

# 謝林晚期哲學中的基督教概念

## The Concept of Christianity in Schelling's Late Philosophy

王 丁

WANG Ding

### 作者簡介

王丁，山東大學哲學與社會發展學院副教授。

### Introduction to the author

WANG Ding, Associate Professor, School of Philosophy and Social Development,  
Shandong University.

Email: wd181141154@163.com

## Abstract

In his final stage, Schelling introduced the distinction between “positive philosophy” and “negative philosophy,” and explained specifically that his “positive philosophy” includes both “philosophy of mythology” and “philosophy of revelation.” In a narrow sense, Christianity is the subject of a “philosophy of revelation,” but in a broader sense, the entire “positive philosophy” can be regarded as the “Philosophy of Christianity.” Having said this, Schelling, however, repeatedly stressed that what he wanted to do was not a philosophical exposition of Christian doctrine, but rather a kind of examination of Christianity as a “grand historical event of the world” “towards the thing itself.” This paper argues that it is necessary to investigate in what sense a “philosophy of revelation” is a kind of “Philosophy of Christianity,” and what role Christianity played in Schelling’s later philosophy.

**Keywords:** principle, nihilism, system, a priori proof, Christianity

長久以來，謝林哲學遭受的誤解主要集中在他的晚期哲學中，尤其體現在對他晚期的“神話哲學”和“啟示哲學”這兩個名詞的望文生義裏。一方面，對於謝林這樣一位曾經參與過德國唯心論的理性體系建構，卻在晚期表面上看起來大談特談“基督教”的人，說“他在晚期陷入了‘宗教哲學’或者‘基督教哲學’的‘妄想’中”，或“謝林晚期哲學是一種由‘神聖直觀’奠基的存在論”未免有失偏頗。這種說法往往跟黑格爾在《精神現象學》裏對謝林的著名判詞——“黑夜裏的牛”——聯繫在一起，彷彿正是因為謝林哲學中那些被黑格爾判為“浪漫”“非理性”和“神秘”的特質，使得謝林在晚期“墮落”入“啟示哲學”或者“基督教哲學”是自然而然的。因為畢竟從名目上來看，“啟示”也好，“基督教”也好，都是“非理性的”。但這種判詞無力說明謝林作為德國唯心論的創立者之一，何以僅僅會因為這些來自他人評判的，似是而非的“浪漫因素”而墮落為一個“基督教哲學家”。換句話說，僅憑黑格爾的判詞，根本就無力把握“啟示哲學”在謝林晚期哲學中出現的內在必然性。另一方面在於，那些輕率地把謝林晚期哲學判作“基督教哲學”的人，只消親自看一看謝林自己的論述，就可以發現謝林從來就沒有把自己晚期哲學的原則建立在任何典型的“基督教哲學”的基礎上；相反，謝林始終都在強調，重要的是用哲學來把握基督教<sup>①</sup>。確切地說，是用他晚年自視為哲學做的“更大貢獻”的“肯定哲學(positive Philosophie)”來把握包括基督教在內的一切宗教：“宗教的真正概念和內容正是由肯定哲學發現的，也就是說，宗教概念和內容是不可已經被預設為前提的。”<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> 謝林：《啟示哲學導論》，王丁譯，北京：北京大學出版社，2019年，第6頁。  
[F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, trans. WANG Ding (Beijing: Peking University Press, 2019), 6.]

<sup>②</sup> 同上，第189頁。

不過以基督教為主題的“啟示哲學”確實構成了謝林晚期哲學的核心論題之一，所以關鍵在於，在首先避免誤解謝林晚期哲學是一種如黑格爾所說的“神秘主義”的後果的同時，也要避免認為：謝林要求的對於基督教的哲學式把握，是一種對基督教的“復歸”或者向宗教的“逃遁”。因此重要的是理解謝林晚期的哲學概念，尤其是“肯定哲學”概念。在謝林看來，自己最終的哲學是這樣一種哲學：它“意願在其展開過程中一並把握豐富的整個人類世界，進而也願意一並把握基督教這個宏大的歷史現象，並將它把握為自身的一個環節。”<sup>①</sup>而這裏所謂的基督教，並非“根據通常的觀點……是一個大約從一千八年前開始出現在世界中的歷史現象”，相反，“真正的哲學和基督教哲學是同義的表述……必須在一切事物之先為基督教本身構造一個比通常觀點更高的理念”，此外，“必須把基督教表達為真正的普遍者，也就是為世界奠定根據的東西”<sup>②</sup>。可見，即便說謝林晚期哲學確實是“基督教哲學”，那麼這裏所謂的基督教也絕非“通常觀點”意義上的基督教，相反，既然這種“真正的基督教哲學”就是“真正的哲學”，那麼它就並不直接來自現成的基督教，而是來自“更高的理念”，這個理念就是“為世界奠定根據的東西”。換句話說，這種意義上被等同為“真正的哲學”的“基督教哲學”，並非是以基督教教義為基礎的哲學，而是超越了現有的基督教，從一個奠基性的更高理念出發、並能把握作為現成現象的基督教的哲學。因此可以說，這種意義上的“基督教哲學”是一種元（meta）基督教哲學。

此外，理解謝林晚期所謂的“基督教哲學”或“啟示哲學”，首先必須明確他晚期哲學的基本旨趣，如此才能理解這種彷彿在定義上“自相矛盾”的哲學——“一種同時超出並把握基督教的基督教哲學”究竟意味着甚麼。在謝林看來，要得到這種哲學，就必須“把哲

