

费希特哲学向宗教的回归

崔文奎

费希特耶拿时期的哲学是从自我的本原行动出发的，主体的绝对能动性是知识学用以说明一切知识的依据，由此确立的最高原则是人的自由原则。然而，费希特对人的主体能动性（尤其是在道德实践领域）的高扬是从“脱离了自然的精神”片面地出发的。在这一时期费希特的思想中，一切存在、客体都不过是意识的对象而由人的认识能力加以规定。费希特哲学思想的致命弱点也恰恰就在于此。在“无神论事件”及外界的批评下，费希特开始反思知识学的基础或本原，进一步探寻自我或本原行动的实在性的根据。这就导致了费希特哲学向宗教的回归。这在当时对德国哲学及宗教的发展产生了深远的影响。

关键词：费希特哲学 自我 上帝 回归

作者：崔文奎，1967年生，哲学博士，山西大学政治与公共管理学院副教授。

在耶拿时期，费希特不仅确立了知识学的基本原理，勾勒出知识学完整体系的轮廓和基本内容，而且深入探讨了实用知识学的具体内容。正当他准备全面阐述自己的宗教思想，从而使知识学基本完成之时，发生了1798年的所谓“无神论事件”。这不仅使他打断了原有的思想进程，而且在其心灵上留下了难以抚平的创伤。

以此为标志，费希特哲学开始从理性主义向信仰主义回归，从对道德终极依据的思考中呼唤上帝的神圣之手，宗教问题逐渐成为他所关注的中心，其哲学的先验基础也由绝对自我转向上帝，其哲学研究亦由纯粹哲学转向宗教哲学，德国学者A·拉松认为：“从此以后，知识无论在其理论部分，还是在其实践部分，都转向了宗教哲学，并且充满一种虔诚的宗教热情。”^①

一、费希特哲学向宗教回归的背景

1798年夏，萨尔费尔德的一位中学副校长弗尔贝格（F. K. Forberg, 1770—1848）在费希特主编的《哲学评论》发表了题为《宗教概念的发展》一文，对康德的宗教观进行了大胆的改造和发挥。他认为，由于经验和思辨都不能发现上帝，所以，对我们来说，那种在神的宣示上建立宗教的良心就是多余的。他反对那种只有依赖于对上帝的信仰才能建立宗教的看法，而主张凭纯粹良心就能直观神圣者。在他看来，宗教仅产生于善在世界上能够战胜恶的美好愿望，人们单凭良心就能直观神圣的存在，而一个按照道德规律统治世界的上帝在理论上并不能得到证明，所以说，就上帝是否存在而言，只能说现在和将来都没有确切的答案。因此不能要求人人都信仰上

^① A. 拉松：《费希特与教会和国家的关系》，第44页；转引自谢地坤：《费希特的宗教哲学》[M]，中国社会科学文献出版社，1998年，第101页。

帝。

显然，弗尔贝格的论文从内容到格调都具有无神论的倾向和怀疑主义的因素。尽管费希特有意在弗尔贝格的论文发表的同时刊出题为《论我们信仰上帝统治世界的根据》以“尽自己的可能澄清弗尔贝格文章最坏的地方”，但宗教神学的卫道士还是认为费希特的文章也包含了无神论的观点。11月，萨克森政府下令查封了刊登弗尔贝格文章的《哲学评论》第8卷第1期，并最终迫使费希特辞职和离开耶拿大学。“无神论事件”是费希特一生事业和思想发展的重要转折点，以此为标志，费希特哲学开始向宗教回归。正如费希特在《人的使命》中所言，如果没有“无神论事件”及其恶劣后果，他就不会“比任何时候都更加注重宗教”。^① 我国学者梁志学指出，在《人的使命》中，我们可以十分明显地看到“无神论事件”在费希特心灵深处留下的创伤，看到费希特哲学向宗教学说的过渡。^② 俄国学者И·盖坚科认为，从这个时期起费希特哲学由活动原则的绝对化转向深化的宗教神秘的直观。^③

对法国革命反思是促使费希特哲学向宗教的回归的一个重要因素。在德国古典哲学家中，只有费希特的鼎盛时期与法国革命同处一个阶段，因而其早期哲学更加突出地体现了法国革命的精神。然而，随着时间的推移，法国革命逐渐暴露出其局限性，尤其是在拿破仑执政时期，法国日益具有侵略性。这致使当时德国社会对待法国革命的态度发生了转折，甚至连当初赞同它、欢呼它的那些人也不得不对它的结局和哲学基础产生思考。德国费希特研究家H·费尔威恩认为，在德法交战和拿破仑占领德国时期，社会契约原则——为了本身利益而尊重公共福利——可能被法国占领者成功地用到德国人身上。社会契约论的哲学前提是原子式的个人主义，而后者，费希特认为是“每个人只关心自己，而且只关心他的原始的动物性需求，任何人都不会上升到对某种更高的需求的理解”。因此，社会契约论乃至法国革命所体现出来的国家概念“完全是建立在一些个体上的，是由个体组成的——这几乎是通常的哲学家们能够设想一个整体的唯一方式”，只不过是保护财产，即保护单个人的私人利益的手段而已。费希特认为，社会契约论之所以产生这种国家观念，是由于人的世俗生活成了最高目的，而国家所呈现的那种社会组织却转变成了手段。然而人的最高目的不是保护动物性的生活，而是这种生活的道德宗教意义——在自身实现上帝的形象。只有这一点才能证明国家存在的合法性，即为了实现人类的这一最高目的国家必须保障自由。^④

