

论德国神秘主义与浪漫主义哲学

赵 林

内容提要 从中世纪后期一直到黑格尔时代的前夜,德国哲学和文化始终处于一种神秘主义的氛围之中。这种神秘主义不仅把一切哲学问题最终归结于神学,而且把一切真正的知识最终归结于直观和神秘体验,从而与英法崇尚的经验理性和启蒙思想形成了鲜明的对照。德国神秘主义最初萌发于艾克哈特的“心灵之光”和马丁·路德的“因信称义”的神学思想,并在雅各·波墨的粗俗晦涩的语言中第一次表现为哲学。康德的批判哲学虽然是对神秘主义传统的背离,但是他在知识和信仰之间所造成的不可逾越的鸿沟却使得传统的神秘主义在浪漫主义的形式中复活。这种以浪漫主义哲学和神学的名义而复兴的神秘主义在耶柯比的“直接知识”、谢林的神秘“直观”和施莱尔马赫的“绝对依赖感”中得到了淋漓尽致的表现,并最终因其极端的片面性而在黑格尔哲学中被扬弃。

作者赵林,1954年生,武汉大学哲学系副教授,在职博士生。

一、德国神秘主义传统

基督教从本质上来说是与希腊罗马多神教的美丽明朗的感性特点相对立的。与身体健美、面容姣好的希腊罗马诸神相比,被钉在十字架上的瘦骨嶙峋、凄楚阴惨的基督形象是不美的,他仅仅象征着对罪孽的一种深沉而痛苦的道德反省。基督教的魅力不在于它的美感,而在于它对心灵所引起的那种“恐怖的快感”和“痛苦的极乐”。基督教的本质精神就是灵与肉的二元分裂,就是这种分裂所引起的痛苦,以及在扬弃这痛苦时所产生的精神迷狂和陶醉。这种由灵肉的分裂以及分裂的扬弃所导致的精神迷狂不是形式化的信仰或者形而上学的证明所能领受的,唯有通过神秘的体验和“心灵之光”方能达到。在这一点上,拉丁文化和日耳曼文化表现出明显的分野。在中世纪,文明的拉丁头脑忙于营建繁缛复杂的基督教形式,愚钝的日耳曼心灵则力图感悟简单直观的基督教本质。所以当意大利和法国的经院哲学家煞费苦心企图通过形式逻辑来证明上帝的存在时,德国的神秘主义者却在直接体验中实现了与上帝的精神合一。

在13、14世纪,正当经院哲学家们疯狂般地援引亚里士多德的逻辑和范畴来证明上帝存在和争辩“共相”问题时,艾克哈特和他的学生们却一头扎进了新柏拉图主义的神秘体验中。在艾克哈特看来,上帝是不可思议、不可规定和不可通过逻辑来证明的精神实体,他存在于个人的沉思默想和神秘直观之中,人通过灵魂的火花(“心灵之光”)与上帝相融合。灵魂的最高职责是认识,认识包括三种能力:记忆、理性和意志,其中意志是最高能力,“凡理性束手无策的地方,意志就跃然而出,引来光亮,提供高贵的信仰。”意志的这种高贵性依靠于信仰的扶助,“信仰之光也就是意志中的活力之源。”当灵魂一旦拥有了对上帝的信仰,它就会“涌出一股神灵般的爱的泉流”,从而使人向着崇高的神性升华,返回到上帝之中,达到最高的完满。艾克哈特强

调,灵魂与上帝的交融是“无词无音的言说”,上帝不具有任何定形或固定的表象,他是心灵之言、朝霞之光、烈火之焰、花朵之芬芳、永恒之泉涌。上帝的存在无须任何逻辑证明,上帝、爱和“我”(灵魂)是完全同一的。“上帝就是他的存在;他的存在亦为我的存在(Was er ist, das ist mein);我的存在亦为我所爱,我所爱的必爱我,使我进入其怀抱,也就是说,把我纳入其自身,因为我应当归属于它而非归属于我自己。”“上帝用仁爱浇灌灵魂,使灵魂充溢,并在仁爱中把自己交付给灵魂,从而携灵魂超升,直观到上帝。”^①在艾克哈特思想的影响下,在14世纪德国西南部和瑞士等地出现了许多神秘主义者,他们自称“上帝之友”,组成“自由圣灵的兄弟姐妹”团体,鄙视教会礼仪和圣事,以虔诚的心情和神秘的体验来过自己的宗教生活。这些人因此而被正统的天主教会视为异端。

