

绝对与人类自由——谢林《自由论》探析

谢地坤*

(中国社会科学院哲学研究所, 北京 100732)

[摘要]本文集中探讨谢林的《自由论》及其在西方哲学史上的意义,在指出虽然这部著作不足的同时,肯定谢林对自由及与之相关问题的发问,强调这是近现代西方哲学界对人类自身命运的一次重要思考。

[关键词]谢林 自由 体系 上帝 泛神论 善与恶

追究自由的本质,探讨与之相关的问题,在全部西方哲学中,始终是一个核心命题,同时也是最容易引起争议的问题。谢林在1809年发表的《对人类的自由本质及与之相联系的对象之哲学研究》(以下简称《自由论》)着重讨论了自由与体系的关系、泛神论的自由观、善与恶和上帝的人格化对整个世界的意义等问题,是迄今在纯粹哲学方面研究自由及与之相关问题的最深刻、最重要的著作之一,在西方哲学史上占有特殊重要的意义。后来的哲学家们对此书作出过许多评价,哲学家费舍尔(K. Fischer)曾经说,谢林这部著作“在这个最困难问题上所作的规定和探讨,在清晰和深刻方面都不愧是大师之作。”^[1]20世纪最有影响的哲学家海德格尔则说这本书“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”。^[2]

把握这本书的要义,分析它在西方哲学史上的意义和影响,就是本文力图达到的目的。

一、

按照谢林自己所说,《自由论》这本著作是对康德所提出的自由与必然这个二律背反问题的回答,他以前只在《哲学与宗教》中提过这个问题,但由于阐释不当,容易引起误解,所以,尽管他本人当时还没有形成这方面完整的思想体系,但他仍然坚持,必须对自由的本质及与之有关问题作一个比较明确的阐述。这样,谢林给自己规定的任务就是:首先发现和找到在哲学探讨中可以展示人的自由的正确概念;其次,由此去说明这个概念与一种科学世界观的联系。全部著作分为两个部分:第一部分主要是探讨自由与体系的关系,评价哲学史上、尤其是泛神论和当时占主导地位的唯心论对自由的想法,这个部分被谢林本人称为“导论”;第二部分则是阐述他自己在这个方面的观点。

谢林清楚地看到,像自由这样既具有一般实在性,又具有至关重要意义的概念,肯定不是单纯从属性的或次要的,“而必定是一个科学体系的主导性的中心”。^[3]这样,对自由问题的探讨就不能是个别地加以规定,而只能是通过证明它与整体的联系才能在科学上达到最终的完成。但是,很久以来一直流传着一种说法,即自由的概念与一般体系的概念是不相容的,而且这种说法迄今还在发挥作用。在许多人看来,任何一门哲学如果提倡统一性和整体性,它就必须放弃自由。谢林并没有对这种流行说法加以盲从,而是提出这样两个值得我们思考的问题,而它们又是相互联系在一起的。首先,这样的说法是深刻的,还是肤浅的,它是经过我们思想的检验,还只是我们人云亦云地盲目附和以往的说法,是我们必须加以思索的问题。如果思索的结果与流行说法并不相同,那我们就必须在哲学上认真彻底地去考察,自由概念是否确实与一般体系的概念相矛盾。

谢林认为,不论人们在这个问题上有多大分歧,但每一个人都会承认,个人的自由是与世界整体相联系的,因为人就生活在由许多人组成的社会中。我们由此在逻辑上完全可以说,肯定存在着某种与自由相融洽的体系,即使我们人类的知识不认识这样的体系,它也是作为一个整体存在于这个世界上,而且至少是被上帝的理智所了解。谢林的这个思考引起我们注意的地方是,他的这个思考有一个前提:世界必定会联系为一个体系,而这个体系所依赖的根据就是上帝,所以,神明必定知道这个体系。在谢林把自由与体系的关系交付给上帝的时候,他很清楚地知道,人们因此必定会提出这样的反证:在确定我们人类是否能够认识这种体系之前,我们首先必须考察人的认识能力。这样,这个问题就回到康德那里。

我们已经知道,在康德理论哲学那里,这个问题是作为二律背反而没有得到解决的。康德只是在实践哲学中提出,必然性统治着现象界、尤其是自然界,而人在世界上拥有选择的自由,即人的任务在于选择善或恶,康德正是把自由概念引入道德领域才使近代的道德哲学具有本质上的进步。但是,这样的自由没有任何经验内容,虽然它很纯粹,但却只是形式上的。道德哲学在根本上是属于实践哲学范围的,人在这里应当服从道德法则,遵循具体的道德规范,就此而言,人仍然服从必然,是不自由的。^[4]谢林并

