

存在的勇氣

人與社會
名著譯叢

4

保羅·田立克／著
成顯聰、王作虹／譯



人與社會名著譯叢

 遠流出版公司

人與社會名著譯叢④

存在的勇氣

原 書／The Courage To Be

作 者／Paul Tillich

譯 者／成顯聰、王作虹

發行人／王 榮 文

出版發行／遠流出版事業股份有限公司

臺北市 10714 汀州路 782 號七樓之 5

郵撥／0189456-1 電話／(02) 392-3707

傳真號碼／341-0760

排 版／正豐電腦排版有限公司

印 刷／優文印刷股份有限公司

□ 1990 年 5 月 16 日 初版一刷

行政院新聞局局版臺業字第 1295 號

* 授權契約係經由博達著作權代理公司（代表人：孟森）安排

售價 130 元（缺頁或破損的書，請寄回更換）

版權所有・翻印必究

國立中央圖書館出版品預行編目資料：

存在的勇氣／保羅·田立克(Paul Tillich)著；成顯聰，

王作虹譯 --初版-- 臺北市：遠流，1990[民79]

[155]面；21公分--(人與社會名著譯叢；4)

譯自：The Courage to be

ISBN 957-32-0558-0(平裝)

1.勇氣

199.65

存在的勇氣

保羅・田立克／著
成顯聰、王作虹／譯

出版緣起

王榮文

我們選擇「人與社會」做為叢書的名稱，其實已經自我供認了編輯工作的概念與目標。

大體上，我們希望忘掉科門的界限，以「人」為中心，向兩端探望，一端看「個體的人」，一端看「羣體的人」。

在個別的人這邊，不管是把人做為一種生物，還是做為一種精神現象，我們都企圖將它們納入理解人的光譜之中。在羣體的人這邊，不管是人羣的生產行為、政治行為、或其他社會行為，都在我們意欲探知之列。在這樣的編輯概念下，一本在學科分類上分屬於社會生物學、行為科學、哲學人類學、精神分析學乃至於傳統的政治、社會、經濟諸學科的著作，都有可能收入此一叢書。——如果這樣的工作概念能夠免於泛無依歸，當然必須我們緊守「人的研究」的前提，考量呈現其多面性，卻同時要求其「突破性」的成就。

這部《人與社會名著譯叢》和我們前此出版的《比較文化叢書》一樣，一部分譯著成績來自中國大陸（主要是貴州人民出版社），另一部分則來自我們編輯工作同仁的選擇；我們希望透過這樣的整合，能較快將此一主題的世界成績表現出來。對個別翻譯作品的來源，我們會在版權頁上詳細標示出來。

目 錄

第一章 存在和勇氣	1
第一節 勇氣和堅毅：從柏拉圖到阿奎那	2
第二節 勇氣和智慧：斯多噶學派	7
第三節 勇氣和自我肯定：斯賓諾莎	14
第四節 勇氣和生命：尼采	19
第二章 存在、非存在和焦慮	25
第一節 焦慮的本體論	25
第二節 焦慮的類型	31
第三節 焦慮的歷史分期	44
第三章 病理性焦慮、生命力和勇氣	49
第一節 病理性焦慮的性質	49
第二節 焦慮、宗教和醫學	54
第三節 生命力和勇氣	59
第四章 勇氣和參與——作為部分而存在的勇氣	67
第一節 存在、個性化和參與	67
第二節 作為部分而存在的勇氣的集體主義和 半集體主義的表現形式	70
第三節 作為部分而存在的勇氣的新集體主義表現形式	75

第四節	民主順從主義中的作為部分而存在的勇氣	80
第五章	勇氣和個性化——作為自我而存在的勇氣	89
第一節	近代個人主義的興起和作為自我而存在的勇氣	89
第二節	作為自我而存在的勇氣的浪漫主義和 自然主義的表現形式	92
第三節	作為自我而存在的勇氣的存在主義諸形式	97
第四節	當代存在主義和絕望的勇氣	108
第六章	勇氣和超越——接受「被接受」這一事實的勇氣	121
第一節	作為存在的勇氣的源泉的存在之力	122
第二節	作為理解存在—本身的鑰匙的存在的勇氣	138

第 1 章

存在和勇氣

我同意特里基金會(Terry Foundation)的規定，即講演①應與「以科學和哲學為參照的宗教」相關，我已選擇了一個集神學問題、社會學問題和哲學問題於一身的概念即「勇氣」來作為我講演的題目。少有能像「勇氣」這一概念那樣有助於對人類處境的分析。勇氣是一種倫理學的現實，但它卻植根於人類存在的整個疆域內，並在存在本身的結構中有著最終的根據。為了從倫理學角度理解勇氣，必須對之作本體論的思考。

