

# 从启蒙倒退到神话之后的生存哲学<sup>\*</sup>

## ——论谢林中后期哲学的伦理思想

邓安庆

[复旦大学, 上海 200433]

关键词: 谢林; 启蒙辩证法; 积极的自由; 恶; 存在就是力量

摘要: 在《先验唯心论体系》中, 谢林发现, 自由本身无非是一种必然的现象, 因而康德所揭示的“自由的因果律”蕴含着与自由相反的“必然性”, 这种必然性固然构成了康德道德律之“绝对命令性”的隐蔽根基, 但也蕴含着普遍理性的道德律对个性的取缔和毁灭。谢林比阿多诺早一个半世纪便洞见了启蒙伦理的“辩证法”。因此, 谢林后期哲学转向了其早期就向往的理性的神话学上来。本文不认为谢林向神话学的倒退是对启蒙的背叛, 而是对启蒙的内在悖论在更深层面的揭示。如果真正的自由对立于必然的话, 那它就是任意的。因而在善恶问题上, 自由永远都只是一种向善或向恶的可能性, 而非是必然的。人的生存作为人的自由力量的体现, 在于它必须面对恶而生存, 以增强存在的力量。启蒙伦理的色彩于是被彻底改写。

中图分类号: B516.34 文献标识码: A 文章编号: 1671-7511(2013)04-0047-08

我在《从道德世界向伦理世界的生存论突围——论谢林早期伦理思想的意义》一文中已经阐明, 谢林 21 岁时所发表的《自然法的新演绎》是如何行进在康德式启蒙的大道上, 为现代性的道德事业——自由伦理的规范性实践作进一步辩护和谋划的。而到了谢林哲学的中期阶段, 他的“同一性哲学体系”构造已经达到了登峰造极的程度, 但他却没有沿着自己所开创的伦理世界的生存论深化其伦理哲学, 这似乎印证了中国的一句古话: 物极必反。在“同一性哲学”的这个“短暂盛夏”之后, 谢林开始“自我变节”, 向自己的反面挺进。所以, 阿多诺所说的启蒙辩证法, 不是在康德身上、而是在谢林身上得到了第一次充分的展示, 从启蒙倒退为“神话”。神话哲学和启示哲学是谢林漫长的“晚期哲学”的主题。因此, 在我的这篇文章中, 我将追溯谢林这一转变的进程, 并

分析这一转变的原因及其对现代伦理的影响。

我们先以谢林的《先验唯心论体系》为例。

谢林的《先验唯心论体系》并非伦理学著作, 准确地说它是一部纯粹的先验哲学著作。从内容上看, 它是对康德整个哲学体系(特别是康德在“三大批判”中所辩护的哲学体系)的一种新的重构。尽管在其“重构”中还明显地带有“费希特的影子”, 即从自我出发的那种理论知识学和实践知识学的框架, 但 1800 年的谢林已经在德国哲学界如日中天, 他自己的自然哲学已经建构出来, 而现在正朝自己的“同一性哲学体系”迈进。所以, 在这部标明为《先验唯心论体系》的著作中, 对康德和费希特的实践哲学构想出现了一种新的苗头。

对于这本书的整个立场, 谢林说得很清楚: “我们的整个哲学都是坚持直观的立场, 而不是坚持反思的立场, 例如康德及其哲学所站的那

收稿日期: 2013-02-10

作者简介: 邓安庆, 男, 哲学博士, 复旦大学哲学学院教授, 博士研究生导师。

\* 本文为国家社科基金重大项目《西方道德哲学通史研究》(项目编号: 12ZD122) 和复旦大学 985 基地项目(项目编号: EYH3155071) 的前期研究成果。

种立场,所以我们也把理智现在开始的一系列行动作为行动,而根本不作为行动的概念或范畴来推演。”<sup>[1][P117]</sup>从这种“理智直观”的立场出发,谢林从一开始便改写了费希特从主观自我(意识)的主-客同一性立场,把自我原初的同一性称之为“绝对”(绝对同一性),<sup>[1][P22]</sup>同时也称之为“自然”。后来,谢林和费希特就是因为“自然”问题上发生激烈的争论,致使两人的师徒关系破裂。费希特虽然不接受谢林的自然哲学,但从其后期知识学不再从“绝对自我”而从“绝对存在”出发来看,他的转变不能不说还是受到了谢林的影响。

回到实践哲学上来。费希特的实践哲学(包括法哲学、伦理学等)都是以其知识学为原则的,而谢林的实践哲学则是以“先验唯心论”为原则。这两个“原则”之关键的不同就在于,谢林是以“绝对同一性”为原则,而费希特的知识学是以“自我意识”这个主观的最高同一性为原则。“绝对同一性原则”改写了费希特既从主观自我意识出发,又需要借助于自我的本原行动来阐释自我意识这种“知行”分裂又原始“合一”的困境,直接打通了理论知识学和实践知识学二元分离的鸿沟,比费希特更合理地阐释了知识学绝对无条件的第一原理,成为理论知识学和实践知识学的共同原则。

在这个绝对同一性原则之下,谢林进一步把过去理论哲学中的自我意识活动区分为三种。A,自我无意识的活动:自我本是主客同一,但未成为“自为的主客同一”;B,自我的感觉活动:仅仅是自我的客观活动变成了自我的对象;C,自我的创造性直观活动:把进行感觉的自我这一感觉主体,变成了自己的对象。在这里,谢林看出了自我有个“无意识”的领域,是非常重要的,没有这个发现,费希特的伦理冲动就得不到很好的解释。虽然我们并不知道后来弗洛伊德的深层无意识理论是否有谢林的根源,但至少谢林发现了它,尽管没有做出心理学的处理。

