

历·代·基·督·教·学·术·文·库

圣言的倾听者

论一种宗教哲学的基础

AN
D
I
N
T
E
R
R
E
S
T
I
A
N
T
L
I
S
T
E
N
E
R
S

〔德〕K·拉纳著 J. B. 默茨修订 朱雁冰译

“人是圣言的倾听者”

拉纳以关于人的这一规定性

作为神学反省的开端

和他所架构的

天主教宗教哲学的基础，

为“基本神学”提供了

新的发展路向。

本书不仅是了解拉纳思想体系的门径，

也是神学人类学的

一部经典之作。



B 220
14

89195



历·代·基·督·教·学·术·文·库

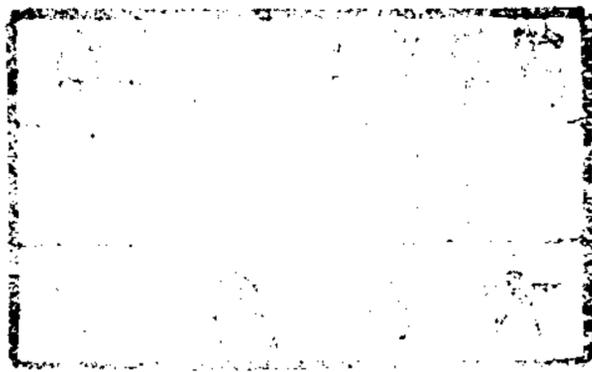
圣言的倾听者

论一种宗教哲学的基础



〔德〕K·拉纳著

J.B. 默茨修订 朱雁冰译



200032008

生活·读书·新知 三联书店

(京)新登字 007 号

图书在版编目 (CIP) 数据

圣言的倾听者:论一种宗教哲学的基础/(德)拉纳著;
朱雁冰译. —北京:生活·读书·新知三联书店, 1994
(历代基督教学术文库)

ISBN 7-108-00711-8

I. 圣… II. ①拉…②朱… III. 宗教哲学-研究 IV. B
920

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (94) 第 03396 号

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN
THOUGHT IN HISTORY (ED. BY TFSCC)

责任编辑 许医农
封面设计 宁成春
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京朝阳门内大街 166 号)
邮 编 100706
经 销 新华书店
印 刷 北京经纬印刷厂
版 次 1994 年 6 月北京第 1 版第 1 次印刷
开 本 850×1168 毫米 1/32 印张 7.125
字 数 151 千字
印 数 0,001—7,000
定 价 8.90 元

DG 14/5

总 序

百年来,中国学术思想发生了很大变化:通过欧美人文—社会科学著作的译述,汉语思想的现代学术品质和形态日显丰富,王国维尝言:“周、秦之语言,至翻译佛典之时代而苦其不足;近时之语言至翻译西典时,而又苦其不足。”百年来的西典译述,为汉语学术拓展自身作出了决定性的贡献。译五洲之学术,以裨华夏学术,迄今仍为中国学者之一大务。近十余年来,译述之业日渐向纵深和广度扩展。

基督教学典是西方思想文化的基本组成部分之一,然而,在百年来的西典汉译事业中,基督教学典的译述却至为单薄。四十年代,美国汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划,与我国学者谢扶雅教授等共同致力编译,至六十年代已成三十二部。《集成》开创了基督教典籍的汉译事业,但也有历史的局限:选题系统性强而译述零碎(不少典籍为节译);汉译表达不尽人意,可读性不臻理想;对十九世纪以来的学典顾及较少,而且,《集成》未完成预定规划而告终。

本文库愿承继前辈学者汉译基督教学典未尽之业,以补百年来汉译西典文业之阙。

基督宗教的历史有社会和学术两个层面。社会层面是基督教会的形成和发展史;学术层面是基督信理在神学、哲学、

伦理思想、文学艺术中的表达。这两个层面尽管有关联，仍各具不同的形态和品质。本文库定名为“历代基督教学术文库”，表明文库仅涉及基督教的学术史文献，旨在丰富汉语学术典藏。

文库分为两个系列：I. 古代系列（希腊化时代至中古末期）；II. 现代系列（十六世纪至二十世纪）。选题不限于历代神学家的著述，也包括历代重要哲学家、文学家的学术著述。

文库的编译工作由中国人文学者从事，并邀请海内外资深学者为学术顾问。此类学典的汉译事业在整个西学汉译事业中仍显年轻，百年来积累的译述经验不多，有的甚至是初尝，如东正教学典的汉译，在术语酌定方面，尤为艰难。译述之辞不达意乃至错误，实际难免，文库编译者诚盼学术界同仁不吝指教。

文库编、译者愿承中古汉语学者为丰富中国文化传播译佛典之心智和毅力，愿文库有益于中国学术的现代发展，“安知不如微虫之为珊瑚与羸蛤之积为巨石也。”（章太炎语）

刘小枫博士

一九九三年十一月于北京

中译本前言

二十世纪的人文—社会科学与自然科学一样，分化和拓展俱甚，形成种种新的学科门类。然而，本世纪（尤其二战以后）颇为流行的“人类学”一词，并非定是一门新的独立学科门类的标号，它经常被用以冠之于其他学科：生物学人类学、心理学人类学、社会学人类学、神学人类学、哲学人类学。毋宁说，“人类学”指示出二十世纪人文科学的某种时代精神处境。

历数百年的人本主义精神运动引出了人本中心的世纪，但其症候是：人类的自我理解恰恰再成问题，人本主义之“本”仍须重审。人类学景观的泛化与人类的世纪性野蛮不无关联，正如“文革”之后，大陆学界亦热兴过一阵“哲学人类学”——一种被意识形态拒绝的把马克思主义人类学化的尝试。

由当代哲学大师加达默（H. G. Gadamer）与著名医学家沃格勒（P. Vogler）合编的颇为丰富的七卷本《新人类学》文集中，独缺一卷“神学人类学”——尽管其中收有神学论文。这看似令人奇怪——因为有关神学人类学的著述甚多，其实可以理解：“神学人类学”的名称毕竟是矛盾的。

神学是探讨上帝的自我启示的人文学科，其主题是上帝

之言，否则神学之名无根无据。但上帝之言是对人并为人而说的。探讨对人并为人而言、突入人之在的圣言——成肉身之言才是神学的基要主题。神学人类学之合法性在于：从人之在与成肉身之圣言的关系这一基本视域来理解人的生存现象。

将注意力更多投向理解言成肉身的场所——人之在，是二十世纪神学的明显趋势。在天主教和新教神学的诸多努力中，天主教神学家卡尔·拉纳（Karl Rahner, 1904—1984）的思想进度广受赞誉，《圣言的倾听者》一书乃是神学人类学的经典性著作。

值得注意的是：该著在基督宗教哲学的层面施展，力图为本世纪备受责难的基督哲学——基督信仰与哲学的联接正名。作者述明：思辨性的哲学与信仰性的神学既有质的差异也有质的关联，恰如人与上帝有质的差异也有质的关联。故此书亦为本世纪宗教哲学的奠基性作品。

本书在诸项平行论题中展开思辨：上帝的启示论与人的存在论、哲学的本体论——认识论与神学的上帝论——信仰论、传统的神学遗产（阿奎那）与当代的哲学进展（海德格尔），旨在阐明神学与人学、上帝之言与人之在的内在关联：人理知上帝之言有本体论意义上的先验条件和可能性。

拉纳著述之语言极为艰涩，这与论题有关——不妨想想康德、黑格尔、海德格尔，也与个人风格有关。拉纳胞弟曾揶揄：卡尔的德文需要译成德文。故极少有人愿染指拉纳著述译事。本书译者朱雁冰教授的翻译工作实非比喻性的呕心沥血，为学界作出一大贡献。译文之畅达显出译者在德—汉语两方面的非一日之功。我的校订工作多限于酌定某些专门

术语。

关于本书中基本术语的译法略作说明如下。

拉纳思想中的三个主要结构要素是：康德的先验认识论、海德格尔的在本体论和阿奎那的经院形而上学。拉纳多采用这三位哲学、神学前辈之术语。康德、海德格尔的哲学术语在大陆学界已基本有固定译法，本书中出现的相同术语在译法上与之尽量保持一致。

例如 Sein，拉纳追随海德格尔的用法。此词一般译为“在”（大陆、台湾）、“存在”（大陆）、“存有”（台湾），本译本从译为“在”。与此相关，Dasein 从译为“此在”，Seiende 从译为“在者”。“Sein überhaupt”则试译为“毕竟在”。此语出于莱布尼茨在其《论天性与恩宠》中提出的著名问题：“为什么不是无，而是在毕竟在”。海德格尔从新的角度重审此一形而上学基本问题，拉纳循此路将之推进到宗教哲学—神学之域。

Existenz 译为“生存”（大陆），而不译为“存在”（台湾），existenziell 译为“生存状态的”，existenzial 译为“生存论的”，此两术语在海德格尔手上有区分。

Transzendental（先验的）、Transzendentalität（先验性）与 Transzendenz（超验）是康德哲学的基本术语，两者有严格区分。“先验的”尽管是先于经验的，毕竟在经验界限之内；“超验”的则在经验界限之外（那边）。本书中此两术语译法从大陆康德著作中译之定译。拉纳的做法是：遵循康德对“先验的”和“超验”的区分和规定，然努力尝试接通两者之可能性。从基督哲学角度看，这种尝试是必须的。此路通否，则见仁见智。

Analogia entis (在的类比) 是经院哲学的基本术语, 作者及修订者将此拉丁术词译为德文 Seinshabe, 颇显窘态。无论在海德格爾的意义上还是本书作者一再申明的意义上讲, Sein (在) 绝非一种对象或客观化的实体, 因而也绝对无法去“拥有”、“具有” (haben)。能“拥有”、“具有”的只能是一个对象性的客体, 但“在” (Sein) 恰非这种客体。作者此处出于无奈用“有” (hat) 一词, 显然有意逆背日常用法, 迫读者体会此词之生存性意味, 有如海德格爾化用“is” (是) 一词。故本书中之 Seinshabe 试译为“禀在”, 取“性之所禀”之义, 则可与“在之类比”相通。

其他明显为海德格爾用词法 (如 Geschichtlichkeit—历史性) 或造词法 (Bei-sich-sein 觉在、Gelichtetheit 照亮状态) 的术语不再一一例举, 译法均尽量与大陆哲学界现有译法统一, 并在译文中第一次出现时标出原文, 以供读者酌之。

此外, Christliche (基督教的、基督性的)、evangelische 或 protestantische (新教的)、Katholische (天主教的) 三术词有明确区分, 不能把“基督教”或“基督教的”等同于“新教”或“新教的”。

拉纳文风味同嚼蜡, 不敢恭维。并非所有形而上学文风都同然, 哲学家海德格爾、神学家巴尔塔萨之形而上学文风, 均有其独特的散文魅力。当然, 文风之枯涩不等于思想之浮泛, 一如康德的情形。

刘 小 枫

1991年12月于巴塞尔大学

修订版序

本书初版于战争中的 1941 年问世。只要浏览一下近期天主教和新教方面的宗教哲学著作便会发现，现在呈献于读者之前的这部文稿迄今在宗教哲学讨论中没有受到充分注意，它不利的出版时间不能说不是其中的一个原因。在这些年，本书才逐渐传播开来，而书名比内容流传得更广。据我所知，迄今只有两位作者详细讨论过本书的宗教哲学命题：罗伯斯 (H. Robbers) 在他的《渴望启示的人》(*Wijs-begeerte en Openbaing, Utrecht/Brüssel, 1948*) 一书的序言中承认，他深知自己受到了《圣言的倾听者》一书的决定性影响，尤其是在他的著作的前三章；弗里斯 (H. Fries) 在他的教授资格论文《当代天主教宗教哲学》(*Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart, Heidelberg, 1949*) 的第二部分中也讨论了 K·拉纳 (K. Rahner) 的这部文稿内容；这两部著作距今亦已十五年了。

既然作者由于某些情况不可能将这部脱销多年而又一再为人求购的著作重新修订出版，我便根据他的愿望并取得出版社的同意，怀着愉快而又感激的心情接受了修订工作。在我指出修订的特点和规模以前，至少应简略说明这部著作的基本思想，这一基本思想也是新版理应而且有义务遵循的。

“圣言的倾听者”——圣经给面对启示的人所作的这个规定，在一部宗教哲学的文稿中重新得到讨论，这部文稿接近 T·阿奎那 (T·Aquina) 的思想，却又未放过当代哲学思考的趋势和问题。人被视为这样一种在者，他只能历史地发现自我 (尽管历史只有经过人才获得其本质)，因而他必须谛听历史，以便在其中遇见那奠定和照亮此在的“话语”，人所具有的谛听在的理性一直都带着问题为这话语敞开着。因此，将信仰的此在奠立于历史地发生的话语之上，这看来并非任意和随心所欲，而是最深刻地与此在相契。这部自视为“基本神学之人类学”(fundamental theologische Theologie) 的书力求成为从思想家的高度阐明信仰的理想著作，它在今天显得尤其重要，因为人与历史的基本关系由于自然科学技术的知识观念占据绝对优势而日益退居次要地位，现代人对来自于历史的此在的依据和此在的惊颤，从来都持怀疑和不理解的态度。

那么，怎样和在多大的范围内对本书加以修订？初版中有几章是多次授课的记录稿，讲授的材料理所当然地也多次——尤其在开头和结尾部分——重复，因此，新版首先对此梳理压缩，删除相当一部分；有一章（原第十四章）全部取消，其有关内容并入前一章（第十三章）。经过许多大大小小的修订和个别地方较大的增补以及全部新加的注释（初版只有一条注释！），新版比原有篇幅有所扩大。关于正文和注释中内容上的修订和增补，**最重要的**可以归纳为两点，一为神学方面的，一为本体论方面的。首先，神学上的修订和增补针对这部文稿的未完成性质和需要补充“以神学为主体的宗教哲学”方面的内容这两种情况；在这种背景之下，启示概念进一步被区分为“先验的启示”(transzendente Offen-

barung) 和“范畴的启示”(kategoriale Offenbarung), 强调启示和恩典的本质统一, 并力求在人的历史主体性之原初的和恒久完整的统一之中, 更加清楚地规定恩典与天性、启示与理性、神学行为与哲学行为的交互“内在性”。这个观点**更多地**以注释的形式表达出来; 如果在正文本身自始至终和全面体现这个观点, 那便意味着“从神学角度”重复这部宗教哲学文稿的内容, 正如我在本书结语中所指出的, 这是一项尚待完成的任务。其次, 就本体论方面而言, 则力图更加透彻地探讨所涉及到的在问题, 并系统清理对“在”的客观主义地实体化的误解, 即从根本上重新表述“在的类似”(Analogie des Sein) 即“拥有在的类似”(Analogie der Seinshabe) 和所谓“本体论差异”(根据对已完成和未完成的“本体论差异”的划分); 关于这方面的内容, 除了引入“先验的边界经验”(transzendente Grenzerfahrung) 这个概念以外, 还要指出人的精神的先验性(Transzendentalität) 和历史性(Geschichtlichkeit) 的关系问题, 最终还将试图根据更加具有本源性的关于(位格的) 共同世界的概念来提炼(托马斯主义的) 对象世界的概念。这第二种观点被溶入正文并**贯串全书**。当然, 保存文稿的原貌一直是本人意之所属: 我希望, 即便在这些对本体论的基本轮廓作重大改动的地方也不致有伤原貌。拉纳本人对我修订的方式和范围表示完全同意, 尽管如此, 我当对这部修订版完全负责。

为了不损伤原著的结构, 新版对宗教哲学文献未作分析讨论。在注释中经常提到 K·拉纳后来发表的文章(未注作者姓名), 在这些文章中, 这部文稿的思想继续得到发展或者从不同的角度重新被采纳。凡是我认为有利于解释和阐发修

订文本的地方，我也不揣冒昧地提到一些我的有关论著。

愿这部修订本能够成功，以此聊表我对作者永远怀有的感激之情。

J·B·默茨

1963年6月于明斯特

目 录

中译本前言	刘小枫	1
修订版序		5
第一编 问题的提出		
第一章 提出问题的思考：宗教哲学 ——关于对启示之顺从能力的本体论		3
第二章 本论题与相近问题提法的关系		18
第二编 在与人的开放性		
第三章 在的照亮状态		33
第四章 “稟在”的类比		49
第五章 作为精神的人		58
第三编 在的隐蔽性		
第六章 问题的提出和解决问题的准备		79
第七章 自由的未知者		93
第八章 自由的倾听者		105
第四编 自由福音的地点		
第九章 问题的提出		125
第十章 作为物质性存在的人		137
第十一章 作为历史性精神的人		148

第十二章 精神和历史性：在与显现·····	160
第十三章 一个可能的启示之人的历史性·····	172
第五编 结语	
第十四章 宗教哲学与神学·····	191
译后记·····	207

第一编

问题的提出

第一章

提出问题的思考： 宗教哲学

——关于对启示之顺从能力的本体论

关于“宗教哲学”我们将说些什么，以及为了给这样一种我们意指的宗教哲学“奠基”我们想做些什么，最简便的说明也许是：将被称为“宗教哲学”的科学与另一门似乎与之发生最密切的（亲缘的和敌对的）关系的科学——神学加以对比。

讨论这两门科学的相互关系，初看起来似乎是一件高度学术性的、毫无危险的事：即交互清理两门科学的独立性、尊严和崇高。然而，讨论两门科学的关系仿佛有个前提，即存在着这样两门科学，而且人们也知道每一门科学的内涵。只有这样，人们似乎才有可能对它们相互间的关系进行有意义的讨论。这样一来，确定它们的关系好像是第二位的、附加的因而并不特别重要的事情了。

可是，实际上事情并不这么简单。在对这两门科学的关系作貌似无害的科学理论的探讨之中包含着对这两门科学本身的初次奠基和对其本质构成的分析，而且这种奠基同时又表现为设问的人自身的生存性事件。

诚然，我们在开始讨论两门科学的关系时，必然已经在某种意义上对我们即将讨论的东西有所了解，必然已经具备了关于这门科学所讨论的一切的预备性知识。但是，这并不是说，以此方式了解这门科学的人必然理解它的真正本质。在以此方式探索一门科学的对象时，最终也可能无从发现，而且不论这门科学有多大进步，人们也弄不明白，这个对象“究竟”是什么，规定着此一对象的科学探索“究竟”想要得到什么。每一门个别的经验科学都先验地带有为其研究而采纳的一种程序性法则，遵循这个法则便可设法获得它的规定性。人们在当今个别科学的活动中远远没有意识到关于科学研究方向的这一先验的预先决定，这种情况并不证明它不存在，而只是表明，对个别科学而言这种先验态度是多么理所当然；只是表明，个别科学对它所赖以存在的形而上学的根据的自觉意识是多么淡薄。诚然，从一门科学的单纯成果中可以得知，这门科学的对象是按此科学个别地加以规定的。但是人们却无法从中得知，这门科学为什么以及有什么权利先验地将其研究对象以某种方式把握为它的对象，以便能够对之作出规定。诚然，从一门科学的运作中可以学到它如何被操作，即学到它的方法。但人们却无法从中学到，人究竟为什么从事这门科学以及最终会导致什么结局。^①

这一类科学理论问题实质上——尽管并非时间上——是先于个别科学的。因此，它不是事后对一门科学的反思，而是对它的最初奠基，既指论证的对象，也指论证它所固有的根据和研究方式。所以，一旦一个科学理论的设问奠定了这门科学，这个问题便不可能从作为一门个别部门的科学的有关科学本身当中，得到关于其来由的回答。一门个别科学原

则上立足于并非由它自己奠定的基础之上，因为这样一个基础方给予它以存在的可能性。

这项对于一个科学理论问题的回答原则 (principium)，在**任何**情况下都必定是同一项原则，不应在需要论证的多数科学的背后又存在着同样多的本质不同的原则，以致于思维着和行动着的主体之原初的一直同时经验到的统一性尚有待解决。可见，从科学理论的角度给科学奠基乃是一门科学，这正是亚里士多德在他的《形而上学》卷四^②中所观察到的。这就是说，有一门统一的基础科学，它必须首先给予个别科学在其具有自己先验的、已经前定的结构中设置对象，和从这些对象中引导出认识这些对象的形式原则；同时，它还必须从本源上就其自身的必然性和特点将这些科学**奠基为人的事件**。这种第一科学 (ἐπιστημηγεωτη)，用它古老的名字来说，叫作形而上学。由此便产生一个命题：任何科学理论的设问都是一个第一科学的（即形而上学的）设问。

既然从一个统一的——暂时还不明确的——基础出发在其多种多样中给科学第一次奠基，这就是说，根据其对象、特点和必然性加以规定，那么很明显，探讨两门科学的**关系**的问题便是一个**形而上学**问题。确切地说，它之所以是一个形而上学问题，不在于形而上学最终可以思考两门科学的关系；而在于形而上学总是从原初之时，即从它首次奠立这些个别科学之时起，就把它们置于某种关系之中了。因为科学的多样性必须恰恰产生于形而上学所奠定的这种统一的基础之中，所以，反过来也可以说：询问两门科学的关系并非等于询问在它们自身构成之后的联系和关系，而是询问它们处于同一个形而上学基础之中的统一性。如果说，正是由于科学

的多样性的缘故，探求其统一基础的问题将会最清楚，也最困难，而且此一基础可以从科学的多样性方面最清楚和最全面地表露出来，那么两门科学的关系的问题便是探讨这两门科学各自本身的科学理论的构成问题最困难和最急迫的一种了。可以说，两门科学的相互关系问题，从根本上讲是从科学理论上给每门个别科学本身奠基的问题，只是对两者都是从同一个形而上学的基础上着手罢了。综上所述可以得出如下结论：简而言之，从科学理论上询问两门科学的关系是形而上学地询问一个本源基础，此一本源基础从原初上说明两门科学各自固有的对象和每一门个别科学的必然性，进而将这两门科学置于一定关系之中。

既然科学理论的询问研究的是**人**的一种行为的科学之固有本质，那么，这个表现为形而上学性质的问题也要探索人的本质。因为只有当一门科学不再简单地被视为本身适用的定理的组合（“体系”），而是被当成思考、而且必须思考这些定理的在者——人的固有之在的时候，它方才从根本上被理解^③。但是，因为从理论上对人所作出的规定必然是预先对人之生存状态上的活动方式作出的判断，所以，一个科学理论的设问就不是对随便什么东西的无害的好奇心理，而是人本身的一个生存状态的事件。

一般而言，构成关于科学理论问题的内容的东西也适用于我们在这里所应回答的问题，即适用于神学和宗教哲学的关系问题。因此，询问神学和宗教哲学的关系，便是询问两门科学各自原初所由构成的同一基础的形而上学，从而也是询问必然从事这两门科学的在者——人的本质。

如此来表述我们的论题，而且假如我们又如此理解我们

的论题，我们所陷入的基本困难便也同时显露了出来，这表现在两个方面。

一、假如我们将我们对于两门科学中的每一门所具有的程序性知识同对于我们论题的上述表述方式联系起来，那么：

(a) 我们便可以如此来描述我们在这里论及的两门科学中第一门科学的知识：**宗教哲学**——如果我们以天主教宗教哲学通常的自我解释为前提^④——是从人这一方面所达到的关于人与上帝、与绝对者之真正关系的知识。但是，在古典基督教哲学看来，对上帝的认识并非一门囿于自身的独立科学，而是一般本体论的内在要素；而且，自视为高于纯描述性的宗教史和宗教心理学的宗教哲学，本质上是从属于对上帝的认识并在这种认识中达到其终点的。在这里不可能也不必详细论证这个命题。一言以蔽之，这种论证就在于说明，“上帝”不是人及其经验可以直接在固有自我之中把握住的事实；对于形而上学的认识而言，上帝毋宁说是指存在者和对存在之认识的绝对根据，只要人之问存在者之为存在者，这个根据总是为其开放着的，但是，存在者被认识到的总只是存在者的非对象性的根据。用 T·阿奎那的话来说，上帝总是仅仅表现为存在者和关于存在者的科学的本源 (principium)，它永远不会是一个纯粹属于人的科学的对象 (subiectum)^⑤。假定这种说法成立，那么，对我们来说便会产生一个问题和困难：我们一方面应从科学理论上用形而上学来奠定作为科学的宗教哲学，另一方面，我们在这里所指的科学不是别的，恰恰是它应借以被奠定的形而上学本身。

可见，就我们具体的讨论而言，从科学理论上给**这里所指**的科学奠基不可能是别的什么，只不过是形而上学的自我

奠基。于是，我们所询问的给宗教哲学在科学理论上奠基成为形而上学及其构成本身的问题。宗教哲学的问题成为人为什么必须从事形而上学、形而上学是什么以及人的形而上学怎样及于上帝等问题。

(b) 假如我们把暂时具有的关于神学的知识与上文我们对论题所作的表述联系起来，我们的问题便显得更加困难。就其原初本质而言，神学根本不是诸如一门其构成系由人自己所完成的科学。它原本是人上帝按照他的自由决定、通过他自己的话语所表达的自我启示的倾听，这种倾听本身是已经被照亮了的。从首要的和原初意义上讲，神学不是经由人的思维所创立的有效定理的体系，而是上帝自己针对人而发的——尽管用人的语言——神性言谈^⑥的总和。这种如此被倾听到的、在“信仰的倾听和理解”（“*auditus et intellectus fidei*”）的固有统一性中被把握到的上帝之启示话语，可以而且应该再次被人当作思考的对象加以探索和系统化，并列入人类知识总体之中，这便是第二层意义上的神学科学：原初意义上的神学和第二层意义上的神学之间的差别——让我们用一个古老的术语来表达——也就是实证神学和经院神学之间差别。但是，经院神学这样一门科学基本上总是以上帝自己的自由的启示话语，以倾听到的、实证的神学为其基础的^⑦。

对超越尘世和自由解释其自身的上帝所发出的那种人所无力强求、也无法推知其内容的信息，如此逊然的获取和接受——由于倾听依赖于上帝的行动——看来根本无法在一门科学理论上加以奠基。上帝的这种启示不是能由人来奠基的，人既不能给其真实性或必然性，也不能给其内在本质。如果

这一论断成立，那么首先便须认识到，一种对神学的科学理论上的奠基——至少应设想它以某种方式先于神学存在——力所能及的不是上帝的话语，而是人对上帝话语的倾听，即只能触及对上帝可能发出的启示的倾听能力之先验的可能性。一种先于神学本身存在的、对于启示神学的科学理论上的论证，从一开始便不可能要求涉及到更多的东西。即便如此仍然（至少暂时）存在着问题：人在实际上听到上帝可能发出的启示之前，人在**由此**知道他有倾听能力之前，人知道——从已经发生的启示方面看——这种倾听能力的基本架构必须以**某种方式**得到解释^⑧以前，他**能否**和在哪一种层次上在自身中发现诸如对上帝启示的“听”。

因此，当我们现在和将来谈到从科学理论上论证神学的时候，那总是从揭示人身上蕴涵着的倾听上帝音讯的能力这层意义上讲的。当然，这也只能在受到严格限制的出发点^⑨所容许的范围之内。所以，我们的问题从一开始便不是针对身为神学家的人，而是以作为在者的人为对象，成为神学家是人这个在者本质中的能力之一，其**条件**是，上帝的自由、不可算计的福音传给他并且通过恩典和这种恩典在圣言中的历史性“显现”，赐予他以完美的倾听能力。

就在人身上建构一种确实的神学而言，是否只要求作为外在的启示话语的福音传及于人？或者说，除了可在形而上的人类学中切实把握的人对福音的接受能力之外，是否还必须要求人的内在的、神赐的提高，以使所倾听到的福音真正成为神学？——这个问题不属于我们着重思考的范围。诚然，这个问题的提法本身并无不妥，它有助于澄清神学和宗教哲学之间的关系的全部问题。这犹如一条由上到下（或者更确

切地说：从整体到内在诸因素）的道路：从通过启示和信仰之光（即从“神学”）来建构确定的信仰的人到对“自然的”人的形而上学分析，即对人所具有的除启示和信仰之光以外的知识的形而上学分析，这就是说，从整体到剩余部分、从神学到宗教哲学^⑩。这种思考方向也许会由自身更加突出地揭示神学和宗教哲学之间的差别。但是本书所走的是一条相反的道路：从天性具有认识能力的人^⑪不是引向对人所信仰的神学的内在本质，因为，根据上文所述，从这种神学的本质中是不可能作这种引申的。我们将分析作为人的在之可能性的对上帝启示的倾听能力，正是这种在之可能性才从根本上构成人的完满展开的本质。当然，这种分析的尝试能否达到目的，还必须看这一尝试本身的实际进程。

二、由此我们也就陷入**第二个困难**，这个困难是我们对于从科学理论上探讨两门科学的关系问题所作出的规定本身便包含着的，尤其当这种规定被运用到神学和宗教哲学的关系上的时候。假如我们将关于这两门科学的现有知识放在一起加以对照比较，上述关系规定所包含着的原则性困难就更大：这里应探讨的是两门科学最初所由以构成的同一个形而上学基础；它们相互间的关系应通过对它们共同本源的探索来加以解释。可是，这类东西对于这两门科学而言应该怎么样得到呢？宗教哲学的莫立完成于形而上学之中，正确地看，它甚至就是形而上学本身。然而，难道神学也可以单靠形而上学奠定其基础吗？即便我们只在规定的意义上理解这个问题，即把它理解为探讨先验的、人的本质中蕴涵着的对上帝可能发出的启示的倾听能力的问题，仍旧存在着一个疑难：如果作为认识上帝的一般本体论的形而上学已经在给宗教哲学

奠基，即已经在对人与上帝的正确关系作出判断，那么，每一种神学岂不都来之过迟了吗？神学本来要决断对上帝事实上已发出的启示的真正倾听——这种倾听当确定人与上帝的真正关系，但这不是总已经被决断了的吗？由此可见，宗教哲学从形而上学中如此奠定自己，结果它从一开始便通过自己本身占据了神学之类的科学所可能得到的地盘。所以，两者之间唯一可能的关系似乎在于，此抵销彼，并认为彼由于内在的原因是不可能成立的。在最好的情况下，启示神学似乎也只能是对其基本线条已经为宗教哲学所划定的上帝与人之间的关系加以精雕细刻，进行修饰而已。不过这样一来，神学岂不被剥夺了它那种内在的、不依赖形而上学的尊严和独立性了吗？还有：具体的启示基本上是作为历史地、并非随时随地都能够任意遇到的事件发生。它在其事实和特点两个方面紧紧地依赖于那些一次性的历史性事件，在这些事件中，上帝证明着自身的存在，他的话语传向人。但宗教哲学似乎本质上是“超时间”、“超历史”的，因为它理应就是形而上学，人们往往也赋予后者以这种荣誉特性。于是，宗教哲学好像在建构一种原则上不依赖于某一历史性事件的宗教，一种任何时候从一种任何人的历史性存在的任何一点出发都同样可以达到的宗教，一种随时都可以重新建立、在其中到处都是圣洁土地并且有充裕的时间为其支配的宗教，因为精神永远和到处都能达到真、善、美的“永恒观念”。

那么，宗教哲学和神学互相间的瓜葛何在呢？在一场科学理论的讨论中，它们怎样才能共同地但又一分为二地以统一的共同基础上为人所理解并由此加以推导呢？我们要求在一种形而上学的询问中让两者第一次从同一个基础上建构

起来，仿佛从一开始就是一个荒唐的要求。

这个疑难的解决可能是我们全部讨论之后的结果。假定我们在此之前试图解决，那么我们恰恰又不得不重复一个前提：我们已经知道，宗教哲学或神学“究竟”是什么。不过，有一点现在就可以做到：如果可能的话，可以在这里从反面为一个可能的解决办法划定一块地盘。——宗教哲学假如不让神学的内在独立性和历史性受到任何侵犯，它首先便不应是奠立一种自然宗教的思想框架；它本来就可以不划定一些只需神学跟着描摹、只需神学继续补足的线条。宗教哲学必须从自己这一方面把人引向上帝可能发出的启示，即引向那些历史上将会发生的启示，假如情况确实需要的话。宗教哲学原则上不可以怀有一种意图和具有一种能力，去创立一个事后也许需要让启示神学加以补充或者完全推倒的独立宗教；它必须从其固有的本质出发，把宗教的创立和规定委诸那位可能在历史上自我启示的上帝，或者至少使它所有的命题保留着这样一种可能性。这就是说：其自身即为宗教哲学的形而上学必须是这样一种学说，它把上帝作为自由的未知者来认识，它把人理解为出于先验的主体性之历史性的生命，它以人的这种历史性引导人面对自己的历史，并且要求他在他的历史中聆听那自由、未知的上帝可能发出的启示话语^⑫。只要这样一种形而上学把上帝只理解为自由的未知者，只理解为通过人的形而上学由下而上所不能明确规定者，它便不至擅自对下属问题作出先验的预先决断：这个自由的、位格性的未知者要怎样与人交往？这位上帝意欲和可能怎样以及以什么身份自我启示？他想怎样建立和规定他和人之间的关系？——宗教应是什么？假定这些就是和可能是它作为真正

的“自然的”形而上学的内容，那么，它便从自己这一方面给一种可能的神学让出了地盘^⑬。于是，它便走在神学之先，为后者空出了位子^⑭。只要这样一种形而上学把人的本质规定为一种必须聆听上帝可能发出的启示的历史性存在者的本质，那么宗教哲学便将成为对神学的唯一可能的“由下而上”的奠基。然后，宗教哲学和神学才能够真正从同一个基础出发，在科学理论的探讨中从形而上学上得到奠定并按照要求规定它们的相互关系。

现在可以更加明确地说一说我们探索宗教哲学和神学的关系时究竟应怎样提出问题了。实际上，这里探讨的是同一个东西，这里提出的是同一个形而上学问题：在形而上学的思考中，人是否有权容许对自己作出规定，即规定人必须是这样一种生命，这种生命在自己的历史中仰望和期待着那位在人的形而上学中以完全未知者的形象出现的上帝所可能发出的启示。如果这个问题能够得到肯定的回答，那就获得了关于宗教哲学的正确概念；那就给神学奠定了前神学的唯一可能的基础；那就对宗教哲学和神学的关系作出了规定，从而使两者的差别和特点以及它们的共同基础都得到解释。

所以，我们关于这两门科学的关系问题，从根本上来讲就是一个形而上的人类学问题，后者从双重意义上概括了人的本质：一，人是**精神**，这精神在本质上面对着未知的上帝，面对着其“意义”非世界和人的思想所能确认的自由的上帝，因此，人与这种意义的肯定的和不容更改的明确关系也并非自下而上地建立起来的，而只能由上帝自己赐界。所以，人本身必须随时考虑着这位上帝的启示的可能到来，与此同时这种启示方才会完全将人引向其自身，因为，由上帝自由地和

不容推导地以这种或那种方式支配着的人的超验关系，同时也构成了人的具体本质。二，人恰恰在这一点上是一个历史性的生命。虽然人是精神，或者说正由于人是精神，人才不仅仅作为生物存在有义务转向他的历史，而且在论证他的精神存在时也有义务转向他的历史。由此得出结论，就人的原初本质而言，从一开始便期待着那可能发生的历史事件——一次可能到来的启示；假如作为自由者的上帝不愿自我启示，而想保持缄默，人则努力达到自己精神和宗教存在的最终和最高的自我完成^⑤，以便倾听上帝的缄默。

这样，我们的任务暂时充分地规定下来，即对这样一门形而上的人类学至少应就其基本轮廓作出论证。由此出发，我们的论题才会得到明确表述，才会得到回答。

注 释

- ① 参阅：《科学即“教派”？》（“Wissenschaft als ‘Konfession’？”）载：《神学论集》卷三（*Schriften Zur Theologie* III, Einsiedeln, 1956），455—472；J·B·默茨：《智慧》（“Weisheit”），载：《神学基本概念手册》卷二（*Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, hrsg. V. H. Fries, München, 1963），805—813。
- ② 亚里士多德：《形而上学》卷四，第二和第四节。
- ③ 科学之所以是人的此在的基本行为，是因为它对其自身的反思从来都不是单纯事后附加于已经完全构成的此在之上的，而是（以某种形式和形态）在此一历史性此在产生之时便必然脱颖而出。人总是而且必然对自己，其中也对自己生活的世界整体有（某种方式的）反思性的论证关系。但是，“科学”的必然产生作为反思仍然与它自己的——同时永远又是整体的——本源处于恒久的差异之中，而这种反思正是在本源被照亮的状态之中进行的。

- ④ 一般说来天主教讲授的哲学通常都把宗教哲学理解为从“自然神学”角度对“自然宗教”的论证。而最初，宗教哲学却被看成是对于被提高到历史、心理学和现象学高度上的具体宗教事实所作的哲学反思。当然，在后一种看法中，也会出现关于这类反思的规范的理解角度问题，并从而证明在一般讲授的天主教哲学中，对于宗教哲学的行之有效的理解方法的必要性，如果不是说唯一可能性的话。不过，天主教哲学对于宗教哲学的这种理解本身却又陷入一种危险，即遮蔽了自己的形而上学构想的历史性视野。
- ⑤ 参阅鲍依蒂：《论三一性》(*In Boeth De Trin 5, 4*)和阿奎那：《形而上学》绪论(*In Met Prooem*)。
- ⑥ “言谈”在这里是广义而言的。它不仅仅指，而且甚至原本并不是指(“先知”的)形成文句的话语，它首先指这样一种“启示”：上帝针对人的先验的开放性而发出的恩宠般的自我传达；而且，在救恩史事件中，它在时空上必然表现为言与行。关于这一点，请参阅：《世界历史与救恩史》(“*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*”),载：《神学论集》卷五(*Schriften zur Theologie, Einsiedeln, 1962*), 115—135。
- ⑦ 这里的前提是，这种在人的自我完成中由神性的恩典构成的对启示话语之倾听是上帝的话语本身可启示性的内在因素。参阅J·B·默茨：《神学的和形而上学的秩序》(“*Theologische und metaphysische Ordnung*”),载：*ZKTh*83, 1961, 1—14。
- ⑧ 从事实性的基督教启示方面看，对于上帝启示的具体倾听能力由两个要素构成：人的精神的先验性(他的“主体性”)和这种先验性的恩赐般的“超升”以及“敞亮”〔所谓“超自然的生存”。请参阅：《论天性与恩典之关系》(“*Über dar Verhältnis von Natur und Gnade*”),载：《神学论集》卷一(*Schriften zur Theologie I, Einsiedeln, 1954*), 325—345；另外参阅：《神学论集》卷四(*Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln, 1954*), 206—236〕。这种“超自然

的生存”并非新的、附加的能力，而是精神主体性或先验性本身的内在敞亮，而这种敞亮并不是由主体性或先验性构成，也不是由它造成的，因此对启示的倾听能力只能从人的精神的质素方面来思考。在方法论上局限于这一方面，不见得会从一开始就不恰当地削弱对这种倾听能力的分析。从这一方面所开始的反思，根本不想，也不可能从自身的角度提出要求，称自身在某种神学意义上讲是“纯形而上学的”。因为一方面，就其本身而言，人的反思总是处在一种不容支配的、自身完全不可超逾的历史环境之中并在这种不可支配之中自我思考；另一方面，“超自然的生存”可能就属于这样一种环境的已经存在而又不可反思的因素。所以，假如这场讨论要完整地分析对启示的倾听能力，它（作为“哲学”讨论）就必须既要考虑到那种（在“恩典的经验”中给定的）“超自然的生存”，而且也要顾及实际上为历史性启示所涉及的东西。事实上，它只将自己限制在人的精神的先验性上，以此为立论的出发点，方法是，使先验性得到证明，至少最初要证明先验性其自身固有的抽象性，因此而时刻使自己适应具体历史的限制。

⑨ 参阅注⑧。

⑩ 关于受到这个问题方向的影响的构想，参阅：《神学人类学》（“Theologische Anthropologie”），载：LThK I，618—627。

⑪ 这里并不是在严格的神学意义上与人的因恩宠而实现的“升高”相对立而言的。“天性”在这儿指的是有“哲学意识”的人。哲学家虽然可以而且必须思考“所有一切”，但他在对历史性的东西和其中供他自由具有的东西进行思考时，只能把它们当成边界经验，假如他把作为人的不可避免的基本法相的历史性当成论题，并因此而不断让人进入其真正可以接受的历史的和受支配的地位的话。在这个意义上，即便哲学家也可能在事实上论及人的受恩宠性和历史性启示的问题，而他又不致因此而成为神学家。

⑫ 这当然并不是说，作为能够聆听可能发出的启示的在者的人所作

的自我解释，在任何方面都先于对这样一种启示的事实性的倾听。一种本身受到历史制约的能力只有在现实历史性事件的参与之下方才完全形成；否则历史性的东西甚至根本不可能属于这种能力结构。只要人的本质自身在实现着它的能力，历史性的东西对它也许根本不会在实际上和不可避免地造成损害，相反，它只在事后附加于在其可能性中已经完全形成的主体性之中。然而，在历史性潜在力实际形成的过程中，即在这里所说的实际上倾听到已经发生的启示的过程中，只要这种历史潜在力与其纯粹能力的差别，即与倾听能力本身的差别，一直同时开放着，这种差别甚至极度清晰可辨，那么上文讨论中所遵循的问题方向便完全是合理的了。

- ⑬ 参阅 J·B·默茨：《神学的和形而上学的秩序》（“*Theologische und Metaphische Ordnung*”），3ff。在这里，从“自然”形而上学对于此在的先验理解所永远保持着的历史的开放性出发，阐明了这种形而上学对于可能的启示神学的开放性。
- ⑭ 当然，这种“空出位子”并不意味着哲学的消失，因为神学最终是以哲学为其前提的，它把哲学看成是它**自己的**，因而对它而言无所不在的可能性条件，它让哲学在这个“前提位置”上为自己空出地方。参阅 J·B·默茨：“a. a. o.” 8ff。
- ⑮ 人之精神和他先验的自我理解，这两者所具有的固有历史性，借以得到体现的全部人之生存的持有的不可支配性，和人自己绝无法在反思中获取的自我抽离，最终只能从不可避免地参与人之存在的、不可诉求的神性自由来加以论证。上帝的无穷尽的自由对于人及其自我理解具有——从范畴上可以容许存在着不同经验的——先验的不可回避性，这是人之精神的历史性之基本依据。

第二章

本论题与相近问题 提法的关系

在第一章中，对于在探讨如何论证宗教哲学时所力求达到的最终目标有了初步的理解。为了明确这一问题提法，现在还应将它与其他相似或者相反的问题提法加以对照比较。希望这会使我们的任务和意图更加清楚、更加明确。

一、首先，应将我们的论题与天主教基础神学的一般进路联系起来。基础神学包含着对上帝通过耶稣基督启示自己这个事实的科学论证。虽然长久以来在天主教神学范围之内，并非所有关于基础神学的本质和任务的问题都得到澄清，虽然在现代主义产生以来的年代里，和在与存在主义哲学、新教神学对话的过程中，以及在围绕着“基督教哲学”^①的问题和观念的讨论中，关于这些问题的争论再次重新兴起，然而对于就信仰进行合理论证的可能性和必要性——尽管“论证”的含义仍旧很不明确——却是毋庸置疑的。教会的决定，尤其十九世纪的决定，和关于反现代主义、反任何排他性的内在性辨惑学说的决定，以及“人类通谕”^②（“*Humani generis*”）都不容对这个命题有任何怀疑。基础神学的一般进路带有十九世纪的特点，首先，超世的位格上帝的存在这个

