

北京大学外国哲学研究丛书（第二辑）

哲学与宗教的永恒同盟

谢林《哲学与宗教》释义

PHILOSOPHIE UND RELIGION IM EWIGEN BUNDE.
EINE AUSLEGUNG ZU F. W. J. SCHELLINGS *PHILOSOPHIE UND RELIGION* (1804)

先 刚 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京大学外国哲学研究丛书（第二辑）

哲学与宗教的永恒同盟

谢林《哲学与宗教》释义

PHILOSOPHIE UND RELIGION IM EWIGEN BUNDE
EINE AUSLEGUNG ZU F. W. J. SCHELLINGS *PHILOSOPHIE UND RELIGION* (1804)

先 刚 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

哲学与宗教的永恒同盟:谢林《哲学与宗教》释义/先刚著. —北京:北京大学出版社,2015.01

(北京大学外国哲学研究丛书·第2辑)

ISBN 978-7-301-25214-7

I. ①哲… II. ①先… III. ①谢林, F. W. J. (1775 ~ 1854)—哲学思想—研究 IV. ①B516.34

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第286269号

书 名: 哲学与宗教的永恒同盟——谢林《哲学与宗教》释义

著作责任者: 先 刚 著

责任编辑: 王晨玉

标准书号: ISBN 978-7-301-25214-7/B·1230

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 新浪官方微博:@北京大学出版社

电子信箱: pkuwsz@126.com

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752025

印 刷 者: 三河市北燕印装有限公司

经 销 者: 新华书店

965毫米×1300毫米 16开本 20.25印张 248千字

2015年1月第1版 2015年1月第1次印刷

定 价: 42.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子信箱:fd@pup.pku.edu.cn

谢林文献引用规则



本书征引谢林原文的时候,除了各种单行本之外,一律依据目前通行的十四卷本《谢林全集》(F. W. J. Schellings *Sämliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1856-1861)。引用时遵循国际学界的标准做法,首先以罗马数字注明《谢林全集》的相关卷册,然后以阿拉伯数字注明相关页码。比如“VII, 336”即指《谢林全集》第七卷第 336 页。至于本书征引的其他文献,则分别在相应的地方予以交待。

目 录



《哲学与宗教》与谢林的“同一性哲学”	1
《序言》释义	25
《导论》释义	47
《绝对者的理念》释义	77
《有限事物的起源》释义	109
《自由、道德和极乐》释义	155
《灵魂的不朽》释义	195
《宗教借以存在的外部形式》释义	211
一个参照：叔本华论“哲学与宗教”	227
后 记	245
附录：谢林《哲学与宗教》原文	247

《哲学与宗教》与谢林的 “同一性哲学”



谢林的《哲学与宗教》发表于1804年，亦即他的哲学生涯的一个转折点。在这之前一年，谢林因为受累于当时复杂的人际关系和压力，离开了耶拿大学，那个曾经群星璀璨、曾经是德国哲学乃至德国精神的枢纽和发动机的地方，转赴具有浓厚的天主教保守气息的维尔茨堡大学任教。^①如今簇拥在谢林周围的，是一批具有浓厚的宗教气质和浪漫主义倾向的神学家和哲学家：马库斯（A. D. Marcus）、多林格尔（I. Döllinger）、罗西劳普（A. Röschlaub）、瓦尔特尔（Ph. Walther）、温迪希曼（K. Windischmann）、埃申迈耶尔（C. A. Eschenmayer）、斯蒂芬斯（H. Steffens）、舒伯特（G. H. von Schubert）、奥肯（L. Oken）、特洛希勒尔（I. P. V. Troxler）等等。^②无疑，从“哲学的”耶拿转到“宗教的”维尔茨堡，这本身就是一件耐人寻味的事情，相应地，《哲学与宗教》单是从标题上就给人一种遐想，仿佛从这个时候起，谢林的关注焦点乃至他的精神方向都从哲学转向了宗教。加上谢林后来的《论人类自由的本质》（1809）、《世界时代》（1811）等宗教哲学气息浓厚的著述，尤其是晚年谢林大谈“神话”和“天启”，循环往复地讲授“神话哲学”和“天启哲学”，

^① 具体情况可参阅拙著《永恒与时间——谢林哲学研究》第一章“谢林的哲学生涯”，北京：商务印书馆2008年版，第21—24页。

^② Vgl. F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente I*. Hrsg. von Horst Fuhrmans. Bonn 1962. S. 287 ff.



更是加深了人们的这一印象。黑格尔去世之后,谢林接替了他在柏林大学的教席,继续宣讲自己的“天启哲学”,深深地激怒了青年黑格尔派,并被恩格斯扣上“基督教里面的哲学家”(Philosoph in Christo)这顶帽子。到此为止,似乎一切都已经是盖棺定论了。而卢卡奇在1954年出版的《理性的毁灭》(Die Zerstörung der Vernunft)一书,甚至列出了这样一个副标题:“从谢林到希特勒的非理性主义之路”(Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler)。在这种情况下,当人们追溯谢林最初“堕落”的源头,基本上就是定格在《哲学与宗教》这部著作。^①

问题在于,如果人们真的深入研究了谢林各个时期的哲学(尤其是他的后期哲学),他们还会得出这类充满偏见的结论吗?退一步讲,诚然,全面研究谢林哲学对于大多数学者来说确实是一件不堪重负的工作,但即便如此,如果他们哪怕好好研读一下这部《哲学与宗教》,他们还会认为谢林从这里开始背叛了哲学,堕入宗教的怀抱吗?

在哲学史里,《哲学与宗教》(1804)通常被划归谢林的“同一性哲学”(Identitätsphilosophie)时期,这段时期大致以谢林1801年发表《对我的哲学体系的阐述》为开端,一直延续到谢林1809年发表《论人类自由的本质》之前。由于“谢林哲学”横跨整整60年的时间(从其1794年发表第一部哲学著作到1854年去世为止),其讨论的对象和表述形态经历了许多转变,所以哲学史家通常都会把“谢林哲学”划分为不同时期或阶段,以便于研究和论述。但实际上,正如谢林本人反复强调的,他在这段时期的思想相比于从前并没有发生什么根本的转变。如果一定要说这里有什么变化的话,那么这也只是涉及他在阐述时所侧重的方面,也

^① 比如卢卡奇在他的那本书里面就是这样说的:“自从谢林离开耶拿迁居维尔茨堡之后,他开始受到他的多数公开反动的信徒和学生的影响。他因此很快出版了《哲学与宗教》一书(1804),在这里,他的生涯有了决定性的转变,开始了他的明显反动的第二时期。这一转变‘仅仅’在于:不是艺术而是宗教成了哲学的‘工具’。”卢卡奇:《理性的毁灭》,王玖兴等译,济南:山东人民出版社1997年版,第134页。



就是说,在1801年之前,谢林走的是“自然哲学—先验哲学”的平行的探究路线,但从《对我的哲学体系的阐述》开始,他的出发点和侧重点则是**存在的绝对同一性和认识的绝对同一性**。这段时期也是谢林和斯宾诺莎走得最近的时期——尽管斯宾诺莎从始至终都是谢林最重要的精神先导和对话伙伴之一,不仅在思想上,而且在术语和表述方式上都深深打上了斯宾诺莎哲学的烙印。正是由于这种巨大的亲密性,有些人认为黑格尔在《精神现象学》(1807)序言里提出的“必须把实体理解和表述为主体”这一思想是在批评谢林。^①但实际上,如果说这个批评多少适用于斯宾诺莎的话,那么它用在谢林身上却是不公正的,因为谢林绝非不懂得“实体即主体”这个对于德国唯心主义者来说简单的道理,或者说谢林不熟悉精神如何通过辩证的运动而发展上升到最完满的的统一性的过程——作此断言的人实在是太低估谢林了,他们根本遗忘了比如《先验唯心论体系》之类著作的存在。关键只是在于,“同一性哲学”时期的谢林只不过是把侧重点放到了体系的另一方面,即**静态**的一面,他在这段时期的工作主要是指出,体系的各个环节是怎样怎样,而没有着力去阐述,精神是**如何**具体经历这些环节的。如果人们把谢林的“同一性哲学”孤立开来加以考察,那么在某种意义上可以说这是它的一个“缺陷”,但是这绝不是**完整的谢林哲学本身**的缺陷,因为谢林的哲学永远都不缺乏“精神”“运动”“历史”“辩证法”等要素。如果人们全面地考察谢林的整个哲学生涯,就会认识到,“同一性哲学”在谢林的哲学发展过程中具有重要的积极的意义,最简单地说就是,它继承并发挥了斯宾诺莎哲学的全部真理,并促使谢林决定性地克服了费希特的**主观唯心主义**,为谢林本人和黑格尔的**绝对唯心主义**开辟了一条通坦的大道。

为简明起见,我们在这里首先列出谢林的“同一性哲学”时期的最

^① 黑格尔:《精神现象学》,先刚译,北京:人民出版社2013年版,第11页。(译者注:文中所用中译本均为此版本)



重要的一些著述：

1801年：《对我的哲学体系的阐述》（*Darstellung meines Systems der Philosophie*）

1802年：《布鲁诺，或论事物的神性本原和自然本原》（*Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*）、《来自哲学体系的进一步的阐述》（*Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie*）

1802/03年：《艺术哲学》（*Philosophie der Kunst*）

1803年：《学术研究方法讲授录》（*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*）

1804年：《哲学与宗教》（*Philosophie und Religion*）、《哲学导论》（*Propädeutik der Philosophie*）、《整个哲学的体系，尤其是自然哲学的体系》（*System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*）

1806年：《自然哲学与改良后的费希特学说的真正关系之阐明》（*Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*）、《自然哲学导论箴言》（*Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*）、《自然哲学箴言》（*Aphorismen über die Naturphilosophie*）

1807年：《论造型艺术与自然的关系》（*Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*）

可以看出，谢林在这段时期仍然著述颇丰，其中《艺术哲学》和他的最庞大的“体系”——即1804年的《整个哲学的体系，尤其是自然哲学的体系》（通常简称为“维尔茨堡体系”）——这两部讲授录虽然是在他去世以后才发表的，但在耶拿大学和维尔茨堡大学的课堂上已经加以系统宣讲，并且取得巨大反响。在这些著述里，除了对于形而上学本身的探究之外，谢林也系统全面地论述了自然、宗教、艺术、哲学史等对象，甚至对于“学术研究方法”——不仅涉及一般的学术研究方法，更涉及近代新型大学的学科建制和安排——都有系统的论述，后面这些思想对于



威廉·洪堡于1810年创立柏林大学时的办学理念也产生了重要影响，尽管洪堡同时也接受了费希特、施莱尔马赫、斯蒂芬斯等人的影响。^①简言之，“同一性哲学”时期不仅是谢林本人哲学生涯中的一个辉煌阶段，而且在哲学和哲学史上也具有伟大重要的意义。

发表于1804年的《哲学与宗教》是谢林的“同一性哲学”的代表著作之一。在这部著作的序言里，谢林一开始就提到了其中内容与1802年发表的《布鲁诺》之间的联系（VI，13）。而在1809年的《论人类自由的本质》的序言里，谢林同样也指出，该书的主题与早先的《哲学与宗教》具有延续性（VII，334）。由此可见，在谢林从“同一性哲学”到后期哲学的过渡过程中，《哲学与宗教》扮演着一个重要的承前启后的角色。

既然如此，我们首先有必要对谢林的“同一性哲学”的核心观点和基本内容进行一个简短的回顾，以便为接下来充分准确地理解《哲学与宗教》奠定基础。

简单地说，要理解谢林的“同一性哲学”，最基本的前提就是要搞清楚作为最高本原的“绝对同一性”（die absolute Identität）究竟是什么意思。人们经常把“同一性”与“统一性”（Einheit）混淆起来，而为了克服或者预防这个误解，其实有一个方便的办法，即人们应当意识到，当谈到“同一性”的时候，其对立面是“差别”，同一性在逻辑上是先于差别的，而当谈到“统一性”的时候，其对立面是“对立”，统一性在逻辑上后于对立，以对立为前提，因此才有所谓的“对立的统一”之类说法。“同一性”强调的意思是：根本上而言，就本质而言，只存在着唯一的一个东西（无论人们把它称作“实体”“上帝”“精神”还是其他什么），只有“同一个东西”，而一切“差别”都仅仅是那唯一的一个东西的各种样式或状态，就此而言，就连“同一性”和“差别”之间的“差别”也不是一种根本的东西，

^① Walter E. Ehrhardt, *Einleitung von F. W. J. Schelling, Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums*. Hamburg 1990. S. VII-VIII.



因此谢林经常强调“绝对同一性”是“同一性之同一性”(Identität der Identität),是“同一性和差别的同一性或无差别”(Identität oder Indifferenz der Identität und der Differenz)等等。“同一性”是最原初、最根本的东西,它在逻辑上先于“统一性”,后者主要强调的是,那些差别或对立必然或最终是联系在一起的一个整体,而之所以能够如此,又是以作为最高本原的“同一性”为前提。简言之,“同一性”是前提,而“统一性”则是“同一性”的发展和结果。这就是这两个概念的基本差别。不过需要指出的是,从谢林本人的表述来看,有时候他并没有作这样的严格划分,而是偶尔也把“同一性”和“统一性”当作两个可以相互替换的术语来使用,都用来指代那个最高本原。而我们需要做的事情,就是除了牢记这两个概念本身的差别之外,同时也根据前后语境来考察谢林在使用这些术语的时候想要表达的特定意思。

关于以上思想,谢林在1801年发表的《对我的哲学体系的阐述》中首次进行了清楚明确的表述。这部著作单是从标题看就豪迈十足,表现出少年得志、其时处于声名巅峰期的谢林的自负心态,因为迄今为止,还从来没有哪位哲学家这么理直气壮地把“我的哲学体系”放到一部著作的标题里面。类似的还有他于1802年发表的《来自哲学体系的进一步的阐述》,其中的“哲学体系”一词并不是泛泛所指,而是特指谢林本人的哲学体系。诚然,谢林并不是直到现在才开始建立体系的工作(参考1800年发表的《先验唯心论体系》),因此他如今对于自己的“哲学体系”的强调显然有着更深层次的原因,确切说来,即他与费希特之间的差异和争论日益浮出水面,谢林希望通过这个方式来强调他的哲学体系的独立性和原创性,避免让人错误地以为他只不过是费希特的“学生”或“追随者”。

在《对我的哲学体系的阐述》的前言里,谢林一开始就指出,尽管他向来只有一套一以贯之的哲学(die eine und dieselbe Philosophie),但他



过去对于自己的哲学思想的表述却是分别从“两个完全不同的方面,即自然哲学和先验哲学”来进行的,正如他早先的各种以“自然哲学”为题的著作和1800年发表的《先验唯心论体系》所表明的那样。但是,无论“自然哲学”还是“先验哲学”都还不是完整的哲学本身,而仅仅是从某一个方面着手进行的表述。在这之前,谢林一直把偏重于主观的先验哲学和偏重于客观的自然哲学看作是对立的两极,但如今他是从一个“无差别点”(Indifferenzpunkt)亦即主客观的“绝对同一性”出发,阐释那个“完整的哲学体系本身”。在此谢林不忘强调,人们不能以为他现在改变了自己的立场或观点,因为现在的阐释只不过是此前各种表述的延续和系统化(IV, 107)。也就是说,谢林并不是从早先的“费希特主义”转变到如今的“同一性哲学”立场。无论就“先验哲学”还是就“唯心主义”而言,谢林认为自己都不是费希特的附庸,毋宁说他们两人只不过是做了虽然方向不同,但最终殊途同归的事情。换言之,如果说费希特的哲学表明“我是一切”(Ich sey Alles),从自我推导出一切事物,那么谢林的哲学则是表明“一切是我”(Alles sey ich),把一切事物提升到自我的层次。二者的一致之处在于,他们都不承认任何存在于“自我”之外的东西,而这正是“唯心主义”的基本特征。

但是,正如“主观唯心主义”“客观唯心主义”“绝对唯心主义”等名称头衔所表明的那样,虽然同为“唯心主义”,但这里的关键却在于怎么理解把握那个“自我”。“自我”究竟是一个与客观事物绝对对立的主观方面呢,还是一个凌驾于主观客观对立之上的东西?而这恰恰是费希特(他在这个问题上显然更接近于康德的立场)与谢林以及黑格尔最终分道扬镳的地方。费希特的“自我”始终是一个主观的、与客观方面处于对立关系中的“自我”,即使他在“自我”前面加上“绝对”这个修饰语,称之为“绝对自我”,也不能改变这个事实。与费希特相反,当谢林和黑格尔谈到“绝对自我”的时候,他们的重心是落在那个“绝对”上面,而“绝



对”(absolut)这个词本身就意味着一个摆脱了一切对立(就像它的拉丁语词源 ab-solere 所表明的那样),凌驾于一切差别和对立之上的东西,意味着“绝对同一性”。就此而言,费希特的主观唯心主义哲学远远谈不上完满,因此谢林说道:“在我看来,费希特迄今为止完全只是做了一些最一般的东西……迄今所发生的事情只不过是将要发生的事情的开端,因此这整件事情还远远没有到达它的‘终点’”(IV, 111)。

要将费希特的工作推进到“终点”,就得需要谢林现在提出的所谓的“绝对同一性体系”(das absolute Identitätssystem)。为了正确地理解这个体系,首要的要求是,必须完全摆脱所谓的“反思的立场”(Standpunkt der Reflexion)。“反思的立场”是谢林和黑格尔经常批评的一个对象,它的最根本的特征,就是从对立出发,完全扎根于对立,执着于对立(IV, 113)。我们只需看看,在康德那里主体与对象之间,以及在费希特那里自我与非我之间的不可克服的对立,就可以清楚地看出这是怎样的一种哲学立场。^①诚然,对于人类意识来说,“反思”相对于朴素的反映论而言确实是一个巨大的进步,因为它不再单纯地对对象左右,而是把注意力从对象那里返回到主体自身——“反思”原本的意思就是“折返回自身”或“自身反映”(sich reflektieren),关注主体自身的活动。总之,“反思”本身并不是一件坏事,甚至可以说是一个极为重要的环节,但如果执着于“反思”,却是一个巨大的谬误。因为在这种情况下,“反思”并没有克服主体和对象之间的对立,相反却是强化了这种二元论,发展为一种根深蒂固的二元论立场,它先天地假定主体(自我)与对象(非我)

^① 卡尔·雅斯贝尔斯认为,正是费希特开启了“反思的时代”。事实上也是如此,费希特对于“反思”的推崇不仅在哲学上造成了深远影响,而且也给人以弗里德里希·施莱格爾、诺瓦利斯、蒂克为代表的早期德国浪漫派提供了非常重要的思想激励。比如施莱格爾就明确说道:“康德揭示了形而上学的终点……费希特却揭示了形而上学的开端,只不过这个开端不是位于自我和非我之内,而是位于反思的内在自由之内”(FS XVIII, 280)。Vgl. Lothar Pikulik, *Frühromantik. Epoche-Werke-Wirkung*. 2. Auflage. München 2000. S. 45—47.



是本质上截然不同的两个东西,以之为毋庸置疑的真理,然后再去探究主体如何可能认识把握对象等等。很显然,这不仅是康德和费希特的立场,也是之前的经验论乃至一切反映论的立场。但是,假若主体与对象是两个根本不同的东西,那么它们之间的联系究竟是如何可能的呢?对于这个问题,经验论把这种可能性归之于对象的影响作用,其结果是走向休谟的不可知论;而康德则把这种可能性归之于主体的先验规定,但这样仍然不能摆脱一个绝对不可认识的“自在之物”,因而归根到底仍然是一种不可知论。在这种情况下,主体与对象之间的联系,即所谓的“认识”,其真理性能有什么保障呢?

在谢林 1804 年于维尔茨堡大学讲授的《整个哲学的体系,尤其是自然哲学的体系》(即《维尔茨堡体系》)里,对于这些情况作出了深入的分析。假若主体和客体是两个根本不同的东西,那么只有如下两种可能性:要么二者是绝对分离的,要么二者之间是有关系的。如果是前一种情形,主体和客体之间原本就没有任何关系,那么它们如何可能达到一致呢?如果这种“一致”竟然需要借助于一个主体和客体之外的第三者来解释,那么这种**外在于**知识的东西又是如何可能的?实际上,每一个人都会承认,主体和客体是相互关联的,即上面所说的第二种可能性,而在这种情况下,这种关系又有两种可能:1) 要么它是单方面的(*einseitiges*)作用关系;2) 要么它是交互作用的(*wechselseitiges*)关系。在第一种可能里,如果认为客体决定主体,那么这是符合普通人的观念的,但我们在这种情况下只能认识到**客体的作用**,而不是认识到**客体本身**。反之,如果认为主体决定客体,那么要么是**绝对地**决定(于是乎客体就是完全的虚无,不成其为客体了),要么是**相对地**决定(那样还会保留一个未知的残余,即康德的**自在之物**)。排除以上可能之后,最后就只剩下“交互作用”的选项,但这只不过是把之前的情况单纯地结合在一起,因此具有前面所说的全部困难,同样是一种完全虚妄的观点(VI, 139—140)。



同样,对于这种立场,黑格尔在《精神现象学》的导论里也有着犀利的批评。他尤其揭露那些捣鼓认识论的人预先已经假定这样一个观念(实即“反思的立场”)为真理:

绝对者位于**此一方,认识活动位于彼一方**,仿佛一种孤立的、脱离了绝对者的认识活动仍然是某种实实在在的东西,仿佛认识活动在脱离了绝对者(亦即脱离了真理)的情况下仍然真实地存在着。……它们的归宿是假定这样一种关系:这边是一种脱离了绝对者的认识活动,那边是一个脱离了认识活动的绝对者。假定了这种关系之后,就出现了一些托辞,它们大谈科学的无能,以便从科学的辛劳中脱身出来,同时又装模作样地仿佛正在为一些严肃而迫切的事情奔忙着。它们不去解答各种问题,而是到处瞎忙活。^①

简言之,“反思的立场”是一种在根本上就陷入错误的二元论,而谢林和黑格尔所主张的“绝对同一性”(尽管黑格尔本人几乎不使用这个术语)则是一种绝对的一元论,它的根本要点在于,**认识者和被认识者是同一个东西,任何真正的认识都是一种“自我认识”,**这里虽然也区分了主观(主体)和客观(对象),但二者在本质上是同一个东西。本质上**只有唯一的一个东西**,无论你把它称作“绝对同一性”“自我”“理性”“绝对者”,还是称作“精神”“上帝”等等,实际上都是一回事,因为这些术语只是从不同的方面或不同的环节来陈述同一个对象。如果从一开始就具有这种本质上的绝对一元论,就会摆脱“反思的立场”,上升到另一个更高的立场——对于这个新的立场,谢林不厌其烦地强调其重要性,并且给予这个立场以许多不同的名称,比如**“理性的立场”“绝对者的立场”“哲学的立场”“思辨的立场”**等等。这些名称很容易让人联想到斯宾诺莎经常强调的那种最高认识,即**“站在永恒的立场”**(sub specie

^① 《精神现象学》,第49页。



aeternitatis)来看待一切。实际上谢林(及黑格尔)和斯宾诺莎在这个问题上并无二致,即他们都是从一开始就摆脱了通常的主客二元对立,从唯一的一个真实存在(无论它叫做“实体”“上帝”“自然”“绝对同一性”“精神”或是其他)出发,复归到这个唯一的真实存在,认识到一切差别和对立都仅仅是那同一个东西所演化出来的现象。

在《对我的哲学体系的阐述》里,谢林是从“理性”这个术语开始的。他的第一个命题就是把理性界定为“绝对理性”^①或“主观和客观的完全无差别”,然后将其界定为唯一的一个存在(所谓“理性之外没有任何东西,一切都在理性之内”),再指出理性的存在的最高法则是同一律亦即“ $A = A$ ”(IV, 114—116)。在这里,同一律“ $A = A$ ”究竟意味着什么呢?对此谢林指出三个要点:

- 1)关键不是在于那个“一般意义上的A”;
- 2)也不是在于那个作为主体或主词的A(等号左边的A);
- 3)更不是在于那个作为客体或谓词的A(等号右边的A)。

也就是说,真正的关键在于那个等号,在于“绝对同一性自身”。无论“A”是什么,“ $A = A$ ”都比单纯的“A”更根本,自然也比作为主体的“A”或作为客体的“A”更根本。绝对同一性作为本质,高于存在,因为说到“存在”的时候,存在者总是已经要么被看作主体,要么被看作客体。但绝对同一性也不是不存在,毋宁说它的存在恰恰通过“ $A = A$ ”这个命题,通过这个形式而被设定下来。“ $A = A$ ”是**绝对同一性的存在的形式或方式**(Form oder Art)。另一方面,由于“ $A = A$ ”是“唯一的无条件的认识”,是一个最无可争辩的理性认识,所以理性与绝对同一性合为一体:理性就是绝对同一性,绝对同一性就是理性(IV, 118, 120)。

^① 通过这个命题,谢林从一开始就与经验论者、神秘主义者、蒙昧主义者、宗教人士乃至康德所主张的那种有限的、充满缺陷的“理性”划清了界限,真正将“理性主义”提升到了前所未有的高度。



就这样，“ $A = A$ ”既表达出了作为**本质的**绝对同一性自身，也表达出了绝对同一性的**存在**。但这还不是全部，因为“ $A = A$ ”同时也表达出了一种**认识活动**，即绝对同一性通过自身而认识它自己（IV，122）。“ $A = A$ ”意味着绝对同一性自己认识它自己，即**绝对同一性的自我认识**，而由于认识活动必须区分认识者（主体）和被认识者（客体），所以这必然意味着绝对同一性同时把自己设定为主体和客体这两个东西。但是这个区分并不是“就本质而言”（*dem Wesen nach*），而仅仅是“就存在的形式而言”（*der Form des Seyns nach*）。换言之，认识者和被认识者在本质上仍然是同一个东西。

“认识者和被认识者是同一个东西”——这也是《维尔茨堡体系》（1804）提出的第一个命题：“所有哲学思考或知识的第一个前提是：**认识者和被认识者是同一个东西**”（VI，137）。通过之前的论述，可知这里的“认识者”和“被认识者”都是指绝对同一性或理性自身。所有哲学思考或知识的最初出发点乃是绝对同一性或理性的自我认识： $A = A$ 。注意，这个出发点不是强调“我”或任何个人对于 $A = A$ 的认识。因为 $A = A$ 的真理性不是依赖于“我”或任何个人的认识，而是基于它自身，换言之，一个客观的（亦即普遍有效的）真理不可能依赖于“我”或任何个人。即使“我”确实认识到了 $A = A$ ，那么这实际上也是绝对同一性或理性**通过我或以我为中介**认识到它自己，这个认识在本质上仍然是绝对同一性或理性的自我认识，而不是“我的”（惟有我才具有的）一个认识。任何真正的知识，亦即客观的或普遍有效的知识，都不是依赖于一个有限的、个别的认识者或主体，比如，虽然我知道“ $2 + 2 = 4$ ”，但严格说来，这不能说是“我的”认识，因为“ $2 + 2 = 4$ ”这个认识实际上根本不取决于我或任何个人是否认识到它。正是在这个意义上，谢林说道：

当我说“我在认识”或“我是认识者”，这已经是一个 *πρώτου ψεύδους* [根本错误]。我不认识任何东西，换言之，我的知识，倘若



它真的是**我个人的**知识,那么它就不是真正的知识。如果我所谓的“我个人的”知识是一个真实的、真正的知识,那么**我并不是认识者**,毋宁说仅仅是那个**大全**通过我而进行**认识**。只有**唯一的一个东西**,它是**认识者**,且惟有它才是真正的**被认识者**,在这里既谈不上差别也谈不上一致,因为认识者和被认识者并不是不同的东西,而是同一个东西(VI, 140)。

简言之,要到达任何真正的知识,任何个体之我都必须奉献出自己的个别性。此外,这里提到的“大全”(das All),以及随后提到的“永恒同等性”(ewige Gleichheit)、“绝对者”“上帝”等等,就是以前所说的“绝对同一性”或“理性”,只不过是不同场合被冠以不同的名称。至于“理性是那种永恒同等性的自我认识”(VI, 142)之类说法,仍然是之前思想的延续。

值得注意的是,谢林在这里专门设计了一个“论争”,并指出这是一件“对于整个哲学来说都极为重要的事情”(Ebd.)。也就是说,事实上存在着一种把上述理性认识“主观化”的做法,这种“主观性哲学”(Subjektivitätsphilosophie)——实即费希特的主观唯心主义——会质疑道:究竟是**谁**认识到那个永恒的绝对同一性呢?如果你**反思**一下自己的认识,就会发现,是**你自己**认识到它,你会认识到,没有任何自在存在着的、独立于你的东西,就连那个最高的绝对同一性或上帝“也不过是一个**作为你的对象而存在着的思想物**(ein bloßes Gedankending für dich)”(VI, 142)。很明显,这是标准的“主观唯心主义”立场,它的最终归宿就是那种号称在理论上不可反驳的“唯我论”,因为无论你说什么东西,哪怕绝对者或上帝等等,这个东西都是它的“对象”,因而就是依赖于它,依赖于它的思想或认识。

对于这个质疑,谢林并没有直接进行“反驳”,而是去“揭示”它的错误立场。也就是说,当主观唯心主义意识到“绝对者是我的对象”时,它



对于这个意识的事实的反思并没有上升到“理性认识”的层次；“绝对者是我的对象”对它来说仅仅是一个经验性的表象，如果这个命题要上升到真正意义上的“认识”，那么它必须意味着：“绝对者是理性的对象。”然而主观唯心主义不管是对于真正的“认识”还是对于真正的“理性”都还没有形成一个正确的观念，不知道理性已经扬弃了一切主观性，不再停留在主观的“个我”“小我”上面。这就是谢林所说的：

理性之所以是**理性**，并不是因为它那里，主观方面成为认识者，而是因为它那里，同一个东西认识到同一个东西，并且主观性与客观性之间的对立达到了一种最高程度的平衡（VI，143）。

一个人如果达到了理性的层次，就会意识到：“那认识到永恒同性的，并不是**我**，毋宁说是它自己认识到它自己，而我只不过是它的一个官能或工具（Organ）”（VI，143）。如果没有达到这个层次，只是埋头于自己的“反思”，那么我有我个人的反思，你有你个人的反思，他有他个人的反思，到头来这些主观的认识必然会相互扬弃。因此主观唯心主义必须要么承认它根本就没有认识到绝对同一性，要么承认对于绝对同一性的认识跟反思没有任何关系，不是任何一个个人的认识，而是一种**绝对的**、完全不依赖于任何主观性的认识（VI，143）。

通过这个“论争”，谢林终于明确地与康德哲学和费希特哲学划清了界限：“按照这两个体系，对于那**自在的**东西的认识无论如何都是不可能的。但如今我们必须坦率地承认，如果哲学不能把握那**自在的**、永恒的、不变的东西，那么她在任何地方都没有任何价值”（VI，143—144）。也正是在这里，谢林不再以某种所谓的“主观性哲学”为靶子，而是公开引用费希特的文字，直接加以批驳。他不但指出了费希特的僭越（即拿个体之我去和绝对同一性争抢“认识者”的身份），更指出费希特居然毫无忌惮地把绝对同一性看作是个人的**有限的**主观性的产物。凡此种种，只会导致唯一的一个结果，即对于“**自在体**”（das An-Sich）——



这是绝对同一性的另一个说法——的认识是绝不可能的。

通过以上论述可以看出,当谢林的“同一性哲学”把费希特的主观唯心主义当作参照物的时候,尤其能够明确地表现出这个哲学的基本原理和基本特征。在这段时期的不同著作里,谢林都对费希特的思想和立场提出了不同程度的批评。诚然,这些批评看起来是“单方面”进行的,费希特并没有回应的机会,但实际情形当然不是这样。其实早在谢林发表《对我的哲学体系的阐述》之前,费希特就已经和谢林关于“先验哲学与自然哲学的关系”展开了一场还算友好客气的争论。然而当谢林的《对我的哲学体系的阐述》发表之后,由于其中把费希特的唯心主义归结为“反思的立场”,费希特对此非常不满,甚至觉得受到了侮辱,这就直接导致两人之前的争论如今升级为论战。作为对于谢林的著作的回应,费希特于1801年5月31日写好回信,但直到8月7日才寄出。他在信中写道,自己很早以来就已经对谢林的自然哲学不能认同,因此推测,“您大概没有吃透知识学的精神(*daß Sie die Wissenschaftslehre nicht durchdrungen hätten*)。”^①好在他平时和谢林聊天的时候,发现后者还是表达出很多正确的观点,所以他还是尽量从好的方面来理解,希望谢林有朝一日能够意识到自己的错误并加以纠正,重新走上正确的道路。但现在遗憾的是,费希特强调道:“您对我的体系的误解仍然在持续。”^②费希特坚持认为,知识学唯心主义不需要在原则上再作扩展,而且他也不认可谢林所作的扩展。至于谢林如今发表的新的体系,费希特说:“就我已经读过的内容来看,我相信,并且相信已经证明,您的体系在自身内不具有任何自明性(*Evidenz*),而且绝不可能获得任何自明性。您的第

^① Walter Jaeschke (Hg.), *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799—1807)*. Quellenband 2.1. Hamburg 1999. S. 212.

^② Ebd. Quellenband 2.1. Hamburg 1999. S. 212.



一个命题立即就证明了这一点。”^①

对于费希特的这封傲慢的、充满了居高临下的教训口吻的书信，谢林的反应可想而知。直到1801年10月3日，他才给费希特回信。谢林在信中提醒费希特不要把他当作学生来对待。他认为费希特完全误解了他的思想，而误解的原因在于，费希特根本不愿意虚心学习这些思想。至于费希特指责他没有“吃透知识学的精神”，谢林回击道：“如果‘吃透’知识学意味着成为一个‘被吃透的人’，那么在这个意义上，我当然迄今为止一直都没有吃透知识学，而且在这个意义上我根本没有打算去吃透知识学。”^②费希特曾经在一份图书广告中以一种倚老卖老的口吻提到“我的聪明的助手谢林教授先生”，现在谢林则拒绝费希特称他为“助手”(Mitarbeiter)。谢林反复劝告费希特，不要把知识学当作唯一的哲学，不要把每一个人都看作是知识学的学生，把知识学当作衡量一切的标准，相反他自己完全有权利、也有能力在哲学的道路上独辟蹊径。谢林的这些言辞当然也刺伤了费希特。尤其令费希特非常恼火的是，谢林居然建议他去阅读一位在他眼里不过是无名之辈的“杰出人士”(即黑格尔)刚刚出版的一部小册子《费希特的哲学体系和谢林的哲学体系的差别》，号称这将有助于他更好地理解两人之间的分歧!^③由于费希特和谢林两人的书信都带有很强烈的意气成分(尤其是费希特多次指责谢林是一个“敏感”而好面子的人，经受不起一点批评和教训)，所以他们的通信陷入了口水之战，直到双方于1802年年初彻底断绝联系。两位哲学家自1794年以来的合作和交流终止了。

尽管如此，这场争论至少对费希特而言有一个积极的后果，即他从

^① Walter Jaeschke (Hg.), *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799—1807)*. S. 213.

^② Ebd. S. 220.

^③ Ebd. S. 222.



来没有像现在这样去认真阅读谢林的著作。当初谢林于 1800 年发表《先验唯心论体系》之后,费希特只读了这本书的前 28 页,就自认为已经掌握了谢林整个哲学的根本,而且他在给谢林的信中坦白地说,自己没有精力去钻研别人的体系,因为他假若有这个精力的话,还不如自己构建一个体系更轻松点。^①而现在,费希特不仅认真研读谢林的《对我的哲学体系的阐述》(尽管这次也只是读到第 51 个命题,但对于费希特而言已经是一个极大的进步),而且仔细记下了许多批注。从费希特留下的这些批注来看,基本上都是批评性的。比如对于谢林的那个被指责为“完全缺乏自明性”的第一个命题(“理性即绝对理性,是主观和客观的完全无差别”),费希特批评道,既然谢林从一开始就提出一个完满的概念,那么剩下的就没有什么事情可以做了,还有什么必要过渡到其他的思想呢?也就是说,“开端只能是最不确定的、最无头绪的东西,因为否则的话,我们就没有理由从它出发继续前进,并且通过持续的思考来更精确地规定它。”^②此外费希特还挖苦道:“通过这个宣言,理性终于得到完满的规定,在自身内完成了,即是说,死了。作者虽然可以随意地重复和改写他的命题,但他从来都没有以一个正当的和一贯的方式找到摆脱那个命题的工具。”^③谢林随后的许多命题诚然好像是把一个死人唤醒复活了,但谢林从来都没有解释“虚无”“大全”“统一性”“同等性”等概念的来源和合法性。不过,在另外的地方,费希特也承认谢林与斯宾诺莎的一脉相承的关系,承认谢林的立场是“真正的思辨立场”,并且赞同谢林的如下做法:“值得注意的是,他如何以一个基本的方式解释那个

① F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*. Band I (1775—1809). Hrsg. von Horst Fuhrmans. Bonn 1962. S. 217.

② J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962—2011. II, 487.

③ Ebd. II, 487.



不变者,那个太一之内的那些形式[有限存在],也就是说,总的说来,从永恒者那里推导出有限性。因为这个推导正是哲学的任务。”^①

至于谢林这边,他对于费希特的了解自然远远超过费希特对他的了解。虽然名义上中断了与费希特的对话,但谢林恰恰以对话录的形式于1802年写作并发表了《布鲁诺,或论事物的神性本原和自然本原》。正是在这场对话中,谢林给予作为费希特代言人的“琉善”(Lucian)大量发言机会,让他与作为谢林代言人的“布鲁诺”进行争论(这部对话录有四位主角,另外两位发言者分别是作为莱布尼茨代言人的“安瑟尔谟”和代表着物活论者的“亚历山大”),而二者的对话也成为这部对话录的主要部分。

撇开其中的许多细节不论,“琉善”在这里仍然重复了费希特的几个关键论点,比如强调“对立”的根本性:“统一性必然与对立相对立,因为统一性离开对立是没法想象的,正如同对立离开统一性也没法想象,因此如果不把统一性与对立对立起来,那么是不可能设定统一性的”(IV, 236)。这些言论显然是“反思的立场”的明确表现。而“布鲁诺”的回应则是指出“琉善”所说的是一般的统一性,但除此之外还有一种“更高的”,“把统一性和对立本身联系起来的统一性”,一种“纯粹的”,“凌驾于差别之上的统一性”(IV, 236)。与此同时“布鲁诺”还区分了“绝对的”(absolut, schlechthin)对立和“相对的”(beziehungsweise)对立:在后面这种情况下,同一性和差别是相互关联的,处于同一个层面上,因此处于一种相互有别的对立关系(这就是“反思的立场”所理解的对立),但在前面那种情况下,同一性已经摆脱了差别,凌驾于差别之上,因此这里实际上并不存在相互对立的关系(IV, 237—239)。通过这些解释,谢林

^① J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962—2011. II, 494.



更加清楚地呈现了“绝对同一性”的独特而基本的含义。

在接下去的另一段争论里,“琉善”抱怨道,“布鲁诺”提出的绝对同一性这一理念“远远飞越(überfliegen)到意识之上”,就此而言,它“不再是知识的本原,而且正因如此不再是作为‘知识之科学’(Wissenschaft des Wissens)的哲学的本原”(IV, 252)。而“布鲁诺”则反过来诘问道,“琉善”在这里所理解的“知识”究竟所指为何,是那种真正的知识呢,还是仅仅是一种“次等的”(untergeordnetes)知识(IV, 253)? 这里再次折射出费希特的“知识学”与谢林的“同一性哲学”之间的争论。谢林的代言人“布鲁诺”指出,如果你承认那个最高本原为绝对者,那么你就会和我一样,“飞越到意识之上”,而费希特的代言人“琉善”则强调道,他所指的知识或意识乃是“思维与直观的统一”,他虽然也认可那个绝对者,但是“只有当它与知识自身相关联,我们才知道它是绝对者,才认识到它是知识的本原……我们没有理由在进行哲学思考的时候超出当前给定的纯粹意识之外……”(IV, 253)这次“布鲁诺”没有直接批评“琉善”仅仅处于较低的“立场”或尚未达到“理性认识”的层次,而是指出,按照“琉善”的思路,那个包含在知识中并因此依赖于知识的绝对者就不是真正的绝对者,而是一个相对的东西。除此之外,“琉善”所说的“知识”本身也只是一个相对的统一体,因为它与另一个相对的统一体亦即“存在”相对立,而且二者都不能成为对方的本原,也不能将对方瓦解,因此它们必然会求助于一个更高的统一性。既然如此,我们就没有理由把这个“绝对统一性”偏颇地归之于那两个相对统一体中的一方(比如归之于“知识”),或是限定在某一方,而是必须把它看作是凌驾于二者之上的一个“同等的”(gleiches)本原,即之前一直所说的“绝对统一性”(这个术语在《布鲁诺》里面顶替了“绝对同一性”的地位,但实际上所指的仍然是同一个东西)。最终,“布鲁诺”诘问道:“为什么你仅仅在与知识相关联的时候才认识到那个统一性,而不是把它看作是一个普遍的、无



所不在的、无所不包的东西，不是把它置于一切事物之上？只有当你把那个统一性从与意识的关联中解放出来，我才会相信你真正在本质上认识到了它，才会相信你具有关于它的理智直观”（IV，256—257）。对于这个诘难，“琉善”无言以对。

在谢林的漫长的哲学生涯中，“同一性哲学”是他的哲学真正确立起独立地位的一个标志，而与费希特的争论最终促成他的这个蜕变。晚年的谢林于1833/34年在慕尼黑大学讲授《近代哲学史》，专门谈到了他自己的哲学的发展过程。在谢林看来，正是费希特终结了康德哲学的“无本原”（Anarchie）局面，并且在康德指明的“主体性”方向作出了决定性的推进。但费希特的最大的错误在于：“他所理解的自我不是一个普遍的或绝对自我，而只是人的自我”（X，90）。确切地说，是每一个人的自我。因此结果是：“诚然，外在世界只是作为我的对象而存在，因为我本身存在并且意识到我自身；但是反过来，就我自为地存在着，意识到我自己而言，我只是发现一个世界已经存在，也就是说，这个世界不可能是这个**已经有意识的自我**所创造的”（X，93）。谢林的意思是，费希特只是证明了，世界是依赖于我的意识而存在着，但是与此同时费希特没有证明，是我的意识创造出了这个世界，因为对于有意识的我来说，世界同样是被给予的，只是一个必须被接受的既定事实。因此更根本的问题是，说明世界是如何由我创造出来的——而答案不可能是那个“已经有意识”的我，而必须是那个尚且处于无意识阶段的我。必须从意识回溯到一个超越意识的阶段。所谓意识到自身，就是“走向自身”（*zu-sich-selbst-Kommen*），而这是一个过程。因此谢林追问的是意识之前的那个“先验的过去”（*transzendente Vergangenheit*），追问“自我的先验历史”（X，93，94）。就此而言，谢林宣称：“早在我最初的步伐里，哲学已经显露出‘历史’的趋势，至少是以一种意识到自身的，走向自身的自我的形式……因为只有首先曾经在**自身之外的东西**，才可能**走向自身**。自



我的第一个状态是‘自身之外的存在’。在此需要说明的是(这是一个根本的要点),自我就其被思想为超越意识而言,正因此而不是个体的自我,因为只有走向自身才被规定为个体的自我,所以那个超越意识的或超越被说出来的‘我存在’的**自我**对于所有的人类个体来说是同样一个自我。只有当它在某个个体那里回到自身之后,它才成为**他的自我**,成为他的个体的自我……当自我成为一个**个体的自我**,也就到达了‘**我存在**’,随之他的个体的生命也开始了,但是这个自我就再也回忆不起它迄今走过的道路,因为这条道路的终点正是意识”(X, 94)。作为个体自我的哲学家在他的意识里面只能找到那条道路的一些阶段,一些纪念标志,而不是那条道路本身,而哲学的任务正是在于,让意识的那个无意识的自我有意识地回到自身,即是说进入自我意识,更确切地说,让意识的那个无意识的自我**自己**有意识地回溯那整条道路,从他的最初的外在存在直到最高的意识——从某种崇高的意义上讲,这和柏拉图所说的“回忆”是一致的。在这些地方,如果我们回想起黑格尔在《精神现象学》里面所说的那种作为“回忆”的“深入内核过程”(Er-Innerung)^①,那么可以看到,黑格尔的整个精神现象学恰恰就是谢林的“自我意识的前进发展史”(III, 331)的进一步的深化发挥。

谢林提请人们注意,尽管他确实曾经受到费希特的启发,但却是始终独立地开辟着自己的道路。而为了纠正费希特的“主观性”倾向,谢林故意选择了“客观性”的方向。“那是这样一个尝试,将费希特的主观唯心主义与现实调和,或者表明,即使是以费希特的原理(一切都只是**通过自我且为了自我而存在**)为前提,客观世界也是同样可以理解的”(X, 95)。在这样做的时候,谢林并没有急着创造自己的体系,而是希望提出一些让自己感到满意的思想,并且希望费希特会接纳它们。对于

^① 《精神现象学》,第463、502页。



这些问题,谢林明确说道:

当时我只是希望澄清费希特的体系,但是我从来都不是费希特的**听众(Zuhörer)**。这是一个纯粹的历史事实。我这样说并不是要推卸对于费希特的感激,或者否认他作为老师和先导的角色。因为在我看来(而且事实上确实如此),是他首先说出了一种基于自由的哲学的话语——不是像康德那样只是基于自我在实践领域里的独立性,而是同样地基于自我在理论领域里的独立性,因此建立起整个哲学。当时,我只是想表明,如何理解通过人的自我而设定一切。对于费希特的体系的这个阐述包含在我于1800年出版的《先验唯心论体系》里面。如果你们中间的某位现在或者将来想要准确并且原原本本地了解近代哲学的逐渐的发展过程,那么我只能推荐他去研究这部《先验唯心论体系》……他将在这部著作中发现那个**方法**已经得到了完善的运用……这个方法从此以后成为独立于费希特的体系的灵魂……他将确信,这个方法正是我所独有的、甚至可以说天然属于我的东西。尽管我不能炫耀说这个方法是一个绝对的发明,但是同样地,我绝对不能让人把它从我这里抢夺过去,或者承认另外一个人^①的炫耀,说是他发明了这个方法(X, 96)。

正如我们已经指出的,谢林的这个方法的精髓,就是通过一个“演进过程”来把握自我的整个历史:“在哲学里面,首先是我作出了历史发展的尝试——整个哲学对我来说就是自我意识的历史……进步的原则或者说方法在于一个区分,即一方面是自身发展着的或忙于产生出自意识的自我,另一方面是那个反思着前者的、仿佛观望着前者的、进行哲学思考的自我”(X, 97—98)。毋庸置疑,这个方法对于黑格尔的《精神

^① 指黑格尔。



现象学》来说也是至关重要的^①，因此谢林有理由捍卫自己的“发明权”。^② 但另一方面我们也得承认，至少在谢林的“同一性哲学”时期，由于他在表述方式上经常和斯宾诺莎的“几何学式证明”走得太近，以至于他的辩证法精神暂时在某种程度上被搁置起来了，因此黑格尔完全有理由（更重要的是他也有这个能力）把这个方法发扬光大，把“精神的道路”完整地呈现在我们面前。

① 参阅《精神现象学》，第54页以下。

② 当然，谢林的这个说法遭到了诗人海涅（一个强硬的黑格尔派）的讽刺挖苦：“就像一个皮匠控告另一个皮匠偷他的皮革作了靴子，我有一次偶尔遇见谢林先生的时候，也听他说起黑格尔‘剽窃了我的思想’；‘他剽窃的是我的思想’；‘我的思想’变成了这个可怜虫的口头禅，经常挂在嘴上……天下再没有比要求取得思想所有权更为可笑的事了。”参阅海涅：《论浪漫派》，载于《海涅文集·批评卷》，张玉书选编，北京：人民文学出版社2002年版，第102页。

《序言》释义



谢林在《哲学与宗教》的《序言》里一开始就指出，他本来打算以1802年发表的《布鲁诺，或论事物的神性本原与自然本原》(*Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip*)为开端，撰写“一系列对话录”，而且这个系列里的“第二部对话录”几乎就要完成了，遗憾的是，因为一些“外在的因素”的干扰，这个计划未能如愿进行(IV, 13)。

从现存文献来看，我们并没有找到这个未完成的“第二部对话录”的手稿，因此它的身世是成疑的。德国学者埃尔哈特(Walter E. Ehrhardt)认为，这“第二部对话录”很可能就是收录于《谢林全集》(1856—1861)第九卷中的那个对话录残篇《克拉拉，或论自然界与魂灵世界的联系》(*Clara. Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch*)，但既然《谢林全集》的编者(谢林的儿子)已经认定《克拉拉》大致写于1809—1812年间，那么埃尔哈特只好这样解释，即《克拉拉》虽然是在这个时间段才完成的，但很有可能从1802/03年间就已经开始构思写作了。^①然而按照谢林本人在《哲学与宗教》里的说法，该书“就内容而言与那第二部对话录是一致的”，但从《克拉拉》所讨论的具体问题(从自然界到魂灵世界的过渡)来看，很难看出它与《哲学与宗教》的一致性，毋宁说它更接近于谢林1810年的《斯图加特私人讲授录》(*Stuttgarter Privatvorlesungen*)。再者，假若谢林写作《克拉拉》真

^① Walter Ehrhardt, *Einleitende Bemerkung*, in F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*. Hrsg. von Alfred Denker und Holger Zaborowski, Freiburg/München 2008. S. 63.



的花了十年左右的时间,那么按照谢林的个性和风格,我们现在看到的《克拉拉》比起它的早期手稿来一定是经历过巨大修改,甚至有可能是一个全然不同的版本了。对此我们只需看看谢林写于1811、1813、1815年的《世界时代》(*Die Weltalter*)的三个完全不同的版本,就可以想象《克拉拉》(假若它真的就是“那第二部对话录”)可能遭遇的变迁。不管怎样,《克拉拉》与《哲学与宗教》事实上已经是两部内容迥然不同的著作,但换一个角度来看,我们对于“那第二部对话录”的缺失也不必抱有过多的遗憾,因为就像谢林所说的那样,这部身世成谜的对话录的内容与《哲学与宗教》是一致的,只不过后者不再采取对话录的写作形式,而是采取普通的论著形式而已。简言之,通过《哲学与宗教》与“那第二部对话录”的内容一致性以及与第一部对话录《布鲁诺》的延续性,我们可以看出,《哲学与宗教》主要阐述的还是谢林的“同一性哲学”的思想。

至于《哲学与宗教》的具体内容,我们接下去自然会详细加以解读。这里再简单谈谈《哲学与宗教》与谢林的最后一部公开发表的哲学著作亦即1809年的《论人类自由的本质》(*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*)之间的联系。在后面这部伟大的、特别受到海德格尔推崇的哲学著作的序言里^①,谢林明确交代了他如今的思想与之前的“同一性哲学”以及当时的《哲学与宗教》的延续性:

作者在《思辨物理学杂志》里对于他的体系第一次作出了一般的阐述^②,只可惜这个阐述由于一些外在情况的干扰而未能延续。此后作者主要致力于自然哲学的研究,并且在《哲学与宗教》里作出了一个开端,这个开端由于阐述方面的欠缺仍然是不明确的

^① 参阅海德格尔的如下评语:“它是谢林最大的成绩,它同时是德国哲学最深刻的著作之一,因而也是西方哲学最深刻的著作之一。”海德格尔:《谢林论人类自由的本质》,薛华译,沈阳:辽宁教育出版社1999年版,第3页。

^② 这里指谢林1801年首先发表于他本人主编的《思辨物理学杂志》中的《对我的哲学体系的阐述》。



(VII, 334)。

接下去谢林还说道：

作者对于本书所表述的主要观点，对于“意志自由”“善和恶”“人格性”等等，迄今为止尚未在任何地方进行过解释，但《哲学与宗教》这部著作是唯一的例外……(VII, 334)

而在《论人类自由的本质》的后半部分的一个脚注里，谢林再次提到了“类似著作”《哲学与宗教》：

这部著作也许像先前的类似著作《哲学与宗教》一样，会遭到一些自不量力的追随者和反对者的完全忽视，而这恰恰证明它受到了尊敬(VII, 410)。

事实上，《哲学与宗教》与《论人类自由的本质》的确有着很大的相似性。除了谢林本人提出的那几个讨论对象（“意志自由”“善和恶”“人格性”等等）的一致性之外，两部著作都带有很强的“论战”意味，前者是在宗教信仰（以埃申迈耶尔为代表）面前捍卫哲学的独特性和崇高价值，后者则是站在哲学的立场上彰显人的独特自由，反驳论敌（以雅各比、弗·施莱格尔为代表）加诸哲学和理性主义身上的“宿命论”这个罪名。此外，两部著作都是以“体系”为发端和归宿，其阐述方式一方面具有史诗式的叙述风格，另一方面又包含着大量晦涩的思辨成分，而这两种因素的独特糅合经常遭到人们的误解，被扣上“非理性主义”或“神秘主义”的帽子，殊不知谢林从始至终永远都是“哲学”和“理性”的斗士！这是我们将会澄清的一个问题。

我们在这里提到《哲学与宗教》与《论人类自由的本质》之间的相似性，并不是要把它们结合起来解读（尽管后者肯定包含在我们整个解读的视域之内），而是主要想指出谢林哲学思想的发展过程的一种延续性，让我们注意到他的早期的“同一性哲学”与他的以《论人类自由的本质》



质》为开端的“中后期哲学”之间的密切关系,尤其是在“宗教”越来越成为谢林中后期哲学的关注焦点的情况下,看清谢林是如何一以贯之地站在理性的立场上坚持哲学的独特性和最高地位,从而更好地把握“哲学”和“宗教”在谢林这里的关系。

现在我们要关注的是这样一个现象,即谢林为什么放弃了《布鲁诺》的对话录写作形式,转而在《哲学与宗教》这部论著来表述他的思想。对于这个问题,谢林本人进行了如下说明:

我之所以不再采用对话录的形式来表述这些思想,是因为有感于最近许多公开的言论,特别是埃申迈耶尔的那部值得注意的著作——他在其中希望重新用信仰来补充哲学,这些情况促使我不得不站出来澄清哲学与信仰之间的关系。倘若不是上述理由阻止我继续发表对话录,那么通过对话录本身来传达思想无疑是最好的做法。在我们看来,惟有对话录这种更高级的形式才能够确保那种已经成熟独立的哲学具有一种无所依赖的、自由的精神。但是,当需要达到一个具体目的的时候,我们绝不会采用对话录的形式,因为它永远都不能被当作一个工具,而是本身就包含着自身的价值(VI, 13)。

谢林在这里指出,一般说来,“通过对话录本身来传达思想无疑是最好的做法”,且“惟有对话录这种更高级的形式才能确保那种已经成熟独立的哲学具有一种无所依赖的、自由的精神。”谢林的这些言论立即让我们联想到历史上那位最伟大的用对话录来进行写作的哲学家,即柏拉图。诚然,柏拉图并不是第一位,更不是那个时代唯一的一位用对话录来进行写作的哲学家,但他在这件事情上面的成就是无比辉煌、无与伦比的,他创作的三十多部对话录不但包含着丰富深刻的哲学思想,而且具有极高的文学价值,被施莱尔马赫称作“哲学艺术作品”(philosophisches Kunstwerk)的典范。至于其中原因,无论是因为柏拉图本身具



有极为高超的文学创作技巧,还是因为他的伟大深邃的哲学思想才真正赋予这种写作形式以精神和灵气,总之结果是,柏拉图成为对话录写作的楷模或“原型”(Urbild),后世每一位用对话录的形式来进行写作的哲学家都是他的模仿者。这些模仿者里面的著名人物,在古代有西塞罗和奥古斯丁,在近代则有贝克莱、休谟、布鲁诺、卢梭、谢林、叔本华等等。诚然,形式上和技巧上的模仿是容易学习的(尽管从来没有哪位后人真正达到了柏拉图的艺术高度),但真正的模仿或者说最重要的模仿亦即“柏拉图哲学精神的传承”,却不是每一位哲学家都能做到的(比如贝克莱和休谟之类经验论哲学家压根就待在柏拉图在《理想国》中描绘的那种“洞穴”里,从未出来过)。相比之下,谢林无论在艺术才华方面还是在哲学精神方面都是与柏拉图最为接近的,正如同时代的人已经把他视为“第二个柏拉图”,并且把他和黑格尔的关系比拟为柏拉图与亚里士多德的关系。^①

虽然柏拉图本人仅仅用对话录的形式来进行写作,但另一方面,对话录并不是哲学著作的唯一形式。我们在这里略过了“柏拉图为什么要用对话录写作”这个对于柏拉图诠释来说至关重要的问题^②,而只想强调一点,即每一位哲学家都不但拥有思想的自由,而且拥有选择思想表达形式的自由。比如,巴门尼德用六部韵脚诗《论自然》来表述他的思想,而亚里士多德虽然也写作对话录(它们绝大部分都已失传),但他的现存“著作”(比如《物理学》和《形而上学》)其实是由讲义和论文汇编而成。奥古斯丁的《忏悔录》和笛卡尔的《方法谈》是一种心灵独白。帕斯卡和蒙田撰写随笔,李希滕贝格撰写箴言,德国浪漫派撰写“断片”。斯宾诺莎的《伦理学》采用了几何学演绎的形式,而莱布尼茨的

^① 古留加:《谢林传》,贾泽林等译,北京:商务印书馆1990年版,第284页。

^② 对此有更多兴趣的读者可参阅拙著《柏拉图的本原学说:基于未成文学说和对话录的研究》第五章“从未成文学说到著作”,北京:三联书店2014年版。



《人类理智新论》采取了逐条批判洛克《人类理智论》的形式。除此之外,哲学家的书信(比如莱布尼茨和克拉克之间的通信、门德尔松和雅各比之间的通信)、日记(比如克尔凯郭尔)、公开演讲(比如费希特的《学者的使命》和施莱尔马赫的《论宗教》)、速记纸条(比如胡塞尔和维特根斯坦)、授课讲稿(比如谢林和黑格尔的各种讲演录)等等,都是不同形式的哲学著作。当然,对于哲学著作而言,近代以来最具有代表性的写作形式还是“系统论著”,这一点在德国尤其明显,对此我们只需看看康德的《纯粹理性批判》、费希特的《全部知识学的基础》、谢林的《先验唯心论体系》、黑格尔的《哲学全书》、叔本华的《作为意志和表象的世界》等等巍峨辉煌的体系巨著,除了感叹折服和心向往之以外,还能有别的什么感觉呢?

虽然哲学家有着选择思想表达方式的自由,而且实际上也行使了这种自由,但这里也必须指出,并不是每一位哲学家对于这种自由都有着自觉的反省。有很多哲学家在表达他们的思想的时候,仅仅是按照通行的体例或自己的习惯,就这么自然而然地进行写作。他们不会过多地纠结于这样一些问题,即现在选定的这种写作形式是不是以及为什么是一种对于他的哲学思想来说最合适的表达方式。他们的选择带有很大的偶然因素,而这归根结底又是基于这样一个观点,即相对于哲学思想本身而言,其表达方式终究是一个外在的、次要的乃至无关根本的因素。

然而也有少数哲学家对此持不同看法,既关注哲学思想本身,也关注这些思想的表达方式。比如德国浪漫派(弗·施莱格尔和诺瓦利斯)之所以热衷于用“断片”(Fragmente)的方式进行写作,就是因为他们认为,他们的哲学思想只能或最好是用这种方式表达出来。浪漫派认为世界作为一个整体,不是像体系教科书所排列的那样以井井有条的方式呈现出来,而是只能以零碎断片的方式闪现在我们面前。既然我们的哲



学思考是断片式的,那么这些思想的表述因此也只能是断片式的。

类似的例子还有斯宾诺莎,他的《伦理学》的几何学演绎写作方式独树一帜,同样赢得了许多追随者,比如“同一性哲学”时期的谢林,以及维特根斯坦的《逻辑哲学论》。值得注意的是,斯宾诺莎一方面在《神学政治论》这部涉及重大现实问题的“专题著作”里面采取了一种非常通俗易懂的写作方式,但另一方面在他的抽象思辨的哲学体系代表作《伦理学》里面却采用了几何学演绎的写作方式,“像考察线、面、体一样”^①考察万事万物(包括人类的情感、欲望、行为之类貌似属于“非理性”领域的东西),原因在于,斯宾诺莎已经事先把《伦理学》的读者对象限定在一个具有较高哲学素养的小圈子之内,当面向这类读者的时候,他能够借助于几何学的明晰性呈现出理性的凌驾于一切事物之上的绝对必然性,同时以一种较为便捷的方式建立起一个类似于欧几里德《几何原本》的永恒体系。简言之,在斯宾诺莎本人看来,几何学演绎方法是他的哲学体系的最好的、甚至是非此不可的表述方式。^②

无独有偶,休谟在其 1779 年发表的遗著《自然宗教对话录》(*Dialogues concerning Natural Religion*)里,一开始也谈到了特定的哲学思想与其合适的表达方式的问题,兹录如下:

……虽然古代的哲学家们,大都以对话的形式,来传达他们的教训,但这种写作方法,在后世却很少运用,而且在那些曾经尝试用这个方法的人的手中,也罕见成功。诚然,现代所期望于哲学研究者的精密而条理清楚的论证,很自然地使人采取谨严的、教训的方式;这样他可以不必先作种种安排布置,而直接说明他所着眼之点;

① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,北京:商务印书馆 1983 年版,第 90 页。

② 至于这个表述方式客观上是否完满达到了斯宾诺莎所期望的效果,人们当然可以争论。对此可参阅洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》(北京:人民出版社 1993 年版)第五章《斯宾诺莎哲学体系的逻辑结构及其几何学方法》(尤其是第 208—222 页)中的分析和评论。



并且自此以往他就可以毫不间断地演绎出他的观点所依据的许多证明。以谈话的方式来阐发一个“系统”，往往显得很不自然；而如果对话的作者抛弃了直叙的写作方法，要想使他的表达显得自由一点，并且避免那种**作者和读者**的形式，他就往往容易陷入一种更坏的不利境地，给人以一个**塾师对蒙童**的印象。或者他利用一种好朋友交谈的自然气氛进行辩论，插入一些题材的变化，并且保持着说话者之间恰当的平衡；这样他就费了很多时间在安排布置和转移话锋上，使读者很难认为对话体所有的好处，可以补偿他因此牺牲了的条理、简洁和明确性。

然而，有一些题材，却是特别适宜用对话体的，在这些题材上，对话体依旧比直接的、简单的写作方法更为可取。

凡学说中任何一点，是那样明白，几乎不容争辩，而同时又是那样重要，不厌其谆谆教诲的，似乎就需要这样一种方法去处理它；在这种方法中，方式的新颖可以补偿题材的的陈腐，谈话的生动可以加强教训的力量，而且各种不同的见解，表现于不同的人物，可以显得既不唠叨，又不累赘。

在另一方面，任何哲学问题，是那样晦暗和不定，人类的理性对它不能得到一个确切的决定者；如果这种问题毕竟应该加以处理的话，似乎也自然地使我们采取对话和交谈的方式。凡在没有一个人能够合理地肯定之处，有理性的人总可容许有差异的看法：反对的意见，即使不能得出什么决定，也足提供一种可喜的欢娱；而假若这题材是奇妙而有趣的，这本书就在一种方式之下把我们带进一群友伴之中；把人生两件最伟大最纯洁的乐事，研究和交友，联合在一起了。^①

^① 休谟：《自然宗教对话录》，陈修斋、曹棉之译，郑之骧校，北京：商务印书馆1962年版，第1—2页。



在休谟看来,对话录的写作形式特别适合“自然宗教”这个题材,所以在这部著作里一改之前的《人性论》《人类理智研究》的“论著”形式,转而采用了“对话录”的写作方法。诚然,或许并不是只有“自然宗教”题材才适合对话的形式。莱布尼茨的那部与洛克进行全面论战的著作《人类理智新论》(*Nouveaux Essais Sur L'Entendement Human*, 1704)同样采用了对话的方式,至于这样做的理由,莱布尼茨的观点是较为朴素的:

……但是我想,采用两个人谈话的方式,其中一个人叙述从这位作者[洛克]的《理智论》中引来的意见,另一个人则加上我的一些看法,这样的对照可以对读者方便些,否则只写一些十分枯燥的评论,读起来就一定要时不时地中断,去翻阅他的原书以求了解我的书,这就比较不便了……诚然我在作评论的时候,由于要随着别人的叙述的线索,受到拘束,因而不能梦想取得对话体易有的那种动人的风格,但是我希望内容可以补偿方式上的缺点。^①

至于谢林,他在1794年发表了第一部哲学著作《论一般意义上的哲学的形式的可能性》(*Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*),自此以后,他基本上都是采取“论著”的写作形式来表述他的思想。正如我们前面所说的,和许多哲学家一样,这种写作形式对他而言是一件自然而然的事情。但在这个过程中我们也看到,谢林也会有意识地尝试一些别的写作形式,比如他于1795年发表的《关于独断论和批判主义的哲学书信》(*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*)就是以模拟的书信交流的形式写成的。到了1801年,当谢林第

^① 莱布尼茨:《人类理智新论》(上册),陈修斋译,北京:商务印书馆1982年版,第2页。



一次阐述他的全面的“同一性哲学”体系,尤其是希望划清他的独立思想与费希特的知识学唯心主义之间的界限时,他开始真正注意到哲学思想的表述方式的重要性。虽然谢林毕生对斯宾诺莎推崇备至,但“同一性哲学”时期却是他与斯宾诺莎走得最近的一段时期。既然如此,1801年的《对我的哲学体系的阐述》这部“同一性哲学”的开山之作也采用斯宾诺莎的几何学演绎方式,就不足为奇了。对于这个选择,谢林在该书的开篇有着专门的说明:

就表述方式而言,我在这里是以斯宾诺莎为模版(Muster),因为我相信通过这个体系能够就内容和实质而言最大程度地接近斯宾诺莎,不仅如此,考虑到形式本身,我也有极大的理由选择斯宾诺莎作为榜样,因为这个形式同时能够最大程度地精简表述,让人以最确定的方式评价证明的明晰性(IV, 113)。

可以看出,在内容和形式方面都以斯宾诺莎为“模版”或“榜样”的谢林必然也会认识到几何学演绎这种表述方式的优越之处,即尽可能简明的表述和最大程度的明晰性。不过实际上谢林并没有完全照搬斯宾诺莎严格区分“界定”“公则”“命题”“绎理”“附释”的做法,而是把“界定”“公则”和“命题”糅合起来统一作为命题加以表述,再辅以一系列的绎理和附释。除了《对我的哲学体系的阐述》(1801)之外,这段时期的《艺术哲学》(1802/03)、《维尔茨堡体系》(1804)等代表性著作也采取了斯宾诺莎《伦理学》的表述方式。

但值得注意的是,同时期的谢林并不是仅仅借鉴斯宾诺莎的表述方式。正相反,在《对我的哲学体系的阐述》出版之后仅一年亦即1802年,谢林就发表了一部柏拉图式的对话录《布鲁诺》,以一种完全不同的方式来阐述他的同样的哲学思想。谢林的艺术才华显露无疑。诚然,谢林并不是直到现在才“发现”柏拉图,毋宁说早在谢林哲学的最初的起



步阶段,柏拉图对他的影响就丝毫不亚于斯宾诺莎。^①其实在谢林的第二部公开发表的哲学著作亦即 1795 年的《自我作为哲学的本原,或论人类知识中的无条件者》(*Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*)里,谢林已经提到:

我希望自己掌握柏拉图或他的精神同道雅各比所具有的语言,以便把那个绝对的、持久不变的存在(*Seyn*)与一切有条件的、变动不居的实存(*Existenz*)区分开来。但我也看到,当这些人物想要谈论那种持久不变的、超感性的东西时,他们自己也在和他们的语言作斗争——我想,那个绝对者在我们内心里面是不能通过人类语言的一个简单的词汇就被捆绑住的,只有我们在内心里面通过自己的努力而达到的理智直观,才能弥补我们的语言的残缺(1, 216)。

所谓“柏拉图的语言”,显然是指他的表述方式,亦即对话录的写作形式。时年 20 岁的谢林对于柏拉图的表述方式心向往之(尽管他也认识到了哲学思想和表达方式在柏拉图本人那里的张力,即“和他们的语言作斗争”),而 7 年之后,他已经可以撰写《布鲁诺》这样的优美生动的哲学对话录。^②关于谢林为什么从《对我的哲学体系的阐述》的几何学表述方式转到《布鲁诺》的对话录表述方式,他本人并没有给出详细原因,

① 关于柏拉图对于谢林的影响和意义,学界已经有着汗牛充栋的研究。在此我们只列举两部具有代表意义的著作:Harald Holz, *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. Freiburg/München 1977. Michael Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen 1996。

② 诚然,时人对于《布鲁诺》的写作成就的评价并不是完全正面的,比如弗·施莱格尔在给施莱尔马赫的信中就写道:“你想知道我对《布鲁诺》的一些想法……它要是按照先前体系(谢林 1801 年的体系)的形式必定会让我更满意;因为不按现今这一体系反倒显得舒服些,而且也能顾及对话的艺术。”而新黑格尔主义者克隆纳(Richard Kroner)出于其一贯的对于谢林的敌视立场,更是宣称道:“谢林通过对话这种艺术形式,借助于文艺复兴时期哲学家的嘴来表述学说的内容,并因此把它推向了一个被美化和正在被美化的远方,这比按学术演讲的方式更好地掩盖其思维的缺陷。”转引自斯特芬·迪兹(Steffen Dietzsch):《谢林同一性哲学的短暂辉煌》,载于谢林《布鲁诺》,邓安庆译,北京:商务印书馆 2008 年版,第 163、174 页。



尽管如此,我们还是可以主要从两个方面来解释这件事情。

首先的一点就是,谢林的哲学和斯宾诺莎的哲学虽然有着直接的亲缘关系和巨大的相似性,但毕竟也有着根本的重大区别,确切地说,谢林哲学的“思辨唯心主义”“辩证法”“历史发展观(自然的和精神的)”等关键因素在斯宾诺莎那里是付诸阙如的,而对于这些因素,几何学方法这种本质上仅仅处理静态对象的方法不但不是最合适的表述方式,甚至有可能是一种有害的表述方式,有使哲学体系陷入僵化和独断状态、失去生命力的危险。对于这个问题,谢林本人不可能没有意识到,因此他始终没有完全投入到几何学方法的怀抱中,而是同时也在探寻着一种更好的表述方式,直到他最终彻底抛弃几何学的表述方式,并在其后期哲学里把它当作“否定哲学”的基本特征之一而加以批判。

其次,正是刚才提到的那些关键因素,尤其是“辩证法”这个核心因素,促使谢林从斯宾诺莎(后者的哲学在本质上是亚里士多德式的而不是柏拉图式的)那里返回到“神一般的”柏拉图,进而采纳柏拉图的表述方式,即对话录的写作形式,因为正如“辩证法”(διαλεκτική)和“对话录”(διάλογος)这两个术语的词源所表明的那样,二者在本质上是一脉相承的关系,即都是一种“交谈”。也许有人会问道,黑格尔的哲学同样以“思辨唯心主义”“辩证法”“历史发展观”为标志,同样宗奉柏拉图,为什么他就没有用对话录的形式来进行写作呢?对此答案很简单,即黑格尔不具备为此必需的艺术才华,但更重要的、也是决定性的原因在于,黑格尔没有认识到对话录这种特殊的表述形式对于哲学思想本身的意义以及二者在柏拉图那里的必然联系,所以他虽然也夸奖了柏拉图对话录的一些外在优点(比如具有造型艺术的特色,充分避免了一切肯定、独断、说教的作风等等),但在根本上还是认为这是一种对哲学思想本身而言可有可无的东西,正如他所说的那样:“我们绝不能因此像有些人那样,认为对话体是表达哲学思想的最好形式,这不过是柏拉图的个人



风格罢了。”^①

黑格尔在这里所说的“有些人”，无疑包含谢林在内。因为从 1802 年开始，谢林不但制定了创作“一系列对话录”的计划，而且确实完成了《布鲁诺》和“第二部对话录”，此外他还达到了这样的认识，即“惟有对话录这种更高级的形式才能够确保那种已经成熟独立的哲学具有一种无所依赖的、自由的精神”（VI，13）。

在这个问题上与谢林处于同一战壕的，还有德国浪漫派思想家弗·施莱格尔和施莱尔马赫，尤其后者更是通过解读柏拉图的写作方式而精心发展出一套“对话录理论”（Dialogtheorie）。^②从 1804 年以来，施莱尔马赫不但完成了一个迄今仍然令后人很难超越的《柏拉图全集》德译本，而且他为柏拉图各部对话录撰写的各种导论也深深影响了后世的柏拉图诠释学。施莱尔马赫从一开始就把柏拉图看作“哲学思想”和“写作艺术”的完美集合体，强调任何柏拉图研究都应当把柏拉图的哲学思想和表述形式——对话录——联系在一起考察。施莱尔马赫承认柏拉图的辩证法首要存在于活生生的交谈之中，但柏拉图在把这些思想书写下来的时候，精心挑选了对话录的写作形式而不是通常的论文形式，以便让书写下来的东西“尽可能地”模仿和复制那种活生生的真实对话交流的过程，而且这个模仿是一个无比成功和完满的模仿，保留了口头交谈的一切优点。基于以上观点，施莱尔马赫认为，柏拉图的写作必然而且只能是对话录的形式：“对话的形式，作为对于那个原初的相互交流的模仿，无论对柏拉图的口头讲授来说，还是对他的书写著作而言，都

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆 1960 年版，第 164 页。

^② 谢林曾经是德国浪漫派的精神领袖（虽然谢林本人从来没有把自己放到浪漫派的阵营里），对于后者的影响是方方面面的。有学者指出：“无论施莱尔马赫怎样使人想起柏拉图的对话方法，他所给出的系统展示毕竟不能从柏拉图那里出发来理解，而是应当理解为由谢林所表述的纲领的实施。”潘能伯格：《神学与哲学》，李秋零译，北京：商务印书馆 2013 年版，第 298 页。



是同样不可或缺和自然而然的。”^①和谢林一样,施莱尔马赫把柏拉图的对话录称作“艺术作品”,而且认为,凭借这项独门绝技,柏拉图“几乎在任何读者那里都成功地达到了自己的目的”,即要么让读者在内心里产生出对于理念的认识,要么至少让读者避免把自己的无知当作是真正的知识。

从谢林这方面来看,他虽然不具有施莱尔马赫那样的精细的“对话理论”,但他却是真正把“对话”的精神融入到了自己的哲学思考当中,即使在他后来那些表面上看来并未采取对话录表述方式的著作里,他仍然时不时地强调他的著作的“对话”本质特征,以及“对话”对于哲学思考的重大意义。作为例证,我们在这里仍然引用谢林在《论人类自由的本质》中的一个声明:

笔者在当前这部著作中采取的进程,尽管不具有**对话录的外在形式**,但一切都是以**对话的方式**产生出来的,将来他还会保留这个进程。在这里,有些东西可以以更确定的方式,而不是以较为随意的方式记载下来,而另外一些东西可以以更明确的方式避免误解。笔者在某种程度上是故意把这些东西存而不论。如果谁不能或不愿这样来听取笔者的看法,那么他就根本不能听取笔者的任何看法,敬请他去寻求别的源泉好了(VII, 410)。

而在《世界时代》(*Die Weltalter*)的1811年版原稿里,谢林则是以一种生动的笔法描述了这种作为“哲学家的真正秘密”的“对话关系”:

我们自身的这种划分和双重化,这种秘密的交往(其中有两个本质,一个提问,另一个回答,一个是知识的拥有者或更确切地说是科学本身,另一个是竭力追求清晰性的无知者),这种内在的交谈

^① Friedrich Daniel Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*. Hamburg, 1996. S. 40—41.