谢林在这里着意的重点不是自我的无意识,而是提高自我意识的创造性直观的等级,因为理论哲学仅仅做到了把感觉的主体作为直观的对象,而真正道德的主体,还未得到意识。而道德的主体就是自我决定自己创造自身,谢林因此说“实践哲学便完全以产生理想的自我(提出理想的)与实现理想的自我的二重性为依据。”<sup>[1][P191]</sup>所以,实践哲学要以已经存在的、有意识地进行自我塑造的自我(即道德主体)

为直观对象。这种对自我创造自身的创造性活动的直观,被谢林称之为最高级别的直观活动。但可惜谢林无意于此就深化一门具体的伦理学理论,也无意于创建一门道德人类学或道德意识理论,在进入实践哲学体系的开始处,他就预先提醒读者“我们这里打算提出的,并不是一种道德哲学,而是一般道德概念的可思议性与可解释性的先验演绎。”<sup>[1][P188]</sup>

在这种“先验演绎”中,他把他的“先验唯心论”看作是被置于实践哲学之顶点、被扩充为整个哲学之原理的“自律”的发挥。从这一宣称我们似乎可以推测出,谢林总体上是同意康德的自律学说的,但他做出了一个区分,认为借助于原始的自律(是康德的自律还是自我无意识的自律?),自我绝对地自己决定自己,而不是自为地(即有意识地)自己决定自己,自我辨认不出自己是立法者,仅仅在自己的产品中见到自己定立的法律;而先验唯心论的实践哲学的自律,自我是有意识地自己决定自己,是进行创造的自我自律,即先提出理想的自我,然后实现理想的自我。因此,借助于对自律的这种阐释,谢林不仅把康德的自律性自由、而且把费希特的自立性(独立性)自由确立为伦理理念,继承了西方普遍的伦理理念,但他敏锐地看出了在先验哲学的推演中,“自由本身无非是一种必然的现象,正因为如此,自由的条件也一定有同样的必然性”,<sup>[1][P206]</sup>因而“自由的因果律”蕴含着与自由相反的“必然性”,这种必然性固然构成了康德道德律之“绝对命令性”的隐蔽根基,这是康德和费希特都意识到并力图揭示的东西,但谢林却借助于此揭示了出康德和费希特的普遍理性的道德律对个性的取缔和毁灭:康德的道德律——“你只应该希求一切理智所希求的东西”,仅仅是希求“纯粹的自我决定本身,是纯粹的合乎规律性”,“只要我是这一特定的理智,道德律就取缔了一切属于个性的东西,完全毁灭个性”,<sup>[1][P226]</sup>这是谢林和施莱尔马赫等浪漫主义者所不能接受和同意的。谢林比阿多诺更早地洞见了启蒙伦理的“辩证法”:“借助于道德行为,一个人毕生都不可能达到超群出众的地步(即亚里士多德的‘德性’之本义——引者),或摆脱别人对自己的监护。”<sup>[1][P206]</sup>

随着这一洞见,谢林的实践哲学朝康德理性主义相反的方向迈出了第一步,纯粹的自我决定本身,在康德、费希特、甚至在后来的黑格尔实践哲学中都被视为绝对的意志自由,而

谢林现在则论证说，“普通意识之所以相信存在着意志自由，仅仅是由于任意，就是说，是由于我们在一切意志活动中都会意识到要在对立物之间进行选择”，而我们之所以选择 A，不选择与之对立的 B，是任意的，并没有充分的理由决定我们必然要选择 A 而不选择 B，这种任意才是“自由”。相反，如果我们有充分的理由必然选择 A，而必然不选择 B，那么，我们的意志恰恰不是自由的，而是受必然性支配的。“因此，从绝对方面看，关于意志，我们既不能说它是自由的，也不能说它不是自由的”，“意志决没有什么义务和规章，要求意志本身应该是对象。所以道德律实质上是任意的自由。”<sup>[1] [P229]</sup>他甚至认为，“在自由问题上决没有什么 a priori [先天的东西]”，这都走向了康德思想的反面。

在这种思想观念的支配之下，谢林认为“法治秩序不是一种道德秩序”；“把法治秩序变为道德秩序的一切企图都会以其特有的那种最可怕的颠倒是非与独断专行之举，表现出令人厌恶的和不可饶恕的直接后果”；“专制主义把法律当作洞见玄机的天意，在不断干预法律自然进程的情况下加以执行”，“在这种情况下，这种制度的覆灭终归是不可避免的，而且这种制度在形式方面越趋于完善，其覆灭就越确定无疑。”<sup>[1] [P235-237]</sup>从谢林的这段话中，我们可以发现，虽然 1800 年的谢林是个真诚的法治主义者，要求在法治中实现个体的自由。但他之所以坚决反对把道德秩序变成法治秩序，就是因为他看出了道德的绝对意志自由蕴含着“辩证法”，这种“辩证法”会把绝对义务这种内在的良心自由通过某个人的绝对意志自由（这种本来就是任意的自由），变成独断的专制。他甚至发现，即便是法治秩序，在这种制度的自由观念和其实实现的中间环节与制度本身之间也是决然不同的，自由的实现不能靠先验地推演出来的“历史”来完成，“任性是历史的女神”，人之所以有历史，仅仅因为他所要做的事情无法按照任何理念、理论预先推导出来，因此，尽管历史是自由表演的过程，仅仅是在整个人类逐步实现从未完全丧失的理想的进程中才蕴含着某种规律性，但文化程度、民族特性等差异，同样使得自