到了16世纪,当阿尔卑斯山以南的拉丁文化圈中的人们(意大利人、法国人、西班牙人等)纷纷跻身于喧闹一时的人文主义热潮中时,在贫穷而僻陋的德国,一个质朴而虔诚的神学家马丁·路德在维滕堡大教堂的门口贴出了震惊整个基督教世界的《九十五条论纲》,从而拉开了宗教改革的序幕。路德神学思想的核心是“因信称义”,信仰被当作灵魂得救的唯一条件,当作人与上帝沟通的直接手段。针对罗马教会所倡导的种种形式化教仪和虚假的善功得救理论,路德明确地表示:“只有信,不是行为,才使人称义,使人自由,使人得救。”“信将心灵与基督连合,有如新妇与新郎连合。”^②每个人只须凭藉自己的信仰,只须根据《圣经》的语言,而无须借助任何其他中介者(神职人员和教会)的力量,就可以实现与上帝的自由交往。在路德看来,“信者就是上帝”,人与上帝在信仰中融为一体。凭着这种坚定的信念和神秘的体验,路德第一次使宗教成为个人的事,成为精神的自由。“这就是路德的宗教信仰,按照这个信仰,人与上帝发生了关系,在这种关系中,人必须作为这个人出现、生存着:即是说,他的虔诚和他的得救的希望以及一切诸如此类的东西都要求他的心、他的灵魂在场。他的感情、他的信仰,简言之全部属于自己的东西,都是所要求的,——他的主观性、他内心最深处对自己的确信;在他对上帝的关系中只有这才真值得考虑……这样一来,这个基督教的自由原则就被最初表达出来,并且被带进了人的真正意识中。”^③这信仰既成为纯粹个人的事情,它就必然与神秘的直观和感悟联系在一起。因此无论是在沃尔姆斯帝国会议的阴风凄雨中,还是在离群索居的孤僻境遇里,路德都能泰然处之,因为上帝始终与他同在。“我自己的血和肉坐在上帝的右边,掌管万物。”^④路德从不因为寻找上帝存在的证明而苦恼,因为上帝就在潺潺的溪流中、如血的残阳中和峥嵘的峰峦中,就在脉搏的跳动中和神秘的直观中。沃尔克在评价路德的历史作用时说道:“他之能打动人心是靠出自心底的宗教信仰的力量,这种信仰导致对上帝不可动摇的信赖,与上帝建立直接的、个人的关系,对得救深信不疑。这就使中世纪那一套复杂的教阶体系和圣事制度没有存在的余地。”^⑤不仅如此,这种出自真实心情的神秘主义信仰也使一切关于上帝存在的逻辑证明和理性知识没有存在的余地。

路德破除了罗马教会的权威,然而他所缔造的新教信条却被他的追随者们奉为新的权威;路德埋葬了天主教的经院哲学,但是他却无意中开创了新教的经院哲学。路德的基于真实心情的活生生的直观神秘主义在路德正统派那里被凝固为一种盲信的教条主义,路德思想中的个

① 参见艾克哈特《论自我认识》,载《德国哲学》第二辑,北京大学出版社1986年版,第185~190页。

② 《路德选集》上册,金陵神学院托事部、基督教辅侨出版社1957年版,第356页、第360页。

③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,商务印书馆1959年版,第378~379页。

④ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,商务印书馆1984年版,第87页。

⑤ 威利斯顿·沃尔克:《基督教会史》,中国社会科学出版社1991年版,第381~382页。

体性原则和自由精神被扭曲成一堆繁杂而僵死的教仪和教义。在这种情形下,神秘主义在新教神学中就以虔信主义的形式再观,并且第一次以德国哲学的名义表现在雅各·波墨的用最粗鄙的语言表述的深刻思想中。

