

从原始直观到天才直观

——谢林《先验唯心论体系》之解读

谢地坤

关键词：谢林—先验唯心论 直观 意识 同一性

提要：谢林的《先验唯心论体系》把全部哲学表述为意识的发展，涵盖了从原始自我到理智直观、从理论哲学到实践哲学、从自然合目的论到艺术哲学的全过程，最后到达自然和精神的绝对同一性。谢林开创的这种思想和方法对黑格尔具有重要的范式作用，极大地推动德国古典哲学的发展。本文通过解读这部著作，充分肯定了谢林同一哲学的历史意义。

谢林在1800年发表的《先验唯心论体系》是其最主要的代表作，它标志着谢林哲学体系的确立。按照谢林自己所说，“这部作品应看成是作者有关自然哲学的著作的一部必要的姊妹篇”。^[1]这就是说，年轻的谢林在研究自然哲学的同时，也以极大的热情继续关注先验哲学的问题。在他的视野里，虽然自然哲学与先验哲学研究对象不同，但它们却是相关的。自然哲学的出发点是客观性，它要回答的问题是，人们如何获得关于客观东西的知识；先验哲学则把主观性看作第一位和绝对的，并且以此去解释，主体如何到达意识，并进而使知识具有客观性。谢林的这个思想构成一种既对立又平衡的图示，如果说自然哲学考察的是自然的历史，那先验哲学就是探索自我意识的发展历史。对谢林来说，对自我意识的探索只能以自我直观的提高过程为依据，所以，这本书“是从自我意识的最初级的、最简单的直观开始，而到最高级的，即美感的直观为止”。^[2]具体地讲，这个过程包括单纯的质料和有机体，再从有机体开始，经过理性和随意性，到达艺术里的自由与必然的最高统一，也就是说，艺术最终构成自然和精神的穹顶。这样，这部著作实际上就是描述人类精神发展的“奥德赛”。

然而，从这部著作问世直到今天，围绕它的争论就从未停止过。本文试图通过解读《先验唯心论体系》，结合现代哲学家的评价，指出它的基本内涵及其在西方哲学史上的意义，从而有助于我们理解和把握德国哲学发展的内在逻辑。

一、

在这部著作一开始，谢林就说，“这部著作的目的正是要把先验唯心论扩展成它实际上应当是的东西，即扩展成一个关于全部知识的体系，因而不是仅仅一般地证明这个体系，而是用事实本身证明这个体系，就是说，真正将这些问题推广到关于主要知识对象的一切可能的问题上，无论这些问题是先前已经提出而没有解决的，还是通过这一体系本身才能构成和新出现的。”^[3]谢林在这里已经暗示，他与费希特一样，提出的也是关于知识的来源、形成、对象、体系以及与此相关的问题，但是，他对这些问题的解答并不与费希特完全一样。

在谢林看来，这里的关键在于，是要把哲学的各个部分视为一个连续的序列，把全部哲学表述为自我意识不断发展的历史；不仅要精确地划分这个历史的各个时期，而且还要表现出它们是一个前后相继的过程，从而赋予整个历史一种内在联系。直观的诸阶序就表现了自我意识的这种持续不断的历史，它从最初级的自然中的自我直到最高级次的人的意识，从理论哲学直到实践哲学，从自然的合目的论直到艺术哲学。谢林很清楚地看到，这样一门哲学涵盖了自然和理智两个领域，仅仅依靠自然哲学或先验哲学都不可能完整地表达它，只有这两门科学共同努力，才能完成这个课题。谢林之所以提出这种两门科学相互补充、进而完成哲学体系的思想，其根据就是他始终关心的这一问题：什么才是真正的知识，换句话说，知识中的真理根据是什么？

