

西方文化与悲剧精神： 古希腊维度与基督教维度

郭玉生◇著

黑龙江大学出版社

西方文化与悲剧精神： 古希腊维度与基督教维度

郭玉生◇著

黑龙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

西方文化与悲剧精神：古希腊维度与基督教维度 /
郭玉生著. -- 哈尔滨：黑龙江大学出版社, 2011. 8

ISBN 978 - 7 - 81129 - 443 - 9

I. ①西… II. ①郭… III. ①西方文化 - 文化史
IV. ①K500. 3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 162536 号

书 名 西方文化与悲剧精神——古希腊维度与基督教维度
作 者 郭玉生 著
出 版 人 李小娟
责 任 编 辑 管小其
出 版 发 行 黑龙江大学出版社(哈尔滨市学府路 74 号 150080)
网 址 <http://www.hljupress.com>
电 子 信 箱 hljupress@163.com
电 话 (0451)86608666
经 销 新华书店
印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本 720 × 1000 1/16
印 张 15.25
字 数 225 千
版 次 2011 年 10 月第 1 版 2011 年 10 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 443 - 9
定 价 30.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。
版权所有 侵权必究

在在地活着,不管生活意味着错误、堕落或什么。原始生命力和本能的自在自由即是人生的全部真实,生命的本质就在个人生命感觉里,重要的是最大限度地释放自己、扩张自己。斯蒂芬由此置身于彻底的虚无之中,“我的家、我的祖国或我的教堂”都是“我已经不相信的东西”^①。斯蒂芬·迪达勒斯决定担当起流亡和孤独的命运,从彻底的虚无中重新创造出一切。那么,斯蒂芬·迪达勒斯创造出了什么?他在乔伊斯1922年创作的《尤利西斯》再次出场,这时他却成了一个虚幻缥缈、失魂落魄、寻找精神父亲的流浪者。原因是以个人的最终会衰竭枯死的自然生命为本源而拼命索取激情,其结果只能是一切都被抽去了灵魂,每一滴热血都被冷却。可以说,人上升到神的位置之后却难以把握自我,现代主义文学艺术最先捕捉到了这种感觉的混乱和自我的困惑。

戈德曼在其代表作《隐蔽的上帝》中虽然和帕斯卡尔同样使用“上帝的被打赌存在”一语,但其中关于“上帝”的内涵有很大的差异。帕斯卡尔曾是冉森教徒,他的上帝始终属于信仰和神学问题;而戈德曼的上帝则带有隐喻的特征,他摒弃了上帝的神学含义,将其置换成上帝本身所代表的绝对本质,这是继承了从古希腊哲学到德国古典哲学的遗产,即以“理念”、“存在”、“绝对精神”、“人本质”等为统摄的,追问现象变化“多”之后的绝对的“一”。在德国古典哲学中,上帝或绝对精神是无所不能的,是绝对的、不加任何限制的,表现了本体论哲学的特性。在戈德曼那里,隐蔽的上帝并非有时存在有时不存在,而是始终存在和始终不存在。戈德曼认为,人与世界的关系统摄于上帝的被“打赌”存在的前提之下。由于上帝是隐蔽的,世界成为唯一的、真实的、可直面的世界,是在历史状况中个体的“是”,但却远非本体论所要求的真正的世界(“应该”),因为真正的价值存在于超验之中。这样“应该”与“是”两者恰是不可整合的。这正是戈德曼所描述的悲剧场景。而悲剧人正是面对这样一种现实,要求上帝对最后的真理的裁决,要求“应该”与“是”的统一。但是正如隐蔽的上帝的永恒的沉默一样,无论理论还是现实历史进程本身都不会印证甚至不能给出胜利或

