

## 晚期謝林哲學中的啟示與歷史原則

黃冠閔\*

### 摘 要

謝林歷史哲學的基本對象在於解釋：「高等歷史」乃是世俗歷史的意義來源。然而，「高等歷史」卻建立在潛勢論與啟示兩者的形上學基礎上。在潛勢論中，謝林肯定著神有創造的自由，並在承認異己者的存在時，使得時間、歷史與世界得以開展。啟示的原則提供一普遍基礎，涵蓋著神話意識與異教的歷史過程；並藉由三位一體觀來開展創造、墮落、拯救的宗教歷史場景。歷史與啟示兩者在概念上彼此相關，並構成晚年謝林哲學的基本論點。

關鍵字：歷史、啟示、潛勢、自由、三位一體

【收稿】2006/02/01；【接受刊登】2006/06/04

---

\* 華梵大學哲學系助理教授

## 晚期謝林哲學中的啟示與歷史原則\*

黃冠閔

謝林哲學的復興來自對晚年哲學的再發現，從保羅田立克（Paul Tillich）楊可烈維契（Vladimir Jankélévitch）以降已經自二十世紀初期開始此方向的豐富研究。從文獻的角度來說，二十世紀較早的施樂特（Manfred Schröter）與傅爾曼斯（Horst Fuhrmans）分別具有代表性；施樂特除了將謝林之子所編的全集版<sup>1</sup>按照主題分為正編與補編兩部分，形成現行的《謝林作品集》<sup>2</sup>，更重要的是編輯了重要的遺稿《世界年代紀》的兩個早期稿本<sup>3</sup>，特別是二次大戰期間謝林手稿遭轟炸銷毀後，此一遺稿更顯珍貴。傅爾曼斯則除了撰寫一部專論《謝林的後期哲學》<sup>4</sup>，並由於手稿的消失，轉而以謝林學生的筆記為主，致力於遺作（Nachlass）的蒐集編纂，具體重要成果有 1827 年講課的

\*本文首先以會議論文形式發表於 2005 年南華大學哲學系「理性與歷史——當代歐陸哲學會議」，本人感謝回應人以及與會學者在討論中提供的意見；其次，也感謝匿名審查人提供的剴切意見，讓本人得以修正文章的措辭與說明中未盡完善之處。

<sup>1</sup> F. W. J. von Schelling, *Sämtliche Werke*, Hrsg. Karl F. August Schelling, Stuttgart/Ausburg, Cotta, 1856-1861. 原分為第一編 10 冊，第二編 4 冊，通常以 14 冊計，以下縮寫書名為 SW。

<sup>2</sup> F. W. J. von Schelling, *Sämtliche Werke*, Hrsg. Karl F. August Schelling, Stuttgart/Ausburg, Cotta, 1856-1861. 原分為第一編 10 冊，第二編 4 冊，通常以 14 冊計，以下縮寫書名為 SW。

<sup>3</sup> Manfred Schröter, *Schellings Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung. München, Beck, 1927. 此一版本僅僅在次序上依照不同時期的主題重新編定，但幾乎沒有文字更動之處。然而，本文在謝林文本的引用參照上所採用的頁碼，仍然以 Cotta 版謝林之子所編纂的《全集》為主。

<sup>4</sup> F. W. J. von Schelling, *Die Weltalter. Fragments*. In den Urfassung von 1811 und 1813 Hrsg. von Manfred Schröter, München, Beck, 1946 (1979). 引用縮寫為 WA。

<sup>5</sup> Horst Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin, Junker und Dünhaupt, 1940.

《普遍哲學初步》<sup>6</sup>、《積極哲學基礎》<sup>7</sup>，並因此開啟了後起學者編輯謝林學生上課筆記的研究風潮，而這些上課筆記也都以晚年謝林的課程為主。近年來隨著新的歷史考訂版的編纂，早期謝林哲學的資料與研究有了更精密的檢視基礎，尤其是自然哲學的部分也有更多的學者投入研究，然而，晚年哲學的內涵由於有著更為艱難複雜的文獻與思想交錯的問題——例如，對神話的詮釋、藉著探讀亞里斯多德而開展新的哲學原理等等——這些都顯示晚年謝林的哲學思想仍有待更深入的探索與詮定。

面對此種相對龐大的研究任務，本文則以一個較為有侷限的題目來進行討論；以「啟示」與「歷史」為主題，大致涵蓋了兩方面晚年謝林的特徵，一是謝林論述的主題集中在宗教，以《全集》中晚年謝林的授課而論（年代大致斷在 1827 年起或 1832 年起<sup>8</sup>），不論是在慕尼黑或柏林，其主題或者總稱為「積極哲學」，或者分別論及「神話哲學」或「啟示哲學」，這些不同年代、地點所講授的題目有所重複，也有改變之處，而涵蓋的年代則從 1832 年到 1850 年長達約 18 年的光景。二則是謝林自早年起幾乎始終關注著「歷史」的問題，從其少年的碩士論文《論人類惡的最早起源》（1792 年）<sup>9</sup>便在克服人類根本

<sup>6</sup> F. W. J. Schelling, *Initia philosophiae universae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, Hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn, Bouvier, 1969.

<sup>7</sup> F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*. Müncher Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, Hrsg., Horst Fuhrmans, Torino, Bottega d'Erasmus, 1972.

<sup>8</sup> 「晚年謝林」此名詞所指並非思想上的斷裂，如以 1827 年為分水嶺，其依據乃在慕尼黑以「世界年代體系」為題的講課，在標題上就標示著謝林自 1811 年起有關「世界年代紀」的構想，在 1827 年仍未放棄。參見：F. W. J. Schelling, *System der Weltalter*. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, Hrsg. von Siegbert Peetz, Frankfurt am Main, Klostermann, 1990, p. XXVII (=SWA, XXVII)。如以 1832 年為界線，則是明白提出「積極哲學」為授課的標題。但是兩個年份之間仍有著明顯的思想連續性。

<sup>9</sup> 拉丁文標題為：Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. Explicandi Tentamen criticum et philosophicum (Magisterdissertation)；另外參考歷史考訂版第一冊中的德文翻譯：F.W.J. Schelling, *Werke I. Historische-Kritische*

惡的問題上，面對基督教解釋中的歷史面向；此後，也分別在不同時期對「歷史」問題進行思考，除了晚年講述《近代哲學史》（1833 年）檢討哲學本身的歷史過程之外，以 Weltalter（「世界年代」、「世代」）作為著作標題，也相當於用不同的詞語顯示與歷史相關的思考主題，我們可以說，歷史乃是謝林哲學關注的基本主題之一。如此看來，啟示與歷史的雙主題既是晚年謝林哲學中有特殊性的問題，但也呼應著整個謝林哲學的一個重要基本特徵。本文將藉著分析謝林對於歷史概念與原則的規定，嘗試說明，謝林以概念的辯證過程構思歷史的開展與演變，並且將歷史與啟示的神學思考聯繫起來，而其基礎則是對於形上學原則的重新省思。

## 壹、歷史的形上學原則

### （一）歷史概念：問題與內在困難

首先我們關注「歷史」概念，前面已經提到「歷史」乃是謝林始終關注的一個主題，然而，在謝林有生之年幾乎未曾像黑格爾那樣發展出一個具有科學意義的「歷史哲學」。即使如此，幾位重要研究者都同意謝林哲學的特徵乃是歷史的。典型的意見是哈伯瑪斯，他開宗明義地否定謝林乃狹義的史學家或歷史哲學家，但另一方面卻肯定地指出，謝林自 1806 年起就提出不同於歷史主義學派的歷史性，而且

---

*Ausgabe*, Hrsg., Wilhelm G. Jacobs et alia, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976, p.101-147。歷史考訂版的編纂者之一 Wilhelm G. Jacobs 特別在其一本專論中為謝林的「歷史哲學」辯護，並且將此一碩士論文當作謝林最早的「歷史哲學」，Jacobs 認為謝林的自然哲學與歷史哲學都被貶低其價值，而試圖為謝林平反，見 Wilhelm G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1993, p.9。對於 1792 年《論人類惡的最早起源》的歷史哲學含意，可見於 Jacobs 該書之較為詳細的分析，見 Jacobs, *Ibid.*, pp.187-210。

評定說：「歷史的生命理解（das geschichtliche Lebensverständnis）（...）乃是謝林思想的中心，同時也是唯一能衡量其事業成敗的尺度<sup>10</sup>」。再者，神學家卡思培（Walter Kasper）也指出：「歷史乃是原創地、並從一開始就是謝林的一個重要基本問題<sup>11</sup>」。類似看法在晚近的研究者中仍被接受<sup>12</sup>。

早在 1797 年時的一篇短文「歷史哲學是可能的嗎？」中<sup>13</sup>，謝林將歷史跟先天必然規律的認識區分開來，也因此將機械論跟歷史區分開，其觀點乃是：如果歷史基本上乃是一種自由的事實，那麼就無法先天地對此種人類自由活動的方向作出規定。並且，倘若將「歷史哲學」當作是「先天歷史的科學」（Wissenschaft der Geschichte a priori）的話，那麼，此種歷史哲學是不可能的（SW, 1, 473）。但這真的是否定歷史哲學的可能性嗎？我們應該注意其中的假定：哲學被當作先天的科學。但謝林未必真正是如此地認定哲學的界定，以更早期的《論我作為哲學的原則，或者論人類知識中的無條件者》所言：「一切哲學的起點與終點乃是自由」（SW, 1, 177），哲學所直接關心的並非只是成就先天科學，而應該是自由。如此說來，作為自由事實的歷史如何不是哲學的對象呢？從此種以自由為核心的哲學出發，似乎並未排斥歷史哲學的可能。

<sup>10</sup> Jürgen Habermas, *Das Absolute und die Geschichte*, Bonn, Gummersbach, 1954, p.10.

