

“以现代精神为妻的鳏夫”

——论宗教现代性与现代伦理问题(下)^①

邓安庆*

四、“启蒙”之后黑格尔关于哲学和宗教的“和解”之路

众所周知,黑格尔是学神学出身,而作为图宾根神学院学生的黑格尔,却和他的青年伙伴(谢林等)都是当时自由主义运动的信徒。他们直接面对的是宗教启蒙的紧张氛围,还积极参与和以神学家施托尔(Gottlieb Christian Storr)为代表的新教正统派的论辩。在哲学上,黑格尔当时是把康德的道德哲学和宗教哲学当作榜样;而在行动上,则把法国大革命所普及开来的思想观念作为指南,因此把当时的正统神学作为革命的对象。不过,在青年黑格尔和谢林当时所从事的神学中,他们的反叛冲动还比较克制,主要的主张是要对原始基督教加以改革。改革的方向之一就是要把道德引入民族的宗教生活”。而这种“引入”依然是基于康德的实践理性的,即不再是宗教作为道德的基础,而是道德成为宗教的基础。在这样的基础转变当中,宗教的世俗化不可避免,因为它基于实践理性,而不是天国的灵性向导。

但在成熟的黑格尔思想中,他认为康德把对上帝的信仰看作是来源于实践理性的只是“大体上把握到了最正确的出发点”^[1],并对康德把“上帝”当作实践理性的一个单纯的“悬设”、一种单纯的“应当”提出了批评。当然,通过对康德的批评,黑格尔进一步阐明,整个启蒙学者对宗教的批判都没有深

入到宗教意识的深处,他们只是简单地从外部来攻击它,而没有真正认识到宗教的真正精神和伦理本质。同时,对于施莱尔马赫的情感宗教,他并不认同、而且进行了十分恶毒的攻击。因为在他看来,这种宗教走向了启蒙理性的同一条轨道:主观性。这意味着启蒙之后建立起来的新宗教,无论是康德的道德(伦理)宗教还是施莱尔马赫的情感宗教,在黑格尔的眼中都不能解决现代的伦理危机,反而更加加深了现代的危机:生活世界的异化和分裂。这就为黑格尔确立一种新的宗教和伦理观念提供了新的可能。

尽管黑格尔像启蒙学者一样,不再诉诸宗教而是诉诸理性来解决现代问题,但和反宗教的启蒙学者不同的是,他把宗教看作不仅对人类精神文明,而且对于实际的伦理、政治乃至世俗国家都是绝对必要的东西,因为在他眼中,伦理、国家和宗教具有内在的一致性:“伦理(Sittlichkeit)是追溯到其实体性内核的国家,国家是伦理的发展和实现,但伦理本身和国家的实体性却是宗教。按照这种关系,国家建立在伦理品质(Gesinnung)之上,而伦理品质建立在宗教的品质之上。”^{[1](432)}

要准确地把握伦理、国家和宗教的这种实体性关系,我们首先要阐释的是黑格尔所谓的“实体”及“实体性”是何意,然后才能明白他对宗教做出了何种独特的阐释,使得宗教在启蒙之后的世俗合理性

* 作者简介:邓安庆,复旦大学哲学学院教授,“复旦大学国外马克思主义和国外思潮研究”基地双聘研究员(上海200433)。

基金项目:国家哲学社会科学基金项目(04BZX052);教育部复旦大学“国外马克思主义与国外思潮研究”重点基地985项目(EYH3155071);教育部新世纪人才自助项目。

① 上篇请参见《道德与文明》2010年第5期。

世界中依然能起到它独特的社会作用。

“实体”概念在西方日常语言中就是“本质的东西”或“实质的东西”之意,在亚里士多德那里成为一个本体论的基础概念,他赋予实体的含义主要有三种:第一,实体是个体性的、可分离的具体事物,水、火、数、苏格拉底等都可以是“实体”;第二,实体是事物的主体(基质),是事物存在的原因,当事物的这些“主体”、“基质”、“原因”不存在时,事物就不存在,如当说灵魂是动物存在的原因时,那么灵魂就是动物的“实体”;第三,实体或实体性存在是在自身之内并为了自身而存在的东西,它是在现象的变化中固定不变的东西。总之,一直到晚期经院哲学,都是把“实体”或“实体性”作为“存在者之存在”的规定,它是存在者的不变不动的“基质”、“实质”、“核心”、“原因”,而它本身则像斯宾诺莎所说,是“自因”的。