不同意康德这种割裂理论哲学和实践哲学的解决办法。他认为，以康德为代表的唯心论虽然提出了关于形式自由的完善概念，但自由是生动的、现实的东西，而在唯心论这里只有形式自由，而没有实在自由。谢林感到奇怪的是，“康德在首先只是否定地通过独立于时间这点把自在之物和现象加以区分以后，并进而在其实践理性批判的形而上学讨论中把独立于时间和自由确实当作相关概念处理之后，并未继续想到把这个唯一可能肯定的关于自在性的概念也传输到那些他自己由以才直接上升到更高考察观点并超出否定性的事情上去。”^[5]谢林在这里明确反对康德以否定的观念去看待自由概念，而是强调自由应当是肯定性的概念，这就是说，自由既是自在之物的基础，更是我们人类的本质特性，不以这种观点去认识自由，而是从单纯的先验论去考察自由，就不可能从根本上澄清自由概念及其与之相关的问题。

对于费希特的建立在主观唯心论基础之上的道德世界秩序，谢林也予以了分析。他认为，在涉及人的认识的可能性和广度方面，我们只能确定这几种情况：或者是理性要求统一性，或者是自由与个人意志和情感相联系，或者是权力拒斥以统一性为目标的理性和以个人意志和情感为基础的自由。费希特虽然是要建立一种脆弱的道德世界秩序，但他不能确证对统一性的承认，更不能认真对待个人的情感，所以，费希特想要实现的道德世界秩序实际上是强调人的道德使命，“排除了”自由的体系，即使这种秩序的目的是合理的，它也只是在当下是正确的，或者说，它只是从历史发展的眼光来看是正确的。费希特并没有给出真正的自由概念，因此，从根本上说，他没有给出人类理性的根据。这种情况表明，“自由概念与世界整体的联系看来自然地一直保持其为一个必然课题的对象，不解决这一课题，自由的概念本身就将是摇摆的，而哲学就将是完全没有价值的”。^[6]

我们在这里可以清楚地看到，对谢林来说，无论是康德的自由与必然的二律背反，还是费希特的道德世界秩序，都是不可接受的，它们的根本问题就是在涉及自由概念的实在和有生命的部分——善与恶的时候束手无策，所以，用谢林自己的话来说，“自由概念所包含的那些最深刻的困难就其自身来看将同样不可能通过唯心论来加以解决”。^[7]谢林本人坚持主张，自由与体系的真正结合就在于通过己内之神去认识己外之神，这里的根据就是“绝对者”。他着重指出，我们在说这个体系为神明所知道的时候，并不意味着人在这里是完全无所作为的，恰恰相反，“哲学家之所以坚持这样一种神的认识，是因为他在把理智与恶纯然不味地分开时，只有他才是通过己内之神把握己外之神”。^[8]

谢林在这里是套用古希腊哲学家恩培多克勒的话，为自己把自由问题与上帝结合在一起进行辩护。这样，在谢林这里，体系与自由、理性与自由的矛盾就表现为涉及上帝的泛神论问题，或者换句话说，理性唯一可能的体系是泛神论。谢林因此就被当作一个泛神论者，而如何看待泛神论就是谢林必须回答的问题。

谢林首先对当时被当作泛神论的不同观点进行了具体分析。他认为，下面这几种泛神论观点都是靠不住的：①上帝就等于万事万物；②任何个别事物就是上帝；③世上的事物实际上都是虚无的。这些观点的错误就在于，它们混淆了造物者和被造物者的区别，对上帝和具体的有限事物进行完全的同化。而发生这些错误的根本原因是“对同一律的普遍误解，或者说对判断中系词意义的误解”。^[9]谢林因此从逻辑上对此作出具体分析。他认为，在我们说A=B这个命题时，虽然意味着A是B，但“ist”作为判断系词包含变动的因素，它强调的是重复意义上的同一性。更进一步讲，这里存在着逻辑主词与宾词的区分，前者是先行的东西(antecedens)，而后者是随后的东西(consequens)。我们在这种情形下说“物体是物体”这句话，主词和宾词显然是不同的东西，前者是指物体的同一性，后者则是指物体概念中所包含的个别一些属性。依据这种解释，主词是内涵的东西，而宾词则是外展的东西，主词与宾词并不完全一样，混淆它们之间的区别显然是不对的。同样，如果人们说世上的事物是虚无，那岂不是在说上帝之外一无存在，既然这样，上帝又何以能够是一切呢。这样的说法显然会使整个概念解体，它对精神的创造活动显得是过于粗拙了。

在谢林看来，与上面这几种经不住推敲的泛神论观点相比较，斯宾诺莎作为泛神论的经典作家，他的泛神论思想则明显不同，它包括两层含义。首先，斯宾诺莎的思想是表示事物内在于神；其次，一般事物与上帝有完全的区分。根据这个原则，当我们在这个学说意义上说，人是上帝的造物时，并不是说人与上帝是一回事，而是从重复意义上的同一性来理解上帝与人的关系，这里要表明的无非是这个意思，即人不是在上帝之外而是在上帝之内，并且人的活动本身也属于上帝。之所以这样说，就是因为人作为有限存在者必然是依据那个无限存在者（上帝）而存在，有限事物的概念只能是一个被推导出来的概念，只有上帝的概念才是原初的、唯一肯定自己本身的概念。当我们在明确了人既内在于神、同时又不同于神这个道理后，我们就可以知道，泛神论并不一定导致宿命论，也就是说，泛神论并非与否定自由必然地联系在一起，相反，我们通过对泛神论仔细探究倒是可以达到这种认识：“个体的自由几乎是同一种最高存在物的一切特性在一起，在矛盾中显现于他们的，例如其全能力量。”^[10]而上帝只能在与他相类似的东西中显示自身，只能在存在者的自由行动中显示自身，这些存在者虽然是以上帝为自身的存在根据，但他们自身像上帝一样也存在着。谢林由此得出结论说，人们所以认为在斯宾诺莎体系中缺少真正自由的概念，决非是他把事物置于神之内，而是在于他把一切事物都归于那些事物之中，所以，他的错误“是完全决定论的，而决非泛神论的”。^[11]