从学理上讲，费希特哲学向宗教的回归源于耶拿时期哲学思想的不完善及其唯心主义的内在矛盾。费希特耶拿时期的哲学思想是从自我的主体能动性来推演一切的，从本质上讲，自我就是自我意识，其存在全依赖于自我的直观和认识活动。由于费希特把自我归结为自我意识，完全斩断了自我同物质的联系，他的自我也就成了脱离自然、脱离人的肉体的一种纯粹抽象的意识或精神，是“形而上学改了装的、脱离了自然的精神”^⑤，因而他所向往的“绝对自由”也就只是一个“应当”，不能解决现实矛盾。费希特认为，“自我”应当克服“自我”和“非我”的对立，达到绝对统一，获得“绝对自由”，而在现实中，人们对“绝对自由”的追求只能是一个向着“绝对自由”的理想无限迈进的过程。他写道：“什么时候还有某种对立面存在，什么时候就必须把它结合起来，一直到得出绝对的统一为止。当然，这种绝对的统一如到时候将指出的那样，只有凭借达到无限才能得到，而这种接近，本身是不可能达到的。”“人应该无限地，永远不断地接近

① [德] 费希特：《人的使命》[M]，梁志学、沈真译，商务印书馆，1982年，第76页。

② 同上书，第3页。

③ 沈真：《费希特在当代各国》[M]，中国社会科学出版社，2006年，第207页。

④ Fichtes Werke hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. IV, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1971. 402.

⑤ 《马克思恩格斯全集》第2卷[M]，人民出版社，1995年，第177页。

那个本来达不到的自由。”^① 这表明，费希特没有最终摆脱康德的羁绊，依然把主观的东西视为终极性的，因而人类终极目的、即自由的完全和谐一致是永远不能实现而只能无限接近的。这就为费希特哲学后期转向上帝之手埋下了伏笔。另一方面，在费希特耶拿时期充当第一哲学形态的知识学中，知识及其对象是自我原初直截了当设定出来的非我；而非我不过是“意识的对象”，是由“认识能力加以规定的”。费希特从“脱离了自然的精神”出发片面地高扬了人的主体能动性，但其哲学的致命弱点也恰在于此。因此，康德指责费希特的知识学站不住脚也是不无理由的，因为要想从主体、逻辑中找出现实的客体是徒劳的。^② 在这方面，谢林的批评构成了促使费希特哲学向宗教回归的直接原因。依谢林之见，无论是主观的东西还是客观的东西都不能作为哲学的终极基础，哲学的基础只能是既包含主体又包含客体的绝对同一。因而他用“绝对同一”（客观精神）来取代了费希特的“绝对自我”（主观精神）。这就表明谢林意识到从费希特的主观的绝对自我来推出或构造出一切会遇到极大的困难，同时也意味着康德的哥白尼革命在费希特哲学中达到了巅峰，并日益暴露出其理论局限性。

费希特开始反思其哲学体系的基础或本原，进一步探寻自我或本原行动的实在性的根据。事实上，当费希特强调其哲学体系的出发点是绝对自我而不是有限的经验自我之时，他实际上就已暗示了其哲学向宗教的回归。而到了柏林时期，他用上帝取代绝对自我，就更加明显地表现出其哲学向宗教的回归。

二、费希特哲学向宗教回归的核心

以《人的使命》为标志，费希特的思想发生了“明显的变化”：由早期的主观唯心论和主观辩证法变换为以前期的某些基本思想为基础的僧侣主义和神秘主义。费希特本人也由原来的争取民主、自由和进步的斗士转变为宣扬信仰、爱和克制的宣教者。与之相应，他的哲学的先验基础也发生了变化，由耶拿时期的绝对自我转变为上帝。这意味着，上帝成为费希特柏林时期哲学的唯一基础。“神是宇宙间的道德秩序，是在宇宙内逐渐实现其自身的自由：除此之外，他不能为任何其他的東西”^③。这涉及从自我论到理念论的演变。