艺术(Unterredungskunst),乃是哲学家的真正秘密;至于那种外在的交谈艺术,所谓的辩证法,仅仅是对于前者的模仿,而且它一旦成为单纯的形式,也就不过是一种空洞的假象和阴影(WA I, 6—7)。①

需要指出的是,谢林的上述言论并不是在批评辩证法本身,而是在批评那种已经僵化为“单纯的形式”的辩证法,而真正的辩证法其实就是那种作为其原型的“内在的交谈艺术”或“内在的对话”。诚然,“世界时代哲学时期”(大致为1811—1827)以及更后期的谢林已经不再拘泥于严格的柏拉图式的对话录写作形式,而是把“对话”这一基本精神融入到了他的一切表述形式当中。后期谢林,类似的还有后期费希特,基本不再撰写专门的哲学著作(他们已经过了热衷于通过著书立说来扬名立万的阶段),而是主要采用课堂讲授的方式来阐述自己的哲学思想,而他们之所以更愿意采用这种“平凡的”方式,是因为他们认为这样能够更好地与学生——尤其是那些“具有自由精神的听众”——进行交流。②正如谢林有一次在《天启哲学原稿》(1830/31)中所说的那样:“单方面地宣讲某种学说根本不是我的做事风格,毋宁说我总是会注明赞成意见和反对意见(Pro und Contra)。”③谢林的课堂绝不是照本宣科的灌输,而是带有浓厚的讨论探讨的意味。今天我们阅读那些已经整理为一部部厚重“著作”的谢林后期课堂讲授录(比如《世界时代体系》《哲学导论》《近代哲学史》《神话哲学》《天启哲学》等等),仍然能够感受到其中强烈的对话交流的气息,甚至能够仿佛看到哲学家在说那些话时的音容

① F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen 1811 und 1813 herausgegeben von Manfred Schröter. München 1946. S. 5.

② Walter Ehrhardt, *Einleitende Bemerkung*, in F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*. Hrsg. von Alfred Denker und Holger Zaborowski, Freiburg/München 2008. S. 63. Vgl. auch Christian Iber, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik: Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main 1999. S. 22—23.

③ F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt. Hamburg 1992. S. 334.



笑貌,这是一种何其难得的阅读体验!

谢林不再拘泥于严格的流于表面的对话录写作形式,与此同时,他对于哲学思想的表述方式的重视却从未减弱。这里还是要谈到《世界时代》这个著名的例子。谢林在创作这部著作的时候一直是把它当作“我的伟大代表著作”来对待的,而为了实现这个目标,他给自己提出的要求是,必须不仅就内容(哲学思想本身)而言,而且应当就形式(表述方式)而言也达到完满的客观性。该书的开篇是这样一段箴言:“过去的被知道,现在的被认识,未来的被推算。知道的东西被叙述,认识的东西被呈现,推算的东西被预言(Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.)”(WA I, 3)。^①这里引人注目的,除了“过去”“现在”“未来”的划分之外,更在于谢林为它们分别指定了三种不同的认识把握方式(“知道”“认识”“推算”),而对于由此得到的三种认识成果,又分别指定了三种不同的表述方式(“叙述”“呈现”“预言”)。从这里可以看出,“科学”(Wissenschaft)既已在本质上与“知道”(Wissen)及“知道的东西”(das Gewußte)相通,那么它的合适的内容或对象应当是“过去”,而它的合适的表述方式应当是“叙述”:

为什么这件事情过去或直到现在都是不可能的呢?为什么最高科学所知道的东西不能像任何别的知道的东西一样,径直简单地被叙述呢(WA I, 4)?^②

如今谢林在《世界时代》里为自己设定的目标,就是以“叙述”的方式来阐述科学的内容,即“知道的东西”。所谓“叙述”(Erzählung),并不

^① F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*. München 1946. S. 3.

^② Ebd., S. 4.



是指单纯的东拉西扯地讲故事,而是指“史诗”(Epos,比如荷马史诗)或“历史”(Historie,比如希罗多德的同名著作)意义上的叙事。谢林认为这是科学的最高表述方式。正是在这个意义上,谢林说道:

既然“科学”就其实质和词源本意而言是“历史”,那么它就外在形式而言也可以是“历史”。而哲学家,比如神一般的柏拉图,虽然在他的整个系列的著作里都是一贯采取辩证法的表述方式,但在最高峰和最终的澄清要点那里却全都转而采用历史的方式,回归到历史的单纯性(WA I, 14)。^①

谢林甚至认为,通过“叙述”这样的表述方式,哲学家长久以来孜孜追求的“通俗性”也将会自然而然地实现。当然,一切都还只是就原则上而言。谢林清楚地意识到:“正如言谈必须伴随着节奏,以之作为载体,同样,科学也必须伴随着辩证法,以之作为载体。我们不可能是叙述者,而只能是探究者(Forscher),斟酌着一切赞成意见和反对意见,直到真正的科学坚定不移地、无可怀疑地、永远地扎下根来”(WA I, 16)。^②也就是说,在谢林看来,至少就当前时代来说,哲学思想的最合适的表述方式既不是单纯的叙述,也不是单纯的辩证法(对话),而是应当像言谈和节奏的关系一样,紧密结合成一个完满的整体。《世界时代》最终就是采用了这样的表述方式,既有神话一般的史诗性叙事,也有对于重要概念的思辨的辩证式探讨。《世界时代》正是由于其中深邃的哲学思想,以及这种独一无二的表述方式,加上它所遭遇的坎坷命运,因而成为谢林的哲学生涯乃至哲学史上的一部“传奇之作”。尽管谢林在《世界时代》之后正式放弃了严格的“哲学著作”的写作,但他后期的所有讲授课录和手稿都或多或少地保留着这种“史诗性叙事”+“辩证法探讨”的表

^① F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*. München 1946. S. 8.

^② Ebd., S. 9.



述方式。

我们再回到《哲学与宗教》。谢林在序言里指出,他之所以有意识地调整表述方式,不再写作对话录,主要是因为埃申迈耶尔在其《哲学过渡到非哲学》^①一书中对哲学的地位发出挑战,打算“用信仰来补充哲学”,因此谢林不得不站出来澄清“哲学与信仰之间的关系”(VI, 13)。谢林想要与埃申迈耶尔展开论战,而在他看来,在这种情况下,对话录并不是一种合适的表述方式。^②按谢林的说法,“当需要达到一个具体目的的时候,我们绝不会采用对话录的形式,因为它永远都不能被当作一个工具,而是本身就包含着自己的价值”(VI, 13)。结合谢林之前的观点(“对话录能够确保哲学具有一种无所依赖的自由精神”),那么他这里的意思仿佛是说,对话录本身应当是哲学思想的一种自由的呈现,仅仅遵循自己的逻辑发展而进行阐述,仅仅以自身为目的,而不是服从于别的“具体目的”(在这里即进行论战),不能被当作一个“工具”。换言之,如果要和埃申迈耶尔进行论战,批驳他的思想,那么谢林在某种程度上就得跟着埃申迈耶尔的思路行进,相应地阐释他自己的相关思想,而不能自由地阐述他的哲学体系,因而也就不方便以对话录的形式来进行表述。

谢林的这个解释有一定道理,但我们也不得不说,它并不是令人完全信服的。把对话录抬高到一个绝对的完满自足的地位,否认它具有任何具体目的,否认它可以作为工具来使用,这些做法不但不符合对话录的本性,而且也不符合对话录在柏拉图那里发挥的作用,因为柏拉图恰

^① C. A. Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*. Erlangen 1803. Reprint VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2007. 以下引用这部著作时,一律简写为“*Übergang*”。

^② 不过按照我们已经提到的,谢林在之前的对话录《布鲁诺》里面实际上还是与费希特(其在对话录中的代言人为“疏善”)进行了一番论战。或许谢林通过这部著作发现,就论战而言,对话录确实不是一种很适合的表述方式,所以他才放弃继续写作对话录,而是撰写《哲学与宗教》这样的系统论述。



恰不是为对话录而写作对话录,相反却是把对话录当作一个无比趁手的工具来使用的,无论是传达自己的哲学思想,还是和职业智者以及庸众的观点进行论战,都是如此。这是很明显的。进而言之,谢林的上述解释也与他自己之前的思想和做法形成矛盾。谢林在这里把对话录比喻为“一件艺术作品”,以强调其完满自足的价值和意义,但他在1800年的《先验唯心论体系》里明明把艺术和艺术作品称作是哲学的一个“普遍工具”(allgemeines Organ),也就是说,艺术能够以一种客观的方式呈现出哲学家虽然通过思辨的方式理解把握到,但却很难用一种通俗易懂的、放之四海而皆准的方式表述出来的真理(III, 613, 625, 627—629)。再者,谢林之前发表的那部《布鲁诺》,也很难说没有包含任何具体目的,因为就像我们之前曾经指出的那样,《布鲁诺》里实际上有相当多的篇幅在和费希特进行论战。综上所述,谢林在这里放弃对话录写作形式的理由是站不住脚的。与此同时,我们可以赞同谢林的这个观点,即至少现在和埃申迈耶尔进行论战的时候,一般的“论著”是一种比“对话录”更适合的表述方式。这个选择是谢林的自由,且无论如何是基于谢林自觉的对于不同表述方式的考虑和权衡。

至于埃申迈耶尔的那些应当遭到批驳的观点,我们在后面将会于相应的地方进行分析和讨论。这里只是简单谈谈他与谢林的关系。

埃申迈耶尔(Carl August Eschenmayer)生于1768年,比谢林大7岁。他于1783年进入图宾根大学,因此是谢林(1790—1795求学于此)的师兄,但他中途几次中断学业,直到1793年才重新回到图宾根,并于1796年获得博士学位。埃申迈耶尔1811年成为图宾根大学哲学系编外教授,1813年成为正教授,直到1836年退休。埃申迈耶尔是当时小有名气的哲学家、医生和灵异学家,主要哲学著作有《哲学过渡到非哲学》(*Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*, 1803)、《道德哲学体系》(*System der Moralphilosophie*,



1818)、三卷本《宗教哲学》(*Religionsphilosophie*, 1818—1824)、《黑格尔的宗教哲学与基督教原则之比较》(*Die Hegel'sche Religionsphilosophie verglichen mit dem christlichen Princip*, 1834)等等。埃申迈耶尔虽然比谢林年长,且身为谢林的师兄,但他在哲学思想上却是谢林的追随者。与此同时,埃申迈耶尔并不是“愚忠于”谢林,而是经常也勇气十足地批评后者,因为他自己同时深受另一位哲学家雅各比的影响,而这位鼓吹信仰、贬低知识的雅各比一直都是斯宾诺莎、康德、费希特、谢林这些哲学家的死敌。

从谢林这边来看,他虽然很享受埃申迈耶尔等粉丝对他的拥戴和推崇,甚至反过来也从埃申迈耶尔那里学习了一些自然哲学方面的内容,包括借用“潜能阶次”(Potenz)这一重要哲学概念(IV, 113),但他并不认为这些人真正理解了他的思想,同时非常反感这些人对他的学说的胡乱发挥。谢林尤其不能容忍的,是他们从他的哲学里引申出一些他本人坚决反对的思想,比如“用信仰来补充哲学”等等。事实上《哲学与宗教》的序言的整个后半部分都是对于这些粉丝的批评指责。俗话说,不怕神一般的手,就怕猪一般的队友,谢林一定对此深有体会,他不怕自己的著作像一件沉入大海深处无人得见的艺术作品,也可以对“反对者们的粗暴误解”泰然处之,但却不能容忍那些不具备独立思考能力、却又多管闲事的“模仿者和注释家”(VI, 14)。谢林把这些不招即来的追随者称作“无性的工蜂”^①,指责他们没有独立思考的和独立创造的能力,只知道汲取别人的思想,冒充为己有,而一旦这些思想出了什么问题(比如引

^① 多年之后,黑格尔也接过了谢林的这个看法,用来挖苦德国的启蒙主义者:“德国人是对所有民族都一视同仁的蜜蜂,是认为什么都好、不管什么货物都贩卖的老实旧货商。”黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆1978年版,第235页。



起“无神论”的纠纷),马上又把一切责任推卸给这些思想的原创者,仿佛他们完全与此无关。除此之外,谢林也把那些人称作“擅自触摸圣火的山羊”,借用古希腊悲剧作家埃斯库洛斯的那句名言来警告他们不得涉猎科学的内中奥秘。这些尖锐的言论也许并不是直接针对埃申迈耶尔(因为他相对于其他粉丝而言已经算很不错的了)^①,但毕竟会刺伤各位粉丝的柔软心灵,最终导致其中很多人与谢林决裂,甚至转变为谢林的论敌。另一方面,谢林的苦衷是可以理解甚至值得同情的,因为他所批判的那些存在于哲学领域里的悲哀现象是一个客观的、从古到今都不鲜见的事实,因此谢林的批判其实不只是针对以埃申迈耶尔为代表的特定人群,而且一般地针对所有那些在哲学领域里无能且无耻的、打着“哲学”的旗号败坏“哲学”名誉的败类。很自然地,谢林在这里引用了柏拉图的那句名言:“拿着酒神杖的人很多,但真正的信徒没有几个”(《斐多》69c)。是的,在柏拉图那个时代,“冒牌哲学家”或“哲学败类”已经是一个普遍的、令柏拉图无比痛心疾首的现象:“哲学所遭受的最大和最强烈

① 根据神学家和哲学家雅各布·萨拉(Jakob Salat, 1766—1851)在1805年的一个的报道,谢林《哲学与宗教》序言结尾处的那句“山羊,别碰!它烧着呢”深深地震撼了大家。在当时的谢林追随者圈子里,广泛流传着这样的说法,即“山羊”指的是谢林在维尔茨堡大学哲学系的一位同事,即自然哲学家瓦格纳(Johann Jakob Wagner, 1775—1841)。事实上萨拉可能不知道,他本人也完全可以归入到这些“山羊”的行列,而他对于谢林的《哲学与宗教》的评价也确实证明了他的浅薄无知:“在谢林迄今的著作里,还从来没有像现在这样,柏拉图主义、诺斯替主义(或摩尼教)、神秘主义、宿命论、异教观点(或唯物主义)、教士道德如此粗暴地捆绑在一起。”Jakob Salat, *Die Fortschritte des Lichts in Baiern: Briefe und andre Aufsätze: nebst Zugaben über eine idealistische Wolke, welche neuerlich dort aufgestiegen ist.* München 1805. S. 219—220. 至于那位被指为“山羊”的瓦格纳,他在1805年初给歌德的一封信中写道:“……费希特的优越之处在于他宣称他的思辨不是‘科学’,而是‘知识学’,就此而言,当我读了谢林的最新著作(即《哲学与宗教》)之后,我不得不说,谢林已经在思辨之中沉沦了,而人们本来曾经指望他会清除这类思辨。”Vgl. Xavier Tilliette (hrsg.), *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Band IV: Nachklänge.* Mailand 1997. S. 30.



的羞辱，恰恰来自某些宣称自己‘搞哲学’的人”（《理想国》489d）。^①真正的哲学家必须与这些“冒牌哲学家”及其群众基础（因为所谓物以类聚、人以群分，“冒牌哲学家”天然地就在无知的群众那里更能赢得信任和发挥影响）划清界限，捍卫哲学之神圣不可侵犯的领域，哪怕这样会招致“精英主义”“思想贵族主义”等指责，也毫不畏惧。接下来我们就要看看，作为哲学的捍卫者和斗士的谢林在《哲学和宗教》中的表现。

^① 详参《柏拉图的本原学说》第六章“柏拉图的‘哲学’理想”，第179—222页。

《导论》释义



《哲学与宗教》的“导论”的开篇就是一种史诗性的叙事：

曾几何时，宗教远离民间信仰，像一团神圣的火苗那样，保存在神秘学里面，而哲学与它拥有同一座神庙。根据一些广为流传的古代传说，最早的那些哲学家就是神秘学的制定者，因此后来最杰出的一些哲学家，特别是柏拉图，喜欢从神秘学那里推导出自己的神圣学说（VI, 16）。

这段话里面的关键词，除了“宗教”和“哲学”以外，还有“民间信仰”（*Volksglaube*）和“神秘学”（*Mysterien*）。首先，谢林在这里明确表明了自己的观点，即在最早的时候，宗教和哲学是一种同源共生的关系，它们拥有同一座神庙，保存在神秘学里面，是一种卓越的、隐秘的、常人不可触及的东西。神秘学不仅是宗教的源头，更是哲学的源头，因为神秘学的制定者不是别人，恰恰是“最早的那些哲学家”。

熟悉希腊哲学史的人都知道，毕达哥拉斯就是这些哲学家的卓越代表之一，他所教导的学说除了数学之外，也有很大部分内容与所谓的“神秘学”的内容相重叠。^①这些与奥菲欧教（*Orphik*）关系密切的内容包括如下几个要点：1）灵魂不朽，且灵魂是人的根本存在；2）灵魂为着其前生的德行和罪恶接受奖励或惩罚；3）灵魂转世；4）严格的修行仪式（*Einweihung*）。这些学说在另一位哲学家恩培多克勒（据说他曾经参加

^① G. S. Kirk/ J. E. Raven/ M. Schofield, *Die Vorsokratichen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*. Stuttgart-Weimar 2001. S. 259—262.



过毕达哥拉斯学派的内部讲授)那里也有重要的传承,并记载在他的《净化》(*Katharmoi*)这部著作里。^①相应地,我们也不难理解,谢林为什么说柏拉图经常“从神秘学那里推导出自己的神圣学说”,因为柏拉图的哲学深受毕达哥拉斯的影响,这同样是一个不争的事实,尤其是他的《斐多》《蒂迈欧》等对话录更是透露出浓厚的毕达哥拉斯主义的色彩,其中关于“宇宙的创造”、“灵魂的命运”的学说明显就是早期的神秘学的内容的翻版和深化。按照谢林的这些观点,哲学并非像通常的人们所想象的那样是起源于宗教,毋宁说,最初的哲学与宗教是同源共生的关系,而且由于它们的共同的源泉亦即神秘学是由哲学家制定的,我们甚至可以反过来说,其实是宗教起源于哲学。简言之,由于神秘学的制定者是最早的那些哲学家,因此神秘学既可以看作是哲学的早期形态,同时也可以看作是宗教的“纯洁形态”。

但随着时间流逝,在事情的发展过程中,宗教率先走下神坛,与民间信仰中的“杂质”同流合污,并且将神秘学的内容公开化,使之成为一种外在的、人人可以触及的东西。宗教堕落了,“背离了自己的原初本性”,但哲学不愿跟着它一起堕落。哲学为了保持自己的纯洁性,不得不与堕落了宗教划清界限,仍然保持为一种神圣纯洁的“隐秘学说”(Esoterik)。

假若哲学和宗教就此分家,分别处于“公开”和“隐秘”的层面,彼此相安无事,那也是一件可以接受的事情。但是,正如一个堕落了的人总是不甘承认自己的堕落,反而要想尽办法来证明自己的堕落的合理性,为自己的堕落继续披上神圣的外衣,同样,宗教虽然“在自身内失去了一切向着真理的源泉的自由飞跃”,但它自己并不承认这一点,反而要打压哲学,去抢夺那些曾经保存在神庙里的“共同财富”,据为己有,表

^① G. S. Kirk/ J. E. Raven/ M. Schofield, *Die Vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*. Stuttgart-Weimar 2001. S. 344 ff.



明自己仍然是一种神圣而纯洁的东西。由于宗教掌握了群众,也就掌握了最强大的武器,因此作为一种强大的、在人们的现实生活中占据统治地位的“外在势力”,它的巧取豪夺必然会取得成功,但与此同时,由于宗教以强盗式的行径霸占的那些“神圣学说”失去了原生地的根基和土壤,也就成为无源之水,“不但失去了自己的意义”,而且“完全失去了自己的本性”。也就是说,宗教的神圣和纯洁只是徒具虚名而已,那些“崇高学说”在宗教那里已经变得枯萎或扭曲。另一方面,哲学自家的财富既然逐渐被宗教洗劫一空,不再掌握“崇高学说”,那么它最终也被迫限定在一些“对于理性毫无价值的东西”上面,成为一种浅薄无聊的“学问”(VI, 16—17)。

可见,这其实是一个“双输”的局面(其责任显然在于宗教一方):

1) 宗教由于沾染民间信仰的杂质而堕落;

1a) 堕落的宗教强占且独霸“神圣学说”或“崇高学说”,但这些学说已经失去其意义并歪曲其本性;

2) 哲学由于宗教的掠夺而堕落;

2a) 堕落的哲学浅薄且贫乏,仅仅研究一些对于理性毫无价值的东西。

在这些叙述里,谢林并未明言“纯洁的宗教”“堕落的宗教”“纯洁的哲学”及“堕落的哲学”分别所指为何,也没有具体指出宗教和哲学分别是从什么时候开始堕落的。但一个熟悉思想史的人要在历史里找出一些特定的“堕落的宗教”和“堕落的哲学”,不是什么难事。自从公元 529 年基督教假借罗马皇帝查士丁尼(Jusitian)之手强行取缔雅典学园、对哲学家采取处死和驱逐的措施以来,哲学家为了自保,不得不担当基督教神学的“婢女”(Ancilla Theologiae),把自己的工作仅仅限定于逻辑思维的训练,要么对于各种概念术语进行繁琐无比的分析和扯淡,要么为基督教的荒诞教义进行论证,



比如“一个针尖上究竟能够站几个天使”“圣母玛利亚之为‘处女’究竟是什么意思”等等。至于那些最高层次的亦即位于“理念”层次上的内容,那些真正的“崇高学说”,比如世界的本质和起源,比如上帝,比如上帝和世界及人的关系,比如人的伦理道德等等,这些俨然都是基督教的“专利”,不容得哲学有任何插手。简言之,整个“中世纪哲学”就是“堕落的哲学”的一个活生生的例证。另一方面,基督教虽然无疑可以划归“堕落的宗教”的范畴,但由于宗教的堕落是一件远远更早发生的事情,即是说基督教严格说来并非“堕落的宗教”的开端,所以我们还得从更早的源头来审视“堕落的宗教”的表现,以及它与“纯粹的宗教”及“纯粹的哲学”之间的关系。

关于哲学与宗教之间的这段“历史恩怨”,是谢林同时代的其他哲学家也很感兴趣的问题。比如黑格尔在《哲学史讲演录》里面就指出:“哲学与宗教站在同一基础上,有一共同的对象:普遍的独立自存的理性……但宗教与哲学内容虽同,而形式却异……哲学通过思维意识的形式与它的对象相联系,而宗教便不采取这种形式。”^①而在谈到哲学与宗教后来发生的冲突时,黑格尔是这样理解的:“哲学最初受了束缚并局限在希腊的异教信仰范围内。等到它自己站稳了脚跟,它乃起来反对民间信仰,并对它采取敌对态度,直到哲学把握住民间信仰的内在核心,并在其中认识到它自身为止。所以最早的古代希腊哲学家大都尊崇民间宗教,至少他们不反对它,或不去反省它。后来,自塞诺芬尼起始,即已猛烈地攻击民间幻想,于是就出现了许多号称无神论者。一如民间信仰与抽象思想之彼此对立,相安无事,我们还看到稍后一点的许多有教养的希腊哲学家,它们的思辨活动与崇拜的仪式、虔敬地祈求神灵、献祭等尚一起共存着,而没有丝毫虚伪勉强之感……柏拉图剧烈攻击诗人和

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆 1959 年版,第 64 页。



诗人所颂扬的神灵。等到后来,新柏拉图派才认识到为前期哲学所抛弃的民间神话中所包含的普遍内容,于是他们把这些神话改造、翻译成思想所能掌握的意义,于是神话被用来象征地表示他们哲学思想的形象化的语言。”^①

在黑格尔的以上言论里,哲学与宗教之所以发生争执,被算作是哲学的责任(尽管黑格尔认为哲学这样做是完全合理的)。相应地黑格尔也作出了一个错误的判断,即柏拉图没有理解诗人所宣扬的神话,相反是新柏拉图主义者才认识到神话中的合乎理性的成分,将其重新纳入到哲学之中。在这个问题上,黑格尔和谢林之所以有这样大的分歧,在我们看来是因为黑格尔所说的“宗教”是一个非常笼统的东西,其中“神话”和“神秘学”被混为一谈了——对于后面这个东西,黑格尔虽然也有所提及,但他并没有觉察到它和前者之间有什么根本区别。因此黑格尔只是一般地谈论“哲学和宗教”,而不是像谢林那样谈论哲学(以及纯洁的宗教)与堕落的宗教之间的冲突。

因此为了更好地理解这个问题,我们得回到谢林开篇所说的“神秘学”,真正的宗教和真正的哲学的共同源头。^②值得注意的是,谢林在这里并没有使用人们更为常用的“神话”(Mythos, Mythologie)这个概念。这是一个至关重要的区分!“神话”当然是宗教的一个形式,而且是一个历史悠久的形式,换言之,“神话”已经是一种宗教。既然如此,它与“神秘学”究竟是怎样的关系呢?

为了简化论述起见,我们在这里把“神话”和“神秘学”主要限定在古希腊的范围。在通常的研究和理解中,“神话”和“神秘学”都被笼统

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,第77—78页。

② 谢林并不是从现在起才关注“神话”问题,而是早在图宾根上学期间就撰写了两篇讨论神话的论文(其中一篇还是他的毕业论文)。关于谢林在图宾根时期的神话研究,可参阅雅各布斯的如下著作:Wilhelm G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993. Kapitel 3.



地称作“希腊宗教”，但这两者之间的区别实际上是相当之大的，这从它们的词源就看得出来。“神话”（*Mythologie*）一词是由“传说”（*mythos*）和“叙述”（*legein*）构成的，原本意味着对于诸神和远古英雄的各种事迹的记载和转述，而这些东西是广大人民群众喜闻乐见和耳熟能详的，因此是外传的、公开的（*exotersich*）。相反“神秘学”（*Mysterien*）一词则是起源于“封闭的秘密”（*mysterion*），原本是指一种只有少数精英才有资格参与进来的祭拜仪式，因而在本质上是一种内传的、隐秘的东西（*esoterisch*）。在后面这个概念的基础上，进而发展出了我们现在称之为“神秘主义”（*Mystik, Mystizismus*）的精神形态。^①

表面上看来，神话和神秘学都是以“神”为崇拜对象，但它们的侧重点和理解是不一样的。神话——以《荷马史诗》和赫西俄德的《神谱》为代表^②——的叙述重点是居于奥林波斯山上的以宙斯为首的十二位主神（另十一位为赫拉、阿波罗、阿尔忒弥斯、雅典娜、波塞冬、阿瑞斯、赫淮斯托斯、阿佛洛狄忒、德墨忒尔、赫尔墨斯、赫斯提亚）。正因如此，这些神话经常也被称作“奥林波斯神话”，而且这是一种公开的、人尽皆知的神话。与此相反，神秘学所最为崇拜的神则是在奥林波斯主神中并未占据什么特殊地位的谷神德墨忒尔（*Demeter*，意为“大地母亲”或“地母”）、未有资格进入主神行列的酒神狄奥尼索斯（*Dionysos*，意为“宙斯之子”）、以及在整个神话系统中只是偶尔被提到的冥后佩耳塞福涅（*Persephone*，德墨忒尔的女儿，冥王哈得斯之妻）。由于对于这些神灵的供奉主要集中在厄流希斯（*Eleusis*）这个地方，因此神秘学经常也被称

^① Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Unter Mitwirkung von mehr als tausend Fachgelehrten herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel 1984. Band 6, S. 264.

^② 希罗多德在《历史》（II, 53）中提出：“是赫西俄德和荷马把诸神的家世教给希腊人，把它们的一些名字、尊荣和技艺教给所有的人并且说出了它们的外形。”参阅希罗多德：《历史》上卷，王以铸译，北京：商务印书馆 2007 年版，第 135 页。



作“厄流希斯神秘学”。^①

从各种相关记载(比如《德墨忒尔赞歌》)来看,神秘学对于德墨忒尔、佩耳塞福涅和狄奥尼索斯的专门崇拜并不是偶然的。这不仅是因为德墨忒尔掌管的粮食和狄奥尼索斯掌管的葡萄酒代表着希腊人最基本的生计,而佩耳塞福涅掌管的阴间世界代表着希腊人关于死后生活的观念,更主要地是基于这三位神祇的遭遇^②而反映出来的一些共同的特征,以及隐藏在这些特征后面的一种纯粹的哲学—宗教学说。这种“崇高学说”归结起来大致有如下根本特征:

- 1) 神的受难和复活;
- 2) 自然万物的生长发育和生灭循环;
- 3) 灵魂不朽。

我们看到,当谢林在《布鲁诺》里提出:“诸如‘命运’和‘神的死亡’之类观念也不再晦涩,这些观念存在于一切神秘学里面,比如俄希里斯

^① Jochen Schmidt und Ute Schmidt-Berger (hrsg.), *Mythos Dionysus*. Stuttgart 2008. S. 26—30.

^② 传说年轻美貌的佩耳塞福涅在草地上采集鲜花时,大地突然裂开,冥王哈得斯将她劫走并强娶为妻。德墨忒尔因此悲痛万分,不司职守,导致大地一片荒芜。宙斯唯恐人类会因此饿死,诸神也得不到人们的祭献,于是命令哈得斯放回佩耳塞福涅。狡猾的哈得斯在释放佩耳塞福涅之前让她吃了一个冥府的石榴,这样她就不能彻底返回阳间了,而是只能每年有三分之二的时间在阳间与母亲团聚,而另外三分之一时间则必须呆在阴间。于是,当德墨忒尔与女儿欢聚的时候,大地便春暖花开,生机勃勃(此时为春夏和秋收季节),而在女儿返回冥界期间,德墨忒尔的伤心又使得大地草木凋零,一片肃败(此时为深秋及严冬季节)。至于狄奥尼索斯的身世与事迹,因为众说纷纭,这里只选取一种最为普遍的说法。狄奥尼索斯是宙斯的儿子,而他的母亲则是忒拜国王卡德摩斯的女儿塞墨勒。塞墨勒因为遭到妒火中烧的赫拉的欺骗和挑唆,请求雷电之神宙斯以真面目示她,因而被雷电击死。宙斯将她腹中六个月的胎儿缝进自己的大腿继续孕育,直至其出生。狄奥尼索斯出生后在森林中长大,发明了葡萄,他头戴葡萄藤编制的冠冕,手持常春藤缠绕的酒神杖,过着无忧无虑、纵情声色的生活。后来赫拉唆使提坦杀死了狄奥尼索斯,把他切成七大块,放在三脚鼎上的一个大锅里面焚烧成灰烬。宙斯把这些灰烬收集起来交给阿波罗,后者让狄奥尼索斯死而复生。从此以后,凋零肃杀的冬天就代表着狄奥尼索斯的受难,而生机盎然的春夏则代表着他的死而复活。



(Osiris)^①的受难和阿多尼斯(Adonis)^②的死”(IV, 329)。这也同样属于神秘学的核心观念。这些学说是真正的、尚且处于纯洁状态的宗教和哲学的“共有财富”，它们在本质上既是哲学，也是宗教。在这个意义上，哲学与宗教是融为一体的。就此而言，我们不能简单地把神秘学等同于哲学，把神话等同于宗教，毋宁说只有当神秘学掺杂了民间信仰的杂质，成为神话，它才在这种意义上作为“宗教”与那种保持着纯洁性的神秘学亦即“哲学”形成对立。换句话说，神话的出现标志着宗教的公开化和最初的堕落，与此同时，哲学成为神秘学（以及真正的纯洁宗教）的直接继承者，保持为一种隐秘的、常人不可擅自触及的东西：“哲学就其本性而言必然是隐秘的，它不需要被保密，毋宁说它就其自身而言就是秘密的”(IV, 232)。不仅如此，即使宗教已经公开化，但假若它不是作为一种“外在势力”去抢夺那如今理应由哲学加以掌管的“神圣财富”，而是与哲学分主内外，那么它本来是能够与哲学和平共处的，正如神话与神秘学也是和平共处的那样。而在《布鲁诺》里，谢林曾经借“安瑟尔谟”之口表明了他的这种期许：

人们通过神秘学最先认识到，除了那些永远变动不居的事物之外，还存在着某种持久不变的、具有单一形态的、不可分的东西……

① 根据普鲁塔克《论伊西斯和俄希里斯》的记载，在埃及神话里，俄希里斯是一名伟大的法老，后被其弟弟赛特(Seth)阴谋害死，钉在棺材里弃尸尼罗河。俄希里斯的妻子伊西斯(Isis)找到了他的尸体，将其藏在芦苇丛中。赛特再度发现了俄希里斯的尸体，愤怒之下将其切成无数碎片，抛撒在四处。伊西斯费劲周折收集俄希里斯的残片，最终只差一块，即俄希里斯的阴茎，因为那已经被鱼虾吃掉了，所以她只好用木头做了一个仿制品，最后将俄希里斯拼凑复原。俄希里斯复活后成为冥界的主宰者。尼罗河的干旱枯竭的季节象征着俄希里斯的受难，而非水泛滥的季节则象征着他的死而复活。

② 阿多尼斯是希腊神话中最著名的花样美男，深受爱神阿佛罗狄忒的宠爱。后来阿多尼斯在狩猎时被野猪咬伤致死，在阴间亦得到冥后佩耳塞福涅的宠爱。阿佛罗狄忒和佩耳塞福涅为争夺阿多尼斯争风吃醋，上诉到宙斯那里，最后宙斯裁决阿多尼斯每年六个月待在阴间，其余六个月则重返阳间。阿多尼斯因此成为植物之神，他每年在秋冬肃杀之际死去，又在翌年的春光明媚之际复活，如此永远循环不息。



神秘学因此被想象为一个机构(Anstalt),它让那些参与者通过灵魂的净化而重新回忆起他们曾经直观到的‘真’‘善’‘美’等理念,并因此获得最高极乐……崇高的哲学在于认识到那永恒者和不变者,所以神秘学的学说不是别的,正是那种最崇高的、最神圣和最优秀的、从远古那里流传下来的哲学,在这种情况下,正如我们相信的那样,神秘学与神话的真实关系就好比哲学与诗的关系。这样我们有充分的理由断定,虽然是诗人制定了神话,但制定神秘学却是哲学家的工作(IV, 233—234)。

关于神秘学和神话的关系,谢林的上述理解即使经过数十年之后也没有改变,相反却是得到了很大的深化。作为例子,我们在这里援引后期谢林在《天启哲学原稿》(1831/32)中的若干言论:

神话和神秘学必然是同时产生的,正如它们作为同时期的现象,在意识里不能彼此扬弃……神秘学包含着神话的真相。^①

神话中的最深奥、最高级的东西是神秘学。^②

对于德墨忒尔和佩耳塞福涅的传说不能仅仅停留于自然主义的解释,比如把前者理解为农耕,把后者理解为种子。如果其意义只在于这样一种肤浅的东西,那么神秘学还有什么存在的理由?在这种情况下,神秘学还能剩下什么东西?难道是那些日常生活中的道理?……如果神秘学只具有这样一些真理,那么它是不可能延续两千多年的。假若神秘学的基础是这样一些肤浅的东西,它别说能

① F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt. Hamburg 1992. S. 265.

② Ebd., S. 266.



够维持一百年,就算维持五十年都非常困难。^①

诚然,神秘学就其名称而言就是与公开学说相对立的,只不过这种对立不能被看作是一种矛盾。实际上,正如我们已经指出的那样,神秘学仅仅是神话本身的钥匙和终极认识。^②

神秘学的首要内容(Hauptinhalt)是什么?答案是:神秘学的首要内容无非就是宗教意识本身的历史,或者换一种客观的表述,是上帝本身的历史,即上帝净化和超越自己,从那种原初的非精神性上升到完满的精神性的过程。^③

除此之外令人感兴趣的是,谢林把神秘学与神话的关系比拟为哲学与诗的关系。一方面,根据前引希罗多德的记载,荷马和赫西俄德是希腊神话的制定者(至少是首先把这些神话书写下来),而且他们本身就是诗人,用诗的形式来叙述神话,因此在古希腊,神话和诗的关系尤为密切,甚至可以说它们就是同一个东西。另一方面,谢林在《布鲁诺》和《哲学与宗教》里面反复强调,哲学家是神秘学的制定者(IV, 234; VI, 16),因此哲学与宗教——这里指那种已然堕落的外在化了的宗教——之间的关系必然与“哲学与诗”的关系纠缠在一起。说起这层关系,我们几乎立即就会想到柏拉图在《理想国》第二、三卷里对于诸多诗人的批判,甚至要把他们驱逐出城邦。这就是柏拉图在《理想国》第十卷里面提到的“哲学与诗的宿怨”(Rep. 607b)。实际上,柏拉图并不是第一位拿诗人开刀的哲学家。比如赫拉克利特曾经说过赫西俄德虽然饱学

① F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt. Hamburg 1992. S. 270.

② Ebd., S. 298.

③ Ebd., S. 351.



多才但并不具有真知,而荷马更是应该被驱逐出塞诗会或诵诗会并遭受鞭答等等。赫拉克利特的论敌,埃利亚学派的塞诺芬尼同样也毫不客气地斥责荷马和赫西俄德关于神灵的看法,认为他们笔下的“神”并不是真正意义上的神,而是一些从人的立场出发的附会,就好像猴子认为神是猴子,埃塞俄比亚人会认为神是一位塌鼻子的黑人,而真正的神应当是唯一的、永恒的、持久不变的存在。反过来,诗人对哲学家的攻击也是毫不手软的,对此我们只需看看阿里斯托芬在《云》《蛙》等剧作里面对于苏格拉底的丑化处理就可以获得最为鲜明的例证。对于这场论争,有些人认为这只不过是表明了哲学家的褊狭,甚至认为哲学家在这个过程中是自相矛盾的(比如塞诺芬尼通过诗歌创作来反驳荷马和赫西俄德,柏拉图自诩“创作最伟大的诗”等等),这就根本没有理解其中的重大深远的意义。^①如果我们理解了谢林的上述观点,就会认识到,实际上“哲学与诗之争”在本质上乃是“神秘学与神话之争”,同时也可以看作是“哲学与宗教之争”,是哲学家(代表着神秘学和真正的宗教)和诗人(代表着神话和外在了了的宗教)为争夺“同一座神庙”里面的“共同财富”而进行的一场战争。也就是说,围绕着“神的本质”“宇宙的起源”“灵魂的本性”“人类的社会结构和伦理道德”等最重要的问题,哲学家和诗人必然会争夺话语权,而哲学家尤其会捍卫这些问题的纯粹真理,指责诗人那些迎合大众的芜杂观点在理论上是错误的,在实践上伤风败俗动摇社会的合理根基。正因如此我们也可以理解,哲学既然自命为“真正的宗教”(包含在神秘学中的宗教),那么她也不惮自许为“真正的诗”,因为在哲学家看来,那些诗人所从事的已经不是真正的纯洁的诗,而是一种掺杂了杂质的、外在了了的诗。

只有基于这样的理论高度,我们才可以理解谢林在1800年《先验唯

^① 详参拙文《柏拉图作为真诗人》,载《世界哲学》2011年第2期。



心论体系》中的如下这段话：

正如哲学在科学的童年诞生于诗，从诗中得到滋养，与所有那些通过哲学而臻于完善的科学一起，在达到完满之后，犹如百川归海一般重新流回诗的普遍海洋，流回它们的发源地（III，629）。

当然需要注意的是，这里所说的“诗”当然不是指荷马、赫西俄德等诗人创作的诗，而是指“真正的诗”，亦即那种原初的、纯粹的精神形态，确切地说，就是指哲学和宗教共同寓居的那座神庙，亦即神秘学。

这里我们再回到神秘学与神话的关系，不是强调其相互斗争的一面，而是更关注它们可能的和谐共处的情况。如前所述，如果神秘学和神话分主内外，那么它们是能够结合为一个和谐的整体。作为公开学说的神话是神秘学的外观，而作为隐秘学说的神秘学就蕴含在神话的内部。“外观”和“内核”的这种关系符合辩证法的基本模式，也就是我们经常所说的“现象”和“本质”的关系。因此谢林在《天启哲学原稿》（1831/32）中说道：

质料意义上的多神现象（Göttervielheit）表现为一种公开学说。反之，那些精神性的神则是一种隐秘意识的内容——它们是神话的内核、隐蔽方面、奥秘；换言之，如果我们把神话理解为关于神的学说的外在方面，那么公开学说所叙述的就是神话的内容，而隐秘学说所理解的精神性的神则是那个在神秘学中得到塑造的意识的内容……隐秘学说不可能扬弃公开学说，前者仅仅是作为多样性的奥秘，作为希腊神话或公开学说的内核而出现。同样，公开学说也不可能扬弃隐秘学说……我们现在称作隐秘学说的那个东西不是公开学说，而公开学说本身也不是隐秘学说，只有在这种情况下，一种外在的多神现象才是可能的。公开学说在其外在的产生过程中总



是以隐秘学说为前提,同时又把隐秘学说的内容公开化。^①

遗憾的是,神秘学与神话或者说哲学与宗教之间的和谐共处仅仅是一个理想的、或至少是早已湮沉的状态。如果说柏拉图和亚里士多德尚且能够力挽狂澜于既倒,捍卫哲学的神圣学说,那么在此之后,哲学一方面由于自身的平庸化(尤以斯多亚主义和伊壁鸠鲁主义为代表),另一方面由于宗教的进攻和侵略,只有节节败退,即便是柏罗丁(Plotin, 205—270年)这样伟大的宛若“柏拉图再生”的哲学家也不能扭转哲学的命运。尤其是在基督教出现之后,当诺斯替教派(Gnostizismus)、克莱芒(Clemens von Alexandria, 150—215年)、奥利金(Origenes, 185—254年)等人利用希腊哲学的思想来诠释基督教教理并对哲学家发起进攻时,这表明宗教窃占哲学掌管的“神圣财富”的行径已经初具成果。当然,如果从纯粹的思想力量来看,哲学家绝不可能败给基督教神学家。这里的关键就像谢林在前面已经指出的那样,宗教只是作为一股强大的“外部势力”才征服了哲学。基督教虽然不可能在义理和论辩上胜过哲学家,但恼羞成怒的它却可以动用群众和世俗力量强行取缔雅典学园,没收哲学家的财产和图书等一切物质资料,甚至处死和驱逐一切胆敢与基督教相抗衡的哲学家。简言之,宗教愈是堕落,愈是沦为一种“外部势力”,它就愈是有能力对付哲学,而最终的结果是,哲学也堕落了,她放弃了她的最重要的专有的探讨对象,将它们拱手相让给基督教,而自己则沦为神学的婢女。哲学与宗教不再是分主内外,而是处于一种主奴关系之中。

这就是谢林所说的哲学与宗教之间的“虚假的和谐一致”(VI, 17)。自从“文艺复兴”——其本质上就是希腊精神的复兴——尤其是

^① F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt. Hamburg 1992. S. 264—265.



笛卡尔的哲学革命以来,我们本来可以指望哲学挣脱基督教的压迫,重新拿回所有原本属于自己的思想财富,但是哲学由于太久扮演着婢女的角色,竟至于在自身内滋生出了一种奴性,也就是说,虽然来自于宗教方面的外部压迫已经大大减轻,但某些哲学家仍然保持着“自贬身价”的惯性。按照谢林在《论人类自由的本质》(1809)里面的说法,有些哲学家心甘情愿地放弃理性和科学,这种做法无异于“挥刀自宫”(Selbstentmannung)(VII, 356—357)。还有一些哲学家,他们可以大谈知识、科学、理性、批判等等,但是一旦涉及“上帝”“超感性世界”“灵魂不朽”等问题,马上变得畏畏缩缩,最后还是把这些问题毕恭毕敬地奉还给宗教,仿佛任何相关探讨对哲学来说都是一种僭越:

它越是深刻地认识到自己的渺小,那个与它相对立的东西——即人们所说的**信仰**——的价值相应地就越是攀升,以至于那些在哲学里真正属于哲学的东西,到头来反而被完全托付给了信仰(VI, 17)。

谢林在这里明白指出,他是在批评**康德**。康德是近代的一位划时代的伟大哲学家,这是毋庸置疑的,但如果以古代最伟大的哲学家柏拉图和亚里士多德为衡量尺度的话,那么可以看出,哲学的完整版图在康德那里硬生生地缺失了一片无比重要的领域,而且这个领域不是由于疏忽而被遗漏了,而是被康德自觉地上交给了“信仰”的领域。

我们知道,康德哲学的核心是一种先验唯心主义,他从意识的某些先天因素(比如空间和时间、纯粹知性概念亦即范畴、图式等等)出发,确立了知识的普遍有效性或客观性,并因此与经验论及怀疑论划清了界限,但与此同时,这种哲学立场注定要把知识限定在现象的范围,留出一大片在根本上不可认识的“自在之物”领域。问题在于,这片领域并不是无关痛痒的不毛之地,毋宁说一切超感性的(即不可能在经验中被给予的)理念,比如“上帝”“世界”“灵魂”,都被当作只能加以思想而不能



对其认识的对象而被放置其中。康德在《纯粹理性批判》的“先验辩证论”中表明所有关于“上帝存在”的论证都是站不住脚的,这个举动被看作是基督教的挫败和哲学的胜利——单是从这一点就可以看出,无论基督教还是哲学都仍然是把“上帝”看作基督教的专利,仿佛是否承认“上帝存在”乃是划分宗教与哲学的关键之所在,却不知“上帝”本来就是哲学的事情。不管怎样,康德是不愿意抛弃这些理念的,因为它们对于人类的实践生活具有重大意义,因此康德一方面在《纯粹理性批判》1787年第二版序言里宣称“是以我必须批判知识,以便为信仰留出地盘(Ich muß also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen)”^①,另一方面在1788年的《实践理性批判》里把“上帝存在”“意志自由”“灵魂不朽”当作一种“公设”(Postulate)建立起来,而这些“公设”的基础既然不可能是知识,那么只能是信仰。

诚然,我们必须公正地承认,从康德的全部著作和他的整个哲学意图来看,贬低哲学而抬高宗教绝对不是康德的本意,而且也不是他本人愿意看到的结果。在他晚年的《纯粹理性范围内的宗教》(1793)和《大学系科之争》(1797)里,康德都还在为争取哲学的独立而卓越的地位做抗争。^②但问题在于,客观来看,他的上述哲学思想在现实生活中确实产生了这样的影响。无论是那些宗教人士和肤浅哲学家对于康德的赞美——谢林、黑格尔和荷尔德林在图宾根上学时,他们的老师施托尔(Gottlob Christian Storr)就是这样来诠释康德的^③,还是许多“进步青年”对于康德在《实践理性批判》中转投“公设”亦即信仰的指责,都证明了

① 康德:《纯粹理性批判》B XXX。

② Vgl. Holger Zaborowski, *Spekulation oder Kritik? Schelling, Kant und das Verhältnis der Philosophie zur Religion*. In F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*. Hrsg. von Alfred Denker und Holger Zaborowski, Freiburg/München 2008. S. 109—130.

③ Vgl. F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente I*. Hrsg. von Horst Fuhmann. Bonn 1962. Kapitel “Schelling im Tübinger Stift”, S. 9—54. 对于这个问题,此外亦可参阅潘能伯格:《神学与哲学》中的“康德的神学影响”一章,李秋零译,北京:商务印书馆2013年版,第239—253页。



这一点。作为例子,我们在这里引用海涅在《论德国的宗教和哲学的历史》(1834)中的著名言论:

说实话,和我们德国人比起来,你们法国人是温顺的,有节制的。你们至多只能杀死一个国王……如果人们把罗伯斯庇尔和康德相比较,那么人们对于前者确实给予了过多的荣誉……在思想的领域里,这位伟大的破坏者伊曼努尔·康德在恐怖主义上远远超过了罗伯斯庇尔。^①

在悲剧之后要来一出笑剧。到这里为止康德扮演了一个铁面无私的哲学家,他袭击了天国,杀死了天国的全体守备部队,这个世界的最高主宰未经证明便倒在了血泊之中……老兰培作为一个悲伤的旁观者,腋下挟着他的那把伞站在一边,满脸淌着不安的汗水和泪水。于是康德就怜悯起来,并表示,他不仅是一个伟大的哲学家,而且也是一个善良的人……“老兰培一定要有一个上帝,否则这个可怜的人就不能幸福……那么实践理性不妨保证上帝的存在。”于是康德就像用一根魔杖一般使得那个被理论理性杀死了的自然神论的尸体复活了。^②

我们德国的许多悲观主义者蒙蔽自己到这种程度,他们妄自以为,康德和他们有一种默契:他之所以破坏了上帝存在的一切迄今的证明,是为了使人了解到通过理性绝不会使人达到对上帝的认识,所以人们不得不依靠天启的宗教。^③

① 《海涅文集·批评卷》,张玉书选编,海安译,北京:人民文学出版社 2002 年版,第 293—294 页。

② 同上书,第 304 页。

③ 同上书,第 305—306 页。



这就是康德哲学在“哲学与宗教”这个问题上造成的客观影响。对此谢林当然早就具有清醒的认识。正因如此,虽然康德哲学以“批判主义”自诩,自认为超脱于传统的“独断论”和“怀疑论”之上,但在谢林眼里它不过是一种新的“独断论”而已。也就是说,虽然康德号称以一种“批判的”方式考察我们的认识能力及其界限,但他在这样做的时候,事先已经采纳了一个独断的立场,即在认识主体和认识对象之间预先划定了一个不可逾越的鸿沟(对此可参阅本书第一章对“反思的立场”的批评),预先断定人类的认识能力(所谓的“理论理性”)是根本有限的,只能认识一切在经验中出现的有限事物,因此不可避免地设定一些虽然可以思想但却不可认识、同时又无比重要的对象,一些惟有通过所谓的“实践理性”的公设才能确立下来的对象,进而把这些对象推到信仰的领域,就像谢林在《哲学导论》(1804)中指出的那样:

康德把一切认识都仅仅限定在经验和有限者的层面。惟有在灵魂的一个现象里,他不能忽视一个更高的和超感性的起源,以及观念相对于实在的绝对统治地位或优先性。这就是道德性这一现象。他注意到,道德律完全打败了我们内心里的一切感性事物,把这些感性事物设定为**虚无**;他同时也发现,道德律完全是以无条件的方式提出诫命,因此是灵魂之内的一个真正绝对的现象。但是,他认为,我们从这个唯一的绝对现象出发无论如何不应当**推导出**超感性事物的实在性(否则就重新陷入独断论了),毋宁说我们应当鉴于那个唯一的绝对现象而去**信仰**超感性事物的实在性……一切出于无条件的服从而无需给出任何理由就接受下来的东西都是信仰,既然如此,我对于超感性事物的确定性也是一个信仰。因此从根本上来说,我们与超感性事物的唯一关系仅仅是一种信仰关系(VI, 119—120)。

简言之,在哲学与宗教的关系这件事情上,“自贬身价”仍然可以看



作是康德哲学的一个“标签”。所幸，在康德的批判哲学沦为一种独断论之后，另一种独断论，而且是号称“史上最强大的独断论”站了出来，扬弃了康德的批判哲学。这就是斯宾诺莎的哲学。在谢林看来，斯宾诺莎不仅仅是“一位重要的哲学家”或“众多重要的哲学家之一”，毋宁说他是近代最伟大、最重要的哲学家，因为他标示着哲学的漫长的历史命运中的一个至关重要的拨乱反正，一个承前启后的**转折点**；正是在斯宾诺莎这里，哲学终于回到了正轨，重新拾起那些“神圣学说”或“崇高学说”：

古老的、真正的哲学的最终余响是通过斯宾诺莎传承下来的。我的意思是，**斯宾诺莎把哲学引回到了她唯一的那些对象上面**，……除了**关于绝对者的学说**之外，哲学的真正的神秘学还把**事物的永恒诞生以及它们与上帝的关系**当作最重要的、甚至可以说唯一的内容。因为只有以这些学说为基础，那种**完整的伦理学**，作为一种**极乐生活指南**，才能够建立，才能够从中推导出来，正如它同样只有在一些神圣学说的圈子里才会出现（VI，17）。

这里需要说明的是，为什么斯宾诺莎（1632—1677年）明明是康德（1724—1804年）的先辈，但我们却是把斯宾诺莎哲学放到“后康德哲学”的范畴。这里涉及一个重要的历史事实，即斯宾诺莎虽然在世时已经是一位著名的哲学家，但他的名声主要是基于他的《神学政治论》（一部在反动的宗教界人士和保守的哲学界人士的眼里看来“大逆不道的”著作），至于他的真正的哲学代表著作《伦理学》只是在他去世以后才出版，而且其艰深晦涩的内容是没有几个人能看懂的，可以说毫无反响。由于这些原因，斯宾诺莎去世以后很快就被人们遗忘，沦为一条默默无闻的“死狗”，仅仅在极少数人那里拥有几位沉默的知音（比如莱辛）。也就是说，从思想影响史的角度来看，斯宾诺莎在其去世之后的一百多年里就跟不存在一样，这和一直保持着卓著名声的笛卡尔、洛克、莱布尼



茨、休谟相比简直是天壤之别。这也说明了,为什么康德在批判“独断论”的时候只知道把矛头对准莱布尼茨和沃尔夫,却压根没想起还有斯宾诺莎这个人,更不知道斯宾诺莎的真正强大的“独断论”才是他将来的终结者。

“斯宾诺莎在德国精神中的复活”是近代思想史上的最重大的事件之一。康德在 1781 年发表了革命性的《纯粹理性批判》,一时独领风骚。但仅仅两年之后,亦即 1783 年,雅各比和摩西·门德尔松之间偶然展开的一场书信争论——莱辛究竟是不是一名秘密的“斯宾诺莎主义者”乃至“泛神论者”——就把早已被人们遗忘的斯宾诺莎重新带入了公众视野,使其很快成为人们广泛关注的焦点。这就是著名的“泛神论争论”(Pantheismusstreit)。1785 年,雅各比把他写给门德尔松的书信集结成《论斯宾诺莎哲学通信集》(*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*)一书公开发表,这部著作决定性地唤起了广大德国知识界对于斯宾诺莎的兴趣,同时竟然把门德尔松给气死了(因为他始终不相信莱辛与斯宾诺莎之间的关系)。^①不管怎样,人们从雅各比的阐述逐渐转向对于斯宾诺莎哲学本身的研究,并在其中发现了一片博大精深的新天地。也正是从这个时候开始,斯宾诺莎才真正确立了一位伟大的哲学家的声誉,并在哲学史上获得一席之地。

但斯宾诺莎对于哲学史的意义并不仅限于此。实际上我们可以发现,在德国古典哲学的整个发展过程中,虽然斯宾诺莎哲学是略迟于康德的批判哲学而出现,但是二者的影响力基本上是平行的(而且斯宾诺莎的影响力绝不亚于康德),是当时哲学界的两股最强大的思想潮流,

^① Vgl. F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Ingard-Maria Piske bearbeitet von Marion Lauschke.* Hamburg 2000. Anhang, S. 336.



没有哪一位后康德哲学家未曾接受斯宾诺莎的深刻影响。^①因此德国古典哲学并不是像人们通常以为的那样,是“康德—费希特—谢林—黑格尔”式的单线发展。只有真正熟悉德国古典哲学史的人才知道,人们必须在这条线索里面加上斯宾诺莎,即“**康德(斯宾诺莎)—费希特—谢林—黑格尔**”,把康德和斯宾诺莎看作德国唯心主义(费希特、谢林、黑格尔)的两大并驾齐驱的“精神教父”。也就是说,如果没有斯宾诺莎作为前驱,那么德国唯心主义是不可能做到超越康德的。另一方面,如果人们按照历史本身的顺序把斯宾诺莎放在康德之前,即“**斯宾诺莎—康德—费希特—谢林—黑格尔**”,那么可以说,德国唯心主义(尤其是谢林和黑格尔)乃是斯宾诺莎哲学在一个更高的层面上的复兴,在这个意义上,康德哲学反倒是夹在斯宾诺莎和德国唯心主义这前后两座高峰之间的一个低谷,一个必然遭到扬弃的环节。从这些情况来看,尽管斯宾诺莎是一名祖籍西班牙的荷兰人,一名严格意义上的无国籍的犹太人,但作为一位在德国精神中才复活过来并真正得到理解的哲学家,如果我们把他看作是一位“**德国哲学家**”,那么这不仅是合情合理的,甚至是必须如此的,就像谢林在1807年的《论德国科学的本质》中所说的那样:

^① 这里试举几个例子:费希特称自己的哲学为“真正的系统的斯宾诺莎主义”,黑格尔宣称“要么是斯宾诺莎主义,要么不是哲学”,以及“必须把思维放在斯宾诺莎主义的观点上;这是一切哲学研究的开端。要开始研究哲学,就必须首先作一个斯宾诺莎主义者。”赫尔德和诺瓦利士称斯宾诺莎是“醉心于神的圣人”。歌德在《自传》里声称:“这个给我以决定性的影响、对于我的整个思想有那么大的作用的伟人,就是斯宾诺莎。”叔本华说:“斯宾诺莎是永远伟大的人格和哲学相结合的典范。”海涅说:“我们今天所有的哲学家,往往自己并不自觉,却都是透过巴鲁赫·斯宾诺莎磨制的眼镜在观看世界。”费尔巴哈说:“斯宾诺莎的哲学具有我们所能想象的最崇高的精神性。”最后,连一向蔑视诸位前辈的尼采都多次把自己与斯宾诺莎相提并论:“我简直完全惊呆了,完全着迷了,我竟有这样一位先辈……总之,我的孤独——正如在高山顶上这孤独使我呼吸困难和心跳加快——至少是两个人的。”参阅洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》之附录《斯宾诺莎在欧洲哲学史上的影响以及中国的斯宾诺莎研究》,北京:人民出版社1993年版,第722—726页。亦参阅:Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*. Göttingen 1996. S. 385—386。



在真正的精神和意义上,斯宾诺莎属于德意志民族,如果没有莱辛和雅各比这些德国人揭示出斯宾诺莎的意义,那么他的学说在其他民族那里仍然始终是一本紧紧关闭的书(VIII, 8)。^①

我们在刚才那个列举斯宾诺莎对德国后康德诸多哲学家的影响的脚注里,没有提到谢林的名字,而这只不过是因为谢林的相关言论实在是枚不胜数。简单地说,在康德之后所有那些接受了斯宾诺莎哲学洗礼的德国哲学家里面,没有谁比谢林更坚定地毕生推崇斯宾诺莎,并且如此频繁地提到斯宾诺莎,如此积极主动地继承并发展斯宾诺莎的哲学。无论如何,我们在这里还是列举几个例子以作说明。在1795年2月4日给黑格尔的一封信中,20岁的谢林宣称:“在此期间,我已经成为一名斯宾诺莎主义者。”^②在《哲学与宗教》这里,谢林指出:“古老的、真正的哲学的最终余响是通过斯宾诺莎传承下来的……斯宾诺莎把哲学引回到了她唯一的那些对象上面”(VI, 17)。至于中后期的谢林,则有如下言论:“斯宾诺莎是德国科学的父亲,是我们的导师和先驱。”^③以及“如果一个人在年轻的时候从来没有被斯宾诺莎的哲学吸引过,那么他在哲学里注定不会有什么很大的成就。”^④类似的说法还有:“如果一个人从未坠入到斯宾诺莎主义的深渊里,那么他是没有指望在哲学里达到真理和完满的”(X, 36)。最后,79岁的谢林在临终时留下了这样一句遗言:

① 作为比较,我们可以看看斯宾诺莎在法国人和英国人那里得到的评价:皮埃尔·贝尔认为斯宾诺莎的学说是“最最荒诞不经的假说”,霍布斯和贝克莱认为斯宾诺莎属于“荒诞的狂想”,休谟也跳出来指责斯宾诺莎的学说是“骇人听闻的无神论”。参阅前引洪汉鼎著作,第719—720页。

② Manfred Frank und Gerhard Kurz (hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt am Main 1975. S. 126.

③ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen 1811 und 1813 herausgegeben von Manfred Schröter. München 1946. S. 45.

④ F. W. J. Schelling, *System der Weltalter*. Münchner Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. Hrsg. und eingeleitet von Siegbert Peetz. Frankfurt am Main 1990. S. 19.



“Hen kai Pan [斯宾诺莎的大全一体学说]。莱辛曾经说,除此之外他什么都不懂。同样,除此之外我也什么都不懂。”^①

现在我们主要探讨的不是谢林哲学对于斯宾诺莎哲学的具体的继承和发展,而是集中在这样一个问题上,即斯宾诺莎如何成为哲学的命运的一个转折点。也就是说,在斯宾诺莎这里,哲学如何远承“古老的、真正的哲学”或“真正的神秘学”,重新作为一种“神圣学说”来研究“唯一的那些对象”。根据谢林的那段引言,我们可以看出“真正的哲学”应当包含以下几个方面:

- 1) 关于绝对者(上帝)的学说;
- 2) 有限事物的永恒诞生;
- 3) 有限事物与上帝的关系;
- 4) 作为“极乐生活指南”的完整的伦理学。

斯宾诺莎本人是如何研究这些对象的,可以通过他的早期著作《上帝、人及其幸福简论》和最终的代表著作《伦理学》而得知。最简单地说,在后面这部严密的系统论著里,斯宾诺莎 1) 从绝对者——他称之为“自因”(causa sui)、“实体”(substantia)或“上帝”(deus)——的概念出发,阐发了一套关于上帝的学说,亦即“神学”,2) 推演出有限事物(finita)——他也称之为“样式”(modi)、“情状”(affectiones)或“状态”(modificationes)——的起源,3) 揭示出有限事物与上帝之间的关系,4) 并最终指明一条通往真正的德行和幸福的道路,即通过认识到上帝本身以及上帝与万事万物之间的必然联系而达到一种自由的心境。由此可以看出,斯宾诺莎的哲学体系虽然冠名为“伦理学”,但它绝不是指通常意义上的实践哲学的门类之一,毋宁说它就是哲学本身,是一种完整的、完满的哲学,与那种“古老的、真正的哲学”完全一致。对于斯宾诺莎的整个

^① H. M. Baumgartner/ H. Korten, *Schelling*. Beck'sche Reihe Denker. München 1996. S. 11.



哲学体系,我们还可以概括出两个基本特征:

1) 它**作为哲学**无所遗漏地探讨了一切最重要的对象(它们原本就是古老哲学掌管的“神圣财富”),并且**在哲学的范围之内**提供了一套完善的解决方案,没有给宗教信仰留下半点空间;

2) 它的整个方法和最终归宿都是**理性的认识**,没有给情感、欲望、憧憬之类非理性的东西留下半点空间。

试想,自从柏拉图、亚里士多德以降,直到斯宾诺莎横空出世之前,有哪一位哲学家做到了这一点?没有!这个事实深刻地说明了谢林为什么把斯宾诺莎看作哲学命运的一个重大转折点,不仅是因为斯宾诺莎创作了一套如此完整深邃的哲学,更主要地是因为斯宾诺莎扶持哲学重登精神王座这一行动本身。

既然如此,斯宾诺莎的工作必然冒犯宗教,因此他不仅被犹太教开除教籍,而且也遭到了基督教方面的猛烈攻击。那些长期监控着“神圣学说”的宗教人士凭着一贯的灵敏嗅觉和警惕心注意到了这里的危险,而他们最基本的做法就是给斯宾诺莎扣上“无神论”的帽子,一个杀伤力堪比“反革命”的恶谥。另一方面,那些真正的唯物主义反宗教人士则为斯宾诺莎的“无神论”喝彩。这些在“无神论”的名义下攻击或者赞美斯宾诺莎的人,实际上都有一个默认的前提——这里再次证明了宗教长久以来对于“神圣学说”的窃占是多么深入人心,即以为“上帝”是宗教的专利,如果谁认可上帝(不管他说的“上帝”是什么意思),那么就是归于宗教阵营,而如果谁否认上帝,那么则是归于无神论阵营。问题在于,斯宾诺莎当然认可上帝(这是他的整个哲学的本原和基石),既然如此,他怎么可能认为自己是“无神论”呢?!^① 试想,一个通篇讨论上帝,

^① 相比之下,黑格尔对于斯宾诺莎的批评倒是有几分接近真相:“那些说他是无神论、申斥他是无神论的人所说的话的反面倒是真的;他那里大大地有神”;“如果有人仅仅因为斯宾诺莎主义不把神与世界分开,就愿意把它称为无神论,那是很愚蠢的,我们倒是同样(转下页)”。



以上帝为本原和归宿的哲学体系居然是“无神论”，世上还有比这更滑稽可笑的事情么。当然，如果把这里的意思精确一下，如果人们把“神”等同于犹太教和基督教谈论的那个上帝，那么斯宾诺莎（以及绝大多数哲学家）的哲学确实是“无神论”——确切地说，是“无犹太神论”或“无基督神论”。然而把“神”默认为犹太教和基督教意义上的上帝，这本身就是宗教窃占哲学的“神圣财富”的一个鲜明特征，因此是一切真正的哲学家都不会认可的。真正的哲学不仅有权利、而且有义务以上帝为对象，也惟有哲学才能真正理解上帝的本质，呈现出上帝的真相。现在，如果以哲学意义上的上帝为准绳，那么犹太教、基督教以及其他宗教信仰反倒是“无神论”，因为它们的掺杂着杂质的对于上帝的理解玷污褻渎了上帝，其中最核心也是最值得谴责的做法，就是把普通人的有限性强加在上帝的头上，认为上帝是一个具有喜怒哀乐的情感、为所欲为、充满嫉妒心和报复心的残暴而猥琐的“最高主宰”。在古希腊，赫拉克利特、塞诺芬尼、柏拉图已经指责诗人（与之联系在一起的是神话和宗教）玷污了真正的神，同样，斯宾诺莎也必须批评犹太教和基督教的关于上帝的各种错误观念。就此而言，我们可以把斯宾诺莎哲学看作是针对宗教的虚假的上帝观念而进行的一种“理性批判”（*examen rationis*）——这个做法和康德的“理性批判”（*Kritik der Vernunft*）无论在字面上还是精神上都是同样的意思。^①简言之，斯宾诺莎绝不是“无神论”，毋宁说他的哲

（接上页）也可以把他成为无世界论者。斯宾诺莎主张，我们所谓的世界是根本没有的；世界只不过是神的一个形式而已，并不是自在自为的东西。世界并没有真正的实在性，而是一切都被投进了唯一的同一性这个深渊”（黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆1997年版，第99、129页）。值得注意的还有黑格尔接下来的一些话：“有许多神学家也是无神论者，他们只把神称为全能的、最高的本体等等，却不肯认识神，而承认有限的东西是真实的；这种人更坏”（该书第130页）。

^① 参阅斯宾诺莎：《伦理学》第一卷之“附释”。



学才是真正的“神学”^①，因为惟有哲学才可以理解、呈现并捍卫真正的上帝。

诚然，尽管斯宾诺莎对于哲学而言是如此之伟大和重要，但他本身的工作还不能说是完美的。毕竟斯宾诺莎只是德国古典哲学的两大支柱之一，另一个支柱是康德。康德的伟大意义在于对“主体”进行深入挖掘，揭示出其中广阔的宝藏，从而为费希特、谢林、黑格尔的“自我”“理性”“精神”等核心概念的开拓奠定了基础。这样，在同时也经受了康德哲学洗礼的德国唯心主义哲学家看来，斯宾诺莎哲学的缺陷也是很明显的，比如他的作为实体的“上帝”缺乏精神性，上帝和万物之间的关系是静态的、非历史的，人的德行和幸福更多的是在于清静无为，而不是在于主体的能动性等等。所以德国唯心主义的工作，就像黑格尔在《精神现象学》序言里面所说的那样，“一切的关键在于，不仅把真相理解和表述为一个**实体**，而且同样也理解和表述为一个**主体**”^②，即完成斯宾诺莎和康德的统一。具体到谢林这里，对于哲学的“唯一的那些对象”的理解和论述，斯宾诺莎和谢林之间总是不乏分歧和争论的。但不管怎样，斯宾诺莎如今重新建立起来的这整个哲学框架，他所制定的这个伟大的哲学理想，已经被谢林清醒地意识到并加以继承。斯宾诺莎的革命尚未成功，为此还需要谢林的继续努力，这些努力贯穿在他毕生数十年的哲学思考当中，而《哲学与宗教》仅仅是这种努力的表现之一。在本

① 类似的例子还有亚里士多德。由于亚里士多德在《形而上学》第十二卷里面把“理性”(Nous)称作是“神”(Theos)，并且将其界定为“不动的推动者”(ti ho ou kinoumenon kinei, 1072a25)、“第一推动者”(to proton kinoun, 1073a26—27)、“思想之思想”(he Noesis Noeseos, 1074b34)等等，学术界出现了这样一个争论，即亚里士多德形而上学的主题是“本体论”还是“神学”？(参阅汪子嵩等：《希腊哲学史》第三卷，北京：人民出版社2003年版，第890页以下) 实则如果我们认识到亚里士多德所说的“本体”(ousia)无非就是“理性”(思想)，而“理性”就是“神”，那么纠结于“本体论”还是“神学”的说法是没有什么必要的。真正的哲学本来就是一种神学，只不过不是犹太教、基督教教的那种特定意义上的神学，而就是真正的神学。

② 《精神现象学》，第11页。



篇“导论”的结尾处，谢林明确表明他是继承斯宾诺莎的遗志，要把哲学置于信仰之上，同时发布了这样一个战斗宣言，即“**为理性和哲学索回那些已经被宗教的独断论和信仰的非哲学所霸占的对象**”（VI，20）。

穿插在这份哲学蓝图之间的，是谢林对于埃申迈耶尔的一些批评或纠正。这里暂时还没有涉及具体的哲学问题，而只是在大的方向上对埃申迈耶尔“用信仰来补充哲学”的做法提出批评。

需要指出的是，埃申迈耶尔尽管要用信仰来补充哲学，但他并不是单纯地站在宗教的立场上简单作此宣称，而是从他自己的“哲学认识”出发而得出这个结论。正如我们之前提到的那样，埃申迈耶尔在这里是利用并放大了康德哲学本身的那些缺陷。他一方面追随康德的观点，认为“发现认识的界限乃是哲学的最高任务”^①，另一方面甚至批评康德把“信仰”的门槛放得过低：“通过割裂先验和超验，康德把整个思辨领域从正中劈成两半，对其中一部分精心照料，对另一部分则任其荒芜。他虽然认识到必须存在着一个点，在那里，认识终止，信仰开始，但他站在他的立场上把这个点放得太低了……”^②换言之，埃申迈耶尔不满足于从康德哲学的立场进入信仰，而是希望踩在比康德哲学更高的谢林思辨哲学的头上进入信仰。我们不要忘了，埃申迈耶尔是谢林的追随者。他既已明确承认“我就是依附于这个体系[谢林的哲学体系]”^③，当然也知道谢林哲学的绝对同一性立场超越了康德和费希特的“反思哲学”：“谢林正确指出，谁没有掌握这个立场，就不可能对于哲学获得真正的洞见。”^④遗憾的是，埃申迈耶尔虽然认为谢林的思辨达到了认识的最高层次，但仍然坚持认为有一个位于思辨彼岸的专属“信仰”的领域。那么，

① Eschenmayer, *Übergang*, Vorrede.

② Ebd., § 10.

③ Ebd., § 21.

④ Ebd., § 22.



信仰的那个对象是什么呢？埃申迈耶尔认为是“**极乐者**”（*das Selige*）——上帝的改头换面的另一个名称。按历来的传统，“**永恒者**”（*das Ewige*）本来也是上帝的一个代号，但斯宾诺莎和谢林已经把这个概念紧紧地抓在哲学手里，以至于埃申迈耶尔带着一种言不由衷的、悻悻然的口吻说道：“迄今为止，‘永恒’这一理念仅仅是宗教的专利。过去的思辨逃离这一理念……也放弃了它的最高尊严。”^①现在埃申迈耶尔承认谢林第一个把“永恒”这一理念树立为思辨的最高理念，达到了思辨的顶点，既然如此，那么他不得不重新捏造出一个不是通过认识，而是通过“**憧憬**”（*Ahndung*）或“**默祷**”（*Andacht*）才能把握到的“极乐者”，放到“永恒者”的头上，企图继续在认识和思辨之上保留一块信仰的地盘：“**认识**有多远，**思辨**也有多远，但认识在绝对者那里消解了，与对象同一。因此这也是思辨的顶点。至于更在这个点之上的，则不可能是**认识**，而只能是一种**憧憬**或**默祷**。那凌驾于一切表象、一切概念和一切理念之上，完全凌驾于思辨之上的东西，就是只有默祷尚能把握的东西，**亦即神性**。这个潜能阶次就是极乐者，比永恒者高出无穷倍。”^②

可见，埃申迈耶尔虽然兜了一个很大的圈子，但他的基本认识和传统的宗教人士的观点并没有什么大的差别，即虽然在一定程度上承认（在埃申迈耶尔这里是高度评价）哲学达到的境界层次，但仍然一口咬定在哲学之上还有一些更重要或最重要的东西不是哲学能触及的，而是只能通过“**憧憬**”“**默祷**”“**感触**”之类莫名其妙的非理性的东西才能把握。

谢林对于埃申迈耶尔的批驳，首先是指出埃申迈耶尔的一个基本的自相矛盾的立场：一方面承认哲学是一种“无所不包的”完整的体系，另一方面又认为哲学有所“缺失”，需要信仰来作为补充（VI，18）。这种

① Eschenmayer, *Übergang*, § 23.

② Ebd., § 33.