既然斯宾诺莎学说因缺少精神而导致决定论，而唯心论因为过于抽象而变得空洞无物，这就是说，并非某一个体系而是迄今所

有体系在认识自由概念及其相关问题上都有困难，那么，谢林在导论部分就得出这个结论：这方面的讨论如果不超出唯心论和泛神论的范围，就不可能获得正确的认识。谢林在这里非常明确说出自己的观点，他认为，“唯心论是哲学的灵魂，实在论是哲学的肉体，只有两者一起，才构成一个活的整体”。^[12]更直接地说，只有通过唯心论和泛神论加以扬弃，对实在论和唯心论进行互相贯通，才能形成一个统一的、活生生的自由概念。这样，谢林就给自己提出一个重要任务：为了解决迄今所有体系未能解决的难题——自由，他本人必须努力去发现一个全新的思想体系，既要超越唯心论那种自我是一切和一切是自我的形式自由，也要克服斯宾诺莎泛神论不能正确看待人类自由（作为善与恶的能力）的决定论。按照谢林的设想，在新体系中他打算着重从以下几个方面来探讨自由概念和与此有关的问题，它们是：自由的同一性和内在性的问题；自由的二重性；自由与神的关系，即流溢说的问题等，与此同时还要对哲学史上许多不同的哲学流派的观点加以梳理，把它们融入到自己的认识之中。谢林后来试图建立的“世界时代的体系”（System des Weltalters）和“实定哲学的体系”（System der positiven Philosophie）都与这个宗旨有关。对于这几个方面的关系，谢林后来在一封信中是这样解释的，“真正的东西就蕴含在这三者内部，并且具有这三者有机结合在一起的各个部分。流溢说的表象（只有）在一个要点上可以应用，在另外一个（也是唯一的）要点上则可以应用二重性，最后一个要点则可以应用中立的泛神论。我相信，我的论文将会以从未有过的清晰去表述这三个要点。”^[13]谢林强调，这里的关键是要把上帝设想为生动的爱，设想为活生生的自由之根据，这就意味着，自由之所以为自由，它不只是单纯意义上的自身意愿(sich-wollen)，因为自身意愿只意味着形式上的自由，自由同时还应当是实在的和现实的，它必然与世界生活的各个方面相关，其中就包含着恶的根源。我们在这里不能把恶的根源视为上帝本身，而是要把它视为与上帝相对立的图像中的东西，并且从中发掘出自由的本质。

二、

谢林在对文艺复兴以来的各种自由观加以评判之后，在《自由论》的后半部分就从上帝的启示、善与恶、人类历史的演变等方面来规定自由的概念和本质。篇幅虽然不大，但论证却相当敏锐和深刻。对于谢林的这种论证方式，就连思辨哲学大师黑格尔也承认，谢林的这部书具有“深刻而思辨的方式”。但是，黑格尔认为“这部书只是单独孤立地在那里，而在哲学里是没有单独孤立的东西可以发展出来的”。^[14]黑格尔的评价显然是依据他自己对同一哲学的理解，现在看起来是可以商榷的。

谢林在这里首先主张，如果我们确实要把自由纳入哲学世界观的意义之中，那么，我们的出发点就应该是一种真正的自然哲学的原则，因为“我们时代的自然哲学曾首先在科学中提出本质存在者就其是实存着的（Existierende）和就其是单纯是实存的根据之间作出区分”。^[15]对谢林来说，这种区分在这里具有特殊重要的意义，它不仅可以以此对上帝本身和上帝的造物进行区分，而且还可以对作为单纯概念的根据与作为实在和现存东西的根据进行区分。以这种逻辑推演下去，谢林自然可以这样说，“上帝在自身内具有的实存根据，绝对地看，亦即就他实存着而言，并不是上帝，因为它也只是他的实存的根据而已。它是自然，存在于上帝之内的自然，是一种诚然与上帝不可分离的本质，但还是与他相异的本质。”^[16]这样，自然在上帝那里仿佛是一种混沌、蒙昧的根据，是一种无意识的东西，上帝本身在不断地超越这种根据，去显现自身的本质——这就是上帝的启示。与此同时，从这种蒙昧的根据中激起和产生了一种向往启蒙的渴望，它所追求的目标就是豁然顿开的澄明，是上帝映像（Ebenbild）中的启示。这是一种知性，更是一种意志。渴望所进行的抵抗对于完善的诞生是不可或缺的，各种力量正是在抵抗中释放出自己的能量，显示出不同存在物的区别。谢林正是在这里看到自然哲学的意义，他认为，指明这个过程如何能够更接近自然的本质，通过区分存在物去展现最内在的东西，虽然看起来是一门完备的自然科学的课题，但它对理解同一本质物在自身内部所具有的双重原则具有本质性意义，换句话说，自然哲学所应用的区分原则对认识上帝何以进行启示是十分重要的。为了说明这个问题，谢林用重力与光的关系来比喻和说明这个启示过程，称它是摆脱遮蔽和蒙昧的过程，是晦暗通往光明的过程。

