

极乐生活指南

费希特摇著

李文堂摇译

先露林士员爆燃爆曹云露露露
阅露露火憎露露早打宅 露露露露露露露露露露
露露露

依据斯图加特弗洛曼出版社 露露露年
《费希特全集》第 I 辑第 怨卷译出

译者序言

《极乐生活指南》是费希特最重要的宗教哲学著作,它以 1794 年的知识学“完成形态”为基础,系统地阐述了他的宗教学说。它发表于 1795 年 9 月,内容是同年 12 月至 1 月在柏林为听众所作的十一次通俗演讲,付印前增写了一篇前言。

费希特十分重视真理的传达,将学者的传达使命与人的存在使命内在地统一起来。与渊源于沃尔夫的思想风格和热衷于概念“建筑术”的康德不同,费希特是在大革命与浪漫主义时代,在自由中被召唤而走向自由,在同生命的本原境域与原初真理的不断相遇过程中走向哲学讲坛的。像柏拉图一样,费希特相信口头传达比文字传达更加接近真理的在场。因此,他有关先验哲学或他也自称为“第一哲学”方面的文字,主要是为演讲而写作的,包括早期的《全部知识学的基础》。自从费希特柏林时期的思想发生变化以来,人们就习惯于以 1794 年为界将他思想的发展区分为前后两个时期,即耶拿时期与柏林时期。柏林时期的费希特更加倾向于口头传达,而对文字的发表越来越小心翼翼。福劳特通过语文学与历史批判的研究方法发现,1794 年的“知识学”三次演讲在全部知识学的表达中占有核心地位,是知识学的“完成形态”。但由于费希特认为自己的时代是一个“思想绝对荒芜的时代”(《费希特全集》第 III 辑第 2 卷,第 10 页),因而并没有将这几次演讲的重要内容付梓。然而就在 1795 年,费希特差不多在同一时间发表了三部通俗演讲稿,即《现时代的根本特点》、《论学者的本质》与《极乐生活指南》。按照他自己的解释,这三部讲稿的内容都是他到柏林“六、七年来以更多的空闲时间和更成熟的年龄,在哲学观点方面坚持不懈

地进行自我修养的结果”，它们“构成一个通俗学说的整体，而目前的演讲（指本书——译者）则形成这个整体的顶点和最明亮的闪光点”。

（《费希特全集》第Ⅰ辑第Ⅱ卷，第104页）因此，这三部通俗演讲稿，特别是《极乐生活指南》，是费希特同时代人理解他在柏林时期的知识学及其变化的主要文字依据。谢林在1805年《关于自然哲学与费希特改进了的学说的真正关系的说明》中与黑格尔在《哲学史讲演录》中对费希特晚期思想的理解，主要就是依据这些发表的通俗演讲。

但是，黑格尔并没有发现与理解这些演讲中所包含的重要思想，反而认为这种通俗哲学缺乏思辨的东西。谢林则敏锐地觉察到费希特思想的变化，这种变化是绝对唯心论（即费希特在《论科学体系》中提出的“绝对”）的转向。谢林指出：“众所周知，费希特的学说的一个主要命题——不仅仅是一个附带包含着的思想，而是一种基本学说——曾是这样的，即绝对存在，为同商务印书馆《费希特著作选集》的译名保持统一而选此译——译者]的概念是一个单纯否定的概念，因为它只表达了对活动的绝对否定，因而它必须从上帝与神性的事物中被驱除出去。现在费希特又虔诚地出现在我们面前，并且说一切绝对都是活生生的，除了生命没有别的绝对或者上帝就是生命。一切绝对都是上帝，除此之外没有别的绝对”（《谢林全集》，1842年谢林版，第Ⅱ卷，第104页）实际上，自从知识学的原则从自我上升到绝对之后，费希特就试图摆脱通常思维对绝对的僵死理解，立足于本真生活，重新发现绝对的本真意义。这一动机在1804年《知识学的阐述》中已初露端倪，但只有在1805年的知识学中才得以实现。费希特将1805年的知识学内容称为“第一哲学”

