

谢林与实存论抗议的开端

Schelling and the Beginnings of
the Existential Protest

[德] 蒂利希 杨俊杰译

Paul Tillich, Germany

158

[Abstract] According to Paul Tillich, Schelling should be credited and remembered for his role in the development of 20th century Existentialism. In reviewing the evolution of Schelling's thought, Tillich underlined the significance of Schelling's transition from early Essentialism to later Existentialism. He then summarized the distinctive of Schelling's later Existentialism and offered a succinct critique.

蒂利希的思想,终其一生,始终受到谢林的影响,这一点已尽人皆知(参看第一篇文章的导论)。这篇文章是一次纪念大会上的演讲:时值谢林辞世 100 周年之际,蒂利希于 1954 年 9 月 26 日参加了由施普兰格(*E. Spranger*)主持,“德国哲学协会”在斯图加特召开的战后第四届大会。比这稍早一些时候,还召开了康德辞世

150周年纪念大会，蒂利希昔日对手（神学论文之争^①）、哲学家爱宾豪斯（Julius Ebbinghaus）以“康德与20世纪”为题作了康德纪念讲演。^②“还有其他许多人在追忆这两位伟大的德国思想家。这次会议的旨趣就是体系哲学及体系哲学的历史的众多迥异内容。”^③发表于《哲学研究杂志》第9卷第2期上的这篇会议报道，“按照讲演者的拟稿，依据会议议程的顺序，把那些讲演复述出来”。^④在1954年5月来欧洲旅行之前，蒂利希在芝加哥一次德国移民的聚会上曾就谢林辞世100周年作了演讲，在印第安纳大学也以“谢林肯定哲学中的实存论，及肯定哲学对于今天的意义”为题作了一系列学术讲演。“蒂利希肯定拒绝了瑞士在拉格斯（谢林1854年8月20日歿于是）举办的那场纪念谢林的隆重会议，尽管像卡尔·雅斯贝尔斯、加布埃尔·马塞尔和艾米尔·斯泰格尔（Emil Staiger）这样一流的人物都出现在那里。”^⑤这是由于蒂利希事先已

① 爱宾豪斯（1885 - 1981），德国著名的康德研究学者。爱宾豪斯在1910年推出一本小册子《相对的唯一主义与绝对的唯一主义：对从康德到黑格的道路的历史 - 体系式的研究》（*Relativer und absoluter Idealismus : . Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel .*）。蒂利希的神学论文《谢林哲学演进中的神秘主义与罪责意识》（1912）强调，“要对谢林哲学进行一种透彻的，由思辨性的理解主导的历史探究”，他相信，谢林的哲学演进始终有一个内在的线索，这个内在的线索使得谢林要去进行一种“综合”，而这一“综合”行为是相当的了不起的：“我们德国古典哲学时期不遗余力进行思考的那一整套原则，直到谢林在其第二个时期对于这些原则所进行的伟大综合（*die große Synthese*）终于赢得了应有的尊严之前，始终以一种很片面的思路主宰视听。”蒂利希这般高度评价谢林，与当时的主流话语抵牾之处甚多，相信亦是因此与爱宾豪斯有争论。——译注。

② 参看《通识研究》1954(7)，第573 - 524页。

③ 温泽尔（A. Wenzel），《德国哲学协会1954年9月25日至30日斯图加特第四届德国哲学大会语境中的当代哲学》，前言，载《哲学研究杂志》1955(9)，第161页。

