

# 谢林晚期哲学中的基督教概念

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

王 丁

WANG Ding

### 作者简介

王丁，山东大学哲学与社会发展学院副教授。

### 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

长久以来，谢林哲学遭受的误解主要集中在他的晚期哲学中，尤其体现在对他晚期的“神话哲学”和“启示哲学”这两个名词的望文生义里。一方面，对于谢林这样一位曾经参与过德国唯心论的理性体系建构，却在晚期表面上看起来大谈特谈“基督教”的人，说“他在晚期陷入了‘宗教哲学’或者‘基督教哲学’的‘妄想’中”，或“谢林晚期哲学是一种由‘神圣直观’奠基的存在论”未免有失偏颇。这种说法往往跟黑格尔在《精神现象学》里对谢林的著名判词——“黑夜里的牛”——联系在一起，仿佛正是因为谢林哲学中那些被黑格尔判为“浪漫”“非理性”和“神秘”的特质，使得谢林在晚期“堕落”入“启示哲学”或者“基督教哲学”是自然而然的。因为毕竟从名目上来看，“启示”也好，“基督教”也好，都是“非理性的”。但这种判词无力说明谢林作为德国唯心论的创立者之一，何以仅仅会因为这些来自他人评判的，似是而非的“浪漫因素”而堕落为一个“基督教哲学家”。换句话说，仅凭黑格尔的判词，根本就无力把握“启示哲学”在谢林晚期哲学中出现的内在必然性。另一方面在于，那些轻率地把谢林晚期哲学判作“基督教哲学”的人，只消亲自看一看谢林自己的论述，就可以发现谢林从来就没有把自己晚期哲学的原则建立在任何典型的“基督教哲学”的基础上；相反，谢林始终都在强调，重要的是用哲学来把握基督教<sup>①</sup>。确切地说，是用他晚年自视为哲学做的“更大贡献”的“肯定哲学(positive Philosophie)”来把握包括基督教在内的一切宗教：“宗教的真正概念和内容正是由肯定哲学发现的，也就是说，宗教概念和内容是不可已经被预设为前提的。”<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> 谢林：《启示哲学导论》，王丁译，北京：北京大学出版社，2019年，第6页。  
[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页。

不过以基督教为主题的“启示哲学”确实构成了谢林晚期哲学的核心论题之一，所以关键在于，在首先避免误解谢林晚期哲学是一种如黑格尔所说的“神秘主义”的后果的同时，也要避免认为：谢林要求的对于基督教的哲学式把握，是一种对基督教的“复归”或者向宗教的“逃遁”。因此重要的是理解谢林晚期的哲学概念，尤其是“肯定哲学”概念。在谢林看来，自己最终的哲学是这样一种哲学：它“意愿在其展开过程中一并把握丰富的整个人类世界，进而也愿意一并把握基督教这个宏大的历史现象，并将它把握为自身的一个环节。”<sup>①</sup>而这里所谓的基督教，并非“根据通常的观点……是一个大约从一千八年前开始出现在世界中的历史现象”，相反，“真正的哲学和基督教哲学是同义的表述……必须在一切事物之先为基督教本身构造一个比通常观点更高的理念”，此外，“必须把基督教表达为真正的普遍者，也就是为世界奠定根据的东西”<sup>②</sup>。可见，即便说谢林晚期哲学确实是“基督教哲学”，那么这里所谓的基督教也绝非“通常观点”意义上的基督教，相反，既然这种“真正的基督教哲学”就是“真正的哲学”，那么它就并不直接来自现成的基督教，而是来自“更高的理念”，这个理念就是“为世界奠定根据的东西”。换句话说，这种意义上被等同为“真正的哲学”的“基督教哲学”，并非是以基督教教义为基础的哲学，而是超越了现有的基督教，从一个奠基性的更高理念出发、并能把握作为现成现象的基督教的哲学。因此可以说，这种意义上的“基督教哲学”是一种元（meta）基督教哲学。

此外，理解谢林晚期所谓的“基督教哲学”或“启示哲学”，首先必须明确他晚期哲学的基本旨趣，如此才能理解这种仿佛在定义上“自相矛盾”的哲学——“一种同时超出并把握基督教的基督教哲学”究竟意味着什么。在谢林看来，要得到这种哲学，就必须“把哲

---

<sup>①</sup> 谢林：《启示哲学导论》，第190页。

<sup>②</sup> 同上，第191页。

学的概念拓展到先前的界限之上”<sup>①</sup>。之所以要进行这种拓展的原因则在于，尽管“基督教在现代已经被纳入到哲学把握的对象中了……但一切纯然的逻辑性体系都无法做到这一点，除非人们不仅剥夺基督教的外部特质，而且也剥夺其内在的历史性特质”，在谢林看来，包括黑格尔在内的所有当时的哲学对基督教的把握，都是对“基督教唯理论化的尝试”<sup>②</sup>。而那种真正能把握基督教的哲学恰恰是一种具有“历史性特质”的哲学，在这种哲学的视野中，那种作为“为世界进行奠基”的“理念”、超出作为现成宗教的基督教也恰恰在于这种历史性。因此，谢林晚期的“基督教”概念首先指向的就是这种得到了“界限拓展”的历史性哲学。

