

雅各比 神智学

假若单凭经验论就足以在哲学里面解释一切，那么只需通过单纯的**经验**，我们就必然获得了那个最高的概念（亦即“最高本质”**概念**），同时还获得了最高本质的存在。这里有多种可能性可供考察。我们会问，通过**直接的**经验而获得最高本质的概念，同时获得最高本质的存在，这是一件可能的事情吗？直接的经验要么是外在的经验，要么是内在的经验。但是，如果一个**概念**始终都是属于**知性**的领域，它怎么能够通过一种外在的经验而被给予呢？很显然，只有通过一个直接刺激着我们的知性的事实或作用，我们才能获得一个概念。但那种直接刺激着或作用于我们的知性的外在经验，只能是**学说、授课**之类。在这种情况下，我们必定是通过一种从外面灌输进来的学说，确切地说，通过一种具有不可追究和不可违抗的权威性的学说，才获得那个最高的概念，而既然这种不可违抗的权威性仅仅属于**那种**来自于最高本质自身的学说（因为惟有最高本质自身就是一种不可违抗的权威性），那么我们必定是通过一种最终可以溯源到最高本质自身的学说而获得最高的概念。这个溯源本身只能以历史的方式（按着历史的道路）发生。

除此之外，如果一个外在的权威被当作哲学的最高原则而接纳下来，那么这里只能设想两种可能性。要么这是意味着一种完全盲目的屈从，要么人们必须通过一些理性理由（且不管是具体什么理由）来证明，这个权威本身是有根有据的。如果是前面那种情况，那么这就完全颠覆了哲学。而如果是后面那种情况，那么人们必须要求有一种独立于这个权威的哲学来论证这个权威（如果这不是一个循环论证的

话)，而且这种哲学必须和那种自由而独立的哲学一样，具有尽可能广袤无垠的领地。

但是，哲学也可以不是立足于一种直接的外在经验，而是求助于一种直接的**内在**经验，求助于一道内在的光明或一种内在的情感。这里同样可以区分出两种情况。要么人们把这种（真实的或捏造的）情感仅仅当作一个论战工具，用来反抗那些纯粹唯理论体系，但本身并不对知识提出诉求，也就是说，不认为可以**依据**这种情感或这种精神直觉而发展出一种科学。**要么**人们试图把这种（真实的或捏造的）内在经验同时塑造为一种科学，让它作为科学而产生效力。

现在我们首先考察前一个可能性。假若那种情感放弃了对于科学的诉求，这就等于它已经亲自宣称自己是一种纯粹主观和纯粹个人的情感。因为，假若它是一种客观的和普遍有效的情感，那么它必定能够发展成为一种科学。否则的话，这种情感对于唯理论体系的反抗，充其量只是一种个人的宣言：“**我**不想要这个结果，它让我不舒服，它与我的情感有冲突。”我们不能剥夺人们作此宣言的权利，因为我们自己也承认，至少对于哲学的初步的概念规定而言，**意愿**具有一种重大的意义。甚至可以说，哲学的第一个宣言（或者说那个先行于哲学本身的宣言）**只能**是一个意愿的表达。就此而言，当一种思想形态充分地显露或者展示出来之后，每个人都必定有权利说：“**我不喜欢它，我不想要它，我没法同意它。**”

在这个意义上，雅各比的如下这些话是很漂亮的：“我想要的是一人格性上帝，一个我能够与之发生个人关系的最高本质，一个能够对我的‘我’作出回应的永恒的‘你’，而不是一个仅仅存在于我的思维中的本质，或者说一个完全停留在我的思维之内、完全等同于我的思维的本质——我想要的不是一个纯粹**内在性的**本质，一个离开我的思维

就什么都不是的本质，我想要的是一个超越性的本质，它即使离开我的思维，对我来说也还是某个东西。”这些话是值得赞美的，问题只在于，这类表述仅仅是一些孤立的美丽辞藻，缺乏任何对应的行为。假如有一种知识，它不但与我们的情感和我们的更好意愿相矛盾，而且自诩为一种必然的和不可违抗的知识，那么对我们来说，只剩下一个合乎理性的选择，就是要么屈服于必然性，命令我们的情感保持沉默，要么通过**现实的**行为来克服这种知识。

如今有一种哲学，我们可以把它看作是经验论哲学的下一个阶段，把弗里德利希·海因里希·**雅各比**看作是它的代表人。这种哲学不是现实地去攻击那种让它感到讨厌的知识，而是把各种地盘**完全**拱手让给知识，然后自己退回到无知里面，同时断言道，只有无知才是解脱之道。由此可知，这种哲学自己就认为，那种纯粹实体性的、排除了行动的知识，那种在唯理论里面占据着支配地位的知识，乃是唯一可能的知识和真正的知识，而这种哲学拿出来与之抗衡的东西，不是另一种**知识**，而是一种纯粹的无知。然而问题的关键在于，那种唯理论的知识本身并不等于**知识**。雅各比毫不讳言，按照他的**个人**看法，那种实体性的知识乃是唯一**可能的**知识。在他的最早的那些观点里，有这样一个高高在上的观点，即一切科学性的哲学都不可避免地走向宿命论，也就是说，走向一个纯粹的必然性体系。对于康德、费希特、还有费希特之后的那个人⁽¹⁾，雅各比保持着一种个人联系。他所攻击的不是理性真理，不是他们的体系的结论；毋宁说他承认他们的结论是一个理性真理，同时却兴高采烈地指出：现在大家看到了吧，真正的知识，完整的知识，不可避免地走向斯宾诺莎主义，走向宿命论，如此等等。

也就是说，雅各比亲口承认，他发现那些纯粹唯理论体系的知识是无比强大的，而面对这种知识，他剩下来能做的事情就是求助于情感。他承认，他不知道如何通过科学的方式超越这种知识；他承认，站在知识本身的立场上看，他不知道还有什么比这更为优秀的东西，比如，从他的**科学的**认识来看，他本人只能成为一个斯宾诺莎主义者。真的，从来没有哪个哲学家像雅各比这样，承认纯粹唯理论——如你们所知，我在这里指的不是一种专门的神学思想，而是一种哲学思想——具有**如此之多**的优点。他真正是把各种强大武器都塞到唯理论的手里。既然如此，每个人都会认同我的合理做法，即把雅各比放在从唯理论到经验论的过渡位置。他在理智上完完全全属于唯理论，同时企图用情感来超越唯理论，但却是徒劳无功。**就此而言**，在整个近代哲学史里面，雅各比也许是最具有教育意义的一位人物。当然，我并不想说，他对于**每一个人**而言都是这样一位人物，而且我认为，他对于**初学者**来说也不可能是这样一位人物，因为雅各比的各种著作虽然对于行家来说具有重要的价值，但由于雅各比本人的模棱两可的立场，这些著作几乎只会给初学者造成极大的困扰，而且会让初学者的精神在不知不觉中习惯于一种疲软状态，无力理解人类理智的崇高使命，而且这种疲软状态即使通过一种心醉神迷的情感表述也不能很好地掩饰起来。

话虽如此，我已经不能比这**更加**公正地对待雅各比了，因为我承认，在近代的所有哲家里面，是他最为迫切地感受到了对于一种历史性哲学（当然是在我们意义上的那种历史性哲学）的需要。从他年轻的时候起，他就坚决反对那种把一切事物都归结到**纯粹的**理性关系、不给自由和人格性留下半点余地的体系。这方面的证据包含在他早期的一些著作里面，比如在他写给施罗瑟尔⁽²⁾的讨论有神论的书信里，他就已经充分地认识到，那种绝对非历史性的有神论，亦即所谓