④ 同上。

⑤ 保克（Pauck），第250页，这应是指 Wilhelm Pauck，他撰写过蒂利希的传记。——译注

经说好去参加斯图加特会议——诚然，由瑞士哲学协会所组织的那个纪念大会就在旁边。

160

我首先要向这次谢林纪念大会的组织者们致以敬意，是他们把我从大洋彼岸召唤过来作报告。我克服了顾虑，听从了这一召唤，因为我知道，自己是能够用这份报告把心中的这份尊崇表达出来的，这份尊崇，是我要献给我的这位伟大老师的——既是哲学上的、也是神学上的。谢林是我的老师，尽管我的学术研究的开始年月与他辞世的年月相隔达50年；我从未忘记过自己思想的发展对于他的依赖。无论何时，即使我已身处一种多少还是感到有些陌生的文化中，谢林的基本思想仍然始终在最多样的领域中给我以帮助。我就系统神学的诸多问题所进行的劳作，若没有谢林将是不可思议的。他的形象，在我对他潜心研究的岁月中就已深深刻在我心里。于是，我在今天所要向你们言说的，不是别的，正是这一形象的结构。我所要带给你们的，不是某种新的个别研究，也不是以老的材料或新的材料为基础的传述，也不会引证相关的文本，而是要把他从他的时空的界限中拔出来，指出他对于整个西方世界的诸多处境问题的根本意义。我想要——“乔迁他乡”的命运恰恰为我的这个意图提供了特别有利的条件——将他、他的成就去区域化(*entprovinzialisieren*)。

这殊非易事。盎格鲁—萨克森的神学与哲学的精神，是不利于理解谢林的。美利坚，诚然也曾有过浪漫主义式的运动，然而，浪漫主义并没有在较深的层次上对它有所影响。而谢林却是一位最优秀的浪漫主义哲学家。美利坚的加尔文式的氛围，使得它很

就容易融入启蒙运动，却很难融入浪漫主义，而德意志的路德式的氛围则恰恰相反。由此也就可以明白，弥漫着路德派之氛围的符腾堡（译注：谢林的家乡），何以竟然产生出了这位浪漫主义运动的导师。

要将谢林去区域化，第二个难处在于现在学院哲学中——至少在大部分盎格鲁—萨克森的学院中——的主流意识。我所指的是，把哲学归约为逻辑因果理论和科学理论的这样一种做法。一个典型的例子是，像伯特兰·罗素这般的人物在他那本洋洋洒洒的哲学史中居然一次都没有提到过谢林。^①

要将谢林去区域化，第三个难处是目前神学的状态，尤其是欧陆的。目前，都是在想法子要让启示神学、哲学概念、尤其是本体论问题远离神学，并且与谢林完全相反的是，目前总是要把对上帝的思考同存在概念分开。

不过也不尽都是困难，在当前的处境中也存在一些有利于全面地评价谢林的因素。

我要提到的第一个有利因素是，在象征概念和神话概念方面所进行的重要劳作。近十年来，这一劳作在两个大陆中得到了发展，这部分地是出于恩斯特·卡西尔的影响，而这导致在美利坚的哲学中科学—神话的主宰地位已告终结，而且，地处纽约的哥伦比亚大学哲学系已经推出了两本谢林著作的英译本，它们是《自由论

^① [德文编者注]：罗素在《西方哲学史》中还是提到过谢林的，第730页、第745页（London, 1946）。

文》^① 与《论世界诸年代》^②,这是谢林著作的第一批英译本。

第二个有利因素是无意识的东西被重新发现。对于这一重新发现来说,生命哲学家们尤其是柏格森与怀特海是有一定功劳的,而这两人又都深受谢林的影响,但是,在这方面最重要的还是深度心理学。深度心理学,由于在实践方面的可运用性,在美利坚有着最深厚的影响。

可是,比前两个众所周知的影响还要重要的是谢林的实存论。在对谢林的思想发展进行诠释时,我会经常用到“本质的”和“实存的”这两个词,由之出发进行推导。于是,就应事先对这两个概念进行规定。我把本质论理解为这样一种哲学:它所关注的是事物的本质,事物的什么(*Was*),用柏拉图的话来讲就是事物的相,事物的永恒的相,用基督教的话来讲则是事物的合乎创造的自然本性。黑格尔的体系是最完满的本质哲学,诚然并不是最纯粹的本质哲学;说它是完满的、而不是纯粹的,是因为黑格尔把历史——历史属于实存——纳入到本质的体系中。所谓实存论,我是指这样一种哲学:它所关注的是事物的实存,因为事物身处于与自身的本质的矛盾之中,用柏拉图和基督教的话来讲,则是自己脱离了自己的事物。这一意味的实存论因素亦显现于绝大多数本质论哲学中,譬如柏拉图。在19世纪,当代实存论的那些先驱者们如克尔凯郭尔、青年马克思、尼采、布克哈特,发起针对黑格尔的斗争,实存论因素就迸发出来了,并且,实存论因素也规定了20世纪伟大