## 一、神话与基督教——体系的两重面相

如果不是仅仅追随黑格尔的判词，而是严肃对待谢林在晚期对于哲学的“拓展”，那么就要看到这种拓展的必要性。这种必要性固然可以从多个角度来理解<sup>③</sup>，但就前述的那种需要被拓展为具有“历史性特质”的哲学，以及谢林自己在阐述对这种哲学的建构时的提示来看<sup>④</sup>，仍要注意到：在谢林哲学中，“体系”与“历史”这两个德国唯心论的基本要素间关联方式的独特性。阿克谢尔·胡特(Axel Hutter)对此总结道：黑格尔的体系构建指向的是一种“理性的历史”，而谢林的则指向一种“历史性的理性”，其中关键的地方在于，是把历史视为主体通向并实现自己的发生过程场所，还是把历史

<sup>①</sup> 谢林：《启示哲学导论》，第193页。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 关于这些角度可参见王丁：《存在，历史与自由——谢林晚期哲学的基本问题》，载《哲学研究》，2020年第9期，第98-107页。[WANG Ding, "Being, History, and Freedom: The Basic Problem of Schelling's Late Philosophy," *Philosophical Research*, no.9(2020): 98-107.]

<sup>④</sup> 谢林：《启示哲学导论》，第199页。“我暂先提醒大家注意我在《学术研究方法论》中涉及神学的几个讲座”。

视为在本原上就根本不同的力量交替上演的场所<sup>①</sup>。换句话说，“理性的历史”是一种能把历史理解为具有“思辨式同一性”的理性自身以“狡计”的方式自我实现的过程。而“历史性的理性”则意味着理性自身的历史性和有限性，以及对于理性之上的更高历史法则的指明。而这种更高的历史法则，能够让历史在保持自身同一性的同时允许历史主体的变更，进而避免一种尽管在表面上呈现出历史演进的假象、实则是相同者永恒复返的单一主体历史哲学。关于这一点，卡斯佩(Walter Kasper)在对比谢林和黑格尔的历史哲学中就有所总结：

在黑格尔思想中，晚期谢林已经指明了正在来临的虚无主义：纯粹必然的思想就是必然运动的思想……一切变化只不过是相同者的漫长复返；太阳底下无新事。精神就是在自身中的轮转，开端和结果都是一体……这种思想已经离尼采的‘相同者的永恒复返’相去不远了。<sup>②</sup>

如果历史的主体是单一的，那么由此展开的“历史”实际上在一切环节中都是相同者对自身的“复返”。如果要克服这种可能带来虚无主义危险的“历史哲学”，那么在对“历史”的建构中，必须把非历史的本原或者主体纳入自身中，也就是说，让那种作为某一主体自身之展开的“历史”能被纳入一个更高的视野中被考察。换句话说，基于“理性的历史”和“历史性的理性”的区分，我们可以看到谢林在晚期哲学建构中有意识地注意到了这样一个问题：体系自身不能直接就是历史的，否则就会落入“相同者的永恒复返”的虚无主义危险

<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-Grünwald, 1965), 148. 关于谢林晚期哲学与虚无主义问题，可参见：雷思温：《面向实情本身——谢林的经验论与虚无主义问题》，载《学术月刊》，2020年第12期，第14-22页。[LEI Siwen, “To the Things Themselves—Schelling’s Empiricism and Nihilism,” *Academic Monthly*, no.12(2020): 14-22.]

中，体系必须在自身中包含与“历史性”维度平等的“非历史性”维度，并能在更高的层次上把两者统摄到自身中。只有这样，才能让体系-历史的展开有其对立的可能性，并使这种展开作为被选择的可能性之一而获得其意义。

在其所谓“早期哲学”中，谢林关于基督教就强调了这一点；“在基督教里面，整个宇宙被直观为历史……这个普遍的直观构成了基督教的根本特征。只有通过基督教与古希腊宗教的对立，我们才能够完满地认识到这一点”<sup>①</sup>。在谢林的语境里，“希腊宗教”，也就是“神话”，是指无限者或者说理念在有限者中的直接呈现<sup>②</sup>。神话本身就是一种对于作为存在整体的宇宙的“非历史性”总体叙事，在这种叙事里，不存在一种体系-历史性的否定性内在扬弃的思辨展开，这是一种封闭和稳定的世界图景。而基督教则与之相反：

反之，在一个直接以自在的无限者为对象的宗教那里，情况完全不同，也就是说，有限者不是无限者的一个独立自足的象征，毋宁仅仅是无限者的一个隐喻，并且完全从属于无限者……在基督教这样的宗教里……根本不会把有限者看作无限者的一个象征，不认为有限者具有独立的意义。既然如此，（无限者和有限者的综合）只能取材于那种落入时间之内的东西，亦即历史，因此基督教按其最内在的精神而言具有一种最高意义的历史性。<sup>③</sup>

---

<sup>①</sup> 谢林：《学术研究方法论》，先刚译，北京：北京大学出版社，2019年，第174页。[F. W. J. Schelling, *Über die Methode des akademischen Studiums*, trans. XIAN Gang (Beijing: Peking University Press, 2019), 174]

<sup>②</sup> 谢林：《艺术哲学》，先刚译，北京：北京大学出版社，2021年，第30页。[F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, trans. XIAN Gang (Beijing: Peking University Press, 2021), 30.]