这里需要注意的是，谢林所说的自然、蒙昧的根据及由此产生的渴望和意志都发生在上帝之内。它是上帝此在的最初激奋，与此相应的是，在上帝之内还产生一种内在的反映性表象，上帝通过这个表象看到自身。在这里，渴望所进行的抵抗对于完善的诞生是不可或缺的，各种力量正是在抵抗中释放出自己的能量，谢林这里想表达的意思是：从蒙昧、晦暗的根据到可以预感的豁然顿开的澄明，从混沌不清的自然状态到上帝自身的显现，恰恰说明上帝自由创造和全能意志的可理解性和可直观性。在原始根据中包含一切没有规则、没有秩序、蒙昧不清的东西，通过上帝的启示，这些东西得到区分、纳入秩序并获得发展，混沌状态的原始统一性由此达到和谐的必然统一性。这种情况“正如在人之内创造某种东西时，通过思想在所有思想互相联系而又每种思想都阻碍另一种思想所呈现的混沌堆中区分自己，光明就出现于晦暗的渴望之中，而隐蔽地存在与根据的、把一切都统合于自己之内的统一性也就自行举呈出来”。^[17]而且进一步讲，上帝的这种全能统一性（All-Einheit）需要经过各个阶段的发展，通过不断提高的区分而展开

不同级次，所以，上帝的启示既是一种创造，也是一个过程，它“以一种内在的转变或始初晦暗的原则升华为光明作为目标”，

[18]通过不断克服抵抗、晦暗的意志，直至制服自身之内的自然，最终显现自己的普遍意志。

自然是上帝的造物，它与上帝既有相同的本质，也有相异的特质。由此推论，任何一种自然存在物由于这个起源在自身中就必然具有一个双重原则——神的原则和自然原则。两种原则建构出一种渐次的统一性，它表现为从原始统一性发展到绝对统一性，从不完善升华为完善。与此相应，这里就有两种意志。一种意志是上帝无所不在、无所不能的意志，它是照亮一切的光明，是最高级次的统一性，体现着尽善尽美。另一种意志则是与上帝意志相对立的意志，它是被造物的私意（Eigenwille），尽管这种私意最初也来源于上帝自身，但就其还没有提高到与造物主相同的完善统一性而言，它就是单纯的渴求或欲望，是盲目的意志。在上帝启示开始的时候，由于万事万物都包含在混沌的原始统一性之中，这时盲目的意志就是统治者，直到上帝启示的完成，全能的意志主宰一切，盲目的意志才可能不作抵抗而归于结束。

人作为存在者产生于自然这个级次，人同时也是上帝的造物，所以，在人身上既有神的根据，也有自然的属性。对此，谢林这样说：“在人身上存在着黑暗原则的全部能力，而正是在人身上同时也存在着光明的全部力量。在人身上有最深的深渊和最高的天穹，或者说是有两个中心。”[19]这就意味着，人来源于上帝的根据，但人却具有相对独立于上帝的原则。恰恰因为这个缘故，人既有行善的愿望，也有作恶的可能。如果说在上帝那里由于其不可分离的统一性，表现出的是善，那么，在人这里善与恶就必然是可以分离的，而这点恰恰就是善与恶得以实现的可能性。不过，谢林确信，人是不同于自然中其它种类的，只有在人的意志中存在着上帝的种子，只有在人那里还有封闭于深处的神的闪光，只有在人之内上帝爱过世界。因此，人是不会停留在自然级次那里的，在人这里会涌现出一种更高的东西——精神，从而使自身不再从根据上停止在晦暗的原则那里。如果说上帝在启示之初还万物混沌部分的状况，那么，正是人才区分了私意与全能意志，揭开了黑暗与光明的分别，从而使晦暗变得澄明。正是在这里存在着自由，并且显示出自由的必要性和重要性。由此来看，人产生于自然，又超越了自然。

应当说，谢林对人与神的关系的论述到此为止已经对中世纪神学思想、尤其是泛神论思想做了重要的发挥。但是，谢林并没有在此停顿下来，他接下来的阐述更为重要，充分表现了他对自由的独特理解，并且由此开启了他的晚期哲学思想。