<sup>①</sup> 謝林：《啟示哲學導論》，第190頁。

<sup>②</sup> 同上，第191頁。

學的概念拓展到先前的界限之上”<sup>①</sup>。之所以要進行這種拓展的原因則在於，儘管“基督教在現代已經被納入到哲學把握的對象中了……但一切純然的邏輯性體系都無法做到這一點，除非人們不僅剝奪基督教的外部特質，而且也剝奪其內在的歷史性特質”，在謝林看來，包括黑格爾在內的所有當時的哲學對基督教的把握，都是對“基督教唯理論化的嘗試”<sup>②</sup>。而那種真正能把握基督教的哲學恰恰是一種具有“歷史性特質”的哲學，在這種哲學的視野中，那種作為“為世界進行奠基”的“理念”、超出作為現成宗教的基督教也恰恰在於這種歷史性。因此，謝林晚期的“基督教”概念首先指向的就是這種得到了“界限拓展”的歷史性哲學。

## 一、神話與基督教——體系的兩重面相

如果不是僅僅追隨黑格爾的判詞，而是嚴肅對待謝林在晚期對於哲學的“拓展”，那麼就要看到這種拓展的必要性。這種必要性固然可以從多個角度來理解<sup>③</sup>，但就前述的那種需要被拓展為具有“歷史性特質”的哲學，以及謝林自己在闡述對這種哲學的建構時的提示來看<sup>④</sup>，仍要注意到：在謝林哲學中，“體系”與“歷史”這兩個德國唯心論的基本要素間關聯方式的獨特性。阿克謝爾·胡特(Axel Hutter)對此總結道：黑格爾的體系構建指向的是一種“理性的歷史”，而謝林的則指向一種“歷史性的理性”，其中關鍵的地方在於，是把歷史視為主體通向並實現自己的發生過程場所，還是把歷史

---

<sup>①</sup> 謝林：《啟示哲學導論》，第193頁。

<sup>②</sup> 同上

<sup>③</sup> 關於這些角度可參見王丁：《存在，歷史與自由——謝林晚期哲學的基本問題》，載《哲學研究》，2020年第9期，第98-107頁。[WANG Ding, "Being, History, and Freedom: The Basic Problem of Schelling's Late Philosophy," *Philosophical Research*, no.9(2020): 98-107.]

<sup>④</sup> 謝林：《啟示哲學導論》，第199頁。“我暫先提醒大家注意我在《學術研究方法論》中涉及神學的幾個講座”。

視為在本原上就根本不同的力量交替上演的場所<sup>①</sup>。換句話說，“理性的歷史”是一種能把歷史理解為具有“思辨式同一性”的理性自身以“狡計”的方式自我實現的過程。而“歷史性的理性”則意味着理性自身的歷史性和有限性，以及對於理性之上的更高歷史法則的指明。而這種更高的歷史法則，能夠讓歷史在保持自身同一性的同時允許歷史主體的變更，進而避免一種儘管在表面上呈現出歷史演進的假象、實則是相同者永恆復返的單一主體歷史哲學。關於這一點，卡斯佩(Walter Kasper)在對比謝林和黑格爾的歷史哲學中就有所總結：

在黑格爾思想中，晚期謝林已經指明了正在來臨的虛無主義：純粹必然的思想就是必然運動的思想……一切變化只不過是相同者的漫長復返；太陽底下無新事。精神就是在自身中的輪轉，開端和結果都是一體……這種思想已經離尼采的‘相同者的永恆復返’相去不遠了。<sup>②</sup>

如果歷史的主體是單一的，那麼由此展開的“歷史”實際上在一切環節中都是相同者對自身的“復返”。如果要克服這種可能帶來虛無主義危險的“歷史哲學”，那麼在對“歷史”的建構中，必須把非歷史的本原或者主體納入自身中，也就是說，讓那種作為某一主體自身之展開的“歷史”能被納入一個更高的視野中被考察。換句話說，基於“理性的歷史”和“歷史性的理性”的區分，我們可以看到謝林在晚期哲學建構中有意識地注意到了這樣一個問題：體系自身不能直接就是歷史的，否則就會落入“相同者的永恆復返”的虛無主義危險

<sup>①</sup> Axel Hutter, *Geschichtliche Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), 11-12.

<sup>②</sup> Walter Kasper, *Das Absolute in der Geschichte* (Mainz: Matthias-Grünewald, 1965), 148. 關於謝林晚期哲學與虛無主義問題，可參見：雷思溫：《面向實情本身——謝林的經驗論與虛無主義問題》，載《學術月刊》，2020年第12期，第14-22頁。[LEI Siwen, “To the Things Themselves—Schelling’s Empiricism’s Nihilism,” *Academic Monthly*, no.12(2020): 14-22.]

中，體系必須在自身中包含與“歷史性”維度平等的“非歷史性”維度，並能在更高的層次上把兩者統攝到自身中。只有這樣，才能讓體系一歷史的展開有其對立的可能性，並使這種展開作為被選擇的可能性之一而獲得其意義。

在其所謂“早期哲學”中，謝林關於基督教就強調了這一點；“在基督教裏面，整個宇宙被直觀為歷史……這個普遍的直觀構成了基督教的根本特徵。只有通過基督教與古希臘宗教的對立，我們才能夠完滿地認識到這一點”<sup>①</sup>。在謝林的語境裏，“希臘宗教”，也就是“神話”，是指無限者或者說理念在有限者中的直接呈現<sup>②</sup>。神話本身就是一種對於作為存在整體的宇宙的“非歷史性”總體敘事，在這種敘事裏，不存在一種體系-歷史性的否定性內在揚棄的思辨展開，這是一種封閉和穩定的世界圖景。而基督教則與之相反：

反之，在一個直接以自在的無限者為對象的宗教那裏，情況完全不同，也就是說，有限者不是無限者的一個獨立自足的象徵，毋寧僅僅是無限者的一個隱喻，並且完全從屬於無限者……在基督教這樣的宗教裏……根本不會把有限者看作無限者的一個象徵，不認為有限者具有獨立的意義。既然如此，（無限者和有限者的綜合）只能取材於那種落入時間之內的東西，亦即歷史，因此基督教按其最內在的精神而言具有一種最高意義的歷史性。<sup>③</sup>

---

<sup>①</sup> 謝林：《學術研究方法論》，先剛譯，北京：北京大學出版社，2019年，第174頁。[F. W. J. Schelling, *Über die Methode des akademischen Studiums*, trans. XIAN Gang (Beijing: Peking University Press, 2019), 174]

<sup>②</sup> 謝林：《藝術哲學》，先剛譯，北京：北京大學出版社，2021年，第30頁。[F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, trans. XIAN Gang (Beijing: Peking University Press, 2021), 30.]

