

批判、重構與歸附

——論基督教在早期浪漫派詩學理論中的多重角色

Critique, Reconstruction, and Conversion: On the Multiple Roles of Christianity in Early Romantic Poetics

盧意芸

LU Yiyun

作者簡介

盧意芸，北京大學中文系博雅博士後。

Introduction to the author

LU Yiyun, Boya Postdoctoral Fellow, Department of Chinese Language and Literature, Peking University.

Email: emaamadrama@qq.com

Abstract

The poetic theory of Early German Romanticism (Frühromantik) is often interpreted as a reaction against the Enlightenment, but the specific role of Christianity in this context has received comparatively little attention. This paper argues that Christianity shaped Early Romanticism in several distinct ways. First, figures such as Friedrich Schlegel and Novalis explicitly rejected the Lutheran principle of sola scriptura, advocating instead a return to the spiritual core of Christianity. Second, drawing on Enlightenment accounts of religion in thinkers such as Lessing and Kant, they sought to reconfigure Christianity as a “Universalreligion” grounded in human nature, thereby moving beyond historically institutionalized forms of faith. Finally, after the dissolution of Early Romanticism, the Catholic turn of its members revealed a conservative dimension within its poetic theory, while at the same time anticipating postmodern philosophical currents later developed by Nietzsche and Heidegger. By examining these multiple dimensions, this paper shows how Christianity functioned as a constitutive force in the poetic and religious thought of Early German Romanticism, offering a new perspective on the dialectical relationship between Romanticism and religious modernity.

Keywords: Early Romanticism, Lutheranism, Universal Religion, Existentialism

早期浪漫派於18世紀末期誕生於德國耶拿，因此又被稱為耶拿派。耶拿派的主要代表人物為施萊格爾兄弟、諾瓦利斯、謝林、施萊爾馬赫以及蒂克等人，其詩學主張不僅受到歐洲形而上學傳統以及其他國家民族文學的影響，同時也打上了深刻的基督教烙印。在耶拿派活躍時期，宗教——特別是基督教——在其“議事日程”中處於重要地位^①。他們一方面堅決反對“因信稱義”、恪守聖經文字的路德宗新教，另一方面則通過自身的浪漫詩理念進一步宣揚沿襲萊辛、康德等人而來的啟蒙理性宗教。然而，在耶拿派解散之後，其成員在不同程度上背離了此前的理念，並紛紛表現出對於天主教的好感，這一現象不僅歸因於他們政治立場的保守化，同時也蘊含着後現代存在主義哲學的潛在因素。總之，對耶拿派宗教觀的探討有助於更為全面地理解早期浪漫派理論的複雜性，從而把握其思想的多重面向與內在張力。

一、“唯獨聖經”與普遍宗教

1774年至1778年間，萊辛在其主編的雜誌上發表了多篇以宗教為題的斷片。這些以匿名形式刊登的斷片出自漢堡中學教師賴馬魯斯（Hermann Samuel Reimarus）之手，儘管萊辛並不全然贊同其中的觀點，但仍因其主編身份遭受責難，此事即著名的“斷片之爭”（Fragmentenstreit）。在這場論戰中，萊辛最主要的對手是來自漢堡的路德宗牧師葛茨（Johann Melchior Goeze）。葛茨秉持“唯獨聖經”（sola scriptura）原則，主張信徒應當嚴格按照聖經經文來理解基督教。萊辛堅決反對這一原則，因為在他看來，聖經本質上是由不

^① Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, eds. Hans-Joachim Mähl, et al. (Munich and Vienna: Carl Hanser Verlag, 1978), 3:581.

同歷史個體所傳述和書寫的故事集，而真正的基督教精神應當根植於人的“健康理智”，而非這些前後齟齬的文字。^①“斷片之爭”延續了數年之久。大約在1780年前後，萊辛又陸續發表了《智者納旦》與《論人類的教育》等著作，同時通過與葛茨的論辯，逐漸勾勒出一種普遍宗教的理念——它以理性精神為核心，同時對其他世界宗教保持包容姿態。這場論戰震動了彼時德國的思想界和文學界，激發了一系列相關著作的誕生。1793年，康德發表了《單純理性限度內的宗教》，與萊辛一樣倡導“純粹的理性宗教”，認為這才是“普遍的真正的宗教信仰”。^②1798年，費希特與福爾貝格（Friedrich Karl Forberg）之間爆發了所謂的“無神論之爭”（Atheismusstreit），費希特在論戰中明確反對擬人化的造物主概念，最終被耶拿大學解職。