的**纯粹的** 理性宗教，是一种空洞无聊的东西。沿着这条道路，**他** 本来应当比所有别的人都更早认识到一种历史性哲学的概念。他认识到了近代所有体系的真正特征，也就是说，他发现，这些体系所给予我们的，不是我们真正想要知道的东西（或者坦白地说，唯一**值得** 我们去努力认识的东西），而仅仅是一个令人讨厌的替代品，仅仅是这样一种知识，思维在其中永远都不会超出自身，仅仅在自身的范围内向前推进。但真正说来，我们的目标是要**超越** 思维，以便通过那种**高于** 思维的东西而摆脱思维带来的痛苦。这就是早期的雅各比。在他的最早的那些著作里面，他甚至使用了“历史性哲学”（geschichtliche Philosophie）这个表述；但是当他把“历史性”和“哲学”这两个概念组合在一起的时候，并不是将其理解为一种内在的历史性哲学，而是理解为这样一种哲学，它把天启和历史当作一种**外在的** 基础。就此而言，可以说雅各比的哲学属于第一种类型的经验论哲学。

当时的雅各比给人的印象是，他完全同意那些真正意义上的天启信仰者（比如拉瓦特爾⁽³⁾、施罗瑟尔等所谓的超理性主义者或超自然主义者）的观点。这导致他曾经有一段时间声名狼藉，因为当时的人们努力想要掌握一种普遍的、或者说单纯主观的合理性（这也是所谓的启蒙运动的全部宗旨），而雅各比则反其道而行之，鼓吹所谓的心灵和诗意本性。话说回来，雅各比还得感谢他当初获得的那个恶劣名声，因为直到今天，还有许多严肃的具有基督教倾向的著作家把他引以为真理的见证人之一。尽管如此，雅各比还是愈来愈迫切地想要摆脱那个恶劣名声，告诉世人他根本不是什么超理性主义者，但另一方面，他的忠贞不渝的追随者仍然觉得有必要把他纳入到超理性主义者的阵营之内，甚至在雅各比去世以后，还有人继续宣称道，如果人们把雅各比看作是一个通常意义上的天启信仰者，认为他的信仰——雅各比是一个有信仰的人，这是毋庸置疑的——是一种纯粹的理性信

仰，这对于他是多么地不公正。但这些宣称是无济于事的，因为雅各比在他的晚年已经投入到唯理论的怀抱之中，对于这件事情，不仅他的那些相对优秀的崇拜者，甚至那些曾经遭到他攻击和迫害的人（他们由于具有自由而独立的心灵，仍然一直承认雅各比是一个相对优秀的人物），都由衷地感到悲伤——对此我还要补充一句，即雅各比后来投靠的是一种最为空洞的唯理论，这不是那种在哲学里面已经达到高度发展、可以自豪地说通过它而让理性达到自我认识的唯理论，而是一种枯燥无聊的、单纯主观的唯理论。真正说来，正是后面这种唯理论构成了整个启蒙运动的主要内容，而由于这些内容，它脱离了过去那个由斯宾诺莎、莱布尼茨和其他伟大人物组成的团体，最终沿着这个方向堕落为一种最为低级的平庸哲学。在雅各比的后期著作里，他关于基督和基督教的各种言论与最愚蠢的神学唯理论的那些观点完全合拍。

雅各比的哲学既然最终落到这个地步，他就和那两位曾经给予他巨大影响的人物有着天壤之别了。在我看来，如果在这段历史发展过程中忽略了那两位人物，这是很不公正的。

其中一位就是**帕斯卡**。

如果谁处在探索的过程中，如果谁想要得到一个尺度，用来衡量一种真正的历史性哲学所必须达到的可理解性和可领会性，**他**应当读读帕斯卡的《思想录》。如果谁还没有遭到另外某种违背自然的哲学的不可挽救的败坏，完全丧失了理解自然的和健康的東西的能力，那么只要他认真仔细地研究帕斯卡的思想，还是能在大体上感受到一种历史性体系的理念。

另一位则是约翰·格奥尔格·哈曼。曾经有一段时间，人们很难接触到他的那些如同神秘莫测的纸片般的著作，如今这些著作已经被结集出版⁽⁴⁾，这无疑是最近时期的学术界所获得的最为重要的充实。我说这些话的目的不是要直接向你们推荐这些著作，因为为了理解其中大量的隐喻暗示，人们必须具有渊博的知识，而为了掌握这些著作的全部意义，人们还必须具有一种更深刻的体验。作为读物，这些著作不适合于年轻人，而是适合于成年人，甚至可以说，一个成年人绝不会把这些著作丢在一边，而是始终把它们看作是一块试金石，用来检测他自己的理解能力。——雅各比曾经评价道，哈曼是一个真正的“大全”（πᾶν），在哈曼那里，既有合理的东西也有荒谬的东西，既有光明也有黑暗，既有唯灵论也有唯物论。

哈曼不具有任何体系，也未曾建立起任何体系。但是，如果有人意识到了这样一个整体，它把哈曼的全部或者密切相关、或者毫不相干的言论——这些言论既是合理的，看起来又是荒谬的，既是极为自由的，另一方面又是坚决正统的——归结为一个意思，那么他可以自豪地宣称，他已经获得了**某些**洞见。**现实中的**哲学是一种深刻的科学，是伟大经验的一个作品；那些**缺乏**精神性经验的人，那些单纯的匠人，如果让他们通过对哈曼作出一个自由的评价来展示出**他们的**本性，那么他们只会不知道何从说起，因为他们根本就没有能力深入了解哈曼的思想内核，反而纠缠于哈曼的一些个人错误和个人缺陷。但是，如果**没有**这些错误和缺陷，哈曼也就不会是哈曼了，而且这些错误和缺陷与他的精神的德行和优点是如此紧密地结合在一起，以至于彼此根本不能分开。作为哈曼的朋友，雅各比曾经指责他胡说八道。当然，就哈曼的某些表述而言，**雅各比**无疑会是坚决赞成的。指出一切事物都是和纯粹理性联系在一起，这不是什么难事，但是某些体系**必须**把这个认识当作是一个最为盲目的前提。**如果**事情是另外的样

子，那将多好啊！事情确实是另外的样子；当然，这不可能以先天的方式被认识到；因为但凡存在着的東西，一般说来都只能通过后天的方式而被认识；人们以先天的方式认识到的东西，仅仅是那**不能不**如此的东西。

因此万事万物并不是像人们所想象的那样，四平八稳地联系在一起，而是以一种奇妙的方式联系在一起，人们甚至可以说，以一种荒谬的方式联系在一起。在《旧约》里面，上帝本身就号称是一个令人惊叹的上帝，也就是说，人们必须为上帝感到惊叹，**在这个意义上**，哈曼带着他那无比独特的幽默来理解西蒙尼德⁽⁵⁾对叙拉古国王所说的那句著名的话：“我愈是长久地思考神，就愈是没法理解他。”哈曼对于这句话的理解，就和人们对于一个人令人惊叹的、甚至充满矛盾的人的理解没什么两样。不管怎样，有时候对于一个具有原创性的人，我们必须承认他是令人惊叹的，更何况即使是一个普通的人，也不可能以先天的方式被完全理解。

现在我们回到雅各比。到目前为止，我们已经在雅各比那里区分出两个时期：在前一个时期，他的哲学看起来是一种超自然主义的哲学，而在后一个时期，他宣称自己**反对**超自然主义，反对那种认为天启依赖于历史的观点，同时始终坚持着一种单纯主观的情感，而且满足于他曾经攻击过的那种空洞无聊的有神论。也就是说，在后一个时期，他不仅试图与**通常的主观的**唯理论缔结和平协议，更是与那种**客观的**、科学的唯理论保持距离，因为他在这里提出了一个独特的发明，这个发明的关键在于，用“**理性**”这个**词语**来取代他最初使用的“情感”一词，同时赋予“理性”以一种**直接的**、仿佛盲目的关于上帝的**知识**，甚至宣称“理性”是一个用来认识上帝和神性事物的直接机能。这是雅各比赠予哲学的最坏的礼物，因为这种简单方便的直接知识可