由的表演具有十分不同的变形。

把历史因素引入到自由伦理的实现过程中，既突破了先验哲学的历史观，也与黑格尔的思辨的逻辑与历史相统一的历史观有巨大的差异，同时开启了施莱尔马赫从历史哲学（文化哲学）考察伦理问题的先河。

谢林自从 1804 年出版《哲学与宗教》之后，哲学的主题和精神风格处在明显地变化之中，尤其是 1806 年去了慕尼黑之后，神秘主义的东西对谢林具有特别的吸引力，对世界中“有魔力的东西”的探索深深地进入了他的思想中，所以，学界一般把 1806 年视为谢林转向“后期哲学”的起点。<sup>①</sup> 1809 年出版的《对人类自由的本质及其与之相关对象的哲学研究》尽管依然像前期哲学一样，还是以自由为核心，但问题的视野和解决问题的方式发生了令人惊讶的改变。神性、魔力、恶等这些存在根基的东西成为讨论的重点。1827 年在埃尔朗根大学讲授的《近代哲学史》，不仅开始了对黑格尔理性哲学的批判，而且表达了其后期哲学的主旨：“每种哲学能在其中发现它们与普遍的人的意识或者一致或者冲突的地方，就是它们如何阐明最高的东西、神的方式。”<sup>[2] [X.S.123]</sup> 这种想法与他于 1812 年夏季学期开始首次在埃尔朗根大学讲授《神话哲学》是一致的，之后谢林经常讲授《神话哲学》：1828 年的两个学期，1829 年夏季学期，1930 年冬季学期。特别是到 1831 年黑格尔去世之后，谢林几乎每年都要讲授《神话哲学》和《启示哲学》，直到 1845 年（70 岁）。

从其哲学的这种发展来看，确实是从“启蒙倒退到了神话”，但在这里限于篇幅，我不想介入到阿多诺关于“启蒙辩证法”的复杂的争论中去，而只想着重讨论谢林从“启蒙倒退到神话”对现代伦理究竟发生了什么改变。

要解释清楚这一点确实是艰难的，但过去那种认为谢林后期向神话的倒退是对早期具有启蒙意向的绝对理性哲学的背叛，现在越来越站不住脚了。如果我们完整地看待谢林思想的发展的话，就要看到，他本来在图宾根神学院学的就是神学，他的思想起初是从神学转向哲学，而后来再次从哲学转向神话和宗教，并不存在什么惊人的“断裂”，神话和宗教在其哲

① 参见 Horst Fuhrmans 所写的“导论”，即 Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1999 年重印的 1964 年版的《自由论文》“导论”，邓安庆译，谢林《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》，商务印书馆 2008 年版，第 16 页之后，尤其是第 19 页。“谢林完成了退回到基督教的转向。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的使命：增强力量，以完成德国的再生——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灵知（Gnosis）的再生。”

学中绝非什么新的东西,而是在现代变化了的历史处境中重新发现了“神性”而非单纯的“理性”是我们存在的“最高东西”。

可以列举两个例子来证明我的这一看法。一是谢林在大学时期就热衷于研究基督教神话,他写作了这样两篇论文《对创世纪第三章中有关人的恶的起源的古代箴言所作的批判的和哲学的阐释》(硕士论文)和《论马西翁对保罗书信所作的修订》,在这两篇论文中,主宰谢林思想的,不是正统的神学,而是启蒙时代的理性哲学——斯宾诺莎和康德,用理性哲学来阐释神和神话,从对基督教神话的正统神学阐释转向理性哲学阐释,是其学生时期的主要特点。二是那篇有著作权争议、但大多数谢林研究者认定作者就是谢林的《德国唯心论最早的体系纲要》(被认定写作时间为1796年)对“新神话学”的期望“现在我坚信,理性的最高行动[理性在此最高行动中才囊括所有的理念]是一种审美的行动,而且真和善只有在美之中才结成姐妹。哲学家必须像诗人……具有同样多的审美力量”,“诗将协助并开创这个时代如此迫切需要的一种新的‘感性宗教’,‘我们必须有一种新的神话’,‘一种自天而降的更高的精神,必须在我们中间创立这种新的感性宗教,它将是最后的、最伟大的人性作品。’<sup>[3][14]</sup>可见,转向了理性哲学的谢林,却发现现代迫切需要的是一种感性的宗教、一种新的神话学,认定自己的理性哲学必须为此开辟道路。哪怕是在代表其绝对同一性哲学的《布鲁诺对话》中,“他让参与对话的人们一再地回忆起作为哲学思维之最后手段的神话学之维。我们将回想起服务于理念的神话学的要求,一门‘理性的神话学’[之要求]。”<sup>[4][165]</sup>

当然,“理性的神话学”在现今经历了“启蒙辩证法”之批判之后,充满了贬义,而在谢林、包括黑格尔和荷尔德林以及早期的浪漫主义者看来,这可是超越康德理智启蒙的一条新的道路!为了理解这一点,我们必须先说明一下,谢林等浪漫主义“新神话”的推动者,究竟是在什么意义上使用“神话学”(Mythologie)的?德国学者弗兰克针对赫尔德和浪漫派的“新神话”给出了这种说明“尽管神话在他看来并非只是对理性定理的生动描述,

但很清楚,他却把神话同某种社会状况联系起来,因为神话,不论是真实的还是不真实的,其图景中所包含的是对一个理想国(Politeia)的情感投射。”<sup>[5][S.130]</sup>

