

小爱大德

礼 貌

礼貌是首要的美德，或许也是一切美德之源。它同时也最贫乏、最肤浅、最有争议：它仅是一种美德吗？无论如何，是小小的美德，正如人们谈论有礼貌的夫人们一样。礼貌不在乎道德，道德也不在乎礼貌。一个彬彬有礼的纳粹分子，能使纳粹主义有什么改变？能使纳粹的恐怖有什么改变？当然是毫无改变，而礼貌的特征完全能用这个毫无改变来表示。纯形式的美德，礼仪的美德，用以炫耀的美德！因此它是一种美德的表象，而且仅仅是表象。

人们不能否认礼貌是一种价值，然而这是一种暧昧的和有缺陷的价值。因为它掩饰最好的或最坏的事物，因而它几乎是可疑的价值。这种形式上的做作大概掩盖着某种东西，然而是什么呢？这是一种把戏，而人们不相信一切把戏。这是一种装饰，而人们对各种饰物都表示怀疑。狄德罗在某处提到过大人物们的“侮辱性的礼貌”，而同样也应该想到许多小人物的阿谀奉承的或奴颜婢膝的礼貌。人们会更喜欢一言不发的蔑视和毫不矫揉做作的顺从。

还有更恶劣的。一个有礼貌的坏蛋和另一个坏蛋同样卑鄙，也许比他还要卑鄙。是出于虚伪？值得怀疑，因为礼貌并不以道德自居。何况彬彬有礼的坏蛋通常都厚颜无耻，为此他既不乏礼貌又恶毒透顶。那么他为什么要刺激别人呢？是为了形成对比？也许如此。然而在一种美德的外表和美德的缺乏（虚伪就是如此）之间没有对比，因为假定这个坏蛋是确有礼貌的，再说只要显得有礼貌也就足够了。在一种美德的外表（就礼貌而言也是它的真实，因为礼貌的存在完全消耗在它的显示之中）和其余一切美德的缺乏之间，在一种美德的外表和各种罪恶的，或者不如说唯一现实的罪恶即恶毒的存在之间。早就形成对比了。孤立地看对比，它与其说是道德的不如说是审美的：与解释恐怖和谴责相比，它更能解释惊讶和诧异。对此要补充的一点在我看来属于伦理范畴，礼貌使坏人更为可恨，因为它表明他受过教育，而没有这种教育的话，他的恶毒几乎还可以原谅。彬彬有礼的坏蛋与一只猛兽相反，而人们是不会怨恨猛兽的。他也与一个野人相反，而人们是会宽恕野人的。他与笨拙、粗俗、没有教养的莽汉相反，后者当然是可怕的，但人们至少可以用没有文化、生性粗暴和智力有限来解释。彬彬有礼的坏蛋不是一只猛兽，不是一个野人，不是一个莽汉：他相反地有教养、受过教育、举止高雅，而正因为如此。人们才会认为他不可原谅。咄咄逼人的莽汉，谁能知道他是坏人还是仅仅不懂礼貌？对于经过精心挑选的拷问者，则相反地毫无疑问了。正如鲜血在洁白的手套上更为显眼一样，恐怖在变得文明的时候才更加可怕。据说纳粹分子，至少是其中的某些人，最善于扮演这种角色。人所共知，德国的无耻行为，有一部分就是在野蛮与文明、暴力与礼仪混合的情况下，在时而彬彬有礼时而兽性大发的暴行中进行的。然而它们始终是残酷的，而且或许由于彬彬有礼而更应受到谴责，由于形式上的人道而更不人道，由于文明而更显野蛮。一个粗鲁的人，人们可以指责他是畜牲、愚昧无知、没有教养，把过错归咎于他童年的磨难或社会的失败。一个有礼貌的人则不一样

了。在这种情况下，礼貌成了一种加重罪行的情节，它直接地谴责了人类，无论是民族还是个人：它谴责的是社会的成功而不是失败，因为社会愈失败便愈能得到谅解。人们所说的很有教养，这句话确实说明了一切。纳粹主义被视为德国社会的成就（雅恩凯列维奇[Jankélévitch]会补充说：这也是德国文化的成就，不过也许只有他或者他的同代人才胆敢这么说），而这就是对纳粹主义也是对德国的评价，我是指这个在军营里演奏贝多芬的乐曲，同时却在屠杀儿童的德国！

我离题了，但并非粗心大意，而是出于警觉。面对礼貌，重要的首先是不要上当。礼貌不是一种美德，也不可能代替任何一种美德。

不过为什么说它是首要的、而且或许是一切美德之源呢？看起来很矛盾，其实并非如此。一切美德的起源不可能是一种美德（因为若是如此这种美德本身也要有一个起源，而它不可能是这个起源），而且就美德的本质而言，首要的也许不是有道德的。

为什么是首要的呢？我按时间顺序来谈谈个人。新生儿没有道德，也不可能。婴儿以及幼儿在很长时间里也大抵如此。与此相反，他很早就发现的东西是禁止。“别干这个：这是脏的，这是不好的，这是难看的，这是凶恶的……”或者“这是危险的”，他很快就分清了恶的（错误）和造成伤害的（危险）。错误是人类特有的恶，是不会造成伤害的恶（至少对于犯错误的人是如此），是没有直接的或内在的危险的恶。可是为什么要禁止犯错误呢？因为这是脏的、难看的、凶恶的……对孩子来说，行为先于权利，或者不如说，权利只是一种行为，和另一种行为一样。有些事情是允许的，有些事情是禁止的，有些能做，有些不能做。善？恶？有规则就够了，它先于判断并且是判断的依据。可是规则除了习俗之外没有别的依据，除了习惯和对习惯的尊重之外没有别的理由：行为的规则，纯形式的规则，礼节性的规则！不要说粗话，不要打断别人的话，不要拥挤，不要偷东西，不要撒谎……所有这些禁止对于孩子都是一样的（“这不好”）。在伦理和审美之间的区别是后来才逐渐形成的。所以礼貌先于道德，或者不如说道德最初只是礼貌：服从习惯（社会学家们在这里显然有理由反对康德，至少首先是他们有理，这一点康德也许不会怀疑），服从既定的规则、服从一切表象的规范化的规定——服从世界，以及世界上的一切规矩。

康德说，人们不可能从习惯的事情中推论出应该习惯的事情。而孩子在最初几年里正是不得不这样做，并且只有这样才成其为人的。此外，康德还认为：“人只有通过教育才成其为人，他只是被教育造就的那个样子”，首先是教育“把兽性变成人性”。不可能说得更精彩了。使用先于价值，服从先于尊重，模仿先于责任。因而礼貌（“它不是产生的”）先于道德（“它是不可能产生的”），后者只能逐渐形成，就像一种内心化的礼貌，摆脱了一切表象和利益，完全集中在（礼貌所不需要的）意愿之中。但是，如果最初没有礼貌，这种道德怎么能够出现呢？文雅的举止先于并且导致善良的行为。道德犹如一种心灵的礼貌，一种自我约束的礼仪（即使它尤其是事关别人的），一种内心生活的礼节，一种我们责任的法规，一种最重要的仪式。

伊曼努尔·康德（1724—1804），德国哲学家。——译注

康德《论教育》导言，弗兰出版社，1980年，第73页。

同上。

反过来说，礼貌好比一种身体的道德，一种行为的伦理、一种社会生活的法规，一种并不重要的仪式。是“纸币”，康德说，不过它总比没有强，而且取消它去用真正的金市，也同样是愚蠢之极。是“零钱”，他也这样说，它只是美德的表象，却能使美德变得可爱。若是没有这种表象和这种可爱，哪个孩子会变成有道德的人呢？

因此道德——通过礼貌——从最底部开始，而且它也完全应该开始了。任何一种美德都不是天生的：所以必须变成有道德的人。但是，如果还不是个有道德的人的话，该怎样才能变成呢？亚里士多德解释说：“凡是需要学了才做的事情，我们是在做的同时学习的。”然而没有学过怎么去做呢？这里有一个圈子，只有通过先天的推理或者通过礼貌才能跳出来。可是先天的推理不在我们的范围之内，礼貌则不然。亚里士多德接着说：“我们正是在从事公正的行为时变得公正，在从事温和的行为时变得温和，在从事勇敢的行为时变得勇敢。”但是不公正的人怎么能公正地行动？不温和的人怎么能温和地行动？不勇敢的人怎么能勇敢地行动？而且从哪时候起怎样变呢？亚里士多德似乎回答说，通过习惯，但是这个答案显然是不够的：习惯必须以在它之前的存在为前提，因而无法对那种存在作出解释。康德进一步启示我们，他用训练、也就是一种外部的强制，来解释最初的这些对美德的模仿：孩子由于缺乏本能而自己做不到事情，“应该由别人为他去做”，所以才“一代人教育另一代人”。当然如此。然而在家庭里，这种训练如果不首先是尊重习惯和规矩的话，那又是什么呢？与其说是强制的，不如说是起规范作用的训练，追求的不是秩序而是某种可爱的社交性——不是警察的，而是礼貌的训练。正是通过这种训练，在模仿美德的各种方式时，我们也许可能成为有道德的人。拉布吕耶尔指出：“礼貌并非总是来自仁慈、公正、好意、感激；它至少给它们以表象，使人在外表上显得好像他内心果真如此一样。所以它在成年人身上是不够的，在孩子身上是必不可少的。这只是一个开端，但毕竟是一个开端。说“请”或“对不起”，是装作尊重；说“谢谢”，是装作感激。尊重和感激便由此开始。好像自然模仿艺术一样，道德模仿礼貌，礼貌模仿道德。康德承认：“对孩子们讲责任是白费力气”，他说得很对。但是谁会因此而放弃教他们礼貌呢？没有礼貌，我们又能从我们的责任中学到什么？我们如果能够成为有道德的人——只有做到这一点，道德，甚至不道德才成为可能——这也是通过教育而不是通过美德。是为了形式而不是为了善，是通过礼貌而不是道德——通过对习惯而不是对价值的尊重！道德起初是一种把戏，后来是一种人为现象。人是在模仿美德时成为有德之士的，康德写道：“由于人们扮演这些角色，美德在被他们长期当作谨慎采用的表象之后，逐渐显露出来并进入了他们的举止之中。”礼貌先于道德，并使道德有可能产生。康德说是“炫耀”，但它含有教诲的意义。问题在于首先要采用“善的方式”，当然不是到此为止，而是要通过这些方式来达到它们模仿的东西——美德，而它只有在模仿它们时才能产生。康德还写道：“别人身上的善的表象，对于我们并非没有价值：从这种掩饰的把戏——它想受到它也许不配的尊重——中可能产生严肃的东西，否则道德就不可能传给每一

康德《论教育》导言，第70页。

让·德·拉布吕耶尔（1645—1696），法国作家，著有《性格论》。

康德《论教育》第三卷，第129页。

个人，也不会在每个人身上形成。“精神状态来自与它们相似的行为”，亚里士多德说。礼貌就是这种美德的外表，一切美德都由此而来。

这样礼貌在为道德的出现，甚至部分地为它的充分发展创造必要条件的时候，把道德从这个圈子里拯救了出来（没有礼貌，就必须是有道德的人才能做到这一点）。在一个彬彬有礼的人与一个只是好心、恭敬、谦虚……的人之间，在许多场合下，区别都微不足道：人最终类似于他模仿的东西，而礼貌则不知不觉地导致——或者能够导致——道德。所有的父母都懂得这一点，他们就是这样培养自己的孩子的。我完全理解礼貌不是一切，也不是最重要的。用通常的话来说，无论如何要有教养，首先是要有礼貌，这说明了许多问题。为了使自己的孩子说“请”、“谢谢”、“对不起”而让他们重复一千遍（我说什么，一千遍！要多得多……），如果仅仅是事关礼貌，我们当中没有一个人会这样做，除非是有怪癖或冒充高雅。但是在这种训练中，也让他们学会了尊重。“训练”这个词让人不高兴，我很清楚，可是谁能避免这种事情呢？靠爱不足以培养孩子，甚至不足以使他们变得可爱和多情。靠礼貌也同样是不够的，所以必须两者兼顾。在我看来，一切家庭教育都是在尚未成为道德的最微小的美德，与已经不再是道德的最高尚的美德之间进行的。剩下的是学习语言。但若是如阿兰所认为的那样，礼貌是符号的艺术，那么学习说话也是属于这一范畴。这始终是习惯和尊重习惯，它只是因为愈受尊重才显得愈好。《正确的惯用法》可以作为一本礼仪手册的标题，而这正是一本相当著名和生动的、格雷维斯的语法书的标题。做习惯的事情，说习惯的话……人们在这两种情况下都谈到纠正，这很能说明问题，因为它只是一种最低限度的和惯用的礼貌。美德和作风是以后才产生的。

因此，礼貌不是一种美德，而是（在成年人身上）是模仿美德的外表，或者（在孩子们身上）是在为美德作准备，在这方面，随着年龄的增长，它即使不改变性质，至少也改变了意义。它在童年时代是最重要的，在成年时期是不重要的。除了一个恶毒的成年人之外，还有什么比一个没有教养的孩子更糟糕的呢？然而我们不再是孩子了。我们能够去爱、判断、希望……能够有美德，因而能够有爱，而礼貌不可能代替它们。一个慷慨的粗人总是比一个有礼貌的自私者好。一个粗野的老实人要比一个文雅的无赖好。阿兰多次说过，礼貌只是表情的一种体操；这充分说明它出自肉体，而重要的当然是心灵或灵魂。有一些人，他们的礼貌好得让人不放心，令人不安。这时人们就说：“过分礼貌就不老实”，因为老实往往会使人不高兴，冒犯人和得罪人。再说即使是老实人，也有许多在一生中都被文雅的举止所束缚，只是隔着礼貌这层——从来都不是完全透明的——玻璃出现在别人面前，似乎已经一劳永逸地把真实和礼貌混淆在一起了。现在人们所说的“将就”的作风里。就有许多这样的成分。过分认真地看待礼貌，它就与真实性相反。那些派头潇洒的人，就像过分听话的大孩子，成了规矩的俘虏，上了习惯和礼仪的当。他们失去了青春，而人们是要经过青春才成为男人或女人，青春使礼貌变得微不足道，它不需要一切习惯，只喜欢爱情、真实、美德、美妙、神奇和粗野！成年人将会更宽容、更明智。不过归根结底，如果绝对必须在两种不成熟之中选择的话，从道德上来说，与其做一个过于顺从而长不大的孩子，不如长久地做一个青少年；与其过于礼貌而不诚实，不如过于诚实而不

礼貌！

礼仪不是生活，礼貌不是道德，但又并非毫无意义。礼貌是为大事作准备的小事。这是一种礼仪，不过没有上帝；是一种仪式，不过没有信仰；是一种礼节，不过没有君主。空洞的形式，正是由于这种空洞本身它才有价值。自负的礼貌、自视甚高的礼貌、自以为了不起的礼貌，是被形式愚弄的礼貌，由此它就违背了它规定的规则本身。礼貌是不够的，而自负则是不礼貌的。

礼貌不是一种美德而是一种素质，而且只是一种形式上的素质。从它本身来看，它是次要的、微不足道的，几乎毫无意义：与美德或智慧相比，它什么也算不上，而这一点正是礼貌在它优雅的保留之中，也应该善于表现出来的。然而聪明而有道德的人并未免除礼貌，这一点也是非常清楚的。爱情本身不可能完全免除形式。这正是孩子们应该向他们的父母学习的，这些父母是多么爱他们——尽管太过分了，尽管并不好——却又不断地责备他们，不是在内容上（谁敢对自己的孩子说：“你爱我爱得不够”？），而是在形式上。哲学家们将会讨论，以便弄清楚首要的形式实际上是否并非一切，区别道德和礼貌的是一种幻想还是别的什么。有可能一切都只是习惯和对习惯的尊重——一切都只是礼貌。可是我根本不相信这一点。爱就不是这样，还有温和，还有怜悯。礼貌不是一切，而且几乎什么都不是。不过人也一样，几乎是一种动物。

忠 诚

过去已不再现，未来尚未到来：遗忘和出其不意是自然界的现象。年复一年，有什么比春天的来临更出其不意？又有什么被忘却得更快？重复本身是如此动人，但只是一种圈套：因为季节都忘了它们是重复的，重复使大自然永远常新，但它本身正是大自然极少革新的原因。一切真正的革新，一切真正的创造，都要以记忆为前提。柏格森看到了这一点，他为此虚构了一种世界的记忆（持续时间），但是这种记忆将是上帝，所以它不存在。大自然忘了成为上帝，或者上帝在大自然里忘了自己。如果有一部世界史的话——当然是有一部的——这就是一系列混乱的或走运的出其不意，没有（哪怕是出其不意的）计划，也没有记忆。它与一部作品相反，或者只是碰巧才做成功的，是一种不大可能的和没有结果的爵士乐即兴演奏。因为这些延长或重复本身只有在变化中才突然产生，而没有任何东西开始后是不会结束的。易变是规律。遗忘是规律。现实时时刻刻都永远常新，而这种完全彻底的新颖，这种持久的新颖，就是世界。

大自然是伟大的健忘者，也正因为如此它才是物质的。物质就是遗忘本身；只有精神才有记忆。因而像它有过第一句话那样，像它不断地有话那样，也是遗忘才会有最后一句话。现实是存在的第一句话，这个永恒的第一句话。它怎么会想说些什么呢？然而孩子王（时间）并不口吃：它不说话也不沉默，不虚构也不重复。易变，忘却，纯洁；一个孩子的王国！变化是不忠诚的，甚至连季节都是朝三暮四的。

但是还有精神；但是还有记忆。影响很小，时间很短：这种脆弱性就是精神本身。它在人的心里必然要消失——然而由于它保留的回忆，精神却是生气勃勃的！精神是记忆，也许它只是记忆。思考，就是回忆他的想法：希望，就是回忆想要的东西。当然，并非只能思考同样的想法，也不是只能希望想要过的东西。但是一种没有记忆的虚构会是什么样子呢？一种没有记忆的决定又会如何呢？正如肉体是现在的现在一样，精神是过去的现在，具有现在这个词的双重意义：过去留给我们的，以及保留在我们身上的。这就是圣·奥古斯丁所说的“过去的现在”，而这就是记忆。精神由此开始。忧虑的精神，忠诚的精神。

忧虑是对未来的记忆，我们总是离不开它。这是它的本性，或者不如说是我们的本性。除了智者或疯子之外，谁会忘记他的未来呢？而除了恶人之外，谁会只担心自己的未来呢？当然人是自私的，但也不像人们往往以为的那么绝对：即使没有孩子的人，也在为后代人操心，这种忧虑是高尚的。有人不为自己抽烟担心，倒在为臭氧层的空洞而不安。对自己毫不在乎，而是为别人担心，谁还能去指责他呢？人们总是很少忘记未来（倒是会忘了现在！），也就更不会对其一无所知了。

过去已一去不返。未来使我们担忧、烦恼不已；它的虚无就是它的力量所在。相反，对于过去，我们似乎没有什么可担心的了，也没有什么可期待

亨利·柏格森（1859—1941），法国哲学家。——译注

奥古斯丁（354—430），罗马帝国基督教思想家。——译注

的了，这元疑不能说完全不对。伊壁鸠鲁 对此有一句格言：在时间的风暴里，记忆是深深的港口……不过忘却是一个更安全的港口。如弗洛伊德 所说，神经官能症患者为模糊的回忆所苦，差不多就应该靠忘却来维持精神的健康。诗人写道：“上帝提防人类忘记了遗忘！”而尼采 也看清了生活和幸福是在哪一边：“正如动物所证实的那样，几乎没有记忆也可能生活，并且活得幸福，但是没有遗忘便不可能活下去。”记住这句话。然而活着是目的吗？幸福是目的吗？至少就这种生活和幸福而言？应该羡慕动物、植物、石头吗？即使有人会羡慕它们，那么应该服从这种愿望吗？精神还会剩下什么呢？人性还会剩下什么呢？难道只应该以健康或卫生为目的？“卫生的”思想，既有它的力量也有它的局限。即使精神会是一种疾病，即使人性会是一种灾难，这种疾病、这种灾难都是我们的——因为它们就是我们，我们只有通过它们才存在。对于过去，不要打个落花流水。人的全部尊严在思想里；思想的全部尊严在记忆里。容易忘却的思想，这也许是思想，但是没有精神。容易忘却的欲望，这元疑是欲望，但是没有意志，没有心愿，没有灵魂。科学和动物差不多就是这样的——尽管并非全部动物（据说有一些是忠实的），也许并非全部科学都是如此。这没什么关系。人只是由于记忆才有精神，由于忠诚才有人性。人啊！不要忘了你的记忆！

忠诚的精神，这就是精神本身。

我兜了个大圈于来谈这个问题，是因为它的范围极广。忠诚不是一种普通的价值，不是一种普通的美德，而是通过它和为了它才有价值和美德。没有正直者的忠诚，还会有什么正义？没有爱好和平的人的忠诚，还会有什么和平？没有自由思想者的忠诚，还会有什么自由？而没有诚实人的忠诚，真实还会有什么价值呢？当然，它还会同样真实，然而没有价值的真实，从中不可能产生任何美德。没有遗忘就没有健康，也许如此，但是没有忠诚就决无美德。卫生或道德。卫生和道德。因为问题不在于什么都不忘却，也不在于对随便什么都保持忠诚。仅有健康是不够的，圣洁也不能强加于人。“问题不在于显得崇高，只要忠诚和严肃就够了。”这就是问题所在。忠诚是记忆的美德，而记忆本身也犹如美德一样。

然而是什么样的记忆呢？或者是对什么的记忆？还有是在什么样的情况之下？有些什么限制？我们再说一遍，问题不在于对随便什么都保持忠诚，否则就不是忠诚而是嗜古、迟钝的顽固，执拗，守旧，盲从……任何美德都反对两个极端，一个亚里士多德的信徒会这样提醒我们：一个是三心二意，另一个就是固执，它们与忠诚都格格不入。介于两者的正中间？也可以这么说，但决不像不大热心的人或无聊的人所理解的那样（问题不是要有点三心二意又有点固执！）。用靶心来表示这一概念，比用我们议会里的中间派更为恰当。我说过是两个深渊之间的一条山脊。忠诚既非摇摆也非固执，正因为如此它才是忠诚的。

那么它本身就有价值？是为了它自身、由于它自身才有价值？不是，或者不仅仅是。最能显示其价值的是它的对象。亚里士多德大致这样说过，人

伊壁鸠鲁（公元前 341—公元前 270），古希腊哲学家。——译注

西格蒙德·弗洛伊德（1856—1939），奥地利精神病学家。——译注

弗里德里希·尼采（1844—1900），德国哲学家。——译注

弗拉基米尔·雅恩凯列维奇《不受时效约束的》，瑟意出版社，1986年，第55页。

不会像换衬衣那样换朋友，而忠诚于自己的衣服，则与对朋友不忠诚同样可笑。除非是像这位哲学家在别处说过的那样，“他们过分邪恶”。忠诚不能任意用作借口：对于坏人坏事的忠诚比背弃更为恶劣。纳粹党卫队宣誓忠于希特勒，这种对罪行的忠诚是有罪的。忠于恶是不道德的忠诚。雅恩凯列维奇指出：“对愚蠢的忠诚是一种更愚蠢的行为”。这里有必要——这是小學生的、甚至是倔强的忠诚——更多地引证这位大师的话：

忠诚是否值得称赞呢？这要“看情况而定”，换句话说：这取决于忠诚的价值。忠于什么？（……）谁都不会说怨恨是一种美德，却牢记着他的仇恨和愤怒。不忘耻辱是一种有害的忠诚。既然事关忠诚，这个形容词不就是一切吗？可是还有一种对鸡毛蒜皮的忠诚，也就是斤斤计较，念念不忘琐碎小事，固执地反复念叨，罗唆个没完（……）因此我们所要的不是任何忠诚，而只是善意的忠诚和高尚的忠诚。

也就是说：深情的忠诚，有道德的忠诚，意志坚强的忠诚。仅仅记住是不够的。何况人可以忘却但并非不忠诚，也可以不忠诚但并未忘却。说得更确切一些，不忠诚必须以记忆为前提：人只能对记得的事情忠诚或不忠（一个遗忘症患者对自己的诺言是不会信守或背弃的），在这一点上，忠诚和不忠是两种对立的记忆方式，一种是有道德的，另一种则不是。忠诚是“‘同样’的美德”，雅恩凯列维奇还一再这样说。但是在一个一切都在变化的、世俗生活的社会里，人只有通过记忆和意志才会有同样。没有人能在同一条河流里洗两次澡，也不能对同一个女人爱上两次。帕斯卡尔说：“他不再爱这个十年前他爱着的女人。我完全相信：她不再是从前那个人了，他也不是。过去他年轻。她也一样，现在她完全成了另一个人。如果她还和从前一样，他也许还会爱她。”忠诚是“同样”的美德，由于它“同样”才能存在或不被遗忘。

既然我今天不再和昨天一样，我为什么还要信守前一天的诺言？为什么？是由于忠诚。按照蒙田的看法，这就是人的同一性的真正的基础：“我的存在和我的同一性的基础纯粹是道德的，它存在于我向自己发过誓的对信仰的忠诚之中。实际上我和昨天的我不是同一个人：我之所以还和昨天一样，是因为我承认自己是同一个人，因为我按自己的看法，把某一段过去看成是我的过去，还因为我打算在将来也承认我现在的诺言，并把它永远看作是我的诺言。”没有对自我的忠诚，就没有有道德的人。而忠诚正是由此产生的，否则就不会有责任可言！也正因为如此不忠诚才有可能：由于忠诚是记忆的美德，不忠诚就是记忆的错误（不如说是它的缺陷或丧失）。回忆不代表一切，好记性并非永远都好，准确的记忆并不总是充满深情或尊重别人。记忆的美德不止是记忆；忠诚也不止是准确。与忠诚对立的不是遗忘，而是毫无意义或谋求私利的三心二意，是背弃，不讲信义，变幻无常。然而它又确实与遗忘对立——正如任何美德与其攀登的斜坡对立一样——不忠诚则相反地以遗忘而告终：人起初背叛他记住的东西，然后忘却了他背叛过的东西……

弗·雅恩凯列维奇《论美德》第二卷，《美德和爱》，弗拉马里庸出版社，1986年再版，第140页。

弗·雅恩凯列维奇《论美德》第二卷，《美德和爱》，弗拉马里庸出版社，1986年再版，第140—142页。

布萊斯·帕斯卡尔（1623—1662），法国哲学家、作家。——译注

马塞尔·孔什《蒙田扣哲学》，梅加爾出版社，1987年，第118—119页。

不忠诚就这样把自己消除在它的胜利之中，而忠诚始终只能在拒绝消除自己时得到暂时的胜利（我的意思是说，它除了与遗忘或背弃进行永无止境的斗争之外不知道别的胜利）。雅恩凯列维奇写过绝望的忠诚，我当然不会因此去责备他。因为“遗忘是不可抵抗的海潮，久而久之将淹没一切；而记忆则断断续续地进行绝望的反抗，两者之间的斗争并非势均力敌。主张宽恕的人在建议我们忘却的时候，是在建议根本用不着建议的东西：健忘者自会忘记，他们只求如此。需要我们怜悯和感激的是过去，因为与现在和将来的自卫不一样，过去不是在独自抵抗……”这就是记忆的责任：对过去的怜悯和感激。要成为忠诚的人，就要承担这种艰巨的责任、要求严格的责任、不受时效约束的责任。

这种责任当然有各种程度。在我刚才引证的段落中，雅恩凯列维奇想到了纳粹的集中营和犹太民族的牺牲。绝对的牺牲：绝对的责任。我们无须以同样的程度来忠于我们的初恋、或使我们在童年时欣喜若狂的自行车赛冠军……忠诚应该与由不可计量的性质所显示出来的崇高价值相称。首先是忠于苦难，忠于无私的勇气，爱情……我产生了一个疑问，苦难也成了一种价值？从它自身来看当然不是，或者只是消极的价值：苦难是一种痛苦，把它看成赎罪是在欺骗自己。但苦难如果不是一种价值的话，一切苦难的生活却由于它需要的或应得的爱而成了一种价值：爱受苦受难的人（基督教徒的慈悲，佛教徒的怜悯，斯宾诺莎学说信奉者的同情……）比爱美丽或高尚的东西更为重要。价值不是别的，只是值得被爱的东西。所以一切忠诚——无论是忠于一种价值或者一个人——都是对爱的忠诚，也是通过爱产生的忠诚。忠诚就是忠实的爱，这句老生常谈没有说错，或者说只是在爱情方面弄错时（即把它不适当地仅限于夫妻关系）才会出错。不是说一切爱情都是忠实的（所以忠诚不能归结为爱情），但是一切忠诚都是深情的、一贯的（对仇恨的忠诚不是忠诚，而是积怨或狂怒），因此它才善良，因此它才可爱。因而忠诚就是不同程度地忠实于忠诚！

至于具体的领域，那就不胜枚举了。请允许我只是非常简要地提及三个方面：思想、道德、夫妇。

有一种对思想的忠诚，这是显而易见的。人们不会什么都想，因为什么都想就不再是思想了。诡辩派用起来极为方便的辩证法本身，只是一种忠于它的规律、它的需要，甚至它承担和超越的矛盾的思想。萨特说过：“不要混淆辩证法和思想观点的闪光。”忠诚大致上就是区别它们的东西，正如人们在黑格尔杰出的《逻辑学》里所看到的那样，完全忠于它的开端和不大可能的严格。更普遍一点，可以说一种思想只有努力抵制遗忘、习俗和利益的变幻无常、时机或权力的诱惑，才能摆脱虚无或饶舌。思想就是由这种努力构成的。马塞尔·孔什（Conche）指出，任何思想“都有不断地失落的危险，如果我们不努力保住它的话。没有记忆，没有反对遗忘和遗忘危险的斗争，就没有思想”。这就是说，没有忠诚就没有思想：为了思想，不仅需要回忆（这也仅指意识，而并非所有的意识都是思想），还要愿意回忆。忠诚就是

弗·雅恩凯列维奇《不受时效约束的》，第60页。

让-保尔·萨特（1905—1980），法国存在主义哲学家。——译注

黑格尔（1770—1831），德国哲学家。——译注

马·孔什《哲学方向》，法国大学出版社，1990年再版，第106页。

这种意愿，或者不如说是它的行为和它的美德。

它不是也要以这种意愿——即永远思考那些记得想过的事情——为前提吗？这种意愿是不仅要回忆，而且要不做任何改变？既对又不对。说对是因为如果一种思想只有作为记忆、作为智力或观念的小摆设的价值，对它的回忆就会毫无意义：忠于他的思想观点，这不仅是回忆他有过的思想观点，而且是愿意使它们保持活力（愿意回忆的不仅是有过的东西，而且是现有的东西）。可是也不对，因为愿意尽力保住它们，就会在必要时拒绝使它们经受辩论、试验或反省的考验：忠于自己的思想胜过忠于真实，除非有正当的理由，否则就是对这种思想的背弃而陷于诡辩。首先要忠于真实！这是忠诚与信仰，更是与盲从的区别所在。对思想来说，忠诚不是拒绝改变观点（教条主义），不是使它们服从除自己之外的其他东西（信仰），也不是把它们看成绝对（盲从）；而是拒绝在没有正当和有利的理由时就改变它们，由于不可能随时考察，那么在新的考察之前，就要把有根据地明确判断过的观点看成是真实的。因此既不是教条主义也不是变幻无常。人有权利改变观点，但只是在这是一种责任的情况下。首先要忠于真实，其次是忠于对真实的回忆（保留下来的真实）：这就是忠实的思想，也就是思想。

当我说科学对忠诚毫不注意的时候，要正确地理解我的意思。这当然不是指学者们，也不是指正在发展的科学。不过从它的成就来看，科学存在于现在，不断地忘却它最初的足迹。哲学则相反，不断地追寻着它自开始以来的脚印。哪一位物理学家重读牛顿的著作？哪一位哲学家不重读亚里士多德的著作？科学在进步和遗忘，哲学在思索和回忆。再说哲学若不是一种对思想的极端忠诚，那又是什么呢？

不过还是回到道德上来。它与忠诚有关，这属于它的本质。可是康德不同意这一点：他会说忠诚是一种责任（例如在朋友或夫妇之间），但责任不可能归结为忠诚。道德规律与时间无关，总是出现在我们面前：问题不在于忠诚，而在于服从。再说忠于什么？如果是忠于责任规定的东西，忠诚就是多余的（因为无论忠诚与否，责任会自动地使人服从）；如果是忠于别的东西，忠诚就无关紧要（因为只有责任绝对重要）至于责任强加的忠诚（言守诺言、夫妇间的忠诚……），对康德来说只是责任的一种特殊情况，可以归入责任之中。忠诚服从道德规律，而不是道德规律服从于忠诚。

是的，如果存在一种康德所理解的意义上的、普遍的、绝对的、与时间无关的、无条件的道德规律……也就是如果有一种实用的、起绝对地支配作用的、与时间和空间毫无关系的理性。但是对这样一种理性，我们知道些什么呢？我们对它有什么样的体验？今天谁又能相信这种体验呢？如果有过一种普遍的和绝对的道德规律，康德就可能是对的。但是我对此一无所知，而且我感到，我们的时代所强加给我们的命运，就是应该成为不再相信道德的（绝对）真理的有道德的人。从此以什么名义成为有道德的人呢？以忠诚的名义：通过对忠诚的忠诚！如果愿意的话，也可以说这是反对德国理性的犹太精神，也只有它才能把德国理性从野蛮中拯救出来。柏格森反驳康德说，想把道德建立在对理性的崇拜之上，换句话说，实际上是在对不矛盾律的尊重之上，这是多么天真啊！作为杰出的逻辑学家，卡瓦耶斯(Cavaillès)也说过同样的话。一种道德应该是合乎理性的，当然如此，因为它应该是普遍的（无论如何都是可以普及的）；但是任何一种理性都不能满足这种需要：“面对一种稍微有力的倾向，不矛盾律就无能为力，连最明显的事实也变得

模糊不清。几何学从来没有救过任何人。”没有 moregeometrico 的美德。为什么野蛮不如文明协调一致？吝啬不如慷慨合乎逻辑？即使它们果真如此，这又为什么是一种反对野蛮或吝啬的理由？问题显然不在于放弃理性：放弃之后精神不会幸存下去。而是只要不把理性和道德混淆起来：理性是忠于真实，道德则是忠于规律和爱。当然，两者可以同时并存，这就是我所说的精神。但是理性和道德并非因此就有所接近，它们是彼此不可制服的。换句话说，道德并不真实，但是它有价值：它是意志的而不是认识的对象（至少是人们无法拥有和不可能从中得出价值的认识）。它不是与时间无关，而是历史的。不是在我们的面前，而是在后面。如果没有道德的基础，忠诚就取而代之。由于忠诚，我们服从的不是一种普遍的道德规律的无时间性，而是一种价值的历史性，是过去始终在我们身上的具体存在，也可说是人类的过去（文化、文明：使我们与野蛮分离的东西），或者具体地说是我们自己的或我们父母的过去（弗洛伊德的超我，每个人所受的教育：是使我们的道德与别人的道德分离的东西）。忠于不是上帝的而是人类的、不是普遍的而是具体的、不是与时间无关的而是历史的规律：忠于历史，忠于文明和知识，忠于人的人性！就是要不背叛人类造就了自己的、造就了我们的东西。

我曾说道德从礼貌开始，它通过忠诚——同时改变性质——继续下去。人首先做习惯的事情，然后迫使自己做应该习惯的事情。人尊重的首先是文雅的举止，然后才是良好的行为。首先是善良的风俗，然后才是善良本身。忠于获得的爱情、令人钦佩的榜样、表现出来的信任、苛求、耐心、急躁、规律……母亲的爱、父亲的命令。我什么都没有发明，却概括了许多。不过每个人在这方面都了如指掌。责任、禁止、悔恨、做好事后的满足、想好好于的愿望、对别人的尊重……这一切正如斯宾诺莎所说，“完全取决于教育”，不过这当然不是一种用来逃避的理由！这无疑只是道德，而道德不是一切，道德也不是主要的东西（爱和真理更为重要）。但是除了智者或圣人之外，谁能放弃它呢？而它又怎么能不需要忠诚呢？忠诚是一切道德的原则：它是与“一切价值的颠倒”相对立的，这种颠倒也要推翻忠诚，可是办不到，因为要通过忠诚来评价自己。尼采说过：“我们想成为先前的一切道德的继承者，我们不打算把它们推倒重来。我们的一切行为只是反对其先前形式的道德。”这种反对和这种继承都仍然是忠诚。而这种反对有必要吗？反对谁呢？反对苏格拉底？反对爱比克泰德？反对福音书的基督？反对蒙田？反对斯宾诺莎？谁能做得到呢？谁愿意这样做呢？就主要方面而言，他们全都忠于同样的价值，人只有在放弃人类的同时才能放弃它们，对此怎么能看不到呢？“我不是来取消而是来实现……”信徒的诺言——而没有信仰会更动人，没有信仰会更迫切。忠诚不是对上帝，而是对人，以及对人的精神（对不是作为生物学现象而是作为文化价值的人类）。本世纪的一切野蛮行为都以未来的名义爆发出来（千年的德意志帝国、即斯大林主义的美妙的，或者应该美妙的未来……）。我有一个消除不了的想法，即人们曾在道义上抵制过这些行为，但只是出于对某种过去的忠诚。野蛮人是不忠诚的人。即使是美妙的未来，也只能以远古时代的价值的名义，才能在道义上令人向往。这就是马

拉丁文：按几何方式的。——译注

尼采《权力意志》法译本，加里马出版社，1937年，第三卷，第498页。

爱比克泰德（约66—？），古罗马斯多葛派哲学家。——译注

克思看到的、马克思主义者现在开始明白的道理。未来的道德是没有的。像一切文化一样，一切道德都来自过去。只有忠诚的道德。

至于夫妇，这是另一回事。有些人忠实，有些人不忠实，这是事实真相，它似乎没有或者不再触及主要的问题。至少在人们从狭隘角度将忠诚理解为独占和互相占有对方的肉体时是如此。为什么只爱一个女人？为什么只要一个女人？忠于自己的思想观点，（幸好！）并非只能有一种观点；忠于友谊也不等于只能有一个朋友。忠诚在这些方面不是排他的。为什么在爱情上就不一样呢？人是以什么名义来追求别人专一的快乐呢？这样生活起来更方便、更可靠，也许归根结底更幸福。这都有可能，甚至只要爱情依然存在，我都会这么认为。然而无论是道德还是爱情，在我看来在原则上都与此无关。每个人可以根据自己的力量或弱点进行选择。对于每个人，或者不如说对于每对夫妇来说：真实是比排他性更高的价值，我认为背叛爱情的不是爱情（另外的爱情）而是谎言。其他人会有相反的看法，我在别的时候也可能改变观点。我觉得问题的要点不在这里。有一些自由的夫妇，他们以自己的方式表示忠诚（忠于他们的爱情，忠于他们的诺言，忠于他们共同的自由……）。而有那么多别的夫妇，严格地保持忠实，伤心地保持忠实，其实两个人都宁愿不要如此……这里成问题的不是忠诚而是嫉妒，不是爱情而是痛苦。这不再是我要讨论的题目了。忠诚不是怜悯。这是两种美德吗？当然是，但问题正在这里：它们是两回事。不使人痛苦是一回事，不背叛是另一回事，而这就是人们所说的忠诚。

主要的问题在于弄清是什么使一对夫妇成其为夫妇的。仅有性的接触，哪怕是多次，也显然不足以成为夫妇。但只是同居，即使是长期同居也是不够的。按我理解的词义，夫妇必须以爱情和持久为前提，故而要以忠诚为条件，因为只有通过记忆和意愿来延续激情，爱情才能持续下去，（过去短暂的激情不能结成一对夫妇，却恰恰适于使他们分手！）这无疑就是婚姻所包含的，虽然会被离婚所中断的意义。我有一位离婚后再婚的女友，她告诉我她差不多仍然忠实于她的前夫。她向我解释说：“我的意思是指忠于我们曾共同体验的东西，我们的经历，我们的爱情……我不想否认这一切。”何况如果没有各自对共同经历的忠诚，没有这种使夫妇幸福的信任与感激的交织，任何夫妇都不可能维持下去。有些幸福的夫妇在垂暮之年是如此动人，胜过了往往刚开始梦想爱情的情人。前一种忠诚似乎比后一种更为珍贵，对于夫妇也更为重要。爱情的平息或衰退，永远是很有可能的，为此悲伤也是徒然。但无论是分手还是继续共同生活，只有通过这种对获得的和付出的爱、对分享的爱的忠诚，以及对这种爱的自愿和感激的回忆，夫妇才依然是夫妇。我说过忠诚就是忠实的爱，而且这就是夫妇，即使是“现代的”，哪怕是“自由的”夫妇。忠诚是保持对发生过的一切的爱，是对爱的爱，因而是现在对过去的爱的（自愿的和自愿保持的）爱。忠诚就是忠实的爱，并且首先是忠实于爱我为什么要向你发誓永远爱你或者不爱任何别人？谁能保证自己的感情？而且在不再有爱情的时候，再维持爱情的假象、责任或约束又有什么用呢？不过这并不是一种用来放弃或否认过去的理由。为了爱现在，我们需要背叛过去吗？我向你发的誓言不是永远爱你，而是永远忠于这段我们正在共度的爱情。

不忠诚的爱情不是自由的爱情：这是容易忘却的爱情，背叛的爱情，忘了或者憎恨曾爱过的东西，并且从那时起也忠却自己和憎恨自己。这还是爱

情吗？

我心爱的，只要你愿意，就爱我吧；但是不要忘了我们。

明 智

礼貌是一切美德的起源；忠诚是它们的原则；明智则是它们的条件。它本身是不是一种美德？传统的回答是肯定的，首先需要解释的正是这一点。

明智是古代和中世纪的四枢德之一，也许是被人们遗忘得最久的美德。对现代人来说，它不是属于道德，而是属于心理学，不是属于责任而是属于算计。康德已经不把它视为一种美德了，他解释说：这只是高明的或巧妙的自爱，当然无可指责，但是没有道德价值，也没有其他作用，即使有也只是假定的。关心自己的健康是明智的，可是谁能把它看成是一种价值呢？明智会带来过多的好处，以至不能算是道德；责任过于绝对，不能算是明智。不过这里康德的观点是否最现代、最正确，都是无法肯定的。因为也是他从中得出结论，认为诚实是一种绝对的责任，在任何情况下都是如此（甚至如他举的例子、即在您的朋友受到追杀，而凶手们问您这个人是否藏在您家里的时候也是如此），也无论会造成什么后果：即使是为了救一个无辜者或者自己逃命，也宁可不明智而不能不履行责任！我认为这正是我们无法接受的，因为我们不能充分相信这种绝对，以至为了它而牺牲我们的生命。朋友或同胞。正如马克斯·韦伯后来所说的那样，这种自信的伦理倒会使我们害怕：如果要损害纯朴的人性、情理、温和、怜悯，那么一切原则的绝对性还有什么价值呢？我们也学会了怀疑道德，因为它更加自以为是绝对的。我们宁可要马克斯·韦伯所说的一种责任伦理，而不要自信的伦理，因为前者并不放弃道德原则（它怎么能这样做呢？），也关心行为的可以预见的后果。一种善良的意图可能导致灾难，而动机的纯洁性即使得到了证实，也永远不足以阻止最坏的事情。因而只满足于动机不错就有可能犯罪：责任伦理要求我们不仅担保我们的意图或道德原则，而且在尽可能预见的情况下，担保我们行为的后果。这是一种明智的伦理，也是唯一有价值的伦理。向盖世太保撒谎比向他出卖一个犹太人或抵抗运动成员要好。以什么名义呢？以明智的名义，是明智（为了人、通过人）正确地决定了这个好。这是实用的道德，一种不能适用的道德又算什么呢？没有明智，其他一切美德只能用它们的善良意图为“地狱”铺路。

我谈到了古代人，因为明智这个词在历史上含义太多，以至于变得暧昧不清，何况它几乎已从当代的道德词汇中消失了。但这并不意味着我们不再需要它。

让我们仔细地考察一下。大家知道，希腊人的，尤其是亚里士多德或斯多葛派的 *phronèsis*，拉丁人翻译成 *prudèntia*。这是怎么回事？亚里士多德解释说，这是一种智力的美德，它涉及的是真实、知识、理性。明智是这样一种心态，即能正确地慎重考虑对人有或有害的事情（不是在人的自身，而是在现在这个世界里；不是一般的考虑，而是在这样或那样的境遇之中），

四枢德是勇、义、智、节（在本书中译为勇气、正义、明智、节制——译者）。这种分类（明智在法语中有时被称作智慧）似乎可以上溯到公元前六世纪，差不多在柏拉图的著作里就能看到，它在斯多葛主义里成为经典，后来主要通过西塞罗传入了基督教的思想。

马克斯·韦伯（1864—1920），德国经济学家和社会学家。——译注

并相应地采取适当的行动。这就是人们可以称之为情理的东西，不过它是要为一种善意服务的。或者称之为智慧，不过是有道德的智慧，明智正是以此调节其他的一切美德：没有它，任何美德都不知道该做什么，不知道怎样达到所追求的目的（善）。圣·托马斯正确地指出，在四枢德中，智应该引导另外三种：没有它，节、勇和义都不知道该做什么和怎样去做，就会成为盲目的或不明确的美德（义士爱义，却不知道在实践中如何去实现它；勇敢者不知道如何用自己的勇，等等），正如没有它们，明智就是空洞的，或者只不过是机灵一样。明智含有某种谦虚或工具的意思：它为之服务的不是自己的目的，只是手段的选择。然而正是这一点使它变得不可取代：任何行为、任何美德——任何行动中的美德——都不能够放弃它。明智并不占统治地位（正义更有价值，爱更有价值），但是起着管理的作用。不过，一个无人管理的王国会成为什么样子呢？热爱正义不足以成为义士，热爱和平也未必就是和平主义者。要想成为义士与和平主义者还必须经过深思熟虑，作出正确的决定，采取正确的行动。而决定这一切的是明智，正如实行这一切的是勇气一样。

斯多葛主义者把它看成是一种学问（认为这是“关于要做和不要做的事情的学问”），亚里士多德当然拒绝接受这种看法，认为只有必然的学问和偶然的明智。明智的前提是犹豫、冒险、偶然、未知的事物。一个神是用不着明智的，可是一个人怎么能没有它呢？明智不是一种学问，它是在没有学问的地方用来代替学问的。只有在需要选择的时候，换句话说是在任何证明都不能或者不足以解决问题的时候，人们才会慎重考虑：这时不仅必须要有正确的目的，而且要有达到这一目的的正确的手段！光爱孩子还不能成为一个好父亲，光想让他们幸福也是做不到的。科吕什（Coluche）说，爱不是不要智慧。希腊人早就懂得这个道理，也许比我们还清楚。phronèsis 就像一种实用的智慧，行动的智慧，为了行动、在行动中显示的智慧。然而它并不代替智慧（即真正的智慧：sophia），因为做得好并不足以使生活过得好，成为有道德的人也未必就能幸福。亚里士多德的这句话几乎是反对所有的古代人，他说得对：幸福不足以形成美德，美德同样不足以使人幸福。然而两者都需要明智，甚至连智慧都少它不得。不明智的智慧是疯狂的智慧，这也就不是智慧了。

伊壁鸠鲁或许说明了主要的问题：明智（通过对利弊的比较和考察）选定应该以何种方式来满足的欲望，它“甚至比哲学更珍贵”，而且正是由它才“产生了其他一切美德”。如果不会生活，真实有什么用处？如果不能公正地行事，正义有什么用处？如果它什么都不会带来，人们为什么还要它？明智好比一种真实的（而不仅仅像礼貌那样是表面的）处世之道，它也是一种享受的艺术。伊壁鸠鲁解释说，我们有时拒绝许多快乐，因为它们会带来更多的烦恼。但如果这种烦恼能使我们避免更大的痛苦，或者得到一种更强烈或更持久的快乐，我们又会寻找它。举例来说，我们去看牙医或者去工作，并非总是为了快乐，而是为了一种明智地预见到或盘算过的、往往是延迟的或间接的快乐（即避免或取消了一种痛苦）。它永远是有时间性的、往往要等待时机的美德。因为明智重视未来，这就要靠我们去面向未来（因此它不

托马斯·阿奎那（1225—1274），欧洲中世纪神学家和经院哲学家，生于意大利，1323年被教皇尊为“圣徒”。——译注

是属于希望，而是属于意志)。所以像任何美德一样，它是现在的美德，而不是预测的或有预见的。明智的人关心的不但是发生的事情，而且是可能发生的事情，是既专心，又注意。西塞罗指出：Prudentia来自Providere。既是预见又是使人成家立业的意思。这是涉及时间、不确定的未来和有利时机（希腊人的Kairos）的美德，是耐心的和预测的美德。人不能生活在片刻之间，不能始终走最短的路去追求快乐。现实有着强加于人的规律、障碍、曲折。明智是对此予以重视的艺术，是清醒而合理的欲望。浪漫派作家更喜欢梦想，空话连篇。实干家则相反地懂得，即使为了实现不大可能的和特殊的事情，除了实干也没有别的道路。明智使行动避免冲动，使英雄不会头脑发热。其实这就是弗洛伊德所说的现实性原则，或者至少是与之相适应的美德：应该尽量多享乐，尽量少受苦，但是要考虑到现实的限制和变幻，换句话说要聪明地行事（我们又看到了亚里士多德的智力的美德）。这样，明智在人的身上代替了动物的本能——而在众神身上，则如西塞罗所说是代替了天意。

古代理人的明智（phronesis, prudentia）远非像我们简单地理解的那样只是避免危险。不过古今两种看法是有联系的，在亚里士多德或伊壁鸠鲁看来，我们的看法确实从属于古代理人的看法。明智决定该选择什么和避免什么。而危险往往属于后一种范围，由此就产生了这个词的现代意义（明智即谨慎）。然而有些必须要冒的风险，有一些必须要面对的危险，由此就产生了这个词的古代理意义（明智即“冒险和决心的美德”）。前一种意义远非取消后一种意义，而是从属于它。没有勇气，明智只会是胆怯懦弱，正如没有明智，勇气也只会是鲁莽或疯狂一样。

何况我们还会看到，即使按它有限的现代意义来理解，明智依然在调节着美德。只有活着的人是有道德的人，或者能够成为有道德的人（死者至多只能曾经是有道德的人）。只有明智的人是活着的，或者仍然是活着的。一种绝对的轻率行为，总是为时不长便致人死命。这种美德会剩下什么呢？它怎样才能突然产生呢？我在谈到礼貌时指出，孩子起初分不清恶的（错误）和造成伤害的（痛苦，危险），他也分不清道德和明智，在很长的时间里主要是顺从父母的话或权力。但是（靠着我们父母的、然后是我们的明智）我们长大了，我们承认了这种区别，道德和明智就在分化的同时各自形成了。把它们完全混为一谈是一种错误，而使它们永远对立则是另一种错误。康德指出，明智出主意，道德来支配。所以我们两者都需要，不可或缺。明智只有在服务于一种可敬的目的时才是一种美德（否则就只是机灵），正如这个目的只有用合适的手段去实现时才是完全合乎道德的（否则就只是善意而已）。所以亚里士多德说：“没有明智，不可能成为善人，或没有精神美德，不是智者”。明智不足以构成美德（因为它只考虑手段，而美德还要考虑目的），但是任何美德都少不了它。轻率的驾驶员不但危险，而且在道德上应受谴责，因为他对别人的生命毫不重视。反过来，谁不认为safer sex——只是一种明智的性欲（由于他对别人的健康所表现的关心，如果自己已经病了）也可能成为一种道德倾向？在互相愿意的成年人之间，最自由的性欲也不是错误。但轻率行为却是一种错误。在艾滋病流行的今天，一些本身绝对

西塞罗（公元前106—公元前43），古罗马政治家、演说家。——译注

英语：性安全。——译注

无可指责的行为会因此变得轻率，不是由于它们提供了无罪的快乐，而是由于它们引起的或传给他人的风险。不明智的性欲是没有美德的性欲，或者说是没有健全的美德的性欲。在各个方面都是如此。轻率的父亲很可能爱他的孩子，希望他们幸福。可是在他作为父亲的美德中，无疑也在他的父爱中都缺少了一些东西。当一场他本来可以避免的悲剧发生时，他会懂得他虽然不用完全负责，但也并非绝对清白。首先是不要损害。首先是保护。这就是明智，没有它任何美德都会不起作用或者有害。

我已经说过明智并不禁止冒险，也并非总是避开危险。看看登山运动员或航海者：明智属于他们的职业。冒什么样的风险？面对什么样的危险？在什么样的限度之内？要达到什么目的？快乐原则支配着这一切，这就是人们所说的欲望或热爱。怎样去做？通过什么手段？采取什么预防措施？现实的原则决定着这一切，这就是——当它作出最正确的决定时——人们所说的明智。

圣·奥古斯丁说过，明智是一种有远见地进行选择的爱。但是这种爱选择什么？当然不是它的对象，这是由欲望来提供的，而是碰到或保护这个对象的手段。这是母亲们和情妇们的远见：疯狂的爱的智慧。她们恰当地做应该做的，至少是她们认为应该做的事情（说智力的美德就意味着说谬误的危险），而这种操心就产生了——她们的、我们的——人性。爱指引她们，明智启示她们。

愿明智能启示人类本身！我们看到明智一向重视未来，因此忘记它是危险的和不道德的。明智是这种自相矛盾的对未来的记忆，或者更确切地说（即使这样一种记忆不是一种美德），是这种自相矛盾而又必需的对未来的忠诚。父母们懂得这一点，要为自己的孩子们保留未来——不是为了代替他们记住未来，而是为了给他们留下让他们自己记住未来的权利，可能的话还给予他们记住未来的手段。人类如果要为未来的人类保留各种权利和机会，也就应该明白这一点。权力更大，责任就更大。我们的责任从来没有如此沉重，它涉及的不仅是我们的或者我们孩子的存在，而且（由于技术进步及其可怕的影响）还有整个人类的永远的存在……例如生态学属于明智，而正因为如此它才涉及道德。以为明智过时的看法是错了：生态学是我们的美德之中最现代的，或者不如说是我们的美德之中被现代性变得最必需的美德。

我说过实用的道德，是从这个词的两种意义上来说的，它与一种抽象的或理论性的道德相反，但也与一种漫不经心的道德相反。后一种概念是矛盾的，这充分说明明智是多么必要，其中包括保护（由于过分热情而总是轻率的）狂热的、以及明智本身的道德。以“善”的名义干了多少暴行？以美德的名义犯了多少罪孽？这些罪行几乎总是反对宽容、但往往也是反对明智的。我们要当心这些被“善”弄得盲目的萨伏那洛拉。过于拘泥于道德原则，因而不能考虑个人；对他们的意图太有把握，以至不顾及后果……

不明智的道德是无用的或危险的道德。斯宾诺莎说过 *Caute*，即“当心”。这是明智的准则，而在道德忽视其各种限度或不确定性的时候，也应该当心道德。善意不是担保，好心也不是借口。总之，道德不足以构成美德：其

参阅汉斯·乔纳《责任原则》，法译本，雄鹿出版社，1990年。

萨伏那洛拉（1452—1498），意大利政治家和宗教改革家，以异端罪被处火刑。——译注
这是刻在他的印章上的铭言。

中也必须有智慧和清醒。这就是幽默所提醒、明智所要求的道理。
只听从道德是轻率的，而轻率的人是不道德的。

节制

问题不在于不要享乐，也不是尽量少享乐。这样做不是美德而是忧伤，不是节制而是禁欲，不是适度而是无能。斯宾诺莎的这段生动的评注驳斥了这种看法，人们怎样引用都不会过分，这也许是他写过的最享乐主义的文字，充分说明了问题的要点：“肯定只有一种野蛮而悲哀的迷信才禁止享乐。其实在这方面，平息饥渴不是比消除悲哀更好一些吗？这就是我的规则，这就是我的信念。没有一个神，除了嫉妒者之外没有一个人，会对我的无能和痛苦感到快乐，没有人把我们的眼泪、呜咽、担心以及内心无能的其他标志当成美德。相反，我们感受的喜悦越是强烈，我们体验的完美越是理想，我们就更加必然地具有神性。因此一个明智的人应该尽可能使用一切物品并从中获得快乐（不要到厌倦的程度、那样就不是享乐了）。”在这段引语里，节制几乎发挥了全部的作用。它与厌倦、或者导致厌倦的一切相反：不是要少享乐，而是要更好地享乐。节制在肉欲中是适度，它是确保一种更纯洁或更充分的享乐。这是一种经验丰富的、技巧熟练的、有教养的情趣。在同一段评注里，斯宾诺莎接着写道：“我认为一个明智的人为了恢复健康和体力，会吃数量适中的美味食物和鱼类，其他如香料。绿色植物、装饰、首饰、音乐、体育活动、演出等等都同样如此、每个人都能消费而不会给别人造成任何损害。”节制就是这种适度，通过它我们才成为各种娱乐的主人而不是它们的奴隶。这是自由的享乐，只会享受得更好，因为它也享受着它自身的自由。当人能够不抽烟的时候，抽烟是多么快乐！当人不是酒精的奴隶时，喝酒是多么快乐！当人不是肉欲的奴隶时，做爱是多么快乐！这些娱乐因为更自由而更显纯洁，因为控制得当而更愉快，因为少受支配而更从容。这是否容易做到？当然不是。是否可能做到？并非永远如此，这方面我知道一些情况，不是随便什么人都能做到的。正因为如此节制才是一种美德，也就是一种优点：亚里士多德说它是两座对立的深渊之间的一条山脊，位于纵欲与麻木、位于放荡者的阴郁与性无能者的忧伤之间、位于贪吃者的反胃与食欲不振者的恶心之间。忍受自己的肉体是多么不幸啊！享受和使用自己的肉体是多么幸福啊！

不节制的人是一个奴隶，由于到处都随身带着他的主人。他所受的奴役就更为深重。他是他的肉体的俘虏。是他的欲望或习惯的俘虏，是它们的力量或他的软弱的俘虏。伊壁鸠鲁有道理，他不像亚里士多德或柏拉图那样主张节制或适度（*sophrosunè*），而是更喜欢谈论自主（*autarkeia*）。不过两者缺一不可：“我们认为自主大有好处，不是因为我们靠很少的东西就能维持生活，而是由于我们（如果拥有的不多，就能够知足常乐）深信那些快活透顶地充分享受的人最不需要它，深信合乎情理的东西都容易获得，而虚幻的一切都难以得到。”在一个不太贫困的社会里，水和面包几乎从不缺乏。在最富裕的社会里，金子或奢侈品却总是不够。我们既然不满足，又怎么会幸福呢？我们的欲望既然没有止境，我们又怎么会满足呢？伊壁鸠鲁总是用少许于酪或干鱼，举行与通常宴会相反的宴会。饿的时候有东西吃是多么幸福啊！吃过之后不饿了是多么幸福啊！只要顺从自然，该是多么自由啊！节制是获得自主的一种手段，正如自主是获得幸福的一种手段一样。能节制的

人能知足常乐，这个足是多少无关紧要，它是能力，是满足。

因此，节制——像明智、也许像所有的美德一样——属于享乐技巧的范围，这是欲望对它自身、活着的人对他自己的一种加工。节制不打算超越我们的限度、而是尊重它们。它是福柯所说的自我关心的种种情况之一，它与其说是精神的、不如说是伦理的美德，它不属于责任，而是属于情理。这是享乐方面的明智、即要尽量享乐，尽可能享受得更好，但是这要通过感觉或意识的强化、而不是通过无限增加客体来达到目的。可怜的堂璜，他需要那么多的女人！可怜的酒鬼，他需要喝那么多的酒！可怜的贪吃者，他需要吃那么多东西！伊壁鸠鲁教人宁可自然而然地享乐，当享乐是合乎情理的时候，就容易满足，肉体也容易平静下来。还有什么比解渴更简单的呢？除了极端贫困之外，还有什么比一个肚子或一个生殖器更容易满足的呢？还有什么比我们正常和必需的欲望更为有限呢？难以满足的不是肉体。使我们注定陷于缺乏、不满足或不幸的无止境的欲望只是病态的想象。我们有比肚子更大的梦想，却荒谬地责备我们的肚子太小！智者则相反地“对欲望和恐惧都确定了限度”：这是肉体的限度，也是节制的限度。但是不节制的人无视这些限度，或者想越过去。他们不再饿了？他们就让自己呕吐。不渴了？吃点咸花生——或者再来点酒——就又想喝了。不想再做爱了？几本海淫杂志就会使他们重振精神……这是能做到的，可是何必呢？而且要付出什么代价呢？这些人没有（通过快乐本身）从快乐中解放出来，就这样成了快乐的俘虏！缺乏的俘虏，以至于他在过度的满足之后还是缺乏这些快乐！于是他们说，没有任何饥渴是多么可悲啊……这是因为他们想要更多，永远要更多，不知满足，甚至对太多都不满足！所以放荡者都是阴郁的；所以酒鬼们都是不幸的；还有什么比一个吃饱的馋鬼更可悲的呢？“我吃得太多了”，他说着倒了下去，模样笨重、虚胖、疲乏不堪……蒙田说：“不节制是享乐的瘟疫，节制不是它的负担，而是调味品”，它能使人品味快乐的“最优雅的甜蜜”。美食家已经这样做了，他与贪吃者相反，要的是质量而不是数量。这是第一个进步。然而智者看得更高，更接近于自身或事情的本质：快乐的质量对于他比菜肴的质量更为重要。他可以说是个美食家，不过是二流的，然而会成为第一流的；一个自我的、或者不如说是生活的美食家（因为自我和另一个人一样只是生活里的一道菜肴），是吃、喝、感觉、爱恋……的无名和无人称的快乐的品味者。他不是一个审美家，而是一个行家。他知道只有兴趣里才有快乐，而只有欲望里才有兴趣。“一旦消除了由需要引起的一切痛苦，粗茶淡饭和美酒佳肴就会使人同样快乐；在需要时送进嘴里的大麦面包和水，会使人快乐无比。因而习惯于花钱不多的粗茶淡饭有利于增进健康，使人在生活所必需的事务中富有活力，使我们在不时接近昂贵的食物时能够保持良好的情绪，并且面对恶运毫不畏惧。”在一个发达的社会、例如伊壁鸠鲁所在的社会和我们的社会里，生活必需品容易获得，而必需品之外的东西却难以太平无事地得到和保存。可是谁会满足于必需品呢？谁会只爱自天而降的多余物品呢？也许只有智者。节制在有快乐时增加他的快乐，在没有快乐时代替快乐。所以他永远是、或者几乎永远是快乐的，活着是多么快乐啊！什么都不缺是多么快乐啊！能够主宰自己的肉体享乐是多么快乐啊！信奉伊壁

米歇尔·福柯（1926—），法国哲学家。——译注

蒙田《随笔集》，法国大学出版社，第三卷，第1110页。

鸠鲁学说的智者，对自己的肉体享乐实行集约经营而不是粗放经营。吸引并使他幸福的是最好的东西不是最多的东西。正如卢克莱修所说，他“怀着知足的心”生活、他懂得“只要知足就永远不会感到缺乏”，或者说即使缺少那，这种缺乏也会迅速地自动消除，因此他对自己的安逸更加自信。对生活知足的人，他会缺乏什么呢？方济各或许从一种幸运的贫困中发现了这一秘密。但是这个教训对我们的富裕社会最有价值，因为现在由于不节制在死去和受苦的人，比饿死或因禁欲而受苦的人更多。节制在任何时代都是一种美德，但是在更顺利的时代里更有必要。它不像（相反地艰难的时代里更有必要的）勇气那样是一种例外的美德，而是一种普通的和微不足道的美德：不是例外的而是惯常的美德，不是英雄主义的而是谨慎小心的美德。它与兰波所珍爱的一切感官的放纵相反。所以我们这个重诗人胜于哲学家、重孩子胜于智者的时代，似乎正在忘记节制是一种美德，以致只把它看成一门保健学——他们说：“我会注意的”。可怜的时代，它只知道把医生置于诗人之上！

圣·托马斯正确地认识到，这种基本的美德尽管不如另外三种枢德崇高（智更必需，勇和义更令人钦佩），却往往困难于实行而胜过它们。因为节制针对个人（喝、吃）和同类（做爱）生活的最必需的欲望，它们最为强烈，也最难以控制。这充分说明问题不在于取消这些欲望——冷漠是一种缺陷——而是尽可能地控制它们（即英语中的 self-control），调节它们（像安排一场芭蕾舞或调配一台发动机一样），使它们保持平衡、和谐与安宁。斯宾诺莎指出：节制是对生命冲动的一种自愿的调节，是对我们的生存能力、尤其是我们的内心对情感或欲望的非理性冲动的控制能力的合理肯定。节制不是一种感情：这是一种能力，也就是一种美德。阿兰说过，它是“克服各种狂热的美德”，因而它也应该克服——在这一点上它与谦虚有关——美德的狂热，以及它自身的狂热。

卢克莱修（公元前98—公元前55），古罗马哲学家。——译注

方济各（1181—1226），天主教方济各会创始人。——译注

阿尔蒂尔·兰波（1854—1891），法国诗人。——译注

英语：克己、自制。——译注

勇气

在所有的美德之中，勇气无疑受到最普遍的赞赏。作为相当罕见的行为，它具有的魅力似乎并不取决于社会团体和时代，与个人也几乎没有关系。怯懦到处受蔑视，英勇到处受尊重。当然，它的形式和内容可以改变：每一种文明都有它的恐惧，每一种文明都有它的勇气。然而有一点是不改变的，或者几乎不变的，就是勇气作为克服恐惧的能力，比陷于恐惧之中的怯懦或胆小更有价值。勇气是英雄的美德，而谁不钦佩英雄呢？

可是这种普遍性证明不了什么，甚至还会令人怀疑。受到普遍赞赏的东西也会受到坏人和蠢货的怀疑。他们难道是多么优秀的法官吗？此外人们也赞赏美，美不是一种美德；许多人看不起温和，温和却是一种美德。即使道德在原则上可以普及，也并不证明它有普遍的成就。美德不是一场演出，也不需要掌声。

勇气可以为任何事情效力，无论为善为恶都不会改变它的性质。勇敢的恶行还是恶行。勇敢的狂热还是狂热。这种勇气——为了恶和作恶的勇气——还是一种美德吗？似乎难以想象。这等于是说可以赞赏一个杀人犯或纳粹分子的勇气，从而使他们变成有道德的人？他们再怯懦一点，就不会做那么多坏事了。这种能够为最坏的事情效力的美德是什么呢？这种似乎与一切价值无关的价值又是什么呢？

伏尔泰说过：“勇气不是一种美德，而是歹徒和伟人共有的一种品质。”因而它是一种优点，但本身谈不上道德不道德。智慧或力量也同样如此：它们也受人赞赏，也暧昧不清（既能用于恶也能用于善），因此在道德上是无所谓的。不过我无法肯定勇气不再具有更多的意义。我们来看一下随便哪个坏蛋：他聪明也好、愚蠢也好，健壮也好、虚弱也好，就道德而言，这些都丝毫改变不了他的价值。在某种程度上来说，愚蠢甚至能使他得到宽恕，正如这样那样的残疾或许会改变他的性格一样。这些是可以减轻罪行的情状，有人会问：如果他不是白痴或跛子，他会这么凶恶吗？智慧或力量决不能减轻一个人的丑行，倒会使之倍增，使它变得更加有害，更加有罪。但勇气并非如此。如果怯懦有时可以用来辩解的话，那么我认为即使在坏人身上，这样一种勇气在伦理上仍然会被同样看重（我们会看到，这一点并不证明它永远是一种美德）。假设有两个完全类似的纳粹分子，只是一个显得那么怯懦，另一个却显得那么勇敢：后一个可能会更危险，可是谁能说他会更有罪呢？更该蔑视呢？更可恨呢？如果我说某个人：“他既残忍又怯懦”，这两个形容同就会相加。如果我说：“他既残忍又勇敢”。它们倒不如说是在相减了。怎么能完全痛恨或蔑视一个神风飞机驾驶员呢？