当弗兰西斯·培根在英国用外在经验来批判“不生育的”经院哲学和种种妨碍科学知识的“假相”时,雅各·波墨在德国发展了内在经验的神智学。那位英国的贵族把高贵的哲理表现在精致的经验科学中,这位德国的鞋匠却把深涩的概念表述在粗陋的行业术语(如硝石、水银、酒精、酸等)里,正如同他通过走方缝鞋的方式来领受圣灵一样。波墨把神称为“伟大的硝”或“永恒太一”,他说:“在这神圣的大观园里,主要要看两样东西:一样是硝或神圣的力量,它产生出所有的果实;另外一样是水银或声音。”即事物的性质。这伟大的硝是原初的圣父或统一,它包含一切尚未分化的矛盾于自身之中,然后通过“圣言”、“痛苦”或“分离”而产生出宇宙、圣子、“某物”(Ichts),并在对某物的知识中直观到自身。从圣父到某物产生的过程被粗野地描述为神的震怒,酸、辣、刺、猛的变化过程,收敛的作用和电光一闪。“这个根源可以被伟大的叱责和踊跃所点燃。通过收敛,就形成了被创造的东西。”酸“为踊跃所点燃(这件事只有那些用硝造成的造物才能作),那它就是神的震怒的燃烧本源了。”由燃烧迸发出闪电,“闪电是光明之母,因为闪电诞育出光明;闪电也是凶猛之父,因为凶猛存留在闪电中,有如父亲身上的一颗精子。这闪电又诞育出声音或音响。”光明是使痛苦或分离“神圣化的香膏”,而声音则构成了万物的性质。^①波墨的这种神秘主义思想尽管十分深刻(黑格尔认为“波墨要比那种对最高本体的空洞抽象看法不知高明多少倍”),然而他所使用的粗糙语言却使这种思想成为无法理解的。深刻的思想通过一种浅薄生硬的形式表现出来,成为一些飘忽不定的意象,从而使得神秘主义更加神秘化了。据海涅所述,英王查理一世对波墨的神秘的接神术产生了浓厚的兴趣,他派了一个使者到德国去向波墨学习。后来当查理一世在英国被克伦威尔的冷冰的断头斧砍掉了头颅时,他的使者却由于学习波墨的“电光一闪”的接神术而丧失了理智。^②英国的高贵而富有条理的经验头脑一旦容纳了德国的粗鄙而玄奥的神秘主义,其结果大凡只能如此。

德国神秘主义因其微妙的个人体验而显得高深玄奥,同时也因其排斥理性而显得粗野浅薄。这种粗浅的玄奥构成了康德以前德国哲学乃至整个德国文化的基本特点,关于这一点,雅各·波墨就是一个最好的例子。莱布尼兹也许是一个例外,但是,“莱布尼兹虽然是德国人,差不多总是用拉丁文或法文著述,他在自己的哲学上简直没受到德国什么影响。”^③在狂飙突进运动产生之前,当整个欧洲先是被意大利的人文主义、继而被英国的经验科学和法国的启蒙理性所激动时,只有德国能够始终沉醉在神秘主义的宗教迷梦中。

二、从批判哲学到浪漫主义

康德的批判哲学就其精神本质来说是与德国神秘主义传统背道而驰的,然而康德把知识与信仰绝对对立起来的做法恰恰为神秘主义的复兴打开了方便之门。“通过把宗教从科学的领域中驱逐出去,同时把科学从宗教的领域中驱逐出去,康德使科学和宗教各自获得了自由和独立。”^④在康德的批判哲学中,思维终于证明了自己对于自由、上帝、真理等内容的无知,并且“把这种对永恒和神圣对象的无知当成了良知”。批判哲学是经验理性所能达到的最高阶段,同