<sup>③</sup> 同上，第176页。

因此，基督教的“历史性”恰恰在于对神话中有限者与无限者间关系的颠倒。在神话中，无限者“寓于”有限者，因而有限者在自身得到肯定的同时也成为对无限者的“象征”，在这种结构中，并不存在对于无限者彼岸式的理解，因而这是一种非历史性的“一即一切”的体系结构。而基督教则与之相反，在其中“一即一切”的方式则在于，无限者必须要经过整个历史才能得到完满的实现，因此没有任何有限者能在其中得到稳定的存在，有限者的存在并不在自身中，而是在无限者中。所以“在基督教那里，神性东西已经不再在自然之内启示自身，而是只能在历史中被认识到”<sup>①</sup>。如果说，“一即一切”是德国唯心论在体系建构上的基本要求，那么谢林在这里对于神话-共时体系和基督教-历时体系的区分，则是对应于唯心论体系构造考察中一个常被忽视的问题：如前所述，体系的展开非得以历史-历时性的方式进行吗？事实上，这也是黑格尔和谢林争论的核心问题，总的来看，如果按黑格尔的体系方案，即同时作为实体的主体以自身差异化的方式实现自身，进而构造“一切即一”的否定性自身关联逻辑体系，那么这种体系就跟谢林在这里说的“基督教”一样，只可能有“历史性”的维度。因此这种体系跟基督教一样，必须通过自身的全部历程才能彻底实现自身的本原、法则和全部内涵，在这整个过程中，一切有限者也就同样“不具有独立的意义”。此外，如果体系只能以这种本原/主体的自身差异化展开为其唯一实现法则，进而只能显现为“历史性”这一种展开维度，那么某种意义上可以说，这种展开是盲目且无意义的，因而是不自由的。

综合前述可以看到：如果说“神话”和“基督教”代表着对于宇宙，也就是存在总体的不同“直观方式”，进而产生了对于“大全一体”非历史性和历史性两种构造方式间的对立，那么首先可以说，这两种构造方式具有同等地位。其次，如果说单一历史主体导向虚无主

<sup>①</sup> 谢林：《艺术哲学》，第176页。



义的危险，那么克服这种危险的方式绝不在于仅仅回归一种非历史性的体系建构，而是在于同时把两者保持在一种更高的视野中。这种更高的视野，能够产生将非一历史性呈现方式和历史性呈现方式作为两种平等的体系进行建构的可能性，也能产生一种从它们各自出发都无法进行的意义互补，而这种互补也产生了“更高把握”的可能性，以及较之于作为对于“宇宙进行历史性直观”的、和神话相对立的基督教所具有的那种“历史性”更高的“历史性”：

基督教的历史学建构只能从这样一个普遍观点出发，即整个宇宙（即使我们把它看作是历史）必然按照两个不同的方面显现出来——这个对立是近代世界针对古代世界而树立起来的……古代世界是历史的自然方面，因为其中占据支配地位的统一体或理念，是无限者在有限者之内存在。古代世界的终结点……只能在这种情况下出现，即真正的无限者进入到有限者之内……基督……充当着两个世界的分界线。<sup>①</sup>

可以看到：1.对于基督教的“历史学建构”。也就是以更高的、如前所述从“为世界奠定基础”的“理念”出发、自身具有“历史性特质”的那种等同于“真正的基督教”的哲学出发对基督教进行的把握，要求同时把整个宇宙的非历史性—神话显现方式和历史性—基督教的显现方式把握在自身中。2.因此，等同于“真正的哲学”的“基督教哲学”本身不仅需要为作为古代世界图景的神话提供说明，也要为作为神话之对立面的基督教提供说明。3.基督本身作为“两个世界的分界线”就意味着，基督在自身中既包含了神话—非历史性的法则，也包含了基督教—历史性的法则，更包含了从前者向后者过渡的

---

<sup>①</sup> 谢林：《学术研究方法论》，第180-181页。

法则。4.因此，基督本身既是“神话的”，也是“去神话的”，既是“非历史性的”，也是“历史性的”，而基督的这种双重性与基督教的双重性则构成了一种对应关系。

可见，谢林关于基督教历史建构的讨论并不单单出现在他似乎“堕入了宗教神秘主义”的晚期，也并不源于那些遭到黑格尔驳斥的思想特征的“自然展开”。相反，在“早期哲学”里，在对神话与基督教这两种具有同等地位的关于整体的呈现方式的讨论中，已经可以看到谢林在体系建构上对非历史性—历史性的同时关注。因此，即便在晚期的“启示哲学”系列讲座中，谢林强调要用一种“更高的哲学”来把握基督教之际，他也并没有超出之前对于神话—基督教这基本的世界呈现方式的划分，因为把握基督教同时也意味着把握神话。现在也可以看清，前面说的谢林晚期关于“基督教”的哲学是一种“历史性哲学”的含义了：1.建构性的、最高意义上的“基督教”的历史性在于，它能够对历史的世界观，也就是具体的基督教的产生进行说明，因而是一种让历史得以可能的奠基性理念，它的“历史性”并不在于自身就是“历史的”，而是包含“历史”这个维度在自身中，它的“历史性”在于自身的“元—历史性”。2.这种“元—历史性”本身并不直接就是“宗教的”，但能够为宗教—历史性提供可能性。3.这种“元—历史性”使得谢林要求的这种“真正的基督教”自身也关联着一种别样的体系筹划方式。

## 二、重提本原问题与先天证明批判

此外，把握谢林晚期哲学中具有“元—历史性”维度的基督教，需理解谢林在其晚期哲学中对于“本原/开端”概念在德国唯心论中的恢复。尽管众所周知，在《精神现象学》的序言中，黑格尔通过“实体就是主体”的著名命题仿佛“一劳永逸”地消解了德国唯心论在体系建构中难以处理的“本原”问题：不需要为一个自在且纯粹的