<sup>③</sup> 同上，第176頁。

因此，基督教的“歷史性”恰恰在於對神話中有限者與無限者間關係的顛倒。在神話中，無限者“寓於”有限者，因而有限者在自身得到肯定的同時也成為對無限者的“象徵”，在這種結構中，並不存在對於無限者彼岸式的理解，因而這是一種非歷史性的“一即一切”的體系結構。而基督教則與之相反，在其中“一即一切”的方式則在於，無限者必須要經過整個歷史才能得到完滿的實現，因此沒有任何有限者能在其中得到穩定的存在，有限者的存在並不在自身中，而是在無限者中。所以“在基督教那裏，神性東西已經不再在自然之內啟示自身，而是只能在歷史中被認識到”<sup>①</sup>。如果說，“一即一切”是德國唯心論在體系建構上的基本要求，那麼謝林在這裏對於神話-共時體系和基督教-歷時體系的區分，則是對應於唯心論體系構造考察中一個常被忽視的問題：如前所述，體系的展開非得以歷史-歷時性的方式進行嗎？事實上，這也是黑格爾和謝林爭論的核心問題，總的來看，如果按黑格爾的體系方案，即同時作為實體的主體以自身差異化的方式實現自身，進而構造“一切即一”的否定性自身關聯邏輯體系，那麼這種體系就跟謝林在這裏說的“基督教”一樣，只可能有“歷史性”的維度。因此這種體系跟基督教一樣，必須通過自身的全部歷程才能徹底實現自身的本原、法則和全部內涵，在這整個過程中，一切有限者也就同樣“不具有獨立的意義”。此外，如果體系只能以這種本原/主體的自身差異化展開為其唯一實現法則，進而只能顯現為“歷史性”這一種展開維度，那麼某種意義上可以說，這種展開是盲目且無意義的，因而是自由的。

綜合前述可以看到：如果說“神話”和“基督教”代表着對於宇宙，也就是存在總體的不同“直觀方式”，進而產生了對於“大全一體”非歷史性和歷史性兩種構造方式間的對立，那麼首先可以說，這兩種構造方式具有同等地位。其次，如果說單一歷史主體導向虛無主

<sup>①</sup> 謝林：《藝術哲學》，第176頁。



義的危險，那麼克服這種危險的方式絕不在於僅僅回歸一種非歷史性的體系建構，而是在於同時把兩者保持在一種更高的視野中。這種更高的視野，能夠產生將非-歷史性呈現方式和歷史性呈現方式作為兩種平等的體系進行建構的可能性，也能產生一種從它們各自出發都無法進行的意義互補，而這種互補也產生了“更高把握”的可能性，以及較之於作為對於“宇宙進行歷史性直觀”的、和神話相對立的基督教所具有的那種“歷史性”更高的“歷史性”：

基督教的歷史學建構只能從這樣一個普遍觀點出發，即整個宇宙（即使我們把它看作是歷史）必然按照兩個不同的方面顯現出來——這個對立是近代世界針對古代世界而樹立起來的……古代世界是歷史的自然方面，因為其中佔據支配地位的統一體或理念，是無限者在有限者之內存在。古代世界的終結點……只能在這種情況下出現，即真正的無限者進入到有限者之內……基督……充當着兩個世界的分界線。<sup>①</sup>

可以看到：1.對於基督教的“歷史學建構”。也就是以更高的、如前所述從“為世界奠定基礎”的“理念”出發、自身具有“歷史性特質”的那種等同於“真正的基督教”的哲學出發對基督教進行的把握，要求同時把整個宇宙的非歷史性—神話顯現方式和歷史性—基督教的顯現方式把握在自身中。2.因此，等同於“真正的哲學”的“基督教哲學”本身不僅需要為作為古代世界圖景的神話提供說明，也要為作為神話之對立面的基督教提供說明。3.基督本身作為“兩個世界的分界線”就意味着，基督在自身中既包含了神話—非歷史性的法則，也包含了基督教—歷史性的法則，更包含了從前者向後者過渡的

---

<sup>①</sup> 謝林：《學術研究方法論》，第180-181頁。

法則。4.因此，基督本身既是“神話的”，也是“去神話的”，既是“非歷史性的”，也是“歷史性的”，而基督的這種雙重性與基督教的雙重性則構成了一種對應關係。

可見，謝林關於基督教歷史建構的討論並不單單出現在他似乎“墮入了宗教神秘主義”的晚期，也並不源於那些遭到黑格爾駁斥的思想特徵的“自然展開”。相反，在“早期哲學”裏，在對神話與基督教這兩種具有同等地位的關於整體的呈現方式的討論中，已經可以看到謝林在體系建構上對非歷史性-歷史性的同時關注。因此，即便在晚期的“啟示哲學”系列講座中，謝林強調要用一種“更高的哲學”來把握基督教之際，他也並沒有超出之前對於神話-基督教這基本的世界呈現方式的劃分，因為把握基督教同時也意味着把握神話。現在也可以看清，前面說的謝林晚期關於“基督教”的哲學是一種“歷史性哲學”的含義了：1.建構性的、最高意義上的“基督教”的歷史性在於，它能夠對歷史的世界觀，也就是具體的基督教的產生進行說明，因而是一種讓歷史得以可能的奠基性理念，它的“歷史性”並不在於自身就是“歷史的”，而是包含“歷史”這個維度在自身中，它的“歷史性”在於自身的“元-歷史性”。2.這種“元-歷史性”本身並不直接就是“宗教的”，但能夠為宗教-歷史性提供可能性。3.這種“元-歷史性”使得謝林要求的這種“真正的基督教”自身也關聯着一種別樣的體系籌劃方式。