^① (爱尔兰)詹姆斯·乔伊斯:《一个青年艺术家的画像》,黄雨石译,外国文学出版社1983年版,第295页。

失败的暗示,一切都只是在打一场看不出胜负的赌,而且这种打赌是不能放弃的。如果一旦放弃了关于希望的打赌,也就意味着走向相反的命题——绝望。

戈德曼所要解决的问题并非是文艺创作中的悲剧问题,而是当代资本主义社会历史条件下人类生存与解放的深层困境。戈德曼借助于对帕斯卡尔、拉辛悲剧观的研究,以提炼出面对资本主义现实的自我救赎的道路。正是由于上帝的被打赌存在,悲剧人与一般的人不同,他必须寻求真正的善,对真理有绝对的要求。但是,也正因为上帝被打赌存在,人不能达到真正的社会准则,找到严格的真理,实现合理的正义,因此注定要拒绝令人失望的世界,从而走向沉默、孤独和死亡,因而他是渺小无力的。可是人具有意识,能够觉察人类的缺陷、局限和物质世界内存在的一切可能性,并且不满足于其中任何缺陷、局限和可能性,不接受任何妥协,因而又是伟大的。悲剧人的悲剧性正在于他面对理想与现实(“应该”与“是”)时的矛盾:既不能躲进“上帝之城”,对世俗生活漠不关心,逃避到隐修和永生中去,也不能沉沦于世界,任物欲的纷扰载沉载浮。悲剧观就是在物质世界内部自相矛盾地拒绝世俗生活。人正是应当在世俗生活里,或者至少面对着世俗生活,既表示拒绝一切相对价值,又表示追求真正的和超验性的社会准则。正是由于人对世界的拒绝和对绝对真理的追求,上帝与人同在。因此戈德曼明确地指出:“悲剧的伟大把忍受的痛苦,由没有灵魂和意识的世界强加给人的痛苦,变为自愿的和创造性的痛苦,变为由人的有意义的行动对人的苦难的超越,这样的人从真理和绝对的根本要求出发,拒绝妥协和相对。”^①

通过以上论述和例证可以看到,西方悲剧精神围绕着古希腊维度和基督教维度不断传承和演进,不同时期的悲剧精神在内容上有着重要的区别,说明悲剧精神不是抽象的理念,而是西方文化之于心灵内在性的具体展示。由此而言,悲剧精神不仅是西方文化精神的表征,更是其文化意蕴的必然外显。

^① (法)吕西安·戈德曼:《隐蔽的上帝》,蔡鸿滨译,百花文艺出版社1998年版,第108~109页。

三、西方悲剧精神与现代性问题

无论是古希腊的奥林匹斯诸神,还是基督教的上帝,作为人之外的价值判断与生活依据彻底退隐之后,在一个没有神的现代世界里,人能否凭借自身独立地担负起人以及整个尘世的价值?在这种视野下,所谓现代性问题在美学领域表现为,作为展现人与神争执、疏离与和解的古希腊维度的悲剧精神与基督教维度的悲剧精神,在没有神的现代是否可能继续存在下去?或者说,现代是否还需要悲剧精神?

古希腊人世界观的基础是具有统一性的、实在的宇宙理念,这种理念自身包含着创造的表达,古希腊人把这种表达尊为神性。基督教出现之后,人的灵魂的意义问题得到无限提高,人把所有生存的价值安置于上帝之中。近代启蒙运动以来,由于上帝的概念丧失了原初的力量,灵魂成为孤零零的存在。令主体不安的遥远客体,从寄附于至高无上的上帝下放给自主自立的个人主体。社会按照能够自我存在、自我确立、自我发展、自我立法、自我负责、自我立命、自我实现、自我救赎的独立个体原则进行构建。启蒙思想家批判传统的社会共同体培育的诸种信念、超验意义,宣扬人应该摆脱对神的迷恋,为个体自我进行完备的认识。人是为现实的、现世的幸福而活着,追求幸福是人的自然本性;人不是为了某个遥远的历史目的而活着,不是为了“神”的目的而活着,不应该为“神”而牺牲眼前幸福的生活。

因此陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》有这样一段议论:“无神论在现代的具体化问题,建筑巴比伦高塔的问题——建筑这个高塔正是不靠上帝,不为了从地上上升到天堂,而是为了把天堂搬到地面。”^①列奥·施特劳斯同样认为:“按照一种相当通行的想法,现代性是一种世俗化了的圣经信仰;彼岸的圣

