中譯本導言

蒂利希的謝林論再探[1]

楊俊杰
北京師範大學文學院
比較文學與世界文學研究所講師

一、

神學家蒂利希（Paul Tillich, 1886-1965）的學術生涯起步於對謝林（F. W. J. Schelling）的研究，其哲學博士學位論文是〈謝林肯定哲學的宗教史構造：前提假設和原則〉（Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien, 1910），神學學位論文是〈謝林哲學演進中的神秘主義和過錯意識〉（Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung, 1912）。然而，謝林並不單純地只是蒂利希的一個研究對象。臨近古稀之年時的一番自承（1954 年），頗真切地道出了其與謝林之間的密切學緣：

> 謝林是我的老師，儘管我學術研究開始的年月與他辭世相隔五十年；我從未忘記過自己的思想發

1. 筆者數年前曾寫過一篇〈蒂利希的謝林論初探〉，曾載陳家富編，《蒂利希與漢語神學》（香港：道風書社，2006），頁 39-55 和《基督教文化學刊》總第 15 輯（2007），頁 102-118。既然重溫蒂利希的謝林論話題，便借着這撰寫導言的契機試作本導言〈蒂利希的謝林論再探〉，敬請方家批評指正。

> 展對於他的依賴。無論何時，即使我已身處一種多少還是感到有些陌生的文化，謝林的基本思想仍然始終在各個特別不同的領域給我以幫助。我就系統神學諸多問題所進行的勞作，沒有謝林將是不可思議的。[2]

前些年，德國學界又從蒂利希的遺作裏整理出了一篇論謝林的早期草稿〈謝林的上帝和絕對者〉（Gott und das Absolute bie Schelling），推定其寫作時間在一九一〇年。這與兩篇學位論文一起，便可謂蒂利希早期的謝林論著作。一九五四年，借着謝林辭世一百周年的契機，他發表演講〈謝林與實存論抗議的興起〉（Schelling und die Anfänge des existetialistischen Protestes），並發表於一九五五年，這是又一篇專論謝林的作品。[3]

蒂利希的其他著作也常涉及謝林，頗值得一提的則是《基督教思想史》（*A History of Christian Thought*）裏的「謝林對黑格爾的批判」。在這節講課內容裏，蒂利希凝練地概括了謝林的哲學，[4]也流露出了對謝林哲學的真摯感情：「我回憶到一個不能忘記的時刻，那是在我去柏林大學的路上，在一個書肆裏，得到一部非常稀有

2. Paul Tillich，〈謝林與實存論抗議的興起〉（Schelling und die Anfänge des existetialistischen Protestes），載氏著，《蒂利希主要著作（卷一）：哲學著作》（*Main Works*, Vol. 1: *Philosophical Writings*; ed. Gunther Wenz; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989），頁 391-402，尤其頁 392。（引文見本書，頁 274。——編注）
3. 依據〈謝林和實存論抗議的開端〉編者按語可知，蒂利希於一九五四年在美國發表了一系列關於謝林的演講，譬如在芝加哥的一次德國移民的聚會上的演講，在印第安納大學（Indiana University）以「謝林肯定哲學中的實存論，及肯定哲學對於今天的意義」為題所作的系列報告，可惜均尚未整理出版。見本書，頁 274。
4. 甚至有研究者將這也歸入謝林研究文獻列表，參看 Walter Schieche，〈謝林書目〉（Bibliographie），載 Hans Michael Baumgartner，《謝林哲學引論》（*Schelling. Einführung in seiner Philosophie*; Freiburg/München: Karl Alber, 1974），尤其頁 198。

的第一版的《謝林全集》。我沒有錢，但我千方百計地買下了它。這一次用去的不現存的錢也許比我用去的所有不現存的錢和現存的錢都更為重要。因為我從這部書中學到的東西決定了我的哲學和神學的發展。」[5]