在讨论“先验哲学的概念”中，谢林对这个问题予以明确地回答。他认为，“一切知识都以客观东西和主观东西的一致为基础。因为人们认识的只是真实的东西；而真理普遍认定是在于表象同其对象一致。”^[4]对知识中的客观东西和主观东西，谢林具体解释说，我们知识中的所有单纯客观东西的总体，可以被称之为自然；所有主观东西的总体可以被称之为自我或理智。这两个概念本来是互相对立的，自然被认为是仅仅可以予以表象的东西，是无意识的，而理智则被认为是仅仅作表象的东西，是有意识的。但是，本身无意识的东西和有意识的东西在任何知识中都必然有某种彼此会合的活动。“哲学的课题就在于说明这种会合的活动。”^[5]显而易见，谢林的这个思想既不同于康德的主客分裂的二元论，也不同于费希特的绝对的主观唯心论原则，而是企图在主客同一的基础上解决知识中的真理问题。

但是，谢林毕竟是客观唯心论者。他一方面强调，在这种真正的知识中，主观东西与客观东西是同一的，严格地讲，我们不能说它们中的谁是第一位的，就是说，我们不能说主观东西或客观东西谁享有优先性，它们是同时的，是绝对的一回事。另一方

面，他又说，在进行哲学解释时，人们必然会把主观东西（理智）或客观东西（自然）设定为这种知识同一性中的先决条件。因此，在解释这种理智与自然的会合或者知识同一性时就可能出现两种情况：“或者使客观的东西成为第一位的，这样问题就在于，与它一致的主观的东西何以会归附于它”。“或者使主观的东西成为第一位的，这样课题就是，与它一致的客观的东西何以会归附于它。”^[6]把客观东西设定为第一位而产生的疑问是自然科学、最终也是自然哲学的核心问题；客观东西原本与主观东西相一致，现在让它归附于主观东西而产生的疑问就是先验哲学的独立问题。谢林相信，对这两个不同问题的解答就会产生两门彼此独立的哲学学科，分别代表两个不同的哲学方向。

谢林相信，这两个哲学方向表现了精神的两个系列，一个是自然产物的系列，另一个就是自我直观的系列。他在这里接受和改造了莱布尼兹的思想，他认为，如果说创造客观世界的能动性最初与表现在意愿和认识中的能动性是同一的，那么，在自然与理智、实在世界与观念世界之间就有一种预定和谐，这种能动性就是这两个系列能够实现和谐的根据。所以说，“如果在观念世界和现实世界这两个世界之间没有存在着一种预定和谐，客观世界怎么与我们心里的表象适应，同时我们心里的表象又怎么与客观世界适应，便是不可理解的。”^[7]但是，在后来的发展中，这种能动性受到不同的规定，它在自然哲学中表现为绝对的创造，而在先验哲学中表现为意识或“直观的历史”。但是，仅仅考察前者或后者都是不够的，因为真正的知识是以主观和客观这两个对立面的会合为前提的，并且是一种经过中介而实现的活动，这个中介也是知识的唯一根据。哲学的任务就是去发现和阐释这个根据。

对谢林来说，自我意识就是这种联结主观和客观的中介，它具有主观和客观的直接同一性，所以，自我意识是先验哲学的原理，也是知识的最高原理。对此，谢林说得非常明确，“至于说自我意识是个坚固的立脚点，对我们来说一切都系于这个点，这是无需证明的。”^[8]他同时还认为，自我意识是一种同时创造自己的对象的认识活动，是一种总在进行创造的理智直观，创造者和

被创造者在这种直观中是同一个东西。因此，“理智直观是一切先验思维的官能”。^[9]在这种主客同一的二重性活动中，意识表现为直观的行动，自我通过这种直观在一切规定之前就了解自身，并且进行创造活动。在从自我的无限直观能动性过渡到自我的自身关照中，自我实现自身的主客二分，知识的全部结构由此而得以产生。直观这个元素对我们一切知识都是奠基性的，原始的主客同一由于直观而区分为两种能动性，一种是观念的、无限的能动性，另一种是有限的、实在的能动性。观念的能动性始终在上升(potenzieren)，出现在意识的一切形态中。

