臺大文史哲學報　第九十一期
2019年05月　　頁149~172
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.201905_(91).05

論謝林在《自由論》中對觀念論與實在論的超越*

黃　文　宏**

摘　要

本文檢視謝林在 1809 年的《自由論》中對自由與必然的對立的解決，目的在解明謝林對實在論與觀念論的批判所包含的洞見。本論文區分為四個節次，在簡短地敘述本論文的主題之後，謝林認為自由與必然並不是不相容的，對此他透過將「同一律」詮釋為「創造的同一律」而給出了這麼一種可能性。接下來謝林考察了觀念論所理解的自由，批評這種自由不能說明人類的自由的「種差」或「為善與為惡的能力」。最後筆者認為，惡的問題所直接挑戰的是哲學的體系，謝林對自由問題的解答，其實是指向一個超越實在論與觀念論的對立的更具包攝性的體系哲學。

關鍵詞：謝林　觀念論　實在論　自由　惡

2018.04.12 收稿，2019.02.13 通過刊登。
* 本文是科技補助研究計劃 105-2410-H-007-047-MY3 的研究成果之一，謹向科技部以及兩位匿名評審表示感謝之意。
** 國立清華大學哲學研究所教授。Email: whhuang@mx.nthu.edu.tw。

一、問題

「自由」就康德哲學來看是理論理性所無法解明的問題，但是謝林在其1809年的《對人類自由的本質及其相關對象的哲學研究》(以下簡稱《自由論》)[1]中，從「自由的事實的感覺」(das Gefühl der Tatsache der Freiheit）開始，將人的自由放在一個「體系」內部來加以解明，這樣的想法在某種意義上必然會觸動現象學家的內心，因為就現象學來看「基本經驗」或「直接經驗」才是關心所在。[2]但是就作為一個哲學來說，只有經驗是不足夠的，理性還必須解明這個經驗，或者說就算理性無法證明我們的自由，但是由於我們的自由的感覺是個「事實」，在這裡我們至少要能夠解明這個感覺或經驗是怎麼一回事，於是解明這個「基本的事實」就構成海德格、謝林解釋的一個重要線索。不過在這裡我們不是要處理海德格的問題與解釋，而是要沿著謝林的想法，看他如何從自由的經驗來反省、批判並且超越實在論與觀念論的對立。

我們知道，謝林的《自由論》與稍早完成的《哲學與宗教》(1804)，標示著其思想的一個重要轉折點。就謝林哲學來說，這個轉折主要是因為謝林在其《自由論》中，對於「自由」這個問題，引進了一種「實在的（real）與生動的（lebendig）概念」的說法，將人類的自由界定為「一種為善為惡的能力」(ein Vermögen des Guten und des Bösen)。[3]人具有為善為惡的自由，並不是謝林所獨創，但是謝林將它（自由）引進一個體系（必然性），透過對自由與必然間的張立的討論，讓他得以超越（康德與費希特的）觀念論的形式的自由概念或純粹

1 筆者參閱的謝林的《自由論》文本是 Thomas Buchheim 的單行本。F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 2, verbesserte Auflage , hrsg. von Thomas Buchheim (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011)。引用的頁碼則根據學界慣例採用, F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling (Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1856-1861)，第 7 卷的頁碼。

2 海德格對「自由的基本經驗的事實」特別感到興趣就是一個實例。海德格將「自由」這個經驗置於「存在者全體」(Seiendes im Ganzen）的統一之下來理解，也不只一次地表達過「自由不是人的屬性，毋寧人才是自由的屬性」的看法. Please see M. Heidegger, *Schelling: Vom das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hrsg. von Ingrid Schüßler (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1988), 15. 就這一點來說，並沒有前後期海德格的差別。

3 Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 352.

理性的自我決定。然而筆者認為謝林的貢獻不止於此，在謝林哲學中還隱藏著一種超越實在論與觀念論的對立的哲學構想，這樣的超對立的哲學必須將觀念論的自由也包攝進來並且將其置於體系中來定位。[4]於是謝林對觀念論的自由的態度，就是一個重要的問題。對此，Michelle Kosch 認為謝林從根本上放棄了「自律（理性的自我決定）」的想法，因為謝林在《自由論》中，主張所有的存在皆包括了「非理性」的部分，而人的存在的「非理性的部分」就意味著「理性的自我規定」（自律）的觀念論的自由必須被放棄。[5]Kosch 的這個主張，簡單地來說，是因為 Kosch 認為觀念論的自由在於理性的自律，而謝林在《自由論》中，認為人的自由必須牽涉入人的現實性（即所謂的自然與歷史的因素）。這一點意謂著人的存在是現實的，不能僅僅純粹理性地來理解。但是，問題在於承認人的現實性是不是意謂著我們必須放棄理性、放棄理性的自我決定？在這裡 Thomas Buchheim 就注意到，謝林的意圖並不是要用「自由的實在的概念」來取代「自由的形式概念」，而是要將兩者予以結合（Zusammensetzen）。而 Buchheim 所謂的「結合」，簡單地來說，就是要將「自然」與「歷史」這兩種現實條件置於「人類的自我限定」當中。這樣來看的話，謝林所說的「人類的自由」意指著是「具有精神的自然存在者之有意的自我規定」（die willentliche Selbstbestimmung eines geistbegabten Naturwesens ist）。[6]在筆者看來，Buchheim 這個說法確實表現了謝林的主張。然而我們要問的是：謝林對觀念論的態度究竟是怎麼樣？是放棄了觀念論？還是將觀念論統合入自身的哲學當中？在這裡「非理性」的部分，也就是「惡的問題」扮演了一個重要的角色。不論如何，Kosch 與 Buchheim 的觀點都表示出謝林不停留於觀念論式（康德與費希特）的自由，這一點雖然在謝林前期的同一哲學中就已出現端緒，但是在《自由論》中，謝林又提出了什麼樣的看法？而在筆者看來，這一點對全盤地定位謝林哲

4 「超對立」一詞取自筆者對洪耀勳的解釋，「超對立一方面超越了對立，一方面又包攝了對立」。請參閱黃文宏，〈論洪耀勳「真理論的絕對辯證法」的構想〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 53 期（2017 年 3 月），頁 20-21。

5 Michelle Kosch 的看法主要表達在其 *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard* (Oxford: Oxford University Press, 2006). Kosch 在另一篇論文 “Idealism and freedom in Schelling's Freiheitsschrift,” in *Interpreting Schelling: Critical Essays*, ed. Lara O. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 145-59. 則是有比較簡潔的說明。

6 Thomas Buchheim, “Der Begriff der “menschlichen Freiheit” nach Schellings »Freiheitsschrift«,” in »*Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!«. Schelling in der Sicht neuerer Forschung*, eds. Hermanni F., Koch D., and Petersohn J. (Tübingen: Attempto-Verlag, 2012), 192.

