

『恐惧』、『绝望』和关于通向自由之路的思考（译者序）

在上一个世纪的八十年代，我第一次间接地接触到基尔克郭尔的文字。那时候我以为我所读到的的是一个冷眼看世界、对生存有着一种反讽态度的悲观哲学家。然而，这种不确定的印象却只是对这个伟大的丹麦思想家的一种误读。直到多年之后我通读了他的全部笔名著作，才把那种不准确的先入之见去掉。在基尔克郭尔的著作中，『做人』是核心，也是自始至终贯穿基尔克郭尔哲学思想的主线索。『做人』就是成为自我，或者说成为自己。一个人并非直接就是作为自身的自我，而是要去成为一个自我。而这“去成为自己”在基尔克郭尔这里就作为人的任务而被提出来。

这样，我就能看出，从前所知的 ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ（间奏曲）或者《诱惑者的日记》中的人生态度，只是基尔克郭尔所认为的那种『一个人应当离弃』的立场：如果一个人想要是自己，那么他就必须去绝对地选择自我，而不是去对存在保持一种冷然的距离。然而自我是什么？怎样去成为？在之中有着一些怎样的关系？关于这个问题，基尔克郭尔向我们提供了他的《概念恐惧》和《致死的病症》，“这两本书都是论述『自我』的，——『自我』在基尔克郭尔的人类学中是一个基本概念。粗略地看，《概念恐惧》是阐述人的『去成为自己』的可能性，而《致死的病症》则是对于自我中的可能性病症的一种诊断。”¹事实上对于诸如人生意义的讨论，在《非此即彼》、《人生之路中的阶段》和《爱的作为》等等之中可以说是进行得很彻底，但是如果我们要进一步深入到这些讨论中的本质性问题中去的话，那么我们就必须考究人的内心中那些沉重和严肃的东西，——它们就是《概念恐惧》中所谈的『恐惧』和《致死的病症》中的『绝望』。

在1881年，乔治·布兰德斯在写给尼采的一封信中把基尔克郭尔描述为有史以来最深刻的心理学家之一。而在事实上，《概念恐惧》和《致死的病症》是基尔克郭尔最重要的心理学方面的著作。1844年，也就是尼采出生的那一年，基尔克郭尔三十一岁，在这一年中他出版了差不多半打哲学书，其中《哲学碎片》和《概念恐惧》就是其中的两部。《哲学碎片》在七月十三日面世。我们以某种方式可以将之看成是基尔克郭尔的神学教理学，它使得基尔克郭尔的基督教理解和对于自由的本体认识进入哲学讨论。《哲学碎片》出版的四天后，《概念恐惧》也出版面世。《概念恐惧》是基尔克郭尔的最重要的著作之一，但在当时丹麦人文界没有出现任何对此书的评论²。

我们在这里首先所要谈论的正是《概念恐惧》。那时我给我在上海的朋友王一梁写信谈及我将翻译《概念恐惧》，我在信中强调了，这部著作可以看成是基尔克郭尔的最繁重的著作：它对于基尔克郭尔，正如《精神现象学》对于黑格尔。“《概念恐惧》同时也是基尔克郭尔著作中的最浓缩、最难理解、最著名、最有影响的一部。它是基尔克郭尔最难理解的著作，因为它使用了沉重艰涩的、黑格尔式的专业用语，也在于它对黑格尔的批判，并且最终这书中

¹ 尼尔斯·托马森《不幸和幸福》(Niels Thomassen: *Ulykke og Lykke* p.123)。

² 在《概念恐惧》被出版之前，在内容上有所变动。比如说，基尔克郭尔放弃了他本来的前言，而另写了一个较短的前言。原本的前言被选入他另外出版的一本书《前言》之中。而且，本来基尔克郭尔打算用带着他的 *magister artium* 学位的真名出版《概念恐惧》的，但是后来改成了维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯。见 Joakim Garff SAK. 另外，*magister atrium* 在基尔克郭尔的时代则相当于 *doctores philosophiae* 的一种博士学位，而作为当时的 *magister artium*，基尔克郭尔学术水准远远超过当今博士。

至少有两条主线索，一条神学的和一条哲学的。”当代丹麦哲学家尼尔斯·托马森在他的《不幸和幸福》中这样写道；并且他还引用了另一位丹麦哲学家的话说：除了那些实在的专业的书籍之外，《概念恐惧》是以丹麦语所写出的最高深而难以理解的著作了³。

《概念恐惧》中的主题是恐惧；——这恐惧是相对于『罪』而言，虽然『罪』本身在《概念恐惧》一书中看起来还似乎是不可理解的，并且没有直接被论述。而在《致死的病症》中的主题则是绝望。如果我们在这个方向上挖得更深，那么我们就能够触及到这心理学对象『恐惧和绝望』的形而上学根本：作为解放之路的『信仰』。

对于一些概念名词的解释：区别于『畏惧』的『恐惧』；『罪』和『辜』。

在进一步深入这两部著作之前，我们有必要首先搞清楚一些概念。

基尔克郭尔自己在《概念恐惧》中说：“为此我必须指出，这个概念是完全地不同于『畏惧（Frygt）』和其它类似的概念：后者是指向某种特定的东西，而『恐惧』则是那自由的现实性作为那可能性之可能性”（CAPUT I • § 5）。在这里有必要强调一下这个区分：『恐惧（angst）』和『畏惧（frygt）』是两个完全不同的概念。一般说来恐惧是没有具体对象的（就是说要么『恐惧』的对象是无形的——比如说『为命运而恐惧』、『为将来而恐惧』，要么是没有对象的）。但是畏惧是很具体的对象的，对敌人的畏惧、对严刑拷打的畏惧、对上帝的畏惧、对父亲的畏惧、对火的畏惧，等等。比如说对上帝的畏惧——『敬畏』，是属于『畏惧』定性的一种，而基尔克郭尔另外著有《畏惧和颤栗》，在之中亚伯拉罕的畏惧就是指那种敬神的畏惧。在基尔克郭尔的哲学思想中，『恐惧』这个概念有着一种特别的重要性。关于『恐惧』这个概念，基尔克郭尔说：“『恐惧』是一种同情（好感）性的反感和一种反感性的同情（好感）”（《概念恐惧》，CAPUT I， § 5）。⁴

在『恐惧』这个概念中所涉及的是一种人的内在关系，而与外在事物绝无关系。在每一个人身上都有恐惧，——不管男女老少。按照基尔克郭尔式的基督教说法，甚至一切在自然界里都有着恐惧的倾向，——世间万物处在恐惧的状态中并且期候从之中解脱。（关于这种『恐惧』，基尔克郭尔在《概念恐惧》的第二个CAPUT里写有一个小小的章节“客观恐惧”。）当然我们在这里主要是考究人的主观恐惧。人有恐惧并不标志了人的迷失，相反正是恐惧为人给出一种定性：他不仅仅是一种『自然存在』，而是『更多』，更高于『自然的』。正是因为这种『更高』，使得人具有主观恐惧。恐惧总是在人的身上，一方面它潜意识地存在、并