不过让我们把战争放在一边，否则就离题太远了。我们还是来设想一下和平时期的两个恐怖分子，他们各自去炸一架满载度假者的客机……第一个在地面上炸飞机，自己不冒任何风险，第二个知道自己为什么这样做，他留在飞机上，与其他乘客同归于尽，我们怎么能不更加蔑视第一个恐怖分子呢？

伏尔泰（1694—1778），法国启蒙思想家。——译注

第二次世界大战末期日本使用的飞机，满载炸弹撞击轰炸目标，与之同归于尽。——译注

我还要谈谈这个例子。可以假定这两个人有着类似的、例如是意识形态方面的动机，而他们的行为对于受害者来说也造成了相同的后果。假设后果极其严重，动机又很成问题，因而不能为后果辩解：也就是说，这两桩谋杀行为在道德上都应受谴责。然而一个恐怖分子不冒任何风险，他的罪行还要加上怯懦；另一个则要加上勇敢，因为他知道自己就要死去。这样会有什么改变呢？对于受害者来说，我们再说一遍，什么也没有改变。然而对于放炸弹的人呢？勇气与怯懦相反？当然如此，但这是道德还是心理？是美德还是性格？心理或者性格能起作用，它们的作用甚至是必需的，这无可否认。可是我认为还要加上与道德有关的这一点：英勇的恐怖主义者以他的牺牲，至少证明了他动机的真诚、或许是无私。但如果我们通过他的私人日记知道，他之所以犯下大罪、只是坚信他因此赢得的——想想这种或那种宗教狂热——比失去的要多得多，也就是他赢得了永恒的幸福生活。那么我则希望我们对于他的某种（当然是混杂的）尊重将会减少以至消失。在后一种假设里，利己主义将恢复它的权利，或者不如说它本来就从未失去这些权利，而这个行为的道德则会相应地后退。我们将只是与一个准备为了自己的幸福而牺牲无辜者的人、也就是一个普通的坏蛋打交道。就他的生命来说，他当然是勇敢的，不过是一种谋求私利（即使是 post mortem ）的勇敢，也就丧失了一切道德价值。自私的勇敢是利己主义。相反地设想一个无神论的恐怖主义者：他如果牺牲自己的生命，怎么能假定他有一些卑劣的动机呢？无私的勇敢是英雄主义。如果说这一点对于这个行为的价值而言不能证明什么的话，它至少表明了某种个人的价值。

这个例子启发了我。对于以自我牺牲为最高表现的勇气，我们所尊重的旨先是在没有自私动机的条件下所经受或招致的风险，换句话说是一种即使不总是利他主义的，至少也是无私的、超脱自己的、与自我有距离的形式。无论如何勇气似乎在道德方面是值得尊重的东西。有个人在街上袭击您，断了您的一切可能的退路。您是拼命地自卫呢，还是宁愿求饶？这主要是一个策略问题，或者可以说是气质问题。人们会觉得前一种态度更光荣或更有魄力，当然如此。但是光荣不是道德，魄力也不是美德。相反，您还是在街上，听见一位妇女呼救，有个流氓要强奸她，您是否表现得勇敢，显然既取决于您的性格，也涉及到您特有的道德责任心，换言之是您的美德或可耻行为。总之，如果说从心理学或社会学的角度来看，勇气始终受到尊重的话，那么在道德方面，它只有在至少部分地为他人服务、或多或少忘己即时的私利时，才真正是值得尊重的。所以毫无疑问，尤其是对一个无神论者来说，勇敢地面对死亡是勇中之勇；因为自我从死亡中得不到任何具体的或实际的报酬。我之所以说“即时的”、“具体的”和“实际的”报酬，是因为人所共知，人摆脱不了自我，即使是英雄也可能追求过荣誉或躲避过良心的责备，也就是说哪怕是以间接的或被追认的方式，他也在美德中追求过自己的幸福或安逸。人摆脱不了自我；人不能避开快乐的原则。然而在为他人的服务中得到快乐，在慷慨的行为中得到安逸，这决不是否认利他主义，而正是它的定义和美德的原则。

康德认为，爱自己并非总是有罪的，但它却是万恶之源。我愿意补充说：对他人的爱是一切善的根源，不过这样一来两者之间的距离就会太大了。当

然，人只有在爱自己时才爱他人（所以福音书正确地告诉我们，爱邻人应该“如己”），而且人对他自己的爱，也许只与他最初得到的和内在的爱成比例。但是在只爱自己的人与同样——有时甚至是无私地——爱另一个人的人之间，在只爱接受或获得的人与也爱给予的人之间，总之是在一种可鄙的自私行为与升华的、净化的、解放了的利己主义（不错：从自我中解放的利己主义！），即人们所称的……利他主义或慷慨之间，依然有一种明显的或方向的区别。

我们还是来谈勇气。我举的一些例子——人们还可以找到许多别的例子——使我认识到，勇敢起初带有心理的特征，只是在为他人或一种普遍而公益的事业服务时才成为一种美德。勇气的特征主要是对恐惧不大敏感，或者是很少感觉到，或者是经受得住，甚至乐于承受。这是冒失鬼、爱打架的人或者天不怕地不怕的人的勇气：就像我们的侦探影片里所说的“硬汉”的勇气，而每个人都知道美德可能与它无关。这是否是说它在道德方面完全无所谓呢？并非如此简单。即使在一种只按利己主义行事的处境里，人们也会认为勇敢的行为（例如与袭击者搏斗而不求饶）会显得更镇静、更尊严、更自由，勇敢的行为所显示出的一切具有道德意义的品质，通过反作用把它的某些价值赋予了勇气。勇气就其本质而言并非永远是道德的，但是没有它，任何道德无疑都不能存在或不会有结果。某个完全陷于恐惧之中的人，他能给自己的责任留下什么位置呢？由此可以看出人的尊重——我愿意说是先在道德上，或者几乎是在道德上的尊重——即使是纯属肉体的、甚至是为一种自私的行为服务的，也仍然以勇气为对象。勇气迫使人尊重它。当然它是危险的诱惑（因为勇气在道德方面证明不了什么），但是它也许以此表明，勇气至少显示了一种从本能和恐惧的纯粹作用中摆脱出来的倾向，可以说是一种自制力和对恐惧的控制。倾向或控制并非始终是道德的，但至少是一切道德的——虽不充分却是必需的——条件。恐惧是自私的。怯懦是自私的。但是这种首要的、肉体的或心理的勇气还不是一种美德，或者说这种美德（这种优点）还不是道德。古代人从中看到了男子气概的痕迹（希腊语中 *andreia* 的意思是勇气，它和拉丁语的 *virtus* 一样，有一个表示男子的词根，*anēr* 或 *vir* 不是表示属类。而是与女人相反），有一些人直到今天仍然同意这一点。他们通常说“有种没种”，这至少说明即使是不严肃的生理学，在这里也比道德重要。但对于那种（肉体的勇气，战士的勇气），我们不要轻地上当。一个妇女能够表现出那种勇气，这是显而易见的。但是这在道德方面什么也不能证明。那种勇气可以同样属于坏蛋和正派的人。这只是对好斗性的一种幸运的或有效的调节、即康德所说的反常伯勇气，或者是笛卡儿所说的带有激情的勇气。当然它往往是有益的，但首先是对感受到它的人有益，因此它本身就失去了一切高尚的道德价值。侵入一家银行进行盗窃不会没有危险，因而不能没有勇气。盗窃并不因此就变得有道德了，或者至少要有一些非常特殊的（尤其是涉及作案的动机的）情况，才有可能使它变成有道德的行为。相反，作为美德，勇气始终要以一种无私的、利他主义的或激昂慷慨的形式为前提。当然，它不排斥对恐惧的某种冷漠、甚至是对冷漠的某种兴趣。但是它并非必须以它们为条件。这种勇气不是没有恐惧，而是在面临恐惧的时候，以一种更为坚强和勇敢的意志来克服恐惧的能力。它不再是（或者不再仅仅是）生理上的了，而是面对危险时的精神力量。它不再是一种激情，而是一种美德，并且是一切美德的条件。它不再是硬汉们的勇气，而是

温柔者和英雄们的勇气。

我说这种勇气是一切美德的条件。大家也许还记得，我对明智也说过同样的话。为什么不能说？为什么所有的美德只能由其中的一种来调节？没有明智，其他一切美德都会变得盲目或疯狂；然而没有勇气，它们就会变得懦弱或胆怯。没有明智，正义者不懂得怎样与非正义的行为斗争；然而没有勇气，他就不敢全力投入到斗争中去。前一种人不知道用什么手段来达到他的目的，后一种人则在料想的风险面前退却。因此轻率的人和胆怯的人都不可能是真正的正义者（付诸行动的正义才是真正的正义）。任何美德都是勇气；任何美德都是明智。恐惧怎么能代替勇气或明智呢？

圣·托马斯对此作了精彩的说明：虽然有所区别，但是与明智一样，在面对危险的时候，*fortitudo*（精神力量，勇气）在作为所有美德之一的同时，是“任何美德的条件”。所以它是普遍的、确切地说是基本的美德，因为它像一根支轴或铰链（*cardo*）一样承受着其他一切美德，因为如亚里士多德所说，一切美德都需要它“坚定和毫不动摇地发挥作用”（这就是人们所说的精神力量）；但它也是特殊的美德（严格地说是我们所称的勇气），就像西塞罗所说的那样，它能“正视危险和忍受劳苦”。顺便要指出勇气固然是怯懦的对立面，但也是懒惰或软弱的对立面。而在这两种情况下勇气是否相同？当然不一样。危险不是工作；恐惧不是疲劳。但是在这两种情况下都必须克服原始的或动物性的冲动，这种冲动更喜欢休息、娱乐或逃避。由于美德是一种努力——除了感激或爱情之外它永远如此——，任何美德都是勇气，所以阿兰指出，“懦夫”一词是“最严重的侮辱”，这不是因为人身上最坏的是怯懦，而是因为如果没有勇气，人就无法抵抗自身或他人身上最坏的东西。

还需要知道的是勇气和真理的关系。柏拉图在这方面曾多次自问，试图把勇气归于知识（《拉赫斯篇》或《普罗塔哥拉篇》）或信念（《理想国》），但从未获得满意的结果。他解释说：“勇气是关于要敬畏的事物和不用敬畏的事物的学问”，或者至少是“一种关于要敬畏或不用敬畏的事物的、合理地使人相信的正直信念的持久保障”。这是忘记了勇气要以恐惧为前提，并且在与恐惧对抗时显示出来。人可能在面对一种虚幻的危险时显示勇气，而在面对一种确实的危险时却退避三舍。恐惧起着决定的作用。有恐惧就够了。这种恐惧是否正当，是否合理，是否有理智，问题不在这里。堂吉何德在对付风车时显示了勇气，而经常使人放心的科学，却从未把勇气赋予任何人。没有更能抵制智力至上的美德了。有多少英勇的无知者？有多少怯懦的学者？智者？他们如果是十足的智者，就不会再有任何恐惧（就像在伊壁鸠鲁或斯宾诺莎的著作中看到的那样），而任何勇气对他们来说都不会有什么用处了。哲学家们呢？他们需要勇气来思考，这是不用说的；但是思想却从来都不足以给他们勇气。科学或哲学有时能在消除恐惧的对象时消除一些恐惧。但是我们再说一遍：勇气不是没有恐惧，它是正视、抑制、克服恐惧的能力，这就要以恐惧的存在或应该存在为前提。例如对一个现代人来说，靠着我们掌握的知识，日蚀不再是可怕的了，所以面对日蚀，我们的知识没有给我们任何勇气，至多是剥夺了我们表现勇气的……或者缺乏勇气的机会。同样，我们如果能用伊壁鸠鲁的学说来说服自己，死亡对于我们算不了什么（或者用柏拉图的话说，死亡是令人想望的！），我们就不再需要勇气来忍受对死亡的恐惧了。在前一种情况下有科学就够了，在后一种情况下有智慧

或信仰也就够了。然而确切地说，我们恰恰是在它们都不能满足需要时，或者是因为没有它们，或者在它们都不能合理或者有效地解除我们的焦虑时，才需要勇气。知识、智慧或信念使自己的对象变得恐惧或者摆脱恐惧：它们不给予勇气，而给予使用或逃避勇气的机会。

雅恩凯列维奇正是看清了这一点：勇气不是一种知识而是一种决心，不是一种信念而是一种行为。所以理性是不够的：“推理告诉我们应该做的事情，是否必须去做，但是它不对我们说非做不可；它更不会自己去做它说的事情。”如果有一种理性的勇气，也仅仅是理性从不畏惧，我的意思是说，我们害怕的或恐慌的从来都不是理性。卡瓦耶斯懂得这一点，也明白理性不能满足行动或希望的需要：没有 *more geometrico* 的勇气，也不存在有勇气的科学。在严刑拷打之下，去论证不应该说话吧！这种论证难道有可能吗？再说谁能相信这种论证是充分的呢？在（不说话的）卡瓦那斯或任何其他他人身上，理性都是相同的。但是意志不同；而勇气也不同，它只是最坚决的意志，是在面对危险或痛苦时最必需的意志。

理性都是普遍的，勇气都是特殊的。理性都是匿名的，勇气都是个人的。这也是为什么往往是需要有勇气来思考，正如需要它来忍耐或斗争一样，因为没有人能代替我们思考——也不能代替我们忍耐，不能代替我们斗争——，也因为在这些方面理性是不够的，真理是不够的，因而还必须克服自身所害怕或抗拒的一切，克服偏爱使人安心的错觉或令人安慰的谎言的心理。由此产生了人们所说的精神的勇气，即拒绝向恐惧让步的思想：拒绝服从真理之外的东西，什么都吓不倒它，即使是可怕的东西。

这也是人们所说的清醒，它是真正的勇气，但是任何真理都不能满足它的需要。任何真理都是永恒的，勇气只具有目的性和时间性——即在一定期限年才有意义。上帝是不会需要勇气的。智者若是只生活在伊壁鸠鲁或斯宾诺莎提到的不朽的或永恒的幸福之中，或许也是用不着的。然而这都是不可能的，所以我们又一次需要勇气了。维持和忍受需要勇气，生和死需要勇气，容忍、斗争、抵抗、坚持……都需要勇气。斯宾诺莎把这种“每个人只在理性指导下极力保存其生命的欲望”称之为精神的坚定性 (*animositas*)。但是勇气存在于欲望之中，不是理性之中，存在于努力之中，不是口述之中。问题永远在于保存自己的生命（这就是艾吕雅所说的活着的艰难欲望，所以一切勇气都是意志）。

我不能肯定勇气是用于开端的美德，至少不能肯定它只是如此，或基本上如此。为了继续或保持，需要同样的、往往是更多的勇气。不过继续确实总是重新开始，而勇气不可能积蓄或变成资本，只是在这种条件下，勇气才会不顾疲劳、不顾恐惧，像一个永远始动的努力期限、像一个永远重新开始的开端那样继续下去，为此才永远必不可少而又永远难以保持……阿兰说道：“所以要用勇气来摆脱恐惧：而这个开始我们每个行动的意念，当它被记住的时候，即属于我们产生的每种想法。”恐惧使人不能动弹，而任何行动，哪怕是逃避，多少也能摆脱一点恐惧。勇气战胜恐惧，至少想做到这一点，而想这样做就已经是勇敢的了。否则还有什么样的美德？否则还有什么样的生活？否则还有什么样的幸福？在斯宾诺莎的著作里可以看到，一个精

保尔·艾吕雅（1895—1952），法国诗人。——译注

阿兰《关于心灵和们神问题致蒙多尔博士的信》，载七星丛书《艺术与众神》，第733页。

神坚强的人“努力做得好并保持喜悦”：与无数的障碍相对抗，这种努力就是勇气。

像所有的美德一样，勇气只存在于现在。有过勇气不能证明会有勇气，甚至不能证明现在有勇气。它永远是一种积极的、严格他说是鼓舞人心的迹象。过去是认识的对象，未来只是信仰或希望——假想的对象，因为在道德上，过去比未来更有意义。想明天给或者另一天再给，这不是慷慨。想到下个星期或十年后再勇敢，这不是勇气。它们只是希望的计划、梦想的决心、想象的美德。亚里士多德（或者以他的名义说话的弟子）在《伦理学》里，开玩笑地提到了那些“因为要两年后才冒险而假充好汉、在面对危险时却吓得要死”的人。认为这是假想的英雄，真正的懦夫。雅恩凯列维奇引用了这段话，正确地补充说“勇气是即将消逝的瞬间的意图”，因此勇敢的瞬间表示“我们与未来的切点”，总之不是等明天或过一会儿才勇敢，而是在当场。很好。可是这个即将消逝的、与临近的或即时的未来相接触的瞬间，不是延续的现在又是什么呢？当然，对抗不再存在的东西是无需勇气的，不过要克服尚未存在的东西也用不着勇气。无论是纳粹主义或世界末日，还是我的生与死，对我来说都不是勇气的对象（死亡的概念是现时的，有可能成为勇气的对象，纳粹主义或世界末日的概念在某些方面也同样如此；但是在这些方面，一种概念所需要的勇气比事物本身少得无可比拟！）。这些缺席的英雄当然只是假想地面对业已消失的危险，还有什么比他们更可笑的呢？然而雅恩凯列维奇又说：“如果威胁已经完全实现，如果在断绝可能的诱惑、消除犹豫的忧虑时，成为灾难的危险已不再是一种危险的话，也就没有供勇气呼吸的空气了。”这么有把握吗？如果确实如此，那么在克服肉体的或精神的痛苦、战胜残疾、遇到丧事的时候，勇气就并非必不可少，甚至会是无用的了。可是在什么样的情况下我们更需要它？像卡瓦那斯或让·穆兰那样经受过酷刑的人，谁能相信鼓起他的勇气的首先是未来、首先是危险（什么样的未来比他们的现在更坏？什么样的危险比酷刑更严重？），而不是痛苦的残酷现实？如果有选择的话，可以说这时的选择就是停止或是继续这种恐怖，它像所有的选择一样，只有针对未来才有意义。毫无疑问，现在是一个期限，远远超过一瞬间，是圣·奥古斯丁所说的一种膨胀，它始终产生于过去，始终倾向于未来。我说过要想不习惯于在过去与未来之间、记忆与意志之间的这种紧张状态或左右为难，就需要勇气来维持、忍受，容忍。这就是生活和为活下去所作的努力（斯宾诺莎的自然倾向）。然而这种努力始终是现在的，而且往往是艰难的。人们担心的是未来，承受的却是现在（包括现在对未来的忧虑），而且在这个持续的现在里，灾难、痛苦或焦虑的现实所需要的勇气并不少于危险的威胁，或者如雅恩凯列维奇所说的犹豫的忧虑。这对于酷刑、对于所有的酷刑都是真实的。对于最后阶段的癌症患者，有人相信他只是面对未来、面对死亡才需要勇气吗？还有失去了孩子的母亲呢？人们对她说：“鼓起勇气来”。如果这是像任何建议那样置于未来之上的话，这也不是说明勇气在对付一种危险。风险或威胁时必不可少，而是在对付一种可惜是现在的，残酷地是现在的灾难时是必需的，这种灾难由于已经存在，并且从此以后——因为过去与死亡是不可挽回的——将最终地存在，才会无限期

让·穆兰（1899—1943），法国爱国者，抵抗运动时期国民议会的创始人，被捕后受酷刑，死于押往德国途中。——译注

地到来。还需要勇气来忍受不利的条件，承受失败或错误，这些勇气也是首先针对持续的现在，以及仅仅是、只能是作为现在的延续的未来。盲人比明眼人需要更多的勇气，这不仅仅是因为生活对于他更加危险。我还可以再多说一点。在痛苦甚于恐惧的范围内，至少每当它大于恐惧的时候，就需要更多的勇气来承受它。这当然取决于痛苦和恐惧。那么我们来看一种极端的痛苦：酷刑；和一种极端的恐惧：对死亡的恐惧，对酷刑的恐惧。当两者都已迫近时。经受酷刑比经受酷刑的威胁——哪怕已经完全确定和可信——需要更多的勇气。谁能看不到这一点呢？还有，尽管恐惧，谁会不选择自杀而免得如此痛苦呢？有多少人这样做了？有多少人为没办法这样做而遗憾？自杀是需要勇气的，而且无疑是永远如此。但是毕竟比经受酷刑的勇气要少。如果说面对死亡的勇气是勇中之勇，我的意思是说这是所有人的榜样或典范的话，却并非必然和永远是最坚强的。这是最简单的，因为死亡是最简单的。也可以说是最绝对的，因为死亡是最绝对的。但不是最坚强的，因为死亡不是最坏的事情。最坏的是持续的痛苦，延续的恐怖，两者都是现时的，残酷的现时的。而即使是在恐惧之中，谁又能看不到，与面对潜在的危险相比，克服现时的焦虑需要同样的、有时是更多的勇气呢？

总之，勇气不仅涉及未来、恐惧、威胁；它也涉及现在，而且始终远远比希望更属于意志的范畴。斯多葛派懂得这一点，把它变成了一种哲学。人们只希望不依赖于我们的东西：人们只要依赖于我们的东西。所以希望只是对信徒们才是一种美德，而勇气对任何人都是美德。那么，应该怎样做才算勇敢呢？只要愿意勇敢，换句话说就是事实上的勇敢。确实只有希望是不够的，也只有懦夫们才以此为满足。

这就把我们引向了绝望的勇气这个著名的论题。

笛卡儿写道：“正是在最危险和最绝望的困境之中人们才有最大的胆量和勇气”。他也说到这并不排斥希望，但是这排除了希望和勇气有相同的对象或者混为一谈的可能性。英雄在面对死亡的时候，完全可能希望他的思想观点在他身后能获得光荣或胜利。但是这种希望不是他的勇气的对象，也不可能代替勇气。懦夫们也和英雄们一样希望胜利；而且毫无疑问，人只有在指望得救时才会逃跑。这些希望不是勇气，可惜也不足以给人勇气。

当然，希望并非总是可以忽视的份量！它能够增强或支持勇气，这是个显而易见的问题。亚里士多德已经着重指出：人在希望获胜的战斗中更容易变得勇敢。然而是否更有勇气呢？人们可以有相反的看法：因为希望确实能坚定勇气，当没有希望时就尤其需要勇敢。真正的英雄善于正视的不仅是永远都有的风险，而且在必要时还有对死亡的确信，甚至有可能是对最后失败的确信。这是战败者的勇气，与战胜者的勇气相比，它同样崇高和值得称赞。华沙犹太人区的起义者能够指望什么呢？无论如何，他们都没有任何希望，而他们的勇气却只会因此而更明显和更悲壮。那为什么要战斗呢？因为必须这样做。因为不战斗是可耻的。或者如通常所说是为了行为的美，而这种美是属于伦理的而不是审美的范畴。“真正勇敢的人从来都只是为了勇敢行为的美才采取行动”，亚里士多德写道，也可以译成只“为了对善的热爱”，或者“在荣誉感的推动下”。种种激情，无论是愤怒、仇恨或希望，都能介入并予以支持。但是没有它们，勇气还是可以存在，而且更必需和更合乎道德。

在亚里士多德的著作里，甚至可以看到勇气的最高形式是“没有希望”，

甚至是“希望的二律背反，由此不再产生任何希望。身患绝症的勇敢者，比风暴中的水手更没有希望，所以‘那些抱有希望的人因此不再是真正的勇士’，那些坚信自己最为强大、能够获得战斗胜利的人”同样也不是。我不能肯定人们是否会走得这么远，或者至少这不是以一种有点片面的解释把亚里士多德引向我会乐意去的、就我而言至少是抽象地乐意去的地方，而是我担心会走得更远，到他不愿意去或者不同意追随我们的地方。没什么关系，这只不过是哲学史。生活教会我们的是必须用勇气来忍受绝望，同样，绝望也往往能给人以勇气。当不再有任何希望的时候，就不再有什么可害怕的了，这样就有了一切可以支配的勇气，它不顾一切希望，去进行一场现在的战斗，经受一种现在的痛苦，投入一个现在的行动。所以拉伯雷解释说：“按照真正的兵法，永远不要把敌人置于绝望的境地，因为这样一种绝境会使他力量倍增和提高勇气”。对于什么都不怕的人，人们会觉得十分可怕。如果什么希望都不会有了，他们还怕些什么呢？军人们明白这个道理，对他们十分小心，外交官和政治家们也同样如此。一切希望都给别人以可乘之机，而一切绝望却都把机会留给自己。是为了自杀？往往会有更好的办法，死只是一种希望，和别的希望一样。阿兰当过士兵，而且是个勇敢的士兵，他在战争中碰到过一些真正的英雄。这就是他对英雄的看法：“要想成为十足的勇士，就一定不能再抱任何希望。我见过一些步兵中尉和少尉，他们好像已经给自己的生命画上了句号，快活得使我害怕。在这方面我是落后的，人总是要落在某个人后面的。”不错，而且决不是只有战争中才如此。除了战争之外，阿兰还在教室里提到过拉尼奥（Iagneau）的勇气、即他的“完全的绝望”，也正因为绝望他才想得“很高兴，没有任何担心，也不抱任何希望”。这些勇气都是相似的，而且使我们害怕。然而除了我们需要勇气之外，我们的害怕还能证明什么呢？大家也知道纪尧姆·奥朗日（Guillaume d’Orange）的著名格言：“动手而无需希望，坚持而无需成功。”别人说他沉默寡言，然而这并不妨碍他采取行动和敢作敢为，人们在什么地方听说过，只有乐观主义者才了解自己的勇气呢？毫无疑问，当有希望或者能成功的时候，更容易继续从事或坚持下去。不过既然更容易了，需要的勇气也就少了。

亚里士多德清楚他说明，在任何情况下，勇气都不是没有限度的，我们就以此来结束这一章。当然，不能把人说的过于勇敢了，把人们所面对的灾难说的过于极端。但是在这点上应该使所冒的风险与追求的目的相称：为了一种高尚的事业而冒生命危险是动人的，而为了吵架或纯粹为冒险而冒险则是不理智的。这正是勇敢者与冒失鬼的区别，也正因为如此，勇气——亚里士多德认为它像任何美德一样——才处于怯懦和轻率这两座深渊之间的顶峰上（或者在这两个极端的正当中）。懦夫太屈服于他的恐惧，冒失鬼太忽视他的生命或危险，因此两者都不是真正的（即有道德的）勇敢。即使是极端的大胆，也只有在被明智抑制之后才是有道德的。恐惧有助于这种抑制，理性则赋予这种抑制。斯宾诺莎写道：“一个自由人在躲避各种危险时，与战胜它们时所显示的美德同样高尚。他以与战斗时同样坚定的精神或者机智选择了逃避。”

拉伯雷（1494—1553），法国作家，著有《巨人传》。——译注

阿兰《战争的回忆》，载七星丛书《激情与智慧》，第441页。

《关于儒勒·拉尼奥的回忆》，出处同上，第二章，第751、758页。

最后要提醒的是，勇气不是最强大的，最强大的是命运，或者是偶然性，这是一回事。勇气本身属于命运的范围（只要愿意就行，可是惟决定他的意志呢？）并且始终顺从它。对于每一个人，都有他能忍受和无法忍受的事情。在死去之前，他是否碰到会使他送掉性命的事情，这至少和功勋一样是碰运气的事。英雄们在清醒时懂得这个道理：正是这一点使他们对自己自甘低微，对他人宽大为怀。一切美德都相互依赖，而且全都需要勇气。

正义

谈到正义，我们涉及了四枢德中的最后一种。由于这个题目范围极广，我们才先谈另外三种（智、节、勇——译者）。而它本身又处于各种各样的利益和冲突之中。

此外，无论考察哪一种美德，都不能避开正义。不公正地谈它们中的一种或几种，将是对它们的歪曲，所以正义虽然不能代替任何一种美德，却也许能包括其他一切美德。涉及到它本身，更不必说它是必不可少的。然而谁能自以为完全了解它或者拥有它？

阿兰说：“正义根本不存在，正义属于现在根本不存在而要公正地去做的事情的范畴。”他又说：“如果有人主持正义，正义就会存在。所以这是人类的问题。”很好——然而是什么样的正义？而不知道它是怎么回事或应该是什么样子，又怎样去主持正义呢？

在四枢德中，义无疑是唯一绝对高尚的。智、节或勇只有在为善服务时，或者为一些超越它们或证明它们的价值——例如正义——服务时才是美德。为恶或不义效力，智、节和勇就不再是美德，而是如康德所说，只是头脑或体格方面的对华或素质。回忆这段著名的文字也许并非没有用处：

从世界上，甚至一般来说在世界之外的一切可能设想的事物来看，除了仅仅是一种善良的愿望之外，没有任何东西能被人毫无保留地视为高尚。智慧、手段、判断能力和其他无论给它们什么名称的精神才华，或者有目的的勇气、决心、坚持等气质的优点，在许多方面都毫无疑问地是高尚的和令人向往的；但是如果想把这些天赋的才能用在坏的地方，它们就同样能够变得恶劣透顶和造成灾难，而专门支配它们的性格也决不是高尚的了。

康德在这里只提到了勇气，可是谁不知道对明智和节制也可以说同样的话呢？杀人犯或暴君能够奉行这两种美德，这方面的例子不胜枚举，然而他们并不因此就有丝毫的德行。相反，公正的人这样做，他的行为就立刻改变了意义或价值。有人会问我什么是正义的谋杀、正义的暴政……这至少是承认了正义的特殊性。因为一个明智的杀人犯或一个有节制的暴君，从来没有使任何人感到吃惊。

总之，正义本身是高尚的，正如康德所说的善意，所以善意不会不正义。当然要尽自己的责任，但是不要以正义为代价，也不要上反对它！再说责任要以正义为前提，它就是作为限制和束缚的正义本身，又怎么可能去反对正义呢？正义不是一种普通的美德。它是一切美德的远景，是它们共处的法则。亚里士多德说是“完全的美德”。一切价值都以它为条件，整个人类都需要它。它固然不能代替幸福（那要通过什么样的奇迹？），但是没有一种幸福少得了它。

康德的著作谈到了这个问题，在陀思妥耶夫斯基、柏格森、加缪或雅恩凯列维奇的作品里，这个问题虽然很少但也有所提及。如果为了拯救人类

康德《道德的形而上学基础》，法译本，弗兰出版社，1980年，第55—56页。

陀思妥耶夫斯基（1821—1881），俄国作家。——译注

阿尔贝·加缪（1913—1960），法国作家。——译注

而必须处死一个无辜者（陀思妥耶夫斯基说的折磨一个孩子），是否应该听之任之？他们回答说：不。这是得不偿失，或者说这不是一场赌博而是一种耻辱。康德写道：“因为正义若是消失的话，人类在地球上生活这一现象就是毫无价值的事情了。”功利主义在这里走到了它的尽头。如果像例如伊壁鸠鲁所希望的那样，正义只是一份有用的合同，或者像边沁或穆勒所希望的那样，只是使集体福利达到最大限度，那么对于几乎所有人的幸福来说，为此而牺牲某些人有可能是正确的，尽管这些人不同意，而且完全无辜和没有自卫能力。然而这正是正义所禁止的或者应该禁止的事情。在这方面继康德之后，罗尔斯（Rawls）说得有道理：正义比福利或效能更有价值，不能——哪怕是为了绝大多数人的幸福——因为它们而被牺牲。何况没有正义就无所谓合法不合法，人们又能为了什么而合法地牺牲正义呢？而且是以什么名义，既然在没有了正义时，即使是人类、即使是幸福、即使是爱也不可能再有价值？利用爱而行不义，这就是不义——而爱也只成了徇私或偏袒。为了自己或人类的幸福而行不义，这就是不义——而幸福也只成了利己主义或安逸。正义是这样一种东西：没有它，一切价值都不再是价值（只成了利益或动机）或者毫无价值。然而它是什么呢？它有什么价值呢？

正义有两种含义：符合权利（拉丁语的 *jus*）和作为平等或相称。孩子在拥有的东西比别人少，或者少分了他认为应该属于他的东西时，就会说“这不公平”。在使他们既联合又对抗的游戏里，对于不遵守成文的或不成文的规则而作弊——即使这样做是为了恢复他们之间的一种平等——的同伴，孩子也会说这样的话。同样，在财富差距过于明显（人们主要是在这个意义上谈论社会的正义）、法律被违反（法律的正义，这里指需要了解和审讯的司法机关）的时候，成年人也会感到不公正。反过来说，公正的人既不违法、也不损害他人的合法利益，既不违反（一般的）法规，也不侵犯各种（个人的）权利，总之是亚里士多德所说的只取自己那份财富、完全承担他那份损失的人。在城市里遵守法制，在个人之间尊重平等，正义就是在这种双重的尊重中起着全部的作用。“正义就是符合法律和尊重平等，非正义就是违反法律和无视平等。”

这两种含义虽然有密切的联系（在法律面前人人平等是公正的），但也有明显的区别。像法制一样，正义是事实，除了

循环的价值之外没有别的价值。亚里士多德指出：“在这个意义上，由法律规定的一切行为都是正义的”；但如果法律不公正，这句话又能证明什么呢？帕斯卡尔说得更是厚颜无耻：

“正义就是业已确立的一切。因此我们所有既定的法律既然已经确立，就必然无须考察就会被认为是公正的。”否则还会有什么城邦？如果法官对于法律——和法律的条文——不是必须比对他自己的道德或政治信念更为尊重的话，还会有什么正义可言？法律的执行（法制）比它的价值（它的合法性）重要，或者不如说取而代之。否则就没有国家，否则就没有法——也就

边沁（1748—1832），英国哲学家、法学家，功利主义的主要代表。——译注

约翰·斯图尔特·穆勒（1806—1873），英国哲学家、经济学家。——译注

约翰·罗尔斯《正义的理论》，法译本，瑟意出版社，1987年，第1、5、87段。

帕斯卡尔《思想录》，瑟意出版社，1963年，第312—645页（帕斯卡尔《思想录》引文出处页码如此。下同）。

没有法制的国家。“*Autoritas, non veritas, facit legem*”：

是权力而不是真理在制订法律。在霍布斯的著作里可以看到，这一点同样支配着我们的民主政体。是最多数的人，而不是最公正或最聪明的人占据优势和制订法律。人们今天所说的司法实证主义，它的法律是不可超越的，而它的价值却是贫乏的。正义？这由统治者决定，这就是人们确切地所称的法。但是统治者——哪怕是人民——并非一贯正确。帕斯卡尔还说：

“财产平等是公正的，不过……”不过统治者另有决定：在我们的民主政体里，和帕斯卡尔的时代一样，法律保护私有财产，从而保证了财富的不平等。当平等与法制互相对立的时候，哪里会有正义？

在柏拉图的著作里，我们看到正义是在为每个人守卫他的份额、他的位置、他的职务，以此保持整体的等级化的和谐。当所有的人既没有相同的需要、又没有相同的功劳时，给他们同样的东西能算公正吗？当他们能力不一样、负担也不同的时候，要求他们拿出同样的东西能算公正吗？那么在不等的人之间怎样保持平等呢？或者在平等的人之间怎样保持自由呢？希腊人争论过，人们永远在争论。最强有力的人占优势，这就是人们所说的政治：“正义是经常被争论的。力量很容易看得出来，所以用不着争论。人们未能把力量赋予正义，因为力量和正义相反，它说正义是不公正的，只有它才是公正的。这样，既然不能把公正的东西变得强大，人们就把强大的东西变得公正了。”这是一个连民主也填不满的深渊：“多数是最好的道路，因为它显而易见，而且有力量使人服从，然而这是最不灵活的人的看法”，往往也是最不公正的人的看法。

卢梭的观点很有用处，然而靠不住的。说普遍的意志总是正确的，这一点没有任何保障（除非由普遍的意志来确定正义，这样做显然将使这种保障失去全部价值、甚至全部内容），从那时起它就不可能调节它的有效性了。所有民主主义者都懂得这一点。所有共和主义者都懂得这一点。无论公正与否，法律就是法律。所以它不是正义，正是这一点使我们回到第二种含义上来。正义也不像是事实（法制），而是犹如价值（平等、公正），或者像我们现在要说的**美德**。

第二种含义与道德的联系比与法的联系更多。当法律不公正的时候，与它斗争就是正义的——所以违法有时可能是正义的。安提戈涅的正义反对克瑞翁的正义，抵抗运动成员的正义反对维希政府的正义。公正的人的正义反对法律家的正义。苏格拉底受到了不公正的判决后，拒绝了别人要他逃跑以便得救的建议，他说宁可遵守法律而死，也不愿违法而生。我认为这是对正义爱得有点过分了，或者不如说是把它和法制不适当地混为一谈了。为了一些极不公正的、或者极不公正地实行的法律而牺牲一个无辜者的生命，这难道公正吗？无论如何，这样一种态度即使是真诚的话，也显然只有对自己才能原谅。苏格拉底的英雄主义，其原则已有争议，如果再为这些法律牺牲

托马斯·霍布斯（1588—1679），英国哲学家。——译注

帕斯卡尔《思想录》，第81—299页。

同上，第85—878页。

古希腊悲剧诗人索福克勒斯的名剧《安提戈涅》中的主要人物。——译注

同上。

二次大战中法国投降后设在维希、由贝当元帅领导的法国傀儡政府。——译注

除他自己之外的无辜者，就会完完全全地变成有罪的了。尊重法律，不错，或者至少要服从它和保卫它。但是不要以正义为代价，不要以一个无辜者的生命为代价！对于能够，即使是非法地拯救苏格拉底的人来说，试图这样做是正义的——而只有苏格拉底才能合法地拒绝。首先要道德，首先要正义，至少在涉及问题的本质时应该如此，也只有这样才可能发现问题的本质。问题的本质？所有人的自由，每个人的尊严，还有权利，首先是别人的权利。

我说过法律就是法律，无论它是否公正。如果不服从大家同意的法律，就不可能有任何民主政体与共和国。这是对的。

但是如果为了服从而必须放弃正义，或者必须宽恕不可宽恕的东西，这样的民主政体与共和国就没有一个能被人们接受了。

这是个程度问题，不可能一劳永逸地解决。确切他说这属于决疑论的范围——就这个词的褒义而言。有时应该躲避搜捕，有时应该平静地服从或违抗……当然最好是法律和正义的方向相同，作为公民，每个人在道德上正是为此而尽力的。正义不属于任何人、任何阵营、任何政党。所有的人在道德上都有责任捍卫它。我表达得不清楚。政党是没有道德的。正义不是由政党、而是由组成或反抗这些政党的个人来维护的。正义并不存在，甚至只是在有一些公正的人捍卫它时才是一种价值。

然而怎样才算一个公正的人呢？这也许是最难做的人了。是尊重法制的人？不是，因为法制可能不公正。是尊重道德准则的人？康德的著作里谈到了这一点，但他几乎只是把问题向后推了一下。什么是道德准则？我认识好几个公正的人，他们不打算了解它，或者甚至完全否定它的存在。在我们的文学里，看看蒙田吧。道德准则如果存在，或者已经被我们认识的话，我们就会不那么需要公正的人了，有正义就够了。例如康德一直想从他主张的正义或思想中，推断出对所有的杀人犯执行死刑的绝对必要性——人所共知，其他公正的人过去和现在都对此予以拒绝，公正的人之间的这些分歧，对于正义非常重要，表明它并不存在。正义不属于这个世界，也不属于任何别的世界。有理的是反对柏拉图和康德的亚里士多德，至少我是这样理解他的著作的：不是正义在造就公正的人，而是公正的人在创造正义。他们如果不了解它，又怎样创造它呢？如同人们看到的那样，是由于对法制和平等的尊重。然而法制不是正义，平等又怎么能满足创造正义的需要呢？人们经常引用所罗门的判决：这是心理学，不是正义——或者不如说，只有把孩子还给他真正的母亲、因而放弃平等的第二次判决才是公正的。至于第一次要把孩子劈成两半的判决，这不是正义而是野蛮。平等不是一切。法官如果对所有的被告施以同样的刑罚，他公正吗？教师若是给所有的学生打同样的分数，他公正吗？有人会说，刑罚或分数不应该平等，而应该与罪行或优点相称。毫无疑问，可是谁来判断呢？而且根据什么标准？一次盗窃该判几年？一次强奸呢？一次谋杀呢？而且是在什么情况下作案的？法律大致作了回答。陪审团和法官们也一样。但是正义没有回答。教学中的情况完全相同。要不要奖励勤奋的或有天分的学生？奖励成绩还是优点？两样都奖？如果是一场两者只奖其一的竞赛，又该怎么办呢？根据什么样的、本身也要被判断的标准？根据什么样的、本身也要被判断的指标？教师们尽可能作了回答，他们必须这样做，但是正义没有回答。正义不回答，正义永远不会回答。所以法庭里才必须有一些法官，也必须有一些教师来改学生的作业……真心诚意地这样做的人很狡猾，因为他们了解正义！在我看来，公正的人倒是那些不知道正

义的人，他们承认对正义一无所知，但是尽可能去创造正义，说他们盲目地做是太过分了，但至少他们处于危险（可惜最大的危险还不是针对他们的）和犹豫之中。这里有必要再引证帕斯卡尔的一段话：“只有两类人，一类是自以为有罪的正义者，一类是自以为正义的罪人。”可是人们永远无法知道，自己属于这两类人之中的哪一类，而一旦知道是哪一类，他就已经属于与此相反的那一类了！

然而必须有一种即使是大致的标准，和一个即使是不明确的原则。如果不打折扣，原则应该是维护个人之间的某种平等，或者互利，或者等值的。这是 *équité* 这个词（即 *aequus*，同等的人或物）的来源，它后来成了正义的同义词，我们下面还要谈到，它是否、并且尤其是正义的完善。天平的两个盘子是平衡的，而且应该如此，这两个词就像天平的两个盘子一样。正义是秩序的美德，而不是公正的，它也是交易的美德，而不是诚实的。是互利？这当然是最有利的、也许是最常见的情况（当我在面包商那里买一根棍子面包时，我们彼此都得到了好处），不过谁能保证会永远如此呢？人们无法保证这一点，却反而只能证明秩序或交易都不会是公正的。我如果进行一桩对我不利的交易（例如用我的房子去换一根棍子面包），我一定是疯了、不明真相或者是被迫的。在这三种情况下，交易将失去的并非必然是全部法律价值（至少这是要由统治者来决定的），而显然是全部的公正。交易要公正，就应该在平等者之间进行，或者至少双方（在财产、权力、学识等方面）的任何差别，都不应该把一种与他们的利益或自由而明确的意愿——像在平等的情况下会表达出来的那样——相反的交易强加给他们。这一点谁都不会弄错——但并不等于说所有的人都会服从！利用一个孩子的幼稚，一个疯子的糊涂，一个无知者的误解，或者一个穷苦人的不幸，背着他们或者采取强制手段，从他们那里获得一份违反他们的利益或意愿的契约，这是不公正的，即使在这样那样的地区或情况下，法律对此可能并不予以明确的反对。诈骗、勒索和高利贷是不公正的，并不亚于盗窃。简单的买卖也只有在尊重买卖双方的某种平等时才是公正的，即他们对交易的物品的情况，以及双方的权利和责任都有所了解。再说得详细一点：当财产不公的时候，盗窃本身有可能变得公正。但是除了在过分地嘲弄人与人之间的一种必然的、至少是相对的平等要求之外，财产什么时候会不公正呢？像蒲鲁东那样说“财产就是盗窃”无疑太夸张了，甚至是不可设想的（因为这是对财产的否定，而盗窃必须以财产为前提）。但是当其他人由于没有生活必需品而死去的时候，谁能完全公正地享受多余的东西呢？帕斯卡尔说：“财产的平等将是公正的”。无论如何，财产的不平等不可能完全公正，因为它使一部分人陷于贫困和死亡，而另一部分人则聚敛财富而不知餍足。

所以对于正义至关重要的平等，不如交易物之间的平等，因为在做交易的人之间，平等总是会有争议，也几乎总是可以接受的（否则就不会有交易了）——当然不是事实的、而是权利的平等，但这毕竟要以他们都同样了解情况和不受约束为条件，至少在事关他们的利益和交易条件时是如此。有人会说这样一种平等从未完全实现过。当然，不过公正的人就是想实现这种平

帕斯卡尔《思想录》，第 534—562 页。

蒲鲁东（1809—1865），法国社会主义者，无政府主义的倡导者，“财产就是盗窃”出自他的《什么是财产》一书。——译注

等的人，不公正的人就是反对这种平等的人。您出售您已住了多年的房子，您必然比任何可能的买主都更了解房子的情况。这时候的公正就是向可能的买主说明房子的种种缺陷，无论是外表的还是虽然看不见但可能存在的问题，甚至要说明邻居关系中这样或那样的麻烦，尽管法律并不强迫您这样做。但是无可怀疑，我们并非人人做到、也不是永远和完全地做到这一点的。然而谁不知道这样做是公正的，而我们不这样做就是不公正的呢？一个买主来了，您让他察看您的房子。应该告诉他邻居是个酒鬼，半夜以后大喊大叫吗？告诉他墙壁到冬季就发潮吗？告诉他屋架已被白蚁蛀坏了吗？法律可以根据情况要求这样做或不闻不问，但是公正却始终要求这样做。

人们会说这样要求的话，房子就很难卖出去，或者利润很少……也许如此。可是谁见过正义容易做到并且有利可图呢？对于接受它或者享有它的人，它才是容易做到和有利可图的，这对于他是好极了，但它只有在实行它或创造它的人那里才是一种美德。

那么是否必须放弃他自己的利益呢？当然不是。但是必须使利益服从于正义，而不是相反。如果不是这样呢？阿兰回答说，如果不这样做，你就满足于做一个富翁，不要想既当富翁又是个公正的人了。

正如亚里士多德看到的，原则当然是平等，不过首先而且主要是人与人之间的平等，如同它产生于法律或者是道德上的前提那样，至少在权利方面是如此，即使是反对最明显的、最牢固的（包括司法上的）、甚至最受尊重的事实上的不平等。财富并不赋予任何特殊的权利（它赋予一种特殊的权力，不过确切他说是权力不是正义）。天才或神圣并不赋予任何特殊的权利。像任何人一样，莫扎特也要花钱买面包。面对一个真正公正的法庭，方济各的权利与任何人相比，都既不会多也不会少。正义是平等，不过是权利的平等，是法律所规定的或道德所要求的。在亚里士多德之后，阿兰肯定并证明了这一点：“正义，就是平等。我绝不因此把它看作一种幻想，有一天它也许会实现。我把这种关系理解为在强者和弱者之间、博学者和无知者之间立即达成的任何公正的交易，它旨在通过一种更为深刻的和完全慷慨的交易，使强者和博学者愿意假定对方身上有和自己平等的力量和学问，从而使自己变成了建议者、法官和纠正者。”出售一辆旧汽车的人，和购买它的人一样清楚这一点，所以他们关于正义的看法几乎总是一致的，但双方仍然不会完全遵守。如果不知道正义是怎么回事，人怎么会不公正呢？而他们彼此只要稍微思考一下，就会知道他们的交易只有在、也仅仅只有在平等者——在权力、学识、权利等方面——也会同意的情况下才是公正的。这个条件式有恰当的名称：正义是平等的一个条件，我们的交易应该服从它。

这可能也提出了正义的标准，或者像阿兰所说的黄金规则：“在任何合同和任何交易里，把你放在对方的位置上，不过要带着你所知道的一切，并且假定你和一个人所能做到的那样不受任何约束，再看一看，处在他的位置上，你是否会同意这份合同或这桩交易。”黄金的规则，铁的法律，还有什么更严格和更苛求的限制？这是希望只在平等和自由的人之间交易，正是在这方面，即使是作为价值的正义，也像涉及道德一样涉及到政治。康德说：

阿兰《关于精神和激情的 81 个话题》，载七星丛书《激情与智慧》，第 1229—1230 页。

阿兰《关于精神和激情的 81 个话题》，载七星丛书《激情与智慧》，第 1230—1231 页。

同上，第 1230 页。

“任何允许。或者其准则允许每个人的自由意志按照一种普遍规律与任何他人的自由共处的行为都是正义的。”各种自由在同一种规律下共处必须以它们的平等为前提，至少是权利的平等或者不如说是平等实现了共处，而且只有平等，这就是正义，它永远在被创造和重新创造，而且永远都受到威胁。

我说过这涉及到政治，假设有些自由和平等（自由才能平等）的人，这是任何真正的民主的原则，也是人权的熔炉。正因为如此，社会契约的理论才远多于天赋权利的理论，才对我们的现代性至关重要。这无疑是两种假想，但一种是预先假定一种现实，这永远是徒劳的（如果存在着一种天赋权利，我们就不再需要创造正义，只要履行它就足够了）。而另一种则肯定了一个原则或一种意志。在原始的契约观念里，在斯宾诺莎或洛克、卢梭或康德的著作里，对于一个国家的全体成员来说，涉及的不是平等者之间一种协议的实际存在（我们的作家很清楚，这样一种协议从未存在过），而是一种平等自由的权利的假设，由此就可能而且必须有一些协议，它们确实把——这里我们又看到了亚里士多德的观点——平等（因为每种自由都被假设为与其他任何一种自由平等）和法制（因为这些协议在这样那样的条件下，能够具有法律的力量）结合起来了。康德也许比卢梭、洛克或斯宾诺莎更为明确，他清楚地证明了这样一种最初的协议只是假设，但是对于权利和正义的一切非神学的表现，这种假设是必不可少的：

这就是一种原始的契约，也许只有以它为基础，才能在人与人之间建立一个公民的、因而是合法的政体，建立一个共和国。但是这种契约……绝不能把它假定为一个事实，甚至不可能作出这种假定……它相反地只是一种理性的观念，不过它有一种无可置疑的（实用的）现实性，它在这个意义上迫使一切立法者颁布似乎可能来自全体人民的集体意志的法律，并且把每个愿意成为公民的人看作曾以他的选票来促进这种意志的形成。因为这种意志是任何公法是否合法的试金石。如果这种法律确实具有这样的性质（例如它若是宣布一个限定人员的阶级可以通过世袭方式获得贵族特权），那么不可能使全体人民都会表示同意，它就不是公正的；但人民如果只可能表示同意，这就是把拥护法律当成一种责任，甚至可以假定人民目前处于一种只能这样思考的环境或安排之中，如果征求他们对这种法律的意见的话，他们就很可能拒不同意。

社会契约，换句话说，“是国家政体的准则而不是起源，它不是建立国家、而是管理国家的原则”；它并不解释一种变化，而是启示一种理想——在这种情况下是“立法的理想，政府的理想和社会正义的理想”。因而这仅仅是起调节作用的，然而却是必需的假设。原始的契约不能使人了解“国家的起源”，也不能了解国家是怎么回事，而是认识“它应该是什么样子”。正如在一种至少是可能的规律下各种自由的共处一样，正义的观念不属于认识而属于意志（康德会说属于仅仅是实践的理性）。对于一个既定的社会来说，它不是一个理论的或解释的概念，而是一种判断的指南和行动的理想。

罗尔斯后来所说的也大致相同。如果必须设想人类的一种“原始状态”，即每个人都不知道社会留给他的位置（这是罗尔斯所称的“无知的面纱”）的话，这是为了获得把正义作为公正（而不是作为单纯的法制或功利）来思考的手段，这只有在把个人之间的一切差别、以及每个人对他自私的或分配的利益的依恋——即使有正当理由——放在一边才有可能。这仍然是纯属假

设的、甚至是虚构的状态，但在这方面却是可操作的，它至少能使正义的需要部分地摆脱过于具体的利益，这些利益针对我们，我们几乎不可避免地想要把它们与正义混淆起来。我乐于认为，原始的状态就像没有自我的平等者的假定的集合（因为其中的每个人，都被认为不仅对“他的阶级地位或社会地位”，而且甚至对他的智力、体力或“他的心理的具体特征”都一无所知），正因为如此它才有启示作用。自我是不公正的，而且永远如此，因此人只有在使自我置身局外或无能为力，无论如何不再控制判断时才能设想正义。原始状态就是通向这里，谁都没有经历过这种状态，也不可能生活在其中，但是人可以尝试在里面安身，至少是临时地和假想地置身其中，以便进行思考和判断。这样一种模式重新越过了利己主义（在原始状态里，“任何人都不知道自己在社会里的位置，也不知道他生来有什么样的成功手段，所以任何人都不能为了自己的利益去制定一些道德准则”），但不能因此而假设一种不可能的利他主义（因为每个人都拒绝为了他人的利益而牺牲自己的哪怕是确定的利益）。这说明了所谓正义的真相：既不是利己主义也不是利他主义，而是被个人之间的互换性所证实或显示的各种权利的完全平衡。重要的是如通常所说的那样，每个人都把社会看成一个整体，但是——因为所有现实的个人都各不相同，都留恋各自的、使他们互相对立的利益——只有在每个人都能设身处地为任何他人着想，并以此通向罗尔斯认为能说明原始状态的特征的无知的面纱的条件下才有可能。每个不知道自己会是何许人的人，只能在所有的人和每个人的利益中寻求他的利益，正是这种未区分的利益（既是相互都无私、由于无知的面纱这个把戏而又是各自都无私的利益！）可以称之为正义，或者它在任何情况下都可以接近正义。此外，还应考虑到卢梭的著作中已提到的。即每个人（在原始契约里）的彻底异化和法律（在共和国里）的双重普遍性，是否已达到了一种类似的结果，或者至少已有了这种倾向。不过这会把我们引得太远——确切地说是在政治思想方面——而问题却在于重新回到道德方面，即不是作为社会需求的，而是作为美德的正义。

这两个方面显然是联系在一起的：当把它解开的时候，自我就是这种联系。做个公正的人，从这个词的道德意义上来说，就是拒绝置身于法律之上（因此即使是作为美德的正义也与法制有关）和他人之上（因此它仍然与平等有关）。每个人力图通过正义来克服这种相反的诱惑；使自己高于一切，从而为了自己的欲望和利益而牺牲一切。正义就是这样一种美德，除此之外还有什么可说呢？帕斯卡尔写道：自我“使自己成为一切的中心，本身就是不公正的”；“自我想奴役他人，使他人厌烦，因为每个自我都是其他所有人的敌人，都想成为他们的暴君”。正义是这种专制的对立面，因此是利己主义和自我中心主义的对立面（不过一切美德也许都是如此），或者说是对它们的拒绝。它也最接近于利他主义或爱——这确实是唯一的利他主义。然而只不过是最近而已，因为爱太难了，尤其是对我们的邻人（我们几乎只知道爱我们的亲人），尤其是对不加伪装或掩饰的人（陀思妥耶夫斯基比列维纳斯[Levinas]更加无情，他指出许多人如果没有面孔的话会更容易去

罗尔斯《正义论》，第168—169页。

同上，第171页。

帕斯卡尔《思想录》，第455—597页。

爱……) ,爱太苛求,爱太危险,总之,爱对我们的要求太多了!面对把他人当成一切的过分的慈悲,面对把自我当成一切的过分的利己主义,正义处于它作为天平的符号的范围之内,换句话说就是保持平衡或相称。正如亚里士多德所说,每个人都有他的一份,既不太多也不太少,我自己也有一份——因此正义尽管有它的分寸,或者正由于这一点,它对于每个人来说仍然是一种几乎不可及的远景——似乎我是个随便什么人。

但我毕竟追随正义的真理,而其他的人,无论公正与否,都有责任提醒我……

在斯宾诺莎的著作里可以看到:“正义是一种坚定不移的精神状态,它要把根据民法属于每个人的东西给予每一个人。”换句话说,被称为公正的人“有一种坚定不移的意志,要给予每个人以应得的一份”。这是传统的定义,在西摩尼得斯或圣·奥古斯丁的著作里已经有过。然而什么是我的一份呢?从大自然的角度来看什么都不是。所以正义要有一种在政治上和司法上都有组织的社会生活力前提:“在大自然里什么都不能说是一个人或另一个人的东西,一切都属于所有的人。因此在自然状态下,不可能设想希望给予每个人以应得的一份,或者剥夺属于某个人东西。也就是说在自然状态下,没有什么能被说成是正义的或非正义的。”斯宾诺莎和霍布斯都认为,正义和非正义是一些“法定的观念”,它只是描述了“一些与群居的人,而不是与独居的人有关的品质”。当然,这并不妨碍正义也是一种美德,但是这种美德本身只有在法律与所有制业已确立的地方才有可能。而且如果不是通过所有个人的自由的或被强迫的赞同,又怎么能有正义呢?只有在人们一致同意并且创造它时才会存在。因而在自然状态下没有正义,也没有天赋的正义。一切正义都是人为的,一切正义都是历史的。不存在没有法律的正义(就这个词的司法意义而言),也不存在没有文化的正义(就这个词的道德意义而言)——不存在没有社会的正义。

但是反过来,我们能够设想一个没有正义的社会吗?霍布斯或斯宾诺莎会回答说不能,我乐于赞同他们的看法。什么样的社会没有法律,没有起码的平等或比例?人们常常注意到,即使是强盗,也只有在尊重他们内部的某种正义,至少是——

这一点讲得正是时候——分配公正的条件下,才能够形成一个哪怕都是歹徒的团体。在整个社会的范围内又会有什么不同呢?然而在休谟的著作里却有一种不同的、发人深思的答案。它的依据是五种假设,我认为它们虽然价值不等,但都是有启发性和值得研究的。

当然,正义对于整个现实社会的功利性,甚至必要性,休谟是毫无异议的,而且这还是他提出的——尚未定型的功利主义的——理论的基础,他写

陀思妥耶夫斯基《卡拉玛佐夫兄弟》,法译本,第332—333页。

斯宾诺莎《神学政治学论》,第16章,法译本,第269页。

西摩尼得斯(公元前556—公元前469),古希腊诗人。——译注

斯宾诺莎《伦理学》,命题37的注2。

从亚里士多德以来,传统上分为分配的正义和交换的正义。分配的正义把财富或荣誉分配给一个团体的成员,不是平等的而是按比例分配(对公共财富贡献大的人多分一点是合法的)。交换的正义则相反,它是控制交易的,无论个人之间有什么差别,它都应该尊重交换物的等值。

大卫·休谟(1711—1776),英国哲学家。——译注

道：“正义对于维持社会的必要性是这种美德的唯一基础”，而如果像人们看到的和还会看到的那样，这种唯一性是无可争辩的话，那么对这种必要性也就几乎不可能怀疑了。无论是在司法方面还是道德方面，我们所有的社会之中有哪一个能够没有法律而幸存下去？是的，凡是有过的一切人类社会都包括在内。不过这些社会是如此复杂。怎样才能知道这种正义的必要性，就像休谟所认为的那样是唯一的基础呢？休谟回答说，可以试图设想一些不存在这种必要性的、至少是可能的社会。如果在这些社会里，正义至少作为需求而存在的话，必要性就不能对此作出充分的解释。如果在这些社会里正义消失了，这就是一个非常有力的证据，证明在一个既定的社会里，唯一的必要性足以说明它的出现并创造它的价值。正如我宣布的那样，休谟是本着这种精神提出五种连续的假设的，它们全都要取消正义的必要性，休谟还打算以此来证明它的有效性。如果这些假设可以接受，其推论也被证实的话，就应该得出结论；社会的功利或必要性的确是“正义的唯一来源”和“它的功绩的唯一基础”。

这五种假设可概括如下：一种绝对的富足，一种普遍的爱，一种极端而普遍的贫困或暴力（如战争或霍布斯所说的原始状态），与一些富有理性但无力自卫的人的对抗，最后是个个人之间的彻底分离，使其中的每个人都处于彻底的孤独之中。在这五种模式里，休谟要证明的是正义不再是必要的或有用的，也不再有价值。那么它是什么呢？

在五种假设之中，第五种无疑是最有力的。正义调节我们与他人的关系，而在孤独之中，它就会没有对象、没有直接关连性，没有内容。一种永远没有任何机会表现的心态，作为美德来看还会有什么价值，有什么样的意义呢？不是不可能对自己公正或不公正。但只有在即使是暗暗地参照他人的情况下才有可能。判断或多或少是在进行比较，所以一切正义，即使是自省的，也是社会的。我们已经看到，不存在没有社会的正义，在这一点上休谟是对的，在绝对的孤独里毫无正义可言。

必要时同样可以承认第二种假设的意义。如果每个人对他的同胞都满怀友谊、慷慨和善意，他对他们就不再需要法律，也无须遵守一种平等的责任了：正如人们在和睦的家庭里看到的那样，爱会超过单纯对权利的尊重，并且会代替正义。我之所以说“必要时”，是因为必须考虑是否像休谟所认为的那样，这种爱会取消正义，还是像我倾向的看法，它在使我们超越正义的同时会使我们变得公正。我们回想一下亚里士多德的动人格言：“朋友们用不着正义；公正的人还需要友谊。”这并不意味着对自己的朋友们不公正，而是正义——难事都能做，容易的事不在话下——不用说已被包括在友谊的极为温柔的要求之中，而且被超过了。不过这个赌注并不巨大：确实，爱——尤其是在普遍的和无限的时候——几乎不会为它顺便要履行的职责而操心，当然如此，但并非仅此而已，它甚至不会感觉到是在服从（因为没有什么促使它违反这些职责）。

另外三种假设都很成问题。

首先是富足。设想一下一切可能有的财富都无限地提供给任何想要的

休谟《道德原则研究》，法译本，加里马出版社，1991年，第108—109页。

休谟《道德原则研究》，第85页。

同上，第85—95页。

人：在这样一种情况下，休谟解释说：

任何人的头脑里都不会有正义这种明智而又嫉妒的美德。如果每个人的财富都已经超过需要，为什么还要分配财富呢？为什么要在所有权不可能受到损害的地方去确定它呢？当某个人拿走一件东西，我只需要伸手就能拿到另一件价值相等的东西时，为什么要声明这件东西是我的呢？在这种情况下，正义毫无用处，只会是一种徒然的礼节，在美德的名单上永远不会有它的位置。

可是这么有把握吗？那时就不再有必要禁止盗窃了，这是不用怀疑的，也就用不着保障财产了。但它是正义的唯一目标吗？休谟似乎是这样认为的。它难道是唯一会受到威胁的、唯一需要捍卫的人权？在一个富足的社会里，例如诗人们的黄金时代或马克思的共产主义，也永远可能会诬蔑邻居，或者判一个无辜者有罪（盗窃也许用不着了，但是谋杀呢？），而这些在我们贫困的、或者（如罗尔斯所说，这里他赞同休谟的观点）“资源相对稀少”的社会里同样是不公正的。人们一致认为，正义是尊重权利的平等、给每个人以应得的东西的美德，如果是这样的话，怎么能相信它可以只与财产……或产业主有关？占有，难道这是我唯一的权利？产业主，难道这就是我唯一的尊严？仅仅因为我们从未盗窃，我们就会与正义清了帐？

对于极端的贫困或普遍的暴力，我也会提醒大家注意，或者说发表同样的意见。休谟写道：“假定一个社会终于不能再满足日常的一切需要，以至于最特别的节俭和办法都不能阻止大量的人死亡和使全体陷于赤贫的时候，我相信人们会很容易承认，在如此紧迫的需要中，正义的严格法律会被中止，并让位于必须自我保存的更为迫切的动机。”我认为这倒正是被纳粹或斯大林的集中营的经历所驳倒的。兹韦坦·托多罗夫根据幸存者的证词，生动地证明了“即使在集中营内部，在这种极端的绝境之中，在善与恶之间进行选择仍然是有可能的”。而“非凡的正义者”也不会——除非是让他们的刽子手占了便宜——使人忘记他们。在集中营和在其他地方一样，个人之间的差别同样是伦理的差别。某些人偷窃难友的口粮，向看守告发不守狱规的人，欺负最弱小的人，讨好最厉害的人……这是非正义。另一些人组织抵抗和维护团结，分享公有的物品，保护最弱小的人，总之是在普遍的、却是以权利或公平作为幌子的恐怖之中，试图恢复……正义。可以料想这种正义不得不改变形式，但它作为需要、作为价值、作为可能性，却并未因此而消失。集中营里同样有公正的人和坏蛋，或者不如说有可能（当心过激的和简单化的概括）成为或多或少是公正的人。有些人曾是这样的人，但往往要英勇地牺牲自己的生命。萨夏·彼切爾斯基（Sacha Petcherski），米莲娜·耶森斯卡（Milena Jesenska），埃蒂·希莱苏姆（Etty Hillesum），吕迪·马萨雷克（Rudi Massarek），马克西米里安·科尔帕（Maxymilien Kolbe），埃尔斯·克鲁格（Else Krug），马拉·吉姆特鲍姆（Mala Zimetbaum），希亚斯尔·纳梅埃（Hiasl Neumeier）……应该装作似乎他们没有存在过吗？还有多少其他的人，即使不那么英勇，但无论如何不是都比他们本来可能成为的——甚至他们不会有兴趣成为的——如果只涉及他们自身的幸存的话——

休谟《道德原则研究》，第86页。

兹韦坦·托多罗夫（1939—），法国批评家，符号学家。——译注

托多罗夫《面对极端》，瑟意出版社，1991年，第218、330页。

—那种人更为公正吗？我们一再说，在集中营里，一切道德都已消失，人们认为那些确实想使之消失的人是有道理的，但却忘记了那些——在他们的地位上，以他们的手段——抵制过这种消失的人。对看守、对其他犯人和对自己，日复一日、时时刻刻都在进行斗争。有多少无名英雄？有多少被遗忘的正义者？例如若无罗贝尔·安泰尔姆（Robert Antelme）的证词，谁还会想起医科大学生雅克？

如果去找一个纳粹分子，并且把雅克指给他看，就可以对他说：“看看他，你们把他变成了一个腐烂的、发黄的人，活像你们认为他天生的样子：卑鄙的人、渣滓，你们成功了。那么如果‘谬误’能杀人的话，我要告诉您的话会使您僵硬地倒在地上。你们使他得以成为最完美的人，成为对他的能力、他内心的精神力量、他行为的意义最有把握的人，最强大的人……对于雅克，你们从来没有赢过。你们想让他偷窃，他没有偷。你们想让他为了贪吃而舔集中营头目的屁股，他没有做。你们想让他在一个同伴被长官鞭打时为了讨好而笑出来，他没有笑。”

在这一段的前面一点，罗贝尔·安泰尔姆说过，雅克是“在宗教里被称为一个圣徒的人”。而这种人到处都被称为正义者。

在战争中为什么会不一样呢？战争干扰了行使正义的条件，使正义的实行充满了困难和危险，这是显而易见的。如果把正义的战争理解为一种若无其事地尊重人类的法律和权利的战争的话，这种战争就不会存在。但这并不妨碍在一定的环境里，某个士兵或军官能比另一个人更公正，或者不像另一个人那样不公正。这就足以证明，正义的需要及其价值，并未被战争完全取消。何况在另一个段落里，休谟也承认这一点，认为即使在仇敌之间，战争也会任凭一种共同的利益或一种分享的功利的存在。但是这不会耗尽对正义的需要，因为正义可能与这些利益或这种功利背道而驰！例如完全可以认为——即使只是假设——在一场战争中，对战俘的拷问或处死，可能对双方都有好处（每支军队都能从中获益）。这是否足以使这种做法变得公正呢？我们几乎无法证明。共同的功利会加强对正义的需要，而且往往是促使我们尊重正义的最有力的动机。但如果它就是正义的全部内容，那就不会有正义或非正义了。只会有有益和有害，利益和算计。智慧足以满足正义的需要，或者不如说可以取而代之。然而情况并非如此，而这正是一切公正的人——即使在面对最坏的情况时——提醒我们的。最后来看一下休谟的第四种假设，它使人不寒而栗，我们痛心地看着一位如此杰出的天才，竟会写出下面这段文字：

