



论斯宾诺莎与早期德国 浪漫主义哲学的兴起

罗 久

摘要:早期德国浪漫派对启蒙运动的理性主义和普遍主义提出了质疑,试图在这个祛魅的世界中恢复自然、情感和历史的内在价值,以此克服单纯的理性建构所产生的分裂与异化。而这一切都与 18 世纪末的“泛神论之争”以及由此引发的斯宾诺莎思想在德国哲学中的复兴有着紧密的关联。这场由雅可比挑起的重要争论意在通过对斯宾诺莎主义的批判,揭示理性主义的物质主义、宿命论和无神论后果及其隐含的虚无主义本质。但它又同时将斯宾诺莎再次带回到主流的哲学论争当中,使得早期浪漫派有机会借助对斯宾诺莎的重新阐释,在后康德哲学的语境中发展出独特的浪漫主义哲学。与理性主义坚持有限与无限之间不可调和的二元对立不同,早期浪漫派试图通过保持有限与无限之间的张力来表达无限,并发展出一种以对立面的动态结合为原则的内在性哲学。

关键词:泛神论之争;早期浪漫派;斯宾诺莎主义;内在性

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2022.05.004

收稿日期:2021-06-09

基金项目:本文系国家社会科学基金青年项目“德国早期浪漫派政治哲学研究(1797—1802)”(17CZX038)、中央高校基本科研业务费资助项目“早期德国浪漫主义哲学研究”(XJS220805)的阶段性研究成果。

作者简介:罗久,男,江西南昌人,哲学博士,西安电子科技大学人文学院哲学系副教授、硕士生导师,主要研究方向为近现代西方哲学和德国古典哲学,E-mail: luojiu00520@126.com。

浪漫主义运动是西方近现代思想中最伟大的一次转折。这场重要的思想转型开始于 18 世纪的最后十年,以 1796 年德国的“耶拿浪漫派”(Jenaer Romantik)圈子的形成为标志。浪漫主义热爱日常事物中出人意料的东西,注重特殊和差异、情感和想象力,醉心于自然的神秘和万物的灵性,他们渴望认识“无限”和“绝对”,致力于通过一种新的宗教和艺术对这个经过了理性化和祛魅了的世界进行复魅。这一切都与启蒙运动的理性主义和普遍主义形成了鲜明的对照。早期德国浪漫派的创作一方面深受康德哲学的影响,最核心的关切是诸如自由、历史、审美、主体性、上帝,以及有限与无限、神与自然之间的关系等一系列根本性的哲学问题。而另一方面,早期浪漫派所代表的时代精神的转变,又与推动后康德哲学发展的那场著名的争论——“泛神论之争”(Pantheismusstreit)有着非常紧密的联系。可以说,“泛神论之争”构成了德国浪漫主义哲学兴起的重要背景,同时也是从内在的问题意识来理解浪漫主义核心观念的关键所在。

俄裔美国学者尼古拉斯·里亚萨诺夫斯基在谈及英国和德国的浪漫主义时曾经指出:“最好地表明其要旨和意义的一般性称呼或许会是泛神论(pantheism),或者可能是万有在神论(panentheism)。”^①而海涅在很早之前就已经看到了,“泛神论是德国的隐蔽的宗教”^②。“泛神论”这个与斯宾诺莎紧密联系在一起的确抓住了早期浪漫派的一些重要特征,比如他们都对那种将上帝视为超验的人格神的传统观点采取批

^①Nicholas V. Riasanovsky, *The Emergence of Romanticism* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 71.

^②海涅《论德国》,孙坤荣译,江西教育出版社 2016 年版,第 341 页。

判的立场,试图超越启蒙的科学世界观,不再将自然理解为受制于外在机械必然性的、僵死的、惰性的物质的集合,而是重新赋予自然以内生的活力和神性,使之成为有限与无限的统一,成为具有现实性的、与自然同一的神。泛神论通常被界定为一种将神与自然等同起来的立场,不过,由于“神”和“自然”这些观念本身的多义性,使得人们对泛神论的理解也不尽相同。如果只是简单地给德国浪漫主义贴上“泛神论”这个标签,可能反而会使人们对浪漫主义产生更多的误解。

本文试图将早期德国浪漫派的所谓“泛神论”问题重新纳入耶拿浪漫派圈子形成前后的历史语境和思想语境中加以考察。从梳理泛神论之争的缘起出发,揭示这场重要的思想争论对于反思启蒙的理性主义世界观、超越正统基督教的上帝观念所具有的重要意义,并进一步考察由泛神论之争所推动的新斯宾诺莎主义的兴起对浪漫主义哲学核心观念的形成产生的影响,而早期浪漫派又是如何通过创造性地阐发斯宾诺莎的思想,为克服启蒙世界观的异化和分裂奠定了一种新的哲学基础。

一 泛神论之争的缘起

法国思想家、著名的怀疑论者皮埃尔·贝尔将斯宾诺莎称为“一个体系性的无神论者”,而所谓的“斯宾诺莎主义者”则“几乎不信仰任何宗教”^①。在贝尔看来,斯宾诺莎的哲学是人们可以想象得出的最可恶的假说,它最荒唐也最为直接地反对我们心灵中最确定的那些观念。贝尔的批判使得“斯宾诺莎”几乎成了无神论、宿命论和物质主义的代名词,而对于17、18世纪欧洲的主流知识界来说,作为无神论的“斯宾诺莎主义”代表了一种在宗教和政治上极为危险的立场。对于莱布尼茨和沃尔夫等德国哲学家来说,竭尽所能地批判他的哲学并将他们自己的哲学与斯宾诺莎的哲学区别开来,乃是一项非常重要的工作。

因此,在18世纪中后期的欧洲思想界,“无神论”、“泛神论”和“斯宾诺莎主义”这些标签实际上都被用于表达同样的意思。这也就能够解释,当大名鼎鼎的莱辛(Gotthold Ephraim Lessing),这个理性宗教的捍卫者,宣称自己所信奉的唯有斯宾诺莎时,为什么雅可比(Friedrich Heinrich Jacobi)会感到无比震惊,并将此事视为一件丑闻。当他得知德国启蒙思想家门德尔松(Moses Mendelssohn)计划为其刚刚离世的好友莱辛作传时,他不得不询问门德尔松是否知道“莱辛是一个斯宾诺莎主义者”^②。而门德尔松别无选择,他只能要求雅可比对此做出解释,所谓的“泛神论之争”就此开始。

