

耶可比论绝对者的两种本性

刘伟冬

(黑龙江大学哲学学院, 哈尔滨 150081)

摘要: 谢林曾在写给黑格尔的信中明确地否定了绝对者的人格性, 在他看来如果神有了人格性, 神就是受限制的, 而不是一个绝对的存在者。谢林的结论引起了浪漫主义哲学家耶可比的愤怒, 一方面耶可比指出神是活生生的、具有人格性的存在者, 否则必然导致对神性的误解, 甚至无神论; 在此基础上他进一步深入地指出谢林哲学的最大问题在于没能将原因与根据这两个概念区分开, 从而产生了对绝对者的错误理解。

关键词: 耶可比; 谢林; 绝对者; 神; 人格性

中图分类号: B516.39 **文献标志码:** A **文章编号:** 1000-5315(2018)02-0020-07

耶可比(有学者译为雅可比)是德国浪漫主义哲学家之一, 他在西方哲学史上知名度虽然并不高, 但并不意味着他是一个可有可无的人物。黑格尔就非常重视他, 例如黑格尔在《哲学史讲演录》第四卷里使用大量篇幅讨论耶可比的, 在《小逻辑》里将耶可比的哲学视为思想对客观性的第三种态度——直接知识。限于篇幅, 这篇文章不能系统地梳理耶可比的, 而是以谢林哲学为参照物来探讨耶可比对神性的独特理解以及对斯宾诺莎和谢林哲学的反抗。

一 绝对者的人格性

耶可比把神理解为一种具有人格性的存在者, 这主要是针对谢林的议论, 因为谢林曾在1795年给黑格尔的信中写道:“神只是绝对自我”;“人格性是通过意识的统一性产生的。但是, 意识如果没有客体是不可能的; 而对于神, 即对于那个绝对自我来说是不存在客体的, 否则神就不是绝对的了。因此, 根本就不存在所谓的人格性的神, 我们的最高追求就是要摧毁我们的人格性, 从而进入到存在的绝对领域。”^{[1]217} 显然, 在谢林看来, 神的人格性与神的

无限性是两个不能共存在概念。为了克服神的人格性的局限性、自然与神的对立, 谢林对泛神论产生了浓厚的兴趣。他说道:“不管怎样当然不能想否认这一点: 假如泛神论进一步无非是表示事物内在于神的学说, 每一理性观点就必须在某种意义上归属于这一学说。”^{[2]104} 在此, 谢林必然面对耶可比的指责: 泛神论导致宿命论。但在谢林看来, 事实并非如此, 因为“对人的自由的始初性的感受恰首先和同时允许对于一切存在东西在其根据内和由其根据而来的统一性具有始初感觉”^{[2]105}。人的自由是和存在之物的整体性相关的, 因为泛神论倡导神是一切, 人的自由自然和泛神论密切相关。接下来, 谢林进一步把人的自由规定为有限的无条件性。“无条件性”表明谢林吸收了康德对人的自由的无条件性、绝对的自发性的理解; 而“有限的”则说明谢林把人的自由规定为受限制的, 从而把人的自由与绝对者的自由区分开来。显然, 谢林对自由的理解是以泛神论为条件的。但是, 我们如何理解谢林所谓的自由最终要求泛神论这一思想呢? 一个缺乏对自由正当理解的人, 在精神上是是不可能达到理解泛神论的高度。

收稿日期: 2016-11-20

基金项目: 黑龙江省哲学社会科学专项项目“耶可比的直接性哲学研究”(17ZXD256)。

作者简介: 刘伟冬(1985—), 男, 黑龙江东宁人, 黑龙江大学哲学学院讲师, 研究方向为德国唯心论与德国浪漫主义。

因此,泛神论对一个精神匮乏的人来说必然是难以置信的、陌生的。在现实的生活中,人们把自由简单地归结为对自由的感觉:我感觉我是自由的,所以我是自由的。自由离开自由感是难以置信的,但是自由感也有高下之分。试想如果自由感只是与我们支配有限之物的能力相关,那么这种自由感对谢林来说还不是本质意义上的。只有把自由感与泛神论中所理解的绝对的存在者联系起来时,自由感才是“最诚挚的”、“最有活力的”^{[2]105}。