事实是一个前提，这已为特殊的形而上学（自然神学或 Theodicea）所证明。其次，来自上帝的启示的可能性在基础神学本身之中也得到论证，这就是说，至少否定性地表明了，可能存在着一些奥秘，它们是人从其自身所无法理解的并为研究上帝通过启示所作的自我显示提供了可能的对象；再次，还进一步证明，对上帝来说在力量和精神上都能够向人启示这种奥秘；这符合人的需要，甚至在某些方面和一定前提之下是必要的；最后，在基础神学的第一部分里还说明，自我启示的上帝，一方面可以在一种先知般的灵感中给启示载体传达这些秘密的知识；另一方面能够和必须通过奇迹充分地使这种启示所针对的人对这样一种启示的实实在在的发生确信无疑。然后，基础神学在第二部分着手提出证据，说明这样一种启示确实在耶稣基督身上发生了，而且将通过天主教会的教士广为传布并原封不动地保存下来。

在基础神学的这个通常进路中，关于信仰之观念性的论证方法这一部分只是被草草带过或者根本没有提到。这部分中所提出的问题恰恰包含着我们在此努力探讨的论题所暂时限定的范围。详细地讲，在这类基础神学中，关于上帝的自然形而上学的知识与启示的可能内容这两者的关系的界定是非常浮泛的。给人的印象是，仿佛启示的奥秘只作为一部分新知识附加于自然知识之上。诚然，启示的内容，至少其核心部分，被认为是清楚地说不出的奥秘（*mysterium stricte dictum*），即一种人的认识能力所达不到的知识。所以一方面，它的真实存在只能通过上帝在言中的传达为人所知道；另一方面，即便在这种传达之后，它的内在可能性也无法被真正洞察^③。但是，这还没有十分清楚地说明自然形而上学的知识和

信仰知识之间的关系。因为假定首先给人的印象是，启示似乎无非是上帝向人传达人在此以前所不知道的东西，表现在人身上，似乎无非是一种新的知识附加在原有知识之上，那么，现在从另一个方面看来，对作为清楚地说出的奥秘的启示内容所作的这种规定仿佛又把两门科学割裂开来，以致令人几乎无法理解，这样一种奥秘究竟怎样在人心中形成观念，或者退而言之，它怎么会构成人的知识的一项内容。人与这项内容本来就可能有某种内在关系、某种归依倾向，至少可以说，他对领受这样一种启示本来就具有接受能力。换句话讲，一般基础神学并没有充分说明，人怎么会一方面凭借自己的精神本质有能力如此“扩展”自己的知识，也就是说，人身上接受这种可能知识的空间怎么可能是他自然的本质构成部分；另一方面，这种知识本身原则上怎么又并非人的基本素质的必然充实呢。假如仅仅认识到，人从其本身而言，由于种种仿佛实际存在的理由和障碍不可能得到一种如此（在启示中传达）的知识，这还不可能解决上述难题。即便在通过启示所可能得到的知识的内在本质去探讨这个难题，其结果也不会是全面的，因为还必须同时弄清楚，人本身凭借自己的基本素质为什么对接受一种人“本身”不可能达到的知识是开放着的。换句话讲，必须同时从人这一方面来考察启示内容和人的认识之间的关系。

这个难题还导致另一种情形（在这一点上最清楚地暴露出上文指出的缺陷，即这个缺陷的另一面）：在一般基础神学中没有突出说明，人为什么先验地从他的本质构成上便被规定，人必须通过自由启示，而且只能通过自由启示来充实自己的知识。（“规定”在这里不是指要求发生启示的权利，而

是指植根于人自身的接受启示的义务，假如这种启示是自由地、并非应人的索求而发生的话。)人们习惯从两个方面来解释这种规定性。一方面这样的启示事实上已经发生，另一方面，人出于其顺从上帝的一般义务感，也有义务倾听上帝的言说，即我们这里所说的，怀着信仰接受上帝的启示。然而，从本体论的逻辑上看，这种对可能发生的启示的必然顺从、必然期待是先于启示的实际发生的。而且就其本身而言，启示也把这个条件作为自己的前提，它把对这种“必然顺从”的论证委托给人自己去做。但是，假如这种论证仅仅从对上帝的纯粹一般的顺从义务中推导出来，那就太程式化、太一般化了。因为从根本上和从一开始（即逻辑上在经由实际发生的启示而获得信念之前）便必须表明，这样一项顺从义务的要求——如对已发生的启示的信仰所表达的那样——从本质上和先验地便可以列入人对上帝的顺从行为的必要形式之中，而且它从一开始便能够为人所认识。这就是说：必须让人认识到，倾听一个可能发生的、超出上帝创世之初在“自然法”（“lex naturalis”）中所宣谕的指令内容的指令，这本来就属于人的本质。因为只有当对上帝指令的**这种**倾听属于人的质素的条件下，对于实际上已经发出的一项指令的顺从才有可能成为人的一种具体能力和义务。然后，才会为上帝真正发出的信仰指令的实际生效创造前提。这正是我们即将要讨论的问题。

另外，一般基础神学总是很少谈及人从本质上便注定要进入历史这个问题^④。这里须指出：在任何一个历史事实被证明之前（如基础神学中提到的作为坚信的基本奇迹之基督福音或基督复活这类事实），必须从人的本质出发说明他有义务

去穷究这些历史真理。形而上的人类学只有首先说明，通过历史的事件对人的精神存在进行论证并由此询问历史的发生，这两者本来就属于人的本质和他的不可推卸的义务，然后才为接受某一历史事实的证明创造一个主体并从根本上克服理性主义和启蒙哲学——如莱辛——的困难。这个困难就是，为论证“必然的”真理，即那些奠定人的“存在”、人的“得救”的基本性真理，似乎本来就可以事先不把某一个历史事实考虑在内。只有当人为了构成他形而上学的和道德的概念——这些概念应具有为“确保存在”所必须的具体性^⑤——借助于人之作为人的本质有义务转向历史的时候，莱辛的下述意见（这种意见至今仍存在于各种启蒙思想和自由主义思潮中）才从根本上被证明是本末倒置：历史学的真理不可能是构成和改变形而上学的和道德的概念的基础。只有如此才能（在经由思路可以达到的范围内）最终克服现代人的历史学怀疑论，他们怀有自然科学技术的确定观念，因而对被历史地奠定的生存形式总是持怀疑和漠然置之的态度。所以，必须让现代人认识到，对人之在的历史论证本来就是不可避免的，人在这种论证中所实现的自由并不否定真实认识的实事的明证性，而是由人的天性和由为人的存在奠基所要求的固有认识对象的本性中产生的^⑥。简而言之，一门完整的基础神学还应证明要求人进入其自身历史的原则，人只有在自己的历史这个领域之内才可能达到他的真正本质。因此，我们可以说，我们的论题就是观念的基础神学在其实际形成时往往严重忽略的那个部分：关于在自己的历史中期待着上帝的可能启示的倾听者——人——的形而上的人类学。如果我们把这倾听上帝的能力称作能力（potentia），并且

自始至终意识到，我们在这里所指的这种潜能不可能由己把其目的作为权利来要求，它只是被这个自己自由地说出的目的所呼唤，并被要求顺从（oboedientia）这个目的，那么我们便可以把基础神学中使我们费尽心思的那一部分称作关于对上帝的自由启示的顺从能力（potentia oboedientialis）的本体论。在作这一表述时，现在就必须注意到，我们论及的不是对超自然的**恩典**的顺从能力（这种顺从把人的在提高到足以参与上帝生活的程度），而只是倾听的顺从能力，即倾听上帝可能的**言说**，一旦上帝言说发生，它至少首先也将在倾听的自然认识领域内完成，这就是说，它通过历史经验和通过一起构成历史经验的人的概念和话语完成^⑦。

二、进而言之，我们的论题实质上可能与另一个在天主教神学和哲学中广为讨论的问题产生最密切的联系。从这个问题的角度看，我们的论题将更加清楚，反之亦然。这个问题即，是否可能有一门**基督**哲学。人们往往问，在一门单靠属于“自然”理性的人所具有的手段的哲学相对独立存在的情况下，是否有基督哲学这类东西，它存在的意义是什么。如果说，这个在一段时间里曾经广为讨论的问题，虽然辩论激烈却最终在大家基本一致的一点上并没有变成一场言词之争，那一定是因为一门哲学的“基督性”必然同时表现出它是一门真正的“纯”哲学，因此它能够超越其自身并指示人去注意可能发生的启示；它成为福音的准备（praeparatio evangelii），它把人理解为“天生的基督徒”（“naturaliter christianus”），把人理解为准备接受启示者。所以，对于人的这种规定性并非单单由于实际上已经发生启示而于事后加到人的已成概念的本质中去的，而是自始至终都从形而上的意义上

理解为人的本质。这样一种意义上的形而上的人类学正是我们为自己所规定的课题。因此，我们的课题便是从原则上论证形而上学，即论证上述意义上的基督形而上学。

这无疑基督哲学的重要特点^⑧。这个特点并没有抹煞其目的和运用方法都相对独立的哲学与同样独立的神学之间的界限，因为我们所说的哲学所应讨论的唯哲学而已，别无其他。正是由于这个缘故，它才会成为福音的准备，它从自身出发超越自身，将人置于历史之中并让他面对着与上帝在历史中相遇的问题。当然，所有这些只可能产生于它的实行过程之中。但是，尽管哲学有这类实际活动，它依然是纯粹的哲学，前提是，人们不要认为，某些东西由于本质上从属于一个更高的整体而失去其独立性。我们提出的基督哲学概念所规定的哲学的基督性更加深刻，并非仅仅像某些人所认为的那样，启示和神学可以保证哲学不至误入歧途，并通过提出新问题使之更加具有创造力和更加丰富。因为单纯地消极防止误入歧途的作法应是神学的任务，但这并不是从内部促进哲学发展。它只让哲学注意到了什么是肯定错误的；但哲学并没有因此而在固有的哲学概念构成和哲学认识上得到正确的东西。至于通过神学提出问题而保持哲学的创造力并丰富其内容，这在我们看来也是一件值得怀疑的事，因为这种看法似乎过分忽略了神学和哲学在概念构成上的质的差别。这种基督性充其量只不过是**对哲学事后补行的洗礼**。只有当哲学以自己的手段证明自己、因而也证明人“可予施洗”的时候，只有当它从自身时刻准备着扬弃自己而进入可能为了上帝所创建的神学的时候，它才在本质和原初意义上具有基督性，“扬弃”这个词在这里是从黑格尔所指的三重含

义上说的：哲学扬弃自己，这就是说，它在自己的活动中磨损自己，在它试图成为人的此在之最终的、存在意义上的论证的要求中消蚀自己，这样它便取消自己本身。正是由于它敢于而且必然敢于承担这个任务，它随即便把人放在倾听上帝福音的位置上，于是，它作为总体意义上的存在论证而扬弃自己。哲学扬弃自己，这就是说，它高扬自己、上升到一个更高的层次；它作为人身上接受启示的可能性之本质条件，在实际上已经发生的启示之更高层次上实现自己，这样，他便达到了一个更高的层次。哲学被扬弃也就是它被维系，因为倾听启示之可能性一直被保存在神学中的真正倾听之中，这样它方才完全回归自身而又必定一再地重新被置于其中。简言之，如果哲学自视为是关于对启示的顺从能力的本体论，那么基督性，即真正的独立性和哲学同神学的原初关系，也便得到了最充分的理解。当然，这种哲学观不应否认，在哲学内部存在着大量问题，这些问题自身并不直接包涵着上述超出哲学本身的内容，因此哲学与神学至少并不直接相关。然而，假定哲学不愿从自身出发，明确地承负对神学的这种最终依附关系，那么，它立即便会成为一门极度学院式的、对存在极其漠不关心的学科，因为它不再论证人的此在问题了，或者——即便它作这种论证——它变成反基督性的，因为它离开活的上帝的启示来论证人之此在问题。凡是熟悉一般经院哲学教科书的人大抵都会有这种印象，哲学在上述意义上所表现出的基督性并非总是这类教科书的突出特点，尽管它们是那么正统和那么强调教会性。

三、最后，还要从第三个方面来阐明我们的论题，即通过将它与至今依然存在的新教宗教哲学的两种基本类型加以

对比，这两种类型一再变换着形式重新出现。对于这类新教宗教哲学而言（至于它们是否自认为是这类哲学那倒无关紧要），宗教以宗教经验、崇拜、学说等表达出来的内容，**要么**只是已经为人本身所表现出的或者可能表现出的宗教主体性的客体化——不论它被理解为价值体验，绝对的依赖感情、“历史性”存在的经验、新的和原则上不容客体化的要求作出抉择的被召唤状态还是别的什么。**或者**，这种内容是活的上帝的话语，这种话语是一切有限事物和一切与人相关的东西的危机(krisis)是人绝对未曾料到、也不可能料到的东西。与此相反，所有属于人的一切，只是作为绝对的遮蔽、作为矛盾、作为上帝（他凭借和通过有限的一切之隐藏着和背逆神意的东西启示着自己）的单纯舍弃^⑨出现的，以至可以说，作为启示者的上帝成了人的极端非神性的东西辩证地必需的相关者，而且，从根本上讲“可启示的”的东西无非是上帝指示出的有限的一切的危机。因此，上帝要么仅仅是世界和（历史性的）人之在的内在意义和使之可能，要么是人和他的世界的绝对对立者，最终，这两种类型合而为一：“启示”——只要还在使用或者还可以使用这个词——不过是人自身本质的相关者，只是两种类型各自有不同的标志。第一种类型加等号：上帝等于人的（历史存在的）意义和使之可能，仅此而已；第二种类型加减号：上帝是对人的否定，仅此而已^⑩。

与此相反，我们提出的论题负有双重任务：其一，揭示上帝自我启示的能力，即说明这种启示超过了人的宗教心态的单纯客体化。这样做的前提是，人在其“有限性”之中绝不可能从自身预见到和达到真理的绝对总和；其二，这种揭示的过程必须使人认识到，人对接受这样一种启示具有多大

程度的内在开放性；还必须使人理解，一旦这样一种启示发生，在人以其领受能力不可能预先知道其内容的情况下，他怎样才能够而且必定能够领受它，为什么启示并不是作为深深囿于其限性之中的人在之辩证的相关概念出现的。所以，我们的任务就是说明，对可能发生的上帝启示、即对神学的肯定性的开放性，属于人的本质构成要素，而启示的内容却又不至于仅仅成为由这种开放性以对象性方式来规定的相关概念。以这种方式便必得说明，上帝的启示是真正可以倾听到的，它并不限于只对人作形式上的肯定或者否定。

通过第一章关于我们论题的规定和通过与相近论题的三个方面的对比，我们也许已经在初步思考所能论及的范围内对我们的任务作了充分的说明。总之，我们是从宗教哲学、即形而上学的角度来观察神学和宗教哲学以及两者相互关系的。正如上文所强调的，在只有从这一方面所可能达到的范围之内，才能够成功地揭示启示神学的本质。正当天主教神学内部也存在着对基础神学、对“理性的”信仰论证方法的过分怀疑的倾向时，也许更应指出，一门真正的宗教哲学丝毫不损害神学的独立性，相反，假如没有这样一门科学，神学最终恰恰可能变成一种用神学装点的、根本错误的哲学。因为，如果神学在一种错误的意义上保持“独立”，以至与形而上学，即与在形而上学中自我揭示的人的本质不发生任何关系，那么，至少从逻辑上，存在着一种危险，即它只可能导致对人的否定。它所有必须以人的话语表达的证言原来无非是对人的简单否定，无非是对一直未被披露的神性的否定，所以也就根本谈不上上帝向一个完整的人真正启示自己的问题。或者说，这样一种沦为实证主义—信仰主义的神学，更

加无力抵制未经分析甄别的寻常哲学的影响。这再次证明在神学自身内部进行哲学思考的必要性。

注 释

- ① 参阅 J·B·默茨：《基督教哲学》（“Christliche Philosophie”）载，*LThK* I，1141—1147。
- ② 指教皇庇佑十二世（Pius XII，1939—1958 在位）于 1950 年 8 月 12 日颁布的圣谕，其中再次对现代主义进行了谴责。——译者注
- ③ 对这种构想的详细表述和评论，请参阅：《论天主教神学中的奥秘概念》（“Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie”），载：《神学论集》卷四（*Schriften Zur Theologie* IV），51—59。
- ④ 这个方面与上文曾提到的方面有**内在**联系。因为只有人在他的本体论上的构成之中属于历史的时候，也就是说，当他的“能力”作为他自我发展的方式也是历史地被规定的时候，他才会由己地明白，他在自我发展的进程中被承纳于历史地来临者的不可支配性，他按照这来临者的要求和他的规定“顺从地”开放自己，而这种“听命的和顺从的”开放又并非形式的形而上学意义上的“需要”，也不必把支配者自身简单地拉平使之成为这个“需要”观望到的关联物。相反，只有人知道自己被置于一种**本质性**的（而非事实上和偶然的）不可支配性之中的时候，即只有他最终把自己理解为投身于上帝之绝对的、具有无上支配能力的自由之中的存在者的时候，他的历史性才算受到了完全认真的对待。
- ⑤ 关于具体的存在逻辑，参阅：《教会中的生气》（*Das Dynamische in der Kirche*，Freiburg，1958），14—74；74—148。
- ⑥ 参阅 J·B·默茨：《决断》（“Entscheidung”）载：《神学基本概念手册》卷一（*Handbuch theologischer Grundbegriffe* I，hrsg. v.，H. Fries，München，1962），281—288。

- ⑦ 当然，把对上帝的言说启示的顺从能力和对恩典的顺从能力区别开来，这不应意味着，上帝这两种表述和与之相应的人的两种“潜在能力”最终也完全是可分的。只有当为了真正在人身上完成这种倾听所必要的先验的理解视野本身具有神性的时候，即为我们称之为“恩典”的东西所照亮的时候，对作为**神性的**（和不单单通过上帝以某种方式传送的）上帝之言的倾听才可能实现。反过来说，恩典本身的宣示就其自身方面看，总是启示的基本方式，因为恩典是上帝的自我宣示，是对人的精神和自由所作；恩典从不会是一种有所待的，在人身上绝对事先意识到的临在。
- ⑧ 只从哲学的基督性方面，还没有透彻阐明关于“基督哲学”的可能性和本质的全部问题。关于整个问题的概述见J·B·默茨：《基督哲学》（“Christliche Philosophie”），载：LThK I，1141—1147。关于**思想史**意义上的哲学的“基督性”，和关于与此相联系的“基督哲学”在西方思想史上的位置和地位问题，参阅J·B·默茨：《基督人类中心论》（*Christliche Anthropozentrik*，München，1962），97ff，132ff。
- ⑨ 舍弃（Kenose 或 Knosis），十六和十七世纪新教提出的一种学说，认为基督在变成人形时舍弃了他的神的特点，将这些特点隐蔽了起来，见：《新约全书·腓立比书》第二章。——译者注
- ⑩ 当然，这里必须注意，对于这两种新教宗教哲学类型的描述是为了说明问题，即本文关于宗教哲学的构想用这种“类型化”与自己对照，目的是使**自己本身**更加易于为人所理解。因此，本文有意识地不再一一列出这两种类型在历史上的种种具体表现。实际上出现过的体系本身大都包含着来自事情的多义性，不可能被全面正确地列入两种类型中的任何一种。此外，本文对上述两种类型只能约略提及，不可能作全面的阐述。而且这模式也不敢说已经包括了**整个**新教宗教哲学的类型。

第二编

在与人的开放性

第三章

在的照亮状态

我们以理解我们论题的同样方式便有可能将我们的本意不放在“关于”宗教哲学的讨论上，而是“从事”上，以便展示其固有的自身。也就是说，我们不去讨论它已经存在的现状，而是揭示它的原初构成。

一切形而上学，只要不是单单就它发发议论，而是“从事”，便都是一件吃力的事。所以，人们不必感到奇怪，假如我们在实际工作中毫无哗众取宠之心，而是把思维的艰辛劳动——用黑格尔的话来说——承担下来的话。形而上学所要讨论的总是人们“知道和曾经知道的”事物。形而上学不像个别科学那样是关于以前所不认识的事物的发现，而是从方法论上对于早已熟悉的事物进行反思的认识。只有当人们准备克制自己，而不是一开始就主观地自称确有把握独自弄清事实的时候，只有当人们避免急不可待地发表莽撞言论，而是让实事说话的时候，——这样方才能够去探讨什么是宗教哲学，它和神学是什么关系，怎样以及为什么说，真正的宗教哲学极而言之只不过是向人发出的吁求，即吁求人在自己的历史之中倾听，以确认在人的历史中是否曾经传来过上帝的话语。

还有一点必须注意：我们在从事形而上学，而形而上学是一门人的科学。所以，从本质上看它总带有不可避免地属于人性本质的惶恐和隐晦。假如单独一个人从事形而上学，这种形而上学必然会带有这个人所固有的偏狭和缺陷。这样一种情况是令人感到痛心的。假定这样的形而上学在某种意义上是为可能的启示，即为属于上帝的东西和上帝所肯定的东西创造空间的话，确切地说，假如是返归自身，在自己身上确保上帝所创立的空间的话，上述情况便尤其令人痛心。但这对于我们而言却是不可避免的。在我们的工作中，我们将必须考虑到，就我们单纯的思想方面看，我们制作的盛放上帝信仰珍宝的容器比所需要的将会小一些。同时还应注意到，我们所说的一切仍然是有待进一步探讨的尝试，在这里我们试图把人生之在作为信仰可能性的主体，从科学概念上加以论证，对于这个主体我们以往在前科学中也许已经拥有正确的知识，而作为信仰者则肯定是拥有这种知识的。如果有人从我们这种思考中得出一种印象，似乎他可以不赞成这里所说的一切，那么这并不能证明，他可以不是一个能够倾听启示，并向它肯定自己整个本质的人。他的这种论断也许只是想对我们提出一个要求，希望我们在反思形而上学这项新的工作中更加精确地表述他和我们在本自的此在的具体形而上学中，早已知道并恰如其分地经历过的那些东西：人之在，从根本上说只不过是对于上帝福音的倾听的能力，上帝福音是永恒的生和永恒的光，它一直照射着活的上帝在恩宠中向我们所敞开的他那深邃之境。

在这个前提之下，我们现在可以着手说明我们本来的、也是紧接着的一项任务了，即为对于人就其倾听上帝话语的能

力所作的形而上的分析描绘一个轮廓，这种上帝话语是作为未知上帝的启示在人的历史展开当中发生的。然而，从形而上学角度提出一个问题便意味着把它作为**在之问题**提出来，每一个形而上的问题必然以某种方式包含着形而上学的整体。这样一来，我们为承担我们的任务便理所当然地有一个条件，言一定的范围，即仅限于从人作为神意启示可能接受者的角度，为人的这样一种本体论描绘一个粗略的轮廓。要求更详细是不可能的。我们必须时刻意识到，这种局限性的做法本来就一直与形而上学工作的内在本质相矛盾。从根本上讲，形而上学作为科学仅仅在于，使早已知道的东西系统地、以严格的概念形式从头慢慢展开，让人设法用概念表述他预先已经在自己的存在和行为中从事过的那种形而上学。假如我们执意要把我们不得已而采取的简略做法称为形而上学的思考，我们认为理由也只是在于，我们在我们的思考中一直是以 T·阿奎那为依据的^①。所以，本文对某些问题不可能充分给予阐发，因为这些问题在 T·阿奎那的著作中已经有详尽论述，而且，我们可以另作专文加以讨论。但是，我们的任务将不是干巴巴地叙述托马斯一度思考过的东西，因为我们在观察他的形而上学基本轮廓的时候着重考虑的是，将人的在当作能够倾听启示的人之在，并由此出发加以分析，而这一点在托马斯著作中却没有得到有力的论证。

我们的意图是对人之在进行形而上学的分析。而形而上学探讨的是存在者之作为存在者的在问题，是探讨什么是“在”的意义问题。形而上学一直是如此被理解的，而且今天仍然被如此理解，尽管给它披上了许多层外衣。人永远不可能只停留在此一或彼一点上思考和行动。他想知道，什么是

所有一切的统一性之所在，即什么是他任何时候都能够看到的所有一切之统一性；他探索的是终极理由，他探索的是全部现实的唯一根据，而且由于他认识到所有个别的东西都是存在着的，由于他在这种认识中总是被置于自己本身面前，总是面对着自己；所以他探索的是一切在者的在；这就是说，他在从事着形而上学。即便他放手不干或者甚至明确拒绝如此提出问题，拒绝如此探索，他对这个问题仍然作出了回答：他声明，这个问题是无关紧要的或者是毫无意义的。于是他作出了一个回答：在者的在是那么一个“东西”，它从每一个在者的内部冷漠地、隐晦地、空泛地注视着我们，从而使探索者本人提出的问题仿佛也堕入空寂之中。或者，人暗暗地把某一个在者当成在：材料或者经济、生的欲望或者死亡和听天由命。当人把自己的在全部投进这样一个在者之中的时候，他总是通过对一个在者的绝对化，把这个在者解释为所有他周围的东西和他自身的中心，其他一切只是辅助和表达此一在者。他如此说出了他对在的理解和想要达到的理解以及他将自身解释为一种在的理解力，这就是说，他在从事形而上学。所以，我们必须从事形而上学，因为我们一直在这么做。所以，我们必须追问、必须探索，什么是在者的在。

任何问题都有一个来由，都有一个对之可能作出回答的原则(principium)^②，因为一个不要求得到回答的问题便是自我放弃。然而，如果它要求得到回答，那么它必然去寻找并随之也找到了一方立足之地、一个它可以和必须遵从的明确依据，而答案也必须以此依据为出发点，否则每一种、甚至最任意的一种答案都是正确的了。一个可以被任意回答的问题便不再是一个问题了，因为既然任何一种答案都无所谓，它

本身也就无所谓了，这就是说，它并不期待回答。

可是，形而上学所要研究的关于一般的在问题究竟从哪里得到答案呢？答案所由出的所在本身应是不容怀疑的，假如它是答案能够赖以确立的**依据**的话。不过，对于一般的在问题来说，还应有一个回答它的原则，按照这个原则它要对所有一切，包括对它自己提出质疑，因为它要问的是原初、是第一所在，是在本身。那么，这样一个原则应取自何处呢？从这个考虑得出一个结论，即回答一般在问题的出发点只可能是问题本身。因而，形而上学的出发点就是**追问**，什么是在者本身之在；这个问题本身就在人借以把它作为问题提出来的**必然性**之中。因为如果一个问题不被假定为是实际存在的，即不是必然被提出来的问题，那么拒绝提出它或者拒绝承认它是被提出来的问题的人，就取消了回答它的任何来由并进而使答案本身也不可能成立了。

所以，既然对在本身提出的问题被看成是形而上学之内在的、肯定性的出发点，由此可以作出任何形而上的回答和表述，那么这就不单单指这个问题的意义了，而且至少同样也是指它存在于提出问题的人的身上这个事实和必然性^③。所以，形而上学不可能避而不谈在的**答案**，因为在**问题**永远和必然地属于人的此在，所以人也就永远和必然规定答案之所由来并且在自己的此在中同时对在问题提出答案。

在问题——让我们更加详细地分析一下这个本来已经讨论过的问题——必然属于人的此在，因为它包含在人所思考和讨论的每个命题之中，假如没有这种思考和讨论，人也就不能其为人了。每一种表述都是关于某一在者的表述并且是在对于一般的原有的、尽管不明确的认知的背景下完成的。

每一个真正的命题、每一个判断和每一个深思熟虑的行动不单单是带有整合的合理要求的两个概念的综合 (Synthesis), 更是一种关涉行为, 它将这样一个精神上的综合联系到一个它所关涉的“自在” (“An-sich”) 之上, 并且重新完成其“客观上的”综合。一个句子的主谓综合被置于“自在”的空间之中, 这个空间的开放状态不是别的什么, 而是关于一般在的原有认知。人正是作为对在的认知 (在理解力) 而在着, 所以从根本上看, 人不是必须首先“被带进在”的, 而是他身上原有的在理解力必然会“被带进自在之中”。即便对于托马斯而言, 关于在的认知也决不是对个别事物自身认知之**事后**达到的结果, 而是对个别事物认知的原有依据 (当然并非是从时间上的优先性说的): 一个命题理所当然地是与直接的和不明晰的、而不是与**反思性的**在理解力发生联系的。在理解力本身只有在形而上学的反思性认识中才成为认识所针对的对象, 从而才可以从概念上加以把握。简而言之, 对于在的不明确的认知作为个别在者每一个认识之条件, 它总是与人的思维同时被意识到的。但这样一来, 它也同时包含有此一在是什么的问题, 而对此一在的意识伴随着对认识和行为之个别对象所进行的每一认知和行动, 所以, 在问题必然产生于人的此在之中。

只要从一开始便把所有形而上问题的这个出发点理解为对人之在的明确表述, 那么自然也就明白, 一般在的所有形而上学问题同时也是那个必然提出这个问题的在者的存在问题, 即人的问题。因而人的形而上学必然同时而且永远是对人的分析。**在问题和提出问题的人本身的问题构成了原初的和恒久完整的统一。**这种关系对我们而言同时也是一个保证,

使我们开始仿佛仅仅在最一般的形而上学之中徜徉的时候，不致把目光从人身上移开。

这个构成形而上学的唯一出发点的问题，作为我们此在中的必然性有三个方面：

一、**毕竟在**问题。对“毕竟在”(Sein überhaupt)提问^④，这并不是从所有多种多样、各不相同的在者累积相加的总和这层意义上提出问题。在作为一个整体和作为在本身，理应(至少类比性地)为每一个在者分享，我们要探索的就是这样一个在。

二、必须对这在**提问**。

三、以探索一个在者本身的在问题的方式来对**毕竟在**提问。即把**在和在者**区别开来。

这三个方面都属于在问题，这大概无须多少讨论。探讨**毕竟在**，这正是形而上学与个别科学的区别所在。后者探讨的是在者的某一个特定领域，它是在一个特定的有限背景之下对此一在者提问的。而形而上学探讨的却是所有正在在着的在者，即探讨**毕竟在**着的在。这个问题实实在在的**是一个真正的问题**。这意思是说：什么是在，这是早已经公开和为人**所知道的**，但却并未为人**所认识**。尽管这已经为人所知道，但对在所提出的问题却并非修辞性提问，而是一个需要回答的提问，因为我们还没有真正掌握和认知我们所要讨论的问题。而且，在和在者最终总是在我们的问题之中和通过我们的问题区别开来，这恰恰使我们有可能探讨在问题。在者是早已为我们所知道和所认识到了的，因为我们总是与它发生联系并一直保持着关于它的知识。但是，什么是在者之在**我们却不知道**，因此我们才提问。提问的必然性又从反面证明，

我们必须区分开在和在者^⑤。

现在，我们可以对在问题的这三个方面作一次形而上学的分析了，以便确定这三个方面关于在的意义和关于如此提问者自身本质的问题，有哪些内容作为答案已经包含在提问者所提问题本身之中了，——这最终关系到我们在本书中所应解释的宗教哲学的基础问题。本章和紧接着的第四、第五两章将讨论第一个方面，第六、第七、第八三章讨论在问题的第二个方面。第十章着重讨论第三个方面。

在形而上的在问题中，首先探讨的是毕竟在问题。这就是说：在的本质即认识和被认识的原初统一，我们把这种统一称作在者之在的觉在（Bei-sich-sein）或者照亮状态（“主体性”、“在理解力”）。这是与本文有关的一般本体论的首要命题。而人的本质则是对毕竟在的绝对开放性，或者用一个词来说：人即精神。这是本书必须讨论的形而上的人类学的首要命题。对这两个命题，作为毕竟在问题的第一个方面的结论，将在以后几章加以阐明并解释其意义。本章和第四章探讨对第一命题的理解，第五章将解释第二个命题。

在的本质是处于原初统一之中的认识和被认识，换言之，即觉在、照亮状态。——首先，在者之在是什么的问题的提出，同时也表达了关于毕竟在的已有的知识。因为对于一个在任何方面都绝然一无所知的未知者是根本不可能提问的。所以，提出在的意义问题已经把握和表达了某种程度的知识。既然毕竟在问题对所有一切提出质疑，那么问题中所包含的知识便不可能把已知者本身当成某种与被问及者根本不同的对象，便不可能把它当成从外部附加到问题之中的异物。被问及的在尽管有其种种可问性，却总是已知的在。对形而上

学而言，在是所有可问的归宿和来由、开端和终结。但是，如果说在就其在形而上学中被问及的范围和方面而言已经是已知者，那么这其中便肯定了**在者之在**^⑥的原则上的“可知性”^⑦。一个在其在中本质上不可认识的在者是不可思议的。因为之所以对它提问是由于对它进行认识的可能性或者不可能性是可以讨论的。既然对一个绝对不可认识者不可以提问，那么这样一个问也就无须有个它所从出的来由了。须知，每一个问都是假定被问者为已知者的，而绝对的不可认识者不可能是已知者的。第一个形而上问题，即毕竟在问题就是以所有在者之在的原则上的“可知性”为前提的。一切在者都是真实的 (*Omne ens est verum*)。在者和认识的可能对象是同一个东西，因为在者之存在即“可知性” (*Erkennbarkeit*)。

这个论断还有一层意思，即每一个在者作为认识的可能对象从其自身方面和借助于它的在，也就是说从本质上便具有一种内在的从属性 (*Hinordnung*)，即从属于一种可能的认识和从属于一个可能的认识者。可知性作为**本体论**上的规定是在在者本身之上得到肯定的。但是，假如每一个在者对于可能的认识的这种内在从属关系是一个先验的和必然的规定，那也只能是由于在者之在和认识原本是**统一**的，否则，每一个在者本身与认识的这种关系充其量只是一种事实上的关系而已，它不会是与每一在者之在的本质一起产生的规定。这两种情况本质上必然存在着的相关性关系，最终必然是以两者的原初统一性为基础的，因为假定两者从**原初之时**便处在隔离状态，也就是说，两者之间本来就没有任何关系，那么它们之间的关系绝对不可能是必然的，最多不过是事实上的、偶然性的关系罢了。没有什么东西是真正互相合而为一的

(Non enim plura secundum se uniuntur)。在者之在和认识所以互相关联是由于它们在原初之时本质上就是**同一个东西**。这就是说，在本身只要其为在和作为（表现着“本体论上的差异”的）在出现，它就是认识，即与在处于原初统一之中的认识，即在之认识^⑧，这种在之认识便“是”（ist）认识者自身。在和认识构成原初的统一，这就是说，对自身的认识关系属于在者之在的本质；反之亦然：属于在之本质要素的认识即在本的觉在。认识在其原初概念中即把握自己（Selbstbesitz），一个在者把握自己的程度是与其之“为”在的程度一致的。这样，我们又回到了我们提出的一般本体论的第一个命题，这个命题是从我们的毕竟在问题的第一个方面产生的：在的本质是处于原初统一性之中的认识和被认识，我们称此统一性为在的（认知的）觉在。或者让我们借用当今哲学中通用的一句话说：在者之在自身是被照亮了的，在从其自身看便“是”照亮状态。

为了解释这段简短的推论，首先让我们用托马斯形而上学的定理加以论证，然后再通过驳斥我们命题可能受到的误解进一步加以阐明，这样一种论辩将使我们对在概念的类比有个初步的理解。

一切在者都是真实的（Omne ens est verum）：可知性是对每一在者的先验规定^⑨。先验性首先是从经院哲学的超范畴性（Überkategorialität）的意义上说的，在本文特别是指，可知性并非从外部加给在的，它也不只是对于认识——一种偶然有能力理解有关在者的认识——所发生的外在于此在者的关系。从在者本身看来，可知性内在地和从一开始就属于在者的本质构成，而且它只明确表述在本身——在者照亮状

态的视野——所已经包含的东西。这就是说，按照托马斯主义的这条定理，可知性作为在者之在，属于每一在者的基本构成。一种形而上的非理性主义是这样一种非理性主义，它不仅否认此一或彼一认识者认识此一或彼一存在者的能力，即“逻各斯”（“logos”），而且堵死对某些在领域（尽管这些领域被称为“价值”、“生命”之类）从原则上进行任何“逻辑上的”理解的通道，这种非理性主义在托马斯主义形而上学中从一开始便是被排除在外的。凡是可能在的东西便可能被认识^⑩（*Quidquid enim esse potest, intelligi potest*）^⑪。

不过，即便就托马斯本体论而言，这个命题也只是一条门径，以便根据在者“应得”^⑫在的程度，从本质上深入理解处于觉在、处于在自为的照亮状态之中的在和认识的原初同一性。

对于托马斯而言，在和可认识的对象性之原初的和基本的概念是实际的在（*Wirklichsein*），即存在（*esse*），用拉丁文表达，即 *esse actu*（实际存在），所有其他对象和所有其他“在者”只不过是此一概念的衍生物（*Derivat*）而已。明白了这一点，便可以理解托马斯下述定理的意义，尤其是它们的一般的基本意义和应用范围。他强调可认识者和认识的原初统一性，这种统一性的意义超出了两者单纯的相互从属：认识和可认识者必定处于一定关系之中（*Intellectum et intelligibile oportet proportionata esse*），但是不仅从其关系上看互相关涉，而且两者必然是：同一个来源（*et unius generis*）。托马斯对此提出的逻辑根据是：因为认识和可认识者实际上是一个东西（*Cum intellectus et intelligibile in actu sint unum*），否则可认识的存在和处在现实认识中的认识，这两者

实际上统一的可能性便无从理解^⑬。在托马斯看来，在和认识是同出一源（*unius generis*），是来自同一个统一的根，是处于原初的统一之中的。在**本身**即认识，认识即在者之存在的觉在，而这种觉在必然是与在的构成同时产生的，所以认识也就是在者的自我反思（*Zusich-Reflektiertheit*）、在者的“主体性”。托马斯根据这种存在和认识的形而上学基本概念解释了个别认识、个别认识行为。他不同意那种把认识行为看成推及于某物、看成意向性的自我延伸“于外”的庸俗观点。他认为，认识的产生并非“借助于认识与事物的接触”（*per contactum intellectus ad rem*）^⑭。既然认识和可认识性是在的内在特点，那么，假如人们把认识看成是认识者与有别于自身的客体所发生的关系、看成是“意向性”，就不可能理解个别现实认识的形而上学本质了。这至少不可能是从形而上学角度去理解认识行为的本质之第一起点。这个起点必须到另一个地方去探求，这就是，存在自身便是认识和被认识，存在即自觉。认识的实际完成即实际的被认识（*Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu*）^⑮。用德文说就是：理智已完成的、与在相当的实际即实际上已被认识者。作为本质性命题，它也可以反过来表述：可认识的为了现在被认识到，原则上必然是理智本身与在相当的实际。有的人想把上文和类似表述中所指的认识和已被认识者的同一性径直作出如下理解：一个被认识的东西本身必然是被一个“认识者”所认识的，反言之，一个认识者作为认识者必然认识这个“东西”，于是，在这个意义上两者是“一个东西”。这纯粹是对托马斯的误解，这只是一种浅薄和浮泛的解释，它把托马斯的深刻的形而上学降低到一个平庸之辈的水平上。在引文中，完成

(perfectio) 的意思是作为一个在者的理智之与在相当的实际。认识和被认识者是同一个东西 (Idem est intellectus et quod intelligitur)^{①⑥}。被认识即认识的完成 (Intellectum est perfectio intelligentis)^{①⑦}。只要存在者是现实的, 它便是可认识的和认识者 (Ens est intelligibile et intelligens, in quantum est ens actu)^{①⑧}。表象 (species) 在托马斯著作中的含义并非“意向性图象”之类的东西, 它是作为在者的精神与在相符的“完满”, 所以, 对一个不同于认识者的东西的认识问题不是借助于作为意向性图象的表象得到解决的; 在托马斯看来, 这个词本身便包含着一个问题, 即对于一个认识者——在者——与在相符所作出的规定怎么可能经由与在相符的规定的意识得出关于不同于表象和认识者的对象的知识呢? 不过, 对此本文无须详细加以讨论。在这里提出托马斯关于表象的正确概念的用意在于, 防止人们因对托马斯概念的草率解释而无法进一步理解托马斯关于在和认识形而上学, 托马斯关于在和认识形而上学的首要立足点, 实际上就是下述命题: 认识的首要 and 原初意义就是在者之在的觉在, 所以, 事物只有与认识者“依在地” (Seinshaft) 表现为同一的时候, 它才会被认识。

让我们设法在术语上把这种看法概括为定理: 认识就其原初本质上看, 就是在者之在的觉在, 就是在者之在的“主体性”。关于这一点, 我们在托马斯著作中也会看到与此相应的表述。我们称之为觉在 (Bei-sich-sein) 者, 在托马斯著作中则叫作主体回归自己 (reditio subjecti in seipsum)。在托马斯看来, 认识即认识者的回归自己 (In-sich-Einkehrung), 其实就是一种觉在。这表明, 在托马斯的思想中从根本上克服

了那种庸俗的认识论,即把认识看成是解体为许多可知事物,用托马斯的话来说,就是分散为许多事物 (spargi ad multa)^①。当然,假如认识最终只是返归于自己,那么一个认识者怎么会认识有别于自己的东西的问题,就是托马斯关于认识形而上学所应解决的课题了,而且它必须解决这个课题。关于解决的方法我们还将详细加以讨论。但有一点必须注意,这种解决办法不致破坏从本源上对认识本质的深入理解。托马斯把返归自己、把觉在能力看成是在者之在的基本构成,这从他《反异教大全》^②核心的一章中也看得出来。在这一章中,他明确地根据返归自我能力的程度,根据走向自己的能力的程度来划分和确定依在 (Seinshaftigkeit) 程度,或者如我们所说的,在之能力 (Seinsmächtigkeit)、和在之未来性 (Seinszukünftigkeit) 程度。一个在者,只有当它禀有这种回归自我 (reditio in seipsum) 能力的时候,才“禀”在。

我们相信,在本文篇幅所允许的范围内已经充分说明,在托马斯本体论中,的确为我们提出的一般本体论的第一个命题留有一块地盘:在者之在的本质即处于原初统一中的认识和被认识,我们将这种统一性称为在的觉在、在自身的被照亮状态,这也就是在的“主体性”。

注 释

- ① 参阅作者的托马斯诠释,载:《世界中的精神》(*Geist in Welt*, 2. Auflage),由作者委托J·B·默茨修订和增补,下面引文皆依据此版 (*Geist in Welt*²)。
- ② 作者未注明出处的拉丁文词语,皆引自T·阿奎那的有关著作。——译者注

