

版權信息

書  名　根本惡

作  者　（美）伯恩斯坦

譯  者　王欽　朱康

責任編輯　陶澤慧

出版發行　譯林出版社

ISBN 　　978-7-5447-5644-0

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

目录

[前言 3](#_Toc69122496)

[導論 4](#_Toc69122497)

[第一部分　惡、意志與自由 7](#_Toc69122498)

[第一章　根本惡：自相矛盾的康德 7](#_Toc69122499)

[惡的準則 9](#_Toc69122500)

[根本惡 11](#_Toc69122501)

[歹毒惡 18](#_Toc69122502)

[無條件的道德責任 21](#_Toc69122503)

[第二章　黑格爾：精神的醫治？ 22](#_Toc69122504)

[有限與無限 24](#_Toc69122505)

[惡與有限性 28](#_Toc69122506)

[亞當的墮落 31](#_Toc69122507)

[惡的必要性與證成？ 33](#_Toc69122508)

[黑格爾反對黑格爾 36](#_Toc69122509)

[第三章　謝林：惡的形而上學 37](#_Toc69122510)

[實在惡 39](#_Toc69122511)

[根據與實存 41](#_Toc69122512)

[自我意志與黑暗原則 43](#_Toc69122513)

[惡的道德心理學 46](#_Toc69122514)

[插曲 48](#_Toc69122515)

[第二部分　惡的道德心理學 49](#_Toc69122516)

[第四章　尼采：超越善與惡？ 49](#_Toc69122517)

[“好壞”對峙“善惡” 50](#_Toc69122518)

[辯證反諷家 52](#_Toc69122519)

[惡與憎恨 56](#_Toc69122520)

[超越善與惡 58](#_Toc69122521)

[我們從尼采那里學到的關于惡的教誨 60](#_Toc69122522)

[第五章　弗洛伊德：無法根除的惡與矛盾情感 62](#_Toc69122523)

[兄弟團體的矛盾情感 64](#_Toc69122524)

[本能理論 68](#_Toc69122525)

[尼采與弗洛伊德 73](#_Toc69122526)

[對惡負責 74](#_Toc69122527)

[第三部分　奧斯維辛之后 76](#_Toc69122528)

[開場白 76](#_Toc69122529)

[第六章　列維納斯：惡與神義論的誘惑 78](#_Toc69122530)

[神義論的終結 79](#_Toc69122531)

[惡的現象學 82](#_Toc69122532)

[無限責任 85](#_Toc69122533)

[第七章　約納斯：一種新的責任倫理 86](#_Toc69122534)

[回應虛無主義 88](#_Toc69122535)

[惡與我們的天啟處境 91](#_Toc69122536)

[約納斯神話的“去神話化”[264] 94](#_Toc69122537)

[約納斯與列維納斯 95](#_Toc69122538)

[第八章　阿倫特：根本惡與平庸的惡[275] 96](#_Toc69122539)

[多余性、自發性與復數性 98](#_Toc69122540)

[惡的意圖與動機？ 100](#_Toc69122541)

[艾希曼：人性的，太人性的 103](#_Toc69122542)

[結語 105](#_Toc69122543)

[參考文獻 109](#_Toc69122544)

[譯后記 115](#_Toc69122545)

[注釋 117](#_Toc69122546)

# 前言

1950年代初期，我還是芝加哥大學的一名本科生，那時，我形成了自己對于哲學探討的蘇格拉底式的理解。這句話的意思是說，我一直認為，最為深沉的哲學困惑恰植根于我們的日常經驗，并應該幫助我們闡明這些經驗。回望駭人聽聞的20世紀，任何人都會毫不遲疑地說到惡。許多人都相信，20世紀所見證的惡，超過了過去的歷史所記載的一切事情。我們中的大多數人，都毫不猶豫地將這些極端事件（種族滅絕、大屠殺、酷刑、恐怖主義襲擊、無故施行的痛苦刑罰）作為惡來談論。我們有一種直覺：根本惡（radical evil）有別于更為常見的不道德舉止。但當我們停下來思考與追問我們所說的惡是什么意思，我們稱一個人、一個行為或一個事件是惡的時候，我們實際上又是在說什么，我們的回答常常是軟弱無力、纏夾不清的。譴責某件事是惡的，我們感受到的是一種強烈的道德激情；說明我們所說的惡是什么意思，要求我們具有提供概念性論述的能力；這兩者存在著相當大的差異。如果我們轉向20世紀所實踐的道德哲學，我們發現它并沒有什么太大的幫助。對于道德哲學家來說，討論對與錯、好與壞、公正與不公正要遠比談論惡更為輕松。“惡”似乎已經從大多數道德哲學家的詞匯表中刪除了，盡管在我們的日常經驗和話語中，“惡”仍然是顯而易見的。

一方面我們樂于將現象歸類于惡，并加以聲討；另一方面，我們顯然缺乏一套智性的話語來澄清惡的意義、種類及變遷；困惑于這兩者之間的巨大差別，我便開始做本書中的研究——這一系列的探詢活動。最初的推動因素是對漢娜·阿倫特的思考，她是20世紀非常少見的一位思想家，一直在設法確定20世紀諸惡的特征。對阿倫特所做貢獻的反思，引導我去追問：關于惡，我們可以從現代哲學傳統中學到什么？

在試圖回答這一問題時，我踏上了一段智性的旅程，本書就是這一旅程的結果。我以康德對根本惡的理解作為本書的開頭，在研究中選擇了幾位特殊的、我一直關注的思想家，在“導論”中我解釋了我這樣做的緣由。本書文稿完成于2001年9月11日之前的幾周。但是那個臭名昭著的日子所出現的事件，證實了本書的幾個主要見解。將那一天所發生的事情命名為惡，幾乎沒有人會有所猶豫——事實上，這是我們時代惡的縮影。然而，盡管那一天的事件引發了復雜的情感與反應，但是，稱之為惡到底意味著什么，卻是非常難以確定的。關于“惡”，有一種太過常見的通俗措辭，在如此危急的時刻，這種措辭已變成一種時尚，然而，實際上，它混淆并阻斷了關于惡之含義的嚴肅思考。它用“惡”剝奪了思考的聲音，它用“惡”將我們不愿理解的東西化成了妖魔。

本書完成于我在柏林高等研究院擔任研究員的美妙一年（2000年至2001年）。這家高等研究院是一個學術烏托邦。這里所做的一切都是為了方便人們的思考與研究。不僅每一個人的物質需求得到了悉心的照顧，而且全體員工都極具熱情友好、寬宏大量的精神，由此使得這里成了如此不同尋常的工作場所。高等研究院讓我受益良多，尤其是那些來自各個學科、致力于各樣問題的同仁在學術上的相互激勵、相互協作。在這一年中，我與許多人建立了新的友誼，但我要特別感謝我的合作伙伴迪特·亨利希，感謝他在哲學上所提供的那些有益的建議和談話。柏林是一個令人激動的城市，在再次成為大都會的過程中，它可能是世界上最具歷史自覺的城市。過去，尤其是動亂不安的20世紀，即便是在其沉默與缺席時也總是得到生動的呈現。柏林原就是一個探索20世紀根本惡的適當場所。

關于書中男性代詞的使用，我想做一個簡要說明。起初，我試圖采用一種新的語言策略，以避免性別歧視的語言。但是，本書所考察的所有大思想家，他們在談論一般意義上的人類的時候，都使用了男性的表達方式。出于文體上的考慮——盡管也有幾處例外——我遵從了他們的這一做法。“根本惡：自相矛盾的康德”一章，其早期版本發表于瑪麗亞·皮婭·拉臘主編的《重思惡》（Rethinking Evil,Berkley:University of California Press,2001）。“列維納斯：惡與神義論的誘惑”一章，其早期版本發表于羅伯特·貝爾納斯科尼和西蒙·克里奇利主編的《劍橋指南：列維納斯》（The Cambridge Companion to Emmanuel Levinas,Cambridge:Cambridge University Press,2001）。

我要感謝我的研究助手勞琳·帕克，她認真、辛勤地校閱了交付出版的原稿。我也要感謝讓·范·阿爾特納，他以敏銳的感受性與良好的判斷力對原稿進行了編輯。

在過去的十二年里，我一直受惠于社會研究新學院（New School of Social Research）研究生院的同事與學生給我的激勵。我們有一個活躍、緊張、共同參與的哲學共同體。對我的同事阿格尼斯·赫勒來說，哲學是一種生命的激情，同她之間的討論、爭辯、密切合作，是我在新學院教書時所體驗的快樂和智性刺激的主要源泉。這本書就是獻給她的。

# 導論

1945年，當納粹集中營被解放，戰爭期間發生的大量恐怖事件開始被披露出來，漢娜·阿倫特宣布：“惡的問題將是戰后歐洲知識生活的基本問題。”[[1]](#_1_123)后來，當有人問她，聽到滅絕營的傳聞時（她第一次聽說這件事是在1942年），她的第一反應是什么，她說，就像打開了一道深淵。“對于過去發生的某些事情，我們不可能與之達成和解。任何人都不能。”[[2]](#_2_118)同許多人（尤其是集中營的幸存者）一樣，阿倫特感到，集中營中所發生的事件是最極端的、最根本的惡的形式。“奧斯維辛”變成了集中體現整場浩劫的名詞，并漸漸變成了20世紀爆發的其他惡的象征。我們還可以談到柬埔寨、烏干達、波斯尼亞——這些名稱和地點是如此不同，但所呈現的都是可怕的事件，我們竭盡全力試圖去理解這些事件，但我們不可能與之達成和解。然而，關于我們時代惡的可見性，存在著某種極端悖論的東西——這種可見性可能具有壓倒一切的力量，以至于我們都麻木了。安德魯·戴爾班科敏銳地指出：“我們的文化在惡的可見性與可以獲得的對付它的知識資源之間已經裂開了一道鴻溝。恐怖的景象從來不曾如此廣泛地散播，也從來不曾如此駭人聽聞——從組織化的死亡集中營，到兒童在饑荒中餓死，而這些本來都是可以避免的……惡所造的孽從未如此之多。而我們的反應也從沒有這樣軟弱。”[[3]](#_3_113)我們已經無力承受那些極端令人痛苦又至為詳盡的描寫與證詞；然而，論述惡的概念性話語仍舊貧乏與不足。當我們將一種行為、一樁事件或者一個人描述為惡的，這到底意味著什么呢？我們中的許多人都會同意阿倫特寫給卡爾·雅斯貝爾斯的這段話：“準備謀殺他年邁姑姑的人，和絲毫沒有考慮他們行動的經濟效用……就建造工廠來生產尸體的民族，這二者是有所差別的。”[[4]](#_4_113)但這個差別是什么？怎樣去描述這種差別？當我們說根本惡的時候，我們真正要說的是什么？

哲學家和政治理論家覺得，談論非正義、反人權以及不道德、無倫理的事情要比談論惡更為愜意。當神學家和宗教哲學家談論“惡的問題”的時候，他們一般指的是很特殊的東西，即如何使惡的出現與對無所不知、無所不能、仁被萬物的上帝的信仰協調一致的問題。甚至，這已經變成了特殊化與專門化的話語，遠離了普通人的生活經驗。此類著作大多都在枯燥而冗長地敘說著關于惡的凡常例子：納粹的恐怖、任意虐待的行為、無故的謀殺、羞辱性的折磨、無辜者的極端苦難以及基督教傳統的罪的范疇。這些例子被頻繁探討，仿佛它們已經是沒有疑義的。所謂惡的問題，最主要的一點實際上不是去描寫惡及其變種的特征，而是如何調和惡（不論如何描寫）與宗教信仰及信念的關系。仿佛惡的語言已經從當代道德與倫理話語中脫離。我們可以試著用多種方式來解釋這個問題。傳統宗教與神學話語確實已經失去了對人們日常生活的控制。從傳統上說，惡曾經與宗教，特別是基督教密切相關。但今天，人們普遍感到神義論與我們并不相干。如果我們認為，在廣義上，神義論試圖為我們所遭遇的惡與無謂受難“辯護”（justificatio），那么我們可以用伊曼努爾·列維納斯的話說，我們正生活在一個“神義論終結”之后的時代。“從貫穿于20世紀諸事件的一種基本的惡意中，無謂的痛苦（pain/mal）呈現了出來，它所提出的哲學問題關乎這一現象的意義：在神義論終結之后，虔誠與人的善良品行仍然會留存。”[[5]](#_5_105)列維納斯曾有幾年是在納粹的戰俘營中度過的，他的大部分家人都死于奧斯維辛，1982年他寫道：“三十年間，這個世紀見證了兩次世界大戰、右翼的和左翼的集權統治、希特勒主義和斯大林主義、廣島、古拉格，以及奧斯維辛和柬埔寨的大屠殺。這些野蠻的名詞所指向的每一件事情都變成了揮之不去的回憶，這個世紀正在這一回憶中漸漸臨近尾聲。”[[6]](#_6_99)而自1982年以來，新的“野蠻名詞”的列表已經以令人驚恐的速率在增長。

哲學家不愿意談論惡還有另外一個原因。在我們的流行文化中，有一股“通俗摩尼教”的暗流。我用這一詞語指的是世界被分為善與惡兩種力量時的那種輕率。惡（就像尼采已教導給我們的）代表著人們怨恨與鄙視的一切，人們覺得邪惡與卑劣的一切，要用暴力將它徹底鏟除。這種通俗摩尼教可能采取極端的形式，這些形式具有狂熱的意識形態特征。今天，正是最具意識形態性的、最狂熱的團體仍在運用惡的語言來確認他們鄙視及想要摧毀的東西。

然而與惡有關的問題回過頭來糾纏著我們。我們越來越焦慮不安，因為諸惡不斷更新，對它們的爆發，我們既無法阻止，又不能期待。對這些惡，我們需要獲得某種理解，某種概念性的把握，即當我們給某事貼上惡的標簽時，我們實際上在表達什么樣的含義。我們缺少一種足夠深刻、足夠豐富、足夠精細的話語來捕獲已被體驗到的東西。這就是難題（感受到的困難），它構成了我當前這項研究的背景。

本書寫作的直接機緣來自我的研究《阿倫特和猶太人問題》。阿倫特是第二次世界大戰后罕有的那種思想家，她致力于探索20世紀之惡的與眾不同之處——極權體制是它的一個縮影，而她的研究方式并不依賴于宗教與神學上對罪與惡所作的描寫。在我對阿倫特的研究中，我有兩章是獻給她對惡（根本惡與平庸的惡[[7]](#_7_97)）的研究的。我在那里指出（我稍后會在本書中也會表明這一點）她對自己所提出的問題極富洞察力。但是，盡管她很敏銳，阿倫特（她自己也認識到）在提出諸多與惡有關的問題后，她自己并沒有論述。需要特別指出的是，她在《極權主義的起源》中關于康德所作的評論引發了我自己的研究。在引入她的根本惡的概念時，她說，康德（這位創造了“根本惡”的表述的哲學家）一定懷疑過這種現象的存在，它“讓我們面對難以抗拒的現實，并打破了我們知道的所有標準”。（我在第一章的開頭完整引用了這個段落。）我稍后會探究阿倫特的“根本惡”是什么意思，但正是她對康德的引用激發了我的興趣與好奇心：許多人都認為康德是現代最重要的道德哲學家，他用“根本惡”表達什么意思呢？從康德那里，從康德之后的探究惡的意義的哲學家那里，我們還可以學到什么呢？

還有一個理由可說明康德對于我的研究的重要性。1791年，距《單純理性限度內的宗教》出版還有兩年，康德寫了一篇不那么著名但極端重要的論說文，題為“論一切哲學神義論嘗試的失敗”[[8]](#_8_97)。這篇論說文的標題意味深長。康德宣布：神義論不是科學的任務，而是信仰的內容。如果神義論被構想為科學或一門能提供理論知識的學科，那它就不可能存在。因此，一切哲學神義論的嘗試不僅失敗了，而且它們必然失敗。作為科學的神義論假定：我們能夠擁有某種關于上帝的理論知識（不管怎樣偏頗與有限）。但是康德全部批判哲學的動力卻是對這種可能性表示懷疑。對于超越可能經驗范圍的事情，我們不可能擁有理論知識。康德在《純粹理性批判》中的著名宣言就體現了這一看法：“因此我發現，為了給信仰留下地盤，必須要否定知識。”作為現代哲學家，康德所開創的惡之研究，未有明顯的對哲學神義論的依賴。而在康德之后，我們對惡的理解發生了諸多變遷。在這一方面，康德對我意欲采用的考察這些變遷的方式有著尤為重要的影響。（實際上，如果我們審查康德以來關于惡的哲學反思，我們將看到神義論的幽靈還是投下了一道陰影。）

我將概要地呈現本書所做的探索，而在此之前，我想說明一下我的解釋所采取的立場。本項研究包含著一系列探究，一系列批判性的、對話性的交鋒。我同意漢娜·阿倫特、漢斯·約納斯和伊曼努爾·列維納斯（及其他諸人，包括西奧多·阿多諾）等人的觀點：奧斯維辛標志著與傳統的斷裂及對傳統的破壞，“奧斯維辛之后”，我們必須重新思考惡的意義與人的責任。雖然我們不會低估已經發生的斷裂，但我們還是會探詢與學習更早期的思想家：他們已經做了艱辛的嘗試以理解惡的意義。我將以我們當代的視野（以“奧斯維辛之后”為起點，盡管這一語匯包含諸多危險的模棱兩可）來探究這一現代傳統。但自始至終，我都盡力避免有年代錯置之虞。期待生活在奧斯維辛之前的思想家預見奧斯維辛，這未免不合情理。但是問問他們是否能幫助我們思考與惡相關的問題，這絕不是年代錯置。本著努力向他們學習的精神，我走近這些思想家。我嘗試著感受他們與眾不同的力量，也向他們提出批判性的挑戰。我考察過的每一位思想家，都有重要的見解供我擷取，但他們的思考有若干方面，需要予以批評甚至拒絕。因此，我對康德的討論，首先探討的是我所理解的他的“惡”與“根本惡”的含義，以及這些概念在他的道德哲學中的作用，然后我試圖強調，他對根本惡的言說包含著未得到解決的張力與沖突。我認為，康德在同他自己做斗爭。但我首要的興趣并不在于批判康德。我探究的是：為什么康德看起來自相矛盾？這揭示了他的道德哲學的什么問題？康德對于道德與人的責任有著最深刻的見解，從上述問題出發進行思考，把我們引向了這些見解的核心。

本書包括三個部分。在第一部分，我考察了康德、黑格爾和謝林。在第二部分，我對尼采與弗洛伊德進行了反思。在第三部分和最后一部分，我探討的是這樣一些思想家的思想：納粹劇烈改變并嚴重影響了他們的生活，“奧斯維辛之后”，他們苦苦思索著惡的意義及人的責任問題。雖然我對這些思想家的討論遵循著一個大致的年代順序，但我的目的不是去寫一部以惡為主題的現代思想史，當然更不是對18世紀末以來所有關于惡的文字做一個全面評述。無論誰選擇某些人物做詳細考辨而疏漏他人，要為其選擇與疏漏作出證明永遠都是困難的。而在寫作本書的過程之中，曾不斷有人問我，為什么不考察這個或那個哲學家。尋求從我們當代視角出發來闡明惡，這是我基本的問題意識，有鑒于此，我選擇的這些思想家都為不斷展開的關于惡的話語做出了至關重要的貢獻，甚至在我認為他們錯誤的時候也是如此。

我已經指出我以康德作為開篇的理由。他創造了“根本惡”這個表述，以此標示他所認為的人類向惡的稟性。隨后，我對黑格爾與謝林提出了質疑，因為這兩位思想家不僅置身于康德的陰影之中，而且他們全部的哲學研究都可以被看作是對康德那些母題的挪用、回應與批判。這一點在他們論述惡的本性的那種方式中表現得最為清晰。黑格爾關于有限和無限的辯證法有著獨特的理解，他對康德構想有限和無限的關系的那種方式提出了批判，我們將看到，黑格爾如何將惡的問題同這兩個方面聯系了起來。黑格爾的哲學深深包含著體系性的二重性。惡被證明是人的發展與精神的發展的一個必然階段；但同時存在著對這個惡的必然的揚棄。黑格爾關于惡所作的判斷在他這句陳述中有著鮮明體現：“精神的傷口治愈了，沒留下任何疤痕。”

英美哲學家對于哲學家謝林鮮有了解，殊少討論。甚至，在大陸哲學家中，他常常被看作是康德與黑格爾之間的過渡人物。但我在本書中表明，謝林對惡的反思如何形成了這樣一種轉變：一端是古典哲學對惡進行的探討，另一端是道德心理學關于惡所作的更為現代的處理。善與惡的可能性是人類自由的組成部分。任何一種對惡的論述，如果它不重視惡所形成的殘酷現實——一種無法被辯證揚棄的殘酷現實，謝林都表示強烈反對。雖然在描述人類之惡時，他依賴于神學的詞匯，但他開啟了一種方式，使得對惡的分析更具穿透力，也更具心理學特征。由此，他架設了一座橋梁，這座橋梁通向兩位偉大的現代道德心理學家——弗洛伊德和尼采，他們對惡進行了道德心理分析。

許多關于尼采的論述，幾乎都僅僅集中于他在《論道德的譜系》中所提出的惡的含義。在這本書中，尼采做了一個對比：一方面是好/壞模式，這種評價模式為貴族所獨有；另一方面是反動的善/惡對立，這一對立體現了僧侶階層的特征。我認為，當我們辯證地理解了這一對比，我們就獲得了更為深刻的洞見。尼采是一個辯證的反諷家，而從他的視角來看，就像他所分析的那樣，惡與憎恨（ressentiment）密切相關。許多評論家注意到尼采與弗洛伊德的相似性。但他們之間的差別既微妙又深遠。弗洛伊德既為哲學家們在心理學上的洞見所吸引，同時又深為懷疑哲學能否作為一門獨立自主的學科。但我將表明，任何一種關于惡的充分論述，都必須考慮弗洛伊德就兩歧心理（psychological ambivalence）的性質所提出的基本觀點。

我在第三部分考察的三位思想家，大體上都是當代人，也都是猶太人。他們中的每一個人（列維納斯、約納斯和阿倫特）都強烈認同他們的猶太遺產，雖然相對于更具有世俗取向的阿倫特，猶太教作為宗教對于列維納斯和約納斯有更為重大的意義。約納斯和阿倫特都出生在德國，1920年代初期他們彼此相識，那時他們都是海德格爾的學生。幾年以后，列維納斯去了弗萊堡師從胡塞爾和海德格爾，而在此之前，他先是在立陶宛一家大型猶太研究中心學習，后又進入斯特拉斯堡大學學習。1930年代列維納斯成了法國公民，他是把現象學引入法國的第一人。這三位思想家都受到過現象學的影響，尤其是受到海德格爾存在主義現象學轉向的影響。雖然“猶太”問題對于這幾位思想家都很重要，但他們強調對他們哲學觀點（對漢娜·阿倫特而言，是她的政治思想）的判斷，應當無涉于他們的猶太關懷。他們每一個人的哲學研究都可以看作是在回應海德格爾，尤其是回應海德格爾的失敗——海德格爾未能有效回應20世紀之惡及人類對這種惡的責任。他們同20世紀之惡的斗爭影響了他們哲學的方向。雖然他們的取徑各有不同，但就其全體來看，他們豐富了我們關于惡的概念性話語。

我把我的研究描述為一系列的探詢或批判性對話，在這樣做時，從一開始我想澄清的就是：我的目標并不是要發展一套關于惡的新“理論”。坦白說，我深為懷疑“關于惡的理論”這一觀念的可能性。進而，我認為，我們的處境是一個開放的闡釋學循環的處境——這一處境拒絕接受任何的封閉或者完成。我同意漢斯·約納斯的這一說法：“與對善（bonum）的感知相比，我們對惡（malum）的感知要容易無窮倍；它更直截了當，更不可抗拒，很少糾結于意見或品位的差別，而最重要的是，它不請自至。惡一出場，就會迫使我們對它加以感知。”[[9]](#_9_93)不過理所當然的是，即使我們經歷了我們視之為惡的事情，這也只是任何一項研究的開端。而如果可能的話，我們的任務是：就“惡”在我們言語中的意思，發展出一套概念性的理解。這要求我們對關于惡的論述進行分類，看出哪些是洞見，哪些是誤解，哪些甚至是錯誤。如同任何一項批判性的、闡釋性的研究，這一思考中有一個循環往復的運動，由此，我們試圖對照著那強加給我們的惡現象，加深我們對惡的理解，擴大我們對惡的考查。我相信這一過程沒有結束，或者不可能結束；我們必須時刻保持警覺，以免認為我們已抵達了休憩之地。因此我將表明，總有某種與惡有關的東西反對并抗拒任何終極的理解。當列維納斯將惡描述為一種不能被充分綜合，并因此不能被我們理解的過度，他所說的就是這樣一個意思。他用獨有的現象學方式強調這一“惡的超驗性”（transcendence of evil），也就是說，“惡不僅是不可整合之物，而且是這不可整合之物的非整合性”。[[10]](#_10_91)但是，即使我們同意這一說法，這也不是說，我們不能豐富我們對于惡的諸面相的理解。在此精神指導下，我將用一組論文來7總結我所作的探詢，它們表達了我們在這一旅行過程中所學到的內容。

# 第一部分　惡、意志與自由

## 第一章　根本惡：自相矛盾的康德

我們全部的哲學傳統都內在地包含著這一觀點，我們不可能設想一種“根本惡”，無論對于基督教神學還是對于康德來說都是如此。基督教神學認為魔鬼本身就起源于上天，而創造了“根本惡”這一詞語的康德，他至少必定懷疑過這種惡的存在，盡管他隨即又在“反常的惡意”這一概念中將“根本惡”合理化，認為它可以通過可理解的動機獲得解釋。因此，當一種現象讓我們面對難以抗拒的現實，并打破了我們知道的所有標準，我們事實上沒有任何憑借可以用于對于這一現象的理解。……在極權主義政權垮臺之后，各種極權主義方案很可能以一種具有強烈誘惑的形式繼續存在，一旦不可能用合乎人之價值的方式來紓解政治、社會與經濟的困苦，極權主義形式就會到來。

——漢娜·阿倫特：《極權主義的起源》

真的像是一個深淵打開了裂口……這件事本就不應該發生。我指的不只是受害者的數量，而是手段、對尸體的加工利用等等——我無需追究太細。這件事不該發生。在這件事情上，我們都無法理解；我們沒有一個人能理解。

——漢娜·阿倫特：《留下了什么？留下了語言》

這兩段題詞來自漢娜·阿倫特，我以此作為開頭，因為它們能幫我確定討論康德的方向。第一段引文摘自《極權主義的起源》的結論部分；第二段則來自1964年所作的一個電視訪談，在這次訪談中她回憶起，當她第一次發現納粹集中營[[11]](#_11_87)里所發生的事情之后，她是多么震驚。自從康德在《單純理性限度內的宗教》（以下簡稱《宗教》）一書中使用了“根本惡”這一表述后，它已成為令人迷戀與困惑的根源：迷戀，因為它使許多讀者（包括阿倫特）突然發現，康德已經模糊意識到有一種惡，它超越了我們傳統的惡的概念；困惑，因為康德的“根本惡”是什么意思，或者它是如何嵌入他的道德哲學的，這并不那么清晰明確。我想探究的是：“根本惡”在康德那里的意義，他思索根本惡含義的哲學語境，以及根本惡同他的道德哲學之間的關系。康德是否真的（如阿倫特所示）懷疑過，這個世界存在一種能夠對我們理解惡的傳統方式提出了質疑的惡？是否真的如阿倫特所宣稱的那樣，康德“隨即又在‘反常的惡意’這一概念中將‘根本惡’合理化，認為它可以通過可理解的動機獲得解釋”？

期待康德預見到20世紀的恐怖，這將是一種年代錯置。但康德作為思想家，的確改變了我們在現代世界中思考道德的方式。盡管存在著許多對于康德道德概念的批判，但是他不僅啟發了繼之而起的思想家，而且當前我們正親歷著這一變化：人們復蘇了對于康德道德哲學的興趣，并以新的方式在運用康德的道德哲學。因此這一問題的提出是非常適當的：康德對于道德與根本惡的反思，能否幫我們確定一個方向以思考20世紀所見證的惡？正是在這一精神指導下，我走近康德并對他進行了考察。

關于根本惡，康德最重要的分析與討論見于《宗教》[[12]](#_12_85)。該書序言的開頭重申了康德的根本信念：“道德為了自身起見，完全不需要宗教。”

既然道德是建立在人這種自由行動者（free agent）的概念之上的，人又正因為自由而通過自己的理性使自己受無條件的法則制約，那么，道德既不必為了使人認識其義務而需要另一種在人之上的存在（Being）的理念，也不必為了使人遵循其義務而需要另一種不同于法則自身的誘因（incentive）。倘若人有了這樣一種需要，而且在這種情況下又不能借助別的什么東西來滿足這種需要，那么，這就是人自己的過錯：因為不是產生自人自身和人的自由的東西，也就不能為人的缺乏道德性提供補償。因此，道德為了自身起見（無論是在客觀上就意愿而言，還是在主觀上就能夠而言），絕對不需要宗教，相反，借助于純粹的實踐理性，道德是自給自足的。（Rel.3；3）

康德不僅維護道德的獨立性，而且這一段落清楚地表明，人類對于自己作為自由的道德行動者所做的事情，應予以充分的說明并負起完全的責任——或者履行義務，服從道德法則，或者不遵循道德法則。如果我們要理解康德的“根本惡”的含義，那么我們首要的任務是理解康德的“惡”的含義。康德告訴我們，善或者惡應當“只存在于意力（Willkür）為了運用自己的自由而為自己制定的規則（rule）中，即存在于一個準則（maxim）中”（Rel.17；19）。這是極為重要的，因為我們很快將看到，惡的根源既不是我們的自然傾向（inclinations），也不是我們的理性，而僅是我們的意力。康德選取意力作為善的中心點，同理可推，意力也是惡的中心點。因此我們可以說，善與惡都與人的意愿（volition）準則有關。

我們已看到，《宗教》如何廓清了康德道德哲學中令人煩惱的含混。這關系到他對于意志的理解。在《原理》（即《道德形而上學原理》）中，康德似乎將意志等同于實踐理性。但如果它們嚴格等同，那么一個人如何能夠做出一種不道德或惡的行為？在康德在世的時候，與他同時代而比他年輕的萊茵霍爾德，已經對康德將意志與實踐理性等同這一做法提出了批評，這一反對的意見，在許多后起的康德批評家那里被一再重復。[[13]](#_13_83)但是，《宗教》極為清晰地表明，康德對于意愿能力有著更為復雜、更為微妙的理解，他對意志（Wille）與意力（Willkür）的區分（不幸的是，這兩個詞在英語中經常都被翻譯為“will”）就是這種理解的表現。[[14]](#_14_79)雖然康德并不是始終都保持一致，但一般而言，當他指的是在可選項之間進行選擇的能力，他稱之為“意力”。人的意力（不同于野蠻動物的意力）是自由自發選擇的能力。或者更準確地說，它是意愿能力的一個方面，包含著無拘無束的自由選擇權。這就是康德告訴我們的：“意力的自由具有一種極其獨特的性質，只要個人把誘因納入自己的準則（使它成為自己行動的一般規則），誘因就能對意力產生決定性作用，使它采取行動；只有這樣，一種誘因（不管它是怎樣的誘因）才能與意力的絕對自發性（即自由）共存。”（Rel.19；23）[[15]](#_15_79)在可選項之間進行選擇的能力，我們名之為意力，從本質上說，它既非善亦非惡的；更準確地說，它是我們自由選擇善惡準則的能力。從《宗教》中可以清楚地看到，意志（Wille）（在其更為技術、更為狹窄的意義上）完全不作為；它不作決斷。意志（Wille）指的是意愿能力中純粹理性的方面。亨利·艾里遜（Henry Allison）對此有一個簡潔的陳述，他說：“康德用意志（Wille）和意力這兩個術語分別描述整體化的意愿能力所包含的兩個方面——立法功能和執行功能，他把意愿也稱作意志（Wille）。”[[16]](#_16_79)約翰·希爾伯對意志（Wille）同意力的關系作了清晰描寫：

然而，與意力不同，意志（Wille）不作決斷或不設準則；它不作為。進一步說，意志是意力中強烈而無時不在的誘因的根源，而如果意力將足夠強烈的誘因納入其選擇的準則，意志就“能夠決定意力”，因此“它是實踐理性本身”。意志（Wille）表達了自主的可能性，而自主是先驗自由的前提。通過對意力的支配，意志（Wille）體現了意志（will）自我實現的要求，意志（will）可以實現或棄絕其自由，意志（Wille）是意志（will）的一個方面，它根據自由的法則（和條件），通過意行（willing）來實現其自由的本性。在這里，意志（Wille）和意力顯示了其最為重要的差別。意力可自由實現先驗自由自律或他律的潛能，而意志（Wille）則不是完全自由的。更準確地說，意志（Wille）是自由的法則，是意志（will）的規范性方面，作為規范，意志（will）既不是自由的也不是不自由的。意志（Wille）沒有行動的自由，但也沒有承受限制或壓力。相反，它向意力施加了自己規范性的、理性的壓力。[[17]](#_17_73)

在這里，康德在意志（Wille）和意力之間做出了至關重要的區分，弄明白康德這樣做的原因，是極為關鍵的。當康德在《原理》中引入這一絕對律令（the categorical imperative），留給我們的就是一個尷尬的結果。如果意志（will）完全等同于實踐理性，那么人們就不清楚道德決定為何會包含選擇。但康德的道德哲學假定：我們都是有自由選擇能力的行動者，我們能夠選擇服從或違背道德法則的命令。道德責任需要這一能力。擁有選擇能力并不意味著我們是無所偏向的。相反，如果我們響應作為道德規范——作為自由法則——的意志（Wille）的命令，我們就是自主的。而且，道德法則可能是一個充分的誘因，以使我們去滿足義務的要求。但是，恰如希爾伯所強調的，我們必須也能夠做出他律的選擇。除非意力選擇被決定，否則，沒有什么可以決定意力。在這個意義上，成為有限合理性的行動者，就是成為根本自由（radically free）的行動者——也就是說，成為能選擇善或惡的準則的行動者。

### 惡的準則

但究竟什么是惡的準則？在直接回答這個問題之前，我想強調的是，康德非常清楚，惡的根源并不是我們的自然傾向。相反，他甚至都沒有說自然傾向的存在是中立的（既非善又非惡的），而是說自然傾向實際上是善的！（稍后我們將討論它們在何種意義上是善的。）康德宣布：“自然傾向就其自身來看是善的，也就是說，是無可指責的，企圖根除傾向，不僅是徒勞的，而且也是有害的和應予譴責的。毋寧說，只要抑制它們，不讓它們互相之間自相摩擦，它們就能夠達至取得整體上的和諧，而這種和諧就被稱作幸福。”（Rel.51；60）

康德明確駁斥了人們對他的頻繁歪曲。人們經常對他提出錯誤的批評，認為他聲稱我們的自然傾向是人類之惡的根源。這種歪曲具有誤導的作用，因為它模糊了康德理解自由與道德的基礎——由于人類具有意愿能力，因此他們對于自己所采用的善惡準則負有完全的責任。在這一方面，沒有原罪或者原惡，就像沒有原初的道德之善一樣。從積極的角度看待這個問題，一切罪、惡行（vices）與德性都起源于（自由的）意力。對于康德來說，對于不同的、有時相沖突的誘因，我們如何選擇以作出響應的問題，始終都是首要的問題。

在道德意義上，在善或惡這兩種狀況之間，無論人是什么或將成為什么，都必須由人本身來造就，或者必須是他本身已經造就的。任何一種狀況都必須是他（意力）的結果；因為若不然，他就不能為這一狀況負責，從而可能在道德上既不是善的也不是惡的。如果說人被創造為善的，這可能無非是說：他被創造為向善（for good）的，人的原初稟賦（predisposition）是善的；因此，他并非在實際上已經是善的了，恰恰相反，他成為善的還是惡的，這取決于他自己，這取決于他是否將原初稟賦所包含的誘因納入他自己的準則（這一行為必須完全聽任于他的自由選擇權）。（Rel.40；48）

耶米雅赫·約威爾著重說明了康德的這一觀點：“在《宗教》中，康德堅信惡同樣起源于自由。這一信條阻止了以下觀點：我們之所以做出不道德行為，是因為我們偶然受到自然傾向的決定性影響；它主張：我們要為可能的惡承擔責任。自然不會產生惡，只有自由的人類意志才會產生惡。”[[18]](#_18_71)

在《原理》中，為了闡明義務的性質和道德法則，康德重點討論了那些我們的自然傾向和我們的道德義務發生沖突的狀況。在那些著名的（有時具有誤導性的）例證中，他傾向于認為，只有當我們自然的欲求和我們所認識到的責任、我們所應當做的事情公開相抵觸時，才可能出現道德行為的范例。由此滋生了另一種對康德的持久歪曲：只有當我們違抗我們的自然傾向時，我們才真正是道德的。但也是在這里，《宗教》駁斥了這種歪曲，并幫助澄清了這種誤解。對于康德來說，在決定一個準則是善還是惡時，根本問題并不在于這個準則是否“包含”遵循道德法則或我們的自然傾向的誘因。相反，問題是這些誘因如何排序——哪一個誘因是第一位的，哪一個誘因是第二位的，也就是說，是從屬的（subordinated）。

因此，一個好人與一個惡人之間的區別，不可能取決于他們納入自己準則的誘因的區別（不可能取決于準則的內容），而必然依賴于主從關系（準則的形式），即他把兩個誘因中的哪一個作為另一個的條件。因此，人（即使是最好的人）之所以是惡的，乃是因為當他把誘因納入自己的準則時，他顛倒了這些誘因的道德次序。事實上，他采用道德法則的同時采用了自愛（self-love）法則，但當他意識到這兩個法則不可能并列存在，而是一個必須把另一個當作最高條件來服從，他把自愛的誘因及其傾向當作服從于道德法則的條件；相反，后者作為滿足前者的最高條件，應該作為獨一無二的動機，納入意力的普遍準則。（Rel.31—32；38）

如艾倫·伍德所說：

有限的、理性的意愿的一切準則（不管它們是善還是惡），都同時包含著兩個誘因：道德理性的誘因和感性傾向（sensible inclination）的誘因。任何一個準則，如果它要成為一個有限的、理性的主體的行為原則，就必須包含這兩個誘因，因為它們都屬于這樣一個主體的稟賦。……好人的準則不同于惡人的準則，只是因為好人用義務誘因調節傾向誘因，而惡人則顛倒誘因的道德次序，他一貫的做法是：只有在義務同其對傾向的追求一致的時候，他才盡他的義務。[[19]](#_19_72)

因此，我能采取和經常采取的道德行為方式同我對道德要求的感受相一致，同我本性上想做的事情相一致。我沒有挫傷我的自然傾向。行動者的道德價值僅僅取決于不同的道德誘因在他采用的準則中有一個怎樣的次序。當然，就像康德在《原理》中已經指出的，我或許并不清楚實際上什么是我的首要誘因，真正的道德誘因又是否激發了準則的采用。

關于傾向在我們的準則和我們的行動中的作用，一直都存在著誤解，雖然上述對于善惡準則差異的理解澄清了這一誤解，但也產生了一些強烈的（康德可能說是“嚴格的”）后果。《原理》舉過一個例子，一個賣主佯作誠實，因為這種策略對他最有益也最有利，如果我們對此加以思考，就能清楚地理解在他的準則中如何存在著一種次序安排，以致他首要的誘因是利潤的最大化而不是道德要求的滿足。他可以做出合乎義務（duty）的行為，但不會將義務作為自己的目標。但是，思考一下一個更為困難的例子：有一個人，他首要的動因（motivation）是他對人類的同情。康德告訴我們，許多人“很富于同情之心，他們全無虛榮和利己的動機，對在周圍播撒快樂感到愉快，對別人因他們的工作而滿足感到欣慰”。雖然在這一基礎上做出的行動“忠于義務（dutiful）、和順可親（amiable）”，“應受到稱贊、鼓勵”，但都沒有表現出道德價值，因為它們并非出于義務。克里斯蒂娜·科斯嘉分析過這個例子，她的分析敏銳而富有洞見。[[20]](#_20_70)她注意到，康德明確將這個例子和賣主的例子區別開來，在這個例子中，這個人的行為“出自直接的傾向（因享受行動而做出行動）”；在賣主的例子中，賣主的行為“來自間接的行動（以行動為達到目的的手段而做出行動）”。[[21]](#_21_71)科斯嘉在闡述康德的意圖時寫道：

因此，當康德說，具有同情心的人和忠于義務的人的差別在于他們的準則，他心里所想的恰恰相反：雖然具有同情心的人和忠于義務的人都有幫助他人的目標，但他們是在不同的基礎上選取這個目標的。具有同情心的人把施助看作愉快的事，愉快是他把施助作為目的的原因。有道德價值的人（morally worthy person）把施助看作是被吁求的事，或者必要的事，必要性是激發他把施助作為目的的因素。[[22]](#_22_71)

我認為這是完全正確的，在為義務而行動的人與因同情的動因而行動的人之間，康德在道德上更看重前者，雖然對于這一點，他在《宗教》中給出的是另一個理由。

把科斯嘉的闡述和康德在《宗教》中對于善惡準則的分析放在一起，來考慮一下前者帶來的后果。科斯嘉告訴我們“義務不是一個不同的目標，而是選取目標的一個不同的基礎。因此可以通過這一說法來把握康德的觀念：與有道德價值的人相比，具有同情心的人的動機更為淺薄：兩者的意圖都是施助，但在思考施助問題時，有道德價值的人的動機比純粹具有同情心的人的動機有進一步的擴展”。[[23]](#_23_71)科斯嘉詮釋性的意見具有充分的道理，但她忽略了康德嚴格主義（rigorism）的影響。因為她描述“純粹具有同情心的人”的動因所用的方式清楚地表明：此人優先考慮的是他的同情心（一種自然的傾向）而不是道德義務的要求。這一范式，在康德看來是惡的準則。事實上，關于這一點，康德在《宗教》中有明確的闡述。

因為，既然對于采取合乎法則的行動的意力來說，不僅法則本身，各種誘因（諸如進取心、一般的自愛，是的，甚至是如同情之類的善良本能）也是必要的決定性因素，那么，這些起因與法則相一致，就是純粹的偶然，因為它們也會使得意力違背法則。因此準則同法則是正好相反的，個人的一切道德價值都必須依據準則的善來評價，而不管人做了多少善行，他依然是惡的。（Rel.26；31）

在其準則中（自覺地）將同情感置于優先地位的人，不僅比有道德的人“淺薄”，而且他是惡的。他正在采用惡的準則[[24]](#_24_69)。然而，康德不怕引出這一結論。在《宗教》中，他認可這樣一種嚴格的分析。他告訴我們：我們說一個人是惡的，不是因為他所做出的行動是惡的，“而是因為這些行動具有這樣一種性質——我們可以從這些行動中推斷，在他心中存在著惡的準則”。（Rel.16；18）此外，康德接受了這一不相容的選言命題：“人（根據本性）要么在道德上是善的，要么在道德上是惡的。”（Rel.17；18）康德承認，盡管“經驗的確似乎證實了在這兩個極端之間的中間立場”，然而，“一般而言，盡可能地不承認任何道德上的中間物，有重大的倫理學意義。……人們把那些偏愛這種嚴格的思維模式的人稱作嚴格主義者（rigorist，這個名稱本意是作責備之用，但實際上變成了贊揚）”（Rel.18；21）。無論何人，只要他把道德法則納入他的準則，并置于優先地位，他在道德上就是善的；而無論何人，只要他不這樣做，并且優先考慮的是其他非道德的誘因（包括同情），他在道德上就是惡的。為使人透徹理解他的觀點，他斷言：“人不能從某些方面上說在道德上是善的，而同時從另一些方面上說在道德上是惡的。他在某一方面是善的，意味著他已經把道德法則納入他的準則；因此，假如同時他在另一方面又是惡的，那么，由于服務義務的道德法則是獨特和普遍的，他的準則以這一法則為基礎，所以他的準則將是普遍的，同時又將只是特殊的；而這是自相矛盾的。”（Rel.20；23）對于康德高妙的或此/或彼（either/or）——他的嚴格主義，艾里遜提供了一個清晰的陳述。他告訴我們：

假定尊重法則是一個誘因，由此出發，康德推斷道：既然只要誘因被“置”入準則，意力的自由就使得誘因能夠決定意力；那么就必須認為，如不能把尊重法則變成一個人的誘因，亦即，不能把義務的思想或對法則的尊重變成一個人品行（conduct）的充分動因，其原因就在于他采用了替代性的行動原則。但替代性原則的采用必然產生對于法則的背離，因此，這樣一個行為必須被描述為“惡”的。[[25]](#_25_67)

因此，遵循康德嚴格主義的分析邏輯，似乎不可避免地會得出這一結論：一個和善的、具有同情心的人（在他的準則中，他優先考慮的是同情的誘因，而不是道德的法則），和希特勒，甚至艾希曼在道德上全都是惡的。康德肯定會承認在他們之間存在著差異。不管他“公開發布的”學說如何表達，他都認識到了這樣的差異。然而，鑒于不相容的嚴格主義二分法——或是善或是惡——我們必須將他們都判斷為惡的。他們的共同點是“不能把義務的思想或對法則的尊重變成一個人品行的充分動因”。

### 根本惡

至此，我一直處理的都是康德的“惡”的含義問題，尤其是，什么構成了道德上的惡的準則問題；但我還尚未提起“根本惡”的問題。康德對于根本惡的理解如何補充了他對于惡的準則的談論？在更一般的意義上，我們想知道根本惡如何與他的道德理論共存。[[26]](#_26_67)

為什么康德（在他生涯的后期）覺得需要引入根本惡的概念？有幾個原因。無疑，他希望提取與維護基督教宗教信仰的道德理性的內核。但我認為還有更深邃的哲學緣由。在康德看來，人類應為他們的善與惡的準則及作為負責，為不使他的這一道德姿態受到影響，康德這樣理解人性：我們既不是天使也不是魔鬼。有一種觀念認為我們生來在道德上是善的，而后受到了腐化；另一種觀念認為我們本來在道德上是惡的，我們生來是罪人，因而不可能不在現實中犯罪；康德對這兩種觀念都拒絕接受。他所理解的人性在道德上既非善也非惡，這一看法深深影響了他對人類歷史與進步的理解。康德尋求走一條更艱難的道路。一方面，他懷疑道德進步的觀念，這種觀念認為借由道德進步人類可以（并將要）取得人的完善。另一方面，盡管人類從未能擺脫向惡的品性（propensity to evil，一種構成他們類本性的品性），然而，只要人類能夠憑借他們的自由在實際上變成善的，那歷史上就可能存在道德的進步。在“扭曲的人道”（crooked humanity）的黑暗背景下，由于不愿現實地評估“扭曲的人道”，康德耗盡了對于（有限的）道德與政治進步的信仰。在這一方面，康德明顯背離了啟蒙運動關于人類進步所提出的那些更率真、更樂觀的概念（例如孔多塞）。康德試圖調和這兩種主張：一種主張宣稱人類就其本性來說是惡的，另一種主張斷言盡管人類有向惡的品性，他們（甚至那些惡劣的人）仍能在道德上變成善的。康德的“根本惡”概念中的諸多張力和問題，可以追溯至他的這一調和的嘗試。

不管“根本”這個術語內涵多么突出，康德所談論的都不是具體的惡的類型或惡的準則。當阿倫特宣稱，根本惡是一種“讓我們面對難以抗拒的現實，并打破了我們知道的所有標準”[[27]](#_27_63)的現象，康德不會同意阿倫特的這一說法。當阿倫特斷言，“根本惡的出現與（極權主義）制度有關，在這一制度下，所有人都變得一樣的多余”[[28]](#_28_63)，康德之所指與阿倫特之所指肯定完全不同。然而，康德所說的是什么意思？為什么他要引入這個令人難以捉摸的概念？這個問題的答案是復雜的，要回答這個問題，我們需要引入一些重要的區分。

為確定我們分析的語境，首先我們必須做一個簡短的回顧：康德在他的批判哲學中明確區分了現象（phenomena）與本體（noumena）。這已被證明是一個殊為麻煩的區分，但它對康德關于人的自由的理解來說卻是如此重要。康德有許多段落似乎都提出了“兩個世界”（twoworld）理論，在這一理論中，這兩個世界之間沒有（也不可能）發生交互作用。如果的確如此——如果現象與本體指的是兩個“本體論意義上”的不同世界——那么就無法一以貫之地理解他的道德哲學。最近，許多同情性的評論家都已證明，有一種更為適當的詮釋康德的方式，這種方式表明，康德并沒有致力于在兩個完全不同的王國或世界之間作嚴格的本體論區分。這些評論家包括希爾伯、艾里遜、伍德和科斯嘉，盡管他們處理相關問題時所用的方式各不相同，但他們都為這一論斷擺出了有力的論據。因而希爾伯這樣說道：“雖然他（康德）斷定這兩個王國‘彼此獨立，互不干擾’，但他發現，如果不預先假定它們之間存在著完全的交互作用，就不可能談論道德問題。……道德義務經驗是全面交互作用的最佳例證。假如同一個人類（由之，同一種意力）既非道德的也非自然的，卻充分地、同時地存在于兩個王國，那么道德經驗將是不可能的。”[[29]](#_29_63)科斯嘉認為，人們之所以會困惑于兩個世界理論，是因為“不能體會康德區別理論理性與實踐理性的徹底性，以及區別它們各自的解釋與研究領域的徹底性。當這些領域按照康德哲學要求的方式區別開來，關于責任的問題就消失了，我們看到，康德的自由理論并沒有使他陷于本體論的二元論”。[[30]](#_30_63)盡管這些評論家并沒有全部澄清由本體、現象之別所引發的問題，但我認為，他們已經成功地表明，康德并沒有陷于極端的本體論二元論，康德有一個一元化的人類行動者概念，這個行動者既是自由的，又受到自然因果律的制約。

在《宗教》中，康德并沒有放棄本體/現象的區分，只是降低了它的重要性。在第二版序言中，他說：

要在其本質內容上理解這部作品，所需要的只是共通的道德感（common morality），不必去翻《實踐理性批判》，更不需要去翻理論理性批判。舉例來說，同一個德性，當它作為合乎義務的諸行動所用的技巧（根據行動的合法性）時，就被稱作德性現象（virtus phaenomenon），而當它作為一種以出自義務（由于行動的道德）的行動為目標的堅忍的性情（disposition）時，就被稱作德性本體（virtus noumenon）。這些表述只不過是由于教學的緣故而采用的，而事情本身，包含在那些最為通俗的兒童教育與布道之中，雖然用的是不同的言辭，因此它是很容易理解的。（Rel.12—13；15—16）

康德沒有被束縛于兩個世界理論，能看到這一點是非常重要的，因為他對根本惡的分析有一個前提——對“人性”的談論要具有可理解性（intelligibility），“人性”不能簡單等同于我們的現象自然（或等同于我們的本體自身）。

“自然”與“人性”在《宗教》中被運用的方式明顯不同于這些術語在《純粹理性批判》和《實踐理性批判》中的典型用法。人性包括我們的自然存在和道德存在。舉例而言，當康德告訴我們人性擁有三種趨善的稟賦（predispositions/Anlagen）時，這一點就變得尤為明顯。更準確地說，這是三種類別或元素，它們包含在“人的確定的性格與使命（destiny/Bestimmung）之中：（1）作為一種有生命的（living）存在，人有動物性的稟賦；（2）作為一種有生命的同時是理性的（rational）存在，人有人道的稟賦；（3）作為一種理性的同時又能負責的（accountable）存在，人有人格性（personality）的稟賦”（Rel.21；25）。從這一段可以一清二楚地看到，康德談論“人性”（human nature/der menschichen Natur）的方式包含著他此前用現象與本體來予以歸類的內容。康德在這里所說的“人”，指的不是個體的人。他把人——或更確切地說，人類（human beings）——稱作人的族類或種類（human race or species）。他告訴我們：“我們說‘他本性為善或為惡’的那個人，不能被理解為單獨的個體（因為這樣的話，就可以認為這個人本性是善的，另一個人本性是惡的），而應理解為整個族類。”（Rel.21；24—25）我們必須小心謹慎，以免誤解了康德所確認的東西。我們可能會受到誘惑，認為趨善的原初稟賦的這三個類別是道德上成善的稟賦的組成部分。就人格性稟賦而言，這種誘惑可能尤其強烈，因為這是一種“把道德法則本身作為意力的充分誘因來尊重的能力”（Rel.23；27）。但是尊重的能力不能等同于意力這種能力的實際（道德）應用。我們作為人類，可能有在道德上成善的稟賦，但只有運用我們的自由意力，我們才能在道德上實際地變成善的（或惡的）。

在道德意義上，在善或惡這兩種狀況之間，無論人是什么或將成為什么，都必須由人本身來造就，或者必須是他本身已經造就的。任何一種狀況都必須是他的自由選擇權（意力）的結果；因為若不然，他就不能為這一狀況負責，從而可能在道德上既不是善的也不是惡的。如果說人被創造為善的，這可能無非是說：他被創造為向善的，原初稟賦是善的；因此，他并非在實際上已經是善的了，恰恰相反，他成為善的還是惡的，這取決于他自己，這取決于他是否將原初稟賦所包含的誘因納入他自己的準則（這一行為必須完全聽任于他的自由選擇權）。（Rel.40；48）

但是，如果是這樣，那么，在什么意義上我們能夠說，原初的稟賦是一種趨善和向善的稟賦呢？伍德幫助我們澄清了康德所表達的意思。

這些稟賦“與人性的可能性密切相關”，在這一意義上，它們全都屬于“人性”。人們認為它們本身“不是一個可予責備的事情”，并且，通過它們，人被創造為“向善”的，在這一意義上，它們都是趨善的稟賦。……

人實際上的善惡并不取決于人對這些稟賦的擁有。因此，如果說人“本性”是善的或惡的，這里的善惡不可能是與人性可能性密切相關的稟賦。確切地說，道德上的善惡概念涉及的是人對于其能力的實際運用，它禁止我們將這些能力本身看作道德上的善惡。[[31]](#_31_59)

如果康德直接說，盡管人類有在道德上成善的稟賦，但他們實際上并非生來就在道德上是善的，那么，事情可能會更為明晰。只要人類自由地選擇自己的行為，將道德法則納入他們的準則，他們就能在道德上變成善的。

在開始直接討論康德“根本惡”的含義之前，我們首先必須弄清他所說的“性情”（disposition/Gesinnung）與“品性”（propensity/Hang）的意思。因為它們是理解根本惡的基礎。不要把這些概念同“稟賦”（predisposition/Anlage）混為一談。[[32]](#_32_57)希爾伯宣稱：“（性情這一概念）的發展也許是《宗教》對于康德倫理學理論最重要的一個貢獻，因為借助這一發展，康德說明了意力的自由運用所包含的連續性與責任感，說明了對立意愿的可能性，及其開展復雜評估的基礎。”[[33]](#_33_57)我們能夠體會為什么希爾伯會形成這一有力主張。以《原理》與《實踐理性批判》為根據，無法完全弄清康德怎樣處理道德事務的連續性。某種程度上，這是因為他主要關注的是準則在道德決定過程中的作用。但采取準則和做出選擇的個人并不僅僅是那些離散選擇和準則的集合，也不單是無時間性的本體自我。希爾伯敏銳地指出：“因此性情是意力持久性的一面，它是依據其自由表達的連續性和完整性而被思考的意力。性情是持久型的意圖，它可以從意力的諸多離散行為中推導出來，解釋這些行為的最終動機。”他又說：“性情中的連續性對于道德的自我認同有極為重要的作用。”[[34]](#_34_55)這幫助我們澄清了性情的概念旨在發揮的作用，及其對于康德的道德事務分析如此重要的原因。

只要我們停留在這個一般的抽象層面，我們不會遇到任何困難。但是，我們對康德談論性情的細節考察得越仔細，這個概念就越成問題。起初我們或許認為，康德最后將承認亞里士多德在很久以前便認可的重要性，康德用“性情”概念所表示的事物非常接近亞里士多德所稱的“素性”（hexis），這是一種以德性行為為目標的習得性情，一種需要培養與教育的性情。但康德明確表示，“這種性情本身必須為自由選擇權（意力）所采用”（Rel.20；24）。下面的這個段落，甚至更為復雜，因為康德說，雖然這種性情是習得的，但它“不是在時間中習得的”。

具有一種善的或惡的性情，具有這樣一種天生的自然構造，在這里并不意味著，這種性情不是被懷有它的人習得的，并不意味著，這個懷有它的人不是它的創造者，而是說，它不是在時間中習得的（他從年輕時起就一直是善的或惡的）。性情，即準則之采用的終極主觀根據，只可能有一個，但它普遍適用于自由的整體運行。然而，這種性情本身必須為自由選擇權（意力）所采用，若不然，它就不能被考慮在內。（Rel.20；24）

這是一個極為復雜也極為晦澀的段落，我們必須記住它以便我們繼續討論。但是，盡管它很晦澀，但康德所說的“為自由選擇權所采用”的善的或惡的性情，并沒有產生歧義。或許這就是稟賦與性情之間至關重要的差異；性情為自由選擇權所采用，而稟賦則沒有被選擇；稟賦是人性的成分，它“與人性的可能性”密切相關。性情的這種自由選擇的特征，使得一位批評家認為，它是亞里士多德的“素性”和薩特的“根本謀劃”（projet fondamental）這二者不穩定的結合[[35]](#_35_53)。當康德告訴我們，性情“不是在時間中獲得的”，性情自身必須被設想為一種準則——一種無上的準則，它為行動者被視為整體的道德生活確定著方向（即使可能改變這種性情）[[36]](#_36_53)，此時，我們可以看出，康德的性情觀念如何徹底不同于任何一種普通的或傳統的性情概念。可能有人會認為，康德這里的論述不夠連貫。他似乎陷入了一個惡性循環：善的或惡的性情是為自由選擇權（意力）所采用的，而意力自身又以這一性情為前提。

盡管缺少對這些問題的理解，我認為我們還是能夠提供一個關于性情的描述，它至少會接近康德想說的內容（并且，符合他實際上說出的大部分內容）。現在，讓我們暫時拋開由本體/現象之別所引發的問題，暫時拋開由“在時間中習得的”及不是“在時間中習得的”事情所引發的問題。我們經常會用善惡的性情來對人加以區分。有一些人，我們可以在困難的道德狀況中信任或期待他們做正當的事情（道德法則所要求的事情）。他們展現了承諾、信仰、意圖和行動的總體形態，為我們作出這樣（可能錯誤）的判斷提供了一個基礎：當他們面對困難的道德狀況時，他們將做義務要求的事情。或者用康德的方式來表達這一點的話，即他們將采取善的準則，那些準則包含著道德法則并將道德法則置于優先地位。當然，有一些人非常自私或非常自戀，他們可能會為了實現自己的目的而不擇手段，不愿由于義務的緣故而有所行動。將一個人的性情或整體道德品性與他所采用的特定準則、他所做出的行動區別開來，這并無困難。雖然他的行動方式是判斷其品性的基礎，但我們認識到，品性影響了他的具體選擇。道德品性與具體行動既不是嚴格的因果律，也不是嚴格的邏輯關系。一個性情善良的人，也許偶爾會做出與品性不符的行為，采用道德法則服從自然傾向的準則。而一個無賴可能偶爾會做義務所要求的事（竊賊的榮譽）。

用這種方式去看的話，我們就能理解，為什么性情可以被描述為采用具體準則的主觀根據。因為性情影響而不是（按因果律）決定了在道德沖突的具體狀況中所采用的準則。我們也能理解為自己的性情或品性負責的意義。并不是我們在時間中的一個特定時刻“選擇”了這種性情。相反，我們的性情是聯合作用的結果，它源自我們所作出的自由的道德決定和我們所采用的準則。我們并非生來在道德上就是善的或惡的；我們憑借自己做出的選擇，在道德上變成了善的或惡的。

如果我們進一步追問，為什么這一個人形成了一種性情或品性，引導他采用善的準則，而另一個人采用了惡的準則，我們能就他們的背景、社會環境及教育說些什么？但我們不能給這個問題提供一個終極答案：它是無法探究的。因為這個答案需要我們能就人類自由提供一個理論闡述。而批判哲學恰恰已向我們表明：這種闡述是不可能的。聲稱自由選擇無法探究，并不是說它神秘——似乎從原則上說，對于某人為何會形成他所作出的選擇，我們應該能夠提供必要的和充分的理由；而這僅僅是強調：選擇是自由的。最終，我們不可能了解為什么一個人選擇遵循道德法則，而另一個人不做這樣的選擇。然而，從實踐的觀點看，我們能夠（也必須）將自由設定為公理，我們能夠（也必須）宣布：道德行動者有能力自由選擇善惡準則。我們對自己的個人選擇及其整體道德品性負有責任。

此外，這種性情不是固定的、不可改變的東西。一個善人可能變成惡人，一個惡人可能變成善人。“因此，對于一個雖然心靈敗壞，但擁有善的意志的人來說，還存在著返回到他曾經背離的善的希望。”（Rel.39；47）甚至，我們可以將這種似乎反直覺的東西（即性情“不是在時間中習得的”）去神秘化。在時間中習得有兩種不同的意義，我們必須對此加以區別。康德肯定沒有否認這一明顯的事實：在作道德決定的時候，我們通常就把時間具體化了。在《原理》中，康德舉出的所有例子都預設了一個這樣的時間位置。我們是在特定時空里、在具體狀況中作出我們的道德決定的。例如，明天，我或許會面對一個可怕的道德困境，我將面臨一個該怎么辦的選擇。但是，在時間中發生的事情，有一種更專門的意義，在《第一批判》中，康德在分析因果律的時候對此進行了探討。在此意義上，說某事發生在時間之中，就是說它是由因果律決定的，因此它是不自由的。當康德告訴我們，性情不是在時間中習得的，他是在告訴我們，性情不是由（自然）因果律決定的，相反，它來自我們的自由。

我并非是要表明，這種對性情的理解澄清了康德的討論所涉及的所有問題與困難；但這種理解幫助顯示了性情這一理念的可信性，顯示了它作為性情而被自由選擇的意義，以及這一觀念對于穩健理解人類事務如此重要的原因。然而，我的分析有一個無法回避的重大困難。具有諷刺意味的是，這一困難凸顯了康德的根本惡概念有一個極度令人煩惱的特征。如果我的描述接近康德“性情”的意思，那么，它就可兼用于善的性情與惡的性情。而大多數時候，康德的寫作方式會讓我們以為存在著好的性情與壞的性情。不過，當康德開始直接討論根本惡的觀念，將它描述為一種品性，他忽略了善惡兩種性情之間的對稱性。大多數時候，他的寫作讓人覺得在性情與品性之間仿佛不存在明顯的差別，但他從不談論趨善的品性，而只說向惡的品性[[37]](#_37_53)。他明確告訴我們“人性本惡”（雖然我們將看到，這句話的意思并不是我們想象的那個意思）。康德也堅持認為，雖然“將人與其他可能的理性存在區分開來的品性（善或惡）……是人先天固有的……但我們將永遠采取這一立場：天性既不承擔罪責（如果品性為惡的話），也不搶占榮譽（如果品性為善），相反，人本身才是品性的創造者”（Rel.17；20）。簡而言之，康德所說的品性不能混同于性情，然而他未能厘清這兩個概念之間的區別。他從來沒有解釋，為什么人類可以有善的或惡的性情，但卻只有一種向惡的品性。

雖然康德對于性情的描述肯定存在著許多模糊與困難，但我們可開始體會康德陷入這些困難的原因。這些困難產生于他的道德理論的一個最可貴、最核心的特征。盡管人們對康德多有丑化，不過康德的確認為，人的氣質、背景、社會環境、道德訓練（甚至地理位置）影響了他們的道德品質和道德選擇。但對于康德來說，最重要的問題一直都是個人的職責（accountability）與責任（responsibility）。我們的道德自由絕不能被外部事件或我們的自然傾向所損害。我們甚至可以更有力地證明康德的觀點，為此，我們可以宣稱：對我們的個人道德選擇和我們的道德品質，我們最終要獨自承擔責任。其實康德似乎意識到了他描述性情的方式是生硬的。因為他將性情描述為“準則之采用的終極主觀根據”，而隨后又立即補充說，“但是，這一采用的主觀根據或原因，無法被進一步了解（雖然我們本來極有必要對它加以深究）。”（Rel.20；24）

我們終于可以來直接討論根本惡的概念了。關于“人性中趨善的原初稟賦”，我們已經有所了解，以此為基礎，我們至少知道根本惡不是什么。無論如何，不能將根本惡等同于自然傾向。不能將根本惡等同于現象界的感官自然。懷有需要和欲望的身體不是惡的根源。也不能將根本惡等同于任何固有的缺陷或人類理性的敗壞，唯一與之有關的是意志的敗壞。趨善的原初稟賦內在于我們的人性，通過回到康德對于這一稟賦第三個部分的分析，我們可以找出根本惡含義的基本線索，以及康德引入這一概念的緣由。讓我們再看看康德關于人格性（personality）的稟賦說了些什么：

人格性的稟賦是把道德法則作為意力的充分誘因本身來尊重的能力。這一純粹尊重我們心中道德法則的能力，進而將成為道德情感。道德情感是意力的動力，除此之外，它本身并不構成自然稟賦的目的，它也沒有通過自身來確立自然稟賦的目的。只有當自由意志（意力）將這樣的道德情感納入它的準則時，這個意志才可能擁有善的特性。與自由意志（意力）的一切特性一樣，善的特性只能是習得的；然而，要使它可能，就需要有一種稟賦存在于我們的本性中，在這種稟賦之上，絕不能嫁接任何惡的東西。我們絕不能將道德法則的理念，連同與之不可分離的尊重，稱作人格性的稟賦；它是人格性本身。……但是，將這種尊重作為動力納入我們的準則，其主觀根據似乎是我們人格性的附屬物，因此應該稱之為促進人格的稟賦。（Rel.22—23；27）

這里所有讓人驚奇的新說法，我們都可以從《原理》或《實踐理性批判》中推導出來。然而，如果這種趨善的稟賦由我們人類的本性構成，那么我們如何解釋這一事實：我們并不是一直都遵從這種稟賦，我們并不是一直都做道德上應該做的事情？人類禁不住要漠視道德法則，采用惡的準則——將非道德誘因置于優先地位的準則。對于這種趨向（tendency）或品性，康德試圖通過引入根本惡的概念來單獨討論。但康德所說的品性是什么意思？他告訴我們：“我將品性理解為傾向（嗜癮、欲念）之所以可能的主觀根據，因為人類一般都會受品性的影響。”（Rel.23—24；28）那么，我們如何區別品性與稟賦呢？“品性不同于稟賦，因為盡管品性可能確實是先天固有的，但它不應該被單純表現為先天固有的；因為也可以認為它是習得的（如果它是善的），或者是由人自我招致的（如果它是惡的）。”（Rel.24；28—29）看看他令人吃驚的腳注，我們就會更清晰地了解康德所要表達的意思，他寫道：

品性事實上不過是渴望欣快……的稟賦，一旦主體體驗到欣快，就會在主體身上激起對欣快的傾向。因此，所有的野蠻人都有追求麻醉品的品性；因為盡管他們中的大多數人完全不知道麻醉是什么，因此絕對沒有對麻醉品的渴望，但只要讓他們品嘗一下麻醉品，就會使他們對麻醉品產生一種幾乎無法戒除的渴望。（Rel.24；28）[[38]](#_38_50)

由此看來，“根本惡”不（像阿倫特所說的）是某種惡的特殊類型的名稱。它肯定不是“我們無法設想”的惡的形式。相反，我們可以清晰地設想它，它所命名的是那樣一種品性，這種品性不聽從義務的要求，也不遵循道德的法則。其實，康德用形容詞“根本”來限定“惡”，目的是要表明，這種品性植根于人性，特別是植根于意力的敗壞；他在這里所用的是“根本”（radikal）這個詞原初的詞源學含義。沒有證據表明康德所說的還有別的什么意思。

康德把“向惡的能力”區分為三個層次，而所有這三個層次都與不能采用善的準則有關。

第一，人心在一般性地遵守已采用的準則方面具有軟弱性，或換句話說，人性的脆弱；第二，人具有把非道德動因和道德動因混為一談的品性（即使這樣做有善的意圖并遵循著善的準則），即不潔；第三，人具有采用惡的準則的品性，即人性或人心的惡劣。（Rel.24；29）

我們可以認為“惡劣”所命名的是惡的某種殘暴的形式。而康德的措辭也的確會讓人用這種方式去想這個問題。

第三，人心的惡劣，或者可以說，人心的敗壞，是意力趨向那些準則的品性——那些準則忽略了源于道德準則的誘因，轉而支持非道德的誘因。這種品性也可以稱作人心的乖戾，因為它顛倒了自由意力的諸種誘因之間的倫理次序；雖然隨著這種品性，也可以發現合法則的善的（亦即合法的）品行，心性卻因此已經從根底上被破壞了（就道德性情而言），人也因此被指認為是惡的。

人們將注意到：在這里，向惡的品性被認為是人通常都有，甚至最好的人都有的品性；如果能證明人類中向惡的品性是普遍的，或者換句話說，能證明這種品性貫穿于人性之中，那么必然就是這種情形。（Rel.25；30）

讓我們參考前面討論過的那個具有同情心的人的例子，仔細思考一下康德對于向惡能力的“第三個層次”所作的描述。假定這樣一個人——甚至是在向他指明人有向惡的品性的時候——做了一個有意識的決定，繼續把他對他的人類同伴的同情感放在優先地位，以此作為其準則的首要誘因（不是“源自道德法則的誘因”）。他相信他的心靈多于相信他的理性，雖然他的心靈可能偶爾會把他引入歧途。康德說我們可以承認，那就讓我們也承認：源自同情的誘因的品行具有“合法則的善”。他的行為始終都和義務相一致，雖然他并不是為了義務的緣故才做的。以康德關于惡的層次的劃分為基礎，我們將不得不斷定這樣一個人是惡劣的。他想必有一種從根底上就被敗壞了的心性。為什么？因為當他應該采用道德準則時，他將康德所認為的非道德準則置于優先地位。縱然根據假設他的行動符合道德法則，這也是偶然的或隨機的。但是，要斷定這樣一個人是惡劣的典范，把他和大屠殺兇手列入同一個類別——至少就所展示出的惡的層次而言——非但是康德的嚴格主義的一個尷尬后果，它在道德上也是乖戾的。

然而我們還面對著更大的問題。在康德的分析中，根本惡是“貫穿于人性”的品性，這實際上模糊（而不是澄清）了其道德哲學的基點。品性的概念，是一個依附于我們的因果律觀念的概念。可以推定，品性有因果功效。因此，在康德關于野蠻人渴望麻醉品的不當舉例中，我們看到，這樣一種品性有不可抗拒的因果的強力。除非用最強烈的方式來抵制這一渴望，否則，這樣一種渴望就必須得到滿足。但是向惡的品性不能用這種方法來思考。并不是積極的因果力量“推動著”我們、誘惑著我們在道德上成為惡的。除非我們自由地采用惡的準則，否則，不存在道德的惡。采用惡的準則的意力在因果律上僅僅受它自身的決定；它自發地顯示了我們的自由。很少有哲學家像康德這樣一再地去證明：真正的自由不受任何（自然的）因果作用的制約。[[39]](#_39_48)

可以反駁說，渴望麻醉品的例子具有誤導的作用，因為這是一種生理品性，而康德明確區分了生理（自然）品性與道德品性。

所有的品性，都要么是生理品性，要么是道德品性。生理品性屬于作為自然存在的人的意力，道德品性屬于作為道德存在的人的意力。在前一種意義上，不存在趨于道德惡的品性，因為這樣一種品性必定發源于自由；而以任何對自由的運用為導向的生理品性（基于感官沖動），無論怎樣——無論向善還是向惡——都是一個矛盾。因此，向惡的品性只可能內在地屬于意力的道德能力。但是，除了我們自己的行為之外，沒有什么東西在道德上是惡的（即有能力承擔罪責的）。（Rel.26；31）

康德認識到，將道德理性理解為“意力在采取任何行為之前的主觀根據”，是一個頗成問題的看法。如果這樣一種品性產生于對自由的運用，那么這種品性自身應當起因于自由意力的行為。雖然這可能看起來像是臨時的安排，有一些巧合的成分，但為解決這一問題，康德引入了“行為”的兩層含義。在第一層含義上，“行為”指的是對自由的運用，意力由此得以采用最高準則。（這就是約威爾所說的“全球道德策略”。）第二層含義指的是以最高準則為基礎而展現出的特定行為。但是這些區分并沒有改變我想強調的主要問題，相反，它們還強化了這一問題。所謂對麻醉品的生理品性既不是普遍的也不是必然的；它并不是人類作為一個種類所具有的品性。甚至它都不一定會使人采用惡的準則。人可以運用自己的自由意力來抵制這種誘惑。如果趨于道德惡的品性“源自自由”，那么人們或許會開始有些懷疑這樣一種品性是否真的存在。為什么？因為如果這種品性“發源于自由”，那么它的實存就依賴于“對自由的運用，最高準則借助于這種運用……為意力所采納”（Rel.26；31）。但是，意力是自由選擇準則的能力。選擇最高準則這種主觀的決定性根據，本身是意力的一個行為。但是意力不受任何品性——無論生理品性還是道德品性——的制約或品性在因果律上的影響。

我們可以從一個略微不同的視角來考察康德的問題。康德提出了兩個主張，雖然它們并非必然不能共存，然而它們似乎削弱了向惡的道德品性這一理念。第一個主張是，這種品性本身是一個行為的結果，這一行為被理解為對自由的運用，而最高準則借助于這種運用為意力所采納。第二個主張是，我們作為自由的行動者，總是可以抵制上面所說的這種品性（我們通過運用我們的自由已經采納了這一品性）。但是如果這兩個主張都是真實的，那么要理解余下的這個“趨于道德惡的品性”的理念就困難了。如果認為存在著一種趨于道德惡的品性，它是普遍的，“仿佛是植根于人道本身之中”，然而“終究我們必須要讓人自身為這一品性負責”（Rel.28；33），這是極為悖謬的（如果不是邏輯不連貫的話）。但這恰恰就是康德所堅持的主張。他毫不含糊地斷言，這就是我們所說的“人性中根本的、先天固有的惡（卻是由我們給自己招致的）”（Rel.28；33）。他說，“但是，我們不必為一種應該由我們負責的道德品質尋找時間上的起源，盡管如果我們希圖解釋這種品性的偶然性存在，這樣做是不可避免的。”（Rel.38；46）

如果讀者注意到，當康德引入品性的理念時，他強調這是一種可能性，那么，他們可能會反對我關于康德的解讀。康德說：“我將品性理解為傾向之所以可能的主觀根據……”（Rel.23；28）因此，下面這兩件事并非是不可相容的：一是將這樣一種品性歸于人性，一是斷言人類擁有自由選擇（意力）的能力。但這并不是我在康德那里所發現的困難的根源。強調可能性（possibility/Möglichkeit）并沒有把品性同稟賦區別開來。稟賦也“與人性的可能性密切相關”（Rel.23；28）。主要的問題是這個向惡品性的起源或根源。康德堅持說我們是這種品性的創造者；這種品性產生于我們對自由的運用；它是“由人自我招致的”（Rel.24；29）。下面的說法讓人如此難以接受：亦即，向惡的品性是先天固有或與生俱來的（inborn/angeboren），然而我們卻要以某種方式為之負責。

有時，我們可以發現，單獨一個句子，卻包含著看起來彼此對立、相互矛盾的主張。看看《宗教》中的這個最為著名的句子（也是常常被引用的段落之一）：“這種惡是根本的，因為它敗壞了一切準則的根據；而且，它作為自然品性也是人力所無法根除的，因為自然品性的根除本來只有借助于善的準則才可能出現，當假定所有準則的終極主觀根據都已經敗壞，那么這種根除就不可能發生了……”（Rel.32；39）如果這個句子到此結束，那么，直截了當的解讀會讓我們認為，惡之所以是根本的，是因為意力在其根源或起源處是敗壞的。這是一個實際上非常強勢的主張，它可以輕而易舉地變成基督教原罪學說的世俗版本。（這樣解讀根本惡，似乎曾使歌德很不愉快。）但看看康德如何結束這個句子：“然而，與此同時，必定存在著克服這種品性的可能性，因為它是在人身上發現的，而人是行動自由的存在。”（Rel.32；39）

假如我們問，怎樣才能克服這種無法根除的自然品性？康德的回答一定是，通過意力的自由運用，這一狀況就會發生。因為正是在這種方式中，“行動自由的存在者”展露了他的自由。但另一方面，與上述句子的第一部分所斷定的內容相反，根本惡敗壞了所有準則的根據這一說法不可能是真的。如果它敗壞了，就不會有采用或意愿（willing）善的準則的可能性，因此也沒有克服根本惡的可能性。康德在上述句子的第二部分所提出的主張是他在《宗教》中一再申說的東西。實際上，他提出了一個甚至更有力的主張。所有人類都在根本上是惡的——也就是說，擁有強有力的在道德上成惡的品性——但只有部分人確實在道德上變成了惡的，在道德上養成了一種惡的品性或性情。但是就連這樣惡劣的人也可能重生而變成善的。“心靈的變化……一定是可能的，因為這是義務的要求。”（Rel.60；70）

我們可以設想，通過明確區分作為種類的人和個體的人，我們能來解康德之圍。無疑，當康德斷言人性本惡，他指的是人的種類。但是，即使他斷言這個種類有向惡的品性，他也沒有說，這種品性規定了個人的道德品質。個體或許通過他們做出的自由選擇養成了善的或者惡的性情。但是種類與個體之間的區分并沒有為澄清這一問題提供真正的幫助。相反，它引起了更大的困難。因為，如果向惡的品性“發源于自由”，并且這一品性可歸因于人的種類，那么我們將不得不說，作為種類的人類自由選擇了這種品性。但現在不清楚的就是，這樣一種論述是否就更易理解。

為什么康德會允許自己陷入這樣的困難與悖論呢？看起來他是想魚與熊掌兼得！并且在某種程度上他確實做到了。或者，我們換一種隱喻，康德在同自己征戰。因為一方面，他從來沒有想過削弱其道德哲學的基本主張：人類作為有限的、理性的行動者是自由的，這意味著，對于他們的道德選擇和他們所采用的準則，他們獨自承擔全部責任。如果我們在道德上變成善的或惡的，這是我們自己的事情，是我們自己的自由意力的結果。另一方面，康德也想證明，所有人類都有走向道德惡的先天固有的品性。為了能夠魚與熊掌兼得，他勢所必然地宣稱，縱然這種品性被織入人性之錦，它還是由我們的自由造成的品性，是我們為之負責的品性。稍后，我想指出，初看起來，康德的觀點從好處說是一種極為牽強、不得其所的立場，往壞處想是一種明顯的自相矛盾，而實際上這正揭示了康德道德哲學的一個最持久，也最具吸引力的特征。

我們越關注康德分析根本惡的細節，這個概念就越顯得無毒無害（不管康德關于人的惡劣如何措辭）。[[40]](#_40_48)在提出這個顯然引人注目的主張“人性本惡”后，康德接著說：“人是惡的，這無非是說，他意識到了道德法則，但他把對道德法則的（偶然的）背離納入了自己的準則。”（Rel.27；33）但是，我們必須通過《宗教》或任何特定的根本惡的概念才能了解這一點嗎？《原理》（其實，這是康德道德哲學方面的研究）基于這樣的理念：我們并不是一直都做我們應做之事；我們作為有限的、理性的行動者，不是神圣的意志，因此并不是一直都遵循道德法則。推測起來，康德引入根本惡的概念，意在說明為什么（從實踐的觀點看）我們會偏離對道德法則的遵循。我們并不是一直都遵循道德法則，因為作為人類，我們有先天固有的向惡的品性。我們的意志從根底上被敗壞了。但是這個“因為”真的說明了什么嗎？它做了任何概念性的工作嗎？我認為并沒有。去粗存精地去看，它不過在重復一件事：意識到道德法則的人類有時（自由地）背離了道德法則。再者，在我們的強力之中，總是包含著對于這種品性的抵制，不管人們認為這種品性有多強。簡而言之，根本惡（所謂趨于道德惡的品性，這是人類的普遍特征）絲毫沒有任何的解釋力（無論在實踐上還是在理論上）。

康德本打算提出一個有力的主張，而當他宣稱人性本惡時，他認為他所指出的是人類真正基礎性的東西，對這些我都沒有懷疑。我的論點是，他的意圖和他的言說極不相符。一旦我們審察他實際上說了什么，一旦我們查看他如何斟酌他的關鍵主張，以下這一結論就難以避免：康德本人去除了根本惡這一觀念的精華。

我們還沒有走到因根本惡概念而產生的困難的盡頭。根據康德的說法，根本惡是一個類概念；它被織入了人性之錦，普遍適用于所有人類。我們都有一顆“惡的心”。因此，它不是部分人類的偶然特征，甚至也不是所有人類的偶然特征。但是，提出這樣一個大膽的、有爭議的主張，怎么去證成（justificatio）呢？如果我們應該從批判哲學中吸取一點教訓的話，那就是，真正綜合的普遍主張絕不能求助于經驗來證成；對它們的證成需要的是一個“推理”——一個證明。然而，當康德在其闡釋中進入這一關鍵階段，當我們期待某種對于作為人類普遍特征的根本惡的證明或證成時，這樣的證明卻沒有來臨。這就是康德所說的：“這樣一種已敗壞的品性肯定植根于人，對此不必作形式證明，而只需看看人的各種行動的經歷擺在我們眼前的那大量令人痛苦的事例。”（Rel.28；33—34）在這一論斷之后，康德描述了以（不可信的）人類學證據為基礎的經驗觀察和對“文明民族”的“憂郁”觀察，偶爾還評論一下民族—國家窮兇極惡的國際活動（Rel.28—29；34）。[[41]](#_41_48)對于我們在這里所遇到的問題，亨利·艾里遜做了非常清晰的陳述，他甚至試圖去做康德自己都未能做到的事情，即通過先天推理來證成這一主張：存在著一種趨于道德惡的普遍品性。

康德堅信，不僅存在著一種向惡的品性，而且這種品性“植根于人道自身”，因此它是普遍的。我們要問的是：康德為這個看似冒險的主張提出了什么根據？

對于這個顯而易見的問題，康德的正式回答非常令人失望。……對于向惡的品性的普遍性，他沒有提供一個“形式證明”，而是簡單斷定，由于“人的各種行動的經歷擺在我們眼前的那大量令人痛苦的事例”，就不需要作這種證明了。簡而言之，他似乎把這一品性看作是毋庸置疑的經驗概括。不過很明顯，即使人們同意康德為了論證的需要選用某個精心挑選的人類學證據，這一證據最多也只能證明惡是廣泛的，不能證明有一種普遍的趨于惡的品性。此外，由于康德堅信這種品性所關涉的僅僅是人的準則的終極主觀根據，它與美德的經驗特性可完全相容，我們就難以設想有什么東西能夠證偽他的主張，因此也難以嚴肅對待這一意見：向惡的品性本就意在經驗的概括。[[42]](#_42_42)

對于自己提出的人性本惡這一爭議性的、大膽的主張，康德從沒有給予（甚至從沒有試圖給予）證明。

康德似乎就要陷入他自己（在《純粹理性批判》中）所描述的那種“辯證的幻覺”。這種幻覺產生于這一時刻：我們認為我們有真正的知識，能說明某些事情，但實際上我們沒有也不可能有任何正當的知識。人類有時采用善的準則，有時采用惡的準則，我們試圖從這一事實出發，來說明為什么他們沒有一直都遵循道德法則。我們對這種失敗的說明很可能要借助根本惡的學說——根本惡作為趨于道德惡的品性，植根于我們的人道之中。但是，如果認為，這一學說使我們能夠說明或解釋為什么我們采用惡的準則，為什么我們有時會被惡的準則所誘惑，那就是一種幻覺。這里所謂的說明，得到的只是一個空虛的結果。因為關于我們作為個人所進行的自由選擇，它沒有說明任何東西，甚至它也沒有說明為什么我們要為我們的準則選擇終極主觀根據。在采用善惡準則的問題上，問為什么我們要自由選擇，就是在問一個不可能的問題。這是不可能的問題，因為最終這是“我們無法探究的”。

于是，當我們說人性本善，或者人性本惡，這不過意味著，人有一個采用善的準則或惡的準則（即違背法則的準則）的終極根據（我們無法探究的根據），有了這個根據，他才成為人；因此他也就表現了其種類的特性。（Rel.17；20）

終極主觀根據的采用是無法探究的，為了透徹地說明這一點，康德補充了下面這個重要的腳注：

采用道德準則的終極主觀根據是無法探究的，這一點從以下狀況就已經可以明顯看出：由于這種采用是自由的，因而其根據（例如，為什么我選擇了一個惡的而不是善的準則）不可在任何自然沖動中尋找，而必須一再從準則中探求。現在，由于這一準則同樣必須有其根據，又由于除了準則，自由選擇（意力）中就沒有決定性根據可以或應該供引證，我們在主觀決定性根據中無限回溯，卻仍然不能取得終極根據。（Rel.17—18；20）

這樣看來，根本惡的概念就是一個辯證的幻覺，因為它引誘我們認為我們能夠說明我們不可能說明的事情：為什么我們自由采用我們實際所用的準則（善的準則或惡的準則）？這是為那些準則選擇終極主觀根據，還是在具體狀況中選擇特定準則？

### 歹毒惡

本章的目的是理解康德的“根本惡”的含義。但是，本著探究的精神，我也想探究康德對道德與根本惡的反思，對于理解20世紀爆發的惡的諸種形式（包括“奧斯維辛”這一詞語讓人憶起的惡與大屠殺）為我們提供了怎樣的幫助。約翰·希爾伯（很多人都會同意他的觀點）說康德是“亞里士多德之后最重要的倫理學作家”，康德打算“提出這樣的學說：這些學說不僅具有理論的性質，而且能被用于指導人的日常品行”。[[43]](#_43_42)盡管康德的語言使用了“惡劣”、“敗壞”和“乖戾”這樣的詞語，但他對惡與根本惡的分析是讓人失望的。而康德關于義務（特別是公民服從主權的絕對義務和士兵服從上級命令的義務）的一些反思，何止讓人失望，它們簡直極度讓人困惑。