可以说,谢林为自己的理论做了充满理性思辨的辩护。但是,对于耶可比来说,谢林所做的努力仍然是愚蠢的,因为不管谁在这个超验的领域执着于理性的逻辑,谁就注定与神无缘。我们在这里发现耶可比的观点与康德有着相同之处:在宗教领域,我们应该扬弃知识,以便为信仰留下地盘。与谢林把具有科学形式的知识引入到神的概念中去不同,耶可比所理解的神是处于自然之外的超自然的神,一个具有人格性的统治者,他写道:“我信仰一种理智的、人格性的世界的原因”^{[3]29}。神的理智是一个较为容易理解的概念,试想如果神是一个任意而为的存在者势必与其绝对性相矛盾。这种理解表明耶可比对理性主义者所理解的神没有抱一种彻底否定的态度。但是,在耶可比那里,神不单单是理智,一个纯粹的思维,一堆逻辑的符号,反而更是一种人格性的存在。毫无疑问,神的人格性就成了理解耶可比神的概念的重要范畴,现在问题在于耶可比是如何把握它的。

首先,耶可比证明了神的人格性的存在:“如果神不是精神,那么在最高的意义上来说神就是非存在的;并且如果神缺少精神的基本特性,即自我意思、实体性和人格性的话,他就不是精神”^{[4]30};“我无法理解没有人格性的理智”^{[3]238},“如果我们不想完全抛弃可思考的宗教,在没有任何概念的情况下做出判断,那么我们必然地承认最高的理智也拥有人格性的最高的度”^{[3]239}。我们很难想象一个没有人格性的理智的存在者,例如我说神是一个理智的存在者,但神没有人格性,那么神不但不能支配他的理智,而且不能意识到他在运用他的理智,进而神成了一个单纯的理智的产物,没有情感、意志,如同一个机器一般。神有人格性,他必然可以自由地支配他的理智;但是我们必须注意的是,神的理智是最高的,人格性则是最为完满的——完满的人格意识到

他在运用他的完满的理智。有人说一个石头拥有一个理智,这是错误的。说一个东西有理智,就必须承认它有思考的能力,进而必须承认它是自由的、有人格性的;但是,我们可以说石头是理智的表现。

其次,耶可比对人格性的内容做了描述。他写道:“自我意识的同一性构成了人格性,每一个拥有其同一性意识的存在者就是人格。”^{[3]238}人格性在耶可比那里意味着自我意识,但这种自我意识显然不是随意的、偶然的自我意识,而是一种在存在者的过去、现在和未来都持存的自我意识,因此有人格性的存在者不管在哪个时间点上都能意识到我是我。普通的人也有自我意识,他也能意识到自己的存在,说我是我。这样一来,神的人格性与人的性格性就没有了区别。在耶可比看来,神的人格性与人的性格性确有相似之处,因为“我们是依照神诞生的,按照他的形象创造的,是他的种和姓。神居于我们之内,而且我们的生命就隐藏在神之中”;但是,两者的人格性依旧存在着差异,因为“神向人把自己启示为对于一切时代来说活生生的、进展着的”^{[4]42}。神的自我意识的同一性显然指无限的时间之内的同一性,而人的性格性则局限在有限的生命之中。此外,神的人格性是完满的,我们人虽然是按照神所生的,但毕竟不是神本身。显然,我们虽然分享了神的形象,但不可能拥有其本身。

最后,我们发现耶可比对神的人格性的表述与《圣经》中的上帝的概念有很多相近之处。在《旧约》中,我们可以看到这样的文字,神晓谕摩西说:“我是耶和華。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神,至于我名耶和華,他们未曾知道。我与他们坚定所立的约,要把他们寄居的迦南地赐予他们。我也听见以色列人被埃及人苦待的哀声,我也纪念我的约。”^{[5]100}又或在《新约》中所说的:“神爱世人,甚至将他的独生子赐予他们,叫一切信他的,不至于灭亡,反得永生。因为神差他的儿子降世,不是要定世人的罪,乃是叫世人因他得救。”^{[6]164}耶可比的神与《圣经》中的神一样都是人格性的神,难怪谢林指责耶可比试图恢复神的正统的概念,即把神理解为坐在天堂之上的类似于人的存在者。但是,我们在耶可比的文本中没能发现他明确说他所理解的神就是《圣经》中的神,因此谢林的理解还是值得商榷的。