所以当黑格尔说“伦理是追溯到其实体性内核的国家”时,是把“伦理”作为“国家”的“基质”、“实质”和“原因”,“国家”存在的合理理由和根据是“伦理”,没有“伦理”,国家不能存在。伦理是“不可见的”国家,“国家”是“可见的”“伦理”,它将“伦理”“实体化”为“国家”这样一种存在形式,因而是“伦理”的“发展和实现”。但为什么可以进一步说,伦理和国家的实体性是宗教,伦理品质建立在宗教之上呢?这里的“实体性”依然是“基础”的意思。但要准确地把握其关系,不可从“宗教”的一般意义,而要从黑格尔所赋予它的“绝对精神”和“真理”的意义上理解。

在黑格尔看来,人们对宗教的一般误解是把它作为一种单纯个人主观上对神的信仰,在此主观信仰中的“神”最初是作为某种在“圣体”(Hostie)中出现的宗教崇拜的外在物,人面对这种外在物的祈祷和崇拜仪式是“无精神的”,信仰的虔诚指向能行奇迹的偶像,甚至死骨,借此而指望奇迹发生。这

样理解的宗教不仅是“无精神的”,而且是不自由的和迷信的。宗教之所以在人类的精神生活和社会生活中起着巨大的作用,绝不是靠它的迷信和无精神的崇拜,而恰恰是因为宗教本来存在的内容就是“绝对精神”,只有这个“绝对精神”才是人类信仰的“圣灵”。但宗教的表象性思维不能单纯依赖纯粹的思想来把握它,而只能借助于“道成肉身”的“上帝”来领悟它。但这样就带来宗教的一个巨大问题,如在天主教那里,作为“圣灵”的绝对精神和自我意识的精神处在僵硬的对立中。正是这种僵硬的对立,造成了不自由。这种“对立”和“不自由”对于国家的伦理现实而言有其严重后果:基于这种精神的不自由,出现的是法和伦理的不自由,因而导致现实国家中的非正义和非伦理的状态。这样一来,如果国家要能成为“伦理理念的现实”,就必须把上帝启示作为绝对精神,使在精神和真理中被知晓的上帝成为宗教的内容,同时使自我意识集中到其内部自由的现实性中来,与不自由的宗教决裂!于是,黑格尔所理解的宗教就与天主教相反,因为天主教的“十字架所指的仅仅是自我意识到的精神与现存的现实之分裂”^[2],而与马丁·路德的新教自由原则相一致:在信仰者自己与上帝的直接关系中,获得自由的规定。但就像马丁·路德把新教改革视为对“真正的基督教”的重建一样,黑格尔也把他的哲理宗教(基于知识与信仰的统一)的“精神原则和自由原则理解为路德的信仰确定性原则在概念上的精进和完成”^{[2](33)}。所以黑格尔哲学不像启蒙学者那样以理性(Logos)消解宗教,而是以精神原则和自由原则为纽带来调和哲学与宗教。调和的目的是希望促成宗教与哲学的“和解”:神学的哲学化^①和哲学的宗教性^②。

要能做到这种“和解”,神圣精神必须内在地渗透到世俗的东西里去,这就是所谓的“世俗化”。但

① 对于路德的“天职”伦理而言,人的职业劳动是使基督教的灵性获得“大地”的根基,但对于黑格尔而言,随着新教自由意识的觉醒,“大地”成为为了“精神”的。所以,他的哲学既不像反神学的启蒙哲学也不像反启蒙哲学的神学那样,把哲学和基督教神学对立起来,而是致力于将基督教神学哲学化,即把对“圣灵”的信仰变成对绝对精神的“知识”,两种的同一性在于哲学把宗教对“圣灵”的“表象”提升到了“概念”。

