

俄罗斯思想文库

雅典与耶路撒冷

列夫·舍斯托夫 著

张冰 译

Иудейство
и христианство khur Bocu



1-я часть

5112
B920
S357

俄罗斯思想文库

雅典与耶路撒冷

列夫·舍斯托夫 著
张 冰 译

001049

云南人民出版社

责任编辑：蔡育曙

封面设计：西里

俄罗斯思想文库

雅典与耶路撒冷

列夫·舍斯托夫 著 张冰 译

云南人民出版社出版发行（昆明市书林街100号）

深圳宝峰印刷有限公司印装

开本：850×1168 1/32 印张：14 字数：350 000

1999年3月第1版 1999年3月第1次印刷

印数：1-6000

ISBN 7-222-02525-1/G·507 定价：24.50元

关于《雅典与耶路撒冷》

《雅典与耶路撒冷》于1938年年初，首次用法文出版（《Athenes et Jerusalem (Essai de philosophie religieuse)》）。书中收集了舍斯托夫在此前十年中所写的论文，其中多数写于1934年以前。《被缚的巴门尼德斯》一文的写作，开始于1929年，后来成为此书的第一章。该章及第四章反映了作者与艾·胡塞尔初次相识期间的谈话内容。P·克罗涅尔将谈话用德文发表于《逻各斯》杂志（1931年第1期，3月号）。1932年初，YMCA-PRESS出版了《被缚的巴门尼德斯》单行本。应M·古别尔的邀请，1930年5月26日，舍斯托夫根据此文的材料在法兰克福做报告，5月27日在哈勒市的康德学会，5月28日在柏林的康德协会，分别两次重复了以上报告（巴拉诺娃舍斯托娃：《列夫·舍斯托夫生平》，2，50——51页）。1931年年末，舍斯托夫开始写作后来构成《在法拉利公牛的肚子里》一章第二节的，草稿中题名为《意志自由与道德》，或《意志的自由与知识》一文。1932年年初，此文刚一写完，当即就被列维·布留尔在《哲学评论》（1932年第1,2期,3,4期合刊）上发表了它的法文本。此文中改述C·克尔凯戈尔创作的，有5节，在舍斯托夫为报刊所写的，有关一位他在这一时期中努力研究的哲学家中，这还是第一次。

舍斯托夫是在很晚的时候，才开始接触克尔凯戈尔的创作

Enik / 12

的。1928年4月，舍斯托夫在法兰克福碰见了M·古别尔。舍斯托夫对芳丹讲述道：“当我抵达法兰克福时，我发现那里大家都在谈论克尔凯戈尔。要想回避此类议论是不可能的。而我却不得不承认自己不知道他，他的名字在俄国默默无闻”。随后又补充说：“甚至就连无书不读的别尔嘉耶夫，也不知道他”。同年11月，在弗莱堡，经艾·胡塞尔介绍，舍斯托夫认识了海德格尔。在此之前，舍斯托夫已经读过海德格尔出版于1927年的《存在与时间》一书。舍斯托夫嗣后曾说：“当时我还不知道，他写的著作反映了克尔凯戈尔的思想和影响，海德格尔个人的贡献，仅仅在于他竭力把这些思想纳入胡塞尔思想的框架中去而已……等海德格尔走后，胡塞尔又对我说，邀我答应他回去后一定读一读克尔凯戈尔。我当时还不理解，为什么胡塞尔一再坚持要我读一读克尔凯戈尔，因为克尔凯戈尔的哲学思想与胡塞尔的思想，无任何共同之处。如今我才弄明白了，原来他想要我读克尔凯戈尔，只是为了让我能更好地理解海德格尔”。（同上书，2，21）。起初，舍斯托夫仅只发现，他与克尔凯戈尔的某些思想是相同的，但随着时间的迁移，他越来越对其思想感兴趣了。1929年2月，他写道：“正在读克尔凯戈尔的一些东西，的确发现有相同之处……”有时，我甚至感到，他读过《无根据颂》或是我曾读过他的什么书。区别仅仅在于，在与黑格尔论战时，他总是想要利用黑格尔的辩证法来反对黑格尔，他大约会觉得有关无根据性思想是不可接受，甚至不是什么思想吧。可尽管如此，他还是这样写道：“恐惧是自由的可能性——原编者注。抑或：“在可能性中一切全都同样可能——原编者注。抑或：“恐惧，死亡，寂灭，与每个人并肩站立着——原编者注等等。而所有这一切似乎都是从《无根据颂》中拿来的……”。（同上书，2，26）。在此期写给施莱策尔——音乐及文学批评家，舍斯托夫的朋友及其著作的法文译者——的信中，舍斯托夫屡屡谈到克尔凯戈尔：“过去的一