學，是很重要的一個預備步驟。本文在這裡並不是要檢討 Kosch 與 Buchheim 的看法，而是要以自由問題為線索，來思考謝林在《自由論》中是如何來超越實在論與觀念論的對立的。

在行文上，本文跟隨著《自由論》的思路，一方面鋪陳謝林所謂的「自由的正確理解」，一方面也試著從現象學的立場來反省謝林的想法。具體章節為：我們知道，自由的問題首先（二）牽涉到「自由與體系（決定）的關係」，在這裡謝林批評了實在論的泛神論或片面的實在論的看法，並藉此重新思考了自身同一哲學的邏輯性表達。其次（三），我們討論觀念論自由或自由的形式概念，這樣的自由是將自由的行為直接地來從實踐理性的自我限定或叡智的行為來理解，並且沿著謝林的反省指出這種理解不足之處。相對於此，謝林將人類的自由理解為「一種為善為惡的能力」，突顯出人類的自由所具有的「種差」，這牽涉到惡的實在性問題，謝林在這裡給出了一個獨特的惡的形上學的解釋，並將其關連到神的「存在」、「根據」與「無據」的討論。最後（四）我們回到本文的問題並且從體系的角度，思考謝林在實在論與觀念論的超越上提供了什麼樣的解答，筆者對謝林哲學的反省，除了部分在第三節之外，主要都在這一部分。

二、泛神論與謝林的同一律

我們先看謝林自我設定的問題，《自由論》的一開始，謝林談到《自由論》的兩個課題。首先謝林承認我們擁有「自由的感覺（Gefühl）」，但是我們對它欠缺恰當的了解，於是什麼叫做「自由的正確理解」是第一個問題。第二個問題在於「自由與學問的世界觀全體的關係」。[7]「世界觀」在這裡意指一個「體系」，從一個概念的體系統一地來看這個世界就是「世界觀的哲學」。在謝林看來，沒有個別的概念，概念都是體系內部的概念，要在一個體系中才能完成、才能有恰當的理解，這是典型的體系性的思考。同樣地「自由的概念」也必須在一個體系內部才能取得其意義。由於體系是從一個統一的概念或觀點來看世界，而在一個體系的內部，一切概念都是以邏輯的必然性連結在一起，因而「體系」一詞在《自由論》中用以表達一種決定論的全體。這樣來看的話，謝林的問題就在於，體系與自由能不能相容或兩立？而這種自由與決定論（體系）的問題也正是謝林所要解決的問題。

謝林將他的問題連接到當時的學界對泛神論的討論，本文不討論這個哲學史的問題，而是直接地就自由與體系之間的關係來看。表面上來看，在自由與

7 Schelling, *Sämtliche Werke*, 336.

體系之間，我們似乎只能二者擇一，也就是說，我們可能肯定自由而否定體系（例如費希特），或者肯定體系而否定自由（例如命定論）。倘若我們放棄體系、保留自由，就等於放棄理性、放棄必然，這是一種選擇。倘若我們放棄自由、選擇體系、選擇理性，那麼一切都是必然的，這是另一種選擇。對此，謝林的立場簡單地來說，毋寧認為理性與自由「沒有任何一方有理由獲得勝利」。[8]也就是說，謝林想要保持兩者，於是問題就在於這兩個表面上矛盾的東西如何能夠結合在一起，這種矛盾的自我同一的體系，應該被視為只是兩個對立的側面的統合？還是指向一個更高的超對立的體系？在《自由論》中，謝林將自己的想法連接在對泛神論的解釋上，因為在謝林看來，泛神論是唯一能夠同時肯定人的自由與神的全能的學說。在這裡我們其實也可以看到，謝林獨特的泛神論（Pantheismus）或「萬有在神論」（Panentheismus）的主張。[9]

首先謝林將泛神論一般地理解為「事物內在於神的學說」（Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott）。在謝林看來，「事物內在於神」可以是命定論，也可以不是命定論。這意謂著謝林認為我們必須在決定論的泛神論中再區別出一種泛神論，而這種泛神論不是命定的，而是自由的泛神論，或者至少可以保持自由的可能性。在這裡，如何讓自由不破壞體系是謝林的主要考慮。首先謝林認為泛神論的「事物內在於神」並不等於「將神與事物視為完全的同一」，在謝林看來，這種將受造者與創造者予以混同的泛神論的看法，是源自於對斯賓諾莎哲學的一個可能的理解方式，謝林稱這種看法為「片面的實在論」。[10]這種實在論式的斯賓諾莎解釋，其特點在於將一切都對象化（物化）地來看，而這隱含著將一切都化為決定論關係中的現象、隱含著認為我們可以站在實在的外部來看實在，屬於一種典型的認識論的態度。然而謝林認為當我們將一切都化為現象的時候，是不可能經驗到或者說理解自由與神的。反之謝林注意到在斯賓諾莎的泛神論中，「受造物」（樣態）與造物者（實體）是完全屬於不同的種類，兩者在整個種類上（*toto genere*）是不同的。[11]也就是說，兩者是絕然不同的存在。在謝林看來，這種片面的實在論式的斯賓諾莎解釋的錯誤的根本，在於對「同一律或判斷中的繫詞意義」誤解。[12]

8 Ibid., 338.

9 西田幾多郎很感興趣於謝林「萬有在神論」（Panentheismus）的說法。萬有在神論與「泛神論」（Pantheismus）的差別，請參閱西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版事業公司，2013），頁 271-272，「譯注 350」。

10 Schelling, *Sämtliche Werke*, 351.

11 Ibid., 340.

12 Ibid., 341.

在筆者看來，從這裡可以看出謝林意圖將自己的哲學與命定論的泛神論區別開，其第一個步驟即在說明泛神論並不必然導至命定論。我們知道，泛神論（Pantheismus）這個詞是由兩個希臘字 pan（一切、全）與 theos（神）所組成的，其基本的意思是「神是一切」或「一切是神」，單單就命題上來看，是典型的同一命題。在這裡我們可以說，謝林透過泛神論的討論，其實是在反省自身前期的「同一哲學」的原則，這在同一哲學內部同時也是對作為開始與終結的絕對者或神的思考。同一哲學的同一律並不是形式邏輯的考慮，謝林所關心毋寧是同一律或同一判斷的「實質意義」（reeller Sinn），不是其「形式意義」。[13]就實質意義來看，在同一判斷中，主詞與賓詞的同一性並不是絕對的同一性，因為主詞所表現的內容（主詞的內容），與賓詞所表現的內容（賓詞的內容）是不同的，而且賓詞的內容不能在主詞之外，只能在主詞之內。誠如謝林所說，同一判斷中的繫詞的「同一性」並不是形式上的「等同」或「相同」（Einerleiheit），不是同樣的東西的繞圈圈，而是一種內容間的連結關係，是將不同的內容連結在一起，而且是一種以前進的統一的方式。[14]

例如就斯賓諾莎哲學來看，同一律可以視為是對同一個東西在不同觀點下的觀察（實體與樣態的關係），在這個意義下，主詞與賓詞並不等同，而且不能換位，主賓之間並不是無媒介的同一性（一樣性）。其次在這個實質關係中，賓詞是對主詞的陳述，賓詞（後件）的特性實現雖然是後來發生的事，但是這個特性必須先行地內存於主詞（前件）為其可能性。換言之，與主詞同一的賓詞，也是來自於主詞，主詞是賓詞的基礎或根據，賓詞唯有透過主詞才能存在。主詞是統一或基礎（Grund），賓詞是各個個別的特性或歸結（Folge）。因而繫詞在將主詞（統一）與賓詞（個別特性）統一的時候，就意謂著是由主詞往賓詞的歸結，或者我們也可以說是主詞的自我展開或自我陳述。也就是說，同一律中的前件（主詞、根據）與後件（賓詞、結果）是不同的，前件是後件的基礎，後件是前件的展開，謝林稱這種同一為「生動的統一」或「創造的統一」。[15]這樣的話，作為體系的絕對者的同一就可以根據其實質內容，而被視為是絕對者的自我言說或自我展開，並且在這個同一者的自我展開中，自身是自身的基礎與結果。這樣來看的話，我們其實可以說，「自由」的問題即在於這個作為主詞（絕對者、神）的自我展開的賓詞（相對者、自然）能不能擁有獨自性。對於這一點，謝林透過「依存性」來加以說明。