这样看来，谢林所设计的先验唯心论体系实际上就是意识本身由同一到分裂、再由分裂到同一的发展史，是意识的一种不断提高自我级次的活动，它的全部方法就是把自我从自我直观的一个阶段引导到另一个阶段。同时又因为谢林认为，这种在意识中被确立为观念东西与现实东西的绝对同一性，在哲学中只能设想为是连续出现的，所以，意识的分裂往往不是那么明显。只有对意识的发生和演变予以具体和详细的展开，人们才能认识这种以先验论为原则的理论哲学体系和实践哲学体系。

谢林认为，意识在理论哲学体系中经历三个时期。第一个时期是“从原始感觉到创造性直观”，它旨在说明自我怎样直观它自身受到限制和怎样直观它自身是进行感觉的。我们的出发点依然是自我的概念，这是涵盖主体和客体、观念与实在两方面的统一概念。尽管自我意识在其本原上是纯粹观念的，但自我对我们来说是通过意识、并且作为纯粹现实的东西而出现的，自我通过直

观活动得到直接的限定。因此，被直观与存在是同一回事，“自我意识的活动是观念的，同时又全然是现实的”。^[10]但是，需要注意的是，自我意识中表现出来的这种主客同一性和观念与实在的同一性并不是原初就有的，而是经过第三者——中介被创造出来的东西。因为自我意识本身就包含着对立的主体和客体，而我们意识到的最高东西则是主客同一性，所以，这里的中介“必定是摆动于对立方向之间的一种活动”。^[11]这个中介就是感觉，观念的能动性与实在的能动性都在第三者——感觉这儿得到统一，感觉的主体由于自身能动的本质而成为理智，所以说，“认识的所有实在性都维系于感觉，一种哲学如不能解释感觉，就足以因此而一

败涂地。”^[12]但是，感觉的产生并不能解释为单纯的接受性，因为感觉受因果律的规定，而因果律只同类事物之间才是生效的。所以，谢林又认为，我们可以把这种表象称为存在的一种方式，当我们把（物质性的）存在看作创造性的东西，这种存在就是一种知识活动，反过来说，如果我们把知识活动视为创造的产物，这种知识活动就是存在。这样，在创造性直观这个阶段，因为对感觉的直观，内在与外在开始得到区分。

理论哲学体系中的第二个时期是“从创造性直观到反思”，它旨在说明自我是如何直观它自身为创造性的。解决这个问题的难点在于，“因为自我是在进行直观，它也就完全被束缚在创造性活动里，不能同时既是直观者又是被直观者”。^[13]谢林在这里对第一时期的思想进行了继续推演，他清楚地看到，一切意识都是从自我感觉开始的，当自我把对象与自己对立起来时，它已经有了自我感觉。而使自我变成自己的对象的唯一方法，就是自我对时间的意识。在谢林看来，这不是从外面附加给直观的时间，而是作为单纯的点、作为单纯的自我与外在对象之界限的时间。正是在这个意义上，谢林说：“时间并不是某种不依赖于自我而流逝的东

西，恰巧相反，从活动上看，自我本身就是时间”。^[14]时间在这里是使自我成为自己对象的内在方面。在外在方面，当自我在这种行动中使自己与对象对立起来时，那对象就成为对任何内涵的否定，也就是说，对象必然会表现为纯粹的外延。这时就出现了空间。时间与空间是同时产生的，两者互不分离，但又彼此限制和规定，所以，“只有通过空间，时间才是有限的，只有通过时间，空间才是有限的”。^[15]谢林正是借助于时间的内涵性和空间的外延性而把直观区分为内在直观和外直观两种形式，并以此推演出直观的内在职能和外直观、偶性和实体等形式和范畴。这些区分不仅使自我直观到自身与对象的区别，而且还使一般创造活动过渡到自由的反思活动。如果说在第一时期主客开始区分，那么在第二时期，这种区分的交互作用就已经被直观到，自我既是观念的又是现实的。再从自然界的发展对先验唯心论的证明来看，意识的起点是存在与直观的原始同一性，而在理论哲学体系的第二时期，观念的自我与现实的自我的交互作用则是通过有机体来实现的，因此，有机体的演变在这里也是对自然界建构的平衡。