首先，谢林认为，人作为个体是利己的，这是不言而喻的事实，但人却又因为具有精神——即使精神是作为上帝的存在而宣告出来——才是自知和自为的，因此，人性的本质就是精神的自我性（Ichheit），用谢林的话来说，“真正的自我性是精神，或者说，人是那种作为一种自我性的、特殊的（与上帝分开的）存在物的精神。”[20]这个观点几乎就是谢林关于人类学的主导性之规定，也是谢林在这个问题上的独特贡献。具体地讲，在谢林看来，由于人具有自知和自为的意识，人的利己性才能上升到理智，人性的本质因此而得到彰显；同时，又因为人的自然属性与意识的统一，精神的本质才得到体现。这样的人性已经决定，人是与上帝相分离、并且是不完全依赖于全能意志的存在者，因而人还是可以进行自我决断的自由和自为的存在者。谢林正是在这个意义上才说，人是自由的，行善和作恶在人自身这里都有其行动源泉。“人站在这个分界点：无论他想选择什么，都将是他的行动，但他不能停留在无决定状态，因为上帝必定会启示自己，并且在创造中一般也没有什么东西能保持为两可之间的。”[21]其次，谢林在承认人是自在自为的存在者的同时，并不认为恶在人类这里就一定会从可能性变成现实性。只有当人身上的内在神性被割裂，与上帝统一性相联系的纽带被割断的时候，恶作为私意才可能超过原始意志，并且去统治上帝的全能意志。由此来看，在自然结构中恶只具有可能性，而不一定具有现实性，人的感性、有限性、不完善性并不就是恶的来源，而只是人的此在的自然基础。这样，曾经被很多哲学家否定的人的自然属性在谢林这里就被颠倒过来。再次，谢林在强调人享有相对独立于上帝的自由之同时，并不否认人作为上帝的造物与上帝的联系，并且由此看到对立统一原则的普遍适用性。对谢林来说，上帝的启示和人的能动性都是必不可少的，缺少其中任何一方，上帝的普遍意志都不可能成为现实。之所以这样说，其原因就在于，善和恶这两个原则作为原始统一性在上帝之内是不可分离的，它们只有在人这里才可能分裂出来，因为“如若统一性在人类中和在上帝内一样是不可解除的，则人就将全然与上帝是没有区别的；人将会化为神，于是也就没有爱的启示和爱的感动。”[22]正是因为人冲破了原始统一性，人才具有从善或作恶的可能性，而上帝的至善全能这时才能得到显示，所以说，任何存在物都是在其对立面启示自身，上帝在这点上也不例外。没有恨就不能显示爱；没有对立就不能表现统一；没有原始原则在人类身上的分裂，上帝的绝对统一性就不能显示它的全能。一句话，上帝的至善至爱只有在人这里才可能变为现实。谢林由此不仅使纯粹哲学意义上的对立统一的原则从理论变为现实，而且还让它弥漫于整个宇宙，其思想之深刻、胸怀之广阔于此得到充分表现。

现在，谢林不仅是一个泛神论者，而且还把泛神论与一神教结合起来，并敢于对基督教的上帝评头论足。谢林大胆地假定，上帝虽然是全能的，但在混沌初始阶段，在上帝那里还有某些非上帝的东西，它们是蒙昧不清的原素，还未有善与恶之间的区分。上帝的启示之所以必要，就是因为原始统一性可以在人那里分裂，人具有作恶的可能。所以，谢林并不同意当时流行的把恶看作感性情欲、动物性或地上原则的观点，而是清楚地看到，恶在这里是否定的条件，它与上帝的绝对统一性在本质上并没有矛盾。恶在现实中无处不在的事实是与上帝的启示联系在一起的，上帝通过克服恶而昭示自身的全能和至善，于是，上帝的全部启示就与这种否定的条件结合在一起。为此这里还要设定出一种反抗上帝的统一意志的抵抗，上帝通过克服和消除这种抵抗而显示自身。这是一方

面。另一方面，人作为被造物天生就具有企图回到混沌状态的自然倾向，“因为仅仅在被造物中才能是以不可分割的方式结合了光明与黑暗或结合了这两种原则。”^[23]所以，在自然本身的创造活动中就存在着欲望和祈求，以一种特殊的此在方式保持自身。正是在这个意义上才可以讲，人的意志只可能是一种盲目的或晦暗的意志，是一种抵抗的意志，是一种反抗上帝意志的私意。但是，人因为自身的精神本质，人注定要超越这种自然状态。谢林因此认为，人们在解释恶这个无处不在的事实时必须指出，恶并不是由人创造的，人也不是被迫去作恶。人无论作恶或从善，都是人自己的选择，所以，恶与善都是人的自由决断的产物。

