

存在，历史与自由^{*}

——谢林晚期哲学的基本问题

王 丁

[摘 要] 康德之后，德国唯心论致力于将理性自身论证为世界的实体和本原，并将世界的展开论证为理性自身运动的后果，也即致力于构造出一种理性的内在性总体科学。但是这一方案却内在地忽略了这样一个重大问题：世界和理性终究是存在而非不存在，这一事实的动力何在？“为什么毕竟有某物存在，为什么无不存在？”这一问题不仅指向一种后唯心论视野下人们对于存在与自由的更高理解，也让谢林在与近代哲学传统和黑格尔的争辩中超越德国唯心论的理性内在性方案，提出了“逻辑性—否定哲学”和“历史性—肯定哲学”的区分，进而开辟了德国唯心论的新路向。

[关键词] 存在 历史 自由 否定哲学 肯定哲学 [中图分类号] B516.34

在《哲学史讲演录》中，黑格尔把谢林思想视为精神的历史通向自身的最后一个环节。不过黑格尔这里所涉及的，其实只是谢林早期的自然哲学和1801年的“同一哲学”，而谢林的终生哲学思维远非局限于此。^①一方面，在1841年赴柏林接替黑格尔教职的开场演讲上，谢林把自己1801年的“同一哲学”视为自己“为哲学史成功书写的新的一页”，而现在“要翻过这一页，写下新的一页”。（谢林，2019年b，第31页）至于自己，这些年则一直在“静静地让一种把人类意识拓展到其当下界限之上的哲学”对自己“进行道说”，（同上，第32页）也就是说，谢林一直在努力超越自己先前的哲学。而另一方面，他的这种“超越”同时也包含着对整个近代哲学以及黑格尔思想的批判。这一批判的成果，最终体现为他在晚期哲学中对“否定哲学”和“肯定哲学”的基本区分，并把这一区分视为自己为哲学所作的“更高贡献”和哲学自身的“必然命运”。

为了说明这一区分，谢林尝试了多条切入路径，这既为后世的解读带来了麻烦，也为其带来了多视角的可能性。要把握谢林的晚期哲学，关键就是要把握这一区分的产生和展开过程。而要了解这一点，则要找到其中主导性的根本问题及其相关的本质性环节。我们可以从三个方面来看。首先，可以确定的是，谢林晚期哲学的主导问题是存在问题。一方面，在1842/43年柏林《启示哲学导论》中，

* 本文系教育部基地重大项目“谢林著作集的翻译与研究”（编号15JJD720002）的阶段性成果。

① 在1807年之后谢林与黑格尔就已经中断了直接交往。在《哲学史讲演录》中，黑格尔最多只是提及谢林1809年的《论人类自由的本质及相关对象》（本文以下简称《自由论》）。而在谢林晚期完备的哲学体系出炉之日，黑格尔已经谢世。当然这并不意味着谢林只是在黑格尔去世之后才开始反思黑格尔的哲学得失，发展自己的晚期哲学的。（参见先刚，第一章）

在一种意义追问的视野下, 谢林总结性地把始于莱布尼茨的经典存在之问“为什么毕竟有某物存在, 为什么无不存在?” 视为所有科学“最终的、充满绝望的问题”, 并把回答这个问题视为哲学不可推卸的职责。(谢林, 2019年b, 第48页) 另一方面, 也正是存在问题促使谢林从其前期哲学过渡到了其晚期哲学, 并做出了两种科学的划分。构成这一过渡并开辟晚期哲学基本视野的“世界时代”时期, 正是谢林对此问题集中探索的时期。其次, 与存在问题有本质性关联的是谢林对哲学的二分。如前所述, 谢林的晚期哲学建立在一种把他自己也包括在内的整体性的哲学史批判上, 尤其建立在近代哲学批判上。在他看来, 近代哲学是一种“逻辑性的, 缺乏历史性之物”的哲学, 只是“否定哲学”, 而“肯定哲学”则是一种“历史性的哲学”。最后, 这一区分的旨归在于自由, 而谢林最终的体系诉求也是自由“如果一个体系以自由为旨归, 同时又和斯宾诺莎体系具有同样一些伟大特征……即是说成为斯宾诺莎体系的完满对立面, 那么它就会是真正的最高者”。(谢林, 2016年, 第42页) 综上所述, 谢林晚期哲学是一个以存在问题为主线、以对哲学进行二分为方法、以历史为本质性要素、并以自由为旨归的总体科学体系。而这种体系不同于传统理解中德国唯心论体系特征的地方, 将在对这三个问题的分析中浮现。^①

一、实存之问与哲学二分的急迫性

在1809年发表《自由论》之前, 谢林的哲学运思集中在两条并行的路线上: 以“绝对同一性”为体系中心来论证“大全一体”有机的统一性; 同时以一种具有自身表达欲求的创生性自然, 来构造“大全一体”作为自然自身生成产物的连续性和整体性。但这里的一个悬而未决的问题是: 如果这种“绝对同一性”不是抽象的和片面的, 而应该是具体的、包含着对立面的, 那么这种内在的否定性之动力, 即非-同一性之产生的动力何来? 这种创生性自然最初的创造性动力何来? 因为, 归根到底, 不管是创造性的活动, 还是一种思辨的、包含着自身对立面的同一性, 其实质都是一种“自身错位/异化”的结果, 即走出了自身先前的原初状态, 产生了一种“在自身之外的存在”。^②