## 二、重提本原問題與先天證明批判

此外，把握謝林晚期哲學中具有“元-歷史性”維度的基督教，需理解謝林在其晚期哲學中對於“本原/開端”概念在德國唯心論中的恢復。儘管眾所周知，在《精神現象學》的序言中，黑格爾通過“實體就是主體”的著名命題彷彿“一勞永逸”地消解了德國唯心論在體系建構中難以處理的“本原”問題：不需要為一個自在且純粹的

體系開端保留一個“本原”的位置，否則就會陷入在費希特那裏，作為本原的“絕對自我”與具體的經驗自我相對立的問題，或者謝林那裏“絕對同一性”作為本原無法說明具體對立的產生的問題。只要放棄“本原”這個設想，把體系的開端和法則直接以“實體就是主體”的方式融入體系自身的運動中，進而把關於“本原”的構想指責為一種“神秘”或者“抽象”，最終以思辨的方式“揚棄”關於體系開端的問題，那麼德國唯心論追求的“大全一體”體系構想，也就完全得到了一種理性的內在論的實現<sup>①</sup>。在這種體系方案中，一切都存在並運作於以歷史的方式展開的理性中，因而“歷史”本身和“理性”一樣，成了一個不可再進行追溯的，直接被給定的東西。因此儘管個別地看，一切事物在理性之中都可以得到言說，但總體來看，理性自身以及作為其基本運作機制的歷史自身是盲目的。這一點正是謝林看來黑格爾哲學最終沒有說明的問題：

整個世界彷彿都是置身於知性或理性編制的重重網絡之內，但問題始終在於，世界是如何進入到這些網絡之內的，因為在這個世界裏面，很明顯還有另外某種東西，某種相比於純粹理性而言多出來的東西，甚至可以說，有某種突破着這些限制的東西。<sup>②</sup>

應該看到，取消體系本原的代價在於，固然可以論證一切唯有在作為理性自身的思辨式“大全一體”結構中才有其存在，但它無法

---

<sup>①</sup> 參見王丁：《本原的二重性與統一——論謝林最終的哲學方案》，載《雲南大學學報》，2019年第4期，13-20頁。[WANG Ding, "The Dualization and Unification of the Principle: On Schelling's Last Philosophical Project," *Journal of Yunnan University (Social Sciences Edition)*, no.4(2019):13-20.]

<sup>②</sup> 謝林：《近代哲學史》，先剛譯，北京：北京大學出版社，2016年，第173頁。[F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, trans. XIAN Gang (Beijing: Peking University Press, 2016), 173.]

說明這種“在理性之中”的存在是如何發生的，也就是說，如果理性無法從自身出發說明，何以自身就是已然存在着和運動着的，何以一切已然在它之中得到了理解，那麼由理性所貫穿的存在總體乃至“存在”這個事實自身就成了未經說明的。因此，如果放棄體系本原，那麼整個體系乃至存在的事實都會重新成為可疑的。所以，儘管在表面上看，謝林晚期哲學的核心問題是對萊布尼茨問題的重複：“為甚麼畢竟有某物存在，為甚麼無倒不在？”但這個問題的整個背景和針對的問題，不再是存在的最終根據問題，而是這種泛理性-歷史的體系得到確立之後，必定會產生的“對世界的真正根基完全絕望”和人們“徒勞地期望有某些新的東西發生”<sup>①</sup>。也就是說，如果在體系自身的建構中強行放棄作為體系開端的本原問題，那麼世界，也就是合理且能在理性中得到理解的總體將無法得到奠基，而且出現的一切也不過是理性的法則自身的不斷復現。所以絕不可以把謝林在《精神現象學》之後對本原問題的恢復視為自身的止步不前甚至“倒退”，而是要將之視為德國唯心論在還沒有徹底終結之際，在面對黑格爾的理性總體化方案時的一種內在修正。

既然這種在“內在修正”背景下出現的對於本原的重新確立，必須放在體系自身的奠定問題下面來理解，那麼實際上可以看到，謝林在這裏的突破就在於對開端問題更深層次的揭示。如果說黑格爾在《精神現象學》中對“開端—本原”概念的“揚棄”可以認為這是一種為避免費希特與謝林之前的“本原疑難”，而對此進行的“內在化”處理：在把本原理解為體系開端的同時，也把這個開端理解為已經在體系之內進行着運作的開端，因為在整體中仍保持為開端的本原毫無意義：如果體系是本原的展開，那麼本原必定展開且已然展開，它不能始終保持為一個抽象的“普遍者”，它必須通過自發的展開，也就是通過成為“命題”而進行自我中介進而實現自身。這種做法

<sup>①</sup> 謝林：《啟示哲學導論》，第47頁。

同樣也出現在《邏輯學》中。簡言之，在黑格爾看來，本原如果要實行自己作為體系開端的作用，那它就必定是“已經開端的”，也就是揚棄了自己作為“開端”的抽象性，已經展開了自身的東西。在這種意義上，“已經開端”的“開端”也就沒有必要還為它保留這個“開端”的位置了。因此，只要在體系之內，在“大全一體”的構造之中來理解開端或者本原，這裏總會遭遇作為體系內在開端的“先天的完成時”。從這一點出發，對比前述的謝林對黑格爾的批判可以說，謝林要批判和追問的就是體系內本原/開端的這個“先天完成時”，也就是說，要追問本原何以為本原，即追問“開端之開端”。