费希特认为，哲学的最高原理“必须不依赖于任何经验，并且必须超乎经验之上思考出来”。它“不是借助经验由外界事物塑造和构成的（因为那不是我们的真实的自我，而是异己的掺杂物），而是在我们的自我的纯粹的原始的形式中塑造和构成的，这种规律就是在我们这个不借助任何经验都会存在的自我中发现的”^④。这意味着，纯粹自我即绝对自我是评判事实的基点，而它所固有的规律即为检验事实的依据。绝对自我的提出为费希特耶拿时期构建哲学体系奠定了可靠基础。这样，存在与思维、客观与主观、自我与非我、必然性与自由之间的区别与联系，归根到底是绝对自我及其本原行动的结果。在费希特耶拿时期的哲学思想中，绝对自我赋予了客观世界以秩序和规律。绝对的独立的自我之所以产生客观世界和他我，是因为为了实现自我的本质的活动，即道德的活动。而绝对自我的道德活动，不外乎是克服客观世界和他我对它的制约和限制，把意志自由贯彻到底。在费希特看来，绝对的纯粹的自我的自由的实现是以非我即他我和客观世界为前提的。后者包含不同的经验自我。每个经验自我的自我本质上又都是绝对自我，都

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》[M]，商务印书馆，1975年，第133、135页。

② [德] 康德：《彼岸星空：康德书信选》[M]，李秋零译，经济日报出版社，2001年，第345页。

③ [德] 艾尔弗雷德·韦伯：《西洋哲学史》[M]，詹文滢译，华东师范大学出版社，2007年，第431页。

④ 梁志学主编《费希特选集》第1卷 [M]，商务印书馆，1990年，第193～194页。

要求自由与个性独立。绝对自我把自己区别为多数的我，这样，人和他人就构成了众多的历史主体，二者通过他们之间所建立的交互的道德关系以实现自由。而绝对自我的道德活动的实现过程，就是客观世界的秩序和规律的建立过程。“自我越独立自由，就越发把自我以外的东西、主观以外的东西，征服支配。就是道德意志……把所有的物欲和情欲，征服感化；于是地上底乐园出现，是人生底穷极的理想。”^①

如果说费希特耶拿时期的知识学完全无瑕顾及宗教问题，甚至没有宗教哲学的位置，那么我们可以断定，“无神论事件”后的费希特哲学却基本上没有脱离神学背景。这时，费希特哲学只能在“普遍的自我”中、在绝对自由的创世活动中去探索形而上学的上帝概念；与独断主义的能动的自然成为鲜明的对照，费希特晚期知识学称上帝为道德世界秩序。费希特认为，人对客观世界的实在性的确信产生于道德世界的概念。人的确信只是信仰，来源于伦理态度，而不是产生于知性，因为任何知识都不能证明其自身，而总要假定一个更高的依据。因此，信仰高于知识：理解终极实在性的官能只能是一种信仰。所以，理性不是为了生存而存在，而是生存为了理性而存在，人类的尘世目标决不是人的理性的最高目标，因而必定存在一个超凡世界。而人听从道德规律的呼声则是人的精神生活的最内在的原则；道德规律之所以对人构成绝对命令，就在于它不是虚幻的梦想，而是构成人之本质的理性根本；遵从绝对命令不是为了尘世的目的，而是为了超凡世界。这样，绝对自我的原始形式——道德规律就不再是终极性的了，而只是把人引向超凡世界的向导。对于费希特来说，“一个没有无条件的东西的认知是不可思议的；反过来，无条件的东西并不以认知为条件”^②。随着对无条件的东西的思考依此把无条件的东西视为绝对知识、绝对存在，最终又把绝对存在等同于上帝，这使得费希特后期的知识学经由“真理论”或“现象论”投入“宗教论”。^③

这样，费希特柏林时期哲学的基础并不是有限的自我，而是神圣的理念即上帝。一切存在都是活生生的，在自身内运动的；除了存在之外就没有别生命，除了上帝之外没有别存在，因此，上帝就是绝对的存在和生命；一切实在都来自于最高的根据，人的自由行动同样是来自于上帝。费希特写道：“在行动中，并不是人在行动，而是上帝本身在他的原初的内在存在和本质中行动，并通过人对他的作品发生作用。”^④这意味着，人的行为不再是以自己的自由为根据了，上帝才是一切道德行为的最高原则。因而个体及其自由已降到较为次要的地位，人类社会的最高目的不再是在每个个体身上表征出来的自由。个体只是“类的生活”、理念或上帝的显现。人类社会只是上帝显现自身的中介，“道德不是与完美的社会相等同的，而只有在宗教中才完全实现自身”。^⑤

三、费希特哲学向宗教的回归

在费希特本人看来，他自己的全部哲学前后是完全一贯的。“他认为他的哲学是始终如一的，只不过表述方法有了改变和改善”^⑥。所以，费希特哲学向宗教的回归既不是其哲学思想的单纯

① 黄忏华：《西洋哲学史纲》[M]，东方出版社，2007年，第212页。

② [德]雅各布斯：《费希特》[M]，李秋零、田薇译，中国社会科学出版社，1980年，第154页。

③ [俄]古雷加：《德国古典哲学新论》[M]，沈真、侯鸿勋译，中国社会科学出版社，1993年，第212页。

④ Fichtes Werke hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. V, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1971. 475~476.

⑤ H. Verwey: Recht und Sittlich in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Verlag Karl Alber, Freiburg/Munchen, 1975. 185.