首先謝林認為就根據來看，奠基者（被依存者）與被奠基者（依存者）必

13 Ibid., 342.
14 Ibid., 345.
15 Ibid.

須是不同且各自獨立的（自立的）東西，「倘若依存者或者後果（das Folgende）不是自立性的，這反倒毋寧是矛盾。」[16]也就是說，雖然依存者是依存於主詞而存在，但是如果依存者不具有自立性，而只是一種樣態的話（也就是說是完全從主詞的角度來看的賓詞的話），那麼將會造成沒有依存者的依存，沒有內在者的內在，這樣的概念本身就是矛盾的。謝林這樣的說法，就斯賓諾莎哲學來看也是允許的，因為一個東西在不同的觀點下來觀察（例如實體與樣態），在這個時候的主詞與賓詞並不等同，而且兩者不能換位。這樣來看的時候，以神為自身存在的基礎的賓詞，雖然必須內含於主詞、必須依存於神，可是這並不代表它不具自立性。謝林透過父親與兒子的關係指出這裡的「依存」的意義，在於「生成上的依存，並不是存在上的」。[17]也就是說，依存性是就生成而言，它並不限定個體的本質。個體的自立、自由與依存之間可以是共容的。因而在謝林看來，同一律或同一判斷中的繫詞可以表示兩個各自獨立的存在的連結，也就是說，同一判斷中的繫詞，一方向可以表示出主詞是賓詞的基礎，賓詞是主詞的歸結之外，一方向也可以表示出兩個各自獨立者的統一。

但是謝林的想法不只是自由與體系的「共容」而已，而是更進一步地認為，自由反而必須以全體（神）為根據才是真正的自由。「內在於神與自由並不矛盾，乃至於只有自由者，並且正由於它是自由的，才能是內在於神的，不自由者就它是不自由的而言，則必然是在神之外。」[18]這意謂著，只有自由的存在者才能夠表現神性，或者說神只能顯示在自由的存在者身上，受造物倘若不自由，就不是以神為根據，人的自由只能是在神的內部的自由。這等於是說根據（神、主詞）不僅不妨礙後果（相對者、賓詞）的自由，反而是積極地讓後果得以自由（或自立）的基礎，也就是說，後果或後件如果不是自立的，那麼作為根據的前件也將不再是根據。這樣來看的話，前件（創造者）的積極面在於必須創造受造者、後件（受造者）的積極性則在於必須以創造者為根據，受造者只有作為神的代表，才能是自立、自由的存在。換句話說，人的自由在這裡反而可以反過來證明神的存在，因為受造者正是透過自由、透過以創造者為根據，才能與創造者同一，只是在這裡的「同一」並不是「完全的相同（一樣性）」，而是一種「相似」（ähnlich）。[19]

在這裡，我們可以看到謝林將同一律的主詞理解為賦予賓詞以實在性的東西，以主詞作為創造的絕對者或神，而得出創造的同一性，這是一種以主詞為

16 Ibid., 346.
17 Ibid.
18 Ibid., 347.
19 Ibid., 347.

主的思考方式。在這裡絕對者的自我展開、自我出離（Ek-stasis）、自我創造或自我啓示，其實是將隱含在自身的內部的東西顯示出來，歷史成為絕對者的自我開顯的場所。在這個創造的同一性中，創造者需要受造者來顯現祂的自由，而受造者唯有成為自立者、在自由中才能顯現神，而這種創造性的同一當中，前件與後件並不等同，只是「相似」，神一方面是基礎、一方面又與受造物相似。我們在往後的討論中，將會看到絕對者與相對者的「相似性」這一點，在謝林哲學中其實扮演了一個相當重要的角色。某種意義上，我們自然可以說謝林在《自由論》中並沒有證明這一點，但是在筆者看來，這不是證明的問題，而是直觀的問題，謝林的看法毋寧是我們唯有在自由或自立（作為神的代表）的時候，我們才能「感覺」或體會這一點，而這就是開顯在相對者身上的「自由的事實」。這裡誠如謝林所說，自由牽涉到一種「感覺」（Sinn），而這個「感覺」是「比通常的感覺更純粹且更深層的」（eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns）。[20]但無論如何，謝林在相似性中，保持了前件（因）與後件（果）的同一與差異。自由的存在者雖然相似於神，但並不是神，而神則必須自我顯示在相似者中、絕對者必須顯示在相對者中，這個相似於神的、自由的存在，才可以說是神的代表。

在這裡我們看到謝林對同一律的解釋：在創造的同一性中，受造者雖然內在於創造者，但是這個時候受造者並不需要放棄自由。反而受造者唯有在自由中，才能宣告出創造者，而不需要與創造者同一，受造者倘若不自由，反而是在神之外。在這裡，如果我們以神或絕對者為主詞，整個受造的世界都可以作為這個同一性的創造來理解，換句話說，正確的理解的泛神論並不與自由相矛盾，反而自由唯有在正確的理解的泛神論之下才是可能的。對此，我們其實可以再進一步詢問，創造者如何顯現在我們身上？這一點謝林銜接在觀念論的傳統，以創造者的意志為「根源的存在」（Ursein）。[21]我們以下就會看到這個創造者的根源的意志，就表現在人身上的「為善與惡的能力」上。這是人作為一個衍生的存在或生成者所獨有的機能，也就是在自由這個論題上，Buchheim 所要我們特別注意的「人的種差」（die spezifische Differenz）。[22]當然謝林《自由論》的貢獻不止於標示出這個種差而已，而是還有著更深刻的意義，我們以下會接著討論這個問題。

在這裡我們可以得到一個暫時的結論，「自由」並不與泛神論的「必然」相

20 Ibid., 336.

21 Ibid., 350.

22 Buchheim, “Der Begriff der "menschlichen Freiheit" nach Schellings »Freiheitsschrift«,” 190.

矛盾，而且反而正是因為內在於神（必然），我們才是自由的，於是「自由與必然的結合」成為首要的問題。到目前為止，這種不矛盾性只是表示出一種形式上的可能性，而在謝林看來，這一點明白地表現在觀念論的形式自由上。

三、形式的自由與現實的自由

我們知道，謝林認為對泛神論來說自由不是不可能的，自由不僅不與體系不相容，而且人類的自由唯有在體系中才是可能的，也就是說，真正的自由是體系內的自由。體系內的自由與一般的自由不同，它並不是將自由置於某種不確定的、任意的偶然能力上，再者它也不能還原為兩個選項之間的任意性，而是必須與體系的「必然性」結合，或者說必須是基於某種「更高層次的必然性」。

對此，謝林思考了觀念論（主要以康德與費希特為代表）所提供的自由觀。觀念論在這裡引入「自由意志」作為「根源存在」、並且提供了一種「純粹理性」的哲學。[23]也就是說，觀念論對自由提供了一種超越經驗層次的選擇的說法，自由不能作為經驗的選項，因為在康德看來經驗的自由是不可能的，作為現象界的經驗界無所謂自由，自由必須根據一個超越經驗界的內在法則，在這個意義下，自由存在於我們的「叡智界」。「按照觀念論的說法，每一事物的叡智的本質，特別是人的叡智本身，是外於所有的因果關係的，就像在時間之外或超時間的一樣。」[24]觀念論者將這種更高的必然性置於叡智者的本質，也就是說「自由」是屬於叡智的自我的事，是叡智的自我的自律或自我決定，而在謝林看來，這個叡智者就是純粹理性。換句話說，當我們問人應該要如何來行的時候，觀念論的回答就是跟隨著叡智的必然性而行，由此所發出的行為是必然的、也是自由的、是內在地源自行為者的本質的必然性，這種「絕對的必然性」才是「絕對的自由」。[25]也就是說，從康德式的觀念論來看，我們雖然存在於經驗世界當中，但是當我們根據叡智的世界的法則而行，不受限於自然世界的法則的時候，我們才是自由的，這種理性的自我決定（或自律）正是自由的形式概念。

我們知道，叡智的存在先行於一切現實之物，叡智者依其自身的本質、依其內在的必然性就決定了行為本身，或者說，道德的行為是叡智的存在在自身之中自我限定，個人的現實性在這裡並不是考慮的重點。這一點就現象學的觀點來看，我們是「誰」就會成為一個問題。換句話說，觀念論提供了一種想法，

