

存在的勇氣



人與社會
名著譯叢

4

保羅·田立克／著
成顯聰、王作虹／譯

MR

人與社會名著譯叢

 遠流出版公司

人與社會名著譯叢④

存在的勇氣

原 書 / The-Courage To Be

作 者 / Paul Tillich

譯 者 / 成顯聰、王作虹

發行人 / 王 榮 文

出版發行 / 遠流出版事業股份有限公司

臺北市 10714 汀州路 782 號七樓之 5

郵撥 / 0189456-1 電話 / (02) 392-3707

傳真號碼 / 341-0760

排 版 / 正豐電腦排版有限公司

印 刷 / 優文印刷股份有限公司

1990 年 5 月 16 日 初版一刷

行政院新聞局局版臺業字第 1295 號

* 授權契約係經由博達著作權代理公司 (代表人：孟森) 安排

售價 130 元 (缺頁或破損的書，請寄回更換)

版權所有·翻印必究

國立中央圖書館出版品預行編目資料：

存在的勇氣／保羅·田立克(Paul Tillich)著；成顯聰，

王作虹譯 --初版-- 臺北市：遠流，1990[民79]

[155]面；21公分--(人與社會名著譯叢；4)

譯自：The Courage to be

ISBN 957-32-0558-0(平裝)

1. 勇氣

199.65

存在的勇氣

保羅·田立克／著
成顯聰、王作虹／譯

出版緣起

王榮文

我們選擇「人與社會」做為叢書的名稱，其實已經自我供認了編輯工作的概念與目標。

大體上，我們希望忘掉科門的界限，以「人」為中心，向兩端探望，一端看「個體的人」，一端看「羣體的人」。

在個別的人這邊，不管是把人做為一種生物，還是做為一種精神現象，我們都企圖將它們納入理解人的光譜之中。在羣體的人這邊，不管是人羣的生產行為、政治行為、或其他社會行為，都在我們意欲探知之列。在這樣的編輯概念下，一本在學科分類上分屬於社會生物學、行為科學、哲學人類學、精神分析學乃至於傳統的政治、社會、經濟諸學科的著作，都有可能收入此一叢書。——如果這樣的工作概念能夠免於泛無依歸，當然必須我們緊守「人的研究」的前提，考量呈現其多面性，卻同時要求其「突破性」的成就。

這部《人與社會名著譯叢》和我們前此出版的《比較文化叢書》一樣，一部分譯著成績來自中國大陸（主要是貴州人民出版社），另一部分則來自我們編輯工作同仁的選擇；我們希望透過這樣的整合，能較快將此一主題的世界成績表現出來。對個別翻譯作品的來源，我們會在版權頁上詳細標示出來。

目 錄

第一章 存在和勇氣	1
第一節 勇氣和堅毅：從柏拉圖到阿奎那	2
第二節 勇氣和智慧：斯多噶學派	7
第三節 勇氣和自我肯定：斯賓諾莎	14
第四節 勇氣和生命：尼采	19
第二章 存在、非存在和焦慮	25
第一節 焦慮的本體論	25
第二節 焦慮的類型	31
第三節 焦慮的歷史分期	44
第三章 病理性焦慮、生命力和勇氣	49
第一節 病理性焦慮的性質	49
第二節 焦慮、宗教和醫學	54
第三節 生命力和勇氣	59
第四章 勇氣和參與——作為部分而存在的勇氣	67
第一節 存在、個性化和參與	67
第二節 作為部分而存在的勇氣的集體主義和 半集體主義的表現形式	70
第三節 作為部分而存在的勇氣的新集體主義表現形式	75

第四節	民主順從主義中的作為部分而存在的勇氣	80
第五章	勇氣和個性化——作為自我而存在的勇氣	89
第一節	近代個人主義的興起和作為自我而存在的勇氣	89
第二節	作為自我而存在的勇氣的浪漫主義和 自然主義的表現形式	92
第三節	作為自我而存在的勇氣的存在主義諸形式	97
第四節	當代存在主義和絕望的勇氣	108
第六章	勇氣和超越——接受「被接受」這一事實的勇氣	121
第一節	作為存在的勇氣的源泉的存在之力	122
第二節	作為理解存在——本身的鑰匙的存在的勇氣	138

第 1 章

存在和勇氣

我同意特里基金會(Terry Foundation)的規定，即講演①應與「以科學和哲學為參照的宗教」相關，我已選擇了一個集神學問題、社會學問題和哲學問題於一身的概念即「勇氣」來作為我講演的題目。少有能像「勇氣」這一概念那樣有助於對人類處境的分析。勇氣是一種倫理學的現實，但它卻植根於人類存在的整個疆域內，並在存在本身的結構中有著最終的根據。為了從倫理學角度理解勇氣，必須對之作本體論的思考。

這種思考在一種對勇氣作最早的哲學討論中，即在柏拉圖的對話《拉凱斯篇》中已有所表現。隨著對話的進行，關於勇氣的幾個最初定義都被摒棄了。後來，著名的里克阿斯將軍再度試圖對勇氣作界定。作為一個軍事首領，他本應知道何為勇氣並且能夠界定它。然而，與其他定義一樣，他關於勇氣的定義也依然不充分。如果勇氣像他所斷言的那樣，是關於「什麼是可怕與什麼可以大膽地去做」的知識，那麼，勇氣的問題就成為一種帶有普遍性的問題；因為要回答這個問題，一個人必須具備「有關一切形式的善與惡的知識」(199C)。但這樣一來，這個定義就與最初的說法即勇氣只是善的一部分相矛盾。於是蘇格拉底得出結論說：「我們到底未能發現勇氣是什麼。」(199E)這個失敗在蘇格

拉底的思想體系中是件很嚴肅的事。根據蘇格拉底的意見，善是一種知識，不知道勇氣是什麼，就不可能產生任何與勇氣的真正本質相一致的行為。但是，蘇格拉底的這種失敗，比起有關勇氣的大多數看起來似乎成功的定義（甚至包括柏拉圖本人與亞里斯多德的定義）卻要重要得多。因為這種在尋找作為一種美德的勇氣的定義上所遭到的失敗，正好暴露出人類存在的一個基本問題。這個失敗說明，對於勇氣的理解，須以對人和他的世界、他的結構和價值的理解為前提。只有懂得了這一點的人，才知道肯定什麼和否定什麼。關於勇氣的性質這個倫理學問題，不可避免地會導致存在的性質這個本體論問題。這一順序也可以顛倒過來。存在的性質這個本體論問題可以作為勇氣的性質這個倫理學問題來加以追問。勇氣可以向我們顯示出存在是什麼，而存在可以向我們顯示出勇氣是什麼。因此，本書的第一章就講「存在和勇氣」。儘管我不敢指望在蘇格拉底失敗的地方取得成功，然而，甘冒幾乎不可避免的失敗風險，也許有助於使蘇格拉底的問題保持活力。

第一節 勇氣和堅毅：從柏拉圖到阿奎那

本書的標題——「存在的勇氣」，兼具勇氣這個概念的兩種意義，即倫理學的與本體論的兩種含義。作為人的行為，作為評價的對象，勇氣是一個倫理學概念；而作為對人的存在的普遍的、本質性的自我肯定，勇氣則是一個本體論概念。存在的勇氣是這樣的倫理行為：人在其中肯定他自己的存在而不顧那些與他的本質性的自我肯定相衝突的存在因素。

只要瀏覽一下西方思想史，人們幾乎到處都可以發現勇氣的上述

兩種意義，儘管它們表現得顯隱不一。由於我們要專門討論斯多噶派與斯多噶派的勇氣概念，這裏我只對從柏拉圖到托馬斯·阿奎那這一條線上的勇氣概念加以論述。在柏拉圖的《理想國》中，勇氣是與那種叫做 *thymós* (精神化了的、勇敢的要素) 的靈魂要素相關聯的，而此二者又與那個被稱爲 *phylakes* (護衛者) 的社會階層有著聯繫。*thymós* 在人身上位於理智與感覺要素之間，它用不著思索就能努力向善，這種性質使它在靈魂的結構中居於中心位置。它是理性與慾望之間的一座橋樑，至少它能夠做到這點。實際上，由於強調精神與身體之間的衝突，柏拉圖思想的主流和這個學派的傳統是二元論的：這座橋沒有得到利用。其後的笛卡兒和康德，由於消除了人的存在所具有的這種「中介因素」，遂導致了一系列倫理學的和本體論的後果。由此產生了康德的道德上的嚴厲性與笛卡兒把存在分爲思想和廣延性的劃分。這一發展的社會學背景是人所熟知的。柏拉圖的「護衛者」是武裝起來的貴族，是高貴的與優雅的事物的代表。從護衛者中間又產生了具有智慧的人，從而把智慧附到勇氣之上。但這個貴族階級及其所具有的價值觀念解體了。古代世界後期與近代市民階級一樣，已經失掉了智慧和勇氣，取而代之的是具有輝煌理性的人，以及受技術訓練和指導的大眾。儘管如此，值得指出的是，柏拉圖本人把勇氣這種中介因素看做是人的存在的一個本質功能，一種倫理價值，一種具有社會學意義的品質。

亞里斯多德對勇氣概念中的貴族成分既作了保留又作了限制。在亞里斯多德看來，勇敢地承受痛苦與死亡的動機，起於高貴與卑鄙的選擇之中(Nic.Eth.iii.9)。勇敢者的行爲是「爲了高貴本身，因爲那是美德的目的」(iii.7)。在這些章節以及其他段落中，「高貴」與「卑鄙」的譯名是 *kalós* 與 *aischró*，這兩個詞通常相當於「美」和「醜」。一種美的或高貴

的行爲是值得表彰的行爲。勇氣所做的是受表彰的行爲，所拒斥的是受蔑視的行爲。一個人讚許的是存在者能在其中充分展現其潛力或實現其完美的那種東西。勇氣是對一個人的本質，一個人的內在目的或圓極②的肯定，但這是一種本身具有「不顧」性質(in spite of)的肯定。這種肯定包含著可能的、在某些情況下不可避免的犧牲，被犧牲的東西也屬於人的存在；但是，如果不犧牲這些東西，則將有礙於我們達到真正的完滿實現。這種要犧牲的東西可以包括愉悅、幸福，甚至一個人自身的存在。在每一種情況下，這種犧牲都是值得表彰的，因為在勇敢的行爲中，我們存在的最本質部分壓倒了較次要的部分。善與美在勇氣中得以實現，這是勇氣本身的善與美。所以，勇氣也是高貴的。

在亞里斯多德那裏(正如在柏拉圖那裏)，完美是具有等級的：自然的——個人的——社會的；而勇氣作為對於人的本質性存在的肯定，在某些等級中要比在其他等級中突出得多。既然對於勇氣的最大考驗就是準備作出最大的犧牲即獻出生命，既然戰士的職責要求他隨時做好這種犧牲的準備，那麼，戰士的勇氣就是(並且一直都是)勇氣的突出範例。勇氣在希臘語中為 *andreia*(丈夫氣)，在拉丁語中為 *fortitudo*(力量)，指的都是勇氣的軍事方面的涵義。只要貴族還是攜帶武器的人，則勇氣就必然兼具高貴的與軍事的這兩種涵義。當貴族傳統瓦解、勇氣被界定為關於善惡的普遍知識時，智慧和勇氣就結合在一起了，真正的勇氣就成了一種與士兵的勇氣相區別的東西了。臨終的蘇格拉底所具有的勇氣是理性—民主式的，而不是英雄—貴族式的。

但勇氣的貴族路線在中世紀初又復活了。勇氣再度成為高貴的特徵。所謂騎士，就是那種以戰士和貴族兩種身分奉獻勇氣的人。他有被稱為 *hohe Mut* 即高貴和勇敢的精神。「勇敢的」一詞在德語中是

由 tapfer 和 mutig 這兩個單字來表示的。tapfer 的本義是堅定、有力、重要，指的是封建社會上層所具有的存在力量。mutig 是從 Mut 這個詞來的，後者指的是一種心靈的活動，在英語中用的是 mood(情緒)。這樣，人們就有了 Schermut、Hochmut、Kleinmut、(低落的、高昂的、膽怯的「情緒」)這些詞彙。Mut 關乎「心」(heart)即關乎個人的中心。因此，mutig 可以用 beherzt 一詞來加以表達(正如英語中的 courage 是由法語詞 coeur 即「心」轉化來的一樣)。Mut 一詞較多地保留這種意義，而 Tapferkeit 則越來越用來指士兵——他不再等同於騎士和貴族——所特有的美德了。顯然，Mut 和 courage 這兩個詞直接指向本體論問題，而 Tapferkeit 和 fortitude 在它們現今的意思中則無這樣的涵義。這些講演的標題不可定為「存在的堅毅」(die Tapferkeit zum Sein)而只能定為「存在的勇氣」(Der Mut zum Sein)。這番語義學上的議論揭示了中世紀關於勇氣的看法，與此同時還揭示了以中世紀初期的英雄—貴族式倫理為一方和以理性—民主式倫理(它繼承了基督教人道主義傳統並在中世紀末期再次登台)為另一方這二者之間的緊張衝突。

這種狀況在托馬斯·阿奎那關於勇氣的信條中得到經典性表述。托馬斯注意到並且討論了勇氣的兩重涵義。勇氣是心靈所具有的力量，能夠征服凡對我們獲得至善有威脅的任何東西。勇氣與智慧是結合在一起的，智慧這種美德所代表的是四種主要美德(另外兩種為「克制」與「公正」)的結合。深入的分析會表明，這四種美德並不是等同的。與智慧結合在一起的勇氣，包括了與自我有聯繫的克制，還包括了與自我和與他人相聯繫的公正。這樣一來問題就成了：包容性較大的美德究竟是勇氣還是智慧？答案有賴於一場著名爭論的結果，那是一場關於在存在的本質中因而在人格中，是理智還是意志最具優越性的討論。由於

托馬斯毫不含糊地認為理智最具優越性，其必然結果是他把勇氣從屬於智慧；而斷定意志優越則表明勇氣在與智慧的關係上具有較大的（即使不是完全的）獨立性。這兩條思想路線之間的區別，在對「冒險的勇氣」（用宗教術語說，就是「信仰的冒險」）作評價時有著決定性的意義。在智慧的統轄之下，勇氣本質上是「心靈具有的力量」，服從於理性（或啓示）的支配，而冒險的勇氣則參與對智慧的創造。第一種觀點的最大危險，是把勇氣看做是一種沒有創造性的、呆滯的東西，如我們在很多天主教派與某些理性主義思想中所見到的那樣；第二種觀點也含有同樣明顯的危險，那就是間接的任性，這一點我們在某些新教與大部分存在主義思想中見得較多。

然而，托馬斯也把勇氣（他常稱之為堅毅）的更有限的涵義作為一種獨立的美德來加以捍衛。像通常一樣，他在這些討論中指的是士兵的勇氣，把這種勇氣看做是狹義勇氣的突出範例。這一點與托馬斯的總傾向是一致的，他傾向於把中古社會的貴族式結構與基督教和人文主義的普遍因素加以結合。

在托馬斯看來，完美的勇氣是神的精神的饋贈。通過這種精神，心靈所具有的自然力被提升到超自然的完美高度。然而，這意味著勇氣是與基督教特有的美德和信仰、希望、愛等等結合在一起的。人們於是看到這樣一種發展，其中，勇氣的本體論方面被納入信仰（包括希望）之中，而勇氣的倫理學方面則被納入愛或道德原則之中。勇氣被納入信仰（特別當其指希望時），這種情況出現得很早，如在阿蒙布諾斯（Ambrose）關於勇氣的信條中就可以找到這種用法。當阿蒙布諾斯把堅毅稱作「一切美德中之最高者」（儘管勇氣這種美德從不單獨出現）時，他所遵循的是古代的傳統。勇氣聽從理性的吩咐並執行心靈的意圖，它是靈魂的力量，

能在最大的危險中克敵致勝，就像《舊約》中列在《希伯來人書》第二卷中的那些殉難者一樣。勇氣給予的是安慰、忍耐和經驗，難以同信仰和希望相區分。

根據勇氣概念的這種發展，我們可以看到，界定勇氣的每一種企圖都要遇到下面的選擇：或者用勇氣去稱呼諸美德中的一種，將這個詞的較大的涵義併入信仰和希望；或者保留這種較大涵義並通過對勇氣的分析去解釋信仰。本書選擇的是後一種，部分原因是我相信，較之其他宗教術語，「信仰」更需要這樣的重新解釋。

第二節 勇氣和智慧：斯多噶學派^③

包括倫理學因素與本體論因素在內的、較為寬泛的勇氣概念，在古代與近代之交的斯多噶主義和新斯多噶主義那裏成爲一個給人印象極深的概念。斯多噶與新斯多噶主義是與其他哲學派別並存的兩個哲學派別，但同時二者又不僅僅是哲學派別。它們是一種方式，以這種方式，古代社會後期的某些最高尚人物以及他們的近代追隨者對存在這一問題作出了回答，並且征服了對命運和死亡的焦慮。在這個意義上，斯多噶主義是一種基本的宗教態度，無論這種態度是以有神論和無神論的形式出現的，還是以超越有神論的(transtheistic)形式出現的。

因此，在西方世界中，斯多噶主義對基督教來說是唯一真正的替代物。如果考慮如下事實，即基督教必須與諾斯替教^④和新柏拉圖主義爭奪宗教—哲學地盤，必須與羅馬帝國爭奪宗教—政治地盤，那麼，上述斷言就顯得出人意外了。對於基督徒來說，受過高等教育的、具有個人主義傾向的斯多噶信徒似乎不僅沒有危險，而且實際上他們還

樂意接受基督教一神教的某些因素。但這只是一種淺顯而表面的分析。基督教與古代世界的諸說混合主義(religious syncretism, 指將不同宗教觀點盡可能和諧地滙合在一起)有一個共同的基礎, 那就是神為拯救世界而降世的觀念。在以這個觀念為軸心的宗教運動中, 對命運和死亡的焦慮已為人對神的參與所征服, 這神自己承擔著命運和死亡。基督教儘管也堅持相同的信仰, 但在救世主耶穌基督的個人性格方面, 在表現於《舊約》一書中的它的具體的歷史基礎方面, 卻優於宗教中的諸說混合主義。所以, 基督教能夠吸取古代社會後期的宗教—哲學諸說混合主義的很多因素而又不丟掉其歷史基礎, 但它卻不能吸取真正的斯多噶態度。當我們考慮到斯多噶派關於邏各斯(Logos, 希臘哲學、神學用語。指蘊藏在於宇宙之中、支配宇宙並使宇宙具有形式和意義的絕對的神聖之理。)和自然道德律的信條對基督教教義學與倫理學的巨大影響時, 這一點尤為顯著。但是, 這種對斯多噶觀念的大量吸取並不能架起一座橋樑, 把斯多噶主義對棄世(cosmic resignation)的承認與基督教對救世(cosmic salvation)的信仰連接起來。基督教教會的勝利把斯多噶主義置於一種湮沒無聞的境地, 只是在近代肇始它才重新露面。羅馬帝國對基督教來說也不是一種替代物。這裏, 又一個明顯的事實是, 對基督教有嚴重威脅的, 既不是尼祿⑤型的暴虐專斷, 也不是凱撒⑥型的狂熱反動, 而是馬卡斯·奧里留斯⑦型的正派斯多噶信徒。其原因是: 斯多噶派具有一種社會的和個人的勇氣, 這種勇氣對於基督教來說是一種真正的替代物。

斯多噶勇氣並非該派哲學家的發明。斯多噶派哲學家只是用理性的術語給予了它一種經典性表述; 但事實上它卻植根於先前的神話故事、英雄傳說、早期的格言警句、詩歌與悲劇等等之中, 並且還植根於斯多噶主義興起之前的若干世紀的哲學之中。有一個事件, 特別給

了斯多噶勇氣以持久的力量，那就是蘇格拉底之死。蘇格拉底之死對整個古代社會既是一個事實又是一種象徵。它昭示了面對命運與死亡時的人類處境。它昭示了一種勇氣，這種勇氣能對生命加以肯定，因為它能對死亡加以肯定。這個事件給勇氣的傳統意義帶來了深刻的改變。在蘇格拉底那兒，過去的英武勇氣變成了一種理性的和普遍性的東西。勇氣的民主觀念被創造出來用以反對勇氣的貴族觀念；士兵的堅毅為智慧的勇氣所超越。在整個多災多變的時期，這種形式的勇氣給了整個古代世界的許多人「哲學的安慰」。

為塞尼加^⑧所描述的斯多噶勇氣，表明對死亡的恐懼與對生命的恐懼這兩者的相互依存，同樣表明赴死的勇氣與求生的勇氣這兩者的相互依存。他指的是那些「不想生但又不知道怎樣死」的人。他談到 *libidomoriendi*，這正是佛洛伊德所謂「死亡本能」的拉丁術語。他講的是這樣一些人，這些人感到人生是沒有意義的，不必要的，這些人就像《舊約·傳道書》中說這種話的人一樣：我不能做任何新鮮事，我不能看任何新鮮事！根據塞尼加的意見，這種情況是接受了快樂原則，或者用新近美國出現的熟語來講叫「及時行樂」的人生態度的結果。他發現這種態度在年輕一代中尤為盛行。在佛洛伊德的理論中，由於死亡本能是那種從未得到滿足的「里比多」內驅力的否定方面，因此，根據塞尼加的意見，對快樂原則的接受必然要導致對生命的厭惡和絕望。但塞尼加明白（正如佛洛伊德也明白一樣），沒有能力肯定生命並不意味著就有能力肯定死亡。對命運和死亡的焦慮控制著甚至那些喪失了求生意志的人的生命。這表明，斯多噶派所標榜的自殺，並不是推薦給那些為人生所征服的人的，而是推薦給那些征服了人生、既能生又能死、並能在生死之間作自由抉擇的人的。自殺作為一種逃避，作為一種受

制於恐懼的東西，是與斯多噶派的存在的勇氣相牴觸的。

斯多噶勇氣——在本體論與倫理學的意義上——是「存在的勇氣」。它是建立在對人的理性的控制之上的。但是，理性在新舊斯多噶派那裏都不是它在當代術語中的那種東西。在斯多噶的意義上，理性不是「推理」的能力，即不是以經驗為根據、以普通邏輯或數理邏輯為工具的論辯能力。對斯多噶派來說，理性就是邏各斯，即作為整體的現實所具有的意義結構，特別是人類心靈所具有的意義結構。塞尼加指出：「如果除理性之外再沒有其他品質屬於作為人的人，那麼，理性就將成為人的一種善，抵得上所有其餘的品質。」這意思是說，理性是人的真正的或本質性的特徵，與之相比，其他任何品質都是偶然的。存在的勇氣是肯定人自己的理性本性的那種勇氣，而不是強調我們身上偶然性的東西。顯然，在這種意義上。理性指明了人的中心，並包括了所有的精神功能。推理作為一種從個人中心分離出來的有限的認識功能，是絕不可能創造勇氣的。一個人不可能通過論證而取消焦慮。這並不是心理學的最新發現，斯多噶主義者在讚揚理性時也知道這一點。他們知道，只有通過普遍理性所具有的力量（在智者身上，這種力量勝過慾望與恐懼），焦慮才可能得到克服。斯多噶勇氣是以個人中心對存在的邏各斯的服從為前提的；它是對理性所具有的神性力量的參與，因為它超越了激情與焦慮的領域。我們自己的理性本性與存在一本身（being-itself）的理性本性是統一的。存在的勇氣是這樣一種勇氣，它不顧我們內心與這種統一相牴觸的一切，而對我們自己的理性本性作出了肯定。

那種與智慧的勇氣相牴觸的便是慾望和恐懼。斯多葛派建立了一種深刻的焦慮理論，這種理論也使我們想起新近的分析。他們發現，

恐懼的對象就是恐懼本身。塞尼加說：「畏懼之外無所畏。」而艾匹克蒂塔(Epictetus)說：「因為可怕之物並不是死亡和艱難，而是對死亡和艱難的畏懼。」我們的焦慮替所有的人和物戴上了可怕的面罩。如果我們揭下這些面罩，那麼，這些人和物的本相就顯露出來，它們給人的畏懼也就消失了。甚至對於死亡也是如此。既然我們的生命每一天都要被奪走一部分——既然我們每一天都處於死亡之中——我們停止生存的最後那一刻本身並未帶來死亡，它僅僅完成了死亡的過程。與這最終時刻相聯繫的恐怖只是一種起於想像的東西。當把我們投射給死亡的恐怖面罩摘掉後，恐怖也就消失了。

那創造了面罩並將其戴在人和物之上的，是不受我們控制的慾望。塞尼加預示了佛洛伊德的里比多學說，但佛洛伊德理論的涵義要廣泛得多。佛洛伊德區分了兩類慾望，一類是受限制的自然慾望，另一類起於錯誤的意見，是不受限制的。其實，這類慾望並非不受限制。在其正常的性質上，它要受客觀需要的限制，因而是一種可以得到滿足的慾望。但人的有歪曲變形能力的想像能超越客觀的需要（「一旦迷途，你的漫遊就失去限制」）與任何可能的滿足。是這種想像而不是慾望本身，產生了「指向死亡的不理智的傾向」。

那不顧慾望與焦慮而對人的本質存在的肯定，就是在創造快樂。受塞尼加的激勵，盧西留斯(Lucillus)把「學會怎樣感受快樂」作為他的課題。他所指的快樂不是那種因慾望滿足而產生的快樂，因為真正的快樂是一種「嚴肅的東西」；他指的是一種心靈的幸福，這種幸福是「超越任何處境的」。快樂伴隨著對我們本質性存在的自我肯定而不顧來自我們內部各種偶然因素的阻礙約束。快樂是那種肯定人自己真正存在的勇氣的情緒表現。這種勇氣和快樂的結合，使勇氣的本體論特徵表現

得最爲明顯。如果只是從倫理學角度去解釋勇氣，則它與具有自我實現性質的快樂之間的關係就蔽而不明了。在對人的本質性存在持自我肯定的本體論行爲中，勇氣與快樂正相吻合。

斯多噶勇氣既非無神論的又非有神論的(如果就這兩個術語的專門意義而言的話)。斯多噶派詢問和回答的，是勇氣怎樣與上帝的觀念相聯繫的問題。但這個問題是以這樣一種方式來回答的：在其回答中引出了比它所回答的更多的問題。這個事實顯示出斯多噶派對勇氣信念的嚴肅態度。關於智慧的勇氣和宗教的關係，塞尼加作過三個陳述。第一個陳述是：「要不懼於恐懼，要不溺於快樂，就要做到既不怕死亡又不怕神靈。」這裏的神靈相當於命運。它們是決定命運和代表命運威脅的力量。那種征服對於命運的焦慮的勇氣，也是征服對於神靈的焦慮的勇氣。智者通過肯定他對普遍理性的參與而超越了神靈的國度。存在的勇氣超越了命運的強大力量。第二個陳述是：智者的靈魂與上帝類似。這裏所說的上帝即神聖的邏各斯(divine Logos)，與邏各斯結盟，智慧的勇氣便征服了命運，超越了神靈。這是「超越衆神靈的上帝」。第三個陳述用神學術語對棄世觀念與救世觀念這兩者的區別作了說明，塞尼加指出，上帝只是在苦難之外，真正的斯多噶卻在苦難之上。這就暗示著苦難是與上帝的本性相抵觸的。上帝不可能受難，上帝在苦難之外；而作爲人的斯多噶主義者卻可能受苦。然而，斯多噶主義者卻不讓苦難征服他理性存在的中心。他可以使自己超越這苦難，因爲苦難不是他本質性存在的結果，而只是他身內偶然東西的結果。「之外」(beyond)與「之上」(above)之間的區別包含著一種價值評判。那勇敢地征服慾望、苦難與焦慮的智者「超越了上帝本身」。他比上帝更優越，因爲上帝是靠天然的完美與神聖而高踞衆生之上的。在這樣一種評價的

基礎上，智慧所具有的勇氣和棄世觀念就可能被植根於救世觀念中的信仰的勇氣所代替，這是一種對這樣一個上帝的信仰，這個上帝違背自己的本性，加入到人類的苦難中來了。但是，斯多噶主義本身絕不可能做到這一步。

每當提出「智慧的勇氣如何可能」的問題時，斯多噶主義便接近了它的極限。儘管斯多噶派強調所有人在對普遍邏各斯的參與上都是平等的，但他們不能否認這一事實，即：智慧僅是少數社會精英的所有物。他們承認，絕大多數人都是受制於慾望和懼怕的「傻瓜」。當大多數人帶著他們本質性的或理性的本質參與到神聖的邏各斯之中來的時候，他們又處於與他們自己的理性起實際衝突的狀態而不能勇敢地肯定他們的本質性存在。

要斯多噶派對這種他們並不否認的處境作出解釋，那是不可能的。他們不僅不能對在羣衆中占優勢的「傻瓜」作出解釋，而且也不能對發生在智者身上的某些東西作出解釋。塞尼加說，再沒有比產生於極度絕望的勇氣更偉大的了。但人們會問，作為一個斯多噶主義者的斯多噶主義者，他達到了這種「極度絕望」的境界嗎？他能在其哲學體系內達到這種狀態嗎？是不是在他的絕望中因而在他的勇氣中還缺少某種東西？斯多噶主義者作為斯多噶主義者，他並沒有體驗到個人的罪過。艾匹克蒂塔引以為證的，是色諾芬《言行錄》中蘇格拉底的話：「我維護我支配下的東西」，「我在我的私生活與公眾生活中從未做過錯事」。而艾匹克蒂塔本人則斷言，他已學會不去關心處於他的道德目的之外的任何東西。但這些陳述更多地暴露出優越與自滿的一般態度，這種態度造成了斯多噶派的道德演說與公眾譴責的特點。斯多噶主義者不能像哈姆雷特那樣，說「良心」把我們全都變成了懦夫。他沒有把從本質

的理性到存在的荒謬的普遍墮落看做是事關責任和罪過的問題。對他來說，存在的勇氣只是那種不顧命運和死亡而肯定自己的勇氣，而不是不顧罪過而肯定自己的勇氣。其實這兩者並沒有什麼不同：因為一個人面對罪過的勇氣必將導致拯救而不是自棄的問題。

第三節 勇氣和自我肯定：斯賓諾莎

當救世的信仰取代了棄世的勇氣的時候，斯多噶主義便隱退到幕後去了。但是，當中世紀制度(救世的問題在其中占主導地位)開始瓦解之時，斯多噶主義又露面了。它重新成爲少數知識精英的信仰，這些人拒斥救世的方式，然而卻沒有代之以斯多噶的棄世的方式。由於基督教對西方世界的衝擊，古代思想的各種學派在近代之初的復甦並不僅僅是一種簡單的回復，同時也是一種發展變化。柏拉圖主義、懷疑主義與斯多噶主義的復甦是這樣；藝術、文學、國家學說、宗教哲學的復甦也是這樣。在所有這些情形中，古代末期對人生的否定轉變爲基督教對創造與化身(incarnation)觀念的肯定，儘管這些觀念還受到忽視與否認。儘管古希臘的人道主義對異教進行批評，現代的人道主義對基督教進行批評，但是，異教仍然是古代人道主義的精神實質，正如基督教正是文藝復興時期人道主義的精神實質一樣。這兩類人道主義的決定性區別，在於對存在在本質上是否爲善的回答。創造所含的象徵是指古典基督教教義即「存在作爲存在是善的」，而希臘哲學中對物質採取拒斥的信條則表現了這種異教情感：在其參與創造性的形式與抑制性的物質的限度內，存在必然是模稜兩可的。這種起於基本本體論概念的衝突產生了一系列決定性後果。在古代後期，形而上學與宗教二

元主義的各種形式都是與禁慾理想(對物質的否定)分不開的,而古代世界在近代的再生卻用對物質世界的積極改造取代了禁慾主義。在古代世界,對於存在的悲劇性情感主宰著思想和生活,尤其是主宰著對歷史的態度;而文藝復興則發起一場運動,這場運動著眼的是歷史上將有的東西、創造性的東西與全新的東西。希望征服了悲劇感,對進步的信仰征服了對循環重複的屈從。這種基本本體論的區別所造成的第三個後果,是古代的人道主義與近代的人道主義在對個體的評價上所出現的對峙。古代世界認為個體不是作為個體而是作為某種普遍事物如美德的代表才有價值;而近代世界卻把個體作為個體來看待,把個體看做是宇宙的獨特表現,看做是無可比擬的、不可代替的存在物,看做是無限的意義的源泉。

顯然,這些區別極大地影響了對勇氣的解釋。我這裏所指的並不是棄世與救世之間的對照。儘管拒絕了救世的觀念,現代的人道主義仍然是人道主義。然而,現代人道主義也拒絕了棄世的觀念。它用以取代棄世觀念的是自我肯定,這種自我肯定超越了斯多噶派的自我肯定觀念,因為它包含了物質的、歷史的以及個體的存在。儘管如此,現代人道主義與古代斯多噶主義的相同之點還是如此之多,以至我們可以把這種人道主義稱為新斯多噶主義。這種新斯多噶主義的代表人物便是斯賓諾莎。只有在他那裏,作為本體論意義上的勇氣才得到了詳盡的闡述。他在把他的主要本體論著作叫做《倫理學》的時候,便通過這個標題本身指明了他的意圖:把人的倫理存在的本體論基礎,包括人的存在的勇氣昭示出來。但在斯賓諾莎看來(正如斯多噶派一樣),存在的勇氣並不是諸品德中的一種,而是參與存在亦即參與自我肯定的每一本質性行為的表現。自我肯定的信條是斯賓諾莎思想中的核心因