因此，如果說黑格爾意義上的那種自身已經具有一種“先天完成時”、自身已經展開為體系的內在性開端“已然開啟”了，進而已然伴隨着這種“自身中介活動”已經在自己的歷史中展開了，那麼前述謝林的那種具有“元一歷史”維度的基督教理念，以及重新樹立的本原概念就內在地聯繫在了一起：“元一歷史”的維度一方面涉及歷史一展開的體系建構的前提，另一方面也涉及非一歷史的可能性，而對於本原問題的重新確立，則關涉那個已然開端於體系中的內在性本原自身的開端問題，這兩個方面實際上都指向同一個問題——本原作為開端，如何開啟？換句話說，如果黑格爾的內在性方案已然默認了本原的開啟是一個“先天完成時”，那麼這個問題可以進一步表達為：本原何以成為本原？本原如何把自己“完成”為本原？本原如何讓自己“歷史地”存在？要追問本原何以成為本原，就要追問本原在何種程度上能夠不是本原，也就是追問開端自身在何種情況下能夠不一開端，能夠非一歷史地存在，而這一問題不僅直接涉及黑格爾體系的根本結構，更涉及整個近代哲學中的上帝概念。從上文可知，黑格爾能夠消解開端問題的前提在於，他揭示出體系內的開端是已然“先天完成”的開端。而這種開端的“先天完成”就在於本原已然進入了“自身中介”的活動，也可以說，“先天完成”的內在性體系本原總是已經“及物的”(transitiv)，即已經關聯於謂述一存在活動的本原了<sup>①</sup>

。因此，如果要追問世界如何進入理性，追問先天完成的本原如何已然是內在的，實際上就是要追問，本原自身如何轉變為“及物的”，或者說，本原如何與存在發生關聯，而這首先就要討論，本原是否能夠與存在無關。唯有在本原能夠無關於存在的情況下，它與存在關聯的發生，即體系的歷史性展開方案才能得到自身最後的奠基。

在謝林的近代哲學批判譜系裏，這種對於本原自身的“及物性”的理解實際上貫穿了整個近代哲學，它首先體現在笛卡爾對上帝存在的先天證明裏，接着體現在黑格爾的《邏輯學》開端中。如前所述，在謝林看來，黑格爾的邏輯學開端實際上是一個已經“開端了的”，即捲入了具體的後續展開過程，因而已經不再需要確保自身作為開端、僅僅以指向一個已然產生的現實世界為自身規定的暫時性設定。而笛卡爾則把作為一般上帝概念的“完滿的存在”直接跟“必然存在”直接等同起來，但事實上整全的推論應該是：“完滿的存在只能必然存在”，因為它“不能偶然地存在”<sup>②</sup>。所以綜合這兩點可以看到，一方面，真正意義上“神”的概念一方面並不直接等同於“完滿的存在”，另一方面也不直接等同於“必然存在”，“神”總是要比這兩者更豐富，也就是說，真正意義上的神的概念不在先天證明所能把握的範圍內，先天證明把握的僅僅是某種斷裂性的東西，即“如果上帝存在着，那麼他（作為完滿的存在）是一種必然的存在”<sup>③</sup>。簡言之，整個先天證明要發揮效用需要三個前提：1.上帝存在着；2.上帝是完滿的存在且是必然的存在；3.那個是完滿存在的東西，同時也是必然存在。因此，先天證明中包含的“只能”——“不能”揭示出了

<sup>①</sup> “及物的”這個表述是謝林從“世界時代”時期開始對於整個近代哲學存在概念的一種基本刻畫，他認為自己的“肯定哲學”要做的事情之一就是論證存在的“不及物”面相，以及從“不及物”的存在向“及物的”存在過渡的情況。參見：F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, ed. Horst Fuhrmans (Torino: Bottega D'Erasmus, 1972), 137.]

<sup>②</sup> 關於謝林對黑格爾和笛卡爾的批判，仍可參見拙文：《存在，歷史與自由——謝林晚期哲學的基本問題》。

<sup>③</sup> 謝林：《近代哲學史》，第19頁。

“完滿存在”和“必然存在”之間的一種張力：第一，“完滿存在”可以不同於“必然存在”；第二，兩者間實際上是一種外部關係，因為“只能”並不把“不能”排除在可能性之外，也就是說，先天證明只是某種更高可能性的一種情況；第三，當“完滿存在”是“必然存在”之際，實際上發生了一種更高的權能關係，也就是說，在先天證明中，聯結這兩者的那個“是”不是一般意義上的邏輯連詞，而是意味着一種事件的發生，即“完滿存在”能夠就是“必然存在”，那種與此並列的“不能”被這種“能夠”排除在外了。綜合謝林對黑格爾和笛卡爾的批判，以及“本原”“開端”“神”這些說法在哲學史上的交互語義來看，可以認為：1. 關於“本原何以為本原”的問題，即本原何以“及物化”的問題，實際上可以認為等同於先天證明何以可能的問題。2. 既然先天證明在自身中包含着“完滿存在”這個理念，而這個理念自身就是世界自身的邏輯網絡，或者說“存在整體”的理念。3. 那麼當先天證明最終所涉及的問題是“必然存在”何以能是“完滿存在”，並且這兩個方面還包含着一種彼此“能不是”的關係時，神的概念實際上也涉及先天證明中的這一張力所揭示的那個事件，也就是說，神的概念是先天證明作為其結果的更高意義上的事件的產物。4. 所以可以看到，本原的“先天完成時”問題與先天證明中神的“先天完成時”——因為在先天證明中，神的概念被認為是不言自明的，但可以看到神的概念反倒是兩個並不必然相同的要素統一的結果——問題處在完全對應的關係中：前者意味着一個理性的網絡能夠以黑格爾的方式進行展開，後者意味着這種展開是“必然存在”的，即思想不僅與它自身中的、作為展現自身的謂詞的存在，而且也與在它之外的、作為它自身實存之基礎的存在構成了最終的統一<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 至於謝林所說的理性-思想之外的存在這一構想是否合理，需另外討論，可參見先剛：《重思謝林對於黑格爾的批評以及黑格爾的可能回應》，載《江蘇社會科學》，2020年第4期，第161-169頁。[XIAN Gang, “Rethinking Schelling’s Criticism of Hegel and Hegel’s Possible Responses,” *Jiangsu Social Sciences*, no.4(2020): 161-169.]