看看阿道夫·艾希曼一案，在耶路撒冷的審判中，為了給自己的品行辯護[[44]](#_44_40)，他（相對準確地）引用了康德。我們肯定不能因為有人不正當地挪用了絕對律令，就指責康德這位人類尊嚴的偉大捍衛者。然而，如希爾伯所指出的：“康德的倫理學實際上立足于道德人視為自身目的的尊嚴，看到它被用于為一個公認的大屠殺的幫兇開脫，或許這會讓人無法容忍。但是對于康德研究者來說，這應該并不意外，因為關于公民對于主權者的義務問題，康德的觀點堅定地支持了艾希曼的立場。”[[45]](#_45_40)康德的學說公開宣稱：絕對禁止對任何一種最高立法的反抗。（我們不要忘記：雖然納粹犯有操縱、不法和暴力的罪行，但“希特勒是通過憲法規定的正當方式成為總理的”[[46]](#_46_38)。）艾希曼可能從康德那里引用了許多段落，為自己接受“元首原則”（Führerprinzip）辯護，我想引用其中的三個段落。

任何對于最高立法權力的反抗，任何使臣民的不滿轉化為行動的煽動，任何爆發為叛亂的起義——這一切都是共同體中最壞的、最應該加以懲罰的罪行。因為它動搖了共同體的基礎。這個禁令是絕對的、無條件的，即使最高權力或其代理者國家首腦可能打破了原始契約，即使在臣民眼中，國家首腦由于授權政府以純粹的暴力來施行殘暴的統治，因而可能已喪失了立法權，臣民仍不得反抗，不得以暴易暴。

不存在暴動（seditio）的權利，更不存在革命（rebellio）的權利，尤其是不存在以國家首腦濫用威權為由，將作為個人的國家首領逮捕或處死的權利。……人民有義務容忍對最高威權的甚至最不可忍受的濫用。[[47]](#_47_38)

因此，如果一個軍官接到上級的命令，他在執行任務時想對這份命令的適當性或有用性公開做一些細致的推理，那就壞了；他必須服從。[[48]](#_48_38)

康德的陳述被盜用、被歪曲了，我當然不能以此來評判他。而批評他未能預見到納粹所實踐的體制性的錯誤與暴力，也是不公平的。我并不懷疑，康德這位普遍的人類尊嚴的偉大捍衛者，本已找到了充足的理由來譴責納粹。然而，不管“最高立法權力”會變得如何殘暴，康德一貫嚴厲地反對一切主動抵抗這種權力的行為，可是，正是這種一貫性乃至嚴厲性至少應該讓我們質疑他的嚴格主義，質疑他的這一堅決主張：這個禁令是絕對的和無條件的。[[49]](#_49_38)

艾希曼問題與士兵服從上級的義務有關，但是，最高統帥希特勒本人的問題與什么有關呢？康德的道德理論如何用于這個對發號施令負最終責任的人？康德關于惡與根本惡的理解為我們判斷希特勒的品行提供幫助了嗎？[[50]](#_50_38)我不可能就希特勒的意圖和動因來探究那些復雜的歷史爭論。我所以說到希特勒，主要是為了對康德關于惡的理解提出一些進一步的問題，而這些問題，我還沒有直接討論過。提出這些問題，我們需要返回到康德分析根本惡的一些細節。讓我們回憶一下，在《宗教》中，康德說得非常清楚：惡的根源既不是我們的感官自然，也不是我們的理性能力。惡的核心問題是意志（will）——或更準確地說，是意力的敗壞。在這一方面，康德處在一個從圣奧古斯丁開始的傳統之中。我們，只有我們，要對惡的準則負責，這些準則是我們通過意力的行為所自由采用的。在一個著名段落中，康德斷然拒絕了將人作為“邪惡的存在”來思考的可能性。

所以，在為人身上的道德惡尋找根據時，（我們發現）感官自然所包含的東西太少了，因為當摒除了源自自由的誘因，人就被貶為純粹動物性的存在。在另一方面，一種擺脫了道德法則的理性，一種可謂是惡意的理性所包含的東西又太多了，因為借此，與法則的對抗自身會被確立為一個誘因（因為倘若缺乏誘因，意力就無法形成），從而主體會變成一個邪惡的存在。不過，這兩個稱號沒有一個可以運用到人身上。（Rel.30；37）

但是，為什么人類不能是惡魔般的存在？為什么要拒絕“惡意的理性”這一理念？為什么康德將這一理念作為不可能的理念直接排除？尋找這些問題的答案把我們帶到了康德道德哲學的核心，帶到了他對于根本惡的理解。康德拒絕這些可能性有幾個理由。在我們能評估他的拒絕之前，我們需要理解他的理由。

康德所討論的主要是作為種類的人，是人這一族類。如果惡意的理性是由人性構成的，如果人作為一個種類本質上是邪惡的，那么就不會存在道德性了。理由很清楚。道德性以自由與選擇為前提。如果有人宣稱惡意的理性由我們的人性構成，那么我們就不可能以別的方式去行動了。這意味著，一個道德行動者，通過意志的運用，有能力自由選擇他所采用的準則。

如果一部分人類有可能是邪惡的存在，情況會如何呢？再說一次，如果這意味著，一部分而不是所有人類本質上是邪惡的，那么，同樣應該作如上的考慮。因為這將意味著，一部分人類不是真正的人——他們沒有在善惡準則之間進行選擇的能力。假設有一個人，他并非先天（在先天一詞的確鑿意義上）就是歹毒的，而是變得歹毒了——他自由地、一貫地選擇違抗道德法則。康德討論了這種可能性，他寫道：

無論在什么準則之下，人（即使最惡劣的人）都不會以反叛的方式棄絕道德法則（宣布不再服從它）。毋寧說，道德法則是借助于人的道德稟賦，不可抗拒地強加給人的；而且如果沒有其他相反的誘因在起作用，人也就會把道德法則納入他的最高準則，作為意力充分的決定性根據；也就是說，他會在道德上是善的。（Rel.31；37）

但是這個段落是極為含混的；它至少可以有兩種非常不同的解釋，對此必須仔細加以區分。為了闡明這里的含混，需要回顧一下意志（Wille）/意力的分別。在《宗教》中，康德強調意力是意愿能力的一個方面，我們通過它來做出自由選擇。即使我們把道德法則看作我們的準則應該遵守的規范，我們還是要有做（或者不做）道德法則要求之事的能力。我們有能力選擇善惡準則。意志（Wille）本身（在狹隘的專門意義上）是實踐理性；它是道德法則，最高的道德規范。意志（Wille）/意力之別被引入到統一的意愿[有時也被稱為意志（Wille）]能力。簡言之，沒有意力就沒有意志（Wille），沒有意志（Wille）就沒有意力。意志（Wille）和意力相互依存，雖然我們能區分出它們的不同功能。艾里遜扼要地陳述了這一差別，他說：“因此，狹義的意志（Wille）提供規范，意力根據這一規范進行選擇。”[[51]](#_51_38)當康德說“法則……不可抗拒地強加（給人）”，他所提出的不是一個因果律的主張，而是一個規范性的道德主張；他斷言我們（有限的道德行動者）不得不把客觀的道德法則視為我們的準則應該遵守的規范。我們不得不承認這一絕對律令，不管我們對它是選擇服從還是選擇不服從。正是在這一意義上，這一宣言是完全正確的：“無論在什么準則之下，人（即使最惡劣的人）都不會以反叛的方式棄絕道德法則（宣布不再服從它）。”成為人，就是成為承認法則權威的個人，不管他是否選擇做道德法則要求之事。[[52]](#_52_38)

我們可以在前文所引的那段文字中，找出那個至關重要而又含混不清的地方，在那里，康德斷定，人不可能成為邪惡的存在。縱然我們接受了康德的主張，認為人作為一個種類不是邪惡的，認為不管一個人怎樣惡劣，他都不可避免地要承認道德法則的權威，但這一問題仍舊沒有解決：人能自由地做出違抗道德法則的選擇，在這一意義上，個體是否可以棄絕道德法則？我想分辯的是：這不僅是可能的，而且根據康德自己對于意力的分析，這必定是可能的。個體必定可能成為一個邪惡的存在。個體必定可能違抗和棄絕道德法則，以這樣一種方式，他自由地采用了一種性情，在這種性情中，他一貫拒絕做道德法則要求之事。他一貫采用惡的準則。可以認為這在道德上是惡劣與乖戾的，然而，這是一種乖戾的可能性。

康德拒絕承認人有變成“邪惡存在”的可能性，對此，希爾伯從根本上進行了批評，而為了闡明我的主張的全部含義，我想對這一批評作一番考察。希爾伯認為，個體或許有可能一貫地違抗道德法則，康德拒絕考慮這一可能，這表明，他的道德哲學有一個根本性的弱點。希爾伯宣稱康德的倫理學不足以解釋奧斯維辛，其首要的理由就在于此。

康德的倫理學不足以理解奧斯維辛，因為康德否認人有故意拒絕道德法則的可能性。康德堅持，甚至惡劣的人也不愿意為了惡本身而惡。根據康德的說法，這個人的惡僅僅在于他的意愿：當道德法則妨礙了這個人的非道德卻自然的傾向，他有忽視或輕視道德法則的意愿。他的惡表現在，他舍棄了將自己作為自由人來實現的境況，而寧愿作為自然欲望的造物來獲得滿足。……（康德否認）個人有為了惡本身而故意作惡的可能。康德堅持認為自由是一種權力，它的實現依賴于合理性，它的非理性的誤用只不過是一種無能，由此，康德提出了一種理論，這一理論拒不考慮人類經驗中與它相違的證據。[[53]](#_53_38)

有幾位評論家不滿希爾伯反對康德，曾試圖為康德辯護。例如，針對希爾伯早期對康德的批評，艾倫·伍德說：“不過，這是一種為哲學批評所特有的謬見：通過指陳（無人反駁的）‘事實’，人們就可以為自己表述這些事實的方式提供哲學證明。”[[54]](#_54_38)當然，真實的情況是，很少有哲學主張是通過“指陳‘事實’”來解答的，至關重要的議題經常都變成對所說事實的解釋。然而，有兩個原因讓我覺得伍德對于希爾伯意見的駁斥有點過于輕率。首先，康德自己（如我們所看到的）關于根本惡的普遍性這一論題，就是通過“指陳‘事實’”來證實的。其次，希爾伯說，“與康德所堅持的主張相反，人有自由地拒絕與違抗法則的權力，這是人類經驗中一個切實存在的事實”[[55]](#_55_38)，但這并不是希爾伯真正要表達的意思。希爾伯所指的并不是實證性的“事實”與“經驗”，不是這些術語受限的、專門的含義，不是它們在《純粹理性批判》中的含義，在《純粹理性批判》中它們只涉及現象王國。希爾伯是在更為寬泛的意義上使用這些術語的，這一使用方式和康德在《宗教》中的用法相一致：在那里，康德談論的是“人們的行動經驗（experience/Erfahrung）”。希爾伯宣稱，有一些人，即便他們認識到了道德法則的要求，他們也一貫故意地拒絕道德法則，對于這種可能性，康德沒有給予充分解釋。[[56]](#_56_38)

希爾伯本來可以更為確切地表述他的觀點，而這就要用一種稍微不同的方式。如果一個個體選擇了一種采用惡的準則的性情（一種最高的支配性的準則），就可以判斷他是惡的。我們并沒有直接“觀察”到準則；我們是以人類展現出的行動為基礎推斷出準則的實存。這樣一種推斷總是不可靠的。當我們認為某人具有某一準則（即使是最高準則）的時候，我們從來都不是絕對確定的。但是，盡管這種推斷不可靠，我們將人判斷為惡的（或者善的），其依據還是他們的行動。在這一意義上，我們對于人類行動的經驗是我們對于他們的惡的品性作出判斷的基礎。因此希爾伯本可以說：以我們的道德經驗為基礎，我們判斷有一些人是邪惡的。這是一種康德未能加以考慮的可能性。

我們還沒有來到問題的核心——沒有來到希爾伯在對康德的批評中正在觸及的內容。因為希爾伯并沒有爭辯說人作為一個種類是邪惡的，或者說，人的邪惡在某種程度上是由人性構成的。他甚至并不否認人類必須承認道德法則的權威。相反，他的批評依賴于對這種主張的肯定。而且，他所強調的東西，康德似乎并沒有加以考慮：亦即，有一些人（以及一些虛構的人物），用康德的術語來說，他們將首要的、違抗道德法則的誘因納入了他們的準則。[[57]](#_57_38)

雖然我同意希爾伯的這一說法，即康德并沒有明確論及這種可能性，不過具有諷刺意味的是，康德的道德理論（在《宗教》有詳細闡述）是能夠有效處理它的。在一個非常具有啟發性的腳注中，康德寫道：

因為，絕不能從一個存在具有理性這一事實作這樣的推論：由于這一理性單純地展現了它的準則被制定為普遍法則的適當性，它因此就有了無條件地決定意力的能力，以至于它本身變成了“實踐的”；至少在我們看來不是如此。世界上最理性的終有一死的存在，仍可能需要某些由欲望的對象所引起的誘因，以確定他的選擇（意力）。事實上，他可能對他所關心的一切都給予最理性的思考，無論是他這些誘因的總和，還是達到由此而被確定的目的的手段；他從來不會懷疑這樣一種事情——絕對律令性的道德法則的可能性，這一法則宣布它本身就是一種誘因，而的確，它是最高的誘因。假如道德法則不是從內部給予我們的，我們絕不應該通過任何推理過程將它詳細刻畫出來，使我們的意力服從它；然而，這一法則使我們意識到，我們的意力獨立于（我們的自由的）其他所有誘因的規定，同時意識到我們對我們的一切行為都負有職責，就此而言這一法則是唯一的法則。（Rel.21；25）

盡管康德的用語有些浮夸，他的基本觀點還是清楚的。單憑理性可能不足以激發我們遵循道德法則。我們可能認識到了我們由普遍法則制定的準則的適當性，但我們可能并未受到激發來采用這些準則，按這些準則行動。“世界上最理性的終有一死的存在，仍可能需要某些……誘因，以確定他的選擇。”當然，我們對于道德法則的尊重，或許是道德行為的一個充分誘因。但是，我們的意力可以選擇違抗道德法則。如果對于道德法則的認知能充當道德行為的誘因，就可能總是存在著一種反誘因（counter-incentive）。我們可能選擇乖戾，我們可能選擇邪惡，我們可能選擇違抗道德法則。我們也許會被告知：這樣一種選擇是非理性的；我們要拒絕承認“絕對律令性的道德法則”；存在著一種述行矛盾（performative contradiction），從而我們既在運用我們的自由，又在否定我們的自由。但并不能據此說我們不能這樣做！相反，這樣一種可能性內在于人類意力。在意力能選擇去做的事情上，不存在內在的約束；我們是“根本自由的”[[58]](#_58_38)。

我們可以從一個略微不同的角度探討根本自由的選擇（意力）問題。康德通常將準則的采用所涉及的誘因限定為兩種：一種是道德誘因，它符合道德法則；另一種是非道德誘因，它們產生于我們的自然傾向和欲望。有時，康德甚至把所有非道德誘因都歸于自愛這一名目，“自愛一旦被認定為我們所有準則的原則，就切實成為惡的根源”。[[59]](#_59_38)但是為什么我們要把誘因限定為這兩種呢？為什么不承認有不易化約為“自愛”的其他誘因呢？這些誘因激發著狂熱分子與恐怖分子，他們愿意為某種事業或運動犧牲自己，而要想看到這些誘因如何能由自愛加以解釋，是頗為困難的。20世紀（不僅是這個世紀）的恐怖使我們見識了各種各樣的誘因，它們激發了惡的行動。[[60]](#_60_38)有時就仿佛是康德在操縱著一個高度抽象的形式原則。如果一個誘因不是真正的道德誘因——亦即，對道德法則的尊重——那么，它一定被（約定的命令）歸類于自愛誘因。[[61]](#_61_38)這里的困難在于，康德的道德心理學被施加了限制，他承認的誘因類型只有一個狹小的范圍。[[62]](#_62_38)如果有人要真正區分不同類型的惡，他必須考慮所有那些與采用惡的準則、施行惡的事端相關的誘因。這些誘因的主要差異存在于以下這些人之間：有些人可能是被誤導了，因為他們將對其他人的同情感置于優先地位；有些人（像艾希曼）在履行他們的“義務”，但首要的誘因似乎是加官晉爵；有些人是蔑視與違抗道德法則；而有些人則為了惡本身而作惡。我并非是在暗示康德沒有意識到這些差異。有大量證據表明他知曉這些差異。而我想追問的是，他是否提供了一些概念性的資源以用于描述和說明這些差異。宣稱一切惡的準則都決定于自愛原則（不管我們對自愛的思考有多么寬泛），這一說法所引起的混淆多于它所作出的說明。除非能自由選擇成為道德惡的，甚至邪惡的存在，否則就沒有自由選擇（意力）。

### 無條件的道德責任

在要結束本章時，我想返回到最初激發我做這一分析的問題：康德對于惡，尤其是對于根本惡的反思，能否幫助和引導我們思考我們在20世紀所見證的惡？答案有些纏夾不清，因為我們需要分辨其反思的優勢與弱點。阿倫特說“根本惡”是對一種特殊類型的、無法被設想的惡的命名，而康德不會同意阿倫特的這一說法。我已證明，人類有不服從道德法則的趨向（品性），根本惡原來不過就是標識這一趨向的方法。康德的措辭——他提到“惡劣”、“乖戾”和“敗壞”——和他實際所說的內容彼此相去甚遠。康德明確反對這一可能性：人是（或會變成）邪惡的或歹毒的；而與康德的意見相反，我已證明他對于意力的理解必然導向這一結論：一些個體會變成邪惡的；這個結論是康德關于自由選擇（意力）的理解所必然產生的結果。

此外，我曾說過康德自相矛盾，現在我想做一些更詳細的說明。一旦我們理解為什么康德會陷入這些困境，進退兩難，我們就開始領會到他在嘗試把握惡的問題方面的重要性和相關性。康德有一條基本原則，他為此拒絕作絲毫的妥協。這條原則既是他困境的根源，同時也使他提出了關于道德性的深刻洞見。這一原則即：無論對于他們要變成什么樣的人，還是對于他們所采用的準則，甚至對于他們的道德性情，人類都負有道德上的職責與責任。康德從來沒有在這一原則上作過妥協，它一直內在于我們選擇善惡準則的權力之中，而我們（也唯有我們）必須為這些選擇承擔責任。沒有任何道德借口使得我們能夠說：我們是為自然原因所迫而選擇或意欲道德之惡的。這就是為什么，不管康德如何堅持認為根本惡是一種強有力的品性或趨向，是先天固有的，是不可根除的，他對此的解釋從來都不意味著：我們出于因果律而被迫選擇惡的準則，做出惡的事端。他絕對堅信：不管這種品性怎樣深深植根于我們的人性，對我們所作的惡負有責任的，不是這種品性，而是我們的自由意力。這就是為什么，每一次我們都認為康德將告訴我們，我們的意志從根本上敗壞了，我們在本性上是惡的，這種惡已被織入人道之錦，但他即刻就限定他所說的話，提醒我們：我們，唯有我們，要對我們所做的事情負責。什么也逃不出我們意力的完全自由。完全自由意味著：我們必須為我們的選擇、決定和行動承擔全部的道德責任。

我們現在能夠看出，為什么康德對于把握惡在20世紀的諸張面孔來說是如此相關。他毫不妥協地堅稱，個人責任是不可逃避的，這與當前那些盛行的趨向格格不入，那些趨向要為我們的道德失敗尋找各種形式的借口。康德或許會尖銳地抨擊那種“功能性的解釋”，這些解釋試圖減弱個人責任的意義，就像他或許會反對那些把道德行動者去中心化或消解的時髦嘗試，這些嘗試使得談論個體責任甚至不再有意義。康德對于自由的理解——不論是在自我立法和對道德法則的服從中顯示的自由，還是這種道德法則以之為前提的、更徹底的選擇（意力）的自由——使我們能夠在極端狀況中對個體行動作出評價。

讓我們回到本章開頭的題詞，在那里，漢娜·阿倫特談到了根本惡。為理解極權主義和以奧斯維辛為代表的現象而做的嘗試，遇到了一些極端麻煩的問題，其中之一便是責任分配問題，分配的對象不僅包括那些作惡者——那些下達命令的人和執行命令的人，而且包括所謂的旁觀者。我們不必說一切相關的人都負有同樣的責任。對于像希特勒、海德里希、艾希曼這樣的人和那些主動或被動支持納粹的人，要在道德上與法律上做一些至關重要的區分。甚至受害者也必須做出果斷的選擇。康德永遠也不會贊成集體責任的觀念，這種觀念必然產生這樣一種說法：全民負有同等的責任。但康德會堅持認為，只要個體有自發的自由選擇（意力）的能力，他們就都是負有職責與責任的道德行動者。[[63]](#_63_38)

最后，我想再探討一下康德的這一論斷：“采用道德準則的終極主觀根據是無法探究的。”我曾從《宗教》第一篇論文的開頭引用過這一段落，在那里，康德斷言：“采用道德準則的終極主觀根據是無法探究的。”康德論根本惡的這篇論文，不僅以這一論斷作為開頭，而且在論文結尾重申：“心靈的深處（他的準則的主觀第一根據）對他來說是無法探究的。”（Rel.46；56）一些評論家認為這一關于無法探究性的論斷有問題，或者說得更刻薄一點，它就是一個“托辭”。但在我看來，這一論斷顯示了康德在智性上的極度誠實，也顯示他對于我們的完全自由有深刻的理解。當面對人類作出的道德選擇，關于人們為什么會形成他們所作出的選擇，我們有大量的事情可以去了解。康德深切意識到背景、文化條件和教育如何可能影響道德選擇。但我們仍然想知道，最終，為什么一個人選擇善的原則，而另一個人選擇惡的原則。或者堅持用康德的術語來說，我們想知道如何證明“采用道德準則的終極主觀根據”。因為終極主觀根據本身肯定是對自由的運用所產生的結果。歸根結底，我們無法解釋為什么一個人選擇成為善的，而另一個人選擇成為惡的。想象我們可以對此作出解釋，這實際上就否認了我們的意志（意力）是完全自由的。因此，這并不是它的某種缺陷，相反，我們完全自由的選擇（意力）包含著深刻的道德真理，而這就是康德確認這一真理的方式。人類對他們所做的選擇負有責任，但最終，我們無法解釋為什么他們會形成他們所做出的道德選擇；我們無法解釋“采用道德準則的終極主觀根據”——無論善的準則還是惡的準則。不僅這是無法探究的，而且這也必須是無法探究的，因為這就是做自由的、負責的人的含義。

## 第二章　黑格爾：精神的醫治？

醫治精神的創傷，不留絲毫疤痕。

——《精神現象學》[[64]](#_64_38)

凡所發生的，都發生了。但是不能如此輕易地接受它的發生。我反對：反對我的過去，反對歷史，反對當下——當下將不可了解之物放在歷史的冷藏室里，由此以一種令人作嘔的方式篡改了它。沒有什么東西被醫治……

——讓·阿梅利：《在心靈的局限中》

黑格爾是哲學史上一位極具含混性的哲學家。這具有特別的反諷意味，因為黑格爾明確斷言，有一個獨一無二的、統一的、將被認識的真理，而哲學是使這個真理能被徹底理解的概念性學科。然而，甚至在他還沒有去世的時候，在他的學生和批評家中，關于如何理解他，就已經有了激烈的爭論。有許多哲學家引起過歧異的反應，與他們不同，對黑格爾的解釋形成的則是強烈的矛盾。這一點，在黑格爾的上帝與宗教概念里表現得尤其明顯。黑格爾是一神論者、泛神論者，還是徹底的無神論者？他是基督教信仰的辯護士，還是最嚴厲的、最具顛覆性的批判家中的一員？所有這些都是針對黑格爾所提出的論斷。極端的分歧是黑格爾左派、中間派、右派之間爭論的特征，而彼此之間的這些不一致，開始于黑格爾的生前，盛行于黑格爾身后的數十年間，并一直延續至當下。[[65]](#_65_38)因此，詹姆斯·斯特林——他所寫的《黑格爾的秘密》（1865）是英語世界里第一部淵博的研究黑格爾的著作——宣稱黑格爾的秘密就是要恢復我們的信仰，對上帝的信仰，對作為啟示宗教的基督教的信仰。另一方面，從布魯諾·鮑威爾開始，包括亞歷山大·科耶夫以及最近的羅伯特·所羅門，許多評論家都認為黑格爾實際上是一個無神論者。羅伯特·所羅門心中銘記著斯特林，他聲稱，黑格爾真正的“秘密”在于，他“本質上是一位無神論者”。[[66]](#_66_38)

然而，對黑格爾相互沖突與矛盾的解釋并不限于他的上帝、基督教和宗教的概念，而是擴展到了他的哲學的每一個方面。于是便出現了這一問題：關于黑格爾的思想，是什么引起、激發了如此極端沖突的解釋？如果我們要把握黑格爾的“惡”之所指，想把握惡對于他的哲學的意義，那么我們最終必須面對這一問題。在開始階段，我想說的是，這些相互矛盾的解釋的根源并不是表面上看到的某種表達的含混或隱晦：相反，相互矛盾的趨向是黑格爾辯證思想最深層的特征之一，并指向黑格爾哲學的核心。

在黑格爾的《宗教哲學演講錄》（以下簡稱《演講錄》）中，我們找到了關于惡的最為持久的討論。雖然宗教、基督教和上帝是黑格爾自寫作伊始就有的中心主題，但只是到柏林時期，他才明確宣講宗教哲學——在那個時代的德國，這是相對新穎的主題。他在柏林大學發表了四次系列演講（1821年、1824年、1827年和1831年）。他從來沒有出版過這些演講，他也沒有根據這些演講寫過書。只是在近幾十年，由于德國和英國編輯的精細的研究，我們現在才對這些演講進行了可靠的重構。[[67]](#_67_38)黑格爾是在其成熟時期發表這些演講的，即在他出版《精神現象學》（以下簡稱《現象學》）和《邏輯學》的多年之后。在這些演講中，他首要的關懷是作為一種知識形式的宗教，這種知識事關“永恒真理”。在1827年的演講中，他一開始就宣稱“（宗教）是能夠籠罩人類的最高客體；它是絕對客體”：

它是永恒真理和永恒德性的領域，是一切思想的謎團、一切矛盾、一切內心的悲痛使自身得到解決的領域，是人借以成為真正的人的永恒和平的領域……人們所珍重和推崇的一切，人們視為其尊嚴和榮耀之基礎的一切，所有這一切都在宗教中，在關于上帝的思想與意識中，在對上帝的感受中，找到了最終的匯合之處。上帝是一切事物的開端，一切事物的終點。上帝是神圣的中心，它賦予一切事物以生機與神韻。宗教在自身之中擁有其對象——這個對象就是上帝，因為宗教就是人的意識同上帝的關系。（L 75—76）

這馬上就引出了這一問題：這一以上帝為中心的宗教概念與哲學有什么關系？黑格爾的回答非常明確。

必須指出，哲學的內容，即哲學的需要和旨趣，與宗教的內容完全相同。宗教的對象與哲學的對象一樣是永恒真理，是且僅僅是上帝以及對上帝的闡明。當哲學在闡明宗教的時候，它只是在闡明自身；當它在闡明自身的時候，它正在闡明宗教。因為思考著的精神是貫穿這一對象的東西，是洞察這一真理的東西；正是思考享有著真理，純化了主觀意識。因此宗教和哲學同歸于一。（L 78—79）

這些都是大膽的、易引起爭議的主張，尤其當我們在傳統的宗教與哲學關系的概念背景下來看待它們的時候，尤其在我們以啟蒙思想家對宗教與哲學關系的激烈討論為背景來看待它們的時候。如果宗教與哲學“同歸于一”，那么在宗教與哲學之間、在信仰與知識之間，就沒有根本的沖突。宗教與哲學都知道，只有一個“永恒真理”。那么，話說回來，宗教與哲學之間的差別是什么呢？唯一的差別是它們關注神的方式的差別。宗教的手段，黑格爾稱之為表征（Vorstellung）（常被翻譯為“representation”），哲學的手段是思辨性思考（Denken）所理解的概念（Begriff）（常被翻譯為“concept”或“notion”）。宗教是神與永恒真理的知識來源，雖然它不能與哲學混為一談。[[68]](#_68_38)

黑格爾對宗教與哲學關系的理解，存在著嚴重的模棱兩可之處，在這里，在黑格爾演講錄的開頭，我們發現了這一現象的一個來源。宗教與哲學（還有藝術）是絕對精神的表達。因此，宗教與哲學的對象（“永恒真理”）就是同一個。宗教與哲學的區別，不在于它們所揭示的真理，而在于“它們關注神時各自的特殊品格”。然而，如果真是如此，如果如黑格爾經常斷言的那樣，思辨性思考是一種比表征更高級的知識形式，我們就會容易理解這一宣言的誘惑：哲學完全取代了宗教。對于哲學不能了解的東西，宗教更是一無所知。“當宗教性的東西變得不可理解的時候，它就不具有宗教性了”（i.254），在黑格爾看來這是與雅各比（Jacobi）密切相關的“偏見”，對此，他提出了尖銳的批判。雖然黑格爾斷言哲學取代了宗教，但這并不意味著宗教是可有可無的。思辨哲學提出了“對真理的哲學認識”，但是“它的意圖絕不是要顛覆宗教”（i.251）。“相反，宗教正是包含在表征形式中的真理內容，哲學并不是實體性真理的第一個提供者。人類不必等到哲學出現才能第一次體驗到對真理的意識或認識。”（i.251）

我們已能夠理解，為什么一個基督教信徒（或者任何一個超驗神明的信徒）會對這種堅定的主張感到不安：不能由哲學以概念的方式掌握的東西，宗教——即使是啟示宗教——最終也一無所知。我們也能夠理解，為什么黑格爾的一些解釋者和批判者不僅認為哲學取代了宗教，還以為哲學完全擯棄了宗教（盡管黑格爾有與此相反的說法）。如果我們能合乎理性地、哲學地理解作為宗教對象的永恒真理，為什么我們需要宗教？在宗教與哲學這兩種認知主張之間，任何一種顯而易見的沖突，總是由哲學來決定什么是真實的。

在這樣一種背景之下，關于宗教、信仰與哲學，存在著一個爭論不休的問題的集合，自康德時代以來，它們一直主宰著德國的思想。不夸張地說，黑格爾心里一直銘記著康德（及其遺產）——不僅在他的宗教演講錄中，而且幾乎在他所說的、所寫的一切中。黑格爾同康德的關系是極端復雜的。從黑格爾的角度來說，他自己的哲學思考是從康德所提出的洞見與區分開始的。黑格爾在許多場合都宣稱過這一點。但是在這個被重復談及、堅持不移的說法中，存在著一個辯證的反諷，因為黑格爾的康德研究的“完成”所導致的結論，同康德的明確主張及其所交代的意圖是斷然相矛盾的。哈羅德·布魯姆在對詩歌的反思中發展出了一套挑釁性的理論，論述影響的焦慮和修正主義的問題。根據布魯姆的看法，強大的詩人和思想家總是在同前輩巨人進行戰斗。這是他們維護自己的創造性和原創性的方式。“修正主義……只能在斗爭中展開自身。這一精神面對其他精神，面對前人，最后面對自身的每一個早期變體，都將自身表現為一個斗士，同它們爭取無上的權威。”[[69]](#_69_38)這種競爭性的交涉反映了黑格爾同康德關系的特性，塑造了黑格爾對惡的理解。黑格爾贊揚康德，同時也在無情地抨擊康德。在其對惡的理解的核心地帶，黑格爾對康德關于有限性（和無限性）的理解——康德批判哲學的精髓——發動了正面進攻。

黑格爾與康德之間的競爭，清晰地表現在以下方面：他們對知識和信仰的關系有著不同的理解，因此，關于宗教與哲學的關系也有不同的概念。康德認為，他已經一勞永逸地表明，任何關于上帝的理論知識或思辨知識都是不可能的。“因此我發現，為了給信仰留出地盤，必須否定知識。”[[70]](#_70_38)信仰“超越”了人類知識的有限范圍。認為通過理論推理，我們能夠對上帝的實存加以證實或證偽，或者能夠獲得某種關于上帝的屬性的理論知識，這是一種辯證法的幻覺。獨斷論與其對手激進無神論，分享了同一個錯誤的假設。他們都假設，關于我們不可能知道的東西，我們能夠獲得真正的知識。通向上帝的唯一的“進路”是一條實踐的“進路”——上帝是實踐理性的諸多假定之一。幾乎康德一提出對于信仰和知識的理解，他就受到了從各種角度出發的抨擊與批評。但是，對于康德就上帝的思辨知識的可能性所提出的懷疑論論證，他的同時代人或緊隨其后的繼承者很少有人表示懷疑——至少是直到黑格爾才不復如此。黑格爾以其特有的方式論證說，這不是一個返回到前批判立場的問題，而是向前發展“超越”康德的問題。從康德自己的前提出發，人們必須透徹地思考這些問題才能得出最后的結論。如果我們比康德本人還要嚴格地致力于其批判轉向的后果，我們就會被引導著重新肯定現實，重新肯定思辨的宗教哲學——亦即一種對我們稱為“上帝”的永恒真理的哲學理解。黑格爾以這一挑釁性的論斷反對康德，反對所有那些認為關于上帝的思辨知識不可能的人。

### 有限與無限

為了理解黑格爾如何證明其頗具野心的主張，如何設置上下文以對惡進行分析，我們需要探究其哲學中的一個最核心的區分——有限和無限之間的區分。在《邏輯學》一書中，他系統考察了有限與無限的意義以及它們彼此之間的辯證關系。正是在那里，黑格爾極為重要地區分了“壞的”或“假的”無限（schelechte Unendliche）與“真的”無限（wahrhafte Unendliche）。[[71]](#_71_38)在宗教演講中，他以《邏輯學》的結論為前提，就有限和無限問題進行了一個不那么形式化的、更易理解的討論。

黑格爾的討論從關于有限性的通俗理解開始。“當我們將人類作為有限者來討論的時候，需要考慮的是，有限性的顯現有三種形式：第一，一般而言的感官（senses）的有限性；第二，得到反思（reflectio）的有限性；第三，在精神中（發現）并為精神（發現）的有限性形式。”（i.289）

當我們說“人類是有限的”，這意味著，我作為一個人，處于同他者的關系之中；有一個他者在場，我同他緊密相連，而他是對我自身的否定，我與他者之間的這條紐帶確立了我的有限性，確立了我同我自己的依存關系；我們都是互相排斥的，我們表現為彼此的相對獨立。這構成了排他性。作為一種具有感官—意識的存在，我是排他的，并以這種方式被排斥了；所有的生命都是排他性的，從而被排斥——他們都是獨特的。（i.289）

在最初這段對有限性的描繪中，黑格爾既強調依存性，也強調排他性。有限性的前提在于獨特存在（singular being）與他者之間的區分——從字面上說，他者就是在我之上的、在我之外的某種東西。于是，作為一種自然性的動物，“我有各種各樣的需要，同外在于我的東西有多種多樣截然不同的關系，多種多樣的實踐和理論的關系。所有這些需要都被限定在對其內容的重視之中；它們是依存性的或者說有限的”（i.289—290）。例如，作為一個有限的動物，我有需要和欲望（如饑餓和口渴），為了滿足它們，我依存于某種不同于我的東西。當需要和欲望被滿足，我經歷了“有限的滿足”；但是只要我活著，總有其他新的需要滿足的需要和欲望。關于這種有限感，我認為沒有什么隱微的或神秘的東西；它反映了對于有限動物的含義的一種常見的、普通的理解。再者說來，從常識的角度來看，這是一種非常恰當的談論人的有限性的方式，對此，無疑黑格爾并沒有否認。

第二種有限性形式，是隨同反思出現的。我們不僅是具有嗜好、需要和欲望的自然性動物，我們也是反思性的存在。對于黑格爾來說，“反思”是一個專門術語，大致相當于康德認為歸于知性（understanding/Verstand）的那種認識能力與判斷能力。[[72]](#_72_38)“然而，反思的立場是有限維持自身的平臺，是有限性和無限性的對子在其上反復出現的平臺；這二者的結合就是反思的立場，這二者組成了對子。”（i.291）因此，從反思的立場來說，有限性的前提就在于有限性和無限性之間明確的對立性區分。無限者就是在有限者之上、必然超越有限者的那種東西。神的表征是宗教的特點，黑格爾說明了訴諸這一表征對他來說意味著什么。基督教的上帝被表征為一個無限的存在，一個至高的存在，他無限地超越了他所創造的有限的存在。

在這里上帝就意味著無限，在這里他只能被界定為那一個，界定為有限者的他者，界定為對有限者的超越。在上帝存在的范圍內，我不存在；在上帝觸及我的范圍內，有限消失了。上帝以這樣一種方式，一個似乎具有絕對性的對子被界定了。由于有限者被簡單地界定為無限者的他者，據說，有限者不可能認識或達至無限者，不可能掌握或設想無限者。上帝是超越者，我們不可能把握他。（i.283）

無論我們是否是信徒，我們都能認識到，這是區別上帝與其造物的一種常見方式。像這種基本的對立性區分，對于黑格爾之前的大部分（但不是全部）哲學家和神學家來說，是基礎性的東西。而且，這一將有限和無限加以對比的方式，在康德的哲學中處于絕對中心的地位。黑格爾對這種構想有限和無限之間關系的方式提出了挑戰，并形成了更加驚人的主張。當我們對之透徹思考時，我們將認識到，這一主張是自相矛盾的。

我們能看出，傳統的基督徒為什么會對黑格爾的膽大妄為感到不安。懷疑這個對子就是懷疑上帝能否無限地超越他所創造的東西。但在黑格爾看來，對于有限之物和無限之物之間的關系而言，這種傳統的理解方式是完全不夠的。歸根結底——用黑格爾的習語來說——這種方式是虛假的。對于有限和無限的關系，這種理解產生了誤導，然而，它卻具有更為重大的意義。從結構上說，正是以這種方式，康德構想了人的一切知識與道德。我們是有限的人類，被局限于我們的感性與知性之中。根據康德的觀點，我們不僅能夠知，我們還能夠思，但是，我們不可能知道無限的東西、先天的東西、超驗的東西——這超出了人的全部有限性。如果我們不能把自己限制在知識和經驗的界限內部，我們就墜入了二律悖反和自相矛盾的深淵。這些二律悖反和自相矛盾陷理性于黑暗之中，需要對它們進行一場徹底全面的批判。

在康德及其追隨者構想“應當”（ought）范疇所用的方法中，黑格爾看到了同一種“邏輯”——同一種推理。在《邏輯學》中，在他討論有限和無限辯證關系的那一部分中，他插入了關于“應當”的評論。當黑格爾寫道，“‘應當’近來在哲學中，尤其關于道德，起過很大作用，并且在一般形而上學中，作為自在之有或自身關系與規定性或界限的同一性這種最后的、絕對的概念，也起過很大作用”（SL 133），顯然他想起了康德及其追隨者。當黑格爾進而說，“在應當中，開始超出有限，即無限。應當是那樣的東西，即在向前發展中，按照那種不可能性，它表現自身是到無限中的進展”（SL 134），他在這一概念同超驗性和無限性之間建立了明確的聯系。黑格爾將康德的觀點看作是一種偏見，這使得他同康德（及費希特）的競爭變得公開化了。宣稱存在著有限性的限制，它們不可能被超過，這種見解“不知道某物在被規定為限制時，就已經被超越了”（SL 134）。這種構想應當的（康德主義）方式，只是對應當的一種有限的超越。這是壞的或假的無限。“康德和費希特的哲學標榜‘應當’是解決理性矛盾的頂點；然而應當的那種立場卻只能依附于有限性和矛盾。”（SL 136）

“我們現在必須問，這個（有限和無限之間的）對子是否真實，亦即，其兩個方面是否分崩離析，彼此的存在相距遙遠？就此而論，已經可以說，如果我們把有限作為有限，我們就已經超越了有限。”（i.293）當黑格爾寫出這樣的話，我們能看出他在何處引導著我們（或者，像他更喜歡說的那樣，在何處真正的思考必然引導著我們）。有限和無限之間存在著分別，但這并不是固定不變的本體論或認識論的二分法。用黑格爾的措辭方式來表達，即我們面對著一種最終沒有任何分別的分別。當我們將無限表征為不同于有限的東西，否定了有限的東西，從有限中排除的東西，我們事實上正在將無限表征為有限的東西！

如果意識以這種方式將自身定義為有限的，并極度謙卑地說，“我是有限者，無限者居于彼岸”，那么，謙卑的意識中的這個我所做的反思就是我們已經做過的反思：無限者只是轉瞬即逝之物，它不是擁有自在自為存在的東西，而僅僅是我所認定的一種思想。正是我生產了彼岸之物；有限者和無限者都同等地是我的產品，我高居于它們二者之上，而它們二者消失在我之中。我是這個定義的主人：我提出了這一定義。有限者和無限者泯滅在我之中并通過我泯滅。……我就是我首先設置在彼岸的確證；無限最初就是通過我才得以形成的。我是否定的否定，正是在我之中，有限和無限的對立消失；我是將它們帶向空無的反思。（i.295）

起初，我們可以感覺到，這里的推理有點太過于輕巧，頗有些花招的意味，但是，其陳述所使用的是至為嚴格的術語。黑格爾宣布，將有限和無限的分別設想為嚴格的本體論分別，包含著根本的錯誤。將無限當作是超出并外在于有限的東西，就是將無限設想為“壞的”或“假的”無限——也就是說，其思考無限的方式依存（依附）于有限的概念。（記得黑格爾第一次描述有限的時候，他強調的是它的依存性和排他性。）這個段落有某種非常強烈的黑格爾辯證思考風格的特征。起初呈現為謙卑的東西結果（到這個段落的結尾）變成極端的傲慢。這不單是一個修辭的轉義，而且是顛倒的辯證邏輯的顯現。[[73]](#_73_38)當我們真正理解（comprehend/begreifen）了有限，我們就認識到有限只是真正的自我運動的無限總體性的一個環節，正如當我們理解了真的無限，我們就認識到無限僅僅是它的那些總是被揚棄（aufgehoben）的有限環節的總體。這就意味著，真的無限就是內在（自在，an sich）于有限之物。無限并不是對有限的“超越”——也就是說，它不是那種完全不同于有限的東西。只要我們把自己限定在自然的或感性的實存的立場，或甚至限定在知性（understanding/Verstand）的層面，我們就沒有理解這一真理。我們必須跨越這些立場到達精神（spirit/Geist）或理性（reason/Vernunft）的“更高立場”。“就更高立場而言，它是第三種立場或第三種關系——理性中從有限到無限的關系。第一種關系是自然關系，第二種關系是包含在反思中的關系，現在的第三種關系是包含在理性中的關系。”（i.301）這是“真正辯證的”轉變。

從一個人（human）的觀點來看，這意味著作為一個特殊的有限的存在，我放棄了我的獨特性和我的主觀性。我逐漸認識到，我不完全是一個自然的或反思的存在，我還是一個能夠進行普遍思考的精神的存在。黑格爾非常清楚，從一個自然的或甚至反思的人的觀點看，這是一種荒謬的或顛倒的主張。而他一定也知道，做出這樣一種判定而不試圖加以證明，不能產生合理的讓人信服的效果。在《現象學》導論中，他說“一個赤裸的枯燥的斷言，只能跟另一個斷言具有完全一樣多的價值而已”。[[74]](#_74_38)黑格爾采取了一個“自然意識”的立場開始他的《現象學》。極端嚴肅地對待自然意識的主張及其自我理解，必然會導致顛倒，由此我們認識到，我們不僅是感性的和反思的存在，而且是典型的能夠進行普遍思考的精神存在。我們在《演講錄》中發現了一個相似的辯證環節，在那里，黑格爾說道：

我定是特殊的主觀性，它實際上已經得到揚棄，因此我肯定認識到了某種客觀的事物，它是自在自為的實在，它是我信以為真的東西，它被認作是為我所設置的肯定之物；我作為此我（this I）在此事物中被否定，但同時我作為自由被容納在此事物之中并通過它維護了我的自由。這表明，我被規定成了普遍者，并維持著普遍者的地位，而且通常只有對我自己來說我才被視為普遍的。但此刻，這不過是一般的“思想著的理性”（thinking reason/denkende Vernunft）的觀點，宗教本身就是這一活動，它是這一活動中的思想著的理性。哲學也是思想著的理性，唯一的差別在于：構成宗教的那一活動同時在哲學中呈現為思想的形式，反之則可以這么說，宗教是素樸形式中的思想著的理性，它安住在表征的模式之中。（i.302）

在這里我們必須小心，以免誤解了黑格爾所說的話。經常有人批評與抱怨黑格爾，說他為了抽象的普遍性而犧牲了個別性和獨特性（尤其是當話題與人類有關的時候）。毫無疑問，黑格爾反復在運用“犧牲”、“屈服”和“舍棄”這樣的語言。然而我們必須重視這種語言的辯證力量。黑格爾嚴厲批判了各種形式的抽象否定和抽象普遍性。在抽象的否定與確定的否定之間，他做了至關重要的區分[[75]](#_75_38)：前者帶來對被否定之物的完全拒絕，而后者則保存被否定之物并提出其真理。正是確定的否定的活動或運動引起了從有限到無限的轉變。并且，這一辯證運動從抽象的（虛假的）普遍性出發，發展為充分具體的、確定的（真實的）普遍性——這種普遍性完全不同于抽象的普遍性。

我們能夠用一種非黑格爾式的用語陳述黑格爾的主要觀點。從第一人稱的觀點看，開始的時候我確信我只是一個自然的有限的感性存在。我堅持這一點并宣布，其他的一切都是“外在于”我的，是不同于我之所是的。有什么能比這更明顯、更確定呢？我試圖明確表達并嚴密守護我的意思，但是我越是這樣做，我越是認識到，最初的這種確定性是虛假的確定性，我不僅是這種被限定的獨特的有限存在。我漸漸認識到，我也是一個具有知性能力的反思的存在。否則，當我斷言我不過是一個有限的感性存在，我甚至都說不出這是什么意思。但是這種反思的立場仍然是被限定的。我認識到，我是一個精神的存在，能夠思考“永恒真理”并以概念的方式把握“永恒真理”——這有一種我與精神同一的感覺。（當然，這個辯證的運動是一個漫長的、困難的過程，它涉及許多個中介步驟。）我一直在抵制這種運動。當我被告知，我不僅是一個自然的創造物，而且是一個能夠進行純粹思考的精神存在，這讓我覺得有些荒唐。但是我越是頑固地抵制，有一種經驗就越是強烈：我必須走出我自身的獨特性和特殊性。我越是堅持最初看起來如此明顯、如此確定的東西，我越是認識到它是不真實的。這就是從確定性（certainty/Gewissheit）到真理（truth/Wahrheit）的運動的特征。確實，我犧牲了作為我自身的獨特存在，我放棄了我的有限的個體性。但是這種犧牲并沒有把我帶向完全的否認與空虛。相反，正是通過這個辯證的過程，我才認識到我真正之所是。有限性（包括我自己的主觀有限性）的現實真理就是真的無限。

然而，認為在我的有限性和真的無限之間有一個最終的同一性和統一體，這種主張似乎仍然有些虛妄。當我們掌握了他的“真的無限性”的含義，黑格爾的這一看似大膽的主張是什么意思就變得更為清晰了。在《現象學》中他討論了無限性的概念，這可以幫助我們對這一點予以澄清。他說道：“這個單純的無限性或絕對概念可以叫作生命的單純本質、世界的靈魂、普遍的血脈，它彌漫于一切事物中，它的行程不是任何差別或分裂所能阻礙或打斷的，它本身毋寧就是一切差別并且是一切差別之揚棄，因此它在自身中像血脈似的跳動著，但又沒有運動，它內在地顫動著，但又沉靜不波。……因此，自我分裂（self-sundering）和自我同一（becoming self-identical）這些不同的環節同樣僅是這種自我揚棄（self-supersession）的運動。”（PS 100—101）在黑格爾這里，最能體現“無限性”含義的是自我意識（self-consciousness/Selbstbewusstein），對于自我意識的特征他做了如下描繪：“我把我自己同我本身區別開，在這里我直接意識到，這種差別是沒有差別的。我，自身同一者，自己排斥自己；然而這個與我相區別的東西，這個被建立起來的不等同于我的東西當它被區別開時，即直接地與我沒有差別。”（PS 102）

但是，這些關于有限和真的無限二者辯證關系的主張對于宗教和我們的上帝的概念產生了怎樣的影響呢？黑格爾的回答是非常明確的。

因此，有限就是神性中無限的本質環節，從而可以說，上帝正是那一將自身有限化的存在，他在自己的內部設立了諸多規定性。上帝創造世界，也就是說，他意愿世界，他思考世界，規定自身——在他（自身）之外無物可作規定者；也就是說，他規定自身，他為自己設立了一個他者來反對自身，以至于既有上帝也有世界——它們是兩個。在這一關系中，上帝自身作為有限者被緊緊抓住反對另一個有限者，但事實上，這個世界僅僅是表象（appearance），他在這個表象中擁有自身。沒有有限性的環節就沒有生命，沒有主觀性，沒有永生的上帝。上帝創造，他是主動的：正是在這里形成了區別，有限性的環節被明確地建立起來。然而有限者的持存必須再一次被揚棄。由此看來，有兩種無限性——真的無限和知性的純粹的壞的無限。因此有限是神圣生命的一個環節。（i.307—308）

這一段清晰揭示了有限和無限的同等源始（equiprimordial）的性質（用海德格爾式的表達來說）和相互依存的關系。面對無限者（上帝），黑格爾并沒有貶低有限者，而是宣稱有限性的環節是多么的必要。（“沒有有限性的環節就沒有生命，沒有主觀性，沒有永生的上帝。”）黑格爾也承認，有一個適當的場合來進行對上帝與世界的區分。無限概念內在地包含著真理，它將真理放在與有限的（被創造的）東西對立的位置。但最重要的一點是，我們不可將上帝與世界的區別具體化為本體論的分歧。我們必須認識到，有限是神圣生命或永恒真理的一個環節，就像我們必須認識到，在我們的知解活動中，無限必然將自身有限化為它的諸種規定性，否則，無限自身就只是一個空洞的、赤裸的抽象。簡而言之，我們可以在前后兩個方向——也即從有限和真的無限兩個視角來“閱讀”黑格爾。從有限（尤其是我自身的有限性）的視角來看，我必然會漸漸認識到，真的無限內含于我之所是，當我完全實現了自身，我就等同于真的無限了。我們也可以從恰好相反的方向來閱讀黑格爾。無限自身不過就是對其有限環節的總體呈現，這些環節一直在揚棄自身。用古典的術語來說，在超驗性和內在性之間沒有本體論的分歧。

關于黑格爾的極端含混性，這是一個很好的例證。如果我們強調，上帝不過就是他的有限呈示的總體，那么，我們就找到了一個基礎以將黑格爾解釋為某種泛神論者。如果我們強調，上帝與世界之間沒有分別，那么，我們就能找到一個基礎來宣布他事實上是一個無神論者，因為上帝既不會站在世界的外面，也不會站在世界的對面。我們也會明白，為什么一些黑格爾左派宣稱精神“實際上”不過是黑格爾討論充分實現的人道的方法。他們爭辯道，如果沒有本體論上的超驗性，如果“上帝”變成徹底內在于人類的思想與行為之物，那么，在最后的分析中，我們就能完全擯棄“上帝”這一能指，把我們自己限定在對人道的談論上。因此，如果信仰向我們揭示的真理和我們通過思考（Denken）和理性（Vernunft）獲知的東西最后沒有分別，那么，所有據稱屬于宗教真理的主張都能由理性加以證實。但是如果真的如此，那么，盡管黑格爾偶爾會有與此相反的主張，理性且唯有理性就真正成了我們的最終法庭。解決這些解讀之間的矛盾，不能只靠訴諸適當的文本，因為爭論總是會轉到我們怎樣閱讀與解釋這些文本的問題。毫無疑問，黑格爾會宣稱——他的若干評論者已經宣稱——這些相互矛盾的解釋都是片面的。但是在我看來問題并沒有解決。極端的含混性是黑格爾辯證思考模式所固有的，這一模式有意識地尋求將矛盾的環節包含在一個單一總體性的內部。

當我們意識到“對于有限者來說，掌握無限是一種虛妄的想法”，有限和無限對立的惡魔就被釋放了出來；而當我們逐漸認識到，真的無限早已內含于有限之中，“我們就擺脫了有限和無限對立的惡魔”（i.309）。當黑格爾在思考中達到這一認識階段，他沒有抑制自己對那些人的尖刻抨擊：他們宣稱，放棄對上帝的真正知識是基督徒謙卑的標志。

怎樣的一個惡魔！似乎想要了解上帝的實證性質就是一種虛妄！關于這一種類的定義，關于這一有限性和無限性的對立，我們必須洞察其真實的狀況，從而斷然棄絕這個惡魔。

還有一種與關于上帝的實證知識背道而馳的形式，這就是主觀的非真實性，它維持自身的有限性，招認自己的空虛，卻仍然保留這種被承認的空虛，并把它變成了絕對。

自我保存的主觀性的空虛，亦即此我，當我們完全理解了其內容，理解了其當前的問題，在它里面認識了我們自身，我們就能摒棄它的那種空虛，因為此時我們鄭重對待這種空虛，我們在對自在自為的存在的認識與再認中放棄了這種空虛。（i.310）

有限和真的無限之間的關系是一種辯證的關系。因此，有限在真的無限中同時就被否定、證實和揚棄了。在1827年的演講中，黑格爾為他的辯證敘述提供了一個簡潔的說明。

真正的過渡并不在于變化（change），不在于反復的更改（alteration）。相反，有限者的真正他者是無限者，這不是對有限者的單純否定，而是對有限者的肯定，是存在。這里所涉及的就是這種簡單的考慮。這一肯定的過程是我們精神的過程，只是在我們的精神內部它自身是無意識地形成的，而哲學卻擁有它的意識。當我們把自身提升到上帝的高度，我們所帶來的是同樣的事情。因此，首先，無限者自身是有限的東西或否定的東西。其次（的環節），它是肯定的東西。這形成了一個不同的規定性之間的進程，但它絕不是外在的進程，而恰恰是必然性自身。這種必然性是我們精神的行為。（L 171）

### 惡與有限性

概述有限和無限的辯證關系是必要的，因為正是從這一角度，黑格爾描述了惡的特征。但在轉向他對惡的討論之前，我想停下來反思一下黑格爾的結論如何對立于康德的精神和著述。康德的批判哲學預設了并依賴于有限和無限之間尖銳、嚴格的區分。康德的大多數哲學區分——包括知性和理性、現象和本體、有條件的和無條件的、知識和信仰——可能都與有限和無限的區分有關。一個被限定的、有限的合理性存在一定不同于真正無限的、無條件的東西，康德的整個批判研究都可以被視作對這個存在的含義的沉思。但是，如果黑格爾是正確的，那么，康德從來就沒有超出過壞的或假的無限。他的哲學就像這一哲學所采取的立場，不僅在根本上是未完成的，而且是虛假的，它留給我們的是未解決的矛盾。康德未能看出他自己的批判性洞見所帶來的不可避免的后果。他陷入二律悖反之中（盡管他宣稱解決了這些二律悖反），但未能認識到“一切事物都潛在地是矛盾的”——而這條法則表達了真理（SL 439）。這是整個自我運動的原則。“某物之所以有生命，只是因為它的內部包含著矛盾，并且它就是在自身中把握和保持矛盾的強力。”（SL 440）康德未能認識到——或者黑格爾是這樣說的——“思辨的思維”這一真正的哲學的手段，“僅只存在于這一事實，即思想緊緊把握住矛盾，并在矛盾中緊緊把握住自身”。（SL 440）如果像哈羅德·布魯姆所界定的那樣，“修正”就在于“斗爭”，就在于和一個人精神上的前輩競爭，那么黑格爾同康德的對壘就是這種競爭的例證。

但是，準確地說，惡與黑格爾對假的無限和真的無限的區分有什么關系呢？當我們轉到黑格爾對“既定的宗教”的討論，我們就獲得了一條必不可少的線索——“既定的宗教”是他那本《演講錄》的一部分，他在那里討論了特殊的歷史性宗教。他還在其中談論到“東方的二元論”。這種二元論堅持兩個相互對立的基本原則：“善的王國和惡的王國”。“善實際上就是真和強力，但它處在與惡的沖突之中，因此惡位居于與善正相對立的位置上，并堅持自己是絕對的原則。無疑，惡應當被克服，應當被抵消，但是應當存在的東西實際上不會被克服與抵消。‘應當’作為一種力量不能使自身發揮效用，它具有這種虛弱與無能。”（L 300—301）但是根據黑格爾的學說，這樣一種二元論——在眾多更為蒼白的二元論形式中，它居于中心的位置——總體上是不可接受的。用黑格爾的術語來說，這種基本的二元論是虛假的，必須被揚棄。

宗教與哲學整體上都以這種二元論為議題。這是宗教與哲學共同的關注點——這種區分以其完全的普遍性而被掌握。在此思想方式中，這種對立獲得了它所特有的普遍性。即使今天二元論仍是一種（思想）形式；但是今天在談論它的時候，它被放入到貧乏和脆弱的多重形式之中。無論何時，當我們認為有限者是獨立自存的，并因此認為無限者和有限者處于彼此對立的位置，因此認為無限者沒有涉入有限者之中，有限者也不能跨越到無限者一側，我們就有了一種二元論，這和阿赫里曼與奧爾穆茲德的對立或者摩尼教的對立相同——除非我們缺少把這些對立（真誠地）表現給我們自己的思想或心靈。有限者就是惡的東西，而在最廣闊的意義上，有限者維持著自身的有限和獨立自存的特征，它與無限者或普遍者形成了鮮明對比并因此相互沖突。（L 301，強調字體為筆者所加）

這是一個引人注目并極有爭議的主張。考慮一下它挑釁性的結論。善惡二元論不僅是處于其他二元論之中的一個基本二元論。黑格爾是要表明，所有哲學的二元論都是對善惡這種基礎二元論的“貧乏的”反思。他認為宗教與哲學整體上都以這種基礎二元論為議題，而這是一個野心勃勃的主張。在他的界定中，惡關涉有限和假的無限的對立。各種各樣的問題就在這一點上被提了出來。為什么黑格爾以這種方式描述惡？他對惡的描寫與傳統的哲學與宗教對惡的知解之間是什么關系？如果有限和假的無限之間的虛假對峙界定了惡，這意味著惡會在真的無限中被揚棄嗎？我們在日常生活中遇到過許多普通的惡的例子，當我們轉向它們，這一惡的概念產生了什么后果？為了回答這些問題（以及與它們密切相關的問題），我們必須進一步探究惡的含義。

黑格爾的《演講錄》并不局限于討論宗教的概念，而是試圖呈現歷史宗教的真理（與虛假性），最終到達他所說的“完滿的宗教”（consummate religion/vollendete Religion）——亦即基督教[[76]](#_76_38)。在討論基督教的上下文中，關于《創世記》中墮落的故事，黑格爾提出了一個著名的（也是高度選擇性的）解釋。在1827年的演講中，在引入這一討論之前，他首先考慮了他所說的“自然人性”（natural humanity）的問題，關于人類的自然條件，他擷取了兩個對立的觀點：“人性本善”與“人性本惡”。黑格爾的切入點便是回憶康德，在《宗教》一書中，康德討論過這些對立的主張。

在這一點上，我們同時遇到兩個相互對立的界定。第一個界定是人性本善。人性的普遍的、實體的本質是善；人性的本質與概念沒有在人性內部發生分裂，即是說，人性就是本然地與它自身和諧相處、彼此太平的東西。與此相對的第二個界定則是：人性本惡——亦即，人性本然的、在實體的方面是惡。這二者之所以作為對立項展現給我們，從一開始就是出于外部的考慮：時而流行的是這種觀點，時而又是另一種。此外應該補充的是：這并不是我們看待這一狀況的方式；（一般而言）人類都有這種關于自身的知識，他們知道他們是如何被構造的，他們知道他們的定義是什么。（L 438）

如我們可以預期的那樣，結果表明，這兩種主張——當它們被表述為抽象的主張時——最后都是虛假的。如果我們說“本然”，意指的是尚不具備完整的自我意識、處于自然狀態的人類，那么，人性在本然上就既不是善的也不是惡的。黑格爾斷定，沒有認識或知識（knowledge/Erkenntnis），就沒有善或惡。只有精神的存在者，才有能力獲取這種知識。然而我們能夠說，人性潛在地是善的。“（實際上）從本質上說，人性是善的：人類的內在是精神和合理性，是按照上帝的形象、模仿著上帝的形象創造的（《創世記》，1：26—27）。上帝是善的，作為精神的人類是上帝的鏡像，他們潛在地也是善的。”（L 438）但是，說人類潛在地是善的，不等于說人類現實地（actually）是善的。他們還并非自在自為地是善的；他們還不是他們應當是的東西。其本然的形態中存在著一種欠缺或者說不足，這種形態需要被克服。但是人類并不會直接成為善的。在這一發展過程中，分裂（cleavage）或決裂（rupture）是一個必要的階段。“說人類在本性上是善的，這是正確的；但是由此，人們所說的也就只是片面的東西了。正是這一對于人性自然狀態的超越，對于人性隱性存在的超越，第一次構成了人性內部的分裂；它是這一分裂的設定者。”（L 439）

我們現在可以看看“人性本惡”這一說法的基礎。這意味著，只要人性仍保持著自然狀態，那它就是惡的。“當人性只以自然為依據而存在，它就是惡的。”（L 440）在這句表述中有一處含混的地方需要澄清。在成為具有自我意識的精神存在者的道路上，我們會涉及人性的自然條件。由這一視角出發，這一自然條件中沒有內在地屬惡的東西；相反，它不言自明地是善的。但是，如果人類愿意滯留于這種自然條件，那么他們就是惡的。對此，黑格爾作了清楚的說明：“遵循欲望和本能、滯留在欲望領域的人，以自然的直接性作為其法則的人，是自然人。同時，處于自然狀態的人是一個具有意志的人，由于自然意志的內容僅僅是本能和傾向，所以這個人就是惡的。”（L 440）盡管黑格爾對其主張的表述不同于康德，但他實質上同意康德的觀點：在我們的各種自然激情和傾向中，不存在內在地屬惡的東西。像康德一樣，黑格爾也斷定，惡只隨意愿一同出現。在《哲學史演講錄》中，黑格爾說：

這是人的崇高、絕對命運的標記——他知道什么是善惡，是他的意志在這二者中選擇了一個或另一個。簡言之，他不僅可以對善承擔責任，而且可以對惡承擔責任；他不僅可以對這里或那里的特殊境況、對他周圍的或身內的一切承擔責任，而且可以對他個體自由固有的善惡承擔責任。[[77]](#_77_38)

“人性本善還是人性本惡？”在對這一問題的追問中，存在著某種根本上會讓人產生誤解的東西。

人性天生只是善的還是天生只是惡的，這是一個虛假的問題。提出這一問題的方式也是一種虛假的方式。同樣，說人性既是善的，同時又同等地是惡的，也是一個淺薄的說法。根據其概念，人類潛在地是善的；但這種潛在性是一種片面性，這種片面性的標志是這一事實：這個現實的主體，這個“這”僅僅是一種自然意志。因此，它們這二者，善與惡這二者，雖然在本質上是矛盾的，但它們被設定：每一個都是另一個的前提。并不是說，它們之中只能存有一個，而是說，我們在這一彼此對立的關系中同時擁有著它們二者。（L 441—442）[[78]](#_78_38)

以此為背景，黑格爾為關于“墮落”的《圣經》故事提供了自己的詮釋。黑格爾注重宗教的認知之維；宗教在根本上是一種知識形式——雖然僅限于表征。甚至在討論感覺（feeling/Gefühl）與虔誠（devotion/Andacht）的作用的時候，黑格爾首先關心的還是它們的認知特性。[[79]](#_79_38)他告訴我們：“人類是由于認知才變惡的，或者就像《圣經》所講的，是因為他們吃了知善惡樹的果子（《創世記》：3：5—6）。通過這個故事，認知、理智和理論能力同意志建立了更為密切的關系，惡的性質也得到了更為準確的表達。”（iii.205）

認知第一個提出了反題，惡將在這一反題中被發現。動物、石頭和植物都不是惡的：惡首先發生在決裂或分裂的領域；自為存在的意識不僅對立于永恒的自然，而且對立于客觀的實在性，在理性意志概念的意義上，這一實在性內里是普遍的。正是通過這種分離，我第一次獲得了自為的實存，而這一分離也是惡之所在。抽象地說，作惡就意味著我與普遍者（理性、法則及精神的規定）隔絕開來，我以這樣一種方式把我自己獨特化。（iii.206）

當黑格爾說，“作惡就意味著我與普遍者隔絕開來，我以這樣一種方式把我自己獨特化”，他在重申他的觀點：惡產生在我與無限的對立之中，我是一個有限的存在者，而無限在我之上并且反對我。但他在這里補充了極為重要的內容。在我的發育過程中，在我從自然狀態到變成真正的人這一發育過程中，在我的精神條件中，我自己的這一獨特化、這一分裂（“惡之所在”）是一個必要階段。在與我所以為的異于我的東西的對立中，我獲得了對于我的自為存在的意識。

斷裂（diremption）的主題——作為內部分裂的自我斷裂——回蕩在全部黑格爾的哲學之中。它早就是《現象學》最為重要的主題，在那里，黑格爾談到了“絕望的道路”。因此，就惡的這一根源而言，沒有什么是偶然的或純粹隨機的。“由于人性是精神，所以它必然會進展到自為存在本身的這一反題。……經由這一分離，自為存在得到了安排，惡擁有了自己的位置；這里是一切錯誤的源泉，也是和解獲得其最終來源的地點。這是疾病的生產者，同時也是健康的源泉。”（iii.206）這意味著，作為分裂和自我斷裂，惡的爆發不僅是人性形成的一個必要階段，而且在這一自我斷裂中，已有一種對于和解的期待，對于惡的揚棄的期待。自我斷裂不僅催生了惡，而且，它必然會克服或揚棄惡。我們切不可僅僅把這一過程看作是隨機的歷史運動；和解總是已經內含在自我斷裂之中。這一辯證的發展過程類似于我們所了解的從有限到真實的無限的運動。這個真實的無限已經內含于我們的有限之中，但是為了實現真實的無限，我們必須跨越分裂的階段（虛假的無限）。惡的爆發與最終實現的和解不單單是“類似于”這一辯證運動；它們就是這一辯證運動。

我們可以看出為什么黑格爾的宗教演講——以及他的整個體系——可以被解讀為神義論。如果我們認為（廣義的）神義論的基本動力是對惡加以闡述的欲望，由此我們可以使得惡的表象同（基督教）上帝的實在達成和解，那么，這正是黑格爾宣稱要做的事情。即使有人認為，徹底解譯的話，黑格爾實際上（像科耶夫所說的那樣）是一個無神論者，我們仍有一種神義論，盡管是一種世俗的神義論，在這種神義論里，惡被理解為、被證成為人性的漸進發展中的一個必要的辯證環節。

### 亞當的墮落

讓我們轉向黑格爾對《圣經》中的墮落故事所作的詮釋。在其手稿（作為其諸次演講的基礎）中，黑格爾指出了這個故事的一些顯著的特點，也指出了若干明顯的不一致之處：這些不一致之處出現在“最精良的一致性鏈條上”。（1）亞當并沒有被禁止食用所有樹上的果子，而只是被禁止食用知善惡樹上的果子。黑格爾說，這是這個故事的要點，因為“這不是一般的樹或普通的果子的問題；善惡（的引喻）即刻把我們帶入了一個不同的區域。這些都是精神絕對的、實體性的特征，而不是吃蘋果之類的事情”（iii.105）。（2）盡管吃知善惡樹上的果子是被禁止的，“然而這一知識構成了精神的性質——否則人就是一頭野獸。”（iii.105）（3）蛇許諾這一知識將使亞當像上帝一樣。這是惡的誘惑。但是隨后蛇所許諾的內容就被上帝說了出來：“‘看吧，亞當已經與我們相似，能知道善惡。（《創世記》：3：22）’在這里，上帝親口說，正是知識——特定的關于一般善惡的知識——構成了人性中的神性。”（iii.105）黑格爾抓住了他所認為的矛盾之處（在“最精良的一致性鏈條上”），而正是以這種方式，精神發展并實現了自身。因此他宣布：“正如（我們獲取這一）知識的必要性遭到了批駁，所以我們的知識本身也被這一事實所否定。（4）懲罰是由知識引起的，它采取了物理必然性的形式——也采取了道德必然性的形式，（這是）有限性的必然后果。（5）（然而道德）也沒有（被看作是）懲罰：‘恐怕他伸手又摘生命樹的果子吃……’（參見《創世記》：3：22）”（iii.105）

這是一個關于墮落故事的帶有高度傾向性的解讀[[80]](#_80_36)。人們可以大力批評黑格爾，因為他把自己的范疇強加給了這個故事。但是，與他在《圣經》語言所特有的表征與思辨哲學所特有的概念性思維之間所作的區分相一致，黑格爾宣布：“必須看到，這是一種相當普遍的狀況：一種深度思辨性哲學的內容，不可能在圖像和單純表征的形式中得到真實、恰當的描繪，因此它也不可能被描繪為這種沒有矛盾的模式。”（iii.105）只有思辨性思維才能理解《圣經》中的墮落故事所表征的真理。

深入了解這個故事可以看到，故事中包含著人性（即獲得意識）的不朽歷史：（1）原初的神圣理念，（上帝的）形象；（2）意識、善惡知識（同時包括責任）的出現；（3）（善惡的知識）作為某種非此非彼的東西，也就是說，它不該仍舊作為知識，也不該作為人性獲得神圣性的手段。知識治愈了其自身所是的傷口。（iii.106）

黑格爾將墮落描述為“人性的永恒歷史”，而這為觀察惡及惡的揚棄提供了另一個視角。我們已看到，黑格爾如何將知識、分裂或決裂以及惡緊密聯系在一起。彼得·霍奇森（《演講錄》英文版的編輯）清晰陳述了這三者之間的關系。

認知的知識必然伴有一種判斷的行為或原始的劃分（division/Ur-Teil）；因此它導致了一分為二（Ent-zweiung）的分離、分裂、決裂。……這種分裂或疏離（estrangement/Entfremdung）——這是一些極為相似的詞語——嚴格說來，本身并不是惡，只是因為它是有限的意識與認知，也就是說，它最終不能克服其知識行為所設定的劃分，所以它是有限精神的固有條件。然而，由于惡導致人有意識地或恣意地實現分離狀態，導致人選擇生活在與精神深度隔絕的狀態中，選擇切斷與普遍及特殊的關系，選擇滿足直接的欲望，“依據本性”來生存，因此分裂或疏離就是惡的先決條件或原因。但是自我決裂或自我疏離不僅造成了惡，而且引發了對于和解的需求，當疏離同猶太教的痛苦（anguish/Schmerz）聯系在一起，同希臘—羅馬文化中的不幸或苦惱（unhappiness/Ungluck）聯系在一起，就可以看到這種需求了。（L 65）

為使我們理解黑格爾對惡的論述，霍奇森補充了一個細微但極為重要的觀點。判斷的分裂本身并不（內在地）屬于惡，相反，它是惡的先決條件或原因，而這個“惡”，嚴格地說，產生于有意識的或恣意的選擇——選擇保持這種分離狀態，選擇堅持有限和無限的決裂，選擇“生活在與精神深度隔絕的狀態中”。[[81]](#_81_36)

在《演講錄》中，黑格爾告訴我們，自我決裂和自我疏離導致了惡，導致了對于和解的需求。自我疏離有兩種形式。“一方面，它是惡本身的反題，因為人性自身就是惡的：這是與上帝相對的反題。另一方面，它是與世界相對的反題，因為人性存在于與世界決裂的狀態中：這是苦惱或不幸，是從另一面看到的分裂。”（L 447）第一種形式，黑格爾稱之為痛苦，第二種形式，黑格爾稱之為苦惱。《現象學》中對苦惱意識的著名討論，就是以這種對于自我疏離的分析為背景的。苦惱意識不單單是自我意識發展中的一個階段的名稱。它是《現象學》中，實際上也是黑格爾所有著作中反復出現的母題。斯蒂芬·克賴茨對這一點做了生動的說明，他寫道：

不久就可以明顯地看出，苦惱意識并不是某些特殊的人，或可辨識的共同體，或一個世代，或一個歷史時期所受的磨難。它是具有自我意識的生命的普遍危機，在任何地點、任何時刻，只要精神誕生，它就會出現。這種苦惱是有意識的生命在分娩精神時所經歷的陣痛。在歷史上，它不是一次而是多次遭受這樣的苦痛。事實上，與其說這是一種歷史現象，不如說這是以多種不同的面貌出現、具有自我意識的歷史生命的先決條件。一切個人、一切文化，至少都有一段關于這一苦惱的黑暗記憶，或者都有一種對于這一苦惱即將出現的黑暗預感，或者兼有這二者。[[82]](#_82_36)

在《演講錄》中，黑格爾將自我斷裂的這一痛苦經驗同惡聯系了起來：

人類在內心意識到，在他們內心最深處的存在里，他們是一個矛盾，因此他們關于自身所感受到的是無限的痛苦。只有在與應然對立的地方，與肯定對立的地方，痛苦才會出現。如果其本身不再是肯定但同時也沒有矛盾，那就沒有痛苦。痛苦恰恰是肯定性中的否定元素，這意味著，肯定性自身是自相矛盾的，它受到了自身的傷害。因此痛苦只是惡的一個環節。單就其自身而言，惡不過是一種抽象；它僅僅是善的反題，而一旦它出現在主體的統一體之中，主體就被割裂了，這種分裂就是無限的痛苦。如果善的意識，善的無限要求，并未以同樣的方式出現在主體自身中，出現在內心最深處的存在里，那么痛苦也就不會出現，惡本身也只是一片烏有，因為它僅僅是善的一個反題。（L 447—448）

善與惡之間是一種辯證的關系；沒有惡就沒有善，沒有善就沒有惡。如果沒有善的意識，那么“惡本身也只是一片烏有”；但是如果沒有惡的意識，善也將會是一片烏有。如果沒有善與惡之間的辯證對立，也就不會存在痛苦。而如果沒有這種痛苦的經驗，那么人類就不過是一群野獸，精神也將永遠不會誕生。精神可以醫治所有的傷口而不留下任何疤痕，但是，在精神的實現中，惡是一個必要的階段。此外，這種極端的、無限的痛苦預示著不僅存在一個自我意識的統一體（否則自我斷裂就將是不可理解的），而且存在一個上帝的統一體，最終存在一個自我意識與上帝共有的統一體，即一個同一體。這才是真的無限。[[83]](#_83_36)

只有當善或上帝被理解為唯一的上帝，被理解為純粹的、精神的上帝，惡與痛苦才可能是無限的。只有當善是這個純粹的統一體，只有當我們信仰一個唯一的上帝，只有聯系這一信仰，否定者才可以而且必須發展為這一惡的規定性，否定才可以發展為這種普遍性。由于人性被提升為上帝的純粹的、精神的統一體，因此，這一分裂的一個方面以這樣一種方式逐漸顯露出來。這一痛苦和這一意識，是人性本身得以深化的條件，并且也是人性本身在分裂的否定性環節、惡的否定性環節中深化的條件。這是一種客觀的、內指的、以進入惡為目標的深化；而一種肯定性的內指的深化是以進入上帝的純粹統一體為目標的深化。（L 448）

### 惡的必要性與證成？

黑格爾辯證的善惡論述，氣勢磅礴而又深深地令人不安。由于擁有以自己的體系性哲學涵蓋一切的雄心，因此黑格爾為惡的根源與揚棄問題提供了一份精致的論述。許多“解決”惡的難題的傳統方法都被迫將惡的實在性作為實證的東西加以否定，因為它們似乎無法使惡的實存同全能、全知、仁慈的上帝的實存達成和解。如果我們說上帝是無限的善——是衡量善是什么的標準——那么最終我們必須拒絕惡的本體論的實在性。自圣奧古斯丁以降，一直有一個經典的說法：上帝不對我們妄用自由意志而產生的惡負責。上帝給予了人類自由意志這一偉大的禮物；作為意愿著的存在者，我們是按照上帝的形象創造出來的。如果人類選擇妄用這種自由意志，人類就必須承擔這樣做的責任。因為人類的罪而譴責上帝是對上帝的褻瀆。但是這種“解決辦法”有它自己的疑惑與困境，尤其是當我們也宣稱上帝全知全能的時候。如果上帝是我們的創造者，如果他真的是無所不知的，那么他就知道人類將用他們的自由意志做什么，那么他創造了做出惡行的被造者，我們難道能說他沒有責任嗎？有各種各樣的策略被用來解決這樣的困惑，但在這里，我對這些策略沒有追問的興趣。[[84]](#_84_36)相反，我想強調，黑格爾削弱了這些傳統的困境，因為他以一種完全不同的方式構想人性、上帝及它們彼此的關系。只有當我們將善惡的對子當作是一種固定的、死板的二分法，才會產生這些困境。但是對于黑格爾來說，善與惡之間是一種動態的、辯證的關系。沒有惡就沒有善，沒有善就沒有惡。對于無限的上帝來說這是真實的，對于有限的人類來說也是一樣。我們不可將這種對立看作是某種偽裝起來的二元論。相反，它是對一切形式的二元論（包括人和上帝的二元論）的拒絕。無論我們關注的是有限人類在其精神旅程中的發展，還是無限上帝的形成，對于無限精神的具體實在化來說，惡必然會展現出來，又必將在這一實在化過程中被揚棄。在人類那里，惡發生的條件是人的自我斷裂或內部分裂，由此他們完成了從自然狀態向徹底的人的狀態的轉變。但我們也可以說，上帝作為無限的精神只有通過自我斷裂才能被展現出來。上帝與人類之間的差別在于（部分）人類陷入了僵局；他們將有限和無限之間的區分具體化了；他們恣意將這一區分變成了無法跨越的鴻溝。他們固執地拒絕超越這種虛假的二元論。“有限性是最固執的知性范疇。”（SL 129）黑格爾一定意識到了屈服于這種有限和虛假無限的具體化所產生的巨大誘惑。當他將《現象學》中所展開的旅程描述為“絕望的道路”，他正在確認：人類如何在反復經歷這種自我斷裂的疼痛和痛苦，他們如何被誘惑著要將這種自我斷裂具體化。這就是為什么讓·希波利特在其經典評論中，在討論這一節時首先論及的是苦惱意識，希波利特宣布：“苦惱意識是《現象學》的基本主題。”[[85]](#_85_36)

但是在絕望與痛苦的深處，已經呈現出揚棄與和解的承諾。如果我們把承諾看作只有在未來才可能達成的東西，那么在這里連談論“承諾”都可能具有誤導作用。[[86]](#_86_36)如果我們將辯證運動看作簡單的時間序列，那么“辯證運動”的語言就可能對我們產生誤導。惡的揚棄所涉及的和解已經預先包含在自我斷裂的痛苦之中。黑格爾并不是為惡進行“辯解”。善與惡具有同等源始的地位。

如果不能領會黑格爾辯證思維（不幸的是，這種思維實在太平常了）的這一本質特征，那么就會導致對黑格爾的嚴重扭曲與丑化。具有諷刺意味的是，甚至對于為什么存在這樣一種對他加以誤讀與丑化的巨大誘惑，黑格爾都有一套解釋性的說法。如果我們固守著一個抽象否定的觀念，把它看作否定的唯一類型，如果我們固守著真與假之間的機械對立，那么我們就會認為，惡的揚棄就意味著對惡的完全清除。但是揚棄并不是清除或根除被揚棄之物；被揚棄之物總是被予以保存，雖然是以一種改變了的形式。在這一意義上，惡永遠沒有（也不可能）被完全清除。

我想回到我本章的開頭，在那里我評論說黑格爾的哲學具有體系的多義性，而這種多義性直接影響了關于善惡辯證關系的詮釋。黑格爾本人毫不猶豫地將自己的哲學描述為神義論。在他的《世界歷史哲學演講錄》中，他寫道：

（我們的）研究可以被看作是一種神義論，一種對于上帝道路的證成（萊布尼茨曾用形而上學的方式做過類似嘗試，只是他所用的范疇至今仍然是抽象的和不確定的）。它應該能讓我們理解這個世界的一切疾病，包括惡的實存，從而使得思維的精神還可以同實存的否定方面達成和解；而就是在世界歷史之中，我們遭遇了惡的總和……

要達成上文描寫的這種和解，只可能通過歷史的肯定方面的知識，在歷史中，否定的方面被降低到了從屬的位置，并被完全超越。換句話說，首先，我們必須知道世界的最終設計是什么；其次，我們必須看到這種設計已經實現了，而惡卻沒有能力在其近旁維持一個平等的位置。[[87]](#_87_35)

盡管黑格爾在這里明確提到神義論和上帝，但不難理解為什么甚至在黑格爾去世之前就已經爆發黑格爾右派、中間派、左派的論戰。黑格爾體系的多義性引起了人道主義的，甚至無神論的詮釋。正是黑格爾強調了人與上帝的（最終）同一性。正是黑格爾一直在挑戰有限和無限、內在性與超驗性之間的一切二分法。正是黑格爾告訴我們，信仰與理性最終并沒有沖突，宗教與哲學揭示了相同的永恒真理。但正是這些主張使得許多正統基督教徒對黑格爾充滿警惕，因為在他們看來，上帝的超驗性及其對于人類有限性的無限超越，是他們信仰的根本。我們能夠清楚地理解，路德維希·費爾巴哈怎樣從開始時堅定的黑格爾的信徒變成了最嚴厲的黑格爾批評者之一，他怎樣發展了一套關于基督教本質的人道主義的、人類學的詮釋。盡管人們得出結論說，黑格爾的“上帝論”是可有可無的，黑格爾的真正“秘密”是他隱秘的無神論人道主義，但這沒有給黑格爾辯證的善惡論述帶來多大的改變。我們于是把黑格爾的敘述讀作人性（humanity/Menschlichkeit）漸進的自我發展，而不把這一敘述讀作上帝通過自我斷裂而獲得自我實現，由此絕對精神獲得完全實現的故事。但不管是哪一種閱讀方式，所運行的都是同一個“邏輯”。惡最終證明是這一發展（惡在其中被予以揚棄的發展）的一個必要環節。

至今為止，我一直試圖探究黑格爾辯證的善惡論述的意義，以保護黑格爾免于遭受常見的扭曲與丑化，突顯黑格爾學說的原創性及影響力。但我也已表明：盡管他的論述有雄視一切的宏偉氣魄，但這一論述深度令人不滿，它引發了諸多的難題。在我對這一論述予以批評之初，我想評論一下《演講錄》的文本。無論是在黑格爾的手稿里，還是在他的學生們所做的任何一種演講筆記（這些筆記是重構《演講錄》的基礎）中，我們都看不到有任何關于惡的事例的持續討論。我們看到的最切近的事例是他對《圣經》中墮落故事的論述。但在這里，如同我們已經指出的，黑格爾突出的是這個故事中由他的哲學所塑造或支持他的哲學的那些方面。如果固執地、恣意地將有限和虛假的無限之間的抽象區分具體化，那么惡就從中產生了。自我中心的個體反對一切普遍之物，反對一切超越他們切身利益之物，我們可以通過關注這些個體所用的方式，為惡的含義填補一些具體的細節。在這一方面，盡管黑格爾同康德多有爭論，但他對于道德惡的理解與康德沒有那么大的差別。道德惡就是個體對于自我主義（康德稱之為“自愛”）的恣意維護，它對立于客觀上的普遍之物。但由于缺少關于惡的種類及其具體展現的任何討論，這使得我們只能暫停下來。不同的宗教有諸多具體的歷史實例，黑格爾并沒有回避對它們的處理，那么，為什么他并沒有把他的注意力轉向惡的具體歷史形式呢？

一個黑格爾的辯護人可能會反駁說，這并非什么重大的遺漏；哲學不能同經驗描述混為一談；哲學的目的在于為理解善惡之所是提供所需要的范疇；在《演講錄》中，我們所處理的是宗教的概念，宗教的歷史規定以及它的最終真理。但我發現，這樣一種反駁有些太過于淺薄。畢竟，哲學研究的核心問題是讓我們理解存在之物，而這樣一種理解需要一種在本質上進行辨別的能力。因此，這樣提問才一直都是公平的：一個善惡的概念能否讓我們對現象學上所理解的善惡之事進行梳理？這并不意味著要把哲學論述局限于弄懂我們平常所以為的惡的意思。然而，就像亞里士多德在很久以前所注意到的，也是黑格爾所再次申明的，哲學的任務是理解和解釋現象——而不是為現象辯解。然而，一旦我們試圖認真把握黑格爾關于惡所做的辯證分析如何能給我們提供幫助，以理解發生在20世紀的惡行：奧斯維辛，盧旺達大屠殺，許多恥辱的實例、施虐的行為，及狂熱的恐怖主義襲擊，我們每天都見到的無緣無故的人類痛苦的折磨，那么把這些惡行歸之于有限和虛假無限這一對子的具體化所產生的實例，似乎就是勉強和做作的。

威廉·德斯蒙德尖銳地評述了這一辯證思想的限制。

我是在倡議終結或停止哲學思考嗎？（惡）這一課題使得哲學陷入了昏迷與癱瘓，以至于不可能再作進一步思考了嗎？根本不是。雖然惡與寬恕是哲學永遠也無法完全容納的、辯證思想的他者，但最深刻的一點在于：實際上，哲學永遠也不會停止對這些桀驁不馴的他者的思考。重點在于不要放棄對這些他者的思考，但是，到目前為止，引領著我們的還只是辯證的意志。辯證哲學遇到了逾越其思想的限制。而我們只有試著去思考這一逾越和這一限制。思想的困惑一旦產生，就會使心智陷入無眠的狀態。[[88]](#_88_37)