素。其根本特徵表現在這樣一個命題中：「一切竭力保持自身存在的努力不是別的，而是該物的實際本質。」（《倫理學》iii.命題 7）⁹「努力」這個詞的拉丁文是 *conatus*，意思是為某事物而奮鬥。這種奮鬥並非一個事物的偶然方面，亦非在其存在中與其他因素並列的因素；它就是該事物的實際本質 (*essentia actualis*)。努力使一事物成為其所是，以至於如果此努力消失，該事物本身也不復存在（《倫理學》ii.定義 2）。朝向自我保存或自我肯定的努力，使一事物成為其所是。斯賓諾莎把這種努力（它是事物的本質）叫做事物的力量，並且談到了那肯定或支配它的活動力量的心靈（《倫理學》iii.命題 54）。這樣，實際本質、存在所具有的力量，以及自我肯定這三個概念就完全等同起來了。而且更多的等同也隨之而來。存在所具有的力量等同於美德，而美德最後等同於本質特徵。美德是一種只按自己真實本質行動的力量。美德在程度上的差異，也就是某人為自身存在而奮鬥或肯定自身存在的程度上的差異。不能設想美德先於努力保持自身的存在（《倫理學》iv.命題 22）。自我肯定可以說是美德的匯總。但是，自我肯定是對於人的本質性存在的肯定，而對於人的本質性存在的知識卻是通過理性即通過獲取充分觀念的心靈所具有的力量這一中介得到的。所以，無條件地按美德的要求去行動與在理性的指導下去行動是一回事，都是去肯定人的本質存在或真正本性（《倫理學》iv.命題 24）。

在此基礎上，勇氣和自我肯定的關係就得到了說明。斯賓諾莎（《倫理學》iii.命題 59）使用了兩個術語：*fortitudo* 與 *animositas*。*fortitudo*（在經院哲學的術語中）指靈魂所具有的力量，是靈魂成為它本質上所是的那種力量。*animositas* 是從 *anima*（即靈魂）派生出來的，是指個人的整個行為這一意義上的勇氣。它的定義如下：「我所謂的勇氣指的是慾

望,每個人靠這種慾望,只聽憑理性的命令而努力保持其自身的存在。」(《倫理學》iii.命題 59)這個定義會導致另一種同一,即把勇氣與美德一般地等同起來。但斯賓諾莎區分了 *animositas* 與 *generositas*, 後者是爲了謀求友誼和支持而參與到他人之中去的慾望。勇氣概念的這種二重性,即無所不包的勇氣概念與有所限定的勇氣概念,與我們已經提到的勇氣觀念的整個發展過程是對應的。在斯賓諾莎嚴密的哲學體系中,這是一個顯著的事實,它表明了通常決定勇氣信條的兩個認識上的動機:普遍的本體論動機與特殊的道德論動機。這對於一個最棘手的倫理問題,即自我肯定與對他人的愛的關係問題,具有非常重要的意義。在斯賓諾莎看來,對他人的愛是自我肯定的一種表現。由於美德與自我肯定所具有的力量是等同的,又由於「寬宏大度」是一種懷著仁慈的情感走向他人的行爲,所以自我肯定與愛他人是毫不衝突的。這當然就預先假定了自我肯定不僅區別於而且正好是那種在否定的道德意義上的「自私」的對立物。自我肯定在本體論上是「對於存在的削弱」的對立面(存在的削弱是由那些與人的本質特徵相抵觸的情感所引起的)。佛洛姆充分地表達了下述看法:正當的自愛與對他人的正當的愛是相互依存的,而自私與對他人的凌辱也同樣是相互依存的。斯賓諾莎關於自我肯定的信條既包括了正當的自愛(儘管他並沒有使用「自愛」一詞,我在使用這個詞的時候也不無猶豫),又包括了對他人的正當的愛。

根據斯賓諾莎的看法,自我肯定就是參與到神的自我肯定之中。「這是一種個別事物(人當然也在內)藉以在上帝的力量中保持其存在的力量。」(《倫理學》iv.命題 4)靈魂對神力(*divine power*)的參與是由知識與愛這兩個詞來描繪的。假如靈魂能「在永恆的形式下」去認識它自己(《倫理學》v.命題 30),它就能認識到它在上帝中的存在。這種有關上帝的知識以

及有關靈魂存在於上帝之中的知識，是至福極樂的原因，因而也就是完滿之愛的原因，這種愛所指向的是那引起至福極樂的原因。這種愛是精神的，因為它是永恆的，是一種高尚的感情，並不隸屬於那種與肉體存在相關聯的情緒（《倫理學》v.命題 34）。它是對無限的精神之愛的參與，上帝就是憑著這種愛來觀照和愛他自己的，並且通過對他自己的愛，上帝也愛那屬於他的人類。這些論述回答了過去一直沒有得到回答的有關勇氣性質的兩個問題。這些論述說明了何以自我肯定是每一存在物的基本性質並因而成爲最高的善。完美的自我肯定並不是一種源於個體存在的孤立行爲，而是對普遍的或神聖的自我肯定行爲的參與，正是這種普遍的或神聖的自我肯定爲每一個別行爲提供了動力。按照這一理解，勇氣的本體論意義便獲得了根本的表現。第二個問題——即使對慾望和焦慮的征服成爲可能的力量這一問題——也得到解答。斯多噶學派對此沒有作出回答。出於猶太神秘主義，斯賓諾莎用「參與」這一概念回答了這個問題。他知道，一種感情只能被另一種感情所征服，那唯一能戰勝受情緒影響的感情的的是心靈的感情，即靈魂對其永恆基礎的精神之愛或理智之愛。這種情感是靈魂參與到神的自愛之中的表現。存在的勇氣之所以可能，乃是因爲它是對存在一本身的自我肯定的參與。

然而還有一個問題，這是斯賓諾莎和斯多噶學派都沒有回答的。該問題是斯賓諾莎本人在其《倫理學》結尾處提出來的。他問道：何以他所昭示的得救之途被差不多每一個人都忽視了呢？他在該書的最後一句中以憂鬱的口吻作了回答：這是因爲像任何崇高事物一樣，得救之途是艱難的因而是稀少的。這也是斯多噶學派的回答，但這不是一個自救的答案而是一個自棄的答案。

第四節 勇氣和生命：尼采

如果從本體論的角度看，斯賓諾莎的「自我保存」概念，還有我們的解釋性概念「自我肯定」，都提出了一個嚴肅的問題：倘若沒有自我（如在無機界或者在無限的存在即存在一本身），自我肯定又意味著什麼呢？認為勇氣不可能為現實的廣大領域和所有真實的本質所具有，這不是與勇氣的本體論性質相違嗎？難道勇氣不是一種人類的品質，這種品質只是靠了不恰當的類比才被賦與較高等的動物嗎？難道這不是贊同從道德上去理解勇氣而反對從本體論上去理解勇氣嗎？在指出這一爭論的時候，人們就想到了人類思想史中反對最抽象概念的類似爭論。諸如世界精神、微觀宇宙、本能、權力意志等觀念，被人指責為把主觀性引入事物的客觀領域。然而這些指責卻是錯誤的。它們未領會到這些本體論概念的意義之所在。這些概念的功能不是要用我們日常經驗的主觀方面或者客觀方面去描述現實的本體論性質。一個本體論概念的功能，是要運用經驗的某一領域去指示存在一本身的特點，這些特點超越了存在於主觀性與客觀性之間的罅隙，因而在字面上不能用取自主觀方面或客觀方面的術語來表達。本體論是以類比的方式發言的。存在作為存在，超越了客觀性和主觀性。但是，為了在認識論上接近此存在，人們又必須運用這二者。人們之所以能夠這樣做，是因為兩者都植根於超越兩者的東西之中，即植根於存在一本身之中。正是基於這種考慮，上面提到的本體論概念才必須加以解釋。必須類比地而不是按字面地來理解這些概念。這並不意味著這些概念是任意產生出來的並可以輕易地代之以別的概念。它們之被選擇事關經驗和思想，

而且要服從於決定每個概念充分或不充分的那種標準。這對「自我保存」或「自我肯定」之類的概念來說是如此(如果從本體論的意義來理解的話)，對論述勇氣的本體論的每一章來說也是如此。

從邏輯上說，自我保存與自我肯定所指的是對某種(至少是潛在的)威脅或否定自我的東西的克服。在斯多噶主義或新斯多噶主義那裏，都沒有對這個「某種東西」作過說明，儘管兩者都假定了它的存在。在斯賓諾莎那裏，甚至不可能在他的體系內對這種否定因素作出說明。如果每一事物都是按必然性從永恆實在的本性中相繼發生的，那就沒有一種存在會擁有力量的去威脅其他存在的自我保存權利。每一事物將會如其所是，自我肯定就將成爲表示事物與自身的簡單同一的一個誇張的說法。但這肯定不是斯賓諾莎的意思。他談到一種真實的威脅，並且甚至談到他自己的經驗，即：絕大多數人都屈從於這種威脅。他談到 *conatus*，即爲了什麼而奮鬥；還談到 *potentia*，即自我實現的力量。儘管這些術語不能按字面意思來理解，但也不能當作無意義的東西而被打發掉。我們必須用類比的方法來對待它們。自柏拉圖和亞里斯多德以來，力量的概念在本體論思想中起著重要作用。作爲存在真正表徵的術語諸如「動力」、「力量」(萊布尼茲)之類的概念，爲尼采的「強力意志」開闢了道路。從奧古斯丁和鄧·司各脫(Duns Scotus)直到波默(Böhme)、謝林與叔本華，用作終極實在的「意志」概念也是這樣。尼采的「強力意志」囊括了「強力」與「意志」這兩個術語，對尼采的這個概念，必須從本體論的角度去加以理解。人們可以詭難說，尼采的「強力意志」既非意志又非力量，既非心理學意義上的意志又非社會學意義上的權力。它所指的是作爲生命本身的自我肯定，包括自我保存與自我發展。所以，意志並不追求它所不具有的東西，不追求外在於它的對象，而

是在保存自身與超越自身的雙重意義上把意志施加於自己。這是意志的力量，也是它主宰自身的力量。「強力意志」是作為終極實在的意志所具有的自我肯定。

尼采是那種可以稱作「生命哲學」的最深刻有力的代表人物。這個術語中的「生命」一詞表示一種過程，在這種過程中，存在的力量得以自我實現出來。但在實現自己的過程中，它要克服那種包含在生命中然而卻否定生命的東西；人們可以把那種東西叫作與強力意志相牴觸的意志。在《查拉圖斯特拉如是說》的「論死亡的傳教師」(第1部第9章)中，尼采指出了生命被引誘去接受對自己的否定的不同方式：「他們遇見一個病人，或者一個老人、一具死屍——他們立即說：『生命被駁倒了!』但被駁倒的只是他們和他們的眼睛，他們的眼睛看到的只是存在的一個方面。」^⑩生命具有很多方面，它是模糊不清的。對這種模糊不清，尼采在《強力意志》這部未完成的著作中作了最突出的描繪。勇氣就是不顧這種模糊不清而肯定自己的生命，而生命的否定方面則因其否定性而成爲怯懦的表現。在這個基礎上面，尼采建立了一種哲學並且在他親見其來的那個歷史時期對那與生之平庸和頹喪相反的勇氣作了預言。

就像早期哲學家一樣，尼采在《查拉圖斯特拉如是說》中把「戰士」(他區別於一般的「士兵」)作為勇氣的傑出代表。「『善是什麼?』你問。勇敢是善。」(I.10)無意於活得長久，不是想免卻一死，而所有這些正是出於對生命的愛。戰士之死與壯夫之夭不應是對大地的責備(I.21)。自我肯定是對生命的肯定，是對屬於生命的死亡的肯定。

美德對於尼采正如對斯賓諾莎一樣，就是自我肯定。在論述「美德」的一章中，尼采寫道：「你的美德是你最珍貴的自我。正如環圈賽跑一

樣，每跑一圈都是爲了達到最初的起點，但這起點同時又是渴求達到的終點。起點或終點都是環道上的同一點。」(II.27)這一比喻比任何定義都更好地描繪出自我肯定在生命哲學中的意義：自我擁有自己，但同時它又力圖達到自己。這裏，斯賓諾莎的 *conatus* (爲了什麼而奮鬥) 就成爲動力，因爲，一般說來，人們可以認爲，從動力這一角度看，尼采復活了斯賓諾莎：尼采哲學中的「生命」取代了斯賓諾莎的「實體」。這不僅對於尼采說來是這樣，而且對於大多數生命哲學家說來也是這樣。美德的真理在於：自我就在美德之中，「而不是在它之外」。「你的自我就在你的行爲中，正如母親在其孩子中：讓這成爲你關於美德的準則吧！」(II.27) 在勇氣是對人的自我的肯定這個範圍內，勇氣完全就是美德。其自我肯定是美德和勇氣的那種自我，就是那超越了自身的自我：「生命本身把這個秘密告訴了我：『瞧，我就是必須永遠超越自己的那種東西。』」(II.34) 通過給後面的幾個字加上著重號，尼采指出他想給出一個關於生命的本質特徵的定義。他還接著寫道：「……生命的確在爲強力而犧牲自己！」他在這些話中所要表明的是，在他看來，自我肯定是把自我否定包括在內的，但不是爲否定而否定，而是爲了最大可能的肯定，爲他稱之爲「強力」的東西而否定。生命創造並熱愛它的創造物——但很快又轉而反對它的創造物：「這就是我(生命)的意志。」所以，說「存在的意志」，甚至說「生命的意志」，都是不對的，而必須說「強力意志」，即求得更多生命的意志。

樂意超越自己的那種生命，就是善的生命，而善的生命就是勇敢的生命。這種勇敢的生命是兼有「強有力的心靈」和「健壯的體魄」的人的生命，這種生命的自我欣賞就是美德。這樣的靈魂摒棄「一切怯懦的東西；它宣稱：壞——這就是怯懦」(III.54)。然而，爲了達到這種高貴的

境界，它就有必要去服從、去主宰，並且在主宰的時候去服從。這種包含在主宰之中的服從決不是屈從。後者是怯懦，因為它不敢拿自己去冒險。屈從的自我正好是自我肯定的自我的對立面，即便是對上帝的屈從也是如此。這種自我要逃避去傷害的痛苦與被傷害的痛苦。相反，服從的自我是那主宰自己並敢於「拿自己冒險」(II.34)的自我。它在主宰自己的時候，就同時成為自己的法官和受害者。它根據生命的法則和自我超越的法則來主宰自己，那主宰自己的意志就是創造的意志，這意志從生命的碎片和生命之謎中構造整體。它不回顧過去，它矗立在壞的良心之上，它拒斥「報復精神」(這精神是自我譴責與犯罪意識的內在本質)，它超越和解，因為它是強力意志(II.42)。在做到所有這些的時候，勇敢的自我就與生命本身及其神祕相聯繫(II.34)。

我們可以用以下引文來概括我們關於尼采的勇氣本體論所作的討論：「你有勇氣嗎，我的兄弟？……不是那衆目睽睽之下的勇氣，而是隱士與鷹隼的勇氣，這是甚至連上帝也見證不到的？……那種知道恐懼但又征服恐懼的人是有魄力的人；他瞥見深淵，然而卻帶著高傲的情懷。那以鷹隼之眼打量深淵的人，——那以鷹隼的利爪把握深淵的人，才是具有勇氣的人。」(iv.73,sec.4)

這些話顯露了尼采的另一面，即那使他成為一個存在主義者的一面，這就是在他的完全孤獨中(他接受到「上帝死了」的暗示)把目光投向非存在這一深淵的勇氣。關於尼采的這一面，我們在以後的章節中還有更多的話要說。在此，我們必須結束我們的歷史回顧，這種回顧並不意味著它就是勇氣觀念的歷史。這一概略的回顧具有雙重目的。它或許能表明，在從柏拉圖的《拉凱斯篇》到尼采的《查拉圖斯特拉如是說》的西方思想中，關於勇氣的本體論問題已經引起了具有創造性的哲學的

注意，這原因部分是因爲勇氣的道德特徵離開了它的本體論特徵就無法得到理解，部分是因爲對勇氣的體驗被證明是接近實在的關鍵途徑。還有，對歷史的概略回顧，意在爲系統地處理勇氣問題，首先是爲自我肯定這個本體論概念的基本特徵及其不同解釋提供概念上的材料。

註 釋

- ①譯註：收入本書的，是作者 1952 年在耶魯大學所作的一系列講演，這些演講是在特里基金會的贊助下作的。
- ②譯註：圓極(entelechy)，在亞里斯多德哲學體系中，它指在一切事物中、尤其是在生物體中存在著的一定的變化方向，即在事物中獲得完全實現的事物自身。
- ③譯註：斯多噶學派(Stoic)，公元前四世紀創立於雅典的哲學派別，主張淡泊自守的人生觀，不以苦樂爲意。
- ④譯註：諾斯替教(Gnosticism)，初期基督教的一個派別，其教義受希臘哲學和東方哲學的影響。
- ⑤譯註：尼祿(Nero,37—68)，羅馬歷史上著名的暴君。
- ⑥譯註：凱撒(Julius Caesar,公元前 102—前 44)，古羅馬將軍和政治家，西班牙和大不列顛等地的征服者，曾和龐培和克拉蘇共同組成歷史上著名的三頭政治。
- ⑦譯註：馬卡斯·奧里留斯(Marcus Aurelius, 121—180)，羅馬皇帝，爲斯多噶學派哲學家。
- ⑧譯註：塞尼加(Lucius Seneca, 公元前 4—公元 65)，羅馬政治家、哲學家和悲劇家。
- ⑨《斯賓諾莎的基本著作》R.H.M.埃爾維斯譯(倫敦，「貝爾父子」出版公司，1919 年版)。
- ⑩《尼采全集》，奧斯卡·列維編(倫敦，T.N.Foulis.1911)，第 II 卷，托馬斯·科門譯。

第 2 章

存在、非存在和焦慮

第一節 焦慮的本體論

一、非存在所具有的含義

勇氣是具有「不顧」性質的自我肯定，它不顧那些有可能妨礙自我肯定的東西。與斯多噶學派、新斯多噶學派關於勇氣的信念不同，「生命哲學」嚴肅地、堅定地處理了勇氣所依靠的那個基礎。因為，如果存在被解釋為生命、過程或生成，那麼，非存在在本體論上就具有與存在相同的基本性質。承認這個事實並不是要作出存在優於非存在的判斷，而是要求在本體論的基礎上對非存在加以考慮。在談到勇氣作為一把理解存在一本身的鑰匙時，我們可以說，當其打開通向存在的門道時，這把鑰匙也就同時找到了存在和對於存在的否定以及兩者的統一。

「非存在」是一個最困難、討論得最多的概念。巴門尼德力圖取消這個概念，但要這樣做，他就得犧牲生命的概念。德謨克里特重新建立了這個概念並把它等同於虛空，為的是使運動成為可以思議的東西。

柏拉圖使用了非存在這個概念，因為沒有這個概念，存在與純本質的對比就完全不可理解。在亞里斯多德所作的區分中，非存在介於物質與形式之間。在普洛丁那裏，非存在是用以描述人類靈魂喪失自我的手段，而在奧古斯丁那裏則是用來對人類罪孽作本體論解釋的手段。對於雅典大法官狄俄尼蘇斯，非存在則成爲他關於上帝的神秘信念的原則。新教神秘主義者與生命哲學家雅可布·波默作過這樣的經典表述：萬物皆植根於「肯定」與「否定」中。正如康德在分析範疇形式的限定時涉及到非存在一樣，萊布尼茲在闡明有限與惡的時候也提到非存在。在黑格爾的辯證法中，否定被當作自然與歷史發展的動力；並且自謝林和叔本華起，生命哲學家就把「意志」當作基本本體論的範疇來運用，因為意志具有否定自己而又不失去自己的力量。在哲學家如柏格森與懷海德等人那裏，過程與生成的諸概念既指存在也指非存在。新近的存在主義者，特別是海德格和沙特，已把非存在(Das Nichts, le néant)置於他們本體論之思想的核心，而狄俄尼蘇斯與波默的追隨者柏爾德依伏(Berdyev)則建立了一種非存在的本體論，用以解釋上帝與人所具有的那種「我一本體上的」(meontic)自由。這些運用非存在概念的哲學方式，其背景可以看做是對事物存在之短暫與對人類靈魂和歷史中的「惡魔」(demonic)力量的宗教體驗。在《聖經》的教義中，這種否定性的力量不顧創造的原則而占有一種決定性的地位。惡魔的、反神性的原則(它仍參與到神的力量之中)出現在《聖經》故事的那些惹人注目的地方。

如果考慮到這一情況，那麼，某些邏輯學家否認非存在具有概念性，竭力把它從哲學舞台上驅逐出去(否定性判斷除外)，就鮮有什麼意義了。因為問題在於：否定判斷這個事實就存在的特徵昭示了什麼？否定判斷的本體論條件是什麼？否定判斷在其中得以成立的那個領域是

如何構造的？顯然，非存在不是一個一般的概念。它是對每一種概念的否定；然而，它本身又是思想的不可逃避的內容，並且，正如思想史所表明的那樣，它是僅次於存在一本身的最重要的內容。

如果問，非存在是如何被聯繫到存在一本身的，那麼只可用隱喻的方式來加以回答：存在「擁抱」自身與非存在。存在在其本身之內就含有非存在，這種非存在是作為神的生命過程中永恆存在又被永恆克服的東西而存在的。每一所是之物的基礎不是一種沒有運動與生成的僵死的同一性，而是一種活生生的創造行爲。它創造性地肯定著自己，永恆地克服著自身內的非存在。這樣，它就成爲每一有限存在物的自我肯定的模式與存在的勇氣的源泉。

勇氣通常被描繪爲心靈克服恐懼的力量。恐懼這個概念的意思似乎一目瞭然得不值得探究。然而，在近二十年間，與存在主義合作的深層心理學，已經對恐懼與焦慮作了截然的區分，並且對這兩個概念都給出了更加精確的定義。當前的社會學分析已經指出了焦慮作爲一個羣體現象的重要性。文學藝術無論在內容上還是在風格上，都把焦慮作爲其創作中的一個主題。這一切的後果已經至少喚醒了知識階層對於他們自己的焦慮的注意，並且通過有關焦慮的觀念和象徵滲透到公衆的意識之中。今天，把我們的時代稱做「焦慮的時代」，已經差不多是一條自明之理了。這一概括對於美國和歐洲也同樣有效。

然而，勇氣的本體論仍需包括焦慮的本體論，因爲它們是相互依存的。可以相信，在勇氣的本體論的燭光下，可以窺見焦慮的某些基本方面。關於焦慮性質的第一個判言是：焦慮是一種狀態，在這種狀態中，存在物能意識到它自己可能有的非存在。這句話可以簡要表述爲：焦慮是從存在的角度對非存在的認識。這句話中的「存在的」，不

是指關於那產生焦慮的非存在的抽象知識，而是指對於非存在是人自身存在的一部分的認識。那產生焦慮的，不是對於普遍的短暫性的認識，甚至也不是對於他人之死的體驗，而是這些事件對於我們自己不得不死這一潛在意識所產生的印象。焦慮就是有限，它被體驗為人自己的有限。這是人之爲人的自然焦慮，在某種意義上，也是所有有生命的存在物的自然焦慮。這是對於非存在的焦慮，是對作爲有限的人的有限的意識。

二、恐懼和焦慮的相互依存

焦慮和恐懼有同樣的本體論根據，但它們實際上又不是相同的東西。這本是一個衆所周知的道理，但兩者的相同被強調和過分強調到這樣的程度，以至可能出現對立的反應並在消除誇大其辭的同時連同二者的區別也一起消除了。與焦慮相對的恐懼，（正如多數作家所同意的）總有一個確定的對象，這對象可以被直觀、被分析、被進攻、被忍受。人可以對之採取行動並在採取行動的過程中參與到它中間去——甚至在鬥爭的形式上也是如此。以這種方式，人可以把對象納入他的自我肯定。勇氣能夠迎戰每一恐懼的對象，因爲這是一種使參與成爲可能的對象。勇氣可以把那由某一確定對象產生的恐懼納入自身，因爲無論這對象是何等可怕，它都與人有一個交接面，通過這個交接面，它參與到我們中來而我們也參與到它之中去。可以這麼說，只要存在著恐懼的對象，那麼，在參與的意義上，愛就可以征服它。

然而焦慮卻不是這樣；因爲焦慮並無確定的對象，或者用一句自相矛盾的話來說，焦慮的對象是對每一對象的否定。因此，與之相關的參與、鬥爭和愛也就失去了可能。對那處於焦慮之中的人，只要其

焦慮只是一種焦慮，他人是愛莫能助的。這種焦慮中的無助狀態，可以在動物與人類中觀察到。這種焦慮中的無援狀態表現為方向的失落、反應的失當，「意圖」的缺乏（意圖是聯繫於知識或意志的有意義的內容的存在）。之所以有時會出現這種引人注目的狀態，是因為缺乏一個主體（處於焦慮狀態）可將其注意力集中在它上面的對象。唯一的對象是威脅本身而不是威脅的源泉，因為威脅的源泉是「虛無」。

人們可能問，這種威脅性的「虛無」是否為一種真實威脅所具有的未知的、不確定的可能性呢？在某一已知的恐懼的對象出現的那一時刻，焦慮不是終止了嗎？這樣一來，焦慮就是對未知之物的恐懼。但是，這樣來解釋焦慮是不充分的。因為存在著不計其數的未知事物的領域，它們相對於每一主體都是不同的，而主體在面對它們時並不產生任何焦慮。只有一種特殊類型的未知物，人們與之相遇時才帶著焦慮。這種未知物按其本性來說是不能夠被認知的，因為它是非存在。

恐懼和焦慮有區別但又是不可分割的。它們是相互內含的：恐懼產生的刺痛就是焦慮，而焦慮則力圖指向恐懼。恐懼是怕某物，怕痛苦，怕被某人或某些人所拋棄，怕失去某物或某人，怕大限之來臨。然而，在參與到由這些東西所帶來的威脅之中時，對主體造成威脅的並不是否定本身，而是對於這種否定可能包含的東西的焦慮。突出的例子——勝於任何別的例子——就是對死的恐懼。就其作為一種恐懼，恐懼的對象是親自參與的事件，如因疾病或意外事故致死並因而遭受劇痛和喪失一切。就其作為一種焦慮，焦慮的對象是「死後」絕對的無知，是非存在。這種非存在儘管可為有關我們現在經驗的各種意象所充盈，但到底仍是非存在。哈姆雷特在其獨白「存在還是不存在」中所作的夢想，即那些我們死後可能作的，以及把我們所有人都變成懦夫

的夢想，之所以使人感到可怕，並不是因為這些夢想的外顯內容，而是因為它們對於「虛無」的威脅（宗教術語為「永恆死亡」）所具有的象徵力量。但丁所創造的地獄的象徵之所以使人產生焦慮，並不是因為這些象徵的具體形象，而是因為這些象徵表現了在對罪過的焦慮中所體驗到的「虛無」的力量。《地獄篇》中所描寫的每一種情形，都是勇氣在參與和愛的基礎上所能遭遇到的。然而，作者的意思是，這是不可能的；換言之，這些情形並非真實的情形，它們只是一些象徵，象徵著無對象和非存在。

對死亡的恐懼決定了在每一恐懼中的焦慮的內容。焦慮如不因其恐懼一種對象而受到限制，即那種純粹的焦慮，則總是對最終的非存在的焦慮。這就立即使人看出，焦慮是在不能應付某一特殊境遇的威脅時所產生的痛苦之情。但更加精確的分析表明，在與任何特殊境遇有關的焦慮中，此焦慮所暗示的都與人類處境有關。這是人不能保持自身存在的焦慮，這焦慮蟄伏在每一恐懼中並成為恐懼所內含的威脅因素。因此，在「純粹的焦慮」攫住心靈的那一時刻，先前引起恐懼的對象就不再是特定的對象了。這些對象在某種意義上是作為它們通常所是的東西（即作為人的基本焦慮的症狀）而出現的。作為這樣的對象，它們就超越了向它們發起的甚至最勇敢的攻擊。

這種情形迫使焦慮著的主體去確立恐懼的對象。焦慮力圖成為恐懼，因為恐懼能為勇氣所遭遇。對於一個有限的存在物來說，要在超過一剎那的時間內忍受純粹的焦慮是不可能的。那些對於這些時刻有所體驗的人，例如某些神秘主義者在他們對於「靈魂之夜」的幻象中，或者如對魔鬼襲擊感到絕望的路德，或者如懷著「極大厭惡」心情的尼采的查拉圖斯特拉，都談到過對這種純粹的焦慮的難以想像的恐懼。

這種恐怖通常靠把焦慮轉變為對於某一事物(無論是什麼)的恐懼而得以避免。正如喀爾文所說的，人的心靈不僅是製造偶像的永恆工廠，同時也是產生恐懼的永恆工廠——首先是為了逃避上帝，其次是為了逃避焦慮；而兩者是緊密相聯的。因為直接面對真正的上帝也就意味著直接面對來自非存在的絕對威脅。這「純粹的絕對」(姑且使用路德的術語)便產生了「純粹的焦慮」；因為它是對於每一有限自我肯定的摒除，而不是恐懼和勇氣的一種可能的對象(參見第5、第6兩章)。然而，把焦慮轉化為恐懼的那些努力最終是徒勞的。那基本的焦慮即有限存在物對於非存在的威脅的焦慮，卻是不可能被消除的。這種焦慮屬於存在本身。

第二節 焦慮的類型

一、焦慮的三種類型和人的本性

非存在有賴於它要加以否定的存在。「有賴於」一詞有兩層意思，首先它是指存在對於非存在在本體論上的優越性。非存在這一術語本身所表明的就是這種情況，而這是邏輯上所必需的。如果先沒有要被否定的肯定，壓根兒也就不會有否定出現。誠然，人們可以用非存在來描述存在；通過指出令人驚奇的前理性事實，即有某物存在而不是空無所有，人們可以證明這種描述的正當性。人們可以說「存在是對虛無這一原始之夜的否定」。但是，在這樣說的時候，人們必須認識到，這種原初的虛無既非無物又非有物，只是在與某物相對照時，它才是虛無；換言之，非存在之為非存在，其本體論地位依賴於存在。其次，是指非存在有賴於存在的特殊性質。非存在本身並無特性，也無特性

上的差異，但它卻在與存在發生的關係中獲得此特性及其差異。否定存在的性質決定於那在存在中被否定的東西，這一情況使我們有可能談論非存在的特徵並因而有可能談論焦慮的類型。

到此為止，我們籠統地使用了非存在這個術語，而在討論勇氣的時候，我們提到了自我肯定的幾種形式。這些形式是與焦慮的不同形式相對應的，並且只有在與焦慮的相互關聯中才能被理解。我建議根據非存在威脅存在的三種方式來劃分焦慮的三種類型。非存在威脅人的本體上的自我肯定，在命運方面是相對的，在死亡方面則是絕對的。非存在威脅人的精神上的自我肯定，在空虛方面是相對的，在無意義方面則是絕對的。非存在威脅人的道德上的自我肯定，在罪過方面是相對的，在譴責方面則是絕對的。對於這三重威脅的認識便是以三種形式出現的焦慮，即對命運和死亡的焦慮（要言之，對死亡的焦慮）、對空虛和喪失意義的焦慮（要言之，對無意義的焦慮）、對罪過與譴責的焦慮（要言之，對譴責的焦慮）。焦慮的所有這些形式，在其屬於存在本身而不屬於心靈的反常狀態（如在神經病與精神病的焦慮中所見到的）的意義上說，都是存在性的。神經性焦慮的性質及其與存在性焦慮的關係將另章討論。我們現在要處理的，是存在性焦慮的三種形式，首先要處理它們在個體生命中的真實性，其次要處理它們在西方特定歷史時期中的社會表現形式。當然，需要指出的是，焦慮的三種不同類型並不意味著它們相互排斥。例如，我們在第一章看到，在古代斯多噶學派那裏，存在的勇氣不僅要征服對死亡的恐懼，而且也要征服來自無意義的威脅。在尼采那裏，我們看到，儘管存在著無意義威脅的優勢，但對死亡和譴責的焦慮仍受到強烈的挑戰。在古代基督教的所有代表人物那裏，死亡與罪過被看做一對結盟的魔鬼，這二者是信仰的勇氣所必須抗爭的對手。焦慮

(以及勇氣)的三種形式有著內在的聯繫，但總的說來又是相互獨立的。

二、對命運和死亡的焦慮

命運和死亡是這樣一種方式，在其中，我們本體上的自我肯定遭到非存在的威脅。「本體上的」(ontic)這個詞來自希臘語「在存在上面」(on-being)，這裏的意思是指一個存在者在其單純的存在中所具有的基本的自我肯定(所謂本體論，是指對存在的性質作哲學分析)。對命運和死亡的焦慮是最基本、最普遍、最不可逃避的焦慮，所有抹殺其存在的企圖都是無益的。即使是爲了說明「靈魂不朽」而提出的那些所謂具有論辯力的理論(其實並無這種力量)，它們在存在論上也無說服力，因爲每個人都知道自我的完全喪失在生物學上意味著什麼。天真的心靈本能地就知道複雜的本體論所闡述的如下問題：自我—世界(self-world)的相互關聯是實在所具有的基本結構，如若世界一方消失，那麼另一方即自我也就消失了，留下的只是它們的共同基礎而不再是結構性的相互關聯。經驗證明，對死亡的焦慮隨著個性化的增強而增強，而處於集體主義文化中的人們則很少有這類焦慮。這種看法無疑是正確的，然而如果認爲處於集體主義文化中的人們並無對死亡的基本焦慮，則是錯誤的。它之所以不同於更加個性化的文明，其原因是：集體主義所獨具的特殊勇氣只要不可動搖，就能減輕對於死亡的焦慮。但是，勇氣須通過無數內部和外部(心理學的和儀式的)的活動和象徵創造出來，這個事實表明甚至在集體主義中也不得不克服基本的焦慮。至少，沒有潛在的基本焦慮，無論戰爭還是刑法都不可能得到理解。如果沒有對於死亡的懼怕，刑法或強大的敵人的威脅就不會發生效力——顯然不是沒有恐懼。在每一種文明中，人之爲人，是由於焦灼地意識到非存在具有的