對理性網絡或者說“完滿存在”進行構造的哲學，也就是運作在“先天完成”的本原中的哲學，謝林將之稱為“否定哲學”，即以黑格爾的否定辯證法為代表，把能夠以邏輯方式展開的整體理念進行理性建構的哲學，而為“完滿存在”自身的存在奠定基礎的哲學，則被稱為“肯定哲學”<sup>①</sup>：

在（思辨的）展開過程中，理性並不擁有任何為它自己而在的東西……也不能開啟任何東西。但只要肯定哲學恰恰使那個在否定哲學中作為不可認識者而駐足不前的東西得到了認識，那麼就此而言，肯定哲學正是通過幫助理性……讓在否定哲學中已經屈服的理性重新挺立了起來。<sup>②</sup>

也就是說，既然理性運作在“先天完成”的本原中，那麼它就無力把握本原何以“先天完成”，同樣，既然先天證明也運作在已然產生的神的概念中，它也就無力追問神何以為神。與之相應，既然本原的“先天完成”需要追問，那麼先天證明中已然完成了的神的概念也需追問。因此，如果說在謝林看來，“否定哲學”和“肯定哲學”兩者一起才構成完整的哲學，那麼與此對應，“先天完成”的本原和關於本原何以“先天完成”的追問，先天證明中的神之概念和神何以進入先天證明中的兩個要素間的基本關聯，也與之一道構成了一個完整的、確實進行了“界限拓展”、能“為世界奠基”的哲學的固有面向。而不管是本原的“先天完成”還是先天證明中得到揭示的張力，也都指向了一個在“存在學”和“神學”這兩個“否定哲學”所運作的領域中——這個領域也是一般意義上作為體系展開的歷史所運行的

<sup>①</sup> 謝林：《啟示哲學導論》，第10頁。

<sup>②</sup> 同上，第210頁。



領域——無法得到論說的維度，即“開端之開端”與“神之為神”這對一體兩面的問題。而這個問題則引向了謝林晚期哲學中建立在後天證明上的神的概念與基督教概念。

### 三、後天證明與基督教概念

既然整個先天證明和黑格爾意義上“已然開端”的本原，構成了先天一理性的展開領域的前提和界限，而不管是“已然開端”的本原還是先天證明中的神的概念，都是某種比之更高的“事件”的結果：在本原的“先天完成”這個事件中，涉及本原自身不直接“及物地”在存在中展開的可能性，而在先天證明中，則涉及“完滿存在”不是“必然存在”的可能性。因此總的來看，儘管在及物性本原的自我展開和先天證明的領域內，這兩者對於其中的後續環節來說必定是“先天的”，但就兩者自身而言，它們絕非“先天的”，而是更高意義上“後天的”。因此，一切先天性的東西——不管是已然開端的本原還是神——實際上都是對使它們得以可能的那個事件，也就是“開端之開端”和“神之為神”的“後天證明”。從這一點出發，一個建立在本原的“先天完成”上的理性展開結構自身的意義，也就不再囿於自身之內，而是在於從更高的視野來看，這種內在的展開作為後果，實際上正是在對其前提進行一種“後天證明”：

在先者從它的後果出發被認識，卻非以現行於其後果的方式被認識。（“後天證明”這個詞中的）a posteriori[從後天出發]中的介詞a在這裏的意思並不是terminus a quo[起點]，a posteriori在這裏的意思是per posteriori[通過後天之物]，通過其後果，在先者被認識。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 謝林：《啟示哲學導論》，第183-184頁。

只有看到理性一本原自身展開過程在自身內的先天性，和就其自身得以可能的後天性，才能理解謝林引入“肯定哲學”的必要性。而謝林晚期哲學中著名的“不可預思之在(das unvordenkliche Sein)”或者說“絕對的在先者”概念，也就是為了說明這種必要性而引入的。如果說，通過“肯定哲學”的視野，可以認為有一個本原尚未成為本原，並且神也尚未作為神的狀態，那麼在這兩個問題已經合二為一的情況下可以認為，“肯定哲學”的出發點，就是某個完全處在已然運作的理性之外的東西：

如果肯定哲學並不從某個處在思想中的存在者出發……那麼它就會從先於或者外在於一切思想的東西出發……但現在，這個外在於一切思想的存在，既超越於一切經驗，也同樣先行於一切思想……如果它過渡入（思想中的）存在，那這只可能是一樁自由行動的後果，進一步來說，行動本身只可能是某種純粹經驗性的東西，它根本上只能是後天可認識的東西。<sup>①</sup>

這種本原尚未作為本原運作的狀態，指向的是“一樁自由行動”，因為本原之為本原和神之為神，作為“自由行動”的後果，不可能從前本原的狀態中得到先天論證，只能通過“肯定哲學”帶來的視野提升而看到本原自身中的“尚未”和“完成”的兩重維度。或者也可以說，不管是本原還是神，都是“肯定哲學”和“否定哲學”考察的相同對象，只不過前者考察的是它們的前一自身狀態，後者考察的是它們的自身運作。因此，如前所述，對於“元一歷史性”問題的追溯，實際上也正落腳在對於本原/神的兩重考察上。在這裏並沒有兩個不同的對象領域，也沒有要在理性的邊界之外再去構造某種神秘

<sup>①</sup> 謝林：《啟示哲學導論》，第181頁。

的、彷彿超出理性的存在領域，而是僅僅考察理性的邊界——本原與神——自身的不同狀態。因此，“元一歷史性”問題最終又與理性自身的現實性運作問題合二為一了。而既然肯定哲學要考察的是本原自身的“尚未”，那麼一方面，它的出發點當然也就不可能仍是思想中的存在了，或者說，它的出發點不是以思想為其自身可能性的存在，因而也就是不再作為一個謂詞的存在。而另一方面，如果說構成整個理性“先天完成”領域之前提與邊界的，是“思想與存在的同一性”這個基本法則，那麼作為對這一領域進行考察的“肯定哲學”的出發點，當然也就是一個“先於或者外在於一切思想的東西”了。

