

自由选择与创世决断

——论萨特与谢林间的一种可能联系

杨 凯

云南大学政府管理学院, 云南 昆明

收稿日期: 2025年7月1日; 录用日期: 2025年7月21日; 发布日期: 2025年8月1日

摘 要

萨特与德国观念论的密切关联已经广为人知, 但是这种关联通常被指向黑格尔, 至于他与谢林的关系则尚未得到充分彰显, 而本文尝试从自由问题入手探究此关系。概言之, 谢林在《自由论文》和《世界时代》中通过揭示绝对者内部不一致性阐发了一种以质料为基础的新的自由观, 萨特尽管并未直接领受谢林后期的思想, 但在其生存论中也有类似的自由观, 因为其所谓有限者的“自由选择”实际上可以对应于谢林意义上的“创世决断”, 但在有限性的立场上走得更彻底, 最终取消了绝对者的地位。

关键词

谢林, 萨特, 世界时代, 自由, 虚无

Free Choice and Creative Decision

—On a Possible Connection between Sartre and Schelling

Kai Yang

School of Government Management, Yunnan University, Kunming Yunnan

Received: Jul. 1st, 2025; accepted: Jul. 21st, 2025; published: Aug. 1st, 2025

Abstract

As for the relationship between Sartre and German idealism, his relationship with Hegel has been widely discussed, while his relationship with Schelling has not been highlighted. This paper tries to clarify the transition from German idealism to post-idealism by revealing the relationship between Sartre and Schelling from the perspective of freedom. In a word, Schelling's investigation of the internal inconsistency of the absolute in his "Freedom Essay" and his manuscripts in "Ages of the World" opened up a new conception of freedom based on material, which profoundly influenced the philosophy of the post-idealist era. Although Sartre did not directly accept Schelling's philosophy in

the later period, he also had a very similar view of freedom in his existentialism. “Creative decision” in Schelling’s sense corresponds to the “Free choice” of the finite in Sartre’s sense, but Sartre goes further in the position of finiteness and even rejects the absolute directly.

Keywords

Schelling, Sartre, Ages of the World, Freedom, Nothingness

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

谢林的后期思想曾因海德格尔的奋力阐扬而引起重视并发挥效应，特别是《自由论文》为海氏所首肯，被断定为“是谢林最大的成绩，它同时是德国哲学最深刻的著作之一，因而也是西方哲学最深刻的著作之一” ([1]: p. 3)。实际上，海德格尔一些重要思想与谢林有不少暗合之处，譬如《存在与时间》中“存在”与“存在者”的区分可谓与谢林的“实存的根据”与“实存者”的区分异曲同工。萨特的思想受惠于海德格尔者甚多，并以此因缘跟谢林发生了一定联系。尽管这种联系不是通过如海氏一样直接研究和阐释谢林而形成的，但后期谢林所谈论的一些重要问题通过海德格尔间接地反映在萨特的思想中，其中“存在者存在而无反而不在”问题即为显著的例证，此外就是我们这里将探讨的自由问题。对萨特与谢林之间的一般关系问题长久以来似乎鲜有问津者，不过也有个别学者独具慧眼。例如，鲍伊(Andrew Bowie)认为，萨特以海德格尔作为中介接近了谢林，尤其体现在两者对自由的永恒性和固有性的理解上 ([2]: p. 131)。谢地坤也曾提示过萨特的自由观可能受谢林影响[3]。本文即立足于这些开拓性思路来推进对萨特同后期谢林思想之联系的认知。概而言之，虽然萨特在讨论自由问题时所采用的方法有别于谢林，但他们最终却达成了某种一致。我们将首先分别阐明谢林和萨特各自对绝对者和有限者内部不一致性的洞察，然后揭示上帝的创世决断与人的自由选择之间的同构性，最后说明萨特如何达到人的无待乎上帝的自由，从而突破了德国古典哲学的有神论框架。