威脅並需要那不顧其威脅而肯定他自己的勇氣。

對死亡的焦慮是永恆的地平線，對命運的焦慮就是在這條地平線以內起作用的。因為威脅人的本體上的自我肯定，不僅有死亡的絕對威脅，而且也有命運的相對威脅。誠然，對死亡的焦慮籠罩著所有具體的焦慮並給予它們以最終的嚴肅性。然而，這些具體的焦慮畢竟具有某種獨立性，其影響通常也要比對死亡的焦慮直接得多。對於這一大類的焦慮，「命運」一詞所強調的是它們的一個共同因素：它們的偶然性、不可預見性、以及不可能顯示其意義和目的。人們可以用我們經驗的範疇體系來對該因素加以描述。人們可以指出我們時間性存在的偶然性這個事實，即我們存在於此時而非彼時，始於某一偶然時刻，止於某一偶然時刻，具有在質上與量上都是偶然性的諸多體驗。人們可以指出我們空間存在的偶然性（我們發現我們在此處而非彼處，發現此處的陌生，儘管我們熟知此處）；指出我們自己和我們所由觀察我們周圍世界的那個地點的偶然性質；指出我們觀照的現實即我們的世界的偶然性質。兩者（我們時間性存在的偶然性與我們空間性存在的偶然性）也可以不是這樣而是別樣：這就是它們的偶然性與這偶然性產生出來的對於我們空間性存在的焦慮。人們可以指出在原因上相互依賴的偶然性，其中，人只是一個部分，無論過去還是現在，這種偶然性都來自我們世界的變遷，來自我們自我深處那些隱匿的力量。偶然性並不意味著不受因果性制約，而只是意味著那決定我們存在的原因沒有最終的必然性。這些原因是被給定的，不能按邏輯推導出來。我們被偶然地擲入整個因果關係的網罟；我們在每一時刻都偶然地為這些關係所決定並在最後那一刻為它們所拋棄。

命運是偶然性的法則，而對命運的焦慮是建立在有限的存在對其

每一方面的偶然性、對其缺乏最終必然性的認識基礎上的。在不可逃避的、由某種原因引起的決定性後果的意義上，命運通常等同於必然性。可是這種必然性又不是那使命運成爲焦慮的因果必然性，而是最終必然性的缺乏即非理性，它便是命運的不可穿透的黑暗。

非存在對於人的本體上的自我肯定的威脅，在死亡方面是絕對的，在命運方面是相對的。但這相對威脅之所以是一個威脅，只是因爲有絕對威脅作爲它的背景。沒有死亡佇立其後，命運就不會產生出不可逃避的焦慮。不僅在一個人被拋出存在的最後時刻，而且在其存在的每一時刻，死亡都站在命運及其偶然性之後。甚至在沒有死亡的直接威脅的地方，非存在也無處不在並產生焦慮。它就站在這一體驗的後面：我們和所有事物一起，被轉瞬即逝地從過去驅往將來。它就站在我們的社會存在與個體存在的不安全與無家狀態的後面。它就站在虛弱、疾病與偶然事故對寓於我們肉體和靈魂的存在之力所施加的攻擊的後面。命運在所有這些形式中實現自己，而對於非存在的焦慮則通過它們緊緊地攫住我們。我們力圖將焦慮轉化爲懼怕並無畏地面對那含有威脅的對象。我們部分地取得了成功，但我們知道，那產生焦慮的，並不是這些我們與之爭鬥的對象，而是人類的處境本身。問題也由此而起：究竟有沒有一種存在的勇氣，一種不顧威脅人的本體上的自我肯定而肯定自己的勇氣呢？

三、對空虛和無意義的焦慮

非存在威脅整個人，因而也威脅他的精神上的和他的本體上的自我肯定。精神上的自我肯定，發生在人創造性地生活在各種意義領域中的每一時刻。這裏的「創造性」一詞，其義並不指天才所擁有的獨創

能力，而是指人自發地生活在對其文化生活內容所起的行為和反應之中。爲了做到在精神上具有創造性，一個人無需成爲藝術家、科學家或者國務活動家，但他必須能夠有意義地參與這些人的創造性活動。這種參與只要能改變某人所參與的那個東西（儘管此改變微乎其微），它就是創造性的。一邊是有創造性的詩人或作家，另一邊是那些直接或間接受其影響並自然對其作出反應的衆多讀者；這兩方面交互作用所導致的一種語言的創造性改變，就是這方面的一個突出例證。創造性地生活在意義中的每一個人，都把自己作爲意義的參與者來加以肯定。他因其創造性地接受和改變現實而肯定了自己，他因參與精神生活並愛這生活的內容而熱愛自己。他愛它們，是因爲它們是他自己的實現，是因爲它們是通過他而得到實現的。科學家愛他發現的真理，也愛發現這真理的他自己；他對於他的發現感到滿意。這就是人們稱之爲「精神上的自我肯定」的東西。但假如他還未發現什麼而只是參與到此發現之中，那也同樣是一種精神上的自我肯定。

這樣一種體驗預先假定了要嚴肅地對待精神生活，假定了精神生活是人的一種最終關切的東西。而這又再次假定了：只有在精神生活中並通過精神生活，終極實在才顯露出來。如果人們在一種精神生活中沒有體驗到這一自我肯定，那麼，它就要受非存在的兩種形式——空虛和無意義——的侵犯。

我們用「無意義」一詞來指非存在對精神上的自我肯定所構成的絕對威脅，而用「空虛」一詞來指非存在對這種肯定所構成的相對威脅。這兩者不是等同的，正如死亡的威脅和命運的威脅也不是等同的一樣。然而，正如在命運的變幻莫測後面佇立著死亡一樣，在空虛的背景中也隱藏著無意義。

對無意義的焦慮是對喪失最終牽掛之物的焦慮，是對喪失那個意義之源的焦慮。此焦慮由精神中心的喪失所引起，由對存在的意義這一問題的回答(無論此回答是多麼象徵的、間接的)所引起。

對空虛的焦慮則是由於非存在威脅著精神生活的特殊內容而引起的。一種信念在外部事件或內部過程中坍塌了：一個人被中止了對某一文化領域的創造性參與，他感到在他熱情肯定的某事上受到了挫折，他所信仰的對象不斷地變換著，因為每一對象的意義都消失了，因為創造性的厄洛斯(愛神)已變形為冷漠和反感。一切都嘗試過了，一切都使人失望。傳統的東西，無論怎樣優秀、怎樣被讚揚、怎樣受到熱愛，也失去了令今天滿意的力量；而當前的文化甚至更不能提供這種滿足。於是人便焦灼地從所有這些具體的內容中抽身出去，轉而尋求一種最終的意義，這才發現從精神生活的特殊內容中取消意義的，正是精神中心的喪失。然而，精神中心又不能有意地加以產生，起意要產生這個中心只會產生更深的焦慮。對空虛的焦慮把我們驅往無意義這一深淵。

空虛和意義的喪失，是非存在威脅精神生活的表現。這種威脅隱含在人的有限中並由人的異化實現出來。可以用「懷疑」一詞來描述這種威脅，這種威脅的創造性功能與毀滅性功能可用人的精神生活來加以描述。人能夠提問，因為在參與的過程中，他能與他正在發問的東西相分離。在每一問題中，都暗含有懷疑的因素、心中無數的感覺。在系統性的提問中，系統的懷疑具有笛卡兒式的效力。懷疑這個因素是一切精神生活的條件。威脅精神生活的，並非作為一個因素的懷疑，而是整個懷疑。如果心中無數的感覺吞沒了心中有數的感覺，懷疑就不再是一種方法論的提問而成為一種存在性的絕望。在走向這一絕望

的時候，精神生活就要盡可能地靠依附在還未被破壞的肯定物上的方法來竭力維持自己的存在，無論這些肯定物是傳統，是自主的信念，還是情感的偏愛。然而如果懷疑不可能取消，人就勇敢地接受它而無須放棄自己的信念。人自己承擔起誤入歧途的危險和對於這種危險的焦慮。用這種方法，人就可以在出現不可避免的處境之前、在對真理感到完全絕望之前，避免走到這種極端的絕境。

這樣，人就試圖尋找別的出路：懷疑是建立在人與整個現實分離的基礎上的，建立在他不曾普遍參與的基礎上的，以及建立在他的個體自我的孤獨的基礎上的。所以，他竭力打破這種處境，把自己等同於某種超個體的東西，摒棄他的孤獨與自我關係。他迴避爲了自己而向一種境遇提問和回答的自由，在這種境遇裏，沒有深一層的問題可以提出，而那些對於先前問題的答案對他又具有權威性的影響。爲了避免提問與懷疑所要冒的風險，他放棄了去提問、去懷疑的權利。他放棄了自己，以便能夠拯救他的精神生活。他「逃避他的自由」(佛洛姆)，以便能逃避對於無意義的焦慮。現在，他不再孤獨了，不再持存在性的懷疑態度了，不再陷於絕望了。通過參與行爲，他「參與」和肯定了他精神生活的內容。意義得救了，但自我卻犧牲了。既然征服懷疑是一種犧牲，即對自我的自由的犧牲，於是在重新獲得的信念上就留下一個印記：盲目的自信。盲信與精神上的自棄是相關的：通過猛烈攻擊某些人(這些人不贊同並以自己的不贊同表明了盲信者的精神生活要素，而這些要素正是他必須壓抑的)，盲信便表現了它的焦慮，而這種焦慮是本該得到克服的。因爲他必須在自己身上壓抑這些要素，所以他也必須在別人身上壓抑這些要素。他的焦慮迫使他去迫害他的反對者。盲信的弱點在於，他所反對的那些人對他有一種隱秘的控制；他和他所屬的團體最終要

受制於這個弱點。

挖空了觀念與價值體系的，並不總是個人的懷疑。或許是這個事實：這些觀念和價值不再以其具有表現人類境遇和回答有關人類存在問題的原始力量而被理解了(基督教的教義象徵尤其是這樣)。或者這些觀念與價值失去了它們的意義，因為現階段的實際情況已大大不同於這些精神內容在其中被創造出來的那些時期，以至於又需要作出新的創造了(工業革命之前的藝術表現在很大程度上就是這種情形)。在這樣的條件下，一種耗損精神內容的緩慢過程便發生了，它最初不引人注目，其發展使人驟感驚異，結果便產生了對於無意義的焦慮。

必須區分本體上的自我肯定與精神上的自我肯定，但又不可將其割裂開來。人的存在包括他與意義的聯繫。只是根據意義和價值來對實在(包括人的世界和人自身)加以理解和改造，人才成其為人。甚至在最原始人類的最原始的表現中，人的存在也是一種精神性的存在。在「第一」句有意義的句子中，就已潛藏著人的精神生活的全部豐富性。因此，對人精神存在的威脅也就是對他整個存在的威脅。這一事實的最明顯的表現，就是那種寧願捨卻人的實體性存在也不願忍受對空虛和無意義感到的絕望。死亡本能不是本體現象而是精神現象。佛洛伊德把這種對於永不停息永不滿足的「里比多」的無意識性質所起的反應等同於人的本質特徵。但這種反應僅僅是人的存在性自我異化以及精神生活變得無意義的一種表現。另一方面，如果本體上的自我肯定被非存在所削弱，精神的漠然與空虛就會接踵而來，就會出現兩者相互否定的惡性循環。非存在的威脅來自本體與精神兩個方面；假如它對一方構成威脅，那它也同樣威脅著另一方。

四、對罪過和譴責的焦慮

非存在還從第三個方面來構成威脅：威脅人道德上的自我肯定。人的存在，無論是本體的還是精神的，不僅僅是被給予他的，同時也是他所要求的，他必須對之負責。具體說來就是，假如別人問他，他就有責任回答他把自己造成了什麼。那向他提問的就是他的法官，也就是他自己，他同時也與自己為敵。這一境遇所產生的焦慮，相對言之，是對罪過的焦慮；絕對言之，是對自棄或者譴責的焦慮。人在本質上是「有限定的自由」。自由的含義不是任性，而是通過他存在中心的決斷來決定他自己的能力。人，作為有限的自由，在其有限的偶然性範圍內是自由的。但在這些限制之內，他被要求去把自己造成應該成爲的那種人，去完成他的使命。在道德上的自我肯定的每一行爲中，人都在對完成他的使命作著貢獻，都在對實現他潛在的所是作著貢獻。用哲學的或神學的語言對此完成的性質加以描述，便是倫理學的任務。但是無論形成怎樣的規範，人都有反對它的力量，都有否定他的本質性存在的力量，都有失去他的命運的力量。在人與自己相異化的情況下，這便成爲一種現實。即便是在人自認爲最好的行爲中，非存在已經在場並阻礙該行爲的完滿實現。善惡之間有一種深深的模稜兩可的東西，它滲透到人所做的每一件事情中，因爲它滲透到他的個人存在本身之中。非存在與存在混存於人的道德上的自我肯定中，一如混存於他的精神上的自我肯定與本體上的自我肯定之中。對這種模稜兩可的東西的意識便是罪過的情感。法官（正是與自己作對的人—自己，他以良心來「了解」我們的所作所爲）給出一個否定的判斷，這就被我們體驗爲罪過。對於罪過的焦慮，正如對於本體的和精神的非存在的焦慮一樣，表現出

同樣複雜的特徵。這種焦慮出現在道德的自我意識的每一時刻，能把我們驅到完全的自棄，驅到受譴責的情感——不是驅到外部的懲罰，而是驅到對我們使命的失落所感到的絕望之中。

爲了避免這一極端的境遇，人力圖把對於罪過的焦慮轉變爲道德行爲，而不管這種行爲的不完善與模稜兩可。他勇敢地把非存在納入他道德上的自我肯定。根據包含在人的境遇中的悲劇因素與個人因素的二元性質，這種納入可以有兩種方式：一種是建立在命運的偶然性之上，另一種是建立在自由所承擔的責任之上。第一種方式能導致一種對於否定判斷以及基於這些判斷的道德命令的對抗；第二種方式可能導致一種道德上的嚴厲以及源於這種嚴厲的自滿。在這兩種方式中——通常稱爲違亂法規(anomism)和墨守法規(legalism)——對罪過的焦慮蟄伏在背景中並一再脫穎而出，由此產生出道德絕望的極端境遇。

道德方面的非存在必須與本體的、精神的非存在相區分，但卻不可分割開來。一種類型的焦慮內在於其他類型的焦慮之中。保羅(Paul)的名言「罪過是死亡之刺」，指出了對罪過的焦慮內在於對死亡的恐懼之中。而來自命運和死亡的威脅總是喚醒和增強對罪過的意識。道德上的非存在所具有的威脅，內在於本體的非存在所具有的威脅之中，並通過這種威脅而被體驗到。命運的偶然得到了道德的解釋：通過對在道德上被否棄的人格的本體基礎所作的攻擊和摧毀，命運行使了否決的道德判斷。焦慮的這兩種形式相互滲透、相互促進。同樣，精神的非存在與道德的非存在也是相互依賴的。對道德規範的服從，亦即對人自己本質性存在的服從，排除了極度的空虛和無意義。如果精神內容失卻了它們的力量，則道德人格的自我肯定就是一條重新發現意義的途徑。單是義務的召喚，就能使人免於空虛，而道德意識的瓦解，

不啻為精神上的非存在發動進攻時所憑藉的堅固陣地。另一方面，通過把每一道德原則和道德上的自我肯定所具有的意義一齊扔進懷疑主義的深淵，存在性懷疑就能瓦解道德上的自我肯定。在這種情況下，懷疑就被體驗為罪過，而罪過也同時為懷疑所瓦解。

五、絕望的意義

焦慮的三種類型以這樣的方式交織在一起：其中之一給出主導色調，但三種類型全都要替這種焦慮狀態染色。這三種類型及其潛在的結合都是存在性的，即它們所指的是人作為人的存在、他的有限，以及他的異化。它們在絕望的境遇中得到完全實現，此絕望的境遇是三者共同促成的。絕望是一種最終的或「邊緣的」境遇。人再也不可能超越它了。絕望的本質已在詞源學上被指明了：無希望。絕望中絕無通往未來的出路。非存在被感受為絕對的得勝者。但非存在的勝利有一局限；非存在被感受為得勝者，而感受便預設了存在。充足的存在被派用於感受，去感受非存在所具有的不可抗拒的力量，而這就是絕望之中的絕望。絕望的痛苦是這樣一種痛苦：由於非存在的力量，存在者知道它自己無力去肯定自己。結果便是它想放棄這一認識及其預設，放棄那被意識到了的存在。它想擺脫自己——而這是做不到的。絕望以加倍的形式出現，以此作為逃避絕望的孤注一擲的意圖。假如焦慮僅僅是對於命運和死亡的焦慮，那麼，自願的死亡就會是擺脫絕望的出路。這樣，所要求的勇氣就會是不去存在的勇氣。本體上的自我肯定的最後形式就會成為本體上的自我否定的行為。

然而，絕望同樣也是對罪過和譴責的絕望。這是無法迴避的，甚至使用本體上的自我否定也無濟於事。自殺可以把人從對命運和死亡

的焦慮中解脫出來——正如斯多噶派所知道的。但是，自殺卻不能使人從對罪過和譴責的焦慮中解脫出來——正如基督徒所知道的。這是一個極端自相矛盾的陳述，就像道德領域與本體存在之間的矛盾關係一樣。但根據對於譴責的絕望有過充分體驗的那些人的證實，這是一個完全真實的陳述。用本體的語言亦即根據對於「靈魂不朽」的想像，是不可能描述譴責所具有的不可迴避性這個特點的。因為每一本體上的陳述都必須使用有限定的範疇，而「靈魂不朽」則是限定的無限延伸，以及對於譴責的絕望的無限延伸。因此，人體驗到自殺不是逃避罪過之途以後，要理解這種體驗，必須從道德要求的特質以及對此道德要求加以否棄的特質入手。罪過和譴責是質上而不是量上的無限。它們的分量是無限的，不可能被本體上的自我否定的有限行為所消除。這就使絕望變得窘迫嚴峻，即不容逃避。絕望是「沒有出口的」(沙特語)。對空虛和無意義的焦慮參與到包含在絕望中的本體的和道德的這兩個方面中去。只要這種焦慮是一種有限的表現，它就能被本體上的自我否定所消除。這就把極端的懷疑論逼到了自殺的結局。只要把自殺看作道德分裂的一種結果，它也如絕望中的道德因素那樣產生了同樣的悖論：自殺沒有本體上的出口。這就挫敗了包含在空虛和無意義中的自殺傾向，人意識到自殺的無用性。

考慮到絕望的這一性質，就能理解下述事實：整個人類的生命可以解釋為一種為了避免絕望而作的持續努力。這種努力獲得了極大的成功。極端的境遇不是經常可以遭遇到的，某些人或許永遠也遇不到。分析這種極端境遇的目的，不是要記錄普通的人類經驗，而是要表明這種境遇最大的可能性，按照這種可能性去理解普通的境遇。對我們不得不死這一點，我們並不總是有所意識，但根據對我們不得不死的

體驗，我們對我們的整個人生就會有完全不同的體驗。同樣，具有絕望性質的焦慮也不經常出現。然而，正是這種焦慮出現場合的稀少決定了對於作為整體的存在的解釋。

第三節 焦慮的歷史分期

我們把焦慮分為三種類型，這種區分得到了西方文明史的支持。我們發現：在古代文明末期，占支配地位的是本體上的焦慮；中世紀末期是道德上的焦慮；而近代後期則是精神上的焦慮。但無論以哪一種為主，其他類型也同樣存在並發揮著作用。

對於古代末期以及這個時期對命運和死亡的焦慮，在分析斯多噶式勇氣的時候，我們已經說得夠多了。這一時候的社會背景是眾所周知的：帝國權力之間的爭鬥，亞歷山大對東方的征服，其追隨者們之間的戰爭，羅馬共和國對東西方的征服，為凱撒和奧古斯丁完成的羅馬由共和向帝制的轉變，奧古斯丁之後的統治者們的暴虐，獨立城邦與民族國家的解體，先前建立起的社會的貴族民主制的瓦解，個人感覺到諸種強力（有自然的，也有政治的）的桎梏而又無力對之加以控制和估量——凡此種種產生了一種巨大的焦慮，產生了一種對勇氣的需求，即那種敢於直接面對命運和死亡威脅的勇氣。同時，對空虛和無意義的焦慮，使很多人尤其是有教養的階層不可能為這樣的勇氣覓得一個基礎。古代懷疑主義最初從詭辯派中產生，就結合著學者的和存在的兩種因素。在其後期形式中，懷疑主義變成了一種絕望，即對正當行為與思維的可能性感到的絕望。這絕望把人們趕進了沙漠，在那裏，對決斷的需要，無論是理論的還是實踐的，都降到了最低限度。但是，

那些體驗過(對空虛的)焦慮和(對無意義的)絕望的大多數人，竭力用一種出自精神上的自我肯定的蔑視態度來對待它們。然而，懷疑主義的傲慢掩蓋不住他們的焦慮。在以神秘崇拜(由贖罪和滌罪的儀式組成)為紐帶而結合起來的團體中，對罪過和譴責的焦慮是實在的。從社會學的角度看，這些神秘信仰者的團體很不確定，甚至大多數奴隸也允許加入。然而，在他們中間，正如在整個非猶太的古代世界中一樣，他們更多地體驗到的是悲劇性的罪過而不是個人的罪過。罪過是物質世界或魔鬼的力量對於靈魂的玷污。因此，正如對空虛的焦慮一樣，在對命運和死亡的主要焦慮之外，又有對罪過的焦慮這樣一個次要因素。

只是由於猶太—基督啓示的影響，才改變了這種狀況，這種改變異常急速，以至在接近中世紀末期的時候，對於罪過和譴責的焦慮成爲一種決定性的焦慮。如果有一個時候配稱「焦慮的時代」，那便是十六世紀宗教改革運動之前和改革期間的那段時期。對於譴責的焦慮(體現爲「上帝的憤怒」，爲地獄和煉獄的想像所強化)，驅使中世紀後期的人們去嘗試緩解他們焦慮的各種手段：朝拜聖地，如果可能的話，朝拜羅馬；苦行實踐，有時達到極端的地步；爲神靈作貢獻，常常以大量捐贈的形式進行；接受教會的懲罰，渴求神的赦免；大量參與彌撒與苦修，增加祈禱與施捨。總之，他們不停地詢問：我如何能平息上帝的憤怒？如何能得到神的憐憫和對自己的罪過的寬恕？焦慮的這種主導形式包括了其他兩種形式。人格化了的死亡形象出現在繪畫、詩歌和佈道中。但死亡總是與罪過同在。在這個時期的充滿焦慮的想像中，死亡與魔鬼結成了盟友。對命運的焦慮隨著古代後期的到來又重新出現了。在文藝復興時期的藝術中，「命運」成爲一個受人喜愛的象徵，甚至宗教改革運動也沒有能夠從占星術的信仰與恐懼中解脫出來。人們對命運

的焦慮因為他們對魔力的恐懼而得到強化，他們認為這種魔力或者直接起作用，或者通過其他人來引起疾病、死亡和各種災難。同時，命運超出死亡的界限，延伸到煉獄的前終極狀態與地獄或天國的終極狀態。終極命運的黑暗不可能被驅散；甚至宗教改革者也不可能驅散這種黑暗，就像他們的宿命論信條所顯示的。在所有這些表現中，對命運的焦慮，都作為一個因素，出現在無所不包的對罪過的焦慮之中，出現在對譴責威脅的永恆意識之中。

中世紀後期不是懷疑的時期。對空虛與意義喪失的焦慮只出現過兩次，兩次都相當偶然，但對於將來卻是重要的。一次是文藝復興時期，那時，理論上的懷疑主義復活了，意義的問題折磨著那些最敏感的心靈。在米開朗基羅的先知和預言者中，在莎士比亞的《哈姆雷特》中，都表現出對於無意義的潛在焦慮。另一次是在路德經驗到的魔鬼的進攻中，這種進攻既不是道德意義上的引誘，也不是對於具有威脅性的譴責感到的絕望，而是路德對其事業與神意的信念的消失，是意義的蕩然無存。這種對於靈魂的「沙漠」或「黑夜」的體驗，也同樣經常發生在神秘主義者中間。然而，必須強調指出，在所有這些情形中，對罪過的焦慮一直居於主導地位，只是在作為西方社會宗教基礎的人道主義與啓蒙運動取得勝利之後，對精神上的非存在的焦慮才成為主導趨勢。

要驗證那在中世紀末期出現的、對於罪過和譴責的焦慮的社會學原因，並不困難。統而言之，人們可以說原因就是宗教指導下的中世紀文化這一保護性統一體瓦解了。更具體些說，須強調較大城市中受過教育的中等階級的興起。中等階級是這樣一些人——他們竭力把曾經僅僅是一種對象性的、受僧侶控制的教義和聖禮體系納入他們自己

的體驗。出於這樣的意圖，他們開始與教會發生或隱或顯的衝突，但這個教會的權威他們是仍然承認的。此外，還須強調君主及其官僚—軍事機構中的政治權力的集中，這種權力消滅了封建制度中那些較低等級者的獨立性。還須強調國家專制主義，它把城鄉的廣大民衆變為「臣民」，這些臣民的唯一義務就是工作和服從，根本無權反抗獨裁者的專橫。還須強調與初期資本主義有聯繫的經濟禍害，諸如從新世界進口黃金，剝奪農民的土地等等。在所有這些被經常提到的變化中，要對居主導地位的焦慮——對罪過的焦慮——負主要責任的，正是以存在於社會所有團體中的獨立傾向為一方和以極權的興起為另一方，兩者之間的衝突。這個時期的社會的、政治的與精神的專制主義，部分地塑造了唯名論與宗教改革中的上帝形象，這就是那個非理性的、威嚴的、絕對的上帝；這個上帝的形象反過來所創造出的焦慮，部分地表現了中世紀解體時的基本的社會衝突所產生的那種焦慮。

專制主義的崩潰，自由與民主的發展，技術文明的興起（這種文明戰勝了所有敵對力量，也戰勝了自身剛開始的解體）——這便是焦慮的第三個主要時期的社會學前提。這個時期占統治地位的，是對空虛和無意義的焦慮。我們處在精神的非存在的威脅之下；當然，道德的和本體的非存在的威脅也存在，但它們沒有獨立性，也不起控制作用。這一時期對於本書提出的問題是如此重要，以至有必要對它作較之前兩個時期更為詳盡的分析，而這種分析必須與建設性的解決（第 5、6 章）相聯繫。

意味深長的是，焦慮的這三個主要時期的每一個都出現在一個時代的末尾。焦慮以不同的形式，潛在地存在於每一個體身上；如果意義、權力、信仰和秩序的慣常結構解體，它們便一躍而成為普遍的東西。這些結構只要還具有效力，就能通過參與行為把焦慮維繫在勇氣

的保護性體系之內。參與到這種體系的慣例之中並採取相應生活方式的個體，並未從他個人的焦慮中解脫出來，但他卻擁有用衆所周知的方法來克服這些焦慮的手段。在社會急劇變動的那些時期，這些方法便不再奏效了。新(它要剝奪舊所固有的力量)舊(它力圖用新手段維持自身的存在)之間的衝突，在各個方面產生出焦慮。在這種情況下，非存在便具有雙重面孔，就像夢魘的兩種類型(也許它們表現的正是對這雙重面孔的意識)。一種類型是對毀滅性的「狹窄」(narrowness)的焦慮，對無路可逃、對害怕陷入陷阱的焦慮。另一種是對毀滅性的「敞開」(openness)的焦慮，對無限的、無形式的空間(人墜入其中而無立足之地)的焦慮。就像被描寫的這兩類夢魘一樣，社會的境遇也具有雙重特徵，一方面是沒有出路的陷阱，一方面是空虛、黑暗與未知的無。同一現實所具有的這兩副面孔，在每一個凝視它們的人那裏產生了潛在的焦慮。今天，我們中的大多數人的確在凝視現實的這兩副面孔。

第 3 章

病理性焦慮、生命力和勇氣

第一節 病理性焦慮的性質

我們已經討論了存在性焦慮(即與人的存在本身同時給定的焦慮)的三種形式。對非存在性焦慮(它在人生中是偶然事件的結果)，我們只是附帶地提及過。現在讓我們對之作一番系統的探討。焦慮和勇氣的本體論(如在本書內得到充分展示的)自然無意提供一種神經症焦慮的精神治療理論。今天，很多有關焦慮的理論都還在探討中；一些主要的精神治療專家，特別是佛洛伊德本人，已經作出了不同的解釋。然而，所有這些理論都有一個共同的特點：焦慮是一種意識，即對人格結構要素之間不可解決的衝突的意識，諸如無意識衝動與壓抑性規範之間的衝突；力圖控制人格中心的不同內驅力之間的衝突；想像的世界與對真實世界的體驗之間的衝突；對偉大、完美的追求與對自身渺小、不完美的體驗之間的衝突；要求為他人或者社會或者宇宙所承認的慾望與對受排斥的體驗之間的衝突；存在的意志與存在的似乎難以忍受的重負(它激起或隱或顯的不去存在的慾望)之間的衝突。所有這些衝突，無論是無意識的，還是潛意識的和有意識的，無論是不被承認的，還是受到承認的，都

能在焦慮的突發時刻和延續階段上為我們所感受和體驗。

人們通常認為，在對焦慮的這些解釋中有一種基本的解釋。從心理學的角度而不是從文化的角度探求這種基本焦慮，是由精神分析學家的實踐和理論作出的。然而，在絕大多數這類努力中，似乎缺乏一個區分基本焦慮與派生焦慮的標準。每一種解釋所指的，是實際的症狀和基本的構造。但由於觀察到的材料是各種各樣的，要把其一部分拔高到中心地位的做法通常並無說服力。焦慮的精神治療理論之所以陷入困境(儘管它不乏卓越的洞見)，還有另外一個緣由：這就是它不能對存在性焦慮與病理性焦慮作明晰的區分，不能對存在性焦慮的主要形式作明晰的區分。這個區分不可能單獨由深層心理學的分析家們作出：這是一樁本體論的任務。只有從本體論方面來理解人類本性，心理學與社會學所提供的那些主要材料才能被組織到嚴整的焦處理論中來。

病理性焦慮是存在性焦慮在特定條件下的一種狀態。這些條件的總的性質有賴於焦慮與自我肯定和勇氣的關係。我們已經看到，焦慮常常可能成為恐懼，以便使勇氣獲得一個具體對象。勇氣並不取消焦慮。既然焦慮是根源於存在的，它就不可能被消除。但是，勇氣卻把對非存在的焦慮納入自身之中。勇氣是具有「不顧」性質的自我肯定，所謂「不顧」，是指它不顧非存在的威脅。行為勇敢的人，在其自我肯定中把對於非存在的焦慮自己擔當起來。「納入」和「擔當」這兩個詞是含有隱喻的詞，它們指向的，是作為自我肯定這一整體結構中一個因素的焦慮，這是一種賦予自我肯定以「不顧」性質並將自我肯定轉變為勇氣的因素。焦慮使我們轉向勇氣，因為另外的選擇是絕望。勇氣通過把焦慮納入自身而抗拒絕望。

這一分析為理解病理性焦慮提供了線索。那些未能把焦慮勇敢地

擔當起來的，靠遁入神經症而避免了極端的絕望。這種人仍在肯定自己，但只是在有限的水準上。神經症是一種通過迴避存在來迴避非存在的途徑。在神經症的狀態下，並不缺乏自我肯定，它反倒表現得十分有力和突出。但這樣被肯定的自我是一種萎縮的自我。它的某些或許許多潛能都沒有被納入現實化過程，因為存在的現實化是指把非存在及其焦慮接受下來。那些不能面對非存在的焦慮而保持強大自我肯定力量的人，注定要被逼到一種孱弱、萎縮的自我肯定之中去。他所肯定的，是某些比他的基本的、潛在的存在更為膚淺的東西。他放棄了他潛能的一部分，以便保存餘下的部分。這便解釋了神經症性格所具有的不確定性。對於來自非存在的威脅，神經症患者比常人更敏感。既然非存在敞開了存在的奧秘(見第6章)，他就具有比常人更多的創造性。自我肯定的這種有限延展，可由較大的強度而取得平衡，但這是縮減到某一特殊點的強度，這一特殊點同現實的關係在總體上是被歪曲了的。即便病理性焦慮具有精神病的特點，創造性瞬間也可能出現。這在那些具有創造性的人物的傳記中有著大量的例證。正如《新約》中那些著魔者的例子所表明的一樣，那些遠在常人之下的人，能夠產生衆人甚至耶穌的門徒都不可能產生的頓悟：耶穌出現所引起的深刻焦慮，在其顯現的最初階段就向這種人啓示了他的救世主性格。人類文化史證明，神經症焦慮一再突破普通的自我肯定的藩籬並把那隱匿在常態下的現實的諸層次敞露出來。

不過，這就給我們引來了一個問題：常人的正常的自我肯定是否比神經症患者的病理性的自我肯定更受局限，因而病理性焦慮的狀態和病理性的自我肯定是為人的常態？人們常說，每個人身上都有神經症因素，病態心靈與健康心靈的區別只是一個程度問題。通過指出多

數疾病所具有的生理—心理性質以及在甚至最健康的身體中出現的疾病因素，人們可能支持這種理論。在身心相關的有效的範圍內，這也可以指在健康的心靈中存在著疾病因素。那麼，神經症患者的心靈與正常人的心靈之間還有沒有概念上的涇渭分明的區別(儘管現實有很多過渡形式)?