年——是我与克尔凯戈尔相识的一年——对于我来说十分艰难。直到如今，每当我想起我在自己的漫游中所碰到的这颗‘灵魂’时，我仍被迫付出极其巨大的努力，以便不让自己转入康德式的批判之路上去，这条路必将引导我们倒退到斯宾诺莎”。“去年冬天为了研究克尔凯戈尔可把我给整苦了”。“多么想跟您就这些问题聊一聊，不然的话一切都得闷在自己心里，有时这会令我很不好受”。（同上书，2，77，88）。芳丹在一篇文章中写道：“有一次，我见他的样子又瘦又疲倦……舍斯托夫……就说：“不要紧，是与克尔凯戈尔斗争把我弄成这副样子的”（同上书，2，88）。1932年12月，舍斯托夫已在波旁大学讲授完一轮《陀思妥耶夫斯基与克尔凯戈尔》课程。显然，正是在这一时期，舍斯托夫才搞清克尔凯戈尔哲学的核心主题——阐释人如何堕落的圣经故事。克尔凯戈尔的许多著作，其中包括《论恐惧》，都是讨论这一问题的。舍斯托夫首次涉及这一问题，是在一篇书评中，那是应M·布留尔之约写的，后来，发展成为一篇论述M·布留尔整个创作的论文。此文最先用俄语发表在杂志《道路》（1933年第39期，6月号）上；1933年12月，其法文译本刊载在《哲学评论》杂志上。此文嗣后收入《思辨与启示》一书（113—243）。当舍斯托夫写作这篇概述布留尔此前发表的所有著作的文章，而与他就此事相互通信时，他对其将要写的论克尔凯戈尔的书的线索的大致轮廓，已经了然于胸了。舍斯托夫认为这位思想家的生平和创作，就是存在主义的两个“派别”——亚伯拉罕信仰的荒诞与苏格拉底那与蛇的狡计合谋，不仅奴役了克尔凯戈尔的思想，而且，还奴役了他的生命本身的，自给自足的理性之间，那种令人难以忍受的，戏剧化的角逐过程。9月16日，舍斯托夫在宗教—哲学学院的公众集会上，作了题为《克尔凯戈尔的宗教—哲学思想》的报告。10月中，他写信给施勒策尔说：“开始写论述克尔凯戈尔的报告。写得非常艰难但也非常激动。没有一位

哲学家像克尔凯戈尔那样与我们如此接近——据我所知，没有一个人曾像他那样，如此激情澎湃地，奋不顾身地到圣经里找寻对这些问题的答案。他从黑格尔和古希腊人的宴饮式讨论会”转向约伯和亚伯拉罕；从理性转向荒诞和悖论。然而，他仍然还是未能彻底背叛苏格拉底，并在起而反对思辨哲学时，最终对福音书做了修正——因为它没有经受得住苏格拉底的批判——并竭力用辩证法推出上帝化为人身。而这样一来，毫无疑问，他会因此而完全像斐洛所做的那样，回到古希腊人宴饮式讨论会上去。这是为什么呢？斐洛我能理解，但对于把人从上帝身边驱赶开去的“对虚无的恐惧”——我就无法理解了，难道说，甚至就连克尔凯戈尔的“经验”，也无法驱除这种恐惧吗？（2，221）。1933年年初，舍斯托夫开始着手写作《克尔凯戈尔与存在主义哲学·旷野的呼告》一书。1934年3月至4月间，他完成了此书的首稿。然而，当时就出版此书法文本的设想，没有实现。只是在1936年年初，借着舍斯托夫诞辰70周年纪念日之机，由舍斯托夫的朋友们组成的委员会，才在预先征集签名之后，承担了出版此书的义务。1936年7月，“Vrin”出版社在哲学丛书中出版了此书的法文本，7月8日，《当代人札记》和《书籍之家》出版社，出版了该书俄文本，印数400册（2，212——213）。1934年，《哲学评论》约舍斯托夫写作《中世纪哲学的精神》论述日尔松的著作。为写此文，舍斯托夫重读了中世纪神学家们的著作。1934年10月曾经拜访过舍斯托夫的芳丹，讲述道：“……托马斯·阿奎纳的《Summa Theologica》搁在桌子上。舍斯托夫说：‘刚读完日尔松的书，开始重温《Summa Theologica》。多好的书哇！简直是一座教堂！每个细部，每一页，每个局部都是那么完整；但一切的一切，又都构成一个不可分割的整体。什么样的艺术啊！啊，全都是艺术。我劝您也读读它，这是一本发人深思的书！读论敌的书并赞美它，这是很有益处的’。（21，2，131）。

