

作为一种治疗的哲学

尼古拉·奥梅利琴科 著
杜 鹏 译

许多证据表明,哲学在其整个历史之中经常包含着一种治疗性的成分。举例而言,伊壁鸠鲁希望借助他的思想把人从三种恐惧中解放出来:对神的恐惧、对必然性的恐惧以及对死亡的恐惧。他说:“死亡与我们毫不相干:我们活着时,死亡尚未来临;死亡来临时,我们已经不在了。”这一论说至今仍然使我们印象深刻,并且在某种程度上可能真的有些抚慰作用。

当生命充满恐惧,人们总会在灵魂深处找到最后的庇护所,就像一条蛇藏身其中。尽管如此,哲学在这种情况下仍可以扮演人类灵魂治疗师的角色。在存在和日常价值观暗中倒退时,尤其在社会和形而上学“地震”的环境下,怀疑论正确地号召我们避免判断。怀疑论哲学似乎在说:“不要贸然追随你的定义。事物都太过摇摆不定、模糊不清。”它使我们在认识论迷雾中谨慎行事。在笔者看来,这种哲学较之那些满怀自信地对摇摆不定的存在仓促提供全面评价的意识形态要明智得多。

哲学深深根植于人的天性当中。当智人(*homo sapiens*)作为哲学家时,这并不令人惊讶;而当他/她不是哲学家的时候,也就是说,当他/她不对事物的本性进行思考的时候,反倒令人惊讶。不幸的是,许多人丧失了这一能力。当人们受制于现代社交的标准,他们就被剥夺了生动思考的快乐。但是,如果一个人想要成之为人,他就要思考。哲学是人类救赎的一项条件。

如果说关于存在的哲学知识为人类提供了黑格尔所谓的“通往绝对之窗”(亦即通往无限),那么我们就可以断言,正是基于这一联接,个体才可以获得一种新的情感-理智状态。个体与无穷的存在本质的真正联接使他摆脱了完全的孤独,使他得以看到其他的存在论意义并揭示关于人的不朽的现实性的真理。换言之,如果你想感受到不朽,就去触摸你心灵中的无限吧。

一方面,对宇宙的无限本质的思考可能使人类自身的无限本质变为现实,并因此使其扎根于宇宙的无限性之中。另一方面,思考无限就是要从无限中获得力量,亦即获得一种无限的力量。简而言之,对无限的思考使我们充满了无限性。哲学使个体得以跨越生活经验的限制,走出日常事件,超越人的自我。显而易见,恰恰是这种人类向形而上学实在、向本质的关系世界的超越,保证了哲学的治疗作用。

从这种观点出发,科学可以,比如,通过指出多种形式的精神分析与精神治疗方法论假设的局限性特点,指示出它们在何处会达到其边界。与此同时,哲学能够吸收比如精神分析的观察结果,以便创造一种关于人类精神生活的更好理论。最终,我们可以通过哲学谈论一种哲学治疗的可能性,或者说一种对人的心灵的治疗的可能性。

关于人类心灵的本质

埃里希·弗洛姆的研究告诉我们,与周边世界的关联是人的一项本质性的需要。这可以作为我们下列假设的一个证明,即人的本质(心灵、灵魂与精神)可以被看做与世界的联系,或更准确地说,被看做个体与世界(内在与外在的)稳固的普遍联系的一个整体(弗洛姆,1955: 22~66;奥梅利琴科,2005:94~99)。

在马克斯·舍勒看来,人正因其精神而在宇宙中占据了一种特殊的位置。精神可以被理解为我们的理性(“用观点思考”)与感觉、情感和意愿领域的统一,即理解为我们所知的一切人类心智行为(舍勒,1988: 31~95)。