如果在人类之中有这么一类人，他们富有理性，但在肉体和精神两方面都极为软弱，以致无力作任何抵抗，即使面对最明目张胆的挑衅，也决不会使我们感觉到他们的不满。我认为按照人道主义的惯例，我们必然应该温和地对待这些人；但是确切地说，我们对他们并不负有任何正义的责任，他们也不可能反对其专横主人的权利或财产。我们和他们的关系不能称之为“社会”，因为这个名称要以某种程度的平等为前提，而现在是一方面有“绝对权力”，另一方面是“奴隶般的服从”。我们所垂涎的一切，他们应该立刻放弃；我们的允许是他们得以占有物品的唯一的租金；我们的怜悯和体贴是能使他们改变我们专横意愿的唯一限制。既然行使一种由大自然如此坚定地确立的权力没有任何不便，正义和财产的种种限制就毫无用处，在一个如此不平等的联合体里也决不会有它们的位置。

我要全文引用这一段，以免歪曲它的意思。我们知道，休谟的个人品质、尤其是他的人道主义，不是他写这段话的原因，但是从哲学上来说，这样一种思想正是在本质上显得不能接受。说温和与怜悯应给予弱者，我当然同意，再说它们在这本论著里也有自己的位置。不过怎么能同意由它们代替或免除正义呢？休谟写道，没有“某种程度的平等”，就没有正义，甚至没有社会。好极了，只是要补充一点：这种平等不是实际的或权力的平等，而是权利的平等！而要有权利、良心和理性就足够了，即使它们是潜在的、甚至没有任何力量自卫或进攻也不要紧。否则孩子们就不会有权利，残疾人也不会有，那么归根结底（任何个人都不能永远强壮得足以进行有效的自卫）谁都不会有了。

我们想象一下休谟提到的这些理性的和没有自卫能力的个人：例如我能有权利（因为温和与怜悯属于另一个范畴）任意剥削和诈骗他们吗？休谟写道：“这显然是人类对于动物的做法”。然而恰恰并非如此，因为动物并不——从这个词的习惯意义上来说——“具有理性”！休谟清楚地感觉到这一点，为此举了另外两个例子，然而是什么样的例子啊！他写道：“文明的欧洲人对野蛮的印第安人的巨大优势，促使我们想象与他们有这样一种关系，使我们在对待他们的方式中抛弃了一切正义的、甚至是人道的责任。”是这样，可是这样公正吗？面对欧洲人，他们的劣势无可置疑，所以像一切事件所证实的那样，从社会上来说，对他们的正义就完全不再是必要的了。这难道意味着他们不应该得到任何正义？难道可以承认，温和与怜悯耗尽了我们对他们的一切，或者不如说（既然他们由于劣势而被假设为没有任何权利）是不欠他们的一切？我认为，同意这一点就几乎不能不放弃正义的观念本身。

在其他许多方面与休谟非常接近的蒙田，正是对这一点看得很清楚。美洲印第安人的劣势，非但没有使我们免除正义，反而唤起了我们的正义（而不仅仅是我们的怜悯！），所以我们在侵犯他们的权利时超越了我们的权利，就是有罪的，而且罪孽深重。正义，正如蒙田所说，“它把应得的东西分给每一个人”，不会给人以屠杀和抢劫的借口。而如果它显然是“为了人类的社会和团体才产生”的话，没有什么会使人想到它只以它们自身的和排他的功利为基础。在蒙田的著作里找不到这种假设，然而一切都使人相信他会同意。设想一下我们在另一个星球上发现了一个新的美洲，上面住着有理性的、但是温和的并且没有自卫能力的人，我们难道准备重新扮演征服者，重新去屠杀和抢劫吗？如果利益和功利非常强烈地推动我们这么做，这也是可能的。但这样做要想公正却不可能。

休谟所举的第二个例子看起来更像开玩笑，但同样会引起争议。他接下去写道：“在许多民族当中，女性被迫处于类似奴隶的状态，使她们在面对丈夫的时候，没有能力拥有任何东西。但是，在所有的国家里，尽管男人在团结一致时有足够的体力强加这种严厉的专制，然而他们漂亮的妻子们的说服、机智和魅力是如此迷人，以至一般来说妇女们都有能力粉碎男人的团结，

休谟《道德原则研究》，第94页。

蒙田《随感录》第二卷，第499页。

和男人分享社交生活的一切权利和优惠。”对于这种奴隶状态、这种机智、这些魅力，我都没有怀疑。然而这种奴隶状态公正吗？而在一个法律并不禁止、甚至规定了这种奴隶状态的国家里，对于一个完全不会说服、并不机智或毫无魅力的女人来说，这种奴隶状态会公正吗？人们几乎不可能有这种想法，也不可能认为，对于一个丑陋而笨拙的女人来说，温和与怜悯是我们应该遵守的——如果法律并未强加明确的界限的话——唯一的界限！

在卢克莱修的著作里可以看到（不过关于正义，他像伊壁鸠鲁一样，倒算得上是功利主义者）一种截然相反的观念：在史前时代，女人和孩子的弱小远未使他们被正义所排斥，反而是使正义变得必需（不过是道德上的必需）和令人向往了：

当他们懂得使用茅屋、兽皮和火，当女人通过婚姻变成只为一个丈夫所有，他们看到出自他们血统的子孙繁衍的时候，人类就开始逐渐失去他的粗野……维纳斯夺去了他们的力量，孩子们用自己的爱抚不费力气地感动了父母野蛮的天性。于是邻居之间也开始产生友谊，他们希望相互消除一切暴力行为：他们互相托付孩子和妻子，用声音和姿态使人模糊地理解到，所有的人都可怜弱者是公正的。

温和与怜悯不能代替正义，也不标志着正义的结束，它们不如说是它的来源，所以正义起初对最弱小的人有用，它在任何情况下都不会把他们从自己的范围内排除出去，也不会使我们在面对弱小者的时候，放弃尊重正义的责任。正义在社会上是有益的，甚至是必不可少的，这是事实。但是这种社会的效用或必要性，不可能完全限制它的意义。一种只对强者有用的正义就是非正义，这说明了作为美德的正义的本质：它是对权利平等而不是对力量的尊重，是对一切个人而不是对权势的尊重。帕斯卡尔往往比休谟更犬儒主义。但他在主要的方面并不妥协，他认为“没有力量的正义是无力的：没有正义的力量是专横的。”获胜的不是最公正的人，而永远是最强大的人。不过这一点能够阻止梦想，却不能阻止斗争。为了正义？为什么不呢，如果我们热爱它的话？无力是致命的，专横则是可恨的。因此必须“把正义和力量放在一起”。政治正是用来使正义和力量结合的，而这种结合也使政治变得必不可少。

我说过，最好是法律和正义沿着同一个方向前进。对于统治者来说，尤其对我们的民主政体的立法机构来说，这是沉重的责任！然而人们不会认为国会议员都没有用，任何权力都要夺取，或者保卫，没有人会头脑简单地服从。但若是梦想有一种绝对公正的、只要实施的法律，这也是一种误解。亚里士多德已经证明，一种法律的所有条款必然是一般的，不可能包括全部的正义。所以在它的顶部，它是公平的：因为它追求或创立的平等是一种权利平等，尽管实际上有种种不平等，甚至往往由于对法律过于机械或过于生硬的执行而产生种种不平等。亚里士多德解释说：“公平是公正的，但按照法律来说却并不公正，而是对法定的正义的一种纠正”。它可以使法律的普遍性适应情况变化的复杂性，适应具体环境的不可避免的特殊性。因此公平的人是公正的，甚至是完美的，不过是从这个意义上来说的。正义远非只是

休谟《道德原则研究》，第94页。

帕斯卡尔《思想录》，第103—298页。

同上。

单纯地遵守一种法律，而是一种价值和一种需要。亚里士多德也说过：“公平的人就是与成文法无关的公正的人。”对于公平的人来说，法制不如平等重要，至少他善于利用平等的种种更为灵活和复杂的需要（因为问题在于，我们再说一遍，一切互不相同的个人之间的平等），来纠正法制的一切严格和抽象。这样做会使他走得很远，甚至要损害他的利益：“倾向于选择和实现公平的行为、并且不在最坏的意义上严格地坚持他的权利、而是倾向于尽管合法却占有的比他应得的要少的人，这是一个公平的人，这种心态就是公平，它是正义的一种特殊形式，而不是一种完全不同的心态。”可以说这是实行的正义、生动的正义，具体的正义——真正的正义。

它没有仁慈是行不通的，亚里士多德说过：“公平，就是宽恕人类”，不是要让人们永远放弃惩罚，而是为了使判断公平，必须克服仇恨和愤怒。

公平也不能没有智慧、明智、勇气、忠诚、慷慨、宽容……它们使它和正义相结合，不再是我们在这里考察过的具体的美德，而是成为普遍的和全面的美德，它包括其他所有美德或者以它们为前提。亚里士多德曾如此动人地说过，人们把它视为“最完善的美德，无论是晚上还是早晨的星星都不会如此令人赞叹”。

一个正义者是什么样的人呢？是用他的力量为法律和权利服务的人。他不顾人们事实上或才能上的无数不平等，以自身来宣布每个人与任何其他人平等，以建立一种并不存在的、但没有它任何秩序都永远不能使我们满意的秩序。世界在抵制不平等，人也一样。因此要抵制它们——首先要抵制每个人身上的不公正，即他自己。所以为正义而进行的战斗永无尽头。那个“王国”至少对我们是禁止的，或者不如说我们由于尽力到达而已经处于其中了：渴望正义、永远不会满足的人是幸福的！

慷 慨

慷慨是关于捐赠的美德。这不再是像斯宾诺莎在谈到正义时所说的“分给每个人应得的一份”，而是把属于您而不属于他、但他又没有的东西送给他。正义也能从中获益，这当然是可能的（只要给某个人的东西不属于他、甚至根据法律也不归他所有，但可以说是应该给他的，例如给饥饿的人吃东西），不过这对慷慨来说既非必需也不重要。由此人们有时可能会有这种感觉，即正义更重要、更迫切、更必需，相比之下慷慨就像精神的一种奢侈品或补充。尚福尔说过：“在成为慷慨者之前必须是公正的人，正如在有花边之前先有衬衫一样。”毫无疑问，这两种美德的侧重不同，然而不能肯定问题总是或经常存在于这些字眼里。当然，正义和慷慨两者都涉及我们和他人的关系（至少是主要地涉及，因为人有时对自己也可能需要它们），但是慷慨更主观、更独特、更有感情、更有自发性，而正义即使在实行之后，也保持着某种更客观、更普遍、更理智或更反省的东西。慷慨似乎更来自心灵或气质，正义则来自头脑或理性。例如人的权利可以成为一则声明的原由。慷慨则不能：它要行动，不是根据这种那种文本，这条那条法律，而是在任何情况下都超越一切人为的文本和法律，只按照爱的、道德的或团结的需要行事。

我要强调一下最后这个词。团结应该首先出现在这本论著里，为什么在需要选择的时候（我当时只想写一本浅论）我放弃了它，尤其是为什么我认为用正义和慷慨来代替它更为有利，简要他说明一下也许不是无益的。

什么是团结？它在成为责任之前是一种事实状态；然后在成为美德或不如说是价值之前是一种精神状态（无论是否感觉得到）。词源学清楚地指明了事实状态：团结一致，就是属于一个用拉丁语说是 *in solido* 的、意思是“作为全部的”整体。因此在法律用语里，集体借债的债务人如果每个人都能够 and 应该担保全部借款，就被称为连带债务人。这与团结并非无关，固体一词便由此而来，指一个所有部分都相互依赖的物体（也可以同样正确地说它的分子比在液态或气态中更团结一致），因此一个部分所发生的一切也和另一个部分相同，或者会转嫁到另一个部分去。总之，团结起初是一种一致的、相互依赖的、有共同利益或命运的现象。从这个意义上来说，作为团结一致的人，就是属于同一个整体，从而分担——无论他们愿意不愿意，知道不知道——同样的经历。可以说是客观的团结，正是这一点使卵石有别于沙粒，使一个社团有别于人群。

作为精神状态，团结只是对这种相互依赖的意识或肯定。主观的团结、即我们在 1968 年所说的“工人、大学生并肩战斗”，或者“我们都是德国的犹太人”，换句话说一部分人的胜利就是另一部分人的胜利，反之亦然，还有我们当中的这个人或那个人所受到的对待尽管不同（因为他是犹太人，因为他是德国人……），但都被视为我们全体所受的对待。不用说我对这些崇高的感情是毫不反对的。不过这些感情因此就是美德吗？或者如果有美德的话，是否就是团结呢？在 1968 年的五月风暴里，老板们或警察们内部的团结

并不亚于工人和大学生（无疑是有过之而无不及），这一点不是谴责这一方或另一方，而是使整体的道德观念变得有点含糊或可疑。美德被如此合适地分享实属罕见……此外，如果团结是利益的一致（客观的团结）和对这种一致的意识（主观的团结），它在道德上就只具有利益的价值，这种价值是微不足道的。因为两者必取其一：要么这种一致是现实的、实际的，那么在保卫他人的时候，我只是在保卫自己（这当然无可指责，但利己主义成分太多，不能属于道德的范围）；要么这种一致是虚幻的、形式的或理想的，那么如果为他人而斗争，这就不再是团结（因为不涉及我的利益），而完全是正义（如果他人受到压迫、损害、抢劫……）或慷慨（如果他人没有受害，只是不幸或衰弱）。总之，团结的利害关系太多，或者过分虚幻，不能说是一种美德。这只是被充分理解的利己主义或不被承认的慷慨。但这并不影响它成为一种价值，不过它的价值主要在于它避免了自我的狭隘、狭隘的或有限的利己主义，可以说是避免了伦理的唯我论。这里缺少的是缺点而不是优点。作为证据，是语言尽管被政治家所滥用，仍在抵制着任何把团结道德化或绝对化的

企图。如果我说某个人：“他公正、他慷慨、他勇敢、他宽容、他诚恳与温和……”每个人都明白我是在列举他的美德，它们使他在道德上成为一个值得尊重的、甚至令人钦佩的人。如果我补充说：“他是团结的”，面对这种不及物的用法，每个人都会感到惊讶，并且很可能会问我：“团结……和谁？”

今天人们对这个词的滥用，我感到主要是表明了我们往往没有能力使用那些会使人满意、但现在却使我们害怕的词汇。

词典编纂者们指出，团结一词“在社会政治词汇里变成了平等的明智的代用词”，我还要补充说，也是正义或慷慨的代用词。

但要把这种明智只说成是胆怯的和恶意的，这又有什么关系呢？因为要取消平等、明智、正义、慷慨这些词汇人们就相信可以没有它们所表示的美德了吗？难道可以设想用一种利益的一致来代替它们？悲惨的时代啊，它为了不再看到自身的渺小而取消崇高的词汇！

本书是一本关于美德的论著，不是一部固有概念的词典，因此我把团结留在它的领域里，即一切集中的或对立的利益的领域，一切不同的——哪怕是世界性的——行会主义的领域，各种各样的 Lobbyings ——哪怕是合法的——领域。说我们都是团结的，也就是说大家都互相依赖，我根本就不相信。为什么你的死要使我活得不那么快乐？为什么你的贫穷要使我不那么富裕？第三世界的贫困不但无损于西方的富裕，而且西方的富裕只有在直接或间接地以第三世界的贫困为条件时才有可能，这种贫困正是西方的富裕所要利用的或者造成的。我们确实都居住在同一个地球上，无可否认，从生态学上来说我们是相互依赖的，但这并不妨碍我们同样成为、而且更加成为经济上的竞争者。我们不要讲故事。非洲和南美洲需要的不是团结，而是正义和慷慨！至于认为在我们的国家里，有工作的人会和没有工作的人团结一致，只要看看每个分部里具体的工会工作，就可以证实只有在捍卫共同的利益时，这种捍卫才有价值。而任何客观的团结（因而也包括主观的团结，因为后者正是通过前者才有别于慷慨）都显然不足以解决失业问题，甚至不能认真地着手

解决。这里涉及的又不是团结（失业者和雇员可能有不同的、甚至相反的利益），而是正义和慷慨。至少从适合这本小书的角度，即从道德或伦理方面来看问题时是如此。这个方面不是一切，这样说还太轻了：无论是政治还是经济都不可能归结为这个方面，也不可能完全服从于它。然而它不是一切并不是说它什么都不是。道德的重要性由我们的意愿而定。所以它并不重要，但也有点重要。

我们还是回到慷慨上来。团结能够引起、激励、增强慷慨，这是没有疑问的。但是它只有在超越——即使是被充分理解的、甚至是分享的——利益的条件下，因而是超越团结的条件下才真正是慷慨的！如果我确实是为了自己的利益才帮助例如第三世界的儿童，我就用不着把这说成是慷慨之举。我只要保持清醒和明智就够了。60年代的一个天主教的党派说过：“与饥饿作斗争以拯救和平”。这句话冒犯了我们的青少年和慷慨之心，因为这种交易是可鄙的。我们是否错了？我不知道。我们总是去做确实符合我们利益的事情，这是用不着慷慨的——除非成为白痴，所以我们才确实会去做。我们不做，或者做得这么少，就足以证明这件事在我们看来并不真正符合我们的利益，因而我们声称要做是虚伪的，在这方面什么都不能证明我们的眼光不好，或者是我们不清醒。不好的是心灵，因为它自私，缺少的不是清醒而是慷慨。

我们不想把什么都归结为金钱问题，因为除了金钱之外还有别的问题，不过也不要遗漏这种显示金钱价值的现象，在这方面它甚至可以用量化来表示。它也有理由提出例如这个问题：你从你的收入中拿出百分之多少去帮助比你更穷困和更不幸的人？应该把捐税搁在一边，因为它们不是自愿缴纳的；还有家庭和亲密的朋友也不能算，因为爱心远远超过慷慨，它足以说明我们像为自己一样不断地为他们所做的一切（因为他们的幸福就是我们的幸福）……我说得有点简单了，而且太简单了。例如关于捐税，对属于中产阶级或生活充裕的人来说，能够投票赞成一个坚决主张提高税收的政党，这可能是一种慷慨的行为。不过这种事情实属罕见，因而这种慷慨也极少有机会得到表现，而所有的政党几乎都只会宣布降低税收，以此来表明他们对我们的慷慨的信任！有人认为我是悲观主义者，然而谁不清楚政治家们无论说些什么，都更是悲观主义者，而且有非常充足的理由？至于家庭或知心朋友，差不多同样如此。不想从中看到任何可能的或必需的慷慨，这是简单得太过分了。即使我的孩子们的幸福在创造我的幸福，或者决定着它，但他们的欲望并不因此就减少与我的欲望的对立，他们玩耍时我在工作，他们兴致勃勃时我疲惫不堪……他们有多少机会来表明是否慷慨！然而这不是我现在要说的话题。我只想最清楚不过地提出金钱问题，为此必须把家庭的预算综合起来。因此我们又回过头来问：从您的家庭收入中，你拿出百分之多少作为可称为慷慨的花费，换句话说是为与您的和您亲人的幸福不同的另一种幸福所花的钱？每个人都会作出符合自己利益的回答。我的看法是，我们在这方面的花费几乎都低于10%，甚至常常低于1%，你们计算一下……我完全理解金钱不是一切。但是由于什么样的奇迹，我们会在金钱之外的或者不可计量的方面更加慷慨呢？为什么我们的心灵会比钱包更加敞开？反过来倒更有可能。怎么能知道我们给予的一点儿东西是真正的慷慨，还是我们精神安逸的代价，为了我们微不足道的问心无愧而付出的微不足道的代价？总之，慷慨之所以成为一种如此高尚的美德，受到如此热情的赞美，只是因为它在每个人身上非常少见，只是因为利己主义永远最为强大，只是因为慷慨往往只是

在缺乏它的时候才引人注目……帕斯卡尔说：“人的心是空的，装满了垃圾”，这是因为它几乎总是被自我占满了。

不过是否应该像我所做的那样，把爱心和慷慨加以区别，甚至对立起来呢？雅恩凯列维奇承认：“当然，慷慨可以不爱，但爱几乎必然是慷慨的，至少对被爱者和在他爱着的时间里是如此。”慷慨并不归结为爱，但在“它最高的顶点”却倾向于与爱混在一起：“因为如果可以在不爱的情况下给予，那么可以说在爱的时候不给予是不可能的。”好吧，可是这是爱心还是慷慨呢？这是一个定义问题，我不想为咬文嚼字花费时间。不过我从未有过这样的念头，即感到我对自己的孩子们慷慨，或者甚至是感到我应该对他们慷慨。这里有太多的爱，也有太多的焦虑，所以不会上当受骗。你为他们所做的一切，对自己同样会做。为什么你需要美德才这样做呢？有爱心就够了，而且是什么样的爱心啊！我多么爱我的孩子，而对别人的孩子却很少关心，这种情况是怎样造成的呢？这恰恰是因为我的孩子是我的，我是通过他们来爱我自己……这是慷慨吗？恐怕不是，这是扩大了、转移了的、家庭的利己主义。至于另一种爱，它能够摆脱自我，也就是圣人或真福者的爱，我也不能肯定是慷慨教会了我们许多的爱，还是爱教会了我们许多慷慨。慷慨的产生不是和正义一样吗？爱远未向它们屈服，不是把它们两者都超越了吗？在爱的时候给予，这是表现慷慨还是爱呢？对这些问题即使连情人们也不会弄错。一个被人供养的女人，会谈论她的顾客们或赖以生活的情夫们的慷慨。但是一个被爱的女人呢？一个爱着的女人呢？至于圣人……基督慷慨吗？这个词用在这儿是否合适？我很怀疑，何况我记得在基督教的传说里，例如在圣·奥古斯丁或圣·托马斯的著作里，几乎没有提到这种美德，顺便指出，在希腊人或拉丁人的著作里也同样如此。也许这仅仅是个词汇问题？拉丁语里确有 *generositas* 这个词，然而它的意思是指一个世系 (*gens*) 或一种气质的优点。不过像在西塞罗的著作里那样，这个词有时用来翻译希腊人的 *megalopsuchia* (心灵的崇高)，比从希腊语里巧妙地移用的、夸张的 *magnanimitas* (大度) 要简单一些。这一点在法语里尤其真实：大度几乎只在学校里使用，毫无疑问是慷慨最好他说明了崇高所能具有的特有的道德内容，所以它其实就是一种美德。在高乃依的作品里，或者我们还要谈到的笛卡儿的著作里就是如此。不过在当代的语言里，崇高的重要性不如捐赠，或者说它只是因为轻易给人才是慷慨的。这样一来慷慨就出现在两种希腊美德、即大度和大方的交叉点上：大度既非虚荣又非卑贱，大方既非吝啬又非浪费，当它们合在一起的时候便永远是慷慨。

但是这还不是爱，而且不能代替它。

我说过，慷慨是关于捐赠的美德。赠送金钱（它由此涉及大方），献出自己（它由此涉及大度乃至牺牲）。不过人们只能给予自己拥有的东西，条件只是这种东西尚未被占有。在这方面，慷慨与一种自由的或自制的形式不可分离，在笛卡儿的著作里，这种形式是慷慨的主要内容。这是怎么回事呢？

帕斯卡尔《思想录》第139—143页。

弗·雅恩凯列维奇《论美德》第二卷，第314页。

同上，第327页。

皮埃尔·高乃依（1806—1884），法国古典主义悲剧诗人。——译注

勒内·笛卡儿（1596—1650），法国哲学家。——译注

这是一种激情，同时也是一种美德。在《论激情》的一篇著名文章里有它的定义，应该全文引用：

因此我认为，真正的慷慨能使一个人对自己的认识达到他能够合理地认识自己的最高程度，他知道除了能对自己的各种意志自由支配之外没有任何真正属于他的东西，也只是由于对这些意志运用的好坏他才受到赞扬或责备；他感到自身有一种坚定持久的决心，要合理地运用这些意志，也就永远不会缺乏去从事和实行他认为是最美好的事情的意志，慷慨只是包括在他的这种认识和感觉之中，当然就是美德。

文笔有点艰涩，不过意思是明确的。慷慨既是对他本身自由的（或者对作为自由的和负责的自身的）意识，也是合理地运用这种自由的坚定决心。就是意识和信心：对本身自由的意识，对将要运用这种自由的信心。所以慷慨产生自尊，这是结果而不是原则（这是笛卡儿的慷慨与亚里士多德的大度的区别）。原则就是意志，而且只是意志。行为慷慨，就是知道自己有做好事自由，而且愿意这样做。对笛卡儿来说，意志永远是必需的，并且只要有效就永远是足够的。慷慨的人不是其情感、也不是自我的囚徒，相反地是自己的主人，因此不为自己辩解，也不找什么借口。意志对于他就足够了。美德对于他就足够了。这一点符合按字面的通常意义来理解的慷慨，第 156 条对此作了解释：“这样慷慨的人生本来就倾向于干大事的，然而不做任何自认为不能胜任的事情。这是因为他们认为没有什么比为别人做好事和忽视自身利益更重大的了，因此他们对每一个人都总是那么彬彬有礼、和蔼可亲、殷勤备至（乐于效劳）。这也使他们完全控制了自己的激情，尤其是各种欲望、嫉妒和羡慕……”慷慨与利己主义相反，正如大度与卑劣相反一样。这两种美德只是一种，这两种缺点也同样如此。还有什么比自我更狭隘的呢？还有什么比自私更卑劣的呢？成为慷慨的人，就要摆脱自我，摆脱他狭隘的怯懦、狭隘的占有、狭隘的愤怒、狭隘的嫉妒……笛卡儿由此不仅看到了一切美德的原则，而且看到了对于每个人来说是最高的善，他说这种善只包括“一种行善的坚定意志和它所产生的满足”。他还说，慷慨的幸福是调和了“古人的两种最相反和最有名的见解”，即伊壁鸠鲁学派的见解（他们认为最高的善是享乐）和斯多葛派的见解（他们认为最高的善是美德）。花园派和画廊派多亏慷慨而终于合在一起了。具有他自己的和卓越的意志，还有什么更可爱的美德，还有什么更有道德的快乐？这里我们又看到了心灵的崇高：要慷慨就要自由，而这确实是唯一的崇高。

至于了解这种自由是怎么回事，这是另一个问题，是形而上学的而不是道德的问题，几乎与慷慨无关。有多少吝啬鬼相信过自由意志？有多少英雄没有相信过它？笛卡儿解释说，因为有那么多人只知道渴望、要求、索取……慷慨的人就是有能力愿意，也就是给予。自由意志？当然是，因为它要做它愿意的事情！至于了解它是否会想要别的东西，甚至这个问题有没有一种意义（人们怎么会要自己不想要的东西？），这个题目我在其他地方已作了充

笛卡儿《心灵的激情》，艺术卷，第 153 条。

伊壁鸠鲁曾购置一座花园来建立自己的学派。——译注

即斯多葛派，因其创立者芝诺曾在雅典广场的壁画柱廊下面办学授徒而得名。——译注

分的论述，在一本美德论著里也没有它的位置。一种意志无论是否坚定，无论是必然的还是偶然的（是埃比克泰特还是笛卡儿理解的自由），都会与自我的卑劣狭隘发生冲突，而且是除了恩惠或爱之外唯一能战胜它的东西。慷慨是这种胜利，而意志则是胜利的原因。

当然，有人更愿意只要爱就够了。可是如果它已经足够了，我们还会需要变得慷慨吗？爱几乎不属于、也不可能属于我们力所能及的范围。谁能选择爱？意志能对一种感情怎么样呢？爱是不能控制的，慷慨却可以控制，只要愿意就行了。爱不取决于我们，它是最大的奥秘，由此它避开了一切美德，由此它就是一种恩惠，而且是唯一的恩惠。慷慨取决于我们，所以它是一种美德，所以它与爱不同，尽管在赠予这种姿态中两者颇为相似。

那么慷慨就是给予而不爱吗？是的，因为爱在给予时确实不需要慷慨！哪个母亲感到养自己的孩子是慷慨呢？哪个父亲感到给他们无数礼物是慷慨呢？他们反而会觉得自己是利己主义者，因为他们为自己的孩子做了那么多（由于爱？不错，但是爱不能说明一切），而对别人的孩子做得那么少，哪怕他们比自己的孩子不幸得多或贫困得多……当人在爱的时候，给予的范围是包括任何人的。这不是美德：这是辐射的恩惠，是洋溢的活力和喜悦，是幸福的流露，是无比的随和。既然什么也没有失去，这难道是给予吗？爱的共同性使一切东西都变成共同的了，怎么还能从中表现慷慨呢？蒙田指出，真正的朋友“不能互相出惜或给予任何东西”，一切“在他们之间是共有的”，他说正如法律那样，“禁止夫妻之间的赠予，由此要得出的结论是一切都应该属于他们的每一方，他们没有任何东西可以分开，而是要共同分摊（分享）”。他们相互之间怎么能表现慷慨呢？法律有了改变，我知道并且感到高兴，因为夫妻往往要在爱情消失之后生存下去，或者夫妇离异之后双方也还要继续生活。但是爱情、还有友谊是否改变到了这种程度，以至于我们永远需要慷慨？蒙田还写道：“这样一些朋友的和睦实属完美，它使他们失去了这类责任感，憎恨这些表示分歧和差别的词汇，并且把这些词汇从他们之间驱逐出去：善行，恩情，感激，请求，感谢等等……”谁不能看到慷慨也属于这类词汇，而真正的友谊用的着它吗？既然一切都属于我也属于他，我还能给他什么呢？有人会表示反对，而且不无道理，即这种情况只适用于完美的友谊，看来只有蒙田经历过，因为这种友谊是如此罕见……然而这一点至少在问题的本质上使我有了依据：我们只有在没有爱的时候才需要慷慨，所以我们才几乎永远需要它。

像大多数美德一样，慷慨以它的方式服从福音的戒律。像爱自己一样爱他的邻人？我们如果能做到的话，何必还要慷慨呢？我们恰恰只有在对我们自己时才不再需要慷慨（有时我们甚至不再爱自己时才会需要它）。那么既然我们做不到，又何必告诫我们呢？人只能命令一种行为。因此福音不是要我们去爱，而是要我们好像爱着那样去行为：对待邻人像对待亲人一样，对待陌生人像对待自己一样。当然不是各种情欲或特殊的感情，它们是不能转移的，而是指各种可以转移的行为。例如，如果你爱这个受苦的或者挨饿的陌生人，你会不做些什么去帮助他吗？如果你爱这个穷人，你会拒绝他对你

参阅我的《论绝望与真福》第二卷，法国大学出版社，1988年，第4章，第67—93、142—149页。

蒙田《随感录》第一卷，第180页。

同上。

的要求吗？如果你爱他像爱你自己一样，你会怎么做呢？这个答案具有一种无情的和异乎寻常的直率，这是道德的答案，是美德所要求的或将会要求的。爱不需要慷慨，但可惜只有它能够在放弃慷慨时不陷于利己主义和错误之中。

我们喜欢爱，却不懂得去爱，道德就从这种爱和这种无能为力中产生出来。其中像斯宾诺莎说明的那样，有一种对情感的模仿，不过每个人主要是模仿他没有的情感……正如礼貌是美德的一种表象一样（彬彬有礼就是像有道德的人那样做人），无疑一切美德——元论如何一切精神美德——都是爱的一种表象，做有道德的人，就是像人在爱着那样行事。由于不是有道德的人，我们就要装样子，这就是人们所说的礼貌。由于不懂得爱，我们就要装样子，这就是人们所说的道德。孩子们模仿自己的父母，父母们模仿他们的父母……世界是一个舞台，生活是一出喜剧，但并非所有的角色、所有的演员都有同等的价值。莎士比亚的智慧：道德也许是一出喜剧、但没有道德决不会有好喜剧。还有什么比笑或哭更严肃、更真实呢？我们装样子，但不是做游戏，我们遵守的规则本身构成了我们，有最优秀的和最恶劣的，而这些规则并未带给我们更多的娱乐。可以说我们在扮演一个角色，然而这是我们的角色：这是我们的生活，这是我们的经历。其中没有任何随意的或偶然的東西。我们的肉体通过欲望在生活中支撑我们，我们的童年通过爱和法把我们引向生活。因为欲望要首先拥有。因为爱要首先消耗、首先吞噬、首先占有。但是法禁止这样做。但是爱禁止这样做，它要给予，它要保护。弗洛伊德本人不相信这一点，也许离福音的某种启示不那么远了。我们在吃奶的同时吮吸了爱，正好足以使我们懂得只有爱才能使我们满足（像歌中所唱的“人没有爱就一钱不值”），而从那时起我们就总是缺少爱，直到永远……由此产生的这些美德，即使是大致的、即使是少量的，也往往是爱不存在的时候我们向它所致的敬意，就是这种迹象：在它缺少的地方，它作为需要仍然在起作用；在它不能控制的地方，可以说它还在统治；甚至在没有它的地方，它依然在支配一切（这就是人们所说的一种价值）！

我说过，我们缺乏爱，这一点常常正是我们拥有的最可靠的体验。

我们把这种缺乏变成了一种力量，或者几种力量，这就是人们所说的各种美德。

举例来说，这一点尤其对于慷慨是有价值的。当然，它作为需要，是在缺乏爱的地方产生的，但决不是完全没有爱，因为我们至少是喜欢爱的（“*nondum amabam et amare amabam*”：我们总是处于这种情况），这就无论如何都足以使它在作为感情未能取胜或焕发的地方，能够作为典范或命令而继续产生作用。既然人在爱的时候会给予，那么慷慨就是要我们在没有爱的时候，给予那些我们甚至不爱、因而更加需要帮助，或者我们更有条件予以帮助的人。是的，在爱由于缺乏而不能引导我们的地方，就让急迫和亲近来做吧！人们错误地把这种做法称为慈悲（因为真正的慈悲是爱，假慈悲则是恩赐或怜悯），应该称作慷慨，因为它确实取决于我们，只取决于我们，因为在这个意义上它是自由的，因为它——与一切本能、占有和恐惧的奴役相反——在精神和行为方面就是自由！

爱当然有更高的价值，所以道德不是一切，甚至也不是最主要的。但是

“我还没有去爱，但我喜欢爱”（圣·奥古斯丁《忏悔录》，第三卷，第1页）。

慷慨总比利己主义要好，而道德总比意志薄弱要好。

当然，慷慨不是利己主义的对立面，如果把这理解成它会彻底摆脱利己主义的话。这怎么可能呢？为什么会是必需的呢？斯宾诺莎写道：“由于理性不要求任何违反本性的东西，所以它要求每个人爱自己，追求自身的利益，和确实对他有用的东西：它希望尽量真正地使人更加完善，一般地说，是要每个人一息尚存，就要尽力保存自己的生命。”人既然不能脱离现实，就摆脱不了快乐的原则。但这并不是说一切快乐都有价值。起决定作用的是喜悦。起决定作用的是爱。那什么是慷慨呢？斯宾诺莎答道：“是一种欲望，一个只听从理性的命令的人，通过这种欲望来尽力帮助别人，并在他们和他之间建立一种友谊关系。”在这方面，慷慨与坚定或勇气（animositas）分别是精神力量的两种表现之一。斯宾诺莎解释说：“只以金钱的功利为目的的行为，我把它们归于坚定；而也以他人的功利为目的的行为则是慷慨。”因此在两种情况下都有功利，而且在两种情况下都有主体本身的功利。人不能摆脱自我，或者只有在首先承担其自身需要的条件下才能摆脱自我，这种需要是尽可能最有效地延续他的存在，换句话说就是“行动和生活”。这不是永远能实现的，他往往会死去，甚至必然要死去，因为宇宙是最强大的，这是每个人都明白、斯宾诺莎也不否认的。但是宁死也不背叛的人，宁死也不放弃的人，宁死也不泄气的人，他显示的是他的存在，他是用他生命的力量——他的努力——来对抗死亡或耻辱，他只要活着就是胜利，他只要在战斗或抵抗就有效果。斯宾诺莎反复地说，美德是对自我的肯定和对自身利益的追求；但基督即使在十字架上也是美德的最动人的榜样。自身的利益并非最安逸的舒适，也并非总是最长的寿命：这是最自由的生命，这是最真实的生命。问题不在于永远活着，因为这不现实，而是在于活得好。而没有勇气和慷慨，怎么可能活得好呢？

人们会注意到，慷慨的特性如同欲望而不是喜悦，这就足以使它与爱情、或者与像斯宾诺莎所说的慈悲区别开来。喜悦能够另外产生，它甚至被明确地追求，这是非常明显的，因为（慷慨所倾向的）友谊不是别的，只是一种分享的喜悦。但是确切地说，喜悦或爱情能够从慷慨中产生，而不是归结为慷慨或者与它混为一谈。为了对所爱的人有好处，人们用不着“理性的命令”，因而也用不着慷慨，有爱就够了，有喜悦就够了！不过在没有爱、没有或极少喜悦（甚至没有使我们变得和善的怜悯的时候，理性依然存在着，它教导我们——它没有自我，因此使我们摆脱利己主义——“没有什么比人对人更有用了”，一切仇恨都是有害的，最后是“任何被理性指引的人都希望别人得到他自己所希望的东西”。这里金钱的功利碰上了他人的功利，连欲望也变得慷慨了：这是要在有爱的时候通过爱，没有爱的时候通过慷慨去制止仇恨、愤怒、轻蔑或嫉妒——它们只是悲伤或悲伤的原因。也许在这里（关于爱和慷慨的区别）我有点曲解了这段暧昧的文字。但决没有曲解它的明确的精神：“仇恨应该被爱所战胜”，悲伤应该被喜悦所战胜，倾向于这样做或尽力这样做的是慷慨——作为欲望，作为美德——的功能。慷慨是爱的欲望，喜悦的和分享的欲望，而且是喜悦本身，因为慷慨的人为这种欲望而高兴，也至少喜欢自己身上这种对爱的热爱。我们想起了斯宾诺莎的有力的定义：

这段文字是：“在理性指引下生活的人，尽他所能有的努力用爱和慷慨去补偿别人对他的仇恨、愤怒、蔑视等等”（《伦理学》）。

“爱是一种喜悦，伴随着对爱的一种外在原因的联想。”因此，喜欢爱，就是为想到爱的存在或将会存在而高兴，同时也会尽力使它突然发生，而这就是慷慨。而慷慨的人，我是指自愿者，就是尽力去爱并相应地行动。因此慷慨是与仇恨（以及轻蔑、嫉妒、愤怒，无疑还有冷漠……）相对立的，正如勇气与害怕相对立，或者一般地说，就像精神的坚定与意志薄弱、自由与奴役相对立一样。这还不是得救，因为既未给我们真福，又未使我们永生，但这些美德对于我们依然是“首要的事情”。它们属于斯宾诺莎所说的“一种正直的生活行为”，“生活的规则”，“理性的告诫”，或者只是“道德”。因为人们不可能生活在善恶之外，所以必须过这样的生活是不真实的。不过，认为忧伤者或审查官的道德适合于我们，同样是不真实的。这里起作用的是一种慷慨的道德，它通向一种爱的伦理。斯宾诺莎说过：“多做善事并保持喜悦”：爱是目的，慷慨是通向目的之路。

休谟说过，慷慨若是绝对和普遍的话，就会使我们免除正义，我们也看到这一点的确是可以想象的。相反地显而易见，正义即使实现也不会使我们免除慷慨：慷慨在社会上越是不再必需，我认为它对人来说就越是珍贵。

有人会问，既然我们对这两者都很少能够做到，作这样的比较有什么用呢？这是因为无论如何这个少还不是无，它使我们感觉到它的微薄，并且往往想使它增多……哪一种美德最初不是——即使微不足道——一种美德的欲望呢？

至于了解慷慨是否像休谟所想的那样，出自一种天生的和最初的感情，还是像斯宾诺莎或弗洛伊德所能认为的那样，是产生于对自我的欲望和自爱的形成过程（特别是通过对情感的模仿和各种冲动的升华），这是由人类学家决定的事情，从道德上来说是无要紧要的，把美德的价值建立在它们的来源之上，正如要以这种来源的名义来取消它们一样，是弄错了美德。说它们全都来自兽性，因而是来自最卑下的地方（至少是来自我们感到好像如此的地方。显而易见，物质和虚无产生了一切，包括兽性，然而它们在任何地方都是不分高下的），我个人是相信的。然而这也说明是它们在培育我们，所以毫无疑问，与任何美德相反的都是一种卑劣的形式。

可以说，慷慨教育我们接近他人，也作为摆脱了小我的人接近我们自己。毫不慷慨的人，语言提醒我们他是卑劣的、怯懦的、小器的、下贱的、吝啬的、贪财的、自私的、可鄙的……我们全都如此，但毕竟不是永远如此和完全如此，慷慨使我们离开了它们，或者有时使我们摆脱了它们。

作为结束，要注意慷慨像所有美德一样是复数的，就其内容和人们赋予它的、或者用来表示它的名称来说都是如此。与勇气结合，它能够成为英雄主义。与正义结合，它变成公平。与怜悯结合，它成为善心。与仁慈结合，它就成为宽容。但是它最动人的名称是它的人所共知的秘密：与温和结合，它就称为善良。

怜悯

怜悯的名声不好：人们不大喜欢成为怜悯的对象，甚至不想有这种感觉。这就使它例如与慷慨有了极为明显的区别。怜悯就是和别人一起痛苦，而一切痛苦都是令人不快的。怜悯怎么还会好呢？

不过语言提醒我们，不要过于仓促地抛弃它。在词典里可以看到，它的反面是狠心、残酷、冷淡、无动于衷、铁石心肠、麻木不仁……这就使怜悯变得可爱，至少与它们有所不同了。它的差不多的同义词，无论如何是它的同源对似词，就是同情。希腊语里的同情，与拉丁语里怜悯的意思完全一样。这应该引起我们的注意：在一个同情起着如此巨大的作用的年代里，怜悯怎么会如此不被理解呢？无疑是人们对感情的喜爱胜过美德。但若是像我就要试图证明的那样，怜悯确实属于这两个范畴，人们对它又会怎么想呢？它不正是由于这种暧昧性，才既有点软弱又有重要的力量吗？

不过首先要说一说同情。还有什么比它更有吸引力的品质？还有什么比它更讨人喜欢的感情？这两者的混合已经颇为独特，其实就是它的魅力：同情既是一种品质（当有人引起它、当有人是有同情心的时候），又是一种感情（当有人感受它，当有人得到同情的时候）。由于这种品质和这种感情几乎在定义上就互相对称，产生在两个人之间、往往是两种感觉之间的同情，就像是一种幸运的机遇。这是一个生活的微笑，犹如一件偶然的礼物。然而人所共知，同情不能证明什么，不过它也不想证明更多的东西。一个坏蛋会有同情心吗？当然，刚接触的时候，甚至再次接触时都会如此。但是我们已经看到，一个坏蛋也能彬彬有礼、忠心耿耿、明智、节制、勇敢……而为什么不能有时也慷慨一下，偶而也显得公正呢？尽管如此，正如亚里士多德所说要在两者之间进行挑选：全面的美德，它们足以证明一个人的价值，如正义和慷慨（坏蛋只能相隔很久才显示一下正义或慷慨，因此从这个角度来看他就不再是一个正义者或慷慨者了）；以及部分的美德，它们孤立地看可以和大多数罪恶和耻辱并存。一个坏蛋能够忠诚和勇敢，但他若是永远正义和慷慨，他就不再是一个坏蛋了。假设一个坏蛋有同情心，这不止是一个假设，而只是证明同情不是一种全面的美德，这是显而易见的，不过并不证明它根本不是一种美德，这一点还有待研究。

什么是同情呢？这是在情感上分担他人的感情（表示同情就是或者以同样的方式去感受，或者彼此有同感），以及由此产生的快乐或诱惑。从那时起，就像马克斯·谢莱正确地看到的那样，同情的价值只相当于这些感情的价值，如果它们有点价值的话，但无论如何不可能把它们的价值颠倒过来。

“分担某个人在见到罪恶时所感受的喜悦……分担他的仇恨、恶毒、幸灾乐祸——这一切当然毫无道德可言。”“所以这样一种同情不可能成为一种美德，无条件的同情决不考虑他人感情的价值和性质……它的一切表现在原则上与价值完全无关。”表示同情，就是和别人有同样的感觉。这里当然是能

马克斯·谢莱（1874—1923），德国哲学家。——译注

马·谢莱《同情的性质与形式》，法文版，帕约出版社，1950年，第17页。

同上，第18页。

够容纳道德的，因为已经至少是部分地脱离了自我的束缚。需要了解的是与什么有同感。分担他人的仇恨，就是怀恨的人。分担他人的残酷，就是残忍的人。同样还有与拷问者有同感的人，分担他虐待狂的乐趣，感受他感觉到的刺激，也分担他的犯罪感，或者至少分担他的邪恶。这是恐怖中同情；可怕而同情！

我们立刻就明白怜悯有所不同，不过它是同情的形式之一。怜悯是在痛苦或悲伤中的同情，换句话说就是分担他人的痛苦。但确切地说：如果所有的痛苦都没有价值，甚至还有恶意的痛苦（例如嫉妒者面对他人的幸福而感到的痛苦），它们也并不因此就不是痛苦，而一切痛苦都是值得怜悯的。这里有一种很值得注意的不对称。任何快乐都是一种善，但远非总是一种道德的善（我们的大部分快乐在道德上都是无关紧要的），甚至不是一种在道德上可以接受的善——想一想拷问者的快乐就够了。所以快乐中的同情只具有这种快乐的价值，或者不如说，如果它有时能有更多的价值（即使在道德上无关紧要，分享他人的快乐也是值得称赞的，这一点与嫉妒相反），那也只是在这种快乐在道德上并不堕落、即未被仇恨或残忍所控制的范围之内。任何痛苦则相反地都是一种恶，而且是一种道德的恶，当然不是说它在道德上永远受谴责（有许多无可指责的痛苦，也有合乎道德的或壮烈的痛苦），而是因为它在道德上永远令人遗憾：怜悯就是这种遗憾，或者不如说，这种遗憾是怜悯的最低的形式。

马克思·谢莱问道：“A 在看到使 B 受害的罪恶时感到喜悦，分担他的喜悦是否表现了一种道德的态度”？当然不是。不过分担 B 的痛苦就肯定是一种道德的态度了。

但如果 B 的痛苦是一种恶意的痛苦，例如他是因 c 的幸福而痛苦的话，情况是否还一样呢？怜悯的回答是肯定的，这就使它变得如此仁慈。分担他人的痛苦，并非表示赞同这种痛苦，也不是赞成使他痛苦的、无论是好是坏的原因，而是拒绝把无论何种痛苦视为一种无足轻重的现象，拒绝把任何人当成一个物体。所以怜悯在原则上是普遍的，而且由于它并不关心其对象的道德——它正是由此通向仁慈——而更是道德的。在快乐和痛苦之间永远是同样的不对称。与拷问者的快乐、与他恶意的喜悦产生同感，这是分担他的犯罪感。但是怜悯他的痛苦或疯狂，怜悯他身上那么多的仇恨、那么多的悲伤、那么多的烦恼，这与侵蚀他的恶无关，至少是拒绝在他的仇恨上再增加新的仇恨。基督对杀害他的刽子手的怜悯，佛对恶人的怜悯就是如此。这些榜样使我们显得太渺小了？他们无疑太高大了，不过这也是我们也能体会到的。怜悯与以他人的痛苦为乐的残酷相反，与对他人的痛苦不闻不问的自私相反。因此残酷和自私肯定是两种缺点，而怜悯肯定是一种优点。是一种美德？东方（尤其是佛教徒的东方）的回答是肯定的，也许是所有的美德中最伟大的。至于西方就比较微妙，应该作一番简要的考察。

从斯多葛派（经过斯宾诺莎和尼采）直到汉纳·阿伦德（Hannah Arendt），人们不断地提到对怜悯、或者用贬低它的人最常用的词即可怜的批评。这些批评几乎总是善意的，而且常常是合理的。可怜是人在面对他人的悲伤时感到的一种悲伤，但这救不了他人的悲伤，它依然存在，也不能证明自己的悲伤有理，它只是增加了他人的悲伤。可怜只是使世界上的痛苦更加增多，正是这一点使它受到谴责。悲伤之上再加悲伤，不幸之上再加不幸，又有什么用呢？斯多葛派说智者从不可怜，因为他没有悲伤。当然，他不是不想援助

他的邻人，而是他不需要因此而可怜：“与其可怜人们，为什么不尽可能援助他们？不感到可怜，我们就不能慷慨吗？我们没有责任承担他人的痛苦，但只要有可能，我们就有责任减轻他人的痛苦。”因此需要的不是激情而是行动，不是可怜的而是慷慨的行动。不错，当慷慨存在的时候，有它就足够了。但若是它不存在呢？

在这些方面，斯宾诺莎非常接近于斯多葛派。人们常常引证——无论是为它欣喜还是抱怨——他对 *commiseratio* 的谴责：“在一个生活在理性指引下的人的身上，可怜本身是有害而无益的”，所以智者“尽其所能极力不去接触”它。这里说明了一些主要的问题。可怜是一种悲伤（这是一种由于对他人的悲伤进行模仿或认同而产生的悲伤）。然而有益的是喜悦，正确的是理性。应该促使我们帮助同胞并足以做到这一点的，是爱和慷慨而不是可怜。至少它们在智者身上、就是如斯宾诺莎常说的“只在理性指引下生活”的人身上是足够了。智慧也许正是在这里认出了自己：这种不加掩饰的直面真实，这种没有悲伤的爱，这种轻松，这种从容而喜悦的慷慨……然而谁是智者呢？对所有的其他人来说——而人们往往忘记的正是这一点——也就是对我们所有的人（因为没有一个人是完全的智者）来说，可怜总是比它的对立面、甚至比没有它要好一些。斯宾诺莎明确指出：“这里我特他说一说在理性指引下生活的人。对于既没有因理性、又没有因可怜而变得乐于助人的人，人们公正地称之为没有人性，因为他看来不像一个人。”因此，可怜虽然不是一种美德，“却是有益的”，何况它与羞耻和悔恨一样，因为它是善心和人道的因素。斯宾诺莎，无论别人对他说些什么，在这里是与尼采对立的：问题不在于推翻各种价值或等级，而只是学会在喜悦中实行——就是通过爱或慷慨——诚实人通常尽力在悲伤中，即通过责任或可怜来实行的东西。1909年，阿兰在一篇富有斯宾诺莎学说色彩的谈话中写道：“有一种使生活暗淡的善良，这种善良是悲伤，人们通常称之为可怜，它是人类的灾难之一。”不错。但它毕竟比残酷和自私要好，蒙田和斯宾诺莎看到了这一点，阿兰则予以确认：“在一个不公正的或者轻率之极的人身上，可怜显然比野蛮的冷漠要好。”这尚未使它成为一种美德，这只是悲伤和激情。阿兰还说过：“可怜维持不了多久”。不过总比一无所有要好，这只是一个开端，但这是一个开端。斯宾诺莎在这方面也许说得最为清楚。在智者的道德和大家的道德之间，在情感的运用方面当然有一种重要的区别（一方面是责任和可怜，另一方面是爱和慷慨、即悲伤或喜悦），但是在行动方面则几乎没有有什么区别，爱摆脱法却没有取消它，而且恰恰相反，把它铭刻在“心灵的深处”。法？什么法？唯一被斯宾诺莎当成法的是正义和慈悲。这在智者身上有了理性和爱就能实现，而其他人则要由可怜来引导。自以为用不着可怜的人是多么傲慢！

此外，我不能肯定可怜或悲伤是否就是我所理解的怜悯的全部内容。有

《斯多葛派》，七星丛书，第350页。

斯宾诺莎把 *commiseratio* 定义为“由于他人的损失而产生的一种忧伤”，阿普恩译为体恤，当然是可以的，但大部分译者都译为可怜，显然更忠于原意，也更常用。

阿兰《谈话录》，1909年10月5日（有关阿兰的资料均引自他的七星丛书版四卷本著作），第60页。同上，1910年2月3日，第161页。

阿兰《谈话录》，1927年11月5日，第750页。

没有可能也存在一种即使不是喜悦的、至少也是积极的怜悯，它所受的痛苦将少于无拘束的关切，它的悲伤少于关切，它的偏见少于耐心和倾听？斯宾诺莎所说的名词 *misericordia* 也许就是这个意思，人们通常译为仁慈，这是最方便的译法，不过我感到它更接近于（因为错误和宽恕这两个对慈悲来说最重要的概念并未在文中出现）我所理解的怜悯，我是这样翻译它的定义的：“怜悯 (*misericordia*) 作为令人感动的爱，为他人的幸福而高兴，也为他的不幸而悲伤。”确实，从惯用的意义上来说，怜悯更是、甚至只是对他人的不幸有用，而不是对他人的幸福的。不过斯宾诺莎的著作在这一点上似乎有些犹疑，因为他也奇怪地告诉我们，在 *commiseratio* 和 *misericordia* 之间，在我们的译文里就是在可怜和怜悯之间，“看来没有任何区别，只是也许可怜与一种特殊的情感有关，怜悯与一种惯于体验它的心态有关”。我说“奇怪地”，因为这是假设可怜也应该不仅能为他人的不幸而悲伤，而且还能像 *misericordia* 一样为他的幸福而高兴，这超出了这个词通常的——甚至是斯宾诺莎的——用法。但是归根结底，如果对定义有一致的理解，用法又有什么关系？将怜悯与可怜的定义对比一下，给我的启示是可怜 (*commiseratio*) 被定义为悲伤，而怜悯 (*misericordia*) 被定义为爱，也就是首先被定义为喜悦。这并未取消怜悯中的悲伤，每个人都能体会得到（当你为某人的存在而高兴，也就是说爱他的时候，看到他痛苦就会悲伤），但在我看来毕竟改变了它的方向和价值。因为爱是一种喜悦，所以在怜悯和可怜之中，即使悲伤超过了喜悦，它至少也是没有仇恨的悲伤，或者说只是对不幸、而不是对不幸者的恨，因而不是蔑视他而是要帮助他。生活太艰难了，人们太不幸了，所以这样一种感情不能不是必需的和合理的。我经常说，一种真实的悲伤胜过一种虚假的喜悦。应该补充说：一种悲伤的爱——这恰恰就是怜悯——胜过一种喜悦的恨。

最好有一种喜悦的爱？当然：最好有智慧或圣洁，最好有纯洁的爱，最好有慈悲！雅恩凯列维奇写道：“怜悯是一种有反作用的或附带的慈悲，为了去爱，它需要别人的痛苦，它依赖于残疾者的褴褛衣衫和他悲惨的模样。可怜跟着不幸走，它只爱值得可怜的邻人，只对不幸的人才有好感！相反，慈悲是自发的……慈悲并不期待碰到衣衫褴褛的邻人来发现他的不幸。我们的邻人即使并非不幸，毕竟也能够而且应该被爱……”是的，毫无疑问，然而这有多么难啊！从定义上来说，不幸超越了嫉妒，可怜超越了仇恨：在令人悲痛地接近别人时，与没有爱有着同样多的障碍！怜悯恰恰因为是有反作用的、投射的、可以认同的，它也许才是最低级的、但也是最容易的爱。尼采很有意思，他想使我们讨厌怜悯。似乎我们事先还没有对它感到讨厌一样！似乎摆脱怜悯不是我们最强烈、最自然、最自发的愿望！谁不对自己的痛苦感到受够了？谁不更想忘却别人的痛苦，或者对之不闻不问？沃弗纳尔格比尼采清醒：“吝啬鬼悄悄地说：我是否要对贫困者的命运负责？但他拒绝使他讨厌的可怜。”人没有可怜会生活得更好，至少生活不错的人会生活得更好。然而这种舒适是目的吗？这种生活是正常的状态吗？如果这是像偶然遇到的煽动者那样，是为了抚慰我们、使我们满意，何必还要努力地研究哲学呢？叔本华更加深刻地看到了怜悯中突出的道德动机，及其价值的——不

弗·雅恩凯列维奇《论美德》，第 168—169 页。

沃弗纳尔格 (1715—1747)，法国道学家。——译注

可超越的和不能推翻的！——根源。怜悯直接与残酷这个最大的恶对立，与利己主义这个万恶的原则对立，并且比某种宗教的戒律或某种哲学家的准则更有把握地引导我们。我们能像叔本华所希望的那样，使它改变方向通到正义和慈悲的美德吗？我认为决不能完全做到。不过这是些最高的美德，它们要求人类或文明有巨大的发展。谁能知道，如果没有可怜的话，它们也许永远不会产生了呢？

我们要顺便指出，还是和叔本华的看法一样，怜悯同样对动物有用。我们的美德大都只适用于人类，这是它们的崇高之处，也是它们的局限。怜悯则相反，对凡是痛苦的一切都普遍地产生同感。如果像我所认为的那样，我们对动物负有一些责任的话，首先也是通过怜悯、或者在怜悯之中去实现的，所以怜悯是我们的美德中最普遍的。有人会说人也能爱兽类，并对它们忠实和尊重。是的：方济各在西方作出了典范，还有许多人在东方作出了榜样。不过把我们对兽类所能有的感情，与我们对人类的感情相提并论是不妥当的，因为后者显然更为高级也更为讲究。人对朋友的忠实与对他的狗不同，尊重一个哪怕是陌生的人，也和尊重一只鸟或一头鹿不同。但是在涉及怜悯的时候，这种明显的区别就变得模糊了。打孩子一个耳光或者折磨一只猫，哪一种更恶劣呢？如果像我倾向于认为的那样是后一种行为更加严重，那么就应该得出结论，在我们考察的这个例子中，是这只不幸的动物更值得我们怜悯。痛苦在这里胜过了类别，怜悯则胜过了人道主义。因此怜悯是这种特殊的美德，它不但使我们向整个人类开放，也使我们向全体生物、或者至少向一切痛苦的生物开放。一种建立在怜悯之上、或者由怜悯滋养的智慧，如莱维·斯特劳斯所认为的那样、是所有智慧中最普遍的、也是最必需的。这是佛的智慧，但也是蒙田的智慧，也是真正的智慧。这是一切生物的智慧，没有它人类的全部智慧就会过于人道，或者不如说是太少了。人道作为一种美德，几乎是怜悯的同义词，这就说明了这两者的真相。我们对待兽类也能人道，而且应该这样，这是人类只要与之相称便能获取的最明显的优势。毫不怜悯就是不人道，而只有一个人才能如此。这里有一种新的人道主义的位置，它并非只为与它有关的一种本质或各种权利而高兴，而只是感知他人——无论是谁——的痛苦所强加给我们的要求或责任——直至获得相反的证据。这是宇宙的人道主义：怜悯的人道主义。

叔本华大段地引证了卢梭的话，而人所共知，莱维·斯特劳斯曾明确地依靠卢梭的名声。事实上很难不提到他，他是最早善于说明问题的本质的人之一——何况，至少是今天，他的说明已经和公众的体验或感觉结合在一起了。应该重读第二篇演说的优美段落，卢梭在其中证明了在所有的品德之中，可怜是第一个、也是唯一自然的美德。这是因为它在成为一种美德之前是一种感情，卢梭说是“自然的感情”，并且无疑因为（通过与他人的认同）产生于自爱而更加有力，这样在每个人身上，“由于一种天生的、见到同胞受苦就有的反感”，它减弱了“人对自己福利的热情”。无边的怜悯，或者说除了痛苦之外没有其他边界的怜悯，因为从那时起，可以说凡是痛苦的一切都是我的同胞了。怜悯，就是在痛苦中的一致，而这种无数的一致把它的法则强加于我们，或者不如说是向我们提出这条温和的法则：“在尽可能不损

莱维·斯特劳斯（1908—），法国人类学家。——译注

卢梭《论人类不平等的起源和基础》，七星丛书，第154—157页。

害别人的情况下去行善。”可怜就这样使我们脱离了野蛮，曼德维尔看到了这一点，而对卢梭来说，它也是美德之母，其他一切美德都是它派生出来的：

曼德维尔充分感觉到，如果大自然不是为了证明理性而把可怜赋予人类的话，他们以其金部道德也永远只能成为一些魔鬼：不过他没有看到，他想和人类争夺的一切社会美德都出自这种唯一的品质。确实，慷慨、宽厚、人道，如果不是对弱者、对罪人、或者一般他说对人类的可怜，那又是什么呢？善意和友谊本身，也是持久地可怜一个具体对象的结果：因为希望某人毫无痛苦，这不是希望他幸福又是什么呢？

我不知道人们是否能够走到这一步，再说也不希望把所有的美德都归结为一种。为什么要这种唯一的特权呢？不过我确实深信不疑的，是可怜与最坏的残酷、与最恶的自私相对立。和慷慨一样，这并不证明它本身就毫无残酷和自私。恰恰相反，自亚里士多德以来的一种老生常谈，就是看到可怜之中有一种我们作为见证的不幸……当我们推测它可能落到我们身上，或者我们之中某个人身上的时候”。可怜只是一种投射的、或者可转移的利己主义：实际上是“人为自己担心的事情启示我们去可怜正在经受考验的他人”，因为我们懂得了“同样的考验可能会落到我们身上”。为什么不能呢？但也有个问题：这又改变了什么？对于那些不可能落到我们身上的痛苦，人们感受到的可怜——顺便指出它也是存在的——也同样真实。一个孩子死了，他的父母痛断肝肠，会使没有孩子的老人也感到可怜。这是绝对无私的感情？我不知道，我也不在乎。不过这是真实的感情，是真正地怜悯。其余的是自我的小花样，它的价值只相当于小花样的价值。同样以爱情总是与某种性冲动有关为借口，想谴责它或者否定它的存在。弗洛伊德在爱情问题上没有这么愚蠢，我们为什么在涉及怜悯时就更愚蠢呢？

至于怜悯与残酷的关系，看起来更加自相矛盾，但也不是不可想象的：首先是因为双重性无处不在，我们的美德里也同样如此，其次是因为可怜本身能引起残酷，或者使残酷行为得到允许。汉纳·阿伦德在谈到法国大革命时就证明了这一点（“可怜，作为美德的动力，显得拥有一种残酷的潜力，比残酷本身的潜力还要强大”），这不是绝对地谴责可怜和革命，而是说明面对这两者要保持一定的警惕性。可怜使我们摆脱了最坏的事情，或者与之相对立，但往往并不妨碍它也能把我们引到最坏的事情中去。可怜不是一种保障，也不是万应灵药。但是汉纳·阿伦德充分证明的是在恐怖时代，可怜只是由于它的抽象才能为暴力和残酷辩护：由于对一般的不幸者、也就是对18世纪所说的民众的可怜，人们毫不犹豫地再制造出一些特殊的不幸者……在汉纳·阿伦德看来，这正是可怜与怜悯的区别：怜悯与可怜相反，“只能理解具体，而始终不了解一般”；它也不能“比单独一个人所忍受的走得更远”，更加不能“受整个阶级的痛苦的启发”。可怜是抽象的，综合的、饶

同上，第156页。

曼德维尔（1670—1733），英国作家，生于法国。——译注

这种观念在1718世纪最为流行。参问拉罗什富科、尚福尔、沃弗纳尔格等人的著作。——译注

汉纳·阿伦德《论革命》，法译本，加里马出版社，第127—128页。

指法国大革命时从1793年5月到1794年7月这一阶段。——译注

舌的。怜悯是具体的、特殊的（像耶稣一样，我们甚至会有“按所有人的特殊性来体验怜悯的能力，也就是说不用把他们集合成像受苦的人类这样一个整体”，就像可怜会做的那样），甘愿沉默的。正因为如此，面对怜悯的无比温和，产生了可恨的暴力，有时是它的残酷。如果人们同意这种区别，可以说罗伯斯庇尔和圣茹斯特在可怜（一般的穷人）的名义下缺乏（对法国大革命中作为特殊个人的对手、或者假想的对手的）怜悯。然而在那个时候，这种可怜只是一种抽象的（斯宾诺莎会说：假想的）感情，而怜悯才真正是一种美德。

在这两种概念之间，我乐于提出另一种区别，来补充（不是代替）汉纳·阿伦德所建议的区别。我认为，可怜必然带有一些轻蔑，或者至少，感到可怜的人必然会感到自身的优越。Suavemari magno在可怜中有自负，它突出了被可怜的对象和不足。作为证据，我想指出形容词可怜的有双重的意思，首先是指素性容易可怜、感到可怜的人，但也是指、而且越来越是指可怜的对象或值得可怜的人。而在后一种意思里，可怜的显然是贬义：差不多是平庸的、可悲的或可鄙的一个同义词。这与怜悯毫不相干：怜悯的只是指感觉到怜悯的人，任何被动的形容词对他都不适用（他不可能是可怜悯的）。这也许是由于它的对象，怜悯并不假定任何确定的价值判断，对于赞赏的事物，同样对于谴责的事物，人们都可以感到怜悯。相反，我感到只有对于至少有点尊重的事物，人们才会感到怜悯，这是不一样的，至少是我提出的不再是对怜悯而是对可怜的区别。我认为这种区别是忠实于语言的精神的。对于痛苦的人，例如他病得很重，我们可以表示怜悯或同情。我们不敢向他表示我们可怜他，否则他就会被认为是受了轻蔑和侮辱了。可怜是从上向下体会的感觉。怜悯则相反地是一种横向的感情。它只是在平等者之间才有意义，或者不如说，更确切一点，它是在受痛苦的人和在他身边分担他的痛苦、从这时起与他相提并论的人之间实现这种平等。从这个意义上来说，没有一定的轻蔑就没有可怜，没有尊重就没有怜悯。

这或许是阿兰想说的意思，他这样写道：“精神毫无可怜之感，也不可能有，使它离开可怜的是尊重”。当然，这不是说精神冷酷无情，不能因此就认为它永远不会让步或同情。但是它怎么能可怜它尊重的或崇敬的事物呢？阿兰还说：“可怜出自肉体而不是精神”，精神（尊重的精神、忠诚的精神）只能感受怜悯。我们不要因此而陷于宗教或唯灵论。严格地说，不是精神有怜悯或尊重，而是尊重和怜悯创造了精神。精神也产生于痛苦，从自己的痛苦里产生的是勇气，从别人的痛苦里产生的是怜悯。

因而要避免把怜悯与恩赐态度混为一谈，或者与——就这些词的夸张讽刺的意义而言——做好事、慈悲（取救济之意）或施舍混为一谈。例如我们可以和斯宾诺莎一样认为，应该由国家而不是个人去照顾穷苦的人，因此克服贫困最好是搞政治而不是靠救济。我会同意这种看法。即使我把所有的一

汉纳·阿伦德《论革命》，第121—122页，汉纳·阿伦德用“耶稣沉默的怜悯”反对“宗教裁判所法官的雄辩的可怜”。

罗伯斯庇尔（1758—1794），法国大革命时雅各宾派的领袖。——译注

圣茹斯特（1767—1794），法国大革命时雅各宾派的领导人之一。——译注

拉丁文：甜蜜的大海。——译注

阿兰《谈话录》，1922年7月22日，第496页。

一切都给了他们，以至于和他们一样穷困，归根结底又有什么用呢？对于社会问题，只能用社会的解决办法。例如人们为增加税收、以及更好地使用税收而斗争，这无疑要比到处去给点小钱更为有效（对我们当中的许多人来说要付出更大的代价，因此要更慷慨！），而怜悯就和慷慨一样，能够使这种做法变得正当。相反，对于穷人或被排斥的人来说，这种做法并不排除一种兄弟般亲近的、尊重的、随时乐于助人的、同情的、总之是怜悯的态度——由于政治不能解决一切问题，因此这种态度也能通过一种斯宾诺莎所说的善意的、或者团结一致的具体行动表现出来。在这方面每个人都根据自己的财力和他所能有的那点慷慨，做他力所能及的事情，或者不如说做他愿意做的事情。自我起着支配的、决定的作用。但决非只是自我，而这正是怜悯的意义所在。