關於蒂利希的謝林論在謝林學界裏的位置，蒂利希研究專家溫茨（Gunther Wenz）的概括是相當敏銳的。二十世紀德國的謝林研究以傅芒斯（Horst Fuhrmans）和舒茨（Walter Schulz）為代表，呈現出兩種差別很大的研究取向，[6]但在溫茨看來，蒂利希的謝林論與舒茨基本上是一致的，都認為謝林的後期哲學仍然是先驗觀念論的思路（誠然舒茨還更明確地指出，謝林後期哲學是德國觀念論的圓滿），傅芒斯則更強調謝林後期哲學的「基督教轉向」以及與其前期哲學的「對抗」。[7]

5. 蒂利希著，〈謝林對黑格爾的批判〉，載蒂利希著，尹大貽譯，《基督教思想史》（香港：道風書社，2001），頁 553-565，這裏是頁 553。不過，蒂利希最終選擇謝林為研究對象，與著名的費希特研究專家梅迪庫斯（Fritz Medicus）是有着密切關係的。可參看 Friedrich Wilhelm Graf &Alf Christophersen，〈新康德主義，費希特復興，謝林復興：蒂利希與他的哲學老師梅迪庫斯〉（Neukantianismus, Fichte- und Schellingrenaissance. Paul Tillich und sein philosophischer Lehrer Fritz Medicus），載《當代神學史雜誌》（*Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*, 11: 1 [2004]），頁 52-78。
6. 傅芒斯還對舒茨的著作《謝林後期哲學：德國觀念主義的圓滿》（*Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*; Stuttgart: W. Kohlhamme, 1955）提出嚴厲批評，認為舒茨錯過了謝林後期哲學的最根本的東西，所謂謝林的後期哲學究竟是或者不是觀念論的講法都是「咬文嚼字」，真正重要的是要看到，謝林的後期哲學所要追求的東西，「謝林的肯定哲學，要是不在哲學的方法有所轉變，就將是沒辦法獲得的」，所以「所謂謝林的後期哲學是德國觀念論的圓滿，這根本就是有問題的說法，我甚至覺得這比舒茨所在抵制的後期觀念論的說法還要有問題得多」。這是傅芒斯關於舒茨的著作的書評，載《康德研究》（Kant-Studien; 48 [1956-1957]），頁 94-101，尤其頁 98。張旭的論文〈在後現代發現謝林〉（載《山東大學學報（哲學社會科學版）》6〔2003〕），頁 112-116），也談到了傅芒斯和舒茨的爭論。
7. 參看 Gunther Wenz，《主體和存在：蒂利希神學的展開》（*Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*; München: Chr. Kaiser, 1979），頁 67-71。所謂謝林後期哲學的「基督教轉向」的說法，可參看 Gunther Wenz，〈紀年的哲學〉（Die Philosophie der Weltalter），載《哲學研究》（*Studica Philosophica*, 14 [1954]），頁 162-176，尤其頁 163：「謝林的整個哲學思考只出現一次真正的轉向，其標誌則是謝林於一八〇六年來到慕尼黑。這個轉

但有一個事實是確鑿的：蒂利希的謝林論在相當大程度上為謝林學界所輕視。〈謝林哲學演進中的神秘主義和過錯意識〉和〈謝林和實存論抗議的開端〉，在謝林研究界稍有一定的知名度。至於〈謝林肯定哲學的宗教史構造：前提假設和原則〉，則很有可能是由於印數方面的原因，流通不很順暢。一般的著作參考文獻，即便很難得地收錄了蒂利希的那兩篇文獻，也不曾發覺有這一篇的存在，[8]縱然其中也不乏工作縝密者，譬如一九五四年的一份謝林書目，[9]或者謝林專家桑德庫勒（Hans Jörg Sandkühler）於一九七〇年所整理的謝林研究文獻列表。[10]至於〈謝林的上帝和絕對者〉，遲至一九九九年才被發掘，已有的影響力則更加有限。[11]

向究竟是怎麼回事，一直以來都眾說紛紜：甚麼與浪漫派的世界圖景決裂了，甚麼逃遁到宗教裏了，甚麼轉到非理性的東西了。我則以為，所有這樣的說法都錯過了真正的現象，我覺得只能夠把這個現象理解為後退到基督教的東西裏面。」所謂「對抗」的說法，參看 Horst Fuhrman，《謝林的最後的哲學：後期觀念論裏的否定哲學和肯定哲學》（*Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*; Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der philosophischen Fakultät der Universität Köln; Berlin: Hans Triltsch, 1940），頁 17：「謝林在其道路的中間，在其觀念論哲學建構的中間，突然斷開了，為的是再一次奮力建起新建築，這便是他整個後半生所致力的事情。謝林的後期哲學在根底處是與觀念論的一種對抗。」