从表面上看,这场争论是围绕着正统神学关于上帝和自由意志的学说来展开的,但它同时包含着一股深深的暗流,将会把这场争论推向一个未知的方向——揭开现代世界的虚无主义本质。“泛神论之争”最初缘于1780年夏天雅可比前往沃尔芬布特(Wolfenbüttel)拜访莱辛时与他所进行的谈话。这次谈话是由歌德的诗作《普罗米修斯》(*Prometheus*)所推动的。在看完这首诗后,莱辛表示这首诗很好,因为它正好与他自己的观念是一致的,莱辛承认:“关于神的正统观念对我来说已经不存在了,我受够了它们。一与全(Hen kai pan)!这就是我所知道的一切。这也就是这首诗的方向,我必须坦率地说我喜欢它。”而雅可比则回应道:“那你一定是完全同意斯宾诺莎咯。”莱辛回答说:“如果一定要找一个名字来代表我自己的话,那么(除了斯宾诺莎)我不知道还有其他什么了。”^③莱辛对待斯宾诺莎的态度令原本想要从他那里寻求帮助以对抗斯宾诺莎的雅可比大惊失色。虽然雅可比和莱辛在对待斯宾诺莎的态度上大相径庭,但他们至少在这一点上是一致的:启蒙哲学家的上帝并不是他们感兴趣的上帝。而且,他们都想要避免陷入怀疑主义,对历史的危机和形而上学的危机给出一个合理的回应。只不过莱辛在斯宾诺莎那里找到了一条克服怀疑主义的道路,而雅可比则将斯宾诺莎视为怀疑主义的完美代表。

莱辛对于源自主体性的自由意志观念和给予思想以首要地位的主体性原则有所保留,他从斯宾诺莎的必然性观念那里看到某种比思想和主体性更高的原则。与此同时,莱辛对正统基督教具有人格性的上帝观念感到厌倦,而古希腊“一即万有”(hen kai pan)的古老信条则成为他将超验的上帝重新拉回到现实中的重

^①Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, trans. Richard H. Popkin (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), 288, 301.

^②Friedrich Heinrich Jacobi, “Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn,” in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, trans. George di Giovanni (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1995), 181.

^③Friedrich Heinrich Jacobi, “Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn,” in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 187.

要思想资源。在雅可比看来,“一与全”是莱辛的神学和哲学思想的总概念,是一种非常棘手的斯宾诺莎主义。对他来说,人们必须与这样一种使得彻底的怀疑主义成为必然的哲学保持距离。^①然而,为什么斯宾诺莎这样一个坚定的理性主义者会是雅可比眼中的怀疑论者呢?因为在斯宾诺莎看来,世界并非如基督教的创世信仰所宣称的那样是通过作为至高存在的上帝的创造活动而从无中产生的,世界的存在完全在自身之内有其存在的原因,神与万物同一。正是通过这条原则可以引申出那些属于斯宾诺莎主义的东西——物质主义、宿命论和无神论。

二 泛神论之争中的核心问题

雅可比确信,莱辛所信奉的斯宾诺莎主义就是那种与无神论同义的斯宾诺莎主义,这种理性主义哲学用一种内在的、自我融贯的系统来解释自然,而这迎合了近代自然科学解释世界的方式,直接摧毁了人们的宗教信仰、政治权威和道德信念的基础,并最终导致雅可比所说的“虚无主义”(Nihilismus)的产生。

斯宾诺莎坚持“神即自然”(Deus sive natura)这样一种一元论的观念,将神与自然等同起来,这就给人造成这样的印象,似乎斯宾诺莎是将无限的上帝与有限的自然相混淆,导致把上帝完全有限化,把超验的上帝贬低为有限的物质性实存。而在这一学说基础上形成的斯宾诺莎主义,将自然看作是一个遵循因果作用机制的系统,在这个有限事物的因果序列中,每个事物的存在都依赖于某个在先的事物的作用,一物成为另一物作用的结果,而它同时又变成其他事物存在的原因,这个因果序列没有开端也没有终结,这也正是理性主义遵循充足理由律,以反思的方式为事物的存在寻找根据所带来的必然结果。

在雅可比看来,这种一以贯之的决定论与宿命论并无二致。基于“从无中不能生有”的原则以及对因果作用的强调,斯宾诺莎排除了任何形式的最终因,否认自然会指向某个目的,或者试图通过某个目的来理解事物的存在。对雅可比来说,“如果只有作用因而没有最终因,那么,思维能力在整个自然中的唯一功用就是作为观察者;它适合去做的事情就是去伴随着整个因果作用机制”^②。当最终因和自由意志被这种理性主义的解释方式所消解,人们将无法真正决定自己的行动,因而也不可能为那些行动负责。道德是建立在我们的思想先于并且决定我们的身体行动这一信念之上,而斯宾诺莎的决定论恰恰是基于物体的运动先于并且决定我们的思想这样一个预设。雅可比认为,这是斯宾诺莎的物质主义不可避免的结果。因为受制于因果作用的心灵只会对刺激有所反应,而不可能产生真正的行动。

不仅如此,基于“从无中不能生有”的原则去寻找一个在先的、自然的作用因,这实际上已经预设了没有什么东西的存在是无条件的、绝对的。而它的逻辑结论只能是无神论。如果一切存在都只能被理解为有限的和有条件的,那么就像雅可比指出的那样,唯一的结论将是,理性无法将人们引向超验的、绝对的上帝,因为理性自身的原则和解释机制决定了它不可能超越有限和有条件者的领域,也不可能对无条件者给予理性上的肯定。理性主义所能够提供的只是一个斯宾诺莎式的神,但是这个神既不具有人格性,也缺乏自由意志,是一个完全空洞的理性概念。雅可比从根本上拒斥这样一种空洞的神的观念,他所相信的是世界的一种理智的、具有人格性的原因。对他而言,神必须具有人格性,也就是一种自我意识的统一性;这意味着,神是没有广延的、纯粹的自我意识,而且神必须是外在于这个有限的、有条件的物质世界。因此,至少对于哲学家来说,需要的是一种“信仰的空翻”(salto mortale)。雅可比认为,上帝、道德和万物的存在这些简单、直接和不可分析的事实不能通过理性的反思来达到,它们的存在不需要充足理由而只能靠直接的信仰来确证^③。

就像前文指出的那样,反斯宾诺莎主义在德国启蒙运动当中是非常坚定的,如果雅可比真正关心的只是为上帝和自由的观念进行理性的辩护,他将会在德国启蒙运动的那些佼佼者中找到不少出色的同志。然而,雅可比实际上是想借对斯宾诺莎的批判来批判启蒙运动本身以及作为其基础的理性主义哲学。他说:“我爱

^①Friedrich Heinrich Jacobi, “Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn,” in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 193.