因此，圍繞本原—神來看，它們同時擁有先天性和後天性，而相同者自身先天性和後天性之間的轉化，也給出了“元一歷史性”得以討論的空間。而既然肯定哲學是從神和本原的“尚未”狀態出發，那麼它“從中出發的東西並非先天地就是神，它唯有後天地才是神”<sup>①</sup>。只有從“尚未”到“已經”的“事件”發生了，神或者本原才是如其所是的東西：“是神的那個東西並非某個自然存在物，不是某個自明的東西；它是一種事實性的存在物”<sup>②</sup>。在這個意義上，謝林所謂的“後天證明”並非傳統意義上在一個“思有同一”的領域之內，以經驗和概念之間在此領域中必然具有的對應關係進行的經驗性證明。相反，這種證明是一種對於本原自身的“元一歷史性”——在此意義上也可以將之稱為“源初時間性”的“成為自身”的“事件”——的證明：

在先的東西是神。這個命題的意思並不是：在先者這個概念就等於神這個概念；它的意思是：這個在先者是神(jenes Prius ist Gott)，這並非據概念而言，而是據現實而言。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 謝林：《啟示哲學導論》，第182頁。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 同上。

就世界而言，肯定哲學是先天科學，但這種先天科學是從絕對的在先者出發被推導而得的；就神而言，肯定哲學則是一種後天的科學和認識。<sup>①</sup>

因此總的來看，“肯定哲學”和“否定哲學”的雙重考察視角，僅僅是着眼於本原和神而言的，謝林並沒有取消整個哲學的基本追求，尤其是德國唯心論的基本追求，即把世界視為本原的展開，因此較之於世界而言，“肯定哲學”當然是“先天哲學”。但既然“肯定哲學”源於對整個先天領域自身的“已完成狀態”的追問，進而是為了指明在先天性本原—神的運作中，它們自身的“完成時”總是作為一個“自由的事實”伴隨着先天領域的運作，那麼對於本原—神而言，它誠然是一種“後天科學”。而這種“後天科學”的後天性就在於它在“提醒”着“否定哲學”在先者“是(ist)”神，謝林在這裏對於“是”做的強調也正是在表明，“肯定哲學”所進行的“後天證明”的對象，正是這個“元—歷史性”和“源初時間性”的“存在事件”。因此，既然本原自身的重新確立是與“大全一體”的體系方案生死攸關的問題，而這一問題也需要“肯定哲學”通過“後天證明”來對之進行補充。從這個角度來看，體系自身的展開也就不能還是純然思辨式的，而是必須引入這種“後天證明”：

肯定哲學，以有證可考(urkundlich)的序列從這—在先者中得出的先天之物或者出現在經驗中的東西，不再是作為如否定哲學所得出的那種可能之物，而是作為現實之物……並絕對的在先者自己應被證明……必須被證明的乃是這個在先者的神性，即它是神，也就是說，證明神的實存。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 謝林：《啟示哲學導論》，第184頁。

<sup>②</sup> 同上，第183頁。

可以進一步看到，“肯定哲學”對“神的實存”的證明方式不是其他，而正是世界的展開和理性的運作。“在先者是神”就意味着，本原的“尚未”狀態被克服了，它的開端發生了。因此這種證明一方面固然不同於傳統的先天證明，但也更不同於傳統的後天證明，“肯定哲學”所提供的這種證明的“後天性”恰恰只有通過德國唯心論的“大全一體”體系建構，及其最終揭示出的“源初時間性”才可能理解。但也正如前文所述，這種“後天證明”也需要一種不同於理性自身思辨式展開的“敘事”，即一種能夠同時“有證可考”的，同時也把關注本原的“元一歷史性”和“源初時間性”的“肯定哲學”維度納入到自身中的“敘事”，而這種“敘事”正是神話與基督教。早在講授“肯定哲學”與“啟示哲學”之前，謝林就在“世界時代”中問道：“為甚麼在最高科學裏面，已知的東西不能像任何別的知道的東西一樣，被直接簡明地敘述出來？”，等到了一個“黃金時代”，“真理又將成為故事，而故事又將成為真理”<sup>①</sup>。因此，整個以基督教為其考察對象的“啟示哲學”並非以現成的基督教為其權威的東西，它“不是其他，正是對肯定哲學自身的一種運用”<sup>②</sup>。而之所以神話和基督教會提供這種“肯定哲學”所需要的敘事，一方面在於“基督教的本質性要素恰恰就是它的歷史性要素……我把它稱為更高的歷史性要素，因為基督教的真正內容是一段神性者自身交織入其中的歷史，一段神性的歷史”<sup>③</sup>，另一方面則在於“基督教要以異教為自己的前提”<sup>④</sup>。而在異教與基督教的更替歷史中，發生的則是在人類意識歷史中復現的源初歷史性事件<sup>⑤</sup>。

<sup>①</sup> 謝林：《世界時代》，先剛譯，北京：北京大學出版社，2018年，第292頁。[F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, trans. XIAN Gang (Beijing: Peking University Press, 2019), 292.]

<sup>②</sup> 謝林：《啟示哲學導論》，第235頁。

<sup>③</sup> F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke. 14 Bände*, ed. K. F. A. Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856-1861), XIII: 195.

<sup>④</sup> *Ibid.*, 183.