以让人们单凭一个词语就超脱了所有困难，于是被许多无能的头脑抓住，他们通过雅各比的影响而大行其道，在大学和初级学校里，尤其在我们对于青年的真正的科学教育中，造成了极为严重的损害。就雅各比所宣扬的这种“理性”而言，我们只能说，这是对于同时期的那个哲学⁽⁶⁾的一个误解，或者说是这样一个尝试，即通过一种简单方便的处理方法而确保自己在与那个哲学的对抗中站稳足跟。

雅各比的荒谬之处在于，这种直接的“理性知识”所认识到的上帝仅仅是一个普遍的实体，而不是一个现实的具有人格性的上帝，不是一个完整具备各种精神属性和道德属性的上帝，亦即普遍的信仰所惯常思考的那个上帝。但是，如果我和一个具有人格性的本质有一个**直接的**关系，那么这个关系**同样**只能是一个人格性关系，我必须与这个本质打交道，和它建立起一种真正经验性的联系；但是理性完全排斥这样一种经验性关系，正如它也完全排斥**任何人格性的东西**；**理性**恰恰**应当**是非人格性的东西。理性所直接认识的东西，必须和它一样，完全摆脱了任何经验性规定，因此也完全摆脱了任何人格性规定。如果上帝通过理性就直接被设定，被认识到，那么人们确实不需要任何中介性的知识，也就是说，不需要任何科学，既不需要掌握上帝的概念，也不需要确证上帝的存在。无疑，正因为理性排斥任何**人格性**关系，所以雅各比在他的早期著作里面（这是他的相对较好的时期）总是贬低那个排斥一切经验性事物的理性，把它置于知性之下。然而雅各比后来完全背离了他最初的愿望和刚开始的目标，对此的证据在于，在他晚年亲自安排出版的个人著作全集里，只要是过去曾经提到“理性”并指出其否定特性的地方，他都要提请读者注意，必须把这里的“理性”理解为“知性”，同时把这里的“知性”理解为“理性”——仿佛恨不得通过这个方式来完全抹杀他早期的相对优秀的努力追求。

过去的雅各比认为，知性在哲学里面占据**第一**位置，理性处于第二位置，因为按照他的要求，一切东西都应当经过**加工**而让理性可以理解把握，而这恰恰意味着，理性**不是原初的理解把握者**，而且存在着许多东西，它们是理性不能原初地就理解把握到的。如果有一个东西，它把一切超越了理性自身的直接内容的东西进行加工，让理性可以理解把握，如果人们不把这个东西称作“**知性**”，还能有别的什么称呼呢？上帝恰恰只有通过知性才被认识到，确切地说，只有那个最高的、最具有教养的、达到了思维的目标的知性，才认识到上帝。理性仅仅认识直接的东西，亦即那个不可能存在的东西，理性就和女性一样，必须待在家里守护着实体（οὐσία），以便让家里有知性和秩序；因此理性是整合者、划界者，而知性则是扩张者、推进者、行动者。理性是静止不动的东西，是一切事物都必须建基其上的根据，但正因如此，理性本身不是建筑师。理性只能直接地与纯粹实体相关联，这个实体是理性可以直接确定的东西，除此之外，理性想要理解把握的一切东西，都必须通过知性的中介。理性的功能就在于坚持否定的东西，而正因如此，知性不得不去寻找肯定的东西，而且惟有知性才听命于肯定的东西。同样，理性也不是一个用来认识肯定东西的直接机能，毋宁说，只有**通过**理性遭遇到的矛盾，知性才上升到肯定东西的概念。

早期的雅各比与理性的关系或者说他对于理性的态度是这样的，即他几乎不信任理性，而是希望以一种直接的方式（即排斥否定的东西，不去考虑克服否定的东西）认识神性的东西和肯定的东西。至于他后来与理性的关系，则是一种最为颠倒的关系，也就是说，过去他认为，必须通过**排斥**理性才能获得一种直接的知识，而现在他却认为，只有理性本身才具有一种直接的知识。

假若理性的直接知识是一种关于**上帝**的知识，那么上帝就只能是一个**直接的存在者**，也就是说，上帝只能是一个实体，但这恰恰是雅各比坚决反对的观点，因为他想要的是一个人格性的、经验性的上帝。关于上帝的直接知识只能是一种盲目的知识，亦即一种无知的知识；但在这种情况下，上帝也只能是一个“**并非存在着**的存在者”（*das nicht seyend Seyende*， $\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \acute{o}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{o}\nu$ ），因为“**存在着的存在者**”（*das seyend Seyende*， $\acute{o}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{o}\nu$ ）只能是**肯定的、公开的**，只能通过**认知**的方式而被认识到。雅各比有一句名言：“如果上帝是能够被认识的，那么他根本**不是**上帝。”这句话的意思仿佛是说（人们必须这样来理解），上帝仅仅是一个并非存在着的存在者（否定的东西）。换言之，上帝是一个否定的东西，一旦他被认识到，一旦他被纳入到知识的光明之中，他就不再是上帝。雅各比的这个命题和另外一个命题听起来是完全一样的意思：“如果黑暗被**看见**，那么它就不再是黑暗。”古人也曾经说过，黑暗是一种既不能借助于光、同时又不能不需要光而被看见的东西。当然，我们不能认为后面这个命题是雅各比想要表达的意思。原因在于，一方面，雅各比总的说来是一个性情温和的人，他不希望最终提出某种极端的主张，另一方面，那个意思违背了雅各比的另一个愿望，即他想要的是一个人格性的、属人的上帝，人们和这个上帝能够有一种人格性的关系或属人的关系。真正说来，按照雅各比的原本的思维方式或思维意向，应当这样来表述雅各比的意思：假若人们像在数学里面认识某个东西那样来认识上帝，也就是说，假若人们通过一种真正说来**并非**知识的知识来认识上帝，那么这种情况下的上帝就根本不是上帝。但是，如果这是雅各比的**真正的**看法，那么恰恰**由此**可以得知，上帝不可能以一种**直接的**方式被认识到，因为直接的知识只能是一种盲目的知识，一种并非知识的知识，这种知识不是通过**运动**而认识到什么东西（因为任何运动里面都包含着中介环节），而仅仅是在静止不动的情况下进行认识。现在，人们

可以看出雅各比是一个多么动摇不定的人，无异于一根在风中东倒西歪的芦苇，对此的证据恰恰在于，雅各比先是主张“那被认识到的上帝根本不是上帝”（刚才我们已经解释了这个命题的真正的意思），然后又主张可以通过一种直接的理性知识而认识到上帝。