神經症患者的人格與健康人的人格(儘管是潛在的神經症的)的區別在於：神經症人格以對非存在的較大敏感以及隨之而來的更深的焦慮作為基礎，便已駐紮在一種固定的(儘管是有限的、不真實的)自我肯定之中了。可以這麼說，這是他退守的城堡，是他要加以護衛的城堡。他用各種心理手段來抵抗進攻，不管這進攻是來自現實方面還是來自精神分析醫生方面。這種抵抗並不是沒有某種本能的智慧。神經症患者對他所處境遇的危險是有意識的，在那種境遇裏，他的不真實的自我肯定坍塌了並且沒有真實的自我肯定能取而代之。他這樣做的危險就在於：他要麼將退入另一個保護得更好的神經症之中，要麼將因其有限的自我肯定的坍塌而墜入無限的絕望之中。

平常人格所具有的正常自我肯定卻與此不同，儘管這種自我肯定也分裂為片斷。通過勇敢地應付令人恐懼的具體對象，常人便使自己遠離了那些極端的境遇。他通常意識不到那蟄伏在他人格深處的非存在和焦慮。但他分裂的自我肯定還沒有固定下來，還沒有得到可免除焦慮的壓倒性威脅的保護。他以比神經症患者更多的取向來調整他與現實的關係。他在廣度上占優勢，但卻缺乏強度。這種強度能使神經症患者富於創造性。常人的焦慮沒有驅使他去構造想像的世界；他肯定自己並不脫離他在現實中碰到的那些部分，而這些部分還沒有受到確定的限制。他比神經症患者健康，其原因就在這裏。神經症患者需

要治療，只是因為他發現他與現實起了衝突。在這種衝突中，他受到現實的傷害，現實持續地穿透了他自衛的城堡及其背後的想像世界。他那有限的、固定的自我肯定，既使他免受一種難以忍受的焦慮的衝擊，又通過使他與現實對抗並產生出另一種難以忍受的焦慮性衝擊來毀滅他。病理性焦慮儘管具有創造性潛能，畢竟是一種病態和危險，這種病態和危險必須被納入有深度和廣度的存在的勇氣之中，從而得到治癒。

對於普通人來說，他憑藉殘缺不全的勇氣控制著已習慣的令人恐懼的對象，但是當他已適應的現實發生變化而威脅到他的勇氣時，他的自我肯定就會變成神經症的。如果這一情況發生了——這常常發生在歷史的緊要關頭，自我肯定就變成病理性的。與變化、行將來臨的事物的未知性質、未來的黑暗等相聯繫的危險，把常人變成一個既存秩序的狂熱護衛者。有一種強力驅使他去保護這種秩序，正如神經症患者保護他的想像世界的城堡一樣。他失去了向現實相對敞開的能力，他體驗到焦慮的未知的深度。但如果他不能把他的焦慮納入自我肯定之中，他的焦慮便轉變為神經症。這就是通常在一個時代結束時要出現大量神經症患者的原因所在（見第2章有關西方歷史上焦慮的三個時期的論述）。在這樣的歷史時期，存在性焦慮與神經性焦慮緊密交織在一起，以至於歷史學家和精神分析學家不可能把它們截然劃開。例如，在什麼時候那蟄伏在禁慾主義下面的對於譴責的焦慮可能變為病理性的？有關著魔的那種焦慮總是神經性的呢，或甚至是精神性的？現今存在主義對由神經症焦慮引起的困境所作的描述到了何種程度？

第二節 焦慮、宗教和醫學

這樣一些問題促使人們去思考一種治癒之方，在這個治癒問題上，神學和醫學相互鬥爭著。醫學，特別是精神治療和精神分析，常常宣稱治療焦慮是它的任務，因為它認為所有的焦慮都是病理性的。治癒就在於把焦慮整個地消除掉，因為焦慮是一種疾病，絕大多數是生理—心理上的疾病，有時才只是心理學意義上的病症。焦慮的所有形式都是可以治癒的，但既然焦慮並不存在本體論的根據，當然也就沒有存在性焦慮這種東西了。醫學的探究和醫藥的幫助——這就是結論——就是通向存在的勇氣的途徑；醫學的職業是唯一的治療職業。儘管堅持這種極端立場的醫生和精神治療學家的人數在不斷地減少，但從理論的角度看，這種觀點仍是重要的。這種觀點包含著一種要使人性得到清晰說明的意圖，而不顧實證主義對本體論的抗拒。斷定焦慮總是病理性的那些精神分析學家，不能否認包含在人類本性中的疾病的潛在可能性，而他必須對人皆有之的有限、懷疑和罪過作出說明；他必須根據自己的假設對焦慮的普遍性作出說明。他不可能迴避人性的問題，因為他不可能在其臨床實踐中迴避健康與疾病的區別，也不可能迴避存在性焦慮與病理性焦慮的區別。正是這一原因，使越來越多的醫學代表人物特別是精神治療的代表人物產生了要與哲學家和神學家合作的要求。也正是這一原因，一種名為「諮詢服務」的行業已通過這種合作發展起來了；這種實踐，正如每一綜合的嘗試一樣，對未來既是有意義的，又是危險的。為了實現其理論任務，醫務人員需要一種關於人的信念；但如果沒有所有這些從事其他職業的人（其中心對

象是人)的持久合作,他就不可能對人獲得一種信念。醫學這一職業的目的是要幫助陷於某種存在性難題中的人,這些存在性難題通常被稱為疾病。但是,要是沒有所有其他職業(其目的是幫助人成為人)的持久合作,醫學就不能夠給人以幫助。從許多方面來看,關於人的信念與給予人的幫助二者都是一個合作的問題。只有按這種方式,才可能去理解和實現人的存在的力量、他的本質性的自我肯定、他的存在的勇氣。

神職人員與從事實際工作的牧師也面臨著同樣的問題。在他們的所有教誨與實踐中,都預設了一種人的信念和一種本體論。神學之所以在其歷史的多數時期不顧神學家和大眾的頻繁抗議(它是經驗醫學對於醫學哲學家的抗議的對等物)而求助於哲學,原因就在這裏。無論逃避哲學的努力是如何成功,但在有關人的信念上,這種逃避的不成功卻是顯而易見的。因此,在解釋人的存在的問題上,神學與醫學便不可避免地加入到哲學之中,無論它們是否意識到了這一點。在它們加入哲學的過程中,它們也相互滲透融合,儘管它們對人的理解是背道而馳的。今天,神職人員與醫務人員都對這一情形及其理論的、實踐的影響有所意識。神學家和牧師急切地尋求與醫生的合作,結果產生了臨時的或制度化的多種合作形式。但是,由於缺乏一種關於焦慮的本體論分析,缺乏對存在性焦慮與病理性焦慮作明確的區分,致使很多牧師和神學家、很多醫生和精神治療專家不能進入這種合作關係。既然他們沒有看到上述兩者的區別,在他們盯著身體上的疾病亦即醫學幫助的對象時,他們對神經症性質的焦慮就自然不屑一顧了。但是,如果向一個在病理學上被固定在有限的自我肯定中的人鼓吹終極勇氣,那麼,這種鼓吹或者要遇到強有力的反抗,或者——甚至更糟——被納入防禦作用的城堡,以作為迴避現實的又一武器。從真實的自我肯定的觀

點來看，對宗教的召喚所作出的狂熱反應，都必須視為可疑的。由宗教所激發出來的極大的存在的勇氣，不過是限制人的自身存在的慾望，不過是利用宗教的力量來強化這種限制。即便宗教並不導致或並不直接支持病理性的自我降低，它卻能降低人對現實的、首先是對他自身的現實的做開程度。用這種方式，宗教就能保護和助長一種潛在的神經症狀態。牧師必須意識到這些危險，醫生和精神治療專家必須幫助克服這些危險。

我們的本體論分析，可為神職人員和醫務人員在處理焦慮時提供某些合作的原則。基本的原則是：以三種主要形式出現的存在性焦慮不是作為醫生的醫生所關切的對象，儘管他必須充分地了解這個對象；反之，以各種形式出現的神經症性質的焦慮不是作為牧師的牧師所關切的對象，儘管他也必須充分地了解這個對象。牧師提出的那種存在的勇氣，把存在性焦慮納入自身；醫生提出的那種存在的勇氣，把神經症的焦慮消除掉。但是，正如我們的本體論分析所表明的，神經症性質的焦慮是沒有能力把人的存在性焦慮擔當起來的。所以，牧師的功能既包含它自己又包含醫學的功能。兩種功能並不是絕對地只為那些在職業上發揮該功能的人所專有。醫生，特別是精神治療專家，無疑能把存在的勇氣與自我承受存在性焦慮的力量結合起來。在這樣做的時候，他並沒有變成牧師，並且他也絕不應嘗試著去代替牧師，但他可以成為對終極自我肯定有所幫助的人，因而也發揮著牧師的一種職能。反之，牧師或任何人都可以在醫學上成為病人的幫助者。他並沒有因此而成為醫生，牧師絕不應追求成為作為牧師的醫生，儘管他可以對身心發揮治療作用並幫助消除神經症性質的焦慮。

如果把這個基本原則應用到存在性焦慮的三種主要形式上去，就

可以得到其他一些原則。對命運和死亡的焦慮產生出追求安全的非病理性努力。人的文明的大部分都服務於這個目的：給予他安全以對抗命運和死亡的攻擊。他認識到，絕對的、最終的安全是決不可能有的；他同樣認識到，爲了完滿的自我肯定，生命一再要求那種能放棄某些甚至全部安全的勇氣。不過，他還是竭力去盡量削弱命運的力量和死亡的威脅。對命運和死亡的病理性焦慮，促使人取得一種類似於監獄裏的安全那樣的安全。住在這種監獄裏的人，沒有能力離開由自我強加的限制所給予他的這種安全。但這些限制不是建立在對現實的完全了解之上的，因此，神經症患者的安全是不真實的。他恐懼那些無需恐懼的東西，他在不安全的東西上自覺安全。他那不能自我擔當的焦慮，產生出脫離現實的幻象，但在面對應當感到恐懼的事物時，這幻象就消逝了。即是說，人迴避特定的危險，儘管這些危險幾乎是不真實的，而他又竭力不去想人的必死，儘管人必死這一點是一種永存的現實。這種恐懼的被誤置，是對命運和死亡的焦慮的病理性形式所產生的結果。

在對罪過和譴責的焦慮所表現出的病理性形式中，也可以看到相同的結構。對罪過的正常的、存在性焦慮，迫使一個人力圖通過迴避罪過而迴避此種焦慮（通常稱爲良心的不安）。道德上的自我磨練和習慣會產生道德上的完善，儘管人一直明白，這些磨練和習慣並不能消除那包含在人的存在境遇中的不完善，即不能消除他與他的真實存在相疏離的境況。神經症性質的焦慮也起著相同的作用，但作用方式卻是受限的、固定的、不真實的。怕犯罪的那種焦慮，怕受譴責的那種驚恐，二者是如此地強烈，以至他們差不多不可能作出敢於承擔責任的決斷與符合道德的行爲。但是，既然決斷和行爲是不可能迴避的，它們便

被壓縮到一個被視為絕對完美的最小範圍；人對它們活動的這個範圍給予保護，反對任何要超越這個範圍的挑釁。這裏，與現實相脫離，也產生了罪過意識的被誤置。神經症患者的道德性自我防禦作用使他在絕無罪過的地方看到罪過，或者在一個人只是間接有罪的地方看到罪過。然而，那種對於真正罪過的意識，那種與人的存在的自我異化相等同的自我譴責卻受到了壓抑，因為患者缺乏能將此二者納入自身的勇氣。

對空虛和無意義的焦慮所表現出的病理性形式，也顯示出相同的特徵。對懷疑的存在性焦慮，驅使人去建造意義體系中的確實性，這些意義體系是傳統和權威所支持的。儘管存在著內含在人的有限精神中的懷疑因素，儘管存在著內含在人的異化中的無意義的威脅，焦慮卻被這些產生和保存確信的途徑所減弱了。神經症性質的焦慮建造了一座確信的狹小城堡，這種城堡能夠受到保護並且被最頑強的努力保護著。在這個城堡中，人的提問的能力受到阻礙，發揮不出來；而假如存在著一種危險，即人的提問能力不能通過從外部發問來加以實現，那麼，他就會以一種狂熱拒斥來作出反應。然而，無可懷疑的確信的城堡並不是建立在堅如磐石的現實之上的。神經症患者沒有能力去完全正視現實，這就使他的懷疑和確信都不真實。他錯放了兩者的位置。他懷疑實際上無可懷疑的東西，他確信不值得確信的東西。首先，他不承認存在著帶有普遍與根本意義的意義問題。意義的問題就在他身上，正如在處於存在的異化境遇中的每個人身上一樣。但是，他卻不承認這一點，因為他沒有勇氣去擔載起對空虛或者懷疑和無意義的焦慮。

對與存在性焦慮相聯的病理性焦慮所作的分析，已經引出下述原

則：(1)存在性焦慮具有本體論的性質，它不可能被消除，而必須被納入存在的勇氣。(2)病理性焦慮是自我未能承擔焦慮的結果。(3)病理性焦慮導致了建立在有限、固定和不真實基礎上的自我肯定，導致了對於這個基礎的強制性保護。(4)與對命運和死亡的焦慮相聯繫的病理性焦慮產生出一種不真實的安全感；與對罪過和譴責的焦慮相聯繫的病理性焦慮產生出一種不真實的完美感；與對懷疑和無意義的焦慮相聯繫的病理性焦慮，則產生出一種不真實的確信感。(5)病理性焦慮一旦被確診，就是醫藥治療的對象，而存在性焦慮是一種需要牧師幫助的對象。無論醫學功能還是牧師功能，都不專屬於從事該職業的人：牧師可以當治療者，精神治療專家也可以當牧師，每一個人都可以把兩者兼於一身。但這些功能卻不應被混淆，行使這些功能的人也不應力圖越俎代庖。兩者的目的都是要幫助人達到完滿的自我肯定，去獲得存在的勇氣。

第三節 生命力和勇氣

焦慮和勇氣具有一種與身心相關的特點。它們既是生物學的東西，又是心理學的東西。從生物學的觀點看，可以說恐懼和焦慮是守護者，防範著非存在對生物產生的威脅，並且對這種威脅作出保護與抵抗的反應。我們必須把恐懼和焦慮看做是可被叫做「執勤的自我肯定」的表現。沒有帶預感的恐懼，沒有驅迫性的焦慮，任何有限的存在物都不可能存在。按照這個觀點，勇氣是這樣一種狀態：它欣然承擔起由恐懼所預感到的否定性，以達到更充分的肯定性。生物學上的自我肯定，就是指對匱乏、辛勞、不安全、痛苦、可能遭致的毀滅等等的接受。

沒有這樣的自我肯定，生命就不可能得到保存和發展。一個存在物的生命力愈強，它就愈能不顧由恐懼和焦慮發出的危險警告而肯定自身。不過，假如勇氣無視這些警告並貿然做出具有直接導致自我毀滅性質的行動，那它就要與它們的生物學功能相牴觸了。這就是亞里斯多德關於勇氣的信條中所揭示的真理，這種勇氣是介於怯懦與蠻勇之間的正當方式。生物學上的自我肯定需要在勇氣與恐懼之間保持平衡，這種平衡可見於所有那些能夠保存和發展其自身存在的生命體身上。如果恐懼發出的警告不再對生物產生影響，或者如果這些警告中的勇氣的動力已經失去力量，生命便消逝了。已經提到的安全、完滿與確信的內驅力，在生物學上是必需的。但是，假如迴避了不安全、不完滿與不確信的危險，那這種內驅力在生物學上就會變成有害的東西。反之，那種在我們的自我與我們的世界中有著真實基礎的危險，是生物學上所要求的，而如果沒有這種基礎，此危險則是自我毀滅性質的危險。這樣，生命就把恐懼和勇氣作為處於變動但本質上卻平衡的生命過程的兩個因素包含在自身之內。只要生命具有這種平衡，它就能抗拒非存在。無平衡的恐懼和無平衡的勇氣則是對生命的摧毀，這種生命的保存和發展是恐懼和勇氣取得的平衡所具有的功能。

凡是顯示這種平衡並與此同時顯示存在之力的生命過程，用生物學的話說，就叫做具有生命力。因此，像正當的恐懼一樣，正當的勇氣必須被理解為完滿生命力的表現；增強生命力就意味著增強存在的勇氣。患有神經症的個體和具有神經症表現的歷史時期，都缺乏生命力。他們的生物學本質已經瓦解了，他們失去了完滿的自我肯定所具有的力量，失去了存在的勇氣。無論是否發生這種情形，都是生物過程的結果，都是生物的命運。存在的勇氣被削弱的歷史時期，就是存

在於個體和歷史中的生物性功能虛弱的時期。失衡的焦慮的三個主要時期，就是生命力萎縮的時期，這些時期皆出現在一個時代的末尾，只有通過用生氣勃勃的強有力的團體去取代生命解體的團體，才能使這些時期的焦慮得到克服。

到目前為止，我們只是給出了生物學觀點而沒有作批評。現在我們必須考察生命力的不同階段。我們要提出的第一個問題，是恐懼與焦慮在其發展初期的區別問題。毫無疑問，指向確定對象的恐懼，具有生物學的功能，它宣布非存在對我們的威脅並使我們採取保護和抵抗措施。但人們要問：焦慮也是這樣嗎？我們所作的生物學論述，主要採用了恐懼這個術語，焦慮只是偶然提及。我們這樣做是有所用意的。因為，從生物學的角度說，焦慮的毀滅作用更甚於保護作用。恐懼能使人採取對付恐懼對象的各種措施，而焦慮卻不能做到這點，因為它並無對象。正如已經提到的，生命總是力圖把焦慮轉變為恐懼，這一事實表明焦慮在生物學上並無用處，並且也不能根據生命保護原則來加以解釋。它產生出自我藐視的行為。因而，焦慮按本性超出了生物學論述的範圍。

第二點是關於生命力的概念問題。自從法西斯主義與納粹主義把對於生命力的強調轉變為政治制度（它以生命力的名義攻擊西方世界的絕大部分價值觀念）以來，生命力的涵義已經成爲一個重要問題。在柏拉圖的《拉凱斯篇》中，勇氣與生命力之間的關係是按動物是否具有勇氣這一角度來討論的。回答是肯定的：恐懼與勇氣之間的平衡在動物界保持得很好。動物受恐懼的警告，但在某些特殊情況下，動物不顧牠們的恐懼，並且爲了那屬於牠們自我肯定的東西（比如牠們的後代或羣體）而甘冒痛苦和毀滅的危險。然而，柏拉圖卻置這些明顯事實於不顧而排斥動物的

勇氣。他這樣做原是很自然的；因為如果勇氣是對於該避免什麼、該敢於做什麼的知識，那麼勇氣就自然不能與作為一種理性存在的人相分割了。

生命力與由它賦與力量的生命物是相互關聯的。人的生命力不能被看做是與中世紀哲學家稱為「意圖性」無關的東西，即不能被看做是與意義無關的東西。人的生命力與他的意圖性同樣偉大；它們是相互依存的。這一點使人成為所有存在物中最富於生命力的存在物。他能超越在任何方向上被給定的任何境況，而他所具有的可能性驅使他去創造高於他自己的存在。生命力是這樣一種力量，它使人超越自己而又不失去自己。一個存在物超越自身的力量愈大，它所具有的生命力就愈強。技術創造的世界，就是人的生命力、人對動物無限優越性的最突出表現。唯有人有完全的生命力，因為唯有他有完全的意圖性。

我們已把「意圖性」界定為「被引向有意義的內容」。人在意義中生活，在那些邏輯上、審美上、倫理上、宗教上都有根據的事物中生活；他在主觀性中孕育著客觀性。在與現實的每一接觸中，都有著自我的結構和世界的結構的相互依存。這個事實的最基本的表現就是語言，語言給人以從具體給定的東西中進行抽象的能力，並在作了這種抽象之後又返回到具體事物，對它進行解釋並加以改變。最富於生命力的存在物，就是那擁有文字並靠此文字從被束縛於既定東西上解放出來的存在物。在與現實的每一接觸中，人都超越了這種接觸。他了解這個現實，他比較這個現實，他為另外的可能性所誘惑，他在記住過去的時候預見到未來。這就是他的自由，他的生命力就存在於這自由之中。自由是他的生命力的源泉。

如果正確地理解生命力與意圖性之間的相互關係，人們就可以在

生命力的限度內接受對勇氣所作的生物學解釋。勇氣當然是生命力的一種功能，但生命力卻不是那種能與人的整個存在、人的語言、人的創造性、人的精神生活、人的最終關切等等相分離的東西。人的精神生活理性化的一個不幸後果，就是「精神」一詞的失落與它被「心靈」或「理智」所取代，就是存在於「精神」中的生命力因素被分解出來、被解釋為一種獨立的生物力。人被分成兩半，一半是沒有血氣的理智，一半是沒有意義的生命力。二者的中介聯繫即結合生命力與意圖性的精神性靈魂被丟掉了。這一發展的結果，給萎縮的自然主義僅僅從生物性生命力這個方面去獲取自我肯定和勇氣開了方便之門。然而，人身上絕無「僅屬於生物學的」東西，正如絕無「僅屬於精神的」東西一樣。他身上的每一細胞都參與了他的自由和精神創造，而他精神創造的每一行為都受到他生命動力的滋養。

這種結合被希臘人稱之為 *aretés*。這個希臘詞可翻譯為「美德」，但這只有在它無道德涵義時才可以這麼翻譯。這個希臘詞把力量與價值，即存在的力量與意義的實現結合起來了。*aretés* 是較高價值的承擔者，而對人的 *aretés* 的最後考驗，就是看他是否作好了為這些價值而犧牲的準備。他的勇氣與他的生命力同樣表現出意圖性。正是精神上的生命力使人具有 *aretés*。在這個術語的背後，是古代世界關於「勇氣即高貴」的斷言。勇敢之人的形象不是那種其生命力未完全人化並自我耗費著的野蠻人，而是受過教育的希臘人。他了解對非存在的焦慮，因為他了解存在具有的價值。還可以補充一點，拉丁語 *virtus* 及其派生詞，文藝復興時的義大利語 *virtu* 以及文藝復興時的英語 *virtue*，都具有與 *aretés* 相同的涵義。這些詞所標示的，是那些能把筋肉的力量 (*virtus*) 和道德的高尚統一起來的人的品質。生命力與意圖性被統一在

人的完滿這個理想中，這個理想同樣也與野蠻主義和道德主義毫不相干。

如果按照以上理解，我們就可以對生物學觀點作出回答，說它正缺乏古代稱為勇氣的東西。生機論^①，在分離生命與意義的意義上，必然要將野蠻主義作為勇氣的理想。儘管這樣做是為了科學的利益，然而它表現出——通常有違自然主義捍衛者的意志——一種人文主義以前的態度；並且，如果被蠱惑人心的政客所利用，就能產生出比如出現在法西斯與納粹那裏的蠻勇的理想。人身上的「純粹」生命力並不純粹，它總是變了形的，因為人的生命力就是生命力與意圖性統一於其中的自由和精神。

此外還有第三點，勇氣的生物學解釋需要基於這一點進行估價。這就是生物主義對於存在的勇氣源於何處所作的回答。生物學觀點回答說：在天賦的生命力中，屬於生物命運的範圍。這個回答與古代和中世紀的回答很相似，在古代和中世紀的回答中，生物的命運和歷史的命運（即貴族境況）的結合被認為是勇氣成長的有利條件。在這兩種情形中，勇氣是一種可能性，這種可能性不依附意志力或洞察力而有賴於一種先於行動的天賦。早期希臘人的悲劇性觀點與現代自然主義的決定論觀點在下述問題上是一致的：「不顧性的自我肯定」亦即存在的勇氣所具有的力量，是事關命運的問題。這並不禁止道德上的評價，它禁止的只是對於勇氣的道德主義評價：人不能對存在的勇氣加以命令，亦不能通過服從某種命令來獲得勇氣。從宗教上說，勇氣是一個寬恕問題。正如思想史所常發生的，自然主義開闢了對於寬恕的新的理解，而理想主義則妨礙了這種理解。從這個觀點來看，生物學觀點是異常重要的，必須受到嚴肅對待（特別是倫理學的嚴肅對待），儘管生命力

的概念為生物生機論與政治生機論所曲解。倫理學的生機論解釋所包含的真理，就是美德。作為寬恕的勇氣是一種結果，也是一個疑問。

註 釋

- ①譯註：生機論(vitalism)，一種認為生命來源於生命要素，這種生命要素既不是化學力也不是物理力的學說。

第 4 章

勇氣和參與——作為部分而存在的勇氣

第一節 存在、個性化和參與

這裏不是展開基本的本體論結構及其構成因素的地方，這一工作我在《系統神學》第一卷第一部分中已做了一些；目前的討論必須涉及那些章節中的主張而又無需重複它們的論證。根據存在（即自我與世界）的基本的、具有兩相對立性質的結構，本體論原則也具有一種兩相對立的性質。第一對對立因素就是個性化和參與。倘若把勇氣界定為存在不顧非存在的威脅而進行的自我肯定，那麼這兩個因素對勇氣的影響是顯而易見的。如果我們問：這個自我肯定的主體是誰，就必須回答：是那參與到世界，即存在所具有的結構性世界之中的個體自我(individual self)。人的自我肯定有兩個既有區別又緊密聯繫的方面：一是對作為自我的自我的肯定，即對獨立的、自我中心的、個性化的、不可比較的、自由的、自我決定的這樣一個自我的肯定。這就是人在自我肯定的每一行為中所肯定的東西。這就是人保護自己不受非存在傷害的東西，也是通過把非存在擔當起來所要勇敢地加以肯定的東西。自我肯定的喪失是焦慮的本質，而意識到對自我肯定的具體威脅則是恐懼

的本質。本體論的自我肯定先行於對自我的形而上學的、倫理學的或宗教的各種定義。本體論的自我肯定既不是自然的也不是精神的，既不是善的也不是惡的，既不是內在的也不是超越的。這些區別之有可能，只是因為它們下面蟄伏著作為自我的自我的本體論的自我肯定。同樣，在各種不同的評價中也蟄伏著體現個體自我的諸概念：獨立並不是疏離，自我中心並不是自私，自我決定並不是罪過。它們都是愛和恨、譴責和拯救這兩者的結構性描述與狀況。現在是結束拙劣的神學譴責的時候了，這種譴責用道德義憤來責備含有「自我」的每一詞語。其實，沒有居中的自我和本體論的自我肯定，甚至連道德義憤也不會存在。

自我肯定的主體就是居中的自我。作為居中的自我，它就是一種個性化的自我。這種自我可以被摧毀，但卻不能被肢解：每一部分都有這個自我而不是別的自我戳印。這種自我也不能被替換：它的自我肯定直指作為這個獨一無二的、不可重複與不可代替的個體。神學認為每一個人的靈魂都具有無限的價值，就是從作為一種不可分割的、不能被替換的自我的本體論的自我肯定中推導出來的。這種自我可以叫做「作為自我而存在的勇氣」❶。

但是，自我之為自我，只是因為它擁有一個世界、一個被構造過的世界，它既屬於這個世界，同時又與之相分離。自我與世界是相互關聯的，個性化與參與也是相互關聯的。因為這正是參與的意思之所在：成為某物的一部分，但同時又與某物相分離。從字面上看，參與意味著「加入」。這可以在三層意義上被運用。第一層意義是「分享」(sharing)，如分享一間房間；第二層意義是「共有」(having in common)，如柏拉圖談到的 methexis(與……共有)；第三層意義是指個體對普遍的參與，

如參與政治運動。

在這三層意義中，參與有同一的部分也有不同一的部分。整體的一部分與這部分所屬的整體並不是同一的。但是，只有帶有部分，整體才是它所是的那種整體。身體與四肢的關係就是最突出的例子。自我是那個它擁為已有的世界的世界的一部分，沒有這個個體自我，世界便不是其所是。人們說，某人與一種運動結為一體了，這種參與使他的存在與運動的存在部分地同一了。要理解參與所具有的高度的辯證性質，需要從力量的方面去想而不是從事物的方面去想。被確定地加以分離的事物所具有的部分同一性，是不可能被想到的。然而存在之力卻能夠為不同的個體所分有。作為一個國家的存在的力量，能夠被這個國家所有的市民所享有，並且在一種突出的方式上為它的統治者所享有。國家的力量部分地也是公民的力量，儘管國家的力量超越了公民的力量而公民的力量也超越了國家的力量。參與行為的同一性是一種扎根在存在之力中的同一性。在這個意義上，個體自我的存在之力部分地等同於他的世界的存在之力，反之亦然。

對於自我肯定和勇氣這兩個概念來說，這就意味著，作為一個個體自我的自我所具有的自我肯定，總是把對於存在之力(自我參與其中)的肯定包括在內的。自我是作為一個加入到諸如團體、運動、本質、存在之力本身中去的參與者而肯定自身的。自我肯定倘若不顧非存在的威脅而照樣進行，就是存在的勇氣。但這不是作為自我而存在的勇氣，而是「作為部分而存在的勇氣」。

「作為部分而存在的勇氣」這個短語也有某些難點。在明顯需要作為自我而存在的勇氣的時候，作為部分而存在的意志就似乎表現了勇氣的缺乏，即表現了要生活在較大整體庇護之下的慾望。誘使我們去

把我們自己肯定為某個部分而不是自己本身的東西，似乎不是勇氣而是軟弱。但是，作為部分的存在指向這一事實：自我肯定必然包括對作為「參與者」的自我的肯定；我們的自我肯定的這一面受非存在的威脅，與另一面——即作為個體自我的自我的肯定一樣多。我們不僅受到失去我們個體自我的威脅，而且也要受失去對我們世界的參與的威脅。因此，作為部分的自我肯定對於勇氣的要求，與作為自我的自我肯定對於勇氣的要求是一樣的。這是一種勇氣即把非存在的雙重威脅納入自身的勇氣。存在的勇氣本質上總是處於相互依存關係中的作為部分而存在的勇氣與作為自我而存在的勇氣。作為部分而存在的勇氣是作為自我而存在的勇氣的必要組成部分，而作為自我而存在的勇氣也是作為部分而存在的勇氣的必要成分。但是，在人的有限和異化的條件下，本質上統一的東西結果在存在上分裂了。作為部分而存在的勇氣從與作為自我而存在的勇氣的統一中分離出來了，反之亦然；而兩者在其隔離狀態下都解體了。它們原先納入自身中的焦慮沒有緩解鬆弛下來，這種焦慮便變成具有毀滅性的東西。這一情況決定了我們進一步研究的程序：首先，我們將探討作為部分而存在的勇氣的諸表現；其次，將處理作為自我而存在的勇氣的諸表現；第三，我們將思考這樣一種勇氣，在這種勇氣中，上述勇氣的兩個方面得以重新統一。

第二節 作為部分而存在的勇氣的集體主義和半集體主義的表現形式

作為部分而存在的勇氣，就是通過參與行為來肯定人的自身存在

的勇氣。人參與他所屬於但同時又與之分離的世界。但是，只有通過參與到世界的那些構成人自身生命的部分之中，對於世界的參與才是真實的。作為整體的世界，是潛在的世界而不是現實的世界；只有人部分地與之同一的那些部分才是現實的。一個存在物所具有的自我關聯愈多，根據現實所具有的兩極對立結構，則該存在物就愈具有參與的能力。人是作為完全居中的存在物或能夠參與到每一事物中去的個人而存在的，但他參與的那部分是使他成為一個人的世界的某個部分。只有在與他人不斷遭遇的情況下，個人才能成為並保持為一個人。這種遭遇的場所就是共同體(community)。就人的肉體存在是自然的一個確定部分這一點而言，人對自然的參與是直接的。就人靠認識與改造來超越自然這一點而言，人對自然的參與又是間接的、中介的。沒有語言，就沒有普遍概念；而沒有普遍概念，就沒有對自然的超越，就沒有與作為自然的自然的聯繫。但語言是共同的而不是私人的。人參與的那部分現實，直接是他所屬的共同體。通過並且只有通過這個共同體，參與到作為整體的世界之中，參與到這個世界的所有部分之中，才是中介性的。

所以，凡有作為部分而存在的勇氣的人，都有勇氣去把他自己作為他參與其中的共同體的一部分來加以肯定。他的自我肯定是社會團體的自我肯定的一部分，這些團體構成他所從屬的社會。這似乎暗示存在著一種集體的而非個體自我肯定；這種集體的自我肯定受非存在的威脅，產生出集體的焦慮，這種集體的焦慮是集體的勇氣所要面對的。或許可以說，這種焦慮與這種勇氣的主體是「我們—自我」(we-self)，這種「我們—自我」是與作為它的各個部分的「自我—自我」(ego-selves)②相對峙的。但是，我們必須反對對「自我」涵義的擴大。「自

我狀態」(self-hood)就是「自我居中性」(self-centredness)。但在團體存在於個人之中的意義上說，一個團體絕無什麼中心。有的也許是一種核心權力，一位國王，一位總統，一位專制統治者。這種人也許能夠把他的意志強加給團體。儘管團體可以附和，但那種只有在他作出決定後團體才可作出決定的團體，並不是什麼團體。因此，談論一種「我們—自我」的理由並不充分，而使用「集體的焦慮」和「集體的勇氣」這樣的術語也沒有益處。在描述焦慮的三個歷史時期時，我們曾指出，無數人被一種特殊類型的焦慮所壓倒，因為他們中的很多人都體驗到那產生焦慮的相同處境，因為焦慮的蔓延總是有傳染力的。根本不存在什麼集體的焦慮，有的只是這樣一種焦慮：它壓倒一個團體的許多或所有成員並通過變得普遍而被強化或被改變。對被誤稱為「集體的勇氣」的東西，也是如此。根本不存在作為勇氣主體的「我們—自我」這樣的東西。有的只是這樣的一些自我：它們參與到團體之中，並且它們的性質部分地取決於這種參與。假想的「我們—自我」是處在一個團體中的「自我—自我」的共同品質。作為部分而存在的勇氣，像勇氣的所有形式一樣，是個體自我所具有的一種品質。

集體主義社會是這樣一種社會，在這種社會中，個人的存在和生活取決於團體的存在和制度。在集體主義社會中，個體所具有的勇氣是作為部分而存在的勇氣。只要看一看所謂的原始社會，就可以發現勇氣在其中得到表現的焦慮的典型形式和典型制度。團體的個體成員產生了相同的焦慮和恐懼。他們運用發揚勇氣和堅毅的相同方法，這些方法是受傳統和制度規定的。這種勇氣是團體的每個成員應該具備的勇氣。在很多部落中，把痛苦擔當在自己肩上的勇氣，是對團體中的合格成員的資格審查。而把死亡擔當起來的勇氣，在絕大多數團體

的生活中，則是一種持續的考驗。那種能經受這些考驗的人所具有的勇氣，就是作為部分而存在的勇氣。他通過他所參與的團體來肯定他自己。怕在團體中喪失他自己的那種潛在的焦慮還沒有表現出來，因為個體與團體還保持著完全的同。以在團體中喪失自我的威脅為形式的非存在還沒有出現。