上面所做的对神的人格性的讨论,显然还是不充分的。例如我们深入地询问一下神的完满的人格

性到底指的是什么呢?是否有一套理论对神的完满的人格性进行系统的规定呢?我们没能看到明确的规定。在当时的德国诸多的哲学家对人格性都有细致的研究,接下来我们看看有没有适合耶可比胃口的,可以安排在对神性的理解上。谢林所理解的人格性肯定是要被否决了。如果我们按照谢林的思路认为人格性只有在与外在客体相关的情况下才有可能,因为没有外界事物的刺激我们的意识就空无内容,我作为主体甚至无法得出我是我这个结论,但是这意味着人格性是受客体的限制的,我们不可避免地把人格性与有限性关联起。谢林所谓的人格性只是有限的人格性,如果说这种人格性适合于人还是合理的,但显然不适合于神。值得注意的是,在谢林之前,康德曾在《道德形而上学奠基》中提出了另一种人格:你要这样行动,即要把你人格中的人性和其他人格中的人性,在任何时候都同样看作是目的,永远不能只看作是手段。谢林所谓的人格受到外在客体的限制,但是康德的人格性中的人格是针对一切的理性存在者所说的,它不受时间、空间和一切外在的经验之物的限制,因此具有绝对的普遍必然性。如果康德的定言命令适合一切的理性存在者,那么我们可以说神也具有康德所说的这样一种普遍的道德人格。然而,耶可比的神的人格性是否就是指这样一种人格呢?答案是否定的。在耶可比眼里,康德道德法则中的人性、人格性只是一种虚无。康德通过理性的演绎获得的普遍性只是基于主观概念的内在的规定,是形式的、抽象的普遍性。康德的理性,不管是理论理性,还是实践理性,其本质仍然是思维、逻辑,耶可比甚至索性把康德的理性称之为知性。这种意义上的理性就其自身而言缺乏外在的力量给予的启示,因此不得不停留在空洞的本质之中。知性的黑暗必须借助于作为信仰感的理性所散发的光芒才能被驱除,而信仰感又是和神直接地相通的。由此看来,康德所谓的道德人格虽然具有着形式的普遍意义,但它仍然是不完善的,我们不能把这样一种知性的不完善的产物视为神的属性。

我们把耶可比的神的人格性理解为费希特的自我会如何呢?费希特的哲学从一个绝对无条件的原理开始,而这个原理无可置疑地就是自我对自身的直接的确认。我可以怀疑一切存在,但我不能怀疑我是我;如果我怀疑我是我,这恰恰证明我是我。虽然费希特和笛卡尔一样都要寻求一个绝对第一的、

无条件的原理参看^{[7]6},但是费希特的自我不是一个静止的、枯燥的自我,而是一个运动的自我,一个能够综合的自我。费希特将自我的本质刻画为三个命题:我与我相同一;自我设定一个非我与自身相对立;自我与非我相综合。当然这三个命题是非常复杂的。费希特的整个哲学体系就是通过这三个命题推演出来的。从上面的分析来看,费希特的自我不仅克服了谢林所谓的人格性的受限制性,克服了康德的道德法则的单纯的形式性,而且俨然扮演着神的角色——整个世界都是通过它创造出来的。尽管费希特的自我具有很多的优势,耶可比还是拒绝了把它的属性赋予神的人格性,他在《致费希特的书信》中写道:“因为人的哲学的理智绝不能超出它自身的生成之外,那么人的精神为了侵入存在者的王国,并用思想去征服它,必然地成了世界的创造者以及它自身的创造者。”^{[8]202}这是耶可比对费希特哲学的一个总体评价,接下来耶可比作了进一步的评论:“但是人的精神仅仅是在被给予的普遍的条件下才成了它自身的创造者:它必然地按照其本质毁灭自己,只是为了在概念中产生、获得自身:在一种纯粹的、绝对的离开和进入的概念中,就本源的意义而言则是来自于虚无、面向虚无、为了虚无、甚至进入到虚无中去。”^{[8]202}费希特试图从自我的直接的确定性出发创造整个世界,但是在耶可比看来,费希特所谓的自我所做的仅仅是把自己打碎、毁灭,然后再把自己组合起来;自我之所以这么做,是因为自我仅仅停留在自身之内,无法获得外在事物的启示,也就没有了外来的供给思考的内容。费希特之所以犯这样的错误根本在于他对自我的迷信:无物在自我之外,自我是世界的主宰。耶可比深刻地指责道:“我们的科学(费希特的知识学)单纯地作为这样的科学,是人的精神在消磨时间的过程之中所想象出来的游戏而已。”^{[8]202}