^① (俄)陀思妥耶夫斯基:《卡拉马佐夫兄弟》(上),耿济之译,人民文学出版社1981年版,第31页。

经信仰已经彻底此岸化了。简单不过地说,不再希望天堂生活,而是凭借纯粹人类的手段在尘世上建立天堂。”^①启蒙思想使历史与神圣秩序脱离了关系,由神所创立的封闭宇宙的稳定框架和由神的安排所引导的历史作为一种旧的意义世界被打破了,它将被一种新的意义框架所取代,后者的核心特征是神意的、直线发展并终结于末世论危机的中世纪历史观念,让位于一种由像人自己这样的自然力量所决定的内在于物质世界的历史观念,自然与历史将服从于人的决定。这种新的意义框架就是现代性。在列奥·施特劳斯看来,现代性正是一种取消了超越维度的世界观。人取代了神成为意义的中心和来源,历史的意义也失去了超越的维度而完全变成一种世俗现象,这既是现代性的根本特征,也是现代性危机的病根所在。

人的生命存在与自然神秘、价值神圣、伦理正义有一种无法摆脱的先关关联。作为一个特殊的族类,人不得不与他难以把握的自然神秘相关(例如现代生态危机),不得不与他难以理解的神圣价值相关(例如现代信仰危机),作为一个个体,他不得不与不可替代的他人相关(如现代伦理危机)。无论作为一种生命类型,还是作为一个生命个体,人的生命存在都有一种先在限度,在此,没有绝对的权力意志,也没有绝对的超人。由此现代性最致命的危险在于它虚构了一个绝对的“人”,割断了人与自然神秘、人与价值神圣、人与伦理正义的先关关联,取消了人存在的先在限制,建立了人对自然、人对神圣、人(超人)对人(常人)的统治。在现代性思想的逻辑上,人的生命与艺术活动不再是人对自然的模仿,不再是人对神意的聆听、传达与接受,不再是人对他人的同情与敬重,其导致的结果如列奥·施特劳斯在他的著名论文《现代性的三次浪潮》中所指出的,现代性的危机在于下列事实:“现代西方人再也知道想要什么——再也不相信自己能够知道什么是好的,什么是坏的;什么是对的,什么是错的。”^②列奥·施特劳斯认为,现代性的一个主要特征是理性主义的高扬,但现代文化已

① (美)列奥·施特劳斯:《现代性的三次浪潮》,丁耘译,载刘小枫编:《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集:卷二》,华夏出版社2008年版,第33页。

② (美)列奥·施特劳斯:《现代性的三次浪潮》,丁耘译,载刘小枫编:《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集:卷二》,华夏出版社2008年版,第32页。

经不相信理性能够有效地为自己提供一个最高目的。因为理性主义的高扬意味着人把自身的理性能力提高到无以复加的程度,人成为宇宙的中心,意义的主宰,秩序的源泉,然而在现代价值观中,理性本身又只是一种内在于世界的工具,它是实现目的的利器,却无法提供目的本身(这里的目的是主要是指终极目的)。现代性的另一个主要特征是世俗化,但世俗化失去了方向的指引。因为世俗化意味着超越价值的缺失,人只有此世的生存,如果没有一种超越精神的指引,这种生存本身是短暂无意义的。现代性的危机,简单地说,就是在终极意义上的虚无主义,价值与事实脱离开来,变成相对主义,人生如浮萍,只有随波逐流,却永远不知道要飘向何方。

在现代社会,欲望成为悲剧主人公。因为人的欲望永远无法满足,人的满足永远没有界限,人的精神永远对已占有领地感到厌倦,所以它总是努力奋斗却又永远达不到目标,传统意义上的政治经济压迫演变为现代的本能欲望的压抑,在更深层次上危及人的存在。马克斯·韦伯曾指出,理性资本主义不是道德堕落的产物,不是贪得无厌的金钱欲望的产物。相反,它是道德的产物,与一种崇高的道德境界联系在一起。这种道德来源于宗教,传统的禁欲主义的人生观与世俗化的商业环境的结合,形成了清教徒的生活方式。资本主义文明是由这些具有既勤奋又节俭的崇高品质的人们所创造的。贵族商人、各种依赖传统性资源(遗产、特权、政治权力等)来经营的企业家,都体现不了资本主义精神,只有处于上升时期的工业中产阶级才突出体现了资本主义精神。并且,韦伯还指出,资本主义精神有可能在将来完全消失。因为资本主义在创业时期,需要精神上的支持,而发达的资本主义就不需要它的支持了:“大获全胜的资本主义,依赖于机器的基础,已不再需要这种精神上的支持了。启蒙主义——宗教禁欲主义那大笑着的继承者——脸上的玫瑰色红润似乎也在无可挽回地褪去。天职责任的观念,在我们的生活中也像死去的宗教信仰一样,只是幽灵般地徘徊着。”^①在资本主义高度发达的现代社会,对财富的追求已经不再是由奉献精神 and 天职责任的道德驱使,而是由纯粹的世俗情欲所推动。这样马克斯·韦伯