2. 谢林：绝对者内部的深渊

谢林聚焦于自由问题，主要是为了回应雅各比和施莱格尔等人发起的所谓“泛神论”责难，他们认为，谢林(以及黑格尔)凭藉“理性”构造宏大“体系”，势必滑向斯宾诺莎式的泛神论，以至于抹杀一切自由。为此，谢林试图寻找体系内的自由，结果开辟出一条不同寻常的理论进路，也就是，通过考察“自由”与“体系”之间的矛盾，发现了绝对者内部的不一致性，确切的说是，“实存者”和“实存的根据”间的不一致性。人类自由的基础何以源自上帝的自由，这一疑问在绝对者内部的不一致性中得到了解答。

谢林认为，为了避免泛神论体系导致的宿命论结论，同时为人类的自由找到根基，须先澄清上帝的自由，“因为个体的自由无论如何是以某种方式与世界整体联系在一起的……” ([4]: p. 7)而人就居于上帝构筑的体系之中。他首先在《自由论文》中解决了“体系”和“自由”何以并存的问题，初步构建其自由体系后，接着在《世界时代》手稿中就开始以神话的风格重新讲述上帝创世的哲学意蕴，为其自由体系添加更为丰富的细节。在此之前，从笛卡尔到康德，自由问题是在自然-精神对立的框架内得到讨论的，简言之，自然代表僵死的机械性，自由则属于“我思”的精神性。谢林则摈弃了这个对立，将旧的对立纯化为必然性和自由之间的对立。海德格尔认为谢林提出的这一新对立意义重大，甚至将哲学本身呈

现为了这一对立间的“和”(und) ([1]: p. 88)。

旧的泛神论体系总是奠基于上帝与其造物的等同关系，谢林从中洞察到了同一律间的缝隙，即作为“=”的“是”才是泛神论的要害。亟待澄清的问题是，上帝何以整全地“是”其自身？倘若上帝整全地“是”其所是，那么这样的封闭体系就将排斥自由。由此，谢林在其自然哲学中区分出两种本质：“实存者”(Sofern es existiert)和“实存的单纯根据”(Sofern es bloß Grund von Existenz ist)。实存者指的是上帝，而实存的根据是什么呢？谢林说道：“既然上帝之先或之外没有任何东西，那么上帝必定是在自身内拥有他的实存的根据。”([4]: p. 33)在此，他指出了上帝内部存在着某种并非上帝自身的异质东西，以此开辟出一种包含同一性的二元论。

为了清楚地呈现自由从上帝到受造物之间的过渡，我们首要的任务是梳理并解析谢林的创世神话。“谢林的叙述的独特之处在于他从启示本体论的角度来理解这一运动。”[5]或者说，谢林其实是在尝试以基督教创世神话为模胚给出本体论的发生学机制。但关于上帝为什么要创世的问题是晦暗难测的，因为上帝的创世决断并不发生在时间之中，而谢林的《世界时代》仅仅算是“回忆”那一原初决断的一种尝试，更确切地说，是在现代主体理论上重新表述了柏拉图回忆学说的一次尝试[6]。虽然创世问题无法在根本上被彻底揭示，但谢林至少暗示了对上帝原初决断的理解需要通过人的自我决断来做对照，因为上帝在创世之后，也把自身不可调和的矛盾转移到了自己的造物身上。

