

费希特与谢林 哲学体系的差别

〔德〕黑格尔 著

商 务 印 书 馆

51
2.5

费希特与谢林哲学 体系的差别

〔德〕黑格尔 著
宋祖良 程志民 译
杨 一 之 校

商 务 印 书 馆

1994年·北京

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
DIFFERENZ DES FICHTESCHEN UND
SCHELLINGSCHEN SYSTEMS DER PHILOSOPHIE

据德国莱比锡Philipp Reclam Jun.出版社1981年版译出

FÈIXITÈ YŪ XIÈLÍN ZHÉXUÉ TĪXÌ DE CHĀBIÉ

费希特与谢林哲学体系的差别

〔德〕黑格尔 著

宋祖良 程志民 译

杨 一 之 校

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

新华书店总店北京发行所发行

河北三河市艺苑印刷厂印刷

ISBN 7-100-01322-4/B·187

1994年6月第1版

开本850×1168 1/32

1994年6月北京第1次印刷

字数82千

印数2000册

印张5 5/8

定价:3.80元

序 言

《费希特与谢林哲学体系的差别》是黑格尔的第一部哲学著作。对于该著作的翻译出版，我一直很关心。据我所知，我的一位多年的老同事曾有意翻译此著作，后来大概因为工作繁忙，始终未见中译本出版。我遂嘱咐宋祖良同志（他是我多年的助手，现已获得哲学博士学位）翻译此书，并把我自己收藏的该书1981年莱比锡德文单行本借给他，供他使用。宋祖良同志约请程志民同志合作，译出了此书，并由国内著名学者校正，这是一件令人欣慰的事。

这一著作包含了黑格尔哲学的许多要点。他在这一著作中强调单个命题不能表达真理，这与《精神现象学》中的有关思想相呼应。他强调二律背反与认识的系统性，这与《逻辑学》中的有关思想相呼应。他强调不能把哲学史看作纷然杂陈的意见，而必须求精神的统一，这与《哲学史讲演录》中的有关思想相呼应。所以，这一著作对黑格尔哲学的形成具有重要意义。

在黑格尔写此著作时，虽然费希特与谢林正紧张地进行书面探讨，但他们没抓住根本的分歧点。黑格尔的这一著作指出了谢林的客观唯心主义与费希特的主观唯心主义之间的重大差别，对德国古典哲学的发展起了推动作用。恩格斯说：“有一点是肯定的，正是黑格尔使谢林意识到他已经不知不觉地超出费希特有多远。”^①恩格斯所指的正是黑格尔的这一著作。

^① 《马克思恩格斯全集》第41卷，第215页。

有一位外国学者缪勒写了一本四百多页的书《黑格尔——一位活者的思想史》，此书以黑格尔这一著作中的两段话作为题辞，概括黑格尔毕生的思想。科普尔斯顿的八卷本的《哲学史》，在介绍黑格尔在《精神现象学》以前的思想时，专门介绍黑格尔的这一著作。卢卡奇、费舍、克朗纳等人在自己的著作中都有专门的章节论述黑格尔的这一著作。这些都说明国外学术界取重视的态度。我希望黑格尔的这一著作早日在中国翻译出版，以便作出相应的研究。

贺麟

目 录

回顾.....	1
在目前哲学探讨中出现的各种形式	5
诸哲学体系的历史观	5
哲学的需要	9
反思作为哲学探讨的工具	13
思辨与健康人类知性的关系	17
在绝对原理形式之中的哲学原则	21
先验直观	26
理性的准则	27
哲学探讨与哲学体系的关系	29
费希特体系叙述	34
谢林的哲学原则和费希特的哲学原则的比较	66
关于莱因荷尔德的观点和哲学	84
译者后记	106

回 顾

在人们感知费希特和谢林哲学体系的差别的很少的公开表示之中，显示出一种毋宁说是回避或掩藏这种歧异的努力，而不是对此清楚的意识。无论是两个体系在公众面前呈现出来的直接见解，还是其中的谢林对爱森马耶唯心主义地责难自然哲学所作的答复，都没有把那个差别说出来。相反，例如莱因荷尔德对此便很少想到，以致于不如说，两个体系一度被公认而熟知的完全同一，使他也把这观点挪置到谢林体系那里。这种莱因荷尔德的混乱，比起威胁人的，或者不如说，宣告了的通过哲学返回到逻辑那种已经出现的哲学革命来，更是下列论述的动机。