后期的雅各比用“理性”来替代“情感”，以便与唯理论达成和解，在这种情况下，他的哲学就失去了它曾经具有的真理。本来，情感表达出了一种人格性关系。如今雅各比却主张，那种非人格性的理性与**人格性的**上帝之间有一种直接的关系，而这是完全不可想象的。雅各比曾经最为确切地认识到，那些唯理论体系最终说来其实不能解释任何东西，正如几何学其实也没有解释任何东西，因为它仅仅告诉我们：“**事情是这样。**”雅各比曾经作出一个巧妙的比喻，即一切理性体系都像那种纽伦堡跳棋游戏，一旦我们搞清楚它的全部运行规则，马上就变得索然无趣。尽管如此，由于雅各比自身的不幸，除了那个否定的东西之外，他不知道知识还有别的什么对象。除了那种实体性的知识之外，他唯一承认的是这样一种知识，就是在面对那个否定的东西的时候闭上双眼，不想对它有**任何**了解。这样一来，他就亲自剥夺了自己的全部工具，不可能达到一种更高的科学。任何哲学，如果它不是在否定的东西那里获得它的根基，如果它企图**抛开**否定的东西，直接达到肯定的东西或神性的东西，那么它最终都会死于一种不可避免的精神性痼病。这样一种科学痼病就是雅各比哲学的真正特性。即使雅各比按着**他那条**走向上帝或神性事物的道路认识到了某些东西，这些东西相比真正的宗教认识的丰富内容而言也是如此地枯燥和贫瘠，以至于人们必须抱怨道，可怜的人类精神竟然只能认识到这么一点东西。雅各比哲学的结局是这样一个宣言，即不仅对于上帝和神性事物，而且对于非神性的、与神性相对立的事物而言，它都不具有一种**真正的**知识，也就是说，不具有一种科学的知识。

早期的雅各比之所以是一位优秀的人物，是因为他对于精神性事物或超感性事物抱有一种崇高的追求。只不过他的本性缺乏一种必要的平衡力量。因为真正说来，精神性事物只有在与非精神性事物的关系中，并且克服非精神性事物，才能站稳足跟。一切片面的东西，即使它展示出它的相对优秀的一面，在哲学里面也是遭人厌烦的。雅各比在他的哲学思考里从一开始把自然界排除在外，在这一点上他和康德非常不同，因为康德通过他的全部著作表明，他对于自然界具有一种伟大的爱，具有非常丰富的知识，而雅各比却好像是对于自然界抱有一种惊惶失措的畏惧，即使他对于自然界获得了一些知识，也总是仅仅注意到其中的非自由、非神性、非精神性等方面。之所以造成这个情况，或许也有一个偶然的原因，即雅各比曾经师从一位优秀人物学习物理学和哲学，这个人就是日内瓦大学的乐·萨奇教授⁽⁷⁾，作为一名坚定的笛卡尔主义者，他在18世纪中叶提出了一个与笛卡尔的涡流体系很相似的原子论—机械论重力体系。雅各比也许是从他的老师那里继承了一种偏执的毛病，就像他经常对我说的那样，他根本不能**想象**物质是一种活生生的东西；与此的对照是，歌德曾经有一次对我说，如果不把物质看作是一种活生生的东西，他根本不知道如何开始研究。

雅各比直到晚年都保持着这个特点，即使读了康德的《自然科学的形而上学开端根据》乃至《判断力批判》之后也不为所动——附带说一下，《判断力批判》是康德的最深刻的著作，假若康德不是以这部著作作为结尾，而是作为开端，那么他很有可能已经给予他的整个哲学以一个完全不同的方向。当雅各比最终发现，自然界已经作为一个根本性的重要因素被纳入到自然哲学之内，他手中唯一剩下的武器，就是责骂这个体系是一种最为普通和最为粗糙的泛神论，然后变换着各种法子对其进行攻击。但是哲学**不可以**仅仅热衷于最高的东

西，它必须把最高的东西和最低的东西**现实地**联系在一起，这样才能真正成为无所不包的科学。如果谁从一开始就把自然界当作一种完全非精神性的东西而加以抛弃，那么他就亲自剥夺了自己原本可以掌握的质料，但惟有基于这个质料、从这个质料出发，他才能够发展出精神性的东西。雄鹰之所以能够在高空翱翔，并不是因为它和下方的空气**没有**任何联系，而是因为它克服了下方的空气，甚至以之作为它的飞升的**媒介**。如果一棵树是深深在扎根在土壤里面，即使它的树梢很难开花，但还是可以尽力朝向天空生长，但如果某些思想从一开始就脱离了自然界，那么它们就好像一些无根的植物，或者说充其量像那些柔和的柳絮，一到暮春时分，就飘荡在空气里，既不能飞向高空，也不能借助自己的重量而回落大地。我们可以说，**主要**是在雅各比的那些机智的、以精雕细琢的方式表达出来的思想里面，人们可以看到这类老处女一般的念头飘来飘去。

因此雅各比哲学的结局是一种普遍的无知。雅各比说，哲学没有能力提供它所最为迫切地追求的东西，也就是说，哲学没有能力揭示出那超出于通常经验的界限之外的东西，在这个问题上，他和唯理论是完全一致的，唯一的差别在于，他抛弃了**一切**在哲学里面堪称真正的最高奖励的东西，转而投靠“非哲学”和无知——投靠情感、某种憧憬，或者说（尤其在他的早期著作里面）投靠**信仰**；但因为在一个完全崇尚理性的时代里，信仰是某种令人抵触的东西，所以雅各比后来用“直接的理性知识”的说法取代了“信仰”的说法，但无论是这种所谓的“直接的理性知识”，还是情感，都不可能发展成为一种科学，因此这里始终有一个矛盾。此外需要指出的是，像这样抛弃一切真实的、真正意义上的肯定的东西，转而把人们推向**信仰**，并不是雅各比哲学的专利，而是一种长久以来就流行的做法：因为长久以来，相比天启的丰富内容，人们早就注意到通常的哲学是一种空无内容的东西。

既然这里谈到了知识和信仰的关系，我希望就此作出一些澄清。人们必须区分以下情况。**首先**，那些对于哲学漠不关心的人，或者说那些认为哲学充满缺陷的人，恰恰宣称，信仰（他们在这里理解的是历史中的基督教信仰）包含着某些东西，这些东西没有包含在哲学里面，而且不可能包含在哲学里面。按照这个理解，知识和信仰，或者说**哲学**和信仰，是两个彼此**分离**的东西，就好像两个分割开的领域，而这个对立是可以理解的、甚至可以说是显而易见的，因为自从笛卡尔让哲学获得解放以来，这个对立就必然会出现。从那个时候起，哲学就把肯定宗教〔实定宗教〕的内容抛在一边。比如，笛卡尔在他的全部著作里都明确宣称，他不希望提出任何与教会学说**相对立**的东西，毋宁说他的目标是完全依靠自己而创造出他的哲学的内容。本来，自从经院哲学时期以来，哲学已经习惯于完全以肯定的内容为前提，如今它完全依靠它自己，对于那些肯定的内容不置一词，在这种情况下，它必然而且自然会陷入到否定的东西里面。**其次**，我们更难理解的是，如果信仰和知识之间的区分**取决于**知识，**取决于**哲学自身，那么无论知识还是信仰都成了一种哲学意义上的东西，于是一方面有人主张哲学意义上的知识，另一方面有人主张哲学意义上的信仰。无论如何，这里只有两种可能性：要么信仰和知识是一致的（至少不会相互矛盾），要么信仰和知识是**相互对立**的。雅各比属于后面这种情况，因为他一方面认为，知识不可避免会导致宿命论和无神论，另一方面认为，惟有信仰才能够走向一个作为天命、自由和意志的上帝。但是，如果相互对立的信仰和知识都是包含在哲学**里面**，也就是说，如果二者都是一种哲学意义上的东西（这里雅各比忘记了自己曾经鼓吹的无知，反而极为坚定地主张，他**也**建立了一种哲学学说），那么无论是信仰还是知识都必须在哲学的意义上加以解释。但是，如果一个体系一方面主张一种哲学意义上的知识，另一方面又主张一种**与这种知识完全对立**、但同样也是哲学意义上的信仰，那么即