<sup>11</sup> Walter Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, Matthias-Grünewalde, 1965, p.59.

<sup>12</sup> 除前面提到的 Jacobs 之外，尚可參考 Hans Michael Baumgartner, « Vernunft im Übergang zu Geschichte. Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie », in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Hrsg. von Ludwig Hasler, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1981, p.175; Jean-François Courtine, *Extase de la raison*, Paris, Galilée, 1990, p.237; Hans Jörg Sandkühler, *F.W.J.Schelling*, Weimar, Metzler, 1998, p.127. Pascal David, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, 1998.

<sup>13</sup> 本文的分析省略了謝林最早的著作於 1792 年答辯的碩士論文《論人類惡的最早起源》，參見注 8。

同樣地，類似的看法在 1800 年的《先驗觀念論體系》被保存著，但是，「歷史哲學」的可能性被修正了。歷史仍然被看待為不同於先天知識者，也不涉及到個別事件，而涉及到全體、族類 (Gattung) 的事件，概念修正的地方是：「歷史」被規定為「一種理想的相續實現」(SW,3,588) 或「逐漸實現」(SW,3,590)，此種「理想」乃是自由與必然性的結合。此處，自由指的是人的行動有其任意性，而必然性指的是人的第二自然，亦即，由法律制度形成的強制力量 (SW,3,584)。根據此種看法，歷史被規定為人類族類的種種事件，且可將內在理想實現出來，既不是完全合乎自然規律，也不是完全任意的；歷史哲學之所以可被思維的條件，乃是整體歷史被每個個別意識所把握，換言之，謝林設想的是，族群內的每個個人都承擔著共同的歷史命運。就實踐意義而言，歷史導向行動，人的整體族類是以體制來實現法治的必然性，此種歷史學 (Historie)<sup>14</sup> 的真正具體對象乃是「世界公民體制的逐步出現」(SW, 3,592)。然而，就自由行動透顯為絕對同一性的現象而言，歷史的真正根據也在於「自由行動跟預定的完全相符」(SW,3,601)，這是宗教領域的出現，也高於法律、政治領域。最終，在對歷史的先驗規定上，謝林指出：「歷史作為整體來說，乃是絕對者之向前、逐漸揭露的啟示」(SW,3,603)。這種說法將從個人行動到人類行動全體、再到絕對者的開展過程設想為歷史，然而，卻是這種歷史設想顯示出，絕對者的逐步揭露跟人的行動有著緊張關係，使得啟示必須是逐步的，而非當下全現的，只不過，人仍有

<sup>14</sup> 在出現 Historie 這個詞的脈絡中，謝林往往連帶指出其對象，因此，我們以「歷史學」來翻譯，說明 Historie 乃是一種對於歷史 (Geschichte) 的觀察方式。至於 Geschichte，則字源來自 Geschehen，通常指「發生的事」或「事件」，但謝林也將此詞當作「事件的整體」或「發生過程的全體」。某段歷史 (或某些事件的集合體)，常見的是用 eine Geschichte，而用 die Geschichte 時，則或者是作出一個抽象的概念規定，或是指全部個別事件的集合體。在本文中，討論「歷史」的哲學概念時，是指涉到 die Geschichte。

著關鍵地位：「人透過他的歷史逐步地證明神的存在，這個證明也只能通過整個歷史才能完成」(SW,3,603)。相應於此一「歷史乃絕對者自我彰顯過程」的規定，謝林非常簡略地提出三個歷史階段：命運、自然、神意(Vorsehung)。在這三個歷史階段中，命運與神意彼此對立，而自然處於兩階段之間當作中介；我們可以揣測為：三階段相當於從盲目力量支配的希臘悲劇時代，發展到以服從自然法的羅馬時代(羅馬法底下的國家，被當作自然產物)，而後到基督教統治的時代。但是，這個揣測性的理解還包含著一個困難——因為，對第三階段(神意、天命)的說法，謝林似乎當作是「未來」，認為「此階段何時會開始，我們無法多言。不過，當此階段出現時，也將是神出現之時。」(SW,3,604)因此，究竟第三階段已經因為基督教散播的福音而開始，或者，現代仍然處於「自然」階段，僅僅接踵著羅馬帝國而存在，而「未來」尚未到來，關此這點，謝林並未交代。對於實際歷史計畫的討論並非《先驗觀念論體系》的重心，謝林著重的是，歷史如何可能的問題；而值得注意的伏筆是，談論第三階段的引文最後一句「將是神出現之時」已經逸出了先驗哲學的框架，而提示著啟示的宗教意涵。不過，即使如此，整個《先驗觀念論體系》的論述主軸仍是「絕對者」，而不是帶有宗教意義的神。

如果考慮前面引述的兩份文件，可以歸結出一個共通的要點：歷史乃是一種自由的事實。然而，對於「歷史哲學如何可能？」這一問題的見解改變，則在於《先驗觀念論體系》容許將歷史理解為自由與必然性的同一。同樣地，歷史哲學被置於行動與實踐哲學的範圍內，亦即，歷史過程乃是自由逐漸克服外在必然性而讓自己顯露出來的歷程；但是，既然「逐步啟示」的命題隱含著「完全啟示」與「歷史解消」的雙重意味，那麼，歷史的存在就意味著：神並未全然的顯現，

也因而需要更進一步的彰顯。此種規定隱約帶出歷史概念的辯證性，在積極建立歷史的先驗概念為「絕對者之向前、逐漸揭露的啟示」時，也蘊含著歷史的否定性。

不過，此種否定性並非歷史本身的全貌，透過此部分的命題顯示出一個不同的歷史概念，謝林稱為「高等歷史」( höhere Geschichte ) ( SW, 13,195 )，在晚年的啟示哲學中，謝林用此詞彙來特指基督教，認為那是「一種神聖者交織其中的歷史，是一種神的歷史」。然而，如果回顧謝林對於歷史的哲學規定，並且就以歷史的辯證性與特殊否定性的角度來說，此一「高等歷史」的稱呼可以適當地表達謝林獨特的歷史觀。謝林超越了個別事件發生的世俗歷史，他所關注的特殊歷史觀點，是以整體歷史為著眼點、以神的顯現為指涉。

在此一概念下，歷史有其構成原則，此原則甚至是形上學的原則，換言之，在界定此種「高等歷史」如何成其為歷史的同時，也按照存有學原則界定神的如何存在。當歷史也被放在存有神學體制 ( Ontotheologie ) 裡思考時，我們可稱之為「時間現前的存有神學」 ( tempo-present onto-theology, gegen-wärtige Ontotheologie ) 相應於此種構造，謝林將體系構築的潛勢學說嫁接在時間構造上，並融入神的啟示過程。

以最通常的表述方式來說，此種潛勢構造包含三種潛勢，分別為：「能存有 ( Sein-Können )」、「必須存有 ( Sein-Müssen )」、「應當存有 ( Sein-Sollen )」，這種三元關係對應於歷史分期時，也形成歷史三期的雛形，這種三期的分法在《先驗觀念論體系》已經出現為命運、自然、神意，但在 1811 年《世界年代紀》( 直到 1815 年間共有三個未完成的版本稿樣 ) 之後則發展出過去、現在、未來的三個世代 ( Äon,

Weltalter)，並對應於三位一體中的聖父、聖子、聖靈三種位格<sup>15</sup>。就此三個世代而言，三者既相應於潛勢論，又對應到三位一體的概念，顯然，三個世代並非只是人類生活事件總和的歷史分期，而是被當作歷史的形上原則來思考。從謝林的思想軌跡來看，自 1811 年起到晚年的啟示哲學止，此種三元性的時間原則與歷史構造大體上是一致的。

不過，讓人產生疑惑、甚至反對意見的地方也在此。如果歷史有其原則，而原則乃是依照潛勢發展過程所形成的體系原則，那麼，是否意味著歷史本身有一種邏輯的或理性的體系關係，因而，歷史根本上是受制於邏輯關係，而非呈現出自由的關係？倘若如此的話，「歷史對象乃是自由的事實」此命題跟另一命題「歷史有合乎體系性的形上原則」兩者間有明顯不一致處。胡特（Axel Hutter）便據此批評謝林混淆了世界概念跟歷史概念，因此造成歷史哲學中的不一致處<sup>16</sup>。固然此不一致處十分明顯，但卻並非不能說明，而且，謝林始終以不同的方式嘗試說明歷史原則之可能（其前提為：歷史已經是事實），而在說明此一可能性時，就涉及到幾個謝林哲學的關鍵問題：自由與必然性的統一、理性與經驗、動態歷程與結構等關係。因此，我們詮釋謝林歷史觀的途徑是：1）謝林的基本前提：歷史乃是自由的事實；2）其具體主張：歷史原則乃是理性的建構 依照思辨理性的辯證方式建構出來，3）而兩者聯繫的關鍵乃是「高等歷史」的概念，並藉此聯繫到超乎理性界限的啟示。然而，當觸及啟示的領域時，謝林也

<sup>15</sup> 謝林這種三個歷史世代的神學概念與十二世紀 Joachim de Flore 有密切關係。根據 Henri de Lubac 研究指出，謝林身處於此種歷史神學的歷史傳統中，連布洛赫（Ernst Bloch）與莫特曼（Jürgen Moltmann）皆在此列。參考 Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. I. De Joachim à Schelling*, Paris, Lethielleux, 1987, pp.378-393。

<sup>16</sup> Axel Hutter, *Geschichtliche Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, p.110.