⑥ [德]海涅：《论德国人宗教和哲学的历史》[M]，海安译，商务印书馆，1972年，第136页。

表述形式的变化，也不是其哲学思想在内容上的革故鼎新，而是一种在原则上的进一步深化和完善的努力。

《人的使命》是费希特前后期思想的转折点。它表明费希特试图基于新的基础重构其思想体系，尽管费希特此时依然认为意识绝对不外乎是人的表象能力的产物，但他开始认识到自我作为“脱离了自然”的精神实体，并不能成为实在性和原初性的依据，因而必须寻找一种不同于自我的实在。这样，费希特就从主观唯心主义迈向信仰世界，试图超出绝对自我，寻找一个更高的精神实体以充当一切存在的最终根据。在他看来，超凡世界赋予现实的感性世界以合目的性、价值和意义，因而超凡世界现在就是“惟一的牢固立脚点”。人遵从道德规律在感性世界中有所作为，这在现在的费希特看来，不过是超凡世界的规律——永恒意志通过有限意志的人来创造世界而已。费希特虽反对把无限意志或上帝加以拟人化的理解，而把上帝等同于永恒的超凡世界的规律或道德秩序。但他又认为，上帝为什么向人颁布命令，人是无法理解的；人的全部使命、整个宇宙的伟大计划是超出人的思维能力的，人只知道自己应当成为什么，应当听从绝对命令。人只需听从命令，一旦命令超出人的人格，他就不必费心了，因为从这时起永恒意志之手开始起作用了。所以，人的德行会成就怎样的结果，德性与幸福的圆满合一，只能依托他的道德精神来实现。这样，费希特从对人自身自由的信仰走向了对无限意志和最高智慧的上帝的信仰，把在耶拿时期被排除在知识学之外的自在之物，通过道德规律的中介，打着上帝的旗号请了回来。费希特哲学就由此开始了“从本于人的自由能动性的伦理人类学转向了以绝对或上帝为本的道德神学或宗教学”^①。

就费希特哲学向宗教回归而言，1804 年费希特关于知识学的演讲显然是一个重要步骤。通过对知识学的探讨，费希特把哲学体系的形而上学前提由耶拿时期的绝对自我转变为绝对，“迄今业已描述的理念论体系把这个恰恰表示本质特征的绝对自我设定为绝对，其余一切东西都衍生于这个绝对”。此时费希特不同于康德，他并不把意识作为单纯的对象认识来讨论，而更多的是像黑格尔那样在涉及绝对者的关系中研究意识的问题。他认为，知识学从意识的角度看，是对存在意识的深刻自知；而从存在的角度看，则是对意识存在的自知投射，在意识与存在的统一之处意识获其真，存在得其实，“存在与自我构成，存在与自知，两者在本质上完全是重合为一的”。因而他把绝对界定为：“如果说一切先验哲学——康德哲学也是如此，并且就此而言，知识学也与它没有差别——都是既不把绝对设定为存在，也不把绝对设定为意识，而是把绝对设定为两者的联结，设定为自在自为的真理性与确实性 $\neq A$ ，那么我说，可以由此得知，在这样一种哲学里，自在地有效的存在与思维的差别就完全消失了”，“既没有无思维的存在，也没有无存在的思维，而是完全同时有存在与思维”^②。这意味着，绝对表现为内在创化和光明的绝对，它创造万物并散发着真理之光，是存在与思维的统一体。如果说费希特耶拿时期知识学的形而上学前提绝对自我是主观的主客统一体，那么我们可以断定，这时费希特知识学的形而上学前提绝对则是客观的主客统一体。这样，不仅保证了费希特的知识学作为唯一的哲学体系所占有的地位，而不再会被谢林贬低为同一哲学体系中的一个与自然哲学并列的分支；而且解决了费希特哲学在耶拿时期的探讨中从自我到物的路线与从物到自我的路线的对立。在费希特的笔下，上帝是一个操纵一切、支配一切的精神实体，通过精神纽带支配着人们的一切活动，因而他既是人类生存和行动的本原，又是人类信仰的永恒目标。知识学从此成为宗教哲学，成为《约翰福音》的哲学诠释。日本学者南原繁评论道：“如果说自我哲学在 18 世纪 90 年代只知道一种伦理的宗教，而上帝也

① 张志伟主编《西方哲学史》[M]，中国人民大学出版社，2002 年，第 602~603 页。

② Fichtes Werke hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. X. 234; Bd. II. 24. Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1971.