1935年2月，舍斯托夫完成了文章的写作，并将其法文本发表在《哲学评论》连着的两期上（1935年11月/12月号和1936年的1月/2月号），题名为《Athenes et Jerusalem》（2，136）。一部未来著作的标题就是这样诞生的，而上文则构成了此书第3章。日尔松在读过此文后，写信（1936年3月11日）给舍斯托夫说：“我刚刚囫圇吞枣地读完您的两篇文章，当然，我对这两篇文章有着特殊的兴趣，但我认为，它们会引起广泛兴趣的，您所涉及到的问题是那么严肃，而您讨论它们的方式，却又是那么深入浅出，形象生动。您是否注意到在1934年的那波里大会上，我所做的论圣托马斯·阿奎纳的报告，我同样也提到了提图里安问题，但我对他的这样一个问题——雅典和耶路撒冷之间究竟有何共同之处？——的回答是：罗马。争论的全部实质即在于此。您回归到路德那里去了，甚至回归到了路德在您所喜爱的陀思妥耶夫斯基身上所遗留下来的东西上了。而与您相反，我却认为，上帝是在通过罗马教廷在讲话，正是由于有了罗马教廷，启示才得以延续下来，而且，罗马教廷的目的，就是向我们全面完整地展现启示。旧约中有许多地方不光能引起争论，但全部问题在于其与整体的关系。任何孤立的文本都是不可割裂的。对整体的关系统帅着整个文本”（2，136——137）。舍斯托夫在临终前写给布尔加科夫的信（1938年10月26日）中写道：“根据日尔松这样的历史学家的具有权威性的坦白，中世纪神学家在读圣经时，会不由自主地回想起亚理士多德的‘歌者多谎言’来。而这，已与尼采的‘上帝被我们杀死了’仅咫尺之遥了”。（2，193）。

构成本书第四章的68则格言，都写于20年代，直至1930年年初，才付梓出版。在从1930年2月起出版的由德·曼齐阿拉伊和奥楚普主编的文集《数目》第一期上，发表了其中27则格言，其总标题为《甚好“Exercitia spiritualia”一书摘要》（《数目》，第一册，1930，第169——188页）。其中的26则格言，嗣

后收入《雅典与耶路撒冷》一书的第四章（格言 43——68）。舍斯托夫剔除了以之命名整个这组格言的第 27 条，因为他实际上是从《被缚的巴门尼德斯》一文中摘录的片断。第 1 至 42 条格言，原发表于《当代人札记》（1930 年第 43 期），题名为《论思维的第二个维度》（2，193）。

1938 年 3 月，一位崇拜列·舍斯托夫作品的奥地利人，格拉茨市的出版家出版了鲁夫译的德文本《雅典与耶路撒冷》。1949 年，在格拉茨市成立了舍斯托夫学会，其例会在 1950 年连续举行了 5 个月之久（从 3 月至 7 月）。地方大学的学生和教授们，也参加了这些例会。学会以传播舍斯托夫著作和思想，建立舍斯托夫档案馆为宗旨。施米特·德格勒尔出版社除出版舍斯托夫最后两部著作的德文译本外，还出版了另外两部著作，即俄国哲学家拉扎列夫著作的德文译本及格奥尔格·雅塔斯夫的著作。1952 年，出版社被迫停业（2，228——229）。学会成员之一，现任格拉茨大学哲学系主任的加列尔，于 1952 年通过论列·舍斯托夫创作的博士论文答辩。

