



Die Krisis der Kunst und die Mythologie.

Über Schellings Philosophie der Kunst



希腊神话所展现的绝对同一只是理想世界里的未曾区分的同一，仍有一个绝对者像夜与命运一样笼罩着诸神世界。艺术史因此有着一个渴望，要通过

艺术的危机与神话： 谢林艺术哲学探微

艺术史的进程进至更高层次需要一种展现那经过区分而新同一的绝对者的新神话。神话的出现是神话所必然渴求的，是艺术史自身的必然要求

杨俊杰 ◎著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

教育部人文社会科学研究青年基金项目

艺术的危机与神话： 谢林艺术哲学探微

杨俊杰 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

艺术的危机与神话：谢林艺术哲学探微/杨俊杰著. —北京：北京大学出版社，2011.3

ISBN 978-7-301-18600-8

I. 艺… II. 杨… III. 谢林, F. W. J. (1775~1854)—艺术哲学—研究 IV. ①B516.34 ②J0-02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 030957 号

书 名：艺术的危机与神话：谢林艺术哲学探微

著作责任者：杨俊杰 著

责任编辑：张 冰

标准书号：ISBN 978-7-301-18600-8/B·0962

出版发行：北京大学出版社

地 址：北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址：<http://www.pup.cn>

电子邮箱：zbing@pup.pku.edu.cn

电 话：邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62754149

出版部 62754962

印 刷 者：世界知识印刷厂

经 销 者：新华书店

890 毫米×1240 毫米 16 开 13.75 印张 180 千字

2011 年 3 月第 1 版 2011 年 3 月第 1 次印刷

定 价：32.00 元

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容

版权所有，侵权必究 举报电话：010—62752024

电子邮箱：fd@pup.pku.edu.cn

序

黄克剑

在思致各有千秋的德国古典哲学家中，谢林也许是与艺术结缘最深而曾对其至为推重的一位。康德由探究审美契机而论及“美的艺术”，但其措思重心自始就在为实践理性所问津的道德上；他是立足于德福配称这一终极眷注批判地考察认知理性、实践理性和审美判断力的，因此他关于美和艺术的破的之语是：“美是道德的象征。”费希特一度打算阐释康德的《判断力批判》，然而他终究不曾留下一部专为审美和艺术立论的著述；他把审美判断归结于“正题判断”，但在他的以“自我”为基石的哲学体系中，“审美自我”只是隐然可辨，并没有取得与“理论自我”、“实践自我”约略相当的地位。黑格尔以融摄实体与主体于一身的“绝对精神”建构了一个包罗万有的思辨体系，艺术被安排在绝对精神自我创设而自我意识的最高阶段，不过，这扬弃了其逻辑阶段、自然阶段而又在精神阶段中扬弃了主观精神、客观精神的绝对精神阶段尚有宗教和哲学，而且宗教高于艺术，哲学的“思考和反省”则高于艺术、宗教而“比美的艺术飞得更高”。谢林却不同，他在其诉诸直观的“同一哲学”中让艺术与哲学分别充任“美感直观”和“理智直观”的角色，并判定这两种直观不分高下

而相互依傍,以至于他由此指出:“美感直观正是业已变得客观的理智直观”,而“哲学的工具总论和整个大厦的拱顶石乃是艺术哲学。”