无非是纯粹自我，那么，在 19 世纪伊始上帝就已成为绝对存在者，它君临于人类之上，因而知识学也就过渡到了神秘的宗教。”^①

《极乐生活指南》作为以费希特后期知识学“完成形态”为基础的“完成形态”的宗教学著作，标志着费希特哲学向宗教回归的完成。费希特认为，既然存在和本真生活都是简单的、不变的和永远自身同一的，那么假象就是一种不停的变换，一种在变异和消逝之间永远的游移，并被无休止的变化撕得粉碎。因而费希特不再满足于把上帝视为世俗的道德秩序的依据，而是把他视为哲学的出发点和最终归宿。他认为，知识学只有把上帝这一最高的存在作为自己的基础，才能实现自己与基督教的和解。既然“基督教是发展着的原则与新时代的真正特点”^②，那么，其前提和基础也应在知识学的最高形式下得到表达。在耶拿时期的思想中，绝对自我是世界万物的本原，人生的目的是要达到万物皆备于我、独立不倚的自由，实现人们之间自由的和谐一致；而此时的费希特则认为，绝对自我并没有完成最高的综合，最高的实在性或依据不是绝对自我而是作为绝对存在的上帝，因而人生的目的是要达到与上帝的合一，在他看来，这就是对上帝的爱。实际上，费希特这里所说的上帝不是与人格相联系的神圣者，而是无上的和自为的存在，是一切存在和生命的载体和依据。正因为如此，对上帝的爱是本真生命或真实生活的本质特征。他写道：“生活就是爱，生活的全部形式和力量都存在于爱之中，并且还产生于爱。”在爱中，存在于具体存在上帝完全与人融为一体。正因为爱，生活才是自本自根的，是以存在本身为根据的。因而“爱高于一切理性，爱本身就是理性的来源和实在性的根基，爱是生活和时间的惟一创造女神”。^③这样，费希特哲学就从自由的体系变成了爱的宗教，完成了向宗教的回归。正如德国诗人海涅所言：“但不料在一天的清晨，我们发现费希特哲学发生了巨大的变化。它开始舞文弄墨、哼哼唧唧，变得温和而拘谨起来了。他从一个唯心主义的巨人，一个借着思想的天梯攀登到天界，用大胆的手在天界的空旷的屋宇中东触西摸的巨人，竟变成了一个弯腰曲背、类似基督徒那样，不断地为了爱而长吁短叹的人。”^④

四、费希特哲学向宗教回归的影响

宗教是费希特生活年代德国思想解放的策源地和斗争的焦点。俄国学者 П·盖坚科认为：“德国唯心主义从费希特开始到黑格尔终了，是促使基督教建立和巩固其教会之外的、非世俗化的形式的那些有影响的哲学派别之一，这种形式对于 19 世纪的许多知识分子代表说来是摆脱教会和向宗教之外的世界观过渡的手段。”^⑤因而从德国哲学的发展来看，费希特哲学向宗教回归不失为一个极有教益的事件：

一是费希特哲学向宗教回归是近代德国宗教哲学理性主义化的一个重要步骤，德国宗教哲学“因此发生了决定性的转变”^⑥，上帝不再是一个至高无上、神秘莫测的实体，而是理性可以解释、建构的对象。黑格尔在哲学史上曾第一个敏锐地察觉出谢林与费希特哲学的差别，即便如此，黑格尔也不得不承认“谢林的初期著作完全是费希特的气味，以后他才逐渐从费希特的形式

① 沈真：《费希特在当代各国》，第 249 页。

② [德] 费希特：《极乐生活指南》[M]，李文堂译，辽宁教育出版社，2003 年，第 4~5、16 页。

③ Fichtes Werke hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. V, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1971. 401~402、543.

④ [德] 海涅：《论德国人宗教和哲学的历史》[M]，海安译，商务印书馆，1972 年，第 135 页。

⑤ 沈真：《费希特在当代各国》，第 228~229 页。

⑥ H. M. 鲍姆加特纳：《关于先验哲学所理解的上帝》，载于慕尼黑《哲学年鉴》，1966 年，第 321 页；转引自谢地坤：《费希特的宗教哲学》[M]，中国社会科学文献出版社，1998 年，第 99~100 页。

中解脱出来”。^① 受费希特影响，谢林将宗教独断论、大谈信仰的“非哲学”或“伪哲学”所企图据为己有的那些对象（上帝、上帝与万物的关系）重新指派给理性和哲学。他认为，真正的哲学的本质必然在于在清晰的认识和直观明了的知识中把握“非哲学”以为只有在信仰中才能把握的那些东西，“把基督教放在一个伟大的历史关联中来表述，为基督教奠定一个从开端到终结都会稳固存在的体系”。这种“历史的上帝认识”与其说取决于神学，不如说更依赖于哲学，“在没有掌握更高级的历史观点，即哲学和基督教所颁布的那种历史观点之前，基督教的宗教学者没有能力捍卫他们的任何历史断言”^②。著名的哲学史家库诺·费习尔认为，谢林的这些观点包含着近代宗教哲学的基本原理，“宗教的历史性格在这里第一次通过哲学而被贯穿把握，上帝的启示与历史的关系通过深刻的上帝认识而得以阐明”^③。就谢林而言，哲学的开端就是要达到那个“理性的立场”。他写道：“全部哲学的最高原则是纯粹的、绝对自我，人格化的上帝是没有的，上帝不过是个绝对自我。”^④ 直到《先验观念论体系》，当他第一次用历史哲学眼光来考察上帝概念时，仍将绝对自我视为上帝，“那个在意识的最初活动中就已经分离，从而产生出整套有限事物的绝对同一性，一般是完全不能称谓的，……因此，它也决不会是知识的对象，而只能是运动中永远的假定，即信仰的对象”。^⑤ 卢卡奇对此评论道：“这种哲学〔谢林的同一哲学〕的最高原则就必定是暧昧的，并动摇于一种（不自觉接近的）哲学唯物主义和一种唯心主义的泛神论的上帝概念之间，这种上帝概念由于被应用于自然和历史生活而被具体化，因而它必定超出了斯宾诺莎那种孤独的和抽象的普遍性，而接近上帝有神论的概念。”^⑥