便仅仅是从**形式**上来看，它也必定是一种哲学意义上的（亦即能够以哲学的方式得到理解把握的）二元论体系。

对于这样一个二元论体系，人们不妨按照如下方式来思考。一方面，唯理论知识或单纯的实体性知识被看作是完满的，在这种情况下，理性认识到自己实际上是**全部**存在——确切地说，是全部有限的存在（因为假若理性无条件地认识自己是全部存在，那么它也会认识到自己是上帝，那么上帝无非就是理性）。但是，知识要认识到自己是全部有限的存在，或更确切地说，认识到自己是全部有限的存在的本原，那么它必须通过它的纯粹的主观性来认识自己，而这种主观性（作为一种独特的无限的主观性）必须在自身内就包含着与一种同样无限的客观性的联系。为了达到这个知识，理性经历了一条漫长的道路，并在这个过程中认识到自己是一个普遍的实体，因此这条道路恰恰是一条走向完满知识的道路，而知识**恰恰**是在这个目标这里，在这个达到完满的地方，也认识到自己仅仅**是**一个单纯的**载体**（*Substanz*），在这种情况下，知识作为实体或载体是归顺于**某个东西**，**相对于**这个东西而言，知识表现为一个非存在者，而且知识必须把**自己**和这个东西区分开来，承认这个东西**不是**一个单纯实体性的或主观的存在者，而是一个具有纯粹无限的客观性的——无限地摆脱了一切主观性的——**存在者**。因此，在最后这个行为里，知识将会认识到，自己**不是**一切，也就是说，**不是**真正客观存在着的**东西**；当知识否认自己是**全部**存在，它就会把那个无限肯定的或无限否定的存在者设定在上帝**之内**。这个最终设定上帝的行为的根据恰恰在于，知识摆脱了它之前的自身客观性（即亲自作为一个客体而存在），返回到完全的主观性之内；就此而言，这个行为本身必然是一个主观的行为，大致可以比拟于祈祷行为，因为祈祷就是在一个更高的东西面前否定自己，在和这个更高的东西的关系中，我们把自己设定为一个完全的主体存

在，亦即一个完全不由自主的存在。这个纯粹主观的行为与知识相对立，可以被看作是**信仰**行为或信仰本身——理由如下。知识通过否定自己而确信有一个高高在上的存在者；但是，只要知识还保留着一丝客观性，只要知识**还没有**消灭自己，它就认识不到那个高高在上的存在者，因此知识只有在**信仰**里面才消灭自己，然后通过这种自我否定——仿佛作为放弃自己的独立性而获得的奖励——认识到那个高高在上的东西。当然，知识仅仅是把作为客观东西的自己，而不是把作为主观东西的自己加以消灭，而且既然知识只有通过主观性才成为一种完满的**知识**（在这之前，当它想要成为一个客观的东西的时候，它还是自然界里面的创造者），那么它确实可以**作为**知识而保留下来，而那个最终的、同时出现的结果，就是一个完满的、在信仰里面消灭了自己的知识，但正因如此，这是一种真正设定了肯定东西和神性东西的知识。通过这种方式，哲学自身内部就出现了从知识到信仰的过渡。当然，雅各比还远远没有达到提出这一主张的地步。他的哲学的结局是一个纯粹的分裂，这个分裂不能通过任何东西，不能通过任何更高的理念而得到克服。

不管怎样，前面指出的那个主张只有在这样一个体系里面才是可以想象的，这个体系必须还能够回答如下一些必然出现的问题。纯粹**知识**既然位于主观的内心里面，那么它是一个**非存在者**（因为知识相对于存在者而言就是一个非存在者），现在，如果这种知识来到自身之外，从而创造出一个客观的存在，那么问题就是，这个非存在者——这个不仅**应当**存在，而且原本就肯定存在着的東西，作为一个本原，是从哪里获得力量，使自己客观化，把自己设定为一个存在者呢？它凭什么获得存在（*Ex-sistenz*），亦即来到自身之外（*außer sich*），凭什么离开它本来应当呆着的地方（亦即内心）？如果它通过这种外化而成为一个创造世界的本原，那么它是如何**转变为**一个外

在的东西呢？是的，它必然已经**转变为**一个外在的东西。正如当初的终点已经表明的那样，它**不应当**是一个外在的东西，正因如此，它不可能原本就作为一个外在的东西**存在着**。如果它原本就是或曾经是一个内在的东西，它如何可能设定自己**成为**一个内在的东西呢？

以上问题必须得到解释。简单地说，这些解释只有在这样一个体系里面才是可能的，这个体系要么已经是一个历史性的体系，要么接近于一个历史性的体系。但雅各比已经斩钉截铁地宣称，这样一个体系是绝不可能的；因为在谈到**知识**的时候，他的观点和唯理论完全一致。就此而言，如果人们承认雅各比有一个体系，那么只能说他的哲学是一种绝对二元论的哲学，而且人们必须补充道，这是一种完全不可克服的、且正因如此完全无法解释的二元论。一方面是自由，另一方面是必然性，但是，**如果**存在着自由，那么必然性**如何**可能存在呢？或者说如果存在着必然性，那么自由如何可能存在呢？还有，自由和必然性是如何联系在一起的？雅各比根本就**没有想到这些问题**，更遑论知道这些问题的答案。雅各比宣称，自由和必然性之间的对立是一个如此不可调和的对立，以至于二者的统一是根本**不可想象**的。

人们根据雅各比的全部言辞得出的一个最为低廉的观点，就是认为他站在两个时代的分界处，前面那个时代被他有意识地看作是一片贫瘠的、令人厌恶的**荒漠**，而后面这个时代则是他从远方眺望到的一片乐土。但是在雅各比和那个以色列立法者、那个带领他的民族走出荒漠的人之间，**唯一的**巨大差别在于，摩西虽然本人没能进入那片乐土，但毕竟凭着最大的确定性和自信预言道，他的民族有朝一日将会来到那片乐土，并且在那里安居乐业，反之雅各比不仅本人没有进入那片乐土，而且公开宣称，任何别的人都不可能进入那片乐土。就此而言，我们必须承认雅各比是早先时代的一个活生生的对立面，是一

位在不甘不愿的情况下预言了一个更好时代的先知，并对他表示尊敬。但我们之所以说他是**不甘不愿的**，原因在于，他认为这个更好时代**绝不可能**来临，因此也**不愿意**预言这个更好时代的来临，而之所以说他是一位先知，又是因为他实际上违背自己的意愿预言了这个时代的来临，就像先知巴兰（Bileam），他被召来诅咒以色列，但最终却不得不祝福这片土地。[_\(8\)](#)

有这样一种知识，它是雅各比所不愿承认的，而且，尽管这种知识一方面是一种唯理论知识，但另一方面就内容而言，亦即就它的对象而言，在自身内也包含着信仰——这种知识真正理解了作为世界的原因的自由和天命，理解了人类**意志**的自由、个体在死后的延续、以及信仰所要求的其他东西——在这个意义上，这种知识不仅**不排斥**信仰，而且在形式上把信仰当作一种事关本质的东西包含在自身内。

在这里，我首先只是想提醒大家注意到一个普遍的、固定的惯用语，按照这个惯用语，信仰并不是在任何意义上都与知识绝对地对立起来，而是仅仅与一种**直接的**知识相对立，即与直观相对立，正如那个独一无二的谚语已经揭示出的那样：“那些没有看到，但却相信的人，是有福的。”至于那种**间接的**、亦即仅仅通过中介环节才得以可能的知识，根本没有与信仰相对立，而是在本质上与信仰联系在一起，而在这种情况下，哪里有间接的知识，那里必然也有信仰，而且信仰恰恰主要是通过一种间接的知识而显示出来，得到把握。在日常生活中，“信仰”的意思是指“确信某种东西是可能的”，这种东西在直接的情况下是不可能的，而是只有借助于一系列环环相扣的条件和行为才是可能的，简言之，只有借助于或多或少的一些中介环节才是可能的。就此而言，人们可以说，**一切**都是在信仰里面发生的。当一位艺术家拿着一块大理石，准备用它来制作一件艺术作品的时候，他并没