《费希特著作选集》第Ⅰ卷，第104页），其中第一部分的真理论或理性论是通过先验的抽象方法剥离自我意识，显明绝对的绝对自明性；第二部分的现象论或现象学则对绝对的存在（即绝对）进行现象学的推导。这一内容实际上仍然保持在《极乐生活指南》的第三讲与第四讲当中。在第三讲中，费希特提出本真思维的“首要任务是透彻地思考绝对”，并且通过对绝对与绝对存在者（即上帝）之间的绝对与绝对存在者（即上帝）的差别（即绝对与绝对存在者）的

显明来把握 费希特的本真意义 第四讲则通过概念的反思来描述 费希特的在场。不过,费希特在《极乐生活指南》中试图用通俗形式来传达“第一哲学”的基本精神,将“第一哲学”同约翰神学统一起来。在这里,费希特就是上帝,费希特的在场、显现就是 基督(道)或基督与爱。在费希特看来,本真生活是对永恒的 上帝或上帝的爱与渴求,因而是极乐的,费希特与上帝、生活、爱、极乐是同一个东西,因此,存在论《费希特全集》、生活论与极乐论是完全统一的。费希特将约翰看成基督教的伟大导师,认为他与柏拉图一样是自己思想的同路人。通过对约翰神学关于“道化肉身”思想的形而上的解释,费希特发展出了自己的宗教哲学。

宗教哲学是费希特体系的重要组成部分。耶拿时期的知识学体系中一直缺乏一部阐述宗教哲学的专门著作。“无神论之争”给费希特的知识学的阐述带来了深刻的影响。费希特从耶拿迁往柏林的时期,就像从苏黎世到达耶拿那段时期一样,思想发生急剧变化。从《人的使命》柏林(1798年)中可以看出,他陷入了新的怀疑与沉思,并最终通过自我向绝对的提升而走向了信仰。费希特在 1799年确立了知识学的“完成形态”之后,就着手重新阐述知识学,包括神学、伦理学、法学这样的实践知识学部门,而《极乐生活指南》就是这一阐述的重要成果。因此,这部著作对于我们理解与把握费希特柏林时期的哲学思想具有重要价值。

中译本根据巴伐利亚科学院版《费希特全集》第Ⅰ辑第 四卷译出。在翻译过程中我们参考了迈纳出版社 1969年《哲学丛书》的第 四卷单行本。书后所附的译者注释、人名索引与事项索引均根据以上两个版本编出。我受业的导师梁存秀先生根据原文对译文进行了悉心审改,周小英女士誊清译稿之后,沈真先生审读译文,提出过有益的修改意见,在此译者向他们致以深切的谢意。译文肯定还存有纰漏,希望细心的读者批评指正。

李文堂
北京,1998年 猿月

目摇录摇

译者序言

前摇言

I

内容提要

II

第一讲

员

第二讲

员源

第三讲

圆苑

第四讲

源

第五讲

缘

第六讲

缘

第七讲

愿

第八讲

怨

第九讲

员愿

第十讲

员员

第十一讲

员猿

第六讲附录

员苑

译者注释

员源

人名索引

员圆

事项索引

员源

前摇言

这些演讲,同以《观时代的根本特点》为标题刚刚在同一个书局发表的演讲^员和《论学者的本质》的演讲^圆——在后者中,主导全部演讲的思维方式是以一个特殊对象展开的——一起,构成一个通俗学说的整体,而目前的演讲则形成这个整体的顶点和最明亮的闪光点;它们全部都是我六、七年来^猿以更多的空闲时间和更成熟的年龄,在哲学观点方面坚持不懈地进行自我修养的结果;这种哲学观点我在十三年前^源就已经获得,尽管它像我希望的那样,可能已经改变了我的某些东西,但它本身从那个时候起就决没有在任何一部分发生过变化。这些讲稿的写作以及其中阐明的学说获得的外在形式与内在形式,都是由外部原因引起的,就连它们的完成也从来不决于我自己的意志,而是取决于它们必须给演讲准备就绪的时间。我听众中的一些朋友们,认为这些讲稿不无益处,差不多可以说,是他们说服了我将它们付梓^缘;为了付梓而再次修改它们,按照我的工作方式来说,也许会成为永远修改不完它们的稳妥办法。现在,如果发表的效果与他们的期望背道而驰,他们会对此负责。因为就我个人而言,每次更为有力的倡议所引起的无穷混乱的景象,以及每个追求正义的人所必然怀有的那种感激的景象,已经使我对广大读者发生疑虑,在这类事情上没有主见,不再清楚该怎样同这些读者交谈,也不知道是否值得花费力气,通过印刷机同他们交谈。