这个问题在其1804年的《哲学与宗教》中首次出现, 并在《自由论》中被进一步明确化。后者是谢林公开出版的最后一部著作, 也是其哲学迈入晚期哲学的界碑。对上述问题明确化的标志, 是谢林在这个文本里对一切存在物, 甚至神身上“实存者 (sofern es existiert)”和“实存的纯然根据 (sofern es bloss Grund von Existenz ist)”间的区分。(参见谢林, 2019年a, 第33页) 从这里连词“sofern”的用法就可以看出, 这个区分其实是对相同者不同面向的区分, 这个“相同者”则是“在全部根据和实存者之先”的“原初根据 (Urgrund)”或者“无根者 (Ungrund)”。(同上, 第93页) 在答复读者的书信中, 谢林对它们做了一种更为一般化的规定, 即所谓“根据”就是“非存在者”, “一个并非亲自存在着的存在”, (同上, 第227页) 它只是“实存”这个活动的根据, 而不是“实

^① 在“世界时代”时期之后谢林所有的文本都是在对“否定哲学”和“肯定哲学”不同区分角度进行平行论述。这一区分最早在1827年的《世界时代体系》中明确出现, (cf. Schelling, 1990, XVII) 同时也被谢林视为自己为哲学做的新的“发明”。在前赴柏林的首次演讲中, 他仍视“肯定哲学”为“全新的, 迄今为止还被视为不可能的”哲学问题。(谢林, 2019年b, 第38页) 有理由认为, 谢林整个晚期哲学的都围绕如何进一步深入讨论“否定哲学”和“肯定哲学”之区分而展开的。

^② 谢林曾明确说自己早期构造的自然-同一哲学的出发点“是一个现实的错位 (Dissonanz)”, (谢林, 2016年, 第165页) 唯有如此整个大全一体的运动才能开启。这一“错位”发生这个事实“是肯定的东西, 亦即被设定的东西”, 所以在这种“错位”引发的运动内部, “必须承认自己是一种纯粹的否定哲学, 并因此给(肯定哲学) 留出自由的空间。”(同上, 第150页)

存者”的根据。之所以要设定这么一个根据，是为了设置一个“实存的前提条件”，因此所谓的“根据”实际上指的是“基础”、“基底”。（谢林，2019年a，第238页）而这里的“原初根据”或者“无根者”，则被进一步明确规定为“绝对者”和“原初本质”。（同上，第227页）关于谢林在这里用的“实存”概念，海德格尔正确地指出，它“指的并非存在的方式，而是处在特定面向中的存在者本身”，这一特定的面向作为实存，指的就是“从自身中走出者”和在这种走出中的“自行敞开者”。（海德格尔，第212页）这一解读也合乎谢林本人的说明。一方面，在紧随《自由论》的1810年《斯图加特私人讲授录》中，谢林也把“原初本质”称为“实在东西和观念东西的绝对同一性”，但问题在于，“原初本质”如何成为一个“活动的、现实的”本质，因为它“必须不仅在自身之内，而且在自身之外也是实在东西和观念东西的绝对同一性，它必须启示自身为绝对同一性……它必须在实存之中也展现为这个东西”。（谢林，2019年a，第114页）另一方面，在谢林晚期的成熟表述中，他区分了两种存在基本样态，即作为“原初本质”的“始终存在者（das Seiende, das Ist）”和“作为自身或者说处在‘作为自身’这一形式中实存的始终存在者”，但问题始终是“这个始终存在者实存吗？”（Schelling, 1972, S. 432）

综合以上几点我们可以说，从《自由论》开始，谢林讨论的是一个能够统摄“绝对同一性”和“自然”的基本“实存结构”。可以看到：1. “绝对者”“原初根据”“无根者”“原初本质”“始终存在者”都是同义表达，指的都是某个绝对的超越者。它是先于一切根据和实存者。2. 这个超越者在其原初状态中，并非直接就处在“实存”状态，也即“在自身之外”的存在状态中。3. 这种“实存”也就是“启示”，而“启示”的真正含义则是“走出自身”“自行敞开”。4. 这种作为“实存”的“启示”之所以发生，是为了能够让这个超越的东西“作为自身”而存在，也就是“在自身之外”也同时“是自身”。5. 这种在自身之外的“实存”并非必然发生，它需要“根据”，也就是一种作为“非一实存”的“特定面向”为其条件。因此，从《自由论》开始，谢林关于存在问题的基本结构就是：绝对者/始终存在者—非一实存的可能性（根据）—在实存中的绝对者。在《自由论》之后，也即从“世界时代”时期开始，谢林的整个运思就是围绕实存如何发生，或者说作为“在自身之外存在”的“启示”如何发生这一根本问题而展开。尽管“世界时代”手稿众多，但只需看一下其中最具代表性的“埃尔朗根讲座”（1821年）中的说明即可：“人类最古老的问题就是：原初的永恒自由（原初本质）何以已经走出了自身？”（Schelling, 1969, S. 69）换句话说，整个“世界时代”时期，其实就是谢林力求构造一种能够解答“实存何以发生”的“实存体系”的尝试时期。而这一问题的急迫性，除了从谢林哲学自身的进路出发来看，还可以从下面两点来考察。