訴諸具體的事例，幾乎不能解決任何哲學的議題，因為所提出的問題可能永遠都是：我們如何來詮釋這些現象？然而，黑格爾對惡的復雜分析與我們對世界上的惡的經驗之間存在著一道鴻溝，這道鴻溝提出了一些基本的哲學問題：黑格爾的詮釋有怎樣的一個適用范圍？在貌似黑格爾最為擅長的地方，卻明顯地暴露出黑格爾最為嚴重的不足。我想用一種看似間接的方式來闡明這一點，但實際上這一方式將把我們帶入黑格爾哲學的核心地帶。

讓·希波利特對《現象學》有一個經典的評論，讓我們看看關于惡、罪與寬恕他都說了些什么。他引用了《現象學》中的一個著名段落，這也是本章的第一段題詞所取自的段落：“醫治精神的創傷，不留絲毫疤痕。這些事實并不是長存不朽的，但精神把它們吸收到了自身之中；而事實所呈現出的特定性方面，不論作為意圖還是作為意圖的（實存的）否定和意圖在定在（Dasein）中的限制，即刻就消失了。”[[89]](#_89_36)希波利特在他對這一段落的評論中寫道：

人的發展呈現出許多錯誤，《現象學》對這些錯誤作了記述，這些錯誤的整個漫長的歷史實際上是一場墮落，但我們必須了解，這場墮落是絕對自身的一個部分，是總體真理的一個環節。沒有這種否定性，絕對自身不可能得到表達：只有對“不”說“不”，只有克服一個必然的否定，絕對自身才變成絕對的“是”。只有通過連續的沖突和持久的超越，統一性才是可以實現的。[[90]](#_90_36)

希波利特也引用了約西亞·羅伊斯在《現代觀念論演講錄》中的這一富有見地的評價：“真正的精神生活就在于這一超越，它不是對一直位于限度之內的罪的意識……也不是對一直屬于超驗性的彼岸的意識，相反，它是對罪的寬恕的意識，是對通過對立達成和解的意識。”[[91]](#_91_36)這些評論都是關于《現象學》的，但它們同樣適用于《演講錄》。希波利特注意到，《演講錄》以一種更為尖銳的形式表達了同一個基本的理念：

每一個人保持自身之所是的那種規定性存在于有限性領域。他作了惡，因此他就是惡人，惡在他的身上是作為他的質而存在的。但是在道德上，尤其在宗教上，大家都知道精神是自由的，是自我肯定的，以至于在人內部、最后變成了惡的這種限制，對于精神的無限性來說就是不存在的。精神可以操控事物，以至于已經發生的事情又并未發生。行動實際上保存在記憶之中，但精神卻擺脫了記憶——有限者，即一般意義上的惡，被揚棄了。[[92]](#_92_36)

在這段話之中，有某種感人至深（及非常具有基督教色彩）的東西。這是對于最終和解及基督式救贖的光輝肯定。而且，我們可以將這種對于統一與和解的渴望同黑格爾自己的生活經驗聯系起來，和他所感受到的最嚴重的現代性危機聯系起來。尤爾根·哈貝馬斯告訴我們：“統一哲學的動機源于青年黑格爾的危機經驗。這些經驗使他相信，應號召作為統一力量的理性起來反對破碎時代中的實證因素。”[[93]](#_93_36)“為了對生活分裂所面臨的危機做出自己的答復，黑格爾批判了自然與精神、感性與知性、知性與理性、理論理性與實踐理性、判斷力與想象力、自我與非我、有限與無限、知識與信仰等在哲學上的對峙。”[[94]](#_94_36)

然而，這正是黑格爾思維的特征，它是如此令人不安，難以接受。如果黑格爾宣稱精神醫治自身，那么我們可以認為他指的是，面對著惡，精神總可以做出反應，并實現對惡的克服。但是，黑格爾說的是一種更為極端、無法讓人接受的主張：精神醫治自身，不留絲毫疤痕。因為這一主張帶來的結果就是：歸根結底，我們可以（實際上，我們必須）證成惡（包括奧斯維辛所代表的惡）的實存。（稍后我們將看到，絕對地拒絕這一辯證運動，使得列維納斯認為，“奧斯維辛之后”的惡的問題就是出現在“神義論終結”[[95]](#_95_35)之后的問題。）對于善惡之間這一辯證的和解，存在著一種持續的批判活動，這一活動從黑格爾的同時代人謝林開始，經尼采與弗洛伊德，并在阿倫特、約納斯和列維納斯這些思想家那里達到頂點。[[96]](#_96_35)

精神真的能得到醫治而不留絲毫疤痕嗎？這一問題并沒有消失，哪怕我們像某些黑格爾左派所建議的那樣，認為無論黑格爾在什么地方說到“精神”，我們都應該用人性這一術語來替換它。因為可以用不同的語體來提出同一個問題。在人性的漸進發展中，所有的惡當真都得到了揚棄（或者都可以得到揚棄）嗎？黑格爾總是在強調決裂、分裂和斷裂。他充分地意識到，在個體生活和集體生活中，這些活動會帶來多少暴力和痛苦。但是，盡管他堅持這些“斷裂”的活動，不過他也總在告訴我們，這些“斷裂”只是一個宏大的辯證進程的一些“環節”或者階段，在這一進程中，揚棄一直都在發揮著作用。但這是真的嗎？暴力性的斷裂和抵抗性的分裂如此極端、如此激進，難道它們不會抵制揚棄嗎？奧斯維辛，作為20世紀最極端、最激進的惡的典型，使我們不得不對黑格爾提出這一反對的意見。如果將奧斯維辛詮釋為精神或人性的辯證實現過程中的一個必要環節，那么在這一思考中，就會有某種空洞的東西，某種污穢的東西。在這里，我們確實面臨著辯證思想的限度。這里的惡斷然抵制任何一種黑格爾式的理解與和解。威廉·德斯蒙德闡述了這一點，他說：“在作為生活的惡的實在性與作為思想的惡的概念之間存在著一道鴻溝。在人們所遭受的或所施行的惡與人們為闡明理性必然性所言說的惡之間是一種比例失調的關系。在這里，存在與思想是不同一的——盡管哲學之父巴門尼德說過思維（noein）與存在（esti）是同一的，盡管普羅提諾及包括黑格爾在內的其他哲學家再次申明了這一同一性。在存在與理解之間有一種非辯證的差別。”[[97]](#_97_35)

我所提出的這一問題觸及了黑格爾哲學的核心。這一問題并沒有局限于黑格爾對善惡辯證法的理解——好像它是從其哲學的其余部分分離和提取出來的。黑格爾對于從有限經過虛假的無限到真實的無限這一辯證運動的理解，塑造了他探究惡的問題的全部方法。為把握這一辯證的運動，我們必須理解（與接受）黑格爾所作的論述，其論述的內容包括：抽象的否定和確定的否定的差別，有限和真實的無限的同一，以及真理即整體的主張。因此，針對善惡辯證法提出批判性問題，就是針對黑格爾哲學最基本的區分與主題提出批判性問題。[[98]](#_98_35)

### 黑格爾反對黑格爾

我們再也無法接受黑格爾關于善惡所作的辯證論述了。我們所經歷的那些深淵、斷裂與破裂深不可測，難以跨越，因而我們不可能相信揚棄與和解，而這對于黑格爾來說是一個基本模式。但我也認為，我們要警惕，不要完全拒絕黑格爾。黑格爾那里有極為重要的東西可以供我們挪用。有時，為了提出仍然具有生命力、仍然具有相關性的內容，我們不得不同一位反對自身的哲學家一起思考。在某種意義上，黑格爾處于一個傳統的盡頭，在這一傳統中，一個根本性的沖動就是要提供一種關于惡的論述，以使得惡能夠同善達成和解，而在宗教意義上，這意味著協調惡與仁被萬有的上帝的實存之間的關系。關于惡的難題，黑格爾提供了一種具有鮮明原創性的解決辦法。然而他也堅持認為，在這一辯證運動的進程中，惡發生了形態的轉變。盡管他的解決辦法是原創的，但他仍然（像他自己所斷定的那樣）把它納入了傳統的神義論方案。他所關注的仍然是為惡的實存作證成，為此他要表明的是：人的有限性總是已經暗含著真實的無限性，而惡如何變成了這一無限性實現過程中的一個必然的辯證環節。

但有另一種閱讀與挪用黑格爾的方式。我們必須認識到，對于黑格爾來說，惡不單單是或不完全是一個宗教的議題。惡在道德、倫理和政治中均有展現。我們經歷了斷裂、決裂和分裂，它們包含了人類生活一切方面的惡。實際存在的具體的惡總是向我們發出挑戰。黑格爾拒絕將這些分裂活動本體化或具體化。無論誰說惡是根本性的、是不可根除的，以至于不存在克服惡的可能性，他都拒絕加以贊同。像許多人所曾經做過的一樣，我們可以這樣來讀解黑格爾：他為我們設定的任務（task/Aufgabe）是，與我們所遭逢的惡相對峙，在我們所發展出的倫理與政治制度中，努力以抽象而復具體的方式來對惡加以克服。黑格爾本人從不認為，惡可以被完全消除。相反，惡總是會以新的面貌和新的形式突然出現。甚至認為我們可以抵達那個使得談論惡的消除具有意義的歷史階段，都是一種具有烏托邦（取其貶義）性質的看法；但如果拒絕按照惡所呈現出的樣子來接受惡，拒絕用一種使我們在惡面前無能為力的方式來把惡具體化，這就是一種很有意義的、黑格爾主義的做法。我充分認識到，談論這項與惡對峙的任務，其所使用的方式和黑格爾的明確陳述未必總是協調一致。[[99]](#_99_35)我在上文說我們必須同反對黑格爾的黑格爾一起思考，所表達的就是這個意思。黑格爾本人總是強調人與惡相遭遇時的斗爭，而斗爭是我們的歷史情境最為深刻的特征。

如果我們以與黑格爾相違的方式來閱讀黑格爾，那么，談論這項克服具體惡行的任務就是很有意義的，即便我們認識到，這一任務不可能有什么結果。這不單是一個抽象的“應當”問題，它還要求社會與政治制度發生具體的轉型。黑格爾把我們的精神路徑描述為一條“絕望的道路”，但是，如果絕望的起因在于面對惡時的無所作為和無能為力，如果絕望的起因在于不能奮力去克服具有多重面貌的惡，黑格爾勸告我們要反對這一絕望。

瓦爾特·本雅明和西奧多·阿多諾使用過“星叢”（constellation）和“力場”（force fiel）的隱喻[[100]](#_100_35)，在別一個上下文里，我曾指出，我們應該用這兩個隱喻來替換黑格爾的宏大隱喻“揚棄”——這是他用來協調決裂與斷裂的主要概念。最高形態的揚棄觀念規定了達到統一、和諧、整合、整體與總體所需付出的代價，而這些替代者則挑戰了這一觀念。進步目的論和神圣天意所構成的強有力潛流預示并塑造了黑格爾的哲學，而這些替代者則對這一潛流提出了質疑。這些替代者表明，我們要認識到，有一些斷裂與惡不可能被克服，不可能被和解（我們也不可能允許自己與它們達成和解）。我們必須抵制阿多諾透徹描述過的那種牽強附會的和解。有一些傷口留下了永久的疤痕。有一些惡不可能被揚棄。我們即刻就可看出各種惡以怎樣的方式迸發出不斷翻新的花樣，同時，我們可以奮力打擊這些惡行，并對它們加以克服。不管我們說的是精神的語言，還是人性的語言，這都是一項最真切地界定了我們精神旅程的任務——也就是說，這是我們真實人性的實現。

## 第三章　謝林：惡的形而上學

哪里沒有斗爭，哪里也就沒有生命。

——《論人的自由》

在探究康德的根本惡概念的過程中，我注意到，康德的道德哲學中有一種（未被解決的）緊張關系，尤其是在他對如下問題的理解方面：在惡的準則的采用之中，自由發揮了怎樣的作用？根據康德的說法，一旦我們遵循道德法則，一旦我們執行定言律令的要求，一旦我們采用善的準則（與客觀道德法則相一致的準則）并按此準則行動，我們就真實地、真正地是自由的。雖然我們不能獲得自由的理論知識，但我們能夠也必須假定人是自由的。作為自發性的自由，是一種“無時間性的”因果律，不可將它等同于自然的（時間性的）因果律。這是康德的正式立場，是他的道德哲學的主要遺產。但這并不是（也不可能是）事情的全部。如果自由僅僅在于為我們自身提供道德法則，我們將無法解釋這種可能性（和現實性）：我們并非總是做我們應該做的事。康德懷著特有的智性誠實，試圖在引入意志（Wille）/意力之分時直接面對這一問題。自由至少有兩個不同的、重要的含義，這必須加以區別：第一是我們將道德法則給予自身，執行意志（Wille）規范提出的要求時所獲得的自由；第二是選擇（意力）遵循（或不遵循）道德法則提出的要求的自由。意愿能力的這兩個方面相互依存，互為前提。沒有在善惡準則之間進行選擇的能力，就沒有道德——確切地說，就沒有道德的可能性。但如果我們的選擇是簡單任意的，如果我們不承認有一種我們應該遵循的普遍規范，就也不會有任何道德。雖然善惡準則之間的差異取決于我們在自己的準則中置于優先地位的是道德誘因還是非道德誘因，但我們在選擇何種準則方面是自由的——完全自由的。這并不意味著我們無所偏向。在采用善的準則方面，對道德法則的尊重是一個充分的、合理的誘因。我們能夠認識意志（Wille）的要求所具有的規范權力，我們能夠自由地選擇（意力）遵循道德法則。

引入根本惡概念，意在幫助說明為什么我們并非總是做我們應該做的事。人本性是惡的。這就是康德所說的“惡的心靈”，人類先天固有的一種采取惡的準則的品性。我們對這一品性負有責任。在康德的理解中，向惡的品性是“意力的主觀決定性根據”，是“對自由的運用”（Rel.26）。但我們可以抵制這種品性，即便它被織入了人性之錦。如果我們逼問康德，追問為什么有些人一貫選擇善的準則，而另一些人選擇惡的準則，為什么有些人在道德上變成了善的，而另一些人變成了惡的，他會告訴我們這（根本上）是“不可探究的”。作為理智的道德行動者，我們能夠根據原則行動；但是，康德越是強調我們有無條件的選擇善惡準則的能力，為什么有些人變成了善的，而另一些人變成了惡的這一問題就越變得不可探究。

在康德的直接繼承者中，最為深刻地把握了康德的思想運動的哲學家是謝林。[[101]](#_101_35)謝林宣布“實在而有生命的自由概念在于它是善和惡的一種可能”（HF 26；25），他堅信為了理解人類自由的本質，我們必須直面“惡的問題”。謝林于1809年發表的關于自由的論著特別發人深思，他斷定我們必須承認“惡的現實”（HF 26；25）。謝林背離了西方哲學與神學中占主導地位的傳統，這一傳統否認惡的現實，宣稱惡缺少肯定的本體論地位，認為惡是存在的匱乏或善的匱乏。這一趨向可以追溯至柏拉圖，在萊布尼茨那里達到頂點，而在康德和黑格爾那里，仍可以發現這一傳統的痕跡。對于這一傳統，謝林不僅拒絕繼承，而且加以嘲弄，他用極不尋常的方式詳述了這一必然會面臨的困境。

這是關于自由的整個學說中最深刻的困難之點。這種困難向來都已感覺到，它并非只是涉及這一或那一體系，而是或多或少地涉及一切體系，而最使人注意的當然是它涉及關于自在的概念。因為，要么我們得承認一種現實的惡，而這樣一來就不免把惡也一起歸入無限實體或原意志本身，由此一種最完善存在物的概念也就完全遭到破壞；要么我們必須以某一方式來否認惡的現實，但這樣做關于自由的實在概念也就同時消逝。（HF 26；25）[[102]](#_102_35)

在關于謝林的《論人的自由》的講座中，海德格爾幫助區別了自由的若干概念。前五個概念和康德極為接近：“（1）自由作為自我開始的能力；（2）自由作為非束縛性，為脫離某種東西的自由（否定性的自由）；（3）自由作為維系自身于某種東西，規定性的自由，為傾向某種東西的自由（肯定性的自由）；（4）自由作為對感性的統治（非真正的自由）；（5）自由作為從自己本質法則出發進行自我規定（真正的自由），自由的形式性概念；自由的形式性概念包含著一切前述的規定于自身。”（ST 88；104）在自由的第六和第七個概念（尤其這是謝林所詮釋的概念）中，我們發現了他的卓著貢獻及對于康德的超越：（6）“人的自由是善和惡的能力”（ST 97；117），以及最后（7）“如果自由作為惡的能力必須有一獨立于上帝的根源，而另一方面上帝本身仍是諸存在者的唯一一個根源，那么惡的這一獨立于上帝的根據就只能在上帝之內。在上帝之內肯定有某種上帝自身所不‘是’的東西。上帝必須更本原地加以設想。”（ST 103；124）這最后一個概念錯綜復雜而又晦澀難解。我的研究就以廓清它的意思為指向。

實在惡與具體的自由具有密不可分的聯系。如果我們否認惡的現實，那么我們就不得不否認自由的現實。謝林闡發了這一康德式命題：自由是一切哲學最為根本的原則。但是自由必然伴有惡的現實。因此我們可以將謝林關于自由的論著同時描述為“惡的形而上學”（ST 98；118）。就像海德格爾所表述的那樣，惡是“人的自由存在的一種方式”（ST 106；128）。看來我們不得不得出一個基督徒不能接受的結論，將惡的現實歸于“無限的實體”——亦即歸于上帝。這是一個幾乎所有的神義論——從圣奧古斯丁到萊布尼茨——都努力避免的結論。這也是惡被視為“非實在”的首要理由。[[103]](#_103_35)

在探討謝林用于處理這一問題的高度原創性的方式之前，我們必須簡短交待一下謝林與黑格爾之間復雜的個人關系與哲學關系。具體事實是相當清楚的。年輕的時候，謝林和黑格爾是關系密切的私人朋友和學術同伴。謝林比黑格爾年輕五歲。15歲時他就被圖賓根大學錄取，和黑格爾、荷爾德林同住一個宿舍。1798年，在23歲時，謝林被召去耶拿大學任教授，而在1801年，由于謝林的大力支持，黑格爾成為耶拿的編外講師。在這一早期階段，謝林和黑格爾共同編輯了一份哲學期刊。謝林和黑格爾的親密關系保持到1807年黑格爾《精神現象學》的出版，在這本書中，黑格爾隱晦而尖銳地批判了謝林的“絕對”概念。后來，特別是在黑格爾的名聲超過了謝林之后，謝林開始攻擊黑格爾，指責黑格爾竊取了自己的思想。黑格爾1831年去世，10年之后出現了最為反諷的一幕，謝林受命擔任了黑格爾在柏林大學的教授席位。在其哲學生涯的這最后一個階段（那時，克爾凱郭爾和青年黑格爾派的一些成員都聽過他的演講），謝林批判了黑格爾的“否定哲學”，爭辯說應該代之以自己的“肯定哲學”。

其后的歷史對待謝林很不公平。部分上是因為謝林的哲學立場似乎一直在改變。謝林的研究者曾無數次地爭論說有“多少個”謝林，或者說他經歷過多少個“發展階段”。[[104]](#_104_35)此外，他一些關于神智論和自然哲學的狂熱的、思辨性的思想似乎不再值得報以嚴肅的哲學興趣。謝林曾主要被視為德國觀念論發展的過渡人物，是被黑格爾所逾越的過渡人物。這是黑格爾看待謝林的方式，而直到現在，它還是一個盛行的正統觀點。但有跡象表明，這種否定性的評價正在開始改變。海德格爾在1936年的講座中毫不猶豫地指出了謝林的論著在哲學上的重要性。他說：“謝林是德國哲學這一整個時代真正具有創造性和跨越最寬的思想家。在這一點上他是如此有成，以致他從內部推動德國觀念論超出其固有的基本態勢。”（ST 4；4）幾位德國觀念論的研究者，包括迪特·亨利希和曼弗雷德·弗蘭克，都已證明謝林是一個原創性的思想家，他的深刻見解預言了近來在關于后結構主義和后現代性的爭論中居于核心的問題。甚至有跡象顯示，新近這種對謝林的贊賞正在產生更為廣闊的國際學術影響。[[105]](#_105_35)對這一“新”謝林的重新發現與我自己對黑格爾的善惡論述的批評直接相關。我已證明，黑格爾對惡的論述基于他對一個辯證過程的理解，即從有限經過虛假的無限到真實的無限的過程，借此實現了對于惡的揚棄。只要我們探問這個辯證的運動，只要我們批判黑格爾對于規定的否定及揚棄的概念的理解，我們就將質疑他對于惡的理解。而這些論題在謝林晚年對于黑格爾“否定哲學”的批判中都處于中心地位。[[106]](#_106_35)

盡管關于謝林和黑格爾關系的爭論迂回曲折，追蹤這些變化將令人著迷，但為了闡明謝林向惡這一問題發起的挑戰所具有的原創性及重大意義，我將只限于考查謝林1809年的論著。考慮到我將要提出的主要論點，我不會把謝林看作是通向黑格爾的過渡人物，而是視為在惡這一問題上轉變了我們理解的過渡人物。從一個回顧性的視角來看，他終結了某種神義論的傳統。這一傳統主要關系到惡的“證成”，并致力于展現如何調和惡的實存與對上帝實存的宗教信仰之間的關系。而從一個前瞻性的視角看，謝林打破了這一傳統，為新型的關于惡的若干心理學議題廓清了道路——這些議題是尼采和弗洛伊德的中心議題。

### 實在惡

讓我們回到謝林對于粉飾“實在惡”的嘗試的批判。這些嘗試想要調和基督教上帝的實存與惡之間關系——力圖表明惡是非實在的，是善的匱乏，或者可以說，是擴大的善的一個環節或一個方面，謝林以不無爭議的才能與手段將這些嘗試貫穿在了一起。他對一切“衰頹的、將上帝作為純粹行動（actus purissimus）的概念和新近哲學提出的類似觀念”（HF 30；28）都持批判的態度。我們可能會認定，在上帝那里是不會發現惡的根源的，謝林則揭露了這一思想的謬誤。圣奧古斯丁宣稱上帝給了人類自由意志的天賦，但上帝不為人對這一天賦的誤用負責，像這樣的主張在謝林看來是一種“搪塞之辭”；因為它不承認真正的“自由是一種向惡的權力”（HF 28；27）。對于摩尼教，謝林也持批判的態度，事實上，對于善惡這兩種本原力量的任何一種形而上學的、二元論的概念，謝林都是如此。“人們可能被誘惑而投入二元論的懷抱。但是這一體系如真被看作是有關兩種絕對不同和相互獨立的原則的學說，那它便是一種理性自我分裂和絕望的體系。”（HF 28；27）對于從圣奧古斯丁到黑格爾那一系的基督教神學家和哲學家，謝林持贊同的態度，他們不僅都曾駁斥摩尼教，而且都曾因恐懼而從摩尼教退出。此外，謝林斷定：

即使人們希望不僅取消世界上的存在物和上帝的同一性，且也取消它們與上帝的任何關聯，即使人們希望把這些存在物當前的實存，并從而也把世界的實存視為對上帝的背離，困難也只是向后推延了一點，但卻不會被取消。因為為了能從上帝中流溢出來，事物必定就已經以某種方式存在于上帝那里了。（HF 28—29；27，強調字體為筆者所加）

謝林似乎正在驅使自己（和我們）陷入一種不可能的困境。他告訴我們，人類是自由的，自由是“善與惡的可能性”。而且，惡是實在的，不能因為把它解釋成缺陷或匱乏就把它打發了。在尋求惡的起源時，我們不能訴諸形而上學的善惡二元論。看來我們無可避免地要得出這一結論：惡的根源就是一切存在的根源——上帝。但是，如果上帝真的仁被萬物，如果他是善的標準與根源，那么，（不作任何進一步的限定而）斷定他是惡的根源，就是一個褻瀆神靈的矛盾。一個仁慈的、博愛的上帝怎么可能是惡的現實的起源呢？可是，我們怎么說明惡與人類自由的起源呢？這是謝林在關于自由的論著中所討論的基本問題。海德格爾為謝林所遇到的困難提供了一個充分的陳述。“但是，如果自由作為惡的能力必須有一獨立于上帝的根源，而另一方面上帝本身仍是諸存在者的唯一一個根源，那么惡的這一獨立于上帝的根據就只能在上帝之內。在上帝之內肯定有某種上帝自身所不‘是’的東西。上帝必須更本原地加以設想。”（ST 103；124）讓我們跟隨謝林思想的運動來盡力解決這一問題。由于謝林斷定，在任何一種哲學的系統概念中，自由都處在中心位置，因此我在重構他的研問途徑時不得不沿著眾多的小路前進。我想展示的是謝林是如何富有洞見，他如何帶領著我們超越了康德與黑格爾。

為了確定我們的考察方向，我需要提醒讀者注意以下兩點。謝林論著的標題說到“人類自由的本質”。但謝林并沒有把注意力僅僅集中于人的自由。首先，謝林試圖在一個更普泛的意義上理解自由，試圖查明它同其他的存在（包括上帝）是什么關系。只有在這個更大的形而上學語境內，我們才能理解人的自由有什么特出之處。第二點關系到德國觀念論的語言（也關系到謝林對于這種語言的挪用以及超越這種語言的嘗試）。不僅觀念論的詞匯（“絕對”、“根據”、“精神”等等）同我們保持著遙遠的距離，而且我們也已對它表示深深的懷疑。此外，我們現在把自然哲學視為自然科學的哲學專有領域，而觀念論的自然哲學（Naturphilosophie）理念則與此不同，我們可能會覺得這是一種過時的“浪漫主義”觀念，理應將它舍棄而不是嚴肅對待。因此，人們不假思索地摒棄了謝林的思考，說它含糊、陳舊、怪誕，同當代“嚴肅的”哲學探究毫不相干。我并沒有低估在他的思想與語言中遇到的那些實際困難，但我認為，這樣一種摒棄的態度是一個嚴重的錯誤；因為就我們對于自由、責任與惡的反思來說，可以向謝林學習的東西還有很多。為了理解他說了什么以及為什么這樣說，對他的研究要在闡釋上保持大度和敏感。對于其主張的有效性，（至少在一開始）我們必須肯于懸置或者推遲判斷。

到目前為止，對于謝林的“惡”和“自由”的含義，我們只有粗略和抽象的了解。我們甚至不清楚他說的惡的“現實”是什么意思。當我們期待他應對“關于自由的整個學說中最深刻的困難”所提出的挑戰時，他卻致力于那些貌似無關宏旨的東西。他告訴我們，對自由與惡的充分論述，必須基于“真正的自然哲學的基本原則”（HF 31；29）。在一段既隱晦同時又極端抽象的言論中，謝林宣布：“我們時代的自然哲學首先在科學中區分了實存著的存在和單純作為實存根據的存在。”（HF 31；29—30）為什么謝林在其論著的這一點上引入了“自然哲學”？這句含糊的陳述又是什么意思？

在前言中，謝林談到，自然與精神的區分在德國觀念論中發揮了顯著作用，而這一區分可以追溯到康德，在他的二分法中，自然的現象王國和自由的本體王國是對立的兩項。[[107]](#_107_35)同康德諸多直接繼承者一樣，謝林深為不滿并尋求克服這個二分法。他進而宣布：“整個歐洲現代哲學從其開始（通過笛卡爾）以來，具有這樣一種共同的缺點，即自然對其來說是不存在的，并且也缺乏存活的基礎。”（HF 30；28—29）謝林認為，康德（特別是他的《純粹理性批判》）提出了一個極為不充分的自然概念，它是一個僵死的機械系統，不具備任何一種生命原則或精神原則。和其他德國觀念論者（包括黑格爾）一樣，謝林思考的根本動力是努力克服二元論——不管是本體論的二元論、形而上學的二元論，還是認識論的二元論。他贊成一個更為豐富、更有活力，也更為有機的自然概念——這一概念脫離了康德在《判斷力批判》（Critique of Judgement）中提出的一些主張。謝林試圖發展一種分化的一神論，最終使得在自然與精神之間沒有界線。這種分化的一神論，也可以被描述為充實化的非還原自然主義，或者具體化的觀念論。[[108]](#_108_35)謝林將這一更高的體系，這一更高的統一性稱為“更高的現實主義”。這就是他在其論著的開頭討論泛神論的緣由。在18世紀晚期和19世紀早期，一場關于泛神論的激烈論戰席卷德國，人們紛紛爭辯泛神論意味著什么又帶來了什么，以及誰是和誰不是泛神論者。幾乎這個時代的每一位哲學家都感到不得不在相關議題上采取一個立場。謝林意欲表明，有一種詮釋泛神論的方法（正確的方法），它不僅可同自由共存，而且自由正是它的要求。簡言之，泛神論（被正確理解的泛神論）是公平對待自然與自由、實體與主體的體系性哲學。[[109]](#_109_35)

### 根據與實存

但是，關于謝林的自然哲學、他的“更高的現實主義”的這段題外話，能給我們提供怎樣的幫助，以理解上文引用的那句隱晦言論呢？他在這一言論中區分了根據與實存。我們必須記住，盡管謝林謹防有任何本體論或形而上學二元論的跡象，但他仍然主張，我們必須做一些重要的區分（這一區分不能被固化）。根據（ground/Grund）與實存（existence/Existenz）在存在（Being/Wesen）中是首要的、本質性的區分。[[110]](#_110_35)自然哲學已經確立了這一區分的重要性和普遍性。謝林將這一區分應用于上帝的存在。“因為沒有什么東西是在上帝之前或上帝之外，所以上帝必須在他自身之內具有他的實存的根據。……就上帝實存著而言，上帝在自身內具有的他的實存根據，并不是被視為絕對的上帝”（HF 32；30）。那么我們如何理解根據與實存這一區分呢？為闡明根據與實存的關系，謝林提供了下面這個類比，在此，我們獲得了我們的第一條重大線索（也明白了謝林為什么要引入對自然哲學的討論）。

這一關系可以通過自然界中重力與光的關系進行類比來加以說明。重力作為光的永恒黑暗的基礎先于光出現，這一基礎本身并非現實的，當光（作為確實實存著的東西）顯現出來，它就逃隱于黑夜之中。甚至光也不能完全解開重力密存于內的印封。……至于（重力相對于光的）這種居先性，既不能認為這是時間上的居先，也不能認為這是本質的優先。在萬物從中生成的那一循環中，說生育了唯一者的東西轉過來又通過唯一者產生，這并不矛盾。在這里沒有最初者也沒有最終者，因為一切都互相蘊涵，沒有什么東西是“他者”，但是沒有他者也就什么都不存在。上帝依于其實存的內在根據而具有自身，由此看來，就上帝的實存而言，這一根據先于上帝；但同樣，上帝又先于這一根據，因為如果上帝不是現實地實存著，則這一根據就其本身而論也不可能存在。（HF 32—33；31）

我們可以欣賞這里的類比而不贊成謝林的“動態物理學”。盡管沒有光就沒有重力，沒有重力就沒有光，然而我們能夠在它們之間做一個區分。而且，重力與光之間的區分不是一個“單純的”概念性區分。重力被認為是“永恒黑暗的基礎”，是現實地實存著的光的根據。因此，關于上帝，我們可以將其存在的根據同他現實的實存區別開來（盡管我們承認在上帝那里它們本質上是一個統一體）。這里所勾勒的重力與光之間的類比，對于澄清根據與實存的意義及關系來說，是一個初步的、預備性的步驟。謝林本人也意識到這一點。事實上，為了確切說明自己的意思，他的解說就是通過提供其他的類比和隱喻來推進的。[[111]](#_111_35)

如果我們想使這一存在者（上帝）“從人的觀點來說離我們更近一些，我們可以說”：

那是永恒的一感到的生育它自身的渴望。這種渴望并不是永恒的一，但還是和永恒的一同樣永恒。這一渴望意欲生育上帝，即這種深不可測的統一性，但是在這種情形下它自己本身內還沒有這一統一性。因此自為地看來它也是意志：卻是其自身內不存在知性的意志，因而也不是獨立的和完善的意志，因為知性才真正是意志中的意志。……我們談的是自在而自為地加以觀察的渴望的本質，這一本質必須很好地加以注意，雖然它早已為一種從它之中生出的更高的原則所淹沒，雖然我們不能在知覺上而只能在精神上把握它，亦即用我們的思想來把握它。（HF 34；32）[[112]](#_112_35)

一旦我們認識到，謝林將一個本體論的“雙重原則”孤立了出來，這一原則在他看來處于一切存在者（包括上帝、人類及整個自然）的中心，那么，最初聽起來奇怪和怪誕的東西就變得更易理解，也更為生動。謝林的雙重原則和尼采的雙重原則（狄俄尼索斯原則和阿波羅原則）具有一些相似性。而當謝林寫道，“正如我們現在看到的，這個世界一切都是規則、秩序和形式：但無規則的東西存在于深處，仿佛它有一天還能再次進行突破，而且似乎沒有一個地方的秩序和形式像是起源性的東西，似乎最初無規則的東西都已被納入秩序之中。”（HF 34；32）在除上帝以外的存在者中，光明、秩序和形式的原則永遠無法完全主宰或征服無規則的東西。

我們可以看到，謝林不僅同尼采有相似性，同弗洛伊德也有密切關系。正是從這種“原初性的渴望”之中，從渴望的這種無意識源泉之中，浮現出了意識和理智。“人是在母親的子宮中形成的；只有從無理性的黑暗之中（從感覺之中，從渴望，即崇高的知性之母中）才能生長出清明的思想。”（HF 35；33）為了謝林的“雙重原則”，我們也可以退回到古典思想。在描述這種原初性的渴望時，謝林明確引用了柏拉圖：“這種原初性的渴望依據預感運動，好像一片波濤沸騰的海洋，形同柏拉圖講的‘物質’，遵循晦暗的、不確定的法則，而不能形成某種持久性的東西。”（HF 35；33）

回到謝林將這一雙重原則應用于上帝的地方，他寫道：“在真實意義上，理性是從非理性的東西中生出的。沒有這種前行的昏暗，也就不存在被造物的實在；黑暗是被造物必要的遺傳部分。唯有上帝（實存者本身）寓于純粹的光明之中；因為唯有他是生自自身的。”（HF 34；32）那么，上帝就是一個根據與實存的統一體；唯有他是生自自身的存在者。在快要結束他的探討時，謝林明確提出了證成引入這一關鍵區分的問題。

在這里我們終于踏上整個探討的最高點。好久以來我們就已聽到發問說：在作為根據的存在與實存著的存在之間的這種初始的區分到底用處何在？因為情況是，或者對于兩者來說，不存在共同的根據——結果我們必須表示擁護絕對的二元論；或者存在這樣一個共同的根據——從而兩者在最后分析中又一致起來。這樣相對于一切的對立，我們得到的就是單獨一個存在，就是光明與黑暗、善與惡以及所有不相一致的結果的絕對同一性，這些不相一致的結果必然會降臨于每一個智性體系，而這些體系也早已被指控有這樣的結果。（HF 87；77—78）

謝林的睿智體現在他微妙的體系平衡。在他“更高的現實主義”中，謝林試圖避免兩個極端：絕對的二元論和無分化的同質一元論。人的自由是一種善與惡的權力，謝林的中間道路對于理解這一自由是重要的。他不但想避免出現絕對的善惡二元性（他就是這樣理解摩尼教的）的后果，而且想避免那些通過否認惡的現實而調和善惡的偽解決方案。謝林認識到，其體系的可理解性要求“在一切根據之前及在一切實存之前，亦即在一切根本的二元性之前，必然有一個存在”。他將這個存在稱為“原初性的根據”，或者“非根據”（groundless/Ungrund）。“由于這一存在先于一切對立，因此這些對立不可能以可區別形態存在于它之內，或者說根本不能以任何方式得到呈現。”（HF 87；77—78）這就是他所說的“無差別”（indifference/Indifferenz）。“無差別不是各對立面的一種產物，各對立面也并非內在地包含于無差別之內，相反，無差別是一種獨特的存在，它脫離了所有的對立面，而一切區分也在這一存在中解體。它不是別的，正是這些對立面的非存在，因此，如果它不是無有或者非實體，那么，除了缺少謂語之外它就沒有謂語了。”（HF 87；78）“因此從既非—亦非（neither-nor）之中，或者從無差別之中，二元性直接迸發了出來（二元性是某種完全不同于對立的東西……），沒有無差別，也就是沒有非根據，也就不會存在那些原則的二重性了。”（HF 88；78）[[113]](#_113_35)

上帝的存在是不可消解的。因此，在上帝那里有一個根據與實存的統一體。然而，我們仍可以說，上帝實存的根據“先于”他現實的實存。海德格爾闡釋了這一難點：

上帝作為實存的一是絕對的上帝，或者說是作為他自身的上帝——簡言之，即上帝—自身。被看作其實存根據的上帝，還不“是”真正作為他自身的上帝。但上帝仍“是”他的根據。根據誠然是某種與上帝相異的東西，但并不是“外在于”上帝的東西。上帝之內的根據指的是，在上帝之內，上帝自身不“是”真實的自身，而是取得其自我的根據。（ST 109—110；131）

在這一點上，一個讀者(即使他心懷同情）可能要因絕望而放棄。謝林所引入的根據與實存的區分似乎是一個痛苦的區分。讀者會感到，謝林的平衡之舉和海德格爾的評論都是很好的例證，它們說明了為什么卡爾納普和別的邏輯實證主義者對于這種形而上學的思辨置之不顧，并宣稱這種思辨不僅是虛假的，而且是無意義的。然而，稍有些想象力，我相信我們就可以把握謝林的主題（盡管我們要質疑這一主題的有效性）。雖然謝林認定上帝（作為絕對者）是一個統一體，這并不意味著我們不能將上帝的存在區別為不同的面向。從根本上說，神學傳統（尤其是基督教神學傳統）一直都是這種情況，它也區別上帝的屬性，維護上帝存在的絕對統一性。甚至無神論者區分所謂上帝的不同屬性或面向也沒有困難，雖然他們否認上帝的實存。在上帝那里，他的根據（黑暗原則）經過他的實存（光明原則）的轉化而變成了他現實的實存。我們甚至可以將這一區分同上帝的自我啟示聯系起來。作為“單純的”根據，上帝“尚未”啟示自身。但當上帝啟示自身的時候，那時也只有那時，上帝就實存于他的充分現實性之中。[[114]](#_114_35)我們還可以更進一步，從而把握上帝與人類之間相互依存的關系。上帝因為他自己的自我啟示而需要人類。海德格爾闡述了謝林所表達的意思：

因此，必須有這樣一種東西，它盡管從上帝的最內在中心產生，以它的方式作為精神，但在所有這一切中它還是與上帝分離，還是保持為一種個體性的東西。而這一存在者就是人類。人必須存在，以便上帝能被啟示出來。沒有人，上帝是什么呢？絕對無聊的絕對形式。沒有上帝，人是什么呢？無害形式中的純粹瘋狂。人必須存在以便上帝能夠“實存”。根本地和一般地說來，這意味著：為了使作為實存著的精神的上帝成為可能，亦即為了使人成為可能，同存在的性質和上帝的性質相稱的那些確定的條件必須得到滿足。但這也就是說，實存著的上帝進行啟示的可能性條件同時也就是善與惡能力的可能性條件，亦即那種自由的條件，在這一自由中，并作為這一自由，人擁有了他的存在。指明惡的可能性意味著表明人何以必須存在，表明人存在這是何謂。依據這一切可以清晰地看出，惡的根據無非就是人類存在的根據。（ST 119；143）[[115]](#_115_35)

謝林背離了哲學與神學傳統，根據這一傳統，上帝被認為是完全自足的。但恰恰相反，為了啟示自身，為了現實地實存，上帝需要他的創造物（特別是人類）。自我啟示不是上帝的偶然特征，而是上帝的本質特征。這種構想上帝與被創造的人類之間關系的方式直接影響了謝林對于自由的理解。依據目前為止我們所做的闡述，似乎謝林的體系是“以上帝為中心的”。雖然這一說法是正確的，但是，除非加以適度的限定，否則就會產生誤導的作用。因為人類處于上帝創造與啟示的中心。人類不僅是上帝自我啟示所需求的對象，而且他們負載著特定的責任重擔。只有在人類那里，自由才變成善與惡的權力。“如果說在人那里，自我性與自我意志的黑暗原則是為光明所貫通的，是與之合為一體的，那么上帝作為永恒的愛或作為現實地實存的愛，便是人當中各種力量的紐帶。但是，如果兩種原則陷入紛爭，那么另外一種精神就會占據上帝應在的位置。”（HF 68；61）這另外一種精神就是惡的精神，它只有在人類那里并通過人類才能行動。齊澤克強調指出，在這一意義上，謝林“以上帝為中心”的體系也是人類中心主義的體系。“謝林完全是‘人類中心主義的’：整個自然，宇宙本身被創造出來，就是為了充當人類倫理斗爭的背景，就是為了善惡之間的斗爭。”[[116]](#_116_35)人類需要上帝，但同樣真實的說法是：上帝需要人類，人類承擔著一種特殊的責任。[[117]](#_117_35)我們現在可以預料，謝林對于根據與實存的統一性、黑暗原則與光明原則的統一性的反思，將如何使我們能夠把握內在于人類自由的惡的現實。在上帝那里發現的統一體在人類那里被打破了；作為存在之根據的黑暗的、無規則的原則戰勝了光明原則。

### 自我意志與黑暗原則

為了厘清人性中惡的起源，我們需要繼續講述上帝的創造與啟示。“創造的過程僅只在于將原本屬于黑暗原則的東西內在地轉變入或啟示于光明之中。”（HF 38；35）但是這一“黑暗原則”在人類那里是如何展現的？“由于黑暗原則來自深處，并且是黑暗的，因此黑暗原則是被造物的自我意志，而由于自我意志還沒有上升至同光明完全統一的程度，由于知性原則不能把握自我意志，而后者只是渴求或欲望，因此自我意志是一種盲目的意志。”（HF 38；35。強調字體為筆者所加）與康德的“自愛”相比，謝林的自我意志更加黑暗，更加無規則。這一乖戾的自我意志是人類身上惡的根源——是一種“與作為普遍意志的理性相對立”的自我意志。“這一最淵深的中心向著光明的提升，除了在人那里之外，并沒有發生在任何我們可見的被造物身上。在人身上存有黑暗原則的全部權力，也存有光明原則的全部力量。”（HF 38；35）

我們對于人類身上惡的起源的敘述已抵達關鍵階段。（在上帝創造的一切存在者中）只有人類能分離與顛倒上帝那里的不可消解之物——根據與實存的原則。“假如現在兩個原則（光明與黑暗）的同一性在人那里正如在上帝那里一樣是不可消解的，那就會沒有什么差別了，即上帝作為精神就不會被啟示出來了。因此在上帝那里不可消解的那種統一性在人那里必然是可消解的——而這就構成了善與惡的可能性。”（HF 39；36）在人類那里，唯獨在人類那里，存在著兩個意志（向善的意志和向惡的意志）的碰撞或沖突。“適如存在著一種向善的狂熱，也存在著一種向惡的激情。”（HF 48；44）這是人類的特征，這也是人類自由的本質。[[118]](#_118_35)盡管惡本身可以追溯至上帝之存在的根據，但它只有在被造物那里，尤其在人類那里才會出現。嚴格說來，在上帝那里不存在原則的二元性——而只有一種潛在的二元性，這種二元性在上帝的創造物身上才展現出來。根據與實存、黑暗與光明變成了原則，而這只發生于它們彼此獨立、相互分離的時刻。只有人類“能隨意摧毀各種力量的永恒紐帶”。謝林通過引證弗朗茨·巴德爾的主張有力地證明了這一論點，弗朗茨·巴德爾說：“如果人只能朽爛到動物性為止，那么情況還是可取的，但不幸的是人只能居于動物之上或動物之下。”（HF 49；45）

為了闡明謝林理解人類境況時的復雜與精妙，我想再討論一下他最初顯得模糊與費解的主張：“發自本性的深處，并使人與上帝分隔開來的原則，是人的自我性；但由于它同理想原則是統一的，它就變成了精神。”（HF 39；37）人類是自然存在者，但他們并不單純是自然存在者。更準確地說（按照謝林的自然主義看法），人類也是展現了精神維度的自然存在者。惡不單是黑暗與光明這兩個彼此獨立的原則的顛倒。更確切地說，它是黑暗原則意識的（精神的）提升，以至超過了對于光明原則的意識。如海德格爾所說：“只有在精神中，只有在被造物的精神中，惡才獲得其真實的、本質的現實，而被造物作為自我性，能夠置身于離上帝最遠的位置，置身于反對上帝的位置，它可以要求擁有整個自為的存在。”（ST 177；214—215）[[119]](#_119_35)也如齊澤克所說：“這種‘唯我主義的’精神倒錯內在于現實地實存著的精神這一觀念，它形成了謝林惡的概念的核心，而謝林是通過將康德在《宗教》中的‘根本惡’觀念激進化得出自己的惡的概念的。”[[120]](#_120_33)“當人作為自我意識出現的時候，他認定自己是一個自我中心的存在者，作為主體，他使其他一切實體都淪為他自我確證的媒介，淪為可以被挪用與利用的單純客體。”[[121]](#_121_33)

在繼續討論之前，讓我們暫停一下，以便反思謝林對惡與眾不同的理解。謝林能夠肯定對于基督教神義論來說似乎永遠都不可接受的東西。上帝“是”惡的現實的起源。但他只在一個非常特殊的意義上才是這一起源。是上帝存在的根據，是潛在地要獨立的黑暗原則，生成了人類之中惡的起源。這一狀況發生于這一時刻，其時，人類作為有意識的精神存在，通過自我意志的自由行為提升了黑暗原則，大肆顛倒了上帝那里統一的、不可消解的東西。因此，并非上帝之中本有的惡的東西生成了人類惡的根源。故而我先前才表示：傳統神義論力求否定惡的現實，盡管謝林不無爭議地抨擊了神義論，但他并沒有擺脫神義論的幽靈。因為他也認定：“萬物的第一原因本身永遠不可能是惡的。”（HF 51；47）

我們現在可以指出謝林所用的一些方法，他借此突出了惡的諸種特征，對于這些特征，康德或黑格爾要么予以忽視，要么不作充分強調。在康德提出的根本惡概念上，謝林要比康德更為激進。因為謝林能厘清這種能動的向惡品性所具有的深度和權力。

這樣就存在一種普遍的惡，即便從一開始它并不是能動的，它卻通過根據的反作用而出現在上帝的啟示中；雖然它事實上永遠也不會達到實現，但它還是不斷為實現而努力。只有在認識了惡的普遍特性之后，也才有可能理解人所具有的善與惡。（HF 58；52）

我們可能也意識到了謝林的自然哲學如何關系著他對于人類本性中惡的描繪。盡管康德在努力彌合自然因果律與自由之間的鴻溝，但他永遠都不會認為在自然與自由之間存在著連續性。他未能解釋清楚所謂向惡的品性如何會對我們有一個強有力的因果性影響。但在謝林這里沒有這樣的鴻溝；在自然與精神之間，或在因果必然性與自由之間沒有鴻溝。回想一下，在其論著的前言里，謝林宣稱“（自然與精神之間的）這種古老對立的根子已經拔除”，“可以充滿信心地將樹立更為正確的見解一事，交付給通往更好理解的普遍進步過程”（HF 3；4）。關于惡的權力，謝林描繪了一種更為不祥的感覺——這種權力從來沒有被完全掌控過，它總是能夠因不斷更新的活力而爆發。

雖然謝林的《論人的自由》的出版，遠在他詳細而明確地批判黑格爾之前，但我們可以從中探測出是怎樣的緣由使他反對黑格爾。黑暗原則永遠不可能被完全掌控，也永遠不可能被完全揚棄。謝林拒斥“醫治精神的創傷，不留絲毫疤痕”這一觀念。與黑格爾相反，他堅持，恰恰因為人是有自我意識的精神存在，惡才實存；當人作為一個有自我意志的精神存在，顛倒了根據與實存的原則，惡就變成實在的了。只有一個精神存在才能完成這一點。謝林對于隱喻和類比的運用常常極具啟發性。我們獲得對于惡的權力的生動感受，是在他這樣去描寫的時候：一個人經歷惡的誘惑，就仿佛“頭暈目眩地站在崇山峻嶺之巔，隱約聽到一種神秘的聲音向他發出跳下的呼喚，或者就像在古代傳說中，塞壬女妖從海底唱出不可抗拒的歌聲，吸引經過她們的水手沉入漩渦之中”（HF 59；53）。

即使違背了自然的傾向，倒錯的自我意志仍可能會根據惡的原則行動。對此，齊澤克給予了很好的闡發，他寫道：“惡并不是由有限性本身所造成的，不是由它相對于無限上帝而言的缺陷造成的——只有在一個再次重返于無限者身邊的有限被造物身上，亦即，人作為有限卻自由的存在者，只有當在他那里重建起有限和無限的統一體的時候，惡才會出現。由之，惡的難題就可能被重新表述如下：根據與實存的虛假統一如何可能？”[[122]](#_122_33)結果表明，惡“不是特殊性本身，而是特殊與普遍之間不正確的、‘倒錯的’統一：不是‘唯我主義’本身，而是裝扮為其對立面的唯我主義”。為了闡明這一點，齊澤克舉了下面這個例子：

當一個政治代理人（政黨等）宣布，它代表著國家或民族的普遍利益——當然它的對手們就會被指控只以獲取權力作為自己追尋的狹窄目標——借此，它就構造了一個話語空間，使得任何對它的攻擊——對這個特殊政治主體的攻擊——因而都成了對民族自身的攻擊。惡的最為基本的形式就是此一特殊與普遍之間的“短路”，它假設我的言詞與行績直接就是大他者（民族、文化、國家、上帝）的言詞與行績，而這一假設“反轉”了特殊與普遍之間的正常關系：當我宣稱自己是直屬的“人類（或者民族或者文化）一員”，我借此所有效完成的事情與我自稱要做的事情正好相反——也就是說，我將（人類、民族、國家）都歸于我的特殊性，削弱了它們所涉及的普遍性維度，因為正是我自己的特殊觀點決定了人道的內容。我因此陷入了“越純粹越骯臟”這一可惡的循環：我越是為了使我的行為合法化而訴諸普遍，我就越是有效地降低了普遍，以致它成了我的自我確證的手段。[[123]](#_123_33)

根據謝林的說法，有一種危險的無所不能的幻覺，它產生自這一極端的“自我意志的上升”——這種意志反對根據與實存在上帝那里的神圣紐帶，并試圖向上帝發起挑戰。

但惡正是這一自我意志的上升，這可以從下述方面清晰地看出。為了使自己既成為普遍意志，同時又成為特殊的被造物意志，意志放棄了它的超自然地位，它力圖顛倒各原則的關系，把根據提到原因之上，把它為了中心而獲取的精神應用于中心之外，并用它來反對被造物，這使得它自己的內部和外部都產生了紊亂。人的意志可以被看作各種生命力量的一種紐帶；只要它安住在它與普遍意志的統一體內部，這些力量也就持續留存于它們神圣的尺度與均衡之中。但是，一旦自我意志偏離了作為其位置的中心，各種力量的這一紐帶也就消失了；單純的特殊意志將統治自我意志的場所，卻不能再像以前一樣把這些力量統一在一起，因而它必然會努力從現在相互分離的力量中、從騷動的欲望和激情中形成或組成一個特殊和獨特的生命——因為每一個體力量也是一種執迷和激情。（HF 41；37—38）

當人自由地選擇顛倒根據和實存的原則、光明和黑暗的原則，并由此以一種錯誤和倒錯的方式將這些原則統一起來時，惡就變成了現實。這是一種“全能”的幻覺，因為人類試圖與上帝抗衡而不是在自身之中再創造“神圣的尺度和平衡”。

我希望從一個不同的角度切入謝林，以表明他有關惡的性質的看法有什么樣的洞察。我此前說過，謝林的自然哲學對于他分析惡而言非常相關，因為它使我們得以理解惡的癖性的因果效應。謝林試圖克服自然與精神之間的分裂，因果必然性和自由之間的區隔——康德從未解決這一問題。無論康德的意圖是什么，他對自然的描述（尤其是在《純粹理性批判》里面）在相當程度上導致了現代哲學流行的在技術意義上對自然的貶低態度。自然本身缺乏任何內在道德價值或尊嚴，因為道德價值和尊嚴只能被賦予自由理性的行為者，以自我為目的的存在者。

霍瑟爾表明，謝林的自然觀念對于處理與生態環境有關的哲學問題極其有幫助。謝林尖銳批判技術或工具性的自然觀念。自然的體系包括自由，因此自然中的一切都具有內在尊嚴。盡管如此，人類對人類之外的自然構成了嚴重威脅，因為他們的自然動物性自私（egotism）可被提升和“精神化”成一種掠奪自然的原則。[[124]](#_124_33)齊澤克基于霍瑟爾的討論展現了人類對自然的這種貶低和掠奪何以直接地與惡相關。“善惡是根據與實存的統一方式。”他強調這一點是為了避免人們誤認為謝林在區分根據與實存時，偷偷摸摸地引入了一種新的本體論二元形式。

在此，謝林的論題要隱晦得多：善惡都是根據與實存的統一方式；就惡而言，這種統一是虛假的，被顛倒的——怎么會？想想今天的生態危機就夠了：其可能性是人類的分裂本性所開啟的——即人同時是有生命的有機體（且因此是自然的一部分）和精神實體（因此占據比自然更高的位置）。如果人只是兩方面中的一面，危機就不會發生：作為自然的一部分，人可以是與環境共處的有機物，捕食其他動植物的野獸，但正因如此，人也就是自然循環中的一部分，也就無法威脅自然；而作為一個精神性的存在者，人對于自然抱有一種在沉思中加以理解的關系，毋需為了物質剝奪的目的而積極介入自然。致使人的實存這樣爆裂的是這兩個特點的結合：在人為了自身目的支配自然、推動自然的努力中，“規范的”動物性的唯我主義（在敵對環境中從事實存斗爭的自然—生命機體的態度）被“自我闡明”，被如其所是地論斷，被提升為精神權力，從而愈演愈烈，被普遍化為一種爭取絕對支配的品性，它不再服務于實存目的，它本身就變成了目的。這是真正的惡的“倒錯”：在此，“規范的”動物性的唯我主義被“精神化”了，它把自身表達在詞語的媒介中——我們處理的不再是模糊的沖動，而是最終“發現自身”的意志。[[125]](#_125_33)

這一從動物性的唯我主義到精神化的意志（這種絕對支配）的轉變，有某種令人心寒和恐懼的東西，因為從這一精神化的意志到為滅絕“亞人類”進行辯護的“意志的勝利”，只隔著一“小步”距離。

### 惡的道德心理學

謝林的這些反思使我們能夠更好地理解，在何種意義上，他的體系既是擬人論的（實際上是人類中心論的），同時又是完全反擬人論的。當一位哲學家的思想被宣布為擬人論的或人類中心論的，這常常被認為是一種否定的批評。我認為海德格爾的警告是完全恰當的，他提出了這一問題：“難道不是應該在一切事情之前，首先提出‘人是誰’這一問題嗎？”（ST 163；197）[[126]](#_126_33)人類不僅需要上帝的自我啟示，而且他們在謝林的體系中承擔著特別的地位和責任。只有在人類身上才會發生善與惡之間的斗爭。同康德一樣，謝林斷定，歸根結底，有人選擇為惡而有人選擇行善的原因是不可探究的。“惡永遠都是人自己的選擇；根據本身不可能引發惡；每一個被造物都是因自己的罪過而墮落的。但是善惡的決定在個體的人身上是如何發生的，卻仍然籠罩在無邊無際的黑暗之中。”（HF 59；53—54）我們必須記住，盡管謝林的論著是這樣一個標題（它談論的是“人類自由的本質”），但他探討的是一個更為寬廣的、形而上學的自由概念。他首先關注的是將人類自由置于更全面的宇宙論的和形而上學的體系中。他在根據與實存之間所作的普遍區分可以應用于一切存在者。海德格爾將謝林的論著概括為“惡的形而上學”（ST 104；125），在這一點上他是正確的。但是，在另一層意義上，謝林體系性的思路又是反人類中心論和反擬人論的。孤芳自賞的自我意志試圖支配自然的其余部分，謝林整個體系的目的就在于以最為可能的方式，反對這一意志的人類中心論“精神的”上升。

在結論部分，我想回顧一下謝林思想的幾個主要舞臺，并預言一下將會出現的內容。謝林在其論著的開頭，考察了對泛神論的各種不同的詮釋。他這樣做是要表明，有一種可同自由共存的理解泛神論的方式。泛神論并不必然伴有宿命論。在哲學對體系與自由的要求之間并不存在內在的矛盾。存在著一種自由的體系。因此謝林重點關注的是自由與惡之間無可擺脫的關聯。沒有惡，就沒有人類自由。自由是善與惡的權力。一切否定惡的現實的嘗試都是不能令人滿意的逃避之舉。否定惡的現實就是否定自由的現實。而對于任何一個恰切的哲學體系，自由都是最基本的原則。但隨之而來的問題就是：如果并不認為上帝內在地就是惡的，或者并不認為存在著善與惡的形而上學二元論，我們如何解釋惡的可能性與起源？為提出這一論述，謝林引入了根據與實存的區分——一種來自自然哲學的區分，它可以應用于一切存在者，包括上帝。當我們將這一區分用于上帝的時候，我們認識到：在上帝那里，根據與實存、黑暗與光明組成了一個本質的、和諧的統一體，甚至我們也可以說，在上帝那里，上帝實存的根據先于他現實的實存。這一根據同上帝在其創造中并通過其創造啟示自身的渴望是一回事。從人的觀點看，上帝那里先于其現實實存的這一根據是“永恒的一感到的生育自身的渴望。……正如我們現在所看到的，在自我啟示的永恒行動之后，世界完全就是規則、秩序和形式；但無規則的東西永遠都存在于深處，仿佛有一天它還能再次進行突破”（HF 34；31—32）。在人類那里，黑暗與光明這兩個潛在的原則（它們作為牢不可破的統一體存在于上帝那里）可能會分離，它們的統一體可能會被反轉與倒錯。人類能效仿在上帝那里發現的真實的統一與和諧。但他們也能將黑暗原則提升至光明原則之上，從而變成虛假的統一體。因此他們激烈反抗神圣的秩序。善與惡都是獲得自由的方式。惡是一個人對于凌駕于普遍意志之上的特殊的、不同尋常的、孤芳自賞的意志的維護——或者，更準確地說，它牽涉到對自我的欺騙，以至于相信一個人的特殊意志等同于普遍意志。惡牽涉到這一錯覺：人是無所不能的——他是上帝的競爭對手。

謝林論述了向惡的品性所產生的誘惑、權力以及因果性功效，與我們在康德或者黑格爾那里看到的相比，謝林的論述更具體，也更令人信服。根本惡（深入到根部的惡）以宇宙論的黑暗原則為根據，而這一原則是無規則的、無意識的、混亂的并且總是危險的，這是人類永遠無法完全掌控或制服的原則。人類生活的偉大戲劇是善與惡之間的爭斗。但人類能自由地選擇去抵制這種惡的誘惑。在這一方面，謝林同康德基本一致。無論人類是善的還是惡的，他們都獨自承擔他們的行績的責任。“人的存在本質上就是他自己的行績。”（HF 63；57）謝林也同意康德的這一觀點：歸根結底，我們無法回答個體的人選擇善惡的原因。這并不是對謝林（或康德）的批評，而是對于根本的、不受約束的意志（意力）所涉及內容的一份誠實的陳述。此外，謝林強調，要成為完整的人，我們就必須帶著激情與熱力參與善與惡之間的斗爭。“被激活的自我性對于生命的熱力來說是必不可少的；沒有它就會是完全的死亡，善就進入沉睡狀態了；因為哪里沒有斗爭，哪里也就沒有生命。”（HF 80；71）在下面這段話中，我們可以辨別出德國浪漫主義的痕跡，也可以看到謝林對于尼采與弗洛伊德的預見：

誰自身內沒有向惡的質料或力量，他也就沒有行善的能力。……我們從否定的道德向之開戰的激情是那樣一些力量，其每一種力量都同與之相應的德行具有一個共同的根據。一切恨的靈魂都是愛，在最暴烈的憤怒中所顯示的都只是在最內在的中心里被打動和激起的寧靜。（HF 81；72）

雖然謝林展現出了對于人類激情和情感（包括黑暗激情）的權力的深刻意識，但他肯定不是非理性主義者。他要求在人類的人格中保持一種微妙的平衡。

生命只在人格之內；而一切人格都基于一個黑暗的基礎，這一基礎當然也必定是知識的基礎。但是，只有理性才能提出這一深度上所包含的隱秘的、純粹潛在性的東西，并將其提升到現實性的層次。……如同在生活中我們實際信賴的只是充滿活力的理性，尤其在那些總將其感受向我們展示的人們那里我們感到缺少任何真實的溫柔感，同樣的，在我們思考真理與知識的地方，只是達到感受程度的自我性，無法贏得我們的信賴。情感如果保持在深處，它們是美妙的，但如果它們暴露于光天化日之下，希望自身變成本質并進行統治，那就不美妙了。（HF 95—96；85）

謝林是這樣一位哲學家，他受到過譴責，偶爾獲得過一些稱許，但很少有人仔細研究過他的哲學見解。在20世紀英美哲學世界中，他曾經幾乎被完全忽略。[[127]](#_127_33)他屬于那樣一種哲學家，他們試圖提出詳細分析，逐步展開周密論證，但他們的見解、規劃與建議常常超出他們所做的這些努力。而我試圖表明，謝林關于惡的現實與權力如何富于洞見——雖然我們仍然懷疑他的那些神學主張。在現代哲學家中，他是非常少見的一位，他拒絕將惡作為匱乏來解釋從而把問題“打發”了，或者說主張惡能通過被揚棄而進入一個更高的統一體。我們永遠無法擺脫這一現實，或者說無法擺脫惡突然以新面目出現時所用的那些方式。倒錯的自我意志自吹自擂，它有一種無所不能的錯覺，把自己看作是普遍意志的表達，而謝林的惡的概念是倒錯的自我意志“精神化的”確證，它尤其關系著對于20世紀極權主義和恐怖主義的理解。甚至在一個后極權主義的世界里，我們見證了那些人的邪念，他們認為可以為他們特殊的自我意志爭取普遍性，從而把這一自我意志強加給他人。

在我討論謝林之初，我提出我們可以從一個雙重視角來看待他。同康德和黑格爾一樣，謝林的書中也縈繞著神義論的幽靈。他也想要表明，我們能使惡的現實同公正的、善的上帝協調一致。一旦我們理解根據與實存在上帝那里如何和諧統一，而在人類那里又如何被任意顛倒，我們就會認識到上帝并非內在地就是惡的。我們能夠歸于上帝的，只是黑暗的根據，這一根據在人類那里變成了惡的根源。用這種方式閱讀，可以把謝林看作是終結了某種神義論傳統的思想家。

但我們也可以從一個前瞻性的視角來閱讀謝林，為繼他之后的到來者做一下準備。謝林的原創性在于，他為一種更豐富、更復雜、更強勁的道德心理學清理出了一塊空地，這成為尼采和弗洛伊德的探索所由以開始的場所。他深刻地洞察到發生在人類靈魂之中的劇烈斗爭。他把握了塑造人類生活的那些無規則的、黑暗的、無意識的力量所具有的權力。他理解我們人類的不確定性和偶然性，因此，我們永遠不能完全掌控這些無意識的力量。他懷疑任何一種哲學的或理性主義的理想，這種理想自欺欺人地認為，我們可以達至徹底澄靜與平和的狀態，完全控制我們無規則的激情。他認識到人類理性的脆弱，它需要形式和秩序井然的規則。我們永遠不能完全掌控我們的命運，但是關于惡，我們又不是完全無力面對。這就是人類的境況，善與惡之間進行著持續不斷的斗爭。謝林不僅預見到了尼采與弗洛伊德以更為高超的技巧所闡發出的內容，他還為探究惡這一問題的新方式拓展了一塊空地。

## 插曲

在進行第二部分的討論之前，我想暫停一會兒，簡短回顧一下目前為止我們已經了解的內容。我的這項研究從康德開始，因為正是康德鑄造了這一富有強烈感召力的表述“根本惡”。在傳統上，“惡的問題”被認為是一個神義論問題，由于康德，這一宗教傳統開始失去它對于現代意識的影響。但我們看到，康德、黑格爾或謝林從未完全放棄這一傳統問題。只是，他們首先關心的是為惡提供哲學論述，而不是表明，惡如何可以同對于仁慈上帝的信仰達成和解。在這三位思想家之間存在著諸多相似之處，但也存在著顯著的差別。他們每個人都用不同的方式，強調了意志對于說明人類惡行的作用，盡管他們對于意志的性質的理解彼此相異。我們的自然傾向、激情和欲望本身都并非是惡的。身體和我們的感官自然并不是惡的根源。我們不能訴諸敗壞了的人類理性來對惡加以說明。對惡的解釋涉及的將是倒錯的意志，是我們經自由選擇而做出的反應和決斷。這條思路的后果之一是強調人對于道德惡的實存負有責任和職責。

我已提出，康德道德哲學的前提在于自由的（至少）兩個基本意義的區分：一是作為自我立法的自由，由此，我們作為實踐理性的行動者，為自身提供道德法則并采用道德準則；一是作為意力的自由，這是一種根本能力，它讓我們可以選擇采用與遵守善或惡的準則。我曾批評康德的根本惡概念，他將根本惡看作是一種植根或建基于人的本性的普遍稟性。我之批評康德并非是反對這樣一種稟性的理念，而是反對他闡發與論證這一理念時所用的特定方式。不管康德的明確意圖是什么，不管關于邪惡他提供了怎樣引人注目的修辭，結果證明，他的根本惡概念是非常可疑的（也是非常混亂的）。但是對康德關于惡的反思來說，這并不是最重要或最相關的東西。我曾試圖理解當康德告訴我們人性本惡以及這一稟性產生于我們的自由的時候，為什么他是自相矛盾的，為什么他大幅度修飾他定然會維護的東西。康德從未折中或削弱過他的這一基本論題：我們，只有我們，對于我們所為之惡負有責任。不管向惡的稟性會怎樣誘惑我們，不管我們會變得如何敗壞，抵制惡并采用善的準則永遠都是我們的權力。最后，我敬佩康德，因為他堅稱，意力的倒錯——“在其準則中將更低層次的誘因提升到了最高的位置，因此亦即，向惡稟性的倒錯，依然是我們所無法探究的。”（Rel.38；46）無法探究，因為我們是完全自由的。我們可以試著去解釋為什么一個個人選擇了善的或惡的準則，但最終我們無法為這一選擇提供一個完整的解釋；也就是說，我們無法明確列出必要的、充分的條件來解釋我們的自由選擇。尤其在第三部分，我們將看到，在今天有關惡的話語中，責任的意義如何已變成了一個重大主題。

黑格爾的學說建基于康德，而他也是康德的嚴厲批評者。在黑格爾哲學的核心部分，存在著極端模糊性。但是，對他所認為的康德哲學（包括康德的道德哲學）的基礎，黑格爾的拒斥是沒有含混之處的。直截了當地說，黑格爾斷言，康德全部的哲學都依賴于一個錯誤的對立——有限和黑格爾所稱的虛假的無限之間的對立。康德的失敗就在于，他不承認我們勢所必然地要越過這一錯誤的對立，進而到達真實的無限，在真實的無限中，有限被揚棄了。一個任性的、“頑固的有限”執意拒絕超越這一虛假的對立，而惡正是這一有限性的后果。盡管黑格爾的“規定的否定”概念及其對于辯證運動的理解具有體系性的魅力，但黑格爾的這一主張（醫治精神的傷口，不留絲毫疤痕）存在著某種誤入歧途的、極度令人苦惱的東西。和解與救贖不僅是可能的，而且是必要的，因為它們總是已經內含于惡的展現之中。惡在20世紀的變遷無法進行總體的理解，根據我們對這一變遷的經驗，我們不再能夠接受黑格爾的敘述。我們已經見證了辯證思想的限度。惡以各種日新月異的形式爆發，這其中存在著諸多的深淵和裂縫，它們如此之深，以至于要談論它們的“精神”變形和揚棄，幾乎都說不出口。

具有諷刺意味的是，雖然黑格爾的哲學具有原創性，但他對于“惡的問題”的解決，仍然是非常傳統的。他明確將其哲學描述為一種神義論，由此我們就會把惡看作是絕對精神形成中的一個必要階段。然而，我也已指出，我們可以隨黑格爾一起思考來反對黑格爾。我們可以這樣詮釋黑格爾，為反對將惡物化的邪念，反對把惡作為某種在本體論上或實存論上固定不變的東西，他提出了某種最強有力的論證。當我們強調黑格爾哲學的歷史和政治維度，那么很明顯，惡頑固的存續向我們提出了一個挑戰，或者一項任務。它要求我們理性地面對惡，進而努力去消除惡。懷著平等的激情，黑格爾反對這樣一種感性的信念：人內在地就是善的；他也反對這樣一種學說：人內在地是惡的。黑格爾啟發了后世的許多思想家（從馬克思開始），他們拒絕將惡的實存作為某種根本性的、本體論的、給定的東西來接受，這一事實是絲毫不令人驚奇的。

在考察了黑格爾之后，我討論了謝林，因為我想打破并抵制一個根深蒂固的傳統，在這一傳統所作的詮釋中，謝林的哲學是向黑格爾的過渡。這樣一種詮釋模糊并歪曲了謝林在關于惡的話語上所作的高度原創性的貢獻。乍看起來，謝林論人類自由的專著（浸染著泛神論、自然哲學與德國觀念論的語言）似乎離我們非常遙遠。但是，如果懷著闡釋學的敏感來看待謝林，我們就能體會到，他如何富于對惡的洞見，他如何為探討惡的新問題鋪平了道路。他拒絕否定惡的實在性，在他看來，惡內在于人的自由。對于發生在我們身上的善惡之間的斗爭，他有清晰的認識。對于根本惡，對于向惡稟性的力量和因果功效，他提供了更有力的表述。他掌握了這一稟性的無意識維度，有人認為，人類可以完全掌控那些作為我們自身構成因素的黑暗力量，而他挑戰了這一理念。但是，謝林并沒有美化這種惡的稟性，他肯定不是一個非理性主義者。謝林明白在多大程度上，人們可能會錯誤地認為他們是無所不能的，會認為他們可以與上帝競爭，可以對自然及他人實行總體支配的計劃。關于謝林，我發現最重要的是他所采取的方式，他以此而為探究惡的道德心理學鋪平了道路。為追尋這種道德心理學，我們必須轉向尼采與弗洛伊德。

# 第二部分　惡的道德心理學

## 第四章　尼采：超越善與惡？

沒有什么比憎恨能更快地讓人震怒。憤怒、病態的脆弱、虛弱的復仇欲望、復仇的渴望、各種各樣的摻毒——對于精疲力盡的人而言，恐怕沒有更不利的反應了……憎恨是病者最忌諱的東西（這是他們特殊的惡），可惜也是他們的根本稟性。

——《瞧！這個人》

關于惡，尼采的道德批判能教給我們什么？這個問題簡單而直接，但答案卻很復雜，需要我們考察尼采思想的不同偏僻小路。首先，我們必須搞清楚尼采的“道德批判”指什么，以及它如何與尼采的譜系學相聯系。其次，尼采對道德的批判要求仔細考察善惡的價值，考察這種價值取向如何產生自對于“好壞”之分的反應。最終，我們必須理解尼采所謂“超越善與惡”是什么意思。

《論道德的譜系》（以下簡稱《譜系》）的副標題是“一次論辯”，以下還有這樣的話：“我上一本書《超越善與惡》的續篇，意在補充和澄清。”[[128]](#_128_33)《譜系》可被讀作是對“超越善與惡”一語的解釋和注解。在《譜系》的序言中，尼采說明了他所說的“解釋”是什么意思，以及這樣一種解釋需要什么條件。

一段深刻雋永的格言不可能單憑閱讀來解釋，閱讀僅僅是解釋的開端，還需要有解釋的藝術。在本書的第三章中我舉例說明了我認為什么可以被稱為“解釋”：那一章以一段格言開頭，整章的內容就是對那段格言的解釋。當然，如果能把閱讀當成藝術，有一種技巧是必備的，而這一技巧如今又不幸失傳了，因此我的文章在很長時間內還很難被消化。若要消化它們，人們必須像奶牛一樣，而不是像現代人那樣，學會反芻。（G 23；267—268）[[129]](#_129_33)

我想在這一章中探討和辯護的假設是，《譜系》應該被理解為對于“超越善與惡”一語的反芻。大概是這個表達對我們來說已經太過熟悉，因而喪失了沖擊力。現今很多關于《譜系》的評論都圍繞尼采第一篇文章中討論的一些尖銳對立展開：“善與惡”、“好與壞”。但是，尼采不僅探索了上述對立的意義和譜系，他也處理了上述對立之間的沖突。我希望表明，如果我們嚴肅對待這一沖突，我們就會對尼采筆下的“惡”（威脅著現代人的惡）獲得更深入和精微的理解。我們將看到，惡是如何由憎恨體現出來的。

但是，如何理解“超越”（Jenseits）這個貌似單純的詞呢？尼采在第一篇文章的結尾部分提出了一系列問題，可以視作對此問題留下的線索。

到此為止了嗎？那些重大的理想對抗就這樣被永久地擱置起來了嗎？還是只不過推遲了，長時間地推遲了？

是否有朝一日那古老的、憋悶已久的火勢必會復燃成可怕得多的烈焰？不僅如此，這難道不正是有人全心全力渴望的嗎？甚至意愿它？甚至促使這一天快快到來？

如果此時此刻有誰像我的讀者一樣剛剛開始思考，開始拓展思維，他還很難迅速地得出結論，而我則有足夠的理由做出結論，因為還是在很早以前我就很清楚我的目的是什么，我提出那句危險的口號的目的是什么，那句口號寫在我上一本書的扉頁上：“超越善與惡”。——至少這意思不是“超好壞”。（G 55；302）

尼采的目的是什么？那句危險的口號“超善惡”的目的是什么？如果我們考慮到尼采在《瞧！這個人》中有關“超越”的論述，這些問題會變得愈發復雜。[[130]](#_130_33)在那里，尼采公開嘲笑了“超越”的理念。他在“我為什么如此聰慧”這一部分強調指出，“‘上帝’、‘靈魂不朽’、‘拯救’、‘超越’——無一例外，這些概念都從未進入過我的視線，從未占用過我的時間；自打我還是兒童的時候就是如此”。（EH 236）又說：“人類迄今嚴肅考慮的事物都不是現實，而僅僅是些想象之物——更準確地說，是一些被病態天性的壞本能所激發的謊言，十分有害——所有這些概念都是如此：‘上帝’、‘靈魂’、‘德性’、‘原罪’、‘超越’、‘真理’、‘永生’。”（EH 256）

如果我們要解釋“超越善與惡”中的“超越”，那么首要任務就是考察“好壞”與“善惡”的對比。尼采的種種敘述要點已經被人反反復復提及，以至于人們很容易忽略他的要點，以及他為什么要說。雖然如此，在闡明這一敘述的精微和復雜之處以前，我想先簡單說明一下尼采的主張。

### “好壞”對峙“善惡”

與誤入歧途的英國心理學家（他們試圖通過訴諸道德區分的功用來解釋道德區分的起源）的道德譜系相反，尼采聲稱（處于“壞”的對立面的）“好”起源于“高貴、強大、穩重與高尚的人，他們感到自己是好的，也就是上等的，并以此確立自身及其行為；與此相對的是所有低下、卑鄙、平庸和粗俗的人。正是出于這種距離之惆悵（pathos of distance），他們首先掌握了創造價值并為其命名的權利”。（G 26；273）這些貴族式的高貴之人用“好”一詞指他們自己和他們與眾不同的行為。他們首先掌握了創造價值的權利。“壞”一詞被用于指那些缺乏此類高貴品質的人；也用于指好的事物之外、比好的事物低的事物。諸如“功用”、“自我中心”或“非自我中心”等現代概念，與這一“好壞”對比毫無關系。把上述范疇套進高貴與粗俗的貴族式對比，相當于時代錯亂——或如尼采所說，這是“非歷史”的。相反，尼采寫道：

有個問題為我指出了通向正確道路的方向，這個問題的提出本來是因為在詞源學中出現了各種不同的表述“好”的文字：在這里我發現所有這些名稱都把我們引回到同一個概念轉化——“高貴”（含有“貴族”的社會意義）在各處都是基本概念，由此必然發展出含有“精神高尚”、“高貴”意思的“好”，含有“精神崇高”、“精神特權”意思的“好”；這一發展又總是伴隨以另外那種發展，“卑鄙的”、“粗俗的”、“低賤的”終于被轉化成“壞”的概念。（G 27—28；275）

這些貴族式的人宣稱自己真實、勇敢、有力、高貴。他們是純潔的人，將自己區別于不純潔和不凈之人。尼采提醒他的讀者不要把這些格言理解為僅僅是象征。“‘純潔的人’的最初的意思不過是洗澡的人，拒絕吃某種感染膚疾的食品的人，不和骯臟的下層婦女睡覺的人，厭惡流血的人——只此而已，豈有它哉！”（G 32；279）

如果這種事態一直延續，很有可能善惡的對立價值將永遠不會出現。這一對立后來被創造出來，是作為好壞對立的反應。隨著尼采論述的展開，我們發現另一階層的人開始出現：教士貴族。與健康的貴族不同，有“某種不健康的因素蘊含在這種教士貴族中，蘊含在統治著他們的習慣中——使他們遠離行動，并在思考與感情爆發間搖擺不定，其結果是各個時期的教士們都不可避免地感染上腸道疾病和神經衰弱”（G 32；279）。（尼采在《譜系》中始終強調心理特性與倫理評估的身體和生理基礎。）

但是，教士的評估方式是如何從騎士與貴族的評估方式中分離出來，并發展成其對立面的？尼采通過很多方式進行解釋。在教士階層與戰士階層之間，出現了一種激烈的、出于嫉妒的對立。當遇到戰事時，教士階層根本不配與貴族相比。教士在生理和心理上都虛弱無能。

眾所周知，教士是最兇惡的敵人——為什么這么說？因為他們最無能，從無能中生長出來的仇恨既暴烈又可怕，既最具精神性又最為陰毒。世界歷史上最偉大的仇恨者總是教士，最富有才智的仇恨者也總是教士——在教士的報復精神面前，其他所有的精神都黯然失色。沒有這種無能者提供的精神，人類歷史將會過于乏味。（G 33；280—281）

“沒有這種無能者提供的精神，人類歷史將會過于乏味”——尼采這句看來反常的話是什么意思？（我們將會看到，此處和其他類似的論點對于我的解釋來說非常關鍵。）此處只是起步階段，我僅僅想指出，在這里，尼采第一次引入了作為教士階層典范的猶太人。他們是具有“創造性”的偉大仇恨者（這些仇恨者創造了一個新的價值體系）的首要范例。[[131]](#_131_33)

在世界上，所有反對“高貴者”、“有力者”、“主人”、“權力擁有者”的行動都不能和猶太人在這方面的所作所為同日而語：猶太人，那個教士民族，深知只需徹底地重新評估他們的敵人和壓迫者的價值，也就是說，以一種最具精神性的行為進行報復。這正適合于教士民族，這個有著最深沉的教士報復心理的民族。正是猶太人敢于堅持不懈地顛倒貴族的價值觀念（好=高貴=有力=美麗=幸福=上帝寵兒），而且咬緊了深不可測的仇恨（無能的仇恨）的牙關堅持這一顛倒，聲稱“只有苦難者才是好人，只有貧窮者、無能者、卑賤者才是好人，只有忍受折磨者、遭受貧困者、病患者、丑陋者才是唯一善良的、唯一虔誠的，只有他們才能享受天國的幸福——相反，你們這些永久兇惡的人、殘酷的人、貪婪的人、不知足的人、不信神的人，你們將遭受永久的不幸、詛咒，并且被判入地獄！”（G 33—34；281）

這一段落（戲仿《新約》結尾[[132]](#_132_33)）清楚表明，尼采論辯的首要對象并非唯有猶太人，而是猶太—基督傳統。“人們知道是誰繼承了這種猶太人對價值的重估。”（G 34；281）這一部分的總結說得很明白（其中提到《超越善與惡》的第195節）：

猶太人——一個“為奴隸制而生的”民族，正如塔西佗（Tacitus）和整個古代世界所說的那樣：“在諸多民族中被選的民族”，像他們對自己所說和所信的那樣——猶太人曾成功實現了價值顛倒的奇跡，由于這個奇跡，在大地上的生活在幾千年內得到了一種新的危險的魅力：他們的先知糅合“富有的”、“無神的”、“惡的”、“暴力的”、“肉欲的”，并第一次把“世界”這個詞改鑄成卑鄙之詞。價值的這種顛倒（這個顛倒還包括把“貧窮”作為“神圣”和“朋友”的同義詞）構成了猶太民族的重要意義：他們標志著道德領域的奴隸革命。（BGE 108；118—119）[[133]](#_133_33)

總而言之，歷史過程中發生了一次巨大的顛倒。好與壞的“原初”價值被倒轉了，教士仇恨者們偉大的“創造性”行為扭轉了他們對于貴族的劣勢——貴族他們及貴族的行為，認為這些都是惡，并且宣稱：報復性仇恨者、無能者、虛弱者是真正善的。“以色列以其對一切價值的報復和重估，迄今一次又一次地踐踏了其他一切價值、一切更高貴的理想。”（G 35；283）尼采以一種夸張的說法，結束了關于“善惡”勝過“好壞”的敘述。

這場戰斗在所有人類歷史上垂訓千古，這就是“羅馬人對猶太人，猶太人對羅馬人”。迄今為止，還沒有比這更重大的戰斗，更嚴峻的問題，更根本的對抗……

目前他們之中誰取勝了，是羅馬人還是猶太人？可是這里已沒有疑問：想想看，在羅馬本土，人們把誰當作至高無上的價值的化身，向之鞠躬禮拜——而且不僅在羅馬，在差不多整整半個地球上，哪兒的人們變得馴服了，或者將要變得馴服了，那兒的人們就向三個猶太男人和一個猶太女人鞠躬（向拿撒勒斯的耶穌、漁夫彼得、地毯匠保羅、瑪麗亞——那個起初被稱為耶穌的人的母親）。這一點非常顯然：羅馬人毫無疑問戰敗了。（G 52—53；300—301）

為完成對于兩套價值（“好壞”對“善惡”）之間爭斗的初步勾勒，我要提出一個概念，我們將看到，它是《譜系》中最重要的概念，也是對于理解尼采所說的“惡”而言至關重要的概念——憎恨。[[134]](#_134_33)尼采以如下段落開始第十節：

奴隸在道德上進行反抗的伊始，憎恨本身變得富有創造性并且分娩出價值：這種憎恨發自一些人，他們不能通過采取行動做出直接的反應，而只能以一種想象中的報復得到補償。所有高貴的道德都產生于一種凱旋式的自我肯定，而奴隸道德則起始于對“外界”，對“他人”，對“非我”的否定：這種否定就是奴隸道德的創造性行動。這種從反方向尋求價值確立的行動——這種將自己的注意力投向外部而非內部的需求——就是憎恨的本質：奴隸道德的形成總是先需要一個對立的外部環境；從生理學的角度講，它需要外界刺激才能出場，這種行動從本質上說是對外界的反應。（G 36—37；284—285）

雖然帶有尼采的反諷，但我們要注意的是他把這場反抗描述為“創造性”。我們在之后考察尼采所謂的價值重估時，不應忘記他就此種重估所給出的一個“歷史”范例就是奴隸的反抗。

我到目前為止一直緊跟著尼采自己的論述，呈現他對于好壞與善惡區分之起源的解釋，以及發生于上述競爭性價值定位之間的斗爭的解釋。但是，上述勾勒在一個重要方面存在誤導，并且可能導致對尼采目標的嚴重誤解，似乎我們面對的是一組徹底的對立，其中“好壞”之分完全是正面的，而“善惡”之分完全是負面的。我們或許會認為尼采是在暗示奴隸反抗以及猶太人對羅馬人的勝利是徹頭徹尾的災難。但這樣一種解釋有嚴重錯誤；它沒有考慮到以下事實，即尼采是辯證法的大師和辯證反諷家。要充分理解尼采對于“好壞對善惡”這場斗爭的描繪，我們需要回過頭重新思考。尼采在《譜系》中到底是在談什么？事實上，甚至要問的是，尼采的“譜系學”一詞是什么意思？它的目的是什么，他又是如何實現這一目的？為了回答這些問題，我們必須回到開頭——不僅是回到第一篇文章的開頭，而且要回到尼采挑釁性的簡短序言。

### 辯證反諷家

尼采的序言開頭如下：“我們這些認知者卻不曾認知我們自己。原因很清楚：我們從來就沒有試圖找尋過我們自己，怎么可能有一天突然找到我們自己呢？”（G 15；259）這種說法沒什么特別驚人之處，從蘇格拉底開始的許多哲學家都表示過我們對自身的無知。但尼采的主張遠為激進和吊詭。“我們對自己必定是陌生的，我們不理解自己，我們必定誤解自己，因為我們的永恒定理是‘每個人都最不了解自己’——對于我們自身來說我們不是‘認知者’。”（G 15；259）尼采是第一個（但不是最后一個）這樣的思想家，他斬釘截鐵地認為我們對自己必定陌生，認為我們不僅誤解而且必然誤解我們自己。為什么會這樣？尼采在序言里沒有清楚回答這個問題（雖然我們會看到，如果隨著后文的展開重新閱讀序言，就可以發現答案已蘊含其中）。他接著提出了一類新的問題。他不僅發問道，在什么條件下人們發明了善惡價值判斷；他還想就這一區分的價值探個究竟。