^① (德)马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓等译,三联书店1987年版,第142页。

对于资本主义的前途充满了道德悲观主义,他担心如果没有“旧理想的伟大再生”,人们将会在身外之物的“铁笼”里生活,任世俗欲望的驱使而麻木不仁。^①在后现代主义的狂欢中,失去神作为外在节制的人,从此放纵地沉迷于世俗享乐之中,理性与欲望之间的隐秘关联也变成了明显的同一,理性的放纵以技术为形式,为世俗欲望的享受提供了更多的便利,人彻底抛弃了神圣性而成为与动物无异的纯粹造物。所以,在后现代主义美学观念和文学艺术中,传统悲剧英雄的那些光辉伟岸的身影不见了,那些坚韧、愤怒、牺牲、救赎与严辞拷问也没有了,死亡也已经不再是对于人类伟大力量的最终度量,而仅仅是一种没有意义的个体经验。然而列夫·托尔斯泰以十分独特的方式回答了死亡是否有意义这个问题。他的回答是肯定的,而现代文明人则是否定的。正如韦伯为此所言:“文明人的个人生活已被嵌入‘进步’和无限之中,就这种生活内在固有的意义而言,它不可能有个终结,因为在进步征途上的文明人,总是有更进一步的可能。无论是谁,至死也不会登上巅峰,因为巅峰是处在无限之中。”“一个文明人,置身于被知识、思想和问题不断丰富的文明之中,只会感到‘活得累’,却不可能‘有享尽天年之感’。对于精神生活无休止生产出的一切,他只能捕捉到最细微的一点,而且都是些临时货色,并非终极产品。所以在他看来,死亡便成了没有意义的现象。既然死亡没有意义,这样的文明生活也就没了意义,因为正是文明的生活,通过它的无意义的‘进步性’,宣告了死亡的无意义。这些思想在托尔斯泰的晚期小说中随处可见,形成了他的艺术基调。”^②

古希腊悲剧之所以能够唤起人的恐惧与同情,是因为在他们心中,神的记忆尚存。但是在心中已经没有神的现代世界中的人中,要想唤起对超验之神的敬畏并希望由此带来节制则根本不可能。现代世界的人彻底将神请出了自己的世界,哪怕是记忆中的世界,从而根本无神可忘。他们甚至哪怕是谈起对神的记忆,也是将之作为自己的蒙昧的过去而唯恐避之不及,这彻底宣布了超验在人的现实世界中的不可能,从而彻底割断了人的超验道路,不得不面对生命无

① (德)马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓等译,三联书店1987年版,第143页。

② (德)马克斯·韦伯:《学术与政治》,冯克利译,三联书店2005年版,第29~30页。

常、不确定性的绝望深渊。20世纪西方文学艺术充分表明,上帝死了,人再也无法确定自己的形象。用以观照人的完整形象的神性尺度既以丢弃,人只能在现实的哈哈镜中看到自己扭曲的身影。在荒原世界的大背景下展开的人物画廊,人变了形,不是反常的大,就是离谱的小;不是自高自大的狂躁型,就是自卑自贬的抑郁症。甚至人没有了本质,有的只是自由。而在这唯一可凭的自由当中,人可以成为无所不能的上帝,成为在善恶之上的超人,也可以成为非人,成为兽,成为虫,成为物,成为一丝嘘气,当然又未必不可以成为什么都不是。例如,加缪《局外人》中世界的神性之维被抽空,人没有向高处走向的终极盼望,生活流于平面化、相对化、灰色化、游戏化。当生存的根据的落空和错位成为人的无可挽回的命运时,人必然是放弃欲求与感觉,用冷漠的无感受去对付自己无力战胜的危险。因此局外人拒绝为自己开枪杀人的行为提出辩护或解释,无所谓地接受审判,走向了死亡。无论是厌弃尘世生活,还是放纵和沉迷于尘世生活,两者看似相反和对立,实则是一枚硬币的两面,都是虚无主义深渊的表现。因为所谓虚无主义,是人抛弃了神,又抛弃了自己后的无家可归。两者的共同之处都在于无法恰当地肯定自我,不是不足,就是过度。因此,把人从虚无主义深渊中解救出来的方式,就不是对尘世生活单一的自我肯定或者自我否定,而是重新依靠神性尺度建立人自身的恰当的、有节制的自我肯定。