^②Friedrich Heinrich Jacobi, “Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn,” in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 189.

^③Friedrich Heinrich Jacobi, “Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn,” in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 195.

斯宾诺莎,因为他比其他任何哲学家更好地把我引向这样一个完美的信念:某些特定的东西是不容解释的。”^①对他而言,斯宾诺莎完美地表现了理性主义哲学的本质。如果说在莱布尼茨看来,斯宾诺莎的思想是“夸大了的笛卡尔主义”,那么,莱布尼茨-沃尔夫学派的理性主义以及作为其发展顶点的康德与费希特的先验观念论在雅可比看来则无非是夸大的斯宾诺莎主义。他从两个方面揭示了启蒙运动和理性主义并不稳固的基础。一方面,他证明所有的哲学、所有的理性论证最终都取决于“信仰”或者“信念”(Glaube);另一方面,他将理性主义推到极致,表明各种形式的理性主义都必然导向“虚无主义”。

理性主义哲学的方法是通过反思性的论理对事物进行解释,找到每个事物之所以如此存在的原因或者根据。可是,所谓的“充足理由律”并不能得到真正的实现,因为这种理性主义的方法本身就不允许存在某种最终的根据、某种无法通过理性来进一步解释的无条件者。这种目标与方法之间的矛盾会使理性主义自身在不可穷尽的反思性论理中导向怀疑主义。那么,如何来避免这种理性主义的怀疑论呢?在雅可比看来,没有人能够比休谟更好地让人们明白,“如果每个并非从理性根据引出的对真理的肯定乃是信仰,那么,基于理性根据的信念自身就必须是从信仰引出的,并且必须仅仅是从信仰那里获得它的力量”^②。由此,雅可比发展出一种以保卫实在论(Realismus)为目标的信仰哲学。不同于观念论(Idealismus)哲学根据主体的理性原则来构造世界,在知识论上对事物本身持有一种怀疑论或不可知论的立场,雅可比式的实在论坚持,“外在于我们的事物实际上存在着——我们的表象和概念与它们相符合,就像它们存在于我们面前的样子”^③。这种直接把握事物本身的信仰或者感觉(Gefühl)先于我们的理性反思,并构成理性认识的先决条件。这意味着雅可比所谓的“信仰的空翻”实际上是我们早已经做出了的。所以,雅可比认为自己并非如他的批评者所说的那样,是非哲学或者非理性的,相反,直接的信仰或者感觉的优先性恰恰要求人们承认理性自身内在的局限。既然哲学的任务是去揭示无条件的、真实存在的东西,那么,理性主义者试图以有条件的方式去解释无条件的东西,这种做法本身就是非理性的。

雅可比对实在论的这一辩护不仅仅是针对近代理性主义传统,同时也是针对当时新兴的批判哲学。他认为,批判哲学或者先验观念论无非是一种“颠倒了了的斯宾诺莎主义”^④。以康德和费希特为代表的观念论哲学会像斯宾诺莎的物质主义一样导向虚无主义。在《关于斯宾诺莎的学说致摩西·门德尔松先生的信》中,雅可比聚焦于理性主义传统中空洞的上帝概念,而在《致费希特的信》中,他则充分暴露了先验观念论空洞的自我概念。“人的精神因其哲学化的理解而不能超出它自身的产物,为了渗透到存在的领域并且通过其思想来征服它,人的精神必须成为世界的创造者,事实上,成为它自身的创造者。……但是,只有在规定的普遍条件之下它才能甚至成为它自身的创造者,即它必须根据它的存在消灭它自己,为的是单单在概念中——在纯粹绝对的出离和回返的概念中(来自虚无、通向虚无、为了虚无、进入虚无)提升自己、占有自身”^⑤。在将近二十年前他鼓励莱辛做出的“信仰的空翻”,现在显得更加紧迫了:“人们有且仅有这样一个选择:虚无或者一个上帝。如果他选择虚无,他就使自己成为上帝。”^⑥换言之,是选择一个合乎人的理性的上帝,还是选择一个超越的、绝对的人格神,即“上帝存在,并且是外在于我的、一个生机勃勃的、自我持存的存在,抑或我就是上帝。没有第三种选择”^⑦。对于雅可比而言,泛神论并不是一个真正的选项,因为否认作为超验的人格神的上帝,表明它就是一种无神论;而启蒙运动对理性的过分自信,使它同样站到了虚无主义的一边。

由雅可比挑起的这场泛神论之争构成了包括德国浪漫主义哲学在内的整个后康德哲学产生的重要语境及其内在的问题意识。通过对斯宾诺莎主义的批判,雅可比希望揭示作为启蒙运动之基础的理性主义哲学

① Friedrich Heinrich Jacobi, “Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn,” in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 193.

② Friedrich Heinrich Jacobi, “David Hume on Faith,” in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 265.

③ Friedrich Heinrich Jacobi, “David Hume on Faith,” in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 273.

④ Friedrich Heinrich Jacobi, “Jacobi to Fichte,” in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 509.

⑤ Friedrich Heinrich Jacobi, “Jacobi to Fichte,” in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 508.

⑥ Friedrich Heinrich Jacobi, “Jacobi to Fichte,” in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 524.

⑦ Friedrich Heinrich Jacobi, “Jacobi to Fichte,” in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 524.