如果我们在**关系**中看待任一客观本质,那么,我们就有机会去把握最终在我们心灵(灵魂)中的人的本质。下面,让我们开始探讨构成人的灵魂的诸要素。

首先,一个个体是全部人类的一个代表。人们之间的稳固而普遍的诸多联系的整体组成了人的本质的一个片段。如果我们试图清晰地想象一个与社会彻底隔绝的个体,我们很快就会发现,这样的个体将不再作为人而存在。如此这般的绝对孤独相当于虚无。因此,活着的人们之间以及在过去和未来世代之间的稳固的普遍联系的集合体就组成了人类本质(逻各斯)的要素之一。

其次,在人体内部也存在着稳固的联系。它们是大脑中的神经动力规律,以及人体组织中的机械的、物理及化学的、生理的、基因的以及许多其他的稳定联系。这些结构彼此影响并组成了一个一般性的内在“支点”,即人的内在逻各斯。此外,还存在着外部与内部关联的相互作用,而这也是人的本质的一个条件。

最后,人的本质还包括人与自然之间的联系。社会与自然之间稳固的普遍联系的集合构成了人的本质的另一个片段。

在这种观点看来,我们可以将思想(心灵、灵魂与精神)一方面表示为人与外在环境之间的一种**联系**,另一方面表示为人与自身的**联系**(比如自我反思的现象)。这些**联系**因人的语言而变得可视与可闻。因此,人的心灵就不仅存在于大脑,而是同时超越了大脑的界限,存在于人与外部实在之间。

因此,大脑并不是人唯一的思维器官。人还以其创造物的整体性——他/她的一切感官、一切既往历史以及民族、社会与人的一切经验——在思考。由此,人的本质(心灵、灵魂与精神)就是个体与世界的(内在和外在外在的)稳固的普遍联系的集合。有人可能会说人的心灵就是无限宇宙的隐德莱希:它是一个微观世界,因此不能完全决定于社会制

度。“人就是一个微观世界”，这一表述所关涉的不仅是过去还有未来。

根据这一进路，人的灵魂不仅存在于人体之中，同时也超越了身体的局限：它也存在于个体与社会、个体与宇宙之间。其实，人的灵魂具有超越空间、时间永恒的特点。它实际上是无限的，并由此无法被最终定义。关于灵魂的最终而详尽的定义意味着它的死亡——至少在理论上是这样。人的灵魂的无限性构成了它的不朽性。换言之，人类含有一种不朽的原则。由此，人的本性本身显示了一种可朽与不朽的统一。

为了说明人的不朽原则，我将提出两个论证。第一，人的精神的无限性（不朽性）表现在以哲学范畴为首的普遍观念中——比如，“人”这个概念既包含一个以这个名字称谓的具体个体，又因为这个术语涉及整个人类从而包含着某些更为一般的含义：那些生活在我们之前的先人们、那些活在当今世上的人们以及那些将会在未来生活的人们。换言之，“人”这个简单的观念将我们抛出了具体人格及实在的局限之外并将我们送入无限。事实上，我们无法明确指出“人”这个观念延伸的界限。

由此，人通过其精神已然在其普遍概念里不断与无限打着交道，仿佛通过这些普遍概念触摸到了无限。这本身就足以证明了我们认为人是一种不朽创造物的思考。我们对无限性（不朽性）的“触摸”是普通而平常的，它发生在分分秒秒。对我们而言，这一对于不朽性的说明以及向不朽性的超越是如此庸常以至于我们对它不屑一顾。

第二，创造这一事实本身就意味着真正的不朽。但什么是创造呢？在柏拉图《会饮篇》中有这样精彩的论述：“对可朽的创造物而言，生殖（生育）是一种永恒与不朽。”（206e）然而，能够被解释为生育的不仅是生命的繁殖，还有创造本身。柏拉图解释道：

一切从没有到创造出什么东西来的都是“诗”或创造，并且，一切依赖技艺的过程都是创造性的；一切这方面的行家都是诗人或创造者（205c）。

诚然，婴儿、观念、感觉、影像、图画、音乐、建筑设计以及各种各样

的物质事物的创生,都给予了我们“某种永恒与不朽”。因此,我们可以将创造视为在有限中对无限的表达,视为可朽造物的一种不朽原则。我们在我们的各种创造中继续存在。人们由于创造而近乎于神,如果可以这样说的话。创造是人不朽的一个因素,但是,人作为一个造物仅仅是一个永远具有缺陷的存在者,他/她注定要受苦,注定了没有前景的苟活,注定堕落并走向不可避免的死亡。