① [德文编者注]:这篇英译文,是由古特曼(James Gutmann)翻译的,古特曼还为这篇译文写了批判性的导论和注释。可是,它的出版情况是:芝加哥1936。

② [德文编者注]:这篇英译文,是由博尔曼(Frederick de Wolfe Bolman, Jr.)翻译的,他还为该译文写了导论和注释。出版状况是:纽约1942(是哥伦比亚大学哲学系主编的哥伦比亚哲学研究系列中的第三本)。

艺术、文学和哲学的实存风格。而既然情况是这样的，也就为重新评价谢林开启了大门。而我今天则要与大家一起穿过这扇大门。

二

刚才所说的足以表达出我的立场，那就是：不可把谢林看成一个以康德为开端、以黑格尔为目标的进程的第三个阶段。谢林的后半期，既在时间上、又在实事上超出了黑格尔，这一事实使得那种做法是不可能的。而更重要的是，当其哲思之初，谢林哲学在动机方面就已不同于费希特与黑格尔。我的第一个任务就是要指出这一点；也就是要指出，使得谢林发生实存转向、转向后期哲学的那些动机，从一开始就已经在那里。若能够指出这一点，则还同时解决了一个众说纷纭的问题：应将谢林的哲学发展划分为多少个时期，由一个时期向另一个时期的转变与谢林受到别的哲学家的影响之间有着怎样的关系。我要极用力给出的第一个回答是，必须把谢林的思想发展理解为他的思想的内在运动，也就是要辩证地予以理解；外人对他产生切实的影响，只是由于他自己的思想发展已经成熟到可以吸收之的地步。外人的影响所能起到的作用，完全受制于他的思想运动中的那个内在必然性的辩证性的东西。一般人在感知方面的特点，谢林也同样具备，那就是：当自己的存在已经成熟了的时候，就可以吸收别的存在了，而不会自己让自己同自己异化。这主要是由于：只要有外人的影响，谢林总会用一种创造性误解的形式予以展现。他相信，自己与费希特、斯宾诺莎、歌德、黑格尔、波墨、亚里士多德是一致的。他与他们既一致，又不一致。很容易就可清楚看到，他与他们是不一致的，他有自己的与人格格不入的东西，这种格格不入，若表现在交往方面，则会带来痛

苦和敌对。正是创造性的误解这一处境,使得谢林总是对别人的思想有一种过分的侵逼,当然,这并不意味着谢林总是正确的。我所给出的第二个回答——无需像第一个回答那般地用力强调——与谢林思想的时期划分有关。我的回答,与别人的并非一定是矛盾的,那就是:自1809年的自由论以后,他早年的实存论因素从曾经所坚持的本质论框架中突破出来,逐渐壮大为有意识的、否定的和肯定的表达。在就启示哲学所作的讲演(全集第二部分中第二卷^①)中,尤其是对否定哲学与肯定哲学做出区分的那些内容,他的实存论态度得到了最明确的展示。正是这些展示,帮助了克尔凯郭尔——他对谢林讲课的记录现在就放在哥本哈根的图书馆里——对黑格尔发起攻击;就这一点而言,必须要把这些看成实存哲学的原始文件。

要走一条很长的道路,才能做到这一点。而这是一条只有这样的人格才能够走得出来的道路:在他那里,哲学的东西既是最高的思维力量所关心的,同时也是对实存的关切所关心的。在19世纪的其他那些反叛性的实存论者(克尔凯郭尔,青年马克思,尼采)那里,实存的东西只能实存地、带着激情地被揭示出来;黑格尔也曾说起过激情,却只是把激情砌到他的体系中,而黑格尔的学生们,最突出的就是克尔凯郭尔,正是以激情的名义来反对黑格尔的。在谢林的每个字眼中亦可感觉到激情。它赋予谢林——亦赋予19世纪的其他实存论反叛者——以言说的力量、诗人般的因素,这诗人般的因素时不时地会迸发出来,譬如体现在谢林那篇美妙的对话《克拉拉,论灵魂的不朽》中;这篇对话仍然能够让20世纪的聆听者激动起来,曾年轻的我可以作证。“Clara(克拉拉)”就