这下就清楚了,无论谢林早期带有康德启蒙精神的先验哲学的自由伦理视“自由”为最高的价值理念,主张“哲学的开端和终点都是自由”,还是后期的神话和启示哲学主张“自由是我们的和神性的最高之物”,<sup>[6][S.79]</sup>都是以自由为主线来阐释存在的最高意义和最终基础,而这无非就是阐明对人类生存的最高的东西、即神的方式而已。对此,海德格尔是看得非常清楚的“在谢林这里,存在能够被解释为自由”<sup>①</sup>而谢林自己在说“自由是我们的和神性的最高之物”之后,接着也明确地说“我们是要把这种自由作为万事万物的最终基础。”<sup>[6][S.79]</sup>当然,这种作为最高之物、最终基础的神性之物,不是现实所是的东西(was ist),而是应该是的东西(was sein soll)。但尽管如此,谢林在早期哲学中也不像康德那样,将其阐释为理性的自律,而是阐释为“任意”。而现在,在转向了神话和启示之后,他更明确了有一种“深层存在论”的转向。在这种存在论转向中,谢林首先把先于实存的作为一切存在者之基础的原始存在(Ursein)阐释为“神”：“神只是原始存在者(Urseiende),或者原始存在是有神论(Theismus)的内容,乃至在神学中神永远都被描述为上帝,第一存在(supremum, primum ens)。”但这样的神不是不动的形而上学实体,因为实体是一切现实所是的东西、而非将是的东西的基质,因而是无生命的。神是自由意志的实存者,想是什么,就将(能)是、必是、应是什么。它总是实存在它能是、必是和应是的所有东西中,因而是完全的自由,具有一切实存者“跳出自身之外去存在”(Aussichherausgetretensein)的“绽出”本性,这种本性是一切实存者的生命源泉,因为“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。”<sup>[6][S.29]</sup>在此意义上,神既是现实化的存在(Aktus-sein),是有生命力的自由存在,也是所有存在者的本源和世界。人和万物都从神产生,在-神-之内-存在(in-der-Gott-sein),但人

① 参阅 W. E. Ehrhardt “Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes”(自由是我们的和神性的最高之物)——ein Rückweg zur Freiheitsschrift(回到<自由论文>)? 载于: H. M. Baumgartner/W. G. J. acobs(Hg.): Schellings Weg zur Freiheitsschrift(谢林通往<自由论文>之路), Legende und Wirklichkeit. Schellingiana Bd. 5. Stuttgart-Bad Cannstadt 1996. S. 250-251.

和万物与神有巨大的差异，因为人不能想是什么就是什么，能是什么也不等同于必是什么，必是什么也不等同于应是什么。所以，人在“神”所创造的世界中有着最深的深渊和最高的天空。

于是，在这个既有最深深渊也有最高天空的世界中，人如何生存就是一个问题了。谢林试图继续把自由阐释为人的最高之物、神性之物，那么就必须阐释，依附于神的深层存在根基的人，如何能是自由的？

借助于对这个问题的解决，谢林在他的《自由论文》中批评了近代以来的自由观。《自由论文》指的就是谢林后期最重要的代表作《对人类自由的本质及其与之相关的对象的哲学研究》。海德格尔说，“它是谢林最大的成绩，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”<sup>[7] P3</sup>它的深刻性就表现在从深层存在论这个存在的“原初神学”（Urtheologie）解决自由难题。既然神是一切存在的最初根基，人的存在依附于神，那么说神是自由的，几乎无需论证，那么，依附于神的人为何本质上是自由的？这就是谢林必须解答的问题。谢林说，这个问题考验着哲学家们辩证思维的成熟水准，近代哲学无论是斯宾诺莎的泛神论还是莱布尼茨的《神义论》，都没有获得真正的自由概念。原因既出在他们没有真正理解神的生命（因为他们把神抽象为形而上学的“实体”），也没有真正的自由感。谢林说，按照他们的自由感，“自由存在于理智原则对感性原则和欲望（Begierden）的单纯统治之中”<sup>[7] P55-56</sup>这样的自由感之所以没有触及到自由的核心，乃在于它仍然是以机械决定论的方式把握自由，而自由的实质是把握一个事物的独立性和创造性的生命力，自立性才是自由的形式概念。对于这样的形式概念，我们可以在神的理念中把握到。上帝是活物的上帝，不是死物的上帝，它本身就是创造活动，是立于一切由自己的意志作主的创造活动。人的自由，作为真正的自由，从形式上，也要具有上帝自由的特性。但人是依附于上帝的，如何可能具有这样的形式上的自由呢？

一方面，整体中存在的一切事物，尽管在本原上依附于整体，统括于整体同一的根基，但每个事物本身仍然具有独立的生命。例如眼睛，它只有在一个完整生命体中才有它的生命，但它同时也是一个独立的器官。谢林说，至少它可以生病。一个器官的病死，往往导致

整个有机体的死亡，这就说明它有这种独立性和自由。另一方面，上帝作为万物之源，它要在与它类似的独立的存在物中启示自身，人正是作为上帝的“肖像”，才成为上帝最适宜的启示对象。这也说明人有可能是从自己本身而行动的自由存在。所以，人“内在于上帝与自由并不彼此矛盾，以至于，自由，就其是自由的而言，只是在上帝之内；不自由（Unfreie），就其是不自由的而言，必然是在上帝之外”<sup>[7] P58</sup>