有**看见**这件艺术作品；假若他没有一个信仰，也就是说，假若他不能确信，那现在**看不见**的东西，将会通过他的努力，通过他针对大理石采取的一系列行为，成为看得见的东西，那么他是不会动手的。信仰总是以一个目标为前提，而且在本质上包含在**任何**想要达到某个具体目标的行动里面。哥伦布**相信**，存在着一块在他那个时代尚且未知的大陆，于是他勇敢地向西航行。那么是否可以说：即使哥伦布从未**离开**西班牙的海岸线，他也还是**相信**有那块大陆呢？但实际上，如果没有同时具备**意愿**和**行动**，那么信仰也是不存在的；一方面有信仰，另一方面却无所事事，这是一个矛盾，好比有人一方面宣称他**相信**一个目标，另一方面却懒于走向那个目标，这同样也是一个矛盾。

也就是说，雅各比一方面自诩为一个有信仰的人，另一方面却对于他所信仰的东西袖手旁观，这是一个矛盾。真正的信仰必须经受这样的考验，即不畏任何艰辛努力，去发现那些中介环节，以便表明，信仰的**对象**是理性以及最严格的科学都能理解把握的。如果信仰必然包含在任何目标确凿的行动里面，那么信仰也是真正的哲学的一个根本要素。**一切**科学都仅仅是在信仰里面产生出来的；那些初次接触欧几里德的基本命题的人，不仅认为几何学的那些最高成就是不可能的，而且根本不理解那些成就，但是，当他通过全部中介环节吃透了几何学，他就会非常容易地理解把握到那些成就。一切科学，尤其是哲学，都把信仰当作一个**内在的**坚固要素而包含在自身内，也就是说，以一种内在的方式把信仰当作一个事关本质的东西而包含在自身内。那些把知识和信仰分割开来，甚至将其对立起来的人，可以被归入到庸众的行列之中——遗憾的是，这类庸众在当今时代是何其之多；他们根本不知道他们所意愿的是什么东西，而这对于一种天生具有理性的存在者亦即人而言，委实是一件最悲哀的事情。在那些号称有信仰的人里面，有些人并不是把信仰理解为直观，既然如此，他们

就不应当抛弃一般意义上的知识，随之也抛弃间接的知识，而是应当仅仅承认一种间接的知识；另外一些人把信仰理解为一种直接的知识，一种真正的直观，在这种情况下，他们就不应当把自己称作理性的有信仰的人，而是应当把自己等同于另外一类人，这类人宣称自己直接受到了上帝的激励，因此他们不是自称为哲学家，而是自称为**神智学家**。

相比那些以无知为旨归的哲学家，神智学家虽然也和他们一样，坦诚自己不具有一种**科学的**知识，但是绝不会因此就和他们一样，认为自己是**无知的人**，而是认为自己是更高程度上的——甚至可以说最高程度上的——有知识的人。相比那种贫乏而空洞的以无知为旨归的学说，神智学看起来具有如此丰富和充盈的内容，因为它扬言自己完全基于一种直观或一种直接的经验，就好像通过一种**心醉神迷**的状态而**看见**了万物在上帝之内的样子，看见了万物的真实的、原初的关系。

因此这种类型的经验论所主张的，不是一种单纯的、言之无物的、充其量只是以抗争的形式（亦即以否定的方式）表现出来的情感，不是一种直接的理性知识（实则这根本算不上是一种知识），而是一种直接的**直观**，仿佛看见了上帝的本性，以及万物在上帝那里的起源。（就此而言，可以说神智学是那种以直接的**内在**经验为基础的哲学的第二个分支。）但因为这种直观是没法与人分享的，是某种玄妙的、神秘的东西，所以神智学也可以说是一种神秘主义。确切地说，有两种神秘主义：1）一种是纯粹实践的或主观的神秘主义，它根本不标榜自己是一种科学；2）另一种是客观的神秘主义，它对于客观的知识是有所诉求的。后面这种神秘主义就是神智学，作为一种思辨

的或理论上的神秘主义，它不仅具有一个科学的（唯理论的）**形式**，而且还**要求**具有一种思辨的内容。

神智学家所主张的那种直接的直观，不仅看见了神性事物，而且看见了创世的过程，或更确切地说，看见了万物从上帝那里流溢出来的转变过程；这种直观**如何**表明自己是正确的呢？如果你们回想一下我在谈到自然哲学的时候所说的话，那么可以说，那在人里面意识到自身、走向自身的东西，就是一个贯穿了整个自然界的東西，它仿佛承载着一切，经验了一切，然后摆脱它的自身异化，重新返回到自身之内，返回到它的本质之内。但是，如果这是一个返回到自身之内的开端，那么人类本质就是**那个**曾经位于创世的开端的東西，它不是归属于被造物，而是归属于创世的**源泉**——就此而言，人类意识，作为终点，同时又重新回到了创世的开端；**人类意识**必定已经目睹了从开端到终点的整个运动，因此可以说它是一种天生的科学，仿佛在天性上就已经通过**它自己的**转变过程而成为一个无所不知的东西。但是人类意识并没有**发现**自己是这样一个东西，而且，如果说这样一种科学只能被设想为一个实体性的东西包含在人类本质之内，那么这种科学至少不是**现实地**包含在其中，而是作为一个晦暗的东西仅仅具有**最低限度的**潜能。

现在，如果我们认为那个理论——那在人里面意识到自身的東西，贯穿了整个创世过程——是一个正确的前提，那么上述一切就可以这样来解释：也就是说，人类本质离开了它通过原初的创世而被规定下来的那个地方，在这种情况下，人失去了他相对于万物而言曾经拥有的普遍地位或中心地位，重新成为一个物，因为当人归属于普遍性的时候，他就是本原、源泉、存在者，不依赖于任何事物，而是凌驾于万物**之上**，但是当他脱离普遍性，转而归属于特殊性，希望按照

他自己的存在来提出各种要求，他就**等同于**物，甚至在某种程度上**低于**物；与此同时，人离开了他原初所处的、**被规定下来的**中心直观，跌落到一种边缘性的知识之内，在那里，万物不仅相互反对，而且也反对人——万物不仅**相互**排斥，而且也排斥人。人类本质遭遇的这样一个灾难以这样或那样的形式出现在一切宗教里面，比如在基督教那里，这就叫做“**堕落**”。现在，人已经失去了那种中心知识。神智学家本身也承认这一点。——但是，有人说，即使承认这个灾难，人类知识的**实体**在根本上或就质料而言仍然始终是一个无所不知的东西，它始终在自身内包含着一切知识的**质料**，尽管它不再是一个现实地无所不知的东西，而是成了一个在人类之外追求着知识的东西（亦即知性）。总而言之，人已经离开了他通过创世本身而被规定下来的地方；通过这样一个错误的“出离”（Ekstasis），他被驱逐到中心之外，而当初处于中心的时候，他曾经拥有关于万物的知识。既然如此，通过一个反向的“出离”，人是否能够重新回到那里，回到万物的中心点，随之回到神性自身之内呢？——这是神智学必须解释的一个问题。