体系开端保留一个“本原”的位置，否则就会陷入在费希特那里，作为本原的“绝对自我”与具体的经验自我相对立的问题，或者谢林那里“绝对同一性”作为本原无法说明具体对立的产生的问题。只要放弃“本原”这个设想，把体系的开端和法则直接以“实体就是主体”的方式融入体系自身的运动中，进而把关于“本原”的构想指责为一种“神秘”或者“抽象”，最终以思辨的方式“扬弃”关于体系开端的问题，那么德国唯心论追求的“大全一体”体系构想，也就完全得到了一种理性的内在论的实现<sup>①</sup>。在这种体系方案中，一切都存在并运作于以历史的方式展开的理性中，因而“历史”本身和“理性”一样，成了一个不可再进行追溯的，直接被给定的东西。因此尽管个别地看，一切事物在理性之中都可以得到言说，但总体来看，理性自身以及作为其基本运作机制的历史自身是盲目的。这一点正是谢林看来黑格尔哲学最终没有说明的问题：

整个世界仿佛都是置身于知性或理性编制的重重网络之内，但问题始终在于，世界是如何进入到这些网络之内的，因为在这个世界里面，很明显还有另外某种东西，某种相比于纯粹理性而言多出来的东西，甚至可以说，有某种突破着这些限制的东西。<sup>②</sup>

应该看到，取消体系本原的代价在于，固然可以论证一切唯有在作为理性自身的思辨式“大全一体”结构中才有其存在，但它无法

---

<sup>①</sup> 参见王丁：《本原的二重性与统一——论谢林最终的哲学方案》，载《云南大学学报》，2019年第4期，13-20页。[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> 谢林：《近代哲学史》，先刚译，北京：北京大学出版社，2016年，第173页。[F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, trans. XIAN Gang (Beijing: Peking University Press, 2016), 173.]

说明这种“在理性之中”的存在是如何发生的，也就是说，如果理性无法从自身出发说明，何以自身就是已然存在着和运动着的，何以一切已然在它之中得到了理解，那么由理性所贯穿的存在总体乃至“存在”这个事实自身就成了未经说明的。因此，如果放弃体系本原，那么整个体系乃至存在的事实都会重新成为可疑的。所以，尽管在表面上看，谢林晚期哲学的核心问题是对莱布尼茨问题的重复：“为什么毕竟有某物存在，为什么无倒不在？”但这个问题的整个背景和针对的问题，不再是存在的最终根据问题，而是这种泛理性-历史的体系得到确立之后，必定会产生的“对世界的真正根基完全绝望”和人们“徒劳地期望有某些新的东西发生”<sup>①</sup>。也就是说，如果在体系自身的建构中强行放弃作为体系开端的本原问题，那么世界，也就是合理且能在理性中得到理解的总体将无法得到奠基，而且出现的一切也不过是理性的法则自身的不断复现。所以绝不可以把谢林在《精神现象学》之后对本原问题的恢复视为自身的止步不前甚至“倒退”，而是要将之视为德国唯心论在还没有彻底终结之际，在面对黑格尔的理性总体化方案时的一种内在修正。

既然这种在“内在修正”背景下出现的对于本原的重新确立，必须放在体系自身的奠定问题下面来理解，那么实际上可以看到，谢林在这里的突破就在于对开端问题更深层次的揭示。如果说黑格尔在《精神现象学》中对“开端一本原”概念的“扬弃”可以认为这是一种为避免费希特与谢林之前的“本原疑难”，而对此进行的“内在化”处理：在把本原理解为体系开端的同时，也把这个开端理解为已经在体系之内进行着运作的开端，因为在整体中仍保持为开端的本原毫无意义：如果体系是本原的展开，那么本原必定展开且已然展开，它不能始终保持为一个抽象的“普遍者”，它必须通过自发的展开，也就是通过成为“命题”而进行自我中介进而实现自身。这种做法

---

<sup>①</sup> 谢林：《启示哲学导论》，第47页。

同样也出现在《逻辑学》中。简言之，在黑格尔看来，本原如果要实行自己作为体系开端的作用，那它就必定是“已经开端的”，也就是扬弃了自己作为“开端”的抽象性，已经展开了自身的东西。在这种意义上，“已经开端”的“开端”也就没有必要还为它保留这个“开端”的位置了。因此，只要在体系之内，在“大全一体”的构造之中来理解开端或者本原，这里总会遭遇作为体系内在开端的“先天的完成时”。从这一点出发，对比前述的谢林对黑格尔的批判可以说，谢林要批判和追问的就是体系内本原/开端的这个“先天完成时”，也就是说，要追问本原何以为本原，即追问“开端之开端”。

因此，如果说黑格尔意义上的那种自身已经具有一种“先天完成时”、自身已经展开为体系的内在性开端“已然开启”了，进而已然伴随着这种“自身中介活动”已经在自己的历史中展开了，那么前述谢林的那种具有“元一历史”维度的基督教理念，以及重新树立的本原概念就内在地联系在了一起：“元一历史”的维度一方面涉及历史一展开的体系建构的前提，另一方面也涉及非-历史的可能性，而对于本原问题的重新确立，则关涉那个已然开端于体系中的内在性本原自身的开端问题，这两个方面实际上都指向同一个问题——本原作为开端，如何开启？换句话说，如果黑格尔的内在性方案已然默认了本原的开启是一个“先天完成时”，那么这个问题可以进一步表达为：本原何以成为本原？本原如何把自己“完成”为本原？本原如何让自己“历史地”存在？要追问本原何以成为本原，就要追问本原在何种程度上能够不是本原，也就是追问开端自身在何种情况下能够不一开端，能够非一历史地存在，而这一问题不仅直接涉及黑格尔体系的根本结构，更涉及整个近代哲学中的上帝概念。从上文可知，黑格尔能够消解开端问题的前提在于，他揭示出体系内的开端是已然“先天完成”的开端。而这种开端的“先天完成”就在于本原已然进入了“自身中介”的活动，也可以说，“先天完成”的内在性体系本原总是已经“及物的”(transitiv)，即已经关联于谓述-存在活动的本