柏林,灵园年 源月

费希特

内容提要

第一讲 (第 151 页) 摇生活就是爱,因而生活与极乐是自在自为地同一的。本真生活与单纯的假象生活的区别。——生活与存在也是同一的。但本真的存在是永远自相同一的、不变的,而假象是可变的。本真生活爱那个太一或上帝,而假象生活则爱可变的東西或世界。假象本身仅仅是由对永恒的渴求支持和保持于在场或具体存在中的;这种渴求在单纯的假象生活中永远得不到满足,因而假象生活是不幸的;本真生活的爱不断得到满足,因而这种生活是极乐的。本真生活的要素是思想。

第二讲 (第 154 页) 摇这里要讲述的终归是形而上学,特别是本体论;它们在这里应当通俗地加以讲述。通过对试作这种通俗演讲的必要性的阐明,通过对不同于学术演讲的通俗演讲的真正本质的研讨,以及通过引进基督教以来这一打算不断在现实中获得成功的事实证明,驳斥那种认为通俗演讲不可能与不足取的异议。在我们时代,这种共识确实面临着巨大的障碍;这是因为,一方面决定性的形式会违反那种对于随意性意见的偏好和自命为怀疑主义的犹豫不决,另一方面它的内容也会显得陌生和十分悖谬。最后,天真无邪的人会受到反常的狂热分子的异议的迷惑。对这种狂热的发生学解释。这种狂热的可以预料的指控将我们的学说解释为神秘主义。然而,这种指控以及类似的指控的真正目的是什么?

第三讲 第 ④ 页) 摇既然生活必定是一个有机的整体,在现实生活中怎么会缺少必要生活的某一个部分呢?——根据我们的主张,假象生活就是这种情况,说明现实中的精神生活只是逐步地、仿佛是经过一系列发展阶段展开的,从而解决这个疑问。用一个引人注目的例证直观地说明,大多数人从有关外在对象的感性知觉中推导出对外在对象的思维,仅仅知道我们的一切认识都基于经验。与这种也未通过知觉得到论证的有关外在对象的思维相反,什么是真正的、高级的思维,这种思维在形式上如何有别于能同那种思维的领域协调的单纯意见。

通过认识的最高要素真正进行这种思维。这样做的结果是存在既不是变来的,也不是其中的什么东西是变来的,相反地,存在直截了当地是太一,是自相同一的;应当把存在的在场与存在区别开,存在的在场必然是存在的意识,这种意识同时必然也是自我意识,——按照它自己的一般在场以及它的特殊的、实在的规定,它不能用发生学的方法从存在推导自己,但能一般地理解,它的这种实在的规定在本质上是与存在的内在本质同一的。

第四讲 第 ⑤ 页) 摇对于一种极乐生活,什么是不可或缺,什么是仅仅在一些条件下才必要的?既然存在作为单一的东西,如同它在自身中一样,也是在场,那么杂多的东西怎么会进入它的这种在场或意识中呢?答案应是这样:仅仅在一定条件下。出自仅仅存在于在场中的区别的作为,或者通过对立作出的刻画,是绝对的对立,是其他一切分离的原则。这个作为设定了被刻画者的一种固定的存在,这就使那种本身是内在的神圣生活的东西变成一个静止的世界。这个世界是通过那种作为的事实加以刻画和塑造的,而这种事实永远都是一种绝对自由的独立性。

第五讲 第 ⑥ 页) 摇知识中一种新的分裂的原则,并不直

接适用于世界,而是适用于对世界的反思,因而只给出关于一个持续存在的世界的不同观点。然而,这后一种分裂同第一种分裂是相互密切渗透与连合的。这种分裂是五重的,因而由这种分裂导致的不同的世界观也是五重的。第一种最低级的世界观是现时代盛行的哲学观点,按照这种观点,人们把实在性归于感性世界或自然。第二种世界观是客观合法性或绝对命令的立场,按照这种观点,实在的东西被设定于一种面向自由,维护现存世界的秩序的规律。第三种世界观是真正道德的立场,按照这种观点,同一种实在的东西被设定于一种面向自由在现存世界的范围内创造新世界的规律。第四种世界观是宗教的立场,按照这种观点,实在性仅仅被设定于上帝和他的在场。第五种观点是科学的立场,它清楚地洞见到了杂多东西从惟一实在的东西中的产生。然而,真正的笃信宗教不是作为单纯的观点而可能的,相反地它只能存在于它同现实的神圣生活结合的地方。没有这种结合,单纯的观点是空洞的,是梦幻。