首先，亚里士多德把形而上学的根本问题规定为“存在者之为存在者”，并由此产生了第一实体和第二实体的区分，整个形而上学史在一定程度上可以视为对这一经典问题及其所产生的关于第一和第二实体问题的回应。但在谢林看来，形而上学最重要的问题其实是“存在者之为存在者”中的这个小词“作为”：“作为这个小词在哲学中有着巨大的意义，它表达的始终是某种超出本质之外、附属性和偶然的的东西”。（Schelling, 1989, S. 44）在谢林看来，这个“作为”首先表达出了存在者对自身的一种“超越”，即不纯然停留在自身之中，而是要把自己呈现为自身，让“实存”发生起来。但“实存”也是一个“偶然的的东西”，也就是说，存在者并非一定会“作为”存在者呈现出来，而这一点也正构成了谢林对亚里士多德的批评“他把整个世界当作实存着的世界……实存仿佛只不过是附着于世界的偶然之物，进而对他来说，实存唯有就其乃是那个他从中得出事物的‘什么’的东西而言才有价值，对亚里士多德来说，实存只是纯然的前提预设……只不过是起点。”（谢林，2019年b，第156页）

也就是说，谢林认为亚里士多德并没有穷尽“存在者之为存在者”的问题，而是马上就转入了

对“存在者是什么”的讨论中。只有世界已经实存,“存在者之为存在者”的问题才可能自然而然地转化为关于“存在者是什么”的问题,但亚里士多德不假思索地把“实存”作为了前提。在这个视野下,以往形而上学关于第一和第二实体的争辩,在谢林看来实际上是派生的,重要的并非“什么是第一位的东西”,而是在于“是什么”这个语言—思想空间是如何被打开的,我们如何能够使用“是什么”这个问题与存在物打交道,因为“存在中第一位的东西……超越一切思想……思想中第一位的东西要屈从于它,或者把自己设想为从它出发的后来者”。(谢林,2019年b,第220页)因此,整个亚里士多德传统实际上都建立在对“实存何以发生”这个根本问题的“遗忘”上,亦即对“作为”这个最根本的存在事件之发生的遗忘上。

其次,在谢林和黑格尔的整个体系构造中,世界总是被理解为神或者“绝对者”的外显,如前所述,谢林把这种外显,即“世界的实存”理解为绝对者的“实存”和“启示”,即绝对者“在自身之外的存在”。在这一点上,黑格尔跟谢林也并无不同。但关键的问题是,这种“外显”的动力何来。从这个角度出发,才能更恰当地理解谢林对黑格尔逻辑学开端的批判。在他看来,黑格尔整个哲学的努力是为了构造一种“概念的自身运动”,为了实现这一点,“黑格尔回溯到了人们所能设想的最为否定的东西。那个包含着最为贫瘠的认识的东西……也就是‘纯粹存在’这个概念”。(谢林,2016年,第155页)但以“纯粹存在”为开端的这个运动的必然性就在于“以纯粹存在为开端的思想感到自己不可能在这个最抽象和最空洞的东西上……原因在于,思想已经习惯于一种更为具体的、具有更充实的内容的存在”。(同上,第157页)也就是说,黑格尔的“纯粹存在”实际上来自对具体的、已得展开的、内容得到了“充实”的存在的“抽离”,也就是回到一个存在的“零度”上,因此在谢林看来,“这个推进过程秘而不宣的引导者”,始终是“现实世界”。可以说黑格尔实际上预设了,这个已经如此这般在多重丰富性上展开的“现实世界”总是已经存在了。而暴露出这种“预设”的,正是黑格尔用的一个不起眼的小词“尚且(noch)”:当黑格尔把“纯粹存在”同时也规定为“无”的时候,他举了“开端”的例子说“事情在其开端尚且是无”。(同上,第162页)很明显,“尚且”首先意味着一种以已经存在的现实世界为目标的定向,这个“尚且”仅仅是相对于它来谈的,因此,“尚且”意义上的无实际上无法构成一个真正意义上的“开端”,因为它建立在对开端后果的否定上。因此,可以进一步说,跟“无”相等同的“存在”也就并非黑格尔所谓的“一般意义上的存在”,因为这种意义上的存在已经获得了规定,即“一种可能的、潜在的存在”,这种存在并非黑格尔声称的彻底无规定的存在,而是“一种特定的存在”(同上)。它的特定性就在于,它是以否定的方式从现实世界而来且朝向现实世界而去的存在。

可以看到,谢林的黑格尔批判的实质仍在于“实存之发生”的动力问题。跟亚里士多德一样,黑格尔悄悄地以“世界的实存”为前提。在这个预设下,黑格尔固然可以说“思想无开端”,因为这种意义上的思想是已经运作起来的思想,它就处在已经实存的世界中。因此与其说谢林是在“批判”黑格尔,倒不如说是“揭示”了黑格尔的界限。在谢林看来,不管是黑格尔那里实非真正开端的“逻辑学开端”,还是亚里士多德那里最终“思想着自身的思想”,实际上都是这种对于思想真正开端“遗忘”的产物。因为世界作为语言—思想空间自身,其本质就是作为思想的理性,这是德国古典哲学自康德以来的一个基本看法。但问题在于,如果仅仅满足于这一点,那即便能够论证在世界之中一切都是合于理性的,也无法说明这些合于理性的一切存在的意义是什么。一个合理的世界绝非就是一个有意义的世界。在谢林看来,整个近代哲学的根本迷误就在于,其“特质在于是纯然逻辑性的……一切结果都出于原因而非行动,亦即出自概念……有限事物……仅仅出自神的必然流溢,一种神性理念的必然结果”。(Schelling,1990,S.10-11)之所以会如此是因为“迄今所有哲学的出发点