的内在矛盾：一以贯之的理性主义只能要么导向与自身相背离的物质主义、决定论和无神论，要么以康德和费希特的观念论的形式出现，导向一种彻底的主观主义和虚无主义。不过有趣的是，正是雅可比对斯宾诺莎主义的批判将“斯宾诺莎”这个名字重新（或者说是真正）带回到哲学论争的中心，为一群想要通过复兴斯宾诺莎来克服启蒙和理性主义的困境的人开辟了一条道路。

三 新斯宾诺莎主义的兴起

雅可比把自己整理的关于莱辛的斯宾诺莎主义的谈话寄给了一位批判纯粹理性的同道，就像他曾经希望与莱辛结成反斯宾诺莎主义的同盟那样，雅可比这次则试图将这位批判哲学和纯粹理性的重要批评者——赫尔德(Johann Gottfried Herder)——拉入自己的阵营当中。不过，再次令雅可比感到意外的是，赫尔德并不赞同他对斯宾诺莎的理解和批评，而且正是在赫尔德为回应雅可比而写的《论神：对话数篇》(Gott. Einige Gespräche)中，我们看到了德国思想界在对斯宾诺莎的接受上出现了一个关键性的转折。对于赫尔德以及受其影响的德国早期浪漫派来说，斯宾诺莎代表了传统的有神论和无神论以外的第三条道路，他的泛神论的一元论主张使得理性的无穷尽的溯因和以自身为根据的绝对无条件者的直接性得以兼容，为后康德时代的哲学家们超越近代主体主义产生的二元对立、克服因理性反思导致的分裂、异化和虚无主义提供了重要的洞见。

如果人们按照赫尔德的建议，从斯宾诺莎自己的观点来读他的著作，那么将不难发现，在与近代主体主义的对抗中，斯宾诺莎无疑具有典范性的意义。当主体性原则方兴未艾之时，斯宾诺莎就已经清楚意识到这一原则的内在局限。他明确指出，“我思”不足以充当形而上学的第一原理，因为思想虽然具有确定性，但是这种确定性并不能保证事物存在的必然性，相反，唯有完全不依赖于任何外在原因并且在其本性中必然包含存在的“神”才是充分而圆满的，万事万物的存在必须以此为条件^①。因此，在斯宾诺莎看来，只有神是严格意义上在自身内并通过自身而被认识的实体(substantia)，是本质即包含存在的自因(causa sui)，又是心灵和物质这两种属性得以被区分开来的前提，而作为完满的自因和万物的内在原因，神不再与自然处于外在的对立一制约关系中，而是与作为实体的、即以自身为根据的“能动的自然”(natura naturans)相同一。就此而言，形而上学不应当从“我思”出发，而必须从“神即自然”这个绝对同一出发。^②可以说，当近代的主体性原则在康德和费希特的观念论那里达到顶点，当雅可比对斯宾诺莎主义的批判使整个以理性主义和主体主义为基础的启蒙世界观的内在矛盾昭然若揭时，一直以来被当作“死狗”的斯宾诺莎似乎才在德国迎来了一批真正能够理解他的人。

不过，此时，斯宾诺莎的哲学必须新的语境中得到更新。赫尔德认为，斯宾诺莎之所以长时间地被误解，很大程度上不是因为他的哲学的内容，而是由于他的理性主义的形式。因此，斯宾诺莎所需要的不是辩护，而是将他翻译成一种18世纪晚期德国的哲学语言，一种深受当时的生物学和化学发展影响的哲学语言。事实上，科学范式的转变为斯宾诺莎的一元论哲学的复兴提供了一个非常重要的契机。如果说面对16、17世纪的数学、天文学和物理学所提供的关于宇宙的科学模型，雅可比只能将具有自由意志的、超越性的上帝置于惰性的物质和受制于机械因果必然性的自然的对立面，那么，在18世纪末的化学和生物学所提供的新的科学模型中，生命和活力成为了构成所有实在的本质性原则，而上帝的超越性不再需要被解释为某种空间上的超越或者外在。这些新的科学理论展现了一种动力学的自然观念的可能性。在这个动力学的框架中，存在的不是受制于机械法则的物体，而是引力和斥力相互对待的两极，它们的自发活动塑造了所有的物质形式，而这个作为能动的有机统一体的、自我组织的自然恰恰是对斯宾诺莎的“神即自然”的一种辩护。根据这种动力学的自然观念，雅可比关于斯宾诺莎对神的内在性的主张不可避免地会导致物质主义的这个预设就不能成立了，赫尔德也正是据此驳斥了雅可比针对斯宾诺莎所做出的宿命论和无神论的指控。

通过将莱布尼茨关于实体的本质乃是活力的想法与斯宾诺莎的一元论相融合，赫尔德将斯宾诺莎的内在性哲学转换为一种新的世界观：真正存在的不是惰性的物质或者虚空，而是一个活的、能动的、具有内在关

^① 斯宾诺莎《笛卡尔哲学原理》，王荫庭、洪汉鼎译，商务印书馆2009年版，第64、73页。

^② 斯宾诺莎《伦理学》，贺麟译，商务印书馆1983年第2版，第3、15、29页。

联的各种活力的系统。这个有机统一的自然被描述为一种动态的、有差异的同一,根据这一观念,万物既保持其自身独有的质的规定,同时又作为能动的自然朝向自身的本质和目的自我实现的不同阶段而彼此之间内在关联起来。换言之,赫尔德进一步发展了一种有机的、动力学的一元论形而上学主张。^①一旦人们以这样一种方式来理解实在,基于主体性原则产生的任何形式的二元对立都将被消除,因为主体与客体、心灵与物质、意志与理智等都被理解为源初统一的自然的不同表现、是活力组织和发展的不同程度。除此之外,作用因与目的因之间的严格区分也在这个一元论的框架之中被消解了,因为在一个完全以自身为根据的自然中,作用因不再被理解为机械论自然观中盲目的、机械性的原因,而目的因也不再是按照一种外在的、理智设定的原因的方式来理解,两者实际上是同一的。而且也只有根据这样一种摆脱了任何外在限制的新的因果性观念,才能真正揭示万物存在的内在必然性。这样一来,经过赫尔德的重新阐释,斯宾诺莎的泛神论完全可以避免滑向宿命论和无神论。因为根据新的自然观念,自然不再是由受制于外在作用的惰性物质所组成的因果链条,而是在自身的差异化中自我实现的源初活力(Urkraft)。在实体的意义上将神与自然等同起来,不但不会取消绝对无条件者,反而正是在神的内在性和现实性中才能达到对绝对无条件者的证成,在对内在必然性的认识中才能达到真正的自由。