原了<sup>①</sup>。因此，如果要追问世界如何进入理性，追问先天完成的本原如何已然是内在的，实际上就是要追问，本原自身如何转变为“及物的”，或者说，本原如何与存在发生关联，而这首先就要讨论，本原是否能够与存在无关。唯有在本原能够无关于存在的情况下，它与存在关联的发生，即体系的历史性展开方案才能得到自身最后的奠基。

在谢林的近代哲学批判谱系里，这种对于本原自身的“及物性”的理解实际上贯穿了整个近代哲学，它首先体现在笛卡尔对上帝存在的先天证明里，接着体现在黑格尔的《逻辑学》开端中。如前所述，在谢林看来，黑格尔的逻辑学开端实际上是一个已经“开端的了”，即卷入了具体的后续展开过程，因而已经不再需要确保自身作为开端、仅仅以指向一个已然产生的现实世界为自身规定的暂时性设定。而笛卡尔则把作为一般上帝概念的“完满的存在”直接跟“必然存在”直接等同起来，但事实上整全的推论应该是：“完满的存在只能必然存在”，因为它“不能偶然地存在”<sup>②</sup>。所以综合这两点可以看到，一方面，真正意义上“神”的概念一方面并不直接等同于“完满的存在”，另一方面也不直接等同于“必然存在”，“神”总是要比这两者更丰富，也就是说，真正意义上的神的概念不在先天证明所能把握的范围内，先天证明把握的仅仅是某种断裂性的东西，即“如果上帝存在着，那么他（作为完满的存在）是一种必然的存在”<sup>③</sup>。简言之，整个先天证明要发挥效用需要三个前提：1.上帝存在着；2.上帝是完满的存在且是必然的存在；3.那个是完满存在的东西，同时也是必然存在。因此，先天证明中包含的“只能”——“不能”揭示出了

<sup>①</sup> “及物的”这个表述是谢林从“世界时代”时期开始对于整个近代哲学存在概念的一种基本刻画，他认为自己的“肯定哲学”要做的事情之一就是论证存在的“不及物”面相，以及从“不及物”的存在向“及物的”存在过渡的情况。参见：F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, ed. Horst Fuhrmans (Torino: Bottega D'Erasmus, 1972), 137.]

<sup>②</sup> 关于谢林对黑格尔和笛卡尔的批判，仍可参见拙文：《存在，历史与自由——谢林晚期哲学的基本问题》。

<sup>③</sup> 谢林：《近代哲学史》，第19页。

“完满存在”和“必然存在”之间的一种张力：第一，“完满存在”可以不同于“必然存在”；第二，两者间实际上是一种外部关系，因为“只能”并不把“不能”排除在可能性之外，也就是说，先天证明只是某种更高可能性的一种情况；第三，当“完满存在”是“必然存在”之际，实际上发生了一种更高的权能关系，也就是说，在先天证明中，联结这两者的那个“是”不是一般意义上的逻辑连词，而是意味着一种事件的发生，即“完满存在”能够就是“必然存在”，那种与此并列的“不能”被这种“能够”排除在外了。综合谢林对黑格尔和笛卡尔的批判，以及“本原”“开端”“神”这些说法在哲学史上的交互语义来看，可以认为：1. 关于“本原何以为本原”的问题，即本原何以“及物化”的问题，实际上可以认为等同于先天证明何以可能的问题。2. 既然先天证明在自身中包含着“完满存在”这个理念，而这个理念自身就是世界自身的逻辑网络，或者说“存在整体”的理念。3. 那么当先天证明最终所涉及的问题是“必然存在”何以能是“完满存在”，并且这两个方面还包含着一种彼此“能不是”的关系时，神的概念实际上也涉及先天证明中的这一张力所揭示的那个事件，也就是说，神的概念是先天证明作为其结果的更高意义上的事件的产物。4. 所以可以看到，本原的“先天完成时”问题与先天证明中神的“先天完成时”——因为在先天证明中，神的概念被认为是不言自明的，但可以看到神的概念反倒是两个并不必然相同的要素统一的结果——问题处在完全对应的关系中：前者意味着一个理性的网络能够以黑格尔的方式进行展开，后者意味着这种展开是“必然存在”的，即思想不仅与它自身中的、作为展现自身的谓词的存在，而且也与在它之外的、作为它自身实存之基础的存在构成了最终的统一<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 至于谢林所说的理性-思想之外的存在这一构想是否合理，需另外讨论，可参见先刚：《重思谢林对于黑格尔的批评以及黑格尔的可能回应》，载《江苏社会科学》，2020年第4期，第161-169页。[XIAN Gang, “Rethinking Schelling’s Criticism of Hegel and Hegel’s Possible Responses,” *Jiangsu Social Sciences*, no.4(2020): 161-169.]