谢林也承认，这种一般性的推演方式对于有更深刻的观点的人来说是不满意的，但它毕竟指出了阐明人的一般形式的自由的方向。这一工作的真正起点，是由康德的先验哲学所奠基的，由费希特的主观观念论所论证，由谢林本人的自然哲学所补充，由黑格尔的《精神现象学》而得到系统化的。谢林的这一指示，一方面为了说明，德国古典哲学是把论证人的自由置于核心地位；但另一方面他却指出，迄今为止这一论证工作尚未完成，他们在自由问题上的视野是成问题的。

康德从理性的自律不仅确立了形式的自由概念，而且从人的自由的道德存在——这是自律的积极的自由——推论出上帝存在和灵魂不朽的必要性。谢林指出，这是康德在自由问题上达到的一个新的高度，指出了不同于英法自由主义的新方向。但是，谢林感到特别遗憾的是，康德“没有继续思考，如何把这唯一可能的、积极的自由概念也传播到万物之上。如果这样做了，他把自己直接地提升到一个更高的观察立足点上，并进而超越作为其理论哲学之特性的否定性（Negativität），那该多好”<sup>[8] P63</sup>由于康德中途而废，积极的自由概念只停留在一般的形式水平，没有获得它恰好属于人类自由的特殊性规定。

费希特想要完成康德所未做的工作，他“所要求的，毋宁说也可反过来指明，一切现实的东西（自然、物的世界）都以活动、生命和自由为根基……把自由一次构成为哲学的唯一和全部（Zum Eins und Alles），这一思想不仅在其自身方面使一般的人类精神在自由中建立起来了，而且在各个方面比从前任何时候的革命都给予了科学更为有力的推动。观念论的概念对于我们时代更高的哲学、特别是对于我们时代更高的实在论来说，都是真正的奉献（Weihe）”<sup>[8] P63</sup>但谢林同时指出，由于费希特的哲学缺乏自然的观念，自由不仅终归是无基

础的,而且,无视自然的结果,使得我们对于恶的本原问题一无所知,这就触及不到人的自由的核心所在。所以,他仍然只是提供了最纯粹形式化的自由概念,不可能真正把自由推广到这个宇宙;也就是说,自由还不是“哲学的唯一和全部”。谢林因此说,费希特的主观观念论是个“自己误解自己的体系”。

通过这一论证过程,谢林指出,通过单纯的实在论和单纯观念论,自由问题都不能得到解决。“观念论如果不能把一种有生命力的实在论融括于自身的基础的话,它将与莱布尼茨的、斯宾诺莎的或者任何其他独断论体系一样是个空洞而抽象的体系。整个近代欧洲哲学自始(通过笛卡尔)以来,就有一种普遍的缺陷,即无视自然的存在,以至于缺乏有生命力的根基。所以,斯宾诺莎的实在论(Realismus)与莱布尼茨的观念论(Idealismus)一样抽象。观念论是哲学的灵魂,实在论则是哲学的肉体,只有两者的结合才能构成一个有生命力的整体。”<sup>[8] P68</sup>

而如果要把观念论和实在论结合起来的话,谢林要求具有“被恰当理解的泛神论”才有可能。自从斯宾诺莎的哲学被称之为“泛神论”以来,泛神论一方面被误解为敌视自由的必然性体系,另一方面却又是德国古典哲学“隐蔽的危险”,谢林、费希特、施莱尔马赫都曾被指摘为泛神论而被当作是“无神论”。谢林认为泛神论一直以来就没被正确理解,它或者被说成是“一切都是神”或“神是一切,事物什么也不是”。谢林说,这种误解的根源在于“对同一律或者判断中系词含义的普遍误解”。在同一律  $A = A$  中,如果不是同义反复的话,前面的  $A$  和后面的  $A$  是完全不同类的东西,就像说“天空是蓝色的”,它的意思决不能把天空和蓝色看作就是同类一样。谢林说,在判断中系词“是”表达的是作为主词的  $A$  是肯定者,是独立的东西;作为宾词的  $A$  是作为主词的后果,是依附于主词的东西,是否定者,因此,就其存在的根源而论,指的是宾词  $A$  是依附于主词  $A$  的,是从主词中派生出来的;但在其存在状态上,不完善的依附性的东西并非没有独立性,否则,它就不能成为一个完善东西的否定者。所以,“是”在更高的意义上表达的是存在和存在者本原上的依附性(根源上的同一性)和存在状态上可能的差异性。海德格尔非常重视谢林这里关于“是”的分析,说谢林从“是”字方面“提出关于存在概念的存在论问题”,<sup>[9] P116</sup>并说“同一性的恰当概念意指差异

物在同一物中本原上的相互从属性,同时这样的同一物是差异物可能的根据”。<sup>[9] P120</sup>

通过对系词“是”的这种存在论建构,谢林认为,“被恰当理解的泛神论”指的就是“一切事物都内在于神”的学说。这种内在性是一种存在论上的根源关系、同一性关系,同时意味着一种差异关系。根据这种理解,一切事物,世界与人,都在-神(上帝)-之内-存在;神是“万有”、“大全”、“无条件东西”,是“根基”,一切都不假外求,一切出于自己本身的意愿;所以,它是“充分的自由”。更为重要的是,在这些表面上波澜不惊的对神的描述中,谢林完全改写了西方哲学中的上帝形象“由于西方哲学数个世纪以来在柏拉图和亚里士多德思想的强烈影响下一直受着这种教导,说上帝本质上是精神,否则什么也不是。所以从1801年以来,谢林就同这种思想作斗争,为此他强调说,‘现实的东西’必定也存在于上帝之内,这在谢林那里就包含了一种充满激情的重音。谢林确信,《旧约》的上帝是火和激情,但在基督教思想中,这个上帝就被亚里士多德纯粹思辨的、冰冷的神排挤掉了。因而,对于谢林来说,最为关切的事情就是要证明,上帝必定既是光明也是黑暗,既是理智也是意志,既是爱也是威严,等等——用我们时代的话来说,即 *numen fascinosum und numen tremendum* (既是令人心醉神迷的上帝又是令人不寒而栗的上帝);既是光明和思想的力,同时也是激情的力。”<sup>[3] P29</sup>