② 黑格尔晚年经常谈论其哲学的基督性,在《宗教哲学讲演录》中,他也把基督教的三位一体说和他辩证法的三段论对应起来:“圣父王国”从概念上必定是作为“普遍的东西”,“特殊的存在”必定作为“圣子王国”,而在共同体中作为“圣灵王国”的应该是前两个王国的相互融通和统一。参阅 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I/II, in *Hegel Werke in 20 Bdn.*, Frankfurt am Main 1986, S. 218—299.

是,“世俗化”要能避免神圣价值、神圣精神的“贬值”这种“虚无主义”的景观,“和解”必须坚持以差异为前提。神圣精神的“神圣性”源自其自由的无限性,扬弃特殊的普遍性以及绝对的正义性。而“精神的本质就是与自身同在(Beisichselbersein)的自由”^{[2](43)}。所以它在与有效的、特殊的、世俗的东西“和解”时,仅仅是承认它们存在的合理性,但要使这些有合理性的“存在”具有“现实性”,“神圣的精神”或“绝对精神”不得被束缚在某种“己外存在”之下,而是必须保持“与自身同在的自由”,对世俗的东西起着“引领”和“提升”的意义。

要做到这一点,即神圣精神既内在地渗透到世俗的东西中去,又保持与自身同在的自由,引领和提升世俗的东西,宗教、伦理、法和国家就必须保持“实体性”的关系,即国家建立在伦理品质之上,而伦理品质建立在宗教的品质之上。保持这种“实体性”关系,至少具有如下三种意义。

第一,使国家和伦理这种“世俗性的东西”具有“神圣精神”的引领而不至于“堕落”为纯世俗的、无精神的、不自由的存在物。当强调国家要建立在伦理品质之上时,“伦理”既是作为一个民族及其诸个体的自我意识中的“神圣精神”,同时这种“神圣精神”又是作为合法的法权和宪法的“规范性理念”;当强调“伦理品质建立在宗教品质之上”时,宗教品质无疑指的是“在精神和真理中被知晓的”真正内容:绝对精神。只有在这种绝对精神的引领下,“伦理”才能超越其在单个的民族及其个人的自我意识中的精神的特殊性、自私性,向更高的普遍性价值理念提升。

第二,在这种实体性关系中,超越了现代道德和宗教的单纯内在的主观性。在黑格尔眼中,现代性的典型问题或危机,正是精神的这种内在主观性和外在异化现实的唯物性的尖锐对立,而要克服这种对立,不是单纯地强调伦理和宗教作为精神力量的“内在超越”,而是要把伦理和宗教这种内在精神“实体化”在民族共同体的生活和国家的实在生活中。这种“实体化”的中介,就是“社会”和“国家”的制度化建设。只有当伦理和宗教的神圣精神作为规范性的理念渗透到“制度”之中,世俗化的“社会”和“国家”生活才有了真正“合理”的“现实性”。所以当费尔巴哈断言上帝的本质是人的本质时,黑格

尔则会说,上帝的真正本质是一个完成了的国家的本质!世俗和神圣的关系就不再像中世纪和前黑格尔的启蒙时期那样处在尖锐对立中,而是处在“和解”之中。

第三,在这种“实体性”关系中,伦理、宗教和国家互为因果,“国家的伦理性”和“国家的宗教精神性”是彼此保障、互相巩固的^{[1](439)}。之所以必须保持这种内在的关系,原因在于,黑格尔正确地看到了现时代的最大错误,把伦理、宗教、国家、法权看作是互不相干的,它们各自依据某种力量和权力而实存,结果导致现代精神相互外在于有限的东西中,甚至相互对立和排斥,宗教排斥国家,国家也排斥宗教,只有为了“国家的巩固”才从外部引入法权、伦理和宗教,这就误解和歪曲了精神的最内在本性,法权和正义、伦理和良心都从根本上败坏了。精神对世俗东西的引领和提升,内在的前提是精神必须保持与自身同在,而不被世俗的、特殊的、有限的东西所玷污。在这样的神圣精神中伦理、法和宗教的实体化才不会建立在不公正的制度、良知的败坏和伦理的野蛮基础上。所以,国家必须建立在伦理品质上,伦理品质必须建立在宗教品质上,而“真正的宗教和真正的宗教性”只从伦理中产生,并且是思维着的,即意识到其具体本质的自由普遍性的伦理^{[1](431f.)}。