值得慶幸的是我逐漸學會了區別神學偏見和道德偏見，而且我不再在世界的背后尋找惡的根源，少許歷史和哲學方面的訓練，加上一種在一般心理問題上天生的挑剔意識，在很短的時間內就把我的問題變成了另外一個問題，即人在什么樣的條件下形成了善與惡的價值判斷，這些價值判斷本身的價值又是什么？到目前為止，它們對于人類繁榮是起阻礙作用還是起推動作用？它們是不是生命的困苦、貧弱、退化的標志？抑或是相反，它們顯示了生命的充實、力量和意志，顯示了生命的勇氣、信心和未來？（G 17；261—262）[[135]](#_135_33)

尼采所吁求的（也是他所需要的）是一種道德批判，這種批判將各種善惡價值的價值打上問號，這種批判揭示各種善惡價值得以發生發展的條件與環境。但是，如果我們停下來反思一下，就會看到這一新的要求極其吊詭。它引發了尼采的闡釋者們爭論不休的議題中最為棘手的難題。尼采所說的道德價值批判是什么意思？批判的語義本質上似乎需要某種標準、評判法則、基本規范，借之我們可以展開批判。但接著問題馬上就來了（尤其是對哲學家來說），這種為展開批判所預設的標準或規范（本身）有沒有問題？哲學家尼采想要知道，這一標準是否可以被證明。他說“證明”的意思是，采取這樣一種標準有沒有理由——很好的理由？他懷疑，如果好的理由并不十分明顯的話，批判就是武斷并因此是無效的。這種思路尤其對哲學家而言顯得非常合理和自明，以至于很難想象還有別的思考方式。可是尼采非但沒有試圖為其道德批判尋求這樣一種基礎，他還對尋求理性道德根基的努力不屑一顧。他在《超越善與惡》中寫道：

我們所有的哲學家們都帶著一種引人發笑的刻板的嚴肅，一旦他們開始道德研究，就要求某種遠比他們自己更為高尚、專斷與莊嚴的東西：他們想要為道德提供理性基礎——迄今為止的所有哲學家都相信，他們已經提供了這樣的基礎。（BGE 9；107）

正是在這一點上，許多尼采的批評者咬住不放（聲稱尼采陷入了自我指涉的悖論，或陷入了述行矛盾[[136]](#_136_33)），并且武斷地認為他跌進了自我挫敗的相對主義陷阱。但是，尼采很清楚人們可能以這些方式來反對他。并且我想表明，尼采試圖通過質疑和挑戰其立足點，來挫敗這些明顯的反對。因此，我認為這些批評并沒有擊中它們的目標。為了證實我的說法，我想提出一系列相關的問題。

尼采在《譜系》中到底是在做什么？我已經給出了大致的回答。他在從事一種道德批判——意在揭示我們的善惡區分，我們的道德偏見。為什么是這些？因為它們是盛行于現代性（尤其是在現代歐洲）的首要價值。雖然這一點看上去直接明了，但有著重要后果。尼采主要的興趣并不在于給出一種我們或許會稱之為“客觀”或“中立”的道德歷史敘述。他精心利用“歷史”材料以完成具體的論辯目的——揭示“不誠實的謊言”，在他看來它位于這種道德、我們的道德的核心。如果我們將他的第一篇文章（誤）讀作旨在提供各種“好壞”與“善惡”價值之起源的平實而準確的歷史敘述，那么我們肯定可以下結論說，這是一次可悲的失敗，尼采為證明其雄心勃勃的概括所提供的證據少得可憐。他關于起源的故事看起來更像是他所創作的虛構或神話。他甚至可以承認，關于奴隸反抗的敘述本身就是一個“高貴的謊言”。但這一“高貴的謊言”（這一虛構）的目的是迫使我們質疑我們的道德，提出關于我們“道德偏見”的問題，這些問題未被提起，事實上反而被壓抑了。尼采的論辯意在表明，我們認定為普遍性道德的東西出于歷史的偶然，并且本身就是由憎恨所推動的反應性和負面性道德。如果這就是尼采所做的事情，如果他的目標是自覺而精心的論辯，如果他自由運用歷史材料來編織高貴的謊言，那么我們必須考察的是，他所說的譜系學是什么意思，而后者又是如何幫助他完成任務的。[[137]](#_137_33)

什么是譜系學？為得到這個問題的充分答案，需要仔細分析尼采著名的篇章《歷史的用途與濫用》。[[138]](#_138_33)這篇文章是對歷史價值的沉思，尼采在其中描繪了其著名的三類歷史：紀念的、懷古的和批判的。紀念的歷史由倫理推動力掌管，反對卑下和瑣碎的事物。懷古的歷史（在最好的情況下）教導人們尊敬人民或民族的過去。批判的歷史無情地揭示歷史的偶然性，揭示歷史中展現的暴力和虛弱。[[139]](#_139_33)所有三類歷史都可以被運用和濫用，它們可以促進更高的、增強生命的活動，也可以使創造性行動癱瘓并以此促成人類生命的退化。

“真正的歷史學家”十分稀有，他們知道如何調和并運用幾種歷史，以促成更高的生命形式。這種真正的歷史的價值“在于，通過將通俗的曲調升華為一種普遍的象征，通過展示出其中包含有怎樣的一個深刻有力而美麗的世界，在一個很可能十分平庸的主題之上，創造出不同凡響的變奏曲”（UD 93）[[140]](#_140_33)。波考維茨對于真正的歷史學家的藝術性工作給出了簡潔的描述。

真正的歷史學家既是一個求知者也是一個創造者，其藝術的完整制作基于他的普遍性知識。他“必須能夠將已知的東西融入一個從未聽說過的東西之中，并極其簡單而又極其深刻地宣稱這一普遍法則，以至簡單化于深刻，深刻化于簡單”（UD 6，p.94）。“偉大的歷史學家”富有偉大而高尚的經驗，他們通過對歷史的正確闡釋和優美表達，重新揭示了“歷史中偉大和高尚的事物”（UD 6，p.94）。[[141]](#_141_33)

真正的歷史學家創造性地重塑歷史，為的是滿足當下的需求并為未來指明方向。譜系學是由真正的歷史學家所展現的藝術，他們知道如何以一種富于想象力的方式調和紀念的歷史、懷古的歷史與批判的歷史，為的是促進更高的生命形式。這正是尼采在《譜系》中展現的藝術。他喚起高貴和榮耀的歷史形象，就此而言他所從事的是紀念的歷史；他運用其語文學知識探究好/壞、高貴/卑下等價值術語，就此而言他運用了懷古的歷史；他揭露了奴隸反抗所包含的暴力、殘忍和無能，就此而言他利用了批判的歷史。這樣一種譜系學“接近于自由的詩性創造”（UD 70）。因此，聲稱尼采關于各種“好壞”與“善惡”價值之起源的敘述是虛構，這并非批評尼采；相反，這是重述尼采的意圖和目的。而且，認識到其譜系學的暫時性至關重要，它并不是真的關于歷史的譜系，其首要關切是當下與未來可能性。（《超越善與惡》的副標題是“未來哲學序曲”。）對我們當下道德的批判，是通過洞悉內在于其中的自我克服（überwindung）的可能性而展開的。但“證明”的幽靈依然糾纏著我們。即便我們承認尼采的敘述是一種“詩性虛構”，一種將不同種類的“歷史”以藝術性和富于想象力的方式進行調和的行為，目的是批判當下并展開未來的可能性，我們仍然希望知道我們如何評判這一行為，我們如何確定其批判的有效性。因此，我們被帶回到如下問題上來：尼采如何“證明”他對我們當下道德的批判？

要回答這個問題，我們需要回到我們關于尼采下述敘述的簡單說明，即尼采敘述了善惡對比的起源，將其說成是對貴族式的好壞區分的反應。初看起來，上述兩組評價的對比如此鮮明，以至于我們會認為尼采毫不含糊地稱贊騎士的貴族式評價，無條件地譴責作為反應的善惡道德。但是，如果我們再看得仔細一些，就會看到他的評估更為復雜和辯證。當他第一次引入教士貴族的觀念時，他告訴我們“無論如何還應當加上一句：只有在這塊土地上，在這塊對人類和教士的生存來說基本上是危險的土地上，人才能夠發展成為一種有趣的動物，只有在這里，人的精神才更高深，同時也變得兇惡了——正是這兩個原因使得人迄今為止優越于其他的動物！”（G 33；280）此處的強調字體是尼采自己標的，按照其修辭法來看，這些詞句都具有正面的價值。它們提升了生命。我們也可以再看看之前引用過的一個段落：“沒有這種無能者提供的精神，人類歷史將會過于乏味。”（G 33；281）當尼采描繪猶太人（是他們發動了奴隸反抗）的仇恨時，他將其說成是“世界上從未有過的最深刻、最極端的仇恨，它能創造理想、顛倒價值”（G 34；282）。

尼采并沒有簡單稱贊高尚的貴族價值而譴責作為反應的教士價值。而且，他肯定不贊成任何想要回到一個純潔貴族的神話歷史的鄉愁。他的譜系學是辯證的——在這個詞非常精確的意義上。尼采的辯證思考模式與形而上學家的“偏見”形成尖銳對比。“形而上學家的根本信念是相信對立價值”（BGE 10；10）。[[142]](#_142_33)他對善惡道德的批判試圖同時揭示其危險及其創造性可能。在所有三篇文章中，尼采巧妙地帶領他的讀者瞥見下述可能性：一種更高、更有創造性、肯定生命的倫理，尚有可能（起碼對一些出色的個體而言）誕生于其對立面的灰燼之中——也就是至今占得上風并到處盛行的奴隸道德。[[143]](#_143_33)我們還可以把握到尼采“超越”一詞的準確意義。這一超越是對善惡道德的克服，這種克服只有通過經驗了善惡價值的全部力量、強度和危險，并穿透和超越它，才有可能實現。因此，用矛盾修辭來說，這種超越就是內在超越，而非超驗的超越。尼采在《瞧！這個人》中告訴我們他在超越這個概念上從未花任何時間和精力，指的就是超驗的超越。但是，尼采《譜系》的根本目的就是展開一種更高的、肯定生命的倫理，其可能性出于善惡道德的土壤。

將一種更高的價值評估賦予尼采所說的肯定生命，其基礎何在？“證明”的問題再一次困擾我們。尼采或明或暗總是在評估他所描述的競爭性模式，他的語言隱匿了他的價值偏見。當尼采瓦解了所有道德批判（包括他自己的批判）的理性基礎的時候，他難道沒有陷入述行矛盾嗎（正如尼采的許多批評者所指出的那樣）？我認為尼采沒有跌入這一陷阱，盡管這是哲學家們很想為他設置的一個陷阱。相反，尼采迫使我們擱置“證明”的問題——迫使我們拒絕最初看起來特別合理的事情。為了表明這一點，我想挪用并修正一些由理查德·羅蒂在其對“反諷家”的概括中所作的區分。[[144]](#_144_33)

為解釋“反諷家”一詞的意思，羅蒂引入了“終極詞匯（final vocabulary）”的觀念。終極詞匯包括“我們從中稱贊朋友和鄙視敵人的詞匯，我們的長期計劃，我們最強烈的自我懷疑和最高的希望”。說這樣一種詞匯是終極的，并非因為它依靠堅實的理性基礎，而是出于這樣一層意思：“如果質疑這些詞語的價值，它們的使用者就沒有非循環的論證依據”可以用來捍衛它們。羅蒂特別區分了這種終極詞匯的兩個方面。它一部分是由“薄的、靈活的、無所不在的詞語”構成的，“例如‘真實’、‘好’、‘正確’和‘美’。”但更重要的是那些“更厚、更堅實、更狹窄的詞語”。[[145]](#_145_33)如果我們將這一區分運用到尼采身上，那么其更厚的詞語包括“健康”、“增強生命”和“肯定生命”。羅蒂接著具體指出了反諷家的三個條件。雖然尼采很可能會拒絕前兩個條件，但他可能會接受第三個（如果解釋恰當的話）。[[146]](#_146_33)就反諷哲學家而言，她“并不認為她的詞匯比別人的詞匯更接近實在，不認為這些語詞與一種她本身之外的力量有聯系”。反諷家認為，“詞匯之間的選擇既不是在一種中立而普遍的元詞匯之中做出的，也不是通過奮力透過表象達到真實而做出的，而只是通過運用新的來對抗舊的來做出選擇。”[[147]](#_147_33)如果第三個條件顯出尼采的回聲，那是因為羅蒂正是從尼采這里得出了這個條件。

反諷的對立面是常識——也就是不帶任何真正的批判性反思去接受日常信念，似乎這些信念就是自明的。這是善惡奴隸道德的鼓吹者借以判斷其自身道德的方式。他們認為自己的價值模式是普遍的，是每個合理的人（也就是好的基督徒）相信的東西。尼采的道德批判意在揭示這個自我欺騙的假象：善惡道德是唯一普遍的、唯一真正的道德。他還想要表明，看起來如此合理的善惡道德，實則建立在憎恨的基礎上。

然而，當常識受到嚴肅挑戰的時候會發生什么？根據羅蒂的看法，第一道防線是“變成蘇格拉底式的”。“這時‘什么是x？’的問題就以這樣一種方式呈現出來：回答不能只是列舉x的典型例證；需要一個定義或本質。”[[148]](#_148_33)對于認為可能為終極詞匯找到理性根基的哲學家，羅蒂給他貼上了“形而上學家”的標簽。

所謂的形而上學家，完全接受“什么是x（例如：正義、科學、知識、存有、信仰、道德、哲學）的內在本質？”這一問題的表面意義。他完全相信，一個詞語在他自己的終極詞匯中出現，就表示該詞語必然指涉某個確有真實本質的東西。形而上學家仍然固執于常識，因為他不去質疑代表既有終極詞匯之使用的那些俗見，尤其是下面這個俗見——相信在許許多多暫時的表象背后，可以發現一個永恒不變的實在。[[149]](#_149_33)

這種對形而上學家的描繪，接近于尼采在《譜系》第三篇文章中對于哲學家的描繪，他在那里表明哲學家如何體現了禁欲理想。但是，即便承認形而上學家或哲學家由于認為自己能夠為終極詞匯提供非常堅實的理由而欺騙了自己，反諷家如何“證明”自己的終極詞匯？關鍵在于，他并不這么做——他甚至不假裝這么做。他嘲笑那些認為自己可以掙脫這一詭計的人們。尋找此類根基就是尋找形而上學的慰藉。但是，除此之外還能怎么做呢？尼采可能憎惡價值相對主義，因為一切價值都就此被拉平并變得乏味；但他如何避免這個后果？形而上學家/哲學家肯定會反駁說，任何不以非常堅實的理由證明自己基本信念的人，以及任何甚至不認為這么做有可能性的人，都是相對主義者。羅蒂自己便這么說：

面對這類說法，形而上學家的反應是將它稱為“相對主義”，并且堅稱重要的不是使用什么語言，而是什么是真的。形而上學家認為，人類天生就有求知的欲望。形而上學家之所以如此認為，是因為他們所繼承的詞匯、他們的常識，給了他們一幅知識圖像，相信知識是人類和“實在”之間的一種關系，而且我們有需要和義務，進入這種關系之中。常識還告訴我們，只要以適當的方式叩問，“實在”就會幫助我們決定什么才是我們的終極詞匯。所以，形而上學家相信，外在的世界中存在著真實的本質，而我們有義務去發現這些本質，這些本質也傾向于協助我們去發現它們。[[150]](#_150_33)

考慮到羅蒂討論形而上學家/哲學家時的內容和口吻，尼采或許會把他當作自己真正的信徒！

可是，如果反諷家自己的終極詞匯地位受到挑戰，他能訴諸什么來回答呢？如果我們問道，稱贊肯定生命的價值并譴責使生命退化的價值，其基礎何在，那么尼采會如何回答呢？羅蒂將替代性回答稱為“再描述”（redescription）。再描述涵蓋一系列修辭性、詩性、隱喻性的技巧——包括講故事、生動的范例、創造性虛構，還有神話——所有這些技巧都被用來制造一組特殊的詞匯、一種盡可能生動且有說服力的看待世界的方式。借用哈羅德·布魯姆的話來說，羅蒂所偏愛的那種反諷家是“強力的詩人”——他擁有極富想象力的創造能力，能夠打破陳規陋見，沖破種種“常規”的描述方式，為的是發明出驚人、嶄新而創造性的理解方式、感受方式和評價方式。[[151]](#_151_33)尼采沒有通過訴諸理性基礎或形而上學根基來證明他的道德批判；他“證明”的方式是通過富有想象力的再描述，通過展開新的可能性——只有強力的詩人才有能力創造的可能性。我給“證明”打上引號，是因為按照形而上學家/哲學家的標準，這根本不算證明。它太相對主義了。但是，這種標準質疑（standardobjection）的說服力所預設的前提是，有可能為終極詞匯奠定基礎，認為提供一種非循環論證就能證明它。這是尼采和羅蒂所挑戰的事情，是形而上學家自我欺騙的假象。形而上學家認為確實存在比再描述“更好”、“更堅實”、“更牢靠”的東西。但尼采和羅蒂的主張是并不存在這種東西。

我們可以認為尼采從事的是一種兩階段策略（雖然這些階段時常混在一起）。第一階段是：質疑傳統哲學對于基礎和理性論證的理解，以及對于堅實基礎的尋求。對于認為這樣做具有可能性的看法，尼采抱以奚落和“嘲笑”。尼采相當狡猾老道，他意識到上述問題也適用于自己關于“知識”、“實在”和“道德”的驚人主張。他想要揭示有關理性根基的自我欺騙的偏見，這種偏見位于哲學的核心。尼采策略的這一方面便意在消除這種虛構。但尼采甚至更激進，他策略的第二階段是挑戰暗含于形而上學家/哲學家思想之中，并發揮著重要作用的“非此即彼”，因為形而上學家堅信只存在兩個選擇：要么是“嚴肅的”理性基礎，要么是自我挫敗的相對主義。這是危害最大的偏見——它使哲學處于不斷的搖擺中。[[152]](#_152_33)這種思考方式需要被拋棄，取而代之的是坦率認識到不存在比想象性和詩性再描述更根本的東西。或者用尼采自己的話說：我們需要發明并嘗試多重風格與視角，以便顯示哪些虛構具有創造性并能增強生命，而哪些具有毀滅性并且是危險的自我欺騙。關于尼采的道德批判所能提出的恰當問題并不是這種批判是否依靠穩固的“理性根基”，而是它是否以其生動的細節使得我們能夠揭示一直被掩蓋和包裹在道德陳詞中的東西——也就是說，它是否能使我們以不同的方式認知和觀看。

以這種方式解釋尼采，可以使我們確定人們所謂尼采的“視角主義”和“風格多元論”。[[153]](#_153_33)最近，出現了許多關于尼采“視角主義”的討論（從正反兩方面）。這場爭論中存在某些過度和偏離中心的方面，因為它試圖表明尼采的首要興趣在于為認識論議題做出貢獻，這些議題吸引了當時許多哲學家。尼采關于視角所給出的最清晰、最有力的陳述之一，出現在《譜系》之中。由于這對于理解尼采的道德批判和他對惡的反思非常重要，我不惜大段引述如下。

但正因為我們尋求知識，我們不能不感謝這種全盤推倒常規觀念和常規價值的行動，精神借助于這些觀念和價值對自己發怒的時間已經太長了，而且顯然這種發怒是有害和無效的，因此，智能為了恢復其舊有的“客觀性”而改變并希望改變觀察問題的角度，這不是微不足道的培植和準備工作——“客觀性”在此不能理解為“不考慮利益的沉思”（那是一種毫無疑義的荒謬之辭）。客觀性應當被理解為有能力支配自己的贊成與反對意見，有能力擺布自己的意見，這樣就可以使人知道如何利用各種不同的視角和情緒性闡釋來認知。

哲學家先生們，讓我們從現在起更注意提防那種設計出一個“純粹、無欲、無痛、永恒的認知主體”的危險而又古老的觀念虛構，讓我們提防那些諸如“純粹理性”、“絕對精神”、“本質知識”一類的自相矛盾的概念的陷阱，這些虛構和概念總是要求有一只常人無法想象的眼睛，這只眼睛沒有特定的方向感，沒有主動性和解釋力，可是沒有這種力量，看就無所謂之“看見”；因此，這些對眼睛的要求都是些荒謬的要求。只有視角才能觀看，只有視角才能“認知”；我們越是允許更多的對于事物的情感暴露，我們越是善于讓更多的眼睛、各種各樣的眼睛去看同一事物，我們關于此事物的“概念”，我們的“客觀性”就越加全面。但是如果要削除意志、扼制甚至排除情感——假若這是可能做到的話——這難道不意味著閹割智能嗎？（G 119；382—383）

在這個內涵豐富的段落中，我想強調幾點。考慮一下它的開頭方式：“但正因為我們尋求知識。”尼采當然沒有否認知識的可能性；他完全肯定這種可能性。而且，他還提出了一系列他認為正確的主張。他所否認的是，認為有可能存在一種“永恒的認知主體”和“純粹理性”。他挑戰的是“先驗”知識的根本可能性。如果我們對尼采所肯定的內容不加嚴肅考慮，或許就會對他的強主張不屑一顧。事實上，尼采關于視角的主張（“只有視角才能觀看，只有視角才能‘認知’”）本身就依賴于其斷言的正確性。同樣，當他說“我們越是善于讓更多的眼睛、各種各樣的眼睛去看同一事物，我們關于此事物的‘概念’，我們的‘客觀性’就越加全面”的時候，他并沒有質疑“客觀性”的理念，而是提請關注一種對于“客觀性”有更充分理解的觀念。尼采的強硬批判針對的是他認為錯誤、誤導、危險的知識概念、真理概念和客觀性概念。他肯定不會推崇一種“相對主義”形式，那樣的話我們會失去一切等級觀念、價值觀念和判斷觀念。[[154]](#_154_33)

我用了羅蒂的“再描述”一詞來描繪尼采的道德批判，但這個詞可能太過稀松平常而無法把握到尼采語言的豐富、生動和力量。更具啟發性的做法是將尼采與另一位詩人/哲學家相比較，而尼采對這個人的態度有些矛盾——他就是柏拉圖的蘇格拉底。在尼采對蘇格拉底的嚴厲批判中，有一條一貫的線索。他把蘇格拉底描繪為發起了以下這種哲學探究的人，即總是試圖尋找本質與理性證明；尼采還認為，蘇格拉底設法用新的邏各斯之神取代希臘舊有的諸神。這就是柏拉圖的蘇格拉底，他與荷馬為敵，與悲劇家為敵，與詩人為敵。但是，對于柏拉圖對話錄的讀解還存在另一種方式，一種顛覆性的方式。恰恰在我們期待蘇格拉底提供某種確定性的“理性解釋”的地方，我們得到的卻是神話、寓言、比喻和隱喻。（考慮一下《理想國》的核心幾卷，或神話在《斐德若》中扮演的角色。）這些神話與虛構比蘇格拉底所提供的懸而未決的論證更加具有說服的力量。盡管這些詩性設置具有蠱惑性的魅力，但柏拉圖的蘇格拉底始終告訴我們它們只不過是一些近似（approximations），次于根本上能被理性解釋所把握的東西。似乎神話次于“更高的”邏各斯。這就是尼采嚴厲批評的蘇格拉底。但是，在尼采自己的英勇角逐中，在他與柏拉圖的蘇格拉底的對抗中，他試圖完成一次戲劇性的顛倒——試圖表明神話巧妙地戰勝了邏各斯。我們在忘卻了蘇格拉底那蹩腳的、缺乏說服力的論證很久之后，仍然會記得蘇格拉底的故事和神話的力量、豐富性和啟發性。尼采推崇的正是反諷的、嬉戲的、顛覆性的蘇格拉底。正是出于這種精神，尼采將自己對于神話的獨特而具有創造性的使用，應用于“證明”其道德批判。尼采是一位辯證反諷家，因為他避開了形而上學家的根本信念——相信對立價值。相反，他設法表明某物如何起源于其對立面。他的道德批判旨在表明一種“更高的倫理”如何可能誕生于其對立面——“善惡”道德。我們現在必須要更加細致探討的，正是這種辯證轉化，這種超越善與惡的運動。

### 惡與憎恨

讓我們回到我所給出的關于“善惡”作為對于“好壞”倫理之反應的解釋。起初，我們或許會認為“惡”就是由教士階層發明的表述，用于命名和譴責任何被貴族認為是好的事物。但是，其方式并不那么直截了當。我已經引用過尼采第一次討論教士階層的段落：“眾所周知，教士是最兇惡的敵人——為什么這么說？因為他們最無能，從無能中生長出來的仇恨既暴烈又可怕，既最具精神性又最為陰毒。”（G 33；280）而在教士的嘴里，“惡”被用來指貴族認為是好的事物。從尼采的視角看來，教士就是“最兇惡的敵人”。尼采（或者更準確地說是《譜系》的敘述）所理解的“惡”，與教士詆毀貴族為惡時所謂的“惡”，意義相當不同。那么，尼采稱之為“惡”的教士階層的特點是什么？尼采提到的“無能”和不斷增長的“仇恨”預示了他有關憎恨的討論，而尼采對待憎恨的方式是辯證的。這是一種有毒的危險，但變得“具有創造性并產生了價值”。我們不能夠低估憎恨的力量，因為正是出于這種力量，無能者才戰勝了高尚的貴族。

高貴的人生活中充滿自信和坦率……而憎恨的人既不真誠也不天真，甚至對自己都不誠實和直率，他的心靈是偏斜的，他的精神喜歡隱蔽的角落、秘密的路徑和后門；任何隱晦的事情都能引起他的興趣，成為他的世界、他的保障、他的安慰，他擅長沉默、記憶、等待，擅長暫時地卑躬屈膝、低聲下氣。這種憎恨的種族最終必然會比任何一個高貴的種族更加聰明。（G 38；286）[[155]](#_155_33)

雖然尼采首先把“憎恨的人”等同于發動奴隸反抗的教士，他還是承認這是一種更普遍的心理現象。甚至高貴的人也可能臨時性地經驗憎恨。“如果出現在高貴的人身上，憎恨本身就會爆發并消耗在一種瞬間的反應中，因此也就不會起毒化作用；另一方面，在許多場合下，高貴者絲毫不感到怨恨，而所有的軟弱者和無能者卻會毫無例外地感到怨恨。”（G 39；287）

尼采在第二篇文章《“負罪”、“良心譴責”及其他》之中探討了憎恨的心理動力。他在文章一開始詢問“豢養一種有權做出承諾的動物”需要什么條件（G 57；307）。這預設了“人本身就得先變得有必然性，有統一性、有規律性、因此變得可估算”（G 58—59；309）。只有當人被強迫變成一種負責任的動物，負罪意識才是有可能的。這種意識是將一種先前屬于外部關系的債權人與債務人之契約關系內在化。根據這種譜系學描述，正是在法律義務的范圍內“開始出現了一批道德概念，如‘負罪’、‘良心’、‘義務’、‘義務的神圣’等等”（G 65；316）。這里所勾勒的發展過程是從外部的（法律）義務到以道德良心為形式的內在化的轉變。這是一次從法律債務（Schülden）到道德負罪（Schüld）的轉換。在尼采對于憎恨的分析（顯然是發弗洛伊德之先聲）中，最驚人的特征便是這個內在化假設。

所有未能向外發泄的本能轉向內在，我稱其為人的內在化：由于有了這種內在化，在人的身上才生長出了后來被稱為人的“靈魂”的那種東西。整個的內在世界本來是像夾在兩層皮中間那么薄，而現在，當人的外部發泄受到了抑制的時候，那個內在世界就相應地向所有的方向發展，從而有了深度、寬度和高度。那個被國家組織用來保護自己免受古老的自由本能侵害的可怕的屏障（懲罰是這個屏障中最主要的部分），使得野蠻的、自由的、漫游著的人的所有本能都轉而反對人自己。仇恨、殘忍、迫害欲、攻擊欲、獵奇欲、破壞欲——所有這一切都反過來對準這些本能的擁有者自己：這就是“良心譴責”的起源。（G 84—85；338—339）[[156]](#_156_33)

尼采思想的辯證特點鮮明地體現在他對于“良心譴責”的分析之中。他對良心譴責的描述當然語帶批評，但同時他也認為良心譴責在人的發展過程中扮演了建設性的角色。

由于缺少外在的敵人和對抗，由于被禁錮在一種壓抑的狹窄天地和道德規范中，人開始不耐煩地蹂躪自己，迫害自己，啃咬自己，嚇唬自己，虐待自己，就像一只要被人“馴服”的野獸，在它的牢籠里用它的身體猛撞欄桿。因為懷念荒野而憔悴的動物必須為自己創造一種冒險生活，一個刑房，一種不安定的、危險的野蠻狀態——這個傻瓜，這個渴望而又絕望的囚徒變成了“良心譴責”的發明者，卻由此開始引發最嚴重、最可怕的疾病，人類至今尚未擺脫這種疾病：人為了人而受苦，為了自身而受苦——這是強迫和他的野獸的過去決裂的結果，是突然的一跳一沖就進入了新的環境和生存條件的結果，是向他過去的本能，向那迄今為止一直孕育著他的力量、快樂和威嚴的本能宣戰的結果。（G 85；339）

在此，尼采確乎把人這個“良心譴責”的發明者描繪得好像最終是病態的，陷入到一種永無止境的自我憎恨、自我蹂躪、自我折磨的循環之中。但是，尼采對于那些主動動詞形式（“蹂躪”、“迫害”、“強迫決裂”）的使用提醒我們他在此所做的并非只是無條件地譴責。尼采在緊接著的一段里說得很清楚：

我們還須馬上補充一點，另一方面，隨著一個動物靈魂采取了反對自身的立場，世界上就出現了一些新奇的、深邃的、前所未聞的、神秘莫測的、自相矛盾的和孕育著未來的東西，從而使世界本身的面貌發生了重大的變化。當然，還需要有神圣的觀眾來給這場戲當裁判。戲已開場，結局尚未可逆料——這場戲太精巧、太神奇、太有爭議，所以不可能悄然無聲地在某個微不足道的小行星上演出！在赫拉克利特的“偉大的孩子”（別管他是叫做宙斯還是叫做機遇）玩的那些難以置信的驚心動魄的賭博游戲中，人也被包含其中了。人給自己造就了一種興趣、一種焦慮、一種希望甚至于一種信念，就好像人預示且準備著什么，好像人不是一種目的，而是一種方式、一段序曲、一座橋梁、一個偉大的承諾。（G 85；339—340）

如果我們陷進了形而上學家的“相信對立價值”的陷阱，那么上述主張似乎就是難以索解的。但是，尼采的辯證思想使我們清楚看到憎恨與“良心譴責”具有雙重意義。如果放任憎恨滋長，它就會變成一種有害的陰毒并且導致一種將瓦解一切價值評估的虛無主義。但是，尼采所描述的疾病卻“孕育著未來”。良心譴責是一種疾病，“不過是像妊娠那樣的病”（G 88；343）。在這種疾病的縫隙內，還有一個“偉大的承諾”、一種希望、一座橋梁，“好像人預示且準備著什么”。尼采尚未告訴我們這是什么，但越來越明顯的是，這種東西將超越善與惡，將是憎恨的自我克服。

正是在這一點上，《譜系》的審美自洽性和反諷辯證力量充分呈現出來。如果我們回到序言（再讀一遍），會看到尼采已經暗示了他的思考方向——他要帶領有洞察力的讀者去向哪里。善惡道德是最大的危險（Gefahr）。如果不加遏制，它將必然導向歐洲文化最險惡的征兆——由《查拉圖斯特拉如是說》中描繪的“末人”的勝利所展現的虛無主義。尼采對此極為憎惡與恐懼；倘若對此不加反對，這就非常有可能成為以“歐洲文化”為典型的現代性的后果。《譜系》核心處的最根本的戰爭并非介于好壞倫理與善惡道德之間，而是尼采與“末人”的虛無主義展開鏖戰。道德具有雙重意義，因此必須以辯證的方式看待它。道德表達了一種意志——哪怕這種意志最終是對虛無的意志——就此而言，它既是一種疾病也是一種孕育、一種承諾、一種希望。具體來說，它承諾了對虛無主義的克服。序言里已經明確說出了這個主題，而尼采在其最后一篇文章的最后一節對此進行了明確確認。但是，尼采在第二篇文章中就已經預示了這一終奏：

我們現代人繼承了數千年良心解剖和動物式自我折磨的傳統：在這方面我們具有長期的訓練，也許這是我們獨特的技藝，并且我們始終精于此道，從中獲得精致的品位。人長久以來用一種“罪惡的目光”對待他的自然傾向，結果這些自然傾向終于和“良心譴責”密切地聯系在一起了。逆轉這一方向的努力本身是可能的——但是有誰強大到去做這件事？那需要把所有的非自然的傾向，把所有那些向往彼岸世界的努力，那些違抗感覺、違抗本能、違抗自然、違抗動物性的努力，簡言之，把迄今為止的理想，全部敵視生活的理想、詆毀塵世的理想，總之，需要把所有這些同良心譴責聯系起來。如今，這些期望和要求能對誰去說呢？（G 95；351）

尼采充分意識到這種針對現代人的抨擊令人震驚且出語冒犯。但是，為了清掃道路以便產生建立新理想的可能性，這種夸張的批判是必要的。“你們曾否多次地問過自己，在世界上每一種理想的建立需要付出多么昂貴的代價？”（G 95；351）但最后還有一個問題：新理想真的可能嗎？是否真有可能克服普遍存在且根深蒂固的善惡道德，設想超越善惡？尼采在另一個段落中模仿、惡意戲仿“福音”的另一個來源——《新約》，他宣稱：

這在今天具有可能性嗎——但是在未來的某個時候，在一個比我們這個腐朽的、自我懷疑的現時代更為強盛的時代，那個懷有偉大的愛和蔑視的人，那個拯救世界的人，那種創造精神，還是會來臨的；他那逼人的力量使他無處茍且歇息；他的孤獨被人誤解為逃避現實——而實際上孤獨正是因為他投身現實、埋頭現實、思索現實，因而一旦他重見光明，就能夠把現實從所有理想加給它的詛咒中拯救出來。這個未來的人就這樣把我們從迄今所有的理想中拯救出來了，就這樣把我們從理想的衍生物中、從巨大的厭惡中、從虛無意志中、從虛無主義中拯救出來了。這一正午的報時鐘聲，這一使意志重獲自由、使世界重獲目標、使人重獲希望的偉大決定——他總有一天會到來。（G 96；352）

### 超越善與惡

《譜系》應該被讀成對于那句“危險的口號”（“超越善與惡”）的注釋和反思。《譜系》中的每一篇文章都致力于對道德進行辯證批判。隨著各篇文章的遞進，我們對于這個口號的理解開始愈發深刻。這三篇文章是以視角認知的技藝（以不同方式觀看的技藝）進行的實驗。每一篇文章都深化了尼采“懷疑的解釋學”，即這樣一種揭露行為，它使我們能夠洞察與批評我們的道德基礎。[[157]](#_157_31)第一篇文章提供了善惡價值起源的初步解釋；第二篇文章探討了這一道德的心理條件和動力，集中關注憎恨的作用以及良心譴責的形成；第三篇文章考察了禁欲理想的意義，善惡道德的擁護者忠于這種理想并且是其典范。這第三篇文章羅列著種種由禁欲理想所統治的性格類型，但其主要目標是那些認為（也就是自我欺騙）自己比宗教教士高明的哲學家和學者。他們同樣表現出源自憎恨的疾病，只不過是以一種世俗的形式。但是，這種禁欲理想發揮了什么作用呢？這種極端的自我蹂躪實現了什么目標呢？

肯定是一種第一流的需要使這種敵視生命的物種不斷生長繁衍——肯定是生命本身的利益所在使得這類自相矛盾不致銷聲匿跡。禁欲主義者的生命就是一種自相矛盾：在這里占統治地位的是一種空前的憎恨，這憎恨產生于不知饜足的本能和強力意志，后者不是想要統治生命中的某種東西，而是要統治生命本身，要統治生命的最深刻、最強健、最基本的生存條件。在這里，我們看到一種利用精力來堵塞精力之源泉的嘗試。在這里，嫉妒和仇恨的目光總是盯著生理健康，特別是生理健康的外在表現：美和快樂；與此同時，快樂的感受和追求卻在于病態、衰落、痛苦、災難、丑陋、自愿喪失、自我傷害和自我犧牲。這一切都是極端自相矛盾的：我們面對著一種要求變得不和諧的不和，還在這種受苦中樂此不疲；他的生物生命力愈發減退（作為不和者的前提條件），他就愈能在不和中獲得自信和成功。（G 117—118；381）

這種悖論性的、自我矛盾的、自我蹂躪的現象還不算最糟；它仍然屬于力量的反常形式。當這種意志的反常形式（一種轉而反對自身的意志）消散的時候，最終的墮落就產生了：虛無主義的災難，其中不再有恐懼而僅剩下厭惡和憐憫。[[158]](#_158_31)“最令人恐懼、造成最大的災禍的事情在于，人激起的將不是深刻的恐懼而是深刻的厭惡，不是巨大的恐懼而是巨大的憐憫。這兩種情感一旦合二為一就勢不可免地立即產生世上最大的災難：即人的‘最后意志’，他的虛無意志，他的虛無主義。”（G122；386）尼采強調他對人們的警醒：這種毫無意義的虛無主義將不僅是最大的災難，而且正是歐洲文化最有可能的命運。尼采在健康的生命肯定與禁欲教士（他們照看著病態的畜群）的自我矛盾的分裂之間所做的夸張對比，在他的第三篇文章中達到了近乎震耳欲聾的高潮。

我已經指出了尼采的尾聲所在。他第三篇文章的最后一節不僅直接回答了“禁欲理想的意義是什么”這個問題，而且是《譜系》三幕或三樂章的高潮性結尾——這個收尾的高潮整合了前兩篇文章的母題，并將我們帶回到序言/序曲部分。為詳細說明這一點，我想在此完整地引用這個尾聲并加以逐段評論。[[159]](#_159_31)

除去禁欲主義理想，那么人這個人性動物，迄今為止尚未有什么意義。他在世界上的存在不包含目標：“人究竟是為了什么？”這是一種沒有答案的問題。人和世界缺乏意志；在每一個偉大人物的命運背后都重復震響著一個更大的聲音：“徒勞！”禁欲主義理想恰恰意味著缺少了點什么，意味著有一片可怕的空白地段環繞著人——他不知道該怎樣為自己正名，不知道該怎樣解釋自己、肯定自己，他為了沒有解決他的存在意義這個難題而受苦，他也為其他問題而受苦，他基本上是一個患病的動物，可是他的問題并不在于痛苦本身，而在于對“為什么我要受苦？”這類大聲提問無從對答。（G 162；429）

我們最終可以把握禁欲理想的意義——也就是其隱含的、潛在的意義。尼采的詮釋，他在“懷疑的解釋學”方面的實驗，將迄今為止依然隱含著的東西展現出來。禁欲理想所發揮的作用是為人的受苦提供意義；它們使人在面對“可怕的空白”時能夠擁有目標，這是人為了忍受痛苦而亟需的東西，因為人所無法忍受的不是受苦，而是毫無意義的受苦。禁欲理想是反應性的“發明”，用于“證明”受苦。這一開頭段落（其實也包括整個最后一節）令人驚訝的地方在于，它完全沒有提到高貴之人及其好壞倫理。尼采并不是在鼓吹一種鄉愁般的向某個黃金時代的回歸。這種想法會歪曲幾乎充斥著《譜系》每一頁的明顯的時間指向——指向未來。尼采的首要目標是對當下道德進行批判，以便超越它——為我們打開未來的新可能性。

人，這最勇敢、最慣于忍受痛苦的動物，他并不否認痛苦本身：他渴望這種痛苦，他尋求痛苦，倘若有誰給他指示出一種受苦的意義和目的。是痛苦的無意義性而不是痛苦本身構成了長期壓抑人類的災難——而禁欲主義理想給人類提供了一種意義！直到現在，這還是人類唯一的意義，任何一種意義都強似于毫無意義。無論從什么角度看，禁欲主義理想都是有史以來最好的“權宜之計”，它解釋了痛苦，似乎填補了巨大的真空，特別是關閉了通往自殺性虛無主義的大門。無疑，解釋也帶來了新的痛苦，更加深刻、更加內向、毒素更多、更腐蝕生命的痛苦：它將所有的痛苦都歸因于罪過。（G 162；429）

這個段落說明了為什么接近尼采的重要方式是將其視作一位辯證思想家，也說明了為什么尼采并不是一個“相信對立價值”的形而上學家。尼采反諷地將其批判對象的積極貢獻呈現出來，這個段落顯示了尼采經常提及的危險所具有的雙重意義——危險既是威脅也是機遇。除非我們了解當下的道德（一種基于憎恨的道德）如何成為一種“創造性”力量——它如何把人從“自殺性虛無主義”中拯救出來，否則我們就無法理解當下的道德。只要能夠解釋并賦予受苦以意義（哪怕這一解釋帶有自我毀滅的性質），人就能夠忍受痛苦。這是教士階層的成就；這是他們的價值重估達到的結果。迄今為止，人所擁有的唯一可行的解釋框架便是發明一位嚴厲的裁判，即猶太—基督教上帝，他也是宗教禁欲理想的基礎。人由此被從自殺性虛無主義中拯救出來。

人是“最勇敢的動物”，這種主張看起來似乎與尼采在許多地方提到的主張相沖突，即他對人感到厭惡。但這里并不存在真正的矛盾。尼采所蔑視的是人已經成為一種馴良的動物，并且提請警惕“末人”的勝利。但同時尼采又在設想一種未來的可能性，即人（至少是少數稀有的自由靈魂）之可能實現的理想，他作為墮落人性的“拯救者”的可能性。

可是，盡管如此，人由此而得救，他有了一種意義。從此他不再是風中飄零的一片葉，不再是荒唐戲、“無意義”的玩偶，他現在能夠有所意愿了——至于他意愿的內容、目的、方法是什么，那都是無關緊要的了：意志本身得到了解救。（G 162；429）

反諷的是，這正是教士們一直在宣稱的東西——他們（以及他們的上帝）拯救了人類。尼采并不反對這一點。他們對了，完全對了！事實上，他們偉大的積極貢獻就在于拯救了意志——倘若沒有意志的話，將不會存在克服善惡道德的可能性。但我們現在必須揭示出拯救意志之舉背后所隱含的目的。

我們不能再緘口不談那全部追求本來所要表達的事情：仇恨人類、甚而仇恨動物界，甚而仇恨物質；憎惡感官、憎惡理性本身；畏懼幸福和美麗；要求擺脫一切幻覺、變化、成長、死亡、愿望，甚至于擺脫追求本身。讓我們鼓起勇氣直面現實：這一切都意味著一種虛無意志、一種反生命的意志，意味著拒絕生命最基本的生存條件。但是，它的確是，而且還仍將是一種意志……最后還是讓我用開頭的話來結尾：人們寧可意愿虛無，也不會無所意愿。（G 162—163；430）

尼采在最后一篇文章的上述結尾中，簡潔表達了其總的辯證反轉（dialectical inversion）。我希望強調這里包含的強認知主張。回想一下序言的開頭幾句話：“我們這些認知者卻不曾認知我們自己。原因很清楚：我們從來就沒有試圖找尋過我們自己。”（G 15；259）《譜系》是一次視角主義認知實驗，指向的是認知我們是誰。我們是由一種自我蹂躪、自我矛盾的道德（這種道德的基礎是一種陰毒的憎恨）所塑造的生物。當尼采斷言被拯救的意志是一種虛無意志的時候，他總結了自己的道德批判。現在，我們對于序言中提出的問題（我們的善惡道德的價值是什么？）已經有答案了。但是，我們發現這個答案具有雙重意義。

道德的價值在于它拯救了意志，但被拯救的意志是“一種虛無意志、一種反生命的意志、意味著拒絕生命最基本的生存條件”。

然而，需要注意的是尼采馬上加了一句：“但是，它的確是，而且還仍將是一種意志”。（G 163；430）這是整部《譜系》中最重要的一處“但是”，因為如果沒有這種意志，我們或許已經陷入了“自殺性虛無主義”。一切都將喪失！如果沒有這一意志拯救，超越善惡的可能性就將完全不存在，人性就徹底沒有希望。尼采并沒有斷稱這一可能性將會實現。在他的反諷辯證法中，并不存在總的辯證綜合，不存在黑格爾式的揚棄。尼采僅僅給我們留下了一個可能性，但這種可能性伴隨著更加深化的知識，而后者是為價值重估和超越善惡所需要的。他重復了自己在開端說的話：“人們寧可意愿虛無，也不會無所意愿。”我們也能聽到這一聲音出現在最后一個樂章（第三篇文章）的開端：“禁欲主義理想對人來說竟然意味了這么多的東西，這里顯示出來的基本事實是人的意志，是它對于空虛的恐懼：它需要一個目標——意志寧可意愿虛無，也不會無所意愿。”（G 97；357）但是，我們第一次聽到這個母題是在序言部分。

恰恰是在這里，我看到了人類的巨大危險，人類的最高超的欺騙和誘惑——人類將被引向何方？將被引向虛無？恰恰是在這里，我看到了終結的開端，看到了停滯，看到了疲于懷舊的傾向，看到了意志反抗生活，看到了最后一場瘟疫那溫柔的、憂傷的預兆：我理解了風靡一時的同情的道德，甚至連哲學家們都被這種道德傳染了，弄病了，這不正是我們那變得可怕的歐洲文化的最可怕的病兆嗎？這不是迂回地走向新佛教，走向一種歐洲人的佛教，走向虛無主義嗎？（G 19；264）

### 我們從尼采那里學到的關于惡的教誨

我希望回到我探究的最初問題：我們從尼采的道德批判那里能夠學到什么關于惡的教誨？讓我們再次思考“超越善與惡”的意義。相當清楚（因為尼采明白無誤地告訴我們），“這并不意味著‘超越好與壞’”（G 55；302）。但是，“超越善與惡”有一層意思正是“超越好與壞”。善/惡的價值對立的出現，是作為對于好/壞倫理的反應，并因此預設了好/壞的倫理。因此，超越善惡就需要超越一種天真的貴族式的高貴倫理形式。“超越善與惡”中的“超越”并不是一種超驗的超越，而是一種內在超越，只有少數天賦卓越和健康的個體才能實現這種超越。超驗的超越是禁欲教士的發明，用來證明人的受苦（也借此增強受苦），它是一種用于阻擋通向自殺性虛無主義之路的“發明”。尼采的“超越”只有通過辯證地穿透并超越善惡道德才能夠實現；只有通過真誠地認識到被拯救的意志是一種自我矛盾的意志、一種虛無意志，才能夠實現；并且，最終要將這一意志轉變為創造性的、肯定生命的意志。奴隸的反抗（尼采詳細考察的唯一一個價值重估的“歷史”例證）顯示了創造新的價值重估所需的生氣、力量和暴力。

我們在此必須面對一個所有尼采闡釋者都面臨的問題，它有時還會帶來災難性后果。我們如何闡釋這一超越的實質內容？這一超越是否有意成為有關未來的預言？一個有關超人之來臨的承諾？一個我們應該追求的目的？一個發明出來鼓勵我們從事個人自我創造和自我克服事業的神話或高貴謊言？一種對主人種族的證明？一種表明尼采尚未脫離形而上學，而是最后一位形而上學家的跡象？（這些還沒有窮盡所有可能性；上述問題也并不是相互排斥的選項。）不幸的是，憑借一些明智的（或惡意的）選擇，人們可以從尼采著作中找到文本證據來支持或反對上述闡釋中的任何一種。此外，關于超越善與惡的多種闡釋如何與永恒復返的教誨相協調，人們也必須做出說明。在我的考察語境中，我只想堅持強調兩點，這兩點是任何對于尼采的充分闡釋都必須考慮在內的。

第一，尼采將超越善惡的運動理解為僅僅是一種可能性——并且實際上還不是最有可能的可能性。更可能發生的是意志的徹底渙散——“末人”的勝利。就此而言，尼采可謂是那些悲觀預言者的教父，這些人悲嘆一切都在走下坡路，一切都在變得乏味、庸常、無意義。正因為尼采將此視為我們現代道德最有可能的結果，他的論辯才如此尖刻和夸張。但是，和其他悲觀預言者不同，尼采拒絕宣稱這一命運不可避免或必然發生。尼采的反諷辯證法避開了任何有關必然發展的看法；只存在偶然的可能性。

第二，雖然我已經強調了《譜系》的未來時間指向，這一對于未來可能性的強調卻不能被誤解：它并不是關于未來的預測或預言，相反，它是尼采在其對于我們當下善惡道德所做的論辯和批判過程中運用的修辭技巧，意在使得他對當下的批判顯得盡可能尖銳、鮮明、有破壞力。尼采讓我們震驚地意識到，作為現代道德基礎并彌漫其中的，是一種危險而陰毒的憎恨。（這也是尼采對民主進行批判的基礎。）正如尼采創造性地虛構了一個高尚貴族的時代，以增強我們對于我們善惡道德之性質的意識，他也富有想象力地設想了一種理想化的未來可能性，以使我們洞察到位于我們當下道德核心的“自殺性虛無主義”。簡言之，尼采運用其過去與未來的建構，目的是為了他對于當下的批判。

要回答我們能夠從他的道德批判中學到什么關于惡的知識，我們需要尋找的方向，首先不是尼采關于惡對教士階層和奴隸反抗所具有的意義的描述。如果我們認真對待尼采的“視角主義認知”主張，會發現惡的觀念誕生并來自偉大仇恨者（禁欲教士）的視角。但是，從尼采自己的視角出發，從尼采的終極詞匯及其介乎肯定生命與否定生命之間的對立視角出發，什么是惡？或者，更確切地說，從《譜系》的辯證敘述者的視角來看，惡是什么樣的？從這種視角所見的惡不應被混同于教士所使用的惡的意義。當《譜系》的敘述者宣稱教士是最邪惡的敵人，因為他們虛弱無能，他所聲稱的是：惡是憎恨的暴力呈現——而憎恨是我們現代道德最普遍和危險的特征。即便在這里，我們也千萬要意識到尼采是一位辯證反諷家。在宗教和世俗教士的禁欲理想中體現出來的憎恨，其作用是保存意志并借此阻擋通往自殺性虛無主義的道路。但是，正是這種憎恨（如果不加遏制）最終會變成有害的、自我毀滅的力量。

在第二篇文章中，尼采宣稱如果心理學家“有興趣對憎恨本身進行一番近距離的研究”（G73；325），那么他們就應該把注意力轉向憎恨這株植物在今天開得最為繁盛的地方——反猶主義。這個段落絕不是尼采著作中的一個異數（雖然它被那些希望利用尼采來證明自己的反猶主義的人忽略或故意按下不表）。尼采用其最尖刻的修辭武器譴責這種有害的憎恨形式。我們來看一下他對反猶主義者的挖苦，尼采認為他們是憎恨的人：

甚至在科學的神圣殿堂里都能聽得見這群瘋狗沙啞憤怒的吠聲，聽得見這種“高尚的”偽善發出的刺耳的謊話和怒吼（我再次提請有耳朵的讀者回憶一下那位柏林人，復仇信徒歐根·杜林，他如今在德國把道德之鼓擂得極其傷風敗俗、令人作嘔。杜林，這個天下第一道德吹鼓手，即使和他的同類，那一群反猶主義者比起來也堪稱第一）。

這些都是憎恨的人，生理不健全的人，蟲蛀的腐朽者，他們用于地下報復的整片土壤抖動著，他們永無休止、永不滿足地對著幸福者發作，他們永不停頓、永不知足地為復仇化裝、為復仇尋找借口——他們何時才能達到他們最后的、絕妙的、崇高的勝利？（G 123—124；388）

或者再看一下這段：

我也不喜歡那些新近出現的做理想投機的人，那些反猶主義者，他們現在正翻著基督徒—亞利安種—資產階級的白眼，而且他們濫用最廉價的宣傳伎倆、濫用道德姿態，試圖用這些令任何人都不耐煩的方法喚起人民的各種野獸成分。（G158；425）[[160]](#_160_31)

考慮到尼采的姐姐伊麗莎白·福爾斯特—尼采[[161]](#_161_31)對其文本所做的反猶主義歪曲以及納粹對尼采的利用，尼采居然拈出反猶主義者作為最有害的憎恨形式的典型，這不啻是巨大的反諷。尼采對憎恨的心理動機有著深刻理解，知道它如何內在化、滋長、惡化，并以有害而毀滅性的方式爆發。憎恨是尼采道德心理學的基本概念。當然，尼采的確說過，如果憎恨出現在貴族那里的話，它就會以直接反應的方式達到頂點并消耗殆盡，并“因此不會產生毒害”（G 39；287）；尼采還指出，那些超越善惡的人將不再遭受到憎恨造成的有害結果。但是，比起尼采的如下描述，上述可能性就不怎么令人信服了：這種形式的惡的有害爆發經常帶來危險。尼采關心的不僅僅是個人心理上的憎恨。憎恨是社會上、政治上和文化上的呈現。他對于社會和政治上所謂的現代化進程以及一切進步發展的言論深表懷疑。此外，他也洞察到現代民族主義所具有的劇烈危險。他對這些進程的陰暗面十分敏感——憎恨就在那里惡化，繼而在一次惡性毀滅的高潮中爆發。

在我討論謝林時，我曾表明他意識到了惡的心理力量，意識到這種力量如何一直保持潛伏并時刻有可能造成威脅。尼采探索了謝林開辟的路徑。這并不是說，謝林直接影響了尼采；尼采強有力地提出了關于惡的新問題，并通過比之前的思想家更加深入地探索惡的道德心理的復雜性，扭轉了惡的話語。20世紀的思想家們一次又一次回到尼采，因為他洞察到憎恨的心理動力，洞察到它如何與嫉妒、妒忌與仇恨聯系在一起；洞察到憎恨所能采取的各種個體的、社會的、政治的和文化的形式；洞察到憎恨的毒性惡化，以及其經常存在的危險后果。我們或許不會全然信服尼采生動的“再描述”；我們可能會批評他過于夸張和過分的修辭；我們可能會質疑其虛構的歷史；我們可能會質疑他創造的神話和面具；我們可能會認為，尼采把憎恨視為理解猶太—基督教道德的唯一基礎和關鍵、視為其不懈批判現代歐洲文化的唯一基礎和關鍵，不免有些過分。但是，如果我們把尼采理解為生動描繪了憎恨的心理動力與危險的人；如果我們把他理解為提出了棘手問題、警告我們注意現代道德和現代社會化進程的陰暗面的人，那么我想我們就必須總結說，尼采對于我們正在進行的關于惡的討論貢獻良多。[[162]](#_162_31)

## 第五章　弗洛伊德：無法根除的惡與矛盾情感

實際上，不可能“根除”惡。

——弗洛伊德：《思索戰爭與死亡的時代》

如果我們緊跟康德的分析，并詢問為什么（歸根結底）一些人選擇善的準則而另一些人選擇惡的準則，我們被告知答案是“無法探究的”。對于客觀道德法則的認識可以提供充分的推動力，促使我們選擇善的準則。但是，如果我們真的是自由的，如果我們有能力在善惡之間做出選擇，那么對意力來說就不存在最終的因果約束。約威爾把這稱作“選擇的‘黑洞’”。

選擇的“黑洞”存在于康德的意志理論中。康德在談論自由的“無法探究的”起源以及關于善惡的選擇時，他本人就強調了這一點。然而，他并不把這一點當作失敗，因為這乃是出于他的精心意圖……（康德）有意讓選擇的權力保持其殘存的非合理性，我們或許可以說，這是自由和個體人格的代價。就此而言，他不能也不愿把意志充分理性化。[[163]](#_163_31)

我同意這一點并非失敗，事實上，我已經指出，這種對于自由選擇的理解乃是康德對于自由、道德和責任之理解的必然結果。自由意味著擁有在善惡準則之間做出選擇的能力。但是，即便我們承認康德的主要論點，我們還可以從另一個角度發問，為什么人們做出他們那些選擇。對于人性（尤其是人的“精神”），我們能否獲得一種更深刻的理解，以使我們能夠理解為什么人們做出他們那些選擇？康德的道德哲學并沒有排除進行這樣一種探索的可能性，只要我們對其邊界足夠清楚。尤其是，如果我們把我們對康德的道德哲學的理解限制在《原理》和《實踐理性批判》中，那么對自然（包括人的本性）的研究好像并不能在自由和道德方面教給我們什么。但這種推論或許是沒根據的。我們已經看到，康德在《宗教》中引入了一種人性概念，既緩和了自然和自由之間的二元對立，也沒有否認這一差別。當康德宣稱人的天性就是邪惡的時候，他并不是在《純粹理性批判》的意義上使用“天性（nature）”一詞。嚴格說來，道德謂述（predicates）（善或惡，對或錯）并不在嚴格意義上適用于天性自然——作為現象的天性自然。而且，將根本惡作為一種“品性”（Hang）引入，本身就意在表明我們如何受到我們人性的這一特點的影響。同樣，我們也看到黑格爾、謝林和尼采質疑了自然與自由之間所有的截然對立（雖然三者方式非常不同）。盡管如此，他們并不認為自然和自由之間的連續性削弱了我們進行自由選擇的能力。事實上，我們在三者身上都看到了一種更復雜和模糊的對于人性之理解的端倪——這種人性超越了康德在自愛與理性意志之間設置的截然對立。甚至黑格爾這個極為強調理性最終勝利的人，對于非理性的力量也有著敏銳的理解。《現象學》是一條“絕望的道路”。我們一次又一次地經受痛苦、沮喪和絕望，因為正當我們認為已經達到一種對于我們是誰和是什么的真正理性的理解時，我們發現我們錯了，我們在自欺欺人。這是我們的經驗所具有的重要特征，也內在于我們的自我塑造（Bildung）。謝林和尼采將這一點推向極致。回想尼采在《譜系》一開始說的話，他說我們不僅不理解自己，而且我們必定誤解自己。謝林和尼采通過探究人的心理復雜性、探究惡如何從人身上爆發出來，從而打開了這片領域。

弗洛伊德毫無疑問不是一位傳統的道德哲學家。他關注的不是分析“善與惡”或“好與壞”的意義，他也不處理道德判斷的證成問題。那些對于康德、黑格爾、謝林和尼采而言如此核心的哲學（或神學、反神學）問題并不在弗洛伊德的首要關注之列。眾所周知，弗洛伊德對于哲學和傳統的道德闡釋抱有懷疑，雖然他無疑認為哲學家有時候在人的精神方面做出過洞見。不過，從弗洛伊德的考察中得出的有關人的精神動力（dynamics）的圖景，卻根本扭轉了我們對于下述問題的理解：我們為何做出選擇和采取決定，道德良心如何產生與發展，理性在做出選擇的過程中扮演了何種角色，以及惡是否無法根除。確如菲利普·里夫[[164]](#_164_31)已雄辯地指出的那樣，弗洛伊德有著“道德家的心智”。他推崇（并且身體力行）一種嚴苛的“真誠倫理”（ethic of honesty）——類似于尼采這位極其蔑視道德的人所祈求的倫理。[[165]](#_165_31)

我在本章希望說明的是，雖然弗洛伊德對哲學（包括道德哲學）持有懷疑，他卻點出了關于惡的一些問題，而這些問題尚沒有被道德哲學家們充分處理過。通過探索已經由尼采所預示的主題，弗洛伊德使我們得以更好地理解惡在文明社會中強有力的爆發，它所帶來的持續威脅，以及為什么惡是無法根除的。

我希望借助弗洛伊德最具爭議和挑戰性的一本書（《圖騰與禁忌》）來開始對其道德心理學的考察；一直到弗洛伊德生命末期，這部著作對他都有著特殊意義。[[166]](#_166_30)他在致桑多·費倫齊[[167]](#_167_30)的一封信（1913年5月4日）中說：“我正在寫關于圖騰的東西，我覺得這是我最偉大、最好、可能也是最后一件美好的事。我打心底里覺得我是對的。”幾天后，他再次寫道：“自從我寫《夢的解析》以來，這還是頭一次我對自己寫的東西堅信不疑。”[[168]](#_168_30)雖然弗洛伊德自己關于其推測性假設是否科學持有懷疑，雖然他對人類學和人種學證據的運用招來了尖銳而嚴酷的批評，弗洛伊德還是反復回到他在書中提出的種種假設。[[169]](#_169_30)他在《集體心理學》（1921）中再次采用了原始群落（primal horde）與兄弟團體弒父的主題。在1922年的論文《17世紀神鬼學神經癥一例》中，他回溯到兄弟們謀殺原始父親后體驗到的矛盾情感，從而解釋惡魔如何成為對于親愛的父親的替代。他寫道：“不需要太多分析上的慧眼，就能猜到神與惡魔剛開始是等同的——它們曾經是一個形象，而后分裂成兩個具有對立屬性的形象……由此，父親似乎既是神的原型又是惡魔的原型。但是，我們可以期待宗教在以下事實方面帶上了不可磨滅的印記：遠古的原始父親曾是一個無限惡的存在——更像惡魔而不是神。”（SE XIX，86）向《圖騰與禁忌》的一次非常重要的回歸體現在弗洛伊德出版的最后一部著作《摩西與一神教》（1939）中。他公開說，這部著作延續了他“二十五年前在《圖騰與禁忌》里”提出的主題（SE XXIII，53）。弗洛伊德再次重復了兄弟團體謀殺原始父親的故事，并且認為在荒漠里對摩西的謀殺是對“原初謀殺”的一次重復。而且，他還針對其批評者的“猛烈譴責”而為自己的詮釋辯護。[[170]](#_170_30)

### 兄弟團體的矛盾情感

《圖騰與禁忌》由四篇文章構成，但最有名的是最后一篇文章《圖騰崇拜在童年期的再現》。弗洛伊德在這篇文章里探索圖騰崇拜起源的精神分析解釋，并講述了原始群落的專制父親如何將所有女性占為己有并放逐年輕男子——包括他自己的兒子。兄弟們對他們暴君般的父親有著強烈而又矛盾的心理；他既受愛戴和尊敬，又令他們恐懼和憎恨。兄弟們起而弒父，并在圖騰餐上把他吃了。弗洛伊德的解釋如下；

假設有一天，那些被父親驅逐出來的兄弟們聚在了一起，聯合殺死并分食了父親，這樣就終結了那種父權制的部落形式。通過聯合，他們終于有勇氣去做并做成了單憑他們個人的力量無法做成的事情。……對于同類相食的原始人來說，在殺死犧牲者之后將其分食是不言而喻的。那位暴虐的原始父親無疑是兄弟們畏懼和嫉妒的對象：通過分食他的行動，他們也完成了對他的認同作用，而他們中的每一個也都獲得了他的一部分力量。圖騰餐（也許就是人類最早的節日）也因此成為對這種難以忘卻的犯罪行為的重復和紀念，它也是人類許多事物的開端，像社會組織，道德律令以及宗教等。（SE XIII，141—142）[[171]](#_171_30)

最后一句話表明為什么這一敘事（這一“科學神話”）對弗洛伊德來說如此重要。《圖騰與禁忌》是弗洛伊德第一次嘗試系統地將精神分析的種種發現運用到社會組織、道德、政治和宗教的起源方面。我們在此發現了弗洛伊德對道德律令的起源的解釋：“不可殺人”，這個命令吊詭地建立在原始的暴力弒父的基礎上。[[172]](#_172_30)在這次謀殺以后，兄弟團結在一起確保生活的安全。

兄弟們以此保證彼此的生命，并宣稱不能再用他們曾使用過的聯合起來對付其父親的方式來對付他們中的任何一個人。這樣他們就排除了重蹈其父親覆轍的可能性。在那以宗教為基礎的禁止殺害圖騰的禁忌之上，人們現在又添加了以社會為基礎的禁止兄弟相殘的禁忌。只是在過了很長一段時間之后，這種禁忌才不再局限于同一氏族的成員之間并呈現為這樣一種簡潔形式：“不可殺人。”父權制群落第一次被兄弟制氏族所取代，后者的存在是以血緣紐帶來保證的。現在，社會是建立在共同犯罪的共謀之上；宗教是建立在罪感（悔恨之情附著其上）之上；而道德則是部分建立于這種社會的迫切需要之上，部分建立于這種罪感的悔罪要求之上。（SE XIII，146）[[173]](#_173_30)

不過，原始群落的故事與惡的問題有什么關系？對此可以先這樣說：弗洛伊德利用這個故事表明，人的精神具有深刻的矛盾情感——謀殺的沖動被內在化并壓抑于這種矛盾情感之中，但永遠無法徹底根除。為了考察其展開過程，考察原始群落的神話如何被用于解釋社會組織、宗教和道德的起源，我們需要探究弗洛伊德關于禁忌和圖騰崇拜提出的一些關鍵主張——而禁忌和圖騰崇拜是他在前三篇文章中探討的主題。

弗洛伊德訴諸精神分析關于強迫性神經癥與兒童（我們的原始期）的理解，為的是幫助我們理解圖騰崇拜、異族婚姻和禁忌等人類學現象。[[174]](#_174_30)弗洛依德利用弗雷澤的《圖騰崇拜與異族婚姻》（1910）和安德魯·朗格[[175]](#_175_30)的《圖騰的秘密》（1905），集中關注圖騰崇拜和異族婚姻之間的密切關聯。在原始社會中（弗洛伊德舉的例子是澳大利亞原住民），整個社會組織的設計顯得是意在避免亂倫性關系。弗洛伊德不認同拒斥亂倫是人的天性的觀點。相反，亂倫關系的天然誘惑是理解禁忌在阻止亂倫方面所起作用的關鍵。我們從精神分析得知，“小男孩最早選擇的戀愛對象是亂倫性的，而且是被禁止選擇的，此即他的母親和姐妹”。隨著小孩成長，他會從亂倫的吸引中解放出來，但在神經癥中“力比多的亂倫性固著（fixation）在無意識的精神活動中繼續起著（或重新開始起到）主要作用”。（SE XIII，17）事實上，人從來沒有徹底從亂倫吸引中解放出來；這種吸引被壓抑下去并成為無意識。弗洛伊德在第一篇文章《亂倫畏懼》的結尾說：“因此，如果我們能夠證明這些后來注定要變成無意識的亂倫愿望和那仍被野蠻人視為直接的危險并需要運用最嚴厲的手段來防范的亂倫愿望是同一回事，那么，我們的研究就不是毫無意義的。”（SE XIII，17）[[176]](#_176_30)

然而，這種亂倫畏懼及其嚴格的禁令如何幫助理解圖騰崇拜現象？為了理解這一點，我們必須考慮禁忌的意義和功能。

在我們看來，“禁忌”一詞具有兩種相互對立的含義。我們認為：一方面，它意指“神圣的”、“被圣化的”；另一方面，它又具有“神秘的”、“危險的”、“禁止的”和“不潔的”含義。在波利尼西亞語中，“禁忌”的反義詞是“諾亞（noa）”，其含義是“普通的”或“通常可接近的”。因此，“禁忌”就具有某種不可接近之物的含義，而且，這種含義主要是以各種禁止和限制的形式表現出來的。（SE XIII，18）

比起宗教和道德的禁止，禁忌是更為原始的現象，因為它們看起來“沒有什么基礎，也沒有明確的起源”（SE XIII，18），但這些原始禁忌的蹤跡使我們得以解釋更加發達的宗教和道德禁止的精神力量。[[177]](#_177_30)弗洛伊德的主要觀點是，伴隨著禁忌的持續存在，去做那些被禁止之事的原初欲望也持續存在。就此而言，禁忌類似于強迫性神經癥的禁止。正是禁忌的持續存在，與被禁止的原初欲望的持續存在一起解釋了對于禁忌的矛盾情感。“在他們的無意識中，沒有什么比觸犯禁忌更讓他們高興的了，但是他們懼怕真的這樣去做；顯然是因為他們想這么做故而才會懼怕，而且懼怕遠遠強于這樣做的欲望。然而，在每一個群落成員身上，這種想觸犯禁忌的欲望都是處于無意識中的；這和神經癥患者的情形是一樣的。”（SE XIII，31）

我們可以看到，弗洛伊德以精神分析解釋禁忌起源的邏輯，尤其是將亂倫禁忌（一種基于俄狄浦斯情結的禁忌）解釋為“神經癥的核心情結”（SE XIII，129）。與相信亂倫畏懼是某種自然本能的看法相反，弗洛伊德認為小男孩對母親具有的亂倫欲望是心理上的原始狀態。這一欲望不會徹底消失；它受到壓抑并變成無意識。結果，對待禁忌就有了一種矛盾的態度，尤其是針對亂倫禁忌。既存在一種打破禁忌的強烈欲望，又害怕和畏懼這么做。

至此，我們討論了對于母親的亂倫欲望，但俄狄浦斯情結主要是關于小男孩和他父親的關系。

我樂意堅持這種觀點，即這種探討的結果表明：宗教、道德、社會及藝術的肇始都匯集于俄狄浦斯情結之中。這與精神分析學的下述發現是完全一致的，即這種情結也構成了所有神經癥的核心（就我們目前對其所了解的情況而言如此）。對我來說，一個最令人驚奇的發現似乎是：在人與其父親之關系這個單一的基礎上，我們將證明社會心理學的問題是可以得到解決的。（SE XIII，156）

此外還有一處重要的關聯需要澄清。對禁忌的這種分析（它將我們帶向俄狄浦斯情結）如何使我們能夠理解圖騰崇拜現象？圖騰動物最初是父親的替代。當弗洛伊德在解釋圖騰崇拜的過程中談到此關鍵之處時，他告訴我們，他是在重復初民自己說的話。他們“把圖騰描繪為他們共同的祖先和原始父親”（SE XIII，131）。如果圖騰動物是對父親的替代，那么我們就可以理解對待圖騰的矛盾情感，也能理解為什么它是禁忌的對象。圖騰儀式重復了對父親的吞食和認同。

精神分析已經揭示出：圖騰動物實際上就是父親的替代者。而這與下述矛盾性事實是相一致的，即盡管宰殺圖騰動物通常是被禁止的，但是對其宰殺卻又變成了一種節日場景——這種事實簡單說來就是：宰殺它，然后再哀悼它。這種矛盾情感在今天仍然構成了我們孩子身上的父親情結的典型特征，它也經常保留在成人的生活中；它還似乎擴展到那作為父親之替代者的圖騰動物身上。（SE XIII，141）

讓我們停下來思考一下弗洛伊德所謂“奇幻的”（fantastic）故事。我們或許會贊嘆（或批評）弗洛伊德的勇氣，但我們如何嚴肅對待這種關于亂倫、禁忌、圖騰崇拜和謀殺原始父親的推測性闡釋？我們如何嚴肅對待弗洛伊德的如下主張，即我們在此找到了社會組織、道德和宗教的起源？對我們來說，核心問題是：這一切和惡有什么關系？我想先簡單提一下弗洛伊德的道德心理學說明了什么。人類生活的核心是矛盾情感——這種矛盾情感滲透到我們無意識的最深層面。在精神分析中，矛盾情感并不是一個用來表示對抗的含糊而概括的術語。它的含義相當清晰準確。正如拉普蘭切和彭塔利斯所說：

與早先關于情感復雜性和態度起伏的提法相比，矛盾情感這一觀念的新穎之處在于：一方面，它維持了一種是/非類型的對立，其中肯定和否定既同時發生又不可分割；另一方面，它承認精神生活的不同部分都能找到這一基本對立。[[178]](#_178_30)

他們還指出：“在其本能的根源，俄狄浦斯沖突被認為是一種矛盾情感的沖突（ambivalenz Konflic），它的主要層面之一是‘對同一個人持有堅定的愛和不那么合理的恨’。”[[179]](#_179_28)這種精神上的矛盾不可根除而且普遍存在。“幾乎在所有的病例中，我們都會發現這樣的情形，即凡是對某一特殊之人存在著強烈的感情依戀的地方，在這種溫柔之愛背后的潛意識中都存在著一種隱匿的敵意。這是一種典型例證，是人類情感矛盾的原型。這種矛盾性情感在每一個人的內在性情中都會或多或少地表現出來。”（SE XIII，60）我們從未完全成功地克服這一矛盾情感。并且，由于它位于我們無意識的深處，我們從未完全控制住它。很可能“原始民族的心理沖動中的矛盾情感比人們在現代文明人身上所發現的要濃厚得多。據推測，當這種矛盾情感漸漸減弱時，禁忌——作為這種矛盾情感的一種癥狀表現以及兩種沖突性沖動相互妥協的一種結果——也就慢慢地消失了”（SE XIII，66）。但弗洛伊德強調說，這種矛盾情感以及禁忌的蹤跡從未完全消失。原初禁忌的蹤跡有助于理解良心的本性和起源。“不必對這些術語的含義作任何的延伸，我們就可以談及‘禁忌良心’（taboo conscience），或者說是禁忌被觸犯后產生的一種禁忌意義上的罪感。禁忌良心也許是人們所見到的良心現象的最古老形式。”（SE XIII，67）

良心是一種內在知覺，它將對運行于我們內部的一種獨特愿望予以回絕。然而需要強調的是，這種拒絕并不需要訴諸其他任何事物的支持，它“完全是自我確證”（certain of itself）的。這一點在內疚意識中體現得更加清楚，這種內疚意識是指我們對于那為了實現一種特殊的欲望而做出某種行為后產生的內部譴責的知覺。對此提出的任何理由都似乎是多余的：因為任何有良心的人在內心里都必然會覺得這種譴責是合理的，都必然會覺得應對那已經實施的行為進行自責。在野蠻人對待禁忌的態度中，我們也能發現與此相同的特征。那是一種由良心發出的命令；對它的任何違背都會產生出一種可怕的罪感，其產生是必然的，但其起源卻是未知的。（SE XIII，68）

如果惡被描述為違背道德禁令，違背道德良心的要求，那么為惡的誘惑就是不可根除的。一種誠實的倫理要求我們承認，這是我們精神生活的基本特征。似乎弗洛伊德為霍布斯那種關于人處于自然狀態的舊式觀點披上了現代精神分析的時尚外衣。然而，弗洛伊德遠比霍布斯激進和麻煩。對霍布斯而言，存在一種充分理性的回應，來應對我們發現（或假設）的自然狀態下的人所具有的心理特征。但這是弗洛伊德所拒絕的。我們不得不學著忍受這種深層的、不可根除的矛盾情感；我們無法遏制或充分理性地控制它。我們無法清除我們無意識中想要違背道德禁令的欲望。認為弗洛伊德的學說是基督教原罪教義的世俗版本，這同樣是一種嚴重的歪曲。我們體驗到的強大的精神矛盾并不是墮落的結果，也不是某個自由意志的行為。它肯定不是自由選擇的。因此，譴責或從道德上判斷人的這種無法根除且普遍存在的精神矛盾，就完全不合理。

在這個原始弒父的故事中，我們還要應對一種根本困惑。弗洛伊德的解釋中似乎有一種奇怪的循環。乍看之下，似乎他提供了一種關于社會組織、宗教和道德之起源的歷史解釋，依照的是他有關神經癥和兒童的精神分析經驗。然而，我們越是仔細考察弗洛伊德的實際工作，就會越明顯地發現這并不是其敘事結構的深層邏輯。讓我們再溫習一遍弗洛伊德的敘事。考慮一下在兒子們叛變并謀殺父親之前是什么情況。父親占有了群落中的婦女（包括他自己的女兒）以滿足自己的性欲。但是，弗洛伊德的故事中并沒有說父親感受到“亂倫恐懼”。而且，父親威脅說如果他的兒子們妨礙他占有婦女，就殺死或閹割他們，看起來就不存在什么針對謀殺的禁忌。這是否意味著父親并不感受到“情感的矛盾”？可如果精神矛盾是普遍存在的，為什么父親（他自己也曾是個兒子）感受不到它？弗洛伊德的原始群落故事可能意在對禁忌的起源做出解釋。然而，要使這個“歷史”解釋生效，要使它能夠解釋它聲稱要解釋的事情，弗洛伊德不得不預設兒子們感受到一種不曾被父親感受的精神矛盾。但是，在父親沒有感受到精神矛盾的情況下，為什么兒子們感受到了？弗洛伊德的敘事存在著一處關鍵縫隙。

讓我們暫時把這個困難擱置起來，考慮一下兄弟們殺死并吞食父親之后發生了什么。弗洛伊德如此強調吞食父親（圖騰儀式的基礎）這一同類相食之舉，原因是他將此行為闡釋為精神上對父親的認同。可是這一推斷本身基于弗洛伊德對于無意識動力的精神分析式理解。簡言之，看起來弗洛伊德已經預設了他試圖解釋的事情。接下去的事情是什么？兄弟團體由于自己的“犯罪”行為，感到罪感和悔恨。但是，為什么？在什么意義上可以說這是一種“犯罪”行為，尤其是針對謀殺的禁令尚不存在的話？弗洛伊德說：

我們只需假定：在那狂暴的兄弟團體中充滿了矛盾情感，這種相同的情感，我們也可以在我們的孩子以及神經癥患者身上存在著的矛盾性的父親情結中發現其蹤影。他們憎恨父親，因為他扮演的是一個他們在渴望獲得權利和性滿足過程中的可怕阻礙者的角色；但是，他們同樣愛戴和敬重他。在他們將其除掉之后，他們對他的憎恨情感得到了滿足，想與之認同的愿望也實現了；但此時那曾被排斥在一邊的愛戴之情又必然會在他們的心中浮現出來。這種愛之情感會以悔恨的形式表現出來。一種罪感也油然而生；在此例中，這種罪感與整個群體都感受到的那種悔恨是一致的。那死去的父親反而變得比其生前更強大——因為，直到今天，我們仍可在人類事務中經常見到該事件所產生的影響。從那時起，父親生前禁止他們做的事情，現在由兒子們自己予以禁止了，這和我們非常熟悉的、在精神分析學中稱之為“延遲性服從”的心理過程是一致的。他們通過禁止殺害那作為其父親替代者的圖騰來消解其弒父行為；他們通過放棄對那些已獲自由的女人的性權利來否認其弒父的成果。他們就這樣從其帶有罪感的孝敬中創立了圖騰崇拜的兩條最基本的禁忌；也正因為這種緣由，他們必然會與俄狄浦斯情結中兩種被壓抑的愿望形成一種對應關系。不論誰背離了這些禁忌，誰就犯下了原始社會那僅有的兩宗大罪。（SE XIII，143）

我不惜花很長篇幅引用此段落，因為它特別清楚地表明：原始群落的故事并沒有解釋精神矛盾（它是禁忌、圖騰崇拜和良心的特征）的起源。相反，弗洛伊德預設了初民與他在診斷過程中觀察的兒童和神經癥患者一樣，體驗到相同的精神動力。弗洛伊德實際所做的是創造一個歷史神話，這個神話聲稱要解釋社會組織、道德和宗教的起源，它預設了我們當今對于矛盾情感、認同、負罪、俄狄浦斯情結、壓抑、無意識的精神動力的精神分析式理解。我們現在可以更充分地感到列維—施特勞斯如下評論相當敏銳：“弗洛伊德以《圖騰與禁忌》建構了一個神話，當然是個非常美妙的神話。但是，和所有神話一樣，它并沒有告訴我們事情事實上是怎樣發生的。它告訴我們人們該如何想象事情的發生，以試圖克服種種矛盾。”[[180]](#_180_28)

我強調原始群落的故事是對于弗洛伊德視之為人類特征的心理事實的一種神話式再現，并不是想批評弗洛伊德，而是希望澄清：當他訴諸我們的遠古傳統之時，實際上做的是什么工作。在此，弗洛伊德對歷史的建構與尼采的譜系學之間有著驚人的相似。兩位思想家都訴諸歷史，目的是提供（用福柯的話說）“一種當代史”。并且，就像尼采及其譜系學對哲學的攻擊那樣，弗洛伊德試圖幫助我們理解當今的道德禁令。弗洛伊德不同于尼采的地方在于，他堅信人的基本的精神動力是普遍和非歷史的。矛盾情感、壓抑、負罪、悔恨的動力并不改變；只有他們的顯現隨著人類歷史的進程而改變。因此，精神分析總是訴諸過去嬰兒和兒童的經驗以解釋當下的神經癥。但甚至這種關于人的心理發展的觀念，大概也是所有人都有的特征。

我們在《摩西與一神教》中也發現了類似的譜系學邏輯，弗洛伊德在那里引入一組區分，區別他所說的“實質真理（material truth）”與“歷史真理（historical truth）”。他用“實質真理”一詞指的是某種能夠被客觀證據支持的字面真理。作為不信神的猶太人，弗洛伊德對一切宗教明白提出的認知主張都持批判態度，堅決認為它們在實質上都是錯的。

但如果解釋得當，也可能揭開宗教背后的“歷史真理”。不過，弗洛伊德使用“歷史真理”一詞的意思并不是我們通常使用這個詞時所理解的意思；它不是一種有關過去的實體性真理。相反，“歷史真理”（更清晰的說法是“心理真理”或“精神分析真理”）指的是精神分析使我們在宗教的歷史起源中揭示的真理。我運用弗洛伊德的實質真理和歷史真理區分，希望表明（雖然偶爾出現與此相反的說法）：原始群落的故事沒有表達關于遠古歷史的實質真理。它是一個被建構起來的神話，意在表達歷史真理——也就是說，表達被掩蓋和壓抑的心理真理，通過精神分析式的探索能夠重新得到這個真理。[[181]](#_181_28)

雖然弗洛伊德并不是（也不該被認為是）道德哲學家，因為他主要并不關注道德判斷的意義和證明，但他仍是20世紀最重要和最棘手的道德心理學家。關于人的精神所具有的矛盾曖昧的無意識欲望（永遠無法完全被理性控制的無意識欲望和動機），弗洛伊德提出的主張對于所有關于惡的充分解釋來說都至關重要。弗洛伊德在談論惡時毫不遲疑。他曾寫過一篇《思索戰爭與死亡的時代》（1915），回應第一次世界大戰帶來的幻滅感；在這篇文章中，弗洛伊德應對的麻煩問題是“作為人類最高文明成員的人表現出來的殘忍，或許人們都無法想到”。他公開拒絕如下觀念，即我們可以根除“人類惡的傾向，并且在教育影響和文明環境下，用好的傾向（替代）它們”（SE XIV，280—281）。

實際上，不可能“根除”惡。相反，心理學考察（或更嚴格地說，精神分析考察）表明，人性最深層的本質由本能的沖動構成，這些沖動有一種基本性質（elementary nature），在所有人身上都類似，目標是滿足某些原始需要。這些沖動本身無所謂好壞。我們以這種方式來對它們和它們的表現進行分類，根據是它們與人類共同體的需要和要求之間的關系。必須承認，所有被社會譴責為惡的沖動（比如我們可以把自私和殘忍作為代表），都屬于這種原初類型。（SE XIV，281）

弗洛伊德始終警惕被相反的極端吸引過去的誘惑：賦予人性的“固有部分”以過大的強度（rigidity），并且“相比于仍然處于原始狀態的本能生活，過分估計文化的總體影響”（SE XIV，283）。誠實倫理要求我們承認“對于人性‘善’的信念本身是一種惡的幻象，人類借由這些幻象期待他們的生活變好、更容易，而實際上它們只能帶來破壞”（SE XXII，104；強調字體為筆者所加）。這一倫理同樣要求我們避免相反的極端：認為人性的墮落是固有的、不可挽救的。有些論者認為，弗洛伊德的基本信息是悲觀的，并認為他徹底放棄了啟蒙運動關于理性之效用的希望。但這種說法沒有根據。弗洛伊德尋求一種關于理性自身的誠實的啟蒙，并且促使我們對其脆弱性和局限性采取非常現實的態度。弗洛伊德的精神分析考察包含的主要信息并不是悲觀主義，而是面對不可控制的偶然性時持有某種現實的態度，以及誠實地評價不可根除的惡。

### 本能理論

如果我們想要理解為什么弗洛伊德認為惡不可能被根除，我們就需要深入他晚期的關于本能的理論。1915年，弗洛伊德寫了討論戰爭和死亡的文章，此時他還沒有提出這一理論——關于生命本能（Triebe）和死亡本能之間的爭斗：愛若斯（Eros）與桑納托斯（Thanatos）之間的爭斗。[[182]](#_182_28)只有在《超越快樂原則》一書中（很多人相信這本書代表了弗洛伊德思想發展中一個關鍵的轉折點），這一論題才在推測的意義上被提出來了。但是，弗洛伊德筆下的本能是什么意思？[[183]](#_183_28)在《本能及其變化》一書中，弗洛伊德將本能描述為“位于精神和肉體臨界處的一個概念……（它）在精神上表征著發源于器官內部并達到頭腦中的刺激因素，它是根據頭腦與身體的聯系而施加命令于頭腦的一種手段”（SE XIV，121—122）[[184]](#_184_28)

在另一層意義上，本能也可以是一個邊界或臨界概念。它不僅標志著肉體和精神之間的臨界概念，而且標志著無意識和意識之間的邊界。為表明這種“之間”的狀態，弗洛伊德創造了表征（Repräsentanz/representation）這一技術性表述，并且談到了“精神表征”，建基于我們的生物本性之上的本能可以有不同的“精神表征”，這就使得我們能夠談論本能的變化。[[185]](#_185_26)實際上，對于理解生命本能和死亡本能何以具有各異的精神表征而言，這一點非常重要。[[186]](#_186_26)

弗洛伊德在《超越快樂原則》中推測性地提出生命本能與死亡本能的新二元論之前，曾在性本能和自我本能之間做出區分。但弗洛伊德告訴我們，他在臨床診斷時，發現患有創傷性神經癥的病人的夢中有著“重復”令人痛苦的創傷的“強迫（行為）”，這迫使他修正自己對于快樂和現實原則的運作方式的理解，以及自己的本能理論。拉普蘭切和彭塔利斯描述了弗洛伊德在1920年提出本能二元論時，有什么新的內容；而弗洛伊德一直堅決主張他后來提出的這種二元論，直至逝世。