8. 譬如 Christoph Wild，《反思和經驗：謝林前期哲學與後期哲學探微》（*Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der früh- und Spätphilosophie Schellings*; München/Freiburg: Alber, 1968），尤其頁 155。
9. Guido Schneeberger，《謝林書目》（*Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*; Bern: Francke, 1954），頁 144。
10. 一九七〇年整理的文獻列表誤把兩篇別人的謝林研究論文算作蒂利希的。這兩篇文獻是〈哲學家謝林在班貝格〉（Der Philosoph Schelling in Bamberg），載《法蘭克的歷史研究與鄉土風情雜誌》（*Fränkische Blätter für Geschichtsforschung und Heimatpflege*, 2 [1950]），頁 90-91 和〈國王路德維希一世和謝林〉（König Ludwig I. und Schelling），載《拜仁地區史刊》（*Zeitschift für bayer. Landesgeschichte*, 17 [1953-1954]），頁 419-434，作者並非蒂利希。參看 Hans Jörg Sandkühler，《謝林》（*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*; Weimar: J. B. Metzler, 1970），頁 39。一九九七年問世的蒂利希文集補遺第九卷，重新出版〈謝林肯定哲學的宗教史構造：前提假設和原則〉，這無疑將推助其影響。
11. 譬如桑德庫勒一九九八年主編的一冊謝林研究著作也不曾將其收入參考文獻，參看 Hans Jörg Sandkühler 主編，《謝林》（*F. W. J. Schelling*; Weimar: J. B. Metzler, 1998），尤其頁 241。

這裏只是想提示，蒂利希的謝林論實應贏得謝林學界更多尊重。即便其總體思路與舒茨相仿，卻畢竟是寫成於一九一〇年代的，要早先於舒茨四十個春秋。縱然有研究者願意把蒂利希的謝林論歸入德國實存哲學的普遍謝林熱，與海德格爾、雅斯貝斯（Karl Jaspers）對謝林的興趣相提並論，然而，蒂利希的探討畢竟仍然是遠早於他們的。[12]

二、

謝林哲學之於蒂利希神學思想的意義，則已為蒂利希學界所公認。最近德國又出版了一本著作，專門圍繞着謝林對蒂利希的影響來談蒂利希早期的基督論，認為正是謝林哲學（尤其是啟示哲學）對歷史和啟示所作的處理帶給了蒂利希早期基督論以靈感。[13]

蒂利希神學思想裏的重要概念，多半都與謝林有着千絲萬縷的聯繫，這方面的研究成果也已很多。這裏不妨引用另一位研究蒂利希的專家施泰納克爾（Peter Steinacker）的簡要概述（1986 年），這是他借着紀念蒂利希誕辰一百周年的契機所講到的：

> 很清楚而且也研究得很好的是，蒂利希的那些核心概念都是從謝林那裏來的，或者是經過了謝林而得以形成的：譬如與有條件的東西對峙的無條件

12. 致力於謝林研究的施席（Walter Schieche）把蒂利希與雅斯貝斯、海德格爾、馬塞爾（Gabriel Marcel）歸為一類，認為他們對於謝林的濃厚興趣均源於謝林是黑格爾的「對跖」（Antipod），卻也由此更看重舒茨與蒂利希的差異，指出舒茨的研究更有透視性。參看 Schieche，〈謝林書目〉，頁 166。
13. Georg Neugebauer，《蒂利希早期的基督論：以蒂利希的謝林吸收為背景來研究蒂利希的啓示與歷史觀》（*Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingsrezeption*; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007），尤其頁 17。

> 的東西，存在－虛無－存在之上這個三概念組合，死亡問題框架下的本質化，本質向實存的過渡之為有過錯的活動，生命是潛能向活動的過渡的概念，關於精神是在塑造形態的意志的理論，擔憂的本體論意義，關於無意識的東西是意識以及其他東西的無法割棄的根基的發現。[14]