都是‘现在’……如果现在世界的时间是唯一的，那么这个世界也就只能被视为最高理念的永恒流溢”。(Ebd. S. 13 - 14) 结合上文不难理解，这里所谓的“现在”可以从两个方面来看：如果像亚里士多德和黑格尔那样，仅仅着眼于这个已经实存和开启的世界，那么这个世界就是可以被“形而上学化的”，也就是以“是什么”为主导问题，构造一种关于这个世界的先天逻辑结构，并把一切已经存在、当下存在和将会存在的东西视为相同者永恒复返，在这种视野下就不禁要问“难道阳光之下再无新事？”可以看到，谢林的这一诊断实际上其实触到了虚无主义问题的核心——重要的并不是那些赋予生命以尺度的价值自行废黜了，而是在于这些价值得以维系的根基在这种“纯然逻辑的”哲学中丧失了，所以“并非那些真理不再有立足之地，而是……它们在意识中不再有立足之地……所以应当为另一种得到了拓展的意识开辟位置”。(谢林，2019年b，第50页) 换句话说，哲学应当得到改造，这种改造的急迫性就来自整个亚里士多德传统和近代哲学所带来的虚无主义阴影，而这种无法摆脱因为对实存发生之遗忘而带来虚无主义后果的哲学，正是“否定哲学”。因此不难看出，考察谢林这里所谓“现在”的另一个视角就在于“肯定哲学”的补充，因为“逻辑性的(否定性的)体系欠缺的正是肯定性的东西……必须为前者补充某些东西，所补充的并非一个他者，而是一个更丰富的东西”。(Schelling, 1990, S. 12) 所以现在可以说，存在问题的急迫产生了非历史性—否定哲学和历史性—肯定哲学的区分，而存在问题也将在这种二分的视野中得到进一步讨论。

二、作为“二律背反”的否定/肯定哲学

可以看到，在其晚期哲学中，谢林对“历史”的引入是以意义问题为导向的，也就是要通过一个“更丰富的东西”的“补充”来拯救落入了无法从自身出发说明自身意义的“现在世界”。而“补充”一词透露出了两点：第一，只有对一个相同的東西而言，才谈得上“补充”，否则就是增加另外一个东西。第二，根据前述，这个需要被补充进来的东西无疑就是“历史性的东西”，而且这种补充是围绕已经实存的“现在世界”进行的，换句话说，这种意义上的“历史”并非世界之中的历史，而是把世界作为一个环节包含在自身之中的“更高的历史”。

关于第一点，这个“相同的東西”是什么。其实已经可以看到，这个东西就是“最高理念”，也就是“神”或者“神性概念”，在非历史性—否定哲学的视野下，世界只可能是它的“必然流溢”。在谢林看来，这个作为“神”的“最高理念”就是康德那里“理性最终的、完结一切的概念……是理性从自己出发发现的并非偶然、而是必然的终点”。(谢林，2019年b，第109页) 在谢林的语境中，理性和可能性是同义词，而这个世界本身就是一个理性可以运行于其中的语言—思想空间，亦即理性能够以“是什么”的问题，发现其逻辑结构的思想—可能性空间，但理性无法断言事物的“此在”：“理性只是先天地知道，如果某物存在，那它是什么或者能是什么，也就是说，理性先天地规定着一切存在者的概念”。(同上，第112页) 而作为理性最高理念的“神”，既然指的就是康德那里作为“谓词总体”和“可能性总体”，因而不能再被谓述，作为“单一对象”的“最高存在者”，那么这个意义上的神就“绝不可能成为开端”，而是作为一个存在者显现的基本背景视域“只有范导性作用，绝没有建构作用”，因此光凭这一理念“无法开启任何东西”。(同上，第88页) 如此一来，以这种意义上的“神”为其“最高理念”的哲学自身的“非历史—逻辑—否定性”首先体现为无力开启和创造，因为不管是作为使世界得以开启的“实存”，还是自然的创造，都需要某种作为“根据”的“非—实存”的力量，这种力量必须是积极的、肯定性的、被克服了的，否则“实存”既不会发生也不会有什么意义。其次，谢林所谓的“逻辑”指的当然不是形式逻辑，而是一种“存在—逻辑学”意义上的“必然且内在的概念运动”(同上，第105页)，也就是仅仅在作为“最高理念”的“可能性总体”内纯粹的、构造一切事物先天

结构的纯粹思想运动, 在这个意义上, 以这种“在世界之中”运作的逻辑为其法则的“否定哲学”就“自始至终都是内在性的, 亦即在纯然的思想中演进的哲学”。(谢林, 2019年b, 第119页) 结合谢林对黑格尔逻辑学开端的批判可以看到, “否定性”和“逻辑性”的本质在于“内在性”, 即从已经实存的世界出发构造一个“循环式”的开端, 因此, 这个作为一切事物之“所是”的总体背景视域的“神”是一个仅仅“在世界之中”的神, 而这一点也正是德国唯心论能通过对斯宾诺莎的“大全一体”学说进行这种理念式的改造, 构造一种在理性自身中运动的概念过程, 并把这个过程理解为世界自身进程的基础。但在谢林看来, 既然这种内在性运动仅仅是内在于世界的理性的自身运动, 那它其实仍没有对世界自身的实存进行任何说明, 这就是它的“非历史性”所在。