《超越快樂原則》中提出的新的本能二元論將生命本能與死亡本能相對，調整位于沖突之中的種種本能的作用和位置。

（1）地形學（topographical）沖突（位于防御性作用力和受壓抑作用力之間）不再與本能沖突相吻合：本我（id）被描述為一個本能寄存器，同時包含兩種本能。自我所運用的能量來自這一共同的來源，尤其是那種以“性退化（desexualized）和崇高化”形式出現的能量。

（2）在弗洛伊德的最后理論表述中，兩大類本能與其說是器官實際運行情況的具體推動力，不如說是最終規范器官行為的根本原則：“我們假定存在于由本我的需要所造成的種種緊張背后的力量，叫做本能。”這次重心的轉移，在弗洛伊德另一處為人熟知的表述中體現得尤為明顯：“本能理論可謂我們的神話。本能是神話單位，這些神話單位極為不確定。”[[187]](#_187_26)

在《超越快樂原則》的結尾，弗洛伊德（在最后一個腳注里）描述了自己提出新的推測性假設的經過。[[188]](#_188_26)

我們一開始是從性本能與性的關系以及與生殖功能的關系來認識“性本能”的性質的。由于精神分析理論的某些發現，我們不得不使性本能與生殖功能之間的密切聯系有所削弱，但我們仍然保留了性本能這個名稱。由于提出了自戀性力比多的假說，由于將力比多概念引申到解釋個體細胞，我們就把性本能轉變成了愛若斯，這種愛的本能旨在迫使生物體的各部分趨向一體，并且結合起來。我們把人們通常稱作性本能的東西看作是愛的本能的組成部分，而這一部分的目標是指向對象的。我們的看法是，愛的本能從生命一產生時便開始起作用了。它作為一種“生命本能”來對抗“死亡本能”，而后者是隨著無機物質開始獲得生命之時產生的。這些看法是想通過假定這兩種本能一開始就相互斗爭來解開生命之謎。（SE XVIII，60—61）[[189]](#_189_26)

看起來，弗洛伊德似乎退回到了某種心理學版的摩尼教中，其中我們的生活被卷進兩種對立的巨大力量的爭斗和對抗中去。但是，任何將愛若斯等同于某種宇宙論式的善的原則，將死亡本能等同于惡的原則的做法，都過于簡單，也是很大的誤解。誠然，弗洛伊德在思考生命和死亡本能之間的爭斗之時，確乎宣稱其范圍遠遠超過了人類精神。死亡本能的目標是回歸到無機物（這一論題深深吸引了托馬斯·曼），而生命本能的目標則是將越來越多活著的物質結合進更大的統一體。他把死亡本能與自我毀滅的傾向密切關聯起來。在《精神分析引論新編》里，弗洛伊德做出了如下推測：

假定遠在往古，生命以一種我們無法推知的方式起源于無機物，那么根據我們的假設，那時便已經有一種本能要以毀滅生命而重新回歸到無機物狀態為目的。又假定我們所稱的自我毀滅起源于這種本能，那么這個沖動便可被視為任何生命歷程所不能缺少的一種死亡本能的表現。我們相信本能可分為兩類：愛欲本能常欲將越來越多活著的物質結合進更大的統一體，而死亡本能則反對這個趨勢，它要將生命的物質重新回歸到無機物狀態。這兩種本能勢力的合作和反抗產生了生命現象，直到死亡終止這一過程。（SE XXII，107）[[190]](#_190_26)

弗洛伊德肯定意識到了下述反對意見，即他的推測不過是奇思異想，遠遠超出了臨床觀察所承認的范圍。不過，他對此回應道：“你們也許會聳聳肩說：這不是自然科學，這只是叔本華的哲學。但是，諸君，一個大膽的思想家所想象的事，為什么不能為后人的苦心研究所證實呢？”（SE XXII，107）[[191]](#_191_26)

雖然弗洛伊德在世時（直到今天），很多批評者、甚至包括他那些相當善意的辯護者，都強烈反對他所做的生命和死亡本能二元論假設，弗洛伊德本人還是堅決提出他晚期關于本能的理論。[[192]](#_192_26)這一二元性最重要的特征在于，弗洛伊德堅稱：相互對立的本能及其精神表征存在著不可解開的融合（Vermischung）與混合。我們永遠無法遇到任何一種本能的“純粹”形式，雖然我們出于分析目的進行的描繪，顯得兩種本能似乎是可以區別開的。在這個意義上，如果我們不同時揭示死亡本能的精神表征，我們就永遠無法發現生命本能的精神表征。正是這些基本本能的融合，使弗洛伊德堅信惡是不可根除的。從弗洛伊德的精神分析角度看來，不可能存在愛若斯而沒有桑納托斯（或存在桑納托斯而沒有愛若斯）——雖然這些本能的精神表征和一方主導另一方的情況變化不定。

事實上，生命本能和死亡本能相互融合的程度，要比我們上面論述的情況更為錯綜復雜。如果我們仔細考察弗洛伊德一開始關于生命本能和死亡本能的描述，并把它們和他后來的表述聯系起來，我們就會發現存在一種微妙但十分關鍵的重心轉移。弗洛伊德在《超越快樂原則》中引入新的本能二元論時，他強調說愛若斯的目的是創造并維持更大的統一體；愛若斯是起到維系作用的本能。這就是為什么對文明共同體的創建而言，愛若斯相當重要。在《精神分析大綱》（寫于1938年，但在弗洛伊德逝世后才于1940年出版）中，弗洛伊德提出了本能理論的最終表述，他說：

經過長期猶豫和變化后，我們決定假設僅只存在兩種基本本能：愛若斯和毀滅本能……第一項本能的目的是建立更大的統一體，然后把這些統一體保持下來——簡言之，就是將它們維系在一起；相反，第二項本能的目的是解開聯系，并毀滅事物。在毀滅本能的情形中，我們可以設想它的最終目的是將生命體引向無機物狀態。出于這個原因，我們也把它稱為死亡本能。（SE XXIII，148）

但是，弗洛伊德在很多地方、尤其是在《文明及其不滿》中，同樣描述了性欲之愛（愛若斯的具體表現之一）如何對文明進程的維系力量起到破壞作用。“一方面，愛與文明的利益形成對立；另一方面，文明以其大量限制威脅到愛。”（SE XXI，103）愛若斯的精神表征之一是起到維系更大統一體的作用，而另一方面的精神表征則是對文明進程的暴力破壞。結果，不僅存在生命本能和死亡本能之間的二元論，而且愛若斯本身也有內在的二元性。這種基本本能可能有相互矛盾的精神表征。死亡本能亦是如此。正如愛若斯對創建文明至關重要，但卻也可能起到破壞和分裂作用，死亡本能也不僅僅是破壞性的，而也可能是創造性的。死亡本能的攻擊性能量的主要表現形式就是勞作。沒有勞作，就不會有文明；人的勞作能夠以一種不具破壞性的方式駕馭這種攻擊性能量。如果人們使攻擊傾向喪失其顯現于“創造性”外界活動的可能，就會產生如下危險：這一攻擊性能量將以神經癥的、自我毀滅的方式轉而攻擊人自己。不過，死亡本能也給文明帶來威脅。死亡本能會爆發出毀滅和自我毀滅的烈焰。死亡本能內部同樣存在內在的二元性。因此，不僅愛若斯和桑納托斯之間有著相互爭斗的二元性，生命本能和死亡本能內部同樣有內在的二元性（矛盾情感）。對于文明的創造和維持而言，兩者都十分必要，并且兩者都對文明造成了極大的威脅和危險。

我們對于惡的探究，需要注意到愛若斯和桑納托斯這兩種基本本能內在的矛盾情感；而要充分回答弗洛伊德自己對這種矛盾情感的理解具有何種意義，我希望轉向弗洛伊德晚期本能理論中最為棘手、也最耐人尋味的討論之一：《文明及其不滿》中的討論。他在此書第六章開篇時“坦白”，他強烈感到之前（這本書前五章）所說的都是常識和不言而喻的事情。他現在要轉而探討何以“一種特殊的、獨立的攻擊性本能，意味著關于本能的精神分析理論發生了改變”（SE XXI，117）。他承認，自己關于生命本能和死亡本能二元性的說法哪怕在理論界內部也遇到了反對。但他告訴我們，在他首次提出生命本能和死亡本能二元性假設后的十年內，“這些概念已經完全占據了我的思想，以致我無法再以其他任何方式進行思考”（SE XXI，119）。早在晚期本能理論提出之前，施虐和受虐對精神分析來說就已是重要現象，但這些現象之前被和性欲聯系在一起。如今，弗洛伊德說：“我無法理解，我們怎么能忽略了普遍存在的非性欲的攻擊性和破壞性，又怎么能在解釋生命時未能給它賦予適當的地位呢？……我記得，當有關破壞性本能的觀念首次在精神分析的文獻中出現時，我自己采取了防衛的態度，也記得我花了很長時間才接受了這個觀點。”（SE XXI，120）弗洛伊德公開嘲笑神學和宗教試圖打發這種先天的進攻性和破壞性的做法。

因為，當人們談及人類的邪惡、進攻、破壞和殘忍等先天傾向時，（用歌德的話說）“兒童不喜歡聽這種觀點”。上帝以他自己完美的形象創造了兒童。沒有人想重新記得這樣的事實，即人類很難使不可否認的邪惡存在和上帝的全能和至善協調起來——盡管基督教科學派主張這種協調。上帝得以存在的最佳借口就是魔鬼的存在。魔鬼就像猶太人在雅利安人的理想世界里所起的作用一樣，成為了有效發泄的動因。但是，即便如此，人們還是可以認為，上帝導致了魔鬼的存在，以及魔鬼所體現的邪惡。考慮到這些困難，我們每個人都應該在某些適當的場合向人類非常道德的本性表示恭順的崇敬。這將有助于我們受到普遍的歡迎，而且我們的許多過錯也會由此而受到寬恕。[[193]](#_193_26)

盡管語帶嘲諷，弗洛伊德的論點還是很清晰的。弗洛伊德認為人類精神具有不可化約的進攻性、破壞性、暴力性沖動，他拒絕接受任何未能看到這一點的人性觀，不管它是宗教的還是世俗的。弗洛伊德不僅強調“攻擊性傾向是人類的一種原始的、自我持存的本能屬性”，并且認為“它構成了文明的最大障礙”（SE XXI，122）。這種原始的、自我持存的、攻擊性的本能與愛若斯的整合作用相反，但它對于文明的發展也至關重要。而且，這種進攻性本能“正是死亡本能的派生物和主要表征，而且我們發現死亡本能是和愛若斯共存的，兩者一起分享對世界的統治權”（SE XXI，122）。正是這種對生命和死亡本能同樣原始的性質的揭示，闡明了“文明進化的意義”。

現在，在我看來，文明進化的意義對我們來說不再模糊不清。它必須展現愛若斯和死亡之間、生存本能和破壞性本能之間的斗爭。在此過程中，人類文明才得以實現。這種斗爭是一切生命的基本內容。因此，文明的進化過程可以被簡單地描述為人類為生存所作的斗爭。我們的保姆試圖用關于天堂的催眠曲來平息的正是這場巨人之間的斗爭。（SE XXI，122）[[194]](#_194_24)

我希望說明這種關于愛若斯與桑納托斯之爭的理解對于惡的道德心理學有什么意義。雖然弗洛伊德間或談到“善”與“惡”的沖動甚或本能，他在更為仔細的表述中清楚表明：本我（本能的最初來源）是無關乎道德的（nonmoral）。“從控制本能的角度、道德的角度來看，或許可以說本我徹底無關乎道德，自我（ego）努力追求道德，而超我（superego）則是超道德的（super-moral），并因而變得跟本我一樣殘酷。”（SE XIX，54）道德謂述可以用于自我和超我，但不能用于本我。正如我們所見，道德本身是一種文化發明，它的產生源自兄弟團體謀殺并吞食原始父親的“犯罪行為”。這不僅是說，本我是無關乎道德的本能的來源，而且這些本能是自相矛盾和模棱兩可的：不可能滿足我們所有的本能欲望。我們的本能沖動既是道德禁令的來源，同時也時刻打算破壞道德禁令。文明是愛若斯和桑納托斯永無止息的爭斗場所。在此，關鍵詞是爭斗——這場爭斗可以采取許多不同形式，但終歸沒有最終的、永久的協調或穩定。弗洛伊德有時候認為我們有可能平息我們與生俱來的攻擊性。事實上，如果文明要想存在的話，我們必須能夠控制并重新定向我們的攻擊性，以使它不至于完全是破壞性的。不過，這一嘗試從來沒有完全成功或保持穩定。即使存在許多復雜的精神機制來壓抑和升華我們的基本本能，它們的原始能量其實從未消減。在個體或文明的發展過程中，基本本能會在非常突然的場合以更新的力量爆發出來。沒有辦法消除內在于我們人性的精神矛盾，它顯現于我們基本本能的爭斗之中。

弗洛伊德逝世于第二次世界大戰前夕，但他已經見到了納粹的殘忍和野蠻。他肯定不會被接下去發生的種族屠殺和滅絕行為所震驚，也不會因為第二次世界大戰結束后全世界不同地區發生的（以及還在發生的）大屠殺而感到震驚。我們看到，弗洛伊德在《思索戰爭與死亡的時代》中注意到，高度文明的社會有可能退回極端殘忍和不加限制肆意破壞的狀態。有人認為：通過銘記野蠻恐怖的記憶，我們能防止這些事情再次發生。弗洛伊德會贊同說銘記這些記憶很重要，但不是因為這樣做可以防止此類恐怖不再發生；更為重要的是，我們要記住：我們本能天性的破壞性力量從未被消除。一切關于某種最終協調或和諧的說法，都過于天真爛漫。我們最為殘暴的原初本能沖動，與道德規范以及道德禁令的發展共同存在。我們或許會急切地相信自己可以做些什么，可以通過制度化把恐怖的記憶固定下來，可以進行某些政治安排，等等——最終將成功遏制人類的進攻和破壞能力。沉浸在這樣一種愿景里，就是沉浸在一種危險的幻象里。弗洛伊德最好地繼承了啟蒙傳統，因為他的誠實倫理要求“如實道出”——哪怕這一要求質疑了啟蒙關于人性善好、可塑性或理性的種種謂述。我們必須牢記，我們所謂的原初本能沖動（包括我們的攻擊性和破壞性沖動）伴隨著道德規定和道德禁令的發展共同存在，也伴隨著文明的發展共同存在。

早先的精神狀態或許不會經年累月地顯現出來，但盡管如此，它還是一直存在著的；它會在任何時候再次成為心智力量的表達方式，并且是唯一的表達方式，哪怕其后來的所有發展都已經被消除了。精神發展的驚人可塑性，在發展方向上并非毫無限制；或許，它可以被稱為一種特殊的內卷能力（倒退能力），因為很可能一個更晚、更高的發展階段一旦被舍棄就無法再次達到了。不過，原初的階段卻總是能夠重新建立起來；原初的心智（在這個詞最完全的意義上）是不朽的。（SE XIV，285—286）

弗洛伊德的道德心理學與惡的問題有重要相關性，為了完成我的分析，我希望考察他關于良心和罪感、人類責任的性質、理性的脆弱性的發生學解釋。在此過程中，我們將會看到弗洛伊德和尼采的相似和顯著差異。讓我們先回想一下弗洛伊德在《圖騰與禁忌》中怎樣談論良心的起源。禁忌良心是良心的最初形式，并且它是宗教和道德良心這些更加高度發展形式的基礎。“良心是一種內在知覺，它將對活動于我們內部的一種獨特愿望予以回絕。”（SE XIII，68）它與罪感以及兄弟團體（當他們謀殺其崇敬又懼恨的殘暴父親之后）感受到的懊悔密切相連。我們在文明的道德良心中找到了禁忌良心的蹤跡。因此，弗洛伊德總結道：“良心似乎很可能產生于矛盾情感的基礎上……它是在下述條件中（我們曾經將這些條件應用于對禁忌和強迫性神經癥的研究中）產生的，即在相關聯的對立情感中，有一方是無意識的并處于另外那具有強迫性、占據支配地位的一方的壓抑之下。”（SE XIII，68）弗洛伊德不斷推敲他關于良心起源的觀點。他在1923年引入本我、自我和超我的模型之后，豐富并修正了自己關于良心的起源和形成的理解。[[195]](#_195_24)

在相對晚一些的《精神分析學引論新編》（1933）中，弗洛伊德認為良心誕生于自我的分裂，一部分對另一部分進行觀察和判斷。正如自我誕生于本我，超我便誕生于自我的分裂。弗洛伊德將良心等同于超我——或更準確地說，等同于自我和超我之間的緊張關系。他甚至提到了康德的《實踐理性批判》中關于道德律的著名陳述（弗洛伊德把道德律和道德良心聯系起來）。

哲學家康德曾宣稱神之偉大只有繁星的天空及道德的良心最足以證明。星斗無疑是美麗的，但就良心而言，神卻未免有不均勻而粗心的毛病，因為大多數人的良心都僅有少許或者微不足道。……良心雖存在于我們內心無疑，但絕非在生命開始時便已存在。（SE XXII，61）[[196]](#_196_24)

正如弗洛伊德否認存在先天或原始的亂倫憎惡或謀殺憎惡，他也不認為存在任何原始或先天的良心。這就是為什么，我們必須為禁止亂倫、謀殺和良心的起源給出發生學解釋。讓我們看看這一解釋是如何進行的。

思維的邏輯法則（包括矛盾律）無法用于“本我”這一精神區域。“矛盾的沖動往往并存而不相互抵消，也不相互削弱……在本我中，沒有什么能與否定相提并論……本我無所謂時間的觀念，也無時間流逝的意識，而且……沒有隨時間的流逝而發生精神歷程的變遷……本我對判斷一無所知：沒有善惡，沒有道德。”（SE XXII，73—74）

這段關于本我的論述中有一些含混之處，弗洛伊德在別的地方予以澄清。人們或許想知道，如果在本我中沒有什么能與否定相提并論，談論矛盾沖動并存是否還有意義。當弗洛伊德說到本我中存在矛盾沖動的時候，他已經是站在“自我”的角度上了，對自我來說否定的概念和“矛盾沖突”的概念才有意義。在《外行分析的問題》（1926）中，弗洛伊德如是論述本我：“本我中不存在沖突；矛盾和對立在其中漠然共存，并且經常被種種妥協所調節。自我在類似的情境下就會感到沖突，必須做出決定；而決定就在于偏向一種沖動而舍棄另一種沖動。‘自我’這種組織的特點就在于，它相當顯著地趨向統一、綜合。本我缺乏這種特點；我們或許會說，本我是‘四分五裂’的；它的不同沖動獨立追求自身的目標，彼此各不相干。”（SE XX，196）如果我們將討論限制在本我（或者可以說，限制在本我自身），嚴格來說，就不存在沖突、曖昧、矛盾或否定。沖突和矛盾情感只有隨著自我的發展才會出現，也只有隨著種種沖突在自我中顯現后才會出現（這些沖突最初的位置是在本我里面）。隨著自我的形成，沖突和矛盾情感就不可避免了。

雖然弗洛伊德很推崇康德，他還是在根本上遠離了康德。與康德不同，弗洛伊德不認為道德律和道德良心的來源可以從實踐理性那里找到。對康德而言，談論道德律的心理起源毫無意義，只有談論我們逐漸意識到道德律（這一過程）的心理起源才是有意義的。然而，在弗洛伊德看來，道德律和道德良心的起源要追溯到作為禁忌之基礎的精神矛盾。道德良心誕生于超我和自我之間的緊張關系。弗洛伊德之所以對原始禁忌感興趣，是因為似乎找不到任何對這些禁忌之所以存在的解釋。對于經歷著禁忌的初民來說，禁忌的“證成”問題甚至都沒有出現過。這就是為什么弗洛伊德試圖為禁忌的起源尋找精神分析的解釋。正如他認為圖騰良心的起源與理性無關，他也認為圖騰良心的更加文明的派生物（道德良心）與理性無關。為了對道德作用做出充分解釋，我們必須訴諸本我、自我和超我之間相互作用的動力。但是，超我的嚴厲和殘酷的來源是什么——這種嚴厲和殘酷可能變得過度，并使超我變得病態而紊亂（pathologically dysfunctional）？最初，超我代表著家長權威的內在化。但良心和罪感的發展比這更為復雜。根植于本我的攻擊性，變成超我的能量和嚴厲性的來源，而且是一種額外的、更具威脅性的來源。

弗洛伊德在《文明及其不滿》中解釋了為什么這種內攝（introjection）是超我的嚴厲和威脅力量的來源。

人的攻擊性是內攝的，經過了內在化；事實上，攻擊性被發送回了它的起源地，即它被指向了個體自己的自我。在那里，攻擊性被一部分自我所接管，而這部分自我則以超我自居而凌駕并對立于自我的其他部分。現在，這部分自我又以良心的形式，準備采取同樣嚴厲的攻擊性來反對自我，而自我本來打算在其他的、外部的個體身上滿足這種攻擊性。在嚴厲的超我和附屬于超我的自我之間形成的緊張關系，被我們稱為罪感，它將自己表現為一種對懲罰的需要。因此，文明控制了個體危險的攻擊欲望，其手段在于弱化或消除這種欲望，在于在他內部建立一種代理力量來監視它，就像在被征服的城市里駐扎軍隊一樣。（SE XXI，123—124）[[197]](#_197_24)

因此，道德良心的起源包含一個三階段模型。“首先，本能的克制是因為懼怕外部權威的進攻。”然后，“出現了內部權威的樹立，以及由于對內部權威的恐懼而出現的本能克制——也是由于對良心（Gewissenangst）的恐懼”。最終，良心的“雙重束縛”形成了。

這里，最終出現了一個完全屬于精神分析的、與人們普通的思維方式相異的觀點。這種觀點使我們能夠理解，為什么對我們而言這個主題必定顯得如此混亂和模糊。因為這個觀點告訴我們，良心（或者更準確地說，是后來變成良心的焦慮）一開始的確是造成本能克制的原因，但是，后來這種關系被顛倒了。現在，每一種本能克制都變成了良心的動力源，而且每一次新的克制都增加了它的嚴厲和苛刻。（SE XXI，128—129）

弗洛伊德關于良心形成的發生學解釋，還有另一個極為重要的結果。良心的形成固然對于道德發展至關重要，沒有良心就沒有道德，也沒有對“惡的沖動”的控制。但是，沒有什么能夠確保良心以正常方式運作。弗洛伊德假定，存在這樣一些社會環境，良心在其中可能消失。在《集體心理學和自我的分析》中，弗洛伊德闡述了這種可能性。

我們只需指出，個人在集體中獲得了某些條件，它們使他能夠擺脫對自己的無意識本能沖動的壓抑。只需指出這一點也就足夠了。至于他因此而表現出來的那些表面看來是新的性格，實際上不過是這種無意識沖動的種種表現形式罷了。人心的所有惡都作為一種稟賦而包含在無意識之中。要理解良心和責任感在這些環境下的消失，是絕對沒有什么困難的。（SE XVIII，74）

在此，弗洛伊德提出了一個令人恐懼的可能性，而他從未系統地加以探討：存在這樣一些社會環境，其中“良心消失”而“人心的所有惡”都不受壓抑。盡管漢娜·阿倫特相當懷疑精神分析，也很少提到弗洛伊德，她還是關注到極權主義政體下良心消失的現象——或不如說，關注到良心何以如此簡單地受操控。這成為《艾希曼在耶路撒冷》的主要議題：

正如文明國家的法律假定良心的聲音告訴每個人“不可殺人”，即使人的自然欲望和傾向可能在有些時候非常兇惡，因而希特勒手里的法律就要求良心的聲音告訴人們“你可殺人”，盡管大屠殺的組織者清楚知道殺人違反大多數人正常的欲望和傾向。第三帝國的惡已經失去了其人所共識的性質——誘惑。[[198]](#_198_24)

我猜想，弗洛伊德很可能會同意阿倫特的說法，但除了一處關鍵問題。只是在非常表面的意義上，“殺人違反大多數人正常的欲望和傾向”。精神分析教導我們，殺人欲望是“正常的”和不可根除的。這正是為什么對于文明發展而言，克制本能、尤其是壓抑攻擊性本能至為關鍵。這也是為什么，良心和道德的發展對于維系文明來說非常重要。最終，這也是為什么“良心消失”是如此可怕（盡管十分現實）的可能性，它會爆發出肆意的進攻和毀滅，危及文明。

### 尼采與弗洛伊德

初看起來，尼采關于良心形成的譜系學解釋與弗洛伊德的發生學解釋之間有著驚人的相似。尼采的《譜系》的邏輯似乎是弗洛伊德的先聲。在尼采對道德良心所做的解釋中，存在著外部社會環境內在化的變動過程。不過，更仔細地比較尼采和弗洛伊德的話，就會發現他們之間存在根本差異。在他的譜系學敘述中，尼采將良心譴責的起源描述為一種辯證發展，即一個介乎貴族式高貴倫理（好壞）的神話與（可能發生的）超越善惡的運動之間的階段。但弗洛伊德思想的主要推動力正是反對辯證地闡釋對本能的克制，也反對辯證地闡釋使得良心得以產生的內在化過程。弗洛伊德關于謀殺原始父親的神話敘述，其作用恰與尼采的譜系學解釋相反。弗洛伊德的神話敘述意在表明，自從兄弟們最初殺害并吞食原始父親之后，良心形成的精神動力也好，罪感和懊惱的體驗也好，都沒有發生過根本改變。不可根除的矛盾情感并不是人性發展的一個辯證階段：它是人的精神生活的永久特征。從一種深層心理學（或精神分析學）的角度來看，在所謂初民的情感生活與當代文明人的情感生活之間，沒有根本差異。而且，認為我們能夠克服或改變這種矛盾情感，這種想法只不過是幻覺。我們的精神動力（包括壓抑、罪感、良心）只是在非常有限的范圍內變動。[[199]](#_199_24)誠實倫理要求我們能夠適應這種狀況。弗洛伊德會對如下假設持懷疑態度：曾經有這樣一個時刻，貴族式的高尚之人并不體驗到罪感、懊悔和良心譴責。盡管弗洛伊德斷言攻擊性本能能夠以創造性方式表現出來，而這樣的表現方式又與文明休戚相關（例如生產工作），他仍是會質疑如下主張：這些本能的外部釋放可以根除精神矛盾。他可能也會對如下想法不屑一顧，即有關價值重估、超越善與惡——認為人（即便僅僅是少數天賦異稟的靈魂）可以達到一種審美和諧狀態，以此改變或調和這些根本本能的沖突。弗洛伊德甚至會指責尼采這位偉大的道德批判者受到了他自己唏噓不已的道德主義（moralism）的感染。尼采對道德的批判，是從要求一種更高倫理的角度出發進行的。尼采道德批判的激情和強度，他對于“意愿虛無”的分析，以及對此最終的譴責，來自他對一種新的價值重估的要求，來自他對一種新的更高倫理的要求。但對弗洛伊德來說，這一“更高倫理”是一種危險的幻覺，因為它誘使我們想到有可能改變不可改變的事情——我們的無意識本能生活，而它的標志就是生命本能和死亡本能的永恒沖突。

誠然，尼采和弗洛伊德都警示我們，當攻擊性本能被堵住并內在化，從而爆發出毀滅的烈焰時，會產生什么樣的局面。事實上，他們都預見了一種可能性，這種可能性在20世紀變成了千真萬確之事。尼采和弗洛伊德都不會因我們時代的大屠殺、施虐狂式的毀滅、種族屠殺而感到吃驚。不過，他們有關惡的問題的思考結果卻大相徑庭。尼采最關心的惡是憎恨的盛行所帶來的虛無主義，它是對虛無的意愿造成的結果。只有靠尼采的超人來完成價值重估，才能“拯救”人性。但弗洛伊德的目標要遠為謹慎和溫和。我們必須學會接受下述事實：沒有任何最終方案可以解決生命本能和死亡本能之間的沖突，沒有辦法根除潛在的人的攻擊性和矛盾情感。它們的后果只能在一個非常有限的范圍內進行微調。我們無法消除我們“惡的沖動”。弗洛伊德告訴我們的首要信息是讓烏托邦希望泄氣的，但它并不是一種悲觀主義學說；毋寧說它是一種心理現實主義學說，意在糾正我們有關自己是什么人、自己將成為什么人的錯誤幻覺。誠實倫理要求的是時刻警惕不受約束的攻擊性爆發出來。

### 對惡負責

在結束我對弗洛伊德道德心理學的考察之前，我還想探討一下人們對于惡的責任，以及理性所發揮的溫和卻關鍵的作用。由于“本我”是那些超越于我們的意識理性控制之外的本能所在地，“道德責任”的理念似乎就被瓦解了。而且，有很多信口開河之語談論弗洛伊德的心理決定論（psychological determinism），似乎弗洛伊德要瓦解一切關于人類自由和責任的正面觀念。但是，這是一種對于弗洛伊德（和精神分析）的錯誤的、歪曲的描繪，因為弗洛伊德給我們的是一種更復雜和精微的關于人類責任的解釋。誠然，我們并不為自己與生俱來的本能負責，也不為我們體驗到的精神矛盾負責。此外，我們也不為許多不可預知的偶然情況負責，這些偶然情況可能會對良心的形成和良心的嚴厲性造成決定性影響。“自我”是責任的第一所在，它卻總是處在危險的立場上，因為它自身必須抵御來自三方的沖擊——本我、超我以及外在現實。菲利普·里夫精煉地提到了這一點，他指出弗洛伊德想把自我設想為始終處于危機中的境地，它“受到本我的激勵，又受到超我的限制和現實的阻撓”[[200]](#_200_24)。誠實倫理需要我們考慮到各種影響人類責任的不同因素，但并非放棄責任。弗洛伊德對此說得很明白。在他想為《夢的解析》后來幾版添加的一條不太為人所知的注釋中，他提出了我們對于夢的隱含內容負責的問題。[[201]](#_201_24)他說：“人們必須自己為夢中那些惡的沖動負責。除此之外，人們還能怎么做呢？……如果我試圖根據社會標準而將我的那些沖動歸為好與壞，我就必須同時為好的和壞的沖動承擔責任；并且，如果我要辯解說，那些無意識的、我不知道的、被壓抑的內容并不是我的‘自我’，那么我就不會把我的立場建立在精神分析的基礎上。”（SE XIX，133）弗洛伊德意識到有人會反對說“這種壞的、被壓抑的內容”屬于本我而不屬于自我，但他提醒我們，“這個‘自我’是從‘本我’發展而來的，它相伴形成了一個單一的生理單位，這個單位僅僅是一個經過特殊調整的、‘自我’的邊緣部分，這個單位受到發自‘本我’的意見的影響，也聽從‘本我’的意見。不管處于何種重要目的，試圖分離自我與本我總是徒勞無功的。”（SE XIX，133）為澄清自己關于責任的看法，他說：

而且，如果我屈服于自己的道德倨傲感（moral pride），試圖認定：出于道德評估的目的，我將忽視“本我”內的惡，也無須讓我的“自我”為之負責，這樣做對我有什么好處？經驗告訴我，盡管如此，我還是會承擔責任，我似乎是被迫得承擔責任。（SE XIX，133）

有人或許會反對說，弗洛伊德在此處理的問題是一個心理事實，即個體感到需要為他們的“惡的沖動”負責，但這一心理觀察不應與道德問題（他們是否應當為這些沖動負責）相混淆。這種反對沒有注意到，弗洛伊德在相當程度上正是對一種“是”與“應當”的絕對區分提出質疑。弗洛伊德的確注意到，存在種種病理學狀況，其中個體痛苦地對無法控制的事情負有罪感。但他同樣堅稱，良心、罪感、責任感有著一種恰當而關鍵的作用。在我剛才引用的段落之后，弗洛伊德接著說：

精神分析使我們能熟悉一種病理學狀況：強迫性神經癥，患病的“自我”感到自己要為各種各樣惡的沖動負責，而他對這些沖動一無所知；這些沖動在意識層面與“自我”遭遇，但它們又是“自我”沒有辦法確認的。這種情況或多或少會在每個普通人身上發生。值得注意的是，一個人越是道德，他的“良心”就越敏感。這就好像我們會說，一個人越是健康，他就越容易受到傳染病影響和受傷后果的影響。這一點毫無疑問，因為良心本身就是一個反應模式，針對在本我中察覺到的惡做出反應。后者被壓抑得越強烈，良心就越活躍。（SE XIX，133—134；強調字體為筆者所加）

我們現在可以了解弗洛伊德一句經常被引用（也經常被誤解）的著名陳述的意義所在：“本我曾在之處，便是自我將在之處。”弗洛伊德在《精神分析引論新編》（1933）中做出這一陳述，他在那里提醒我們注意不要過于嚴格地區分本我、自我和超我。我們必須允許它們相互融合，就好像“現代藝術家將不同色域相互融合”一樣（SE XXII，79）。弗洛伊德宣稱，精神分析療法的目的是強化自我。他寫道：“這種治療的目的是強化自我，使其脫離超我而獨立，增大視覺的范圍，擴大其組織，以至于它能認識到本我的新部分。本我曾在之處，便是自我將在之處。這是教化的工作，如為荷蘭須德海排水一樣。”（SE XXII，80）

如果我們考慮到弗洛伊德對良心、罪感、超我、道德和責任的分析，就會意識到他距離康德式傳統（事實上將道德等同于實踐理性）多么遠。良心（日常道德的核心）與理性沒什么關系。正如里夫所說：“理性的目的要么是（1）為效用目的而引入或加固超我的控制，要么是（2）摧毀頑固但多余的道德控制……良心而非激情才是理性的最終敵人。在道德說教的聲音受到限制或控制之前，真正的自我意識是不可能的。”[[202]](#_202_24)弗洛伊德既沒有輕視、也沒有夸大理性在我們生活中扮演的角色。與一些夸張斷言理性的力量和自律性的人相反，弗洛伊德是一位偉大的揭穿者。他斬釘截鐵地揭示了他認為具有誤導性的主張，即認為理性是道德和道德良心的基礎。但是，認為弗洛伊德嘲笑或看輕理性的自我所發揮的重要作用，就大錯特錯了。只有通過強化理性的自我的作用，我們才有希望限制我們“惡的沖動”可能造成的潛在災難性后果。弗洛伊德有時對于“強化自我”到底能有多大成效流露出懷疑態度，也懷疑培育一種對待道德責任的健康態度能取得多少成績。[[203]](#_203_24)但在另一些時候，弗洛伊德又持有謹慎的樂觀。他在《一種幻覺的未來》中寫道：“我們或許常會隨心所欲地認為，與本能生活相比，人類的智力是軟弱無力的，而且我們這樣說也可能是正確的。然而，這種弱點是有特殊性的。智力的聲音是軟弱的，但是如果不被人聽見，它是不會停歇的。最后，在遭到無數的、接二連三的回絕之后，這種聲音終于成功了。”（SE XXI，53）[[204]](#_204_24)當弗洛伊德以這種方式進行言說的時候（他經常如此），他明確地將自己認同于啟蒙對于理性和科學的承諾——致力于邏各斯。[[205]](#_205_24)但是，他也堅持以下傳統：要求啟蒙本身必須受到批判，我們必須誠實對待理性的脆弱和不穩定性。這些相互對立的強調之中不存在任何不連貫；它們顯示了弗洛伊德立場的精細之處。我們必須對理性的脆弱和限度保持敏感，但也要注意強化自我發揮理性的作用。我們必須以現實的態度對待我們基本本能的沖突本性和動力；但是，當我們允許自己的攻擊性本能以破壞性的方式呈現出來時，我們也要意識到我們承擔的責任。

不過，盡管弗洛伊德懷疑康德式的主張——強調實踐理性對于道德的重要性和作用——但在一個方面，弗洛伊德證實了康德關于根本惡的學說。我們回想一下，“根本”在康德那里首先是認識論意義上的，它照字面意思指向事物的根。當康德斷言“人依其本性是惡的”時，他的論斷是人在其根本處是惡的。反諷的是，正是弗洛伊德在自己的道德心理學中為這一說法提供了基礎。在其對于精神矛盾的分析中，在其原始群落的神話中，在其關于本能的晚期理論中，弗洛伊德教導我們：存在強大的惡的自然品性。他提供的精神分析證據確證了康德的核心主張，康德本人對此從未進行充分證成。

最近，弗洛伊德遭受到很多批評。事實上，“抨擊弗洛伊德”已經成為一項產業了。作為一項治愈或緩解病理狀況方法的精神分析遭到嚴厲批評，并且正在迅速地被其他治療方法取代。但與此同時，精神分析作為洞察和思考的源泉，正在多個領域蓬勃發展，其中包括電影研究、女性主義、文化批評甚至大屠殺研究。我已經表明，即便是最同情弗洛伊德的辯護者也不接受他有關死亡本能的推測。而有關精神分析作為一門科學學科的認識論地位的爭論依然持續不斷，與弗洛伊德在世時的情形別無二致。但是，即便我們對弗洛伊德進行最嚴格的批判，并拒絕他的很多具體觀點，我還是相信弗洛伊德相當關鍵地改變了我們對于人性和精神動力的理解。這對于我們理解人的作惡能力具有至關重要的意義。弗洛伊德教導我們“實際上，不可能根除惡”。我們永遠不要低估我們基本沖動和本能的力量和能量，也不要低估精神矛盾的深度。我們永遠不要自欺欺人地認為我們的本能性破壞能力可以被完全馴服或控制住。我們永遠不要忘了，所有不可預期的偶然狀況都可能釋放“野蠻的”攻擊性和毀滅性能量。不論是個體、集體還是社會，都是如此。不幸的是，20世紀發生于不同條件下的大屠殺和種族滅絕“證實”了弗洛伊德的警告。弗洛伊德的誠實倫理要求我們學會認識并忍受這一現實，同時又不屈從于無效的道德說教。倒退和野蠻永遠不會停歇；這并不意味著我們就得萎靡不振、俯首稱臣。在認識到理性的脆弱和限度的同時，我們必須設法強化自我的理性作用，以使我們能夠緩和我們攻擊性沖動造成的破壞性后果。我們從弗洛伊德那里得出的冷靜的教訓是，對于惡的問題不存在（也不可能存在）任何“最終解答”。我們個人和集體生活的戲劇總是以無法根除的精神矛盾作為背景；在這個舞臺上，“惡的沖動”可能暫時受到遏制、鎮壓和壓抑，但不可能被永久性地消除。

# 第三部分　奧斯維辛之后

## 開場白

阿倫特：要知道，起碼對我來說，1933年并不是決定性的日子；具有決定性的日子是我們得知奧斯維辛事件那天。

高斯：那是在什么時候？

阿倫特：1943年。起初我們不敢相信——雖然我的丈夫和我總會說，那些日子出什么事都不讓人意外。但我們不相信這件事，因為從軍事上說這樣做沒必要也不恰當……半年以后，我們還是相信了，因為我們有了證據。這太讓人震驚了。在此之前我們曾說：好吧，人會有敵人？那再自然不過了。為什么人們不該有敵人？但這件事情與此不同，真的像是一個深淵打開了裂口。因為我們認為其他任何事情都可以進行改良修正，正如在某種程度上政治中的一切都可以進行改良。但這件事不行。這件事本就不應該發生。我指的不只是受害者的數量，而是手段、對尸體的加工，等等——我無需追究太細。這件事不該發生。在這件事情上，我們都無法理解；我們沒有一個人能理解。[[206]](#_206_24)

這次談話是1964年10月28日西德電視臺播出的君特·高斯與阿倫特的電視訪談。不過，許多經歷大屠殺的幸存者和目擊者都已經反復談及阿倫特如此直接表達出來的情緒——像是一個深淵打開了裂口，發生了某件我們無法理解的事情。人們對于大屠殺時期，事實上是對于整個納粹時代，已經以前所未有的強度和學術上的細致程度做了研究。人們執著于（有時候幾乎是迷戀于）探究所發生事情（以及并未發生之事）的細枝末節，這勢頭迄今沒有消減的跡象。但阿倫特最初的震驚和判斷還在。研究納粹和猶太人歷史的杰出以色列歷史學家索爾·弗里德蘭德，以及德國出色的哲學家和社會理論家之一哈貝馬斯，也表達過同樣的判斷。

使“最終解決”變成一件極端事件的是以下事實：它是歷史上人們經歷過的大屠殺的最極端形式：心血來潮、系統化、工業化的組織，相當成功地試圖將一整個在20世紀西方社會內部的群體消滅殆盡。用哈貝馬斯的話說：“發生在奧斯維辛的事情，迄今為止所有人都覺得不可思議。在那里，人們觸及到了某種深層的東西，它代表著但凡是個人就都會有的團結：雖然人類歷史上的野蠻行徑所在多有，但人們還是認為，這一普通層面的正直是理所應當的……奧斯維辛改變了歷史長河中生活狀況的連續性基礎。”[[207]](#_207_24)

在本書這一部分，我想考察三位受到大屠殺極大影響的思想家們的反思，他們將大屠殺視為最根本之惡的典范。他們都經歷了阿倫特所描繪的震驚。他們努力嘗試理解其重要性和后果，努力嘗試面對它所提出的根本的哲學問題和宗教問題。這三位思想家分別是伊曼努爾·列維納斯、漢斯·約納斯和漢娜·阿倫特。他們之間有著很多相同處，雖然（我們會看到）他們也有很多根本差異。由于他們的生活都被納粹時期發生的事情所塑造和改變，他們的經歷便都與他們遭遇的惡休戚相關。三個人年紀都差不多，列維納斯和阿倫特都出生于1906年，約納斯出生于1903年；三個人都是猶太人，阿倫特和約納斯出生在德國，列維納斯在立陶宛的科夫諾長大。三個人是大學同學，起初都參加了胡塞爾現象學運動，隨海德格爾學習，后者對三個人的思想生活起到了深遠影響。阿倫特和約納斯初識海德格爾是在1920年代初后者赴馬堡之前，那時他還未發表《存在與時間》。1923年，列維納斯離開科夫諾，去斯特拉斯堡大學研究哲學，并于1928—1929年赴弗萊堡繼續他的現象學研究，聆聽海德格爾的教誨。他最終成為一名法國公民并參加了第二次世界大戰。由于他是法國士兵，德國人逮捕他后饒過了他的性命。他在一個德國戰俘營里過了幾年。

阿倫特和約納斯均于1933年逃離德國。阿倫特去向巴黎并在那里待到1941年，屆時她成功逃往紐約。約納斯當時已經是個猶太復國主義者，他在1935年逃往巴勒斯坦。隨后，他參加了英國軍隊著名的猶太旅。對于列維納斯和約納斯來說，奧斯維辛不僅象征著納粹的恐怖；他們的至親在奧斯維辛慘遭屠殺。盡管阿倫特和她母親成功逃離德國，她本人差點被渡往奧斯維辛。就在納粹入侵法國前夕，她（作為德國移民）被囚禁在法國居爾的拘留營內。在德軍進軍法國之際，她趁亂成功逃脫。但是，相當多仍然留在居爾的婦女最終被運往奧斯維辛并遭殺害。約納斯于1945年回到巴勒斯坦，在以色列獨立戰爭中再次見識了斗爭沖突。但在1949年，為繼續他的哲學生涯，約納斯接受了加拿大麥吉爾大學的教席。1955年，他被邀請加入社會研究新學院擔任研究生教師；十年后，阿倫特成為他在新學院的同事。約納斯和阿倫特非常熟悉彼此的著作，但很少有證據表明他們兩個人對列維納斯的著作有多少深入了解。雖然列維納斯有時候會提到阿倫特，但他從未嚴肅地與阿倫特或約納斯的著作交鋒。

在這項研究的最后部分，我計劃采取一種稍稍不同于前兩部分的方式進行論述。我想比較和比對列維納斯、約納斯和阿倫特見證了惡之后，具有怎樣的不同理解和反應。他們三者都試圖面對20世紀的惡，而他們集體的努力要比他們單獨的聲音強有力得多。他們每個人都再次提出了如下問題：責任在今天意味著什么？我的探討將從列維納斯開始，因為他呈現了三位思想家都要應對的根本問題——當我們不再對傳統神義論抱有絲毫信心，當試圖“證成”惡的觀念變得可恥，當我們不可能理解粗暴存在著的惡，我們如何對惡進行思考？

## 第六章　列維納斯：惡與神義論的誘惑

德里達給出了把握列維納斯思想的運動方式的最佳隱喻，他將其比作一波不斷沖擊海岸的浪潮：總是“同樣的”浪潮在往復，執著地重復著自身的運動。[[208]](#_208_24)不論我們考察什么主題——倫理的意義、責任、他者的他異性（alterity）、主體性、替代——總是有一個強烈的感覺，即“同樣的”浪潮在重復沖擊。這一感覺同樣出現于下述情形：當我們強調，哲學中的某些時刻表明，有些“東西”越出了存在和本體論（而且比存在和本體論更重要）。列維納斯不斷回到柏拉圖的觀點，即善是超越于存在的；他也不斷回到笛卡爾的《沉思集》中的那個時刻，即當笛卡爾發現無限對象（ideatum）積極逾越出它的理念，無限超越了任何有限物的理念。或者我們可以調整一下隱喻。不論我們采取哪一條道路（這些道路的指向顯得截然不同），我們總會到達“同樣的”地方、“同樣的”澄明之地。但這并不是存在的澄明之地，而是倫理與存在斷裂之處。但是，即便列維納斯的思考輪廓的聚焦點更為精細，我們卻反而感到愈發困惑。我們想知道，他是如何得出那些極端而驚人的主張的。出于什么考慮，列維納斯堅持我們與他者（l'autrui）之間不對稱的、單向的關系，并堅持認為我們對他者有著無限的責任？有人認為，討論的出發點要放在海德格爾對列維納斯思想的影響上，將列維納斯視為不斷地與海德格爾進行批判性對話。另一些人主張我們必須回到羅森茨威格[[209]](#_209_24)的《救贖之星》，尤其是回到羅森茨威格的哲學批判（《從愛納到耶拿》）和總體性理念——這一理念遍布西方哲學。也有人提出，列維納斯的倫理理解的主要來源是他對希伯萊圣經的闡釋和猶太拉比解經傳統。所有這些觀點（它們并非互不兼容）都有一定道理，但坦白說，都還不夠深入。它們沒有回答一個問題：為什么列維納斯要以這樣一種獨特的方式進行闡釋和運用這些材料？我要提出并捍衛的論點是：列維納斯思想的首要推動力，應該被理解為他對20世紀爆發的惡之恐怖所做的回應。列維納斯的全部哲學計劃可以被恰如其分地理解為一種對惡做出的倫理反應——也是對如下情形的反應，即我們在“神義論終結”后必須面對惡的問題。

乍看之下，這種論點似乎有些吊詭，因為列維納斯并沒有在他的主要著作中把惡作為討論主題。在討論列維納斯的大量二手文獻中，惡（mal）甚至很少被提到。但是，就像一個無處不在的幽靈，惡的問題縈繞在列維納斯寫下的每一頁紙上。可以不夸張地說，列維納斯與20世紀“無以言表”之惡（奧斯維辛是這種惡的典型）的對峙，不僅使他做出了根本的倫理反應，而且直接將他帶到了他獨特的倫理理解。

為表明我的意思，我們可以看一下《總體性與無限性》[[210]](#_210_24)那句挑釁性的開頭語：“每個人都會輕易承認，了解我們是否受了道德的騙，乃是頭等大事。”（TI 21；p.ix）“受了道德的騙”是什么意思？[[211]](#_211_24)緊接著這一戲劇性的開頭，列維納斯談到政治、戰爭和暴力，并提出了“總體性”主題。“戰爭并不顯示外在性，也不將他者作為他者顯示出來；它破壞相同之物的同一性。在戰爭中展現的存在的外表，位于總體性概念之中——總體性概念統治著西方哲學。”（TI 21；p.ix）但是，被道德欺騙的可能性，意義不止于此。讓我們看一下列維納斯在一次訪談中針對一個問題的回答，這個問題問的是其思想中的希臘和猶太元素。[[212]](#_212_24)他堅持認為自己的思想是希臘的（也就是說，是哲學的）：“我關于正義所說的一切都來自希臘思想和希臘政治。但簡單地說，我的意思是，我所說的一切根本上基于與他者的關系，基于一種倫理——沒有它我便不會追索正義。正義是我回應下述事實的方式：在這個世界上，我并非孤身一人與他者共存。”（PM 174）但他思想中的猶太時刻又怎么說呢？他告訴我們：

如果我思想中有一個明確的猶太時刻，那就是指向奧斯維辛的；在那里，上帝讓納粹恣意妄為。結果，留下的是什么呢？這要么意味著沒有理由談道德，因而可以下結論認為任何人都能像納粹那樣行事；要么意味著道德法依然保持自身的權威。自由便在于此；這一選擇就是自由的時刻。

我們也不能下結論認為，奧斯維辛之后道德法就不復存在，似乎道德或倫理的法都是不可能的、沒有前景的。20世紀以前，所有宗教都始于這一前景：始于“幸福的結局”。（PM 175—176）

追問我們在奧斯維辛之后能否仍然相信道德，這并不是一個修辭性的問題。這是一個極為嚴肅的問題。“核心問題是：奧斯維辛之后我們能否談論絕對戒律？道德失敗之后，我們能否談論道德？”（PM 176）我們可能真的受了道德的騙。阿倫特和約納斯均提出了類似的問題，并且因相同的焦慮而困惑。虛無主義（這種虛無主義質疑倫理和道德的可能性本身）不再僅僅是一個哲學或理論問題。奧斯維辛使得虛無主義的問題變得非常真實而具體。阿倫特（和列維納斯一樣）相信，納粹時期爆發的惡顯示出與傳統的斷裂，揭示了傳統的道德和倫理解釋在處理惡的問題時捉襟見肘。她宣稱：“在30年代和40年代，我們已經目睹了一切在公共生活和私人生活中建立起來的道德標準徹底崩塌”；“一切都在不經意間瞬時倒塌，道德突然間變得……像是一套風俗、習慣或行為舉止，似乎可以被輕易地改變，就像是改變一個人或一個民族的餐桌禮儀那樣輕而易舉。”[[213]](#_213_24)在其身后出版的《心智生活》中，阿倫特說：“我們通常將善惡的問題放在‘道德’和‘倫理’的范疇中，這個事實表明我們對善惡問題知之甚少，因為道德來源于mores，而倫理來源于ethos，分別是習俗（customs）和習慣（habit）的拉丁詞和希臘詞，拉丁詞與行為規范相聯，而希臘詞則由生活環境（habitat）而來，就像我們的習性。”[[214]](#_214_24)

### 神義論的終結

列維納斯提出的問題不僅關乎道德，而且關乎宗教——尤其是神義論問題。在《無意義的受難》一文中，列維納斯明確提出神義論問題；也正是在此，他宣稱我們如今生活在“神義論終結”以后的時代。[[215]](#_215_24)“或許，我們20世紀意識中最具革命性的事實是……摧毀下述兩者之間的一切平衡：一方是西方思想中或隱或顯的神義論，另一方是這一世紀中展現的受難及其惡的形式。”（US 161）但是，列維納斯的神義論是什么意思，我們又是在什么意義上生活在“神義論終結”之后的時代？當列維納斯說到神義論的時候，他指的不僅是特定意義上的神義論，也就是1710年由萊布尼茨提出的神義論。廣義上，神義論“與某種對于《圣經》的理解一樣古老”。列維納斯將神義論說成是一種誘惑。這種吸引人的誘惑在于“使上帝顯得無辜，或以信仰的名義拯救道德，或使得受難變得可以忍受——這是思想尋求神義論幫助的真正意圖”（US 161）。

在這種廣泛意義上，神義論不僅在基督教原罪教義中得到證明，而且也已隱含在猶太《圣經》之中：“其中大流散場面反映了以色列人的罪。”（US 161）為避免我們認為神義論僅限于宗教信仰，列維納斯強調指出，在一個世俗時代，神義論依然“以一種淡化的形式留存于無神論進步主義的核心；盡管如此，神義論依然確信善的效力即將來臨，其勝利的顯形正是借由不義、戰爭、苦難、疾病的自然法則和歷史法則得以實現”（US 161）。簡言之，不論是神學形式或世俗形式，神義論都引誘人們去尋找某種證明合理性的方式，尋找某種途徑使我們理解無意義的、無法忍受的受難和邪惡。但思想的誠實要求我們認識到，廣義上的神義論已經終結了。“無意義的苦難所具有的惡意，在20世紀種種事件中體現得淋漓盡致；由此提出的哲學問題便是：神義論終結之后，宗教狂熱和善的人性道德還有什么意義？”（US 163）

我們把列維納斯的說法和康德比較一下，就能看出他的激進之處。康德批判神義論，認為它是一個理論問題，因為它預設了我們能夠知道（不論知道得多么片面和不充分）上帝的性質（例如，上帝是不是全知全能，是不是仁慈）。但這樣一種理論知識是不可能的。此外，康德在《宗教》中開篇就斷然認為，道德“既不需要另一種在人之上的存在者的理念，以此讓人知道他的義務；也不需要一種法律本身之外的動機，以使人履行他的義務……因此，道德就其本身而言根本不需要宗教”。[[216]](#_216_24)不過，從列維納斯的角度看，康德并沒有抵制神義論的誘惑。他肯定了有設想一個仁慈上帝的實際需要。在此，潛藏在背后的仍然是一種協調的理念；一種期待自己配得上列維納斯所謂“幸福結局”的“許諾”。這是我們如今必須放棄的想法。奧斯維辛現象要求（倘若我們沒有受道德的騙）我們“擺脫幸福結局而獨立思考道德法”。

奧斯維辛（列維納斯的大部分家庭成員在那里遭到殺害）是“毫無意義的人類受難的典型，惡在那里顯現出惡魔般的可怕”（US 162）。但列維納斯舉出的不僅僅是猶太人災難，他在這一點上說得很清楚。

這個世紀在三十年內見證了兩次世界大戰，見證了左翼和右翼的極權主義——希特勒主義和斯大林主義，見證了廣島事件，見證了古拉格事件，見證了奧斯維辛和柬埔寨的種族滅絕。這個世紀在揮之不去的記憶中走向尾聲，所有那些野蠻名稱指涉的事情都在這些記憶中復歸了：精心策劃的受難與邪惡，而沒有理性來為一種變得具有政治性、變得脫離一切倫理的理性的激化（exasperation）設置界限。（US 162）

他還說：“我認為，當人們說起奧斯維辛時，我們這個政治世紀中所有古拉格事件的死者和所有其他受難地的死者也都在場。”（US 167）他強調奧斯維辛是20世紀爆發之惡的典型，這一強調使我們能夠更好地理解列維納斯思想中相互纏繞的希臘因素和猶太因素。有時希臘和猶太的對比被說得過于尖銳（甚至列維納斯本人也如此）。在我已經引用過的段落中，列維納斯堅稱自己的哲學思想根本上是希臘式的。（聲稱哲學思想是希臘式的有點多余。）但是，同樣重要的是認識到，當列維納斯將“猶太”元素編織進自己的思想中時，他首先考慮的是突出這些元素的普遍意義。

我并不祈求猶太宗教。我一直在談論《圣經》，但不談論猶太宗教。《圣經》（包括《舊約》）對我來說是人的事實，屬于人的秩序，并且完全是普遍的。關于倫理、關于當面的戒律的普遍性，關于這樣一種戒律的普遍性——即便它并不帶來拯救，即便沒有回報，它也仍然有效——我所談論的一切，其有效性都與任何宗教無關。（PM 177；強調字體為筆者所加）

有關發生在20世紀的惡的特殊性，我們同樣能夠聽到尼采和陀思妥耶夫斯基的聲音透過列維納斯而說話。尼采非常出色地診斷出人需要“證成”受難。尼采對神義論的激烈批判，其意義正與列維納斯的想法若合符節——即神義論的目標是“證成”無法忍受的受難。

真正引起對受難的憤慨的并非受難本身，而是受難的無謂：但是，不論是對于把受難解釋成整個神秘的拯救機制的基督徒來說，還是對于那些慣于從觀望者、或者受難制造者的角度理解所有受難的天真的古代人來說，一種無謂的受難都是根本不存在的。為了在世界上廢除并誠實地否定那些隱蔽的、沒有揭露的、無法證明的受難，于是當時的人就幾乎是被迫發明鬼神等高高在上或深不可測的東西……借助于這種發明，生命在當時和以后就一直被理解為造物；生命本身得到了證成，它的“惡”也得到了證成。[[217]](#_217_24)

陀思妥耶夫斯基那里也有類似的主題。列維納斯告訴我們，當他年紀尚輕、住在科夫諾的時候，正是閱讀俄國小說的經歷將他第一次引向哲學。當談到我們與他者之間根本上的不對稱關系，以及我們對他者的責任，他經常引用阿遼沙·卡拉馬佐夫的話：“‘每個人在其他人面前都是有罪的（要承擔責任的），而我比他人尤甚。’這就是不對稱理念。我與他者之間的關系是無法逾越的。”（PM 179）但我們也能夠聽到伊萬·卡拉馬佐夫抨擊無辜兒童之受難的聲音。當列維納斯談到無意義的受難這一恥辱之事時，他聽起來就像是在重復伊萬的話。

盡管如此，西方人性還是在為這種恥辱尋找意義，通過喚起形而上學秩序的恰切含義、倫理的恰切含義——這含義在道德意識的直接教訓那里是看不到的。這是超驗目的的王國，仁慈的智慧欲求它，上帝絕對的善欲求它（在某種意義上，正是這一超凡的善規定了這位上帝）；或是一種存在于自然和歷史之中的廣闊而不可見的善，通往善的道路就在那里，雖然不免痛苦。苦難因此是有意義的，以種種方式服從于由信仰或進步信念擬定的形而上學結果。神義論預設了這些信念！……充斥大地的惡可以被解釋進一種“整體的規劃”之中：它可以被認為是對罪的補償，或者，對本體論意義上的有限意識來說，它可以宣稱在時間的終結處得到彌補或報償。（US 160—161）

列維納斯對無意義的受難的回答，既不是尼采式的要求“價值重估”，也不是伊萬·卡拉馬佐夫式的自我分裂——拒絕接受一個讓無辜兒童遭受無意義的苦難的世界。列維納斯給出了一種倫理回答——這一回答通向他對責任的獨特理解，即對于他人的責任是不對稱的、單向的，這是對于他者、我的鄰人的受苦的回答。

但是，面對20世紀太多的不幸，從更大的意義上說，這一橫亙在前的神義論目的難道不同時也揭露了他者的受苦是無法證成的；而正是通過我證成鄰人的受苦，恥辱也就發生了？因此，在原則上，受苦現象的無意義性質就體現在他者的痛苦。對一種倫理敏感而言——在我們時代的非人性中，通過反對非人性而確認自身——證成鄰人的痛苦確乎是一切不道德的根源。（US 163）

我們看到，為什么列維納斯所理解的我們對他者的倫理關系和責任如此嚴苛，卻也相當吸引人。當我們面對20世紀那些典型的極端惡行時，我們往往會關注作惡者的行為和受難者的苦難。我們對于所謂旁觀者的責任感到相當不自在且態度曖昧，這些人容許此類行為發生，他們將自己開脫于任何直接責任之外，此舉證明他們恰恰是共謀者。雖然關于納粹時期的文獻卷帙浩繁，解釋層出不窮，但上面這個問題依然是個未解的難題。我們如何解釋下述事實：有那么多人（其中大多數是遵紀守法的正派人），在他們鄰人甚至朋友遭受苦難、消失、遭驅逐、虐待和謀殺的時候，他們竟無動于衷？當然，人們不能低估明顯的反猶主義以及納粹恐怖和宣傳的有效性。哪怕表露出一絲對于受難者的支持，都可能導致監禁、折磨或死亡。盡管聲稱“證成鄰人的痛苦確乎是一切不道德的根源”有點危言聳聽，但想想看，如果更多的人對于他們鄰人和人類同伴的受難感到自己負有責任，20世紀歷史將會多么不同。列維納斯對于倫理的理解，以及他所理解的我們對于他人和為了他人的“無限責任”，很好地表現在阿倫特《艾希曼在耶路撒冷》的一個段落中。阿倫特講述了安頓·施密特的故事，他的名字是在審訊過程中被提到的。安頓·施密特是一名德國士兵，負責指揮一支由德國掉隊士兵組成的在波蘭境內巡邏的巡邏隊。從1941年10月至1942年3月的五個月里，施密特幫助了猶太人游擊隊，給他們提供假鈔和卡車。他因此被德國人逮捕并迅速處死。這幾乎是我們所知道的關于施密特的一切，除了還有“他并不是為了錢而這么做的”。當安頓·施密特的故事在耶路撒冷法庭上被講述的時候，在場的人們似乎都保持了兩分鐘的沉默以緬懷這位救助猶太生命的德國士兵。阿倫特的評論相當符合列維納斯的精神，符合他所理解的倫理和對受難同伴的責任。

這兩分鐘就像是深不可測的黑暗中突然落下的閃電，在此期間一種念頭清晰地呈現出來，不可辯駁也確切無疑——倘若這樣的故事多一些的話，今天發生在這個法庭里、發生在以色列、德國、全歐洲或許是全世界的一切事情，將會多么的不同。[[218]](#_218_22)

漢斯·約納斯講述了一個非常不同的故事，但這個故事也符合列維納斯所強調的內容。1933年1月30日，就在距離約納斯逝世六天前，他在意大利城市烏迪內做了一次報告。他是去那里接受Premio Nonino獎的，頒給意大利文版的《責任律令》。烏迪內對約納斯來說具有特殊意義，這個城市“標志著我生命中的一個轉折點，那里藏著我一生中最難忘的記憶之一。”[[219]](#_219_22)1945年初夏，當時仍然是一名士兵的約納斯來到烏迪內。在之前五年里，約納斯已經在猶太旅參加過戰斗。在反抗納粹的過程中，猶太旅自豪地在制服上展現了“大衛王之星”。因此，在他們行軍經過意大利的時候，幸存的猶太人常常能找到他們。有一天，在烏迪內，兩個來自的里雅斯特的猶太裔澳大利亞姐妹找到約納斯，講述她們的故事。當德國人包圍的里雅斯特的猶太人并要將他們運走的時候，這對姐妹成功逃脫，并逃往烏迪內尋求避難，“那里誰也不認識她們，她們也不認識任何人”。在她們到達后不久，一輛卡車停在她們房子門前（她們當時住在閣樓），送來兩張床和一封來自當地主教的信，主教此前聽聞她們的情況，希望她們能過得更好些。到達后的幾個月里，她們靠變賣珠寶維持生計，用換來的錢去黑市買食物——因為她們是非法外來人員，沒有定量供給卡。她們向約納斯講述了一件就發生在她們從黑市以高昂價格買了一公斤豬油回來后的事情。接下來發生的事情讓約納斯動容。

同一天晚上，有人敲她們的門。她們驚恐地打開門——門外站著一位面無表情的黑市商人，他說：“請原諒。我今早賣給你們豬油的時候，還不知道你們的身份。后來我得知了情況，過來賠禮道歉。我不收你們一分錢。”他將一個裝有她們鈔票的信封塞到她們手里，轉身下樓。[[220]](#_220_22)

約納斯終身都記得這個故事，“像是神圣的信任”，他以此結束他的故事：“順便一說，你們肯定會發現那句話（‘這里誰也不認識我們’）里面帶著有趣的反諷。看來很多人都認識她們，而她們卻不知道這一點，而這正是烏迪內的永恒榮耀：這非但沒有傷害她們，相反卻保護了她們。”[[221]](#_221_22)這個故事極佳地表現出列維納斯所理解的一個人對于他者的責任。

### 惡的現象學

但是，讓我們回到這個問題：列維納斯如何理解“神義論終結之后”的惡？列維納斯直接處理惡的問題的地方很少，其中之一是其《超驗與惡》一文。[[222]](#_222_22)寫作此文的機緣是菲利普·尼摩的《約伯與過度的惡》一書，對《約伯記》中惡的問題進行哲學思考。列維納斯首先關注的是“這部著作開啟的哲學視角”（TE 157）。他集中考察惡的現象學的三個時刻：作為過度的惡、作為意向的惡，以及對惡的憎恨或恐怖。

作為過度的惡最初表現的是一種數量強度的過度，“達到超越度量范圍的程度”。但列維納斯強調的是，惡如何“在其本質上是一種過度”（TE 158）。惡是一種過度，這樣說并不是因為苦難是可怕而不可忍受的。“與正常、規范、秩序、綜合、世界的斷裂，已然構成了其性質的核心。”（TE 158）列維納斯不僅僅提請人們注意惡行所施加的不可忍受的折磨和苦難，他希望強調的是，我們不能“綜合”惡；它無法被整合進我們的理解范疇或理性范疇之中。

看起來，凡是綜合（哪怕是康德式的“我思”那種純粹形式綜合，那種能夠將無論多么異質的因素都統一起來的綜合）都會在惡的形式中找到其對立面，即不可綜合的東西，這些不可綜合的東西的異質性，遠甚于所有能夠被形式所把握的異質因素，并且這種異質性體現于惡意之中……通過惡的表象、其原初的現象顯現、其性質，一種形態和方式突顯出來：拒絕占據一個位置、拒絕一切調合——一種反自然、畸形之物，令人不安，而且與自身疏離。它在這個意義上是超驗！（TE 158）

我想揭示出，在列維納斯談到惡的“超驗”以及它無法被綜合的意思時，他的理解有何微妙之處。他試圖描述惡是如何被經驗的。但這樣表述問題或許表明，惡的過度和超驗有些悖論色彩。如果我們以一種康德式的方式思考經驗，它恰恰是能夠被綜合的東西。沒有綜合就沒有經驗。并且，如果“某物”嚴格意義上位于經驗之外或超越了經驗，那么我們就無法理解它。但與這種對于經驗和超驗的康德式理解不同，列維納斯指出，惡的惡意被經驗為“某種”無法被綜合的東西，它既被經驗到，同時也排斥歸類，它比那種能夠被形式綜合所把握的異質性更具異質性。如果我們認為列維納斯的主張是我們不可能有關于惡的知識和理解，那就誤解他了。畢竟，對于他所理解的惡的顯著標志，他說了很多話。但與此同時，他希望強調，惡的某些方面無法被總體性理解所把握。他還想提出，這種惡的超驗性是被直接而切身地經驗到的。盡管列維納斯通過康德式的綜合理念來提出自己的看法，對于過度之惡的超驗的經驗，也可以通過其他方式闡述。列維納斯試圖向我們表達的東西，與阿倫特在《極權主義的起源》一書開頭處想表達的內容密切相關，她在那里談到“理解”（comprehension）：

理解并不意味著否定暴亂，援引先例來演繹史無前例的事實，或者用類比和概括來解釋現象，以致令人不再感到現實的沖擊和體驗的震驚。相反，理解意味著有意識地檢視和承負起20世紀壓給我們的重擔——既不否定它的存在，也不在它的重壓下卑躬屈膝。簡言之，理解意味著無論面對何種現實，總要坦然地、專心地面對它、抵抗它。[[223]](#_223_22)

反諷的是（可能也不是那么反諷），列維納斯關于惡的過度及其超驗性的說法，與康德在《判斷力批判》中有關崇高的一些說法相匹配。康德也試圖表述這樣一種意識，即我們能夠意識到“某物”拒斥我們的理解和把握的范疇。列維納斯或許會說，主要差別在于康德根本上似乎認為崇高可以與理性的理念相整合。但對列維納斯來說，“惡不僅是無法整合的，而且是無法整合之物的‘無法整合性’所在。”（TE 158）我們可以說，惡就是一種惡性崇高。

如果把惡理解為“在本質上是一種過度”，那么我們就能更好地理解為什么惡不僅抵抗一切形式的神義論，而且與神義論相對立。不管是宗教形式或世俗形式，神義論基于如下前提：存在某種方式可以將惡的存在整合進一個自洽的、可以理解的善惡領域中。這是我們想要理解惡的呈現或存在所必需的。列維納斯對惡的討論（將惡看作無法整合的過度）中令人驚訝的地方在于，他的論述方式與他批判總體性、批判同一與他者的辯證法的方式類似。正如無限性斷裂了總體性，惡也同樣如此。正如他者之“他異性”那種無法整合的過度打斷了同一與他者的辯證法，理解和綜合也同樣被惡的超驗性打斷了。我認為這種形式上的類似并非偶然。相反，正是因為惡的超驗性，因為它無法被整合或完全理解，因而對于惡之惡意的充分回應只能是一種與惡的超驗性“相稱”的回應。這恰恰是一種倫理回應，意識到他者永遠也不會被完全理解，意識到我對他人負有無限的責任，他們的苦難在倫理上比我自己的苦難更重要。

惡的現象學的第二個時刻是惡的意向性。“惡影響到我，仿佛它是把我搜出來的；惡撞擊到我，仿佛在那追逐我的不祥命數背后有一種目的，仿佛有人與我對立，仿佛有一種惡意，仿佛有人在那里。”（TE 159—160）惡不僅僅是發生在我身上的某種不幸。惡針對我，而我則是它的受害人。即便我們設想的是一次自然災害（例如里斯本地震），地震本身不會被看作是惡。它被看作一個自然之惡的例子，是因為人們公開或不公開地假定，一種更高的存在允許它發生，或導致了它的發生。或者我們想想約伯的命運，他質疑上帝的正義，并不僅僅因為一些可怕的事情發生在他身上，而是因為他相信上帝有能力阻止這些事情發生。正是因為惡的意向性（假定惡影響到我，仿佛它是把我搜出來的；惡是某人惡意的結果），神義論的誘惑才得以產生。尼采對此相當清楚，他宣稱：“真正引起對受苦的憤恨的事情，并不是受苦本身，而是毫無意義的受苦。”但我們必須抵制神義論的誘惑；我們必須抵制將無意義的受苦合法化的誘惑。正是惡的超驗性使我們認識到，第一個形而上學問題（請萊布尼茨和海德格爾原諒）并不是“為什么‘有’存在，‘無’卻不存在”，而是“為什么‘惡’存在，‘善’卻不存在？”（TE 160）惡的現象學的第二個時刻使我們窺視到超越存在、超越本體論的東西。“善惡差異先于本體論差異。”（TE 160）倫理優先于本體論；本體論以倫理為前提。惡再次將我們引向作為第一哲學的倫理學，引向倫理的首要性。

列維納斯討論惡的現象學，其自始至終都有一個潛文本：他與海德格爾的持續論辯。正如列維納斯自己時常承認的，如果沒有海德格爾，他的思考是不可能的。正是海德格爾對于基本本體論的理解，成為列維納斯的出發點。但是，當列維納斯反對海德格爾將存在理解為根本視域，當他在《總體性與無限性》中宣稱本體論本身依賴于作為第一哲學的倫理學并且以之為前提，列維納斯便是在批評海德格爾未能應對惡，未能認識到對惡的倫理回應的獨特之處。這一批評甚至反映在列維納斯提出觀點的用詞上。海德格爾用“形而上學”一詞（尤其是在他的后期哲學著作中）命名存在的遺忘，表明傳統已經通過何種方式把存在者（ontic）和存在（ontological）搞混了。對海德格爾而言，形而上學同時預設和模糊了基本本體論。但是，列維納斯把本體論與形而上學進行對舉，并主張形而上學的首要性，以此表明有超越海德格爾的基本本體論、超越存在視域的“東西”。列維納斯的倫理思想拒絕“本體論的帝國主義”（impérialisme ontologique）（TI 44；15）。列維納斯的根本主張是：“西方哲學（包括海德格爾的哲學）在大多數情況下是一種本體論：將他者化約為同一，方式是在中間插入一個中立的詞項以確保理解存在。”（TI 43；13）這一化約、這一將他者同化為同一的做法，其邏輯和機制就是帝國主義的邏輯，即試圖殖民他者的無法整合的整全性。當列維納斯說到“本體論的帝國主義”時，他并不是在使用一個“僵死”的隱喻；因為在我們通常所說的“帝國主義”（不論是政治帝國主義還是經濟帝國主義）的核心，運作的是相同的“邏輯”：即殖民那些外來的、差異性的、他異性的東西的邏輯。[[224]](#_224_22)“形而上學、超驗，以同一來迎接他者，以自己來迎接大他者（the Other），這些都在被具體地生產出來，作為他者對同一的質疑，也就是作為倫理學而達致知識的批判本質。正如批判先于懷疑論，形而上學也先于本體論。”（TI 43；13）列維納斯對海德格爾的批判首先是一種哲學批判。[[225]](#_225_22)海德格爾的本體論思想缺乏資源以應對惡，也無法對惡做出倫理回應。盡管海德格爾力圖撇清自己的思考與前人的糾葛，他從未擺脫本體論的限制。

列維納斯的第三個時刻是對惡的憎恨或恐怖。一方面，這導致了一個極大的誘惑，即將惡本體論化，尋找一種（不可能的）與惡的協調；同時，這也向我們開啟了一個機會，考慮與他人的倫理關系：“在惡的恐怖中，惡擊中了我，并由此揭示出（或這已經是）我與善的關聯。惡的過度性（借此惡就是世界上的一種過剩）也是一種不可能性，即我們不可能接受它。”（TE 161）一切皆取決于人們如何闡釋這種惡的恐怖。如果我將其闡釋為意味著存在一種機制，借此惡必然被善平衡抵消，那么我等于又一次被神義論的誘惑吸引了。我依然處在一個包含有對稱性關系機制的框架內。我依然認為善是對惡的辯證否定，并且/或者，惡是對善的辯證否定。但是，列維納斯斷然宣稱：“惡通過對立面的吸引而過渡到善，沒這回事。那將造成又一個神義論。”（TE 161）

不過，還有另一種方式（列維納斯的方式）闡釋“惡的恐怖”如何暗示著善——那種超越存在的善。惡的恐怖將我敞開，它要求對惡做出倫理回應。惡的過度性、它抵抗整合的惡意，產生了一種超驗，它“面對他人顯露它的光芒：一種無法整合的他異性，一種無法被包含進總體性之中的他異性”（TE 163）。下面這段話是對列維納斯思想運動的極佳概括（“同樣的”浪潮執著地反復沖擊）。

這不再是一種為我的認知所吸收的超驗性。其面容在我作為自我同一性的充分性上打上問號；它把我系在對他者的無限責任上。在具體性之中、從最初的倫理那里、在面容上，表現出原初的超驗性。在追逐我的惡中，他人遭受的惡折磨著我；它觸動了我，就好像從一開始他者便在責問我——凡此都在質疑我只顧自己，質疑我的“存在欲力”（conatus essendi），仿佛我在悲悼我在世的惡之前，就必須為他者負責——這難道不是一次對善的突破，而我的痛苦所指向的唯一“意圖”不也在于此？……對于指向我的惡感到恐懼，變成對于他人那里的惡感到恐懼。在此，對善的突破不是簡單地顛倒惡，而是一種提升。這種善并不愉悅人，卻對人下命令和規范。（TE 163—164）

通過考察列維納斯所說的“存在欲力”是什么意思，我們可以深入理解他關于惡的現象學描述。這一表述來自斯賓諾莎，但對列維納斯來說它的含義更廣。“存在欲力”是“存在的法則”。

一個存在者是某種附加于存在之上、附加于其自身存在之上的東西，它總是存在的持存。這是達爾文的觀念。動物的存在是為了生命而爭斗。一場沒有倫理標準的爭斗；它關乎力量。海德格爾在《存在與時間》的開端說，此在（Dasein）是這樣一種存在者，他在自己的存在之中關心這一存在本身。這是達爾文的觀念：有生命的存在為生命而斗爭。存在的目的是存在本身。（PM 172）

無論我們對于這種將海德格爾與達爾文聯系起來的做法怎么看，列維納斯的意思是清楚的。存在的法則，“存在欲力”，驅使著存在者保存自我。我們作為人類當然是存在者。因此，作為存在者，這一法則也是我們的法則。但是（這是關鍵），我們并不是唯一的存在者。我們并不是唯一的海德格爾所說的此在。我們是人類。列維納斯宣稱：“人與純粹的存在相斷裂，后者始終是存在的持存。這是我的主要論點。”（PM172）列維納斯告訴我們（這句話似乎是他對自己哲學的總結）：“然而，隨著人的顯現（這是我的全部哲學），有某種比我的生命更重要的東西，而那就是他者的生命。”（PM 172）他充分意識到這種說法有些“不合理”，畢竟關心自我是合理的，因為這遵循個人存在的法則。“但我們不可不贊美圣潔；不是神圣（sacred），而是圣潔（saintliness）：也就是這樣的人，他在自己的存在中掛懷他者的存在甚過自己的存在。我相信，人性正是發端于圣潔；不是在實現圣潔之中，而是在其價值中。它是第一價值，一種不可否認的價值。”（PM 172—173）

我們可以借助同康德的形式類比，澄清列維納斯的意思。正如康德認為（與事實相違背）如果我們是唯一的自然存在者，那就不會有絕對律令，因此也就不會有道德，列維納斯認為如果我們是唯一的存在者，那就不會有倫理律令。并且，正如康德宣稱自然有其自身法則，列維納斯宣稱存在有其自身法則。對康德而言，關于自然法則不存在固有的善或惡；對列維納斯而言，存在法則本身無所謂善惡。根據康德，認識道德法并不意味著我們總會遵循它。盡管如此，我們仍然能夠遵守道德法；我們能夠承認其權威并按照它的要求行事。同樣，對列維納斯來說，認識到至高的倫理律令并不意味著我們總是會遵守它；但我們能夠遵守這一命令。倫理學預設的圣潔并不是一種成就，而是一種價值或理想。我總是能夠如此行事：將倫理的首要性給予他者的生命。我強調這一類比是“形式”類比，因為列維納斯不像康德，他并不認為道德“根植于”實踐理性。康德式的自律和責任預設了一種更初始的異質性，我以此對他人負責。“大他者（一種享有特權的異質性）的在場并不與自由沖突，而是充盈了（invests）自由。”（TI 88；60）

但是，這些關于存在、存在法則、“存在欲力”的反思，如何推進我們對惡的理解？我們得知，“正是在人類這里產生了與存在的自身法則的斷裂。惡的法則是存在的法則；在這個意義上，惡非常強大。”（PM 175）善惡范疇并不適用于所有存在者，只適用于人類——適用于那些能夠對倫理律令做出回應的存在者。正是因為我們作為人類意識到了他人的苦難，我們才能以一種倫理的方式做出回應。如果我們沒能回應他人的苦難，那么我們就臣服于惡的法則、存在的法則。對康德來說，當我們恣意蔑視道德法并屈服于自愛誘惑之時，惡就產生了。對列維納斯來說，當我們有意違背將我們與他者系在一起的倫理律令之時，惡就產生了。

在存在欲力（為生存而做的努力）那里，生存是至高的法則。然而，隨著面容在人際間的層面上顯現，“不可殺人”這個命令就出現了，它是對存在欲力的限制。它不是一種理性的界限。因此，對它的闡釋就需要在道德和倫理的意義上思考它。它必須被視作位于力量理念（the idea of force）之外。（PM 175）

在純粹存在的世界中沒有惡（亦沒有善）。這就是為什么，在一種以存在為根本視域的哲學中，倫理學沒有也不可能有一席之地。海德格爾認為人道主義局限于（海德格爾稱之為）“形而上學”的視野之內——這種形而上學隱蔽了存在的視域。但從列維納斯的觀點看，海德格爾未能認識到，真正的人道主義（一種倫理的人道主義）要求與存在和存在法則（“存在欲力”）相斷裂。成為人就是去超越自身的存在法則，在倫理的意義上對于折磨我鄰人的惡做出回應。

### 無限責任

為完成我所討論的惡的超驗性以及對惡的倫理回應，我想考察列維納斯訴諸“無限性”的獨特方式，考察當他論及我們的無限責任時，他是什么意思。列維納斯對待“無限性”觀念的方式與康德和黑格爾迥然不同。康德和黑格爾（列維納斯會說大多數西方哲學家）或隱或顯地將無限性等同于總體性。在康德那里，無限性命名的是一種無條件的總體性，我們可以思考但不可能認識。這是黑格爾所說的壞的無限性。真正的無限位于這種壞的無限之上；它克服了有限和壞的無限之間的二元對立。黑格爾帶出了同一與他者的隱含辯證法，這一辯證法在將總體性等同于無限性時達到頂點。列維納斯的哲學起點是，康德和黑格爾（甚或海德格爾）都沒有充分意識到，無限性無法被整合進總體性或存在之中。關于康德式的無限性理念，列維納斯說：“康德式的無限性觀念扮演著理性之理想的角色，將其緊迫性投射到超越之物中，它是既有的未完成之物的理想的完成狀態——但是，未完成的存在卻沒有與一種占據優勢的無限性經驗相對峙，沒有從這樣一種對峙中劃定自身的有限性界限。”（TI 196；170）關于黑格爾式的無限性理念，列維納斯說：“（黑格爾）對無限性的定位，排斥了每個可能與無限性保持關系并借此限制無限性的‘他者’。無限性只能包含一切關系。像亞里士多德的神那樣，它只能指涉自身，盡管現在是以歷史的名義。”（TI196；170）

對列維納斯來說，無限性是與總體性和存在的斷裂；它超越總體性和存在，為與他者的倫理關系打開空間，這種倫理關系抵抗并反對被總體性和存在所同化。在列維納斯看來，正是這種無法整合、極端異質的無限性確保他可以談論我們對于他者、為了他者的“無限責任”。對于“無限責任”不應做一種康德式的理解，即將其理解為一種理性的理念，一種永遠不會被充分實現的規范性理念。同樣，也不能對它做一種黑格爾式的理解，即將其理解為一種在總體性中真正實現的無限性。相反，它是這樣一種責任：它先于我自己的自律性自由，并且比后者更加原始。我永遠也不可能充分履行我對他者的責任。但這既不是一種絕望的學說，也不是一種英雄主義倫理。它是一種日常生活的倫理，因為在最簡單的歡迎動作或姿勢中，我可能就在以倫理意義上負責任的方式行事。列維納斯有一次被問及他會如何回應下述質疑，即這種無限倫理責任的觀念是“徹頭徹尾的烏托邦，不具現實意義”。他回答說：

這是對我思想的最大反對。人們跟我說：“你在哪里看到過這種倫理關系得到實行？”我的回答是，它具有烏托邦色彩并不妨礙它為我們的日常行為賦予慷慨或對他人的善意：哪怕最微小、最平常的舉動（諸如在用餐時或進門時說“你先請”）都是倫理的證明。關心他者仍然是烏托邦的，因為它總是在這個世上格格不入（u-topos），總是與“人情世故”不同；但在世上也有很多關心他者的例子。我記得有一次與一群拉丁美洲學生見面，他們對馬克思主義式解放的術語很熟悉，相當關切他們阿根廷人民的苦難和不幸。他們非常不耐煩地問我，我是否真的見到過我的倫理哲學所說的那種與他者的烏托邦式的友好關系，我回答說：“當然，就在這間房間里。”[[226]](#_226_22)

在題為“簽名”的文章中（開頭一段話是對自己生活的簡短說明），列維納斯總結說，自己的生活“被納粹恐怖的預感和記憶主宰著”。[[227]](#_227_22)正如我先前指出，納粹的恐怖（以奧斯維辛為象征）是20世紀特有之惡的典型或標志，這種惡割斷了所有認知和理解的范疇。我們或許清楚記得列維納斯的好友和敬慕者莫里斯·布朗肖[[228]](#_228_22)在他的《災難書寫》中說過的話。他講述了一個奧斯維辛年輕囚犯的故事，他遭受了最惡劣的苦難，他的家人被投進焚尸爐；他試圖吊死自己，但在最后一刻被“救”了。然后，納粹強迫他負責行刑時提著受害者的頭顱，以便黨衛軍開槍時子彈能容易地穿過他們的脖子。“當被問及他如何承受這一切時，據說他的回答是‘他觀察到人們臨死前的表情’。”但布朗肖斷言：“我不相信這一點……他的回應……不是回應，他無法回應。”

在這一解釋中我們還要意識到，當他面對一個不可能的問題時，他別無托辭而只得尋求知識，尋求所謂知識的尊嚴：我們相信這將是知識帶給我們的根本禮節。事實上，人們如何能夠拒絕了解？我們閱讀關于奧斯維辛的書籍。集中營中所有人的愿望、最終的愿望：了解已經發生的事情，不要忘卻；同時，你也永遠不會了解。[[229]](#_229_22)

列維納斯定會贊同這種感人而敏銳的說法。我們永遠也不能充分了解或理解這一惡，即便我們不能放棄理解它的愿望和嘗試。它超越并斷裂了我們的理解范疇。但是，這不是一種意涵著某個“其他領域”的超驗性。用矛盾修辭的方式說，它是一種內在超驗（immanent transcendence）——我們在其極為可怕的具體性中與之遭遇。當布朗肖說幸存者的答案“不是回應”，列維納斯會同意他的看法。它不是一種回應，因為一切能夠被言說和認知的都不是充分的回應。認為這種惡能夠被充分把握和認知，乃是欺騙我們自己——被神義論的誘惑吸引，被尋找某種與這一惡相稱的解釋或證明的誘惑吸引。但是，我們能夠回應——不是通過更精致的知識，不是通過找出有關奧斯維辛更具體的細節，不是通過閱讀更多關于大屠殺的書籍，而是以唯一與我們所遭遇的惡的過度性相稱的方式做出回應。這是一種倫理回應，我在其中認識到我對他者那種無法證成的苦難負有無限責任，我對他們遭受的惡負有無限責任。同樣的浪潮重復著震耳欲聾的沖擊。對于20世紀爆發的惡，僅有的回應是承認“我對他人的責任，不考慮互惠，這種責任在于我不計代價地給他人幫助，在于一個人與他者的不對稱關系。”（US 165）

## 第七章　約納斯：一種新的責任倫理

漢斯·約納斯與列維納斯共有許多同樣的關切和焦慮。他也師從海德格爾并受到他的巨大影響。與列維納斯類似，約納斯也認為海德格爾的巨大失敗最明顯地體現在他未能給倫理學提供任何基礎。海德格爾不可避免地把我們引向倫理虛無主義的道路，瓦解所有道德標準的客觀性。與列維納斯類似，約納斯設法依靠猶太傳統來對抗以奧斯維辛為典型的惡。同樣，與列維納斯類似，約納斯堅持認為有必要區分哲學論辯（甚至其思辨模式）與宗教信仰和神學信念。約納斯也對從哲學或神學角度嘗試解釋或證成惡的做法頗不耐煩。