對於「自由的事實」作出特殊的規定，晚年的謝林甚至發展出其獨特意義的「經驗論」來說明理性與啟示的關係。如此，「歷史」概念所涉及的並非只是某個哲學原理延伸到歷史經驗領域的應用而已，它還反過來規定著謝林哲學體系的構想與發展。以下，茲就「高等歷史」的形上學原則作說明。

## (二) 時間構造與辯證的原則

先就「歷史原則」如何產生作用來談。《先驗觀念論體系》所提出的三時期 (drei Perioden) 中，「第一個時期中，統轄者還只是作為命運，亦即，作為完全盲目的力量，冰冷而無意識地連最偉大跟最尊貴者都加以摧毀」(SW,3,603)，而在第二個時期中，統轄原則變化為：「在第一個時期顯現為命運，亦即，顯現為完全盲目力量者，現在彰顯為自然 (als Natur sich offenbart)，原本在第一個時期統轄的晦暗法則 (das dunkle Gesetz)，現在至少顯現成一個明顯的自然法則 (ein offenes Naturgesetz)」(SW,3,604)。暫時取兩個時期的原則作對比，可以發現，謝林隱然地認為有一相同的原則在進行變化，此原則乃是每個時期的「統轄者」(der Herrschende；也可譯為「主宰者」，可保留 Herr 做為主人、上主的意義，更貼近宗教意義)，「原則」(Prinzip) 回到希臘文 archè 的權力意涵上，而可說為「統轄者」。其次，可注意的是，變化的方向是從「晦暗」(dunkle) 變成「明顯」(offen)；相應地，除了「顯現」(erscheint) 的用語外，也已經用了「彰顯」(sich offenbart) 這個平常的字眼暗示著「啟示」(Offenbarung) 的方向。這兩點可以歸結為謝林進行歷史解釋的一個基本命題：歷史中有一個原則貫串著不同時期，並且是從晦暗朝向明晰而變化。對於命題中的「原則」在不同時期有不同解釋：自我意識、同一者、絕對者、神、主體。

1803 年的《學術研究方法講課錄》第八講 論基督教的歷史建構明白地重提 1800 年的歷史三期說，但是加入了三點差別：1) 命運與自然的先後關係被對調；2) 第三期「神意(天意)」時期的說明清楚勾勒為一種「和解」(Versöhnung)；3)「原則」被稱為「同一性」，而變化的關係也採用同一性哲學的方式說明(SW,5,290)。

更重要的是，在此講課錄中，謝林直接指陳基督教的歷史性，我們摘錄關鍵的片段：

基督教就其最內在精神來說，並且在最高意義下，是歷史的。時間的每個特殊環節都是神之一特殊面向的啟示，在其中每個環節，神都是絕對的；希臘宗教當作是同時的東西，基督教當作是相續的，儘管各種現象分離的時代以及隨著分離而來的各種型態的時代都尚未來臨。

(SW,5,288-289)

這段引文顯示出「神意」並非出自任何一個宗教的神，而是特定地由基督教的神(上帝、天主)所賦予。這種說法也使得「啟示」有更明確的意指。藉由此種對於宗教的歷史建構，謝林不僅只是將基督教規定為歷史的宗教，更意味著宗教本身有其歷史性，必須從歷史建構的角度來理解宗教一般與特定宗教，甚至建立起各種宗教之間的關係。而基督教特徵中的歷史性正是揭露著宗教的建構原則，歷史所要揭露的乃是以神為核心的種種事件，因此，包含神與人之間的種種關係，乃至神的生命等等。但是，這是否等於說：只有基督教能夠「歷史地」實現？謝林的論點似乎很難避免如此的批評。其次，在謝林這樣的規定中，歷史只能從「高等歷史」的角度來理解，而這種高等歷史乃是神的歷史，是以神為主體的歷史，此說法截然不同於先驗哲學

時期的說法。從 1809 年《論人類自由的本質》開始，謝林就非常顯著地以此種神的歷史作為論述的主軸，帶入了啟示與歷史的論述。因此，根據「高等歷史」建立的歷史原則來說明神（或絕對者）如何作為主體而開展為一可理解的動態歷程，並使得歷程有階段差異而形成歷史，這便成為謝林之歷史哲學的主要任務。

歷史原則與主體性的關連乃是本於《論人類自由的本質》的意志論構想<sup>17</sup>，謝林將原本蘊含於自然哲學的潛勢關係轉化為意志的辯證歷程，其中，依照「存在根基」(Grund zur Existenz) / 「存在者」(Existierende) 的分野，「根基」是神之中為了讓神存在而提供為存在基礎，在一種「憧憬」(Sehnsucht; SW,7,359) 的無意識中意欲著一種本然的存在者出現，而知性 (Verstand) 則是對反於憧憬而明確地使得存在者得以出現，這種「存在根基」與「存在者」(或「憧憬」與「知性」) 的交互關係分別展現為對立的兩種意志——根基意志與愛的意志。這兩種意志分別激起私有意志 (Eigenwille) 與普遍意志，藉著兩種意志之間對立的克服，亦即，愛的意志逐漸克服根基意志，逐步建立起神的自我認識，這種自我認識乃是自我啟示。其動機則是為了使得一神論創造觀中的歷史可以被證成，因為，創造乃是神創造出與神不同的存有者 (受造物)，而此種受造物的差異如何與神的自我啟示聯繫起來，並且，人類自由與神的自由如何既有分野又緊密相關，則是整個思考的核心關鍵。

然而，更清楚地以思辨方式構造出歷史原則的，可見於 1810 年

<sup>17</sup> 這一說法包含兩個意義：一是在《論人類自由的本質》中，處理自由問題，而將人與神的自由放在分屬不同的來源的意志作用來討論，分別有特殊意志/普遍意志、根基意志/愛的意志等等對立辯證來討論，但是，另一個層面的意義則是，謝林將意志當作其形上學的核心，關鍵命題可見於：「在最後且最高的瞬時，沒有異於意志的存有。意志乃是原存有」(Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Sein als Wollen. Wollen ist Ursein. SW, 7, 350)，後面這層意義則意味著存有的問題也是意志的問題。

《斯徒加特私人講課錄》中有關時間構造的潛勢論，關鍵處在於：神依照潛勢的差異化而開展，並同樣地設定出時間。在此潛勢的表述中，最先行的乃是「實在者」( das Reale, 或表為「存有」、「存在」, 符號為  $A=B$  ), 其次是「觀念者」( das Ideale 稱為「存有者」、「存在者」, 符號作  $A^2$  ), 最後乃是前兩者統一的絕對意義下的神 ( 以  $A^3$  表示 )<sup>18</sup> ( SW, 7,431 )。就辯證過程來說，最先出現的「實在者」是種直接的設定，因此才可以也稱為「存有」或「存在」, 而接下來的潛勢則是對立於前者、可以克服前者。至於稱為「存有者」或「存在者」的考量，也顯示出謝林所獨特界定的「存有學差異」; 他不同於海德格之處在於，「存有」是作為「存有者」的基礎、根據，是「為了」存有者而成其為「存有」的，而類似於海德格之處在於，此一「存有」在「為了」存有者之時，總是被存有者所遮蔽。最後的第三潛勢，具有統一意義的神，乃是彰顯而自我認識的神，或者也可說是自身完全顯現的神。

從 1811 年起的《世界年代紀》則更為明確地發展出時間的辯證構造，將潛勢論與意志論結合起來。到了晚年的啟示哲學中，此種思考軌跡還留存著，而發展出一種意志存有論的思考方式，而其假定則是：神存在乃是一先在事實，先於理性而存在，但此存在需要被賦予