23 Schelling, *Sämtliche Werke*, 371.
24 Ibid., 383.
25 Ibid., 384.

自由是我們作為一個「叡智的存在」而建立的，作為一個叡智的存在，我們就只會依照叡智的道德法則而行，不會被任何經驗世界的東西所影響，我們之所「是」決定了在經驗世界中我們會有什麼樣的決定。在這個意義下的自由不是任意的選擇、而是將人作為一個普遍的存在來思考，是叡智的自我的自我決定、是必然的自由。但是，這樣的想法其實只認識到一種意志的決定（善），也就是說觀念論只能選擇否定惡的存在。但是對謝林來說，這樣的觀念論是不完整的，觀念論雖然可以說明自由並不是經驗上的選擇，並且給出了一種更高的必然性，但是它不能說明另一種意志的決定的如何可能，也就是說不能夠說明人的為惡的可能性。然而現實的人類並不直接地就是叡智的存在，人作為現實的存在與叡智的存在之間是存在著間隙的，這一點倘若我們內在於謝林哲學來看，這意謂著人的內部的光明與黑暗的兩個原理的統合，並不是事實的所與，而毋寧是一種有待完成的問題。如果我們認為這個間隙是可以透過努力來跨越的，那麼自由與必然之間的合一將會是人類的任務，如果認為兩者根本無法完全合一，那將是人類的「悲哀」（Traurigkeit），而謝林的看法毋寧是後者，因為在謝林看來，人的「人格和自性永不能提昇到圓滿的現實態（Aktus）」。[26]這等於是說，律法不需要由外在給與，即使是內在的自我立法，在立法中就已經知道自己是做不到的，這是人的悲哀。但是也由於這個悲哀，讓我們得以越過道德，轉向宗教，這是悲哀的積極面，在形式道德的否定中，真正的道德才得以實現。在這裡我們可以看到，謝林其實認識到了一個非常相近於東方哲學的看法，即我們的存在（或者用現象學的措詞，我們是「誰」（Wer-sein））決定了我們的行為，我們是誰就以誰的樣式而行為、存在，我們並不是「有」道德意識，而是我們本身就「是」道德意志，在這裡意志與理性是一體的。這是因為唯有在意識面才有通常所謂的選擇，在存在面的選擇則是「必然的選擇」，因為我們就「是」這樣的人，也必然以這樣的選擇而「存在」。

這樣來看的話，筆者認為謝林毋寧是承接了觀念論的想法，主張人可以越過自然的限制而成為一種叡智的存在，但是不同於觀念論，這個時候的人並不全然是個光明的存在，而是成為光明與黑暗的支配者。自由在這裡不再是一個認識論的問題，而是一個存在論的問題。也就是說，觀念論明白地認識到了應以自由作為體系的核心，也將自由的問題關連到人的存在來思考，但是觀念論對自由的理解卻是「形式的」、「普遍的」或者說只是「概念上的」。[27]這樣的話，形式的自由的說明還必須有所補充，才能夠突顯人類作為一個現實的存在所特有的自由，或者說「人的種差」才得以突顯。在這裡惡的問題扮演了一個重要

26 Ibid., 399.
27 Ibid., 352.

的角色，而這一點也是 Kosch 在其書中所一再強調的，是謝林對觀念論的重要突破。換句話說，就誠如謝林所觀察，觀念論並沒有「揚棄並根絕」泛神論，但是觀念論也無法完整地說明人類的自由，它只是給出了一個單純的「形式概念」而已。因而相對於此，謝林提出了一種關於「自由」的「現實的與生動的」概念，這意謂著自由是「善惡的能力」或者說是「為善且為惡的能力」。[28]於是對於自由的現實概念來說，重要的地方在於說明，惡的如何可能。在謝林的看法中，惡與人類的自由是不可分的。

在思考惡的可能性與起源的時候，謝林認為我們必須將惡的問題置於「神」或「體系」的內部來思考它，這是因為一切都必須統一在一個體系（神）的內部，這樣的話「惡」究竟如何可能？對此我們必須從神的兩個基本原理，存在與根據來思考。

（一）神的雙重原理

在謝林看來，任何「存在」（Existenz）都需要「根據」（Grund）才能夠存在，同樣地神的存在本身也需要一個根據，然而神的根據不能在神之外，只能在神之內，因而神就其自身必須分裂為「作為存在的神」與「作為根據的神」，而且就存在與根據的意義而言，兩者必須互為絕對的他者，也就是說，神必須在其內部包含著不是神的絕對他者，謝林認為這是「自然」，自然是神的存在的根據或基礎。再者謝林又認為存在與根據的關係，必須如同圓環一般，無所謂在先在後，兩者同時發生且又相互預設的（sich gegenseitig voraussetzen）。[29]一般來說，如果我們內在於傳統哲學來看，神作為自因（*causa sui*）或第一因，是無法無限後退，再尋求其他的原因或根據的，由「果」的存在就足以反推「（第一）因」的存在。但是為什麼謝林認為神也需要根據呢？我們注意謝林的一段文字：「一切存在都要求一種條件，以使得存在（Existenz）變成現實的、即具有人格性的存在（wirkliche, nämlich persönliche Existenz）。」[30]換句話說，因為神是具人格性的存在或生命，而這一點的落實需要「自然」作為其條件，如果沒有為神所愛的自然作為根據，神也將不是神，或者說神將不會是具人格性的神。這樣來看的話，我們可以說神必須分裂，以使得自己成為具人格性的神，而在這個意義上的作為受造物的自然，並不單單是認知上的自然，而是帶著神的愛的自然。神的分裂的必要性並不全然是一個認識論上的問題，而是牽涉到神的人格，只要神具有人格，那麼祂就必須在自身的一元性當中保持著自我出

28 Ibid.
29 Ibid., 358-59.
30 Ibid., 399.

離的二元性。這樣來看的話，斯賓諾莎式的實在論的神、康德與費希特式的觀念論的神，都是非人格性的，或者說，他們對「能造的神」與「受造的自然」的理解都有所欠缺。

一般來說，我們用「位格」而不用「人格」來形容神，但是兩者在拉丁文上則是同一個字 persona。中文在同一語詞上有兩個不同的翻譯，可能是要突顯人與神之間的差異，但是謝林並不是沒有認識到這種差異，然而重視卻的是兩者的相似性，謝林稱神是「最高的人格」。[31]如我們先前所說，「相似性」所內含的「同一與差異」是謝林在思考絕對者與相對者之間的關係一個基本原則。在這裡人格性就是人與神之間共通的地方，這樣我們就可以了解謝林所謂的「或者〔借〕用費希特的話來說，不僅自我性（Ichheit）是一切，而且我們還要反過來說，一切也都是自我性。」[32]如所周知，謝林在這裡改變費希特的「自我性是一切」的說法，反過來認為一切都是自我性，也就是說，一切（包括神）都要置於「自我性的邏輯」中來理解。沿著這個看法，我們才能「將自由構成為哲學的一與一切」（Eins und Alles）。[33]「一切都是自我性」這個原理，是謝林哲學的基本原則，這意謂著一切存在的原理都可以在自我性的原理之下來類比地認識，而這種類比的可能在於我們與宇宙的有一種「配對」（Paarung）的關係，由於這個配對的關係讓我們可以在自我的內在性中發現宇宙的原理、發現自我的秩序就是宇宙的秩序，而這一點並不是我們透過思想能夠把握的事，因為它無法理論地證明，只能存在地直觀。謝林在這裡透過色克圖斯（Sextus）的語詞表達了這麼一個看法：「哲學家之所以主張這麼一種（神性的）認識，是因為唯有哲學家能保持悟性（Verstand）的純粹且不為惡意所蒙蔽，而能夠透過內在的神（Gott in sich）來把握外在的神（Gott außer sich）。」[34]

首先我們知道謝林在使用「悟性」（Verstand）這個語詞的時候，其意義並不全然等同於康德意義下悟性（Verstand）。康德的悟性 Verstand 基本上是形成「概念」的機能。如所周知，康德將悟性關連著感性，讓它成為現象的構成要素，這個時候的悟性是有限的。相對於此，康德又區別出理性（Vernunft），理性因為不關連著現象，而是一種根據原則來推論的能力，因而理性不與經驗直接相關，而是追求經驗所不能到達的經驗規則的整體系列。[35]對康德來說，「自

31 Ibid., 394-95.
32 Ibid., 351.
33 Ibid.
34 Ibid., 337.
35 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.37a 1990), 345.