這種思考在一種對勇氣作最早的哲學討論中，即在柏拉圖的對話《拉凱斯篇》中已有所表現。隨著對話的進行，關於勇氣的幾個最初定義都被摒棄了。後來，著名的里克阿斯將軍再度試圖對勇氣作界定。作為一個軍事首領，他本應知道何為勇氣並且能夠界定它。然而，與其他定義一樣，他關於勇氣的定義也依然不充分。如果勇氣像他所斷言的那樣，是關於「什麼是可怕與什麼可以大膽地去做」的知識，那麼，勇氣的問題就成為一種帶有普遍性的問題；因為要回答這個問題，一個人必須具備「有關一切形式的善與惡的知識」(199C)。但這樣一來，這個定義就與最初的說法即勇氣只是善的一部分相矛盾。於是蘇格拉底得出結論說：「我們到底未能發現勇氣是什麼。」(199E)這個失敗在蘇格

拉底的思想體系中是件很嚴肅的事。根據蘇格拉底的意見，善是一種知識，不知道勇氣是什麼，就不可能產生任何與勇氣的真正本質相一致的行為。但是，蘇格拉底的這種失敗，比起有關勇氣的大多數看起來似乎成功的定義（甚至包括柏拉圖本人與亞里斯多德的定義）卻要重要得多。因為這種在尋找作為一種美德的勇氣的定義上所遭到的失敗，正好暴露出人類存在的一個基本問題。這個失敗說明，對於勇氣的理解，須以對人和他的世界、他的結構和價值的理解為前提。只有懂得了這一點的人，才知道肯定什麼和否定什麼。關於勇氣的性質這個倫理學問題，不可避免地會導致存在的性質這個本體論問題。這一順序也可以顛倒過來。存在的性質這個本體論問題可以作為勇氣的性質這個倫理學問題來加以追問。勇氣可以向我們顯示出存在是什麼，而存在可以向我們顯示出勇氣是什麼。因此，本書的第一章就講「存在和勇氣」。儘管我不敢指望在蘇格拉底失敗的地方取得成功，然而，甘冒幾乎不可避免的失敗風險，也許有助於使蘇格拉底的問題保持活力。

第一節 勇氣和堅毅：從柏拉圖到阿奎那

本書的標題——「存在的勇氣」，兼具勇氣這個概念的兩種意義，即倫理學的與本體論的兩種含義。作為人的行為，作為評價的對象，勇氣是一個倫理學概念；而作為對人的存在的普遍的、本質性的自我肯定，勇氣則是一個本體論概念。存在的勇氣是這樣的倫理行為：人在其中肯定他自己的存在而不顧那些與他的本質性的自我肯定相衝突的存在因素。

只要瀏覽一下西方思想史，人們幾乎到處都可以發現勇氣的上述

兩種意義，儘管它們表現得顯隱不一。由於我們要專門討論斯多噶派與斯多噶派的勇氣概念，這裏我只對從柏拉圖到托馬斯·阿奎那這一條線上的勇氣概念加以論述。在柏拉圖的《理想國》中，勇氣是與那種叫做 *thymós* (精神化了的、勇敢的要素) 的靈魂要素相關聯的，而此二者又與那個被稱為 *phylakes* (護衛者) 的社會階層有著聯繫。*thymós* 在人身上位於理智與感覺要素之間，它用不著思索就能努力向善，這種性質使它在靈魂的結構中居於中心位置。它是理性與慾望之間的一座橋樑，至少它能夠做到這點。實際上，由於強調精神與身體之間的衝突，柏拉圖思想的主流和這個學派的傳統是二元論的；這座橋沒有得到利用。其後的笛卡兒和康德，由於消除了人的存在所具有的這種「中介因素」，遂導致了一系列倫理學的和本體論的後果。由此產生了康德的道德上的嚴厲性與笛卡兒把存在分為思想和廣延性的劃分。這一發展的社會學背景是人所熟知的。柏拉圖的「護衛者」是武裝起來的貴族，是高貴的與優雅的事物的代表。從護衛者中間又產生了具有智慧的人，從而把智慧附到勇氣之上。但這個貴族階級及其所具有的價值觀念解體了。古代世界後期與近代市民階級一樣，已經失掉了智慧和勇氣，取而代之的是具有輝煌理性的人，以及受技術訓練和指導的大眾。儘管如此，值得指出的是，柏拉圖本人把勇氣這種中介因素看做是人的存在的一個本質功能，一種倫理價值，一種具有社會學意義的品質。