除了驳斥雅可比对斯宾诺莎的无神论指控,赫尔德还对雅可比所坚持的那种具有人格性的、超越尘世的上帝观念提出了批评:“上帝不是这个世界,而这个世界也不是上帝,这是非常确定的。但是,用‘外在’和‘超越’来描述上帝在我看来似乎也不是什么好的做法。当人们谈及上帝之时,必须忘记所有空间和时间的假相。”^②换句话说,雅可比为了保护上帝的超越性,却使上帝屈从于诸如时间和空间这样一些有限的范畴,而他对上帝的人格性的坚持,同样是用一个有局限的概念限制了上帝。与之相反,受到沙夫茨伯里和剑桥柏拉图主义的影响,赫尔德将神圣的超越性解释为永远能动的神圣的仁爱,它“在无限多的活力当中以无限多的方式”展现其自身^③。正是通过对斯宾诺莎的辩护,或者说是重新解释,赫尔德为理性与信仰、自由与必然的兼容提供了一种新的模式,同时也为证明绝对无条件者的现实性、避免理性主义最终滑向虚无主义探索出一条新的道路。

在耶拿浪漫派圈子形成之前的十年,“泛神论之争”推动了斯宾诺莎思想在德国的再次兴起,而要真正理解德国浪漫派的思想特质,绝不能脱离这个特殊的语境。早期浪漫派的哲学旨趣与斯宾诺莎这个人紧密联系在一起,并且深受新斯宾诺莎主义影响^④。这一后康德时代的斯宾诺莎主义描绘出一种有机论的一元论形而上学主张、一种超越主观观念论的实在论、一种非拟人化的上帝观念,这些基本观念都会在早期浪漫派的思想中得到重塑。

四 渴慕无限:德国早期浪漫派的斯宾诺莎主义

对于德国早期浪漫派来说,尽管他们对斯宾诺莎的理解已经与雅可比大不相同了,但是雅可比对理性主义本身的批判却构成了他们思想的起点:如果单纯按照反思性的论理形式来寻找万物存在的充足理由,或者按照机械论的合理性模式来理解自然,那么,这种意义上的理性主义必然会走向自身的反面,导致对自由、上帝乃至理性自身的取消。在面对这样一种困境时,康德和费希特的先验观念论并不是一个有效的解决方案。就像雅可比已经指出的那样,先验观念论是颠倒了斯宾诺莎主义;当他们试图通过反思性的论理,在对自我意识的分析中找到知识、道德和宗教的根据时,他们实际上将“自我”绝对化,用有限的“自我”来充当上帝,将作为绝对无条件者的上帝和事物本身虚无化。因此,先验观念论不仅无法真正化解理性主义所产生的道德和宗教危机,而且作为近代主体性原则的极致和另一种形态的一以贯之的理性主义,这种完全合乎理性的世界图景建立在主体性之上的哲学体系更加彻底地迈向了虚无主义。

^①Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 182-183, 102-103.

^②Johann Gottfried Herder, *God, Some Conversations*, trans. Frederick H. Burkhardt (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1940), 144.

^③Johann Gottfried Herder, *God, Some Conversations*, 103.

^④Michael N. Forster, "Herder and Spinoza," in *Spinoza and German Idealism*, ed. Eckart Förster and Yitzhak Y. Melamed (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 81-83.

早期浪漫派有意识地与启蒙运动的理性主义世界观保持距离。因为雅可比说得不错,这样一种拒绝认识绝对和真实存在的物自身的理性本身就是不合理的。真正合理的理性应该是对事物之不得不如是存在的内在必然性的认识,是对无限的渴慕和敬畏,而不是按照人的有限理性所能够理解的规则来为自然和人自身重新立法,将知识与信仰、有限与无限完全对立起来,满足于主观理性所构造的相对的统一。就此而言,早期浪漫派不仅不是反理性的,而且恰恰是对理性的真正诉求。施莱尔马赫将规定浪漫主义的这一基本特征称为“对无限的感觉和鉴赏”(Sinn und Geschmack fürs Unendliche)^①。与理性主义坚持有限与无限之间不可调和的二元对立不同,耶拿浪漫派圈子的每个成员都试图通过保持有限与无限之间或者有限与有限之间的张力来表达无限。可以说,正是对无限的直接感觉和对对立面创造性张力的直接感觉这两种相互关联的感觉,构成了德国早期浪漫派的所谓“泛神论”主张。受到赫尔德的新斯宾诺莎主义的影响,早期浪漫派发展出一种以对立面的动态结合为原则的内在性哲学。施莱尔马赫在其批判启蒙的宗教观的重要作品《论宗教》(Über die Religion)一书中这样写道:“你们知道,神性的东西是用一条不容改变的法则驱使自身,在其伟大的作品之间无穷无尽地引起纷争,每个特定的存在只是由两种对立的力融合而成,其永恒的思想无一不是借由两个相互敌对,却又彼此依存且不可分割的孪生形态(Zwillingsgestalten)变成现实。”^②真正的浪漫派不是按照非此即彼的原则在对立的双方中肯定一方而否定另一方,他们要保持对立双方之间的张力,而不取消其中的任何一方,因为他们意识到,所有有限的对立在本体论上都根源于无限与有限的统一。

斯宾诺莎对于早期浪漫派思考无限与有限的关系,恢复存在本身相较于自我意识的优先性产生了极大的影响。雅可比在斯宾诺莎那里看到了物质主义、宿命论、无神论和虚无主义,而早期浪漫派却在他那里发现了充满生机活力的内在的无限性、一种更高的实在论,以及渴望绝对和无限的真正的宗教。跟斯宾诺莎一样,早期浪漫派也将神或者无限理解成内在的。而在赫尔德的启发之下,他们进一步将斯宾诺莎的内在性哲学改造成一种有机论的一元论。施莱尔马赫将这种内在性的关系描述为“无限与有限的联姻”。他建议人们深入到对自然的直观中去,“它的化合力,即物体本身据以形成和毁灭的永恒法则,都是我们在其中最清晰、最神圣地直观到了宇宙的东西。你们看看,倾慕和抗拒(Neigung und Widerstreben)如何规定了一切,到处不停地起作用;所有的差异性和所有的对立如何只是表面的和相对的,所有的个体性都只是一个空洞的名称;你们看看,所有相同的东西如何努力藏身和分身于成千上万种不同的形态中”^③。因为无限是绝对地充满生机的和能动的,它不断通过自然来揭示自身,所以自然本身具有内在的活力,并且“把无生命的物质强行拉进它的生命中”^④。换言之,“一切有限的东西都只是通过其限度的规定而持存,它们仿佛必须已然是从无限的东西中切割出来的”^⑤。由此也可以推出,有限的东西依赖于无限,并且作为无限的东西表现自身的中介而具有无限的意义;而无限只有在有限中、并且通过有限才能够被认识。就像小施莱格尔指出的那样,“神性的东西在自然的范围内只能间接地传达和表现自身”^⑥。