从哲学对上帝概念探讨是黑格尔对上帝概念阐释论证的本质，凸现其宗教、哲学乃至整个思想体系的最高范畴。黑格尔早期上帝概念的显著特点在于，他始终把宗教与时代的精神与国家的生活联系起来，坚决主张哲学要过问宗教，要用思辨理性回答宗教问题，从而使他的上帝概念具有神学理性化的特征。他认为，哲学“不是关于尘世的智慧，而是对尘世的认识”，不是对外在的东西、经验的此在和生活的认识，而是对永恒、上帝和源于上帝本性的事物的认识；上帝并不是与人相异的彼岸权威，也不是与人的思想相悖的抽象本质，而是“一个由意识创造出来的东西”，是思想和概念和把握的本质。作为上帝本质的最高实体就是理性、绝对精神；理性，“在它的最具体的形式里，便是上帝”^⑦；上帝、理性一般乃是对象，因为上帝在本质上是理性的，是作为精神而自在自为的合理性。这意味着，理性上帝象征行星绕日运行一样属于必然规律的范畴，它是万物的精华和真相，藏于世界背后而支配着世界，而上帝对人则不是神秘的、异己的，人可以发挥精神的力量，通过认识这种必然而达到自由。在黑格尔思想中，哲学对上帝概念要研究的，就是上帝概念在哲学如何呈现。因此，宗教和哲学在本质上是“一回事”，哲学的内容、要求和利益都是与宗教相同，哲学“就是向上帝礼拜，就是宗教”。这样，黑格尔就把哲学与宗教等同起来，甚至把哲学的本质归结为对上帝的认识。黑格尔的这种论调与费希特晚年提出的“思想就是对上帝的认识”的主张如出一辙。^⑧ 黑格尔的这一思想散发着浓郁的无神论人道主义气息。马克思指出：“无神论作为神的扬弃就是理论的人道主义的生成”，就是“以扬弃宗教作为自

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷[M]，贺麟、王太庆译，商务印书馆，1981年，第341页。

② Scheoing, Studium Generale. VorlesungenüberdieMethode des akademischen Studiums. Eingeleitetund erläutert von Hermann Glockner. Stuttgart, 1954. 118.

③ Fischer. Schellings, Werke und Lehre. Heidelberg, 1902. 580.

④ [德] 黑格尔：《黑格尔通信百封》[M]，苗力田译，上海人民出版社，1981年，第41页。

⑤ [德] 谢林：《先验唯心论体系》[M]，梁志学、石泉译，商务印书馆，1983年，第250页。

⑥ [匈] 卢卡奇：《理性的毁灭》[M]，王玖兴等译，山东人民出版社，1983年，第116～117页。

⑦ [德] 黑格尔：《历史哲学》[M]，王造时译，上海书店出版社，2001年，第36～37页。

⑧ 谢地坤：《费希特的宗教哲学》，第170页。

己的中介的人道主义”^①。在这个意义上，费尔巴哈作为人本学无神论者应当说是站在黑格尔肩上、也是站在费希特肩上的。黑格尔哲学上帝概念的确立，凸现其思想体系的理性主义和人本主义性质，使他的宗教哲学与传统神学从根本上区别开来。尽管传统神学并不是绝对地否定理性的作用，但传统神学家至多只是将理性、认识看作是维护上帝信仰的手段，而不曾象黑格尔那样，将理性视为上帝的本质，把理性主义贯彻到底。

二是费希特哲学向宗教回归所体现出来的费希特对主—客分裂模式的不妥协态度对德国古典哲学的进一步发展产生了决定性的影响。当代德国费希特研究专家赖因哈德·劳特根据笛卡尔关于建立严密的体系所要求遵循的公理化原则，认为费希特不仅在耶拿时期建立了一个以自我为最高原理的知识学体系，而且在柏林时期把这个体系提高为一个以绝对为最高原理的知识学体系。^② 这表明，费希特哲学向宗教回归的实质就是从以绝对自我为形而上学前提的主观唯心主义体系向以上帝为形而上学前提的客观唯心主义体系的转换；而这一转换，则体现了费希特对主客分裂模式的不妥协态度。虽然康德指责费希特哲学试图从主体中找出客体完全是白费力气^③，但是费希特哲学的真正贡献恰恰就在于他试图基于自我的本原行动或上帝理念来构建自己的哲学体系，而不是像康德那样将自在之物抛到无法触及的彼岸。费希特对主—客区分模式的不妥协态度对此后德国古典哲学的发展产生了深远的影响：通过体系构建以克服主—客的分裂便成了黑格尔和谢林的头等大事。就此而言，二人都是费希特的学生，都只是在通过不同的路径来接近费希特所规定的目标罢了。