做法与“哲学的概念”相矛盾,甚至会颠覆哲学。退一步讲,只有“不完善的哲学”(比如康德哲学)才需要信仰作为补充,而对于“完善的哲学”(比如斯宾诺莎、谢林、黑格尔的哲学),那么信仰就完全是一种画蛇添足的虚假东西。

谢林进而指出,埃申迈耶尔虽然“头脑敏锐”,但实际上并没有掌握真正的“思辨知识”,否则他也不会把信仰当作自己的避难所。如果一个人真的认识了一个对象,那么他是不会认为自己和这个对象之间是一种“信仰”关系。换言之,哲学家之所以“不信仰”上帝,只因为他已经认识到上帝,而埃申迈耶尔实际上并没有真正认识到上帝,所以他才会信仰那个“极乐者”。

谢林同时也注意到,埃申迈耶尔对于信仰的各种描述处处透露出一种“优越感”。那么这种优越感究竟是相对什么而言产生的呢?答案是,相对那些寻找绝对者(上帝)而苦苦不得的人而言。诚然,“囿于有限性的人都在天性上被驱使着去寻找绝对者”,但如果这些人只是采取“反思”的方式,完全把绝对者(上帝)当作一个客观的对象,那么就会出现费希特所说的那种情形:“只有当人们不关注它,它才存在于那里,而一旦人们关注它,它就立即消失得无影无踪”(VI, 19)。既然如此,信仰相对于这些人的优越之处,只不过表现在它有时会撞上好运:“……在某些瞬间,当主观的活动与那个客观的东西出乎意料地达于和谐,绝对者出现在灵魂面前。那种和谐……作为一种运气、灵悟或启示而显现出来”(VI, 19)。就此而言,我们承认某些宗教人士也许确实在某些瞬间遭遇上帝,上帝在他们面前启示出来,但是这终究只是一种可遇而不可求的“运气”,完全是被动的、不可掌控的,就好像接受上帝偶尔的施舍一般。然而宗教人士的灵魂在本质上仍然处于“反思或者分裂”的层面,因此必然会出现这样的情形:“只可惜那个和谐还没有来得及站稳脚跟,反思又出现了,而[上帝的]那种显现也随之消失”(VI, 19)。与



此相反,哲学作为**对于上帝的认识**,她与上帝之间是一种永恒的和谐关系。好比一道数学题,有些人是清楚地认识到答案,因而真正掌握了这个问题,永远不会再为此烦恼,而另一些人只能碰运气或依靠别人偶尔的施舍得到答案,因此实际上对于这个问题仍然不知究里。前面那部分人相当于哲学家,后面这部分人相当于宗教人士。这就是谢林所说的情况:**“哲学必然是一种更高的、而且仿佛更宁静的精神圆满状态,她永远栖息在那个绝对者之内,没有失去绝对者的危险,因为她已经安稳地置身于一个凌驾于反思之上的领域”(VI, 19—20)。**

概言之,宗教人士的那点“优越感”在普通人面前炫耀一下也许还可以,但在真正的哲学家面前却是断然拿不出手的。谢林并不反对宗教人士所推崇的那些东西“固执于它们的层面”以及“它们在那里自封的一切价值”,但同时也明确告诉他们,它们的层面必然处于哲学层面之下(VI, 20)。真正的优越感倒是应该出现在哲学家那里,因为“哲学的本质恰恰在于:**通过清晰的知识 and 直观认识来掌握‘非哲学’自以为通过信仰而把持住的东西”(VI, 18)。**

《绝对者的理念》释义



在之前《导论》的结尾处(VI, 20),谢林表明接下去他要探讨哲学的那些被宗教霸占了的对象,即哲学的“最重要的、甚至可以说唯一的内容”(VI, 17)。根据我们在前面已经进行的简单归纳,这些内容主要包括以下几个方面:

- 1)关于绝对者(上帝)的学说;
- 2)有限事物的永恒诞生;
- 3)有限事物与上帝的关系;
- 4)作为“极乐生活指南”的完整的伦理学。

可见,《绝对者的理念》这一章是从最基本的、最高的本原出发,以绝对者(上帝)为研究对象,而且主要是讨论它就其自身而言的一些本质特征,暂时还不去讨论它和有限事物的关系以及它在这些关系中的表现。

在这里,谢林从一开始就延续了《导论》中对于埃申迈耶尔批评,即后者为了在哲学之外或之上给信仰划出一个地盘,不恰当地区分“绝对者”和“上帝”,认为“绝对者”之上还有一个“上帝”。但埃申迈耶尔没有搞清楚,“绝对者”按照其本性或从概念上来说就是一个**至高无上的、独一无二的**东西,否则它就不是真正的“绝对者”。就此而言,“绝对者”就是“上帝”,“上帝”就是“绝对者”,二者只是唯一的一个东西的不同名称。

实际上斯宾诺莎早就在《伦理学》里论证了“实体”(绝对者或上帝的另一个名称)的唯一性。根据“实体”的概念——实体是“基于自身而



存在且通过自身而被理解的东西”(quod in se est et per se concipitur)^①——本身就可以推导出实体是唯一的。因为,假若有两个或多个实体,实体 A、实体 B、实体 C 等等,我们即使承认在某种意义上它们都可以“基于自身而存在”,但无论如何这却与“通过自身而被理解”这一规定相矛盾,比如我们对于实体 A 的理解就不可能是完全通过它自身,而是不免要掺杂进“它不是 B,它不是 C……”之类理解,而这意味着我们对于它的理解在某种程度上是依赖于对于 B、C 等等的理解,而这是与“实体”的概念相悖的。因此实体是唯一的,主张“多个实体”毋宁就是认为不承认存在着真正的实体。

同理,如果在“绝对者”之外甚或之上设定一个“上帝”,那么这里所说的“绝对者”就不是真正意义上的“绝对者”。反过来说,如果在“上帝”之上设定一个“绝对者”,那么这里的“上帝”也不是真正的“上帝”。上帝是绝对的、永恒的、无条件的,因此“上帝”就是“绝对者”“永恒者”“无条件者”,所有这些都是唯一的一个东西的不同名称,意指同一个东西,不可能在“上帝”之外还有别的“绝对者”“永恒者”等等。比如奥林波斯山上的诸神,包括那位最高主宰宙斯,都不是真正意义上的“上帝”。一切的关键在于,“绝对者不可能有别于绝对者,永恒者也不可能有别于永恒者,因为这些概念并非**种属概念**(Gattungsbegriffe)”(VI, 21)。因此谢林说道:

如果有人**在理性的绝对者之上又把另一个东西设定为上帝**,那么绝对者就并没有作为真正意义上的绝对者显现出来,而且,如果他仍然容许它具有“绝对者”的名称,那么这不过是一个纯粹的错觉,因为那个称呼就其本性而言只能意指一个独一无二的东西(VI, 21)。

① 斯宾诺莎:《伦理学》第一部分界说 3,亦参阅《伦理学》第一部分命题 5 及其证明。



“绝对者”“上帝”等概念是真正意义上的“专名”(Eigennamen),即仅仅指代唯一的一个东西。当然后面我们将会发现,谢林自己经常也会提到“另一个绝对者”(VI, 31; VI, 34 usw.),但这并不表明谢林出现了自相矛盾,因为只要我们根据相关的文本情境进行分析,就会认识到谢林绝不是认为存在着两个或多个不同的绝对者,而只是指出同一个绝对者在不同形式下的表现方式。同样,基督教虽然除了圣父之外也把耶稣和圣灵称作“上帝”,但是它绝不会认为存在着“三个上帝”。如果哪位基督教徒胆敢这样来理解,那么等待着他的就是宗教裁判所和一座高高搭起的柴火堆。至于“种属概念”,我们不妨以“动物”为例,人们可以在这个概念下面区分出“猴子”和“人”,一方面把“猴子”和“人”都称作“动物”,另一方面把“人”放在“猴子”之外或之上,这一点都不矛盾。实际上,一切有限事物都是处于种属关系之中,而且正是这种关系保障了事物之间的客观联系以及我们对于它们的科学认识,比如像亚里士多德那样通过“种加属差”的方法认识它们的独特的规定性。但是真正的无限者——比如“绝对者”或“上帝”——却是位于种属关系之外,也正因此,它们才称得上是“绝对者”或“上帝”。这也表明,那种带着求定义的思路来追问“绝对者是什么?”或“上帝是什么?”的做法乃是一种犯了方向性错误的缘木求鱼,因为提问者根本没有意识到这些概念并不是种属概念,因而不可能通过“种加属差”的方法来给出答案。

诚然,斯宾诺莎虽然使用了“自因”(causa sui)、“实体”(substantia)、“自然”(natura)等概念来指代“上帝”,但他并没有使用“绝对者”(das Absolute)这个概念。严格说来,这个概念是德国古典哲学尤其是德国唯心主义的专利和金字招牌。^①我们看到,虽然康德在《纯粹理性批

^① 举个例子:谢林和黑格尔的同学和朋友荷尔德林即使在晚年陷入完全痴呆的情况下,只要听到人们提起谢林和黑格尔的名字,嘴里就会嘀咕起“绝对者”这个词。参阅荷尔德林:《塔楼之诗》,先刚译,上海:同济大学出版社2004年版,第108页。



判》中已经多次使用“绝对”(absolut)这个术语,但他主要是把它当作一个仅仅起着修饰作用的形容词或副词来使用的,与“相对”(relativ)这个词正好相对立。康德认为,“绝对”有两种意思,比如当我们说“这件事情是绝对可能的”,这里的“绝对”可以意味着“就其自身而言”(an sich selbst)或“内在地看来”(innerlich)——在这个意义上,“绝对可能的”是指一件事情没有包含着内在矛盾,在原则上是可能的,这是一种最低限度的可能性;然而“绝对”也可以意味着“在任何情况下都是如此”——而在后面这个意义上,“绝对可能的”就是指一件事情无论如何都是可能的,这是一种最高程度的可能性。^①不过,尽管有这些分析,但由于康德哲学本身缺乏(或排斥)一个最高本原,所以康德既不会把这个词拿来形容某个最高本原,更不会把这个词实体化,用它来指代某个最高本原。换言之,“绝对者”在康德哲学里面没有自己的位置。除此之外,康德也提出了“无条件者”(das Unbedingte)这一概念,一方面把“无条件”当作“绝对”的同义词,另一方面看起来好像把“无条件者”实体化了。对于这个概念,康德曾经在不同场合区分了它的不同意义,比如:1)作为理念,无条件者是纯粹理性的最高本原;2)无条件者是现象的最高条件;3)无条件者是诸条件的总体。^②但是当我们仔细分析这个概念在康德哲学中的地位,就会发现,这三种意义上的“无条件者”实际上都可以归结为一个东西,即理性只能加以想象,但却永远都不可能通过经验而认识到的一个理念。换言之,“无条件者”在康德那里只是一个思维对象,而不是一个认识对象,它的存在(以及不存在)是无法证明的,即使承认有这么一个东西,那也是没法认识的,因为一切认识都是有条件的(以先验的形式和感觉中被给予的杂多为条件),而它们自然不能达到“无条件者”。这些地方再次表明,尽管康德主观上并不愿意给信仰大

① 康德:《纯粹理性批判》A324 = B381 ff。

② 同上书,B365, B394, B443 ff., B. 559。



开方便之门,但是他在客观上却必然会造成这样一个后果,即诱惑人们绕开知识去把握那个“无条件者”。康德一方面批评那种通过知识来把握“无条件者”的做法是“先验幻相”,另一方面又谴责那种无需知识而是通过信仰来把握“无条件者”的做法是“迷信”,但是他自己的不可知论比这两种做法更不能令人满意。因此雅各比的那个断言是很贴切的,即任何吃透了康德哲学的人都绝不可能停留在康德那里,而是必须离开康德——要么从康德那里堕回到信仰,要么超越康德,用一种真正的理性知识来把握“无条件者”或“绝对者”。

紧跟康德之后的哲学家,比如莱因霍尔德、雅各比等等,出于同样的缺陷(即缺乏一个最高本原),也没有提出“绝对者”这个概念。这里更值得注意的是雅各比,此君虽然不是第一个使用“无条件的”和“有条件的”这一对术语,但却是第一个系统地对它们展开论述的人。雅各比认为,所谓“有条件的”,是指“间接的”“自然的”东西,反之“无条件的”则是指“直接的”“超自然的”东西。雅各比一方面认同康德的那个观点,即任何知识都是有条件的,都是对于有条件的东西的认识,但他另一方面却从这里引申出康德断然不能接受的一个结论,即既然如此的话,那么对于“无条件者”,就不能通过知识,而是只能通过一种“直觉”——他把这种直觉也称作“信仰”——来把握。雅各比有时也把这种“直觉”或“信仰”称作“直接知识”乃至“理性”!然而这只不过是一个挂羊头卖狗肉的术语罢了,因为它根本不是一种“知识”,跟理性没有丝毫关系,毋宁说是一种如“憧憬”“感触”一般廉价的情感或情绪。雅各比给这个东西披上“直接知识”和“理性”的外衣,只不过想迷惑那些无知的群众,或者在某些哲学家那里赚取一点同情或支持,如果可能的话,最好还能发挥一点“策反”的作用。但是真正的哲学家当然不会受此蒙骗,而是一眼就看穿了雅各比的障眼法。对此我们只需看看谢林和黑格尔对于雅各比的相关批判就可以了然于胸。晚年的谢林尤其在《近代哲学史》



(1833/34)里面清楚地指出了这一点：

他[雅各比]企图用“**理性**”这一个词语来取代那个最初被使用的“感触”一词,赋予这个“理性”以一种**直接的**、仿佛盲目的关于上帝的**知识**,甚至宣称这个“理性”是一个直接的用来认识上帝和神圣事物的机能(Organ)。这是雅各比赠予哲学的最坏的礼物,因为这种简单方便的直接知识可以让人们一言以蔽之超脱了所有困难,于是被许多无能的头脑抓住,他们通过雅各比的影响大行其道,在大学和初级学校里,尤其在我们对于青年的真正的科学教育中,造成了极为严重的损害(X, 172)。

与此同时我们也必须承认,雅各比当年的影响是巨大的,且不说他作为第一位宣扬“斯宾诺莎福音”的“使徒”——尽管他是带着仇视和反对的态度来阐述斯宾诺莎的哲学——决定性地导致了斯宾诺莎哲学的复兴,而且他关于“无条件者”和“直接知识”的思想也直接影响了青年谢林。但是这里的关键在于,谢林强调的是,这种以“无条件者”为对象的无条件的知识亦即“直接知识”绝对不等于“信仰”,而是属于“**人类知识**”的范畴,因而也是属于哲学的领域!我们看到,谢林早在1795年的《自我作为哲学的本原,或论人类知识中的无条件者》一书的标题里面就已经清楚地表明了他的观点和立场。进而言之,谢林不仅找到了“无条件的知识”,而且找到了真正的“无条件者”,即“自我”。在这部著作里,谢林巧妙地分析德语的“物”“有条件”和“无条件”这些词语的本义得出了他的结论:

“**作条件**”(bedingen)的意思就是一种行动,通过它,某种东西成为“物”(Ding),而“**有条件的**”(bedingt)就是那被设定为“物”的东西。这里同时也可以看出,没有任何东西能够通过自己而被设定为“物”,也就是说,所谓“无条件的物”是一种自相矛盾……“**无条**



件的”(unbedingt)就是那根本不能被设定为“物”,根本不能成为“物”的东西(I, 166)。

这样的无条件者只能在一个绝对的“自我”(ICH)那里去寻找,或者说,它就是**绝对自我**。我们在这里再次看到德语的丰富意蕴以及它与哲学的本质联系。试以英语的“无条件的”(unconditional)一词为例,人们只能看出它仅仅与通常意义上的“条件”(condition)相关,但无论如何都没有包含着“物”(thing)的意思,因此不能像德语的“无条件者”(das Unbedingte)那样,本身就表现出对于“物”(Ding)的否定。当然,正如我们已经指出的,谢林所说的“自我”不是费希特意义上的那种主观的、与整个客观世界相对峙的、因而有限的“自我”,而是真正意义上的“绝对自我”,即一个无所不包的、独一无二的、凌驾于一切对立之上的东西,或者说就是“绝对者”。而这种意义上的“绝对者”当然就是“上帝”。斯宾诺莎在《伦理学》里面经常使用“上帝或自然”(deus sive natura)这个表述,同样,谢林在“同一性哲学”时期也频繁使用“绝对者或上帝”(das Absolute oder Gott)的说法,以表明二者只是同一个东西的不同名称。

谢林所说的“绝对者”就是“上帝”,这是显而易见的。然而叔本华在《论充足理由律的四重根》里对谢林通过改头换面而把“上帝”重新引入哲学的这个做法提出了猛烈的批评:

他们[谢林和黑格尔]做了什么来挽救他们的老朋友,那个处境艰难、躺在地上奄奄一息的宇宙论论证呢?——哦,原来他们已经想出了一个巧妙的计策。他们说:朋友,自从命中注定让你遇到了那位柯尼斯堡的固执老头[康德]以后,你的处境很糟糕,真的很糟糕;你的兄弟们,本体论论证和自然神学论证,处境也不比你好多少。但是请放心,我们不会抛弃你的(我们就靠这个拿薪水,你懂的),只不过你必须改换自己的名字和外衣,此外别无他法。因为



假使我们用真正的名字来称呼你，任何人都会溜之大吉。但只要改头换面，我们就能够牵着你把你重新带到人们面前，不过话说在开头，你一定得改头换面，这样准行！首先，从现在起，你的对象名叫“绝对者”（das absolutum），这个名字听起来就有一种陌生的、庄严而高贵的味道——没有人比我们更懂得只要摆出一幅高贵的面孔就可以完全对付这些德国人了，至于这个词的含义，人人都觉得自己懂，并且都觉得自己因此很智慧……^①

如果说海涅批评康德用“实践理性”的魔杖让上帝复活，那么叔本华则是指责谢林和黑格尔把上帝乔装打扮为“绝对者”重新引入哲学的领域。叔本华和海涅虽然各自的思想立场大相径庭，但他们在这一点是一致的，即认为“上帝”乃是宗教信仰的专利，不应当在哲学里面拥有一席之地，并因此认为康德、谢林、黑格尔背叛了哲学。然而这是一个巨大的误解，因为叔本华和海涅没有认识到，“上帝”根本就不是宗教信仰的专利，而是一个原本就归属于哲学的神圣对象，是任何一种真正的哲学的立身之本。如果哲学家（比如雅各比、埃申迈耶尔）把“宗教信仰意义上的上帝”引入哲学，那么这的确是应当得到谴责的，但像斯宾诺莎、谢林和黑格尔那样以“真正意义上的上帝”为对象，那么这其实是一个复兴“古老的、真正的哲学”的伟大壮举。实际上哲学家当然没有必要无时无刻都把“上帝”挂在嘴边，因为“上帝”只不过是那个神圣对象的众多名称之一，除此之外哲学家还可以使用“本体”“实体”“自因”“自然”“绝对自我”“绝对者”“绝对同一性”“精神”等概念。但是哲学家不谈“上帝”，甚至逃避这个概念，那么它就会被各种宗教信仰牢牢地揣在手里，

^① Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. In ders. *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main 1962. Band III, S. 53—54.



仿佛这是它们的专属对象,久而久之,控制权转化为主权,哲学就会失去在这个问题上的发言权利,或者即使有什么言论,也被认为是对于宗教的侵略和僭越。正因如此,哲学家必须谈论“上帝”,在哲学的领域里谈论“上帝”,因为它指代着哲学的最高的神圣对象,另一方面,哲学家不应当、也没有必要囿于概念,因为真正重要的不是一个单纯的名词,而是这个名词所指的实质,以及这个实质的具体呈现。简言之,这才是哲学家正确对待“上帝”这个概念的态度。对此黑格尔在《精神现象学》的序言中亦明确指出:

出于将绝对者想象为一个**主体**的需要,人们使用了这样一些命题:**上帝**是永恒者,上帝是道德世界秩序,上帝是爱,等等。在这样一些命题里,真相仅仅是被直截了当地设定为一个主体,而不是被表述为一个运动或一种自身反映。在这类命题里,人们张口闭口就是“**上帝**”。但就这个词自身而言,它不过是一个无意义的发音,一个单纯的名词,因为只有谓词才说出**上帝作为什么存在着**,才是这个词的内涵和意义。空洞的开端只有到达终点才成为一种现实的知识。就此而言,我们看不出,为什么不单单说“永恒者”“道德的世界秩序”等等,或像古人那样,单单说“纯粹的概念”“存在”“一”等有意义的东西,这样还省得额外附带“上帝”这样的**无意义**的发音。但使用“上帝”这个词恰恰意味着,被设定的不是一种存在或本质,不是一个一般意义上的普遍者,而是一个已经折返回自身之内的东西,是一个主体。但在这个时候,这些还只是被揣测到。^①

至此我们说明了,为什么在真正的哲学看来,“绝对者”就是“上帝”,“上帝”就是“绝对者”。那屈居“上帝”之下的“绝对者”不是真正

^① 《精神现象学》,第14—15页。



意义上的绝对者,同理,那屈居“绝对者”之下的“上帝”也不是真正意义上的上帝。在《哲学与宗教》里,谢林批驳了埃申迈耶尔对这个问题的错误理解之后,接着分析了埃申迈耶尔等人的错误理解的根源,并指出这是因为他们“通过哲学家给出的相关描述而掌握绝对者的理念”(VI, 21),因此对于绝对者只能获得一种有条件的认识,但由于有条件的认识不可能掌握无条件者,因此他们所认识到的不是真正的绝对者,随之才会在绝对者之上又设定一个上帝。

这就涉及“描述”(Beschreibung)的本质。谢林指出,“描述仅仅是否定式的”(VI, 22),“描述本身是完全不充分的,是一种不充分的描述”(VI, 23)。正如斯宾诺莎所指出的那样,上帝具有无穷多的属性,其中每一个属性又包含着无穷多的样式。^①既然如此,那么任何描述都只是揭示出了绝对者的某一个方面,同时却遮蔽了无穷丰富的绝对者的其他方面,因此“永远都不会把**绝对者自身**的真实存在展现在灵魂面前”(VI, 22)。且不说描述不能穷尽绝对者的一切方面,就算对于任何一个有限的普通对象,描述也不能把它的本质和表现完全展示出来。诚然,人们可以作出尽可能全面的描述,但是正如通过归纳的方法永远都不可能从个别性上升到普遍性,同样,单纯的描述也是无止境的,无论如何都不能穷尽对象的真实存在。我们知道,人们实际上早就认识到了描述本身的缺陷,而为了克服这个缺陷,有些人走向了否定的方式,企图用“不是这样、不是那样……”等一系列的否定来揭示绝对者的本质。这就是通常所谓的“否定神学”(negative Theologie)的方法,它可以追溯到印度奥义书和大乘佛教的“遮诠”。然而“否定神学”或“遮诠”是行不通的,因为它同样具有描述的全部缺陷,甚至在一定的意义上比普通的描述还不如,因为它所否定的每一个方面都是人们事先通过描述已经揭示出来

① 斯宾诺莎:《伦理学》,第3—4页。



的,因此它实际上还是依赖于描述。就此而言,“否定神学”或“遮诠”是一种货真价实的“否定式”的方法,根本不能达到对于绝对者的正确认识。“否定神学”或“遮诠”作为一种方法仅仅具有这样的价值,即让我们意识到任何描述都是不充分的,都是有缺陷的,从而促使我们不要固执于任何片面的规定和理解。但与此同时,“否定神学”或“遮诠”并不能为我们提供任何肯定的见解。

正因如此,谢林从未走向那种彻底否定任何描述的“否定神学”以及与之联系在一起的神秘主义。也就是说,哲学家并不是盲目地排斥任何描述,只不过他们虽然给出了一些“相关描述”,但同时“还要求着完全不同的另外一些东西”(VI, 23)。至于这些完全不同的东西是什么,我们接下来会谈到。在这里,确切地说,哲学家反对的是那些固执于描述(因而固执于各种有条件的认识),仅仅从描述出发来理解绝对者的人。比如,哲学家把绝对者描述为“对于现象世界中的千差万别的有限事物的否定”,于是那些从描述出发的人就反过来从有限事物出发,以为只需要把这些有限事物黏合在一起,就否定了“千差万别”,就可以掌握绝对者的理念了。但实际上,这种做法反倒是把绝对者当作有限事物的“产物”(VI, 22),因此与绝对者的概念完全相悖。再比如,哲学家把绝对者描述为万事万物的本质上的“绝对同一性”或“无差别”,于是人们就把各种事物扔到一缸浆糊里,简单抹煞各种差别,以为“狗就是猪”“死人就是活人”“善就是恶”等等,仿佛这样就理解了“绝对同一性”,掌握绝对者的理念了。还有一种更常见的,也是更为恶劣的情况,即在哲学家的描述中,因为总是不免出现“无条件者—有条件者”“普遍—特殊”“无限—有限”“同一—差异”之类成双成对的范畴,所以那些立足于描述的人就认为“绝对者”与有限事物是处于一种相互对立的关系,因而二者是属于同一个层面上的东西了。为了克服这种误解,哲学



家甚至想出了“对立与统一的统一”(Einheit der Einheit und des Gegensatzes)、“同一性与差异的同一性”(Identität der Identität und der Differenz)之类说法(IV, 235 ff.),以凸显绝对者的至高地位,避免人们把绝对者降到与有限事物同一个层次,但由于这些说法本身仍然是一种描述,因而很容易继续遭到误解。

概言之,无论“描述”还是“推理”等等,都是一种间接的、有条件的认识,因而不可能掌握绝对者的理念。既然如此,作为哲学家所要求的“完全不同的另外一些东西”,则是一种对于绝对者的无条件的**直接认识**,亦即**理智直观**(intellektuelle Anschauung)。这里同样很容易导致误解。原因在于,一方面,理智直观作为一种无条件的认识,作为一种以绝对者为对象的认识,本身也是绝对的,因此只能以一种直接的方式,而不能借助于描述来达到;另一方面,当哲学家解释理智直观的时候,又不免对它进行一些描述,于是人们又从此些描述出发,把理智直观降格为一种有条件的认识,要么把它和感性直观混淆在一起,要么干脆拒绝承认有理智直观这个东西。

前一种情况就像谢林所批判的那样,“按照那些人的心理学概念,理智直观只不过是一种通过内感官而对那种自行设定的同一性作出的直观,因此是完全经验性的”(VI, 23)。也就是说,这其实是站在心理学的立场上,把普通的内省和反思或一般意义上的自我意识当作“理智直观”,却没有意识到这些反思的内容究其根源都是来自于经验,因此完全是一种经验性的(empirisch)直观。

至于后一种情况,即拒斥理智直观这个东西,众所周知乃是康德的主张。我们知道,康德本人是大讲“直观”的,但他所说的“直观”是在无需思维介入的情况下——实际上思维当然是介入了的,就像“我思必须能够伴随我的一切表象”这一名言已经表明的那样,只不过我并没有意识到思维的介入,直接把我们的先天感性形式(空间和时间)应用到感



觉中出现的质料上面,认识到一个统一的对象。但这里的关键在于,康德的“直观”无论如何离不开感觉,离不开感觉中被给定的质料,至于这是怎样一些质料,却不是我们所能决定的,我们只能接受感觉(所谓的“被给予”),而不能制造出感觉,因此直观虽然规定对象,但不可能创造对象。也就是说,康德虽然也把直观理解为一种**直接认识**,但这种认识毕竟是有条件的。至于思维,由于它根本不和感觉中被给予的杂多打交道,而是以直观认识的结果为对象,因此它既不是“直接的”,也不是“直观”,更谈不上“创造对象”。从这个立场出发,康德把那种“主体在自身内**主动(selbsttätig)**给予自己一切杂多”的直观以虚拟语气的方式称之为“理智直观”,并且认为这种情况只能归之于那个“原初存在”(Urwesen)亦即上帝,没有“一切有限的思维存在”亦即人类的份。^①在别的地方,康德更是明确宣称,“理智直观完全超出了我们的认识能力”,是“一种非常特殊的,我们所不具有的直观”。^②简言之,康德认为我们人类只能进行感性直观,尽管他表面上对于惟有上帝才掌握的那种理智直观不置可否,但言下之意却是一目了然的,即理智直观根本不属于我们的知识的范围。

于是这里再度出现了哲学道路的分歧:我们是应当遵循康德为人类知识划定的“界限”,把理智直观束之高阁呢,还是不妨干脆顺水推舟,首先承认理智直观是上帝亦即绝对者的认识,然后再来讨论这种绝对的认识是怎样的情形?但即使采纳第二条路线,也还是不够的。一切的关键在于,在突破康德划定的那个界限,飞跃康德制造出的那个鸿沟之后,还必须认识到,“上帝的认识”和“人类的认识”之间并没有一个绝对的界限,因为我们对于上帝的认识在本质上就是上帝对于他自己的认识,上帝的自我认识是通过人类对上帝的认识表现出来并得以实现的。这

① 康德:《纯粹理性批判》B68, B72。

② 同上书, B308, A280 = B336。



是斯宾诺莎已经指明的路线^①，也是谢林和黑格尔之超越康德的出发点。康德曾经声称那种未经反思和批判的飞跃是“独断论”，但实际上他的批判哲学同样也是一种“独断论”，即从一开始就在有限的认识和无限的对象之间制造出了一个鸿沟，现在，当谢林和黑格尔经受了康德的批判哲学的洗礼再回到斯宾诺莎，就必然站在了一个更高的起点上。

因此，通过理智直观而掌握绝对者的理念乃是哲学的起点。作为一种直接的、绝对的认识，作为一种以绝对者为对象的认识，它究竟是怎样一回事呢？实际上谢林最早在《自我作为哲学的本原》（1795）里面已经提出“理智直观”（*intellektuale Anschauung*, *intellektuelle Anschauung*）的说法，用它来表示**绝对者自己设定自己**的方式。确切地说是这样的：“**自我对自身而言在理智直观中被规定为纯粹的自我**”（I, 181）。这听起来和费希特的“自我设定自我”是同样的意思。实际上没错，费希特的“自我设定自我”或“ $A = A$ ”恰恰就是一种理智直观，它不但指代着自我本身，而且指代着自我的表现方式，即自我意识，这个自我意识在本质上是一种自我认识，把自己当作自己的对象。^②关键在于，这里的自我是指“绝对自我”或“绝对者”，不能与通常意义上的主观的自我或自我意识混淆在一起，否则这样一种自我认识只配叫做“反思”。谢林在这里明确指出，他知道康德是否认任何理智直观的，但是康德还处于“经验的一有条件的自我”的层次，而这样的自我当然不能上升到理智直观。理智直观，作为“自我设定自我”或“绝对者自己设定自己”，是一个最原初的活动或“本原行动”（*Tat-Handlung*），是一个绝对的自由，一个绝对

① 参阅斯宾诺莎：《伦理学》第五部分命题 36：“心灵对神的理智的爱，就是神借以爱它自身的爱……这就是说，心灵对神的理智的爱乃是神借以爱它自身的无限的爱的一部分……这种心灵的爱乃是神自己观察自己的主动行为，就神之显现于人的心灵而言，这种主动行为是伴随着神的观念而来的。”

② 黑格尔在他的《费希特和谢林的哲学体系的差别》里同样明确地指出了这一点。Vgl. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In ders. *Werke in Zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main 1970. Band 2, S. 52.



的创造活动。因此它既不能通过通常的意识来反驳,也不能得到客观的证明,相反,一切都只有通过它才能得到解释,正因如此,它才是真正意义上的“本原”(Prinzip)。谢林在这里也说道:“理智直观之所以可能,仅仅在于,它没有任何对象”(I, 181—182)。这句话当然还需要澄清一下,因为谢林的意思是,理智直观仅仅是没有通常意义上的对象,但却是以它自己为对象。在这里,并不是**首先**存在着一个无所事事的绝对者,然后绝对者作出一个理智直观或创造活动,自己认识自己;毋宁说,绝对者**本身就是**一个创造活动,就是一种理智直观,就是一种自我认识,就是这样一种绝对的自由。正如并不是首先有一个A,然后才得出 $A = A$,毋宁说A本身就必然表现为 $A = A$ 。

也就是说,理智直观是指**绝对者的自我认识**或自我意识,而且惟有它才是一种无条件的认识。尤其是在谢林的“同一性哲学”时期,谢林多次以不同的方式表达了同样的一个观点。比如《对我的哲学体系的阐述》(1801)之命题7是这样说的:“唯一无条件的认识就是对于绝对同一性的认识”(IV, 117)。在《布鲁诺》(1802)里,谢林称理智直观是“本质与形式的同一性”(IV, 366 ff., IV, 376),并指明那个等同于绝对者的理智直观是“我们的灵魂的本质”(IV, 370 f.; IV, 404)。至于《维尔茨堡体系》(1804),则在第一个命题就提出:“一切知识的第一个前提就是:认知者和被认知者是同一个东西”(VI, 137)。

因此我们发现,谢林在《哲学与宗教》(1804)这里也表达了同样的意思:“真正说来,理智直观乃是灵魂的自在体亲自创造出的一种认识,这种认识之所以叫做‘直观’,仅仅因为灵魂的本质与绝对者是同一个东西,就是绝对者自身,它与绝对者只能处于一种直接的关系,此外没有别的可能”(VI, 23)。这里需要简单解释一下“自在体”(das An-sich)这个略显奇特的概念,它是谢林在“同一性哲学”时期经常使用的一个术语。众所周知,“an sich”是德国哲学的一个常用表达式,作为一个形



容词或副词,它的意思是“自在的”或“就其自身而言”等等,比如康德的著名的“自在之物”(Ding an sich)就是基于这个表达式。然而把这个形容词或副词名词化却是谢林的创举。谢林有时用它来指代那个“就其自身而言的实体”或“实体本身”,可见它仍然不过是“绝对者”的众多名称之一。黑格尔继承了这个术语及其意义,同时把“An”和“sich”之间的联结符也取消了。在他的《精神现象学》里,黑格尔不但频繁使用“自在体”(das Ansich)这个概念,而且把它与作为“能动的实体”意义上的“自主体”(das Selbst)对立起来。^①

无论如何,我们必须牢记,谢林虽然推崇理智直观,但他并不是完全排斥描述的,因为描述毕竟有它自己的意义和价值,只要人们不是执着于它,而是把它当作理智直观的辅助工具,那么它还是能够在某种程度上促进我们对于绝对者的认识。

在这里,谢林把所有的对于绝对者的描述归结为三种陈述形式,即“直言的”(kategorische)、“假言的”(hypothetische)、“选言的”(disjunktive)这三种形式,“这些形式包含在反思里面,并通过推论的三个形式表达出来”(VI, 23—25)。

在具体讨论谢林的相关论述之前,我们或许已经注意到这样一个事实,即谢林在这里总结出的三种陈述形式恰恰就是康德在《纯粹理性批判》的“判断表”里面列出的第三组判断,即“关系判断”,这组判断包含着以下三种判断:

- 1) 直言判断,处理两个概念的关系;
- 2) 假言判断,处理两个判断之间的关系;
- 3) 选言判断,处理多个判断之间的关系。

与第三组判断相对应的,是“关系范畴”,确切地说,分别是如下三

① 详参本人在黑格尔《精神现象学》“译者序”里面作出的相关解释,第28—29页。



个“纯粹知性概念”或“范畴”：

- 1) “依存性与自存性”范畴 (Inhärenz und Subsistenz) ；
- 2) “原因性与从属性”范畴 (Kausalität und Depedenz) ；
- 3) “协同性”范畴 (Gemeinschaft) 。

众所周知,康德特别偏爱匀称对应的架构。所以,与那三种判断和范畴分别相对应的,有如下三个“关系图式”：

- 1) 持续性 (Beharrlichkeit) ；
- 2) 延续性 (Sukzession) ；
- 3) 同时性 (Zugleichsein) 。

当知性和想象力合作,利用上述范畴和图式来认识对象的时候,必然遵循以下三个相应的“原理”(Grundsätze)：

- 1) 实体性原理；
- 2) 因果性原理；
- 3) 交互作用原理。

有完没完? 还没。须知康德把实体性原理、因果性原理、交互作用原理合起来称作“经验的类推”。所谓“类推”(Analogien, 希腊文原意为“关系”),就是在一个确定的关系里,通过已知的对象推算出未知的对象;而所谓“经验的类推”,自然就是从经验中给定的对象出发,推算出经验之外的、先验的(transzendental)乃至超验的(transzendent)对象。^①既然如此,从那三个原理出发,相应地最终会类推出如下三个对象：

- 1) 最根本的存在 (ens originarium) ；
- 2) 最高存在 (ens summum) ；

^① Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In *Kants Werke*, Band IV, Berlin 1968. S. 358.



3) 一切存在之存在(ens entium)。

最后,如果人们把以上三个对象看作同一个东西亦即“上帝”的三个表现,那么相应地对于“上帝”的论证就有如下三种方式:

- 1) 本体论论证;
- 2) 宇宙论论证;
- 3) 自然神学论证。

我们在这里花了一些篇幅来梳理康德的概念体系架构,主要是想说明,谢林为什么在《哲学与宗教》里恰恰把所有陈述绝对者的方式归结为“直言的”“假言的”“选言的”这三个形式。因为康德已经表明,沿着关系判断—关系范畴—关系图式—关系原理这条线索,最终必然会导向一个相当于“上帝”的对象,尽管康德从自己的哲学立场出发认为这个对象是只能思考而不能认识的。康德的工作同时也表明,人们通常认识绝对者的方式归根结底是从“关系”这个前提出发,然后通过“类推”而揣测到一个最根本的、最高的、普遍的无所不包的对象。对于这个对象——“上帝”,康德批判了相应的本体论论证、宇宙论论证、自然神学论证,但他只是批判了论证的方式,并没有批驳论证所指的对象本身,更何况,这三种论证里的“上帝”既然都只是从有限的经验对象那里推导出来的,那么就不是真正意义上的上帝或绝对者。实际上,真正的上帝或绝对者是不需要论证的(“论证”这种思维方式仅仅适合那些有限的对象),它只需要呈现出自己,从“A = A”这个简单的公式到整个宇宙和人类社会,都是它的表现。那些真正理解了“自因”的人,不会去论证“自因”是否存在,同样,那些真正理解了“上帝”或“绝对者”的人,也不会再去论证“上帝”是否存在,相反,只有那些不理解什么是“上帝”的人才会去论证或者反驳“上帝”的存在。

以下谢林依次点评了对于绝对者的三种陈述方式的特点。



1) 所谓的“直言方式”(或译“定言方式”),就是立足于主谓关系,从作为谓词的属性入手,企图通过层层剥离各种属性的方式而达到那个根本的支撑者,亦即主体。正因如此,它是通过“既非一亦非”的方式进行表达,比如绝对者既非运动、亦非静止,既非一、亦非多,既非主观、亦非客观等等。很显然,它在实质上和我们之前提到的那种“否定神学”是一样的东西。而对此谢林也说得很清楚:“这里根本不存在任何肯定的认识,只有后来出现的创造性直观[理智直观]才充实了这个空洞”(VI, 23)。

2) 而所谓的“假言方式”,就是立足于因果关系,不停地寻找原因或条件,直到最后追溯到一个最高本原或无条件者。比如:“如果存在着相互对立的主体和客体,那么绝对同一性是它们的原因。”这个陈述或者描述诚然具有一定的道理,但谢林强调的是,这种方式很容易把绝对者当作有限事物的“产物”,或者干脆把绝对者拉到有限事物的序列里面,和它们成为同一个层次的东西。所以谢林说,我们既不能把绝对者理解为“联系者”,也不能把它理解“被联系者”,而是就其自身而言已经是一种绝对同一性。简言之,同一性不是一个“关系概念”(VI, 23)。在这里谢林也把“直言方式”和“假言方式”进行了一个比较,指出前者“是纯粹否定式的,仅仅在形式方面规定着绝对者”(因为“绝对者”从形式上来说是一种摆脱了一切有限规定的东西),而后者则是“肯定式的,并且在质的方面规定着绝对者”(亦即以一种肯定的方式指出绝对者在本质上是一种绝对同一性)。就此而言,“假言方式”至少是一种优于“直言方式”的陈述方式。

3) 最后是所谓的“选言方式”,就是立足于协同性关系或共存关系,转而肯定一切属性都是绝对者的表现。它已经认识到绝对者是唯一的一个东西,同时也认识到,绝对者并不是分裂为诸多属性,而是要么完整地通过这个属性显现出来,要么完整地通过那个属性显现出来,如此等



等。每一个属性都是完满的。可以看出，“选言方式”比之“假言方式”又更为优越。借用谢林的话来说，“选言形式是直言形式和假言形式的综合”（VI，24）。谢林尤其强调道，绝对者不是“同时”，而是“按照相同的方式”，既可以看作是那样，也可以看作是那样。如果说绝对者“同时”是A和B，那么这意味着绝对者已经分裂为A和B，而A和B都不是完整的绝对者；反之，所谓“按照相同的方式”，仅仅指视角的转换，而与绝对者的本质无关，所以如果说绝对者“按照相同的方式”是A和B，那么这只不过意味着，从某种角度来看，绝对者全然就是A，而换一种角度来看，绝对者又全然就是B。正如谢林指出的那样，这种“选言形式”主要是因为斯宾诺莎而变得广为周知，甚至“在哲学里已经成为一种占据统治地位的形式”（VI，24，25）。斯宾诺莎说上帝既是思维也是广延，但他的意思绝不是说上帝分裂为“思维”和“广延”这两个东西，而是说我们既可以从“思维”的角度来理解上帝，把他看作全然的思维，也可以从“广延”的角度来理解上帝，把他看作全然的广延——如果人们把后面这个观点截取出来，那么把斯宾诺莎称作“唯物论”就是不可避免的了，只不过我们当然应当全面地理解斯宾诺莎而不是片面地发挥他的哲学的某一个方面。不管怎样，斯宾诺莎的这种理解和表述方式对于费希特和谢林的影响是巨大的，甚至在后来的叔本华那里也可以看到明显的影响痕迹，因为后者一方面说“世界是彻头彻尾的表象”，另一方面又说“世界是彻头彻尾的意志”，而这些观点也必须按照斯宾诺莎的方式来理解，即世界并不是分裂为表象和意志或由二者组合而成，而是指可以分别从“表象”和“意志”这两个角度入手对于世界达到透彻的理解。

谢林甚至认为，斯宾诺莎的“选言形式”也可以让我们正确地理解所谓的“本体论论证”。本体论论证本身的思路是，“上帝”这一概念本身就包含着存在，因为“上帝”按定义来说是一个最完满的存在，所以“上帝存在”是一个分析判断。在这个问题上，之前的哲学家比如安瑟



尔谟、高尼罗、笛卡尔、莱布尼茨、康德等等为着“存在”是不是一个“实在的谓词”而争论不休，但在谢林看来，这个问题通过斯宾诺莎的“选言形式”已经迎刃而解了。因为，既然只有唯一的一个东西，那么“上帝包含着存在”或“思维包含着存在”还有什么疑问呢？关键在于，我们不能认为“上帝”和“存在”是**两个**根本不同的东西，同样也不能认为“思维”和“存在”是两个根本不同的东西。换言之，我们不能认为上帝是由“思维”和“存在”结合而成，因为真相毋宁在于，上帝从某个方面来看整个就是思维，从另一个方面来看又整个都是存在，思维和存在在本质上是同一个东西，是那唯一的一个东西，这就是“思维和存在的绝对同一性”（VI, 25）。

我们可以看出，谢林对于“选言形式”是比较推崇的，因为它能帮助我们更好地理解业已掌握的“绝对者”或“上帝”的理念，认识到“上帝既是完整的观念，也是完整的实在”，以及“绝对观念无需与实在相结合，本身也是一个绝对实在的东西”等等（VI, 25）。但与此同时我们也必须意识到，“绝对者”或“上帝”的理念本身却不是通过“选言形式”而把握的，毋宁说它是“选言形式”的前提。因为归根结底，无论“直言形式”“假言形式”还是“选言形式”，都是对于绝对者的**描述**，因此仅仅是对于绝对者的一种片面的、不充分的认识，或者说“仅仅是绝对者显现于反思之内的方式”（VI, 25）。

随后谢林提出了一个相应的原则，即“只有复合物才可以通过描述而被认识，但单纯的东西却要求被直观”（VI, 26）。这就回到了之前所说的“理智直观”，惟有它才可以直接把握“绝对者”的理念本身。任何描述都是后起的，但如果人们对相关对象本身尚且缺乏真正的认识，那么这些描述终究是没有用处的。好比对于一个天生的盲人，不管你怎么给他描述光的各种特性，他都不会知道什么是真正的光。同理，一个“精神上的盲人”也不可能通过描述而认识到绝对者的真实本质。



在这里谢林也提到了对于绝对性的直观和对于几何图形的直观之间的差异。后者是一种**给定的普遍有效**的方式,亦即唯一的方式,比如直观到三角形的“大边对大角”这个情况,但前者却是有许多不同的表现方式。谢林再次借用了“光”这个例子,以表明,“正如每一只眼睛都以独特的方式直观到光,每一个灵魂也以独特的方式直观到那个本质”(VI, 26)。每一只眼睛看到的都是独特的光,同时也是同一个光。这是一种最为深刻的辩证关系,即一方面承认一种“**纯粹个体化的直观**”(eine bloß individuelle Anschauung),另一方面又必须承认,“在这种个性里同样存在着一个**普遍有效的启示**”(VI, 26)。理智直观的表现是多种多样的,但各种理智直观的内容却必然是同样的。由于这种形式上的差异,所以哲学家虽然提出了“本体”“实体”“上帝”“绝对者”“精神”等不同名称,但这些名称所指代的对象却是唯一的同一个东西。可见,谢林非常重视每一个人的个体性和能动性,鼓励每一个人都以自己的方式去达到那个绝对的认识,但与此同时他又强调指出,这种“纯粹个体化的直观”必须包含着一个“普遍有效的”内容,否则这就不是理智直观,而是各种千奇百怪的毫无价值的胡思乱想。因此谢林在这里说道:“也许只有在这个意义上,埃申迈耶尔的意图与哲学的主张能够在双方进一步的发展中得到统一”(VI, 26)。谢林的意思是,埃申迈耶尔强调个人信仰在领会把握绝对者的活动中的作用,但如果他不是停留于这个立场,而是在“进一步的发展”中上升到一种普遍有效的认识,那么他还是有可能和谢林哲学殊途同归,走向统一的。但从现实的情况来看,埃申迈耶尔及其先辈雅各比显然没有继续走上一条正确的道路,而是继续固执于“憧憬”“亢奋”“感触”之类纯粹个人化的、不包含也不要求普遍性的东西。既然如此,这些东西失去了普遍有效性,也许它们在埃申迈耶尔和雅各比那里被奉为珍宝,但对其他人来说却不过是一钱不值的東西。简言之,埃申迈耶尔和雅各比把一件普遍有效的东西扭曲为“个体



的个人事情”(das Individuelle des Individuums)(VI, 27)。这不是哲学的路线,而是宗教的路线。从这些认识出发,晚年谢林在《近代哲学史》(1833/34)里揭露了雅各比和埃申迈耶尔必然会遭遇的困境:

哲学也可能不是依赖于一个直接的外来经验,而是诉诸于一种直接的内在经验,一种内心的光照,一种内在的感触……通过放弃科学,那种(真实的或号称的)感触本身就宣布自己是一种**纯粹主观和纯粹个人的东西**。因为,假若它是一种客观的和普遍有效的东西,那么它就必定能够转化为科学了。在这种情况下,这类感触的主张相对于那些理性主义体系而言就只是具有一种**个人宣言**的价值:“我不想要这个结果,它和我抵触,和我的感触相矛盾。”我们不能说这样一类主张是不允许的,因为我们本来就承认**意愿**具有一个重大的意义,至少对于哲学的预先的概念规定来说是如此。哲学的最初的(甚至先于哲学本身的)宣言甚至**只能**是一个意愿的表达……雅各比的这些话是很漂亮的……这些话是值得赞扬的,然而这些说法本身仅仅是一些美丽的辞藻,缺乏任何对应的行为。……这就导致了如下结果,即他一方面推崇那种在唯理论里占统治地位的单纯基础性的、排除行动的知识为唯一可能的、真正的知识;另一方面却不是用另一种**知识**,而是用纯粹的无知(Nichtwissen)来与之抗衡,因为真正说来,这种唯理论的知识本身并不等于**知识**。雅各比毫不掩饰**他自己的**这样一个个人意见,即那种基础性的知识是唯一**可能的**知识……雅各比承认,他在那些纯唯理论的体系里认识到的认识是无比强大的,面对这种知识,他剩下来能做的只是求助于感触,他承认,他不知道如何能够通过科学的方式进行超越;他承认,站在知识本身的立场上,他不知道还有什么更优秀的东西,比如,从他的**科学的**认识来看,他本人只能成为一个斯宾诺莎主义者。没有哪个哲学家像雅各比一样承认唯理论具有**如此之多的**优点。



他真正是把各种武器都塞到唯理论的手里……他在理智上完完全全属于唯理论，他想用感触来超越唯理论，但却是徒劳无功（X，166—168）。

就哲学而言，对于绝对者的“纯粹个体化的直观”保障了每一位哲学家的个性，制造出哲学史的一幅丰富多姿的图景；与此同时，那些直观的普遍有效的内容也保障了各种哲学的共通性，使她们作为“哲学”而不是别的什么东西将绝对者的不同方面呈现出来。“哲学”所包含的这种特殊与普遍的统一经常让人们感到迷惑，他们看到各种哲学众说纷纭，看到各种哲学你方唱罢我登台，于是产生怀疑，这究竟是不是一些真的不同的**哲学**（Philosophien）。但谢林在《学术研究方法讲授录》（1802）里面明确指出：“只有那些无知的人才会迷惑于哲学的表面上的改变”（V，264）。确切地说，“即使哲学的转变真的与哲学相关，那么这也只是涉及哲学形式的各种形态变化（Metamorphosen）。自从第一位哲学家确立了哲学的本质以来，哲学的本质始终是永恒不变的同一个东西”（Ebd.）。如果哲学的形态仍然处于不断转化之中，那么这不过证明，哲学尚未赢得它的“最终形式”和“绝对形态”。最重要的是，“**即使哲学有朝一日在一个绝对的形式下呈现出来**——难道这种情况现在不可能就意味着它根本不可能吗？——**那么这也不妨碍任何人重新通过一个特殊的形式来理解把握哲学**。哲学家具有一个非常独特的优越性，即他们在这个科学里既可以和数学家一样和谐一致，同时每一个人都是同样原创性的，而数学就做不到这一点”（V，264）。谢林的这些话给予我们今天这些从事哲学思考的人以极大的鼓舞，也就是说，即使最伟大的、最完满的哲学（sc. 以谢林和黑格尔为顶峰的德国古典哲学）**已经出现**，那么这也不妨碍我们这些普通的哲学家从自己的特殊形式出发从事一种不那么完满的哲学思考，只要我们始终朝向那个绝对者及其呈现，同时也清楚地知道，那完满的哲学是什么、在哪里。



进而言之,哲学不仅是特殊和普遍的统一,而且通过一种历史的进程把这个统一展示出来。在与《哲学与宗教》写于同年的《哲学导论》(1804)里,谢林已经以“判教”的方式把历史上的尤其是近代的众多哲学体系纳入到一个渐进上升的秩序当中:从唯物主义层面上的原子论、物活论(Hylozoismus)、笛卡尔的心物二元论、斯宾诺莎的一元论直到唯心主义层面上的莱布尼茨的理智原子论、莱布尼茨的神正论(独断论)、康德的批判哲学(不完满的二元论)、费希特的主观唯心主义(完满的二元论),最后是“唯心主义的斯宾诺莎主义”,即谢林自己的哲学(VI, 82—130)。后来在1821年冬季学期的埃尔兰根大学讲授录《作为科学的哲学的本质》(Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft, 1821)中,谢林再度谈到了这个问题。他认为,在众多哲学体系之间,其实只有“一个巨大的冲突,一个原初争执(Urzwist)”(IX, 210)。这就是对“绝对者”的理解各有不同。有的说绝对者是A,有的说是B,C……等等。对于人们惯常的指责,即哲学有很多纷争的体系,而不是像几何学那样有一个唯一的稳固的体系,谢林的回答是:“诚然,几何学里面不存在许多体系,因为它根本就不包含一个体系——但在哲学里面,必须存在着许多体系,恰恰因为存在着一个体系”(IX, 212)。有许多不同的哲学体系存在,这种情况的“外在可能性”(die äußere Möglichkeit)或“外在根据”(der äußere Grund)就是那个不可解决的“原初争执”(IX, 212, 214)。这个冲突是不能通过这种方法来解决的,即让某个体系成为其他体系的主宰。真正的解决办法应当是,让“所有体系真正达到共存(Zusammenbestehen)”(IX, 213)。为了达到这个目标,需要设定两个前提:1)一个是“前进发展”(Fortschreitung)或“运动”这一普遍的理念(IX, 215)。也就是说,两个互相矛盾的命题虽然不可能同时为真,却可能在发展的不同阶段中皆为真;2)另一个是那处于运动和前进发展中的绝对者,这个绝对者是一个自己推动自己,自己前进发展的主体。对



于这个主体,又有两个进一步的规定:a)它是“唯一的一个主体,贯穿一切”;b)这个唯一的主体必须贯穿一切,不能停留在任何地方(IX, 215)。简言之,通过“处于运动中的绝对者”和“前进发展”这两个理念,谢林揭示出了众多相互有别的哲学体系的“共存之道”,指明了一个全新的理解“哲学史”的方向,这个方向被黑格尔继承下来,并最终发展出“哲学即哲学史”这样一个伟大的认识。

“哲学史”展示出的的是一个**普遍的**哲学,但落实到每一位特定的哲学家那里,一种“纯粹的个体化直观”则是必然的、不可避免的。而这意味着哲学在本质上应当是一件无法依靠别人、只能自力更生的事情。真正的哲学家必须通过理智直观而认识到绝对者,但“这种认识方式不是通过指导、授课之类方法**灌输**到灵魂里面”,而是必须由灵魂自己去掌握(VI, 26)。如果理智直观不可能通过指导或授课之类方法教会,那么要想成为真正的哲学家,就只剩下“自学成才”这条途径了。对于这个至关重要的问题,谢林在《学术研究方法讲授录》(1802)的“专论哲学研究”这一章里明确提出了他的看法:

哲学是可以学会(erlernt)的吗?它能够一般地通过训练和勤奋努力而被掌握吗?抑或哲学是一种天生的能力,一个自由的馈赠,一个命中注定的收获?……**真正意义上的哲学(sie als solche)**是不可能学会的,这个意思已经包含在之前所说的内容里面。**通过学习的方式,人们只能获得关于哲学的各种特殊形式的知识。**在进行哲学研究的时候,尽管那种没法后天获得的能力(亦即理解把握绝对者的能力)是不能培养的,但那些知识却应当成为努力的目标。当我说“哲学是不能学会的”,意思并不是指每一个人因此未经训练就掌握了哲学,不是指人们天然地就能够进行哲学思考,就像人们天然地就能够思考问题或组合思想那样(V, 266)。

谢林这里表达出的意思很清楚,当他说“真正意义上的哲学是不能



学会的”，首先，这绝不是指每一个人可以无师自通就掌握哲学，或每一个人都是“天生的哲学家”；其次，有些东西——“关于哲学的各种特殊形式的知识”——其实是可以学习的。这些可以学习的东西，除了形式逻辑之类思维训练之外，主要是指哲学史，而这些就是我们今天的大学的哲学系里主要教授的内容。但是单靠学习逻辑和哲学史是不可能成为哲学家的。也许有人会质疑我在这里自相矛盾，因为前面我们已经说过“哲学就是哲学史”，既然如此，学习哲学史岂不是就等于学习了哲学？对此我们的答复是，“哲学就是哲学史”——这是惟有真正的哲学家才会获得的一个认识，换言之，只有一个真正的哲学家才能认识到“哲学”和“哲学史”的同一性，但是对于一个初学者或门外汉而言，由于他根本不具有这个认识，所以无论他学习了多少哲学史的东西，那也只不过是增加一些掌故见闻而已，除非他**同时或随后也具备了理智直观的能力**，那么他之前学习的哲学史的内容立即就会发生质的变化，从单纯的掌故堆积摇身一变成为绝对者的运动或精神的呈现过程，同时也丰富和充实了他通过理智直观而得到的那个认识。就此而言，学习哲学史虽然不是成为真正的哲学家的充分条件，但可以看作是一个必要条件。其实我们更应当鄙夷的是那种轻视乃至无视哲学史的做法，因为这等于几乎把哲学领域里仅存的“可以学习”的东西都抛弃了。这些人立志要在哲学领域里“独立思考”“大胆创新”，不把任何哲学前辈放在眼里，但由于他们的相关知识储备几乎为零，而他们上升到理智直观的可能性又是如此之低，所以他们自己津津乐道、自视甚高的那些所谓的“创新思想”其实都是一些千百年来早就被人唾弃的陈腐观点或谬误之见。人们只需稍稍留意就会发现，在哲学领域里，每每是这些把“创新”挂在嘴边的人真正表明了什么叫“无知者无畏”。而每次看到这些人洋洋自得的样子，我们总忍不住想对他们说：“朋友！巴门尼德、赫拉克利特、柏拉图、亚里士多德、克里斯波、伊壁鸠鲁、西塞罗、柏罗丁、卢克莱修、安瑟尔谟、



奥古斯丁、爱留根纳、托马斯·阿奎那、库萨的尼古拉、布鲁诺、培根、洛克、霍布斯、贝克莱、休谟、笛卡尔、马勒布朗士、斯宾诺莎、莱布尼茨、康德、费希特、施莱格尔、谢林、黑格尔、叔本华、费尔巴哈，还有你们的西哲史老师，请你回去补课！”

谢林既然如此强调理智直观能力的重要性，强调只有少数“天才”（Genie）——“天才能够解决那种绝对的、不能通过别的方式而被解决的矛盾”（III，624）——才具有这个能力，于是就给“真正的哲学家”设定了一个很高的门槛，把绝大多数“哲学从业者”挡在门外，至于广大人民群众更是连门都没有。这就不难理解，为什么谢林遭到如此之多的嫉恨，经常被扣上“天才作风”或“精神贵族”的帽子。但是谢林的做法有什么不对呢？试问，人们在诗歌、艺术甚至自然科学之类领域并不排斥“天才”，为什么对于那比自然科学、诗歌和艺术更高超得多的哲学里面的“天才”却看下去呢？康德、叔本华同样大力鼓吹“天才”，为什么他们就没有被扣上“天才作风”的帽子呢？黑格尔假惺惺地自认不是“天才”，甚至为此挖苦谢林，但又有谁会否认黑格尔恰恰就是谢林意义上的“天才”，而且是一个无比巨大的“天才”呢？^①这里面有些东西是没有道理可讲的，怪就怪谢林太实诚了，不懂得（或不屑于）掩盖自己的观点，甚至当众宣称罗马诗人贺拉斯的那句名言——“Odi profanum vulgus et arceo. [我憎恨无知的群众，和他们离得远远的。]”——是他的座右

^① 实际上黑格尔在1802年的一篇文章里也宣称：“哲学就其本性而言就是某种隐秘的东西（etwas Esoterisches），它本身既不是为了群氓（Pöbel）而被创造出来的，也不可能是为了群氓而准备的……诚然，哲学必须认识到，民众也有可能提升到哲学的层次，但哲学反过来没有必要去屈尊迁就民众。”G. W. F. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*. In ders. *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werausgabe. Frankfurt am Main 1970. Band 2, S. 182. 当然需要指出的是，黑格尔的这篇文章的标题下面有一个脚注，即“黑格尔在谢林的协助下完成”（Ebd., S. 171），因此不排除这种可能，即黑格尔是在谢林的授意下写了这些文字。



铭。^①所幸,我们现在已经不再纠结于这些无关本质的东西,而是把注意力放在谢林的那些言论中的真正意义上面。

换言之,当谢林说“真正的哲学是不能学会的”,这恰恰强调的是那些具有哲学家潜力的人的自由,指出“能否成为哲学家”这件事情的关键在于他们自己,即能够通过自己的努力上升到理智直观的认识。正如谢林多次强调的,灵魂的本质就是“自在体”,这就是说,就原则而言,每一个人都有认识绝对者的禀赋,至于能否把那个禀赋发挥出来,就要看每个人的努力或造化了。也许只有少数人能够完全发挥出这个天赋,而这些人就是所谓的“天才”。与此同时,谢林从来没有否认“学习”的重要意义和作用,因为这对于任何想要成为真正的哲学家的人来说都是一个必要条件。严格说来,仅仅学习逻辑和哲学史都还是远远不够的。在《学术研究方法讲授录》(1803)里,谢林以自己的亲身经历为例表明,既然哲学在本质上是一种无所不包的、普遍的东西,那么尽可能学习和了解各种自然科学和人文社科的知识也是有益的(V, 262)。而在晚年的《天启哲学导论或肯定哲学之奠基》(*Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, 1842/43)里,谢林不但回顾了自己学习数学、物理学、历史的经历,更强调了学习**古典语言**的重要性:

在这个学习过程中,精神的那种形式训练比任何抽象的逻辑学和修辞学都更能让我注意到、并且让我表达出各种思想的最精微的

^① 在意识形态思想家卢卡奇的眼里,这些言论立马成了谢林的一大罪状:“他的反启蒙运动的哲学贵族倾向在耶拿时期就已经紧紧地和反动的政治倾向结合在一起了。他反对启蒙运动的知性哲学就是完全公开地反对民主,就是完全公开地反对启蒙运动的知性哲学为革命作准备。……为了反对这种情况,哲学必须使用它的贵族否决权,……这种哲学理所当然的格言就是这句话:‘我憎恨无知的群众,和他们离得远远的。’因此,这种完全反动的的基础甚至在青年谢林那里就已经可以找到了。”卢卡奇《理性的毁灭》,王玖兴等译,济南:山东人民出版社1997年版,第128—129页。



层次和差别。学习古典语言给我带来了难以估量的好处,即让我从古代的伟大著作中直接汲取营养,通过那贯穿这些著作的精神而不断地提高我自己,给我不断地注入新的活力。但是,当我越是深入地掌握了这些模范语言和它们的构造,我就越是感到一种需要,必须进入到这奇妙的工具的本质之内。这个工具,在正确的使用下,能够确凿无误地表达思想,而且即便对情感而言,它既可以足够温柔地反映感觉最轻微的气息,也可以足够强悍地表现最猛烈的激情的惊人风暴。语言从何而来,如何演化,如何在人这里产生?语言的力量从何而来?这个力量不是在语言的使用之前,而是直接在使用之中产生出来的。我在使用这个工具的时候也不是借助于手或者外在官能,而是直接借助于精神,真正说来我就在精神里,在其中获得灵魂,自由地不受阻碍地活动着(XIII, 4)。

“学习”既然是如此之必要,那么相应地“教育”的重要性也不言而喻。由于理智直观是不能学会的,所以“绝对者的理念”不是被给予的,不是由哲学家由外到内灌输到学习者的灵魂里面。既然如此,作为教师的哲学家所能做的工作,一方面除了传授那些可以学习的知识亦即逻辑和哲学史之外,另一方面就是对绝对者以及理智直观等等进行描述,把那种直接知识转化为一种间接知识。但无论如何,哲学家都不能代替学习者去亲自作出理智直观并认识到绝对者,更何况对于任何描述来说,“任何一门人类语言都太贫乏了”(VI, 27)。哲学家的教学活动归根结底是一种“指引”,要么通过亲身示范,要么通过描述,但在这个问题上,一切指导工作都只能是一种“否定意义上的指导”或一些“辅助手段”,比如指明身体、现象世界、感官生活、偶然事物、有限对立等等的虚妄,通过这种方式把学习者的灵魂导向对于绝对者的理智直观。至于学习者在现实中是否能够直观绝对者,如何直观绝对者,这些却是作为教师的哲学家所无能为力的。无论多么伟大的哲学家都做不了越俎代庖这件



事。但是在某些幸运的情况下,如果学习者达到了理智直观,那么那些辅助手段就可以被抛弃了,因为学习者在这种情况下已经成为真正的哲学家中的一员(VI, 26—27)。

在这一章的最后,谢林还批评了某些哲学家在“认识绝对者”这件事上面的误解。谢林在这里点名批评了“康德主义和知识学唯心主义(费希特)”,将他们称之为“独断论体系”。康德和费希特割裂了观念层面和实在层面,认为后者外在于并且独立于前者。简单地说,就是在认识和认识的对象之间划开一条鸿沟,把认识的对象牢牢限定在“对象”的位置,当作是一个与认识者迥然不同的东西。结果就是康德弄出一个不可认识的先验对象 X,而费希特更是把绝对者当作是一个依赖于主观自我的“思维对象”(Noumen)。对此谢林批评道:“在知识学看来,要求直接认识绝对者乃是一个无比明显的矛盾,也就是说,通过认识活动,自在体本身再度成为灵魂的一个产物,因此它是一个**纯粹的**思维对象,不再是自在体”(VI, 27)。对于这个问题,我们在本书第一章里已经较为充分地讨论了康德—费希特的“主观唯心主义”和谢林—黑格尔的“绝对唯心主义”之间的争论,这里就不再详述了。这里顺带提到一点,即我们之所以称谢林和黑格尔的哲学为“绝对唯心主义”而不是称之为“客观唯心主义”,就是要强调他们并不是康德和费希特的单纯的“对立面”,而是已经达到了一个更高的立场,已经完成了对于主观唯心主义的超越。惟其如此,我们才会认识到“绝对者”是真正第一位的东西,而不是“一个为了进行哲学思考而设定的前提”,亦即从属的或派生的东西。人们不是**首先**进行什么哲学思考,**然后**设定一个绝对者,毋宁说“事实恰恰相反,只有伴随着绝对者的一个已然活生生的理念,一切哲学思考才会开始,并且已经开始”(VI, 27)。人们首先通过理智直观认识到绝对者,“这种知识的最初起源同时也是哲学的最初起源”(Ebd.)。

《有限事物的起源》释义



在澄清了“绝对者”或“上帝”的理念之后，“真正的哲学”接下来的工作就是要说明有限事物在绝对者那里的起源以及它们与绝对者的关系，就像本章的标题已经表明的那样。

在这里，谢林一开篇就引用了三个篇幅不小的文本：其中一个来自柏拉图的《第二封信》，另外两个来自谢林自己的《布鲁诺》。我们不妨把这三个引文的中心思想提炼出来，列举如下：

1) 一个至关重要的问题：“一切祸害的根源是什么？”

2) 只需从绝对者的最高理念出发，就可以得出那种与这个理念一起同时被设定的“脱离”和“分离”。

3) 万物看似脱离了原初统一性，成为一种**自为存在**，这种自为存在的**可能性**虽然包含在原初统一性之内，但其**现实性**却是仅仅包含在自为存在自身之内；而之所以会出现这些情况，原因在于，有限事物在依赖于绝对者的同时也获得了一种能力，能够本身作为统一性——某种意义上**的绝对者**——而存在。

后面那两处引文显然是在讨论“有限事物的起源以及它们与绝对者的关系”这一问题，但更值得重视的是，这个问题与“一切祸害的起源”有什么关系，以及谢林为什么要把它们放在一起而加以考察。不过如果我们知道谢林在这里引用的“祸害”（das Übel）就是“恶”（das Böse）这个至关重要的概念，那么从谢林的上述引文里其实可以归结出这样一个思路：

1) “恶”的起源应当追溯到有限事物或有限性本身；



2) 有限事物在某种意义上“脱离”了绝对者,或与之“分离”;

3) 关键在于,从绝对者的理念出发,如何解释这种“脱离”或“分离”的可能性和现实性。

可见,“有限事物的起源”不是一个单纯的科学理论问题(就像现在那些搞“宇宙大爆炸”理论的科学家所设想的那样),甚至不是一个单纯的形而上学问题,而是同时也是一个关乎人类生活的实践问题,因此它是哲学和宗教都共同关注的对象。如果说之前是对于“绝对者”或“上帝”本身的研究,那么现在则是对于一个(无论在什么意义上)有别于“绝对者”或“上帝”的世界的研究。这个世界为什么存在?它的意义和价值在哪里?我们这些活在世界里面的人的意义和价值在哪里?如果我们没有意识到并且解决这些问题,就必然会陷入到那个直到谢林的晚年都一直困惑着他的巨大疑难:

如果说自然界的任何事物在它的位置或阶层上就是它应该是的那样,并因此满足了它的目的,那么对于人来说却是另外的情形,因为他是通过意识和自由才达到他所应该是的东西,所以倘若他没有意识到他的目的,被这个巨大的、永不平息的运动(我们称之为历史的东西)卷走,背离了他没有认识到的那个目标,那么至少对于他自己来说,他是无目的的(zwecklos),并且,因为他是所有其他事物的目的,这样一来,所有其他事物都因为他而成为无目的的了。整个自然界都在奔忙,被包容在无尽的操劳之中。人自己也没有歇着,而是如一本古老的书所说的那样:太阳下的一切都这样充斥着奔忙和操劳,而且看不出可以达到某种真实的东西,某种让人止步休息的东西。一个种族逝去了,又来了另外一个种族,随之又再逝去。我们无望地期待着会发生什么新的东西,以便这个躁动找到它的目标。但是所有发生的东西都只是为了让另外一些东西发生,而这些东西在另外的东西面前又成为过去,所以从根本上说,一



切发生的事情都是无用的,在所有的行为、所有的奔忙和操劳里,人无非就是一场瞎忙活(Eitelkeit):一切都是瞎忙活,因为任何缺乏真正的目的的东西都是瞎忙活。人和他的行为还远远没有理解把握世界,而人自己就是最不可理解把握的东西,他不可避免地驱使我认为全部存在都是不幸的,这个看法出现在过去和现在如此众多的痛苦的声音里。恰好是他,人,把我推向那个最终的充满绝望的问题:为什么毕竟存在着某些东西?为什么不是虚无?(warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?)(XIII, 6—7)

既然“有限事物的起源”既是一个形而上的理论问题,又是一个实践问题,那么对于这个问题的完满解答只能包含在一种完满的哲学或宗教里面。在《哲学与宗教》这里,谢林宣称,其实他对于这个问题早就已经提出了一个明确的“解决方案”,不仅如此,这个解决方案在1802年的《布鲁诺》里就“已经明摆在有识之人的面前,而且以足够确切的方式写了下来”(VI, 28)。与此同时谢林也承认,他的这个解决方案还不能说是完整的,因为他的具体阐述还没有推进到“实践哲学的领域……但惟有在那个领域之内,我们才能够给出一个完整的解决方案”(VI, 29)。这是一个清晰的思路和目标。不管怎样,谢林从现在亦即《哲学与宗教》开始要进行这个尝试,“把那笼罩着这个问题的面纱完全揭开”(VI, 29)。也就是说,不仅在形而上学的领域,而且要在实践哲学的领域把这些问题贯穿起来,给出一个完整的解释,而这就是本书接下来的几章《有限事物的起源》《自由、道德和极乐》《灵魂的不朽》所要探讨的内容。

从形式上来说,谢林通过这些论述最终确实提出了一个“完整的解决方案”,尽管这个方案更多地是一个勾勒、一个提纲,在许多方面都还需要进一步的充实、发挥乃至修正。谢林的这些工作一直延续到他的所谓的“中后期哲学”,即以《论人类自由的本质》(1809)、《斯图加特私人讲授录》(1810)、《世界时代》(1811—1827)为代表的这段时期的整体构



思。就此而言,我们可以说《哲学与宗教》(1804)是谢林的中后期哲学的一份预先发布的基本纲领。

在拿出完整的解答方案之前,谢林认为有必要再回到“绝对者的理念”以及相应的“理智直观”。我们通过理智直观而认识到的是那唯一的同一个东西,因此其中不包含任何差异性 or 杂多状况。如果有人想要对他的这个最初认识进行描述,“如果有人想要说出他在理智直观中认识到的东西,那么他只能说出一种**纯粹的绝对性,没有任何进一步的规定**”(VI, 29)。

这个说法很容易让我们联想到黑格尔后来的《逻辑学》(1812)的开篇:**“存在,纯粹的存在——没有任何进一步的规定”**(TWA 5, 82)。这里我们不去深入探讨黑格尔如何一方面主张“纯粹的存在(reines Sein)和纯粹的虚无(reines Nichts)是**同一个东西**”,另一方面又说它们是**绝对不同的东西**”(absolut unterschieden),把二者的同一性看作是一种双向“转变”(Werden)的运动(TWA 5, 83),我们只想说的是,黑格尔的逻辑学的开端就是不折不扣的谢林意义上的理智直观,即表达出了“同一性和差异的同一性”这一认识。从这里出发我们也可以更好地理解谢林的这样一个命题,即他在前一章里说明陈述绝对者的“选言形式”时曾经作为例子而提出的一个断言:**“绝对观念,直接作为这一个东西,无需脱离它的观念性,本身也是一个实在的东西”**(VI, 30; vgl. VI, 25)。也就是说,“观念”和“实在”一方面是同一个东西(因为只有唯一的同一个东西),但另一方面又是绝对不同的东西(因为观念就是观念,实在就是实在),而这两方面的结合就是我们通过理智直观而获得的第一个认识。

人们可能会注意到谢林在这里使用了**“绝对性”(die Absolutheit)**这个术语,那么它与**“绝对者”(das Absolute)**又是什么关系呢?答案是,它们在本质上当然是同一个东西(因为没有别的可能),只不过“绝对性”是从“形式”这个角度来**看的“绝对者”,就像谢林后面指出的那样:“绝**



对性’就其原初的意义而言是与形式相关的,就是形式”(VI, 30)。对此我们不妨用理智直观所认识到的“ $A = A$ ”作为例子:如果这个直观的观察角度在于“形式”,那么它所认识到的就是那个“=”符号,即“绝对性”或“绝对同一性”,而如果这个直观的观察角度在于“实质”,那么它所认识到的就是那个“A”,亦即“绝对者”,进而言之,如果这里的观察角度在于作为主词的“A”,那么认识到的是“绝对观念”,而如果观察角度在于作为谓词的“A”,那么认识到的就是“绝对实在”。但所有这些都只是观察角度的差别,“A”“ $A = A$ ”“作为主词的A”“作为谓词的A”在本质上都是一回事,是唯一的同一个东西,尽管我们在这里好像区分出了“四个”不同的东西。

以这个例子为基础,我们可以很好地理解谢林在这里使用的几个重要术语所指为何:“A”本身指“绝对者”,“ $A = A$ ”指“形式”或“绝对性”,“作为主词的A”指“绝对观念”(有时简称“观念”),“作为谓词的A”指“绝对实在”(有时简称“实在”)。

这里需要特别加以解释的是“观念”(ideal, das Ideale)和“实在”(real, das Reale)这一对术语,尽管它们在前一章里已经出现。

首先,“观念”这个词从词源来看显然来自于柏拉图的“理念”(ιδέα),它是一种通过“精神的眼睛”而看到的——实即通过思想而把握到的、精神性的、仅仅存在于思想中的、非客观的、不是以物的方式而存在着的東西。我们在这里把它翻译为“观念”,其实是冒着很大的风险,因为人们在这个词下面想到的主要是近代英国经验论所说的那种纯粹主观意味的表象,或者说英语的“idea”这个词已经把柏拉图的“ιδέα”玷污了,将其贬低为一种经验性的、主观的东西,与柏拉图哲学的精神完全相悖。^①但我们在这里又不能把它翻译为“理念”,因为后者同样已经

^① 参阅《柏拉图的本原学说》,第241—249页。



是一个专门的哲学术语,而如果把它翻译为“理想”“理想的”等等,同样也会引起很多误解。鉴于“观念—实在”这对术语在哲学史里已经成为一种通行的译法,因此当它们成对出现的时候,我们还是把“das Ideale”和“ideal”译为“观念”“观念的”“观念意义上的”等等,同时也希望读者只是在一般的意义上把握到这是一种“精神性层面上的”东西,而不要误以为这是一种属于“主观思想”的东西,正如当我们说到“思维”的时候,也要从一个客观普遍的角度来理解,而不是把它理解为某某人的主观的思想和念头。

至于“实在”(real)一词,则是起源于拉丁语的“res”,后者的本意为“物”或“事情”,因此“实在”通常意味着一种现实存在着的、属于“事物”层面的、与精神或思想相对立的东西。但是在谢林这里,正如我们不能把“观念”看作是一种“主观思想”,同样我们也不能把“实在”看作是一种“客观事物”。一切的关键在于,这里并不存在着两种根本不同的、根本对立的東西,因为只有唯一的同一个东西,所以“观念”和“实在”仅仅是绝对者的两种不同方式的表现,或者说是从两个不同的方面来加以观察的绝对者,就像斯宾诺莎的那个“选言形式”所表明的那样。在这个意义上,我们才说,绝对者既是观念、观念意义上的东西,也是实在、实在意义上的东西。不仅如此,由于这个区分尚未导致真正意义上的实在事物的出现,所以谢林强调“观念”与“实在”的这个区分也只是“观念意义上的”,亦即仍然属于精神的层面。

任何领会了“选言形式”的人都会承认“一物两面”的思想没有问题。但更重要的是要追问,为什么能够从“观念”和“实在”两个方面来观察绝对者,究竟为什么区分出“观念”和“实在”两个方面?对此的答复只能是形式,确切地说,就是“观念 = 实在”这一形式。“这个形式的意思是:绝对观念,直接作为这样一个东西,无需脱离它的观念性,本身也是一个实在的东西”(VI, 30)。这个形式就是前面所说的那个“绝对



性”。谢林已经指出,理智直观所认识的是“一种纯粹的绝对性,没有任何进一步的规定性”“完全单纯的本质”,“对于这个本质,除了‘绝对性’这一表述之外我们找不到任何别的表述”(VI, 29)。“绝对性”或“绝对者”之所以被称之为“绝对的”(absolut),这从它的词源学也可以看出来,即这个词起源于拉丁文的“ab-solere”,亦即“摆脱”。也就是说,从形式上看,绝对者摆脱了一切规定性,这表明了它的“绝对性”。但与此同时,绝对者作为一个本身就包含着自已的存在的东西,作为一个**存在着**的绝对者,它必定具有一个形式,而且是所谓的“永恒形式”,即既作为观念而存在,也作为实在而存在——“观念 = 实在”。就这个唯一的同一个东西自身而言,我们称之为“**绝对者**”;就其脱离了一切规定性,保持为一种绝对同一性而言,我们称之为“**绝对性**”;就其作为一个纯粹精神性的东西而言,我们称之为“**绝对观念**”(有时简称为“观念”);就其毕竟是一个真实的存在着的**东西**而言,我们称之为“**绝对实在**”(有时简称为“实在”)。

就这样,我们从“绝对者”到“绝对观念”,再经过“形式”而得出“绝对实在”,从一个概念过渡到四个概念。当然这绝对不是说,从一个东西生出四个或更多不同的东西。毋宁说归根结底,这一切都是指**唯一的、同一个东西**。结合前面那个“A = A”的例子,就有下面这种对应,即唯一的同一个东西貌似区分为“四个东西”:

- 1) 绝对者,相当于 A 本身;
- 2) 绝对性,相当于“A = A”或“观念 = 实在”之类形式;
- 3) 绝对观念,相当于作为主词的 A;
- 4) 绝对实在,相当于作为谓词的 A。

谢林强调的是,这样一个从“一”到“四”的演进过程是一种“纯粹后续”或一种“寂静而平静的后续”(VI, 30)。谢林之所以使用了“**后续**”(Folge)这个术语,是想要表明,这里所说的是一种类似于几何学意义上



的静态的推演(比如“内角之和等于 180 度”是“三角形”的一个“后续”),或更确切地说,是概念的自然的发展或展开,它既不意味着一种实实在在的生产,即绝对者创造出“形式”“绝对观念”和“绝对实在”这三个东西,也不意味着绝对者**转变为**它们。出于这些考虑,谢林特意指出绝对者不是另外三个东西的“**施加作用者**”(das Bewirkende)或“**实在根据**”(Realgrund)。正因如此,我们就没有把“Folge”这个词像通常那样翻译为“后果”或“结果”,因为这里还谈不上实在意义上的因果作用。同理,从绝对者到形式、从观念到实在也没有“**过渡**”(Übergang),因为绝对者始终保持为完整的绝对者,绝对观念始终保持为纯粹的观念,其本身不会有任何损失或改变。用谢林自己举的例子来说,我们首先具有“**圆圈**”的理念,然后得出这个理念的形式,即“**线条上的所有的点到圆心都是同样的距离**”,但是两种情况在本质上是一回事,后者仅仅是前者的展开或推演,这里虽然也有一个“**顺序**”,但是并不存在实实在在的生产或转变过程。因此谢林说道:“在这整个范围里面不存在前后相继,毋宁说一切都是在唯一的一刹那间(mit Einem Schlage)同时流溢而出,尽管这里也遵循着一个观念上的顺序”(VI, 30)。这里所说的“前后相继”(Nacheinander)是指通常的发生在实在层面上的生产或转变,而这在当前的层面上是不可能的,毋宁说这是一个与时间无关的推演(“在唯一的一刹那间同时流溢而出”),而所谓的“**观念上的秩序**”,就是指“**概念本身的规定性的秩序**”,各种规定性虽然是“一个接一个”地出现,但这个秩序是与时间无关的,是一个永恒的秩序。

就这个秩序本身而言,谢林给出了一个明确的排位:

第一位的东西:绝对观念;

第二位的东西:形式(“观念规定实在”);

第三位的东西:绝对实在(VI, 30)。

在接下去的地方,谢林提出了另一种区分:



- 1) “绝对观念”,即“上帝”;
- 2) 绝对观念和绝对实在的“中介”(das Vermittelnde),即“绝对性或形式”;
- 3) “绝对实在”,作为“另一个形态下的绝对者”。

我们看到,这两种划分法里都未出现“绝对者”,看起来只有“三个东西”,而不是我们刚才所说的“四个东西”。其实这是不重要的,因为绝对者**就是**那三个东西,那三个东西**就是**绝对者,归根结底还是只有唯一的同一个东西。

但不管怎样,这里毕竟区分出了多个东西,在名义上我们也可以说“上帝”和“绝对性”是两个东西,而且前者就“观念上的顺序”而言甚至可以说在后者之前或之上。因此谢林说,假若埃申迈耶尔也是在这个意义上区分“上帝”和“绝对性”,那么这没有什么好反对的,“我们对此很容易达成一致看法。”(VI, 31)问题在于埃申迈耶尔并不是这样来理解的,毋宁说他是把“上帝”和“绝对者”当作**两个根本不同的东西**,坚持要把前者至于后者之外或之上,在这种情况下,他也就只能通过“憧憬”、“感触”之类东西来把握他心目中的那个“上帝”,却不知道,对于真正的上帝的真正的把握只能是“知识”,是上帝作为“灵魂的自在体本身”在灵魂之内认识到上帝自己,而灵魂随之也认识到了上帝。

我们已经多次指出,“形式”(“ $A = A$ ”或“观念 = 实在”)是绝对者或上帝的一种自我认识。在这个认识里,“绝对实在”成为“绝对观念”的一个“独立的映像”(Gegenbild),成为一个“客观的”东西(VI, 31)。如果要作一个不太恰当的比喻的话,那么可以说“形式”是一面镜子,当“绝对观念”出现在镜子面前,镜中出现的那个“映像”就是“绝对实在”。但这个比喻是不太恰当的,原因在于,按照通常的观念,相对于某个实物而言,它在镜子中的映像是远远不如实物完满的,甚至可以说是“虚幻的”。但在这里则是完全不同的情形。“绝对实在”和“绝对观念”一样



完满，“绝对实在”作为“绝对观念”的一个真正意义上的“映像”，在任何方面都是和后者一样的，堪称后者的一个完满的复制品，它和后者的唯一区别仅仅在于，它是后者的映像。“绝对观念”是绝对者，它的映像“绝对实在”也是绝对者，甚至那面镜子亦即“形式”也是绝对者。在这里，如果我们一直牢记斯宾诺莎和谢林的“选言形式”表述方式，那么我们就不会产生错觉，仿佛谢林陷入了自相矛盾，一方面强调绝对者的唯一性(vgl. VI, 21)，另一方面又在这里制造出至少“三个”绝对者。但实际上谢林当然不会犯这样低级的错误，而是明确指出，虽然“形式”或“绝对实在”是一个绝对者，但这绝不是指“另一个绝对者，而只能是另一个形态下的绝对者”(VI, 31)。还是那句话，“绝对观念”“绝对实在”和“形式”是唯一的同一个绝对者的三个不同的形态。之所以在这里区分出“三个”东西，关键还是在于那个“形式”，即绝对者的理智直观或自我认识：“我是我”——这里本身就包含着“对于无差别者的区分”(借用黑格尔的一个术语)。

但无论如何，从“唯一的同一个东西”谈到这个东西的“三个形态”，这里毕竟有一个从“一”到“三”乃至“多”的发展过程。如果人们——比如埃申迈耶尔——没有理解我们前面所作的阐释，就会误以为这里出现了三个根本不同的东西，而这就不可避免地要导致如下误解，即把绝对者的那种“自我认识”看作是“绝对性的自身脱离、自身分割、差异转化”(VI, 31)。

对于这样的重大误解，谢林不仅在《哲学与宗教》里，而且在同时期的著作(比如《维尔茨堡体系》)以及随后的论著(比如《世界时代》)里都不厌其烦地予以澄清。

不过我们暂时还是把论述集中在《哲学与宗教》这部著作里，看看谢林是如何逐一批判“自身脱离”“自身分割”“差异转化”这三种错误的理解。



1)所谓“自身脱离”(Herausgehen aus sich selbst),或按字面上的意思,“走出自身”,显然意味着一个东西离开之前的状态,进入或者过渡到另一个状态。但是,在绝对者那里会发生这样的事情吗?

