



DEUTSCHE-KULTUR-REIHE

哲言集： 有为与无为

迪特马尔·米特等编
周懋庸 等译





DEUTSCHE-KULTUR-REIHE

哲言集： 有为与无为

迪特马尔·米特等编
周懋庸 等译



Unter Mitwirkung von Dr. Arnold Sprenger
(Mitherausgeber)

特邀主编 孙志文

责任编辑:倪 乐

封面设计:海 洋

Vom tätigen Leben

Erarbeitet von Dietmar Mieth
und Rudolf Walter

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 1984

图书在版编目(CIP)数据

哲言集:有为与无为/(德)米特等编;周懋庸等译.
北京:生活·读书·新知三联书店
ISBN 7-108-00840-8

I. 哲… II. ①米…②周… III. 哲学家-语录-世界 IV.
B1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 11124 号

编 者:[德] 迪特马尔·米特
鲁道夫·瓦尔特

译 者:周懋庸 殷叙彝

生活·读书·新知三联书店出版发行

邮编 100010 北京市东城区美术馆东街 22 号

北京隆昌伟业印刷有限公司 新华书店经销

开本:787×1092 毫米 1/32 印张 13.75

字数:264 千字

定价 15.00 元

译者的话

人生而为有为，犹如鸟之生而为飞翔？对这个问题的回答一般是肯定的。无论说劳动创造世界，还是相信上帝创造世界，都是肯定有为。浮士德译圣经，从“泰初有道”改作“泰初有心”，再改成“泰初有力”，仍然觉得不能表达他追求的境界。推敲再三，最后译作“泰初有为”。儒家倡导修身齐家治国平天下，马克思说问题在于改变世界，同样全是力主有为。

这本书却不这么单一，正如书中这几句：

“什么叫有为，什么叫无为？

此事常使智者迷惘。

既不得不重视有为，

乃至不应允许的有为，

也就应当重视无为，

有为的本质深不可量。”

这本书是言论选。编者辑了古今中外近二百位名家或智者的论有为和无为的言论。他们中有哲学家、经济学家、社会学家、历史学家、政治家、主教、物理学家、数学家、戏剧家、文学家、诗人、画家；从流派看，有各派宗教、神秘主

义、人文主义、存在主义、马克思主义等；时间是从公元前七八百年直至当代。此外还有列不进名家，却都是很有特色的作者。时代不同、专业不同、身份不同、立场不同，使本书色彩不单一。

作者们从人和神、人和自然、科学和人类、艺术和生活、勤劳和闲散、工作和游戏、参与和退隐、善和恶、思和行等关系中去论及有为和无为，使本书的探讨不空泛。

例如对劳动，既讲了不劳动者不得食，无所事事是罪恶之源，又揭示在奴役、强制或单纯追求利润之下的劳动对人的折磨。在列为人的楷模的形象里，既有受苦受难也要有为的普罗米修斯，也有懒得出奇，懒到连恋爱也懒得谈的奥勃洛摩夫。

对科技，列举因其高度发展而带来的文明与便利，又痛心于工业文明对环境、对社会、对人的消极影响。社会和人的机械化，失去自然、失去灵性、失去美。更危险的是核能的运用。原子弹之父 J·罗贝特·奥本海默被置于审判席上，作者谴责他和他的同事们制造杀人武器。奥本海默辩护说，制造原子弹本意并非如此，向广岛投掷“小男孩”不是物理学家的决定。

但是不应因为有为的消极面而放弃有为。问题在于有为的范围*。掌握范围在人，尤其是当权的人，负责的人。

* 原文 Dimensionen 可译为“维”。考虑中文的通顺此处译为“范围”。——编者

书里虽然说科学是双刃剑,人骑上科学像骑在狂奔的兽背上,失去控制将冲向毁灭,可是希望是存在的,解放之路是有的。那就是人的理性、人的负责感和道义感。首先要懂得不是所有的有为皆善,也不是所有的无为皆恶。