^① [德文编者注]:应是全集第二部分第三卷。

是指代“*Karoline* (卡洛琳)”——卡洛琳,这个名字让人立刻想到她与谢林一生的命运与特质之间的关联。正是卡洛琳的死,让谢林转向自由论、于是转向有意识的实存论之思。正是从他的外在命运一再的大起大落,他看到了实存的撕裂性;正是出于他自己那只受到很少一些羁绊的魔性的自然本性,他有可能一再地探问实存的魔性底基,最重要的手段则是用那个似乎很抽象、纯粹是他构造出来的幂次学说。众多幂次(它们都是普遍的存在强力)中的第一个,谢林称之为一切活的东西的既是创造性的、又是摧毁性的底基,这正是活东西的模糊不定的原因所在,是它的痛苦,是它的忧郁、它的渴望。个体灵魂是如此,整个活生生的宇宙也是如此。正是谢林自己身上的那个魔性的东西,让他看到了生命的原始根据(*Urgrund*)。于是,我们得到了一把既能够进一步了解其特质与命运之诸多突变、同时又能够进一步了解其思想之诸多欠缺的钥匙。斯宾诺莎与黑格尔他们的思想均是前所未有的严格,尽管严格性亦意味着他们的思想有僵硬的特点,但严格性已足以使他们对世界历史产生直接影响,而谢林的那些天才直观却未能如此。

三

现在,我们要试着描述谢林早期思想发展中的实存论因素,阐明它们对于谢林后期的实存论所起的准备作用。愈来愈清楚的是——尤其是通过我极尊敬的老师和导师梅迪寇斯(*Fritz Medicus*)^①对于费希特与谢林的敏锐分析——谢林对“绝对的我”原则的使用自一开始就不同于费希特,诚然,他是从费希特那里得到它的。费

^① [德文编者注]:梅迪寇斯(*Fritz Medicus*),哲学家,1876-1956。

希特从我设定自己为我这一原则中所推导出来的,是绝对者的道德性的自我现实化的一元论,而谢林在其早期论著中就已指出,任何有关绝对者的哲学都有内在的冲突。他看到,自由若被设定为与绝对者等同的,就会自己把自己取消,导致一种斯宾诺莎式的抑或神秘主义的、对个体自身的取消。他看到——于是他走向康德,走向康德身上那个令人惊异的实存因素——实际的自由只是通过任性,也就是,只是通过理性意愿的自己与自己相矛盾的能力,才是可能的。费希特把自由理解为纯粹本质性的;自由的行为,是绝对者自我现实化的行为。而康德与谢林则把自由理解为由本质性的东西向实存性的东西过渡的可能性。海德格尔和萨特视之为无规范的自由的东西,谢林视之为自由概念的一个因素。“任性是历史的女神”,谢林这样说道。只有哪里有任性,在那里本质才会自己脱离自己,才会有实存,而只有哪里有实存,那里才会有历史。在本质论体系中,根本就没有具体的某个东西。克尔凯郭尔正是这样反对黑格尔的那种把辩证的东西与历史性的东西合一的做法。

当谢林转向自然哲学时,看起来注定要离开实存论的问题域了:因为,如果我们是在参与自然的创造进程的,而自然是绝对者的直接的前伦理式(*vorethische*)的当下,那么,道德性的自我现实化的那种张力将容身何处?本质与实存之间的断裂将如何是可见的?可是,谢林并未重蹈前车(古老的自然论及新近的自然论)之覆。在这里,康德又帮了他的忙:在对自然的动力式构造中,康德指出只有看到是相互冲突的诸原则在作用,方可理解个别的自然客体。谢林紧随康德,谈到了“实在地相互反设定的诸多倾向之间的争执”。在这种争执中,自然,原初的主体、纯粹的活动,成为客体,成为产物,成为相互阻碍的倾向所产生的衍生物。自然要想有