谢林的论证思路是这样的:a)“自身脱离”是否意味着设定一个客观的方面(即实在方面),导致绝对者的观念性遭到扬弃?对此的答案是,绝对者虽然成为客观的,但并没有因此损失一丝观念性,因为它是在一个实在的映像那里成为客观的,换言之,那真正处于客观方面或实在方面的东西,其实是绝对观念的一个映像,而不是绝对者本身。在这种情况下,绝对观念“并没有与映像搅和在一起”(VI, 32),因此不能说绝对者是由观念(主体)和实在(客体)组合构成的东西。绝对者本身没有任何变化,它的完满性也不会有丝毫损失,正如一个人在照镜子的时候,虽然他的镜像仿佛成为一个客观的东西,但他本人并不会因此有任何损失。

谢林随后再提出两种可能:b)自我认识是一个不可避免会带来变化的行为吗?c)自我认识是一个从本质到形式的过渡吗?然而这两种情况都是不可能发生的。

首先,b)情况之所以不会发生,原因在于,自我认识根本不是一个真正意义上的“行动”(Handlung)、“行为”(Tätigkeit)、“现实的行动”(Akt)等等——对于这几个术语,谢林解释说这只不过是仿照人的行为方式来叙述,其实这几个术语本身都是同样的意思,只不过“Handlung”和“Tätigkeit”是纯德语的表述,而“Akt”一词则是来源于拉丁语。换言之,自我意识是一个静态的类似于公式“A = A”的东西。用谢林的话来说就是,主体—客体的分立是绝对观念的一个“全然直接的表现”(VI, 32),亦即一个永恒的、静态的呈现。自我认识既然不是一个行动,自然也不会带来任何变化,既不会造成自身的变化,也不会造成其他东西的变化。

再者,c)情况也不会发生,因为“形式和本质是同样的永恒的,形式



和本质不可分离,正如绝对性和上帝的理念不可分离”(VI, 32)。也就是说,自永恒以来,只要有本质,也就有形式,反之亦然。因此不存在从本质到形式的过渡,绝对者没有必要从本质出发,转移到形式那边去。简言之,由于各种规定性及其对立自永恒以来就静态地呈现为如此这般,所以绝对者本身没有带来变化、没有行动、没有运动(过渡)。

2)至于“自身分割”(sich-Teilen),这个就比较好理解了。从字面上的意思看,它是指绝对者把自己分割成两部分,其中一部分是主体,另一部分是客体。对此谢林甚至使用了“扦插”这个形象的比喻来进行说明。但这种事情也是不会发生的。因为谢林始终强调“主体”和“客体”都是**完整**的东西,仅仅是唯一的同一个绝对者的不同表现,所以这里不存在“分割”的问题,因为通常理解的“分割”总是意味着一个完整的东西分裂成了不同的部分。再者,回到刚才所说的“映像”或这里所说的“反射”(Reflex)的情况,正如我照镜子的时候,虽然出现了“镜像”和“我本身”这两个东西,但这并不意味着“我”就被分割了;实际上我仍然是完满的一个人。谢林反复强调,在这个关系里,绝对者虽然有一个映像,但二者永远都是相互平行的,“永远都不会搅和在一起”(VI, 33),其中维持着一种完满的同一性。

3)最后是讨论“差异转化”(Differenziertwerden)问题。谢林在这里讨论的对象换成了“自在体”这个说法,不过我们当然知道这只是“绝对者”的另一个名称而已。诚然,绝对同一性或自在体是一种不具有任何差异的纯粹单纯性,但在出现了一个独立的映像的情况下,这就意味着绝对同一性转变为一个包含着“差异性”的东西吗?对此必须这样来理解,即绝对同一性本身仍然是与任何差异性无关的,只有它**借以**客观化的那个东西才是差异性——也就是说,由于绝对同一性是**借助于形式**才出现主客分立的情况,所以只能把差异性归结到形式那里,而不是归结于绝对同一性本身。换言之,形式是差异性的本原,是它造成了最初的



差异。这个形式，就是自我认识，就是“ $A = A$ ”中的“ $=$ ”号，它一方面代表着同一性，但由于这里毕竟区分了左右两边的 A ，所以它另一方面也代表着差异性。谢林接下去说道：“那个独一无二的、同样的同一性通过一些特殊的形式转变为一个客观的东西，但这些形式只能是**理念**……”（VI, 33）这个说法是有些出人意料的，因为谢林突然用复数的表述提出“一些特殊的形式”，而且直接把它们看作是“理念”。也就是说，谢林实际上把“同一性”与“差异性”问题转化为了“统一性”与“特殊性”问题，而后面这个问题恰恰在“理念”那里表现得尤为明显。

在理念学说的鼻祖柏拉图那里，已经出现了这样的疑难，即理念一方面代表着“统一性”原则，是众多现实事物的唯一的原型，但理念本身又处于“特殊性”的规定之下，因为存在着众多特殊的理念。为了解决这个困难，柏拉图提出了两个比理念更高的本原，即代表着最高的统一性原则的“一”，和代表着最初的“差异性”原则的“不定的二”。即便如此，单就“理念”这个层面来看，我们仍然必须从“一即多，多即一”这个辩证的立场来理解“统一性”与“特殊性”之间的关系。因此谢林重复了莱布尼茨的那个对于“单子”（*Monade*）的经典规定：“每一个理念都是一个自为的宇宙，所有的理念合起来成为唯一的一个理念”（VI, 33/34）。至于那个唯一的形式如何转化为众多的特殊形式或理念，谢林在这里并没有作出解释，但按照他一贯的思想，这仍然是一个“永恒的”分化关系——“唯一的”形式或理念**本身就**直接派生出无穷多的特殊形式或理念。盖言之，谢林并不否认一般意义上的“差异转化”，但他首先确定这个差异转化跟绝对者无关，而是由形式造成的；其次，不能把这个差异转化理解为一种“现实的”差异转化，因为这件事情 1) 绝不可能在绝对者的映像之内发生，2) 当然更不可能在绝对者自身之内发生。也就是说，归根结底，“绝对观念”“形式”“绝对实在”之间的差异仍然只是一种形式上的差异，这个差异之所以不能说是“现实的”，是因为它们并没有实



实实在在地转变为不同的东西。一切都只是在“观念的层面”上发生的，这是一种静态的、永恒的演变，亦即谢林所说的“永恒转化”。绝对者不可能停留在枯燥空洞的“A”或“A = A”上面，它必然会展开自身，首先在概念上通过“同一性与差异性”“一与多”的辩证关系并按照一种“观念上的秩序”呈现出无穷丰富的属性。惟有在这个意义上，我们才可以正确理解绝对者的“自我表象”或“自我呈现”（Selbstrepräsentation）（VI, 34）。

“表象”（Vorstellen）和这里所说的“呈现”（Repräsentation）这两种活动，按通常的意思，都是指在思想中想象或者重现某些事物或场景，对我们人来说，当这样做的时候，那些对象可能并未存在于眼前，甚至可能是根本虚幻的。但是，当绝对者也进行“想象”或“呈现”的时候，显然是另外的情形。因此谢林说道：“一切单纯有限的表象活动就其本性而言都**仅仅是**观念意义上的，与此相反，绝对性的各种自我呈现就其本性而言则是实在意义上的”（VI, 34）。因此绝对者的任何“表象”或“呈现”在那个“映像”或“绝对实在”里面皆有对应，毫无缺失。“映像”里的一切东西都是通过这种方式由绝对者塑造而成的，绝对者把它的全部本质性都让渡给了“映像”，因此“映像”成为一个“客观的”绝对者，在我们之前所说的那种意义上，成为“另一个绝对者”。绝对者把它的镜像或“映像”塑造为“另一个绝对者”，这个活动就是所谓的“**渗透式塑造**”（Hineinbilden, Einbilden）——按照通常的理解，“Einbilden”本应翻译为“想象”，但它在这里和前面所说的“表象”和“呈现”实际上是同一种活动，这种活动塑造了“映像”里的一切，而且它不是一种外在的塑造（bilden），就像木匠制作一把椅子那样，而是一种仿佛融入了绝对者本身在内的塑造活动，因为绝对者把它的全部本质性都注入其中（hineinbilden），鉴于这种情况，我们才不是把它翻译为容易引起误解的“想象”，而是把它翻译为“渗透式塑造”。



在这种情况下，“映像”作为绝对者的完美化身，成为一个绝对的和独立的东西——但是这里必须加上一个至关重要的前提：只有以那个“形式”为依据，随之也以绝对者本身为依据，“映像”才是一个绝对的和独立的东西（VI，34）。

绝对者创造了“映像”里的一切，确切地说，创造了“映像”里面的全部理念。这是**第一个创造活动**。由于“映像”具备了绝对者的全部本质性，所以理念也具备了创造力，而且它们创造出来的同样是一些永恒的和绝对的东西。这是**第二个创造活动**。并且，鉴于这两种创造活动在本质上的延续性，所以它们是“**同一个创造活动**”（VI，35）。

通过这些创造活动，“映像”成为一个完美的世界，它本身无疑也是一个绝对的、无限的东西。也就是说，这里仍然跟“有限事物”无关。既然如此，本章所要讨论的那个问题，“**有限事物的起源**”，又将从何谈起呢？

在这里，谢林使用了“有限的自然界”“感性世界”和“现象世界”等术语，用它们来指代“有限事物”。那么，这个有限的世界又是从何而来呢？自古以来，人们设想了很多可能性，尝试着对其进行解释。“在这些尝试里面，那个最古老的、最为频繁地被重复的办法是‘流溢说’。在这个学说看来，神性所流溢出来的东西逐步下降并远离最初的源泉，失去了神性的完满性，并最终过渡到对立面（物质、缺失），就像光线在其边界处最终被黑暗吞没那样”（VI，35—36）。既然这是一个“最古老”“最为频繁出现”的解释，那么我们有必要对此仔细探讨一番。

诚然，“流溢”（ἀπόρροια，Emanation）或“流溢说”（Emanationslehre）在哲学传统里具有悠久的历史 and 重要的影响。根据一些学者（Hans Jonas, Heinrich Dörrie, K. Kremer）的考证，“流溢”——也即恩培多克勒和德谟克利特所说的“流射”——最初只具有认识论上的意义，用来说明外在事物是如何对感官产生影响的。在后来的希腊化时



期,主要经过后期斯多亚学派、普鲁塔克、亚历山大的斐洛、诺斯替教派、特别是新柏拉图主义者柏罗丁的发挥和阐释,这个概念逐渐获得了本体论上的意义,即表述的是万物产生自本原的过程以及与本原的关系。在柏罗丁的影响下,后来的基督教思想家(比如爱留根纳、托马斯·阿奎那、埃克哈特长老等)继承了这个概念,用它来解释上帝的创世、上帝与被造物之间的关系。^①尽管各种哲学的和神学的理解交织在这个概念里面,但基本可以确定的是,古代流溢说的首要旨趣主要表现为以下两点:1)克服本原(上帝)与有限事物之间的鸿沟,说明有限事物的来源,肯定它们的存在的价值和意义;2)与此同时,所有的流溢说都把“流溢”理解为本质的一种“线性的、数量上逐渐衰减乃至消亡”,因此它又强调着本原(上帝)与有限事物的差别,并导致对于后者的贬低和否定。

需要指出的是,在所有近代哲学家里面,恐怕没有谁像谢林这样如此频繁地将“流溢”问题拿出来专门讨论,而且在其一生漫长的哲学思考中都在不断反思和重新阐释“流溢”的意义,甚至可以说他的后期哲学的成败(也即他所主张的和他所批判的立场)在很大程度上就维系于这个概念上面。相比之下,除了下面将会谈到的斯宾诺莎之外,莱布尼茨仅仅在很少的几个地方(比如《单子论》第47节和《神正论》第385节)提到,单子是通过“神性之持续的放射”(per continuas Divinitatis fulgurationes)或一种“必然的流溢”而产生出来的^②,这些观点严格说来与斯宾诺莎相差无几。至于黑格尔,他在《哲学全书》里认为“流溢”观念

① Heinrich Dörrie, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*. In ders. *Platonica Minora*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1976. S. 70—86. Vgl. auch Joachim Ritter und Karl Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2. Basel, 1984. S. 445 ff.

② G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Teil II. S. 611. Hamburg 1996. G. W. Leibniz, *Versuch in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. S. 365. Hamburg 1996.



来自于东方宗教,其在自然哲学里的意义虽然优于“进化”观念,但仍然是一种片面的和肤浅的理解(TWA 9, 33)。除此之外,黑格尔仅仅在《哲学史讲演录》里评述新柏拉图主义的时候相对较多地谈到“流溢”,同时并不认为这是一个值得特别对待的话题,而且还特意强调道:“诸如‘分裂’(Entzweiung)‘流溢’(Emanation)‘放射’(Ausfließen)或‘出现’(Hervorgehen)‘产生’(Hervortreten)‘出落’(Herausfallen)等等,都是近代人也经常提到的名词,但这些名词事实上什么都没有说”(TWA 19, 463)。然而黑格尔列举的这几个说法,恰恰涉及谢林所讨论的绝对者是否“脱离自身”“分割自身”“发生差异转化”等重要问题,而这显然是应当引起我们重视的。

实际上,谢林早在1796/97年的《对于知识学唯心主义的阐释》这部著作里就第一次提到了“流溢”概念。之所以提出这个概念,是为了说明无限者与有限者之间的关系,或者说澄清无限者与有限者之间是否存在一种过渡和衔接——从形式上看,这与古代流溢学说讨论本原(上帝)如何派生(创造)有限事物是同样一个问题。谢林认识到,近代的笛卡尔—康德—费希特在根本上都未能解决的“二元分裂(对立)”问题,而这个问题又可以归结为始终困扰着古代哲学家们的那个根本问题,即当他们孜孜不倦地追求杂多事物背后的统一性时,总是不免问道:为什么除了绝对的“一”之外,毕竟还存在着“二”乃至“多”?为什么会有“差别”?或者用谢林如今的话来说,就是:“那个‘他者’从何而来?……这个谜一般的‘他者’究竟从何而来?”(VIII, 256)在另一处地方,谢林则如此发问:“这个‘他者’究竟是什么东西?它从何而来,为着什么而存在?”(VII, 55)

按照谢林早期的认识,在无限者和有限者之间是不存在过渡的。他的意思不是要在这里制造出一个分裂的鸿沟,而是强调,作为最高本原的“绝对者”或“精神”不是一种僵化的存在,而是一种原初的自我直观



活动,在这个活动中,精神成为它自己的对象。就精神就是这个活动本身而言,它是无限的,就精神成为对象而言,它又是有限的,因此只有当精神成为有限而言,它才是无限的,只有当精神是无限的,它才会成为有限。也就是说,对于作为最高本原的精神而言,“无限”和“有限”不能孤立地予以讨论,而是只能在原初的统一中才具有意义,这两个概念在逻辑上和时间上都没有先后之分,是同一活动的两个方面,具有“绝对的同时性”(I, 368)。正是在这个意义上,谢林宣称:

从无限到有限——没有**过渡**!这是最古老的哲学的一个原则。早先的一些哲学家至少是试图通过某种形象化的说法来掩盖这个过渡,所以才产生出了“流溢说”,这份来自最古老的世界的遗物。……只是到了后来的时代,才出现一些枯燥僵硬的体系,企图在无限和有限之间找到一些中间环节(I, 367—368)。

从这段话里我们暂时还不能得出谢林对于“流溢说”的完整的理解和态度,但至少可以看出,他赞成流溢说的某些做法,即划清无限者与有限者的界限——不是为了制造二者之间的鸿沟,而是为了强调无限者的独特本性和永恒完满。就此而言,那个“来自最古老的世界的遗物”具有其特殊的意义和价值,即它至少把有限性原则乃至有限事物理解为一种自永恒以来就与最高本原直接联系在一起的,或者说与最高本原同样永恒的东西,而不是由后者转化而来。

重要的是,在同样的地方谢林还提出,按照那种“没有过渡”的理解,“斯宾诺莎主义就是不可避免的”(I, 367)。谢林的意思是,斯宾诺莎哲学也可以被看作是一种“流溢说”。为什么呢?众所周知,斯宾诺莎哲学一方面确立了唯一的实体或上帝,另一方面又设定,无穷多的有限事物以无穷多的方式必然从上帝那里派生出来,就像从三角形的本性必然得出它的三个角等于两个直角之和一样,“自永恒以来且直到永



恒”(ab aeterno et in aeternum)都是如此。^①在这里,斯宾诺莎经常使用的“派生”(sequi)或“流溢”(effluxisse)等术语是同样一个意思,它表达的是一种超出时间规定的几何必然性,与犹太—基督教通常所谓的上帝的“创世”以及一切诸如此类的具体“行动”没有任何关系。因此,尽管斯宾诺莎自己在任何地方都从未援引古代流溢说,但在谢林看来,这些思想和他所理解的古代流溢说是非常一致的,即一方面明确区分无限者和有限者,另一方面又承认了有限者与无限者相关的永恒起源。

谢林对于流溢说和斯宾诺莎哲学的这种理解在他的“同一性哲学”时期变得益发明显。在与费希特的主观唯心主义进行论战的过程中,谢林越来越感觉到无限原则与有限原则的激烈冲突,以及澄清这个冲突的紧迫必要。这时的谢林坚持认为,无限者——即“绝对者”或“绝对同一性”——本身不会转变为有限者,有限者就其“自在的本性”而言也不是产生出来的,甚至严格说来,有限者就其“自在的本性”而言实际上是无限的,只不过处于量的规定下,而这又不过是由于某种立足于特殊视角的立场而造成的。因此谢林宣称,那种以为绝对同一性现实地脱离自身而发生转变的看法是“全部哲学的基本错误”(IV, 119),这和他过去反对从无限到有限的过渡是完全一致的。

到了《哲学与宗教》这里,谢林在谈到“有限事物的起源”时又谈到“流溢说”,指出在这种学说看来,“神性所流溢出来的东西逐步下降并远离最初的源泉,失去了神性的完满性,并最终过渡到对立面(物质、缺失),就像光线在其边界处最终被黑暗吞没那样”(VI, 35—36)。这里所说的“流溢说”与上述斯宾诺莎的“流溢”(或“派生”)显然不同,而是更接近于新柏拉图主义者柏罗丁的流溢说。但柏罗丁主张神性或本质的逐渐流失,因此是斯宾诺莎—谢林的“同一性哲学”所不能接受的,因

^① Baruch de Spinoza, *Ethik, in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch-Deutsch. S. 44. Hamburg 1999. 详细参阅斯宾诺莎:《伦理学》第一部分,命题 16,命题 17 之附释。



为在后者看来,每一个事物就其“自在的本性”而言都是绝对的、完满的,而不是处于一个渐进的、真实的下降和弱化过程中——这些只涉及量的规定,而与唯一的质无关。除了《哲学与宗教》之外,谢林于这段时期发表的《自然哲学之箴言导论》(1806)和《阐述自然哲学与改进后的费希特学说的真正关系》(1806)等著作也都坚持反对这种“递减的延续性”(VII, 150, 192)。尽管如此,谢林还是认为,流溢说比起某些拙劣的学说——比如埃申迈耶尔的学说——要“远为值得重视”(VI, 36),因为它至少是通过一种中介,“不是以肯定的方式,而是以否定的方式”,通过一种逐渐的远离来描述有限物的产生,而不是像埃申迈耶尔等人所粗暴误解的那样,以为绝对者仿佛自废武功一般把自己切为两半,或者亲自直接转变为有限事物及其世界。

同样值得重视的是,谢林在批评“流溢说”的同时还批评了另外一个“最粗鲁的尝试,就是在神性之下安置一种物质,一种无规则和无秩序的质料,这个东西通过神性的作用而孕育万物的原型,把它们生出来,并获得一种合乎规律的机制……”(VI, 36)这就是以“神性”和“物质”二者同为最高本原的“二元论”,比如波斯的拜火教就是如此。而谢林对此的拒斥态度是很明显的,他甚至认为,“真正的哲学的首领和父亲[柏拉图]被称作这种学说的制定者之一,这样他的名字就被玷污了”(VI, 36)。而在1806年的《自然哲学箴言》(*Aphorismen über Naturphilosophie*)里,谢林同样提出:“尤其是人们通常对于柏拉图学说在这个问题上的阐释认为,柏拉图真的断定有一种不依赖于上帝的物质,这种物质借助于上帝的理智才获得了可见宇宙的秩序与和谐;对此我们很难理解,这个阐述如何直到最近的时间都还能站得住脚”(VII, 192)。

但我们必须指出,谢林在这里对于柏拉图的这个评价是错误的,因为事实上柏拉图恰恰就是认定了有两个本原:一个是代表着“神性”的“一”,另一个是代表着“物质”的“不定的二”,这种“二元本原学说”本



来就是柏拉图哲学的核心和基石^①,属于柏拉图哲学的最精华部分之一,怎么能说是“玷污”了柏拉图的名字呢?从这个错误的认识出发,谢林甚至罕见地批评柏拉图的《蒂迈欧》这部深奥的著作(其中有着大量的关于“质料”本原的论述),认为这“无非是柏拉图的理智主义与一些更粗糙的、过去曾经占据主导地位的宇宙起源论概念的联姻”(VI, 36),并且宣称柏拉图的永垂不朽的功绩恰恰在于让哲学“一劳永逸地与这些概念决裂”(VI, 37)等等。^②相应地,谢林极力褒奖新柏拉图主义者的那种做法,即“把那个据说是柏拉图主张的‘物质’完全排除在他们的体系之外,单凭这一点就已经证明,他们终究比所有的后继者都更纯粹和更深入地理解把握了他们的师尊的精神。他们宣称物质是虚无(Nichts),把物质称作非存在(Nichtseyn, οὐκ ὄν)……”(VI, 37)诚然,我们理解谢林的心情,即他想要反对一种“粗俗的二元论”,而他之所以反对二元论,原因又是在于,如果承认那个“物质”是“恶的本原”,那么无论是把它看作是原初以来即与上帝并存的,还是把它看作是上帝派生出来的,总之上帝都与有限事物的产生及“祸害”(“恶”)而出现脱不了干系,因为这要么表现了上帝的无能(竟然受到恶的本原的限制),要么表现了上帝的无耻(竟然成为“恶”的“积极创造者”),而这些都是令人可以接受的。

其实我们这里也可以看出,只要不是把“有限事物的起源”及“恶的起源”算作上帝的责任,那么“二元论”并不是绝对不可接受的。我们甚至可以说,如果某种“二元论”能够完满地解决这个问题,那么它简直就

① 参阅拙文《柏拉图的二元本原学说》,载于《哲学门》2007年第一辑,北京:北京大学出版社2007年版。亦参阅拙著《柏拉图的本原学说》中的大量相关论述。

② 很显然谢林在这段时间对于柏拉图的《蒂迈欧》是一种贬斥的态度,甚至认为这是一部伪作。在《哲学与宗教》出版之前,德国古典语文学家温迪希曼(Karl Windischmann)刚刚翻译出版了柏拉图的《蒂迈欧》,并且寄送一册给谢林,而谢林在回信中居然用一种“挑衅”的口气说道:“如果说《蒂迈欧》不是柏拉图的著作,您有什么意见?” Vgl. F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente III*. Hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1974. S. 46.



是必需的。正因如此,谢林从后来的《论人类自由的本质》(1809)开始,反而正大光明地扛起了某种“二元论”的大旗。比如他在《哲学与宗教》里赞扬新柏拉图主义者把“物质”看作“虚无”或“非存在”,但在后期却区分出“虚无”或“非存在”的两层含义:一层是指绝对的虚无,没有这个东西;另一层是指相对的非存在,或者说“仅仅是一种尚未存在着的非存在,但却具有存在的可能性……它能够**转变为存在**。”^①换言之,这是一个原初的、不可消除的本质,它仅仅是相对地、暂时不存在,但本身仍然是一种存在。因此谢林在《论人类自由的本质》(1809)里说道:“这个根据……就是上帝之内的**自然(Natur)**,一个虽然与他不可分割,但毕竟有所区别的**本质**”(VII, 358)。而在1810年的《斯图加特私人讲授录》里,谢林更是明确宣称:

这个居于从属地位的本质,这个黑暗的、无意识的东西,上帝作为本质持续地从自身、从他真正的内部试图逼迫出去,排斥出去的东西,就是**物质**(当然不是那种已经成形的具体物质);因此,物质无非是上帝的无意识的那部分(VII, 434—435)。

可见,只要别把“有限者的起源”和“恶的起源”算作绝对者或上帝本身的责任,那么谢林既可以在《哲学与宗教》里拒斥“物质”和“二元论”,也可以在后期哲学里把“物质”看作上帝的一个组成部分,采纳某种形式的“二元论”。而对于“流溢”,谢林也是同样的态度。

谢林自始至终(无论早期还是后期)都坚持的一个观点,就是有限事物不是直接起源于绝对者,这件事与绝对者无关,绝对者对此不承担责任。在这个意义上,如果一定要使用“流溢”这个说法,那么只能说,“从上帝那里仅仅流溢出(emanier)无限者”或“从无限者那里流溢出

^① Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Lasaulx*, herausgegeben und eingeleitet von Siegbert Peetz, Frankfurt a. M., 1990. S. 113.



(*hervorquillt*)无限者”(VI, 161, 174)。或者借用谢林的另一个说法：“一切事物,就其**本质**而言,其来源都是一个永恒的来源……因为,借助于单纯的同一律,一切东西都从上帝的理念那里流溢而出(*fließt aus*)”(VI, 182)。这些东西虽然是上帝派生出来的,但并不是“作为有限事物”而从上帝那里流溢出来的,它们之所以后来成为“有限的”,乃是有着另外的原因。既然如此,有限事物,或更确切地说,有限事物的本原,就是**自己从自己那里流溢出来的**,或者说有限事物除了上帝之外,还有另外一个本原。^①这另一个本原的存在使得谢林揭示出了“流溢说”的另一个重要维度,即“流溢”不仅意味着绝对者的清静无为,而且更进一步意味着绝对者没有办法去控制“流溢”的发生,特别是另一个本原的“自行产生”(Selbstentstehung)。

最早表现出后期谢林的这种二元本原学说倾向的地方,是他在《论人类自由的本质》里面对于“存在者”和“存在的根据”的区分:上帝是唯一的一个东西(一元论),但就上帝凸显为一个“存在者”而言,他的存在需要一个不依赖于他的“根据”(二元论)(VII, 358)。严格地说,这个根据既不是上帝本身的根据,也不是作为“存在者”的上帝的根据,而是“上帝的存在”的根据。无论如何,这个根据是一个绝对地自行产生出来的东西,担当得起“本原”这个称号。在这种二元本原学说的背景下,如果“流溢”不是被看作一种直接的、持续的从绝对者而来的溢出(之前的“同一性哲学”思想已经坚决地否定了这一点),而是被理解为另一个一本原的自行产生,那么“流溢说”就具有一个根本的优点,即“它允许神性保留在原初的寂静和自由中”(VIII, 257)。绝对者保持在那个不被触

^① 谢林认为,奥古斯丁(*De lib. arb. L. 1, C. 2*)正是在这个意义上坚持,既然从上帝的实体只能派生出上帝,那么被造物乃是从“无”中创生的,它们的支离破碎和缺陷也是来自于“无”(Vgl. VII, 373)。



动的超绝层面,不进入另一层面,对于发生在另一个层面上的东西也不承担任何责任——这是谢林从始至终强调的绝对者的超绝性(Transszndenz),也是他一贯反对从无限到有限的“过渡”和“延续性”的原因,因为任何过渡都意味着绝对者在本质上的某种变动。对于这一点,谢林甚至把它提升到了这样的高度:“智慧(科学)的基本准则和首要准则在于:一旦确立了的东西,就永远都被确立,绝不会又被推翻,否则的话它宁愿从一开始就不被确立”(WA II, 52; vgl. WA III, 228/229)。^①

正是在这个意义上,谢林在1811年以降的《世界时代》各个书稿和手稿中都明确地承认一种二元本原学说。在该书的导论里,一开始就指出那个原初的超世间的本原“与另一个较低级的本原结合在一起”(WA I, 5),至于这个“结合”究竟是怎么发生的,谢林在反复的重新阐释和修改过程中有着不同的说法,但总的说来无非是这样一个意思,即这是一个必然的、不可理喻而只能予以接受的事件。比如,在1811年的《世界时代·原稿》中,绝对者被比喻作“纯净”“纯粹”“最纯粹的宁静”“超存在”“无所欲求的意志”等等,而这个意志在内心的宁静中突然感受到(empfängt)一个要求去存在的意志,另一个“永恒的意志”(WA I, 30 ff.)。而在1813年的《世界时代·二版》里,谢林更明确地说道:

这另一个意志是自己产生出来的,所以它是一个无条件的、在自身内全能的意志。它绝对地自己产生出来,就是说来源于自己,通过自己而产生出来。无意识的渴望(Sehnsucht)是它的母亲,但这位母亲只是接纳了它而已,是它自己把自己生出来的……这另一个意志不是从永恒那里(aus der Ewigkeit),而是在永恒中(in der

^① F. W. J. Schelling, *Weltalter. Urfassungen*. Hrsg. von Manfred Schröter. München 1949.



Ewigkeit)自己产生出来的。这种情况就好像是在人的心灵中,一种意志在无意识中,无需借助人的行为就自己产生出来,人只是随后发现这个意志……(WA II, 55/56)

也正是在这个意义上,即把“流溢”理解为另一个本原的“自行产生”而言,谢林重新评判了流溢说的价值。既然绝对者是一个纯净的、纯粹的本质,不经历任何变化,不会由静到动,不派生任何事物,也没有任何行动和行为,不产生任何作用或后果,那么必须让另一个性质截然相反的本原从自身那里流溢出来或自行产生出来。必须存在着这另一个本原,才会带来变化和运动,带来这个无穷丰富的杂多世界,甚至促使原初本原——就它与另一个本原不得不发生关联并保持在一种关联中而言——也发生一定改变。因此,谢林在《世界时代·原稿》(1811)的结尾回顾部分里再次提到了“所有体系中最古老的那个体系,亦即流溢说”,并说道:“不可否认,在某种意义上任何体系在开端的时候都需要流溢,也就是说,那个最初跟随永恒而来的东西绝不是通过永恒里面的一个运动,而只能是通过自己的力量产生出来,正如那流溢出的东西自行从它的源头挣脱出来”(WA I, 162)。也正是在这里,谢林给予了流溢说迄今为止最高的个人评价,即:“如果人们愿意复兴‘流溢’这一古老的观念或类似思想,那么真正说来,实在没有必要去创立什么新的学说。”^①

通过这种意义上的流溢说,谢林至少在某种意义上解答了另一个本原或“他者”为什么存在的问题。绝对者和“他者”的并行存在几乎成了一个不言自明的基本前提,就像谢林在《世界时代》1815年的一份残篇手稿中第一句话就提出的那样:“在上帝之中有必然性和自由”(VIII,

^① F. W. J. Schelling, *Weltalter-Fragmente*. S. 220. Hrsg. von Klaus Grotzsch mit einer Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.



209)。另一方面，谢林尽管大谈“二性”（Zweyheit）或“二元性”（Duplizität），但他和在《哲学与宗教》中的立场一样，拒不承认自己的学说是波斯拜火教意义上的“二元论”，即主张两个同样根本，但绝对水火不容，永远势均力敌地斗争着的本原。正因如此，谢林在强调他者的“自我发源”的同时，仍然企图在这种流溢和绝对者之间建立一种联系。简单地说，就是把“流溢”理解为一件为了绝对者的真正完满而发生的事情，换言之，绝对者的概念的完善离不开另一个本原的概念，它在概念上就需要并设定一个“他者”的存在，并在这个意义上成为“他者”之存在的“原因”，尽管“他者”的存在事实上是完全独立于它的。谢林为了让这些考虑与之前高度评价的流溢说得以协调，故而把古代某些神学家的这样一个思想——“上帝是所有在他之外的存在的原因，但不是通过一个明确的活动或外在的运动，而是通过他的单纯的、安静栖息着的意志”^①——称作“最接近真理的思想”（VIII，257）。或者他干脆说道：“真实的情况是，上帝自身在本质上是一个安息着的意志（纯净的自由），而**如果上帝存在，那么‘他者’也必然直接存在**”（VIII，258）。人们几乎可以说，这就是谢林对于“他者”之存在的“本体论论证”，他以这种方式赢得了—一个所谓的“活生生的上帝的概念”。但实际上，当谢林企图在某种程度上削弱或者掩饰二元论的意味时，他隐约又回到了斯宾诺莎式的“流溢”思想，即上帝单纯通过自己的本性就自然而然地成为一切事物的原因。

因此我们看到谢林的困窘在于，一方面他想保持绝对者的超绝性，与有限事物划清界限；另一方面，当这个思想走到极致，就会像柏拉图在《巴门尼德斯》里讨论“一”与“多”的关系时所表明的那样，导致“绝对者”与“有限事物”这两个层面完全割裂，以至于连神都不认识凡间事物的荒谬结论（Parm.，134d—e）。这些思想与谢林关于绝对者或上帝的

^① F. W. J. Schelling, *Weltalter-Fragmente*, S. 223.



自由的思想是联系在一起的。绝对者或上帝的超绝性标志着自由的一个方面,即它不为所动地面对任何“他者”或在任何在“他者”的层面上发生的事情,保持着纯净。但这只是一种消极的自由。而真正的、积极的自由应该是按着自己制定的目标去行动,比如去主宰存在的秩序,走向自身的展开和实现。出于这些考虑,在所谓的“世界时代哲学”(1811—1827)的后期阶段,谢林关于上帝的“不为”(消极自由)和“有为”(积极自由)的区分渐渐模糊,最后转变为对于前者的拒斥和对于后者的强调——而在这里他给前者扣上的帽子,正是“流溢说”。这表现在,流溢说之前还被大加表扬的一个优点,即“它允许神性保留在原初的寂静和自由中”(VIII, 257),如今却被谢林在埃尔兰根大学讲授录《全部哲学的本原》(1820/21)中反过来斥责为一个错误:

“流溢说”之所以行不通,是因为它按照通常的“流溢”观念把上帝完全置于一种无所作为的状态之中。^①

为此谢林甚至强调要区分两种意义上的上帝:一个只是通常意义上的无条件者、绝对者,另一个则是积极活动着的、现实的绝对者——后者才是真正的上帝。按照这个区分,上帝就不是极端意义上的绝对者(摆脱了一切,与一切无关的东西),而是被设定在一个相对关系中的绝对者。在如今的谢林看来,斯宾诺莎的“上帝”就是那个极端意义上的无限,而不具有相对无限的意义,这是一个缺陷。因此,“要把握到上帝的概念,关键是要把握到,上帝如何作为无限而转变为有限。”^②也只有通过这种相对性,上帝才不是一个孤零零的概念,而真正是万物的主宰,是万物的上帝(*Gott von etwas*)。

这样一来,那些过于推崇上帝的单纯概念及其本性,而不是强调

① F. W. J. Schelling, *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung von 1820/21*. S. 152. Hrsg. von Horst Fuhrmans. Bonn 1969.

② Ebd., S. 151.



上帝的积极的、现实的行动的哲学家,都遭到了谢林的批评。在1827年于慕尼黑大学宣讲的《世界时代体系》里,谢林从一开始就批评笛卡尔以降的近代哲学的全都具有同样一个本质特征,即它们都是“逻辑体系”,讲究“逻辑”和“必然性”,实际上没有给上帝的自由留下任何空间,而是把万物的产生仅仅当作是一个“从上帝而出的必然的‘流溢’”(SWA, 11)。^①谢林对于笛卡尔的批评集中在后者对于上帝存在的本体论论证上面。在谢林看来,康德对笛卡尔本体论论证的攻击(所谓的“存在”不是一个对象的真实谓词,是与该对象的概念无关的东西)^②可谓无的放矢,因为笛卡尔真正想要论证的问题是:对于那个最完满的本质来说,“偶然存在”(即既可能存在也可能不存在)是与它的本性相矛盾的,因此最完满的本质“只能必然存在”(X, 15)。但是,说最完满的本质或上帝“只能必然存在”与说他“必然存在着”是完全不同的两码事,因为后一种说法表述的是一个事实,而前一种说法表述的只是一个愿望或要求——这才是笛卡尔真正值得批评的地方。对笛卡尔来说,上帝只是一个最后的避难所,是一种否定性的东西,是一个“不能不存在者”,但实际上比这更重要的问题是,“能够存在者”及“已经存在者”是什么?这里又必须区分不同的情况,因为有些“能够存在者”也可能被设想为不存在,比如诸多的属性、谓词等等,而有的“能够存在者”则是必然存在,比如上帝,而它的存在必须被理解为它自己的一个有力行动。要把握这一点,需要一个与逻辑相对立的“历史”。确切地说,“上帝存在”这个命题表达的不是一个逻辑上的推导或演绎,而是一个真

① F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von E. v. Lasaulx*. Hrsg. von Siegbert Peetz, Frankfurt a. M. 1990. 在以下的引文中缩写为“SWA”,其后的阿拉伯数字代表相应页码。

② 可参阅康德:《纯粹理性批判》中的相关论述(A592/B620—A602/B630)。



实发生的行为。而笛卡尔以及本体论论证的其他追随者(比如斯宾诺莎和莱布尼茨)全都犯了这样一个错误。与之相联系的是,笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨等人无不从上帝的概念推导出万物的存在,拒不接受上帝的人格性。即使是莱布尼茨,他的思想与斯宾诺莎哲学的差别也不如人们通常想象的那样大。比如,斯宾诺莎讲唯一的一个上帝实体,而莱布尼茨讲无穷多的单子实体,二人似乎针锋相对,但我们进一步考察就会发现,实际上莱布尼茨那里也只有“唯一的一个单子”才是真正原初的实体——即“单子的单子”或“原初单子”,而这无非就是斯宾诺莎的“上帝”。并且,如果人们问:那些无穷多的单子是从何而来的?莱布尼茨的回答是:所有被创造、被推导出来的单子都是原初单子的“产物”(productiones)。而如果人们问:“它们究竟是怎样作为‘产物’而被‘创造’、‘推导’出来的?”莱布尼茨的回答是:通过“限制”——至于“限制”又是从何而来,莱布尼茨却宁可避免回答,也不愿意宣称这是由于上帝的意志或行动,虽然这样一个宣称本来是很简单,很“和谐”的一件事情。这暴露出莱布尼茨和斯宾诺莎实际上是同样的看法:单子(或事物)按照一种逻辑的必然性从上帝的本性“静悄悄地”产生出来,而不需要上帝的“行为”。二者的差别只在于,斯宾诺莎利用几何学的图示,而莱布尼茨利用物理学的图示。就此而言,谢林认为他们二人的哲学体系都是“流溢体系”或“流溢说”(SWA, 36)。在1833/34年讲授的《近代哲学史》里,谢林重复了同样的看法,他认为就斯宾诺莎和莱布尼茨主张上帝派生出的东西仍然存在于上帝之内而言,可以称他们的学说是一种“内在性的(immanente)流溢说”(X, 51—52)。至于黑格尔的哲学,谢林认为它走到了逻辑体系和概念体系的极端,但它所谓的“发展”“历史”等等实际上仍然是一种纯粹的“逻辑关系”,仅仅是一种在思想里完成的东西,因此仍然摆脱不了“流溢说”



的指责(SWA, 53)。

这样,当后期谢林将“流溢说”与近代理性主义及逻辑主义划上等号,他很快发现这些学说的另外一个共同特征,即“任何流溢说体系都必然是泛神论”(SWA, 69)。我们知道,“泛神论”在当时的思想界是一个很模糊的标签,任何主张上帝与万物具有某种本质上的同一性,主张上帝在万物之内的学说,都可能会被贴上这个标签。除此之外,那些与主流基督教思想并不契合,但却不忘把“上帝”挂在嘴边的学说,也经常被称为“泛神论”。但正如叔本华很贴切地指出的,泛神论不过是无神论的一种“美丽伪装”(Euphemie),是人们同上帝告别的一种客气礼貌的说法^①,因为它所理解的上帝以及上帝与世界的关系与基督教的理解经常针锋相对,甚至可以说势不两立,是基督教最憎恨的敌人。对于曾经推崇“泛神论”为终极真理^②,而在晚年却又推崇基督教的“三位一体”学说的谢林来说,他并不是卑躬屈膝地作为投降者投身这个阵营的,毋宁说他一方面发现基督教的核心思想乃是支持他的哲学思辨的现实的最好例证之一,另一方面又认为基督教的思想需要经受他的哲学的洗礼才能真正立足。我们不要忘了(这是每一位读者都始终应当牢记的),谢林是一位哲学家,是哲学的斗士,他所做的一切都是为了哲学,无论他为此遭受了多大的误解。也必须在这个意义上,我们才能真正理解谢林的那个自豪宣言:

我的哲学给基督教的基础奠定了一个体系,这个体系将从开端延续到终结。这是比迄今任何任何哲学都要更崇高的功绩(SWA, 9)。

基督教之区别于其他宗教的最大关键,就是在于它关于上帝的“三

^① Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena, Fragmente zur Geschichte der Philosophie*. In ders. *Sämtliche Werke*. Band IV, S. 143. Frankfurt a. M. 1963.

^② 谢林在1810年的《斯图加特私人讲授录》中是这样一句话来作为全书结尾的:“这样一来,上帝就真正是一切中的一切(Alles in Allem),泛神论成为真理”(VII, 484)。



位一体”学说。我们知道,基督教和神学界内部在历史上围绕着这个极端神秘的概念曾经多次发生激烈的争论,以至于早期的教会只能采取开会统一思想并确定“真理”的做法,并将无数德高望重和学富五车的宗派领袖打入“异端邪说”,严加迫害。这是我们在任何一部基督教史或教义史里都可以轻松查到的。作为哲学家,谢林无论在理智上还是心态上都可以轻松得多地审视这个概念。早在《世界时代·原稿》(1811)里,谢林就以混杂着思辨和玄想的语言详细阐述了上帝的“三位一体”概念的完成过程:父亲(圣父)通过一种“决断”或“分裂”(Entscheidung, Scheidung)而生出儿子(圣子),自己退居幕后,仅作为儿子发挥影响的根据,以此摆脱其自身内两个本原的极端冲突;与此同时,精神(圣灵)作为统一性原则规定着父亲与儿子乃至一切存在的最终统一的进度和尺度(WA I, 98—132)。从这时起,直到谢林最后期的神话哲学和天启哲学,谢林的哲学思辨的基本框架就没有改变过,即通过一种“大历史哲学”的思辨来阐述“三位一体”概念如何在一个无时间的永恒层面上先天构成,然后在现实的人类意识的各种形态(主要是神话和天启宗教)中逐步展现,并最终将在一种“哲学宗教”(Philosophische Religion)中完满实现的过程。谢林认为,历史上的那些哲学家和神学家尽管大谈“上帝”,但充其量只能算“有神论”(Theismus, Deismus),而“有神论不可避免地要过渡到泛神论”(SWA, 193)——乃至无神论,因为他们要么没有理解,要么看轻甚至反对三位一体的概念。真正的基督教,按谢林的看法,应该叫做“单一神论”(Monotheismus),但是,单一神论究竟是什么意思呢?谢林回答道:“显然是这个意思,即上帝在与外在于他的某种东西相关时不是单一的,而是仅仅在与自身相关时才是单一的……上帝就其本性而言是单一的,但如果不考虑神性的话,那么他就是不是唯一的一个,而是——多个……单一性或统一性乃是限于神性本身”(SWA, 188/189)。对谢林来说,以往的有神论和泛神论只是认识到



了“神性”(Gottheit),但没有认识到更深层次的“三位一体”,没有认识到真正的上帝。

当然,谢林在谈论“三位一体”以及“圣父生出圣子”等观念的时候,不会忘了把这与神话中的类似观念(比如印度神话中毗湿奴从肚脐中生出坐在莲花上的梵天,希腊神话中乌兰诺思生出克洛诺斯,后者又生出宙斯)区分开来。在谢林看来,那些神话中的类似观念正是远古的流溢说的直接反映,会直接导致“多神论”。至于把基督教中的圣父圣子关系也看作一种流溢的观点,则是谢林所甚为警惕和大加反对的。在《天启哲学》第14章中谢林专门作出澄清,指出:

从一个本质那里以永恒的方式只能得出按照它的概念(也即以逻辑的方式)能够得出的东西,就好像按照三角形的概念,仅仅以永恒的也即逻辑的方式就可以得出“三角形各个内角之和等于两个直角”这个命题,而没有任何事情发生(ohne Geschehen)。如果人们在这个意义上谈圣子的永恒诞生,那就必须说,圣子是以这样一种纯粹逻辑的方式从圣父那里诞生的,圣子就将纯粹是圣父逻辑上的“流溢”了(XIV, 107)。

正因如此,基督教必须一方面强调神性的单一性和唯一性,超出多神论的观念,另一方面又强调圣子的出生是圣父作出的一个决断和行动,是一个真实发生的历史事件,强调圣父—圣子—圣灵的现实统一。正是在这个意义上,谢林在《天启哲学原稿》(1831/32)说道:

基督教的三位一体学说以最明确的方式与任何斯宾诺莎式的“流溢”划清了界限,这种误导性的观点在从最古老的直到最近的思想家那里都一再地以各种形式和伪装表现出来。^①

^① F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831/32). S. 717. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt, Hamburg 1992.



看起来,谢林已经与“流溢”观念决定性地划清界限,分道扬镳了。但我们不要忘记,谢林在这些地方所批评和反对“流溢”是为了强调上帝的能动性和鲜活概念,以纠正上帝的清静无为以及与之联系起来的近代哲学的“逻辑性”“必然性”“理性主义”^①等特征——这也是后期谢林所批评的“否定哲学”的基本立场。但另一方面,我们在前面提到的那种“流溢”——“他者”或另一个本原在上帝无法掌控的情况下自行产生出来——不但没有被谢林放弃,而且一直被她坚持下来。因此在谢林的后期哲学里存在着一个有趣的现象,即谢林一方面批评流溢(作为逻辑上的必然过渡),另一方面又坚持某种特定意义上的流溢观念(作为他者的自行产生)。这并不是一个矛盾。从《论人类自由的本质》(1809)里的“根据”,到《世界时代》早期手稿(1811—1815)里的“存在意志”“自然”“必然性”,到《世界时代体系》(1827)里的“存在”,那个“他者”或另一个本原总是戴着不同的面具以一种不可理喻的方式自行产生出来,与作为原初本原的神性纠缠在一起。毋庸置疑,上帝存在,是存在的主宰(Herr des Seins)——但这个“存在”本身的身世始终是神秘的,因为它不是上帝创造或派生出来的(否则这就是谢林所批评的“本体论论证”),但又属于上帝的本性(自然),是必然存在或不能不存在的东西。它是为了上帝而存在的,至于上帝为什么搭上这样一个仆从,则无从解释,而只能归结为一个极大的神秘的偶然性(Zufälligkeit)。用谢林的话来说就是:“这个‘不能不存在者’不能设定自身,也不能单是为了自身

^① 必须指出的是,后期谢林对于“理性”以及“理性主义”的批评绝不意味着他转变成了“非理性主义”的主张者,毋宁说他和康德一样,仅仅批评的是某种特定形态的理性和理性主义,这种理性主义完全不承认“非理性”具有任何积极的影响和意义。正相反,从早年与埃申迈耶尔、雅各比论战直到晚年推行一种“哲学宗教”,这些都表明,谢林自始至终都是“非理性主义”的坚定敌人,但他认为哲学必须面对并接纳非理性因素的挑战,最终将其扬弃在自身内。对此谢林在《世界时代体系》(1827)中有明确声明,他在这个意义上称自己的哲学体系是“超理性主义”(Suprarationalismus),而且特别强调这不是“神学的超理性主义”,而是“哲学的超理性主义”(SWA, 38—39)。



而被设定；但它必须在与它的主宰，在与上帝的关联中被设定……可以说，‘不能不存在者’这一必然性是一个最大的偶然性”（SWA，107）。存在问题与上帝的自由也联系在一起，后者表现在上帝既可以接纳存在，成为存在者，也可以不接纳存在，保持自己的纯粹和超绝性；但是，上帝不能拒绝，更不能消灭摆在他面前的这个“存在”，或更确切地说，这个“存在的可能性”。对此1831年的《天启哲学原稿》提供了一个很好的例子。在那里，当绝对者的理念经过漫长的、极为复杂的思辨被确立为完满而纯粹的“精神”之后，突然呈现出另一个“存在的可能性”：

这个可能性……在精神的存在之前尚无任何踪迹。它只是作为一个后来者（但又不需要一个先行者），作为一个没有被预见到、没有被期待的东西而出现……这个可能性并不是精神所意愿的，它在精神未曾意愿的情况下就出现。不过，尽管它在完满的精神里是一个没有被预见到的东西，但对于精神来说，它并不是一个敌对面（*invisum*），而是一个值得欢迎的东西。^①

显然，这就是谢林以前经常使用的“流溢”观念，尽管谢林并没有这样宣称（其时他正在“流溢”的名义下批判理性主义和逻辑必然性）。也就是说，在理想中的完满而纯粹的精神和现实世界之间，还需要有另外一个本原才能促成过渡和转变。谢林说：“如果没有这个中间环节，世界就将只能被设想为神性之直接的、必然的‘流溢’。而今，上帝在其本质的自在存在中看到了那个可能性，在这个可能性中，那样一种中介环节就现实地被给予了，被指示出来。”^②随后，谢林再度重复了这个观点：“世界不应该被看作是上帝的单纯必然的‘流溢’。要防止这一点，就必须承认，在上帝和世界之间有一个中转站，有一个发挥中介作用的‘居

① F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831/32). S. 86/87. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt, Hamburg 1992.

② Ebd., S. 131.



间地带’(Zwischenraum),即前面提到的那个可能性。”^①至于这个突然现身的可能性,即所谓的“原初的偶然性”或“真正的偶然性”^②,具体说来是怎样的意义,我们暂不深入讨论。但在这里很清楚的是,谢林对于“流溢”观念具有一种双重的解释和评价,也就是说:

1)如果把世界(有限事物)理解为从上帝的本性那里自动地、必然地派生出来,而无需上帝的任何决断和行动,那么这种意义上的“流溢”必须被拒绝;

2)如果“流溢”只是意味着不依赖于神性的某个“他者”或另一个本原自行产生出来,并在上帝创造世界的行动中发挥着必不可少的促进和居间调停作用,那么这就是中期和后期谢林哲学所一贯坚持的一个基本原则。

根据这些认识,再回到《哲学与宗教》中的相关思想,我们就能更好地理解这个问题。谢林在这里对于“流溢说”的反对,归根结底是这样一个观点,即绝对者不是通过一个延续不断的过渡以一种肯定或积极的方式创造出有限事物。与此同时,如果我们把有限事物的产生归因于有限事物自身,认为有限事物是由于自己的责任而成为有限者,那么这种意义上的“流溢”是谢林可以接受的。而这种“流溢”就是谢林在这里所说的“堕落”:

简言之,绝对者和现实事物之间不存在一个延续不断的过渡,因此我们只能这样来设想感性世界的起源,即感性世界是通过一种

^① F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831/32). S. 136/137. 在更晚时期的《天启哲学》讲授录第二部分中,谢林几乎作出了同样的断言:“关于创世的理论,关键在于,如果不想把世界当作上帝的本性的单纯流溢,而是当作上帝的意志的所自由设定的创造,那么就必须要求,在上帝本性上的永恒存在与那个真实行为——此行为直接设定了各个潜能阶次,随之间接设定了世界——之间有某种居间的东西。假若没有这个居间者,那么世界只能被看作是上帝的本质的一个直接的,因此必然的流溢”(XIII, 292)。

^② Ebd., S. 67.



“撕裂”(Sprung)而完全丧失了绝对性……也就是说,事情只能是这样,即有限事物的根据在于**远离**(Entfernung)绝对者,从绝对者那里**堕落**(Abfall)(VI, 38)。

谢林把“这个清晰而单纯的、同时无比崇高的学说”称之为“真正的柏拉图学说”,同时指出柏拉图的这些思想是起源于“古希腊神秘学中的那个更为隐秘的、以感性世界的起源为对象的学说”(VI, 38—39)。谢林对于“神秘学”和“神话”(即这里所说的“民间宗教”)的区分以及对于前者的重视,我们在本书的《导论》里面已经有所了解。在谢林看来,关于感性世界(有限事物)的起源,民间宗教通常都是持一种“创世”(Schöpfung)的观点,即上帝以一种积极肯定的方式创造出一个作为有限事物的世界。对此最著名的例子自然是犹太教的上帝在七天之内“无中生有”创造出现在这个世界。与此相反,神秘学则是认为感性世界起源于从绝对者那里堕落,而且这种堕落是由有限事物——以灵魂为代表——自己造成的。与这种“堕落观”联系在一起的是神秘学的实践学说,即灵魂必须摆脱肉体,净化自身,尽可能远离有限事物,反而去直观那无限的、绝对的东西,以便最终摆脱有限性,达到所谓的“和解”。

谢林说,无论是在厄流希斯神秘学那里,还是在柏拉图的《斐多》的每一页里,都能看到同样的一种学说昭然若揭(VI, 39)。关于“厄流希斯神秘学”,我们在前面已经有不少论述,这里不妨再看看柏拉图的《斐多》。众所周知,《斐多》是柏拉图的影响最大的著作之一,惟有《理想国》与《蒂迈欧》可以与其媲美。《斐多》的副标题是“论灵魂”,其主要内容是临死前的苏格拉底在狱中向学生们教导关于“灵魂”的知识,同时纠正学生们的一些错误理解。苏格拉底在这个过程中提出的一个核心观点,是他所引用的奥菲欧教(这是“神秘学”的一支)的学说(vgl. Phaid. 70c ff.),即灵魂原本是一种不朽的存在,但因为自己的过失而堕落到感性世界之内,这导致灵魂不仅在理论上不能认识到那些真实的存



在(理念),而且在实践中深受身体及其欲望的折磨。因此灵魂的努力目标在于尽可能摆脱身体——它是有限性的集中体现,通过“净化”自身而最终回归原初的美好世界。谢林在这里没有提到柏拉图的另一部著作《斐德罗》,实则其中也谈到了灵魂的“堕落”,即灵魂由于损伤了自己的翅膀(实即认识绝对者并停留在绝对世界之内的能力)而堕落到感性世界,然后不得不通过持之以恒地(连续 3000 年)修习哲学来重返上界(Phaidr. 247c—249c)。显然,这样一些学说不可能来自于“神话”或“民间宗教”,而只能是来自于“神秘学”,然后被柏拉图加工为一种哲学学说。

也许人们会质疑道,无论是柏拉图还是谢林所说的“灵魂”,即便它们“堕落”了,这跟作为有限事物的感性世界又有什么关系呢?对此我们只需意识到这样一个要点就可以解决这个疑难,即柏拉图和谢林虽然看起来都是在说“个别的灵魂”,但这整个感性世界又何尝不是一个“大的灵魂”,“唯一的一个灵魂”?那么,这整个感性世界作为唯一的一个灵魂又是如何“堕落”的呢?答案是:它就是那个“映像”转变而来的;当那个“映像”从绝对者那里堕落,它就转变为感性世界、现象世界、不真实的虚无世界。

“映像”究竟为什么会堕落?这件事情的根据是什么?对此的答案必须从两个层面来考察:

1)“堕落”之观念上的依据,或者说“**堕落的可能性的根据**”,即:从原则上说,“堕落”为什么能够发生?

2)“堕落”之实在的依据,或者说“**堕落的现实性的根据**”,即:为什么“堕落”在现实中毕竟真的发生了?

这两个层面的明确区分虽然在这一章里已经出现,但相关的深入探讨是《哲学与宗教》接下来一章《自由、道德和极乐》的主题,因此我们在这里主要是阐述第一个层面上的问题,即那个“映像”如何具备了堕



落的可能性。

和谢林一样，“我们回到最初的出发点”（VI，39）。这里的关键仍然是绝对者的理智直观或自我认识，以及随之出现的“绝对观念”及其“映像”的区分。谢林反复告诉我们，“映像”是另一个形态下的绝对者，是绝对者的一个完满化身，为此谢林甚至以赞赏的态度引用了他之前不太看得上的柏拉图《蒂迈欧》中的一个著名观点，即“造物主”（Demiurg）出于自己的完满本性而不会有嫉妒之心，并因此把他造出来的东西弄得和他自己完全一致（Tim. 29e）。也就是说，绝对者毫无保留，在“映像”那里进行“渗透式塑造”，打造出它的完美的“镜像”，后者不但继承了绝对者的全部本质性，更重要的是继承了它的**独立性**——即那种“**基于自身而存在**”（In-sich-Sein）的能力，而这就是“**自由**”（关于这个重要的问题，我们也是在下一章里才详细展开）。现在，“映像”已经是一个绝对者。作为一个“绝对者”，“映像”必须紧抓并强调自己的“独立性”或“自主性”（Selbstheit），强调自己的“基于自身而存在”的能力，否则它何以称得上是一个真正的“绝对者”呢？

但这里恰恰就是谢林的“堕落学说”的最重要的关键之所在。诚然，“映像”已经是一个绝对者，它是那个原本的绝对者的完美复制品，在所有的方面都是一样的，但是，惟有在一件事情上和原本的绝对者存在着差别，即它无论如何毕竟只是一个“镜像”，是那个原本的绝对者的“映像”，因此是依赖于原本的绝对者。也就是说，我们必须认识到这样一层关系：

只有当它[映像]基于绝对者的自身客观化而存在，也就是说，只有当它同时也基于绝对者而存在，它才是**真正地**基于自身而存在，才是一个绝对的东西。映像与绝对者的关系是一种**必然性**关系。它只有以绝对必然性为基础才是绝对自由的（VI，40）。

在这层关系里，“映像”之所以是“独立的”，恰恰是因为它“依赖于”



绝对者。这个说法并不是一个矛盾。借用谢林的一个比喻(VI, 35),好比儿女虽然是独立的,但这不妨碍我们说他们依赖于他们的父母。如果“映像”正确地把握了这层关系,那么它诚然是一个无可争议的独立的绝对者。但是,如果“映像”却要坚持它的“私自的”(eigene)性质,或更确切地说,把它继承自绝对者的全部性质当作它的“私自的”性质,那么它已经破坏了那层依附关系,与那种“绝对必然性”决裂,随之也不再是自由的,反而与另一种必然性(即我们通常所说的那种仅仅具有否定和限制意味的必然性)纠缠在一起。简言之,“映像”堕落了。不仅如此,由于“在这个关联里,凡是适合于映像的情况,也必然适合于每一个包含在映像之内的理念”(VI, 40),所以堕落的不仅是“映像”本身,也包括一切包含在“映像”之内的东西。“映像”以及一切包含其中的理念因此转变为有限的,而它们的原本的无限的创造活动随之也转变为一种有限的创造活动,只能创造出“感性的和现实的物”,亦即有限事物。

由于“堕落”之真正发生是由于“映像”坚持它的“私自的”性质,所以这件事情是堕落者“映像”自己的责任,是它咎由自取。为此我们必须理解谢林的如下这段话:

堕落的**可能性**的根据位于自由之内,而且,由于自由是通过绝对观念的渗透式塑造而被设定于实在之内,所以这个根据是位于形式之内,并因此位于绝对者之内。然而堕落的**现实性**的根据却是仅仅位于**堕落者**自身之内,正因如此,堕落者仅仅**通过自己并且为着自己**创造出感性事物的虚无(VI, 40)。

也就是说,绝对者之所以创造出一个完美的“映像”,从而为后者的“堕落的可能性”提供了条件,但是绝对者的目的并不是要“映像”去堕落——而这件事情之所以现实地发生了,完全是由“映像”造成的,正是它提供了“堕落的现实性”的条件。有限事物的出现既然不是绝对者的责任,相应地,“恶”也不是绝对者造成的,与绝对者无关。有限性、恶、



虚无以及诸如此类否定性的东西,都只能出现在这个堕落了“映像世界”之内。这个世界既然已经是堕落的,已经脱离了那层与绝对者的关系,那么它严格说来已经不能叫做绝对者的“映像”,而只能叫做“现象世界”“感性世界”等等。由于“堕落”是由“映像”自己造成的,所以我们不能说是绝对者创造出了现象世界,换言之,绝对者与现象世界之间没有什么直接关系。另一方面,现象世界毕竟不是无中生有凭空冒出来的,而是由那个堕落了“映像”转变而来,所以也不能说与绝对者完全无关。因此谢林说道:“通过绝对者之以形式为中介的自身客观化,映像能够基于自身而存在,并且脱离原型,在这种情况下,现象世界与绝对者之间能够建立一个关系,尽管这仅仅是一个间接的关系”(VI, 41)。所谓“间接的关系”,还是强调这样一个意思,即有限事物不是由无限者或绝对者直接创造或派生出来的,有限事物只能起源于有限事物,只能通过有限事物来解释,这种因果关系虽然在现象世界之内是普遍有效的,但却不能应用在现象世界和绝对者之间,因为严格说来,绝对者不是现象世界的“因”(绝对者只能是绝对者的原因),现象世界也不是绝对者的“果”(有限事物只能是有限事物的结果)。

现象世界和绝对者没有直接关系,同理它也不是由绝对者在某个时间点创造出来的(我们此前已经指出,谢林把那种实在意义上的“创世”归之于民间宗教)。进而言之,我们也不能说现象世界是由“映像”在某个时间点发生堕落而造成的。关键在于,现象世界之出现或“映像”之堕落与时间无关,而是一件自永恒以来就已发生的事情。“这个堕落是和绝对性本身、和理念世界一般永恒的”(VI, 41)。我们虽然是从“绝对者”的理念谈起,然后谈到绝对者之分别表现为“绝对观念”“形式”(“绝对性”)、“绝对实在”(“映像”),再谈到“映像”之堕落的可能性和现实性,仿佛这里有着时间上的先后顺序,但实际上这一切只是一种“观念上的”或“概念上的”秩序,而不是一种实在的创造顺序,不是一种



在时间中依次转化的顺序。也就是说,自永恒以来,在有“绝对者”的理念的同时,就有“绝对观念”——“形式”——“绝对实在”之区分,就有现象世界的存在。这是一个概念上的事实,我们只能予以接纳,进行观察,加以理解。就此而言,虽然谢林说“堕落”不可能“得到解释”(VI, 42),但他的意思不过是指“堕落之现实发生”这件事情没有落入时间之内,因此也没有落入因果关系之内,不可能通过层层追溯而找到那个最初的“堕落点”。与此同时,堕落虽然不能得到“解释”,但并不是“不可理解的”,因为我们已经把它放置到一个永恒的观念上的秩序之内,能够对它进行静观,看清它的方方面面。现象世界的前身是“映像”,而“映像”乃是绝对者的完美化身,按照“绝对者”——未堕落的“映像”——已堕落的“映像”(“现象世界”)这个关联,现象世界里的一切事物都拥有一种“双重的生命”(doppeltes Leben):一种是在本质上“基于绝对者而存在”的生命,这是它们的“真实的生命”,另一种是出于私自的性质而“基于自身而存在”的生命,这种生命本身表明了事物的个性,但关键在于,一旦它与那个“真正的生命”割裂,就成为一个“虚假的生命”(Scheinleben)(VI, 41)。这和前面提到的“自由”与“绝对必然性”的关系是同样的意思。“私自的生命”必须以绝对者为基础方才成其为一种“真实的”“无限的”、同时又真正“独特的”生命,而如果脱离根基,自甘堕落,那么它只能是一种“虚假的”“有限的”生命,与生老病死等各种苦痛紧紧地联系在一起。这里所谓的“非绝对性”,亦即“有限性”,或更确切地说,“终有一死之命”(Sterblichkeit)或“死亡”本身,恰恰就是对于堕落的惩罚,因为现象世界中的一切事物在未曾堕落之前原本都是永恒不朽的。

尤其值得注意的是,谢林在谈到“堕落”的时候,专门提到了费希特的名字。他说:“在全部近代哲学家里面,没有谁比费希特更清楚地指出了这种关系,因为他希望不是把有限意识的本原设定在一个原初事物(Tat-Sache)之内,而是设定在一个原初行动(Tat-Handlung)之内”(VI,



42)。这是在表扬费希特，称赞他比任何一位近代哲学家都更好地认识到了这个问题的实质吗？完全不是。毋宁说谢林的意思是，在全部近代哲学家里面，没有谁比费希特更露骨地现身说法，亲自展示出那种堕落，即强硬坚持他的“私自的”方面，坚持主观自我的最高地位，把“基于自身的存在”凌驾于“基于绝对者的存在”之上，或者说把前者看作一种更为根本的东西，从而与作为其真正根基的绝对者决裂。费希特的“自我”不仅背离了绝对者，而且达到了最大的堕落程度，因为它不是单纯地坚持自己的私自性而已，而是更企图取绝对者而代之。这是最大的僭越。换言之，费希特的主观唯心主义是那种“堕落”在哲学里面的最高表现，是一种极端堕落的哲学。在谢林看来，费希特推崇主观自我（“自我性”）的做法恰恰表明，他的有限性是一种咎由自取：“费希特说：自我性仅仅是它的私自的行为，是它的私自的行动，它离开这种行动就是虚无，而且仅仅是自顾自的，不是自在的。诚然，再没有比这更贴切的说法了，即整个有限性的根据不是位于绝对者之内，而是仅仅位于有限性自身之内”（VI，42）。按照通常的理解，最初的堕落就是“原罪”，而当费希特把有限的主观自我——这个堕落者——当作最高本原，那么可以说，“原罪”就是费希特哲学的本原，费希特哲学具有一种“原罪”（VI，43）。或者按谢林在晚年的《神话哲学之哲学导论，或纯理性主义哲学的表述》（1847—1852）中的说法：“[费希特的]自我性无非是‘原罪’这一本原的最高和最一般的表现”（XI，466）。作为“原罪”本原在哲学中的亲自现身说法，这是费希特哲学的意义，但就像谢林指出的那样，这个意义还没有重大到足以大张旗鼓大肆宣称的地步。最令人无奈的是，费希特是在“无意识”中犯下了这个原罪，也就是说，费希特本人并没有认识到这一点，因此他不仅没有醒悟，反而为此洋洋自得，把他的主观唯心主义看作最地道的乃至唯一的哲学。

但是站在旁观的角度看来，我们却会认识到，所谓物极必反，在堕落



的道路上走得最远的费希特的“自我性”必然会直接走向自己的反面，重新向着绝对者回归：“正如在行星的运转体系里，当某个星球距离中心最远的时候，直接转为重新向着中心靠近，同样，那个距离上帝最远的点，亦即自我性，也是重新成为一个向着绝对者回归的**环节**，重新被接纳到观念之内”（VI，42）。这就是谢林为费希特之后的哲学指明的方向：

如果说自我性是这样一点，摹本在那里达到了最高程度的自顾自的存在，那么它同时也是这样一个点，在那里，原型世界在堕落世界之内重新建立起来，而那些超于尘世的力量（亦即理念）得到和解，并且通过人们的科学、艺术和伦理行为而屈尊进入时间性。宇宙及其历史的伟大目的无非就是要达到完满的和解，并重新消融在绝对性之内（VI，43）。

这些话表明，“堕落世界”要达到与“原型世界”或“真实世界”的和解，需要通过人们在“时间性”之内——亦即在历史之内——的科学、艺术和伦理行为等活动才能实现，而这是“宇宙及其历史的伟大目的”。这也是每一个灵魂的使命。什么是“灵魂”？谢林已经指出，“当理念接受这样的规定，即创造出有限者，在有限者之内直观自身，它就是灵魂”（VI，41）。或者借用谢林的另一个说法，灵魂是“堕落到现象世界之内的神性”。“映像”是一个大的灵魂，即柏拉图主义传统所说的那个“宇宙灵魂”，其中的每一个理念则是个别的灵魂，它们同样具有那种“双重的生命”：一方面基于自身而存在，另一方面又基于绝对者而存在。当“映像”尚且与绝对者处于关联之中，基于绝对者而存在时，其中的每一个理念也能创造出绝对的、无限的东西。但是，“映像”的堕落同时也意味着理念或灵魂的堕落，它们随之也失去了绝对的创造能力。如今，要达到那种和解，这个任务就落到灵魂的身上。然而灵魂并不是一开始就心甘情愿地或自觉地去履行这个任务，正相反，“尽管灵魂认识到了自己的堕落，但它仍然企图在堕落的状态下成为另一个绝对者，并且继续



创造出绝对的东西”(VI, 44)。但是灵魂既然已经堕落,那么它如今只能创造出“特殊的和有限的事物”。这是它的“厄运”(Verhängnis)。即便如此,灵魂仍然没有放弃那种野心和努力,正如谢林所表述的那样:

灵魂企图在每一个投影那里都尽可能表现出一个具有双重统一性的完整理念,在它自己的那个最完满的形象里甚至表现出全部处于不同层次的理念,以便在这种情况下,让被造物从某个理念那里获得一个规定性,又从另一个理念那里获得另一个规定性,最终把整体打造为那个真实宇宙的一个完满的摹本。通过这种方式,当灵魂按着不同的层次,一会儿用实在、一会儿又用观念来表现整个理念,它最终就把自己提升为一种原初统一性,而事物的不同的潜能阶次也展现在它面前(VI, 44)。

灵魂的所有这些努力,最终目的就是把它有限的“被造物”或“投影”打造为那个绝对世界的一个完满的摹本,同时把自己提升为一种堪比“原初统一性”的东西。为此它不但依据所有处于不同层次的理念,把这个或那个理念的规定性拿过来应用到那些被造物上面,仿佛这些被造物就是真实的存在,甚至本身就能构成一个丰富完满的真实世界,唯一的一个世界。如果我们仔细观察灵魂的这些做法,就会发现,这实际上就是康德—费希特的主观唯心主义的表现,因为他们都是在一个仿佛无需绝对者就独立自主的自我意识里面,利用各种概念的规定性来理解把握甚至“建构”对象,从而营造出一个丰富的、完美的存在于思想之中的世界,而自我意识或灵魂也仿佛作为“原初统一性”成为了最高原。然而这个完美的“摹本”终究是一个无根基的东西,终究只是一个“现象世界”,它愈是看起来“完美”,就愈是表明了灵魂的堕落的彻底性。就灵魂执着于它自己构造出来的这个“现象世界”而言,后者就成为灵魂的一个“痴迷偶像”(Idol, simulachrum)(VI, 46)。在接下来的几个段落里,谢林反复强调“物质”“现象世界”“整个现象”等等就其处于堕落



状态而言都是不真实的东西,是一种“绝对的虚无”“绝对非本质”或“绝对的非实在性”,同时也明确指出,这一切都是因为灵魂的“自我性”——此乃有限性的真正本原——出于它的自私而脱离了绝对者(VI, 46, 49, 50)。

因此灵魂的真正努力方向,不应当是把“现象世界”粉饰美化为真实的“原型世界”,而是应当借助于那些被造物来重新认识原型,并因此超脱于“现象世界”之上。谢林指出,灵魂必须通过那些被造物,以之作为“中介存在”,就像通过一面混浊的镜子一样,去认识那些真正的本质,亦即原型。这不是一件容易的事情,但它必须成为灵魂的努力目标。在这里谢林再次援引那个“古老的、神圣的学说”(实即柏拉图在《斐多》《斐德罗》和《理想国》里面的哲学主张),尤其是柏拉图的“回忆说”,揭示出灵魂的艰难处境和希望之所在:

第一,灵魂是从理智世界降落到感官世界,在那里由于它们的自主性和一个(在理念上而非在时间上)先于生命而犯下的过错(即和身体捆绑在一起,就像被关在监狱中一样)而接受惩罚;灵魂虽然本身具有关于**真正的**宇宙的一致性与谐音的回忆,但在这个飘忽不定的世界的感官喧嚣里,它们只能在杂音和相互矛盾的音调的干扰下去倾听那种一致性与谐音;第三,灵魂能够不是在**当前存在着**或似乎存在着的**东西那里**认识真理,而是仅仅在它们的**曾经的**对象那里认识真理,它们必须努力回归那个对象,回归理智生活(VI, 47)。

灵魂本身具有对于真实的“原型世界”的回忆,同时却只能在“现象世界”的喧嚣当中努力摸索曾经认识到的真理,这就是灵魂之“堕落”状态的真实写照。从原则上说,灵魂能够重新完全掌握对于原型的清晰认识,就像柏拉图在《理想国》里描述的那些来到洞穴之外的灵魂一样;但从现实情况来说,只有极少数灵魂会做到这一点,就像柏拉图通过那个



“洞喻”所表明的那样，只有极少数囚犯能够挣脱枷锁爬到洞穴之外。也就是说，对于堕落的灵魂能够重新获得真知这件事情，我们既不能过于悲观地认为这是绝不可能的，也不能过于乐观地认为这是理所当然的。

与此同时我们必须认识到，灵魂的努力绝不是仅仅局限于“认识”，而是也意味着回归“理智生活”，回归一种道德的生活。正如谢林在这一章的开头已经指出的，“完满的解决方案”必须推进到“实践哲学的领域”里面才会完成，而后面这部分正是接下来的《自由、道德和极乐》这一章将要讨论的内容。

《自由、道德和极乐》释义



对于“自由”“道德”“极乐”“历史”等问题的讨论标志着谢林进入了“实践哲学”的领域。按照谢林在前一章刚开始的说法,当他的思辨推进到实践哲学的领域之后,就能为所有这些问题给出一个“完整的解决方案”(VI, 29)。然而实践哲学本身并不是一个孤立的、独立的东西,而是必须以理论哲学或更确切地说以形而上学为基础。在近现代的哲学家里面,斯宾诺莎的《伦理学》和叔本华的《作为意志和表象的世界》这两个完整的哲学体系就是形而上学和实践哲学紧密结合的典范。其他的哲学家,比如康德、费希特、谢林和黑格尔,尽管没有在唯一的一部著作里拿出一套完整的解决方案(黑格尔的《哲学全书》在某种意义上可以说是一个例外),但他们的整个哲学思考和全部著作都清楚地表明了这样一个倾向,即把实践哲学看作是整个哲学体系的一个部分,在理论哲学或形而上学的基础上来讨论各种实践问题。

就此而言,“自由”问题必然是和“绝对者的理念”“有限者的起源”等问题联系在一起,对于“自由”的正确理解也必定依赖于对于“绝对者”本身及其与“有限者”的关系的正确理解。因此谢林在这一章里仍然是从批判和澄清埃申迈耶尔的错误观点出发。从谢林这里引用的埃申迈耶尔的文字来看,后者主张以下三个观点:

1)他很难理解(实际上就是不承认)绝对同一性在自身内包含着一个“意志”,它是有限事物的起源;

2)绝对同一性属于“此岸世界”,这个世界和那个更高的“彼岸世界”之间的根本对立是不可克服的;



3)“自由”是从那个“不可见的世界”(所谓的“彼岸世界”)传播到“我们的世界”(所谓的“此岸世界”),是它“打破了绝对同一性”,制造出最初的差异性(VI, 50, 51)。

埃申迈耶尔的这些观点混乱不堪,同时夹杂着一些表面上看来正确、实则细细追究起来大为谬误的主张。比如关于“此岸世界”和“彼岸世界”的根本对立,如果“此岸世界”意指我们之前所说的“现象世界”,而“彼岸世界”意指那个真实的“原型世界”,那么这个说法在谢林看来是成立的。但问题在于,当埃申迈耶尔竟然把绝对者置于“此岸世界”,同时在此之上设定一个“彼岸世界”,那么这就犯了他一贯的错误,即没有搞清楚“绝对者”这个概念究竟是什么意思。因此谢林说道:“埃申迈耶尔所思考的‘绝对者’和我所思考的‘绝对者’是完全不同的东西,我不知道他所思考的是什么东西,因为正如我已经说过的,无论谁在绝对者之外和之上再去寻找任何别的东西,这个做法都是一个直接的矛盾”(VI, 51)。对此谢林也再次重复了他之前的观点,也就是说,假如埃申迈耶尔企图在“绝对者”之上设定一个只能通过信仰来把握的东西,那么这个东西不是别的,只能是哲学家“在清楚的认识以及同样清楚的对于这个认识的意识中所把握到的绝对性”(VI, 51)。

实际上如果我们进而考察埃申迈耶尔在他的《哲学过渡到非哲学》中的相关论述,就会发现,埃申迈耶尔是把“意志”和“理性”分别看作现象世界里面的两极,前者是“一切分散序列的绝对出发点”,后者是“一切收敛序列的绝对终结点”,一方面把现象的差异性和本质的同一性都归结到我们这个“此岸世界”,另一方面在这个世界之上设定一个不可见的“彼岸世界”,随之也区分了“我们的自由”以及“那个来自不可见的世界的自由”——后者既然凌驾于绝对者以及一切相关认识之上,自然是一个无从捉摸的神秘东西,一个只能通过“信仰”来把握的东西。相



应地，“我们的自由”同样也是这样的东西。^①

这一套观点都是错误的。从埃申迈耶尔把“极乐者”这个“彼岸世界”置于“绝对者”这个“此岸世界”之上开始，他就走上了错误的道路。

这些错误的观点对于谢林也没有什么促进或激励作用。谢林仅仅用它们作为引子，过渡到他自己的对于“自由”的正面阐述。

但在具体论述谢林在《哲学与宗教》中的相关观点之前，我们不妨看看“自由”问题对于谢林哲学本身具有怎样的意义。

我们看到，谢林在其最早期的哲学著作之一《自我作为哲学的本原》(1795)里已经明确宣称：“全部哲学的开端和终点都是——自由！”(I, 177)^②这个思想的直接源头是康德，他在《纯粹理性批判》的先验辩证论里曾经给“自由”提出了一个著名的定义，即“从自身出发来开启一个状态”。^③更远一点，这个理解也可以追溯到斯宾诺莎的“自因”(causa sui)概念，即“自己作为自己的原因”——对此黑格尔曾经赞誉道：“‘自因’是一个完全具有思辨性的概念，是一切思辨中的一个根本概念，因为产生出来的是它自身。”^④从这些思想可以看出，对于以“绝对者”为最高本原的德国唯心主义哲学家而言，承认“绝对者的自由”或“绝对自由”乃是一件自明的事情，这里没有什么可争议的。真正的更重要的问题毋宁在于，经验中的有限者——尤其是通常所谓的“人”——是否也拥有自由？以及，如果是，那么人拥有怎样的自由？(I, 236)在斯宾诺莎的影响下，当时的谢林已经认识到“绝对自我”和“经验自我”(或者说“绝对自由”与“经验自由”)在本质上是同一个东西，只不过后者处于某

① Eschenmayer, *Übergang*, § 58.