在一個團體內進行的自我肯定，包括把罪過及其作為公共罪過的結果接受下來的那種勇氣，無論對之負責的是自己還是其他什麼人。為了團體而不得受罰，而為團體所要求的懲罰和贖罪的方式又要為個人所接受，這是團體所面臨的一個難題。個人的罪過意識，只表現為對背離集體的制度和規則的意識。真理和意義是體現在傳統與團體的象徵之中的，這裏不存在自由的發問和懷疑。但是，正如在每一個人類共同體中一樣，甚至在最原始的集體中也有一些傑出的成員，他們是傳統的體現者，未來的領導者。他們必須留有充分的餘地，以便去判斷、去改變。他們必須負責與提問。這就不可避免地產生了個體的懷疑與個人的罪過。儘管如此，在原始團體的所有成員中間，占主導地位的模式仍是作為部分而存在的勇氣。

在第一章中處理勇氣概念的時候，我曾提到中世紀及其對勇氣所作的貴族式解釋。中世紀的勇氣概念，正如每一封建社會的勇氣概念一樣，基本上是作為部分而存在的勇氣。所謂中世紀的實在論哲學，其實是一種參與的哲學。這種哲學預先假設：普遍在邏輯上比個別更真實，集體在事實上比個體更實在。特殊（字面意思是一小部分）通過參與到普遍之中而具有了自身的存在的力量。比如表現於個體自尊中的自我肯定，往往是作為封建領主追隨者的自我肯定，或是作為行會成員的自我肯定，或是作為學術團體研究者的自我肯定，或是作為特殊功能

如一種技能、一種行業、一種精神職業的占有者的自我肯定。然而，中世紀儘管包含著原始因素，它還並不是原始共同體。古代世界所發生的兩件事，把中世紀的集體主義與原始集體主義明確地分開了。一件是對個人罪過的發現——被先知們稱為「在上帝面前的罪過」：這是把宗教與文化加以人格化的決定性步驟。另一件就是希臘哲學中自由發問精神的重新抬頭，這是把宗教和文化加以問題化的決定性步驟。這兩個因素被教會傳輸給中世紀國家，同時傳輸的還有對罪過和譴責的焦慮、對懷疑和無意義的焦慮。

在古代晚期，這本應導致產生一種處境，在此處境中，作為自我而存在的勇氣成為必不可少的。然而，面對來自焦慮和絕望的威脅，教會卻給出了一劑解藥，這就是教會本身即教會的傳統、教會的儀式、教會的教育、教會的權威。對罪過的焦慮被納入了作為部分而存在的勇氣，這是受聖禮儀式束縛的共同體的一部分。對懷疑的焦慮被納入了作為共同體一部分而存在的勇氣，在該共同體中，啓示與理性是結合在一起的。以這種方式，中世紀的存在的勇氣就是——不管它與原始集體主義有何區別——作為部分而存在的勇氣。這一狀況所造成的緊張，理論上可見於唯名論對中世紀唯實論所作的攻擊，可見於二者之間永恆的衝突。唯名論貢獻給個人的是終極實在，並且，要不是得到極大強化的教會權威加以延宕的話，唯名論本應比實際上更早地促成中世紀參與體系的解體。

在宗教實踐中，在集體彌撒儀式與個人苦修儀式的二重性中，也表現了同樣的緊張。人如果可能出席每天舉行的儀式，前者就會作為中介性的客觀的拯救力量而起作用，這是每個人都應參與其中的。這種普遍參與的結果，使罪過和寬恕不僅僅被體驗為個人的東西，而且

也被體驗為共同的東西。在整個團體與他一道受難的方式中，對有罪者的懲罰具有代表性質。而把有罪者從人間或煉獄的懲罰中解救出來，部分地有賴於有代表性的聖徒，也有賴於為解救他而作出犧牲的那些人的愛。中世紀的參與體系再沒有比這種共同的表現更具特徵了。作為部分而存在的勇氣，以及把對非存在的焦慮肩負起來的勇氣，被體現在中世紀的制度中，正如它被體現在原始生活中一樣。然而，當以個人苦修為代表的反集體主義這一極登台的時候，中世紀的半集體主義便退場了。只有悔悟（即個人和集體對審判和寬恕的接受）才能使客觀的儀式發揮效力，這一原則漸趨式微，甚至把客觀的因素、把典型與參與也排除在外。在悔悟的行為中，每個人孤獨地站在上帝面前；對教會來說，要把這種因素與客觀因素調和起來是困難的。進行這種調和被最後證明是不可能的，參與的體系於是瓦解了。同時，唯名論的傳統變得強有力起來並從教會的統治下解放出來。在宗教改革運動和文藝復興時期，對作為部分而存在的中世紀式的勇氣來說，它的半集體主義體系便結束了，而作為自我而存在的勇氣這一問題則被推到了前台。

第三節 作為部分而存在的勇氣的新集體主義表現形式

作為對現代西方歷史上占主導地位的作為自我而存在的勇氣的一種反應，產生了具有新集體主義性質的各種運動：法西斯主義、納粹主義與共產主義。此三者與原始集體主義、中世紀半集體主義的基本區別有三個。第一，新集體主義以自由理性之解放和技術文明之創立為先導。它利用這種發展所取得的科學技術成就來達到它的目的。第

二，新集體主義出現在一個其間有很多對抗傾向的環境中，甚至出現在新集體主義運動本身中，因此，它比集體主義的舊形式更不穩定、更不安全。這一點導致了第三個並且也是最顯著的區別：當今集體主義的極權主義方法是打著民族國家或超民族帝國的旗號。造成這一點的原因，就是出於建立一個集中的技術機構的需要，更是出於壓制有可能通過選擇和個人決斷而引起集體主義體系解體的各種傾向的需要。然而，這三個方面的不同並不妨礙新集體主義表現出原始集體主義的許多特點，首先是特別強調靠參與去實現自我肯定，以及特別強調作為部分而存在的勇氣。

重蹈部落集體主義覆轍的情況，很容易在納粹主義那裏看到。德國人對於 Volksgest(民族精神)的觀念，為納粹主義奠定了很好的基礎。「血和土地」的神話強化了這一傾向，而對於領袖的神秘崇拜則做了餘下的一切。與之相比，最初的共產主義是一種理性的末世學，一種批判與期望的運動，在許多方面類似預言。但是，在俄國建立起共產主義國家後，理性的和末世的因素被拋棄而消逝了，而對部落集體主義的倒退則被擴展到生活的各個方面。俄國民族主義在其政治的和神秘的表現中，攙雜著共產主義的意識形態。今天，「世界主義者」已成為共產主義國家中最壞的持異端者的代稱。共產主義者差不多已達到了部落集體主義的地步，儘管他們有著完全不同的預言性背景，有著不同的理性評價，並有著巨大的技術生產力。

因此，只要把視線主要集中在共產主義這一新集體主義的表現形式上，就不難分析作為新集體主義一部分而存在的那種勇氣。其世界歷史性意義必須從自我肯定和勇氣的本體論方面來加以考察。如果從一些起作用的原因如俄國人的性格、沙皇主義的歷史、史達林主義的

恐怖、極權主義制度的動力、世界政治的集合等去推導共產主義新集體主義的特徵，那就迴避了問題的實質之所在。所有這些都起了作用，但卻不是根源。它們有助於保存和擴散這種體制，但卻不構成它的本質。這種新集體主義的本質就是作為部分而存在的勇氣，這種勇氣被共產主義的新集體主義灌輸給那些生活在不斷增長著的非存在的威脅之下的人民大眾，灌輸給那些對焦慮的感受不斷加深著的人民大眾。傳統的生活方式（他們從中既獲得那種前人傳下來的作為部分而存在的勇氣，又獲得了自十九世紀以來的作為自我而存在的勇氣的新的可能）在現代世界中被迅速地連根拔掉了。在歐洲，這已經發生並正在發生，在亞洲和非洲的那些最遙遠的地區，情況也同樣如此。這是一種遍及全球的發展。共產主義給予那些失去或正在失去舊的集體主義的自我肯定的人以新的集體主義和作為部分而存在的勇氣。如果我們看一看那些真心信奉共產主義的信徒，我們就會看到為了團體的自我肯定和運動的目的而樂意犧牲任何自我實現的意願。但是，也許共產主義戰士不會滿意於對他的行為所作的這種描述。也許，就像所有運動的狂信者一樣，他不會感覺到他所作的犧牲。他可能會認為他選擇了一條達到他完滿實現的唯一正確道路。如果他以肯定他所參與的集體來肯定他自己，那他就從集體方面獲得了他自己，由集體來充實和實現了他自己。他貢獻出很多那屬於他個體自我的東西，也許是作為時空中特殊存在物的他本身的存在，但他得到的卻更多，因為他的真實存在被封閉在團體的存在之中了。在把自己交給集體的事業的時候，他也交出了他身上那些並不包含在集體的自我肯定之中的東西；而他並不認為這些東西是值得肯定的。以這種方式，對於個體非存在的焦慮就被轉變為對於集體的焦慮，而對於集體的焦慮就為通過對集體的參與來肯定自我的勇氣所

克服。

聯繫到焦慮的三種主要類型，可以清楚地看出這一點。正如存在於每一個人身上一樣，對於命運和死亡的焦慮也存在於真心信奉共產主義的人的身上。沒有一個存在物能夠在接受其自身的非存在時不作出否定反應。極權國家如果沒有在它的人民身上產生恐怖的可能性，極權國家的恐怖就是沒有意義的。但是，對命運和死亡的焦慮，被那些受此恐怖威脅的人納入到作為整體內之部分而存在的勇氣之中。通過這種參與，人就肯定了那些有可能成為毀滅性命運的東西甚至肯定了自我的死亡的原因。

更為透闢的分析表明了以下結構：參與行為是部分同一而部分又不同一的。命運和死亡可能傷害或摧毀參與者身上與集體不一致的部分。然而，根據參與行為的部分同一性，還有另外一部分，而這部分既不受集體需要與行為的傷害，也不受集體需要與行為的摧毀。它超越了命運和死亡。在集體被認為是永恆亦即普遍的本質顯現的意義上，這部分也是永恆的。所有這些並不需要被集體內的成員意識到，然而卻清楚地體現在他們的情感和行為中；他們無限關切團體的完滿實現。永恆(eternal)這個詞不應混同於不朽(immortal)。在新舊集體主義中，並沒有個體不朽的觀念，人所參與的集體取代了個體不朽。另一方面，它也不是對毀滅的屈從——否則就不可能有存在的勇氣；它是某種超越不朽與湮滅的東西；它是對超越死亡的某種東西(即集體)的參與，並且通過這種參與行為而參與到存在一本身之中。凡處於這種位置的人，在犧牲其生命的那一時刻都會認為，他被納入到集體的生命之中了，並且通過這種納入，他被作為一個必要的部分(即便不是作為特殊存在物)而被納入到全人類的生命之中了。這類似於斯多噶派的存在的勇氣；歸

根到底，是斯多噶主義支持著這種態度。斯多噶態度，即便以集體主義形式出現，也是為取代基督教而選擇的唯一嚴肅的方式，晚期古代是這樣，今天也還是這樣。真正的斯多噶與新集體主義者之間的區別在於：新集體主義者首先要受集體的約束，其次要受全人類的約束，而斯多噶主義者則要首先與普遍邏各斯發生聯繫，其次要與可能的人類團體發生聯繫。但無論是哪種情況，對命運和死亡的焦慮都被納入到作為部分而存在的勇氣之中。

對懷疑和無意義的焦慮，也以同樣的方式被納入到新集體主義的勇氣之中。共產主義自我肯定所具有的力量，妨礙了懷疑的實際展開，也阻止人們突然產生出對無意義的焦慮。生活的意義，就是集體所具有的意義。即便是那些生活在社會等級制度最下層的恐怖統治的受害者，對這些原則的正當性也深信不疑。對這些人來說，所發生的是命運的問題，是需要勇氣來克服對命運和死亡的焦慮的問題，而不是對懷疑和無意義的焦慮問題。在這種確信的支配下，共產主義者蔑視西方社會。他在西方社會中觀察到大量的焦慮和懷疑，他把這種現象解釋為病態的主要症狀，解釋為資產階級社會的行將滅亡。這是新集體主義國家禁絕大多數現代藝術形式的理由之一，儘管這些形式對處於前共產主義時期最後階段的現代文學藝術的興起和發展作出了重要的貢獻，儘管處於鬥爭階段的共產主義為了自己的目的已利用了現代藝術所包含的那些反資產階級的因素。隨著集體的建立，由於只強調作為部分的自我肯定，作為自我而存在的勇氣的那些表現便必然受到排斥。

新集體主義者也能把對罪過和譴責的焦慮納入他的作為部分而存在的勇氣之中。但產生對罪過的焦慮的，不是他個人的罪過，而是那

種實有其事的或者莫須有的反集體的罪行。在這個方面，對他來說，集體取代了那個存在於審判、懺悔、懲罰與寬恕中的上帝。他向集體交心的那種方式，常常類似早期基督教或者後期的宗教派別的做法。他從集體那裏接受審判和懲罰。他求得寬恕的願望，他自我改造的允諾，都是指向集體的。只要他的懺悔被集體所接受，他的罪過就得到了克服，一種新的存在的勇氣就可能產生出來。對共產主義生活方式中的這些最觸目的特徵，如果不深入到這些特徵的本體論根源之中，不深入到這一體系（這一體系是建立在作為部分而存在的勇氣之上的）內的存在性力量之中，人們是不可能理解它們的。

這種分析是一種本體論的分析，正如對於集體主義較早形式的分析是一種本體論分析一樣。類型分析按其本性便假定了類型是少有得到完滿實現的。它表現為不同的程度：近似、融混、轉變、派生。然而，我無意描繪俄國狀況的完整圖畫，無意把希臘東正教的各種民族運動或持不同政見者等所具有的意義也囊括在內。我所要描繪的，是主要體現在當代俄國中的新集體主義的結構和它的勇氣類型。

第四節 民主順從主義中的作為部分而存在的勇氣

同樣的方法論可用於我稱之為民主順從主義^③的東西。在當今的美國就有這種順從主義的實際表現，但它卻植根在歐洲的歷史中，就像我們對新集體主義生活方式的理解一樣，不能把這種順從主義僅僅看成新開拓的疆域內的必然境況，不能把它看成是合併多種民族的需要，看成是長期與外部世界的政治活動相隔絕的結果，看成是清教影響的結果等等。為了理解這種民主順從主義，必須提出這樣一些問題：

在民主順從主義下面的，是哪種類型的勇氣？這種勇氣是怎樣對付人的存在中的焦慮的？它與新集體主義的自我肯定的關係如何？又與作為自我而存在的勇氣的關係如何？首先必須作一點聲明。自從三〇年代早期，美國就已經接受了來自歐洲和亞洲的影響，這些影響或者代表了作為自我而存在的勇氣的極端形式（比如存在主義文學藝術），或者代表了以不同的超越勇氣來克服我們時代的焦慮的那些試圖。不過這些影響還只局限於知識階層，只局限於這樣一類人，他們在世界歷史事件的衝擊下，對近年的存在主義所提出的問題開始有了認識。這些影響還沒有觸及社會上廣大的民衆團體，也未能改變一般人的情感和思想的基本趨勢以及由此而產生的態度和原則。相反，作為部分而存在的趨勢，卻愈來愈明顯。順從主義在發展，不過還沒有變成集體主義。

文藝復興時期的新斯多噶派把被動接受命運（這一點類似於舊的斯多噶派）的勇氣改變成積極地與命運搏鬥，這樣，便為美國的民主順從主義的存在的勇氣打下了基礎。在文藝復興時期的藝術所採取的象徵手法中，命運被表現為吹動船帆的風，而人掌著船舵，在給定的條件下決定著命運之船的航向。人試圖實現自己所有的潛力，而且他的潛力是永不枯竭的。因為人是小宇宙，大宇宙中的一切力量都潛存於人這個小宇宙身上，人參與到宇宙的所有領域和層次之中。通過人，宇宙繼續著它的創造過程，在這一過程中人首先被產生出來以作為創造行為的目標和中心。現在，人必須改變他的世界和他自己，他憑藉的便是自然賦予他的那種創造力。自然通過人得以自我完成，而自然同時又被人認識，被人的技術活動加以改變。在視覺藝術中，自然被帶入人的領域，人又處於自然之中，兩者都得以顯示出他們的美的最終可能性。

這一創造過程的承受者是作為個體的人，而人作為個體則是宇宙的獨一無二的代表。最具重要性的是那種創造性個體，那種天才。正如康德後來所說，在這些人身上，自然的無意識的創造性進入了人的意識。像皮科·德拉·米蘭多拉、列奧納多·達·芬奇、布魯諾、夏弗茲伯利、哥德、謝林這一類人，就從人對宇宙的創造性過程的參與中，得到了啓示。在這些人身上，熱情和理性統一起來了。他們的勇氣既是作為個體而存在的勇氣，又是作為部分而存在的勇氣。人是宏觀宇宙的創造過程的微觀參與者，這一信條已為這些人提供了完成上述結合的可能。

人的創造力以如下方式由潛在變為現實：每一被實現的東西都有進一步被實現的潛在性。這就是進步的基本結構。雖然亞里斯多德用他的術語對進步的信念作過描述，但這一信念完全有別於亞里斯多德和整個古代世界的態度。在亞氏看來，由潛在性到現實性的運動是垂直的，它由低一級的存在形式走向高一級的存在形式。而從現代進步主義觀點來看，由潛在性到現實性的運動是水平的、時間性的、未來性質的。現代西方人性論主要以這種形式表現其自我肯定。這是一種勇氣，因為它承擔了一種焦慮，這種焦慮隨著我們對宇宙和其中的我們這個世界的認識的不斷深化而增長。地球已經被伽利略逐出了宇宙中心，它變小了，儘管布魯諾英勇地滲入到宇宙的無限之中，許多人還是產生了一種失落感，失落在宇宙的深邃遼遠之中，失落在天體的不可動搖的法則之中。現代的勇氣不是單純的樂觀主義。它必須承擔對非存在的焦慮，而這焦慮存在於沒有極限的宇宙之中，這個宇宙並不具有人所能夠理解的意義。這種焦慮可以被納入勇氣之中，但不能被消除，一旦勇氣減弱，它便冒了上來。

作為自然和歷史創造性過程的部分而存在的勇氣，其決定性的泉源正在於這一點：它在西方文明中得到發展，更在新大陸有顯著影響。但它先經歷了多種變化，才發展成當今美國民主特有的那種作為部分而存在的順從主義的勇氣類型。文藝復興時期的巨大熱情在新教和理性的影響下消失了，而當它重新出現在十八世紀末期和十九世紀初期的古典浪漫主義運動中時，它已無力影響工業社會了。以過去那種巨大熱情為基礎的個體與參與行為的結合被打破了。文藝復興的人本主義所暗示的作為自我而存在的勇氣，與文藝復興的宇宙主義所暗示的作為部分而存在的勇氣，二者之間便出現了持久的緊張關係。極端的自由主義受到了挑戰，發起挑戰的，是重建中世紀集體主義的試圖，或者是締造一個新的有機社會的烏托邦式的試圖。自由主義和民主可以在兩個方面發生衝突：自由主義可以破壞民主對社會的控制或民主本身，可能變成暴虐並過渡到極權性質的集體主義。除了這種動態的、猛烈的行動以外，自由主義還導致一種靜態的、溫和的行動方式即民主順從主義，這種順從主義限制了一切極端的作為自我而存在的勇氣，但並不消滅使順從主義有別於集體主義的那些自由主義因素。英國的情況正是如此。自由主義和民主之間的緊張關係也解釋了美國民主順從主義的許多特點。但在其許多變化下面，有一點則依然如故，那就是作為歷史的創造過程中的部分而存在的勇氣。這種勇氣的自我肯定，便是斷言自己是人類創造性發展中的參與者。

對來自歐洲的觀察者來說，美國式的勇氣有一點令人吃驚的地方：儘管美國式的勇氣主要體現在早期殖民者身上，但當今大部分美國人也有這種勇氣。一個人可能有悲慘的經歷、不幸的命運、信念的破滅，甚至可能犯過罪或某個時期有過絕望，但他並未感到被毀滅了，沒有

意義了，被譴責了，失去希望了。當歷史上羅馬的斯多噶派體驗到同樣的災難時，他們以逆來順受的勇氣把這一切承擔下來。典型的美國人在失去他的存在的根基後，又致力於重建自己的根基。個體是如此，整個民族也是如此。在美國人看來，人能夠去進行實驗，因為實驗的失敗並不意味著勇氣的喪失。人作為參與者的那種創造過程，自然便包括了冒險、失敗、災難。但這並不能瓦解人的勇氣。

這意味著，存在的力量和意義正寓居於創造行為本身。這部分地回答了某些外國觀察者(尤其是神學家)經常提出的一個問題：爲了什麼目的？美國社會的創造活動提供的這一切重大手段的目的是什麼？難道手段沒有吞掉目的嗎？手段的無限制的創造性不正表明目的的缺乏嗎？甚至連許多土生土長的美國人現在都傾向於對最後一個問題作肯定回答。但包含在手段的創造性中的東西還很多。工具和設備並不是生產性創造活動的內在目的，生產性創造本身就是目的。那些手段不僅僅是手段；它們是創造，是人的創造力的無限可能性的象徵。存在一本身本質上是生產—創造性的。基督徒和非基督徒都毫不遲疑地使用最初具有宗教意味的「創造」一詞，這就證明歷史所具有的創造過程被認爲是神聖的。這樣，它就包含作爲它的部分而存在的那種勇氣。我覺得，更恰當的作法應該是在這裏用「生產性創造過程」這一詞語，而不單純地只是「創造」，因爲我們強調的是技術性生產活動。

最初，作爲部分而存在的那種民主順從主義的勇氣類型是明顯地與關於進步的觀念聯繫在一起的。所有的美國式的哲學——實用主義、過程哲學、成長倫理學、進步教育、民主改革運動——都表現了這樣一種勇氣：它把人作爲他所屬的整體的進步的一個部分，作爲這個民族、整個人類的進步的一部分。不過，如果說對進步的信念已被動搖

(正如當今所發生的那樣)，這種勇氣不一定被瓦解了。進步意味著兩個內容。在每一行動中，只要除已有的東西外又生產出了新的東西，就是取得了進步。進步，這個詞的意思就是往前走了一步。在這個意義上，行動與對進步的信念是不可分割的。進步的另一個內容是宇宙的、形而上的法則，這種法則規定著進步的演化，在這一演變過程中，積累產生出越來越高級的形式和價值。這種法則的存在不可能得到證明。絕大多數的創造過程都表明，所得所失是相當的。然而新的所得仍是必要的，否則過去的一切所得便會喪失。參與創造過程的那種勇氣並不取決於關於進步的形而上的觀念。

在創造過程中的作為部分而存在的勇氣承擔了三種主要的焦慮。我們已描繪了它是怎樣承擔對於命運的焦慮的。在一個高度競爭性的社會裏，這種情形尤其顯著。在那樣的社會中，個體的安全已幾乎減少到零。在創造過程中的作為部分而存在的勇氣征服了大量焦慮，因為人通過失業或喪失經濟基礎而被排斥出參與行為，這種威脅就是現在命運的意蘊。只有從這種境況的角度，我們才能理解美國人在本世紀三〇年代的巨大危機，才能理解他們的存在的勇氣的不斷喪失。人們以兩種方式承擔了對死亡的焦慮。一是死亡的現實性被盡可能地從日常生活中排除了。死者不能被認為是死了，他們只是變成了生者的面具。二是人們相信死亡後生命依然存在，即所謂靈魂永生，這是更重要的一個方式。這不是基督教的信條。甚至也不是柏拉圖式的信條。基督教認為的是復活與永生不死，柏拉圖說的是靈魂參與跨時間的本質領域。但現代關於靈魂不朽的說法描述的是不斷地參與到創造活動之中，世界和時間都沒有盡頭。這不是個體在上帝之中得到永久棲息，而是個體為宇宙的原動力作出自己永無休止的貢獻，正是這原動力賦

予他面對死亡的勇氣。在這種希望中，上帝幾乎是可有可無的。上帝可能被看作是生命不朽的保障；但如果人們不這樣看，他們對生命不朽的信念也不一定就動搖了。因為，對創造過程中的作為部分而存在的勇氣來說，靈魂不朽說才是決定性的，而不是上帝。只有某些神學家認為上帝就是創造過程本身。

對懷疑和無意義的焦慮實際上與對命運和死亡的焦慮一樣嚴重。它植根於有限創造力的本質之中。雖然作為工具的工具並不重要，但作為人的創造力的結果的工具卻是重要的，人們提出的「為了什麼目的」這個問題還是存在。這個問題被壓下去了，但隨時可能又冒出來。現在，我們正目睹這一焦慮的重現，正目睹承擔這焦慮的那種勇氣的減弱，對罪過和譴責的焦慮根深柢固地存在於美國人的心靈中，先是借助於清教主義影響，後是借助於福音虔信派運動。這種焦慮即使在它的宗教根基被破壞後仍然很嚴重。但在與那種創造過程中的作為部分而存在的勇氣占優勢的情況的聯繫中，這種焦慮便改變了性質。人在調節自身以順應社會的創造性活動並取得成功時，他所犯的明顯的錯誤便產生了罪過。正是人以其創造力參與其中的社會團體在進行審判、寬恕和拯救。在此之前，人已作了調節，成功已遙遙在望。這就解釋了何以努力爭取人的存在及其世界的神聖化和改變，較之於對罪過的辯護或寬恕更具有存在的意義。前者需要並試圖得到一個新的起點。在創造過程中做為部分而存在的勇氣，就是以這種方式承擔對罪過的焦慮的。

參與創造過程，這就要求順從主義，要求為適應社會生產方式而進行自我調節。生產方式變得越是一致和廣泛，這種要求便越是強烈。技術社會發展為固定的模式，那維持生產和消費正常運轉的順從主義，

隨著大眾交流手段的加強而加強。對世界和政治的思索，為反對集體主義而進行的戰鬥，迫使反集體主義者帶上集體主義色彩。這一過程還在繼續，而且可能導致那種以美國人為代表的作為部分而存在的勇氣中的順從主義成分的加強。順從主義可能接近集體主義，但不是在經濟方面，也不是在政治方面，而是在日常生活與思想的模式方面。無論這種情形是否發生，甚至假如在某種情形下真的發生了，它都部分地取決於那些擁有作為自我而存在的勇氣的人的抵抗力量，這些人代表了存在的勇氣的另一極。由於這些有此勇氣的人對作為部分而存在的勇氣所表現出的順從主義和集體主義所進行的批判，正是他們自我表現的決定因素，所以，我們在下一章將專門進行討論。然而，所有批評都一致同意的一點是：作為部分而存在的勇氣所採取的幾種形式都是對個體自我的威脅。正是這種喪失自我的危險激起了抗議，並產生出作為自我而存在的勇氣，而這種勇氣本身又將被世界的喪失所威脅。

註 釋

- ①譯註：這句話中的「自我」的原文是 oneself，是指作為個體的那種自我。「作為自我而存在的勇氣」是和「作為部分而存在的勇氣」相對的勇氣。
- ②譯註：「我們—自我」指很多人(團體)共有一個自我，但作者認為根本不存在這樣的自我，有的只是作為個體而存在的自我即「自我—自我」，這種自我是各不相同的，故作者用了複數 selves，以與「我們—自我」中的自我(單數)相區別。
- ③譯註：原文為 conformism，意思是為了求得一致性而順從和遵奉統一的信念。

第 5 章

勇氣和個性化——作爲自我而存在的勇氣

第一節 近代個人主義的興起和作爲自我而存在的勇氣

個人主義是獨特的自我所具有的自我肯定，而不考慮它對外部世界的參與。這樣的個人主義正是集體主義的對立物；集體主義也是一種自我肯定，但卻是把自己作爲一個更大事物中的一個部分而不作爲單個的自我。個人主義是從原始集體主義和中世紀半集體主義發展而來的。個人主義能夠在民主一致性的庇護下不斷發展，並以激進的或溫和的形式在存在主義運動中公開表現出來。

原始集體主義由於個人的罪過體驗和個人提出的疑問而遭到破壞。這兩種因素在古代末期有效地導致了集體主義的瓦解，產生出憤世嫉俗者和懷疑論者的極端的非一致性(nonconformism)，並產生出斯多噶學派的溫和的非一致性，導致人們試圖在禁慾主義、神秘主義和基督教當中找到存在的勇氣所需要的先驗的基礎。所有這些動機在中世紀的半集體主義中已經存在。那種半集體主義像早期集體主義一樣，在體驗了個人的罪過和個人尋根問底的行爲所表現的分析能力之後便

宣告結束了，但這並不立即導致個人主義。新教儘管強調個人的良心，卻是一種嚴格遵奉權威、強求一致的體系，這一點非常類似它的敵對面——反對宗教改革的羅馬教會。無論是在新教中還是在羅馬天主教中，都沒有個人主義。而在這兩者以外卻有暗藏的個人主義，因為這兩者把文藝復興的個人主義潮流向自身吸引過來，使之適應教會所要求的一致性。

這種形勢持續了剛好一百五十年。在這一信奉懺悔的正統宗教時期結束之後，個人的東西又冒了出來。虔信派①和美以美教派②重新強調了個人罪過、個人體驗和個人完美。人們本來並不指望從教會的一致性能派生出這些個人的東西，但它們還是不可避免地派生出來了。主觀的虔信好像是一座橋樑，自我主宰的理性便勝利地通過這座橋重新露面了。虔信主義是通向啓蒙運動的橋樑，但啓蒙運動並不自認是個人主義性質的。人們不相信基於聖經教誨的一致性，卻相信每個個人的理性力量的一致性。人們認為，有實踐理性和推理理性的原則是普遍性原則，如果再加上科學研究和教育，就能夠創造出一種新的一致性。

整個這個時期都相信「和諧」原則，即認為和諧是宇宙的法則。根據這種法則，個人的行爲無論其觀念和表現帶有怎樣的個體特徵，都會從單個行爲者身上進入一種和諧的整體，進入一種至少多數人能夠贊同的真理，進入一種越來越多的人可以參與的善，進入一種基於每個個人的自由行爲之上的一致性中。個體的自由並不一定要以破壞集體爲前提。經濟上的自由主義的職能似乎強調了這一觀點：在市場競爭者的背後，市場法則爲每個人提供最大的實惠。民主的功能證明，個人政治決策的自由不一定會破壞政治的一致性。科學的進步顯示出，

個人的研究和個人科學觀的自由並不妨害科學的統一性。教育工作表明，強調每個兒童的自由發展，只會有利於他成長為一致性社會裏的積極成員。新教的歷史證實了宗教改革者的這樣一個信念：每個人以自己的方式自由地對待《聖經》，儘管存在著個體的甚至是教派的不同，卻能創造出教會的一致性。所以，當萊布尼茲^③對預先設定的和諧所包含的法則用如下方式作出界說時，毫無任何荒謬之處。他形象地說，一切事物賴以生存的單子，雖然沒有朝著對方相互敞開的門窗，卻都參與了同一個世界，世界就寓於每個單子內，無論這個單子是光亮可見的還是晦暗不明的。個性化和參與的問題似乎不僅從實際上並且也在哲學上被解決了。

作為自我而存在的勇氣在啓蒙時期已為人們所理解，它是這樣一種勇氣：個體的自我肯定包括了對普遍的、理性的自我肯定的參與。這樣，進行自我肯定的不再是個體的自我本身，而是具有理性的自我。作為自我而存在的勇氣，即是追隨理性、反對非理性權威的勇氣。在這個意義上，也只在這個意義上，它才是一種新斯多噶主義的勇氣。因為，啓蒙時代的存在的勇氣不是一種消極遁世的存在勇氣。它不僅敢於面對命運的波折和死亡的必然，還敢於自我肯定，宣稱自己在根據理性的要求改變現實。這是一種戰鬥的、英武的勇氣。它用勇敢的行動來征服無意義帶來的威脅。通過對那些存在於個體和社會生活中的過失、缺陷、不軌行爲（它們是不可避免的，但同時又可以為教育所克服）的接受，它便征服了來自罪過的威脅。啓蒙運動氣氛中的作為自我而存在的勇氣，即是把自我肯定為一座通向較高理性狀態的橋樑。顯然，一旦這種存在的勇氣停止對反理性事物的革命性攻擊，它就變成了一致主義，即消失在勝利的市民階級之中。

第二節 作為自我而存在的勇氣的浪漫主義和自然主義的表現形式

浪漫主義運動產生了一種個性觀念，這種個性觀念既有別於中世紀的觀念，也有別於啓蒙時期的觀念，但包含著兩者的因素。這種觀念強調個體的獨特性，認為它是存在的無可比擬、無限重要的表現。天意的最終目的不是一致性而是多樣性。肯定自己的獨特性，承認個人天性的要求，是正當的存在的勇氣。這並不意味著任性固執或違反理性，因為個性的獨特性正在於它的創造性潛力。但危險顯然是有的。浪漫主義的嘲諷把個人抬高到至上的地位，把他變成一種空洞之物，使他不再有義務認真地參與任何事物。在類似弗里德利希·馮·施萊格爾^④這樣的人中，作為個別自我的存在的勇氣只產生出對參與行為的徹底藐視；這種勇氣對這種空洞的自我肯定作出的反應，則是產生出一種回歸集體的慾望。施萊格爾以及近一百年中許多極端個人主義者變成了羅馬天主教徒。作為自我而存在的勇氣消失了，於是人產生了作為部分而存在的勇氣，其體現是把自己歸屬於某個團體。這樣一個轉變也是浪漫主義思想的另一方面促成的，因為浪漫派也強調過去時代的集體主義和半集體主義，強調所謂「有機社會」的理想。在過去，有機社會常常變成維持個性化和參與行為之間的平衡的一個象徵。然而，在十九世紀初，它的歷史性功能是要表現對集體的渴望而不是平衡的需要。這期間所有的反動集團都利用著有機社會這一觀念，他們或出自於政治上的考慮，或出於精神上的理由，或兩者兼而有之，試圖重新建立一個「新的中世紀」。這樣一來，浪漫主義運動既產生出作