实在性,就必须成为客体,也就是,必须自己与作为在进行创造的自然的自己相矛盾。

而另外一个、对于实存之思来说更重要的观点——通过把同一性原则运用到自然上,谢林就获得了这个观点——是无意识的东西与有意识的东西之间的关系。谢林把自然定义为在无意识的东西中的精神。这远远超出了黑格尔对自然的诠释:黑格尔把自然看成与自我异化了的的精神。无意识的东西,既在自然的里面,亦存在于作为自然的人的里面,是精神的一部分。精神从来都不是无自然的(*naturlos*)。光明,只是从晦暗的东西中飞扬出来的。晦暗的东西本身并不是已异化了的的东西,而是精神的自己的东西。所有反对道德本质论的,没有比无意识的东西的哲学与心理学更有力的:在谢林的自然哲学中已经可以看到这种东西了,即使并未清楚地揭示出来。

于是,很有意思的问题是:在“先验唯心论”这一过渡时期中,在圆满的同一哲学中,实存论因素是如何持之以恒地侵蚀本质论所取得的短暂胜利?我只用提一下谢林对柏拉图的“脱离了理念世界”思想的汲取;这个思想,是柏拉图本人的最明确的实存论因素。还有这个学说:正是由于被激动起来的自身性,个别者方由本质性的存在中走出来,获得了实存。而这些在这时仍然没有发挥作用。把感性直观、然后是智性直观摆在科学与伦理学之上,这使谢林走向本质论,克尔凯郭尔亦把这一点说成是第一个阶段,即感性的阶段,而第二个阶段则是伦理的实存。同时,也正是这一时期,谢林发现了神话与象征的意义,神话与象征的位置远在范畴之上,这为他后期对于实存问题的回答奠定了基础。

四

实存论因素,当谢林主张极端的本质论时仍然存留,而当他焕然一新地投入到自由问题的时候,就脱颖而出。而恰是由于他在本质论的解决方法上的极端性,才使得他想要取明确的替代者。同一性原则一向都是用来在总体上克服主客体的分裂。费希特通过纯粹意识的主体性,勉力要把人由沉在事物的客体性中解救出来,却未能如愿以偿。

谢林对同一性原则的理解,看上去是把这个问题解决了。代价却是,对自由的这个主体性亦能够是任性这一点只能保持沉默。对于世界中何以有具体的差异,何以有可能对这些具体差异进行一种对象性的一科学性的分析,也就只能保持沉默。悟性(*Verstand*),在绝对理性的同一性中无处栖身。黑格尔,通过把否定的东西吸纳到肯定的东西的过程中(而恰是由此,肯定的东西成为过程)而摆脱了这一困境。在黑格尔那里,既然与无相遇,于是,无不再可怕;对于他来说,要为反思(*Reflexion*),即主客体之间的分离,找到一个必然的位置,这并非难事。他对谢林的关于同一性原则的理解所发起的猛烈攻击,就来自这一点。黑格尔是有道理的。可是,谢林却正走在一条通往黑格尔尚不曾明见到的某个东西的道路上,而正是由于缺少了这个东西,黑格尔的同一性与非同一性的辩证体系最终走向覆灭:这个辩证体系始终不知道,自己不曾把不存在纳入到视野中。不存在,是存在的敞开状态。谢林,比黑格尔要更极端地远离非一存在,他,作为思想家、同时也作为人,由于发现不可能由同一性走到作思维的、作行动的自己(*Selbst*)那里,于是把对非存在的经验看作是最终的威胁。而谢林又是不可能取