不過，如果我們考察約納斯如何思考倫理學及其與本體論的關系，就會發現他的思考路徑不僅與列維納斯不同，而且顯得與后者截然相反。約納斯并不認為倫理學超越了本體論和存在，或打斷了存在。相反，倫理學需要的是（他也致力于此）我們重新思考“存在”（尤其是生命體和人類）的意義，使我們能夠在一種對于存在的恰當理解中奠定新的倫理。[[230]](#_230_22)盡管約納斯構建了一種新的責任律令，但他沒有談及“先于人的自由的無限責任”之類的話。列維納斯式的基本主題，比如“存在的斷裂”為倫理和一種與他人之間不對稱的、單向的倫理關系打開了空間等等，對約納斯的哲學思考來說都很陌生。此外，盡管約納斯和列維納斯一樣懷疑傳統神義論，他在處理惡的問題時并不徹底拒絕神義論框架。他接受一種仁慈的、關懷世人的人格神理念，但他完全拒絕全能上帝的理念。正如我們將會看到的，約納斯宣稱“全能”這一理念本身就是不自洽的。在不致縮小列維納斯和約納斯之間的巨大差異的情況下，我想指出，當我們考察約納斯的論述時，我們會看到他的哲學洞察如何完善了列維納斯的洞察。將兩者的哲學力量編織在一起，可以更豐富而精微地解釋“奧斯維辛之后”的惡與責任。

讓我們從約納斯的哲學起點談起——他與海德格爾的相遇。與列維納斯類似，約納斯證明了海德格爾作為教師所具有的催眠般魔力。他承認海德格爾“或許是20世紀最重要的哲學家”。[[231]](#_231_22)不過，1933年之后約納斯開始對海德格爾產生幻滅，既是在人格的意義上也是在哲學家的意義上。海德格爾于1933年在納粹統治下的弗萊堡所做的“臭名昭著”的校長就職演說令約納斯感到震驚。漢娜·阿倫特認為海德格爾那十個月的校長任期是一個“錯誤”，而后他迅速改正過來了；但約納斯得出了完全不同的結論。[[232]](#_232_22)當被問及他是否認為“杰出思想家”海德格爾與那個積極支持納粹的人之間有關聯，約納斯毫不猶豫地做出了肯定回答——盡管他承認，他花了很久才認識到這一點。

1933年，當他做出那個臭名昭著的就職演說（可以合情合理地稱之為哲學意義上的背叛，實際上這是對哲學的深深羞辱），我一下子震驚了，對朋友們說：“做出那種事的是我們時代最重要的思想家海德格爾。”我聽到的回答是：“你為什么如此驚訝？做出這種事的端倪早就潛藏著了。或許早已能從他的思想中推斷出來。”這是我第一次認識到海德格爾思想中包含著某些特質，我恍然大悟地說：“是啊，我之前有所失察了。”[[233]](#_233_22)

約納斯得出的結論是，海德格爾關于決心（Entschlossenhei）和本真性（Eigenlichheit）的種種概念非常抽象，使他能夠熱情支持納粹政府。海德格爾將之區別于匿名“常人”（Das Man）的本真性，其特點就是決心。“決心本身（不是為了什么或反對什么的決心，而只是下決心這一事情）成為本真性此在的本真性標志。然而，下決心的機會卻是由歷史性提供的。”約納斯接下去的話很沉重：

無論如何，1933年1月，當那一時刻來臨之際，歷史為決心提供了機會。人應該把自己投進這一新的命運里面。人應該最終完成一躍，從德國大學知識分子（尤其是在哲學領域，但也是一般而言）的那種妥協、虛弱、溫文爾雅、軟弱的協商之中脫離出來，躍入一個新的開端。對我來說，海德格爾整個思考路徑極為成問題的性質一下子清楚了……

但是，在希特勒和國家社會主義治下，在新的部門，在成為一個新帝國、甚至是一個千年帝國的意志中，他曾看到了某些他歡迎的東西……他將（領袖和黨的）決斷本身等同于決斷的原則和決心本身。當我震驚地認識到這不僅是海德格爾的人格錯誤，而且還是他的思想構成時，存在主義本身的可疑性質對我而言就清晰起來：也就是，其中包含的虛無主義因素。這與我之前認識到的基督時代開端處的靈知主義沖動相配，靈知主義也包含著一種強烈的虛無主義因素。[[234]](#_234_22)

這些有關靈知主義和存在主義包含虛無主義的暗示，為我們理解約納斯的哲學計劃提供了基礎。約納斯不僅是海德格爾的學生，而且還是偉大神學家魯道夫·布爾特曼[[235]](#_235_22)的學生。正是在他們的雙重影響和鼓勵下，他開始從事自己對靈知主義的開創性研究。約納斯最終開始意識到，靈知主義傳統的虛無主義二元論與存在主義（尤其是海德格爾）帶有的強烈虛無主義色彩之間有著非常密切的關聯。在《靈知主義，存在主義和虛無主義》一文中，約納斯探究了這兩股被歷史上數個世紀隔開的不同思潮之間的關聯。[[236]](#_236_22)他告訴我們，在靈知主義那里，“對律法（nomos）理念的顛覆導致了種種倫理后果，其中靈知主義非宇宙論的虛無主義內涵……變得甚至比宇宙論方面的虛無主義還要明顯。”（GEN 224）靈知主義和存在主義都否認存在任何客觀的道德標準。當然，這種否定有相當不同的基礎。“靈知主義與作為其現代對應物的概念精微性和歷史反思相比，顯得粗糙而天真。”（GEN 224）這種虛無主義與一種二元論密切相關，通過這種二元論，“人與自然”之間就產生了一種本體論斷裂。“靈知的人是被扔到一個敵意的、反神明的，因而是反人性的自然之中，而現代人則是被扔到一個無動于衷的自然之中。”（GEN 233）現代虛無主義二元論比靈知主義二元論遠為激進和絕望。根據靈知主義，自然是帶有敵意的、惡魔一般的。但現代虛無主義不再認為自然是敵意的；相反，自然對人的關懷無動于衷。

因此，相比于靈知主義的虛無主義，現代虛無主義對這個世界的恐懼、對其律法的違抗更加無限的極端和絕望。自然始終無動于衷，這是真正的深淵。只有人憂心忡忡，他的有限性只面對著死亡，他要孤零零地面對自己的偶然，他所投射的意義在客觀上毫無意義，這實在是前所未有的處境。（GEN 233）

### 回應虛無主義

約納斯與這種虛無主義進行搏斗——海德格爾的哲學必然產生的虛無主義。約納斯的全部哲學，包括他對生命現象的反思和他對一種新的倫理和新的責任律令的辯護，以及他有關奧斯維辛之后上帝概念的神學思辨，都是他對這一極端虛無主義做出的回應。[[237]](#_237_22)當代哲學中存在著一種搖擺不定的趨勢，一邊是化約論自然主義，它廢除人之為人的理念；一邊則是孤獨自我的觀念，沒有根基也沒有任何道德基礎。我們時代的首要哲學問題是避免這一兩難之境的災難——尋找“第三條道路”，借此“避免二元論斷裂，但二元論的洞見也可以被保留下來以維持人的人性”（GEN 234）。

在討論約納斯所謂的“第三條道路”是什么之前，我想先探討一下，在約納斯和列維納斯對我們當代困境的理解之間，有哪些相似之處。列維納斯并不關注靈知主義和存在主義之間的密切關聯。他也沒有談論“虛無主義二元論”。盡管如此，列維納斯和約納斯在理解我們的現代困境方面，還是有基本的一致性。他們都認為，我們時代最緊迫的哲學任務是：面對20世紀前所未有的惡，探索其中倫理和責任的意義。列維納斯對局限于存在視域和本體論的哲學定位持有相當批判的態度，是因為他認為在那樣一個世界上將找不到倫理的正當位置。正是隱含在本體論傳統中的倫理虛無主義令他感到不安并激勵他思考。斷言“了解我們是否受了道德的騙乃是頭等大事”相當于用另一種方式說：我們必須探索是否有辦法避開倫理虛無主義。列維納斯同意約納斯的看法，即海德格爾的哲學中沒有倫理學的位置。海德格爾的失敗并不是具體的哲學失察。如果倫理虛無主義盛行的話，對惡進行譴責就將失去根基。對發生在奧斯維辛的事情進行譴責就將失去根基。

列維納斯和約納斯以不同方式對倫理虛無主義做出回應。我們已經看到，倫理虛無主義在列維納斯看來是本體論的后果，是把存在作為最終視域的后果，是未能認識到倫理學作為第一哲學所具有的超驗性的后果。與他者的倫理關系要求與存在斷裂。但是，約納斯認為首要問題是以這樣一種方式重新思考我們的本體論，以使我們能夠最終為一種新的倫理律令、一種新的責任倫理提供形而上學基礎。約納斯關心的不僅是靈知主義和存在主義中蘊含的二元論，而且是主導現代哲學的二元論。他認為，一旦我們接受笛卡爾式的“我在”與“我思”的二分法，或肉體與心靈的二分法，那么我們就無法逃脫虛無主義。問題不只是二元論，而在于二元論所造成的一整套思維框架。甚至唯物論者和唯心論者也處于一個接受這種二元思考的框架之內，盡管他們在這一二元對立中否定哪一端有所不同。因此，如果人們想要面對倫理虛無主義提出的挑戰，就必須批判它背后的本體論和認識論的二元論。

這正是約納斯的《生命現象》一書所要做的事情，這本書是他對有機生命之意義的再思索。他認識到，他的哲學計劃違背了當代哲學中許多根深蒂固的偏見和教條。他對兩個根深蒂固的教條提出質疑：一是認為不存在形而上學真理，二是認為不存在從“是”通往“應該”的道路。為了避開倫理虛無主義，我們必須表明存在倫理的形而上學基礎，存在本身之價值和目的的客觀基礎。這些都是強論斷，而且毫無疑問會引發很大爭議。要為約納斯辯護的話，我們應該指出：他從事這一任務的方式既是大膽的，又具有思想上的審慎。他經常承認自己無法“證明”自己的論斷，但他確信他的“假設”比盛行的二元論或化約論更加“公正對待人和總的存在的整體現象”。“不過，歸根結底，我的論辯只能為一種選項提供理性基礎，由慎思之人做出選擇——當然，這一選項有其內在的說服力量。可惜的是，我只能做到這一步。或許一種未來的形而上學能夠做得更多。”[[238]](#_238_22)

為了考察約納斯的哲學計劃如何展開，我們需要檢驗他對生命的哲學闡釋。這是他為一種新的責任律令奠定基礎的出發點。這種闡釋也為他對惡進行思考提供了語境。約納斯在《生命現象》的前言里簡潔地陳述了自己的目的。

最簡短地說，這本書給出了一種生物事實的“存在論”闡釋。當代存在主義關注的只有人，它往往把扎根于有機存在本身的東西當作人的獨特優勢和困境：因此，它拒絕將那些從自我意識那里得到的洞見用于有機世界。就科學生物學而言，由于它的規則僅限于物理的外在事實，它必定忽略生命內在性的維度：因此，它浸淫于“生命”和“無生命”的區分之中。對于生物學記錄的新解讀，或許能夠為理解有機物恢復內在維度（我們對此相當了解），從而為生命的心物統一重新獲得其理論上的位置，而自笛卡爾的物質和心靈分離以來，這個位置就喪失了。（PL，p.ix）

在對生命進行存在論闡釋時，約納斯探究的是“所有生命發展過程（沿著有機力量和作用的上升秩序）背后的主題：新陳代謝、運動和渴望、知覺和感受、想象、藝術、心智——自由和危險的規模不斷推進，在人這里達到頂峰；如果人不再以形而上學的孤立狀態看待自己，他或許能重新理解自己的獨特性”（PL，p.ix）。約納斯表述這一主題的方式讓人想起亞里士多德考察生物的方式，顯然亞里士多德對約納斯有重要影響。約納斯的討論甚至與謝林在19世紀闡述的自然哲學有著更為密切的關聯。約納斯問題背后的根本二分法，同樣困擾著謝林（以及許多康德之后的德國思想家）。康德提出的“祛魅”的自然王國與自由王國之間的二分，導致了種種不牢靠的二律背反。約納斯與亞里士多德和謝林不同的是，他把達爾文和當代科學生物學考慮進來。對生物學的恰當的哲學理解，必須與科學事實相符。但是，與此同時它也必須排除一些誤導人的、關于生物事實的唯物論和化約論闡釋。就此而言，約納斯的自然論與皮爾斯和杜威的演化自然論之間有很強的聯系。同時，對于所有提出神秘“生命力量”或忽視演化發展中的偶然性和危險性的演化生物學理論，約納斯都持有強烈的懷疑。[[239]](#_239_22)

約納斯試圖表明，“正是在最原始的有機物質晦暗的激蕩中，自由原則第一次在物質世界巨大的必然性中閃現其光芒。”（PL 3）這一廣義的自由并不僅限于人的自由；它下抵有機生命的最初跡象，上達人類展現的自由。“‘自由’必定指一種客觀可察的生命模式，也即，一種為有機物本身獨有的實現存在的方式，它為一切有機物所有而為一切非有機物所無：在本體論意義上，它指一個最初僅能適用于有形跡像（physical evidence）的描述項。”（PL 3）自由的形成在此不只是一條成功之路。“自由的優越地位承載著需求的負擔，而且意味著危險的存在。”（PL 4）隨著生物的新陳代謝，自由原則第一次出現了。約納斯甚至“認為新陳代謝這一所有有機生命的基本層面已經展現了自由——事實上，它是自由的第一種形式”。[[240]](#_240_22)有了“新陳代謝（隨著它的力量和需求），非存在就作為存在本身體現出來的一種另類而顯現于世；由此，存在本身第一次獲得了一種強調性的意義：由于內在受到其負面威脅的限制，存在必須確認自身，而（自我）確認了的存在就是一種作為關切的存在”（PL 4）。這一廣義的、本體論的自由，作為一切有機生命的特征，對約納斯來說是一條“阿里阿德涅之線，貫穿對生命的闡釋”（PL 3）。

約納斯借以擴大我們對于自由的理解的方式，反映了他的主要論辯策略。他將那些通常僅用于人類的范疇進行擴大和再闡釋，從而我們發現它們等同于那些客觀可察的、為一切生命共有的存在模式。甚至內在性以及自我的初級形式也能夠延伸至最簡單的有機生命形式。[[241]](#_241_22)似乎約納斯有擬人論的嫌疑，似乎他把獨屬于人類的特點投射到生命體整個領域了。他敏銳地意識到這種批評，但他認為甚至是擬人論的理念也必須被重新思考。[[242]](#_242_22)如果我們認為約納斯把人的特性投射到非人的生命界中，那就曲解了他的生命哲學。之前我引用過約納斯談及“第三條道路”的話——借此“避免二元論斷裂，但二元論的洞見也足以被保留下來以維持人的人性”（GEN 234）。通過展現有機生命真正的連續性，展現自由、內在性和自我等范疇適用于任何生命，我們得以避免“二元論斷裂”。這些范疇指的是客觀存在模式。但當我們認識到自由、內在性和自我以一種獨特的方式在人類身上呈現出來的時候，我們就保留了“二元論的洞見”。我不想說約納斯成功完成了這一雄心勃勃的計劃。他意識到自己論斷的嘗試性和出錯性，但他向我們展現了一種對生命的理解，由此我們能夠同時洞察到連續性和差異。[[243]](#_243_22)

現在應該清楚，約納斯并沒有局限于一種有關有機體的局部哲學，也沒有局限于一種新的對生物事實做出“存在論”闡釋的局部哲學。他的目標正是提供一種對于存在的新式形而上學理解，提供一種新的本體論。他對此說得很明白。

我們的反思意在表明，在什么意義上生命問題和身體的問題應處于本體論核心，并且在某種意義上也應處于認識論核心……生命問題的核心位置不僅意味著它是判斷既有本體論的關鍵因素，還意味著處理這個問題必定涉及本體論整體。（PL 25）

看起來，列維納斯和約納斯之間的哲學分歧很大。對列維納斯來說，只要我們還局限在存在視域和本體論（不管其含義有多廣泛），就沒有倫理學的位置，也沒有對倫理虛無主義的回答。相反，對約納斯來說，除非我們能夠以這樣一種方式擴大我們的本體論理解，以至于能夠為自然內部的價值和目的提供客觀基礎，我們就無法回應倫理虛無主義的挑戰。但是，盡管雙方乍看之下極端對立，還是有一種闡釋能夠把他們的距離縮小。用列維納斯的術語，我們可以說，約納斯表明存在一種理解本體論和生命體的方式，能夠公正對待他者之不可化約的他異性。[[244]](#_244_22)

不過，我們或許還是會問，約納斯對生物學事實的“存在論”闡釋及其提出的新本體論何以為一種新的倫理學提供形而上學基礎？約納斯批評下面這種哲學偏見，即認為價值、目標和目的在自然中沒有地位。正如他堅稱自由、內在性和自我都是客觀的存在模式，他也認為價值和目的是客觀的存在模式。有機存在有一種固有的基本價值，一種基本的肯定，“對生命說‘是’”（IR 81）。[[245]](#_245_22)“在生命與死亡的對立中，存在的自我肯定成為強音。生命是存在和非存在的明確對峙。……所有努力的‘是’，在積極地對非存在說‘不’的情況下，顯得更加尖銳了。”（IR 81—82）而且（這一點對約納斯而言很關鍵），這種一切有機存在皆有的對生命之肯定，在人類這里有著約束性的、義務的力量。

這種盲目地自我施加的“是”在人的自由那里獲得了義務的力量，人作為自然的目的性勞作的至高產物，不再是自然的自動施動者，而是（以得自知識的力量）自然的破壞者。他必定把“是”納入自己的意志，而把對非存在的“否定/不”加于他的力量。但是，正因為這種從意志到義務的轉變是道德理論的關鍵，為其提供根基的種種嘗試很容易便告失敗。為什么過去一直是“存在”本身通過一切個體意志而照料的事情，如今成了人的義務？（IR 82）

我們在此發現從“是”到“應當”的轉換——從生命的自我肯定到人類為保存現在和未來的生命而負有約束性義務的轉換。但為什么我們需要一種新的倫理學？《責任律令》的副標題“為技術時代尋求一種倫理學”提示我們為什么需要一種新的倫理學。現代技術已經極大地改變了人們行為的性質和結果，以至于傳統倫理學背后的前提不再有效了。歷史上第一次，人類擁有了足以摧毀這個星球所有生命（包括人的生命在內）的知識和力量。不僅出現了全面核災難的新可能，甚至更糟糕而可怕的可能性是，不受約束地使用各種技術有可能摧毀生命所需的環境。現代技術帶來的主要轉變是，我們行為的結果常常極大地超出我們的意料。約納斯和其他一些哲學家首先向我們提出警告：隨著生物技術的發展，前所未有的倫理和政治問題正在出現。他宣稱，這發生在一個“倫理真空”的時代，似乎沒有任何有效的倫理原則去限制或指導我們的倫理決定。借著科學和技術“進步”的名義，無情的壓力迫使人們采取這樣一個立場：在此做什么都是被允許的，包括改變人類的遺傳結構，只要它是“自由選擇”的就行。約納斯認為，我們需要一種新的絕對律令，它或可表述如下：

“如此行事：你的行為的結果能與人類生命的真正長久相符”；或者，換一種消極表達：“如此行事：你的行為的結果并不會破壞這種生命的未來可能性”；或者簡單說：“不要破壞人性在世界上無限持續的條件”；或者，反過來積極地說：“在你當下的選擇中，把人的未來的整體性包括進你的意志對象中。”（IR 11）

即使我們能夠同情約納斯所祈求的新律令，我們必須理解，對這樣一種律令的需求并不意味著它能夠被理性地證成。此外，我們必須理解，約納斯所謂的責任律令是什么意思。

約納斯區分了兩種意義非常不同的責任：形式責任和實質責任。形式責任意思是“‘為’某人的行為負責的責任，不管是什么行為”；而實質責任意思是“‘為’特殊的對象負責，這些特殊對象使行為人做出與此相關的特殊行為”（IR 90）。實質責任以形式責任為前提，但約納斯倫理學的核心關心的是我們新的實質責任。像列維納斯一樣，約納斯強調認為，實質責任包括一種“單向的關系”（IR 94）。家長和孩子之間的單向而“垂直”的關懷關系，就是一種實質責任的典范。家長有責任和義務去關心孩子的健康。我們新的技術處境要求我們擴展實質責任的范圍。我們作為人類有責任保存生命（尤其是人的生命）的條件，有責任保存無限未來的條件。

人的獨特之處——即只有他能夠負有責任——也意味著他必須為其他同類負責，也就是說，為那些同樣是潛在的責任承擔者負責；并且，從某種意義上說，他事實上總是負有責任……在這個意義上，對于人的存在來說，“應當”就是具體地被給定的……用警句的方式說：“世界上存在責任”這一可能性（對人之存在而言必然如此），乃是所有責任對象中的第一個。（IR 99）[[246]](#_246_22)

對于約納斯所理解的我們之于保存那些能夠負責的（人類）生命要負的集體責任，人們可以對他的論辯和充分性提出很多問題，但我們現在能夠把握他的哲學計劃的總體結構。[[247]](#_247_22)虛無主義，尤其是當代世界盛行的倫理虛無主義，是約納斯要處理的問題。它制造了一種“倫理真空”。約納斯最關心的虛無主義并非哲學家的虛無主義，而是日常生活的虛無主義——這種虛無主義對存在任何可靠的客觀標準來指導我們的決定和行為都不再抱有信心。新的技術時代使得這一處境帶有潛在的災難性。人的行動能夠摧毀這個星球上使生命得以可能的根本條件。不是技術的失敗，而是技術的不可思議的成功，使處境變得極其可怕。無情的壓力迫使人們發展和應用日新月異的技術來影響生命本身的根本條件。（早在最近有關克隆和干細胞研究的爭論以前，約納斯就預示說，隨著種種能夠使我們急劇改變生命組織的條件的技術出現，種種棘手的倫理和政治難題也會誕生。）在這種潛在危險性的處境下，哲學的任務便是提供一種關于我們處境的生動清晰的理解。但這還不夠。哲學還必須表明，一種關于生命現象的恰當理解何以能使我們發展并證成一種新的倫理學——它的出發點是生命本身的自我肯定。我們的第一要務必須是以這樣一種方式行事，以使我們保存人類借以持續生存的條件。由于對此新的責任不存在限制，約納斯很可能會像列維納斯那樣說這是一種“無限責任”。責任理論必有其主觀和客觀方面。

但這兩方面是相互補充的，并且兩方面都是倫理學整體的一部分。如果我們（至少在性情上）不對情感意義上的義務的要求做出積極回應，義務之正當性的最令人信服的表現（哪怕有強有力的理論贊同）也會孱弱得無法使之成為激勵人的力量。相反，如果沒有義務之正當性的證明，我們實際上對此類訴求的積極響應會依然聽從偶然偏好的指使（這些偏好本身被種種不同的前提條件所決定），而由此做出的決定也將缺乏理由。（IR 85）

### 惡與我們的天啟處境

惡的主題像幽靈一般盤旋在約納斯尋求新倫理的背景中，而列維納斯的著作中也有這樣的情形。“我們將生活在一種天啟的處境下，也就是，生活在世界性災難的威脅下，如果我們放任事物按照目前的軌道進行的話。”（IR 140）如果約納斯能和列維納斯對話，他或許會說：“如果沒有一種新的責任倫理，一種新的未來的倫理，我們對其負責的他者是否可能繼續存在，這一可能性本身就要受到威脅。”約納斯下面這段話仿佛呼應著列維納斯對惡的現象學描繪：

對我們來說，覺察到惡遠比覺察到善來得容易；惡更加直接而強烈，不太考慮意見和趣味的差異，并且最要緊的是，惡無需我們尋找它便突然闖入。僅僅是惡的存在就迫使我們感受到它，而善可能就很低調，不為人所察，除非我們對它進行反思……當惡臨到我們頭上時，我們不會茫然無知；但對于善的話，我們只有在體驗到它的對立面時，才開始確知它。（IR 27）

這一觀察（惡強加于我們身上）隨即過渡到約納斯與以“奧斯維辛”為典型的惡進行對峙。約納斯下面這段談論自己的話，幾乎就是在重復列維納斯：他說自己是“一個經歷了30年代和40年代恐怖的人，他的余生不得不在奧斯維辛的陰影下度過”。[[248]](#_248_22)1984年，當約納斯過了80歲生日后，他在圖賓根大學做了一次著名演講，題為“奧斯維辛之后的上帝觀念：一個猶太人的聲音”[[249]](#_249_22)。

約納斯自始至終承認他無法就自己的形而上學思辨提供任何證明，也無法為自己的以下嘗試提供證明，即嘗試將一種新的責任倫理奠基于對生命的存在論意義上的自我肯定。但是，作為一名哲學家，約納斯力圖給出最強的理由來支持自己的主張。當他思考神學時，他的嘗試性態度顯得更加突出。他描述自己的工作“坦白說是一種思辨性質的神學”。他接受了康德的提醒，即人們在這個領域不能宣稱知識。[[250]](#_250_22)但約納斯提出了下述問題：

對于人們可能自遠古時期以來就了解的關于人的知識，奧斯維辛增加了什么東西？尤其是，對于我們猶太人自從千年受難歷史以來就非常熟悉的事情，并且是如此根本地構成了我們集體記憶的一部分的事情，奧斯維辛增加了什么東西？約伯的問題一直是神義論的主要問題——它是一般神義論的主要問題，因為惡本身在世界上的存在；它也是特殊神義論的問題，因為經由揀選和所謂以色列與其上帝之間的立約的難題，問題變得尖銳化了。（CGA 132）

我們不要被上文提到的神義論誤導了，約納斯在批判種種傳統的（宗教的或世俗的）神義論方面不亞于列維納斯。如果神義論試圖否認、“搪塞”或證成奧斯維辛之惡的野蠻現實，那么任何神義論都是不夠的。對猶太人來說，這些問題甚至比對基督徒而言更為尖銳，因為“猶太人在‘此’世看到了神的創造、正義和拯救，上帝對他們來說赫然是歷史的主人，就此而言，哪怕對信徒來說‘奧斯維辛’也使得整個傳統上帝觀念成了問題……哪個上帝會允許這種事情發生？”（CGA 133）

為了應對這些相當情感化的問題，約納斯自己編織了一個神話——“柏拉圖允許在超越認知的領域那里運用這種想象性的、但卻是可信的臆測”（CGA 134）。[[251]](#_251_22)這一神話的細節動人且意味深長，但我在這里只能說得簡練些。

太初，作為存在根基的神“選擇將自己交付給機運、冒險和無盡的生成變化”。不過，一旦世界被創造出來，它的法則就“容不得干涉”，并且“任何超越人世的神意”也無法使之有所減輕。為了讓世界變得自為、變成一個內在的領域，“上帝取消了自己的存在，取消了自己的神性——為的是在充滿著機運的時間長河中重新獲得神性，這一過程經歷了無法預知的時間體驗：（上帝的神性）被它改觀甚或可能被它損毀。”在宇宙機運和可能性的萬古進程中，發生了最初的生命之律動。這是“逐漸獲得神性的上帝早就期待著的世界事件，而且，以此上帝的巨大賭注開始展現兌現/拯救的跡象”。生伴隨著死，伴隨著必朽性的冒險，也伴隨著演化過程的開始。“神圣的圖景有了斑斕色彩，神性開始體驗到自身。”最初，就最簡單的有機形式而言，這是一個天真的世界。但隨著人類的演化發展，有些新的東西開始產生。有了“知識和自由的降臨，而隨著這一雙刃劍般的至高稟賦，僅僅是自我實現的生命的天真，讓位于善惡之分的責任要求”。“隨著人的出現，超驗性開始覺醒，并從此伴隨著他，帶著疑慮屏息凝神地觀察他的一舉一動，既有希望又有示意，既有高興又有難過，既有表揚又有皺眉——我敢說，就是使人感受到自己，同時又不干涉人的塵世生活的動力：因為，在它隨著人的紀錄而動時，通過反思自身的狀態，超驗者為人的圖景投下了光亮和陰影，難道不是這樣嗎。”（這一神話的完整表述，見CGA，134—136。）

這是約納斯的神話，他承認這個神話或許看起來像是“個人無端的奇思異想”。但他從中做出的結論表明，這個神話很顯然既不是無端的也不是個人的。當約納斯首次在《不朽與現代性情》一文中展現這個神話時，他寫道：“這是一個嘗試性的神話，我愿意相信它是‘真的’——在如下意義上：神話或許恰會預示一個真理，它必定是不可知的，甚至在直接的概念意義上是不可言說的，但通過與我們最深層的經驗相聯系，它又要求根據我們自己的力量為它做出間接的解釋——以可廢除的、擬人論的意象。”[[252]](#_252_22)

約納斯試圖傳達的正是這個神話潛含的真理。他對這個神話的解釋強調了幾個重要特征。首先，他所談論的上帝是一個受難的上帝，盡管不是基督教意義上讓自己受十字架之難。從創造那一刻起，并且確然是從人的創生那一刻起，上帝就是受苦的。其次，約納斯神話中的上帝是一位生成中的上帝。“它是一個逐漸從時間中誕生的上帝，而不是永遠自我同一的、擁有完整存在的上帝。”（CGA 137）約納斯承認，這一上帝觀念在神學上悖離了希臘傳統，后者認為永恒存在優越于變化生成，但他認為神的生成的觀念更易于與希伯來圣經中描繪的上帝相契合。這個上帝受到世事的影響，而且事實上因之而改變。不但我們依賴于上帝，而且上帝依賴于我們，依賴于我們人類的所作所為。“上帝自身的命運，他的作為或不作為，與這個宇宙休戚相關——他把自己的實質交付給這個宇宙的種種未知行為；而人則最顯赫地成為這一至高的、并且是將會遭背叛的信任的領受者。簡言之，人將神的命運掌握在自己手里。”[[253]](#_253_22)與受難和生成的上帝理念相聯的是一個關懷的上帝。“當然，上帝對其創造物的關懷是猶太信仰中非常為人熟知的信條。但是，我的神話強調的是不那么為人熟悉的方面，即這個關懷的上帝并不像巫師那樣，在關懷的行動中同時實現他的目標：他把一些東西留給其他行為者，并以此使得自己的關懷有賴于他們。”（CGA 138）因此，這是一個處于危險之中的上帝、一個相當冒險的上帝。

約納斯的神學思辨中最重要的觀點在于，他堅稱這個上帝并不是一個全能的上帝。約納斯拒絕長期被人尊奉的教條，即關于絕對而無限的力量。相反，他對此做出了更強的論斷：“根據力量概念本身可以推斷，全能是一個自相矛盾的、自我瓦解的，事實上是毫無意義的概念。”[[254]](#_254_22)傳統上歸于上帝的特性（“絕對的善，絕對的力量，還有可理解性”）形成了一種并不自洽的三結合。上述特性中任何兩者的結合都會排除第三者。“問題因此就是：對我們的上帝概念來說什么是真正本質的，而什么（由于力量較小）又必須讓位于更高的論斷？現在，可以肯定的是，善和上帝概念不可分離，并且不能受到限制。”（CGA 139）[[255]](#_255_22)

盡管約納斯的神話顯然帶有很多獨特色彩，它不單單是“個人無端的奇思異想”。約納斯自己指出，他的神話與卡巴拉[[256]](#_256_22)有密切關系。

我們在那里遇到高度原創性的、極其非正統的思辨，我的思辨與之相比就顯得不那么離奇了。比如，我的神話說到底不過是推進了“Tzimtzum（回歸）”的理念，它是盧里安的卡巴拉創世說的核心概念。Tzimtzum的意思是約束、退回、自我限制。為了給世界留出空間，開端的En-Sof（“無限”，字面意思是沒有終點）就得約束自身，以使空無的空間通過它的這一撤空行為而擴展到它的外部：上帝得以從中創世的那個“無”。如果沒有這一退回自身的行為，就不可能有外在于上帝的“他者”，而只有上帝持續的自我約束才使得有限的事物得以保存，它們各自的存在才免于喪失在上帝的“大全（all in all）”之中。（CGA 142）[[257]](#_257_22)

不過，這個神話何以能使我們應對如下問題：上帝怎么會只是靜觀其變？面對奧斯維辛之惡的極端恐怖，我們如何仍然信仰上帝？如果陀思妥耶夫斯基看到奧斯維辛，他肯定會提出此類問題。起初，約納斯似乎仍然在傳統神義論框架內討論問題，起碼就下述方面而言：他希望表明，我們能夠將惡的存在（甚至是奧斯維辛之惡）與仁慈上帝的概念協調起來。通過肯定上帝的可理解性和善而否定他的全能，約納斯“解決”了那個神學問題。“但是，如果上帝以某種方式并且在某種程度上是可以理解的（我們必須堅持這一點），那么他的善必然與惡的存在并行不悖，而這一點只有在他并非無所不能的情形下才成立。只有在那個時候，我們才可以認定，上帝是可理解的和善的，但世界上仍然存在著惡。”（CGA 140）

用這種方式闡釋約納斯的神話盡管并沒有錯，但是會忽略其首要動機。約納斯的神話意在強調人的巨大的（我們甚至可以說是無限的）責任。與列維納斯一樣，約納斯強調“人的責任、對于人的責任，是第一位的、最主要的責任，這是一切責任的原型”（IR 98）。人類（而且僅僅只有人類）要對世上存在的惡負責，并且有至高的義務去與之搏斗。這種責任超越了一種“僅僅是”人類的責任；它是我們對于（以及為了）那個受難的、生成中的、關懷的上帝的責任。像列維納斯那樣，約納斯并不認為“奧斯維辛”只是一個特殊地點的名字，或一系列駭人聽聞的事件的名字，而是將其代表我們時代的一切殘殺。當約納斯第一次提出他的神話時，他問道：

考慮一下那些從未能夠以善行或惡行將自己銘刻上生命之書的人，因為在他們還未有此機會之前生命已經中斷，或者，他們的人性在最殘忍和最徹底的墮落中（在此沒有人性能夠幸免于難）遭到摧毀。我想到的是奧斯維辛中那些中毒和被燒死的孩子，集中營里那些被侮辱與被損害的靈魂，我想到的是我們時代所有其他不計其數的人為災難的受害者。[[258]](#_258_22)

為了使他所理解的受難的、生成中的、關懷的上帝（他的命運系于我們）更加鮮明，約納斯宣稱：

我愿意相信：云端上有為人性的揮霍和掠奪而悲泣的聲音；有一聲嘆息回應了越來越多卑賤的受苦和憤怒——被這樣恣意踐踏的生命，它們的現實和可能性都受到了可怕的虐待，而這些生命都是受到阻撓的上帝的嘗試……難道我們不該相信，在我們的一生中出現的哀鴻遍野，如今像一塊不斷進行問責的烏云，縈繞在我們世界周圍？另一方面，俯瞰我們的永恒者本身也是憂慮而受著傷，內心里煩擾不安。[[259]](#_259_22)

神意和辯證的歷史必然性都無法為奧斯維辛負責。

奧斯維辛的恥辱不應問責于某種無所不能的神意或某種巧妙的辯證必然性，就好像它是一個需要合題的反題，或是邁向拯救的一步。是我們人類將這個恥辱加給上帝，我們沒能照看好他的東西。這仍然是我們的責任，也正是我們自己必須從我們毀損的面容上洗去這一恥辱，實際上是從上帝的面容上洗去這一恥辱。[[260]](#_260_22)

約納斯的“思辨實驗”不僅僅是一項思想練習。“我被推引至一個所有信仰學說恐怕都會視之為異端的觀點，即不是上帝幫助我們，而是我們必須幫助上帝。”[[261]](#_261_22)但他告訴我們，這個有關猶太上帝的異端觀念“因一位真實見證人的坦白而變得更為有效（她未透露自己的生活），我后來在她那里了解到許多。這些自白文字可以在艾蒂·西勒申保存下來的日記中找到，她是一位來自荷蘭的年輕猶太女性，1942年自愿前往威斯特伯克的集中營，以便在那里提供幫忙并且投身到她的民族的命運中。1943年，她被送往奧斯維辛的毒氣室”。[[262]](#_262_22)

我愿意去向世上任何一處上帝派我去的地方；只要我還活著，我就時刻準備著做見證……一切事情的結果會是這樣，這并不是上帝的過錯，而是我們的過錯。

……如果上帝不再繼續幫我們，那么我就必須幫助上帝……我將竭盡全力幫助上帝。

我會幫助你，哦上帝，并不是你拋棄了我，而是從一開始我就什么也擔保不了。只有這一件事對我來說變得越來越清晰：你無法幫助我們，但我們必須幫助你，而在此過程中我們最終幫助了自己。這是唯一一件重要的事：哦上帝，你在我們身上保留了一絲你自己的成分。是的，我的上帝，在這些情形下哪怕是你也似乎無力改變多少……我不要求你做出解釋；你以后會責問我們，要我們做出解釋。我越來越清楚，你無法幫助我們，但我們必須幫助你并捍衛最后一絲你留在我們身上的印跡。[[263]](#_263_22)

### 約納斯神話的“去神話化”[[264]](#_264_22)

約納斯承認，他在1984年讀到西勒申這些寫于四十多年前的文字時，情感上受到很大震動。它們總結了他自己關于受難的、生成中的、關懷的上帝的異端理解——一位我們必須幫助他的有限上帝。約納斯毫不猶豫地表達了他自己持有的強烈信念。但是，他和列維納斯一樣，也相信哲學家必須努力達到哲學論辯的嚴格標準，不能允許哲學論斷建立在宗教信仰的基礎上。盡管兩者都是堅定且信仰虔誠的猶太人，他們都認為自己所說的真理具有普遍性意義。因此，我們的任務就是回過頭來看看，約納斯的神話在何種程度上包括了能夠在哲學層面上得到辯護的主張。為此，我希望稍微岔開一下話題，但事實上由此我們可以進入問題的核心。

我已經提到約納斯最初被海德格爾（既是作為個人的海德格爾，也是作為哲學家的海德格爾）吸引，而后又從中醒悟過來。但另一個偉大的教師也曾對約納斯有過根本影響，他就是魯道夫·布爾特曼。事實上，正是一份約納斯為布爾特曼的《新約》研討班所寫的報告，最終將他的興趣引向靈知主義。[[265]](#_265_22)約納斯與布爾特曼在私人關系上和思想上維持了一生的友誼，他始終對這位思想家保持尊重。當約納斯于1933年離開德國時，他臨行拜訪的唯一教授就是布爾特曼。并且，當約納斯于1945年作為猶太旅的一名戰士返回德國時，他首先拜訪的人也是布爾特曼。1977年，在布爾特曼逝世一年后，約納斯受邀參與一個紀念研討會，這使他得以反思布爾特曼著作的哲學面向。[[266]](#_266_22)

布爾特曼的偉大神學貢獻在于他提出的“去神話化”方法——“‘一種闡釋方法’……‘一個解釋學程序，它質詢的是各種陳述的現實內容’……也即，關于人之生存的內容。”根據布爾特曼，神話同時發揮揭露和隱藏的作用。神話的真正意義“（起碼就圣經而言如此）在于‘說出人的根本現實’”。[[267]](#_267_22)約納斯對這樣理解的神話既有同情性理解，也有尖銳批評。

我希望表明，當這種闡釋方法應用于約納斯自身的神話時，具有什么樣的適用性和局限性。首先，由于運用了隱喻式的語言，約納斯的神話既與他所理解的生命誕生和演化過程的實質相一致，同時也表達了這個實質。[[268]](#_268_22)確實，這個神話與約納斯在《生命現象》和相關著作中提出的演化自然論相一致——而這些著作依靠的都是哲學論辯。約納斯在他的神話中避免談及演化過程中的任何超自然干預。（上帝不是一個巫師。）此外，他承認生命第一次出現乃是自然論意義上的“世界事件”。伴隨著生命有機體的起源，演化過程也開始加速。在這個演化過程的某個階段，人類出現了——這種存在具有彼此承擔責任的能力。簡言之，約納斯神話中的這一部分完全可以用非神話的語言充分陳述。約納斯對于自然、生命和人的演化上升的哲學理解，指引著他的神話建構。不過，神話也加強了約納斯對責任的理解。自由、內在性和自我的最初形式向下延伸到一切生命體那里，但只有在人這里，一種能夠承擔責任的存在才誕生了。

如果把這個用以闡釋約納斯神話的程序的“邏輯”貫徹到底，我們似乎就能認為，這個神話通過一種生動的隱喻手段描繪出了能夠用概念術語（毫無保留地）表達和轉譯的內容。[[269]](#_269_22)但這正是約納斯拒斥的結論。當他引入神話的時候，他引用了柏拉圖，并且提到柏拉圖那里神話與邏各斯的隱秘互動。恰恰是在人們試圖對無法認識的事物做出猜測時，神話變得至關重要。約納斯認為，神話不能被“轉譯”或化約為“人的自我理解”——一種費爾巴哈已經提出過的去神話化形式。“對上帝的理解不能被化約為人的自我理解，否則就會變成內在論或單純的擬人論。”[[270]](#_270_22)這是去神話化的限制。[[271]](#_271_22)約納斯劃出了一條清晰的界線。他堅持認為自己的神話必定與我們的科學知識兼容；但他拒斥如下說法：神話不過是用一種生動的隱喻手段表述能夠以純粹概念術語轉譯的東西。神話并不能用人的話語進行徹底的客觀化。約納斯在他的《海德格爾與神學》一文結尾所寫的話，能很好地用于他自己關于受難的、生成中的、關懷的上帝（我們有義務去幫助他）的神話。

比起思想的概念，神話的象征更能保護（神性的）終極悖論。在神秘適得其所之處，“我們對著一面鏡子模糊地看。”“對著一面鏡子模糊地看”，這是什么意思？就是在神話的形象中看。讓神話的明顯的模糊性對不可言說之物保持透明，在某種意義上說，這要比保持概念的虛假的透明性更加容易；事實上，概念對之保持透明的事物非常模糊，就像所有語言必定所是般模糊。

字面地理解，神話是最粗糙的客觀化。

寓言地理解，神話是精致的客觀化。

象征地理解，神話是我們通過它進行模糊觀看的鏡子。[[272]](#_272_22)

### 約納斯與列維納斯

約納斯與列維納斯的差別與他們的相似性一樣明顯。試圖抹平他們的差別，低估他們相互沖突、有時是相互對立的論斷，乃是不誠實的做法。約納斯永遠也不會贊成列維納斯對于哲學本體論事業的強烈懷疑。在約納斯的理解中，真正的形而上學的任務是發展一種更加充分的對于存在（尤其是生命存在）的理解，以此為倫理學奠定基礎。約納斯可能也會批評列維納斯所強調的“斷裂”——尤其是后者假定的與存在的斷裂，這種斷裂為善打開空間，為與他者的倫理關系打開空間。我懷疑，約納斯或許會在這里探察到一種二元論思想的殘留，而這是他要著力批判和克服的。而且，考慮到《總體性與無限性》在修辭層面上是以重復的二元對立建構起來的，包括總體性與無限性、本體論與形而上學、存在與倫理，存在著大量二元論思想的證據。約納斯的首要目標——為我們技術時代發展一種新的倫理學，我們試圖在這個時代中保護環境和有機生命——對于列維納斯來說卻處于邊緣。[[273]](#_273_22)盡管列維納斯關于面容的描述、關于他者的他異性的描述，以及關于我們對他者和為了他者的無限責任的描繪，有著詩學和倫理學的雄辯，約納斯或許仍然會認為，列維納斯對于倫理學的理解帶有人類中心論偏見的色彩，而人類中心論在約納斯看來是傳統倫理學的特征。列維納斯未能認識到，由于我們當代技術知識和力量，“人類行為的本性已經改變”。

即便存在上述種種差異，它們或許還是能夠作為一場富有成效的對話的基礎——在這場對話中，雙方不同的強調點和不同的論斷或許能幫助糾正各自哲學的缺陷。列維納斯往往諷刺性地描繪傳統哲學和本體論，并且夸大自己和哲學傳統的差異。德里達論述列維納斯的著名文章成功地使后者的思想得到了國際關注。[[274]](#_274_21)列維納斯并沒有充分考慮到如下可能性，即本體論事業本身可以接受約納斯所提出的改善和修正。約納斯嘗試為人類生命的誕生提供一種演化論解釋，從而能同時公正對待延續和差異的出現，尤其是隨著人類演化發展而出現的種種差異；這種嘗試表明，并不是所有的本體論都能被闡釋為致力于列維納斯所批判的總體性的本體論。列維納斯傾向于集中關注倫理學領域，似乎它唯獨關心的是我們與他者之間的不對稱的、單向的人際關系。約納斯試圖解釋當代技術如何改變了我們思考倫理學的方式，如果列維納斯注意到約納斯的這層考慮，他或許會從中有所收獲。同時，約納斯從列維納斯這里也可以學到一些教益。約納斯有時往往忽略了倫理關系的特殊性和具體性，而這恰恰是列維納斯非常強調的。約納斯對于我們“岌岌可危的未來”的焦慮，有時忽略了我們與當代人的倫理關系。他所關心的保存未來人性的可能性條件，于是就變得極其抽象。我們責任的首要對象是“人性”還是單獨的個人（具體的他者的他異性）？

不過，盡管存在上述緊張關系和沖突，我們不該低估兩位思想家在直面以奧斯維辛為代表的惡時共同具有的想法。雙方都痛苦地意識到“倫理真空”和倫理虛無主義彌漫在現代；雙方都試圖應對的問題是，我們是否“受了道德的騙”——談論能夠指引我們行動的倫理律令是否還有意義。雙方都斷然拒絕任何試圖“協調”惡的哲學或宗教嘗試。他們或許會同意，我們必須放棄庸俗的或精致的“幸福結局”。惡的殘暴、無法超越、“超驗”的性質質疑了哲學的概念和范疇，并且與之格格不入。兩位思想家都從他們自己的猶太信仰和信念的根本處出發。對他們而言，惡的問題不僅僅是一個倫理學問題；它也是一個宗教問題，并引出了一些最嚴重的問題，關系到奧斯維辛之后信仰是否還有可能——如果可能的話，那么何種信仰是可能的。雙方都強調他們猶太遺產的倫理意義——不是說猶太教能夠被化約為它的倫理內容，而是說它能夠啟發人們對于倫理和責任的理解。

在他們對惡的回應中，最具原創性和獨特性的特征是他們試圖用各自的方式重新思考責任的意義和范圍。列維納斯的“無限責任”理念初看起來有些夸張甚至有些冒犯性——因為我們或許會覺得，一種無限的責任（因此就永遠不能充分履行）會瓦解責任理念本身。但是，我們越仔細地考察列維納斯的意思，我們就越能體會其主張的明晰性。作為人類，我們發現自己身處在一個必須接受責任的世界上——對于和為了那些我們遇到的他者負責。當列維納斯強調指出倫理關系是不對稱的和單向的，他的主要目的是強調倫理責任并非基于某種形式的期待或算計，即我怎樣對待他人，他人也會怎樣對待我。列維納斯非常有力地說明了對他者的他者性回應和負責意味著什么——拒絕如下誘惑：將他者同化于本體論帝國主義和殖民地化，以便我能允許自己冒犯他者的整體性。但在約納斯的思考中也有一種對應于“無限責任”的意思，盡管他沒有這樣表達。這一點非常明顯地體現在：他認為我們對人類同伴（即使是那些還未出生者）所負的責任占據核心地位。這也是一種無法被充分履行的責任（“一種無限責任”）。盡管如此，它仍然可以指導我們的行為。約納斯在他關于有限上帝（我們同樣要為這位上帝負責）的神話中強化了他對責任的理解。在以奧斯維辛為代表的前所未有的惡發生之后，我們與惡進行搏斗的責任被進一步強化了。這是由我們的人性加于我們身上的責任。約納斯和列維納斯都認為，康德非常珍視的自律性——約納斯稱之為“形式責任”，即我們“為”自己的行為負責——預設了一種更加實質性的、對于我們人類同伴（包括那些尚未出生者）的責任。我們無法躲避惡的威脅，惡可能采取更新的形式并且以最出人意料的方式發生在我們身上。同樣，當惡發生時，我們也無法躲避我們的無限責任：與惡進行搏斗。

## 第八章　阿倫特：根本惡與平庸的惡[[275]](#_275_21)

本書的考察始于我對阿倫特的反思。阿倫特曾指出，思想交流的方式是將自己的困惑帶到別人那里。對她的困惑的考察，將我帶到自己的探尋上來。特別是，正是阿倫特關于康德與根本惡的思考，將我帶回到康德，并繼續追隨其后的思想家，看看他們在面對惡的多重面相時，進行了怎樣不同的應對。我希望回到阿倫特以結束我的這次探尋。像列維納斯和約納斯一樣，阿倫特相信，正是奧斯維辛和古拉格（更一般地說，就是希特勒和斯大林的極權主義）要求我們重新思考自己時代的惡的根本意義。[[276]](#_276_21)

盡管阿倫特與列維納斯和約納斯在性情、強調重點和關心的問題上存在著種種差異，她還是與這兩人有很多共同之處。和他們一樣，阿倫特與海德格爾的相遇經歷在哲學上對她有重大影響。在18歲的時候，她跟從當時在馬堡教書的海德格爾學習。[[277]](#_277_21)阿倫特與列維納斯同一年出生（1906年），生于一個同化了的德國猶太裔家庭。她告訴我們，在她的幼年和少年時期，作為宗教的猶太教和猶太問題是她幾乎從不關心的話題。[[278]](#_278_21)她在青年學生時代對基督教思想家（例如克爾凱郭爾）更感興趣，并且跟從卡爾·雅斯貝爾斯撰寫了論奧古斯丁的論文。她在大學里認識了約納斯，而兩人的友誼為阿倫特提供了第一次接觸猶太復國主義的機會。1926年，阿倫特和約納斯雙雙去到海德堡，后者當時邀請了德國猶太復國主義組織的主要發言人庫爾特·布魯門菲爾德為猶太復國主義學生小組做一次演講。正如阿倫特的傳記作者伊麗莎白·揚—布魯爾所說，“這次演講并沒有讓阿倫特信仰猶太復國主義，但它確乎使她傾向于相信布魯門菲爾德”——后者成了她一生的友人。[[279]](#_279_21)當阿倫特開始寫作《拉赫爾·法恩哈根》時，她對于猶太人問題的興趣進一步增加了。阿倫特在1920年代末開始寫這本書，到她1933年逃離德國去往巴黎后寫成。[[280]](#_280_21)最初，阿倫特對政治或歷史并不感興趣，但到了1933年她感到歷史把自己弄得心神不寧。那一年，她的猶太復國主義朋友們要求她在普魯士國家圖書館進行“非法的”德國反猶主義研究。她隨即被逮捕并遭盤問達八天。她被釋放后不久便逃離了德國——去到布拉格、日內瓦，最后到巴黎。她在反思生命歷程中這一時期時說：“我意識到，用自己當時說過很多次的一句話說：如果有人被抨擊為猶太人，那么他就必須作為猶太人捍衛自己。而不是作為德國人，作為世界公民，作為人權的支持者，或者別的什么（身份）。”[[281]](#_281_21)與很多在類似處境下的人不同，阿倫特是“幸運”的。她兩次成功逃脫危險境地，第一次是她1933年在柏林遭到盤問的時候，第二次是她逃離法國居爾拘留所——1940年她被當作德國流亡移民從巴黎押送至居爾。她仍然很幸運，和她的朋友們在法國找到了安全避難的處所。與她的丈夫海因里希·布呂赫重聚后，他們一同前往里斯本，又在1941年從那里去往紐約。

阿倫特相信，所有真正的思想都是基于個人經驗，而和列維納斯與約納斯的情況一樣，真正為她所有思想塑形的主要經驗是納粹時期的經歷。她在1945年就宣稱，“惡的問題將是戰后歐洲思想生活中的根本問題。”[[282]](#_282_21)直到她生命終結，阿倫特一次又一次地回到這個問題（或者更準確地說，是這個問題叢）上來。在《極權主義的起源》的序言中，她寫道：“假如在極權主義的最后階段真的出現了絕對的惡（說它絕對，是因為從人類可理解的動機來看無法再惡化了），那么如果沒有它，我們就不可能懂得‘惡’的真正的、徹底的本質是什么，這也是真的。”[[283]](#_283_21)

在考察阿倫特那里的“根本惡”是什么意思之前，以及考察更著名（也更遭誤解）的“平庸的惡”的觀念之前，我想先就阿倫特的思想風格說幾句。最能把握阿倫特思想的獨特風格的表述是她用過很多次的說法：“思想序列”（thought-trains）。這些基于個人經驗的思想序列為思考提供能量并提供具體性。它們縱橫交錯、彼此增強，有時也互相沖突。追隨這些不同的思想序列需要將它們細致區分，并察看它們如何相互關聯。這就是為什么我現在認為，把阿倫特有關惡的思考歸類于“根本惡”與“平庸的惡”的標簽下可能是誤導，因為這兩個標簽并不能很好地把握她復雜的思想序列。我希望如此定位我對阿倫特關于惡的反思的討論，即我試圖辨別這些組成了阿倫特思想的復雜結構的思想序列或線索。

首先，讓我們看看阿倫特與雅斯貝爾斯在1951年的一次通信。阿倫特把《極權主義的起源》最早的復印稿交給雅斯貝爾斯為他慶生。閱讀了序言和最后幾章后，雅斯貝爾斯立即回信告知收到了這件來自先前學生的禮物（阿倫特引用了雅斯貝爾斯的一句話作為書的題詞）。[[284]](#_284_21)他在自己簡短的信函末尾寫了一句晦澀的話：“雅威（Jahwe）難道不是已經淡出我們的視線很遠了嗎？”[[285]](#_285_21)阿倫特在下一封寫給雅斯貝爾斯的信（1951年3月4日）中寫道：

幾個星期以來，你的問題“雅威難道不是已經淡出我們的視線很遠了嗎？”一直縈繞在我腦海，我想不出答案。對于我自己在最后一章提出的要求，我同樣也沒有答案……事實證明，惡比我們想象的要根本得多。客觀地說，“十誡”并沒有寫到現代罪行；或者說：西方傳統一直有這種先入之見：人所能做的罪大惡極之事出自“自私”之惡。但是，我們知道，最大惡或根本惡與這種人性可理解的作惡動機不再有任何關系。我不知道根本惡究竟是什么，但在我看來它與下述現象有關：把人變成多余的人（不是把人作為手段以達到某種目的——這樣的做法至少還保留了人之為人的本質，僅僅觸犯到人性的尊嚴；相反，我說的是使人成為多余的東西）。一旦所有的不可預期性（在人類這里，不可預期性等同于自發性）被消除，這件事就發生了。反過來，所有這一切都源自（或者更好地說是伴隨著）一個假象，即個體的人無所不能（不僅僅是對權力的貪欲）。假如一個人作為人可以無所不能，那么事實上，人作為復數形式的存在就毫無理由了——正如在一神教中，正是上帝的無所不能使得他成為唯一者。同樣，個體的人如果無所不能，那么眾人就會變得多余。[[286]](#_286_21)

這些言論寫于一封不打算發表的信里面，阿倫特自己也意識到它們的嘗試性質。在同一封信中，阿倫特還承認：“這些都還未思考透徹。”

不過，如果我們以她在發表著作中有關根本惡的說法為背景，仔細分析她在此所說的話，那么這些言論已經顯示出她的某些最具特色的思想序列。

（1）主導性的主題是，根本惡“與下述現象有關：把人變成多余的人”。這與接下來兩個主題密切相關。

（2）消除人的不可預期性與自發性。這一點反過來與她后來所說的創生性（natality）有關，也與人的自由相關。

（3）這樣一個觀念：個體無所不能（不應與貪求權力混淆）的假象與以復數形式存在的眾人不相容。這一點密切相關于她在《人的狀況》中的說法，即“復數性是一切政治生活的條件——不僅是必要條件，而且是充分條件”[[287]](#_287_21)。

（4）傳統道德禁令，比如“十誡”，不再能夠充分描述現代罪行。

（5）人所做的罪大惡極之事并不源自自私之惡。更一般地說，“根本惡與這種人性可理解的作惡動機沒有任何關系”。

我希望探究上述每一條思想序列，以及它們相互關聯的方式。但值得注意的是，阿倫特在相當程度上離開了康德，盡管她非常崇拜康德，而且后者也影響了她的思考。康德在《宗教》中清楚表示自愛（自私）是惡的來源。就阿倫特所說的根本惡而言，這一點正是她所否定的。使人變成多余的人比違反康德式的絕對律令更加根本——康德的律令是禁止我們將個體僅僅作為手段，禁止我們冒犯個體的尊嚴。阿倫特使用了康德式的術語“自發性”，這也并非巧合。根據康德，自發性是我們人的理性與自由的核心特征。從康德的角度來看，“人的自發性可以被消除”這種說法毫無意義。因為這將意味著我們不再是理性的行為者。但是，20世紀的極權主義表明，我們必須適應“人的自發性可以被消除”這一再現實不過的可能性。換一種說法，阿倫特與康德在下面這一點上沒有分歧，即自發性是過一種理性人生活可能性的必要條件。她與康德的分歧在于，她認為通過極權主義的手段，人類生活中這一顯然的先驗條件可以被從經驗上消除。我們將看到，這是阿倫特對于根本惡的理解的核心所在。

### 多余性、自發性與復數性

讓我們首先考察前三個相關但各有差異的思想序列：多余性、不可預期性與自發性的消除，以及個體的無所不能何以威脅到復數性。多余性的主題遍及《極權主義的起源》，它有很多種形式，而阿倫特也在很多不同語境下探索過多余性的意義。她注意到，自第一次世界大戰以降，20世紀主要政治事件已經造成了數百萬人無家可歸、沒有國籍，而且遭到的對待就好像他們是徹底多余的人和可以隨意處置的人。阿倫特對于突然間造成大量多余之人的恐懼有著先見之明。她在《極權主義的起源》最后部分下的一個評論極為尖銳：“在極權主義政權垮臺之后，極權主義的方案仍能存在，并且每當以人性（worthy of man）的方式無法緩解政治的、社會的或經濟的悲苦時，極權主義方案就會以極具誘惑的形式出現。”（OT 459）多余性的主題同樣也構成她批判性地討論有關“人權”的抽象普遍性主張。

無權（rightless）所帶來的災難，并非被剝奪生命、自由、追求幸福，或者在法律面前平等、言論自由（這些都是設想來解決共同體內部問題的公式），而是不再屬于任何一個共同體。他們的困境并非在法律面前不平等，而是對他們不存在任何法律；不是他們受壓迫，而是甚至沒有人想壓迫他們。只有在一個相當長時期的最后階段，他們的生活權才受到威脅；只有當他們仍然完全屬于“多余者”，誰也不“承認”他們，他們的生命才處于危險之中。（OT 295—296）

正是因為有著多余性的威脅，阿倫特堅持認為最根本的權利是“擁有權利的權利”，屬于一個能夠保護個人權利的共同體（人們可以在這個共同體中實現自己的權利）的權利。她同樣提醒人們注意極權主義意識形態的特征，即憑借這種意識形態所謂的“自然和歷史的普遍法則”得以超越個體的意愿，以至于可以為了大勢所趨而犧牲一切個體。在此意義上，極權主義政體的操縱者是最危險的，因為他們不僅將受害者當作多余的人來對待，而且認為他們自己也是多余的——作為實現自然和歷史的法則的工具。[[288]](#_288_21)

但是，最根本也最驚人的多余性（這種多余性也揭示了阿倫特筆下“根本惡”的意思）典型體現為死亡集中營，它是極權主義政體的“實驗室”。這些實驗室里進行著最為極端的改變人性的試驗——也即“使人變成多余者”。“人的想象永遠也無法完全把握集中營和滅絕營的恐怖，因為這種恐怖位于生命和死亡之外。”[[289]](#_289_21)當面對死亡集中營的現象時，訴諸常識、功利主義范疇、自由主義的合理化都統統無效。在對于極權統治的“邏輯”進行富有洞察力的重構過程中，阿倫特區分了三個分析性階段。

“通向極權統治之路上重大的第一步是取消人的法律人格。”（OT 447）這在納粹建立死亡集中營很早以前就開始了。阿倫特在此指的是剝奪猶太人（還有其他邊緣群體）合法權利的種種法律限制。這些法律限制的實施極其有效且令人恥辱，維克多·克萊普勒的日記《我會作見證》生動地記錄了這些法律限制的實施。[[290]](#_290_21)阿倫特告訴我們，“一個恣意妄為的制度的目的是摧毀全體居民的公民權，使他們最終在自己的國家里像無國籍者和無家可歸者一樣，失去法律的保護。摧毀人的權利，剝奪他的法人身份，這是完全控制他的先決條件。”（OT 451）在集中營中，甚至不存在任何公民權或人權的幌子——被拘押者沒有任何權利。

“在制造活死人的過程中，下一步關鍵是摧毀人身上的道德人格。這主要靠在歷史上第一次使殉難成為不可能的事。”（OT 451）監視著集中營的納粹黨衛軍嫻熟地敗壞著一切形式的人類團結。他們成功地把良知的決定變得疑竇重重、模棱兩可。

當一個人面對選擇，或者背叛（因此要謀殺他的朋友），或者使他的妻子兒女（他在任何一種意義上都要對她們負責）去送死；即使他自殺，也意味著直接謀殺他的家庭——他如何做選擇？這種選擇不再在善與惡之間進行，而是在謀殺與謀殺之間進行。納粹分子們允許那位希臘母親選擇，她的三個子女中有一個必須被殺死，有誰能夠解決她的難題？（OT 452）

這一極權統治“邏輯”的第三階段最接近于阿倫特所說的“使人變成多余者”，也最接近于根本惡的核心與恐怖之處。這是一種駭人聽聞的嘗試，試圖改變人類，摧毀人的最后一絲個體性和自發性——并因此摧毀人的最后一絲自由和團結。

摧毀了道德人格，取消了法律人格，毀滅個體性就幾乎永遠能夠成功。……因為毀滅了個體性就是毀滅人的自發性——即人從自己的資源里發展出新東西的能力，它不能以對環境和事件的反應為基礎來被解釋。（OT 455）

我們在此能夠看到第二個思想序列的重要性——毀滅個體性和自發性。當我們把阿倫特在此討論的要點與《人的狀況》中有關“創生性”的討論聯系起來，就更能看到此處的重要性。這是人的發展新東西和未曾預期的事物的能力；每個新生命誕生時，這種能力也得以存在。阿倫特把這種能力與自發性聯系起來，它是人類自由的源泉。《極權主義的起源》最后一段顯示了這一思想序列的核心性質。

但是仍然存在著一種真理，歷史的每一次終結必然包含著一個新的開端；這種開端就是承諾，是終結所能夠產生的唯一“神示”。開端在變成一個歷史事件之前，就是人的最高能力；從政治角度來說，它與人的自由是一致的。奧古斯丁說：“創造了人，一個開端形成。”這個開端由每一次新生來保證；事實上，這個開端就是每一個人。（OT 479）[[291]](#_291_21)

阿倫特在《人的狀況》中全面分析了創生性及其與一組概念網絡（這些概念是人類行為的特征，包括自發性、個體性、自由、復數性）的關系。這些特征使人的生活變得人性。在這個意義上，“使人變成多余的人”的說法帶有更為恐怖和特殊的含義。它在字面上意味著以一種使人類不再具有人性的方式改造人類。

集中營不僅意味著滅絕人和使人類喪失尊嚴，而且被用于可怕的殺人試驗，在科學控制的條件下消滅人類行為的自發性表現，并將人類個性轉變為一種純粹的事物，轉變成連動物都不如的東西；因為就我們所知，巴甫洛夫的狗是一種倒錯的動物，它被訓練到不因饑餓而是因鈴聲而產生食欲。（OT 438）

阿倫特的這個思想序列——有關極權主義試圖消滅創生性、自發性和個體性——同樣與她對無所不能和復數性的思考有關。在阿倫特的政治思想中，“復數性”是非常重要的主題。瑪格麗特·加諾萬對于阿倫特政治思想所做的研究極富洞見，她的觀察總結道：

她在1955年政治思想史講演中指出，過去的每個重要思想家都“將各自的一個語詞投入到我們的世界，憑這一個語詞而擴大了我們的世界，因為他正確地、深思熟慮地回應了他所處時代的某些關鍵性的新經驗”。追隨阿倫特的各個思想序列后，我想我們必須承認，在她自己回應時代經驗的過程中，她同樣以一個語詞“擴大”了世界：“復數性”。[[292]](#_292_21)

對阿倫特來說，復數性的意思遠比“他者”或“差異”更為豐富，雖然它與列維納斯賦予他者的特征有些相通之處。列維納斯和阿倫特都希望強調每個個體的獨一性，一種拒絕被縮減為共同本質的獨一性。列維納斯的批判與阿倫特的批判之間有著結構上的對稱：前者批判同一與他者的辯證法，這種辯證法設法將他者殖民和化約為同一；后者批判的是政治哲學傳統試圖忽視或消除人類復數性的不可化約性。[[293]](#_293_21)正是因為這種復數性，我們每個人才得以在共同的世界上擁有不同的視角。并且，因為我們有不同的視角，政治生活的空間才有（或應該有）針鋒相對的觀點之間的競爭。“復數的人（就生活和行動于這個世界上的人們而言）能夠體驗到意義，僅僅因為他們能夠互相交談，能夠聽懂彼此并讓自己也弄明白。”（HC 4）[[294]](#_294_21)

阿倫特對復數性的思考能夠闡明，當她在寫給雅斯貝爾斯的信里說“假如一個人作為人可以無所不能，那么事實上，人作為復數形式的存在就毫無理由了”，究竟是什么意思。往下她在同一封信里寫道：“西方哲學從未有過‘什么構成了政治’的清晰概念，也不可能有，因為西方哲學必然談論的是個體的人，而僅僅偶然處理復數性的事實。”[[295]](#_295_21)納粹領導人相信自己無所不能，認為“一切都是可能的”；他們致力于消除受害者們的復數性。這也為“使人變成多余的人”提供了另一個注解。“極權統治試圖將人的無限復數性和無限差別組織得似乎全人類只是一個人；只有當每一個個體的各種反應可以降低到一種絕對不變的一致，使每一組反應能夠與另一組反應隨意互換，才能使極權統治成為可能。”（OT 438）

阿倫特關于多余性、自發性之消除、多樣性的相互交織的思想序列帶來的結果不僅是解釋了她所謂的根本惡。許多學者和批評家都對《極權主義的起源》（集中關注極權主義現象中所包含的各種并置因素）與《人的狀況》（靈感似乎來自阿倫特對于希臘城邦的闡釋）之間的關系感到困惑。兩本書的主題看上去完全不同，而且阿倫特在其中處理問題的方式也完全不同。但很少有人注意到致使阿倫特關注《人的狀況》核心問題的那些思想序列。我說過，20世紀惡的陰影對于列維納斯和約納斯的哲學方案影響重大，而對阿倫特也同樣如此。尤其是，主要是因為她試圖理解似乎無法領會的事情，試圖理解極權統治的“邏輯”中體現出來的根本惡，才推動她談論人類生活基本特征——自發性、創生性、行動、自由和復數性。極權主義企圖消除這些特征，企圖通過將人改造為不是人（而且夠不上人）的東西而使人變得多余，正是這些現象把阿倫特帶向《人的狀況》的突出主題和問題。我完全同意加諾萬的說法（她細致探究了從《極權主義的起源》引向《人的狀況》的思想序列，只有為數不多的阿倫特闡釋者做了這樣的工作）：“不僅《人的狀況》本身比它初看上去要與《極權主義的起源》關系密切得多，而且事實上阿倫特政治思想的全部規劃都取決于她對20世紀中葉的政治災難的思考。”[[296]](#_296_21)阿倫特肯定會贊同約納斯的論斷，即我們覺察惡比覺察善更為直接，正如她會贊同列維納斯將惡描述為一種過度，無法被整合進我們平常的理解范疇和理性范疇。

列維納斯與約納斯認同有宗教信仰的猶太人身份；阿倫特雖然毫不遲疑地肯定自己的猶太人身份，但她并不獻身于作為宗教的猶太教。[[297]](#_297_21)在同一封回答雅斯貝爾斯關于雅威問題的信中，她寫道：“所有傳統宗教本身，不管是猶太教或基督教，對我來說都不再有絲毫意義。”[[298]](#_298_21)不過，當我們思考她所說的根本惡和多余性時，我們會看到她思想中的神學光暈。[[299]](#_299_21)在多余性的方面，是什么使得這個惡變得如此特殊和極端？不單單是恥辱、折磨、系統性地屠殺數百萬人（猶太人和非猶太人），而且還是這些極權主義領導人們的自大，他們認為自己無所不能，認為自己可以與創造了人類復數性的上帝相抗衡。

### 惡的意圖與動機？

但是，這些關于根本惡的思考仍然遺漏了某些至關重要的東西。不管我們對阿倫特關于根本惡的描述（通過消除自發性、自由、創生性、個體性和復數性而使人變得多余）帶有多么大的同情，我們也無法回避意圖和動機這些棘手問題。縱觀西方思想，惡的根本“語法”包含了惡的意圖的觀念。康德可能是這一傳統的杰出現代代表，這是他道德理解的核心。對康德來說，惡就是有意接納惡的準則。甚至當他在談論根本惡是固有品性的時候，他也告訴我們其中涉及“接納準則的根本主觀基礎”，準則必須被自由選擇（意力）所接納。阿倫特在寫作《極權主義的起源》之前就開始質疑惡的動機和意圖在作惡過程中的地位，而這一問題成為《艾希曼在耶路撒冷》的中心議題。她引入平庸的惡這個具有爭議的觀念，必須放在她思想序列的語境中（即關于作惡過程中包含的意向性的意義）加以理解。

我希望回到雅斯貝爾斯與阿倫特的一次更早的通信來考察前面這些思想序列（參見本書邊碼第208頁）。這次對話發生在1946年，他們于第二次世界大戰結束時恢復通信后不久。雅斯貝爾斯這位提出德國罪責問題的赫赫有名的德國哲學家，給阿倫特寄了一本他的《罪責問題》。阿倫特（她早已和丈夫布呂赫詳細討論過這本書了）在1946年8月17日的一封長信中對此書做出評價，并表示自己對于雅斯貝爾斯將納粹政策處理成犯罪持保留意見。

你將納粹政策定義為犯罪（“刑事罪”），我感到有問題。在我看來，納粹罪行打破了法律的邊界；而這恰恰是構成他們兇殘性的本質。對于這些罪行，任何懲罰都算不上嚴厲。絞死赫爾曼·戈林可能很有必要，但遠遠不夠。也就是說，相較于所有刑事罪，這一罪責逾越和粉碎了一切法律體系……我們確乎沒有準備好在人性和政治的層面上應對一種超越犯罪的罪責，以及一種超越了善或德性的無辜。[[300]](#_300_21)

雅斯貝爾斯在給阿倫特回信時寫道：

你說納粹的所作所為不能被理解為“犯罪”——我無法完全理解你的意思，因為如果罪責超越了所有刑事罪，那它就必然帶有“偉大”的色彩（一種惡魔般的偉大），而在我看來這對于納粹是不合適的，正如所有關于希特勒具有“惡魔”特征的說法在我看來都是不合適的。我認為，我們必須看到這些事情的完全平庸的性質，看到它們庸常的瑣碎性，因為這是它們真正的特點。細菌可以造成席卷各國的流行病，但它們仍舊不過是細菌。我認為絲毫有關神話與傳奇的暗示都是可怕的，而所有不確定性都是這樣一種暗示……你的表述方式幾乎已經走在詩歌的道上了。而一個莎士比亞式的人永遠也無法為這些材料提供充分的形式（他的本能的審美感將會歪曲它們），這就是為什么他不會試圖做出這種努力。[[301]](#_301_21)

雅斯貝爾斯的回信令阿倫特印象深刻，她承認自己有點兒被他說服了，因為她同樣徹底拒絕任何歸諸納粹領導人身上的神話式的或“惡魔般偉大”的說法。在她的答復中，我們已經看到她為日后自己對于根本惡的理解埋下伏筆。

你說我所思考的納粹行為具有“超越罪行和無辜”的性質，這番話大體令人信服；也就是說，我完全意識到，我迄今為止所用的表達方式危險地接近于“惡魔般的偉大”，而這是你我都徹底拒絕的。盡管如此，一個動手殺死老姑媽的人和一群建造生產尸體的工廠而根本不考慮其行為的經濟利益（放逐對戰爭后果有破壞性影響）的人畢竟有區別。有一件事是肯定的：我們必須抵制將恐怖神話化的沖動，而考慮到我本人也不免傾向于如此表述，在這個意義上我尚未理解真正發生的事情。或許在這一切背后發生的正是：個體的人并未出于人的理由而殺死其他人，而是一次有組織的企圖，企圖根除“人”的概念。[[302]](#_302_21)

在這次具有啟發性的對話中，我想強調以下幾點。與雅斯貝爾斯一樣，阿倫特拒絕任何“惡魔般偉大”的說法，也拒絕以神話或審美的方式描述犯下根本惡者的意圖。雅斯貝爾斯提到莎士比亞，這有著特定的含義。很久以后，當阿倫特努力去理解平庸的惡的現象時，她經常將艾希曼表現出來的心態與莎士比亞筆下偉大的邪惡人物進行對照。[[303]](#_303_21)我們也能看到這樣一種思想序列的萌芽，它使阿倫特質疑以傳統的罪惡范疇或邪惡意圖（包括自私、權力的貪欲、貪婪、施虐狂）解釋納粹罪行是否充分。當然，正如她經常認識到的那樣，這些因素在納粹罪行中有一定作用，但她感到它們并不能充分解釋所發生的事情。甚至訴諸反猶主義也不足以對死亡集中營做出解釋。[[304]](#_304_21)阿倫特完全意識到納粹的殘暴，尤其是納粹沖鋒隊，她也完全明白不受約束的憎恨之惡。[[305]](#_305_21)“在沖鋒隊盲目獸性的背后，常常埋藏著對那些社會地位、知識、身體條件比他們好很多的人的憎恨和厭惡，他們現在好像要完成最狂野的夢想，要顯示他們的權力。在集中營里，這種憎恨從未完全消失，使我們感到它是人類可理解的一種最后殘存的情感。”（OT 454）令阿倫特感到棘手的事實是，極權主義不止于此。殘暴、憎恨、施虐狂、恥辱有著很長的歷史——但它們仍然是特殊的人類范疇。但極權主義卻發展出了某些新的和不同的東西，典型體現在集中營和滅絕營這里。

然而，當納粹黨衛軍接管集中營的時候，真正的恐怖開始了。舊有的自發的殘暴讓位給一種絕對冷酷和系統性的對人身體的摧殘，算計著毀滅人的尊嚴：死亡被避免了，或是被推遲到不確定的未來。集中營不再是以人的形式出現的野獸游樂場，也就是，提供給那些應該待在精神病院或監獄里的人們嬉戲的游樂場：反過來說才是對的：集中營被轉化為“操練場”，完全正常的人在那里被訓練為合格的黨衛軍成員。[[306]](#_306_21)

對阿倫特而言，這一現象造成了最為困難和棘手的問題：如何解釋下述事實，即“完全正常的人”不僅被訓練為黨衛軍成員，而且能把對于無辜受害者的屠殺當作似乎最“正常”不過的事情接受下來。正如她在《艾希曼在耶路撒冷》中所說：“第三帝國的惡喪失了那種大多數人能夠借以識別‘惡’的性質——誘惑。”（EJ 150）

在阿倫特寫作《極權主義的起源》的時候，她曾令人印象深刻地說，納粹罪行不應被同化為傳統的罪行，根本惡無法從“人所能理解的動機”中推導出來。但她不是很清楚如何提供一種替代性解釋，以解釋這些罪行和犯罪動機。為理解納粹罪行，更一般而言，為理解極權主義政制的罪行，什么范疇是合適的？告訴我們根本惡涉及“使人變成多余的人”尚未回答個體的意圖和動機的問題——這些人要為這一根本惡負責。雖然語境不同，但阿倫特在充滿爭議的《艾希曼在耶路撒冷》中回到了這些問題上面。1960年5月，艾希曼在阿根廷被捕，并在1961年4月11日開庭受審；在此期間，阿倫特與雅斯貝爾斯進行了很長的通信，探討在耶路撒冷審訊艾希曼是否合適，以及對他所犯罪行的法律描述。雅斯貝爾斯認為以色列法庭不應該審訊艾希曼，但是，盡管阿倫特傾向于讓國際法庭審訊此類罪行，她還是捍衛以色列審訊艾希曼的權利。[[307]](#_307_21)她在一次與雅斯貝爾斯的通信中肯定地說：“‘人類之敵’的概念……或多或少是審訊中不可或缺的。關鍵問題是，盡管這一罪行（反人類罪）主要是針對猶太人犯下的，但毫無理由局限于猶太人或猶太問題。”[[308]](#_308_21)她在《艾希曼在耶路撒冷》的前言中再次提出上述觀念，她說艾希曼（以及像他這樣的人）“是一類新型罪犯，他們事實上是‘人類之敵’”。這類罪犯“犯下罪行時，他們所處的環境讓他們自己幾乎感覺不到正在犯罪”。（EJ 276）[[309]](#_309_20)訴諸新型罪犯和新型犯罪（反人類罪）使我們能夠在不提到“惡魔般偉大”的情況下確定納粹罪行的特點；但我們仍然得面對作惡者的意圖和動機這些棘手問題。當阿倫特在《艾希曼在耶路撒冷》中提出她富有爭議的說法“平庸的惡”，她便是設法應對意圖問題，即那些犯下反人類罪行的寫字臺前的謀殺者的意圖。

在討論阿倫特所謂“平庸的惡”以前，我們必須先應對一個絆腳石，它曾絆倒許多阿倫特的闡釋者。1963年2月16日，她關于艾希曼審訊的五部分報告中的第一部分，在《紐約客》上發表。甚至在第一部分尚未發表以前，她就遭到了批評、攻擊和謾罵。而且，阿倫特1975年去世以后，圍繞《艾希曼在耶路撒冷》的爭論一直持續不斷。人們指責阿倫特為艾希曼開釋，指責她要求猶太人為自己被屠殺的事實負責。她背上了“沒有靈魂”、“邪惡”、“傲慢”、“輕浮”的罵名。她歪曲了事實，是個“自我憎恨”的猶太人。[[310]](#_310_21)肖勒姆的批評最值得注意。他在給阿倫特的一封信里寫道：

我依然不怎么信服你關于“平庸的惡”的論題——如果相信你的副標題[[311]](#_311_21)，那這個論題就是你整個論述的基礎。這個新論題在我看來是個標語：它給我的印象確乎不是嚴謹分析的產物——你那本論述極權主義（這個論題與眼下的論題非常不同，幾乎相互矛盾）的書就曾帶給我們令人信服的分析……你曾經對之做過相當雄辯而精深的分析的“根本惡”，僅剩下了標語。[[312]](#_312_21)

阿倫特在回信里寫道：

最后，讓我談談唯一一樁你沒有誤會的事情，并且我很高興你點到了問題的關鍵。你說得很對：我改變了想法，不再談論“根本惡”……事實上，我現在的看法是，惡從來不是“根本的”，也就是說它僅僅是極端的，既沒有深度也沒有絲毫惡魔的維度。惡可以蔓衍生長并使整個世界一片荒蕪，因為它就像細菌一樣在表面擴散。正如我曾經說過的那樣，惡是“違抗思想”的，因為思想試圖達到某種深度，刨根問底，而當思想開始考慮惡的問題，它便要遇到挫敗，因為那里什么也沒有。這就是惡的“平庸性”。[[313]](#_313_21)

阿倫特的確不再談論“根本惡”，但她這封回復肖勒姆的信相當具有誤導性。阿倫特從未否定那些進入她最初關于根本惡的討論的思想序列，尤其是她的如下主張：根本惡涉及使人變成多余的人，也涉及系統性地企圖消除人的自發性、個體性和復數性。[[314]](#_314_21)相反，被她視作平庸的惡的現象，預設了關于根本惡的理解。的確，她拒絕接受認為這種惡“有深度或絲毫惡魔的維度”的想法。但正如我們從她以前與雅斯貝爾斯的通信中所知道的，她早在1946年便已拒絕將納粹罪行視為惡魔或“惡魔般偉大”。[[315]](#_315_21)她在給肖勒姆的信中運用的語詞也與早年給雅斯貝爾斯的信遙相呼應，當時雅斯貝爾斯反對談論希特勒身上的“惡魔”因素，并宣稱：“我認為，我們必須看到這些事情的完全平庸的性質，看到它們庸常的瑣碎性，因為這是它們真正的特點。細菌可以造成席卷各國的流行病，但它們仍舊不過是細菌。”[[316]](#_316_21)如今，阿倫特說惡是極端的卻不是根本的，惡缺乏深度，她是在提請人們注意這個事實：惡存在于表面。“根本”含有挖掘潛藏著的根底的意思，在這個意義上，阿倫特不再認為惡是根本的。惡“違抗思想”，因為思想尋求的是具有深度的東西。不過，“根本”的這層意思與她在把“根本”跟多余性聯系起來時的意思沒什么關系。

盡管阿倫特的說法有點誤導性，但她確實在一個重要方面改變了自己對惡的想法，即如何看待作惡的動機。或者更準確地說，她澄清了以前的思考中的一處含混。之前，她堅持認為，從人的可理解動機出發，無法解釋或推衍出根本惡。當她在耶路撒冷法庭上遭遇艾希曼的時候，她得出結論認為，他雖則犯下滔天罪行，卻并不是受殘暴邪惡的意圖驅使。

我僅僅是在嚴格的事實層面上談論平庸的惡，指的是人們在法庭上直接面對的驚人現象。艾希曼不是伊阿古也不是麥克白，他絕對沒想過要和理查三世一樣決心“表現為一個惡棍”。除了挖空心思尋求升職外，他沒有任何動機……用直白的話說，他僅僅是從未意識到自己在做什么。（EJ 287）[[317]](#_317_21)

阿倫特并不是說，艾希曼未能意識到他正把數百萬人送向死路。他不是傻子。他相當清楚地知道該如何讓驅逐行為進行下去，甚至在面對幾個前線都有戰事的不利條件時。[[318]](#_318_21)但這并不是說，他的動機本身是邪惡的或惡魔般的。阿倫特有關“平庸的惡”的意思表達最清楚的場合之一，是她寫于這次審訊結束十年以后的一篇文章：《思考與道德考慮》。

幾年前，當我在記錄耶路撒冷的艾希曼審訊時，我談到“平庸的惡”，它指的不是理論或學說，而是非常實在的事情，大規模犯下的罪行現象，它們無法追溯到作惡者的邪惡、病態或意識形態信念等特殊性上，作惡者僅有的個人特點或許是一種超乎尋常的淺薄。不管做出的行為多么殘暴，作惡者既不殘暴也不是惡魔，人們在他身上、在他審訊期間和警察盤問期間的表現上，只能找到完全消極的東西：不是愚蠢，而是令人匪夷所思地、非常真實地喪失思考能力。[[319]](#_319_21)

阿倫特無情地（甚至帶有冒犯性地）挖苦在她看來是鬧劇化的場面，即檢察長霍斯納把艾希曼描述成施虐狂式的怪物，宣稱他是“終極屠殺方案”的總策劃。[[320]](#_320_21)不過，她提出了深刻的議題。她所質疑的是一個存在于神學、哲學、道德、法律話語中的深遠傳統——惡的行為以惡的意圖和動機為前提，并且，行為上體現出來的惡的程度對應于動機的邪惡程度。這一傳統可以追溯到圣奧古斯丁。康德清晰地表明，惡根本上可以從行為者惡的意志和意圖得到解釋。[[321]](#_321_21)但是，阿倫特面對的現象卻是沒有殘暴動機的殘暴行為。阿倫特走得更遠，因為她考慮的不僅僅是艾希曼，而且是“值得尊敬的”人們的“道德崩潰”，他們接受并參與了種族屠殺的政策。加諾萬簡潔地陳述了阿倫特的困擾：

盡管只要這些（平常值得尊重的）人們生活在犯罪行為不太平常的社會中，他們就不會想到犯罪，但他們卻毫不費力地就能適應這樣一個體系：其中，公然違抗全部人類范疇的犯罪行為司空見慣。“不要殺人”過去曾看起來是市民生存不可移易的法則，如今取而代之的是，這些人毫無困難地接受了納粹的法則——據此，殺人是出于種族考慮的道德義務。過去曾經是不證自明的原則、過去曾經是“普通”和“體面”的道德行為，已不再理所當然。[[322]](#_322_21)

### 艾希曼：人性的，太人性的

阿倫特早先堅持認為根本惡無法用人的可理解動機來解釋，這或許很容易讓人以為，其中包含的動機要么是不可理解的，要么是（在一般的意義上）非人的。但她對艾希曼的描繪卻表明他是“人性的，太人性的（human-all-too-human）”。根據阿倫特的說法，艾希曼的動機既不是盲目的反猶主義，也不是施虐狂式的仇恨，甚至也不是深層的意識形態信念。他的動機是一些最世俗和微不足道的考慮：提升自己的職位，取悅他的上級，證明自己可以又快又好地工作。在這個意義上，他的動機既是平庸的也是太人性的。[[323]](#_323_21)

阿倫特揭示了20世紀之惡的面相，我認為我們不該低估其中令人困擾的意義。讓我們回想一下康德在引入根本惡的概念時所區分的惡的三個層次。第一個層次是由于人性的脆弱，第二個層次是由于不潔（“混雜著道德和不道德的誘因”），第三個層次（最為極端的一個）是由于人的本性或內心的惡劣。最后一項反映出“根本上被敗壞”的品質。[[324]](#_324_21)但這卻是阿倫特所質疑的。比起僅僅將艾希曼描繪成惡魔般的怪物，阿倫特對他的譴責嚴厲得多。之所以圍繞《艾希曼在耶路撒冷》有那么多爭論，更深層的原因之一便是，阿倫特迫使她的讀者質疑自己根深蒂固的善惡道德信念。更容易也更常規的想法是認為，任何干出艾希曼那些行為的人必定是惡魔般的怪物。然而，極權主義表明（其后遺癥仍然縈繞著我們），受到最世俗、最平庸的考慮驅使的再普通不過的人，都可以犯下駭人罪行。