<sup>18</sup> 謝林此處用數學符號來表述潛勢的方式，源自 1801 年《我的哲學體系之陳述》。基本上，出發點乃是絕對同一性( 表述為  $A=A$  ), 而 B 表示實在原理或客觀性( SW,4,124 ), A 表示觀念原理或主觀性。  $A=B$  表示最初出現的量差異，成為有限性的表達 ( SW,4,136 ), 在自然哲學中則是物質的表示。  $A^2$  表示主觀性原則的偏重，而  $A^2=(A=B)$  則是再度的統一，  $A^3$  則是承認前兩者 (  $A=B$  以及  $A^2$  ) 後的絕對同一性。到了 1827 年時，表述方式略有不同，在強調主觀性的意義下，謝林簡略地用  $-A$ ,  $+A$ ,  $\pm A$  來表示潛勢的系列 ( SW,10,269 ) 其意義同於  $A^1$ ,  $A^2$ ,  $A^3$ 。謝林喜歡借用數學幕次的公式來表示 Potenz 所具有的源自數學乘幕的層次意義。其次，「潛勢」也有能力、力量之義 ( 如法譯為 puissance ), 表現為力之間的作用。有兩個名詞也需說明：「去潛勢化」( Depotenzierung ) 意指去除潛勢 ( 可能性 ) 而表現為現實性；「再潛勢化」( Wiederherstellung der Potenzen ) 則指由現實性再轉入可能性的作用。

一種能開展為歷史的理性根據。故而，潛勢論基本上乃是說明一種原始事實的理性概念工具。從形上學的存有神學架構來看，存有學從屬於神學，亦即，存有者的設定被涵納入神的設定中，確定了神的概念後才以潛勢系列設定了存有。為避免過於冗長的討論，因此，以下的討論以《啟示哲學》所討論的潛勢論為基礎。

相較於早期的思想來說，自從《論人類自由的本質》之後，謝林明顯地談論到神的變化歷程，神的基本特徵是自由，神的存在被當作一種自由的事實——依賴於神的自由意願而存在，而且是先在於人的意識而有的事實；神的自由乃是指，神有一不可為理性所忖度的自由，以《世界年代體系》跟《啟示哲學》的說明為例，謝林規定為「可存有與不存有的自由」(SWA,133)<sup>19</sup>。神的此種自由高過存有、不受限於存有，並可支配存有，故而，謝林也指出神乃是「存有的主宰」(Herr des Seyns; SW, 10,260; SWA,105)，同時，相對地，存有乃是主宰、支配動作的相關項。以神的自由為前提下，潛勢乃作為相關於存有的規定而展開，出發點是「一切存有的根源」(die Quelle alles Seyns; SW,13,205)，用以進一步說明所有現成存有者的規定。關鍵概念是：

儘管被考慮為先於也外在於一切存有，但此根源並非跟存有毫無關係。存有的根源要被規定為尚非存有者，但卻是將要存有之物 (das seyn wird)。接下來的關係則是，尚非存有者，仍然按照預設乃是將要存有之物，故而關係到存有；它是能存有者 (das Seynkönnende)，但我請求勿將此

<sup>19</sup> SWA,133: Das bloße Subject des Seins hat materiell betrachtet auch eine Freiheit zu sein und nicht zu sein; cf., SW,13,207: was unter dem unmittelbar Seynkönnen zu verstehen ist, läßt sich leicht einsehen (...), daß, auf diese Weise bestimmt, das, was vor dem Seyn ist, nicht eigentlich ein zu seyn und nicht zu seyn Freies, und also (...) überhaupt kein Freies Seyn könnte.

概念思考為針對偶然事物；它不是依賴的或受制約的能存有者，而是意味著無條件的能存有者。(SW, 13, 205)

此段引文乃是說明「存有根源」與「存有」的關係，並開啟了一個朝向未來的面向。由「將要存有 (seyn wird)」所表示。針對萊布尼茲有關根源性的存有學問題：「為何一般而言是有某物，而不是無？」，謝林的思考方向是以「能存有者」這概念來概括從「先於存有的存有根源」到「存有」的關係。由於神作為自由並不受制於存有的必然性，因此，要說明的是，如何自由地變為存有，同時既不能使此自由受制於存有，也不能使之受制於無，但另外一方面，又因為世界是一存有著的世界，故而，問題在於如何是「存有著的」(seiend)？潛勢論的起點在於此「能存有者」，相應的困難也在此。

作為潛勢論的第一個潛勢，「能存有者」(Seynkönnende) 這個詞包含著兩個要素：「存有」(Seyn) 與「能者」(Könnende)，兩者分別源自兩個動詞 Seyn 與 Können；因此，「能存有者」作為一個概念單元、一個潛勢，就已經蘊涵著「存有」與「能」的概念差異。依照謝林的規定，此一「能存有者」是「一對自身而言不能穩固者，是作為本然的分歧本性 (natura anceps)」(SW,13,210)。我們分就「存有」與「能」的兩層次來看，依其概念差異所得出的性質恰相反：就其「能」的角度說，只要維持著「能」，就還不是「存有者」，但是此「能」是為了進入「存有」，故而總是要離開「能」；而就「存有」而言，只要成為「存有」的話，此「能存有者」就不再是「能存有者」，而是單純的「存有者」，故而，「存有」總是尚未也始終未真的是「存有」。不能穩固的狀態是在此「能」與「存有」之間不斷的循環。此種「循環運動」在《世界年代紀》中以「不歇止的轉輪」(ein unablässiges Rad)；

SW,8,229<sup>20</sup>) 稱之，在此運動裡，沒有區分的動作，也因此沒有開端與終結的區分，沒有先與後的區分。如果始終停留在此「能存有者」的環節上，則將不會有「存有」或者「異於神自身的存有」。謝林也說明，在其中有種未決定性，陷入既肯定也又否定的狀態；從自由的行動來說，只有決斷才能脫離此種循環運動，從而可能產生第二潛勢。

第二潛勢稱為「純粹存有者」(das rein Seyende) 或「單純存有者」(das bloß Seyende)；相較於「能存有者」，此潛勢像是對前一潛勢的否定，然而，謝林認為，第一潛勢「能存有者」的不穩固循環乃是永恆的自我否定，相較之下，第二潛勢「單純存有者」才是一個辯證環節上的肯定，是「純粹的，亦即，無限的不受任何能 (Können) 所限制的存有者」(SW,13,211)，是與否定一併出現的肯定。其次，如同《世界年代紀》用「肯定意志」與「否定意志」來思考，《啟示哲學》也以意志論的方式解說「單純存有者」：若是將「能存有者」解釋為「能有意願的意志」(der wollen könnende Wille) 時，此種意志相當於「無」，因為在此時，任何此種意志外的存有都尚未被設立；相對地，「純粹存有者」則當作是「完全欠缺意志跟慾望的、放任一切的意志」(der völlig willen-und begierdelose, der ganz gelassene Wille)，因為它不需要以「存有」為意願對象，他自己自身中就有著存有 (SW,13,213)。此潛勢彷彿直接設定了「存有」而拒斥「能」，謝林也稱為「必須存有者」(das Seynmüssende; SW,13,267)。當它不以自己為意願對象時，就是一種不自私的意志，而是以自己當作「能存有者」，此種意願將「純粹存有者」從現實設定入潛在中，其意願不

<sup>20</sup> 謝林並引證新約雅各書第三章的「生命之輪」(ho trokhos tês geneseôs; das Rad der Geburt) 說明，儘管他並未符合該章原本的講述脈絡。謝林基本上將輪轉運動當作「自然」的特徵，例如「自然的輪轉」(SW,8,264)。對此概念的重視，有來自波默 (Jacob Böhme) 的影響 (cf., SW,13,123)。

是自己而是他者。

就前兩個潛勢的構造說明來說，都還符合「根基意志」與「愛的意志」之架構，在辯證過程中，兩潛勢都在一個更高的潛勢中統一起來，而這乃是原本的概念出發點：「將存有者」( das, das seyn wird )，此處以意志論論之，則為「意欲著自己的存有者」( SW,13,234 )。第三潛勢不受限於前兩個潛勢的片面性，而保有著潛在與現實兩者並存的特徵，並成為「可存有跟不存有的現實自由者」( **das zu seyn und nicht zu seyn wirklich Freie**; SW,13,235 ) 在此統一性上，「將存有者」既是「存有著的」( seyend )，又可以保持為「存有的根源」。故而，第三潛勢作為前兩個潛勢的統一者，它結合著「能存有者」的主體性與「純粹存有者」的客觀性，形成不可分的「主體 對象」( Subjekt-Objekt 或以±A 表示；SW,13,237 )，並且，謝林以「應存有者」( das seyn Sollende, SW,13,236 ) 稱之。以「應然」( Sollen ) 來作為「能夠」( Können ) 與「必須」( Müssen ) 的統一，意味著，謝林將「可能性」的最終基礎理解為恣意的自由、無規律的自由，而將「必然性」理解為提供規律與強制的盲目必然性，「應然」則是自由與必然性的統一，亦即，帶有必然性的自由，或者說，在實現自由的同時建立法則。

三潛勢構成一個合一的完整全體，此種整體性在自身中包含著開端與終結，但特別的是，謝林稱此一全體為「精神」 「完成的、在自身封閉的、並在此意義下是絕對的精神」( SW,13,239 )。此一特殊的規定立即導致一個內在的困難：在一個完結而無他求的精神中，如何有未來可言？這個困難恰好跟我們最初提出謝林歷史哲學的內在困難成為一對 歷史原則是依循理性原則或依循經驗原則？謝林以他晚年獨特的「哲學經驗論」來回覆此問題，在「精神」與「未來」