可是，謝林之於蒂利希的影響或曰意義，絕非概念傳承方面的具體分析所能涵蓋的。蒂利希何以願意傳承謝林的有關概念，這無疑也是一個很有趣的話題。他們在致思層面的心有靈犀，必定同樣值得探討。施泰納克爾要關注的，便恰是謝林哲學的「意向」（Intention）與蒂利希神學的「意向」的契合。

施泰納克爾所說的「意向」，也大抵就是艾略特（T. S. Eliot）在論述塞內卡（Lucius Annaeus Seneca）與莎士比亞關係時所說到的「情調」（sensibility）：所謂塞內卡對莎士比亞的影響，就是指莎士比亞與塞內卡有同樣的情調。[15]謝林讓蒂利希感到契合的意向或者情調便是：

14. Peter Steinacker，〈謝林哲學對於蒂利希神學的意義〉（Die Bedeutung der Philosophie Schellings für die Theologie Paul Tillichs），載 Hermann Fischer 編，《蒂利希：一種現代人的神學研究論文集》（*Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne*; Frankfurt am Main: Athenäum, 1989），頁 37-61，這裏是頁 40：“Es liegt am Tage und ist gut erforscht, daß zentrale Begriffe Tillichs von Schelling stammen oder über Schelling vermittelt sind: das Unbedingte im Gegenüber zum Bedingten, die Trias Sein-Nichts-Übersein, Essentifikation im Zusammenhang mit dem Todesproblem, der Übergang von Essenz in Existenz als schuldhafter Akt, der Begriff des Lebens als Übergang von potentia in actus, die Theorie des Geistes als Gestaltungswille, die ontologische Bedeutung der Angst, die Entdeckung des Unbewußten als unaufgebbare Basis des Bewußtseins und anderes.”
15. 關於塞內卡的悲劇對莎士比亞戲劇創作（以及整個伊麗莎白時期的戲劇）的影響，英語學界早已頗多研究，尤重其中的細節傳承。艾略特故作驚人之語，認為莎士比亞並不是直接受到塞內卡悲劇的影響，只是經過其他一些作家的中轉而與塞內卡頗多契合的，這個間接的影響和吸收的過程恰恰有力地表明瞭莎士比亞的天才。對於艾略特來說，如果「莎士比亞的塞內卡」是一個值得研究的主題，那也只能夠是「莎士比亞的塞內卡情調」（Senecan sensibility）。這就意味着艾略特所關注的，是莎士比亞與塞內卡在「情調」上的契合。參看托．斯．艾略特著，〈莎士比亞和塞內加斯多葛派哲學〉（1927），載托．斯．艾略特著，李賦寧譯，《艾略特文學論文集》（南昌：百花洲文藝出版社，1994），頁 146-167，尤其頁 152、166、167。

> 這意向就是能夠承認籠統的世界以及單個的實存均以魔性的根據為基礎的撕裂狀態，而不至於把籠統的世界或者單個的實存永恒化、維護唯生命論式的與精神敵對的思路。這意向就是與此同時還能夠設想現成的東西是可以被拯救的、能夠設想上帝。這意向就是讓那帶着全部的高度和深度、帶着全部的尊嚴和恥辱、帶着全部的自由和過錯、帶着全部的有意識和無意識的存在者整體與那個奠定了世界、引導世界前往目標、賦予世界以意義的東西形成一種有理性的關係（而不只是一種邏輯性的關係）：也就是說，與那仁慈、帶來拯救的上帝，他哪怕是作為帶來拯救的上帝也仍然並沒有丟棄他的深淵維面，讓他這深淵維面以一種無法辨認出來的方式保持在他的自在存在裏。這意向透過意識以及意識的各種形式得到了表達，這是因為透過意識存在本身證實自身就是上帝。然而，這意向還越過意識，回到一個堪稱全部存在之基礎的傾向那裏，這個傾向被揚棄在上帝的拯救意志裏而成其為現實的更高統一或曰更高的歷史。這個意向一直都是蒂利希的哲學神學所追隨的，哪怕他最終放棄了謝林的那些術語。[16]