- ③ 关于形而上学发端于在人之在中产生的在问题之必然性，即怎样对这样一种形而上学的开端加以形式化，使之变成由探索问题的必然性之中产生的开端，也就是说，在人之在中问题作为问题之不可避免的发生，怎样成为每一种形而上学的开端。关于这个问题，参阅：《世界中的精神》(*Geist in Welt*²)，71ff。这里简洁说明了这个绝对开端（它被当成问题提出，从而也把自己表述为问题）作为在问题加以论述的必然性。
- ④ 这是形而上学家莱布尼茨在《论天性与恩宠的原理》一文中提出的著名问题：“为什么不是无而是在毕竟在？”此问题被视为形而上学的基本问题。海德格尔重审这问题的思路，为拉纳所依循。——译者注
- ⑤ 人的问题本身就是这里所指的“本体论差异”之所在。对这种差异不可以从客观主义出发给予错误的解释，似乎这只是指对象的差异，这种差异脱离开在问题和在其中起作用的对在的理解力，把在简单地设想为个别在者的分别化的（和通过对于个别在者归纳出来的“抽象”概念）构成成分。
- ⑥ 这并没有预先规定这种“可知性”的本质。关于它的概念不可以从外部加进这个命题，这个概念必然来自在理解力的先验性经验。所以，既然在关系是个别认识赖以发生的基本依据，那么可知性的所有其他方式便只是可知性的派生方式而已。
- ⑦ “可知性”德文为 *Erkennbarkeit*，本义为可认识性，中国哲学界习惯上称作可知性；本译文从俗。而 *Erkenntnistheorie*，习惯上却根据原义译为认识论，而并不译为知论。译者无意在此正名，仍从俗定译名。——译者注
- ⑧ 从上文所说可以看出，“在之认识”就是指作为主体和客体的在。
- ⑨ 参阅：《世界中的精神》(*Geist in Welt*²)，80ff。
- ⑩ *intellegere* 意为以理智进行认识，*cognoscere* 则指以感性进行认识，两者一般都可以译为认识。——译者注

- ⑪ T·阿奎那：《反异教大全》卷二 (*De veritate fidei catholicae contra gentiles I*), 98。
- ⑫ 通过这种表述 (“应得”) 也许可以大致说明, 在这个设想中, 起作用的 “存在” 的预先理解还没有针对下述问题加以解释和规定: 在这里所说的 “在” 和我们所遇到的、我们必须和有理由称之为 “在者” 的个别东西之间是怎样一种更加精确的关系。我们意识到, 本体论的这个最困难的问题在本书思考所及的范围内也不可能得到相应的解释, 所以, 下面关于 “类比” 的部分也将遇到同一问题。请参阅第四章注①。
- ⑬ 参阅阿奎那: 《形而上学绪论》 (*Met. prooem*)。
- ⑭ 参阅阿奎那: 《反异教大全》卷二, (*Cgent I*), 98。
- ⑮ 参阅阿奎那: 《反异教大全》卷一, 87, *lad.* 3。
- ⑯ 同⑮。
- ⑰ 参阅阿奎那: 《反异教大全》卷二, 98。
- ⑱ 参阅阿奎那: 《形而上学》卷二, I. *ln.* 280。
- ⑲ 阿奎那: 《文集》 (*Opusc*), 28, 1。
- ⑳ 阿奎那: 《反异教大全》卷四, 11。

第四章

“稟在”的类比

在我们继续我们的思考之前，需要探讨一下对于在的这种看法所必然直接面临着的一个难题。既然在意味着认识和被认识的原初统一，既然觉在属于在的基本构成要素，那么看起来似乎就不可能有什么在者不是从一开始便处于同一中的认识和被认识了。为解决这个难题，我们不可能进行一场对德国唯心主义基本论题的讨论；因为这种看法不可能“从外部”加以评论，我们不可能一再地回头对它进行历史的和具体哲学的阐发。在我们论题范围之内，我们也许只需解释和精确描述我们所达到的关于认识和在的原初统一性的命题也就够了，这足以说明它与泛神论或者任何一种蹩脚的唯心主义（以及在这个标签下人们通常所理解的东西）没有任何关系。

我们提出的命题是下述命题得以成立的前提：一切在者在其中，原则上都是可认识的。在我们看来，这种可知性在探索在者作为在者之意义的第一个形而上学问题的讨论中和在一般意义上已经得到完全肯定。因此，我们关于在者之在的照亮状态的第一个命题必须从它所由产生的地方加以精确规定，即从下述事实：人问在。但是，有意义的问只能在

不仅存在着可问性，即被问者的可知性，而且也存在着此一被问者的可问性的地方，也就是说，在问者与被问者之间存在着真正（有待进一步解释的）间隔的地方。换句话说，只有当问不是从一开始便在每一个方面都只有一个答案、或由于被问者的最终知识完全过时的时候；只有当一个问和真正的（总是以一个真实之间为前提的）答案不会由于一种从一开始便使问无从产生的知识而不能成立的时候，才有可能对在提问。在上文，在的可问性把在表现为觉在，表现为在和认识的原初统一。现在，在——同一在——的可问性似乎又否定了这种规定性。既然在是一种觉在，是一种自我反思，为什么还有必要对它发问呢？假如发问者在对在发问，他必定就“是”在，因为他在发问中已经知道在，而且只要他是已知者本身，他便可能（按照我们提出的一般本体论的第一个命题）知道在。然而，发问者却“并非”他所问的在，否则按照这同一个命题他无疑便与他所问的这个在处于同一体之中了。所以，发问的在者是“非在”（Nicht-Sein）；它不是我们一般本体论第一个命题所规定的同一个在。因此，一种在之方式假如可以听任发问的在者对自己进行论证，那么它无论如何都不是第一个命题所指的在本身。不过从另一方面看，这个发问的在者却又必然“稟有”第一个命题所指的在，因为这个命题来自探讨一般在者的第一个形而上学问题，这个问题便包括着发问者本身的“稟在”。但是这样一来，我们第一个命题所涉及到的在理解力本身便陷于动摇。它成为无法精确规定的值，由此得不出任何关于其内容，即关于作为觉在的在的精确表述，因为在给予在者的仅仅是毫无差异的、平均化为蹩脚同一性的许诺。最初所达到的实质性的认识，即

认为在即觉在、即自己被照亮 (Selbstgelichtheit), 一变而成为一种形式上的模式, 于是, 觉在之**程度**, 自己被照亮 (“主体性”) 之**程度**便与在之能力方式相应, 即与在者——在理解力——所应得到的在之方式和此一存在者因此而“禀”在之方式相应。反过来说, “禀在”的程度表现在一个在者返归自己能力的程度, 表现在在者反省自己、进而自己被照亮并在这层意义上面对自我的能力的程度。可见, 我们关于在的被照亮状态之第一个形而上学命题, 总是在一定的条件下和以一定的方式起作用的, 这就是, 在者之觉在性, 在者所表现的认识和被认识的统一性是与在者所应得到的在相契的, 在本身的这个相契 (Zukommen) 是一种内涵可变的值 (Größe)。因为它从我们第一个命题所由产生的同一个出发点表明, 这种“在之未来” (Seinszukunft) 原则上并非固定不变的, 并非在任何时候和任何地方都是同等的值; 在一定程度上, 它也不是一个精确的数, 它必须被看成是一个变动不定的函数。所以, **只要**在表明自己属于个别在者, 它在其纯形式的概念中便内在是无法规定的, 从**这层**意义上讲, 在理解力便是一个**类比**概念。这种类比表现于纯类比方式之中, 即每一个个别在者以此方式才回归于自己, 才可能觉在并且在其中是“禀在”^①。这种认识还将具体地运用到人和人所独具的认识所及的第一和原初客体, 当我们将来讨论在问题的第二和第三个方面的时候, 这一点将更加清楚。

假如我们现在回顾一下托马斯的本体论^②, 那么可以说, 不论托马斯对于在即在者的觉在这种实质性认识是多么清楚, 但一般而言, 他仍旧倾向于以我们上文所得出的形式来表述他关于认识和在的形而上学的基本思想, 用上述表述方

法简洁明确地展示和表达在概念的不确定性和它的类比性：*eadem est dispositio rerum in esse sicut in veritate*（事物的合理秩序恰恰在于在和真实）^③。*Unumquodque est cognoscibile in quantum est ens in actu*（我们按照“*idem est intellectus et intelligibile*”的原则补引一句：）*unumquoque est intelligens et intelligibile, quod est idem, in quantum est ens actu*（每一个别事物只要实际上是在着的，它便是可以被认识的，我们按照“认识和被认识是同一个东西”的原则，可以补引一句：任何事物只要实际上是在者，它便具有认识能力并且是可认识的）^④。*Secundum quod aliquid est ens, secundum hoc est cognoscibile*（既然一个事物是在着的，它便是可以认识的。）^⑤——根据上下文的内容，我们可以加上 *et cognoscens*（并且具有认识能力）。托马斯著作中诸如此类的句子无非是说明，一个在者的“稟在”这个概念一方面本身是一个稳定的概念，就其一般而言，它不可以被赋予规定的精确内容（即某一种确定的觉在）；因此另一方面，在者内在的明亮状态和被照亮状态，自我认识和被认识便相应地以完全同样的方式随着这种“稟在”的变化而变化。因为在概念是类比性的，而且，这种类比性是从所由理解何谓在的第一个命题中表现出来的，所以由此所得到的关于在的意义——觉在——也是类比性的。觉在、自己反思从其自身方面便因所指的在者的不同而异。对此，可以参阅上文曾提到的《反异教大全》中的一章^⑥。在这里，托马斯精确地揭示了事物回归自己的这种内在变化，认为这是个别“在梯极”的构成基础：一切事物都力求返归自身，都向往回到自身，都向往稟有自身，因为它们稟有自身的程度决定着它们所希望达到的

“稟在”的程度。一切作为和行动，从纯物质的东西一直到三位一体的上帝的内在生命，都只是这个唯一的形而上学主题的变形，即在的一个意义内涵——稟有自己、主体性——的变形。不过，“自我稟有”在其自身之内经历了一种双向进程：它自己的本质从它自己的深层的外溢、表露，即逸出 (emanatio)，和由其深层表露出来的、犹如启示出来的本质的自我返归。对于外溢的和自己返归的在者而言，这两个进程越是具有内在性，一个在者越是能够表达自己并且在自身保存着所表达出来的东西，越是能够聆听所表达出来的本质本身，那么在便会越清楚地向在者揭示自己并表现为此一在者自己的觉在。接着，托马斯阐述了个别的在之程度问题：物质性的在者大体上以其实性 (Wirken) 将自己表露于外；它表现的是它之所是。然而，这种表现出来的东西，它的深层以它的实性 (Wirken) 所展示的现象，却并没有觉在；它不可能以其表达出的形式为表达者自己所稟，它只作用于其他东西；它原本只是向其他东西表现它之是，而对自身却是隐而不现的。它之被照亮不是为了自身，而只是离开自己趋就他物。只有在人身上，它才以思想和行为对于自己本质的表达而第一次完全回归自身。人以其思想和行为表现他之所在，这样，他便在认知着自己本身；他“谛听着”和“理解着”自己。然而，我们不可能在本文详细讨论这个构想，本文只说明，即便按照托马斯的说法，在的意义——觉在、被照亮状态——也是一个不沾着、不固定的类比概念，而且这样一种概念恰恰表现在在的本质、表现为觉在的地方。

这样，我们至少足以使我们的第一个形而上学命题不致被理解为泛神论意义上。在即认识，是的；不过这是以一个

在者之为“稟在”为尺度的。由于这种“稟在”是以一种类比概念表现出来的，而这种类比来自第一个命题所由产生的同一个根据，所以并非每一个在者都在相同意义和相同程度上是“认识”，都在相同意义上是“真实的”，都在相同意义上“稟在”；因而可能有，甚至实际上也确实出现这样一种在者，它作为存在者不单单是具有绝对同一性形式的“稟在”，也并非认识“绝对意识”的内在因素。只有这样一个在者才是绝对的“稟在”，它是在者及其在——觉在——的同一，而这个在是“纯在”^⑦，在它身上完全实现了在概念所包容的东西。在这种绝对同一的情况下，不再可能有任何可问性了。因为完全等同于“稟在”的在者从一开始便稟有着它所探问的：毕竟在，而且处于绝对同一和纯然的照亮状态之中。于是，问题已经为毫无问题的知识超越了。这就是 $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\acute{o}\eta\ \sigma\epsilon\omega\varsigma$ （理智的理智）。但是，由于不仅在的可问性，而且在的可问性（Fraglichkeit）都属于人的基本构成，由于人必须发问，所以人也就不是绝对意识。他在其形而上学中，即作为“先验意识”，是有限的精神；在他的形而上之问中反映的也不是绝对意识；这种绝对意识并非在人身上，甚至也不是在人的先验意识中返归自己。在探索在的问中——在必须发问的行为中——表现出来的恰恰是人的精神的有限性，尽管这同时也表明，在本身是觉在，是照亮状态，是认识和被认识的原初统一。不过，这样一来我们便接触到了我们关于在问题的（关于人的）第一个方面的第二部分和第二、第三个方面的讨论了。在问题是我们所有关于上帝可能启示的主体——人的本体论问题的出发点。

我们关于在的意义和“稟在”的类比的思考是否使我们

离开了我们本来要讨论的问题了呢？不，我们正处在真正的宗教哲学的核心，宗教哲学对我们而言理应对上帝启示之可能性的论证。因为如果启示应是绝对者向有限的精神的自我显示，那么这便必须有两个方面的前提：第一个前提是，所有在者原则上都可以进入一场“真正的”言谈，都可以了解一项对精神发出的传言。只有在这个前提之下方才能够思考，是否有可能通报蕴藏于上帝身上的情况，——这（至少，尽管还不止这一点）正是人们所理解的启示——这正是我们上文所已经讨论过的东西。在和认识的最终统一是上帝通过言谈、通过话语^⑧向人传言其“神性”的最终前提。只有当在者之在从一开始便是“逻各斯”的时候，言成肉身的逻各斯才能“用话语”说出在上帝神性深层之中所蕴藏着的東西。只有当这深层并非冥暗的欲求和漆黑一团的深渊，并非盲目意志，而是永恒的、人从其自身所不可企及的光芒的时候，话语才有可能是所有恩宠和所有现实的载体。这一切本来就是我们在上文不仅以诗的语言所主张，而且也试图尽力通过概念的劳动所要清楚表述和理解的东西。我们在这里所从事的是地地道道的宗教哲学。

注 释

- ① 我们经过反复斟酌和再三考虑——经与作者本人商量并取得他的同意——才决定用“稟在”（“Seinshabe”）这个概念表述 *analogia entis*（在的类比）。这个概念在许多方面（包括这个词本身）仍然不能令人满意；由此令人清楚地感到，在本身这个问题在本书不可能得到完全透彻的探讨和解释（参阅第三章注⑫）。将类比（*Analogie*）表述为“稟在的类比”（而不是简单地表述为在的类比性），这

至少当会避免对在、对在与在者之间的“本体论差异”产生一种客观主义实体化的误解，而这种误解在对在问题进行类比思考时是很容易产生的。可类比的不是在，而是在与在者之间差异的产生，这两者之间的差异表现在自身关系、自己被照亮状态，表现在理解力并在**这层**意义上也表现在在者的“禀在”之中。可以说，在并不“是”某种与在者“并立”或者“于”在者之上的“东西”，它是作为对自己本身的关系（从而也作为“本体论差异”）的在者，它是作为自己照亮状态、作为认识和被认识的统一（而不是“同一个样”或者任意性！）的在者。精确的说：在是在者自己被照亮的照亮者，是在者之统一的——亦即认识和被认识之统一的——统一者。从这层意义上讲，上帝也不可单单被设想为“在”，而是——我们将在下文阐明——被设想为具有绝对“禀在”的在者，从而被设想为纯粹和绝对自己被照亮的存在者，具有纯粹和绝对的自己关系的在者。作为完成（而非取消！）“本体论差异”的在者。（参阅读本章⑦；第六章注④。）我们希望，下文经常出现的“禀在”这个概念将进一步说明其中的内涵。

- ② 参阅：《世界中的精神》（*Geist in Welt*²），84ff。
- ③ 阿奎那：《形而上学》，I — I，3，7c。
- ④ 同上，卷二，I. ln. 280。
- ⑤ 同上，卷七，I. ln. 1304。
- ⑥ 阿奎那：《反异教大全》卷四，11。
- ⑦ 这里把上帝称作“纯存在”，意思是说，上帝是具有绝对“禀在”的禀在者，因而也是纯然自己照亮的在者。不可把这个在者所表达的绝对同一性设想为那种在我们先验的在问题中一再揭示的“在”及其自身的僵死的“单一性（*Einerleikeit*）”；必须把这种同一性看成是绝对“禀在”的“本体论上的同一性”，在这种“同一性”中“本体论上的差异”同时变得完美，也就是说，在者与自己处在“绝对的”关系之中，它完全独立地面对自己（参阅本章注①）。下

文谈到上帝是“纯在”，是“绝对在”，是“无限在”时，亦应考虑这里提出的问题。

- ⑧ 它的含义与我们神学上所称的“恩宠”永远是一致的。

第五章

作为精神的人

启示借以成为可能的第二个前提是：人必须具有一种开放性，以便接受绝对禀在用光明的言所作的自我表达。这种开放性是能够倾听此言的先验条件。这引出了我们的下一个课题将要讨论的：为阐明对可能的启示始终开放着的在者——人的形而上的人类学，应从我们一般在问题的第一个方面寻求它所可能给予我们的依据。

我们曾在第三章开端指出一般在问题本身所包含着的三个方面，第一个方面为：在这个问题中探讨毕竟在问题。由于在这个问题中不仅应研究问题的内涵上的意义，而且还要考查它赖以在人的此在中立足的必然性，所以对这个问题的分析在任何时候都同时是对置身于在问题中的此在的分析。为此便须说明这个问题的第一个方面对于形而上的人类学的意义。简而言之，它的意义在于说明：人是对毕竟在的绝对开放，或者用一个词来说，人即精神。对毕竟在的超验性(Transzendenz)是人的基本质素。我们以此表述了我们形而上的人类学的第一个命题，现在让我们揭示这个命题的理由和意义。

我们又不得不再次从形而上学的最一般的一个问题出

发：什么是在者之为在者的在和一般意义上的在？上文曾多次指出，这个问题之在人的此在中提出，是有其必然性的。所以，这个问题本身所包含着的答同样具有必然性，这是应予肯定的。关于在人的生存中提出一般在问题之必然性，上文曾简洁解释如下：它寓于人的每一思想和每一行为之中。这种解释需要更加详细地加以说明，以便理清在这个问题中同时包含着对毕竟在的认识与从一般和寻常意义上构成人的此在的思想、言谈和行为这两者的关系。

人在一个由作为其对象的在者形成的世界之中。人不仅在作为其部分和受其驱遣的客体的“周围世界”之中，人还有一个他与之对立的、他以自己的思想和行为与之区别开来的世界。他“判断”着他在行动中与之交往的事物，而且他通过在行动中与之交往来“判断”事物。他不单单与他那个世界的事物处于某种为进行认识而产生的接触之中，如像我们在动物身上所设想的那样，而且他还使所认识的东西远离自己并对之加以评价；他使他的物理—生物性生命的“周围世界”变成他的“对象”，变成他的世界。他不仅经验着和经历着他的周围世界，而且判断它，他正是以此种方式才使之构成为“世界”。他是与客体对立的主体。他的认识不仅是在一种内外之间、主体和客体之间的漠然的中间状态中与“另一个”合而为一（关于认识的感性本质还将进一步得到证明），而且人作为“主体”在走出自体对事物进行认识的过程中，又完全返归自身，即从走出自在（An sich）而认识到的“另一个”，亦即从不同于世界的事物又返归自身，最后，他作为主体达到觉在而与他所认识到的其他与之相对的事物处于一种互相区分开来的对立之中。于是，他在感知中的经验

成为思想中的具体认识。托马斯将这种回归自身，即与以感性所经验到的对象处于相互分离开来的对立地位的主体，称为“主体完全返归自身”（“reditio completa subjecti in seipsum”），这便是人的主体性。而且，他从这种完全返归自身之中注意到精神对于一切处于精神之下者的优越性。人的这种自在性在一切堪称为与人有关的人事中得到证明。它表现在**判断**^①中，因为在任何判断中已知的东西都与某一对象发生关系，即“谓词”都与“主词”发生关系。任何判断只要要求真实无妄，它作为它所涉及的谓词的对象，指的便是某种独立于判断而完成行为本身的东西，它指的便是对象自身。这样一来，判断者便将他判断的对象当成与他的判断不同的、独立于他的判断的（至少在一种观念的自在之上的）东西，使自己与对象区别开来并与之对立。所以，判断者本身便在他所判断的对象保持着距离之中领悟着自己；所以，他在每一判断中，都把自己看成是自在的主体，即自己处在自己的主体性之中。只要人在进行着判断性的思考（因为人总是在“对于”某事进行着某种思考，即在进行着判断），那么在所有他的思想中都会发生我们上文所试图描述的过程。实际上这种自在性表现在所有堪称之为人所独有的行动之中。人的**行动**是自由的，而自由只有当行动者的所在独立于他的行动所涉及的东西的所在时才是可能的。所以，当人在他判断性的认识中完全实现自我返归并取得相对于和独立于他所认识的对象的存在时，他才能够摆脱开这个对象，从而自由地对之采取行动。反过来说，人可以自由地完成对他生活于其中的世界上的事物所采取的行为，这个事实说明了人在其认识行动中进行认知时的自在性。因此，这种进行认知的自在

性属于人的本质要素。人在其此在中所发生的每一件事件中都在证明着和肯定着这一点。

可见，关于人的思想和行动的一般说法，理所当然地也适用于就最一般的在问题所进行的判断性思考。因为即便这个对一般在者提出的问题，也是把所问及的此一在者当成一个自在的在者，问题的答案所针对的这个自在的在者被看成是一个与问题相对的独立者。在何谓个别和一般在者之在的问题中包含着一个判断：这是一个在者。然而，这种判断只是人在其思想和行动中对于一个对象之客体性的最一般和最形式化的表述，在这种客体性中表达了认知的自在性，而后者在最一般的在问题中也总要加以说明。因此，我们有理由从最一般存在问题的角度考察这种认知的自在性的终极原因。不过，如此作为论题加以讨论的在问题仅仅是原初判断的对象化的重复而已，这种原初判断作为本体论上的差异在于在理解力——即每一个个别判断的恒定根据——之中，因此也在于被加以论题化而成为判断的在问题之中。

现在出现的问题是，应探索人之所以能够以这种自在性对待他认知、判断和对之采取自由行动的事物的终极根据。这种（在认知和行为中）对于事物的领悟必须由人来完成，这样便不致使对事物的把握（按照我们关于认识的概念，此一把握本身也总是包含着与事物的合而为一）变成被事物所把握，即被人们在认识中与之合而为一的事物所把握，这种把握意味着判断和自由，简言之，即认知的自在性。那么怎样实现这种把握呢？这种主体的可能性之先验的先验性的条件是什么？这个问题的答案将是赋予我们表达和澄清上文所提到的形而上人类学第一个命题的起点。这种自在性既然表现

在作为人之此在的必然性的第一个在问题中，那么，探讨它的可能性的条件问题，也就是对于这个一切形而上学问题的第一个出发点之中同时包含着和肯定着的東西所进行的分析的一部分了。

迄今为止，我们对人的本质所提出的问题刚刚达到一个预备性的、仍旧十分想当然的认识：人是一个（即第一个）有能力完成“完全返归”（“reditio completa”）的在者。看起来这么简单的结论似乎无需如此长篇大论，但这却是必要的，以便从多方面强调这种表面上的理所当然性，因为它是出发点，它使我们由此得以揭示和深入认识我们所说的“人即精神”的内涵。

在每一个判断中，都以某种固有特性肯定着一个在者之为这样一个在者：“此一”即“这样的—一个”。这在一定程度上是判断的最一般的形式，这种形式在行动中也是始终存在的，因为即便在行动中人所对待的东西也恰恰是一个属于此一特定种类的东西。可见，对某一个别的“此一”——属于这个或那个特定种类的“这样一个”——的把握（Erfassen）无非是用一个一般的概念来理解思想和行动与之发生关系的某一个别的东西。最终在感性中和通过感性所表现出来的个别东西“上升为概念”。这种以概念对个别东西的把握（对对象的认识，即把对象看成是具有一般特性的东西，如句子谓词所表述的特性那样），只是我们称为进行认识的主体——人的认知自在性的东西之另一个方面。因为正是由于概念认识者对某物有所了解，即他明白他可以把他的一般概念用于它所适用的某个“此一”，于是他便使这个“此一”作为对象与自己拉开距离并从而获得自己认知的自在性。因此，探索自

在状态之可能性的终极根据的问题与终极原因，与把在感性中表现出来的个别东西纳入概念的可能性的条件，与在特殊之中理解一般的可能性之条件是同一的。

说明这个问题的术词在托马斯的认识形而上学中叫作**抽象**。通过抽象得到特殊、个别中的一般，由此便产生了进行判断的可能条件以及认知的自在性之可能性。所以，对于试图理解这种自在性之可能条件的我们而言，不言而喻的问题便是，怎样和以什么为根据来理解抽象的可能性。所谓“抽象”即“解析出来”。因此，抽象便是去认识这种“解析出来”的可能性，即去认识将在感性中表现出来的特性借以从其具体所在的个别东西中解析出来的可能性；去认识这个特性的本质并不一定只在于此一个别东西之中、并不一定只有在此一个别东西之中才能得到体现。所以，抽象便是对寓于个别事物中之特性的**无限性**的认识。这就是说，这种特性也可能规定着其他个别事物。特性（经院哲学术语中的形式——*forma*、或本质——*quidditas*）被理解为一种规定性，这种规定性所关涉的对象原则上已经超出它从中出现和从中通过感性被经验的某一个别东西。

于是，就出现一个问题：什么是认识者得以认识特性——尽管它只被经验为某一个别事物的特性——的这种无限性所应具有的先验条件？我们在这里所问的**先验条件**是这样一种条件，它在认识主体中应先于（*a priori*）个别认识和抽象而存在，它是两者得以成立的先行条件。用经院哲学术语来表述，即我们在这里问的是抽象“能力”的内在本质。由于在托马斯的术语中这种能力也叫作主动理智（*intellectus agens*），所以我们的问题最终可以说是探讨主动理智的本质

问题。

既然对于特性的规定首先限制在个别可感知的事物之上，所以要理解这种规定的无限性就必须从理解由个别可感知事物产生的规定的有限性入手。只要经验到有限性之为有限性，只要经验到它是由个别事物的“此一性”造成的，那么特性之为特性的无限性随之也便容易理解了。界限之所以被经验为界限（这比它的单纯实际存在更有意义！）是由于它被认为是逾越它的障碍。与我们的问题联系起来看，这就是说：在感性中经验到的特性的有限性，在于表现为可感知的“此一”事物之中并且是由此一事物产生的，它作为已被理解到的东西将使人认识到理应属于特性本身的无限性。而有限性之所以为人所意识到，是由于对表现为感性的“此一”事物的把握行为在这种把握之前已经逾越出“此一”个别事物而及于更多的东西，即多于“此一”个别事物^②。这类“更多的东西”当然不可能与那种其抽象性认识使这类“更多的东西”本身成为可能的个别对象一样，两者不可能是同一种属。否则便会重新开始同一个问题的讨论。这类“更多的东西”只可能是前已提到的在，在是某些可能出现的对象及其互相邂逅的视域和基本根据。它本身绝不是与其他对象“并立”的“对象”，而是一般可能对象之绝对广延面的开放。这就是说，由于意识是在一种向着在、从而也向着其可能对象的绝对广延面（Weite）运作着的，“在先把握”（我们姑且如此称谓这种逾越对象而及于更多东西的过程）之中把握其个别对象的，所以它在每一次个别认识中便总是逾越个别对象，它不仅认识到此一个别对象的无关联的、呆板的“此一性质”，而且也把握到它的有限性和它与所有可能对象的整体关联性，因

为意识在停留于个别事物时以及为了能够认知个别事物，它总是逾越此一个别事物本身的^③。在先把握是一般概念得以成立的条件，是抽象的条件，而抽象本身又是实现感性事物的客体化和认知的自在性的条件。

我们用**在先把握**这个词所指的意思还可以表述得更加清楚些：在先把握是精神向着所有可能客体的绝对广延面所作的自我动态运动^④的“能力”，这种“能力”是先验地随着人的本质的形成而产生的。自我动态运动是这样一种运动，在其中诸个别对象被看成是这种有目的的运动的个别因素，并且在**对可知事物之绝对广延面的逾越观察中被认知和把握**。通过**在先把握**，个别对象总是在认识之绝对观念的视野之中被认识到，因此，它也就总是被置入所有可知事物的有觉知的空间之内。正因为如此，个别对象总是被认为并未完全占有此一空间，被认为是有限的。由于个别对象被认为是有限的，于是，特性的规定性便被把握为本身更为广阔的东西，便被认为是相对无限的规定性，它被抽象化了。为了达到这一点，这种**在先把握**及通过它所揭示的可知事物的广延面也必然总是以一种尚待进一步确定的方式觉知，当然，它只能在对个别现象的把握之中和依托这种把握进行觉知，而在**在先把握**是作为认识可能性之前提条件，在对此一个别客体的认识之中出现的。在**在先把握**有觉知地开放着认识的个别客体在其中**被觉知的视野**。

通过进一步确定在**在先把握**中所开放的和在**在先把握**将个别认识对象置于其中的视野之广延面，可以更加清楚地认识**在先把握**的本质。正如上文已经概括说明的那样，所针对者显然不可能是那种它赋以抽象和客体化把握能力的对象；因

为这样一种对象本身也只有在这种在先把握之中才是可把握的。同样，在先把握虽然是有觉知的（否则它对我们所讨论的问题便毫无意义），但它本身却并非认识行为，而是及于个别客体的认识行为的因素。然而尽管如此，在先把握却不可能被表述为别的什么东西，它本身只可被看成是（虽然它只是认识可能性的一个条件）认识（虽然不作如此肯定），因为对于这样一种以其觉知延伸于尚待认识的事物的行为，我们也只能按照它在我们寻常认识中所出现的方式把它设想为认识行为。但是，既然我们必须将在先把握本身设想为一种认识，那么对于它的描述也只可能是通过对于这样一种“认识”之“对象”的说明来进行的。在这层意义上，我们提出的问题是，什么是在先把握的“对象”。我们预先已经说过，它是在，其中也包含着人的认识之可能对象的整体。但是，怎样进一步来确定这个整体呢^⑤？什么是在其视野中个别对象得到把握的认识之一切可能对象的绝对总体呢？或者，如果我们谨慎一点儿，姑且不去谈论认识之一切对象的“整体”，那么人在把握个别客体过程中产生的在先把握认识将逾越此一客体而及于何物呢？

对于如此提出的问题有三种基本类型的解释可以权充答案，即可以从三个方面解释对于向着先验的界限经验之“非”运作的“在先把握”：1) 把此一“非”绝对化为“无”——邂逅者之固有的、需要重新揭示的“真理”；2) 对作为原则上不可成为论题的东西的“非”秘而不宣；3) 证明对“非”的这种先验的经验是绝对实证性临在的一种方式，这种实证性不断地抽离着，恰恰因此而把精神引向自己^⑥。

当然——也令人感到遗憾——在本文思考框架之中，对

于所提问题及其解答方向的讨论不可能与问题的实质和基本意义完全相当。我们只能概略地介绍一下经院哲学所作出的并且与上述第三种基本类型一致的答案。

人的认识至少首先是针对在者，从而也是针对“有”的。因此，只要从肯定性的认识，进而从针对“有”、针对在，而不是针对“无”的“在先把握”这个角度来解释对于一种直接认识对象的有限性之认识，那么超验便不可能而且也不容许被解释为对于“无”的超验。从另一方面来看，这种向着“无”运作的超验，也未曾被要求当作对直接出现的、现有的和此在着的存在物之内在有限性的可能经验的条件。然而，逾越个别对象向着“更多的东西”运作的在先把握，却是一个充足和容易理解的条件，由此可以否定、可以先验地经验（对象之）“非”并从而认识直接被经验到的具体个别事物之有限性。“无”并非在否定之前，向着无边界者运作的在先把握本身便是对有限者之否定，因为在先把握作为认识有限者的可能性之条件，在它对于有限者的超升之中自然（eo ipso）就揭示出了后者的有限性。所以，对本身即无边界的东西之肯定便是否定之可能性，而不是相反。这样一来，便无须假定有一种向着这样一个“无”运作的超验，这个“无”先于一切否定并且作为其根据必须揭示一个在者之有限性。人的认识之超验视野的肯定的无边界性（Ungegrenztheit）从其自身揭示了所有没有占据此一视野的东西的有限性。并不是“无”在否定着，而是在在先把握对之运作着的在之“非—有限性”在否定着，它揭示着一切直接对象的有限性。可以说，首先讨论的可能只是，在先把握所达到的“更多的东西”究竟是一种相对的无限，还是在之为在的无限本身。总之，如果

是后者，那么超前便敞开了一个逾越时空感性观照之外的领域。然而，前者却又包含着一个矛盾，这并非从概念本身的纯内容方面而言，似乎人的认识对象的总体和“有限”这两者本身在直接概念上有矛盾，而是这一假定的提出及其内容之间存在着矛盾。对于人的认识对象总体的内在有限性的认识要求逾越此一有限性的在先把握，以便使这种内在有限性不仅事实上临在，而且本身也可以被作为**有限性**把握。这种在先把握逾越人的对象领域之内在有限性，逾越使这种有限性**作为有限性**得以产生的感性观照的土壤，所以它必定会向着“无”运作，因为按照规定的前提，它是不可以走向在之“非—有限性”的。但是，这样一种走向“无”的“在先把握”恰恰被表明是一种无法实现的假定。在先把握——作为人具体占有对象和人的自在性这两者得以成立的先验条件——是一种向着本身无限的在运作的在先把握。所以，**最终**问题仍然是两个假定：无限存在的肯定性是否能够和**必须**被当作论题加以讨论，抑或这种肯定性只有当精神背离它的时候，它才可以面对着精神。不过，既然这个问题的提出是不可避免的，它的答案也同时包含在第一个假定之中了。因为完成对一个问题的否定并不回避把问及的内容当作论题。肯定的回答并不是有意掩饰在界限经验之“非”中实际上经验到的东西之非对象性，而是使**完整的**、一直生活于具体运作之中的人明白，这种非对象性具有抵制倾向和不可支配性。可见，既然我们第一和最一般的在问题仅仅是对于承载着所有思维和所有行动的**每一种**判断的形式化表述，那么也就可以说，在判断中便会发生向着绝对在的无限性运作的“在先把握”。既然判断和自由行动必定属于人的此在，那么向着在本

身所应具有无限性运作的“在先把握”便属于人的此在的基本要素。

借以假定“在先把握”的必然性同时也肯定了上帝——具有绝对“禀在”品格的在者——的在。虽然在先把握并不直接地把上帝作为对象传达给精神，因为在先把握作为具体认识之可能性的条件从自身而言并不设定任何对象之固有自我。但是，在这种作为人的每一种认识和每一种行动的必不可少的和已经完成的条件的在先把握之中，却同时肯定了具有绝对“存在占有”品格的在者的在，即上帝的在，尽管并未加以传导。因为在在先把握中，同时肯定了它自己可能成立的根据，只是没有作为论题对待罢了。而作为这种可能性之根据的在，在先把握之中展开的时候，不仅像在先把握本身的发生过程那样，以有距离的未然性（由于未完成的本体论差异）属于在者，而且还展示着在者的绝对“禀在”，即每一种在之未然之根据；其原因是，在的肯定性造成了未完成的本体论差异之“非”，而不是相反。因此可以说：“在先把握”所指的目的是上帝。它并非直接向着上帝，以致看起来似乎它直接而具体地设定绝对在之固有的自我临在，它似乎使之成为直接给定性；超前之走向上帝之绝对在表现在：绝对在（*esse absolutum*）由于“在先把握”的原则上无限的广延面一直和从根本上得到肯定。这绝非纯先验的上帝证明。在对一个现实在者后验的认识中，作为认识的必要条件，在先把握及其空间可以被认为是已经在着的，它作为所有认识必不可少的条件而得到肯定。我们在这里提出的关于上帝论证的模式只是以认识论术语对传统的上帝论证方法所进行的实在的本体论的表述；我们并不是说：**事实上已经肯定的有限**

在者要求上帝无限存在之临在作为条件。而只是说（并且本质上指同一个东西）：对于一个在者之实在的有限性的肯定要求肯定一个绝对在之临在作为实现自己的条件，这种肯定在首先认识到有限在者之局限的——向着一般的——在先把握之中将同时得到实现。

必须再次指出，因篇幅所限，我们不可能详细展示传统的托马斯主义对于上文所阐明的思想的表述方式^⑦。这里首先谈一下人的精神在其所有思维中所完成的主体完全返归自己（reditio completa subiecti in seipsum）和抽象（abstractio）之间的联系，即我们称之为人的自在性和以概念理解感性个体之对象性的能力这两者之间的联系。其次，以此为出发点说明，什么是抽象能力，即主动理智（intellectus agens）。所谓主动理智实际上可以被看成是向着在运作的在先把握能力。主动理智是“光”（“lumen”），这个光贯穿于整个感性给予的对象。也就是说，它把对象置于毕竟在领域之中，进而使之认识到它对毕竟在的参与。随之反过来，借助于由此开始的理智活动，这个“光”，即对毕竟在的认知，将其无限的空间呈现于人的意识之前。由此便可以理解看来如此简单的命题的深刻和正确的意义：精神之形式客体是一般在（ens commune），而非部分在（ens principium numeri），是毕竟在，而非具有时空性的在；精神之为精神是因为它是借助在者的理性（sub ratione entis）把握一切的。这种从毕竟在的视野对一切对象进行的把握并不是说，人事后，即在认识个别对象之后，再从一般角度对这些对象加以总结。这种理解的意义在于，人之所以是精神乃由于他从一开始便在其向着毕竟在的自我运动中，把他所要认识的个别对象看成

是其无限运动的因素，从一开始便从毕竟在的视野把握它们；而且，正是由于具有这个毕竟在的视野的缘故，人才永远对于上帝的绝对在开放着。因此可以说，托马斯是言之有理的：一切认识（当然是指以精神进行认识的生命）不论认识任何事物都同时在认识着上帝（*Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*）^⑧。对托马斯而言，上帝这个**概念**是一切认识之终极，而照亮着的**在先把握**向着毕竟在同时也趋向着具有绝对“禀在”的在者之在的绝对自我照亮状态，这个在先把握毋宁说是第一个概念性认识的前提条件。所以，在任何认识中都已经同时包含着对上帝的认识。——限于篇幅，我们在此只能简略地提一下本文所阐明的思想在托马斯著作中的表述形式。

我们是否远离开我们的论题了呢？没有，我们恰恰处在对一种宗教哲学的讨论之中，它作为形而上的人类学所要证明的正是一种针对人的启示之可能性。

我们首先讨论的是，我们第一个形而上在的问题在其第一个方面就作为启示之可能主体的人的本质所作的表述。这个问题所得到的回答是，人对于在本身“是”绝对地开放的并且保持着未完成的本体论差异。人是那些对于在之绝对自我照亮状态保持着开放的有限在者中的第一个；这种开放性，原则上是进行任何个别认识的条件。这就是说，任何在领域都不可能处在这样一种视野之外，在这种视野中，人认识其对象并可以在他的认识中保持其自在性，他可以自由地采取自己对自己的态度和决定自己的命运。人在他的每一个认识和行为中都同时肯定着的他的这种基本质素，我们用一个词来表示就叫作“精神性”（*Geistigkeit*）。人即精神，这就是说，

他总是在一种持续不断地向着绝对者的自我伸展中，在对上帝的开放状态中度过他的一生。对于上帝的开放性并非在某个时候按照人身上的愿望可能或者不可能发生的事件，它是人之所是、人之所必须是以及甚至在最徒劳无益的日常生活中仍旧是的那个东西的可能性的条件。人之所以为人仅仅由于他总走在通向上帝之路上，不管他是否明确知道这一点，不管他是否愿意，因为他对于上帝永远保持着一个有限者之无限的开放状态^⑨。

然而，上帝的启示只有当它所针对的主体从自身方面为这样一个可能的启示^⑩提供一个先验的视野的时候，它才可能来临；只有在这个视野之内，诸如启示之类的才有可能。而且，只有当这个视野具有绝对无限性的时候，方才不致于从一开始便在可以和应当启示的内容方面给可能到来的启示规定法则和划定范围。启示应揭示上帝之奥秘，启示从根本上讲是对人参与上帝本身逾越世界之生命的倾向之反省性的客观化。所以，只有当人完全被把握为精神，即被把握为趋向着毕竟在的超验之所在并把这种业已实现的超验当作必然的论题时，启示方才可能被把握。人的认识的任何狭窄的视野都将立即而且在先地使这种启示的可能的内涵落入视野之外并因此排除了被圣言启示的可能性。对于毕竟在的认识的超验性——它之作为论题加以论证是必然的——是作为精神的人的基本质素，这样一个命题是奠立于宗教哲学——作为论证被圣言启示的可能性的学说——之上的形而上人类学的第一个命题^⑪。本文对这种超验性从方法论上提出了反省性论证，即在认识中加以论证。认识不单单维持着这种超验性的存在，或者证明它“也是”人的一种固有特征，而且还要论

証它是得以进行世界之内的认识和行动的条件。这种反省性论证是关于对可能来临的启示之顺从能力的本体论的第一个问题。因此，它属于基督宗教哲学的核心部分。在已被照亮，它是“逻各斯”，所以它能够为圣言所启示；这是本书第三章的认识。然而，人是精神（其规定性承载着人的整个在）并有一双开放的耳朵^⑫，去倾听任何可能出于永恒者之口的圣言；这是如何从原初把握人的本质的一个命题，也是我们试图在本章理解其意义和真理的一个命题^⑬。

注 释

- ① 判断即那个“原初部分”的完成，而这个“原初部分”就“是”人自己。关于对判断的这种超验分析，请参阅：《世界中的精神》(*Geist in Welt*²)，129—242，尤其是173ff。
- ② 当然，必须考虑到，这种“在先把握”(Vorgriff)并没有取消界限经验，因为界限也是这种“在先把握”的可能性本身之恒久和不可缺少的临在条件。有一点是很明确的：“在先把握”总是以一种特有的“抽离”方式将那些“更多的东西”具体化，“在先把握”的人也总是明白，自己因这种“抽离”所产生的距离而进入自己的“有限”之中。
- ③ “逾越”(Über-hinaus)的方式即上面注②所指的“界限经验”。
- ④ 人的精神的这种“自我运动”并不是说，在只是精神“从外部”在运动中所试图达到的静止和具体的假定物；毋宁说，在在这里表现为包含着精神的这种运动的整体，这个整体把运动引向自身并从而使之成为可能，作为抽离的超本质性的东西，它恰恰从最深层承载着精神的自我完成。参阅 H·欧韦哈热(H. Overhage)/K·拉纳：《人化问题》(*Das Problem der Hominisation*, Freiburg, 1961), 43ff。