因此, 这种“补充”的核心就在于以一种非内在性逻辑的方式, 即一种非概念式的方式来看待“神”, 也就是说, “神”能够同时以内在性的方式和非内在性的方式得到把握, 构成否定与肯定哲学之区分的, 正是在于这种考查方式的不同。因此谢林也把这一区分称为“二律背反”: “除了四个二律背反, 还有什么其他对否定与肯定哲学间的对立更为恰当的表达吗?”(同上, 第201页) 但与康德不同的是, 谢林并不把二律背反视为理性与它自身的矛盾, 而是“理性和那个比理性更丰富的东西间的矛盾”。(同上) 而现在的问题是, 这个“更丰富的东西”该从怎样的视野中赢获? 也就是说, “肯定哲学”的考察视角该如何获得? 对此, 谢林提供了两种基本思路, 可以称之为“人之意义追问”和“理性的绽出”。

如前所述, 谢林晚期哲学的主导问题就是一个从人类出发产生的“意义之问”, 这种意义之问产生了一种对于已经展开的世界, 及其先天结构何以“实存”的超越, 因而同时也产生了对那种囿于内在性而产生的“神之理念”的超越“我想要的不是单纯的(最高)存在者; 我想要的是一个始终存在着或者实存着的存在者”, (谢林, 2016年, 第262页) 这种意愿就是“肯定哲学”的“宣言”。而这一宣言的重点就在于中间的“或者”一词: 这其实就是说, 这个存在者能够自由选择自己的存在方式, 可以仅仅在自身之中, 也可以走出自身, 以实存的方式开启世界, 这样的神能够对自己的存在方式有所行动, 因此也被谢林称为“存在之主宰”。也就是说, “绝对者”或者“神”的自由其实是人理解自身存在意义的一个必然相关项。那种作为“最高理念”的“神”对自身的存在并无任何自由可言, 因为它只是理性的必然相关项, 只要理性已经开始运作, 它就“不得不存在”, 因而无力开启并说明实存的事实。在这个意义上就能理解, 为什么谢林说“肯定哲学能够纯粹独立地开启, 它甚至仅凭这句话就可以独立地开启: 我意愿那个超越于存在的东西, 它并非纯然的存在者, 而是比存在者更丰富, 也就是存在之主宰。因为从一种意愿出发而开启就以足以使肯定哲学有理由作为哲学, 即作为科学来自由地规定自己的对象。”(谢林, 2019年b, 第143页)

也就是说, 只要人不仅仅是一种逻辑的一说明性的存在物, 而且同时始终是对自身存在的目的和意义有所意愿的存在物, 那么这种意愿本身, 就能构成一种对于被理性规约的世界的超越, 并引向那个能够决断自身存在方式的“存在之主宰”。联系上一部分可以看到, 这个“存在之主宰”也就是在先前被称为“原初存在者”或者“绝对者”的东西。在谢林的前期哲学中, 用以把握这个东西的方式是“理智直观”, 也就是从一切有限和片面的视角和存在物那里“抽离而去”, 以通达作为它们存在之“零点”的“本原”。但伴随着关于“实存之发生”的问题, “理智直观”这个概念在谢林哲学的演进中消失了, 只在1821年的“埃尔朗根讲座”中以改头换面的方式出现过一次。^① 但从这里通

^① 谢林的“理智直观”概念并非某种神秘的东西, 而是一种思想操作方式, 即从有限的存在物及其视角中进行抽离和超越的具体思想方法。(参见王丁, 第82-83页)

过意愿而直接开启“肯定哲学”这一点来看,可以说还有一种“自由直观”,也就是一种超越于内在性的视角,从世界之外考察世界实存这个事实本身的直观,之所以说这是直观,是因为它不可能以内在性—逻辑性的否定哲学方式达成,而之所以说这种直观是自由的,是因为它能直接通达和揭示那个最高的自由者并同时在此追问一直观中让人把自己认作自由者“人类意愿某种超越于自己的东西。动物由于其意愿被吸引到自身之外,而人类则在真正人类特有的意愿中被提升到自己之上。”(SW, XIII, S. 207) 同时也不难看出,这种意愿所意求的,是一个整体性的结构,即与世界之实存相关联的、作为“能够实存且不实存”,或者说“能够始终存在且不始终存在”的“存在之主宰”自身所包含的一种能够说明实存之发生的内在结构,这一内在结构至少包含着三点:自由与存在的关系,开启世界的可能性,不开启世界的可能性。因此这一意愿所直观或者关涉的并非某个实体性的“东西”,而是能够自由开启世界的能力和世界开启这个事件。