阿倫特不滿足于僅僅描繪她視為平庸的惡的現象；她還希望理解，是什么使得艾希曼犯下這些罪行。艾希曼似乎受困于陳詞濫調和公認的“語言規則”。

人們傾聽他的時間越久，就越會明顯發現他喪失說話能力是與喪失思考能力密切相關的，也即無法從他人的立場進行思考。與他不能進行任何交流，不是因為他撒謊，而是因為縈繞在他周圍的是最可靠的防線，阻擋語詞和他人的在場，因此也阻擋現實本身。（EJ 49；強調為引者所加）

在隨后嘗試對平庸的惡做出的解釋中，阿倫特不斷回到這一點上：艾希曼喪失思考能力，也無法做出獨立的判斷。她相信，這種不思考，喪失從他人立場進行思考能力，“可以比所有惡本能（它們可能是人所固有的）之總和還要具有破壞性——事實上，這就是人們可以從耶路撒冷獲得的教訓”（EJ 288）。[[325]](#_325_21)她在《心智生活》的導言中告訴我們，平庸惡的現象是寫作此書的機緣之一。

不得不面對的問題：思考活動本身，對于所有發生的事情或吸引注意力的事情加以考察的習慣（不論其結果為何，也不論特殊內容為何），能否發揮下述所用，即讓人們放棄作惡，甚或在實際情形中“影響”人們，讓他們反對作惡？……用康德的語言換一種說法：不管愿意與否，令人震驚的事實讓我“牢牢占據著一個概念”（平庸的惡），自此我不禁想到一個法律上的問題，問自己“憑什么權利占有和使用它”。（LM 5）

就在阿倫特打算開始寫作《心智生活》第三部分“判斷”（這個部分與回答她想到的問題密切相關）的時候，她突然去世了；寫有“判斷”二字的標題頁留在她的打字機上。[[326]](#_326_21)不過，在生命的最后十年里，她越來越多地把注意力放在那些或許能夠使人放棄作惡的精神活動上。[[327]](#_327_21)

雖然阿倫特關于思考與惡的關系的想法直到她去世時仍然是試探性的，也沒有結論，我還是希望探究一個核心主題——這個主題可以使我們再次與列維納斯和約納斯展開論辯。三位思想家都相信，奧斯維辛最重要的挑戰之一（可能是最重要的哲學挑戰）是重新思考責任的意義。我們已經看到，理解對他人和為他人負責，占據著列維納斯思想的核心——甚至是在我們談論我們的自律責任之前，這種責任就加于我們身上了。就約納斯而言，我們已經看到，他試圖發展一種新型責任律令，我們在其中負有對于人類將來世代的責任。阿倫特的首要關注有所不同。她主要考慮的是她所見證的“總體性道德崩潰”。這不僅僅是一個思想問題，更是深層的個人問題。當談及1933年的經歷時，她說：“問題，個人的問題，不是我們的敵人做了什么而是我們的朋友做了什么。在‘一體化’（Gleischschaltung）的浪潮中（它相對而言是自愿的，不管怎么說不是迫于恐懼），人們周圍似乎形成了一個空洞的空間。”[[328]](#_328_21)

在阿倫特的反思中占據主導的問題是，傳統的道德和倫理學說不能夠充分應對惡的新面相。這些傳統的學說集中關注的是習俗、習慣和法則。[[329]](#_329_21)但極權主義表明，這類習慣、習俗和規則很容易就能被截然相反的規則顛覆。不過，社會各界還是有一些人（雖然為數不多）能抵御惡并且舉止正派。她在《艾希曼在耶路撒冷》后記中提到這一點：“少數人確實能夠憑借自己的判斷分辨是非，并不受其他因素影響；對于他們所面對的特殊情況而言，不存在任何可以依循的規則。他們必須單獨地應對每一件事情，因為沒有先例規則可循。”（EJ 295）是什么使得這些少數人能夠抵御惡？是什么把他們從周圍道德標準的崩潰中拯救出來？這便是他們判斷是非的能力，他們能夠判斷自己面對的惡而不需要依賴于既定的普遍規則。這是主要原因之一，解釋了為什么阿倫特越來越關注判斷力及其與思考的關系，以及為什么她要轉向康德——他“揭示了一種全新的人類能力，即判斷力”。[[330]](#_330_21)康德在《判斷力批判》中處理了反思判斷與審美判斷問題的關聯。但阿倫特認為，康德對于反思判斷的理解有著重要的道德和政治結果。阿倫特設想的判斷力不需要復雜的理論知識；它在社會各界的人（無論受過教育與否）身上體現出來。在她題為“思考與道德考慮”的文章里，阿倫特拈出蘇格拉底作為體現這一思考與判斷能力的杰出個體。[[331]](#_331_20)盡管阿倫特在《心智生活》中強調思考與判斷是相互獨立的精神活動，她還是不時暗示“判斷”本身是一種思考形式。我們只能猜測阿倫特有可能在未寫出的《心智生活》最后一部分里說些什么，但她確實初步地勾勒了思考與判斷的關系。

當人人都不假思索地被其他所有人的行為和信念席卷而去，那些（依然）思考的人就會因其拒絕參與其中而不再隱而不顯；這種拒絕是如此清晰明確，由此成了一種行動。在這樣的危急時刻，思考的凈化成分就暗中帶有了政治性（蘇格拉底的助產術能夠引出未經檢驗之意見的含義，并由此瓦解它們——包括價值、教條、理論甚至信念）。因為這種瓦解行為可以解放另一能力，即判斷力，人們或許有理由將其稱為最具政治性的人的精神能力。這種能力判斷特殊的事物而不把它們歸到普遍規則名下——普遍規則指的是能夠被教導和學習的規則，直到它們成為習慣，而這些習慣也可以被其他習慣所替代……顯現思想力量的并不是知識：而是分辨是非美丑的能力。在少數緊要關頭，這種能力確實可以避免災難，至少避免個人災難。（LM 193）

通過試圖闡明判斷之獨特性，阿倫特對康德的《判斷力批判》做出了富有原創性的解釋。她的思考接近于康德在《宗教》里提出的最根本洞見之一。假設我們提出如下問題：我們如何解釋，總有一些人能夠對惡的種種特殊表現做出判斷并抵御它們。用阿倫特自己的例子說，我們如何解釋阿道夫·艾希曼和安頓·施密特之間的區別（施密特是德國士兵，為波蘭的猶太人提供偽造的文書和卡車，后被納粹逮捕處決）？[[332]](#_332_20)毫無疑問，如果我們對這個普通士兵了解得更多的話，我們可以用一些身世背景方面的原因來解釋他的所作所為。但是，像康德一樣，阿倫特或許會說，歸根結底，這是一個我們無法給出滿意回答的問題。我們到達了理解的邊界，因為（用康德的話說）這個問題是不可探究的。盡管如此，我們仍然可以堅持，個體要為自己未能思考和判斷負責。阿倫特對于“集體罪責”的觀念持懷疑和批判態度。她在《專制下的個人責任》一文的草稿中寫道：“我在此要提出的問題與眾所周知的集體罪責的謬誤無關——這一說法最初應用于德國人民及其集體的過去，德國的一切都有罪，從路德到希特勒的全部德國歷史都包括在內——實際上，這樣做的結果是洗白了所有那些真正犯下罪過的人：在一切人皆有罪的地方，無人負有罪責。”[[333]](#_333_20)阿倫特也強烈反對“螺絲釘”理論——也即認為，艾希曼只不過是死亡機器上的一枚螺絲釘，因此不該為自己的行為負責。

當我到耶路撒冷參加艾希曼的審訊時，我感到法庭程序的極大好處是使得螺絲釘的說法站不住腳，并迫使我們從不同角度考慮所有問題。事實上，可以預料到這一辯護會被用來作為借口——艾希曼不過是一個小螺絲釘——被告人自己很可能這樣想，而從某種程度上說他的作用的確如此；但控訴方試圖把他說成最大的螺絲釘（比希特勒更壞更重要），這是人們沒有料到的怪事。法官做了對的事和正當的事：他們放棄了這整個觀念，附帶一提，我也如此——雖然所有人的指責和稱贊都與此相反。因為，正如法官努力指出的，法庭審訊的不是體系、歷史或歷史的潮流、主義（例如反猶主義），而是個人：如果被告恰巧是一名官員，那么他遭到指控就恰恰因為官員也是人，而正是出于這種資格他才受審。[[334]](#_334_20)

針對認為一個人僅僅是系統內的螺絲釘或齒輪的辯解，總是可以恰當地問：“為什么你會在這種情況下變成螺絲釘或齒輪并且安之若素？”[[335]](#_335_20)

列維納斯、約納斯和阿倫特都見證了奧斯維辛前所未有的根本惡，他們的生活和思想都受其重大影響，他們都感到需要重新思考惡的意義。他們的進路和強調各有不同，但他們都會同意，這一惡是一種“過度”，無法被充分包括進我們理解和領會的范疇中。盡管如此，三位思想家都努力向這個黑洞投去某些光亮。在重新思考惡的意義方面，他們都意識到人們必須重新思考責任意味著什么。雖然三者的思考之間有著實質性區別，列維納斯、約納斯與阿倫特都投身于共同的事業。他們每個人都突出強調了責任的多種角度——我們對他者所負的原初責任；我們有責任以這樣一種方式行事，即確保未來世代（他們也是負責的存在者）的生存；我們的個人責任，它要求我們擁有“站在他人角度思考”的想象能力，要求我們能夠在無規則可循的情況下，勇敢運用我們的個人反思判斷抵御惡。

# 結語

現在，我們該回過頭問問我們從這些探究中學到了什么。為此，我想列舉一些論題并加以評論。

一、對惡的探究是一個持續的、沒有終點的進程。自始至終我都對下述觀念表示懷疑，即有一種關于惡的理論，并認為它可以就“惡是什么”給出完整解釋。我認為這種理論不可能存在，因為我們無法預料惡在將來會以何種新形式或變體出現。就此我可以借助列維納斯、約納斯和阿倫特來闡明我的意思。對于20世紀之惡的經歷縈繞著他們的哲學探究，尤其是奧斯維辛體現的惡。他們每個人都試圖刻畫20世紀之惡的獨特之處，勾勒在與這些惡對峙過程中產生的新問題，以及我們應該如何回應它們。列維納斯的主張是，奧斯維辛的惡極端到迫使我們懷疑自己究竟有否受了道德的“欺騙”。他的全部哲學規劃可以被視作對此前所未有之惡的倫理回應。約納斯認為，技術時代深刻改變了人類行為的條件和結果，以至于許多先前被認為是倫理中立的行為，如今可以具有潛在的罪惡結果——尤其是破壞生活所必需的環境條件。并且，他認為這種新形式的惡要求一種新型責任倫理。阿倫特認為，隨著20世紀極權主義的出現，我們面對的是一種前所未有的惡（根本惡），并由此帶來系統性地把人變成多余之人的企圖。同時，我們必須面對平庸的惡的現象，即兇殘的惡行可以由既非野獸也非惡魔的“普通”人干出來。他們每個人都聲稱，我們時代中發生了前所未有的事情（并且是不可能意料到的事情），而這要求我們對于惡做出新的思考。傳統概念不再能充分幫我們理解所發生的不可理喻之事。三位思想家都提醒我們，沒有理由認為將來我們不會面對惡的新形式和新問題。事實是，我們不必等待將來。因為我們時時刻刻都在面臨未曾預料的野蠻的種族清洗、好斗的宗教狂熱、恐怖襲擊，以及種種殘暴的民族主義變種。

但是，任何關于惡的探究都有著內在的開放性，對此還有另一種方式的理解。我同意約納斯的說法，即我們對惡的覺察和判斷比對善的覺察和判斷更為直接和急切。不用別人說服，我們就知道，故意對無辜者施加不可忍受的痛苦折磨是罪惡的。關于我們視之為惡行例證的事情，我們的判斷受到歷史環境的影響，但這并不削弱它們艱難的堅持。當然，我們視之為惡的直接經歷或見證只不過是探究的起點。我們要在這種場合下發問，是什么使得這一現象成為惡。它表現了哪些特征？我們將其劃歸為惡并譴責它，根據是什么？這樣一種探究要求我們用自己打算表達并捍衛的理由來支持我們的判斷。（即便我們認為不存在終極的理性基礎來證成我們的“終極詞匯”，這一點仍然是對的。）簡言之，對惡的探究是一項解釋行為，在其中我們“始于”自己關于惡的預判，繼而批判性地對其進行反思。這里有一個運動過程，在其中我們檢驗自己的預判并加深對惡的理解。這個過程從本質上說是沒有終點的，新的經驗或許會要求我們根據更好的理解來修正和改變我們的判斷。[[336]](#_336_20)

二、存在多種類型的惡，它們沒有共同本質。這一論題是第一個論題的推論。盡管如此，這一點還是必須清楚陳述出來，忽略它就會產生很多混淆和無謂爭論。維特根斯坦有關“家族相似性”及其如何發揮作用的洞見很有說服力，因為他把握到一種“尋求本質”的誘惑——人們不經意間會認為必然存在此類本質。甚至當我們覺得自己放棄了尋求本質的做法時，不知怎么的，這種欲望和需要依然會以其他方式表現出來。在關于惡的話語中，這一點尤其明顯。我們內心深處渴望安慰的結果。不僅有維特根斯坦的療法幫助我們抵御這一誘惑；尼采以其對于“視角認知”（perspectival knowing）的理解，推翻了惡的單一本質的神話。教士階層把高尚貴族的“善”稱為“惡”的典型。但也有教士自己的“惡”——《道德的譜系》的敘述者將這種惡稱為憎恨。假定惡可以被化約為公分母，或假定惡有單一本質，這樣的說法會給當今有關惡的討論帶來很大麻煩。讓我借助圍繞阿倫特“平庸的惡”的觀念展開的爭論來闡明這一點。這一概念引起許多爭議（除了顯然的誤解外）的原因之一是，阿倫特被理解（誤解）為以此定義納粹之惡的本質。她本人要對這一誤解負一定責任。如果她更清楚和有力地宣稱，她稱之為平庸之惡的“事實”現象，僅僅是納粹之惡的一個方面（而不是一個關于惡的本質特征的論題），那或許就可以避免爭議。她在回應許多批評時試圖澄清這一點。她完全意識到，“平庸的惡”這一表述不適于描述希特勒和其他納粹領導人，她當然也沒有天真到忽略許多納粹分子的兇殘施虐行為和狂暴的反猶主義。她拒絕聲稱自己有一種關于惡的理論甚或總論題。但是，將她的主張具體到艾希曼這樣的“寫字臺前的殺人犯”，也并不削弱這些主張的重要性。她希望讓我們敏銳地意識到，干出殘暴行徑的那些人并不必然具有殘暴的邪惡動機。她從未打算為艾希曼開釋，恰恰相反，她的意圖是揭示并強調一種新的、更為可怕的惡。阿倫特認識到存在著不可化約的多種惡，她也認識到惡的新形式會在不同的歷史環境下產生；就此而言，她關于平庸之惡的洞見可以使我們當今關于惡的話語變得豐富和復雜。

三、惡是一種過度，它抵制總體性理解。我以列維納斯的語言來表述這一論題。列維納斯認為“惡在實質上是過度”，是“無法綜合之物”，“比一切異質性更為異樣”。[[337]](#_337_20)根據這些關于惡的“實質”的說法，似乎第三個論題與我第二個論題（即關于惡的復數性以及惡缺乏共同本質）相互沖突。但如果我們將這一過度特點限制于極端之惡，那么我認為列維納斯的論點沒有失去其相關性。從列維納斯提出這些主張的語境來看，奧斯維辛顯然是他所談論的惡的典型。這類惡抵制康德所謂的“綜合”。它違背康德所說的經驗本質——即可以被綜合、概念化和歸類。列維納斯將此稱為“惡的超驗性”，但它卻是一種經驗的超驗性。因此，我們發現自己在對惡的探究中處于吊詭的境遇。我們試圖理解惡，試圖找到能充分描述和把握惡的概念。但是，我們越是著力于此，就越會意識到惡的極端和根本形式逃逸出我們的視線。我們必然會遇上理解的局限。

列維納斯關于惡的過度的主張與阿倫特對“理解”的認識密切相關。她宣稱：“理解并不意味著否定暴亂，援引先例來演繹史無前例的事實，或者用類比和概括來解釋現象，以致令人不再感到現實的沖擊和經歷的震動。相反，理解意味著有意識地檢視和承負起20世紀壓給我們的重擔——既不否定它的存在，也不在它的重壓下卑躬屈膝。”[[338]](#_338_20)列維納斯和阿倫特雖然深受奧斯維辛的影響，但他們本人并非集中營或滅絕營的幸存者。不過，他們所說的關于理解的特點與局限，以及作為過度的惡的經驗感覺，都由普里莫·萊維、讓·阿梅利和約爾格·森普魯倫[[339]](#_339_19)寫下的集中營親身經歷所證實。在他們回憶著作的幾個關鍵點上，他們承認在自己的實際經歷與不斷嘗試去描寫和理解這些事情的努力之間，存在著差異。我之前引用過的布朗肖的段落，或許可以最好地體現我關于惡的過度或超驗性的論題：“事實上，人們如何能夠拒絕了解？我們閱讀關于奧斯維辛的書籍。集中營中所有人的愿望、最終的愿望：了解已經發生的事情，不要忘卻；同時，你也永遠不會了解。”[[340]](#_340_20)對惡的探究位于兩個極端間的中間地帶。我們無法不去了解、理解、把握自己遇到的惡。如果我們放棄這么做，那我們將永遠不能決定如何應對這些惡的表現。但是，我們必須避免自欺欺人的極端，即認為總體性理解是可能的。同時，我們也必須避免另一個極端，即認為由于存在著理解的局限，由于我們體會到無法理解惡的最極端形式，我們就必須在惡面前保持沉默。要么總體性理解，要么完全沉默——這是一組似是而非的對立。的確有一個沉默的空間（這種沉默比任何概念化的做法都揭示了更多），但這個空間僅僅在這樣的時刻到來：當我們相當直接地體會到理解的局限時。

四、惡拒斥一切證成企圖；它拒斥神義論。這里，我在列維納斯的寬泛意義上使用“神義論”一詞，它可以采取宗教或世俗的形式。我們可能會試圖證成惡的存在，并將其與對于一位仁慈上帝的宗教信仰調和起來。或者，我們可能會試圖表明惡是人性發展過程中的必要階段來證成惡。上述兩者都是神義論的變體。我同意尼采和列維納斯，任何神義論的真正目的都是為不可忍受之苦難尋求“證成”。尼采比他之前的思想家更敏銳地認識到這種心理需求，即人們試圖為苦難尋找某種證成。我們覺得無法接受和具有冒犯性的不是受苦本身，而是徹底毫無意義的受苦。尼采的主張與列維納斯相似，后者認為我們在奧斯維辛之后必須放棄任何“幸福結局”的念頭，即認為有某種最終的宇宙和諧，其中極端的惡與苦難都各安其位。奧斯維辛之后，繼續把惡與苦難說成可以被一種仁慈的宇宙論規劃所證成或調和的東西，乃是可恥的做法。

黑格爾可以被理解為西方神義論哲學傳統和神學傳統的頂峰。不論我們強調其思想的宗教特點或世俗特點，這一點都是對的。從有限到虛假的無限，再到真正的無限，這個辯證發展位于黑格爾思想的核心。這意味著，惡是精神的現實化過程中的必然階段。但是，確認惡是精神發展過程中的必然階段，相當于證成惡。希望以揚棄來治愈精神的創傷而不留下任何傷疤，這種黑格爾式的沖動，在黑格爾的同時代人謝林那里就遭到了尖銳批判，而其后的思想家也對其進行了尖銳批判，包括我所探討的尼采、弗洛伊德、列維納斯、約納斯和阿倫特。有些斷裂、打破、創傷、深淵和惡如此深廣，以至于徹底的愈合是不可能的。有一些創傷不會治愈，不可能被揚棄。不存在“奧斯維辛之后”。

五、必須避免將惡物化的誘惑。這種誘惑認為，惡是一種人類狀況固定的本體論特征，對此人們毫無辦法而只能學會接受它，并對其野蠻的存在忍氣吞聲。這會導致我們在碰到具體的惡時，產生極大的悲觀無力感。從啟蒙運動早期開始，一直存在著一種搖擺不定的局面：一方面是對未來的烏托邦圖景，所有惡都將被消除；另一方面則是幻想破滅的時期，人們覺得與惡對抗的努力都是無效的。曾經有過在道德進步的宏大敘事與道德衰敗的宏大敘事之間反復交替的局面。我們如今正處在這樣一個時代（原因部分歸結于20世紀所見證的恐怖）：庸俗和精致的衰退敘事已經成為流行思想。但兩種極端都該被拒絕。雖然我批評黑格爾試圖解釋和證成惡，但他還是教了我們重要一課——尤其是當我們以反對黑格爾的方式閱讀黑格爾的時候。因為，對于一切試圖將惡物化的嘗試（即將惡本體論化，以至于我們無法了解能以何種有活力的方式克服具體的惡）而言，黑格爾可能是其最偉大的批判者。惡或許是人類狀況的“永恒”特征，因為總會有需要克服和對抗的具體的惡。用黑格爾的話說，在歷史的進程中總會迸發出需要克服的斷裂和分裂，但惡并不是人類生活中一個固定的、靜止不動的存在狀況。虛假無限中隱含著真正無限的承諾——即便我們認為（與黑格爾相反），這一目標是規范性的而永遠不會是完全建構性的。以這種方式理解惡具有重要的實踐意義。它意味著，當我們遭遇具體的惡時（不管是倫理、社會或政治的惡），我們面對的挑戰始終是尋找對抗和消除惡的方法。

六、不能低估惡的力量以及犯下罪行的人的品性。我們已經看到，康德堅信我們總是有力量抵制惡，并遵從善的準則（符合道德法則的準則）。與此同時，他宣稱存在一種與生俱來的惡的傾向或品性。我在對康德的批判中指出，他對于這種品性之特征的分析存在著根本的緊張關系。他的意圖和分析的細節上存在差異。我對康德的批判指向的是他對這種品性的具體理解，而不是他的一般論點，即有這樣一種品性存在。謝林覺察到康德這些困難的來源，并試圖對因果性和自由之間的連續性提供一種更充分的理解。謝林也強調了作惡誘惑的心理力量；由此，相比于康德，他為理解道德心理學打開了更豐富和復雜的道路。

尼采和弗洛伊德對惡的道德心理學的考察更加精致和巧妙。尼采道德批判的基礎，根本上是他所謂憎恨的邪惡摧毀性，他認為這是我們當代道德的特點。在關于憎恨如何起源和滋長的解釋中，他向我們警示了現代性的陰暗面和種種危險。不過，尼采仍然堅持下述承諾，即有可能克服這一憎恨的道德，有可能想象一種新的價值重估。弗洛伊德關于壓抑動力的分析與尼采所理解的“良心譴責”非常相似，但尼采與弗洛伊德也有重大區別。憎恨（或者不如說是憎恨背后的心理真相）不僅僅是人類歷史發展過程中的一個辯證階段。認為曾經有這樣一個時代，心理的矛盾情感尚不存在；或認為將來會有一個心理矛盾情感消失的時代，這樣想都是幻覺。認為曾經有一個歷史階段，其中高尚貴族沒有經歷壓抑，這種想法是幻覺；同樣，認為將來會有一個可以完全克服它的時代出現，也是一個危險的幻覺。當然，在個體生命和社會生命的各個時代中，壓抑的表現方式的危險程度不同。弗洛伊德拒斥的是尼采思想中仍然存在的（或許可以稱之為）“烏托邦”跡象。不能說弗洛伊德更加“悲觀”；更準確和有洞察性的說法是其心理現實主義，而這是他的誠實倫理的結果。我們從弗洛伊德身上學到的重要教誨是，心理的矛盾情感相當深層且不可避免——它根本上扎根于無意識之中。弗洛伊德關于文明及其不滿的反思可以幫助我們警惕如下觀念，即隨著文明的發展，這種強大的精神矛盾也會弱化。恰恰相反，文明帶來的是更大的壓抑和更強的負罪感。弗洛伊德很清楚，作為精神矛盾的后果之一，被壓抑的攻擊性有可能以毀滅性和自我毀滅的方式爆發，這種可能性始終威脅著我們。正是在這個意義上，我們必須理解弗洛伊德所說的：“實際上，不可能‘根除’惡。”弗洛伊德所做的并非一個關于人類本體論狀況或存在狀況的哲學論斷，而是一個關于人類的心理論斷，基礎則是他的臨床精神分析調查——這個論斷揭示出精神矛盾的威脅性力量。弗洛伊德探究的是康德在談及惡的品性時所意旨的道德心理基礎；他使我們更好地理解這種傾向的力量來源——此前謝林和尼采已經預示了這一傾向。

七、根本惡與平庸的惡并存。在阿倫特對根本惡的反思中，我想突出一個方面，或一個思想序列。阿倫特確認，根本惡隨著一個系統而出現，在這個系統里面，所有人都是同樣多余的，這個系統把人變成多余的人。“多余”一詞或許并不能最精確表達她的意思，但她的論點富有洞見，也站得住腳。在她討論極權統治“邏輯”時，這一點就變得明確了；她在此區分了三個分析階段——殘殺法律人格，殘殺道德人格，最終試圖消除人的任何自發性、不可預期性、復數性、個體性。折磨、羞辱、屠殺、集體迫害、施虐甚至種族清洗，都有很長的歷史。阿倫特指出，以前從未發生過的事情是系統性地嘗試改造人類，以使他們不再展現出人類生活特有的種種特征。“集中營是最重要的極權主義統治機制。”[[341]](#_341_20)極權主義政制的集中營和滅絕營扮演著實驗室的角色，極權主義的根本信條（一切都是可能的）在其中得到了確證。

在康德看來，自發性是人的最根本特點。沒有自發性，就沒有理性和自由。但康德從未真正考慮過自發性有可能被消除。阿倫特并非不贊成康德對自發性的理解，但她認為極權主義已經向我們表明，我們人性的這種或許是“先驗”的條件可以被消除。“因此，極權主義意識形態的目標不是改造外部世界，或是社會的革命性演變，而是改造人性本身。”[[342]](#_342_20)這種新的可能性（“根本地”改造人性以使人變得多余的可能性）并沒有隨著極權主義政體的衰亡而消失。這種非常現實的可能性仍然伴隨著我們。“根本惡”的表述意在描述這種極權統治之惡的獨特之處。但是，根本惡的概念（本身）并沒有告訴我們作惡者的意圖或動機。當阿倫特提出平庸的惡的觀念時，她主要考慮的是意圖和動機問題——尤其是艾希曼的動機。我已經指出，平庸的惡以根本的惡這一概念為前提，而不是置換了它。

在談論平庸的惡時，我們必須比阿倫特更加小心。只有某些犯下根本惡的作惡者（比如艾希曼這樣的寫字臺前的謀殺者）才體現出平庸的惡。撇開她對艾希曼的描述是否準確這一點（這是個富有爭議的歷史問題），我們應該承認，她對于我們當代理解惡做出了貢獻。她所做的是識別出20世紀之惡的一個新的、駭人的角度。在我們通常道德話語中（以及在哲學傳統中），一個根深蒂固的信念是作惡者必有邪惡動機。犯下的惡越大，動機也就越是邪惡。這正是阿倫特所批判的。他們既不是野獸、墮落者、施虐狂，也不是意識形態狂熱分子，他們的動機不過是取悅上級和提升職位的渴望和抱負——這樣的個體在極權主義的環境下可以干出最駭人的惡行。艾希曼在不同的社會和歷史環境下或許很可能是一個清白的小官僚。或者，換一種說法，受到最世俗欲望推動的最普通不過的人，在極端環境下可以干出兇殘行徑。現代性的官僚條件中最可怕的是，這些條件增加了此類罪惡的潛在可能性。正如阿倫特聲稱，根本惡在極權主義政制終結后仍然很可能發生，平庸的惡也同樣如此。

八、作惡者的個體責任無可逃避。我們在考察過程中始終能看到，惡的種種概念與責任的種種概念之間有著不可割斷的聯系。康德對道德話語的長久貢獻是他堅持不妥協地認為，我們要對道德罪惡負責。我們的感覺特性和自然傾向并不是內在就是惡的。人的理性本身也不是敗壞的。惡始終回到對惡的意志。在康德看來，在善惡準則之間進行選擇始終是我們自身的力量。康德從未考慮過阿倫特提到的那種情況，即納粹讓母親選擇她的三個孩子中哪一個要被殺死。此類情況或許會使我們對康德的嚴格主義加以限定。但是，正如阿倫特本人指出的那樣，這種極端情形出現于系統性地嘗試殺死道德人格的做法中。當消解道德責任、否認有人應該承擔責任、為我們所做的尋找“借口”（比如，我們只是系統內的“螺絲釘”）等行為變得流行的時候，康德對個體責任的強調就非常重要。

有些弗洛伊德的批評者和辯護者認為，弗洛伊德表明我們是由無意識動機決定的，而我們對于無意識動機又毫無有意控制可言，因此他瓦解了責任概念。但這是一種對于弗洛伊德和精神分析的嚴重誤讀。當然，弗洛伊德確實表明無意識動力在塑造我們的行為方面起到了重要作用，也表明人的理性（包括康德所謂的實踐理性）是有限和脆弱的。同樣，弗洛伊德的確也（類似于尼采）試圖理解我們負罪感和責任感這些道德感覺的心理譜系。然而，弗洛伊德并沒有瓦解責任概念。相反，弗洛伊德使我們能更好地理解個體責任。像他的啟蒙先驅者那樣，他致力于揭示幻覺以使我們能生活得更自由、更人性，在現實中更加負責。

九、肯定個體責任是不夠的：奧斯維辛之后，我們必須重新思考責任的根本意義。列維納斯、約納斯與阿倫特致力于這種對于責任的重新思考。乍看之下，列維納斯理解的責任與康德的責任概念截然相反。列維納斯將他所理解的責任描述為異質性，由此我們對于他者和為了他者負有責任，這一責任在倫理上先于我們的自由和自律。但是，他并不否認康德式的自律。相反，他試圖表明這種自律已經預設了更為根本的承諾，預設了對于他者和為了他者的無限責任。約納斯區分形式責任和實質責任，以此力圖提出新的責任理解。形式責任意味著為我們的行為負責，這是康德式責任理念的核心。不過，對于特殊個人和對象，還存在一種實質責任，要求行為者對它們做出特殊行為。借用約納斯的形式責任和實質責任區分，我們可以說，列維納斯想表明，康德式的形式責任的基礎是我們對他者的實質責任。但是，對約納斯來說，我們的實質責任還不止于此；我們有責任保護這個星球上的生活條件（包括負責任的人類的生活）。這就是為什么需要一種新型責任倫理。約納斯有關一位受難的、生成中的、關懷的、有限的上帝神話，強調我們現在所承擔的人的責任，即對抗奧斯維辛體現出來的那種根本惡。奧斯維辛的恥辱不應歸咎于一位全能的神。阿倫特闡明了“奧斯維辛之后”變得重要的個體責任的另一面。阿倫特在納粹時期體驗和見證的震驚是既有文明道德標準的全面崩塌。她從中看到了與傳統的斷裂。像列維納斯和約納斯那樣，她感到我們需要提出“我們究竟是否受了道德的騙”這個問題。倫理虛無主義的問題同樣糾纏著她，它不僅僅是一個理論的可能性，也是非常不祥的現實。極權主義顯示了傳統倫理和道德習慣習俗可以輕而易舉地被新的習慣和習俗更替置換，這些新的習慣和習俗不僅縱容惡，還鼓勵惡。阿倫特揮之不去的問題是，當一切都歸無效的時候，在極端境遇下，人還能依靠什么。令她印象深刻的是，當周圍每個人都“容忍”了惡的時候，少數人還能成功避免或積極抵抗它。他們除了自己的判斷力之外無所依靠。阿倫特由此重視康德的《判斷力批判》，因為她感到康德所理解的反思判斷提供了理解這一判斷能力的基礎——這一能力曾在與惡面對面的危機情境中體現出來。盡管康德的興趣主要在于以趣味為基礎的審美判斷，阿倫特卻認為，康德對于判斷力的理解具有重要的政治和倫理意義。她宣稱，艾希曼缺乏思考和判斷的能力。她能在艾希曼身上找到的唯一顯著特征是某種負面特征——不是愚蠢，而是不思考，沒有思考和判斷能力。到她去世的時候，阿倫特關于思考及其與判斷之聯系的反思仍然是粗略和試探性的，她留給我們許多沒有答案的問題；但是，就判斷及其與理解個體責任的相關性而言，她打開了一個豐富的思想序列。總起來說，列維納斯、約納斯與阿倫特都致力于重新思考奧斯維辛之后責任的意義。

十、善惡之間的選擇的根基是不可理解的。我們最早在康德有關根本惡的反思中遇到這個論題，他宣稱采納道德準則的根本主觀基礎是不可理解的。我認為這是康德關于道德所做的最深邃、最重要的洞見之一。我也認為，我們通過“探究20世紀的種種恐怖”而得到的教誨，都在確認和證實這個“黑洞”。在此，我們戲劇性地遇到了任何對根本惡的探究都有的局限。我們試圖理解惡的意義、種類和變化。我們想知道為什么有些人選擇惡而另一些人則抵抗惡。我們想知道為什么有些人采納善的準則而另一些人則采納惡的準則。我們對此可以談很多，比如某人的背景、職業訓練、教育、性格、環境因素，等等。社會科學和心理學都致力于這一理解。但是，這些加起來也永遠無法完整地解釋為什么人們做出了他們所做的選擇。我們的解釋中總是存在一個鴻溝，一個“黑洞”。“奧斯維辛之后”我們了解到，康德認為個體道德選擇在根本上不可理解，這一點是多么富于洞見。歸根結底，為什么有些如安頓·施密特這樣的個體能夠運用抵抗惡所需的判斷力，其原因是不可理解的。正如康德給我們的教誨所示，要理解做一個自由而負責的人意味著什么，這種“不可理解性”占據著核心位置。

# 參考文獻

Allison,Henry E.Kant's Transcendental Idealism.New Haven:Yale University Press,1983.

——Kant's Theory of Freedom.Cambridge:Cambridge University Press,1990.

Améry,Jean.At the Mind's Limits:Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities,tr.Sidney and Stella P.Rosenfield.Bloomington:Indiana University Press,1980.

Anderson-Gold,Sharon."Kant's Rejection of Devilishness:The Limits of Human Volition."Idealistic Studies 14(1984).

Arendt,Hannah."The Concentration Camps"Partisan Review,15/7(July 1948).

——The Origins of Totalitarianism.New York:Harcourt Brace and Co.,1951.3rd edn revised,New York:Harcourt Brace Jovanovich,1968.

——The Human Condition.Chicago:University of Chicago Press,1958.

——Between Past and Future.New York:Viking Press,1961.

——"Personal Responsibility under Dictatorship."The Listener(August 6,1964).

——Eichmann in Jerusalem:A Report on the Banality of Evil,2nd edn.New York:Viking Press,1965.

——"Thinking and Moral Considerations:A Lecture."Social Research,38/3(Fall 1971).

——The Life of the Mind,2 vols.New York:Harcourt,Brace,Jovanovich,1978.

——Lectures on Kant's Political Philosophy,ed.Ronald Beiner.Chicago:University of Chicago Press,1982.

——"For Martin Heidegger's Eightieth Birthday."In Martin Heidegger and National Socialism,ed.G.Neske and E.Kettering,tr.L.Harries.New York:ParagonHouse,1990.

——"Some Questions of Moral Philosophy,"Social Research,61/4(Winter 1994).

——Essays in Understanding,1930-1954,ed.Jerome Kohn.New York:Harcourt,Brace&Co.,1994.

——Rahel Varnhagen:The Life of a Jewess,ed.Liliane Weissberg.Baltimore:Johns Hopkins University Press,1997.

Hannah Arendt/Kurt Blumenfeld,"in keinen Besitz verwurzelt":Die Korrespondenz,ed.Ingeborg Nordmann and Iris Pilling.Hamburg:Rotbuch Verlag,1995.

Hannah Arendt/Karl Jaspers.Correspondence 1926-1969,ed.Lotte Kohler and Hans Saner.New York:Harcourt Brace Jovanovich,1992.

Beiser,Frederick C.The Fate of Reason:German Philosophy from Kant to Fichte.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1987.

Benhabib,Seyla."Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought"in Political Theory 16/1(1988),

——"Arendt's Eichmann in Jerusalem."In The Cambridge Companion to Hannah Arendt,ed.Dana Villa.Cambridge:Cambridge University Press,2000.

Berkowitz,Peter.Nietzsche:The Ethics of an Immoralist.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1995.

Bernasconi,Robert,and David Wood,eds.The Provocation of Levinas:Rethinking the Other.London:Routledge,1998.

Bernstein,Richard J.Beyond Objectivism and Relativism.Oxtord:Basil Blackwell,1983.

——Philosophical Profiles.Cambridge:Polity,1986.

——The New Constellation:The Ethical-Political Horizons of Modemity/Postmodernity.Cambridge:Polity,1991.

——"Hans Jonas:Rethinking Responsibility."Social Research,61/4(Winter 1994).

——Hannah Arendt and the Jewish Question.Cambridge:Polity,1996.

——"Provocation and Appropriation:Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger."Constellations,4/2(October 1997).

——Freud and the Legacy of Moses.Cambridge:Cambridge University Press,1998.

——"Responsibility,Judging,and Evil."Revue lnternationale de Philosophie,2(1999).

——"Arendt on Thinking."In The Cambridge Companion to Hannah Arendt,ed.Dana Villa.Cambridge:Cambridge University Press,2000.

Blanchot,Maurice.The Writing of the Disaster,tr.Ann Smock.Lincoln:University of Nebraska Press,1986.

Bloom,Harold.The Anxiety of lnfluence.Oxford:Oxford University Press,1973.

——Agon:Towards a Theory of Revisionism.New York:Oxford University Press,1982.

Bowie,Andrew.Schelling and Modern European Philosophy:An Introduction.London:Routledge,1993.

Canovan,Margaret.Hannah Arendt:A Reinterpretation of her Political Thought.Cambridge:Cambridge University Press,1992.

——"Arendt's Theory of Totalitarianism:A Reassessment."In The Cambridge Companion to Hannah Arendt,ed.Dana Villa.Cambridge:Cambridge University Press,2000.

Crites,Stephen.Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking.University Park:Pennsylvania State University Press,1998.

Delbanco,Andrew.The Death of Satan.New York:Farrar,Straus,and Giroux,1995.

D'Entrèves,Maurizio Passerin."Arendt's Theory of Judgment."In The Cambridge Companion to Hannah Arendt,ed.Dana Villa.Cambridge:Cambridge University Press,2000.

Derrida,Jacques.Writing and Difference,tr.Alan Bass.Chicago:University of Chi-cago Press,1978.

——The Post Card:From Socrates to Freud and Beyond,tr.Alan Bass.Chicago:University of Chicago Press,1987.

Desmond,William.Beyond Hegel and Dialectic:Speculation,Cult,and Comedy.Albany,NY:State University of New York Press,1992.

Despland,Michael.Kant on History and Religion.Montreal:McGill-Queen's University Press,1973.

Dews,Peter.The Limits of Disenchantment.London:Verso,1995.

——"‘Radical Finitude'and the Problem of Evil:Critical Comments on Wellmer's Reading of Jonas."In Rethinking Evil,ed.María Pía Lara.Berkeley:University of California Press,2001.

Dostal,Robert."Judging Human Action:Hannah Arendt's Appropriation of Kant."Review of Metaphysics,37/4(1984).

Erdheim,Mario.Totem und Tabu.Frankfurt am Main:Fischer Taschenbuch Verlag,1991.

Fackenheim,Emile."Kant and Radical Evil,"in University of Toronto Quarterly,23(1954).

Feldman,Ron H.,ed.Hannah Arendt,The Jew as Pariah:Jewish Identity,and Politics in the Modern Age.New York:Grove Press,1978.

Freud,Sigmund.Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,ed.J.Strachey.London:Hogarth Press,1974.

Friedlander,Saul,ed.Probing the Limits of Representation:Nazism and the"Final Solution."Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1992.

Gadamer,Hans-Georg.Hegel's Dialectic,tr.P.Christopher Smith.New Haven:Yale University Press,1971.

Gram,Moltke S.,ed.Interpreting Kant.Iowa City:University of Iowa Press,1982.

Green,Ronald M."Theodicy."In Encyclopedia of Religion,editor-in-chief Mircea Eliade,New York:Macmillan,1987.

Grubrich-Simitis,Ilse.Back to Freud's Texts:Making Silent Documents Speak.New Haven:Yale University Press,1996.

Habermas,Jürgen.The Philosophical Discourse of Modernity,tr.Frederick Lawrence.Cambridge,Mass.:MIT Press,and Cambridge:Polity,1987.

Hegel,G.W.F.Science of Logic,tr.A.W.Miller.New York:Humanities Press,1969.

——Lectures on the Philosophy of World History,tr.H.B.Nisbet.Cambridge:Cambridge University Press,1975.

——Phenomenology of Spirit,tr.A.W.Miller.Oxford:Clarendon Press,1977.

——Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion,3 vols,ed.Peter C.Hodgson.Berkeley:University of California Press,1984-1985.

——Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion:One Volume Edition,The Lectures of 1827,ed.Peter C.Hodgson.Berkeley:University of California Press,1988.

Heidegger,Martin.Schelling:Abhandlungüber das Wesen der menschlichen Freiheit.Tübingen:Max Niemeyer Verlag,1971.

——Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom,tr.Joan Stambaugh.Athens,Oh.:Ohio University Press,1985.

——Gesamtausgabe,Schelling:vom Wesen der menschlichen Freiheit(1809).Frankfurt am Main:Vittorio Kostermann,1988.

Herman,Barbara.The Practice of Moral Judgment.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1993.

Hillesum,Etty.An Interrupted Life:The Diaries of Etty Hillesum,1941-1943.New York:Pantheon Books,1989.

Hippolyte,Jean.Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit,tr.S.Cheniak and J.Heckman.Evanston,Ill.:Northwestern University Press,1974.

Hodgson,Peter C."Editor's Introduction."In Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion,vol.l,ed.Peter Hodgson.Berkeley:University of California Press,1984.

Hösle,Vittorio.Praktische Philosophie in der modernen Welt.Munich:Beck,1992.

Jacobitti,Suzanne."Hannah Arendt and the Will."Political Theory,16/1(1988).

Jaeschke,Walter.Reason in Religion:The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion,tr.J.M.Stewart and P.C.Hodgson.Berkeley:University of California Press,1990.

Jonas,Hans.The Phenomenon of Life.New York:Harper&Row,1966.

——Philosophical Essays:From Ancient Creed to Technological Man.Chicago:University of Chicago Press,1974.

——On Faith,Reason and Responsibility.Claremont,Calif.:The Institute for An-tiquity and Christianity,Claremont Graduate School,1981.

——The Imperative of Responsibility:In Search of an Ethics for the Technological Age.Chicago:University of Chicago Press,1984.

——"Heidegger's Resoluteness and Resolve."In Martin Heidegger and National Socialism,ed.G.Neske and E.Kettering,tr.L.Harries.New York:Paragon House,1990.

——Mortality and Morality:A Search for the Good after Auschwitz,ed.Lawrence Vogel.Evanston,III.:Northwestern University Press,1996.

Jurist,Eliot L.Beyond Hegel and Nietzsche:Philosophy,Culture,and Agency.Cambridge,Mass.:MIT Press,2000.

Kant,Immanuel.Religion within the Limits of Reason Alone,tr.T.M.Greene and H.H.Hudson.New York:Harper Torchbooks,1960.

——Critique of Pure Reason,tr.Norman Kemp Smith.New York:St Martin's Press,1965.

——"On the Failure of All Attempted Philosophical Theodices."In Michael Despland,Kant on History and Religion.Montreal:McGill-Queen's University Press,1973.

——Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,ed.Karl Vorländer.Hamburg:Felix Meiner Verlag,1990.Originally published 1793.

——Practical Philosophy,tr.Mary J.Gregor,ed.Allen W.Wood.In The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.Cambridge:Cambridge University Press,1996.

——Religion and Rational Theology,tr.and ed.Allen W.Wood and George P.Giovanni.In The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.Cambridge:Cambridge University Press,1996.

Kearney,Richard.Dialogues with Contemporary Continental Philosophers.Manchester:Manchester University Press,1984.

Klemperer,Victor.I Will Bear Witness:A Diary of the Nazi Years,1933-1941,1942-1945,2 vols.New York:Random House,1998,1999.

Korsgaard,Christine.Creating the Kingdom of Ends.Cambridge:Cambridge University Press,1996.

Kroeber,A.L."Totem and Taboo in Retrospect:An Ethnological Psychoanalysis."American Anthropologist,22(1939).

Laplanche,J.,and J-B.Pontalis.The Language of Psychoanalysis,tr.D.Nicholson-Smith.New York:W.W.Norton,1973.

Lara,María Pía,ed.Rethinking Evil.Berkeley:University of California Press,2001.

Lear,Jonathan.Love and its Place in Nature.New York:Farrar,Straus&Giroux,1990.

——Happiness,Death and the Remainder of Life.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,2000.

Lévi-Strauss,Claude,and Daniel Eribon.De prés et de loin.Paris:Editions Odile Jacob,1988.

Levinas,Emmanuel.Totalitéet infini:Essai sur l'extéritéThe Hague:Martinus Nijhoff,1961.

——Totality and Infinity:An Essay on Exteriority,tr.A.Lingis.Pittsburgh:Duquesne University Press,1969.

——"Transcendence and Evil,"tr.A.Lingis.In The Phenomenology of Man and of the Human Condition,ed.A-T.Tymieniecka,Analecta Husserliana,14.Dordrecht:D.Reidel,1983.

——"The Paradox of Morality:An Interview with Emmanuel Levinas."In The Provocation of Levinas:Rethinking the Other,ed.Robert Bernasconi and David Wood.London:Routledge,1988.

——"Useless Suffering."In The Provocation of Levinas:Rethinking the Other,ed.Robert Bernasconi and David Wood.London:Routledge,1988.

——Difficult Freedom,tr.S.Hand.Baltimore:Johns Hopkins University Press,1990,

Marcuse,Herbert.Eros and Civilization.Boston:Beacon Press,1955.

McDowell,John.Mind and World.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1994.

Meerbote,Ralf."Wille and Willkür in Kant's Theory of Action."In Interpreting Kant,ed.Moltke S.Gram.Iowa City:University of Iowa Press,1982.

Michadson Gordon E.Jr.,Fallen Freedom.Cambridge:Cambridge University Press,1990.

Mommsen,Hans.From Weimar to Auschwitz:Essays in German History,tr.Philip O'Connor.Princeton:Princeton University Press,and Cambridge:Polity,1991.

Nehamas,Alexander.Nietzsche:Life as Literature.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1985.

Neiman,Susan.Evil in Modern Thought:An Alternative History of Philosophy,Forthcoming.

Neske,G.,and E.Kettering,eds.Martin Heidegger and National Socialism,tr.L.Harries.New York:Paragon House,1990.

Nietzsche,Friedrich.Nietzsche Werke,ed.Giorgio Colli and Mazzino Montinari.Berlin:Walter de Gruyter&Co.,1968.

——On the Genealogy of Morals and Ecce Homo,tr.Walter Kaufmann and R.J.Hollingdale.New York:Vintage Books,1979.

——Beyond Good and Evil,tr.Walter Kaufmann.New York:Vintage Books,1989.

——"On the Uses and Disadvantages of History."In Untimely Meditations,tr.R.J.Hollingdale.Cambridge:Cambridge University Press,1983.

Nikulin,Dmitri."Reconsidering Responsibility:Hans Jonas's Imperative for a New Ethics."Graduate School Philosophy Journal,23/1(2002).

O'Connor,Daniel."Good and Evil Dispositions."Kant-Studien,76(1985).

O'Neill,Onora.Acting on Principle:An Essay on Kantian Ethics.New York:Columbia University Press,1975.

——"Kant After Virtue."Inquiry,26(1983).

——"Universal Laws and Ends in Themselves."Monist,73(1989).

Philosophy of German Idealism,ed.Ernst Behler.New York:Continuum,1987.

Ricoeur,Paul.Freud and Philosophy:An Essay in Interpretation.New Haven:Yale University Press,1970.

Rieff,Philip.Freud:The Mind of the Moralist.New York:Viking Press,1959.

Rorty,Richard.Contingency,Irony,and Solidarity.Cambridge:Cambridge University Press,1989.

Rosen,Stanley.The Mask of Enlightenment:Nietzsche's Zarathustra.Cambridge:Cambridge University Press,1995.

Schelling,F.W.J.Schelling:Of Human Freedom,tr.James Gutmann.Chicago:Open Court Publishing Co.,1936.

——Philosophische Untersuchungenüber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstande,ed.T.Buchheim.Hamburg:Felix Meiner Verlag,1997.

Seebohm,Thomas."Kant's Theory of Revolution."Social Research,48/3(Fall 1981).

Silber,John R."The Ethical Significance of Kant's Religion."In Kant,Religion Within the Limits of Reason Alone,tr.T.M.Greene and H.H.Hudson.New York:Harper Torchbooks,1960.

——"Kant at Auschwitz."In Proceedings of the Sixth International Kant Congress,ed.Gerhard Funke and Thomas Seebohm.Washington,D.C.:Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America,1991.

Smith,Gary,ed.Hannah Arendt Revisited:"Eichmann in Jerusalem"und die Folgen.Frankfurt:Suhrkamp,2000.

Taminiaux,Jacques.The Thracian Maid and the Professional Thinker:Arendt and Heidegger.Albany:State University of New York Press,1997.

Villa,Dana.Arendt and Heidegger:The Fate of the Political.Princeton:Princeton University Press,1996.

——ed.The Cambridge Companion to Hannah Arendt.Cambridge:Cambridge University Press,2000.

Vogel,Lawrence."Introduction."In Hans Jonas,Mortality and Morality:A Search for the Good after Auschwitz,ed.Lawrence Vogel.Evanston,Ill.:Northwestern University Press,1996.

Wellmer,Albrecht.Endspiele:Die unversöhnliche Moderne.Frankfurt am Main:Suhrkamp,1993.

White,Alan.Schelling:Introduction to the System of Freedom.New Haven:Yale University Press,1983.

Whitebook,Joel.Perversion and Utopia:A Study in Psychoanalysis and Critical Theory.Cambridge,Mass.:MIT Press,1995.

Wood,Allen W.Kant's Moral Religion,Ithaca,N.Y.:Cornell University Press,1970.

Young-Bruehl,Elizabeth,Hannah Arendt:For Love of the World.New Haven:Yale University Press,1982.

Yovel,Yirmiyahu."Kant's Practical Reason as Will:Interest,Recognition,Judgment,and Choice."Review of Metaphysics,52/3(1998).

——Dark Riddle.Cambridge:Polity,1999.

Žižek,Slavoj.Tarrying with the Negative:Kant,Hegel,and the Critique of Ideology.Dur ham,N.C.:Duke University Press,1993.

——The Indivisible Remainder:An Essay on Schelling and Related Matters.London:Verso,1996.

# 譯后記

一本書常常有幾種讀法。就伯恩斯坦教授的這部討論“根本惡”的著作來說，我們起碼可以從三個角度來閱讀和理解它。首先，它看上去似乎可以為學術研究乃至學術著作的生產提供一種行之有效的方式：以某個關鍵詞為線索，串聯起許多思想家的思考，讓平時很少被放在一起討論的思想家的觀點能夠碰撞出火花。事實上，伯恩斯坦本人很擅長這種寫作方式，除了這本書之外，他還以“praxis”（實踐）和“action”（行動）這對概念為線索，分析了從黑格爾、馬克思、克爾凱郭爾、薩特一直到卡爾納普等一系列思維風格和興趣都迥然不同的思想家（見Praxis and Action：Contemporary Philosophies of Human Activity，University of Pennsylvania Press，1971）。不過，這樣的嘗試看上去似乎很容易，但操作起來卻相當有難度：如果沒有對各個分析對象的著作和思想整體脈絡有充分的了解把握，難免墮入“撿到籃里就是菜”的短視境地。例如，在本書中，作者專辟一章討論列維納斯對“惡”的看法；然而，作者同時也告訴我們，列維納斯本人幾乎未曾專門討論過“惡”。就此而言，倘若尋章摘句式地進行“主題分析”，湊齊一批討論過“惡”的問題的思想家，逐個介紹一番，難免“畫虎不成反類犬”。因此，重要的是看到，伯恩斯坦拈出“惡”或“根本惡”這個主題，背后的考慮正如他自己所說——是對于阿倫特的閱讀和思考使他開始了這項研究，并將考察起點追溯到康德以及其后謝林、黑格爾對他的回應。更進一步，阿倫特對于“根本惡”與“平庸的惡”的論述，歸根結底都來自奧斯維辛的經歷對她思想的影響；由此出發，另外兩位與奧斯維辛經驗休戚相關而同樣帶有類似問題意識的思想家——列維納斯與約納斯——就順理成章地進入了作者的視野。繼而，作者又意識到，早在納粹集中營這一20世紀最駭人聽聞的惡發生以前，尼采和弗洛伊德就對這種可怕前景做出了預示。可以說，“奧斯維辛”問題構成了作者寫作的核心問題意識。無獨有偶，在美國遭到“9·11”恐怖襲擊之后，作者進一步以“惡的濫用”為題撰寫了一部論著，不但對民主制度做出反思，還從這一角度對阿倫特、施米特等思想家進行了討論（見The Abuse of Evil，The Corruption of Politics and Religion since 9/11，Polity，2006）。從這個角度來看，伯恩斯坦的著述甚至有了“介入”現實的意味；但說到底，無論作者的問題意識是什么，一本這樣的書呈現在人們面前，首先是對幾個現代思想家的闡釋和解讀。

那么，我們就可以從研究者的眼光來看待這本書，甚至從中“各取所需”。的確，對于一個（比如說）尼采研究專家而言，進入這本書完全不需要考慮作者為“尼采：超越善與惡？”一章搭設的“腳手架”，完全可以獨立地了解作者關于尼采著作做出的闡釋，并在尼采研究的脈絡和視野中對其進行評判。但是，這樣的閱讀角度會必然帶來幾個問題甚至困惑：第一，關于這些思想家的研究專著和文章皆汗牛充棟，可以說各個方面都有“專家”，為什么讀者要費神去讀這本大雜燴式的書（如果不是要研究伯恩斯坦本人或當代實用主義的話）？第二，更嚴重的問題是，國內讀書界對作者論及的幾位思想家的了解還停留在掌握文獻的階段（有的甚至連其基本著作的中譯本都寥寥無幾，如列維納斯和約納斯），和國外學界的研究狀況更不對等，很可能連作者一些段落中的預設對象都不清楚，那么這種“只抓一點，不及其余”的思想研究是不是太“高端”了？這兩個問題頗難回答；事實上，可以預料，這也會在一定程度上使本書的翻譯出版處在一個比較尷尬的位置：類似的書籍已經不少，這本書似乎頂多具有“學術積累”性質……（類似的狀況通過伯恩斯坦之前一本著作的中譯本就可窺知一二：看起來是一本“四平八穩”的研究論文集。見伯恩斯坦：《社會政治理論的重構》，黃瑞祺譯，譯林出版社2008年版。）

這就要說到第三種閱讀本書的角度，在我看來也是最重要的角度：即由此了解“惡”作為一個倫理學和政治哲學問題，可以被怎樣思考。套用一本小說的題目，我們或許可以自問——當我們談論惡的時候，我們在談論什么？當面對“惡”甚或“根本惡”的問題時，我們所能想到的是什么？如今，在我們的日常政治話語中，“惡”往往（太快地）被與“暴力”、“侵權”等詞聯系在一起，似乎一切對于以市民社會為基礎衍生出來的權利的侵犯都是倫理意義上和政治意義上的“惡”。在這樣的語境中，不但“惡”缺乏概念上的嚴格性，恰當理解和討論許多倫理或政治問題的可能性也在漸漸喪失。正如迷戀《極權主義的起源》書名的人可能無法理解阿倫特為什么瞧不起自由主義，站在“個人權利”角度而將據說“侵犯”個人權利的力量貼上“惡”的標簽的人，恐怕也無法理解為什么作者在書中往往把“惡”的問題與“責任”而不是“權利”聯系在一起。這一點尤其明顯地體現于作者對于列維納斯的討論中：列維納斯強調，我們對于他者具有無限的責任；而冷漠和袖手旁觀本身就是不負責任的表現。同樣，阿倫特大膽提出艾希曼的惡是一種“平庸的惡”，他沒有兇殘的作惡動機或意圖，他的意圖倒是“人性的，太人性的”——希望討好上級，希望自己能得到提拔。如果奧斯維辛的萌芽發端于這種“不思考”的私利盤算，而根據康德的觀點，我們每個人都具有自由選擇善的準則或惡的準則的能力，那么如何形成一個好的社會，就不僅僅是制度設計層面上的事情了。

最后，關于一組概念的譯法需要在此略作交待，即Wille，Willkür與volition。我們將前兩者分別譯為“意志”與“意力”，而將第三個概念譯為“意愿”。其中Wille與Willkür是康德著力區分的一對概念。關于Wille，中文學界在譯法上鮮有異議，一般都是翻譯為“意志”。關于Willkür，康德著作的中文譯者會略有不同：如在鄧曉芒譯、楊祖陶校的“三大批判”中，它被譯為“任意”；在李秋零所譯的《純然理性界限內的宗教》、《道德形而上學》中，它被譯為“任性”。然而，在漢語中，“任意”和“任性”很難會讓人想到是和“意志”對等的譯詞。在英語中，Wille與Willkür也沒有找到真正對等的譯名，它們往往都被翻譯為will，這樣的譯法深為本書作者伯恩斯坦所不滿，但他也沒有找到真正對應的詞語，就將原詞附于譯詞之后，或譯為“will（Willkür）”，或譯為“free choice（Willkür）”。按照康德本人以及希爾伯、伯恩斯坦等人的解釋，Willkür是一種能力，一種在可選擇項之間進行自由選擇的能力。它與Wille類似于立法者和執行者之間的關系：Wille是一種規范，Willkür則是一種行動的自由，Wille通過支配Willkür達到了實現自由的要求。有鑒于Willkür和Wille之間在構詞上的同源關系，為了體現Willkür之作為能力的一面，我們嘗試著將Willkür譯成了“意力”。這個譯詞并非我們的生造，晚清時的學者本來用它來翻譯Wille，譬如魯迅在《文化偏至論》中討論叔本華、尼采時就說他們的哲學是在“張皇意力”，我們所做的工作僅僅是把它挪用過來作為其姊妹詞Willkür的譯名。

本書翻譯由王欽和朱康共同完成，具體分工如下：朱康負責翻譯前言至插曲，王欽負責翻譯其余兩部分及結語并最后統稿。感謝丁雄飛在即將出版之際對本書譯文所作的精心校對。另，本書譯文的很多引文參考了已有的相關中譯本，在此向前輩的勞動表示感謝。最后，除了翻譯總會犯下的錯誤之外，合譯還難免譯文風格略有不一致；凡此種種，請讀者和專家指正。

譯者

2015年3月

# 注釋

#### 導論

[[1]](#_1_122)Hannah Arendt:"Nightmare and Flight,"in Hannah Arendt:Essays in Understanding,1930—1954,ed.Jerome Kohn(New York:Harcourt,Brace&Co.,1994),p.134.

[[2]](#_2_117)Hannah Arendt:"'What Remains?The Language Remains':A Conversation with Günter Gaus,"in Essays in Understanding,p.14.

[[3]](#_3_112)Andrew Delbanco,The Death of Satan(New York:Farrar,Straus,and Giroux,1995),p.3.

[[4]](#_4_112)Hannah Arendt/Karl Jaspers:Correspondence 1926—1969,ed.Lotte Kohler and Hans Saner(New York:Harcourt Brace Jovanovich,1992),p.69.

[[5]](#_5_104)Emmanuel Levinas,"Useless Suffering,"in The Provocation of Levinas:Rethinking the Other,ed.Robert Bernasconi and David Wood(London:Routledge,1988),p.163.

[[6]](#_6_98)出處同上，p.162。

[[7]](#_7_96)參見Richard J.Bernstein，Hannah Arendt and the Jewish Question（Cambridge：Polity，1996），chapter 7“From Radical Evil to the Banality of Evil：From Superfluousness to Thoughtlessness，”and chapter 8“Evil，Thinking，and Judging”。

[[8]](#_8_96)這篇論文的英文譯文是作為下書的附錄發表的：Michael Despland，Kant on History and Religion（Montreal：McGill-Queen's University Press，1973）。

[[9]](#_9_92)Hans Jonas,The Imperative of Responsibility:In Search of an Ethics for the Technological Age(Chicago:University of Chicago Press,1984),p.27.

[[10]](#_10_90)Emmanuel Levinas,"Transcendence and Evil,"tr.A.Lingis.In The Phenemenology of Man and of the Human Condition,ed.A-T.Tymieniecka,Analecta Husserliana，14(Dordrecht：D Reidel，1983),p.158.

#### 第一章

[[11]](#_11_86)Hannah Arendt,The Origins of Totalitarianism,3rd edn revised(New York：Harcourt Brace Jovanovich，1968),p.459;Hannah Arendt,Essays in Understanding,1930—1954,ed.Jerome Kohn(New York:Harcourt Brace&Co.,1994),p.14.

[[12]](#_12_84)T.M.Greene和H.H.Hudson將Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernuft翻譯為“Religion within the Limits of Reason Alone”。在新出的Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant中，George di Giovanni以更貼近字面的方式將這一標題翻譯為“Religion within the Boundaries of Mere Reason”。我引用的是T.M.Greene和H.H.Hudson的譯本，這仍然是一個標準譯本。這一版本內有John R.Silber所寫的一篇導論：“The Ethical Significance of Kant's Religion”。在對這一譯本（Rel.）的每一處引用后面，還列出了引文在Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernuft，ed.Karl Vorländer（Hamburg：Felix Meiner Verlag，1990）中的頁碼。

[[13]](#_13_82)對于萊茵霍爾德對康德批評的討論，參見Henry E.Allison，Kant's Theory of Freedom（Cambridge：Cambridge University Press，1990），pp.133—136。

[[14]](#_14_78)康德對于意志（Wille）這一詞語的使用，有時取的是其廣義，有時取的是其狹義，是其更為專門的含義。在廣義上使用，它指的是全部的意愿能力。在狹隘的、更專門的意義上使用，它單指作為我們自由選擇（意力）之誘因的規范——道德法則。對于意志Wille/意力之分的討論，見Allison，Kant's Theory of Freedom，pp.129—136；又見Silber，“The Ethical Significance of Kant's Religion，”pp.xciv—cvi。為了清楚標明康德何時使用意志（Wille），何時使用意力，譯文始終遵循著這樣一個程序：在表示Wille的意志后面增加德語原文，Willkür則譯成意力，而在表示will的意志后面增加英語原文。對這些術語（及其同源詞）的英語譯詞的討論，見Ralf Meerbote，“Wille and Willkür in Kant's Theory of Action，”in Interpreting Kant，ed.Moltke S.Gram（Iowa City：University of Iowa Press，1982），pp.69—89。

[[15]](#_15_78)對于艾里遜所說的“安置命題”的討論，見Allison，Kant's Theory of Freedom，pp.5—6。

[[16]](#_16_78)出處同上，p.129。

[[17]](#_17_72)Silber，“The Ethical Significance of Kant's Religion，”p.civ.這樣一些表述是“強的”、“足夠強的”，它們構成了一種“壓迫”，只要它們暗指著一種（自然的）因果功效，它們就可能具有誤導的作用。對于康德來說，作為“自由法則”的意志（Wille）可能是采用善的準則的一個充分的理性誘因。又見約威爾對于意志（Wille）和意力關系的討論，“Kant's Practical Reason as Will：Interest，Recognition，Judgment，and Choice，”Review of Metaphysics，52/3（1998），pp.267—294。約威爾寫道：“因為意志（Wille）詳加說明了自主性的構造與用語，所以它確立了連貫的自我決定所以發生的條件，這與隱含在意力中的空洞的、不連貫的形式正好相反。這不僅賦予意志（Wille）以規范的優先性，而且證實了意力的作用，因為對于真正的自我決定來說，其主要條件之一就是以意力的能動性作為基礎。意志（Wille）必須服務于意力的普遍化，從而使它發生轉變（并獲得實現），但絕不能拋棄或替代它。……連貫的自我決定不僅依賴于意志（Wille）所包含的普遍結構，而且同樣依賴于意力所做出的選擇、人格化及自我普遍化的行為。”（pp.292—293）

[[18]](#_18_70)Yovel,"Kant's Practical Reason as Will,"p.281.

[[19]](#_19_71)Allen W.Wood,Kant's Moral Religion(Ithaca,N.Y.:Cornell University Press,1970),p.211.

[[20]](#_20_69)Christine Korsgaard，Creating the Kingdom of Ends（Cambridge：Cambridge University Press，1996），pp.55—57.康德的《原理》，我用的是她的譯本。

[[21]](#_21_70)出處同上，p.55。

[[22]](#_22_70)出處同上，p.58。

[[23]](#_23_70)出處同上，p.60。

[[24]](#_24_68)根據這種“嚴格主義的”分析，康德將會毫不猶豫地譴責從休謨到安尼特·拜爾到理查德·羅蒂等那一干哲學家，他們認為，在道德狀況中，我們應當被我們的仁愛之心和我們對人類同伴的同情之感所引導。他們不但自己被誤導，他們還建議他人采用惡的準則。

[[25]](#_25_66)Allison,Kant's Theory of Freedom,pp.147—148.

[[26]](#_26_66)康德的幾位同時代人（包括歌德與席勒）對于康德提出的根本惡概念都極為不滿。他們認為，這是誤入歧途的、對基督教正統派的讓步。席勒宣稱康德關于根本惡的論文是“臭名昭著的”，歌德寫道：“康德曾要求用一生的時間來清洗他那件罩在污垢和偏見之上的哲學斗篷。而現在，為了使基督徒也能被吸引來親吻斗篷的褶邊，他自己卻用根本惡這一可恥的污跡肆意地弄臟它。”這些引文及對這些批評意見的討論，見Emile Fackenhein，“Kant and Radical Evil，”University of Toronto Quarterly，23（1954），p.340。

[[27]](#_27_62)Hannah Arendt,The Origins of Totalitarianism,p.459.

[[28]](#_28_62)出處同上，關于阿倫特所說“根本惡”含義的分析，見下文pp.209—217。

[[29]](#_29_62)Silber,"The Ethical Significance of Kant's Religion,"p.xvcii.

[[30]](#_30_62)Korsgaard，Creating the Kingdom of Ends，p.160。又見Henry E.Allison，Kant's Transcendental Idealism（New Haven：Yale University Press，1983），及Wood，Kant's Moral Religion。

[[31]](#_31_58)Wood,Kant's Moral Religion,pp.210—211.

[[32]](#_32_56)關于康德所用的德文詞Gesinnung、Hang和Anlage，非常難以找到恰當的英文對應詞。這些詞語曾分別被翻譯為“disposition”、“propensity”和“predisposition”。但是這些概念之間的差別對于理解根本惡來說，絕對是至關重要的。

[[33]](#_33_56)Silber,"The Ethical Significance of Kant's Religion,"p.cxv.

[[34]](#_34_54)出處同上，p.cxxvii。

[[35]](#_35_52)見Daniel O'Connor，“Good and Evil Dispositions，”Kant-Studien，76（1985），pp.288—302。歐康納揭示了康德對于性情的分析中所包含的許多緊張關系與困難，及其與惡之理解的相關性。我基本同意他的這一說法：“在康德整個關于惡的討論中，存在著某種古怪的東西，因為即使我們接受了康德‘惡的性情’這一自相矛盾的觀念——這一性情是在時間之外被自由選擇的，康德承認，我們也沒有獲得任何對它的理解。‘意志倒錯的理性起源……仍然是我們所無法探究的，其原因在于：這種品性本身必須被歸咎于我們，從而那所有準則的終極根據將反過來要求采用一個惡的準則（作為其基礎）。’”（p.299）見Allison，Kant's Theory of Freedom，pp.136—145，在此艾里遜試圖回應歐康納的批評，并提出一個可信的性情論述。康德將根本惡理解為一種與生俱來的品性，對此，有一個有益的討論，見Gordon E.Michalson Jr..Fallen Freedom（Cambridge：Cambridge University Press，1990），pp.40—51 and 62—70。

[[36]](#_36_52)在這里，我們觸及了康德研究中至為復雜、極富爭議的一個主題：準則的準確意義及其作用。這里我只想指出：在《宗教》中，顯然康德在致力于準則層級的理念，即致力于“最高準則”的理念，這一準則以某種方式支配著更為具體的準則。這提出了一個難題，它有關于這些不同層次的準則之間的確切關系。如果一切準則都是被自由選擇的，如果它們是“自由的運用”的展現，那么，一個最高準則和那些可能受其支配的更具體的準則之間的確切關系就還不是完全清楚的。根本惡是一種“敗壞的品性”，亦即是一種敗壞具體準則的最高準則，但我們并不清楚究竟這種敗壞是如何出現的。一個自由選擇的準則（無論它是最高的還是最終的）如何敗壞另一個自由選擇的準則？對于準則的意義和作用的討論，見Allison，Kant's Theory of Freedom；Onora O'Neill，Acting on Principle：An Essay on Kantian Ethics（New York：Columbia University Press，1975）；同前，“Kant after Virtue，”Inquiry，26（1983），pp.387—405;同前，“Universal Laws and Ends in Themselves，”Monist，73（1989），pp.341—361；Barbara Herman，The Practice of Moral Judgment（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1993）;及Christine Korgaard，Creating the Kingdom of Ends。

[[37]](#_37_52)雖然約威爾關于性情給出了一個有用的描繪，和我的詮釋是一致的，但他沒有解釋性情和品性之間的巨大差別（及非對等性）。他寫道：“在《宗教》中，康德區分了兩種選擇：單一選擇和長期選擇。第一種涉及的是普通的、一次性的行為，第二種是這些行為的基礎，這是一種整體性的道德生活策略，康德稱之為‘性情’。后者是一次性選擇的（永遠非決定性的）根據。在根據性情進行的行動中，我新做出的一次性選擇證實并重現了初始的整體選擇。……確立整體性情的初始選擇就是康德所說的‘無法探究的’真實。”（Yovel，“Kant's Practical Reason as Will，”p.283）但是如果人們接受了這一關于性情的理解，認為初始選擇是“無法探究”的真實，那么人們應當致力于在善惡性情之間進行完全對等的“初始選擇”。

[[38]](#_38_49)無論忽視還是夸大康德的偏見，我認為都是不恰當的。康德一直強調公共批評，他期待人們揭穿無根據的偏見——盡管他自己表露出了一些偏見。他宣稱“所有的野蠻人都有追求麻醉品的品性”，但他沒有為此提供任何的根據。他似乎認為這是不言而喻的真理。仔細閱讀《宗教》會發現他展露出許多人類學和宗教的偏見，其中的一些偏見是非常有害的。康德宣稱，基督教是唯一真正自然的和博學的宗教，也就是說這一宗教擁有“真正的教會的基本要素，即普遍性的資格”（Rel.145；175），此時，他顯示出對于基督教以外的宗教的無知和偏見。而且，他宣布：“在迄今為止所存在的所有的公共宗教中，唯有基督教是道德的宗教。”（Rel.47；57）

[[39]](#_39_47)人們可能認為，雖然意力不為向惡的品性所決定，但至少受到了它的影響。無疑，有時康德似乎就是這樣說的。但是如果“受影響”意味著“受因果性的影響”，那么這種看法有悖于康德對于自由和自由選擇（意力）的理解。

[[40]](#_40_47)莎倫·安德森—戈爾德在關于根本惡的討論中說：“在康德的根本惡概念與漢娜·阿倫特的《艾希曼在耶路撒冷》中的‘平庸’惡概念之間存在著一定的平行關系……雖然阿倫特不會認為惡是一個族類特征。”（“Kant's Rejection of Devilishness：The Limits of Human Volition，”Idealistic Studies，14（1984），p.48，n.30.）

[[41]](#_41_47)康德舉了一連串的例子來說明為什么我們不需要對“人性本惡”的觀點進行形式論證，在這些例子中，我們再次發現了關于其偏見的證據，而其偏見的基礎就在于有限的、高度選擇性的人類學資料。

有些哲學家曾特別希望從所謂的自然狀態中發現人的本性天生的善良。倘若我們想從這種狀態中獲取此一觀點的例證，我們只需要把在托富阿島、新西蘭和納維加托群島發生的屠殺事件中的那些滅絕人性的殘酷場面，以及美洲西北部的廣闊草原上所發生的永無休止的，甚至沒有一個人從中得到絲毫好處的殘暴行為（希尼船長描述了這些行為），同哲學家們的假說加以比較就行了。無須列舉人們的野蠻惡習，就足以排除哲學家們的這種觀點。（Rel.28；34）

[[42]](#_42_41)Allison，Kant's Theory of Freedom，p.154.艾里遜力圖證成（亦即予以推論）他所描述的這一先天綜合公設——“人在根本上是惡的”，對此，我有一些疑問。沒有絲毫的跡象表明，康德本人曾經認為這樣一種推論是必要的或甚至是可能的。當然，只要我們公認，這不是康德所明言或蘊含的東西，那么，就不能反對完善康德學說的嘗試。回到艾里遜所做的論證，他告訴我們，“這一推論的關鍵是不可能將趨善的品性作為諸如我們自身這樣有限的、受感官影響的行動者（無論是作為整體的族類還是作為特殊的個體）的屬性”（p.155）。但是鑒于康德理解品性的方式，我感到艾里遜的推理沒有什么說服力。如果品性是最高準則，是“源自我們自由的意志之主觀的、決定性的根據”，那么，為什么不存在一種趨善的品性呢？畢竟，擁有這樣一種品性，并不意味著我們將成為道德意義上的善人，除非我們蓄意在特定環境中采用善的準則；正如向惡的品性并不意味著我們實際上將變成道德意義上的惡人，除非我們選擇惡的準則。這補證了我早前表達過的觀點。康德一再重申，性情可以是善的，也可以是惡的，但他沒有解釋，為什么品性卻只是一種向惡的品性。歐康納在他的康德批判中也問道：“為什么沒有一種趨善的品性？”他說：“道德動因的這兩個方面缺乏對稱性，這必然引發人們對于道德品性這一觀念的懷疑。”（“Good and Evil Disposition，”p.297）

有一種未被解決的緊張狀況，貫穿著康德關于性情與品性的討論。在討論這些概念并佐以經驗證據的時候，他表示：品格、性情和品性，既有善的，又有惡的。這是我們所期待的觀點，因為康德使用這些術語意在標示我們應為之負責的道德品格的特征。但是，當康德明確將根本惡作為一種品性來討論，任何認為好的品性與壞的品性之間是一種對等關系的觀點，他都不再予以考慮。

這里還潛藏著另外一個嚴肅的問題。請考慮一下康德或明言或暗示的以下見解：（1）根本惡是趨向道德惡的品性；（2）這種品性是人類先天的和普遍的品性；（3）這種品性“必定發源于自由”——亦即發源于“對自由的運用，最高準則借助于這種運用……為意力所采納”。但是，這三條見解必然導致一個（以康德主義為根據的）荒唐的，實際上自相矛盾的結論（以康德主義為根據）。所有人類（人這一族類或種類）都必然自由地選擇趨向道德惡的品性。

[[43]](#_43_41)John R.Silber,"Kant at Auschwitz,"in Proceedings of the Sixth International Kant Congress,ed.Gerhard Funke and Thomas Seebohm(Washington,D.C.:Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America,1991),p.180.

[[44]](#_44_39)艾希曼是怎樣漸漸透徹理解康德的，這是一個讓人好奇的問題。在實際審判之前，艾希曼接受了以色列警方審訊者的約談，他說，他是根據絕對律令來履行其義務的，“長久以來，我把康德的要求設定為我的指導原則。我是根據這一要求來塑造我的生活的。”在審判中，當法官拉維問艾希曼，他這段陳述是什么意思，他回答道：“我的意志基礎和生活模式應使我在一切時刻都是普遍地遵守法則的典范。這大概就是我所理解的內容。”法官拉維接著問道：“那么，你是說，你在流放猶太人的問題上的所作所為是符合康德學說的？”艾希曼給了一個非常復雜的、康德式的回答：“不，當然不是。因為我的意思并不是說那時我生活在第三方的壓力之下。當我談論絕對律令的時候，我指的是我是我自己的主人，胸懷我自己的意志與靈感的時刻，而不是我受最高力量主宰的時刻。”他又補充說：“那時，我無法按照這一原則（絕對律令）生活。但我可以把服從當局納入這一原則。我必須這樣做，因為那時當局負責所發生的一切。”Silber，“Kant at Auschwitz”中引用并討論了艾希曼的這幾段供詞。

[[45]](#_45_39)出處同上，p.185。

[[46]](#_46_37)出處同上，p.191。

[[47]](#_47_37)這兩個段落曾為希爾伯所引用，“Kant at Auschwitz，”pp.186，189。參見希爾伯對于這些段落及其他密切相關的段落的討論。也參見托馬斯·西博姆對于康德不妥協的立場的討論，見“Kant's Theory of Revolution，”Social Research，48/3（Fall 1981），pp.557—587。漢娜·阿倫特也討論了康德如何論證絕不存在革命或反叛的權利，盡管康德對于法國大革命最初滿懷熱情。參見她的Lectures on Kant's Political Philosophy，ed.Ronald Beiner（Chicago：University of Chicago Press，1982）。也參見她對艾希曼援引康德的評論，見Eichmann in Jerusalem：A Report on the Banality of Evil，2nd edn.（New York：Viking Press，1965），p.136。

[[48]](#_48_37)這一論斷摘自康德的著名論文。他在《什么是啟蒙》中區分了人對于自己理性的公開運用和私下運用，見Practical Philosophy：The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant（Cambridge：Cambridge University Press，1996），pp.18—19。

[[49]](#_49_37)當康德論辯說，人有服從“最高立法權力”的義務，他主要關注的是公民社會及其合法化的基礎。他并不是在討論一位狂熱屠殺大眾的元首（Führer）。

[[50]](#_50_37)希爾伯宣稱，“康德的理論可以理解一個艾希曼式的人，一個其職能與熱忱幾乎完全受名利心驅使的公務員，但無法說明一個希特勒式的人的品行。”（“Kant at Auschwitz，”p.194）

[[51]](#_51_37)Allison,Kant's Theory of Freedom,p.310.

[[52]](#_52_37)在此語境中，我并不懷疑這一論斷的地位——對于康德的道德哲學來說，它具有基礎的地位。當然，康德所表達的不是一個經驗性論斷，而是一個先天性的論斷。我認為，我們應該反思漢娜·阿倫特所說的、發生在納粹德國的事情。

正如在文明的國家，即使人們的自然欲望和自然傾向會不時帶有謀殺之意，其法律仍假定良知的聲音告訴每一個人“勿殺人”，在希特勒的領地上，雖然大屠殺的組織者們清楚地知道謀殺違背大多數人的道德欲望和道德傾向，其法律仍要求良知的聲音告訴每一個人：“要殺人。”第三帝國的惡已經失去了大多數人所公認的那種惡的性質——誘惑的性質。（Arendt，Eichmann in Jerusalem，p.150）

[[53]](#_53_37)Silber，“Kant at Auschwitz，”pp.198—199.在這一段中，希爾伯似乎將“故意拒絕道德法則”與“為了惡本身而故意作惡”混同了。然而，有鑒于希爾伯的這一說法——“康德的倫理學不足以理解奧斯維辛”，尤其需要對這二者做仔細的區分。說納粹的領導者故意拒絕道德法則并不必然導致說他們為了惡本身而故意作惡。我們有時會把一種“惡魔般的偉大”歸于虛構的人物，尤其是莎士比亞和陀思妥耶夫斯基作品中的人物，這里則存在著將它歸于納粹領導層的危險。見本書邊碼第214頁我結合漢娜·阿倫特同卡爾·雅斯貝爾斯的通信而對這一點所作的討論。

[[54]](#_54_37)Wood,Kant's Moral Religion,pp.212—213.

[[55]](#_55_37)Silber,"Ethical Significance of Kant's Religion,"p.cxxix.

[[56]](#_56_37)我認為伍德同樣遮蔽了希爾伯在下面這段話中所表達的基本論題：“由于拒絕認為人可能有一種向惡的沖動，拒絕認為人有僅僅為了不服從而反對法則或不服從法則的傾向，康德有時會因此受到批評。”（Kant's Moral Religion，p.212）如果認為“沖動”與“傾向”指的是我們的感官自然，那么，當然就不存在也不可能存在一種趨于道德惡的自然傾向。惡是意力的行為的結果。不能把（人的）意力等同于（或削弱為）我們的感官自然。但希爾伯所指的并不是一種自然傾向或沖動，而是一種被有意識地納入惡的準則的誘因。希爾伯的批評所給予康德的沖擊在于，康德沒有認識到可能存在著這樣一種誘因。

[[57]](#_57_37)莎倫·安德森—戈爾德也曾努力為受到希爾伯批評的康德辯護。為此，她強調，根本惡是一個“族類品質”。但是，由于希爾伯首先關注的是那些變得惡毒與歹毒的個體，我認為她沒有充分應對這一挑戰。見Anderson-Gold，“Kant's Rejection of Devilishness”。

[[58]](#_58_37)“根本自由”（radically free）這一表述不是康德的而是我的術語。但是在這里我是在康德的意義上使用“根本”這一術語的——即歸根到底。從根本上說，意力就是不受約束的自由選擇（包括選擇違抗道德法則，甚至選擇為了惡本身而作惡）。

[[59]](#_59_37)康德描寫了幾種不同類型的自愛，但這些描寫沒有包括全部的非道德的人類誘因。（見Rel.41；49）

[[60]](#_60_37)注意：在《卡拉馬佐夫兄弟》中，伊凡·卡拉馬佐夫的長篇大論充當了“宗教大法官”一章的序言，其中有一份惡的誘因的目錄。他所引用的事件多數都基于陀思妥耶夫斯基收集的新聞剪報。

[[61]](#_61_37)康德局限于采用惡的準則、施行惡的事端所涉及的誘因類型，齊澤克從一個不同的視角對此提出了質疑。他也質疑了康德對于“歹毒惡”的拒絕。“由于拒絕了‘歹毒惡’的假說，康德避開了根本惡所導致的終極悖論，避開了某些行為所構成的離奇區域——盡管‘惡’與那些行為的內容有關，但那些行為完全符合倫理行為的形式標準。諸如此類的行為不是由任何一種病理學的考慮驅動的，即驅動它們的唯一根據是作為原則的惡。它們之所以能從根本上廢除人們的病理學興趣，甚至犧牲人們的生命，原因就在這里。”［SlavojŽižek，Tarrying with the Negative：Kant，Hegel，and the Critique of Ideology（Durham，N.C.：Duke University Press，1993），p.195］

[[62]](#_62_37)在討論尼采和弗洛伊德的章節中，我將試圖表明，一個更復雜（也更黑暗）的道德心理學對于把握惡的難題來說具有怎樣的重要性。

[[63]](#_63_37)有一個理由可以說明為什么我說“只要人有自發的自由選擇”，以此來限定這一陳述。當我審視漢娜·阿倫特所理解的根本惡時，我們將看到，她認為，極權主義體制企圖摧毀的就是其受害者所具有的這種自由的自發性。

#### 第二章

[[64]](#_64_37)引文根據賀麟、王玖興譯文，參見黑格爾：《精神現象學》，商務印書館1997年版，略有改動，星號標志為譯注，下同。

[[65]](#_65_37)關于黑格爾思辨的宗教哲學及其歷史背景、所激起的爭議的更詳細的討論，見Walter Jaeschke：Reason in Religion：The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion，tr，J.M.Stewart and P.C.Hodgson（Berkeley：University of California Press，1990）。

[[66]](#_66_37)關于黑格爾上帝與宗教的概念的相互沖突的解釋，見斯蒂芬·克賴茨的討論。上文對斯特林和所羅門的引用來自Stephen Crites，Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking（University Park：Pennsylvania State University Press，1998），p.xvi。

[[67]](#_67_37)關于黑格爾演講的編輯史以及重構這四次系列演講所用的原則，見“Editorial Introduction”to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion，ed.Peter C.Hodgson，3 Vols.（Berkley：University of California Press，1984—1985）。而且，這篇導言清晰地分析了不同系列的演講之間所發生的變化。這個三卷本包括四次系列演講的英文翻譯。此外，霍奇森將1827年的演講編成了一個一卷本：Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion：One-Volume Edition，The Lectures of 1827（Berkley：University of California Press，1988）。我引用的許多段落同時載于這兩個版本，同時我還借鑒了黑格爾自己的演講手稿以及不同系列的演講。當我引用的段落來自綜合版時，我先列出卷數再列出頁碼，如：i.77。當我引用的段落來自一卷本時，我使用縮寫L后次以頁碼，如：L 99。這些英文譯本都標出了重構這些演講所用的德語資源。

[[68]](#_68_37)關于表征與思想之別的討論，見“Hegel's Lecture Manuscript”（i.247—252）。

[[69]](#_69_37)Harold Bloom，Agon:Towards a Theory of Revisionism(New York:Oxford University Press,1982),p.viii.

[[70]](#_70_37)Immanuel Kant,Critique of Pure Reason,tr.Norman Kemp Smith(New York:St Martin's Press,1965),p.29.