第六讲 (第 284 页) 摇证明以前附带提出的论断,即这种学说同时是真正基督教的学说,在福音书作者约翰那里就有这种学说。我们优先引证这位福音书作者的各条理由。我们的解释学原则。——在约翰那里,首先应当区别,什么应当是自身真实的,什么应当是仅仅对他暂时的立场而言真实的。前者包含在约翰福音书入门至第五章中。把这个入门不评价为福音书作者不想先发表的意见,而评价为耶稣的直接学说。解释这个入门。暂时有效的不是形而上学的命题,而仅仅是历史的命题,即神圣的在场纯粹地、没有任何个体局限性地、在拿撒勒的耶稣身上表现出来。同样地、并且也明确地根据基督教学说,解释这两种观点的区别与联系。对这种历史教义的评价。从这种观点出发理解整部福音书的内容,并回答这些问题。耶稣关于他自己及其对上帝的关系教导了些什么?关于他的门徒及其对他的关系又教

导了些什么？

第七讲 第 395 页) 摇从单纯的假象生活的原则出发,进一步深入地描绘这种假象生活。——为了证明宗教生活的极乐,需要详尽列举享受自我与享受世界的一切可能的方式。既然刚才列出的五种世界观的方式是同样多的享受世界的方式,那就有五种可能的享受方式 这里只考察其中的四种方式,科学的立场除外。一般的享受作为爱的满足,植根于爱 ;但爱是存在的感情。——第一种立场中的感性享受与通过幻想获得的感情。在第二种立场,即法律的立场中,实在性的感情是一种命令,从这一命令本身会产生一个无利害的判决,然而,它与那种对自己的关切汇合起来,就转变成不蔑视自己。人之内的一切爱都遭到这种思维方式的扼杀,但正因为如此,他也就超越了一切需求。斯多葛主义作为对幸福与极乐的单纯冷漠。

第八讲 第 396 页) 摇更深入地理解这里讲述的存在论。用形式这一称谓概括一切派生于这种单纯在场本身的东西 ;实际上,存在是与形式绝对不可分割的,后者的在场本身基于神圣存在者的内在必然性。借助于形式的一部分,即借助于无限性来解释这一命题。将这一命题运用于形式的第二部分,即世界观的五重性。这种应用给出了一个自由独立的自我,作为全部形式的有机统一点。——关于自由的本质的教导。——自我对自己的独立性的感情 ;一旦单纯可能的自由的各个立场由完善的自由加以消除,这种感情也就必然会消失 这样,存在或不存在自爱就表现为两种完全对立的观察世界和享受世界的主要方式。首先从第一种方式产生了感性享受的冲动,作为对于一个以一定方式受客体规定的自我的爱 其次,在放弃了客观的自我规定的爱之后,产生了对于单纯形式的自由的爱。对那种产生绝对命令的爱的特征所作的刻画。通过自爱的消除,自我的意志会与上帝的生活相合 ;由此首先出现上面作为第三种立场提

出的较高道德立场。这种思维方式与外部环境的关系,特别是与感性需求的迷信的对立。

第九讲 (第 154 页) 摇较高道德在感性世界的范围内创造的新世界,是上帝本身在时间中的直接生活;它本身只能直接加以体验,一般只能通过这样一种特征加以刻画,即它的任何形态都是直截了当地为其自身,而不是作为达到任何一种目的的手段让人满意的。用美和科学的例证以及这些方面的天赋才能的表现作出解释。这种行动毕竟追求一种自身之外的成就;只要对于成就的渴求还同靠单纯的作为得到的快乐相混淆,甚至较高的道德也仍然有遭受痛苦的可能。通过笃信宗教的立场将这两者分离开。个体性的根据。每个人都在神圣生活中有其应得的特有部分。道德与极乐生活的首要的根本规律:每个人都应掌握他应得的这个部分。就道德宗教的意志从它特有的内在生活走向外部而言,它的一般的外部特征。