亞里斯多德對勇氣概念中的貴族成分既作了保留又作了限制。在亞里斯多德看來，勇敢地承受痛苦與死亡的動機，起於高貴與卑鄙的選擇之中(Nic.Eth.iii.9)。勇敢者的行為是「爲了高貴本身，因爲那是美德的目的」(iii.7)。在這些章節以及其他段落中，「高貴」與「卑鄙」的譯名是 *kalós* 與 *aischró*，這兩個詞通常相當於「美」和「醜」。一種美的或高貴

的行為是值得表彰的行為。勇氣所做的是受表彰的行為，所拒斥的是受蔑視的行為。一個人讚許的是存在者能在其中充分展現其潛力或實現其完美的那種東西。勇氣是對一個人的本質，一個人的內在目的或圓極②的肯定，但這是一種本身具有「不顧」性質(in spite of)的肯定。這種肯定包含著可能的、在某些情況下不可避免的犧牲，被犧牲的東西也屬於人的存在；但是，如果不犧牲這些東西，則將有礙於我們達到真正的完滿實現。這種要犧牲的東西可以包括愉悅、幸福，甚至一個人自身的存在。在每一種情況下，這種犧牲都是值得表彰的，因為在勇敢的行為中，我們存在的最本質部分壓倒了較次要的部分。善與美在勇氣中得以實現，這是勇氣本身的善與美。所以，勇氣也是高貴的。

在亞里斯多德那裏(正如在柏拉圖那裏)，完美是具有等級的：自然的——個人的——社會的；而勇氣作為對於人的本質性存在的肯定，在某些等級中要比在其他等級中突出得多。既然對於勇氣的最大考驗就是準備作出最大的犧牲即獻出生命，既然戰士的職責要求他隨時做好這種犧牲的準備，那麼，戰士的勇氣就是(並且一直都是)勇氣的突出範例。勇氣在希臘語中為 andreia(丈夫氣)，在拉丁語中為 fortitudo(力量)，指的都是勇氣的軍事方面的涵義。只要貴族還是攜帶武器的人，則勇氣就必然兼具高貴的與軍事的這兩種涵義。當貴族傳統瓦解、勇氣被界定為關於善惡的普遍知識時，智慧和勇氣就結合在一起了，真正的勇氣就成了一種與士兵的勇氣相區別的東西了。臨終的蘇格拉底所具有的勇氣是理性—民主式的，而不是英雄—貴族式的。

但勇氣的貴族路線在中世紀初又復活了。勇氣再度成為高貴的特徵。所謂騎士，就是那種以戰士和貴族兩種身分奉獻勇氣的人。它具有被稱為 hohe Mut 即高貴和勇敢的精神。「勇敢的」一詞在德語中是

由 tapfer 和 mutig 這兩個單字來表示的。tapfer 的本義是堅定、有力、重要，指的是封建社會上層所具有的存在力量。mutig 是從 Mut 這個詞來的，後者指的是一種心靈的活動，在英語中用的是 mood(情緒)。這樣，人們就有了 Schermut、Hochmut、Kleinmut、(低落的、高昂的、膽怯的「情緒」)這些詞彙。Mut 關乎「心」(heart)即關乎個人的中心。因此，mutig 可以用 beherzt 一詞來加以表達(正如英語中的 courage 是由法語詞 coeur 即「心」轉化來的一樣)。Mut 一詞較多地保留這種意義，而 Tapferkeit 則越來越用來指士兵——他不再等同於騎士和貴族——所特有的美德了。顯然，Mut 和 courage 這兩個詞直接指向本體論問題，而 Tapferkeit 和 fortitude 在它們現今的意思中則無這樣的涵義。這些講演標題不可定為「存在的堅毅」(die Tapferkeit zum Sein)而只能定為「存在的勇氣」(Der Mut zum Sein)。這番語義學上的議論揭示了中世紀關於勇氣的看法，與此同時還揭示了以中世紀初期的英雄—貴族式倫理為一方和以理性—民主式倫理(它繼承了基督教人道主義傳統並在中世紀末期再次登台)為另一方這二者之間的緊張衝突。