康德哲学曾经需要使它的精神跟字面区分开来，并且将纯粹思辨的原则从其余的属于寻找理由的反思的东西或能被利用于寻找理由的反思的东西中提取出来。在诸范畴演绎的原则上，康德哲学是真正的唯心主义。而这个原则由费希特在纯粹而严格的形式中加以强调，并称之为康德哲学的精神。自在之物（它无非是客观地表达对立的空洞的形式）又复被实体化和被设定为绝对的客观性，有如独断论者的事物；范畴本身一部分成为静止的死的理智的框架，一部分成为最高的原则，借助于这些原则，说出绝对物本身的那种表达被摧毁了，例如斯宾诺莎的实体；并且，否定性的寻找理由，于是一如既往地得以代替哲学思维的地位，只是在批判哲学的名义之下更多僭妄而已。这些情况至多在于康德范畴演绎的形式之中，而不在它的原则或精神之中。而且，如果我们得自康德的除了这些，此外就没有康德哲学的东西，那种变化就几乎会是不

可理解的。在那个知性形式的演绎之中，思辨的原则，主体与客体的同一，得到了最确定的表达。知性的这种理论由理性提到超乎命名之上。

相反，当康德把作为理性的这个同一本身，使之成为哲学反思的对象，同一在自身那里消失了。如果把知性当作理性来对待，那就会与此相反，把理性当作知性来对待。这里会很清楚：在什么样的从属阶段上，主体与客体的同一曾被理解。主体与客体的同一限制于十二个，或不如说只限制于九个纯粹的思维活动；因为模式没有真正的客观的规定，其中存在的基本上是主体与客体的不同一。在范畴所作的客观的规定之外，仍然存在一个感性和知觉的庞大的经验的王国，一个绝对的后天性，就这种后天性来说，并无先验性揭示出来的只是反思的判断力的主观的戒条。即是说，不同一性被提高为绝对的原则，而不可能是别的。此后，同一，称作理性物的，就从理念、从理性产物中抽掉了，并且同一与存在绝对对立，即此后，理性被说成是实践的能力，不是作为绝对的同一，而是在无穷的对立之中，作为纯粹知性统一的能力，就像理性必须由有限思维来思维，即由知性来思维，由此产生了对照性的结果：对知性说来，没有绝对客观的规定，反之，对理性说来，绝对客观的规定是现存的。

纯粹思维本身，即主体与客体的同一，在自我 = 自我的形式下，就是费希特体系的原则。如果人们只是直接坚持这个原则，如同在康德哲学中坚持先验原则（它构成范畴演绎的基础），那么，人们就有了大胆说出来的真正的思辨原则。但是，正如思辨来自于概念（这概念是由思辨从自身提出的），并且形成体系，那样，它就离开了自身及其原则，而且没有回到这个原则。它把理性转交给知性，并且转入意识的有限的锁链，从有限之中它不再重建自己达到同一，达到真正的无限。原则本身，先验的直观，由此

得到与从原则演绎出的多样性相对立的歪斜的地位。体系的绝对物表明自己只在它的现象的形式中由哲学的反思加以理解；因此，这由反思给绝对物的规定性，并没有除去有限和对立。这个主体—客体的原则，表明自己是一个主观的主体—客体。从它演绎出来的东西因此得到纯粹意识——自我 = 自我——的一个条件的形式，而纯粹意识自身通过一个客观的无限，即时间的无穷渐进，得到了一个有条件者的形式；在这时间的无穷渐进之中，先验的直观消失了，自我没有构成绝对自我直观，因此，自我 = 自我就转化成自我应该等于自我的原则。被设置到绝对对立之中的、因而下降到知性的理性，因此成为诸形态和它们的科学的原则，而这诸形态必须由绝对物为自己提供。