雅斯贝尔斯立足于西方现代存在主义思想的视域系统论述了悲剧问题,典型代表了20世纪以来的西方悲剧观念。雅斯贝尔斯指出:“悲剧兀然出现在我们面前,展示出存在的恐怖方面,但这存在依然是人的存在。悲剧显露了它与人性未经探查的背景之间的纠葛。然而,自相矛盾的是,在人面临悲剧的时候,他同时将自己从中解脱出来。这是获得净化和救赎的一个方式。”^①因此,悲剧精神对人的存在来说,一方面通过挫折和苦难揭示人的存在。悲剧通过人的生存困境的展示,通过悲剧人物的眼泪、酸辛、挣扎和抗争,唤醒人的生存的价值感,并以虚构的艺术方式,让人充分发挥自己自由的天性,进行自由的训练,使自己更加人化。因为,在平庸敷衍的现实里,人很少有这样的机会来操练自己。

^① (德)卡尔·雅斯贝尔斯:《悲剧的超越》,亦春译,工人出版社1988年版,第25页。

另一方面,在雅斯贝尔斯看来,悲剧是罪恶的结果,是源于罪恶本身的内在的精神活动。罪恶不只是存在于个人的行动和生活之内,而是存在于人类整体之中。他从本体论上论述罪恶,认为:“存在是罪,从最广泛意义上来讲,罪与存在本身是等同的。”^①“一个人的生命因其起源而获罪。真的,我从来没有向往过这个世界,也不曾希冀我个人能生存于其间。我的罪并非出于意愿,而只是因为我自己有这样一个出身。我是有罪祖先的苗裔,这使我自己也有了罪。”^②在悲剧中,主人公的毁灭就是赎罪,获胜的是普遍宇宙、世界秩序、道德秩序、生命的普遍规律、永恒。人的意义在其内部是不可能实现的,只有当来自超越的东西和绝对者的光进入到他,意义才能最终实现。所谓“绝对者”或“超越者”就是指神,指某种超验存在的、但难以言说的终极境域。这样,人由于得到净化和救赎而获得超越。雅斯贝尔斯的这些观点既肯定了悲剧的净化作用,同时又把悲剧净化说与基督教神学结合起来,并以此作为超越人的有限性的手段。

如是观之,古希腊维度的悲剧精神和基督教维度的悲剧精神并没有随着现代文化的世俗化而销声匿迹,恰恰相反,它正以不同的形式在现代世界中表现出来。这是因为现代性的展开与推进无法取消古希腊维度的悲剧精神和基督教维度的悲剧精神所揭示出的人的悲剧性命运,反而加剧了悲剧性内在结构中各种因素之间的冲突。例如在承认认识的有限性、理性的有限性、解释的有限性的前提下,如何从“不可能”之处确认可能的“意义”?如何在意识到人类价值的片面性、相对性和自相矛盾性的同时,仍然落实“善”的无限要求?如何超越艺术的教化目的和审美目的,使之与人类的终极体悟及其自我拯救相沟通,从而表达深层的精神期待?这样,灵魂与肉体,理性与信仰,神圣与世俗,自由与秩序,命运与正义,苦难与拯救成为现代悲剧意识的重要主题。