康德曾以“先验幻相”之名否定了无限的内在性。对于坚持形式同一性的抽象思维而言,任何特殊和差异的存在、任何超越单调性的丰富意蕴,都会破坏它所追求的确定性和主观理性所构造的体系的封闭性。然而,如果真的无限是内在于并且通过有限来表现自身,那么,其结果必然是一种“无限的混沌”(unendliche)。施莱尔马赫将这种“无限的混沌”视为对无限的渴慕的最恰当的和最高的象征^⑦,因为它无法通过理性分析和概念化的方式来把握。

无限的内在性需要通过一种不同的方式和态度来理解。先验哲学在施莱尔马赫那里受到了指责,因为

① Friedrich Schleiermacher, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 2, hrsg. Hans-Joachim Birkner (Berlin: Walter de Gruyter, 1984), 212.

② Friedrich Schleiermacher, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 2, 191.

③ Friedrich Schleiermacher, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 2, 227.

④ Friedrich Schleiermacher, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 2, 226.

⑤ Friedrich Schleiermacher, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 2, 213.

⑥ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, Band 2, hrsg. Ernst Behler (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1967), 334.

⑦ Friedrich Schleiermacher, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 2, 216.

它的工作是“对宇宙进行分类,区分出这样以及那样的本质,探究存在之物所依赖的根据何在,演绎出现实事物的必然性,从自身出发弄出世界的实在性及其法则”。施莱尔马赫证明,只有“感觉和鉴赏无限”的宗教才能够理解无限的种种表现和行动。因为不同于形而上学和道德在整个宇宙中只把有限的人性和人的自由视为一切关系的中心,视为一切存在的条件和一切变化的原因,“宗教的本质既非思维也非行动,而是直观和情感。它想要直观宇宙,想要聚精会神地从它自身的表现和行动来观察宇宙,它想要以孩子般的被动性让自身被宇宙的直接影响所抓住和充满”^①。这同样是一种试图超越主观观念论的实在论主张,但又与雅可比以信仰主义的方式所表达的那种基于常识的实在论颇为不同。

如果说早期浪漫派也是某种意义上的观念论者,那么,这种观念论应该被恰当地理解为客观观念论或者绝对观念论^②。他们的出发点不是自我意识,而是绝对或者存在本身在其中表现自身的那些经验。根据这种客观观念论,主体和客体都是绝对或者存在本身的各种表现和例证,而主体对绝对的意识乃是绝对通过主体获得的自我认识^③。早期浪漫派坚持观念论和实在论必须兼容起来,因为这两者在存在本身的源初统一中具有内在的关联。正是因为保持着观念论和实在论之间的独特张力,早期浪漫派才能够另辟蹊径,超越他们那个时代的各种哲学选项。

就像小施莱格尔指出的那样,“任何形式的观念论都必须以这种或那种方式超出自身,为的是能够返回到自身中去,保持其所是。正是因为这个缘故,一个新的并且同样无限的实在论必须而且将会从观念论的母体中兴起”^④。对早期浪漫派而言,这种“新的实在论”只能以诗的形式出现。与反思性的、根据主体的理性规则进行认识的哲学和科学不同,诗试图在事物本身根据其自身内在的动力所表现出来的不同形态中,把握和认识那超越主观理性的绝对无条件者。因此,浪漫主义意义上的诗并不是一种特定的文学体裁,小施莱格尔通过明确将富有诗意的东西与人类的创造力,尤其是与自然本身的生产性原则等同起来,有意打破了诗的狭隘的文学意义^⑤。在《关于诗的谈话 0》(*Gespräch über die Poesie*)中,小施莱格尔写道:“人们可以期待这个新的实在论会以诗的形式出现,因为实在论必然具有观念论的起源,也可以说必然要在观念论的地基之上飘游,而诗确实是建立在理想与现实的和谐之上的。”^⑥这种新的实在论跟观念论一样,都主张实在是以普遍的理想和形式为根据的,但这些理想和形式不再被归属于先验主体,而是属于存在本身的领域。因此,新的实在论无法通过那种消除差异和多样性、完全根据主体的理性原则建构体系的哲学来表达,只有将现实与理想、有限与无限、普遍与特殊等对立的两个方面整合到一起、让生机勃勃的事物本身在其差异化、多样化的经验中自我实现出来的诗,才能成为传达这种新的实在论的工具,而小施莱格尔正是将斯宾诺莎视为这种诗化哲人的典范^⑦。

早期浪漫派的实在论接受了斯宾诺莎最重要的教诲:神是唯一的实体,是真正意义上在自身内并通过自身而被认识的东西,因此,一切存在的东西都只能通过神(而不是“我思”或者自我意识)被理解和认识。而作为绝对真实的无条件者和本质即包含存在的自因,神不可能像在主观观念论中那样始终被置于现象世界的彼岸,通过与有限的对立来得到理解,这是一种受制于有限的坏的无限。相反,神的必然性和现实性恰恰体现在与自然的同一,不是作为有限的东西(被动的自然),而是作为有限之物的无限化(能动的自然)来实现自

① Friedrich Schleiermacher, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 2, 211.

② 虽然早期浪漫派的哲学受惠于费希特的观念论,但是他们都对费希特的基础主义、体系性和绝对自我的观念多有批评。用施莱尔马赫的话来说,“思辨怎么会凯旋呢,怎么会有完善和圆满的观念论呢,如果宗教不是与之抗衡的力量,不曾使其预感到一种比观念论那般冒失地、带着那般充分的权利所遵循的实在论更高的实在论?观念论似乎在形成宇宙时,就毁掉了宇宙,它将宇宙贬低成一种单纯的隐喻,变成我们自身的限制性的一种毫无意义的阴影。”参见:Friedrich Schleiermacher, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 2, 213.