理论哲学体系的第三个时期是“从反思到绝对意志活动”，谢林在这里必须回答的问题是，为什么我们觉得整个外部世界不是像我们的有机体这样，换句话说，我们的对象为什么可能被设定为在我们之外的东西。对此，谢林的解答非常明确，“对象似乎离开灵魂而进入我们之外的空间，这一般只有通过概念和产物、即主观的东西和客观的东西的分离，才是可能的”。^[16]理论哲学在这里就进入反思阶段，抽象、范式、范畴等概念是必不可少的，而谢林特别看重抽象、尤其是先验抽象。他认为，经验抽象是判断的条件，而先验抽象是经验抽象的条件，它表明理智是怎样把对象和概念分开，“因此先验抽象是每一判断（包括最普通的判断）的基础”。^[17]设定和关联的条件都存在于抽象的判断之中，理智又通过范式化使对象和概念联系起来。作为理智的自我就是通过抽象而摆脱直观，并因此而作出进一步的设定，绝对的抽象就是意识的开端。

理论哲学体系的所经过的这些历程，谢林又用理智反思的三种情形予以概括：一是反思对象，它产生的就是直观范畴或关系范畴；二是反思自身，它产生的就是量的范畴，量与范式结合就是数，然后再由数就进入质的范畴；三是反思对象和自身，这是最高的反思活动，因为它既是观念的又是现实的，所以，这里产生的就是可能性、现实性和必然性的概念，它们构成理论哲学的拱顶。

二、

在谢林设计的先验唯心论体系中，在自我直观结束的同时，就是有意识的反思开始。这就是说，自我由于意识到先验抽象，才可能使自己自为地超越一切对象之上，才可能把自身认作理智。然而，这种把自身当着理智的行动是绝对的，自我从此就不可能再用理智行动进行解释，理论哲学的锁链因此而中断。在理论哲学超越自己的界限时候，我们就进入实践哲学的领域，因为实践哲学仅仅是用自由意志、无上命令等公设来确立自身的。这样，由自然建构和意识形成的两个序列也都归入到自我意识的精神中，进入到自由意志的序列里。

正如谢林自己所说，他在这里阐述的实践哲学体系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”。^[18]他把这个部分归结为以下几条原理：第一条原理是，绝对的抽象即意识的开端，只能从理智的自我决定得到解释，这个原理着重解答理论哲学与实践哲学的共同原则；第二天原理是，理智的自我决定的活动，只能由这种理智之外的一种理智的特定行动得到解释，它要对意志活动、对自我何以会成为客观的问题作出说明；第三条原理是，意志活动必然是以外在对象为目标，这条原理给出了实践哲学的基本规定，如道德法则、自由、随意性、无上命令等，这里的主要内容是历史哲学。

在谢林看来，意识的开端来源于理智涉及自身的一个行动，这是理智的自我决定或理智自己对自我的行动，这里的关键在于，这时的自我自为地进行创造活动，具有提出理想和实现理想的二重性，这是实践哲学的依据。虽然自我在理论哲学阶段也提出理想，但这只是一种下意识的创造，而“在实践哲学中概念与实践、提出理想与实现理想完全是一回事。”^[19]理智的决定是最广义的意志活动，它作为意志活动就必定有意向，即指向一定的对象，所以，它虽然是自由的，但它又表现为一种欲求(Trieb)或意愿(Wollen)。一俟自我把这种欲求或意愿指向某个特定对象，那么，理智的活动就会因此而受限制，因为如果我能希求一切东西，我就决不能希求某种确定的东西。这样，通过自由而成为可能的行动就是现实的。进一步讲，自我的这种行动本身是自由的和有意识的，既然它受到限制，那这种限制就不是在它自身之中，而是来自于自我之外的其它理智的行动。这就意味着，在自我以外存在着诸多理智，而自我作为有意愿的、自由的存在者，首先必须是客观的和现实的。对于自我的自由在涉及对象方面受到限制，谢林认为，这不是自由被取消，而只能说自我在对象中遇到阻力，需要自我作出自我限制，反过来说，这同样意味着，自我需要作出自我决断，就后者而言，自我在涉及特定对象时仍然是自由的。