① (德)卡尔·雅斯贝尔斯:《悲剧的超越》,亦春译,工人出版社1988年版,第42页。

② (德)卡尔·雅斯贝尔斯:《悲剧的超越》,亦春译,工人出版社1988年版,第42~43页。

小 结

美国学者依迪丝·汉密尔顿曾经比较了古希腊文化精神与基督教文化精神的不同：“建造哥特大教堂是因为对上帝的畏惧和尊敬，是人们为了表达他们的愿望：‘我们赞美你，啊，上帝，除了能赞美你，我们一无所能。’建造帕台农神殿是因为胜利的喜悦，是为了展示人类的美丽、力量和光荣：‘世上奇迹有很多——却没有一个比得上人。他能跨越海洋，哪怕飓风卷起一片白浪……他是在荒山中潜行的万兽的主宰……他是话语和像风一样快的思想——’”^①此即意味着对古希腊文化及其悲剧精神来说，神圣见于现实之中；通过完美的有涯之生，人获得了永恒。所以瑞士神学家巴尔塔萨说：“希腊悲剧的母源是神话，它意味着一种此在的明朗空间，这一空间透显地展现在天和大地、诸神和人分离之中。关键在于，在此空间中，人是不能作为下凡的神来理解的，正如在东方，其有限的存在先被规定为外观和幻景；亦如在稍后的奥尔菲斯-柏拉图哲学中那样，灵魂从天上罚落，并在对本源的渴慕中耗尽了自己；然而，人恰是在其有限性、美和成问题性中得到肯定，这意味着，人作为有限的生存，将在神的空间中得到解释，人的有限生存因此而获得了崇高的伟大。”“高度重视被神灵之光环绕的有限存在，构成了希腊悲剧的基础。”^②

古希腊维度的悲剧精神以人为中心，展示了人性的普遍法则和关于人的理想，是最先意识到根据人文主义理想实现人的教化的西方文化传统之一；基督教维度的悲剧精神关注的是神，从人与神的关系衡度人，神进入了个人的自我，规定人的本质。古希腊维度的悲剧精神最终是为了追求人的福祉，而非基督教维度的悲剧精神为了神圣存在本身的可能世界。由此产生了古希腊悲剧与《圣经》悲剧的不同：“在希腊悲剧中，众神的行为方式始终带有一种神秘色彩，主人

① (美)依迪丝·汉密尔顿：《希腊精神》，葛海滨译，华夏出版社2008年版，第45~46页。

② (瑞士)巴尔塔萨：《神学美学导论》，曹卫东、刁承俊译，三联书店2002年版，第157页。

公是在没有充分认识到他所处的境遇的情况下便盲目地作出了他的悲剧性选择的。在圣经文学中,各种问题事先就十分明确地安排好了,因此悲剧主人公的错误选择不可原谅,因为他违背了上帝事先告诫他的明确无误的旨令。古典悲剧给人留下的印象是做任何事都是可怕的,因为神可能会因此毁灭他。圣经悲剧并不助长这种偏激态度,而是鼓励人们去服从上帝,选择那条他为众生所指明的路。或许可以这样来总结圣经悲剧与非圣经悲剧的不同:非圣经悲剧的主人公最主要的是一个值得同情的悲剧性的牺牲品,而圣经悲剧的主人公是一个不值得同情的罪人。人们对前者的通常反应是:‘发生在悲剧主人公身上的这一切未免太不公平了’,而对圣经悲剧主人公的一般反应是以‘他违背上帝的旨意太不应该了,他完全可以不这样’。”^①基督教文化不同于古希腊文化之处在于基督教文化首先突出的是“理性”的依存性而非自足性。它没有将一种独立的“位格”给予人类理性,强调依靠理性达到人生真谛的道路是行不通的,因为人在本性上陷入罪孽的深渊,无法单靠自己的努力从堕落中解脱出来。人是因为无知而犯错还是因为自由而沉沦成为古希腊文化与基督教文化理解悲剧性的分歧点。所以亚里士多德认为悲剧人物遭受不幸,不是因为本身的罪恶或者邪恶,而是因为犯了某种错误。与亚里士多德的悲剧理论不同,基督教文化则认为悲剧性不是产生于人的一般性“过失”或“错误”,而是产生于人的悲剧性处境,即人的“罪性”。世界因此丧失神圣,而听命于人的欲望,导致了存在意义的极度贫乏。