因此,在我们关于人的灵魂的设想中,最后达成的结论是,我们无法给出任何有关人的灵魂的最终定义。人的灵魂包含两个原则:可朽原则与不朽原则。人的宿命包含在对其不朽原则的发展之中,也可以说,在获取近神性之中。具体而言,这就是我对于“‘成为’人究竟意味着什么”的回答。

关于人的哲学以及存在的精神分析法

“我也想存在……——这就是事情的真相。”这句话出自让-保罗·萨特的《恶心》(1938),这也可以作为萨特存在的精神分析法筹划的铭文。在《存在与虚无》(1943)中,萨特注意到,精神分析法的现实存在无关紧要,而它的可能存在却是至关重要的。

在萨特看来,“人在根本上就是存在的欲望……”我们的每一个经验上观察到的趋向所表达出来的原初筹划都是存在的筹划。并非首先存在一个单一的存在欲望,而后才是成千上万的具体感觉;存在的欲望只有通过嫉妒、贪婪、对艺术的热爱、胆怯、勇敢以及千千万万偶然的、经验性的表达才得以存在并显示自身。而后者总是让人的实在显得仅仅像是一个具体的、特殊的个人所呈现出来的那样。如果说人的实在因其追求的目标而得到确认和限定,那么,对这些目标的研究和分类就变得不可或缺。此外,对人的实在的基本筹划的最佳设想方式就是认为人是一种为成为神而筹划的存在者。“成为人意味着渴望成为神。或者你愿意的话,人在根本上就是要成为神的欲望。”(萨特,1996: 302)

显而易见,萨特在这里过分夸大其辞。我们每个人都可以获得“部分的不朽与永恒”(柏拉图),因此我们可以期待的仅仅是一部分的神

圣。一个个体无法占据神的位置并成为一个新的绝对者。否则这意味着个体找到了无限的全部。所以，“成为神的欲望”是一个错误的目标。而在一个错误的目标上面投入人的精力则意味着浪费生命。因此，为了获得一种真正的精神分析解释，还需用萨特的精神分析法充分地理解人。

让我们回到萨特的假设上：“人就是存在的欲望。”记得路德维希·费尔巴哈(1804~1872)对人的本质给出过类似的解释。他的著作《幸福论》从下述说明开始：

每个活着的创造物都热爱着生命，即便仅爱着它自身，它自己的生命；它想要活下去是因为它活着；它想存在下去是因为它存在；就这样，它仅仅想在好的状态下、在健康快乐的状态下存在……(费尔巴哈，1995:427)

在费尔巴哈看来，追求幸福是每个活着并爱着、存在并想要存在的有机体的基本动力。幸福包含关涉生命的一切，至少包含一切健康的动力。所以，最深的人类本质在“我欲故我在”这句话中表达了出来。由此，“我欲”就意味着“我想要幸福而非苦难”。在约翰·洛克(1632~1704)之前，尼古拉斯·马勒伯朗士(1638~1715)和克劳德·阿德里安·爱尔维修(1715~1771)都提出过类似的观点。

费尔巴哈论证说，即使是自杀也与追求幸福不矛盾。如果人的行为与追求幸福相矛盾，那也是为了追求幸福的目的。并且，仅当这个人想冒险去实施的恶对他而言较之另一种他想通过这一行为摆脱或克服的恶而言是一种善的情况下，这样的矛盾行为才是可能的。他说，一个自杀者希望去死并非因为死是他遭受的恶与不幸的终结，而是因为这是对追求幸福的已然存在或刚刚产生的威胁以及难以承受的矛盾的仅有的(即便是对其而言的仅有的)解药。