怜悯是一种感情：正因为如此，它可以受影响也可以不受影响，而且是不能控制的。所以像康德提醒我们的那样，它不能成为一种责任。然而感情又不是一种只能忍受的命运。爱情不能控制，但是可以培养。怜悯也是如此，康德解释说：感受怜悯不是一种责任，不过发展自身对怜悯的感受能力却是责任之一。正是由于这一点，怜悯也是一种美德，也就是说它同时是一种努力、一种能力和一种优点。它同时是两者——感情和美德，悲伤和能力——，这说明了卢梭和叔本华——无论对不对（无疑是既对又不对）——从中看到的特长：它能从一边转向另一边，从感情范畴转向伦理范畴，从人们感受到的事情转向愿意做的事情，从人的现状转向人应该成为的样子。可以说爱情同样完成了这个过程。毫无疑问。不过爱情几乎不在我们力所能及的范围之内，怜悯则不然。

我多次说过，怜悯在佛教的东方是最大的美德。人所共知，慈悲——这一次是按词的褒义来理解：就像对善意的爱——至少在口头上，在基督教的西方是很大的美德。是否应该进行选择？何必呢，既然这两者并不互相排斥，但如果必须选择的话，我认为可以这么说：如果有能力的话，慈悲当然更好一些，不过怜悯更容易接近，它（由于温和而）与慈悲类似，而且能把我们引向慈悲。谁能保证从未有过一次真正的慈悲的念头？谁能够怀疑怜悯？应该从最容易的做起，可惜的是我们在悲伤方面的天赋大大超过了喜悦……愿所有的人有勇气，但也要把怜悯留给自己。

或者换句话说：基督的启示是爱，它更令人兴奋；但佛的教训是怜悯，它更为现实。“爱吧，然后做你愿做的事”，因此也可以说怜悯吧，然后做你该做的事。

康德《美德论》，法译本，弗兰出版社，1968年，第134—135页。

同上。

这里再次引用圣·奥古斯丁的动人格言，它如此出色地概括了福音书的精神。——译注

仁慈

按我理解的意思，仁慈就是宽恕的美德——或者不如说得更确切一点，是宽恕的真实。

其实什么是宽恕？如果我们按照某种传统的看法，把它理解成使人忘却错误、就当没有发生过错误的话，这就是一种我们所没有的能力，或者是一种最好要避免的愚蠢行为。过去的不会复返，一切真实都是永恒的。笛卡儿指出，即使是上帝也只能做已被做过但似乎没有存在过的事情。我们更做不到，因此不要强人所难。至于忘却错误，这不仅往往是对受害者缺乏忠诚（应该忘记纳粹的罪行吗？应该忘记奥斯维辛和奥拉多尔吗？），也几乎永远是一种愚蠢行为，而且因此而忽略了明智。您的某个朋友背叛了您，您对他保持信任，这样做聪明吗？您的某个商人偷了您的东西，把他换掉难道不道德吗？声称要这样做将是光说空话，并巨显示一种非常盲目和非常愚蠢的道德。斯宾诺莎说，*Caute*，即当心，这不是犯违反仁慈的过失。他的传记作家们也叙述说，他被一个信仰狂用匕首刺伤以后，一生都保存着他那件被刺破的齐膝紧身外衣，为的是不忘记这一事件，当然也不忘记这次教训。这并不是说他没有宽恕过（我们会看到从某种意义上来说，宽恕属于教义的需要），而只是说宽恕不是抹去，宽恕不是忘却。那么宽恕是什么呢？就是停止仇恨，实际上这就是仁慈的定义：它是战胜正当的仇恨（因此它比正义走得更远）、怨恨和复仇或惩罚欲望的美德。因而宽恕的美德，不是取消错误或侮辱，这是做不到的，而是像通常所说的那样，不再记恨侮辱过或损害过我们的人。这不是宽大，宽大只是放弃惩罚（人可以仇恨而不惩罚，也可以惩罚而不仇恨），也不是怜悯，怜悯只是同情受痛苦的人（人可以犯罪而不痛苦，也可以痛苦而不犯罪），最后也不是赦罪，如果把赦罪理解为取消罪行或错误的权力的话——因为它只能是超自然的权力。所以宽恕是一种独特而限定的美德，不过很难做到，也是非常值得称赞的。我们所有的人都犯有太多的错误，我们太可耻、太软弱、太卑劣，所以不能不需要宽恕。

我们回过头来谈一谈它和怜悯的区别。我们看到怜悯处于痛苦之上，而且大部分痛苦都是无辜的。仁慈则处于错误之上，而许多错误都并不引起痛苦。仁慈和怜悯完全是两种不同的美德，它们的对象几乎互不相关。不过人们确实更容易宽恕受痛苦的人，即使他的痛苦与他的错误无关（尤其不是后悔）。仁慈与积怨相反，而积怨是一种仇恨。然而我们在谈到怜悯时看到，几乎不可能恨痛苦得难以忍受的人。我说过：可怜超越了仇恨，所以怜悯才既不与可怜混为一谈，又能把我们引向仁慈。有时确实也有相反的情况（人在不恨的时候更容易怜悯），但是怜悯更有感情、更自然、更自发，它几乎永远是第一个念头。仁慈则更为困难、也更为罕见。

这是因为它需要反省，而可怜则根本用不着反省。仁慈的人反省什么？是他自己，犯了许多罪过？这有可能，这就使他不会像福音书上所说的那样先用石头砸……不过这种通过认同的仁慈，只有在可能认同的情况下：即只

法国地名，1944年6月10日，该地居民全部被德军杀害。——译注

《约翰福音》第8章第7节。

有在共同的错误之中，或者有可能成为共同的错误之中才有价值。这样我就能宽恕窃贼，因为我也偷过东西（年轻时偷过一些书）。宽恕撒谎者，因为我也撒过谎。宽恕自私的人，因为我也自私。饶恕懦夫，因为我有可能会成为懦夫。可是对强奸孩子的人呢？对拷问者呢？一旦错误超出了共同的范围，认同就失去了它的力量，以至于无法接受了。而尤其是这些罪行，包括其中最可怕的罪行，才需要我们的仁慈。如果只是鸡毛蒜皮的事儿，又何必宽恕？如果只宽恕即使不用仁慈也能宽恕的事情，那要仁慈有什么用？

因此必须有认同之外的东西，然而是什么呢？爱？当它存在的时候，当发现错误后它依然存在的时候，它显然会导致仁慈，但它也会使仁慈失去对象。宽恕就是停止仇恨，就是放弃复仇，所以爱甚至没有什么可宽恕的，它已经一向这样做了，以后也永远这样做，这是它存在的条件。人根本不恨的时候怎么能停止仇恨？人毫无怨恨的时候怎么能够宽恕？爱是仁慈的，但正如它显示的一样，对它来说不是特殊的美德。拉罗什富科说：“人只要爱着就会宽恕”。不过人只要爱着，这就不是仁慈了：这是爱。父母们懂得这一点，孩子们往往也懂。无限的爱？不是，因为做不到。不过是无条件的爱，看来一切可能的错误、一切可能的侮辱都影响不了它。小男孩问他的父亲：“你有什么不能宽恕我的？”父亲却找不到不能宽恕的事情。没有，即使是最坏的事情。父母没有什么要宽恕孩子的，爱代替了他们的仁慈。倒是要孩子们来宽恕父母了，只要他们能够这样做，或者当他们以后能这样做的时候。宽恕什么？太多的爱和自私，太多的爱和愚蠢，太多的焦虑和不幸……或者是太少的爱，而对此宽恕也同样必要。这不是长大成人又是什么？我很喜欢奥斯卡·王尔德在《道林·格雷的肖像》里的说法：“孩子们以爱自己的父母开始，长大以后就判断他们，有时还要宽恕他们。”能够宽恕父母的孩子是幸福的，仁慈的人是幸福的！

此外，我要说离开家庭以后，我们很少有爱的能力，尤其是在面对恶人的时候，因此不大可能产生仁慈。如果不首先宽恕我们的敌人，我们怎么可能爱他们、或者哪怕是容忍他们呢？爱怎么能解决一个由于没有爱才出现的难题？因为我们不懂得爱，更不懂得爱恶人。这正是为什么我们多么需要仁慈！

不是因为那里有爱，而是因为没有了爱，因为只有仇恨，因为只有愤怒！我们怎么能爱坏人？至于好人，他们要我们的仁慈没什么用，我们也用不着他们的仁慈。有赞美就够了，而且更有价值。

因而又一次需要别的东西。首先决不是一种感情，否则仁慈就比怜悯更难做到。投身于别人的痛苦之中，想照顾那个受痛苦的人，这是可怜。但是想要惩罚，想要复仇，这是愤怒、怨恨、仇恨。他也许能放弃这样做，只要对手在受痛苦，只要在仁慈之外还感到可怜。但如果不是这样呢？就或多或少需要一种感觉，或多或少需要一种感情、一种思想。像明智一样，仁慈是智力的、至少开始时和长时间里是智力的美德。它要理解某种东西。什么东西？那个人是恶人，他是恶人还是走错了路，他是走错了路，还是信仰狂，被他的情欲所控制，如果情欲或观念控制着他，总之无论如何，他很难（通过什么样的奇迹？）再做出与他的现状相反的行动，或者忽然变得善良、温

弗朗索瓦·德·拉罗什富科（1613—1680），法国作家，著有《箴言录》。——译注

奥斯卡·王尔德（1854—1900），英国作家，诗人。——译注

和、讲理和宽容……宽恕即是接受，当然不是为了停止斗争，而是为了停止仇恨。“我死时心中不怨恨德国人民……”不恨杀死他的刽子手们？这更困难，历史也没有这么说。可是谁看不到他比他们更自由？是的，即使套着锁链，他也比杀死他的凶手们更自由，因为他们是奴隶！这正是宽恕所记住或表达的，它以此与慷慨相结合（宽恕中有赠与的意思），这就像一种过多的自由，它看到罪人们太缺少自由，以至不能对他们恨之人骨，也就用不着再去理解他们，原谅他们，宽恕他们的生活和现在这种样子……哪个坏人自由地选择过当坏人？他是无辜的？不如说他有罪不是他的错误，而是他成了他的仇恨、他的愚蠢、他的盲目的俘虏。他没有选择要成为现在这个样子，也没有选择他的身体，他的经历，任何人都不会自由地选择处于他的位置，像他那么坏，那么恶。这一切都是有原因的，以为他是自由的或者不可理解的（只要您能懂，他为什么不是超自然的呢？），对这个坏蛋将是极大的荣誉。仇恨他将会伤害自己，如果可能的话，只要平静地、泰然地、喜悦地和他斗争或抵抗他就行了，如果不能就宽恕他。是的，问题在于在不能克服他身上的仇恨时，至少要克服自己身上的仇恨，在不能控制他的时候至少要自制，至少要战胜恶，战胜仇恨，不使它们增加，不在受害的同时成为同谋者。要尽可能靠近善，也就是爱，要尽可能靠近爱，也就是仁慈：要尽可能靠近仁慈，也就是怜悯。好吧，正如爱比克泰德所说：“人们，如果他人身上的恶必定要使你体验到一种违反自然的感情的话，但愿它是可怜而不是仇恨。”或者如马尔克·奥雷尔(Marc Aurele)所说：“教育他们，或者容忍他们。”还有像基督的话：“父啊，宽恕他们，因为他们所作的，他们不晓得。”

雅恩凯列维奇引用了上面最后这句话，感到在他看来有点太“苏格拉底派”了。如果他们不晓得自己所作的，他们的过失就是错误而不是罪行，难道还会有需要宽恕的物质吗？任何错误都是不自觉的，它应该得到纠正而不是惩罚，是原谅而不是宽恕。但这时候仁慈有什么用呢？苏格拉底说，没有人会故意作恶：这就是人们所说的苏格拉底的理智主义，即认为恶只是一种错误。不过毫无疑问，这只是一关于恶的错误。恶是在意志里，不是在无知里；是在心灵里，不是在智慧或精神里；是在仇恨里，不是在愚蠢里。恶不是一种错误，错误算不了什么。恶是利己主义、恶毒、残酷……所以它才需要宽恕，错误则用不着。“人们原谅无知的人，但是宽恕恶人。”只有意志是有罪的，只有它能够有罪，它是怨恨的、因而也是怨恨的唯一合理的对象。人不会抱怨下雨或打雷，因而谈不上宽恕它们。没有一个人会无意地成为恶人，而只有恶人才属于宽恕的范围。宽恕只对自由而言，正如它只能产生于一种自由一样，自由的恩惠，用于一种自由的错误。

不错，然而是什么样的自由呢？当然是行动的自由，意志是有罪的，一种行为只有在故意的条件下才是有罪的。一个舞伴无意中踩了您的脚，这不是恶意，这是笨拙。他向您道歉，您愿意接受，这不是宽恕，这是礼貌。有必要宽恕的是通常所说的故意这么做的人，也就是为所欲为的人，换句话说

1944年2月被纳粹行刑队枪决的23人之一在临刑前所说的话，参阅阿拉贡《为了回忆的诗》（《没有写完的小说》，加里马出版社，1956年，第227—228页）。

《路加福音》第23章34节。

弗·雅恩凯列维奇《论宽恕》，奥比埃出版社，1967年，第98—99页。

弗·雅恩凯列维奇《论美德》，第167页。

是自由地行动的人。行动的自由：在这个意义上来说，自由就是为所欲为。至于要了解他是否不仅能自由地去做，而且也能自由地想这样做，也就是说他是否本来会想做别的事情，这是一个无法决定的问题，它针对的不再是每个人都能证实的运动的自由，而是意志的自由（自由意志），这是无法证实和体验的（因为只有当想要与愿望不同的东西时才能体会它）。古人对这种自由几乎从不操心，只有柏拉图有时例外。这是因为他们不寻求一个绝对的罪人，让他受到一种永恒的惩罚。但这并不妨碍他们——我刚才在谈到斯多葛派时提到了这一点——用可怜阻止愤怒，用正义阻止复仇，总之用仁慈阻止怨恨。难道我们应该以更关心我们的犯罪感为借口，变得不能宽恕了吗？怎么能使一种决定服从于一个不能决定的问题呢？

与谈到慷慨时一样，我也不想在这里探讨自由意志的问题。美德不会取决于这种或那种形而上学的论点。我只是要说明这一点：无论恶人自由地选择做个恶人，还是他（由于他的肉体、童年、教育、经历……）必然会成为恶人，他的恶都不会因此而减轻，而且至少要对他的行为负责，因为他是有意识这样做的。如果必要的话，人们就可以惩罚他，甚至只要愿意就可以仇恨他。不过这是不同的两回事。惩罚能用它对社会和个人的用处、甚至用人们对正义形成的某种观念（“他杀了人，杀死他是公正的……”）来解释。可是仇恨呢？这只是更多的悲伤，而且不是加在罪人、而是加在感到悲伤的人的身上。这有什么用呢？尤其如果恶人就是这个样子，无论他是否自由地当了恶人他的恶毒本身就是一种辩解的方式：或者通过产生这种恶毒的各种原因，如果它是被确定的话：或者通过对恶的迷恋，通过这种内在的恶的意志，总之通过恶毒本身，如果它是自由的话。他成为恶人是他的错吗？人们会说：是的，因为他选择了做个恶人！但是如果他不已经是恶人的话，他会这样选择吗？因为在他更喜欢善的时候假设他选择了恶，等于是假设他疯了，也就以此宣告了他的无罪。总之，每个人都因他的行为而有罪、甚至他也因自己而有罪（自由地选择了成为他现在这个样子），如果他为了恶而作恶，这只是证实了他的恶毒，或者如康德所说，如果他只是由于自私（为了自身的利益）而作恶，这只是证明了他的坏心肠。仁慈取消不了这种恶意的意志，也不会放弃与它的斗争；仁慈拒不赞同这种意志，不会在它的仇恨上再加仇恨，在它的自私上再加自私，在它的暴力上再加愤怒。仁慈把仇恨留给怀恨的人，把恶毒留给恶人，把怨恨留给坏人。不是因为这些人不会真正成为怀恨的人、恶人或坏人（甚至像我认为的那样，他们由于这种那种决定论而会成为那样的人，任何一种决定论都不可能取消它产生的东西本身），而是因为他们是这样的人。雅恩凯列维奇正是清楚地看到了这一点：“他们是恶人，但恰恰由于这一点应该宽恕他们——因为他们的不幸更甚于恶毒。或者说得更生动一点，他们的恶毒本身就是一种不幸，成为恶人的不幸是没有止境的！”

当人们意识到一些影响着一种行为、或者尤其是一种人格的原因时，就会更容易宽恕了，有什么比虐待一个孩子更残酷、更不可宽恕的呢？然后，当我们知道这样一个残忍的父亲过去是个受虐待的孩子时（常有这种情况），我们对他的评价就有了一些改变，这不是消除对他的错误行为的憎恶，而是有助于理解他，并且从这时起就宽恕他。怎么能够知道，我们像他一样在恐惧和暴力中长大的话，会不会变得和他一样呢？即使情况不会如此（假设环

境相同)，这是由于我们和他不一样，但他是选择了要成为这样的人吗？而我们是选择了不做这样的人吗？再说，任何选择都以人的现状为前提并取决于它，人又怎么能选择现状呢？本质不会是什么存在，因而它只是不存在，存在怎么能先于本质呢？这种自由只能是一种虚无，正是这一点使萨特既有道理又驳倒了他。

我想把自由意志放在一边，却任凭自己说了以上这些话，干脆就谈谈它吧。可能有两种宽恕的方式：视人们是否相信罪人的自由意志而定。如果相信，就像雅恩凯列维奇所说是纯粹的恩惠；如果不相信，就像斯宾诺莎所说是真正的理解。但是两者在以下这些方面——就是仁慈本身——会合了：仇恨在消失，错误并未被忘却或得到辩解，它以现在这个样子被接受了：一种要制止的恐怖，一种要同情的不幸，一种要忍受的现实，最后是——如果人们做得到的话——一个要爱的人。读过我以前的著作的人知道，对我来说，我从来都无法相信自由意志，不过现在不是我对此进行解释的场合。我只要提一下斯宾诺莎的重要思想就够了，每个人对此可以见仁见智。人们互相憎恨，他们越是设想自己是自由的，憎恨就越多；他们越是意识到自己是必然的或者被限定的，憎恨就越少。正因为如此理性才使人平静，正因为如此理解才是仁慈的。马尔罗说：“判断，这显然是没有理解，因为如果理解的话，人就不能再判断了。”我们宁可说人就不能再仇恨了，而这正是仁慈所要求的一切——或者不如说是所提出的一切。

这就是斯宾诺莎的最著名的格言之一的含义：“不要嘲笑，不要哭泣，不要憎恨，而是要理解。”这就是仁慈，这里除了真实的恩惠之外没有别的恩惠。这还是一种宽恕吗？不完全是，因为在人理解的地方，就不再真正有需要宽恕的东西（和爱一样，理解使宽恕变得既必需又多余）。是辩护？我不会咬文嚼字。只要愿意，一切都能自行辩护，因为一切都有它的原因。但是光知道这一点是不够的：宽恕实现这种观念，没有它这种观念只能是一种抽象。我说过，人们不会怨恨下雨打雷，因而对它们没有什么可宽恕的。归根结底，这不是和恶人一样吗？这不是仁慈的真正的奇迹（不是奇迹之一）吗？宽恕在给予的同时消失了？仇恨在真实里消解了？人不是权威里的权威，一切都是现实的，一切都是真实的，无论善恶都是如此，所以除了我们放在里面的爱和恨之外，既没有善也没有恶。因此才如斯宾诺莎所说，上帝的仁慈确实是无限的：因为它是真实本身，它是不判断的。在这些被一切智者、神秘主义者和圣人接近的区域里，没有一个人能长久地居住。但是仁慈却倾向于、并且引导我们去。也可以说，这是在人的心灵中的上帝的看法：真实的无比宁静，爱和恕的无比温馨！但是爱胜过恕，或者在这种爱的赠与里恕自己跑掉了。宽恕就是停止仇恨，因而也就是不再能宽恕了。当宽恕结束之后，当它实现之后，当只有真和爱的时候，就不再有需要停止的恨，宽恕也就在仁慈之中消失了。为此我才在开始时说仁慈不是宽恕的美德而是它的真实：实现宽恕，但同时取消了它的对象（不是错误，是仇恨）；仁慈实现了宽恕，但同时取消了它。在某种意义上来说，斯宾诺莎式的智者没有什么可宽恕的，不是因为他不能忍受不公正或侵犯，而是因为他从未被恶的想法所指引，也从未被自由意志的幻觉所欺骗。他的智慧并未因此而不仁慈，而是甚至更仁慈了。因为仇恨完全消失，随之带走了一切绝对的犯罪观念（它

将是存在的而不是行为的责任)，因为爱又重新变得可能了。所以从另一种意义上来说，他宽恕了一切。所有的人都无可指责？所有的人都和蔼可亲？当然是不一样的！斯宾诺莎解释道，如果说善人和恶人的作为都属于自然并来自它的规律，它们的差距也并未因此而缩小，“彼此之间不仅在程度上、而且在本质上都是如此。虽然事实上一只耗子和一个天使、悲伤和喜悦都取决于上帝（即自然），然而一只耗子不可能成为一个天使，悲伤也不能成为一种喜悦”。仁慈不会导致取消错误，错误依然存在；不会导致它假设和显示的价值种种差别，应该提醒的是也不会导致斗争的种种需要。但它在取消仇恨的同时，没有为仇恨寻找辩护的理由。在平息愤怒和复仇的欲望时，它允许正义存在，必要时允许进行公正的惩罚。最后它考虑到，恶人作为现实的一部分，也能被我们认识、理解和——这至少是仁慈让我们瞥见的远景——得到我们的爱。当然，并非一切都有同样的价值，但是一切都是真实的，坏人和好人都一样。仁慈属于所有的人，安宁属于所有的人，即使在斗争中也是如此！

想象力在反抗，还有仇恨，人为了更小的事也会反抗。罗贝尔·米斯拉伊(Robert Misrahi)有力地说：“如果斯宾诺莎生活在大规模屠杀的时代，就不会有斯宾诺莎学说了。从奥斯维辛集中营逃生的斯宾诺莎不可能说这样的话：‘*Humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.*’”从这里开始，理解就不再是宽恕了。或者说得更恰当一些，人们不再能理解了，不再有任何需要理解的东西了。因为一切纯属恶意的深渊都是不可理解的。”然而能够如此肯定吗？假设这些无理性的人是无法被说明的或者不可理解的，这不是给了他们一种特殊的信任吗？什么？爱因斯坦、莫扎特或者让·穆兰都是能够被说明的，纳粹分子就不能？生活将是合理的，仇恨就不合理？爱会被理解，残酷就一点都不会被理解？在集中营里看惯了一种绝对的不合理，人们也就认为建造和准备这些集中营的非理性主义者是有理的了（当然仅仅是在这一点上，但难道不已经是过分了吗？）。理性如果不能理解追随它或者服从它的人，它还会有什么价值？纳粹主义不是有理性的，这非常清楚，但是这并不妨碍它像一切实在的事物一样是合理的。理性不能赞同它，但并不因此而不能认识它和解释它。我们的历史学家除此之外还做了别的什么吗？否则的话又怎么能和它斗争呢？这里重要的是把遗忘和仁慈区别开来。人们可以宽恕一切，这已被传统所证实，而且即使是最忠诚的现代人也要准备接受的：

宽恕不问罪行是否值得宽恕，赎罪是否已经足够，仇恨是否已持续很久……归根结底，没有严重得不可宽恕的错误。没有什么不能获得万能的赦免！从这个意义上来说，宽恕是无所不能的。圣·保尔说，哪里罪恶多，宽恕就更多……如果有些罪行如此可怕，犯这些罪行的人甚至无法赎罪，也总会有宽恕的办法，宽恕正是为这些绝望的或不可救药的情况才产生的。

这当然不是使人有理由忘记罪行、我们忠于受害者们的责任、以及与今天的罪犯或昨天的狂热信徒进行斗争的需要。雅恩凯列维奇对此作了非常清楚的说明，或者不如说是讲得太好了，所以不需要再多费时间。不过有一个问题依然存在，就像一个暴露的伤口；这就是否可能、是否应该宽恕那些从

拉丁文：人类的行为不是笑，不是哭，也不是咒骂，而是理解。——译注
弗·雅恩凯列维奇《论宽恕》，第203页。

未要求宽恕的人？雅恩凯列维奇作出了否定的回答：

罪人的后悔，特别是良心的责备，只有它们才能赋予宽恕以一种意义，正如只有绝望能使感激具有一种意义一样……宽恕不是用于问心无愧的满意自己的人，也不是用于不知悔改的罪人……宽恕不是为了公猪和母猪产生的。罪人在受到宽恕之前，首先不是否认，而应该承认有罪，不以可以减轻罪行的情状为自己辩护，尤其不能指责他的受害者：这是最起码的事情！要使我们宽恕，首先必须来请求宽恕，不是吗？……对于极少悔恨其可怕罪行的人，我们为什么要宽恕呢？……因为如果说未被补赎的罪行正是需要宽恕的话，不知悔改的罪人却正是用不着宽恕的。

毫无疑问，他们是用不着宽恕的。但是我们呢？仇恨永远是一种悲哀，只有喜悦才是有益的。当然不是应该与无理性的人和解，也不是容忍他们的勒索。但是我们需要恨他们才能制止他们吗？当然也不是应该忘记过去。但是我们需要仇恨才能想起过去吗？问题不在于免除罪行，我们再说一遍，这是做不到的，何况也是不应该的（只有受害者能以为自己有理这样做，然而这里没有受害者；因为他们已经被杀死了）。问题在于尽可能消除仇恨，当可能喜悦的时候就要心怀喜悦地斗争，在不可能喜悦、或者喜悦会不合时宜的时候则心怀仁慈、即如果可能就爱他的敌人，如果不能就宽恕他们。

按照传说，基督或圣·艾蒂安作出了这种没有先决条件的宽恕的榜样：这种宽恕不指望恶人不那么恶（因为他会悔恨过去的恶）而宽恕他，这种宽恕确实是一种赠与而不是一种交换（用我的宽恕换取你的悔恨），这是无条件的宽恕，也可以说是完全亏本的宽恕。然而它在反对仇恨方面却是最大的、也许是唯一的胜利。这不是忘却的而是理解的宽恕，不是抹去而是接受的宽恕，这是不放弃斗争与安宁、自我与他人、清醒与仁慈的宽恕！尽管这些榜样超出了我们力所能及的范围，我还是再赞同也没有了。不过这是否影响它们对我们的启示呢？

福音书毕竟不能代替智慧，不能提供所有的答案，对我来说（即使把宗教放在一边），我也并不完全同意。我不大能准备好伸出另一边脸，而是宁可不用不牢固的利刃剑来对付暴力。爱他的敌人，这就是假设他有敌人（怎么能爱不存在的东西呢？）但是有敌人并非必须以仇恨他们为前提。爱是一种喜悦，不是无能为力或放弃：爱他的敌人，并不是不再反对他们，而是愉快地和他们斗争。

仁慈是宽恕的美德，也是它的秘密、它的真实。它消除的不是错误而是积怨，不是记忆而是愤怒，不是斗争而是仇恨。它还不是爱，而是在不可能爱的时候代替了爱，在爱还为时过早时为爱作准备。可以说它是次要的美德，却是最为迫切的，因而是多么必要！仁慈的格言是：在你不能爱的地方，你至少要停止恨。

人们会注意到，仁慈也可以适用于错误和冒犯。这样一种犹豫充分暴露出我们的狭隘，即始终要谴责那些谴责我们的东西，因此把任何冒犯都当成一种错误，把任何凌辱都当成罪过。就是这么回事，我们应该知道。仁慈属于所有的人，也属于它自己。

弗·雅恩凯列维奇《论宽恕》，第204—205页。

圣·艾蒂安，基督教第一个殉道者，公元31—36年之间在耶路撒冷被人们用石块击毙。——译注参阅《马太福音》第5章39节和第10章34节。

因为仇恨是一种悲哀，（仁慈就像服丧，而且也许取决于它，宽恕就是放弃他的仇恨），因为仇恨是一种悲哀，所以仁慈就处在喜悦一边：它还不算喜悦，它是宽恕，或者在是宽恕的同时是爱。它是调解的、或者是过渡的美德。然而归根结底，对于能达到这一点的人来说，已经不再有什么要宽恕的了：在宽恕达到顶点并且自行消失的安宁之中（永别了仇恨！永别了愤怒！），仁慈获得了胜利。仁慈和恶一样是无限的，或者应该是无限的，因而无疑超出了我们力所能及的范围。不过这是一种已经尽力的美德：仁慈是这条道路，它甚至把在这条路上遭到挫折的人都包括在内了。我的灵魂，宽恕你的仇恨和愤怒吧。

人能宽恕自己吗？当然可以：既然人能恨自己，也就能停止这种恨。否则还有什么智慧？否则还有什么幸福？有什么安宁？完全应该宽恕自己只是现在这个样子……当仇恨往往过于强烈，或者痛苦、愤怒过于强烈的时候，只要在没有不公正行为的情况下能够做到，就同样应该宽恕自己，以便能够宽恕他的这个或那个敌人……仁慈的人斗争时没有仇恨，或者仇恨时没有内疚，他们是幸福的人！

感激

感激是一切美德中最讨人喜欢的了，不过并非是最容易做到的。为什么会这样呢？有一些难得的或罕见的快乐，它们并不因为难得或罕见就不那么讨人喜欢，也许倒是更令人喜欢了。不过对于感激来说，它的可爱之处还不如它的难处更令人惊讶。谁不喜欢得到的是一份礼物而不是挨一下打呢？谁不喜欢得到的是感谢而不是宽恕呢？感激是一种次要的快乐，它是一种主要的快乐的延续：正如所经受的喜悦引起的一种喜悦的回声一样，正如在较多的幸福上再增加一点幸福一样。还有什么比这更简单的呢？接受的快乐，成为喜悦者的喜悦：感激。不过这并非一种当然的。不可或缺的美德，因而要感受到它——尽管会有快乐，或许正因为如此——还是要有长处的。但是为什么呢？感激是一种奥秘，不是由于人们从中体味到的快乐，而是由于在其中克服的障碍。这是最讨人喜欢的美德，也是最有道德的快乐。

有人会用慷慨来反对我：即通常所说的，捐赠的快乐……即使这是一个广告性的论据，也应该引起我们的警惕。如果捐赠是如此讨人喜欢，我们还会需要广告员来动这个脑筋吗？如果慷慨是一种快乐，或者不如说它只是，或尤其是一种快乐，难道我们对它的缺乏会到这种程度吗？捐赠不会没有损失，因此慷慨才与自私完全相反并且克服它。但是接受呢？感激不拿走我们的任何东西：这是回报的礼物，是没有损失、也几乎是没有对象的。除了得到的这种快乐之外，感激什么也不给予。还有什么更轻松、更光明、可以说更莫扎特式的美德呢？这不仅是因为莫扎特启示了我们这种美德，而且也因为他歌颂它，因为他体现它，因为他身上有这种喜悦，这种对不知是什么、对一切的强烈感激，这种慷慨的感激之情。是的，平心而论，与一个微笑或一个舞步中、一支歌曲或一种幸福中所表示的感谢相比，还有什么更令人高兴和更谦逊的美德，更容易和更必需的恩惠呢？慷慨的感激之情……我从莫扎特那里学来的这种表达方式启发了我：如果说我们总是缺少感激的话，并非我们不会接受，不正是由于我们没有能力给予吗？并非我们无动于衷，不正是由于我们的利己主义吗？感谢，就是给予；表示谢意，就是分享。我从你那里得到的这种快乐，不只是属于我。这种喜悦是我们的喜悦。这种幸福是我们的幸福。自私的人会为接受而高兴。但是他的高兴就是他的财产，是只为自己保留的。他若是露出高兴的样子，不会使人感到快乐，只会使人感到嫉妒：他炫耀他的快乐，然而这是他的快乐。其他人在这里要做什么事，他已经忘在一边了。别人拿他怎么办呢？所以自私者是忘恩负义的：不是因为他不喜欢接受，而是因为他不喜欢承认他欠别人的情，而感激就是这种承认；因为他不喜欢回报，而感激确实是表示感谢；因为他不喜欢分享；因为他不喜欢给予。感激给予什么呢？它给予它自己：我说过正如一种喜悦的回声，因此它是爱，因此它是分享，因此它是赠与。这是快乐之上的快乐，幸福之上的幸福，是对慷慨的感激……自私的人没有这种能力，他只知道自己的满足，他自己的幸福，他守着这一切就像吝啬鬼守着自己的珠宝匣一样。忘恩负义不是不能接受，而是不能——以喜悦的方式、以爱的形式——归还一点他得到的或者感受到的喜悦。所以忘恩负义是如此屡见不鲜。他吸收喜悦就像别人吸收阳光：利己主义的黑洞。

感激是赠与，感激是分享，感激是爱：正如斯宾诺莎所说，这是一种喜悦，当喜悦的原因是别人的慷慨，或是他的勇气和爱时，对原因的联想就和喜悦同时产生。这是回报的喜悦：回报的爱。因而从本义上来说，它只能适用于活着的人。不过有必要考虑一下，一切得到的喜悦，无论是什么原因，是否不能都成为这种回报的喜悦、即感激的对象。怎么能不感谢太阳的存在呢？不感谢生命、鲜花、鸟儿的存在呢？没有宇宙的其余一切，我不可能得到任何喜悦（因为没有宇宙的其余一切，我就不会存在）。正因为如此，任何喜悦，即使是纯属内心的或反省的喜悦（斯宾诺莎的 *L'acquiescentia in se ipso*），都有一种外在的原因，即宇宙、上帝或大自然，也就是一切。没有一个人是自己的原因，因此（归根结底）也不是他的喜悦的原因。各种原因联系在一起，这条锁链有一种无限性，它是无限的：一切都相互依赖，并且抓住我们，穿越我们。一切的爱都被推到了它的极限，因此应该爱一切：一切的爱应该是爱一切（斯宾诺莎会说，我们越是爱特殊的事物，就越爱上帝），这就会形成一种普遍的感激，当然不是没有区别（对鸟儿和蛇，对莫扎特和希特勒，我们怎么会有同样的感激呢？），而是在这方面就总体而言，至少它是对整体的感激，不会排斥任何事物，不会拒绝任何事物，即使是最坏的事物（尼采所认为的悲剧性的感激），因为现实不容讨价还价，因为现实的一切是唯一的真实。

这种感激是无偿的，因此我们不可能要求它付出、或者付给它任何报酬。感谢或许是一种义务，无论如何是一种美德，但卢梭指出它不可能成为一种权利，不能向它或以它的名义提出任何要求。我们不要把感激和电梯的返回混淆起来。但是爱情依然会、几乎必然会希望被爱者获得幸福，至少在这是对他人爱而不是自爱、是善意的而不是贪欲的爱时是如此。我们在最后一章里还会谈到这个问题。现在且说一点：感激会因此倾向于反过来作出有利于引起感激的人的行为，当然不是用帮忙来换取帮忙（这就不是感激而是交易了），而是因为爱想把喜悦给予使它高兴的人，由此感激几乎总是孕育着慷慨，而慷慨则孕育着感激。这样就像斯宾诺莎所说产生了一种“相互的爱”和一种“爱的热情”，它们也表明了感激的特征：“感谢或感激是这种爱的愿望或热情，对于怀着同样的爱心给我们好处的人，我们要尽力使他得到好处。”在这里如康德所说，人们从仅仅是感情上的感激转入了主动的感激：从回报的喜悦转入了回报的行动。至于我，不管斯宾诺莎怎么说，我从中看到的不是一种定义（所以举例来说，人能够感激一位死者，虽然已不可能使死者得到什么好处了），而是一种结果，不过这没什么关系。可以肯定的是，感激与忘恩负义的不同之处，恰恰在于它懂得从别人身上（而不是像自尊那样只看到他自己）看到他喜悦的原因：因此忘恩负义是不道德的，因此感激是高尚的，并且使人高尚。

自尊的力量说明了感激的罕见或困难（“凡是美的一切都是难得和罕见的……”）：每个人都更喜欢从得到的爱中获取荣誉，这是爱自己而不是感谢，即不是对别人的爱。拉罗什富科写道：“傲慢不要责任，自尊则不愿付出。”他如果只知道爱自己、欣赏自己、颂扬自己，怎么会不忘恩负义？感激之中有谦虚，而谦虚是很难做到的。这是一种悲伤？这是斯宾诺莎的说法，

拉丁文：自我满足。——译注

卢梭《论人类不平等的起源和基础》，第182页。

我们到下一章再来探讨。不过感激教给我们的是，同样存在着一种喜悦的谦虚，或者是一种谦虚的喜悦，因为它知道它不是它本身的原因，也不是它本身的根源。但它因此却更加高兴（说声谢谢是多么快乐呀！），因为它是爱，而且首先不是、尤其不是爱自己，因为它可以说知道自己欠了人情，或者不如说（既然没有什么要偿还的）它知道自己得到的满足已超出了一切希望和先前的一切期待，而促使它产生的可能是上帝，如果信仰的话；可能是世界，可能是一位朋友、一个陌生人、也可能是随便什么东西；因为它知道自己是一种感谢的对象，这种感谢也许是存在，或者生活，或者一切，它要回报，并不知道回报谁和怎样回报，因为感谢是高尚的，为它的喜悦和爱而高兴是高尚的，喜悦和爱的种种原因永远超越我们，包容我们，使我们活着，把我们带走。巴赫的谦虚，莫扎特的谦虚，两者是多么不同（前者以一种独一无二的天才表示恩惠，后者据说就是恩惠本身……）但是两者都以幸福的感激、真实的纯朴、几乎是超人的力量而令人震惊，还有这种即使在焦虑或痛苦里也有的清醒：自知不是原则而是结果，而且就包含在它歌唱的、使之存在的和引导着的一切之中……克拉拉·哈斯基尔（Clara Haskil），迪尼·利帕蒂（Dinu Lipatti）或格莱恩·古尔德（Glenn Gould），在我看来都善于表明这一点，至少在它们最美好的时刻里是如此。而我们在听它们说话时感到的喜悦就说明了感激的本质，由于它被接受，由于它是不应得的（不错，即使对最优秀的人来说也是如此！），由于它是恩惠，而且总是包括在一种更高度的恩惠之中（不过是讨人喜欢的部分），这种更高度的恩惠就是存在，怎么说呢，就是存在本身，是生命本身，是一切存在的起源，是一切生命、一切喜悦和一切爱情的起源……所以感激就是喜悦本身。不错，这些在斯宾诺莎的《伦理学》里可以看到，在音乐里同样能被理解，而我认为在巴赫和莫扎特的乐曲里，比在任何其他人的乐曲里更能被理解（海顿的乐曲更使人理解礼貌和慷慨，贝多芬的乐曲里是勇气，舒伯特的乐曲里是温和，勃拉姆斯的乐曲里是忠诚……），这充分说明了感激处于什么样的高度上：处于顶点的美德，它适用的巨人远远超过侏儒。然而这不等于我们可以不要它：我们要感谢恩惠，首先感谢那些在颂扬恩惠的同时显示它的人。

没有一个人是自己的原因：克洛德·布吕埃尔（Claude Bruaire）说过，精神是“欠它的存在的债”。但是并非如此，因为没有一个人要求过存在（成为债务的是借款而不是赠品），也没有一笔这样的债务能被偿清。生命不是债务：生命是恩惠，存在是恩惠，而这是感激的最高的教训。

感激为发生过的、或者现有的一切而高兴：这样它就与悔恨或怀旧（即一段已不存在或不再存在的过去而痛苦）相反，也与希望或焦虑相反，它们为一种尚未到来的未来抱着希望或担心（希望和担心！）这个未来也许永远都不会存在，但它却以自己的不在来折磨它们……感激或者担忧。对现有的或有的一切感到的喜悦，相反地是对可能会存在的一切感到的焦虑。伊壁鸠鲁说过：“失去理智的人的生活是徒劳而不安的：它完全针对未来。”所以他们的生活毫无结果，不可能得到过满足，不可能生活得满意和幸福：

约翰·塞巴斯蒂安·巴赫（1685—1750），德国作曲家。——译注

弗朗茨·约瑟夫·海顿（1732—1809），奥地利作曲家。——译注

弗朗茨·彼得·舒伯特（1797—1828），奥地利作曲家。——译注

勃拉姆斯（1833—1897），德国作曲家。——译注

他们不是在生活，像塞内加所说，他们是准备生活，像帕斯卡尔所说，他们是希望生活，然后他们又为经历过的，或者更多地是为没有经历的一切而懊恼……他们没有过去也没有未来。智者则相反，他当然为活着而高兴，但也为生活过而高兴。感激（charis）就是过种回忆的喜悦，这种对过去的爱——不是为不再存在的一切而痛苦，也不是为未曾存在过的一切而悔恨，而是对存在过的一切的愉快的回忆。也可以说是失而复得的时间（伊壁鸠鲁说：“对存在过的一切的感激”），由此人们懂得，像普鲁斯特所说的那样，这就是对死亡置之度外的观念，因为我们经历了这一切，死亡会带走我们，但即使是死亡也不可能把我们的这一切夺去：伊壁鸠鲁说，这一切都是不朽的，不是因为人不会死，而是因为死亡不可能取消人所经历的、短暂地和最终地经历的一切。死亡只能夺去我们的并不存在的未来。感激通过对过去的愉快的认知，使我们摆脱了死亡。感谢是一种认识（而希望只是一种想象）；正因为如此它触及了永恒的真理并停留其中。感激：永恒的乐趣。

有人会反驳伊壁鸠鲁，这并不能把过去、把我们失去的一切还给我们……当然如此，可是谁能做到这一点呢？感激取消不了哀伤，它是结束哀伤：“应该通过对失去的一切的感激的回忆，通过对发生过的一切已不可能追回的认识来消除烦恼。”对于哀伤还有什么更动人的格言呢？问题在于接受现存的一切，因而也接受不再存在的一切，并且爱它的这个样子，它的真实，它的永恒：要从损失的残酷痛苦转入回忆的温馨，从要结束的哀伤转入已结束的哀伤（“对失去的一切的感激的回忆”），从肢解转入接受，从痛苦转入喜悦，从万分悲痛的爱转入平息的爱。伊壁鸠鲁说过“对死去的朋友的回忆是甜蜜的”：感激在变得愉快时就是这种甜蜜。然而开始时痛苦是最强有力的：“他死了，这有多么残酷！”我们怎么能接受？所以哀伤是必然的，所以它是难忍的，所以它是痛苦的。但是无论如何，喜悦仍会重现：“他去世了是多么好啊！”哀伤的作用：感激的作用。

康德和卢梭认为感激是一种责任，我却并不信服这一点。再说我对一切责任都不太相信。不过它是一种美德，也就是一种优点，这已被没有能力感激的人的明显的卑劣所证实，也证实了我们所有不知感激的人的平庸。恨怎么总比爱存在得更久！怨恨怎么总比感激更强烈！当自尊变得敏感的时候，感激往往会反过来变成怨恨：康德写道，对他的恩人忘恩负义，“说实话在评价每个人时是一种极其可憎的罪过，尽管人在这方面声名狼藉，以至于认为一些明显的恩德可能造成一个敌人也并非难以置信”。感激的崇高：人的渺小。

这还不算感激本身有时也靠不住。拉罗什富科从中只看到伪装的利益，而尚福尔则正确地指出“有一种卑鄙的感激”。这是伪装的奴性，伪装的自私，伪装的希望。这种人只是为了得到更多才表示感谢（他说“谢谢”，想的是“再来一点”！）。这不是感激，这是奉承，谄媚，撒谎。这不是美德，这是罪过。何况即使是真诚的，感激也不可能使我们免除其他任何一种美德，也不可能为任何错误辩解。它即使不是附带的、也是次要的美德，应该使它呆在自己的位置上：正义或真诚能够没有感激，感激则不能没有正义或真诚。

塞内加（公元前4—公元65），古罗马悲剧作家。——译注

马塞尔·普鲁斯特（1871—1922），法国作家，著有《追忆逝水年华》。——译注

康德《美德论》，第136—137页。

他救了我的命：我应该因此就为他作伪证，使一个无辜者被判刑吗？当然不能！不因为欠了某个人的情就忘记对其他所有的人和他自己的责任，这不是忘恩负义。斯宾诺莎写道，这样的人不是忘恩负义：“一个妓女的赠品没有使他成为她的淫荡的驯服工具，一个窃贼的礼物没有使他成为赃物的窝主，或者其他类似的任何情况。因为这个人相反地表明他具有坚定的精神，它不允许被任何礼品所腐蚀，无论这是为了使自己免遭损失，还是为了使大家免遭共同的损失。”感激不是讨好。感激不是行贿。

我们再说一遍，感激是喜悦，感激是爱：正因为如此它涉及了慈悲，慈悲犹如“一种始动的感激，一种没有原因的感激，一种无条件的感激，正如感激是一种次要的或假设的慈悲一样”。快乐之上的快乐：爱之上的爱。因此感激是友谊的秘密所在，不是由于负疚感，因为并不欠朋友任何东西，而是由于大量共同的喜悦，相互的喜悦，分享的喜悦。伊壁鸠鲁说：“友谊在世界周围领舞，嘱咐我们每个人醒来表示感谢。”感谢存在，他们彼此这样说，也对世界、对宇宙这样说。这样一种感激完全是一种美德：因为这是爱的幸福，而且是唯一的幸福。

谦虚

谦虚是一种卑微的美德：它甚至不相信会成为一种美德！自夸谦虚的人只是表明他不谦虚。

然而这证明不了什么：人不应该自夸任何一种美德，甚至不能为之骄傲，而这正是谦虚所教导的。它使一切美德变得不引人注目，它们似乎未被觉察。几乎被否认了本身的存在。是意识不到？不如说是对一切美德的局限性，以及对自我的一种极端的意识。这种谨慎是一种健康的清醒、一种坚定的要求的标志——标志本身却是审慎的。谦虚不是轻视自己，或者说这是一种没有误解的轻视。它不是对人现有的一切的无知，确切地说倒是对人所不具备的一切的认识或承认。这是它的局限，因为它是针对一种虚无。但它也正由于这一点才是人道的：“无论他想多么贤明，但到底还是一个人：还有什么比这更陈腐、更可悲和更虚元的呢？”蒙田的智慧：谦虚的智慧。想超越人是荒谬的，既做不到，也不应该去做。谦虚是清醒的美德，对自己永不满足，甚至不认为自己是一种美德。这是自知不是上帝的人的美德。

因此当除了蒙田之外的一切智者似乎往往不大谦虚的时候，谦虚就成了圣人的美德。帕斯卡尔批评哲人们的骄傲并未全错。因为有些人把他们的神性看得过于认真，圣人就不上这个当。“神圣的，我？”应该对上帝一无所知，或者对自己一无所知。在这两种无知之中，谦虚至少拒绝后一种，因此它才首先是一种美德：它属于对真理的爱，并且服从真理。谦虚的人就是爱真理胜过爱自己。

也正因为如此，一切称得上真理的思想都要以谦虚为前提：谦虚的思想，也就是在这方面与虚荣相对立的思想，因为虚荣不是思想，而是自以为是。有人会说这种谦虚难以持久……然而思想也是不长久的。由此才产生了一切傲慢的体系。

谦虚则是思考而不自以为是：它怀疑一切，尤其是它自己。人道的，太人道了……谁能知道它会不会是一种非常微妙的骄傲的面具呢？

不过我们首先来尝试为它下定义吧。

斯宾诺莎写道：“谦虚是人在看到他的无力或软弱时产生的一种悲哀。”这种谦虚不是一种美德而是一种状态：斯宾诺莎说这是一种情感，换句话说就是一种心态。任何人想到他自身的无能为力，他的内心“就会因此而悲哀”。这是我们人人都有的体验，使它变成一种力量是在骗人。而对于斯宾诺莎来说，美德不是别的：美德是精神力量，而且永远是愉快的！因此谦虚不是一种美德，智者不需要它。

但这有可能只是个词汇问题。对斯宾诺莎来说，不仅是因为谦虚不是一种美德，却又“利大于弊”（它能帮助谦虚的人“最终生活在理性的指引之下”，先知们劝人谦虚是有道理的），而且也是、并且尤其是因为斯宾诺莎特意考察了另一种积极的，恰恰与我们有道德的谦虚相适应的情感：“如果我们假设一个人认为自己无能为力是因为他认识了某种比他本人更强大的东西，并且通过这种认识规定了他自身的行动能力的范围，那么我们想到的只

能是这个人对自己了解得很清楚，也就是说他的行动能力得到了配合。”这种谦虚显然是一种美德，因为对于心灵来说，恰当地了解自己（谦虚的反面是骄傲，而一切骄傲都是无知），同时了解另一种更重要的事物，这是一种更大的力量。没有悲哀？如果人不再只爱自己，为什么没有悲哀呢？

因此尽管某些译者这么翻译，我们还是要避免把谦虚与亚里士多德的 *micropsuchia* 混为一谈，这个词应该译成卑劣或狭隘。这是怎么回事呢？我们记得，对亚里士多德来说，任何美德都是两个深渊之间的一条山脊。精神的大度或崇高就是如此；人离它太远就陷于虚荣，若没有它则沦为卑劣。卑劣者就是丧失他的一切可敬的东西，否认他真正的价值，由于从不相信自己的能力，以至于禁止自己从事任何稍微高尚的行为。这种狭隘与斯宾诺莎为了有别于谦虚 (*humilitas*) 而所称的 *abjectio* 完全对应，这个词通常译成对自我的蔑视或轻视，但贝纳尔·波特拉 (*Bernard Pautrat*) 译成卑劣，我认为是有道理的：“卑劣 (*abjectio*) 是由于悲哀而不对自己予以应有的重视”。这种卑劣能够来自谦虚，这是不言而喻的，这样一来谦虚就变得有缺陷了。但是这里没有任何一种必然性：人可以为自己的无力而悲哀，但并不加以夸张，甚至在这种悲哀里找到一种额外的、制止它的力量，这就是我所说的有道德的谦虚。有人会说这脱离了斯宾诺莎的学说。我对此不能肯定，当然也毫不在乎。悲哀有时在我们身上是一种力量，或者说它能够动员我们所支配的力量，我认为这就是经验教给我们的东西，何况斯宾诺莎也承认这一点，这比一切体系都更为重要。有一种绝望的勇气，也有一种谦虚的勇气。何况这是不由人选择的。一种真实的悲哀胜过一种虚假的喜悦。

作为美德，谦虚就是这种只成为自己的真实的悲哀。人怎么能成为别的样子呢？仁慈对自我同样有价值，它用一些温和抑制了谦虚。应该满足于自我，这就是仁慈教给我们的。然而谁能在满足于自我的同时而没有虚荣心呢？仁慈和谦虚是并存的，而且相互补充。承认自我——但不要把自己说得天花乱坠。斯宾诺莎写道：“对自我的满足，实际上是我们希望的最高目的。”应该承认谦虚就是他的失望，这样一切都会得到说明。一切？毕竟尚未到这种程度。甚至连主要的问题可能还没有涉及。主要的问题？谦虚的价值。我说过它是美德。但是有什么重要性？有什么地位？有什么头衔？

我们看一看问题所在：如果谦虚值得尊重或赞赏，它的卑微岂不是错了？而如果它应该卑微，人们怎么会有理由赞美它？谦虚似乎是一种矛盾的美德，它只能以它的不在来为自己辩解，或者以损害自己来发挥作用。

“我很谦虚”：这种说法自我矛盾。

“我不谦虚”：这是迈向谦虚的第一步。

可是一个人怎么能在贬低自己的同时发挥作用呢？

这里实际上又用上了康德和尼采对谦虚的评论。我们来看一些原文。在《美德论》里，康德合理地用他所称的“假谦虚”（或卑劣）与尊重自己作为道德主体的人的尊严的责任进行对照：卑劣是光荣的反面，他解释说，同样可以肯定的是，前者是一种罪过，后者是一种美德。康德显然急于补充说也存在着一种真正的谦虚 (*humilitas moralis*)，他对此下了这个生动的定义：“对他的与法律相比少得可怜的道德价值的意识和感觉就是谦虚。”后一种谦虚非但没有损害主体的尊严，而且以这种尊严为前提（对于一个不能在内心确认“谦虚使人进步”的人，也没有任何理由将他诉诸法律）并且予以证实（服从法律是法律本身的一种需要：谦虚是一种责任）。

无论如何，康德把这种谦虚置于一些非常严格的、也是强有力的限制之下，它们来自基督教的（或者仅仅是天主教的？），一切习惯甚至来自某种精神状态。它的普遍性和价值，已被——不仅在西方——神秘主义者所证明——至少对于认真对待他们要告诉我们的一切的人是如此。“跪在地上或者拜倒在地，即使是为了使自己感觉到对天堂事物的崇拜，也是与人的尊严背道而驰的”，康德这样写道，写得很好。可是真实吗？显而易见，人既不应该奴颜婢膝，也不应该阿谀逢迎。但是难道为此就应该违反最高尚的和最确实的精神传统，也谴责行乞吗？方济各或者佛有过反对人类的罪孽吗？尽管“一个人在任何情况下对另一个人卑躬屈节和屈从都是可耻的”，但在迫不得已的时候却可以允许这样做。不过除了谦虚不是屈辱而不需要这样做之外（屈辱只对骄傲的人和邪恶的人有用），是否因此需要把有关自我的、如康德所说是我们精神结构的这种崇高完全看得那么认真呢？这不恰恰是缺少了谦虚、清醒和幽默吗？康德解释说，全凭经验的人（*homo phaenomenon*, *animal rationale*）没什么重要性，但是被看成人（*homonoumenon*），也就是看成精神的主体，他拥有一种完全的尊严：“他作为动物人的少量价值，无损于他作为理性人的尊严”。好吧。但这两者如果只是一个人，他还剩下什么呢？唯物主义者更为谦虚，他们永远忘不了自己身上的动物。作为大地之子（*humus*，谦虚一词即由此而来），永远配不上他们发明的天堂。甚至也涉及到“自我与其他人的比较”：向莫扎特、卡瓦那斯或彼得教士（*abbé pierre*）鞠躬，难道真的是有罪或卑劣吗？康德自豪地写道：“变成蚯蚓的人随后不应该抱怨有人踩着他走”。但是变成雕像的人——即使是为了颂扬“人”或“法”——他应该抱怨有人怀疑他的姿势或冷漠吗？还不如替罪人洗净双脚的、高尚的乞丐。

至于尼采，人们还在追随他和重述他的话：他在一切问题上都有道理，也都有错误，他对谦虚的论述也未能摆脱这个漩涡。谦虚之中是常有許多虚无主义或不满的成分，谁能否认这一点呢？有多少人责备自己仅是为了更多地指责世界或生活和以此来原谅自己？有多少人只是用没有能力肯定——和做——任何事情来否定自己？说得对。斯宾诺莎已经说过：“人们以为最低估自己和最谦虚的人，一般来说都最有野心和嫉妒心”。说得也对。但这不是所有人的情况？在卡瓦那斯、西蒙娜·韦伊、埃蒂·希莱苏姆，甚至还有帕斯卡尔或蒙田的著作里有一种谦虚，与之相比的是感到自负的尼采的崇高。尼采使用了和康德同样的形象，即蚯蚓：“蚯蚓在被人踩着的时候卷曲起来，这样做充满了智慧。它以此减少了再次被踩的机会。这在道德的语言里就是：谦虚。”但这是不是谦虚的全部内容呢？还是主要的内容呢？用这类心理状态就能说明一个方济各或者一个十字架的圣约翰的谦虚了吗？“最慷慨的人习惯于做最谦虚的人”，笛卡儿写道，而前者是不大会有一条蚯蚓的。人们更不可能在谦虚里只看到对自我的不知什么仇恨的反面。不要混淆谦虚和内疚，谦虚和悔恨，谦虚和羞耻。需要判断的不是人们做了什么，而是他现在是什么样子。而我们是如此微不足道……甚至有没有供判断的材料？悔恨、内疚或羞耻的前提是人本来可以不这样做，而且可以做得更好。

康德《美德论》，第 111 页。

西蒙娜·韦伊（1909—1943），法国哲学家。——译注

十字架的圣约翰（1542—1591），教会圣师，加尔默罗会的改革者，——译注

谦虚则更是要证明不能做得更好了。“可以做得更好”：这是教师的说法，是责备先于鼓励，这和悔恨是一样的。谦虚则会这样说：“这可能吗”。过分谦虚就无法自责或请求原谅。过分清醒就不会完全后悔。谦虚和仁慈又一次协调一致了，而勇气是不需要鼓励的。悔恨在成为一种错误之前是一个差错（因为它以自由意志为前提：斯多葛主义者和斯宾诺莎为此都否定了它）。谦虚在成为一种美德之前是一种知识。可悲的知识？也可以这么说。但对人来说要比一种愉快的无知更为有益。轻视自己比误解自己要好。

只要不使两者发生混淆，我们对谦虚也能、而且更有理由（因为它不以自由意志的幻觉、也不以痛苦的同样重复为前提）应用斯宾诺莎对羞耻的说明：“对自己的作为感到羞耻的人，尽管他实际上是悲哀的，也比根本不想诚实地生活的无耻之徒更为完美。”谦虚的人即使是悲哀的，也比自命不凡的尤耻之徒更为完美。这是人所共知的道理（正直者的谦虚胜过卑鄙者的满足的傲慢）。但尼采却错了。他说谦虚是奴隶的美德，“高做和自豪的”主人不需要它：任何谦虚在他们看来都是可鄙的。假定如此。然而鄙视不是比谦虚更可鄙吗？作为贵族标志的“自我颂扬”，能够与这种清醒并存吗？再说尼采已正确地使这种清醒成了卓越的哲学美德。“我太了解自己了，以至无法对自己作任何颂扬，谦虚的人会这样提出异议，我更需要我能承受的全部仁慈，以便只要能容忍我自己……”还有什么比玩弄超人更可笑的呢？如果受自我的骗到了这种程度，不再信仰上帝又有什么用呢？谦虚，这是第一人称的无神论：谦虚的人是自我的无神论者，就像不信宗教的人是上帝的元神论者一样。如果是为了颂扬最卑劣的人（自我！），如果是为了赞美对他自身的崇拜，为什么要粉碎所有的偶像呢？雅恩凯列维奇说“谦虚等于真实”：这比尼采的颂扬要真实多少和谦虚多少啊！真实和谦虚是姊妹：“无情的和清醒的真实，没有幻觉的真实，对于真诚的人来说是一堂连续的谦虚课；反之亦然，谦虚有利于训练真实的自我幻视”。这也是精神分析学的精神（如弗洛伊德所说的“自我陛下”在其中失去了它的宝座），它尤其是通过这种精神才值得尊重。必须爱真实，或者爱自己。任何认识都是一种自恋的创伤。

那么是否应该像帕斯卡尔主张的那样恨自己呢？当然不是：这样就缺少了每个人（包括自己）都应该得到的慈悲，或者不如说它在一切权利之外，又给了每个人他不配得到却照耀着他的爱，犹如一种无法辩解的和欠下的、无偿的和必需的恩惠——就是与我们有关的、我们往往能够接受的少许真实的爱（不过这时它不再置于自我之上：它穿越自我）。

爱他的邻人像爱自己，爱自己像爱一个邻人。圣·奥古斯丁说：“哪里有谦虚，哪里就有慈悲”。这是因为像雅恩凯列维奇提醒的那样，谦虚通向爱，而一切真实的爱都以它为前提：没有谦虚，自我就占据了一切可支配的空间，把别人只看成（贪欲的而不是爱的！）对象或敌人。谦虚是这样一种努力：自我试图以此来摆脱他对自己形成的幻觉，并且——因为这些幻觉构成了他——因此而解体。这是谦虚者的崇高。他们走向他们的狭隘、不幸、虚无的深处：那里已一无所有，那里已只有一切。那里只有他们，毫无遮盖，就像无论什么人一样：毫无伪装地呈现在爱和光明之中。

但是没有幻觉也没有贪欲的爱——慈悲，我们甚至能够接受吗？

这不是决定这一问题的场合。不过即使我们不能接受，也还有怜悯，这是它最谦虚的面孔，通常和它最为相似。

在关于谦虚的一章中，雅恩凯列维奇正确地注意到“希腊人几乎不知道这种美德”。也许是没有为自己创造一个足够伟大的上帝，未能恰当地显示出人的渺小？但不能因此肯定他们总是被自己的崇高所骗（我认为雅恩凯列维奇和帕斯卡尔一样，对“斯多葛派的骄傲”都理解错了：在爱比克泰德的著作里也有一种谦虚，因此自我才知道不是上帝，而且什么也不是）；不过也许他们需要制止的自恋比较少，或者需要消除的幻觉比较少。然而这个上帝（我们的：犹太人、基督教徒和穆斯林的上帝），无论人们是否信仰它，现在对于每个人程度不同地都是一堂可怕的谦虚课。古代人把自己确定为必死的人：他们认为只有死亡才把他们与神分开。我们不再有这种看法，现在知道不朽本身不能使我们成为别的什么（因此无疑是难以忍受的），可惜只能使我们成为现在的样子……为了摆脱自我，有时谁不渴望死去？

在这方面谦虚可能是一切美德中最虔诚的了。人们多么愿意跪在教堂里！为什么要拒绝这样做呢？我只是对我自己说：应该想象是一个上帝创造了我——我至少摆脱了这种奢望。我们是如此微不足道，如此弱小，如此可怜……人类成了一种如此可笑的创造：怎么能设想一个上帝会要这个呢？

产生于宗教的谦虚，就这样能够引向无神论。

信仰上帝，将是骄傲的罪孽。

单纯

谦虚往往不够单纯，因为它要以从自我到自我的重复为前提。评价自己，就要认真看待自己。单纯的人不对自己提那么多的问题。是由于他不在乎自己是什么样子？这么说就太过分了。他对自己不是不在乎，也不是逃避。他不问自己，不审视自己，不考虑自己。他对自己既不赞扬也不轻视。他只是他存在的那个样子，直截了当，毫不做作，或者不如说——因为在他看来对于如此渺小的生命来说，存在这个词是用得太大了——他做着 he 做的事情，像我们每个人一样，只是看不出这些事情中有什么可讲、有什么可评论的，甚至没有什么要考虑的东西。他就像我们森林里的鸟儿一样，即使在歌唱、即使在栖息，都总是轻盈而宁静。现实本身就足够了，而这种单纯就是现实本身。这就是单纯的人：用最简单的方式来表达，就是一个现实的人。歌唱？有时歌唱，但更多的是宁静，生活总是这个样子。单纯的人生活得就像 he 呼吸一样，不太用力，没有太多的光荣，也没有多少影响或耻辱。单纯不是一种美德，它是对生存的补充。这就是生存本身，因为它没有什么可补充的了。所以它也是美德之中最轻松，最纯净和最罕见的了。这是文学的反面：是没有空话和谎言、既不夸张也不浮华的生活。这是无关紧要的生活，但也是真实的生活。

单纯与双重性、复杂、自负相反，所以极难做到。意识只会是对某种事物的意识，它难道不始终是双重的吗？现实只是由于被各种原因和作用纠缠在一起才是现实的，它难道不始终是复杂的吗？每个人一旦努力思考，难道不始终是自负的吗？除了愚蠢、无意识、虚无之外，还有什么别的单纯？

单纯的人可以不向自己提这些问题。这不会使问题取消，也不能使我们解决它们。单纯不是愚蠢。但是这些问题更不可能取消一切的单纯，以及附属于它的美德。智慧不是充塞，复杂、赶时髦。现实当然是复杂的，无疑具有无限的复杂性。对一棵树、一朵花、一颗星、一块碎石……都是永远描绘不完。解释不完的。但这并不妨碍它们单纯地依然故我（是的：它们非常单纯地和非常准确地就是现在这个样子，没有任何错误，没有任何双重性。没有任何自负！），也不迫使任何人被这种无限的描绘和认识弄得晕头转向。一切的复杂：一切的单纯。“玫瑰没有为什么，它开花就是因为它开花，它不为自己操心。也不希望被看到……”对于想把一朵玫瑰弄个明白的人来说，还有什么比它更复杂的呢？对于不想明白什么的人来说，还有什么更简单的呢？思想的复杂：目光的单纯。歌德说：“一切都比人们所能想象的更单纯，同时也比人们所能设想的更复杂。”原因的复杂：影响的单纯。现实的复杂：存在的单纯。克雷芒·罗塞（Clément Rosset）写道：“存在的反面不是虚无。而是双重性。”单纯的反面不是复杂，而是虚假。

人的单纯——作为美德的单纯并不更否定意识或思想。它更是从它具有的这种能力来认识自己；即虽然不取消它们，却能走得更远，摆脱它们，不受它们的骗，不当它们的囚徒。任何意识都是双重的，因为它是对一个对象的意识（意向性）和它对这个对象的意识的意识（自省性），好吧。但是这

不能作为任何证明来反对现实的单纯、生活的单纯，甚至不能反对预自省的和反说教的纯意识，没有它就不可能有任何说教或自省。单纯不是无意识，单纯不是愚蠢：单纯的头脑不是一个头脑简单的人！更确切地说，单纯构成了智慧和“自省性的解毒剂”，使它们不至于过分自信，使自己不在它们之中迷失方向和失去真实，避免自视甚高、大肆炫耀，总之是避免妨碍它们打算揭示或泄露的东西本身。单纯教人丢开自己，或者不如说它是对一切和它自己的贬低，正如波班所说：“放手，听之任之，不保留已有的任何东西……”单纯就是赤裸，剥夺、贫乏。除了一切之外没有别的财富。除了一无所有之外没有别的珍宝。单纯就是自由、轻盈、透明。像空气一样普通，像空气一样自由：单纯是思想的空气，犹如一扇窗户开向世界的巨大气流，开向一切的无限而沉默的存在……还有什么比风更单纯？还有什么比单纯更轻盈？

在理智上，这也许不是别的，只是情理，当它尚未被它所知道或相信的东西塞满，而是首先向现实。向现实的单纯敞开，并且在每个行动中都永远保持常新，它就是公正的判断。当它没有受自己的骗时就是理性：清醒的理性，具体化的理性，也可以说是最低的理性，但它却是一切理性的条件。在两种证明之间，在两种假设之间，在两种理论之间，科学家们习惯于优先采用最简单的：这是在用现实的单纯而不是用我们的精神力量打赌。过种选择没有根据，却是合乎情理的。我常常为哲学家们、尤其是当代的哲学家们感到遗憾，他们通常都是作出相反的选择，更喜欢最复杂的、最晦涩的、最别扭的……这使他们可以对付任何反驳，也使他们的理论变得既难以置信又令人厌倦。这不是现实的复杂，而是思想的复杂：有害的复杂。最好像蒙田所说的那样要“一种单纯而天真的真理”需要时它当然与现实的复杂性相称，但不再加上我们头脑的混乱，或者把两者混淆起来。智慧是把最复杂的事情归结得最简单的艺术，而不是相反。伊壁鸠鲁的智慧，蒙田的智慧，笛卡儿的智慧……还有今天我们的学者们的智慧。还有什么比 $E = mc^2$ 更简单的呢？这是现实的单纯，即使它很复杂；这是思想的明晰，即使它很艰深。蒙田写道：“语法学家阿里斯托芬对此一窍不通，伊壁鸠鲁的词汇的单纯和他的雄辩术的意图，只不过是语言的明快（明晰）。”能够简单的时候为什么要弄得复杂，能够简短的时候为什么要弄得冗长，能够明晰的时候为什么要弄得晦涩？一种思想如果做不到这一点还有什么价值？有人以为我们的诡辩家们有一种假装的晦涩。我根本不相信这一点。他们假装的是深刻，所以才需要晦涩。浅水只有搅浑了才能引起错觉……他们的论据如果更加明确，就会更令人信服。但它们如果是令人信服的话，还会用得着晦涩吗？