³ 见尼尔斯·托马森的《不幸和幸福》（Niels Thomassen: *Ulykke og Lykke*. p.285ff.）中的第四章“恐惧和安全”中的开始部分。我已经翻译《不幸和幸福》，可能不久就会出版。

⁴ 『恐惧（Angst）』在德语和北欧语中都叫 Angst；而基尔克郭尔的 Angst 在英文中一般被翻译为 anxiety 和 dread，但是绝对不可翻译为 fear（畏惧）。在中国的哲学学术传统中，也许人们是使用“畏”，但是“畏”是有对象的，我认为以之来翻译恐惧（angst）是不妥的。而如果我们在翻译 angst 时用了“畏”，那么，畏惧（frygt）的翻译就混淆了，也许人们会用“怕”这个词，但是怕和畏在中文中是没有 angst 和 frygt 的这种差异的，所以，我决定使用“恐惧”和“畏惧”这两个词。在一些中文的基尔克郭尔传记和海德格尔翻译中，我看见有使用“畏”或者“畏惧”来翻译 angst 的情形，但是我不会让这种情形在我的翻译中出现。但是也有用“不安”来翻译 angst，我认为也是可取的，因为和“恐惧”一样，“不安”是没有对象的。

且和人的本质有着不可分的关联；另一方面，在人要做出意志行为、作出选择时，它就会在人的意识中公开呈现。这恐惧可以是长期地隐藏着的，——它使人处在一种莫名的悲哀之中无法快乐；也可以是突然地爆发的。在这种恐惧中，人因为他在那『存在』之中的处境而不安、而恐惧：他被外在的自然包围着、被内在的本性渗透着。这不是什么具体的威胁物，不是那种直接使人对之有所畏惧的东西，而是一种莫名的『不祥感』使得他无法安宁。但与此同时，在那之中却似乎又有着一种更高的东西，一种超越终极的东西：人通过恐惧的隐痛而感受到这种东西，并且正是在那『恐惧』的瞬间这种东西会向他显现；而那宗教之光也正是这样地被投入到了人的灵魂中。所以，哪怕是在最强烈的恐惧之中，在那剧痛的同时总会有这一种魔幻般的吸引力——仿佛是被一种无法解释的预感笼罩。正是因此，那恐惧同时有着一种可怕的和一种使人迷恋的感应力。如果我打世俗的比方：处女在其初恋中的失贞前的忐忑不安、童男最初体会到爱情时的患得患失、一个年轻人决定去进行一个目的地不明的流浪而踏上起旅途时的百感交集，等等，这是一种恐惧，虽然不一定是在一种终极意义上的恐惧。在宗教性的选择边缘上，这种主观恐惧使人感觉如履刀锋，而锋刃划出两个世界来：一个是由自然本性决定的内心世界，另一个则是由更高的精神所展现的世界。『恐惧』对于『人』是一个关卡，一个岔路口；在那关卡后面的路途不是象在金三角那样简单地要么通向老挝要么通向缅甸，——在『恐惧』的关卡上『人』不得不选择：是选择精神，进入『自由』的领域，还是继续停留在那被自然本性桎梏之中。

另一个敏感点是对『罪 (Synd)』(相应的英文为 sin) 和『辜 (Skyld)』(相应的英文为 guilt) 的翻译和理解。在这里，这两个词都有宗教意义。尤其是『罪』，不是指法律意义上的“罪 (crime)”，虽然『辜』和在法律意义上的罪责有着部分相通。宗教意义上的『罪』本义中带有“那使得人脱离上帝的事物”；在存在主义的意义上，我们可以将之理解为“那使得人『非精神化』的事物”或者“使得人变得『无精神』的事物”。当然这里又牵涉到了另一个概念，——『精神』。基尔克郭尔在《概念恐惧》之中相当地提及了『精神』，而对于『精神』、『自我』和『人』的考察主要是在《致死的病症》之中。

而『辜』这个概念中则有着『亏欠』的成分，有对于『罪』的责任；人是有『辜』的，因为人对于那『使得有辜者有辜』的东西来说是有责任的，而这东西则是『罪』。——人因行『罪』而得『辜』。因为在中文没有相应的文化背景，而同时我又不想让译文有曲解，所以对于汉语中这些词我斟酌了很久。

关键的问题是：人是什么。

在《非此即彼》中法官威尔海姆这样说：“……我选择那绝对的，那么，什么是那绝对的？那是在我的永恒有效性中的我自己。……”

基尔克郭尔所关心的是『做人』、『做自己』。而本真的自我就是精神。在这里我先引用一段《致死的病症》中的文字：“人是精神。但是什么是精神？精神是那『自我』。(《致死的病症》第一部分·甲·A)”基尔克郭尔对精神的定性不同于黑格尔。黑格尔对于精神的定性是，这精神不仅仅是个体的精神，而在事实上是发展中的世界精神；特别是在《精神现象学》中黑格尔以一种内在的必然性来决定精神的发展。而在基尔克郭尔这里，精神则是作为『单个的人』的人的精神。

对于基尔克郭尔，精神是那“『无限性』和『有限性』的综合、那『现世的』和那『永恒的』的综合、『自由』和『必然性』的综合……”（同上）。在之中有着自由，并且要求着行动。

那自我不是一个被设想出来的『世界之精神』的整体。“但什么是那『自我』？那『自我』是一个关系，——这种关系使自己与自己发生关系；或者，那『自我』处在那关系中——这种关系就是『那关系使自己与自己发生关系』；那『自我』不是那关系，而是『那关系使自己与自己发生关系』。”（同上）这个“使自己与……发生关系”不是一种客观认识的思辨，而是主观意志的行动。

作为一种『关系』，人首先是一种综合，并且因此他还不是『精神』。“在那两者之间的关系中，那『关系』是那『第三者』作为一种否定的统一体，而那两者使自己和那『关系』发生关系，并且处在对于那『关系』的『关系』中；这样地在『灵魂』这个定性之下，『灵魂』和『肉体』之间的『关系』是一个关系。”（同上）。『灵魂』和『肉体』之间首先是有着一种相互间的仅仅的结合，而那『精神』作为『正一反一合』之中的第三者应当走出并且作为这种结合的对立面；在这第三者出现之前，『灵魂』和『肉体』之间有着一种相对的对立。在这里，那恐惧就出现了。

而《概念恐惧》所论述的就是这恐惧。

维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯：《概念恐惧》

《概念恐惧》的作者是基尔克郭尔的笔名维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯。拉丁文的意思就是“哥本哈根生活的观察者”。笔名暗示了，《概念恐惧》是作为一种基尔克郭尔所描述的各种人生阶段之外的考究而展开的。它有一个副标题：“一个简单的心理学指向的审思于神学教义中关于传承之罪的问题”。它所要显示的是，关于传承之罪的神学教义问题应当怎样从心理学的角度来考察。虽然这里涉及了“神学教义问题”，然而这既不是一部神学著作、也不是一部伦理学著作。作为论文，它是对于『做人』的一种心理学和人类学的分析。在这里，对于人的『成为自己』的可能性的考察是在一种心理学的层面上进行的。