由」就是這麼一個在感覺上無法經驗到的純粹理念。也就是說，康德在悟性與理性間拉開了一條分界線，將認識的有效性限制在與感覺經驗合作的悟性上，而謝林並沒有這麼做，謝林的「悟性」與康德的「悟性」不同，在謝林看來，悟性就其自身來看並不一定是有限的，它只有限制在感性範圍內的時候才是有限的。悟性毋寧包括著一種「以階段的方式而發生的開展」的能力。[36]這個能力讓悟性雖然處於黑暗的原理當中，但是可以往上提升，能夠從黑暗走向光明、乃至成為超越光明與黑暗的精神。悟性是「有機地秩序的與成形的悟性」（organisch ordnende und gestaltende Verstand），也就是能夠在「辯證法的原理」下展開的悟性。[37]正因如此，我們才能透過內在的神來把握或直觀外在的神、才能夠將自由的概念與感性結合，而成為一種「自由的感覺」，悟性的直觀不僅保證了一切都是自我性的、也保證了「自由的事實性」，讓這種越出感性直觀的自由仍然必須與某種感覺連結在一起，我們能夠認識到自由，是因為我們參與了神的自由，我們能夠認識到外在的神，是透過內在的神。我們能夠直觀到神，這意謂著我們是在自由中、內在於神來直觀神。

我們知道，神因為是具人格性的存在，所以在神的內部必須有一個分裂，存在與根據是神內部的分裂。在這裡作為存在的神，與作為根據的神，是互為他者的，神內部的他者就是「根據」。[38]或者說任何人格的完成都需要一個他者，神是最高的人格或絕對的人格，也是已然完成的人格，在神的內部這兩個原理必須是統一的，但是在人的內部這兩個原理並不統一、或者說這個統一還未完成，神與人之間是一種相似的關係。在《自由論》中，謝林往往在這麼一種類比的關係中來思考人與神的差別，而這意謂著，在自我的存在構造與實在的存在構造之間擁有一種相似的關係，但是謝林在《自由論》中並沒有談到這種相似性的如何可能，而這一點從我們上述的闡釋來看，筆者認為這唯有在人的參與入神的自由中才是可能的。

我們知道，神內部的分裂是因為神之為神需要一個根據。但是神內部的存在與根據的關係，並不是先後的、而是同時的。[39]謝林用白晝與黑夜、重力與光的關係來稱呼這種關係，白晝與黑夜是無法區別開先後關係的。根據是神內部的自然，是所有的受造物的基礎。也就是說，有限的存在是在神的內部、由神的根據所產生的，這表示神的存在，在其內部必須包含著不是神的存在。神

36 Schelling, *Sämtliche Werke*, 361-62.
37 Ibid., 415.
38 Ibid., 395.
39 Ibid., 358.

之所以必須分裂為二，是因為神作為人格，需要一個他者，或者說一個黑暗處。[40]謝林甚至認為，倘若神沒有這個黑暗處，並且又將光明與黑暗的原理予以克服的話，那麼神就不是對人而言的神（創造神、啓示的神）。這一點意味著一切的存在，都必須透過與其反存在（存在的絕對否定面）的統合，才能成為人格性的。這樣來看的話，神的同一性必須是一種「不同一的同一」。同樣地自我要成為自我，也必須與非我統合。根據對存在來說，是必須克服的對象，這是發生在根據與反根據、存在與反存在之間的關係，而這種關係的克服在人身上並不是一開始就完成的。就謝林的哲學來看，這意味著在人的存在當中，存在著發自於根據的「憧憬」，它對應到「神內部的自然」。[41]憧憬是對統一的憧憬，只是對神來說，這個統一是已然完成，而在人的身上則是還未完成。換句話說，如果我們將存在從「完成」的角度來思考的話，或者說從成為「人格」的角度來思考的話，作為反存在的根據就是不可或缺的。也就是說，一切的存在都需要根據，而神在自身之「內」已然擁有這個作為根據的自然，神是已然完成的存在，然而人類則還是有待完成的，而且這個條件是在自身之「外」的。[42]也就是說，對人類來說，讓人類得以成為人格性的東西，是在自身之外的他者，人類的成為人格的存在，不是一種所與，而是一個任務，我們以下更仔細地看看謝林怎麼來談這個問題。

（二）人存在的雙重原理

我們知道，在謝林看來，一切的存在都是由兩種基本的原理構成的（重力與光、混沌與秩序、黑暗與光明、我意與普遍意志），謝林稱前者黑暗的原理，後者為光明的原理，並且將這個雙重原理，運用到人身上來討論。自我的黑暗的原理是我意（Eigenwille），我意是「衝動或欲望」的盲目的意志，擁有我意的人類意志，謝林稱之為「特殊意志」（Partikularwill）。相對於這種盲目的意志，自我的光明的原理是悟性或普遍意志（Universalwill）。[43]我們知道，人與神的不同在於「那個在神當中不可分離的統一，在人類當中必須是可分離的，——而這正是善與惡的可能性」。[44]也就是說，原本在神的內部是統一的兩個原理，在人的身上則是分裂的，因為是分裂的，所以善惡才是可能，惡的可能性的根源來自於神內部的根據。但是作為兩個原理的統一的神超越了善與惡，或者說

40 Ibid., 399.
41 Ibid., 359.
42 Ibid., 399.
43 Ibid., 363.
44 Ibid., 364.

一般所了解的善與惡並不適用於神，善惡是發生在現實世界的事。

但是在這麼一個分裂中，謝林注意到人類存在的一個相當獨特的性格——人可以向上提升，而且只有在人類身上才有這個可能性。人的向上提升是由原初的黑暗慢慢地為光明的勢力所穿透，最後會改變容貌為光明，或者更恰當地說人能提升到「光明與黑暗之上」。[45]這個時候人雖然保持特殊意志，但是卻是與普遍意志合一的特殊意志。也就是說，在謝林看來，人之為人存在著一個黑暗處，而這個構成人之為人黑暗處，可以轉變光明的原理，乃至在一般所理解光明與黑暗之上，而反過來支配光明與黑暗，而這件事只在人的身上才是可能的。人的這麼一個獨特處，雖然沒有被謝林概念化地稱為「種差」，Buchheim 在前述的論文中也不強調這一點。但是在筆者看來，這卻是人與神或動物間的一個本質上的差異。神不需要這個轉變的過程，其他的存在者不具有這種轉變的可能性。在這個意義下來看，人的存在是一個有待完成的存在，人格是完成的產物、是人類內部的黑暗原理與光明原理的統一的結果。這樣來看的話，我意雖然是從根據上升而來的黑暗原理，但是它卻可以與光明的原理結合而成為精神。[46]這是人類存在一個相當獨特的地方。

在謝林看來，從我意提升到精神的自我是自由的，因為它超越並且支配著光明與黑暗的原理，超越了一般所理解的善與惡。我意如果能從兩原理中獲得自由，人類的意志就具備了神性的性質。因為在這裡人的意志，根據自己的決定而順從普遍意志，但是卻又不單純地只是普遍意志的用具，這個時候的我們是站立在光明與黑暗之上，脫離了兩原理的束縛、不僅獨立於作為光明的神，也高於黑暗原理的自然，而得以自由地決定兩原理之間的關係。精神在這個意義下是一種「超對立的存在」，也就是說，精神包越（包攝並超越）[47]了光明與黑暗的原理。這個時候我們是自由的，因為我們是人格的存在。