- ⑤ 这里提出的关于“可能对象的整体意义”的问题同时可以进一步明确“在的意义”，两个问题不至因此而合二为一，在问题从来也不会因此而得到等值的回答。
- ⑥ 本文在这里有意放弃给这三种基本类型明确指出历史上出现过的具体形式。第二章注⑩的内容在这里亦适用。
- ⑦ 参阅：《世界中的精神》(*Geist in Welt*²)，192ff。
- ⑧ 阿奎那：《论信仰的真实》(*De ver*) 22, 1ad1；另外，关于这方面的问题，参阅J·B·默茨：《基督人类中心论》(*Christliche Anthropozentrik*)，73—80。
- ⑨ 并非他从自己方面开放与上帝的联系；他任何时候都是停留于这种联系的开放状态之中的，他只能“抑制”或者“接受”这种联系。参阅J·B·默茨：《论反思行为》(“*refl. Akt*”)，载：*LThKI*，256—259。
- ⑩ 当然，这里立即就涉及到了对于个别实在(带有或多或少的范畴上的差异)之多种多样的、具体的和话语形式的启示，而且对**这样一种启示的可能性之条件提问**。如此提问完全是合理的。不过，更应该，而且最终对于启示之等值的哲学和神学而言也非常必要的是，去思考上帝对人自身的先验性所发出的恩宠性和启示性的自我表达的问题：这种通过“**先验的启示**”绝对不是使某一对象**在先验视野之内**以新的形象存在，而是先验性自身在被修正着，在“升华”着，在被照亮着，从而成为最原初的启示的地点，而这种原初启示必定会在一个历史过程中反映在那种话语形式的启示之中的。关于这个问题请参阅J·B·默茨：《基督人类中心论》(*Christliche Anthropozentrik*)，97ff。
- ⑪ 请参阅下文提到的第二和第三个命题，见本书第141/142页和213页。
- ⑫ 关于如何正确地对这个句子在限定的语言场合进行理解，请参阅本书第一章注⑧。

- ⑬ 由于这里对人的精神之**自在**的超验性和超验化的**自在性**所提出的论证根据的是托马斯的相应提法，因此这个论证只用于对以经验去认识**对立**存在的物质世界的可能性进行先验的反思。从对**位格性的共同世界**之原初经验的分析中推导出这种论证的尝试和对于这两种论证之内在联系的探讨，这两个问题本书没有论及，请参阅本书第十一章注②和注⑥。

第三编

在的隐蔽性



第六章

问题的提出和解决 问题的准备

我们从迄今为止所作的思考中达到了对被启示之可能性的初步认识，不过，我们同时也因这些思考而陷入似乎对被启示之可能性不利的困境。既然人是从精神上对毕竟在绝对开放的无限性，而且既然人必定如此（因为人之为精神便在于人具有对毕竟在的超验性，这样人才不致因先天接受能力的局限而限制启示的可能临在和广延面，即不致从一开始便使启示得不到它从中得以展示的空间），所以，从表面看来，我们宗教哲学人类学的第一个命题恰恰又由于人的这种精神基本素质的缘故而使本来针对他的启示成为不可能：既然人是对毕竟在的精神上绝对开放的无限性，既然人——用经院哲学的术语来表述——通过精神之形式客体而成为“在某种程度上的一切”（“quodammodo omnia”），那么全部在——作为可知性——似乎恰好陷入了人的先验开放性的运作范围之中，所以从一开始便无须考虑开辟一个人从其自身根本无从进入的属于上帝的领域，更不用说让“神学”去认识因恩宠和信仰的**内在之光**而产生的**新的、主观上的“开放性”**了，因为后者似乎同样为人的天性的超验的绝对广延面覆盖

了^①。这样一来，对某一对象所进行的“启示性”展示——既然这个对象已经先验地落入人的超验领域之中——充其量只是事实上的助力，而且仅仅是暂时的助力而已；用经院术语来表述，它虽然只有凭借上帝助力才可能实现，但这种助力却是应该偿还给人的天性的，即应该偿还给人可以通过其自身决定的人之本质。于是，启示也许就是哲学家的上帝的行为，而非亚伯拉罕、以撒和雅各上帝的行为。启示的全部内容大概至少从原则上看都不得不是可以转换的，即转换成从人的先验结构之中可以推导出来的知识，至少不得不转换成偿还给人的天性结构的知识。启示也许不过是哲学的前阶；用黑格尔的话来说，只是绝对精神在人身上突发出来的、处在表象阶段的知识，这样一种知识必须转变成绝对知识，在这种绝对知识中有限精神将以概念形式意识到它与无限精神的统一。

假如进一步审视，我们便会发现，这同样的困难早就产生了，它可能产生于我们本体论的第一个命题，而不是来自形而上人类学的第一个命题。总而言之，上述困难在于：按照我们前面的思路似乎不大可能存在着这样一种本质上是自在隐蔽者自由揭示自己的启示，因为所有一切原则上在任何时候都开放着，也就是说无须再被启示。在这种情况下，启示无非是对始终都寓于精神之内的在的这种开放性的内在而必然的展示而已。我们曾经认为这种困难首先来自作为精神的人的绝对超验性：对作为精神的人而言——表面看来——任何对在的认识在任何时候和任何情况下都只可能是他的无限性之实现，即他自身的“无限性”（Unendlichkeit）之必然展开。由此看来，我们从为了给可能的启示提供讨论场地而

提出的形而上人类学的命题中所作的推导似乎有些**过头**，对这个直接与君特（Günther）、赫迈斯（Hermes）和弗洛沙迈尔（Frohschammer）等人的准理性主义相对立的命题，梵蒂冈公会议曾作如下表述：“人能够并且应该卓有成效地从自身将所具有的真理和美德推及于一切人”（“*nominem ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem ingi profectu per-tingere posse et debere*”）^②。然而，正如上文所说，这种困难似乎在我们提出的一般本体论的第一个命题中就已经出现了。这一点至少与我们的宗教哲学人类学的第一个命题联系在一起：既然在在其自身必然意味着自在、内在的明亮状态和自己返归，既然在对在者之明亮程度与在者之“稟在”之未然相适应，那么看来似乎是：在从其自身方面看始终是开放着的，至少从一个自身带有照亮着所有具体对象的开放性的在者——作为“某种程度上的一切”（“*quodammodo omnia*”）——方面看，它对精神始终是开放着的。最高在者对于人必定是永远开放着的，其开放程度至少与人之为精神和越来越更富于精神性的情况相适应。由于这个缘故，启示无非是人自身向着人的内在“天性”法则迈进的精神化，而上帝自身则始终保持着开放和能开放。启示不可能是上帝的自由行为，因为他的光必然在任何时候和在任何人身上映射和照耀着。所谓“不可企及的光”必定是一个矛盾，因为光一存在必然是从自身方面光照着一切它可以光照的空间。

这样一来就出现一个问题，基督教人类学和形而上学怎样解释人的本质，以便使人的超验性——尽管人对毕竟在具有这种超验性，尽管在具有内在的照亮状态——不可能**预先**认识可能来临的启示的内容，从而使自由位格的上帝之自由

的自我揭示仍旧得以存在；同时，就上帝方面而言，他应拥有赖以确定他自由启示之言的方向的东西，以便使此言为人所倾听并且让人意识到这些话语是针对他**自身**的。——我们提出的形而上学论题的第二和第三个方面必将从这个方面促进我们进一步的讨论^③。

由于这个困难是从我们关于在之照亮状态的一般本体论的第一个命题产生的，所以我们的第一个任务便是，必然首先在我们提出的一般本体论的层次上解决这个疑难。可以提出这样一个问题：在尽管具有而且处于照亮状态之中，为什么却又是最隐秘的呢？不妨对在的照亮状态再进行一次先验推论，就是说，使这种推论变成对每一个处于未完成的本体论差异之中^④，处于绝对在之未然的衰微和停滞状态之中的在者之在的隐秘状态所进行的先验推论，从而使这种推论变成对于永恒之光从其自身方面对我们所表现出的不可企达性的推论。与此相应的问题我们将在对人类学第一个命题进一步阐述的过程中加以讨论。

我们现在的这个任务，实际上与我们人类学的开端问题的**第二个方面**的分析恰好相合。后者的内容在于，在讨论这个问题的时候确实有必要对在发问。这第二个方面，即曾经简略讨论过的同一个在的可问性，从属于可问性的第一个方面。

首先，表面看来，也许在在先把握中同时肯定的上帝之在本身之无限性似乎完全说明了，上帝对有限的精神而言基本上是个未知者。由于人的精神性是有限的，而这种有限性又恰恰在他的在问题的可问性上表现出来——这一点我们已经注意到——好像对第二个方面的分析因此也就到了尽头。

人需说明的似乎仅仅是：人即便作为精神也是有限的。因为在的可问和人发问的急迫要求，自然就暴露了发问者之为发问者的有限性。作为精神的人之绝对超验性，却揭示出人是一个有限者。但是尽管如此，在的这种无限性只会融合于在先把握之无限广延面之中，而且这种在先把握所展示的，一方面并非无限者自身，而只是把这个无限者作为精神之无限运动——这正是我所称的在先把握——的终极目标加以肯定；另一方面，它只是有限存在者借以进行展示的、即借以具体进行展示的认识之条件，即它仅仅作为这样一个条件（因为只有如此它才使我们认识到，它事实上是临在的）：由此看来，上帝之无限性只有在关涉到**有限的**在者的时候，才是可认识的。这种无限性本身从人方面看仍然是未知的，因为它是在有限者否定性的返归运动（“remotio”）中所产生的先验的界限经验^⑤之中得到理解的，而“excessus”（即托马斯所称的“在先把握”）本身便是借助于此一有限者的领悟力第一次被意识到的。由此可见，假如只有在有限者的否定性界限经验之中才会认识到上帝之无限性，那么这种无限性自身好像就是未知的、不开放的和封闭的了，因而无限者之重新自我展示也就十分有价值并且也拥有能够被启示。所以，假如在的可问性揭示了“禀在”的类比性和人之精神的有限性（对此我们上文已经指出），那么这种可问性似乎不仅排除了关于（任何形式的）绝对认识的假定，而且就无限在的实际情况而言，它好像还充分表现出无限在本质上的隐蔽性。

上述一切都是正确的，可以权且作为对我们的疑难问题的初步回答。不过，这似乎还是很不够的。因为前面所说的一切仅仅告诉我们，人按照他自己经验到的法则不可能从自

身方面得到关于有限世界空间之“彼岸”的肯定性知识，尽管在先验的界限经验之中所临在的“彼岸”是他内在世界认识之可能性的条件。但是，这似乎仅仅指出了无限在之纯粹事实上的隐蔽性，而并没有排除下述两种假定：**第一种假定**是，首先，人从其自身也许有可能（甚至肯定可能）达到一个阶段，在这个阶段——我们权且这么说，以便沿用迄今为止我们所使用的术语——他足以意识到在先把握的绝对广延面，而无需一个有限的对象作为在先把握所依托的“质料”（“materia”），以便使自己（在先把握）成为认识此一对象的“信息之光”。其次，人的精神所具有的这种全然内在的先验性，不必进入历史性此在的具体物体种属同样能够维持其自身之在。假定这是有限的精神借以“直接”认识绝对者之为绝对者的唯一和最高方式，这就是说，假如上帝原则上在有限精神的“excessus”之中〔不经有限对象的中介，不经此一对象借以向精神展示自己之有限地设定的“图象”（Bildes）的中介〕便可以得到把握，那么按照这样的假定就排除了一种正面启示存在的可能性，因为把握绝对者的最高形式在人自身方面也是可以达到的。这种形式一方面不仅不是理性形而上学之流俗的“否定”神学，因为有待超逾、有待否定的有限对象之有限图象的缺位从一开始便绝对越过了这样一种否定；另一方面，它也不是基督教神学意义上的“幸福的直观”（“visio beatifica”），因为上述对上帝无限性的把握只是单单在精神的超验性本身之中直接进行的，并未经由对象的中介。因此，作为这样一种人力所能及的，即从其本身方面可以达到的对于绝对者的把握，它从根本上越过了上帝以言表达的上帝启示。

这并非任意虚构出来的思辨，也不是对于绝对可以设想其存在的事物的推理练习。我们相信——用我们所提出的术语来表述——它抓住了一切非基督教神秘主义^⑥的主要观念的本质，这些观念在普罗提诺(Plotinos)^⑦的神秘主义的自我理解力的概念中得到形而上学上的表述，嗣后在尼萨的格里戈利(Gregor von Nyssa)^⑧或者伪亚略巴古(Pseudoaceopagiten)^⑨的基督教神秘主义中仍在明显地继续起着作用。十字约翰^⑩的黑夜神秘主义(Nachtmystik)在巴鲁齐著作中所得到的哲学解释仍然是沿着同一个方向展开的。总之，凡是存在着“神秘主义的虔敬”**对抗**或者至少令人感到在**对抗**启示宗教的“先知式虔敬”的地方，我们所描述的前提便在起作用；因为人在绽出(Ek-Stasis)之中超越其有限而经验着无限的神秘主义的(通常为夜晚绽出式的)体验，在这里被看成是优于和超逾启示之言的一种体验，它并不是为恩宠铲除藩篱而开阔视野，进而去认识一切并非神话般地闭锁于单纯范畴之内的启示之言。按照这样一种神秘主义的解释，对于如此绽出般地自认为经验到了上帝之无限性的人而言，上帝启示必须借以表述出来的一个人言词(ein menschliches Wort)便不可能再有任何意义了。假定我们将关于有限精神之绝对超验的命题纳入一种纯自然的神秘主义范畴，那么上帝用自由之言表达的启示从一开始便为一种人自己所能达到而且也更深刻的认识超过了。于是，绝对超验尽管不至与一种思辨性的认识(Gnosis)[它在某种程度上是理智所具有的清醒的白昼神秘主义”(Tagmystik)]的绝对哲学合流，但却陷入一种黑夜绽出哲学的神秘主义之中了。然而，这两者对上帝自由启示之可能性有着同样的破坏性后果。神秘主义的

虔敬尽管只是在自然形成和自视为不可超越的精神本身的无限性之中对上帝的朦胧体验的产物，但似乎已经超过了产生于启示之言之历史性偏狭之中的对启示之言之先知式的虔敬。

另外，根据我们关于精神之绝对超验性的命题，还有**第二个假定**。如果我们不能针对这样一种假定后人的超验性方面对上帝的隐秘性作出充分解释的话，它同样会使启示不可能发生。这第二个假定是：精神是绝对开放的，它在在先把握之中向着无限之在在进行着原动性的自我运动，——这个事实便意味着直接观照上帝的可能性，这是最终禀有精神之绝对广延面的唯一方式。这样一种直接观照也许进一步要求上帝从其自身发出一种行为；而这种行为只是使人得以自然地完成自我的条件而已。作为精神的人的自然目的是幸福的直观。人的精神生命在其内在的自然发展中的顶点不单单如第一个假定所设想的那样，是在经验自己精神的飘忽不定和超越一切有限者之无限性的过程之中所产生的对上帝无限性之黑夜般的绽出经验，而是直接观看上帝自身的无限存在之固有本质。我们注意到，这已经接近托钵僧神秘主义的异端立场了：“因为任何精神只要其本性生来是幸福的，灵魂便不需要荣耀之光指引自己去观照上帝并在那里享受幸福。”（“*Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.*”）^①对于这样一种假定，人们不仅首先可以径直回答说，这种关于幸福直观的偿还性（*Geschuldetheit*）或者恩宠性的问题与启示的可能性没有任何关系，因为两者所讨论的是完全不同的对

象；而且要说明，这种说法恰恰是不正确的。因为假定幸福直观（它比任何仅以言和有限符号所表述的可能启示更能够揭示上帝的本质！）以人的天性目的的形式出现，那么启示作为完全出于自由恩宠而揭示着自己的上帝的最本质性的自由行为便不可能发生了。它最多也许只是用话语预先展示一个本身至少原则上最后会对人的精神开放的上帝而已。

对此，人们尽管可以提出异议，但上述简短的回答的确是重要的，而且具有根本性意义：我们肯定人的精神的超验性之绝对广延面和无限性，将它们当作有限在者的具体认识和人的自在性这两者可能的条件。这种超验性造成了一个有限在者借以成为精神性生命的在之方式（Seinsweise），使这种在之方式成为可能，由此，人的超验性也就发现了它的目的之所在，尽管人的超验性的广延面永远不会直接地为开放着的无限在所完全充盈。既然我们只是要求和仅仅能够证明，这种超验性是使这种在之方式成为可能的条件，而不是把它看成是其自身内独自包含着一个“终极目的”（“Telos”）的功能，所以便不可能要求它在其自身之内、不依赖人的精神的整体结构去实现充盈（Erfüllung），何况这种充盈是有别于对超验性所提出的要求的。也就是说，既然我们在哲学人类学中仅仅知道人的这样一种认识，在这种认识中除了此一可能条件之外，除了向着毕竟在运作的在先把握之外，还存在着对于某一有限对象的设想，而且正是借助于这种设想在先把握自身才被意识到。所以，从哲学上看，对于精神的超验广延面的充盈缺少一个可感知的有限对象这个中介便不可能实现。由此可见，关于某种幸福直观的内在此可能性，尤其关于它的偿还性问题是无法确立的。

当然，这一切都是正确的，必须受到重视。但是仅仅认识到，幸福直观不可能被明确地当作人的自然目的，这还不够的，这种认识并不是证明，即并没有证明幸福直观本质上是超自然的，对人不具偿还性，也就是说，这并没有证明，上帝对人而言——尽管人具有绝对的超验性——却始终是未知者，而且还存在着一种可能启示的对象。不过，人们仍然可能会提出一个问题：人自身，即人“生来”便被赋予的那种对无限者的倾向性，是否仅仅是为了（即便这种倾向性可以被证明是仅仅为了）作为穿越有限者之广延面的永恒漫游者而徜徉于永恒运动之中，目的只是从远处问候那无限者而永远找不到可以直接到达上帝面前的道路？甚至托马斯也曾谈到直接面见上帝的“天生的向往”（“desiderium naturale”）。不管托马斯这句话的精确含义是什么（许多神学家对此为文著书，关于这句话也产生许多见解和歧义），它至少表明，托马斯看到了在人的精神性（人的天性）及其内在的冲动性（即精神之向往）与幸福的直观这两者之间的关系，这种关系并非产生于人直接面见上帝的那种事实上的、恩宠性的使命感，而是在此之前即已存在，它是“天生的”。

这里对从幸福直观的天性的可能性的估计之中产生的哲学难题所作的讨论，“经过必要的改变”（“mutatis mudandis”）便可用来解释自然神秘主义假说带来的哲学难题。上文的所描述的这样一种方式的可能性无法加以实证，至少无法用先验的形而上人类学加以证明，因为后者的出发点只能是超验性的本质和任务，而且只有在没有或者不可能有这样一种神秘主义的条件，它才有意义和价值。不过，另一方面从上文所表述的思考来看，这样一种假说又是不可轻

易排除的。

所以，我们的问题仍然没有得到解决，即精神的绝对超验性作为向启示敞开空间的先验条件为什么没有与纯在之纯照亮状态一起从自身方面逾越可能产生的启示呢？

我们所已经阐明的仅仅是：人所面对着的上帝至少暂时是个未知者（Unbekanntes）。因为他是无限者，他的无限性只有在否定所有有限性之彼岸的情况下，才为人所认知，这种否定是一个有限在者进行具体把握的条件。但是，用这样一种方式认识上帝，上帝之无限性的实际内容仍旧遮蔽着，而且并没有从根本上说明，这种被遮蔽状态远远超过人自身尚未认知的东西，因为人作为有限精神尚未达到其精神运动的尽头。上帝的被遮蔽状态迄今只是从人这一方面进行了论证，即从在某种意义上仅仅为人的精神本质的实际结构方面进行了论证，因此它毋宁说是人的盲目性，而不是上帝自身的不明性。不过，只有当上帝这种自身的不明性对所有有限的精神（不仅对人的认识的实际结构）确定无疑的时候，作为上帝自由行为的启示之可能性方才会为人所把握。只有当我们不仅知道，上帝超过我们迄今以我们人所具有的认识——如我们在人类学中所发现的那样——对他所了解的一切，而且也明白他可以言说或者沉默，只有在这个时候，上帝的真实之言一旦发生才会为我们所把握，即把它把握成它实际上所是的：他对人的亲身之爱所表现出的令人惊诧莫名的、使人对之祈祷、对之跪拜的行为。

注 释

① 对于这个问题——上文已经提到——不可能详细加以讨论，因为

就其反证方法而言，它属于神学（或由神学出发的宗教哲学）问题。不过，从本文当可看到，**假定**——对这个假定本文将着重加以探讨——人的天性的超验的开放状态并没有预见到启示的一切可能对象，而且从一开始便把后者**看成是应该偿还的东西**的话，这里还可能存在着对人的认识本身经由恩宠所得到的视野进行内在阐释的余地（即通过作为主体“能力”、作为“注入的美德”的“信仰之光”给以新的说明）。

② 参阅公会文件 1808。

③ 为避免可能出现的误解，谨在此注明：恩宠是上帝对人的自我传告。自我传告是所有启示的根本根据和终极目的。然而，由此却产生下述情况：虽然启示具有其自由的原初性，但它对人的具体的历史性本质来说却是**内在性的**，这种内在性犹如作为神化的自我传告的恩宠之**能够**真正针对作为精神的人**自身**那样，而恩宠的超自然性和神性并未因此而受到损害；而且，恩宠最终也**必然是**针对人**自身的**，因为这是一种（自我传告之）位格性的关系，在这种关系中，并非“某种东西”完全具体地在人身上发生或者逾越人而发生；在这种关系中，被关涉的是人自身的精神之在的核心。一个滥觞于人及其精神性的启示概念，假如它在理解人的这种本质时不考虑他的自由的、历史的先验性（以及主体性），假如抹煞内在于作为**历史性精神**的人之本质中的“天性”和“恩宠”之间的差别，便从“意义”上扭曲了对启示的理解。处于人的历史的精神性视野之内上帝启示所具有的**这种真正的**、似乎为人自身所无法推导或创造的“内在性”，也可以从另一个方面进一步得到说明：人作为精神**在他自身之内**便已经超越了自身，然而他却无法从自身方面来驾驭或者从物质上来解释这种在已经完成的先验的界限经验中所开始和进行的对自身的超越（Über-sich-hinaus）。对于这种自我超越如果不是从人自身方面作神话学的探讨的话，那就必须从上帝方面作出解释。但是，从上帝方面对人的精神所作的这种基本的

(和属于人的本性的)解释并非“理所当然地”(“eo ipso”)意味着人从形而上学中需要上帝的这样一种超自然的自我传告;因为这种从上帝方面进行的解释也并非不可能采取别的方式,这就是——本书还将指出这一点——解释成上帝面对人所表现出的自由的克制。不过,即便这种克制也可能是从上帝方面对人的精神和对人自己无法赋予自己的先验性所作的一种自由的历史性解释。这两种解释方式都是从一开始便是作为对从上帝方面进行的这种解释基本上保持着开放态度的在者而在的。即便对于作为生命或者作为有生命的“天性”的人也必须如此理解,因为他在其自由的(将他描绘成精神的)自我理解中,不可避免地被引入上帝之不可触及的自由之中,并且必然从中以及从这个方面接受其自我理解之终极有效性。这种从本质上把人的自我理解引入上帝之自由的情形以及由此而产生的“与上帝的本质性历史”,最终无非是从人类学上说明,一切被造者对上帝的依赖实际上持续着。这对于人便意味着,他在使他成为人之在的自我理解中永远依赖着上帝,他绝不可能把上帝当作驾驭的因素纳入他的这种自我理解之中。对上帝之不可穷尽性及其自由的经验和肯定,属于作为被造物的人的自我肯定范畴。因此,他接受了他所固有的生命所需要的依赖性,在他的自我理解中不是简单地从自身方面把自己解释成最终是可以支配的(比如解释成“纯天然性”),而是(作为实现他生命的依赖性的行为)期待着上帝给予的历史性的解释,按照这种解释——让我们再次强调——上帝事实上的超自然的自我传告完全是一种为人所预料不到和推导不出的可能性,并且在这层意义上看,绝对不是被偿还给人的可能性,尽管它——作为事实上从上帝方面所实现的可能性——内在于人。由此也许会出现一个新起点:从神学上理解人身上所存在的上帝的恩宠之非偿还性质和“内在性”这两者的可能统一。

④ 假如我们在讨论作为具有“绝对禀在”之在者的上帝时,不是简单

地把本体论差异设想为不临在，而是认为它已经在上帝身上完成，那么仍旧没有对于上帝是否以及在多大程度上意识到自己作为“奥秘”而绝对临在的问题作出回答。参阅：《论天主教神学中的奥秘概念》（“Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie”），载：《神学论集》卷四（*Schriften zur Theologie* IV），51—99。

⑤ 参阅本书第五章注②。

⑥ 所谓“非基督教的”并非从历史的，而是从原则性的意义上说的，也就是说，指的并非基督教会历史范围“以外”的神秘主义，而是从严格神学意义讲自认为完全“自然”的神秘主义。通过上帝自我传告和经恩宠而得到升华和神化的人的先验认识所包涵的“神秘主义”，并不排除以历史性之言形式出现的启示，因为后者本身从原初意义上看已经是“启示”了，它在启示之言的历史上返归自身并被作为论题加以论证。如果作为历史性精神的人和作为肉体化的逻各斯的上帝（两者相互之间又联系在一起）之“先验启示”和“范畴性的话语启示”构成一个内在的和永远完整的统一体，那么即便“救恩史和启示史上的先验启示”之范畴性的自我诠释，也仍然是上帝的作品，即上帝唯一启示本身的具体实现。

⑦ 普罗提诺（Plotinos，约 205—约 270），希腊哲人。——译者注

⑧ 尼萨的格里戈利（Gregor von Nyssa，约 334—394），希腊教父。——译者注

⑨ 伪亚喀巴古（Pseudoaceopagiten），中世纪初期基督教神秘主义著作，《伪亚奥尼修斯书》的作者。——译者注

⑩ 十字约翰（Johannes vom Kreuz），西班牙文为 Juan de la Cruz，1542—1591）西班牙神秘主义者和诗人。——译者注

⑪ 参阅公会文件 475。

第七章

自由的未知者

一种在绝对照亮的在之前的绝对超验性，从自身方面没有超逾可能的启示吗？上一章说明了这个难题并暂时确认了几点对解决这个问题至关重要的看法。由于我们在人的超验性之绝对广延面上所进行的认识的有限性，上帝对于人而言——从人的精神的实际认识能力方面看——总是一个未知者。此外，人们无法证明，直接面见上帝是人的与生俱来的天性目的。但是，这并没有使我们的问题得到圆满的回答。而且如果认为，从上帝自身方面看，他一直是自在地已经开放着的上帝，这也并非全无道理。可见，作为上帝自由的自我揭示的启示还没有被证明是可能的。然而，正是**这样一种**启示才能从宗教哲学上论证神学之不同于任何哲学的原则上的独立性和特点，只有对这种情况的深入认识才能使宗教哲学“得到扬弃”，从而成为可能的神学。

因此，让我们重新从一般在问题的第二个方面开始我们的讨论，即从处于在的可问性（Fragbarkeit）核心中之在的**可问性**（Fraglichkeit）开始我们的讨论。既然对在是可以发问的，既然人可以而且必须从整体上对在发问，那么他对在整体总也是已有所知的，他在在整体方面总是在先把握的。这

样，他也就肯定了在之为在的那种内在的照亮状态。然而，人为什么肯定一般在的这种内在照亮状态呢？莫非在以它完全的内在照亮状态浮现于他这样一个在者的自在之中？假定如此，那么人要么是具有绝对“禀在”的在者，即上帝本身，要么上帝之绝对在必定从自身方面向他展示了出来。但是，假定人是具有绝对“禀在”之固有照亮状态的在者，或者假定人自身（在神学上被称为幸福直观的东西中）便具有这种照亮状态作为他自己自我实现的直接根据，那么对于人而言，那可对之发问的和肯定其自身之内的照亮状态的在，也就不可能同时又是可问的了，而且从原初意义讲也同样不可能是可问的了。然而，单单在先验的界限经验中所发生的存在之包罗万有的照亮状态并不等同于直接照亮状态自身，即并不等同于与绝对“禀在”处于完美的本体论的同一（和差异）之中的在者所固有的那种照亮状态，也不等同于一种幸福直观^①——假如果真有这么一种直观的话——之中的照亮状态。

也许有人断言，这样一种“禀在”所给予的回答超逾了问题，以至问题本身已经不可能成立了。如果这种看法成立，那么植根于本体论主义(Ontologismus)及其改头换面的孪生兄弟理性主义的土壤之中的本体论和宗教哲学，原则上便被排除而不可能存在了。

然而，对一般在的照亮状态给予肯定之必然性究竟从何而来呢？这种必然性从上帝之绝对在上是看不出来的，仅从单纯的概念内容（在之可知性）也无法确定这两个概念的本质联系。我们在阐明一般本体论的第一个命题时，曾根据论述要求指出过这种必然性的依据：对在之可问性必须着重给

予肯定，因为它本身包含在问之中，它作为人的生存中必然的发问应同时加以肯定。一个拒绝提出在之间的人也就无须肯定在是可知的这样一个命题。但是，在人的每一判断和每一行为中都在进行着对于一般的认知；所以也就同时提出了在是什么的问题。实际上，人在对个别在者进行思考和对之采取行动时，已经在先把握地对此一在有所认知了。因此，形而上学的根据便建立在表现于人的此在之中的必然性之上。人所能够达到的终极的形而上学的根据并非对一般的认识——这种认识可以作为对上帝之绝对在的认识——所指的质料性根据，而是形式上的根据，它建立在“人一定是他之所是”这样一种必然性之上：人——一个在所有思想和行动中都在对在发问者，他在其问中总是肯定在的可问性和照亮状态，尽管在对人仍具有可问性。人只要肯定他的此在，而且由于他在生存所具有的人类特点上必须肯定他的此在，他便可能肯定这种可问性和照亮状态。从本质上看，一般在对人的开放性产生于人之此在在终极理智中不可避免地由自己承担自己的过程之中。

纳入对终极**必然性**认识的内核之中的人的此在，是单纯事实上的此在，是**偶在性** (Kontingenz)。首先，不承认这个事实便是不承认此在的有限性，这种有限性表现在，在作为其自身和为人所不可支配的东西呈现于具有先验性界限经验的人面前。其次，不承认这个事实，便是试图将人置于在人的超验性之中展开的在之无限性的中心地位，从而消除在对于人的可问性。因此，人必须按其所得偶在性承担他的此在，以便使自己成为人的此在，也就是说使自己面对着必然加以肯定的在的照亮状态。这样一来，首先从形而上学上对绝对

必然性的肯定的同时也是对人的偶然性和“被抛状态”(Geworfenheit)的肯定。只有坚信自己的有限性的人，才能够认识在的真正无限性。

由此会产生什么结果呢？我们从中得到了进行新的基本认识的出发点，由此既可深入认识我们提出的一般本体论(须知，它总是包括着关于上帝的阐述)，也可以进一步探讨我们的形而上的人类学。现在我们就从**一般本体论**方面阐明这种新的认识。

让我们再次从人的此在的固有结构谈起，它在我们所作的全部思考中已经得到说明。在人身上，在他的自在性和他的认识与行动的具体性中，必然产生一种对于自己的关系。他必然自在自身，必然肯定自己，必然规定自己。借助于这种必然性力量，人向毕竟在发问。既然他借助承担其在这种必然性发问，他便对毕竟在有所认知：他肯定在的照亮状态和他自己趋于毕竟在的超验性，于是他便面对着上帝。既然他必然**发问**，他便肯定了他自己与其偶在性相应的有限性；既然他必然**发问**，他对自己的偶在性的肯定便是必然的。由于他必然肯定他自己的偶在性，同时也就与此一偶在性相应地，或者不顾此一偶在性限制地肯定着他的此在是无条件的、是绝对的。换言之，因为对于**偶在性**事实的肯定是不可避免的，是**必然的**，所以在配额性自身之中便显示出一种绝对性，即**偶在性**事实从自身方面借以要求得到肯定的那种不可避免性。这个**偶在性**事实的在——尽管具有偶然性——从自身方面排除了对其进行否定的可能性。这就是说：绝对规定性对于人的有限偶在性此在的关系是必然的。人正是在对于非必然事物的认知关系的必然性之中，才是趋于本身呈照亮状态

和得到肯定的毕竟在运作的超验性。

然而，在对一种偶然事物的绝对设定中产生**意志**对其自身的经验。这样一种设定必须内在地超过纯然的静态理解，它必然是一种意志。因为纯然的把握作为把握只能从对象本身取得它设定的根据。但是，一种偶然事物之为偶然事物在**表现其特性**的本质中并没有对之进行绝对肯定的根据。假如此一偶然事物的纯然**出现**本身被看成是对其固有特性进行绝对设定的根据，那么它的此在便被设定为必然的此在了，因为只有**这样一种**此在才可能是绝对肯定的根据。于是，这种此在便成为一种偶然事物（Zufälligen）之必然的此在。这无疑是一个矛盾。对偶然事物的设定并没有明确地从被设定者自身之中取得设定的根据。这就是说，根据首先是进行设定的根据，尔后方才是被设定者作为一个被设定者的根据。这样一种根据便叫作意志。因此，意志即必然的绝对设定，这种设定必须在与此在的偶然性对立的情况下确证此在。可见，在此在的根据里，在对此在的首次超验之中便发生了（必然的）意志行为。在对此在的开放是通过作为认识本身之**内在**要素的意志完成的。对于这种认识，我们首先必须从关于在的陈述方面，即遵循着一般本体论的方向进行进一步的考察。而由此将对形而上人类学得出什么结论，这是下一章的课题。

人对于自己的意志，是作为在问题之可能性和必然性的内在条件，因此也是作为对毕竟在进行认知的条件出现的。这种情况对于在的本质和对于在与有限在者的关系，尤其对于在与人的有限此在的关系会产生什么结果？在人的此在的根据之中一直在进行着对偶然者——此即人本身——的必然的和绝对的肯定，这便是意志。与之合而为一的是，毕竟在的

照亮状态也在得到肯定。这就是说：必然的、意志上的肯定使得如此被肯定者（因为它被我们发现是外来的和预先为我们设定的）作为其偶在性为外来意志所设定的东西出现，因此它只能够被看成是对非必然性事物的一种**自由的绝对设定**的重复。假定对于人的偶然性此在的这种绝对设定不是来源于一种**自由的意志**，那么，在之为在的原则上的照亮状态也就会被取消了。对于一个偶然者和**被认为偶然者**的已知者以及因此而被认为不必进行设定的事物进行设定的**必然性**也就只可能来自一种模糊的、自身并未照亮的根据了，而这样一种根据并不对其自身进行认知。因为假如人这个被设定的偶然者所由产生的根据的设定必然来自人本身，那么，人们便可以假定，要么被设定者像设定本身那样是必然的，要么设定的根据鉴于其固有本质所产生的偶然性和必然性，不可能从根据、设定和被设定者三者之间的“逻辑”关系上得到说明。——这两种假定都是不可能实现的。第一个假定之所以不可能实现是因为被设定者是偶然的；而第二个假定不可能实现的原因是，在，即设定的根据最终必然是照亮了的，但是如何照亮必然的设定和偶然的、非必然的被设定者这两者之间的联系则是不可理解的。由此可见，人的此在对其自身的肯定关系中所产生的对偶然者意志上的**必然**设定，只有当它本身为一种**自由的、意志的**设定所肯定的时候，方才可能得到把握。人的设定是必然的，因为它是为一种自由意志所设定的。对一个偶然者的必然的绝对设定本身既然肯定了在的照亮状态，那么它只可能是一种对此一偶然者的自由的、意志的绝对设定的重复和延续（这作为被规定者是必然的）。对人这个在者的这种自由的、意志上的原初设定（因为在我们的

所有的思考中指的都是对**人的设定**) 只可能是对绝对在的设定, 只可能是对上帝的设定。作为所有在者的根据的上帝不得不从普遍意义上得到肯定, 这一点上文已经提及。现在只是说明, 有限在者从上帝所获得的这种根据必然是一种**自由意志的根据**。

这句话的意思是, 人在他与其偶在性所维系着的必然的、肯定着在之照亮状态的绝对关系中也肯定着他自己, 即肯定自己是上帝自由的、意志的设定 (Setzung)。他明白, 自己在被上帝的**自由**力量承载着。于是, 他所面对着的作为他在先把握之最终视野的上帝的绝对在, 并非“一直静止地”(“semper quiescens”) 为他的参与开放着的观念, 而是一个自由的主宰力量。上帝是人的精神的在先把握运作之所向, 这正是由于他作为自由的力量出现于有限者面前。所以, 一旦有限的认知认识到上帝, 它便为上帝已对此一有限者的自由设定——我们称这种设定为创造——所承载。因此, 这种认知永远是对绝对者自己所讲的自由话语的回答; 而且当有限的精神借助其超验经验到自己在被引向绝对者的时候, 经验到自己依附于绝对者的时候, 那个自由之圣言便随之作为自由行为而得到肯定。

在整体上具有本质意义的是: 作为精神的人认识到了绝对在, 进而他作为精神面对着作为**人格**的绝对在, 这是一个自由的、自身禀有主宰力的握着自我的人格。上帝的这种人格仪容并非通过事后对绝对在的修饰加给他的人的特征, 上帝的人格性表现在, 绝对在自动地开放于人的超验性之前, 因为绝对在出现在人对于同时兼有问性的一切在的可问性——即人对一切在所可能提出的问题——之中。

然而，在认识中与一个自由的、因而完全自在的人格相遇本身，便是容许被认识者处于未知状态。因为一个人格由于它具有自由的缘故，所以它只有通过有待认识的人格自身的意志行为方才最终被揭示出来。因为没有任何先于对非必然性事物的自由设定和从中可以认识这种设定的先验状态。它只能从其自身方面被认知。既然上帝的自由设定决定着他对我们的人格上的关系，因而对这种关系所进行的认识总是离不开他的自由决定本身。

所以从原则上讲，人总是面对着一个启示^②的上帝——即一个在历史上行动着的上帝。既然上帝从一开始便作为自由力量向着人的超验性走来，那么，这就需要认识两个条件：除了认识在对人的自由设定中已经发生的“启示”的上帝以外，还应认识另外一个可能发生的启示的上帝。因为原则上讲，他的自由设定的可能性并没有因创造对他进行认识的有限者而达到尽头。换言之，他进行设定的可能性并没有因进行这样一次设定而完全枯竭；他迄今为止的创造不可以被认为是他自由之可能性的完全枯竭；上帝对于他的造物必然有一个进行自由行动的自由空间，因为这是一般被设定状态以及被设定者对这种状态进行认识的条件^③。另一方面，被造者必须保留着从实质上认识上帝对他的这种新的自由行为的空间。一句话，一个新的自由行为的对象必然是作为一个尚未终结的认识对象存在着的。于是，两个条件都得到了实现。上帝对于有限者和偶然者的自由设定本身已经包含了下面一层涵义：上帝对他所设定的此一造物所采取的后续行动不可能在任何方面都是第一个设定之逻辑上可以推导出的结果。因为这种被设定的、有限状态的偶在性本身便意味着可变性，

所以从其自身方面便已经处在绝对者之新的、可能的、自由的力量要求之下。由于它作为**整体**是以上帝的自由意志为基础的，它绝不可能是对上帝意志方向的明确的超前决定。第二个条件也实现了：在精神的超验性中敞开的可能对象的视野，原则上更加广阔，它超过除对上帝绝对在之直接观照以外的一切。只要不发生这种直接观照（前已谈到，它不可能是精神的绝对超验性本身要求的目的），原则上便总是为自由地决定着自我的上帝的开放状态留有一个广阔的空间。

可以说，人只要在其绝对的，而非最终实现的超验性中面对着自由的上帝，那么，人在说明其本质构成的第一个在问题中便面对着上帝对人自由采取行动的可能性，从而面对着一种可能的实质性启示的上帝了。只要每一个自由行为永远是原初的、一次性的、从“外部”不可指望的，那么，这样一种启示也就不致简单地只是对在所进行的揭示的继续。这种揭示虽然只是开端，但却是遵循着自己的方向**明确地**在具有对上帝的自然认识能力的人身上开始的，尽管对上帝的这种自然认识能力只有在明白自身一直被引入和隐蔽于上帝之不容支配的自由之中的时候，方才得到正确的把握和实现。

为了正确评价我们迄今为止所进行的思考的论域范围，应注意下述情况：这些思考**并非**意在证明，在上帝的深层之中存在着奥秘，这些奥秘一方面属于上帝的必然本质（如三位一体）；而另一方面，它本身从本质上看又是奥秘，也就是说，这种奥秘只有通过上帝出于恩宠而自由进行的自我揭示方才能够为人所达到。在这里，我们所抱的意图并不宏大，但并不因此而减少其重大意义。我们只是在说明，人并非“一直静止地”（“semper quiescens”）**通过他的具有人的特点的超**

验性被置于上帝的绝对在之前，而是面对着上帝，为接纳这位上帝对人所采取的自由行动，在人的认识中还存在着一种可能性和一个空间。这位上帝是否以及将怎样对人采取行动，他是否会在这个行动中揭示他自己的必然本质的奥秘，即狭义神学意义上的奥秘，所有这一切我们都存而不论，都可以留给从这位上帝事实上发生的启示中所产生的后验性认识去探讨。然而，对于我们的意图具有关键性意义的是：应该认识到，人对具有全然可知性的、其本身绝对照亮的在之超验性，至少同时对上帝是开放着的。但是，这位上帝对人所采取的自由行动从人自身方面看却是不可揣度的。因此，趋向上帝之绝对在的超验性便成为面对着“不可探究的奥秘”（“mysterium inperscrutabile”）的伫立，到达这个奥秘的途径是寻找不到的，它的意旨也是令人不可捉摸的。假如是这种情况，那么认识上帝这个绝对在，同时也就意味着必须估计到，上帝采取的行动可能会超越那种在对有限精神所作的自由设定中一再发生的行为。这对我们的课题而言已经是足够的了。因为从本质上看，人便是上帝可能发出的启示的谛听者。在他出于某种理由而伫立于上帝之前的瞬间，他也就同时而且出于同一理由伫立于上帝可能发出的启示之上帝面前了；而且，在这个瞬间本来就会产生启示之类的东西，即上帝言说或者沉默。从本质上讲，人时时刻刻都在谛听着自由的、独立自主的上帝的言说或者沉默；否则他便不成其为精神了。精神并不执意要求上帝言说。不过当上帝不言说时，精神便倾听上帝的沉默；否则他便不成为其为精神了，因为人好像并没有伫立于活的自由上帝本身之前似的。作为精神，人伫立于活的自由之前，伫立于自我揭示者或者自我缄默者

本身之前。所以，人借助于其被造物的在之质素永远不可能对活的上帝所可能发出的启示无动于衷。

因此，如上文曾提及的，我们在正确把握的基础上可以直截了当地说：人由于他作为精神的本质，总是在倾听着上帝的启示。从形而上学的意义看，启示即上帝的自由行动，后者总是而且必然是上帝对自己本质的揭示，但这种揭示超越那种通过有限精神的构成本质和所有一切包含着这种构成本质成分的东西而发生的实证性的、实质性的揭示。因为凡是作为自由者伫立于“他者”之前者，他所表现的总是他自己，即与他面前的“他者”相对立的形象：幽闭自封者或者自我揭示者^①。从这个意义上讲，启示的发生是必然的。从这种意义上讲，正是由于启示必然会发生（而不单单是可能会发生），人便必须考虑到通常神学意义上的启示：考虑到上帝所可能发出的打破他的沉默和向有限精神揭示其深度的言说。正是由于启示在上述形而上学的意义上是必然的，而人总是为其所动，所以启示在神学意义上便是**自由的**。因为从神学意义上看，启示并非上帝在展示**或者幽闭**这两者之间的自由抉择，而是实际地揭开他隐蔽的本质。当然，这并不是说，这个意义上的启示必然会借助于人的天性向着人走来。情况完全相反，它本质上是自由的。

注 释

- ① 本文无须从作为本文前提的本体论的角度，对幸福直观的神学概念给予精确的本体论解释。不作这种解释仍然可以理解，幸福直观不可能与这样一种界限经验共存，在这种经验中可以从与其保持着差距和互相排斥的（从这层意义上讲也是“未完成的”）差别上