<sup>⑤</sup> 在謝林晚期哲學中，神話/異教被認為是本原的源初時間性中的“尚未”狀態在人類意識中的重現，而基督教則是歷史重新開啟在意識中產生的“現象”，因此神話/異教與基督教的關係，就是本原自身“成為”自身的歷史在人類歷史中的重演，這一點需要另外專文考察。

因此總的來看，不管是神話也好，還是現成作為宗教的基督教也好，都是作為“肯定哲學”所要求的那種特有敘事的補充被納入哲學體系的。而之所以“肯定哲學”的敘事作為一種開啟“元-歷史性”維度的敘事同時也被視為“真正的基督教”也恰恰在於基督教的核心在於“解救”，也就是基督教帶來一種與人的生存息息相關的解救者的理念<sup>①</sup>。因此，當作為解救者之敘事的基督教在“肯定哲學”的更高維度中充作敘事素材的時候，哲學自身的敘事也就得到了意義說明和補充。如前所述，謝林之所以要引入對基督教的考察並非是由於基督教本身，而是由於理性-歷史思辨式體系展開自身可能帶來的虛無主義危機，及其前提的未經言說。而不管是神話還是基督教，其一方面涉及的固然是人類意識的具體歷史性狀況，但另一方面更涉及對世界整體進行合理性言說的前提，在這種視野下，哲學自身並沒有簡單地退回到神話或者基督教中，而是通過一種作為“後天證明”的輔助性敘事來治愈時代：

我們的時代在忍受着巨大的惡疾，但真正的治愈手段並不在那些抽象的、取消着一切具體之物的概念中，反倒直接蘊含在對流傳下來的東西的復興中，而流傳下來的東西之所以成了阻礙，僅僅是因為從各方面來看，它都不再被人理解了。<sup>②</sup>

一種有生命力的哲學，並不存在於概念自身的運動中，那只是概念自身運動所造成的生命假象，如果概念運動“遺忘”了自身得以完成的前提，那麼就需要一種對“流傳下來的東西”的“記憶”來對它進行一種歷史性維度的補充，只有如此，概念才不會淪為“取消着一

<sup>①</sup> F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke. 14 Bände*, XIII: 194.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 178.

切具體之物”的抽象東西。在沃格林看來，謝林對於要“恢復”流傳下來的東西的強調並非“復古”，而是在於揭示出，如果人類對於自身生存歷史的“記憶”尚未完成，那麼科學自身的意義也就不會得到確立<sup>①</sup>。因此，關於本原自身的確立一種用以支撐肯定哲學的“後天證明”的敘事，另一方面也要看到，正是這種源自哲學在更高維度上的自身奠基的意願重新給予神話和基督教作為“流傳下來的東西”的生命力——既非思辨性內在展開的哲學給了基督教生命力，也不是相反——而謝林聲稱的“把哲學的概念拓展到先前的界限之上”，或許也正是在這種為哲學和宗教兩者進行“復蘇式”的拓展上來說的。在當代哲學的視野下，這種“補充性敘事”越來越多地出現，但或許也應該重視謝林的這種補充性敘事的初衷：哲學與宗教的共同“元—歷史性”根基及其永恆同盟。

---

<sup>①</sup> 沃格林：《政治觀念史稿·卷七》，李晉、馬麗譯，上海：華東師範大學出版社，2019年，第260頁。[Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. 7, trans. LI Jin, MA Li (Shanghai: East China Normal University Press, 2019), 260.]

## 參考文獻 [Bibliography]

### 西文文獻 [Works in Western Languages]

- Hutter, Axel. *Geschichtliche Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Kasper, Walter. *Das Absolute in der Geschichte*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1965.
- Schelling, F. W. J. *Sämmtliche Werke. 14 Bände*. Edited by K. F. A. Schelling. Stuttgart: Cotta, 1856-1861.
- . *Grundlegung der positiven Philosophie*. Edited by Horst Fuhrmans. Torino: Bottega D'Erasmus, 1972.

### 中文文獻 [Works in Chinese]

- 黑格爾：《精神現象學》，先剛譯，北京：人民出版社，2013年。[Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Translated by XIAN Gang. Peiking: People's Publishing House, 2013.]
- 雷思溫：《面向實情本身——謝林的經驗論與虛無主義問題》，載《學術月刊》，2020年第12期，第14-22頁。[LEI Siwen. "To the Things Themselves—Schelling's Empiricism and Nihilism." *Academic Monthly*, no.12(2020): 14-22.]
- 謝林：《近代哲學史》，先剛譯，北京：北京大學出版社，2016年[Schelling, F. W. J. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Translated by XIAN Gang. Peiking: Peking University Press, 2016.]
- 謝林：《世界時代》，先剛譯，北京：北京大學出版社，2018年。[Schelling, F. W. J. *Die Weltalter*. Translated by XIAN Gang. Peiking: Peking University Press, 2019.]
- 謝林：《啟示哲學導論》，王丁譯，北京：北京大學出版社，2019年。[Schelling, F. W. J. *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*. Translated by WANG Ding. Peiking: Peking University Press, 2019.]
- 謝林：《學術研究方法論》，先剛譯，北京：北京大學出版社，2019年。[Schelling, F. W. J. *Über die Methode des akademischen Studiums*. Translated by XIAN Gang. Peiking: Peking University Press, 2019.]
- 謝林：《藝術哲學》，先剛譯，北京：北京大學出版社，2021年[Schelling, F. W. J. *Philosophie der Kunst*. Translated by XIAN Gang. Peiking: Peking University Press, 2021.]
- 沃格林：《政治觀念史稿·卷七》，李晉、馬麗譯，上海：華東師範大學出版社，2019年。[Voegelin, Eric. *History of Political Ideas*. Vol. 7. Translated by LI Jin, MA Li. Shanghai: East China Normal University Press, 2019.]



- 王丁：《本原的二重性與統一——論謝林最終的哲學方案》，載《雲南大學學報》，2019年第4期，13-20頁。[WANG Ding. "The Dualization and Unification of the Principle: On Schelling's Last Philosophical Project." *Journal of Yunnan University (Social Sciences Edition)*, no.4(2019): 13-20.]
- 王丁：《存在，歷史與自由——謝林晚期哲學的基本問題》，載《哲學研究》，2020年第9期，第98-107頁。[WANG Ding. "Being, History, and Freedom: The Basic Problem of Schelling's Late Philosophy." *Philosophical Research*, no.9(2020): 98-107.]
- 先剛：《重思謝林對於黑格爾的批評以及黑格爾的可能回應》，載《江蘇社會科學》，2020年第4期，第161-169頁。[XIAN Gang. "Rethinking Schelling's Criticism of Hegel and Hegel's Possible Responses." *Jiangsu Social Sciences*, no.4(2020): 161-169.]