本书作者不仅立场和思维方式不同,文风也各异。深邃和明洁、绚丽和平淡、严正和幽默兼有,有时也晦涩、模糊。译时,时而如行于绿野平芜,奇花异草满眼,时而又如进入密林,灌木藤萝牵衣。及至译完,倒也觉着增添了几分辩证思维。

目 录

引言	1
----------	---

第一章 人走好运, 也走恶运

1. 楷模	21
2. 格言	45

第二章 劳动的生存世界

1. 祝福和诅咒	69
2. 基本需要: 我们需要的面包	84
3. 尘世的创造	92
4. 人生而为劳动犹如鸟生而为飞翔?	104
5. 异化	113
6. 劳动变成亲在形式	132
7. 失业	145
8. 劳动——一条救世之路?	155

第三章 科学和技术——人的作品

1. 知行合一	175
---------------	-----

2. 魅力和魔力之间·····	186
3. 科学和技术的无法扭转的优势·····	197
4. 世界的代用品·····	215
5. 一把双刃剑·····	230
6. 危险的试验·····	243
7. 在走兽的背上:启示录中的骑士·····	257

第四章 权力和责任

1. 公众的和私人的行为·····	281
2. 统治者的行为·····	293
3. 论权力和它的界限·····	304
4. 恶的诱惑和与罪行的联系·····	315
5. 责任的辩护词·····	328

第五章 解放之路

1. 解放——能无为乎?·····	341
2. 创造性的生活——艺术的作用·····	350
3. 游戏和休息·····	362
4. 反对机器的节奏:对舒缓的喜爱·····	378
5. 闲暇赞·····	388
6. 安静、沉着、静默·····	397
7. 活动和体验——活动和受苦·····	412
8. 上帝创造一切·····	426

迪特马尔·米特

引言

“有为的生活”这一语词使我产生一种奇特的感觉：它所说的是某种不再属于现代的事物，某种古代的事物。如果把它还译成拉丁文即所谓的“*vita activa*”，就可以看出欧洲精神文化的一个片段。它使人想起两种典范的传统：亚里斯多德的实践概念及其伦理方面的含义；近代的“人类观”，它首先把人看成自己的生活世界的积极塑造者和支配者。在这二者之间存在一个断裂，因为对于古希腊罗马时代和中世纪来说，人既是塑造者，又是受难者，他是被一种更高的现实（存在的现实，神的现实，宇宙的现实）包容的。在这一传统中，“有为的生活”是一个引申出来的现象；而在近代的传统中，它是人在自己的历史行程中创造的一切善的和恶的现实的现实的基础。如果说歌德让他的浮士德思考究竟是言语在先还是行动在先（泰初有言还是泰初有为）的话，那么现在这确实已经不再是非此即彼的问题，因为言语基本上也是行动，是有效的、创造性的塑造。

如果与“有为的生活”这一用语相联系的古典的性质和近代的性质，在今天都能使人感到古代气息的话，那么究竟

发生了什么变化呢？我认为，语言的这一形象方面所唤起的联想把关于一个谨慎小心地行动着的人的设想归入有为之列，这种人尽管与农业的或者甚至市民的关系是相适应的，但是在一个“后市民的”时代，我们宁可把这看成剩余下来的精英的一种完好无恙的能力，有为的人对时间的绝对支配让位给他在体系的运行中的职能；人在“制造”或者在“采取”某种态度，他已不再把自己看成“伟大的”行动着的个人。当然，在这种情况下完全会存在非同时事物的同时性，而我们在今天也还有可能碰到原来的关于有为生活的设想，正如我们能够遇到一个照料他的绵羊的牧人一样。但是，合理的目的和职能所支配的有为恰恰已不再是“有为的生活”，因为后者在发生作用时显然是立足于自身的。这种说法既适用于对重大事件的操心，也适用于对本人的业务和本人的生活领域的日常例行的照料。