消同一性原则的,因为哲学与伦理学都悬系于同一性原则。甚至于连实证主义与实用主义亦需要同一性原则。在每一种实用的经验原则的内核处,都伫立着同一性这个前提假设。于是,谢林就驱至跳跃学说(*Sprung*)^①处,当然,这还并不是像克尔凯郭尔那样从自己(*Selbst*)出发,而是从存在(*Sein*)出发的。谢林看到,根本就没有哪种理性必然性的形式可以由本质推导出实存。倘若有的话,实存本身就将是本质性的,于是,实存之为实存这一点被取消了,黑格尔的实存逻辑学就是这样。而谢林,无论是在哪一个发展阶段都不曾陷入本质性的东西中。他永远都不会认同萨特的人的实存即人的本质这一说法。向实存的跳跃,仍然保持在同一性的框架中。跳跃并不是断裂(*Abbruch*)。因为与断裂一致的,是总体性的任性的思维与行动——当下的一些实存论者恰恰就是这样。只是由于谢林的实存之思仍保持在他先前的本质之思的框架内,他才能够尝试要给出一个回答。因为所有对实存之问的回答,都有意识地或无意识地,是以本质性的东西、以直观作为前提,并由之推导出来的。宗教方面的回答是如此,世俗的回答也是如此,从根本处反对神学正统论和独断的实用主义的观点也是如此。

谢林把由本质到实存说成是跳跃,这显然是受到了雅各布·波墨的影响,不过也可能是受到了康德的极端的恶学说、以及谢林自己早先对意愿、任性的把握的影响。谢林从概念神话方面对超验的堕落这一思想(*Idee vom transzendenten Sündenfall*)作了详细的重新诠释。在这重新诠释中,谢林运用了他的那个有名的、早在其自然哲学中就已有了构思的幂次学说。谢林用概念对所有活的东西

^① 在发表于1804年的《哲学与宗教》中,谢林说道:“一句话,从绝对者到现实者根本就不存在什么永恒的过渡,感官世界的起源仅仅作为一种与绝对性的完满断裂,出于一种跳跃(*durch einen Sprung*),方才是可以思维的。”——译注

的那个创造性的根据进行描述,而这些概念所展现出来的完全就是一种生命哲学,而且必须要这样来看待这些概念。不能把它们理解为,围绕着超验的发生(*transzendentes Geschehen*)所作的想象,而应理解为,对那些规定生命的强力的分析:幂次学说所阐述的,是所有活的东西身上的未被规定的、无形式的生命冲动与受规定的、被赋予了形式的因素之间的张力。纯粹的本质论只辨认出第二个幂次、而看不到第一个幂次,而纯粹的实存论只辨认出第一个幂次、而看不到第二个幂次。这两种做法都是错误的。谢林用这两个幂次,生命哲学式地清晰表达出了此后实存论与本质论之间的那种断然对立。而且,对于实存之思来说根本性的东西是,谢林通过洞观已在脱离状态中的自然,看到了有限性与罪责之间的关联。我们切不可由于该思想那浓郁的神话品质而不愿去了解它,而要看到它在人论方面的作用。它否定了任何把人同自然分离的道德论,它要重新构建悲剧性的世界经验,诚然基督教的原罪学说已经对此一点得到了完全宿命式的、并不充分的表达。由帕斯卡尔到海德格尔,从实存方面对人的处境所作的所有描述所想表达的,谢林以一种诗人—哲学家的形式已经表达出来了:在所有受创物的生命中,都有焦虑与忧郁的直观;人与自然已异化了,人亦自己同自己异化;对在一切存在者的里面创造性的东西与毁灭性的东西的统一的洞观。

五

神话哲学和启示哲学的导论章节,是谢林的最终有效的实存论构建。谢林把他自己早先的、费希特及黑格尔的体系说成是,要发展出一门纯粹的理性科学的努力。这门理性科学的对象是事物