② 在之前(1795年2月4日)给黑格尔的一封信里，谢林已经发出了同样的宣言。Vgl. Manfred Frank und Gerhard Kurz (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt am Main 1975. S. 127.

③ 康德：《纯粹理性批判》A533。

④ 黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷，第103页。



种受限的状态；而在费希特的影响下，谢林认为，伦理道德中的“应当”和“命令”就是要求经验自我去突破自身受到的限制，将他的经验自由与原初的绝对自由重新融为一体（I, 238）。人必须认识到自身内的这种意义上的自由，认识到这是他的本质。就此而言，谢林相信：“让人意识到他是什么，他很快就会学习着去成为他**应该**的那个样子：给予他对于自己**理论上的尊重，实践上的尊重**将很快随之而来”（I, 157）。

然而这里蕴含着一个当时没有解决的核心问题，即经验自我——乃至所有“有限者”——的来源。绝对自我是否像人们通常设想的那样，脱离自身，转变为或过渡到经验自我？谢林很快在《关于独断论和批判主义的哲学书信》（1796）里明确意识到：“从无限到有限的过渡成为**所有哲学的问题**”（I, 293）。对于这个问题，谢林在稍后的《知识学唯心主义的阐释》（1796/97）给出了一个明确的答案：“从无限到有限——没有**过渡**！这是最古老的哲学的一个命题。早期的哲学家至少试图通过一些形象化的说法来掩饰这个过渡，所以才产生出‘流溢说’之类最古老的传统”（I, 367）。值得注意的是，如今谢林把绝对者理解为**精神**，这在德国古典哲学的发展过程中是一个重要的推进。精神不仅自己决定自己，而且自己限定自己，因此它是无限和有限的原初统一性，是一种“永恒的转变”（*ewiges Werden*）；但是“转变”不等于“过渡”，而是意味着无限和有限的“绝对同时性”（I, 368）。这些思想后来在黑格尔那里得到了更为充分的发挥，黑格尔甚至认为“无限如何过渡到有限”根本就是一个伪问题，因为它错误地把无限和有限对立起来，但事实上，“无限永恒地出离自身，同时永恒地没有出离自身”，或者说“真正的无限毋宁意味着：在他者中停留于自身，或在他者中回到自身”。^①黑格尔的观点归结起来仍然是在强调无限和有限的“绝对同时性”，因此是和谢林一致

^① G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft I*, In ders. *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Main 1970. Band 8, S. 199, 200.



的。对于谢林来说,无限和有限的这种辩证关系向我们表明,“精神的所有活动都是为了在有限中呈现出无限”(I, 382)。

精神的这些活动是通过一个演进过程呈现出来的,换言之,精神的呈现只有通过“历史”才是可能的。就此而言,谢林赋予了自由以历史的维度:无论是绝对者(上帝)的自由——谢林称之为“绝对意愿”“绝对意志”或“纯粹意志”,还是个人的自由——谢林也称之为“随意”(Willkür),都只能在历史的背景下表现出来。绝对者的自由制定了普遍必然的法则,制定了历史的目标:大全一体(Hen kai Pan);^①而个人的自由则表现在,他既可以遵循这些法则和目标,但在更多的情况下,也可以偏移甚至反抗它们,而当人们这样做的时候,他们恰好身不由己地成为实现绝对者的意愿的一个中介,因为,“总的说来,只有当存在着一个理想,而个别事物以无穷杂多的方式偏移这个理想,但在整体上又与这个理想完全契合,这才有历史可言”(I, 469)。人们以为自己在进行着各种自由的行动,但真实的情形是,只有一个永恒的、绝对的必然性在他们之内行动,把他们当作一些工具。在这个意义上,可以说人们被绝对者“欺骗”了。以上思想出自早期谢林的《历史哲学是否可能?》(1797/98)一文。显然,黑格尔后来所说的“概念的狡计”(List des Begriffs)或“理性的狡计”(List der Vernunft)也是同样的意思。^②谢林本人在1800年的《先验唯心论体系》里对这个思想还有更多的发挥,特别是他指出,历史只是对“族类”,而不是对于“个体”具有意义,历史不是通过个体,

^① 谢林在自己的哲学初步一开始就提出了一个“伟大的思想”:所有的科学,甚至人类自身,都不断地趋向“完满的统一体”;在历史的尽头,人类集合起来,作为“一个完满的个人”而遵循着同样一个自由法则(I, 158)。可以说这是谢林(以及其他几位德国古典哲学家)一生为之奋斗的最高哲学理想。

^② 黑格尔在《精神现象学》《逻辑学》《哲学全书》《历史哲学》等书里都明确地提出了这个思想,这里容不逐一列出。



而是只有通过族类才能得到实现：“个体正因为是个体，所以没有能力去达到理想”（III，589）。既然如此，那么个人的自由——“随意”——是不是就成了一种毫无意义的幻象了呢？答案是否定的。因为这恰好体现出“历史”有别于“理论”的特殊性，也就是说，个人的行为不可能是一些完全合乎规则的事情，否则的话，我们只需要逻辑学（纯粹的先天分析判断）和数学（纯粹的先天综合判断）就可以把握人的本质了，而这是不可能的。因此谢林才强调道：“人之所以有历史，仅仅是因为我们不能按照任何理论预先推算出他将要做的事情。就此而言，随意乃是历史的女神”（III，589）。在谢林看来，历史哲学的任务就是一方面鼓励人的自由，另一方面又让人认识到某种比人类的自由更高的东西，即“一种更高的法则”。也就是说，尽管人的行动是从他的自由出发的，但行动的结果（就其对整个族类的意义而言）却是依赖于一个更高的他者，即绝对者的自由或意愿。因此，历史的最终任务在于，揭示出“自由和必然性的统一”。这个揭示是逐渐展开的，分为三个阶段，“自由和必然性的统一”依次表现为“命运”（Schicksal）、“自然法则”（Naturgesetz）、“天命”（Vorsehung）（III，603—604）。

可见，在早期谢林的上述思想里，主要是从积极的方面来谈论有限者以及人的自由。但从“同一性哲学”时期开始，谢林逐渐转而强调有限者的自由的消极方面。也就是说，尽管在本质上看来，谢林仍然坚持无限和有限的统一和一致，但如今有限者的存在和自由行为更多地被看作是一种具有否定意义的、扰乱秩序的东西。我们曾经讨论过“同一性哲学”的历史背景，即谢林与费希特的尖锐争论。费希特执意把有限的主观自我置于无限者之上，甚至认为诸如“绝对同一性”“上帝”等等也不过是我的反思对象，是一个“为了我而存在的思想物”（IV，142）。正因如此，谢林在《哲学和宗教》里不仅批驳埃申迈耶尔的非理性主义，而



且也批驳了顽固坚持有限者立场的费希特的主观唯心主义。^①就“自由”问题而言，谢林在这里的论战对象与其说是埃申迈耶尔，不如说是费希特更为合适。谢林多次强调指出，费希特的“自我性”虽然是独立性和自由的最高体现，但这种独立性和自由只有同时以绝对者为根据，才是一种真实的东西，否则它就直接堕入自己的反面，转变为有限的东西和不自由的东西，遭受经验中的必然性的强制约束。

灵魂不但获得了完全基于自身而存在的**可能性**，同样也获得了完全基于绝对者而存在的可能性。前一种情况或后一种情况的**现实性**的根据不再位于原初统一性之内……而是仅仅位于**灵魂自身**之内，因此灵魂重新获得一种可能性，要么把自己输送到绝对性之内，要么重新跌落到非绝对性之内，与原型分离……确切地说，除非灵魂真正地基于自身而存在，并且同时成为一个绝对的东西，否则它就不可能基于原初统一性而存在；同样，除非灵魂同时也基于无限者而存在，亦即成为一个必然的东西，否则它也不可能真正具有一种自由的存在。当灵魂执着于它的自主性，使自身之内的无限者屈从于有限性，它就从原型那里堕落，于是一个直接的惩罚就像厄运一样尾随着它。这个惩罚意味着，“基于自身而存在”这一肯定的东西对它而言转变为一种否定……(VI, 51—52)

这段话的中心思想我们已经在前一章里进行了充分阐述。除此之外，我们在这段话里面还可以看出，灵魂的自由可以区分为三个层面或三个阶段：

1) 自由意味着灵魂可以同时既基于自身而存在，也基于绝对者而存在——这是“堕落”的可能性；

^① 这是瓦尔特·舒尔茨极力强调的一个观点。Vgl. Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen, 1975. S. 96—102.



2) 自由意味着灵魂可以执着于它的自主性,脱离绝对者——这是“堕落”的现实性;

3) 自由意味着灵魂可以让自己要么重新回归绝对者,要么继续与绝对者分离——这分别是指“和解”和“一再重复的堕落”。

“自由”虽然具有这三重意味,但对于“同一性哲学”时期的谢林来说,那第二重意味作为有限事物的起源和堕落的实现是他最为强调的,因为人们最熟悉的恰恰就是这种意义上的“自由”。因此谢林在和《哲学与宗教》同时期创作的《维尔茨堡体系》(1804)中特意指出:

个体作为个体而赋予自己的自由,并不是真正的自由,而是一个纯粹的趋向(Tendenz),即绝对地基于自身而存在。这种自由在本质上是虚无飘渺的,它的后果就是这样直接的厄运,即与必然性纠缠在一起(VI, 551)。

这种“自由”或“趋势”导致了有限事物的堕落,也是显而易见的:

在我们看来,有限性的根据仅仅在于特殊事物的“不基于上帝的存在”,但由于特殊事物就其本质而言或自在地看来只能基于上帝而存在,所以它们的那种“不基于上帝的存在”就是从上帝或大全那里堕落(Abfall),就是一种废黜(defectio)(VI, 552)。

“堕落”就是恶的起源。诚然,谢林在《论人类自由的本质》(1809)里曾经给“自由”提出了一个“真实的和活生生的概念”：“自由是一种向善和向恶的能力(ein Vermögen des Guten und des Bösen)”(VII, 352)。^①但这并不意味着谢林像国内外某些学者——追随海德格尔的错误断

^① 在《论人类自由的本质》目前已有的两个中译本里,薛华译本(辽宁教育出版社)把这里的“Vermögen”译为“可能性”,这是错误的。因为“可能性”指的是一种外在的、客观的判断,即“是否可能”,其中看不出任何主观倾向,而谢林使用“Vermögen”这个术语的目的是要表明这是一种内在的、主观的能力,一个积极主动的选择:自由能够走向善或者走向恶。就此而言,邓安庆译本(商务印书馆2008年版)把“Vermögen”译为“能力”是一个正确的做法。



言——所宣称的那样,直到写作《论人类自由的本质》时才建立起一种所谓的“恶的形而上学”。真实的情况是,谢林在《哲学与宗教》的《有限事物的起源》这一章的开篇就直接引用了柏拉图在《第二封信》里提出的那个重要问题:“一切祸害的根源是什么?”(Epsit II. 313a)除此之外,谢林在《维尔茨堡体系》里也明确说道:“‘人的个体自由’这个概念与‘恶’‘原罪’‘罪责’‘惩罚’等概念有着最为密切的联系”(VI, 542)。由此可见,谢林早在1804年就已经都明确地把人的自由与“恶”“有限性”等问题结合在一起进行了深入讨论。与之联系在一起的是谢林一贯的“神正论”思想,尽管他多次批评莱布尼茨对于这个思想的论证包含许多缺陷,但在原则上仍然站在莱布尼茨一边,即反对把上帝看作是“恶”的积极的“肇始者”(Urheber)或“同谋”(Miturheber),而把责任放到作为有限者的人这边。在这个问题上谢林与莱布尼茨最大的区别在于,不是强调人作为有限者在本质和能力上的“缺失”(privatio),而是强调人如何滥用了自己的强大权力,把它应用到了错误的方向上面。这些思想和《论人类自由的本质》里的相关思想是一脉相承的,因此谢林才在后者的前言里面指出,该书所表述的主要观点,比如“意志自由”“善和恶”“人格性”等等,已经在《哲学与宗教》里面有所讨论(VII, 334)。

尽管如此,我们同时也应当认识到,《论人类自由的本质》(1809)在讨论“自由”“恶”等问题时,相比《哲学与宗教》(1804)还是有着很大的推进和深化。《哲学与宗教》在谈到灵魂的自由——尤其是上述第二重意味的自由——时,虽然使用了很多术语来描述灵魂的那个行为,比如“中断”(Abbrechen)、“撕裂”(Sprung)、“远离”(Entfernung)、“堕落”(Abfall)等等,但仍然没有解决这样一个问题,即灵魂为什么要这样做?确切地说,灵魂本来作为绝对者的“映像”在那层关系里待得好好的,为什么还要执着于它的自主性,从而脱离绝对者呢?谢林当时的处理办法是区分堕落的“可能性”和“现实性”,认为后者的根据位于灵魂自身之



内,但是灵魂究竟**为什么**就把那种可能性予以实现了呢?一个原本风平浪静、一片祥和的世界为什么突然掀起轩然大波,来了个突变?这个问题的答案不可能包含在绝对者或上帝之内,但从灵魂自身这方面来看,这件事情“确实是不可解释的”(VI, 52)。因此谢林在这里只能揭示出“自由的最初出发点”,至于这个“最初的出发点”又是从何而来,却未能予以澄清。实际上,正是这个问题促使谢林在《论人类自由的本质》里重新思考人类的那个“自由”的起源,并且得出了一个新的答案:人的自由或灵魂的堕落的根据不再是像《哲学与宗教》所说的那样,位于人或灵魂自身之内,而是位于绝对者或上帝之内!与此同时,谢林又要继续捍卫从前的“神正论”的主张,即上帝不可能是“恶”的肇始者。这就进而迫使谢林重新规定绝对者或上帝的概念,不再坚持“绝对同一性”这样的静态理解,而是虽然一方面还是坚持只有唯一的同一个东西,但另一方面却在这个东西里面区分出**两个**就性质而言迥然不同的东西(二者的差异不是仅仅形式上的,而是实质上的)——而正是这两个东西的共同作用方才真正确立了人的自由的本质。严格说来,谢林在《论人类自由的本质》里所谈到人的自由的各种**表现**(不管是积极的还是消极的方面),与《哲学与宗教》的观点并没有根本的不同。而真正的差别在于,如今谢林强调的是人类自由的**本质(Wesen)**,这个概念首要关注的不再是自由的表现及其后果,而是重新思考自由的**根据(Grund)**——它不再被理解为有限者自身的虚弱或某种缺失,而是被看作包含在绝对者或上帝的概念自身内的、一种实实在在的、积极的、有力的东西。

谢林在《论人类自由的本质》里既然要重新界定绝对者或上帝的理念,那么这个工作必然是基础性的,意味着他的哲学体系的深化和改造,同时也必须在体系之内进行。因此谢林在该书一开头就提出要求,首先,必须把“自由”与作为“科学的世界观的整体”的“体系”联系在一起进行思考和讨论(VII, 336)。从否定的方面来看,任何自由都离不开整



体,它必须置身于一个整体之内,只有在一个整体之内才能表现出来。那些叫嚣着要把“自由”从“体系”那里解放出来的人(比如雅各比、弗·施莱格尔),实际上他们理解的“自由”是一种最为低级的自由,即单纯的无拘无束,为所欲为。然而任何脱离了整体的自由都是无意义的。举个最简单的例子,那些人要自由地吃喝玩乐,行使各种“权利”,但是如果没有一个体系为他们提供食物饮料和各种机会,他们的“自由”又如何能够得以实施呢?就无拘无束而言,动物看起来是最自由的了,但它们同样也处于自然法则的严格控制之下。实际上,上至绝对者或上帝,下至不可见的微粒,这个世界上就没有一个东西不是在体系之内,更何况“世界”这个词按希腊文“Kosmos”的原意本身就意味着一个“合乎秩序的体系”。只有那些心智不健全或头脑简单的人才会诋毁体系或妄图摆脱体系,而他们是可能如愿的。这是从否定的方面来谈“自由”与“体系”的关系。而从肯定的方面来看,如果我们承认自由是一种真实的东西,那么必须把它理解为一种“有根有据”的东西,而这样一个东西只有通过一个体系,特别是通过体系的本原而得到稳固的奠基。通过这种方式,我们才能获得一种理性的对于自由的认识,掌握自由的概念。这就是说,“自由”是哲学的对象,属于哲学的领域。

恰恰在这里我们发现,那些认为“自由”与“体系”水火不容的人,归根结底是要让“自由”摆脱哲学和理性,从而将其纳入宗教信仰的范围。他们的思路是,哲学体系都是“泛神论”,而“泛神论”都是“宿命论”,所以,只有宗教信仰才能保障“自由”(VII, 338)。除了雅各比和弗·施莱格尔之外,埃申迈耶尔也明白地表露了这个观点,他在读了谢林的《论人类自由的本质》之后,于1810年10月给谢林写了一封长信,宣称我们不可能对“自由”具有一个理性的、哲学的概念,或者说“自由”只有通过某些“非理性的东西”(das Irrationale)——比如“德行”“爱”——才能被把握(VIII, 162)。对于这种典型的胡说八道,谢林奋起反驳道,“德行”



和“爱”压根不是什么“非理性的东西”，正相反，它们都是精神最为熟悉的、真正理性的东西！谢林一针见血地指出：“把精神的東西称作‘非理性的’，反过来却把无精神的東西称作‘理性的’，在我看来，这是对真实关系的完全颠倒”（VIII，164）。这就是宗教一贯的伎俩，它粗暴地闯入哲学的殿堂，拿着哲学的财富说“这不是你的”，然后就把财富揣进了自己的腰包。对于宗教的这种行径，有些哲学家可能会愣在一边或恭顺地护送宗教扬长而去，但“真正的哲学家”——比如柏拉图、斯宾诺莎、谢林——却必然会坚决捍卫乃至强硬索回哲学的财富。

在《论人类自由的本质》里，尽管谢林仍然坚持绝对者与有限者的绝对同一性，但他如今更强调的，却是有限者对绝对者的依赖关系，用他的话来说，就是“根据律与同一律具有同样的原初性”（VII，346）。就此而言，自由的根据同样是一种原初的东西。换言之，如果我们承认“有根据的东西”——亦即“有条件者”或“有限者”——具有独立性或自由，那么这并不是一个矛盾。“依赖性并不扬弃自主性，甚至并不扬弃自由”（VII，346）。从这个观点出发，谢林再度批评了“流溢说”，因为“流溢说”认为流溢出来的东西依赖于它的源头（根据），因此不是独立自为的东西，随之也就否定了有限者的自由（VII，347）。但事实正相反，有限者不仅拥有自由，而且它的自由是有根据的，这个根据甚至就包含在上帝之内（尽管我们不能由此推出有限者的自由是从上帝那里流溢而出的），但由于有限者的自由不可能等同于上帝的自由，所以有限者的自由的根据只能是某种“在上帝之内，同时又不同于上帝本身”的东西。但是，上帝怎么可能在他自身之内包含着某种有别于他自己的东西呢？这是怎样的一个“上帝”理念？要理解这一点，就不得不联系到谢林提出的那个著名的区分：

我们时代的自然哲学首先在科学里作出了这样的区分，即区分“存在着的本质”和“单纯作为存在的根据的本质”（dem Wesen，



sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist) (VII, 357)。

如果用通俗的话把谢林的这个晦涩的思想转述一下,就是这样:对于一个本质(实即**存在**),我们可以区分出“**存在者**”和“**存在的根据**”这两个方面或两个东西,虽然它们整个说来就是唯一的一个东西。就这个存在专指“上帝”而言,由于没有什么东西是在上帝之外,那么说上帝在自身内包含着他的存在的根据,这看起来不过是“本体论论证”的一个老生常谈的翻版而已。比如埃申迈耶尔就曾经这样来质疑谢林:上帝既然在自身内包含着**自己的根据**,那么上帝就和根据“合而为一”了(in eins zusammenfallen),也就是说,这个区分是无意义的。对此谢林反驳道,埃申迈耶尔完全误解了他的意思,因为他并不是要区分“**存在**”和“**存在的根据**”(这两个东西确实是合而为一的),而是区分“**存在者**”和“**存在的根据**”(VIII, 165)。确切地说,根据是指“**存在的根据**”,而不是“**存在者的根据**”(VIII, 172)。这两个理解之间有天壤之别。谢林举了一个例子:魔鬼可以说是“上帝的存在”的根据,但绝不能说是作为存在者的“上帝”的根据,后面这种理解是一个极大的谬误。在我看来,谢林的这个区分其实可以用一个更简明的例子来说明。比如,桌子上有一个“塑料球”,这是一个“存在”,但我们可以在这里作出区分,即严格说来,真正的“存在者”乃是“球”,而“塑料”则是这个存在的“根据”;在这里,我们可以说“塑料”是桌子上的这个“存在”的根据(因为没有塑料就没有这个存在),但不能说“塑料”是“球”这个“存在者”的根据(因为“球”本身是独立于塑料、玻璃、铁等任何质料的)。可见,谢林的这种区分实际上就是亚里士多德在《形而上学》第七、八、九卷里讨论的“形式”“质料”“形式与质料的结合”等思想的翻版。这里的关键在于,能不能把上帝之内的那个“存在的根据”理解为“质料”,把上帝本身理解为“形式”?如果按照谢林在《哲学与宗教》里面的说法,在上帝内部安置一种“质



料”或“物质”是不能容许的。但是当时的谢林尚未有区分“存在者”和“存在的根据”的认识，而按照如今《论人类自由的本质》里的区分方式，那么把那个“存在的根据”理解为“物质”就是不可避免的了。

诚然，谢林仍然把“物质”称作“非存在”，但他如今对于“非存在”的理解却发生了很大变化，也就是说，“非存在”本身有着两种完全不同的意义，它可以是指一种断然的否定，即希腊文的“οὐκ οὐν”，意味着绝对的虚无，也可以指一种相对的否定，即希腊文的“μὴ οὐν”，意味着某个东西只是相对于“存在者”而言“不存在”，只是隐藏在“存在者”的幕后或根基处，但并不是绝对的不存在或没有这个东西：“μὴ οὐν 仅仅是尚未存在的非存在，但却具有存在的可能性；μὴ οὐν 能够转变为存在。而 οὐκ οὐν 则是纯粹的非存在，也即完全的虚无。”^①概言之，按照《论人类自由的本质》如今的理解，即使把“物质”称作“非存在”，那么它也不是指绝对的虚无，而是指一种实在的、隐蔽的、基础性的、仅仅相对于“存在者”而言才表现为“非存在”，但本身仍然是一种存在，且存在者没有了它就不能存在的东西。正因如此，谢林才在《论人类自由的本质》里说道：“这个根据……就是上帝之内的自然（Natur），一个虽然与他不可分割，但毕竟有所区别的本质”（VII，358）。而到了1810年的《斯图加特私人讲授录》里，谢林更是明确宣称：“这个居于从属地位的本质，这个黑暗的、无意识的东西，上帝作为本质持续地从自身、从他真正的内部试图逼迫出去，排斥出去的东西，就是物质（当然不是那种已经成形的具体物质）；因此，物质无非是上帝的无意识的那部分”（VII，434—435）。这些说法听起来已经是一种“二元论”的观点了，因此谢林特意作出澄清：

这是唯一正确的二元论，即一种同时与统一性相容的二元论。

^① F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Lasaulx*, herausgegeben und eingeleitet von Siegbert Peetz, Frankfurt a. M., 1990. S. 113.



之前我们曾经谈到一种修正的二元论,在它看来,恶的本原不是与善的本原平行并列,而是从属于善的本原。我们不必担心有人会把这里确立的关系与那种二元论混淆起来,因为在后者那里,那居于从属地位的东西永远是一个本质上即为恶的本原,正因如此,这个本原在上帝那里的起源始终是完全不可理喻的(VII, 359)。

因此,当谢林把有限者追溯到上帝内部,真正的意思是说:“事物的根据在于那个在上帝之内又**不是上帝自身**的东西,即那个作为上帝的‘存在的根据’的东西”(VII, 359)。无论是在《论人类自由的本质》还是在稍后的《世界时代》里,谢林都用了很多拟人的说法来描述这个根据,比如“渴望”“激奋”“欲望”“黑暗的冲动”“求存在的意志”等等^①,这些说法带有浓厚的所谓“神人同形论”(Anthropomorphism)的色彩。我们知道,自从古希腊埃利亚学派的塞诺芬尼以来,哲学家们对于这个思维方式长久以来一直争议不断,即究竟应不应当把绝对者或上帝看作是一个具有人格性的东西。在近代哲学家里面,斯宾诺莎和康德也是坚决拒斥一个具有人格性的上帝,认为人们把自己的情感和意志附会在上帝身上会玷污纯粹的“上帝”理念。但是谢林对此有不同看法。因为按照他的无所不包的绝对唯心主义的观点,上帝作为最完满的精神,与“人格性”并没有本质上的冲突。上帝拥有无穷多的形态,他既然可以呈现为完满的自然界,又为什么不能呈现为完满的人格性呢?既然“上帝的知识”与“人的知识”没有绝对的界限,在本质上是同一个东西,那么“上帝的人格性”与“人的人格性”之间又有什么绝对的鸿沟呢?因此

^① 众所周知,这些术语来源于雅各布·波墨。正如我在《永恒与时间——谢林哲学研究》(北京:商务印书馆2008年版)一书里指出的,谢林并不是到了写作《论人类自由的本质》的时候才受到波墨的影响,而是从小就生长在波墨—厄丁格尔支配下的施瓦本教父神学的传统之中;另一方面,波墨等人的思想也并非绝对原创,而是同样必须追溯到中世纪神秘主义乃至更早的柏拉图主义传统(参阅该书第5—6页、第164页以下)。基于这个认识,我认为在诠释《论人类自由的本质》的时候,过于强调波墨的“影响”并无太多的意义。



谢林在《斯图加特私人讲授录》中说道：

假如我们追求一个上帝，而且假如我们把他看作是一个完全活生生的，具有人格的神，那么我们也必须完全以人的一切（*menschlich*）来看待他，我们必须设定，他的生命和人的生命具有最大的可比性……一句话，上帝和人类在所有方面都具有共同的东西，只有依赖性除外（VII，432）。

有趣的是，对于谢林的“神人同形论”方法，站出来进行质疑的不是哪位哲学家，却是那位主张“非哲学”的埃申迈耶尔，他宣称，我们没有权利把“属人的东西”，比如“独立、人格性、自我认识、自我意识、生命、渴望”等等，用来陈述上帝，连“全善、全智、全能”之类概念都不允许；我们甚至不能说“上帝存在”，因为“存在”这个概念和所有其他概念都是“人的规定”，是对上帝的僭越（VIII，166）。显然，这种企图取消“一切属人的东西”（*alles Menschliche*）的立场必然走到否定神学和神秘主义，但正如我们已经指出的，任何否定神学都是一种自相矛盾，因为它同样也是从人的立场出发，给上帝加上一个“否定的”标准。因此谢林对埃申迈耶尔的反驳说得很清楚：“问题根本不在于我们有什么权利把我们的概念用到上帝身上——毋宁说我们首先必须知道，上帝是什么”（VI-II，167）。也就是说，倘若上帝本质上就是“理性”“自我意识”“精神”等等，哪个自不量力的家伙有权利把这些通通贬斥为单纯的“属人的东西”呢？正相反，那些通过盲目的否定和虚无缥缈的情感来把握上帝的人，才是真正把一些低级的、无关本质的“属人的东西”拿来亵渎了上帝，才是真正的僭越妄为。只有那些超越了有限自我的哲学家才有资格谈论上帝，才可以像谢林一样说：“恰恰相反，我并没有从我自身出发宣称上帝是什么，而只是尝试追随他的道路”（VIII，168）。另一方面，埃申迈耶尔等人才是在“谦虚的假象”掩盖下真正的“僭越妄为”（*Anmaßung*），因为他们实际上自作主张地给上帝加上了一个“否定的标



准”。谢林强调：“在通过客观的研究和原初本质的发展而得出‘上帝是什么’之前，我们既不能对上帝否定什么，也不能肯定什么。不管他是什么，都是通过他自己，而不是通过我们”（VIII, 168）。谢林的这个思想无疑是正确的。在我看来，真正的、以绝对唯心主义为基础的“神人同形论”不是要把上帝降格到人的层次，而是要把人提升到上帝的层次，这才是把握相关争论的尺度的关键。

正是通过这个意义上的“神人同形论”，我们深切地把握到了那个“根据”，那个黑暗的、充满力量的原则，最简单地讲，它就是那种始终与规则和秩序抗衡，我们称之为“非理性”的东西；另一方面，它在上帝自身内服从于那个代表着理性和秩序的光明原则。由于上帝是万物的本原，所以不仅上帝自己，任何事物都具有这两个原则（黑暗原则和光明原则），都是这两个原则的统一体。关于这两个原则的交互作用及其产物，谢林沿用了《哲学与宗教》里面的“渗透式塑造”“理念”“灵魂”等术语和思想。最终，人作为有限事物的顶峰，必然置身于这样的处境：“在人这里，既有黑暗原则的整个力量，同样也有着光明原则的整个力量；在人这里是最低的深渊和最高的天堂，或者说有两个中心”（VII, 363）。在这个意义上，我们可以说人是上帝的一个“映像”，但上帝和人的最根本的差别在于，光明原则和黑暗原则在上帝之内是绝对统一的，但在人这里却是必然可以分割的——这就是“善与恶的可能性”（VII, 364），亦即人的自由。换一个说法，由于人“的本质的双重化”，所以他具有一种完全独特的自由，而这是由他所处的地位决定的。也正因为这个自由，人相对于上帝所处的特殊地位，他才不至于像一丝光线消失于阳光下，一粒火花消失于熊熊火焰中（VII, 458）。

人的自由是一种独特的自由，他的自由不仅体现在他不依赖于自然，更体现在他在某种程度上甚至不依赖于上帝本身，因为他的自由另外具有一个不依赖于上帝的根据。总之，人除了承担着上帝的“普遍意



志“(Universalwille)之外,还具有他的“私己意志”(Eigenwille),而这个意志只能是一种“区域意志”(Partikularwille)。人的私己意志本来是各种活生生的力量的纽带,只要它与上帝的普遍意志保持统一,那么那些力量就是存在于上帝的尺度和平衡之内。但是一旦它不服从上帝的普遍意志,而是反过来凌驾于这个普遍意志之上,企图取代上帝的地位而以自己作为万物的中心,那么光明原则就和黑暗原则分裂开来。就此而言,“私己意志的那个提升正是恶”(VII, 365)。这就是人的“堕落”。随之的后果就是一种“虚假的生命,充满谎言的生命,焦躁与腐化的滋生物”等等(VII, 366),所有这些情况与《哲学与宗教》以及《维尔茨堡体系》所说的“双重的生命”被割裂开以后的情形都差不多。差别只是在于,如今的谢林称赞弗朗茨·巴德尔(Franz von Baader)找到了“恶”的唯一正确的概念,即认为恶的根据在于那个肯定性原则的“颠倒”(Verkehrtheit)或者“反转”(Umkehrung)。也就是说,恶是一种确定的、积极主动的东西,而不是像莱布尼茨所主张的那样,是善的限制、缺乏、剥夺(Einschränkung, Mangel, Beraubung)等等。“从一个方面来看,恶是无,从另外一个方面来看,恶又是一个极为实在的本质”(VII, 459)。但是,人的自由为什么选择了“恶”这个方向,“恶”为什么成为了现实?答案是,因为恶的现实对于上帝的启示来说是必要的。正如“爱”的存在和显现需要以“恨”为根据,“善”的存在和显现也需要以“恶”为根据,因此谢林同意莱布尼茨的那个观点,即恶对于上帝,对于世界,对于历史来说,都是一个**必不可缺的条件**(*conditio sine qua non*):

人被放置到了那个顶峰,在那里,他在自身内同等地具有向善和向恶的自身运动的源泉:原则的联系在他之内不是必然的,而是自由的……但是他不可能停留在一种“无决断”(Unentschiedenheit)的状态中,因为上帝必须要启示自身(VII, 374)。

以上我们着重阐述的是自由之“趋向恶”这一方面,即人片面地强



调“基于自身的存在”而脱离“基于绝对者的存在”，或者说把他的“私己意志”凌驾于上帝的“普遍意志”之上，企图让自己取代上帝而作为世界的中心。但是我们不要忘了，自由是一种“向善和向善的能力”（VII，352），也就是说，自由除了能够“趋向恶”之外，也能够“趋向善”，而后面这种情况又有两种表现：

1) 要么从一开始就遵循着人和上帝的和谐，从不越雷池半步；

2) 要么在背离上帝或从上帝那里堕落之后，改邪归正，重新把自己纳入那个原初的秩序，与上帝和解。

鉴于人的堕落和恶的实现是上帝完美启示自身的一个不可或缺的条件，那么可以说自由之“趋向善”的第二种表现才是最重要和最值得关注的。而这种表现就是“道德”（Sittlichkeit）。

在《哲学与宗教》里，对于如何达到道德的途径仅仅是轻描淡写的一笔带过。简言之，灵魂既然与绝对者具有原初的同一性，那么只要它重新认识到了这一点，就会摆脱由于堕落而置身其中的“遮蔽状态”，重新与绝对者达到和谐一致。具体说来，这个认识又分为三个步骤：

1) 首先达到对于原初的绝对同一性的认识，这是“道德的第一个根据”；

2) 达到对于必然性和自由的同一性的认识，把这种同一性看作是“命运”（Schicksal），“对于命运的认识乃是走向道德的第一步”；

3) 认识到绝对同一性乃是“天命”（Vorsehung），“不再把绝对同一性看作是一种不可把握和不可理解的同一性，而是看作上帝”（VI，53）。

通过对于世界的本质和根本关系的正确认识而达到道德乃至幸福或解脱，这是西方哲学的理性精神的一个悠久传统和核心表现。在近代哲学家里面，斯宾诺莎和叔本华可以说是这种精神的典范。就“同一性哲学”时期的谢林而言，尤其是在《哲学与宗教》这里，这个倾向也是非常明显的。理论（认识）决定实践，前者是后者的充分必要条件，只要人



们能够正确地认识到绝对同一性及其各种表现形态(“命运”“天命”“上帝”等等),就会自然地走向道德,反之如果不具有那些认识,就不可能成为一个有道德的人:

上帝的实在性不是一个经由道德才提出来的要求,毋宁说,只有当一个人认识到上帝(且不管是以何种方式),他才真正是一个有道德的人。事情并不是像那些只能思考有限者的人所想的那样(且不管他们是怎样思考这类关系的其他情形),仿佛道德诫命只有在与作为立法者的上帝相关时才应当得到执行。毋宁说,道德诫命之所以应当得到执行,原因在于,上帝的本质和道德的本质是同一个本质,而所谓表现上帝的本质,就是通过人们的行为来表现道德的本质。只有以上帝的存在为前提,一个道德世界才是根本可能的。如果有人企图放弃上帝,以便确保一个道德世界,那么这只有把那些真实的和必然的关系完全颠倒过来才有可能(VI, 53)。

谢林在这里说:“只有当一个人认识到上帝,他才真正是一个有道德的人”;他还说:“只有以上帝的存在为前提,一个道德世界才是根本可能的。”对于这些话,我们必须非常谨慎地来理解。有很多无知无识的神学家和宗教人士,还有很多压根就不动脑子的普通群众,一看到这些话就喜出望外,以为谢林的意思是说:“**宗教是道德的基础。**”然而正如我们反复强调的,“上帝”既然不是宗教的专利,这个功劳又怎么能让宗教独享呢?谢林真正的意思是,对于绝对者(上帝)的理性认识是**道德的基础**。假若宗教能够从其大量迷信的杂质里面过滤出一点这种理性认识的结晶,那么我们还是可以承认它对于道德的确立有一点贡献,但我们无论如何不可能同意那个欺世盗名的言论,说什么“宗教是道德的基础”。实际上,从犹太教、基督教和其他单一神教的诸多罪恶滔天的历史事实来看,说“宗教是不道德的基础”恐怕更为合适。

自从近代启蒙主义运动兴起以来,“**道德产生自宗教**”已经作为一



个被揭穿的谎言遭到了广泛唾弃,仅仅在一些无知无识或别有用心的人那里拥有市场。反之在部分哲学家那里则出现了这样一个倾向,即认为“宗教产生自道德”,或者说把宗教看作是道德的一个辅助工具。这里不得不提到斯宾诺莎。他在《神学政治论》的序言中一开始就指出,广大人民群众由于对于真正的上帝没有一个清楚的概念,因此他们的心灵在希望和恐惧之间摇摆不定,最容易陷入宗教迷信,并生活在无穷的争斗、分裂、暴力、战争、狂热以及各式各样的不宽容之中。这种精神上的奴役被政治上的奴役所利用,又反过来加强其自身,因此宗教迷信成了政治专制的工具。确切地说,政治专制的最大秘密就是将施加在人民身上的恐惧感披上宗教的美丽外衣,使得人民为了他们的奴役而斗争,同时还以为这一切是为了他们自己的安全和福利。^①斯宾诺莎虽然是典型的理智精英主义者,但他并不打算抛弃群众,而是要为群众寻求解放,只不过他根本不指望把群众提升到理性认识的层次(因为这是绝不可能的事情),而是希望以理性主义的精神来改造“宗教”和“政治”,使之成为两种合乎理性规范的制度(Institutionen),并通过制度的力量来削弱或限制(而不是消灭)群众的非理性行为,以便让他们获得真正的安康福乐——这就是《神学政治论》的宗旨。为了实现这个目标,首先需要建立一种“理性宗教”,为此又得批判所有那些建立在预言、神律、仪式、奇迹等基础上的现有宗教。作为近代解经学的开创者,斯宾诺莎完全以理性为标准来理解《圣经》:“凡《圣经》中真实记述的事情……都是循自然律必然发生的。若是《圣经》中以明确的话叙述某事,确与自然界的规律相反,或不能由自然界的规律推知的,我们必信其为无宗教心的人蒙混插入到圣书里面的。”^②根据斯宾诺莎的解读,整部《圣经》的核心教义无非是这样一些道德教导:上帝是最高的存在,极其公正与仁慈,是纯

① 斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译,北京:商务印书馆1977年版,第9—11页。

② 同上书,第101页。



正生活的模范；上帝是唯一的；上帝无所不在；上帝统摄万物而不听命于任何东西；崇拜上帝只在于行公正与博爱，即爱人；凡以顺从上帝为生活方式的人都能得救，且只有他们会得救……^①斯宾诺莎认为，只有基于并限定在这些道德教导之内，我们才能够达到真正的信仰，才能建立起真正意义上的“普遍宗教”或“公教”（*religio catholica*）。简言之，宗教产生自理性认识所作出的道德教导。与此同时，斯宾诺莎驳斥了12世纪犹太哲学家迈蒙尼德（*Maimonides*）企图让《圣经》完全屈从理性的激进观点，因为他知道：“《圣经》并不教人以哲理，而是教人以服从。其中所含的一切都是适应民众的理解力和既定意见的。”^②或者说，“所有的人都能顺从，与人类的总数比起来，却只有极少数能单借理智的指导就获得道德的习惯。”^③跟群众讲道理是一件天真和奢侈的事情，最重要的是让他们顺从，而为此最便捷的辅助工具莫过于宗教。也就是说，哲学家必须利用既有宗教的权威力量，容忍《圣经》和神学中的情感和想象等非理性的因素，从而达到对群众尽可能大的说服力和影响力，让即使“智力最迟钝的人”都能走上道德的道路。这也是宗教的存在的价值和意义。但对于具有理性知识的哲学家来说，他无需宗教就可以成为一个有道德的人，因为宗教是专属于那些智力平庸和愚钝的人。因此斯宾诺莎说：“如果一个人富于精神的果实，仁爱、喜悦、和平、坚忍、和蔼、善良、信实、柔和、纯洁……这样一个人，无论他是只听从理智的指挥，还是只依从圣书，实质上都是听命于上帝的，是完全幸福的。”^④

康德虽然在写作和发表《纯粹理性批判》的时候对于斯宾诺莎还惘然不知，但自从1783年雅各比和摩西·门德尔松引爆关于斯宾诺莎的

① 斯宾诺莎：《神学政治论》，第198—199页。

② 同上书，第202页。

③ 同上书，第211页。

④ 同上书，第88页。



论战以来,他不可能继续对斯宾诺莎抱以漠然置之的态度。我们没有证据表明康德后来读过斯宾诺莎的《伦理学》或《神学政治论》,但他在《纯然理性范围内的宗教》(1793)中对于宗教的理解还是体现出和斯宾诺莎的相似点,尤其是在主张“宗教的道德化和理性化”这个问题上面。本身说来,康德的道德形而上学完全立足于纯粹实践理性,他提出的各种道德规范和义务也无需宗教作为其基础,这对于任何熟悉康德哲学的人来说都是很清楚的。但问题在于,道德虽然不依赖于宗教,但还是需要宗教作为其“帮手”。康德指出,人作为自由的、通过自己的理性而与无条件的法则联系在一起的本质,本身不需要设定一个更高的本质来让他认识到义务,除了法则之外也不需要另外的推动力来让他尊重义务。如果道德就是立足于这样的“理性人”的概念,那么它根本不需要宗教,而是仅仅通过纯粹实践理性就可以成立。问题只在于,人并不是纯粹的“理性人”,因此他不可能总是遵循理性颁布的义务。^①除此之外,虽然对于义务的履行应该摆脱任何功利目的,但是理性不可能对于这样的问题——我们的正确行为究竟会产生怎样的后果——无动于衷。这个目的或目标就是“至善”(das höchste Gute)的理念。与此相联系的是,我们设定了一个更高的存在以及灵魂不朽,以便把至善的两个成分(“德行”和“幸福”)统一起来。诚然,“[至善]这个理念产生自道德,而不是作为道德的基础。”^②但既然人们总是会想到这样一个“终极目的”,那么“道德不可避免地导向宗教,并以这种方式把自己扩大到人之外的一个拥有权力的道德立法者的理念,在这个立法者的意志里,创世的那个终极目的同时也能够并应该是人的终极目的。”^③康德就这样把自己的触

① I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In *Kants Werke*, Akademie Textausgabe. Berlin 1968. Band VI, S. 3.

② Ebd., S. 5.

③ Ebd., S. 6.



手伸入了“宗教”的领域，只不过他仍然小心翼翼地把自己的“哲学神学”与那些牧师们的“圣经神学”区分开来，宣称自己仅仅置身于“纯然理性的范围之内”，即使利用《圣经》的言论，也只是为了学术研究自身，而没有要在公共领域与圣经神学或神职人员争夺地盘的意思。另一方面，“哲学神学”必须拥有充分的自由，即使它使用《圣经》，但只要这是为了哲学的目的而不是为了神学的目的，那么就不应被看作是对于《圣经》或神学的侵犯，正如一个自然法学家使用罗马法典中的经典表述方式来论证自己的法哲学不能看作是对罗马法典的侵犯，否则的话，我们同样可以指责神学家们“侵犯”了哲学，因为他们也使用了无数的哲学概念。康德一方面警告宗教人士，“一个不假思索地向理性宣战的宗教，不会长久地坚持下去。”^①另一方面却提出一种“纯粹的理性宗教”或“宗教的纯粹理性体系”，这种宗教可以藏身于天启宗教之内，但反过来却不能容忍天启宗教的“历史因素”（*das Historische*）之类杂质，因为它的核心是理性的“道德—实践”概念。通过这些概念，康德希望表明，理性和《圣经》不仅可以调和，甚至是一致的，理性和宗教是可以和平共处的，而为了达到这个目标，“我们只需要一个宗教，一个与理性相一致的宗教。”^②

过去我们曾经批评康德作为一位哲学家“自贬身价”，对于理性和认识多有限制，以便“为信仰划出地盘”，从而把“上帝”“自由意志”“灵魂不朽”等问题拱手相让给宗教信仰。现在看来，这其实是康德惯常使用的一个独特策略。也就是说，康德的惯常“伎俩”，就是左手看起来已经把某些东西交出去了，但右手又把它们拿了回来，最终仍然是把所有的东西都紧紧抓在手里。比如，他高声宣称“上帝”“世界”“灵魂”都是理论理性所不可认识、不可证明的理念，仿佛要与它们决裂的样子，但转

^① I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 10.

^② Ebd., S. 12.



过身来就用实践理性保障了它们的有效性。现在,康德虽然给宗教留出了一块很大的地盘,好像很照顾宗教的样子,但是他接下去就要用哲学来清洗宗教,把宗教改造为“道德宗教”或“理性宗教”,最终仍然是为哲学服务。比如在《纯然理性范围内的宗教》里,康德先是叙述了耶稣的大量事迹,然后马上指出:“如果人们把这个生动的,在它那个时代很有可能也是唯一流行的思维方式从它的神话外衣下剥离出来,就会轻松发现,它(它的精神和理性意义)对于所有世界和所有时间在实践中都是有效的,有约束力的,因为它足以**让每个人都认识到自己的义务**。”^①如果具有了这个认识,我们就既不再需要“迷信”(以为通过什么“赎罪”就可以洗清恶行),也不再需要“狂热”(以为被动地就能得到什么启示)。概言之,义务本来就已经由理性原初地书写在人的灵魂之内,如果人们不承认这就是充分的权威,反而是通过犹太教和基督教宣扬的各种“奇迹”来达到对于义务的信仰,那么这不过是表明了一种“道德上的无信仰”。在历史上,“奇迹”也许是真理的装饰品,如果没有这个东西,真理就不可能具有权威。但如今在康德看来,既然“**真正的宗教**”亦即“道德宗教”已经确立,“通过理性的理由就能站得住脚”,那么在宗教里清除掉那些传说和附会也不会带来什么不利影响。^②因此摆在犹太教和基督教之类宗教面前只有两条道路可供选择:要么保持为一种充斥着“奇迹”的迷信,要么净化自身,成为一种道德宗教。为此康德甚至区分了“宗教”(Religion)和“信仰”(Glaube):“只有一个(真正的)宗教,但却可能有多种信仰。”^③这个唯一的真正的宗教乃是“道德宗教”,相比之下,犹太人、穆斯林、基督徒、天主教徒、路德宗信徒等等只能说具有这样或那样的“宗派信仰”,而不能说它们具有这样一个“宗教”或那样一个

① I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 83.

② Ebd., S. 84.

③ Ebd., S. 107.



“宗教”；只要提到“宗教”，每个人想到的都是他自己所属的那个宗派信仰（比如犹太人认为“宗教”=“犹太教”，基督徒认为“宗教”=“基督教”），殊不知真正的宗教仅仅以道德为准绳。出于这些考虑，康德甚至建议“宗教”——Religion——这个词应该禁止在公众生活中使用，因为这个词对于他们来说太学术化，太晦涩了，而且各种近代语言都不能为这个拉丁词（原意为“虔敬”）提供一个对等的翻译。^①这个建议听起来有点匪夷所思，但康德真正的意图是要剥夺犹太教、基督教等等使用“宗教”这个称号的权利，因为惟有“道德宗教”才配得上这个称号。

康德的这些思想具有重要意义，在很多方面必然也会得到谢林的认同，但它们在谢林看来仍然包含着一些错误的观点。也就是说，康德始终坚持认为，上帝的实在性是**不可认识的**，仅仅是从道德出发而提出的要求或“公设”。换言之，康德认为道德和“认识”没有任何关系，这与西方哲学传统以来的理论决定实践的精神不符。自从苏格拉底—柏拉图提出“美德就是知识”以来，哲学家一直都是持有这样的信念，即只有正确的知识才能带来正确的行为，因此那些具有真知的人本身就会自然而然地成为有道德的人，他们在这样做的时候，没有别的选择，也不是出于什么“命令”或者“诫命”。而在康德这里，由于他所说的道德没有理论上或者认识上的支持，而他同时又要求这是一种普遍必然的东西，必须得到每一个人的遵守，那么他只好求助于宗教的上帝而不是哲学的上帝（因为后者要求认识），把这种信仰意义上的上帝当作是“立法者”，借助宗教的权威来迫使人们履行义务，成为有道德的人。在《实践理性批判》（1788）和《纯然理性范围内的宗教》（1793）里，康德对于“宗教”曾经提出一个著名的定义，即“宗教（主观地看来）就是认识到我们所有的义务都是上帝的诫命（göttliche Gebote）”。^②而在后面这部著作里，康德

① I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 108.

② Ebd., S. 153.



多次提到“作为立法者的上帝”，强调履行义务就是遵循上帝的诫命，但为了避免把这些思想与通常的宗教的“他律”区别开来，表明真正的道德是出于“自律”而履行义务，他又被迫作出这样的宣称，即上帝这个“立法者”仅仅负责“颁布诫命”，而这些诫命实际上是来自于“实践理性”。也就是说，真正的“立法者”其实是实践理性。^①在这些地方，康德对于“上帝”欲拒还休，表面上大谈宗教，实则是把“上帝”当作“实践理性”的傀儡来使用。但是归根结底，“实践理性”要想摆脱“认识”乃是不可能的。如果没有**认识到“实践理性”**是道德的本原，那么我怎么可能认为它所颁布的诫命是我们每一个人都必须履行的义务呢？最起码我必须认识到“实践理性”乃是“上帝”，才会去遵循它的诫命。但假若我们真的达到了对于“上帝”的认识，那么我们会跳出“实践理性”的桎梏，超越康德在“理论理性”和“实践理性”之间划定的鸿沟，认识到“上帝”是唯一的一个理性，即“绝对理性”。因此谢林才会说：“只有当一个人认识到上帝，他才真正是一个有道德的人”（VI，53）。对于这句话，我们也必须澄清另外一些误解，即以为谢林是在捧宗教的臭脚，任何人只要承认有一个“上帝”，天天把“上帝”挂在嘴边，就是有道德的人了——如果真是这样的话，那么每一个宗教信仰徒都是有道德的人了，但这与事实是完全相悖的。实际上谢林的意思是，只有那些认识到“真正的上帝”——亦即哲学家所理解的“上帝”——的人，才是有道德的人。“真正的上帝”既不是那个耽于声色犬马的宙斯，也不是那个心胸狭窄、睚眦必报、凶狠残暴的耶和華，也不是那个到处行医治病、表演“奇迹”的耶稣，而是那个在不同的层面上表现为“绝对同一性”“命运”“天命”的“绝对理性”。这个“真正的上帝”创造出的是一个将普遍与特殊、无限与有限、必然性与自由等等完满地统一起来的和谐世界，在这个世界

① I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 98.



里,即使有限者滥用了自己的自由,进入堕落状态,但它的“回头之路”在本质上并没有截断,只要它认识到这个世界的原本关系并重新皈依这个关系,它就成为有道德的人,重新回到上帝的怀抱。因此一切的关键因素还是在于认识到,理论精神和实践精神在本质上是同一个东西,就像谢林所说的那样:

传授科学的精神和教导生活的精神是同一个精神,即都是主张通过牺牲有限的自由来达到无限的自由,通过感官世界的寂灭而与精神性世界融为一体。如果没有直观到理念,那么无论道德学说还是道德都不存在(VI, 53)。

谢林随后提出,有道德的人本身就享有“极乐”或“幸福”。既然如此,这里还得提到康德,因为谢林和康德在这个问题上再度陷入针锋相对的关系。康德在《实践理性批判》的辩证论里提出了“至善”这一理想,这个概念所处的位置(辩证论)本身已经表明它陷入了一个不可解决的冲突。^①康德承认,纯粹实践理性所追求的“至”这个概念本身就是有歧义的,它既可以意味着“最高”(das Oberste, supremum),也可以意味着“完满”(das Vollendete, consummatum),前者指这样的一个条件,它本身是无条件的、最根本的(originarium),而后者则指一个无所不包的、完满的整体(perfectissimum)。《实践理性批判》的分析论诚然已经证明德行乃是“最高的善”,但这并不等于已经证明,它是“完满的善”。也就是说,它还缺乏幸福,还没有把德行和幸福统一在一起。^②在康德看来,自古希腊以来,只有两个学派——伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派——没有把“德行”和“幸福”当作是“至善”的两个不同的成分,而是寻求它们的统一性。但是伊壁鸠鲁学派的方法是:“只要意识到自己的导向幸福的

^① Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. In *Kants Werke*, Akademie Textausgabe. Berlin 1968. Band V, S. 108.

^② Ebd., S. 110.



准则,就是德行”;而斯多亚学派的方法是:“只要意识到自己的德行,就是幸福。”^①前者把明智(知识)等同于道德性,而后者则是把道德性看作是**唯一真正的智慧(知识)**。对此康德批评道,两派人的症结都在于企图在“幸福”和“德行”这两个完全不同类的概念之间寻找同一性。或者说,伊壁鸠鲁和斯多亚都简化了问题:“在伊壁鸠鲁主义者看来,准则中的德行就已经会带来自己的幸福;而在斯多亚主义者看来,幸福的感觉已经包含在德行的意志之内。”^②也就是说,当伊壁鸠鲁主义者和斯多亚主义者把“至善”或者至于“幸福”之内,或者置于“德行”之内,他们就只是认识到了事情的一个方面,但却忽视了另一方面。“幸福和道德是至善的两个在种类上**完全不同的要素**,因此它们的联系不可能**通过分析的方式**被认识到[比如说德行就包含着幸福,或者幸福就是德行等等]……而是概念的一个**综合**。”^③康德在这里区分“分析”和“综合”,意思是说,既不能认为“德行”包含着“幸福”,也不能认为“幸福”包含着“德行”,而只能认为,“德行”和“幸福”之间是一种综合的“因果关系”,即“幸福是德行的结果”。但由于这不是一个“先天综合”,而只能是一个“后天综合”,所以康德不得不提出“上帝存在”和“灵魂不朽”这两个著名的公设来自圆其说。简言之:康德的整个论证是这样一个思路:人的德行(道德)就在于遵循义务,这个行为不能有别的什么目的(否则就是动机不纯,是“他律”而不是“自律”),不能指望有“幸福”作为奖励,但人在天性上又不得不惦记着这个奖励,而且有道德人应当得到奖励,所以最终还是得由上帝做主来颁发奖励,同时灵魂还必须不朽,有机会享受这个奖励,否则这个奖励还有啥意义呢?至于人们究竟信不信这一套观点,恐怕就得求助于宗教来帮忙了。

① Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 111.

② Ebd., S. 112.

③ Ebd., S. 112—113.



这就是康德的苦苦挣扎的道德观和幸福观。在谢林看来,这个窘境表明康德所极力推崇的道德“并不是什么最高的东西”:

我们相信,灵魂有一个状态,在那种状态下,它既不会考虑到什么诫命,也不会去考虑对于德行的奖励,因为它仅仅按照它的本性的内在必然性而行动……你们……宁愿把德行理解为一种屈服,而不是理解为一种绝对的自由。然而当你们把道德与幸福对立起来,始终惦记着这个对立,你们就会发现,道德在这个意义上并不是什么最高的东西。人作为理性存在,其使命不可能是去服从道德律,就像个别物体服从重力那样……(VI, 55)

与康德相反,谢林认为,“极乐[幸福]不是德行的一个属性,而是德行本身”(VI, 55)。康德认为“道德”和“幸福”之间不是一种分析的关系,即从“道德”概念中不能分析出“幸福”这个东西,不能认为有道德的人必然就是幸福的。当谢林说“幸福”不是“道德”的一个属性时,这看起来是和康德一致的。但二者真正的差别在于,康德是用因果关系或“**根据律**”来理解“道德”和“幸福”,认为“幸福”是“道德”的一个后果,而谢林则是用“**同一律**”来看待这两个东西,认为“道德”本身就是一种“幸福”。换言之,“道德”和“幸福”之间的关系在康德那里是偶然的,而在谢林这里则是必然的。谢林认为,惟有如此才能确保“道德”是一个绝对自由的行动,不是遵守什么“诫命”,也不去考虑什么“奖励”,这样才可以说道德“不是一种有所依赖的生活,而是一种合乎法则的、同时又自由的生活”(VI, 55)。谢林对于“道德”和“幸福”的同一性的强调到了这样的程度,以至于声称:“作一个不幸的人或觉得自己不幸,这本身就是一种真正的不道德”(VI, 55)。这是一个非常强硬的断言。通常说来,我们有时不免会遇到这样的提问:“你幸福吗?”对于这个问题,如果提问者是某位央视记者,那么人们尽可以随意答复,但如果提问者是谢林,这个事情就严峻了,因为如果我们回答说自己“不幸福”或暗地里



觉得自己是一个“不幸福”的人,就已经被谢林判定为处于“真正的不道德”这样一个境地了。然而在现实生活里,事实上不幸福或觉得自己不幸福的人确实很多,但因此就给他们扣上“不道德”的帽子,看起来是有失公允的。同样,很多“幸福的”人跟道德一点关系都没有。这里的关键在于,谢林所说的“道德”和“幸福”不能按照通常的意义来理解,所以他的那些话也不适合于普通群众,而是只适合于哲学家。诚然,真正的哲学家,当他认识到真正的上帝,用这个认识来指导自己的行为,并因此成为一个真正有道德的人,他绝对不可能是一个不幸福的人,更不会觉得自己不幸福。反过来说,如果哪个哲学家觉得自己不幸福,那么这不过是表明他还没有认识到真正的上帝,还没有成为一个真正有道德的人。

那么,谢林的这种听起来很玄乎的“道德”究竟有什么具体表现呢?在康德那里,我们至少可以明确地意识到“出于义务而履行义务”就是道德的表现,而在谢林这里,一个有道德的人又会去怎样行动呢?实际上谢林已经回答了这个问题。他说:“灵魂……与上帝合为一体的倾向,就是道德”(VI, 56)。在之前的某个地方,当谢林谈到“传授科学的精神和教导生活的精神”所主张的内容时,其实也提到了道德的某些表现,比如“牺牲有限的自由”“感官世界的寂灭”等等(VI, 53)。如果我们仔细思考灵魂的堕落的原因以及灵魂与上帝的和解之道,就会认识到,谢林所主张的“道德”,就是在实践生活中端正自己作为一个个体应有的位置,不要把自己的私心和私人利益置于普遍意志和普遍利益之上,而是把自己融入到整体之中,以整体的秩序为重;而要做到这一点,人们必须尽可能摆脱“感官世界”的诱惑,克制自己的欲望,因为这些东西最容易助长人的私心和私意。通俗地说,就是“克己奉公”“大公无私”等等。放远点说,这和中国古代哲学家所说的“存天理灭人欲”也是同样的意思,即这里的“天理”是指上帝制定的和谐秩序,而“人欲”则是



指个人的僭越私心(而不是像通常被人误解的那样指人的正常的生理欲望)。

因此谢林倡导的道德主要表现为克制人的私心和小我,主张个人归顺整体,这些很容易被误解为贬低个体和个性,从而冒天下之大不韪,因为从古至今人们都有这样一个趋势,即把自己的个人利益凌驾于集体利益乃至国家利益之上(这其实就是康德所说的那种“根本恶”),而谢林的主张无疑会让他们感到委屈乃至愤怒。但是谢林真的是要“贬低个体”甚至“消灭个体”吗?事实完全不是这样。因为按照谢林的观点,个体在牺牲有限的自由的同时,恰恰赢得了无限的自由,无限的自由从绝对者或上帝那里注入到个体之内,因此这种道德才会本身就意味着“极乐”或“幸福”。简言之,道德不仅不是否定个体,毋宁说反而是真正地肯定个体。当放弃了那种虚假的(僭越堕落式的)“基于自身的存在”之后,个体就重新获得那种以上帝为基础的真正的完满的“基于自身的存在”。这就是谢林所说的:

灵魂……与上帝合为一体的趋向,就是道德;但是,假若这种把有限性重新接纳到无限性之内的做法同时不是一种从无限者到有限者的过渡,也就是说,如果这种重新接纳同时不是有限者的一种完满的基于自身的存在,那么差别就将表现为一种单纯的否定(VI, 55—56)。

也就是说,有限者的“基于自身的存在”非但没有因此被扬弃,反而达到了“完满”,但这里的前提是,有限者已经向着无限性敞开,把自己纳入到无限性之内,亦即把自己纳入到原初的秩序里面。

这就是谢林的关于“道德”或者“德行”的观点。它本身就是对于绝对者或上帝的正确认识的直接反映,而这种认识,亦即哲学,当然不可能把“道德”排除在外。按照谢林的观点,哲学就是道德,就是幸福,三者是同一个东西,这是清楚无疑的;哲学家必定是有道德的人和幸福的人,



反过来也可以推出,那些不幸福、不道德的人不可能是真正的哲学家。“哲学”与“道德”的关系既然如此密切,谢林当然不可能容忍埃申迈耶尔的那个批评,即谢林把“德行”作为众多基本理念之一排斥在理性之外(VI, 54)。对于谢林和黑格尔这两位以“大全一体”(All-Einheit)为根本旨归的绝对唯心主义哲学家而言,说他们把某些东西——更何况是“德行”这样的重要概念——排斥在体系之外,这简直是对他们的最大侮辱。实际上埃申迈耶尔的这个指责是有些奇怪的,因为他在《哲学过渡到非哲学》(1803)里面已经以一种生动形象的说法把谢林哲学吹捧为一个完满无缺的哲学体系。比如他把康德之前的哲学比喻为“从夜晚的黑暗进入到云雾缭绕的局面”,把康德哲学比喻为“乌云绽开,透出一丝晨曦”,把费希特哲学比喻为“从晨曦过渡到白昼”,最后在谢林这里终于达到了必然性与自由的最高同一性,甚至把原本属于宗教专利的“永恒性”这一理念都收归思辨的领域:“当谢林把‘永恒性’这一理念树立为思辨的最高潜能阶次,他就是第一个把思辨重新置于它的完整领域之内——毫无疑问,哲学虽然早在数千年前就在柏拉图那里绽放出晨光,但直到现在才进入光天化日”。^①既然如此,这个“完满无缺的体系”怎么可能缺失“德行”这一理念呢?此外谢林更揭露道,埃申迈耶尔在该书的另一处地方又承认,惟有在谢林的哲学体系之内,“德行才是真实的和美的,真理才是有德行的和美的,美、德行和真理亲如手足。”^②因此埃申迈耶尔是明摆着的自相矛盾。但是他为什么会犯这样一个明显的错误呢?实际上这还是要归结到埃申迈耶尔的整体“屋上叠屋”的混乱思维,既然他都会在“绝对者”之上设定一个“上帝”,那么在“完满的哲学体系”之上再设定什么“德行”也不是什么奇怪的做法了,因为他绕来绕去都是同样一个意图,即用“信仰”来补充“哲学”,而为了避免使他

^① Eschenmayer, *Übergang*, § 17—23.

^② Ebd., S. 92.