的脈絡下，謝林提出一個「啟示哲學」的特徵：精神不是以理性為基礎，「全部的（積極）哲學無非是對此絕對精神的證明。絕對精神沒有先行者（Prius），他自己就是絕對的先行者，故而也不能從其它先行者來獲致精神。」（SW,13,248）此一特徵恰好標示著與黑格爾的差異，雖然兩位哲學家所使用的「精神」概念同樣代表著自有終結的整體，然而，謝林認為黑格爾的邏輯學以絕對精神的終點，最終仍是個理性體系，而他自己的積極哲學則倒轉了理性與精神的次序，最終並非理性體系。三潛勢的構造不能以可能性先於現實性的方式當作是精神的先行者，相反地，必須以精神為先行的現實性，進而以三潛勢為後起的內在環節。因此，積極哲學中「經驗論」的意義在於提供後天的證明：

絕對精神只能透過這些原理來證明，但是，不是以原理當作先行者的方式來證明，而是當作其後來者（posterius）而證明，換言之，絕對精神一般地只能後天地加以驗證。  
（SW,13,248-249）

此處所謂「後天的」（a posteriori）乃是指：在存在的事實成立之後，是按照經驗，而不是按照理性的推論。不過，謝林的問題並不就此解決；即使承認此種哲學經驗論，而超越理性哲學的界限來思考，對於此一先行之完整終結的精神而言，仍要問：為何在精神之外，還需要有後來者？即使承認精神的內在環節有著三潛勢，且精神本身不受三者的條件制約，但是，為何有必要提供後天的證明？為何還要吸收三潛勢於現實化歷程中而容許「再潛勢化」，以便帶出後來者呢？

在此問題上，謝林將歷史原則的啟示特徵引入，藉著說明精神的再潛勢化如何可能時，也相應地說明「高等歷史」中的創造；而有了

創造概念後，以基督教歷史特徵為核心的歷史性，才真正建構完成了歷史原則。一方面我們可以回憶謝林較早的看法：「諸潛勢乃同時是被設定為神之自我啟示的時期」（《斯徒加特私人講課錄》；SW,7,428），這個觀點基本上並未完全放棄。但另一方面，我們也看到晚年自《世界年代體系》到《啟示哲學》中，致力於說明「創造」的必要性——創造是為了使得神之外的其它存有者出現，而作為後來者的諸潛勢則預設著神作為精神的先在性。晚年謝林所謂的哲學經驗論就標榜這是整個積極哲學的一個反轉點：將以理性為核心的潛勢論重新建立在以神的存在為前提的「經驗事實」上；此種經驗事實乃是超乎理性的事實，在此意義下，理性的先天性必須以經驗的事實為前提。根據理性作用而肯定神作為完成且終結的絕對精神後，潛勢過程已經理論地完結於精神之中，但是，相對地，再潛勢化作用所浮現的諸潛勢並不再是神自己的潛勢，而是一個在絕對精神外的他者之潛勢——此處的「他者」或許意味著「世界」與「人」。然而，既然此種顯現差異的潛勢不能否定精神的完整性，為何還需要在同一性之外有差異與他者呢？謝林的理由是：為了彰顯精神的自由（亦即，神作為自由的精神）。這是因為，由潛勢所引出的可能性不是精神自己的可能性，在潛勢化的前一階段中已經將此部分的可能性收攏於同一性之中了。但是，差異就意謂著不同於同一性，所以，此可能性是一個他者的可能性，不是做為被精神所意願者，也不出於精神內部的必然性作為可推論的後果，而是當作一種偶然存有者的可能性，只要精神不意願它，就可將之取消。此可能性的出現是使得「精神有自由針對其遙不可憶的存有之必然性」（*Freiheit gegen die Notwendigkeit seines unvordenklichen Seyns*；SW,13,268），偶然存有者彷彿只是穿插在精神之自由與必然性之間的中介，不過，這是關鍵的中介。其關鍵性是：

首先，圓滿的精神不再只是過渡到存有的非必然性，更是作為自由，能夠自由接受另一個與其永恆存有或概念存有不同的存有，換言之，作為能走出自己的自由（SW,13,269）

這一說明扼要指出：精神是自由的，而且能夠自由地走出自己，接納他者；精神的自足圓滿如果從理性的角度來說的話，乃是一種必然性，但是光只是否定必然性（形成「非必然性」）是不夠的，只有他者的存在才能證明出自由。如果能設立一個外於神的存有者，則可以反過來證立神的意志：只要神有意願，其它的存有者可以出現。在此脈絡下，潛勢指的是不同於神的其它存有者之潛勢，雖然不是來自神的本然意願（用於保存自己的自足性），但也未必為神所不願，然而卻可以證明神有自由意願。此種精神外的偶然他者乃是受造物、世界，並且是根據神的意願而出現；回到潛勢論的說法，在精神之後，作為後來者的潛勢使得創造成為可能。然而，一旦承認此種可能性，在獨立自存的神之中就產生一種決斷——「一種最自由的決斷」（SW,13,303）使得世界得以開展。這種決斷乃是承認世界的偶然性得以出現於神的必然性之外，它打破神的自足性，但卻是根據神的自由意願而使得神接納後來者。決斷使得時間的開端得以成立，也使得潛勢系列可以具體化為離開統一的具體分裂過程：在此過程中，「原始的神存有被再度產生出來或再度誕生，此過程可稱為神的誕生過程（ein theologischer <Prozeß>）」（SW,13,277）潛勢的環節具體化為時間的環節，亦即，各個世代（aiôn, Äon，「既意味著時代也意味著世界」；SW,13,308）主要建立在過去、現在、未來的劃分上，這一觀點如同《世界年代紀》所嘗試建立的理論，謝林稱之為一種「時間的系譜學」（Genealogie der Zeit；WA,75）或「時間的機體」（Organismus der Zeiten；WA,82）。

在肯定創造的歷史之後，潛勢論最主要的功能是，藉由基督宗教三位一體的理論來說明高等歷史的開展。三位一體的前提乃是神有生命與人格，神的三種位格——聖父、聖子、聖靈（精神）並非三種各自獨立之神之屬性，而是同屬於同一個神的概念，因此，三位格歸於同一個生命。在《世界年代紀》中三位一體的概念已經用來說明「高等歷史」中過去、現在、未來三種世界年代的成立根據。延續著意志論的解釋模式，聖父代表閉鎖的意志、過去的世代。而聖子則是愛的意志，使得閉鎖意志得以開展，在原始的統一中導入分離的可能，使得時間在自由決斷中離開無盡循環的過去，成就了現在的世代。聖子實現愛的意志而產生從永恆（永恆的過去）到時間的過渡，因為當過去被當作過去而與現在區分開來時，時間才有可能。此種歷史關係建立於神學的說明上：「子乃是父親的調解者、解放者與拯救者，且如果父親的力量原是先於子的話，子原本也同樣先於父；因為，父本身只有在子之中並透過子，才是父親。」（WA, 59）第三種位格——精神、聖靈，則是前兩個位格重回統一之中，但是所設定的世代則是未來。透過三位一體所解說出的此種時間邏輯，基本上在《啟示哲學》中仍然被保存；但是，此處更清楚地強調：「創造的開端也是聖子誕生的開端」（SW,13,323），將神創造的歷史與世界的歷史結合，不僅僅指出世界乃是被創造者，同時，更意味著聖子作為「世界的拯救者」（SW,13,327）。在由聖子所中介（救贖）的世界存有上，才進一步使得精神（聖靈）同樣有力量成為「存有的主宰」（SW,13,334），顯示為目的、終點的未來面向，亦即，完全彰顯出神自己的自由。

綜合本節的討論，謝林以「高等歷史」為歷史哲學對象的看法，乃是仍然承認此對象是一種「經驗事實」，而且本身源自是先於理性的「遙不可憶之存有」（das unvordenkliche Seyn）。精神在本質上即

是此種存有者，然而，歷史的可能性來自於絕對精神的再潛勢化，將其內部原本受制於輪轉運動的同時性（亦即，沒有過去、現在、未來之分，一切皆一時俱現，無分別地共存），攤開展現為有次第的序列。此種開展對於圓滿的精神而言，既是偶然可能性的開展，但也反映了絕對自由對存有的支配、主宰。因此，歷史原則乃是建立在「高等歷史」對於經驗與偶然事實的再詮釋上，充作對於人類種種事件的詮釋原則，此一詮釋也觸及一先在的事實：啟示。然而，「啟示」這種先在的「經驗事實」將不是世俗意義的「經驗事實」。根據「高等歷史」之形上學原則建構來看，謝林的歷史哲學並不僅只著眼於人的歷史，也將人與神的關係建構在此種歷史觀上。此種經驗事實乃是「自由的事實」，但是，自由並非只是人在理性界限內的自由，也不只是人類的自由，更涉及到神的自由。歷史的漸次開展而非一下子整個攤開，乃是因為神聖自由超越了理性，不可被理性所完全掌握，故而，弔詭的主張乃是：歷史的開展既作為歷史對理性的開啟，亦即被理性所理解，又是神的生命開展，這種歷史需以啟示為根據。因此，「高等歷史」的概念不能被孤立地當作形上學原則，而是聯繫到對於以啟示為中心的歷史理解上。