^① (美) 勒兰德·莱肯:《圣经文学》,徐钟等译,春风文艺出版社1988年版,第116页。

第二章 自然性与神性

人类真正的历史就是它的精神史,其实质是精神自我理解、自我实现的历史。只有精神才是世界的真实生命。精神在发展过程中,自始至终贯穿着精神的直接性与间接性、内在性与外在性、自身与他者相互否定、相互转化的辩证法。

精神首先关注的是间接的、外在的、作为他者的东西,即现存的“自然”。“自然”的概念,从其本来意义上而言,就是指最直接、最朴素、最原始的现实性。自然还有外在的自然和内在的自然之分。外在的自然即宇宙,内在的自然即人的各种心理活动,各种本能欲望。但内在自然也不是真正的自我,它对于纯粹的精神来说仍然是“外在”的。自然性内在于自然,但又不等同于自然。自然性即自在性和给定性,它以绝对的必然性和偶然性作为存在的基本方式。自然性倾向于伸展、漫游,在这种游动中,一切皆委托给机遇和偶然。因其游动性和偶然性,事物才呈现为“多”,它使世界丰富多彩,赋予事物以生存的力度。然而,也正是这种特性,自然性也表现为随意、冲突、损耗以及毁灭等消极的解构特征。因而人类最起码的道德要求人必须对自然保持距离。这距离包括两个方面:对他者的“距离”就是尊重,对自身的“距离”就是克制。

神的观念产生于精神的自我理解。只有反思自身的精神,才能构成神的观念。精神的本质是存在的揭示的运动。这样,神的本质就是存在自身或存在之基础。神的观念最根本的内涵是对存在和世界的给予,在这种意义上说,神就是创世者。此外,神还有“光明”的意思。由此,神的本质乃是照亮世界存在的光,这就是精神的理想自我。神的给予将事物引进存在的光亮中。“他(上帝)

给予一切能接受光者的光,创造它们,使它们活着,保存和完善它们。”^①人类正是通过神的概念,才得以自在地领悟自身的超越性、普遍性层面。神性则是与自然性迥然不同的另一极,它是绝对的自由、创造性和目的性的化身,是扬弃了有限定在的绝对完满与统一,万有在神性中达到永恒与合一。神性规定了边界和事物之间的距离,因此趋于稳定、秩序与和谐,是人对永恒与完善的内在渴望的外化。

可以说,自然性和神性从两极提供了人的自我建构的参照系,决定了人在宇宙中的位置。此诚如卡西尔所言:“人之为人的特性就在于他的本性的丰富性、微妙性、多样性和多面性。……人类生存的基本要素正是矛盾。人根本没有‘本性’——没有单一的或同质的存在。人是存在与非存在的奇怪混合物,他的位置是在这对立的两极之间。”^②诚然,人是自然的一部分,是自然的产物。但是,人的活动是自由的、有目的的和创造性的,因而人能够超越自然,否定自然性。不过,人无法通过自己的活动而达到神性。因为人在尘世的文化活动永远是有限的,永远处于物的束缚,即自然性的束缚之中。这样,自然性和神性从两极规定了人的命运和基本的生存结构或生存矛盾。在对立的两极中,无论是自然性还是神性中的存在,都不包含自我分裂:前者是自在的未分化的同一,后者是自在自为的完满与统一、绝对的永恒与完善。而人则总处于自我分裂之中,他不能满足于同自然的自在的同一,因为人之为人正在于对自然性的超越;但是他又无法完全摆脱自然或者含自然于自身,成为万有一体的化身。由此人必然处于苦恼、焦虑中。在《精神现象学》中,黑格尔把对克尔凯郭尔的悲剧意识和存在主义悲剧观念产生了重要影响的“苦恼的意识”(unhappy consciousness)理解为一个内部产生的二元对立:一方面是理想的、不变的、自我统一的存在;一方面是混乱、变动的世界。“于是现在就出现了自我意识在自身之内的二元化,这种二元化在精神的概念里是本质的,不过这两方面的统一却还没有达到——这就是苦恼的意识,苦恼的意识就是那意识到自身是二元化的、分裂的、