然而，就像施泰納克爾同樣也在强調的那樣，意向的契合並不意味着蒂利希不可以沒有與謝林不一樣的立場，並不就意味着他會失去自己作為神學家的立場，這好似情調層面的契合同莎士比亞與塞內卡在創作方面的

16. Steinacker，〈謝林哲學對於蒂利希神學的意義〉，頁 47-48。

根本差異並不就是矛盾着的。蒂利希對謝林的立場是有批評的，譬如在一九五四年的〈謝林與實存論抗議的興起〉裏他就明確說到：

> 神學家的任務是回答人實存的問題，還有人的實存與那本質性的屬人的東西的衝突問題。但神學家只能夠以啟示為基礎做這件事情，存在權力的啟示，它克服了本質和實存的衝突，也必定會出現在歷史中。謝林是知道這一點的，但他真的是觀念論傳統的傳人，要把傳統推演出去。他忘記了啟示的相遇特性，這特性本是他自己已然在强調的。[17]

三、

蒂利希對謝林的承傳，確實不外乎就是概念傳承與意向契合這兩類，前已通過施泰納克爾的精彩分析予以扼要的簡介。這裏則還願意圍繞着蒂利希的宗教史研究思路，結合概念傳承與意向契機這兩條渠道，具體地談一談蒂利希與謝林的承傳關係。

蒂利希的第一篇正式的學術作品研究謝林肯定哲學裏的宗教史構造，探討宗教史的話題。他生前最後一次講演（作於 1965 年 10 月 11 日，蒂利希於 10 月 22 日辭世），或多或少亦可謂他最後一篇正式的學術奉獻，恰也在談宗教史話題，誠然是對於「系統神學家們」的意義。宗教史的話題，鋪陳在這鮮活的學術生命的底色裏。

在這篇〈宗教史對於系統神學家的意義〉（The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologians）裏，蒂利希强調宗教史不像很多人（包括黑格爾）所說的那樣，並非一個終究有一種宗教抑或準

17. Tillich，〈謝林與實存論抗議的興起〉，頁 401。

宗教高於其他所有宗教的歷史進程，而是一個滲透着多種宗教追求而往復鬥爭着前行的進程。這多種宗教追求之間的張力，是他至為看重的，也是宗教史之於系統神學家的意義所在。所有的宗教都有這樣的張力，基督教也是如此。設若這張力不能被妥當地保持，基督教也將陷入其他某些宗教曾有過的不幸，所謂基督教比其他某種宗教更高、更先進的講法就將失去意義。因着這張力的推動，基督教便動態地前行着。唯在這動態特徵的基礎上談論基督教作為宗教史進程的高點，才是有意義的。

蒂利希把這構成張力的多種宗教「追求」均稱作「成分」（element）。〈宗教史對於系統神學家的意義〉歸納出了三個成分，分別是「聖禮的成分」（the sacramental element）、「神秘的成分」（the mystical element）和「先知的成分」（the prophetic element）。任何一種宗教都要通過有限的事物來表達對上帝的經驗，這便是「聖禮」（sacraments）的意義。聖禮的成分便可謂所有宗教的根基。可是，聖禮的成分固然都是有限的事物，卻容易犯高自標榜的錯誤，將自身樹立為不可侵犯的，侵佔了只能由那唯一無條件的東西亦即上帝所得有的威嚴，這便是聖禮成分的「魔化」（demonization）。由此也就有可能出現另外兩種宗教追求，分別以緩和及激進的姿態來抵制聖禮要求的糟糕的魔化。神秘的成分通常都承認聖禮成分的地位，卻不認為其是根基性的，而是次要的，最主要的宗教追求倒是「超越聖禮成分以便抵達那最高的東西、那無條件的東西」，也即神秘的結合。先知的成分則激進得多，它强烈地批判聖禮成分的魔化，《舊約》裏的猶太先知譬如阿摩司與何西阿可謂代言人，甚至要把這種聖禮式的宗教追求廢棄。但蒂利希指出，要是廢棄了聖禮的以及神秘的宗教追求，所謂先知成分將流於平庸，成其為世俗的。也就是說，唯有由得這三種