黑格尔为克服现代伦理危机所阐发出来的这条哲学与宗教的和解之路,无疑具有方法论的意义,但是这条和解之路非但没有完成,反而在现代化的进程中被彻底推翻。原因在于,现代民族国家兴起之后,国家的宗教性被其强烈的世俗性所取代,因而不断摧毁其赖以建立的伦理基础,所以无法承担起弘扬绝对精神(正义)的使命,强大的民族国家利益至上的世俗追求,使得“世界精神太忙碌于现实,太驰骛于外界,而不遑回到内心,转回自身,以徜徉自怡于自己原有的家园中”^[3]。这种黑格尔力图克服的现代现象被进一步强化,因此,黑格尔预言的在黄昏到来时起飞的智慧的“猫头鹰”并没有自由起飞,其“翅膀”反而被牢牢地束缚在世俗事务的锁链中。于是,黑格尔的这条“和解”之路成了与“堕落”的和解而不是对“堕落”的提升和拯救。

五、谢林的“生存论神学”对“启蒙理性”的颠倒
青年谢林曾是黑格尔哲学的“引路人”,把黑格尔引向了以“绝对理性”调和基督教并以此来化解

现代性危机之路。但由于这条路未能成功,老年谢林自1827年在埃尔朗根大学讲授“近代哲学史”时就开始了黑格尔理性哲学的批判,这一批判在谢林被聘任到柏林大学接替黑格尔死后留下的哲学讲习而讲授《启示哲学》(1841年)时,达到顶峰。这是在马克思出现之前德国古典哲学内部出现的一次最引人注目的学术事件,标志着自启蒙以来理性主义对宗教的批判颠覆的终结;与黑格尔把基督教神学扬弃在哲学理性中不同,谢林后期哲学却是把“理性”扬弃在“生存论神学”的“启示”之中!

但我们千万不要以为谢林对黑格尔哲学的这一“颠倒”是使“伦理”重新回到其可能的“天国”而脱离其“大地”之根,相反,谢林对黑格尔的批判正是抓住了黑格尔的逻辑本体论从“纯存在”和“无”出发的“变易”导致的“合题”是一个单纯的“假象”,它只把握“可能的存在”,却不能把握呈现给思想的现实存在者,因为从100元钱的纯粹概念,永远得不到100元钱的现实实存。所以谢林把黑格尔的哲学称之为“消极的哲学”,而他现在所致力建构的却是“积极的哲学”,这种“哲学必须介入现实,不是为了摧毁它,而是为了为其自身利用它的力量”^[4]。

不过,公正地说,黑格尔的哲学,特别是其伦理学的意愿也是“现实性”,即从康德注重道德的“绝对应该”过渡到伦理的“现实性”,但这条“现实化”的道路为什么没有走通,的确是值得深入反思的。谢林反思出的结论和后来基尔凯郭尔的结论是一致的,认为“黑格尔的理性哲学想要的是没有任何存在者的存在(das Sein ohne ein Seiendes)”,“根本不探究积极生存(nach der positiven Existenz)的问题”^{[2](132)}。而谢林后期哲学的转变,就是从理性哲学向“生存论神学”的转变。

“生存论神学”是从跳出自身之外去“生存”(Existenz)的角度探究“存在意义”的哲学神学,谢林早在他晚年讲授神话哲学和启示哲学之前,就已经开始了这一“实存哲学”的转变。“生存”或“实存”(existentia)这一术语本身本来是中世纪经院哲学中表达与“存在”(essentia)或“本质”(Wesenheit)相对的概念。谢林从中世纪基督教哲学中提取这一概念,为了表达每一种由神所创造的存在者