谢林的哲学虽然是从研究费希特的早期哲学开始的，但其哲学的形成过程却又是超出费希特早期哲学的过程，他从绝对同一出发，克服了费希特早期哲学中从主观的绝对自我来达到主—客统一的不足，实现了主—客的统一。在《先验唯心论体系》中，谢林把绝对同一设定为其哲学体系的最高原则：整个哲学都是发端于、并且必须发端于一个作为绝对本原而同时又是绝对同一体的本原。这种本原“既不能是主体，也不能是客体，更不能同时是这两者，而只能是绝对的统一性，这种同一性不包含任何二重性。”^④ 这意味着，客观的东西与主观的东西、无意识的东西与有意识的东西、自然与自我、肉体与灵魂、物质与精神、存在与理智，即实在与观念的绝对同一构成了谢林哲学体系的形而上学前提。这在黑格尔看来，“我们仍然可以找到费希特的原则和说法的逐字逐句的接受”^⑤。他甚至认为《先验观念论体系》也是按照“费希特的观点写的”^⑥。费希特早期哲学虽试图把自我设定为“绝对”，但由于自我毕竟是一种有限的、主观的自我，其绝对性仅仅局限在主观的领域中，因而它不可能根本解决主—客分离的课题，自我总是遇到来自非我的顽强的阻力。谢林把绝对同一设为其哲学体系的形而上学前提，就是要将费希特的自我提高到“绝对”的高度，把主观（主体）和客体（非我）、理想与现实、自由与必然等从根本上统一于这个绝对同一。这样，谢林就在绝对同一的基础上，表面解决了主—客的对立。因而黑格尔指出：“那最有意义的、或者从哲学看来唯一有意义的超过费希特哲学（指费希特的早期哲学——引者注）的工作，最后由谢林完成了。谢林的哲学是与费希特的哲学相联系的较高的纯正的形式。”^⑦

① 《马克思恩格斯全集》第42卷 [M]，人民出版社，1979年，第174页。

② 梁志学：《费希特柏林时期的体系演变》[M]，中国社会科学出版社，2003年，前言第Ⅵ页。

③ [苏]阿尔森·古留加：《康德传》[M]，贾泽林、周国平、苏国勋等译，商务印书馆，1981年，第266页以下。

④ [德]谢林：《先验唯心论体系》[M]，梁志学、石泉译，商务印书馆，1976年，第274、250页。

⑤ [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷 [M]，贺麟、王太庆译，商务印书馆，1981年，第308页。

⑥ [德]黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》[M]，宋祖良、程志民译，商务印书馆，1994年，第341～342页。

⑦ [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第340页。

谢林把绝对同一视为世界的本原，其实并没由此彻底克服主—客的分裂，而只不过提出不同于费希特早期哲学的一种解决主—客分裂的模式。从本质上说，谢林哲学的形而上学前提绝对同一并不是一种在物质和精神之间的中性的东西，也不是二者的混合物，而是一种支配万物、支配整个世界的客观的精神、绝对的理性，一种不自觉的精神力量、有别于人的有限的经验意识的“纯粹意识”。所以，解决主—客分离的工作仍然是谢林之后的黑格尔的首要工作。黑格尔认为：“费希特哲学的最大优点和重要之点，在于指出了哲学必须是从最高原则出发，从必然性推演出一切规定的科学。其伟大之处在于指出原则的统一性，并试图从其中把意识的整个内容一贯地、科学地发展出来，或者象人们所说的那样，构造整个世界”^①。在这里，黑格尔对费希特通过构建体系以实现主客统一的赞赏之情溢于言表，他在建构自己的哲学体系时吸取和发展了费希特的这一思想，也是显而易见的事实。^②在这个问题上，一方面，黑格尔是亲谢林而远费希特的。他认为，在费希特早期哲学中，自我仍然是经验意识，在自我中仍保持着主客对立，并没有达到先验原则和最高统一，因而同一性的原则不能成为费希特早期哲学体系的原则，“体系一开始形成，同一性就被放弃了”，同一性只建立了一个主观的主客统一模式。黑格尔把谢林哲学理解为对费希特哲学缺乏客观性的克服，在他看来，“同一性的原则是谢林的全部体系的绝对原则。哲学和体系同时发生，而且同一性在各部分中没有丧失，在结果中更是如此”。另一方面，黑格尔又在这里表现出亲费希特而远谢林的倾向。他写道：“哲学的反思把自身变成客体并和客体合而为一，因此它是思辨。”^③显然，这是黑格尔思想中费希特因素的浮现，因为在费希特那里，“自我”与“非我”的差异也正是通过自我自身的反思活动而被设定出来的。但与费希特不同的是，黑格尔意义上的自身否定的主体活动其实就是不断建立着自身同一性的活动，因此这种活动的起点和终点都是同一性。因而黑格尔把其哲学体系的形而上学前提“绝对精神”界定为：“绝对精神既是永恒地在自身内存在的同一性，又是不断返回着的和已经返回自身的同一性；是作为精神实体的那一个和普遍的实体，是在自身内和在一个知识中的判断。”^④就黑格尔哲学体系而言，它所表述的就是“绝对精神”能动地自我实现、自我发展和自我认识的过程。“绝对精神”循着正、反、合的道路，经过逻辑发展阶段，异化出客体即自然，然后又克服这种异化，征服并统摄自然，回复到精神，达到主体与客体、思维与存在的对立面的“绝对统一”。这样，主—客就在德国唯心论的境域中实现了统一。