认知总体在。如果在这里把上帝之在和幸福直观解释成与先验的界限经验——它仅仅以可问性形式证明整体在之照亮状态——是互不相合的，这并不是说，幸福直观如同上帝自身那样，具有“禀在”所具有的同一种无问性；它如同上帝自身那样，显示了“本体差异”之同一的完美性。请参阅上文（第六章注④）援引的讨论“奥秘”的论文。

- ② “启示”在这里具有双重价值，因而对我们的思考恰恰具有决定性意义：只要人在先验的必然性中经验到自己在面对着**自由的上帝**，他先验的自我理解便总是深深隐入上帝这种自由的无限性和已经经验到的自由设定的当一前性（Vor-läufigkeit）之中；因为对于被设定者**本身**的理解总是经由下述途径：在对它进行设定的过程中，那跳过未用或者被拒绝施予的另一种真正的可能性，作为未加利用的自由经验条件或者被施予的自由状态的经验条件，仍旧是临在的。反过来说，上帝自由之任何事实上的表露总是作为对于这种自由的另一种可能性“启示”出现的——尽管只是以未被利用和实质上的不可确定性的方式出现的，这就是说上帝对于人的**任何自由关系**都表现为“启示”。
- ③ 人首先应明白，他在自己的超验（他就是作为超验生存着的）之中必然受制于这种自由，也就是说，上帝在创造中所表现出的自由仍旧保持着对于他所肯定的**创造物的恒久的、必然的限定**。换句话说，人必然受制于上帝的自由及其不可推导出的可能性，这就是人将自己所理解的**被造物**，只有如此，人才能认识到自己是上帝自由设定的被造物，也才能设想自己是这样一种被造物。请参阅第六章注②等。
- ④ 作为自由人格“伫立于他者之前”，这理所当然地已经包含着一定程度的展示，但这恰恰是一个可以拒绝进行展示的人格展示。

第八章

自由的倾听者

我们试图对人的本质进行形而上学的分析，目的在于说明宗教哲学即人（一个可能发生的启示的主体）的**本体论**。既然形而上的人类学同时又是一般**本体论**（因为它只有在这样一种**本体论**之中才可能是形而上学的），因此，我们对人的此在的分析同时也是对**毕竟在**，尤其是对上帝之绝对存在的表述。关于一般**本体论**的这些陈述对于宗教哲学总是有意义的，这一点从来都是很清楚的。我们在上一章又从**在之**对人的可问性的角度再次对我们讨论的**毕竟在**问题进行了先验层次上的分析，讨论了从中可能得到的对一般**本体论**的认识。得出的结果是，一直被揭示为人的绝对超验性终极之所向的上帝的绝对在，同时又被揭示为自由的意志力量，这个力量承载着有限在者，然而它通过在关于有限精神的规定之中对造物所采取的自由行动，并没有截然终结其自由的、人格性的自我揭示。所以，上帝的绝对在虽然对有限精神的超验性开放着，但在这种开放中呈现于我们之前的有可能是闭锁着的在，它在自由之中自我揭示着**或者**沉默着，即是那个用言说发出可能启示的上帝，因为他是通过言说**或者**沉默必然发出启示的上帝。于是，在上帝之前的伫立，作为人的此在之基本本

质原则上总是在自由的上帝——其自由具有尚未实现和不可估计的可能性——之前的伫立，亦即在进行历史性行动者之前的伫立、在启示的上帝之前的伫立。这便是以往所发现的我们关于一般在的第二个命题（作为关于上帝之绝对在的陈述）：与有限的在者相比，上帝的绝对在是自由的在。

现在我们必须回答的问题是，从我们就一般在问题的第二个方面所作的分析中对于深入认识人的本质究竟得出了什么结论。事实上，我们在上一章讨论一般在学说的段落中也曾涉及到这个问题。人是这样一种在者，这个在者作为对在发问和必然发问的有限精神，借助其本质构成而伫立于自由的上帝之前。这个在者作为精神在他所提出的在问题的固有特点中肯定着上帝的自由，因而便必须从中估计到上帝可能借以揭示其人格面容、从而启示其本质的神性自由的在。上帝进行这种自我揭示的方式是不可能从其他地方先验地推测出来的。这便是上一章所得出的结论，这同时也是对人的本质的分析所达到的认识。与此相关联的是还阐明了，在对在的有限认识的深层作出一种对自己的偶在性生存有意识的、必然性的肯定。在对人的精神的开放是通过人之精神对自己有意采取的态度，而且也是在这种态度之中产生的。这并不是说，对在的认识似乎是以一种盲目冲动和意志为前提的，这种冲动和意志模糊不清、不可理解，只是后来方才从自身释放出一种认知，即原先一直依附于这种模糊不清的深层的“精神”，而“精神”却从未照亮此一深层。这是对我们曾经论及到的重要认识——我们以前所达到的认识的前提——的肤浅的和完全错误的理解。我们的这个认识与形而上的非理性主义毫无共同之处，尽管在这种错误理解之中也必定存在

着真理的颗粒。假如说，意志因素被认为蕴含于认识本身之中，那么这只不过道出了对T·阿奎那本体论而言是理所当然的一个命题，这就是说：既然在始终是精神和意志，“真和善”（verum et bonum），那么，如果认识不同时被把握为意志，其**固有**本质便不可能得到等值的把握，因为认识即在，而且只有作为在它才成其为认识。然而，意志不**单单**是认识的内在因素，它同时也是对在的先验规定，这种规定在某种意义上已经**超越**认识。当然这是另一个问题，不宜在本文展开讨论。实际上，关于上述认识，我们在上一章已经提出了一些初步看法。

由于深入把握认识本身的意志因素是我们进一步讨论的出发点，由于这个缘故以及出于其他原因澄清这一点是很重要的，所以有必要再次提出这个问题。

人对于在本身之照亮状态的必然肯定是建立在人必然对其自身所采取的肯定态度之上的，这种态度一直在人的此在中发生着，这是由于人在具体地进行认识和行动的时候必然是自在的。但是，人在对自己本身所采取的这样一种必然态度之中却把自己肯定为有限者、肯定为偶然性。既然人必然肯定自己，那么对他而言其此在——尽管有其偶然性，而且就在这种偶然性之中——便是一种不可避免的此在，是一种无论如何得接受的此在，因而是绝对的此在。这就是说，人的此在尽管具有偶然性却无须对有限认识者作出裁决，即作出**纯然的**、未经设定的设定，也无须在是与否之间进行自己的选择，它绝对地要求肯定。此在要求被肯定，而且尽管受到其偶在性的限制却总是执意采取这种态度，在这种不容争议地接受一种偶然性、接受一种偏向一个方面的双重可能性

(Doppelmöglichkeit) —— 它从自身方面听任选择，因此也就不再从自身方面论证那种偏向一方的选择——的过程之中，精神以在其中产生的超验性“照亮着”、肯定着毕竟在的照亮状态。这是怎么回事呢？所谓照亮状态即原则上的可把握性 (Begreifbarkeit)。然而，偶然性事物本身原则上似乎是不可把握的。因为，对于某个事物只有追溯到它的根据进行把握，即将它放回其在的根据之中并由此将其看成是这个根据的必然结果的时候，它方才被把握。我们关于在本身可把握性的命题产生于下述事实：就一般在问题的一般方面所进行的一次认识的任何可能的对象早已被认识到，而且在第一个在问题中也已经预先被认识到了。这就是说，不可能有哪一种在者不是从自身方面作为对象实际上加入一般在的联系之中的。正是由于这个缘故，它才是可把握的。一个以其单纯的偶然性、毫无联系、毫无根据地处于绝对孤立状态之中的偶然事物，不可能根据其在之根据加入存在的根据之中，而这种加入却是个别在者之可把握性的根据。所以，这种偶然事物原则上是不可把握的。不过，这又违背我们本体论的第一个一般命题。所谓可把握者，要么是上帝自身的绝对在，因为它作为人的在先把握之所向承载着精神对其所有可能对象的开放性；要么是个别的有限在者，它是认识的对象，假如它的可把握性的根据就在上帝的绝对在之中的话。否则此一个别在者便不具备可把握性的根据。因为可把握性恰恰意味着，加入到认识之可能对象的绝对视野里去。一旦这种加入状态形成，个别在者要么本身便必然构成认识的绝对视野（这是作为有限者的个别在者所不可能做到的，因为它并未完全占据这个视野）；要么个别在者必须被理解为，它是从其自

身方面与认识的视野联系在一起的，这就是说，个别在者自己的根据（即个别在者之在和可把握性的根据、它加入一般在视野的根据）必定在上帝的绝对在之中。对有限在者的这种规定、有限在者将自奠立于上帝绝对在之中这个事实，必须被看成是意志的和自由的现象，这些问题在上一章已经作了充分说明。

但是（这一点正是我们应更加详尽地阐明我们以前的思考的所在），人必须肯定他的此在，那么，人的此在所具有的偶然性是否因此而与毕竟在的照亮状态调和了呢？初看起来似乎如此，个别偶然在者的昧然状态，即这个在者因不可能加入与在的基础性统一而形成的状态，亦即不可加入性（Nichteinfügbarkeit），似乎只是从被设定者的偶然性转为设定的偶然性，从偶然事物转为上帝自由之偶然事件（Zufall）。

首先应该承认，被设定者的偶然性尽管有其被设定性和可把握性这样的根据，但**对我们**仍然呈昧然状态。因为设定只是在被设定者之中呈现于我们之前，并且由于这个缘故它像被设定者自身一样，对我们——因为自由之设定**并不是从自身方面**显示给我们的——呈同样的昧然状态。但是，不应将有限者的偶然性与**我们对在的有限认识**，而应与有限者的——属于在自身的——照亮状态调和起来。那么，对偶然事物的自由设定，是否在上帝自身之中被照亮了呢？由于自由者本身不需要什么根据借以使人把握它必然所由产生的理由，也不需要什么借以解释它之所以能够被照亮的理由，自由设定自身（与被设定者有所区别）也就是可把握的东西了吗？换言之，难道自由的上帝自身在把握他自己的自由行为吗？或者说，难道这种行为没有得到把握，在以其“偶然

性”，以其“无根据性”（Grundlosigkeit）与上帝自身对立吗？

我们从一开始便清楚，这些问题不可能而且也无须如此解决，即让所要求的自由行为的照亮状态包含着**预先**任意安排好的可把握性，以便来回回答上述问题。因为当我们还在对一般在问题进行初步解释的时候，最重要的总是首先获得对于在的照亮状态的正确把握，因为它应是我们正在对之发问的在的本质。即便从行为本身的自由这方面看，也需要获得对照亮状态的正确把握。所以，我们同样有理由把问题颠倒过来：必须如何把握在的照亮状态才会把握上帝的自由行为是自身明亮的行为呢？

从根本上讲，认识便是在者在其在中的觉在。凡是在者完全觉在的地方，便是完美认识的所在。凡是对自身的禀有达到终点，便是认识的本质圆满实现。然而，自由行为在其原初本质上并不是对“**他者**”、对一个外来者、对一个以其“他性”（Anderheit）而与行为本身相对立的作品の設定，而是**自己的**本质的圆满实现，是对自身、对其自己支配自己本身的创造力量这个现实的获有。所以，它是走向自己本身（ein Zu-sich-selber-Kommen），是在自己身上的觉在。这种认识行为是自由的、非推导的設定；不过，这种认识并非与其在設定中认识的作为“他者”在其偶然性中互相对置的东西，这种认识行为从根本上讲是行动者自身。因此，这种认识行为对行动者来说是已经照亮了的，尽管这种认识行为对于没有参与行为的設定而只能够参与被設定的行为的“**他者**”而言是昧然的。自由行为属于自在于自身的在之最内蕴的意义，这个事实同时恰恰又说明，它对于最内蕴的自由的自我是透亮的，而对于另一个有别于这个自我者则是昧然的：它是最

内在于自身之在者，因而也是自身之内和对于自身之最明亮者，同时又是最无法被纳入他者之中者；在自身之内是明亮的，而对他者则是昧然的。只有当他者在自由行动本身之中同时实现它的时候，只有当这他者爱这自由行为本身的时候，这自由行为才可能对这他者变得明亮和易于把握。这就是说，自由行动在其自身之内已经照亮了。如果说它看起来仿佛是昧然的和不可把握的话，那也仅仅是对一种想要在它之外对它进行把握的认识而言。不过，这并非在对抗它的可把握性，而是对认识发出的指令：将自己投入自由行为之中，以便把握这种认识和由它所设定的东西。要做到这一点，把握便不应把他者之自由行为看成是已被设定的行动，而是一起完成设定本身，它仿佛在**焰明 (Nachvollzug)** 之中使之从自身涌生，在这种涌生的过程中自由者便能够成为觉在的，也就是说，才能够被把握。

顺便提一下：我们在上面从自由方面对其加以限定之前所使用的照亮状态这个概念，也表现了自由和可把握性这两者的可调和性。因为我们在前面把可把握性规定为进入基础性在之关联的可加入性。这种可加入性可以用两种方法加以论证，其一是，把握者即上帝之绝对存在，这是所有人之把握意愿的终极所向；其二是通过有限在者与上帝这个绝对在的在上的联系。从这种对于应称之为可把握性的东西的设定中当会看到，上帝自身的自由行为在这里直接表现为其本身是可以把握的。——不过，我们不愿走这条捷径，而是沿着从自由到照亮状态这条相反的道路走下去，因为这样会产生对我们更有意义的新的认识。

有限者的根据——让我们继续我们的思考——在上帝之

自由的、照亮的行为之中，而自由、觉在的行为便是爱。因为爱是照亮了的意志，是要求成为具有不可推导的唯一性 (Emmaligkeit) 的人格意志。上帝在对一个有限在者的设定中所证实的正是这种意志。因为上帝想以此证实自身所具有的自由的创造力量，这正是上帝借以无私地给予“他者”以“禀在”的“能力”，即赐予在的“能力”。有限的偶然在者在上帝对其自身之自由的爱之中被照亮并在其中成为上帝自由设定的造物。于是，爱便以有限者的认识之明灯的形象出现，而且，由于我们是通过有限者认识无限者的，爱又是照亮我们一般认识之光，认识就其终极本质而言，仅仅是爱的明亮的光点而已。有限者的认识在对自己的终极本质进行理解时，如果不愿把爱看成是圆满实现其固有本质的所在，这种认识就将昧然。它必将把偶然者谎称为必然者，或者将它置于不可能存在而且也与认识相矛盾的绝对不可把握的状态之中，抑或出于某种其深层没有光芒照耀的模糊冲动来把握在者。

既然上帝作为对有限者进行设定的力量，以对自身的爱自由地爱着，他便充满着爱地把握着有限者本身。在这种爱中，被设定者也上升并进入了在的光之中。由于而且只要上帝在爱着有限者，后者也就分享了在的照亮状态。事情便是如此。而且只能如此。逻辑只有在爱的逻辑之中才达到对在之自由的把握。

不过，我们并非只想照亮我们以前思考中的昧然角落，而且还要对人的在发问：从我们的在问题的第二个方面看，它有哪些特点？实际上我们已经走在通向答案的途中了。现在既然已经明白，为什么在单纯认识变成认知的爱的过程之中，

对偶然者的绝对设定本身也受到光之朗照并变得如此透亮，以致在上帝的认知的爱中，对偶然者的肯定并没有与一般的照亮状态发生冲突，那么，由此也就会认识到，这里在**焰明**着人所进行的这种肯定。这是上帝的自由之爱从自身发出光的创造力量之**焰明**。从根本上讲，这种创造力是对上帝本身在的爱（*Seinlassende Liebe*）。

这就是说：在有限精神的超验性之中产生了对上帝的爱。人向着上帝之绝对在的开放性即对自己此在的肯定，反之亦然。这种肯定是对自己本身的意志性态度，就其本质的根据而言，则又是有限的爱向着上帝的攀援，因为它作为精神的意志只可能肯定偶然者，即肯定它是由上帝对它自己本质的肯定所承载着的。这句话的意思是：人通过认识使自己伫立于上帝之前，这种伫立构成了人作为精神的本质，它正是作为这种认识的内在因素而在自身包含着对上帝的爱。对上帝的爱并非事后附加在人的认识之上的，它似乎可以根据情况调整自己或者不调整自己。对上帝的爱作为认识的内在因素，既是认识的**条件**，也是认识的**根据**。

我们在上一章对人的基本质素的分析表明，人是这样一个在者，他伫立在可能发生的启示的自由上帝之前，而这个地位是通过对自己的意志性（甚至必然）的态度占据着的。现在人们看到，从根本上讲，这种对自己的本身的态度自身便蕴含着对上帝的爱。为了沿着这个方向将我们的人类学分析进行到底，不妨提出一个问题：从意志和认识——作为人伫立于上帝之前的生存所具有的统一基本结构的两个不可分离的因素——的相互关系中将对我们的分析产生什么结果？

人通过一般的先验视野的开放而伫立于上帝之前，这种开放发生在人对自己本身采取的意志态度之中，后者便是人在阐明着上帝对那个认识的有限在者所作的自由设定，亦即这个自由设定的外延。处在认识的内核里的是认识本身从中获得活力的爱。这并非指某一种盲目冲动先于认识，而是说，认识和爱这两者从终极和原初意义上看构成了人的在的统一和永远完整的基本行为，因而假如不把握认识可转变成爱，假如不明白对认识的把握可以引申于对爱的把握的话，便不可能从终极和原初意义上理解其中任何一个。

我们所说的这一切——让我们重温一下经院哲学家们的表述——只不过阐发了包含在“在、真、善互相转化着”（“ens-verum-bonum convertuntur”）这个经院哲学命题中的内涵。当然，我们也可以说：“在、理智、意志在互相转化着”（“ens-intellectus-voluntas convertuntur”）。但这最终是说：认识 and 意志尽管保持着它们在概念上的差异，但却只能从它们各自固有的本质上去如此把握，即把它们把握为在者——只要它“是”在——的内在因素。例如，某种东西只有当它在时才是认识；而在只有当它同时被把握为意志时才是“某种东西”，于是认识只有当它过渡为意志并进而在一个在者（它也就是意志）的自体逻辑结构中圆满完成其固有本质时才最终和从原初意义上被把握到了。意志和认识只可能在**相互优先**（gegenseitige Priorität）的情况下，而不是在一种单方向的相互关系中被把握，尽管这两种相互间的优先是不可置换的。

同时承载着精神的开放性的这种意志态度，在此以前一直被看作是必然的态度。人总是必然对自己本身保持某种态

度并且以保持自我的动力肯定着自我。不过，对这种必然性需要进一步加以说明。

只要这种在对毕竟在的超验中产生的自我意志设定是不可避免的，它便是必然的。不过，不要将它与一种盲目的、呆钝的临在与一种形而上的惰性相混淆，它是一种**理解**（Verstehen）：人将自己**作为某种东西**加以肯定，因为这种肯定尽管是包含于事理之中的，但却是认知性的。所以，这种自我保持就其事实而言是必然的，尽管也许并没有直接谈到这种自我理解的具体方式。必然性作为**认知性**的自我理解不一定**明确地**设定这种自我理解的具体方式。人必然在以某种方式理解着自己；然而他**如何**具体地对自己表示态度却可能是他原初自由性的一个问题。这并不是说，人仿佛可以对自己作出最后决定的自律方式理解自己，他的自我理解方式仿佛完全可以因自己的一时意向而定。因为在他自我肯定的必然性之中已经包含着一种加给他的内容法则，后者说明了他应怎样理解自己。我们迄今为止关于人所说的一切只是对于这个法则的解释。可是虽然如此，这种理解就其所进行的方式而言却是人的**自由**的行为。现在让我们来指出产生这种情况的原因^①。

被委诸人的认识的事物，只要在毕竟在的视野里为在先把把握所领悟，它们便被认识到了，它们便成为一个自在主体的对象。当在这种超验的在先把把握之中发生意志行为的时候，这些对象便被理解为一种意志行为、一种将对象视为善的评价行为之可能目的。随之，在本身也被认为有了价值而呈开放状态。所以，人就是趋向绝对的善的超验，这个善就是绝对在、就是上帝。但是，这个善最初并非以对象，而是以在

先把握之终极所向出现的，因为在先把握也是意志。用经院哲学用语来表述，它只是以“共同幸福”（“beatitudo in communi”）的形式，而并非作为具体对象出现的，它只是被当作对有限的善进行领悟的可能性的条件。正如作为认识能力的精神通过它向绝对在的超验使有限的已认知者作为已认知者的有限性远离自己，而把自身理解为自在者那样，进行着评价的精神以其向绝对在的超验领悟到了他所面临的个别善的有限性，而把自身看成是与此一善相对置的行动上的自在者，即自由者。只有当对一种善的肯定属于精神对一般善必然呈开放状态的条件时，精神在这种肯定中才受到必然性的制约，因而是不自由的。可见，被肯定的只是这种先验条件以及包函于其中的内容（而且只有在它直接是这种条件的情况之下）。与被设想的个别善相比，人是自由的，因为这种善总是被设想成有限的善（即便并非必然地被肯定为有限的善）。当人对一般的善所保持的开放状态的可能性的条件，在返归自身的认识中被当成认识的对象的时候，而且也只有在这种情况下，人对于这些条件才是自由的。这样便会理解为什么会发生自杀和仇恨上帝这类情形，尽管人肯定自己，尽管人同时也肯定绝对的善，尽管人把自己和绝对的善看成是对自己的此在和绝对的善采取这样一种拒绝态度的可能性的条件。因为它们作为对象恰恰不是可能性的条件，因此人对于它们可以是自由的^②。

那么，这种自由态度的可能性对于善，更正确地说，对于善的正确秩序——它包含在趋于在和善的超验性之中并因而属于人的基本质素——的必然肯定是怎样一种情况呢？首先，我们可以说，在这种必然肯定的善所具有的正确秩序和

对诸个别的善进行自由选择时所遵循的秩序之间不只是存在着逻辑上的一致或者对立这类东西。当然，也存在着这类东西，然而，这里首先要指出的则是：在人的此在深处必然产生的对上帝的爱，可能通过自由态度的判断而得到肯定，或者人的自由态度（das freie Verhalten）从逻辑上也可能与这种基本的爱相矛盾，正如个别的判断可能符合、也可能违反最初得到的在和思维法则那样。但是，这还不是全部，而且最终也并非关键性的东西。毋宁说，对个别的善所作的自由决断（对于绝对的善——它通过对先验地进行着评价的主体性的反思而达到客体化——所作的决断也属于此列）在某种程度上又反作用于在此在底层所产生的对善本身的正确秩序的开放状态，它是不可能被绝然取消的。不过，由于对个别具体的善所作的决断，最终总是人格自身的决断和成形，由于在每一决断中人本来就是**对自己本身**，而不是对一种行为或一个事件作出决断，所以人在其自由决断中便反作用于自己本身并支配着决定他自己本质的爱的尺度。只要他愿意，只要他能够做到，他便在他对个别善者的自由态度中，即在他决定取舍时，形成他可能作出的其他决断本身的尺度。他不仅**接受着他爱 and 恨的结构法则**，而且还从自身方面重新自由地**规定他在任何时候都必然肯定的正确法则**，或者他自己重新规定他自己对抗爱的真正秩序的法则。由于人不仅如此互不联系地排列着个别行为的秩序，而且在每一个行为中还制定他**整个行动和整个生活的法则**，所以他不单单是行为好坏的问题，而且他本身也将会变好或者变坏。

于是，在人内心，在一直被同时肯定着的爱——古人把它称之为“良知”（“synthesis”）——的真正秩序之上，形

成了人自己的爱的秩序；人认识着他自己规定的这个秩序并按照这个秩序，即按照他在自由设定中为自己所确定的目标行动着。人所具有的上帝为人的爱所设定的秩序（因为人总是与之相适应地行动着，从而使之客体化）永远与他所自由设定的爱的秩序一致，而这种秩序是他通过他对个别善所作的或正确或错误的回答建构起来的。

在这里我们不得不再次回忆一下前已提及的情况：人在他向上帝的超验中产生了对自己采取的意志态度，这就是所说的爱即认识上帝的条件。这最初虽然指的是与人的此在总是同时产生的对上帝的必然的爱，但现在却表明，这种在自由行动着的人内心中必然存在着的爱，绝非作为“纯然之爱”孤立产生的，它总是，而且只能是与人的自己的爱所具有的自由设定的秩序之历史性整合，这种整合的方向或者相同或者相反，但却总是已经实现了的^③。

但是，这只是说，具体的人把上帝的具体超验性作为内在的因素，它本身总蕴含着一种自由的决断。自由决断不单单只是认识的结果，而且也同时决定着认识本身。这意味着：最深刻的真理也是最自由的真理。一个人以自己对上帝的理解方式认识上帝，这种认识上帝的真理总是为他的爱的秩序或者无秩序所承载着的。这并不是说，人最初在认识上帝时持“中立”态度，事后才考虑他是爱还是恨这个上帝。这样一种中立的认识^④，这样的“客观性”（Objektivität）是哲学家们的危险抽象，或者它产生于下述前提之中：具体秩序完全符合人内心的爱，即符合一直按照上帝设定在人的此在深处的爱的必然秩序。对上帝的具体认识一直从一开始便取决于人怎样来爱和估价他所面对着的事物。形而上的认识所

面对着的对象从来不是对象的固有自我，它只是从主体自身所固有的超验之中，从人针对对象的现身之中来认识对象。由于这个缘故，这种形而上的认识，一方面不可能从对象自身方面得到正确方位，因而另一方面，它必须有赖于限定这种超验性的具体方式和特点的所有因素。所以，这样一种认识丝毫不乏严格、客观和逻辑性。不过，就其本质而言，它同时也总是自由决断中的整个人格的参与。在这些事物中，认识中的改变同时也是一种（信念的）“悔改”，而并非单纯的看法的改变或者新的研究结果。因此，每个人都有与其参与和这种参与的方式相符合的上帝。一个人如果爱物料胜过爱精神，他将会把物料当作绝对者、当作他的上帝顶礼膜拜；一个人如果把生命的冲动当作他把握自己本质的中心，他便会——用保罗的形象比喻来说——让肚子成为他的上帝等等。所有人都承认的真理，比如数学的真理，不见得比关于神性的形而上学真理更准确、更严格地得到证明。这些真理之所以为大家所承认，其原因只是由于它们属于人的最外层区域（数和空间的区域），而且也不可能与通过自由之爱的方式对在进行的有意识的认识发生矛盾。形而上学的认识之所以能够得到更为严格和更具必然性的证明，是因为它必然会在此在的根据之中同时得到肯定。然而，这种如此同时被肯定者，只有在这种认识能够进入人以其具体行动将之置于自身之内的爱的结构之中的情况下，才可能成为人所进行的返归自身的认识的对象。人们可以对一个恶棍说明一个数学真理，但却无法让他明白上帝之在的论证，这并不表明前者有力，而后者站不住脚，这只是说明一种“证明”要求人自身参与的程度而已。

由此可见，从乐于对自己爱的秩序作自我批判的意义上看，从乐于以正确的爱的秩序的必要的因素对这种爱的秩序进行评价并根据认识之光的增强程度而随时给以新的和更加正确的秩序这层意义上看，苦行主义是寓于真实的人的心田之中的具体哲学的内在因素。这样一种认识，在近几个世纪几乎完全为人所忘却了。最后，哲学家只能是那些将其精神寓于神殿和修道院里的人了。

从上述一切我们会对我们的宗教哲学得出哪些认识呢？我们曾经谈到，人是这样一个在者，他伫立于上帝及其——尚未圆满实现的——自由的可能性之前，从以往更加精确地限定的意义上讲，即伫立于一个可能启示的上帝之前。现在进一步说明了，人对这个可能发生的启示的上帝所保持的认知性开放状态属于人的基本素质，它同时和本质上是一种其内在结构为人的自由态度所决定的开放状态。对上帝的开放状态，是人在伦理上进行自决的一个问题。对上帝的认识是内在性的，如果我们将这种认识当成一个现实的人身上所发生的现实事件对之发问，那么，它便是一个伦理 (*sittliche*) 问题，或者更正确地说（由于这是对上帝的决断问题），是一个宗教问题。我们可以将我们形而上的和宗教哲学的人类学的第二个命题^⑤作如下表述：人是在自由的爱之中伫立于一个可能发生的启示的上帝之前的在者。人在自由的爱之中对启示的上帝以言说或沉默所发出的福音保持着开放，在这种情况下，他也就倾听着上帝的言说或者沉默。如果人没有因一种颠倒的爱而限制他对毕竟在的开放状态的绝对视野，因而也没有从一开始便使圣言失去表述符合自由的上帝之本意的可能性、失去说出他愿意以什么形象与我们相遇的可能性，那

么，在这种情况下，他便听到自由的上帝的福音。所以，我们只是设法从哲学上理解耶稣说的话：但行真理的必来就光（《约》3：21）。

现在我们仍然有一个问题必须回答：上帝之自由的、可能发生的启示行为与在自由之中进行认识的人可能相遇的具体地点何在？既然人是一个必须随时等待着上帝可能借以揭示自己的自由行为的生命，那么，人在自己的此在中必须在**哪里**寻找上帝的自由行为，以便人在上帝的自由行为发生或已经发生的时候与之相遇？这是我们下面研究的课题。

注 释

- ① 关于对决断的理解，参阅：《教会中的活力》（“Das Dynamische in der Kirche”，Freiburg，1958），74ff；另外，J·B·默茨《决断》（“Entscheidung”），载：《神学基本概念手册》卷一（*Handbuch theologischer Grundbegriffe I*），282—288。
- ② 用这样一种原初认识论来论证有限精神对上帝的自由，无法进一步**等值地**说明伫立在上帝之前的有限自由。关于这个问题，参阅：《教会中的自由》（“Die Freiheit in der Kirche”），载：《神学论集》卷二（*Schriften zur Theologie II*，Einsiedeln，1955），95—114；《人的尊严和自由》（“Würde und Freiheit des Menschen”），载同上书，247—277；另请参阅J·B·默茨《自由》：“Freiheit”，载：《神学基本概念手册》卷一（*Handbuch theoretischer Grundbegriffe I*），403—414。
- ③ 原因是，人在其反思中从来没有“发现”自己是中立的主体，而总是“现身”于一种为自己的自由所告知的主体性之中。关于这种“现身”的托马斯主义的解释，请参阅J·B·默茨《现身情态》：“Befindlichkeit”，*LThK II*，102—104。

- ④ 在更广泛的背景下对这个问题的阐述，可参阅：《何为异教？》（“Was ist Häresie?”），载：《神学论集》卷五（*Schriften Zur Theologie V*，Einsiedeln，1962），527—576。
- ⑤ 关于与之相关的第一个命题参见本书第 85/86 页，第三个命题见第 213 页。

第四编

自由福音的地点

第九章

问题的提出

我们在上一章的结尾曾提出一个问题：人作为上帝可能启示的倾听者，在他的此在中为了在这启示一旦作为上帝之**确然**的自我揭示真正发生或者已经发生时能够真切地听到，他必须伫立的具体地点^①在哪里？当他谛听着的上帝的这样一种启示可能到来时，或者当他面对着上帝的沉默时，他到哪里去听呢？他深入于他自己的“内心”之中去倾听吗？这样一种启示发生在精神之纯然的内在世界之中吗？发生在被高高提起、离开其“世俗性”的时空、进入超越表象和图景之境界，从而成为精神对精神的无言的你对你的灵魂之忘我忘形的飞翔之中吗？或者，上帝启示的地点是一种基本情绪、一种感情的朦胧的内心世界？莫非无限者在这种感情的无限向往之中低语着？除此之外，哪里是上帝在人身上可能发出启示的地点呢？看起来，似乎还可以举出许多其他可以作为这样一个地点的可能性。而所有的宗教哲学，从根本上来讲都无非是试图说出人等待与上帝相遇、人发现他的上帝的可能地点。

但是，究竟是否有可能理智地进行这样一种尝试呢？可以在某种程度上为上帝规定在他想与人相遇时他必须去的地

方吗？人可以从自己方面任意为这样一种可能的相遇确定地点吗？这种思想不是与我们迄今为止所达到的上帝是自由者、即为人所无法猜度者的结论相矛盾吗？从另一方面看，假如一次精神相遇的这样一个地点的固有特点是可以从自身方面决定在哪里可能发生的事情（因为并非任何事情在任何地点都可以发生的），那么，每一种对上帝启示所必然发生的“地点”的说明岂不成了由人强加于这样一种启示的先验法则了吗？即便情况并非如此，但是假定这样一种确然的启示地点的说明并没有从一开始便确定上帝与人的这种自由相遇的内容和方式，进而也并没有取消这种启示的自由性，那么，这个地点又怎样能够确定呢？任何一种方向的确定岂不是任意片面地加惠于人的某一本质品格，使之成为上帝启示的优先地点吗？

从这些询问性的思考不难看出：**首先**，上帝可能发出启示的“地点”的确定，不可以从一开始便使这个地点限制启示的种种可能性，不可以认为从这个地点能够在先地确定这样一个启示所可能包含的内容^②。否则，启示便只不过是人本身自然的、非历史性的宗教天性的具体补充而已。这是所有教会术语中所说的现代主义宗教哲学的根本性错误。比如，理性主义的宗教哲学认为，启示只是人的非历史性的自律精神从自身方面所可能达到的对上帝认识的另一种称谓；还有一些人认为，这种天资（按照施莱马赫的说法）是具有绝对的依赖感情，或者〔按照奥托（Otto）的说法〕是对于“令人颤栗和恍然的奥秘”（“mysterium tremendum et fascinosum”）的体验以及其他等等。不论哪种情况，都是从某种宗教性的天资和经验、单轨地“由下”^③、即从人自身方面规定一个可

能产生的“启示”的可能内容，然后从这个立场出发批判性地考查某一历史性启示的内容，有时将这样一个启示中被认为是不符合先验决定的可能启示内容的、或者至少是不合要求因而是重要的部分剔除出去。从我们在上文所达到的认识看，这样一种关于可能启示的地点的见解是无法令人接受的。因为人是趋向毕竟在的超验，由此自然得出的结论是，他对在是绝对开放的，因此，他要么已经禀有在，所以，一种对于一直可以启示的东西的启示便是不必要的了；或者恰恰由于人具有这种绝对的超验性，所以他单单从自身方面原则上便不可能具有一种可能和应该启示的东西的先行法则。因为凡是本质上对在保持绝对开放者，他便不可能地限定哪些东西有可能、哪些则不可能作为启示的可能对象。他必须对于毕竟在保持开放状态。既然人并非绝对的“禀在”，那么，对他只有第二种假定了：假定一种可能的启示的地点在精神上，这个地点则由于精神的无限超验性而不包含任何对于即将启示的可能内容的先验法则。

于是，便产生**第二个问题**：对一个未知者从概念上所进行的揭示本身，可以通过两种途径进行，即通过展示所要揭示者的自身，或者通过以言传达的关于此一未知者的知识，这里所谓“言”（Wort）首先是指未被展示其自身的未知者的代表符号。既然人是精神对毕竟在、因而也是对绝对在的绝对开放，因此只有当人直接瞥见绝对上帝自己本身的时候，启示的种种可能性方才通过所要启示的东西的自我展示而被彻底了解。可见，只要上帝没有以其固有自我**直接地**向人揭示自己，人便不得不随时估计到这位上帝以（上述意义上的）“言”启示的可能性。只要人没有直接目睹上帝，他由于其此

在的基本质素，本质上便永远是上帝之言的谛听者，他必须估计到上帝可能发出的一种启示，这种启示并非直接展示被启示者的固有自我，而是以替代符号言传被启示者，是他者对所要启示者的提示^④。

关于可能启示的这个地点，在这里可以提出**第三个方面的问题**了：这个地点从一开始便不可以如此规定，以致使人产生一种印象，似乎人的基本质素中的某一特定部分可作为这种启示的优先考虑的地点。上帝只能启示人所能够听见的东西。——这个命题是一目了然、不难理解的。这个命题本身却并不意味着可以事先限定启示的可能对象，这一点通过阐明人的精神趋于毕竟在的超验性已经很清楚了。由此可见，对毕竟在的绝对开放，必然是一次可能启示所发生的地点之内在因素。然而，假如把这个命题改为：上帝只能启示人基于其本质中这种或那种秉性、基于这种或那种基本经验、基于这种或那种宗教情感、基于这种或那种宗教体验所能够接受的东西，那么这不仅取消了精神的无限开放性，而且也取消了上帝可能发出的启示的自由性和不可猜度性。

尽管如此，上帝可能发出启示的地点仍然没有清楚地确定下来，还不能说：这个地点是人所具有的因其精神的超验性而开放着的无限可能性，这使人能够听到出自上帝之口的每一句话。因为人作为精神，其超验性**自身**并未得到等值的描述，就是说，还没有从它的人所独有的特点方面对它加以理解。刚才提到，可能启示的地点只可以被规定为，人应**绝对地**是这个地点。因此，当在下面进一步确定这个地点时，所指的总是而且也只能是人的超验性所具有的特点，这是超验本身的内在因素而非某种与之有别的東西。我们的任务是更

加全面地确定人本身的本质，而在此以前的抽象陈述只是说明人是有限的精神。我们必须探讨人之为精神的特定方式。为了预先指出下面所进行的思考的目的，以便让人现在就明了这些思考的方向，在这里应说明：人作为**历史性生命是精神**。他的超验性的地点永远也是历史性的地点。所以，一个可能启示的地点永远而且必然是人的历史。

从一般本体论我们已经看到，一个可能的启示是具有某种历史性的。上帝一旦被作为具有绝对的“稟在”的在者认识出来，他便以自由行动者的身份面对着人，上帝并没有因对这个有限者所作出的自由设定而完全用尽了他对有限的人采取自由行动的可能性。从本质上看，自由行动是历史性的行动。因为从原初的一般形而上学的角度来理解，凡是有自由设定的地方便有历史，也就是说，历史是一个不可能从某种一般的、先于它的根据之中推导和估计出来的事件。这样一种自由的、无从推导的事件永远是一种一次性的、不可重复的、只能从其自身进行理解的东西，这种东西不仅仅是一般法则的案例。这样一个与自然科学的认识对象相对立、力求彻底解释事物的一般和必然法则的事件，我们称之为历史事件，它是与自然事件相对立的。从上帝方面来看，启示便是一个历史事件^⑤。不过，这里就历史性所作的简洁概括还不是对属于人的历史之历史性的东西的**完全等值**的描述。如果我们说：启示是一个历史性过程，因为可能对人发出的启示的地点便是人的历史，这并非就历史的一般形而上学的含义而言，而是从人的历史的意义上说的。对于人的历史的意义不应简单地从定义上加以规定，人的历史的意义恰恰在于，在人的超验性之中证明人的历史性。人的这种历史性不应通过

纯经验的辨识，不应通过可能遇到的具体事实的简单积累加以确定，而是应当认识到，它属于人的基本素质之内。因为倘若不是这种情况，人也许总是自以为可以借助其精神性进行一种尝试，即试图使作为精神的自己超逾历史、从历史中解脱出来，从而从一开始便排除作为启示之可能地点的历史。人作为精神是具有这种（进行尝试而非取得成功的！）绝对可能性的。但必须指出，转向自己的历史，这是人本身的精神性的内在因素。假如做到了这一点，那么自然就明白，上帝可能发出的启示的地点，即人对毕竟在的开放性，便必然在人的历史之内^⑥。

这里的问题是，怎样才能从人的超验性的基本素质本身得出结论：人作为**精神**是处在历史之中的，人的历史性并非事实上应属于人的东西，而是他**作为精神**、即作为向上帝开放着的**精神**所必然的东西。因此，对这样一个问题的讨论只能在表现出人本身的超验性的地方开始，即在毕竟在问题上开始，这也是不言而喻的了。所以，在讨论第三个方面时必须根据一般在问题关于人的基本素质的表述对它重新加以分析。关于借以观察在问题的**第三个方面**在我们开始讨论之初便已经提到：人对毕竟在提问必须成为对一个**在者**的在提问，这就是说，将在与在者区别开来。

前已指出，最一般的在问题不过是以问之形式对人自身在其每一思维和行动中所必然作出的每个判断进行的最一般的陈述。每个命题都是由什么陈述什么：这个即如此这般的**东西**。或者更一般地说：这个（在者）如此地禀有着在。不难看出，这样一个命题只是就我们现在所要讨论的方面（何谓在者之在？）对最一般的在问题所作的形式上的肯定性表

述。因此，我们必须回答，这个命题的分析（以问题或者陈述形式）对于我们的讨论意图会得出什么结果。既然这个命题（当然以具体的形式）总是必然地产生于人的此在之中，所以分析所得到的结果本身——作为与命题同时被肯定者——也应明确地加以肯定。

在我们对在问题进行直接分析之前，首先让我们回顾一下我们迄今为止所达到的结论并进而提出我们的论断。

我们以前曾经得出的一个**结论**是：在即觉在，这便是我们以前从对一般在问题的分析中所确认的。正如以前所指出的，这个结论的意义是：认识就其第一的和原初的内涵而言并不是以任意一种方式对一个对象进行把握，也不是有意识地使自己与陌生的他者发生意向性关系，而是一个在者的自觉存在，是在的自我反省；一个在者所具有的这种自我反省的程度取决于它稟在的程度，即取决于它对存在的稟有程度。这种“稟在”是一个类比性的、其内涵不断发生着内在变化的概念，这一点在同一场合也曾经加以强调。因此，只有从这一原初的形而上学的认识概念方面，通过确定这种认识概念与“稟在”的类比性一起（或者相反）所经受的内在的类比性变化，才能够从形而上学上把握某一在者（比如人）。

我们提出的**论断**^⑦是：人的认识是**承纳的**(hinnehmendes)认识。我们首先只是径直地讨论人的认识，而没有将人身上可能存在的不同认识能力加以区别。因为假如要从形而上学来理解同一个人的这类不同的认识能力，那么，就不可能通过事后把这类能力拼凑在一起的办法，而只能——既然统一性总是先于多样性——把这类原本产生于统一性之中的多样的能力理解为人的同一本质的必然发展。关于人的这种统一

的认识，我们首先提出的论断是：它是一种承纳的认识。这就是说：人并非从一开始便在其本质中禀有一种认识能力，他之所以具有这种认识能力是由于有一个对象从自身方面向他展示着自己。这并不是绝对地依附于每一个认识之上的理所当然的特点。例如——让我们提一下T·阿奎那的认识形而上学中的一个例子——“天使”的认识基础是，他从自身方面便是觉在，对天使而言，其固有本质从原初之时起便是由其自身方面照亮了的，天使无须为返归自我的认识而去把握另一个和因此而与之不同的东西。人的情况却是相反的：他只有通过把握另一个不同于他的对象，即只有通过把握一个必然与他相遇、必然从其自身方面向人展示其自身的对象，他才是觉在的。对人而言，构成认识本质的返归自我、反思自我，只有通过从自我出来走向另一个不同于他的东西才可能实现。人的“返归自己”——让我们现在预先提示一下我们以后将进行的思考——永远同时又是“走出自己进入世界”和通过世界。当人转向另一个异物而去认识它的时候，他并不拥有完全以其自身为基础的认知。假如承认人的认识的接受性这一论断是正确的，并且一直坚持这个论断，由此便可得出一个结论：原则上，人绝不可能与他整个认识的这个外来的出发点分离开来，后者将出现于他的全部识知活动之中。认识的所有进展，本质上总是植根于最初的起点的；它只不过是原初已有的东西的展开。可见，既然人的认识本质上是承纳的认识，那么第一次的承纳和第一个被承纳者的基本结构，也就必然贯穿于以后的全部认识之中并决定着人的一般认识的结构。在所有返归之中将一直显示出，人的认识总是只有在走出来进入世界之时才可能进入自身。因此，我们的任务