在谢林属意于哲学之初,康德、费希特曾是他分外尊崇的人物,但即使是这时,斯宾诺莎哲学对于他来说仍是一道从未淡化的精神背景。斯宾诺莎的“实体”(“自然”、“上帝”)与费希特的“自我”间足够大的张力,成全着谢林的别一种哲学灵思,这期间最动人的秘密即在于对“自然”(所谓“客观的东西”)与“自我”(所谓“主观的东西”)的“同一性”的求取。无论中外学界的学人怎样辨说前期谢林的思想嬗变,我却宁愿将其视为“同一哲学”渐次形成的一个整体。谢林出版不无“自我”倾向的《知识学唯心论集解》(1796—1797),但这并未妨碍他又着意发表“自然”倾向明显的《有关自然哲学的一些观念》(1797);他在营构其“自然哲学”时从未脱开他关于“客观的东西”与“主观的东西”本是“一个东西”的悬设,同样,他对“先验哲学”的申论与既经阐发的“自然哲学”也并无扞格。在我看来,其“自然哲学”与“先验哲学”原只是以“绝对同一”(“绝对者”、“上帝”、“大全”)为最高范畴的“同一哲学”的两个往复相应的环节:借用谢林用以理解人类历史的一个比喻(所谓“历史的伊利亚特”与“历史的奥德赛”),正可谓二者分别为“绝对者”的“伊利亚特”与“绝对者”的“奥德赛”。哲学,对于谢林说来,无非是领略“上帝”、“绝对”或“大全”之学,倘侧重于上帝之无限理念者(确立者)如何呈现于现实这一向度谛视上帝、绝对或大全,哲学之一翼即是所谓“自然哲学”,倘侧重于上帝之无限理念者所呈现之现实(被确立者)反观作为理念之大全或作为无限确立者之本原的上帝、绝对,哲学的另一翼则是“先验哲学”。上帝或绝对者的史诗“伊利亚特”(“自

然哲学”)的结局,正好是它的史诗“奥德赛”(“先验哲学”)的序曲,绝对者的史诗“奥德赛”的完成亦即是整个“同一哲学”的完成,而在整个哲学大厦中处于拱顶石位置宣示其最后成形的则是所谓“艺术哲学”。

在谢林这里,上帝(“绝对”)自身之无限理念呈现为现实与上帝创造可直观的自然同义语,此呈现或创造的三个环节或幂次(Potenz)为:“物质”、“光”、“有机体”。相对于自然哲学所构拟的“自然”过程的三个幂次,先验哲学所关注的“自我”——“绝对”或“上帝”中融摄现实者于自身的“无限理念者”——生成或创造亦有三个环节或幂次,此即“知”、“行”、“艺术”。与“自然”和“自我”的三个幂次相应,“同一哲学”提出了三种理念,其分别是“真”、“善”、“美”。“真”与“物质”和“知”相应,“善”与“光”和“行”相应,“美”与“有机体”和“艺术”相应。“真”意味着通过自然(“现实世界”)之第一幂次的“物质”与自我(“理念世界”)之第一幂次的“知”所可能达到的对绝对者的直观,“善”意味着通过自然之第二幂次的“光”与自我之第二幂次的“行”所可能达到的对绝对者的直观,而“美”则是经由“有机体”与“艺术”臻于绝对者之直观的最高幂次。依谢林的逻辑,最高幂次的直观应是最贴近绝对者因而对于绝对者最充分的直观,不过同被关联于“美”的自然序列(现实序列)中的“有机体”与自我序列(理念序列)中的“艺术”却并未被一例相看。谢林只是勉为其难而极有分寸地由“有机体”说到了“自然美”,却径直把艺术创造、艺术直观作了美感创造、美感直观的同义语。他把“艺术”视为“绝对者之流溢”(亦即把“上帝”视为“任何美的源泉”),并由此界说“美”:“所谓美,无非是被实际直观的绝对者。”继康德的《判断力批判》——乃至可上溯到英国人伯克(Burke,1729—1797)的《论

崇高与美两种观念的根源》(1756)——把“崇高”列于审美范畴,谢林也论及“崇高”,他称“崇高者乃是显现为无限者的有限者之从属于真正的无限者”。其实,无论是美还是崇高,底蕴都在于对绝对者或真正无限者的直观,而直观无限者,无论是获取美感还是崇高感,又都不能不借重有限者。崇高与美之间不存在根本的对立,其更大程度地被认可为美或更大程度地被称之为崇高,仅仅在于被直观的无限者与借以直观无限者的有限者的关系:在崇高中,有限者对抗无限者却又作为无限者的象征;在美中,有限者表现无限者而与无限者相调和。谢林认为,把美和崇高融为一体的最好例证莫过于神话中诸神的形象,他们身上的崇高与美的比例往往取决于其受限制的状况。但无论如何,神成其为神,其形象决不至于仅仅美而并不崇高或仅仅崇高而并不美。至少,从崇高与美相洽于一体而及于神话是艺术颇可探究的奥趣之一,谢林由此分外看重“神话”。