的存在,以区别于神本身的存在。因为在基督教哲学中,神的存在被视为本质即是实存,两种无区别,康德对上帝存在的本体论证明的批判,就已经指出了从一种本质性的“概念”中不能获得它的“定在”(实存),但黑格尔的哲学却试图从逻辑学的“纯概念”：“纯有”与“无”中“变易”出“存在者”(“但这种过渡不可被视为一种向现实存在的过渡”^[5])。谢林看出,这完全是一个假象,因为从纯粹空洞的存在中,根本不存在一种走出自身、过渡为定在的实存性力量。这种力量只存在于“现实的实存者”当中。所以,他晚年的“积极哲学”不是为了像黑格尔那样从纯粹的存在之理念出发,而是为了从“实存”出发,只有“实存”才进入存在者的“现实”,但“实存”是一种“力量”(Macht)!

早在1802年的《布鲁诺对话》中,谢林就表达了“存在就是力量”(Das Sein ist Macht)^[6]的看法,而这时他把这种存在的力量视为使“我们生活在与所有神灵们的极乐的共同体中”的“朱庇特(Jupiter)那帝王般的灵魂”的力量。而在1809年的《自由论文》中,他进一步把实存的力量视为自由的力量,而自由既可致善也可致恶,因而是一种面对现实的恶生存的力量!正是沿着这一“自由的”“实存论”路径,在所谓的谢林后期思想中发生了一种“神学”的转折,而恰恰是这一“转折”,使启蒙以来的西方哲学走到了尽头:以反基督教神学为起点的理性启蒙哲学在达到了理性的顶峰(以早期谢林和黑格尔的“绝对理性”为标志)之后,现在又回复于“神学”了!

海德格尔早就看到了,这种意义上的“神学”,虽然也是把“上帝”或“神”作为整个体系的主导性理念,但它并非首先是在一种教会信仰体系框架内生出并服务于这种体系的,而是在哲学体系内的。只要一种哲学要对整体存在中的东西进行理解并追问这一整体存在的根据,这种“根据”就是“神”。因此,这种意义上的“神学”表面上看,不过是亚里士多德“第一哲学”意义上的“神学”^①,但实际上却是以“本体”(元存在)的“实存”过程来展现人的神性之光(精神和智性原则)如何在既可善也可恶的自由中抗拒向根基的黑暗原则堕落,而向普遍的爱

① 亚里士多德把第一哲学也称之为“神学”,参见 Aristoteles: Metaphysik, Uebersetzt von Hermann Bonitz, 1026a19, Rowohlt's Enzyklopaedie, 3. Auflage, 2002, S. 169.

的意志提升的神性现实化之路,他的重点不是探究作为整体存在之“根据”的“神”,而是通过上帝自身和根基意志的区分,通过上帝及其受造物的存在论差异来启示人的实存中的神性力量的产生。