追求幸福的欲望是万能的，无论它怎样论证它的万能不在于幸福而是不幸。人们可能会说，存在的痛苦深深植根于我的血肉，从我自身中吸走了全部的欢乐与活力，以至于我只知道一种存在即痛苦的存在

与一种非存在即痛苦的非存在(费尔巴哈,1995:430,431,437)。

因此,在费尔巴哈看来,自杀者与娼妇的行为都是出自对幸福的追求。显而易见,我们必须承认罪犯和破坏分子也是按照幸福原则生活着。所以他们都可以用萨特的话说:“我也想存在……”

在笔者看来,我们可以利用存在的原则或幸福的原则在我们对人的行为的研究中取得一些初始结果。此外,多亏这一原则,我们才可以对人的生命和行为产生极大的治疗和解释作用。

生命意义的问题

每个存在者都要为其存在于世而需要本质,而一个人则需要意义作为其本质。从这个观点出发,我们很容易接受弗兰克尔的理论,即认为存在的真空是决定心灵性神经官能症和自杀的因素之一。

在维克多·弗兰克尔(1905~1997)看来,今天的病人由于深切感受到意义的缺乏——这与空虚感有关——而痛苦极深;这就是精神治疗师所谈论的“存在的真空”。在他看来,缺失意义的感受正在逐渐蔓延。

他建议用证据说话,下面就是一例:

关于美国大学生的调查数据显示,自杀是仅次于交通事故的致死原因,而有自杀企图(未导致死亡)的数据则较之高出15倍。

我通过对60个曾经企图自杀的爱达荷大学学生的调查获得了这些数据。他们被问及自杀的动机,所得如下:这些学生中的百分之八十五看不到其生命的任何意义;百分之九十三身心健康,生活优裕,家庭关系良好;他/她们有丰富的社会生活并且完全有理由对其学业感到满意(弗兰克尔,1990:26)。

另一个例子出自一个美国学生寄给弗兰克尔的一封信:

我22岁;我拥有学位,拥有豪车,经济上完全独立并拥有比我能想到的更多的两性机会或社会地位。我想问的唯一问题是“这一切的意义究竟在哪里?”(弗兰克尔,1990:41)

我们可以看出,这些学生的社会地位是不错的。但是,其生存的意义是失序的。本质或说核心——意义为何——的缺失摧毁了他/她们的内在和外在存在。这十分重要:心智实在摧毁了物理(或者说身体)实在。这就确证了这一观念,即生存是一个自主的心智结构,它不能被还原为存在的物理的、社会的或其他物质形式。

与此同时,生存是一个有着自己的生命及动力的特定实在,并且对于人生存的意义以及其他形式的存在而言,既可以是建设性的,又可以是破坏性的。当我们的的心灵对于外在世界、对心灵自身产生直接影响的时候,我们可以谈及一种心智活动现象(理性和感觉、理性因素以及包含直觉、意愿和爱等等的非理性因素)。我们可以谈及人的存在场域以及人的精神场域。正是这一心智空间发挥了治疗的作用。

我们还需注意,外在的破坏性因素通过存在实在找到它的出路。比如,恐惧是我们的毁灭的另一个因素。死亡即是虚无通过恐惧使我们“一无所有”。

生存是意义和理解的指挥。在这种关联中,生活在先,哲学在后(*primum vivere, deinde philosophari*)这句话也许意味着:首先,最重要的是获得一种实在的存在、一种精神上的生命,然后才是搞哲学(由此应该注意到,哲学本身参与到了我们生存及本性的形成中)。换句话说,一种存在经验是哲学反思的一项重要条件。没有心灵和情感的内在生活,就不可能进行哲学思考。