在谢林《世界时代》原稿 I 的创世神话中，创世之前的世界是永恒且完满的，尚没有任何属性产生出来，俨然斯宾诺莎式的封闭实体。谢林称彼时只有“无”，即“无所欲求的意志”(der Wille, der nichts will)。这个意志“不追求任何事物，对全部事物都无动于衷，因此也不为任何事物所动。”([7]: p. 17)无所欲求的意志是最初的意志，对应的是永恒。处在永恒中的绝对者有着最高的纯净性，他沉浸于自身极乐的无区分状态。上帝在此封闭的状态中尚没有自觉到自己，但这无所欲求的意志却“偶然地”分裂为两个本原——一个收缩的意志和一个分享的意志，此二者间的撕扯催逼着上帝越出其封闭的状态来认识他自己。一瞬间，上帝反身自视的决断使得创世自此开始，永恒的容器被打破了，时间之流喷涌了出来。在往后两个意志共同存在的时期，它们分别被描述为——“收缩意志”和“分享意志”¹。恨(收缩意志)欲求着向内限制自己；爱(分享意志)则是一种无限的流溢和分享；但是爱不能单独靠自身而达到存在(Sein)。“实存是一种自私(Eigenheit)，是一种孤立；而爱却是对于自私的否定，爱不追求私有的东西，因此单靠自身不能存在着。”([7]: p. 23)爱和恨两者单独存在对整个宇宙都是不利的，爱和恨都要拥有彼此，爱如果不受限制，将会向外无限扩散以至于造物四分五裂；恨如果不向外伸展，宇宙将会陷入永恒的寂静中，以至于没有造物产生。正如谢林所说：“假若不是爱抵抗着那种力量，那么就像从我们的太阳系移走太阳一样，将只剩下严寒带来的致命凝缩。”([7]: p. 23)但实际上，两个原初意志时而合为一体，时而激烈缠斗，正是在这种拉锯战中，世界才从永恒的僵死状态转变成了有时间性的鲜活状态，存在和存在者的区分也得到了确立。谢林曾将两个本原来回撕扯的拉锯战比作一个高速旋转的轮子，而这种内在冲突的最终状态则被称为“疯狂”(Wahnsinn) ([7]: p. 53)。如果我们以人类做比，那么上帝就是在一种精神病理化的状态中展开创世的。胡恩(Lore Hühn)认为“谢林力图描述世界之开端的病史，即一种异化的历史。”[8]但是这种异化已经不是黑格尔意义上的精神内部的异化，而是受精神之外的异质性力量推动的异化。

关于存在和存在者的区分，最先出现在《自由论文》中，而后谢林又在《世界时代》原稿 I 中描述了存在和存在者分别是怎么产生的，他认为“无论如何，存在就其自身而言绝不可能是一个存在者。”([7]: p. 24)存在和存在者是这两个意志共同产物，但存在的根源是收缩意志，存在者的根源则是分享意志。《世

¹谢林在区分“实存的根据”与“实存者”时用词灵活多变，计有“重力”与“光”、“恨”与“爱”、“收缩意志”与“分享意志”等等，其中用得较多的是“收缩意志”与“分享意志”，所以本文在措辞上仿此。

界时代》的整个立足点就在于那个前本体论的收缩意志：“即使精神达到了最终可见的事物，它还是发现，有一个不能通过自身而得到说明的前提，这个前提把精神引向一个时间，那时只有唯一的一个不可探究的本质，它把万物都包裹在自身内，万物随后从它的深处产生出来。” ([7]: p. 15) 在世间万物中，甚至在人身上都含有这个无法被精神把握的晦暗本原。并且在随后的创世进程中，两个本原，一个成为了人的精神，一个成为了人的形体。

需要说明的是，收缩意志与分享意志的对立并非传统二元论中的对立，两者并不共有同一种时间性。收缩意志先于时间并且驱动创世，分享意志则承担创世后的扩张活动。人类可以在观念网络中理解造物间的关系，但却无法追溯创世的原因。这是因为收缩意志是不可被纳入观念之中的原始质料，是观念诞生前的晦暗深渊，是上帝之内的异物。如齐泽克就在《自由的深渊》一书中，将谢林的创世神话解读为了结构主义精神分析意义上的“从实在到象征的过程” [9]。他认为，处于原初封闭状态的上帝就像一个精神病人，渴求摆脱永恒的空转状态。创世的无意识决断使其解除了原初压抑，上帝从漆黑晦暗的质料中挣脱，通过有意识地认识和描述自己，最终产生了“象征秩序” (symbolic order)。被述说出的东西也就是世界的形式，或者说逻各斯。在此之后，人类才能通过有意识的思辨和对语言符号的运用来把握世界的结构，但是偶然的开端已经不可追溯了。正是收缩意志的异质性体现了创世的绝对“偶然性”，而非可以在观念中把握的具有若干备选项的“可能性”，创世决断的自由就寓于这种绝对的偶然性之中。由于质料支配着上帝的精神，收缩意志与分享意志的对立也颠覆了旧的自然与自由(精神性的自由)的对立，曾经被认为是惰性且盲目的自然如今转而成为自由得以可能的根据，换言之，正是上帝之内的“自然界”保证了上帝的自由。正因如此，庄振华将谢林的这一颠倒概括为“质料主义”的自由，这种源自质料的自由颠覆了从前流行的“形式的自由” [10]。