而“理性的绽出”涉及的是从内在性的“否定哲学”向“肯定哲学”的指引,谢林对此也有许多不同的阐述,但着眼于“否定哲学”的最高点是“神的概念”,和“肯定哲学”视野下的神应当为世界给出一个开端以挽救意义这一点来看,谢林对笛卡尔存在论证明的批判具有综括意义。相比于“我思故我在”,谢林认为存在论证明对整个近代哲学而言才是决定性的。按谢林的理解,笛卡尔的证明实际上是在说,对于“一个完满的存在”而言,“偶然的存在”必然与之相悖,因此,神作为“完满的存在”是“只能必然存在的”。(谢林,2016年,第18页)但是“神只能是一种必然的存在”和“神必然存在着”是“完全不同的两码事”。(同上)前一个结论是三段论的必然推论,它的大前提是“最完满的本质只能是一种必然的存在”,也就是说,这里谈到的是存在的模态,即“只能”,因此笛卡尔的推论实际上是在说“最完满的本质不可能以一种偶然的方式存在”(同上)。所以谢林旋即指出,在这些模态之中被讨论的,仅仅是“存在的样式”,但在“神必然存在着”这个命题中,讨论的不是模态,而是“一般意义上的存在”。(同上)很明显,谢林把“必然存在着”中的存在概念等同于“一般意义上的存在”,这种“一般性”就在于,它没有任何模态,而从上面的分析可以看出,存在的模态首先关涉的是“可能性”,即“只能”、“不可能”,也就是说,在这里“一般意义上的存在”和“必然存在”并不处在以“可能性”为基本模态的具体的存在样态范围内。结合上文的讨论可以看到,这里所谓的“一般存在”就是前一实存状态的那种“始终存在”,因为只有进入了实存世界的思想—逻辑空间,存在的模态才会产生。谢林接下来的讨论也佐证了这一点,他强调“神”概念跟“必然存在着的本质”并不是“绝对等同的”,否则存在论证明根本就没有必要,相反,前者比后者“要更为丰富”。(同上,第20页)为了说明这一点,他把“一切存在”区分为了“存在者(das, was ist)”,即“存在的主体”和“存在本身(das Seyn selbst)”,即“存在者的谓词”。(同上,第21页)在一切谓述行为中,“存在本身”始终都能得到表达,因为无法脱离它来言说主体或者存在者。如果在一切谓述之先只思考“存在者”或者“主体”,那么这个时候,所思考的就是一个能够是一切、但还不是一切的“概念”,既不能说它“具有一种存在”,即有一个谓词,也不能说它是无,因为这个主体自身必定“不可能还不是任何东西”。(谢林,2016年,第22页)也就是说,前谓述的主体也具有一种非谓述意义上的存在,因此,这种意义上的存在并不是在谓述中展开的可能性,即主体能够是这个或者那个,而是一种“不可能不存在”意义上的“存在”,即先行于一切可能性的前谓述存在,也就是“必然”和“盲目”的存在,这就是谢林晚期著名的“不可预思之在”。(谢林,2019年b,第165页)可以看到,这一区分揭示出了一个根本悖谬:最高的理性理念自身的存在在它所能支配的可能性范围之外。甚至可以说,这个东西自身对它自己的存在首先并没有一种支配权,因为

这种意义上的存在超出了模态总体，换句话说，模态总体作为思想运作的领域，无法对这个先于主体的主体之存在有所作为。

我们可以这样来总结谢林对存在论证明的批判：1. 在“否定哲学”的最后，“神的概念”是一个在自身中聚集了全部模态的“最完满的存在”。2. 但是这个“最完满的存在”并非必然就是“必然的存在”。3. 真正“必然的存在”是“前谓词”的，也就是“前实存”的存在，但这种存在并不在这个“最完满的存在”自身可支配的范围内。4. 反过来也可以说，作为最高理性理念的“神”是一个对自身是否存在无所作为、无能为力的东西，在这个意义上他是不自由的。5. 因此，存在论证实际上是对“神”这个概念在“肯定哲学”和“否定哲学”中的分裂的一种揭示。具体来说，当理性不再专注于自身在世界之中的内在建构，也就是不考虑自身所固有的谓述—逻辑性的存在时，它就发现了自身的存在是一个必然且盲目的存在，因而也就“被设定在了自身之外，处在绝对的绽出（ekstatisch）状态中”。（谢林，2019年b，第221页）或者也可以说，理性自身的存在成了它自身的“他者”，因为理性的“自身”仅仅是内在性的思想—逻辑空间，当理性看到这个“必然存在”因而走到自身之外时，它也就失落了自身。这种“失落”，也就是理性从自身内在性领域中最后的抽离，可以把它视为谢林最后未得明言的“理智直观”，它看到的不再是一个内在性的逻辑—生成—思想空间的起点，而是这个空间自身存在的荒谬性。这个“不可预思”的“必然存在”不是任何概念、行动和意图的产物，换句话说，在缺乏“肯定哲学”补充的情况下，“否定哲学”从自身出发所能得到的最高成果，就是最高的理念存在的荒谬性。

综上所述可以看到，“肯定哲学”对“否定哲学”的补充，不管是从“意义追问”还是从“理性绽出”出发，都指向了作为理性空间的世界实存的事实，如果这一实存的事实得不到更高的说明，那么人的存在和理性的存在都无法得到最终的意义确证。此外也可以看到，谢林并没有放弃康德以来整个德国唯心论的成果，而是始终把“神”理解为“存在—模态总体”，即“最高的理性理念”，仍然把世界理解为这个理念的场域。而“肯定哲学”的对象也不单单是“神”，而是“创世”，即围绕作为理性空间的世界之实存的问题，而进行的一种以自由法则为核心的更高考察，亦即“在世界被置于其根据上之前……追溯超世界的东西”。（同上，第197页）从这一点出发才能明白，为何谢林说“在神的理智中……世界自身是时间的一个环节，亦即宏大时间的一个环节”。（SW, XIII, S. 309）也就是说，那个让世界的实存得以可能的“历史性要素”并不是世界自身的历史，而是自由的历史，世界仅仅构成自由历史的一个环节。

三、“我们意愿自由是最终的原因”