对理性网络或者说“完满存在”进行构造的哲学，也就是运作在“先天完成”的本原中的哲学，谢林将之称为“否定哲学”，即以黑格尔的否定辩证法为代表，把能够以逻辑方式展开的整体理念进行理性建构的哲学，而为“完满存在”自身的存在奠定基础的哲学，则被称为“肯定哲学”<sup>①</sup>：

在（思辨的）展开过程中，理性并不拥有任何为它自己而在的东西……也不能开启任何东西。但只要肯定哲学恰恰使那个在否定哲学中作为不可认识者而驻足不前的东西得到了认识，那么就此而言，肯定哲学正是通过帮助理性……让在否定哲学中已经屈服的理性重新挺立了起来。<sup>②</sup>

也就是说，既然理性运作在“先天完成”的本原中，那么它就无力把握本原何以“先天完成”，同样，既然先天证明也运作在已然产生的神的概念中，它也就无力追问神何以为神。与之相应，既然本原的“先天完成”需要追问，那么先天证明中已然完成了的神的概念也需追问。因此，如果说在谢林看来，“否定哲学”和“肯定哲学”两者一起才构成完整的哲学，那么与此对应，“先天完成”的本原和关于本原何以“先天完成”的追问，先天证明中的神之概念和神何以进入先天证明中的两个要素间的基本关联，也与之—道构成了一个完整的、确实进行了“界限拓展”、能“为世界奠基”的哲学的固有面向。而不管是本原的“先天完成”还是先天证明中得到揭示的张力，也都指向了一个在“存在学”和“神学”这两个“否定哲学”所运作的领域中——这个领域也是一般意义上作为体系展开的历史所运行的

<sup>①</sup> 谢林：《启示哲学导论》，第10页。

<sup>②</sup> 同上，第210页。



领域——无法得到论说的维度，即“开端之开端”与“神之为神”这对一体两面的问题。而这个问题则引向了谢林晚期哲学中建立在后天证明上的神的概念与基督教概念。

### 三、后天证明与基督教概念

既然整个先天证明和黑格尔意义上“已然开端”的本原，构成了先天-理性的展开领域的前提和界限，而不管是“已然开端”的本原还是先天证明中的神的概念，都是某种比之更高的“事件”的结果：在本原的“先天完成”这个事件中，涉及本原自身不直接“及物地”在存在中展开的可能性，而在先天证明中，则涉及“完满存在”不是“必然存在”的可能性。因此总的来看，尽管在及物性本原的自我展开和先天证明的领域内，这两者对于其中的后续环节来说必定是“先天的”，但就两者自身而言，它们绝非“先天的”，而是更高意义上“后天的”。因此，一切先天性的东西——不管是已然开端的本原还是神——实际上都是对使它们得以可能的那个事件，也就是“开端之开端”和“神之为神”的“后天证明”。从这一点出发，一个建立在本原的“先天完成”上的理性展开结构自身的意义，也就不再囿于自身之内，而是在于从更高的视野来看，这种内在的展开作为后果，实际上正是在对其前提进行一种“后天证明”：

在先者从它的后果出发被认识，却非以现行于其后果的方式被认识。（“后天证明”这个词中的）*a posteriori* [从后天出发] 中的介词 *a* 在这里的意思并不是 *terminus a quo* [起点]，*a posteriori* 在这里的意思是 *per posteriori* [通过后天之物]，通过其后果，在先者被认识。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 谢林：《启示哲学导论》，第183-184页。

只有看到理性一本原自身展开过程在自身内的先天性，和就其自身得以可能的后天性，才能理解谢林引入“肯定哲学”的必要性。而谢林晚期哲学中著名的“不可预思之在(das unvordenkliche Sein)”或者说“绝对的在先者”概念，也就是为了说明这种必要性而引入的。如果说，通过“肯定哲学”的视野，可以认为有一个本原尚未成为本原，并且神也尚未作为神的状态，那么在这两个问题已经合二为一的情况下可以认为，“肯定哲学”的出发点，就是某个完全处在已然运作的理性之外的东西：

如果肯定哲学并不从某个处在思想中的存在者出发……那么它就会从先于或者外在于一切思想的东西出发……但现在，这个外在于一切思想的存在，既超越于一切经验，也同样先行于一切思想……如果它过渡入（思想中的）存在，那这只能是一桩自由行动的后果，进一步来说，行动本身只可能是某种纯粹经验性的东西，它根本上只能是后天可认识的东西。<sup>①</sup>

这种本原尚未作为本原运作的状态，指向的是“一桩自由行动”，因为本原之为本原和神之为神，作为“自由行动”的后果，不可能从前本原的状态中得到先天论证，只能通过“肯定哲学”带来的视野提升而看到本原自身中的“尚未”和“完成”的两重维度。或者说也可以说，不管是本原还是神，都是“肯定哲学”和“否定哲学”考察的相同对象，只不过前者考察的是它们的前一自身状态，后者考察的是它们的自身运作。因此，如前所述，对于“元一历史性”问题的追溯，实际上也正落脚在对于本原/神的两重考察上。在这里并没有两个不同的对象领域，也没有要在理性的边界之外再去构造某种神秘

<sup>①</sup> 谢林：《启示哲学导论》，第181页。

的、仿佛超出理性的存在领域，而是仅仅考察理性的边界——本原与神——自身的不同状态。因此，“元—历史性”问题最终又与理性自身的现实性运作问题合二为一了。而既然肯定哲学要考察的是本原自身的“尚未”，那么一方面，它的出发点当然也就不可能仍是思想中的存在了，或者说，它的出发点不是以思想为其自身可能性的存在，因而也就是不再作为一个谓词的存在。而另一方面，如果说构成整个理性“先天完成”领域之前提与边界的，是“思想与存在的同一性”这个基本法则，那么作为对这一领域进行考察的“肯定哲学”的出发点，当然也就是一个“先于或者外在于一切思想的东西”了。