费希特体系的两个方面：第一方面，理性与思辨的概念依据这个方面而被纯粹地提出，因此使哲学有了可能；第二方面，依照这个方面，理性和纯粹意识被设置为一，在一个有限的形态中被理解的理性提高为原则。对这两个方面定要作的区分，必须表明自己是事情本身内在的必然性。外在的动机提供时代的需要，首先提供莱因荷尔德在时代需要中漂浮着的对新世纪初期哲学状况概观的论著，在这些论著中，不仅费希特的体系由以是真正的思辨并进而是哲学的这一方面遭到忽视，而且谢林体系由以区别于费希特体系，在自然哲学中提出客观的主体—客体以与主观的主体—客体相对立，两者被表述为在一更高者中，即作为主体联合起来了的这一方面也被忽视。

说到时代需要，那么费希特的哲学引起了极大的轰动，开辟了新时代，以致就是那些声称反对它并致力于要拿出自己的思辨体系的人，也只是很混浊很不纯粹地没有越出费希特哲学原则的窠臼，抵挡不了它。在一个划时代的体系那里，最先显示出来的现象是这个体系的敌手的一些误解和笨拙的审究。当人们能够谈到一

个体系可以走运，那么对哲学的一个较普遍的需要就会靠一种本能的意向转向体系，这需要本身不能自为地产生出哲学（因为那样的话，它会以创造一个体系而满足）。消极例外的外表起源于在内部存在着现在每个人在他的科学的或生活的范围内提出的体系所表达的东西。

在这种意义上，人们不能说费希特体系走运。尽管由此而时代的非哲学的诸倾向带来很多麻烦，同时尽管知性和效用越加懂得使自身有份量，一些有限制的目的也懂得使自身起作用，估计到较优秀精神的推进特别在一个较少成见尚属年青的世界中也就越为强大。当一些现象，例如有关宗教的演讲，与思辨的需要不直接相关，那么它们和它们的被接受，尤其是诗歌和一般艺术开始在它的真正的范围内所得到的荣誉，都以较朦胧或较清醒的感觉，预示了需要哲学。这种哲学对自然在康德和费希特体系中遭受的虐待作了调解，理性本身被建立为与自然一致。不是这样的一致：即在其中理性放弃自己或不得不成为自然的一个乏味的模仿者；而是理性出于内在力量使自己形成为自然，由此而达到协调。

本文用以开始的一般的思考——涉及哲学的需要、前提、原则等等的一般的思考，它们有一缺憾，即只是一般的思考；引起这些一般思考的原因在于：以作为前提、原则等等这样的形式，进入哲学的大门还会一直是被封闭的被遮盖的，因此就某种程度来说对哲学需要便不得不停留在前提、原则等等那里，直到有朝一日完全只论及哲学本身。此外，这些对象较有兴趣的一部分将还会在别处得到较多的阐明。

1801年7月于耶拿

在目前哲学探讨中出现的各种形式

诸哲学体系的历史观

一个在其身后过去有如此大量的哲学体系的年代，它必定会好像生活在尝试了一切花样之后所达到的那种冷淡状态。当僵化的个性不再敢置身于生命的时候，趋向总体性的愿望还表现为趋向完善认识的愿望。僵化的个性试图通过它所具有的东西的多样性，造出它所不是的东西的外表。由于它使科学转变成认识，它拒绝了科学所要求的生动的部分。它在远方，并且在纯粹客观的形态里，对所有要把自身提高为普遍性的要求，都在它的专横的特殊性中不受干扰地保持反对态度。当它从自身走出来，有了好奇心时，就这种冷漠的方式来说，除了给一个新形成的哲学以一个名称，就如同亚当通过给动物们以名称来宣告他对动物的统治那样，通过发现一个名称来宣告对一个哲学的统治之外，就再也没有更紧要的事情了。按此方式，它挤入了认识的行列。认识遇到了陌生的客体。在哲学的知识中（这知识决不是别的，只是一种认识），内在的总体性寸步不移，漠然置之的态度完全保持了自己的自由自在。