3. 萨特：有限者内部的深渊

谢林将两个本原——求知的本原和无所知的本原之间的撕扯比喻为一种内在的交谈，并认为哲学家就是通过模仿人类深处的这种内在交谈艺术而发现了“辩证法” ([7]: p. 5)。萨特的辩证法在有限者的层面上呈现了这种内在交谈，他也以一个晦暗且不可把握的领域为其理论奠基，但采取了与谢林完全不同的方法。谢林瞄准的是绝对者内部的不一致，用的还是传统观念论的思辨方法；而萨特立足有限者，用现象学方法窥探到了有限者内部的不一致。鲍伊认为谢林对两个本原的区分对应的就是萨特的“反思性的” (reflexiv) 和“前反思的” (pre-reflexiv) 的意识 ([2]: p. 151)。

在萨特之前，胡塞尔就发现意识总是关于某物的意识 [11]。意识无论如何都会朝向一个他者，那么当意识在朝向“自我”时又是怎样的呢？从笛卡尔开始，“自我(ego)”就作为反思性的我(je)，自此，先验自我长期在哲学史上保有其统治地位，到了胡塞尔那里也没有较大的变化。但萨特发现反思性的我必须由非反思的我作为前置条件：“正是非反思的意识使得反思成为可能：有一个反思前的我思作为笛卡尔式我思的真正条件。” ([12]: p. 11) 萨特还通过现象学还原发现反思性的“我”仅是一个被设定的我，即我的一种状态，这个我并非最本真的，是可以被去掉的，只有在有所反思的情况下才会有“自我”一说。意识既然总是向外的，反思性的我作为意识就必然不是被意向的对象，那么当我们向着自我内部的深渊回望时，我们意向的他者究竟是什么呢？萨特说：“真正占首要地位的，是各种意识，状态通过各种意识被建立起来，然后，‘自我’通过这些状态被建立。” ([12]: p. 31) 即各种意识围绕着“我”旋转着，好像这个状态就代表了自我本身。然而我们所说的反思性的“我”其实已经是一个超越性的存在，在庞杂的意识所围绕的圆心处有一个晦暗的部分还没有被澄清。反思性的“‘我(Je)’显然只能成为对这种不可沟通性和内在性的一种表达。” ([12]: p. 8) 而非反思的“我(moi)”就是那个晦暗不可通达的部分。

由于这个非反思之“我”的发现，“现象学并不要求助于这个进行统一各个体化的‘我’。” ([12]:

p. 7)胡塞尔的先验自我被萨特认为是一个冗余物,没有存在的必要。此外,两个我之间的裂隙在“我是谁?”的问题中会很明显地展露出来。当一个人向自己发问的时候,无论他回答自己的名字、性别、阶级或是职业等等,似乎总是无法说出“我”真正是什么,似乎总是有那么一个虚空,翻阅所有的字典都无法将其说清楚,说自己不是什么,亦复如是。意识内部似乎什么都有,但又似乎什么都没有。非反思性的“我”像个封闭的球体一样密不透风,而“虚无”就是意识向内观察的必然失败。这个内在的他者就是“存在”,要观察存在只能通过虚无,就好像用天文望远镜观察黑洞时只能看到它外围或隐或现的光晕一样。人在意识内追问自己的存在时也会观察到类似的现象,自我形象不断的更迭流动,我既不是这个又不是那个,我到底是个什么?意识内部发生的这个过程被萨特称为虚无化,在此过程中不断被否定的存在即虚无(非存在)。唯有通过虚无,人才能隐隐约约地把捉到存在,而对存在进行把握的必定失败恰恰意味着主体并非封闭的而是裂开的,自由就诞生于这种永恒的分裂。

4. 上帝与人共有的生存论结构: 反身自视与向外超越

如前所述,在谢林的《世界时代》中,分享意志是一种求知的、渴望拔高自己的意志,代表了人类的反思性意识。类似萨特通过现象学方法观察到的意识活动,谢林也提及分享意志将收缩意志作为他者来观察的过程:“较低本原不停地呼唤着更高的本原,希望自己得到提升,而更高本原因此注意到,它的身边之所以有一个较低本原,不是为了被它束缚,而是为了让它具有一个他者,让它能够在这个他者之内观审自己,呈现自己,理解自己。”([7]: p. 5)此即是说,反思性的意识必须通过回溯性地观察非反思的意识才能理解自身。