向宗教的回归不是费希特哲学最终的、最令人满意的出路。用上帝取代主观性的自我固然暂时消除了费希特哲学所包含的一些内在矛盾，但从本质上讲，这并不是对主观与客观、自我与非我、思维与存在之关系的真正解决。只有立足于人的现实的实践活动和从事实实践活动的现实的人，我们才能最终科学地解决上述矛盾关系，才能对费希特百思不得其解的由非我到自我、又由自我到非我的“跳跃”作出合理的阐释，才能对自我的主体性和客观性、能动性和受动性同时作出说明。虽然如此，费希特之后谢林、黑格尔的客观唯心主义哲学，毕竟是克服费希特哲学之严重缺陷的一种非常有益的尝试，而且正是通过这种尝试，马克思才有可能最终立足于人的实践活动对自我与非我、主观与客观、思维与存在等关系，作出全新的解答。

（责任编辑：袁朝晖）

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第311页。

② [德] 雅柯布斯：《费希特》，第6页。

③ [德] 黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，第66、83页。

④ [德] 黑格尔：《精神哲学》[M]，杨祖陶译，人民出版社，2006年，第371页。

Abstracts of the Major Articles

Fichte philosophy to return of religion

Cui Wenkui

Philosophy in —Jena period is starting from the nature of the action itself, absolute initiative of principal part is the reason that knowledge is learnt in order to explain all knowledge, the supreme principle established is the people's free principle. But it is from “Have broken away from natural spirit ” setting out one—sidedly , that Fichte raise high of subject dynamic role (especially practice the field in the morals) to people . All exist, the object is just that targets of the consciousness are stipulated by people's cognitive ability in this period in Fichte thought. The fatal weakness of the Fichte philosophy thought lies in this exactly too. Under “atheism incident ” and external criticism, Fichte begin to review the foundation or origin of knowledge, Further pursue really foundation of the reason of the self— or originally original action. This cause Fichte philosophy to return of religion. This had a far—reaching impact on Germany's philosophy and religious development at that time.

The Forming of the Tea and Soup Etiquette Which in the Zen Monastic Rule for Buddhist of Song Dynasty

Wang Dawei

Zen monastic rule for Buddhist has been formed in the Song Dynasty, and became the normal management mode. The most recordation of Zen monastic rule for Buddhist are about the etiquette. In every edition of the Zen monastic rule for Buddhist, tea and soup etiquette is one of the most important part. Currently, the findings are about the textual research. This paper depends on the record of Zen monastic rule for Buddhist and other historical materials, discusses the forming condition and reason of tea and soup etiquette. At the same time, analyse the significance of Zen monastic rule for Buddhist which in the Zen Buddhist history.

The Comparative Study on the Spread of Modern Protestantism and Catholicism in HeBei Dao

Shang Haili

The modern Protestantism and Catholicism spread into Hebei Dao in different and unique time, social background, routes, ways etc. Both made their efforts and achieved major successes in the construction of Church's inculturation and localization with different strategies. Meanwhile, they brought more advanced Educational ideas and medical technology, built a number of schools and Western—style hospitals, which stimulated the process of the modernization in the local area, and had made far—reaching impacts.

The Chain and Biography of Islam classic scholars of China and Sufism

Ha Baoyu

Scripture, Suttantika and Scripture hall are the three basic elements of Mosque educational system. Through the entire development progress of Mosque education system, each suttantika learned and absorbed the Sufis thought from those foreign missionaries who came from Persian or Mid—Aisa. Objectively, that is the foundation of the Mosque educational system which is effected by sufism's idea. There can be seen that , every where in china, the Mosque educational system is so popular for scholars , according to “The Chain and Biography of Islam classic scholars of China” from Zhaocan. This whole, long—lasting effect went through the process of mosque educational system. This kind of cmprehensive and long—term impact is throughout the entire Islam education in China. Although Sufism consists of legal and illegal parts, the legal part is in the priority. From the broad and professional communications among suttantikas and foreign missionaries, we can see the high proficiency and standard of those Classics masters. Therefore, all these informations are very significant and important for our understanding of classics ideologies today.