所说的那种“信仰”显得过于空洞和玄虚,就只好拿原本属于哲学的一些东西来充数和装点门面了。

与此同时谢林也承认,他在过去的著作里诚然没有“清楚而详细地”谈到“德行”以及“理性存在的共同体”(亦即社会和国家),但是这并不意味着他是“积极主动地”把这些理念排除在他的体系之外,而是仅仅意味着表述上的疏漏或暂时的不完满(VI, 54)。正如谢林一再强调的,他的哲学体系是“真”“善”“美”的统一,其中不可能有什么原则上的缺失。

再回到谢林的“道德观”和“幸福观”。我们已经讨论过人的道德和幸福问题。与此同时,既然哲学是上帝的自我认识,而这种认识本身就会导致道德和幸福(极乐),那么可以说,“按照一种完全相同的方式,上帝既是绝对的极乐,也是绝对的幸福,换言之,二者是上帝的同样无限的属性”(VI, 56)。我们知道,斯宾诺莎曾经指出“思维”和“广延”是上帝的同样无限的属性。这个说法和谢林的那个说法比较一下,可以说道理是相通的,只不过斯宾诺莎的说法是从“理论”的角度,而谢林的说法是从“实践”的角度出发。

这里需要注意的是,上帝既然没有也不可能像人那样经历“堕落”和“重新归顺”这个过程,那么上帝的“道德”和“极乐”就必须从另一个层面来理解。确切地说,上帝的“道德”和“极乐”就是上帝自身的“启示”或“天启”(Offenbarung)。上帝的启示已经在自然界和观念世界里有所表现,但这些启示尚且是不完整的。上帝的启示必须通过人才能最终完成,因为人是现象世界的统领。这里的“人”又必须区分为“个人”和整个“人类”。对于个人而言,通过哲学,通过道德,上帝已经启示在他面前,他已经和上帝达成和解(随之也与包括“人类”在内的现象世界的一切存在达成和解)。但这仍然是不够的,少数个人(哲学家)虽然已经与上帝、与人类达成和解,但人类却还没有与上帝达成和解,而上帝不



仅是“个别理性存在之分离性”的本质，而且是“全部理性存在之统一性”的本质（VI, 56）。人类如何与上帝达成和解？哲学，还有宗教，都只能给出一个方向，至于具体的道路则必须由那个作为整体的人类自己去走。从大的方向来说，人类应当逐步消除各种“区域意志”，先是走向一些中央集权的国家，然后走向唯一的一个“大同世界”，至于这会是康德所说的“世界共和国”（Weltrepublik）还是黑格尔所说的“精神之国”（Staat der Intelligenz），或者一个真正意义上的“中国”（这个国名从概念上来说本身就承担着人类的伟大使命），我们现在无从知晓。归根结底，就像谢林说的，这个答案不能从人类自身出发来理解，“而是在任何时候都显现为那个不可见的世界[上帝]的一个直接的展示或答复”（VI, 57）。我们知道的仅仅是，人类与上帝的和解，整个世界最终的和谐只能在“历史”中完成：“由于这种和谐在历史里只能以整体的方式，而不是以个别的方式表现出来，所以只有作为整体的历史才是上帝的启示，而且这个启示也只能是以渐进的方式展开”（VI, 57）。

即便如此，整个人类的命运还是勾勒出来了：

历史是一部书写在上帝的精神之内的史诗。这部史诗分为两个主要部分：一部分表述人类脱离他们的中心，直到最为遥远的地方，另一部分表述人类的回归。前者相当于历史的《伊利亚特》，后者相当于历史的《奥德赛》。前者那里是离心的方向，后者这里是向心的方向。通过这个方式，整个世界现象的伟大目的在历史里面表现出来（VI, 57）。

在荷马史诗的上半卷《伊利亚特》里，希腊联军背井离乡，远征特洛伊，而在荷马史诗的下半卷《奥德赛》里，希腊联军在奥德修斯的率领下历经艰辛回到故乡。通过这个巧妙的比喻，谢林勾勒出人类背离上帝然后又复归上帝的历史命运。诚然，在荷马的整部史诗里，“攻占特洛伊”是一个明确的转折点，但对于我们当前的人类来说，是否已经达到那个



转折点,开始了“奥德赛”阶段,还是仍然处于“伊利亚特”亦即持续堕落中的阶段,这是无法确定的。即使就“哲学史”而言,我们曾经以为费希特的最为狂妄僭越的“自我性”已经是“那个距离上帝最远的点”(VI, 42),以为从谢林和黑格尔开始,哲学总算已经进入到“奥德赛”阶段,但看看德国古典哲学衰败之后的哲学史,看看哲学从十九世纪下半叶直到当代呈现出来的堕落局面,看看“形而上学”“理性精神”“唯心主义”“知识”和“智慧”等古典理念在西方尤其是英美国家中的遭遇,我们真的很难相信哲学真的已经踏上了复兴的归途,除非我们把过去一百多年的哲学理解为奥德赛在归家途中遇到的那些艰难险阻。不过,无论如何,我们对于哲学的未来仍然保有信心,正如我们知道人类终究将会与上帝达成和解。

我们知道历史的方向或“终极目的”(Endabsicht),但不知道通往这个目标的具体道路。但反过来,正因为我们已经处于历史的中途,所以能够在一定程度上谈论历史的开端。这就是谢林所说的那个“惟有宗教才教导的对象”,即关于人类教化的最初开端,关于艺术、科学和整个文明的起源的问题(VI, 57)。之所以说这是宗教教导的对象,是基于这样一个历史事实,即主要的相关记载都是保存在神话传说之中。但是这并不意味着这个问题就不能成为哲学的讨论对象。正如谢林所说:“哲学同样试图把真理之光投射到那个无边的黑暗空间里面,尽管就人类的想象力而言,神话和宗教已经用诗填满了那个空间”(VI, 57)。也就是说,哲学努力从那些神话传说中提炼出真理的内核,这也是后期谢林的“神话哲学”的主要工作。

我们知道,早在谢林之前,就已经有许多德国学者对于“神话”展开了深入研究,并且提出了一系列著名的观点。比如莫里茨(Karl Moritz)认为希腊神话是个别诗人(比如荷马和赫西俄德)的虚构和创作,因此本质上是“诗”,是一种艺术冲动的产物;克勒利库(Johann Clerikus)、莫



斯海姆(Mosheim)、希尔曼(K. D. Hüllmann)等人认为神话传说及诸神是现实发生过的事情和历史人物的神化;此外,海尼(Chr. Heyne)、赫尔曼(Gottfried Hermann)则认为,哲学家是神话的创作者,神话中的诸神并不具有真正的人格,而是各种事物本质或道德教条的人格化等等(XI, 11—34)。在谢林看来,这些学者要么不承认神话包含有真理,要么赋予它一种非本真意义上的真理,而这归根结底是因为他们把神话看作是一种偶然的产物,是按照个别人的主观认识而制造出来的。但实际上,神话是“某种真实经历过的、经验到的东西,绝不是诗作或梦想”(XI, 124)。神话是一种客观存在,是一种远古的“遗迹”(Überlieferung),正如山川大海一样,无非是后者保存在自然界里面,而神话则是保存在人的意识里面。任何神话(包括远古的文字和各种文明现象)都是精神在某个层面里已经高度发展而绽放出来的成果,是成熟而不是幼稚的表现。各种神话观念是人类意识实际发生的发展阶段,“人类意识真实地依次在神话的所有阶段逗留过……前后继起的诸神真实地依次控制着人类意识”(XI, 125)。人并不是先具有意识,然后产生出神话观念,毋宁说人最初的意识就是一种“神话意识”(mythologisches Bewußtsein),因此希腊人的意识是伴着希腊神话,印度人的意识是伴着印度神话而产生的,而不是首先有某种所谓的“希腊人”或“印度人”,然后这些人再制造出自己的神话。但是为什么有“希腊人”和“印度人”的区别呢?在《神话哲学之历史—批判导论》(1842)的第五章里,谢林一开始就提出了这样的问题:“各个民族是怎样产生的?”(XI, 94)他认为,设想各个民族绝对孤立地“自行产生”是行不通的,正如任何实在事物不能被设想为“自因”。因此民族的产生是来自一个“大分化”(Krisis),然而用地缘分割或民族迁徙作为理由并不能解释各个民族根本上的差别和特性,广为分布的犹太人和阿拉伯人就是一个很好的例子。因此必须从一个“内在的分裂”(XI, 95)或“人类内部的精神大分化”(XI, 100, 101)来理解



民族的分化和产生。在这里，“语言”作为一种精神存在为此提供了一把钥匙。《旧约·创世纪》第11节讲述的“巴别塔事件”将民族分裂归因于“语言的混乱”，谢林指出这绝不是一个臆想的故事，而是“来自于真实的回忆，来自一个真实的事件”（XI，102）。诚然，每个民族都是伴着它的语言而同时产生的，这里没有先后顺序，而是在一瞬间同时完成，正如该民族在这一瞬间也获得了它的神话观念。“没有任何语言是产生自现成的、已经存在的民族，也没有哪个民族的语言能摆脱与那个原初语言（*die ursprüngliche Sprachlichkeit*）的联系，而且这个原初语言在分裂中都还努力保持自身的存在”（XI，111）。谢林对于这个问题的讨论完全不是出于语言学的兴趣，而是要强调指出：“倘若没有一个**内在**的大事件，没有一个**意识**的动荡（*Erschütterung*），语言的混乱是不可设想的”（XI，103）。这个“意识的动荡”就是上帝的原初意识向着人类意识的过渡，原初的意识统一性及其内部环节不是同时，而是分裂开被意识到，并因此产生一系列神话观念：“那个无与伦比的，对于最初的人类来说彻底的‘一’，只是表现为相对的‘一’，它还没有获得，但是能够获得自身外的一个他者，而后者将会摆脱它的唯一的排他存在。在此已经奠定了那种顺序多神论的**根基**，‘一’虽然还没有作为真正意义上的‘一’被认识到，但却按照其本性被认识为未来的诸神序列——这是真正意义上的多神体系——的第一个环节”（XI，181）。严格说来，这就是历史的开端，人类意识的开端，就此而言，“神话哲学自身乃是历史哲学必然的、不可绕过的第一个组成部分”（XI，237）。

以上观点是后期谢林的思想。在谢林写作《哲学与宗教》（1804）的时候，应该说他还没有具备上述深刻而详细的认识。尽管如此，这时的谢林已经具有上述观点的萌芽。比如他在这里已经明确地提出了整个人类文明的“同源分流”的思想：

整个历史指明，全部艺术、科学、宗教和法律制度都具有一个共



同的起源：与此同时，已知历史的最为朦胧的边界已经展示出一种从原先的高度沉沦下来的文明，展示出早先科学的一些已经扭曲的残余，展示出一些看起来早已失去其意义的象征符号（VI，58）。

按照这个思想，现今人类文明的开端（亦即通常所谓的历史的开端）并不是“无中生有”，而是更早的文明沉沦之后的产物，是一些扭曲的残余。这样看来，各个民族关于某个“黄金时代”的存在以及随之的“堕落过程”的神话传说未必就是纯粹捕风捉影的杜撰。这个情况也与《哲学与宗教》勾勒的现象世界的来源及演变相吻合，即早先的人类生活在与绝对者的和谐关系之中，后来则因为自己的过失而走向堕落。反过来看，现今人类的回归之路和文明的重塑也必须在这个基础上进行，而不是在一个完全空白的基地上自由施工。因此谢林说，现今人类最初的教化是借助于一些现成的、“已经具有教养的存在”（*schon Gebildete*）而实施的（VI，57）。现今人类的教化深深地依赖于传统，依赖于“已有的”规定，并且需要早先人类的遗产的帮助，最终目标是重新走向和谐，重新走向同一性。但遗憾的是，由于“理性教育方面的匮乏”，人类循着不同的路线已经到达四分五裂的地步，以至于“教育的同一性”变得完全不可理解（VI，58）。其实“教育”的目的是什么？就是使个人、使人类达到和谐和大同，而这又以“教育的同一性”为前提。但这里我们也必须意识到，这种同一性是不可能通过考察居住环境或诞生地的相似性来达到的，也就是说，不可能通过一种经验的观察和归纳而获得，而是必须起源于一个先天的理念，即整个世界和人类都是遵循着“和谐—分裂—和解”这个发展模式。

因此不可否认的是，过去曾经存在着某种更高层次的文明，存在着某些更高的“自然存在”或一个比现今人类更高的早先人类——谢林称之为“魂灵族类”（*Geistergeschlecht*），它们先是在“第一次诞生”里成为现今人类的精神性创造者，然后在“第二次诞生”里成为现今人类最初



的教育者和引导者。“是他们让人类循着本能站直身子,赋予人类最初的求生技艺,从一开始就守护着人类,使其免遭自然界的未来的艰辛的侵袭,让人类获得科学、宗教和法律制度的最初萌芽”(VI, 59)。诚然,那个魂灵族类也沉沦了,“由于不适应地球的变迁而走向灭亡”,但我们还是能够在地球的各种状况里找到他们的蛛丝马迹。“‘地球的逐渐恶化’不仅仅是远古世界的一个普遍的传说,而且就像后来出现的‘地轴倾斜说’(Inclination ihrer Axe)一样,是一个确定的物理学真理”(VI, 59)。尽管那个魂灵族类沉沦了,但现今人类通过神话传说的方式一直纪念着他们:“第二个族类亦即人类借助于英雄和诸神的形象来纪念它的那些童年守护神和恩人,使之永垂不朽,这是一件何其自然的事情!”(VI, 59)这些主要是宗教的工作,也是宗教的功绩之所在。

《灵魂的不朽》释义



谢林在本章的开篇就指出，“宇宙的历史”和“魂灵王国的历史”在本质上是同一个东西，而且我们只有认识到了后者的终极目的，然后才能真正认识到前者的终极目的（VI，60）。宇宙之谜的答案是人，那么人的谜的答案又是什么？对此的答复只能是：人的命运。关于人的命运，这是一个困感谢林一生的核心问题。为了强调这个问题对于谢林哲学的重要性，我们把之前引用过的一个文本（即晚年的谢林在《天启哲学导论》中的一段话）再次摘录在这里：

……本来我期待着，在承认人具有意志自由之后，意志自由能够解决这个伟大的谜，但那个自由本身却成了一个新的，甚至可以说最大的谜，它把人颠覆进一个更深的无知状态，甚至比他身处单纯的自然界的时候更甚……人和他的行为还远远没有理解把握世界，而人自己就是最不可理解把握的东西，他不可避免地驱使我认为全部存在都是不幸的，这个看法出现在过去和现在如此众多的痛苦的声音里。恰好是他，人，把我推向那个最终的充满绝望的问题：为什么毕竟有某些东西存在？为什么不是虚无？（*warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?*）（XII，6—7）

当然，以上内容属于晚年谢林的反思，而在早年写作《哲学与宗教》（1804）的时候，他对于这个问题还是信心满满，自认为已经掌握了终极答案。比如，在同年写作的《维尔茨堡体系》（1804）里，其实谢林也提到了那个后来令他充满绝望的问题：“为什么毕竟有某些东西存在，为什



么不是虚无”，但他在这里却是一种斩钉截铁式的解答：

……非存在永远都是不可能的，绝不会被认识和理解把握。那个问题——“为什么不是虚无，为什么毕竟有某些东西存在？”——永远地被驱除了，只要我们认识到，存在必然存在，存在在认识中是一个绝对的肯定。正如理性永远否定了虚无，而虚无什么都不是，同样无可置疑的是，理性也肯定了大全，上帝也永恒地存在着（VI，155）。

不管怎样，对于“同一性哲学”时期的谢林来说，对于“上帝”和“灵魂”有一个明确的理解和答案，这是毋庸置疑的。在《哲学与宗教》的这一章里，谢林的目的也不是在于证明灵魂是否不朽，毋宁说他想要阐明的是，所谓的“灵魂不朽”意味着什么。另一方面，正如我们在前面章节已经指出的，“灵魂不朽”本来就是传统哲学的核心内容之一，尽管宗教曾经把这些内容据为己有，仿佛只要谈论人类灵魂的不朽，就已经进入到“宗教问题”。但实际上，关于“灵魂不朽”的学说在古希腊哲学家（尤其是毕达哥拉斯和柏拉图）那里已经是他们的哲学的重要组成部分。在近代，众所周知笛卡尔的哲学革命在于把“我思”确立为一个不依赖于广延物体的精神实体，而他的这种做法的最初动机，恰恰是为了证明“灵魂不朽”（*animae immortalitas*），就像他的《第一哲学沉思集》（1641）的副标题所表明的那样。在该书开篇致巴黎大学神学院诸位教授的献词里，笛卡尔明确指出，他在这里的任务是要向那些“没有宗教信仰的人”证明“上帝存在”和“灵魂不朽”，尤其是要反驳那种认为灵魂和身体一起走向消亡的观点。^①对笛卡尔而言，要认识到灵魂不朽，关键在于要

^① Rene Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1986. S. 33, 37. 关于“上帝存在”和“灵魂不朽”，笛卡尔以一种隐蔽迂回的方式表达出了一个勇敢的观点，即这些问题其实是属于哲学的领域：“我始终认为，‘上帝’和‘灵魂’这两个问题属于最重要的一些问题，这些问题更多地应当借助于哲学，而不是借助于神学来讨论。”原因在于，具有宗教信仰的人属于上帝的“宠儿”，他们对于这些问题毫无反思，只需遵循《圣经》里面的说法就行了，但对于那些不具有宗教信仰的人（实即真正具有理性思维的人），则必须通过哲学来说服他们（Ebd., S. 33, 35.）。



认识到“灵魂”(anima)或“心灵”(mens)和“身体”(corpus)是两个根本不同的东西,因此后者的消亡绝对不能等同于前者的消亡。^①这和柏拉图在《斐多》里面的观点是一致的。从这个立场出发,笛卡尔走向了一种彻底的身心二元论。至于在康德那里,我们都知道,他在《纯粹理性批判》中批判了笛卡尔的“理性心理学”,认为“灵魂”或“心灵”不能被看作是“实体”^②,进而得出这样一个结论:“我们的灵魂是否有单独存在的可能性,对此我们不管以何种方式都不可能有任何知识。”^③尽管如此,康德实际上还是留下了一个空旷的后门,因为他的不可知论终究只能断定,我们不能证明那些对象的存在,但与此同时,我们也不能证明那些对象不存在。到头来,理论上不能证明(决断)的东西,还是由实践来作出了正面的判决。这就是康德在《实践理性批判》里谈到道德和幸福的和谐——即所谓的“至善”(das höchste Gute)——时不得不提出的一个“公设”,即灵魂是不朽的。^④同样的公设还有“上帝存在”和“意志自由”。尽管康德的这些公设在理论上不能得到证明,但它们对于实践哲学来说是不可或缺的,因为一旦离开它们,他的“至善”理念就会变得虚无缥缈,失去道德上的说服力和感化力。

谢林继承毕达哥拉斯和柏拉图的“远古哲学传统”,把灵魂与有限者的关联看作是灵魂的一种堕落状态,因此灵魂和身体(这是“有限性”的直接表现)一起屈从于“虚无性”。灵魂与有限者的关联可以区分出两种情

① Rene Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1986. S. 53 ff.

② 实际上,康德在宣称心灵不是实体的时候,他对于“实体”的理解是和笛卡尔完全不同的。对于康德来说,实体是“包含在现象中伴随着变化而持存的东西(das Beharrliche)”(《纯粹理性批判》B182),但笛卡尔所理解的实体却是这样一个东西:“它这样存在,即不通过任何别的东西而存在。”(《哲学原理》I, 51)也就是说,康德不过是用他所理解的“实体”为尺度来衡量笛卡尔所说的“实体”,因此并没有从根本上驳倒笛卡尔。

③ 康德:《纯粹理性批判》B420。

④ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. In *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe. Berlin 1968. Band V, S. 122—123.



况：这个关联可能是直接的（即灵魂创造出自己的身体或获得一个身体，与这个有限者完全融为一体），也可能是间接的（即灵魂虽然保持为一个相对独立的理智原则，但仍然不得不借助于身体或感官来认识事物）。在这两种情况下，灵魂都是屈从于“虚无性”，正如它所认识的对象也是一些虚无缥缈的、转瞬即逝的东西。但值得注意的是，谢林仅仅指出“灵魂屈从于虚无性”，而不是宣称“灵魂本身是虚无的”，也就是说，“屈从于虚无性”仅仅是灵魂的某一个状态，但从灵魂的“真正自在体或本质”亦即从灵魂的“理念”来看，灵魂却是永恒的，而且能够具有一种“永恒认识”（VI, 60）。换言之，灵魂具有一个“永恒成分”，亦即“理念”或“原型”，这个东西凌驾于个别事物（即这里所说的“应时的实存”“有限存在者”等等）之上，既不会因为那些东西的存在而获得更多实在性，也不会因为那些东西的消灭而损失任何实在性。站在柏拉图主义传统的立场上，这些思想是很容易理解的。也就是说，从本质上看，灵魂是永恒的或不朽的，它的实在性不会因为是否具有一个身体而有所增加或损失。

灵魂是“不朽的”或“永恒的”，但人们经常误解这里所说的“永恒”的意思。谢林多次指出，“永恒”不是指“无尽的延续”（endlose Dauer），而是指“和时间没有任何关系”（kein Verhältnis zu Zeit, zeitlos, ohne alle Beziehung auf Zeit）。对于这个问题，谢林在同时期的其他著作里也有明确的解释。比如他在《艺术哲学》（1802/03）里说道：

假若绝对者的永恒性被规定为一种具有无限时间的存在，那么我们就必然可以说，现在的上帝比世界起源时的上帝存在了更长一段时间，因此上帝包含着存在的增加——而这是不可能的，因为上帝的存在就是上帝的本质，而这个东西是既不可能增加也不可能减少的。众所周知，事物的本质不可能包含着一种延续。对于一个个别的或具体的圆圈，我们可以说，它延续了这样或那样一段时间，但对于圆圈的本质或理念，我们绝不能说它是延续的，或它现在比起



世界的开端时存在了更长一段时间……事物是**延续的**，因为它的存在与它的本质**不契合**，或者说它的特殊性与它的普遍性**不契合**（V，375—376）。

同样，谢林在《维尔茨堡体系》（1804）里也指出：

我说的“永恒”是指在任何情况下都与时间没有任何关系。……绝大多数人把上帝的永恒性表述为一种自永恒以来的实存，而对于这种实存，他们又理解为一种具有无限时间的实存。然而上帝和时间根本就没有任何关系，因此他在时间里既不是有一个开端，也不是没有一个开端。任何与时间有关系的存在，都是一种**延续**，但真正说来，延续不过是存在的一个规定，而且它不是因为与概念契合，而是因为与概念**不契合**，才获得这个规定……延续意味着不完满。有限事物是延续的，因为它们特殊性与它们的普遍性**不契合**（VI，158—159）。

因此，如果人们没有理解哲学意义上的永恒性，而是按照通常的“无限延续”的意义来理解“灵魂不朽”，那么这不过是指一种“个体式的持久延续”，即所谓的“长生不老”，或至少是一个长久不衰的灵魂。这些理解都仍然把灵魂看作是一个有限的、个别的东西，就像谢林所说的那样，“必然会让人联想到有限者和身体”。人们以为，一个不朽的灵魂仍然会具有一个身体，哪怕这个“身体”不再是像桌子板凳那样的实实在在的东西，不再占据空间中的位置，但还是有一个特定的形状及众多独有的特征，好比人们想象中的“幽灵”“鬼魂”之类的东西。但在这种情况下，“不朽”非但不是意味着灵魂的解脱，反而意味着灵魂的一种“持续不断的禁锢状态”，因为“身体”本身就直接代表着有限性和虚幻不实，与灵魂的永恒的、无限的本质性相悖，是对于后者的一种限制乃至禁锢。也就是说，一方面企盼达到灵魂不朽，另一方面又企盼灵魂保留着一个个别的身体（不管这里的



“身体”作何理解),这是一种自相矛盾的做法。

谢林指出,埃申迈耶尔所说的“灵魂不朽”,错误不在于他主张抛弃感性欲望、感官享受,从而投入实践行动,而是在于他主张灵魂在死亡(这里当指身体的死亡)之后“作为一个个体持久延续下去”,亦即仍然具有一个某种意义上的“身体”,仍然保持为一个个体。但问题在于,埃申迈耶尔没有认识到,“所谓的‘个体性’其实就是指灵魂与身体的纠缠状态”(VI, 61),或者说就是身体对于灵魂的禁锢状态;换言之,只要保持着“个体性”,灵魂就不可能得到解脱,不可能返回到永恒的、无限的真实存在之内。

不难看出,埃申迈耶尔的“灵魂不朽”观其实就是宗教(尤其是基督教)对于“灵魂不朽”的理解。针对这种“显而易见的误解”,谢林站到了“苏格拉底所说的‘真正的哲学家’(der wahrhaft Philosophierende)”一边,指出真正意义上的对于“灵魂不朽”的追求无非是“让灵魂尽可能摆脱身体”(VI, 60)。而实际上在早先于1802年发表的《论自然哲学与一般意义上的哲学的关系》(*Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*)里,谢林已经表述了同样的观点:

柏拉图说,所谓“净化”就是让灵魂尽可能摆脱身体,并且形成这样的习惯,即在任何方面都从身体那里收缩到自身内并凝聚起来,有能力栖息在自身之内。“死亡”就意味着灵魂如此这般摆脱身体。真正的哲学家在绝大多数情况下都在追求这种净化。而在对于净化的这种追求中,道德与哲学就相遇了(V, 123)。

在这里,谢林很明显援引的是柏拉图在《斐多》中的观点。我们知道,对于什么是“真正的哲学家”,柏拉图在不同的著作里有着不同的界定^①,但在《斐多》这部以“灵魂不朽”为主题的对话录里,柏拉图则是以

① 参阅《柏拉图的本原学说》第六章“柏拉图的‘哲学’理想”。



能否认识到灵魂不朽的本质以及达到灵魂不朽的途径为衡量“真正的哲学家”的标准。值得注意的是,在这部对话录的紧凑篇幅里面,柏拉图反复多次提到了“真正的哲学家”(ὡς ἀληθῶς φιλόσοφος, οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι)或“真正钻研哲学的人”(οἱ φιλοσοφούντες ὀρθῶς),这是一个相当罕见的现象。为了直观起见,我们在这里列出柏拉图在《斐多》中的相关界定:

1) 一个以**真正的哲学方式**度过其一生的人,当他准备要死的时候,必然是坦荡的,而在他死去之后,将会因此达到最大的善(*Phaid.* 63e—64a)。

2) 那些**真正钻研哲学的人**……所追求的不是别的,而仅仅是去死或已经死去(*Phaid.* 64a)。

3) 人们既不知道**真正的哲学家**是如何期盼着死,也不知道那些哲学家如何值得去死,更不知道这是怎样一种死(*Phaid.* 64b)。

4) 至少在我看来,**真正的哲学家**会蔑视它们[漂亮的衣服、鞋子,及其他装饰身体的物品](*Phaid.* 64e)。

5) **真正的哲学家**会自然地产生出这个看法……只要我们还有一个身体,而且我们的灵魂与这个恶劣的东西纠缠在一起,我们就永远都不可能获得我们所追求的东西(*Phaid.* 66b)。

6) 惟有**真正的哲学家**才会始终努力在最大程度上解放灵魂,而哲学家的工作恰恰就是让灵魂摆脱身体,获得自由(*Phaid.* 67d)。

7) 实际上,**真正钻研哲学的人**都追求死亡,在所有的人里面,那些哲学家是最不惧死亡的(*Phaid.* 67e)。

8) 朋友,如果一个人确实是**真正的哲学家**,那么他必定会相信这一点[通过死亡而获得纯粹的真理](*Phaid.* 68b)。

9) 举着酒神杖的人很多,但真正受到神的感召的没有几个。在我看来,受到神的感召的人不是别的,就是那些已经**真正钻研过哲学的人**,



而我是其中之一(*Phaid.* 69c—d)。

10) 如果灵魂把自己予以净化,不再与身体有半点纠缠……那么这无非是说,灵魂是真正的哲学家,准备着轻松走向死亡(*Phaid.* 80e)。

11) 正因如此,真正的哲学家放弃了一切发源于身体的欲望,坚韧不拔,不会屈从于它们(*Phaid.* 82c)。

12) 真正的哲学家的灵魂认为,这种解脱是不可抗拒的,所以他们尽可能地舍弃享乐和欲望,舍弃悲伤和畏惧(*Phaid.* 83b)。

以上列出的是柏拉图在《斐多》里面关于“真正的哲学家”的一些文本证据。由此可见,当谢林在这里同样强调“真正的哲学家”的做法的时候,他的立场是和柏拉图完全一致的,即灵魂必须摆脱身体,净化自身,获得解脱,并因此达到真正的不朽:“他们对于永恒性信心满满,不仅蔑视死亡,甚至喜爱死亡”(VI, 61)。在柏拉图那里,哲学是朝向死亡的一种训练,“真正的哲学家”都追求死亡。当然,这里的“死亡”仅仅是指灵魂与身体的分离,而不是指灵魂与身体共同走向覆灭(这是普通人理解的“死亡”)。对于“哲学家追求死亡”这个惊世骇俗的观点,柏拉图已经预见到了普通人的反应,比如在《斐多》里,那位和苏格拉底对话的克贝就哑然失笑道:是啊,有多少人心里本来就想说,哲学家真是该死呢——既然如此,你们还不赶快去死!(*Phaid.* 64b)但问题的关键在于,普通人并不理解哲学家所说的“死亡”究竟是什么意思,他们在“死亡”那里看到的,不是灵魂的解脱,而是灵魂与身体的同归于尽(以及这个由灵魂和身体构成的个体的覆灭),因此他们一方面畏惧自己的死亡,把这看作是最大的恶;另一方面却企盼着他们所仇视的人(比如哲学家)赶快去死,把这看作一件大快人心的事情。不过话说回来,要理解哲学家所说的“死亡”确实是一件困难的事情,即便对于苏格拉底的某些学生来说也是如此。比如在《斐多》的结尾,当苏格拉底慷慨激昂地阐述完“灵魂不朽”及其原理,并准备从容赴死的时候,身边的克里同



发问道：“苏格拉底，我们应当以什么方式埋葬你呢？”对此苏格拉底虽然保持着安详的微笑，同时却不无懊恼地说道：“大家看看，我并没有说服这位克里同，他不认为我是现在这个和你们谈天说地，分析入微的苏格拉底，反而认为我是一个很快将要死掉的人，居然问起应当怎么埋葬‘我’！……他以为我这一通长篇大论只不过是安慰你们和安慰我自己的一通废话……噢！亲爱的克里同，要知道你的这种说法是不恰当的，这样说不仅是错误的，而且把某些恶劣的东西注入到了灵魂里面。总之，你一定要鼓起勇气说，你埋葬的是我的身体，至于怎么埋葬这个东西，你尽可以选择一种你认为合适的和最好的方式”（*Phaid.* 115c—116a）。

当然，需要指出的是，柏拉图虽然和谢林一样主张灵魂与身体分离，得到解脱，但柏拉图并没有否定得到解脱的灵魂的个体性。比如在《斐德罗》这篇对话录里，按照苏格拉底讲述的一个神话，灵魂在堕落之前（作为诸神的随从）和之后（作为尘世中的人）都是个体式的。对于那些堕落的灵魂亦即流落尘世的人，柏拉图把他们分为如下九类：

1) “智慧”和“美”的朋友（哲学家和爱美者），或缪斯和厄若斯的侍从；

2) 遵纪守法的国王或元帅；

3) 政治家或商人；

4) 运动员、医生；

5) 预言家和神秘主义者；

6) 诗人或其他从事模仿的艺术家；

7) 农民和手工匠；

8) 智者或取悦民众的人；

9) 暴君。（*Phaidr.* 248d—e）

按照这个神话，堕落的灵魂必须经过九次轮回（每次 1000 年，共计



9000年)才能返回上界。具体说来,假如灵魂一辈子活个七八十岁,它会在这次肉身死亡之后接受审判,在余下的900多年里,要么在天上的某个地方享福,要么在地狱里受苦。满1000年之后,天上地下的灵魂重新聚在一起,通过抽签选择第二次生命。如前所述,它们在尘世里需要选择九次生命,过足9000年的煎熬才能得到解脱。唯一的例外是,如果有人连续三次选择哲学家的生命,那么他只需要3000年的时间就可以重新长出翅膀,飞回到上界。甚至可以说,只有哲学家的灵魂才会重新长出翅膀,因为它总是尽可能地回忆起那些与神相伴的真实存在者(Phaidr. 248e—249c)。

除此之外,在《高尔吉亚》《斐多》《理想国》这三部对话录的结尾地方,柏拉图都分别讲述了一套关于灵魂转世和灵魂审判的神话。在《高尔吉亚》里,柏拉图重复了这样的观点:“所谓死亡,无非是灵魂和身体这两个东西的分离”(Gorg. 524b)。与此同时他也指出,灵魂仍然保留着当初身体的形状特征。和在《斐德罗》里一样,柏拉图特地强调哲学家的灵魂会得到特殊照顾,严厉的判官一看到他就变得笑眯眯,即刻将其送往“极乐岛”(Gorg. 526c)。而在《斐多》的那个神话里,柏拉图细致地描述了不同的个体灵魂的不同遭遇:普通人的灵魂被带到大湖中进行清洗,而那些不可救药的人(比如经常抢劫神庙的宝物,情节恶劣的谋杀)的灵魂被投入最黑暗的塔尔塔罗斯地狱,永远都不得复出,至于那些虽然犯有大错,但还算不上罪大极恶的人(比如殴打父母,杀人),他们的灵魂尽管也必须到塔尔塔罗斯里面接受惩罚,但每年有一次机会浮上来,大声呼唤受害者的灵魂,乞求它们的原谅:如果得到原谅,就可以进入大湖,否则又沉入地狱,再等一年后的下一次机会,如此周而复始,直到得到原谅。最后,那些钻研哲学并已经净化灵魂的人,不出意料将会在未来的时间里永远没有身体(但这不妨碍他们仍然是一些个体),在更美好的地方继续过着这样的生活(Phaidr. 113c)。最后,在《理



想国》结尾处的神话里，不同的灵魂每隔 1000 年会有一次重新选择来生的机会，他们通过抓阄的方式依次进行选择，然后接受选定的命运的安排，在这里柏拉图再次指出，那些选择来生为哲学家的灵魂不仅活着时是幸福的，而且在死后乃至下一次来生也会走在一条一马平川的天国之路（*Rep.* 619e）。

以上内容对于谢林来说无疑是非常熟悉的，所以不奇怪，他在这里谈论灵魂不朽的时候，公开引用了柏拉图的相关观点：

就像柏拉图在《斐多》里以一种更为生动的方式所表述的那样，前一种人身陷物质的泥沼，被封锁在阴间里面，而在后一种人里面，有些人是因为主要经历了虔敬的一生而摆脱了地球这个地方，就像从监狱里面释放出来一样，上升到一个更为纯粹的区域，居住在地球的上方，而另外一些人则是因为热爱智慧而早就得到净化，所以将会**完全脱离身体**，生活在完整的未来，到达一些比前面那个区域还要更为美丽的居所（*VI*, 62）。

我们看到，谢林在刚才这段引文里面，以及紧接着的一处地方，两次以加上着重号的方式把“完全脱离身体”当作是灵魂得到解脱的条件乃至标志。在本章的前面部分，谢林也曾指出“真正的哲学家”就是要“让灵魂尽可能摆脱身体”（*VI*, 60）。这些观点本身是和柏拉图一致的。不过从柏拉图在《高尔吉亚》《斐多》《理想国》的上述神话中表达的观点来看，不朽的灵魂虽然摆脱了身体，不受某一个特定的身体的束缚，甚至可以没有身体而活着，但毕竟仍然是一个**个体**。这和谢林反对“个体式的持久延续”的观点相左。既然如此，我们能不能因此就说柏拉图和谢林之间存在着矛盾呢？对于这个问题，我们需要注意到一个重要的事实，即柏拉图的那些说法都是以一种通俗的**神话**的方式来表述的，仿佛灵魂自原初以来就是众多特定的个体。然而在柏拉图晚期的对话录《蒂迈欧》里面，柏拉图——虽然还是用一种神话的方式——提出了一种哲学



意味浓厚得多的灵魂观,按照这种观点,灵魂原本只是唯一的一个整体(即“宇宙灵魂”),它是由三种成分构成的:“神把‘不可分的、始终与自身保持一致的存在’和‘就形体而言可分的存在’混合起来,制造出居间的‘第三种存在’。对于‘同’和‘异’,神同样分别制造出居于‘不可分者’和‘就形体而言可分者’之间的第三种‘同’和第三种‘异’。随后,神把这三个东西[居间的‘存在’、居间的‘同’、居间的‘异’]混合为惟一的一个理念,在这个过程中,他是强行把‘异’之抗拒混合的本性与‘同’的本性糅合在一起,再把它们与‘存在’混合。把三个东西融为一个东西之后,神把这个整体重新分割为尽可能多的部分,每一个部分都是由‘同’‘异’‘存在’混合而成”(Tim. 35a)。在这里我们暂且不去管“同”“异”“存在”这三个概念在这段特定的文本中的意义,只是明确这样一个事实,即灵魂原本只是唯一的一个整体,然后分化为无数具有同样结构的个体,这些个体的灵魂并不具有任何本质上的差异性,而这意味着,就本质(即柏拉图所说的“不朽要素”)而言,这些灵魂并不是真正意义上的个体,它们与唯一的宇宙灵魂之间是一种辩证的“一”与“多”的关系。诚然,柏拉图在《蒂迈欧》的后半部分中又提到了“另一种灵魂,即有死的灵魂”,换言之,即痛苦、快乐、勇敢、畏惧、愤怒、希望、欲望等等(Tim. 69d)。这种“有死的灵魂”,正如其名称已经表明的那样,并不是真正的灵魂的组成部分,而是属于身体,而只有当它和真正的灵魂结合在一起的时候,才形成通常所谓的个体。在《蒂迈欧》里,柏拉图没有论证“灵魂不朽”(毋宁说这是他的前提),也没有谈论“灵魂的解脱”,而是强调如何通过知识来达到灵魂与身体的平衡或和谐(Tim. 89e)。然而这种平衡或和谐终究只是属于通常的人生,属于某个特定的个人,它既不会增益也不会损耗灵魂的“不朽要素”;当这个特定的个人死去(即那种“有死的灵魂”及身体消亡)之后,灵魂就恢复为那种不朽的灵魂单子,而正如我们已经指出的,这种意义上的灵魂单子由于它与宇宙



灵魂的本质上的同一性,并不是真正意义上的个体,至少不是人们通常理解的那种“个体式的”灵魂。

正是在这个意义上,谢林在《维尔茨堡体系》中指出:

在狭义的灵魂里面没有自由,毋宁说只有神性(das Göttliche)才是真正自由的;换言之,只有当灵魂的本质具有神性,它才是自由的。而在这样的意义上,也就不存在个体了(VI, 541)。

对谢林而言,正如他多次强调的那样,灵魂的解脱在于摆脱身体,不再禁锢在嗅、尝、看、触摸等感官活动上面,摆脱一切与物质的关联,摆脱它所痴迷的那些感官对象等等。灵魂如何做到这一点?实际上谢林在前一章里已经指明了途径:既通过理论上的正确认识,也通过实践活动中的道德。如果灵魂做到了这一点,那么可以说,“永恒性在这里已经开始了,或更确切地说,永恒性现在就已经存在着”(VI, 64)。乍看起来,埃申迈耶尔宣扬的也是同样的道理,即只要基于某个条件(灵魂摆脱身体或感性的束缚),灵魂就会重新恢复不朽的状态。但问题在于,埃申迈耶尔认为这个状态只能出现在“未来”,只能出现在“来世”,出现在“彼岸世界”,而这一切只能是信仰的对象。对此谢林反驳道:“我们不能理解,既然我们已经具备了同一个条件,为什么那个状态不能同样在这里出现”(VI, 64)。一切的关键在于,虽然身体是灵魂必须摆脱的一个束缚,但这并不意味着只有当身体消亡之后灵魂才能得到解脱,毋宁说只要灵魂达到了正确的认识和正确的道德,身体就不再是对于灵魂的束缚,灵魂“在这里”或“从现在起”就已经达到了永恒性,而不必寄望于那种存在于信仰中的彼岸世界。能做到这一点的灵魂当然很稀少,但对于少数“真正的哲学家”来说,这毕竟不是什么稀罕的事情。

灵魂从堕落再到解脱是一件艰辛痛苦的事情。但重要的是,堕落并不是一种只具有否定意义的东西,或者说,灵魂的那个历程并不是简单地从“零”到“负数”再恢复到“零”的一个运动,毋宁说那些获得解脱的



灵魂达到了一个“正数”，亦即获得了比它的原初未堕落的状态更多的东西。谢林说：“既然历史的终极目的是让堕落达到和解，那么在这个关系里，我们也可以从一个肯定的方面来看待堕落”（VI，63）。这里所谓的“肯定”意味着什么呢？这就是谢林所区分的理念或灵魂的两种“自主性”：一种是“来自于上帝的直接作用的自主性”，另一种是灵魂通过解脱而获得的“自行给定的自主性”（selbstgegebene Selbstheit）。前一种自主性是灵魂自然地、无需自己的行动就获得的，后一种自主性则是灵魂通过它自己的行动才赢得的，而正是后面这种自主性才使得灵魂成为“真正独立的”东西，具有一种“自行给定的生命”（selbstgegebenes Leben）。我们可以说，只有当灵魂赢得了这种“自行给定的自主性”和“自行给定的生命”，它才成为一个完满的东西，成为一个“真正独立”的东西，而在未曾堕落的情况下，灵魂不能说是一个完满的东西，而只能说具有完满的可能性。至于这里所说的“真正独立”，就是我们在前面各个章节里面已经反复阐明的那种情况，即一方面基于自身而存在，另一方面同时也是基于绝对者或上帝而存在。

就此而言，我们可以理解为什么谢林说灵魂的堕落是“上帝的完满启示的一个手段”（VI，63）。上帝的启示表现为它的映像以及映像中的诸多自主的（自由的）理念的出现，但如果只是停留在这个状态，那么我们不能说上帝的启示是“完满的”。映像以及映像中的理念（灵魂）诚然在本质上已经是独立自主的和自由的东西，但严格说来它们还只是具有自由的可能性，而要让这种自由得到实现，那么映像乃至理念的堕落是必需的。诚然，理念不应当、也不可能沉湎于这种堕落状态，恰恰是通过它的本质上的自由，它能够摆脱有限性的束缚，重新回归绝对性和无限性，成为真正意义上的独立自主的和自由的东西，达到它自己的完满。而随着映像和理念的完满，上帝的启示才会达到完满，上帝本身也才达到完满。

最后，谢林把上帝的这种启示与斯宾诺莎在《伦理学》中的一个命



题联系在一起：“上帝用一种理智的爱无限地爱着他自己。”^①按照谢林在这里的解释，“上帝爱他自己”意味着“上帝的主客分化”，亦即上帝和他的映像的分立。^②当然，对于斯宾诺莎而言，当他说上帝爱他自己的时候，并没有把这里的“自己”当作一个独立的映像，但斯宾诺莎和谢林在这个问题上是一致的，即上帝对于他自己的爱并不是直接的、一蹴而就的，而是借助于众多“心灵”（我们可以理解为谢林所说的“灵魂”）对上帝的爱而实现的，或者说上帝对于他自己的爱恰恰是表现为众多心灵对于上帝的爱，后面这种爱是前面那种爱的一部分。^③上帝要爱他自己，就必须“主客分化”，让有限者或心灵成为独立自主的东西。我们甚至可以说，上帝对于他自己的爱只能表现为众多心灵对他的爱，如果没有众多心灵对于上帝的爱，那么上帝也不可能爱他自己。就此而言，当我们说上帝的完满启示同样需要众多心灵的实现（这种实现表现为对于上帝的爱），这个观点在斯宾诺莎那里也是成立的。上帝不是一个孤独寂寥的东西，他和他自己区分开，作为无限者分化出无穷多的在本质上无限的有限者，并通过后者的实现而实现他自己，以达到完满的启示。这个模式就是谢林所说的“最美丽的形象”（VI, 63），这个形象不仅在部分哲学家（这里不妨举出亚里士多德、斯宾诺莎、谢林和黑格尔的名字）那里鲜明地表现出来，而且也出现在某些宗教（尤其是基督教）里面。这就是谢林所指出的：“通过这一最美丽的形象，宇宙在上帝那里的起源、宇宙与上帝的关系随之也已经在一些宗教形式里面呈现出来”（VI, 63—64）。

① 斯宾诺莎：《伦理学》第五部分，命题 35。

② 在与《哲学与宗教》同时期的《维尔茨堡体系》里，谢林指出，灵魂的本质乃是理性，而如果灵魂的本质得到实现，即灵魂通过理性而认识到上帝，那么灵魂的一切行动都会表现为对于上帝的绝对肯定：“——如果用一种形象的方式来描述灵魂的那个状态……这就是灵魂对于上帝的一种无限的、理智的爱，而如果站在绝对的立场来观察这种爱，那么可以说它不过是上帝对于他自己的爱”（VI, 556）。

③ 参阅斯宾诺莎：《伦理学》第五部分，命题 36 及其证明、绎理。

《宗教借以存在的外部形式》释义



在之前的章节里,谢林从“绝对者的理念”出发,依次阐述了“有限事物的起源”“自由、道德和极乐”以及“灵魂的不朽”。如果我们回想起谢林在本书《导论》里面对于“古老的、真正的哲学”的界定(VI, 17),那么可以看出,到前一章为止,他已经以一种紧凑的方式把哲学的全部核心内容呈现出来。这些内容曾经一度成为宗教的专属对象,而谢林则是通过自己的努力达到了《哲学与宗教》最初设定的目标,“即为理性和哲学索回那些已经被宗教的独断论和信仰的非哲学所霸占的对象”(VI, 20)。

哲学和理性已经“索回”了那些对象,但与此同时,宗教和信仰仍然保有着那些对象,也就是说,宗教和信仰仍然可以按照自己的方式去阐述它们。这并不是一个矛盾,因为正如谢林在本书的《导论》一开篇就指出的,这些对象本来就是哲学和宗教的共有财富。虽然宗教后来以一种不公正的方式强行篡夺了这些对象,因此谢林要代表哲学把它们重新索要回来,但谢林的目标并不是简单地以“哲学的独霸”取代“宗教的独霸”。如果不去研究绝对者或上帝,不去研究宇宙的起源以及宇宙与绝对者或上帝的关系,不去研究人的道德、幸福和命运,那么哲学诚然不是真正的哲学,而宗教同样也不可能是真正的宗教。因此当谢林重新恢复了哲学的荣誉和地位之后,他得关心宗教在这种情况下应当发生什么样的转变。简言之,谢林想要表明,在哲学获得了自己的真正的存在方式之后,宗教又将如何存在?

作为《哲学与宗教》一书的“附录”,《宗教借以存在的外部形式》在



标题上似乎就告诉我们,宗教应当保持为一种“外部存在”。诚然,早在很久以前,当宗教被民间信仰的杂质玷污以后,它就已经成为一种“外在的东西”和“外在势力”(VI, 16)。具体说来,宗教的这种“外部存在”又有两种表现方式:1)要么它存在于一个国家之内,2)要么它本身就成为一个国家。

对于谢林而言,国家是宇宙的一个摹本,如果说宇宙可以分为理念世界和感性世界(这里透露出强烈的柏拉图主义气息)这两个层面,那么“按照宇宙的榜样”,国家也可以分为“自由的人”(指达到了哲学真理的人)和“不自由的人”(指仍然束缚在感性事物的上面的人)这两个阶层(VI, 65)。这样一个国家是通过所谓的“道德秩序”维系起来的,而这里所说的“道德”当然不是我们今天所理解的狭义上的伦理道德,而是在“道德”(Sitte)或“伦理”(Moral)这个词的希腊原文(*ethos*)的意义上指代人的一切生活方式和习俗。在这个意义上,谢林把国家称作“第二自然”(zweite Natur),相应地我们可以推知,宇宙就是“第一自然”或“原初自然”。在西方思想史上,关于“第二自然”以及它与“第一自然”之间的关系,从亚里士多德经过奥古斯丁、托马斯·阿奎那、卢梭、黑格尔、马克思直到最新的法兰克福学派都有较多的讨论^①,但在谢林那个年代,争论的焦点在于这个问题,即“第二自然”与“第一自然”之间究竟是一种平衡、平等的关系呢,抑或前者只不过是后者的一个不完善的仿制品乃至一个腐化、侵蚀着后者的东西?在这场争论中,我们看到,黑格尔几乎是唯一的一个褒扬“第二自然”的人,比如他在《法哲学原理》(1821)里把“第二自然”称作“作为一个活生生的世界而现存着的精

^① *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Unter Mitwirkung von mehr als tausend Fachgelehrten herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel 1984. Band 7, S. 684 ff.



神”^①，称作“一个更高的自然”：“对于主体来说，伦理实体及其法则和势力是一个绝对的、比自然的存在还要无限稳固得多的权威和权力……因为它们作为一些最为独立自主的东西存在着。”^②至于谢林，他远不像黑格尔那样推崇伦理和国家，因为在他看来，国家并不能确保“一个最高程度的和最高级别的秩序”（VI，65）。对于人类来说，国家秩序诚然是必要的，“国家本身是确保一种外在的和法律上的统一”（VI，68），但要做到人类的“内在的统一”，还是必须依靠那些真正“内在的东西”，亦即哲学和宗教。在国家秩序之上，还有作为“最高秩序的统一性”的上帝，而后者凌驾于一切实在性之上，它和国家之间只能是一种间接的关系。至于这层关系中的“中介者”，自然只能是哲学和宗教。但国家终究是一个“外在的东西”，即使是“最完满的国家”也不例外，因此哲学和宗教进入国家就是一种冒险，完全存在着堕落和被杂质玷污的风险。由于哲学在本性上就倾向于保守自己的内在性和纯洁性，相对说来它不容易陷入那种危险处境，而对于宗教，谢林则必须警告道：

如果宗教在一个最完满的国家里希望同时也毫无损伤地保持自己的纯粹的观念性，那么它就只能作为一种隐秘的东西或以**神秘学**的形式存在，除此之外绝无其他办法（VI，68）。

然而宗教毕竟已经成为一个外在的东西，或者说除了“一个内传的方面”之外，宗教也已经具有“一个公开的方面”。这实际上是说，宗教已经发生了分裂，分裂为“真正的宗教”（内传宗教）和“堕落的宗教”（外传宗教）。但只要宗教同时还保持着自己的“内传的方面”，那么也不可能说宗教已经整个地堕落。在这里，谢林以历史上的“一个民族”亦即希腊民族为例来说明这种情况。在古希腊时期，一方面，宗教成为

^① G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In ders. *Werke in Zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main 1970. Band 7, S. 301.

^② Ebd., Band 7, S. 295.



外传宗教；另一方面，“真正的宗教因为惦记着自己的观念特性，所以放弃公众，退缩到一个神圣的秘密暗夜里面”（VI，65），亦即成为内传宗教。关键在于，如果宗教仅仅是分裂为内外两方面，但这两方面并不相互干涉，而是各主内在，那么即使它们之间是“一种极为尖锐和极为明显的对立关系”，也还是能够做到“既没有损害它自己，也没有损害对方，反而让双方都保持着各自的纯粹性和独立性”（VI，66）。在这里谢林高度褒奖了希腊人的“纯粹心思”，即他们有意识地维护着内传宗教，让这些就其本性而言不可能公开的东西保持着自己的纯洁性和封闭性；如果有人把这些东西公之于众，使其进入公众生活，那么希腊人会把这看作是对于神明的亵渎，看作是一种应当遭到惩罚的罪行。简言之，“这个民族最为关心的事情就是始终让神秘学与一切公众事物保持距离”（VI，66）。从这个认识出发，谢林反驳了一个流行的观点，即以为神秘学（内传宗教）与外传宗教之间仅仅是普及程度的差别，前者故意限制参与者的人数，以此保持为一种秘密的东西。但真正说来，神秘学或内传宗教之所以是秘密的、只能为少数人所分享的东西，并不是因为它本身就喜欢扮演“少数派”的角色，而是因为它在本性上就不得不如此。在这个世界上，一切优秀的东西都是稀罕的，是广大人民群众不能触及的——至少是他们不能直接接触的，因为“人民群众”（die Menge）从概念上就意味着平庸，要让他们直接掌握优秀事物，这在逻辑上就是不通的。当然，我们反过来也不能断定广大人民群众与优秀事物是绝对无缘的，毋宁说他们需要一个中介，比如通过诗人的创作和政治家制定的制度、通过外传宗教等等，那些优秀事物可以通过此类工具间接地教化他们。因此谢林可以同时宣称道：“神秘学在任何地方都显现为公众道德的核心”（VI，66），以及“外传悲剧是公众道德的真正的摹本”（VI，69）。而这又提出一个要求，即诗人和政治家（至少是他们中间的少数人）自己能够对于神秘学有所认识，能够参悟神秘学的奥秘，从而表现



出希腊悲剧的崇高的道德之美。谢林在这里提到的诗人的名字有索福克勒斯和欧里庇得斯，他们恰恰是古希腊诗人里面与哲学——我们不要忘了哲学是神秘学的最大的守护者——走得最近的人。

之前已经指出，在希腊人那里，宗教事实上分裂为内传宗教和外传宗教。而在犹太教、基督教、摩尼教等一神教的眼里，整个希腊宗教都被笼统地看作“异教”（Heidentum）。鉴于基督教后来在欧洲历史上的长期统治地位，一神教被默认为“正教”——今天的“东正教”（Orthodoxie）仍然延续着这个名称，而“异教”本身已经转变为一个具有贬义的词语^①，这从西文和中文的字面意思上也可以明显看出来。按照通常的宗教史的观念，作为一神教的犹太教与作为多神教的希腊宗教长期对立，而脱胎于犹太教的基督教最终完成了对于希腊宗教的超越，尽管基督教与“异教”的对抗实际上从未停止过（近代史上的“文艺复兴”其实就是希腊文明或“异教”的复兴）。基督教起源于犹太教，这似乎是一个不争的历史事实，而这主要是就耶稣及其最初的门徒是犹太人，而且就他们坚持一神教的传统而言。但从基督教的精神实质来说，它的起源是否可以单纯归结到犹太教，则一直存在着许多争议，比如叔本华就认为，基督教是在印度宗教和哲学的影响下产生的，“基督教的体内流淌着印度的血液……基督教的全部真理都已经出现在婆罗门教和佛教里面。”^②而在谢林看来，基督教在作为一个历史的、现实的宗教产生之前，早就和异教（希腊宗教）处于“形影不离”的关系，“只有当异教把神秘学公布以

① 类似的还有“无神论”（Atheismus）这个本身就带有贬义的称呼，因为在犹太教—基督教的传统里，“有神论”（Theismus）已经被默认为一种正面的、积极的东西。因此叔本华曾经抗议道：“‘无神论’这个词包含着一种欺诈，因为它预先就把有神论当作是一种不言而喻的东西。公正坦诚的话，人们不应当说‘无神论’，而是应当说‘非犹太教’，不应当说‘无神论者’，而是应当说‘非犹太教徒’。” Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. In ders. *Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen*. Cotta-Insel. Stuttgart/ Frankfurt am Main, 1962—1965. Band III, S. 155.

② Arthur Schopenhauer, *Über Religion. Ein Dialog*. Ebd., Band V, S. 450.



后,基督教才从异教那里产生出来——从历史上看,这个命题可以通过基督教的绝大部分习俗以及基督教的象征行为、层次分化和祝圣仪式等得到支持,这些东西显然是在模仿那些在神秘学里占据主导地位的行为”(VI, 66)。

结合谢林在本书《导论》里面的思想,可以看出,希腊人曾经得到谢林褒奖的那种“纯粹心思”(即让内传宗教和外传宗教互不干扰,让内传宗教保持着自己的纯洁性和封闭性)并没有一直贯彻下去,而最后还是免不了把神秘学的内容公之于众,而在这种情况下,与这种堕落的宗教分裂开来以求自保的东西,除了哲学之外,还有基督教,后者被看作是一种“精神性宗教”。也就是说,原初的基督教是作为一种精神性宗教出现的,它应当并且能够像哲学一样守护着神秘学的奥秘,亦即作为“真正的宗教”存在着。但现实的情况是,基督教并没有捍卫自己的精神性,而是很快地同样走向了堕落,不再坚守神秘学的纯洁性和封闭性,而是谋求成为一种实在的、公开的、客观的宗教。这就是谢林所批评的情况:

如果一种精神性宗教与实在事物和感性事物纠缠在一起,那么这是与它的本性相悖的,同样,如果这种宗教企图赋予自己一种真正的公开性和一种神话的客观性,那么这种做法也是徒劳无益的(VI, 67)。

历史中的基督教失去或者背离了自己的精神性,这是谢林对于基督教始终持有的一个严厉批评。在1810年的《斯图加特私人讲授录》里面,当谢林谈到基督教与国家的关系的时候,他仍然重复了这个观点,尤其是批评基督教不但与各种外在的东西纠缠在一起,甚至企图把自己构建为一个国家。但在谢林看来,国家根本不应当是基督教向往的一个目标。人类已经与上帝分离,如今不得不重新寻求统一,并企图把国家当作这种统一性的替代品。在这个地方,谢林仍然把国家称作是“第二自



然”(VII, 461),然而国家仅仅属于“自然的统一性”层面,它在自身内不能提供一些“更高层次的、精神性的动机”,把所有自由的灵魂统一起来。谢林指出,法国大革命和康德都在努力追求一种国家模式,以求能够保障其中每个个体的自由。而这个目标是不可能达到的,因为摆在国家面前的只有两条道路,要么国家权力被剥夺了它本应具有的影响力,一盘散沙,形同虚设,要么它具有了这种影响力,而在这种情况下它必然会走向一种独裁专制(Despotismus),比如费希特所构想的那种“封闭的商业国”(geschlossener Handelsstaat)。从这个立场出发,谢林断言道:

国家就其自身而言根本不可能找到一种真正的和绝对的统一性,一切国家都仅仅是一些尝试,即试着去找到那样一种统一性,试着成为一个有机的整体,但这些尝试从来都不可能真正实现……柏拉图已经表明,对于一个理性国家(尽管柏拉图并没有使用这个词)的理念,对于一个国家的理想,我们应当抱有什么样的态度。真正的国家以大地上的天国为前提,真正的理想国(πολιτεία)也仅仅存在于天国里面;自由和无罪是一个绝对国家的唯一条件。柏拉图的理想国完全是以这两个要素为前提(VII, 462)。

谢林说,理想中的绝对国家以“自由(Freiheit)和无罪(Unschuld)”为唯一条件或前提。正如我们之前已经讨论过的,这种“自由和无罪”恰恰是灵魂通过认识和道德而达到的解脱境界,而这意味着真正的理想的国家是以“自由人”为前提,反之国家却不是“自由人”的前提,或者说国家就其自身而言根本不能保障人的解脱和自由——这是哲学和宗教才能做到的事情。与此同时,由于哲学始终只是少数精英的专利,所以要达到绝大多数人的解脱和自由,还得指望宗教。诚然,国家只是达到了一种“外在的统一性”,因此必须通过上帝的“第二次天启”(zweite Offenbarung,相对于作为创世的“第一次天启”而言),产生出一个“内在统一性或心灵统一性”,亦即基督教会(VII, 463)。在更早的《艺术哲学》



(1802/03)和《学术研究方法讲授录》(1803)里,谢林已经把基督教会看作是一个“艺术品”(V, 455),同时指出,基督教是对于上帝的一种“象征性直观”,它“本身不能像国家一样是一个实在的东西,而应当是一个观念的东西,而且在个人的分裂状况下,在精神里把一切人的统一性作为一个直接的当前现实(Gegenwart)呈现出来。这个象征性的直观就是作为活生生的艺术品的基督教会”(V, 293)。但问题在于,基督教会随后辱没了自己的历史使命,堕落为一种“外部势力”。

基督教会在其较早的等级分化时期所犯的 error,并不是在于它渗透到国家之内,毋宁说正好相反,在于它自己向国家大开方便之门,在自身内接纳了国家的各种形式,而不是脱离一切外在的东西,始终保持着自己的纯粹性。那真实的、神性的东西绝对不应当倚仗于外部势力,而当基督教会开始迫害那些在宗教信仰上另有主张的人的时候,它就已经失去了自己的真正理念(VII, 464)。

也就是说,由于基督教会“企图使自己同时成为一种外在地发挥着效准的统一性”(VII, 464),它也就“失去了自己的真正理念”,也不可能为人们建立起一种“内在的统一性”。

在谢林看来,基督教的错误或堕落不仅在于它谋求成为一个像国家那样的外部势力,还在于它把神话纳入到自身内,企图使自己具有一种“神话的客观性”。然而神话本身(确切地说通过神话的方式来呈现出上帝的做法)仅仅属于那些外传宗教,比如希腊的公开宗教。在《学术研究方法讲授录》里,谢林曾经把希腊宗教(这里没有把神秘学算到其中)和基督教放在一起进行比较。简单地说,希腊宗教和基督教看待无限者(神)的方式是不同的。“希腊人的神话是理念的一个象征世界,理念的各种象征(Symbole)被看作是诸多具体的、个别的神。就此而言,无限者只能借助于有限者而被直观到,并通过这个方式本身从属于有限性”(V, 288)。但在基督教那里则是完全不同的情形。“因为宗教[基



督教]直接对待无限者本身,在宗教[基督教]里面,有限者并不是一方面作为无限者的一个象征,另一方面作为一个独立自主的目的,毋宁说它仅仅是无限者的一个**隐喻**(Allegorie, Gleichnis),被认为是完全从属于无限者”(V, 288)。在希腊神话里,无限者本身转变为有限者,也就具有了多样性,因此这是一种多神论。而在基督教里,有限者绝对不可能是无限者的一个象征或代表,而是仅仅意指着那个作为单一体的无限者;有限者不可能被看作是诸多独立的、个别的神,因此这里不可能有类似于希腊神话那样的东西。在这个意义上,谢林在《学术研究方法讲授录》中明确指出:“像希腊宗教那样通过一个象征系统(Symbolik)来表现无限者与有限者的统一,这对于基督教来说是不可能的。一切象征系统都归于主体,而那些不能以外在方式,只能以内在方式被直观到的对立之瓦解保持为奥秘或秘密”(V, 292)。

这里有必要指出,谢林在同时期的《艺术哲学》(1802/03)里对于这个问题有着更多的探讨。谢林认为,“**在特殊者里面**,通过普遍者和特殊者的绝对无差别来呈现绝对者,这只有以一种象征的方式才是可能的”(V, 406)。在谢林看来,通过想象力以一种形象的方式来呈现出绝对者或上帝,又可以分为如下三种方式:

1) 普遍者意指着特殊者,或者说特殊者通过普遍者而被直观到,这是**范型论**的方式;

2) 特殊者意指着普遍者,或者说普遍者通过特殊者而被直观到,这是**隐喻论**的方式;

3) 作为前面两种方式的综合,普遍者并不意指着特殊者,特殊者也不意指着普遍者,毋宁说普遍者和特殊者绝对地融为一体,这是**象征论**的方式。

关于“范型论”(Schematismus),谢林在这里借用了康德在《纯粹理性批判》中的说法,即“范型”(Schema)是一种介于概念和对象之间的感



性直观规则,用来指导如何创造出对象。比如当一个工匠按照概念并且借助于想象力创造出一个具有相应形式的对象,那么概念就“范型化了”,概念作为一个普遍者同时也成为一个特殊者,或者说工匠在这个普遍者那里同时也直观到了特殊者。即便如此,我们不能说范型论是绝对者在特殊者中的完满呈现方式,因为虽然普遍者同时也是一个特殊者,但普遍者在这里仅仅是意指着特殊者(V, 408)。在这种情况下,如果仅仅把事情颠倒过来,就像隐喻论所做的那样,也是不完满的呈现绝对者(普遍者)的方式。关键在于,“在隐喻论里,特殊者仅仅意指着普遍者,而在[作为象征论的]神话里,特殊者本身同时也是普遍者”(V, 409)。在希腊人的诗歌和神话里,诸神并不是意指着别的什么东西,而是本身就是神。认为希腊诸神意指着别的什么东西(比如宙斯意指着电,德墨忒尔意指着土壤的肥力等等),这是近代的人才会想到的事情。谢林并不是彻底拒斥这样的解释,但他强调的是,隐喻的意义仅仅是作为一种可能性蕴含在希腊的诗和神话之内,“这恰恰是希腊神话的无限意义的基础”(V, 409—410),但这无论如何只是一种可能性,而现实的情况是:“希腊神话的自在体既不是隐喻也不是范型,而是隐喻和范型的绝对无差别——即象征”(V, 410)。当近代的人企图在里面挖掘出隐喻的意义时,这只不过表明希腊人的诗性精神已经沦丧。

在这个意义上《艺术哲学》(1802/03)也谈到了希腊神话和基督教的对立。“如果说在希腊神话里,无限者本身在有限者之内的呈现乃是无限者的象征系统,那么基督教的立足点则正相反,它把有限者纳入到无限者之内,也就是说,把有限者当作无限者的一个隐喻”(V, 430)。希腊人把有限者本身就看作是无限者,而基督教则是让有限者从属于无限者;在谢林看来,希腊异教和基督教的所有其他的对立都是从这个对立发展而来的。

在随后的《哲学与宗教》(1804)里面,我们看到谢林再次重复了以



上思想：“真正的神话是众多理念的一个象征系统，这个象征系统只有借助于自然界的诸多形态才是可能的，而且完全把无限者有限化了。如果一个宗教与无限者直接相关联，并且把神性事物与自然事物的统一仅仅看作是对于后者的扬弃，那么它不可能具有上述象征系统，就像在‘奇迹’概念里所发生的那样”（VI，67）。

“奇迹”（Wunder）就是基督教制造出来的神话，而且基督教企图使它成为一种客观的、普遍的神话。但事实上这些“奇迹”只对于某些特定的信徒有效，并没有得到所有的人（尤其是那些本身能够直观到上帝的人）的认可。在《艺术哲学》里，谢林就已经指出，“‘奇迹’概念在希腊神话里面是不可能的，因为那里的诸神本身不是外在于自然或超自然的，那里并没有两个世界（一个感性世界和一个超感性世界）之分，而是只有**唯一的一个世界**。而由于基督教只有通过一种绝对的分裂才是可能的，所以在它起源的时候就已经以奇迹为基础”（V，438—439）。在该书接下去的地方，谢林也指出，“奇迹”，比如关于耶稣基督和各位使徒的传说、关于许多殉道者及圣徒的故事等等，乃是“基督教的唯一的神话质料”（V，439）。通过这些东西，基督教把自己塑造为一种神话。在这些地方，谢林对于“奇迹”尚未提出批评指责。但到了《哲学与宗教》里，谢林则是明确地表达了他的批评态度，他说：“‘奇迹’是这样一个宗教的公开质料，这个宗教的各种形态仅仅具有历史意义，但并不是一种自然存在，仅仅是一些个体，但不是一些类，仅仅是一些转瞬即逝的现象，但不是永恒持续的、不灭的自然存在”（VI，67）。实际上对于这个问题，我们需要从两个角度来看待。首先，基督教和任何别的宗教一样，本身都既包含着作为其“隐秘方面”的真正的神秘学，也包含着一种作为其“公开方面”的神话；其次，关键在于，应当像希腊人当初的“纯粹心思”所坚持的那样，把这两个方面明确区分开来，既不当把隐秘方面予以公开，也不能把公开方面当作是一种客观的、普遍的真理。在《学



术研究方法讲授录》里,谢林谈到基督教会内部曾经出现的矛盾,即官方教会(代表着基督教的公开方面)对某些神秘主义流派(代表着基督教的隐秘方面)的迫害,而这个冲突产生的原因,就是神秘主义流派企图把那个隐秘方面公开化,而官方教会则企图染指一切精神性的事物(V, 294)。既然如此,解决矛盾的办法就是在基督教内部严格地把神话和神秘学区分开来:如果要寻求一种普遍的神话,那么就按照希腊人的做法,通过一种“象征主义的自然观”来“让诸神重新掌控自然界并且充实自然界”,而如果是要追求基督教的真正奥秘,那么必须像神秘学那样,“宗教的那个精神性世界保持自由,完全脱离感官现象”(VI, 67)。

于是谢林在这里再度转向对于神秘学的回顾,同时特意强调他所关注的是从中提炼出来的“合乎理性的东西”(VI, 67),即属于哲学层面的东西。关于神秘学的内容,谢林实际上是重复了之前已经提出的那些说法,比如关于“绝对的一”的理念、灵魂在理念内的绝对状态、灵魂与上帝的最初统一性、灵魂的堕落、灵魂通过摆脱身体及奉献和牺牲生命(简言之即消除对于感官生活的眷念)而达到解脱等等:“通过重新获得的对于唯一真实和永恒的东西(亦即理念)的理智直观,让谬误(这是灵魂的最初和最深的病)得到痊愈”(VI, 68)。不消说,对于这些内容,谢林已经在哲学的层面上予以充分阐述,而另一方面,“不管怎样,任何精神性的、隐秘的宗教都必须回溯到这个学说,因为这个学说是德行以及更高真理的永恒基柱”(VI, 68)。

最后谢林再次谈到了神秘学与国家的关系,实即宗教与国家的关系:“至于神秘学的外在形式和机制,我们可以把它们看作是一种公开的、起源于民族本身的心灵和精神的机构,国家把这个机构建立起来,作为一种神圣的东西加以维护,不允许它按照那些不具有长远目的的秘密组织的方式,让一部分人参与,同时排除另一部分人,而是确保国家的全



部公民达成一种内在的和道德上的统一,正如国家本身是要确保一种外在的和法律上的统一”(VI, 68—69)。也就是说,国家应当是宗教的守护者和监督者,在它的监管之下,国家与宗教分工合作,分别保障全部公民的内在的统一和外在的统一。实际上,这里表达出的,不仅是对于宗教提出的要求,而且也是对于国家提出的要求,因为并不是随便哪个国家都能做到这一点。在《斯图加特私人讲授录》(1810)里,按照谢林对当时的现实情况的判断,政治上的独裁愈演愈烈,国家不断排挤宗教的地位,进而企图剥夺人们的内在统一性。然而,无论是宗教成为或取代国家,还是国家成为或取代宗教,这都是一个谬误,因为宗教和国家在本质上承担着不同的历史使命。有鉴于此,谢林提出了这样一个“最终目标”:

真正的统一性只能通过宗教的道路而达到,只有当人类的宗教认识发展到最高的和最全面的程度,才能够影响国家(当然并不是要取消或颠覆国家),使国家逐渐摆脱那种统治着它的盲目暴力……既不是让基督教会统治国家,也不是让国家统治基督教会,而是让国家在自身内发展出一个宗教原则,并且所有民族的伟大联盟建基于一些已经普遍化了的宗教信仰上面(VII, 464—465)。

我们应当认识到,虽然谢林在这里说的是“基督教会”,但所谓的“宗教的道路”“宗教原则”“普遍化了的宗教信仰”等等,显然是凌驾于基督教这种特定的宗教之上,毋宁说它们只能是神秘学(亦即真正的宗教和真正的哲学)所教导的那些东西。人类未来的希望,“所有民族的伟大联盟”,寄托在一个以神秘学为原则的国家上面。在《维尔茨堡体系》(1804)里,谢林也提出了这样一个理想的国家的概念:

国家是这样一种东西,在其中科学、宗教和艺术以活生生的方式融为一体,表现为一个客观的统一体……惟有在国家里面,真正



的科学、真正的宗教和真正的艺术才具有一种客观性……基督教会不是存在于这样一个国家之外，而是在其之内。假若基督教会存在于国家之外，那么国家不过是一些世俗目的和世俗机构的集合，而这样的国家就不是真正的国家（VI，575—576）。

然而这样一个国家如何能够出现呢？我们还记得，谢林曾经说过，柏拉图的理想国以“自由和无罪”为唯一前提和基本要素（VII，462），而“自由和无罪”又只能通过真正的宗教和真正的哲学才能达到。关键在于，人类不可能同时达到“自由和无罪”，这里存在着层次分化和先来后到的秩序。正如谢林所说的，“并不是所有的人都能以同样的方式直观到那个自在的真相”（VI，69），对于绝大多数人来说，如果能够尽量做到削弱乃至消灭感官欲望等等，这就足够了。但国家的建制不能指望他们。幸运的是，除此之外还有另外少数人，“那些通过节制、智慧、自我克服和热爱非感性事物而经受了考验的人”，那些作为“目击者”（Autopten）和“参悟者”（Eingeweihte）亲自直观到纯粹真理本身的人，他们应当成为国家的领导人（VI，69—70）。这些地方直接让我们想到柏拉图所说的“哲学王”，而谢林在这里的遣词造句也透露出明显的柏拉图意味：“在那个最终的揭示状态下，国家领导人也会清楚认识到整个种族的使命。同样，在同一个团体里，法规和崇高的精神境界都共同分享并照料着君王技艺的最高原理，这个技艺对统治者来说必然是最合适的”（VI，70）。

在这篇《附录》乃至《哲学与宗教》全书的结尾，谢林宣称道：

通过这样的安排，倘若宗教能够完全发挥纯粹的道德感化力，稳妥地不再与实在的东西和感性的东西纠缠在一起，不再追求外在的统治权和那种与它的本性相悖的暴力，那么哲学——它的喜爱者是一些天然参悟的人——反过来就会通过这个安排而与宗教结成永恒的同盟（VI，70）。



谢林在这里仍然不忘警醒宗教,应当发挥纯粹的道德感化力,不再与外在的东西纠缠在一起,不再追求与它的本性相悖的外在统治权和暴力;假如宗教洗心革面做到了这一点,那么哲学就会与它结成“永恒的同盟”(in ewigem Bunde),就像当初它们共同栖息在同一座神庙里一样。我们应当注意到,谢林在这篇《附录》里既批评了宗教,也批评了国家,但并没有指责哲学半句,而且当他在这里偶尔也褒奖宗教的时候,实际上也是基于这样一个理由,即“真正的宗教”的内容是与哲学完全一致的。诚然,我们也记得谢林在本书《导论》里面曾经对某些“堕落的哲学”痛心疾首,并在这个意义上批评了哲学,但这些批评和对于宗教的批评完全是不可同日而语的,因为哲学之所以曾经堕落,主要不是由于它的过错,而是因为遭到那些堕落的宗教的压制和迫害。关键在于,哲学无论曾经遭受多少磨难,它具有一种自我康复的能力,就像谢林所说的那样,“它的喜爱者是一些天然参悟的人(die natürlich-Eingeweihten)。”所谓“天然参悟”,就是在本性上就能够认识到上帝以及有限者与上帝的关系、灵魂的命运等等。与此相反,宗教乃至国家在现实中仍然深陷于“堕落”的境地,它们在未来的出路得依靠哲学的指引。对于谢林来说,哲学永远是居于精神世界最高峰的东西。仍然是在《维尔茨堡体系》(1804)里,谢林在结尾处宣称:“那在客观上表现为国家的东西,在主观上表现为哲学本身(不是单纯的哲学科学),即在一种公开的生活里面,和谐地享受和分享一切的善和美……哲学不再是科学,而是成为一种生活,这就是柏拉图所说的‘理想城邦生活’(Politeuein),一种伴随着并且蕴含在道德总体中的生活”(VI, 576)。如果人们深入研读并仔细领会谢林在《哲学与宗教》(以及他的其他著作)中表达的有关思想,那么他们必定会认识到,谢林就和他的前辈柏拉图、斯宾诺莎及同辈黑格尔一样,不愧是哲学的一名伟大的斗士。

一个参照：叔本华论“哲学与宗教”



在德国唯心主义者谢林以及黑格尔那里，宗教是精神实现自身完满过程中一个必不可少的阶段，宗教和哲学同源分流，最终又复归于一。就此而言，无论是谢林的还是黑格尔的宗教哲学都带有浓厚的“历史”意味，即是说宗教不但承载着真理，而且是在历史的进展中发展这些真理，直到哲学最终在纯粹的思想中将这真理表述出来。与这种思想相对立的是所谓“启蒙主义”的宗教观，它在不同的程度上企图取消宗教这种本质上的“必然性”（即认为宗教是一种偶然的、人为的产物），企图将宗教的意义（价值）归结到其他的意义（价值）——特别是**伦理的和社会的意义（价值）**——上面。这种宗教观可以斯宾诺莎、康德、费希特、叔本华为主要代表。当然，所有这些都承认宗教具有某种意义上的真理以及在人类生活中的不可或缺的地位，这和后来的费尔巴哈、马克思和尼采极端的宗教批判态度又有所不同。

众所周知，叔本华是德国唯心主义者的死敌，他在众多场合对于费希特、谢林和黑格尔不仅大加批评，有时甚至采取谩骂的形式，仿佛非此不足以表达出对于他们的蔑视。但实际上，撇开许多哲学观点上的分歧（哪怕是重大的分歧），我们还是可以发现叔本华与德国唯心主义在根本上的一致之处。大致说来，我们至少可以归结出他们在如下几个问题上是一致的：

1. 存在着**客观的（普遍有效的）形而上真理**；
2. 这个真理可以归结到一个**最基本的本原**，无论它是叫做“自我”“绝对同一性”“上帝”“精神”，还是叫做“意志”。这个东西既是存在在本



身,也是一切存在的根据;

3. 人**能够认识**和理解把握这个真理,不管是通过理性的思辨还是通过直觉的体悟;

4. 人的知识是一个严密的**理性体系**;

5. 不管是作为对象的自然界还是人的精神世界(哲学、宗教、艺术、伦理道德、政治、经济等),都是一个融贯在一起的**整体**;

6. 通过对于形而上真理的认识和理解把握,能够实现自然和精神各方面的完满和谐,不管是就社会(**公正**)还是就个人(**幸福**)而言;

7. **唯心主义**。

由此可见,叔本华虽然和德国唯心主义分道扬镳,但却向着同一个方向前进,遵循着西方哲学自巴门尼德—柏拉图—亚里士多德以来的理性主义精神和古典精神。相比之下,在叔本华的后辈比如尼采那里,以上精神可以说消失殆尽。就此而言,如果我们说叔本华仍然属于“古典哲学”的范畴,是神圣的“德国古典哲学”家族的重要成员,这个界定并不违背事实。

与此同时,虽然费希特、谢林、黑格尔都是叔本华的批判对象,但通过细致的甄别我们还是可以发现,在这三位哲学家里面,相对而言谢林得到了叔本华最大的尊重,叔本华对于谢林的著作的研究也最为细致。在某个地方,叔本华曾经明确无误地指出:“毫无疑问,谢林在那三个人里面是最有天分的”(IV, 36)。^①鉴于本书的主题,我们在这里不拟对叔本华哲学与谢林哲学进行比较(比如分析两位哲学家的“唯意志论”之

^① Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena I*. In ders. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Cotta-Insel. Stuttgart/ Frankfurt am Main, 1962—1965, Band IV, S. 36. 本章在引用叔本华的原文时,采取的缩写方式是:前面的罗马数字代表五卷本《叔本华全集》的相应卷册,后面的阿拉伯数字表示该卷页码。以下同。



间的关系^①),而是主要探讨叔本华的宗教哲学思想,看看通常号称“非理性主义哲学家”的叔本华是如何处理哲学与宗教之间的关系。

作为哲学史上最后一位伟大的体系哲学家,叔本华和德国古典哲学的整个传统一样,强调的是在一个整体之内考察任何问题:“自然的形而上学,道德的形而上学,以及美的形而上学,彼此互为前提,它们只有在相互联系中才从根本上完整地解释事物和生存的本质”(III, 635)。那么,宗教也必然依存于这整个的形而上学体系,特别是其中的伦理学。康德似乎也是这样的思路,但正如叔本华在《道德的基础》一书中所批判的那样,康德最终没有实现他以革命性的方式提出来的两大目标:1)不是以宗教教义(上帝的旨意)支撑伦理学,而是反过来将伦理学作为宗教的基础,2)把幸福论(根底上是一种利己主义)从道德学说中清除出去,而是把纯粹的道德价值放在不计任何功利的义务和责任上面(Vgl. III, 642—652)。^②简要说来,叔本华才做到了康德想要做的事情,即真正是让形而上学和伦理学为宗教奠基,同时把利己主义从道德中清除出去。这两点也是叔本华的宗教哲学的基础。

出于篇幅的限制,我们在这里不打算复述叔本华在其主要著作《作为意志和表象的世界》和《伦理学的两个基本问题》中作出的分析论证,而只是列出其中的若干核心思想和结论:

1)世界和人的本质是意志,是生命意志,也可以说就是永恒的生命

^① 实际上叔本华在他的《哲学史手稿》(*Fragmente zur Geschichte der Philosophie*)里面已经明确指出,他的“唯意志论”是直接继承康德的观点,而不是来自于谢林在《论人类自由的本质》中的相关思想,另一方面,费希特和谢林关于“意志”的观点同样也是来自于康德,就此而言,不能说费希特和谢林是叔本华的“前驱”,而只能说他们都是康德的继承者,相互之间是一种平行的关系(III, 165 ff.)。