爲自我而存在的勇氣這樣一種極端的形式，又產生出對於作爲部分而存在的勇氣這另一極端形式的(未能實現的)欲求。浪漫主義作爲一種態度，在浪漫派運動之後並未消失。所謂的「放縱主義」(Bohemianism)就是作爲自我而存在的浪漫主義勇氣的延續，放縱主義繼續對現存市民階級及其一致主義進行浪漫主義的攻擊。浪漫主義運動和隨後的放縱主義二者對現今的存在主義的產生起了決定性作用。

但放縱主義和存在主義還從另一個運動吸收了某些東西，那個運動也強調作爲自我而存在的勇氣，那個運動就是自然主義。自然主義這個詞有許多不同的意思。爲了我們的目的，它只代表這樣一種自然主義：即作爲自我而存在的勇氣的個性化形式起作用的自然主義。尼采正是這樣一種自然主義的卓越的代表人物。他是一個浪漫的自然主義者，同時也是建立了作爲自我的存在主義勇氣的最重要的先驅。「浪漫的自然主義」這一術語似乎本身是矛盾的。浪漫主義想像的自我超越與自然主義的自我限制於經驗的特定條件之間，似乎隔著一條很深的鴻溝。但自然主義意味著存在與自然的同一性，從而摒棄了超自然的觀念。這一界定留下一個疑問：自然的事物有何性質？我們可以機械地描繪自然，也可以有機地描繪之，也可以按必然的、漸進的整合或創造性演變的觀點來描繪之，還可以把它描繪成法則或結構的一種體系或二者兼而有之的體系。自然主義可以出自於絕對具體的事物，就人來說即是個體的自我；也可出自於絕對抽象的事物，即決定電力場性質的數學公式。所有這些以及別的許多東西都可以是自然主義。

但並非所有這些類型的自然主義都是作爲自我而存在的勇氣的表現。只有當自然的結構中的個人那一極起決定性作用時，自然主義才是浪漫的，並合併了放縱主義和存在主義。有一種自願型(voluntaristic

type)自然主義就是這種情況。如果自然(對自然主義而言這就意味著「存在」)被人們看作是無意識意志的創造型表現,或被看作是強力意志的對象化,或被看作是生命激情(élan vital)的產物,那麼,意志的中心,個體的自我,就對整體的運動有決定性意義。在個體的自我肯定中,生命肯定著自己或否定著自己。即使自我從屬於一種最終的、普遍的命運,它還是決定著自身在自由中的存在。美國實用主義有很大一個派系屬於這一類。儘管存在著美國式的順從主義及其作為部分而存在的勇氣,實用主義與在歐洲更為流行的「生命哲學」觀點之間,有很多共同點。實用主義的倫理原則是成長,它的教育方式是個體自我所具有的自我肯定,它所偏愛的概念是創造性。實用主義的哲學家們並不常常知道這一事實,即:進行創造的勇氣,暗示著以新代舊的勇氣,而這種新還沒有規範和標準,是一種冒險,如果用那種舊來衡量,則是不可估計的。這些哲學家的社會一致性使他們看不見在歐洲公開地、有意識地表現出的東西。他們沒有認識到,實用主義如果不受制於基督教的或人文主義的一致性,則必然邏輯地導致作為自我而存在的勇氣,而這種勇氣正是極端的存在主義者所主張的。自然主義中的實用主義類型本質上是對浪漫的個人主義的追隨,並且是存在主義獨立派的先驅。這種自主成長的本質並不有別於強力意志的本質或生命激情的本質。但在自然主義者內部則有區分。歐洲的自然主義者始終如一並自我毀滅;美國的自然主義者則因一種幸運的不一致而免於毀滅,他們仍然接受作為部分而存在的順從者的勇氣。

在所有這些派別當中,作為自我而存在的勇氣有如下特徵:它不顧非存在因素的威脅而把單個自我當作單個自我來加以肯定。通過把個體肯定為有無限意義的微觀宇宙的代表,便克服了對命運的焦慮。

個體傳遞出集中在自身的存在之力，他將這力以知識的形式儲藏於自身，又以行動的方式將它釋放出來。他指引著自己生命的進程，以英勇的精神承受不幸和死亡，同時又熱愛著他所反映的大宇宙。甚至孤獨也不再是絕對的孤獨了，因為造化就在他心中。如果我們把這種勇氣與斯多噶的勇氣相比，會發現它們的主要區別在於：這種勇氣所強調的，是從文藝復興起，經浪漫主義運動，直到現在的這一路線中的單個自我的獨特性。在斯多噶主義中，這種勇氣被看成是本質上人人均有的睿智，從這種智慧中產生出存在的勇氣。在現代世界裏，這種勇氣使人作為單個存在的個體。在這種變化的下面，蟄伏著基督教對個體靈魂的評價，即把個體靈魂看做是具有永恆意義的東西。但是，並不是這一信條賦予了現代人以存在的勇氣。賦予現代人以存在的勇氣的，是另一信條：個體具有像鏡子一樣反映宇宙的性質。

回答了懷疑與無意義這兩個問題的，還有對宇宙的熱情，這種熱情既體現在知識中，又體現在創造中。懷疑是知識的必要工具。只要還保持著對宇宙和作為其中心的人的熱情，無意義也就不成其為威脅。對罪過的焦慮被消除了，死亡的象徵、審判和地獄被置於一旁。為把這些東西變得無足輕重，人們盡了最大努力。自我肯定的勇氣不再被對罪過和譴責的焦慮所動搖。

在晚近的浪漫主義中，人們展示了對於罪過的焦慮的另一面以及克服這種焦慮的手段。人的靈魂中的破壞性趨勢被發現了。無論在詩歌創作還是在哲學中，浪漫運動的第二個時期背離了和諧的觀念，儘管那些觀念從文藝復興到古典主義和早期浪漫主義一直起著決定性作用。這個時期有謝林和叔本華為代表，文學上有像 E.T.A.霍夫曼^⑤一類的巨匠為代表，這期間產生了一種表現內心邪惡力量的現實主義

(demonic realism)，它對存在主義和深層心理學都有重大影響。肯定自我的勇氣必須包括那種肯定人自身的邪惡程度的勇氣。這就與一般新教徒所信奉的道德順從主義、甚至與一般的人文主義發生了激烈的衝突。但是放縱的、浪漫的自然主義者則貪婪地接受了這種勇氣。這種把對邪惡的焦慮肩負起來而不顧這種焦慮所具有的毀滅和令人絕望的性質的勇氣，是使對於罪過的焦慮得以克服的形式。這之所以可能，只是因為個人的邪惡已被上述發展狀態所消除，可以由宇宙的邪惡取而代之，而後者是一個結構問題，不是個人的責任。敢於把對罪過的焦慮自我擔當起來，這種勇氣已變成肯定自我具有邪惡傾向的勇氣。這種勇氣之所以可能產生，是因為邪惡並不被人們斷然認定是消極的，而是被看作為存在所具有的創造力的一部分。邪惡是創造性事物的幽暗不測之地，這是晚期浪漫主義的一個發現，這個發現經過放縱主義和自然主義而走向二十世紀的存在主義。用科學的術語把這個發現確認下來，就是所謂的深層心理學。

在某種程度上，存在的勇氣所具有的所有這些個性化形式，都是二十世紀激進主義的先驅，這種激進主義使作為自我而存在的勇氣在存在主義運動中得到非常有力的表現。本章所作的研討表明，作為自我而存在的勇氣，絕非與另一極——作為部分而存在的勇氣——了不相關；不僅如此，這種研討還表明，只要克服孤立狀態，正視在把自我作為個體而加以肯定時可能失去世界的危險，人就能夠走向通往超越自身、超越世界的境界。許多觀念都指出了一種解決上述問題的辦法，這種解決超越了存在的勇氣的兩種類型。這些觀念是：反映宏觀宇宙的微觀宇宙說，代表世界的單子說，以及關於個體強力意志表現了生命本身的強力意志的看法，等等。

第三節 作為自我而存在的勇氣的存在主義諸形式

一、存在的態度和存在主義

晚近的浪漫主義、放縱主義和浪漫的自然主義已經為當今的存在主義開闢了道路；而當今的存在主義則是作為自我而存在的勇氣所採取的最激進的形式。雖然近年來已經出現了大量有關存在主義的文獻，然而，為了達到我們的目的，有必要從本體論的特性及其與存在的勇氣的關係方面來探討存在主義。

首先，我們必須對存在的態度與哲學上或藝術上的存在主義這兩個不同概念作出區分。存在的態度是一種參與的態度，與那種僅僅是理論的或超然於外的態度形成鮮明對照。「存在的」(existential)在這個意義上可以這樣界定：以人的整個存在參與一種境況，特別是認識的境況。這包括時間、空間、歷史、心理學、社會學、生物學的狀態，也包括對這些狀態作出反應並改變它們的確定自由。這些因素因而就是進行認識的人的整個存在參與其中的那種知識，就是存在的知識。這似乎與認識活動必不可少的客觀性相矛盾，也與認識活動所要求的超然態度相衝突。但是，知識取決於它的對象。在現實中，或者更確切地說，在從現實中作出的抽象中，有這樣的領域，其中，最徹底的超脫就是恰當的認識方式。一切能進行度量的事物都具有這一特性。但是，把這種方式運用於有無限具體性的現實，是最不恰當的。自我一旦變成了計算物或管理物，則不再是自我；它變成了物。要認識自我，我們必須參與到自我之中；但我們的參與又改變了自我。在所有

存在的知識中，主體與客體都被認識行為改變了。存在的知識是以這樣一種交流過程為基礎的：其中，一種新的意義被創造出來而且被認識到。對他人的知識，對歷史的知識，關於精神創造的知識，宗教知識等，都具有存在的性質。這並不排除那種以超然態度為基礎的理論的客觀性。但是它把超然態度局限為認識性參與行為的一個因素。你可能對另一個人、對他的心理類型和他的可以估計的反應有精確而超然的認識，但認識到這些以後你還是不了解這個人，不了解他的核心自我，不了解他對他自己的認識。只有參與到他的自我之中，從存在的方面進入他的存在(being)的核心，你才可能在對他的滲入中認識他。這就是「存在的」第一個意思，即以某人自己的存在參與他人的存在。「存在的」另一個意思不是指態度而是指內容。它指的是哲學的一種特殊形式：存在主義。我們必須探討這個問題，因為它是作為自我而存在的勇氣的最激進的表現形式。但在討論開始之前我們必須說明，為什麼態度和內容都用從同一個詞「存在」派生出的詞來描述。存在的態度和存在的內容對人的境況有共同的解釋，這種解釋與非存在的解釋是矛盾的。非存在的解釋斷言，在知識與生活中，人能夠超越人的存在的有限性、異化狀態和模糊性。黑格爾的體系是本質論的經典表述，當齊克果從黑格爾的本質體系中掙脫而出時，他作了兩件事：他宣布了一種存在的態度，還提出了存在哲學。他認識到，對與我們密切相關的事物的了解，只可能從一種無限關切的態度之中，從存在的態度之中獲得。同時，他發展了人的學說，這種學說用焦慮和絕望來描述人及其本質的異化。處於有限性和異化狀態這一存在境遇之中的人，只能以存在的態度才能獲得真理。「人並不是坐在上帝的寶座上」，分享上帝對一切存在物的本質認識。人沒有一種超越有限性和異化狀態

的純客觀性。他的認識功能像他的整個存在一樣，是由存在性決定的。這就是「存在的」這個詞的兩個意義的聯繫。

二、存在主義觀點

我們現在轉向不是作為態度而是作為內容的存在主義，便能夠區分三層意思：(1)存在主義作為一種觀點，(2)作為一種抗議，(3)作為一種表現手段。存在主義觀點出現在大多數神學著作中，也出現在許多哲學、藝術和文學中。但是，它還只是一種觀點，有時還不被當作一種觀點。在一些勢孤力弱的存在主義先驅出現之後，在十九世紀三〇年代到六〇年代，存在主義作為抗議變成了有意識的運動，從而在很大程度上決定了二十世紀的命運。在兩次大戰時期和對懷疑與無意義的焦慮盛行的時期，存在主義作為表現手段是這期間的哲學、藝術和文學的特徵。它是我們自己處境的表現。

我們可以舉幾個存在主義觀點的例子。最典型的、同時也是對所有存在主義形式的整個發展有決定性影響的，是柏拉圖。在追隨神秘教^⑥對人的困境進行描述時，他教導人們將人的靈魂與它安在純本質領域中的「家」分隔開來。人與他本質的東西相疏離了。他在短暫的世界中的存在，與他對永恆的理念世界的本質性參與，二者是衝突的。這是用神話般的語言來表現的，因為存在無法用概念加以說明。只有本質領域可以進行結構分析。每當柏拉圖利用神話時，他描述的都是一個人的本質存在轉變成本質異化，然後又從後者轉到前者的變動過程。柏拉圖對本質領域與存在領域的區分為後來的一切發展奠定了基礎。當今存在主義的背後就有它的影子。

存在主義觀點的其他例子是基督教信奉的沉淪、罪孽和拯救的經

典教義。它們的結構類似柏拉圖所作的區分。像柏拉圖所持的觀點一樣，人及其世界的本質特性是善。基督教認為它是善的，因為它是神的創造。但人的本質的善或被創造出的善已經喪失了。沉淪和罪孽不僅腐蝕了他的道德品質，也敗壞了他的認識能力。他受制於存在的衝突，他的理性擺脫不掉這些衝突。但是，正如柏拉圖所認為的那樣，超歷史的記憶從來沒有消失在人類存在的最異化的形式中，同樣，基督教認為，人和他的世界的本質結構是從上帝的創造力那裏得到支持和指導從而得以保存的。上帝的創造力不僅使某些善而且也使某些真成為可能。只因為是這樣，人才能夠認識他的存在困境中的衝突，才能夠指望恢復他的本質狀態。

柏拉圖主義和經典的基督教神學都有存在主義觀點，這決定了他們對人的境況的理解。但從專門的學術意義上說，他們都不是存在主義的。在他們的本質論的本體論這個範圍內，存在主義觀點起著作用。這不僅適用於柏拉圖，也適用於奧古斯丁。雖然比起基督教初期其他任何人的神學，奧古斯丁的神學更為深刻地洞見了人的困境的消極方面，同時，他不得不反對貝拉基(Pelagius)的本質論的道德主義，以捍衛他的關於人的學說。

在繼續用奧古斯丁方式分析人的困境時，我們注意到這一現象：修道士的和神秘主義的自我反省披露出大量的深層心理學的東西。這些東西進入神學，組成有關人的造物性、罪孽和神性化等篇章。這些東西也出現在中世紀對惡魔的理解中，並且被懺悔者所採用，尤其是在修道院裏。對深層心理學和當代存在主義所討論的許多事物，中世紀的信奉宗教的「分析家」不是不知道。宗教改革家們，特別是路德，都了解這些東西，路德辯證地描繪了善的模糊性、著魔的絕望以及神

的寬恕的必然性，這類描述的深刻根源可追溯到中世紀對人的靈魂與上帝的關係所作的探究。

中世紀對存在主義觀點所作的最偉大的富於詩意的表達，是但丁的《神曲》。它像修士的宗教的深層心理學一樣，還停留在經院哲學的本體論的框架內。但在這種限度內，這部作品也進入了人的自我毀滅和絕望的深淵，探索了勇氣和拯救的頂峰，並且以詩的象徵給了我們一種包羅一切的關於人的存在的信條。某些文藝復興時期的藝術家在他們的繪畫作品中已經預示了近年來的存在主義藝術。那些魔鬼主題吸引了許多人，如布希(Bosch)、勃魯蓋爾(Breughel)、格呂內瓦爾德(Grünewald)、西班牙人、南義大利人、晚期哥德式教堂的建築師們，等等。這就表現了存在主義對人的境況的理解，例如勃魯蓋爾的通天塔圖。但他們當中沒有一個人徹底打破中世紀傳統。這還只是一種存在主義觀點，而不是存在主義。

在談到現代個人主義的興起時，我提到過唯名論把整體分裂為個別的這樣一種現象。唯名論中的某一方面預示了現代存在主義的諸主題。這就是唯名論的非理性主義方面，這個方面植根於本質哲學的崩潰，而這崩潰是在鄧·司各脫和奧卡姆(W. Ockham)的攻擊下造成的。對存在著的每一事物的偶然性進行強調，就使上帝的意志和人的存在也同樣成為偶然的了。這種強調使人感到，不僅他自己，而且在他的世界裏，都明顯缺少了最終的必然性。這就使他產生了相應的焦慮。被唯名論預示的現代存在主義的另一個主題，就是向權威屈服。這是整體被分解的結果，也是因為孤立的個體不能發展作為自我而存在的勇氣。所以，唯名論者架起了通向教會專制主義的橋樑。這種專制主義凌駕於中世紀初期和後期的一切事物之上，產生出現代天主教集體主

義。但即使這樣，唯名論也還不是存在主義，雖然它是作為自我而存在的存在主義勇氣的先驅。它沒有跨出這一步，因為，甚至唯名論也不打算掙脫中世紀傳統的束縛。

那麼，在存在主義觀點還沒有打破本質論的框架時，存在的勇氣是什麼呢？總的說來，它是作為部分而存在的勇氣。但這個回答是不夠的。只要有存在主義觀點，就有被個人所體驗的人的境遇問題。柏拉圖在《高爾吉亞篇》的結尾處，將一些人帶到下界的判官達拉曼圖斯跟前，由他來決定這些人是公正還是不義。在古典基督教中，永恆的判決是關係到個人的；奧古斯丁認為原罪的普遍性並不改變個人的永恆命運的雙重性；修士的和神秘的自我反省也關涉個體的自我；但丁根據各個不同個體的特徵，將個體置放於現實的不同區域內；描繪魔鬼的畫家表達出這樣一種感覺：個人在世界上是孑然孤獨的；唯名論有意識地把個體孤立起來。然而，在所有這些情況中的存在的勇氣，都不是作為自我而存在的勇氣。在每一種情況中，都有一種涵蓋一切的整體，存在的勇氣就從中演化而出，這些整體分別是：天國、神國、神恩、現實的天意結構、教會的權威。不過，這不是回返到完整的作為部分而存在的勇氣。相反，這卻是向前、向上的推進，抵達勇氣的泉源，這勇氣之源既超越作為部分而存在的勇氣，也超越作為自我而存在的勇氣。

三、存在主義觀點的喪失

十九世紀的存在主義的反抗行為是對從現代開始的存在主義觀點的喪失的一種反應。儘管由尼古拉·庫薩納斯(Nicolas Cusanus)、佛羅倫薩學院和早期文藝復興的繪畫所代表的文藝復興第一階段還受制於奧

古斯丁傳統，文藝復興的晚期卻打破了這一傳統，創造了一種新的、科學的本質論。反存在主義的偏見在笛卡兒那裏最爲明顯。人和他的世界的存在被放到括弧內，正像胡塞爾表述的那樣，而胡塞爾的「現象學」方法正是從笛卡兒派生出來的。人變成了純意識，赤裸裸的認識主體；世界（包括人的身心存在）變成科學探討和技術管理的對象。處於其存在困境中的人消失了。因而，近年來的哲學的存在主義指出，在笛卡兒的「我思故我在」中的「我在」(sum)後面，有一個這個 sum 的性質問題，sum 不僅僅是意識(cognition)，即是說，是處於時空之中而且受制於有限性和異化狀態的存在。存在主義這樣看問題是中肯的。

新教似乎通過摒棄本體論來再次強調存在主義觀點。新教把它的教義簡化地歸結爲人的罪孽和神的寬恕之間的對抗。的確，這種歸結以及這種對抗包含的前提條件和暗示，都服務於存在主義觀點——但有很明顯的局限性：與中世紀修士的自我反省同時被發現的大量存在主義的東西消失了，倒不是在宗教改革者們自己身上消失了，而是在他們的追隨者身上不見了。這些追隨者強調的是關於釋罪和命運的教義。新教的神學家們強調神的審判的無條件性和上帝寬恕的自由性。他們懷疑對人的存在所進行的分析，他們對人的狀況的相對性和模糊性不感興趣。他們深信，對那些問題的考慮只會削弱作爲人與神的相互關係的特徵的絕對的肯定和否定。但是，新教神學家們這種非存在主義的教導造成的結果是：一方面，關於神諭的信條被當作客觀真理而大加宣揚；另一方面，說教者根本不試圖把神諭傳布給處於身心和精神——社會存在中的人。只是在十九世紀晚期的社會運動和二十世紀的心理學運動的壓力下，新教才更多地接觸關於當代處境的存在問題。

在喀爾文派和宗派主義的觀點中，人越來越變成抽象的道德主體，正像在笛卡兒看來人是認識的主體一樣。在十八世紀，當新教倫理學的內容適應了新興的、要求用理性支配人本身及其世界的工業社會時，反存在主義的哲學便與反存在主義的神學匯流了。理性的（即道德和科學的）主體，取代了存在的主體，取代了存在主體的衝突和絕望。

這次發展的領袖人物之一，就是倫理自律的大師康德。康德在他的哲學裏有兩處保留了存在主義觀點：一處是他關於有限的人與終極的現實之間的距離說；另一處是關於人的理性被極惡所敗壞的學說。但正由於這些存在主義的觀念，他受到許多他的崇拜者、包括他們之中最偉大的哥德和黑格爾的攻擊。這兩位批評家的主流都是反存在主義的。黑格爾試圖用本質體系來解釋一切現實（現存世界就是這種體系的較為恰當的表現），這就使現代哲學的本質論傾向達到高潮。存在被歸結為本質，世界是理性的，存在是本質的必然表現；歷史是存在條件下的本質的存在（being）的表現，歷史的進程是能夠被理解和證實的；絕對精神在宇宙過程中自我實現，而那些參與了這個過程的人可能獲得克服個體生活中消極面的勇氣。對命運、罪孽、懷疑的焦慮，如果經過不同層次的意義而上升直達最高點，則可以得到克服；這最高一層便是宇宙過程本身的哲學直覺。黑格爾試圖把作為部分（特別是民族的一部分）而存在的勇氣和作為自我（特別是作為一個思想家）而存在的勇氣統一起來，使之成為一種超越二者並具有神秘背景的勇氣。

但是，如果忽視黑格爾的存在主義因素，就會使人誤入歧途。這些因素比人們通常承認的要多得多。首先，黑格爾意識到了非存在的本體論。否定是他的體系的動力，把絕對觀念（本質領域）推向存在，同時又把存在推回絕對觀念（絕對觀念在這一進程中自我實現為絕對精神）。黑格爾

知道非存在所包含的神秘和焦慮，但他將它納入存在的自我肯定中。黑格爾的第二個存在主義因素是他的這一信條：在存在的領域內，沒有激情和興趣就不能取得偉大的成就。這一論點見於他的《歷史哲學》一書的序言，它顯示出，黑格爾完全了解浪漫主義者和生命哲學家對人性的非理性層次所作的透視。黑格爾的第三個存在主義因素和其他兩個一樣，對黑格爾的存在主義敵人有深刻影響，這就是對處於歷史進程中個體面臨的困境所作的現實主義評價。他在這篇序言中說，歷史不是個人能獲得幸福的場所。這意思或者是：個體必須使自己升揚、超越宇宙過程而達到直覺哲學家的境界；或者是：個體的存在問題還沒有解決。而這也正是存在主義者對黑格爾及其哲學反映出的世界加以反對的根據。

四、作為反叛的存在主義

對黑格爾本質論哲學的反抗，卻是借助於黑格爾自己所具有的(儘管是被壓抑著的)存在主義因素而實現的。第一個領導這種存在主義攻擊的是黑格爾原先的朋友謝林，黑格爾早年曾依靠過他。謝林晚年時提出了所謂「實證哲學」，其中多數概念被十九世紀革命存在主義者所採用。謝林稱本質論為「消極哲學」，因為它對真實的存在進行抽象概括，還宣稱實證哲學是作為個體的人的思想。這種人在其歷史境況中進行體驗、思索並作出決定。謝林是第一個使用「存在」這一術語來與哲學上的本質論相抗衡的人。他的哲學受人拒斥，因為他用存在主義術語從哲學上重新解釋了基督教神話。儘管如此，受他影響的不乏其人，尤其是齊克果。

叔本華用唯意志論的傳統來充實自己的反本質論思想。他重新發

現了人的靈魂和人的存在困境的特徵，而這些特徵一直為近代本質論思想傾向所掩蓋。同時，費爾巴哈強調了人的存在的物質條件，而且根據人試圖克服先驗世界的有限性這種慾望推導出宗教信仰。麥克斯·施蒂納寫了一本書，在這本書中，作為自我而存在的勇氣是用一種實際的唯我論的術語來表述的。這種唯我論破壞了人與人之間的任何交往。馬克思用早期資本主義制度下人的實際存在，同黑格爾有關人在現存世界中自我和解的本質論的描述進行了對比，在這點上，馬克思是站在存在主義旗幟下的反叛者之一。所有存在主義者中最重要的人物是尼采，在他對歐洲虛無主義的描繪中，呈現出的世界圖景是：人的存在已陷入完全的無意義之中。在主體與客體之前還有「生命」，生命哲學家和實用主義者試圖從其中推導出主體與客體的分裂，並試圖把對象化的世界解釋為創造性生命的自我否定（狄爾泰、柏格森、齊美爾和詹姆斯）。十九世紀最偉大的學者之一，馬克斯·韋伯^⑦描述，一旦技術理性取得支配權，便將發生生命自我毀滅的悲劇。在十九世紀末，這一切還只是抗爭，大形勢本身還沒有顯著變化。

自從十九世紀最後一、二十年以來，起而反抗對象化的世界決定了文學和藝術的特徵。法國的偉大的印象主義者們儘管強調主觀性，但並沒有超越主觀與客觀之間的分裂，而只是把主觀本身當作一種科學的對象。雖然如此，隨著塞尚^⑧、梵谷^⑨和蒙克^⑩的出現，形勢發生了變化，從這時候起，存在的問題就在藝術的表現主義的擾亂人心的形式中露面了。存在主義的革命者們，比如詩歌上的波德萊爾^⑪和藍波^⑫，小說方面的福樓拜^⑬和杜斯妥也夫斯基^⑭，戲劇上的易卜生^⑮和斯特林堡^⑯，在人類靈魂的荒漠與叢林中作出了許多發現。十九世紀末開創的深層心理學證實了他們的洞見並從方法論上對這種洞見

作了梳理。當十九世紀隨著 1914 年 7 月 31 日的到來而宣告結束時，存在主義的反抗已不再是反抗了，它變成了對被體驗到的現實的反映。

正是一種無限的喪失所帶來的威脅，即個體的人的喪失，驅使十九世紀的革命存在主義者發起進攻。他們認識到某一種過程正在進行，在這個過程中，人被轉變成物，轉變成純科學可以計算、技術科學可以控制的現實物。中產階級思想的理想主義一派把人看作一個容器，普遍性的事物能在其中找到一個多少適當的位置。而中產階級思想的自然主義一派把人看作一片空白場地，感覺印象可按其強烈程度進入並占據它。在這兩種情況下，個人的自我都是一個空寂的空間，承擔著不代表他自己的某種東西，承擔著使自我與其自身相疏離的某種陌生的東西。理想主義和自然主義在對待存在著的人的態度上是相同的。兩者都取消了他的無限的意義而使他成為任隨另一種事物過往的空間。兩種哲學都表述了這樣一個社會：這種社會是為人的解放而設計的，但又在它本身創造的客體的束縛下垮掉。為了對自然進行技術上的控制而採用功能完善的機械裝置，對人實行精細的心理控制，以及對社會進行不斷增強的組織以實現控制，這些手段保證了那種以高昂的代價換來的安全。這個代價就是：本來所有這一切都是作為手段為了人而發明出來的，現在人自己都變成了一種手段，去服務於那些手段。正是由於這種情況，巴斯卡^①才攻擊十七世紀的數學推理，齊克果才攻擊黑格爾思想中否定個人的邏輯規則，馬克思才反對經濟上對人性的踐踏，尼采才為了創造性而鬥爭，柏格森才反對無生命事物的空間領域。也正是由於這種情況，多數生命哲學家才渴求從自我對象化的破壞力中拯救生命。在自我日益失落於它所處的世界中的形勢下，這些生命哲學家為保存人格，為自我的自我肯定而進行鬥爭。在自我

被消滅、被物取代的狀況下，他們力圖為作為自我而存在的勇氣指明道路。

第四節 當代存在主義和絕望的勇氣

一、勇氣和絕望

出現於二十世紀的存在主義體現著「存在的」最生動逼真、最咄咄逼人的意義，整個的發展達到了這一點後便升至頂點。在所有西方國家中它已變成一種現實。它在人的精神創造活動的一切領域中表現出來，它滲入了所有受過教育的階級。它不是某個放蕩不羈的哲學家或某個神經失常的小說家的發明；它不是為了名利雙收而造出的聳人聽聞的誇張；它不是帶有消極性的病態遊戲。它包含著所有這些因素，但它本身不是這些而是某種別的東西。它是焦慮和無意義的表現，是將這焦慮納入作為自我而存在的勇氣的嘗試。

我們必須從這兩個觀點來考慮近年來的存在主義。它是一種個人主義，但它不僅僅是理性主義的類型、浪漫主義的類型或自然主義的類型。與這三種預備性的思想運動不同，它已經體驗到意義的普遍崩潰。二十世紀的人已失去了有意義的世界，失去了生活在出自精神中心的意義中的自我。人所創造的客體世界把創造者捲入其中，創造者——人在這個世界中失去了主體性；他已把自己犧牲給他的創造物。但人還能領悟到他所失去的或正在失去的東西；他還有足夠的人的氣概，能夠把對人性的踐踏體驗為絕望。他不知道出路何在，但他試圖通過說明局勢的無出路來挽救他的人性。他對此的反應中表現出絕望

的勇氣，這是一種自己承擔絕望的勇氣，也是用作為自我而存在的勇氣去抗拒非存在所包含的巨大威脅的勇氣。每一個分析目前存在主義哲學、藝術和文學的人，都能表明這些東西結構上的模糊性。它包括：導致絕望的無意義，對這種局面的激昂的譴責，成功的或失敗的試圖——把對無意義的焦慮納入作為自我而存在的勇氣。

所以，那些堅定地表現出作為部分而存在的勇氣（以集體主義或順從主義為形式）的人，被存在主義表現出的對絕望的勇氣所震動，是不足為奇的。那些人不能理解我們時代正在發生些什麼，他們不能區別存在主義中真正的焦慮與神經質的焦慮。他們把實際上是對消極性的勇敢接受攻擊為對消極性的病態渴求，把實際上是對衰敗事物所作的創造性描述稱之為衰敗，把那種有意義的活動——試圖揭示我們處境的無意義——斥責為無意義。要理解那些在思想和藝術表現方面開創新路的人是困難的，但並不是這種通常的困難引起了對近代存在主義的普遍反抗；導致這種反抗的，是那種保護作為部分而存在這種自我限制的勇氣的願望。不過，我們總覺得這種保護並非真正的安全。我們必須盡力才能抑制自己接受存在主義見解的傾向。如果存在主義在戲劇或小說中出現，我們甚至欣賞它，但拒絕嚴肅地看待它，即拒絕把它當作對我們自己存在的無意義性質和暗藏的絕望的揭示。集體主義者（納粹與共產主義者）和順從主義者（美國民主黨人）猛烈地反對現代藝術，說明他們感到了它的嚴重威脅。但我們在精神上並不覺得受到了某種異己的東西的威脅。由於以削弱存在來抗拒非存在是神經病的症狀，所以，存在主義者為了回答那些說他是神經質的頻繁的責難，只消指出如下事實：為傳統的安全服務的反存在主義的慾望，其防禦機制正是神經質的。

至於在這種形勢下基督教神學必須作些什麼？毫無疑問，它應當選擇真理而反對安全，即使安全是教會所尊崇和擁護的。可以肯定，自從有教堂起，就有基督教的順從主義，而且教會史上的好幾個時期都有基督教集體主義或至少半集體主義。但這不應該誘使基督教神學家們把基督教勇氣認同於作為部分而存在的勇氣。他們應當認識到，作為自我而存在的勇氣是對作為部分而存在的勇氣的一種必然糾正，儘管他們正確地認為，存在的勇氣的這兩種形式都不能提供最終的解決方法。

二、當代文學藝術中絕望的勇氣

絕望的勇氣，對無意義的體驗，以及不顧此二者而作的自我肯定，在二十世紀存在主義者身上是很明顯的。無意義是他們所有人面臨的問題。如同我們已看到的那樣，對懷疑和無意義的焦慮就是對我們時代的焦慮。對命運和死亡的焦慮，對罪過和譴責的焦慮，是暗示出來的，但不起決定的作用。當海德格談到人對自己死亡的預料時，他關心的不是生命不朽，而是這種預料對人的境況意味著什麼。當齊克果討論罪過問題時，感動著他的並不是罪過和寬恕的神學問題，而是在考慮到個人罪過的情況下人的存在有何種可能性的問題。甚至當近來的存在主義者談到有限性和罪過的時候，意義問題也使他們感到困擾。

二十世紀對意義的尋求和對意義的絕望以如下的決定性事件為基礎。十九世紀失去了上帝，費爾巴哈用人心的無窮慾望這種解釋把上帝取消了；馬克思的解釋是：人在意識形態上試圖超越給定的現實，這樣，上帝也被取消了；尼采把上帝解釋為對生存意志的削弱，結果產生了這一宣告：「上帝死了」，而且人生活於其中的價值與意義的整

個體系也隨之消失了，人們感到這既是損失又是解放。它驅迫人不是倒向虛無主義，就是表現出一種勇氣，這種勇氣把非存在納入自身。也許，沒有任何人像尼采那樣對現代存在主義有如此巨大的影響，也沒有人比他更始終不渝和更荒謬地提出成爲自我的那種意志。在尼采身上，對無意義的感受變得令人絕望，並帶有自我毀滅的性質。