① 参见黑格尔《哲学史讲演录》第4卷,商务印书馆1978年版,第40~51页。

② 参见亨利希·海涅《论德国宗教和哲学的历史》,商务印书馆1974年版,第78页。

③ 罗素:《西方哲学史》下卷,商务印书馆1976年版,第264页。

④ 保尔森:《伊曼内尔·康德的生平与学说》,英译本1902年,第7页。

时也表现了经验理性的贫血症,它把认识局限于苍白乏力的现象世界,而把自在之物、神圣对象和真理看作认识的绝对的彼岸。当精神用抽象的概念或范畴把自己捆绑在纯粹的先验状态中时,它就不得不设置一个同样纯粹的自在之物与自己对立,于是我们就看到了一种现象与本体的二元论。在这种二元论中,思维不能超越经验,因此真理作为超验的东西就留给了精神的另一种形态,留给了直观、信仰和想象。“当思维对于依靠自身的能力以解除它自身所引起的矛盾表示失望时,每退而借助于精神的别的方式或形态(如情感、信仰、想象等),以求得解决或满足。但思维的这种消极态度,每每会引起一种不必要的理性恨(misologie)……对于思维自身的努力取一种仇视的态度,有如把所谓直接知识当作认识真理的唯一方式的人所取的态度那样。”^①这样就导致了“思想对客观性的第三种态度”,即所谓直接知识。这种观点宣称思维不能认识真理,它只会把人引向歧途,唯有当下体验的直觉、情感和信仰才能达到真理。在这里,经验理性就转化为神秘直观。这种神秘直观一方面是出于对经验理性的失望,另一方面则是德国神秘主义传统(艾克哈特、路德、波墨等)的必然结果,它在康德与黑格尔之间的过渡时代里表现为浪漫主义哲学和神学。^②

浪漫主义是对启蒙思想的反动。如果说启蒙时代是一个充溢着创造性的时代,那么浪漫主义时代则是一个单纯的批判时代。在法国和英国,浪漫主义以淳朴的自然情感和良心来反抗矫揉造作的理性,因此浪漫主义的主题常常与蛮莽的美洲丛林、幽静的湖畔草场和东地中海的海盗联系在一起。简言之,英法浪漫主义者把眼光投向神秘的大自然和毫无虚饰的天然情感。然而在德国,浪漫主义也象其他舶来品一样,一上来就被打上了德国特有的阴森诡秘的烙印。德国的浪漫主义不仅具有一种理性恨的特点而且还具有一种现实恨的特点;它不仅仇视赫尔德、莱辛和歌德,而且也仇视拿破仑,却与一种狭隘而充满嫉恨的民族主义和萎靡不振的怀古幽思结下了不解之缘。它极力想从德国式的古堡幽灵和阴魂鬼怪中去寻觅那半是破碎的旧梦、半是虚构的幻觉的“中世纪月光朦胧的魔夜”。德国浪漫主义者崇尚的不是神秘的大自然,而是神秘的精神。与法国浪漫主义透露出来的轻盈而优雅的忧郁情调不同,德国浪漫主义焕发着深沉的恐怖和痛楚。“它是一朵从基督的鲜血里萌生出来的苦难之花……这是一朵稀奇古怪、色彩刺目的花儿,花萼里印着把基督钉上十字架的刑具:铁锤、钳子、钉子等等。这朵花绝不难看,只是鬼气森森,看它一眼甚至会在我们心灵深处引起一阵恐怖的快感,就象是从痛苦中滋生出来的那种痉挛性的甘美的感觉似的。在这点上,这朵花正是基督教最合适的象征,基督教最可怕的魅力正好是在痛苦的极乐之中。”^③

康德以后,德国传统的神秘主义穿上了浪漫主义这件时髦的新装。这浪漫主义不仅泛滥于德国文学中,而且渗透于整个德国文化中。在神学领域,它用谦虚的口气把自己称为虔信主义;在哲学领域,它却用狂妄的口气把自己称为直接知识。

三、耶柯比、谢林和施莱尔马赫

德国浪漫主义哲学和神学的三剑客是耶柯比、谢林和施莱尔马赫。在耶柯比看来,康德所侧重的那种反思性的知识(包括道德反思)只不过是有限知识,而对于上帝、不朽、自由的绝对知识只能来自纯粹的信仰和直觉。耶柯比直截了当地宣称:“人们不可能认识上帝,只能够信仰

① 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第51页。

② 在近代德国,浪漫主义哲学即是浪漫主义神学,二者是不可分割的。

③ 亨利希·海涅:《论浪漫派》,人民文学出版社1979年版,第5页。

上帝。”^① 信仰或直觉被耶柯比称为“更高的理性”，即 Vernunft，这个词来源于 Vernehmen，它的原意是“领悟”、“听见”，它是比科学上的理性 Verstand（“理解”）更高的禀赋。通过 Vernunft，上帝等超感的实体就直接呈现在我们眼前。耶柯比象康德一样把世界分为现象和本体两个部分，但是他却认为我们不仅可以凭借感性和理智（Verstand）认识现象，而且也可以凭借“更高的理性”（Vernunft）直接认识本体。这种更高的理性能力正是康德认为只有在神学上才具有的“理性直观”，它是一种可以直接认识上帝和真理的理性能力。“耶柯比主张真理只能为精神所理解，认为人之所以为人，只是由于具有理性，而理性即是对于上帝的知识。但因间接知识仅限于有限的内容，所以理性即是直接知识、信仰。”^②