这一存在论差异对于谢林之所以重要,就在于他的哲学要把握人的生存的现实。神作为存在整体的根据,其本质和实存是同一的,他想实存就必然实存,他必将是其所是:上帝自身,而人的实存仅仅是一种“能在”(Seinkönnen)。“能在一般地漂浮于在与不在之间”^{[5](103)},仅仅能在只是它的第一可能性,而第二可能性不会就是直接的能在者,相反只是直接的“不能在”(Nichtseinkönnen)。由此谢林要证明的是,“直接的能在者是最偶然的的东西,并因此而显现为最无根的东西”^{[5](104)}。以此为前提的谢林的“实存哲学”之所以被他称之为“积极的哲学”(Positive Philosophie),原因就在于“实存”要从这种最偶然、最无根的前提出发操心其“未来”,这种对“未来”的“操心”之所以“积极”,原因就在于“实存”不停留在“能在”的逻辑可能性中,而是“自由”地“跳出自身之外去存在”(Aussichherausgetretensein):“一切存在最初和原始地都只是通过一种本原的绽出(Ekstasis)而产生的。”^[7]这种“绽出”的实存性力量源自原存在(Ursein)的“意欲”(wollen)。这种“意欲”的实存力量,正如雅斯贝尔斯所说:“这不是事关存在整体的绝对知识,而是对于在时间中向当前存在之物的一种意志要求。”^[8]如果说,在直接“能在”和“不能在”这种“先于存在”的“原存在”中,展示了人的生存之偶然、无根的“自由”的话,那么在“意欲”、“意志”的实存之端,则展现出“自由”在善恶之间。因为“意志”是一种“必在”(Sein-Müssen)的冲动,谢林并不像一般的基督教哲学那样,把上帝的意志全然阐释为“善”的,而是区分了上帝自身和上帝实存的根基。上帝自身作为精神或圣灵是全然的爱,但为了爱能实存,根基意志中的向善的意志也会发生作用,只是这种根基的意志在上帝自身不会成为现实,而在人身上,只要根基的意志(作为永恒的渴求与欲望)脱离了爱的意志(作为光明的原则),就会激发出作为黑暗原则的私意(Eigenwille),“而这个私意,就其还

未被提升到与光(作为理智的原则)的完善统一而言,是单纯的渴求或欲望,即盲目的意志”^①。尽管人作为上帝的“肖像”高于所有其他的受造物,但这种在根基中存在的黑暗的私意还是可能作为一个相对独立于上帝的原则与光明原则相分离,人的生存如果要选择向善的话,就不得不具有一种面对恶的可能爆发的力量,这就使得上帝启示自身成为必要,人的实存中出现了作为“应在”(Sein-Sollen)的“精神”,即上帝自身作为现实(actu)实存者启示出来。在1810年他说得更明确:上帝“把他本质的低级层面排除出去,仿佛是把这些东西从自身推开,不是为了使之不存在,而是为了使[高级层面]……从他之中提升出来,以便从这个从自身排除出去了的非神性东西中、从这个不是他自身的东西中……形成与他类似和相同的东西。因此,创世在于召唤这种高级层面的东西,在被排除之物中的真正神性东西”^[9]。

分析到这一步,谢林生存论神学的结构就清楚了,它把“能在”、“必在”和“应在”作为由可能向现实生存的三个环节,而这三个环节既对应于上帝的“三位一体”,又通过上帝实存和人类实存的存在论差异,启示人类生存的力量源泉:首先是自由的力量,无论是能在与不能在的自由,还是善恶两可的自由,谢林的目的无非就是指出“自由是我们的和神性的最高之物”^[10],这是其前后哲学不变的主题:“自由是一切哲学的开端和终点。”^[11]但由生存的“自由”所开辟出来的“生存精神”,既不同于康德的道德世界,也不同于黑格尔的伦理世界,而是上帝在“世界历史”中启示其自身(以爱的意志同根基意志的斗争)所展开的人类精神在历史中不断从“可能”到“必须”再到“应该”的提升过程,在这个过程中,谢林着重的不是精神向“至善”的过程,而是同恶从可能到现实的不断斗争的过程,在这个过程中,人的生存意志不断地经受着磨砺,上帝“爱的意志”在人身上不再是软弱无力的“祷告”,而是变成为生存的真正强力(Macht)。这样的“伦理”确实超越了启蒙以来的“规范伦理”,而成为尼采意志伦理的先声。

但与尼采强烈的反基督伦理不同,谢林的这套

① F. W. J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1999, S. 76. 中文参见谢林:《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》,邓安庆译,商务印书馆2008年版,第77页。

磨砺生存意志避免向根基的黑暗堕落而向精神光明提升的生存伦理,完全是在上帝自身的“实存”启示中展开的。这样的实存的上帝不再是单纯的实体概念,而是返回到了犹太—基督教信仰的那个有生命力的活生生的爱的上帝。正如德国谢林专家福尔曼斯所说:“在图宾根[被谢林]认为是苍白无血的废物而抛弃的基督教,[如今]展现出了令人惊奇的全新魅力。谢林完成了退回基督教的转向。甚至,他从此领悟到了一种使命,这是他从此之后直到其生命的尽头都不曾放弃过的使命:增强力量,以这些力量完成德国的再生——[这是]一种依靠宗教精神的再生,一种依靠有生命力的基督教和基督教的灵知(Gnosis)的再生。”^①