在对人的自然属性和精神本质确定之后，谢林开始讨论历史王国。在他的视野里，“精神的诞生是历史领域，正如光明的诞生是自然领域一样。”^[24]而且历史领域与自然领域具有很大的相同性，它们相互比喻和说明。对谢林来说，真正的历史演变，是指上帝的启示开始克服作为私意的恶，自然的意图在人的意识中得到改变和升华，尽管善与恶这时还处在对立之中，但上帝的爱通过人的统治已经在调和这种对立。与《先验唯心论体系》里的看法一样，谢林在这里仍然坚持这个观点，即在上帝启示和罪孽时代之前存在过“黄金时代”和“诸神和英雄时代”，这当然是指基督教之前的欧洲历史。所谓“黄金时代”是指人类远古时期，那时的人们还不会有关于道德与罪孽的意识，所以，“这是一个有幸无决定的时代，在那时既无善也无恶”。^[25]尔后兴起的“诸神和英雄时代”则是自然全能的时代，神的自然力量通过神谕指引和塑造人们的生活，并且表明人们可以自为地做什么。在这个时期，诸神都统治过地球，享有过王侯的地位，并且建立了一个庞大的世界帝国——罗马帝国。但是，完善的统一性不可能来自于自然的根据，所以，这个帝国终究归于灭亡，诸神体系分崩离析，恶又重新出现，并采取了绝对性的姿态去反抗上帝。“这又恰如正是地球第二次变成洪荒空虚的时刻才成了精神的光明诞生的时刻。”^[26]这时，上帝的力量与魔鬼的力量针锋相对，统一性与力的分裂针锋相对，为了拯救人类，上帝的启示通过在人身上的映像而实现，因为只有人格的东西才能拯救人格的东西，上帝变为人是为了让人回到自身。所以，这个阶段又是奇迹和象征的时期，上帝是作为精神、作为现实的行动显现自身。

通过回顾历史，谢林确定了这个事实：恶虽然不是原初性的，但它普遍存在的事实就说明它具有必然性，这正是人把作恶的自然倾向变为自己行动的原因，这样，人在规定自身本质的理智行动中就使自己归入到这种必然性之中。但另一方面，恶是一种独特的、自由的行动，它表现为个人的行动和罪孽。这里的核心问题是在观察人的行为时如何解释这种自由与必然之间的统一性。谢林认为，迄今为止的决定论只是强调事物的决定因素，如外在的，内在的，机械的或物理的原因，而唯心论则单纯重视意志或随意性，他们都只是看到这个问题的某一方面，因而就不可能解答人为什么自由地趋恶的难题。这里的关键是如何理解自由，因为按照通常的理解，自由是一种完全不确定的能力，没有非此即彼的确定理由，而完全是因为其有所欲求。谢林不同意这种肤浅的认识，在他看来，这种理解虽然在把人类本质理解为自为的理念上具有一定的积极意义，但由于它只是把非规定性应用于个别行动，由此就会引申出一些毫无意义的东西。而且证明这种理解的唯一方法只可能诉诸事实，比如说每个人都有权利伸出胳膊或抽回胳膊。但是，这种证明是无意义的，“因为它是对特定根据的无知，推论其无在。”^[27]更有甚者，这种理解还把个别行动的一种完全偶然性当作根据，这对谢林来说是绝对不可容忍的，这是因为偶然违背理性，也违背整体的统一性，所以，谢林在这里斩钉截铁地说：“如果自由不外只是通过行动的完全偶然性才能加以拯救，那么自由一般地也就无可拯救。”^[28]

在谢林看来，自由是与理智联系在一起的，“自由的行动直接产生于人的理智性东西”，^[29]同时因为一切存在者的理智本质都不会被任何先行的东西所规定，它本身作为概念的绝对统一性已经先于任何其它东西，以便个别行动可以存在它之内，所以，自由行动又必然是一种确定的行动。这样，自由与必然的统一性就是一种内在的、来源于行动本身的必然性。进一步讲，由于理智本质是个人的自由行动，所以，一切个人行动都是自由的；又由于一切行动都是理智的，所以，一切行动又是必然的。正是基于这样的认识，谢林对自由的本质作出这样的规定，“理智的本质如果确实是完全自由而绝对地行动的，那么它确实也是能够依据它自己的内在自然本性行动，或者说行动只能从它的内在东西按照同一性规律以绝对的必然性而产生，然而这一必然性也是绝对的自由，因为自由是在于依据理智本质自己的各种法则而行动，并且不为自己之内的任何其他东西所规定，也不为自己之外的任何其他东西所规定。”^[30]

谢林把自由的本质与人的理智结合在一起的思想，是对西方哲学传统中关于自由理论的一个重要发展。如果说奥古斯丁从伦理意义方面阐述自由的重要性给予谢林启发，那么，霍布斯和康德的自由理论则对谢林具有直接的影响。霍布斯曾经纯粹地设定，绝对的没有法则与非自由完全是一回事，因为一个绝对的、没有法则的状态同时也是绝对的不自由，每一个人在这种状态中都会遭受所有人对所有人的压制。这就是霍布斯国家哲学中的“所有人对所有人的战争”（bellum omnium contra omnes）学说的思想基础。康德重视自由，但自由在他那里始终是与法则交叉在一起的，康德的贡献在于给出了自由与法则之间的先验建构。谢林从这些