是，进一步确定人的承纳性认识的这个出发点的形而上的结构。这里所说的出发点，既从必然具有承纳性的认识能力本身而言，也是指原初第一个被承纳的对象本身。这两者构成了内在的统一，因为认识和被认识者基于它们在在本身之中的原初统一，本来就是互相符合的，于是，某一种被确定的认识（这里指的是承纳性认识）必然与它本来具有确定性的对象有着内在的相合性（这里是指原初的可承纳性）。

我们相信，这样我们便规定了我们必须对之提出问题的所在和从中得出问题答案的所在。我们所要问的是与可能进行自我启示的上帝相遇的地点。这个地点便是人的超验性，这个超验性具有**人所独具**的特点。所以，我们所要问的便是这种超验性。对这个问题的回答仍然是来自最一般的在问题，我们从第三个方面对在问题进行着观察：在将在和在者区别开来的情况下对在发问。这种区别的前提是下述事实：人是承纳性的认识者。这种承纳性的认识及其可能性的条件是我们下面的讨论的出发点。

注 释

- ① 在这里有必要再次回忆一下第一章注⑧的内容。一个可能发生的确实的启示的“地点”（Ort）问题，问的是范畴的和言达的（worthaft）启示之空间。假如从一开始便如此发问，那么，基督教（Christentum）认为确实发生的、作为上帝之现实的绝对自我通告的启示，理所当然地便涉及到**整个的人**，而且也同时包含着在恩宠提高和照亮人的先验性时所发生的“启示”（正如所有的范畴性的东西都同时包含着它先验的根据并不断地使之显现那样），这已经是没有争议的，而且也是一个前提。我们下面驳斥某些对启示发生“地点”的解释，**首先驳斥**的是对这个“地点”的自然的和非历史

性的误解；其次则是对**单独**针对人的（受到恩宠的）先验性所发出的统一和永远完整的启示之空间的限制，这种限制造成了对人的本质以及随之产生的对上帝的行动上所采取的行动之结构的错误认识。应该如何从历史的角度正确评价下面将提及的宗教哲学理论，这本来不属于本文讨论的问题。不过，与这种评价有关的是，至少必须注意到这里所指出的在启示过程中所产生的恩宠对人的先验性本身所照射的光和这种先验性以话语所作的概念性的自我解释之间的内在的“先验差异”（即便在这些理论中它也没有作为论题得到充分表述，而且以往只是提到它们的内容而很少点出它们的名称）。

- ② 假如人的先验性总是为上帝的自我通告（确然的启示的原初因素）所照亮并且是其前提条件，假如人在其历史经验中关涉到**如此**设定的先验性，那么，随之本身便“产生了”所称的具有固有内容的启示。不过，即便在这种情况下，从人的本质方面对启示进行概念上的客体化和概念上的解释仍然是**必要**的，这并非某种被归之于个别人爱好的、个别信仰主体的“私人”能力；这恰恰是我们称之为描述上帝活动的统一的救恩史和启示史的内容，只有在这里才达到那种适人的要求和对人必不可少的启示的“可启示性”、启示的“发生”。所以，启示的这种从整体上讲必不可少的**范畴性**特点同时还表明，从总体上看启示史同时也是**真正的人的历史**。
- ③ 本章注①和②所称“先验启示”之范畴的和历史的客体化的必然性还意味着，这种对于任何一个完整的人的“先验启示”，永远只能发生**在这个人的范畴性的经验之中**，因而“先验启示”之纯先验性和形式性根本是无法把握到的，所以，对于历史的话语启示的把握永远只是一种虽然不可避免、然而最终却是无关紧要的、事后追记的东西。先验启示之为**先验启示本身**总是在其范畴性的具体状态中方才被把握和显现出来，这就是说，愈是参与和从事范畴性的启示史，启示的超验性就愈加明显地表露出来。对启示所作的内在历

史的和范畴上的解释同时也是其“先验性”本身的真实历史。因为“先验启示”不是一种物质上寓于自身的、“固定的”值，这种值在一定情况下虽然不可避免，但只是事后以范畴符号重新客体化了的。“先验启示”在这种范畴性启示中达到它自身的实现，因而必须“从时间上”加以把握，——正如人们普遍地并不把人的精神的先验的在先性理解为“固定的”值，理解为精神借以向着后验的、概念性的物质进行思维的某种物质性的“法则”，而是认为，精神之先验的在先性在对于范畴的和经验的现实的分析中确定自身，也就是说，它在历史中自我觉醒；只有如此理解，它才能从一种纯形式中抽引出来，而又不致因此而成为精神之固定的、非历史性的、物质的法则——即一种蹩脚的、没有历史的、物质的先验性——或者某种纯经验的认定。换言之，人的精神的历史性最终并不简单地在于，精神之先验的在先性从形式上依赖经验世界这个“事实”，而是在于，这种依赖性本身对于人的精神觉在具有内容上的意义。可以说，后验性（Aposteriori）不仅是一种否定性界线，而且是人的精神之后验的自我经验的内容；反过来讲，被作如此理解的、已经实现的先验的自我经验，表露了自己的固有“事实性”和“经验性”——人的精神之唯一的、独立的历史。

- ④ 这样一种替代性的概念符号（“言”）究竟怎样（当然只能从为恩宠所照亮人的主体性方面看）才真正可能是上帝自我揭示的临在，这个符号（“言”）作为人的符号怎样才不致从一开始便将上帝之传言贬低为“仅仅”是人的认知，这些都不属本文讨论的内容。
- ⑤ 参阅本书第六章注③，其中指出，即使从人这方面来看，启示也可能而且必定表现为历史事件，因为**作为被造物**（从而也作为永远依附于上帝的生存）的人的自我理解便在于，人假定自己本身伫立于具有不可支配和永不枯竭的自由的上帝之前，而且从**这个意义上**看，人在他对其自我生命的理解中有一种“与上帝的历史”，这就是说，一种与上帝自由发生的、不可支配的和他在对其生命的自我

理解之中似乎是不容排除的关系。即便这种自由不断地抑制着自己,它最终也会在人身上采取历史性的行动或者以行动支配他,因为对于(作为“纯粹行为”的)上帝而言,这种自我抑制也是一种原初的、人从自身方面所无法推导的行为。

- ⑥ 原则上仍然必须注意,正如人的精神只有转向历史的时候才会为他自己的现实所接受,同样,反之亦然:这里所指的历史并非在人的精神(必然)转向它之前便已在其自身之内完全形成,而是在人转向它的过程之中才作为真正人的历史而产生的。可见,精神的“转向”(“*conversio*”)是属于这里所说的历史的构成,属于其历史性本身;对这种历史之内容上的规定是与人的精神之实际的、物质性的自我发展不可分割的。参阅本章注③。
- ⑦ 当然,下面的第十章将具体证明,这里以对于一个事实的论断的形式出现的东西,最初原本产生于先验的必然性。

第十章

作为物质性存在的人

我们问，上帝的可能启示在人身上的发生地点必然是哪一种？现在，我们已经知道，应从对于人的**超验性**的特点发问入手来理解这个问题。我们在一般在问题的**第三个**方面，在在和在者之间本源上的和对人而言是必然的差异上看到了这个特点。为了从这个起点出发继续前进，在上一章作了必要的回顾并提出一个论断。这个回顾是：在即觉在，认识原本无非是在者的觉在，其程度与其“禀在”程度相应。一个论断是：人的认识，即人在进入自己过程之中的自觉，只能是承纳性的，即通过走出自己进入另一个作为第一个被认识者而被当作对象加以领悟的他者。

然而，对于以前思考的回顾和论断似乎使我们陷于矛盾之中。因为认识就其固有的形而上本质而言应是进行认识的在者的觉在。可是，从这样一种理解来看，一种本来为承纳性的认识的概念好像是一个非概念。固然，从我们关于认识的基本概念不难看出，即便一个不同于认识者的东西同样也是可能被认识到的。举例来说，假如一个认识者在领悟着自己本身，知道他自己本质的各个方面，那么，他便可能把自己看成是他者之原因和创造根据并且在其觉在之中把此一他

者看成是自己原因性的可能对象。比如，上帝就是以这种方式认识着不同于他的事物的。上帝作为绝对在从一开始便是觉在，在他的绝对“禀在”的自我反省的过程之中领悟着自己的本质，因而认识到自己是有限在者的全能的、创造的根据并在其中认识在者本身。假定前提是，一个外来的他者是参与奠定“自禀”（Selbsthabe）的另一个根据，那么这种原初认识概念便会给认识这外来的他者的可能性造成困难。既然在意味着觉在，认识无非是在者自觉到其在，即自我反省，那么，一个认识者认识能力的根据似乎从一开始便必然是**自己的本质**。但是，在我们的论断中曾提出一个命题：人的认识是一种承纳性的认识，这是从下述意义上说的：它的第一个对象是一个外来者，是一个不同于它的东西；人是觉在的，这只是由于他在认识过程中使自己延伸及于他者、使之与自己相遇并且只有在走出自身进入不同于自己的世界之中的时候才能够实现自我返归。这一个难题该如何解决呢？

这样一个问题之所以产生，换言之，在、认识这类在我们的问题中所使用的概念，在问题本身之中是一些没有明确规定的值，这似乎给问题本身造成了内在的矛盾。这种情况是由于我们前面曾经说过的这些概念的类比性。我们最初完全是从形式上回答这个问题的：一个在者的在必定是“另一个”在者的在。如果我们首先完全从形式上提出这个命题，我们刚才试图探索的难题便解决了。既然认识者所禀有的自己的在是另一个的存在，那么不言而喻，当这个认识者通过认识达到觉在时，他便在认识过程中意识到那另一个了，因为认识者所“禀”的在即他者的在。既然这个在者禀着的在即另一个的在，那么他的自我反省从原初之时便是那他者（das

Andere) 的自我反省, 而不单单是事后追加的了; 于是, 在这个自我反省中, 第一个被认识者便是他者, 而进行认识者对这“另一个”一直具有稟在能力而不是通过认识本身方才意识到其存在的。不过, 这里还存在着一个问题, 这一段关于按照稟在程度对他者的觉在 (Bei-einem-anderen-sein) 产生意识〔正是通过对这他者的觉在 (Bei-sich-sein) 方才在原初之时从自身方面成为对他者的认知的觉在〕的、听起来如此形式而抽象的话究竟是什么意思。对此, 现在进一步详细地加以解释。

为了解决关于一般认识的基本观点和人的认识的承纳性这两者之间所存在着的难题, 我们曾经讲过, 在——作为对他者之觉在本身的人之在——应是他者之在。我们讲的是在而非在者, 因为我们曾经就一个在者“稟”在的范围和程度对它的照亮状态进行过陈述。在此范围之内, 在、在者之“稟在”便相应地呈照亮状态。因此, 人的在可以被理解为本体论上的对他者的觉在。不言而喻, 这个神秘的、迄今为止完全从形式上进行的描述的他者本身不可能是在, 否则便无助于解决下述困难: 在本身在人的“稟在”之中的自我反省, 怎么一变而成为这样一种可能性: 在其自身稟有那作为第一个被认识者的他者? 这样看来, 这“他者”必然是一种现实的东西, 而并非在, 并非在其自身被认识者, 如为后者, 它必然会反映于自身之中并成为认识它本身的根据, 却不是认识“他者”的根据。可以说, 这“他者”就是“稟在”的**主体的可能性**, 这种可能性一方面是真实的^①并与 (“现实性”的) 存在有着真实差别; 另一方面作为纯可能性又并非在者, 即不能够像在者那样在认识过程中从自身方面意识自我, 也

就是说，自身并不处于现实的“禀在”之中。所以，人的在是一种主体的在之可能性的在，这种在之可能与在有着真实差别，它是空的、不确定的。在托马斯形而上学中叫作“物质”（“materia”）^②。正如这个概念的延伸含义所表明的那样，现代的物理和化学上的质料的概念与它相去很远。化学上的物质、质料是一种至少以某种方式为自然科学所观察到的东西。托马斯本体论中的物质，虽然是实在的，却是无从观察到的，它是一个在者所具有的无法作为具体物质加以把握的、形而上的构成要素（Konstitutivum）。人们不可把一个在者所具有的这样一种实在的、与在真正有区别而又为其自身所预先设定的主体性之可能性，设想为物理上的基本物体或者以太之类的东西。它是——如果一定要这么说的话——形而上学的假设（Postulat），当然并非自然科学假说意义上的假设，而是指一种形而上学原则、一种绝不可当作自然科学观察对象的东西（因为人只能够观察事物，而不可观察事物的形而上学原则），但是，由于形而上的根据，它又是绝对必要的。

人的在——经院哲学亦称之为（现实的）形式（forma）——便是那种不确定的、被称作物质的实在可能性之在。人的在是**如此地**恒定于自身（关于必须称其为恒定于自身的原因，下面将作补充说明），因而必须从本质上并且在其本质的最初形成上把它理解为他者之现实，即物质的现实，它本质上是恒定于他者之中的。让我们再次强调一下：我们由此确认了人的本体论上的基本质素的一部分，这个部分不仅“也”属于人（仿佛他的本质可以由各个部分事后拼合而成似的），而且人的基本质素的这一部分是我们从我们关于人的认识的最初起点引申出来的。我们前此所说的一切只不过

是托马斯的一个命题：人的灵魂是躯体的形式（*Anima humana est forma corporis*）。但是，按照托马斯的观点，躯体（*corpus*），即作为第一物质（*materia prima*），应被理解为空虚的、实在的在之可能性^③。

当然，我们在这里所讨论的只是与我们特别有关的一些问题的最初设想的大致轮廓。现在，需要进一步明确地提出的问题是，在这里作为人的认识的形而上前提所要求的物质究竟是什么。至少有必要更加清楚地说明，人的在之法相（*Seinsverfassung*）的这个起点为什么能够使人从形而上学上去理解一种承纳性认识。在所有这些尝试中，任何时候都不可忘记，我们在我们思考之初所说过的话：一方面我们在讨论宗教哲学时只可以从根本上开始建构这种哲学本身，而不是单纯地“谈论”它，似乎我们对它早已了解；另一方面，我们只能用几页篇幅简略地概括一下这个与一般形而上学有关的问题。我们感到欣慰的是，我们借此至少可以给那些已熟悉托马斯形而上学的人以提示，让他们明白宗教哲学在托马斯形而上学中的形象；而对托马斯形而上学一无所知的人，至少可以从我们的介绍中了解到它的内涵。在这里无须多花篇幅。

现在，我们站在一个深入认识人的本质构成之新的出发点上了。——人是这样一种承纳性认识，他的自我把握、他的认知的自在性（*In-sich-selbst-ständigkeit*），原则上总是来自走出自我进入世界，来自对另一个他者的把握，来自作为人的一般认识之第一个被把握的对象的、有别于人的东西。由此便产生一个命题：人必然是一个在者，其在（在之现实）是一种有别于他的空虚的在之可能之在。现在，让我们进一步

解释这个命题。

既然我们是从认识的形而上学角度提出这个看法的，它当然也适用于人，这恰恰是由于人在进行着承纳性的认识。换言之，既然人的认识是承纳一个对象而非从自身方面先验地占有某种知识，那么，人作为承纳性的认识者便是物质之在。一种认识本身假如在其在中是一种不同于他自己的、实在的、从自身方面完全不确定的存在之可能之在，即物质之在，也就是说，这种认识是物质性主体的认识，那么这种认识便叫作感性认识。不过，这句话的意思是，从通常确定的含义上看，承纳性认识本质上是一种感性认识。于是，我们便得到了一个说明人的感性的形而上学概念。我们并没有简单地把感性看成是人所具有的一种事实上在发生的认识能力，这种作法原则上不可能逾越对这种感性的具体形式所作的后验描述，也不可能逾越以个别感性器官为出发点所作的描述。我们从形而上学所要求的承纳性认识应具有的本质出发认识到，它必然是感性的，反过来自然也就理解了感性的形而上本质：感性是这样一个在者所具有的认识，这个在者本身为了使他者成为第一个给予他的对象而必然是物质之在。

现在需要回答的问题是，以感性进行承纳的认识者的在恒定于其中的这种物质，怎样才能更加清楚地显示其本质呢。因为由此也可以更加深入地理解人的，即以感性进行承纳的认识者的本质。

为了回答这个问题，我们首先提一个思考性问题：那个作为承纳性认识第一个认识到的对象的在者之形而上结构是怎样的呢？既然认识从原初之时便是一个在者的觉在，那么我们也可以说：一个进行着认识的生命体的在之结构是其可

能对象本身的先验法则。一个具有确定程度的“禀在”的在者之结构可以移译为其觉在之结构，进而可以移译为此在者**第一次**把握到的对象本身之结构。因为如果说在即觉在，认识即在者作为其“禀在”方式的觉在，那么，这第一个被认识者总是认识者本身之固有在，所以，作为在者的认识者的结构即被认识者的结构，反之亦然。假如由于认识者之在即他者之在，因而第一个被认识者即他者，那么，即便在这种情况下依然是：作为在者的认识者的结构即被认识者的结构。这句话的意思是，既然以感性进行承纳的认识者之在即物质之在，那么从这层意义上说，被认识者也必然是物质的。可见，一种承纳性认识的原初对象只可能是恒定于作为其**实在的物质之中的在**。

在这里可以特别回顾一下我们提出的一般在问题的第三个方面：我们总是把在**具体地**理解为一个在者之在，理解为作为一个主体之种属的此一或彼一种属的**实在的是性** (Washeit)，理解为主体的在者性 (Seiendheit)^④。正如在对我们的在问题所作的这种表述中以最一般和最形式的方式所阐明的那样，我们对**我们认识的每一对象也以同样方式将某物的某种特点和此一特点所限定的某物本身、将形式 (forma) 和主体 (subiectum)、将本质和它的载体区别开来**。一个对象总是而且也只能是以这样一种特殊的区别方式临在于我们的认识之中的。这样一个主体，即借以将特点设想为其实体性规定和将已被认识的并以概念表述出来的特点与之相关涉的主体，换言之，即一种特点之所系者和我们的判断性表述之相关者，它不可能自身又**在其自身之中是在**。因为作为在，它必须从**自身方面**是一种可把握的、在自身之中已

经照亮的在者性；它即便作为特点也应是可表述的，从而本身又与另一主体相关。所以，在者性之所系者和使一种概念上可把握的特点并与之发生认知性关系之相关者，只可能是“禀在”的空虚的、不确定的主体可能性。于是，我们从人在把握一个在者的过程中所表现出的特点这个方面，再次面对着同一个意义上的物质 (*materia*)，这与我们从另一个方面所得到的关于它的知识是一样的。不过，从这个新的方面更便于说明它是什么。我们认为，它恰恰是一个在者的在者性之所系者，空虚而又不确定。在者性在我们判断性表述中作为概念上已被把握的东西所与发生关系者恰恰也是这种物质。但在这种特点作为谓词内容出现的判断中，它总是以一般性特点的形式出现的，而物质（作为谓词关系之相关者）则是不确定的载体形式，这种载体从其自身方面可能是不同的可能特点的共同主体。物质从特点的这种一般性中显示出它作为承纳性根据的特征，它由于对某些特点的共同的空虚性而有可能使本身具有多种属性的特点并恒久地成为此一和某种特定的特点。作为谓词的相关者和特点本身所凭靠的载体，物质是一个其特点本身可重复的在者之为此一在者的根据。从这个意义上讲，物质是个体性原则 (*principium individuationis*)；如前所说，这并非从这样一种个体性意义上讲的，这种个体性由于它所独有的内涵以其内容规定性的不容重复的特点而成为重复性的对立面；而是就属于一个在者的个体性而言，这个在者的全部特点上的规定即便处在极其复杂的组合之中原则上仍然是可以重复的。总之，物质之为个体性原则并非从作为一个东西所独有的特点的根据这层含义上讲的，而毋宁说，它是同一种特点的多倍分散的根据^⑤。从物质

的这个规定性出发，可以进一步认识到人的本性和他的承纳性认识所要承纳的对象的本性。

现在，至少可以得出这样一个结论：人是精神，所以他为了成为精神将进入并且从在的角度讲已经进入了他者，进入了物质，从而进入了世界。这种规定不是附加于关于他的精神性的谓词从而成为与之并列的谓词，而是他的精神本身的内在规定性。当然，这并不是说，精神性作为人的特殊能力仿佛是感性的；这样一种谓词似乎包涵着一个内在矛盾。而是说，人作为精神，在其**进行着承纳**的精神性——灵魂即白板（*anima tabula rasa*）——这个人所独具的特点之中，需要一种感性能力作为这种精神性自己之必不可少的并且是为它所产生的手段，借助于这个手段它才可以达到把握毕竟在这个固有目的。从这层意义上说，人是具有感性的精神性。理智的灵魂（*anima intellectiva*），即精神，用维恩公会议^⑥的话来说^⑦，它真正地并从本质上构成躯体（*vere et essentialiter corpus informans*）。作为精神的灵魂从自身方面“自动地”（“*per se*”）进入物质之中。对此应如何理解，为此我们已经有了一个起点：物质即个体性的原则。由此出发我们将作进一步的探索，以便明白下面这句话对精神的含义：人正是作为精神走上他进入世界之路的。

注 释

- ① 当然，这种主体“可能性”的“实在”，不可以被理解成一种绝对属于这种可能性的、似乎独立于它应禀有的在的实在。不与在相关联的“实在”概念是不可思议的，也不应把它看成是“在”的别名。这就是说，必须考虑到，这种可能性之实在，必然是在本身所莫立

的，因为在在其本体论的“属性”中预先设定了“禀在”的这种主体可能性。从根本上看，这里又出现了所有形而上学的形式上的基本问题，即在对统一的理解中必然出现差异，而差异并不会抵消统一，哪怕作为终极的统一，相反它在奠定统一。

- ② 本文从第一物质 (*materia prima*) 方面来看本体论差异的未完成状态 (这是我们的出发点)，对这种差异所作的解释是很不全面的；比如，我们仍然没有清楚地说明，有限认识，即具有未完成的本体论差异的认识，和承纳性认识这两者必然是同一个东西呢，还是并非同一个东西。如果是同一个东西，未完成的本体论差异的问题，事实上则与经验哲学就第一物质问题所讨论的东西完全是一回事。——无论是什么情况，我们都有权利从第一物质方面来解释未完成的本体论差异问题，因为我们事实上所经验到的本体论差异的具体性，就是对世界的承纳性认识的具体性；也因为先验的形式只可能从其后验的具体性加以确定。
- ③ 详细论述请参阅：《世界中的精神》(*Geist in Welt*²)，325ff。
- ④ 我们在这里所说的“在者性” (“*Seiendheit*”)，一方面是为了突出在赋予某一在者的某一本质的特点；另一方面是为了强调，这种对在者之在作为对象所进行的观察，不再是从具有本体论差异的恒定事件的层次上，而是在在在之状态和本质特点表述的总体上来看此一在。
- ⑤ 不应把这一点看成是对作为个体性原则的物质的全面说明。即便在上述前提之下，从“一体性”物质的问题〔参阅：《世界中的精神》(*Geist in Welt*)，345f.〕仍旧会产生作为整体的一体性物质世界的不可重复性的问题；同样，物质也可以被理解为自由人格的历史所具有的不可重复的一次性的承纳性根据。所以，从这两个方面来看，作为个体性原则的物质，对于（特点之）不可重复性含义上的一次性而言也具有**实证性**意义。
- ⑥ 维恩公会议 (*Vienner Konzil*)，1311 至 1312 年，由阿维尼翁教皇

克雷芒五世 (Clemens V, 1305—1314 在位) 在法国维恩 (Vienne) 召开的天主教教务会议。——译者注

⑦ 参阅公会文件 481。

第十一章

作为历史性精神的人

灵魂即物质的形式 (Anima forma materiae)。这是上一章第一次提出的命题，同时也为理解第一物质 (materia prima) 得出一个出发点：物质是“稟在”之空虚的、不确定然而却是实在的可能性，而作为可能性它又是同一种东西之多倍分散 (Vereinzelung) 的依据。上一章同样也曾提到，关于一个物质在者的这样一个规定，不仅是对作为承纳性认识者的人，而且也是对从自身方面向一个承纳性认识展示自己的首要对象所作的一种表述。

从关于物质的这个概念还可以对它作出另外两个规定：它是**空间性**和**时间性**的根据。

它是一个在者的空间性的根据。呈现于我们之前的特性，即我们认识之对象，从其自身方面是一般的东西，是本身对某一特定的此一物呈漠然态度的东西，是一个规定，它可以经常任意地处于物质所相系之的——作为自己载体的——东西之中。既然这样一种形式，这样一种特性事实上经常存在于物质之中，而且这种情况因此而经常重复着，便产生对重复着的同一种东西进行计数的可能性。因为只有在可以计数的东西，先验地作为同一种东西的重复形式出现的地方，数

才可能存在。由于物质是同一种东西的可能重复之原则，我们就必须把它看成是数的原则。凡是有数的地方，便是量的所在。物质即量的原则，因为量无非是同一种东西的数量上的重复。不过，物质之为量的原则，不仅是就它与许多真正彼此不同的在者的关系而言，它还必须在它作为本质原则进入于其中的个别在者的内部，发挥它的这种本质功能。这就是说：它构成个别在者，使之成为**内在于自身**的量。在唯一一个个别在者内部同一种东西的重复不是别的什么，而是它的**空间性**，是它内在的量性，是一个在者单一性内部的同一种东西的真正差异。可以说：凡是一个在者依靠它最深层的在构成以物质作为它内在的本质原则的地方，它便是具有空间性的。

一个物质在者的另一基本规定性是它的内在时间性。物质是以在者性之本身不确定的可能性出现的。然而，它总是比某一确定的在者性——这种在者性在此一或者彼一确定的在者之中的载体恰恰是物质——显得**更加宽广**。恒定于物质之中的某种特性并没有完全禀有物质的广延面。所以，一个物质在者由于其物质的愈益扩大的广延面和未被完全禀有的状态，它总是需要新的在之规定，总是处于向着新规定的“未然”的“运动”之中。由于物质的不确定的广延面，这种新规定性的诸种可能性一直都是在在者本质的深层展现着的。可见，物质在者是这样一种在者，它总是把实现其诸种可能性当成它独自的内在运动的未然并朝着这个未然运动着。假如这种仿佛均衡地实现着物质的无限可能性的可能规定作为同一种物质——即唯一载体——的同时规定，哪怕是部分地将自身排除在外，物质的潜能便永远不会完整地实现，

这种完整性绝不会突然来临。一个物质在者的可能性的完整实现只有在此一在者内在运动的先后顺序中才是可能的。这就是说，在者是时间性的。这里所说的时间性是从其原初本义上说的，即并非指一个在者之临在持续时间的外在尺度，而是在者自身向着其可能性已经实现的完整性之内在延伸，而这些可能性作为已实现者不可能突然规定着此一在者，其中每一个别可能性作为物质的可能性从自身方面失去作用并且朝着另一个将抵消它自身的可能性运动。这就是说，一个物质在者具有内在的时间性。这样，我们便得出了物质的三种规定性：它是同一东西的实际可重复性的根据；它作为一个在者的本质成分给予此一在者以内在的空间性和内在的时间性。

现在，让我们将对于称作物质的东西的深入认识用于人的形而上学概念。人是众多中的一个；他从其本质方面便处于空间和时间之中。既然人的特性即物质的特性，也就是说从特性自身方面来看，所以这种特性便是在者性，后者原则上是一个种属中的一个。当然，**在这里**^①并非试图以形而上学的演绎法先验地推论生殖所带来的生物性联系这个事实，或者甚至推论这样一种生物性联系的具体方式。不过，在这里有一点也许可以先验地和从形而上学上加以认识：人基于他物质本质的本性，其特性、其天性是可以重复的；可能存在着**许多人**。这句话的另一层意思是，从本质上看，即使假定事实上只存在着一个人，这个人本身仍然具有归属于他可能的众多同类的倾向。我们在对一个物质在者的时间性进行描述时曾强调，个别的物质性东西绝不可能完整地和一劳永逸地实现其物质性中所包含的愈益扩大的可能性广度。由此可

以识别到，个别的人绝不可能彻底地同时表现出他基于其物质本质自身所应具有的作为可能性的东西。因此，每个人作为个别的此类自身所具有的其他同类的特点便不是无关紧要的，这显示出了人的众多性，这显示出了人类，人类只有作为整体才可能表现出作为本质在每一个别的人身上、在其可能性深层——也仅仅作为可能性——所存在的东西。人只有在人类之中才是现实地在的^②。

人作为物质本质，是具有空间性和时间性的。这究竟是什么意思，可以说是不言而喻的了。人不单单被置于一个空间和时间的世界之中，从而**事后**形成自己的本质，他不仅事后被放到他进行活动的空间舞台之上，毋宁说，时空性是他内在的、他自身方面所固有的质素。在作为他本质要素的物质的基础之上，他**从自身方面**构成空间和时间以作为他此在的内在因素。

如果说，从本质上看人是他许多同类中的一个，他基于其内在本质与他们一起处于空间和时间之中。那无非说：从**人的历史**的具体含义上讲，他是历史性的。我们前面曾经从实在和必然的、然而却更广泛的意义上说明了人的行为所具有的历史性，即：只要人是自由行动者，他便是具有历史性的，他甚至在原初之时在他对于上帝的超验之中，即在**规定他与绝对者的关系**之时便自由行动着了。这个因素从本质上理所当然地属于人的历史性之中。真正的历史性只出现在自由之一次性和不可估计性所发生的地方。自然虽然有变化，也经历某种运动，但它却没有真正意义上的历史，因为它的运动的所有阶段在方向上尽管并非任何时候都是可以逆转的，然而却只是最初方位的必然因素和结果，是一种普遍法则作

用下的个案。只有在一次性和固有价值超越个案性和数位值的地方，即只有存在着自由的地方，才有历史。然而，人类意义上的历史性却只存在于自由的行为与自由人格一起以其众多形式在一个世界之中、即在空间和时间之中，扩展开来的地方；只存在于自由之理智行为为了显现自己而必须在空间和时间中伸延开来的地方；只存在于这种行为为了能够成为其所应成为者而需要时空的地方。这样一种历史性是借助人的本质构成要素，即一个自由的、恒定于自身的人格的本质构成要素发生的，而这种人格本身必须在同样人格组成的共同体——即这种人格本质在时空之中的总体实现之中自由地实现自己。人是历史性的生命。对我们而言，这不再单单是一种通过不同类的事实的积累和这些事实的事后的整合所作出的判断，而是一种对本质的深入认识，这种认识的要素我们已从其原初滥觞之时在其分离顺序和内在联系之中进行了概括把握。

在我们将这种认识与我们所提出的宗教哲学问题直接联系起来之前，有必要对于我们迄今为止所作的表述作几点补充说明。**第一点**要说明的是关于我们的研究与托马斯本体论的关系。凡是熟悉托马斯本体论的人大概会明确承认，我们的推论是符合这样一种本体论的原则的。我们的出发点是下述事实：人的认识是承纳性的。这是托马斯关于认识的形而上学与亚里士多德所共有的基本观点。灵魂即白板。我们的所有观念都来源于同感性世界的接触。托马斯不仅反对先天观念，而且也不承认另一种形式的认识中的对象的先验论，即奥古斯丁主义含义上的对观念的直观。因为即便这样一种直观也会向人传达一种具体的认识，而这种认识本来并不依赖

人的感性认识，只是事后加进去的并作为感性直观世界的准则进行运作的。从我们人类认识的承纳性出发，我们以先验的推导方式得出感性认识的概念以及物质的概念。诚然，托马斯还有其他得以形成物质概念的方式，然而他也知道我们这里所说的方式。他曾着重谈到人借以达到认知物质的谓词方式（*via praedicationis*）^③。人们可以看到，对托马斯而言，承纳性认识和感性认识从本质上看是同一个东西。这可以以不同方法加以证明：例如，可以从托马斯关于天使认识能力的形而上学中得到证明，因为天使作为非物质性之在，不可能具有——假如我们的立论正确——承纳性认识。于是人们可以以此说明，由于上述原因，按照托马斯的说法，天使^④所具有的对于与之有别的事物的认识不可被看成是承纳性认识（也就是说，不应被看成是一种其内容由事物本身取得的认识），而应被理解成是从天性观念和参与上帝的主动性认知所得到的认识，即本身便是准主动性认知（*scientia quasi activa*）。达到这个命题的另一条途径在于证明，对托马斯而言，一个在者对于作为承纳性认识前提之另一个在者内在世界和实在本体论意义上的影响只可能发生在物质性在者之间。不过，本文不可能作进一步论证了^⑤。

假定如此来理解人这个在者的——即在承纳事物本身的认知之中进行着认识的认识者的——物质性，那么，托马斯本体论对这样一个在者所作的其他种种规定也就不致造成困难了。前面说过，对托马斯而言，物质即个体性原则，亦即量原则、运动原则，因而最终是固有的时间原则〔与之相对立的是一种“历史性”，必须以天使的永恒（*aevum*）以及在某种意义上对上帝的自由所作的绝对外在于时间性的规定

来设想这种历史性〕。所以，本文中形而上的人类学这一部分所遵循的途径和所达到的结果都可以被认为是带有托马斯色彩的。

这里所要补充的**第二点**意见则与已经讨论过的一个问题有关：为什么关于认识者的物质性的假设却可以从形而上学角度解释一个不同于认识者的对象所具有的承纳性认识能力。在这里，有一点也许还没有完全说清楚，即关于认识者本身之中所存在的一种单纯的、不确定的实在可能性的假设对于解决这个问题究竟会有什么帮助。也就是说，有人可能提出异议说，我们关于承纳性认识的物质性的推论，由于辩证的应用承纳性认识这个概念和关于在者的觉性这个命题，只是使这两个前提达到了语言表述上的平衡。因为在前提之中的他者——它应是承纳性认识第一次认识到的对象——是真正有别于认识者本身的对象；但是，认识此一对象者却是承纳性认识。相反，在我们推论的结果中，进行着认识的在者从在上所意识到的他者却是物质之空虚的可能性，即认识者固有现实之**内在**因素。有人可能认为，我们不恰当地把两个完全不同的事物置于同一个词“他者”之下，它既指作为在者的认识者，同样也指作为进行着认识的认识者。

诚然，被认识的“他者”是对不同于认识者的对象的规定，而认识者从在上所占有并应恒定于其中的“他者”，则是第一物质（*materia prima*）。然而，我们的推论是正确的。这可以通过不同方式加以证明，我们选择其中最简捷的方式，尽管这种证明方式并非从事物之最内在的本质出发。我们的出发点是经院哲学的两个命题：“运动即运动者的现实”（“*Motus est actus moventis*”）和“运动处在运动之中”（“*Motus*

est in moto”)。一个在者对另一个在者的作用，是事后成为作用者和为这个作用者所规定者的构成要素的，这种作用是作用者本身之实现，即它本身固有的规定性。不过，这也只是意味着，这种规定性本身只可能存在于为它所规定者之中。现在，让我们把这个原则用在感性对象从禀在上对一个感性认识者的规定上。这种规定即感性对象的现实，——“运动即运动者的现实”；然而——让我们姑且如此表述——它必然会借助于感性认识者的中介扩展开来，于是同时成为感性认识者的现实，成为**这个认识者**的规定性，以及成为表现于他的作用行为之中的被认识者的规定性。现在，既然这种规定性由于是认识者的规定性而在认识者之中被认识，所以同时也就理解了一个现实，这就是感性对象本身的规定性。不过，假如这样一个规定——犹如处在随遇点上似的——是使运动者和被运动者的现实，即我们这里所说的认识者和规定认识的被认识者的现实，那么，其前提便是使运动者和被运动者的物质性。这在托马斯本体论中尤其是不言而喻的问题。真正意义上的运动，必然寓于物质性之中。这是不难理解的，证明这种必然性的进程与我们以前证明承纳性认识者之物质性的必然性的进程所遵循的恰恰是同一个方向。所谓随遇点，所谓共同领域，——即在这个领域之内对此一在者的规定可能即为对另一在者的规定——正是那个不确定的、空虚的然而却真实的可能性。这种可能性本身并非作为多倍的和重复的单一性，而是作为同一个空虚的量的单一性以纯然散射的形式渗透着一切物质性事物并出现于空间，这个空间本身既不可能被复制，也不具有排除其部分因素的无限散射状态的单一性。物质在实质性原则的总体之中，既是单一、又是众多，

正如空间之在以感性形式出现的東西之中那样。不存在众多“空间”，因为所有一切只是单一空间的部分，但是也没有一个其单一性足以抵挡住无限散射作用的空间。同样，物质也是如此，因为它是一个在者的内在空间性的原则。它并非众多在者之中的“众多”，似乎它可以作为同一个物质完全在众多个别在者之中多次地重复着，但是，它似乎也并不拒绝从自身出发分散开来从而进入众多在者之众多性。所以，它可以是中介，可以是“他性”（Andersheit）本身，在这种“他性”之中使运动者和被运动者在同一个规定性——亦即**两者的规定性**——之中互相交通，因为作为作用者之规定性的作用在其中赖以存在的任何空间性，同样也是被规定者的空间性，这是由于空间性即上面所称意义上的**单一物质的现象**。两个在者由于其恒定于同一个物质之中而共同分享的“他性”，是此一在者之在者性的规定性能够成为彼一在者之在者性的可能条件。缺少这空虚的“他在”（Anderssein）的——它本身是单一的——这种共同媒介便不可能使某一规定的本质性特点同时兼有作用者所固有的特点和被规定的“他在”之特点。一个在之现实（形式、行为）通过变成他者之现实，通过变成无规定性者之现实，通过变成物质之现实而远离自身，这样一来，另一个在者寓于此一物质之中的规定性便直接成为此一在之现实自己的现实性。明白了这种现实性，也就承纳性地认识到他者之规定性了^⑥。简而言之，由于只有在物质所在的地方，运动（motus）方才可能既是使运动者（movens）的、同时又是被运动者（motum）的现实（actus），所以也只有**在物质性的东西之中**，方才可能存在着承纳性认识，在这种认识中一种规定性即进行规定的对象的规定性，这个

对象运动着，却又可以通过自己本身而被认识，因为这种规定性同时也是认识者的——即由被认识者运动起来的在者的——规定性。

在作过这两点补充说明之后，我们重新来讨论我们的正题。我们迄今为止对人的历史性所作的分析的目的，是为了建立一种宗教哲学。既然我们已经把人看成是借助其绝对超验性和怀着自由之爱伫立于可能发出启示的自由上帝之前的在者，我们便想知道，对人而言，哪里是自由上帝之可能发生的启示的地点。在我们开始探索可能发生的启示的地点问题之初曾指出，对于毕竟在的绝对超验性必然是可能发生启示的这个地点的内在要素，不然的话，这种启示的地点就启示内容本身而言会成为一种局限性的先验法则，而这是违背启示的真正概念的。我们还曾说明，人们还必须考虑到，这样一种启示可能是以话语形式出现的。最后我们确认，假如要更加精确地说明可能启示的发生地点，而不是单单通过人的精神的绝对超验性，不是单单通过话语，那么这只能意味着，必须进一步说明这种超验性的人的特点和人可以听到的上帝之言的特点，而不是将人的基本素质的某一方面解释为发生启示的优先地点。为此我们便着重描述人的本质。一言以蔽之，我们发现了人的历史性。然而这还并不是我们讨论的终结。现在，理所当然的要回答一个问题：这种历史性与超验性究竟是什么关系？更明白地说，我们迄今为止所探求的并非人的本质上的某一特点，而是人的绝对超验性的特点。现在仍未说明的问题是，人的历史性为什么和在多大程度上决定着他对自由的可能启示的上帝的开放性，并使这种开放性成为人对于这样一种启示的顺从能力。

注 释

- ① 关于对人类种属统一性进行超验推论的尝试，请参阅：《从神学上论单元论》（“Theologisches zum Monogenismus”），载：《神学论集》卷一（*Schriften Zur Theologie I*），253—322；尤其 311—322。
- ② 对于作为人的人格性共同世界的人类所进行的这种推导，也许可以说得更加详细、内容也更加充实一些，尽管仍应坚持以作为物质在者的人为出发点。不过，至少应进一步说明，承纳性认识的“对象”假如真正传达出一种内容充实的觉在，它便不单单必然是“物性的他者”，而是“人格性的他者”了。而且这样一来，共在和共同世界的先验构成也便显示出了它的原初性，犹如（物质的）周围世界的先验构成那样。这就是说，“世界”成为唯一共同的“肉身性”，从而成为自由的历史性的在之相互交换和相互接替的空间。
- ③ 参阅阿奎那：《形而上学》卷七（*Met. VI*，1.2n.，1287）。
- ④ 关于托马斯以之作为前提的对天使的理解，即把它理解为非物质性在者，关于这种理解在事实上和按照圣经的论述是否正确，不属于本文的讨论范围。
- ⑤ 详细论述见：《世界中的精神》（*Geist in Welt*²），91ff，311—366。
- ⑥ 在感性认识者离开自身靠近物质之他者的过程之中，这陌生的他者，可以被认识到是他者，这一点以前已经说明。精确地说，物质并非单单是具体的他者，即人在他离开自身转向物质的过程中正是为与之相遇而对之敞开着自己的他者，它也是这样一种相遇得以发生的空间。在单纯的离开自身转向空虚的他者的过程中，人仍然在从其自身方面真正不分离地（直接地）意识着自我。因此，他在他的物质性中已经进入了为具体的他者所规定的、实现他的生存的空间。只有当他作用于物质之具体规定的他者之中并将物质之规定性（形式）作为他自己的现实加以经验的时候，他才真正以自己的在者性意识到了他者（而这并非对他的自我意识的纯然否

定)。正是由于这种具体的“他性”总是作为某一**固有的**规定性从自己本质的理由（形式）方面被实现着（运动被当作运动的现实〔*motus als actus moti*〕），所以当它（这种“他性”）被认为是来自**自由的他者**的根据时〔形式并非纯物质性的，而是实体性的（*forma non mere materialis, sed subsistens*）〕，它才可能最终被经验为受外来者支配的实际的他者。这样也就再次从另一个方面说明了对于自由人格的共同世界的多样性之先验的推论方法。由此可见，从先验的角度对于人的**周围**世界的论证，从根本上讲只可能是对于人格性**共同**世界之先验的必然性的论证的一个要素，正如从先验的日常经验看，其他人格在开始之时好像是“其他事物中”的事物似的。参阅 J·B·默茨：《共在》（“Mitsein”），载：*LThK* VI, 492f。

第十二章

精神和历史性：在与显现

为了揭示人的精神的超验性和人的历史性之间的本质联系，首先有必要重温一下我们达到人的历史性这个论断时的情况。人的历史性并非简单地作为已知的论断得到确认，而是以先验的演绎法从人的精神本身所独具的特点中推导出来的。历史性产生于人所独具的精神性之中，它是人的精神本身的历史性。现在，让我们看一下这个论断的内涵。