第十讲 (第 154 页) 摇从最深刻的观点来把握讨论的整个对象。——在作为反思形式的自我的独立性形式中直截了当地自己冲出自身的存在,超越所有的反思,惟独通过爱才会与形式联系起来。这种爱是空洞的上帝概念的创造者;是一切确实性的源泉;是在生活中通过概念,不加任何修饰,直接把握绝对者的东西;是将在形式上只包含着可能的无限性的反思真实地扩展为无限性的东西;最后是科学的源泉。在生动的和实在的反思中,这种爱直接出现在道德行动的现象中。

从道德上笃信宗教的人的仁爱的特征。他的极乐生活的图景。

第十一讲 (第 154 页) 摇整个演讲的一般运用。论推心置腹的传达的障碍:缺乏完全的投入、所谓的怀疑主义和我们时代中日常的外部环境。从一切人都是可怜的罪人(现代的人性)这个绝对相互假定的原则出发,更深刻地刻画这种环境的特征。

正直的人如何摆脱这种环境。

第六讲附录 (第 144 页) 联系基督教的基本教义,进一步解释第六讲在历史的理解与形而上学的理解之间所作的区别。

第一讲

尊敬的听众！

我这里开始的演讲，已经预告过^远，题目是极乐生活指南^苑。为了适应通俗的看法——如果不先从这种看法出发，人们就不能修正它——我们不得不这样来表达我们的意思，尽管按照本真的观点，在极乐生活这一表达中有某种多余的东西。就是说，生活必然是极乐的，因为它就是极乐，反之，一种不幸生活的思想则包含着一种矛盾。不幸就是死亡。因此，如果要严格表达我的意思的话，我本来应当将我准备要作的演讲称为生活指南或生活论，或者，如果从另一个角度来理解这一概念，我本来应当将这些演讲也称为极乐指南或极乐论。同时，远非所有显得活的东西都是极乐的，这一论断的根据在于，这种不幸实际上也并非在生活，相反地，就它的大量组成部分而言，它已经陷入了死亡，陷入了非存在。

我说，生活本身就是极乐。它不可能是别的，因为生活就是爱，生活的全部形式和力量都在于爱，产生于爱。——通过刚才所说的，我已经说出了最深刻的知识命题之一。然而我认为，任何一个稍微真正聚精会神的人，都会立刻明白这一命题。爱把本身僵死的存在仿佛分割为双重的存在，把存在置于自己面前，并由此将它变成一个直观自己、知道自己的自我。一切生活都植根于这种自我性。反过来，爱又把被分割的自我极其密切地统一与连接起来，而如果没有爱，被分割的自我就只能冷静地、

淡泊地直观自己。这后一种统一性，在不能由此排除，而是永远保持着的二重性中，就是生活。对于这一点，那些稍微想深刻思考被扬弃的概念而又把它们贯通起来的人，必定会立刻明白。这样就可以进一步说，爱是自足自满、自我快乐与自我享受，因而是极乐。所以很显然，生活、爱与极乐是绝对同一的。

其次，我说过，并非所有显得活的东西实际上都是活的。由此可知，在我看来，生活可从双重的观点来看，并且是由我来看的。这就是说，部分地从真理的观点来看，部分地从假象的观点来看。这时我们就会首先明白，后一种单纯假象的生活，假如它不以某种方式得到本真的存在的支撑，如果本真的生活——因为只有生活是本真在场的或具体存在的——不以某种方式进入这种单纯显现的生活并相互混合，那么，甚至不能显现出来，而会完全停留在虚无之中。决不可能有任何纯粹的死亡，也决不可能有任何纯粹的不幸，因为如果假定有这类东西，那就承认了它们的在场，但是，只有本真的存在与生活才可能在场。因此，一切不完满的存在仅仅是死的东西与活的东西的混合。关于这种混合一般是以什么方式发生的，甚至在最低级的生活阶段，本真生活的不可根除的体现是什么，我们将在下面立即指出。然后应当说明，就连这种单纯假象的生活在每一时刻所处的位置与核心，也都是爱。请你们理解我下面的意思。就像我们很快进一步看到的那样，假象可以是用千差万别、无限多样的方式形成的。如果从假象的观点来谈，那么，显现的生活的各种不同形态则都是一般的生活。或者，如果严格按照真理来说，那么，这些形态就显现为一般的生活。但这时如果进一步出现一个问题：究竟是什么东西，使这种大家共同的生活在其特殊形态中成为不同的？或者说，是什么东西赋予每一个体的特殊生活以独一无二的特征？那么，我对此的回答是：它就是特殊的个体生活之爱。——告诉我，当你期望发现你的真正自我享受的时候，什么