先辈的学说中清楚地看到，没有绝对的自由，而只有加以规定的自由，这个思想具有真理的因素。留给谢林的任务，就是回答康德没有解决的自由与必然相统一的问题。

三、

对于自由与必然的统一性问题，谢林解释说，自由和必然是作为同一本质而交互存在的两个方面，注意前者，它自在地表现为自由；注意后者，它在形式上却是必然性。当我们从某一个方面去观察它，就会觉得它们非此即彼，不是此一就是彼一。康德虽然已经认识到自由与理智的联系，但却没有把这个认识进行到底；而费希特则把自我意识的设定看着是人的行动来源，并且想以此解决自由与必然的二律背反问题。但谢林认为，这种意识并不是第一位的东西，它事实上是以存在为前提的。即使最初的存在不可能被认识，它也是一种实在性的自我设定，是一种原始的意志活动，正是它使事物本身成为某种东西，它因此也是一切事物的本质性根据。由此来看，存在者的最初行动不可能出现在意识之中，我们只能感觉到，我们的本质就蕴含于行动之中，并且可以由这种行动去推演其发生的原因。谢林援引路德的话说，犹大背叛基督，并不是他没有意志自由，而是他命中注定是这样的叛徒。谢林正是在这个意义上说，“自由行动正如先于本质一样也先于意识，它方才在创立这种意识，但是它终归并不因此就是人在任何时候都没有意识的行动。”^[31]存在主义者萨特后来就受到谢林的这个思想的启发，并由此发展出“存在先于本质”的著名观点。

谢林对自由的本质和自由与必然的统一性的论述并没有就此而停止，因为如果这样，从他的这个观点必然会推导出这样的结论：人的行动——无论是向善还是作恶——都是先天规定的，自由则是毫无意义的。为了避免这样的结论，谢林紧接着就说，假如说人是一个天生的作恶者，那也仅仅是从原始的和极端的意义上而言的，人的道德存在的根源，或者更直接地说，人的本质就是理智，所以，“并非激情本身就是恶，也不是我们只与血肉进行斗争才是精神，而是与我们之内和之外的恶进行斗争才是精神。”

^[32]正是因为人具有理智的本质，理性才没有被妄想搞糊涂，精神才没有被引入歧途，生活才没有被颠倒。也正是由于这个原因，人在丧失原始自由后，仍然存在向善的可能性，换句话说，人依然享有选择善或恶的自由。所以，以此推演下去就可以说，在人们思考和权衡恶和善的时候，伦理学的意义与宗教信仰就凸现出来，因为这时一方面私意会诱导人们离开上帝的普遍意志，另一方面上帝的意志还在进行启示，并以此束缚人的意志。在这种状态下，认识神的光明并不是简单讨论神的恩赐或惩罚，而是一种实实在在的实践，是认识真理和善良的行动。

现在，谢林就把这个问题的全部研究又推回到起点，他提出的问题是：既然存在着恶，那上帝作为伦理本质与恶有什么关系？如果说上帝曾经以启示为意志，那他是否也曾以恶为意志，而且这一意志又何以能同他之内的神圣性与完善性相协调？谢林对这些问题的解答完全不同于康德、费希特，而是有着一种地地道道的神学口吻。他断言道，如果上帝的自身启示是自由的和自身觉悟的行动，那上帝本身就必须是有人格的，这是因为“上帝由于他之内的理想性原则与独立的根据的联系而就是最高的人格”，或者说，“如果这两者的生命统一性是精神，那么上帝作为两者的绝对纽带，便是优秀和绝对知性中的精神”。^[33]上帝恰恰是通过与自然的联系而证明自己的人格，这是上帝自身启示的唯一内容。以此来看，在上帝之内存在着根据的意志和普遍的意志，前者是同一物诞生自己的渴望，后者则是上帝的爱通过话语表达于自然之内。如果说根据的意志不是随意性的，那普遍的意志或者说爱的意志则是与自由相同一的，而且这种自由从其最内在的本质来说具有伦理的必然性。因为在上帝之内根据意志与普遍意志是一致的，在上帝那里不存在恶的可能性，这就是上帝的全能。

但是，上帝的“创造绝非成果，而是一种行动”，^[34]在创世中出现的让步、分歧、反抗等都是上帝启示中难以避免的，更确切地说，是上帝的某种安排。为了防止恶的泛滥，拯救人类，耶稣才以身殉道，这就是所谓“为了使恶不存在，上帝本身也必须不存在”。^[35]因此，上帝启示的目标就是善，它决不能被看着是一种有条件的随意行动，而是一种伦理上的必然行动。但另一方面，为了实现这个目标，就需要激起一切力量，其中就包括作为善的对立面的恶。恶在这里不是匮乏，是实现善的条件和因素。从这个观点来看，恶不具有自身独立的能力，并不能真正构成与善的有效对立。在上帝之爱的光照下，启示的终点就是善排除恶，使其成为完全的非实在性；自然中的私意与上帝的普遍意志结合起来，原初性的善与永恒统一性的善结合起来，实存的东西与实存的根据结合起来。一句话，“爱是一切中的一切”，^[36]只有爱才能使一切分离最后到达绝对的同一体。

现在我们已经清楚地看到，在谢林这里，自由与必然的统一性最终归结于上帝的普遍统一性，并且与上帝的存在状态或启示联结在一起。这就是说，人类的自由和必然可以从上帝的存在或启示的过程得到解释，这个过程分为这样几个阶段：从上帝的原始状态到上帝的启示状态，再从启示状态中的各种对立的展开到启示的实现和完成状态。与此相应，这个过程又可以表达为：从无差别的原始统一性，经过克服和解决一切对立，再回到超越所有对立的绝对统一性。这样看起来人类自由的问题已经被谢林化解为“从上帝到上帝的过程”，正是在这里谢林受到很多人的批判，他的这本书也被某些激进的思想家批评为“他的哲学趋于反动的宣言”。