不过，全部意志活动不只是这种客观的、现实的活动，它还包括既是观念的又是现实的活动。意志中的这种主观或纯粹观念的东西并不指向任何外在事物，而是仅仅指向那种包含在意志活动本身中的客观东西，这种东西无非是自我决定本身。自我决定本身是一种纯粹的意志活动，是有意识的自由或“随意性”，它必须由一条公准来规定，这就是“你只应该希求一切理智所能希求的东西”。^[20]这就是说，作为纯粹意志的道德只有通过外部世界才能成为客观的，于是，道德法则就进入自我意识之中，并作为自我

意识的条件而演绎。

谢林与康德和费希特不同，后者是用专著来讨论实践哲学遇到的国家制度和法律规则，而谢林对此仅仅在这一章的“附论”中去予以简单的讨论。关于法律，谢林非常明确地说，其本质就是强制作用，它保证个人自由在一切存在者的相互作用中不被取消，它只是“针对那种从个人出发、又返回到个人的私欲”。^[21]由这种法律建立起来的法律制度仿佛就是更高级的“第二种自然界”，在这里没有私人感情，而只有正义与非正义，任何干预他人自由的私欲都会受到法律的惩戒。谢林在这里还看到，一个国家的法律制度的完善还不够，为了使各国摆脱相互对立的自然状态，还必须使法治原则得到普遍传播，并建立一种超越各个国家组织、保证各国制度的国家联盟，“它可以调度一切其它国家的力量，去制裁任何一个图谋不轨的国家”。^[22]

但是，对谢林来说，实践哲学最终要解决的是自由与必然性相统一的问题，而他对这个问题的解答，则显然不同于康德那种把自由与必然作为无法解决的二律背反而悬搁起来的二元论，他把这个命题演变为历史哲学的建构，变成绝对进行启示的历史。而他的历史观也不像后来的黑格尔那样，认为人可以把握历史发展的规律，他一方面承认，历史是一个包含着无限进步的概念，但人并不一定能认识和估计历史的进步，他说，“理论和历史是完全对立的东西。人之所以有历史，仅仅是因为他要做的事情无法按照任何理论预先估计出来。就此而言，任性是历史的女神。”^[23]但另一方面，谢林又认为，完全没有规律的事情或无目标、无计划的事物也不配被称为历史，只有自由与规律的统一，才构成历史的特点。谢林由此看到，一方面是各国的法律制度及其联盟的建立，另一方面则是社会的持续发展，它们都是自由与必然性的统一的体现。人发挥自由能动性、建立和完善各种制度的行动都是发生在历史中，同时也与历史必然性结合在一起。不过，在这样的历史中，自我意识到自身是自由和行动着的个体，却不能把自己理解为自由和必然性的统一，这就是说，“人虽然在行动本身是自由的，但在其行动的最后结局方面却其决于一种必然性，这种必然性凌驾于人之上，甚至于操纵着人的自由表演。”^[24]这里显然存在着这个矛盾：虽然人是自由的行动者，并且是有意识地在创造活动，但发生的结果却是无意识的。谢林对此解释说，个人在实现最终目的方面是有限的，只有整个族类才能实现这个目的。同时从更深刻的意义上讲，自由与合乎规律的统一只有借助于某种更高的东西才是思议的，这种更高的东西既不是主体、意识或理智，也不是客体、规律或必然，而只能是绝对的同一体。这种绝对同一体是绝对单纯的东西，一般是不能称谓的，它“仿佛是精神王国中永恒的太阳，以自己固有的夺目光辉把自己掩盖起来，它虽然从未变成客体，但在一切自由行动上标出林自己的同一性，同时对于一切理智都是同一个东西，是一切理智由以分为各种级次的看不见的根源，是我们心中自我决定的主观事物与客观事物（直观者）的永恒中介，同时是自由中包含的规律性与客观事物的规律性中包含的自由的根据。”^[25]这种纯而又纯、完全不能称谓的东西当然不会是我们知识的对象，而只能是绝对，是上帝，是我们所假定的信仰对象。世界历史由此变为绝对不断启示的过程，人只是在这个过程里扮演自己的角色。谢林最终走的还是康德和费希特的理路，在知识不够的地方，就把它推给信仰。只是他没有明确说出这一点，从而给自己增添了神秘主义的色彩。