^② 康德的不彻底性表现在:一方面,他宣扬的“道德原则”和“绝对义务”在论证上仍然依赖于某种类似于上帝旨意的东西,比如摩西十戒(III, 647);另一方面,“那个无条件的应当暗地里设定了一个条件,甚至还还不只一个条件,即它设定了一种奖励,并为此设定了受奖者的不朽和一个颁奖者”(III, 649)。也就是说,康德仍然是要求某种功利作为德行的结果。



本身；但是对于现象中的个体而言，死亡本身已包含在生命中，现象中的一切都是生与死的永恒交替（I, 453）。

2) 意志是永恒无厌的渴求，只能有难得的、短暂的满足，当其渴求受到阻碍时，就表现为痛苦，这种痛苦笼罩着一切的存在（I, 424, 427—428）。而处于存在者金字塔顶端的人，作为一种“形而上的存在”，承担着最大的痛苦，因为意志在他身上有着最强烈的表现，只有他才会追问“我们从何而来，到哪里去，为何存在（woher, wohin und wozu）”（V, 426），而且唯有他才能在抽象概念中形成“必死”的观念（I, 388）。每个人都在寻找消除痛苦的途径，这是人的“形而上的需要”（V, 395, 402, 406）。

3) 人，作为意志的个体化，首先肯定自己的生存，每一个个体尽管无比渺小，但都是把自己当作宇宙的中心，甚至为了保存自己这沧海一粟而不惜毁灭整个世界。“利己主义”是万物的自然本性（I, 455）。最初的自然状态是一切人反对一切人的战争。但是，如果一个人能够在肯定自己的意志时不去侵犯其他个体的意志，那么他就做到了“公正”（I, 463 ff.）。再进一步，如果他甚至能克服自己的私利而去帮助、关爱其他的个体，这就是“仁爱”（I, 509 ff.）。公正和仁爱是两个最基础的德行，而且它们必须是自觉自愿的，没有任何功利的目的，也不服从什么“绝对命令”，而仅仅遵从自己的道德情感（它同时也是一种纯粹形而上的认识）——“同情”（Mitleid）。同情的本质在于看穿个体化原理（*principium individuationis*），认识到个体是非本质的、虚无的假相，认识到“迫害者和受害者在本质上是同一个东西”（I, 488）。具有此认识的人会消灭自己的个性，既不作人我之分，也不作物我之分，反而在一切存在者那里都看到同一的本质，以他者之乐为自己之乐，以他者的痛苦为自己的痛苦。这才是真正的、纯粹的美德。

4) 在“同情”的指导下，人采取的措施是自我否定，其表现就是从通



常的自我克制一直到最高程度的禁欲苦行,并尽可能地帮助他人,甚至把其公正和仁爱扩大到所有的存在者上面。所有这些行为都在不同程度上消除了痛苦(因为平息了意欲)。如果哪个个体做到了这一点,他就达到了解脱,而如果所有的人都能做到这一点,那就是宇宙的解脱。

1. 宗教的不可或缺

以上就是哲学揭示出来的真理。然而恰好是在这里,叔本华遇到了一个巨大的问题。也就是说,当哲学家把上述真理揭示出来之后,如何能够让人们去接受这些真理呢?实际的情况是,绝大多数人并不能理解哲学家摆在他们面前的真理,更遑论跟随他们一起思辨和论证。这是一个**事实**。尽管所有的哲学家都承认,所有的人在本质上都是同一的——无论这个本质是被认作理性、意志或其他,但本质上的同一并不能取代每个个体本身之间的具体差异,这些差异,用叔本华的比喻来说,就好像“从晨曦的朦胧直到正午的阳光”那样,其间有无穷的阶梯和层次。哲学家们当然是处于“理性之光”的顶端,但是广大人民群众显然没有这么幸运。

因此,在一篇《关于宗教的对话录》里面,叔本华安排了“群众之友”德谟菲勒斯(Demopheles)与“真理之友”菲拉勒特斯(Philalethes)进行了一场对话。^①单是从这两位对话者的名字就可以看出,他们分别代表着普通群众和哲学家的立场。我们认识到,实际上叔本华对于论争双方的观点都是赞成的,它们代表着从不同的立场和层面出发得来的宗教观。在这一节里,我们主要关注德谟菲勒斯的观点。按照这个观点,每个人都有“形而上的需要”,但是对于人民群众来说,“必须按照他们的

^① 这两位对话者的名字和莱布尼茨《人类理智新论》里面的两位对话者的名字是完全一样的。对于这个“雷同”,叔本华没有解释原因。



理解能力的尺度来满足之。宗教是唯一的工具,让那些深陷在最低级的驱动和物质劳动中的群众的粗糙感官和僵化悟性认识并感受到生命的崇高意义……哲学家是为了少数人,为了精英而来到这个世界上,而宗教创始人是为了多数人,为了整体上的人类”(V, 383)。任何人都需要“生活的释义”(Auslegung des Lebens),而为了适应绝大多数人的理解能力,那么,正如在纯粹的诗和智慧之外还有各种“民间诗歌”“民间智慧”的存在,也必须有一种“人民群众的形而上学”(Volksmetaphysik, Metaphysik des Volks),给真理穿上“隐喻的外衣”(V, 383)——这就是宗教。人民群众首先要生活,要面对生活中的各种问题,他们不可能等到哲学家发现真理之后才去行动(且不说他们对于哲学家能否发现真理一向报以怀疑的态度),更何况,“即使真理被发现了,它还是将会超越群众的理解能力。对于群众来说,在任何情况下更适合于他们的,都是真理的一个隐喻的外衣,一个形象,一个神话”(V, 390)。简言之,因为群众的无知和无能,宗教是必要的。“我们必须承认,对于人类来说,‘愚蠢’在一定程度上是合适的,甚至可以说是生命的元素”(V, 430)。或者换句话说:“某种程度上的普遍的无知是所有宗教的条件,是宗教唯有赖以生存在其中的元素”(V, 407/408)。

与此同时,从积极的方面来看,则宗教不仅仅是隐喻,在某种意义上它不但不是真理的对立面,“它本身就教导真理”(V, 392)。但和哲学不同的是,宗教为了适合于群众的理解能力,没有让真理“赤裸裸”地出现,而是使用了“神话这一工具”(V, 393)。好比水只有装在一个容器中才能被把持住,又好比氧和氮必须按照 1:4 的比例混合才能让人生存,同理,那种无包装的、纯粹的真理是人们所不能企及的。“对于群众来说,生命的深刻意义和崇高目标只能象征性地(symbolisch)启示出来……反之,哲学应该像厄流希斯神秘学(Eleusinische Mysterien)一样只为少数人,为精英而存在”(V, 393)。既然如此,这种非纯粹的真理



(宗教)岂非比那种纯粹的真理(哲学)具有更广泛的意义?木制的假腿岂非比真实的腿还要更有用?但真实的情况是,诚然,对于那些根本没有真实的腿的人来说,木制假腿确实有着重要的意义。对于人的生老病死,对于世界的来龙去脉,普通的人根本没有能力,没有时间去探究。但是每个人都仍然有物质的需要,有形而上的需要,为了物质利益的操劳已经让群众的头脑变得迟钝、麻木、重滞、呆板,只能理解一些简单明了的关系,而现在宗教解除了他在后一方面的操心,简单地通过“信仰和权威”(V,396)就直接把真理送到他的面前。假使一种真正的哲学能取代宗教的地位,那么对于绝大多数人来说,它仍然只能以“信仰和权威”的形式被接受——成为一种新的宗教。“正是从这个方面看来,宗教在生命无数的和深重的痛苦中提供了慰藉和安抚的无尽的源泉……”(V,396)因此,宗教就像牵着一个瞎子的手引着他前进,因为事情的关键是在于让他达到目标,而不是在于让他看见一切。对此,德谟非勒斯的论敌菲拉勒特斯也承认这是宗教的一个“闪光点”,宗教诚然是一种欺骗,但却是“善意的欺骗”(pia fraus),是一种“披着谎言外衣的真理”。原因在于:“最重要的、最高的和最神圣的真理除了与谎言搀和在一起出现之外别无良方”(V,393,397)。

与此同时叔本华也认识到,单靠一种哲学或一种形而上学来应对所有的需求是不可能的。而宗教——民间形而上学——却可以有许多随意性,它们只需要把足够的伦理教导和一些易于理解的事物包裹在一起就可以了。宗教是群众的专利,甚至是“群众的最神圣的珍宝”(V,399)。“谁要是想评判宗教,始终都应该看到广大群众的实际状况,也即看到他们在道德和智力上的完全的低微”(ebd.)。每个人都可以选择自己的哲学,同样也可以选择自己的宗教,他们唯一需要注意的是,人不论高低贵贱,都必须在伦理道德中达成一致。人类可以分成“两极”,两端之间的差别有如“天壤之别”和“深深的鸿沟”:一边是少数人的智



慧,另一边是群众的愚昧。不过与此同时,两极之间并没有绝对的断裂,而是有着延续的过渡,所以在最纯粹的形而上学和最粗俗的宗教信仰中间有着无穷的过渡层次:形而上学内部有层次高低之分(比如对于“有学问的群众”这个群体,更适合他们的就是一种低级的“教科书式的形而上学”),宗教信仰内部同样也是如此。形而上学和宗教信仰之间也有不同程度的交织,它们分别对应于人们不同层次的理解能力,将人们从较低层次上的真理引向较高层次上的真理。这方面的典型例子是毕达哥拉斯和柏拉图,他们在著述和口传中把真理分成很多阶段和层次来分别传授给各个学生。类似的情况还见于厄流希斯神秘学对于“小神秘”“大神秘”“最大神秘”的区分(V, 400—401)。

最重要的是,形而上学和宗教的结合的意义与其说在于理论领域,不如说是在于实践领域。“宗教的实践目的相对于理论目的具有压倒性的优势”(V, 403)。因此,对于宗教的意义也应该更多地从实践方面,而不是从理论方面来理解。退一步讲,即使宗教中的所有形而上学的理论都是错误的,站不住脚的,但它仍然不失为群众——“这群具有理性的动物”——之“唯一的引导者、维系者和安抚者”,群众只有紧抓着它,才可能在布满污秽和荆棘的人生道路上站稳(V, 402)。鉴于宗教在人类的实践生活中发挥着的巨大作用,德谟菲勒斯甚至可以宣称:“宗教不是欺骗:它是真的,是所有真理里面最重要的一个真理”(V, 403)。或者说,“宗教……就是真理自身,只不过披着神话—隐喻的外衣”(V, 405/406)。人民群众不用操心太多,但对于哲学家来说,则必须清楚地看清宗教的两副面孔:一副真理的面孔和一副欺骗的面孔。

2. 从宗教的立场来表述的一些哲学真理

叔本华认可的那些宗教真理里面,首要一条是纯粹形而上的,即否



认客观世界具有真实的存在。这里最著名的例子就是《奥义书》和吠檀多学派提出的“摩耶之幕”(Maya)和“认绳作蛇”的比喻：“这是摩耶，欺骗之神的纱幔，它蒙蔽着凡人的眼睛而使它们看见这样一个世界，既不能说它存在，也不能说它不存在；因为这个世界像梦一样，像沙粒上闪烁着的阳光，漫步者从远处看来还以为是水，或者像随便扔在地上的绳子，他却把它看作一条蛇”(I, 37)。世界就和梦境一样虚幻，而且，即使我们承认它的“实在性”，那么这也只是一种“经验的实在性”，是依赖于主体的表象的存在。无疑，这种非实在论在佛教那里也占主导地位，而且佛教对世界的非真实性强调到这样的程度，甚至认为连作为主体的“我”都不是真实的存在。对于普通群众来说，这些说法自然要比贝克莱—康德—叔本华的主观唯心主义哲学更有说服力。

而对于犹太教的教义，叔本华基本上是持以拒斥的态度，因为在叔本华的哲学里根本没有什么“上帝”的地位，他的充足理由律学说也禁止任何意义上的“创世”“绝对开端”之类东西。不过叔本华也承认：“关于堕落(Sündenfall)的神话是《旧约》中我唯一承认具有一种形而上的真理东西，但这也只是一种隐喻的真理。是的，这个神话是唯一能让我与《旧约》和解的东西……假如没有这个东西，那么《旧约》就没有任何立足之地”(II, 743)。在叔本华看来，这个隐喻表达出来的真理是指生命的痛苦本质，即从生命的一开始就必然伴随着各种痛苦作为他的惩罚，而且这些痛苦怨不得任何他人，因为堕落或原罪就是要让人认识到“人不是别人的产物，而是他自己的意志的产物”(I, 551)。对此叔本华还借用了西班牙剧作家卡尔德隆的一句名言：“因为人最大的罪责就是，他诞生了”(I, 355)。

基督教之超出犹太教的地方在于，它在继承《旧约》的这个合理内核的同时还指明了摆脱痛苦(解脱)的途径：意志的否定。基督教不但扬弃了犹太教，而且给希腊—罗马世界带来了新的思想；这个新的思想



就是基督教的“基本真理”，即生命不是自足的目的，我们的生存的真正目标毋宁在于彼岸世界。因此，和希腊哲学家主张公正、勇敢、中庸、豪放、自由、温和、理性和智慧等美德，并且把美德的目标设为“幸福”不同，基督教宣扬的美德是仁爱、同情、善行、调和、对敌人的爱、容忍、谦卑、自律、信仰和希望，等等。最重要的是，基督教宣称世界充满了罪恶和痛苦，要求解脱，并认为解脱的途径在于蔑视世界、放弃自己的意志。通过这些主张，基督教给希腊和罗马带来了生命的真正的、严肃的、深刻的意义（V，440—441）。简言之，基督教伦理的基本精神可以概括为“自我否定”，而自我否定的最高表达就是“禁欲”或“苦行”（Askese）。当然，我们在谈论这些的时候绝不能忘了，“基督教的本性也完全是一种隐喻”（V，428）。至于基督教教义中的那些荒谬的东西，“正是隐喻和神话的标签”（V，429）。在叔本华看来，作为“荒谬”的一个最好的例子就是奥古斯丁的“前定论”（Prädestination）：只有极少数的人能够通过上帝的恩选和预定而得救，而其他的绝大多数人则必须遭到永恒的惩罚。如果从字面上就把这理解为一个纯粹的真理的话，这无疑会让很多人难堪和愤怒，但叔本华却把这解释为一个比喻而已：“它符合那个真理，即确实只有少数人能够做到对意志的否定，并从这个世界解脱出来”（V，435）。

基督教的教义里诚然有如此多的合理内核，但是我们不要忽略了，“凡是在基督教里是真理的东西，也都出现在婆罗门教和佛教里”（V，450）。对于同样的这些真理，佛教的阐述要比基督教广泛深入得多，而且有着悠久得多的历史。叔本华甚至作出这样的断言，即基督教的身体内“流着印度的血液”，其主要的道德主张都是起源于印度，基督教正是凭借这些主张才从犹太教里分裂出来，尽管它还保留有许多犹太教的残余（V，449 ff.）。关于基督教是否真的起源于佛教，这需要专门的历史学家来予以考证，我们在这里关注的是，从叔本华的哲学立场看来，佛教



不但可以包容基督教,而且还有许多更高超于基督教的地方,其中最主要的就是“众生平等”和“轮回”的思想。“众生平等”是一个认识,它必然而且仅仅以“同情”为基础。远古的《吠陀》已经用“我即梵”和“彼即汝”(I, 509)这两个著名的命题宣布了宇宙中万物同一的本质,教导人们看穿个体化原理,而由此要消除的不仅是人与人之间隔阂,而且也包括人与宇宙中的其他事物,特别是与其他生物之间的隔阂。“这个本质甚至扩散到动物和整个的自然上面,因此,他也不折磨任何动物”(I, 507)。相比之下,“基督教的一个基本错误在于,它以违反自然的方式把人从其本质上所属的动物世界那里分裂出去,让人独有这个权利,把动物当作物(Sachen)来看待”(V, 437)。基督教的这个思想显然来源于犹太教,而基督教对此完全缺乏反思和认识。反之,婆罗门教和佛教教导的是一种“更高的道德”(V, 444),他们坚持着人与整个大自然,与普遍生命的亲缘性,不是把仁爱限定在邻居上面,而是扩展到“所有的生物”。显然,这里不是简单的“动物保护”的问题,而是关涉我们究竟应该怎样与大自然相处的问题。相比之下,佛教提倡的无功利地爱惜一切生命的思想无疑在认识和道德上都处于一个更高的境界。与此有密切关系的是“轮回”或“灵魂转世”(Metempsychosis, Seelenwanderung)的观念(I, 486),按照这个主张,灵魂是不灭的,其转生的过程中可能进入任何存在的层次。通过这个隐喻而表述出来的真理首先是那个永恒的生命,然后是这个生命的无限分化的可能和现实,最后,当这个观念与“因果报应”的观念结合起来,那么它还具有另外一个伦理意义,即人在这个世上的际遇不是来自于外在的影响,而是“他自己的在那另一个世界中作出的行为的果实”(V, 431)。如我们知道的,古代的毕达哥拉斯、恩培多克勒尤其是柏拉图(在《斐多》和《理想国》中)已经用神话的方式来宣扬类似的主张,因此叔本华称赞古希腊人具有和婆罗门教和佛教同样的一个“原始智慧”(II, 50)。



从前面的讨论已经看出,各个宗教所主张的东西,单就其伦理教化而言,既有一致也有不同的地方。尽管叔本华对于各个宗教的学说都相当了解,但他本身并没有从事“比较宗教学”的兴趣,而是希望纯粹以哲学的尺度来对宗教进行归类。叔本华在这里找到的尺度就是“实在论—唯心论”以及“乐观主义—悲观主义”的区别。在他看来:“宗教之间的基本区别在于它们是乐观主义还是悲观主义,而不是在于它们是一神论、多神论、三联体、三位一体、泛神论还是无神论(比如佛教)”(V, 459)。犹太教的基本特性是**实在论和乐观主义**:之所以是实在论,因为它认为上帝创造的这个客观世界是实实在在的、绝对真实的;而之所以是乐观主义,因为它把生命看作是上帝安排好之后赠送给我们的一份美好礼物,其中的痛苦是无关紧要的,至少是非本质的东西。除了犹太教之外,希腊的本土宗教和伊斯兰教都属于此列(II, 800)。反之,婆罗门教和佛教的基本特性是**唯心论和悲观主义**:之所以是唯心论,因为他们只承认世界是一种梦境般的存在;而之所以是悲观主义,因为他们把世界和生命看作痛苦的化身。按照这个区分,基督教也归属于婆罗门教和佛教的阵营,至少就“悲观主义”而言是如此,因为“放弃这个世界中的一切,把所有的希望都指向一个更好的世界,这是基督教的精神”(V, 450)。至于叔本华自己的哲学,无疑是与后一种类型的宗教站在一起,正如他在理论哲学上对实在论不遗余力地进行批判,而今他对于乐观主义的抨击也毫不手软:“在我看来,**乐观主义**如果不是某些人(他们低陷的额头下面除了空话之外没有别的什么东西)的没有思想的谈论,那么它就不仅是一种荒唐的,而且还是一种真正**无耻**的思想方式,是对于人类言之不尽的痛苦的恶毒讽刺”(I, 447)。

3. 叔本华对于宗教的批判态度

既然宗教在叔本华看来是如此之必要,而且确实包含着哲学所希望



教导的那些真理，那么是否可以说叔本华对于宗教就持以绝对的赞赏态度呢？

实际的情况显然不是这样。从叔本华的哲学体系来看，其中根本就没有从古代哲学直到德国唯心主义以来的“上帝”的位置——哪怕这个概念不过是“理性”“绝对者”“最高原则”的代名词，因此它也不可能接受任何一种宗教意义上的“上帝”观念。叔本华哲学是绝对的无神论，它仅仅是在实践的领域内承认宗教的部分合理性。我们在前面已经指出，宗教通过其“隐喻”的本性确实为满足人民群众的“形而上的需要”提供了很大便利，而所谓的“理性主义者”（即通常的启蒙主义者）和超自然主义者（即一般的宗教信徒）在这个问题上都犯了错误：双方都认为宗教在企图宣扬**纯粹的真理**，在这个前提下，前者竭力要表明宗教的教义都是些荒诞不经的东西，而后者坚持宗教所讲述的内容本身直接就是真理。也就是说，双方都是在无的放矢，都没有认识到宗教的本质在于隐喻：“双方共同的错误在于，他们在宗教中寻找未经掩饰的、纯粹的、精确的真理”（V，460）。但真正说来，宗教乃是“**披着谎言外衣的真理**”（V，393）。然而，谎言和真理的“联盟”（Allianz），把非真理作为真理的工具，这是一件危险的事情，因为在这个过程中产生的危害有可能远远大于好处。关键在于，宗教本身处于一个非常尴尬的处境：如果它承认自己只不过是一种“隐喻”，是某种意义上的“谎言”，那么它立即就会失去尊严和影响力。所以宗教必须否认自己的隐喻的本质，而坚持自身所教导的东西就是**纯粹的真理**。“所有宗教最糟糕的地方始终在于，它们不承认自己的隐喻本质，而是将其隐瞒，并庄严郑重地宣称它们的所有学说都是严格意义上的（sensu proprio）真理”（V，430）。虽然有些人可以说，宗教即使没有公开承认自己是隐喻，但还是足够地“暗示”（andeuten）出了这一点（V，394）。但是，我们能指望“缺乏理解能力的”人民群众中有几个人能领悟到这样的暗示呢？——假如他们真的有这



个能力的话,他们已经可以成为哲学家了。总之,既然宗教宣称自己掌握着“纯粹的真理”,它必然要在这个方向上永远地继续误导群众,同时打击和压迫真正是纯粹真理的守护者的哲学。因此,“在任何时代和任何国家,哲学都在承受着宗教的压迫”(V, 398)。宗教虽然在纯粹的思想交锋中不是哲学的对手,但是它可以凭借外部的力量和群众的支持保持对于哲学的压制,让哲学成为“神学的婢女”,对此我们可以回想一下公元 529 年柏拉图学园被强行关闭和没收的情形,以及自古以来那些被指控为“不敬神”“无神论”“异端”“异教徒”的人的遭遇就很明白。

最让自由思想的斗士叔本华所不能容忍的是,宗教把民众的教育权利紧紧掌握在自己手里。确实,没有任何人能够比宗教活动家更深切地认识到“思想一旦掌握群众,就立即成为最强大的武器”(马克思)这个道理。叔本华看到,“施行教育的权利落到了教会人士手里,他们的任务就是把全部的信仰和教条从人们最早的幼年就开始灌输进他们的头脑,以至于这些头脑完全麻痹……成为伴其一生的愚蠢的盲目迷信”(V, 386)。作为一名书斋里的哲学家,叔本华不能发现扭转这种社会现实状况的途径,他只能一方面在口号中呼吁启蒙教育的必要性,另一方面把希望寄托于“人类的成熟”,寄托于“科学的耕耘和知识的传播”(V, 409)。在叔本华看来,物理学(自然科学)和形而上学是宗教天然的敌人,反之亦然。“指望双方的和平和一致是极为可笑的想法,因为这是一场关涉到生与死的战争”(V, 463)。“信仰”和“知识”就好像天平两端的托盘,二者此消彼涨,甚至可以说是一种你死我活的关系——在另一个地方,叔本华把“知识”和“信仰”比喻为同一个笼子里的狼和羊(V, 464)。不过一般说来,“知识的原材料要比信仰的原材料更坚硬,所以,如果它们撞在一起,后者就会碎裂”(V, 426)。叔本华表达了这样的希望,即人类的知识有一天会达到这样的程度,使得信仰或宗教不再



存在。“宗教是‘无知’的孩子，它们不会比它们的母亲活得更久”（V，463）。就此而言，叔本华预言了“基督教的灭亡”（V，409）。在这些地方，叔本华似乎表露出了一丝与他的哲学性格不合拍的天真的乐观主义，至于他的预言是否会实现，以怎样的方式实现，则属于另外的问题。

即使在实践领域，叔本华对于宗教同样持以一种谨慎的、批判的态度。在承认宗教在实践领域的一些合理的作用的同时，叔本华坚决反对把这些作用夸大到号称“宗教是道德和法律的基础”的地步：“这是一种错误的观点，即以为国家和法律没有宗教及其信条的帮助就不能维持，以为司法和治安必须以宗教为必要的补充才能维护法律秩序”（V，391）。真实的情况是，“真正的道德和伦理是不依赖于任何宗教的”（V，464）。在叔本华看来，古希腊人提供了这方面的一个很好的例子，因为他们没有我们现在意义上的“宗教”（由一些固定的概念、神迹和教条组成的严密体系，并要求得到普遍的遵守和执行），他们的祭司仅仅在神庙之内从事祭祀活动，根本不会干涉国家和个人的行为，除非有谁站出来公开否认诸神的存在，才会遭到处罚，而这也不是因为他侮辱了神，而是因为他侮辱了国家。^① 宗教所起的作用是将法律和道德提到一个神圣的地位，给予它们支持，以及如我们前面指出的，让资质愚钝的人民群众接受那些他们不能在理智上予以理解把握的真理。但是，“披着谎言外衣的真理”在实践中起着双刃剑的作用，因为其中混杂着的许多隐喻（本身说来是非真理的东西）在被当作直接的真理之后，就会引发实践的谬误，从个人的愚昧迷信到大规模的、集团性的打着“真理”旗号对于

^① 遗憾的是，叔本华对于中国没有很深的了解（尽管他在《论自然中的意志》中专门有一章讨论“汉学”），否则的话，他会发现中国的政治和伦理甚至比古希腊更能给他提供有力的证据。总的说来，叔本华那个时代发源于德国浪漫主义的对于印度的偏爱导致哲学家们对于中国的认识比之莱布尼茨和沃尔夫反而有所退步。



异议者的讨伐——而且可以**不择手段**，因为“披着谎言外衣的真理”暗含的意思是，只要是为了一个所谓的“崇高的”目的（真理），即使欺骗或者别的什么手段都是允许的。“宗教最坏的一个方面在于，他们的每一个信徒都认为自己有权利[在真理的旗帜下]对他人为所欲为，因此以极端的无耻和残酷来对待他们的敌人”（V，422）。从欧洲的历史来看，叔本华可以轻松地列出基督教在实践中犯下的诸多滔天罪行：压制思想自由、无休止的宗教战争、宗教迫害、十字军东征、宗教裁判所、火刑堆、对所谓的“女巫”的迫害、对于美洲土著的屠杀、贩卖非洲黑奴等等一大堆的罪行，所有这些都是“基督教的果实”（V，414）。我们也知道，基督教的罪行当然远不止于这些。对于叔本华来说难能可贵的是，他并没有把基督教犯下的罪行泛泛地让所有的“宗教”都来平摊，更没有像许多基督教护教者那样把他们基督教独家的罪行推诿到普遍的“人性”上面，而是明确地说道，这种现象并不适合于**所有的**宗教，而是仅见于“单一神论宗教的信徒，即仅仅出现在犹太教及其两个分支——基督教和伊斯兰教——的信徒那里”（V，423）。叔本华正确地指出，“**不宽容**”是所有单一神论（*Monotheismus*）的本质，反之，其他的宗教就其本性来看都是宽容的，他们真正做到了“自己活，也让别人活”（*leben und leben lassen*），而这正是叔本华伦理学的第一个道德准则：不因私利而侵犯其他个体。佛教做到了这一点，而单一神论无论从认识还是道德上都没有达到这个高度。对于犹太教和伊斯兰教，叔本华几乎是嗤之以鼻；而基督教的伦理虽然也包含着许多叔本华高度评价的合理内核，但其对于人类“危害大于助益”的情况也是不争的事实，更何况它的那些合理内核已经包含在婆罗门教和佛教里。因此，如果宗教对于人类来说毕竟不可或缺，而人类又想尽可能削弱或避免宗教带来的危害的话，那么我们最好是把希望放到那些“更好”“更高超”的宗教上面。在叔本华眼里，这样的宗教是印度宗教特别是佛教。针对基督教（新教和天主教）热衷于传



教而又在佛教国家屡遭碰壁的状况，叔本华预言道：“人类的原始智慧不会因为加利利^①所发生的事件而被排挤掉。相反的是，印度的智慧反过来流入欧洲，并将在我们的知识和思想中带来一个根本的变化”（I, 487）。

^① 耶稣诞生和最早传教的地方。

后 记



本书脱胎于我的一个课堂讲稿。2013年春季学期,我在北京大学哲学系开设的“德国古典哲学系列”课程选取了谢林的《哲学与宗教》(1804)一书作为研读对象。由于这部重要的哲学著作还没有中译本,所以我们的研读工作同时是和翻译工作结合在一起进行的。参与课堂的学生根据事先分配好的任务,分别从《哲学与宗教》的德文原版或英译本译出该书的各个章节,并作主题报告,而我自己这边也同步翻译了《哲学与宗教》全文,每次上课的时候,先把我的译稿的相关章节发给大家,然后一边由大家参照我的译稿和同学们自己的译稿讨论翻译和理解方面的疑难问题,一边由我来讲解谢林在这部著作中的哲学思想。在这个过程中,诸位同学(尤其是邓向玲、刘长安、熊至立、冯嘉荟)的学习热情和认真工作给我留下了深刻印象,他们不但指出了我的译稿中的一些纰漏之处,而且通过各种提问和讨论给我带来了许多激励和启发。这样一学期下来,我们不仅得到了一个历经锤炼的完整可靠的《哲学与宗教》译本,而且对于谢林在这部著作中的思想乃至谢林的整个哲学都有了更深的理解。课程结束之后,在大家的鼓励之下,我对自己的讲稿进行了全面的重新梳理和改写,力图以一种较为全面的方式把谢林的《哲学与宗教》中丰富的哲学思想阐发出来,于是就有了现在这样一部书稿。

由于本书可以看作是关于谢林的《哲学与宗教》的一篇系统研究或导读,所以我把《哲学与宗教》的原文作为全书附录收入其中,以便读者能够以之为基础独立地进行更为深入的研读。这将是谢林的这部重要



著作首次以中文的形式面世。

谢林著作的译介和谢林哲学研究在我国学界仍然处于一种非常欠缺的局面,我希望,继拙著《永恒与时间——谢林哲学研究》(北京:商务印书馆 2008 年版)之后,我的这份工作能够在这个领域继续作出一点微薄的贡献。由于学力所限,本书对于谢林的诠释不免有肤浅乃至谬误之处,还望方家不吝指正。

对于本书的出版,责任编辑王晨玉女士付出了许多辛勤的劳动,在此致以衷心的感谢。

先 刚

2014 年初夏于北京大学外国哲学研究所

附录：谢林《哲学与宗教》原文

哲学与宗教

[德] 谢 林 著

先 刚 译

F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, in ders. *Sämtliche Werke*,
Band VI, S. 11-70. Stuttgart und Augsburg 1856-1861.

Philosophie

und

Religion

von

Schelling

Tübingen

in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung

1804

目 录



序 言	253
导 论	256
绝对者的理念	261
有限事物在绝对者那里的起源以及它们与绝对者的关系	269
自由、道德和极乐：历史的终极目的和开端	294
灵魂的不朽	304
附录：论宗教借以存在的外部形式	309
主要译名对照	314

序 言



按照起初的构想,1802年发表的对话录《布鲁诺,或论事物的神性本原和自然本原》^①应当成为一系列对话录的开端,其中已经预先指明了这些对话录随后将要讨论的对象。经过较长的一段时间之后,这个序列里的第二部对话录距离公开发表几乎只有一步之遥,但是一些外在的因素还是导致它最终未能完成。当前的这部著作就内容而言与那第二部对话录是一致的,尽管它放弃了《布鲁诺》通过对话录的写作方式而完完全全获得的象征形式。如果细心的读者在这部著作里察觉到了那种把各个部分贯穿起来的更高层次的有机联系,那么他们将不难理解我在这里所说的话。我之所以不再采用对话录的形式来表述这些思想,是因为有感于最近许多公开的言论,特别是埃申迈耶尔的那部值得注意的著作^②——他在其中希望重新用信仰来补充哲学,这些情况促使我不得不站出来澄清哲学与信仰之间的关系。倘若不是上述理由阻止我继续发表对话录,那么通过对话录本身来传达思想无疑是最好的做法。在我们看来,惟有对话录这种更高级的形式才能够确保那种已经成熟独立的哲学具有一种无所依赖的、自由的精神。但是,当需要达到一个具体目的的时候,我们绝不会采用对话录的形式,因为它永远都不能被当作一个工具,而是本身就包含着自己的价值。正如一件造型艺术作品,哪怕

^① F. W. J. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip*. Tübingen 1802. —译者注

^② C. A. Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*. Erlangen 1803. Reprint VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2007. —译者注



沉入大海深处无人得见，仍然不失为是一件艺术作品，同样，任何哲学艺术作品哪怕没有被时代理解，也还是一件艺术作品。假若时代只是完全不理解这件艺术作品也还罢了，这其实是一件值得感谢的好事。但时代并不是这样做，相反，它企图通过许多不同的喉舌来加工改造并霸占这件艺术作品，而那些喉舌有的是以反对者、有的则是以追随者的姿态出现。这样一些时代喉舌所作的误释和诋毁很容易让人厌烦，也不值得我们去关注。反之，一个高贵的精神所作的反抗，以及他对于科学的整体所提出的要求，则需另当别论。无论这些要求是否已经得到施行和满足，都值得我们同等地去尊敬，因为它们同样都为世界的澄明作出了贡献。

那就其本性而言对庸众来说遥不可及的东西，在形式上也不可能被他们以外在可见的方式发现。诚然，我们已经放弃了这种优越地位，已经尝试着去宣讲古老哲学的那些音讯，在这种情况下我们毫不怀疑，时代在听到它们的时候会甚为恼火。但我们也知道，即便如此，那些事物还是不可能通俗化的，它们必须自顾自地坚守在那里，如果谁不是自食其力去掌握它们，那么根本就不应该、也不可能掌握它们。这个学说的原理和结论有时也会遭到反对者们粗暴地误解，对此我们可以泰然处之。相比之下，我们更希望拒斥那些多管闲事的模仿者和注释家，要求他们自己去独立思考，因为有些人的目的不仅在于一逮着机会就洋洋万言著书立说，而且还要用粗俗的语言和空洞无物的借题发挥把一件高贵的事情弄得低贱无比，受人鄙视。那些鼓噪不休的反对者，一旦意识到自己不过是在瞎忙活而已，他们的团体最终也就自行解散了。但在德国则有另外一群人，要指望他们很快就各奔东西，可没那么容易。这些人无需号召就心甘情愿地成为某个学说的追随者，然后无精打采地举着酒神杖^①，让聪明人和不谙世故者都同样感到羞愧。由于这些人没有能力

^① 柏拉图《斐多》：“拿着酒神杖的人很多，真正的信徒没有几个”（Phaid. 69c）。——译者注



去理解科学真正的奥秘，所以他们要么跑到科学的外围，把大量不相干的事物掺杂到科学里面，以此丑化科学，要么把那具有深刻意蕴的真理用一些零散的、肤浅的命题表述出来，而这些命题根本毫无意义，只能把庸众唬得一愣一愣的。另外一些人擅长滥用语言，把空虚的心灵和善良的意愿搅拌在一起，包裹在一大堆词藻里面，让他们的虚弱的想象力看起来栩栩如生的样子。是的，德国人在任何事物那里都会陷入到一种狂热状态，就跟那些无性的工蜂一样——严格说来，他们和工蜂只在这一点上是类似的，即都是孜孜不倦地忙于采集和加工那些独自开花和结果的东西。但愿他们费点力气去从事独立思考，为这些思想负责，而不是永远利用别人的思想，然后把责任推卸给思想的原创者！哪怕他们只是简单审视一下自己，就会发现，他们吸纳别人的财富已经到了这样的膨胀程度，以至于他们很有可能被自己的思想——假若他们终于有了自己的思想的话——完全炸裂。我们听任他们在遥远的外围折腾，至于内中奥秘，则必须告诫他们：

山羊，别碰！它烧着呢。^①

^① “Rühre nicht, Bock! denn es brennt.”这句谚语出自古希腊悲剧作家埃斯库罗斯的萨提尔戏剧《盗火者普罗米修斯》残篇，它原本的意思是警告山羊神萨提尔不得擅自触摸圣火，后来则引申出这样的意思，即警告普通人不得窥探那些神圣的秘密，而“山羊”就是意指那些不知天高地厚擅自僭越的人。卢梭在《论科学与艺术》中引用了这个典故，并加以诠释。在谢林的时代，浪漫派翻译家和理论家奥·施莱格尔（August Schlegel）确定了这句谚语的“德语标准译法”（谢林就是依据这个译法），并使之成为一个广为流传的典故。早期浪漫派诗人蒂克（Ludwig Tieck）曾经多次将其征引，而后期浪漫派诗人阿尼姆（Joachim von Arnim）甚至用它作为标题专门创作了一首讽刺诗（收录于《少年魔号》第二卷）。——译者注

导 论



曾几何时，宗教远离民间信仰，像一团神圣的火苗那样，保存在神秘学里面，而哲学与它拥有同一座神庙。根据一些广为流传的古代传说，最早的那些哲学家就是神秘学的制定者，因此后来最杰出的一些哲学家，特别是柏拉图，喜欢从神秘学那里推导出自己的神圣学说。那时哲学仍然有勇气和权利去研究那些真正伟大的对象，只有这些对象才值得人们对其进行哲学思考，把自己提升到通常的知识之上。

在后来的岁月里，神秘学被公开了，被那些原本属于民间信仰的杂质玷污了。从此以后，哲学为了保持自己的纯净，必然摆脱宗教，成为一种与宗教相对立的隐秘学说。而宗教则背离了自己原初的本性，与现实事物混杂在一起，成为一种外在的东西。在这种情况下，宗教必然企图成为一种外在的势力，而且由于宗教在自身内失去了一切向着真理的源泉的自由飞跃，因此它必然要去强行阻碍自身之外的那种自由飞跃。

这就导致哲学逐渐被宗教完全抢夺去了她在古代所研究的那些对象，被限制在那些对于理性毫无价值的东西上面。另一方面，宗教把原本属于共同财富的崇高学说从哲学那里抢夺过来独自霸占之后，这些学说失去了与它们的原型之间的联系，随之也失去了自己的意义。它们被放置到一个与它们的原生地完全不同的根基之上，完全改变了自己的本性。

相互对立的哲学与宗教曾经达到一种虚假的和谐一致，但那是因为哲学自贬身价，把理性的产物——理念——当作知性概念来对待，并且借助于知性概念来解释理念。科学的这种状态被称之为独断论，在这种



状态下,哲学虽然在俗世之中赢得了一种开阔的和体面的存在,但也完全牺牲掉了自己的独特性。

独断论知识的种类和方式也曾得到更为细致的审查,并且经受了批判,但在这个关系里我们必须更清楚地看到,这种知识仅仅适用于经验对象和有限事物,而对于理性以及超感性世界的事物,它只能保持一种纯粹的观望,或更确切地说,它完全看不到这些东西。不仅如此,由于它被宣称为唯一可能的知识,而且现在还得到了完全的确证,所以,它越是深刻地认识到自己的渺小,那个与它相对立的东西——即人们所说的信仰——的价值相应地就越是攀升,以至于那些在哲学里真正属于哲学的东西,到头来反而被完全托付给了信仰。

要证明这种情况并不困难。我只需提请大家注意,一般说来,康德足以成为这段时期的标签。

古老的、真正的哲学的最终余响是通过斯宾诺莎传承下来的。我的意思是,斯宾诺莎把哲学引回到了她唯一的那些对象上面,尽管他在反抗一个占统治性地位的独断论体系时不可避免地沾染上了另一种独断论的假象和俗气。

除了关于绝对者的学说之外,哲学的真正的神秘学还把事物的永恒诞生以及它们与上帝的关系当作最重要的、甚至可以说唯一的内容。因为只有以这些学说为基础,那种完整的伦理学,作为一种极乐生活指南,才能够建立,才能够从中推导出来,正如它同样只有在一些神圣学说的圈子里才会出现。

那种关于绝对者的学说,如果从哲学的整体那里抽离出来,也可以称作自然哲学,这是不无道理的。 18

这样一种学说就其概念而言只能是思辨性的,不可能有别的情形,因此它会遭到各种自相矛盾的、颠三倒四的评判,这是意料中的事。任何一个片面的观点总是与另一个片面的观点相对立,同样,一个无所不



包的、将宇宙包揽在内的观点也与一切可能的片面性相对立。但是，一方面承认这个无所不包的观点是完满的哲学，另一方面又宣称它需要信仰作为补充，这却是一种完全不可能的做法。因为这种做法与哲学的概念矛盾，随之颠覆哲学，但哲学的本质恰恰在于：通过清晰的知识 and 直观认识来掌握“非哲学”自以为通过信仰而把持住的东西。

就此而言，埃申迈耶尔在其著作《哲学过渡到非哲学》中明白表现出来的意图，即以信仰来补充哲学，乃是完全不可理喻的。从这本书可以看出，它的作者头脑敏锐，只可惜他既没有在整体上、也没有具体地掌握关于那些对象的思辨知识。正因如此，他才把信仰当作自己的避难所，认为那些对象属于信仰。对于那些对象，埃申迈耶尔的认识来自信仰和憧憬。假若一个哲学家没有通过知识并在知识之内获得比埃申迈耶尔清晰得多的认识，那么哪怕让他仅仅阐述那些对象之一，也是一件很痛苦的事情。埃申迈耶尔认为某些问题在哲学那里不可能得到令人满意的答复，并用这一点来论证他的信仰——但这种做法根本证明不了什么，因为假若信仰是能够被证明的，那么它也就不再是信仰了。埃申迈耶尔的说法是自相矛盾的，因为如果像他说的那样^①，认识在绝对者那里消解了，那么任何一个超越了这个立场的与绝对者的观念联系就只有通过重新制造出差别才是可能的。而现在，要么那个消解是完全的消解，认识随之也是一种绝对的认识，在其中，所有基于主体客体之对立的渴慕都平息了，要么正好是相反的情形。在后一种情况下，那种认识本身并不是一种理性认识，从它那里也不能得出这样的结论，即一种真正绝对的认识是不能令人满意的。而在前一种情况下，也没有什么高于信

^① 见该书第33节——谢林原注。译者按，埃申迈耶尔的相关原文如下：“认识有多远，思辨也有多远，但认识在绝对者那里消解了，与对象同一。因此这也是思辨的顶点。至于更在这个点之上的，则不可能是认识，而只能是一种憧憬或默祷。那凌驾于一切表象、一切概念和一切理念之上，完全凌驾于思辨之上的东西，就是只有默祷尚能把握的东西，亦即神性。这个潜能阶次就是极乐者，比永恒者高出无穷倍。”



仰或憧憬的潜能阶次^①可以产生出某种比绝对认识的内容更完美、更好的东西,毋宁说,凡是以这个或那个名目与绝对认识相对立的东西,要么仅仅是一个特殊观点,从属于那与绝对者的普遍关系(这种关系在理性认识中才最为完满),要么它根本就不是什么真实的提升和更高的潜能阶次,而仅仅是从认识的最高统一性降格为一种具有新的差别的认识。

事实上,从埃申迈耶尔的绝大多数描述看来,憧憬或宗教直觉自认为比理性认识更优越的特殊之处,无非是一种残余的差别,这种残余还保存在憧憬或宗教直觉里,但在理性认识中已经完全消失了。任何人,包括通常那些还囿于有限性的人,都在天性上被驱使着去寻找绝对者。但只要他希望通过反思来把握绝对者,那么绝对者就消失无踪。绝对者永远包围着他,但按照费希特的一个很贴切的说法,只有当人们不关注它,它才存在于那里,而一旦人们关注它,它就立即消失得无影无踪。^②在这个持续的斗争过程中,只有某些瞬间,当主观的活动与那个客观的东西出乎意料地达于和谐,绝对者才出现在灵魂面前。正因为那个和谐是出乎意料的,所以它相比那种自由的、无欲无求的理性认识有一个优点,即可以作为一种运气、灵悟或启示而显现出来。只可惜那个和谐还没有来得及站稳足跟,反思又出现了,而那种显现也随之消失。因此,这种飘忽不定的宗教无非是上帝在灵魂中的单纯显现,因为灵魂还处于反思或分裂的层面。反之,哲学必然是一种更高的、而且仿佛更宁

20

① “潜能阶次”(Potenz)起源于亚里士多德的“潜能”(dynamis)及其相应的拉丁翻译“*potentia*”。这个概念在谢林这里不仅意味着一种处于发展过程中的“潜能”,更意味着这种潜能不断上升时所处的各个“阶段”或“层次”。有些学者从数学出发,把谢林所说的Potenz译为“幂次”,但这样完全没有表现出“潜能”的意味。同样,单纯的“潜能”这一译法又没有表现出“不同的层次”这一意思。因此我把它翻译为“潜能阶次”。这个概念是谢林哲学的核心术语之一,但在谢林的某些追随者比如埃申迈耶尔那里,它仅仅被简单当作“层次”一词来使用。——译者注

② 在1842年的《神话哲学之历史—批判导论》中,谢林另引用了新柏拉图主义者关于“纯粹物质”的说法:“如果人们不去寻找它,它就呈现出来,但如果人们追逐它,或者希望对它有所知识,那么它就逃逸无踪”(XI, 13)。——译者注



静的精神圆满状态,她永远栖息在那个绝对者之内,没有失去绝对者的危险,因为她已经安稳地置身于一个凌驾于反思之上的领域。

盖言之,我不反对埃申迈耶尔所描述的那种信仰、对于极乐的憧憬等等固执于它们的层面,也不剥夺它们在那里自封的一切价值,但我绝不会认为那个层面处于哲学层面之上,而是必然把它置于哲学层面之下。现在我回到原本的计划,即为理性和哲学索回那些已经被宗教的独断论和信仰的非哲学所霸占的对象。

下面的章节将表明,这究竟是怎样一些对象。

绝对者的理念



在哲学之外保留一个空洞的地盘，然后让灵魂用信仰和默祷来将其填满——与这个意图完全吻合的一个做法，就是在绝对者和永恒者之上又设定一个上帝，把他当作一个比绝对者高出无穷倍的潜能阶次。^①但事情本身就很清楚，绝对者之上不可能有什么更高的东西，“绝对者”这一理念不是以偶然的方式，而是按其本性就排除了任何局限性。话说回来，上帝也是绝对的和永恒的，而绝对者不可能有别于绝对者，永恒者也不可能有别于永恒者，因为这些概念并非种属概念。由此必然得出，如果有人理性的绝对者之上又把另一个东西设定为上帝，那么绝对者就并没有作为真正意义上的绝对者显现出来，而且，如果他仍然容许它具有“绝对者”的名称，那么这不过是一个纯粹的错觉，因为那个称呼就其本性而言只能意指一个独一无二的东西。

既然如此，当那种观点虽然认为绝对者是绝对的，但同时并不承认它是上帝时，究竟是什么东西附着在绝对者的理念上面呢？

那些希望通过哲学家给出的相关描述而掌握绝对者的理念的人，几乎必然都会犯这个错误，因为按照描述的方式，他们得到的始终是一种有条件的关于绝对者的认识，然而一种有条件的认识是不可能掌握无条

^① 见该书第40节——谢林原注。译者按，埃申迈耶尔的相关原文如下：“上帝的内部融汇了一切潜能阶次，既有那些属于思辨的绝对者层面的潜能阶次，也有那些凌驾于绝对者的层面之上、包含在信仰之内的潜能阶次。思辨做不到的事情，信仰尚且能做到，惟有信仰能够划出那条凌驾于认识活动之上的界限，无限地接近极乐者的渐近线亦即上帝，哪怕永远都不能接触到他。因此，正如信仰为我们的理性体系划定界限，上帝同样也为信仰划定界限——但上帝本身却是不可划界、不可认识的，无限地超脱于我们的整个理性体系之上。”



22 件者的。一切对于绝对者的理念的描述都只有在与非绝对者的对立中才产生出来,也就是说,首先找到一切构成非绝对者的本性的东西,然后把它们的整个反面归结到绝对者的理念里面。简言之,描述仅仅是否定式的,永远都不会把绝对者自身的真实存在展现在灵魂面前。

比如,我们认识到的非绝对者是这样一种东西,它的概念与它的存在并非充分契合。在这里,存在或实在性不是来自于思维,反倒是必须还有某种未经概念规定的东西附着到概念上面,才使得存在被设定下来。正因如此,它是一种有条件的、非绝对的东西。

除此之外,那些只能认识到非绝对者的人,他们不是用普遍性来规定特殊性,而是用某种与普遍性无关的东西来规定特殊性,在这种情况下,他们与普遍性也是处于一种非理性的关系。

按照同样的方式,从所有其他的反思概念那里也会得出同样一个对立。现在,根据哲学家作出的描述,一切存在于非绝对者之内的差别都必须被绝对者的理念否定。对于这一点,那些希望由外到内而掌握绝对者的理念的人是这样来理解的:也就是说,他们用一种众所周知的方式,把反思中的对立以及现象世界里面的一切可能的差别当作哲学的出发点,把绝对者看作是那些对立面结合而成的一个产物。对他们来说,绝对者根本不是自在的同一性,而是仅仅通过一种同一化或无差别化的过程才被设定为如此。他们甚至把哲学家的工作想象为这样一种更加粗陋的做法,即哲学家一只手抓着观念或主观,另一只手抓着实在和客观,然后把二者黏合在一起,而这种黏合的产物就是绝对者。但我们已经百遍千遍地告诉他们:我们认为,既不存在着主观也不存在着客观,我们认为,绝对者只有作为那些对立的否定才是主观和客观的绝对同一性。尽管如此,他们还是不理解这些道理,而是执着于他们唯一可以理解的东西,即那种通过组合而产生出来的东西。他们很少注意到,当哲学家说绝对者是所有对立面的同一性时,这种描述仅仅是否定式的。同样,他

23



们也几乎没有想到,哲学家为了认识绝对者自身,还要求完全不同的另外一些东西,并以这种方式表明那个描述本身是完全不充分的,是一种不充分的描述。按照那些人的心理学概念,理智直观也只不过是一种通过内感官而对那种自行设定的同一性作出的直观,因此是完全经验性的。但是真正说来,理智直观乃是灵魂的自在体(An-sich)亲自创造出的一种认识,这种认识之所以叫做“直观”,仅仅因为灵魂的本质与绝对者是同一个东西,就是绝对者自身,它与绝对者只能处于一种直接的关系,此外没有别的可能。

那些人同样也不知道,所有能够并且已经把绝对者陈述出来的形式,惟有归结为三个可能的形式,这些形式包含在反思里面,并且通过推论的三个形式表达出来。^①他们不懂得,只有那种直接的、直观的认识才无限地超脱于概念的任何规定之上。

将绝对者设定下来的第一个形式是直言形式:它在反思里面只能通过“既非—亦非”的方式进行纯粹否定式的表达。显然,这里根本不存在任何肯定的认识,只有后来出现的创造性直观才充实了这个空洞,维持着那个包含在“既非—亦非”形式里的肯定事物。

绝对者显现于反思之内的第二个形式是假言形式:“如果有一个主体和一个客体,那么绝对者就是二者的相同本质。”主体和客体的这个相同的本质或自在体,本身既不是主观的也不是客观的,只有就它自在的情况而言,而不是就它作为联系者甚或被联系者而言,同一性才被陈述出来。因为,假若是后一种情况,那么同一性就成了一个纯粹的关系概念,但同一性和关系概念的差别恰恰在于,它作为一种**绝对的同一性**, 24

^① 参阅《布鲁诺,或论事物之神性的和自然的本原》(第一版),第166页,即《谢林全集》第4卷,第300页——原编者注。译者按,谢林的相关原文如下:“在知性的三个形式的推论里,绝对者就形式而言分裂为无限者、有限者和永恒者。同样,在那个服务于知性的理性所作出的三种推论里,绝对者就质料而言分裂为灵魂、世界和上帝。这三个推论形式全都是彼此分离的,每一个都是孤立的,它们把绝对者之内的太一的最高程度的分裂展现在知性面前”(IV, 300)。



作为一种已经获得“绝对”称号的同一性,是那个本质自在地具有的性质,和那些联系起来的对立没有任何关系。第一个形式里的同一性是纯粹否定式的,仅仅在形式方面规定着绝对者,而今在这个假言形式里,它成为肯定式的,并且在质的方面规定着绝对者。如果人们指出,这个规定仍然与反思有关,因为它只是通过去肯定对立的反面才扬弃对立,正如前一个规定是通过单纯对于自身的否定而扬弃对立,那么这个看法是正确的。但我要问,有什么别的可能的规定不是属于这种情况呢?斯宾诺莎的实体概念已经遭到了足够多的批评,而且他本人还被贴上了“独断论”的标签,因为人们根本不理睬斯宾诺莎在如下这段话里如此清楚地表达出来的那种对于绝对者唯一可能的、直接的认识:*Mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi.* [我们的心灵,只要在永恒的立场上认识到自己,就必然认识到永恒的上帝,并且知道自己在上帝之内存在并通过上帝而被理解。]^①人们希望通过他的那些定义和描述去认识绝对者,然而在所有的对象里面,惟有绝对者才能够被直接认识。绝大多数概念在组合起来之后,甚至表明,它们本应标示的那个东西在反思看来是某种纯粹否定性的东西,既然如此,“无限”“不可分”“单纯”之类概念与“实体”以及所有其他可供我们使用的概念有什么区别呢?

反思所偏爱的用以表达绝对者的第三个形式是选言形式,这个形式主要是因为斯宾诺莎而变得广为周知:“只有唯一的一个东西,但这个唯一的東西可以按照完全相同的方式一会儿被看作是完全观念意义上的,一会儿被看作是完全实在意义上的。”选言形式是直言形式和假言

^① 参阅斯宾诺莎:《伦理学》第五部分之命题30。谢林在这里的引文稍有遗漏,斯宾诺莎的准确原文应为:“我们的心灵,只要在永恒的立场上认识到自己和它的身体,就必然认识到永恒的上帝,并且知道自己在上帝之内存在并且通过上帝而被理解。”——译者注



形式的综合。那唯一的一个东西,不是同时,而是按照相同的方式,可以一会儿被看作这样,一会儿被看作那样。正因如此,它就其自身而言既非这样亦非那样(按照第一个形式),但同时又是二者相同的本质,是二者的同一性(按照第二个形式),因为它尽管独立于二者,但按照相同的方式既可以在这个属性下,也可以在那个属性下被观察。 25

这个表达绝对者的形式在哲学里已经成为一种占据统治地位的形式。比如,那些发明了所谓的本体论证明的人说:“上帝是唯一的一个东西,因此思维包含着存在,理念包含着实在性。”但是他们并不因此就认为观念和实在在上帝之内联系在一起,以至于上帝同时既是观念也是实在。他们真正的意思是:上帝作为一个绝对观念,就其自身而言,直接也是一个绝对实在,也就是说,他们并不认为上帝是通过观念和实在的结合而产生出来的,而是认为上帝就其自身而言既是观念也是实在,既是完整的观念,也是完整的实在。

观念与实在的这种未经中介的、完全直接的同一性,这种并非外在的而是纯粹内在的同一性,对于所有那些根本没有能力提升到更高的科学性的人来说,必然从一开始就是隐藏着的。为了提升到那个更高的科学性,人们第一步就应该认识到:绝对观念无需与实在相结合,本身也是一个绝对实在的东西。

但最为奇特的是,那些反对用“思维和存在的绝对同一性”来表达绝对性的人,是一些在哲学里面寸步难行的人,他们除了使用一些反思概念之外,简直没有办法表达自己的思想,而当他们想要对绝对者进行一番描述的时候,除了重复斯宾诺莎已经使用过的如下说辞之外别无良方:比如绝对者是唯一通过自身而存在的东西,惟有绝对者在自身之内包含着自己的存在的全部根据,如此等等。单凭这些就可以看出,整个那场关于绝对者的定义的争吵只不过是一种空洞的佯战,它也许可以迷惑某些头脑简单的人,但对于事情本身则完全无能为力。



实际上,一切能够表达绝对者的形式都仅仅是绝对者显现于反思之内的方式,就此而言,它们相互之间是完全一致的。但那个作为观念直接也是实在的东西,它本身的本质不可能通过一些解释,而是只能通过一种直观而被认识。因为,只有复合物才可以通过描述而被认识,但单纯的东西则要求被直观。好比那与自然相联系的光,对其唯一正确的描述只能是:“光是一种观念意义上的东西,但它本身也是实在的。”尽管如此,一个天生的盲人还是不可能通过那个描述而获得对于光的认识。同样,如果人们把绝对性当作一种与有限性相对立的东西,那么只能把绝对性描述为一种有限的东西,此外别无他法。但这并不等于说,一个精神上的盲人通过这些描述就能够直观到绝对性的真实本质。

这种对于绝对性的本质的直观不像对于几何图形的直观那样,可以通过一个普遍有效的方式而给定。真正说来,正如每一只眼睛都以独特的方式直观到光,每一个灵魂也以独特的方式直观到那个本质。诚然,这里所说的是一种纯粹个体化的直观,但在这种个体性里同样存在着一个普遍有效的启示,就像光对于经验感官的意义那样。也许只有在这个意义上,埃申迈耶尔的意图与哲学的主张能够在双方进一步的发展中得到统一。

对于绝对者这样一个对象,唯一适合的工具体就是一种同样绝对的认识方式,这种认识方式不是通过指导、授课之类方法灌输到灵魂里面,毋宁说它是灵魂的真正实体,是灵魂永恒本质。实际上,正如上帝的本质在于一种绝对的、只能直接认识的概念性,而这种概念性本身也是一种绝对的实在性,同样,灵魂的本质通过认识而与那个绝对的实在亦即上帝合而为一。因此,就人而言,哲学的目标并不是要给予他什么东西,而是要让他尽可能彻底地摆脱身体、现象世界、感官生活等等附着在他身上的偶然事物,引导他回到那种原初的东西。也正因为如此,在人们尚未获得那种认识的情况下,哲学的一切指导工作都只能是一种否定



意义上的指导,也就是说,这些工作仅仅指出一切有限对立之虚妄,然后通过一种间接的方式把灵魂导向对于无限者的直观。一旦达到这种直观之后,哲学的指导就会抛弃那些辅助手段(即对于绝对性的单纯否定式的描述),与它们道别,因为它已经不再需要它们。 27

一切独断论的体系,无论是康德主义还是知识学的唯心主义,都谈到了绝对者的一种外在于并且独立于观念性的实在性。就此而言,在所有这些体系里,任何对于绝对者的直接认识都是不可能的。在知识学看来,要求直接认识绝对者乃是一个无比明显的矛盾,也就是说,通过认识活动,自在体本身再度成为灵魂的一个产物,因此它是一个纯粹的思维对象(Noumen),不再是自在体。

如果人们从一开始就认为,对于绝对者只能有一种依赖于中介活动的认识(且不管这个中介活动是怎么发生的),那么他们必然会把哲学家所说的绝对者看作是一个为了进行哲学思考而设定的前提。但事实恰恰相反,只有伴随着绝对者的一个已然活生生的理念,一切哲学思考才会开始,并且已经开始。真实的东西只能通过真理而被认识,自明的东西也只能通过自明性而被认识。然而真理和自明性本身就是清楚明白的,所以它们必定是一种绝对的东西,必定就是上帝的本质本身。除非人们认识到这一点,否则他们绝不可能理解把握到哲学所追求的那种更高层次的自明性的理念。只有当哲学的名词和术语经过辗转传承落到那些缺乏这种内在追求的人的手里之后,他们才会企图在不具有那种认识的情况下进行哲学思考,却不知道那种认识的最初起源同时也是哲学的最初起源。

那种包含在绝对者的理念之内的自明性,也仅仅存在于绝对者的理念之内。要去描述这种自明性,任何一门人类语言都太贫乏了。有些人体会到了这一点,于是他们用尽各种办法,借助于“信仰”“憧憬”“感触”等等(人们还可以随便列举出更多此类词语)把那种自明性归结并且限



定为个体的个人事情 (das Individuelle des Individuums)。这是一种同样糟糕的做法，因为这和那种自明性是完全不契合的，不仅不能掌握它，而且会颠覆它的本质本身。

有限事物在绝对者那里的起源 以及它们与绝对者的关系



关于这个问题，人们不妨引用柏拉图写给叙拉古国王^①的如下这段话：“噢，狄奥尼索斯和多利丝之子，你提出了多么重要的一个问题：一切祸害的根源是什么？是的，这个问题简直就是一根与生俱来扎在灵魂之内的毒刺，因此谁没有拔掉这根毒刺，就绝不可能在真正的意义上把握真理。你，在花园里，在月桂树下说道，你自己已经认识到了这一点，这是你的发明。而我的回答是，假若事情真的是这样，那么你简直就是我的救星啊，可以让我摆脱那些殚精竭智的研究了。但我也补充道，我还从来没有遇到这样一位救星，反倒是亲自花费了许多精力来研究这个问题。至于你，或者是听到谁的教导，或许是出于神的旨意，达到了这些认识。”^②

在刚才提到的埃申迈耶尔的那部著作里，他引用了《思辨物理学杂志》中的多处文本，以及《布鲁诺》中的一处文本，在后面这个地方，这个问题以最确定的方式通过如下词语提了出来：“噢！亲爱的，你的观点看起来是这样，即我从永恒者自身的立场出发，无需在那最高的理念之外预先设定别的什么东西，就达到了现实意识的起源，达到了那与最高理念一起同时被设定的脱离（*Absonderung*）和分离（*Trennung*）。”^③

① 指狄奥尼索斯二世，柏拉图第二次和第三次西西里岛之行的拜访对象。——译者注

② Ep. II. ——谢林原注。译者按，即柏拉图《第二封信》（313a—b）。

③ 见《谢林全集》第4卷，第257页（IV，257）。——原编者注



不出所料,埃申迈耶尔在那些紧跟其后的文本里面没有找到令人满意的解决方案。但是,为什么他不去引用那些在具体进程中真正出现的解决方案,不去引用另外一些文本呢?在那些地方,解决方案已经明摆在有识之人的面前,而且以足够确切的方式写了下来。对此我们在这里仅仅给出一个文本:“在此之前,我们得牢牢抓住那常驻不变者和我们必须设定为不动者的那个东西,因为我们已经设定了处于运动中的、变化多端的东西,而灵魂总是孜孜不倦地返回去静观那最卓越者。在这之后,让我们回想一下,万物如何看似走出了那个统一性,或从中挣脱出来。在那个统一性里,尽管自为存在的可能性已经预先得以规定,但一个脱离出来的实存的现实性却仅仅包含在这个实存自身之内,而且本身纯粹只是观念意义上的。不仅如此,作为一种观念意义上的东西,这种情况只有在如下范围内才发生,即一个物通过它在绝对者之内的存在方式而获得一种能力,能够本身作为统一性而存在。”^①

如今我将尝试把那笼罩着这个问题的面纱完全揭开,因为即便是《思辨物理学杂志》里面的最新表述都还没有推进到那个领域(亦即实践哲学的领域),但惟有在那个领域之内,我们才能够给出一个完整的解决方案。

我们还不能立刻就去正面回答那个问题。在这条道路上,还有另外一些疑问横亘在我们面前,对于它们的解答必须先于那个解决方案。

最初的时候,我们在任何地方都是以唯一的一个东西为前提,如果没有它,那么随后的一切情况必定始终都是难以理解的。这个东西就是理智直观。在理智直观之内,任何差异性和杂多状况都是不可能的。我们设定的这个前提是如此之确定,在这种情况下,如果谁想要说出他在

^① 《布鲁诺》第131页,即《谢林全集》第4卷,第282页(IV, 282)。——原编者注



理智直观中认识到的东西,那么他只能说有一种纯粹的绝对性(Absolutheit),没有任何进一步的规定。我们请求他让这种没有任何其他规定性的纯粹绝对性始终保持着鲜活的气息,千万不要在随后又让它消失在视野之外。

惟有这个认识称得上是第一个认识。任何随后的认识都已经是它的后果,并因此有别于它。

我们可以确定,理智直观所认识的那个完全单纯的本质乃是绝对性,对于这个本质,除了“绝对性”这一表述之外我们找不到任何别的表述。同样确定的是,这个本质只能具有一种通过它的概念而设定的存在,此外没有别的可能(假若不是这样,那么它必须被某个外在于它的东西所规定,而这是不可能的)。因此它无论如何不是实在的,而是自在地仅仅是观念的。这个绝对观念是永恒的,然而永恒形式同样也是永恒的。并非绝对观念从属于这个形式(因为它作为一个如此确定的绝对者,本身摆脱了一切形式),反倒是这个形式从属于它(因为绝对观念尽管不是就时间而言,但却是就概念而言先于永恒形式)。这个形式的意思是:绝对观念,直接作为这样一个东西,无需脱离它的观念性,本身也是一个实在。 30

现在看来,这个实在是形式的一个纯粹后续,正如形式也是观念(亦即绝对单纯者)的一个寂静而平静的后续。绝对单纯者并没有与实在搅和在一起,因为后者虽然就本质而言和它是同一个东西,但就观念上的规定而言,永远都是另一个东西。也就是说,实在的单纯性和观念的单纯性不是同一个意思,因为这个实在是一个通过实在而表现出来的观念,尽管“观念”和“实在”在它之内合为一体,没有任何差别。

单纯者或本质也不是施加作用者,或者说不是形式的实在根据;从本质到形式没有过渡,正如从圆圈的理念到“线条上的所有的点到同一个圆心是同样的距离”这一形式也没有过渡。在这整个范围里面不存



在前后相继,毋宁说一切东西都是在唯一的一刹那间同时流溢而出,尽管这里也遵循着一个观念上的顺序。根本的真理在于:不存在任何自在的实在,而是只存在一种通过观念而被规定的实在,因此观念是绝对第一位的东西。第一位的东西确定下来之后,同样可以确定,“观念规定实在”这一形式是第二位的東西,而实在本身是第三位的東西。

31 如果人们把纯粹的绝对性,把这个东西的绝对单纯的本质,称作上帝或绝对者,同时又把那个与此有别的形式称作绝对性(因为“绝对性”就其原初的意义而言是与形式相关的,就是形式),那么这没有什么好反对的。假若这就是埃申迈耶尔的那些话所采纳的意思,那么我们在这个问题上很容易达成一致看法。但是在这个意义上人们就不能把上帝描述为某种仅仅通过憧憬、通过感触等等才能把握的东西。因为,如果“观念规定实在”这一形式作为一种知识进入到灵魂之内,那么本质就是作为灵魂的自在体本身而出现,与那种知识合为一体,而在这种情况下,当灵魂在“永恒性”这一形式下直观它自己,也就直观到了本质本身。

根据迄今的阐述,我们必须区分如下几个东西:1)那永恒地游移在一切实在性之上、从未脱离其永恒性的绝对观念,按照我们刚才建议的称呼,是上帝;2)绝对实在,它不可能是绝对观念的真正意义上的实在,不可能是另一个绝对者,而只能是另一个形态下的绝对者;3)二者的中介,即绝对性或形式。按照形式,如果观念在实在那里,就像在一个独立的映像(Gegenbild)那里一样,成为客观的,那么在这个意义上,形式可以被描述为一种自我认识,只不过这种自我认识并不是绝对观念的单纯偶性或属性,而是必须被看作是一个独立的东西,被看作是一个绝对者。绝对者不可能成为非绝对者的观念根据,正因如此,观念借以认识它自身的那个东西,亦即实在,必然也是一个绝对者,一个独立的东西。这个东西没有与观念搅和在一起,因为后者保持着它的纯粹性和完全的观念



性,自顾自地存在着。

绝对性的这种自我认识如今被理解为绝对性的自身脱离(Herausgehen aus sich selbst)、自身分割(sich-Theilen)、差异转化(Differenziirtwerden)。但这是一个误解,必须首先加以纠正。只有在这之后,我们才能够回答第一个问题,同时指望相应的答案不要重新遭到误解。

埃申迈耶尔说道^①:“毫无疑问(?),一切有限者和无限者都仅仅是永恒者的一种模态,然而究竟是什么东西规定着这些模态、区分着这些差别呢?如果这个规定者位于绝对同一性之内,那么绝对同一性显然因此遭到损害,而如果规定者位于绝对同一性之外,那么这就是一个绝对的对立——这种自我认识、自我脱离、自我分割对于绝对同一性而言恰恰是同一个东西。”

32

埃申迈耶尔在这里混淆了两个完全不同的问题,即“绝对性的自我认识的可能性”问题和“现实的差别在绝对性那里的起源”问题(要理解后面这个问题,需要以某些完全不同的东西为前提)。但我们暂时不去理睬这个混淆,而是专注于这样一个问题:自我认识究竟是在什么意义上指同一性脱离自身?——难道是说在这种情况下,这个自我认识的主观方面和客观方面之间的差别被设定,于是那种通过绝对者而被陈述出来的同一性遭到扬弃?然而同一性只有通过绝对观念才被陈述出来,当绝对观念在一个实在的映像那里成为客观的,它仍然保持着它的纯粹的同一性,并没有因此遭到扬弃,同理,绝对观念也不可能与那个映像形成对立,因为按照之前的阐述,它并没有与映像搅和在一起,并非同时作为主体和客体而存在。再者,难道“脱离”的意思是指,那种自我认识能够被想象为一个不可避免会造成改变的行为,或从本质到形式的一个过渡?后面这种情况是不会发生的,因为形式和本质是同样永恒的,形式

^① 上引埃申迈耶尔著作第70页。——谢林原注



和本质不可分离,正如绝对性和上帝的理念不可分离。前面那种情况同样不会发生,因为形式是绝对观念的一个全然直接的表现,无需绝对观念的任何行动(Handlung)或行为(Thätigkeit)——当我们把行动或行为称作一种“现实的活动”(Akt)时,这不过是仿照人的方式来言说。实际上,正如太阳的光照无需太阳的运动就绽放出来,形式也是以同样的方式出自本质,而只有那个找到了一个表述来指代那种沉浸在最深的静态中的行动的人,才能在一定程度上说出本质的本性。^①上述误解的根源在于,“实在的顺序”和随之同时出现的“顺序的源头的改变”这两个概念联系在一起,前者被应用到了上述关系上面,尽管这些关系就其本性而言仅仅意味着一种观念的顺序。

33

进而言之,人们如何能够把那种自我认识看作是绝对者的一种自身分割呢?莫非我们把绝对者想象为一株植物,可以通过截枝扦插的方式而继续繁殖?难道是绝对者把它的本质的一部分当作主体,把另一部分当作客体?如果谁是这样理解的,那么他一定没有读过或没有掌握我的学说的最早那些表述的开篇部分。也就是说,分割是在哪里发生的呢?在主体之内吗?然而主体保持着它的完满无缺,始终是绝对观念。那么是在客体之内吗?但客体也是完整的绝对者。又或者是这样,借助一个对于这种关系已经被多次使用的形象比喻,当对象的形象通过一个映射产生出来,对象就分割自身?难道是它的一个部分在它自身之内,而它的另一个部分在映像之内?或者换个更贴切的说法,难道我们不能设想一种更完满的、介于对象及其映像之间的同一性,同时确保对象和映像永远都不会搅和在一起?^②

为了证明绝对同一性通过自我认识而发生的那种差异转化,人们最终可能这样推断道:“绝对同一性自身,就被想象为一个主观东西而

① 《布鲁诺》第175页,即《谢林全集》第4卷,第305页(IV, 305)。——原编者注

② 《布鲁诺》第44页,即《谢林全集》第4卷,第238页以下(IV, 238 ff.)。——原编者注



言,是一种不具有任何差异的纯粹单纯性,正因如此,在作为对立面的客观东西或实在者之内,它必然转变为非同—性或发生差异转化。”但即使承认了这一点,自在体在这里仍然与任何差异无关,因为只有自在体借以客观化的那个东西才是差异,而自在体本身却不是差异。至于这个差异本身,它的存在只能依赖于这种状况,即那个独一无二的、同样的同一性通过一些特殊的形式而转变为一个客观东西。但这些特殊的形式只能是理念,因为在它们之内,普遍者或绝对性是通过这样的方式与特殊者合为一体,即绝对性没有遭到特殊者的扬弃,特殊者也没有遭到绝对性的扬弃。然而理念仅仅包含着各种差异的纯粹可能性,不包含任何现实的差异,因为每一个理念都是一个自为的宇宙,所有的理念合在一起又成为唯一的一个理念。因此,假若绝对者通过自我认识而发生的差异转化被理解为一种现实的差异转化,那么这件事情也绝不可能在绝对者的映像之内发生,更不可能在绝对者自身之内发生。如果绝对者自身发生了差异转化,那么它不是在自身之内,而是在另一个东西亦即它的实在那里发生差异转化,而且这种情况也不是通过它自己,而是通过形式才发生的,因为形式是作为一个独立的东西,无需绝对者的介入,从绝对者的丰盈的绝对性那里流溢出来的。

34

对于任何在根本上有能力理解把握那些绝对关系的人而言,上述评论无疑可以证明,当绝对观念与形式相关联时,它也始终保持着它的纯粹同一性。接下去我们要回答刚开始提出的那个问题。

绝对观念的独立的自我认识是纯粹同一性之向着实在性的一种永恒转化:惟有在这个意义而不是别的什么意义上,我们才会在随后讨论绝对者的那种自我表象或自我呈现(Selbstrepräsentation)。

一切单纯有限的表象活动(Vorstellen)就其本性而言都仅仅是观念意义上的,与此相反,绝对性的各种自我呈现就其本性而言则是实在意义上的,因为正是借助于绝对性,观念才是一个绝对实在的东西。就此



而言,绝对者借助于形式,不是在一个单纯观念意义上的形象那里,而是在一个映像那里,转变为客观的,后者亦即映像同时也是绝对者本身,是真正意义上的另一个绝对者。绝对者借助于形式,把它的全部本质性都渡让给它所借以客观化的那个东西。绝对者的独立的创造活动是一种渗透式塑造(Hineinbilden),是一种深入到实在内部的自我观审,而这样一来,实在成为独立的,并且在自身之内与那最初的绝对者保持一致。这个情况是绝对者的一个方面;在理念那里,我们已经把这样一种统一性称作无限者深入到有限者内部的一种渗透式塑造(Einbilden)。

但不管怎样,只有基于绝对者的自我客观化,映像才是绝对的和独立的,就此而言,只有当映像同时也包含在绝对形式之内,随之也包含在绝对者之内,它才是真正地存在于自身之内。这个情况是绝对者的另一个方面,亦即观念意义上的或主观的方面。

因此,只有当绝对者是一个完全观念意义上的东西,它才是一个完全实在意义上的东西,而鉴于它的绝对性,它又是唯一的同一个东西,能够按照同样的方式在两种统一性的形式之下得到观察。

假若绝对者没有让实在分享这样一个权力,即像它那样把自己的观念性转化为实在性,把自己的观念性通过各种特殊形式客观化,那么绝对者在实在那里就并没有真正转变为客观的。这第二个创造活动是理念的创造活动,或更确切地说,这个创造活动和最初那个借助于绝对形式的创造活动是同一个创造活动。同样,理念也只有在与它们的原初统一性相关联的时候才基于自身而存在,因为原初统一性的绝对性已经过渡到理念那里。但是,只有当理念同时基于原初统一性而存在,亦即作为观念意义上的东西,它们才基于自身而存在,或者说才是实在意义上的东西。就此而言,由于理念不可能显现为一种特殊的和有差异的东西(除非它们不再是绝对的),所以它们全都与原初统一性合为一体,正如原初统一性也是与绝对者合为一体。



按照同样的方式,理念必然也具有创造力;它们同样仅仅创造出绝对的东西,仅仅创造出理念,以及一些起源于理念的统一性,而这些统一性与理念的关系就好比理念与原初统一性的关系。这是真正的先验神谱学:在这个领域里,除了一种绝对的关系之外,没有别的关系;这种关系在古代世界那里必然只能按照当时的感性方式通过“生殖”(Zeugung)这一形象化的说法表达出来,其意思是,儿女一方面依赖于父母,但另一方面并不是更少具有独立性。^①

按照绝对性的形式的唯一的最初法则,这个持续不断的主客分化过程是趋于无限的,而它的整个结果就是如下情形:完整的绝对世界包含着本质的全部层次,这个世界可以回溯到上帝的绝对统一性,因此在它里面没有任何真正意义上的特殊者,而且到此为止,没有什么东西不是绝对的、观念意义上的,没有什么东西不是完整的灵魂,不是纯粹的能动自然(natura naturans)。