从另一角度来观察，旧的语词尽管明显地落后于今天的“有为”的直接现实状态，但这也是一个标志，说明在这一方面有某些东西可加挽救或者应当重新发现，当然，在这样做时，会产生由于怀旧而错过合乎时宜的激励的危险。在“有为的生活”中仿佛也要涉及调和各种经验、调和传统与现代性的问题。在这方面，把古代与近代的从“普罗米修斯”直到“巨神族”之类的典范形象相对比的经验，也和重新发现一个顺应自然的人的榜样一样，和最近提出的要求在现代色彩的有为中获得解放这一令人困扰的问题一样，起着重大作用。用感性概念和感性关联来传达削土豆皮这一

简单经验,看起来毕竟比传达填写纳税申报单的经验要容易。

“有为的生活”是一个表述“时代的精神状态”的词语,一个已成为历史的变革又通向现代的伟大传统,只有在还未成定局的和不明确的未来中才能弄清楚其可能性,“有为的生活”这一词语激励人们在站在这样的一个门槛上时认真思考,而现代总是能同时包含旧事物的衰亡和新事物的发展前景的。当我们用传统的智慧来和现代的问题对话时,二者都会产生变化,会产生像“合乎时代的不合时宜”这样的事情,它也许能以这种或那种方式发挥一种批判的、激励的和整合的力量。

如果把“有为”一般地界定为生活的一个总体前景,恐怕几乎不会有人反对。实际上在生活内部并不存在“有为”的绝对对立面。例如,静止和有为并不是一组矛盾,因为在静止中,生命,而且不仅是生物生命,也在以它自己的方式运动着。生物生命不会停止,只会达到僵化这一模棱两可的情况,在这一情况下生向死过度。精神生命也是有为的生活。人在传统中展开的各种有为的范围在今天仍旧有效:“经济的人”,“工作的人”,“享乐的人”,“创造的人”。由此已可看清楚,有为的生活能在各种范围展开。职能的分化同时也造成了意识的分化。

如果把现实当作整体来观察,这种分化就减少了。德国神秘主义的语言所创造的“现实”概念已经意味着一种精神生活,这种生活不仅是事实和实在,这种生活能包括历史

中的一切有生命事物的可能性,这种生活同时包含行动和潜能的活力,这种生活包含并且实现表面上互相对立的力量平衡,这种生活反映世界秘密的某些内容,并从而最终也反映作为世界的秘密根源、神的“现实”的某些秘密内容。要知道,亚里斯多德和托玛斯主义的传统是把神理解成“现实”,理解成纯粹的行为,理解成创造者和塑造者,理解成人类的历史中的行动者的。基督教吸收了动态的存在概念,把物的创造者、维护者和完成者同时也解释成历史的主人,这个主人在历史本身中度过他的时间,正像约翰书前言中所说的那样,他本身推动一切,却不受一切推动,但对我们来说,他只是在他所产生的影响中、从而也是在作为行动者时,才能被感觉到,我们才能向他恳求。

让我们还是略微谈一下这一种思想:有为的生活是向各种范围分化和展开的。分化和范围化本身又是为生活的现代性的一个标志,因为它们在专业化和多元化的时代必然不是经常直接作为整体的代表,而是作为各个个体之间的分裂出现的。因此人们可以像马克思已经做过的那样,把有为的生活首先理解为劳动,这种劳动是与那些通过劳动而组合成人类的异化和解放的历史的一切关系相关联的。在本书中,关于“劳动”这一生活领域的优势地位的论述占了整整一章,其中展示了这一在工业时代占支配地位的行为概念的方方面面。