正是基于这种思想，谢林才把世界历史的发展划分为这样三个时期：第一个时期是命运，支配这个时期的是完全盲目的力量；第二个时期的特点则是隐蔽的命运呈现为自然规律，人的一切作为从这个规律来讲都是必然会发生的事情；第三个时期是指对未来的预见，因为他不承认历史发展有规律可循，他就把未来交给了上帝，所以未来就是“天意”显现的时期。这种历史观显然有一种宿命论的色彩，它与谢林的基本哲学倾向是吻合的，尽管他始终说自己是一个先验唯心论哲学家。

但是，谢林又不是一个完全的宿命论者，他在解释我们的有意识活动并不能得到合乎目的的结果、但却能与无意识活动相汇合的现象时说，这种汇合表现了原始的和谐，并为合乎目的的产物所证实，所以，我们只有认识自然的合目的性、认识业已表现为和谐的艺术作品，才能完整理解历史概念。这样，谢林就进入先验唯心论的最后阶段——对目的论和艺术哲学的探讨。

在“目的论”这一章中，谢林试图说明自由与必然是如何在自然产物中、在自然有机体中统一起来的，并进而去说明，这是有意识的能动性与无意识的能动性的同一。谢林在这里的解说很简单，他认为，人因为自身摇摆于自由与必然性之间，所以，人就是一种永远残缺不全的存在者。而康德关于自然合目的性的论述却告诉我们，有机自然界则不同，唯独它“向我们提供了自由与必然的统一在外部世界的完整表现”。^[26]自然界虽然从其本身创造和生产过程来讲是盲目的，是没有任何意图的，但其产物却表现为合乎目的的，这种既是盲目的、同时又合乎目的的矛盾恰恰表明，在没有任何意图、没有任何目的的地方，表现出最高的合目的性。谢林这个思想的根源还是莱布尼茨的先定和谐说，他只是比莱布尼茨更进一步，努力去解释这种和谐的最后根据是如何被自我所认识的。谢林相信，理智直观可以使我们的认识自然界的这种有意识活动与无意识活动的同一性。

对谢林来说，理智直观对自然界的这种认识并不能把这种同一性还原为自我本身的同一性，也就是说，我们要想直观自身，就只能依赖于对自身产物之中的同一性的直观，而这样的直观只能是艺术直观。^[27]意识的发展或者说理智的发展由此表现为一个圆圈，它发端于理智自身、最终以直观自身产物之中的同一性——美感直观而结束。在谢林看来，自由与必然、有意识的能动性与无

意识的能动性的同一只能在艺术中被自我、被自身意识所认识，并且由此而成为哲学的公设，整个唯心论体系也只能在对艺术的讨论中完成。谢林之所以这样认为，就在于他对艺术的无限推崇。对他来说，艺术家的创作冲动仅仅在于自由行动中有意识事物与无意识事物之间的矛盾，因为在艺术家身上既有某种不由自主的天赋恩赐，也有对无限和谐的感受，艺术就是由这两种完全不同的活动完成的，所以，只有艺术能解决这种貌似不可解决的矛盾。艺术作品的根本特点就是自然与自由、有意识与无意识的综合，完美无暇的艺术作品只有具有天赋恩赐的天才才能创造出来。在天才的艺术活动中，在美感直观中，这种同一性是客观的，并且就蕴含在自我之中。美感直观是作为创造活动的直观的最高形式，并具有一种普遍有效性。因此，“理智直观的这种普遍承认的、无可否认的客观性，就是艺术本身。因为美感直观正是也已变得客观的理智直观。”^[28]