诡异的神话被视为无形无象的绝对者的映现;在神话中,绝对者作为普遍者(无限者)与特殊者(有限者)的绝对同一默然映现于一个又一个特殊的神中。神话被赋予的这一特征是耐人寻味的,这使它有可能成为心有所会的研究者出入“同一哲学”之艺术阆宫的又一条蹊径。中外的前辈学人对谢林的哲学而艺术、艺术而哲学的灵趣已多有悟解,但以神话为措思线索对同一对象再作窥寻似仍有必要。杨君俊杰正是从神话而至于“新神话”这里多少触到了谢林艺术哲学运思的机缄,于是,便有了他对一个并未陈旧的话题的新的言说:《艺术的危机与神话:谢林艺术哲学探微》。

俊杰的《探微》当然缕述了为谢林悉心分辨的两种神话,即古希腊神话和基督教原则下的神话,但他由此所措意的是“同一

哲学”的艺术视野中可祈之于未来的那种“新神话”。希腊神话中居于主导地位的是自然的现实,然而这是进到历史的自然,其间现实者对于理念者有着不言而喻的优势;与之相对,在基督教原则下的神话中,理念者对于现实者有着绝对的优势,但它毕竟不得不把精神王国的神灵置之于自然。前者的契机在于自然之神转化为历史之神,后者的契机则在于从历史之神转化为自然之神,因而,由此而可期待的则是那种自然与历史、理念者与现实者圆满融摄以至于绝对同一的那种“新神话”。俊杰是立于“新神话”的虚灵之境反观既已发生的希腊神话和基督教神话的,他也就此检讨了赫尔德所提出的“新神话”观念的学术贡献所在,并对谢林与耶拿浪漫派诸家——施莱尔马赫、诺瓦利斯、弗·施莱格尔——大端处的分异作了扼要的考辨。毋庸讳言,我们所处的是一个理性逞肆而“意义危机”日趋深重的时代,《探微》对谢林“新神话”的分外看重还在于借此对艺术而至于文化危机的当有回应作一种提示。

诚然,俊杰的《探微》还只是一种尝试,无论是作者蕴蓄着的潜力还是方家富有启示性的质疑都还值得予以更大的期待。

目 录

序	黄克剑 1
导论	1
第一节 回到谢林艺术哲学之质	1
第二节 艺术与哲学的张力难题	11
第三节 新神话的命意	21
第四节 谢林与《德国唯心论的最早纲领》	34
第一章 艺术与哲学等高	48
第一节 理智直观和构造	48
第二节 感知直观和天才	60
第三节 艺术和哲学等高	73
第二章 谢林读解柏拉图:艺术哲学的视野	82
第一节 摹仿与效仿:柏氏驱逐令解析	83
第二节 柏拉图和艺术史:谢林的读解	96
第三节 艺术和历史:新神话作为理想国度的象征	107

第三章 从神话到新神话	119
第一节 神话时代及其终结	119
第二节 现代神话的流变	132
第三节 艺术的危机和新神话	147
第四章 谢林新神话之异:兼论耶拿浪漫派	159
第一节 哲学和宗教的永恒同盟:谢林之有别于施莱 尔马赫	160
第二节 寓言解救世界:诺瓦利斯之有别于谢林	169
第三节 “关于神话的演说”的新神话谜团:谢林之 有别于弗·施莱格尔	179
结论	191
参考文献	193
德汉术语简表	209
后记	210