谢林认为原初的分享意志与收缩意志之间的拉扯赋予人类以“性格”。此“性格”是收缩意志的产物。在每个人身上,“都有一个区域,那里没有根据,毋宁只有一种绝对的自由,一种等同于命运或必然性的自由。”([7]: p. 121)正是人内部天生自带的深渊使得人类得以内生出自己的自由。人和上帝一样都是生而自由的,在人和上帝都尚未意识到这一点时,实存和根据仍然处于无所差异的同一状态,这种状态即“非根据”(Ungrund)。人和上帝都会因停留在这种永恒僵死的状态而感到痛苦,并渴望看到自身的根据,在人身上就表现为众所周知的“存在主义危机”,即对虚无(非存在)的恐惧。所以谢林说:“任何一个人,当他意识到永恒性的‘非根据’,当他与之如此接近,都会变得惊惶失措。”([7]: p. 121)处于永恒状态的上帝希望去“是”他自己,而他偶然地扩张到自身之外去反观自身的行为,就是所谓的创世决断。自第一次创世决断开始,上帝从外向内凝视自身,发现其实存的根据(Grund)是异于他自身的,上帝的痛苦仍然持续着,造物活动也一直在进行。谢林认为:“造物主既然亲自走了这一条路,必然也会带领他的受造物走同样一条路。”([7]: p. 50)上帝将其内部不可弥合的撕裂转移到了自己的造物身上,作为造物的人从上帝身上继承了这一结构,故而由于向自己深处凝视而惊恐地发现自己内部的异质性。谢林用“畏惧”(Angst)概念表示上帝向内观察的心理状态。后来萨特的“恶心”(Nausée)与海德格尔的“畏”(Angst)都与他所谓的“畏惧”近乎一致。正是意识向意识内观看到那封闭僵死的状态导致了所谓的“恶心”。虚无在催逼着人向外开拓,去触碰外部的他者,否则这种痛苦的僵死状态就会持续下去。而关于如何面对这种痛苦,海德格尔开出的药方却与萨特相异。海德格尔的“畏”与面对具体对象的“怕”(Furcht)不同,“畏”面对的是晦暗的存在本身,“畏”常常会使得“此在在他本身面前逃避。”[13]“畏”的发生机制与萨特的“恶心”近乎一致,但是海德格尔仅把“畏”当作摆脱“常人”(das Mann)的一个环节,并且要求此在在面对其本真时不选择逃避,惟其如此,此在才能无所畏惧地生活于世间。相比于海德格尔,萨特更接近谢林。正如谢林那里疯狂的上帝受不了非根据状态(虚无)的痛苦而做出创世决断,萨特也将人类向内观看所产生的痛苦当作向外超越自身的契机,即萨特并不提倡驻留在“本真的存在”面前,而是要求不断蜕掉旧本质的死皮向外超越。这就是说,那被海德格尔看作是逃避本真的行动在萨特这里

转而成了自由的行动。

谢林认为上帝在创世之前处于一种无意识的状态，这与萨特的前反思的意识基本一致。无意识状态的打破就意味着真正的“决断”(Entscheidung)。这里需要强调的是，时间与永恒的关系就是通过这种决断活动表现出来的。如前所述，绝对者是在无意识的永恒状态中做出了决断，决断之后才产生了时间。人虽然是诞生在时间里，但是规定着人类的时间生命的行为，属于永恒而非属于时间。由于上帝在创世之后也将自身不可调和的分裂安放在了受造物身上，受造物也会承受上帝所感受到的撕裂之苦。人的决断就是对上帝创世决断的模仿，并且人的决断也使得人的生命与创世的开端关联了起来。概言之，人与上帝都是在告别自身封闭状态的断裂中彰显其自由的。谢林所揭示上帝的生存论结构表明，处于永恒状态的上帝仍不是有意识的“我”，只有当创世之后的分裂状态暴露出来，上帝才真正成为“我”，而代价就是原初同一性的丧失。对有限者来说，唯有在根据与实存的震荡之中才有“我”，这种震荡其实就是时间本身。