与艺术相比，哲学就不具有这种普遍性，根本不会出现在一般意识之中。“哲学虽然可以企及最崇高的事物，但仿佛仅仅引导一小部分人达到这一点；艺术则按照人的本来面貌引导全部的人到达这一境地，即认识最崇高的事物。”^[29]所以，艺术是“哲学的证书”，哲学通过艺术的认证才能回到它最初只是公设的自我意识原则那里；艺术还是“哲学的工具”，哲学只能通过艺术的途径才能把原始和谐理解为客观和谐。更进一步讲，哲学家只能从主观上表现的东西，通过艺术就变成客观的。于是，艺术对哲学家成为最崇高的东西，因为艺术不断地确认哲学从外部无法打开的东西——无意识事物与有意识事物的原始同一性，从而为哲学家打开了至圣之所。先验唯心论体系由此就回到自己的出发点——主观事物与客观事物完全和谐的原始根据，终点又变为起点，所有演绎因此而结束。

由此来看，谢林的先验哲学开始于单纯的直观，经过非感官的理智直观，最终融入到艺术哲学之中，思维与存在的绝对同一性在艺术中被提高为美感直观，理智、精神在艺术这里达到完全的观照自身。同时，艺术作品从其本质而言，既是精神的产物，也是无意识的自然的产物，它们共同构成精神和自然二重性的穹顶。应当说，谢林在这时还受到浪漫派的影响，他对大自然还抱有敬畏之心，对他来说，自然是意识发展的开始，自然是精神创造的素材，精神在艺术中到达最高阶段又返归自然，于是，终点回归到起点。

三、

《先验唯心论体系》在整个德国古典哲学中占有特殊重要地位，从它出版一直到今天，人们始终在对它做出各种各样的评价。费希特在它出版不久后就发现它所表达的思想与自己的知识学并不完全一致，他为此批评谢林，并由此导致他们二人展开激烈的争论。^[30]当代著名哲学家劳特(R.Laute)曾为费希特作辩护，说谢林在强调主客同一性的时候，实际上是用主观意识去代替客观对象，把本来没有意识的自然像变戏法一样转变为精神，这无论如何都是站不住脚的。^[31]更有甚者，西方马克思主义哲学家卢卡奇在《理性的毁灭》一书中更是把谢林当作现代非理性主义思潮的鼻祖而加以鞭笞，他不仅认为晚期谢林思想是倒退和反动的，而且在青年谢林“真诚的思想”中也隐含着一种似是而非的东西。在他的视野中，谢林在这部书中夸大了直觉的作用，把美感直观与理智直观等同起来，把真理的获得归结于“天才”，这不仅在哲学上缺少黑格尔哲学的那种辩证力量，而且还有认识论上的“贵族化倾向”。^[32]

当然，不少哲学史家并不同意这些评价。当代俄罗斯哲学史家古留加对《先验唯心论体系》褒奖有嘉，他针对卢卡奇的批评而提出了相反的观点。他说，谢林借用康德在第三批判中的艺术能够克服自然与自由之间相割裂的这个命题，把艺术当作是一个兼有两者性质的中间领域。艺术作为一种创造形式把意识的成分和无意识的成分结合在一起。在这方面，美感直观是创造性直观的最高形式，而理智直观只服务于“精神这个特定的方向”，只有艺术才能提供普遍接受性。他还认为，这部著作超过《精神现象学》的地方在于，它对“精神奥德赛”的发挥比后者宏伟，哲学范畴在这里第一次进入了运动状态，哲学体系被看作意识发展的历史，它不断上升为越来越完备的形态。意识的发展开始于自然，最后在艺术中到达最高阶段，挣脱自然的束缚，使自然变为精神创造的素材。对黑格尔来说，绝对真理只能在他本人的哲学中得到揭示，而作为“思想家—诗人”的谢林，则把这种殊荣奉献给了艺术。

^[33]