③ Frederick C. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781—1801* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 12-13.

④ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 315.

⑤ Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, 15.

⑥ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 315.

⑦ “事实上,我几乎不能理解,一个人如果不敬仰、热爱斯宾诺莎,彻底成为他的信徒,怎么可能成为诗人呢?”Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 317.

身。因此,当施莱尔马赫说,“一种没有上帝的宗教可能比另一种有上帝的宗教更好”^①,他并不想要否认一个人格神的存在,而是为了反对他的那个时代的“蔑视宗教的有教养者”的各种替代性的有神论方案。不管是自然神论的上帝观念、符合资产阶级社会计算理性要求的道德宗教构想,还是纯粹满足形而上学兴趣的对第一原理的追求等,它们实际上都取消了上帝的绝对性和无限性,使上帝服务于人的有限理性所构造的体系,服务于人的兴趣和利益。但是,恰恰是在这样一个看似完全合理化的世界图景中,真实存在的事物本身却被理性的建构所消解。正是由于这样的原因,早期浪漫派不太愿意使用“上帝”这个词,他们更愿意使用诸如“无限”、“绝对”和“宇宙”这样一些词,这是他们揭露主体性形而上学所建构的虚假的神圣性,承认神的超越性和绝对性的一种方式。

五 说不可说之神秘

对康德来说,科学知识的可能性就在于将认识限制在可能经验的范围之内,并且完全根据惯性法则,即每个事物的运动和变化都必须有一个外部的原因,来对事物进行解释。而浪漫派所坚持的那种具有神秘主义和物活论色彩的内在的无限性观念,以及事物根据其内在目的和内在动力自我实现的目的论自然观,在康德眼中无疑是一种最糟糕的思辨。然而,小施莱格勒却赞美“神秘主义(Mystik)这个美丽而古老的词汇对于绝对哲学大有裨益并且不可或缺,精神从其他的观点出发,在理论和实践上当作自然的一切,从绝对哲学出发却被看作神秘和奇迹”^②。诺瓦利斯也经常使用这个词,甚至于将浪漫主义观念论称为“魔幻观念论”(magischen Idealismus)^③。

浪漫主义运动最内在的关切是对无限和绝对的渴望。然而,早期浪漫派这一哲学旨趣并非无视康德为理性所划定的界限,也不是简单地倒退回到一种前康德的独断论立场。相反,他们深知先验观念论将普遍的理想和原型从现成的有限之物中解放出来,但又因为坚持非此即彼的论证方式而将有限与无限完全割裂,甚至于对立起来,使得绝对和无限只能作为一种缺乏现实性的调节性理念服从于主观理性的设定。因此,在泛神论之争的语境中,早期浪漫派是基于他们对观念论哲学的深刻认识,为了克服主观观念论对无条件者和事物本身的虚无化而提出了一种新的、更高的实在论主张,哲学最根本的任务由此被再次规定为对真实存在的事物本身的认识,也就是不断渴望去认识绝对和无限。浪漫派对无限的渴望并不指向彼岸世界,他们并不试图通过放弃有限的世界或者它的种种模糊、含混和不确定,来达到对无限的把握;他们也不认为无限是“外在于”或者“超越”有限的。早期浪漫派所坚持的是一种看似悖论的主张,即无限只能够在有限存在中并且通过有限存在被发现和认识。

按照诺瓦利斯的说法,这种内在于有限的无限就是所谓“浪漫化”(romantisieren)的结果:“世界必须被浪漫化。这样人们就会重新发现那源初的意义。浪漫化无非是一种质的乘方。……当我给予卑贱的东西以一种崇高的意义,为寻常的事物披上一层神秘的外衣,使熟知的东西获得未知之物的庄严,让有限的东西表现出无限存在的外观,我就将它们浪漫化。——对于更崇高的事物、未知物、神秘物、无限存在,方法则相反——它们将通过对应的联系被开方——于是它们获得了寻常的表达。浪漫哲学。浪漫语言学。交替提升和降低。”^④这种“交替的提升和降低”是指在有限与无限的绝对同一中把握无限的方式。其中,“降低”(Erniedrigung)所关涉的是一种神圣的内在性——绝对和无限是在有限之物中并且通过有限之物来实现的;而“提升”(Erhöhung)则涉及到关于神和绝对无条件者的一种浪漫主义的经验——正是由于神圣者的内在性,寻常之物才会有不寻常的意义,那个服从于单一的计算理性的惰性的物质自然才能重新成为具有内在动力的、无限丰富的创造的自然。诺瓦利斯用“浪漫的”(romantisch)来形容的东西,施莱尔马赫则称其为“宗教的”(religiös)。

在早期浪漫派看来,如果“无限”是真正的无限,“绝对”是真正的绝对,那么,这就不是通过单纯的概念手

^①Friedrich Schleiermacher, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 2, 244.

^②Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 184.

^③Novalis, *Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs (Historische-kritische Ausgabe)*, Band 2, hrsg. Richard Samuel (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1981), 605.

^④Novalis, *Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, Band 2, 545.

段所能够规定、理解和控制的。小施莱格尔将“反讽”(Ironie)视为一种把握真正的无限和绝对的方式。他指出,“反讽是对永恒的灵活性(ewigen Agilität)的清楚意识,也就是对无限充实的混沌的清楚意识”^①。正是因为“永恒的灵活性”,因为无限的难以被理解标志着无限之物本身的超越性和绝对性,所以只有“苏格拉底式的反讽”才能够真正理解和认识无限。按照小施莱格尔的说法,“在这种反讽之中,一切应当既是戏谑的又是严肃的,一切应当既是坦率公开的又是深深地伪装起来的。……它包含并且激励着一种在无条件者与有条件者之间、在完全传达的不可能性和必然性之间无法化解的矛盾的感觉”^②。