这样，耶柯比就把人的精神世界分成两个相互独立的部分，一边是思维、理智、科学认识，另一边是直觉、情绪、宗教信仰。这种区别导致了两种不同的知识：间接知识和直接知识。在耶柯比看来，证明的知识是有限的知识，而“上帝、绝对、无条件者是不能证明的。因为对于一个东西加以证明、理解，就是寻求条件，根据条件把它推论出来。但是一个被推论出来的绝对、上帝等等，便已不是一个绝对、一个无条件者、一个上帝了。”^③ 上帝的存在是一个无须证明的事实，它只能诉诸于人的良知。上帝的存在与我们关于上帝的思想是不可分割地联系在一起，正如“我在”与“我思”不可分割地联系在一起一样。我们通过自我意识确知了自己的存在，也就同样确知了上帝的存在。对于上帝的这种直接知识，就是信仰，它并不来源于理智，反而往往被理智所玷污。直接知识与间接知识是格格不入的，唯有抛弃各种科学的成见和认识手段，我们才能达到对上帝的直观。

谢林是浪漫主义哲学三剑客中最具有传奇色彩的人，他早年对基督教神秘主义的激烈批判态度曾极大地感染了黑格尔，然而在黑格尔生前的最后一段时间和黑格尔死后的 20 余年里，他又站在“一个虔诚的天主教徒”的立场上激烈地抨击黑格尔的理性主义，并且“活象个皮匠”一样到处诉说黑格尔“剽窃了他的思想”。1804 年，谢林发表了《哲学与宗教》，该书标志着谢林从先验唯心主义向天启神学的过渡。海涅认为，当谢林企图以智力直观绝对者时他的哲学生涯就结束了。然而就在那一年，29 岁的谢林与德国浪漫主义文学领袖奥古斯特·威廉·冯·施莱格尔的前妻卡罗林纳·伯麦尔结为伉俪，开始了他的新生活。这样一位过早地结束了哲学生涯的年轻人，在日后的 50 多年的时间里，眼巴巴地目睹曾仰慕过自己思想风采的同学黑格尔在德国哲学舞台上独领风骚，其内心的酸涩苦楚自然是旁人难以体会的。或许正是这种江郎才尽的辛酸，促使他转向了那种“哭哭啼啼、不冷不热、淡而无味的虔诚主义”。

谢林的同一哲学说到底是对康德的绝对的自在之物和费希特的绝对自我的综合。当谢林把他的哲学建立在绝对的、无差别的同一之上时，他以为自己已经在更高的基础上一劳永逸地结束了主观与客观、先验主体与超验实体相互对立的二元论。谢林声称：“这种更高的东西本身既不能是主体，也不能是客体，更不能同时是这两者，而只能是绝对的同—性。”^④ 即“主体与客体的绝对无差别”。然而正是这种被说成是绝对理性的“绝对同一”，造成了理性本身的困难，蕴含着从理性思维向神秘主义直观转化的契机。“当谢林把真理了解为主观与客观的绝对的、无差别的同一时，他就已经打开了通向神秘主义和非理性主义的道路了，因为……把符合当作绝对静止的无差别的等同，也就失去了认识和理解的手段和可能性，而不得不依赖某种神秘的直

① 《耶柯比文集》第 3 卷，达姆施达特 1980 年版，第 41 页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 154 页。