由贝尔纳·马丁从法文译出的《雅典与耶路撒冷》英文版是俄亥俄大学出版社出版的。1968 年，纽约的西门—舒斯特出版社再版此书。此书前三章的意大利文本，由米兰的博克出版社，以三本单行本形式出版。

大约在 1938 年 10 月 20 日，《现代人札记》第 67 册出版，载有舍斯托夫的《尼古拉·别尔嘉耶夫·格诺齐斯（认识）与存在主义哲学》（参阅《思辨与启示》261——296）。大司祭谢尔盖在读过此文后，写信给舍斯托夫说：“……我以前一直都了解，而此刻则明确感觉到，您的无根据颂中包含有旧约启示的绝对基础，它在您的意识中，当然，早已变成了新约启示了。在我垂暮之年，能够在通过个体意识形态并不顾及它的情况下，感觉到这一点，着实令人高兴”（1938 年 10 月 22 日）。舍斯托夫在回信中写

道：“……能够从一个如您那样把整个生命都献给了宗教事业的人那里，得到对我珍贵思想的同情，这真太令我高兴了。（……）因此，我现在满怀喜悦的把我最近的一部著作——《雅典与耶路撒冷》——给您寄上——此书我写了有数十年之久。（……）在我看来，新约与旧约之间的对立，从来都是虚构的。当有人问耶稣（《马可福音》第十二章第二十九节），诫命中哪是第一要紧的时，耶稣答道：“以色列呵，你要听”，等等；而在《启示录》（第二章第七节）中：“得胜的，我必将神乐园中生命树的果子赐给他吃”。“知识”被克服，而启示真理——“耶和华，主呵，你们唯一的神”——新旧约中都公布了这一福音，而只有这一福音才能给人以直观生命中之恐惧的力量。而这，就是《雅典与耶路撒冷》一书的主题（1938年10月26日）（《列·舍斯托夫生平》2，191—193）。



丛书主编：刘文飞 汪剑钊
丛书策划：欧阳常贵 潘 灵
组稿编辑：潘 灵

目 录

关于《雅典与耶路撒冷》	(1)
前 言	(1)
第一章 论形而上真理的来源（被缚的巴门尼德斯）	(27)
第二章 在法拉利公牛的肚子里（认识与意志自由）	(116)
第三章 论中世纪哲学（Concupiscentia irresistibilis）	(240)
第四章 论思维的第二个维度（斗争与思辨）	(371)

Quid ergo Athenis et Hierosolimis?

雅典与耶路撒冷之间有何共同之处？

——德尔图良

前 言

Μεγιστου αγαθου ου ανθρωπ ω τουτο, εκαστη ημεραε
περι αρετης τουε λογουζ ποιεισθαι

一个人的最高幸福在于一连数日谈论善行。

——柏拉图：〔苏格拉底辩护词〕

凡不出于信心的都是罪。

——使徒保罗：〔罗马书〕第十四章第二十三节



前言实际上永远都是后记。一本书经过长期写作，终于最后杀青——后记力求在比较而言不多的几句话里表达数年当中指导作者构思的那一思想。

“雅典与耶路撒冷”、“宗教哲学”，这都是些差不多等值、并相互涵盖的用语，与此同时，这些用语又都同样神秘，并以其内在的矛盾性刺激着当代人的思维。如果我们提出这样一个两端论法——是否会更恰当一些了呢？如果我们诉诸历史的审判，那回答该会是明确的：历史会告诉我们，数百年以来，人类精神的优

秀代表人物一直都在将一切试图把雅典与耶路撒冷对立起来的做法，从自己身边逐出去，并且永远都在激烈地拥护“和”而顽固地抹煞“不是……就是”。耶路撒冷和雅典，宗教与理性哲学，一直都能和平共处，于是，这个世界中的人们便可以看到为自己的那些珍贵的、已实现和未实现的幻想而提供的保障。