由于把有为的生活理解成劳动,就立刻使我们看到一大批部分地互相矛盾的观点。劳动意味着一切:满足对衣、

食、住的基本需求,参加对世界的塑造;日常的服务。劳动能表现为自我实现和获得幸福的途径,但同时也能表现为异化和诅咒。从历史来看,劳动作为在固定的时间单位里的完成任务和制造,它的绝对支配权得到发展,并且达到最高程度的分工和专业化,而这种分工与专业化同时又在所谓闲暇时间的其它形式的劳动中得到补偿。有为的生活作为劳动能够包含一切:从大声呼喊到沉默不语,从娱乐到完成义务。劳动使生活甜美,它也使生活艰辛。劳动是心灵的一部分,也是结构的一部分。劳动既是出力,同时又是消费。劳动塑造世界,同时又吞噬世界。几乎没有什么东西比劳动在人类生活和共同生活中的绝对支配权的含义更为模棱两可了。

上述情况看起来是与人把自然界造成他自己的世界这件事相关联的。他只有在这种情况下才能做到这一点,这就是说,他取消了他自己为科学和技术(这些起初本来是工具的完善化)规定的界限,用好奇心的支配地位代替对好奇心的蔑视,用艺术家气质及其对机器感到的欢乐(列奥纳多·达芬奇)代替奴隶的效劳。这一过程使自然界成为可以明确认识的世界,这一过程不可避免地要与世界的人性化相联系,尽管它也受到限制:“人的全面渗入”还并不能保证人类化。科学和技术是作为保证生活的工具而产生的。人用它们作为工具来使自己的技巧摆脱其中起非理性支配作用的力量。但是今天它们的发展表现得恰恰相反,它们成了人已不再能看透的、预先确定的力量,而人不得不在它产

生之后与之适应。他要改变自己的本性和心灵才能与之适应；但这种适应也总是要求在“道德”上与人区别开来，人每一次只是在事后才能吃力地试图实现这种区分，而且往往失败。罗伯特·缪希尔所要求的“对准确性和心灵负责的总书记处”像是一个梦：人在根据科学目标和技术手段勾画自己之前，必须首先回归到自身和自己的责任。不过人毕竟能够依靠科学和技术在广阔的世界克服灾难和瘟疫（它们限制人的生命的再生产，并且一再限制和破坏人的生命的广度），并且帮助无数的人活到他们否则根本不可能活到的那个年龄。近代对进步的癖好今天会显得像反对技术的癖好一样不合理性，而后癖好是从对从前的好奇心的蔑视、对奴隶的效劳的蔑视获得养分的。由于科学和技术的竞争，才产生要求一种合理的和交往的道德、负责任的道德的压力。对后果负责，这是一种力图伴随科学和技术而生存的伦理思想的主导概念。这类科学伦理中的任何一种遇到的巨大困难当然在于，事后才伴随进行的调控不能深入到事先的责任的源头，也就是说不能达到在任何一个方面都还未能看透后果即未来的那一点。朝着这一方向的每一个步骤显然与自由是互相竞争的，因为自由的控制和计划只有以不顾尊严为代价才能做到；但是自由的任何一个道德上的保证都要与那些强制相竞争，而这种保证作为已经实现的自由的后果必须听命于这些强制。

责任的两难处境促使我们把有为的生活看成社会交往，看成计划化和组织化，最后，看成政治行为和对社会的

塑造。这是有为的生活作为“实践”的范围，古代人就是这样看它的。作为完成任务和制造的劳动与作为思维劳动和构想的劳动，在这里似乎被按照目标设想和榜样（归根到底按照对后果负责的观点）而行动的有为的生活所取代。人作为政治行动生物的实践本身却必须设计能继续再生产自己的结构，即统治和权力的结构。因此政治行动总是同时为它能在其中得到发展的可能性创造背景条件。它造成一些机构，权力集中在这些机构里，政治行为也在其中展开。关于贤明和公正机构的种种学说、思想在历史上是与关于贤明和公正统治的思想同样多种多样的。在这种情况下，人总是似乎沿着一条不明确的道德界限行动着，这条界限把堕落成“为统治而统治”的政治行动与只承认权力，具有工具意义的那种塑造意志划分开来。权力的恐怖，即所谓恐怖统治，可以从两个方面侵入人体和接近人。一个方面是从个别人的专断的自由出发，这种自由谴责世界上所有的人，认为他们所做的只不过是错误地取消了他的几乎与上帝相同的发展意志；另一方面是从对统治机构的赞美出发，这个机构打算扩展自己并且使人服从它。有为的生活作为政治行动也游动于一种摧毁一切的“对无生命事物的癖好”（埃尔利希·弗洛姆谈到“爱死亡”）和希望实行人们之间的互助的目标之间。政治思想旨在达到完美，却在现实中摧毁人的生命；拒绝统治，它的宗旨在于发现缺陷，但结果又陷入使人盲目地害怕统治的恐怖。关于把统治和解放结合起来的梦因此还将继续做下去。只有在承认公平的平