与谢林将非根据的永恒确立为时间之起源相一致，萨特也将虚无确立为时间的起源([14]: p. 141)。在萨特意义上的自在和自为的循环运动中，存在(对应于谢林的收缩意志)也是永远无法澄清且永远附着在人身上的。萨特将黑格尔的自在存在(Ansichsein)与自为存在(Fürsichsein)做了一定修改，在他那里，自在存在(être-en soi)就是前文所说的封闭的存在，它本身没有时间性，除了是它自身之外什么都不是，但又无法道出。而意识的虚无化活动使存在将超越其所是，“存在，对于自为存在(être-pour-soi)来说，就是把他所是的自在虚无化”([14]: p. 534)。正是因为向内观察的“恶心”感至死都会存在，人才可以不断地向外更新自己的本质，这种不断受虚无催逼的本质更新活动就是时间。换言之，虚无化就是时间本身。也正是在此意义上，“意向性”被萨特改造为“超越性”。他对“前反思意识”的揭示使得整全的“先验自我”破开了一个幽深的大洞，意识总是自发地向外锚定意向对象，意识内的东西不断虚无化使得人有选择地去设定意识的实存。谢林指出上帝无以是其所是，萨特发现，人同样地无以是其所是：“意识注定无时无刻不自身决断去实存，在意识的实存之前，我们不能设想任何东西。”[15]所谓“自由”(liberation)就是通过决断表现出来的，而由决断所建立起来的各种“自我”便是“本质”。面对纷繁复杂的本质，人总能不断地说“不”(non)，“能够说声‘不’的必要条件是，非存在永远在我们之中和我们之外出现，就是虚无纠缠着存在。”([14]: p. 38)正是因为人总“是其所不是”，虚无(非存在)使得人有发问的空隙，使得人可以质问所有本质。选择的空隙永远敞开，被抛入世界的人被迫拥有自由，意识内的虚无化催逼着人做出选择。每一种选择都能将外部的偶然因素本质化，使得人可以在有限的生命中一次又一次地超越之前的本质。并且，决断或选择必定是无意识的行为，只能在行为发生之后回溯性地去把握。

5. 萨特对谢林的超越：向绝对者说“不”的自由

人内在的不一致性使得人生来就是自由的，萨特是从有限者的视角发现这一点的。在他看来，这种自由使人可以质问绝对者，可以对绝对者说“不”，可以拒绝成为绝对者的中介，人完全没有必要把自己当作谢林创世神话的一环或是黑格尔逻辑学体系的一环，因此，萨特已经弃绝古典观念论的有神论立场而转向无神论。那么，他的这种无神论立场是怎么奠基的呢？

萨特首先在现象学的地基上对笛卡尔的我思进行了批判，直接通过现象学方法观察意识内的上帝会发现，“意识没有实体性，它只就自己显现而言才存在，在这种意义下，它是纯粹的‘显象’。”([14]: p. 14)笛卡尔从自我推论出来的上帝，不可能是实体。作为绝对者的上帝仅仅代表了显象和存在的同一性，是一种呈现于意识中的、外于世界的绝对者。至于人为什么总要设想一个上帝，萨特说：“人们不应该责备我们乐于创造这样一种存在：当这个整体的存在或不在场作为一种世界之外的超越性被中介的最终运动实体化了的时候，那这个整体的名字就是上帝。”([14]: p. 127)此整体即被永远不在场的存在纠缠着

的自为，如果人不能忍受存在的不在场，它便会被实体化为上帝，更高级的则像德国观念论那样将其纳入一个运动的体系。事实上，把难以把捉的存在实体化为上帝，所表现的恰恰是在虚无面前的怯懦。

黑格尔的合题“自在自为”(an und für sich)之所以没有被萨特采纳，乃是因为“自在自为”的环形无限结构属于理想中的上帝。依萨特之见，“自为是虚无化，但是，他是作为虚无化而存在；并且他与自在处在先天的统一之中。”([14]: p. 750)即是说，自为和自在乃是先天的、永远互相撕扯着的二元结构，决然不是经由辩证逻辑演绎取得的合题，故在萨特这里二者的真实关系是“自在-自为”(en-soi-pour-soi)。由于人总是不得不面对内部的晦暗存在，欠缺、不满足总是逼迫人向着开放的未来不断超越，故自在-自为不可能在人身上构成一个合题，否则有限性的立场就会动摇。而且自在自为的完满性将使人无法朝向可能的未来行动，渴望成为上帝的愿望恰恰是封闭自身的愿望。正所谓：“上帝的缺席并非某种封闭，而是无限的开放。上帝的缺席比上帝更伟大，比上帝更神圣。”[16]就此而论，萨特诚然借用黑格尔的“自在”和“自为”两个措辞，但这并不表示他与黑格尔之间存在理论上的接续，相反，他其实完全放弃了从斯宾诺莎延续到黑格尔的闭环式自由，而更接近于谢林所揭示的开放式自由。