人们已经进行过无穷多的尝试,以便在精神世界的最高本原和有限的自然界之间制造出一种延续性。在这些尝试里面,那个最古老的、最为频繁地被重复的办法是“流溢说”。在这个学说看来,神性所流溢出来的东西逐步下降并远离最初的源泉,失去了神性的完满性,并最终过渡到对立面(物质、缺失),就像光线在其边界处最终被黑暗吞没那样。然而在绝对世界里面,无论什么地方都不可能存在着一个界限,而且,正如上帝只能创造出绝对实在,只能创造出绝对者,因此任何随之流溢出

36

^① 在《艺术哲学》(1802/03)里,谢林说道:“诸神之间的依赖关系只能被想象为一种生殖关系(神谱学)。——因为生殖是唯一的一种依赖方式,按照这种方式,那有所依赖的东西同样也是基于自身的、绝对的……反过来看,诸神之间的生殖关系又是一个感性形象,用来表明诸理念的融合方式和分化方式。比如绝对理念或上帝在自身内包揽着一切理念,如果我们把这些理念看作是包揽在上帝之内的,同时又是自为的、绝对的,那么可以说它们是上帝生出来的;因此朱庇特是诸神和人类的父亲,即便是那些后续产生的本质也是通过朱庇特而被重新生出来,因为世界进程是伴随着朱庇特才开始的,一切事物都必须存在于他之内,然后才能存在于世界之内”(V, 405)。——译者注



来的东西必定仍然是绝对的,而且本身仍然只能创造出与它相似的东西,无论在什么地方都不可能逐渐过渡到那种正相反的东西(亦即一切观念性的绝对缺失),而且有限者也不可能通过一种衰减从无限者那里产生出来。尽管如此,如果人们仅仅借助于一种中介活动,不是以肯定的方式,而是以否定的方式,至少让感性世界通过一种逐步的远离从上帝那里产生出来,那么这个尝试无论如何要比任何别的尝试(比如假定上帝的本质或它的形式与感性世界的基体之间有一个某种意义上的直接关联)更加远远值得重视。就像柏拉图所说的那样,只有那个把毒刺从自己的灵魂那里拔出来的人,才能够打破现象世界与上帝的完满性之间的一切延续性;因为只有在这种情况下,他才会认识到现象世界是一个真正意义上的非存在。

上述方式里面最粗鲁的一个尝试,就是在神性之下安置一种物质,一种无规则和无秩序的质料,这个东西通过神性的作用而孕育万物的原型,把它们生出来,并获得一种合乎规律的机制。真正的哲学的首领和父亲被称作这种学说的制定者之一,这样他的名字就被玷污了。因为,深入的研究表明,整个那一套观点,就和柏拉图哲学的通常的观点一样,都是仅仅从《蒂迈欧》那里挖掘出来的。由于这部著作贴合近代以来的那些概念,所以人们更容易熟悉掌握其中的思想,甚于对那些更真实的柏拉图著作(比如《斐多》《理想国》等等)中的崇高的伦理精神的了解,而后面这些著作恰恰反对那些谈到感性世界的起源时的实在论观点。事实上《蒂迈欧》无非是柏拉图的理智主义与一些更粗糙的、过去曾经

37 占据主导地位的宇宙起源论概念的联姻。哲学已经一劳永逸地与这些概念决裂,而人们把这当作苏格拉底和柏拉图的永垂不朽的功绩而加以赞美。

从新柏拉图主义者的著作那里也可以清楚看出,神性与物质的组合是站不住脚的。新柏拉图主义者把那个据说是柏拉图主张的“物质”完



全排除在他们的体系之外,单凭这一点就已经证明,他们终究比所有的后继者都更纯粹和更深入地理解把握了他们的师尊的精神。他们宣称物质是虚无,把物质称作非存在(Nichtseyn, οὐκ ὄν);他们也不容许这个“非存在”和神性或神性的任何流溢物之间有任何一种直接关联或实在关系,比如上帝的本质的光线在虚无那里发生断裂或折射,于是感性世界在这个基础上产生出来等等。对于他们的沐浴在唯心主义之光下的思想而言,任何这类思维方式的粗糙实在论和任何种类的二元论一样,都是陌生而不可接受的。波斯的宗教体系为了解释无限本原和有限本原在感性事物中的混合,假定了两个原初本质,二者相互争斗,只有当一切具体事物瓦解(亦即世界末日)的时候才重新分开,才各自恢复其固有的性质。既然如此,那与实在相对立的原初本质就不是一种单纯的缺失或一种纯粹的虚无,而是一个代表着“虚无和阴暗”的本原,是一个堪比另一个本原的势力,后者在自然界里施加作用于虚无,使光线通过折射而变得黯淡。然而在空洞的虚无那里,没有任何东西可以发生折射或通过虚无而变得黯淡,在全善者面前不可能存在一个代表着“恶”或“虚无”的本原,或者说不可能存在着一个如全善者一般永恒的本原,因为这个东西无论如何只是来自于第二次诞生,而不是来自于第一次诞生。

我们可以一般地指出,有许多不自量力的、仅仅被空洞的狂妄自大所驱使的人,他们尚未学会那个最简单的反思(即意识到他们全都是无知的),就敢于去讨论那个崇高的问题,于是很容易认为绝对者是有限事物的积极创造者,既然如此,难道他们不会在绝对者之下安置一个否定的东西,先是宣称这个东西是一种具有无穷杂多性质的物质,然后当发现杂多性已经褪色为一片空白时,再宣称它是一种单纯而空洞的、不具有任何规定性的东西,或者最终干脆把它当作虚无?其实无论是把那个东西当作物质还是当作虚无,上帝都被看作是恶的制造者。物质或虚



无就其自身而言根本不具有任何肯定的特性；只有当善的本原的光照与虚无产生冲突，虚无才获得一个肯定的特性，并转变为一个恶的本原。当然，他们会说这个冲突不是由上帝造成的，但反过来他们又承认上帝的最初的作用或最初的流溢遭到了另一个不依赖于他的本原的限制，而在这种情况下，他们重新陷入一种最为彻底的二元论。

简言之，绝对者和现实事物之间不存在一个延续不断的过渡，因此我们只能这样来设想感性世界的起源，即感性世界是通过一种撕裂（Sprung）而完全丧失了绝对性。假若哲学能够以一种肯定的方式从绝对者那里推导出现实事物的产生，那么必然要把现实事物的肯定根据置于绝对者之内，而这是不可能的，因为上帝仅仅包含着理念的根据，而且理念直接创造出来的也仅仅是理念。理念或上帝不可能施加一种肯定的作用，在无限者和有限者之间建立一个通道或一座桥梁。进而言之，哲学和现象事物之间也仅仅是一种纯粹否定的关系，哲学并不证明这些事物的存在，反倒是证明它们的非存在；既然如此，哲学如何可能在现象事物和上帝之间建立任何一种肯定的关系呢？绝对者是唯一的实在，反之，有限事物并不是实在的。因此有限事物的根据不可能是这样的，仿佛绝对者从自身出发，让它们或它们的基体分有实在性。也就是说，事情只能是这样，即有限事物的根据在于远离（Entfernung）绝对者，从绝对者那里堕落（Abfall）。

这个清晰而单纯的、同时也无比崇高的学说是真正的柏拉图学说，它在那些以最纯粹和最鲜明的方式打上他的精神烙印的著作那里已经暗示出来。柏拉图指出，灵魂只是由于从原型那里堕落才脱离了它的原初的极乐状态，降生在一个变幻无常的宇宙里面，并因此脱离了那个真正的宇宙。正因如此，柏拉图毫不含糊地征引古希腊神秘学中的那个更为隐秘的、以感性世界的起源为对象的学说。这个学说不是像民间宗教那样，认为感性世界起源于创世（Schöpfung），以一种肯定的方式脱离绝



对性,而是认为感性世界起源于从绝对性那里堕落。在这个基础上,神秘学建立起了它的实践学说,其要点在于,灵魂(亦即那降生在人之内的神性)必须尽可能地摆脱它与肉体的关联和结合,净化自身,摒弃感官生活,以便重新赢得一种绝对的生活,重新分享对原型的直观。在《斐多》的每一页里,你们都可以发现同样的一种学说已经昭然若揭。尤其是在厄流希斯神秘学(Eleusinischen Geheimnissen)那里,通过德墨忒尔(Demeter)及其遭劫持的女儿佩耳塞福涅(Persephone)的故事,这种学说似乎已经以一种象征的方式勾勒出来。^①

我们回到最初的出发点——通过形式的同一个寂静而永恒的作用,一方面,绝对者的本质性在客体那里得到模仿,渗透到客体内部进行塑造;另一方面,客体也和绝对者一样,绝对地基于自身而存在。《蒂迈欧》用一种形象生动的语言说道:“宇宙的建造者是善的,而善者永远都不可能由于什么东西或在什么时候心生嫉妒。他毫无嫉妒心,希望一切都尽可能与他相似。”^②——绝对性的独一无二的特点在于,它不但把它自身的本质赋予映像,而且赋予映像以独立性。这种“基于自身的存在”,最初被直观者的这种独特而真实的实在性,就是自由。从映像的最初的独立性那里流溢出了在现象世界里再度表现为“自由”的东西,后面这种“自由”是在堕落世界里被直观到的神性的最终痕迹,就像一个印记。映像是一个绝对者,与最初的那个绝对者具有一切共同的属性,假若它不能紧紧抓住自己的自主性(Selbstheit),以便真正成为另一个绝对者,那么它就不是真正地基于自身而存在,不是一个绝对的映像。然而它不可能成为另一个绝对者,除非它因此与那个真实的绝对者分离,或者说从它那里堕落。因为,只有当它基于绝对者的自身客观化而

^① 参阅《哲学批判期刊》第一卷,第3部分,第24、25页,即《谢林全集》第5卷,第123页(V, 123)。——原编者注

^② 柏拉图:《蒂迈欧》(Tim. 29e)。——译者注



存在,也就是说,只有当它同时也基于绝对者而存在,它才是真正地基于自身而存在,才是一个绝对的东西。映像与绝对者的关系是一种必然性关系。它只有以绝对必然性为基础才是绝对自由的。就此而言,当映像坚持它的私有的性质,作为一个自由的东西,与必然性分离,它就不再是自由的,并且与另一种必然性(这是对于那种绝对必然性的否定)纠缠在一起,因此是完全有限的。

在这个关联里,凡是适合于映像的情况,也必然适合于每一个包含在映像之内的理念。一种脱离了必然性的自由乃是真正的虚无,正因如此,它所能创造出的无非是它的私有的虚无性的一个形象,也就是说,它只能创造出那些感性的和现实的物。就此而言,堕落的根据同时也是这种创造活动的根据,这个根据不是位于绝对者之内,而是仅仅位于实在或被直观者自身之内,后者被完全看作是一个独立的、自由的东西。堕落的可能性的根据位于自由之内,而且,由于自由是通过绝对观念的渗透式塑造而被设定于实在之内,所以这个根据是位于形式之内,并因此位于绝对者之内。然而堕落的现实性的根据却是仅仅位于堕落者自身之内,正因如此,堕落者仅仅通过自己并且为着自己创造出感性事物的虚无。

也就是说,当实在位于绝对者之内,它本身直接也是观念意义上的东西,因此就是理念,而一旦它与绝对者分离,成为一个完全基于自身而存在着的实在,它就必然不再创造出绝对者,而是仅仅创造出那些否定着绝对者、否定着理念的东西。由于理念作为实在性本身同时也是观念性,所以那被创造出来的东西将会是一种与观念性分离、不再直接经由观念性规定的实在性,亦即这样一种现实性,它的存在的完整的可能性并不是同时也位于它自身之内,而是位于它自身之外,因此它是一种感性的、有条件的现实性。



限者,通过有限者而直观自身,它就是灵魂。理念借以客观化的那个东西,不再是一个实在,而是一个纯粹的假象,一个始终而且必然被创造出来的东西,这个东西并不是自在地就是现实的,而是在与灵魂相关联时才是现实的,而且,只有当灵魂从它的原型那里堕落之后,这个东西才能够与灵魂相关联。

通过绝对者之以形式为中介的自身客观化,映像能够基于自身而存在,并且脱离原型,在这种情况下,现象世界与绝对者之间能够建立一个关系,尽管这仅仅是一个间接的关系。也就是说,任何一个有限事物的起源都不可能直接回溯到无限者,因为有限事物的起源只能通过一系列的原因和后果而被理解,但这个因果序列本身是无穷无尽的,因此它的规律不具有任何肯定的意义,而是仅仅具有一个完全否定的意义,即没有任何有限事物能够直接产生自绝对者并且直接回溯到绝对者。在这个意义上,这个规律已经表明,有限事物的存在的根据在于绝对地脱离无限者。

此外,这个堕落是和绝对性本身、和理念世界一般永恒的(即与时间无关)。绝对性按照一种永恒的方式降生在另一个作为实在的绝对者之内,而这另一个绝对者,作为原初理念,必然具有双重的方面,通过其中一个方面,它基于自身而存在,而通过其中另一个方面,它又基于自在体而存在。同样,正是在这种情况下,原初理念以及每一个包含在它里面的理念都按照一种同样永恒的方式获得一个双重的生命:一方面是一种基于自身而存在的生命,这种生命使得原初理念束缚于有限性,而且由于与那另一种生命分离,因此是一种虚假的生命;另一方面则是一种基于绝对者而存在的生命,而这才是原初理念的真正的生命。如果我们不去考虑堕落及其后果(亦即感性宇宙)的这种永恒性,相反却把它们与绝对者以及自在的理念本身关联起来,那么堕落和感性宇宙都是一个纯粹的偶然事件,因为堕落的根据既不是在绝对者之内,也不是在自



在的理念之内，而是仅仅在理念里从理念的自主性这一方面加以观察。

- 42 堕落是在本质之外发生的，无论对绝对者还是对原型而言都是如此；堕落在绝对者和原型那里没有造成任何改变，因为堕落者在堕落的同时就直接跌入虚无，相对于绝对者和原型而言，它是真正的虚无，仅仅是一种自顾自的存在。

堕落也不可能像人们所说的那样，得到解释，因为它是绝对的，并且起源于绝对性，尽管它的后果以及它的与生俱来的必然厄运是一种非绝对性。通过最初那个绝对者的自我直观，通过形式的自我直观，另一个绝对者获得了独立性，但这种独立性只能达到一种实在的“基于自身的存在”的可能性，此外不能更进一步；超出这个界限之后，就存在着惩罚，而惩罚所针对的是那种与有限者纠缠在一起的情况。

诚然，在全部近代哲学家里面，没有谁比费希特更清楚地指出了这种关系，因为他希望不是把有限意识的本原设定在一个原初事物（Tat-Sache）之内，而是设定在一个原初行动（Tat-Handlung）之内。但同样非常清楚的是，在同时代的人里面，没有几个人能够利用这个断言达到一种透彻的认识。

沿着有限性一路走下去，映像的自顾自的存在达到了它的最高潜能阶次，在那里表现为自我性（Ichheit）。但是，正如在行星的运转体系里，当某个星球距离中心最远的时候，直接转为重新向着中心靠近，同样，那个距离上帝最远的点，亦即自我性，也是重新成为一个向着绝对者回归的环节，重新被接纳到观念之内。自我性是有限性的一般原则。灵魂在一切事物那里都直观到这个原则的印记。在无机物那里，“基于自身的存在”表现为一种僵化性，变现为观念性于差别内部的渗透式塑造，或者说一种类似于磁性的灵魂活力（Beseelung）。在理念的直接投影亦即天体那里，离心运动就代表着理念的自我性。当原初统一性作为第一个映像跌落到摹本世界本身里面，它就显现为理性；形式，作为知识的本



质,乃是原初知识,即原初理性本身(逻各斯);但实在作为被创造出来的东西是与创造者相同的,因此它是一个实在的理性,而作为一个已经堕落的理性,它就是知性(努斯)。原初统一性把包含在它内部的全部理念生产出来,放置于自身之外,同样,它作为知性又创造出那些与理念相对应的物,完全放置于自身之外。理性和自我性,当以它们的真正的绝对性为基础时,是同一个东西。如果说自我性是这样一个点,摹本在那里达到了最高程度的自顾自的存在,那么它同时也是这样一个点,在那里,原型世界在堕落世界之内重新建立起来,而那些超于尘世的力量(亦即理念)得到和解,并且通过人们的科学、艺术和伦理行为而屈尊进入时间性。宇宙及其历史的伟大目的无非就是要达到完满的和解,并重新消融在绝对性之内。

43

如果一个哲学只是在无意识中把最一般意义上的“原罪”(Sündenfall)这一本原当作它自己的本原,但却像之前所说的那样,用独断论的方式把理念和有限性概念混淆在一起,那么这个哲学的意义还没有重大到足以大张旗鼓的地步。^①诚然,真正说来,那个本原作为整个科学的本原,其结果只能是一种否定意义上的哲学。但我们毕竟已经获得了如下一些成果,即通过一条泾渭分明的界限把虚无王国与实在性王国

^① 参阅《神话哲学导论》第465页——原编者注。译者按,谢林在《神话哲学之哲学导论,或纯理性主义哲学的表述》(1847—1852)中写道:“费希特本人后来在他的著作中采取的改变,恰恰是借用了那个对于主观唯心主义而言必不可少的前提(他曾经认为这个前提是不必要的)。对于近代哲学史的书写者来说,有一点是值得注意的,即费希特的这个思想转变是追随《哲学与宗教》这部著作而发生的,而且他的某部著作的标题《极乐生活指南》也是来自于对《哲学与宗教》的回忆,即《哲学与宗教》在第3页[s. c. VI, 17]中所说的:‘除了关于绝对者的学说之外,哲学的真正的神秘学还把事物的永恒诞生以及它们与上帝的关系当作最重要的、甚至可以说唯一的内容。因为只有以这些学说为基础,那种完整的伦理学,作为一种极乐生活的指南,才能够建立,才能够从中推导出来。’也就是说,正是《哲学与宗教》才克服了费希特的那种僵化的信念,即除了自我之外不需要任何别的前提……最具有说服力的无疑是这样一个证明,即自我性无非是‘原罪’这一本原的最高的和最一般的表现,而如果一个哲学只是以无意识的方式把这个本原当作它自己的本原,那么这个哲学的意义还没有重大到足以大张旗鼓的地步”(XI, 465—466)。



分开,把所有否定的东西与那个唯一的肯定的东西分开。只有这样分开以后,那个本原才会重新绽放出光明。如果有人以为自己可以不考虑恶的本原就认识到善的本原,那么他就犯了所有错误里面最大的那个错误。因为就像但丁在诗中所说的那样,哲学里面的道路也只有经过深渊才会到达天堂。

44 费希特说:自我性仅仅是它的私自的行为,是它的私自的行动,它离开这种行动就是虚无,而且仅仅是自顾自的,不是自在的。诚然,再没有比这更贴切的说法了,即整个有限性的根据不是位于绝对者之内,而是仅仅位于有限性自身之内。真正的哲学的远古学说以一种如此纯粹的方式指出,自我性的虚无乃是世界的本原,这个学说与非哲学之间的对立是如此之明显,后者在这个虚无面前惊吓退缩,企图把这个虚无的实在性固定在一个由无限思维操控的基体里面,固定在一种无形无象的物质或一种质料里面!

我们希望梳理一下那个本原的一些延伸到自然界之内的分支。至于这些分支的完整性和严格秩序,则暂时不去考虑。

现象宇宙之所以是有所依赖的,并不是因为它具有一个时间内的开端,而是因为它在本性上或从概念上来说即如此。真正说来,现象宇宙既不是有开端的,也不是没有开端的,因为它是一种纯粹的非存在,而非存在既不可能是转化而来的,也不可能是并非转化而来的。

尽管灵魂认识到了自己的堕落,但它仍然企图在堕落的状态下成为另一个绝对者,并且继续创造出绝对的东西。然而灵魂的厄运在于,它把它自身内的曾经是观念意义上的理念作为一种实在的东西,亦即作为对于观念的否定,创造出来。因此灵魂创造出来的是一些特殊的和有限的事物。灵魂企图在每一个投影那里都尽可能表现出一个具有双重统一性的完整理念,在它自己的那个最完满的形象里甚至表现出全部处于不同层次的理念,以便在这种情况下,让被造物从某个理念那里获得一



个规定性,又从另一个理念那里获得另一个规定性,最终把整体打造为那个真实宇宙的一个完满的摹本。通过这种方式,当灵魂按着不同的层次,一会儿用实在、一会儿又用观念来表现整个理念,它最终就把自己提升为一种原初统一性,而事物的不同的潜能阶次也展现在它面前。但从灵魂的自主性这一方面来看,必然性的纠缠是不可消除的,这种纠缠对灵魂而言扩散为被动的自然(*natura naturata*),扩散为一个普遍的展示场所,展示着那些有限的和感性的事物的诞生。只有当灵魂放弃自主性,回归它的观念意义上的统一性,它才能够重新直观到神性并创造出绝对的东西。

理念的双重的统一性使得灵魂一方面基于自身而存在,另一方面又基于绝对者而存在。这两种统一性,作为观念意义上的东西,是唯一的一个统一性,而理念因此是一个绝对的单一体(*Eins*)。在堕落的状态下,理念转变为一个二元体(*Zwei*),转变为一种差异,而当它进行创造的时候,统一性对它而言必然转变为一个三元体(*Drei*)。也就是说,只有当理念把双重的统一性作为两个纯粹的属性置于实体之下,它才能够创造出自在体的一个形象。当“基于自身的存在”与另一个统一性分离,它就直接包含着一种有着现实性与可能性之别的存在(即对于真正的存在的否定),而这个差别的一般形式就是时间。每一个物都是应时的(*zeitlich*),它的存在的完满可能性不是基于它自身,而是基于另一个物,因此时间乃是一切非存在的本原和必然形式。创造者企图通过另一个形式来整合自主性形式,它把时间当作是实体(亦即被造的实在)的一个属性或形式,于是实体在属性这里通过第一个维度把时间表现出来。线条就是那消解在另一个统一性——亦即空间——之内的时间。正如第一个统一性意味着同一性于差别内部进行渗透式塑造,同样,另一个统一性必然意味着差别反过来在同一性内部进行塑造,因此差别成为出发点。那与同一性相互对立的差别只能显现为一种纯粹的否定,现在它



通过点表现出来，因为它是对于一切实在性的否定。在灵魂看来，同一性之化解为差别，是通过一种绝对的分离状态表现出来的，即没有什么东西能与别的东西合为一体，而为了扬弃这种化解，只能把差别设定为一种纯粹的否定，于是在这种情况下，因为否定与否定必然是相似和相同的，所以同一性能够以如下方式恢复，即在那个绝对的分离状态下，没有任何一个点和别的点在本质上是不同的，反倒是每一个点都是与别的点相似并且相同，每一个点都以所有的点为前提，所有的点也以每一个个别的点为前提，而这就是绝对空间里面的情形。

46 空间接纳时间，这个情况是在第一个维度里面发生的；所有其他的维度尽管都是从属于那个支配性维度（第一个维度），但都在自身内既接纳了时间，也接纳了空间。空间的支配性维度是第二个维度，表现为观念统一性；在时间里，观念统一性表现为“过去”，而对于灵魂来说，“过去”和空间一样，都是一个封闭的形象，灵魂在其中直观到各种差别已经回到或被重新接纳到同一性之内。至于实在统一性，就其自身而言，则是在“未来”中被灵魂直观到，因为通过这个实在性，事物把自己投射为灵魂的对象，并且融入到灵魂的自主性之内。“过去”和“未来”这两个映像共同具有无差别或第三个统一性，亦即时间之内的“现在”，因为这个统一性从未作为灵魂的对象存在着，所以它和空间的静态纵深是同样一个形象，在灵魂看来都是表现着有限事物的绝对虚无。

尽管如此，就像之前所说的那样，创造者仍然尝试着尽可能让被造物与理念相同。真正的宇宙把一切时间当作可能性包含在自身之内，不容许自身之外有任何时间，同样，创造者也企图让时间从属于第三者，把时间束缚在另一个统一性里面。但因为灵魂不可能回到那个绝对的正题，回到绝对的单一体，所以它仅仅创造出一个合题或三元体，在这个合题里，那两个统一性表现为一个不可克服的二元体，而不是像在绝对者那里一样，作为完整无缺的东西，不是通过相互的叠加，而是本身就是唯



一的同一个单一体。就此而言,被造物是一个中介存在,它以同样的方式分有了统一性和二元性的本性,分有了善的本原和恶的本原的本性,而在这种情况下,那两个统一性相互交叉,相互损害,创造出一个不能通过自明性而被揭穿的假象,或者说创造出真正的实在性的一个痴迷偶像(Idol)。

物质无非是一种否定,它意味着,一种包含在观念性本身之内的实在性不是自明的,不可能得到纯粹的领悟。就此而言,物质完完全全归属于非本质之类东西。作为灵魂的一个纯粹的痴迷偶像(Idol, simulachrum),物质就其自身而言,作为一个独立于灵魂的东西,可以被看作是一个全然的虚无:当它与灵魂处于这种分割状态时,希腊人的智慧把它描绘为一种位于冥王哈得斯的阴影之内的东西,在那些阴影里,赫拉克勒斯的强大力量也仅仅是一个飘游不定的影子(εἶδωλον),而赫拉克勒斯本人已经与不朽的诸神团聚。^①

从灵魂的自主性和有限性这些方面来看,它只有通过那个中介存在,就像通过一面混浊的镜子一样,认识到那些真正的本质,就此而言,一切有限的认识都必然是一种非理性的认识,这种认识与那些自在的对象之间只能是一种间接的、不能通过任何方程式而得到解答的关系。 47

关于物质的起源的学说属于哲学的最高秘密之一。迄今还没有哪一种独断论哲学能克服这样的两难:要么认为物质独立于上帝,是与上帝相对立的另一个基本本质(Grundwesen),或这样一个基本本质的产物,要么认为物质依赖于上帝,而在这种情况下,那就是上帝自己造成了缺失、限制、以及由之得出的祸害。如果我们理解正确的话,莱布尼茨是完全从单子的表象那里推导出物质,即当表象处于清晰状态时,它们仅仅以上帝为对象,而当表象处于模糊状态时,它们则是以世界和感性事

^① 《奥德赛》XI, 602。——原编者注



物为对象——但即使是莱布尼茨，因为他没法解释这些模糊的表象以及那些必然与它们联系在一起“祸害”“道德意义上的恶”等缺失，所以他不能逃避这个任务，即对“上帝施加或容许恶”这一做法进行辩护和捍卫。

所有那些怀疑要点在几千年的时间里都让理性为之疲于奔命，然而一个古老的、神圣的学说将它们终结了：第一，灵魂是从理智世界降落到感官世界，在那里由于它们的自主性和一个（在理念上而非在时间上）先于生命而犯下的过错（即和身体捆绑在一起，就像被关在监狱中一样）而接受惩罚；第二，灵魂虽然本身具有关于真正的宇宙的一致性与谐音的回忆，但在这个飘忽不定的世界的感官喧嚣里，它们只能在杂音和相互矛盾的音调的干扰下去倾听那种一致性与谐音；第三，灵魂能够在当前存在着或似乎存在着的东西那里认识真理，而是仅仅在它们的曾经的对象那里认识真理，它们必须努力回归那个对象，回归理智生活。

48 通过这个学说，知性和实在论观点不可避免要身陷其中的所有那些矛盾同样也被消除了。如果有人问：“宇宙是无限延展的还是有限界的？”那么答案就是：“两种情况都不对，也就是说，非存在既不是有限界的，也不是无限界的，因为非存在不具有任何谓词。”但如果有人问：“就宇宙具有一种现象意义上的实在性而言，它是无限延展的还是有限界的？”那么这个提问的意思其实是这样的，即如果宇宙具有一种仅仅存在于概念或表象之内的实在性，那么“无限延展”和“有限界”这两个谓词中的哪一个可以归属于它？而在这个意义上，答案仍然是明摆着的。

我们再简要勾勒一下，对于自然哲学而言，上述学说还会继续推导出怎样一些结论。

灵魂陷落到有限性里面之后，就再也不能看到原型的真正样子，而是只能看到原型的一个通过物质而被污损的形态。尽管如此，灵魂通过



那些原型仍然认识到,那个原初本质和它自己都是宇宙,两个宇宙虽然彼此有别,各处一方,但它们不仅是相互依赖的,而且同时也是独立的。有限的灵魂只能认识到那些通过天体(亦即它们的直接摹本)而显现出来的理念,反过来,那些掌控着天体的理念则是作为灵魂而与有机的身体联系在一起,而在这种情况下,灵魂与身体之间的和谐可以得到理解。灵魂必然会发现,原初理念的摹本就是最初那些已经堕落的本质,这些本质尚且以一种更直接的方式表现着善的本原,在堕落世界的黑暗里像理念一样自行发出光亮,把光(它是永恒的美在自然界里的流溢物)扩散开来。这些本质与原型之间的距离是最小的,它们也只具有最低程度的身体性。理念和它们是什么关系,它们和黑暗的天体就是什么关系,也就是说,它们是中心,那些天体既在中心之内,同时也在自身之内,而天体的运动就是通过这种一致状态产生出来的。对于这个问题,我们已经在别的地方进行过充分的讨论。

上帝在第一个映像那里,通过形式,不仅自己在一般的意义上转变为客观的,而且在映像那里重新直观到他的直观活动本身,因为惟其如此,映像和他才是完全相似和相同的。同样,灵魂也是透过自然界而重新直观到它自己,发现自己在光里面,而光作为一个寓居在自然界之内的精神,仅仅像一个栖居于废墟之内的精神。也就是说,尽管现象世界已经完全脱离了那个观念本原,但对于灵魂来说,它仍然是神性世界或绝对世界的一个遗迹。就现象世界具有差别和有限性而言,它是有所欠缺的,它虽然也是绝对性,但仅仅是一个处于被直观的形态之下的绝对性,既不是绝对观念,也不是那个自在的绝对性。由此不难理解,斯宾诺莎如何能够沿着这个思路甚至得出如下这个强硬的断言:“上帝是一个广延物(Deus est res extensa)。”然而人们却不愿意反思一下,斯宾诺莎仅仅是在这个意义上用广延来陈述上帝,即上帝是思维和广延的同一个本质或自在体,而在这种情况下,那在广延物里面延展的东西,那在被否



定的东西里面被否定的东西,的确是上帝的本质。换言之,哪个哲学家会反对这样的看法呢,即那在感性事物和广延物里面被否定的东西乃是自在体,因此就是那神性的东西?

人们指责自然哲学是“唯物主义”,指责它把上帝等同于感官世界,然后在这个基础上指责它是“泛神论”——诸如此类名称还可以有很多说法,它们被民众不假思索地当作进攻武器。但是这类指责只有可能出自那些完全无知的或愚昧不堪的人,他们如果不是全部,那也是部分地要么归于“完全无知”的范畴,要么归于“愚昧不堪”的范畴。须知:第一,自然哲学已经以最清楚的方式指出整个现象的非实在性,并且通过一些规律——康德认为这些规律表达出了现象的可能性——把这种非实在性表现出来:“毋宁说它们真正表明了现象是绝对的虚无,是绝对的非本质,因为所有的现象都表达出了一种脱离了绝对同一性的存在,而这种存在就其自身而言是一种虚无。”^①第二,自然哲学已经区分了“现象世界和绝对实在世界之间的一种绝对的持续分裂状态(彻底的分割状态),认为这在本质上是真正的哲学才会达到的认识”,“因为只有通过那种分裂,现象世界才被设定为绝对的非实在性,只有不考虑这个关系,任何一个别的与绝对者的关系才给予现象世界本身一个实在性。”^②第三,自然哲学在任何时候都把自我性确立为特殊形式之真正脱离统一性或从统一性发生过渡的那个点,确立为有限性的真正本原,并且表明,自我性仅仅是它的私自的行为,不依赖于统一性的行动,同样,那与自我性一起并且仅仅作为自我性的对象而脱离了大全的有限者,真

① 《新思辨物理学杂志》第一卷,第2期,第11页,即《谢林全集》第4卷,第397页(IV, 397)。——原编者注

② 上引杂志第一卷,第1期,第73页,即《谢林全集》第4卷,第388页(IV, 388)。——原编者注



正说来是一种虚无。^①此外可以指出,所有时代的真正的哲学都已经众口一词地揭示出了这种虚无,尽管它们的说法在形式上有所不同。

^① 除了《布鲁诺》中的多处文本以外,亦可参阅上引杂志第一卷,第2期,第13页(即《谢林全集》第4卷,第398页,IV, 398),《批判的哲学杂志》第一卷,第1期,第13页(即《谢林全集》第5卷,第26页,V, 26)。——原编者注

自由、道德和极乐： 历史的终极目的和开端



埃申迈耶尔说：“我始终觉得这是一个无法解决的问题，即从绝对同一性那里（更不要说从一种绝对的认识活动那里）推导出一个意志，这个意志在自身内承载着一个位于绝对者的彼岸的起源的全部痕迹。”^①此外他还说道：“诚然，认识层面上的一切对立在绝对同一性之内都被扬弃了，这是一个真理；但同样也可以说，要超越此岸世界（Diesseits）和彼岸世界（Jenseits）的根本对立，这是不可能的。”^②

51 如果“此岸世界”在这里指的是现象世界和有限的认识活动这一层面，那么通过我们之前谈到现象世界和绝对世界的绝对差别时所主张的东西，埃申迈耶尔将会发现他所说的那个对立得到了完全的确认。但按照他的那段文字，如果绝对者之上还有一个彼岸世界，而且“此岸世界”被描述为“一个牵扯着意志的重力，而意志在认识活动中被束缚在有限

① 前引埃申迈耶尔著作第 51 页——谢林原注。译者按，埃申迈耶尔的相关原文如下：“按照第一个观点，绝对同一性脱离了一切无差别和差别。按照第二个观点，由于极乐者是一个更高的潜能阶次，所以绝对同一性重新转变为认识和信仰的无差别。在我看来，只有按照第二个观点，才有可能把意志刻画为现象世界之内的一切分散序列的绝对出发点，同时把理性刻画为现象世界之外的一切收敛序列的绝对终结点。我始终觉得这是一个无法解决的问题，即从绝对同一性那里（更不要说从一种绝对的认识活动那里）推导出一个意志，这个意志在自身内承载着位于绝对者的彼岸的起源的全部痕迹，因为在我们看来，认识活动仅仅是意志的一个样式”（第 58 节）。

② 该书第 54 页。——谢林原注



者上面”^①，那么我就清楚地看到，埃申迈耶尔所思考的“绝对者”和我所思考的“绝对者”是完全不同的东西：我不知道他所思考的是什么东西，因为正如我已经说过的，无论谁在绝对者之外和之上再去寻找任何别的东西，这个做法都是一个直接的矛盾。

但愿这位机智的研究者自己搞清楚，在他的想象里，我们所说的绝对者为什么要沉沦，并且是通过什么而沉沦的。也许他同时也会注意到，当他把一个更高的东西置于他所谓的绝对者之上，并且企图通过信仰来紧紧抓住它的时候，这个东西恰恰和我们在清楚的知识以及同样清楚的对于这个知识的意识中所把握到的绝对性是同一个东西。

或许当面对这个绝对性的时候，他本人并没有点亮一束在他看来想要打破什么的光？因为他是这样说的：“自由的神圣火花从那个不可见的世界传播到我们的世界里面，它打破了绝对同一性，惟有在此之后，按照这个火花的划分标准，方才一方面产生出思维和存在，另一方面产生出意愿和行动。”^②

在我们看来，就灵魂作为客体或有限者而言，知识是无限者在灵魂之内的一种渗透式塑造，而在这种情况下，有限者成为一个独立的东西，它的所作所为和神性直观的第一个映像的所作所为仍然是一样的。灵魂通过理性而融入到原初统一性里面，变得与原初统一性相同。这样一来，灵魂不但获得了完全基于自身而存在的可能性，同样也获得了完全基于绝对者而存在的可能性。

前一种情况或后一种情况的现实性的根据不再位于原初统一性之内（当初原初统一性和绝对者是什么关系，如今灵魂和原初统一性就是什么关系），而是仅仅位于灵魂自身之内，因此灵魂重新获得一种可能性，要么把自己输送到绝对性之内，要么重新跌落到非绝对性之内，与原

52

① 前引埃申迈耶尔著作第54页。——谢林原注

② 该书第90页。——谢林原注



型分离。

可能性与现实性的这种关系就是“自由”这一现象的根据。自由确实是不可解释的，因为它的概念恰恰意味着：仅仅自己规定自己。尽管如此，我们仍然能够并且必须揭示出自由的最初出发点，自由从那里才流淌到现象世界之内。

当灵魂基于原初统一性并因此基于上帝而存在时，这种存在对它来说并不是一种实在的必然性，确切地说，除非灵魂真正地基于自身而存在，并且同时成为一个绝对的东西，否则它就不可能基于原初统一性而存在；同样，除非灵魂同时也基于无限者而存在，亦即成为一个必然的东西，否则它也不可能真正具有一种自由的存在。当灵魂执着于它的自主性，使自身之内的无限者屈从于有限性，它就从原型那里堕落，于是一个直接的惩罚就像厄运一样尾随着它。这个惩罚意味着，“基于自身而存在”这一肯定的东西对它而言转变为一种否定，而且它再也不能创造出绝对的东西和永恒的东西，而是只能创造出非绝对的东西和应时的东西。自由是事物的最初的绝对性的见证者，但正因如此，自由也是堕落之一再重复的可能性；同样，经验中的必然性恰恰只是自由的堕落方面，是灵魂由于脱离原型而遭遇的一种强制约束。

至于灵魂如何反过来借助于它与无限者的同一性而摆脱有限的必然性，这个问题可以通过那种同一性与绝对同一性之间的关系而得到解释。

当灵魂进行有限的创造活动时，它仅仅是永恒必然性的一个工具，同样，被造物也仅仅是理念的一些工具。但绝对者与有限灵魂之间只能是一种间接的、非理性的关系，在这种情况下，事物在灵魂之内就不是直接出自永恒者，而是以支离破碎的方式产生出来，因此灵魂作为一个与被造物相同的东西，就和自然界一样，处于一种最高程度的遮蔽状态。反之，当灵魂保持着它与无限者的同一性，它就超越了那种与自由背道



而驰的必然性,而是趋向那种本身就是绝对自由的必然性,在后面这种必然性里,那在这里亦即在自然进程中看似独立于自由的实在,也与灵魂达到了和谐一致。 53

宗教,作为对于绝对观念的认识,并不是这些概念的后继者,而是先于这些概念,是它们的根据。也就是说,道德的第一个根据就是要认识到那个仅仅位于上帝之内的绝对同一性,认识到绝对同一性不是依赖于任何行动,而是作为一切行动的本质或自在体存在着。必然性和自由的同一性与世界之间是一种间接的关系,同时又超于世界之上,如果有人看到了这一点,就会把那种同一性看作是命运(Schicksal),就此而言,对于命运的认识乃是走向道德的第一步。当灵魂自觉地与绝对同一性处于一种和解的关系当中,灵魂就认识到绝对同一性乃是天命(Vorsehung),它不再从现象的立场出发把绝对同一性看作是一种不可把握和不可理解的同一性,而是看作上帝,后者的本质对于精神的眼睛而言是一种直接的、通过自身即清楚展现出来的东西,正如感性的光对于感性的眼睛而言也是这样一种东西。

上帝的实在性不是一个经由道德才提出来的要求,毋宁说,只有当一个人认识到上帝(且不管是以何种方式),他才真正是一个有道德的人。事情并不是像那些只能思考有限者的人所想的那样(且不管他们是怎样思考这类关系的其他情形),仿佛道德诫命只有在与作为立法者的上帝相关时才应当得到执行。毋宁说,道德诫命之所以应当得到执行,原因在于,上帝的本质和道德的本质是同一个本质,而所谓表现上帝的本质,就是通过人们的行为来表现道德的本质。只有以上帝的存在为前提,一个道德世界才是根本可能的。如果有人企图放弃上帝,以便确保一个道德世界,那么这只有把那些真实的和必然的关系完全颠倒过来才有可能。

现在看来,传授科学的精神和教导生活的精神是同一个精神,即都



是主张通过牺牲有限的自由来达到无限的自由，通过感官世界的寂灭而与精神性世界融为一体。如果没有直观到理念，那么无论道德学说还是道德都不存在，同样，如果一个哲学反过来排斥道德的本质，那么它也是一种莫名其妙的东西。

埃申迈耶尔的著作里面印着如下文字：“谢林在他的任何一部著作里都没有清楚而详细地谈到那个精神极点，没有谈到理性存在的共同体（这个共同体构成了我们的理性体系的一个必要组成部分），因此他把‘德行’作为众多基本理念之一排斥在理性之外。”^①在随后的地方，他还用另外一些表述重复了同样的观点。

如果一个浅薄无知的人出于自己的渺小而用一些令人厌恶的说法来指责哲学是一种不道德的东西，对哲学施加报复，或者借用教士们的狡诈说话方式，如果有人企图通过一个如此轻易的判断来掩饰他的狭窄心胸，那么上述观点是没有问题的，是可以理解的。当埃申迈耶尔不幸也发出了同样的腔调时，他只不过是陷入自相矛盾而已，因为，如果不是自相矛盾的话，他怎么可能承认他所指责的那个体系具有如下这般功绩呢：“继费希特的体系之后，它[谢林的体系]如今让哲学达到了毫无欠缺的地步，伴随着这个体系，科学的白昼开始了……”^②或许在埃申迈耶尔看来，“德行”这一理念属于非哲学的层面？然而一个如今达到了无所欠缺的地步的哲学体系有可能把“德行”理念排斥在理性之外吗？现在来看看他的理由吧：因为我在著作里面没有详细而清楚地谈到（也就

^① 前引埃申迈耶尔著作第86节。——谢林原注

^② 埃申迈耶尔著作《前言》，第II页，第17页——谢林原注。译者按，埃申迈耶尔把康德之前的哲学比喻为“从夜晚的黑暗进入到云雾缭绕的局面”，把康德哲学比喻为“乌云绽开，透出一丝晨曦”，把费希特哲学比喻为“从晨曦过渡到白昼”，直到谢林最终达到了最高的必然性与自由的同一性，把原本属于宗教专利的“永恒性”这一理念收归思辨：“当谢林把‘永恒性’这一理念树立为思辨的最高潜能阶次，他就是第一个把思辨重新置于它的完整领域之内——毫无疑问，哲学虽然早在数千年前就在柏拉图那里绽放出晨光，但直到现在才进入青天白日”（第17—23节）。



是说，只不过没有以这种方式谈到)理性存在的道德共同体，所以我就积极主动地排斥了“德行”理念(在这个地方不可能有别的解释)，而且是从一个体系那里排斥出去，这体系把全部理念当作唯一的一个理念来对待，其独一无二的地方在于，在永恒者这个潜能阶次之内呈现出一切!^①更何况埃申迈耶尔本人也承认，惟有在这个体系之内，“德行才是真实的和美的，真理才是有德行的和美的，美、德行和真理亲如手足。”^②既然如此，在这种同一性里，何从谈起某一个理念遭到排斥？

现在，另外一些人会说：“这一切听起来都很妙，我们差不多也是这样说的(他们确实是这样说的，因为这个模式就和其他模式一样，由于一再出现而变得习以为常了)，但我们在这里思考的是某种完全不同的东西。”

因此我们希望毫不掩饰地承认这一点，并且清楚说道：是的！我们相信，存在着某种比你们所说的德行和道德更高的东西(你们关于德行和道德的言论根本就是贫乏无力的)；我们相信，灵魂有一个状态，在那种状态下，它既不会考虑到什么诫命，也不会去考虑对于德行的奖励，因为它仅仅按照它的本性的内在必然性而行动。诫命是通过一种“应当”表示出来的，并且以“善”和“恶”这两个并列的概念为前提。你们为了把恶保留下来(因为按照迄今所说的，它是你们的感性存在的根据)，宁愿把德行理解为一种屈服，而不是理解为一种绝对的自由。然而当你们把道德与幸福对立起来，始终惦记着这个对立，你们就会发现，道德在这个意义上并不是什么最高的东西。人作为理性存在，其使命不可能是去服从道德律，就像个别物体服从重力那样，否则这里就会出现一种不平等的关系。只有当灵魂具有绝对的自由，也就是说，只有当它认识到道德同时也是一种绝对的极乐，它才是真正有德行的。作一个不幸福的人

① 前引埃申迈耶尔著作，第17页。——谢林原注

② 同上书，第92页。——谢林原注



或觉得自己不幸福,这本身就是一种真正的不道德,就此而言,极乐不是德行的一个属性,而是德行本身。绝对的道德不是一种有所依赖的生活,而是一种合乎法则的、同时又自由的生活。只有当理念及其肖像(亦即天体)把中心(亦即同一性)接纳到自身之内,它们才同时也存在于同一性之内,反之亦然。灵魂同样也是如此:它的那个与中心、与上帝合为一体的趋向,就是道德;但是,假若这种把有限性重新接纳到无限性之内的做法同时不是一种从无限者到有限者的过渡,也就是说,如果这种重新接纳同时不是有限者的一种完满的基于自身的存在,那么差别就将表现为一种单纯的否定。就此而言,道德和极乐仅仅表现为同一个统一性的两个不同的视角:每一方都不需要对方作为补充,本身就是绝对的,同时包揽着对方——这种一体式存在的原型同时也是真理和美的原型,它存在于上帝之内。

按照一种完全相同的方式,上帝既是绝对的极乐,也是绝对的道德,换言之,极乐和道德是上帝的同样无限的属性。我们在上帝之内只能设想这样一种道德,它是一种从上帝的本性的永恒法则那里流溢出来的必然性,也就是说,它本身也是一种绝对的极乐。反过来,上帝之内的极乐也是基于一种绝对的必然性,因此是基于一种绝对的道德。在上帝之内,主体完全就是客体,普遍者完全就是特殊者。无论从必然性这一方面还是从自由这一方面来看,上帝都仅仅是同一个本质。

自然界是上帝的极乐的一个肖像,观念世界是上帝的神圣性的一个肖像,尽管这些肖像由于差别的干扰而未臻完满。

上帝是必然性和自由的共同的自在体;通过否定,有限的灵魂觉得必然性是一种独立于自由、与自由相对立的东西,但这种否定在上帝之内是不存在的;通过道德,个别灵魂表达出同样一种和谐,并且与上帝重新统一起来,但上帝不仅对于个别灵魂而言,而且对于全部灵魂而言都是自由和必然性的共同的本质,是个别理性存在之分离性和全部理性存



在之统一性的共同的本质。就此而言，上帝是历史的直接的自在体，正如他只有通过灵魂的中介活动才成为自然界的自在体。行动之内的实在方面就是必然性，由于它显现为一种独立于灵魂的东西，所以必然性与自由之间的一致或冲突不能从灵魂本身出发来理解，而是在任何时候都显现为那个不可见的世界的一个直接的展示或答复。上帝是必然性和自由的绝对和谐，但由于这种和谐在历史里只能以整体的方式，而不是以个别的方式表现出来，所以只有作为整体的历史才是上帝的启示，而且这个启示也只能是以渐进的方式展开。

57

尽管历史仅仅展示出了宇宙的诸多命运的某一个方面，但我们却不应当把历史理解为一种片面的东西，而是应当把它理解为那些命运的一个象征，它们在历史里完整地重现自身，并且清楚地折射出来。

历史是一部书写在上帝的精神之内的史诗。这部史诗分为两个主要部分：一部分表述人类脱离他们的中心，直到最为遥远的地方，另一部分表述人类的回归。前者相当于历史的《伊利亚特》，后者相当于历史的《奥德赛》。前者那里是离心的方向，后者这里是向心的方向。通过这种方式，整个世界现象的伟大目的在历史里面表现出来。理念或魂灵必须从它们的中心那里堕落，在自然界（亦即堕落的普遍层面）里获得特殊性，以便在此之后，作为一些特殊的理念或魂灵，重新回归无差别，与无差别和解，能够存在于无差别之内，同时不会损害无差别。

在我们更清楚地展开历史和整个世界现象的这个终极目的之前，让我们回顾一下惟有宗教才教导的一个对象：我指的是一个对于人类而言如此有趣的问题，即对于人类教化的最初开端，对于艺术、科学和整个文明的起源的追问。哲学同样试图把真理之光投射到那个无边的黑暗空间里面，尽管就人类的想象力而言，神话和宗教已经用诗填满了那个空间。经验已经足够充分地表明，人类正如他们现在看起来那样，需要通过一些已经具有教养的存在来进行教育和陶冶，以便觉醒过来，获得理

58



性,然而理性教育方面的匮乏只能让人内心的兽性禀赋和本能发展起来,而不是让这样一个思想——当前的人类已经靠自己摆脱了兽性和本能,把自己提升到理性和自由——成为可能。同样糟糕的是,那些依附于偶然状况的教育开端循着不同的路线已经导致如此四分五裂的地步,以至于教育的同一性变得完全不可理解。但实际上,如果人们去接近原初世界,去接近那极有可能是人类诞生地的地方,那么他们会找到那种同一性。整个历史指明,全部艺术、科学、宗教和法律制度都具有一个共同的起源:与此同时,已知历史的最为朦胧的边界已经展示出一种从早先的高度沉沦下来的文明,展示出早先科学的一些已经扭曲的残余,展示出一些看起来早已失去其意义的象征符号。

按照这些前提,我们唯一只能假定的是,现今人类享受着一些较高的自然存在的教导,在这种情况下,由于人类仅仅具有理性的可能性,而不是具有理性的现实性(因为它还没有通过教育而达到这一步),所以它只能通过传承下来的东西、通过一个较早族类的教导而获得它的全部文明和科学。相比那个族类,人类是一个较低的潜能阶次或残留,而那个族类则是通过自身就可以直接分享理性,它把理念、艺术和科学的神性种子撒播到大地之上,随后就在大地上消失了。如果说按照理念世界的层次区分,人的理念面临一个更高的秩序,而且是从那个秩序里面产生出来的,那么相应于可见世界和不可见世界的和谐就有这样一种情况:同样的一些原初本质,它们先是在第一次诞生里成为人类的精神性创造者,然后在第二次诞生里成为人类的最初的教育者和理性生活引导者,并通过这种方式使人类重新获得一种更为完满的生命。

59 也许有人会怀疑,那个魂灵族类怎么可能发生沦落,具有尘世肉身,但一切事物都让我们坚信这一点,即地球的早先的自然界是与一些比当前的形式更高贵、教化程度更高的形式为伴:人们在当前的自然界里面徒劳地寻找创世时的动物的对应者,而它们的残余部分在体积和结构方



面都远远超过当前存在着的动物，这就证明，它们也曾经作为另外一些生物种类，在年富力强的时候，生产出一些更高级的样本和一些教化程度更为完满的种类，这些种类由于不适应地球的变迁而走向灭亡。“地球的逐渐恶化”不仅仅是远古世界的一个普遍的传说，而且就像后来出现的“地轴倾斜说”一样，是一个确定的物理学真理。按照同样的关系，伴随着与日俱增的僵化状态，恶的本原的势力逐渐扩散，地球与太阳的早先的同一性也消失了，而正是这种同一性曾经护佑地球生产出一些更美好的东西。

人类产生自一个代表着同一性的更高族类。我们将乐于设想这样的情形，即那个族类出于天性、并且以一种无意识的辉煌方式达到了统一，而第二个族类由于分散为一些个别的光芒和颜色，所以只有借助于意识才联系在一起。所有民族的传说都已经通过一个关于黄金时代的神话保存着那个无意识的幸运状态，以及地球的最初的温和状态：第二个族类亦即人类借助于英雄和诸神的形象来纪念它的那些童年守护神和恩人，使之永垂不朽，这是一件何其自然的事情！因为是他们让人类循着本能站直身子，赋予人类最初的求生技艺，从一开始就守护着人类，使其免遭自然界的未来的艰辛的侵袭，让人类获得科学、宗教和法律制度的最初萌芽。无论在什么地方，按照那些最初的和最古老的民族的记载，人类的历史都是伴随着那些守护神一起开始的。

灵魂的不朽



宇宙的历史就是魂灵王国的历史,并且前者的终极目的只有通过后者的终极目的才能得到认识。

就灵魂直接与身体相关联或作为身体的创造者而言,它必然与身体一起屈从于同一种虚无性;就灵魂作为理智的本原而言,同样也是如此,因为后面这种意义上的灵魂也是通过前面那种意义上的灵魂而间接地与有限者相关联。就灵魂作为一种纯粹的现象而言,它的真正的自在体或本质是理念,亦即灵魂的永恒概念,后者位于上帝之内,与灵魂联合起来,成为永恒认识的本原。我们甚至可以说,“这个本原是永恒的”仅仅是一个同一性命题。应时的实存不会在原型之内造成任何改变,正如一个与原型相符的有限存在者不会让原型具有更多的实在性,同样,即使消灭了那个有限存在者,原型也不会因此具有更少的实在性或不再是一个实在的东西。

但灵魂的这个永恒成分之所以是永恒的,并不是因为它无始无终地延续着,而是因为它和时间没有任何关系。因此当我们称它为“不朽的”,就不能按这个概念通常包含的那个意思来理解,即理解为一种个体式的持久延续。这种持久延续必然会让人联想到有限者和身体,因此这个意义上的“不朽”真正说来仅仅是一种持续的有朽,它并不意味着灵魂的解脱,而是意味着灵魂的一种持续不断的禁锢状态。就此而言,对于这种意义上的“不朽”的追求乃是直接起源于有限性,而绝不可能是来自于那些现在就努力要让灵魂尽可能摆脱身体的人,即苏格拉底所



说的“真正的哲学家”。^①

因此,如果有人把“不朽”置于灵魂的永恒性之上,并且认为灵魂存 61
在于理念之内,这就没有认识到哲学的真正精神。^②此外,在我们看来,
让灵魂在死亡的时候洗刷掉感性,同时却作为一个个体持久延续下去,
这也是一个显而易见的误解。^③

所谓的“个体性”其实是指灵魂与身体的纠缠状态,如果这个纠缠
状态是灵魂自身内的一个否定所造成的后果,是一个惩罚,那么当灵魂
摆脱那个否定之后,它在这种情况下就将必然是永恒的,也就是说,必然
是真正不朽的。反之,如果有些人的灵魂完全充斥着应时的、转瞬即逝
的事物,达到膨胀的地步,那么他们必然会过渡到一个近似于虚无的状
态,在最大程度上可以说是真正有死的:因此他们必定会不由自主地畏
惧毁灭。与此相反,那些已经在这里被永恒者所充实了的人,也已经在
最大程度上解放了自身之内的神明,他们对于永恒性信心满满,不仅蔑
视死亡,甚至喜爱死亡。

但是,如果有限性被设定为真正的肯定意义上的东西,如果有限性
所带来的纠缠状态被设定为真正的实在性和实存,那么最初那些把有限
性看作是一种疾病、努力在最大程度上摆脱有限性的人,必然最没有可

① 《斐多》第153页——谢林原注。译者按,柏拉图在《斐多》里有十多处地方(Phaid. 63e, 64a, 64b, 64e, 66b, 67d, 67e, 68b, 69d, 80e, 82c, 83b usw.)提到“真正的哲学家”(ὡς ἀληθῶς φιλόσοφος, οἷ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι)或“真正钻研哲学的人”(οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς),并且指出摒弃身体、专注灵魂是他们的“共识”。

② 前引埃申迈耶尔著作,第59页,第67节——谢林原注。译者按,埃申迈耶尔的相关原文如下:“人类生活之所以不同于世界史之内的那些飘忽不定的现象,原因是它在自身内包含着一种相对价值和一种绝对价值。它的相对价值在于,向着‘真理’‘美’‘德行’等理念的整体前进,作出贡献并传诸后世;它的绝对价值返回到自身之内,为着一个比理念的尊贵性更高的尊贵性——亦即不朽——作准备”(第67节)。

③ 同上书,第68节,第60页——谢林原注。译者按,埃申迈耶尔的相关原文如下:“[对于绝对价值的追求]无非就是逐渐洗刷掉感性,收敛稟好和激情,放弃享受,持久专注于行动,对一切所谓的思辨事物毫不关心,反过来则是通过经验和多方面的反思而获得对于一切真、美和善的感触”(第68节)。



能(在这个意义上)成为不朽的。反之,那些在这里已经把自己限定在嗅、尝、看、触摸及类似事情上面的人,将会完完全全地享受他们所向往的实在性,沉迷于物质,仿佛最有可能(在他们的意义上)持续下去。

如果灵魂的最初的有限性已经与自由相关联,是自主性导致的一个结果,那么灵魂的每一个未来状态与当前状态之间也只能是这样一种关系,并且,惟有通过一个必然的概念,当前才与未来联系在一起,而这个概念就是“罪责”或“罪责的净化”。

62 自在地看来,有限性本身就是一个惩罚,这个惩罚不是通过一个自由的选择,而是通过一个必然的厄运,来自于堕落(这里就是费希特所说的那些不可理解的限制的根据):也就是说,如果有些人的生命仅仅是一种持续不断的背离原型的过程,那么等待他们的必然是一个最为恶劣的状态,反之,如果有些人把生命看作是一种向着原型的回归,那么他们将会经历少得多的中间层次而到达一个点,在那里,他们重新与他们的理念完全融合,在那里,他们不再是有死的。就像柏拉图在《斐多》里以一种更为生动的方式所表述的那样,前一种人身陷物质的泥沼,被封锁在阴间里面,而在后一种人里面,有些人是因为主要经历了虔敬的一生而摆脱了地球这个地方,就像从监狱里面释放出来一样,上升到一个更为纯粹的区域,居住在地球的上方,而另外一些人则是因为热爱智慧而早就得到净化,所以将会完全脱离身体,生活在完整的未来,到达一些比前面那个区域还要更为美丽的居所。

我们不妨以如下一些观察来检验这个层次序列——有限者不是什么肯定意义上的东西,它仅仅代表着理念的自主性这一方面,而自主性则是由于脱离它的原型而转变为对于理念的否定。一切魂灵(Geister)的最高目标并不是要绝对地不再基于自身而存在,毋宁说,它们的目标是要让这种“基于自身的存在”不再是对于魂灵的否定,而是转化为相反的情形,也就是说,让魂灵完全摆脱身体,摆脱一切与物质的关联。就



此而言,自然,作为堕落魂灵的模糊肖像,就是理念的一种直线降生,它历经有限性的全部层次,直到理念所具有的自主性在抛开全部差别之后,升华为一种与无限者相同一的东西,与此同时,一切理念作为实在的理念也获得了它们的最高的观念性。如果不是这样,自然还能是什么东西呢?由于自主性本身就是身体的创造者,因此每一个灵魂都是在一个特定的范围之内,当自主的灵魂脱离了当前状态时,重新在一个肖像那里直观到它自己,并且亲自规定它自己的转世场所,也就是说,它要么在一些更高的层面上,在一些更好的星星上面,开启较少屈从于物质的第二次生命,要么被驱逐到一些更为低下的地方。在这种情况下,如果灵魂在之前的状态下已经完全摆脱了它所痴迷的对象,并且把一切单纯与身体相关联的东西隔离在自身之外,那么它就直接返回到理念一族,并且完全作为一个自为的东西,无需另一个方面,永远生活在理智世界之内。

63

如果说感官世界仅仅立足于魂灵的直观,那么当灵魂向着它们的源头回归并与具体事物割裂,这就意味着感官世界本身的瓦解,意味着感官世界最终消失在魂灵世界之内。随着魂灵世界接近自己的中心,感官世界相应地也向着自己的目标前进,因为即使对于那些天体而言,它们的转化也是业已注定的,它们注定要从一个较低的层次出发,逐渐消解在一个较高的层次之内。

现在,既然历史的终极目的是要让堕落达到和解,那么在这个关系里,我们也可以从一个肯定的方面来看待堕落。理念的最初的自主性是一种来自于上帝的直接作用的自主性:当理念通过和解而把自己纳入到绝对性之内,这种自主性就成为一种自行给定的自主性,因此理念作为一些真正独立的理念,在无伤绝对性的情况下,存在于绝对性之内;这样一来,[理念的]堕落就成为上帝的完满启示的一个手段。当上帝靠着他的本性的永恒必然性而赋予直观对象以自主性,他就把直观对象本身



置于有限性之内,仿佛把它当作一个牺牲品,以便让那些在上帝之内原本不具有自行给定的生命的理念获得生命,但恰恰通过这种方式,理念获得了一种能力,能够作为独立存在着的東西重新基于绝对性而存在,而后面这种情况是通过完满的道德而发生的。

只有伴随着这个观点,绝对者对于映像的那种一视同仁或坦然无忌的形象才达到完满。斯宾诺莎用一个命题表达了那种一视同仁或坦然无忌:“上帝用一种理智的爱无限地爱着他自己。”^①所谓上帝爱他自己,就是指上帝的主客分化,通过这一最美丽的形象,宇宙在上帝那里的起源、宇宙与上帝的关系随之也已经在一些宗教形式里面呈现出来,而所有这些宗教形式的精神都是立足于道德的本质。

根据我们的完整观点,永恒性在这里已经开始了,或更确切地说,永恒性现在就已经存在着。埃申迈耶尔说^②,未来有一个状态,那在这里仅仅通过信仰启示出来的东西,在那里将会成为认识的对象;他认为,基于某个条件,即灵魂尽可能挣脱感性的束缚,未来那个状态应当在彼岸世界里才开始出现。如果是这样的话,我们就不能理解,既然我们已经具备了同一个条件,为什么那个状态不能同样在这里出现。否定我们所说的情况,就是把灵魂完全捆绑在身体上面。

① 斯宾诺莎:《伦理学》第五部分,命题 35。——谢林原注

② 上引埃申迈耶尔著作,第 60 页。——谢林原注

附录：论宗教借以存在的外部形式



按照宇宙的榜样，国家可以划分为两个层面或两个阶层的本质，其中一个层面是自由的人，代表着理念，另一个层面是不自由的人，代表着具体的和感性的事物。即便如此，二者仍然不能确保一个最高程度的和最高级别的秩序。由于物是理念的工具(Werkzeuge)或机能(Organe)，因此理念本身得以与现象相关联，并且作为灵魂进入到现象里面。但上帝作为一个整全的最高秩序，始终凌驾于一切实在性之上，与自然之间永远只是一种间接的关系。现在，如果国家按照一个更高的道德秩序代表着第二自然，那么神性与国家之间就始终只是一种观念上的、间接的关系，永远不可能是一种实在的关系，在这种情况下，如果宗教在一个最完满的国家里希望同时也毫无损伤地保持自己的纯粹的观念性，那么它就只能作为一种隐秘的东西或以神秘学的形式存在，除此之外绝无其他办法。

如果你们希望宗教同时具有一个隐秘的方面和一个公开的方面，那么不妨把它放到一个民族的神话、诗和艺术里面看看：真正的宗教因为惦记着自己的观念特性，所以放弃公众，退缩到一个神圣的秘密暗夜里面。这个宗教与公开宗教尽管相互对立，但是既没有损害它自己，也没有损害对方，反而让双方都保持着各自的纯粹性和独立性。虽然我们对于古希腊神秘学了解不多，但我们无疑也知道，那些学说和公开宗教之间是一种极为尖锐和极为明显的对立关系。希腊人让那些就其本性而言不可能公开、不可能转变为实在的东西保持着自己的观念性和封闭性，这件事恰恰表现了他们的纯粹心思。对此人们不可提出这样的反对意



见，即神秘学之所以能与公开宗教相互对立，完全是因为前者只允许少数人参与进来。实则神秘学之所以为秘密的，并不是通过限制人们的参与（因为参与者的范围其实已经延伸到希腊的国界之外）^①，而是通过这样的措施，即把进入公众生活看作是对于神明的亵渎，看作是一种应当遭到惩罚的罪行，而这个民族最为关心的事情就是始终让神秘学与一切公众事物保持距离。那些完全基于神话而创作诗歌的诗人，同样也提出，神秘学在一切制度里面是最具有拯救力和最具善行的制度。神秘学在任何地方都显现为公众道德的核心：希腊悲剧的崇高的道德之美可以追溯到神秘学，人们很容易在索福克勒斯的诗歌里面确切地听到一些音讯，而他是通过神秘学才参悟了那些音讯。假若人们不是始终单单把“异教”（Heidentum）这一概念从公开宗教那里抽离出来，那么他们早就认识到，异教和基督教如何长久以来就是形影不离的，而且只有当异教把神秘学公布以后，基督教才从异教那里产生出来——从历史上看，这个命题可以通过基督教的绝大部分习俗以及基督教的象征行为、层次分化和祝圣仪式等等得到支持，而这些东西显然是在模仿那些在神秘学里占据主导地位的行为。

67 如果一种精神性宗教与实在事物和感性事物纠缠在一起，那么这是与它的本性相悖的，同样，如果这种宗教企图赋予自己一种真正的公开性和一种神话的客观性，那么这种做法也是徒劳无益的。

真正的神话是众多理念的一个象征系统，这个象征系统只有借助于自然界的诸多形态才是可能的，而且完全把无限者有限化了。如果一个宗教与无限者直接相关联，并且把神性事物与自然事物的统一仅仅看作是对后者的扬弃，那么它不可能具有上述象征系统，就像在“奇迹”概

^① Cicero de Nat. Deor. 1, 42: Mitto Eleusinem illam et augustam, ubi initiantur gentes oram ultimae. ——谢林原注。[西塞罗：《论神的本性》（1, 42）：“我就不谈那个神圣而庄严的厄流希斯神秘学了，连一些最为边远的民族都被允许参与进来。”]



念里所发生的那样。奇迹是这样一个宗教的公开质料,这个宗教的各种形态仅仅具有历史意义,但并不是一种自然存在,仅仅是一些个体,但并不是一些类,仅仅是一些转瞬即逝的现象,但不是永恒持续的、不灭的自然存在。既然如此,如果你们要寻找一个具有普遍意义的神话,那么你们必须掌握一种象征主义的自然观,让诸神重新掌控自然界并且充实自然界;与此相反,宗教的那个精神性世界必须保持自由,完全脱离感官现象,或者说至少是这样,即仅仅通过一些神圣的狂热赞歌,通过一种独特的、像古人秘密的宗教诗那样的诗得到赞美。^①相对于这种诗,近代的诗仍然仅仅是一种公开的、正因如此不那么纯粹的现象。

关于神秘学的学说和制度,我们只希望谈谈那些从古人的报道里提炼出来的合乎理性的东西。

隐秘宗教必然是一种单一神论,正如公开宗教必然具有多神论的形式。只有伴随着“绝对的一”和“绝对观念”的理念,所有其他的理念才被设定。从这个理念出发,尽管是以一种直接的方式,才会得出一种关于灵魂在理念内的绝对状态、灵魂与上帝的最初的统一性的学说,在那种状态下,灵魂分享对于自在的真、自在的美和善的直观。这种学说也可以按照一种形象生动的方式表现为灵魂在时间意义上的预先存在。与这个认识直接联系在一起的是另外一个认识,即关于那个状态的失落(理念的堕落),以及随之而来的灵魂之被驱逐到身体和感官世界之内。按照理性本身对这些情况的不同观点,这种学说也可能具有不同的看法,在绝大多数希腊神秘学里,看起来重点都是在于解释感官生活如何来自于一个之前招致的罪过。但同样一种学说在不同的神秘学里面也通过不同的形象(比如一个变得有死的、遭受折磨的神)表现出来。宗教学说的另一个目的,就是让那种脱离绝对者的堕落得到和解,并且把

68

^① 弗里德里希·施莱格尔:《希腊罗马诗歌史》(1798),第6页及以下。——谢林原注



有限者与绝对者之间的否定关系转变为一种肯定关系。这个宗教学说的实践教导必然以最初的那个学说为前提,因为它的目标是让灵魂摆脱那个代表着否定的身体,正如古代神秘学把入门之径描述为奉献和牺牲生命,描述为身体的死亡和灵魂的复活,用同一个词[Einweihung]来指代“死亡”和“参悟”。使灵魂得到净化并抽离身体的最初意图,就是通过重新获得的对于唯一真实和永恒的东西(亦即理念)的理智直观,让谬误(这是灵魂的最初和最深的病)得到痊愈。这个意图的道德目的是让灵魂消除那些当它和身体纠缠在一起时曾经长期统治着它的情感,消除对于感官生活的眷恋,而这种眷恋是一切不道德的行为的根源和动力。

到最后,那些关于灵魂的永恒性以及当前状态与未来状态的道德关系的学说必然与上述学说联系在一起。

不管怎样,任何精神性的、隐秘的宗教都必须回溯到这个学说,因为这个学说是德行以及更高真理的永恒支柱。

69 至于神秘学的外在形式和机制,我们可以把它们看作是一种公开的、起源于民族本身的心灵和精神的机构,国家把这个机构建立起来,作为一种神圣的东西加以维护,不允许它按照那些不具有长远目的的秘密组织的方式,让一部分人参与,同时排除另一部分人,而是确保国家的全部公民达成一种内在的和道德上的统一,正如国家本身是确保一种外在的和法律上的统一。尽管如此,神秘学里面必然有着层次分化,因为并不是所有的人都能够以同样的方式直观到那个自在的真相。对于那些不能做到这一点的人,必须有一个“前院”,有一个准备过程,而按照欧里庇得斯的比喻,这个准备过程和完全参悟的关系就好比睡眠与死亡的关系。睡眠仅仅具有否定的意义,而死亡则具有肯定的意义,它是最终的、绝对的解脱者。最初的准备过程与最高的认识之间只能是一种否定的关系:它的办法是削弱乃至尽可能消灭感性情感以及一切侵扰着灵魂



的安宁和道德的机体的东西。如果绝大多数人能够达到这个程度的解脱,这就足够了。一般说来,不自由的人在参与神秘学的时候可以限定在这个层次。即使是那些令人恐惧的形象(它们把一切应时之物的虚无性摆在灵魂眼前,让灵魂在震撼中预感到那个唯一真实的存在),也是属于这个领域。当灵魂与身体的关联在某种程度上被消灭之后,灵魂至少是开始做梦了,也就是说,灵魂开始领受一个非现实的、理想的世界的形象。因此可以说第二个层次是这样——一个层次,在这里,宇宙的历史和命运以一种形象的方式、并且主要通过行动展现出来。史诗里面折射出来的仅仅是有限者,而无限者在它的所有现象里对于史诗来说都是陌生的;与此相反,公开悲剧却是公众道德的真正的摹本,因此戏剧形式对于展示宗教学说的隐秘方面来说也是最适合的。那些依靠自己而打破这个外壳并领会到各个象征的意义的人,那些通过节制、智慧、自我克服和热爱非感性事物而经受了考验的人,必定会在一个新的生命里面达到完全的觉醒,并且作为目击者看到纯粹的真理本身,而不是看到各种影像。那些先于别人而达到这个层次的人必须成为国家领导人,反之任何未能最终参悟的人都不能进入到国家领导人的阶层里面。在那个最终的揭示状态下,国家领导人也会清楚认识到整个种族的使命。同样,在同一个团体里,法规和崇高的精神境界都共同分享并照料着君王技艺的最高原理,这个技艺对统治者来说必然是最合适的。

70

通过这样的安排,倘若宗教能够完全发挥纯粹的道德感化力,稳妥地不再与实在的东西和感性的东西纠缠在一起,不再追求外在的统治权和那种与它的本性相悖的暴力,那么哲学——它的喜爱者是一些天然参悟的人——反过来就会通过这个安排而与宗教结成永恒的同盟。

主要译名对照



Abdruck	摹本	Bild	形象, 图像
Abfall	堕落	Dämon	神明
abseits	凌驾于……之上	Dasein	实存
Abseits	彼岸世界	Dauer	延续
Absicht	意图	Denkungsart	精神境界
absolut	绝对的	Differenz	差异
das Absolute	绝对者	Differenzwerden	差异转化
Absolutheit	绝对性	Diesseits	此岸世界
Abstufung	层次分化	doppelt	双重的
Ahndung	憧憬	eigen	私有的
Anschauung	直观	Eigenheit	自私
-intellektuale Anschauung	理智直观	das eigentümliche	独特之处
-intellektuelle Anschauung	理智直观	Einbilden	渗透式塑造
an sich	自在的, 在其自身	Einheit	统一性, 统一体
An-sich	自在体	Einrichtung	制度
Befreiung	解脱	einweihen	参悟
Begriff	概念	Einweihung	参悟, 祝圣仪式
Beschreibung	描述	Emanation	流溢
Beziehung	关联	Emanationslehre	流溢说
Bezug	关联		



Endabsicht 终极目的

endlich 有限的

das Endliche 有限者

Epos 史诗

Erde 大地,地球

Erkennen 认识活动

Erkenntnis 认识

Erklärungen 解释

esoterisch 内传的

ewig 永恒的

das Ewige 永恒者

Ewigkeit 永恒,永恒性

Existenz 实存

exotersich 外传的

Form 形式

Freiheit 自由

für sich 自为的,自顾自的

Gebot 诫命

Geburt 诞生,降生

Gefühl 情感

Gegenbild 映像

Geist 精神

Geisterreich 魂灵王国

geistig 精神性的

Geschlecht 种族

Gott 上帝,神

Götter 诸神

Gottheit 神性

göttlich 上帝的,神的,神圣的

das Göttliche 神性

Grund 根据

Handlung 行动

Heidentum 异教

Ich 我,自我

Ichheit 自我性

ideal 观念的,观念意义上的

das Ideale 观念

Idealität 观念性

Idee 理念

Ideenwelt 理念世界

Identität 同一性

Identifikation 等同

Idol 痴迷对象

in sich selbst 自身之内,基于自身

Indifferenz 无差别

Institut 机构

Leben 生命



Lehre 学说,教导

Leib 身体

Leiblichkeit 身体性

Materie 物质

Mittel 中介

Mitteilung 分有,分享

Möglichkeit 可能性

Mysterien 神秘学

Mythologie 神话

Natur 自然界,本性

Naturwesen 自然存在

Nichtigkeit 虚妄,虚无

Nichtabsolutheit 非绝对性

Nichtphilosophie 非哲学

Nichts 虚无

Notwendigkeit 必然性

Objekt 客体

objektiv 客观的

Offenbarung 启示

öffentlich 公开的,公众的

Organ 装置

Prinzip 本原

Produzieren 创造

real 实在的,实在意义上的

das Reale 实在

Realität 实在性

Reflexion 反思

Religion 宗教

Schicksal 命运

schlechthin 绝对的

Schuld 罪过

Seele 灵魂

Selbstbewußtsein 自我意识

Selbsterkennen 自我认识

selbstgegeben 自行给定的

Selbstheit 主动性

Selbstrepräsentation 自我呈现

selig 极乐的

das Selige 极乐者

Seligkeit 极乐

Sinnenwelt 感官世界

sinnlich 感性的

sittlich 道德的

Sittlichkeit 道德

Staat 国家

Staatsoberhäupter 国家领导人



stetig 持续不断的

Stetigkeit 延续性

Stoff 质料

Stufe 层次

Subjekt 主体

subjektiv 主观的

Substrat 基体

Sündenfall 原罪

Symbol 象征

Symbolik 象征系统

Tat 行为

Tathandlung 原初行动

Tatsache 事实

Teilnahme 参与,分享

Tugend 德行

Übergang 过渡

übersinnlich 超感官的

Unding 莫名其妙的东西

unendlich 无限的

das Unendliche 无限者

unmittelbar 直接的

unsinnlich 非感性的

Universum 宇宙

Ursprung 起源

Urwesen 原初本质

Veranstaltung 安排

Verfassung 机制

Verhältnis 关系,情况

Verhängnis 厄运

Vollendung 完满

Volks Glaube 民间信仰

Volksreligion 民间宗教

Vorsehung 天命

das Wahre 真相

Wahrheit 真理

Werkzeug 工具

Wirklichkeit 现实性

Wissen 知识

Zeit 时间

zeitlich 应时的,短暂的

zeitlos 与时间无关的

PHILOSOPHIE UND RELIGION IM EWIGEN BÜNDE.
EINE AUSLEGUNG ZU F. W. J. SCHELLINGS *PHILOSOPHIE UND RELIGION* (1804)

ISBN 978-7-301-25214-7



9 787301 252147 >

定价：42.00元