## 貳、啟示與神話

啟示作為歷史的詮釋原則，有一個一般的特徵，謝林將歷史的動態歷程當作是啟示的過程。在此意義下，啟示乃是以基督教教義為依歸。不過，宗教意義的啟示並不完全支配早期謝林的哲學論述，他站在先驗哲學立場上，強調自我意識的優先性，因此，相較於自然歷程而言，精神活動有一意識化的過程。如 1798 年的《對知識學之觀念

論闡釋的論文集》提到：

精神的一切活動都著眼於，在有限者中陳述出無限者。所有這種活動的目標乃是自我意識，而此種活動的歷史無非就是自我意識的歷史。(SW,1,382)

這種自我意識的過程乃是對自己的呈現與認識，因此，一般地說，精神活動是為了取得自我意識。然而，以認識為基本框架的看法預設著主體與對象的差異區分。不過，另一方面，謝林認為啟示的歷程是從蒙蔽、隱晦走向澄清、照明，在有關神的自我啟示上，也預設著有所蔽而未自我認識的狀態。將啟示放在自我認識的意義下來說明，但是並沒有特殊的宗教含意。

其次，在同一性哲學的框架下，啟示乃是絕對同一性的顯現，這種顯現是絕對者自己對自己的顯現，因此，此意義下的啟示並非是為了「他者」的啟示，儘管「他者」有可能是充作啟示的工具機能(SW,7,318)。不過，在1804年的《哲學與宗教》中，謝林已經指出啟示的宗教面向：「由於，神是必然性與自由之絕對和諧，而此和諧只能在整體的歷史中，而不是個別的歷史中表達出來。故而，也只有整體的歷史才是神相續發展出來的啟示」(SW,6,57)；再者，「歷史的終極目的乃是墮落的和解(die Versöhnung des Abfalls)」，而且「墮落乃是神之完成啟示的工具」(SW,6,63)。在此種解說中，人的墮落不是一個純粹偶然的事件，而是富有宗教意義的重大事件，並且使得後來的歷史發展有一種獨特的可能；墮落作為基本的蒙蔽，讓神的啟示以克服此種原始蒙蔽而開展。

到了1809年的《論人類自由的本質》，謝林更清楚地將「歷史」當作是一個蘊涵宗教意義的啟示過程，此過程被表述為神的自我啟

示，重要的特徵是以生命歷程顯示歷史與啟示的基本關連：

神是一個生命，不單只是一個存有。但一切生命都具有命運，並且要遭受痛苦和變化。神自己也因此自願地從屬這命運，為了要變成人格的，祂首先已經將光明世界與黑暗世界分開。存有只在變化中才會被感覺到。在存有之中當然沒有變化；在變化裡面，存有本身毋寧是被設定為永恆性；但在透過對立而來的現實化中，卻必然是一種變化。

(SW,7,403)

此段引文已經濃縮了啟示的要旨：神的人格化，黑暗跟光明的分離。

「人格」的條件引出有關三位一體與道成肉身 (Incarnation, Menschwerdung) 的基本主題。基於「只有人格的才能治療人格的」(SW,7,380) 這個原則，其根據則重疊著同一性中「同被同所認知」(daß Gleiches von Gleichem erkannt werde; SW,7,337) 的原則，神之變化為人，是基於同一性原則，但也使得神受制於人的條件。人，作為「啟示的最高頂點」(SW,7,377)，乃是此神聖歷史的重要關鍵。人的墮落與世界的救贖則是世界創造後另一個啟示的動機。而歷史過程中，有一等待被照明啟迪的時代，此時代被描述為「黑暗」、「隱晦」、「無意識」，而作為辯證上的先行者，需由另一個光明原理來照亮彰顯，這種光明克服黑暗的過程，則是啟示哲學中歷史建構的主調。

在此點上，啟示的歷史也才將創造、墮落、拯救當作是高等歷史的關鍵事件或時代。

然而，謝林晚年的講述除了啟示哲學外，也經常以神話哲學為題；其目的是雙重的，首要目的是建構起宗教歷史，將神話過程當成此歷史的一部份加以整合，但另一方面仍然以經驗的意義承認神話的

相對獨立性。如同同一性哲學發展了自然哲學後，並不拋棄自然哲學；因為，自然被賦予基礎的角色，充當體系發展的先在條件。神話相較於啟示而言，就如同自然世界相較於精神的意義一樣，它本身不是目的，但是有其內在的完整性；同時，神話卻又有其虛假性，屬於無意識的過程，是為了能使得啟示宗教得以藉此開展。我們概括謝林有關「啟示」的真理觀，其要點有：

(1) 「錯誤只是顛倒的、歪曲的真理本身，故而，虛假的宗教也只是歪曲且顛倒的真正宗教」(SW,13,181)。此種錯誤乃是達成真理的過渡環節或工具：「非真者乃是真實者的先行者以及真實者的預設」(SW,13,182)。謝林也在此意義下說：「人乃是整個自然的真理」(SW,13,182)。

(2) 真理乃是對錯誤的克服。故而，真理有一中介性質：「人類所歸功於啟示的真理，此真理按照啟示的擔保，並非一直接被給予的真理，亦即、沒有任何錯誤先行的真理；此真理乃是一種升高的、克服了錯誤、並同時更為確定且更有決定性的真理」(SW,13,183)。此中介乃是「錯誤」，真理不是直接的確定性，而是由錯誤所中介的真理。

根據前兩個要點，若以基督為啟示的鑰匙，則其啟示相較於異教或神話而言，乃是「使人從黑暗、從盲目力量掙脫而拯救，人類在異教中受制於此種力量」(SW,13,184)。神話作為一種宗教意識，則根據此種「黑暗盲目力量」而成立，是起於「自然意識」而具有其必然性。謝林也稱「神話」為一種「自然宗教」——「一種自然地產生出的宗教」(SW,13,186)，神話符合於自然歷程，幾乎是野性地生長出來的宗教。這種野性的自然過程是為了「超自然的宗教」而作預備，預備的意義乃是謝林根據前述原則——真理乃經由克服錯誤而取

得而作出推論的，此處所謂的「超自然者」（啟示之神）一方面以自然歷程（神話之神）為前提，另一方面則是要超越、克服自然歷程：「超自然者的被認知，僅僅只能在他克服自然者的勝利中被認知，僅就他穿透了自然者——就像光的被認知，僅僅在於光穿透了相反的黑暗一樣」（SW,13,187）。我們可以注意到，在此段引文中，謝林思想、修辭、比喻的方式基本上延續著受到波默（Jacob Böhme）與巴德（Franz von Baader）影響的自由哲學時期，當使用到光明/黑暗（自然哲學的基本對偶）的爭鬥、作為顛倒之錯誤/疾病的類比時（SW,7,367），這些隱喻修辭皆是類似的痕跡。

然而，此種啟示的真理觀提供了宗教歷史建構的基礎<sup>21</sup>。由於真正的宗教真理也假定了先前的錯誤，亦即，「虛假的宗教」；但是，神話本身並不直接是一種錯誤，它僅僅相對於後來的真理才為錯誤。故而，「虛假的宗教」有積極意義：它在歷史過程中以中介的角色揭露出宗教真理意義，而不能在一開始即被單純地拒絕排斥。謝林認為，神話（多神論）或啟示宗教（一神論）各自皆是宗教意識的一環，貫串其中的是「同一個神」。然而，對於神話意識來說，此「同一個神」出現在潛勢的分裂與緊張狀態中，而在啟示（照明、揭露）的意識中，此神呈現為原始的統一。顛倒而矛盾的關係是一種中介，它替統一性奠定基礎；因此，神話意識儘管是種顛倒的意識，卻仍然可被整合入整體的宗教意識中。其次，考慮此種解消矛盾、克服錯誤的真理歷程時，神話或多神教乃辯證地與啟示宗教在同一個歷史中，而由於各自有其存在的原理，故而，神話也有著相對的獨立性。我們不在

<sup>21</sup> 田立克著作的英語翻譯者 Nuovo 注意到晚年田立克強調系統神學中宗教歷史建構的意義，並指出，此種看法在田立克早年哲學博士論文《謝林積極哲學中宗教歷史的建構》中已經展露端倪。見其翻譯者導論：Victor Nuovo, Translator's Introduction, in Paul Tillich, *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, tr. Victor Nuovo, Lewisburg, Bucknell University Press, 1974, p.27。