我們知道，我意來自於根據的意志，而普遍意志則意味著一個更大的秩序，因而「善」就意謂將我意的個人意志，置於一個更大的秩序之下。[48]而人格就如同所有的自然一樣，是由這兩個原理所構成。當我意從屬於普遍意志時是善、當普遍意志從屬於我意則是惡。換句話說，人為了要行使自由，需要兩個原理的分離。惡的可能性就是建立於這兩個原理的顛倒的可能性。也就是說，當人

45 Ibid., 363-65.

46 Ibid., 364.

47 「包越」一詞意指「包攝並超越」。請參閱黃文宏，〈論洪耀勳「真理論的絕對辯證法」的構想〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 53 期（2017 年 3 月），頁 20-21，「注解 9」。

48 Schelling, *Sämtliche Werke*, 381.

類意志的內部是由特殊意志或我意所支配的時候就形成了惡。自我倘若為這種與普遍意志區隔開來的意志所主宰，自我的生命就不是真正的生命，而是紊亂與虛偽的生命。[49]換言之，我意的主宰就是惡。也就是說，兩個原理的關係得以顛倒的可能性，就是惡的可能性。但是兩原理之間的關係，在人與神之間仍然有別，在人的身上我們可以自由地顛倒兩原理間的關係，而在神的身上，兩者常恆地處於統一的狀態。這是神的自由與人的自由的差別。換句話說，在謝林看來，惡並不是如傳統哲學所理解是被動的、也不是缺如，嚴格說來，它也不現實地存在，而是在自由地選擇中的兩原理的顛倒，謝林用「非存在」（Unwesen）來稱呼它。[50]

惡雖然是非存在，卻在現實世界中具有積極的力量，其根源來自兩原理的分裂，然而兩原理的分裂「對神的彰顯來說是必要的」，因為任何的存在，都要在其反對者中才得以彰顯。[51]我們可以透過兩個原理的分裂，來見證這兩個原理的統一的神。換言之，神的自我彰顯必須設立反對者、設立根據來彰顯自身，但是謝林認為這並不意謂著世界中有「惡的根本存在（Grundwesen）」，世界中的惡毋寧來自於一種惡的傾向或要求（Sollizitation），這是來自於我意對普遍意志的反抗，這個要求或傾向就其自身而言並不是惡。[52]它來自於根據或自然，或者說來自於我們的現實存在，在我們的現實存在（自然）中有著激發惡的「根據的意志」。「我意的喚醒[...]在人類誕生時就已經給交給人類了」。[53]換句話說，從一開始我們就存在於一個可能將我們引誘向惡的世界，但是在歷史世界中並不是只有向惡的誘惑而已，根據的意志的反面是愛的意志，「為了讓愛存在，根據不得不作用。」[54]也就是說，根據的意志的運作是為了讓愛的意志得以彰顯。我意與普遍意志是兩個相反的意志，讓這兩個相反的意志得以存在並結合，這正是「愛的秘密」（Das Geheimnis der Liebe）。[55]也就是說，對立必須存在，因為倘若沒有對立、不和諧，愛就不能成為現實。受造物就是如此常恆地處於「根據的意志」與「愛的意志」之間，透過其一（根據的意志），我們才能了解另一（愛的意志）。

我們知道，謝林思想是體系性的，也就是說一切都必須內在於存在者全體

49 Ibid., 403.
50 Ibid., 409.
51 Ibid., 373.
52 Ibid., 374-75.
53 Ibid., 381.
54 Ibid., 375.
55 Ibid., 408.

當中來思考，這對應到《自由論》中對「無據」（Ungrund）或「原據」（Urgrund）的討論。這是謝林在《自由論》中對作為一切所從出的絕對者的最終的表達，我們先注意謝林對無據的幾個描述。

首先謝林認為「無據」是一種「存在者」（Wesen）、它是「先於一切根據與存在」、先於「所有的二元性」或「一切的對立」的存在者，由於它先於一切對立，所以並不是由對立所構成、「不是對立的產物」，對立在無據中也不能以任何形式出現。而無據這個存在者，超越所有的對立，甚至包括最原初的存在與根據的對立，因而謝林說無據並不是存在與根據的「同一」（Identität），而只能是存在與根據的「無差別」（Indifferenz）。[56]換句話說，無據之所以不是對立項的統一，因為在無據之前並無對立項，無據並不是「作為存在的神」與「作為根據的神」這兩個原理的統一，而只能說是這兩個對立項的「無差別」。再者由於無據先於一切對立，是一切對立的中止，因而種種對立的賓詞都不適用於祂，無據是「無賓詞性的」（Prädikatlosigkeit）。但是沒有辨法被陳述（說祂是什麼），並不代表祂是虛無，無據的無差別毋寧是一種「既非此、亦非彼」（Weder-Noch）。[57]也就是說，無據是一個否定的場所，否定了所有關於「存在者」的謂詞，在無據中沒有任何對象性的內容，而二元性直接就是從這個「無差別」中迸發出來，它設定（setzen）並且認可（bestätigen）二元區分。[58]由於一切的對立都在這個存在者當中被分別開，因而無據這個存在者一方面超越了所有的對立，一方面也是所有的對立的所從出。此外，謝林還認為「無據」讓其內部的兩個原理以「無差別的方式」關連在一起，因而我們可以說存在（光明）與根據（黑暗）「是」無差別的。

從謝林的描述，我們可以知道，「無據」嚴格說並不能說是一個存在者，因為無據是一切存在者的所從出、超越了一切存在者、與存在者之間必須保有一種「存在論的差異」。用海德格的措詞來說，無據必須是存在，而不是存在者。也正因為不是存在者，超越了一切存在者的賓詞，在這裡筆者認為其實也可以說它是「無內容的」（inhaltlos）或「超對立的」。[59]由於無內容性而不防礙內部任何的對立，由於超對立性而設定對立讓愛得以實現。也就是說，對於無據，我們不能從對立出發來尋找統一，必須從無據的設立開始，一切的對立都是從

56 Ibid., 406-07.

57 Ibid.

58 Ibid.

59 「無內容性」與「超對立性」的語詞取自努出比徹與洪耀勳對「真理自體」的一個描述。請參閱黃文宏，〈論洪耀勳「真理論的絕對辯證法」的構想〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 53 期（2017 年 3 月），頁 1-34。

無據的設立而來。這一點就謝林哲學來說，可以說是為了要讓愛與生命得以可能，無據設定了兩個同等永恆的開始，存在與根據因而也就以無據的方式而關係著，這是「對立的兩個東西」以平等的方式（gleicherweise）存在。[60]這樣的愛必須設定對立，因為絕對者的愛（agape）不是自愛，而是他愛，絕對者的愛必須設立絕對的對立，以便將對立的兩者結合。無據無差別地同時是兩者，也讓兩者存在，而設定對立的兩者則是因為要彰顯愛。「兩者就必定要由無根據稱述為對立，並將因此再度成為一個。」[61]無據設定存在與根據，使無差異成為差異而對立。在這個意義下，無據就是絕對自由的神。然而無據作為絕對者，仍然與相對者不同，祂雖然設定對立，讓對立得以平等、無差別地關連在一起，但是又不是外於對立的另一個存在，在這個意義下，我們可以說無據即在於萬物、萬物開始於無據且內存於無據。這樣來看的話，作為一切存在的源頭的無據，不是什麼都沒有，而是類似西田的場所，場所即在於萬物，萬物內存於場所，從場所中取得其意義。場所中包含著種種對立，並且這些種種對立的實在皆包含著愛與生命。也就是說，實在不是冷冰冰的純粹物質，而是帶著愛與生命的實在。我們知道，謝林將類似的想法也運用在作為相對者的人身上，也就是說，人的對立是為了回歸更高的統一，在人的身上，兩個原理的統一需要藉由愛而為一、成為精神。