的什么(*das Was der Dinge*)。这门科学从经验中获取自己的内容,却努力在自己那逻辑性的、范畴式的结构中把握被经验到的。它的目标是,在该结构的那种内在的必然性中展现本质性的东西。而如此所把握到的,是那个当普泛而言有某个东西存在的时候而存在着的东西(*das, was ist, wenn überhaupt etwas ist*)。可是,有某个东西存在(*Daßetwas ist*),这一点是理性科学无论如何都不可能予以道说的。理性科学,把包含在存在的那个无限的幂次(*Potenz*)即无限的能在(*Sein-Können*)中的东西展开出来。这种由一个概念到另一个概念的思维运动所留下的印象是:好像真的就是一种有实在性的运动;这种思维运动把现实存在的东西(*das, was wirklich ist*)同这个东西的现实性(*seiner Wirklichkeit*),把事物的什么(*Was*)同事物的那个(*Daß*)混为一谈。这种逻辑领域里的运动,绝不是实在的运动。特伦德伦堡(*Trendelenburg*)与克尔凯郭尔,不倦地重复着谢林的这一思想。此时,谢林把理性科学称作“否定哲学”,这既是因为理性科学只是在存在者的本质性的可能性领域中运动,而不曾触及这些可能性的实在性,也是因为理性科学以进步的态度否决了一切存在者的那个要成为存在本身(*Sein-Selbst*)的要求。在这里,我们肯定会想到海德格尔对于存在本身同存在者的诸多方式的区分。谢林就本质哲学的含糊性所说的,与海德格尔既责批西方形而上学(西方的形而上学遗忘了存在本身),又还是承认西方形而上学已赋予存在以光亮之所,是完全相像的。不过,谢林却还说到,自柏拉图以降的那些伟大的本质哲学都看到了本质之思的界限。柏拉图求助神话,总是用神话来描述由本质到实存的下落以及灵魂由实存到本质的上升。

谢林把实存经验的肯定哲学同本质论体系的否定哲学对立起来。在这种对抗中,有了实存之思的更根本的因素:要抗议体系形

式。肯定哲学所承认的,是宇宙的非封闭性。尽管自然就是终点,但历史还会走得更远。在历史中,那个在本质论哲学中是最高理念的东西在显明自身(*manifestiert sich*)、将显明自身。在本质论哲学无能为力的地方,亦即当本质论哲学要言说居于言说之可能性的彼岸的存在、言说存在本身的那个不可事先思维的事实(*das unwordenkliche Faktum des Seins-selbst*)的时候,肯定哲学开始了。谢林赋予肯定哲学的任务是:后天地(*a posteriori*)印证这个作为上帝的存在;他一再予以强调的是,无法以任何理性的方式证明上帝的此在。那如何印证作为上帝的存在本身?通过:这个作为上帝的存在本身主宰着意识,表达于意识的诸多象征形式中。神话与启示就是这样;它们都是存在本身主宰意识的方式。绝对者并不是上帝,而是绝对者成为上帝,并且是在神话经验的庞然进程和震颤中印证自身为上帝的。存在的这种方式的显明主宰着意识,产生出最厉害的冲突,于是为另一种方式的显明腾出位置。肯定哲学把宗教的内容拿做自己的内容,可是,肯定哲学并不是宗教性的哲学;它不依赖任何的宗教权威。它是自由的哲学,紧抓着实存,它是悟性与聪慧(*Klugheit*)的事情,而不是理性与智慧的事情。肯定哲学,是从显现于实存中的存在这一角度所作的实存分析。

于是肯定哲学就有了历史性的特质。谢林费尽力气防止“历史性的哲学(*geschichtliche Philosophie*)”这个本就具有众多含义的术语有会带来误解。历史性的哲学,既不是历史的哲学(*Philosophie der Geschichte*),也不是哲学的历史(*Geschichte der Philosophie*),而是:它把宇宙直观为历史性的,也就是,把宇宙直观为被自由与行为规定的。一种像斯宾诺莎那样的哲学是非历史性的:个别的事物都只是根据一种无时间的必然性由绝对者中推出来的。类似于基督教哲学的,则是历史性的:实存以自由的行为为基础;这自由的行

为既是神性的,又是人性的。于是就可明白启示哲学的意义。启示,是启示哲学的客体,而不是权威。启示哲学指出,启示并不是对科学研究领域里的某些观点的传达,而是对不可事先思维的东西的显明(*Manifestation des Unwordenklichen*)——对于这不可事先思维的东西,本质描述(*Wesensbeschreibung*)无计可施。这种显明,就在自然与历史中;历史是启示的历史——这远不同于自然论与超自然论所说的那种意味。