核心的定性是：人作为综合、自我和自由。这里的分析进入了人的作为『不自由』的境况。概念『恐惧』联系着概念『自由』，在恐惧中人变得不自由，然而自由的可能性则正是在恐惧中展现。恐惧是歧义暧昧的，因为它不仅仅是人所想要摆脱掉的简单的东西，而且它也是“每一个人都必须经受的一个历险过程：去学会恐惧，这样他就既不会因为『从来没有恐惧过』也不会因为『沉陷在那恐惧之中』而迷失他自己；如果一个人学会了正确地恐惧，那么他就学会了那『最终极的』。（《概念恐惧》CAPUT V）”。事实上在基尔克郭尔的早期著作中已经在相当的程度上触及了『恐惧』这个概念。比如说在《非此即彼》中，A 在 ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ 中写道：他被束缚在一条“由各种不祥的感觉、各种不可言状的恐惧所制成的锁链中”；或者，他这样描述唐·璜：“在他身上有一种恐惧，但是这恐惧是他的能量”。同样在 A 谈到安提戈涅⁵的时候，或者在法官威尔海姆谈及尼禄的时候都涉及了某种形式的恐惧。而在《概念恐惧》之中，维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯尝试着为恐惧的本质和形式给出一个彻底的表述。

•『个体的人』和『族类』。『恐惧』和『罪』的历史

『罪』的概念和基尔克郭尔关于恐惧和绝望的概念及其背景的背景有着密切的联系。《概念恐惧》以对『罪』的阐述开始，首先是传承之罪。通过亚当行罪，『罪』进入世界，因此基

⁵ 根据希腊神话，安提戈涅（Antigone）是俄狄浦斯和伊俄卡斯塔的女儿，不顾舅父克利翁的禁令而为哥哥的遗体举行了埋葬仪式，并自杀。

尔克郭尔认为传承之罪必须通过亚当的罪来解说。亚当的罪和人类中的传承之罪间的关系恰延伸进『个人—族类』的关系。

『传承之罪』必须以一种辩证的双重关系来定性，——它同时是由那来自『族类』的命运和『个体人』自己的『辜』来决定。这种个体和族类之间的关系对应于那单个的人所同时具备的『个体性和普遍人性』。既然那『罪』处在『矛盾』范畴之中，那么以『罪』为出发点，发展方向就应当是一种对矛盾的调和。在这里也有着『罪』和『有罪性』之间的区别：『罪』的出现是通过那『个体的人』的质的跳跃；而那『有罪性』则是『罪』的可能性，它隐藏着并且在『族类』的历史进程中传承下来。那『有罪性』完全可以有它自己的历史，但是它“在各种量的定性之中运动，而那『罪』则不断地通过那『个体的人』的质的跳跃而进入这个世界”（《概念恐惧》，CAPUT I, § 6）。在『有罪性』的基础上，那两性之间的区别就被设定了，而两性之分和繁殖传承带来了人类的历史⁶。这里历史有着两种意义：作为个体的『人』的历史和作为整个族类的『人』的历史。那『个体』和『族类』之间的关系显示为一种双重的定性：『人』作为一个『个体』同时是他自己和是整个『族类』；这样“『整个族类参与到那个体之中』而『那个体参与到整个族类之中』”（《概念恐惧》，CAPUT I, § 1）⁷。

人和其族类之间的关系不同于动物和它的种类之间的关系。『人』是一种『综合』，而一种综合需要一个承受者来将其各环节设定在一起，否则就是脱裂的环节。在其本原状态中，人象那些动物一样与本性和自然紧密地联结着；但是，不同于动物的是一——人同时也和那『永恒的』有着联结；所以那作为个体的『人』也以其自身的发展而影响着他的『族类』。那『个体的人』通过那『质的跳跃』而参与进那族类的『有罪性』历史，这种历史则以一种『量的定性』而向前发展。在动物的世界之中，传种接代只是那种类的样本在重复地复制自己。一个动物“族类”永远也给不出一个『个体』来。这也是『人』相对于动物的本质区别：在『人』的身上有着『自由』的可能性。在自然状态中，『人』生活在他直接的本性（包括『无辜』和『无知』）之中，而通过经历『恐惧』和『可能性』，他从这种状态中走了出来。走出『无辜』之路，也就是通向『知识』之路。

•『罪』的定性不是必然的、而是自由的

黑格尔曾经把那『罪的堕落』看成是在意识主体的发展过程之中的一个必然性的环节。基尔克郭尔无法同意黑格尔，在这里维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯所要显示的是：那『罪的堕落』绝不是因为某种『必然性』而发生，『人』在那『自由』的可能性之中行『罪』。『人』是灵魂和肉体的综合，这种『综合』是『精神』。『精神』就是『自由』，而『自由』的可能性在『个体性』之中表现为『恐惧』。

『罪』通过一种跳跃而进入这个世界。对于黑格尔，那辩证的发展过程是通过一系列的『过渡』而进行的，在之中一种概念按连续性走向另一种概念；这进程是通过『中介』的转化过程，它建立在对于诸概念的反思之上。相反基尔克郭尔则认为，『对诸概念之反思』无法导

⁶ “在每一个瞬间是如此：那『个体的人』是其自身和那族类。”……“这样，那『个体的人』有着历史；而如果那『个体的人』有历史，那么那族类也有。”……“每一个『个体的人』在本质上都关心所有其他个体的历史，是的，在同样程度上——如同对其自身历史的关心。自身的充实因此就是那『对于那整体的完美参与』。没有一个『个体的人』会对其族类的历史漠不关心，正如族类不会对个体的历史漠不关心。在那族类的历史向前继续的时候，那『个体的人』不断地从头开始，因为这个体是其自身和那族类，并且由此而推及族类的历史。”（《概念恐惧》，CAPUT I, § 1）

⁷ 当然基尔克郭尔这里的分析是和欧洲的基督教文化背景有关的。如果在中文的背景下，我可以这样用一种通俗的类比，比如说，我们可以看文化和人的关系：无疑，人所在的文化对人有相当的决定性，就是说『文化』参与了『个人』；但是那『文化』对『个人』只是一种相对的关系，当一个人因为其选择而对自己对社会发生影响时，人也就在改变文化，这样『个人』就参与了文化。

致运动进程。那『中介』只是一种幻觉；黑格尔的体系陡然地从一种『绝对的』、一种『无预设前提的开始』出发，这是一种行不通的想当然。那能够用来说明『运动』的东西不是这种思辩性的『思』，而是那『跳跃』，而『激情』则是『跳跃』的预设前提⁸。