谢林 (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling) (1775—1854) 的哲学生涯漫长而且深沉, 这里主要探讨他前期的艺术哲学, 拟将话题聚焦于其中的“新神话”思想, 指出这一已引得颇多注意、却较欠缺严谨研究的观念是其艺术哲学的旨趣所在: “新神话”是谢林艺术哲学所明言的艺术史进程的目的, 也是笼统历史进程的目的 (亦即终末处那完满的绝对同一状态) 的象征。

第一节 回到谢林艺术哲学之质

谢林的哲学, 曾被黑格尔 (Hegel) 看作是那奔向黑格尔本人的整个哲学史进程的最后一环。^① 尽管黑格尔所说的谢林哲学只是截止至

① “谢林的哲学可以说是我们需要考察的最后的、有趣的、真正的哲学形态了……谢林哲学具有一个深刻的思辨的内容, 这内容, 作为内容来说, 也是整个哲学史所从事探讨的内容。”参看黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷, 贺麟、王太庆译, 北京: 商务印书馆 1978 年, 第 371 页。

1809年《论人类自由的本质》的谢林哲学,然而,其所建构的进程论框架下的谢林哲学形象已深入人心,一如其所勾勒的进程论框架下的德国古典哲学形象。

当德国学界决意走出康德崇拜抑或唯康德论,试图从那由康德(Kant)到黑格尔的德国古典哲学演进过程中找出同样富有意义的内涵之时,^①其固然对黑格尔的进程论调有所改造,也赋予谢林的前期哲学以一定的地位和价值,但黑格尔的“圆满”已跃然纸上,谢林的前期哲学、尤其是谢林的艺术哲学(或美学)^②依然相形见绌于黑格尔的哲学“圆满”。

库恩(Helmut Kuhn)强调黑格尔的美学是德国古典美学的圆满(Vollendung)。库恩当然不是在简单地重复所谓德国古典哲学是一个必然进程,黑格尔必然是这进程的集大成者之类的套话。他所说的“圆满”固然不是指黑格尔美学在质或量的方面

① 参看 Heinrich Levy: *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Leipzig: Verlag Rolf Heise 1927, bes. S. 30—94 „Die Entwicklung der Hegel-Renaissance im Neukantianismus“. 也可参看 克朗纳:《从康德到黑格尔》导言,载克朗纳:《论康德与黑格尔》,关子尹编译,同济大学出版社 2004 年,第 1—39 页。克朗纳(1884—1974)受业于新康德主义西南学派,他的名著《从康德到黑格尔》(1921—1924 年)就是要确立德国古典哲学“进程”的意义,纠正所谓康德以后的德国唯心论是“坠落”的说法,尤其第 16—17 页指出:“我们却应当把康德思想的延续性指出。因为康德的伟大的后继人某一意义上再一次地把康德思想之独特的一面捣毁,尽管并没有背弃康德创立其思想时所依循的基本精神。我们要把这一种精神了解为最广泛意义的德意志观念论,亦即是了解为最一般意义的德意志观念论,这样的话,我们便再不会谈论康德的后学的所谓坠落了。19 世纪的康德研究与诠释者仍然过于受制于较早流行的唯物论时代,乃至无法体会康德与其后继的思想家之间存在着统一性。”

② 关于在黑格尔、谢林那里有没有美学、是不是只有艺术哲学,这是有争论的。黑格尔曾明确谈到,“美学”这个名称其实并不适于谈论美的艺术,“美学”的“比较精确的意义是研究感觉和情感的科学”,纵然也可以沿用“美学”的提法,“这门科学的正当名称却是艺术哲学”。参看黑格尔:《美学》第 1 卷,朱光潜译,北京:商务印书馆 1997 年,第 3—4 页。甚至于在康德那里有没有审“美”意味上的美学,(转下页)