耶可比否定了谢林批判的人格性、康德和费希特提倡的人格性,但是遗憾的是耶可比没有对神的人格性做出更多直接、正面的描述。除了上述耶可比对人格同一性、以及完满的人格性的论述之外,我们找不到其它的内容了。但是耶可比这么做不是无缘由的,其根由在于他认为人的认识能力的有限性无法触及上帝这一绝对存在者的本质——一旦我们用自己的思维试图触及神的本质,我们就把神降低为有限之物。这多少有些否定神学的意味:我们越

是无知,神的形象和大全越是在我们心中显现。耶可比扬弃了知识,走进了信仰的领域,对他来说,神不是思维的客体,因此只能是我们信仰的对象。

耶可比批判了谢林,指出了神的人格性的必要性,但是这个批判还没有深入到谢林哲学本质的缺陷中去。耶可比通过对原因与根据两个概念的划分,指出了谢林把绝对者理解为根据的缺陷,接下来让我们看看耶可比是如何做到这一点的。

二 绝对者是原因而非根据

耶可比在他的学术著作《论斯宾诺莎的学说——致摩西·门德尔松先生的信》一书中表达了这样一种观点:将因果原理与根据原理这两个概念相混淆是导致错误的思辨哲学的根源。我们追问一句,普罗大众是如何错误地理解这两个原理的呢?耶可比简单地写道:“根据原理意味着一切依赖性的存在者都依赖于某个事物;因果性原理则指一切着手处理的事物必然通过某个东西才能被处理。”^{[3]282}由此可见,人们之所以把两个概念混为一谈,是因为一切有条件者必然拥有它得以存在的条件。如果我们遇到一个后果,我们会追问其根据,进而追问根据的根据;如果我们遇到一个结果,我们会追问其原因,进一步再追问原因的原因,这导致了一种幻想,即我们误以为根据与后果的关系与因果关系是同一个原理。

如果我们追随耶可比对根据与后果关系的解释,我们会发现耶可比把根据原理等同于亚里士多德的整体与部分的关系^{[8]50}。这个结论不是单纯的臆测,耶可比明确地说道:“我们能够通过根据进行认识,如果整体必然地与它的各个相互连接的部分相等同这一原理,在某个特殊的情况下被我们所使用的话。如果对这条原理的运用在某个地方没有发生,那么在那里就不可能有来自根据的知识。”^{[4]131}根据原理的知识就是来自于作为整体的存在与各个部分关系的知识:整体的存在者是通过各个部分的联结所构成的,可以说这个整体的存在来自于属于它的各个部分,整体不能居于部分之外;但同时,部分在整体之内才能被称之为部分,部分不能脱离整体而存在,因为各个部分不是因为单纯的相加才构成了整体,整体被赋予了某种有机的形式^{[9]128},因此整体不是部分的简单的和。整体是一,整体高于各个部分。在这里,我们窥测到了耶可比所谓的根据原理隐含的秘密:根据是作为一个整体而存在的,根

据在逻辑上先于它的后果,但就时间的意义而言则是同时的,正如整体与部分是同时存在的一样,一旦两者的关系表现为非同时的,那么两者的关系就解体了。

几何学的表现方式可以让根据与后果的关系变得更加直观,耶可比以三角形为例做了详尽的解释。“三角形并不是存在于三个角之先的,而是两者同时在一个不可分的瞬间存在着”^{[8]50}。包围一个空间的三条线作为一个整体是三个角存在的根据,虽然三个角与三角形是同时存在的,在时间上没有先后的区别,但是我们不能说两者在逻辑上没有先后,很显然三角形是先于三角形之内的三个角的,如果不是事先就有三角形这个整体,那么三角形的三个角也就无从谈起,当然我们可以谈三个角,但不是三角形的三个角。但在这里根据原理会遇到一些诘难,例如有人认为三条在同一个平面内不相互平行的直线应该先于三角形存在,因为三角形是在三条直线相互组合的情况下形成的,因此有人认定三条直线在逻辑上先于作为整体的三角形。事实果真是这样吗?如果我们不是在头脑里直接地直观到一个作为整体而存在的三角形,我们怎么会知道该如何组合这三条直线呢?无疑,整体先于部分而存在,根据先于后果。但是根据与后果的原理给我们对时间的理解造成了巨大的困境。我们到处都能看到根据原理的存在,实际上我们也正是依靠它来思考杂多之物,由此我们惯常的时间观念,甚至一些哲学家对时间的理解,都根源于根据—后果这组关系。在耶可比看来,根据与后果的关系,除了可以被理解为整体与部分的关系之外,还是一种主词与谓词的关系,但这对关系不是康德所说的主词与谓词之间的综合的关系,而是一种分析关系^{[10]178}。耶可比没有对主词与谓词之间的分析性的关系作过多的说明,但我们可以依旧使用三角形的例子对其做出合理的解释:三角形是一个整体,它是各个部分存在的根据;如果我们有了这个整体,我们就可以从主词中先天地分析出来,它包含着三个角、三条线段等等。因为整体与部分的、根据与后果的这样一种分析性的关系,那么前者与后者必然是同时存在的,而没有时间的先后。虽然后果不断地从根据中生成出来,变化产生了,由此所谓的时间产生了,但在耶可比看来,这种意义上的时间还只是逻辑分析意义上的结果,还不是来自于事物本身的变化的时间。由此耶可比认为:“我们