这里，黑格尔和基尔克郭尔之间的分歧也在于他们对于那『无辜性』、『直接性』以及这两者之间的关系的不同理解。黑格尔将『无辜』等同于『直接性』，——这『直接性』缺少区分『善的』和『恶的』的能力。而基尔克郭尔拒绝认同这一点：“——因为那『直接的』，既然它从来没有存在过，那么是不可被扬弃的。『直接性』这个概念属于逻辑学，但是『无辜性』这和概念却属于伦理学；……”（《概念恐惧》，CAPUT I，§3）。在黑格尔那里，『直接性』是一种『纯粹之在』——被理解为『乌有』，并且，通过它之中的内在运动，它将被扬弃。但是『无辜性』是从一开始就存在，因为人通过『辜』而失去它，并且它不是黑格尔意义上的那种必须被扬弃的『直接的』。维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯通过《创世记》中的故事来说明，『无辜性』是『无知性』，而不是那『直接的』的『纯粹之在』，并且它的取消不是通过一种量的发展，而是通过一种跳跃。

作为『精神』，“『人』是一种那『灵魂的』和那『肉体的』的综合”（《概念恐惧》，CAPUT I，§5）。但是『人』还没有被定性为那『精神』，——这时那『精神』只是“梦想着地”在『人』之中、在其自然的无辜性之中。这一『梦想着的精神』的定性是恐惧。『恐惧』是“自由的现实性作为那可能性之可能性”（同上）。不管是『恐惧』的还是『可能性』的形式，都能够被分作正定的和否定的，而维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯所研究的主要是那些否定的可能性。

• 罪的堕落。感官性和有罪性

『罪的堕落』不仅仅是亚当的，它对于我们每一个『个体的人』来说还依旧是很现实的，因为那『罪』持续不断地继续进入那族类，这种『罪的进入』和那旧约故事中所发生没有什么两样。维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯给出了两种恐惧，——客观的和主观的。那『主观的』恐惧存在于那『单个的人』的无辜性之中，“它和亚当的恐惧相对应，但是由于世代传承在量变中的定性，它在量的意义上还是不同于那亚当的恐惧”（《概念恐惧》，CAPUT II，§1）。这里的主要目的是说明那“主观的恐惧”，但是在“客观的恐惧”这一段中，维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯也先说明了由于『罪』进入了世界，这对于世间万物就有意义，而“这种在那非人类的存在中的『罪的效果』”（同上），也就是『客观的恐惧』。

维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯从两种角度出发来考察『主观的恐惧』：一是从人的自然本性——也就是从两性的区别出发（将之作为“『世代传承』关系的后果”）、一是从历史的角度出发（将之作为“『历史性关系』的后果”）。⁹从那最初的开始起，人对于那『感官性的』关系是无知和无辜。在『感官性』被放大的时候，『恐惧』也被放大；那『感官性的』越多，恐惧也就越多。那蛇诱惑夏娃而夏娃诱惑亚当。那最初的罪通过亚当而进入世界；而通过这罪，那『感官性的』就成为了有罪的。通过一种从无知开始的知识，羞怯性出现而作为对于那潜

⁸ 『罪』的『跳跃』是一种向着那『有限的』的运动。事实上在《畏惧和颤栗》中，沉默中人约翰那斯解释了那『激情』和向着那『无限的』的那种运动之间的关系：“那『无限性』的每一个运动都是通过激情而发生，没有什么『反思』能够带来运动。这是那『存在（Tilværelsen）』中的『理念性跳跃』，它说明了那运动；而那『中介』是一种妄想，——这种妄想在黑格尔那里要去解释一切，并且它是那唯一他从来没有试图去解释的东西。”（《畏惧和颤栗》）（bd.5. s.40.note1）

⁹ “没有那『罪』就没有『性别性（Sexualitet）』，而没有『性别性』就没有历史”……“首先在那『性别的』之中，那『综合』才作为矛盾而被设定，而在同时，正如所有矛盾，作为一种任务，其历史也在同一瞬间里开始了。”（《概念恐惧》，CAPUT I，§6）

在的『精神』对于两性差异的最初反应；亚当和夏娃使用了知识树的果实之后用无花果树叶遮盖，性的差异在羞怯性之中被设定；而通过男女间的爱欲，『性驱力』达到了一种高度。¹⁰ 每一个后来的个体人都共同承受着有罪性；相对于亚当，后来的个体人更具感官性，也更多恐惧。但是这种区别只是在量的定性上的区别，而与那『质』无关。“基督教从来没有同意过要赋予每一个『单个的人』以那『在外在的意义上重新开始』的特权。每一个『个体的人』在一种历史的关联之中开始”（《概念恐惧》，CAPUT II，§ 2，甲）；那族类的文化环境提供一种关于那『有罪的』的知识，这能够对那个体的人有所影响，而如果他自己要拥有一种历史则必须依据于他的『质的跳跃』。那族类的历史性环境能够使得那感官性在那个体那里意味了有罪性，但是那『感官性的』本不是有罪的；——那取得了『罪』的，是那个体人自己，而正是通过这个行为（“去取得”）、这个跳跃，那『感官性』成为了『有罪性』。

• 那恐惧作为自由的可能性对立于『不自由』。一种双义的关系

自由在可能性之中向自己显示出自己，在之中那自我关系也是在于『恐惧』。“那『自由』的可能性在『恐惧』之中宣告其自身的降临”（《概念恐惧》，CAPUT II，§ 2，乙）。在『人』吃了那知识树的果实之后，那『善的』和那『恶的』之间的差异才得以明了，同时『性差异』也明了地作为了性驱力。只有从心理学的角度可以去解释，那『自由』以这种方式在那『可能性』的恐惧之中显示出来。同时，自由的这种预感也是一种“『可能性』的乌有”或者“恐惧的乌有”，——它是乌有，因为那预期的跳跃是一种从无到有的跳跃，而“如果它的对象是这样的一种『某物』，以至于从本质上看——就是说在自由的方面看——意味了『什么东西』，那么我们就得不到『跳跃』，而只是达成一种『量的过渡』”（同上）。那恐惧的对象不是一个『某物』，而是一个『乌有』；或者说，如果那恐惧的对象是一个『某物』，那么这『某物』就是一个『乌有』。在恐惧之中显示出那自由（或者说，自我关系）的最极端的意义，而那个体的人则发现自己是作为一种任务。既然那恐惧包含了『自由』的可能性，那么它就不能被简单地定性为一种直接的否定现象。但是在另一方面它也仍旧是否定的，因为那个体的人在恐惧中变得不自由。这里我们有了这样一种双义：那恐惧同时具备“『自由』的可能性”和“不自由性”的意义。

『罪』通过那质的跳跃而进入世界，并且它持恒地以这样的方式进入世界。从表面上看来，那恐惧是被取消了，但是这只是那个体人的误解，因为这一跳跃作为现实只是一种“没有获得依据的现实性”。于是那恐惧在『罪的堕落』之后重新回来。通过『罪的堕落』人开始区别善恶。那个体人发现自己作为一种『自我』，——这种自我并非是『本来就在那里的』，而是一个人要去『成为』的。那『精神』使得自己去与其自身和与它的条件（恐惧）发生涉入性的关系。『个体人』相对于自身的认同性而言非常脆弱，而当那『自由』的可能性（“去成为其自我”）在『恐惧』之中宣告出其自身的时候，这个『可能性』同时也是『不是其自我』的可能性。在这里又是一个关于『可能性』的双义：在面对『自由』的时候去实现这『自由』的可能性，以及，那个体人自己的『去变得不自由』的可能性。那『恐惧』不仅仅是『自由』的可能性；“那『恐惧』不是一种『必然性』的定性，但也不是那『自由』的定性，它是一种被困的自由，在那里『自由』不是自由地在自身之中而是被困的，不是在那『必然性』之中而是在自身之中。”（《概念恐惧》，CAPUT I，§ 6）