既然存在的显明自身(*Selbst-Manifestation des Seins*)是出于自由与行为,那么,只有在无限的自由与有限的自由相遇处,才能够体验到它。谢林,正是在此种关联中揭示了“相遇”这个相当重要的实存论范畴,这远在当今犹太教和基督教的众多相遇哲学家之先。对物化的实存论抗议所提出的要求恰恰是,要与那个是存在的主人的东西(译注:指上帝)发生一种人格性的相遇。这里所说的,不是传统神学的那种糟糕的有神论,而是一种要从本体方面确立作为人格的人格的努力,譬如实存论的决心概念。谢林对于雅各比的感觉哲学的那场有名的攻击所满含的激情,只有这样来解释。他不愿承认,哲学只是进行物化的工具——物化在一切领域中都是工业时代的特质;他不想把人最要关切的事情弄成是由情感主宰的。

最后还要提一下谢林的精神概念,因为通过他的精神概念与黑格尔的精神概念的对立,实存论分析与本质论分析之间的对立得以昭示。谢林是用诸幂次来构造精神概念的。第一个幂次让精神具有一种由自身之内、由精神的本质的必然性中走出来、进行生产、于是失去自己的可能性。而在黑格尔那里,精神恰与精神自己的本质、与精神的过程的必然性紧密关联。在谢林这里,无意识的东西是属于精神本身的,而在黑格尔那里,由无意识的东西中产生

出来的激情只是一种手段,是为了偷偷地把本质结构现实化。由此,若用英语“*mind*”来表述黑格尔的精神概念,意思方面不会有大的偏差。而谢林的精神概念则不可能。

精神,作为两个幂次的统一,是这样—一个场所:在这个场所中,出于无意识把神话创造出来了。通过不断变化的结合,生命的那些原始强力——有意识的东西与无意识的东西,主宰着人的存在。那些原始强力均是实在的强力;由此,神话并不是朴素的科学,并不是诗人的想象——尽管这两者在神话那里均有体现,而是对一种存在关系(*Seinsverhältnisse*)的表达。必须要从实存方面,而不能只是从伦理方面(*ethisch*),对神话进行诠释。谢林的神话哲学和启示哲学,就是这样一种雄心勃勃的努力,它在材料方面虽已过时,但它的这一理念却是超越了时代的。倘若谢林的神话思想早已得到赏识,如今就不至于还要就神话的本质进行争论了。

174

六

当今天我们回顾这位在 100 年前走到人生终点的伟大哲学家——他把死亡所实现的本质化称作是人生终点——的时候,便面临着这个问题:为什么他那漫长的后期生涯并不曾历史性地产生确切的影响。可以列出一些阻碍其后期生涯产生影响的原因:时代处境的不适宜,未曾自作成全地将他的劳作公开出版,自己不倦地沉入新的问题,早先的辉煌,他的性格。可是,比所有这些更准确的是某个根本性的东西,某个排除了谢林在后期重振辉煌这样一种可能性的东西,那就是:不可能由实存论分析中推导出实存论回答的这种不可能性。谢林努力过,并生产出了一种哲学式的神学;这既不是真正的神学,也不是真正的哲学。神学家的任务,是

回答人的实存的问题以及人的实存与人的本质之间的冲突问题。而神学家能够援以为回答的基础的,只能够是启示,是存在强力的启示,它克服了本质与实存之间的冲突,必定出现在历史中。谢林知道这一点;可是,他又真的就是唯心论传统的传人,要沿用这样一种传统的内在思路。他遗忘了他自己一直在要求的,那就是启示的相遇特质。他同时代的人已感觉到了这一点;而我们今人,可以比他们更清晰地看到这一点。而我们还会看到另外一个他们所未曾看到的更好的东西,那就是:老谢林已先行讨论了我们当今时代的问题:人的实存总是在世界中的,在世界中受着最严重的威胁。回想起这一点,我们为他感到高兴,尽管我们知道他是失败了、我们也是要失败的。因为正是由于知道要失败,才生出了那最后的勇气,存在的勇气(*Mut, ja zu sagen zum Sein*)。