这种情况并非今天才有。繁琐哲学是永恒的，或者更确切他说每个时代都有它的繁琐哲学。每一代人都有他们的诡辩家、吹牛者，可笑的故作风雅者、学究。笛卡儿在反对当时的那些人的时候，说明了问题的本质，他的话也可以用来反对当代的这些人：“对于头脑极为平庸的人来说，他们研究哲学的方式非常方便。因为他们使用的各种区别和原则晦涩难懂，他们就能像行家一样对所有的事物都高谈阔论，以此作为他们信口开河的依据，而且连

蒙田《随笔集》，第一卷，第 169 页。

同上，第 172 页。

最敏锐和最精明的人都无法说服他们。”晦涩保护他们。复杂性保护他们。笛卡儿用来反对这些的是他所使用的各种“非常简单和非常明显的”原则，这些原则使他的哲学人人都能理解，人人都能讨论。人不是为了保护自己才思想的。单纯也是一种智力的美德。

然而这首先是一种精神的、甚至是心灵的美德。目光的明朗，心灵的纯洁，言谈的诚恳，精神或行为的正直……似乎人们只能通过它以外的其他东西间接地接近它。因为单纯不是纯洁，不是诚恳，不是正直……例如，费纳隆指出：“人们看到许多诚恳的人并不单纯：他们不谈论任何他们不相信是真实的事情，他们只愿意被人看成现在这个样子，而总是担心被人看成不是现在这个样子。他们永远在研究自己，仔细地思量（就像用一个量规在测量）他们所有说过的话和全部的思想，在唯恐做事过分、说话过头的担忧之中回忆他们做过的一切。”总之，即使有正当的理由，他们对自己的关心也太过分了，这就是单纯的反面。当然，这不是说不要考虑自己，费纳隆写道：“在想要单纯的同时，人就会远离单纯。”问题在于什么都不要假装，也不要假装单纯。宁可老实地做个利己主义者，也不要假装慷慨。宁可老实地做个朝三暮四的人，也不要假装忠实。再说一遍，单纯不能归结为诚恳，归结为没有虚伪和谎言。确切地说是没有算计、花招、装相。一句单纯的谎言比一种盘算过的诚恳要好。费纳隆又说：“这些人是诚恳的，但是他们并不单纯；他们和别人在一起很不自在，别人和他们在一起也很不自在；他们身上没有任何自在、自由、天真、自然之处，还不如一些不那么正派、毛病也多、但是不那么装相的人。这就是人们的看法。而上帝的看法也是一样的：他要的是一些决不会像永远对着镜子装相那样念念不忘自己的灵魂。”单纯是自发性，是与他自身（包括自身中他不知道的东西）的直接吻合，是愉快的即兴之作，是无私。超脱，是不屑于表现、占优势和出头露面……由此给人以这种自由、轻盈、快乐天真的印象。费纳隆写道：“单纯是一种精神的正直，它禁止对它自身和它的行为作任何无益的回顾……它在行进中不受拘束，因为它决不会为了巧妙地装相而停留下来”。它无忧无虑，但并非无所用心：它关心的是现实而不是自己。它与自尊相反。费纳隆还说：“由于去掉了一切有意识的回顾，人在内心里抛弃了自我，行动起来就更为自然……这种真正的单纯有时看起来有点草率，不那么正规，但它有一种坦率和真实的趣味，使人感到说不出的天真，温柔、纯朴、快乐、宁静，当人们不断地用纯洁的目光仔细看它的时候，它就会使人陶醉。”单纯是忘我，所以它是一种美德：它不像慷慨那样与自私相反，而是与自恋、自负、自满相反。有人会说慷慨更有价值。不错，只要自我依然存在并占优势时就是如此。不过并非所有的慷慨都是单纯的（笛卡儿的著作里有一种什么样的自负！）而绝对的单纯却永远是慷慨的（方济各的身上有一种什么样的慷慨！）。这是因为自我不是

笛卡儿《方法论》，阿尔基埃出版社，第 642 页。

费纳隆（1651—1715），法国作家、教育家。——译注

费纳隆《论单纯》，七星丛书，第一卷，1983 年，第 677 页。

费纳隆《论单纯》，第 683 页。

同上，第 677 页。

同上，第 677、679 页。

费纳隆《论单纯》，第 686 页。

别的，只是它对自己形成的全部幻觉：自恋不是自我的结果，而是它的原则。慷慨克服自我，单纯使它解体。慷慨是努力，单纯是休息。慷慨是胜利，单纯是和平。慷慨是力量，单纯是恩惠。

雅恩凯列维奇正确地看到，没有单纯，任何美德都会缺少主要的东西。一种假装的感激，一种不自然的谦虚，一种只是为了显示的勇气，会有什么价值呢？这就不会是感激、谦虚、勇气了。不单纯的谦虚，这是假谦虚。不单纯的诚恳，这是暴露癖或者算计。单纯是一切美德的真谛：每一种美德只有在不再关心显示自己，甚至不再关心自身的存在（是的：摆脱了自我！）的条件下，也就是在不矫饰、不要花招、不自负的条件下，才能成其为美德。只有在公开场合才勇敢。在公开场合才慷慨。在公开场合才有道德的人，不是真正的勇敢者，不是真正的慷慨者，不是真正的有德者。而只有在公开场合才单纯的人（有这种情况：某些人对随便碰到的什么人都以“你”相称，可是面对镜子却和自己用“您”相称）只是装模作样而已。拉罗什富科说：“假装的单纯是一种巧妙的欺骗。”因此，任何不单纯的美德都是被歪曲的，美德本身已荡然无存，只是装满了自我。反过来，一种真实的单纯，虽然不能消除缺点，却能使它们变得易于忍受：单纯地做个自私的人，单纯地做个胆小鬼，单纯地做个不忠实的人，从来没有使任何人因此而不再富有魅力或给人好感。而自命不凡的傻子，伪善的利己主义者或者冒充英雄的懦夫才使人讨厌，正如故作动人或炫耀自己走桃花运的娘娘腔的男子一样。单纯是一切美德的真谛，是对一切缺点的谅解。这是一切圣人的恩惠，也是一切罪人的魅力。

不过非常明显，它不能谅解一切，其实它不是辩解的理由，而是一种魅力。但是谁想把它当成魅力来使用，也就不会有单纯了。

单纯的人就是不装样子，不注意（自己、他的形象、他的名声），不盘算，没有诡计和秘密，没有隐秘的思想，没有计划、没有设想……童年的美德？我不太相信。不如说是像美德一样的童年，不过是一种重新发现、重新得到的童年，似乎摆脱了它自己，摆脱了这种对成年人的模仿、这种要长大的急躁、这种生活的极端严肃，这种成为自我的巨大秘密……单纯只能逐渐地学会。看看克拉拉·哈斯基尔对莫扎特或舒曼的乐曲的处理吧。任何孩子都决不会像这位老夫人那样，把 Variations en ut majeur（《妈妈啊，我要告诉您》）或者童年景象演奏得如此优雅、诗意盎然、轻松天真……这是精神的童年，孩子们通常是不大能体验到的。

这个词也能表示一种愚蠢的形式，这充分说明了我们对智慧的看法，以及我们对智慧的习惯用法。但这不能掩盖问题的本质，就是作为美德和作为恩惠的单纯本身。福音书的精神在这里回荡着。“看看天上的鸟儿：它们不播种也不收获，也不在谷仓里收集粮食，而你们的天主在养育它们！……看看田野里的百合，它们长得多好：它们既不忙碌又不吐丝……”人不能总是这样生活，这是明智提醒我们的。智力的美德反对心灵的美德。谁看不出明智更必需，而单纯则更高尚？天主对孩子们的养育糟糕之极，明智的话还是决不要像一只鸟儿那样生活。但是也要明智得决不忘记智慧，也就是单纯。诗人的智慧：“我们四处漂泊，去寻找一种到处都分成碎屑的快乐。我

罗伯特·舒曼（1810—1856），德国作曲家。——译注

《马太福音》第6章第26—28节。

们唯一的机会就是像麻雀那样跳跃，去品尝分散在大地上的上帝。”对上帝来说一切都是单纯的，对单纯的人来说一切都是神圣的。即使是劳动、即使是努力也是如此。“不要为明天担忧：让明天去操心好了。当天的烦恼已经够受的了……”没有禁止播种，也没有禁止收获。可是为什么播种时就担忧收获呢？为什么收获时又为播种而懊恼呢？单纯是现在的美德，目前的美德，正因为如此，任何美德都只有是单纯的才是真实的。没有禁止拟定设想、计划、打算……但是单纯，也就是美德，却摆脱了它们。除了未来之外，什么都不严重，什么都不复杂。除了现在之外，什么都不单纯。

单纯是忘我，忘记他的骄傲和恐惧：这是用宁静反对不安，用喜悦反对忧愁，用轻松反对严肃，用自发性反对思考，用爱反对自尊，用真实反对自负……其中当然还有自我，不过它已经被减轻、净化、解放了（正如波班[Bobin]所说：“从自我中解脱出来，被整个王国抛弃了”）。甚至在很久以前，自我就放弃了对它的得救的追求，现在它不再为自己的损失操心了。宗教对它来说太复杂了。就连道德对它来说也太复杂了。这些对自我的无休止的回顾有什么用呢？人们没完没了地观察自己，评价自己，谴责自己……我们最优秀的行为是可疑的，我们最美好的感情是暧昧的。单纯的人知道这些，而且毫不在乎。他对评价自己没有多少兴趣。在他身上仁慈代替了纯洁，或者也许是纯洁代替了仁慈。他既不自视甚高，也不自轻自贱。他不慌不忙地稳步前进，心情轻松，灵魂安宁，没有目标，没有怀念，不急不躁。世界是他的王国，这对他就足够了。现在是他的永恒，这已经使他满意了。他没有什么要证明的，因为他不想显示什么。也不想寻求什么，因为一切都在那里。还有什么比单纯更简单的呢？更轻松的呢？这是智者的美德，也是圣人的智慧。

克里斯蒂安·波班《远离世界》，第 37 页。

《马太福音》第 6 章第 34 节。

波班《无的颂歌》，法塔·莫尔加纳出版社，1990 年，第 15 页。

宽 容

这是中学毕业会考中多次提出的一个论文题目：《认为有不能容忍的事情，是否就显得不能容忍？》，或者换一种形式：“宽容是否容忍一切？”在这两种情况下，答案显然是否定的，至少在人们愿意使宽容成为一种美德时是如此。对强奸、酷刑、谋杀都能容忍的人，难道应该认为他有道德吗？在这种最恶劣的容忍里，谁能看到一种值得尊重的心态？不过如果说答案只能是否定的话（这对于一个论文题目来说倒是个弱点），推论却不会不出现一定的问题，即一些定义和限度，我想在四个小时的考试当中，这些已足以使我们的中学生忙碌的了……一篇论文不是一次民意测验。当然必须回答，但只有经过论证的答案才有价值。研究哲学，这是没有证据的思考（如果有证据就不再是哲学了），但决不是什么都想（何况什么都想就不再是思考了），也不是随便怎么想。正如在自然科学里一样，起支配作用的是理性，只是不可能进行检验和反驳。那为什么不满足于自然科学呢？因为不能够：它不能回答我们向自己提出的任何一个基本问题，甚至不能回答它向我们提出的问题。“应该学习数学吗？”这个问题，不可能有一种数学的答案。“自然科学是真实的吗？”这个问题，也不可能有一种科学的答案。不用说，对于生命的意义、上帝的存在。或者我们全部价值的价值等问题也同样如此。而这些问题怎么能放弃呢？因此要活到老思考到老，尽最大的努力去思考，总是超出人们知道的范围。形而上学是哲学的真谛，即使在认识论里、即使在道德的或政治的哲学里也是如此。一切都相互依赖，并且控制我们。一种哲学是一整套合理的信念：这是比人们所认为的更困难和更必要的东西。

有人会说脱离了主题。这是因为我不是在写一篇论文。学校不可能永远存在，真是太好了。再说也不能肯定我离宽容已有多远。我说过，研究哲学就是没有证据的思考。这也是宽容介入的地方。当事实被确定地认识之后，宽容就没有了对象。会计员算错了帐，人们不会容忍他不加改正。对被实验证明是错了的物理学家也同样如此，犯差错的权利只适用于差错被证实之前，一旦差错被证实，它就不再是一种权利并且不赋予任何权利：之后还坚持差错，它就不再是差错而是错误了。所以数学家不需要宽容。各种论证足以使他们保持安宁。至于那些想阻挠科学家们工作或表达意见的人（教会就是这样对付伽利略的），他们缺少的首先不是宽容，而是智慧和真理的热爱。首先是认识。真理胜过一切，它使所有的人接受，但不加任何强制。科学家们需要的不是宽容，而是自由。

这里涉及的是不同的两回事，这是用经验就可以证明的。任何一个科学家，一旦他的差错为人所知，他不会要求。也不会同意别人容忍他的差错；一旦他被证实不能胜任他的专业。他也不会要求和同意别人容忍他的不胜任。但是任何一个科学家也不能接受由别人来规定他应该思考的东西。对他来说，除了实验和理性之外没有别的限制：除了至少是可能的真理之外没有别的限制，而这正是人们所说的精神自由。它与宽容有什么区别呢？那就是后者（宽容）只在缺乏认识的时候介入，而前者（精神自由）使我们摆脱一切、包括我们自己，因而不如说是认识本身。阿兰说过，真理是不服从的，所以它尽管是必然的（或者因为是必然的），却是自由的，而且使人自由。

“地球围绕太阳旋转”：接受不接受这个主张，从科学的观点来看，绝对不属于宽容的范围。一种科学只有在纠正自己的差错时才能发展，因此人们不可能要求它容忍差错。

宽容这个难题只有在信念问题中才存在。所以它经常存在，而且几乎永远存在。我们不知道的东西比知道的多，而我们所知道的一切又直接或间接地取决于我们不知道的某种东西。谁能充分证明地球的存在？太阳的存在？而如果它们都不存在，证明地球围绕太阳旋转又有什么意义？同样的主张从科学的观点来看不属于宽容的范围，从哲学、道德或宗教的观点来看却能够属于宽容的范围。达尔文的进化论就是如此：要求宽容它（或者更是要求禁止它）的人没有明白它在什么方面是科学的，但是想把它作为人类及其起源的绝对真理专横地强加于人的人，却充分显示了他们的偏执。《圣经》是既不能证明又不能反驳的，所以应该相信它，或者容忍相信它的人。

这里又碰到了我们的问题。如果应该容忍《圣经》，为什么不能容忍《我的奋斗》？而如果容忍《我的奋斗》，为什么不能容忍种族主义、酷刑。集中营？

这样一种普遍的宽容在道德上当当然要受谴责：因为它会忘记受害者，因为它会任凭他们受命运的摆布，因为它会使他们的牺牲延续下去。容忍，就是接受人们可能谴责的东西，就是对人们可能阻止或反对的事情听之任之。因而这就是放弃了他的一部分权力、力量。愤怒……人们就这样容忍一个孩子的任性或者一个对手的各种态度。但是这只有在他像通常所说的那样承担责任，即为此克制他自己的兴趣，自己的痛苦。自己的焦急时才是有道德的。宽容只有在反对自我、用于他人时才有价值。人在没有什么可损失的时候是不用宽容的，在越是忍受、即什么都不用做时就越好的时候，就更用不着宽容了。拉罗什富科说过：“我们人人都有足够的力量来承受他人的痛苦。”也许如此，不过没有人能从中看到宽容。据说萨拉热窝曾是个宽容的城市，今天（1993年12月）使它沦为被围困的城市、饥饿的城市。被屠杀的城市，对于欧洲来说只是可耻的行为。容忍就是承担责任：让他人承担责任的宽容就不再是一种宽容。容忍别人的痛苦，容忍自己并未受害的不公正行为，容忍没有落在我们头上的恐怖，这不再是宽容了：这是利己主义，是漠不关心，或者更坏。容忍希特勒，就是至少通过遗忘、通过听之任之而成了他的同谋者，这种宽容已经是合作了。宁可要仇恨，宁可要狂怒，宁可要暴力，也不要这种在恐怖面前的消极态度；这种对最恶劣的行径的可耻接受！普遍的宽容将是对残忍行为的宽容：残忍的宽容！

不过这种普遍的宽容也是矛盾的，至少在实践中是如此，所以它不但像我们刚才看到的那样在道德上是可谴责的，而且在政治上也受到谴责。这正是卡尔·波佩（Kal Poper）和弗拉基米尔·雅恩凯列维奇在不同的盖然判断里证明了的。极而言之，宽容“以否定自己而告终”，因为它会使想取消它的人获得行动的自由。所以宽容只有在某些范围之内才有价值，即它自身保障的范围和它的可能性的条件的保存范围。这就是卡尔·波佩所说的“宽容的悖论”：“如果人们主张一种绝对的宽容——即使对不宽容者也是如此，而且不保卫宽容的社会来抵抗不宽容者的进攻，宽容者就会被消灭，宽容也随之消失。”这只有在人类维持现状，即冲突不断、为情欲所驱使、陷于分

裂时才有价值，它正因为如此才有价值。一个社会若是可能实现一种普遍的宽容，就不再是人道的了，再说它也不再需要宽容了。

爱或慷慨没有固有的限度，除了我们的目的之外也没有别的目的，宽容与它们相反，因此在本质上受到限制：一种无限制的宽容将是宽容的末日！不给自由的敌人以自由？这不那么简单。一种美德不可能局限于有道德的主观性之间：只对正义者才公正。只对慷慨者才慷慨、只对仁慈者才仁慈等等的人，不是正义者、慷慨者和仁慈者。只对宽容者才宽容，同样也不是宽容者。如果像我认为和人们通常都同意的那样，宽容是一种美德的话，它的价值就在于它自身，对于那些不习惯于它的人来说也是如此。道德既不是一个市场也不是一面镜子。当然，不宽容的人确实没有任何理由抱怨别人不容忍他们。然而我们在什么地方看到，一种美德取决于那些没有它的人的观点呢？正义者应该”由正义的道德准则、而不是由不公正的人无法抱怨的事实”来引导。同样，宽容者也应由宽容的道德准则来引导。如果说不应该容忍一切，因为这样必定会使宽容消失的话，我们对那些不尊重宽容的人也不能放弃一切宽容。一个民主国家若是禁止一切不民主的政党，就很少民主可言，正如一个民主国家若是让这些政党为所欲为，就会太民主了，或者不如说太坏了，因此要受到谴责：因为它放弃在必要时用武力来保卫权利，用强制来保卫自由。这里的标准不是道德的、而是政治的。对于这个或那个个人、这种或那种团体或行为，可能确定其可容忍的程度的不是它们显示的宽容（因为这样就必须禁止我们青年人的一切极端主义的团体，并且以此来使他们理智），而是它们实际的危险性：一种不可容忍的行为，一个不可容忍的团体等等，只有在它们实际上威胁着自由，或者一般来说，威胁着宽容的一切可能性的条件时才应该被禁止。在一个强大而稳定的共和国里，一次反民主的、反对宽容或自由的示威游行，”不足以对它造成危害，因而无须禁止，而要禁止它则是缺乏宽容。但是当各种法规变得脆弱，内战即将爆发或已经开始，叛乱组织威胁要夺取政权，而上述的示威游行又可能成为真正的危险的话，就必须禁止它，不让它举行，哪怕是用武力，这时若不敢正视它就是缺乏坚定性或明智。总之。要视情况而定。而这种像雅恩凯列维奇所说的“宽容的决疑论”，是我们民主国家的主要的难题之一。卡尔·波佩在提到宽容的悖论，即人们由于非常想使它无限地扩大却反而削弱它之后，又补充了这一段话：

我不想以此来说明应该永远阻止各种不宽容的理论的表现。只要有可能用合乎逻辑的论据加以反对，并借助公众舆论来加以抑制，禁止它们就是错误的。但是必须要求有这样做权利，即使在必要时使用武力，因为这些理论的追随者很可能拒绝一切合理的讨论，并且只用暴力来作为论据。那么应该考虑到，在这样做的时候，他们把自己置于法律之外，而煽动不宽容是和例如煽动杀人一样有罪的。

民主不是软弱。宽容不是消极。

在道德上应受谴责和在政治上已受到谴责的普遍的宽容是既不道德又行不通的。或者换一种说法，即使对于、而且尤其是对于宽容来说，有着许

罗尔斯《正义广论》，第 256 页。

卡尔·波佩《开放的社会和它的敌人》，第 222 页。

多不能容忍的事情。在道德方面：是他人的痛苦、是非正义、是压迫，而人们是可能通过一种较少的损失去阻止或制止它们的。在政治方面：是实际上威胁着自由、和平或一个社会的生存的一切（这要以对各种危险的总是不确定的估计为前提），也就是威胁着宽容的一切，从这时起这种威胁不仅仅是一种意识形态立场的表现（这种表现可以被容忍），而且完全是一种实际的危险了（这种危险应该被制止，必要时可以使用武力）。这在最好的情况下为决疑论留下了位置，而在最坏的情况下则使恶意有空可钻——这为民主。它的变化不定和种种风险留下了位置，但它们毕竟比一种极权政体的安逸和可靠更有价值。

极权政体是什么呢？这是（一个政党或国家）对（一个社会的）整体的全部权力。但如果说极权政体与单纯的独裁或专制政体有所区别的话，主要是在于它的意识形态方面。极权主义从来都不只是一个人或一个集团的权力：它也是，或许首先是一种学说、一种（往往自以为科学的）意识形态、一种“真理”、或自以为是真理的权力。孟德斯鸠说，每一类政府都有它的原则，正如君主政体的运转靠荣誉，共和国靠美德、专制靠恐惧一样。汉纳·阿伦德补充说，极权政体的运转靠的是意识形态或（从内部看）“真理”。正因为如此，一切极权政体都是不宽容的：因为真理不容讨论，不用选举，用不着每个人的爱好或意见。这就像一种正确的专制。也正因为如此，一切不宽容都倾向于极权政体，或者在宗教方面倾向于完整主义：人只能以他假定的真理的名义来企图强加他的观点，或者不如说只有在这个条件下，这种强加于人的做法才能自称是合法的。用武力强加的专制是专制政体，用意识形态强加的专制则是极权政体。可以理解，大部分极权政体也将成为专制政体（在需要的时候必须用武力来援助“思想”……），而在我们的现代社会、即信息社会里，大部分专制政体会倾向于极权政体（必须用“思想”使武力变得有理……）。思想灌输和警察制度是相辅相成的。尽管如此，在长时间里曾只是一个宗教问题的宽容问题，正在倾向于侵人全部社会生活，或者有点如此。当然应该说相反的情况。宗派主义最初是修士们的事情，但是在20世纪，在比宗教广泛得多的政治的统治下，变得无所不在和多种多样了。当宗派主义在反对派手里的时候，就产生恐怖主义，当它掌权的时候就产生了极权政体。我们也许会摆脱这段我们自己的历史。而我们摆脱不了的则是不容忍狂热崇拜和教条主义。它们在每个新的“真理”出现时都会重新产生。宽容是什么？阿兰回答说：“一种克服狂热崇拜——这种对真理的可怕的热爱——的智慧。”

那么是否应该停止热爱真实呢？这等于是给极权政体送了一份厚礼，几乎是禁止自己与它作斗争！汉纳·阿伦德指出：“极权统治的理想人选不是被证实犯有罪行的纳粹分子，也不是被证实犯有罪行的共产党人，而是对他来说事实与虚构（即经验的现实）、真与假（即思想的准则）的区别都不再存在的人。”诡辩术使极权政体占了便宜：如果什么都不真实，那用什么来反对它的谎言？如果没有事实，怎么能指责它掩盖事实，歪曲事实，而且用什么来反对它的宣传？因为极权政体尽管自称为真理，但是每当真理辜负了

孟德斯鸠（1689—1755），法国启蒙思想家，——译注

汉纳·阿伦德《极权主义的起源》，法译本，瑟意出版社，第203页。

《艺术和众神》，第1095页。

它的期待，它就禁不住要发明另一个更加驯服的真理。在这方面我不再多费笔墨，这些事实是众所周知的。极权政体以教条主义开始（它指望真理使它有理并使它的权力合法），而以诡辩术告终（它把使它有理并使它的权力合法的东西称为“真理”）……起初是“科学”，然后是谎言。其实都是假真理或假科学（如纳粹的生物主义或斯大林的历史主义），这非常明显，不过问题的本质实际上不在这里。一种以一门真正的学科为依据的制度——例如我们设想一种医生们的专制——一旦想以它的真理的名义进行统治，其极权的程度也会毫不逊色，因为真理是不统治的，它既不说该做什么，也不说该禁止什么。我在阿兰之后提醒过，真理是不服从的，正因为如此它是自由的。但它也不支配，正因为如此我们才支配。我们确实是要死的，这不是谴责生命，也不是为谋杀辩解。我们确实在撒谎，确实是自私，不忠实、忘恩负义……这不是原谅我们，也不是说那些往往是忠诚，慷慨或感激的人错了。要区分一些范畴：真不是善，善不是真。知识不能代替意志，无论对人民（没有一门学科——即使是真实的——能代替民主），还是对个人（没有一门学科——即使是真实的——能代替道德）都是如此。这是极权政体至少在理论上失败的地方，因为与它自称的相反，真理不会使它有理，也不会使它的权力合法。不过一种真理的确是不用选举的，但它也不统治，因此任何政府都能经受选举，并由选举而产生。

要想宽容，非但不该放弃对真理的热爱，而且相反，正是这种爱本身——不过是幻灭的——向我们提供了我们存在的主要理由。这些理由中的第一个就是热爱真理，尤其是在这些领域里，这也是承认人们从未完全地。坚信不疑地认识过它。我们看到宽容这个难题只出现在信念问题之中。而一种信念如果不是一种靠不住的信仰，或者无论如何是除了主观的确信之外并无其他确信的信仰，那又是什么呢？天主教徒主观上完全可以确信天主教教义的真理，但是如果他在理智上是诚实的话（如果他爱真理胜过确信），他应该承认他无法用这种真理来说服一个新教徒、一个无神论者或一个穆斯林，哪怕他们有教养、有智慧和诚意也不行，因此每个人无论多么深信他有道理，也应该承认他不能证明这一点，而从这时起他就与对手中的这个或那个处于同一水平上，他们也和他一样深信自己有理而又无法说服他……宽容作为实际的力量（作为美德），就这样建立在我们理论的薄弱之上，也就是以我们没有能力达到绝对为基础的。蒙田、贝尔、伏尔泰都看到了这一点。蒙田说：“这是以很高的代价来进行他的推测，并用它们将一个人活活地烧煮”；贝尔说：“明显是一种相对的品质”；而伏尔泰则像用延长号一样：“什么是宽容？这是人类的特权。我们全都是由弱点和谬误塑造而成的，让我们相互宽恕各自的愚蠢。这是大自然的首要法则。”宽容在这里涉及了谦虚，或者不如说来自谦虚，正如谦虚来自真诚一样：爱真理爱到底，对人来说，这也是接受它导致的怀疑。还是伏尔泰说的：“我们应该相互容忍，因为我们都是软弱的、轻率的，容易变化无常和出差错的。一根被风吹得倒在污泥里的芦苇，难道会对附近倒向另一个方向的芦苇说：‘像我这样趴着，可怜虫，否则我就要求人来把你拔起来烧掉’？”谦虚和仁慈是一致的，对于思想来说，这种一致就引向了宽容。

皮埃尔·贝尔（1647—1706），法国作家，著有《历史批评字典》。——译注
伏尔泰《哲学词典》，第368页。

第二个原因更取决于政治而不是道德，更取决于国家的而不是知识的限制。即使统治者能获得极权，他也无法把它强加给任何人。因为不可能强迫一个人去想他不想的东西，也不可能使他相信他认为假的东西是真的。斯宾诺莎和洛克都看到了这一点，而且也被 20 世纪各极权政体的历史所证实了。人们可以阻止一个人表达他相信的东西，但是不能阻止他去想这个东西。要不就取消思想本身，这同样会削弱国家……没有判断的自由就没有智慧，没有智慧就没有繁荣的社会。因此对于一个极权国家来说，必须甘愿忍受愚蠢或分裂，贫困或批判……东方国家最近的历史表明，极权政体当然还能在暗礁之间航行很久，但是这些暗礁必定会使它遭到一场形式无法预测的海难，期限或长或短，但毕竟难以避免……不宽容使人愚蠢，正如愚蠢使人不宽容一样。对于我们的民主国家来说，这是一个机会，它也许部分地说明了它们的力量所在，这使不止一个极权政体感到惊讶，或者归根结底，它是说明了一切极权国家的虚弱。无论是哪一种都不会使斯宾诺莎感到意外，他早就对极权政体作了这样的描绘，他写道：“假定这种（判断的）自由能够被抑制，有可能使人们处于从属的地位，除了统治者的规定之外便不敢说一句话，尽管统治者永远也不可能使人们只有他想有的思想；这样一来，由于必然的结果，人们就不断的会有与他们的语言不一致的看法，于是国家最必需的诚实受到侵蚀，可惜的阿谀奉承和背信弃义受到鼓励，导致欺诈流行和一切社会交往的腐败……”总之，国家的不宽容（也就是我们所说的极权政体），由于社会联系的松弛和每个人的觉悟的降低，最终只能使国家削弱。相反，在一种宽容的制度下，国家的力量造成全体成员的自由，正如他们的自由造成它的力量一样：“这首先是国家安全所需要的”，这是斯宾诺莎的结论。当然每个人的行为要服从统治者的（在一个民主国家里也就是人民的）法律，但“在其他方面他要允诺每个人想他愿意想的东西和说出他的想法”。这不是政教分离又是什么呢？而政教分离若不是建立的宽容又是什么呢？

第三个原因，就是我一开始提到的，但是在我们的心灵世界里，它也许是最近的和最没有被普遍接受的了：这就是真理和价值、真与善之间的分离（或者说相互的独立性）。如果像柏拉图、斯大林或约翰一保罗二世所认为的那样是真理起支配作用，那么除了服从它之外就不存在别的美德了。而既然真理对所有的人都是一样的，那么所有的人应该都服从同样的价值、同样的规则。同样的命令：对所有的人同样的真理，因而对所有的人同样的道德、同样的政治，同样的宗教！在真理之外，决不会有得救，而在教会或政党之外，决不会有真理……这种实用的教条主义，把价值当作一种真理，就这样导致了问心无愧、自满、拒绝或蔑视别人——不宽容。约翰一保罗二世写道，所有不服从“关于道德上的善与恶的真理”、即“由‘神圣的戒律’确定的真理，道德的普遍而客观的准则”的人，所有这些人就生活在罪恶之中，当然应该同情他们和爱他们，但是我们不能承认他们对真理有进行不同评价的权利，否则就会陷入主观论。相对主义或怀疑论，并且因此忘记了“无论在真理之外或是反对真理都没有自由”。由于真理不取决于我们，道德就更不取决于我们了，正如约翰一保罗二世所说，“道德的真理”使所有的人

斯宾诺莎《神学政治学论》.阿普恩出版社，1965年再版，第20章，第332页。

约翰一保罗二世通谕《真理的光辉》，法译本，马姆/普隆出版社，1993年，第95页。

同上，第150页。

敬服，不会去依赖于文化、历史、人的任何一种自律或理性。什么样的真理？当然是“启示的真理”，就像教会，而且只有教会传播的真理！所有使用避孕丸和避孕套的天主教徒夫妇将徒劳无功，所有同性恋者将徒劳无功，所有现代主义的神学家将徒劳无功，这不会使启示的真理有任何改变：“某些信徒不按照教会的教导行事，或者错误地把一种被他们的牧师宣布为违反上帝戒律的行为看成是符合道德的，这一事实不能成为一种有效的论据，用来反驳教会所教导的道德准则的真理。”同样，个人的或集体的意识也不能成为这样一种论据：“人们在教会的回答中听到的是耶稣基督的声音，是关于善与恶的真理的声音。”真理使所有的人敬服，因此宗教也是这样（因为它是真正的宗教），道德也是这样（因为道德“建立在真理之上”）。这是一种俄国玩偶的哲学：必须服从真理，所以要服从上帝、服从教会，服从教皇……例如无神论或者背教都是大罪，也就是除非忏悔，否则将导致“永恒的判决”。这样一来您的仆人，且不说他还有无数别的恶习，就已经两次被打入地狱了……这就是约翰·保罗二世所说的“对基督教信仰的令人鼓舞的确信”。
Veritatisterror！

我不想在这份没有多少意义的通谕上花费时间。由于历史环境已不可能再以什么方式恢复宗教裁判所或道德修会（至少是在西方，在短的或较短的期限之内），所以教会的立场，即使是不宽容的，当然也应该得到容忍。我们看到只有一种态度的危险性（而不是它显示的宽容或不宽容）才能决定人们对它容忍与否。我们的时代是幸运的时代，我们的国家是幸运的国家，连教会都不再是危险的了！不再是它们能够烧死吉奥达诺·布鲁诺。

处死加拉 或绞死骑士德·拉巴尔（才19岁！）的时代了……何况我只是把这份通谕作为一个例子，来证明实用的教条主义——即使是采用一种缓和的形式——总是导致不宽容。如果一切价值是真实的，是众所周知的，就不用争论或选择了，那些不赞同我们的价值的人就错了：除了有时对无知者或傻瓜可能有的宽容之外，他们也不配得到别的宽容了。不过这还是出自宽容吗？

对于承认价值和真理是两个不同范畴（后者属于认识的范畴，前者属于欲望的范畴）的人来说，在这种分离之中，相反地有一种外加的理由成为宽容者：即使我们可以达到一种绝对的真理，实际上这也不能迫使每个人尊重同样的价值，或者以同样的方式生活。认识是针对存在的，对如何存在不置一词：认识不判断，认识不支配！真理当然使所有的人敬服，但是并不强加任何东西。即使上帝存在，又为什么必须永远赞同他呢？而且我以什么样的理由——不论他存在与否——把我的欲望、意志或者我的价值强加给那些不赞同的人呢？应该有一些共同的法律？毫无疑问，但只能在对于我们是共同的领域之内！这人或那人色情的怪僻，只要是在成人之间自愿进行，跟我有何关系？至于共同的法律，它们当然是必要的（防止最坏的情况，保护弱者……），但关注它们的是政治和文化——因为政治和文化始终是相对的、

同上，第180页。

约翰·保罗二世通谕《真理的光辉》，第182页。

拉丁文：真正的恐怖。——译注

让·加拉（1698—1762），法国商人，有人诬陷他杀死儿子，为的是不让儿子弃绝新教，他因而被处死。伏尔泰在1765年为他恢复了名誉，史称“加拉事件”。——译注

冲突的。演变的，而不是强加于我们、我们从此可以强加给他人的不知是什么的绝对真理。真理对于所有的人都是同样的，但欲望不一样，意志不一样。这并不是说我们的欲望和意志永远不能使我们互相接近：这样倒会非常令人惊讶，因为我们基本上有着同样的身体，同样的理性（理性即使不是道德的全部，也肯定在其中起着重要的作用），而且越来越有同样的文化……各种欲望的会合，各种意志的一致，各种文明的接近，这些现象的产生不是一种认识的结果。它们是一种历史的现象，一种欲望的现象，一种文明的现象。人所共知，基督教在这方面起过重要的作用，这当然不是为宗教裁判所辩护的理由，但宗教裁判所也不能抹杀这种作用。“去爱，再做作愿意的事情……”人们能够保持这种爱的道德而没有启示的教条主义吗？为什么不能？我们需要完全认识真理才爱它吗？为了爱他的邻人需要一个上帝吗？Veritatis amor, humanitatis amor……反对真理的光辉（为什么它一定要是光辉的呢？），反对一切教义和教会的沉重，宽容的温馨……

作为结束，我们可以考虑宽容这个词是否很合适：它包含着某种高傲的，甚至是轻蔑的、造成混乱的东西。我们记得克洛代尔的俏皮话：“宽容？可以装好几间屋子呢！”这说明了克洛代尔和宽容的真相。容忍他人的信念，这不是已经把它们视为拙劣的和有错误的了吗？极其严格地说，人只能容忍有权阻止的东西：如果信念像应有的那样自由发表，也就不属于宽容的范畴了！由此产生了宽容的一个新的悖论，似乎使宽容这一概念变得无效了。如果信仰、信念、表达的自由都是权利的话，它们就没有必要得到容忍，而只是要受到尊重。保障和赞扬。孔多塞已经指出，只有“一种占统治地位的傲慢信仰”才会“认为宽容就是一部分人对另一部分人的许可”，人们倒宁可把这看成是对一种共同自由的尊重。一百年以后，在本世纪初，拉朗德的《语汇汇编》又证实了无数的保留意见。例如勒努维埃写道：“把对宗教自由的尊重称为宽容是极不妥当的，因为这种尊重是起码的正义和绝对的责任”。路易·普拉（Louis Prat）也表示保留：“不应该说宽容，而应该说尊重，否则道德的尊严就受到了损害……在我们的语言里，宽容一词经常涉及礼貌这个观念，有时涉及可怜，有时涉及冷漠，它也许是尊重思想自由这个光明正大的观念在大多数人的头脑里被曲解的原因。”持保留意见的还有埃米尔·布特鲁：“我不喜欢宽容这个词。让我们说尊重，同情、爱……”这些意见都是合理的，但是对这个词的习惯用法一筹莫展。此外我注意到在法语里，形容词尊重人的几乎不会使人想到对他人的自由、甚至对他人的尊严的尊重，而更是一种往往可以怀疑的敬重或敬意，在一本美德论著里几乎没有它的位置……相反，在日常用语和哲学用语里，宽容的已经使人承认是指与狂热崇拜、宗派主义、专制独裁，总之……是与不宽容相对立的美德。我认为这种用法不无道理：它在克服不宽容的美德本身里显示了每个人的不宽容。我说过，极其严格地说，人只能容忍有权阻止、谴责、禁止的东西。这

拉丁文：真正的爱，人道的爱，——译注

保尔·克洛代尔（1868—1955），法国诗人、剧作家。——译注

孔多塞子爵（1743—1794），法国数学家、哲学家、政治家。——译注

安德烈·拉朗德（1867—1963），法国哲学家。——译注

夏尔·勒努维埃（1815—1903），法国哲学家。——译注

埃米尔·布特鲁（1845—1921），法国哲学家，——译注

种权利我们是没的，但我们却几乎总是感到拥有它。难道我们没有理由去思考我们所想的东吗？而如果我们有理由，其他人怎么会不错呢？而真理——实际上若不是通过宽容——又怎么能接受谬误的存在或继续存在呢？教条主义总会不断地产生，它只是对于真理的一种虚幻而自私的爱。所以我们如果更加清醒、更加慷慨、更加公正的话，就会把应该称为尊重、同情或爱的一切称为宽容。因此这是个合适的词，因为缺少爱，缺少同情，缺少尊重。宽容这个词使我们感到为难，只是因为——就这一次！——它没有。或者没有过分领先于我们的现状。雅恩凯列维奇说是“次要的美德”。这是因为它和我们类似。阿波齐特已经指出：“宽容不是一体理想，这不是一个最大值，而是一个最小值。”当然如此，不过总聊胜于无或者比它的对立面好一些！尊重或爱更有价值，这是不用说的。宽容一词之所以被人接受，无疑是因为每个人感到自己极少能去爱或尊重他的对手们——而宽容最初正是对他们发挥作用的……雅恩凯列维奇作了结论：“在期待宽容将变得深情的美好日子里，我们要说宽容。平凡的宽容是人们所能做的最好的事情！因此宽容——尽管这个词不会令人激动——就是一种可行的解决办法。在期待更好的生活时，即期待人们能相亲相爱，或者只是相互认识和理解的时候，我们感到幸运的是他们已开始互相容忍。所以宽容是一个短暂的时刻。”显而易见，这个短暂的时刻显然是要延续下去的：它会停止，但应该担心在它后面是野蛮而不是爱！宽容也是微小的美德。它在集体生活里所起的作用，也许和礼貌在人际交往中的作用一样：这只是一个开端，但毕竟是一个开端。

更何况有时必须容忍人们不愿尊重也不爱的东西。不尊重并非总是一种错误，远非如此，某些仇恨差不多就是美德。我们看到有应该制止的不能容忍的东西，但也有可以容忍但应该鄙视和憎恨的东西。宽容说明了这一切，或者至少它允许了这一切。这种微小的美德适合于我们，它在我们力所能及的范围之内，这种情况并非经常发生，而我们的某些对手，在我们看来也好不了多少……

正如单纯是智者的美德和圣人的智慧一样，宽容是那些既非智者又非圣人——我们所有的人——的智慧和美德。

微小的、然而却是必需的美德。微小的、然而却是可以获得的智慧。

纯洁

在一切美德之中，如果有一种最难理解、最难把握的话，也许就是纯洁了。然而我们对此都必定有所体验：否则我们知道什么是不纯洁呢？不过这首先是一种陌生的和可疑的体验。少女们的。或者她们之中某些人的纯洁，总是使我极为感动。怎么知道它是真实的还是假装的，或者确切地说它是否与我的不纯洁不同，是另一种不纯洁，两者虽有差别却不会混淆，就像两种颜色一样，它们当然可以通过对比互相衬托，但不依然是颜色吗？我除了纯洁之外从来没有这样爱过什么，除了不纯洁之外从来没有这样想望过什么，我有可能对它或它们一无所知吗？为什么不能呢？按照圣·奥古斯丁的看法，纯洁的产生就和时间一样：如果没有人问我它是怎么回事，我是知道它的；但如果有人问我而且我想解释的话，我就不再知道了。纯洁是显而易见的，但又是一种奥秘。

我刚才谈到了少女们。事实是至少在我们的时代里，纯洁首先表现在性的方面。是由于她们之间的差别？应该考察一下。我所想到的少女们，其中几个曾焕发了我的青春，她们当然在性感方面，在激起情欲方面不亚于（而且往往胜过）别人，甚至很可能同样充满欲望。但是她们有这种美德——我们涉及正题了——或者似乎有这种美德，把这个性感而必死的肉体置于光明之中，就像白天里的阳光，似乎爱情或鲜血都不能玷污它们。何况又怎么能做得到呢？这是生命的纯洁和生命本身。这就像一阵笑声似地在血管里回荡。

其他的少女则相反地使人怀疑，有些人、或许所有的人都有过这种体会，她们以不知什么样的不纯洁诱惑着我。她们似乎停留在夜里而不是白天：她们像某些男人所做的那样阻止了光明，或者不如说反射着光明（这是男人们几乎不会做的），但看起你们来却和看自己一样清楚。她们似乎对男人的欲望，这种粗暴。这种残酷。这种对猥亵或黑暗的迷惑有着同样的体验，并且怀着恰如其分的快活的堕落和吸引男人或使他们安心的一点庸俗……

然后她们全都衰老了，相互之间的差别也小了，或者差别仅仅在于她们能够承受的爱的数量。爱情不需要纯洁，或者更确切地说是唯一有价值的纯洁。妇女们对这一点懂得比少女多，所以她们更使我们害怕。

但还是回过来谈谈纯洁吧。在拉丁语和法语里，这个词最初有一种具体的意思：指纯净的、清洁的、没有斑点、没有污迹的东西。纯水，这是没有杂质的水，它只是水。我们会注意到这是一种死水，这就揭示了生命和对纯洁的某种怀念的真相。活着的一切都会弄脏，弄得干干净净就是消灭。所以我们要把氯放在游泳池里。纯洁是不可能的：人只能在各种不同的不纯之间进行选择，这就是人们所说的卫生。怎么能使纯洁成为一种道德呢？在塞尔维亚，有人谈论人种的纯化：这种恐怖足以判决那些要求这样做的人。没有纯种的民族，也没有不纯种的民族。任何民族都是一个混合体，任何机体和任何生命都是如此。纯洁——至少是那种纯化——属于死亡和虚无。纯水里没有病菌、没有氯、没有钙，没有无机盐，除了水之外什么都没有。因此这是一种永远不存在的、或者只是存在于我们的实验室里的水。死水，苦修用的水（既无气味也无滋味！），光喝它就要命的水，尽管它纯到了这个程度。

氢原子可能会反对强加给它们的杂质，即氧的不纯……而每个原子核为什么不会反对电子的不纯呢？只有虚无是纯洁的，而虚无是一无所有：存在是无限的真空之中的一个斑点，而一切存在都是不纯的。

不错。无论如何所有的。或者差不多所有的宗教，都在法律强制或允许的即纯洁的事物，和法律禁止或制裁的即不纯洁的事物之间作出了这种区别。神圣的事物，这首先是能够被亵渎的东西，也许只是这种东西。相反，纯洁是能够接近神圣的事物而不玷污它们、也不会陷于其中的状态。由此产生了所有这些禁止、所有这些禁忌、所有这些净礼的仪式……这是表面现象，这是一个开端。只有目光短浅的人才会把这一切归结为卫生、谨慎、预防。例如犹太教在饮食方面的各种禁止可能会有这种作用，好吧。但如果仅限于此，我们欠犹太民族的债就不会像现在这样，是巨大的。决定性的和永远抹不掉的，而正如尼采所希望的那样，这将使饮食学很容易地代替道德。谁能相信这一点呢？难道这就是我们从一神教保留下来的一切？难道这就是我们唯一的忧虑，唯一的需求？维持我们微不足道的健康？我们微不足道的清洁？我们微不足道的完整性？动人的事业！动人的理想！真正的大师们所说的显然都与此相反。重要的不在于仪式，而在于仪式所暗示或产生的东西。问题当然是吃不吃符合犹太教规的东西。健康人不是圣人，清洁不是纯洁。非但不应该把仪式解释为卫生，而且最好认清这两者之中超越它们、实际上使它们合法的东西。其实这是在任何充满活力的宗教里都会发生的。人们很快学会了对这些外在的规定赋予一种主要是——甚至只是——象征性的或道德的意义。仪式有一种教育的而不是卫生的功能，有一种心灵的而不是卫生的教育学：如通常所说的那样，文化的纯洁是迈向道德纯洁的第一步，甚至是迈向另一种完全内在的纯洁。同它相比，道德本身也会显得多余和卑劣。道德只对罪人有价值，纯洁则在纯洁的人身上代替或免除了道德。

有人会说道德因此更有必要，我也会同意：这种纯洁的确只是一种神话，我当然无法证明与此相反的看法。不过对于帕斯卡尔及和他一样的人、所有想把我们禁闭在堕落或罪行之中的人，我们也不要过分赞同他们的看法。纯洁不是超人圣。有一种肉体的纯洁，有一种肉体的清白，即使在享乐时也是如此：卢克莱修说：pura voluptas，即纯洁的快乐，与它相比的是猥亵的道德。我不知道忏悔者们是怎样设法摆脱困境的。他们无疑是放弃了疑问、判断和谴责。他们很清楚不纯洁将几乎永远在他们这一边，而情人们是用不着他们的道德的。

我们还是不要走得太快，也不要走得太远。所有被强奸过的女人、当她们敢于说出来的时候，都有这种被玷污、被糟蹋、被侮辱的感觉。有多少妻子在说出真相的时候，都承认只是违心地屈从于男人讨厌的或粗暴的邪恶？违心地：这说明了一切。只有心是纯洁的，或者可能如此：只有它能使人纯洁。没有什么东西本身是纯洁的或不纯洁的。同样的唾沫可以用于吐痰或亲吻，同样的欲望可以用于强奸或做爱。不纯洁的不是性欲，而是暴力、强迫（西蒙娜·韦伊：“爱情不使用也不忍受暴力，这是唯一的纯洁”），是使人受辱或受轻视的一切，是亵渎的一切，是堕落的一切，是没有尊重。温馨。敬意的一切。相反，纯洁不是在某种元知之中，或者欲望的缺失之中（这是一种病态而不是一种美德）；它是在没有过失和暴力的欲望之中，是在被接受、分享的欲望之中，是在培育和颂扬的欲望之中！我完全知道在反抗、暴力、犯罪过程中欲望也能被激发起来，有时甚至更亢奋。问题就在这儿：纯

洁与这种激发相反，是欲望的温馨，欲望的宁静，欲望的清白。看看我们在做爱之后是多么端庄。看看我们有时在快乐中是多么纯洁。没有一个人是绝对清白或有罪：这正是尼采所说的“蔑视肉体的人”的错处，也是他的过于虔诚或过于满足的崇拜者们的错处。纯洁不是一种本质。纯洁不是人们会有或者没有的一种属性。纯洁不是绝对的，纯洁不是纯洁的：纯洁就是某种在确实不存在恶的地方看不到恶的方式。不纯洁的人到处都看到恶，并且为此而高兴。纯洁的人在任何地方都看不到恶，或者更确切地说只是在它存在的地方，在他被恶所苦的地方：在利己主义里，在暴行里，在恶毒的言行里……只要心肠不好，所做的一切都是不纯洁的。所以我们几乎总是不纯洁的，这就是为什么纯洁是一种美德：自我只有在涤除自己之后才是纯洁的。自我弄脏它接触到的一切，西蒙娜·韦伊写道：“控制，就是玷污，占有，就是玷污”。相反，“纯洁地爱，就是同意保持距离”，换句话说就是不占有，没有控制权，是快乐而无私的接受。帕韦泽在他的《日记》里写道：“当有一天你能够显示你的弱点而不被对方用来证明他的力量时，你就被爱了。”这是想被纯洁地爱，也就是被爱。

有索取的爱情，这是不纯洁的。有给予的或凝视的爱情，这就是纯洁。

爱，真正的爱，纯洁的爱，这不是索取。爱，这是凝视，是接受，是给予和失去，是为不能占有的东西而高兴，是为我们没有的（或者在想占有它的情况下将会没有的）东西而高兴，为使我们无限贫困的东西而高兴，而这是唯一的财产，是唯一的财富。在孩子的床上母亲是绝对的贫困，她一无所有，因为孩子是她的一切，而她并未占有他。“我的宝贝……”她悄声低语……她感到自己从来没有像现在这样失去了一切。情人的贫困，圣人的贫困：他们把自己的全部幸福放进了无法占有、无法消费的东西里，他们变成了让一个不在的神居住的王国和沙漠。他们像通常所说的纯属亏本地爱着，而这就是爱的本身，或者是唯一纯洁的爱。谁会只为了指望一笔收入、一笔利润、一种报酬而爱？利己主义的确也出于爱，不过这是一种不纯洁的爱，是康德所说的“万恶之源”：没有人是为了恶而作恶的，而只是为了他的快乐，快乐是一种善。这就又像康德所说的破坏了“动机的纯洁”，这不是肉体，也不是某种恶毒的意志（想为了恶而作恶），而是人们不断碰撞的“珍贵的自我”……当然，人不是没有爱自己的权利：否则怎么能（假如可能的话）爱邻人像爱自己一样呢？自我并不可憎，或者说它只是由于自私才可惜。恶不是由于爱自己，而是只爱自己，对

别人的痛苦、欲望，自由都漠不关心，是准备为了使自己得到好处而损害他，为了使自己快乐而羞辱他，不是爱他而是使他痛苦，不是为他高兴而是使他受罪。因此，人只是为自己的享乐而高兴，还是只爱自己……这是首要的，也许是唯一的不纯洁。不是爱太多，而是爱太少。性欲被视为这种不纯洁的根源并非偶然，也不仅仅是由于过分害羞。在性欲中占统治地位的是经院哲学家们所称的贪欲的爱（为了自己的利益而爱别人），他们以此来与善意的或友谊的爱（爱别人是为了这个人的利益）进行对比。把别人当作一件物品来爱，也就是像喜爱一块肉或一瓶酒那样去占有、食用、享受，换句话说就是只为了自己才爱：这是厄罗斯，索取或吞噬的爱，厄罗斯是一个自私的神。或者真正地爱别人，把他当成一个主体。一个人，尊重他，维护他，

哪怕是违反自己的愿望：这是菲利亚或阿加贝，是给予和保护的爱，友谊的爱，善意的爱，慈悲的爱，也可以说是纯洁的爱，我们说到正题了，也是唯一的纯洁，唯一的神。

什么是纯洁的爱？费纳隆说得很明确：这犹如一种对朋友的，或者应该有的爱（费纳隆清楚地看到许多友谊“只是一种巧妙伪装的自尊”，但我们也有“这种纯洁友谊的观念”，只有它能够满足我们：谁会承认只能通过利益来被爱和爱吗？），也像他所说的“没有任何希望的爱”，摆脱了自我的爱（以致完全为了他而忘我，不为自己作任何打算），总之是圣·贝纳尔所说的“一种不杂有个人追求的无暇的爱”，这是爱的本身和纯净心灵的纯洁。

现在应该提醒一下，纯洁不仅表现在性的方面。一位艺术家，一个战士，一位学者，每个人在他的领域里同样可能是纯洁的。而在这三个领域里，无论它们有多少差别，纯洁的人就是表现得大公无私，完全献身于一种事业，不从中追求金钱和名誉，像费纳隆所说的“忘我和不为自己作任何打算的人”，这表明在这些情况下，纯洁是与利益、利己主义、贪婪、自我的一切卑劣对立的。有人会顺便注意到，纯洁地爱金钱是不可能的，这就揭示了金钱、也揭示了纯洁的真相。凡是能占有的都不是纯洁的。纯洁是贫困、剥夺、舍弃。它开始于自我停止不前、不知所措的地方。可以用一句话来概括：纯洁的爱与自尊相反。如果像卢克莱修所希望的和我们有时所体验的那样，在性欲里有一种“纯洁的快乐”的话，这是因为性欲往往摆脱了、也使我们摆脱了自恋、自私、占有欲的束缚：快乐也只有无私和摆脱自我时才是纯洁的。所以卢克莱修解释说，它在情欲里永远不会纯洁，因此“流浪的维纳斯”（性自由）或者“丈夫的维纳斯（夫妇），往往比我们狂热的。独占的和贪婪的情欲更纯洁……嫉妒充分表明了爱情中的怨恨或利己主义。可以理解任何智者（即使他屈服于情欲！）在这方面都不会弄错：这不是爱的全部，这即使如同每个人都能体验的那样往往是它的最激烈的形式，也既不是最纯洁又不是最高尚的。看看柏拉图在《斐德罗篇》里所描绘的被宗教拯救之前的形象吧：厄罗斯是一个邪恶的神，一个占有的、自私的、贪婪的神：厄罗斯是一个不纯洁的神。

比较容易的是纯洁地爱自己的朋友和孩子，因为对他们较少指望，因为很爱他们而不指望、也不希望从他们那里得到任何回报，或者无论如何都不使自己的爱被期望或希望的东西所影响。西蒙娜·韦伊称此为贞洁的爱：“一切愉快的欲望存在‘于未来、存在于幻觉之中。而如果有人只希望一个人存在，他存在了，那么还希望些什么呢？这时被爱的人是赤裸和现实的，没有被想象的未来所掩盖……所以在爱情之中，根据欲望是否被引向未来而有贞洁或不贞洁之分。”西蒙娜·韦伊不想讨好谁，她补充的这段话会得罪某些容易受骗的人，但是发人深恩：“在这个意义上，在未被引向按未来的模式设想的一种假不朽的条件下，人们献给死者的爱是完全纯洁的。因为这是一个不再能重新给予的、业已结束的生命的欲望。人们希望死者存在过，而他是存在过了。”这是完全成功的悲悼，有的只是回忆的温馨和快乐，发生过的永恒的真实，爱和感激。然而现在也同样是永恒的，在这个意义上，在未

关于厄罗斯、菲利亚和阿加贝，见后面的第十八章，这三个词在希腊文里都表示爱，不过是三种不同的含意：厄罗斯指爱的缺乏或爱的情欲，菲利亚指友谊，阿加贝指对邻人的无私的爱（法语译为慈悲）。

被引向按未来的模式设想的一种假不朽的条件下，也可以补充说，人们献给肉体的。有生命的肉体的爱，有时也可能是完全纯洁的：这是一个现在的和完美的生命的欲望。有人希望这个肉体存在，而它就存在了。还要求些什么呢？我很清楚这往往并非如此简单：混杂于其中的有缺失、粗暴和贪婪（有多少人以为在想望一个女人，其实只是想望性欲高潮？），欲望的一切阴暗之处，这种以违犯、亵渎（我说过神圣是能被亵渎的东西，人体是神圣的）为中心的全部混乱而撩人的娱乐，这种对自己或别人身上的兽性的——只是人为的——诱惑，这种生与死，快乐与痛苦、崇高与可耻之间的游戏，总之是在两个互相冲突或寻找的肉体里的、本意上是色情的而不是深情的（不是友爱的！）一切……但是这只有在参照其他事物时才是、或者才显得是不纯洁的：兽性只会使人类梦想，堕落只是通过它违犯的法律才有吸引力，可耻只是通过它嘲弄的高尚才能诱惑……没有菲利亚或阿加贝（就只会完全兽性的冲动了，多么无聊！），厄罗斯就不可能存在，或者无论如何没有任何色情的东西，而且我乐于相信弗洛伊德的观点，即相反的情况也同样是真实的。没有欲望，我们对爱情会知道些什么？而没有爱情的欲望又有什么价值？没有厄罗斯，决不会有菲利亚，决不会有阿加贝。但是没有菲利亚或阿加贝，厄罗斯就没有任何价值。因而必须习惯于把它们放在一起，或者放在把它们分隔开的深渊里。这就是放在既非天使又非野兽的人的身上，他是两者之间既不可能又是必需的会合。尼采说过：“小腹是人难以把自己当成一个神的原因。”再好没有：只有在这种条件下他才是人，而且始终是人，性欲也是一门谦虚的课程，人们不倦地深入钻研。相比之下，哲学显得多么饶舌和傲慢！宗教显得多么愚蠢！肉体教会我们的东西比书本多，书本只有在不说肉体谎话的条件下才有价值。纯洁不是假装害羞。西蒙娜·韦伊写道：“极端的纯洁能凝视纯洁的人和不纯洁的人；不纯洁对这两者都不能凝视：前者使它害怕，后者将它耗尽。”纯洁的人无所畏惧：他懂得“没有什么自身不纯洁的”，或者（不过是一回事）“对纯洁的人来说一切都是纯洁的”。正因为如此，还是像西蒙娜·韦伊所说：“纯洁是凝视污迹的能力”。这是在目光的纯洁中使污迹消除（因为没有什么自身不纯洁的）：情人们在大白天做爱，猥亵本身就是阳光。

我们来概括一下。纯洁就是没有杂质，所以纯洁并不存在，或者不属于人类。但是我们身上的不纯洁也不是绝对的、相等的、决定性的：意识到自己不纯洁，至少要有某种对于纯洁的观念或理想为前提，这在艺术中常有表现（看看莫扎特或巴赫作品里的迪尼·利帕蒂，看看弗美尔，看看艾吕雅……），我们的生活也往往与此相近（看看您对您的孩子、朋友、死去的亲友等的爱）。这种纯洁不是一种永恒的本质，而是一种净化——弗洛伊德所说的升华——作用的结果，爱是由此在摆脱自我的同时产生的。肉体是柑锅，欲望是火焰（费纳隆说它“烧毁一切不是纯金的东西”），而剩下的——如果剩下什么的话——往往是摆脱了一切希望的“一种完全无私的和纯洁的爱的行为”。纯洁不是一种东西，甚至不是一种实在的属性，它是某种爱的方式，或者什么都不是。

是一种美德？也许是的，或者是能使爱成为一种美德、并且代替一切美

弗美尔（1632—1675），荷兰画家。——译注

保尔·艾吕雅（1895—1952），法国诗人。——译注

德的东西。所以我们不会把纯洁与禁欲，假装害羞或贞洁混淆起来。每当爱不再是“利益的混合物”的时候。或者更确切地说（因为纯洁从来都不是绝对的），只有在爱表现得无私的范围之内才有纯洁：人们能够纯洁地爱真实，正义或美，也能——为什么不能——纯洁地爱一个在那里献身的男人或女人，他们的存在（远远胜过占有）足以使我满意。纯洁是没有贪欲的爱。所以人们爱一处景色的美、一个孩子的脆弱、一个朋友的孤独，有时甚至爱我们的整个肉体还仍然在垂涎的他或她。没有绝对的纯洁，但也没有彻底的或最终的不纯洁。有时爱情、快乐或喜悦使我们有点摆脱了我们自己、我们的贪婪、我们的自私，甚至有可能（我们似乎有时曾体验过或预感到）爱在净化爱，也许直到主体消失和逃走的程度，即只有喜悦、只有爱（克里斯蒂昂·波班说的“摆脱了任何从属性的”爱）、只有一切、只有一切的纯洁的时候。斯宾诺莎说：“幸福不是美德的代价，而是美德本身。这种快乐不是通过减少我们对肉欲的渴望来获得，相反地是这种快乐使我们有可能减少对肉欲的渴望。”这是《伦理学》的最后一个主张，这充分说明了它与我们之间相隔的距离。

不过这段距离即使充满了卑鄙可耻的行径，在纯洁的目光看来也已经是纯洁的了。

温和

温和是女性的美德，这也许就是它最能使男人高兴的原因。

有人会反驳我说美德没有性别之分，的确如此。然而我们并不因此就不具备一种性别，它在我们的一切姿态、情感、直至美德里都留下了痕迹。无论词源学会使人想起什么，男子气概都不是一种美德，也不是任何美德的原则。但是要成为有道德的人，却有一种或多或少是男性的、或者或多或少是女性的方式。一个男人的勇气不是一个女人的勇气，他的慷慨，他的爱情也同样如此。看看西蒙娜·韦伊或埃蒂·希莱苏姆，没有一个男人会这样写作、生活和爱……只有真理是绝对普遍的，因而也是没有性别之分的。但是真理没有道德，也没有情感和意志……它怎么能有道德呢？有欲望才有美德，而什么样的欲望没有性别呢？狄德罗说过：“在我们最崇高的推理和最优雅的柔情深处，都有一些宰丸的东西。”宰丸在这里也可以说成卵巢，不过这并未消除两者的任何区别……如果像我认为的那样，只有为了欲望和通过欲望才会有价值的话，那么我们的一切价值都有性别就是很正常的了。当然，这不是说这些价值。——包括它们之中的任何一种——都将保留给某一性别了，但愿不是如此，而是确切他说每一个人将因男女之别而采用某种更男性或更女性的方式（在这方面生物学的性别已不能满足需要），来体验或缺乏这些价值……托多罗夫指出：“如果所有的人都追随男性的价值”，那该是什么样的灾难！这将是战争的胜利，即使战争是正义的；这将是思想观念的胜利，即使这些思想观念是宽宏大量的。其中将缺少主要的东西，就是爱（人们消除不了我的看法：对于个人或对于种族来说，爱是从母亲开始的），是生活与温和。发发慈悲吧，不要反驳我说妇女们也有思想观念：

我并非没有注意到这一点。不过我相信也注意到了她们往往不像男人那样受这些思想观念的骗，这当然是她们的优势。在我看来，她们之中很少有人会同意写作《纯粹理性批判》或者黑格尔的杰出的《逻辑学》，我认为原因在于这些著作固然才气横溢，但也如此沉重和令人厌倦：写这类书的人必须是一个严肃的知识分子，他对思想观念有一种信仰，酷爱概念，即使对一个男人来说，稍有一点女性气也不可能完成，而且这类书若不是达到了这种苦行程度的话，就几乎会显得可笑了。有什么比一种抽象概念更贫乏，有什么比完全认真地对待它更死气沉沉、更可笑的呢？

至于女性的暴力，有时我也不是没有碰到过。不过几乎全部血腥的罪行都是男人干的，几乎只有小男孩玩打仗的游戏，也几乎只有男人才打仗并且往往以此为乐，谁能相信这些都仅仅是偶然呢？有人会告诉我这取决于文化，同样或更多地取决于天性。也许如此，但这跟我有何关系？我从来没说女性或男性只是生物学的差别。性的差别太重要、太普遍了，以至于不能不总是同时用肉体和教育、文化和天性来加以说明。不过文化也是来自现实。

《致法尔科内的信》，1767年7月，《狄德罗自述》，瑟意出版社，1957年，第37页。

兹韦但·托多罗夫在根据集中营的体验思考道德时清楚地看到了这一点，《面对极端》，瑟意出版社，1991年，第328—330页。

同上，第329页。

“女人不是天生的，是变成的”？这显然不那么简单。人生来是女人或男人，然后变成现在的样子。男子气概不是一种美德，也不是一个错误。然而这是一种力量，正如女性特征是一种财富（包括在男人身上）一样。女性特征也是一种力量，不过是不同的力量。我们身上的一切都是有性别的——我要强调这差不多是真实的——这真是好极了。还有什么比这更丰富和更令人想望的差别呢？

我们还是来谈温和吧。它包含的、或者似乎包含的女性成分，是一种不粗暴的勇气，一种不冷酷的力量，一种不愤怒的爱情。这正是人们在舒伯特的乐曲中常常听到，在埃蒂·希莱苏姆的作品中常常读到的。温和首先是一种真实的或者希望的和平，它与战争、残酷、野蛮、侵略性、暴力等等相反，是内心的和平，唯一成为一种美德的和平。舒伯特的乐曲常常表现出焦虑和痛苦，埃蒂·希莱苏姆的作品往往焕发出喜悦和感激，但它们始终没有仇恨、冷酷、无动于衷……埃蒂·希莱苏姆在1942年指出：“经受战争锻炼和变得冷酷无情是不同的两回事。”温和就是它们的区别所在。这是和平状态、甚至是战时的爱，它经受战争锻炼后会更加强烈，也更加温馨。侵略性是一种缺陷，愤怒是一种缺陷，暴力本身若不受控制也是一种缺陷。而除了温和之外，还有什么能控制暴力、愤怒、侵略性呢？温和是一种力量，所以它是一种美德：这是和平状态下的力量，宁静而柔和的力量，充满了耐心和善良。看看母亲对待她的孩子吧（“温和是她的全部信念”），看看基督或佛对待众生吧。与慷慨相比，与怜悯相比，温和与爱最为相似。何况它虽然常常伴随着慷慨和怜悯，但并不与它们混淆在一起。怜悯是为他人的痛苦而痛苦，温和则拒绝产生或增加痛苦。慷慨是要为别人做好事，温和是拒绝损害别人。这类似于慷慨的益处，也许如此。可是有多少讨厌的慷慨，有多少不合时宜的、过于沉重的。粗暴的善举，只要温和一点就能使它们变得更加轻松和亲切？这还不算温和使人慷慨，因为不替别人做他要求的或能替他做的好事，就是损害别人。它还超出了怜悯，因为它先于怜悯，因为它不需要这种因痛苦而引起的痛苦……与一切值得肯定的慷慨相比，它也许消极一些，但是它比一切作为反应的怜悯更为积极，温和处于两者之间，没有任何压力或做作，没有任何强迫或侵略性。在谈到纯洁时，我引用过帕韦泽在他的《日记》里写的极其出色的格言：“当有一天你能够显示你的弱点而不被对方用来证明他的力量时，你就被爱了。”我说过，这是想被纯洁地爱；这也是想被温和地爱、也就是被爱。温和与纯洁几乎永远是一致的，因为暴力是首恶，猥亵是首恶，因为恶造成痛苦，因为利己主义腐蚀一切，它是贪婪、粗俗、野蛮的……相反，情人的爱抚是何等细腻、何等温和、何等纯洁啊！男人的一切暴力都在其中消失了，还有男人的一切粗野、男人的一切猥亵……“我的温柔”，他说，而这是一句情话，也许是最真实、最温馨的情话……

托多罗夫指出，如果一切价值都有性别之分，那么任何个人就必然是不正常的、不完美的、不完整的：我们只能在假两性畸形即男子女性化、以及夫妇之中才能找到一条造就更完美、因而也更人道的人类的道路。男人几乎