[[71]](#_71_37)關于有限和無限的討論，見G.W.F.Hegel，Science of Logic，tr.A.W.Miller（New York：Humanities Press，1969），pp.116—156。當我引用這本書時，我會使用縮寫SL。

[[72]](#_72_37)在《邏輯學》中，黑格爾引入了大量重要的區分，它們涉及反思的不同類型。參見其第二篇《本質論》（“The Doctrine of Essence”）第一節。

[[73]](#_73_37)參見Hans-Georg Gadamer，“Hegel's‘Inverted World，’”in Hegel's Dialectic，tr.P.Christopher Smith（New Haven：Yale University Press，1971），pp.35—53。

[[74]](#_74_37)G.W.F.Hegel，Phenomenology of Spirit，tr.A.W.Miller（Oxford：Clarendon Press，1977），p.49.當我引用這本書時，我會使用縮寫PS。

[[75]](#_75_37)參見《現象學》序言：黑格爾說精神的生活“不是害怕死亡而幸免于蹂躪的生活，而是敢于承擔死亡并在死亡中得以自存的生活。……精神是這樣的力量，不是因為它作為肯定的東西對否定的東西根本不加理睬，猶如我們平常對某種否定的東西只說這是虛無的或虛假的就算了事，而隨即轉向其他事物不再過問那樣，相反，精神所以是這種力量，乃是因為它敢于面對面地正視否定的東西并停留在那里”。（PS 19）（引文根據賀麟、王玖興譯文，參見黑格爾：《精神現象學》，商務印書館1997年版。——譯注）

[[76]](#_76_37)黑格爾的系列演講發生了接連不斷的變化，在變化中保持不變的一個因素是演講大體分成三個部分：“宗教的概念”、“既定的宗教”和“完滿的宗教”。

[[77]](#_77_37)G.W.F.Hegel,Lectures on the Philosophy of World History,tr.H.B.Nisbet(Cambridge:Cambridge University Press,1975),pp.90—91.

[[78]](#_78_37)我們也可以把這段話詮釋為對于康德根本惡理論的含蓄批評。根據康德的說法，善與惡之間是一種不對稱的關系，因為他肯定人性本惡，而否定人性（在道德上）本善。

[[79]](#_79_37)霍奇森就Erkenntnis（知識）的翻譯作了如下評論：“遵從熟悉的《圣經》語言……Erkenntnis這一術語常常被譯作‘knowledge’（知識）而不是譯作‘cognition’（認知）。在黑格爾自己看來，‘cognition’是一種特殊的‘知’的形式，它有別于其他同類的形式。”（iii.205）

[[80]](#_80_35)斯蒂芬·克賴茨對墮落的討論，見Dialectic and Gospel，pp.501—504。

[[81]](#_81_35)這是黑格爾與康德之間競爭關系的又一例證。同康德一樣，黑格爾也強調惡之中所涉及的選擇與意志的要素，盡管對于黑格爾來說，在意志與知識之間有一種更為密切的關系。因此，黑格爾與康德對惡的分析，開始于一個相似的起點。但黑格爾認為：康德堅持嚴格區分有限與無限，不愿承認在通向真實無限的辯證運動中所達成的和解，康德實際上把惡的先決條件具體化了。

[[82]](#_82_35)Crites,Dialectic and Gospel,pp.289—290.

[[83]](#_83_35)威廉·德斯蒙德對于惡的敏銳討論，見Beyond Hegel and Dialectic：Speculation，Cult，and Comedy（Albany，NY：State University of New York Press，1992），pp.189—357。德斯蒙德將黑格爾關于惡的討論區分為三種：實存的、邏輯的和世界—歷史的。黑格爾試圖“證成”惡是精神發展的一個必要階段，德斯蒙德對此進行了嚴厲的批評。更為寬泛地說，德斯蒙德認為惡抵制辯證思想的揚棄過程。他宣稱“黑格爾對于體系完整性的要求是否能夠成立，取決于我們怎么來理解惡”。（p.214）德斯蒙德還尖銳地指出黑格爾對于寬恕與惡的討論有諸多含混之處（見p.192和pp.238—241）。

[[84]](#_84_35)調和惡的實存同上帝的實存之間的關系，在傳統上有各種各樣的努力，對它們的綜述，見Ronald M.Green，“Theodicy，”in Encyclopedia of Religion，ed.Mircea Eliade（New York：Macmillan，1987），vol.14，pp.430—431。

[[85]](#_85_35)Jean Hippolyte,Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit,tr.S.Cheniak and J.Heckman(Evanston:Ill:Northwestern University Press,1974),p.190.

[[86]](#_86_35)在這一背景中，出現了另一組難解的問題與模棱兩可的詞，它們涉及的是暫時性、歷史與永恒性之間的關系。黑格爾右派關注黑格爾體系中永恒性的一面，其中黑格爾的《邏輯學》被認為闡述了邏各斯的永恒結構。黑格爾左派想要更多地關注歷史與暫時性的動力，其中精神（或人性）的實現被視為繁重而痛苦的歷史成就。或許有人已猜想到了，黑格爾認為暫時性與永恒性之間的嚴格區分，是另一個虛假的二元對立。

[[87]](#_87_34)G.W.F.Hegel,Lectures on the Philosophy of World History,pp.42—43.

[[88]](#_88_36)Desmond,Beyond Hegel and Dialectic,p.241.

[[89]](#_89_35)這段譯文見于Hippolyte，Genesis and Structure，p.525。

[[90]](#_90_35)出處同上，p.527。

[[91]](#_91_35)出處同上。

[[92]](#_92_35)出處同上。我不知道讓·阿梅利這位奧斯維辛和納粹酷刑的幸存者是否熟悉伊波利特的這段話。但這恰恰就是他在本章作為第二段題詞引用的那段話中所要爭辯與挑戰的內容。

[[93]](#_93_35)Jürgen Habermas,The Philosophical Discourse of Modernity tr.Frederick Lawrence(Cambridge,Mass:MIT Press and Cambridge,Polity,1987),pp.21—22.

[[94]](#_94_35)出處同上，p.21。

[[95]](#_95_34)見本書邊碼168—174。

[[96]](#_96_34)許多思想家都質疑黑格爾對于揚棄與和解的理解，包括馬克思、克爾凱郭爾、海德格爾、薩特和德里達，而謝林是第一個這樣做的思想家。

[[97]](#_97_34)Desmond,Beyond Hegel and Dialectic,pp.222—223.

[[98]](#_98_34)參見我的論文“Reconciliation/Rupture，”in The New Constellation：The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity（Cambridge：Polity，1991），pp.293—322。

[[99]](#_99_34)這樣解讀黑格爾非常接近福柯詮釋康德的論文《什么是啟蒙》的方式。我對福柯的討論，見“Foucault：Critique as a Philosophic Ethos，”in New Constellation，pp.142—171。

[[100]](#_100_34)見Bernstein,"Reconciliation/Rupture,"p.309。

#### 第三章

[[101]](#_101_34)我對謝林的闡釋主要基于他在1809年出版的專論Philosophische Untersuchungenüber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände，字面譯法是“對人類自由之本質及相關事物之考察”。由詹姆斯·古特曼翻譯的英文本于1963年出版，題為Schelling：Of Human Freedom（Chicago：Open Court Publishing Co.）。晚近則有普麗西拉·海登—羅伊的譯本，包含在Philosophy of German Idealism ed.Ernst Behler（New York：Continuum，1987）中。我使用了古特曼的譯文，因為它更加通行，也添加了德文標準版謝林著作集的頁碼，還包括譯者的有益注釋。偶爾我也會調整引文。文中引文頁碼指的是古特曼的譯文（縮寫為HF）。我也加上了晚近德文本的相應頁碼，由T.布克海姆編輯（Hamburg：Felix Meiner Verlag，1997）。（引文根據薛華譯文，參見海德格爾：《謝林論人類自由的本質》，中國法制出版社2009年版，略有改動。——譯注）

海德格爾在1936年夏季講習班上講過謝林的這部著作，后整理出版，題為Schelling：Abhandlungüber das Wesen der menschlichen Freiheit（Tübingen：Max Niemeyer Verlag，1971）。海德格爾這次講演以下縮寫為ST，并標注英譯本頁碼和1971年德文本頁碼。晚近有一個經過修訂的德文版，收于海德格爾的Gesamtausgabe，Schelling：vom Wesen der menschlichen Freiheit（1809）（Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1988）。雖然海德格爾的講演主要關注那些與其哲學思考相近的主題，它們還是相當具有啟發性地顯示了謝林對于自由與惡之考察的新穎性和力量。

[[102]](#_102_34)參見海德格爾在ST中對于“體系”的意義和“自由體系”理念的討論，pp.22—42；27—50。

[[103]](#_103_34)謝林歸根結底同樣被神義論的幽靈糾纏著。他希望調和惡的本體論現實與基督教上帝的存在。盡管如此，謝林和黑格爾之間還是有著一種隱秘但重要的區別。黑格爾同樣肯定惡的現實，而由于惡（作為自我斷裂）歸諸上帝，黑格爾便把惡歸諸“無限性實體”。但與謝林不同，黑格爾認為惡是處于精神辯證運動中的一個環節、一個階段。謝林恰恰在此處與黑格爾分道揚鑣并質疑后者。在謝林看來，黑格爾肯定和否定惡的殘酷現實的方式有些可疑。謝林在此為他后期哲學全面批判黑格爾奠定了基石，他后來的批判拒絕了黑格爾所理解的精神辯證運動，即認為所有斷裂都可以得到揚棄。

[[104]](#_104_34)關于謝林哲學發展經歷了幾個階段的爭論，參見古特曼在譯者導言中的探討（HF，xxvii—xxix）。古特曼的導言寫于1936年；但這些關于謝林的重心轉移和發展的爭論一直持續到現在。

[[105]](#_105_34)迪特·亨利希與曼弗雷德·弗蘭克的相關著作列表見于Andrew Bowie，Schelling and Modern European Philosophy：An Introduction（London：Routledge，1993）一書的參考書目，pp.204—207。博維的書目還列出了許多晚近的出色謝林研究。博維曾受到其師弗蘭克影響，致力于向當代哲學表明謝林的重要性。亦見Alan White，Schelling：Introduction to the System of Freedom（New Haven：Yale University Press，1983）；Peter Dews，The Limits of Disenchantment（London：Verso，1995）；SlavojŽižek，The Indivisible Remainder：An Essay on Schelling and Related Matters（London：Verso，1996）。劍橋大學出版社出版的德國哲學文本系列中的一些出色譯本對于晚近學界討論謝林頗有增益，這些譯本包括E.E.Harris與P.Heath翻譯、R.Stern撰寫導論的F.W.J.Schelling，Idea for a Philosophy of Nature（Cambridge：Cambridge University Press，1988）；F.W.J.von Schelling，On the History of Modern Philosophy（Cambridge：Cambridge University Press，1994）。關于謝林哲學所處的哲學爭論背景，Frederick C.Beiser，The Fate of Reason：German Philosophy from Kant to Fiche（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1987）一書有很好的討論。

[[106]](#_106_34)參見第六章“Shelling or Hegel”，Bowie，Schelling and Modern European Philosophy，pp.127—191。亦見海德格爾關于謝林和黑格爾的簡短討論（ST 12—13；14—16）。

[[107]](#_107_34)謝林在序言中告訴我們，自然與精神的“古老對立”已經被消除了，他宣稱“是時候該讓更高的區分（或不如說是更真實的區分）顯現出來了：即必然性和自由的對立，只有在這一對立中，哲學最核心的部分才得以彰顯”。（HF 3；3）

[[108]](#_108_34)盡管謝林在表述其“更高的實在論”的細節方面還有很多難題，但他計劃發展出一種豐富的、非還原的自然主義還是與約翰·杜威及其他經典美國哲學家的非還原自然主義有著強烈的家族相似性。而更驚人的是，謝林的計劃與約翰·麥克道爾所提倡的基于第二自然的豐富自然主義之間，存在著諸多相似性。像謝林一樣，麥克道爾試圖重新思考自然的理念，以使其能與康德的自發性理念相容。謝林不屑于被他視為僵化的、機械論的自然理念。麥克道爾認為我們必須拒絕祛魅的自然觀念，這種觀念在現代哲學中占據著主導。謝林和麥克道爾都拒絕后者所謂的“魯莽的自然主義”。謝林想必會支持麥克道爾的說法：“如果我們能重新思考我們的自然觀念以便為自發性留出空間……我們就能同時重新思考我們關于理應被稱為‘自然主義’的重要觀念。”［John McDowell，Mind and World（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1994），p.77］我不想夸大謝林和麥克道爾之間的相似性，因為他們哲學上的差異和共同點都很重要。除此之外，他們在表述這樣一種豐富而非還原的自然主義的細節時，都必須面對許多嚴重的障礙。我做出上述對比主要是為了防止人們對于謝林的自然哲學計劃采取輕蔑態度。

因其自然主義（甚至唯物主義）和神學（甚至神智學）的回聲，謝林既吸引人又讓人沮喪。考慮到他的基本信念認為，在實存著的自然和體現于更高的實在論體系之中的精神之間存在一種統一，我們便能理解其著作中這一雙重特征的來源。正是謝林著作的這種雙面特征使得人們能夠對其進行多樣的闡釋。齊澤克對謝林有一個頗有想象力和挑戰性的解釋，見他的The Indivisible Remainder。齊澤克本人強調，他的“辯證唯物主義”闡釋與謝林體系中的“神智論—神話學”方面密不可分。

[[109]](#_109_34)參見Bowie，Schelling and Modern Philosophy一書中圍繞泛神論和斯賓諾莎主義所展開的爭論的探討，pp.15—29。亦見海德格爾關于謝林泛神論闡釋的討論（ST 62—90）。

[[110]](#_110_34)海德格爾對于“存在”、“根據”和“實存”這些基本表達的說明如下：

“存在”在此并不意味著事物的“本質”，而是我們在說“活著的東西”、“日常事務”、“教育事務”時所意味的，意味著作為整體的個人、自我包含的存在。在每一個此類存在那里，我們必須區分其“根據”和“實存”。這意思是，存在者必須被理解為實存著的、給予根據的存在者。

“根據”對謝林而言總是意味著根基、底基、“基礎”，因此不是“理由”意義上的“根據”，沒有相反的概念“后果”，而理由則會說為什么一個陳述是正確的或不正確的。對謝林來說，“根據”恰恰是與理性無關的。然而，另一方面，我們必須避免將這一根據投入所謂非理性的原始沼澤中去。

“實存”事實上并不意味存在的方式；相反，它在某些方面意味著存在者本身——作為實存著的（存在者）；就如我們談論一種可疑的“實存”并意味實存著的人本身。謝林使用“實存”一詞的意思接近于該詞嚴格的詞源意義，而不是通常流行的意思，即作為客觀在場的“實存”。實存，誕生于它本身，并且在誕生過程中揭示它自己。（ST 107；129）

謝林并沒有系統地區分過表示存在的Sein和Wesen。Stambaugh根據上下文有時把Wesen譯成“本質（essence）”，有時譯成“存在（being）”。海德格爾堅持效法謝林Seyn的古舊拼法。他在講座中始終說的都是Seyn和Seynsfrage。

[[111]](#_111_34)關于謝林對隱喻和類比的用法，參見Bowie，Shelling and Modern European Philosophy，pp.5—11。

[[112]](#_112_34)參見海德格爾在ST中關于謝林“擬人”語言的討論，pp.163—164；194。

[[113]](#_113_34)謝林預示了后來他對黑格爾的主要批判之一。謝林后來認為，黑格爾主義的否定觀念糅合了（因此系統地混淆了）必須被仔細區分的東西——差異分殊（differentiation）與反題對立（antithetical opposition）之間的差別。

[[114]](#_114_34)上帝的存在根據的首要性既不是時間上的，也不僅僅是邏輯或概念上的。關于這一首要性與謝林所理解的永恒與時間性的關系，以及“上帝的存在是出于其本身的、向其本身的生成”的意思，參見海德格爾，ST pp.112—118；135—142。

[[115]](#_115_34)在這一點上，我不禁要說，海德格爾展現了自己對于謝林質詢過程（尤其是謝林對于惡的現實的理解）有著深刻理解，海德格爾在1936年做了這些講演，當時他不僅僅被惡的可能性包圍，更是被惡的現實所包圍。不過，在全部講演中（起碼是在它們最初發表的版本中），海德格爾只字未提當時納粹德國的所作所為。

[[116]](#_116_34)Žižek，The Indivisible Remainder，p.65.齊澤克為這一段落加了個頗具洞察力的注，他說：“就此而言，海德格爾的《存在與時間》的步驟正好是謝林的對立面。謝林……提出一種對于本體論的‘倫理’解讀（現實的事實本身，宇宙存在，這一事實就包含著倫理決定；它證明在上帝那里善優先于惡，擴展優先于收縮），而海德格爾則習慣于拎出一個范疇，它在我們日常用語中必定帶有‘倫理’內涵［罪（Schuld），‘本真’與‘非本真’實存的對立面］，然后剝離其倫理內涵，也就是將它作為關于人的本體論困境的中性描述而提出（Schuld指涉如下事實，即人由于有限性而不得不適應于有限的可能性，犧牲所有其他可能性，等等）。”（p.88，注6）雖然齊澤克在此談到《存在與時間》，但同樣可以應用于海德格爾有關謝林的講座。謝林自己的文本，尤其是他對存在、根據、實存的理解，都充滿倫理內涵。但海德格爾不僅弱化了謝林的《論人的自由》的這一方面，而且還嘲笑那些認為謝林所理解的自由與通常所謂“自由意志”有關系的人。誠然，謝林將人類自由本質的討論放置在更廣闊的形而上學語境中進行討論。但這并不意味著謝林排除了他所討論問題的倫理內涵。相反，謝林切入存在、根據、實存、上帝和人類的路徑充滿倫理指向。就此而言，謝林和羅森茨威格和列維納斯之間有著更多的相似性。

[[117]](#_117_34)我們在下文會看到，一種類似的有關上帝與人類的關系，在漢斯·約納斯關于“奧斯維辛之后”的上帝的沉思那里，占據了核心位置。謝林和約納斯都受到卡巴拉遺產影響——上帝由此隱退以便創造出世界和居住其中的造物。參見我對約納斯的討論，本書邊碼194—199。

[[118]](#_118_34)根據與實存的區分適用于包括非人類動物在內的一切存在者，但只有人類能夠意愿讓根據主宰實存，黑暗主宰光明。“黑暗原則事實上在動物那里同樣有效，正如在任何其他自然存在者那里一樣；但是，在它們那里，這一原則還沒有像在人類那里成長為光明，它不是精神和理智，而是盲目的激情和欲望；簡言之，迄今為止在尚未有絕對統一或人格統一的地方，任何墮落，或者原則的區分都是不可能的。”（HF 49；44）

[[119]](#_119_34)引文出自海德格爾為1941年夏季謝林高級研討班準備的筆記，參見ST附錄。

[[120]](#_120_32)Žižek，The Indivisible Remainder，p.61.

[[121]](#_121_32)出處同上，p.68。

[[122]](#_122_32)出處同上，p.64。

[[123]](#_123_32)出處同上，pp.64—65。齊澤克在這一段落后加了這么一條注：“當然，最清晰的例子是我們那‘極權主義’共產黨，它宣稱直接代表全人類解放（與之對照的是所有其他政治行動者，他們代表著狹隘的階級利益）；任何對它的攻擊都等于攻擊人類整個上升歷史中的進步因素。”（p.88）

[[124]](#_124_32)參見Vittorio Hösle：Praktische Philosophie in der modernen Welt（Munich：Beck，1992），pp.166—197。

[[125]](#_125_32)Žižek,The Indivisible Remainder,p.63.

[[126]](#_126_32)參見海德格爾關于“擬人”和其他需要探詢之問題的評論，見ST 161—164；194—198。

[[127]](#_127_32)并不總是這樣，謝林對柯勒律治有重要影響，后者曾被指責剽竊謝林。大部分經典美國哲學家，包括皮爾斯、詹姆斯、杜威、羅伊斯不僅熟悉謝林著作，而且認為他是19世紀的一位重要哲學家。

#### 第四章

[[128]](#_128_32)《道德的譜系》引文皆出自考夫曼和霍林代爾的譯文（New York：Vintage Books，1979），以下縮寫為G，只給出引文頁碼。《超越善與惡》皆引自考夫曼的譯文（New York：Vintage Books，1989），以下縮寫為BGE，只給出引文頁碼。譯文頁碼之后附上了考利和孟提納利編的德文版《尼采全集》中的頁碼。《道德的譜系》和《超越善與惡》俱收在卷六（Berlin：Walter de Gruyter&Co.，1968）。

[[129]](#_129_32)引文根據周紅譯文，參見尼采：《論道德的譜系》，生活·讀書·新知三聯書店1992年版，略有改動，下同。

[[130]](#_130_32)引文根據《瞧！這個人》選本（Ecce Homo，以下縮寫為EH），見考夫曼和霍林代爾編的《譜系》。

[[131]](#_131_32)約威爾關于尼采對猶太人的復雜態度有精彩分析，見他的Dark Riddle（Cambridge：Polity，1999）。

[[132]](#_132_32)例如，見《路加福音》6：20—21：“耶穌舉目看著門徒說，你們貧窮的人有福了，因為神的國是你們的。你們饑餓的人有福了，因為你們將要飽足。你們哀哭的人有福了，因為你們將要喜笑。”

[[133]](#_133_32)引文根據程志民譯文，參見尼采：《善惡之彼岸》，華夏出版社1999年版，略有改動。

[[134]](#_134_32)在尼采的著作中，《譜系》最有美學上的自洽性和音樂性。就像一出偉大的莫扎特歌劇，此書序言仿佛是序曲，引入著作的主要論題并預示著終奏。正如《唐璜》序曲一開始便聽到那些出現在最后一幕中的壓迫性的、不祥的音符（這些音符標志著唐璜墮入地獄之火），《譜系》最后一部分將我們帶回到序言的開頭。尼采巧妙地提出了從三篇文章中發展起來的母題，這些相互融為一體的文章可視為同一主題的變奏。在第一篇文章第10節提出的憎恨母題，在第二篇文章中占據主導位置，然后又在第三篇文章中重復。

[[135]](#_135_32)如果我們意識到《超越善與惡》一開始提出了真理價值問題，在結構上平行于《譜系》一開始提出的問題（道德的價值問題），我們就會發現《譜系》與《超越善與惡》聯系非常緊密。這些并不是單獨的問題，而是從不同角度看待的同一問題。正如尼采在《譜系》一開始問，善/惡的道德判斷究竟阻礙還是促進了人的發展，在《超越善與惡》一開始尼采也就真假之分問道：“在什么意義上，這一區分能夠提升生命、保存生命，甚或教化物種？”（BGE 11；21）尼采關于所有價值區分提出的大問題是，它們是否是“增強生命”和“肯定生命”的。

[[136]](#_136_32)performative contradiction，又譯“踐履性矛盾”、“內在矛盾”、“施為矛盾”等，哈貝馬斯曾對此做過闡述并指責利奧塔爾、福柯等思想家陷入了這種矛盾。簡單來說，“述行矛盾”指的是陳述的“真理內容（truthfulness）”與陳述的言語行為本身相沖突，或者說，

[[137]](#_137_32)陳述的內容與陳述得以做出的根本假定相矛盾。“所有陳述都必然是錯的”就是一個述行矛盾的例子。

[[138]](#_138_32)“On the Uses and Disadvantages of History for Life”，in Untimely Mediations，tr.T.R.Hollingdale（Cambridge：Cambridge University Press，1983），pp.57—124.以下縮寫為UD。

[[139]](#_139_32)對三種歷史的詳細解釋，包括它們如何相互關聯，每一種歷史又如何被利用和濫用，見Peter Berkowitz，Nietzsche：The Ethics of an Immoralist（Cambridge，Mass：Harvard University Press，1995），pp.25—43。

[[140]](#_140_32)引文根據陳濤、周輝榮譯文，參見尼采：《歷史的用途與濫用》，上海人民出版社2005年版，下同。

[[141]](#_141_32)出處同上，pp.37—38。

[[142]](#_142_32)尼采很多地方都與黑格爾非常相似，這里就是一例，雖然尼采常常反對黑格爾。關于尼采與黑格爾之間相似性（以及不同處）的出色考察，見Eliot L.Jurist，Beyond Hegel and Nietzsche：Philosophy，Culture，and Agency（Cambridge，Mass.：MIT Press，2000）。

[[143]](#_143_32)一般尼采用“道德”一詞的時候，他的意思是善惡道德（或其變體）。但在有的場合下，他更廣泛地用這個詞來指一套完整的價值框架。因此，比如在《譜系》第10節，他說“每一種高貴道德發展于對其自身的勝利的肯定”（G 36；284）；而在《超越善與惡》第202節，他談到“更高的道德”（BGE 115；126）。如波考維茨注意到的，“雖然在多數情況下尼采用‘道德’一詞指那些他討厭的生命形式（比如基督道德、民主道德、畜群道德或奴隸道德），偶爾他也在一般意義上運用‘道德’一詞，作為一般范疇，指的是正確行為的完整框架。重要的是看到，當尼采攻擊‘存在的道德闡釋和意義’……當他試圖確定‘道德的價值’……當他宣布向基督教宣戰（因為后者發起了與‘更高等的人’的戰爭）方式則是重估‘精神的種種至高價值，視之為罪惡’……，他是以一種更高道德或倫理的名義說話，采取一種關于最佳生活的特殊視野”。（Nietzsche，p.48）

[[144]](#_144_32)雖然我此處利用了羅蒂在《偶然、反諷與團結》中做出的一些區分，我并不認同羅蒂對這些區分的運用和他對尼采的闡釋。我懷疑，尼采會對羅蒂的民主式“自由主義反諷家”感到厭惡，或許會斥之為僅僅是“末人”的絕望意識形態的一種變體罷了——關于“末人”的意識形態，尼采曾在《查拉圖斯特拉如是說》里面予以尖銳抨擊。

[[145]](#_145_32)上述引文來自羅蒂：《偶然、反諷與團結》（Cambridge：Cambridge University Press，1989），p.73。

[[146]](#_146_32)羅蒂的第一條件是反諷家對自己的終極詞匯“持有根本和持續的懷疑”，因為其他詞匯也令反諷家印象深刻；第二條件是，反諷家意識到，根據他自己的詞匯做出的種種論辯，不能“證實或消解這些（關于他自己的終極詞匯的）疑慮”。但尼采看起來并沒有對自己的終極詞匯抱有“根本和持續的懷疑”，除了在下述意義上：他肯定，（擁有）偉大精神的是懷疑論者。

[[147]](#_147_32)羅蒂：《偶然、反諷與團結》，p.73。（引文根據徐文瑞譯文，參見羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館2003年版，略有改動，下同。——譯注）

[[148]](#_148_32)出處同上，p.74。

[[149]](#_149_32)出處同上。

[[150]](#_150_32)出處同上。

[[151]](#_151_32)哈羅德·布魯姆對“強力詩人”的想象性描繪，以及羅蒂把這一理念擴展到其他強力思想家那里的情形，都來自他們對尼采的理解。見哈羅德·布魯姆：《影響的焦慮》（The Anxiety of Influence，Oxford：Oxford University Press，1973）和羅蒂在《偶然、反諷與團結》一書中對布魯姆的評論，見p.24—25。

[[152]](#_152_32)我自己嘗試表明這種二分法（要么是客觀理性根基，要么是自我瓦解的相對主義）的錯誤，可參見我的Beyond Objectivism and Relativism（Oxford：Basil Blackwell，1983）。

[[153]](#_153_32)見Alexander Nehamas，Nietzsche：Life as Literature（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1985），pp.13—41。

[[154]](#_154_32)彼得·波考維茨（在Nietzsche一書中）有力地指出，尼采不是一個相對主義者；他表明，尼采并沒有質疑“知識”、“真理”和“客觀性”等概念。相反，他質疑的是在他看來對于知識、真理和客觀性的種種錯誤理解。

[[155]](#_155_32)尼采似乎就是在描述莎士比亞的埃古（Iago，《奧賽羅》中表現出陰險嫉妒的反面人物。——譯注），他是憎恨者的化身。

[[156]](#_156_32)尼采驚人地預示了弗洛伊德晚期的本能理論——當這些本能的能量沒有釋放之時，就轉向內在。這是弗洛伊德對“超我”（最初從外在權威那里獲得力量）的內在化和“負罪感”做出的解釋。不過，我們也必須注意到弗洛伊德和尼采的差別。最重要的差別是，尼采認為“良心譴責”是特殊階層（憎恨者）的特征，而弗洛伊德則認為，“超我”的內在化以及負罪感的發展過程乃是所有人都具有的普遍特征。此外，弗洛伊德非常強調一點：所有本能都向外釋放，這是不可能的。內在化和負罪感的發展不可避免。在下一章討論弗洛伊德時，我們會看到，尼采和弗洛伊德在本能動力問題上的差異，這對于他們各自看待惡的不同角度具有重要意義。

[[157]](#_157_30)見保羅·利科對懷疑的闡釋學的論述：Freud and Philosophy：An Essay in Interpretation（New Haven：Yale University Press，1970），pp.20—35。

[[158]](#_158_30)虛無主義可以有多種變體，尼采對它們做過區分。見斯坦利·羅森對虛無主義的討論：The Mask of Enlightenment：Nietzsche's Zarathustra（Cambridge：Cambridge University Press，1995），尤見導言。

[[159]](#_159_30)德文本中沒有段落劃分，但考夫曼和霍林代爾英文本的段落劃分為評論最后一部份提供了便利。

[[160]](#_160_30)同時，尼采忍不住對自身所處的德國進行嚴厲批評，他在隨后的括號里寫道：“（一切騙術在今天的德國之所以都能得逞，和德國精神的萎縮有關，這種萎縮已經開始，終將不可否認。我要在一種由報紙、政治、啤酒和瓦格納的音樂配置的極其獨特的食品中尋找這種萎縮的原因。此外，是什么為這種食品提供了前提：曾經一度是民族的壓抑感和虛榮心，是強大但又狹隘的‘德國、德國至上’的原則，不過后來就變成了‘現代思想’的痙攣。）”（G pp.158—159；425—426）

[[161]](#_161_30)伊麗莎白·福爾斯特—尼采（Elizabeth Frstör-Nietzsche，1846—1935），在尼采1889年精神失常后負責整理尼采的文稿，后以《權力意志》為名編輯出版，相當程度上導致尼采被認為與納粹和反猶主義沾親帶故。

[[162]](#_162_30)在《譜系》出版約六十年后，并且，在經歷了20世紀上半葉的動蕩之后，漢娜·阿倫特在她的《極權主義的起源》一書《結束語》部分提到了尼采，這部分談的是憎恨的危險（顯然暗指尼采的憎恨）。她寫道：“人類成年后的第一個災難性后果是，現代人開始憎恨一切既定的東西，甚至自己的存在——憎恨下述事實：他不是宇宙和他自己的創造者。因這一憎恨，他拒絕看到既定世界中存在的韻律或理性。因為他憎恨一切僅僅是施加于他的法律，他就公開宣稱，一切都是允許的，并且暗中相信一切都是可能的。由于他知道他是一個法律創造者，并且，根據所有既往歷史的標準，他的使命是‘超人’的，他甚至憎恨自己的虛無主義信念，仿佛這些信念是由魔鬼的殘酷玩笑強加在他頭上的。”（《極權主義的起源》1951年版，p.438）

#### 第五章

[[163]](#_163_30)Yovel,"Kant's Practical Reason as Will",p.294.

[[164]](#_164_30)菲利普·里夫（Philip Rieff，1922—2006），美國社會學家和文化批評家，寫有許多關于弗洛伊德的著作，包括Freud：The Mind of the Moralist和The Triumph of the Therapeutic。

[[165]](#_165_30)Philip Rieff，Freud：The Mind of the Moralist（New York：Viking Press，1959），尤見第九章：“誠實的倫理”。

[[166]](#_166_29)所有弗洛伊德引文皆根據Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud，ed.J.Strachey（London：Hogarth Press，1974），以下縮寫為SE并標注卷數和頁碼。

[[167]](#_167_29)桑多·費倫齊（Sandor Ferenczi，1873—1933），匈牙利精神分析學家。

[[168]](#_168_29)古布里希—希米提斯在她的Back to Freud's Texts：Making Silent Documents Speak（New Haven：Yale University Press，1996）一書中引用了這些段落，并補充道：“但是，一種更為陰郁的情緒不久就彌漫開來。他在6月12日告訴費倫齊：‘我對這部著作的評價遠沒有當初那么高了，總體來說我現在對它很是懷疑。’兩星期后，他于6月26日寫道：‘一方面我認為這事好極了，但另一方面，事情又極其模糊到了無法做出肯定判斷的地步。’”

[[169]](#_169_29)見A.L.Kroeber，“Totem and Taboo in Retrospect：An Ethnological Psychoanalysis，”American Anthropologist，22（1939），pp.48—55，綜述了對弗洛伊德的批評。更詳細的評價和批判見馬里奧·埃德海姆為Totem und Tabu（Frankfurt am Main：Fischer Taschenbuch Verlag，1991）所寫的導言，pp.7—42。

[[170]](#_170_29)概括了關于原始群落的論斷的基礎后，弗洛伊德寫道：

到今天，我仍然堅持這一構想。由于我在該書再版時沒有改變看法，我已經頻繁地遭到攻擊，因為現在許多民族學家都放棄了羅伯特森·史密斯的理論，并且在某種程度上用其他很不相同的理論來取代了它。對此，我可以回答說，我是非常了解科學領域中這些表面進展的。但是，到底是這些理論正確，還是羅伯特森·史密斯的理論正確？我看尚不能定論。否認不等于駁斥，創新也不一定是進步。當然，總而言之，我不是民族學家，而是精神分析家。我有權從人類行為學資料中選取對于分析可能有用的文獻。（SE XXIII，131）

關于《圖騰與禁忌》和《摩西與一神教》之關聯的詳細討論，見我的Freud and the Legacy of Moses（Cambridge：Cambridge University Press，1998）。

[[171]](#_171_29)在這個段落的一個腳注中，弗洛伊德承認自己的假設有點“魯莽”。他也說：“我在上文的論述缺乏精確性，如省略了時間因素，壓縮了整個主題的內容等。我之所以這樣做，也許可歸諸本論題之性質需要有所保留。在這樣的問題上追求精確是愚蠢的，而堅持一種確定性也同樣是不公平的。”（引文根據趙立瑋譯文，參見弗洛伊德：《圖騰與禁忌》，上海人民出版社2005年版，略有改動，下同。——譯注）

[[172]](#_172_29)弗洛伊德對他的原始群落神話做了限定，他說，謀殺原初父親的行為不該被理解為單一的、可追溯確切日期的事件，而是重復了許多次的事件。他甚至也認為，這樣的謀殺事實上可能從未發生過。“因此，僅僅是針對父親的敵意性沖動，僅僅因為存在著一種殺死并分享父親的愿望性幻想就足以產生出那創造了圖騰崇拜和禁忌的道德反應。通過這種方式，我們就大可不必從那種易觸怒我們情感的可怕罪行中推導出我們的文化遺產，因為我們對自己的文化是如此引以為豪。這樣，對于從古到今的人類歷史發展之因果鏈條也就不會產生任何的傷害，因為精神現實強大到足以承受這些后果之重負的地步。”（SE XIII，156—160）關于弗洛伊德為什么認同但最終放棄了這一可能性，見我的討論：Freud and the Legacy of Moses，pp.101—103。

古布里希—希米提斯注意到，弗洛伊德確曾表達過關于原始群落和兄弟們謀殺父親的故事的疑慮。

然而，弗洛伊德終其一生都很懷疑，他有關謀殺原初父親和遠古遺產體制的理論是否該被賦予現實價值。在“圖騰崇拜在童年期的再現”校訂稿的一系列明顯的情緒變化（emotive variants）就表明了這種猶豫。出版時“巨大的原初悲劇”在校訂稿原文中是“巨大的神話悲劇”，后來作者刪掉并替換了“神話”這個形容。由此，他似乎已清楚認識到（哪怕他自己不愿意承認），正如列維—施特勞斯最近所說的那樣：“弗洛伊德以《圖騰與禁忌》建構了一個神話，也是一個非常好的神話。但像所有神話那樣，它沒有告訴我們真實發生的事情是什么樣的。它告訴我們的是，人們何以需要想象事情是怎樣發生的，以試圖克服種種矛盾。”（Back to Freud's Texts，p.173）

[[173]](#_173_29)兄弟們的團結對弗洛伊德而言也具有政治意義。他甚至提到“那曾在所有的氏族個體成員中盛行的原始民主式平等”；但這種民主式平等逐漸變得脆弱，“而與此同時另一種傾向則應運而生，它建立在對某些特定的人類個體之崇敬的基礎上，并通過創造神的概念而復活了古代那理想的父親形象。”（SE XIII，148—149）

[[174]](#_174_29)盡管弗洛伊德一般而言依賴于他的精神分析理解和個體臨床經驗來探究群體、社會和文化現象，但他也對重要差異非常敏感。他沒有不加批判地假定，個體特征可以被普遍化地應用到群體和社會上去。因此，比如他對《圖騰與禁忌》的總結就是考察個體心理和社會心理之間的關鍵差異。（見SE XIII，157—161）

[[175]](#_175_29)弗雷澤（J.G.Frazer，1854—1941），英國人類學家，以神話學和比較宗教研究聞名，早期進化學派人類學代表人物之一，卷帙浩繁的《金枝》是其代表作。安德魯·朗格（Andrew Lang，1844—1912），蘇格蘭詩人和文學評論家。

[[176]](#_176_29)弗洛伊德經常因提到“野蠻人”和“原始人”而遭批評。但他提到“原始人”并不是為了證明我們比他們優越。相反，他的意圖是表明，“文明”社會中個體的精神動機事實上非常接近于“原始”或“野蠻”部落中的個體。

[[177]](#_177_29)當弗洛伊德開始討論禁忌時，他寫道：“我認為，這不僅僅是因為它有助于解決某些精神問題而值得去研究它，而且還有其他一些理由。我們可能才開始明白，波利尼西亞的野蠻人所遵從的禁忌并非像我們一開始所認為的那樣距離我們遙不可及；控制著我們自己的那些道德上和慣例上的禁令可能與這些原始人的禁忌有著某些本質關聯；而且，對禁忌的闡釋可能會給我們自己的‘絕對律令’那晦暗不明的起源帶來一種新的研究視角。”（SE XIII，22）

弗洛伊德在《圖騰與禁忌》的序言中甚至更加明確地表示，原初禁忌與康德的絕對律令之間存在關聯：“禁忌仍然存在于我們的生活之中。盡管是以一種否定的形式表現出來并且指向另外一種主題，但是它們的心理特征與康德的‘絕對律令’并無什么不同，都是以一種強迫性的方式發揮作用并排斥任何有意識的動機。”（SE XIII，p.xiv）

弗洛伊德對禁忌的研究與尼采的譜系學具有很顯著的相似性。他們兩人都在為我們當今的禁令與道德的精神動力尋找“源頭”。他們都發明了有關遠古的“神話”，來“解釋”這些源頭。然而這些神話構建背后的指導原則，卻是對我們當今的禁忌的精神動力的洞見。

[[178]](#_178_29)J.Laplanche and J-B.Pontalis，The Language of Psychoanalysis，tr.D.Nicholson-Smith（New York：W.W.Norton，1973），p.26，強調字體為筆者所加。

[[179]](#_179_27)出處同上，p.28。

[[180]](#_180_27)C.Lévi-Strauss and D.Eribon，De près et de loin（Paris：Editions Odile Jacob，1988），p.150.見本章注釋8。

[[181]](#_181_27)見我關于實質真理與歷史真理的區分，Freud and the Legacy of Moses，pp.66—74。我在其中寫道：“與給人們的表象恰巧相反，（弗洛伊德關于歷史真理的主張）主要證明，并不是弗洛伊德真的揭示了發生在過去的事情。恰恰是他有關個體無意識動機的當下精神分析理解，提供了他揭示‘歷史真理’的證據。”（p.71）

弗洛伊德在1935年寫的《自傳研究》的后記中清楚表明，他關于宗教和道德的歷史起源的主張基于當下的精神分析假設。

在花了一生的時間迂回經歷了自然科學、醫學和心理治療之后，我的興趣回到了文化問題上面，這些問題很久以前令我著迷，當時我還是個年幼得不足以進行思考的孩子。1912年是我精神分析工作的高峰，當時我已經著手《圖騰與禁忌》的研究，利用新興的研究成果考察宗教和道德的起源……我比以前更明確地發現，人類歷史的事件，以及人性、文化發展、原初經驗積淀（最突出的例子是宗教）之間的相互影響，不過是“自我”、“本我”和“超我”間運動沖突的反映，精神分析研究的是個體的這種沖突——而這種沖突同樣在更廣闊的舞臺上重復。（SE XX，72）

[[182]](#_182_27)弗洛伊德的著作中未曾出現桑納托斯一詞，但據說他曾經在對談中用這個詞表示死亡本能。關于弗洛伊德在本能和驅力理論方面的變化，簡明的分析可見Instincts and their Vicissitudes（SE XIV，111—116）的編輯注釋。亦見Laplanche and Pontalis，Language of Psychoanalysis中“Instinct（或Drive）”、“Life Instincts”和“Death Instincts”詞條。

[[183]](#_183_27)許多論者都已指出，弗洛伊德英譯本中的“本能（instinct）”一詞翻譯的是兩個不同的德文詞，兩個不同的概念：Instinkt和Trieb。盡管弗洛伊德在使用這兩個詞時存在游移，喬納森·里爾還是對它們的主要區別做出了有益的說明。

對弗洛伊德來說，Instinkt是固定而內在的行為模式，它是動物行為的特征：例如，鳥有筑巢的內在能力和緊迫感。Instinkt的本質是它沒有變化：由它促動和指導的行為模式是預先決定和固定不變的。與之相比，Trieb有著一定程度的靈活性：它的目標和方向在某種程度上靠經驗形成。像弗洛伊德所做的那樣認為人的力量來自Triebe，部分而言就是將人性與剩下的動物界區分開來。（Jonathan Lear，Love and its Place in Nature（New York：Farrar，Sraus&Giroux，1990），pp.123—124）

另見Laplanche and Pontalis，Language of Psychoanalysis，pp.214—216關于Instinkt與Trieb的討論。為了避免混淆，我遵從SE中將Trieb翻譯成“本能”的譯法。我想要強調的是，當我使用“本能”一詞時，我指的是弗洛伊德的Trieb。

[[184]](#_184_27)在此以前，弗洛伊德至少在另外兩個場合以類似方式描述過Trieb。在討論施萊伯病例的文章“Psycho-analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia”中，他寫道：“我們把本能（Trieb）視為處于肉體和精神臨界線上的概念，并從中考察有機力量的精神表征。”（SE XII，74）在Three Essays in Sexuality第三版添加的一個段落中，弗洛伊德說，本能（Trieb）是“內滲的、持續變動的刺激來源的精神表征……本能（Trieb）的概念因此是介于心理和精神邊界的概念之一……將各個本能（Trieb）相互區分并賦予它們各自特性的，是它們與肉體來源的關系，以及它們與（各自）目標之間的關系。”（SE VII，168）

[[185]](#_185_25)作為固定的行為模式，Instinkt沒有變化，雖然它可以通過各種方式表現出來。例如，鳥可以通過很多方式本能地筑巢，適應當地環境狀況，但不能把這種變動等同于人類Triebe具有的靈活性。

[[186]](#_186_25)見保羅·利科對于表征的富有洞察力的討論，Freud and Philosohy，pp.134—151。

[[187]](#_187_25)Laplanche and Pontalis，Language and Psychoanalysis，p.216.這段話最后一句引自New Introductory Lectures on Psychoanalysis（SE XXII，95）。

[[188]](#_188_25)對于弗洛伊德著作中推測所具有的意義的精彩分析，見Jacques Derrida，“To Speculate—on Freud，”in The Post Card：From Socrates to Freud and Beyond，tr.Alan Bass（Chicago：University of Chicago Press，1987）。關于弗洛伊德大膽推測的對照分析和評價，見Paul Ricoeur，Freud and Philosophy，pp.281—309。

[[189]](#_189_25)引文根據林塵譯文，參見弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作選》，上海譯文出版社2005年版，略有改動。

[[190]](#_190_25)引文根據高覺敷譯文，參見弗洛伊德：《精神分析引論新編》，商務印書館1987年版，略有改動，下同。

[[191]](#_191_25)弗洛伊德指出，他所說的“也不是真正的叔本華主張。我們不主張死為生命之唯一目的；我們也不因死而輕視生。我們承認兩種基本的本能，并承認它們各有各的目的。至于這兩種本能如何在生命的歷程中互相混合，或死亡本能如何被迫服務于愛若斯，尤其在它轉向于外，變成進攻方式的時候——這些問題都有待將來的研究”。（SE XXII，107）

[[192]](#_192_25)大多數臨床精神分析家都批評弗洛伊德有關死亡本能的推測。最近關于死亡本能的批評可見Jonathan Lear，Happiness，Death，and the Remainder of Life（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，2000）。

[[193]](#_193_25)弗洛伊德在這個段落的一個腳注中引用了兩段出自《浮士德》的話表明，“在歌德的梅菲斯特魔鬼這里，我們找到了邪惡原則等同于毀滅本能的令人信服的絕佳例證。”（SE XXI，120—121）

[[194]](#_194_23)引文根據張沫譯文，參見弗洛伊德：《一種幻想的未來文明及其不滿》，上海人民出版社2007年版，略有改動。

[[195]](#_195_23)見《自我與本我》的編輯導言（SE XIX，3—11），其中說明了弗洛伊德提出“對于精神自律的新解釋”的原因。

[[196]](#_196_23)弗洛伊德在此指的是康德《實踐理性批判》的結尾段落：

有兩樣東西，人們越是經常持久地對之凝神思索，它們就越是使內心充滿常新而日增的驚奇和敬畏：我頭上的星空和我心中的道德律。……前者從我在外部感官世界中所占據的位置開始，并把我身處其中的連接擴展到世界之上的世界、星系組成的星系這樣的恢宏無涯，此外還擴展到它們的循環運動及其開始和延續的無窮時間。后者從我的不可見的自我、我的人格開始并把我呈現在這樣一個世界中，這個世界具有真實的無限性，但只有對于知性才可以察覺到，并且我認識到我與這個世界（但由此同時也就與所有那些可見世界）不是像在前者那里處于只是偶然的聯結中，而是處于普遍必然的聯結中。［康德：《實踐理性批判》，劍橋版，p.269（引文根據鄧曉芒譯文，參見康德：《實踐理性批判》，人民出版社2003年版。——譯注）］

[[197]](#_197_23)弗洛伊德在《自我與本我》中寫道：“值得注意的是一個人越是控制他對外部的攻擊性，他在自我理想中就變得越嚴厲——也就是說，越帶有攻擊性。普通的觀點對這個情況的看法正好相反，自我理想樹立起來的標準被視為抑制攻擊的動機。可是，事實仍然像我們闡述的那樣：一個人越是控制其攻擊性，自我理想對自我的攻擊傾向就越強烈。”

[[198]](#_198_23)Arendt,Eichmann in Jerusalem,p.150.

[[199]](#_199_23)Herbert Marcuse，Eros and Civilization（Boston：Beacon Press，1955）中接受了弗洛伊德后期關于本能乃是愛若斯與死亡本能之間的戰斗的理論，但他質疑弗洛伊德的如下主張：生命與死亡本能之間的動力無法被轉化。在這個方面，馬爾庫塞發展出了一種可以被理解為尼采式的弗洛伊德批判。但是，馬爾庫塞對弗洛伊德的質疑有其自身的問題。見我對于馬爾庫塞的討論文章“Negativity：Theme and Variations，”in Philosophical Profiles（Cambridge：Polity，1986），pp.176—196。從細致的精神分析角度出發對馬爾庫塞的批評，見Joel Whitebook，Perversion and Utopia：A Study of Psychoanalysis and Critical Theory（Cambridge，Mass.：MIT Press，1995），pp.24—41。

[[200]](#_200_23)Rieff,Freud,p.62.

[[201]](#_201_23)關于這條注釋編纂歷史，見“Some Additional Notes on Dream-Interpretation as a Whole”一文的編輯導言（SE XIX，125—126）。

[[202]](#_202_23)Philip Rieff,Freud,pp.70—71.

[[203]](#_203_23)弗洛伊德的后期文章“Analysis Terminable and Interminable”經常被引為證據，證明弗洛伊德對于精神分析治療究竟能實現什么持懷疑態度。但是，即便是在這里，弗洛伊德也肯定地指出：“我們的目標不是……希求‘經過徹底分析’的人將不會感到任何激情，也不會產生任何內在沖突。（精神）分析要做的是為自我的運作確保最佳的精神狀況；分析是帶著這一目標而展開的。”（SE XXIII，250）

[[204]](#_204_23)弗洛伊德在《一種幻想的未來》中再清楚不過地表明自己認同啟蒙運動對于理性和邏各斯的使命。“我們相信，科學工作有可能獲得關于世界之現實的知識，借此我們可以增強我們的力量，我們也能夠以此安排自己的生活。”（SE XXI，55）

[[205]](#_205_23)見《一種幻想的未來》（SE XXI，54—55），弗洛伊德在其中談到“我們的上帝，邏各斯”，并將其與宗教信徒的上帝相對照。

#### 開場白

[[206]](#_206_23)Hannah Arendt,"'What Remains?The Language Remains':A Conversation with Günter Gaus,"in Essays in Understanding,1930—1954,pp.13—14.

[[207]](#_207_23)Saul Friedlander(ed.),Probing the Limits of Representation:Nazism and the"Final Solution"(Cambridge，Mass.:Harvard University Press,1992),p.3.

#### 第六章

[[208]](#_208_23)Jacques Derrida,"Violence and Metaphysics,"in Writing and Difference,tr.Alan Bass(Chicago:University of Chicago Press,1978),p.312.

[[209]](#_209_23)羅森茨威格（Franz Rosenzweig，1887—1929），德國猶太哲學家，《救贖之星》是其代表作，其中作者提出一幅由創世（上帝—世界）、啟示（上帝—人類）、救贖（自我—宇宙）相互聯結構成的六芒星圖景。另外，作者對西方哲學試圖消除死亡恐懼以及以理想（Ideal）取代人的現實存在持批判態度。

[[210]](#_210_23)Emmanuel Levinas，Totality and Infinity：An Essay on Exteriority，tr.Alphonso Lingis（Pittsburgh：Duquesne University Press，1969）;Totalitéet infini：essai sur l'extériorité（The Hague：Martinus Nijhoff，1961）.以下縮寫TI，首先給出英文版頁碼，然后是法文版頁碼。列維納斯通常情況下區分l'autre與l'autrui。當他在抽象意義上談論“他者”時會用前一個詞——比如，當談到同一與他者的辯證法時。后一個詞用來指涉人格性的他者、他人。列維納斯并不總是在用詞上保持一貫，但從上下文中我們可以推斷他的意思。有些英文譯者嘗試在翻譯l'autrui時通過首字母大寫的“Other”來表示這一區分。

[[211]](#_211_23)列維納斯經常交替使用“道德”和“倫理”這兩個詞，盡管他更偏向于來自希臘文ethos的“倫理”一詞。他有時會區分倫理和道德，當他想要將倫理學作為第一哲學與具體道德法則進行區分的時候。

[[212]](#_212_23)“The Paradox of Morality：An Interview with Emanuel Levinas，”in The Provocation of Levinas：Rethinking the Other，ed.Robert Bernasconi and David Wood（London：Routledge，1988），pp.168—180.以下縮寫為PM并標注頁碼。

[[213]](#_213_23)Hannah Arendt,"Some Questions of Moral Philosophy,"Social Research,61/4(Winter 1994).

[[214]](#_214_23)Hannah Arendt,The Life of the Mind,2 vols(New York:Harcourt,Brace,Jovanovich,1978),vol.1,p.5.

[[215]](#_215_23)Emmanuel Levinas，“Useless Suffering”，以下縮寫為US并標注頁碼。

[[216]](#_216_23)Kant,Religion within the Limits of Reason Alone,p.3.

[[217]](#_217_23)Nietzsche,Genealogy of Morals,p.68.

[[218]](#_218_21)Hannah Arendt,Eichmann in Jerusalem,p.231.

[[219]](#_219_21)Hans Jonas:"Epilogue:The Outcry of Mute Things,"in Mortality and Morality,p.198.

[[220]](#_220_21)出處同上，p.199。

[[221]](#_221_21)出處同上，p.200。

[[222]](#_222_21)Emmanuel Levinas，“Transcendence and Evil，”以下縮寫為TE并標注頁碼。

[[223]](#_223_21)Hannah Arendt，The Origins of Totalitarianism，1968，3rd edn，p.viii.（引文根據林驤華譯文，參見阿倫特：《極權主義的起源》，生活·讀書·新知三聯書店2008年版，略有改動，下同。——譯注）

[[224]](#_224_21)參見我關于這一殖民邏輯的討論：“Serious Play：The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida，”New Constellation，pp.172—198。

[[225]](#_225_21)關于列維納斯對海德格爾的接受與批判，清晰的表述見他與理查德·卡尼的談話，見Richard Kearney，Dialogues with Contemporary Continental Philosophers（Manchester：Manchester University Press，1984），pp.49—69。

[[226]](#_226_21)出處同上，p.68。［有意思的是，在回答巴勒斯坦人是否是以色列人的“他者”的問題時，列維納斯說：“他者是鄰人，他不一定是親屬，但可以是親屬。在這個意義上，為了他者也就是為了鄰人。但如果你的鄰人攻擊了另一個鄰人或待他不公，你會怎么辦？這樣的話，他異質性就有了另一個特征，我們在他異質性中能夠發現敵人，或起碼我們得面臨誰對誰錯、誰是誰非的問題；就有人是錯的。”見Emmunuel Levinas，The Levinas Reader（Oxford：Blackwell，1989），p.294。——譯注］

[[227]](#_227_21)Emmanuel Levinas,"Signature,"in Difficult Freedom,tr.S.Hand(Baltimore:Johns Hopkins University Press,1990),p.291.

[[228]](#_228_21)布朗肖（Maurice Blanchot，1907—2003），法國哲學家、文學評論家。

[[229]](#_229_21)Maurice Blanchot，The Writing of the Disaster，tr.Ann Smock（Lincoln：University of Nebraska Press，1986），p.82.卡羅爾·L.伯恩斯坦提醒我注意布朗肖的這個段落。

#### 第七章

[[230]](#_230_21)約納斯談的往往是形而上學而非本體論，但他使用“形而上學”一詞的意思并不是列維納斯那里的意思。在約納斯那里，“形而上學”就是列維納斯所說的“本體論”，對存在的研究。

[[231]](#_231_21)Hans Jonas,"Heidegger's Resoluteness and Resolve,"in Martin Heidegger and National Socialism,ed.G.Neske and E.Kettering,tr.L.Harries(New York:Paragon House,1990),p.197.

[[232]](#_232_21)參見Hannah Arendt，“For Martin Heidegger's Eightieth Birthday，”reprinted in Martin Heidegger and National Socialism，pp.207—218。我對阿倫特的批判見“Heidegger's Silence?”，in New Constellation，p.81。

[[233]](#_233_21)Hans Jonas，“Heidegger's Resoluteness and Resolve，”pp.200—201.在約納斯最后幾次公共演講中，他有一次重新談到自己對海德格爾的幻滅：“因此，當我所處時代最深刻的思想家涉足希特勒軍隊的鐵蹄時，這對我來說就不僅僅是苦澀的失望，而是哲學的崩潰。哲學本身而不僅僅是人，已經宣告破產。”“Philosophical at the End of the Century：Retrospect and Prospect”，in Mortality and Morality，p.49.

[[234]](#_234_21)Hans Jonas，“Heidegger's Resoluteness and Resolve，”pp.202—203.約納斯對海德格爾最激動也是最強烈的批判，見諸他的“Heidegger and Theology，”reprinted in The Phenomenon of Life（New York：Harper&Row，1966），pp.235—261。這篇文章最先是一次神學家討論會上的報告。以下關于The Phenomenon of Life的引文出處縮寫為PL并標注頁碼。在美國，最早同情海德格爾的是神學家，他們力圖探索《存在與時間》中的神學內涵。約納斯認為這是一個災難性的錯誤，這表明他們未能認識到這部著作的異教和反神學色彩。他譴責海德格爾的“假謙虛”并聲稱海德格爾應感到自責：“他在整個思想史上表現出了最大的自負。因為這不亞于思想家宣稱，存在的本質要通過他的話而表達出來，因而就以一種權威的口吻說話。任何一位思想家都不該這樣。”（PL 257）

[[235]](#_235_21)布爾特曼（Rudolf Bultmann，1884—1976），德國神學家，曾長期在馬堡大學教授《新約》，提出歷史與信仰的徹底斷裂的觀點。

[[236]](#_236_21)Hans Jonas，“Gnosticism，Existentialism，and Nihilsm，”in PL p.224。以下縮寫為GEN并標注頁碼。

[[237]](#_237_21)勞倫斯·沃格爾在為他編的約納斯文集Mortality and Morality撰寫導言時，對約納斯的哲學做出了極具洞察力的概觀，認為它是“現代思想的虛無主義特征”的解毒劑。沃格爾說道：“因為（約納斯）看到《存在與時間》（這是他的老師海德格爾的杰作）中凝聚著這種虛無主義，約納斯根本的計劃可以被視為正是要克服這一思想上類似父親的角色，他感到后者在第三帝國期間的所作所為是一個癥候，表明海德格爾虛無主義理念在倫理上的虛弱。”（p.4）

[[238]](#_238_21)Hans Jonas,"Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the Future,"in Mortality and Morality,p.108.

[[239]](#_239_21)約納斯清楚地將自己與德日進代表的“演化論樂觀主義”區別開來。對約納斯來說，生命是“一次以極大的賭注和風險進行的實驗，在人的命中注定的自由那里，這次實驗可能成功也可能失敗”（PL p.x）。

[[240]](#_240_21)Hans Jonas,"Evolution and Freedom:On the Continuity among Life-Forms,"in Mortality and Morality,p.60.

[[241]](#_241_21)人們或許會認為，自我的概念僅僅適用于人。但約納斯說：“引入‘自我’這個詞（這是對生命最基本樣式的任何描繪都不可避免的）標志著內在統一性隨著生命本身的出現而出現——并且，隨著這個過程，它與現實中其余事物的自我疏離也開始出現。在一個同質性相互關聯的宇宙內部，深刻的單一性和異質性乃是有機體自我的標志。”（PL pp.82—83）

[[242]](#_242_21)參見Hans Jonas，“Note on Anthropomorphism，”in PL pp.33—37。

[[243]](#_243_21)約納斯將自己理解的延續和“突變的新穎”與那些突變演化理論截然區分開來，后者堅持認為演化過程中存在著一些“跳躍”，由此帶來完全新的因果性層次。在他對于突變演化理論的批判中（PL pp.67—69），約納斯寫道：“因此，我們可以說，（具有理論價值的）突變的新穎原則，如果不是完全任意并因此是非理性的話，那么它必定會受到延續性的緩和——因此，我們必須讓自己接受那最高者與最豐富者的指示，它比位于其下的萬物都更高也更豐富。”（PL p.69）

[[244]](#_244_21)從約納斯的觀點看，有理由認為列維納斯致力于某種版本的二元論。正如我們已經指出的，列維納斯確認：“我不知道人類是在什么時候出現的，但我想強調的是人和純粹存在的斷裂，后者始終是存在之中的持存。這是我的首要論題。”（PM p.172）

[[245]](#_245_21)Hans Jonas，Imperative of Responsibility。以下縮寫為IR并標注頁碼。

[[246]](#_246_21)當約納斯堅持認為首要責任是為了那些擁有負責能力的存在者，看起來他似乎滑入了他自己批判的傳統倫理學的人類中心論。但沃格爾認為，“約納斯的形而上學切斷了人類中心論與非人類中心論的區別。他認為我們可以而且事實上必須將兩者都接受下來。具有生命的自然本身就是善的，它要求我們的尊敬，而一切參與到這個善之中的有機物都是脆弱的，它們以自身為目的，考慮到的是自身存在；另一方面，人作為道德行為者具有特殊的尊嚴，因為我們的意志可以響應超越于我們自身生活目的之上的目的……我們的第一義務是保存自然中道德責任的高貴的存在：這種存在即能夠認識到善本身。”（Mortality and Morality導言，p.17）

[[247]](#_247_21)迪米特里·尼庫林對約納斯的責任理論做出了富有洞察力的解釋和批評，見“Reconsidering Responsibility：Hans Jonas's Imperative for a New Ethics”，in Graduate School Philosophy Journal，23/1（2002）。也可參見我的文章：“Hans Jonas：Rethinking Responsibility”，Social Research，61/4（Winter 1994），pp.833—852。

[[248]](#_248_21)Hans Jonas，Philosophical Essays：From Ancient Creed to Technological Man（Chicago：University of Chicago Press，1974），導言，p.xv。在這篇導言中，約納斯為自己的生活和工作寫了一份簡短的自傳性勾勒。亦見“A Retrospective View”，in Hans Jonas，On Faith，Reason and Responsibility（Claremont，Calif.：The Institute for Antiquity and Christianity，Claremont Graduate School，1981），pp.107—122。在1945年和第二次世界大戰快結束時，約納斯才發現他的母親在奧斯維辛慘遭殺害。

[[249]](#_249_21)在英譯本的一條腳注里，約納斯指出了這次講座的來源要追溯到1960年代初。見“The Concept of God after Auschwitz”，in Mortality and Morality，p.131。以下縮寫為CGA。

[[250]](#_250_21)約納斯將康德所警告的獲得形而上學真理知識的不可能性（他接受這一點），與更為局限的實證主義主張截然區分開來，后面這種主張聲稱形而上學和思辨問題毫無意義（他拒絕這一點）。（見CGA pp.131—132）

[[251]](#_251_21)Hans Jonas，“Immortality and the Modern Temper，”in Mortality and Morality一文中首次提出這個神話。盡管他最初提出這個神話是為了處理不朽的問題，他告訴我們“奧斯維辛的幽靈已經在活動了”。（CGA pp.134）

[[252]](#_252_21)Hans Jonas,"Immortality and the Modern Temper,"pp.127—128.

[[253]](#_253_21)出處同上，p.124。

[[254]](#_254_21)約納斯給出邏輯的、本體論的和神學的論辯以挑戰神的全能理念的自洽性。見CGA pp.138—139。

[[255]](#_255_21)約納斯從未試圖“證成”這個根本主張，甚至也沒有提供理由來支持它。反諷的是，他知道很多靈知主義者會拒絕這個主張。約納斯是從猶太人的角度發言的，并且他認為下面這點對猶太教來說很根本：善是上帝的核心特征。

[[256]](#_256_21)卡巴拉（Kabbalah），字面意思為“接受”，屬于猶太教傳統經典之外的一套經文，包含關于造物主和造物之關系的隱秘教誨。下文的盧里安是卡巴拉的重要學者。

[[257]](#_257_21)約納斯對上帝及其與世界之關系的神話式解釋，與謝林也有一些驚人的相似之處。參見下文關于謝林與約納斯的討論：Peter Dews，“‘Radical Finitude'and the Problem of Evil：Critical Comments on Wellmer's Reading of Jonas，”in Rethinking Evil，ed.Maria Pia Lara（Berkeley：University of California Press，2001），pp.27—45。

[[258]](#_258_21)Hans Jonas，“Immortality and the Modern Temper，”p.129（強調字體為筆者所加）。

[[259]](#_259_21)出處同上。

[[260]](#_260_21)Hans Jonas,"Matter,Mind，and Creation:Cosmological Evidence and Cosmogonic Speculation,"in Mortality and Morality,p.188.

[[261]](#_261_21)出處同上，p.191。

[[262]](#_262_21)出處同上，pp.191—192。

[[263]](#_263_21)出處同上，p.192。約納斯所引的西勒申的話，來自An Interrupted Life：The Diaries of Etty Hillesum，1941—1943（New York：Pantheon Books，1989）。

[[264]](#_264_21)demythologize可以譯作“去除神話色彩”，但鑒于這個詞在上下文中作為一個特定概念出現（源自布爾特曼），在此采取比較生硬的“去神話化”的譯法。關于這個概念，詳見下文。

[[265]](#_265_21)約納斯在“A Retrospective View”中講述了自己參與布爾特曼研討班的故事，并談到這次經歷何以將他引向自己的靈知主義研究。見pp.111—115。

[[266]](#_266_21)參見Hans Jonas，“Is Faith Still Possible?：Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of his Work，”in Mortality and Morality，pp.144—164。

[[267]](#_267_21)出處同上，p.149。

[[268]](#_268_21)參見約納斯對隱喻與神話關系的評論，出處同上，pp.149—150。

[[269]](#_269_21)阿爾布萊希特·韋爾默認為，我們應把約納斯的思辨理解為“一種倫理性自我理解的隱喻表達，而不是其可能基礎”。見Albrecht Wellmer，“Der Mythos vom leidenden and werdenden Gott：Fragen an Hans Jonas，”in Endspiele：Die unversöhnliche Moderne（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1993），p.253。也參見彼得·迪尤斯對韋爾默的探討和批評，“‘Radical Finitude'and the Problem of Evil”。

[[270]](#_270_21)"Heidegger and Theology",p.261.

[[271]](#_271_21)這是約納斯與布爾特曼分歧的基礎。神話的象征語言無法被徹底轉譯為哲學概念。“概念框架的‘近似性’的危險在于，它可能使得悖論感不那么明顯，并創造出一種熟悉感，在此一切都不被允許了。”（出處同上，p.260）

[[272]](#_272_21)出處同上，p.261。

[[273]](#_273_21)列維納斯在一次訪談中被問及：“如果動物不具有倫理意義上的面容，我們是否對他們負有責任？如果是的話，這些責任從何而來？”他回答說：“很清楚，不需要將動物視為人，倫理也擴展到一切生命那里。我們不希望使一個動物無辜受難，等等。但這里的原型是人的倫理。”（PM p.172）約納斯肯定會同意，我們不希望使動物無辜受難，但他對非人類的動物的關心，預設了一種更為首要的責任：保存動物和人類生命的未來可能性條件。

[[274]](#_274_20)參見Jacques Derrida，“Violence and Metaphysics：An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas，”in Writing and Difference，pp.79—153。

#### 第八章

[[275]](#_275_20)“平庸的惡”原文為the banality of evil，譯成“惡的平庸性”頗為生硬。考慮到這一點，也為了和“根本惡”相對舉，譯者將之譯為“平庸的惡”。

[[276]](#_276_20)在我的著作Hannah Arendt and the Jewish Question中，我各花了一章篇幅討論阿倫特對于根本的惡與平庸的惡的意義的反思。此書出版以來，我在幾個問題上改變了想法——部分是我現在這次考察的結果。盡管我的理解沒有實質性改變，但我現在認為，她的反思比我當初認為的更加精細和復雜。我接下來會重復一些我當初做出的論斷，但要把它們放在新的語境中。

[[277]](#_277_20)阿倫特早期與海德格爾的情事如今眾所周知了。關于海德格爾對阿倫特的思想影響的討論，見Dana Villa，Arendt and Heiddger：The Fate of the Political（Princeton：Princeton University Press，1996），and Jacques Taminiaux，The Thracian Maid and the Professional Thinker：Arendt and Heidegger（Albany：State University of New York Press，1997）。也參見我的文章，“Provocation and Appropriation：Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger，”Constellations，4/2（October 1997），pp.153—171。

[[278]](#_278_20)在她與奧斯的訪談中，她說：“我來自一個老柯尼斯堡的家庭。盡管如此，‘猶太人’一詞從未在我小時候出現過。我最初在街上小孩的反猶主義言論（這些言論不值得重提）中知道了它。自此可以說我就被‘啟蒙’了……當我還是個孩子的時候（那時候是大孩子了），我知道我有猶太人的面相。我和其他孩子看上去不一樣。我對此非常清楚。但我并不因此感到低人一等，不過當時人們都這樣……（我母親）或許從未給我施洗！我覺得要是她發現我曾否認猶太人身份，她會狠狠打我幾巴掌。可以說，這是不可想象的事情；根本不可能的事。”見“‘What Remains?The Language Remains’：A Conversation with Günter Gaus，”in Arendt：Essays in Understanding 1930—1954，p.7；以下縮寫為EU并標注頁碼。

[[279]](#_279_20)Elizabeth Young-Bruehl，Hannah Arendt：For Love of the World（New Haven：Yale University Press，1982），p.71。見阿倫特與布魯門菲爾德的通信：Hannah Arendt/Kurt Blumenfeld，“…in keinen Besitz verwurzelt”：Die Korrespondenz，ed.Ingeborg Nordmann and Iris Pilling（Hamburg：Rotbuch Verlag，1995）。

[[280]](#_280_20)雖然手稿1930年代就完成了，Rahel Varnhagen直到1958年才于倫敦出版。哈考特·約瓦諾維奇在1974年出版了美國版。利利安·威斯伯格于1997年編輯了一個新版本（Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1997）。

[[281]](#_281_20)"'What Remains?The Language Remains':A Conversation with Günter Gaus,"EU pp.11—12.

[[282]](#_282_20)Hannah Arendt,"Nightmare and Flight,"EU 134.

[[283]](#_283_20)Hannah Arendt，The Origins of Totalitarianism，1968，3rd edn，pp.viii—ix。以下縮寫為OT并標注頁碼。

[[284]](#_284_20)題詞是：“Weder dem Vergangenen anheinfallen noch dem Zukünftigen.Es kommt darauf an，ganz gegenwärtig zu sein”（“不要沉湎于過去或未來。重要之事是執著于現在”）。

[[285]](#_285_20)Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence,p.165.

[[286]](#_286_20)出處同上，p.166。

[[287]](#_287_20)Hannah Arendt，The Human Condition（Chicago：University of Chicago Press，1958），以下縮寫為HC并標注頁碼。

[[288]](#_288_20)關于阿倫特討論極權主義所訴求的“自然和歷史法則”，見OT pp.460—479，第13章“意識形態與恐怖：新的治理形式”。亦見加諾萬對阿倫特極權主義理論的清晰解釋：“Arendt's Theory of Totalitarianism：A Reassessment，”in The Cambridge Companion to Hannah Arendt，ed.Dana Villa（Cambridge：Cambridge University Press，2000），pp.25—43。

[[289]](#_289_20)Hannah Arendt，“The Concentration Camps，”Partisan Review，15/7（July 1948），p.748.《極權主義的起源》里包括了這篇文章里的材料并進行了修改。這是阿倫特首次談及“絕對的惡”的場合之一。

[[290]](#_290_20)Victor Klemperer,I Will Bear Witness:A Diary of the Nazi Years,1933—1941,1942—1945,2 vols(New York:Random House,1998,1999).

[[291]](#_291_20)我們不能認為，對阿倫特而言創生性這種發展新事物的能力總是具有正面意義。極權主義本身就是這同一種能力（創生性）的結果。她說：“我們知道的關于極權主義的一切都體現出可怕的原創性……極權主義的原創性是可怕的，不是因為某些新‘理念’誕生了，而是因為其種種行為構成了與一切傳統的斷裂；它們明白無誤地破壞了我們政治思想與道德判斷標準的種種范疇。”（“Understanding and Politics”，EU pp.309—310）加諾萬對于“極權主義新穎性的悖論”論述道：“極權主義表明人具有開創的能力，有力量以新穎、偶然、不可預期的方式進行思考和行動，這在她成熟的政治理論中顯得尤為突出。但是，極權主義新穎性的悖論是，它表征的是對個體獨特的行動和思考能力的侵犯。”（“Arendt's Theory of Totalitarianism”，p.27）

[[292]](#_292_20)Canovan,Hannah Arendt:A Reinterpretation of her Political Thought(Cambridge:Cambridge University Press,1992),p.281.

[[293]](#_293_20)列維納斯與阿倫特之間也有一處重要區別，列維納斯（尤其在《總體性與無限性》里面）鮮明區分了倫理與政治，并且認為是倫理而不是政治認識到了他者的獨特性。阿倫特主張，我們同樣必須在政治中承認個體的復數性，他們在一個共同的世界上擁有不同視角。

[[294]](#_294_20)關于阿倫特的復數性含義的更詳細解釋，見我的文章“Provocation and Appropriation”。（正文引文根據王寅麗譯文，參見阿倫特：《人的境況》，上海人民出版社2009年版，下同。——譯注）

[[295]](#_295_20)阿倫特對這一主題的發展，見其論文“What is Freedom?”，“Tradition and the Modern Age”，in Between Past and Future（New York：Viking Press，1961），分別見pp.143—172，pp.17—40。

[[296]](#_296_20)Canovan,Hannah Arendt,p.7.

[[297]](#_297_20)對于阿倫特所理解的猶太教和猶太性的討論和批判，見我Hannah Arendt and the Jewish Question一書最后一章：“Concluding Remarks：Blindness and Insight”。

[[298]](#_298_20)Hannah Arendt/Karl Jaspers:Correspondence,p.166.

[[299]](#_299_20)見我關于阿倫特思想中所含猶太教傳統因素的討論，Hannah Arendt and the Jewish Question，pp.188—189。

[[300]](#_300_20)Hannah Arendt/Karl Jaspers:Correspondence,p.54.

[[301]](#_301_20)出處同上，p.62。這可能是阿倫特25年后寫作《艾希曼在耶路撒冷》時首次使用的“平庸的惡”一詞的來源之一。但亦見雅斯貝爾斯于1963年12月13日給阿倫特的信，他在其中寫道：“艾爾柯佩里告訴我，海因里希建議過‘平庸的惡’這一表達并且如今為之自責不已，因為你已因之惹上麻煩了。可能這個報道不屬實，或者我的記憶有點不確。我認為這個表述很有啟發性，這本書的副標題也很中肯。關鍵是這個惡而不是惡本身，是平庸的。”（出處同上，p.542）

[[302]](#_302_20)出處同上，p.69；強調字體為筆者所加。

[[303]](#_303_20)見Hannah Arendt，Eichmann in Jerusalem，pp.287—288；以及Life of the Mind，vol.1，pp.3—4。前者以下縮寫為EJ并標注頁碼；后者以下縮寫為LM并標注頁碼。亦見我關于“惡魔般偉大”的討論，Hannah Arendt and the Jewish Question，pp.150—151。

[[304]](#_304_20)阿倫特區分了作為出現于1870年代的“十九世紀世俗意識形態”的反猶主義與有著更悠久歷史的對猶太人的宗教仇恨，見“第一部分序言：反猶主義”，OT pp.xi—xvi。亦見我著作的第二章：“作為政治意識形態的反猶主義”，Hannah Arendt and the Jewish Question。

[[305]](#_305_20)《極權主義的起源》第一版（1951年）的“結束語”中，阿倫特談到了憎恨的危險。在以后幾版中，她刪除了這一章，但將其中的一些論斷包括進了修改過的其他部分內。很清楚，這暗示的是尼采的憎恨（OT，1951，p.438）。

[[306]](#_306_20)Hannah Arendt,"Concentration Camps,"p.758.

[[307]](#_307_20)考慮到關于阿倫特對艾希曼和審訊所做的觀察招致許多詆毀性的論斷，指出如下一點就很重要了：她曾為以色列人在阿根廷綁架艾希曼并將其扭送至以色列法庭的行為進行辯護。她也同意法庭做出的絞死艾希曼的決定。她表達了自己對于審訊艾希曼的法官們的敬意，也擁護他們做出的關于艾希曼所承擔責任的判決。她寫道：“在這一點上，判決必須說出的不僅是正確，而且是真理。”她接著從法庭判決中引用了如下段落：

就我們現在考察的如此嚴重和復雜的罪行而言，相當多的人參與其中，在各種層面、以各種行為模式（根據他們的各種等級分為組織者、策劃者、執行人）參與其中，運用平常的協商犯罪或教唆犯罪的概念已無甚意義。因為這些罪行是大規模實施的，這不僅就其受害人數而言，而且就參與人數而言；并且，從責任范圍的角度來看，眾多罪犯中任何一人與實際謀殺受害者的殺人犯關系距離的遠近，沒有絲毫意義。相反，總的來說，隨著我們離那些以自己的雙手操縱致命器械的人越遠，我們的責任程度就越大。（EJ pp.246—247；強調字體是阿倫特加的。）

[[308]](#_308_20)Hannah Arendt/Karl Jaspers：Correspondence，p.423。見我在著作中關于他們通信中涉及艾希曼審訊的討論，Hannah Arendt and the Jewish Question，pp.156—158。

[[309]](#_309_19)亦見她自己在報告的“后記”里做出的判斷：“正如你支持并執行這樣一項政策，即不希望與猶太人和其他民族的人分享地球（仿佛你和你的上級有權決定誰該居住在地球上而誰不該居住似的），也別指望我們能找到任何一個人類成員希望和你分享地球。這是絞死你的理由，也是唯一理由。”（EJ，p.279）Seyla Benhabib，“Arendt's Eichmann in Jerusalem，”in The Cambridge Companion to Hannah Arendt，pp.65—85一文中精彩解釋了阿倫特理解的“反人性罪”。她寫道：“阿倫特對20世紀道德思想和法律思想的貢獻，當然不會是‘平庸的惡’這一范疇。相反，我希望指出，最接近其政治思想整體而且在20世紀末獲得了重要意義的范疇，是‘反人性罪’。”（p.76）

[[310]](#_310_20)關于圍繞《艾希曼在耶路撒冷》的爭論，見Young-Bruehl，Hannah Arendt，8：“Cura Posterior：Eichmann in Jerusalem（1961—1965），”pp.328—378。關于《艾希曼在耶路撒冷》優點和缺點的中肯評價，見Hans Mommsen，“Hannah Arendt and the Eichmann Trial，”in From Weimar to Auschwitz：Essays in German History，tr.Philip O'Connor（Princeton：Princeton University Press，and Cambridge：Polity，1991）。

[[311]](#_311_20)《艾希曼在耶路撒冷》的副標題是“關于平庸的惡的報告”。

[[312]](#_312_20)"Eichmann in Jerusalem:An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt,"reprinted in Ron H.Feldman(ed.),Hannah Arendt,The Jew as Pariah:Jewish Identity and Politics in the Modern Age(New York:Grove Press,1978),p.245.

[[313]](#_313_20)出處同上，p.251。

[[314]](#_314_20)我在Hannah Arendt and the Jewish Question中更詳細地考察了根本惡與平庸的惡之間的關系，見第七章與第八章。

[[315]](#_315_20)我同意加諾萬的下述看法：阿倫特“從未以‘野獸和惡魔’的方式進行思考，‘平庸’事實上是更準確的方式，描述自我放棄于非人性的力量和將人縮減為動物，她自始終都將其置于極權主義的中心”。（Hannah Arendt，p.24注釋30）

[[316]](#_316_20)Hannah Arendt/Karl Jaspers:Correspondence,p.62.

[[317]](#_317_20)盡管阿倫特堅持認為她是在“嚴格事實層面上”談論問題，我卻認為她有些天真了。她所做的不僅是描述事實，而且是就其平庸性做出富有爭議的判斷。盡管如此，她的堅持還是清楚表明，她所做的不是提供關于惡的性質的理論或一般學說。并且，阿倫特肯定不是在總的意義上談論希特勒和納粹。我認為，如果阿倫特更著重澄清自己的分析僅限于艾希曼的話，那么有關“平庸的惡”的某些混淆和爭議或許可以避免。

[[318]](#_318_20)阿倫特低估了艾希曼的意識形態狂熱。引用一個眾所周知的例子：很難將艾希曼于1944年春在布達佩斯所做的行為與阿倫特對他的描繪調和起來，即一個“毫無動機”也“從未意識到自己在做什么”的人。到1944年，唯一一個未被驅逐到滅絕營的重要猶太人共同體在匈牙利，那里有七十五萬猶太人。當艾希曼及其同僚于1944年3月被送至布達佩斯的時候，顯然德國快要打敗仗了，而且當時眾所周知“驅逐”和“重新安置”實際意味著什么。然而，艾希曼快速有效地組織起一個布達佩斯猶太人事務委員會以促進驅逐行動。當停止驅逐的命令發出時，艾希曼還想方設法繼續驅逐行為。1944年11月，在鐵路設備受阻后，艾希曼幫助組織了臭名昭著的死亡行動。阿倫特將此描述為“最嚴厲的反對艾希曼的證據之一”（EJ p.201），但未能將此視為艾希曼意識形態狂熱的證據。盡管如此，我還是認為，阿倫特有關艾希曼描述是否準確的歷史問題要與概念問題區分開來——即個體可以干出駭人聽聞的惡行，但這些行為卻未必能追溯到兇殘的、惡魔般的邪惡動機。

[[319]](#_319_20)Hannah Arendt,"Thinking and Moral Consideration:A Lecture,"Social Research,38/3(Fall 1971),p.417.

[[320]](#_320_20)本哈比指出阿倫特在其他方面也有冒犯性：“阿倫特對于檢察長霍斯納東歐猶太人背景的不加掩飾和幾乎帶有種族主義的評價，她對于‘受過德國教育’的法官的幼稚偏袒，她對法庭外耶路撒冷‘東方群氓’的沮喪，這些都表現出缺乏膽識以及與手頭的主題缺乏距離感。”（“Arendt's Eichmann in Jerusalem”，p.65）

[[321]](#_321_20)關于阿倫特對于作惡意圖的批判性反思，見蘇珊·內曼富有洞察力的討論：Evil in Modern Thought：An Alternative History of Philosophy，即出。

[[322]](#_322_20)Canovan,Hannah Arendt,p.158.

[[323]](#_323_20)本哈比有類似的說法：阿倫特“后來描述的現象令她自己也吃驚，即協助犯下如此可怕行徑的是徹頭徹尾的普通人：艾希曼的談吐充斥著陳詞濫調，幾乎沒有絲毫受到對于猶太人的狂熱憎恨情緒驅使，并且相當自豪于做一名‘守法公民’。正是見到艾希曼‘本人’的這種震驚將阿倫特引向下述思考：極大的惡意并非犯下（或共謀）極大罪行的必要條件。惡可以采取一種‘平庸’形式，比如艾希曼的情況”。（“Arendt's Eichmann in Jerusalem”，p.67）

[[324]](#_324_20)Kant,Religion within the Limits of Reason Alone,pp.24—25.

[[325]](#_325_20)經常將阿倫特的手稿譯入英語的瑪麗·麥卡錫反對“thoughtlessness”（不思考）一詞。她認為要表達阿倫特想說的“沒有思考能力”的意思，這個詞并不恰當。但阿倫特堅持使用它。

[[326]](#_326_20)關于這一頁紙的復印版以及對紙上面兩段題詞的討論，見羅納德·貝納的闡釋文章，in Hannah Arendt，Lectures on Kant's Political Philosophy，pp.89—156。

[[327]](#_327_20)關于阿倫特筆下思考與判斷的意思，以及對她思考中尚未解決的一些問題的批判性討論見我的文章“Judging—the Actor and the Spectator”，in Philosophical Profiles，pp.221—237；“Arendt on Thinking”，in Cambridge Companion to Hannah Arendt，pp.277—292;“Responsibility，Judging，and Evil”，in Revue Internationale de Philosophie，2（1999）。亦見貝納的闡釋文章，in Hannah Arendt，Lectures on Kant's Political Philosophy，pp.89—156；Seyla Benhabib，“Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought，”Political Theory，16/1（1988）;Maurizio Passerin D'Entreves，“Arendt's Theory of Judgment，”in Cambridge Companion to Hannah Arendt，pp.245—260；Robert Dostal，“Judgment Human Action：Hannah Arendt's Appropriation of Kant，”Review of Metaphysics，37/4（1984），pp.125—155。關于阿倫特對意志的反思，見Suzanne Jacobitti，“Hannah Arendt and the Will，”Political Theory，16/1（1988），pp.53—76。

[[328]](#_328_20)Hannah Arendt,"What Remains?The Language Remains,"pp.10—11.

[[329]](#_329_20)在一份作為“新學院”講演課程基礎的未刊稿中，她寫道：“我們……已經在30年代和40年代見證了公共生活和私人生活中一切既成道德標準的整體性崩潰……這一切都在一夜間崩塌，幾乎沒有引起多大注意，仿佛道德一下子被揭示為……一套規范、習俗和行為方式，可以輕而易舉地和另一套互相交換，容易得就像改變個人或民族的餐桌禮儀一樣。”（“Some Questions of Moral Philosophy”，國會圖書館阿倫特檔案）

[[330]](#_330_20)Hannah Arendt,Lectures on Kant's Political Philosophy,p.10.

[[331]](#_331_19)關于蘇格拉底作為思想家和公民的重要性的討論，見Canovan，Hannah Arendt，ch.7：“Philosophy and Politics”。

[[332]](#_332_19)關于阿倫特對安頓·施密特故事的解釋，見《艾希曼在耶路撒冷》，pp.230—233。

[[333]](#_333_19)Hannah Arendt，“Personal Responsibility under Dictatorship”草稿，國會圖書館阿倫特檔案。亦見“Organized Guilt and Universal Responsibility，”EU 121—132。

[[334]](#_334_19)Hannah Arendt，“Personal Responsibility under Dictatorship，”Listener，August 6，1964，p.186；強調字體為筆者所加。

[[335]](#_335_19)出處同上。

#### 結語

[[336]](#_336_19)2001年9月11日的事件以令人痛苦的方式解釋了為什么我對惡的理論持懷疑態度（即一種宣稱普遍性和完整性的理論），以及為什么新的前所未有的、不可預期的惡的爆發，需要我們開放性地重新思考惡的變化以及對它的恰當應對。可惜的是，這些事件也引出了我稱之為“庸俗道德二元論”的反應，對立雙方不加反思地妖魔化對方，認為對方體現了絕對的惡。

[[337]](#_337_19)Emmanuel Levinas,"Transcendence of Evil,"p.158.

[[338]](#_338_19)Hannah Arendt,OT,p.viii.

[[339]](#_339_18)普里莫·萊維（Primo Levi，1919—1987），意大利猶太裔作家，代表作為《如果這是一個人》，描述作者在納粹占領波蘭期間的集中營生活；讓·阿梅利（Jean Améry，1912—1978），奧地利作家，著作包括《心之界限》、《論衰老》，以及《論自殺》等；約爾格·森普魯倫（Jorge Semprún，1923—），西班牙作家和政治家。

[[340]](#_340_19)Blanchot,Writing of the Disaster,p.82.

[[341]](#_341_19)Hannah Arendt,OT,p.441.

[[342]](#_342_19)出處同上，p.458。