于是,内在于、根源于神之内的“世界”不再是启蒙哲学所展示的那个“光明”的世界,为了表达对启蒙哲学“生存观”(Daseins-sicht)的抗议,谢林有意抬高了“黑暗”在世界中的地位,“它不简单地就是模糊不清的黑夜、深渊和混乱,而是因而未显的、创造性的母腹”,“启蒙运动把定在看作是‘有理性的’、‘有理智的’东西,把它理解为在较为清晰、透明和实用的理智中构造的,其功能如同被造的一架明了而神秘的机器,相比之下,谢林却以另一种方式重新挖掘了这一深渊,以便不断地强调,存在的根据比启蒙理性所设想的事实上具有更多的‘无理性的’、非理性的东西,比启蒙运动设想的定在要黑暗得多,神秘得多,无规则得多、不稳定得多。总之,定在不是无危险的,而是充满危险的。”<sup>[3] P28</sup>

在此世界中生存的人,因其根源于神,因而也是自由的。但人的自由不像上帝的自由那

样“万能”（Allmacht），是完全向善的无条件强力的（eine unbedingte Macht），相反，郁闷（unmut）和畏惧（Angst）是人生存的基本感受，生命中的一切都只能在激烈的冲突中感受和诞生，所以，人的自由是一种既可向善亦可向恶的可能性。这就是“被恰当理解的泛神论”才能提供的最生动、最实在的自由概念。而这就触及到神义论问题的核心了。

神义论问题是基于传统的基督教上帝概念产生的，其前提是，上帝是全善的，是不会为恶的，但人类生活的现实中的确存在着恶，这是立足于经验的人谁也不能否认的，那么这个恶从何而来？从传统的基督教上帝概念出发，是无法解决这一问题的。谢林试图通过他新的上帝观念和上帝与人的关系来解决这一难题。

按照谢林对自由的理解，恶来源于人的自由。但鉴于人是根源于和内在于上帝的，恶根如何不在上帝之内？如果能证明恶根不在上帝之内，一方面谢林泛神论的内在性概念就取消了，另一方面，他还面临一个必须证明有“上帝之外”的人的自由行动之困难：其一，如何能够设想“上帝之外”？其二，即使证明了能够存在“上帝之外”，那么，“上帝是全能的”，他怎么会允许在他之外存在恶？他不知道在他之外存在恶吗？那他就不是全知的。而如果 he 知道了恶的存在，要么恶是他允许的，那么，他也有恶的意愿，他就不会是全善的；要么他没有恶的意愿，那只能说上帝也无法阻止和消除人间的恶，这就证明了上帝不是万能的。总之，鉴于恶的存在的现实，而要坚持一种以上帝为本的一元论（这就是神义论问题），简直就是步履维艰。

在对这些根本性的困难作了这些提示后，谢林开始寻找解决这一问题的可能的途径。他分析了三条道路是走不通的。首先，内在性的一元论不可能解决这一问题，因为根据全善的上帝概念，只能导致否认恶的存在，而否认了恶的存在就如同否认了人的自由的可能。其次，二元论的方式也是走不通的“因为既然自由有一种致恶的能力，那么它必定具有一种独立于上帝的根源。受此驱动，有人才又试着向二元论伸手求援。然而，〔二元论的〕体系只要它事实上被看作是关于两个绝对分离和相互独立的原则之学说的话，那么它就只是一个理性自我分裂和绝望的体系。”除上述两种方式外，还有一种可能的出路，就是采取流溢说（Emanationslehre）的方式，既坚持上帝为惟一本原，同时把所有的当下存在连同世界的当下存在看

作是一种对上帝的疏远（Entfernung），谢林说，“这里的困难，只是向外推远了一点，但还不能被看作是解决了。”<sup>[3] [167]</sup>

剩下的惟一可能的道路只能是重建一种新的神义论，它首先立足于谢林的自然哲学把实存着的東西和实存东西的单纯根基区分开来，这样，对于上帝也同样可以区分为一个实存的上帝，一个作为上帝实存的单纯根据“由于没有什么东西能在上帝之前或之外存在，那么这个矛盾只能这样来解决：事物所拥有的根据，是在上帝自身之内但不是他自身的東西中（was in Gott selbst nicht Er Selbst ist），也就是说，在那个只是他的实存根据的東西中。”他进一步解释说“这是正确的二元论，亦即那种同时允诺了统一性的二元论。”<sup>[3] [167]</sup>立足于这种区分，谢林的上帝概念就包含两个方面：一个是上帝他自身（Er Selbst），一个是他的实存根据，或自然。有鉴于此，谢林才能把上帝和事物完全区别开来并为人类的现实的自由——恶的能力——找到一个独立于上帝自身的根源，它在上帝之内但不是上帝自身！