這種狀況在托馬斯·阿奎那關於勇氣的信條中得到經典性表述。托馬斯注意到並且討論了勇氣的兩重涵義。勇氣是心靈所具有的力量，能夠征服凡對我們獲得至善有威脅的任何東西。勇氣與智慧是結合在一起的，智慧這種美德所代表的是四種主要美德(另外兩種為「克制」與「公正」)的結合。深入的分析會表明，這四種美德並不是等同的。與智慧結合在一起的勇氣，包括了與自我有聯繫的克制，還包括了與自我和與他人相聯繫的公正。這樣一來問題就成了：包容性較大的美德究竟是勇氣還是智慧？答案有賴於一場著名爭論的結果，那是一場關於在存在的本質中因而在人格中，是理智還是意志最具優越性的討論。由於

托馬斯毫不含糊地認為理智最具優越性，其必然結果是他把勇氣從屬於智慧；而斷定意志優越則表明勇氣在與智慧的關係上具有較大的（即使不是完全的）獨立性。這兩條思想路線之間的區別，在對「冒險的勇氣」（用宗教術語說，就是「信仰的冒險」）作評價時有著決定性的意義。在智慧的統轄之下，勇氣本質上是「心靈具有的力量」，服從於理性（或啓示）的支配，而冒險的勇氣則參與對智慧的創造。第一種觀點的最大危險，是把勇氣看做是一種沒有創造性的、呆滯的東西，如我們在很多天主教派與某些理性主義思想中所見到的那樣；第二種觀點也含有同樣明顯的危險，那就是間接的任性，這一點我們在某些新教與大部分存在主義思想中見得較多。

然而，托馬斯也把勇氣（他常稱之為堅毅）的更有限的涵義作為一種獨立的美德來加以捍衛。像通常一樣，他在這些討論中指的是士兵的勇氣，把這種勇氣看做是狹義勇氣的突出範例。這一點與托馬斯的總傾向是一致的，他傾向於把中古社會的貴族式結構與基督教和人文主義的普遍因素加以結合。

在托馬斯看來，完美的勇氣是神的精神的饋贈。通過這種精神，心靈所具有的自然力被提升到超自然的完美高度。然而，這意味著勇氣是與基督教特有的美德和信仰、希望、愛等等結合在一起的。人們於是看到這樣一種發展，其中，勇氣的本體論方面被納入信仰（包括希望）之中，而勇氣的倫理學方面則被納入愛或道德原則之中。勇氣被納入信仰（特別當其指希望時），這種情況出現得很早，如在阿蒙布諾斯（Ambrose）關於勇氣的信條中就可以找到這種用法。當阿蒙布諾斯把堅毅稱作「一切美德中之最高者」（儘管勇氣這種美德從不單獨出現）時，他所遵循的是古代的傳統。勇氣聽從理性的吩咐並執行心靈的意圖，它是靈魂的力量，

能在最大的危險中克敵致勝，就像《舊約》中列在《希伯來人書》第二卷中的那些殉難者一樣。勇氣給予的是安慰、忍耐和經驗，難以同信仰和希望相區分。

根據勇氣概念的這種發展，我們可以看到，界定勇氣的每一種企圖都要遇到下面的選擇：或者用勇氣去稱呼諸美德中的一種，將這個詞的較大的涵義併入信仰和希望；或者保留這種較大涵義並通過對勇氣的分析去解釋信仰。本書選擇的是後一種，部分原因是我相信，較之其他宗教術語，「信仰」更需要這樣的重新解釋。

第二節 勇氣和智慧：斯多噶學派^③

包括倫理學因素與本體論因素在內的、較為寬泛的勇氣概念，在古代與近代之交的斯多噶主義和新斯多噶主義那裏成爲一個給人印象極深的概念。斯多噶與新斯多噶主義是與其他哲學派別並存的兩個哲學派別，但同時二者又不僅僅是哲學派別。它們是一種方式，以這種方式，古代社會後期的某些最高尚人物以及他們的近代追隨者對存在這一問題作出了回答，並且征服了對命運和死亡的焦慮。在這個意義上，斯多噶主義是一種基本的宗教態度，無論這種態度是以有神論和無神論的形式出現的，還是以超越有神論的(transtheistic)形式出現的。

因此，在西方世界中，斯多噶主義對基督教來說是唯一真正的替代物。如果考慮如下事實，即基督教必須與諾斯替教^④和新柏拉圖主義爭奪宗教—哲學地盤，必須與羅馬帝國爭奪宗教—政治地盤，那麼，上述斷言就顯得出人意外了。對於基督徒來說，受過高等教育的、具有個人主義傾向的斯多噶信徒似乎不僅沒有危險，而且實際上他們還