正如加缪在谈到他自己的母亲时令人赞叹他所说的那样，《第一人》，加里马出版社，1994年，第154页（参阅第283页：“他的母亲是基督”）。

托多罗夫补充说：“我是否应该明确指出，我所说的夫妇可以由两个男人或两个女人组成，另一方面，它的稳定性不是这里要谈的问题。”人类是有性别的，分为男女两性，但是人所共知，这种差别贯穿在我

永远只能靠自身的女性成分才能被拯救出最恶劣的处境。看看被剥夺了女性成分的鳏夫，看看我们的一队队大兵吧，他们当中有男人的一切恐怖、一切暴力、一切粗俗……如果女人以同样的理由需要一些男性成分，我不知道对她们是否也能说同样的话。里尔克说：“女人比男人更接近于人类……”男子的女性化，同样地女子的男性化，当然可以成为一种财富、一种魅力、一种力量。然而是一种必需吗？是一种美德吗？人们总是把女性特征和歇斯底里混为一谈，而歇斯底里只是（包括在男人身上）对她的病态的讽刺。歇斯底里即病患者想诱人，被人爱、显示自己……这不是温和，这不是爱：这是自恋，把戏，迂回的侵略性、夺取权力（拉康说过：“歇斯底里患者寻求一个可以支配的主人”），确实是诱惑，不过诱惑的意义在这里被曲解和滥用了……这是爱情的战争，与爱情相反。这是征服的艺术，与赠送相反。这是炫耀的艺术，与真实相反。它的反面是温和：这是迎接，是尊重，是开放。温和是被动的美德，服从。接受的美德？也许如此，而因此它就更重要了。什么样的智慧没有被动性？什么样的爱情没有被动性？甚至什么样的活动没有被动性？这在东方是显而易见的事实，却会使一个西方人感到不快。这也许是像莱维-斯特劳斯在什么地方提到的东方是女人，或者无论如何都较少受一切有男子气概的价值的骗。活动不是活动主义，不是骚动，不是急躁。普拉伊南帕德说，随波逐流，顺流游泳，也不要顶着浪头精疲力尽而被卷走……温和服从现实、生活、变化、日常的不精确的事物：灵活，耐心、忠诚、适应的美德……如里尔克所说，它与“自负而急躁的雄性”相反，与僵化、仓促、固执或顽固的力量相反。努力不能做到一切，活动不能做到一切。修昔底德说过：“由于天性使然，每一个人都总是在行使他支配的一切权力。”温和是个例外，它确认这个规则：就是对自己的权力。必要时反对自己。西蒙娜·韦伊证明，爱情是撤退，是拒绝行使它的力量，它的权力、它的暴力：爱是温和与赠品。它与强奸相反，与谋杀相反，与夺权或控制相反。它是摆脱了死神和自我的厄罗斯。西蒙娜·韦伊说它是超自然的美德，但我根本不信：看看这只母猫和它的小猫，看看这只和孩子们玩耍的狗……人类没有发明温和，但是培育了它，并且以它为养料，正是它使人类变得更有人情味。

斯宾诺莎说，智者行事“人道而温和”（*humaniter et benigne*）。这种温和就是蒙田的和善，他说我们对动物、乃至对花草树木都应该如此。这就是拒绝制造痛苦，（在并非必需时）不去破坏和毁灭它们。这是尊重、保护和善意。这还不是爱邻人如爱自己的慈悲，因为这样做的前提是要像卢梭看到的那样，我们要采纳这句“崇高的格言”：“你为别人做的，就是你希望别人为你做的”温和的目标还没有这么高尚。它是一种天生的或自发的善意，它的格言“远不如上面那句完美但也许更为有用”，更确切他说应该是：“你谋利益时尽可能少损害别人”这句温和的格言无疑不如慈悲的格言那么

们每个人的身上，当然并不强加任何特殊的性行为。

莱纳·马利亚·里尔克（1875—1926），奥地利诗人。——译注

雅克·拉康（1901—），法国医生，精神分析学家。——译注

斯瓦米·普拉伊南帕德（1891—1974），当代心灵修炼大师之一。——译注

修昔底德（约公元前460—公元前400），古希腊作家。——译注

卢梭《论人类不平等的起源和基础》第156页。

崇高、苛求。令人激动，但也更容易做到，因而实际上更有用和更需要。没有慈悲，人能够生活，人类的全部历史证明了这一点。但是没有起码的温和则活不下去。

希腊人、特别是雅典人，都以把温和带给了世界而自豪。这是因为他们把温和视为与野蛮相反，因而大致上是文明的一个同义词。种族中心主义并非自昨日始。然而无论如何，我们的文明确实是希腊的，我们的温和则必然或多或少是来自于他们的文明。不过对一个古代的希腊人来说，温和（Praotes）是什么呢？这和对我们是同一回事：与战争相反（第一批被证实的例子是这个词的例子，它意味着平息），与愤怒相反，与暴力或冷酷相反。这起初不是一种美德，而是几种美德的交点，或者是它们共同的来源：

从最谦虚的程度上来说，温和表示举止的亲切、对他人的善意。不过它能够介入一种远为高尚的背景之中。对不幸的人显得温和，就接近于慷慨或仁慈；对罪人温和，就成了宽恕和理解；对陌生人、一般来说是对所有的人温和，就成了人道和可以说是慈悲。在政治生活中也同样如此，按照它针对的是公民，臣民还是战败者，它可以成为宽客或宽大。这些不同的价值却来源于同一种心态，即把别人当作自己想使他幸福的人来接待——至少是在能够这样做而不违背某种别的责任的范围内。事实是希腊人感受到了这种统一性，因为这些如此不同的价值在有机会的时候能够用 praos 这个词来表示。亚里士多德使它成了一种单独的美德，它处于愤怒的正中，位于急躁易怒和无精打采这两种缺陷之间：温和的人处在“易怒、难弄和野蛮的人”与由于太冷漠或过分乎心静气而“奴性和愚蠢的”人的当中。因为正如有正义的战争和正当的暴力一样，也有正义的和必要的愤怒：是温和在决定和支配着它们。不过亚里士多德也感到为难，他清楚地看到他的温和的美德“危险地倾向于缺乏的方向”。如果说温和的人就是“为该发怒的事情发怒、反对应该反对的人，并且发怒的时候和时间的长短也恰如其分”、不会更多、更长和更厉害的人的话，这也解决不了标准和限度的问题。温和者被说成这个样子，只是因为他在这方面胜过他的同胞，可是谁知道他会到何处为止呢？谁来为一种愤怒判定合理的对象、范围和期限？温和在这里会与、而且确实会与大度对立，正如希腊人的自豪与犹太基督教的谦虚对立一样。亚里士多德写道：“忍受别人的嘲笑，或者在朋友受辱时无动于衷，是一个卑劣的人的作为”。亚历山大的教师和他的学生一样，不想把另一边脸也伸出去……其中有一种极端的温和，人们可以按照各自的看法，认为它可鄙或崇高，以及把它视为一种福音的诱惑。是怯懦？不是。因为温和只有在毫无恐惧的条件下才成其为温和。这里只是要在两种逻辑之间进行选择，即荣誉的逻辑和慈悲的逻辑，而且没有一个人不知道温和是倾向于哪一边的……

那么是否应该利用温和来宣扬非暴力呢？这并非如此简单，因为非暴力被推向极端，就会阻止我们与罪恶的或野蛮的暴力进行有效的斗争。这种暴力若是针对我们，慈悲还能允许或者为之辩解，但当它针对他人，例如屠杀或压迫没有自卫能力的无辜者时，慈悲或正义就都不可能容忍它了。为了拯

雅克琳·德·罗米伊《希腊思想里的温和》，巴黎纯文学出版社，1979年，第1页。

指亚里士多德，他曾任马其顿王子亚历山大（即后来的亚历山大大帝）的教师。——译注

当然是与福音书的教训相反的，人们往往太容易忘记这种教训的极端的彻底性：“你们听见有话说：‘以眼还眼，以牙还牙。’只是我告诉你们。不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想告你，要拿走你的衬衣，连外衣也由他拿去……”《马太福音》第5章39节）。

救一个孩子，谁能不起来斗争呢？若是不这样做，谁能不感到羞耻呢？西蒙娜·韦伊写得极好：“非暴力只有在有效时才是好的。”这就是说非暴力的选择不是原则，而是时机。如果功效相同或者更高，非暴力当然更可取，温和所提醒的与印度的甘地所理解的正是这一点。但是估计这种或那种手段的功效是属于明智的范畴，当他人处于危险之中时，牺牲他人便不可能不违反慈悲。例如一位妇女在我的面前受到攻击，该怎么办呢？

西蒙娜·韦伊的回答是“除非你不是一个能保护她的人，就运用你的力量来尽可能取得成功而不用暴力。”这当然取决于每个人和具体的情况，而且西蒙娜·韦伊补充说“这也取决于对手”。用非暴力对抗英国军队，可以。但是反对希特勒和他的装甲师呢？面对恐怖，暴力胜过帮凶或软弱，面对最坏的情况，暴力胜过优柔寡断或讨好。

因此我们不能把热爱和平、随时准备包括用武力来保卫它的爱好和平的人，与对无论什么样的和反对什么人的战争都一概拒绝的和平主义者混为一谈。后者是使温和变得刻板 and 绝对，并且至少是在某些情况下，禁止自己真正地捍卫所需要的和平。马克斯·韦伯会说这是确信的伦理，但往往由于过分确信而不承担责任了……没有绝对的价值，或者说温和在任何情况下都不可能成为一种绝对的价值，没有道德的体系，没有足够的美德。爱的本身不能解释一切。为一切辩护：它不能代替明智，它不能代替正义！温和就更不必说只有在不牺牲正义和爱的需求的条件下才是好的，应该提醒一下，这些需求首先是为了最弱小的人，是为了受害者而不是刽子手。

那么在什么样的情况下，人们在道德上才有权利（甚至义务）斗争、特别是杀人呢？只有在必须防止更大的损失的时候，例如会有更多的死者、更多的痛苦，或者更多的暴力……有人会说，每个人都可以有自己的判断，所以这样一个原则没有任何保证作用。可是怎样才能有保证呢？只有具体的情况，只有特殊的情况，谁也不可能代替我们作出决定。例如死刑能够合乎正义吗？它如果有效的話，为什么不能呢？在这些方面不是道德问题，而是方法问题和政治问题。如果对杀害孩子们的凶手执行死刑，（由于可能的威慑效果和重犯的不可能性）能够拯救更多的孩子，或者哪怕是同样多、或者哪怕是再少一点的孩子，有谁会对外处死罪犯进行指责呢？或者像人们所说的那样，应该使对人的生命的尊重成为一种绝对，又为什么不能呢？但是这样一来也应该谴责流产，而且是任何流产：人们对一个杀害孩子的凶手的保护，为什么要超过对一个孕育中的孩子的保护呢？但是这样一来，在上次大战中，人们就没有权利杀死纳粹分子，而处死戈林、里宾特洛甫等人的纽伦堡的法官们就有罪了。绝对就是绝对，它从定义上来说不取决于任何环境或个人。对我来说，我不相信任何绝对（还有什么比生命和生命的价值更相对的呢？），我说过这完全是时机问题，完全是分寸问题，完全是功效问题，这一次它涉及的不是温和而是明智——或者确切他说，是在明智与慈悲的控制下的温和。问题首先不在于惩罚：而是在于阻止。关于普通法案件中的死刑，我几乎没什么意见，也不认为它有多么重要：活着被监禁，甚至关上 20 年或 30 年，就比死刑好得多吗？马塞尔·孔什在这方面提出了一个合理的解决办法，使我非常满意。这一点以后再说。不过人们不会使我认为，无论如何都永远不要杀人了，无论是一个被活捉的希特勒还是他的某个应该终身监禁的

继承者。过去和未来的一切受害者得不到保护，太不安全了，他们有权提出更多的要求。

我说过这是政治问题或方法问题。这解决不了道德问题。如果承认为了制止更大的损失，杀人有时可以是合法的话，这种行为的个人价值也一如既往，即使在一种假定是共同的处境里（例如在战争之中），也是因人而异的。这要由每个人自己去判断，然而怎样判断呢？必须要有一个标准。西蒙娜·韦伊以她一贯的严密性，提出了一种充满温和与限制的标准：

战争。使自身对生命的热爱保持不变；永远不使人遭受自己所不接受的死亡。

在 X的生命与他自己的生命有关，以至于两人会同时死去的时候，他能够让调死去吗？如果整个身心都渴望活着，却又能不说谎地作出肯定的回答，那么他就有权杀人。

极少有人能具有这种温和，也只有他们有时才能完全无辜地使用暴力。我们不是这样的人，与他们相距甚远，这并不意味着暴力对于我们永远不会是正当的（当没有暴力情况会恶化时，暴力就是正当的），而只是决不会是无辜的罢了。温和者都幸福吗？他们并不要求如此。但是只有他们才能无辜地成为幸福的人。

对其他人来说，温和是来尽可能地限制暴力，把它降到必要的或可以接受的最低限度。

这是女性的美德，只是由于它人类才是人道的。

真 诚

在所有这些美德中，我现在找不到一个词来表示老实说是调节着我们的关系的美德。起初我想到了诚恳，后来打算用诚实或真实（这个词更合适，但习惯上很少用），有一段时间考虑过真实性……我最后使用了真诚，但并不否认这可能超出了这个词的通常的用法。不过我是真诚的，再也找不到比它更合适的词了。

什么是真诚呢？它在心理上是一种现象，在精神上是一种美德。作为现象，是使言行与内心活动一致，或者使内心活动与它本身一致。作为美德，是对真实的热爱或尊重，是唯一有价值的信仰。aletheiogale 的美德：因为它是真实本身为目标的。

当然，真诚的价值不等于可靠，甚至也不等于真实（它排斥的是谎言而非谬误），但是在这方面，真诚的人所说的是他相信的东西，即使他弄错了，他对自己所说的话也是相信的。正因为如此真诚是一种信仰，它含有这个词的双重意义，即同时是一种信仰和一种忠诚。这是忠诚的信仰，忠于他所相信的东西，至少在他相信这种东西是真实的时候是如此。在谈到忠诚时我们看到，它首先是忠于真实：这就为真诚下了个很好的定义。真诚的人并非总是在说实话，因为人都可能有错，但至少是在说他所相信的实话，即使他相信的事情可能并不真实，他说的话却依然是同样真实的。这就是人们所说的诚恳（或诚实，或坦率……），它是与谎言、虚伪、表里不一，总之是与一切私下的或公开的不真诚的形式相对立的。但是真诚与诚恳还有所不同，至少我要指出一种区别：诚恳的人是不对别人说谎；真诚的人是对人对己都不说谎。岛上的孤独使鲁宾逊（至少在礼拜五来到之前）用不着诚恳，因为连这种美德的对象都没有了。但真诚依然必不可少，无论如何都是可嘉的，也是应有的。对谁真诚？对自己，而这就够了。

真诚是一种既是可转移的又是自省的诚恳。它调节着、或者应该调节我们与他人、同样与我们自身的关系。它要使人与人之间、使每个人的内心里都拥有尽可能多的真实，尽可能多的真实性，从而把弄虚作假或掩饰隐瞒降到最低的限度。没有绝对的诚恳，但是也没有绝对的爱或正义：这并不禁止我们以它们为目标来进行努力，不时地稍稍接近它们……真诚就是这种努力，而这种努力就已经是一种美德了。也可以说是智力的美德，因为它是针对真实的，但是它涉及到一个个人的全体性，肉体和精神，智慧和疯狂（因为在我们的谬误和错觉之前，一切都是真实的，我们的谬误确实是不真实的，我们的错觉确实是虚幻的）。这是蒙田的美德，他的第一句话是：读者现在看到的是一本真诚的书……这也是、或者应该是一般的知识分子，尤其是哲学家们的卓越的美德。那些太缺少真诚、或者想要摆脱真诚的人，是不配得到这些使他们感到得意而又被他们弄得信誉扫地的名称的。思想不是一种职业，也不是一种消遣。这是一种需要：人类的需要，也许是人类首要的美德。人们尚未充分注意到，语言的创造本身并未创造任何真理（因为真理都是永

出自 aletheia（希腊语的真实），当然是与基督教的传统信仰、以上帝为目标的对神的美德相对立的。这确实是《随笔集》的第一句话（告读者）。

恒的)，倒是导致了新的可能性：不仅像动物那样使用诡计或圈套，而且还会说谎。Homo loquax：homomendax。人是一种会撒谎、也在撒谎的动物。这就使得真诚在逻辑上是可能的，在道德上是必要的。

有人会说真诚证明不了什么，我也同意这种看法。有多少诚恳的坏蛋，有多少真诚地干出来的暴行？伪君子们数量成群，但也许不如萨伏那洛拉和他们的弟子们那样众多和危险。一个真诚的纳粹分子就是一个纳粹分子：他的真诚有什么用？一个真正的坏蛋就是一个坏蛋，他的真实性有什么用？与忠诚或勇气一样，真诚也不是一种足够的或全面的美德。它不能代替正义、慷慨和爱。然而一种不真诚的正义会是什么呢？一种不真诚的爱或慷慨会是什么呢？这不再是正义、爱和慷慨，或者说它们由于过分的虚伪、盲目、谎言而变质了。没有这种真实的美德，任何美德都不是真实的，或者都不是真正有道德的。没有真诚的美德就是不真诚，也就不是美德了。拉罗什富科说过：“诚恳就是敞开心扉，向我们显示我们现在的样子，这是对真实的热爱，对伪装的反感，是对弥补缺点的渴望，并且因敢于承认而使这些缺点有所减少。”这是拒绝欺骗、掩饰、美化，这种拒绝本身有时只是一种花招、一种普通的诱惑，但决非永远如此，连拉罗什富科都承认这一点，对真实的热爱正是因此有别于自尊，当然自尊往往使他上当，但他也常常克服它。问题在于爱真实胜过爱自己。像一切美德一样，真诚是与自恋、盲目的利己主义、自己对自己的奴役相反的。正因为如此它涉及到慷慨、谦虚、勇气、正义……合同和交易中的公正（出售房产时欺骗买主，例如不告诉他这种或那种隐藏的缺陷，这就是不真诚，就是不公正），思想和言论的勇气，在真实面前的谦虚，对别人的慷慨……真实不属于自我，而是自我属于真实，或者说真实包含自我、穿越自我和分解自我。自我永远是骗人的，永远是虚幻的，永远是不好的。真诚抛弃了自我，所以它是好的。

那么是否应该什么都说呢？不是，因为做不到。没有时间，礼仪与温和也禁止这样做。诚恳不是暴露癖。诚恳不是野蛮。人们有权沉默，甚至必须经常沉默。真诚禁止的不是沉默而是谎言（或者只是将会骗人的沉默），何况决非永远沉默，下面我们还要谈到这一点。诚实不是说傻话。无论如何，正如蒙田所说，真实是“美德的首要和本质的部分”，它制约其他一切美德，而在原则上不受任何美德的制约。真实不必为了成为真实、有价值或被人感激而显得慷慨、深情或公正，而爱、慷慨或正义却只能在首先是真实的条件下（确实是它们显示的那个样子）、也就是在真诚的条件才成其为美德。真实不服从什么，哪怕是正义，哪怕是爱；真实不服务、不付酬、不安慰。所以蒙田接着说：“它应该为它自己去爱”。否则就毫无真诚可言：“因为被迫和帮忙才说实话，在与任何人都无关时就不怕说谎的人，不是个完全真诚的人。”因此不是什么都说，而是——除了更高的责任之外——只说实话，或者是自己所相信的实话。这里给一种决疑论的形式留下了位置——就这个词的褒义而言——它不会使真诚的人迷失方向。什么是决疑论？就是研究犹豫不决的问题。换句话说是在实行一种普遍的规则（例如“不要撒谎”）、

拉丁文：饶舌的人：说谎的人。——译注

蒙田《随笔集》第二卷，第 647 页。

蒙田《随笔集》第二卷，第 647 页。

同上，第 647—648 页。

而具体情况往往比规则本身更加丰富、更加暧昧，规则却依然存在时所产生的。或者可能产生的一切道德难题。蒙田生动他说明的规则是一条真诚的规则：“不要总是什么都说，这样做将是愚蠢的；但是所说的话必须和所想的一样，否则就是恶意。”我们还要谈到例外的情况，但是它们作为例外，只有通过它们所假定的。它们不可能取消的规则才有价值。真诚是这样一种美德、它使真实成为一种价值（因为没有一个是被热爱、尊重，希望的对象，它本身没有价值），并且服从它。首先要忠于真实，否则任何忠诚都只是虚伪。首先要热爱真实，否则任何爱都只是幻觉或谎言。真诚是这种忠诚，真诚是这种爱，无论在精神上和行动上都是如此。说得更准确一些：真诚是对真实的爱，因为这种爱支配着我们的行动、言论、直到我们的思想。这是真实的美德。

一个真实的人是什么样子呢？亚里士多德解释说，这是一个“热爱真实”，为此而拒绝谎言的人，因为谎言胡说八道、漏洞百出，纯属虚构、该说没说。他居于吹嘘和掩饰、夸口和保密、假名人和假谦虚之间的“正中”。这是“一个不转弯抹角的人，在生活中和他的话语里同样诚恳，他承认自己的各种品质，既不夸大也不缩小”。一种美德？当然，“虚伪本身是卑劣和应予斥责的，而诚恳则是高尚和值得赞扬的。”幸运的希腊人，高尚的希腊人，这个明显的事实对于他们既未过时也不会过时！尽管如此，正如我们有我们的诡辩家一样，他们也有他们的诡辩家，像他们所说的，这种天真会使他们的诡辩家微笑。算他们倒霉。一种思想若不是包含着或探索着真实，还有什么价值呢？我把一切服从于别的东西而不是服从真实的思想，或者一切使真实服从于别的东西而不是服从它自己的思想称为诡辩。在理论上哲学是它的对立面，正如在实践中真诚是它的对立面一样。重要的是生活和思想都要尽可能真实，哪怕要以焦虑、幻灭或不幸为代价。首先要忠于真实：真实的悲哀胜过虚假的快乐。

真诚要对付的主要是吹嘘，因为它与吹嘘格格不入，亚里士多德清楚地看到了这一点，证实了它与自恋或自尊的对立。是否与自爱对立？当然不是，因为诚实的人是可爱的，因为自爱是一种责任，因为对自己装出不可能有的冷漠就是撒谎。不过诚实的人爱自己自然而然，有自知之明，而不是想显示出来或被人看到。这就是自爱与自尊的区别，或者如亚里士多德所说是高尚和虚荣的区别。大度的人“对真实的关心胜过舆论，他的言行光明磊落，因为他不大重视别人的意见，所以能够坦率地表达自己。所以除了在向公众讲话时运用讽刺的场合之外，他也喜欢讲实话”。有人会说这种大度缺乏慈悲，确实如此；但决不是它所包含的诚实造成的。真实的崇高胜过不真实的谦虚。还有这种大度过分关心荣誉，这也是确实的，但它从来不以谎言为代价。真实的自豪胜过不真实的荣誉。

如斯宾诺莎所说，诚实的人服从已知的真实思想的准则，我乐于补充的是或者可能的真实思想的准则：他说他知道或相信是真实的话，决不说他知道或相信是虚假的话。那么真诚是否排斥一切谎言？看来如此，从定义上来说也差不多是这样：怎么能真诚他说谎呢？说谎的前提是了解真相，或者以为了解真相，而故意说些不同于了解的或以为了解的真相的话。这正是真诚禁止做或拒绝做的事情。真诚就是说自己相信是真实的话：是（在言论或行

动上) 忠于自己的信仰, 是服从自己所处或所想的真实。因此任何谎言都是恶意的, 也是应受谴责的。

这种严格的作风在我看来很难保持, 看来却被斯宾诺莎和康德自觉地接受了。在这两座顶峰之间的这样一个交叉点, 至少是值得研究的。

斯宾诺莎写道: “自由的人从来不以骗子的身分, 而总是真诚地行事。”自由的人确实只服从理性, 理性是普遍的: 如果它允许说谎, 它就会永远允许说谎, 那整个人类社会就将不可能存在。好极了。但对于某个个人来说, 这是否危及他自己的生命呢? 斯宾诺莎平静地答道: 这并未改变什么, 因为理性在所有的人身上都是相同的, 它不会取决于每个人的利益, 即使是生死攸关的利益。由此产生了这段惊人的注释:

一个人可能以背信弃义来摆脱潜在的死亡危险, 在这种情况下人们会问, 保存自己生命的规则, 是否会明显地支配背信弃义。我会同样回答: 如果理性支配人这样做。它就会支配所有的人都这样做, 这样它为了团结他们的力量和制订一切普通法, 就会以一般普遍的方式, 支配所有的人只在他们之间订立一些骗人的协定, 也就是实际上没有普通法, 这是荒谬的。

我从来都不理解, 无论如何从未以使我完全满意的方式理解过, 这段注释怎么能和《伦理学》同一部分的第 20—25 个命题一致起来, 因为在这些命题里, 为自我保存而所作的努力相反地与它的限度和意图同时是“美德的首要 and 唯一的来源”。不过我注意到斯宾诺莎没有完全禁止谎言, 只是证明唯一自由的理性不可能支配它。这是两种不同的东西, 因为在人身上理性不是一切, 甚至不是主要的(主要的是欲望, 主要的是爱), 因为没有一个人是完全自由或合乎理性的, 也没有一个人应该如此、甚至愿意如此。他的证明说得很清楚: 以骗子身分行事的人, 从来都不是“作为自由人”去行事的。好吧。因此谎言或欺诈本身不可能成为美德。这也不错。但是往往只听从理性会不合理性, 只爱美德会有过错, 只想作为自由人行事会毁灭自由。真诚是一种美德, 然而明智也是一种美德, 还有正义和慈悲也是如此。如果为了幸存, 为了抵制野蛮行为, 为了拯救爱着的、应该热爱的人而必须说谎的话, 对我来说在没有其他办法、或者其他一切办法都更糟的情况下, 毫无疑问必须说谎, 我认为斯宾诺莎会同意这一点。当然, 理性不会支配谎言, 因为它是普遍的, 是谎言不可能取代的。如果人人说谎, 就没有人会被人相信, 说谎又有什么用处呢? 说话又有什么用处呢? 但如果欲望不制服理性, 不使它存在, 这种理性就只是抽象的。而欲望总是特殊的, 总是具体的, 这就是为什么像《政治学论》所承认的那样, 人们可以说谎而不违反天赋权利, (也就是) 不损害每个人或者甚至是所有人的利益。起支配作用的是意志而不是理性, 强加其规律的是欲望而不是真实。真实的欲望是真诚的本质, 它始终服从于人的本质, 即欲望的真实: 忠于真实并非不必忠于喜悦、爱情、怜悯, 总之如斯宾诺莎所说, 并非不必忠于正义和慈悲, 它们是全部的规律和真实的忠诚。首先要忠于真实, 这也是忠于自身欲望的真实: 如果必须欺骗别人或背叛自己, 欺骗坏人或抛弃弱者, 不守诺言或背弃爱情, 忠于真实(人们成为的、具有的、热爱的这种真实) 往往能迫使人说谎。正是在这一点上, 即使是在第 72 个命题的这段奇怪的注释里, 我所理解的斯宾诺莎仍然与康德

有所不同。真诚当然是一种美德，谎言是不可能与之媲美的，但这并不是说任何谎言都应受谴责，更不是人们应该永远禁止自己说慌。没有一种谎言是自由的，的确如此，但是谁能永远自由呢？面对恶人、无知的人、狂热的人，当他们最力强大，面对他们诚恳将成为同谋或自杀者时，人又怎么能自由呢？当心……谎言从来不是一种美德，然而愚蠢也不是，然而自杀也不是。老实说，有时必须满足于最小的恶，而谎言可能成为这样一种恶。

康德的观点要极端得多，而且明确得多了。谎言不仅从来不是一种美德，而且永远是一种错误，永远是一种罪过，永远是一种可耻的行为。诚实是它的对立面，是“一种在任何情况下都有用的绝对的责任”。诚实是“完全无条件的”、“对于一种实质上不容许任何例外的规则”，它不会允许最小的例外。邦雅曼·贡斯当反对说，这又使人想起即使“对于会问您他们正在追捕的您的朋友是否躲在你家里的凶手，谎言也将是一种罪过”。然而康德并未被如此微不足道的事情所打动：这确实是一种罪过，因为人类在真实的话语里生活，因为诚实是“理性的一种命令，它是神圣的，绝对强制的，不能力图任何方便而受限制”，哪怕是为了保存别人的或他自己的生命。意图在这里不起作用。没有虔诚的谎言，或者不如说即使是虔诚的，即使是慷慨的，任何谎言也都是有罪的：“它的起因也许是个小过失，甚至是出于好意，人可以在说谎时怀着一个良好的意图；但是他实现这个意图的方式，却因其形式简单而成了人对他自身的一种罪行，一种使他在自己眼里都变得可鄙的可耻行为。”

即使果真如此，我认为也是赋予了他自身许多的重要性。这种如此关心自己，关心他渺小的完整、渺小的自尊，为了保存自己准备把一个无辜者出卖给凶手的美德是什么东西呢？这种没有明智、没有怜悯、没有慈悲的责任是什么东西呢？谎言是一种错误吗？毫无疑问。然而心灵的冷酷也是错误，而且更严重！诚实是一种责任吧？那好。然而援助危险中的人是另一种责任，而且更为迫切。爱自己的良心胜过爱邻人的人该倒霉了！

正如邦雅曼·贡斯当的反驳所表明的那样，康德的立场在 18 世纪已经引起反感，到本世纪中叶更变得确实站不住脚了。因为在这个苦难的 20 世纪里，野蛮行为大为泛滥，相比之下，一切严格的作风在只关心良心时微不足道，或者在事实上为刽子手们服务时变得可惜了。您把一个犹太人或抵抗战士藏在您的顶楼里，正在搜寻他的盖世太保询问您，您会告诉他真相吗？您会（这是一回事）拒绝回答吗？当然不会！任何重视荣誉的人、任何心肠好的人，以至一切有责任心的人，都会感到不仅可以而且必须说谎。我说得不错：说谎。因为这种谎言就如同一份故意伪造的声明。雅恩凯列维奇写道：“德国警察问我们是否隐藏了一个爱国者，我们对他们说的谎话不是说谎，这是在说真相。藏着一个人而回答说没有人，（在这种处境里）是最神圣的责任。”我当然同意后一种主张，但是若不放弃思考，因而不禁止自己提出人们想解决的问题的话，怎么能接受前一种主张呢？对德国警察说谎，这当然是说谎，这只是证明（因为在刚才的例子里，这种谎言的确是合乎道德的）诚实不是一种绝对的责任，无论康德的看法如何，它都不是一种无条件的责

邦雅曼·贡斯当（1767—1830），法国政治家、作家。——译注

康德《美德论》，第 104 页。

弗·雅恩凯列维奇《论美德》，第 283 页。

任，不是一种普遍的责任，并且也许不存在绝对的。普遍的、无条件的责任（因此按照康德的看法是根本没有责任），而只有或多或少是高尚的价值，只有或多或少是珍贵的、迫切的或必需的美德。我们再说一遍，诚实就是其中之一。不过它的重要性不如正义、怜悯、慷慨，显然也不如爱，或者更确切地说作为对真理的爱，它不如作为对邻人的爱的慈悲那么重要。再说邻人也是真实的，而这种有血有肉的真实，这种痛苦的真实，比我们说话的诚实更为重要——还是更重要！首先要忠于真实，不过忠于感情的真实要胜过忠于我们宣布的真实，忠于痛苦的真实要胜过话语的真实。使真诚变成一种绝对就丧失了真诚，因为它不再高尚，因为它只是冷酷的、折磨人的、可憎的诚实。这不再是真诚，而是真实主义；这不再是美德，而是狂热，理论的、脱离肉体的、抽象的狂热：哲学家的狂热，他疯狂地爱着真实。但是任何疯狂都不高尚，任何狂热都不合乎道德。

我们再举一个不那么极端的例子。应该向垂死的人讲真话吗？康德会回答说是的，永远如此，至少在垂死的人询问时应该这样回答，因为诚实是一种绝对的责任。雅恩凯列维奇则回答说，万万不可，因为这是毫无道理地使他遭受“绝望的折磨”。我感到这个问题要更复杂一些。当垂死的人询问、在他能够承受的情况下向他讲真话，这也许有助于他死得明白（向垂死的人说谎，不就是像里尔克所说的窃取了死亡吗？），使他在安宁、尊严中死去，在他经历过的、他曾愿意经历的真实之中，而不是在错觉或否认中死去。雅恩凯列维奇写道：“向垂死者说他就要死去的人是在说谎：首先从字面上来说，因为说话者对此一无所知，只有上帝才知道，因为任何人都无权对另一个人说他就要死去”，其次是“在精神方面，因为说话者造成了他的痛苦”。不过从字面上来说，这是把真诚和确信、诚实和全知混为一谈了：是什么阻止医生或亲属坦率地说出他们知道的或相信的事情，其中包括在这些方面不让他们知道一切和相信一切？至于在精神方面，赋予真实的价值太少，对精神的尊重也太少了。把希望置于真实之上，置于清醒之上，置于勇气之上，这是把希望抬得太高了。如果以谎言为代价，如果以错觉为代价，这样的希望有什么用呢？雅恩凯列维奇还说：“不应该只有穷人才痛苦，这比一切、甚至比真实都更重要。”不错，如果痛苦是残酷的，如果孤独和贫穷的人不能忍受痛苦，如果只有幻想能使他活下去的话。但情况是否永远如此？如果死亡来临时哲学和诚恳应该停止不前，如果真实只有在使我们安心、只有在不会使我们痛苦时才有价值，那哲学还有什么用呢？甚至诚恳还有什么用呢？在这些方面，对那些说万万不可的人，和对那些说永远如此的人一样，我都不信任。人可以由于爱或怜悯而说谎，而且有时应该说谎，我当然是同意的。强迫别人要有一种自己没有把握拥有的勇气，还有什么比这更愚蠢和更怯懦的呢？是的：首先是垂死者在力所能及时决定他赋予真实的重要性，当他力不从心的时候，没有人能代替他作出决定。所以要温和而不是粗暴：在这里是怜悯胜过。而且应该胜过诚实。不过真实仍然是一种价值，如果没有非常有力和谨慎的理由，就不能剥夺别人的这种价值，特别是在他要求这种价值时更是如此。舒适不是一切。福利不是一切。当然，应该尽可

弗·雅恩凯列维奇《论美德》，第249—250页。

同上。

弗·雅恩凯列维奇《论美德》，第249页。

能消除肉体的痛苦，我们的医生应该为此更加尽力。但是精神的痛苦、焦虑、恐惧，当它们是生活本身的一部分的时候呢？人们往往说：“他不知不觉就死去了”。这难道真的是医学的胜利？因为归根结底他还是死了，而据我所知，医生的任务是在可能的情况下治愈我们，而不是对我们隐瞒他们的无能为力。一位医生告诉我：“我若是对他讲实话，他就自杀了”。可是自杀并非总是一种病态（这也是一种权利，人们不能因此而剥夺它），而抑郁则是一种关注自己的病态。医生们的职责是照料病人，而不是代替病人决定他是值得活下去还是死了好。医生朋友，要当心家长作风：你们负责的是病人的健康而不是他们的幸福，不是他们的安宁。一个垂死的人难道没有权利不幸吗？他难道没有权利苦恼吗？在这种不幸和苦恼里，是什么使你们害怕到这种程度呢？

说这些话。或者应该说这些话，条件是永远要有怜悯、温和。柔情……说谎比折磨好，说谎比使人恐慌好。真实不能代替一切。但任何美德也不能代替真实，没有真实就不会完全有价值。从道德上、精神上、人道上来说，最动人的死亡就是最清醒，最安详地清醒的死亡，而在必要和可能的情况下陪伴垂死者走向这最后的真实，也是我们的责任。在弥留之际，谁敢向基督或佛、向苏格拉底或伊壁鸠鲁、向斯宾诺莎或西蒙娜·韦伊说谎？有人会说这些人物不是普通人，并非众所周知。当然如此。那就更应该尽可能帮助我们哪怕是一点点地接近他们，而不是事先剥夺我们对他们的哪怕是苦涩的兴趣，或者哪怕是痛苦的可能性。因此即使在垂死者的床上，诚实仍然在起作用。不仅是诚实，我们再说一遍：怜悯也在起作用，爱也在起作用，而且作用更大。把真相突然告诉不要求知道的人，不能够承受的人，会被真相撕裂或压垮的人，这不是真诚：这是野蛮、冷漠、粗暴。所以应该说真话，或者说尽可能多的真话，因为真实是一种价值，因为诚恳是一种美德；但并非对任何人和在任何时候都永远如此，并非不惜任何代价他说真话！应该尽可能说真话，或者说该说的真话，也可以说人们能够这样做而不会因此违背某种更高尚或更迫切的美德。这里我们又发现了雅恩凯列维奇的观点：“把告密的罪恶真话置于爱之上的人该倒霉了！永远说真话的野蛮人该倒霉了！从来不说谎的人该倒霉了！”

然而这只对他人有用：因为与自身的诚实相比，人自然更喜欢他人的诚实，尤其是在自己痛苦和衰弱的时候。但喜爱自己胜过真实却决不是合理的。正是在这里真诚超过了诚恳，并被人们普遍接受，或者具有普遍的价值。即使在道德上，对他人说谎有时也比说真话更为合理。不过对自己来说，不真诚不会比真诚更有价值：因为这样要把自己置于真实之上，把他的舒适或良心置于他的精神之上。这就会歪曲真实和断送自己。要仁慈地对待任何罪行，当然如此：每个人都在尽力而为，但生活太艰难了，太残酷了，所以在这些方面，谁都不能谴责任何人。面对最坏的情况，谁知道他会于些什么，他又能承受多少真实？仁慈，对所有的人仁慈！然而这并不意味着一切都有价值，也并非对于自己来说，不真诚在道德上能永远被看成是中立的或无关紧要的。如果例如说当我们的生命处于危险之中时，向恶人说谎是正当的话，这并非是我们把自己置于真实之上，因为这毫不妨碍我们热爱它、尊重它，至少在内心里服从它。正是以人们所相信的真实本身的名义，人们才向杀人犯或野蛮人说谎，从这个意义上来说，这是真诚的谎言。正是在这里应该区别诚恳和真诚。诚恳是对他人，并且允许各式各样的例外（这是可转移的和有

条件的真诚)，真诚是自省的，只对自己，因此具有普遍的价值。出于明智或怜悯，有时必须对他人说谎，这种情况众所周知，无须多说。但是人对自己说谎。有什么能为之辩解呢？用明智？这就是把他的福利置于清醒之上，把他的自我置于他的精神之上。用怜悯？这就是缺乏勇气。用爱？但是没有了真诚，就只是自尊和自恋了。

在一种与我不同的盖然判断里，让一保尔·萨特充分证明，作为“对自己的谎言”，不真诚背弃了（也就是表达和否认，两者不可分割）人类全部意识的一个基本方面，它作为一种事物或一种现象，永远禁止他与自己完全吻合。绝对地自以为是咖啡店侍者，或者是哲学教授，是忧伤或者快乐，好像一张桌子就是一张桌子，甚至绝对地自以为是诚恳的，就像有人是金发或揭发一样，这就是不真诚，而且历来如此，因为这是忘记了人要成为他的存在（换句话说人并非已经和最终地这样存在了），因为这否认了他自身的焦虑，他自身的虚无，他自身的自由。这样，对于任何意识来说，不真诚就是“一种经常性的危险”。不过这是一种必须面对的危险，而没有不真诚，人们就不可能把这种危险变成命运或借口。不真诚不是一种存在，也不是一种事物或命运，而是人们存在的、人们以为存在的、人们愿意存在的一切的物化，它的自在自为的形式必然是矫揉造作的，它会是上帝，也什么都不是。不真诚的反面也不是一种存在（相信人真诚地存在，这是欺骗自己），也不是一种事物，甚至不是一种品质：这是一种努力，一种需要，一种美德。当它不是一种满足的或僵化的意识与自我的重合，而是永远在消除谎言、傲气、人所扮演或担任的各种角色，总之是消除不真诚和自我的时候，这就是萨特著作中的真实性，这就是任何人身上的真诚。

概括他说，真诚不是别的，只是对真实的热爱。所以它是哲学的卓越美德，当然这不是说它会被保留给任何人，而是从这个词的最有力和最普通的意义上来说，把真实、至少是与它有关的真实置于一切之上，高于名誉或权力、幸福或体系，甚至高于美德、高于爱的人将成为哲学家。他更喜欢自知卑劣而不伪装高尚，当他不爱的时候，或者他自己的利己主义占优势时（几乎永远如此！）他宁可面对现实，而不是误以为自己多情或慷慨。不过他知道没有慈悲的真实不是上帝。但他也知道，或者以为知道没有真实的慈悲只是一种普通的谎言，也就不是慈悲了。斯宾诺莎把这种认识的喜悦称为对上帝的精神之爱，何况不论它的对象是什么（“我们越认识奇特的事物，我们就越认识上帝”），因为上帝包容一切，因为上帝就是一切。毫无疑问，说任何一种真实部不是上帝，或者所有的真实之和也不是上帝，没有一个上帝是真实的，这是太过分了。但却指出了问题的本质：对真实的热爱比宗教更重要，清醒比希望更珍贵，真诚比信仰更有价值。

这也是精神分析学的精神（“真实，还要真实”），没有这种精神，精神分析学只会是一种诡辩术，正如弗洛伊德所说。“它之所以没有沦为诡辩，只是由于“对真实的热爱”，“这使它排除了一切错觉和欺骗”。

这是我们时代的精神，如果它还有精神，如果它还没有把它和信仰一起丧失的话。

这是永恒的和转瞬即逝的精神，像阿兰说过的那样，它“嘲笑一切”和它自己。它嘲笑真实吗？有时也会发生，不过这仍然是一种热爱真实的方式。崇拜真实，把它变成一个偶像，甚至变成一个神，这就是说谎。一切真实具有同样的价值，又毫无价值：不是因为真实有益我们才爱它，斯宾诺莎说，

而是因为我们爱它才觉得它有益，它对于爱它的人们来说也确实是有益的。真实不是上帝：它只对热爱它的人有用，并且通过他们，只对热爱而不崇拜它、服从它而不受它欺骗的诚实者有用。爱因此是首要的吗？是的，不过只是在它是真实的时候：所以它在价值中是首要的，而在存在中则是次要的。

这是精神中的精神，它喜欢诚恳甚于谎言，喜欢认识甚于错觉，喜欢笑声甚于严肃。

真诚由此导致幽默，正如不真诚导致讽刺一样。

幽 默

说它是一种美德会令人惊讶。但这是因为任何针对自身的严肃都应受谴责。幽默使我们防止了严肃，除了我们从中获得的快乐之外，它是因此才受到重视的。

如果像雅恩凯列维奇出色地所说的那样：“严肃表示一个人处于失望和无用之间、并与两者保持等距离的中间状态”，那么应该看到，幽默是相反地果断选择这两个极端。维昂说的“失望的礼貌”，而无用也能包括在内。神气活现是不礼貌的，自视甚高是很可笑的。不够幽默就是不够谦虚，不够清醒，不够轻松自如，就是过于自负、过于欺骗自己，就是太严厉或太咄咄逼人，因此也几乎总是不够慷慨，温和、仁慈……即使在美德之中，过分严肃也有点可疑和令人不安：这里面大概有什么错觉或狂热……这是自以为美德，因而也就不是美德了。

但我们不要夸大幽默的重要性。一个坏蛋可能幽默，一个英雄可能不幽默。不过我们看到大部分美德都确实如此，这当然证明不了什么，对幽默来说也没有什么不利的。但如果要证明什么的话，还能有幽默吗？可以说是附属的或拼凑的美德，轻松的，不重要的美德，在某种意义上是奇怪的美德，因为它不在乎道德，因为它满足于滑稽可笑，但它是重要的品质、珍贵的品质，当然一个善良的人可能没有这种品质，但它并不因此就不博得我们对它的某种尊重，即使是道德上的尊重。一个不幽默的圣人是个可悲的圣人。而一个不幽默的智者，甚至还算得上一个智者吗？阿兰说过，机智就是嘲弄一切，所以幽默完全是机智的一部分。

这并不禁止在事关他人时要严肃，并不禁止我们对他的义务、诺言、责任，甚至在事关我们自身的生存行为时都是如此。但是这禁止上严肃的或过分满足于它。虚荣中的虚荣：《圣经》垦的传道书只是由于不够幽默，才未能说明主要的问题。一些幽默，一些爱：一些喜悦。即使没有理性，即使反对理性也是如此。在失望和无用之间，美德有时不在正中，而是能够把这两个极端彼此环抱在同一种目光或同一个微笑之中，我们在这两个极端之间生活，在它们之间演变，而它们则会合在幽默之中。用一种清醒的目光来看，有什么不是令人失望的呢？而用一种失望的目光来看，有什么不是无用的呢？这并不禁止人们嘲笑它，甚至这也许是我们所能做的最好的事情。没有喜悦，爱情又有什么价值？没有幽默，喜悦又有什么价值？

凡是并不悲惨的一切都是微不足道的，这就是清醒对我们的教诲。而幽默则微笑着补充说这并不悲惨……

幽默的真相。情况是失望的，但并不严重。

传统上用德漠克利特的嘲笑来反对赫拉克利特的眼泪。蒙田说：“德漠克利特和赫拉克利特是两位哲学家，前看认为人类的状况空虚可笑，在公共场合露面时脸上只有嘲弄的笑容；赫拉克利特则对我们的状况感到可怜和

鲍里斯·维昂（1920—1959），法国作家。——译注

德漠克利特（约公元前460—公元前370），古希腊哲学家。——译注

赫拉克利特（约公元前540—公元前480），古希腊哲学家。——译注

怜悯，始终是一副悲伤的面孔，眼睛里充满了泪水。”当然这不是缺乏笑声或哭泣的理由。不过哪种态度更好一些呢？现实不作决定，既不笑也不哭。这并不是说人有选择，或者这至少不是说这种选择取决于我们。我倒不如说构成我们、渗透我们的是笑声或眼泪，笑声和眼泪，我们在这两极之间摇摆，一些人倾向于这一头，另一些人倾向于那一头……悲哀反对快乐？不那么简单。蒙田时有悲伤、沮丧、厌倦，但并不因此而不更喜欢德漠克利特，他解释说：“我更喜欢前一种性格，不是因为笑比哭更令人愉快，而是因为它比后一种性格更轻蔑，对我们的谴责更多；我以为按照我们的功罪来看，我们所受到的蔑视永远是不够的。”为此而哭泣？这就大自以为了不起了。还是笑比较好：“我根本没想到我们会有那么多的不幸和虚荣，有那么多的恶意和愚蠢……我们自身的劳役般的状况既荒谬又可笑。”为了如此微末（我们如此微不足道的存在）而哀叹有什么用呢？当只要笑声就足够了的时候，互相仇恨（人对仇恨的东西都耿耿于怀）又有什么用呢？

然而有这种笑和那种笑，这里应该区别幽默和讽刺。讽刺不是一种美德，而是一种武器——几乎总是转过去对付别人的。这是恶意的、挖苦的、毁灭性的笑，是嘲笑，是伤人的。

能够杀人的笑，是斯宾诺莎放弃的笑（“non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere”），是仇恨的笑，是战斗的笑。有用吗？必要时当然有用！什么样的武器没有用呢？但是任何武器都不是和平，任何讽刺都不是幽默。语言能够骗人。我们通常所说的或自称的幽默作家，往往只是讽刺作家，当然也是需要的。可是最优秀的作家两者兼有：例如贝多斯（Bedos），他在谈论右翼时可以算讽刺作家，在谈论左翼时可以算幽默作家，在谈他自己和我们所有的人时就是个纯粹的幽默作家。如果人只能为了反对而笑，那是多么可悲啊！如果人只知道嘲笑别人，又是多么傲慢啊！讽刺就是如此：这是一种自视甚高的笑，是一种嘲弄的、但决不针对自己的笑，这种笑的表现不言自明，是嘲笑别人的。它转过来反对自我（这是人们所说的自嘲），仍然是外在的和有害的。讽刺蔑视、指控、谴责……它自以为了不起，却只是怀疑别人的傲慢——哪怕像克尔凯郭尔清楚地看到的那样，不惜“像谈论一个第三者似地谈论自己”。这毁灭或束缚了不止一个天才。谦虚？不是。相反，必须自视甚高才能嘲笑别人！即使为了蔑视自己也必须骄傲！讽刺就是这种傲气，在它看来一切都是可笑的。讽刺就是这种心胸狭隘，在它看来一切都是渺小的。

里尔克开出了药方：“到深处去，讽刺不会下去的。”幽默并非如此，这是第一个区别。第二个也是最有意义的区别，在于幽默的自省性，它的内在性，也就是人们所称的内在。讽刺嘲笑别人（或者在自嘲时把自我当成别人一样嘲笑）；幽默嘲笑自己，或者把别人当成自己一样嘲笑，而且在任何情况下，都把自己包括在它设立或揭露的荒谬言行之内。幽默作家并非对什么都不严肃（幽默不是轻浮）。他只是拒绝把他自己，他的嘲笑或焦虑看得

蒙田《随笔集》，第303页。

同上。

同上，第303—304页。

拉丁文：不要嘲笑，不要哭泣，不要仇恨，而要理解。见《政治学论》第1章第4节。

克尔凯郭尔（1813—1855），丹麦哲学家和神学家。——译注

有多么重要。讽刺力求抬高身价，正如克尔凯郭尔所说的那样；幽默则是力求取消自己，它不可能持久，也不可能自成体系，否则就只是一种普通的辩护，也就不再是幽默了。我们的时代由于过分颂扬它而歪曲了它。还有什么比为了它自己而培养它，使它成为一种诱惑手段、一座自恋的光荣纪念碑更可悲的呢？使它成为一种职业还说得过去，人总得谋生。可是成为一种信仰呢？一种奢望呢？这就违背了幽默。也就没有了幽默。

当忠于自己的时候，幽默不如说是导致谦虚。没有不严肃的骄傲，实际上也没有不骄傲的严肃。幽默则在达到严肃的同时粉碎了骄傲。正因为如此幽默在本质上是自省的，或者至少包含在它引起的嘲笑、或者哪怕是苦涩的微笑之中。这不是一个内容问题，而是一个精神状态问题。同样的格言，或者同样的玩笑，会因说话人的心态不同而改变性质：一个人说的时候把自己排除在外，这就是讽刺，另一个人把自己包括在内，就可能是幽默。阿里斯托芬在《云》里嘲笑苏格拉底，这是讽刺。但是苏格拉底（何况是杰出的讽刺作家）在观看该剧演出时和别人一样由衷地笑，却显示了他的幽默。这两种笔调当然可以混在一起，以至不可分离，除非通过语气或上下文就无法分辨。例如当格鲁肖·马克斯（Groucho Marx）绝妙地宣布“我参加过一个美好的晚会，但不是今天晚上”时就是如此。如果在参加一个倒霉的晚会之后对女主人说这句话，那就应该说是讽刺。如果他在演完自己的一个节目时向观众说这句话，那就不如说是幽默了。不过在前一种情况下，如果格鲁肖·马克斯对晚会的失败也有一分责任，他就能使这句话增加幽默的成分；而在后一种情况下，如果观众实在太缺乏才华——这种情况也是有的——他的话就会变成讽刺了……人们可以拿一切开玩笑：失败、战争、死亡、爱情、疾病、折磨……这种嘲笑应该为世界的苦难增加一些喜悦、一些温和或轻松，而不是增加仇恨、痛苦或蔑视。人们可以嘲笑一切，但并非不管怎样都加以嘲笑。在一个反犹太主义者的嘴里，一个犹太人的故事决不会是幽默的。嘲笑不是一切，它什么也没有宽恕。此外，在事关人们可以阻止或制止的罪恶时，只满足于开开玩笑显然是应受谴责的。幽默不能代替行动，在事关他人的痛苦时，无动于衷是一个错误。不过无论行动与否，把自己的高尚情感、自己的焦虑、自己的反抗、自己的美德看得过分重要也是应受谴责的。有条不紊的清醒从自己开始。幽默由此产生，它能嘲笑一切，条件是首先嘲笑自己。

伍迪·阿伦（Woody Allen）说：“我唯一感到遗憾的是我没有成为另一个人。”但也正因为如此，他接受了这个事实。幽默是一种悲哀的行为（就是接受哪怕是使我们痛苦的事情），这又有别于不如说会杀人的讽刺。讽刺伤害人，幽默治愈人。讽刺可以杀人，幽默帮助人活下去。讽刺意在控制，幽默则要解放。讽刺是冷酷无情，幽默是宽大为怀。讽刺使人屈辱，幽默则是谦虚的。

然而幽默不仅是为人道服务的。它本身也有价值：它把悲伤变成喜悦（所以斯宾诺莎说把仇恨变成爱心或仁慈），幻灭变成滑稽，失望变成快乐……它平息傲气，因此也平息仇恨。愤怒、不满、狂热、刻板、侮辱、直至讽刺。首先嘲笑自己，但是没有仇恨、或者嘲笑一切，不过要把自己也算在内、并且接受嘲笑。讽刺说不（往往假装说是），幽默说是，无论如何都说是，即使对幽默作家作为个人都无法接受的一切，它仍然说是。口是心非？在讽刺里（不是不装假的。没有恶意的讽刺）几乎永远如此，在幽默里几乎永远不会发生（一种恶意的幽默还能算是幽默吗？）。有点儿双重性，有点儿矛盾，

有点儿裂痕，但是可以说被承担、被接受、被克服了。这是宣布自己有癌症的皮埃尔·德普罗热（Pierre Desproges）：“比我更重的癌症患者，你要死了！”这是把自己的焦虑、失败、症状……搬上舞台的伍迪·阿伦。这是面对人类的状况的皮埃尔·达克（Pierre Dac）：“对于‘我们是谁？我们从何处来？我们到何处去？’这三个始终没有答案的永恒的问题，我回答说：‘就我个人而言，我是我，我从我那儿来，我再回到那儿去。’”我在其他地方曾经指出，没有滑稽的哲学：这对于嘲笑来说也许是一种限制（因为它不能代替思想），但对于哲学来说也是一种限制：它不能代替嘲笑、喜悦、甚至不能代替智慧。各种体系的悲哀，概念在自以为是时的过分的傲气！少许幽默就能防止它们，正如我们在蒙田、在休谟的著作里所看到的，也正如我们在康德和黑格尔的著作里所看不到的。我引用过斯宾诺莎的著名格言：“不要嘲笑，不要哭泣，不要仇恨，而要理解。”不错。可是如果没有什么要理解的呢？就只有嘲笑了——不是反对（讽刺），而是和被嘲笑的对象平等的笑（幽默）。我们被装上了船，但是没有船：这时与其哭泣还不如嘲笑好。这是莎士比亚的智慧，蒙田的智慧，这是相同的、真实的智慧。弗洛伊德奇怪地写道：“自恋的胜利”。然而是为了立即证实这是以牺牲自我为代价的，自我可以说被超我恢复了。自恋的胜利（因为自我“胜利地显示出来”，并以享有触犯它和被它战胜的东西本身而告终），然而是对自恋取得的胜利！弗洛伊德还写道：“快乐原则的胜利”。但这只有在——哪怕是为了嘲笑——接受保持原样。依然存在的现实的条件下才有可能。“幽默似乎在说：‘瞧！这就是你感到多么危险的世界！一种儿戏！所以最好还是开开玩笑！’”弗洛伊德所说的“否认现实”。只有在否认他自己（否则就不是幽默而是疯狂，不是否认现实而是精神错乱）的条件下，也就是在承认这种他取笑的、他战胜的或轻视的现实的条件下才是幽默的。例如这个在星期一被人送上绞架的死囚喊道：“这一个星期的头开得不错！”幽默之中有勇气、崇高、慷慨。自我在其中似乎摆脱了自己。弗洛伊德指出：“幽默不仅有点像解放者，而且还有某种高尚和高雅的东西”，因此它有别于其他滑稽形式，实际上涉及了美德。这又一次使幽默与讽刺有了截然不同的区别，讽刺总是在贬低，它从来都不是高尚的，从来都不是慷慨的。波班写道：“讽刺是吝啬的一种表现，是智力的一种抽搐，它咬紧牙关也不肯吐出一句赞扬的话。幽默则相反地是慷慨的一种表现，为人们所爱的东西微笑，这是对它有多两倍的爱。”多两倍？我不知道。应该承认是更喜爱它，爱得更轻松、更风趣，更自由。相反，讽刺几乎只会仇恨、批判、蔑视。多米尼克·诺格兹在下面这段话、特别是在结尾的格言里概括了幽默和讽刺的对比，他的说法有点勉强，但是指出了正确的方向：“幽默和讽刺同样是建立在语言和现实的不一致之上的，但是这种不一致在这里被深情地感觉到像是对指明的人和事的一种兄弟般的致意，在那里却相反地像在显示一种令人反感的、轻蔑的或仇恨的对立。幽默，这就是爱；讽刺，这就是蔑视。”无论如何，没有起码的同情，就没有幽默，这正是克尔凯郭尔所认识到的：“恰恰是因为幽默总是包含着一种隐秘的痛苦，它才同样包含着一种讽刺所没有的同情……”同情痛苦，同情失意，同情脆弱、焦虑、虚荣，同情一切的普遍无意义……幽默与荒诞有关，与敌视英国的人所说的 nonsense 有关，与失望有关。当然，荒

诞的话并非总是滑稽的，甚至不能（如果把荒诞理解为某种毫无意义的东西的话）总是滑稽的。相反，人只能嘲笑意义。但是反过来，并非所有的意义都滑稽，而且显然大部分意义都不是滑稽的。嘲笑既不产生于意义，也不产生于无意义：它产生于两者之间的转变。当意义摇摆不定的时候，当它显得正在消失的时候，在它从呈现到消失的逐渐消逝的过程里就有幽默（只是好像悬在空中，似乎在飞行中被嘲笑抓住一样）。例如格鲁肖·马克斯在为一个人听诊时宣布：“要么我的表停了，要么这个人死了。”这当然意味着某种事情，甚至只因为有意义才是滑稽的。不过它具有的意义既不可能（除非是抽象地）也是不合情理的：意义就在给出的瞬间消失了，或者不如说只是正在消失时给出的（因为它如果完全消失我们就不会嘲笑了）。幽默是意义的一种颤动，意义的一种摇摆，有时是意义的一种爆发，总之永远是一种运动，一个过程，然而集中的、简练的，此外能够或多或少地接近它的来源（意义的严肃），或者相反地更靠近它自然的出口（无意义的荒诞性），并且以此来强调它无限的色调或音调之中的这一种或那一种，正如每个人都能看到的那样。不过我认为，幽默总是处于在意义和无意义之间的（途中被抓住、似乎在瞬间凝结的）这种突然的运动之中。意义大多，这还不是幽默（这往往是讽刺）；太少又不再是幽默了（只是荒诞）。这里有一个几乎是亚里士多德式的一个正中：幽默既不是严肃（对于它一切都有意义）也不是无聊（对于它什么都没有意义）。不过这是一个不稳定的、或者是暧昧的或矛盾的正中，它揭露一切严肃之中的无聊，以及一切无聊之中的严肃。亚里士多德说，幽默的人在必要时，对应该嘲笑的事物嘲笑得恰如其分（不太多也不太少）……但只能由幽默来决定，它能嘲笑一切，其中包括亚里士多德，包括正中，包括幽默……

意义触及我们生活中的领域越是重要，或者我们的意义、信仰、价值、幻想，总之是我们的严肃被它涉及或触动的面越广，嘲笑得就越好，幽默就越深刻。有时似乎是思想在破裂。例如当利登贝格（Lichtenberg）提到他有名的、“没有柄的无刃刀”的时候。有时是这种那种当代野心的虚荣，例如在一个特殊的领域里比赛速度的野心，例如所谓快速阅读法的领域：伍迪·阿伦叙述道：“我在20分钟里读完了全本《战争与和平》，它讲的是俄国的事情。”还有些时候是我们行为或反应的意义本身，它起了作用，似乎变得脆弱或成了问题，干扰着我们的价值、标准、意图……伍迪·阿伦还说：“我总是随身带着一把剑以便自卫。在受到攻击的情况下，我按住剑柄上的球饰。剑就变成了白色的手杖。于是人家就来救我。”在最后这个例子里，我们会注意到不是从意义向无意义、而是从一种意义（对剑充满信心：这是一个准备战斗的人）向另一种意义（白色手杖这种有点怯懦的花招）转变。但是从一种意义向另一种意义、由最值得尊重的意义向最可笑的意义转变，使它们彼此都变得脆弱，因此至少有可能使无意义变得有理。还有一些时候（下面的例子全都借自伍迪·阿伦），是焦虑在荒诞地表现出来像是被驱魔一样，或者保持着距离：“尽管我不怕死，我还是喜欢死亡来临的时候我是在别的地方。”或者是我们的各种感情被相对化，或者它们彼此相对化了：“爱与被爱哪个更好一些？如果我们的胆固醇的比率超过5.35，那就两个都不好。”最后还有一些时候（最后，因为我要停止了，但别人当然还可以无限地继续下去：永远有成问题的意义，永远有要避开的严肃），所以作为结束，有些时候是我们的各种希望在揭露它们所包含的疑问（“永恒长着呢。尤其

是在接近末尾的时候”)。卑劣(“要是上帝愿意给我一个表示他存在的标记就好了……比如他在一个瑞士银行里为我存上一大笔钱!”)或者不可能(“不但上帝不存在,你在周末看看能不能找到一个铅管工!”)……我在这里追随了伍迪·阿伦,怎么样的地位,就受到怎么样的尊敬。弗洛伊德没有机会认识他,但我相信一定会欣赏他,因为弗洛伊德总是喜欢提到一家美国殡仪馆所做的这则广告:“在用十美元就能埋葬的时候,何必还活着呢?”

他还加上了这段评论:“人一旦自问生命的意义和价值就会病倒,因为客观上这两者都不存在……”这就是幽默的表现,他以此自得其乐而不是哭泣。

这又与克尔凯郭尔一致了:“对时间及其无穷无尽的延续感到厌倦了,幽默作家一下子摆脱了它,并且发现了一种用来证实荒诞的幽默的轻松。”不过对克尔凯郭尔来说,这不是幽默的真实,而是它的“伪造”,它的“取消”或“废除”,幽默因此背弃了它真正的天职,即把伦理引向宗教,从而成为“信仰之前的内心存在的最后阶段”,甚至像克尔凯郭尔所说,成为伦理中隐姓埋名的宗教感情,正如讽刺在美学中是隐姓埋名的伦理一样!对此我当然是根本不相信的。如果幽默真的使伦理的严肃成为问题,使它相对化、怀疑它,用它的虚荣、它的抱负等等来消遣的话,它自然也应当使爱美者的严肃(当有严肃的时候,如赶时髦的人,讨女人喜欢的男人)、或者更常见、更主要的是笃信宗教的人的严肃成为问题。以一种更高的意义的名义(例如以宗教信仰的名义)嘲笑伦理,这就不会是幽默而是讽刺了。幽默不如说是以一种更低的意义,因而是(有倾向性地)以无意义、或者只是以真实的名义嘲笑伦理,例如皮埃尔·德普罗热的这句话:“天主说过:‘爱你的邻人像爱你自己一样’。就我个人而言,我更喜欢我自己,不过我不会把我个人的意见带到这场争论中去。”或者伍迪·阿他的话:“我总是被关于死亡的想法所缠绕,所以常常沉思。我不断地自问是否存在着死后的生命,如果有的话,是否能给我把它换成20美元的零钱?”只有真实是滑稽的,无论如何是幽默的,能够幽默的,所以无意义常常拿我们消遣;因为在意义里,任何东西只有通过我们放入意义之中、又不被幽默取消的严肃才是真实的(因为人不能永远开玩笑,人只能在保持某种意义时才能加以嘲笑,这也是幽默的前提),但是它使严肃相对化、变得轻松、保持距离、幸运地使它脆弱,面对这一切它最后解放了我们(既然我们可以取笑一切)而又不取消它(因为幽默不改变现实,因为我们的欲望、信仰、幻想是现实的组成部分)。幽默是一种喜悦的幻灭。正因为如此它是双重地合乎道德,或者能够达到这一点:作为幻灭,它涉及清醒(因而也涉及真诚);作为喜悦,它涉及爱和一切。

我们要和阿兰一起再说一遍,机智嘲笑一切。当它嘲笑它憎恨的或蔑视的事物时,这是讽刺。当它嘲笑它喜爱或尊重的事物时,这是幽默。我最喜爱的、我最容易尊重的是什么呢?正如德普罗热所说的是“我自己”。这充分说明了幽默的高尚,以及它的不同寻常。它怎么能不成为一种美德呢?