可以看到，谢林之所以要在晚期哲学中讨论神的自由以及这种超越现在世界的历史，既是为了拯救人的自由，也是为了拯救理性本身。这种历史并非理性自身的历史，而是把理性的实存理解为“历史性的”，亦即以—种超越于理性内在性的自由来为理性进行—种以意义问题为旨归的奠基。在德国唯心论的演进中，历史是一个本质性的维度，也只有在这种以理性自身为世界的实体与本原的视角中，才可能出现“历史哲学”。在早期的运思中，谢林分别构造过“自我意识”和“自然”的历史，但在最终面对“实存之发生”的问题之际，还像先前那样构造某种参与了世界内在结构的东西的历史——不管是自我意识还是自然，抑或理性自身——也就不再必要了，这也是黑格尔和谢林的一个关键区分：可以说黑格尔的历史哲学实则是理性自身的历史，因而是一种“内在性”的历史哲学，而谢林的历史哲学则是围绕理性，即世界的实存这个事实而构造的“更高的”历史哲学，因而是一种“超越的”历史哲学。前一种历史哲学是可完结的，而后一种历史哲学则是开放的“肯定哲学不

是其他，正是不断前进、始终成长，步步加强的对现实实存之神的证实，因为神运行于其中的现实王国既没有完成也没有完结——，即使自然现在已处在终点且已停滞，历史中也仍存在着运动和持续的前进，因为既然现实王国并非一个已得完结的王国，而是以不断前进的方式与其完成相对立的王国，那么肯定哲学所进行的证明也就绝未结束。”（谢林，2019年b，第185页）

所谓“现实实存之神”也就是凭着自己的自由开启了世界，并为世界和理性的实存奠定了意义基础，在“肯定哲学”的考察中得到了“补充”的神，在这个意义上，谢林也把这个作为“存在之主宰”的自由之神称为“本原”。他关于神的内在结构以及创世行动的详细分析固然在此无法展开，但从德国唯心论演进史来看，谢林在这里对本原的重新确立有特别的意义，并且从这一点出发才能理解，为何“肯定哲学”所做的证明是“持续不断”的。

黑格尔在《精神现象学》和《逻辑学》中对费希特和早期谢林的关于作为体系开端的“本原”进行了批判，仿佛从此之后这个词就应该消失，谁再提这个词就好像在“倒退”一般。但谢林自始至终都在坚持对“本原”的确立，因为在一种超越了理性的内在性视野下，为了理解“实存之发生”，必须设立一个“本原”。但这个经历过思辨辩证法洗礼之后的本原，已经不再可能是某个内在性的“基础命题”或者诸如“自然”“自我”“绝对同一性”这样的东西了：“本原不可能是会遭受颠覆的东西，本原只可能是面对一切后起的可能性时仍确凿无疑的东西，也就是无可置疑地存在的东西，是永远不可能消失的东西，是即便在后起的过程中，也始终且必然地自行发生（*ereigne*）或者自行参与的最高意义上的持存者。”（同上，第220页）

显而易见，这段话里令人惊讶的表达，就是 *ereignen* 这个词。尽管我们暂不确定海德格尔那里的“本有（*Ereignis*）”概念是否与谢林有关，但至少可以看到在一种后黑格尔的视野下，谢林在如何理解“本原”：本原就是那个能够引发某个事件—*Ereignis*，并在此引发活动中不会自身消失，始终持存并且拥有自身的东西。^①而黑格尔对本原构思的批判，落脚点就在这个东西作为体系之内的体系开端必定会伴随着体系的展开而消失或者失去自身。但很明显，在一种超越了体系内在演进的视野下，黑格尔的批判反倒失效了，相反，正因为本原被理解为了一个总是在发生中拥有自身的持存之物，对它的证实才能持续进行。这一本原所引发的事件无疑就是世界的实存，而只要世界实存，那么得到证明的事实无非始终都是：世界是以自由得到开启的。而这实际上也构成了谢林晚期历史哲学的核心：这是一种出于意义的要求而构造的“诠释性历史哲学”，本原不再是一个完全与人之生存无关的客观之物，而是一个为了说明人和理性实存的意义而要求的“客观之物”，它的“客观性”不在于某种思辨—理性哲学的体系客观性，而在于一种“诠释效力”的客观性，也就是说，这种“历史哲学”构造的是一种以自由自身为存在和历史法则的“诠释学循环”——“自由就是我们的最高者，就是我们身上的神性，我们把它意愿为一切事物的最终原因”（*SW*，*XIII*，*S. 256*）——毕竟在“否定—肯定哲学”构成“二律背反”的前提下，不意愿这个“最终原因”也是完全可以的。因此这种意义上对“更高的历史”的“诠释”及其展开，就是从自由出发又复归于自由、不再囿于理性内在性的历史叙事了，相反，这是关乎神之实存/启示和人之实存的历史叙事，这一点也是正谢林哲学最终从存在之问出发，通过“历史性—肯定哲学”的补充而导向“神话哲学”和“启示哲学”的根本动因。

^① 关于海德格尔的 *Ereignis* 思想跟谢林晚期哲学之间的亲缘关系，已有学者进行了讨论。（参见加布里埃尔，第64-70页）

参考文献

- 海德格尔, 2018 年 《谢林: 论人类自由的本质》, 王丁、李阳译, 商务印书馆。
- 加布里埃尔, 2018 年 《不可预思之在与本有——晚期谢林与后期海德格尔的存在概念》, 王丁译, 载《哲学分析》第 1 期。
- 王丁, 2020 年 《对自由的诠释作为自由自身的实行——海德格尔、谢林与一种“自由诠释学”的可能》, 载《哲学动态》第 3 期。
- 先刚, 2008 年 《永恒与时间——谢林哲学研究》, 商务印书馆。
- 谢林, 2016 年 《近代哲学史》, 先刚译, 北京大学出版社。
- 2019 年 a 《论人类自由的本质及相关对象》, 先刚译, 北京大学出版社。
- 2019 年 b 《启示哲学导论》, 王丁译, 北京大学出版社。
- Schelling, F. W. J., 1856 – 1861, *Sämmtliche Werke* (SW), 14 Bände, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart: Cotta.
- 1696, *Initia Philosophiae Universae*, hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn: H. Bouvier u. CO.
- 1972, *Grundlegung der positiven Philosophie*, hrsg. von Horst Fuhrmans, Torino: Bottega D'Erasmio.
- 1989, *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von Walter E. Ehrhardt, Stuttgart: Fromman-Holzboog.
- 1990, *System der Weltalter*, hrsg. von Siegbert Peetz, Frankfurt am Main: Klostermann.