因此，围绕本原—神来看，它们同时拥有先天性和后天性，而相同者自身先天性和后天性之间的转化，也给出了“元—历史性”得以讨论的空间。而既然肯定哲学是从神和本原的“尚未”状态出发，那么它“从中出发的东西并非先天地就是神，它唯有后天地才是神”<sup>①</sup>。只有从“尚未”到“已经”的“事件”发生了，神或者本原才是如其所是的东西：“是神的那个东西并非某个自然存在物，不是某个自明的东西；它是一种事实性的存在物”<sup>②</sup>。在这个意义上，谢林所谓的“后天证明”并非传统意义上在一个“思有同一”的领域之内，以经验和概念之间在此领域中必然具有的对应关系进行的经验性证明。相反，这种证明是一种对于本原自身的“元—历史性”——在此意义上也可以将之称为“源初时间性”的“成为自身”的“事件”——的证明：

在先的东西是神。这个命题的意思并不是：在先者这个概念就等于神这个概念；它的意思是：这个在先者是神(jenes Prius ist Gott)，这并非据概念而言，而是据现实而言。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 谢林：《启示哲学导论》，第182页。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 同上。

就世界而言，肯定哲学是先天科学，但这种先天科学是从绝对的在先者出发被推导而得的；就神而言，肯定哲学则是一种后天的科学和认识。<sup>①</sup>

因此总的来看，“肯定哲学”和“否定哲学”的双重考察视角，仅仅是着眼于本原和神而言的，谢林并没有取消整个哲学的基本追求，尤其是德国唯心论的基本追求，即把世界视为本原的展开，因此较之于世界而言，“肯定哲学”当然是“先天哲学”。但既然“肯定哲学”源于对整个先天领域自身的“已完成状态”的追问，进而是为了指明在先天性本原一神的运作中，它们自身的“完成时”总是作为一个“自由的事实”伴随着先天领域的运作，那么对于本原一神而言，它诚然是一种“后天科学”。而这种“后天科学”的后天性就在于它在“提醒”着“否定哲学”在先者“是（ist）”神，谢林在这里对于“是”做的强调也正是在表明，“肯定哲学”所进行的“后天证明”的对象，正是这个“元一历史性”和“源初时间性”的“存在事件”。因此，既然本原自身的重新确立是与“大全一体”的体系方案生死攸关的问题，而这一问题也需要“肯定哲学”通过“后天证明”来对之进行补充。从这个角度来看，体系自身的展开也就不能还是纯然思辨式的，而是必须引入这种“后天证明”：

肯定哲学，以有证可考（urkundlich）的序列从这一在先者中得出的先天之物或者出现在经验中的东西，不再是作为如否定哲学所得出的那种可能之物，而是作为现实之物……并绝对的在先者自己应被证明……必须被证明的乃是这个在先者的神性，即它是神，也就是说，证明神的实存。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 谢林：《启示哲学导论》，第184页。

<sup>②</sup> 同上，第183页。

可以进一步看到，“肯定哲学”对“神的实存”的证明方式不是其他，而正是世界的展开和理性的运作。“在先者是神”就意味着，本原的“尚未”状态被克服了，它的开端发生了。因此这种证明一方面固然不同于传统的先天证明，但也更不同于传统的后天证明，“肯定哲学”所提供的这种证明的“后天性”恰恰只有通过德国唯心论的“大全一体”体系建构，及其最终揭示出的“源初时间性”才可能理解。但也正如前文所述，这种“后天证明”也需要一种不同于理性自身思辨式展开的“叙事”，即一种能够同时“有证可考”的，同时也把关注本原的“元一历史性”和“源初时间性”的“肯定哲学”维度纳入到自身中的“叙事”，而这种“叙事”正是神话与基督教。早在讲授“肯定哲学”与“启示哲学”之前，谢林就在“世界时代”中问道：“为什么在最高科学里面，已知的东西不能像任何别的知道的东西一样，被直接简明地叙述出来？”，等到了“一个黄金时代”，“真理又将成为故事，而故事又将成为真理”<sup>①</sup>。因此，整个以基督教为其考察对象的“启示哲学”并非以现成的基督教为其权威的东西，它“不是其他，正是对肯定哲学自身的一种运用”<sup>②</sup>。而之所以神话和基督教会提供这种“肯定哲学”所需要的叙事，一方面在于“基督教的本质性要素恰恰就是它的历史性要素……我把它称为更高的历史性要素，因为基督教的真正内容是一段神性者自身交织入其中的历史，一段神性的历史”<sup>③</sup>，另一方面则在于“基督教要以异教为自己的前提”<sup>④</sup>。而在异教与基督教的更替历史中，发生的则是在人类意识历史中复现的源初历史性事件<sup>⑤</sup>。

<sup>①</sup> 谢林：《世界时代》，先刚译，北京：北京大学出版社，2018年，第292页。[F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, trans. XIAN Gang (Beijing: Peking University Press, 2019), 292.]

<sup>②</sup> 谢林：《启示哲学导论》，第235页。

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

<sup>④</sup> *Ibid.*, 183.