达至顶峰(囊括关于美学对象所能够有的全部内涵),却也是指“由那在先的思维活动推动形成的各种倾向以及思想链条,在这里得到了总结性的探讨”,^①其对“圆满”所怀的热情已昭然若揭。^②

国内有关谢林艺术哲学的评断,也曾一度采取相似的思路:虽然看到了谢林艺术哲学的重要性,高度重视对谢林艺术哲学内涵的提取,指出艺术在谢林的哲学体系具有独一无二的地位,指出谢林关于美、崇高、天才等美学概念有着独特的谈法等等,却

(接上页)这也是有争议的,譬如著名学者维兰德(Wolfgang Ieland)就尖锐地批评那始自柯亨(Hermann Cohen)的所谓“康德给美学奠基”(Kants Begründung der, Ästhetik)的说法,参看 Wolfgang Ieland: „Die Erfahrung des Urteils: Warum Kant keine Ästhetik begründet hat“, in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 64:4 (1990), S. 604—623 也可参看 Wolfgang Ieland: *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, bes. 25—46。这里不准备探讨这一话题,权且设定谢林、黑格尔的艺术哲学就是美学。

① Helmut Kuhn: „Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel“, in Helmut Kuhn: *Schriften zur Ästhetik*, München. Kösel-Verlag 1966, S. 22; *Mit dem Begriffe des Vollendens soll gesagt sein, daß, bestimmte Tendenzen und Gedankenreihen, die das vorangegangene Denken in sich bewegt und entwickelt hat, hier zu einer abschließenden Behandlung gediehen sind.*

② 早在 19 世纪后期,深受黑格尔影响的英国学者鲍桑葵,在对谢林这三个方面的论述即“艺术与美具有的客观性”、“对古今艺术所作的有力的历史的对比”、“对各种艺术的评价和分类所作的贡献”进行阐述之后,所作的评语是:“很快地,读者就会发现他是一个不可靠的向导,急躁、没有条理、轻信,对艺术不能下权威的判断,经常倾向于感伤的东西和迷信的东西。黑格尔却坚毅,辛勤,始终一贯,对艺术有与众不同的健康而勇敢的判断,同时在内心里却是同情的,甚至是热情的。”参看鲍桑葵:《美学史》,张今译,北京:商务印书馆 1985 年,第 430 页。库恩在与人合作撰写的美学史著作里,依然没有给予谢林较高的评价。他认为谢林的艺术哲学是一种努力,要“把艺术这个有机体纳入永恒形式的领域时,艺术以思辨的艺术史的形式,处在超时间的绝对与在历史发展过程中运动着的从事哲理思维的心灵之间”,可是,“实际上,这两方面是不能调和的。谢林所阐述的艺术的形而上学意义这一问题,在他的哲学体系中未能得到解决”。参看吉尔伯特和库恩:《美学史》,夏乾丰译,上海:上海译文出版社 1989 年,第 576 页。

还是让谢林的艺术哲学笼罩在黑格尔的阴影之下，强调康德是德国古典美学的奠基人，黑格尔是德国古典美学的集大成者，谢林与费希特(Fichte)、歌德(Goethe)、席勒(Schiller)等一起则是从康德走向黑格尔的必然逻辑锁链的几个重要的中介环节，批评谢林艺术哲学体系的抽象性质，是以抽象的艺术而非现实的艺术为基础等等。

这就是说，从崇拜康德到崇拜圆满(尤其是黑格尔哲学的圆满)，谢林的哲学只是地位有所提高而已，谢林哲学的真正价值并没有得到充分的发掘，关于这一点蒂利希(Paul Tillich)在其1910年的哲学博士学位论文里就曾抱怨过：

还不曾有人自神学或哲学的角度对谢林的意义，甚至于不曾对谢林的轮廓，进行一种类似于对施莱尔马赫所已采取的研究；关于谢林的后期哲学，尤其如此。^①

蒂利希虽是神学家，却是很看重谢林哲学的，他的哲学博士论文(1910年)与神学硕士论文(1912年)都以谢林哲学为主题。当然，他所感兴趣的也是“进程”，却是谢林哲学由前期到后期的这个“进程”对于他的神学志业的意义。^②

及至1940年，傅芒斯(Horst Fuhrmans)在其哲学博士学位论文里仍然有着相似的抱怨：谢林哲学只是通向黑格尔哲学

① Paul Tillich: „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“, in Paul Tillich: *Frühe Werke*, EGW IX, Berlin und New York: Walter de Gruyter 1997, S. 156—271, hier S. 158.