在『罪』通过一个『质的跳跃』而进入世界并被设定的那一瞬间，恐惧就被取消了；但是对于这『作为一种被设定的现实性』的『跳跃』而言和对那『将来的』而言，现在『恐惧』又

¹⁰ 而在基督教之中，那『宗教的』暂止了那『爱欲的』以便让那『感官性的』实施『精神』的任务而使得『精神』继续得以发展。

重新出现。这样，『罪』依据于恐惧。¹¹

恐惧的双义性还在于：那个体的人在恐惧中双义地使自己去和那『自由』的可能性发生涉入性关系，双义地使自己去和那『善的』和『恶的』发生涉入性关系。对于那『善的』的恐惧和对于那『恶的』的恐惧是『恐惧』的两种构成物。一旦那『罪』被设定并且存留在『人』身上，这两者就进入了存在。第一种恐惧构成物是那个体的人在『罪』中对那『恶的』怀有恐惧。他试图否定掉那『罪』的现实性。所以这是一种对于那『罪的继续』的恐惧。它被强化为『悔』并且无法得到解放。对于那『善的』的恐惧是另一种构成物，——如同那自我关系被否定地强化。那个体的人陷在他对于那『恶的』的不自由关系中不能自拔，——而这是他自己造成的；但是如果现在出现一种对于那『善的』的不自由关系，他宁可抵制那『善的』而继续在他现有的『不自由』之中沉陷。这种对于『善的』的恐惧看起来是“反动”的，因为那个体的人在之中违背自己的意志而去肯定那『恶的』的现实性。这种对于『善的』的恐惧是那『魔性的』，——一种象要关闭隔绝自己的『不自由』；并且那个体的人——在那『善的』作为更新自由的可能性而显示出来时——他将自己牢固地锁定在其『不自由』之中。在那『自由』是持恒地沟通着的同时，“内闭”则赋予那『表达』一种“不情愿”的性质。那个体的人内向地关闭自己，并且那自我关系因此而变为『内闭性』。这里的这种自我关系不仅仅是一种失调的错乱关系，并且也是一种在这失调的错乱关系自我锁定。¹²

没有『恐惧』就不会有自由，通过去学会恐惧也就学到了那『自由』的可能性。『恐惧』的意义不仅仅在于，——『人』应当从这『恐惧』中得以解放出来；并且，维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯认为：既然人“是一种综合，那么他就能恐惧；并且恐惧越深，人就越伟大”（《概念恐惧》，CAPUT V）在那最后的 CAPUT 中所论述的是“『恐惧』作为『通过那信仰而拯救着的』”——它恰恰就是直接地跟随在那关于各种『自由之丧失』的图式之后。这可以看作是对于之前的各 CAPUT 中所讨论的问题的解决方案。『恐惧』应当向『信仰』运动，而在『信仰』中『恐惧』得以消除。那『单个的人』学会去置身于那『恐惧』并且完全地经受它的考验，然后才能够“不去恐惧”。那将要去把『单个的人』引向『信仰』的东西，恰恰就是那『恐惧』。他必须完全地投身在那『无限性』的最深处、在自己身上认识到所有其他人的『辜』；就是说，那『和解救赎』的可能性在于那个体人对于『辜』的关系中、在于那个体人通过『恐惧』而得到的教化之中。

反一克利马库斯《致死的病症》

在《概念恐惧》出版的五年之后，1849年7月30日，《致死的病症》出版了。这次是以一个新的笔名——反一克利马库斯。这个笔名用于《致死的病症》和《实践修行基督教》，和那《哲学碎片》的作者约翰那斯·克利马库斯相比，反一克利马库斯在那宗教的方向上走得更深入得多。我们知道，约翰那斯·克利马库斯对于基督教、对于那『宗教的』的观念是

¹¹ “一方面，那『罪』的持续性是那恐惧着的『可能性』；而另一方面，一种『拯救』的可能性则再一次是一种『乌有』——那『个体的人』对之既爱又怕的『乌有』；因为这一向就是那『可能性』对于那『个体性』的关系。要到那『拯救』确实地被设定了的这一刻，到了这一刻那『恐惧』才是被克服了。”（《概念恐惧》，CAPUT II）

¹² 那『魔性的』中的这种双重性也在于意志上；那『魔性的』是一种『不情愿』意志，而与此同时，在那个体的人自己那里同时有着两种意志：『想要去内闭自己』的意志和『想要表达』的意志。

以一种观察者出现而进行假定性的实验设想，他的本质性问题是无法进入任何与那永恒力量的关系。反一克利马库斯则描述对于“在非凡的程度上是基督徒或者甚至去呼吁诉诸启示”（卷十八¹³）的那种理念。反一克利马库斯为那最高的宗教性再现出其理念，而这种理念是基尔克郭尔自己可能并不认为是在自己的有生之年能够实现的。约翰那斯·克利马库斯投身于对『存在』中问题的考究，但是却并不把自己安置在那宗教理念性的要求之下，而反一克利马库斯则是要去实践履行这些宗教要求，以求实现那作为综合的自我。《致死的病症》可以看成是一个对于《概念恐惧》的继续中的深入工作，而《概念恐惧》则可以作为这《致死的病症》主题思考的背景。

• 绝望：在自我作为综合之中的错误关系

人作为精神是综合，而在这种综合中的错误关系是“致死的病症”。反一克利马库斯在这里所要考察的“病症”是绝望，它比『恐惧』要远远地得到了更高度的发展；它是那『现实的』和那『永恒的』的一种协作和交互感应，——在这种相互作用之中，那精神处在那质定的对立面。那有限的是那否定的，那永恒的是那正定的，这样，那『灵魂和肉体间仅仅的综合』就只能是一种否定的统一体，并且只有当那『永恒的』参与进来时，那『精神』才作为那“正定的第三者”而出现。“如果那『关系』使自己与自己发生关系，那么这个『关系』就是那正定的第三者，而这就是那『自我』。”（《致死的病症》第一部分·甲·A）。

一个人是他自己如同他所处状态中的自己，但是应当去成为一个作为『精神』的自我。如果一个人——这个人还不是一个作为『精神』的综合——要去成为这样的一个综合，那么这个人对于他自己是一个现有状态中的自我；而如果这个人不是一个作为那『正定的第三者』的这种『使自己去和自己发生关系』，那么他的现有状态中的自我就是一个错误关系，而绝望就是一个错误关系。这『是自己』正是那一个人在那绝望之中所不是的东西。那『不是自己』预设了一个匮乏着的（不在场的）认同性。那『人从伦理规范上看是所要去成为的』自我和那『这相应个体人所已经是的』自我，——在这两者之间有着区别。这种“那关系使自己与自己发生关系”情形关系到那些永恒的可能性，——而那个体的人能够使用这些可能性来衡量其自身。