现在的问题在于，如何能够理解这个在上帝之内的作为其实存根据的“自然”？它将如何展现出一个独立于上帝的人的自由根基？德国观念论已把自由的存在等同于观念的存在，即把思维、观念理解为一切实在的基础；但思维和观念决不是最终的基础，因为它们是自然创化的结果，“自然”才是更本原的东西。在谢林的自然哲学中，他按照布鲁诺的榜样把“自然”区分为“创造性的自然”和“作为创造物的自然”，前者是“主体”，后者为“客体”。作为创造性的主体性的自然，才是一切自由的基础。所以，谢林现在是在一切存在的可能性根基的意义上思考“自然”，它首先导致的是对上帝的重新思考，即就“上帝”还不是“他自身”，仅仅是“他之内的自然”的意义上思考它。这种作为上帝实存当然也作为万物实存之根基的“自然”，谢林把它称之为“渴望诞生的原始意志”。在这种原始意志的生成造化活动中，一切将获得自身的可能基础，并成为自身。所以，“自然”是使一切实存者获得其本质的“必然”的东西。而就恶也只能是来源于这一“自然”而言，它也就成为一种“必然的东西”。既然是“必然的东西”，那么，上帝自身也决不可能使它不存在，否则上帝的实存也没有了根基。没有根基的上帝能是什么呢？只能说什么也不是。只要上帝的实存是有

根基的,它就不得不“允许”恶的存在,而这种“允许”正是人独立存在的可能性。

人有了独立于上帝存在的可能性,也即有了自由的可能性,而这种自由只是善恶的能力。恶是黑暗的原则,即“自然”这一“根据”的原则,“光明原则”是与“自然”对立的“理智”“精神”的原则。前者是“渴望诞生的原始意志”,后者是使诞生获得规则和秩序的理想和精神。“一切诞生都是出自黑暗而现于光明”,如同“种子”的诞生是从大地的“黑暗”中发芽在阳光下一样。这说的就是“黑暗”是“自然”创造的开端,“光明”是“自然”创造的目标。“黑暗的原则”使创造返回于根本,以自身为中心;而“光明的原则”使创造超出自身,向理想、精神提升。没有“黑暗原则”,创造没有基础,没有力量;而如果没有“光明原则”,创造就没有目标,没有秩序,没有提升。这两种存在的原则在上帝和人这里都是“相像”的,但不等同。这种不同表现在:在上帝那里,黑暗原则和光明原则是统一在一起的,或者说是不可消解的同一性。因此,恶既没有可能性,更没有现实性。它与上帝无关。因为恶的可能性在于这两个创造性原则分离的可能性;恶的现实性,在于它们分离的事实性。这一切都是在人这里才存在。人具有从自然的根基中兴起的自性(Selbstheit),它通过与理想原则的统一会变成精神,这是人与上帝相像的基础,也是人具有独立的自由的根据。但人的自性同时也具有向自然的根性回归的反向冲动,这构成了人的“自由”与“必然”的尖锐对立;而且,由于人的反向冲动的力量是根基的本能的力量,它往往大于精神的力量(因为人的精神不像上帝那样“完善”);所以,它会凌驾于光明原则之上,成为统治性的原则,从而割断了它与精神原则相统一的纽带,这样

才会出现恶。所以,恶完全是人的“私意”在作怪,并把公意屈从于自己。这样看来,恶决不是一种无力的否定性的东西,不是传统上解释的那种“善的缺失”,而是一种非常积极的强大力量:在这种强大力量的作用下,人自由地完成了对原始意志的两个创造原则的颠倒,在这种颠倒的反叛中,上帝也成了一个“颠倒的上帝”。在此意义上,恶是人的自由的力量。当上帝的造化行动达到了这一步,上帝自身才避免成为恶的始作俑者,而把恶的可能性嫁接在人的自由上。

从否定的意义上看,人的致恶的自由,使上帝的自我启示有了现实的基地,使上帝认识到了自身的神性;从肯定的意义上看,上帝启示的行动,指出了一切在世存在的目标:向完善精神的归化和提升。要能实现这一生存目标,也只有依赖人的自由力量。因为一个没有致恶能力的人,也决不会有致善的能力。人的生存正是人的自由力量的体现。由此,我们完整地看出了谢林的神义论等同于恶的形而上学,而恶的形而上学就是人类自由的体系。在这个自由的体系中,谢林把“知识就是力量”这个培根提出的启蒙哲学的口号改写为“存在就是力量(Macht)”<sup>[4] P156</sup>这个口号虽然是在1802年的同一性哲学中提出的,但只有在后期的自由哲学和宗教哲学中才得到论证和阐明。这是被存在根据中的非理性的现实所震惊之后,鉴于现实的恶,鉴于自由必然向恶的可能性而做出的一种真正的生存论突围,向恶生存必须具备存在的力量,这种力量在《旧约》中那位集激情与威严于一身、融血性与逻各斯(Logos)于一体的位格化的上帝中有其存在的根据和源泉!通过对“神义论问题”的颠倒,谢林也把握到了自由伦理的真正核心:面向恶的生存必须增强存在的力量!启蒙伦理的色彩于是被改写。

#### 参考文献:

- [1] 谢林. 先验唯心论体系 [M]. 梁志学,等译. 北京: 商务印书馆, 1976.
- [2] K. A. Schelling. Schellings sämtliche Werke [M]. Stuttgart und Augsburg, 1856 - 61.
- [3] 谢林. 关于人类自由的本质及其与之相关对象的哲学研究 [M]. 邓安庆译. 北京: 商务印书馆, 2008.
- [4] 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.
- [5] Manfred Frank. Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie [M]. Teil I. Suhrkamp Frankfurt am Main, 1982.
- [6] F. W. J. Schelling. Urfassung der Philosophie der Offenbarung [M]. Hrsg. von W. E. Ehrhardt. Teilband 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.
- [7] 海德格尔. 谢林论人类自由的本质 [M]. 薛华译. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1999.
- [8] 谢林. 论人类自由的本质 [M]. 德文版.
- [9] 海德格尔论谢林 [M]. 德文版.