早期浪漫派深受啟蒙哲學影響，因此在宗教觀上亦延續了啟蒙思想對於普遍宗教的堅持。1799年，施萊爾馬赫發表了耶拿派在宗教議題上的代表作——《論宗教：對蔑視宗教的有教養者講話》。書中，他同樣試圖構建一種普遍宗教，只是它不再基於文字或教義上的“冰冷的論證”，而是源於“人的本性”。^③在施萊爾馬赫的影響之下，耶拿派內部爭相湧現出類似的宗教作品，例如蒂克的哀悼劇《聖吉諾維瓦的生與死》（*Leben und Tod der heiligen Genoveva*），奧·施萊格爾的長詩《教會與諸藝術的聯合》（*Der Bund der Kirche mit den*

^①【德】萊辛：《歷史與啟示——萊辛神學文選》，朱雁冰譯，北京：華夏出版社，2006年，第85頁。[Gotthold Ephraim Lessing, *History and Revelation: Selected Theological Writings of Lessing*, trans. ZHU Yanbing (Beijing: Huaxia Publishing House, 2006), 85.]

^②【德】康德：《單純理性限度內的宗教》，李秋零譯，北京：商務印書館，2012年，第154頁，第144頁。[Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, trans. LI Qiuling (Beijing: The Commercial Press, 2012), 154, 144.]

^③【德】施萊爾馬赫：《論宗教——對蔑視宗教的有教養者講話》，鄧安慶譯，北京：人民出版社，2011年，第16頁，第13頁。[Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, trans. DENG Anqing (Beijing: People's Publishing House, 2011), 16, 13.]

Künsten），弗·施萊格爾的《斷想集》（*Ideen*），諾瓦利斯的《夜頌》（*Hymnen an die Nacht*）、《虔敬之歌》（*Geistliche Lieder*）以及《基督世界或歐洲》（*Die Christenheit oder Europa – Ein Fragment*）。

在這些作品中，諾瓦利斯在《基督世界或歐洲》中的論述或可代表耶拿派對於路德宗的立場。該文中，諾瓦利斯猛烈地抨擊了路德宗面對基督教的專斷態度，指責其捏造聖經文字的“普遍適用性”，從而扼殺了“聖靈自由的啟動、滲透和啟示”。不過，諾瓦利斯此處所謂的“聖靈”並非基於制度化的基督教教義，因為後者在他看來也不過是宗教精神的一個歷史範例而已，他真正渴望的是“一個新的更持久的教會”，這個教會將會打破時空的限制，因為它的本質“將是真正的自由”。^①

對於耶拿派而言，自由意味着人性，而他們對於人性的理解在很大程度上受到了歐洲形而上學的影響。柏拉圖將世界一分為二（理念/現象），這奠定了歐洲哲學傳統的基本框架。後世學者——包括深受柏拉圖主義影響的經院哲學家——的諸多努力，很大程度上都是為了彌合理念世界與現象世界之間的裂隙，而這一點同樣適用於早期浪漫派：在他們看來，詩人應當成為塵世和“至高存在者”之間的“中介者”，而真正的祭司也應當通過至高者所賦予的“那種神秘而有創造力的感性”向世間傳達真正的宗教精神^②。簡言之，真正的宗教應當在個體上統一主體和客體、普遍與特殊。

費希特的自我哲學為耶拿派宗教觀中有關主客體辯證關係的論證奠定了重要的哲學基礎。在《全部知識學的基礎》（*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*）中，費希特圍繞“自我（主體）”與“非

^① 【德】諾瓦利斯：《夜頌中的革命和宗教——諾瓦利斯選集卷一》，林克等譯，北京：華夏出版社，2007年，第206-207頁，第217-218頁。[Novalis, *Revolution and Religion in Hymns to the Night: Selected Works of Novalis, Vol. 1*, trans. LIN Ke, et al. (Beijing: Huaxia Publishing House, 2007), 206–207, 217–218.]

^② 【德】施萊爾馬赫：《論宗教——對蔑視宗教的有教養者講話》，第7-8頁。

我（客體）”的矛盾提出了三大核心命題。第一個命題是“自我設定自身”即先驗主體的確立：費希特在此延續了笛卡爾“我思故我在”的立場，將自我意識視為認知活動的主體和依據——它是絕對的、無條件的存在，無需仰賴任何外部的內容和形式來確立自身，是整個費希特自我哲學的前提和基礎。第二個命題是“自我設定非我”即主客體對立關係的形成：先驗主體主動構建一個非我作為客體，以通過對立面來釐清自身的邊界；此處的客體與絕對的自我一樣都是先驗的，它並非獨立於主體的外部實在，而是主體為了展開認知活動而設定的對立範疇。第三個命題是“自我與非我統一”即主客體的辯證融合：費希特在此引入了“限制性範疇”，以將自我和非我轉化為可分割的有限概念，使得兩者在同一個絕對無限的自我中實現共存與對立。簡言之，費希特的自我哲學嘗試通過主客體的辯證關係推動知識的發展，而主體和客體在此過程中始終處於動態的矛盾統一之中。