在這個基礎上，存在主義、亦即二十世紀的偉大藝術、文學和哲學，表現出一種敢於正視事物的本來面目、敢於暴露對無意義的焦慮的勇氣。這是一種創造性勇氣，它出現在對絕望的創造性表述中。沙特把他的一本最有力的劇作稱爲「無出路」，這是對絕望狀態的經典性闡釋。但是他卻有了一條出路：他敢於講出「無出路」的話，由此自己承擔了無意義的處境。T.S.愛略特^⑮把自己第一首偉大的詩篇稱作「荒原」。他描繪了文明的解體，信念和方向的缺失，現代意識的貧弱和反覆無常（正如他的一位批評家分析的那樣）。但是，這首描寫了荒原的無意義和表達了絕望的勇氣的偉大詩篇本身，卻是一個精心培植出來的詩的花園。

在卡夫卡^⑯的小說《城堡》和《審判》裏，作者用純正、經典的語言，表現了意義的本源是晦暗不清的。敢於自己承擔創造性孤獨、敢於自己面對恐怖的幻覺，正是作爲自我而存在的勇氣的傑出寫照。人與勇氣的泉源分離了，但還不是徹底的分離，他還能夠正視和接受他的分離。在奧登^⑰的《焦慮的時代》中，敢於在已失去意義的世界中獨自承擔焦慮的勇氣，與對這種喪失的深刻體驗是同樣明顯的：連接在「絕望的勇氣」這一術語中的兩極被同樣地強調了。在沙特的《理性的時代》中，主人公面臨的局面是：他想成爲他自己，這種渴望驅使他拒絕承擔人類的任何義務。他拒絕接受任何可能限制他自由的東西。他覺得

沒有什麼事物對他有終極的意義，愛情、友誼、政治一概如此。對他來說，唯一固定不變的，就是隨意作出改變的自由，就是保持不受拘束的自由。他代表了作為自我而存在的勇氣的一種極端的形式，這種作為自我而存在的勇氣擺脫了任何束縛，並以徹底的空虛 (emptiness) 為代價。沙特在塑造這樣一個人物時，便證明了作者自己的絕望的勇氣。卡繆^①在其小說《異鄉人》中從相反的方面處理了同一個問題。卡繆站在存在主義邊緣，但他對無意義的觀察與存在主義者進行的觀察是同樣的尖銳。他的主人公是一個沒有主體性的人，在任何方面他都沒有特殊之處。他的行為與任何低級的普通官員的行為毫無二致。他是一個局外人，因為他在任何地方都不能與他自己及其世界建立生存聯繫。他發生的任何事情對他都沒有現實性和意義：愛情不是真實的愛情，審判不是真實的審判，死刑在現實中也沒有正當的理由。他身上既沒有罪過也沒有寬恕，既沒有絕望也沒有勇氣。作者不是將他描述為一個人，而是描寫為一個完全被條件制約的心理學過程。無論他工作、戀愛、殺人、吃飯或睡覺都是如此。他是許多物體中的一個物體，對自己毫無意義，因而不能發現他的世界有什麼意義。他代表了那種絕對客體化的命運，而這種命運正是一切存在主義者所反對的。他以最極端的、沒有調和可能的方式表現出這種命運。卡繆塑造這個人物時所具有的勇氣相當於卡夫卡塑造 K 先生時的勇氣。

再看一下戲劇便可證實這一景象。戲劇舞台上，尤其是在美國，充斥著代表無意義和絕望的形象。在某些戲劇中，表現的完全是這些內容（如阿瑟·米勒^②的《推銷員之死》）；在另外一些戲中，消極性稍有條件限制（如田納西·威廉的《慾望街車》），但鮮有變成積極性的。甚至相對積極的解決，也因為人們的疑惑、因為他們意識到所有解決都是模糊不清

的而遭到破壞。在一個民主順從制度中作為部分而存在的勇氣占優勢的國家裏，這些戲劇居然吸引了大量觀眾，這是令人吃驚的。這對美國和整個人類的境況意味著什麼呢？有人可能輕易地忽視這一現象的重要性。有人可能指出一個毫無疑問的事實：看戲的人再多，也只占美國人口的極小的百分比。有人可能把存在主義、把存在主義戲劇稱作一種外來的、注定會很快消失的時髦，從而否定這種戲劇對許多人的吸引力所具有的重大意義。這些戲劇的情況也許如那些人所說，但不見得一定就是那樣。很有可能的是，這些少數的人（即使把我們高等院校裏所有的犬儒主義者和絕望者都加進去，數量還是不多）正是一個先鋒隊，他們走在精神和社會心理領域的巨大改變的前頭。作為部分而存在的勇氣的局限性，已為很多人認識到，他們的人數比日益增加的民主順從者還要多。如果這就是存在主義在舞台上的感染力所具有的意義，那麼，人們應該仔細地觀察它，防止它變成作為部分而存在的勇氣的集體主義形式的先驅，歷史已充分證明有這樣一種威脅存在。對無意義的體驗和對作為自我而存在的勇氣的體驗，二者相結合便構成自本世紀開始以來的視覺藝術發展的關鍵。在表現主義和超現實主義那裏，現實的表面結構被打破了。構成普通體驗的範疇已失去了它們的力量。實體範疇消失了；堅實的物體被任意扭曲而變形；事物在因果關係上的相互依存性被忽視了，事物的出現完全是偶然的；時間順序也沒有了意義，某一事件發生於另一事件之前還是之後已無關緊要；空間的維度被歸結或分解為令人驚懼的無限性；生命的有機結構被分割成小塊，這些小塊又被武斷地（從生物學而不是藝術的觀點）重新組合起來；畫出來的四肢不與軀幹相連而是散亂地分布在四周，色彩也離開了它們應附麗其上的自然載體；心理學進程（主要指文學而不是藝術）被顛倒了，人

的生活不再從過去到未來，而是從未來到過去，沒有節奏或任何種類的有意義的結構。在一個焦慮的世界中，範疇和現實的結構都失去了確實性。如果因果關係突然不再具有確實性，每個人就會感到糊里糊塗。在存在主義藝術中（我喜歡如是稱呼之），因果聯繫已喪失了確實性。

人們一直把現代藝術攻擊為極權制度的先驅。如果我們這樣回答：一切極權主義制度都是靠攻擊現代藝術起家的，那是不夠的。因為，人們會這樣說：極權制度之所以反對現代藝術，是因為極權主義力圖抗拒現代藝術中表現出來的無意義。真正的回答應該比這更深刻得多。我們可以說，現代藝術不是宣傳而是揭示。它表明，我們存在的現實是其所是，它並不遮蔽我們生活於其中的現實。因而問題是：對一種處境的揭示就是在宣傳它嗎？如果真是這樣，一切藝術都只好變成不真實的美化。事實上，極權主義和民主順從主義兩者所宣傳的藝術，就是不真實的美化。這是一種被理想化了的自然主義，它之所以更受歡迎，是因為它消除了把藝術變成批判的、革命的藝術這樣一種危險。現代藝術的創造者一直就看到了我們存在的無意義，他們分擔了它的絕望。同時，他們具備了正視它的勇氣，敢於在他們的繪畫和雕塑中表現它。他們具有作為他們自己而存在的勇氣。

三、當代哲學中絕望的勇氣

存在主義哲學對文學藝術中我們發現為絕望的勇氣的東西作了理論上的闡釋。海德格在他的《存在與時間》一書中（此書有獨立的哲學觀，無論海德格在批判和收回其觀點時說過些什麼），用精確的哲學術語描述了對於絕望的勇氣。他仔細而詳盡地闡述了非存在、有限性、焦慮、煩憂、死的必然、罪過、良心、自我、參與等概念。然後，他分析了他稱之為

「決斷」的現象。德文中這個詞是 *Entschlossenheit*，象徵著一種打開的動作，即打開被焦慮、屈從、克己所關閉起來的東西。一旦那些東西被敞亮出來，人就可以行動了，但不是根據任何人或物所規定的準則去行動。對於有決心的個人的行動，沒有人能發號施令——上帝、常規、理性法則、準則或原則都不能。我們必須是自己，我們必須決定向何處去。我們的良心是對自身的召喚，它並不說什麼具體的事物，它既不是上帝的聲音，也不是對永恆原則的領悟。它呼籲我們回到自身，擺脫常人的品行，擺脫日常言談和日常慣例，擺脫順從主義者作為部分而存在的勇氣的主要原則——調整。但如果我們響應這種召喚，我們將不可避免地變成有罪的。但那不是由於道德上的弱點，而是由於我們存在的境況。有作為自我而存在的勇氣，便是有罪，而且我們被要求去承擔這存在的罪過。只有那些決定自己承擔對有限性和罪過的焦慮的人，才可以正視無意義所包括的各個方面。對於什麼是對的、什麼是錯的，已沒有規範和標準來衡量。決斷使必然正確的東西正確了。海德格的歷史作用之一在於：他對作為自我而存在的勇氣進行的存在主義分析，比任何人都更詳盡，從歷史上看也更具毀滅性。

沙特從早期海德格思想得出了後期的海德格不願接受的結論。但是，沙特得出這些結論從歷史的角度來說是否正確，還值得懷疑。沙特比起海德格更容易作出這些結論，因為在海德格本體論的背後便是關於存在的神秘觀念，而這種觀念對沙特來說是毫無意義的。沙特把海德格的存在主義分析的推論堅持下去，但並不受制於神秘主義。這就是他成為當今存在主義代表的原因。這一地位他是當之無愧的，倒不是由於他的基本概念很新穎，而是由於他用激進主義、始終如一和心理上的適度來貫穿那些概念。我首先指的是他的這一命題：「人的本

質就是他的存在。」這句話如一道強烈的光芒，照亮了整個存在主義舞台。它可被稱作是一切存在主義文獻中最令人絕望又最具有勇氣的一句話。這句話說的是，人沒有本質特性，只有這一點例外：他能把自己變成他想要成爲的樣子。人創造了他之所是；他沒有被給予任何東西去決定他的創造性。他的存在的本質——「應該是」、「必須是」——並非是他的發現，而是他的創造。人就是他使自己成爲的那種東西。作爲自我而存在的勇氣也就是敢於使自我成爲他之想成爲者。

另外還有一些不那麼激進的存在主義觀點：雅斯培用涵蓋一切的「哲學信仰」這一術語鼓吹一種新的順從主義；其他人談起永恆哲學(a *philosophia perennis*)；而馬塞爾卻從存在主義的激進派轉到基於中世紀思想的半集體主義立場上去了。海德格和沙特比別的任何人都更能代表哲學中的存在主義。

四、非創造性存在主義態度中的絕望的勇氣

在上幾段中我們已討論了這樣一些人，他們的創造性勇氣使他們能夠表述出存在的絕望。並不是很多人都有創造性，但的確有一種非創造性的存在主義態度，叫作犬儒主義。當今的犬儒主義者和過去希臘人所指的犬儒主義者是不一樣的。對希臘人來說，犬儒主義者是在理性和自然法則的基礎上對自己所處時代的文化進行批評的人，他是革命的理性主義者，是蘇格拉底的信徒。現代犬儒主義不打算追隨任何人。他們對理性沒有信念，沒有真理的標準，沒有成套的價值觀，沒有對意義問題的回答。他們試圖打破置放於他們面前的一切準則。他們的勇氣不是用創造性而是用自己的生活形式表現出來的。任何決斷，只要能剝奪他們想摒棄什麼就摒棄什麼的自由，他們都勇敢地加

以拋棄。犬儒主義者是孤獨的，雖然爲了顯出其孤獨他們需要同伴。他們既缺乏初始的意義，也沒有終極的意義，所以容易染上神經質的焦慮。大量的強制性自我肯定和盲目的自我屈從都表現了作爲自我而存在的非創造性勇氣。

五、作爲自我而存在的勇氣的局限性

我們這樣的討論便導致了作爲自我而存在的勇氣的局限性問題。不僅在其創造性的形式中，而且在非創造性的形式中，都存在著這個問題。勇氣是具有「不顧」性質的自我肯定，而作爲自我而存在的勇氣是對自我本身的自我肯定。但有人會問：這個肯定它本身的自我是什麼？激進的存在主義回答說：是它使自己所是者。激進的存在主義所能說的只能是這些，因爲再多一點就會限制自我的絕對自由了。自我一旦脫離了對其世界的參與，就只是一具空殼，只是一種可能性。自我因爲有生命所以必須行動，但它必須重新完成每一種行動，因爲行動本身又把行動者捲入到承受他的行動的東西中去了。自我給予內容，因而它限制了他自己變成他想成爲者的自由。在天主教和新教的古典神學中，只有上帝有此特權。上帝來自祂自身(a-se)，是絕對自由。祂的一切皆由祂所創造。存在主義者根據上帝已死這一啓示，給人以神聖的「來自自身性」(a-se-ity)，即絕對自由的性質。人將具有的一切皆由人所創造。但人是有限的，他是作爲他之所是而被給予他自己的。他取得了他的存在，同時還取得了他存在的結構，包括有限自由的結構。而有限的自由並不是自由。只有當人肯定的不是空殼——即一種可能性——而是一種存在的結構(在這種結構中，他在行動和非行動之前便發現了自身)時，人才能肯定他自己。有限的自由有確定的結構，如果自我試

圖侵入這個結構，便以它的喪失而告終。沙特的《理性的時代》一書中那個奉行不參與主義的主人公陷在偶然性的網羅之中，這網羅既來自於他的自我的下意識層，也來自於他擺脫不了的那個環境。充滿在這個的確空虛的自我裏面的內容，正是奴役這個自我的東西，因為這個自我不知道或不承認那些東西正是內容。犬儒主義者的情況也是這樣，我們前面已經說過了。他不能逃避他的自我的力量，這力量迫使他完全失去他想保持的自由。

在二十世紀極權主義反對十九世紀的革命存在主義的過程中，在全球範圍內都可見到作為自我而存在的勇氣的激進形式所發生的這種辯證的自我毀滅。存在主義對踐踏人性和對象化的抗議以及它作為自我而存在的勇氣，已變成了歷史上最精緻也是最壓抑人性的集體主義形式。從對心理的破壞上看，很難想像這個悲劇是如此深重，特別是在知識分子範圍內。無數人身上的存在的勇氣被瓦解了，我們指的是十九世紀革命運動中的存在的勇氣。當這種勇氣崩潰時，這些人或者轉向新集體主義體系，盲目而神經質地反對導致他們悲慘的失望的原因；或者轉向另一面：對一切體系和事物都表現出犬儒主義的、神經質的冷漠態度。

顯然，從尼采式的作為自我而存在的勇氣變形而成為法西斯—納粹式的新集體主義，我們可以觀察到同樣的情況。這些運動所產生的極權主義機器，幾乎體現了作為自我而存在的勇氣所反對的一切。這些機器使用一切可能的手段，其目的就是消滅這種勇氣。不同於共產主義的是，這個體系已經坍塌了，但它留下的後果卻是混亂、冷漠和犬儒主義。正是在這塊土壤上，渴望權威和新集體主義的情緒才得以滋長起來。

我們已分別討論了作為部分而存在的勇氣和作為自我而存在的勇氣。這些討論表明，前者如果被激進地堅持下去便導致自我在集體主義中的消失，而後者則導致世界消失在存在主義之中。這使我們進入最後一章的問題：有沒有一種由於超越了這兩種勇氣因而把二者統一起來

註 釋

- ① 譯註：虔信派(Pietism)，十七世紀德國路德教的一支。
- ② 譯註：美以美教派(Methodism)，基督教的一個教派，或譯作衛理公會派。
- ③ 譯註：萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716)，德國大數學家、哲學家。他認為物質即無數的「單子」，每個單子就是一個微觀的宇宙。
- ④ 譯註：施萊格爾(Friedrich von Schlegel, 1772—1829)，德國哲學家、浪漫主義作家。
- ⑤ 譯註：霍夫曼(Ernest Theodor Amadeus Hoffmann, 1776—1822)，德國浪漫主義小說家。
- ⑥ 譯註：神秘教(Orphism)，古希臘傳說以音樂家俄耳浦斯為始祖的一種神秘教。
- ⑦ 譯註：馬克斯·韋伯(Max Weber, 1864—1920)，德國社會學家、政治經濟學家。在二十世紀，很少學者能像韋伯一樣在社會科學廣泛領域具有巨大影響。
- ⑧ 譯註：塞尚(Paul Cézanne, 1839—1906)，法國印象派畫家。
- ⑨ 譯註：梵谷(Vincent Van Gogh, 1853—1890)，荷蘭印象派畫家。
- ⑩ 譯註：蒙克(Edward Munch, 1863—1944)，挪威表現主義畫家。
- ⑪ 譯註：波德萊爾(Charles Pierre Baudelaire, 1821—1867)，法國抒情詩人，《惡之華》的作者。
- ⑫ 譯註：藍波(Arthur Rimbaud, 1854—1859)，法國象徵主義詩人。
- ⑬ 譯註：福樓拜(Gustave Flaubert, 1821—1880)，法國現實主義小說家，以《包法利夫人》聞名於世。

- ⑭譯註：杜斯妥也夫斯基(Feodor Mikhailovich Dostoevsky, 1821—1881), 俄國偉大的小說家，代表作有《罪與罰》、《卡拉馬助夫兄弟》。
- ⑮譯註：易卜生(Henrik Ibsen, 1828—1960), 挪威詩人、劇作家，代表作有《玩偶之家》等。
- ⑯譯註：斯特林堡(Johan August Strindberg, 1849—1912), 瑞典戲劇家、小說家，代表作有小說《紅房間》等。
- ⑰譯註：巴斯卡(Blaise Pascal, 1623—1662), 法國數學家、物理學家和宗教哲學家。
- ⑱譯註：愛略特(Thomas Stearns Eliot, 1888—1965), 生於美國的英國大詩人、批評家。
- ⑲譯註：卡夫卡(Franz Kafka, 1883—1924), 奧地利小說家，被稱作西方現代派鼻祖。
- ⑳譯註：奧登(Auden, Wystan Hugh, 1907—1973), 美籍英國詩人。
- ㉑譯註：卡繆(Albert Camus, 1913—1960), 法國小說家、戲劇家、評論家，存在主義的代表之一。
- ㉒譯註：阿瑟·米勒(Arthur Miller, 1915—), 美國劇作家。

第 6 章

勇氣和超越——接受「被接受」這一事實的勇氣

所謂勇氣，就是不顧非存在這一事實而對存在進行自我肯定。這是個體自我的行爲，把對非存在的焦慮自己承擔起來，承擔方式或者是把自己肯定爲整體的部分，或者肯定爲個體的我。勇氣總是包含著一種風險：它總是被非存在所威脅。這種風險或者是失去自我而變成整體事物中之一物，或者是在空虛的自我相關中失去自己的世界。勇氣需要存在的力量，這是一種超越非存在的力量。在對命運和死亡的焦慮中我們體驗到這種力量；在對空虛和無意義的焦慮中我們看到這種力量；在對罪過和譴責的焦慮中我們感覺到它的作用。把這三重焦慮承擔起來的勇氣一定植根於這樣一種存在的力量之中：它比自我的力量強大，也比人處於其中的世界的力量強大。無論作爲部分的自我肯定還是作爲自我本身的自我肯定，都逃避不了來自非存在的多重威脅。被認爲是這類勇氣的代表人物之所以試圖超越他們自己，超越他們參與其中的世界，就是爲了發現存在一本身所具有的力量，發現一種不受非存在威脅的存在的勇氣。這條規則是沒有例外的，它意味著每一種存在的勇氣都或明或暗地有著宗教根源。因爲，宗教正是那種被存在本身的力所控制的存在狀態。在某些情況下，這種宗教根源是被小心翼翼地掩蓋著的；而在另外的情況下，人們又堅決否認它的

存在。有時它深藏不露，有時則浮於淺表。但這種宗教根源從未完全消失。這是因為，凡存在的每一事物，都參與到存在一本身之中，而每個人都多少意識到這種參與，尤其是在他體驗到來自非存在的威脅時。這樣一來，我們便面臨著值得考慮的雙重問題：存在的勇氣是怎樣植根於存在一本身之中的？還有，我們應該如何根據存在的勇氣來理解這個存在一本身呢？第一個問題把存在的根基作為存在的勇氣的泉源；第二個問題把存在的勇氣作為理解存在根基的關鍵。

第一節 作為存在的勇氣的源泉的存在之力

一、神秘的體驗和存在的勇氣

由於人與他的存在根基的關係必須用取自於存在結構的象徵來表現，參與和個性化截然相反的兩極決定著這種關係的特殊性質，正如它也決定著存在勇氣的特殊性質。如果參與是支配性的，人與存在一本身之間的關係則帶有神秘性；如果個性化占優勢，人與存在一本身之間的關係則帶有個人性質；如果這兩極都被承認、被超越，這種關係則帶有信仰的特徵。

在神秘主義中，個體自我竭力參與到存在的根基之中，這種參與便接近認同作用。我們的疑問並不是這一目的能否通過有限的存在物而達到，而是神秘主義能否以及怎樣成為存在的勇氣的泉源的。我們已經提到過斯賓諾莎體系的神秘背景，提到過他怎樣從人參與其中的神聖事物的自我肯定而推導出人的自我肯定。同理，一切神秘主義者所獲得的自我肯定的力量，都取自於對存在一本身的力量體驗（他們

與存在—本身是統一在一起的)。但有人會問：勇氣與神秘主義真可以統一起來嗎？比如，在印度，勇氣似乎被看作是黑夜的美德，層次上低於婆羅門或苦行僧。神秘的認同作用超越了勇敢的自我犧牲這一高貴德行。這是一種更高、更徹底、更激進的自我屈從，這是最完美的自我肯定。如果真是這樣，它是廣義而不是狹義上的勇氣。在苦修中感到極樂的神秘主義者肯定他自己的本質存在，無視存在於這個有限世界（被稱為幻境）的非存在因素。要抵禦外觀的誘惑是需要巨大勇氣的。表現在這種勇氣中的存在的力量是如此巨大，連神也畏懼三分。神秘主義者力圖滲透存在的根基——婆羅門的無處不在的威力。他這樣作便是在肯定他的本質性自我，這個自我已經與婆羅門的威力成為同一事物，而那些在幻境的束縛下進行自我肯定者，他們肯定的不是他們的真實的自我，無論被肯定者是動物、是人還是神。這使神秘主義者的自我肯定超過了貴族的作為特殊美德的勇武精神式的勇氣。但神秘主義者絕不是超越了勇氣。從有限世界的觀點看，那呈現為自我否定的東西，從終極存在的觀點看，是最完美的自我肯定，是勇氣的最激進的形式。

以這種勇氣具有的力量，神秘主義者征服了對命運和死亡的焦慮。既然處於時空與有限性中的存在最終說來是不真實的，那麼，起於這一存在的各種變遷與終止這一存在的非存在也同樣是不真實的。非存在不再是威脅，因為說到底，有限的存在就是非存在。死亡是對消極之物的否定，同時又是對積極之物的肯定。對懷疑與無意義的焦慮也以同樣方式被納入神秘主義的存在的勇氣。懷疑是針對著存在的每一事物的，而且由於每一事物都具有虛幻的性質，它們都是可疑的。懷疑揭開了幻境的面紗，瓦解了反對終極現實的那些觀念。這種勇氣的表現並沒有被置於懷疑之中，因為它們是每一個懷疑行為的前提條件。

沒有對真理本身的意識，對真理的懷疑便是不可能的。既然終極意義並不是某種確定的東西而是一切確定意義的深淵，那麼，對無意義的焦慮也就被克服了。在神秘主義者進入、經歷、離開的現實的不同層次上，他逐步體驗到意義的缺乏。只要他在這條路上往前走，他對罪過和譴責的焦慮也就被克服了。那些焦慮並非消失了；他在每一個層次上都可能體驗到罪過。這一定程度上是因為他未能滿足本層次的內在要求，一定程度上又是因為他未能跨越本層次。但只要能確保最後滿足本層次的要求，對罪過的焦慮就不會變成對譴責的焦慮。根據佛教的因果報應說，懲罰是自動實施的，但在亞洲的神秘主義中並沒有譴責。

神秘的存在的勇氣與神秘主義現象是共生的東西。這種勇氣的局限在於存在和意義都呈現出空虛的狀態，還伴有神秘主義者描述過的恐怖和絕望。在這種時候，存在的勇氣被降低為對這種狀態的接受，作為通過黑暗迎來光明、通過空虛達到充實的手段。當存在之力的缺乏被感覺為絕望時，人正是通過絕望才感到存在之力的，體驗到這一點並忍受之，這便是處於空虛狀態中的神秘主義者的存在的勇氣。儘管表現為極端否定的和極端肯定的神秘主義都是較為罕見的，這種基本的態度，這種與終極現實結盟的努力，這種把包含在有限性中的非存在自己承擔起來的勇氣，是一種生活方式，人類的大多數選擇了這種生活方式，這種生活方式也塑造了他們。

但神秘主義遠不只是人與存在的根基所形成的關係的一種特殊形式。這種關係的所有形式中都有神秘因素。由於存在的每一事物都參與了存在之力，作為神秘主義基礎的同一性因素必然存在於任何宗教信仰之中。有限的存在物根本沒有自我肯定。在任何存在的勇氣中，

存在的根基及其征服非存在的力量都發揮著作用。對這種力量的體驗甚至是人與上帝的單獨交往中的一種神秘因素。

二、神—人交往和存在的勇氣

在宗教體驗中，個性化這一極表現為人與上帝的個人交往。由此而得到的勇氣是敢於確信表現於宗教體驗的個人的現實。與前面神秘的統一不同，我們可以把這一關係稱作個人與勇氣之源的交流，儘管這兩類關係很不同，它們卻並不互相排斥，因為兩者統一在個性化和參與行為這兩極的相互依存之中。確信也是一種勇氣，它常常被等同於（尤其是在新教裏）信仰的勇氣。但這樣認同是不適當的，因為確信只是信仰的一個成分，信仰包含了神秘的參與和個人的確信。《聖經》的多數篇章用帶強烈個人色彩的術語描述了宗教交往活動。聖經主義，特別是執著於《聖經》的宗教改革者們，就很強調這一點。路德對羅馬的教會制度的客觀性、數量性、非個人性因素進行了攻擊。他力爭建立一種人與上帝之間的直接的、單獨的個人關係。在路德身上，確信的勇氣在基督教思想史上達到了最高點。

路德的全部著作尤其是早期著作，都洋溢著這種勇氣。他多次使用了“trotz”這個詞，意思是「不顧……」。他不顧自己體驗過的數不清的否定之物，不顧主宰那個時代的焦慮，仍然從對上帝的堅信中、從與上帝的單獨交往中獲得了進行自我肯定的力量。按照他那個時代的焦慮的表現形式，他的勇氣要征服的否定之物是以死亡和魔鬼形象體現出來的。人們正確地認為，丟勒^①的銅版畫「騎士、死神和魔鬼」經典地表現了路德派宗教改革精神，還表現了路德確信的勇氣，他特有的存在的勇氣。全身甲冑的騎士正騎馬穿過山谷，隨行在他身旁的，

一邊是死神，一邊是魔鬼。他英勇無畏、全神貫注、信心十足地注視著前方。他單獨一人，但並不孤獨。在獨自一人的狀態中，他參與了給他以勇氣去作自我肯定的那種力量，而不顧消極之物的存在。他的勇氣顯然不是作為部分而存在的勇氣。

宗教改革擺脫了中世紀的半集體主義。路德的確信的勇氣是個人的確信，它來自與上帝的單獨交往。無論教皇還是教會都不能賦予他這種確信。所以他必須摒棄教皇和教會，因為此二者所仰賴的信條瓦解著確信的勇氣。在他們認可的制度中，對死亡和罪過的焦慮從未被徹底克服。那種制度裏面有許多的保證，但就是沒有確定性；有對確信的勇氣表示出的支持，但就是沒有無可置疑的基礎。集體也提供了多種抵制焦慮的辦法，但個體無論採用這些方法中的哪一種也不可能把焦慮自己承擔起來。以這些方法，他絕不能確信什麼，他絕不可能以無條件的確信來肯定他的存在。這是因為，他絕不可能逕直以自己整個存在來和無條件的東西打交道，絕不可能使自己和這種東西發生一種直接的個人關係。除了神秘主義外，教會總是作為中介，使人與上帝之間發生一種間接的、部分的交往。

當宗教改革運動取消了這個中介而敞開了一條接近上帝的直接的、全面的、個人的途徑時，一種新的、非神秘主義的存在的勇氣便成為可能。富於戰鬥性的新教產生了一批英勇的代表人物，他們身上明顯表現出這種勇氣。這種勇氣同樣表現在喀爾文派教徒和路德派改革者們身上，只是喀爾文派要表現得更顯著一些。這種勇氣不是冒險獻身、反抗權威、改革教會、或改革社會的英雄主義，而是確信的勇氣。它使這些人英勇無畏，也是他們勇氣的其他表現形式的基礎。我們可以說——開明的新教已常常這樣說——宗教改革者們的勇氣正是

作為自我而存在的勇氣這種個性化勇氣的雛型。不過，這樣的解釋混淆了可能的歷史效果與事物本質的區別。在宗教改革者們的勇氣中，作為自我而存在的勇氣既被肯定又被超越。較之於神秘主義的英勇的自我肯定，新教的確信的勇氣，是把個體自我作為與上帝進行單獨交往的個體自我來加以肯定的。這就把宗教改革的個人人格至上論與所有後來的個人主義和存在主義作了截然的區分。宗教改革者們的勇氣不是成為自我的勇氣，正如它也不是作為部分而存在的勇氣。它超越並統一了二者，因為，確信的勇氣並不植根於對自我的確信之中。宗教改革運動宣告了相反的東西：人只有不再把確信建立在自我之上，才能確信其存在。另一方面，確信的勇氣也絕不是建立在自我之外的任何有限物之上的，甚至也不是建立在教會之上的。它建立在並且只建立在上帝身上。這上帝是在一種獨特的、個人的交往中被體驗到的。宗教改革運動的勇氣既超越了作為部分而存在的勇氣，又超越了作為自我而存在的勇氣。它既不受失去自我的威脅，也不受失去世界的威脅。

三、罪過和接受「被接受」這一事實的勇氣

新教的確信的勇氣的核心，就是不顧對於罪過的意識而接受我們被接受這一事實的勇氣。路德及其所屬的時代把對罪過和譴責的焦慮體驗為他們焦慮的主要形式。不顧這種焦慮而肯定自我的勇氣，就是我們稱之為確信的勇氣的那種勇氣。它植根於對神的寬恕所持的那種確信中，這種確信是個人的、徹底的和直接的。在人的各種存在勇氣之中，都有對寬恕的確信，甚至在新集體主義中也是這樣。但只有在真正的新教中，在解釋人的存在時，才突出了這種確信。歷史上再沒

有比新教更深刻、更自相矛盾的了。在路德的名言「凡不義者正是義」（就神的寬恕而言）中，以及在近代的一句話「凡能被接受者皆被接受」中，都鮮明地表現出人戰勝了對罪過和譴責的焦慮。我們可以說，存在的勇氣就是不顧不被接受而把自我作為被接受者加以接受的勇氣。我們無需提醒那些神學家，說這就是保羅—路德教義中的「由信仰而確證」的真義。這一教義最初的措辭方式甚至連研究神學的學者也不能理解。我們必須提醒神學家和聖職人員，他們應該知道：在用精神療法治療對罪過的焦慮時，「被接受」這個概念就已引起注意並獲得了意義，這意義在宗教改革時期可見於如下短語中：「對罪過的寬恕」、「由信仰而確證」。把自我作為被接受者而接受下來，儘管它是不可被接受的，這正是確信的勇氣的基礎。

這種自我肯定中最具決定性的一點是：它不取決於任何道德的、知識的或宗教的先決條件。並不是善者、智者、虔誠者才有資格去接受自己的被接受，而是那些不具備這些素質而且知道自己的不可被接受性的人才具有資格具備這種勇氣。然而，這並不意味著被自我作為自我接受下來。這並非是一個偶然的個性的確證。這不是存在主義的作為自我而存在的勇氣。這是一種自相矛盾的行為，其中，接受人被無限地超越了人的個體自我的那種東西所接受。在宗教改革者的體驗中，就有把不可接受的罪人接受到審判之中、接受到重新與上帝的交往之中的例子。

這種情況下的存在的勇氣就是敢於把對於罪過的寬恕接受下來的勇氣，但這種接受不是抽象的主張，而是作為與上帝的交往的根本體驗。那不顧對罪過和譴責的焦慮而作的自我肯定，是以人參與某種超越自我的東西為前提的。在為了治療而進行的交流中（比如作精神分析

時)，病人參與了醫生的治療能力，醫生接受了他，儘管他把自己感受為不可被接受者。在這種關係中，治療者並不代表作為一個個體的他自己，而代表著接受和自我肯定二者所具有的客觀力量。這種客觀力量經過醫生而作用在病人身上。當然，這種力量必須由一個人來體現，這個人能認識罪過，能裁判，也能不顧判罪而接受。如若不被小於個人的東西所接受，則無法克服個人的自我摒棄。聽我懺悔的一堵牆不能對我表示出寬恕。如果人不是在人與人的關係中被接受，則談不上自我接受，但是，即使一個人被作為個體而接受，他仍然需要自我超越的勇氣去接受他的被接受，仍然需要信任的勇氣。因為，被接受並不意味著沒有了罪過。如果醫療者試圖說服病人，要病人相信他是無罪的，則反而弄巧成拙。他會阻礙病人把自己的罪過納入他的自我肯定之中。醫生可以幫助病人把自己放錯位置的、神經質的罪過感轉變成放正位置的、正常的罪過感，但切不可向病人說「你無罪」。醫生把病人接受到與醫生的交流之中，而用不著譴責什麼、遮蔽什麼。