■责任编辑/卢云昆



# ABSTRACTS

## A Criticism of Horkheimer's "Culture Industry"

FANG Jing-gang

It was Horkheimer that first brought up the concept of "culture industry" and associated it with "popular culture". He regarded "culture industry" as "cultural manipulation" and a social machine that produced a controlling tool for totalitarianism and "social concrete" for defending monopolistic capitalism. He also held that culture industry helped produce the psychology of public submission and cheated the public through entertainment. Through the analysis of its basic features like commercialization, technicalization, standardization, and compulsoriness, he gave an incisive criticism of culture industry, an in-depth reflection on the crisis of cultural value in modern society.

## Theoretical Inheritance and New Approaches: Marxism Studies by Religious Philosophers in the Silver Age of Russia

ZHOU Lai-shun

Facing the social turbulence and spiritual crisis in the late 19th century and the early 20th century in Russia, some Russian religious philosophers like Булгаков Frank and Berdyaev in the Silver Age tried to find out a unique approach to modernization for Russia. In their early theoretical exploration, they found some truth in Marxism and tried to integrate it with traditional Russian culture, and finally formed their own concept of Marxism.

## God, Mathematics and Devil in Descartes' Universal Doubt

LEI Si-wen

Descartes in the first meditation in *Meditationes de prima philo-sophia* proposes his famous universal doubt which is the precondition for his "I am" in his second meditation. The understanding of his first philosophy relies on the understanding of his universal doubt. There are controversial views over the relations between God and mathematics, the nature and role of devil hypothesis. This paper summarizes the previous studies in this aspect, and concludes that the doubt about conceptual things has emerged before the devil hypothesis. The devil hypothesis is not a doubt about God and mathematics. The most difficult part in Descartes' first meditation is in his discussion on God and mathematics before his proposal of devil hypothesis. His uncertainty in this part about God and mathematics reveals the dilemma for the construction of "I am". His discussion of the complicated relations among God, mathematics and devil with a self-criticism of earlier views has great significance at this critical moment.

## Entity and Form in Spinoza's Philosophy: Ambiguity in Proposition 15 of Part One in *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*

WU Zeng-ding

"All things in existence exist in God", which is the Proposition 15 of Part One in *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* by Spinoza, is one core concept of this book that summarizes the relations between entity and form in Spinoza's philosophy. This seemingly simple proposition has produced controversies among relevant scholars due to its ambiguity. Since the early 18<sup>th</sup> century, the traditional Spinozian scholars based their studies on Descartes' philosophy, and regarded "attribute" and "form" as something attached to entity and criticized its self-contradictions. Some later Spinozian scholars in the 20<sup>th</sup> century adopted the model of causal relationship but still could not explain it well. This paper gives a textual interpretation of *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* and discusses the defects in the previous studies in this field before giving some new interpretations.

## Kant's Criticism of the Ontological Testification of the Dasein of God and its Constitutional Significance

YANG Yun-fei

In *Critique of Pure Reason*, Kant criticizes the ontological testification of the Dasein of God and points out that Sein is a logical predicate while Dasein is a notional predicate. Kant holds that science cannot solve the transcendental problems of God while the efficiency of knowledge should be confined within the possible experience, which offers some room for moral and belief as well as the possibility of moral theology. Moral theology is based on the moral necessity and proves the Dasein of God subjectively. The shift from speculative theology to moral theology reveals the aim of Kantian philosophy, that is, philosophy aims to lay a basis for human welfare and dignity. The realization of this goal relies on the limited application of science and maintains proper tension between knowledge and belief. The enlightenment of Kantian philosophy to modern philosophy is that we should be on the alert against some ideas of naturalism and scientism.

## "General Notion of Logic" in Hegel's *Science of Logic*

WANG Zhi-hong

*Science of Logic* is Hegel's major work while "notion" is its key content. This paper discusses the section "General Notion of Logic" in Hegel's *Science of Logic* from three aspects: 1. Why different from the traditional logic, the concept of notion as the core of Hegel's logic appears after "concept of essential" and "concept of being"? 2. What are the basic contents of his concept of notion? What are the relations between notion and truth and reality? 3. What is the influence of Kant's transcendental perception on Hegel's notion and what is its development?

## A Study of Schelling's Ethics in his Later Philosophy

DENG An-qing

In *The System of Prior-Idealism*, Schelling holds that freedom is simply a necessary phenomenon while Kant's causal law of freedom embodies the "necessity" in opposition to freedom which is the underlying basis of his law of moral as well as the abandonment of individual by the moral law of universal reason. It was 150 years earlier than Adorno that Schelling proposed "dialectics" of enlightenment ethics. Schelling's later philosophy turned to rational mythology he desired earlier. This paper holds that Schelling's return to mythology is not a betrayal of enlightenment but a deeper revelation of the implication of paradox of enlightenment. If real freedom is the opposition to necessity, it should be arbitrary. In fact, freedom is always a possibility towards good or bad rather than a kind of necessity. Human existence is an embodiment of the free power of mankind and is faced with evil with its own power. Thus, this is a reinterpretation of enlightenment ethics.