在弗兰克尔看来,一种存在真空驱使更多的人自问:“我们为什么应该活着?”事实上,人的生命的意义问题已经是全球性的。具体来说,这意味着现在已不仅是专业人士在探讨这一尤其哲学性的议题,普通人也在讨论这一经久不衰的题目。当人们提出“为什么”的时候,理性之光就被开启了,这无疑使他们感到很光彩。进一步的思考会将人们带入形而上学的领域,在那里每个人都必然会成为哲学家。所以,弗兰克尔的意义治疗在许多方面都是一种哲学的治疗。

在笔者看来,如果我们在超验的意义上,亦即在与绝对、无限和不朽的关联中,尤其是考虑到我们今天的活动的未来后果来对待人的生

命的意义的话,生命意义的问题也许存在一种积极的解决方法。

一个哲学咨询经验

请允许笔者介绍墨西哥哲学家约兰达·安古洛·帕拉来说明这个进路。她认为哲学并不总是一项“严肃”的专业工作、一个专注于认识论的问题,也不是一堆仅指向哲学家并且只能被哲学家所理解的议题。哲学家们曾经一度面向普通大众讲话,走进与大众的对话中,针对大众的生活及决定提出建议,甚至在大众遭遇痛苦或苦难时抚慰他们。人们可以想见苏格拉底在宴饮中斜靠在榻上,或者边快活地散步边与一位朋友进行一场生动的对话。或者也许是塞涅卡,在孤独中试图找到恰当的辞藻写作《给吕西里阿的信》或《给埃尔维亚的慰问》。这些对话及写作的努力的目的是什么呢?主要就是帮助其他人对其问题或境遇做出反思并逐渐地达成解决的办法,以此使他人进入一种更好的心灵状态并达到灵魂的平静。

帕拉解释说,当代的哲学咨询在世界一些地方已经趋于职业化,它可被视为一种治疗,也可被视为忠告、指导或支持。任何一位去找哲学家咨询的人都是为了解决某种存在问题,因为他失去了生命的意义,经历着价值观的冲突以及各式各样不在病理学范畴之内但却需要另一种专业帮助的问题。

哲学咨询师会增强人们的自主性,提升其理性推理能力,引导人们进行哲学探究,其目的只有一个,那就是进行内省活动,从而促使人们更好地理解内在自我。这是苏格拉底的主要目标之一。但是,关于自我的知识并不是终点,因为从道德上讲一个人为了成为更好的人还必须改变其存在。

在帕拉看来,这一探索的最后部分应该是逐步组织一个由志愿者团体或个人组成的哲学咨询机构,在比如全墨西哥的女子监狱中帮助犯人们理解其处境并给予她们必要的哲学方法来应对(帕拉,2009: 291~292)。

人类生存的一个能动性特点

我们从以下假设出发,即人类是一个微观宇宙,是能动的自然(*natura naturans*)之子;因此,人类从原初上看不仅是一个创造物,也是一个创造性的存在——创造的人(*homo creans*),其创造性的工作正是宇宙创造的一种形式。换句话说,人的创造性是一种宇宙现象。人有能力参与到宏观以及微观世界的创造之中。

这一进路在人的心灵(精神)能动性的观念中得到了延续。能动性被认为是个人精神的属性。这意味着个人的心灵不能独立于它自己的活动而存在。正如生物个体的生命不可能脱离它的活动或运动而存在,人的精神的存在也不可能脱离理性、情感、意愿以及感觉活动。我们的精神生命不可能脱离运动而存在。由此,心智活动就有了创造性以及破坏性的双重特点。

心智的创造力表达在不同形式的精神创造力之中。举例而言,不仅是哲学反思,任何一种思维活动都可以被看做对被研究对象本质结构的一种共同创造。具体而言,这意味着任何一种判断都包含最少两种成分:第一,对事物的真实状态的陈述;第二,对这一确定性质的创造。因此,如果我发现我的儿子对我说谎并告诉他他是个说谎者,我便首先提供了关于真实情况的真反思即“我的儿子是个说谎者”;其次,通过我的评估,我创造或者更准确的说,我参与了我儿子的这一负面性质的形成。不难想象如果这一裁定每天重复的话,其潜在结果是什么。