关于这个涉及灵魂的问题——人类本质有没有可能达到一些非同寻常的状态？我们在这里不可能详加讨论。但是，**假如**我们必须承认某些个别的人能够通过这样一种“复位”（Wiederversetzung）而返回到原初本质，返回到中心之内，承认某些人能够通过内心的提升而融入到神性之内，那么这个状态只能比拟于使徒保罗所说的那种情况⁽⁹⁾，即在这个状态下，语言和认识停止了，也就是说，恰恰是那种借助于语言而进行争论的、交谈式的、与区分活动联系在一起的认识停止了。但这样一个状态也会使得认识的分享成为一件根本不可能的事情；**这样一个**迷狂的人所听到的，就像保罗所自述的那样，是一些不可言说的词语（ἀρρητα ῥήματα）。⁽¹⁰⁾再者，他应当和**谁**一起分享这

些认识呢？很显然，他只能和那些没有处于这个状态下的人分享这些认识，但是他的话在那些人听来必定是一种根本没法理解的东西。他的话语就像保罗谈到的那种谜一般的方言，而保罗本人是这样解释的：“在教会里面，我宁愿凭借我的**理解**（也就是说，按照我所理解的每一个意思）说五句话，以此教导别人，也不愿说一万句方言，因为事实表明，说方言就等于不想让别人听懂自己的说话。”⁽¹¹⁾现在看来，那些理论上的神秘主义者（亦即真正的神智学家）所说的话绝大多数时候都是一些极为难懂的东西，我们看到，他们并没有处于一种极乐的宁静状态（而我们本来认为那些心醉神迷的人必然都是处于这种状态），而是陷入到一种艰难的搏斗状态之中，忙着进行一场重大的抗争；他们的话语是如此地口是心非，以至于我们必须认为，他们尚且处在一个**演进过程**之中。假若他们真的处于中心，那么他们必定会沉默下来，但是——他们同时还想要说话，想要表达，向**那些**位于中心之外的人表达他们的感受。这就是神智学的自相矛盾的地方。如果那个本原里面虽然有一个印象，但却是一个黯淡的印象，那么在那个本原里面，所有过往环节的混沌状态都仅仅体现为一种情感；而如果情感想要独自发挥作用，也就是说，抛开那个自由的精神（它在当前状态下管理并约束着情感），那么情感只能显现为一个没有自控能力的本性。当情感以这种方式作用于个体的精神，后者就失去了一切尺度，再也掌控不了自己的思想，而是陷入到一种徒劳的搏斗状态之中，亦即拼命想要说出它根本没法说出的东西；在这种情况下，个体的精神不具备任何确定性，就像雅各布·波墨在谈到自己的精神时所说的那样，“遇到什么算什么”，但对他所遭遇到的东西没有确定性，不能把它摆在面前，不能借助于知性（好比借助于一面镜子的反映）来仔细端详它；神智学家没有成为对象的主人并凌驾于对象之上，反倒是他本人成为一个对象，他没有解释现象，反倒是他本人成为一个有待解释的现象。

当然，我在这里说的是这样一些人，他们真正是原原本本就通过自己的独特天性而成为神智学家。我说的不是另外一些人，他们仅仅是一些头脑发热的骑士，热衷于科学的冒险，或者乔装打扮成神智学的样子，让人觉得他们具有深刻的洞见；此外还有一个原因，即他们认为，相比通过严肃的科学劳作，这样能够更快和更方便地赢得声誉。

神智学完全否认当前生命的使命，神智学家自己抛弃了当前状态的最大优点，抛弃了一种清楚明白的、作出区分的、把一切事物分析停当的认识活动；但不管怎样，这种认识活动是一个过渡，正如整个当前的生命也是一个过渡。我们的使命不是要生活在直观里，而是要生活在信仰里，亦即生活在一种经历了中介的知识里。我们的知识是一个片断作品，也就是说，我们的知识必须以片断的方式，按照不同的层次和部门逐渐产生出来。如果一个人分析自己的思想，分析知识和认识的逐渐产生过程，同时感受到了愉悦，那么他会不惜任何代价去保持那种深思熟虑的双重性。在直观里面，自在且自为地看来，没有任何知性。在外部世界里，所有的人看到的都或多或少是同一个东西，但并不是每一个人都能够把它表述出来。任何一个物，为了达到自己的完满，都必须经历某些环节：这是一系列前后相继的演进过程，每一个后起的演进过程都融入到之前的演进过程里面，使之达到完满；比如，对于植物内部的演进过程，农民和学者一样都看得清清楚楚，但是农民并没有真正认识到这个演进过程，因为他不能把其中的各个环节分析停当，不能说出各个单独的环节及其相互对立的状态。同样——即使人们**能够**像神智学家自诩的那样，在自身内部体验到那个先验的演进过程，体验到万物的形成过程，从这里也不可能得出一种现实的科学。因为一切体验、感触、直观就其自身而言都是缄默的，需要借助于一个中介性的机能，才能够被表述出来；如果直观

者缺乏这个机能，或者说如果他故意抛弃这个机能，以便直接从直观出发来说话，那么正如我们已经指出的，他就和对象融为一体，在旁人看来就和对象本身一样难以理解。

一切以潜在的方式包含在那个本原（我们把它称之为灵魂的真正**实体**）里面的东西，首先都必须借助于知性或者精神进入到一种现实的反思里面，这样才能够达到一种最高程度的呈现。这里也是神智学和哲学之间的界限，是“爱科学者”[哲学家]坚定不移地想要维护的一个界限，因为哲学家不会被神智学体系里面的那些貌似丰富的内容所误导。诚然，之前的那种以无知为旨归的哲学和神智学之间的主要区别在于，前者是一个绝对缺乏实体的东西。这两种形式就好像两个不同的本原，惟有当它们共同发挥作用，才会产生出一种现实的科学。我们可以说，在雅各比哲学里面是这样一个本原，它是一个缺乏实体的**无知者**，但正因如此，它是一个渴求着知识的东西，亦即知性。雅各比所说的“情感”其实就是一种对于知识的渴求。知性，作为知识的肯定性本原，在雅各比哲学里面是一个半截子的意志，这个意志受到一个单纯的情感的驱动，但是它没有能力把这个情感作为情感而加以扬弃，相比之下，饥饿的情感却可以通过吸引或攫取食物而扬弃自身。雅各比不但没有攻击实体，反而把实体从自身那里排除出去，于是他也把整个自然界置于自身**之外**；他的哲学是所有自然哲学的一个反面。与之相反，就神智学家具有思辨性而言，他在根本上而且首要地是一名自然哲学家。但是，如果说那种以无知为旨归的哲学是受累于知识的匮乏，那么神智学家却是受累于知识的过渡充盈的单纯质料。通过迄今对于神智学的一般描述，我同时也描述了神智学的那位最为突出的代表人物，即声誉卓著的**雅各布·波墨**。[\(12\)](#)

人们必须把雅各布·波墨和另一类神秘主义者明确区分开来，因为在波墨那里，一切都还处于纯粹的和原创性的状态，而在后面一类人那里，我们再也看不到任何活生生的和原创性的东西，一切都已经败坏了；这类人物尤其包括那位著名的**圣·马丁** ⁽¹³⁾，他不像波墨那样是一个原创性的激动人心的人，而仅仅是他人思想的一个搜集者和文字秘书，更何况那些思想本来是服务于另外的目的；那在波墨那里尚且活生生的东西，在圣·马丁这里已经僵死了，就好像野兽的尸体标本、一具熏干的尸体、或一个原初活物的木乃伊，正如人们在一些以炼金术、魔法和巫医为追求目标的秘密团体那里看到的那样。我们有义务提醒人们要警惕这样一类神秘术数，更何况人们很容易就会发现，这类神秘主义的信徒不是处于一些健康的社会阶层里面，而恰恰是处于一些最为腐败的社会阶层里面。这样一种加满香料的红酒，即使没有包含着一些更为糟糕的成分，充其量也只能对一种长久以来已经麻木不仁的味觉产生刺激作用，而歌德在《浮士德》里面已经指出，只有女巫的厨房里才有这些东西。但愿上帝保佑德国的青年们，让他们现在和将来都永远不要接触这样的或类似的地狱毒汁！