樂意接受基督教一神教的某些因素。但這只是一種淺顯而表面的分析。基督教與古代世界的諸說混合主義(religious syncretism, 指將不同宗教觀點盡可能和諧地匯合在一起)有一個共同的基礎, 那就是神為拯救世界而降世的觀念。在以這個觀念為軸心的宗教運動中, 對命運和死亡的焦慮已為人對神的參與所征服, 這神自己承擔著命運和死亡。基督教儘管也堅持相同的信仰, 但在救世主耶穌基督的個人性格方面, 在表現於《舊約》一書中的它的具體的歷史基礎方面, 卻優於宗教中的諸說混合主義。所以, 基督教能夠吸取古代社會後期的宗教—哲學諸說混合主義的很多因素而又不丟掉其歷史基礎, 但它卻不能吸取真正的斯多噶態度。當我們考慮到斯多噶派關於邏各斯(Logos, 希臘哲學、神學用語。指蘊藏在於宇宙之中、支配宇宙並使宇宙具有形式和意義的絕對的神聖之理。)和自然道德律的信條對基督教教義學與倫理學的巨大影響時, 這一點尤為顯著。但是, 這種對斯多噶觀念的大量吸取並不能架起一座橋樑, 把斯多噶主義對棄世(cosmic resignation)的承認與基督教對救世(cosmic salvation)的信仰聯接起來。基督教教會的勝利把斯多噶主義置於一種湮沒無聞的境地, 只是在近代肇始它才重新露面。羅馬帝國對基督教來說也不是一種替代物。這裏, 又一個明顯的事實是, 對基督教有嚴重威脅的, 既不是尼祿⑥型的暴虐專斷, 也不是凱撒⑥型的狂熱反動, 而是馬卡斯·奧里留斯⑦型的正派斯多噶信徒。其原因是: 斯多噶派具有一種社會的和個人的勇氣, 這種勇氣對於基督教來說是一種真正的替代物。

斯多噶勇氣並非該派哲學家的發明。斯多噶派哲學家只是用理性的術語給予了它一種經典性表述; 但事實上它卻植根於先前的神話故事、英雄傳說、早期的格言警句、詩歌與悲劇等等之中, 並且還植根於斯多噶主義興起之前的若干世紀的哲學之中。有一個事件, 特別給

了斯多噶勇氣以持久的力量，那就是蘇格拉底之死。蘇格拉底之死對整個古代社會既是一個事實又是一種象徵。它昭示了面對命運與死亡時的人類處境。它昭示了一種勇氣，這種勇氣能對生命加以肯定，因為它能對死亡加以肯定。這個事件給勇氣的傳統意義帶來了深刻的改變。在蘇格拉底那兒，過去的英武勇氣變成了一種理性的和普遍性的東西。勇氣的民主觀念被創造出來用以反對勇氣的貴族觀念；士兵的堅毅為智慧的勇氣所超越。在整個多災多變的時期，這種形式的勇氣給了整個古代世界的許多人「哲學的安慰」。

為塞尼加^⑧所描述的斯多噶勇氣，表明對死亡的恐懼與對生命的恐懼這兩者的相互依存，同樣表明赴死的勇氣與求生的勇氣這兩者的相互依存。他指的是那些「不想生但又不知道怎樣死」的人。他談到 *libidomoriendi*，這正是佛洛伊德所謂「死亡本能」的拉丁術語。他講的是這樣一些人，這些人感到人生是沒有意義的，不必要的，這些人就像《舊約·傳道書》中說這種話的人一樣：我不能做任何新鮮事，我不能看任何新鮮事！根據塞尼加的意見，這種情況是接受了快樂原則，或者用新近美國出現的熟語來講叫「及時行樂」的人生態度的結果。他發現這種態度在年輕一代中尤為盛行。在佛洛伊德的理論中，由於死亡本能是那種從未得到滿足的「里比多」內驅力的否定方面，因此，根據塞尼加的意見，對快樂原則的接受必然要導致對生命的厭惡和絕望。但塞尼加明白（正如佛洛伊德也明白一樣），沒有能力肯定生命並不意味著就有能力肯定死亡。對命運和死亡的焦慮控制著甚至那些喪失了求生意志的人的生命。這表明，斯多噶派所標榜的自殺，並不是推薦給那些為人生所征服的人的，而是推薦給那些征服了人生、既能生又能死、並能在生死之間作自由抉擇的人的。自殺作為一種逃避，作為一種受