在笔者看来,心智活动现象得以确立的基础,可以说是人的心灵和外部世界相似的本质。宇宙就是一个由感官上可感知对象以及它们之间的各种关系组成的无尽的统一体。这些关系是法律、本质以及逻辑各斯观念的基础。人的理性和语言同样也是宇宙逻辑各斯的一种存在和表达形式。人的心灵作为一种关系可以直接影响世界的各种关系,亦即影响存在的客观本质。

笔者认为,不仅思想具有一种创造性的潜力,感觉亦如是。并且,每一种心智活动都指向两个方向:指向客体以及实际上活动着的主体。具体而言,这就意味着我们正在成为我们正思想着和正感觉着的东西。

换言之,如果我们学着说谎,我们自己就成为了说谎者并变得虚假;如果我们知道真,我们就会真实(true)并因此而更加实在(real)(和自由,如果我们回想《圣经》中“真理必叫你们得以自由”,即自由是真实的人的生存的一个属性)。所以,真是使人成之为人的一个因素。

显而易见,作为补充我们可以说:我们正在成为我们感受着的東西。换句话说,我们成为了我们想要和欲求的、爱和恨的东西,成为了我们回忆与经历的东西,成为了我们相信及梦想的东西。心智功能是如此活跃以至于它们会参与到以下三方面的形成:(1)心智功能影响下的客体;(2)心智功能所属的主体;以及最后(3)心智功能自身。由此,我们可以这样概括,任何的心智影响都具有三重特点——每种心智活动在对其真正的影响上都具有三面性。

梦的意义

在这样的上下文中,我们才有可能谈论,比如梦的三重本质。首先,梦显示了我们的潜能。如果你能够梦想大事,你就有能力做大事。“敢当大任如果赋予你大任”,一位神父对俄罗斯科学家米哈伊尔·罗蒙诺索夫(1711~1765)如是说。如果这种大任赋予我们,我们就会通过做梦显示出担当这一大任的内在才能。简言之,梦能使我们更好地了解自己:梦是一种自我理解的手段。

在俄罗斯哲学家叶夫根尼·特鲁别茨科伊(1863~1920)看来,人的良知证明存在某种无条件必需的东西,存在某种在任何时候、任何可以设想的情况下人人都应遵循的规范(特鲁别茨科伊,1998:64~65)。

如果我们认可这位哲学家的观点,那么我们可以画一条平行线:梦也是关于某种必需之物的信息。梦是关于(民族或社会中的)人的深层本质的一个猜想。从这一观点出发,对我们的梦的相关社会学、文化、心理学的分析(比如像弗洛伊德对梦的分析)对理解人的本质品性最终是非常有帮助的。梦是我们潜力和能力的显示。

其次,梦创造了我们并创造性地改造了我们。梦驱使我们有所作为。当然,梦想就像信念一样,是要被具体的工作所强化的。并且像信念一样,不去工作的梦想也是要死亡的。我们成为了我们正在梦想的

东西。如果你渴望实现你的梦，你的梦就必然会成真。梦想成真。如果我们赞同“我们害怕的事会发生”这句话，那么这句“我们梦想的事会发生”为什么不能激发我们？在美国作家理查德·巴赫看来，“我们把所有保存在我们思想中的东西都吸引进了我们的生活……”（巴赫，2004：90）

最后，梦通过它们自己的存在强化并发展了自身，显现并形成自身，变得更加生动和清晰。梦（正如任何现实现象）总在生成之中。所有这些允许我们说，因为事实上梦推动我们更加接近于我们梦想的实现，所以人能够也应该做梦。

在另一位俄罗斯哲学家弗拉基米尔·索洛维约夫（1853 ~ 1900）看来，信念是“那些有所期盼的人的一种信息以及对不可见事物的揭示”（索洛维约夫，1990：531）。这首先意味着，信念是那些怀有希望的人的信息，即信念指向了那些对某事物怀有希望的人，这些人希望得到他们所相信的或想要去相信的东西。其次，信念以一种平常的视角揭示了不可见与不可感之物。换言之，信念是一种监督，一种额外的思辨，是一盏神秘的（如果愿意也可说是神奇的）灯，借助它人们可以看见无信念者看不到的东西。信念给予我们对存在的全新揭示。