知識學的主客體辯證思維貫穿於耶拿派的詩學理論，使其成為了一種建立在主客體反思之上的辯證合題。因此，所謂的詩人成為了費希特意義上的絕對自我：主體觀念與客體經驗的絕對對立在此處被消解，兩者的矛盾通過對於人性的信仰轉化成了動態平衡的綜合（Synthesis）。因此，在他們的詩化宗教中，祭司是立於神（理念）與塵世（現實）之間的“中間人”（Mittler），他“在自己內心中感受（wahrnimmt）到神性”並通過“毀滅性地犧牲自己”而向其他人“描繪神性”。此處的“神性”即為自我，“毀滅性地犧牲自己”可視為自我設立非我的行動，而“中間人”在塵世裏不斷落實並傳播神性的過程則可對應自我與非我的融合。^①

如果說費希特的自我哲學啟發了耶拿派關於主客體關係的處理方式，那麼斯賓諾莎的泛神論則為他們處理宗教中的普遍與特殊關係提供了思想基礎。斯賓諾莎的哲學體系以“自然”為基石，構建了互為表裏

^① Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, eds. Ernst Behler, et al. Munich, Paderborn and Vienna: Ferdinand Schöningh, 1961-1997, 2:260.

的雙重結構：其一為“能動的自然”（*natura naturans*），意指“在自身內並通過自身而被認識的東西”，和費希特的“自我”一樣擁有絕對、無限的屬性，其二為“被動的自然”（*natura naturata*），意指現象世界中各種特殊的事物，它們以各自的方式展現出實體的“全部樣式”。^①

斯賓諾莎的泛神論對耶拿派的宗教觀產生了極為深刻的影響，這不僅體現在他們試圖彌合普遍與特殊的努力之上，更體現在他們對於現象多樣性的推崇上，換言之，相比起實體的“一”，他們更注重現象的“多”。^② 正如諾瓦利斯所言：“富有靈性的（*Geistvoll*）是這種事物——精神在其中不斷開顯自己，至少常常以變化的形像再次顯現，而非僅僅一次，比如泰初之時，又如在許多哲學體系那裏。”^③ 正因如此，耶拿派所宣揚的普遍宗教（*Universalreligion*）不再像傳統基督教那樣只有單一的代言人，而是充盈着“複數的彌賽亞（*Messias im Pluralis*）”。^④ 在這裏，人人都可以成為立於神（理念）與塵世（現實）之間的“中間人”（*Mittler*），人人都可以不斷地開顯聖靈。由此，民衆中不再有恃才凌弱、高高在上的神職人員，而只有“人與人之間的神一般的信任”。^⑤

^① 【荷蘭】斯賓諾莎：《倫理學》，賀麟譯，北京：商務印書館，1997年，第29-30頁。[Baruch Spinoza, *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, trans. HE Lin (Beijing: The Commercial Press, 1997), 29–30.]

^② 就此而言，謝林屬於耶拿派中的“另類”，因為他試圖在自己的哲學體系中完全抹去歷史個體的因素，並“把一切自然規律完全精神化”，換言之，“現象（質料的東西）必須完全消逝，而只留下規律（即形式的東西）。”（【德】謝林：《先驗唯心論體系》，梁志學、石泉譯，北京：商務印書館，2006年，第7頁。[Friedrich Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, trans. LIANG Zhixue and SHI Quan (Beijing: The Commercial Press, 2006), 7.]）同樣是出於哲學家的立場，他曾撰文《海因茨·維德波斯特的伊比鳩魯式信仰告白》（*Epikurisch Glaubensbekenntniß Heinz Widerporstens*）反對諾瓦利斯在《基督世界或歐洲》中所流露的狂熱宗教想像。

^③ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 2:214; 諾瓦利斯：《夜頌中的革命和宗教——諾瓦利斯選集卷一》，第104頁。

^④ Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, 2:729; 諾瓦利斯：《夜頌中的革命和宗教——諾瓦利斯選集卷一》，第194頁。

^⑤ 【德】諾瓦利斯：《夜頌中的革命和宗教——諾瓦利斯選集卷一》，第217頁。

由此可見，耶拿派的宗教觀既與路德宗對立，也有別於傳統基督教教義：它沿着啟蒙哲學的進步觀而來，將自由的人性視為宗教的基石，並將代言信仰的權力交到每一個人手中——但這並非路德宗意義上的因信稱義，因為他們反對拘泥聖經經文的“唯獨聖經”原則以及將至高存在擬人化的做法。不過，相比康德、萊辛等人的理性宗教，耶拿派又在自己的宗教觀中融入了柏拉圖哲學的神秘主義維度，因而更強調個體的直覺與情感：直覺可以讓人打破經驗與概念的桎梏，直達精神的本質；情感則可以超越純粹理性的界限，使宗教得以作為一種生命體驗而非抽象思考而存在，而這些因素都被耶拿派視為理性內在的一部分^①。據此，藝術必然在耶拿派的詩化宗教中佔據核心地位，因為沒有任何領域能夠在個體與非理性因素的維度上與藝術相提並論。或許正因如此，弗·施萊格爾並不將謝林或施萊爾馬赫視為詩化宗教的真正旗手，而是與諾瓦利斯心意相通，因為藝術在謝林或施萊爾馬赫的體系中僅佔據次要位置，但在另兩位成員的思想中卻至關重要。