<sup>⑤</sup> 在谢林晚期哲学中，神话/异教被认为是本原的源初时间性中的“尚未”状态在人类意识中的重现，而基督教则是历史重新开启在意识中产生的“现象”，因此神话/异教与基督教的关系，就是本原自身“成为”自身的历史在人类历史中的重演，这一点需要另外专文考察。

因此总的来看，不管是神话也好，还是现成作为宗教的基督教也好，都是作为“肯定哲学”所要求的那种特有叙事的补充被纳入哲学体系的。而之所以“肯定哲学”的叙事作为一种开启“元—历史性”维度的叙事同时也被视为“真正的基督教”也恰恰在于基督教的核心在于“解救”，也就是基督教带来一种与人的生存息息相关的解救者的理念<sup>①</sup>。因此，当作为解救者之叙事的基督教在“肯定哲学”的更高维度中充作叙事素材的时候，哲学自身的叙事也就得到了意义说明和补充。如前所述，谢林之所以要引入对基督教的考察并非是由于基督教本身，而是由于理性-历史思辨式体系展开自身可能带来的虚无主义危机，及其前提的未经言说。而不管是神话还是基督教，其一方面涉及的固然是人类意识的具体历史性状况，但另一方面更涉及对世界整体进行合理性言说的前提，在这种视野下，哲学自身并没有简单地退回到神话或者基督教中，而是通过一种作为“后天证明”的辅助性叙事来治愈时代：

我们的时代在忍受着巨大的恶疾，但真正的治愈手段并不在那些抽象的、取消着一切具体之物的概念中，反倒直接蕴含在对流传下来的东西的复兴中，而流传下来的东西之所以成了阻碍，仅仅是因为从各方面来看，它都不再被人理解了。<sup>②</sup>

一种有生命力的哲学，并不存在于概念自身的运动中，那只是概念自身运动所造成的生命假象，如果概念运动“遗忘”了自身得以完成的前提，那么就需要一种对“流传下来的东西”的“记忆”来对它进行一种历史性维度的补充，只有如此，概念才不会沦为“取消着一

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

<sup>②</sup> *Ibid.*, 178.

切具体之物”的抽象东西。在沃格林看来，谢林对于要“恢复”流传下来的东西的强调并非“复古”，而是在于揭示出，如果人类对于自身生存历史的“记忆”尚未完成，那么科学自身的意义也就不会得到确立<sup>①</sup>。因此，关于本原自身的确立一种用以支撑肯定哲学的“后天证明”的叙事，另一方面也要看到，正是这种源自哲学在更高维度上的自身奠基的意愿重新给予神话和基督教作为“流传下来的东西”的生命力——既非思辨性内在展开的哲学给了基督教生命力，也不是相反——而谢林声称的“把哲学的概念拓展到先前的界限之上”，或许也正是在这种为哲学和宗教两者进行“复苏式”的拓展上来说的。在当代哲学的视野下，这种“补充性叙事”越来越多地出现，但或许也应该重视谢林的这种补充性叙事的初衷：哲学与宗教的共同“元一历史性”根基及其永恒同盟。

---

<sup>①</sup> 沃格林：《政治观念史稿·卷七》，李晋、马丽译，上海：华东师范大学出版社，2019年，第260页。[Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. 7, trans. LI Jin, MA Li (Shanghai: East China Normal University Press, 2019), 260.]

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [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. *Sämtliche 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.

### 中文文献 [Works in Chinese]

- 黑格尔：《精神现象学》，先刚译，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.]
- 雷思温：《面向实情本身——谢林的经验论与虚无主义问题》，载《学术月刊》，2020年第12期，第14-22页。[LEI Siwen. "To the Things Themselves—Schelling's Empiricism and Nihilism." *Academic Monthly*, no.12(2020): 14-22.]
- 谢林：《近代哲学史》，先刚译，北京：北京大学出版社，2016年。[Schelling, F. W. J. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Translated by XIAN Gang. Peiking: Peking University Press, 2016.]
- 谢林：《世界时代》，先刚译，北京：北京大学出版社，2018年。[Schelling, F. W. J. *Die Weltalter*. Translated by XIAN Gang. Peiking: Peking University Press, 2019.]
- 谢林：《启示哲学导论》，王丁译，北京：北京大学出版社，2019年。[Schelling, F. W. J. *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*. Translated by WANG Ding. Peiking: Peking University Press, 2019.]
- 谢林：《学术研究方法论》，先刚译，北京：北京大学出版社，2019年。[Schelling, F. W. J. *Über die Methode des akademischen Studiums*. Translated by XIAN Gang. Peiking: Peking University Press, 2019.]
- 谢林：《艺术哲学》，先刚译，北京：北京大学出版社，2021年。[Schelling, F. W. J. *Philosophie der Kunst*. Translated by XIAN Gang. Peiking: Peking University Press, 2021.]
- 沃格林：《政治观念史稿·卷七》，李晋、马丽译，上海：华东师范大学出版社，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：《本原的二重性与统一——论谢林最终的哲学方案》，载《云南大学学报》，2019年第4期，13-20页。[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，历史与自由——谢林晚期哲学的基本问题》，载《哲学研究》，2020年第9期，第98-107页。[WANG Ding. “Being, History, and Freedom: The Basic Problem of Schelling’s Late Philosophy.” *Philosophical Research*, no.9(2020): 98-107.]
- 先刚：《重思谢林对于黑格尔的批评以及黑格尔的可能回应》，载《江苏社会科学》，2020年第4期，第161-169页。[XIAN Gang. “Rethinking Schelling’s Criticism of Hegel and Hegel’s Possible Responses.” *Jiangsu Social Sciences*, no.4(2020): 161-169.]