谢林的自由体系可以视为“有神论存在主义”的雏形，只不过上帝和人之间并无明显的尊卑关系，二者以同一种结构享有一样的自由。谢林虽然对上帝进行了一定的有限化处理，在《世界时代》中将上帝刻画成一个发狂的人类，但其整个体系仍旧囿于“三位一体”神话，尚未彻底改变人的中介性地位。此种局限性导致他困于观念论传统而难以自拔。相形之下，在萨特的“无神论存在主义”中，上帝存在与否已然无关紧要，“毋宁说，它宣称就算上帝存在，它的观点也改变不到那里去。”[17]无论上帝存在与否，人如何“是”他自身终究是一个问题。特别彰显与谢林的“神人同形同性论”之界限的是萨特所揭示的“自欺”(Mauvaise Foi)的生存论结构。所谓自欺，就是人在其他实存的他者面前装作自己是其所是。对有限的人而言，自欺是不可能消除的，因为“如果人是其所是，自欺就是绝对不可能的。”([14]: p. 92)萨特曾以一个咖啡馆服务员为例说明自欺现象：在萨特面前，桌上的墨水瓶如其所是地是墨水瓶，玻璃杯也如其所是地是玻璃杯，不同于此，咖啡馆服务员却必须尽力表现得“是”一个咖啡馆服务员。如果说自欺状态暴露出人乃“是其所是”与“不是其所是”的混合体，那么我们可以进一步推想，就上帝而言，一旦他也能去表现得是其所是，将意味着在上帝之外别有他物，甚至另有其他上帝亦未为不可。但由于上帝是大全，是一，是真正的孤独者，他只能凝视自己内部的根据，他唯一能面对的“他物”不外乎其自身内部的分裂，这就是说，自欺根本不可能存在于上帝身上。作为受造物的人必定与其他众多的受造物共在，自欺恰恰存在于有限者与有限者打交道的大全之内，人的每一个决断都无可避免地与之交互影响过程之中，构成了有限者独有的生存论结构。

6. 结语

由上可见，谢林从上帝内在的不一致中发现了收缩性的意志，相反，萨特则立足有限者，通过现象学方法洞见了人之内的不一致。尽管有这种根本差异，但不难发现，“收缩意志”与不可道出的“自在存在”，不断向外散溢的“分享意志”与不断向外超越的“自为存在”，皆存在着严格的对应关系。如蒂利希(Paul Johannes Tillich)所言：黑格尔“没有意识到非存在不能被辩证地捕捉。非存在是存在的开放性。”[18]不同于黑格尔的逻辑体系排斥那些不可概念化的东西，谢林的自由体系显然承诺：上帝身上既有照亮观念的万丈光芒，更有前本体论的晦暗深渊，观念论的体系之网永远不可能是完满的，人总是能对一切体系说“不”。而如果把上帝原初的封闭状态视作上帝自身的“存在主义危机”，那么把谢林的创世神话理解为关于绝对者的存在主义哲学也未为不可。在谢林的自由体系中，绝对者内在具有不一致性，才能摆脱僵死的封闭状态向外创造万物，而在萨特的生存论中，意识本身必定以非意识的东西作为基础。就此而言，两者都拿前反思的东西为自由奠基。以此观之，萨特的生存论与谢林的“质料主义”可谓若