這種基於多神論的藝術宗教觀並非單純地反對制度化的基督教形態，而是更多地是追求“基督教與異教的和解”^②。耶拿派不僅在啟蒙哲學的基礎上改造基督教，還力圖在基督教的外殼中融合其他宗教元素，而這也與他們普遍宗教的寬容原則相契合。他們的詩學理論和作品中充盈着異教神話的痕跡，其中最具代表性的例子就是耶拿派最為重要的發表刊物——《雅典娜神殿》（*Athenäum*）。在籌備雜誌之時，他們曾借用異教神話中的多種形像擬定期刊名，其中包括古希臘-羅馬神話中的赫拉克勒斯（Herkules）、命運三女神（Parzen）、狄俄斯庫里兄弟（Dioskuren），以及北歐神話裏的女神弗蕾亞（Freia）^③，

^① 【德】拜澤爾，《浪漫的律令：早期德國浪漫主義觀念》，黃江譯，北京：華夏出版社，2019年，第94頁。[Manfred Frank, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, trans. HUANG Jiang (Beijing: Huaxia Publishing House, 2019), 94.]

^② Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, 1:413.

^③ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 2: XLIII.

並且最終以古希臘女神雅典娜為雜誌命名。與此同時，雜誌內容也兼收並蓄，不局限於單一領域或國別，耶拿派將自己推崇的浪漫藝術命名為“萬象詩”（Universalpoesie）^①，這也同樣體現了其融合多重文化的理念。

早期浪漫派的宗教觀不僅源於啟蒙以來的人性/理性宗教傳統，同時也體現了他們對於宗教現代性困境的深刻關切。他們認為，在啟蒙運動與工業文明的雙重衝擊下，當時的歐洲患上了嚴重的“精神疾病”（Geisteskrankheit）^②：人不再是整全而自由的存在，而是被名為“理性”與“信仰”、實為“功利”（Nutzen）與“目的”（Zweck）的時代價值異化為工具^③。原本鮮活靈動的宗教精神因此受到束縛，而路德宗在耶拿派眼中正是這種時代病的典型體現——其核心教義之一便是督促信徒持續勞動，從而將信仰持續功能化和制度化。為此，耶拿派試圖通過詩化宗教重新喚起歐洲人的直覺與情感，並與藝術及文學聯合，為推動人類精神的自由發展與普遍顯現而不懈努力。

二、皈依與存在主義哲學

早期浪漫派在歐洲史上留下了濃墨重彩的一筆，甚至被視作現代歐洲思想的起點，但其活躍期實則僅有短短數年。耶拿派解散之後，除去英年早逝的諾瓦利斯之外，其餘核心成員均經歷了深刻的思想轉向。儘管他們的轉變路徑各異，但卻共享着一個相似的傾向，即消極保守的政治情緒以及對於泛神論思想的摒棄。奧·施萊格爾曾指出這種轉變並非耶拿派所獨有，而是彼時整個德國精神生活的映照，他同

^① Universalpoesie又可譯為“普遍詩”或“總匯詩”。

^② Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 2:302.

^③ 例如，弗·施萊格爾曾激烈批評哲學家雅各比（Friedrich H. Jacobi）及其所撰寫的小說《沃爾德瑪爾》（*Woldemar*），認為他筆下崇尚信仰的“心”實際上不過是個人的私欲罷了，它會和啟蒙的理性狂熱一樣導致人的奴役（Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 2:61-62）。

時指出，耶拿派的旗手諾瓦利斯正是這種轉變的發端者之一^①。德國浪漫主義運動的殿軍和終結者海涅曾對此打趣道，出現這種現象的原因是老病之人不再有足夠的“體力和精神力”去貫徹自己早年激進的革命思想^②，因而投入宗教（天主教）的懷抱，“在臨終床上，很多自由的思考者都皈依了——但不必對此誇誇其談！”。^③然而，事實果真如此嗎？

其實，耶拿派詩學理論的深層邏輯中正潛藏着對於傳統基督教（主要是天主教）的好感。眾所周知，浪漫派本就是對啟蒙運動的一種辯證回應：啟蒙理性強調對事物進行清晰的分類、界定與邏輯拆解，而浪漫派卻將一切邊界分明、非此即彼的認知模式視作“詩性”的對立面，始終以“打破邊界”為己任。因此，當我們嘗試懸置“死亡”與“生命”這一對人類認知中最為極端、也最難以調和的對立範疇時便會發現：天主教的核心教義恰好能夠實現這種浪漫化的懸置，從而緩解人類對於存在本身的焦慮。

弗·施萊格爾皈依天主教的經歷可以很好地說明這一點。他在諾瓦利斯去世後翌年（1802年）離開耶拿前往巴黎，雖然初到巴黎時他依然保留了對於自由人性與普遍精神的堅持，但是從1804年起，他開始一步步遠離浪漫派時期的關鍵主張，即沿費希特知識學而來的唯心主義哲學，以及沿斯賓諾莎自然觀而來的泛神論。在此過程中，他不斷地以批判性目光反思浪漫派時期所進行的“空洞形式遊戲”：“施萊格

^① Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 8:XVIII-XIX.