书”。

我们在承认这种批判的部分合理性的同时，还必须看到谢林《自由论》的积极一面。首先，在基督教占据统治地位的社会里，谢林对泛神论加以改造，并以此来评判至高无上的上帝，说在上帝那里还有某些非上帝的东西，上帝还必须通过自己的启示去克服它们。敢于说这番话本身就是需要勇气的，这决不是把哲学的探讨当作神学的宣示。其次，谢林看到自由决不是空洞的概念推演，而是一个具有实在性的概念，它是与世界整体相联系的。这就是说，每个存在者本身是自由的，但他们还必须受到其它存在者的制约和规定，从这点来看，人并非是完全自由的，还必须服从命运的安排，即遵循必然性，所以，自由与必然相互存在于对方之中，没有自由就没有必然，没有必然也无所谓自由，真正的自由就是遵守必然。再次，谢林与奥古斯丁一样，把自由与善与恶的选择结合在一起，从而使这个问题的研究具有道德哲学的性质。谢林已经看到，恶与善都是人的自由的产物。在所有存在物中，只有人在作恶方面是得心应手。但恶本身并没有力量，揭露恶，并把善与恶区分开来，提高人的道德意识，让每个人都必须对自己的行为负责。这样，不仅自由与我们的生活联系在一起，而且作为真正知识的哲学也确定了自身的使命——这就是道德定向。很显然，这个解答比康德把自由与必然作为二律背反悬搁在那里合理得多，也比费希特过于强调道德规定而忽视自由的道德世界秩序合理得多。

当然，正如黑格尔说的那样，谢林在这本书里单独孤立地突出了自由问题，而对理性与信仰、哲学与宗教这些基本而又是最前提性的问题却没有进行解答，这明显是这本书的不足。谢林后来一直想解决这个问题，然而直到去世也没有给出答案。不过，需要强调的是，尽管它有种种不足，但谢林提出自由以及与之相关的上帝、必然性、善与恶等问题本身就具有极大价值，这是西方哲学继奥古斯丁之后对这些根本性问题进行的又一次关切和思考。在认识真理的过程中，问题的提出并不逊于问题的解答，比如，数学中的“哥德巴赫猜想”曾经和正在激励着几代人去攀登数学王国的顶峰，而谢林提出的自由问题更是关乎人类自身的命运，它远比自然科学中的问题宏伟和深刻。或许正是基于这样的原因海德格尔才说，谢林的这部书是西方哲学史上最深刻的著作之一。

载于《现代哲学》2004年第一期

* 作者简介：谢地坤（1956年—），江苏南京人，中国社会科学院哲学所研究员。

^[1] K.Fischer《Schellings Leben,Werke und Lehre》，Heidelberg,1902年。

^[2] 海德格尔《谢林论人类自由的本质》，薛华译，辽宁教育出版社，1999年，第3页。

^[3] 谢林《自由论》，载《谢林论人类自由的本质》，第258页，出处同前。

^[4] 关于康德的道德哲学历来有很多争论，晚年的阿多诺在《道德哲学的问题》一书中对此有相当详细的分析，他认为康德的理论哲学与实践哲学的分离实际上削弱了人的自由潜能，“因为在第二自然中，即在我们所处的广泛依赖性之中，是不存在自由的；因而在这个被统治的世界中也没有伦理学；所以，伦理学的前提就是对被统治的世界进行批判。”参见阿多诺《Probleme der Moralphilosophie》第261页，Suhrkamp出版社，Frankfurt a.M.,1997年。

^[5] 谢林《自由论》，第272页。

^[6] 同上，第259页。

^[7] 同上，第273页。

^[8] 同上，第259页。

^[9] 同上，第262页。

^[10] 同上，第260—261页。

^[11] 同上，第270页。

^[12] 同上，第276。

^[13] 《F.W.Schelling: Briefe und Dokumente》hrsg.v.H.Fuhrmanns,Bonn,第三卷，1975，第604页。

^[14] 黑格尔《哲学史讲演录》第四卷，商务印书馆，1996年，第271页。

^[15] 谢林《自由论》，第277页，出处同前。

^[16] 同上，第277—278页。

^[17] 同上，第281页。

^[18] 同上，第282页，译文有改动。

^[19] 同上，第283页，译文有变动。

^[20] 同上，第284页。

^[21] 同上，第292—293页，译文有改动。

^[22] 同上，第292页。

^[23] 同上，第293页。

- [24] 同上，第296页，译文有变动。
- [25] 同上，第297页，译文有变动。
- [26] 同上，第298页。
- [27] 同上，第300—301页。
- [28] 同上，第301页。
- [29] 同上，第302页。
- [30] 同上，第302页。
- [31] 同上，第304页，译文有变动。
- [32] 同上，第306页，译文有变动。
- [33] 同上，第312页。
- [34] 同上，第313页。
- [35] 同上，第320页。
- [36] 同上，第325页。