人之所以具有超验性，人之所以具有对于毕竟在的在先把握认识，仅仅是由于人是承纳性认识，而后者却被证明是内在的感性认识。人认知毕竟在的途径和手段是他的感性认识。但是，对这句话不可以如此理解，似乎人占有着一种感性认识，此外又作为精神审视着他以这种感性认识和由此而认识到的对象所能够达到的东西。——感性认识正是由于它具有感性和物质的特点而成为人趋于毕竟在的超验性的必要条件，这种超验性之所以具有开放性，是由于个别对象从自身方面向它显现着自己，即显现为现象。这就是说，只有认识到，人的感性来自精神、来自精神的必然性，才算对它有了正确的把握。精神自在地在其超验性之中并尽管具有超验性，本身依然是一块白板（*tabula rasa*）^①，为了完全实现它

自己的本质，便必须由自身展示出作为自己的固有能力的感性。如此一种精神为了成为精神便进入物质之中；人进入世界之中，以便面对着并非单纯产生于世界的在者性之中的毕竟在。关于人的感性的这种观点完全符合托马斯的认识论^②，后者特别强调，感性是一种来源于精神的能力，即产生于精神自身向着它固有本质的突跃之中，这种本质便是对一般存在的开放性。然而，正是由于寓于人之中的感性并没有被看成一种一时独立存在的能力，而是从一开始便必须被把握成**精神**实现其固有本质的一种能力，所以，精神稟有它对毕竟在，进而对上帝之绝对在的开放性的方式便只能是，通过进入物质而与空间和时间之中的物质的在者相遇。因此，对于作为有限的和承纳性的精神的人而言，毕竟在的照亮状态只能在物质性东西的相遇之中，转向毕竟在的过程只能在转向物质在者的过程之中，走出自我向着上帝的过程只能在走进世界的过程之中。既然走向上帝的开端（Ausgang）只能存在于作为精神的人的先验结构之中，只能存在于人所固有的超验之中，也就是说存在于他进入自我的内归之中，那么，我们也可以说：人所具有返归自己的可能性，这种返归为人开启在，并进而在其中为人开启上帝，这种返归的可能性只能存在于进入世界——即共同世界和周围世界——的外出（Auskehr）之中。

我们在这里所说的物质在者这个概念，不可局限在现有事物之上，不可局限在我们外部感官以其感性直接感知的客体之上。这个概念涵盖了直接呈现于承纳性认识——它把握着个别的实在对象——之前的一切东西。所以，这不仅指外在的感性对象，而且也包括人自身，因为他在认识和对待他

的共同世界和周围世界的过程中也在具体地把握着自己。所有这一切我们可以名之曰“世界”。只要构成世界的所有这些“事物”成为承纳性认识的对象，它们便必须从自身方面显示自己；它们必须而且能够从自身方面使自己的本质显现出来。所以，我们可以将所有这些东西名之曰“显现”（Erscheinung）。然而，这绝不可被说成是，凡是以承纳方式被把握的东西仅仅是“外观”（Schein）；“显现”这个词所要表达的首先是，这些对象在“显象”着其固有的自我，而不仅仅是被认知，即不仅仅是借助于另一个显示其自身的东西的认知而被认知；其次是说，在这些直接对象之上，毕竟在通过在先把握被给予承纳性认识，即被给予精神之承纳性认识之前，毕竟在在它们身上，而且也只能在它们身上“显象”出来。在承纳性认识之中，世界显象着其固有自我，并且使永远多于世界之在性的在，在世界之自我身上显象，其显象的程度是与有限的人的精神借助其承纳性所能够承纳的程度相适应的。

我们可以把我们现在必须讨论的问题确定为：必须深入探讨显现和毕竟在在精神的超验之中的开放性这两者的关系。

首先，有必要回顾一下以前我们关于超验性本身的表述：人不仅在一个周围世界中作为这个世界本身之被驱动的部分，而且他也作为自在于其自身者与一个对象化的共同世界和周围世界对立着。他以判断和行为使这些具有其自体的“对象”^③离开他自己，于是，他便具有了返归自我的能力，即一种进行认知的自在性。在这种自在性之中，他以概念把握着“对象”并且从一般角度考虑到每一个命题所表达的内容，

因为这样一个命题总是赋予主体一个一般的是性（谓词）。我们曾经指出，对毕竟在的在先把握是这种自在性得以存在和以一般概念对在世界中相遇的在者作为对象所进行的理解得以实现的先验性条件。

现在已经证明，我们不可以按照关于毕竟在的天生观念这个方式来思考在先把握，更不能把它看成是关于在的自在的本质性观念、甚至对于上帝本身的绝对在的对象性直觉。因为这些都违背下述命题：人的认识从原初之时起便是承纳性的。假定用上述任何一种方式来思考在先把握，那就无异于说，人禀有着一种物质性知识，这种知识绝对地独立于世界上个别“对象”的感性的承纳性认识，即绝对地独立于显现。因此，在先把握本身并非对一个对象的先验认知，而是与人的本质一起产生的先验视野，它承纳着后验地给予的感性对象，因而它是对后验的显现进行认识的先验条件。它并非自在地把握毕竟在，而是在先把握在，而这只有在对显现的把握之中才是可能的。

现在，我们可以更加精确地确定超验和显现之间的关系了。我们可以在一个作为对象被认知的显现身上发现三个因素：

一、显现之为显现是由于它只能通过以感性承纳的认识本身传达给我们；也就是说，它是世界的感性对象，它通过它自己的作用从自身方面在我们感性的、物质的承纳性之中成为形象并且使自身显现出来。

二、在在先把握之中敞开瞥视毕竟在的视野。由于感性是精神实现自己本质的能力，个别感性对象从一开始便在精神向着毕竟在的运动中为人的认识所把握，因而在认识感性

对象的过程之中，在先把握本身也参与活动；它被意识到并通过它自己无限的广延面向精神敞开在本身的无限的广延面。在认识现象的过程中，在本身的更加广阔的空间在先把握地被认识着。

三、显现之为显现是由于它本身在对毕竟在的在先把握下被认识着，这并不是说，显现似乎以其单纯感性的给予性孤立地临在于人的意识并敞开预见毕竟在的视野。我们先前从先验角度所作的推论中只是证明在先把握是以人所独有的方式即用一般概念和以认知者的自在性把握显现的可能条件。这就是说：感性对象既通过在先把握，也通过它所敞开的对毕竟在的认知而被把握。于是，在单纯的感性显现和在在先把握之中敞开的对毕竟在的认知这两者之间便发生一种综合（Synthesis）。显现作为在者以在者的理性（sub ratione entis）认识着。可见，只有把显现当作在者来认识，人才能得到对毕竟在的认知。

让我们归纳一下这三个因素：感性显现之为感性显现、对在的认知、在者——感性显现和对毕竟在的认知两者的综合。前两个因素——我们姑且这么指称它们——最初在直接认识中总是以其在在者中的综合形式出现的。否则，感性认识和在在先把握便不可避免地成为寓于人之中的两种能力，其中任何一种能力似乎都可以不依赖另一种能力孤立地认识某一对象。但是，由于人的认识的承纳性品格，这对于在先把握是不可能的，而且这对于感性也是不可能的，因为我们知道，感性是一种能力，是精神作为自己的能力使之由自身之中产生出来的能力。

这样，我们现在——让我们回头看看——便更加容易理

解，为什么毕竟在问题的第三个方面以一种使在与一个不同于它的主体——其在者性即在——的分离和联合的方式把在概括为一个在者的在者性。这不过是以另一种方式表达下述事实：我们若要在在先把握之中认识在，只有通过一个确定的、表现为感性的个别在者的概念。在和在者并非同一个东西，因为在是精神在其绝对超验中的最终目标。所以，作为处于在者性和“主体”的差异之中的在者进行认识的可能条件，在不可能在其自身依然带有**这种**差异。对于人的有限的承纳性认识来说，所谓在只出现于对感性对象的承纳过程之中，这个对象直接地被把握为精神向着存在的自我运动的因素并在其中显现为对在的“稟有”，而稟在的程度是因其本质情况而异的。

由此可见，在先把握以及为它所揭示的东西之所以被认识，是由于它是显现的形式，是由于它构成了对显现进行观察的视野；与此相应，它恰恰又一直（以否定的界限经验）逾越可能显现的范围。我们已经证明，在先把握绝对无限的广延面是它得以使单纯的感性显现本身成为与人的自在性对立的**对象**的条件。

精神性的认识在其转向显现的过程中从本质上逾越了显现的范围，这种逾越是与同一个在之现实（形式）、即物质的现实之自在性相适应的，而这种自在性又与其在相当。这个在之现实恒定于自身之中（自在），恒定于物质之中，每一种事物寓于他者之中并因彼一而在，同样，在先把握也总是逾越世界而趋向着毕竟在，然而，它只有在趋向着显现、趋向着世界之中方才获得其存在。

由此可见：

一、毕竟在**只是在显现之中**才为人敞开着。这一点对于直接针对感性经验的对象所进行的认识，是十分清楚的。显现与人的主体自在性之对立受到在**先把握**的制约。因此，人在**这样的**认识中和在与他所面对的世界的这样的交往行为中，就已经认知到**毕竟在**；人之所以认知到**毕竟在**，是由于而且只能是由于这种对**毕竟在**的认知是以概念对所承纳的物质事物进行具体认识的先行条件和视野。这是人的所有认识的第一个出发点，因此也是不可缺少的基础。所以，人即便在他直接和具体认识的这些条件进行先验反思的过程中也仍然离不开这个出发点。而且，在这个过程中，认识的对象也许变了，但它的结构以及它借以对那些在**先把握**对之给予否定性界限经验的“对象”进行认识的方式却是不变的。即便在——只要它并没有局限于作为显现之可能整体的世界——被设想为具体的，也就是说，即便它是那样一种在，其认知因在**先把握**而成为对显现进行具体认识的条件，也必须按照世界的一个对象的方式，即按照显现的方式对它本身进行设想。我们在设想**毕竟在**和所有非物质性的东西时也要按照物质的方式，即把它们设想为一个本身具有一般性特点的**主体（物质）**，设想为“禀有”着在的在者。我们根本不可能用除此之外的别的什么方式来设想一种具有自在性的东西、一种自在者。而且，假如我们设法如此思考在的一般性和绝对性的话，也显示出，所有我们的概念都不可分割地来源于感性的承纳性认识。用托马斯的话来说，我们这个第一命题便是：“没有想像，精神便什么东西也认识不到”（“Nihil sine phantasmate intelligit anima”）。即便所要认识的东西按其本质不可能是时空性显现，因为它并非物质性的，所以便

不可能向承纳性认识展示其固有自我，即便如此，假如它不转变为一种显现，即转变为某种不可显象者以一种尚待进一步确定的方式表露出来的显现，它也是不可能为人所理解的。在只有依托一种显现^④才可能为人所把握，不管是在直接的还是在形而上学的反省性认识中。即便对整体在的先验反思，也必须以具体形式进行。

二、**毕竟在**借助显现对人开放着。并非具有每一程度的“禀在”的每一个在者，都能够向一种承纳性认识显象其自我。这样一种认识本质上是感性的，因此它本身要求一种感性的、它自身借以得到规定的物质性对象。但是，物质性对象却具有时空性。所以，凡是不具有时空性的东西便不可能向一种承纳性认识本身显象其自我。不过，毕竟在却能够依托显现对人开放自己。我们在将人作为一个精神加以分析的时候曾经说明，在逾越显现的在先把握中，毕竟在对精神开放着，以便使后者具体地把握显现。这样至少在在先把握之中也同时认知了毕竟在之最一般结构，即在之为在所应具有的一切。在之为在所应具有的这种最一般结构，就叫作在之先验规定性。我们至少曾同时概略地指出过：在即觉在、即认识、即照亮状态，在即自我肯定、意志和善。可以说，只要知道了毕竟在的这些最一般规定性（对此当然可以说得比我们所已经揭示的内容更为详细一些），那么，毕竟在首先至少以这种一般方式，依托着显现而对人敞开自己。不过，这里出现了一个问题：一个**确定的**在者，假如它自身没有表达其自我的显现，能够为一种具有上述结构的承纳性认识——本身即为人的精神性——所认知吗？换言之：没有显现的在者能够借助内心世界的显现显象其最一般的、不确定的结构或者甚至显象其

确定的、只是一个确定的在者所应具有的特性吗？

我们的确在一个概念中认识到一个确定的、没有显现的在者，这个概念指的不是别的什么而只是：上帝。我们把他的本质规定为具有绝对性“禀在”的在者的本质。这个概念从本质上必然只能属于一个、只能属于这个我们称之为上帝者。假如我们回忆一下，我们是如何得出肯定一个神性在者的必然性这个结论的，便不难理解，我们只是在一种一般的在之学说和认识形而上学的范围之内认识了上帝，把他看成是有限在者得以在和得到肯定的条件。我们只是从世界的功能和世界本身的恒久性方面得到关于上帝的认知的。上帝——用托马斯的话来说——并非一门可以直接对之进行探讨的专门科学的“主体”，他只是作为一门科学、即一般的在学说^⑤的“主体的原则”（“principium subiecti”）出现的。现在，我们的问题恰恰变成为：一个非物质性和非显现性的在者，首先是上帝，假如因显现对于上帝之绝对存在的必然依赖性而无须始终依托显现本身显示出来，那么，它能否由此超越过去借助显现表现它的在和行为的那样一些从未依托显现表现过的特点呢？

只有回答下面一个问题，我们的讨论方才会达到它的目的。这个问题即：什么是上帝可能启示于人身上的地点？我们在此以前的回答只是：人的超验性——本身亦即历史性，或者具体地看，使毕竟在显象出来的世界显现。然而，这并非问题的全部。因为现在的问题在于，显现只是向着和只是能够向着毕竟在和非显现性在者的一般结构投上模糊的一瞥呢，还是此种在者是否也有可能通过显现和依托显现使人认识到它的规定性？当然，这个问题不应被理解为：其前提似

乎是，人能够从自身出发逾越毕竟在的一般结构去认识越世界的^⑥在者的具体规定性。由于在先把握单独从自身方面所能揭示的超越于显现的彼岸性的东西，仅仅是为了具体认识现象本身的需要和为了人在世界中进行认知的自在性的需要，所以，上述那类情况根本是不可能的。最一般在之结构的开放状态完全可以满足在先把握的这种需要。我们的问题所要讨论的并非透过显现从人自身方面去认识世界彼岸的具体特性之可能性。这里必须探讨的毋宁说是：从上帝方面——但却借助显现——是否有可能具体地揭示一个世界彼岸的在者？显现除了揭示它理应揭示的毕竟在以外，是否有可能为一个处于世界彼岸者本身用来揭示其自身的特性？或者，这个处于世界彼岸者是否只有绕过和排除开显现，从而绕过和排除开人的认识的一般方式，才有可能揭示它自己的特性^⑦？只要我们能够在第一个可能性的意义上回答这个问题，便会认识到，人能够而且必须在他发现自己一直被置于其上的土地之上，在他发现自己面对着可能启示的土地之上，等待上帝的这个启示，这就是说，在作为历史性的超验性的土地之上等待上帝的启示。——问题应作如是回答^⑧。

注 释

- ① 白板 (Tabula rasa)，指人类心灵原本呈洁白无瑕的状态，犹如白板，没有任何印迹。后来的印纹是从外物接受的。亚里士多德首先提出此说，后来洛克也使用过这一比喻来说明人的心灵的原初状态。
- ② 参阅：《世界中的精神》(Geist in Welt²)，243ff。
- ③ 人格的共同世界在这里虽然被表述为对立性的(“对象”)，但这不

应对人格的认识和人格的自我表现这两者的更加精确的特征造成先入之见。前面（参阅：本书第 112 页）曾提到，爱应被理解为偶在性的（但却应绝对加以肯定的）现实之内在因素，同时也注意到了对于人格性认识之特征的分析。不过，仍然存在着一个原则问题，这就是，在这里所阐明的出发点是否没有必要从总体上再次重复一下，而且从一开始并且始终注意到人格性的共在和在其中所发生的显现方式与认识方式所具有的原初和不容推导的特征？当然，这个问题同样是针对托马斯一般认识论的命题的。

- ④ “显现”指的当然是一切在世界视野中所能经验的可感知的现象 (Phänomen)，因为经验世界从一开始便应被设想为人的共同世界。所以上文中的句子不可以被误解为，似乎只有而且首先在转向那些从实体的物的经验所得到的观念模式的过程之中，才可能有形而上学。其实，本体论最初产生于转向反映着作为本体的本质、反映着人自身的现象的过程之中。由于这里说的是朝着“显现本身”的转向，所以这种转向不可以简单地等同于对抽象的本质“人”所作的抽象观察；它指的更是朝着人的——“具体显现”的——转向，其内容包括人的历史的全部内涵，并且认为，人的历史正处于向着未实现的未然的运动之中。〔参阅 J·B·默茨：《基督人类中心论》(Christliche Anthropozentrik)，16；43ff；97ff.〕由此出发还将会理解，在和显现之间互相分离的值是各不相同的；而且，与显现（“人”）本身的历史相适应，这种分离本身也有历史；这便是曾经提到过的作为在和显现之间差异之形式化的“本体论差异”自身的历史。应该指出的一个问题是，假如上帝对世界的自我许诺在耶稣基督身上达到其顶点并且在他的人性——作为本质和历史——之中成为不可超越的末世论的显现，那么，由上述观念出发是否以及在什么意义上才能够揭示出一种“本体论的基督学”的形式上的视野？关于这个问题，参阅：《论成人的神学》(Zur Theologie der Menschwerdung)，载：《神学论集》卷四 (Schriften zur

Theologie IV), 137—155。

- ⑤ 详细论述见：《世界中的精神》(*Geist in Welt*²), 387ff。
- ⑥ 在此之前，这种在者被有意识地说成**非**显现性的，目的是以这种最初否定性的表述让人一直注意到，这种“超越世界的”在者最初对于人的认识以及从人自身方面看来，总是在一种否定性的界限经验中出现的。
- ⑦ 应再次指出，在这里——以及在全书——尚没有作为论题加以讨论的问题是，这样一种以范畴和话语表达的启示，尽管有可能真实地传达非显现性的东西所固的自我规定性，然而它在多大程度上称得上是发生在上帝针对人的主体性所作的自我传达中和照亮此一主体性的恩宠之光以范畴所表达的反省性的历史性觉在？当然，必须从这样一种范畴形式的反省之真正历史性——作为启示**自身**在内心世界以话语形式的显象——中认识这种反省，而且对于启示的反省性论题化的这些事件，属于永远完整的、上帝所发出的唯一启示这个事件之内，——也就是说，在这里“启示的论题化”指的是**客体和主体**。
- ⑧ 这个回答同时包含着超验和显现的基本关系的第三个因素（参阅上文 164 页）。

第十三章

一个可能的启示之人的历史性

我们用一个命题来回答上一章末尾所提出的问题，这个命题同时也是我们曾试图用以表述人的超验性和内在世界性两者关系的诸命题中的第三个命题。这就是：一切存在者都可以**通过圣言**（das wort）在世界显现的视野中被给予。这个对就宗教哲学本身作进一步的思考至关重要的命题需要更加详细地加以解释。

首先必须注意到已知的两个方面的情况：一方面，在在把握之中，对在的视野是绝对开放着的。我们已经达到对于所有在者的实际规定性^①的认知。另一方面，并非每个在者都可能将其自我给予一种承纳性认识。究竟怎样才能认知这样一个在者的确定特性呢？我们首先给予的回答是：通过**否定**。为了真正把握对于一个未表现出其自我的存在者的认识方式，首先有必要回忆一下“禀在”的类比。一个在者不可以被看成是随便一些特点的总和，其中每一个特点好像密封似的从外部加进来而与另一个并立。我们所称的一个在者的特点，无非是对于一个在者的“禀在”方式的表述。然而，这种“禀在”可以从反面以否定方式加以确定，而且这样也

可以达到处于显现世界之外的一个确定的在者。因为一方面，我们通过在先把握——尽管是一种空洞的方式——从一开始便包容了“稟在”的所有方式，从第一物质的单纯的可能性到上帝之绝对的“稟在”；另一方面，我们从显现中也直接观察到了“稟在”的某些确定方式。通过否定这样一种确定的、可直接达到的“稟在”的界限，通过拆除这条向上直达上帝之绝对在的界限，外在于世界的在者（当然，这个词不仅可以被理解为实体性事物自身，而且也指这些实体性事物的状态等情况）至少可以用——虽然是否定的——某种方式规定其自身，而不单单在它和已知的“稟在”方式的关系中和由此出发确定它与所有在者所共有的最一般的规定性。由于在者这个概念不仅是一个具有最空洞的一般性和一无所指的品格的静态概念，而且——尽管它的这种空洞的一般性——还具有争取在上帝身上圆满实现“稟在”的内在动力（这本来就是关于“稟在”类比的讨论以及在者这个概念的目的），因此，它从其自身方面便有能力生长和从内在上变得更加具有意义，而无需添加外来的、从其他任何地方得来的特点。这样便有可能使在者的概念及其超验的规定性从其自身方面并在其自身之中升起（ $\epsilon\rho\upsilon\sigma\epsilon\sigma\alpha\iota$ ）和生长，一直到它通过否定而在其动力中停止在某一点上，从而说明一个确定的、外在于世界的“稟在”。只要在这个概念中，走向肯定的丰盈的起点一直是从显现得到的并因而始终依附于这个显现，那么，在这种通过否定所达到的向着非世界性的在者外延的情况下，转向显现的过程便绝对是必要的。假如把这整个情况用一个几何图来表示，我们也许可以说：假设有一个面积不定的平面，又假设从这整个平面中切割出一部分，在这个部分中有

几个确定的点可从任何方向到达并且可以不依赖其他点直接地规定自己，那么，从此一点出发，整个平面的任何一点都能够通过它与这些可直接抵达并在其自身固定的点的关系被规定和确认下来^②。

当然，这绝不是说，可以从人自身方面和从他的那些可直接达到的对象出发，在在之可能性之外在于世界的“平面”上，认识每个在者事实上的在和它的内在可能性。那怕从一个简单的理由看也不可能如此，因为即便外在于世界的在者之事实上的在，也离不开上帝的自由设定，因而这种在也不可能从人单方面得到评估。这同样的道理至少在某些情况下对认识显现世界之外的此类情况的单纯可能性也是适用的。因为当在这样一个在者的概念中有多个否定相遇，而且在某些情况下必然相遇的时候——假如此一在者又被置于人的一般认识之前——那么，便可以设想，此一在者的内在可能性单单从这样一个概念是根本不可能被认识到的，尽管这个概念事实上在规定着这个在者并传达着对它的认识。在我们上面的几何图中曾谈到：毕竟在的“平面”之所以无限，只是由于在先把握之中缺少一条**确定的**界限，而不是因为它的无限性本身在被经验着。它对于人并不是一个明确的值，所以也许无法弄清楚：在内在世界领域之外，从此一经验领域的两个或多个点出发，对一个现实的或者推测的点之确定是否并非真的针对着一个点，这个点也许根本没有再在全图上出现，换句话说，这个点指的是一个本身并不可能的东西。然而，假如这一疑惑因启示或者以别的什么方式得以消除，便有可能通过这样一种否定性确定而达到对此一在者的认知。

让我们将以上所说归纳如下：原则上讲，所有存在者都

可以以显现“平面”方面加以确定，而这种确定只能通过否定才得以实现。这种确定不可能由人单独作出的，人不可能认识到所有在者的内在可能性，甚至也不可能认识到所有在者的事实上的生存。此外，我们认定，外在于世界的在者不可能向一种承纳性认识本身显示其自我。总之，这一切在于说明，外在于世界的在者能够那言 (das Wort) 被传达给有限的精神。因此，言在这里不再像以前本文所说的那样，指的是纯粹以**某种方式**起替代作用的符号，而是说，它作为**概念性符号**直接就是精神。因为，一种否定之为否定，它的唯一可能的所在便是在言之中，这当然并不等同于发音学上的声音^③。所以，每一个外在于世界的在者，都可以在话语中得到把握。话语一方面并没有表现存在者的固有自我，另一方面却由于它（而且**只是**由于它）能够接受否定而有可能在显现之外从显现方面来规定每一个在者。人的言词只要始终表示和包含着一个显现，便可能直接成为对每一个在者的启示方式。如果人的言词——作为通过否定所得到的关于一个超世界的在者的概念的载体——被当作上帝讲的话为人所所知，它便能够启示此一在者的生存及其内在可能性。

归纳一下我们的三个命题，我们可以说：一个超世界的在者单单依托着显现、通过人的言词——它是从显现方面经否定而获得的此一超世界的在者的概念的载体——便可以对人开放自己。

在我们看来，人是自由的上帝之可能启示的必然的谛听者 (Hörchenmüssende)。假定如现在所表明的那样，所有的（包括外在于世界的）在者都可以通过人的言词——被否定的显现和进行否定的超验两者的统一形式——开放自己，那么

同样也可以说，人至少是这位自由的上帝以人的言词发出的启示的必然谛听者。既然已经认识到，人的言词对于所可能启示的东西，并不意味着先验的限制，在等待这样一种可能发出的言词的过程中也不存在对上帝可以启示他所乐于启示者的自由的限制，那么，我们在这里便无须再进一步追问，不借助这样一种由一位超世界者经否定而从显现方面得到的言词，上帝是否也能够向人启示自己。因为无论如何，这只有在扬弃我们所确认的、作为精神的超验和感性的显现的统一体之人的认识结构的情况下才是可能的。既然人只是必须把自己理解为**这样一个人**，他也就无须等待一个在扬弃这种统一性的情况下所可能进行的启示。这样一种启示本身是否可能出现，也无须我们在这里进一步讨论。我们更没有理由去认识这另一类型的可能启示最后变换成其内在可能性并已为我们所认识到的那种启示的必要性。因为只要人还没有从根本上逾越他那种已为我们所认识到的在的质素，那么，一旦这另一类型的启示规定着和形成着他的正常之在和行为，他就必须把它变换成我们曾设法加以表述的启示的那种其结构，即使之变成以人的言词表述的启示。

我们最初曾不得不回答超验性和历史性的相互关系问题。我们所称之为“显现”者不是别的什么，而只是人在其历史中所遇到的：所有世界之内的在者，不仅是可以通过感性直接认识的对象，而且也包括人自身的整个在和行为，而人是在认识之中和在与他的共同世界和周围世界本身的交往之中达到他对自己历史性本质的把握的。我们对于上述问题的回答至少足以使我们认识到：一切超世界的东西原则上不仅能够以其最一般的在之规定性，而且也可以根据其某种确定

的特性以否定方式通过我们称之为言词的历史性显现展示给人，言词本身则是世界之内的、历史的具体性和超验的否定这两者的综合。所以，此言词被认为是与自由的上帝在可能的启示中相遇的地点，而人始终通过其超验性伫立于这位上帝之前。

但是，这还没有十分清楚地说明作为历史性本质的人和可能启示的关系。现在虽然已经认识到，人必须注意着上帝可能发出的言，这言是用人的言讲出的，但却能够说明一切所可能启示的内容；不过，有一个问题还没有明确回答，人应该**在哪里**等待此言？这样便提出了我们下面必须讨论的问题。

为了回答这个问题，必须使我们迄今为止所达到的两点认识结合起来：对于人的历史性的认识和对于从自身方面依附于上帝之可能启示之上的历史性的认识^④。

让我们首先讨论**从自身方面**依附于上帝启示之上的历史性问题。上帝启示被理解为上帝对人的自由行为，人的有限性和人的绝对超验性这两方面——当然以上帝对人的设定为前提——都为这种行为留有空间，因此人始终必须估计到这种行为的发生。在人的在的空虚而又已成实际的空间之内所发生的上帝的这样一种自由行为本身便是历史性的。它并非像对于人的在的创造设定那样，是前历史的，因为这种创造设定虽然是自由的，但却没有对手，只是上帝与自己的活动^⑤；它也不具有一般性和必然性，因为它作为自己行为是推演不出来的，它始终只能从其自身方面被达到和把握。对它而言，世界上没有任何点和任何前提可以作为不同于这种自由行为的他者规定着它的实在性和特点。它始终是不可预料

者，尽管原则上必须推演和必须等待这样一个不可预料者。所以，这样一种自由启示从其自身方面便是历史性的：一个自由者自在的一次过行为。

那么，上帝的这种行为在人的空间中是怎样的呢？尽管有其神性的历史性，它是否还可能具有人的非历史性，也就是说，它在人的历史的空间和时间之中可以不占据某个确定的点吗？或者，它本质上是否也具有人的历史性？这就是说，由于上帝的行为具有神性的历史性，它必然在人的历史中占据一个确定的位置，以点的形式针对人的历史并在其时空性的广延之中出现，以致人为要听到上帝的启示之言便必须转向他自己历史中的这个确定的点？我们认为，这第二种可能性符合上帝之可能启示的内在本性。说明这一点的一个^⑥理由前面已经提到。我们曾经说过，上帝启示不管在原初之时是怎样发生，假如它不想使人因此在现在就完全摆脱开人的此在方式的话，它最终必须变换为人的话语。倘若无法假定，人由于启示而经常奇迹般地被迫离开他自然的思想 and 行为，而这最终将贬低上帝的自由启示使之成为人自身本质的一部分，因为启示面对着其本质已经完满实现的人根本不再可能作为闻所未闻者、作为上帝自由之行为而为人所认识了，——倘若这样一个假定无法成立，那么，自由启示至少是个别人的此在之内只能以点的形式出现；然后，人在他一生的其余时间之内只能够以人的言词保存着启示的形式，而且他必将永远使自己同他个人历史上这个确定的光点联系起来，把这个上帝启示在其中原初发生之点当作人的和历史上的独一无二的点。可见，启示最初的发生至少在下述意义上也具有人的历史性：它不可能均匀地、持续性地与个别人的

历史的所有个别瞬间共同存在，否则，人为了把握启示，至少有可能在历史的认识之中去求助他自己历史上的某些确定的光点了。假如我们达到这一点认识，那也就不存在任何原则上的困难了，人必定能够考虑到，这种启示根本不会以点的形式发生在每一个别人的每一个别历史中，而只是发生在一些**确定的**个别人的历史中。因为对于个别人的整个一生来说，由于他为要获得启示只能回顾历史上某一个不可能重现的、确定的点，而且只能是这样一种启示的人的言词形式。在这种情况下，他究竟去求助他自己历史上的一个点，还是另一个人的历史，这就没有什么本质上的差别了；只是必须假定他能够认识到，在人的历史的这个点上确实发生了启示。假定人能够在他自己的历史中任意重复这种启示的原初发生过程，那么，便会出现一种本质上的差异。不过，在这种情况下，从外在历史上确认发生在另一个人身上的原初的启示体验，替代不了自己生存之中和内心里的启示体验。这种假定至少在下述前提之下恰恰是与启示所具有的**自由的**、性的历史性相矛盾的：一般而言，即便在已经发生启示的情况下，至少也应使人保持其原来所确认的人的在之方式。对于可能发生的启示的历史性自身也应该在**人的历史**的意义上历史地加以思考，这就是说，它应该作为在人的总体历史之中的一个时间和空间上固定的事件为人所期待着。

问题在于，假定启示在人的总体历史上一个在人看来非常偏远的点上出现的话，是否每个人都能够听到它。这个问题在我们的讨论中并不是去探讨个别的人怎样具体地和在实际上认识到这样一个历史上所发生的启示。我们的问题是，人出于他的本质，究竟为了什么目的和由于什么缘故从一开始

便必须从历史上求索一个可能已经发生的启示。换言之，他为什么从一开始便不可能对人的历史采取冷淡和漠然置之的态度，以致对一个已经发生的启示进行肯定的尝试从一开始便无法在这样一个人身上发现承纳的途径。我们提的这个问题不再是指，一个人由于他的本质的缘故是否必须估计到上帝的启示，这个问题已经解决了。我们的问题所遵循的方向只是，为什么人出于其本质必须估计到在人的历史上将会发生上帝的启示。从启示方面，即从事情本身方面证明，启示如要发生便必然发生在人的历史中，这种证明还不足以完全回答这个问题，因为我们的问题所要探讨的不是启示，而是这样一个启示所针对的对象的固有特点。

因此，我们现在从人的方面提出问题：人作为启示的谛听者为什么是一个必须倾听自己**历史**的人？实际上，对这个问题也已经奠定了回答的基础。人是一个历史性之在，这一点表现在、同时也是由于他那种为上帝、从而也为可能发生的启示而对毕竟在所保持着的开放性。人为了伫立于毕竟在之前，必须求助于显现。我们曾经强调指出，显现不仅指表露于外的感性经验的个别感性对象，而且也指整个世界之内的在者，这个在者既包括个人的历史，也包括人类的历史，因为人总是人类的一员。转向历史，这并非人自由和任意选择的一种态度，这来自人所独有的精神本性，这是从根本上赋予人的使命。因此，使人有意识地与他的历史分离开来，这从内在上违背人身上所固有的本质，这并不是指这个本质所具有的生物方面，而是就它的精神方面说的。在每一次转向对人的所有认识具有本质意义的显现的过程中，人总是同时也转向已经成为历史的东西，因为显现——至少作为人本身

的实在性——总是一次性的事实。所以，任何试图离开历史来论证人的在的理性主义都是非人性的，因而对于人的精神而言也是非精神性的，所以理应受到批驳。既然人一方面必然是精神——而不转向显现这又是不可能的——那么他另一方面便不可能对尽可能大的和完满的显现，不可能对显现总体之最大限度的完满漠然置之。因为这些显现越是广泛多样，借以显象的作为精神之目的的东西——毕竟在——便越是明确。然而，本身最完满的显现是人自身；人这个显现从其自身便可能是最符合毕竟在的显现。而人之为人的东西本身，只出现于那种可能为人的东西之已经展开的现实之中，只出现于人的一般历史之中和人类历史之中。可见，人为了成为精神，从本质上便是借助他精神的本性面对着历史的。假如他伫立于一个可能启示的上帝之前，假如这种启示一旦来临便必然出现于人的历史之中（倘若它不来临，人的历史之最本质的东西则是从中可以听到的上帝的沉默），假如人从一开始便面对着其中将可能发生这种启示的历史，那么，人本质上便真正是这样一个在者，这个在者从其本质的深层倾听着上帝可能在人的历史中通过言词发出的启示。凡是如此倾听者，而且只有如此倾听者，他才是其所必然是者——人。因此，形而上学的人类学便是对于可能的自由启示之顺从能力的本体论，而宗教哲学则是关于人对可能启示的倾听能力的分析。所有可以借助于这种人类学和形而上学建立起来的自然宗教首先本身便必须倾听上帝在人的历史中可能发出的启示并估计到这样一种启示的可能来临，然后，它们才真正理解了自己固有的本质。

这样我们便结束了我们所进行的以在问题的第三个方面

为主线的第三个讨论进程。现在，我们可以表述我们形而上学和宗教哲学人类学的**第三个命题**^⑦了：人是这样一个在者，这个在者必然在自己的历史中倾听着可能以人的言词形式来临的、历史性的上帝启示。

我们相信，我们已经基本上解答了我们在讨论之初所提出的问题，我们最终可以用人类学的术语归纳一下我们的答案，在某种意义上这也是定义：人是具有承纳性的、对历史开放着的**精神性的在者**，这个在者在自由之中并作为自由伫立于一种可能启示的自由的上帝之前，而这种启示一旦来临，便在人的历史中（并作为历史的最高现实形式）“以言之形式”发生。人是从自己历史之中聆听自由的上帝之言的倾听者。只有如此，人才是他所必然是者。形而上学人类学的终极之点便是，它把自身理解为一种关于对超世界的上帝启示之顺从能力的分析。

当然，我们并没有论及与对可能启示的顺从能力的本体论有关的所有问题。在这里只附带提醒人们注意几点。

比如，有待回答的问题还有：在历史上产生的人的言词怎么可能被认为是超世界的上帝之言？我们首先也许可以用我们以前讨论过的问题作出回答：既然人的言词是由于显现经否定成为此一超世界者在的象征，并从而及于一个外在于世界的在者的，那么这种否定便必然是客观上有效的否定，而不单单是对人的任意规定为基础的。由此便会得出**奇迹**这样一个形而上学概念，这个概念从一开始便不仅指它对一个自然法则的物理方面的扬弃，而且也从原初方面，在与所应确认的谓词的**内在联系**之中达到它那种作为自我启示的上帝的“象征”^⑧的性质。消除限制着世界之内的自然联系的藩篱

的过程，从一开始便应被看成是一个象征，这个象征所针对的是已经在倾听着启示的人，它通过“否定”那种“闭锁的”自然联系而预示着在启示之言中即将发生的否定之客观性和实证性^①。

另一个问题也许是与具体方式有关的，即个别人的历史经验怎么会渗入启示这样一种历史事件中去的呢，尤其在这种启示按照外在的时间单位计算远离这个人的情况下？看来，对于个别精神性生命的历史规定性有待于进一步加以详尽分析。也许还有人的精神性历史的时间性问题，这种时间性不仅是把星位时间简单地用于人的历史的物理性过程，而且也是处于物理性时间之前的和独立于这种时间的一个原初的独特范畴。这样也许会表明，某一个人与一个（按物理时间计算）“已经过去的”事件的联系是人的历史的“同时性”。人的历史上所发生的事件本身与物理性事件并非在同一个意义上，也不是以物理过程的节奏进行的。此外，**传统**这个形而上学概念也应加以研究，它对于人的精神性和历史性的本质具有根本性意义。因为从原初意义上看，人对“已经过去的”历史的回顾并非通过“历史研究”，而是由于这种“已经过去的往事”在活的传统（以人类历史的时间计算）中仍旧是、而且将永远是当前现在。假如得出人的历史性的此一和彼一概念，便可以将它们运用到启示史上，当然必须注意到它们因进入上帝和人的历史而经受的某些变异。这些便是我们必须在这里略加提及的问题。

注 释

① 对于“世界彼岸者”的先验的界限经验并非意味着，如此所经验到

的“彼岸者”只表现为空虚的、绝无任何内容的不临在状态（这会抵销任何哪怕只是先验的临在状态）。同时产生于每一种先验的界限经验中的实证性，虽然不可能与它先验的否定性区别和分离开来，以便使被区别和被分离开来的东西能够超过这种否定性并在这个层次上单独地、在其自身被把握。然而，正是在先验的界限经验中，在之原初的实证性（参阅 95/96 页）却表明，它不会在个别的（被具体把握的）在者之在者性中升起并在其中消蚀自己。

- ② 这里的设想所针对的是，如何理解一个本身预先已知事实的可能性（由于对一种可能性的先验推论，原则上能够和可以以其事实性之历史经验为前提，所以这种作法应该说是合理的）。所以，在上述设想中，事实上已经发生的、一直以范畴传达的话语启示事先已经被认知了，这正如它出现在直接的、“素朴的”的信仰之中那样：即被看作是个别的、由上帝权威所保证的关于某些事态的命题的总和，而這些事态对于处在世界视野中的人的经验而言，从此一视野出发是无法理解的。如果我们以这种对于话语启示的直接的、物质性的理解为前提并由此出发提出问题：这些个别命题本身怎样才能正确地表述某种经验彼岸的东西，我们便可以借助上文所阐述过的已有概念的类比性，就经验彼岸的显现的实际可表述性提出上述设想。当然，从方法论上看，我们也可以如此进行，即首先从神学原则更加精确地论证个别命题的表述内容及其内在联系。在这种情况下，也许会得出结论，认为**事实性**的基督启示所传达的，至少并不是绝对干脆即世界彼岸的情况之与我们无关的“自体”，而永远是上帝对于世界的关系。只要这种关系因依托世界而有自己的显现，它便绝对接近上帝的自我传言，或者它便是上帝对于我们这个世界所采取的具体行动。（在启示内容对世界的这种基本关系中，最终也已经包含着一个表面看来极端超脱开世界的现实：如三位一体之类；关于这个问题参阅：《论天主教神示中的奥秘概念》（“Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen

Theologie”),载：《神学论集》卷四（*Schriften zur Theologie IV*），51—99，特别是82ff。即便天使在这种情况下也不一定被想像为绝对“世界彼岸的”，以致他们的生存似乎只有通过这样一种直接针对他们而发的话语形式的传言才能够被认知似的；对此参阅：《天使学》（“Angelologie”），载：*LThK I*，533—538。最后，也应考虑到，对上帝之所谓“绝对”特性，要从在之理解力的先验的特点来理解，从这个意义上讲，这些特点也并非与世界绝对毫无关联。）在这个前提之下，正文中所指的认识论问题也可以用另一种方式提出来：启示**在最初**并非范畴地撒开来的话语启示，而是上帝在人及其开放的精神性之中对世界所作的一次恩宠性的自我传告事件；因此，人们从恩宠性的“先验启示”的概念出发也许可以证明，事实上的，以范畴形式出现的基督教的话语启示，无非是这种“先验启示”的反省性论证，因此它本来就有资格证明这种“先验启示”及其必然的范畴形式的**自我表述之实在性**。当然，人总是发现自己处在他对他的（因恩宠而提高了的）超验性和主体性所进行的具体历史性解释之中，并把这种解释原则上作为合法的东西接受下来，恰恰由于这个缘故，人不可以把他自己“私人”对于这种先验经验的解释当作救恩史和启示史上所论证的人类的先验经验的判断标准。在这种情况下，上文为对以范畴散布开来的话语启示进行近乎直接的证明而采取的出发点，便是必然的、不可避免的，它不致因疏忽而引起一种危险：使救恩史的、“正式的”话语启示最终服从于一个纯然为人所立的启示标准。

- ③ 这种否定最初简洁地用“不”（“nicht”）这个词来表示，从而便自然地说明，它只有“在言中”才能够具体地被表示出来。而这个“不”字，一方面是以每一个确定并因而始终划定出一个范畴的谓词——假定它并非绝对地“一无所指”——所表示的否定性差异的论证法；但是它另一方面也可能是先验的一般界限经验的“不”的论证法，并**因此**可以被用来论证超逾世界的现实：比如否定对上帝

的某些限定（“上帝不是现世的”）；而又不致因此使这样一个否定句仅仅成为对关于它的一个谓词的一无所指的否定；这样一个句子始终包含着先验的界限经验的肯定内容，它的“不”恰恰是使这种肯定性具体化。此外，这个“不”字——尽管所言甚微但却是必不可少的——也用在那些纯粹从语法上给上帝以非辩证性的肯定陈述的句子中（“上帝是公正的”）；这之所以可能，是由于某一个确定的词（“上帝”）总是给人一个提示，一听到这个词便随之完成那否定性的先验的界限经验。这个先验的界限经验之范畴性地点（这里即“公正的”或者“公正”）对于界限经验本身绝不是无足轻重的。因为假若这个范畴性地点可有可无，假若它对此一个界限经验可任意改换，那么这个界限经验本身便根本无法使一种肯定性具体化了，它便是纯粹徜徉于自身之内的“不”了。先验的界限经验不可能简单地囿于自身之内，它依托着范畴的后验性并在其中确认和完成自我，关于这一点，可参阅本书第九章注③。

- ④ 谨在此提示一下，这里也许还可以把问题提得更加尖锐一些：启示作为出自上帝的历史和启示作为出自人的历史性的历史事件，这两者本身有多大程度的内在联系？也就是说，“出自上帝的历史”在形式上和作为事实上的超自然的救恩史的前奏和“人的历史性”实际上有多大程度上的相互从属关系？是否有一个属于人（作为具有精神性的生命）的本质的“与上帝的历史”（Geschichte mit Gott）？如果有，那么，从哪一种意义上看，这种与上帝的“先验史”是人本身的历史性最内在的规定性，以致使这两者似乎并非事后才互相和谐起来，而是从原初之时便互相关联，此者（“人的历史性”）的本质之所以能够被理解，只是由于它是为彼者（“出自上帝的历史”）所理解的缘故，反之依然？当然，不论上帝与世界的关系，还是人本身的历史性问题，在这里都不可能详尽地从各个角度加以论证。请参阅本书第一章注⑮、第二章注④和本章下面注⑤的说明。