^② 耶拿派諸成員為法國大革命的精神所鼓舞，在《雅典娜神殿》中，弗·施萊格爾曾將法國大革命與費希特的《知識學》以及歌德的《威廉·邁斯特的學習時代》並列為“這個時代最偉大的傾向”（【德】施萊格爾，《浪漫派風格——施萊格爾批評文集》，李伯杰譯，北京：華夏出版社，2005年，第78頁。[Friedrich Schlegel, *Romantic Style: Collected Critical Essays of Schlegel*, trans. LI Bojie (Beijing: Huaxia Publishing House, 2005), 78.]）。不過，他們同樣忌憚革命過程中的暴力血腥，因此所要求的首先是一場思想文化領域而非政治領域的革命；這場革命力圖補充並挑戰傳統形而上學，同時打破古典主義風格對歐洲文藝作品的壟斷。

^③ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 8:XIX.

爾式的悖論（Schlegelsche Paradoxien）、席勒式的正反題（Schillersche Antithesen）、蒂克式的幻想遊戲（Tiecksche Spiele der Phantasie）以及謝林式的建構（Schellingsche Konstruktionen）”，這些“審美空想”以及“泛神論迷狂”如今在他看來都應被棄絕，因為“它們配不上這個偉大的時代，也不再符合時代的需求”。^①至此，他不僅站在了以費爾巴哈、馬克思等人為代表的唯物主義對面，也和自己早期的人文主義思想分道揚鑣^②。1808年，他在科隆皈依天主教。

施萊格爾的皈依在彼時的德國文壇引起了極大震動。在歌德看來，這種“施萊格爾式的皈依”值得好好探究：一方面，它是“時代的標誌”；另一方面，它也是“或許在任何時代都未曾出現過”的“奇特的情形”，“即一個身處理性、知性與世界視野之最高光輝中的卓越且高度成熟的天才竟被誘使着隱匿自身（的鋒芒）”^③。對於這場皈依，學界眾說紛紜^④，而施萊格爾本人對此的解釋是：

在人生與哲學學徒生涯中，我始終追尋着永恆統一（在知識領域以及在愛中），並歸附於某種外在的、或具有歷史實在性的或在理念上被給定的東西（起初是學派的理念以及一種基於理念的新宗教），隨後則歸附於東方、歸附於德意志、歸附於詩之自由，最終則歸附於教會，因為在其他任何地方，對於自由與統一的追尋都已成枉然。這種歸附難道不正是對庇護、對一種堅實根基的追尋嗎？正如我唯有通過愛之統一與知識之統一的交匯，才尋得真正的哲學那般，我人生軌迹中所有問題

^① Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 8:XVI-XVIII.

^② Ibid., 8:XX.

^③ Ibid., 8:CXXVIII.

^④ 就此可參：Michael Sievernich SJ, et al., *Figuren der Konversion. Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext*, eds. Winfried Eckel and Nikolaus Wegmann (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2014)。

的解答，恐怕也祇能在這樣一個節點上找到：在此處，人們所追尋的內外自由，皆與對那被發現、被重新尋回的內在統一的愛完全重合，而這種內在統一同時也是知識與愛的合一。即便是外在統一（關乎生活與職業），同樣也祇能在與這種內在統一的交匯中去探尋。^①

儘管耶拿派十分強調歷史個體的直覺與情感，並試圖通過“斷片”“反諷”等文學形式打破工具理性對人性的桎梏，使至高的精神以多樣化的方式得以顯現，然而他們的體系在根本上仍處於歐洲形而上學的框架之中，因此始終貫穿着對於“本源”（Ursprung）的渴望。這種對於本源的形而上學追求其實正是施萊格爾及其他耶拿派成員對傳統基督教，特別是天主教產生好感的重要原因。由於他們所倡導的“漸進的普遍詩”只能不斷地趨近本源，卻永遠無法達到絕對的確定性，而這種面對“不確定性”的生存焦慮使得宗教成為了理想的庇護所，因為唯有它能夠通過“永生”“復活”等議題懸置包括生與死在內的終極對立。可以說，耶拿派對形而上學本源的堅持，實際上暗含着對絕對性和終極確定性的向往；而當詩學無法滿足這一需求時，宗教便自然而然地成為了極具吸引力的選擇。這一點也體現了耶拿派理論內在的保守性：他們對理性、感性與歷史經驗的探索固然極富創意，但卻仍然無法擺脫對確定性與絕對性的精神依賴。