称之为后果或者持续性的东西只是一种单纯的幻想;因为在那里真实的作用与其完全真实的原因是同时的,并且只有按照表象来说才会与之不同;那么后果或者持续性按照真理性来说只是在无限的存在者中直观杂多之物的某种方法或者方式。”^{[3]25}“凡是我们的知觉到根据与后果相联结的地方”^{[8]50},同时性就存在于那里。虽然我们能在我们的表象中意识到杂多之物,意识到概念与后果等概念的联结,但是我们真正把真正的时间、变化弄丢了。如果我们以根据原理看世界,我们看到的只是同时性,如果我们看到了变化,那是因为我们把概念的运行误解为真正的时间。显然,耶可比在这里是在批评斯宾诺莎的永恒的时间的。

根据原理更大的问题则是造成了传统的形而上学家对神的误解,这其中以斯宾诺莎和谢林、黑格尔最为典型。在耶可比看来,斯宾诺莎的神,即那个无限的存在者就是一切有限事物的总括。由此他在解释斯宾诺莎的哲学时写道:“有限的存在之物都存在于无限的存在者之中,以致于一切有限事物的总括,正如它(即总括)在每一个要素之中以同样的方式在自身之内把握整个永恒,过去的和未来的存在者那样,是与无限的存在之物本身是同一的。”当然,总括“并不是组成无限的存在者的有限之物的无意义的联结,相反按照最严格的意义来说它是一个整体,整体的部分在整体之内、根据整体才能存在,在整体之内、根据整体才能被思考”^{[3]91}。斯宾诺莎把神与一切有限的存在者简单的同一起来,虽然这个整体是一切有限之物得以存在、被思考的根据,但是斯宾诺莎的神对于耶可比来说取消了神的人格性、神的意识,因此斯宾诺莎的神实质上否定了神。谢林的自然哲学在其实质上也只是斯宾诺莎哲学的变形,他把自然理解为一种完善的存在,自然就是一切,无物在自然之上、在自然之外^{[4]96}。这意味着一切皆自然,无物在自然之上或之外。如果我们按照谢林的看法把他的自然理解为神,那么神亦不是一个超自然的、外在于世界的存在者。对于耶可比而言,这种理解毫无疑问与科学的利益在根本上是一致的,因为科学的目标就是自然,如果把自然理解为可通过科学解释的完美的对象,显然有利于提升科学至上的地位^{[4]96}。但是,与斯宾诺莎哲学不同的是,谢林的自然不是一切存在的单纯的总括,单纯的总括是一种僵死的存在;相反,谢林赋予自然以潜能、能动性,

耶可比则称之为无条件的、绝对的生产性。能动性与生产性是谢林自然的完善性的根据,可以说这是谢林超越斯宾诺莎的地方。但是,谢林的小修小补没能摆脱斯宾诺莎哲学的本质。谢林的自然既是一切存在者存在的根据,又是根据所产生的后果;既是世界的创造者,同时又是世界;因此,根据与后果、创造者与世界本身是完美的合一。谢林的自然或者谢林所理解的神没有摆脱整体与部分这对思维范畴,亦没能摆脱把神与一切有限的存在者之和等同起来这一思想。谢林否定了神的人格性,力图对神这一绝对的存在者有着更为深刻的理解。但在耶可比看来,谢林的哲学就是自然主义,是必然性和宿命,但是对神的信仰不是科学,而是道德。