③ 参见黑格尔《哲学史讲演录》第 4 卷，商务印书馆 1978 年版，第 247～248 页。

④ 谢林：《先验唯心主义体系》，商务印书馆 1977 年版，第 250 页。

接体验和静观了悟,依赖于那只有主观心知,而无外在确证的个人天才和灵感了。”^①

在《先验唯心主义体系》中,谢林就提出只有“理智的直观”能够克服反思与活动、理想与现实之间的二元对立而达到同一,并且更进一步认为只有在“审美的直观”即想象力的审美活动中才能最终超越主体与客体的两极性,真正实现“绝对同一”,从而把艺术看作自我意识发展的最高阶段,把艺术哲学推崇为哲学的“整个大厦的拱顶石”。在《哲学与宗教》中,谢林把绝对者说成某种单纯的东西,这绝对者因其单纯性而成为超认识的直观对象,因为“只有复合的东西才是可以通过描述认识的,而单纯的东西则是直观的”。而且这直观已不再是理智的直观,甚至也不再是想象力的审美活动,而是纯粹的信仰。上帝不再是理性神学中的逻辑理念,而是一个直接呈现于人的现实感受中的“行动着的”精神性存在。在谢林晚年的神话哲学和启示哲学中,这种虔信主义倾向更是发展到极端。乖戾的命运、郁闷的心境和直接知识的理性恨使谢林开始面对巴门尼德的古老问题:“为什么存在者存在而非存在(虚无)则不存在?”并且把该问题转变为:“为什么一般地存在着理性而非理性则不存在?”在理性哲学和理性神学中,存在一直被当作理性和思维的结果,本质先于存在,而本质就是思维本身。谢林试图颠倒这种关系,在他看来,思维不应先于存在,相反,存在先于思维。上帝或绝对是一切存在之源,然而上帝并非一个现成的存在者(Seiende),而是存在本身(Sein selbst)。这“存在本身”是一种先于、高于并包含和实现着存在的无限可能性,一种面向未来的存在源泉,在某种意义上它与虚无是相通的。它包含着“能在”(Seikönnend)、“应在”(Seinsollend)和“必在”(Seinmüssend)三种原始性能或环节(这是启示神学的上帝的真正的三位一体),是一个以“能在”为根基、在自由创造活动中实现自己的现实存在(本质)的过程。因此,“上帝不再是一个僵死的神,而是一个有生命力的神”。谢林认为,以往理性神学总是企图寻找一个上帝来作为理性的基础,然而它们的上帝却是从理性思维中依据形式逻辑先验地推论出来的,这样就不可避免地陷入了理性的危机——作为理性前提的上帝竟是理性推论的结果!纯粹理性科学的“巨大的、最终的和真正的危机在于,上帝,这个最后的支撑,是从理念推导出来的”。上帝这个有生命力的、行动着的“存在本身”既然是一切存在(包括人的理性存在)的终极根源,它就不应被局限在理性思维的僵化而有限的范畴之中,而只能付诸于超理性或非理性的神秘启示。这启示是上帝的自由意志和生命运动在人之中的展现,它本身就是与理性所表现的必然性相对立的自由。“启示不是一种必然的事件,而是最自由的、神性的最富个体的意志的显示。”^②在这里,谢林不仅否定了上帝作为认识对象的可理解性,而且也否定了理性本身的至上性,从而彻底与康德的“理性范围内的宗教”相决裂而走向了非理性主义的神秘信仰。

浪漫主义神学在施莱尔马赫那里达到了最辉煌的顶点。在《论宗教:对有教养的蔑视宗教者的讲话》一书中,施莱尔马赫力图把宗教信仰建立在一种与旧形而上学的知识论和康德神学的道德论全然不同的基础之中,这个新基础就是心灵对无限者的直接感受。在他看来,以往关于上帝存在和性质的各种争论仅仅只涉及到宗教教义,而没有深入到宗教本身。施莱尔马赫认为,人的精神生活由三个基本要素构成,即知觉、行动和感受。知觉导致认识,行动导致道德行为,感受则是宗教的独特根据。他反复强调,宗教的本质在于感受,知识的量并不能增加虔诚的质,信仰的意义也不在于指导人们的道德行为,“虔诚不可能是对一大堆形而上学的和伦理学的残渣碎屑的本能渴求”。宗教问题既不属于理论理性的范围,也不属于实践理性的范围,它的