在這裡我們可以看到，謝林將所有的東西都還原到一個單一的原理或無據，但是無據並不是固定不動的存在者，謝林將無據作為某種展開者來把握，而這個展開者由於人格與愛的實現，必須分裂出對立的根據與存在。惡的來源在於根據，惡就其自身而言，並沒有實在性，它只有對立中才有實在性。在這個意義下，我們可以說惡的最終來源仍然是愛。

在這裡我們可以看到謝林的人格的概念，人格不同於純粹理性，因為人格需要一個黑暗的根據，而這意謂著純粹理性不是現實性的全貌，誠如謝林所說「唯有在人格性中才有生命；而一切人格都仰賴於一個黑暗的根據」。[62]任何的人格（一者）都需要透過對立（他者）才能夠自我實現，而這一點也適用於神，神是生命與愛的絕對者，只是神的人格在現實上是已然完成的，而人的人格則是未完成的、或者說有待完成的。而由於一切皆內在於神，因而所有的存在皆包含了一個非理性的黑暗面或所謂的根據的原理，正是由於這個黑暗的根據我們才能是具人格性的存在。

60 Schelling, *Sämtliche Werke*, 408.
61 Ibid., 407.
62 Ibid., 413-14.

四、謝林對觀念論與實在論的超越

首先我們看到謝林在《自由論》中對實在論與觀念論的超越，在原則上可以區分為幾個步驟。首先是對斯賓諾莎的片面的實在論的解釋的批判，片面的實在論將一切的「存在」理解為命定論式的「物」，謝林的重點在指出泛神論並不必然是一種命定論，也就是說自由與決定並不矛盾，並且主張泛神論容許一種自由，而且是「必然的自由」，這種必然的自由明白地表現在觀念論的自由或理性的自律上。但是謝林認為，觀念論的理解是不足夠的，因為人毋寧是現實的存在，存在於特定的歷史與社會當中，並不是一開始就是一個叡智的存在，要了解人類的自由必須說明人類所擁有的「獨特的種差」。人的自由是由於我們的人格，不單單是由於我們的純粹理性，因而實在論與觀念論需要予以結合，在這裡我們可以看到謝林的名言：「觀念論是哲學的靈魂，實在論是哲學的身體，唯有兩者的結合（zusammen ausmachen）才能形成一個具生命力的全體。」[63]筆者認為這應該就是 Buchheim 所說的「統合」一詞的來源。也誠如謝林的比喻，實在論是血肉之軀，它提供了觀念論的靈魂得以在其中自我實現自身的基礎與媒介。但是當我們這麼來看謝林的時候，其實是將謝林理解成觀念論的改革者，因為觀念論是有所欠缺的，它並沒有對自身的理想或理念，提供一個實現的基礎，因而謝林在觀念上補充了一個現實條件，將形式的自由改變成現實的自由。也就是說，謝林等於是先回答，自由在邏輯上的可能性、接著在形式上的可能性、然後是現實上的可能性。將「現實性」引入觀念論是謝林哲學的重點，這也意謂要認為謝林批評了傳統的觀念論（指康德與費希特），認為傳統的觀念論沒有辦法處理活生生的現實或自然。但是筆者認為謝林哲學企圖不止於此。

在探討自由的現實性的時候，我們進入了謝林的形上學，這是因為在謝林看來，人類的自由必須在全體體系內部才有辦法獲得理解。我們就內在於一個體系，因而只能在體系內部才能理解體系，理解都是體系內部的理解，而這一點理論的旁觀是無能為力的，也就是說，謝林並不是從認識論的角度來談理解，認識論的理解需要將體系對象化，這其實是外部的理解。謝林想要獲得的是一種體系內部的理解，也就是說，它必須是一種從體系內部而來的視角，這種存在論的理解不能外在於體系，而是必須參與入體系的展開，這一點就謝林哲學來看，只能是讓我意參與入普遍意志，或者如 Buchheim 所說，是在我意與普遍意志的「配對」（Paarung）上，[64]也就是在我意與普遍意志一致地並行的時候。

63 Ibid., 356.

64 Buchheim, “Der Begriff der "menschlichen Freiheit" nach Schellings »Freiheitsschrift«,” 195。「配對」（Paarung）這個語詞也是胡塞爾在談「自我」與「他者」之間的「相

在筆者看來，這種配對的獲得，必須是讓我意「無我地」參與入普遍意志，這個時候才有所謂的「必然的自由」，而這意謂著善惡的道德生活最終必須以宗教為基礎。再者，透過無我地參與入普遍意志的經驗，也是謝林在小我與大我之間，能夠主張兩者間「類似」關係的保證。這意味著我們的存在本身，能夠提供給我們以洞察現實世界的構造，人與宇宙在存在構造上是擁有類比關係的。謝林的這個想法，我們並不陌生，反而可以在許多東方哲學（例如西田幾多郎、湯淺泰雄[65]）中看到類近的想法。

絕對者的分裂，就認識上來看，它牽涉到存在都需要根據才得以存在，但是誠如 Kosch 所注意到的，在對人的理解這件事上，康德從「純粹理性」來了解人，然而謝林在《自由論》中，則是從人的「存在構造」來了解人，自由屬於人格的問題，並不是純粹理性的問題。就人的存在來看實在，實在之為實在並不單純是認識論或思想的問題，在這個意義下，我們可以說謝林批評了純粹理性的自由說，特別是關於其中的「自律」，我們並不是純然叡智的存在，而是一個歷史與社會的存在，也只能在歷史與社會中自由，但是這是不是意謂著我們必須如 Kosch 所主張，必須放棄理性的自我決定（或自律）？

我們回到我們最原初的討論。謝林對自由的立場究竟是什麼？我們先看看 Kosch 的想法。首先 Kosch 同意康德的看法，認為自由與理性是同義語，也就是說一個人是自由的意味著他能理性地行為，而能夠理性地行為，則意味著他是自由的。而在 Kosch 看來，康德所謂的理性的行為意味著「理性的自我決定」（rational self-determination）或自律，自由就是跟隨著理性的自律而行為。換句話說，一個人是自由的，在於他藉由作為一個理性的自我決定而參與入這個道德的世界秩序，自由＝理性＝自律可以說是 Kosch 對康德的觀念論所提供的自由的理解。我們知道，如果我們就謝林哲學來說，「理性的自我決定」這個問題應該改變為「人的自我限定」，人的自由是人的自我限定，不是純粹理性的自我限定。在 Kosch 看來，這也是謝林與傳統的觀念論的不同之處。首先我們注意到幾個事情，就人的存在來看，謝林注意到在人的內部的兩個原理（根據與存在、善與惡），而這兩個原理可以提升到精神，在這裡我們是自由的，可以自由地支配這兩個原理，在這裡我們可以說人格是一個完成的產物，謝林在這裡是以「人格」取代了「純粹理性」。也誠如 Buchheim 所注意到，不同於純粹理

似性」的時候所使用的語詞。參閱 Edmund Hssserl, *Cartesianische Meditationen und Parischer Vorträge*, ed. Strasser S. (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), 141-42.