如果说古留加的评论多少有些偏激的话，那德国哲学家冯克(G.Funke)对谢林的评说则比较客观，对我们理解这本著作十分有益，他说：“谢林不同于费希特，他的《先验唯心论体系》企图表达人类精神发展史。”具体地讲，谢林远离了费希特从道德根据对自我的演绎，而是满怀出自知识学的审美兴趣。在谢林那里，对艺术的可能性和真实性的演绎构成其哲学的唯一和真正的官能，达到其思考的高峰。对他来说，自然是精神之唯一的伟大诗篇，理智直观构成哲学的工具，哲学体系就是由自然哲学和先验哲学两个部分组成。自然哲学提出和试图解答的问题是：自然如何成为理智，理性如何成为现象；先验哲学的问题则是：自我、理智如何成为自然。自我意识的发展进程回答了这些问题。处在中心的自我是充满预感和情感自我，自然在自我面前是以崇高、直观和鬼

魅方式而显现的。这是自然情节和自然困扰的自我，是自然与活生生的感觉的关系，自我这时还是依附和屈从于自然。这种情况在艺术中则恰恰相反，自我挣脱自然的束缚，而自然则成为艺术品的素材，成为精神的客体。这样，谢林对费希特消解自然界的主观唯心论思想予以扬弃，在艺术创作中把自然转变为精神，并当作意识发展的一个阶段，就是可以理解的。在谢林那里，自我或许是

斯宾诺莎的泛神论的自我，承担起把自然转变为精神的使命，谢林的自我与费希特的自我是不同的。^[34]德国谢林哲学研究专家鲍姆加登的评论也十分中肯，他说，谢林的《先验唯心论体系》开始于费希特，但他却创造了一种方法论结构，它对黑格尔的《精神现象学》具有范式的意义。^[35]

无论这些评价有多么不同，我们都认为，在德国古典哲学的发展进程中，谢林的《先验唯心论体系》具有十分重要的意义，他在这里提出的绝对同一性的主张，对消除康德的主客分裂、理论哲学和实践哲学的对立，对克服费希特的以自我为核心的主观唯心论等，都发挥了至关重要的作用，正是谢林迈出的客观唯心论这一步，才使得黑格尔能够把德国古典哲学推向高峰。

载于《云南大学学报》2004年第一期

（本文作者，谢地坤。中国社会科学院哲学所研究员，北京，100732。）

^[1] 谢林《先验唯心论体系》 梁志学、石泉译，商务印书馆，1983年，第2页。

^[2] 同上，第278页。

^[3] 同上，第2页。

^[4] 同上，第6页。

^[5] 同上，第6页。

^[6] 同上，第6页和第8页。

^[7] 同上，第14页。

^[8] 同上，第21页。

^[9] 同上，第35页。

^[10] 同上，第53页。

^[11] 同上，第57页。

^[12] 同上，第72页。

^[13] 同上，第116页。

^[14] 同上，第128页。

^[15] 同上，第129页。

^[16] 同上，第165页。

^[17] 同上，第179页。

^[18] 同上，第188页。

^[19] 同上，第191页。

^[20] 同上，第226页。

^[21] 同上，第234页。

^[22] 同上，第238页。

^[23] 同上，第240页。

^[24] 同上，第245页。

^[25] 同上，第250页。

^[26] 同上，第258页。

^[27] 同上，第273页。

[28] 同上，第273页。

[29] 同上，第278页。

[30] 有关费希特与谢林的争论，参看李文堂《真理之观》第83—87页，江苏人民出版社，2002年。

[31] 参见劳特《Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre》Freiburg/Muenchen 1975。

[32] 参见卢卡奇《理性的毁灭》第129—132页，王玖兴等译，山东人民出版社，1988年。

[33] 参见古留加《谢林传》商务印书馆，1990年，第101页。

[34] G.冯克《德国唯心主义哲学与浪漫主义的关系》载《德国哲学》第五期，北京大学出版社，1988年，第178—179页。

[35] 参见H. M. 鲍姆嘉登 / H. 科尔滕《谢林》，Verlag C. H. Beck，1996年，慕尼黑，第76页。