在当今时代，那些无知的人以一种最为奇特的方式来使用“神秘主义”或“神秘主义者”等概念，比如他们认为，任何一个人，只要他一般说来信仰一种在历史里面发生的天启，那么就可以被称之为神秘主义者。在这些人看来，比如约翰内斯·冯·缪勒也是一个神秘主义者。这个时代的人习惯于把一切事物都搅和在一起，对各种概念和词语不予区分地加以滥用。人们之所以错误地使用“神秘的”或“神秘主义”等词语，根本原因在于他们对这些词语有一个普遍的误解，也就是说，他们之所以使用这些词语，是为了表明，有些学说或主张具有某种**质料性的**性质。许多人在使用“神秘的”这个概念的时候，是这么想的：“一切超越了我个人的理解能力的东西，都是神秘的。”——哪怕是一

个通过纯粹科学的、完全符合章法的发展过程而得出的命题，在他们看来也是“神秘的”，因为他们认为，没有什么东西应当超越**他们的**理解能力，而且，如果他们已经一劳永逸地宣称某个东西是不可理解的，那么任何别的人都不可以宣称他理解了这个东西。针对一个首先应当加以审查的主张，这种投机取巧的做法，即通过一个单纯的词句就预先作出裁决，当然要比科学研究要轻松得多。所谓“神秘的”（τὸ μυστικόν），是指一切隐秘的、秘密的东西。但从质料上来看，一切东西都是隐秘的，一切东西都是神秘的，而那些自以为知识无比渊博的人，总喜欢把“人的精神不能洞察自然界的内核”这句话挂在嘴边，而这恰恰就是宣称自然界本身是神秘的。实际上，自然界确实是一种首要的神秘东西，同样，那在自然界里面最为质料性的东西，比如人们对于美食和美酒的情感，虽然在那些反对任何神秘主义的人看来是最不神秘的，但真正说来，一般意义上的感性，还有感官的作用方式，这些东西在整个自然事物里面恰恰是最为隐秘的。除此之外，借助于那些词语，人们企图从一开始就把某些概念和主张排除出去，或扼杀其声音，就此而言，那些词语完全配得上这个以“**自由主义**”自诩的时代，但真正说来，这是一个最不自由的时代，在这个时代里，各种浅薄的、明显无知的人热切地追求着“思想自由”，唯独对于知识和天才不屑一顾。

在学术界里面，“神秘的”这个词语首先而且始终只是标示着一种**形式上的**区分。假如人们想要把这个概念扩大到质料方面，那么他们必须把那种已经获得最高形态或客观形态的唯理论称作是**神秘主义**，尽管一直以来，人们都把神秘主义看作是唯理论的对立面，但实际上二者就质料或内容而言是完全一致的，二者都仅仅认识到一种实体性运动。[\(14\)](#)也就是说，一个人不是通过他所主张的**内容**，而是通过他主张这些内容的**方式**，成为一个神秘主义者。神秘主义仅仅意味着一

种形式上的**科学**认识的对立面。可以说**没有**任何一种主张是仅仅由于它的内容（无论什么样的内容）而被称作“**神秘主义**”，不仅如此，即使这种主张就内容而言偶然地与某一个神秘主义者的主张相契合，我们也不能说它是“神秘主义”。因为，如果只要某个观点是过去某位神秘主义者曾经提出的，人们就**不应当**再提出这个观点，那么最终说来，人们根本就没法提出任何观点。——神秘主义只能用来指称那样一种精神状态，它蔑视一切科学的论证或分析，只希望从一个所谓的内在的光明出发（而且这个光明不是遍照一切，而是**封闭**在个体里面），从一个直接的天启出发，从单纯的心醉神迷的直觉或单纯的情感出发，推导出一切真正的知识，在这种情况下，如果人们理解了“神秘主义”这个词语的真正意思，也可以把雅各比的情感哲学称之为神秘主义，而且人们确实已经不厌其烦地把这种哲学称之为神秘主义；唯一需要指出的是，这种哲学完全缺乏那种真正思辨性的神秘主义的基本内容。同样一个真理，它可以在某个人这里是神秘主义的，而在另一个人那里是科学的，反之亦然。因为，如果一个人借助于一个单纯主观的感觉或一个所谓的天启来表述这个真理，那么这就是神秘主义的，而如果一个人是借助于一种深刻的科学来推导出这个真理，并且惟有在这个意义上真正**理解了**这个真理，那么它就是科学的。

神秘主义的真正标志是对于一切明晰知识的**仇恨**——它仇恨那在我们这个时代已经获得如此显赫地位的知性，仇恨任何科学。但现在的情况是，不仅是神秘主义者，甚至有一些通常叫喊着**指责**和**反对**神秘主义者的人，都和神秘主义者一样沦为科学的**敌人**，既然如此，假若人们不打算宣称这些人是一些货真价实的、真正意义上的蒙昧主义者，那么就必须把**他们本身**称作是神秘主义者。

(1) 即谢林本人。——译者注

(2) 约翰·格奥尔格·施罗瑟尔 (Johann Georg Schlosser, 1739-1799), 德国历史学家和启蒙运动主义者, 歌德的朋友和妹夫。——译者注

(3) 约翰·卡斯帕·拉瓦特尔 (Johann Caspar Lavater, 1741-1801), 瑞士宗教活动家、哲学家和作家, 代表作为四卷本《促进人类认知和仁爱的面相学片断集》(*Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, 1775-1778), 其中许多观点对于黑格尔在《精神现象学》中的相关讨论产生了重要影响。——译者注

(4) 《哈曼全集》, 弗里德利希·罗特 (Fr. Roth) 编辑, 柏林, 1821-1825年版。——谢林原注

(5) 西蒙尼德 (Simonides von Keos, 前557-前468), 古希腊著名的抒情诗人, 被认为是“记忆术” (Mnemotechnik) 的发明者。——译者注

(6) 指谢林的“同一性哲学”。——译者注

(7) 乔治·路易·乐·萨奇 (Georges-Louis Le Sage, 1724-1803), 瑞士物理学家和数学家, 曾经提出“乐·萨奇重力理论”, 用来解释牛顿的万有引力理论。除此之外, 乐·萨奇是电报的发明者之一, 同时也是动力学气体理论的先驱。——译者注

(8) 按照《旧约·民数记》(22-24) 的记载, 摩押王巴勒把先知巴兰召来, 给他大量财物, 让他诅咒以色列人: “因为我知道你为谁祝福, 谁就得福; 你诅咒谁, 谁就受诅咒。”但是上帝亲自现身劝阻巴兰。因此虽然巴勒三次把巴兰请上祭坛, 但巴兰每次说的都是祝福以色列的话语。——译者注

(9) 《新约·哥林多前书》(14)。——谢林原注

(10) 《新约·哥林多后书》(12, 4)。——谢林原注。译者按, 《新约》中此处相应的原文为: “他被提到乐园里, 听见隐秘的言语, 是人不可说的。”

(11) 《新约·哥林多前书》(14, 19)。——谢林原注。译者按, 《新约》中此处相应的原文为: “但在教会中, 宁可用悟性说五句教导人的话, 强如说万句方言。”

(12) 关于雅各布·波墨, 可进一步参阅《谢林全集》第十三卷, 第123页 (XIII, 123)。——原编者注

(13) 圣·马丁 (Louis Claude de Saint-Martin, 1743-1803), 法国神智学家和神秘主义者, 共济会成员。——译者注

(14) 参阅《谢林全集》第十三卷, 第124页 (XIII, 124)。——原编者注