等和公正原则的那些社会中,二者的平衡才成为平常的事。

凡是在有为的生活作为行动发挥创造性的时候,也表现出同样的危险。创造性的行动,即希腊文的“poiesis”所承担的责任,是力图使表面上不可结合的事物获得可结合性的形式和风格。在这种形式中,人们对于恐怖的事物可以像他反过来庆祝解放的瞬间一样感到心满意足。诗的生活既作为对几乎不再能加以塑造的事物的塑造,也作为摆脱任何一种事实上的存在所具有的现实的三重意义而获得的解放,同样都是有为的生活。它的模式就是艺术;在这一意义上,有为的生活风格在自身的生活史中以及在为共同体设计的草案中也是一种“艺术”。把艺术与宗教事务并列,把形式和风格与得救和崇拜并列,这种情况在艺术家们的自我理解中从来是要发生的。但是这种邻近性只有在这样的情况下,即当它不是受到对成果和最终有效生产的信念的鼓舞,而是受到塑造的那一时刻存在的鼓舞的时候,这个鼓舞出自各种力量的自由游戏,才具有意义,而这些力量是在行动着的人即作为一个摆脱了目的而游戏着的人身上得到体现的。

但这种游戏既能造成罗马的纵火,也能导致刑具的“创造性”。目的的自由只有当它在上帝的游戏本身面前俯首屈服时,当它不想用自己来代替这一秘密时,才是完全自由的。行为的象征、艺术和游戏只有在它们向有为的崇拜的象征(它们促成生活,而不是牺牲生活)屈服时才能提高。行为的兴奋状态如果是来自感激的话,是欢乐的。这样一

句话固然与陈腐的语言游戏已相去不远，尤其是因为对所有的人和每一个人在实践上的滥用已经减弱了它的激情。但是尽管有为的生活本身不会因为它能颠倒任何含义而遭到玷污，诗意的解放及其以游戏方式的完成，不会由于任何一种解放都不能避免双重含义而被摒弃。谦恭者的愚行始终比骄傲者的愚行优越。

我们不应当忽视异化和解放的“伟大的”辩证法，许多事物是日常的，在一天天地重复、一天天地例行的这一意义上是日常的，既在可靠性和解脱的意义上，也在风险和艰难的意义上是日常的。行为的日常性能够被神化和受到鄙视，既能够以怀旧的方式被贬低，也能够以惊人的方式被抬高。这确实是被称为日常生活的这一现象的特有的范围。正如缪希尔所说，尽管决定性的行为也能“在表面上”，在平庸性中得到反映，人们毕竟能把日常生活当作行动的和受苦的人，自己行动也受到别人行动影响的人的历史来描述，他们的渺小的决定影响到子女、朋友和邻人。技术的、实践的、诗意的生活的轮廓的高度和深度也包括长度和广度，也就是说，包括“正常”的、活的和死的行为的各方面。

关于全部人的有为中的“互抗性”的解决模式是什么样子的呢？互抗性是指互相反对和互相矛盾的事物。谁在地球上就已经想达到天堂，必须求救于一种辩证法，通过这种辩证法，过去的异化在未来的解放中得到“扬弃”。日常生活也意味着，人有历史，人容忍了历史，人创造历史。他将通过推动历史向前还是通过使历史倒退到一如既往的“自