弗洛伊德致玛丽·波拿巴的信,1937年8月13日。

同上。

爱情

性器官和大脑不是肌肉，也不可能是肌肉。由此产生了一些重要的结果，其中这一点并非最不重要：人不爱他需要的，而是爱他想望的、他喜欢的，并且是不选择的。既然不能选择——除非是在几种不同的欲望、几种不同的爱情之间——又怎么能根据他的各种欲望或爱情来选择呢？爱情是不能控制的，因而不可能成为一种责任。这样一来它在一部美德论著中的存在就有问题了？也许如此。不过也应该说明美德和责任是不同的两回事（责任是一种限制，美德是一种自由），两者当然都是需要的，也显然是相互联系的，但与其说相似或相混，还不如说互补的、甚至是对称的。我认为这对任何美德来说都是真实的：例如人越是慷慨，行善就越不会显得是一种责任，即不是一种强制。而对爱情来说就更加是真实的了。尼采说过：“人出于爱情而做的一切永远是超越善恶的。”我还不会想到这一点，因为爱就是善。但是说超越责任和禁止，几乎是永远不错的，而且是太好了！责任是一种强制（康德说的“一种桎梏”），责任是一种悲哀，而爱情则是一种自发的喜悦。康德写道：“人由于强制而做的事情，是不会怀着爱情去做的。”反之亦然：人出于爱情而做的事情，也不会由于强制，因而由于责任而去做的。这一点人所共知，因此我们的某些显然最伦理的经验与道德毫不相干，当然不是由于它们违反道德，而是由于它们用不着道德的责任。哪一个母亲是出于责任喂养她的孩子呢？还有什么比夫妻的责任更残酷的表达方式呢？只要有爱情，只要有欲望，人要责任做什么？相反，有一种夫妇的美德，有一种母亲的美德，而且就在快乐之中，就在爱情之中，不错，当然如此！人在喂奶、献身、爱抚时，可以怀着或多或少的慷慨，或多或少的温和，或多或少的纯洁，或多或少的忠诚，或多或少的明智，必要时也有或多或少的幽默，或多或少的纯朴，或多或少的真诚，或多或少的爱情……合乎道德地、也就是完美地喂养孩子或做爱，难道不就是这样吗？

有一种平庸、自私，有时是仇恨的做爱方式。也有另一种或另外一些方式，有许多人或许多夫妇都做得好，而做得好的就是美德。肉体之爱只是一个例子，它在长时期里被视为恶魔，今天则有许多人夸大它的作用，这同样是荒谬的。弗洛伊德认为爱情产生于性欲，我也乐于相信这一点，但它不可能归结为性欲，而且无论如何，都当然会超越我们或多或少的色情的快乐。我们的全部生活，无论是私生活还是社会生活，家庭生活还是职业生涯，它的价值是与我们投入其中或从中得到的爱是相对应的。我们如果不爱自己，为什么还会自私呢？如果不爱金钱、舒适或职业，为什么要工作呢？如果不爱智慧，为什么要有哲学呢？如果我不爱哲学，为什么有这么多书呢？如果我不爱美德，为什么要写这本书呢？读者，你如果不分享这些爱之中的这种或那种，为什么会读它呢？爱是不能控制的，因为是爱在控制人。

在我们的道德生活或伦理生活里也同样如此。再说一遍。我们只是由于

康德《实践理性批判》中的《论人类的爱情》：“爱情是一个感情问题而不是意志问题，所以我不能因为我愿意爱而爱，更不能因为我应该爱而爱，由此可见一种爱的责任是一种无意义”。弗兰出版社，法译本。1968年，第73—74页。

缺少爱才需要道德，所以我们是多么需要道德啊！是爱在支配人，但是没有爱：爱是在没有它的情况下，而且正是通过这种不在而起控制作用的。这正是责任所表现或揭示的，它只强制我们做那些若是有爱便无须强制的事情。爱怎么能控制除它自己——它连自己都不能控制——之外的其他东西，或者至少是除了与它相像的东西之外的其他东西呢？人只控制行为，这就说明了主要问题：道德规定的不是爱，而是通过责任来实现的行为，而如果有爱的话，这种行为已经自由地实现了。责任的准则是：像你爱着那样行事。

实际上，这就是康德所说的实用的爱：“说实话，对人们的爱是可能的，但它不能被控制，因为任何人都没有能力只根据命令去爱一个人。因而只有实用的爱才被包含在一切规律的这个核心之中……爱邻人意味着自愿实行对他的一切责任。命令把这一点变成了我们的一条规则，但是在与责任一致的行为里，命令也不能决定有这种意图，而只能有这种倾向。因为要求人应该自愿地做某件事情的命令本身是矛盾的。”爱不是一种命令：这是一种理想（康德所说的“神圣的理想”）。然而这个理想引导着我们，启示着我们。

人不是生来就合乎道德的，而是变成的。怎么变呢？通过教育：通过礼貌、道德、爱。我们已经看到，礼貌是道德的一种外表：彬彬有礼地行事，这就是好像有道德的人那样行事。道德由此从最底部开始，模仿着这种它没有的、但通过教育逐渐接近、也使我们接近的美德。因此在一种品行良好的生活里，礼貌的重要性越来越小，而道德的重要性则越来越大。这正是青少年们发现并提醒我们的。不过这只是一个过程的开始，它不会就此停止。同样，道德是爱的一种外表：合乎道德地行事，这就是好像人在爱着那样行事。道德由此产生并继续下去，模仿着这种它没有的、我们没有的、然而它通过习惯、内心化、升华作用逐渐接近、并且使我们接近的爱，有时也到了在这种吸引它、解释它和分解它的爱中消失的程度。行事得当，首先是做流行的事（礼貌），其次是做应该做的事（道德），最后往往是做只要稍微喜欢而愿意做的事（伦理）。正如道德在实现礼貌的同时使爱摆脱了礼貌一样（只有合乎道德的人才无须表现得像合乎道德一样），爱也在实现道德的时候使我们摆脱了道德：只有爱着的人才无须表现得像爱着一样）。这是福音书的精神（“爱吧，去做你愿做的事”），斯宾诺莎解释说，基督由此使我们摆脱了戒律，但不是像尼采愚蠢地认为的那样在取消它，而是在实现它（“我不是来取消而是来实现的……”），斯宾诺莎评论说，这就是在确认它，并把它永远刻在“心灵的深处”。道德是这种爱的外表，爱由此变得可能并且摆脱它。它产生于礼貌而倾向于爱：它使我们从礼貌转向爱。所以它即使是严厉的，即使令人讨厌，我们还是爱它。

更应该喜爱爱情吗？也许是，不过我们确实喜爱它（因为我们至少喜欢被爱），当然对不喜爱它的人道德也无能为力。没有这种对爱的喜爱，我们就完了，这也许就是地狱的真正定义，我在这里所说的地狱，意思是罚人地狱、沉沦堕落。喜爱爱情或者什么都不爱，喜爱爱情或者堕入地狱，两者必取其一。否则还有什么限制？还有什么道德？什么伦理？没有爱，我们的美德还会剩下什么？我们如果不爱这些美德，它们还会有什么价值？在这方

康德《实践理性批判》，第 87 页。

同上，第 87—88 页。

《马太福音》第 5 章第 17 节。

面，帕斯卡尔、休谟和柏格森比康德更清楚：道德来自逻辑，更来自感情，来自理性，更来自心灵，而理性本身（通过普遍性）控制道德，或者（通过明智）为道德服务，都只是由我们想要这样做。康德很有趣，他主张用不矛盾律来制止利己主义或残酷行为！似乎能不眨眼地撒谎、杀人、拷问的人，会关心他行为的准则能否不矛盾地上升为普遍的规律！矛盾使他成为什么呢？普遍性使他成为什么呢？我们只是由于缺少爱才需要道德。但我们之所以能这样做，能感觉到这种需要，只是由于我们懂得保存、梦想或者重新获得了曾经有过的少许哪怕是对我们自己的爱……

因而爱是首要的，当然并非绝对如此（否则它就是上帝了），而是与道德、责任、戒律相比而言的。这是任何美德的始与终。首先是母亲和她的孩子。首先是肉体 and 心灵的热情。首先是饥饿和乳汁。首先是欲望，首先是快乐。首先是使人平静或给人安慰的爱抚，首先是保护人或哺育人的行为，首先是使人安心的声音，首先是这个明显的事实：一位喂奶的母亲；然后是这件出人意料的事情：一个毫不粗暴的男人，正在看护一个睡着的孩子。如果爱情不是先于道德，我们对道德会知道些什么呢？与产生它、推动它、吸引它、它所缺乏的爱情相比，它能向我们提供什么更好的东西呢？使它成为可能的东西，也就是它倾向的、摆脱它的东西、循环？也可以这么说，但决不是恶性的，因为在开头和结尾显然不是相同的爱。前者是戒律的条件、它的来源。后者不如说是它的结果、它的超越、和它最动人的成功。我说过这是美德的始与终，换句话说是两个不同的字母，两种不同的爱情（至少两种！），两者之间有生活的整个字母表……所以是循环，不过是合乎道德的循环，由此美德才变得可能了。人不能摆脱爱情，因为人不能摆脱欲望。但是欲望即使性质不变，对象也会改变；但是爱情在变化，并且改变着我们。这说明我们在正确地谈论美德之前，保持某种距离是合理的。

什么是爱情？这是个大问题。我想提出三种答案，与其说它们对立（尽管它们是对立的，我们会看到这一点），不如说是互相补充的。我没有发明任何答案。爱情并未被忽视到这种程度，传统也并未盲目到这种程度，以至于必须发明爱情的定义！也许一切都已经有人说过了，只是还需要理解。

厄罗斯

我想从第一个定义开始，就是柏拉图在《会饮篇》里的定义。这也许是他最著名的作品（至少在脱离了更喜欢《理想国》的职业哲学家的圈子来看是如此），这在很大程度上得益于它的对象。爱情与人人都有关系，而且最为密切。再说，如果问题里没有人们投入的或追求的爱，什么问题会令人关注呢？

我们来回忆一下大致的经过、就像一种剧情简介，而实际上正是一部戏剧。几个朋友在阿加通家里聚会，祝贺他数日前在一次悲剧竞赛中取得的成功。因此严格地说这是一次宴会：大家在这里吃喝，不过主要是谈论。谈什么？谈爱情（厄罗斯）。他们不是、或者几乎不是在说知心话。这是一次男人的宴会：爱情正是由于不在场，或者不妨说是由于它的不在才引人注目。不如说他们是在探求一种定义，每个人在赞美爱情时都想把握它的本质，或

者想用说明它是怎么回事来表示对它的赞颂。提出爱情的本质是高尚，无论如何要被爱、被赞扬、被歌颂，这本身是很有特色的。因而要明智。因为荣誉证明什么呢？过分的热情会使头脑混乱，这在《会饮篇》里能够看到，也是苏格拉底对朋友们的指责：他们为了颂扬而牺牲了真实，而应该做的显然正好相反。这种明显的事情是哲学性的。它就是哲学。首先要真实，它不服从于任何东西，而其他一切，赞美或指责，都应该服从它。这不是摆脱爱情，苏格拉底不断地说这是绝妙的哲学问题，实际上是他感兴趣的唯一问题，他想成为这方面的行家。不过在涉及讲话或思想的时候，对真实的爱应该超过一切，其中包括对爱情的爱。否则讲话就不再是讲话，而只是雄辩术、诡辩术或观念学了。但我们不谈这些，我只是提一下头几篇不太重要的讲话：斐德罗的讲话，它要证明厄罗斯是最古老的神（因为它无父无母），对人和城邦都是最有用的神（由于竞争）；帕萨尼亚斯的讲话，把爱肉体胜过爱灵魂的世俗之爱，与爱灵魂胜过爱肉体的天国之爱区别开来：天国之爱“在整个一生中始终忠实，因为它与一种持久的事物结合在一起”，而人所共知，肉体之爱是与他们的美貌同时消失的。医生厄里什马克的讲话，赞美了“厄罗斯的普遍威力”，并从中得出了一种既是医学的、又是美学和宇宙学的泛色情，无疑是受到了赫西奥德、巴门尼德或奥培多克勒的影响。最后是阿加通的讲话，它赞美了厄罗斯的青春、娇嫩、美貌、温和、正义、节制、勇气、才智，总之是所有的美德，因为它是一切美德的来源。所有这些讲话同样出色，但用处却是有点不等的，而传统几乎没有记住它们。当人们谈论《会饮篇》时，几乎总是为了提到我迄今为止遗漏的两篇讲话之一，阿里斯托芬的讲话，及其被称为“阴阳人”的著名神话，还有当然就是苏格拉底的讲话了。不用说，在柏拉图看来，而且不仅仅是柏拉图这样看，只有最后一篇讲话说明了爱情的真理。奇怪的是人们引用最多的是阿里斯托芬的讲话，它是唯一被广大读者所记住的讲话——我常常验证这一点，他们几乎总是在赞扬它的深度、诗意、真实……苏格拉底却被遗忘了！柏拉图被遗忘了！这不是偶然的。关于爱情，阿里斯托芬向我们准确地说出了我们都愿意相信的话（这是人们梦想的爱情，被满足的和使人满足的爱情：幸运的情欲）；而苏格拉底说的是不加美化的爱情，注定要缺乏、不满足、痛苦，也注定我们因此要遭到不幸或努力追求。不过这里要说得详细一点。

首先是阿里斯托芬的讲话。这是一位诗人在说话。他解释说：“从前，我们的本性不像它现在的样子，是大不相同的。”因为我们的祖先是双倍的，至少把他们与我们相比是如此，但却有一种我们所没有的完美：“每个人构成了一个球形的整体，背和两肋都成圆形；他们有四只手，同样多的腿，滚圆的脖子上有两副完全一样的面孔，但是只有一个头把这两副彼此相反的面孔合在一起；他们有四只耳朵，两个生殖器，以及与此相称的一切。”这种双重的生殖器，尤其说明了当时人的性别不是两种而是三种：男人，有两个男性生殖器；女人，有两个女性生殖器；还有阴阳人，如同他们的名称一样，具有男性和女性的生殖器。阿里斯托芬解释说，男人生于太阳，女人生于大

赫西奥德（公元前8世纪），古希腊诗人。——译注

巴门尼德（公元前504—公元前450），古希腊哲学家。——译注

奥培多克勒（？—公元前490年），阿格里琴托哲学家。——译注

阿里斯托芬（公元前446—公元前385），古希腊喜剧诗人。——译注

地，阴阳人生于月亮，兼有男女的特性。他们全都力大无比，英勇顽强，以致企图登上天去与众神作战。为了惩罚他们，宙斯决定把他们从上到下切为两半，就像切一个鸡蛋。于是完整、统一、幸福就全都完了！从那以后，正像俗话说的，每个人都被迫寻找他的另一半，这种表达方式在这里应该按字面来理解：从前，“我们形成一个完整的整体……从前我们是一个人”；但我们在“与我们自身分开”之后，就从未停止寻找我们有过的整体。这种寻找，这种欲望，这就是人们所说的爱情，它的满足就是幸福的条件。因为只有爱情“重新构成古代的天性，极力使两个人融为一体并恢复人性”。我们知道，人是根据失去的统一性完全是男人或女人（男性的或女性的同性性欲），或者相反地是阴阳人（异性性欲）而成为同性恋者或异性恋者的。对于阿里斯托芬来说，后一种情况并不具有任何优先权（可以假定生于月亮比生于大地好，但无疑什么都比不上来源于太阳……），从这个角度来看，说阴阳人的神话是错误的，他们只是原始人的一部分，当然不是最好的部分。不过这没什么关系。公众合理地记住的东西，主要是阿里斯托芬的神话使爱情的神话有了道理，我的意思是指如同人们谈论的、梦想的、信仰的爱情，如同宗教或寓言的爱情，完整的、最后的、专一的、绝对的崇高爱神……“因此当一个人无论倾向于少年还是女人，碰到了他的另一半时，他们就陷于充满无限温柔、信赖和爱情的激奋之中，一刻也不愿再分离。”他们渴望什么呢？“和热爱的对象结合和融合在一起，使两个人合成一个人。”这就是融合的爱情的定义，正如阿里斯托芬所说，它使我们恢复“我们最初本性”的统一，使我们摆脱孤独（因为情人就像“粘在一起”一样不再分离），在两个人的生活里都将是“人所能达到的最大的幸福”。完整的爱情，绝对的爱情，因为人在其中只是爱最终恢复了完整、统一、完善的自己。专一的爱情，因为按定义来说，每个人只有一个另一半，只可能体验唯一的一次爱情。最后的爱情（除非是互相欺骗，但那就不是高尚的爱情了……），因为最初的统一先于我们，一旦恢复就会使我们十分满意地直到死去，阿里斯托芬许诺说，甚至可以直到彼岸……不错，显而易见，在我们最疯狂的爱情之梦中的任何东西，在这个神话中都同样存在，而且得到了它的证实。但是我们的梦想有什么价值呢？一个神话又证明什么呢？同样的价值、同样的信仰、同样的幻想，在许多以大团圆为结局的公式化小说里也同样存在，而无论在哪种情况下都证明不了更多的东西。阿里斯托芬描绘了如同人们梦想的爱情，如同我们也许和我们的母亲体验过的爱，无论如何，这是弗洛伊德所暗示的爱，或者在母亲身上，我不知道，但任何人都不能重新体验，除了病态或谎言之外任何人都体验不到，除了奇迹或疯狂之外任何人都不会再体验到的。有人会说我在这里事先认为自己有理，设定了应该证明的东西。是的。我承认阿里斯托芬和以大团圆为结局的小说会反对我，但我还有憎恨阿里斯托芬的柏拉图，还有卢克莱修（和帕斯卡尔、斯宾诺莎、尼采和全部哲学……）还有弗洛伊德、里尔克或普鲁斯特……有人会对我说主要的问题不在书本里面，我非常乐于同意这种看法。不过在现实生活里，何处有相反的例子，它们又证明什么呢？难得有人在我面前提到某对夫妇，他们体验过这一切，这种融合，这种绝对性、这种完全性……有人也对我说起过，一些人清楚地看见过圣母玛丽亚，我也不认为这有多么重要。休谟说明了关于奇迹问题的本质，这在反对作为奇迹的爱情时是有用的。一种证据只是可能的，因此应该与它说明的事情的可能性进行对照：如果事情比虚假的证据更不可能，使我们相

信这个证据（它的无论多大的可能性）的理由本身应该使我们怀疑它的真实性（因为这种可能性不能够补偿有关事实的更大的不可能性）。而从定义来看，一切奇迹里都有这种情况，所以相信它们就是不理智的。我并没有离题：与这两个合二为一的人相比，还有什么更不可能、更神奇、更与我们的日常体验相反的呢？而且我相信肉体，胜过相信书本和证据。必须有两个人才能做爱（至少两个人！），所以交媾远未消除孤独，而是证实了孤独。情人们完全懂得这一点。灵魂如果存在的话，也许能融合在一起。然而肉体在相触、相爱、享乐、存在着……卢克莱修生动地描绘了在爱的拥抱中，这种有时或经常力求形成却不可得，或者即使形成、或以为形成（因为自我似乎突然消失了）之后又立即失去的融合：

生殖器交合在一起，他们享受着如花的青春，他们的肉体已经在猜测着下一次肉欲之乐：维纳斯就要在女人的田野上播种；他们贪婪地抱紧情人的肉体，和她唾沫交融，气息相混，牙齿贴着她的嘴唇：徒然的努力，因为他们不能从拥抱的肉体中窃取任何东西，也不能完全进入或融合在其中，而这是他们不时地似乎想做的事情……

由此产生的永远是失败，常常还有悲哀。他们想合成一体，现在却比任何时候都更是两个人……卢克莱修出色地写道：“从快乐的源泉本身突然产生了莫名的苦涩，它直到鲜花丛中扼住情人的脖子……”这对快乐没有什么不利，只要它是纯洁的；这对爱情没有什么不利，只要它是真实的。但是这证实了某种不利于这种融合的东西，快乐在以为达到融合的同时摒弃了它。*post coitum omne animal triste*……这是因为它恢复了它自己、它的孤独、它的平庸，这种欲望消失后的巨大空虚。或者即使他有时摆脱了悲哀的话，也是由于对快乐、爱情、感激的赞叹，总之是由于两个人以二重性为前提的会合，而决非由于他们的融合或消除了一切差别。爱情的真理：与其梦想，不如去干。两个同时得到满足的情人（这不是最常有的，不过先不谈这些），这造成了两种不同的、彼此神秘的快乐，两种痉挛、两种孤独。肉体对爱情的了解比一切诗人都多，至少这些诗人——几乎是全部——对我们说了关于肉体的谎话。他们害怕什么呢？他们想用什么来自我安慰呢？也许是他们自己，是这种肉欲的巨大疯狂（或者它在事后的卑劣？），是他们身上的这种兽性，是这个这么早就填满的深渊（这条受到颂扬的不深的小河：肉体享乐），以及这种类似于死亡的、突然的安宁……孤独是我们的命运，这种命运就是肉体。

苏格拉底在这方面不会追随我，无论如何，柏拉图的苏格拉底也并未更多地追随阿里斯托芬。因为他不追随任何人？正相反。如果他要告诉我们“关于厄罗斯的真理”，“关于爱情的真理”，并且似乎首先以他自己的名义说话，他是要马上向我们宣布，他没有发现这个真理：他从一个女人，即狄奥蒂玛那里拥有了它（苏格拉底大概对爱情并非漠不关心，因为就这样成了一个女人的弟子，对他来说是不大习惯的），他还为我们转述了她的话。那么她说了些什么？或者苏格拉底关于她对他说的话有什么看法？首先爱情不是

卢克莱修《物性论》，第四卷，第 1105—1112 页。

同上，第 1133—1134 页。

拉丁文：性交之后是忧伤的动物。——译注

上帝，也不是一个神。其实任何爱情都是对他渴望的和缺少的某种东西的爱。与缺乏使我们存在或生存的东西本身相比，还有什么更不神圣的东西？阿里斯托芬一窍不通。爱情不是完全性，而是不完全性，不是融合，而是寻觅，不是满足以后的完美，而是无法满足的贫乏。这是决定性的出发点。它建立在一个双重的定义之上：爱情就是欲望，而欲望就是缺乏。那么爱情、欲望和缺乏是否同义同呢？无疑不完全是。只有在感觉到不足、体验到不足的时候才有欲望（人不会渴望他不感到不足的东西）。而只有在本身并不确定的欲望（就像并不渴望任何特定食物的饥饿）集中在这个或那个对象上（就像爱吃肉、鱼或糕点……）的时候才有爱情。饿了吃东西是一回事，爱所吃的东西，或者吃所爱的东西，则是另一回事。想要一个女人，无论是哪一个，这是一回事（这是一种欲望）；想要这个女人则是另一回事（这是一种爱情，即使有时是纯属片刻的性爱也是如此）。成为情人是不同的事情，而处于失望的或性冲动的状态中就更不同了。但若不以这种或那种方式想要所爱的他或她的话，还能成为情人吗？显然不能。如果并非任何欲望都是爱情，任何爱情（至少是这种爱情：厄罗斯）却完全是欲望：这是对某种它特别缺乏的对象的确定的欲望。这是我宣布的第一个定义。柏拉图写道：爱情是“爱他缺少的、他没有的东西”。如果说并非任何缺乏都是爱情（不知道真理不足以使人热爱真理：还必须懂得自己的无知和渴望不再无知），那么对于柏拉图来说，任何爱情却完全是缺乏：爱情不是别的，只是缺乏（不过是意识到和体验到的）它的对象（不过是确定的）。苏格拉底更进一步：“人所没有的，人所不是的，人所缺乏的，这些就是欲望和爱情的对象。”如果正像我们能够体验的那样，爱情是爱美和善的话，这是因为它缺乏美和善。它怎么能成为一个神呢？苏格拉底明确指出，它并不因此就是恶的或丑的，而是介于这两个极端之间，就像介于人与神、死亡与不朽之间一样：狄奥蒂玛解释说，爱情是一个精灵，也就是（毫无恶魔的意思，恰恰相反）众神和人类之间的一个调停者。这个精灵，尽管是一切精灵中最伟大的，却依然注定要缺乏。它不是穷困女神佩尼亚和丰富神波洛斯的儿子吗？狄奥蒂玛评论说，它永远穷困，没有鞋子，没有住所，永远跟踪着美和善的东西，永远在追逐，永远不安，永远热情和足智多谋，永远渴望，永远贪婪……我们现在已经远离了阿里斯托芬的完整的完全性，这种在恢复的统一性里舒适的休息！相反，厄罗斯从不休息。既然缺乏是它的定义，不满足也就成了它的命运。“它睡在美丽的星空下面，睡在门旁或路上，因为它像它的母亲，贫困是它永恒的女伴……它时而精神焕发充满活力，时而死后靠着来自父亲的天性复生；它获得的东西不断地离它而去……”然而它富有它缺乏的一切，又永远缺乏它追逐的一切，所以既不富有也不贫困，或者既富有又贫困，永远在两者之间，永远在好运和苦难、学问和无知、幸福和不幸之间……也可以说是吉卜赛人的孩子，永远在途中，永远在奔波，永远感到缺乏。正如普罗丹（Plotin）在评注柏拉图的著作时所说的“永不满足”，永不满足，永不满意，当然如此：“爱情就像一种欲望，它的本性就会使它丧失它渴望的东西”，即使“在它达到目的”时依然在丧失。这不再是人们梦想的、被满足的和使人满足的、以大团圆为结局的公式化小说里的爱情：这是在无数的痛苦之中、在如斐德罗所说的“痛苦与喜悦的奇妙混合”的不加美化的爱情，是难以满足的爱情，孤独的爱情，永远为所爱的对象而痛苦，永远缺乏它的对象。这是真正的情欲，是使人疯狂和心碎的情欲、使人渴望和痛苦的情欲、使人激奋和被囚的

情欲。怎么能不这样呢？人只渴望他缺乏的、他没有的东西：怎样才能得到渴望的东西？没有幸福的爱情，缺乏幸福就是爱情。他想：“要是她爱我，要是她属于我，我会多么幸福啊！”但他若是幸福了，就不会再爱她了，或者这不再是同样的爱情了……

这里我离开了柏拉图，至少我有点把他现代化了，可以说我从他那里吸取了教训。如果爱情就是缺乏，那么在它是缺乏的范围内，从定义上来说完全性是被禁止的。情人们非常明白这一点，这说明阿里斯托芬错了。一种得到满足的缺乏，它作为缺乏正在消失：没有幸福，情欲不会长久存在下去，当然没有情欲，幸福也不会长久存在。正因为如此，只要缺乏控制着爱情，爱情就会有巨大的痛苦。而当缺乏不再控制爱情的时候，夫妇们都会感到深深的悲哀……欲望在它的满足之中消失：因此它必然不满足或不存在，缺乏或失败，不幸或丧失……有没有一条出路呢？柏拉图提出两条，不过我担心，其中哪一条也解决不了我们爱情生活中的一切难题。什么是爱？就是缺乏所爱的东西，并且想永远占有它。因此爱情是自私的，至少是这里所说的爱情，然而它又永远被逐出它自身，正如拉康所说是出神的，而这种出神（自我在别人身上的出神）给情欲下了很好的定义：这是偏移中心的利己主义，被撕碎的利己主义，就像被它的对象的不在和空虚所填满，也充满了自身的空虚，就像是空虚本身。它既然就要消失，怎么还能永远占有？它既然是缺乏，怎么还能占有无论什么东西呢？柏拉图回答说：“通过在美之中的生殖，在身心两方面都是如此”，换句话说就是通过创作和生育，通过艺术或家庭。这是第一条出路，最容易、最自然的出路。狄奥蒂玛解释说，我们在动物的行为中已经看得到这一点，在它们被生育的欲望所控制的时候，在它们被爱情烦扰的时候，在它们为幼兽牺牲自己的时候……理性在这里毫无用处，这就足以证明爱情先于理性或超越了理性。那么它从何而来呢？狄奥蒂玛的答案是这样的：“必死的本性永远在尽可能地追求永恒和不朽；但是它只能通过生殖来做到这一点，即永远在一个老人的位置上留下一个年轻的人”。这就是爱情的原因或原则：人类永远不可能使他们本身保持不变，但是通过爱情却倾向于自我保存和尽可能地分享不朽。替换的永恒，替换的神性。他们对自己孩子的爱、对名声的爱即由此而来：这是他们热爱的生命，是他们追求的不朽——这是缠绕着他们的死亡。爱情就是生命。因为生命永远缺乏自己，要保存自己，却又做不到，似乎被死亡所挖空，似乎注定要归于虚无。所以爱情要想逃避绝对的缺乏、绝对的苦难、绝对的不幸，只有像柏拉图所说的那样生殖：有些人通过肉体，这就是人们所说的家庭，另一些人通过精神，这就是人们所说的创作，无论在艺术或政治，还是科学或哲学方面都是如此。一条出路？也许，但决不是一种拯救，因为无论如何死亡依然存在，它带走我们、我们的孩子和我们的作品，因为缺乏还在折磨我们或者使我们感到需要……人所共知，家庭是爱情的未来，是它自然的结果，但它从未成功地拯救过爱情、夫妇和家庭。至于创作，它如果取决于爱情，怎么能拯救爱情呢？而它如果不取决于爱情，又怎么能拯救爱情呢？也许这就是为什么柏拉图提出了另一条更困难、更苛求的出路，这就是著名的上升的辩证法，而狄奥蒂玛的讲话即以此结束。是怎么回事呢？确实是一种上升，不过是心灵的上升，可以说是一个传授奥义的过程，和一种正确的拯救。这是爱情的过程，是通过美的拯救。追随爱情而不陷于其中，服从它而不关闭在内，这是一层层地越过爱情的台阶：最初爱的是一个唯一的肉体，爱它的美，然后是所有的美

的肉体，因为美是它们共有的；然后是灵魂的美，它高于肉体的美；然后是一切行为和法规之中的美，然后是一切科学之中的美，最后是绝对的、永恒的、超自然的美，是存在于它自身、为它自身而存在的自在的美，一切美的事物都分享这种美，从它那里产生和获得它们的美……这是爱情引导我们去的地方，它拯救了爱情，也拯救了我们。换句话说，爱情只有通过信仰才能被拯救，这就是狄奥蒂玛的秘密，这就是柏拉图的秘密：如果爱情是缺乏的话，它的逻辑是永远越来越倾向于缺乏的东西，倾向于越来越缺乏的东西，倾向于绝对缺乏的东西，这就是善（美只是它的迷人的表现），是超验性，是上帝，并在最后得到满足而平静下来，幸福地死去，消失在这一切之中！如果爱情不再缺乏什么，它难道还是爱情吗？我不知道。柏拉图也许会说那就只有美，就像普罗丹说只有统一，就像神秘主义者说只有上帝一样……但如果上帝不是爱情，上帝有什么用呢？上帝又能缺乏什么呢？

应该把柏拉图留在他把我们留下的地方。他对我们的引导并非毫无意义，是从（阿里斯托芬）融合的梦想到（苏格拉底）对缺乏的体验，然后从缺乏到（狄奥蒂玛的）超验性或信仰。对于一本小书来说，这是动人的历程，充分说明了他的伟大。然而我们还能走他指出的这条出路吗？我们能够相信它吗？我们能够接受它吗？基督徒大概会回答说能够，其中一些人将平静地从香水过渡到圣水……但并非所有的人。这是因为情人们无论是否信徒都很清楚，如果他们不首先自己拯救他们自身的、他们之间的爱情的话，那么即使是一个上帝也不能拯救他们。如果我们不懂得爱，信仰有什么用？而如果我们懂得爱，信仰又有什么必要呢？

然而事实是我们当然不懂，这正是夫妇们不断痛苦地、困难地体验到的，这也许宣告了他们的失败，却也是为他们辩护的理由。不学会怎么能爱？不爱怎么能学会呢？

我完全理解有其他的爱情，下面我还要谈到。但这种爱情最强烈，无论如何最激烈（对某些人来说父母的爱还要强烈，但是更平静），其中的痛苦、挫折、错觉、幻灭等等也最多。厄罗斯是它的名字：缺乏是它的本质；爱的情欲是它的顶峰。谁说缺乏就是在说痛苦和占有。我爱你：我要你（我们知道在西班牙语里，这两种表达方式是相同的：te quiero）。这是经院哲学家所说的贪欲之爱，是行吟诗人们所说的爱情病，我们看到这是柏拉图在《会饮篇》里描绘的爱情，但也是《斐德罗篇》里的更为残酷的爱情：这是嫉妒的、贪婪的、占有的爱情，它远非总是为它所爱的人的幸福而高兴（像一种慷慨的爱情会做的那样），而是当这种幸福一旦离他而去或者威胁他的爱情时便感到非常痛苦……当他爱的时候他纠缠不休和嫉妒，一旦不爱时就不忠实和欺骗，“情人，远非想使他幸福，爱孩子（或女人、或男人……）像一盘他要大吃一顿的菜”。情人们爱被爱的人“就像狼爱羔羊”。因此说贪欲之爱是非常准确的：作为情人，是为了他自己的利益才爱另一个人。这种爱情与利己主义并不对立，而是它的情欲的、有关的、可转移的形式。这就像一种利己主义的转移，或者是一种可转移的利己主义……它与美德毫不相干，与仇恨倒往往大有关系。厄罗斯是一个嫉妒的神。它爱的就要占有，它爱的就要保住，并且只是为了自己。她和另一个男人在一起很幸福，您却宁愿她死去！他和另一个女人在一起很幸福，您却宁愿让他和您一起不幸……动人的爱，但只是对自己的爱。

然而她对于您是多么缺乏！您是多么想要她！您是多么爱她！您是多么

痛苦！厄罗斯控制着您，厄罗斯使您心碎：您爱着您没有的、您缺乏的，这就是人们所说的一种爱的忧伤。

但现在她重新爱您了，她永远爱您，她在那里，和您在一起，为了您，属于您……你们的重逢是多么激动，你们的拥抱是多么贪婪，你们的快乐是多么粗野！接着在爱情之后是多么平静，犹如退潮，突然感到多么空虚……她感到您不再那么专心、那么迫切。“您还爱我吗？”她问您。您回答说是的，当然爱。然而实际上她对于您不再那么缺乏。这一切还会重来，肉体就是这样形成的。但由于她每天都在这里，每一夜、每个傍晚和早晨都在这里，您不可避免地终于越来越不感到缺乏她，这种缺乏感越来越减弱，越来越少，然后不如另一种缺乏感或者孤独了。厄罗斯平静下来了，厄罗斯厌倦了：您有的是您不再感到缺乏的东西，这就是通常所说的夫妇。

一位女友告诉我：“男人们极少为爱而痛苦，他们在这之前就睡着了。”而女人们却往往因他们的这种入睡而受折磨。

我把情况说得一团漆黑？应该说我是简化了，必须如此。与这种情欲的麻木不仁相比，与这种不敢承认的不爱相比，有些夫妇生活得更好，好得多。但是另一些夫妇的生活要糟糕得多，直至相互仇恨，直至动武，直至发疯。是有一些幸福的夫妇，这正是柏拉图几乎没有解释的，倒应该试着弄个明白。如果爱情是缺乏，怎么能填满它而不消除它，怎么能满足它而不取消它，怎么能做爱而不消耗或弄垮它？快乐不是欲望的终止（目的，但也是结束）吗？幸福不是情欲的终止吗？爱情若是只爱“既非现实又非存在”的东西，它怎么会幸福呢？它若是幸福的话，怎么能持续下去呢？德尼·德·鲁日蒙写道：“想想这一切吧：特里斯当夫人！”每个人都明白这句话是什么意思：这是她的情欲的终止，伊瑟只是靠着这把将她与特里斯当和幸福隔开的剑，才能依然钟情，总之爱情只有在缺乏之中才会炽烈，它就是这种被它的对象所集中、因它的不在而激奋的缺乏，而从这时起情欲只有在痛苦之中，只有通过它的不在、也许只有为了它的不在才能持续下去……缺乏是一种痛苦，情欲是一种痛苦，而这是一回事，或者说后者只是前者的一种引起幻觉的或强迫性的激化（阿伦迪[Allendy]医生说，爱情是“一种正常的强迫性的病症”），这种激化是通过集中在一个确定的对象上来实现的，而从这时起这个对象（因为缺乏对于它是无限的）的身价便被无限地提高了。由此产生了一切狂热的现象，例如司汤达所说的结晶，布勒东所说的狂爱，由此无疑产生了浪漫主义，也许产生了宗教（上帝是绝对地缺乏的东西），由此产生了这种爱情，它在任何情况下，都只有在挫折和不幸中才会如此强烈。德尼·德·鲁日蒙写道：“‘情欲’对欲望的胜利，死亡对生命的胜利。”我们回想一下特吕福的《阿代尔 H……》。人们是多么希望她不再钟情，不要再等待他，不要再痛苦，使她康复！然而她宁愿死去或发疯。这依然是特里斯当的歌曲：“为了什么命运我来到世上？古老的乐曲为我吟唱：为了想望和死亡！为了死于想望！”如果生命就是缺乏的话，它缺乏什么呢？缺乏另一个生命：缺乏死亡。这是虚无的逻辑（“真正的生命是不在的”：存在是在别的地方，存在是缺乏的东西！），这是柏拉图的逻辑：如果爱情是欲望，如果欲望是缺乏，人就只能爱他没有的东西，为这种缺乏而痛苦，只能拥有不再缺乏的东西，

德尼·德·鲁日蒙（1906—）：瑞士法语作家。——译注

弗朗索瓦·特吕福（1932—），法国电影艺术家，《阿代尔 H……》是他 1975 年上演的影片。——译注

而从此人就不可能（因为爱情就是缺乏）继续去爱……所以就只有情欲或厌倦。阿尔贝蒂娜出现了，阿尔贝蒂娜消失了……当她在的时候，他梦想着他缺乏的别的东西（普鲁斯特写道：把阿尔贝蒂娜给予我的平庸乐趣与她使我无法实现的丰富欲望相比），他就讨厌和她在一起。但是现在她走了：情欲立刻在缺乏和痛苦之中重新产生！普鲁斯特评述道，它是那么真实，以至于“为了发现我们是情人，也许甚至是为了使我们成为情人，往往必须等到分手之日”。情欲的逻辑：缺乏的逻辑，夫妇是它的前景（在梦幻之中）和死亡（在现实里）。人怎么能缺乏拥有的东西？怎么能热烈地爱不缺乏的东西？德尼·德·鲁日蒙指出，特里斯当和伊瑟“都需要对方来燃起爱情，但不是不加掩饰的对方；也不是需要对方的存在，而倒不如说是需要对方的不在！”因此两人之间有了这把有益的剑，有了这种自愿的贞洁，犹如一种象征性的自杀：“人所渴望的、尚未拥有的——这是死神，而人失去的是所拥有的一——生之欢乐。”厄罗斯的逻辑，塔那托斯的逻辑：“情人们从来都只是不自觉地、不由自主地渴望死亡！”这是因为他们对爱情的爱超过了对生命的爱。对缺乏的爱超过了对存在的爱。对情欲的爱超过了对幸福或快乐的爱。“各位大人，你们是否乐于听一个爱与死的动人故事？……”这是《特里斯当与伊瑟的传奇》的开头，把它作为《罗密欧与朱丽叶》、《曼依·莱斯戈》或者《安娜·卡列尼娜》的开头也会同样合适。这只有在最适合的环境里才会真实，我的意思是指确实有情欲而不是对它的模仿、希望或怀念，它们也束缚人、毁灭人，但是并不崇高。对于一个伊瑟来说，要胜过多少包法利夫人？

我们不要夸大情欲，不要美化它，不要把它与以它为题材的小说混为一谈（何况其中最优秀的是最不受它欺骗的小说：普鲁斯特、福楼拜、司汤达……）。我想起了这个我反对过的女作家，我对爱情小说、对所有这些贪婪的、绝对的、崇高的强烈情欲没什么兴趣，我指出这些情欲只能在书本里，例如在她的书里找到……她用我们共同的一个朋友的例子反驳我，告诉我他恰恰真正地、经历了这样一种崇高而悲惨的爱情……我对此一无所知：这引起了我的好奇心。几天之后，我问了那个朋友。他微笑着说：“你知道，归根结底，我只是经历了一场相当平庙的灾难……”我们不要把爱情与恋爱中的人对它的幻觉、或者与局外人对它的想象混淆起来。回忆比梦想更真实；经验比想象更真实。再说作为情人，不就是对爱情、对自己或对所爱的人产生了某些幻觉吗？这三股幻觉之流往往加在一起，互相混合，形成这条把我们卷走的江河……卷到哪里去？到所有的江河流去的、结束的、消失的地方：时间的海洋或者日常生活的沙漠……克雷芒·罗塞指出：“爱情的本质是想要永远爱下去，但实际上只能爱一段时间。”因而爱情的（无论怎样是这种爱情的：爱的情欲）本质是虚幻的和转瞬即逝的。真实本身在谴责它、歌颂它的人因此想谴责真实：有些人自称更喜欢梦想或幻觉。但这通常不能拯救他们，也拯救不了爱情。他们想说现实是错的，后来现实赢了他们，证明是他们错了。他们想挽救情欲，使它延续下去，维持它……既然它不依赖于他们，既然它在幸运时延续会毁灭它，既然维持的观念与情欲恰恰相反，他们怎么能做得到呢？任何缺乏若不毁灭就会平静下来：因为人满足它、习惯它、因为人遗忘了它……如果爱情是缺乏的话，它（在生活中）注定要失败，或

普鲁斯特《追忆逝水年华》，七星丛书，1954年，第三卷，第419页。

希腊神话中的死神。——译注

者说只有在死亡里才能成功。

有人会说它确实失败了，而这表明柏拉图是有道理的。不错。然而难道我们能够做的只有爱情吗？我们只知道缺乏吗？梦想吗？只会导致痛苦或信仰的东西，能是什么样的美德呢？

菲利亚

我宣布过有三个定义。现在该来谈第二个了。斯宾诺莎大致这样说过，如果不愿意行动和生活，任何人都不可能想有美德。既然他只能在拥有生活的条件下才能想望它，生活对于他怎么会缺乏呢？这是因为他总是想有一种与他享有的生活不同的生活？这正是柏拉图所说的，它把我们关闭在不幸或不满足之中。如果欲望是缺乏，那么在它是缺乏的范围内，生活必然是失败的：人如果只渴望没有的东西，就永远不会拥有他渴望的东西，因此就永远不会幸福和满足。对幸福的欲望本身就把我们和幸福隔开了。“我过去若是幸福的话，我怎么还会幸福！……”这是伍迪·阿伦的格言，它又一次认为是柏拉图有理，是我们错了：我们只知道像苏格拉底所说的那样，渴望“既非现实又非存在的东西”，换句话说是不存在的东西。不是这个现实的女人，而是不存在的对她的占有。不是正在写的作品，而是希望的名声。不是拥有的生活，而是另一种没有的生活。我们只会渴望虚无：我们只会渴望死亡。而人怎么能爱不存在的东西呢？如果爱情是缺乏，就只有想象的爱情——人们爱的只不过是一些幻影罢了。

但爱情难道永远是一种缺乏吗？仅此而已？在《会饮篇》里，苏格拉底对自己提出了一种反驳：身体健康的人，他难道不能渴望健康？这对于他来说，不就是渴望他拥有的、享有的、并不缺乏的东西吗？不对，苏格拉底回答说，因为他拥有的健康和渴望的健康是不一样的：他拥有的是现在的健康，他渴望的则是健康的延续，换句话说未来的、他现在所没有的健康。答案是清楚的，但也许超出了柏拉图愿意接受的程度：它混淆了欲望与希望，而正是在这种混淆之中一切在起作用。因为确实，当然是非常确实和可悲地确实的是，我不能希望我拥有的、存在的或正在做的一切：既然我活着，我怎么能希望自己活着呢？既然我坐着，我怎么能希望自己坐着呢？既然我在写作，我怎么能希望自己写作呢？人只希望没有的东西：希望永远是献给不现实和缺乏的，而且把我们也献给它们。不过是否任何欲望都是希望？难道我们真的只渴望不存在的东西？那我们怎么能爱存在的东西呢？

这远远超出了柏拉图主义。萨特写道：“人在根本上渴望存在”，还有“欲望就是缺乏”。这是把我们献给了虚无或超验性，而这就是无神论的或基督教的存在主义。始终是柏拉图在重新开始。这尤其是禁止自己去爱，如果不是遭到挫折（当另一方不在这里时）或失败（当另一方在这里时：“快乐的欲望的死亡和失败”）的时候。虚无，当你控制我们的时候……这是又一次混淆了欲望与希望，爱情、一切爱情与缺乏。正如柏拉图所做的那样，是和他一致的。这是把部分当成整体，把偶然当成本质。我说过，人确实只能希望缺乏的东西：希望就是无知和时间里的缺乏。人只希望没有的、不知道的和做不到的一切。因此斯宾诺莎说，希望是不安、无知、无能。然而欲望并非如此。爱情并非如此。或者不如说：决不是任何欲望、也不是任何爱情都是如此。散步的人除了散步，除了他当时迈的这些脚步本身之外，他还

渴望什么呢？这些脚步对于他怎么会缺乏呢？如果不渴望散步，他又怎么能行走呢？至于只会希望未来的脚步、未来的景色等等的人，他就不会是一个散步者，或者对散步的乐趣一无所知。这适用于任何停止希望的个人和任何时候。我如果不渴望坐着，我为什么要坐呢？我如果不渴望写作，我怎么会写作呢？又有谁能相信我只渴望尚未写出来的、未来的词句，而不是我刚刚写好的词句呢？我提前写其他的词句，它们会随之而来吗？当然会，可是我不希望它们来！我想象它们，预料它们，寻找它们，让它们出现，选择它们……怎么能希望取决于我的东西呢？为什么希望不取决于我的东西？像任何活生生的存在一样，写作的存在也倾向于未来。但决非永远如此，尤其是决非通过缺乏或希望。在写作和希望写作之间有一座深渊：这是把作为缺乏的欲望（希望或情欲）与作为能力或享乐的欲望（快乐或行动）分隔开来的深渊。对于取决于我们的事物来说，意志是这种行为的欲望：既然意志在实现它的对象，它怎么会缺乏对象呢？而对于不取决于我们的事物来说，快乐是这种满足了的欲望：既然快乐在享有它的对象，它怎么会缺乏对象呢？渴望正在做的、拥有的或存在的一切，这叫做意愿、行动，享乐或喜悦，正因为如此，我们任何一点行动，任何一点快乐，任何一点喜悦，都是对柏拉图主义的驳斥。因为什么时候有行动？什么时候有快乐？什么时候有喜悦？答案很简单。每当我们渴望我们所做的、拥有的、存在的或者现存的一切，总之每当我们渴望我们并不缺乏的一切时，就有行动、有快乐、有喜悦：每当柏拉图错的时候就有行动、快乐或喜悦，这就揭露了柏拉图主义的真相！渴了就喝，饿了或者东西好吃的时候就吃，想散步就散步，与朋友们聊天，欣赏景色，听喜爱的音乐，写想好的词句，实现一切乐意做的行为……哪里有缺乏呢？是在饿里，在渴里？首先要指出，这对于音乐、友谊或行动来说是不真实的，人们在这些活动之前并未感到缺乏。其次只要味道好，人就可以快乐地吃喝而无需感到任何缺乏。最后对于假定有吃有喝的人来说，谈论缺乏几乎是没有什么意义的。饥饿是一回事，它折磨挨饿的人；胃口是另一回事，它使人吃得高兴；味觉则又不同，它使美食家取得成功。缺乏可以与快乐混在一起。对此无法作出充分的和足够的解释。即使在性欲里，是否肯定是厄罗斯在支配，只有它在支配？在情欲里，在痛苦里，在失望里是这样的。可是在爱情里呢？在快乐里呢？在动作里呢？如果人只渴望没有的、不存在的、缺乏的东西，我认为我们的性生活比现在还要复杂，而且不会那么令人愉快了。

一个男人，一个女人，他们相爱并互相渴望：当他们做爱的时候，诸神啊，他们会缺乏什么呢？缺乏对方？不是的，因为对方在这里，完全献身和顺从！缺乏性欲高潮？不是的，因为他们渴望的不是性欲高潮，因为高潮完全会很快到来，因为欲望足以使他们满足，因为他们做爱本身就是一种快乐！在欲望里有一种紧张状态，它需要放松，不错。但这不是一种缺乏的紧张而是一种力量的紧张，这是一种喜悦的、肯定的、生命所必需的紧张，与失望毫不相干：倒不如说是能力和完美的一种体验。他们是多么生气勃勃！多么专注！他们彼此是多么满足，此时此刻的满足！实际上他们什么都不缺乏，再说这也是为什么他们这样舒适，这样幸福，这是因为在他们怀着爱意、快乐地做爱的时候是多么有力：他们相互通过对对方享受着他们自己，享受着他们的欲望、他们的爱情，不过这是另一种欲望，因为他们什么都不缺乏；这是另一种爱情，因为它是幸福的。或者如每个人都体验过的那样，这两种爱情能够混合的话，这也还是证实了它们是不同的。有忍受的爱情，这就是情

欲；有做的或给予的爱情，这就是行动。你们在什么地方见过阴茎勃起是一种缺乏？你们在什么地方见过一切爱情都处于痛苦之中？

还可以举出许多这样的例子。苏格拉底指出，父亲只有在他有一个儿子时才成其为父亲。好极了。但从此以后：父亲爱着他并不缺乏的儿子！当然，他在儿子出生之前就在爱了，无论如何这是可能的，他渴望儿子、希望儿子，甚至像通常所说的也许想孩子想出病来，这就是爱他缺乏的孩子，他酷爱生个孩子，有着当父亲的情欲……虚构的爱，虚构的对象。他爱着梦想的孩子，而这只是个爱的梦想。当它以为满足的时候是幸福的梦想，然后它持续存在时便变成痛苦的梦想了。如果孩子没有生出来，那是多么痛苦、多么失望啊！但如果生出来了，如果在这里呢？他就因为不再缺乏而不爱了吗？这是有可能的，但显然并不多见。大部分父亲倒是会学习用另一种方式爱他，真正地爱他，也就是爱他的样子，爱他的成长，爱他的变化，爱他的不缺乏……这是从爱梦想的孩子转变为爱真实的孩子，这种转变从来没有结束。所有的父母都知道这是既必须又困难的，任何真实的爱里都不会没有一部分虚构的爱，所以实际上人们甚至不是从此转到彼，不是从梦想的孩子转变到真实的孩子，而是这两种爱混合起来、相互补充，但又不完全混淆。因为虚构依然存在。缺乏依然存在。人不是像这样摆脱柏拉图或厄罗斯的。任何一个父亲都如柏拉图所说，渴望“将来也有”他现在有的东西：因而他是渴望他没有的（从定义来说，将来即是还没有来）和缺乏的东西。他渴望孩子符合他的希望，但孩子对此并不在意；他尤其渴望让孩子活下去，我的上帝，让孩子活下去，但生活对此并不在乎。父亲就这样处于情感的恐惧和战栗之中：厄罗斯抓住了他，不再放松。哪一个父亲没有希望，哪一个父亲没有焦虑？然而谁看不到这并非他全部的爱，也不是他的爱里最好的、最生动、最真实、最自由、最幸福的部分？可怜的父亲，可怜的爱（和可怜的儿子！），如果他只爱未来的儿子，像柏拉图所说的儿子的保存，换句话说只爱随时都会被死亡剥夺的东西，怎么说呢？是死亡必然会剥夺（老天爷，父亲想，但愿这是让我死吧！）已经剥夺的东西，因为这是缺乏的儿子，因为这是不存在的儿子，因为这是犹如梦想和虚无的儿子，因为这是焦虑的儿子，就像存在或幸福里的一个大窟窿，喉咙里的这个球，忽然想哭……这种爱是完全存在的，再说一遍：这是父亲对儿子热烈的、怀着希望和担心的爱，它像一切情欲一样束缚着他，也可能束缚他的儿子，使他们两人陷于焦虑、想象和虚无……这种爱是存在的，但毕竟不是唯一的：父亲也爱不加掩饰的、并不缺乏的孩子，现实的和存在的孩子，充满活力的孩子，死亡对他一筹莫展，焦虑和虚无也无能为力。尽管死亡威胁，尽管时间流逝，他的脆弱性里面却有某种不可摧毁的或永恒的东西，某种绝对单纯和绝对生动的东西，父亲往往只会单纯地陪伴它，而它却能奇怪地使父亲平静、安心，是的，它使父亲安心和高兴……

反对焦虑的是什么？现实。反对缺乏的是什么？喜悦。这仍然是爱情，但不再是厄罗斯了。那么是什么呢？

而和我们的朋友呢？如果只能当他们不在或缺乏时才爱他们，那是多么可悲！实际情况恰恰相反，友谊因此与情欲有着非常明显的区别：这里没有缺乏，没有焦虑，没有嫉妒，没有痛苦。人们爱拥有的朋友，因为他们存在，因为他们并不缺乏。柏拉图对友谊没有写过任何有价值的东西，这并非偶然。

相反，在《致尼科马克的伦理学》这两卷崇高的书里，亚里士多德却说明了主要的问题。什么是主要的问题呢？就是如果没有友谊，生活将是一种谬误；友谊是幸福的条件和避难所，它是有益、可爱和高尚的；它“本身是令人想望的”，“主要在于爱而不是被爱”；它必须先有或者建立一种平等的形式才能发展；它胜过正义并包括正义，既是正义最高的表现方式，也是对正义的超越：它既非缺乏也非融合，而是一致、分享、忠诚；朋友们彼此为友谊而喜悦；人不能成为所有人的、也不能成为多数人的朋友；最崇高的友谊不是一种情欲，而是一种美德。最后是一言以蔽之：“爱是一切朋友的美德”。事实上这仍然是爱（一个不会被人爱的朋友就不会是一个朋友），但不是缺乏，不是厄罗斯。那么是什么呢？

我们需要另一个定义，它就在斯宾诺莎的著作里。爱是欲望，当然如此，因为欲望就是人的本质。然而欲望不是缺乏：欲望是能力，爱是喜悦。正是应该从这里开始或重新开始。

人们谈论性能力，这说明了某些重要的问题。什么问题呢？即欲望无论是否缺乏对象，都不能归结为这种或然的缺乏，它也是而且首先是一种力量，一种能量，确实如斯宾诺莎所说是一种能力：这是享乐的能力和潜在的快感。性欲确实如此，但决非仅此一种。对斯宾诺莎来说，任何欲望都是行动的能力和存在的力量（“*agendi potentia sive existendi vis*”），生存的能力，因而就是作为能力的生命本身。否则还有什么快乐呢？

否则还有什么爱情呢？否则还有什么生命呢？死亡将会更加容易，所以必须有某种东西把我们与它隔开。如果饥饿是缺乏食物、因而是痛苦的话，胃口则是吃的能力（包括不缺乏食物的时候）和享用饮食的能力。有人会说胃口只是一种轻微的饥饿，因此缺乏始终是主要的。然而并非如此，因为死人并不饥饿：饥饿要以生命为前提。缺乏要以能力为前提。把欲望归结为缺乏，这是因果倒置，把结果当成了条件。欲望是首要的，能力是首要的。缺乏某种东西的是使人食欲减退的药物，而不是胃口大开的食客！缺乏某种东西的是患忧郁症的人，而不是热爱生活、对生活像通常所说的狼吞虎咽地大嚼的人！缺乏某种东西的是阳痿患者，而不是幸福的和精力充沛的情人！何况在比较长的一生中，谁没有经历过厌倦、沮丧、无力的时刻呢？在这种时候我们缺乏的是什么呢？决不会总是一个对象、或这个对象的缺乏（因为它是否存在、是否供我们享用，都可能是没有区别的），而是欲望、兴趣，而是享受或爱的力量！

缺乏的不是欲望：往往是它缺少对象（失望）或者对象使它厌烦（厌倦）。缺乏不是欲望的本质，这是它的偶然或梦想，是刺激它的丧失或者它虚构的幻影。

由于对不同的对象有不同的欲望，那么如果爱是欲望的话，对不同的对象就也应该有不同的爱。确实如此：人可以爱美酒或音乐，一个女人或一个国家，他的孩子或他的工作，上帝或者权力……人们通常称赞法语具有分析性的明晰，它在这里显示的一种生动的综合性，人们在许多别的语言里确实也能看到。爱金钱，爱佳肴，爱一个男人，爱一个女人，爱父母，爱朋友，爱一幅画，爱一本书，爱自己，爱一个地区或国家，做爱，给人的爱，爱乡

参阅该书的第八卷和第九卷。

德尼·德·鲁日蒙认为尤其在欧洲语言里是如此。

村或旅行，爱正义，爱真理，爱体育、电影、权力、荣誉……这些不同的爱有着共同之处，证明了一个词的独特性，就是这些对象为我们提供的或者启示我们的东西：即司汤达所说的快乐，斯宾诺莎所说的喜悦。司汤达写道：“爱就是通过各种感官，尽可能贴近和快乐地观看、触摸、感觉一个可爱的和爱着我们的对象。”删去最后一点相对性，因为它只适用于人际关系，再加上：只要想到这个对象人也能享受或高兴（因为人能够爱一切不在或抽象概念），您就会有一个过得去的关于爱的定义了：爱，就是从观看、触摸、感觉、认识或想象中获得快乐。这个定义在某些人看来觉得过分，但它极大的概括性在法语里却是与爱情一词的多义性、或者更确切地说是与它对象的多样性相适应的。一个定义只适用于它允许的或说明的事物，而每个人对他用的词汇都自有解释。对语言更不该过分歪曲。就我而言，我要提出下面的定义，我认为它印证并延续了司汤达的定义，因而（理解）更容易和（外延）更广泛：爱，就是能够享受某种东西或为之欢欣。所以爱吃牡蛎的人与不爱吃的人相反。或者爱听音乐或某支乐曲的人与对音乐无动于衷或厌倦的人相反。或者爱女人或某个女人的人，与更乐于享有男人的，或者像《会饮篇》里的宾客一样享有少年之爱的人相反，这种爱包括肉体之爱或精神之爱（当然两者可以相辅相成或兼而有之）……爱的对象数不胜数，正如快乐和喜悦的原因一样，而这些对象激起或允许的爱的方式也是完全不同的。我爱牡蛎，我爱莫扎特，我爱布列塔尼，我爱这个女人，我爱我的孩子，我爱我的朋友……设想一下这些对我都毫不缺乏：我在布列塔尼，和我的孩子们、我爱的女人、我最好的朋友们在一起，我们吃着牡蛎眺望大海，听着莫扎特的乐曲……这些不同的爱有什么共同之处呢？显然不是缺乏，也不是对一种缺乏的满足。对我来说，莫扎特的乐曲，牡蛎或布列塔尼可以说从不缺乏，而我的朋友除了长期分别之外也几乎一样：即使在远方，他们的存在也足以使我喜悦。这些不同的爱的共同之处就在于此：我自身的一种喜悦，一种享有某种东西或（和）为某种东西感到欢欣的能力，我也可能缺乏这些东西（如果我很饿，如果我没有女人、孩子、朋友……），但它们的缺乏不是本质也不是内容，甚至不是条件（因为在上述例子里，我爱的恰恰是我不缺乏的东西）。有人会说这一切几乎不是色情……如果考虑到柏拉图的厄罗斯和我的例子无足轻重的话，这么说还是不错的。然而情人们懂得，宁可在喜悦中而不是缺乏中，在行动中而不是情欲中，在快乐中而不是痛苦中，在满足的而不是失望的能力中做爱，渴望做爱而不是只想不做、烦恼不已，因为这样做爱的肉欲、肉感会强烈得多……

我刚才提出的定义在很大程度上得益于另一个、即斯宾诺莎的定义。他的定义是：“爱是一种喜悦，伴随着对一种外在原因的联想。”爱就是喜悦，或者确切地说（因为爱要以一种原因的联想为前提）是为……喜悦。我说过是欢欣或享用，但是快乐只有在使心灵喜悦时才是爱——就这个词最强烈的意义而言，因此它只能存在于人际关系之中。当没有爱情、或者只爱肉体的时候，肉体是悲哀的。斯宾诺莎说得对：爱情是这种增加在快乐之上的喜悦，它使快乐闪耀着光芒，像心灵的镜子一样把快乐反映出来；它像一种诺言或一种幸福的回声，宣告、伴随或追随着快乐。这是否是这个词的通常的意义？我认为的，或者至少印证了它主要的、也是最好的部分。如果有人告诉您：

“想到有你在我很高兴”，或者“当我想到有你在的时候，我就感到喜悦”，或者还有“我有一种喜悦，喜悦的原因就是想到有你在……”您会把它当成一种爱的表示，您当然是对的。不过也是您运气不错：不仅是因为一种斯宾诺莎式的爱的表示，这不是每个人都能得到的，而且也因为、尤其是因为这是一种——出人意料地——对您没有任何要求的爱的表示！我完全理解当人们说“我爱你”的时候，看起来也是没有什么要求的。但一切都取决于是什么样的爱情。如果爱情是缺乏，说“我爱你”就是要求，不仅仅要求对方回答“我也爱你”：这是要求对方本身，因为您爱对方是由于缺乏对方，而一切缺乏从定义上来说都是想占有！这对于您所爱的他或她是何等的负担，何等的焦虑，何等的束缚！相反，感到喜悦则一无所求：这是赞美一种存在、一种生活、一种恩惠！对于您和对方是多么轻松！多么自由！多么幸福！这不是要求，这是感谢。这不是占有，这是享有和欢欣，这不是缺乏，这是感激。人在爱的时候谁不喜欢感谢呢？人在欢乐的时候谁不喜欢表示他的爱呢？正因为如此这是赠品，是礼物，是回报的恩惠。谁不喜欢被爱？谁不为爱的喜悦而欢欣？所以斯宾诺莎说爱孕育着爱，使之倍增，变得更强烈、更轻松、更活跃，没有缺乏。这种轻松有一个名称：就是喜悦；还有一个证据：情侣们的幸福。我爱你：我为你的存在而喜悦。

这类表示似乎极少有斯宾诺莎式的形式。不过形式有什么要紧，斯宾诺莎的学说有什么要紧呢？要说明同一件事情，有其他更简单、更常用的方式。例如这一种：“感谢存在，有了你的存在，现实就不缺什么了！”这是被满足的爱的表示。或者只用一个眼神，一个微笑，一次爱抚、一种喜悦……我说过，感激是爱的幸福。还可以说：这就是作为幸福的爱。既然它为现存的东西而喜悦，既然它就是这种喜悦，它还会缺乏什么，而且为什么会缺乏呢？斯宾诺莎在这里批评笛卡儿的定义时写道，至于“情人具有的与被爱的事物会合的意愿，并不表现爱的本质，而是表现它的所有权”，再说方式也是极为暧昧不清的：

斯宾诺莎明确指出，应该看到，在说这种所有权是情人具有的与被爱的事物会合的意愿时，我决不是把意愿理解为一种同意或一种深思，即一种自由的决定（因为没有自由的仲裁人：因为没有人能决定爱或想望），甚至也不是当被爱的事物不在时与它会合的欲望，也不是当它在时想要延续它的存在；实际上，没有这两种欲望中的这种或那种（也就是不缺乏）也可以有爱情，因为爱是通过情人身上的意愿产生的，我把这种意愿理解为满足，即由于被爱的事物的存在，情人由于满足而增强了或至少保持了他的喜悦。

这样的爱情什么也不缺乏。它如果缺乏对象的话，当然也有可能，因为有一些外部的或偶然的原因：被爱的人走了，他不在，也许死了……但它不是为此才爱他的！爱情有时会受挫折、痛苦、变成哀伤。如果我喜悦的原因消失了，我怎么会不难受？然而爱情即使受到伤害，甚至残缺不全，甚至在被夺走时痛断肝肠，它也是存在于喜悦之中，而不是在这种使它心碎的不在之中。我爱的不是我缺乏的东西，而是我爱的东西有时我会缺乏。爱情是首要的：喜悦是首要的。或者不如说欲望是首要的，能力是首要的，而爱情则是在会合中对欲望和能力的愉快的肯定。永别了，柏拉图和他的精灵！永别了，特里斯当和他的忧伤！从爱情的本质来看，也就是从它的存在来看，是没有不幸的爱情的。

但更不存在没有爱情的幸福。因为人们会注意到，如果爱情是一种伴随着对外在原因的联想的喜悦，如果任何爱情在本质上都是喜悦的，那么它的逆命题也应该是真实的：任何喜悦都有一种原因（犹如一切存在的事物），因此任何喜悦都是。至少是潜在地深情的（一种没有爱的喜悦是无法理解的：这是一种无知的、不知其所以然的、残缺的喜悦），当它完全意识到自己及其原因时确实如此。因此爱情就像透明的喜悦之光，像它著名和公认的真实。这是斯宾诺莎的、也是智慧和幸福的秘密：只有喜悦的爱，只有爱的喜悦。

有人要指责我美化了爱的景象……但并非如此。我像对柏拉图一样作了概括，必须这样，然而我既未歪曲也未美化。如果我们不能从中辨认出我们生活中的更加微妙、更加模糊、更加混乱的色彩，这是因为喜悦和悲哀当然是混在一起的，因为我们在这两种情感、这两种真实（柏拉图的真实，斯宾诺莎的真实）之间不断地犹豫、动摇、变化，即在缺乏与能力之间，希望与感激之间，情欲与行动之间，信仰与智慧之间，只渴望没有的和想占有的事物的爱情（厄罗斯）与拥有所渴望的一切的爱情之间，后一种爱情只渴望存在的、它享有的或为之喜悦的事物——归根结底，我们该怎么称呼它呢？

在法语里，这是爱情：爱一个人，是渴望他存在，当他存在（人所希望的就是这一点）的时候，享有他的生命，他的存在，他带来的快乐或喜悦。但是我们看到，同一个词也适用于缺乏或情欲（对厄罗斯而言），由此会引起混乱。希腊语更为清楚，它毫不犹豫地使用动词 *philein*（爱，无论这种爱的对象是什么），尤其是为人际关系使用了名词菲利亚。是友谊？是的，不过是就这个词最广泛的，也是最强烈和最崇高的意义而言。对亚里士多德来说，友谊的典范首先是“母亲们爱自己的孩子所感到的喜悦”，也是“丈夫和妻子之间的爱情（菲利亚）”，特别是当“两个人都把他们的喜悦作为对方的美德”的时候；这也是父爱、兄弟友爱或子女对父母的爱，但这也是厄罗斯不可能全部包括或耗尽的情爱，最后这是有道德的人之间完美的友谊，这些人“由于爱朋友而希望他们幸福”，实际上是“最好的朋友”。应该承认：菲利亚就是爱情。当它在人与人之间充分发展时，无论其形式如何，从此都不会归结为缺乏或情欲（厄罗斯）。所以这个词的外延比法语中的“爱情”（它也适用于一个物、一个动物或一个神）更为有限，但是比我们的“友谊”（例如在孩子与父母之间几乎不说这个词）更为广泛。可以说这是爱情—喜悦，因为它是、或者能够是相互的：这是爱和被爱的喜悦，这是相互的或可以变成相互的善意，这是分享的生活，承担的选择，相互的快乐和信任，总之这是行动之爱，人们以此来反对厄罗斯（情欲之爱），即使没有任何东西会阻止它们可以会合或同时发展。情侣若是一起感到幸福的话，怎么会不成为朋友呢？否则他们怎么会幸福？亚里士多德正确地看到“丈夫和妻子之间的爱情（菲利亚）是友谊的一种形式，无疑是最重要的形式，因为“人是一种天性倾向于形成配偶的生物，甚至超过形成一个政治团体”），它显然把性的方面也包括在内。正是这一点使我有理由重新采用菲利亚这个词，来区分——即使在我们的爱情生活里——喜悦之爱（斯宾诺莎主张的爱情）与缺乏之爱（柏拉图主张的爱情），正如亚里士多德的“爱就是喜悦”这句完全斯宾诺莎式的格言允许我这样做一样。这用于缺乏就不会真实，因此足以区别它们。

至少在理论上是如此。在实践中我们看到，这两种情感确实可以混合，而且几乎永远混合，尤其是在男女之间。人们能够为我们即使缺乏的东西（厄

罗斯)而喜悦(菲利亚),想占有(厄罗斯)其存在已经是一种幸福(菲利亚)的东西,换句话说同时热烈地和喜悦地爱。这种现象并不罕见,甚至是夫妇们日常的命运.....特别是在他们开始夫妇生活的时候。钟情就是缺乏,几乎永远如此,就是想占有,就是在不被爱时痛苦,就是担心不再被爱,就是只期待着从对方的爱、对方的存在、对方的占有中得到幸福。事实上,人若是被爱,若是占有,若是享有正是我们缺乏的东西,这是多么幸福呀!除了恐怖之外,这无疑是人们所能体验的最强烈的激情,也许除了智慧之外,就是人们所能感受的最美好的生活了。幸福的情欲:夫妇们的春天,他们的青春时代,正如布拉森(Brassens)所说,这种在公园的长椅上轻吻的情侣们贪婪的喜悦,也像他所说,他们确实非常可亲,或者由于这种热情与愚蠢的混合而令人感动.....不过这怎么能延续下去呢?人怎么能长时间缺乏拥有的东西(换句话说缺乏不缺乏的东西!),怎么能热烈地爱多年来共同生活的他或她呢?怎么能继续酷爱如此了解的他或她呢?怎么能梦想现实,总之一句话,怎么能依然钟情于自己的配偶呢?用司汤达的话来说,结晶是一种不稳定的状态,难以超过夫妇的稳定性。对方身上的一切最初都显得妙不可言,后来对方就显得平淡无味了。人们记得克洛德·努加罗(Claude Nougaro)的这首歌谣:“当卑鄙的丈夫杀死了迷人的王子.....”然而这是同一个人,只是一个被人梦想、渴望、希望,是不在的.....而另一个已经结婚、在身边、被占有——是现实的。迷人的王子,只是缺乏的丈夫;而丈夫则是结了婚的、不再缺乏的迷人的王子。一个因其不在而引人注目,另一个因其存在而黯然失色。情欲短暂而激烈,夫妇长久而忧郁.....尼采清楚地看到,婚姻即使能够成为一种苛求而动人的冒险,往往也只是平庸和卑劣:

唉!这种双人的生灵多么凄惨!唉!这种双人的生灵多么肮脏!唉!这种双人的舒适是多么可怜!.....

这就是一个寻求真理的英雄的决定,他只是捕获了一个被美化了的小小的谎言。他把这称为他的婚姻.....