② 蒂利希始终很清晰地区分哲学与神学，这在他1910年左右写作的手稿“谢林的上帝与绝对者”里就已有所体现。参看 Paul Tillich: „Gott und das Absolute bei Schelling“, in Paul Tillich: *Religion, Kultur, Gesellschaft. Unver-* (转下页)

的一个阶段,谢林的后期哲学仍然没有得到与其前期哲学相称的尊重。^①傅芒斯后来是德国学界著名的谢林研究专家,他一直致力于挖掘谢林后期哲学的特殊意味。

然而,傅芒斯的抱怨的背景已不同于蒂利希,毕竟在欧洲两次大战之间谢林的后期哲学已受到高度的重视,而海德格尔(Heidegger)可谓突出的代表。伽达默尔作为海德格尔的得力助手,关于海德格尔当年对谢林的激情曾有过清楚(虽然简短)的回忆:

谢林的深沉感与海德格尔本人的思想冲动颇为一致。1925年,在海德格尔所开的谢林讲座上,我曾听到他读出了谢林自由论文里的一句话:“生命之畏驱使受造物们出离了它们的中心。”然后他接着说:“先生们,敬请您由黑格尔那里向我指出同样有深度的话!”对于海德格尔来说,在克尔凯郭尔背后,乃至在稍后的尼采背后,都可以看到后期谢林。海德格尔经常在课堂上研讨谢林的《论人类自由的本

(接上页)*öfentliche Texte aus der deutschen Zeit* (1908—1933). Erster Teil, EGW X, Berlin und New York 1999, S. 9—54, hier S. 10:“哲学开始于绝对者;由于想讲清楚这个实存着的世界,所以就必定会上升到上帝作为‘存在的主人’那里(《谢林全集》14:38)。神学却开始于上帝;由于想揭示所有实存的根据,所以必定会下降到属神生命的深度里,谈到上帝的‘统治’……哲学需要用一种自由学说来解释世界的那个事实,亦即从理念里墮落下来的事实,也因此必定会把‘上帝的里面的必然的东西’升华为灵的自由;神学需要一种必然学说,以便自然不至于是第二位上帝,一位在压抑第一位上帝的上帝。”关于这一问题的探讨,也可参看 Peter Steinacker: „Die Bedeutung der Philosophie Schellings für die Theologie Paul Tillichs“, in *Studien zu einer Theologie der Moderne*, hrsg. von Hermann Fischer, Frankfurt am Main: Athenäum 1989, S. 37—61.

① Horst Fuhrmans: *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der philosophischen Fakultät der Universität Köln, Berlin: Hans Triltsch Verlagsdruckerei 1940, S. 9.

质》。最后他还许可把他对谢林所做的诠释出版。当然，他并未隐藏自己的观点：谢林没有能力在概念上达至其在直觉上所达到的深度。^①

在1936年讲解谢林《论人类自由的本质》的课程里，海德格尔明确提出要让有关谢林的评断走出黑格尔的阴影。谢林思想在体系性方面的欠缺，这本是黑格尔所特别批评的，^②海德格尔却深觉其有特别的意义。^③

海德格尔对谢林的关注，关联着实存思潮的兴起，关联着那场以克尔凯郭尔对黑格尔的反拨为先锋的运动。洛维特(Karl Lö with)描述谢林在德国精神史上的位置，便是依据实存思潮的这一框架。^④