然而，对历史的审判是否可以信赖呢？历史是不是俄国香客传说中多神教土地上诉讼中的两造皆被迫请求其予以裁决的那个不公正的法官呢？历史判决所依据的究竟是什么呢？历史学家们喜欢这样认为，即他们根本就不是在“做判决”，他们不过是在叙述“往事”，将已被遗忘或湮没在时间中的“事实”从过去提取出来，将其放在我们面前，法庭不是由他们、而是自己形成的，或是说甚至就连事实本身就已包含着判决。历史学家在此与其他实用科学代表人物没有、也不想有所区别：事实是他们最后的、具有决定意义的最终审级。在其之后已无处可以继续上诉了。许多哲学家、特别是新近的哲学家，其受事实催眠的程度，丝毫不亚于实用学者。不妨去听听他们怎么说——事实已然是真理本身了。可什么是事实呢？如何才能把事实与杜撰或想象区别开来呢？的确，哲学家们对错觉、海市蜃楼、梦幻等的可能性是很重视的。尽管如此，既然还是不得不从大量或直接或间接的意识材料中去挑选事实，这也就意味着，事实自己本身还不能算是具有决定性意义的审级，在抵达事实之前，我们所能掌握的还有一些现成标准、一些充当探索和发现真理之条件的“理论”，对此，就鲜有人知了。然而，这些标准和理论究竟是什么呢，它们从何而来，我们为什么会毫无保留地信任它们呢？也许还可以换一种方式提问：我们果真是在寻找事实吗？事实果真是我们所需要的吗？事实是否充其量不过是用以掩盖精神全然别样的勒索的一个借口或一道屏障呢？

我已经说过，多数哲学家都拜倒在事实或“经验”脚下，但

也还是有这样一些哲学家——他们绝不是一些末流哲学家——清楚地看出，事实最多也不过是尚待加工甚至改造的原始材料，它们自己本身并不提供知识和真理。柏拉图区分了 $\delta\omicron\zeta\alpha$ （意见）和 $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ （知识）；认识在亚理士多德看来就是认识一般。笛卡尔的出发点是 *veritates aeternae*（永恒真理）；斯宾诺莎只看重他的 *veritium genus cognitionis*（第三种认识）；莱布尼茨区分了 *veritas de-fait*（永恒信仰）和 *verites de raison*（永恒理性），甚至敢于大声疾呼地宣称，永恒真理在未征得上帝同意的情况下，进入了他的意识。在康德笔下我们可以找到就其坦率而言是唯一独特的供白，即经验所能告诉我们的仅仅只是有什么和什么有，而关于必然应有之事它却只字未提，也不提供知识，因此，它不但不能满足、反而会激怒我们的理性，激怒我们那贪婪地寻求着普遍必然判断的理性。这一供白——尤其是由于它出自“理性的批判”作者之口——的意义，是难以夸大的。经验在激怒着我们，因为它没有提供知识：“经验”或“事实”随身带给我们的，不是知识，知识是完全不同于经验和事实的另一种东西，而只有这样一种既不在经验、也不在事实中的知识；无论你怎么寻找、也找它不着的知识，才是理性——*pars meliormistra*（我们最好的一部分）——以全力追求的东西。

这样一来，一系列问题便随即产生了，它们一个比一个更使人不安。首要的问题是，既然一切如上面所说的那样，那么，批判哲学又何以有别于教条主义哲学的呢？难道莱布尼茨的 *veritium genus cognitionis*（第三种认识）和 *verites de rsison*（永恒理性），就是没有征得上帝的同意下，便进入上帝意识中、而在康德做出如此供白后，也尚未恢复其固有的、为数百年传统所说明的权力的永恒真理吗？批判哲学没能克服，而不过是在自身中体现了、向我们掩蔽了构成理论哲学灵魂的回答。莱布尼茨和已故的笛卡尔之间的冲突，不知何故被哲学史家所忽略了，但却具有非常重