没有一个哲学体系可以摆脱一种如此待遇的可能性。任何哲学体系都能历史地来对待。如同任何生动的形态同时属于现象那样，于是，一种哲学，作为现象，便把自身交付给那样一种力量，即能使它变成一种死的意见，而且从一开始就成了过去的力量。寓于哲学之中的生动精神，为了显示自己，要求由一种相似的精神来诞生。这精神在出自对认识意见的某种兴趣的历史态度面前，作

为一种陌生的现象漫步而过，不公开它的内在的东西。它可以对如下的事漠不关心：它必须为扩大对木乃伊和通常成堆的偶然事物的多余的收集服务。因为面对那种好奇的认识收集，本身在转手间已逃掉了，这种收集坚持它对真理无所谓立场，保持自己独立，它对意见可以接受，可以拒绝，还可以不作决定。它能给诸哲学体系提供的与自己的关系，没有别的，仅仅是：这些哲学体系是一些意见。而且这类的偶然东西就像意见一样，不能损害它什么，它不认识还有真理。

但是，当扩展科学的愿望倾注于哲学史的时候，哲学史赢得了很有用的一面，因为莱因荷尔德说，哲学史的效用在于“比以往更深入地探究哲学的精神，并且通过新的独特的观点把前辈们有关论证人类认识现实的独特的观点引导前进“……”只有通过这今一直预先进行着的解决哲学任务尝试的一种如此认识，尝试才终于真的达到成功，否则所达到的真理是不足称道的。”^①

看得出，这种研究的目的是以一个哲学观念为根据的。按照这个观念，这种研究是一种手艺，这种手艺通过不断新发明的技巧得到改进。任何新的发明均以对早已在运用的技巧及它们的目的的认识为前提。但在所有迄今改进之后，总是还有一个莱因荷尔德最后似乎这样想过的主要任务，即应该寻找一种普遍有效的最后的技巧，对于任何一个可以使自己只熟悉这技巧的人来说，作品本身就可以着手了。如果事情只涉及这样的发明，如果科学只是别人技能的一种死的工作，那么科学诚然可以达到其机械技术所能达到的完善性，而且随时随地把迄今诸哲学体系都看作不过是无须重视的伟大人物的早期练习。但当绝对物以及它的现象、理性永远是一而同一的东西（如它所是的那样），那么，任何注视着、认识着自己的理性就产生出一种真正的哲学，去解决任务，这任务跟它的解决一样，在一切时间都是同一个。因为在哲学中，理性自

已认识自己，只同自己打交道，所以，理性的整个工作以及它的活动，也在哲学本身之中。并且就哲学的内在本质来说，既没有先行者，也没有后来者。

就像不能谈持久的改进一样，也不能谈哲学的“独特的观点”。理性物怎么会是独特的？对一个哲学是独特的东西，恰恰由于它之所以是独特的，那只属于一个哲学体系的形式，而不属于其本身。如果一个独特的东西真的构成了一个哲学的本质，那就会不成其为哲学了。而且，如果一个体系本身把一个独特的东西宣布为自己的本质，那么，尽管这体系可以在真正的思辨中发生，而这思辨试图以一个科学的形式表达自己就只会失败。谁受拘禁于独特性，那么他在其它地方所见也无非是独特性。当特殊的见解在哲学的本质中占据了地位，当莱因荷尔德把他自己在现代所倾向的东西看作是一种独特的哲学，那么当然可能总是将叙述并解决哲学任务的一切迄今的方式都看作是，用莱因荷尔德的话说，不过是一些独特性和早期练习。然而，我们不可以放任目的论观点航行（即使我们渴望哲学幸福岛的海岸，而在其海湾只窥见沉船的碎片，并没有保持完好的船只）——到达的尝试是通过那些独特性和早期练习所准备而行驶的。

从费希特哲学表达形式的独特性中，足以说明费希特能够这样论及斯宾诺莎，说斯宾诺莎不能相信自己的哲学，不能具有充分的内在生动的确信；而论及古人们，甚至连他们是否有意识地思考过哲学的任务，尚属疑问。