- ⑤ 请参阅本书第六章注③和第九章注⑤关于通过对人的创造同时设定的“人与上帝所发生的本质史”的论述。
- ⑥ 当然，下面即将作出的对于所提问题的回答还可以更加周全一些，确切地说，是在这种前提之下，即可能（甚至实际上）存在着以前注释中被称作“先验启示”的东西和与事实上的（随时随地都经恩宠而得到超越的）人类总体历史（Gesamtgeschichte）共同扩展着的东西。在这个前提之下，虽然最初看来无法全然肯定，事实上的上帝启示在人类的这种总体历史之内有一个时空方位，而不是与这种总体历史本身的事件的简单巧合；然而，却足以说明，这个“先验启示”正是为了显现其真正的自由，为了显现其不可推导的原初性，从而为了能够作为上帝之自由的、不可推导的承诺的启示而得到把握，它从历史上为规定自己本身所采取的方式必然是：自己既处在历史之内，却又使自己与这事实上的统一的人类历史的其他事件分离开来。反之，假如这种一直因恩宠而得到宏扬的“先验启示”，最终不仅是简单地与人的精神的超验性和这种精神的形式上的历史性区别开来的东西，而且也是规定着这种区别并包含和保留着在其中当作有区别者而分离开来的东西的区别性本身，那么，人的精神从中得到实现和客体化的人类总体历史仍旧是为恩宠所规定的启示的历史。对此参阅：《神学的人类学》（“Theologische Anthropologie”），载：LThK, I, 618—627；《世界史与救恩史》（“Weltgeschichte und Heilsgeschichte”），载：《神学论集》卷五（*Schriften zur Theologie V*），115—135；另外，还可参阅J·B·默茨：《信仰中的世界理解》（“Weltverständnis im Glauben”），载：《精神与生命》（*Geist und Leben*, 35, 1962），165—184。
- ⑦ 参阅本书第72和120页关于第一和第二个命题的相应表述。
- ⑧ 参阅：《论象征的神学》（“Zur Theologie des Symbols”），载：《神学论集》卷四（*Schriften zur Theologie IV*），275—311。
- ⑨ 详细论述参阅：《信仰的救恩力和救治力量》（“Heilsmacht und

Heilungskraft des Glaubens”),载：《神学论集》卷五（*Schriften zur Theologie V*），518—526；另外J·B·默茨：《论奇迹、奇迹信仰》（“Wunder , Wunderglaube”），载：《教育学辞典》卷四（*Lexikon für Pädagogik IV*，Freiburg，1955），1018—1020；J·B·默茨：《奇迹》（“Wunder”），载：《伟大的赫尔德》（*Der große Helder*⁵）。

第五编

结 语

第十四章

宗教哲学与神学

我们还有一个任务，这就是将思考结果与在头两章我们赖以观察所提问题的背景联系起来。

我们在第一章曾尝试努力直接阐明宗教哲学和神学之间的关系。我们从科学理论观点出发认为，对两门学科应从其相互关系中来加以规定。这并非事后为阐明它们各自的成立依据而寻求和发现它们之间的某种关系，而只能从其原初根本上联系其各自的最初成立依据，理解其差异和关系。

所以，我们从一开始便指出，天主教意义上的神学作为对自由的、超世界的上帝对人而发的位格的启示的聆听和行为，是不可能从人方面推导出来的，它永远只能建立于上帝本身的这样一个逻各斯的事实之上。从真正意义上讲，一切科学——除了神——逻各斯^①——都是人——逻各斯，这就是说，所有科学，不论其针对的对象为何，其内容（Daß）和方式（Wie）都是奠立在人的逻各斯之上的，都是“人的精神之中的事物”。只有神学的存在是由于存在着上帝对人的一个历史性的言词的缘故。虽然即便在神学中（就其总的方法而言）也可以分为两种成分，其一为对上帝福音的单纯倾听^②，其二为从人的历史的精神性本身所具有的形式观点出发，对所聆听

到的作系统整理。这第二种成分也许可以（与肯定神学相反）用一个流行的概念称之为经院哲学的思辨神学，它本身**首先是人的活动**。在这里，所倾听到的上帝福音在某些方面成为人按照他寻常借以通过思维承纳他面对的实事（Sache）的形式原则加以思考的“**实事**”。关于被作如此理解的神学的科学理论当然还必须回答许多问题：从思维角度对上帝福音作如此系统整理的可能性和内容、这种作法的界限、它的方法、它与第一种成分的神学的关系等。

然而，我们**在这里**谈的神学，一直指的是第一种神学，即传言（Kerygma）本身、对上帝之言的单纯倾听本身、怀着信仰对福音的承纳本身，而不是对所聆听到和所信仰的东西的形而上学的反思；这是由于一种（依托传言本身）成为论题的形而上学，已经为这样的神学反思创造了可能的条件，并使之与肯定神学分离开来^③。这种肯定神学之为肯定神学，是因为上帝在言说，而并非由于人在思考：上帝在其中显现。不像以往在每一门其他类型的科学中那样，出现的总是人及其本质。但是，即便在这门科学中人也是不容忽视和不可被排除出去的，因为假若没有至少有**能力倾听上帝之言的人**，那么也就没有上帝之言^④。于是便产生了一门神学人类学，这种人类学不仅建立在下述严格的和本质的意义上：上帝本身以其逻各斯向人揭示人自己的本质的终极结构，从而使神学人类学成为**神学内容的一部分**；而且它是这样一种“神学的”人类学，其内容是，人的——尽管素朴的——非反思性的自我理解是神学本身得以成立的条件^⑤。因为对来临的启示的倾听知，是以人的某种基本素质为前提的，而且作为自由的倾听必须认知和肯定这种素质；上帝之言为了从自身方面为人

所能够聆听，本身必须能够以人的言词发出，而这也是以人的某种质素为前提的。由此可见，神学必须以“神学的”人类学为自己的前提，我们权且称这种人类学为基础神学的人类学。当然，从它所处理的素材上看，它可以、而且也是神学的人类学的一项内容。我们迄今为止所讨论的也无非是这种基础神学的人类学。这种人类学在被当作形而上的科学和在此一范围之内，它包括了并且运用着整个形而上学^⑥。因此，我们最后面临着两个问题：一、这种“基础神学”人类学与宗教哲学的传统概念是什么关系？二、因此，假如上述两门科学至少在核心部分是一致的，这种被确认为“基础神学的”人类学的宗教哲学与神学又是怎样一种关系？

一、对**第一个**问题的回答大致如下：我们曾试图极其粗略地加以概括的这种“基础神学的”人类学就是本来意义上的宗教哲学。我们所研究的东西，假如关涉的是人，便是人类学；假如我们把人理解为一个不得不自由地在其历史中倾听自由的上帝可能发出的福音的生命，它便是“神学的”人类学；假如人对自己的自我理解是他得以倾听事实上已经发生的神学的前提，它便是“基础神学的”人类学。反言之，即：这种“基础神学的”人类学即本来意义上的宗教哲学。让我们对这一点进一步加以说明。

让我们首先从对宗教哲学的一般流行的概念出发，这个概念以其定义的形式上的中立性，表面看来似乎与我们最初令人感到非同寻常的下述命题毫不沾边：作为信徒和哲学家的我们看来，宗教哲学就其真正的和完整的、内容上确定的概念而言不可能是别的什么，而只能是上面提到的“基础神学的”人类学。

按其字面含义，宗教哲学首先是对于宗教所是和所必然是的东西的哲学上的规定。也就是说，宗教哲学是哲学，它以一般哲学所固有的认识手段工作：它从宗教原初之时和原则上永远可以达到的一点，即从人的不可扬弃的本质、从人必然共同面临的世界和从思维之冷峻的和必然是形式上的基本法则方面——所有这一切人们习惯上称之为“理性的自然之光”^⑦——来对宗教作出规定，人们便是试图以这种方式规定宗教的本质的。我们在这里不想而且也没有机会历数在人类思想史上人们在以这种方式进行的种种尝试中所达到的各种不同的结果，我们只需提出一个简单的论断：一种宗教哲学假如不是对宗教这个文化现象的单纯描写，而是提出真理问题并探讨理应存在的整个宗教的本质，那么，它至少必须具有对超越世界的、绝对的和位格的上帝的认知能力，并因此而把宗教看成是使整个人的在与这位上帝联系起的纽带。所有能够以经验认识的“宗教”，只有当它们能够依在地使人 与这位活的上帝真正联系起来的时候，才称得上是宗教。

从这种对宗教哲学和宗教所作的形式上的规定中，首先从两个方面得出一个结论：宗教哲学自身便包含着一种形而上的人类学。这当然不是说，宗教哲学和形而上的人类学似乎无法从形式上区别开来因而绝对是同一个东西。毋宁说，宗教哲学在其命题中从本质上必然同时规定着形而上人类学。如上所说，这首先由于两方面的原因：一方面，从哲学上认识上帝（这是规范的宗教哲学的核心），只有在统一的形而上学的范围之内才可能成立。而自然神学（*theologia naturalis*）并非奠定于自身之内的独立哲学学科，它与其他哲学学科似乎仅仅有着共同的形式逻辑原则；毋宁说它是关于一般在的学说，

即形而上学的一个内在成分。另一方面，一般本体论始终同时又是形而上的人类学，因为在一般本体论中，关于在的讨论一般并不是指“某物”的空洞的逻辑上的统一性（这个概念不足以对上帝之绝对在作出恰如其份的、能够涵盖宗教哲学的规定），而是指在的本体论概念，这个概念一方面固然可能被表述出来以说明一切在者，然而其中却始终同时使人知道，究竟什么是具有越来越纯粹和越来越具有丰富内涵的“禀在”，所以这个概念只可能被看成是类比的表述。但另一方面，这只有当作为哲学家的人至少在一点上直接达到一个在者的时候才有可能实现，这个在者本身以某种方式为已经完成的“禀在”的丰盈敞开着，即为精神敞开着。人为了能够从事本体论研究，必须把自己看成是精神。因为只有如此他方才可能知道，为什么“禀在”是原初的、类比的。这就是说，一般的本体论以及自然神学的内在载体是人类学，是人对自己本身的认知。宗教哲学即自然神学，但是后者只有与形而上的人类学保持着原初而又持久的统一方才可能成立。

宗教哲学和形而上的人类学之间的联系更简洁、更清楚的表现，宗教哲学作为对于人依在地对上帝的依附的论证和解释，不仅必须认知上帝，而且也要了解应依附上帝的人本身。所以，任何一种宗教哲学都必然同时是对于人的本质的表述，都同时包含着一种形而上的人类学。

这表明，即便从宗教哲学形式上和貌似中立的概念出发，宗教哲学也表现出它的形而上人类学的特点。

这样一种作为宗教哲学内在成分的人类学，必然会成为以前已经确定的含义上的“基础神学的”人类学。因为我们以纯哲学手段所研究的形而上的人类学恰恰把人揭示为一个

在者，此一在者必然在自由之中伫立于可能启示的上帝之前，这表明了这样一种形而上的人类学的“基础神学性质”。不论关于人的人类学会成为什么，它至少无法绕过人的这些本质特点。如果宗教哲学从人类学出发断言，人的宗教必定面对着上帝，那么，这种断言便必然意味着，要求人作好准备，到他自己的历史中去倾听自由的上帝的活的言词。

简而言之，宗教哲学——不论它自身单独还可能是什么以及从其单方面看它必定是什么——将永远是一种基础神学的人类学，这种人类学的最终目的是对要求倾听上帝之言的律令进行论证。既然上帝之言已经发出，宗教哲学所必须作的便只是设计**这样一种**“基础神学的”人类学而已。因为它自身以理性的自然之光关于人的宗教所能够达到的一切，实际上都随着启示宗教的产生而过时了，以致宗教哲学的诸如此类的种种思辨不再具有它在上帝自身无言而人必须倾听上帝的沉默时曾经有过的那种生存论上的意义了。一种自身可以成立的宗教哲学的这类不再具有生存论意义的认识，不再像它由“基础神学的”人类学所构成的那部分一样，是同等意义上的哲学和形而上学了，假如人们首先不是把哲学和形而上学理解为关于一切可以思维的东西的思维，而是看成人的生存论的需要的一种行为的话^⑧。

二、现在我们可以谈**第二点**，即确定宗教哲学和神学之间的关系。宗教哲学在它所在的地方和在它所应是的意义上是“基础神学性质的”人类学。这便说明了它与神学的固有关系。它是哲学，仅此而已。然而，它是**人的**哲学，因此，其原初内在的第一和最终行为是、而且永远是：随时对神学开放和对神学保持开放状态。它不可能强制性地得到和计算出

神学；它不会加给神学任何法则。但是，它可以构造一个在者，这个在者当上帝的逻各斯已经来临的时候，便能够倾听。既然上帝的逻各斯已经来临，而且必然一直被倾听着，所以，这个在者的使命始终是，在认识领域“做内在于自身之内的事，这样上帝便绝不拒绝施恩”（“facienti quod in se est Deus non denegat gratiam”）。这个任务本身同样是道德上的决断，这正如我们通常说的那样；所以，这条神学定理有理由被运用到这项任务上来。可见，宗教哲学并非另一个层次上和运用另一类手段的神学之类的东西，也不是某种仅仅提出一套在没有神学的情况下发挥作用的假定秩序的科学；它是为神学作准备者并以此而成为神学的必不可少的前提，它以科学研究的严谨性论证并确认对启示的顺从能力^⑨。

人们可能会进一步问，宗教哲学作为神学的基础神学性质的人类学，为什么将它**唯一的存在依据放在上帝之言本身之中**呢？我们无须过多说明便可明确回答这个问题。宗教哲学作为关于人的——面对着可能启示的自由的上帝的无限精神的——知识，不可能要对上帝言说的可能内容，甚至这种言说是否发生的问题预先作出判断。谛听着上帝言说**或者**沉默的聆听者之本质，完全在其自身之内蕴含着宗教，这种宗教依循因上帝言说而实际上已经发生的启示去求索此在和应在。从人这个方面看，既然谛听行为同样必须估计到会相遇上帝的沉默，所以上帝的自我揭示在任何方面都依然是闻所未闻的和非偿还性的恩宠。对上帝的谛听是倾听上帝之言的条件，而且这种谛听又是人带着对此在之恰切的生存论的自我理解所进行的自由行为。然而尽管如此，神学的存在依据仍然在其自身。因为一方面，谛听并非必然意味着事实上的

听到（不管从事实上，还是从内容上看），承纳上帝的沉默同样也是一种对谛听的有意义的回答，这是由于即便通过上帝拒绝性的沉默，人仍然有可能成为他不可避免地必然会成为的东西：面对着位格性的、无限的自由上帝的位格性的、有限的和历史性的精神。因为他至少以被拒绝的方式与上帝发生了必然的“历史性”关系。另一方面，谛听者之实际上**正在形成中的**自我本质，其奥秘作为人具体的自由行为尽管是独立的，但仍然沐浴在上帝的自由恩宠之中，所以，即便神学的听知行为事实上已经完成的构成条件，在它成为人的本质之前也曾经是上帝的自由行为。可见，既然上帝自己使谛听的准备状态**成为**上帝听见他自己的言说的条件，那么神学的成立依据便绝对地在其自身之中了：即在活的上帝自己的言说之中。宗教哲学只是作为条件先于神学，而且它也只能作为条件，这是由于它本身是由言说的上帝所构成的缘故。它是已听见的神学的条件，不过本身是受上帝之言制约的条件。

我们已经从宗教哲学方面所能观察到的范围之内，确定了宗教哲学和神学的关系（我们曾经在问题提出之初说过，这并非问题的全部），现在还需要结合在第二章借以解释问题提法的那些问题，简洁说明我们所达到的上述认识。我们当时为解释论题而提出的问题有三个：基础神学的通常入口；建立一门“基督哲学”的可能性；新教宗教哲学的基本模式。

一、我们在描述基础神学的通常入口时未能详细讨论一个问题：在启示知识并没有被要求作为人的内在性发展所必须的必然目的的情况下，即在它对人并没有负有“偿还义务”的情况下，人怎么可能是承纳这种启示知识的空间呢？换言之，人怎么可能被把握为上帝的闻所未闻的言说的可能倾

听者，即人怎么可能被把握为在自己的历史中期待这种言说的必然谛听者呢？可以说，这个基础神学问题已经大致得到回答，因为我们提出的“基础神学的人类学”的确是一般基础神学通常缺少或者未给予足够注意的那一部分：对启示服从能力的分析。

二、这样也就可以认识到，哲学本身就本来意义而言在多大程度上是和可能是“具有基督性的”。哲学的基督性质，首先并非由于神学是保存着哲学的否定准则 (*norma negativa*)，或者强迫哲学对神学问题作形而上学的整理，这种作法充其量更适于用来称谓作为哲学的经院神学而已，哲学之为真正的哲学本身，便是基督性的，因为它作为“基础神学的人类学”使自己在神学中“被扬弃”，也就是说，当它是对人——上帝可能启示的谛听者的本质论证时，它一直在扬弃着自己，最终扬弃于“神学”之中。因为即便在上帝保持沉默的条件之下，这种形而上学的人也在谛听着一种“上帝之言”：他的沉默。而且即便在这种情况下，人最终从生存论意义上所选择的态度仍然可能是对这位沉默的上帝表示服从，因而人在某种意义上便成为上帝关于人的此在的历史性（即从人自身方面无法推导出）之“表达”的“神学家”（即便上帝沉默也是一种“表达”，而且从这个意义上看，是上帝就他对人保持的一种一次性的、不可推导的自由关系所发出的“信息”，即关于他那种表示拒绝的自在态度的“信息”）。所以，对人的哲学永远具有创构性和本质意义的是，哲学应随时准备放弃它具有的生存论，为此在奠基的特性，将之让予神——逻各斯并在上文所提到的含义上扬弃自己。真正看来，哲学总是基督即临性的，是福音的准备 (*praeparatio evangelii*)，

因而本身便是基督性的，这并非从事后附加的洗礼的意义上讲的，而是由于它在造就着能够倾听上帝福音的人，而这种倾听能力只能够从人自身得到。

三、最后可以明白，真正建立在这种意义上的基督宗教哲学以什么方式和为什么是前文所称^⑩的新教宗教哲学的两种基本模式之原初的、因而真正的统一和综合。我们的宗教哲学作为基础神学的人类学，一方面揭示了人对启示的肯定性承纳能力，而这种能力又不致径直地成为否定性的辩证反弹，不致成为所有属于人的和世界之内的东西的危机；另一方面，这种承纳能力也并非是这样一种能力，与之相比似乎启示仅仅成为实现这种宗教性承纳能力的内在要求的别名，而上帝似乎只是它的必然的内在联系者而已。实际上，一方面，上帝可能真正还在言说；另一方面，人也能够倾听这种就他自身方面而言闻所未闻的言说，人表明，这种言说真正被听见了。我们的思考清楚地表明，一种恰当地理解的“理智论”（Intellektualismus）（即这样一种理论，它把人看成是自由的历史性精神，人必须在一个“世界”之中向着绝对精神的方向完成自己形成精神的过程）不会陷入一种危险，从而把启示变成一个内在于人的、属于人的本质的事件。但是，在宗教哲学中却存在着这种危险，它把感情、体验之类的东西当成是宗教的真正场所。既然人是面对着自由的上帝的历史性精神，那么他一方面为了肯定性地实现他作为精神必然具有的顺从能力而开放着，而启示无须成为人性的危机和世界的彼岸。须知，这种彼岸的东西是绝对不可能成为“肉身”的，它只是肉中之刺；另一方面，人可能而且必须把上帝的自由启示作为闻所未闻的、未负偿还义务的恩宠，作为

“历史”，即不是作为反自然，而是作为“超自然的東西”承納下來。

現在，我們已經到達本書思考的終點了。也許表面看來我們所獲甚微。不過，姑且讓我們至少假定，我們為真正將所獲甚微的東西進行到底而作的嘗試的確是成功的。這樣，我們便在理論思考層次上完成了一個人為探索他在自己生命和人的歷史中是否會遇到活的上帝這個問題的答案而必須在他生存論的抉擇中所做的事情。如果我們完全達到這一點，我們便成就了某種具有決定意義的事情。假定一個人深信，一個生命的最具本質意義的基本態度之一便是思考和求索，活的上帝是否在人的歷史的此時此地說出他位格性和自我揭示的決定性之言；假定一個人深信，上帝之言對他真正具有生存論的意義，即決定着和支撐着他的此在；我們再假定：這個人深信，作為他生命的生存論根據的上帝之言必然會在人的歷史性中出現，即去蔽，其形態猶如人的一個言詞，並以其永恆的、時時和處處都同樣明晰的理念，理順歷史性的種種偶然性和不快事件的糾纏。試問，有着上述信念的人——只要考慮到作出活的抉擇的理智因素——在他通往天主教基督信仰的道路上難道不是已經走完了最具本質意義的一段路嗎？也就是說，假定一個人从一开始便明白，他可以而且必須考慮到一種歷史性宗教，這種宗教只有在承納和回顧某一具體時空性的此時和此地的過程中才能達到，這種宗教不會消溶於理性命題之中，也不會是某種宗教情感或體驗抑或其他任何一種宗教性原秉性的相關物，這種宗教最終——由於它作為上帝啟示出現於人的歷史性之中——也有着人的歷史現象所具有的種種偶然性的成分、種種本身可作另一種解釋

和可以批评的成分、种种令人看不透的成分。——假定一个人无先入之见地考虑到所有这一切，那么，他把神圣的罗马天主教会看成是活的上帝之真正启示的场所，这还会有什么困难吗？

首先与教会对所有非基督宗教的这种要求相关的是，现代宗教史上把基督教贬为人的宗教秉性的许多阶段和形态之一的种种企图，其出发点并非根据后验设定来确认基督教和其他宗教之间实际上存在着的平行性(Parallelen)，而是基于某种或明或隐的先验观念，认为不可能有什么活的上帝的启示绕过其他场所优先出现于人的历史上的此一所在，而且还认为，这始终只可能是把一切都置于同一分母之上的宗教的一部历史的方式(而非过程)，因为从一开始便没有考虑有别于其他宗教的此一宗教的“超自然的”(“supranaturale”)历史。实际上，真正能够后验地确认的基督教和非基督教之间所具有的平行性和种种表现，即便不考虑现代宗教史的这类错误的先验命题，从下述简单事实也可以得到解释：不论基督教还是非基督教所关涉的都同是人，在人对上帝之真正启示的期待和盼望未得到实现或者被认为没有实现的地方，很容易从其自身产生相似的替代形象^①。然而，谁只要不怀有那种先验的成见，谁只要有勇气承认有限者自身之内的绝对性东西，谁就不难发现基督教不同于其他任何宗教形式的基本的质的差异，谁就不难认识到，通过自身来证明上帝启示地点的教会本身是各民族中的缩小形式，——当然前提总是，人对上帝可能发出的历史性启示已经采取一种等待态度。这种态度是人能够在本质差异中看待基督教的前提，不然的话，人们便会以先验的偏执对基督教这一历史现象提出一些要

求，这些要求自然是作为以人的历史和以人的形态出现的上帝历史的基督教所永远实现不了的。

从教会与基督教的其他形式的关系这个方面来看，这些形式的基督教作为对人在等待启示过程中的界限经验的回答是不可取的，因为它们本身根本没有其应该有的勇气直接把自己看成是上帝所发出的、本身具有历史的独一无二性质的启示的地点。只有当有关的历史显现本身提出“教会之外，别无拯救”（“extra ecclesiam nulla salus”）^⑫的要求，即要求作为排除其他一切的历史性的可见值而成为可以完全达到真正启示的自由的上帝的地点的时候，才可能谈论上帝之历史性启示；在这个地点，实际上才真正存在着完整的人与上帝相连接的纽带（这是人单独所不可能认识到的）——宗教。当人们不再有这种勇气的时候，当人们至多只是在某种程度上优先于其他基督教形式而选择天主教会的时候，他们便放弃了上帝之言的历史的明确性，从而也放弃了相信上帝之真实的历史启示的勇气。简而言之，谁如果考虑到，人的某一段历史可以在排除其他形式的上帝史的情况下存在^⑬，他就不可能是在别的意义上，而只能是以大公精神相信和即将相信启示。我们证明，考虑这样一种可能性是必然行为，正是在这种证明之中我们看到了基督宗教哲学的基本内核而且从中也可以发现它与神学的基本关系。

我们思考的结束同时也是新的开始，因为在这里可能而且必须从原初意义上重复一个总的题目，这种重复将从神学及其自我理解去思考“基督宗教哲学”的意义和形态。

注 释

- ① 神学一词源出希腊文，由 Theos（神）和 Logia（学说）构成，后者来自 Logos（逻各斯）。此处德文原文将 Theologie（神学）分写为 Theo-logie，将 Anthropologie（人类学）分写为 Anthro-po-logie，以便与上文神的逻各斯相呼应。故译文亦与之相应，分别译为神—逻各斯和人—逻各斯。——译者注
- ② 当然，在对启示之言的简单聆听当中；人的整体精神性亦以其具体的历史性参与活动，因此，将肯定神学与系统神学完全区分开来是不可能的。参阅：《新约中的神学》（“Theologie im Neuen Testament”），载：《神学论集》卷五（*Schriften zur Theologie V*），33—53。
- ③ 参阅 J·B·默茨：《基督人类中心论》（*Christliche Anthropozentrik*），101ff。
- ④ 参阅本书第一章注⑧中的表述。
- ⑤ 关于人类学对于神学的“形式上的”意义和关于与此相关联的“神学在人类学上的运用”问题，参阅《神学的人类学》（“Theol. Anthropologie”），载：LThK I，618—627。
- ⑥ 既然形而上学——由于其思维的历史性——不论在方法上是多么特殊，都必须注意到在人的此在中已经实现的历史性的前理解和自我理解，那么，神学和形而上学之间所划定的一条质料上完全相等的界限既非观念，也不是具体可以做到的。因为形而上学完全可以既不放弃自己而又考虑神学的质料。这固然不是说，严格地将自己列为一门“神学”学科的基础神学的人类学，在质料上并不见得多于本书曾概略加以阐述的那种关于对可能启示的顺从能力的形而上的人类学。但是，这种形而上的人类学有理由具有“神学性”，以致它从质料上看在很大程度上与基础神学的人类学是一致的。关于其中所包含的专门科学理论问题的详细论述，参阅 J·B·默

茨：《神学的和形而上学的秩序》（“Theologische und metaphysische Ordnung”）。

- ⑦ 不要把对哲学的这一说明理解为全面的说明；否则哲学的历史性，它与恩宠和启示的实际秩序的关系以及它在神学内部的功用都需要进一步加以描述。
- ⑧ 这类思辨要么流入真正的、实质的启示神学，从而获得真正的生存论意义，要么招致——为了成为“纯哲学”——危险，使宗教哲学自认为独立完整地奠定了真正宗教的自足基础，从而沦为神话学（Mythologie）。
- ⑨ 这并非否认而是包含下述情况：恩宠——启示——神学在一个根本性的历史进程中，将天性——超验——哲学（作为“基础神学性质的宗教哲学”）的统一性当作有别于自身的异体而以之为前提并使之自由。参阅J·B·默茨：《神学的形而上学的秩序》（“Theologische und metaphysische Ordnung”）。
- ⑩ 参阅本书第40、41页。
- ⑪ 为评价宗教史上的这种相似情况，最终原则上仍应考虑到，人类在事实上——基于上帝无所不包的救恩意志——作为整体总是受到超自然恩宠的垂顾，因而已经（至少在开始时）进入启示史视野，因为恩宠（作为上帝超自然的自我传达）和启示的相契并非出于偶然，也不是由于受到外在的支配，这两者从本质上便是联系在一起的（参阅第六章注⑥）。由此可见，即便在非基督教领域之内，那种对于历史中来临的上帝启示的“期待”之真正（实际上只能在恩宠之光照耀下）贯彻始终的界限经验，也可能表现为一种为上帝所支配的知识。这就是说，这种界限经验自身可以被当成真正的、并非在一切方面全都过时的宗教，从而“参与性地”代表着启示这个历史性事件，而这个事件在教会这个缩小形式（*signum elevatum*）中获得其一次性的、不可跨越的和持有的现存。参阅：《基督教与非基督宗教》（“Das Christentum und die nichtchristlichen Religio-

nen”),载：《神学论集》卷五（*Schriften zur Theologie V*），136—158。

- ⑫ “教会之外，别无拯救”已于第二次梵蒂冈公教会议（1962—66）中修改为“基督之外，别无拯救”。拉纳之《圣言的倾听者》由于成书较早，故未言及上述转变。——编者按
- ⑬ 当然，这“一段”上帝史绝不可以被设想为一个在总体历史过程之内与其他历史阶段并列的任何一个阶段，而是被看成是从历史上说明此一过程的根据本身，参阅：《世界史与救恩史》（“*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*”），载：《神学论集》卷五（*Schriften zur Theologie V*），115—135；另外，J·B·默茨：《基督的时展》（“*Die Stunde Christi*”），载：《言与真实》（*Wort und Wahrheit*，12，1957），5—18。

译 后 记

卡尔·拉纳（Karl Rahner, 1904—1984）以圣经传统和经院哲学为基础，借鉴现代哲学，尤其海德格尔的存在哲学，建立了他的天主教神学体系。他的立论起点在人。他认为，人的在依据是上帝在基督耶稣身上的启示。作为精神的人具有无限的先验性，这种先验之所向便是一般在，便是上帝启示，便是上帝之绝对在，便是上帝自身。人，不论在其在中作出什么决断，始终都以其先验而伫立于上帝之前，以其先验在其在中追求着那超自然的生存目的。人只要“做内在于自身之内的事，上帝便绝不会拒绝施恩典”，于是拉纳提出“匿名基督徒”这个概念。显然，他试图将人的经验和基督教信仰这两者调和起来。他主张，天主教神学应该有一个“人类学意义上的转折”。

拉纳一生著述甚丰。《圣言的倾听者》是他的重要作品，可以说，这本书涉及到了他的神学思想的基本方面。

—

人是圣言的倾听者。正如本书修订者默茨教授在序文中所说，这是圣经根据人与他所面对的启示的关系对人所作的

规定。拉纳把关于人的这个规定当成他所架构的天主教宗教哲学的基础。在圣经中，话语——神的话语、圣言——即上帝的自我启示，这在旧约和新约中已显明。但是，由于话语包含着现实并具有创造作用（如《创世记》中所记载的那样），所以话语包括上帝以话语所创造的自然和历史中的启示。在新约中，基督耶稣被看成是上帝话语，即圣言的实现。圣言所具有的力量，来源于上帝的全能。《约翰福音》认为，耶稣的人格和行为与圣言是同一的。新教神学一直强调自己是圣言的神学，天主教神学只是到了近代才明确指出启示事件之圣言性质。上帝为什么和怎样以他的话语让人理解自己，这一直是基督神学讨论的问题。拉纳试图以他所赋予人的话语的新的内涵，对这个问题作出回答。他认为，人只要尚未超越他的在本质，那么一旦启示规定着和塑造着他的在和行为，他就必然把启示移译成人的话语。“一切超越世界的东西，原则上不仅能够以其最一般的在之规定性，而且也可以根据其某种确定的特性以否定方式通过我们称之为历史现象的话语展示给人”。他称话语是“内在世界历史的具体性和超验的否定性这两者的整合”。从这个意义上讲，话语可以说是人“与自由上帝在可能的启示中相遇的地点”（本书 177 页）。

像海德格尔从人的在入手研究哲学那样，拉纳从对人的在的分析出发，开始了他关于宗教哲学基础的思考。关于宗教哲学的重要论题，如上帝—世界—人的关系、理性和启示的关系、认识和信仰的关系、善与恶的关系等，他基本上接受了托马斯·阿奎那的思想。拉纳使圣经传统、托马斯神学在现代哲学的术语中，重新得到认证，从而建立起他自己的宗教哲学观。

一般意义上的宗教哲学是以宗教现象为对象，就其外在形式、内涵和前提所进行的哲学上的考察。拉纳认为，这种宗教哲学是以人们习惯上所称的“理性的自然之光”来对宗教作出规定，这是一种自然神学的方法，它缺乏对人的本质的研究。一种宗教哲学“假如不是对宗教这个文化现象的单纯描写，而是提出真理问题并探讨理应在的整个宗教的本质，那么，它至少必须具有对超越世界的、绝对的和位格的上帝的认知能力，并因此而把宗教看成是使整个人的在与这位上帝联系起来的纽带”（本书 194 页）。因此，拉纳称宗教哲学是基础神学的人类学或者关于对启示之顺从能力的本体论。所谓顺从能力（*potentia oboedientialis*），在基督教哲学中是指寓于造物之中的一种能力。造物可以超越自己的天性的界限去接受上帝所施的影响而又不致取消自己的天性。这是一种被动的能力，然而却是上帝对人所施恩宠的前提。拉纳称他从本体意义上对人的这种能力所作的分析为宗教哲学的基础，从而使自己与自然神学意义上的宗教哲学区分开来。

二

从拉纳本书中的论题不难看出，作为精神的人、一般在、启示、上帝之间所在着的内在联系，他在对人的分析中从一般在着手便是必然的和顺理成章的事了。

拉纳认为，人正是作为对在的认知而生存着的，在问题必然属于人的此在之内的问题，因为它包含在人所思考和讨论的每个命题之中，假如没有这种思考和讨论，人也就不成其为人了（本书 37 页）。他从三个方面讨论一般在的问题。一，

对一般在发问。探讨一般在，即对一般在发问，这正是形而上学与个别学科区别之所在。他根据托马斯的认识论提出，在即认识和被认识者的原初统一，在的本质即自觉，即照亮状态。他详细讨论了托马斯认识论中的一个重要概念：“在者的类比”（“*analogia entis*”）。所谓“在者的类比”，就是在此一在者与彼一在者的比较之中认识此一在者。这样，便将在和在者区别了开来。这种区别就是海德格尔所称的“本体论差异”，因为在这里在是作为在者的理由（*Logos*）出现的。本书修订者经与作者商量，决定将“*analogia entis*”译成德文的“*Seinshabe*”（见本书第四章注①），中译者将后者译成“稟在”。本书修订者对所使用的这个德文词并不满意，中译者对所译成的中文概念更是不满意了。一个在者的稟在的程度决定着这个在者的自觉和照亮的程度，上帝具有绝对的稟在，因而他便绝对的自觉、处于绝对的照亮状态。在这一背景之下，拉纳提出了他的形而上的人类学的第一个命题：对一般的认识的先验性是作为精神的人的基本质素。他论证了精神之自在的先验性和先验的自在性，他称他进行的是反射性论证，即“在认识中加以论证”。他说，认识不单单维持着这种先验性的在，或者证明它也“是”人的一种固有特征，而且还要证明它是人得以进行内在世界的认识和行为的条件。也就是说，正是人的这种先验性，正是由于人这个在者的精神性，才使人得以认识处于照亮状态的在，得以接受上帝的启示和认识启示着的上帝。拉纳称，这种论证是基督宗教哲学的核心部分（参阅本书第四章）。

拉纳分析了人的认识活动中的超前现象。他说，超前是精神向着所有客体之绝对广延面的“自我动态运动的能力”，

这种能力“先验地随着人的本质的产生而产生”（本书 65 页）。超前所针对的不是个别对象，而是认识之可能对象的整体，而是毕竟在；超前本身并非认识行为，而是及于个别客体的认识行为的有觉知的因素，它以其觉知延伸于尚待认识的事物。但是，人们应该把超前想像为一种认识行为。超前并不直接把上帝作为认识对象传达给精神，因为超前作为具体认识之可能性的条件，从自身方面并不传导“任何对象的固有自我”。不过，在这种作为人的每一种认识和每一种行动的必要条件的超前之中，却同时“肯定了具有绝对禀在品格的在者的在，即上帝的在”。实际上，拉纳对于属于人的精神性的超前的分析，无非强调托马斯的一个论断：一切认识，不论认识任何事物，都同时在认识着上帝。（以上见本书 65—71 页。）

拉纳关于毕竟在问题的第二个方面是，对作为一个整体和在自体的在发问是必然的。在人身上，在他的自在性和他的认识与行动的具体性中，必然产生一种人对于自己的关系。这就是，他必然自在自身，必然肯定自己，必然规定自己。借助于这种必然性力量，人向着毕竟在发问。（本书 95/96 页）人之所以必然对在发问，原因在于人在其每一种判断和每一种行动中都在进行着对在的认知，都提出了在是什么的问题。也就是说，人在对个别在者进行思考和对之采取行动时，已经通过超前对作为在者之理由的在有所认知了。拉纳由此推论说，人既然必然对毕竟在发问，那么他便对作为启示内容的在有所认识，他肯定在的照亮状态和他自己趋于毕竟在的超验性，于是，他便面对着上帝。（本书 95 页）拉纳进一步认定，人对上帝所保持着的“认知性的开放态度属于

人的基本素质”（本书 120 页）。接着，拉纳提出了他的形而上人类学的第二个命题：人是在自由的爱之中伫立于一个可能启示的上帝之前的在者（本书 121 页）。这就是说，人在自由的爱中对启示的上帝以讲话或者沉默的方式所发出的福音开放着。在这种情况下，人必然在倾听着上帝的讲话或者沉默。拉纳认为，这个命题从哲学上解释了耶稣的话：“凡是行真理者，便走向光明。”（《约翰福音》3：21）

拉纳关于毕竟在问题的第三个方面是，以向一个在者本身的在发问的方式向毕竟在发问，即将在和在者区别开来。这就是说，把作为对象的在理解为一个在者的在，理解为“作为一个主体之种属的此一或者彼一种属的实在的是性（Washeit），理解为主体的在者性”（本书 143 页）。对于拉纳而言，这种区别的意义在于，能够更加深刻地说明人的本质，因为最一般的在问题不过是“以问之形式对人自身在其每一思维和行动中必然作出的每一个判断进行的最一般的陈述”（本书 130/131 页）。由此出发，他进一步揭示了人作为物质性生命和作为历史性精神的本质，进而引出他的形而上人类学的第三个命题：“人是这样一个在者，这个在者必须在自己的历史中倾听着那可能以人的言词形式来临的、历史性的上帝启示。”（本书 182 页）

三

拉纳通过从三个方面对在的分析，论证了他的形而上人类学，亦即他所理解的宗教哲学人类学的三个命题。这三个命题实际上也就是人的规定性，也就是对人的本质的陈述。于

是拉纳重又回到圣经的那个古老命题：人即圣言的倾听者。不过，他给这个古老命题加进了新的内容：“人是具有承纳性的、对历史开放着的精神性之在者，这个在者在自由之中并作为自由伫立于一种可能启示的自由的上帝之前，而这种启示一旦来临，便在人的历史中（并作为历史之最高现实形式）‘以言之形式’发生。人是从自己的历史之中聆听自由的上帝之言的倾听者。只有如此，人才是他所必然是者。”（本书 182 页）

这是全书的“破题”和“束股”，这在某种意义上是拉纳给人下的定义，这个定义针对你，针对我，针对他。你自觉接受它，你便是罗马天主教徒；你不自觉地实践它，你便是“匿名的基督徒”，这也无异于一个罗马天主教徒，因为“真正哲学总是把人理解为天生的基督徒”（本书 23 页），因为“教会（按即罗马天主教会——引用者）之外，别无拯救”（本书 203 页）。一个人拒绝接受它是什么？作者没有明说。姑且让我们循着拉纳的思路加以推论：这个人就不是一个所必然是者，或者说，这个人就是一个所非是者。同样按照拉纳的逻辑，也可以推论说，一个所非是者的人不是别的什么，而是一个尚未达到在之自觉的人。拉纳的“天生基督徒”一说使人想到禅宗所说的“心性本净”、“佛性本有”，也可以令人联想到王阳明关于“至善是心之本体”的论断。禅宗立论的基础是众生同一真如本性，因而心性本净、佛性本有，由此自然就得出“众生皆佛”的论断。可以说，两者都是从人自体的本质属性上来确定神一人或者佛一人之间的联系，来论证人倾听圣言或者人心即佛的必然性，最终都是把人引向信仰。王阳明的“至善”不是别的什么，只是拉纳

所说的与一个人的爱的“参与和这种参与的方式相符合的上帝”（本书 119 页）。

拉纳关于托马斯的“在者的类比”，即关于“禀在”的讨论令人不禁想到朱熹的“理一分殊”说。在拉纳，“禀在”是一个不确定的值，一个在者“禀在”的程度决定着此一在者之自觉、自我照亮的程度，决定着此一在者的在者品格。上帝是绝对的“禀在”，所以他便绝对自觉、自在，便绝对自我照亮。固然，朱熹的理作为精神性本体与拉纳的“禀在”和作为在者之理由的在是不同的，理也可以称得上是拉纳所说的与一个人的爱的“参与和这种参与方式相符合的上帝”。然而，从方法论的角度看，以“禀在”程度规定在者的品格，这与朱熹的“理一分殊”惊人的相似：“人物之生，天赋之以理未尝不同，但人物之禀受自有异耳。如一江水，何将勺去取，只得一勺；将碗去取，只得一碗；至于一桶、一缸，各自随器量不同，故理亦随之异耳。”（《朱子语类》卷四）朱熹的“理一分殊”说来源于佛教华严宗的“一多相摄”，即理事无碍说。在这里，拉纳、佛教、朱熹似乎又相遇了。

译者在这里提出这两点肤浅的看法，不是为了证明拉纳的某些论断，“我们祖业早已有之”，而是为了指出各民族思想发展进程中的一些可比现象。知识从来不可能为某一民族所专有，正如生活于四世纪的希腊学者墨伽丁尼斯（Megasthenes）所说，“古代人对自然所说的一切，也由希腊以外的哲学家所说了”。拉纳表现在这本书中的思想与中国哲学和佛教思想可比者不止上面的两点，如他所说的“从世界的功能和世界本身的恒久性得到关于上帝的认知”（本书 168 页），这同程、朱从自然现象推断神灵的在的方法很相近。进行详细

比较，这既非本文的目的，更不是译者的能力之内的事，尚望有识者为之。人们现在理应抛开厚此薄彼或厚彼薄此的偏见，冷静思考东方的和西方的、华土的和异域的思想发展中的种种现象，比较其异同，确定它们在人类思想史上的价值。这是并非神学家的译者在翻译这本书的过程中所形成的认识。

译者在翻译拉纳这部天主教神学经典性著作的过程中，常有“技拙”之感。拉纳的语言极不寻常，经常使译者难以下笔。译者虽不像严复那样“一名之立，旬月踟躇”，但是一个词或句子的翻译，修改再三者却是经常有的。当译者面对着作者连续叠用数个第二格的词组和串连使用数个依次从属的关系从句的复合句时，不禁叹道，作者的论证逻辑完全不顾修辞逻辑了。这真正称得上是，为达（神圣的）目的，不择（语言的）手段了。尽管译者尽了最大努力，而且在全书译事告竣之后几经校对、修改、润饰，但错误仍难避免，恳请读者指正。

朱 雁 冰

1991年5月重庆歌乐山麓