(作者单位: 华中科技大学哲学系)

责任编辑: 陈德中

(上接第 87 页)

参考文献

- 陈小平, 2019 年 《人工智能伦理体系: 基础架构与关键问题》, 载《智能系统学报》第 4 期。
- 2020 年 a 《封闭性场景: 人工智能的产业化路径》, 载《文化纵横》第 1 期。
- 2020 年 b 《人工智能中的封闭性和强封闭性——现有成果的能力边界、应用条件和伦理风险》, 载《智能系统学报》第 1 期。
- 《辞海》(缩印本), 1979 年, 上海辞书出版社。
- 巩永丹, 2019 年 《人工智能催生“无用阶级”吗? ——赫拉利“无用阶级”断想引发的哲学审度》, 载《国外理论动态》第 6 期。
- 胡珉琦, 2020 年 《AI 与情感》, 载《中国科学报》7 月 23 日。
- 黄阳华, 2016 年 《熊彼特的“创新”理论》, 载《光明日报》9 月 20 日。
- 李德毅主编, 2018 年 《人工智能导论》, 中国科学技术出版社。
- 廖申白, 2002 年 《西方正义概念: 嬗变中的综合》, 载《哲学研究》第 1 期。
- 刘洪华, 2019 年 《论人工智能的法律地位》, 载《政治与法律》第 1 期。
- 司马贺 (Herbert Simon), 1987 年 《人工科学》, 商务印书馆。
- 赵汀阳, 2018 年 《人工智能会是一个要命的问题吗?》, 载《开放时代》第 6 期。
- Chen et al, 2010, “Developing High-level Cognitive Functions for Service Robots”, in *Proc. of 9th Int. Conf. on Autonomous Agents and Multi-agent Systems* (AAMAS 2010), Toronto, Canada.
- 2012, Xiaoping Chen, Jiongkun Xie, Jianmin Ji, and Zhiqiang Sui, “Toward Open Knowledge Enabling for Human-Robot Interaction”, in *Journal of Human-Robot Interaction* 1 (2).
- LeCun et al, 2015, “Deep learning”, in *Nature* 521.

(作者单位: 中国科学技术大学计算机学院)

责任编辑: 孟宪清 周 丹

On the Meaning and Further Implications of Wang Yangming's "Nothing Exists Beyond the Mind": Re-examining the Dialogue "Nanzhen guanhua"

Qiao Qingju

In Wang Yangming's narrative of "Nanzhen guanhua (appreciating flowers at Nanzhen) ," *mingbai* (brightness) (i. e. the color of the flower becoming vivid) refers not only to the object's manner of presenting itself but also to the subject's comprehensive cognition. As the former *mingbai* is the vigor and vitality of the object ,and is ontological; as the latter ,it is how human beings connect with the world ,forming a consciousness of the "community of all lives. " The concept of *Ji* ("silence" or "absence of color") meanwhile is not referring to the non-existence of being. Instead it emphasizes the breakage of links or loss of connections between human beings and the world. Following Wang's thought ,the notion that "nothing exists beyond the mind" can be further illustrated through three other principles "existence should be perceived," "existence should be given attention ," and "existence and human beings are integrated. " Essentially, "Nanzhen guanhua" refers to the existence of human beings i. e. the way to become a sage rather than the existence of things.

The Target ,Tasks and Implementation of Artificial Intelligence Ethics: Six Issues and the Rationale Behind Them

Chen Xiaoping

Despite worldwide consensus about the necessity of developing Artificial Intelligence (AI) Ethics ,there exist serious disagreements regarding its target ,major tasks ,and implementation ,which are presented and clarified as six issues in this article. The rationale for resolving the disagreements presented here stems from the principle of well-being and the characteristics of existing AI technology ,which are identified in this article from a summary of AI achievements so far. On the basis of this rationale ,we argue that the target of AI Ethics is twofold: to answer what AI should do and what AI should not do. We then investigate five other issues: the AI safety bottom-line ,evaluation principles for AI functions ,the implementation of AI governance ,the changing subjectivity of AI ,and innovation in terms of public justice.

Being ,History and Freedom: The Basic Problem of Schelling's Late Philosophy

Wang Ding

After Kant ,the all-encompassing task of German idealism was to justify reason itself as the substance and principle of the world ,and to justify the unfolding of the world as the consequence of the activity of reason itself; that is ,to construct a rational ,immanent ,and complete science. But the ultimate question begged by this proposed solution is ,what motivates the fact that the world and reason exist rather than do not? That is , "why is there something rather than nothing?" This problem not only points to a higher understanding of existence and freedom from the perspective of meta-idealism ,but also boosted Schelling beyond the rational internalism of German idealism ,letting him put forward the distinction between "the logical -negative philosophy" and "the historic -positive philosophy" ,thereby opening up another path for German idealism.