① 杨祖陶:《德国古典哲学的逻辑进程》,武汉大学出版社1993年版,第181页。

② 参见邓安庆著《谢林》一书,台湾东大图书股份有限公司1995年版,第五章。

独特功能只是感受和直观。因此对于宗教生活来说,重要的不是去进行那些冷冰冰的逻辑证明或做出种种虚假的善功,而是在对上帝的直观中灵魂的虔敬和升华。在灵魂的虔敬和升华中,所有间接性的知识和活动都被搁置一旁,“整个灵魂都消融在对无限者与永恒者的直接感受之中”。施莱尔马赫进一步把“虔敬之自我同一的本质”定义为人对上帝的“绝对依赖的意识”,这种意识只能产生于个人的真实感受(在强调个人的真实感受方面,他与德国神秘主义者是一脉相承的),而非产生于教条知识和道德规范。针对谨守教义教规、奉《圣经》文字为宗教圭臬的新教经院哲学和教条主义,施莱尔马赫象马丁·路德一样再次把个人的心情、体验和感受确立为宗教信仰的基础。他说道:“每一部圣书本身就是宗教上的英雄时代的光辉产物,一座会说话的纪念碑,但是,由于一种奴性十足的尊敬,它会变成一座纯粹的陵墓,一座伟大的精神曾在其中而现已消失的纪念碑……并非每一个相信圣书的人都有宗教,只有对圣书有一种活生生的直接理解,因而就其自身而言可以完全不要圣书的人,才拥有宗教。”^①

宗教是属于心情的事物,一个有宗教气质的人必定是一个爱好沉思的人,一个富于想象力的人,一个苏格拉底式的具有神秘倾向的人。真实的心情和体验一旦凝固为圣书和圣事的“纯粹的陵墓”,宗教就丧失了自由灵感,不再是活生生的主观感受,而成为历史中的客观而僵化的实证(或权威)宗教。这实证宗教由于与国家的特殊利益相结合,因而极大地玷污了教会的灵性和使命,因为教会本应该是虔敬心灵的超功利的自由结合的场所和产物。

施莱尔马赫在现代神学思想中的重要意义在于他实现了宗教观从形而上学向心理学的转化,就此而论,真正完成了神学领域中的“哥白尼式的革命”的人是施莱尔马赫,而不是康德。在康德那里,作为宗教基础的道德仍然置根于一种普遍必然的绝对命令之上,主观自由仍然是某种普遍必然性的表现和结果,是对具有内在强制性的绝对命令的自觉遵从,而不是活生生的自由心灵和感性个体性。在施莱尔马赫那里,宗教真正成为个人的事情,成为自由心灵观的真实感受。宗教信仰被归结于心理学,一种建立在切身体验和感受之上的主观主义的宗教观由此产生。在这里,每个具有虔诚信仰的人只须对自己的活生生的心情负责,而无须服从种种外在性的权威和内在性的刻板律令。绝对的依赖感和神秘的体验不仅取代了理论理性、而且取代了实践理性成为宗教的唯一可靠的根基,心灵成为人与上帝交往的唯一场所。宗教不再关注形而上学和道德实践,上帝直接把充满爱情的目光投向人们内心的希望与失望、欢欣与郁悒、安恬与恐惧。自从施莱尔马赫把内在的体验确立为整个神学的出发点以后,“神学就不再感到必须在科学法庭或者在康德的实践理性法庭之上为自己辩护了。现在神学有了一种新的感觉,它可以在体验之中进行自我证明。”^②

然而施莱尔马赫也使宗教成为缺乏客观规定性的神秘感受,成为一种肤浅的直观知识。真理也因为缺乏概念和确定性的客观内容而成为一种主观随意性,成为意识和确信本身。由于否定了神学的知识论前提,施莱尔马赫和康德一样把宗教信仰变成了一种空洞的主观性,所不同的只是,在康德那里这主观性表现为抽象的道德要求,在施莱尔马赫那里则表现为神秘的“绝对依赖感”。二者固然有所区别,但是在否定宗教的客观内容和知识论基础、把信仰对象(上帝)从形而上学的高高云端拉入到主观性范围这一点上,它们却是殊途同归的。无论是实践理性,还是绝对依赖感,都否定上帝是具体概念,是客观真理,是运动和自我认识着的精神本身。