进而,耶可比是如何理解因果关系这对范畴的呢?他写道:“因为时间的出现,根据与后果的概念转变成了原因与结果的概念。但是之后我们会认识到结果如何来源于原因,两者如何以必然的方式相互联结,如果我们在反思中弃使之相互分离的时间于不顾,把原因转变为根据(主词),把结果转变为后果(谓词);并且我们可以让两者(原因与结果)相互交融地发生。由此,举例来说我们可以解释人的行动的一些或者整个的后果,根据其持存的情感特性,他的不变的品格。”^{[4]132}时间与因果关系是一起出现的,而根据原理则将时间拒之门外。这表明如果要正确地理解因果关系,必须正确地理解时间。在当时的德国普遍地流行着康德的时间哲学,即把时间理解为我们直观内在对象的一种表象。康德把时间主观化了,而耶可比则把时间理解为一种行动的、实践的产物,“如果我思考变化,我必然要思考时间;如果我思考时间,我必然要思考变化。另外有个第三者要参加进来:行动,如果变化的生成原因一旦被思考的话”^{[11]192}。时间不是我们本身直接拥有的表象,它附属于行动、事件,因为有了行动才有了变化,有了变化就有了时间。同时,行动不能脱离时间,一个在时间之外的行动是难以想象的,因为行动是具体的、经验的,它是变化的真正的源泉,一个与时间无关的行动是难以想象的,如果有人认为存在,那也是错误地把概念的运行错误地理解为变化。在这里,我们看到耶可比试图为时间的实在性做出说明。那么,耶可比如何将时间与因果关系联系起来呢?他举了一个例子。例如,我看到一个一直旋转的轮子,我没有必要把原因的概念与这个轮子联结

起来;但是,假如我看到轮子从静止的状态开始旋转,我就开始思考这种变化的原因。仅仅把时间归因为行动、事件是不够的,因为它们还在时间之内,而在时间之外还有着比它们更加根本的存在。如果我们像理解根据原理那样理解因果关系,即把它理解为单纯的逻辑关系,那么我们难免把两条原理混淆起来。但依据上面的分析,我们发现耶可比所谓的因果关系是和具体的行动、实践联系在一起的,因此是变化、时间的真正源泉。在此基础之上,我们必须追问一个超验的事件,一个第一因,它不仅开启了经验中与时间关联的经验的事件,而且开启了时间本身。

康德找到了行动的真正原因,即自由的因果性。自由因处在经验事件之外,它是第一因,正因为它的推动,行动的连续性、时间的连续性才能被理解。自由因与随后的事件序列仍然处于一种逻辑的关系之中,只是这种关系不像整体与部分的关系那样是一种分析性的关系,我们从自由因中无法先天地分析出来发生了怎样的事件序列,因此自由因与之后的事件序列的逻辑关系只是一种综合性的关系。但是自由因是如何可能的呢?在康德看来,凡是理性的存在者都有自由,人是理性的存在者,神是理性的存在者,那么他们就是自由的。之所以有这样的结论,根本在于理性的能动性、不受外物决定的能力。可见,在康德那里,自由与理性是密切相关的。借助于康德对自由因果性的阐述,耶可比进一步顺利地将原因与根据两个概念区分开来^{[11]197};原因在自然之外,根据则是自然本身。既然原因与根据是两个完全不同的概念,那么我们不得不面对如下问题:“绝对的存在者是一个根据还是一个原因?”^{[4]105}如果是根据,我们要么把绝对的存在者理解为斯宾诺莎哲学中的神,一是一切,神是一切有限的存在者之和,在上文这种对神的理解已经被我们否定掉了;要么我们会把绝对的存在者理解为谢林意义上的神,自然在谢林那里是一个能动的开端,它不完善,因此合乎法则地不断地发展,在这里出现了一个问题:“完善的存在之物来自于不完善的存在者,并让自身逐渐地得到发展。”^{[4]94}但是,对于完善的存在者来说,它自身就是完善的,它不是一个结果,因为对它来说所谓的根据是不存在的。通过对神是根据这一命题的否定,耶可比自然得出了如下结论:神是原因,“自

然主义者断言绝对的存在者是根据而非原因;有神论者则断定绝对的存在者是原因而非根据。”^{[4]105}神不是这个世界的一部分,也不是这个世界本身,他与这个世界完全分离,因此我们不要指望在这个世界之中与神相遇。既然神是自由的原因,那么耶可比把神理解为一个超自然的、居于世界之外的存在者也就没有什么令人惊讶的了。