此進入更多有關神話歷程的細節，需要簡短指出的是：神話歷程本身也依照潛勢的構造而逐步建立，同時，也是當作實在原理而先行，觀念原理則克服前者形成更高的潛勢，如此，神話是充作第一潛勢，讓一神論或啟示宗教作為後來的潛勢出現。在大方向上，是從早期神話走向希臘神秘教義（Mysterien）而終結神話階段，進入啟示。在潛勢作用中，謝林著力於分析充作物質基礎的女性原理（如 Urania, Kybele, Typhon, Demeter），在此物質基礎上形成更高潛勢，因此有戴奧尼索斯的誕生。作為新神或被生出的神，戴奧尼索斯也是神之子的形象，是作為連結神話與神秘的聯繫關鍵；謝林根據神話歷程來分析，認為在戴奧尼索斯神上也有著相應於推翻、歷程、重建的三個潛勢，而有其三重體（Trias）：Zagreus, Bakchos, Iakchos（SW,13,482）。

儘管整合在同一個歷史歷程中，啟示的意義跟神話卻相反。神話受制於必然性的條件，而克服此必然性的則是自由；按照此一觀點，啟示若要呈現為相反於神話的宗教過程，將不能僅僅服從於必然性，故而啟示不是推論中的必然後果，而是自由意志的決定。此自由意志乃是神的意志，不是人的意志。根據前一節討論之歷史的形上原理，此種歷史設定著兩點：1）神有對於存有的主宰作用，2）依照啟示的要求來看，對存有的主宰統轄乃對於自由的證明。相應於歷史原則的論述，謝林也從必然性與自由的辯證過程來考慮神話到啟示的過渡，他認為，從希臘神秘教義（Mysterien）到基督的奧秘（Geheimniß），其分野在於神意志的自由決斷：

神與基督的奧秘，亦即，聖父與基督之間的奧秘，是透過基督的**現身**（die *Erscheinung Christi*）而啟示給整個世界。  
 (...) 啟示毋寧是一個被完全自由地設定者（ein völlig Freigesetztes），只能由最自由的意志之決斷與行動才能加

以把握。(SW,14,11)

再者，此種啟示連帶地設定了人與世界：

啟示的終極目的，乃是人的復歸以及（連帶地）整個創造的復歸（Wiederbringung），故而，如同新約所說的，是個新的或第二次的創造。(SW,14,11)

在這種見解中，啟示是以彰顯神的自由意志為前提，而創造被當作歷史的開端。同時，謝林的神人同形論很明顯地凸顯了人的地位，人連同世界而誕生，人是作為神與世界的中介，而基督作為聖子，他同時是神、也是人。

此種以「人」為神與世界之間中介角色的論點，同時結合著三位一體的論述，而將聖子（基督）當作神容許此中介的環節。前面曾經引述過，謝林基於三位一體的原則，指出：「創造的開端也是聖子誕生的開端」。就三位一體的角度來說，聖子的可能已經意味著原始同一性容許差異的可能；相較於聖父之自我閉鎖的意志，聖子乃開啟的意志，而當開啟的差異能夠再度地回歸於統一時，此種統一才是真正現實的統一。對於謝林來說，由聖子所引動的創造動機，乃至連帶出現的世界，仍然是為了此種原始神性的現實化；因此，即使聖子取得世界的統轄權，也成為獨立的人格，但其存在處境仍然是歷史性的，是服膺於啟示歷史的。除此之外，聖子的位格或人格也使得人的創造成為可能：「只有在人的創造之中，諸種潛勢才不只是作為潛勢，而是現實地作為神的諸種人格」（SW,13,344）。人的位置乃是獨立於三位格之外的第四者<sup>22</sup>，人在獨立於三原因（父、子、精神，分別為

---

<sup>22</sup> 謝林借用畢達哥拉斯的「四重體」(Tetraktys)概念來說明此種關係，見 SW,13,348。

質料因、形式因、目的因<sup>23</sup>；SW,13,342）之外，被當作「超實體者（*Uebersubstantielles*），作為純粹現實，亦即，他是受設定現實而作為本質（*als Wesen gesetzter Actus*），是（在潛勢之中的）存有本身的現實被設定為本質（*der Actus des Seyns selbst als Wesen gesetzt*），並因此等同於神」（SW,13,348）。不過，謝林將此處的「人」說明為「原初之人」（*Ur-Mensch*），是「被生成之神」（*der gewordene Gott*；SW,13,347），只因為此種「被生成」（*Gewordenseyn*；SW,13,349）而有別於神，並因此產生一種脫離於神的世界「不只是在神之旁，而是在神之外」（*die Welt außer Gott, nicht bloß praeter, sondern extra Deum*；SW,13,352）。

此種與世界創造相關的「原初之人」乃是惡與墮落的原因。而類似於《論人類自由的本質》中對惡的規定，《啟示哲學》中也認為人的墮落起自於將原本在神之中不可解消的原則打破，將原本只應作為根基的個體性原則當作人的本然樣態，而顛倒了根基意志與愛的意志之間的從屬關係。人的自由以此種惡或墮落為代價，而自由意識中的撕裂也造成世界的撕裂，使得世界現實地外在於神。相應於世界創造

<sup>23</sup> 謝林在分析三位格與原因時，似乎未清楚區別形式因和動力因，他引述了巴西利大主教（*Basilius der Große*, *Urf.* 1, 206）而混雜使用拉丁文表述，指出三原因乃 *causa materialis -formalis -finalis*，但也用希臘文表述為 *aitia prokatartikê, aitia dêmiourgikê, aitia teleiôtikê*，有疑問處就在第二個原因，其德文說明為 *die eigentlich schaffende, wirkende Ursache*，依照文義似乎較接近動力因，而此後的文本皆未做說明。研究者如 *W. Kasper* (*Das Absolute in der Geschichte*, p.281) 或 *Guido Vergauwen* (*Absolute und endliche Freiheit*, Freiburg-Schweiz, Universalitätsverlag, 1975, p.356) 皆不認為有問題，唯有 *Tillette* (*Schelling. Une philosophie en devenir*, II, Paris, Vrin, 1970, p.383) 明白標出「動力因或形式因」(*cause efficiente ou formelle*)，此一原因乃 *causa per quam*，謝林原文脈絡以「中間項」或「中介」(*Mittel*) 或「透過聖子」(*durch den Sohn*) 的「透過」(*durch*；SW,13,343) 說明之。謝林的說明較為接近動力因的理解。但是，在神話哲學導論中，謝林則在解釋「靈魂」乃是卓越的第四個原因 形式因 (SW,11,406)，不同於質料因、動力因、目的因 (SW,11,397)。那麼，此處為何有此一混淆？這個問題在無更深入研究資料為依據之前，暫且存疑。

後惡的誕生，聖子的人格也相應地顯現作用，聖子是作為愛的原則來調停聖父與世界的緊張關係，以愛的實現來進行世界的拯救。這種調停者與拯救者的身份顯示，聖子始終扮演著本質性的中介環節，但有此中介環節之關鍵本質就在於，聖子才使得神與世界在未來的統一有可能。聖子這個中介者的任務是「將墮落的存有從多個主宰重新引導回唯一的主宰，回到聖父」（SW,14,50）。謝林以此種「引回」或「復歸」的概念建構宗教意識的歷史，將中介者的「引回」詮釋為從多神教步入一神教的過程，而此種歷史過程不可避免地將透過彌賽亞的設想，而呈現為朝向未來，具有末世論的色彩。整個有目的的啟示歷史可以用下述片段概括：

神設定了其它存有的潛勢，並且將其本質的純粹存有者現實地化成某種與自己不同者，使得此存有者在歷程結束時與他合而為一。在此統一中，揚棄了所有的對立之後，神生命的此種純粹現實（actus purissimus des göttlichen Lebens），就像他原本永恆而先於一切開端、先於一切現實性那樣，如今又被恢復於現實中。（SW,13,338）

末世的終結乃是服膺於原理的統一，歷史的「未來」作為統一的原理，使得世界收歸於原始的神之中，「恢復」（wiederhergestellt）乃是基督的復臨，將世界的統治復歸於神。

落實於歷史時代的說明，謝林分別說明相應於三位一體的時代：首先，有屬於聖父的時代，其中聖子不可分別地潛藏於其中，這乃是原始的「過去」，在世界創造之前的「過去」；而聖子的時代相當於此一世界被創造後的時代，被當作是等義於世界時間的「現在」，區分為異教時代與基督現身於基督教的時代（SW,13,375-377）。至於

「未來」的時代似乎是聖靈（神的精神）的時代，然而，其內容是開放的；謝林也曾嘗試論述精神世界的構造（如《克拉拉對話錄》）以及天使、撒旦等概念，來嘗試導入某些啟示錄主題或神秘主義的經驗。除此之外，謝林也將此種三元性世代原則用於說明三個教會時代（基督教的世俗表現）之成立，謝林提出三個象徵性人物當作三個歷史原則的具體表徵：彼得、保羅、約翰。彼得乃是奠基者，保羅為發展者，而約翰則指向未來。使徒約翰的任務乃是指向教會的最後階段，在基督的降臨之際產生作用（SW,14,331）。謝林藉著對約翰角色的詮釋，開啟基督教的未來面向，呈現出一種「希望原則」。此種面向未來的特殊性，仍然肯定基督作為整個世界的拯救者，在世界歷史結束時，將世界歸引回普遍而現實化的統一性中。