• 思辩和存在区别在于认识和意志的区别

『去成为自己』是一种从理念到现实的过渡，并且也是从可能性到现实性的过渡。在这里，那理念是一种预设的定性。所谓自我的任务是成为它自己，就是说，去使得那抽象的理念的自我去成为一种具体，去实现理念。同时那『相应个体人所已经是的自我』——我在这里将之简写为那『给定的自我』——也必须总一直参与着这『成为』¹⁴。所谓“自我是一种对于自身的关系”，这说法恰恰意味了一种介于那『理念的自我』和那『给定的自我』之间的关系。在这里，那『正在成为着的自我』（或者说“那正在实现着那理念的自我”）被那『给定的自我』经历体验着。一种关系，——它是更多地是和那『将来的』有关的，——特别是，如果我们拿它去和黑格尔所说的『一分为二（Entzweiung）』中的关系相比较的话。在黑格尔的『一分为二』中，那意识主体使得自己成为自己的对象，经验自己；那作为『意识的对象』的意识对于那『自我意识』来说是一种『过去的』，——因为它是被经验的。和黑格尔

¹³ 事实上反一克利马库斯在那宗教的方向上走得比基尔克郭尔自己要远的多。我的引文是来自《就我的写作活动的一些观点》（在卷18之中）。

¹⁴ 在尼尔斯·托马斯的《不幸和幸福》之中，这种“给定的”、“事实上已经是”自我被用“事实性”这个概念来表示。我觉得他的分析很说明问题。而这样“去成为”则可以说是一种认同过程，在事实性和理念之间的认同性。

的这种『被经历体验』、『被知』或者『被思』不同，——在反—克利马库斯这里所谈的则是那『被想要』的东西（那被想要的东西是那『将来的』）。那『被想要』意味了有一个人在『想要』，『想要』意味了选择、意味了意志。一个『选择决定』是一种『那选择者对其自身的关系』。在《致死的病症》中，反—克利马库斯以一种概念性的方式对『意识』和『意志』之间的关系、『思』和『在』的关系再一次进行了考究，而这种考究是在对『绝望』的分析中进行的。

• 绝望、精神定性和这定性所具的伦理要求

如果那『自我』不成为它自己，它就不是它自己，而这『不是自己』是绝望。这『成为自己』预设自由，自由蕴含了这样一种事实：那自我能够失去自己。这『不是自己』（亦即——绝望）也是那『去成为自己』的预设条件。那理念性的定性——『去成为自己』通过那『否定』（就是说——绝望）的可能性，并且在事实上本身就像一种可能性。绝望是在那些『人们所具的理念性的观念』和那『人所是的』之间的错误关系，——一种理念和事实的错误关系。这里的麻烦不在于缺少那『理念的』——那自我所『应当去是』的那种『理念的衡量尺度』，这里的关键却是：那自我必须被改变为不同于它所是的其他东西。“人是精神”并且“精神是那自我”。这在事实上是那应当去实现的『理念性的观念图像』。

在那绝望分析中，精神的定性（就是说，那些『自我』的理念性的观念）起着作用，或者说，那精神的定性被当作一种根本的衡量准则。

精神的任务是『去成为自己』。人想要成为自己，然而人这时已经是一个自我（就是说一个尚未成为那『精神』的自我）。如果我们谈论『无精神性』，那么这就已经意味了那『精神』的定性不仅仅是人的理念性的可能性，而是更多：它已经有着一种『现实性』，这现实性外来地起着作用，因而它能够对各种绝望的形式展开一种批判性的分析。在反—克利马库斯这里，那被描述的现实是被定性为否定的。

『成为自己』这一任务包括了两种定性：“处在『成为（vorden）』之中”和“是一个『自我关系（selvforhold）』”。『去成为』就是『去存在』。那主体是存在着的，它通过『去存在』而是『成为』中的自己。这『去存在』是一个问题——那『存在着的自我』必须使得自己去与这个问题发生关系（对这个问题持有一种态度），并且，那自我关系就是这样地成为那『存在着的的人』的自我关系。去使得那『去存在』成为那“无限的关怀对象”，这是一种伦理的要求。那存在本身是努力。一个存在着的的人是一个努力着的人。一个人是一个『单个地存在着的存在者』；对于那『存在着的』来说，本质的东西是那『存在』中的真挚性。“处在『成为』之中”和“是一个『自我关系』”这两种定性又被构建入那第三种定性：那存在者是一个综合。作为『存在着的』，一个人是由『有限性』和『无限性』的合成。存在是一种带着连续性的运动。那存在着的自我把那不同质的东西保持在运动中，并且在保持『有限性』和『无限性』合成的行为中具备其现实性。但是要这样“将两种绝对异质的东西保持在一起”是困难的，所以它是一个任务：那『是有限的』是那自我，而那『是无限的』也是那同一个自我，而『有限性』和『无限性』则又是完完全全地不同质的。人是那『有限的』和『无限的』的中间物；他通过『去与他自己不同质』而在他自己之外找到他自己，——这『不同质』就是说：在那有限的和无限的之间的那种绝对不同；自我是那『有限的』和『无限的』的合成，就是说介于不同质的东西。在这里，那自我的认同性事实上处在危险之中，或者至少是脆弱的。

自我是综合，并且『自我』是『使得那综合成为综合』的力量。自我被给定了『去成为自己』这个任务，——和自己一同生长，就是说，去成为具体的。但是这『成为具体的』则既不是“去成为有限的”又不是去“成为无限的”，因为它事实上是一种综合。“这样，那发展就是

由『在那自我的无限化之中无限地离开自己』和『在那自我的有限化之中无限地回向自己』构成。”（《致死的病症》第一部分·丙·A·a）只要那自我没有成为自己，那么它就是绝望的；但是既然那自我现在是依据着潜能，它并不是现实地存在着，而是那『应当成为存在的东西』，因而它一直地是在『进入着存在』。精神是那要在自我之中把那些不同质的东西保持在综合之中的『第三者』（而这恰恰是那自我所应当做的）。如果自我中的那些不同质的环节无法被保持在一起，那么那自我作为一个关系就是『错误关系』。在我们把自我作为一种『使自己与自己发生关系』的关系来谈论时，那自我就被置于『去成为一个完整的自我』这个任务之中。这『去使得那综合成为综合』，解读为：使自己去与自己——作为自己所是的自己——发生关系。那个体的人使自己去与那不同质的东西（但是他恰恰是由这不同质的东西构成）发生关系；在这里，那自我关系是：首先，——它去使得自己去与那『不同质的』之中的两个环节发生关系；其次，——在这种对于两个环节的关系中，它去使得自己去与它自己发生关系。这两个环节能够同时被认作“无限的一有限的”和“灵魂—肉体”。¹⁵那『综合』要求一个第三者来结合前两者，并且，如果没有这第三者，“那么从根本上就没有『综合』；因为，一种『综合』是一种矛盾，如果不在一个『第三』之中，它就无法圆满；因为，『那综合是一种矛盾』这种说法恰恰陈述了『它不存在』。”（《概念恐惧》（CAPUT III））而事实上所有其他被提及的对立之合成，比如说那现世的和那永恒的，等等，只不过是其所讨论的这种综合的另一个表达。¹⁶