施萊格爾在皈依後的生活軌跡也驗證了這種耶拿派思想中暗含的“保守性”。1809年春，第五次反法同盟戰爭爆發，施萊格爾受邀擔任奧地利的宮廷秘書，在戰爭中主編軍隊報刊。戰爭以反法同盟的瓦解而告終，隨後施萊格爾便投身奧地利重臣梅特涅（Klemens von Metternich）麾下從事宣傳工作，並創辦了官方報刊《奧地利觀察

^① Friedrich Schlegel, *Friedrich Schlegel's Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804–1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts*, ed. C. J. H. Windischmann (Bonn: Weber, 1837), 524–525.

家》。維也納會議（1814-1815）期間，他又受梅特涅之托起草德意志憲法草案，並在草案中要求重建德國的天主教會。教皇在會議談判結束之後授予施萊格爾“基督騎士團勳章”（Christusorden）——這是梵蒂岡所頒發的最高榮譽之一，而梅特涅也在此後的政治生涯中對施萊格爾委以重任。僅僅數年間，這位在《雅典娜神殿》中揮斥方遒的革命青年蛻變成了一位佩戴着天主教榮譽勳章並代表歐洲保守主義利益的貴族外交官。^①

不過，如果僅以政治上的“保守”或“復辟”來解釋施萊格爾及耶拿派其他成員的轉向，就會極大地扁平化其詩學理論與宗教觀的多面性與複雜性。誠然，他們的思想中含有保守復辟的因素，但與此同時，其體系中也隱含着另一條思想脈絡與宗教方案可以應對人類根本的存在焦慮。如前所述，耶拿派的詩學理論與宗教觀強調在歷史個體的具體經驗中不斷逼近無限與絕對，因此實際上可被視為黑格爾式精神現象學的前奏：一方面，他們設定了超驗的至高理念，另一方面，他們卻又反對通過抽象方式直接把握這一理念，因為“事情並不是在它的目的裏面，而是在它的具體展開過程中才得以窮盡”^②。換言之，耶拿派的整個體系“既流動又穩定，既漂浮又靜止”（*zugleich fließend und fest, schwebend und stehend*）^③，其內裏包含着兩條應對人類根本存在困境和生存焦慮的途徑：如果說“穩定”和“靜止”對應着耶拿派對於“本源”的渴望，那麼他們“流動的表達”^④則指向另一條道路，即尼采、海德格爾式的存在主義哲學——在此，所有界限（包括生死的界限）同樣被打破，不同之處在於，超驗實體退居次位，而變化本身逐漸成為存在的主導力量。

^① Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 8:CXXX.

^② 【德】黑格爾：《精神現象學》，先剛譯，北京：人民出版社，2013年，第2頁。[G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, trans. XIAN Gang (Beijing: People's Publishing House, 2013), 2.]

^③ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 18:35.

^④ 【德】施萊格爾，《浪漫派風格——施萊格爾批評文集》，第79頁。

在耶拿派的宗教觀中，這種流動性及隨之而來的去中心化首先體現在他們所倡導的“新神話”（neue Mythologie）中。這種新神話並非憑空而來，而是耶拿派對其他民族的神話和宗教進行創造性改造的產物。耶拿派秉持普遍主義理想與宗教寬容原則，熱忱地鑽研着德語區乃至歐洲之外的文學與文化——從古希臘史詩到東方哲學，從北歐傳說到羅曼語文學。他們試圖在多元文明的脈絡之中，為陷入困境的歐洲精神與宗教尋找一劑良方。

在他們汲取的宗教文化資源中，以荷馬史詩為代表的古希臘詩無疑佔據着核心地位。在耶拿派看來，荷馬時代恰如人類的孩童時期：此時的主體與客體尚未割裂，普遍與特殊渾然一體，宇宙的秩序、命運的軌跡、諸神的意志與凡人的生活交織共生，因而能為作品的受眾帶來充滿原始生命力的宗教體驗。在荷馬的世界裏不存在形而上學的抽象預設——既找不到“哪怕最隱晦的線索，指向一種生發萬物且維繫萬物的本源力量”，也找不到有關“無限”的概念認知或情感體悟。^①同理，諸神亦無真正的超驗性，神與人共享着相似的情感與行為方式，神界不過是人界的“簡單變體”。^②因此，荷馬作品中雖存在着一種“統一性”，但是這種統一性並非源於傳統形而上學或經院哲學的抽象理念，而是根植於人與神、個體與集體的共同存在（Dasein）本身，是從具體經驗中自然生長出的聯結，並且從未像後世的形而上學那樣“形成一個封閉的（體系）”^③。

除去古希臘神話之外，耶拿派的視野還延伸至更為廣闊的領域：北歐神話的粗糲與鮮活為他們帶來了宗教的原始生命力；羅曼語文學（以意大利、西班牙文學為代表）中，超驗信仰與塵世愛欲的交織為他們展現了精神與肉身的辯證統一；印度婆羅門哲學倡導閑適靜思、視過度勞作為墮落的理念，則為他們提供了對抗現代工業文明和新教

^① Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 1:410.