由於基督教的可能建立在基督的現身上，因此，基督現身乃是高等歷史中的關鍵事件。基於此，謝林在《啟示哲學》中提供許多有關基督肉身化與基督論的論述，延續著啟示與創造的論點，肉身化乃是人之化為神的過程，其歷史原則則環繞著基督論——以教會建立、基督再臨、末世理想為論述中心。謝林的歷史觀將創造論與救贖論結合起來，藉著基督的雙重性（神/人）將人的歷史與神的歷史串接起來。而「高等歷史」也因此串接到世俗歷史上。總結來說，謝林根據其「高等歷史」的形上學原理，也逐步將世界的宗教意識建構為從神話到啟示、從多神論到一神論、從末世論到基督論的神學論述。謝林的歷史哲學思考與其歷史神學思考顯得密不可分。

## 參、結論

根據前面兩節的討論，我們看到晚年謝林對於歷史原則的討論與啟示的過程有一內在關連。其關係可以說明為：歷史的意義取決於啟示的內容，或者說，歷史的詮釋原則要訴諸於啟示；相反地，啟示必須實現在歷史中，因此，歷史過程也成為啟示的實現原則。

就第一點來說，謝林首先肯定歷史的經驗性，因此，歷史不是取決於抽象思辨的邏輯推論，而是「事後地」建構起歷史的可理解原則。然而，謝林卻並不排斥歷史有其形上學原則，甚至是明顯的「存有神學」原則。「高等歷史」可以因此理解為此種形上學層次的歷史，相較於事件化的年鑑彙編，此種歷史乃是賦予意義的歷史、第二序的歷史，同時也必須承認，此乃特殊意義的歷史。謝林必須面對的困難在於，如何說明此一歷史的普遍性。

如果以典型的「存有神學」陳述方式作為回答基礎的話，那麼，問題恰好是雙方面的：如果歷史的普遍性來自前述的存有神學體制的話，那麼，是否質疑歷史解釋的普遍性時，也同時質疑著某種歷史哲學的存有神學體制呢？甚至我們可以借用舒慈（Walter Schulz）所用的詞語「完結」（Vollendung）既是「完成」又是「結束」

來問：謝林的觀點是否在某個意義下「完結」了存有神學，或者是否完全侷限在存有神學上嗎？在此意義下，謝林與黑格爾的問題類似。但另一方面，是否可能反過來承認謝林構想的歷史解釋原則有其特殊性，因此，以「高等歷史」為歷史解釋索引的方法乃是一個具有詮釋學意義的特殊方法，只是如此一來，此種歷史哲學是否就受限於這種方法的特殊性了呢？如果第二種反思這裡也涉入某種詮釋學的循環的話，這是可接受的循環嗎？

在第二點有關啟示的層面上，謝林重視無意識的環節，辯證地詮釋為啟示的根據，故而，雖然主要的歷史解釋原則歸宗於基督教的一神論，但是，其它宗教（包含自然宗教、神話）皆一體收納入此一大歷史中，各自取得其獨立但又彼此相依的歷史意義。就宗教對話的可能基礎而言，謝林的此種歷史建構（也為田立克所採用）確實「經驗地」也「理論地」承認其他宗教的歷史地位，而開啟對話的可能。然而，如果仍以啟示為依歸的話，此可能基礎還是落入片面性——對於其它宗教的信奉者而言，歸宗於基督論的歷史哲學與歷史神學色彩，仍舊帶有貶抑其它宗教（異教）的危險，會將其它宗教視為過渡階段而總是想克服與超越。

不過，謝林的啟示原則似乎仍然留有某種可能的開放空間。首先是，除卻了三位一體的論述外，「神」的名稱是相對寬鬆的，以此——「神」的概念提供世界意義的支撐時，謝林假定了「自由」的概念，同時，神的自由也聯繫著異己者的自由，而真正復歸於「神」的統一乃是保存差異的統一，亦即，沒有哪個特定差異被抹除。就此意義而言，宗教的寬容是可能的。相似地，謝林對於「未來」的論述有其模糊之處，三位一體中聖子作為一有別於聖父的位格，可以詮釋為未來與差異的契機，並且，在此意義下，歷史意義不是以「過去」為依歸，而反倒是以「未來」為真理，此一見解有其實踐上的意義：在「未來」中，新的不同的宗教實踐是可能的，甚至，宗教意識有其創造性的意義待發揮。

除了「歷史」與「啟示」的關係之外，我們也可以注意到謝林思想的另一特徵為「意志形上學」，意志作為原始存有（Urseyn; SW, 7, 350）乃是自由的主體性根據，但是，此種意志本身也是無根據的，我們因此可以藉此質疑主體性的概念，乃至於歷史主體的概念。此種主體性

概念與時間性緊密結合，而將歷史放在存有神學體制中來看時，我們先前曾稱之為「時間現前的存有神學」，或者，整個歷史建構乃是一種整體性的誕生過程，如古赫汀所稱「宇宙 神 人 誕生過程」(un processus cosmo-théo-anthropo-gonique<sup>24</sup>)，在此過程中，歷史被當作「神之臨顯」(théophanie)。相對於此一體制或過程，主體並非一種超越於時間的實體，卻是隨著歷史化而被規定、被建立。儘管謝林以高等歷史作為詮釋原則，並受制於啟示而集中於基督教的講述，但謝林仍然清楚意識到歷史過程的無意識層面，而對於任何歷史計畫、歷史目的的討論，不能不同時考慮此種自由意志的無根據性。歷史作為自由的事實，也必須回應意志的無根據性，故而，反過來，歷史本身也受制於此種無根據的主體性概念。這個考慮顯示出另一個開放的面向：由於主體性與歷史的交織關係，使得我們思考主體性概念時，也必須思考如何在自由的要求下開展為歷史過程。神話的過程有可能作為歷史的必然性，而時時將自由引回到原始的狀態中，如此，歷史的「未來」可能遲遲不出現。如果在歷史行動中，一個行動主體必須回應這種歷史化的體制時，那麼，歷史責任的問題也藉著主體性的歷史條件，而讓我們將反省的目光投到更深處。

---

<sup>24</sup> J.-F. Courtine, *Avant-propos* in F. W. J. Schelling, *Philosophie de la révélation, Livre II*, tr. J.-F. Courtine et J. -F. Marquet (dir.), Paris, PUF, 1991, p.15.

## 參考書目

- Jean-François Courtine, *Extase de la raison*, Paris, Galilée, 1990.
- Pascal David, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, 1998.
- Horst Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1940.
- Jürgen Habermas, *Das Absolute und die Geschichte*, Bonn, Gummersbach, 1954.
- Lidwig Hasler (Hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1981.
- Axel Hutter, *Geschichtliche Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.
- Wilhelm G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1993.
- Walter Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, Matthias-Grünwalde, 1965.
- Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. I. De Joachim à Schelling*, Paris, Lethielleux, 1987.
- Hans Jörg Sandkühler, *F.W.J.Schelling*, Weimar, Metzler, 1998.
- F. W. J. von Schelling, *Die Weltalter. Fragments*. In den Urfassung von 1811 und 1813, Hrsg. von Manfred Schröter, München, Beck, 1946 (1979).
- F. W. J. Schelling, *Initia philosophiae universae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, Hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn, Bouvier, 1969.
- F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*. Müncher Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, Hrsg. von Horst Fuhrmans, Torino,

Bottega d'Erasmus, 1972.

F. W. J. Schelling, *System der Weltalter*. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, Hrsg. von Siegbert Peetz, Frankfurt, Klostermann, 1990.

F. W. J. Schelling, *Philosophie de la révélation, Livre I-III*, tr. et dir. par J.-F. Courtine et J. -F. Marquet, Paris, PUF, 1991.

F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hrsg. von Walter E. Ehrhardt, Hamburg, Felix Meiner, 1992.

F. W. J. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, tr. et dir. par J.-F. Courtine et J. -F. Marquet, Paris, Gallimard, 1998.

Hermann Schrödter, *Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner „Reinrationalen Philosophie“*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1986, Bd. 40, Heft 4, pp.562-585.

Justus Schwarz, *Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie*, in *Kant-Studien*, 1935, 40, pp.118-148.

Paul Tillich, *The Contruction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, tr. Victor Nuovo, Lewisburg, Bucknell University Press, 1974.

Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, tome I, II, Paris, Vrin, 1970.

Guido Vergauwen, *Absolute und endliche Freiheit*, Freiburg-Schweiz, Universalitätsverlag, 1975.

## **Revelation and the principle of history in the later philosophy of Schelling**

*Huang, Kuan-Min*

### **Abstract**

The main object of Schelling's philosophy of history aims at explaining that the "superior history" (higher history) is the source of meaning of the profane history. This "superior history" is itself established on the foundation of the theory of potencies and revelation. In the theory of potencies, Schelling affirmed that God has a freedom to create, which, in admitting the existence of a being other than Himself, permits the opening of time, history, and world. As for the revelation, it offers a general foundation that allows the historical process of mythological consciousness and paganism. The principle of revelation also lets pass the scenes of creation, fall, and salvation by way of the view of trinity. The two concepts – history and revelation – are mutually related, and constitute two major issues in the later philosophy of Schelling.

Key-words: freedom, history, potency, revelation, trinity