三 结论

在18世纪末至19世纪初的德国,斯宾诺莎哲学得到了越来越广泛的接受,诸多大哲如谢林、黑格尔、施莱尔马赫都对斯宾诺莎哲学产生了浓厚的兴趣,将其纳入到自身的哲学中来。耶可比甚至称费希特的哲学是一种倒置的斯宾诺莎哲学,自我取代了神的位置。如果我们追究其原因,不妨看一看宗教哲学家保罗·蒂利希的解释:“这个单一的实体(神)呈现在任何事物之中。在这里我们有了我将称之为同一性原则的东西。每个事物在永恒神圣的实体中有同一性的基础,实体建基于一切事物之下。有限的东西与无限的东西之间的同一性是完全的。正是这种神秘主义的背景说明了其强烈的吸引力,它使直到今天的历代思想家都沉醉在斯宾诺莎的哲学中。这对歌德也是真实的,他或许比莱辛更接近于斯宾诺莎。”^{[12]328}

耶可比对斯宾诺莎以及谢林哲学的批判可以说是站在反潮流的立场上的,他对神的人格性的坚持表明他对《圣经》中的上帝的坚信,尽管没有对神的人格性做出明晰的解释,而他对神是原因而非根据的深刻洞见更是批判了德国斯宾诺莎潮流的整个哲学基础。德国斯宾诺莎潮流的深刻的哲学洞见是不容否认的,但同样不能否认的是这种潮流充斥着魔性的东西:把超自然的存在降低为有限事物之和(或者简单的相加,或者以有机的方式),把有限之物的整体提升到神的地位。关注一下德国的历史,我们发现德国人常常沉浸在民族整体、国家整体的狂热崇拜中去,显然这是和德国哲学与文学强调整体性的思维相关的;而对战争狂人如希特勒的崇拜则和德国斯宾诺莎式哲学对神的人格性的否定相关——神死了,人们只能选择超人。我们可以用整体与部分这对范畴反思德国近代思想和历史,遗憾的是,耶可比的深刻洞见还没有引起我们足够的重视。

参考文献:

- [1]Friedrich Heinrich Jacobi. *Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* [C]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.
- [2]海德格尔.谢林论人类自由的本质[M].薛华,译.北京:中国法制出版社,2009.
- [3]Friedrich Heinrich Jacobi. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [M]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.
- [4]Friedrich Heinrich Jacobi. *Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* [M]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.
- [5]圣经·旧约[M].中英对照和合版.香港:汉语圣经协会有限公司,2003.
- [6]圣经·新约[M].中英对照和合版.香港:汉语圣经协会有限公司,2003.
- [7]费希特.全部知识学的基础[M].王玖兴,译.北京:商务印书馆,2009.
- [8]Friedrich Heinrich Jacobi. *Schriften Zum Transtzendentalen Idealismus* [M]. Hamburg: Felix Meiner Verlag,2004.
- [9]亚里士多德.形而上学[M].李真,译.上海:上海世纪出版集团,2005.
- [10]Georg Essen, Christian Danz. *Philosophisch-theologische Streischen* [M]. Darmstadt: WBG Verlag, 2012.
- [11]Hammacher Klaus. *Die Philosophie Friedrich Heinsich Hacobis* [M]. München: Wilhelm Fink Verlag,1969.
- [12]保罗·蒂利希.基督教思想史——从其犹太和希腊发端到存在主义[M].尹大贻,译.上海:东方出版社,2008.

Jacobi's Theory on Two Nature of the Absolute

LIU Wei-dong

(School of Philosophy, HeilongJiang University, Harbin, Heilongjiang 150081, China)

Abstract: In his letter to Hegel, Schelling had explicitly denied the personality of the absolute. In his view, God with personality would be something restricted rather than an absolute being. Schelling's conclusion infuriated Jacobi, a romantic philosopher. On the one hand, Jacobi pointed out that God is a living being with personality; otherwise it would inevitably lead to the misunderstanding of the divine or even atheism. On the other hand, he further stated the biggest problem of Shelling's philosophy is that it fails to distinguish between the reason and the basis, which results in the wrong understanding of the absolute.

Key words: Jacobi; Schelling; the absolute; God; personality

[责任编辑:帅 巍]