① (托名)狄奥尼修斯:《神秘神学》,包利民译,三联书店1998年版,第26页。

② (德)卡西尔:《人论》,甘阳译,上海译文出版社1985年版,第15~16页。

仅仅是矛盾着的东西。”^①人的此岸生存因其不可消除的自然受动性,而永不可能成为纯粹的自由王国。人作为自由的和超越性的存在物永远不会达到完善完满的境地,既不会回归到与自然自在地合一的境地,也不会跃升到无所不能和无限的上帝的地位。

这样,从人类精神史来看,自由的获得,绝非田园牧歌式的舒适之旅,乃是一条充满苦难甚至血腥的道路。真正的自由在于勇于担荷痛苦和自我牺牲,而不是在精神的自我消灭的堕落中寻求快乐。因为,精神作为自我否定,本质上就是痛苦;而自由,作为自然性的克服,就包含一种自我牺牲。自由作为自我否定和自我意识,本质上也是痛苦。因而悲剧是人的宿命,是人的形而上的命运。人虽然自身相对、有限,是从生到死都无法摆脱时空限制的渺小之物,但人又要追求绝对、无限,要争取获有最大限度的生存普遍性,即使这种追求会使人陷于灾难,人却不能没有它。因为唯有如此,人的肉体才有灵魂,有属于自己的家园。因为属己的终极关切才是将人的肉身彼此区分开来的标志,才能使人的肉身成为仅仅为自身而在的肉身,才使肉身能为了自在而在。也就是说,人正是为持守自己生命的绝对价值,为保守自己肉体的属己性而将其终极认同神圣化的。此即意味着,肉身在世的人必须有对来自神圣之域的精神的认同,虽然那精神不属于肉体,并将使肉体遭受裂伤乃至死亡,但也唯有如此,人的肉身才能成为属人的肉身,成为仅仅属于这一个个体的肉身,使己之身同人之身区别开来。这意味着,悲剧在于人的生存的悖论性:一方面,人生而有限却要追求无限,生而相对却要追求绝对,生而渺小却要追求神性,人必得生存于真理之无蔽和神圣关怀之中以区别于非人之在;另一方面,人追求无限、绝对、神圣却依旧有限、相对、渺小。

^① (德)黑格尔:《精神现象学》(上卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第139~140页。

一、古希腊维度的自然性与神性

法国学者让-皮埃尔·韦尔南在分析古希腊悲剧时提出了这样的观点：“当人类企图像奥狄浦斯那样追根寻源时，他发现自己是一个谜，命运多舛，没有独占的领域，没有固定的立足点，没有确定的本质，摇摆于天神与禽兽之间。人类真正伟大之处恰恰寓于他谜样的本质——疑问——之中。”^①可以说，人的生命本质上是一种精神生命，人与其他存在物的本质区别在于，他不是单纯的自然存在物或客体，而是自己创造文化、创造自己的生活世界的主体。这种主体性决定了人在宇宙链条上的特殊地位和特殊的生存结构，即人之自我的真正坐标点位于自然性与神性之间。由此弗洛姆指出：人的“命运是悲剧性的：既是自然的一部分，又要超越自然”^②。古希腊维度的悲剧精神中自然性与神性启示人们，人类命定地生活在感性与理性、自由与秩序的张力关系中，人类历史的发展始终要求人在无穷的自然欲望与高贵神性之间保持和谐与平衡，个体发展的欲求应合乎人类整体发展的普遍性制约，否则，必然带来社会的混乱甚至人类的自我毁灭。

1. 感性与理性

丹纳曾就古希腊民族的性格指出：“最严肃的思想和制度，在希腊人手中也变成愉快的东西；他的神明是‘快乐而长生的神明’。他们住在奥林泼斯的山顶上，‘狂风不到，雨水不淋，霜雪不降，云雾不至，只有一片光明在那里轻快的流动。’……悲剧，喜剧，舞蹈，体育表演，都是敬神仪式的一部分。他们从来不想为了敬神需要苦修，守斋，战战兢兢的祷告，伏在地上忏悔罪过；他们只想与神同乐，给神看最美的裸体，为了神而装点城邦，用艺术和诗歌创造辉煌的作品，

① 陈洪文、水建馥选编：《古希腊三大悲剧家研究》，中国社会科学出版社1986年版，第527页。

② （美）弗洛姆：《逃避自由》，北方文艺出版社1987年版，第10页。