然而，正是在這一點上，宗教的「作為被接受的接受」超越了醫學的治療。宗教訴諸的是力的本源，這種力通過對不可接受者的接受而發揮治癒的功能。宗教要求上帝的幫助。被上帝接受，上帝的寬恕或釋罪行爲，就是存在的勇氣的唯一的本源，這種勇氣能把對罪過和譴責的焦慮納入自身。因為，自我肯定的最終的力量只能是存在一本身的力量。比這更弱的一切事物，比如某人自己的或其他人的有限的存在力量，都不能克服非存在所具有的極端的、無限的威脅，人是在自我譴責的絕望中體驗到這種威脅的。所以，確信的勇氣（如路德所表現出的）不斷強調對上帝的唯一確信，而拒斥用其他東西來作為自己存在的勇氣的基礎：因為用那些東西作為存在的勇氣的基礎不僅遠不充分，

還把他驅入更大的罪過與更深的焦慮之中。宗教改革給十六世紀的人帶來巨大的解放，改革者們以不屈的勇氣去接受被接受。之所以能夠如此，皆歸因於「唯一信仰」(sola fide)法則，即是說，歸因於這一信念：確信的勇氣不決定於任何有限物，而只決定於那些本身就是無條件的事物。那些事物是我們在單獨的交往中被體驗為無條件的事物的。

四、命運和接受「被接受」這一事實的勇氣

正像死神和魔鬼這兩個象徵性形象所顯示的，那個時代的焦慮並不局限於對罪過的焦慮。它也是一種對死亡和命運的焦慮。古代後期的星相學被文藝復興運動復活了，它甚至影響了那些加入了宗教改革的人文主義者。我們已經提到過新斯多噶派的勇氣，這種勇氣表現在文藝復興時期的某些繪畫中，畫中的人自己揚起生命之帆，儘管命運的風在吹動它前進。路德是在另一層次上面對命運的焦慮的。他體驗到對罪過的焦慮與對命運的焦慮二者之間的聯繫，正是不安的良心才在日常生活中產生了大量非理性的恐懼。被罪過煩擾之人，聽到一片枯葉落地的聲音也會嚇得心驚肉跳。因此，征服對罪過的焦慮，也就是征服對命運的焦慮。信任的勇氣不僅自己擔當起對罪過的焦慮，也自己擔當起對命運的焦慮。它對兩者都持藐視的態度。這才是天意法則所包含的真正意義。天意不是關於上帝的行為的一種理論，而是確信的勇氣的宗教象徵，它關涉到命運和死亡。因為，確信的勇氣甚至對死亡表示藐視。

路德像保羅一樣，很清楚地知道對罪過的焦慮與對死亡的焦慮兩者之間的聯繫。在斯多噶主義和新斯多噶主義那裏，本質性自我不受死亡的威脅，因為這種自我屬於存在一本身並超越了非存在。蘇格拉

底以其本質性自我的力量征服了對死亡的焦慮，他因此成爲敢於承擔死亡的那種勇氣的象徵。這正是柏拉圖關於靈魂不朽的信條的真正意蘊。在討論這一信條時，我們應該忽略有關不朽性的觀點（甚至忽略柏拉圖在《斐多篇》中表現的觀點），而把注意力集中於臨死的蘇格拉底身上。柏拉圖本人關於這個問題的所有懷疑論式的爭辯，都旨在解釋蘇格拉底的勇氣，即那種把死亡納入自我肯定之中的勇氣。蘇格拉底確信，劊子手將要毀掉的那個自我，不是以他的存在的勇氣來自我肯定的那個自我。他並沒有更多地解釋這兩個自我之間的關係，實際上也不可能說些什麼，因爲這兩個自我在數量上不是二，而是有兩個方面的一。但蘇格拉底清楚地表現了這一點：敢於去死的勇氣正是存在的勇氣的試金石。不對死亡作肯定的那種自我肯定，則試圖逃避這一檢驗，逃避以極端方式正視非存在。

廣爲流行的認爲生命不朽的信念就是一種勇氣和逃避的混合物；這種信念在西方世界已在很大程度上取代了基督教的復活象徵。在面對必死的處境時，這種信念也試圖保持人的自我肯定。但它的方式是無限地延續人的有限性——即必死的處境，從而使實際的死亡永不發生。然而這是一種幻想，而且從邏輯上說也是自相矛盾的。它把根據定義必須結束之物作爲永不結束之物。「靈魂不朽」只可憐地象徵著面對必死處境的存在的勇氣。

柏拉圖描繪的蘇格拉底的勇氣，不是基於靈魂不朽說，而是基於蘇格拉底的本質性的、不可毀滅的存在中的自我肯定。他知道，他屬於兩種現實，其中一種是超時間的。正是蘇格拉底的勇氣，比任何哲學的反思都更清楚地向古代世界披露了這一事實：任何人都屬於兩種現實。

但在蘇格拉底(斯多噶和新斯多噶)式的敢於承擔死亡的勇氣中，有一個預設：每個人具有參與兩種現實(短暫的和永恆的)的能力。基督教不承認這個假設。按照基督教的觀念，我們已與我們的本質性存在相異化了。我們不能自由地認識我們的本質性存在，我們注定要與這一存在發生衝突。因此，只能通過一種確信狀態才能接受死亡，在那種確信狀態中死亡不再是「罪過的報應」。然而，這種狀態正是「儘管不可被接受，還是被接受了」的狀態。基督教正是以這一點改變了古代世界，這也是路德敢於面對死亡的原因。蟄伏在這種勇氣下面的，正是為與上帝的交往所接受的那種存在，而不是大可懷疑的生命不朽說。發生在路德身上的與上帝的交往，不只提供了把罪過和譴責自己擔當起來的勇氣的基礎，而且也提供了把命運和死亡承擔起來的勇氣的基礎。因為，與上帝的交往意味著與超越塵世的可靠性相交往，與超越塵世的永恆性相交往。參與到上帝之中的人，便是參與到永恆之中。但為了參與到上帝之中，你必須被他接受，你必須已經接受了他對你的接受。

路德曾有過他自己描述為極度絕望的體驗，他把這種體驗描述為徹底的無意義施予他的可怕威脅。他把這些時刻感受為撒旦的進攻，一切都在這種進攻中受到威脅：他的基督教信仰，對自己工作的信心，宗教改革，以及對罪過的寬恕。在這種絕望的時刻，一切都崩潰了，存在的勇氣也消失了。路德在描述這些時刻時，預見了現代存在主義對於它們所作的描述。但對路德來說，他所描述的那種體驗還不是決定性的東西。決定性的東西是宗教的第一誡，是「上帝即上帝」的那一斷言。這個決定性的斷言使路德想起人類體驗中的無條件因素，甚至在無意義的淵底也能意識到這些因素。正是這種意識拯救了路德。

不應該忘記的是，路德的對手，再洗禮教徒和宗教社會主義者湯

姆斯·閔采爾，也描述過類似的體驗。他談到過一種終極狀況，認為在那種狀況中，一切有限物都暴露出其有限性；有限物已達到其終點；人心被焦慮攫住，以往的一切意義都崩潰了；因而神的精神被人感覺到，整個狀況變為一種存在的勇氣，其表現是革命運動。路德代表了正統新教，而閔采爾代表低教會派激進主義。兩個人都改變了歷史，閔采爾在美國的影響實際上超過路德。兩個人都體驗到對無意義的焦慮，並用基督教神秘主義術語對之作了描述。但在這樣作的時候，他們便超越了確信的勇氣，這種勇氣來自與上帝的個人交往。他們不得不從存在的勇氣中吸取某些東西，而這種勇氣又基於神秘的結盟。這導致了最後一個問題：這兩種接受被接受的勇氣，在瀰漫著對懷疑和無意義的焦慮的我們這個時代，能否被統一起來？

五、絕對信仰和存在的勇氣

我們在描述與存在的根基結有著神秘聯盟的存在勇氣時，以及我們在描述建立在與上帝進行個人交往基礎上的存在勇氣時，都迴避了信仰這個概念。這一方面是由於信仰概念已失去了它本真的意義而具有了「信仰不可信的事物」這樣的意思。但我們不用信仰這一術語還別有原因。決定性的原因是：我認為，不論是神秘聯盟還是個人與上帝的交往，都不是信仰。誠然，在使靈魂超越有限進入無限從而達到與存在的根基結盟時，是有所謂信仰的。但信仰概念的內涵還不止這些。誠然，在與上帝進行的個人交流中，是有信仰存在的，但信仰的內涵遠不止於此。信仰是被存在一本身的力量所攫住時的存在狀態。存在的勇氣是一種信仰的表現，而「信仰」的意蘊必須通過存在的勇氣才能得到理解。我們先前把勇氣界定為不顧非存在威脅而對存在作自我肯

定。這種自我肯定的力量就是存在的力量，它在一切勇敢行為中起作用。信仰就是對這種力量的體驗。

但這種體驗具有悖論的性質，即接受被接受的性質。存在一本身無限地超越了一切有限的存在物；上帝在神—人交往中無條件地超越了人。信仰在這無限的鴻溝上架起了橋樑，所用的方法便是接受以下事實：不顧有此鴻溝，還是有存在的力量；被分隔者得到接受。信仰接受了「不顧」；從信仰所具有的「不顧」中產生出了勇氣的「不顧」。信仰不是對某種不確定事物的理論肯定；信仰是從存在上接受某種超越普通體驗的東西。信仰不是一種觀念，而是一種狀態。這種狀態處於存在的力量的控制下，這種力量超越一切存在物，而每一存在物都參與到這種力量之中。受制於此力量的人能夠自我肯定，因為他知道他得到了存在一本身的力量肯定。在這點上，神秘體驗和個人的交往是同一的，兩者都把信仰作為存在勇氣的基礎。

這一點對於我們的時代具有決定性意義；在我們時代，對懷疑與無意義的焦慮壓倒了一切。當然，我們的時代也不乏對命運和死亡的焦慮。隨著我們時代所患的精神分裂症把我們最後一點安全感奪走，我們對命運的焦慮也與日俱增。我們也不缺少對罪過和譴責的焦慮。使人吃驚的是，居然有如此多的對罪過的焦慮從精神分析和個人諮詢中冒了出來。幾個世紀以來，新教主義和小市民意識對人的進取精神的壓抑所造成的人的有罪感，決不亞於中世紀關於地獄和滌罪的說教所引起的有罪感。

儘管如此，我們必須說，決定我們時代的焦慮，正是對懷疑與無意義的焦慮。人害怕已經失去或不得不失去自己存在的意義。這種處境就表現為當今的存在主義。

哪一種勇氣能夠把表現為懷疑與無意義的非存在納入自身呢？在尋求存在的勇氣時，這個問題最重要也最使人不安。因為，對無意義的焦慮瓦解著對命運和死亡、對罪過和譴責的焦慮中還比較堅固的東西。在對罪過和譴責的焦慮中，懷疑還未能瓦解最終責任這一確定性。我們受到威脅，但沒有被毀滅。然而，如果懷疑和無意義占壓倒優勢，我們便感到落進了深淵，生命的意義和最終責任的真理都消失不見了。沒有這種感受的有兩類人：一是斯多噶派，他們以蘇格拉底式的智勇戰勝了對命運的焦慮；一是基督徒，他們以新教的接受寬恕的勇氣戰勝了對罪過的焦慮。對他們來說，甚至在因必死而絕望、因自我譴責而絕望時，意義也仍然得到了肯定，確定性也仍然得到了保持。但這兩類人在處於懷疑和無意義的絕望中時，則都被非存在吞沒。

接下來的問題便是：有沒有一種勇氣能征服對懷疑和無意義的焦慮？換言之，那把被接受接受下來的信仰能否抵禦以最激進的形式出現的非存在？還有，信仰能否抵禦無意義？有沒有一種信仰能夠與懷疑和無意義共存？這些問題便導致我們去思考本講座所述問題的最後一個方面，也是與我們時代最為息息相關的一個方面。如果產生存在勇氣的所有渠道都為我們對於這些渠道最終無用的體驗所堵塞，存在的勇氣又如何可能呢？如果生命與死亡同樣無意義，如果罪過與完美同樣可疑，如果存在與非存在同樣無意義，存在的勇氣又建立在什麼樣的基礎上呢？

有些存在主義者為了回答這些問題，傾向於從懷疑一下跳到教條式的確信，從無意義一下跳到體現特定教派或政治團體意義的各種象徵上去。對於這種跳躍可以有多種解釋：它或者是一種對安全的欲求；或者像每一決斷那樣的武斷（存在主義認為任何決斷都是武斷的）；或者是一

種感受，感到基督教啓示回答了在對人類存在進行分析時提出的諸問題；或者是一種真正的信仰轉變，不受理論的控制。總之，每一種解釋都不是對極端的懷疑問題的最終解決。它使發生上述轉變的那些人具有存在的勇氣，但卻不能解釋這樣一種勇氣何以成爲可能。要解釋這種可能，首先必須承認無意義狀態。如果這種解釋還要求撇開這種狀態，它就不是解釋了，因爲那狀態是撇不開的。還處於懷疑的制約與無意義的制約之下的人，是無法使自己擺脫這種鉗制的；但他要求得到一個回答，這個回答在他的絕望狀況以內才是有效的。他要求得到我們稱之爲「絕望的勇氣」的本源。如果不試圖迴避問題，那麼就只能有一個可能的回答：對絕望的接受，這本身就是信仰，已算是存在的勇氣。在這種情形下，生命的意義被降低爲對生命意義的絕望。但只要這種絕望是一種生命行爲，它就是否定中的肯定。若帶一點嘲諷意味，我們可以說對生命進行嘲弄，才是忠實於生命。若帶一點宗教氣息，我們又可以說，我們把自己作爲被接受者而接受下來，而不顧對這種接受所包含的意義感到絕望。每一種極端的否定性，只要它是主動積極的，就含有這種悖論：爲了能否定它自己，它必須肯定它自己。沒有一種真實的否定，就不含有肯定。絕望所產生的隱秘快感，就是對自我否定所具矛盾性質的證明。

產生絕望的勇氣的那種信仰，就是對存在的力量的接受，即使這信仰還受制於非存在。甚至在對意義的絕望中，存在也通過我們而肯定它自己。把無意義接受下來，這本身就是有意義的行爲。這是一種信仰行爲。我們已經看到，不顧命運和罪過而敢於肯定其存在的人，並沒有消除命運和罪過。他繼續受它們的威脅和打擊，但他承認他的被接受，即被他參與其間的存在一本身的力量所接受。這種力量賦予

他以勇氣，去承擔對命運和罪過的焦慮。懷疑與無意義也是這樣。有勇氣把懷疑與無意義納入自身的信仰是沒有特殊內容的。它僅僅是信仰，自主而絕對。我們無法對之加以界定，因為每一得到界定的事物都可被懷疑與無意義所瓦解。然而，甚至絕對的信仰也不是突發的主觀情緒或者沒有客觀根據的心情。

對絕對信仰的性質所作的分析，顯示了它具有如下內容。首先是對存在的力量的體驗，即使面對非存在的最極端的表現，這種體驗還是存在。如果有人說，在這一體驗中，生命力抗拒著絕望，他就必須再補充一點：生命力的強弱是與意圖性成正比的。能夠經受無意義的威脅的那種生命力，能意識到在意義的瓦解中還有隱藏的意義。絕對信仰的第二個內容是：對非存在的體驗有賴於對存在的體驗；對無意義的體驗有賴於對意義的體驗。甚至在絕望狀態中，人也具有足夠的存在的力量，使絕望成為可能。第三個內容是：接受被接受。當然，在絕望狀態中，既無人也無物來接受。但人能體驗到接受行為本身所具有的力量。無意義只要能被體驗到，它就包括了對「接受之力」的體驗，而自覺地接受這種接受之力就是對絕對信仰的宗教回答，這是一種被懷疑奪走一切具體內容的信仰，但它畢竟還是信仰，還是存在的勇氣的最為矛盾的表現的源泉。

這一信仰超越了神秘體驗和神—人交往。神秘體驗看起來更接近絕對信仰，但其實不是。絕對信仰包括懷疑論的因素，而在神秘體驗中則無此因素。誠然，神秘主義也超越了一切具體內容，但不是因為它懷疑那些內容，或發現它們的無意義；相反，它認為它們只是開端之物。神秘主義用具體內容作階梯，在使用了它們以後便棄之如敝屣。然而，那種對於無意義的體驗則根本不使用它們就否定了它們以及與

它們有關的一切東西。對無意義的體驗要比神秘主義更激進，所以，它超越了神秘體驗。

絕對信仰也超越了神—人交流。在這種交流中，主—客圖式是有效的：某一確定的主體(人)會見了某一確定的客體(神)。我們可以把這個陳述顛倒一下，說某一確定的主體是神，所會見的某一確定的客體是人，但在兩種情況下，懷疑都推翻了這種主—客結構。堅決維護神—人交流的神學家們應知道這一情形：極端的懷疑阻止了這種交往關係，一切都不復存在，只餘下絕對信仰。然而，接受這種具有宗教效用的處境，就產生這一結果，即普通信仰的具體內容必須服從於批評，必須改變形式。存在的勇氣的極端形式正是理解上帝觀念的鑰匙，這種勇氣既超越了神秘主義又超越了個人與神的單獨交往。

第二節 作為理解存在一本身的鑰匙的存在的勇氣

一、開啓存在的非存在

各種形式的存在勇氣都具有啓示性質。這種勇氣啓示存在的本性，顯示存在所具有的自我肯定是一種克服了否定性的肯定。若用隱喻性陳述(每一種關於存在一本身的斷言不是隱喻就是象徵)，我們可以這樣說：存在包括了非存在；但非存在並不占優勢。「包括」一詞為一空間性隱喻，是指存在不僅包含自身，還包含其對立面——非存在。非存在屬於存在，不能從存在中分離出來。我們認為存在不能不具有雙重否定：存在必須被看作是對存在的否定之否定。這也說明何以我們用隱喻「存在的力量」就能最好地描述存在。力量是一種存在物，即不顧其他存在物

的對抗而自我實現的可能性。如果我們談到存在一本身的力量，則所指的就是存在肯定自身以反對非存在。在討論勇氣和生命時，我們提到過生命哲學家對現實的動力學理解。只有承認非存在屬於存在、存在若沒有非存在則做不了生命的基礎，這種動力性的理解才有可能。存在在排除非存在後所作的自我肯定不是自我肯定，而是一種僵死的自我同一。那樣，什麼也不能被揭示、表現和顯露。但非存在驅使存在脫離孤立隱蔽狀態，迫使它能動地肯定它自己。每當哲學採取辯證態度的時候，特別是在新柏拉圖主義、黑格爾以及生命哲學家 and 過程哲學家那裏，它就在與存在一本身的能動的自我肯定打交道。每當神學認真地對待活的上帝這一觀念的時候，最顯著地表現在對上帝內在生命所作的三位一體的象徵上，神學也作了同樣的探討。儘管斯賓諾莎對實體作過靜態的界定（這是他稱呼存在具有的終極力量的用語），但當他談到愛與知（上帝通過對有限存在物的愛與知而達到對他自己的愛與知）的時候，他把哲學的與神秘的這兩種傾向統一起來了。非存在——使上帝的自我肯定帶有能動性的東西——打破了神的自我孤立，使之作為力和愛而顯露出來。非存在使上帝成為一個活的上帝。如果在他自身和他的造物身上沒有他必須克服的否定，那麼，神聖的肯定對他也就是沒有生命的東西。那樣，就既沒有對於存在的根基的顯露，也沒有生命。

但哪裏有非存在，哪裏就有有限性和焦慮。如果我們說非存在屬於存在一本身，我們也就是說有限性和焦慮屬於存在一本身。每當哲學家或神學家說到神的賜福時，他們隱隱地（但有時是公開地）提到了對有限性的焦慮，這是一種永遠被納入神的無限性的賜福之中的焦慮。

無限的東西包括它本身和有限的東西，肯定包括它自身以及它納入自身之中的否定，賜福包括它自己以及它征服的焦慮。如果我們說

存在包含著非存在並通過非存在而顯露自己，那麼，我們便暗示了以上的幾點意思。這是極富象徵性的說法，但這兒必須這樣來運用語言。不過，象徵的特性並不減少真理性；相反，它是它所含真理的條件。非象徵性地談論存在一本身，那反而不真實。

神的自我肯定是這樣一種力，它使有限存在——存在的勇氣——的自我肯定成爲可能。只是因爲存在一本身具有不顧非存在威脅而自我肯定的性質，勇氣才成爲可能。勇氣參與到存在一本身的自我肯定中，參與到那些比存在強大的存在之力中。在神秘的、個人的或絕對的行爲中，人如獲得這種力量，便知道自己的存在勇氣的泉源何在。

人不一定意識到這一泉源。在犬儒主義和冷漠態度的情形中，人就意識不到這個泉源。但只要他一直有勇氣承擔焦慮，這一源泉就在他身上起作用。在憑藉存在的勇氣完成的行爲中，存在之力就在我們身上起作用，而無論我們認識到與否。每一勇敢行爲都是存在根基的表現，無論這勇敢行爲的內容如何可疑。內容可能掩藏或歪曲真正的存在，但其中的勇氣卻啓示出真正的存在。啓示出存在一本身的本性的，不是論辯而是存在的勇氣。通過肯定我們的存在，我們參與到存在一本身所作的自我肯定之中，關於上帝「存在」的任何爭論都是無用的，但我們通過具有勇氣的行爲肯定著存在之力，無論我們是否認識到這個力。如果我們認識這個力，則我們有意識地接受被接受。如果我們不認識這個力，我們也仍然在接受它、參與它。在我們把我們不知者接受下來時，存在之力就對我們顯露出來。勇氣具有顯露的力量，存在的勇氣是理解存在一本身的鑰匙。

二、被超越的有神論

敢於把無意義納入自身的勇氣需要以它與存在根基的關係為前提，我們已把這種關係稱之為「絕對信仰」。它沒有特別的內涵，但不是無內涵。絕對信仰的內涵就是「超越上帝的上帝」。那種敢於把極端的懷疑，即對上帝的懷疑承擔起來的絕對信仰，以及作為這種信仰結果的勇氣，超越了關於上帝的有神論觀點。

有神論可以意味著對上帝的籠統的肯定。這種意義上的有神論在用了上帝這個名稱時也不說清它意指什麼。由於上帝這個詞具有習俗方面和心理學方面的內涵，這種空洞的有神論在說到上帝時也能使人產生一種崇敬的情緒。政客、君主以及許多想用修辭手段感染聽眾的人，很愛使用這種意義上的「上帝」一詞。它使聽眾覺得講話者是嚴肅認真的，道德上是可以信賴的。特別是當講話者把對敵指責為無神論者時，這一招就更靈。在更高的層次上，沒有確定宗教信仰的人愛自稱為信神者，他們這樣做倒不是別有所圖，而是因為他們不能忍受一個沒有上帝的世界，不管這上帝是什麼。他們需要「上帝」這個詞的某些涵義，他們害怕他們稱之為無神論的東西。在這種有神論的最高層次上，上帝這一名稱被用作詩意的或實際的象徵，表達那種最高的倫理觀念所具有的深刻的情感狀態。這種有神論既近於上面說的第二類有神論，又近於我們稱之為「被超越的有神論」。然而，它仍然太不確定了，以致這種所屬關係還不明確。無神論對這類有神論的否定，正如有神論本身一樣，是模糊不清的。這種否定可能使人們對有神論的篤信者產生不敬之心或惱怒之情。甚至用以反對濫用上帝名義以達到政治或修辭目的的作法，也可能被認為是正當的。但說到底，這種否

定與它想否定的有神論一樣無用。它達不到絕望的狀態，正如它所反對的有神論達不到信仰的狀態。

有神論還可能有與第一個意義相反的意義：它可能是我們稱之為個人與上帝單獨交往的那種情況的名稱。在那種情況裏，它指的是猶太—基督教傳統中的某些因素，即強調個人與上帝單獨聯繫的那些因素。這種意義上的有神論所強調的，是《聖經》和新教教義中人格化的篇章，是上帝的人化的形象，是作為創造和啓示工具的詞語，是上帝王國的道德的、社會的特徵，是人類信仰和神聖寬恕的人格性質，是對宇宙的歷史觀點，是神的目的的觀念，是造物主和造物之間的無限距離，是上帝與塵世的絕對分離，是神聖的上帝與有罪的凡人之間的衝突，是祈禱和實際奉獻所具有的直接特徵，等等。這種意義上的有神論是信奉《聖經》的宗教和歷史上的基督教所包含的非神秘的一面。從這種有神論的觀點看，無神論是一種人逃避神一人交往的試圖。它是一個存在性問題，而不是理論問題。

有神論還有第三個涵義，即嚴格神學意義上的涵義。神學的神論像每一種神學一樣，有賴於它使之概念化的那種宗教實體。在其試圖證明有必要以某種方式肯定上帝的限度內，它有賴於第一種意義上的有神論；它經常掀起關於上帝是否存在的所謂爭論。但是，在其試圖建立關於上帝的這樣一個信條的限度內，它更取決於第二種意義上的有神論；這個信條把人與上帝的單獨交往變為兩個人之間的關係，這兩個可能相遇也可能不相遇。

所以，第一種意義上的有神論必須被超越，因為它是無用的；第二種意義的神論也必須被超越，因為它是片面的。而第三種意義的神論也必須被超越，因為它是謬誤的。它是一種蹩腳的神學，更進

一步的分析將證明這一點。神學有神論的上帝是和旁人一樣的一種存在，這個上帝只是整體現實的一個部分。誠然，上帝被當作是最重要的部分，但作為部分，則必然受制於整體的結構。人們把上帝看成超越了本體論的內容和範疇，而現實正是由此二者構成的。但是，關於上帝的每一陳述都使上帝隸屬於此二者。人們把上帝看成有其世界的自我，看成與「您」有關的自我，看成與結果相脫離的原因，看成擁有確定的空間和無限的時間的存在。上帝是一種存在物，而不是存在一本身。這樣的上帝必定受制於主—客圖式這一現實框架，上帝是我們的客體，我們是祂的主體。同時，我們又是祂的客體，而祂則是我們的主體。如果必須超越神學有神論，這是決定性的一點，因為，作為主體的上帝使我變為純粹的客體。祂剝奪了我的主體性，因為祂無所不知，無所不能。我起而反抗並試圖把祂變為客體，但我反抗失敗而陷入絕望。上帝以無敵的暴君形象出現，與祂這種存在相對照，其餘一切事物都失去了自由和主體性。祂與新近的一些暴君並無二致，這些暴君借助恐怖手段，力圖把每一事物都變成單純的對象，變成眾物中之一物，變成受他們控制的機器上的螺絲釘。上帝成為萬物的楷模，存在主義起而反對的正是這種楷模。尼采說過，這種上帝應該被殺死，因為沒有人能容忍被弄成絕對知識和絕對控制的一個對象。這才是無神論的最深的根源，這種無神論有理由反對神學有神論及其使人困擾的內容。這也是存在主義絕望的最深的根源，是我們時代廣泛的對無意義的焦慮的根源。

各種形式的有神論在我們稱之為對絕對信仰的體驗中得到超越。這是對被接受的接受，這接受並無作為人或物的接受者。這是存在一本身所具有的力量在接受並給予存在的勇氣。這是我們的分析達到的最

高點。只要採取各種有神論去對上帝加以描述，存在一本身就得不到描述。我們也不能用神秘主義的術語去描述它。存在一本身超越了神秘主義和個人交流這兩者，正如它既超越作為部分而存在的勇氣，又超越作為自我而存在的勇氣。

三、超越上帝的上帝和存在的勇氣

存在勇氣的本源是「超越上帝的上帝」，這是我們要求超越有神論必然會得出的結論。只有在有神論的上帝被超越後，對懷疑和無意義的焦慮才可能被納入存在的勇氣。超越上帝的上帝是一切神秘渴求的對象，但要達到這個上帝，連神秘主義也必須被超越。神秘主義並不認真對待具體之物以及有關具體之物的懷疑。它直接投入存在和意義的根基裏，而離開了具體事物，離開了有限價值的世界，離開了意義。因而，它並不能解決無意義這個問題。以目前宗教情況而言，這意味著：東方神秘主義不是對西方存在主義問題的解決，儘管許多人在試圖作這種解決。有神論的超越上帝的上帝不是意義的貶值，這種意義被懷疑扔進了無意義的深淵之中。這種上帝是意義的潛在的補償。然而，絕對信仰與神秘主義暗示的信仰之間仍有共同點，這就是：兩者都超越了對作為一種存在物的上帝所作的有神論的對象化。對神秘主義來說，這樣一個上帝並不比任何有限存在更真實；對存在的勇氣來說，這樣一個上帝連同一切別的價值和意義已經消失在無意義的深淵之中了。

有神論的超越上帝的上帝儘管隱匿著，卻存在於所有神—人交往之中。信奉《聖經》的宗教以及新教神學都意識到這種交往的矛盾性質。它們知道，如果上帝與人打交道，上帝既不是客體也不是主體，因而

超越了有神論加之於他的圖式。它們也知道，有關上帝的個人人格至上論是由於超個人的神性存在而得到平衡的。它們知道，只有人有接受的力量——用《聖經》的話來說則是施恩的力量——時，寬恕才可能被接受。它們知道，一切祈禱都是自相矛盾：與不可與之言談的某人言談，因為他不是「某人」；向不能求問者求問，因為在你求問之前他對所問之事已作答或不作答；對離「我」比「我」離他更近的某人說「您」。以上這些自相矛盾的現象把宗教意識逼到有神論的超越上帝的上帝。

那種植根於有神論的「超越上帝的上帝」這種體驗中的存在的勇氣，不僅把作為自我而存在與作為部分而存在這兩種勇氣統一起來，還超越了這兩者。它既避免了參與行為帶來的自我的喪失，又避免了個性化帶來的人的世界的喪失。對有神論的超越上帝的上帝的接受，使我們成為這樣一種東西的一部分：這種東西本身不是部分，而是整體的根基。所以，我們的自我並未喪失在更大的整體中，那種整體把有限者的生命淹沒掉。如果自我參與到存在一本身的力量中，自我就是在重新找回它自己，因為，存在的力量通過不同的個別自我之力而起作用。它並不把這些自我吞沒掉，而一切有限的整體、集體主義、順從主義卻要吞沒它們。這就是何以教會要宣稱自己是存在的勇氣的調解者。教會代表的是存在一本身的力量，或者是超越宗教中的上帝的那個上帝。那種把有神論的上帝奉為權威的教會，是作不出這種宣告的。那種教會遲早要變成集體主義或半集體主義的體系。

但如果一個教會在其教義中，在其對有神論的超越上帝的上帝的信仰中自我高揚，同時又不把它的具體象徵犧牲掉，那麼，這種教會就能傳遞敢於承擔懷疑和無意義的那種勇氣。只有那種以十字架為其

象徵的教會能做到這點。這種教會為被釘上十字架的人祈禱，這些人在他們所信任的那個上帝把他們置於懷疑和無意義的黑暗中之後，仍然呼喚著他們心中的那個上帝。成為這種教會的一部分，就是去獲得存在的勇氣；有了這種勇氣，人就不會喪失自我，而且會獲得自己的世界。

絕對信仰，或者說被超越上帝的上帝所攫住的存在狀態，並不是與其他精神狀態比肩而立的狀態。它絕不是某種分離、確定之物，絕不是可被孤立出來加以描繪的一件東西。它總是出現在其他精神狀態中，與其他精神狀態一起活動，並受它們的影響。它是處在人的可能性邊緣上的境況，它就是這邊緣。因而，它既是絕望的勇氣，又是每一種勇氣中的勇氣和超越每一種勇氣的勇氣。它不是人可以生活於其中的一個場所，它沒有詞語和概念所提供的庇護，它沒有名稱，沒有教堂，沒有崇拜，沒有神學內容；但它運行在這一切的深處。它是存在之力，上述的東西參與這力量，但只是這力量的某方面的表現。


當某些傳統的象徵(這些象徵使人能夠承受命運的無常和死亡的恐怖)已失去力量時，人就能在對命運和死亡的焦慮中意識到上述存在之力。當天意變成一種迷信，不朽變成想像之物時，那些象徵中曾有過的力量就仍然能夠存在並產生出存在的勇氣，而不顧人對混沌世界和有限存在的體驗。斯多噶式的勇氣再度出現，但不是作為對普遍理性的信仰，而是作為絕對信仰出現的。這種信仰對存在進行肯定，而用不著去看可能戰勝命運和死亡中的非存在的任何具體東西。

某些傳統象徵(這些象徵能使人承受對罪過和譴責的焦慮)已失去力量時，人就能在對罪過和譴責的焦慮中意識到有神論的超越上帝的上帝。當「神的判決」被解釋為心理的情結，當神的寬恕被解釋為「父親意象」的

殘餘表現時，那些象徵中曾有過的力量依然能夠存在並產生出存在的勇氣，而不顧對我們之所是與我們之應是這兩者間的巨大懸殊的體驗。路德式的勇氣又出現了，但這種勇氣卻得不到那種認為上帝既審判又寬恕的信仰的支持。它是按照絕對信仰而重現的，這種信仰肯定著，儘管它並無戰勝罪過的特殊力量，敢於自己承擔起對無意義的焦慮的勇氣，正是存在的勇氣所能達到的邊界。越過這條邊界，就進入另一領域——非存在。在這邊界的範圍內，所有形式的存在的勇氣都在有神論的超越上帝的上帝的力量中得到重建。存在的勇氣植根於這樣一個上帝之中：這個上帝之所以出現，是因為在對懷疑的焦慮中，上帝已經消失了。

註 釋

❶ 譯註：丟勒(Albrecht Dürer, 1471 - 1528)，德國畫家、木刻家。



這是一本專論勇氣的著作，作者以「勇氣」這一概念突出地揭示出人類的處境。通過對「勇氣」的深入開掘，可以把「存在一本身」的結構加以敞開，進而探討與人的異化和異化的消除這一歷史課題有關的個體本身、個體與整體的關係、人與世界的分裂等問題



ISBN 957-32-0558-0

L5104 NT\$130

這是一本專論勇氣的著作，作者以「勇氣」這一概念突出地揭示出人類的處境。通過對「勇氣」的深入開掘，可以把「存在一本身」的結構加以敞開，進而探討與人的異化和異化的消除這一歷史課題有關的個體本身、個體與整體的關係、人與世界的分裂等問題



ISBN 957-32-0558-0
L5104 NT\$130