许多短暂的疯狂——这就是你们所说的爱情。而这些短暂的疯狂是由婚姻——通过一种长期的愚蠢——来结束的。

这是特里斯当夫人,或者罗密欧夫人,或者包法利夫人,她们往往年复一年地越来越相像。至于丈夫,他总是更多地想到性和工作,如果不是由于妻子给他的忧虑,她的心态、她的指责、她的脾气.....他是越来越少想到爱情或妻子了。他想要安宁和快乐;她想要幸福和情欲。每一方都指责对方不是、或不再是自己希望过、渴望过、爱过的样子了,每一方都在为对方只是这个样子而遗憾.....怎么可能不这样呢?而情欲只是一个完全应该醒来的梦,又是谁的错呢?有人思忖“我从前爱她的神秘”。这是承认他从前之所以爱她是因为不了解她,而现在不再爱她,因为他已经了解她了。甘斯布尔说:“爱一个女人是为了她不存在的一面,离开她是为了她存在的一面。”这往往是真实的,对男人也同样适用。在不爱当中几乎永远比在爱情里有更多的真理,至少是在这种被它所爱的、不理解的、缺乏的东西的神秘所迷惑的爱情里是如此。古怪的爱情,它只爱它不知道的东西。

不过我们还是试着理解在其他的夫妇之间发生的事情吧，那些差不多是成功的夫妇，有点使人羡慕的夫妇，看起来幸福的、还在相爱和永远相爱的夫妇……情欲未受损害，今天比昨天强烈，又远不如明天强烈？我根本不相信，即使有时发生、或者可能发生这样的事情，也是如此罕见、如此神奇，与我们的意志完全无关，因而不能以此为依据来选择生活、甚至不能在此基础上抱有一种合理的希望。何况这与我们谈到的夫妇们的体验不相适应，他们之中没有年轻的情侣，若把他们比作特里斯当和伊瑟，往往会使他们哈哈大笑……这些情人只是仍然互相渴望，当然，他们多年来共同生活，所以与其说是缺乏，不如说是能力；与其说是情欲，不如说是快乐，此外他们还善于把最初的爱情的疯狂转变为生活在一起的喜悦、温柔、感激、清醒、信任、幸福，总之是菲利亚。柔情？这是他们爱情的一个方面，但决不是唯一的。也有同谋关系、忠诚、幽默、身心的亲密无间，一次又一次来临的快乐（像夏尔所说的“实现了欲望的爱仍是欲望”），其中有被接受的、驯服的、既是胜利者又是战败者的兽性，有这两种如此接近、如此专注、如此恭敬，似乎停留在对方身上、似乎相互支持的孤独，有这种轻松单纯的喜悦，这种亲密、这种明显、这种安宁，有这种光明，对方的目光，有这种沉默，他的倾听，有这种双人的力量，这种双人的开放，这种双人的脆弱性……合成一个人？他们即使曾经相信过，也在很久以前就放弃了。他们太爱他们的二人世界，它的和谐、它的平衡、它有时候的不协调，以至于不想再把它变成受不了的独角戏！也可以说他们从疯狂的爱转入了明智的爱，把这种转变看成一种损失、一种减退、一种平庸的人非常愚蠢，因为相反地这是一种深化，有更多的爱情、更多的真实，是感情生活的真正的例外。有什么比只爱梦想更方便？有什么比爱现实更困难？有什么比想占有更容易？有什么比善于接受更困难？有什么比情欲更容易？有什么比夫妇更困难？任何人都可以钟情，但并非人人都能爱。

在一次关于爱情的讨论会上，我听到了这种惊人的自白：“与一种高尚的友谊相比，我更喜欢体验一种卑劣的情欲。”可悲的情欲、自私的情欲、狭隘的情欲！这是只爱自己，只爱自己的爱情（不是别人的、而是自己对别人的爱），只爱自恋的渺小颤动。这就是被打发到处于两种情欲之间的凑数者之列中去的朋友们。这就是归结为只有一个人、只有一种目光、只有一个心灵的世界。情欲里有着迷，正如爱得如痴如醉。只要情欲存在，这就造成了它的力量、它的美、它的崇高。人碰上这种情欲就应该体验它，当然如此！任何爱情都是高尚的，而这一种是最容易的，但也许会教我们更多地、更好地去爱。有什么比谴责情欲更可笑的呢？如果有情欲，谴责它是没有效果的，而如果没有它，谴责也就没有了对象。因此要体验它，但可能的话不要完全受它的欺骗或束缚，为什么会不这样呢？事实是在情欲和友谊之间无须进行选择，因为人可以同时体验它们，经验证明了这一点，因为情欲并不迫使人忘记他的朋友，也因为它本身的未来只是在死亡、痛苦、遗忘、怨恨……或者是在友谊之中。情欲不会持久，不可能持久：爱情必须消失，或者改变。要不惜一切忠于情欲，就是对爱情和变化的不忠：这就是对生活的不忠，因为生活不可能归结为我们体验到的几个月的幸运的情欲（或者几年的不幸的情欲……）。其次是事先就不忠于所爱的、包括热烈地所爱的人，使对这

些人的爱服从于无法控制的情欲。德尼·德·鲁日蒙的杰出格言是：“钟情是一种状态；爱则是一种行为。”不过一种行为至少是部分地取决于我们的，我们可以愿意从事它，投入进去，延续它，保持它，承担它……可是一种状态呢？答应继续钟情，这从用词来说是自相矛盾的。就像答应会永远发烧，或者会永远疯狂一样。任何保证的爱情，无论是什么样的，都应该保证除情欲之外的其他东西。

我还注意到，在这里和许多时候一样，现代语言也表明亚里士多德是有道理的。在一对未婚的配偶中，（在向别人谈到他们时）怎样称呼和自己共同生活的他或她呢？我的伴侣，我的女伴？这是童子军的或过时的称呼。我的姘夫，我的姘妇？这只是说明了身分或纳税状况。我的性伴？多么可怕！我的情夫，我的情妇？这通常是指另一对不合法的配偶。那怎么办呢？在夫妇之间就只呼名字，或者像大家一样称“我亲爱的”。但若是在夫妇之外，对某个不知道他们名字的人该如何称呼呢？往往称“我的朋（女）友”（最年轻的夫妇则称“我的伙伴”），人人都明白这是什么意思。朋友，或者女友，就是所爱的他或她；只要是用单数，就像一个绝对存在者，就是指与之共同生活的他或她，至少是与之做爱的他或她，并且不像与一个偶然的“性伴”那样只有一次或相隔很久，而是像夫妇那样长期地（或多或少是长期地）经常做爱……年复一年，友谊怎么能不和欲望混在一起呢？它怎么会不逐渐代替先于它并为它作准备的贪婪的情欲（或者只是钟情状态）呢？这在幸福的婚姻中也同样真实，只是各种用惯的语言使它变得不那么明显了。在谈对方时不再称“我的朋（女）友”，而是“我的妻子”，“我的丈夫”。已婚夫妇是幸运的，这对于他们只是一个用法问题，用一个不同的词来说明同一东西。什么东西？爱情，不过是实现的而不是梦想的爱情。我激动地回忆起那个40来岁的女人，她在谈到和她共同生活了10年或12年，并且一起抚养着两个孩子的男人时，对我说：“当然，我对他不再钟情。可是我对他总有欲望，再说他也是我最好的朋友。”我从中认识到的是终于说出来、平静地说出来的幸福夫妇的真相，顺便说一下，这也是一种在性的方面非常强烈、非常甜美、非常撩人的体验……我认为，那些从未与他们最好的朋（女）友做过爱的人，对于爱情和爱情的快乐，对于夫妇和夫妇们的肉欲，还不了解某些主要的东西。最好的朋友，最好的女友，是我们最爱的他或她，然而却并不缺乏他们，并不为之痛苦，并不为之受罪（受罪才产生情欲）；是我们选择的他或她，是我们最了解、也最了解我们的他或她，我们能够信任他们，和他们一起回忆和设想、希望和担心、幸福和不幸……谁能看不出这其实就是一对无论婚否都已生活一段时间的配偶的例子，至少是一对不仅仅是被利益或舒适才结合的，而是一对深情的、既真实又持久的配偶？这就是蒙田如此出色地所称的“夫妇友谊”，而我所了解的幸福的夫妇，除了开始时的热烈之外，都更适于归入这一范畴，不宜用缺乏、情欲或狂爱来加以描述。

如果有少女们读我这本书的话，大部分人会从中看到一种枯燥、失望、后退……但是走过这条路的妇女们知道绝非如此，或者这只是一种与应该放弃的——如果想真正地前进的话——梦想相比而言的后退。一对真实的夫妇胜过一种梦想的情欲。少许现实的幸福胜过一种幸福的幻想。以什么名义这样说呢？以真诚的名义（正如对真理的热爱），以生活和幸福的名义——因为情欲不会持久，因为它不可能持久，或者因为它只有不幸时才能持久……“情欲的意思就是忍受的痛苦，命运对自由的和负责的人所占的优势。对爱

情的爱胜过对爱情对象的爱,为了情欲而爱情欲,从奥古斯丁的 *amabam amare* 直到现代的浪漫主义,都是在热爱和追求痛苦”,显示了“内心对不幸的一种偏爱”,即对另一种生活、像诗人们说的“真正的生活”的偏爱,这种生活在别的地方,永远在别的地方,因为它只存在于死亡之中。该怎样害怕生活,才会爱情欲胜过生活!该怎样害怕真实,才会爱幻想胜过真实!夫妇在幸福的时候(差不多是幸福的,也就是幸福的了),相反地处于这个真实的、共同生活的、信任的、平静温和的私生活的、相互喜悦的、感激的、忠诚的、慷慨的、幽默的、爱情的……空间里。结成一对夫妇需要多少美德啊!不过这些是令人高兴的、或者能够是令人高兴的美德。这还不算在很大程度上只有夫妇才能使肉体从中获得的对快乐、大胆、发现的满足。此外还有孩子,至少从生理上来说,结成夫妇是为了生孩子,而孩子则使夫妇有了结合的理由。

对此应该再说一句,因为家庭几乎永远是夫妇的未来,是爱情的未来,因而也是爱情的开始。如果我们不是首先被爱,我们对于爱情会知道些什么呢?没有家庭,我们对于夫妇会知道些什么呢?若是像弗洛伊德所认为的那样,任何爱情都是转移的爱情的话,那么同样任何爱情在被赋予之前就被接受,或者更确切地说(因为这不是同样的爱情,也不针对同样的对象),被爱的恩惠先于爱的恩惠,并且为它作准备。这种准备就是家庭,尽管有些失败,却是它最大的成功。“家庭,我恨你们”?如果这是以爱情的名义——以一种更广泛、更开放、更慷慨、更自由的爱情的名义,就是仍然忠于家庭。当然毫无疑问,应该有脱离家庭、脱离自我、脱离一切的爱。不过家庭允许它,(通过禁止乱伦)强加它,(通过一对新夫妇和一些新的孩子)产生它。弗洛伊德也有同样的看法。首先是母亲和孩子;首先是被接受、延续、升华,既(作为厄罗斯)被禁止、又(作为菲利亚)被拯救的爱情;首先是肉体 and 肉体的胎儿;首先是被保护、保存、教育的孩子。阿兰说:“归根结底,是夫妇能拯救精神。”不错,不过是通过忠于他们所生的和或许将生的孩子。因而是通过孩子,和几乎永远是为了他,他拯救不了夫妇,而是夫妇拯救他,或者想拯救他,而其实是在失去他的同时拯救他。这是家庭的铁的规律,是爱情的黄金规则:“你要离开你的父母……”人们生孩子不是为了占有他们,留住他们:生他们是为了让他们走,让他们离开我们,让他们到别处去爱,换句话说让他们去生也会离开他们的孩子,为了使一切死去,为了使一切活着,为了使一切延续下去……人类由此开始,由此一代代繁衍下去。母亲们很清楚这一点,她们对于我比少女们更加重要。

经院哲学家们对贪欲的或贪婪的爱(*amor concupiscentiae*)与善意的、或者也像圣·托马斯所说的友谊之爱(*amor benevolentiae sive amicitiae*)作了区别。这并不像我试图认为的那样准确地适用于厄罗斯/菲利亚的对立,但可以说贪婪的爱仍然忠于柏拉图(“当一个人缺乏某种东西并碰到他缺乏的东西时,他就垂涎它”),正如善意的爱仍然忠于亚里士多德一样(圣·托马斯提醒说他认为“爱,就是想使某个人得到幸福”)。圣·托马斯解释说,爱就这样分成“友谊之爱和贪婪的爱:因为从本义上来说,一

圣·奥古斯丁《忏悔录》第三卷:“*Nonduinamabametamareamabam*:我过去还没有爱,但我喜欢爱”。

这是法国作家纪德在其作品《人间的食粮》中所说的话。——译注

语出《圣经》,引自莱维-斯特劳斯的《远离的目光》,普隆出版社,1983年,第91页。

个朋友就是我们想使他幸福的人；而对于我们想使自己得到的东西，人们就说是贪婪”。总之，贪婪的或贪欲的爱（记住后面这个形容词，因为对于性欲法语有两个词）尽管并非必然有错，却是一种自私的爱：这是为了自己的利益而爱别人。善意的或友谊之爱则相反地是一种慷慨的爱：爱别人是为了他的利益。这两种爱可以混合，而且在我们的绝大部分爱中都确实混在一起，圣·托马斯并非不知道这一点。但两者的区别并不因此而减少，而它们的混合也是以此为前提并确认了这种区别。我爱牡蛎，我也爱我的孩子们。但是这两种情况下的爱并不相同：我爱牡蛎不是为了它们的利益；我爱孩子也不仅是为了我的利益。当然，人类的任何爱都不会完全没有贪婪。但有时只有贪婪在支配（当我爱牡蛎、金钱、女人们……的时候），而即使是强烈的爱也处于最低下的地位。或者在贪婪之中加入了善意（当我爱我的孩子、朋友、我所爱的女人时），这时善意越是增多，爱就越崇高。亚里士多德显然被这些母亲感动了：为了孩子的利益，她们不得不在生下他们时就抛弃他们。然后在一生中继续默默地爱着他们，白白地或绝望地爱着他们，希望她们的孩子比自己更幸福，甚至只要能加以区别，她就随时准备为了孩子的幸福而牺牲自己的幸福。这是纯粹的善意，十分动人（“不图回报地行善是动人的”）。然而这不是规则。往往是善意和贪婪互相混合，这对于一切并非圣贤的人、也就是我们所有的人来说真是太好了，因为这可以使我们在把利己主义和利他主义稍加混合的同时谋求我们的利益，总之是成为我们朋友（我们想使他们幸福）的朋友，也成为我们自己（我们也想使自己幸福）的朋友。夫妇之间就是如此：没有什么比爱（菲利亚）我们贪婪地渴望（厄罗斯）的女人或男人更为自然的了，没有什么比愿意使我们成为夫妇的他或她幸福更为正常的了，我们善意地和喜悦地爱他或她，贪欲地享受他或她，从而成为我们垂涎和占有的他或她的朋友……厄罗斯和菲利亚几乎永远混在一起，而这就是人们所说的一对恩爱夫妇或一个爱情的故事。只是厄罗斯会随着它的满足而衰退，或者不如说（因为肉体有它的需要和限度），厄罗斯的恢复只是为了消失，然后再恢复，再消失，但毕竟其强度越来越差，情欲越来越少，越来越不缺乏（厄罗斯越来越少，这并不意味着减少能力或快乐），而在一对幸福的夫妇中，菲利亚却相反地不断加强、深化、发展，这样当然是很好的。这是生活的逻辑，这是爱情的逻辑。人起初只爱自己：情人扑向被爱者就像新生儿扑向乳房，就像狼扑向羔羊。缺乏：贪欲。饥饿是一种欲望，欲望是一种饥饿。是爱在占有，是爱在吞食。厄罗斯：利己主义。接着人学会了（在家庭里，在夫妇之间）为了他自己也爱一点别人：喜悦、友谊、善意。正如圣·贝纳尔所说，这是从肉体之爱转变为精神之爱，从对自己的爱转变为对别人的爱，从占有的爱转变为给予的爱，从贪欲转变为善意，从缺乏转变为喜悦，从粗暴转变为温和——从厄罗斯转变为菲利亚。

这里有一个上升的过程，就像《会饮篇》里通过爱情的、爱的上升一样。因为肉体之爱当然是首要的，圣·贝纳尔·德·克莱沃正是看到了这一点：“由于天性过分脆弱无力，必然性迫使它首先为自己服务。这就是肉体之爱：人以爱自己开始，只是为了对自己的爱，正如圣·保罗所说：兽性的部分首先来到，然后才是精神的部分。这不是一条戒律，而是天性固有的一种现象。”按照圣·贝纳尔的看法，由此应该上升到爱的第二个阶段（为了爱自己而爱上帝），然后上升到第三个阶段（为了爱上帝而爱上帝），最后是第四个阶段（只是为了上帝才爱自己）……这条道路不再是我们要走的路了。但它却

说明了某种重要的东西：肉体是必不可少的出发点，精神由此上升或创造出来。这条路是一条爱之路，而爱本身就像一条路。人起初只爱自己，或者只是为了自己（当人爱他缺乏的东西的时候）。一个新生儿依然活在我们每个人的身上，他寻找一个乳房，垂涎它，想永远保住它……但我们不能这样，我们不该这样。禁止乱伦，这种禁止本身迫使我们去爱别的，去爱我们不能占有、获得、消耗的东西，我们不能享有的东西：在这种欲望对规律的（起初是强迫的）服从里，另一种爱产生了，而这就是爱。因为欲望是首要的，再说一遍，冲动是首要的，是我们在缺乏中首先体验到的：厄罗斯是首要的。正如弗洛伊德所说，开头只有这个：一个生气勃勃和贪婪的肉体。但是在一个人类的世界里，这个小小的哺乳动物却证实，在他之前有什么东西在迎接他、保护他，有一只乳房在那里满足他的欲望和快乐，而且远不止于一只乳房，远不止于一种快乐。是什么呢？是爱：是贪婪的（哪个母亲不为了她自己的幸福而渴望有一个孩子？）但也是给予的（哪个母亲不把孩子的幸福置于自己的幸福之上？）的爱。因此是厄罗斯，但也是菲利亚，它们错综复杂地混合、缠绕、混淆，然而并不相同：因为后者产生于前者，因为善意产生于贪欲，因为爱情产生于欲望，由此只能是喜悦和满足的升华。在亚里士多德之后，圣·托马斯也指出，这种爱不是一种情欲，而是一种美德：希望他人幸福，这本身就是幸福。

看看母亲和新生儿吧。小家伙是多么贪婪！母亲是多么慷慨！新生儿身上几乎只有欲望、冲动、兽性。这些在母亲身上即使还能看到也微乎其微，它们已经被爱、被温柔、被善意……改变得大不一样了。我以为这种变化开始于动物，无论如何哺乳动物是这样的，而人类在这方面则远远超过了其他任何已知的种类。人类由此创造了自身，同时创造了、或者不如说是重新创造了爱。孩子获取，母亲给予。孩子感到快乐，母亲感到喜悦。我说过，厄罗斯是首要的，确实如此：因为任何母亲都曾是一个孩子。然而爱却几乎永远先于我们（因为任何孩子都来自一个母亲），并且教我们去爱。

人类在这里创造自身，精神在这里创造出来，而这就是唯一的上帝，这就是一个爱的上帝。阿兰是个优秀的无神论者，正因为如此，他才能够恰当地说明了这一点：

在孩子面前没有任何疑问。应该爱神灵但不对它抱任何希望。肯定有一种属于神灵本身的慈悲；这就是思想。不过看看这幅画；看看母亲。

再看看孩子吧。这个弱小者就是上帝。这个需要一切的弱小者就是上帝。这个没有我们照料就不会存在下去的人，就是上帝。这就是神灵，在它看来真理还是一种偶像。因为真理已经被权力所玷污；凯撒招募了它，而且报酬很高。孩子不付报酬，他除了要求还是要求。这是神灵的严格规则，即神灵不付报酬，还有任何人都不能侍奉两个主。然而怎样才能充分说明有一种经验永远不可能揭穿的真实的真实呢？这个母亲，她能有的证据越少，就越是专注于爱、帮助、侍奉。她抱在怀里的这个人的真实，也许在世界上根本不会存在。不过她是对的，当所有的孩子都认为她错的时候，她仍然是对的。

不错。但是孩子不懂这一点，他只能在学习爱的时候才能学会。

阿加贝

难道这就是一切？要是这样、要是能够这样就好了——如果欲望和喜悦能够满足爱的需要，如果爱能够满足自己的需要！然而并非如此：因为我们几乎只知道爱我们自己或我们的亲人，因为我们的欲望几乎永远是自私的，最后因为我们面对的不仅是我们所爱的亲人，而且还有我们不爱的邻人。

友谊不是一种责任，因为爱是不能控制的；然而这是一种美德，因为爱是一个优点。对于不爱任何人的人，我们会有什么看法呢？相反，亚里士多德指出，“我们赞美那些爱他们朋友的人”，这表明友谊不仅是“一种必需的事情，而且也是一种高尚的事情”。伊壁鸠鲁的说法也一样：“任何友谊本身就是一个优点（arètè）”，换句话说是一种美德，而这种美德对于我们的朋友会引起、或者——如果我们善于把它体验到底的话——将会引起其他的一切美德。谁对他的朋友（对他的孩子等等）不慷慨，就是因为他既不慷慨又缺乏爱心。在需要保护他们的时候胆怯的人，在需要评价他们的时候毫不宽恕的人也同样如此。这是和缺乏勇气和仁慈一样、或者更加缺乏爱心。因为勇气、仁慈或慷慨适用于任何人，无论有没有爱，但是作为美德，在缺少爱的时候却更是必不可少。由此产生了我所说的道德准则：像你爱着那样行事。相反，当有爱的时候，其他美德会像流泉一样自动地随之而来，有时甚至作为特定的美德已相互抵消了。把自己拥有的一切给她的孩子，这样的母亲不是慷慨，或者说她用不着慷慨：她爱孩子胜过爱她自己。为了孩子而使自己被杀的母亲不是勇敢，或者说她只是超过了勇敢：她爱孩子胜过自己的生命。宽恕孩子的一切，无论他是什么样子，做过什么事情、现在在做什么，母亲都宽恕他，这不是仁慈：她爱孩子胜过正义或善行。我们还可以举出其他的例子，尤其是在圣徒们和那耶稣基督的生平之中。不过它们在历史上几乎都有过争议或者难以解释。真的有过基督吗？他经历了什么？圣徒在什么范围内成其为圣徒？对于他们的意图、动机、感情，我们能知道些什么？这方面的传说太多、距离也太远了。父母的爱、特别是母亲的爱，既是更接近、更明显，又是同样典范的爱。即使像到处都有的那样，这种爱里也有传说，我们至少能够用它来与一种可观察到的现实进行对照。那么我们看到了什么呢？是母亲们在面对她们的孩子时，具有大部分通常我们所缺乏的（她们也缺乏的）美德，或者不如说，她们身上的爱几乎总是代替和摆脱了这些美德，因为在道德上，这些美德几乎都是由于缺乏爱才是必需的。还有什么比这种爱更忠诚、更明智、更勇敢、更仁慈、更温和、更诚恳、更朴实、更纯洁、更怜悯、更公正（是的，胜过正义本身）的呢？并非永远如此？我很清楚，也有母亲们的疯狂、母亲们的歇斯底里、母亲们的占有性，她们的情绪矛盾、傲慢、粗暴、嫉妒、焦虑、悲伤、自恋……不错。但爱几乎永远混杂其中，它虽然不能取消它们，它们却也取消不了它。只有一些人：我见过一些值得钦佩的母亲，另一些令人讨厌的母亲，还有一些时而值得钦佩、时而令人讨厌，乃至两者兼而有之……然而谁能不看到，在人类的全部历史上，没有另一个这样的领域：那里存在的一切往往接近应该存在的一切，以致有时达到了它，甚至超越了人们敢于合法地达到、需要、要求的一切？无条件的爱无疑只有在那里才能存在，但它往往是存在的：这是母亲、父亲对他们生育的而不是创造的这个必死的神、对一个女人怀过的这个人的儿子（这个人的女儿）的爱……

一种美德？当然：因为这是一种心态、一种能力、一种优点！我曾说美德是“人类的能力”，父母身上这种爱的心态，这种爱的能力，这种爱的优点，比任何美德都更有决定性的作用，我们身上的兽性因此向它本身之外的别的事物开放。人们可以把这种事物称为神灵或上帝，但它真正的名称是爱，是它使人类变得不同于其他生物，当然并非一劳永逸，而是在每一代人、每一次诞生、每一个童年中改变的。

可是这种爱仍然受到它自己和我们的束缚。

为什么我们酷爱我们的孩子，对别人的孩子却很少爱心？

这是因为他们是我们的孩子，我们是在通过他们爱我们自己。

如果不是因为朋友们爱我们，也因为我们爱自己的话，我们为什么要爱我们的朋友呢？亚里士多德在圣·贝纳尔之前就已证明，爱自己是首要的，而且始终如此：友谊就像它在亲友身上的投影、扩展、折射。正是它使友谊成为可能，并限制了友谊的范围。同样的理由使我们爱我们的朋友（我们对自己的爱），禁止我们爱我们的敌人，或者从定义上来说，甚至禁止我们爱与我们无关的人。人只有通过爱自己才能摆脱自私和自恋，而对自己的爱则是摆脱不了的。

但这样一来爱的效果在所有美德中会是最高的，而它的范围、我是说它可能的对象，却是最可怜、最狭隘、最贫乏的了。有多少人是我们喜悦的原因，以致能克服（哪怕是通过对我们自己的爱）我们身上的利己主义？几个孩子，几个亲人，几个真正的朋友，一两个情夫或情妇……对我们每个人来说，在最好的情况下，我们能爱的差不多是一二十个人；而处于这个爱的范围之外的人远远超过 50 亿！对于他们，应该满足于道德、责任、法律吗？对这个问题我曾思考很久，正是这一点使我有时还相信，当然我也清楚地看到正是这一点使道德成为必要的。但它是否因此就足够了呢？在友谊和责任之间就什么也没有了吗？在喜悦和限制之间呢？在权力和服从之间呢？正如斯宾诺莎所说，基督的精神怎么办呢？换句话说这是这种既特殊又普遍、既苛求又自由、既自发又恭敬的爱怎么办呢？这种爱不可能是色情的，因为它爱的是它不缺乏的东西（邻人的特性就是在那里，不断地妨碍我们，显得多余，怎么会使我们感到缺乏呢？），也不只是友好的，因为它不仅像我们每个人一样爱朋友，而且承认这一点——这是它特有的区别，它特有的分寸和过分之处，即它也是、而且也许尤其是对敌人的爱？

“你们听见有话说：‘当爱你的邻舍，恨你的仇敌’。只是我告诉你们：要爱你们的仇敌，为仇恨你们的人行善，为逼迫你们的人祷告……”无论基督是否存在过，也无论他确实经历了或者说了什么，我们永远不会知道，只看到流传下来的福音的启示，它远远超出了厄罗斯的能力，这是不用说的，但是否也超出了菲利亚的能力呢？爱缺乏的东西，这是任何人都做得到的。爱他的朋友们（那些并不缺乏、为我们谋利益或爱我们的人）尽管难一些，也还是做得到的。但是爱他的敌人呢？爱与自己无关的人呢？爱我们不缺乏也不感到喜悦的人呢？爱妨碍我们、使我们伤心或损害我们的人呢？我们怎么能做得到？甚至怎么能同意呢？圣·保罗说对于犹太人是耻辱，对于希腊人是疯狂，确实如此：这超出了戒律和情理。不过，即使这只能以理想的或

《马太福音》第 5 章，第 43—44 节。

指被钉在十字架上的基督，即这种爱的形象。

想象的名义存在，这种超出爱情（超出厄罗斯，超出菲利亚）的爱，这种崇高的、也许是不可能的爱，至少配得上一个名称。这个名称在法语里通常是慈悲。但是（由于两千年来教士、贵族然后是资产者的恩赐态度）这个词已被如此曲解、滥用、玷污，所以最好是追根溯源，在厄罗斯和菲利亚之后还是说希腊语：这种既非缺乏又非能力、既非情欲又非友谊的爱，这种连敌人都爱的爱，这种普遍和无私的爱，这就是《圣经》的希腊文（重新采用一个几乎不为世俗文学所知的词——无疑因为它可以自由使用，它至少有名词的形式，不过是从动词阿加班派生出来的，这个动词的意思是友好地接待，爱，钟爱，这在古典希腊语、例如在荷马或柏拉图的著作里都有例证），所以这就是从70人译本的《圣经》直到使徒书信的《圣经》希腊文所称的阿加贝（就像约翰福音里的“上帝是爱，*o Théos agapè estin*”），拉丁文《圣经》往往译成 *caritas*（爱，友爱，使变得亲爱），实际上，且不说这个词后来的蜕变，也是它演变成了法语的慈悲。这是我宣布的第三个定义，或者不如说这是第三种爱，或者爱的第三个名称，它还没有代替定义，但是适合作为定义。如果上帝是爱，这种爱不可能是缺乏，因为上帝什么都不缺。也不可能是友谊，因为上帝不为一个人而欢欣，使这个人成为他喜悦的原因和使他更多地存在，而是产生这个人，创造这个人，即使他的喜悦、他的能力、他的完美都不会因此而增加，倒反而会因此可能被肢解、伤害、被钉在十字架上。应该从这里开始：创造和十字架。为了寻找上帝？完全不是。是为了寻找爱。如果上帝存在，阿加贝就是神圣的爱，而如果上帝不存在，就也许更是神圣的爱。

为什么要有世界呢？上帝的存在远非像人们有时相信的那样回答了这个问题，反而使它变得更难了。事实上，上帝是被假设为绝对完美的，笛卡儿或莱布尼茨证明，这种假设被上帝——或者不如说被我们——当作了定义：上帝是可能有的最大的存在和价值，因此它不可能缺乏任何东西。设想上帝创造了世界和人类是为了他自己的利益，因为它缺乏某种东西，例如一部作品、一种荣誉或一些公众，总之为创造想象一种色情的辩护，这显然是对西方所认为的，即作为绝对完美的上帝的概念一窍不通。如果上帝是完美的，世界上的一切也许都缺乏它，都倾向于它（就像在亚里士多德的著作里，上帝作为目的因，即作为爱的对象——*ér ô menon* 推动着一切，而不为任何东西所推动或感动），但它本身却不缺乏什么，不倾向什么，因而亚里士多德解释说它是不动的：上帝自己思考——它的思想是思想的思想——这种行动中的沉思是永恒的，足以使它喜悦，而不需要一种创造或一种爱。这当然也适用于柏拉图的自在的善，一切欲望、一切缺乏、一切厄罗斯的最后的对象，而善对它们却没有任何体验。如果像柏拉图所说爱是善的欲望，而如果欲望又是缺乏的话，既然善应该为此缺乏自己，又怎么能成为爱呢？

然而世界不能再更多地用神圣的菲利亚来解释。这不仅是因为像亚里士多德看到的那样，以为自己是上帝的朋友未免有点可笑，而且也因为友谊仍然服从于存在、爱自己、能力的规律。这在亚里士多德的著作里可以看到，在斯宾诺莎的著作里则更为明确。爱是什么？一种伴随着对其原因联想的喜悦。一种喜悦是什么呢？向一种完美或更高的现实（对于斯宾诺莎来说，完美和现实是同义词）的过渡。感到喜悦是更多地存在，是感到他的能力在增

加，是在存在中胜利地坚持下去。悲哀则相反地是存在得更少，是看到他的能力在降低，可以说是在接近死亡和虚无。所以每个人都渴望喜悦（因为任何生命都极力在存在中坚持下去，尽可能地存在），因此也渴望爱（因为爱是一种喜悦，从而是一种更多的存在或完美。总之爱只是自然倾向的各种情况之一，或者也像斯宾诺莎所说，是能力的各种情况之一，因为能力是有限的和可变的。斯宾诺莎毫不担心地从中得出了结论。他解释说，上帝“体验不到任何喜悦或悲伤的感情，因而对任何人都既不爱也不恨”——不是像人们怀疑的那样缺乏能力，而是相反地因为它的绝对无限的能力是不变的：因此它不可能通过任何东西来增加（喜悦、爱）或减少（悲伤、恨）。斯宾诺莎的上帝充满了太多的存在、太多的能力、太多的自我，以致不能爱，甚至不能让除它自己之外的其他东西存在。它既然是一切并依然如此，当然就不是创造者。

关于各种一神教的人的上帝，创造思考起来也并不更简单一些，至少当人们仍然处于充满喜悦、完美、能力的逻辑之中时是如此。上帝既然本身就是可能的全部存在和全部的善，为什么它要去创造呢？怎么能把存在再加在无限的上帝之上？把善加在绝对的善之上？在这种能力的逻辑里，只有在改善、至少是稍微改善最初状况的条件下，创造才具有意义。然而这是即使是万能的上帝所不可能做到的：因为最初状况就是上帝自己，是绝对无限和完美的！某些人设想上帝在创造之前，由于对自己不满意，就像一个苛求的学生那样，会在他自己作业纸的页边上或者以他自己的神性写着“可以做得更好”……不，并非如此：上帝不能比他存在的做得更好，甚至不能同样好（因为这样就必须创造自己，因而就根本不创造任何东西：这也许就是三位一体的意义）。上帝若是想创造除自己之外的别的东西，也就是想创造的话，只能做得比自己更差。说得更恰当一些，或者更难听一些：上帝既然已经是全部可能的善、因而不能再增加善的话，就只能创造恶了！由此产生的世界就是我们的世界。可是见了什么鬼要创造它呢？

这个问题历来都有，但也许没有人比西蒙娜·韦伊对它的理解更深，解决得更好。她问道，这个世界如果不是上帝的不在，它的退出，它的距离（我们称之为空间），它的等待（我们称之为时间），它的痕迹（我们称之为美），又是什么呢？上帝只能在退出世界的同时才能创造世界（否则世界上就只会上帝），或者如果他保持原状（否则就会一无所有，连世界也没有了），也会以不在、秘密、退出的形式，犹如退潮时一位消失的散步者在沙滩上留下的足迹，只有它以一种虚空同时证实了他的存在和消失……这里有一种空洞的泛神论，它是对一切真实的或充分的泛神论、世界上或现实中的一切偶像崇拜的拒绝。“这个完全没有上帝的世界就是上帝本身”，所以“上帝是不在的”，永远不在，何况正如著名的祈祷所表明的一样：“我们的主啊，您在天国里……”西蒙娜·韦伊认真看待这种表达方式，并且从中得出了一切结论：“正是主在天国里，不是在别的地方。如果我们以为世上有一个主，那就不是它，而是一个虚假的上帝。”沙漠里的修行，它只碰到或只祈求“到处存在的、可怕的不在”，这是阿兰说的话，对此他的学生答以这句惊人的格言：“必须在一个沙漠里，因为必须爱的人不在。”但是为什么会有这种不在呢？为什么会有这种创造一消失呢？为什么会有这种“打成碎片并通过恶来播撒的善”，既然一切可能的善已经存在（在上帝身上），而恶只能通过善的这种播撒、只能通过上帝的不在——即通过世界才能存在？西蒙娜·韦

伊还写道：“人只有在把不幸当作一种距离来看待时才能接受它”。不错。但为什么要有这段距离？而既然这段距离就是世界本身，世界又不是上帝（显而易见，它只有在不是上帝的条件下才成其为世界），那为什么要有世界呢？为什么要有创造呢？

西蒙娜·韦伊回答说：“上帝为了爱而通过爱来创造。上帝创造的不是别的，只是爱的本身和爱的各种手段。”可是这种爱不是一种更多的存在、喜悦或能力。恰恰相反：这是一种减少、衰弱、放弃。最清楚、最有决定性的文字无疑是这一段：

从上帝这方面来说，创造不是一种扩张自己的行为，而是退出、放弃的行为。上帝和一切造物，还不如只有上帝。上帝接受了这种退缩。他从自己身上去掉了一部分存在。在这种行为里他已经去掉了他的神性。所以约翰说天主羔羊在世界刚构成时就被扼死了。上帝允许除他之外的东西存在，但它们的价值要比他小得无可比拟。他通过创造的行为否定了自身，正如基督要求我们否定自己一样。上帝为了我们的利益否定了自己，以便使我们有可能为了他否定我们。这种要由我们来决定拒绝的响应、这种回声，是对疯狂地热爱创造行为的唯一可能的辨解。

凡是设想过上帝的这种放弃、这种自愿保持的距离、这种自愿的退却、他表面的不在和在世上的秘密存在的宗教，都是真实的宗教，是用不同的语言表达崇高的启示。

凡是把神性表现得如同权力无处不在的指挥官的宗教都是虚假的。即使它们是一神论者、偶像崇拜者也是如此。

这里我们又见到了情欲，不过完全是另一种意义：这不再是厄罗斯或情人们的情欲，而是基督和殉教者的情欲。这里我们又见到了狂爱，不过完全是另一种意义；这不再是情人们的疯狂，而是十字架的疯狂。

西蒙娜·韦伊解释说，这种爱与暴力相反，换句话说与作为统治能力来行使的力量相反。

修昔底德这样说过：“由于一种天然的需要，任何人都总是行使它支配的全部权力。”这是自然倾向的规律，是能力的规律，而且决不仅仅在于战争或政治之中，这是世界的规律，生活的规律。一位朋友曾向我指出，“孩子们像水一样：他们总是占据一切可以使用的空间。”但是上帝并非如此：否则就只会有上帝而不会有世界。但是父母并非如此：有时候，不是永远（他们当然也必须保护自己的生存空间！），但往往是、而且比人们所以为的要更常有的是他们离开、后退，不占据一切可以使用的空间，确切地说是行使他们支配的全部权力。为什么？由于爱：为了给他们的孩子留出更多的位子、更多的权力、更多的自由，因为孩子们更幼小、更无助、更脆弱，为了不妨碍孩子们的存在，为了不以他们的存在、他们的能力、他们的爱来压垮孩子……再说也不是只有父母才这样做。谁对一个新生儿不小心翼翼？在他面前谁不约束自己的力量？谁不禁止自己的粗暴？谁不限制自己的权力？是弱小在支配一切，这就是慈悲的含义。西蒙娜·韦伊写道：“尽管极为罕见，一个人有时也会由于纯粹的慷慨而避免在他有权的地方进行指挥。对人可能的事情对上帝也是可能的。”由于纯粹的慷慨？不如说出于纯粹的爱，慷慨是爱造成的。然而是什么样的爱呢？厄罗斯？不是：因为上帝什么都不缺乏，父母也不缺乏他们的孩子、成人也不缺乏他所保护的弱小。菲利亚？也不是，

至少在它最初的形式下不是：因为上帝的喜悦不可能增加，父母的喜悦不可能耗尽他们的爱，成人的喜悦——在一个与他无关的孩子面前——本身无法解释他身上这种成为一种安宁、或许有过之而无不及的温和。可是善意就在那里，喜悦就在那里——不过是空洞的，主要是由这种不行使的力量、这种后退、这种温和、这种敏感，这种似乎自己变得空洞的能力、自我限制、宁可否定自己而不肯定自己、离开而不扩张、给予而不保留或获取、甚至失去而不占有的能力来证实的。可以说与水相反，与孩子们相反，与自然倾向相反，与吞噬或显示出来的生命相反：与沉重相反，这就是西蒙娜·韦伊所说的恩惠；与力量相反，这就是她所说的爱。

夫妇们往往与此有类似之处。其中有渴望、获取、占有的厄罗斯。其中有欢欣、分享的菲利亚，它就像一些力量的相加，就像一种能力通过对方的能力、喜悦和存在而倍增。谁不喜欢被人渴望或热爱？然而由于过多地看到对方的存在越来越多，过多地看到他是那么有力、那么满意、那么满足，过多地看到他在夫妇生活中多么成功，在爱情上多么成功，过多地看到他如此顺利地占据着整个可以使用的空间、全部可以支配的生活，过多地看到他显示他的能力、他的存在、他的喜悦，过多地看到他如此胜利地在存在中坚持下去，在面对他时有时会感到一种无限的疲倦，犹如一种懒散、一种虚弱、有时会忽然感到自己似乎被侵犯、压垮、包抄，因而自身的存在越来越少，感到窒息，想逃跑或哭泣……您退后一步？他就像水、孩子、军队一样立刻前进一步：他把这称为“他的爱”，他把这称为“您的配偶”。您会忽然宁可是独自一人了。

对于帕韦泽在内心日记里的这段震动人心的格言，应该最后再引用一次：“当有一天你能够显示你的弱点而不被对方用来证明他的力量时，你就会被爱了。”这种爱是最难得、最珍贵、最神奇的了。您退后一步？他退后两步。只是为了给您留出更多的位置，不推倒您，不侵犯您，不压垮您，给您多留出一些空间、自由、空气，因为他感到您是弱小的，不向您强加他的能力，甚至他的喜悦或爱，不占据整个可以使用的空间，一切可以支配的存在，一切可以支配的权力……这与萨特所说的充满存在的胖子相反，他认为这是坏蛋的一个说得过去的定义。如果接受这个定义，就值得提出另一个定义，应该说我们力所能及的慈悲，将与这种成为自我的卑鄙行为相反。这将会如同一种对全部自我、能力、权力的放弃。如同在上帝身上，西蒙娜·韦伊写道：他“去掉了它的神性”，正是这一点使世界变得可能，使信仰变得可以忍受。“真实的上帝是被设想成不在他有权的地方到处指挥的上帝。”这是真实的爱，或者不如说（因为其他的爱也是真实的）是爱里往往会有的神圣的东西。“爱同意一切并且只支配同意它的人。爱是放弃。上帝是放弃”。爱是弱小的：“上帝是弱小的”，因为它尽管万能，它也是爱。西蒙娜·韦伊能够在她的老师阿兰的著作中找到一个主题：“应该说上帝是虚弱和渺小的，由于最卑微的警察的意志，他在两个窃贼之间奄奄一息。永远在受迫害、践踏、屈辱，永远被打败；永远在第三天复活。”由此产生了阿兰所称的冉森派教义，他解释说，这种教义“如笛卡儿所说，躲在一个被纯粹的爱或纯粹的慷慨所掩盖的上帝身上；一个除了精神之外什么都不给予的上帝身上；一个绝对虚弱和绝对被放逐的上帝身上，这个上帝毫无用处，相反地必须为它服务，而它的统治时代尚未到来……”西蒙娜·韦伊说是净化的无神论，确实是被信仰净化了。爱与力量相反，这就是基督的精神，这就是象征耶稣

受难的十字架的精神。阿兰强调说：“要是有人还对我说起万能的神，我就回答这是一个异教的神，一个过时的神。新的神是虚弱的，被钉在十字架上，备受屈辱……千万别说神灵会胜利，它会有权力和胜利，卫兵和监狱，最后有金冠，不……它有的将是荆冠。”这种上帝的虚弱，或者这种虚弱的神性，这是斯宾诺莎决不会有的想法，从各种可能来看，亚里士多德也决不会有，尽管他谈到了我们的脆弱性、我们的疲惫，甚至我们身上这种我感到如此轻微、如此罕见的力量，这种力量就是我们能够承受、或者以为能够承受，或者至少感到怀念或需要的少许真正无私的爱。不再是缺乏、情欲或贪婪（厄罗斯），不再是喜悦的和扩张的能力，不再是对一种互相增加的存在共同肯定，不再是因对他人的爱而增加的对自我的爱（菲利亚），而是后退，温和，减少存在、减少自我表现、减少自我扩张的温情体贴，而是对他的权力、力量、存在的自我限制，而是忘我，是牺牲他的快乐、舒适或利益，是什么都不缺乏但并不因此充满自我或他的力量的爱（什么都不缺乏是因为他放弃了一切），不是增加而是限制或者否定能力的爱（正如西蒙娜·韦伊所说是放弃的爱，是与自私和粗暴相反的爱），不是增加而是补偿或者分解自爱的爱，不是帮助而是摆脱自我的爱，是费纳隆所说的无私的爱、无偿的爱、纯洁的爱，是给予的爱（这已经是菲利亚了）、然而完全是完全亏本的、不是给予他的朋友（给予一个朋友不是亏本：这是另一种占有，另一种享有）、而是给予与己无关的人、陌生人、敌人的爱……

安德斯·尼格伦（Anders Nygren）正确地指出了基督教阿加贝的特征：这是一种自发和无偿的、没有动机、没有私利、甚至没有原因的爱，这使它与厄罗斯有了清楚的区别。因为厄罗斯永远贪婪，永远自私，永远由它所缺乏的东西所引起，永远在对方的身上找到它的价值、它的理由、它的希望。这也使它有别于菲利亚，菲利亚从来不是完全无私的（因为我朋友的利益就是我的利益），从来都不是完全无偿的（因为我在快乐的同时使他们快乐，他们会因此更加爱我，我也会因此更爱自己），从来都不是完全自发或自由的（因为总是由两个自我的幸运会合、两种利己主义的和谐结合所决定的：“因为这是他，因为这是我……”）。按照基督教的教义，上帝对我们的爱相反地是完全无私、完全无偿和自由的：上帝没有从中获得任何东西，因为它什么都不缺乏，也并不因此而存在得更多，因为它是无限和完美的。上帝相反地为我们作出牺牲，为我们限制自己，为我们被钉上十字架，这样做没有什么原因，只有一种没有原因的爱；除了爱没有别的原因，除了它自己放弃成为宇宙万物之外没有别的原因。确实，上帝对我们的爱不因为我们是什么人而改变，不需要用我们的可爱、善良、公正来为之辩解（上帝也爱罪人，甚至为他们献出了自己的儿子），而是因为它就是爱，而爱，无论如何这种爱是不需要辩解的。尼格伦写道：“上帝的爱是绝对自发的。他不在人类身上寻找一种动机。说上帝爱人类，这不是说明一种对人类的、而是对上帝的的评价。”不是人类可爱，是上帝就是爱。这种爱是绝对最早、绝对主动（不是反作用）、绝对自由的：它不取决所爱的东西的价值，不取决于这种价值是否缺乏（厄罗斯）或使它欢欣（菲利亚），而是相反地是在爱上这种东西时决定了价值。它是一切价值、一切缺乏、一切喜悦的源泉。尼格伦写道：“阿加贝与它的对象的价值无关”，因为是它创造了这种价值：

阿加贝是一种创造的爱。上帝的爱不给予本身已经值得爱的东西，相反地是以本身没有任何价

值的東西為對象，並賦予它一種價值的。阿加貝與以證實所愛對象的價值為前提的愛（例如厄羅斯，但菲利亞也幾乎總是一樣）、毫無共同之處。阿加貝不證實價值，它創造價值。它通過愛來賦予價值。被上帝所愛的人本身毫無價值：使他具有一種價值的是上帝愛他這個事實。阿加貝是一個創造價值的原則。

有人會問，如果上帝不存在，和我們的生活、我們的愛情厄羅斯和菲利亞，而無疑菲利亞的作用遠遠超過了阿加貝。我提出的這種三分法仍然很概括，但只能如此，不過我認為它更加說明了我們真實的感情，它們的演變，以及從這一類愛向另一類愛的連續過渡。因為尼格倫顯然是錯了，他也在厄羅斯和阿加貝之間挖了一條如此徹底、如此有決定性的鴻溝，以致人們無法再在兩者之間過渡，也不能在兩者之間尋求任何綜合或轉換。聖·奧古斯丁、聖·貝納爾或聖·托馬斯則更微妙、更現實、更人道，他們善於證明人們怎樣從愛自己轉到愛別人，然後從對他人的有利害關係的愛轉到無私的愛，從貪欲轉到善意再轉到慈悲，總之從厄羅斯轉到菲利亞，接着往往——至少有一點、至少作為遠景——從菲利亞轉到阿加貝。慈悲並非與缺乏絕對無關（可以說它在我身上是善的缺乏，由於吸引我們而就是善），也並非與友誼無關（它猶如一種普遍而無私的友誼，將會擺脫我們對這人或那人的永遠是自私的、無論如何是以自我為中心的偏愛）。當然不用說，與厄羅斯相比，它更接近於菲利亞。聖·弗朗索瓦·德薩勒說，我們身上的缺乏上帝的愛，只是一種有利害關係的愛，還不是慈悲（聖·保羅說，因為慈悲“不追求它的利益”）：這只是貪欲，只是希望！慈悲只有在我們對上帝懷着友誼之愛時才真正開始：它就是這種友誼本身，因為它照亮我們的生活並影響到我們的鄰人。決定性的轉變是由聖·托馬斯正確地指出來的。慈悲是一種善意的愛（一種友誼），它的範圍超越了本義上的友誼，超出了友誼的範圍，超出了情感的或病理的（按照康德的見解）規定性，只是反應的或優先的自發性。通過什麼過程？通過一種正如我們今天所說的愛的轉移，或者愛的可遞性或普及性：“我們對一個朋友的友誼可以如此深厚，以致為了他我們也愛與他有關的人，即使他們觸犯或怨恨我們。正是以這種方式，我們慈悲的友誼才甚至擴展到我們的敵人：我們慈悲的友誼主要是參照上帝的，以他為參照，我們才慈悲地愛他們。但如果上帝不存在，它還剩下什麼呢？”

也許是某種與人人有關的關於人類概念：這就是希臘人所稱的博愛，他們定義為“一種熱愛人類的天然傾向，一種對人類懷有仁慈利善意的存在方式”。因而慈悲只會是一種非常廣泛的友誼，也許在伊壁鳩魯的著作里能夠看到，當然它的強烈程度減弱了，但是範圍擴大了，對象豐富了，如同向全體開放，如同“周遊人類的世界”，如同以一種共同的人性、共同的生活，共同的脆弱性的名義，撒在一切認識的或不認識的、親近的或疏遠的人身上的一種喜悅或溫和的光芒。怎麼能夠不愛、至少是有点愛與我們相像、像我們一樣生活、像我們一樣痛苦、要像我們一樣死去的人呢？面對生活人人都是兄弟，即使是对立的人、即使是敵人；面對死亡人人都是兄弟：慈悲猶如人類的兄弟之情，當然並非是毫無價值的。

也許還剩下某種關於愛的概念，因為它沒有服從於它所愛的事物的價值，因為它造成了這種價值，是這種價值的來源。尼格倫說的“自發的愛，

没有动机的爱，创造的爱……”这就是爱。斯宾诺莎解释说，不是因为一样东西好我们才渴望它，而是因为我们渴望它才认为它好。正如尼采所说，欲望的能力使一切能被估价的东西变成了金银珠宝。这也适用于、而且尤其适用于爱。不是因为一样东西可爱我们才爱它，而是因为我们爱它它才可爱。所以父母在认识他们的孩子之前、在被他所爱之前就爱着他了，而且无论他是什么样子、无论发生什么事情都不会改变。这超越了厄罗斯，超越了菲利亚，至少我们通常体验或认为的爱是这样的（好像服从于、决定于它们的对象的先决价值）。爱是首要的，这不是对存在（因为这样它就成了上帝）、而是对价值而言：有价值的东西，就是我们爱的东西。无疑正是以这种名义它才是最高的价值：我说过是生活的始与终，是我们估价的始与终。但我们若是喜爱爱情，它就同样有价值，何况我们对它爱得更多。不是因为人们可爱才应该爱他们，而是在我们爱他们的范围内他们（对于我们）才可爱。慈悲是这种不期待着被要求的爱，这种首要的、无偿的、自发的爱，其实它就是爱的真实及其远景。

无论如何，由于它反对利己主义、爱自己、自然倾向，这种无私的爱会显得神秘，人们甚至会怀疑它的存在。爱邻人如同爱自己，老实说这可能吗？无疑是不可能的。不过这指出了方向，就是爱的方向。而如果说在友谊当中，这个方向是生活、喜悦、能力的方向的话，在慈悲中就颠倒过来了，似乎为了让另一个人存在就应该作出自我牺牲。这是神秘主义者之中著名的自我死亡主题，或者是西蒙娜·韦伊著作中的拆除创造：和上帝在创造中放弃成为宇宙万物一样，“我们应该放弃成为某种东西。”这又是与斯宾诺莎学说的自然倾向恰恰相反的：

上帝去掉了它的神性。我们应该去掉我们与生俱来的虚假的神性。

人一旦明白他什么也不是，一切努力的目的就变得毫无意义了。正是为此人才痛苦地承受，正是为此人才行动，正是为此人才祈祷。

我的上帝，让我变得微不足道吧。

人们可以从中看到一种死亡冲动的胜利，把它轻易地与西蒙娜·韦伊的人格中可能是病理的（这次是就这个词的通常意义而言）东西联系起来。不错。可是这一旦被承认，就还需要知道人们自己把这种死亡冲动、或者说可以说好斗性变成了什么。因为弗洛伊德所证明或暗示的、人们有点过早忘却的东西，就是死亡冲动必然会胜利，因为生命本身都服从于它，人无论如何都不可能彻底摆脱它。什么样的欲望不也是死的欲望？什么样的生命不是暴力：许多人只把对这种欲望、这种暴力、这种就是生存的好斗性的否定称作爱。但是西蒙娜·韦伊很少进行否定。我们在她的著作中看到的就是这一点，这不如说是死亡、暴力、否定性的内倾，或者用不是她的用语来说，是死亡冲动对自我的内倾，它解放了生命冲动并使之可供他人支配。欲望依然存在（因为“我们是欲望”），喜悦依然存在（因为“喜悦与现实感是相同的”），爱依然存在（因为“对其他这类人的存在的信仰就是爱”），不过它们都摆脱了利己主义、希望、占有性——就像摆脱了我们自己、“自我的牢笼”，因而更轻松、更愉快、更光明：因为自我不再成为现实或喜悦的障碍，因为

它不再把一切可以支配的爱或关心都占为己有。这种轻松、这种喜悦、这种光明，它们都属于智慧，都属于神圣，是智慧和神圣把它们结合在一起。不能肯定西蒙娜·韦伊达到了这一点，何况她从未有过这种打算。然而她有助于我们思考这些问题。她写道：“我身上的罪恶说‘我’”。在另一处写道：“我应该喜爱成为微不足道。就像我是什么东西就很可怕一样。爱我的虚无，喜爱成为虚无。”这是不满、禁欲主义的理想、憎恨自己？可以这么说。这甚至能够存在，而且无疑是存在的。但如果这就是这种爱的唯一内容，西蒙娜·韦伊会使我们感动到这个程度吗？她会把我们启发到这个程度吗？其中可能也有别的东西，犹如生命冲动和死亡冲动的颠倒，或者更确切地说（因为从各种可能来看，这些冲动只是一种），犹如它们在具有同一种心绪矛盾的两极上的对象的转换。西蒙娜·韦伊解释说，把她的生命交给上帝，这是“把她的生命放在人们根本不可能碰到的地方。”她又补充说：“这是不可能的。这是一种死亡。这正是我们需要的东西。”厄罗斯和死神……在大部分人或者所有的人身上，在大多数时间里，厄罗斯集中于自我（对别人的投射只限于他们能使我们感到缺乏或喜悦、即能为我们服务的人），而死神则更集中于别人：人爱自己比爱他人容易，人恨他人比恨自己容易。西蒙娜·韦伊称此为拆除创造，在她看来它表现在慈悲之中，也许能够（即使不是她的观念，也在于弗洛伊德观念里）思考，如同这两种力量或它们对象的一种颠倒或交叉，不再控制生命冲动、不再耗尽确定的能量的自我，它相反地把一切死亡冲动或一切否定的能量都集中在自己身上。我感到这里有可能进行一种对西蒙娜·韦伊著作的不虔诚的阅读，它能把这种拆除创造的、或者也像她所说的“正片和负片的倒转”的某种东西纳入一种唯物主义的（例如受弗洛伊德影响的）理论中去：

我们被倒转了。我们生来就是这样。恢复秩序，就是在我们身上拆除创造物。

客观与主观的倒转。

同样，正片和负片的倒转。这也是《奥义书》的哲学的含义。

我们颠倒地出生和生活，因为我们出生和生活罪恶之中，而罪恶是等级的一种颠倒。第一个行动就是倒转。转变。

如果种子不死……它应该为释放它自身包含的能量而死去，以便形成别的化合物。

同样，我们应该为释放被束缚的能量而死去，以便占有自由的、能够贴合事物的真实关系的能量。

事物的真实关系？它们的绝对平等：因为没有爱，任何事物都没有价值，因为所有的事物都由于爱才有价值。因为如此慈悲才是正义而不是别的（西蒙娜·韦伊指出：“福音书在对邻人的爱和对正义的爱之间不作任何区别”），不如说因为如此它才只通过爱来区别于正义（人可以公正而不爱，不能普遍地爱却不公正），因为如此它才像一种摆脱了欲望（厄罗斯）和友谊（菲利亚）的不公正的爱，像一种普遍的、因而既不偏爱又不选择的爱，像一种没有偏爱的慈爱，像一种无限的、甚至没有自私的或情感的理由的爱。因此慈悲不可能归结为友谊，友谊始终以一种选择、一种偏爱、一种优先的关系为

西蒙娜·韦伊《沉重与恩惠》，第 112—113 页。

西蒙娜·韦伊《沉重与恩惠》，第 43—44 页。

前提，慈悲则相反地要成为普遍的，尤其是针对（因为对其他人来说友谊已足够了）敌人或无关的人。正如费迪南·普拉（Ferdinand Prat）指出的那样：“人们不会用拉丁语说，更不会用希腊语说：‘Amate（phileite） inimicos vestros’，这是要求人做办不到的事情；而只是说：‘Diligite（agapate） inimicos vestros’”。怎么能成为敌人的朋友？当敌人在伤害我们、杀害我们的时候，我们怎么能为他们的存在感到喜悦？因此必须爱得不一样。至于厄罗斯，无论是它还是任何词根相同的词，在《新约》里都不存在。何况人怎么会缺乏他的敌人？怎么能盼望敌人的福利、快乐、幸福？这表明阿加贝的爱非常独特，正因为如此它才要成为普遍的。爱他的邻人，换句话说说是所有的人和随便什么人，更加爱敌人，这显然是一种荒谬。亚里士多德指出，和所有的人都是朋友的人不是一个朋友。因而慈悲是另一回事，正如雅恩凯列维奇所说“这是改变成美德的爱”，或者不如说（如果像我认为的那样，友谊已经可以成为一种美德的话），这是“变得持久和长期的、扩大到人类的普遍性和人的全体性”的爱，它当然也能赋予情人或朋友，但它面对所有的人，无论好人还是坏人、朋友还是敌人，何况并不妨碍它（就友谊而言）偏爱前者和与后者斗争（如果能不怀仇恨地与之斗争的话：如果仇恨不是斗争的唯一动机），但是它把这种普遍性的远景引入了人际关系。当然，怜悯或正义已经暗示了这种远景，但主要是否定的或形式上的，而慈悲则尽可能地用一种积极和具体的内容加以充实。这是喜悦地接受他人和任何他人，原封不动地接受他，无论他是什么样子。

由于是普遍的，慈悲也适用于自我（当帕斯卡尔写应该恨自己的时候，他显然对自己缺乏慈悲：如果人不应该爱自己，那么爱邻人如同爱自己这句话还有什么意义呢？），不过没有任何优先权。西蒙娜·韦伊写得更准确：“爱一个陌生人如爱自己，包含着相反的意思：爱自己如爱一个陌生人。”这里我们又看到了帕斯卡尔的见解：“总之自我有两种品质。把自己作为一切的中心是不公正的。要控制别人是惹人讨厌的，因为每个自我都是其他一切自我的仇敌，都想成为它们的暴君。”慈悲是这种暴政和不公正的解毒剂，它通过自我的一种非中心化（或者是西蒙娜·韦伊所说的拆除创造）来进行斗争。自我之所以可恨，只是因为不懂得爱——和爱自己——都要恰当。因为它（由于贪婪或贪欲）只爱自己，或者只为了自己才爱。因为它是自私的。因为它是不公正的。因为它是专横的。因为它犹如一个精神上的黑洞，吞没了一切喜悦、爱和光明。慈悲虽然并非与爱自己互不相容（它相反地在包括爱自己的同时进行了净化：“爱自己如爱一个陌生人”），却显然是反对这种利己主义、这种不公正——这种自我的专横奴役的。这也许是它最确切的定义：这是一种摆脱了自我、正在摆脱自我的爱。

人们不可能体验它，但仍然必须思考它：为了知道我们没有的、或者缺乏的东西。

因为这种爱至少是欲望的对象，而它在我们身上的缺乏足以使它产生价值，或者使它作为价值产生出来。因此爱将是“这种发现源泉的渴望”，而且是源泉本身。正如一种能摆脱一切缺乏的缺乏，一种能摆脱一切能力的能

拉丁文：爱你们的仇敌。这里的爱是菲利亚。——译注

引自《福音书》，意思是“爱你们的仇敌”。这里的爱是阿加贝，即慈悲。——译注

帕斯卡尔《思想录》，第455—597页。

力。因为我们缺乏爱，因为爱使我们欢欣：对于厄罗斯和菲利亚，阿加贝也是一个对象或一种远景，它禁止它们受自己的束缚，满足于自己，柏拉图已经看到，它永远迫使它们超过任何可能的对象，任何可能的占有，任何可能的偏爱，直到这个精神的或存在的领域，这里不再需要任何东西，一切都使我们喜悦。柏拉图把这个领域称为“善”，两千年来其他人称之为上帝，它也许不是别的，只是爱，它在这个确切的范围内——但仅仅是在这个范围内——呼唤我们，在这个范围内我们呼唤它，我们爱它，我们即使体验不到它从来被证实的存在，至少有时体验到了它的不在、它的要求、它的命令。我说过，爱是不可能被支配的，因为是它在支配。然而它确实在支配，所以像圣·保罗评价的那样，它是全部的戒律，甚至比学问、信仰或希望还要珍贵，它们若有价值，也只是由于它和为了它才有价值的。这里有必要引证以往有过的关于慈悲的文字中也许是最动人的篇章，这一大段其实只是一种辩护，不过没有上帝，那些认为这不可能或矛盾的人算是活该：

当我能说人类和天使们的各种语言时，我如果没有慈悲，就只是会响的青铜或发声的铙钹。当我有了预言的天赋并了解一切奥秘和学问，当我有了全部的信仰、一种能搬运群山的信仰时，我如果没有慈悲，我就什么也不是。

当我分配我施舍的全部财产、当我把我的肉体投入火中时，我如果没有慈悲，这些就对我毫无用处。

慈悲就是容忍；慈悲就是乐于助人，它不嫉妒、不自吹自擂、不骄傲自大；它不做任何不适宜的事，不谋求它的利益，不生气，不念恶；它不为不公正喜悦，而是把喜悦置于真实之中。它宽恕一切、相信一切、希望一切、忍受一切。

慈悲永远不会过时。预言呢？它们会消失。语言呢？

它们会沉默。学问呢？它也会消失。因为我们的学问是不

完全的，我们的预言也是不完全的。可是当完美的东西到来的时候，不完全的东西就要消失了。当我是孩子的时候，我像孩子那样说话、思考、推理；一旦长大成人，我作为孩子的一切就消失了。因为我们现在是在一面镜子里看，像谜一样，到那时就面对面了。现在我是部分地了解，到那时就像我已了解那样去了解。

因此信仰、希望、慈悲，这三神东西依然存在，但它们之中最崇高的，就是慈悲。

这三种“东西”在传统上（因为它们有上帝本身作为对象）被称为三超德，其中两种即信仰和希望，本书未曾涉及，因为我感到它们除了我不相信的上帝之外，实际上没有说得过去的对象。再说也可以不用这两种美德：面对未来或危险，有勇气就够了；正如面对真实或未知的事物，有真诚就够了。但怎么能不用（至少是作为想象或理想的）慈悲呢？

当每个人都感到（圣·保罗也明确地写道）它只能在对邻人的爱中才能完全存在时，谁敢声称它只能针对上帝呢？此外，圣·奥古斯丁和圣·托马斯在评述慈悲颂歌的时候，都正确地指出在三超德之中，慈悲不仅像圣·保罗所说是“三者之中最崇高的”，而且也是唯一在上帝之中、或者如他们所说在天国里有一种意义的。信仰会消失（人在上帝之中时怎么能信仰上

圣·保罗《致科林斯人的第一封书信》，即人们所称的《慈悲颂歌》。这里的慈悲译自希腊文阿加贝，其他译者则把阿加贝译成爱。

三超德即信、望、爱。——译注

帝？），希望会消失（在天国里不再有什么要希望的了），所以才说只有慈悲“不会消失”：在天国里将只有爱，没有希望和信仰！我们在天国里了。希望和信仰离开了我们：只有喜悦、只有慈悲。这并非必然违背基督的精神，也不是放弃一切追随他。圣·托马斯指出，基督“既无信仰又无希望”，然而在他身上却有“一种完美的慈悲”。这种完美我们是达不到的，这一点显而易见，但这难道是一个理由，使我们放弃我们也许能够拥有的一点纯洁的、无偿的或无私的爱——一点慈悲？

我说“也许”，因为没有什么能保证哪怕可能有这样一种爱。但康德指出任何美德都是如此，因而这对慈悲的驳斥不会多于对责任的驳斥。这样一种爱是否在我们能及的范围之内？我们能体验它吗？我们能接近它吗？我们无法知道也无法证实。这也许像波班所说是“这种冒犯任何爱的爱”，然而它什么都不缺，为此我们缺乏它，它也吸引着我们。它即使不在也启示着我们：不在的爱仍然是一种爱。

阿兰说：“爱，就是在自身之外发现他的财富”。所以爱永远是贫困的，也是唯一的财富。不过在爱里面，通过爱，有几种变得贫困或富裕，或者不如说富于贫困的方式：由于缺乏，这是情欲；由于得到的或分享的喜悦，这是友谊；最后是由于给予的，而且是白白地给予的喜悦，由于给予和放弃的喜悦，这是慈悲。所以概括起来，说得简单一点，爱有三种方式，或者三种类型，或者三种程度：缺乏（厄罗斯）、喜悦（菲利亚）、慈悲（阿加贝）。这最后一种实际上可能只是温和、怜悯与正义的一层光晕，它会来减轻缺乏或喜悦的强烈程度，会来缓和或除去其他的爱可能会有的过于粗暴或过于丰富的东西。一种爱像是饥饿，另一种爱像大笑那样回响。慈悲则更像一种微笑，虽然有时像是要哭泣。我看不出这有什么可指责的。我们的笑声往往比眼泪更令人不快。是怜悯？这可能的确是慈悲的主要内容、它最实际的情感、甚至是它真正的名称。无论如何这是佛教的东方给予它的名称，正如我指出的那样，从这个名称来看，佛教的东方比基督教的西方更清醒或更现实。也可能是友谊——不过是一种净化的、似乎随着它的扩展而变得罕见的友谊——是我们能够拥有的唯一慷慨的爱：这也许正是一个伊壁鸠鲁学派的人会用来反驳圣·保罗和最初的基督教徒的理由。慈悲即使是可能的话，也要承认这一点（因此它才会超越怜悯）：它不需要别人痛苦才爱他，它不是像雅恩凯列维奇所说的在“不幸的拖车里”，它犹如一种最早的和非反应的怜悯，同样它有别于并且将超越单纯的友谊，因此它不需要为了爱而被爱，也不需要能够被爱，它用不着互利或利益，它犹如一种最早的和非反应的友谊：这将会如同一种摆脱了痛苦的怜悯，再说一遍，将会如同一种摆脱了自我的友谊。

即使它不会有出路，它的不在也会使一切美德变得必需：在有爱（不过是不自私的爱）的时候，爱摆脱戒律；当没有爱的时候，爱就把慈悲刻在一切心灵的深处。

它往往而且也许永远缺乏，正是这一点使本书有了写作的理由：如果缺少爱，何必谈论道德呢？圣·奥古斯丁说过：美德的最好的和最简短的定义就是：爱的命令。然而其中的爱往往只是由于不在才引人注目：由此造成了一切美德的光辉和我们生活的黑暗。光辉是次要的，黑暗是主要的，但绝非全部。一切美德几乎都只能利用我们身上爱的缺乏来为自己辩护。而且证明了自身的合理。然而它们不可能填满这个照亮它们的虚空：这使它们变得

必不可少，但本身又禁止人们相信它们是足够的了。

由此爱把我们献给道德并摆脱它。由此道德把我们献给爱——即使不在——并服从它。