^② Ibid., 2:190.

^③ Ibid., 12:10.

倫理的東方智慧。耶拿派試圖將這些多元文化資源熔於一爐，構建一種生機盎然、超越國界的“新宗教”——它既無需依賴傳統基督教的教條體系，又能回應現代歐洲在理性主義衝擊下的精神空虛，試圖以詩性力量打破人與世界、有限與無限之間的界限。

相較於訴諸“本源”的救贖之路，這第二條道路為歐洲精神的發展開闢了新的方向。如上所述，第一條道路始終力圖以一個至高無上的實體來抵禦虛無與死亡，這個實體在歷史中不斷變換着面貌——“艾多斯、元力、終極目的、能量、本質、實存、實體、主體、揭蔽 *alétheia*、先驗性、意識、上帝、人等等”，幾乎構成了“整個形而上學或存有神學的歷史”^①。而第二條道路則拒絕承認此類實體的合法性，認為人類的存在並不依賴於某個超驗的實體，而是根植於生成與行動本身，一切固定的終點都不過是暫時的幻象。正如尼采所言：

一個分量的力就是一個這般分量的衝動、意志、作用——毋寧說，不折不扣地，它就是這樣一份同等的衝動、意願、作用本身，祇是在語言（以及理性那僵化在語言中的基本謬誤）的誘導下，才顯得好像不是這樣；語言的誘導把一切作用理解和誤解為受着某個作用者、由某個“主體”的制約。也就是說，正如民衆把閃電和它的照耀分開而把照耀當作作為（*Thun*），當作一個叫作閃電的主體的作用，與此完全相同的是，民衆道德也把強勢和強勢之表現區分開來，彷彿在強勢後面還有一個置身局外的基底，任由它隨意表現出或者不表現出強勢。可是沒有這樣一個基底；在作為、作用、生成後面沒有“存在”；“作為者”僅僅是因為那個作為才被追

^① 【法】德裏達：《書寫與差異》，張寧譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第504頁，第523-524頁。[Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, trans. ZHANG Ning (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2001), 523-524, 504.]

加撰述出來的，——作為是一切。^①

正因如此，尼采才能夠以“敵基督者”的身份大膽宣布：“上帝死了！”他宣告了所有超驗確定性的轟然崩塌，將生成的力量上升為永恆。同理，海德格爾也用另一種方式表達了類似的洞見：他認為此在永遠不會是“做完了的、完整的、結束了的東西”^②，它和藝術的本源一樣，是“一種發生（*Geschehen*）”、一種“*Φύσις* [湧現、自然]”，而非某種形而上的實體^③。早期浪漫派的宗教觀在本質上正孕育着這種對生成性的推崇與認同——它逐漸模糊了生與死的絕對界限，把死亡視為生命流動中不可或缺的一環。可以說，耶拿派的理論內核一方面預示了保守的復歸，另一方面也為尼采與海德格爾式的存在主義思想埋下了種子：在宗教的外殼中，他們既尋求確定性的安慰，又悄然開啟了把生成與變動視為人類根本存在狀態的全新道路。

三、結論

基督教在早期浪漫派的詩學理論中發揮着重要作用，是構成其思想核心的內在要素。首先，在與路德宗的對峙中，耶拿派堅決拒絕“唯獨聖經”的字面主義解讀，反對新教功利化的宗教倫理，主張回歸基督教的精神內核。其次，耶拿派繼承並發展了萊辛、康德等人所提出的啟蒙宗教觀，並將直覺、情感等非理性因素作為普遍宗教的基

^① 【德】尼采：《論道德的譜系：一本論戰著作》，趙千帆譯，北京：商務印書館，2018年，第41頁。[Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, trans. ZHAO Qianfan (Beijing: The Commercial Press, 2018), 41.]

^② 【德】薩弗蘭斯基：《來自德國的大師：海德格爾和他的時代》，靳希平譯，北京：商務印書館，2020年，第193頁。[Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, trans. JIN Xiping (Beijing: The Commercial Press, 2020), 193.]

^③ 【德】海德格爾：《藝術作品的本源》，孫周興譯，北京：商務印書館，2022年，第44頁，第36頁。[Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, trans. SUN Zhouxing (Beijing: The Commercial Press, 2022), 44, 36.]