如果说这里的特有体系的形式独特性，其完全屹立的状态在这里产生一个如此的表现，那么与此相反，莱因荷尔德哲学的独特性在于探究和论证的倾向，这倾向是带着独特的哲学观点和带着为了创造很多这样观点的历史努力而造成自身的。对真理的爱和信仰提高到一个这样纯净而讨厌的高度，以致于信仰为了使脚

步由探究和论证很恰当地引入庙宇，建立一个宽敞的前院，在这个前院里，爱为了节省脚步，老是与分析、方法化和讲述打交道，直到它使自己自安于它对哲学的无能为力；其他的勇敢步伐也不过是早期练习或精神的迷乱而已。

对独特性来说，哲学的本质恰恰是没有地基的。为了达到哲学，必须忘身地冲进去（如果身体表示许多独特性的总和）。因为，发现意识被拘禁于许多特殊性之中的理性，唯有通过如下的途径才会成为哲学的思辨：即它将自己提高到自己本身，唯有信赖自己与同时又是其对象的那个绝对物本身。理性在那里所冒的险，无非是意识的有限性，为了克服它们，并在意识中建立起绝对物，它将自身提高到思辨，并且在限制与独特性的无根之中，它在自己本身中把握了它自己的根据。因为思辨是单一而普遍的理性自己本身的活动，所以它必须在不同时代和人物的诸哲学体系之中不要只看到不同的方式和纯粹独特的观点。当它使自己的观点摆脱很多偶然性和限制的时候，由自己本身来通过特殊的形式，否则找到的只是知性概念的多样性及意见，这样的多样性不是哲学。哲学的真正的独特物是有兴趣的个性，在个性中，理性从一个特殊时代的建筑器材中构成一个形态。特殊的思辨的理性在这里找到了它的精神之精神，它的肉中肉，理性在精神、肉中直观自己，既作为一而同一的东西，又作为另一个生动的本质。任何哲学在本身中都是完成了的，而且像真正的艺术品一样，自身具有总体性。如果拉斐尔、莎士比亚知晓阿培勒和索福克勒的作品，他们看这些作品决不能像是本身仅仅为早期练习（而是相近乎精神的力量），理性在它本身的较先的形态中也同样不能只看成本身有用的早期练习。如果维吉尔在他的较精雅的时代，把荷尔看作是这样本身仅是一个早期练习，那么，他的作品因此也仍旧是一种后期练习而已。

哲学的需要

如果进一步地观察哲学具有的特殊形式,那么我们就看到:它一方面出自精神的生动的创造力,精神在这形式中由自己恢复破碎了的和谐,主动地进行塑造;它另一方面出自分裂具有的特殊形式,从这特殊形式产生出体系。分裂是哲学需要的源泉;作为时代的教化,又是形态的不自由的已给予的方面。在教化中,绝对物的现象与绝对物隔离开来,并把自己固定为独立物。但同时现象不能否认它的起源,必须由下一点出发:把现象的许多限制的多样性建成一个整体。限制的力,即知性,把一切对人来说是有价值的神圣的东西与它在人和绝对物之间建立的大厦联结起来,以自然和人才的全部力量来加强这大厦,并将它延伸到无限之中去。在其中可以找出许多限制的整个总体,单单没有绝对物本身。迷失于部分,这驱使着知性向它的多样性的无穷发展。当知性致力于向着绝对物扩展自己,却无穷尽地只是自己产生自己,对自己开玩笑。理性之达到绝对物只是由于它超出了这个多样性的部分物。知性的大厦越是坚牢越是辉煌,作为部分拘禁于知性大厦的生命要摆脱知性进入自由的努力就越是不停息。当生命的努力作为理性走向远方,诸限制的总体同时也就消灭了,在这个消灭之中,它与绝对物相联系,同时因此被理解为、被设置为单纯的现象,在绝对物与诸限制的总体之间的分裂就消失了。

知性在绝对的设置之中模仿理性,靠这一形式甚至使自己得到理性的外表,尽管被设置物自在地是对立物,因此是有限物。当知性把理性的否定转变成一个产物,并且加以固定时,它是以如此多的伟大的外貌作出这一点的。无限物,就其被置与有限物相对立而言,是这样—一个由知性设置的理性物:它只有否定有限物,才