• 致死的病症是绝望

反—克利马库斯把绝望分为三种：“绝望地不自觉地具有一个自我（非本质的绝望）；绝望地不想要是自己；绝望地想要是自己。”（《致死的病症》第一部分·甲·A）绝望是『不是自己』，它和恐惧不同。恐惧是在一种质的跳跃中出现的，而绝望则是从一开始就在一个人身上的东西，虽然这个人并非总是自觉到自己的绝望。绝望的错误关系是绝望者自己造成的。在绝望的个体人对某物绝望的时候，在根本上他是在对他自己绝望。由于绝望是直接或者间接地对自己绝望，那么，绝望就是『失去了自己』。“绝望地不自觉地具有一个自我”从根本上说就是一种非本质的绝望，它可以被归简到一种本质的绝望。而在这本质的绝望中，“绝望地不想要是自己”又可以被深化到“绝望地想要是自己”这种形式中。

但是“『为自己而绝望』、『绝望地想要摆脱自己』是对于一切绝望的形式阐述”（《致死的病症》第一部分·甲·C）。在一个绝望的个人绝望地想要是他自己的时候，他不想要摆脱自己。如果一个个体人在其绝望之中被他自己击中，那么他就回过头来受到那『他所已经是』和『他不想要是他所已经是』影响。在这里，绝望中的自我关系也就是一种自我经验。既然这绝望是那个体人“自找的”，所以他在绝望中就无法摆脱自己。这样，想要摆脱自己就是通过自己而想要什么东西。他被自己捕获，而他想要出离自己，却又无法摆脱，而只能是不自由地被锁定在自身之中。在这样一种错误关系中，自我被抓回自身；而那作为任务的正确关系则是『不去摆脱自己』，而去认可自己。在《致死的病症》中，反—克利马库斯强调了『永恒』使得绝望状态公开化并且使个体人建立其自我：“而这是那永恒性所必须做的，因为这『具有一个自我』、『是一个自我』是那对『人』的最伟大的、最无限的认可，并且，这种认可同时也是那永恒性对于那『人』的要求。”（同上）

¹⁵ 这两种“认作”是不同的。我们还可以回到《概念恐惧》中看：“人是『灵魂』和『肉体』的、由『精神』构建和承担的一种『综合』。”（《概念恐惧》（CAPUT III））和“那么，『人』是『灵魂』和『肉体』的综合，并且同时也是那『现世的』和那『永恒的』的综合。”（同上）。

¹⁶ “那『现世的』和那『永恒的』的综合不是一种第二综合，而是那第一种综合的表达，——根据这第一综合，『人』是『灵魂』和『肉体』的综合，由『精神』承担。”（《概念恐惧》（CAPUT III））

在对绝望的形态的描述中，反一克利马库斯在定性『综合』的环节和定性『意识』中考察绝望。考虑到那『综合』中的环节，这里可以有考察绝望的两种视角：『有限性—无限性』和『可能性—必然性』。有限性的和无限性的绝望不是『有限的』和『无限的』之间的错误关系，而是错误关系的两种形式：在『使自己去和那有限的发生关系』中的错误关系，——这『有限的』是『一个人所是的』；在『使自己去和那无限的发生关系』中的错误关系，——这『无限的』是『那自我所是的』。在『可能性』和『必然性』这两个环节中，自我是作为一种任务。在绝望中，一个环节是作为那所缺乏的环节的对立面。因为作为综合，在综合之中必须有着一种谐和的关联，但是在绝望中恰恰缺少这种关联。对于绝望的单个形式的定性是：对立环节的匮乏。

那无限性的绝望是幻想性的。自我使自己无限化，但也应当是包容一种向自己无限的回归。但是无限性的绝望则是在一种抽象的无限化中以幻想的方式存在，并且越来越远离那缺席的自我。但是反过来，那有限性的绝望是对无限性的匮乏，在有限的事物中迷失其自我。这两种绝望都可以理解为是抽象的可能性，而在具体中，绝望则是这两种形式的混杂。

在『可能性—必然性』定性下的绝望部分地重复那在『有限性—无限性』定性下绝望中的情形。我这里正好有尼尔斯·托马森《不幸和幸福》中的一段引言：“《致死的疾病》是一部关于绝望的书，而反一克利马库斯对于可能性和必然性的绝望的谈论可以作为一种引导性的插曲。前者是一种在可能性、在幻想中的迷失，毛病出在对于必然性的缺乏。〔……〕后者则相应地是迷失于必然性、那已有的东西。〔……〕对于反一克利马库斯，可能性首先是这样一种东西。——那个体人通过它能够使自己去与那『必然的』发生关系。可能性是由反思和幻想所引发出来的。”没有可能性，必然性就被扭曲。没有必然性，可能性就成为抽象的，并且因此而无法作为个体人的自我的可能性；而没有可能性则必然性就无法成为个体人无限地回归的自我定性。

• 绝望的形式

上面我们提及了绝望的三种形式。而在之中，自觉意识到的绝望和没有自觉意识到的绝望有着质的区别。那第一种，亦即“绝望地不自觉地具有一个自我”，是『非本真的绝望』。既然个体人不意识到自己，他也就不意识到『自己是绝望的』，他的意识也就无法正确描述和辨认绝望。但这种不意识到自己是绝望正是一种可怕的绝望。这种绝望不是什么“最小值的绝望”，而相反是『努力不把自己理解为精神』的一种可能性。（在某种程度上，这种对绝望的无知可以同一于那『无精神性』：绝望者被确保了不去留意其绝望，——那个体人以其在无知性中的坚定不移来使自己感到安全。）

在后两种形式中，也就是说，在本质的绝望中，反一克利马库斯把『绝望地不想要是自己』定为软弱性的绝望，而把『绝望地想要是自己』定为对抗的绝望。在软弱性的绝望中有着『软弱性的绝望』和『对其自身软弱性的绝望』的区别。相对于软弱性的绝望，那个体人对其自身软弱性的绝望是反思的；并且后者是对前者的反思。在这里有着一种从“对于那『尘俗的』或者对于某种『尘俗的』的绝望”到“关于那『永恒的』或者对于其自己的绝望”的运动。前者是对于后者的一种辩证地先行的表达。在关于那『永恒的』的绝望中，那个体人意识到自己的绝望是一种软弱性；这种洞见为出离绝望而进入信仰提供了可能性。而在『对抗』情形，一个人则可能通过『不想要去向自己认可自己的软弱性』而停留在绝望中；这样就导致了内闭性。在某种意义上，一个人过于骄傲无法去向自己认可自己的软弱性，而这根本是在于对抗的绝望。这『对抗』可以是隐藏在软弱性的绝望之中，而由于那内闭性的绝望在根本上是反对的绝望，于是它出现了。对于『为什么一个人不想要是他自己』的自觉意识使得这个人绝望地想要是他自己。他想要那『在他的控制之下』的自己，但却不想要是那作为『他