^① 施莱尔马赫:《论宗教:对有教养的蔑视宗教者的讲话》,转引自詹姆斯·C·利文斯顿《现代基督教思想》上卷,四川人民出版社1992年版,第199页。

^② 詹姆斯·C·利文斯顿:《现代基督教思想》上卷,四川人民出版社1992年版,第220页。

四、神秘主义与黑格尔辩证法的内在联系

知性的抽象思维原则既造成了先验的片面性,也造成了经验的片面性。当哲学发展到黑格尔时代的前夜,我们一方面看到先验理性在试图用有限范畴来规定无限时所必然面临的困窘(康德的二律背反),这困窘表现了反思、间接知识的局限,因为当理论理性把上帝交付给实践理性时,它已经承认了自己对于真理的无能为力;另一方面,我们又看到了直观感受固守着理性恨而心甘情愿地沉溺在贬抑反思的浅薄之中,这浅薄表现了直观、直接知识的局限,因为它把真理完全等同于主体体验,剥夺了真理的绝对(或客观)内容。于是我们就看到了知性思维的一种无可奈何的尴尬:一边是理性的怯懦,一边是深切的“理性恨”;外在经验和先验范畴垂头丧气地默认了自己的有限性,内在经验则趾高气扬地宣称自己就是无限的真理本身。双方顽固地对立着,这一方嘲笑着那一方的苍白羸弱,那一方嘲笑着这一方的狂妄无知。在这种抽象对立的尴尬中,精神似乎已经眺望到这样一个时代的曙光,这个时代的哲学将不再是知性的抽象对立,而是思辨理性的具体的统一。在新时代的哲学里,思维把知性的反思和神秘的直观作为中介性的环节包含在自身中,并通过概念自身的运动自我认识来扬弃二者的抽象对立。这哲学自认为是“最后的哲学”,是绝对真理,它以否定和扬弃的方式包含着一切较早的哲学成果。“这个具体的理念是差不多二千五百年来(泰勒斯生于公元前640年)精神的劳动的成果,——它是精神为了使自己客观化、为了认识自己而作的最严肃认真的劳动的成果。”^①

这“最后的哲学”就是黑格尔哲学。黑格尔辩证法作为一种逻辑,它的起点既非经验的事实,亦非先验的范畴体系,而是具有自身能动性的神秘理念。这理念在自身发展过程中所经验的每一步骤都是按照严格的“逻各斯”程序或逻辑方式来推进的,它的每一环节都以反思的确定性形式表现出来,但是理念的运动本身、一环节向另一环节过渡的动力却来自于超逻辑的“努斯”冲击、来自于神秘主义的自否定原则。^②理念之运动,完全是有规律的、合理的和合逻辑的,而理念之所以运动,则是基于其自身所固有的神秘力量。没有神秘主义,逻辑只不过是僵死的形式,而不是辩证法,没有逻辑,神秘主义只不过是没有任何规定性的浅薄直观,而不是思辨哲学。逻辑是思辨哲学的推演形式,神秘主义则是思辨哲学的活力之源和内在灵魂。辩证法的本质就是那种神秘的“生命”、“爱”和“努斯”精神,然而它还必须为自己获得概念的体系和“逻各斯”的形式,否则它就是一种没有任何规定性的本质。

法兰克福时期和耶拿时期的黑格尔正是凭借着神秘主义的因素而摆脱了康德的道德主义和一般知性反思的抽象对立原则,形成了辩证统一的胚芽。神秘主义固然是一种片面性,即直接知识的片面性,但是它却是克服知性片面性,即间接知识的片面性的最便利快捷的手段。在神秘主义的直观中,反思所造成的主客观对立消失在绝对的主观统一之中。如果说知性的反思造成了形而上学的分离,那么神秘的直观则孕育着辩证的统一。但是神秘主义只有当其扬弃了直观和直接知识的片面性而上升到概念、理念、思维和精神的高度才能成为思辨哲学,神秘主义的旺盛生机只有当其与逻辑的规定性相结合后才能发展为活生生的辩证法。黑格尔哲学的全部秘密说到底就是把反思的规定性、分离、对立和神秘主义的和解、统一作为两个环节包含在自身之中并加以扬弃的辩证法。

[责任编辑:张 澜]

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,商务印书馆1978年版,第373页。

^② 关于“努斯”精神和“逻各斯”精神在黑格尔辩证法中所起的不同作用,邓晓芒先生在《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》一书中作了精辟的论述。