对于索洛维约夫关于信仰所说的这些令人惊讶而又具有启发性的准确的特点，我们还可以补充说：信念是具有创造性的有力潜能，它使信仰者能力倍增。如果我们相信我们的思维能力，这种思维的力量就会倍增。当我们相信胜利我们才会取胜。信念转化了我们并赋予我们额外的力量，而信念的缺失则会使我们迷失。信念并不需要太多的体力或经济耗费，但同时它却会创造真正神奇的物质改变。

这种对于信念的定义与对梦的定义是相关的。我们可以这样说，梦也是那些有所期盼的人的信息以及对不可见事物的揭示。这就意味着，梦是那些希望拥有更好生活的人们的信息。另外，梦是对不可见之物以及潜在之物的揭示：它是对未来的一种原始的具体化。

在这方面，哲学与梦之间的关系问题变得相当有趣。一个哲学家的梦迟早会用语词来表达。因此，最初存在的就是梦。

Nikolay OMELCHENKO: PHILOSOPHY AS A THERAPY
(*DIOGENES*, No. 228, 2010)

参考文献：

安吉洛·帕拉, Y. , Angulo Parra Y. (2009) “Power Relations, Forms of Female Subjectivity and Resistance,” 收入 N. 奥梅利琴科(主编), in *The Human Being in Contemporary Philosophical Conceptions*, edited by Nikolay Omelchenko, 283 – 92, Newcastle upon Tyne, England: Cambridge Scholars Publishing.

巴赫, R. , Bach R. (2004) “Illyuzii” [“Illusions: The Adventures of the Reluctant Messiah”], in *Jonathan Livingston Seagull. Illusions*, translated by Anton Sidersky and Igor Starykh, 90 – 213, Kiev: Sofia.

费尔巴哈, L. , Feuerbach L. (1995) “Evdemonism” [“On Eudaimonism”], 收入 B. 梅耶罗夫斯基(主编), in *Works*, vol. 1, 2nd ed. , edited by Boris Meyerovsky, 427 – 75, Moscow: Nauka.

弗兰克尔, V. , Frankl V. (1990) *Chelovek v poiskakh smysla* [Man’s Search for Meaning], L. 戈兹曼和 D. 列昂季耶夫主编, edited by Leonid Gozman and Dmitry Leontiev, Moscow: Progress.

弗洛姆, E. , Fromm E. (1955) *The Sane Society*, New York: Rinehart.

奥梅利琴科, N. , Omelchenko N. (2005) *Opyt filosofskoi antropologii* [An Essay on Philosophical Anthropology], Volgograd: Volgograd State University Press.

萨特, J. – P. , Sartre J. – P. (1996) “Selections,” 收入 L. N. 奥克兰德(主编), in *Existentialist Philosophy: An Introduction*, 2nd ed. , edited by L. Nathan Oaklander, 242 – 335, Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.

席勒, M. , Scheler M. (1988) “Polozhenie cheloveka v Kosmose” [“The Human Position in Cosmos”], 收入 Y. 波波夫(主编), in *The Problem of Human Being in Western Philosophy*, edited by Yury Popov, 31 – 95, Moscow: Progress.

索洛维约夫, V. , Soloviev V. “Smysl lyubvi” [“The Meaning of Love”], 收入 A. 古伊考和 A. 洛谢夫(主编), in *Works*, vol. 2, 2nd ed. , edited by Arseny Gulyga and Alexei Losev, 493 – 547, Moscow: Mysl.

特鲁别茨科伊, E. , Trubetsky E. (1998) “Smysl zhizni” [“The Meaning of Life”], in *Selected Works*, 16 – 336, Rostov – on – Don: Phoenix.