这样一种致力于回复基督教中的生命力和爱的力量的启示神学处于新教正统神学和启蒙神学的对立面,同时也与同时代的伟大神学家施莱马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768—1834)的现代自由神学处在对立中,因为施莱尔马赫只试图在主观的虔敬情感中把握宗教的本质,这样的宗教在谢林的眼中失去了其神话意识的客观基础,也最终不能认识人类生存的现实中的强大暴力。根据谢林现在的存在论,人类的实存(Dasein)只能从强大的暴力中诞生,出自这些暴力实存才有动力和伟业,出自这些暴力,实存也有致恶的危险并可能一直成为有魔性的东西。在这个充满魔力与堕落危险的现实中,神性也是会暂时缺席的,但人生却不能缺席,相反却必须承担起向善生存的使命!既然人敢于违抗上帝的意愿而遵循自己的意志,跳出上帝之外去生存,神性向人性的下降中变成现实,那么他也必须能够在人性向着神性的提升中获得尊严。因此,人类自由的命运摇摆在对上帝违抗和顺从的张力中。谢林通过上帝启示的历史过程,给予我们最大的启示就在于,鉴于我们存在的虚无根基,我们必须时刻把精神的完善作为提升我们的生存信念的内在驱动力,同时要注意根性中沉沦堕落反向冲动。这种反向冲动本身不是恶,不是虚无,而是一种自由的力量。这种自由的力量越大,向完善的精神提升的意志也会越坚定,这种自由的力量越

盛,向更高存在提升的努力就越能使人获得一种向善的决断和德性的尊严。在人类自由地和坚定地完善自身,提升自己的生存努力中,虚无主义就不会成为现实。

人类的伦理精神只有在这样的自由力量中得到重新建构才能克服现代的危机,这就是谢林后期哲学的意义所在。

参考文献

- [1] G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, § 552, herg v. Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1969, S. 431.
- [2] Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1995, S. 30.
- [3] [德]黑格尔. 小逻辑[M]. 贺麟,译. 北京:商务印书馆,1982:31.
- [4] F. W. J. Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Teilband 1, S. 4.
- [5] Schelling: *Philosophie der Offenbarung* (1841/42), Hrg. v. Manfred Frank, suhrkamp Verlag, 1977, S. 101.
- [6] [德]谢林. 布鲁诺对话:论事物的神性原理和本性原理[M]. 邓安庆,译. 北京:商务印书馆,2008:156.
- [7] Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Herg. von Walter E. Ehrhardt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, S. 29.
- [8] Karl. Jaspers: *Schelling: Grösse und Verh? ngnis*, R. Piper Verlag, München, 1955, S. 341.
- [9] F. W. J. von Schelling: *Sämtliche Werke, Hrg. vom Karl F. August Schelling*, Stuttgart/Ausburg Cotta, 1856—1861, 1, 7, S. 432.
- [10] Vgl. W. E. Ehrhardt: *Freiheit ist unser und der Gottheit H? chstes “—ein Rückweg zur Freiheitsschrift? In: H. M. Baumgartner /W. G. Jacobs (Hg.) Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Liegende und Wirklichkeit. Schellingiana Bd. 5. Stuttgart—Bad Cannstadt, 1996. S. 250—251.*
- [11] F. W. J. von Schellings sämtliche Werke, herg. von Karl Friedrich August Schelling, stuttgart, 1856—1861, I. 2, S. 177.

责任编辑:杨义芹

^① Horst Fuhrmans: Einleitung in: F. W. J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1999, S. 20. 中文参见谢林:《对人类自由的本质及其与之相关对象的哲学研究》,邓安庆译,商务印书馆2008年版,第19页。