傅芒斯所抱怨的，恰是实存思潮对谢林的兴趣给后期谢林哲学方面的研究所带来的不良影响：

① 参看 Gadamer: „Die Geschichte der Philosophie“, in Gadamer: *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen: Mohr 1983, S. 129—139, hier S. 138. 海德格尔在1926年4月24日写给雅斯贝尔斯的信里也明确提到了谢林《论人类自由的本质》对于他的非凡意义。参看 Martin Heidegger/Karl Jaspers: *Briefwechsel 1920—1963*, herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main: Klostermann; München: Piper 1990, S. 62 (24. 4. 1926). 在两人此后的往来书信中，海德格尔多次表达出了对于谢林的赞赏之意。

② “他的哲学还不是一个把各部门都有机地组织起来的科学整体，而只是包含一些有普遍性的、始终如一的环节。必须认为这种哲学还在演进的过程中，还没有获得成熟的成果。”参看黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第343页。

③ 参看海德格尔：《谢林论人类自由的本质》，薛华译，沈阳：辽宁教育出版社1999年，第18页：“黑格尔不曾看出正是这一个别的东西，正是自由，对于谢林不是什么个别的東西，而是被认作整体的本质根据，被认作是一种整体哲学的一种新的根据，并作为这样的根据展现的。”

④ 参看洛维特：《从黑格尔到尼采》，李秋零译，北京：三联书店2006年，第152—162页，尤其第153—154页：“与这种本质与实存的合一相反，谢林又推进到肯定哲学和否定哲学的区分，但并不是为了回到康德，而是为了超越黑格尔。谢林反对黑格尔的理性哲学所作的和存在哲学转变早在神话哲学启示哲学之前（转下页）

哲学,当前的状况是,要与所有形式的唯理论断裂,转向具体的东西,转向现实问题,甚至转向飞扬极致的非理性问题,也因此重新关注以前那些已经在关注现实问题的哲学思潮。结合黑格尔之后的时代,也就有了所谓对于克尔凯郭尔这位极重要的黑格尔反对者的发现。基于这一思路,后期谢林的哲学必定又重新进入哲学史的视野。前些年就推出了一系列著述,都是从现实问题出发来谈谢林后期哲学的。可是,这种深入谢林后期哲学的做法固然是非常有益的,却始终有着一个危险,会把谢林的后期哲学往叔本华以及因着叔本华而起的 19 世纪后半叶的哲学运动那里推过去,尤其是会把谢林的后期哲学片面化,以至于没有整理清楚谢林的晚期哲学思想立足于其间的整个精神空间。^①

但情况并没有由于傅芒斯的抱怨而迅速扭转。在 1954 和 1955 这两年,借着纪念谢林逝世一百周年(1954 年)的契机,涌现了一大批细致的谢林研究,所谓“谢林的复兴”得以深入,^②实存

(接上页)就已经在(为)库辛的一部著作(所写)的序言中(1834 年)和在慕尼黑的近代哲学史讲演录中得到了表达,但只是在柏林演讲之后才在众多著作中得到公开的讨论。”汉娜·阿伦特深受海德格尔与雅斯贝尔斯的影响,也把谢林称作是实存哲学的先驱者。参看 Hannah Arendt: “What is Existential Philosophy?”, in Hannah Arendt: *Essays in Understanding 1930—1954*, New York: Harcourt, Brace & Co., 1994., p. 172.

① Horst Fuhrmans: *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, ebd. S. 11.

② 这里的“谢林的复兴”(Schelling renaissance)一词取自沃格林的著作。沃格林所说的“谢林的复兴”,是指自 20 世纪初开始各个学科领域对谢林普遍怀有兴致。参看 Eric Voegelin: *History of Political Ideas vol. VII The New Order and Last Orientation*, ed. by Jürgen collected works of Eric Voegelin, v. 25, Columbia, Missouri: University of Missouri Press 1999, esp. pp. 199. 也可参看 Jerry(转下页)