65 例如西田幾多郎，《善的研究》，《西田幾多郎全集》第 1 卷（東京：岩波書店，2003），頁 1-159。以及湯淺泰雄，《身体論——東洋的心身論と現代》（東京：講談社學術文庫，2010）都表達出了這種東方哲學的洞見。

性，人格是現實的存在，而且人格的存在是與他者連結在一起的，自我並不是唯一的行為者，也就是說，並沒有所謂的一個人的自由，個人在自我限定自身的時候就必然包含著他者，人存在的自我限定，並不全然是個人的問題。而他者就表現在謝林的「普遍意志」上，人的自由是人的特殊意志與普遍意志的結合。

對此，筆者都不反對，然而在筆者看來當 Buchheim 所說「結合」發生的時候，我意其實在某種意義下必須是不存在的、它必須完全地為普遍意志所引導，但又不是工具，這在東方哲學往往用「死」來隱喻。在這裡需要我意的徹底的死，我意的徹底的死究竟可不可能，這一點謝林在《自由論》中並沒有討論。但是，我們可以知道，對謝林來說，成為人格的、就是成為宗教的，這也意味著成為道德的。這一點可以類比於宗教上的「改宗」或「大死」。因為在筆者看來，我意的死就類似於一種「無我」的行為，因為這個時候並不是我意在行為，而是在人類當中的普遍意志在行為，當我意放棄主導權而由普遍意志主宰的時候、或者說當自我沒入普遍意志、我意與普遍意志合一的時候，人是自由的。這意味著自由的行為不會是個人的，不存在著一個人的獨自的自由。這一點也是 Buchheim 所特別強調的。自我的沒入普遍意識。謝林用「宗教性」（Religiosität）來稱呼這種神與人的結合，並稱這是善與惡相互作動的最高階段。[66]對於「宗教性」一詞，謝林取其「根源的意義」，然而並沒有說明這個根源的意義是什麼，這一點依照西谷啓治的說明，這意謂著「用良心來遵守」（良心を以って遵守する）。[67]然而這樣所理解的「良心」並不全然是光明的原理，而是如同光與暗的原理在人的內部的結合一樣，這是善與惡的原理的統一或者說相互作用在宗教性中的實現，謝林也稱這個必然性為「神聖的必然性」。[68]這種必然性的決斷一方面斷絕了一切選擇，一方面也不執著於義務命令，而是用自由意志來肯定必然的東西，可以說是最高意義下的「有良心的」（gewissenhaft）。[69]換句話說，這個意義下的良心並非無內容的形式理性，而是充滿了神的愛的原理，與其說它是道德性的，不如說它是宗教性的。當神的愛的光貫穿了我們的存在的時候，我們的行為雖然有所選擇，但是卻也不是所有的可能性都允許，因為這個時候，個人固執於自我的我意已然死去，自我作為真正的人格，獨立自由地存在於神的內部，我的選擇其實就是普遍意志的選擇。普遍意志並不以

66 Schelling, *Sämtliche Werke*, 392.

67 シェリング著、西谷啓治譯，《人間的自由の本質》（東京：岩波書店，2014），頁 191，「譯注 108」。

68 Schelling, *Sämtliche Werke*, 392.

69 Ibid.

人類的善為善、也不以人類的惡為惡。這對謝林來說意謂著進入宗教的領域，Buchheim 在這裡也覺得這屬於宗教的範圍，但是在東方哲學來看，這並不是單純的信仰的問題，而是需要某種精神上的磨鍊與塑造，它牽涉到人格的完成。[70]與東方哲學一致地，謝林也注意到了人的本質屬於完成的問題，人格是人的存在的一種完成，是人的內部的兩個原理的融合。謝林雖然不像東方哲學發展出一套實踐的方法論，但是卻認識到人格的實現可以獲得高於自然法則的必然性，人雖生於自然，但可以高於自然，而這需要一個比思想還要多的東西的介入，這在東方哲學則是實存的交涉。在這裡我們可以為本文做一個結束。

在筆者看來，謝林在《自由論》中，除了「統合」實在論與觀念論之外，還有一個更大的企圖，即尋找一個更高的理論來包攝兩者，這表現在《自由論》的最後的結論：「現在並不是再度喚醒古老的對立的時候，而是要去尋找那存在於一切對立之外以及超越一切對立的東西。」[71]這種超對立之物的尋找，指向宗教、指向一種「超對立的哲學」的建立。超對立並不是單純地取代對立，而是讓對立得以成立，有對立存在，超對立才得以存在，反之亦然，兩者互為基礎。或者用謝林的措詞來說，身體（實在論）唯有在生命的全體中才能成為真正的身體、靈魂（觀念論）也唯有在生命全體中才能成為真正的靈魂。以超對立的體系為根據才能讓對立項得以成為真正的對立而存在，也唯有在體系內部，實在論與觀念論才能成為真正的實在論與觀念論而對立。如謝林所說，這不是一方戰勝另一方的問題，而是任何一方都必須承認另一方的存在，沒有一方因勝利而獨大，也沒有一方因失敗而消滅，這才是真理的最高勝利。因而我們可以說，謝林對實在論與觀念論的超越，不在取消兩者的對立，而是要在一個更具包攝性的體系中保持兩者的對立，因而問題不在以善克服惡，人世間的善與惡必須保持對立而存在，當一方失去，另一方亦不復存在，而這種超對立的哲學不止於倫理學，而是必須跨入形上學乃至宗教哲學的領域。

70 這在湯淺是屬於「修行」的問題。依照他的說法，修行的目的不止於個人精神的向上提升、而是還要越過個人「聆聽那個從究極的高處而來的聲音」。湯淺泰雄，《身体論——東洋的心身論と現代》，頁 175。

71 Schelling, *Sämtliche Werke*, 416.

引用書目

西田幾多郎,《善的研究》,《西田幾多郎全集》第 1 卷,東京:岩波書店,2003。

湯淺泰雄,《身体論——東洋的心身論と現代》,東京:講談社學術文庫,2010。

シェリング著、西谷啓治譯,《人間的自由の本質》,東京:岩波書店,2014。

西田幾多郎著,黃文宏譯注,《西田幾多郎哲學選輯》,臺北:聯經出版事業公司,2013。

黃文宏,〈論洪耀勳「真理論的絕對辯證法」的構想〉,《國立臺灣大學哲學論評》第 53 期,2017 年 3 月,頁 1-34。

Buchheim, Thomas. " Der Begriff der "menschlichen Freiheit" nach Schellings »Freiheitsschrift«." In »*Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!*«. *Schelling in der Sicht neuerer Forschung*, edited by F. Hermanni, D. Koch, and J. Petersohn, 187-217. Tübingen: Attempto-Verlag, 2012.

Heidegger, M. *Schelling: Vom das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. von Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1988.

Hssserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Parischer Vorträge.* Edited by Strasser S. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.37a 1990.

Kosch, Michelle. *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

---. "Idealism and freedom in Schelling's Freiheitsschrift." In *Interpreting Schelling: Critical Essays*, edited by Lara O, 145-59. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Schelling, F.W.J. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Schelling K.F.A. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1856-1861.

---. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 2, verbesserte Auflage, hrsg. von Thomas Buchheim. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.

On Schelling's Transcendence of Idealism and Realism in his *Freiheitsschrift*

Huang, Wen-hong *

Abstract

This article examines Schelling's solution to the issue of the opposition between freedom and necessity in his *Freiheitsschrift* (1809). Its primary aim is to shed light on Schelling's insight through his critique on idealism and realism. The article is divided into four sections. After a brief introduction to the leading question, section one describes Schelling's refutation that freedom is incompatible with determinism. In order to solve the problem, section two depicts that he interprets the law of identity as a creative one. Then he criticizes that the idealistic freedom cannot account for the "specific difference" of human freedom or human's "capacity for good and evil," which is illustrated in section three. It is the author's view that the issue of evil challenges all philosophical system, not just idealism and realism. Based on the author's view, section four demonstrates that Schelling's philosophical system of freedom aims at a more inclusive systematic philosophy which transcends the opposites of idealism and realism.

Keywords: Schelling, Idealism, Realism, Freedom, Evil

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University.
Email: whhuang@mx.nthu.edu.tw