要的意义，因此我想请大家注意。笛卡尔在其书信中不止一次表达过这样一种信念，即永恒真理不取决于时代，而是以自己的意愿，仿佛按照永恒性本应所是的那样存在着，它们是上帝所创造的，因此，和上帝所创造的事物一样，具有现实的和理念的存在方式。笛卡尔写道，如果我断言，没有峡谷就不可能有高山，则这不是因为换一种方式实际上是不可能的，而仅仅是因为上帝赋予我以这样的理性，它要求我在谈及高山时，不能不以峡谷为前提。^① 贝尔^② 在引述笛卡尔的这段话时，承认说，这段话里所表达的思想是非常出色的，只是他无论如何也弄不懂它，尽管他仍抱有希望，即随着时间的迁移，他终将比现在幸运一些的。^③ 而安祥平静、稳捷沉着、总是关切并同情地注意倾听他人意见的莱布尼茨，每当他想起笛卡尔的这一论述时，便会怒不可遏。他既为居然决定在书信中支持如此昏话的笛卡尔，也为居然会为如此昏话而入迷的贝尔而生气。^④

的确确实：如果笛卡尔是“对的”，如果永恒真理不是自律的，而取决于意志，或确切地说，取决于即便是造物主的任意妄为的话，那我们称其为哲学的那一哲学又如何可能呢？那一般真

① 笛卡尔在《形而上学沉思录》第5卷中写道：“我认为显而易见的是，存在不可能与上帝的本质分离，正如同直角三角形等于其两个内角之和一样，或如不可能把高山的理念和峡谷分开一样”。

② 贝尔·彼埃尔 1647—1706，法国政论家、哲学家。——译注。

③ “为了很好地理解这一学说，并解决与此相关的一切难题，我为自己穷尽了一切可能。坦白地说，尽管做了所有这一切尝试，我仍然没有完全达到目的。但这并未夺走我的希望，我和一些处在别的情况下的其它一些哲学家们一样认为，时间会揭示这一美妙的悖论的”。

④ 莱布尼茨就此写道：“看来，笛卡尔先生有关自由的表述尚不够清晰。有关自由他有一个极其独到的概念，以此之故他极大地扩大了自由的内涵，以致想要断言，在上帝来说，证实必然真理是完全自由的。他全部学说的宗旨仅仅是想要保持这一有关自由的概念”。

理又如何可能呢？莱布尼茨当他出发去找寻真理时，总是——按他的话说——要随身带上罗盘和地图、矛盾律和充足理由律才出海的。他称它们是自己的勇士和战士。然而，如果连矛盾律和充足理由律都被动摇了，那还能怎样寻找真理呢？让人窘困甚至恐惧的原因有的是。对于笛卡尔没有峡谷就没有高山的说法，亚理士多德肯定会说，这样说说未尝不可，但却不能这样去想。^① 莱布尼茨也许会引用亚理士多德的话，但这在他来说是远远不够的。还需要有一些证明，可是，既然连矛盾律和充足理由律都垮台了，则可证实性理念自身也成了海市蜃楼和幽灵，于是剩下的便只有发怒了……的确，愤怒本身即是 *argumentum ad hominem*（人所适用的证明），而在哲学中却本不应有它的立足之地，但当问题已经涉及到最后的尊严时，人已变得不是那么能明辨事理：只要能辩护，只要能多少掩护那么一下……

然而，须知莱布尼茨的愤怒，实质上，和康德的“理性在贪婪地寻找”、“理性被激怒”没有任何差别。难道每次当理性想要什么时，总会有人立刻向它献上它所要求的东西；难道我们不是必须无论如何也要满足理性，并无权激怒它吗？再不，一切正好相反：即倒是理性应该奉承我们，并千方百计地提防着、切勿使我们被激怒？康德不敢这样批判理性，而且，《纯粹理性批判》也未提出这样的问题，正如理论哲学也未提出这样的问题一样。对苏格拉底极为倾倒的柏拉图和亚理士多德，以及在其之后的新哲学，笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨，和康德一样，以其为人所能具有的全部激情，追求普遍和必然真理，也即追求着那种他们认为唯一配得上知识之美名的东西。如果我们说，认识问题，确切地说，作为一个问题的认识，不仅从未吸引最杰出的哲学思想

① 亚理士多德：《形而上学导论》：“……没必要把心里所想的都用话语说出来”。
“……而实际上他们并不是这么想的，这是显而易见的……”。