自为地表现为理性物。当知性把它固定的时候，知性就绝对地把它与有限物对立起来。而已经自身提高为理性的反思，当其扬弃有限物时，又把自己贬低为知性，因为它把理性的行动固定在对立之中。此外，它即使在这种倒退之中，也还在僭妄自以为是理性的。这样被当作理性产物和绝对物的对立物，不同时代的教养以不同的形式将它们提出来了，知性在这些对立物上精疲力尽。诸对立过去在精神与物质、灵魂与肉体、信仰与理智、自由与必然等等的形式中，并且在有限制的范围内，仍然在各种方式上曾经是重要的，而且自身维系着人类利益的所有重要性。它们在文化的发展中，为了绝对主观性和绝对客观性之普遍概念而过渡到理性与感性、心智与自然的对立的形式中去。

对变得如此坚固的对立加以扬弃是理性的唯一兴趣。理性的这种兴趣不包含这样的意义，即似乎理性要完全与对立和限制相对立。因为必然的分裂是生命的一个因素，生命永远对立地构成自身，而且总体在最高的生动性之中，只有通过出自最高分裂，重建才是可能的。然而理性使自身与之对立的乃是由知性而来的分裂的绝对固定；如果绝对的对立物本身发生于理性，情况就尤其如此。

当联合的力量在人的生命消失，对立丧失了它们的生动的联系和相互作用，获得独立性时，哲学的需要产生了。就此而言，它是一种偶然性。但在既成分裂的情况下，必然试图将变得坚固的主观性和客观性的对立加以扬弃，把心智的和现实的世界的已变成了的存在作为变来把握，把世界的存在（作为产品）作为生产来把握。在变与生产的无穷活动中，理性把已分离的东西联系起来，把绝对的分裂降为由最初的一性所制约的相对分裂。于何时何地，在什么样的形式中，理性的这种自我再生产作为哲学而出现，这是偶然的。这种偶然性必须由此来理解：即绝对物作为一

个客观的总体设置自身。就绝对物的客观性被直观为在时间中继续进行而言，偶然性是一种在时间中的偶然性；但就绝对物的客观性在空间中表现为左右并立而言，分裂是地区性的。在被固定的反思形式里，作为一个思维者和曾思维者的世界与现实世界相对立，这个分裂属于西北。

文化扩张得越广，分裂本身可以交织进去的生命变化就越多样化，分裂的力量就越强大，分裂的地区性的神圣性就越坚固，对文化的整体来说就越陌生，生命的重新分娩自身达到谐和的努力就越无意义。当生动艺术的较深刻而严肃的关系不能被理解的时候，迎着较新的文化而产生的涉及整体的这样很少一些尝试和历史上的或外邦的较重要的美的形态只能唤起其可能性还存留着的那些形态的注意。随着生活状况的整个体系远离这些形态，其无所不包的联系的概念就丧失了，过渡到或者是迷信的概念，或者是娱乐的概念。最高的美学的完满性，如它在特定宗教中形成的那种，在其中人们把自己提高到超出一切分裂，并在神恩的王国中目睹主体的自由与客观的必然性的消失，完满性唯有直到文化某个阶段，才能够在普遍的或在群氓的野蛮里坚强有力。进步的文化使自己与它分裂，把它置于自己旁边，或把自己置于它的旁边。因为知性确保自己的领域，两者彼此分裂走入完全隔绝的领域，以此并列发展到某种安宁状况，对它们中的每一个来说，发生在另一个那里的东西都没有意义。

但是，知性在它的领域也能直接地受到理性的攻击，而那些经过反思本身来消灭分裂以及知性的绝对性的尝试，毋宁说可以理解。因此，感觉到受了攻击的分裂，一直带着仇恨和愤怒反对理性，直到知性的王国上升达到这样的权力：在其中，它可以在理解面前确保自身。但正如人们常常说到德行，说德行真实性的最大的证人是伪善从德行那里借去的行为表现。因此，知性也不能抵