底，意圖以此超越歷史上制度化的信仰形態，恢復歐洲宗教的生命活力。最後，早期浪漫派的天主教轉向固然體現了其對超驗本源的依賴，但與此同時，他們關於生成與流動的思想已在某種意義上預示了尼采與海德格爾式的存在哲學。

由此可見，基督教在早期浪漫派詩學理論中的角色是複雜而多面的：它既不滿足於啟蒙的理性宗教，又不願徹底回到中世紀的神學體系，而是促使浪漫派探索一條融合理性與詩意的道路；它既強調個體在歷史與經驗中的直覺與情感，同時又承載着對無限、絕對以及永恆的向往，從而在流動與生成中捕捉生命的最高奧秘；它既在回溯本源的超驗渴望中體現保守性，又在對生成與變化的肯定中孕育出現代存在主義哲學的先聲，而兩者的統一正彰顯了基督教在浪漫派宗教觀中的辯證作用。總之，基督教在早期浪漫派詩學理論中的角色既展現了保守性，又顯露出前衛性；既深植於傳統，又指向未來——這種多重對立的動態平衡正是浪漫派思想最為迷人之處。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Novalis. *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Edited by Hans-Joachim Mähl, et al. Munich and Vienna: Carl Hanser Verlag, 1978.
- Schlegel, Friedrich. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Edited by Ernst Behler, et al. Munich, Paderborn and Vienna: Ferdinand Schöningh, 1961-1997.
- . *Friedrich Schlegel's Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804–1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts*. Edited by C. J. H. Windischmann. Bonn: Weber, 1837.
- Sievernich, Michael, et al. *Figuren der Konversion. Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext*. Edited by Winfried Eckel and Nikolaus Wegmann. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2014.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 【德】拜澤爾：《浪漫的律令：早期德國浪漫主義觀念》，黃江譯，北京：華夏出版社，2019年。[Manfred Frank. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Translated by HUANG Jiang. Beijing: Huaxia Publishing House, 2019.]
- 【法】德里達：《書寫與差異》，張寧譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年。[Jacques Derrida. *L'Écriture et la Différence*. Translated by ZHANG Ning. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2001.]
- 【德】黑格爾：《精神現象學》，先剛譯。北京：人民出版社，2013年。[G. W. F. Hegel. *Die Phänomenologie des Geistes*. Translated by XIAN Gang. Beijing: People's Publishing House, 2013]
- 【德】海德格爾：《藝術作品的本源》，孫周興譯，北京：商務印書館，2022年。[Martin Heidegger. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Translated by. SUN Zhouxing. Beijing: The Commercial Press, 2022]
- 【德】康德：《單純理性限度內的宗教》，李秋零譯，北京：商務印書館，2012年。[Immanuel Kant. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Translated by LI Qiuling. Beijing: The Commercial Press, 2012.]
- 【德】萊辛：《歷史與啟示——萊辛神學文選》，朱雁冰譯，北京：華夏出版社，2006年。[Gotthold Ephraim Lessing. *History and Revelation: Selected Theological Writings of Lessing*. Translated by ZHU Yanbing. Beijing: Huaxia Publishing House,

- 2006.]
- 【德】尼采：《論道德的譜系：一本論戰著作》，趙千帆譯，北京：商務印書館，2018年。[Friedrich Nietzsche. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Translated by ZHAO Qianfan. Beijing: The Commercial Press, 2018.]
- 【德】諾瓦利斯：《夜頌中的革命和宗教——諾瓦利斯選集卷一》，林克等譯，北京：華夏出版社，2007年。[Novalis. *Revolution and Religion in Hymns to the Night: Selected Works of Novalis, Vol. 1*. Translated by LIN Ke, et al. Beijing: Huaxia Publishing House, 2007.]
- 【德】薩弗蘭斯基：《來自德國的大師：海德格爾和他的時代》，靳希平譯，北京：商務印書館，2020年。[Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Translated by JIN Xiping. Beijing: The Commercial Press, 2020.]
- 【德】謝林：《先驗唯心論體系》，梁志學、石泉譯，北京：商務印書館，2006年。[Friedrich Schelling. *System des transzendentalen Idealismus*. Translated by LIANG Zhixue and SHI Quan. Beijing: The Commercial Press, 2006.]
- 【德】施萊格爾：《浪漫派風格——施勒格爾批評文集》，李伯杰譯，北京：華夏出版社，2005年。[Friedrich Schlegel. *Romantic Style: Collected Critical Essays of Schlegel*. Translated by LI Bojie. Beijing: Huaxia Publishing House, 2005.]
- 【德】施萊爾馬赫：《論宗教——對蔑視宗教的有教養者講話》，鄧安慶譯，北京：人民出版社，2011年。[Friedrich Schleiermacher. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Translated by DENG Anqing. Beijing: People's Publishing House, 2011.]
- 【荷蘭】斯賓諾莎：《倫理學》，賀麟譯，北京：商務印書館，1997年。[Baruch Spinoza. *Ethica, ordine geometrico demonstrata*. Translated by HE Lin. Beijing: The Commercial Press, 1997.]