已经是这个自己』的自己。而“那魔性的绝望是在那『绝望地想要是自己』的绝望中的那最强化了的一种。（《致死的病症》第一部分·丙·B）”

• 作为基督教宗教性标志的罪

《致死的病症》的第二部分标题为“绝望是罪”。那『罪』是：在上帝面前，或者带着关于上帝的观念绝望地不想要是自己、或者绝望地想要是自己。这样，『罪』是那强化的软弱性或者那强化的对抗：『罪』是绝望的强化。（《致死的病症》第二部分·第一章）”反一克利马库斯在这里给出了基督教和异教的决定性差异，而这差异就是罪，或者对罪的不同理解。什么是罪？对这个问题的答案必须通过一种启示才能够领悟；因此基督教带着内在的连贯认定了：非基督教的人对于罪是一无所知的。这是基督教和异教间的质的区别。首先要有了罪的观念之后，我们才有可能在根本的意义上谈论对矛盾的调和（亦即，赎救和解）。在异教之中，起决定作用的是那『人的』，而罪则是在上帝面前的罪。如果一定要谈那异教的罪，那么它的罪就是对于上帝以及对于『在上帝面前存在』的绝望的无知，——也就是一种对于『什么是罪』的无知。那自以为是的个体人在其自以为是的顽固之中绝望，这种顽固使得他不自由。他不是通过那使得罪成为罪的东西来认识罪，恰恰因为他的衡量尺度是『人的』。苏格拉底对于罪的定义是“罪是无知”。然而，由于在关于自我的『对自己的关系』中我们也要谈及意志，因而这一苏格拉底的定义就无法维持成立下去。这里的根本关系是在于一种认识和意志之间的相互作用。在苏格拉底为『罪』定性的时候，在他的定性之中缺少“意志和对抗”。在意识和意志之间有着一种特定的伦理关系，在之中个体人表达出其对生活的了知和理解。而那苏格拉底的缺乏是一种从认识到行为的辩证的决定性过渡；而那基督教的定性则恰恰就是从这一过渡开始的，由此“它通过『沿着这条路走』而达到『显示出那罪是在意志之中』而继续达到『对抗』这个概念；然后，为了将那根端真正地固定下来，那关于『传承之罪』的教理得以增设”（《致死的病症》第二部分·第二章）。不同于那思辨哲学或者思辨神学（在思辨中，黑格尔主义在其『一切』之中没有根基地漂流），基督教则借助于『悖论』而将自己固定下来。基督教所理解的罪实实在在地扎在意志之中，这样，『罪』的完全定义在这里就是这个：“『罪』是——在通过一种来自上帝的启示而明示出『什么是罪』之后——在上帝面前绝望地不想要是自己、或者绝望地想要是自己。”（同上）基督教以关于罪的学说开始，调和在于罪的宽恕之中。同时也在之中也有着愤慨的可能性，而相对于调和（赎救和解）学说，这里的结论是一种悖论：“首先那基督教向前行进并且把那罪作为『正定』以这样一种方式稳固地设定下来——这样那『人的』理解力永远也无法理解它，而然后这同样的基督教的学说又着手将这一『正定』以同样的方式消除掉——那『人的』理解力同样还是永远也无法理解它。”（《致死的病症》第二部分·第二章）

最后我们看见了，不管是考虑到恐惧还是绝望，只要人处在罪中，人就是不自由的。而自由的必要前提就是意志的行为，就是信仰。基督教就是关于『上帝一人』的学说。在这里我引用基尔克郭尔另一部著作中的一段话来结束这个段落：

正如基督教的快乐教导被包容在那关于人与上帝的亲缘关系的学说中，基督教的任务就是人对于上帝的相似性。而上帝就是爱，所以我们只能够在『去爱』这上面和上帝相似，正如按照使徒的话所说的：我们只能是“在爱中作为上帝的员工”。（《爱的作为》）

在上面我把基尔克郭尔的两部著作大致地概述了一下。按理说，也许我并不应当作出这样尝试，因为在丹麦，这两部著作都是属于那种足以令人写出比原书更厚的解读文本的哲学书。而在中国，因为缺乏相应的人文背景，要在短短的篇幅里给出对它们的解读，几乎是不可能的。但是，无论如何，我相信在今后的几年里，基尔克郭尔将会在更大的程度上被介绍到中国。我对此是乐观的，因为我自己就在着手进行这方面的工作。基尔克郭尔是一个多产的哲学家和文学家，他的哲学行文方式有着其特别的风格。在他的一些“小说化”的著作中也有着这种不同于一般丹麦作家的语言游戏文体。而在这里，语流的奔涌和本来就艰涩的概念展开纠缠在一起，另外他的文体和他所要表达的意义常常是无法解析开的，所以译本总的来说是保留了著作中的原有文体结构。因为，如果为了符合汉语习惯把一些句子重构的话，那么要么就会导致误读、要么就会使得这些句子在理解上更艰涩。

另外有必要提一下，在欧洲，基尔克郭尔所处的时代也正是人们普遍地向旧的权威挑战的时候，人们对王权和神权挑战，这也是基尔克郭尔在他的文字中有意无意地提及的。比如说在《概念恐惧》中有：“现在，那些单个的政府生存在对不安定因素的畏惧之中，与此现象平行的则是：只是太多的『个体性』生存在对不安定因素的畏惧之中，而这种所谓的不安定因素恰恰是那真正的安定性，——他们生存在对那『永恒性』的畏惧之中。”而在《致死的病症》中则有：“正如人们在那国家政治中懂得了『那群众压服国王而那舆论压服大臣』，以这样一种方式人们最后发现：*summa summarum*（以总数而计）所有人压服上帝。然后这被称作是那关于『上帝一人』的学说，或者说，上帝和人是 *idem per idem*（那同样的于那同样的）。当然，在他们这种关于『那整代压倒那个体』的学说沉陷得如此之深以至于成为了『那庸众就是上帝』的时候，许多参与了散布这种学说的哲学家们带着厌恶转向离去了。”科学在取代着上帝而成为新的权威，并且以它的抽象普遍化来抹煞掉人作为个人的意义。在黑格尔主义试图抹煞掉人和上帝之间的差异时、在政治庸众主义通过“人民化”来将个体人格抽象掉的时候，基尔克郭尔的革命性在于他一方面强调人和上帝之间的质的差异、一方面强调人应当是作为单个的人而去认同自己。他从人的内心出发来强调自由的存在，对立于黑格尔主义以及科学实证主义用来决定人的命运的外在普遍规律。基尔克郭尔通过其著作所作出的努力正是在于从个体人的内心出发来使人得到本真的解放。

2003年3月21日欧登斯