是你真正爱的,什么是你以你的全部渴望探索和追求的;这样,你就向我表明了你的生活。你的生活是你之所爱。正是这种爱构成了你的生活,构成了你的生活的根基、驻地与核心。而你的其他一切冲动,只有当它们指向这个惟一的核心时,才是生活。对很多人来说,回答前面所提的问题可能并不容易,因为他们根本不知道什么是他们之所爱,这只能证明,他们本来就无所爱,正因为如此,他们也不生活,因为他们并不爱。

关于生活、爱与极乐的同一性,就概括地讲这么多。现在我们要严格区别本真的生活与单纯假象的生活。

存在,我再说一遍,存在,与生活是同一的东西。只有生活才能是独立地在场的,即由自己并通过自己在场的;反过来说,生活既然只是生活,就在自身拥有在场。人们通常把存在设想为一种固定的僵死的东西。甚至哲学家们在宣称它是绝对者的时候,也几乎毫无例外地这样认为。造成这情况的原因仅仅在于,人们不是用生动的概念,而是用僵死的概念来思考存在。死亡不包含在自在自为的存在之中,而是包含在那种僵死观看的扼杀性目光之中。这一错误包含着其他一切错误的根源,真理世界与精神王国因而永远被封锁在视野之外;关于这一点,我们在另一个地方至少向那些有能力理解它的人已经作过解释,而在这个地方仅仅从历史方面援引那一命题也就够了。

反过来说,正如存在与生活是同一的,死亡与非存在也是同一的。但是,上文已经提到,一种纯粹的死亡与纯粹的非存在是没有的;然而,的确有一种假象,这种假象是生活与死亡、存在与非存在的混合。由此可知,就假象中的那种使假象成为假象,而与本真的生活、存在相对立的东西来看,假象就是死亡与非存在。

再说,存在是绝对简单的,而不是各式各样的;决没有很多的存在,而只有惟一的存在。这一命题就像前一个命题一样,包

含着一种通常被误解或压根没有被认识到的洞见。任何一个人哪怕想对目标严肃地反思片刻,就会信服这一洞见显而易见的正确性。我们这里既无时间,也无意向,与在场的听众一起着手这种准备工作,仿佛要举行开幕式那样,而这些是为了多数人可能作那种严肃的反思所需要的。

我们这里想运用与报告的仅仅是这些前提导致的结果,而这些结果已经由它们自身呈示在天然的真理感面前。关于它们的更高的前提,我们必须满足于简单明了地、保证没有任何误解地陈述出来。因此关于上面所讲的命题,我们的看法是:只有存在是存在的,而任何其他被假定为并非存在和超越存在的某种东西都是绝对不存在的。这后一个假设,对于任何一个稍微理解我们的说法的人来说,都必定显然是荒谬的,尽管恰恰这种荒谬性给关于存在的通常观点模糊地、不知不觉地奠定了基础。因为按照这种通常的观点,在场——它又是虚无的在场——据说是从外面附加给某种依靠自身既不存在也不能存在的东西的,并且从这两种荒谬性的结合中据说就产生了一切真实的东西。反驳这种通常的看法的,是我们陈述出来的这一命题:只有存在,只有那种靠自身和由自身而存在的东西,才是存在的。我们还进一步说,这种存在是简单的、自身同一的和不变的,这种存在既没有产生,也没有消亡,既没有变易,也没有塑造形态的游戏,而永远只是同样的静止的存在与持续存在。

这一论断的正确性可以简要地加以阐明:那种靠自身而存在的东西,是同样地、完整地存在的,是突然存在的和没有任何毁损的,并且同样也不能附加以某种东西。

我们已经由此开辟了一条道路,去认识两种生活的显著差别,即一种与存在同一的本真生活和另一种就其为单纯假象而言,与非存在同一的单纯假象生活的差别。存在是简单的、不变的和永远自身同一的,因此,本真生活也是简单的、不变的和永