符合节，其揆一也。萨特承认理性的有限性，并撤回到前反思的阶段为人类的自由奠基，但这样的撤回并不意味着要驻留在某种无意识里面，而是要让人看到自由的根基在人自身。正是自由构成了人类行动的条件，且行动就是自在存在与自为存在之中介。“存在，对于自为来说，就是把他所是的自在虚无化。” ([14]: p. 534) 行动奠基于虚无，人可以在行动中虚无化过去的自在，脱离旧的本质。揆诸谢林，人做出选择类乎模仿上帝的创世决断。这种选择，就其伟大而言，固然不可与上帝创世相提并论，但在个人生活史层面，选择意味着向历史惰性的宣战：亲手展开自己尚未准备好的历史，一切后果由自己承担。

加德纳(Sebastian Gardner)尝谓：“萨特的哲学可以说是对谢林哲学的部分重建，使用了不同的材料，然而却并没有完成。” [19] 诚哉斯言，但更应该看到，最先承继谢林衣钵者非克尔凯郭尔莫属。在克氏的“宗教阶段”，自我分裂的痛苦会被上帝所中介，由此产生一种“天佑”(Begnadung) 的感受，通过这种感受，信仰者就能够把自身的矛盾当作整体而接受下来 [20]。萨特继武谢林和克尔凯郭尔，却也斩断了他们的神学余绪，因为他非但不再把人内部的分裂看作“启示”出上帝的契机，更是从此分裂中揭示反抗上帝的可能性，最终以一种新的人道主义取代基督教神话。如果说，在谢林那里，“开端”源自上帝的创世决断，并且人也与这种开端相关联，人的每一次无意识决断都可看作是一个开端，那么，在萨特这里，作为有限者的人则承荷起开端的重担，上帝已然遁迹。就此而论，萨特与后期谢林之间存在着一种隐秘的联系，前者不仅曲折地接纳了后者的精神遗产，而且更坚决地贯彻了有限性。

参考文献

- [1] (德)海德格尔. 谢林论人类自由的本质[M]. 薛华: 译. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1999.
- [2] Bowie, A. (1933) Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003071310-1>
- [3] 谢地坤. 绝对与人类自由—谢林《自由论》探析[J]. 现代哲学, 2004(1): 67-74.
- [4] (德)谢林. 论人类自由的本质及相关对象[M]. 先刚: 译. 北京: 北京大学出版社, 2019.
- [5] Thomas, M.J. (2020) A True Proteus: Non-Being in Schelling's Ages of the World. In: Hühn, L., Höfele, P. and Schwab, P., Eds.), *Zeit-Geschichte-Erzählung: F.W.J. Schellings Weltalter*, Verlag Karl Alber.
- [6] Oesterreich, P.L. (1985) Schellings Weltalter und die ausstehende Vollendung des deutschen Idealismus. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 39, 70-85.
- [7] (德)谢林. 世界时代[M]. 先刚, 译. 北京: 北京大学出版社, 2018.
- [8] 劳赫·胡恩. 海德格尔与谢林的哲学对话[J]. 社会科学家, 2017(12): 27-33.
- [9] (斯)齐泽克. 自由的深渊[M]. 王俊, 译. 上海: 上海译文出版社, 2013: 27.
- [10] 庄振华. 自由、形式与真理——黑格尔与谢林的自由观探析[J]. 哲学动态, 2019(1): 94-102.
- [11] (德)胡塞尔. 笛卡尔式的沉思[M]. 张廷国, 译. 北京: 中国城市出版社, 2002: 55.
- [12] (法)萨特. 自我的超越性[M]. 杜小真, 译. 上海: 商务印书馆, 2010.
- [13] (德)海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映, 王庆节, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2014: 213.
- [14] (法)萨特. 存在与虚无[M]. 杜小真, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2014.
- [15] 屈明珍. 萨特自由观的现象学奠基[J]. 哲学动态, 2016(8): 55-60.
- [16] Sartre, J.P. (1992) Notebooks for an Ethics (Translated by Pellauer, D.). University of Chicago Press, 34.
- [17] (法)萨特. 存在主义是一种人道主义[M]. 周煦良, 汤永宽, 译. 上海: 上海译文出版社, 2005: 32.
- [18] Tillich, P. (1955) Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 9, 197-208.
- [19] Gardner, S. (2006) Sartre, Schelling, and Onto-Theology. *Religious Studies*, 42, 247-271. <https://doi.org/10.1017/S0034412506008407>
- [20] (德)瓦尔特·舒尔茨. 德国观念论的终结[M]. 韩隽, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2019: 372.