跟浪漫诗一样,反讽不仅仅是一种文学的或者修辞的手法,而是理解真正的无限性的最为重要的方法。早期浪漫派意识到,启蒙的“理性的规划”试图通过在本体论上否定或者消解所有多样性和差异化的有限之物,让整个世界符合人的理性的单一模式,具有理性所能够把握的确定性。世界的合理化因此被建立在有限与无限的对立之上,而这个将存在的根据归于主观理性的形式统一的过程,同时也就是世界的虚无化的过程。为了从根本上克服理性主义的这种虚无主义后果,唯一的途径就是超越主观理性的确定性,在差异、变化和矛盾的现实中来认识真实存在的东西,在有限之物中发现无限的踪迹。而苏格拉底式的反讽恰恰在这个意义上为早期浪漫派提供了一个重要的范本。“苏格拉底学说的意义是:哲学可以处处存在或者无一处存在,人们可以轻易地处处遵循那最初的和最好的。苏格拉底学说是一门艺术——从每个给定的地点出发找到真理标准,从而准确地规定给定之物与真理的关系”^③。在一个由既肯定又否定的反讽所引导的苏格拉底式对话中,事物的真实存在并不是超越于经验之外、与特殊的意见或有限的规定相对立的形式同一,相反,它借助对话者的定义将自身不断地表现为一个有限的规定,又在苏格拉底的否定中揭示出有限之物的有限性及其对无限的依赖,通过矛盾和差异不断推动自身的实现。

在小施莱格尔看来,早期浪漫派所坚持的无限的内在性以及那种肯定事物本身的内在根据及其能动性实在论,只有在“反讽”的形式中才能得到辩护。对他来说,反讽意义上的否定与理性反思的否定不同,它是以真正的无限和绝对为根据和目标,在“既肯定又否定”的戏谑中却体现着让事物本身的真实规定显现出来的严肃性。如果没有这个方向,就不可能以绝对为基础认识事物存在的内在必然性,而仅仅是挑战一些有限立场的相对真理,反思将会在单纯的否定中放弃自身,失去自身的方向,最终停留在一种同样有限的主体主义立场^④。反讽证明真正的实在是内在于有限之物的否定过程的总体,它不满足于外在于有限之物的自我意识的无矛盾的同一性和确定性,不像单纯理性的反思那样,将有限之物所表现出来的矛盾当作绝对的错误加以否定和排除,以此达到无矛盾的确定性,而是在有限与无限之间无法化解的矛盾中看到绝对和无限的真实在场。就像小施莱格尔所说的那样,“反讽是悖论的形式。一切既是好的同时又是伟大的东西就是悖论(Paradox)”^⑤。“谁一旦爱上了绝对(Absolute)并无法舍弃,除了始终自相矛盾并将对立的极端结合起来以外,别无其他出路。由于矛盾律的消失是不可避免的,于是他只有这样的选择:要么愿意为此承受痛苦,要么愿意通过承认此必然性而将其升华为自由的行动”^⑥。

施莱尔马赫用“连续的振荡”来形容这种无法用概念的形式来把握的“内在的无限”:“如果在对一个普遍的相互关系的直观中,你们的目光经常从最小之物到最大之物,从这一个再到那一个,以活跃振荡的方式(lebendigen Schwingungen)在两者之间来回运动,直至头晕目眩,再也不能分别大的和小的、原因和结果、保存和毁灭。那么,一个永恒命运的形象就显现在你们面前,其特征完全具有这种状态的印记。”^⑦对于施莱尔马赫和其他早期浪漫派哲学家来说,这种振荡运动是他们的实在论主张的一部分。因为神或者实体是完全以自身为根据,所以对真正的实在来说,推动事物运动的原因不是外在于事物的,而是由事物自身的本性和

① Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 263.

② Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 160.

③ Novalis, *Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, Band 2, 545.

④ Rüdiger Bubner, *The Innovation of Idealism*, trans. Nicholas Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 213.

⑤ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 153.

⑥ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 164.

⑦ Friedrich Schleiermacher, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Band 2, 233-234.

目的所规定,而构成事物的结果或者目的的东西同时又是推动事物运动的原因;当有限之物的有限性因其矛盾的本性被揭示出来时,这种有限规定的直接有效性被否定和毁灭,但因为有限之物的矛盾是与事物本身的对比中呈现出来的,有限既依赖于无限又导向无限,所以被毁灭的有限又同时被作为无限的一种表现保存下来。由于实体自身的能动性和创造性,这种“连续的振荡”或者说摇摆不定恰恰是对无限的认识和直观所必然会面对的情况,一旦试图停止这种运动,将其固定在某个点,就会失去对无限的直接感觉。对早期浪漫派而言,斯宾诺莎代表了这种神秘主义,代表了这种将有限与无限统一起来的能力。就像小施莱格尔指出的那样,“对于神秘主义的每一种个别形式来说,斯宾诺莎都是普遍的根据和支柱”^①。

六 结论

由雅可比挑起的“泛神论之争”意在通过对斯宾诺莎主义的批判,揭示理性主义的物质主义、宿命论和无神论后果,及其所隐含的虚无主义本质。但它又同时将斯宾诺莎再次带回到主流的哲学论争当中,使得早期浪漫派有机会借助对斯宾诺莎思想的重新阐释,在后康德哲学的语境中发展出独特的浪漫主义哲学观念。

斯宾诺莎的思想主要在四个方面激发和引导了早期浪漫派的哲学思考。第一,他在对主体主义的批判中明确了存在本身相较于自我意识的优先性和基础性,直接影响到早期浪漫派在面对先验观念论和康德为认识所划下的界限时,敢于重新将追求“绝对”和“无限”规定为哲学的基本任务。第二,他强调了作为实体和自因的神的观念,一切事物的存在都依赖于神的内在必然性,而早期浪漫派正是基于对神的这一理解,试图驳斥一切以人的理性为中心,为了证明人的认识和道德的合理性而对上帝的存在所进行的形而上学论证或者道德论证。因为这种屈从于人的理性的上帝观念,恰恰是虚无主义的标志。第三,他的“神即自然”将实体理解为绝对的一,而不是将与有限相对立的、外在于有限的主观理性的同一作为一切存在的根据,由此催生了浪漫主义的“内在无限”的观念,在有限与无限之间的对立统一中真正认识绝对和无限,克服单纯的理性反思所造成的分裂。第四,他在“能动的自然”与“被动的自然”之间做出了区分,通过作为实体的、与神同一的“能动的自然”凸显了自然本身的内在生命和内在动力,为早期浪漫派超越近代的机械论自然观和惰性的物质观念,形成一种有机的自然观和强调事物本身的自发性与能动性的新的实在论树立了典范。

[责任编辑:帅 巍]

^①Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 321.