

# 三位一体——一个现象学家的神学思考<sup>①</sup>

[瑞士] 耿宁 文 张庆熊 译

**提 要:** 现象学本身不是神学。现象学描写我们的非永久的、总是处于生存和消亡中的现实。但现象学对于神学不是无关痛痒的,不是中立的。正如它对于把相对的生存的诸向面的各种绝对化的做法是一种纠正一样,它也是一种对只在一种我们的生活现实的维度上设定和寻求永恒者的片面做法的纠正。它面对那种单一的灵魂深处的神秘论、那种单一的仁爱形而上学、那种单一的以自然为根基的形而上学,召唤我们回忆起我们生活中这个或那个被其忽略的和遗留下纯粹无常所带来的痛苦的向面。现象学只有从“三位一体”的宗教出发才能有助于拯救我们的整个现实。

**关键词:** 现象学;自然;社会;自我;神学

**中图分类号:** B089      **文献标识码:** A

## 一、为什么我成为我现在这样? 追问我的现实性的诸原因

我想以这样一个问题开始: 经由哪些原因某人成了他现在所是的这样的一个人? 我在我的整个身、心和社会机制中经由了什么而成为这样的一个人?

---

<sup>①</sup> 这篇文章以英文于 1986 年发表在《现象学的神学论文集》(*Essays in Phenomenological Theology*) 中, 该书编者为 J. 哈特 (James Hart) 和 S.W. 莱科克 (Steven W. Laycock)。我感谢纽约州立大学出版社 (State University of New York Press, Albany, N.Y. 12246) 允许我发表该文的德文稿。我还要感谢 A. 格雷泽尔 (Andreas Graeser, 伯尔尼)、詹姆斯·哈特 (美国印第安纳大学)、G. 金 (Guilo Küng, 瑞士弗莱堡)、E. 马巴赫 (Eduard Marbach, 伯尔尼) 和 R. 索科洛夫斯基 (Robert Sokolowski, 美国天主教大学), 他们对我这篇文章的初稿做了许多评论和提出许多问题, 这有助于我把稿子改成现在这样。

通常给出如下三种原因作为对这个问题的回答：1. 我何以成为这样的，乃由于自然的原因，即物理、化学、生物的原因；我何以如此，是因为我的遗传基因，星象决定的命运，某种气候条件，某种营养成分，等等。2. 我何以成为这样的，乃由于社会的原因：由于我所经受的家庭和学校的教育，由于我所属的特定的语言、文化、社会阶级等等。3. 我何以成为这样的，乃通过我自己，出自我自己的责任，因为我如此这般地做出决断，因为我如此这般地处理事情。

这三种原因中的每一种都力图把另两种还原为自己的一种，使之绝对化。每一个人成为什么样的人，“归根到底”是由其基因的类型和其生命所处的生物学上的环境决定的；这可谓自然主义的绝对化。或者，“人的本质……在其现实性上是一切社会关系的总和”，这可谓社会原因的绝对化。最后：我是什么，归根到底是由我自己过去和现在的思想和行为决定的；对于这一立场，人们大致可贴上“主观唯心主义”的标签。可以说，佛教采取了这第三种立场的最纯、最严格的形态：我之所以如此之一切，我的能力、我的社会地位、我作为人而不是作为兽，或作为神而不是作为鬼而诞生，乃至我是否来到世上，无非是我自己过去的行为的果，即我的业报。因而，瑜伽行派（或法相唯识宗）教导说，就连我所处的那个世界也无非是由我以前的行为所决定的世界的表象。

这三种绝对化还原的每一种都具有一定的魅力，这或许与其明确性和逻辑上的简单性有关。它们都展现了把一种可能性贯穿到底或思考到底的思想才智。另一方面，它们又近乎疯癫（或犹如自我夸张狂，或像被社会感染催眠似的，或经由不负责任的自然而变得神经质或醉醺醺），这样，它们只试图向我们的生存的一个方向迈进，从而压制了我们的其他向面。

然而，这三种绝对化看来都是不充分的：例如，自我，主体，看来是普遍的，它包含作为其意识对象的整个世界，它包含所有的人作为他的现实的或可能的相邻主体（Mit-subjekte）。但对于那不曾是我的意识对象的自然，对于那还没有被我当作相邻主体意识到的他人，我根本就不能谈论。而且，我不能通过对自己的反思，通过意识分析，认识自然规律。自然规律和自然形态是不能从主体中推导出来的。当我想知道，比如说，非洲的动物群是什么样子的，人是不能通过对自我的反思而得知的，为此最好直接到非洲去旅行，亲眼看看那里的动物群。众所周知，引力定律不是通过意识分析而被发现的。尽管我对意识分析怀有高度敬意（在我看来人们对此没有什么疑问），但我仍然认为，没有一条自然规律是通过意识分析而发现的。这或许值得讨论：康德试图从先验的主体性中演绎出先天的自然规律（*natura formaliter spectata*）[在形式方面看的自然]，谢林从自我中甚至推演出电性和磁性。但人们首先可以怀疑是否这样的推导真的成功了；其次，即使认可这样的推导是坚实的，但它所涉及的也绝非是自然规律的发现，而至多是另一种样式的事后的论证尝试，即在研究已经竖立了这些规律的自然。即使像胡塞尔这样天才

的意识分析家也不相信自然规律能够从先验反思中推导出来，现象学不能代替自然科学。

这也适用于与此相反的系统。虽然自然以及自然科学是普遍的，虽然没有什么主观的思想和行为，没有什么意识，不是以物理、化学、生理的东西为条件的，但在我看来如下类比依然适用：尽管自然是主体的前提条件，这也就是说，尽管主体没有自然不能存在（类似于上述所说，自然与主体也存在这种“没有……不”的关系），我们从来不能通过生理学、电学等的研究而认识知觉、思想、情感等等本身是什么。我们至少可以尝试，在通过对意识进行断续的、非专业的或连贯的、系统的反思之后，去获得有关感知、知觉、记忆、想象、意愿等是什么的一定的观念，能够尝试确定它们与生理的或在另一种方式上称之为自然过程的东西的秩序关系。最后，在我看来，在社会性与自然和主体性之间也存在类似的关系，正如它适用于所有这三种普遍化原因之间的关系一样：社会性也是普遍的；我们作为自然和作为自己的意识主体所认识的东西，都是通过我们的语言，通过社会的观念和规范，通过社会的处境而受到制约的。然而，任何种类的社会科学的原因研究看来也都不能取代自然科学或意识分析。但是反过来，意识分析，对自我的分析，看来也无法从自我（ego）出发推演出他我（alter ego），推演出同事（socius）。

我在此说了许多大话。当然，要真正认真地对待它们，必须加以论证，对此我当然也能和必须引证其他作者的各种论述。然而，我在此把这些省略了。鉴于这篇文章的主旨，我在这里只是假设性地概述了一种广泛关联，希望获得某种启发。这不是在发表一种可靠的定论，而犹如给朋友写信，请求支持和指导。

## 二、这三种相对的整体不可通约性：自然、社会和自我

我们是从这样的问题开始的：通过哪些原因，某人，如我自己，成为其现在这样的。我们已经提到三种不同的原因或因果链，作为对这个问题的回答。并且，我们指出，这三种原因中的每一种都有绝对化的倾向，即都试图把所有其他的都还原为自己的，因而具有排他性。我对所有这三种因果领域中的绝对化要求表示怀疑。

现在人们可以说：让我们宽宏和公正！使其各归其位！我之所以成为这样的，乃通过所有这三种原因；这三种不同的因素共同决定了我的现实性。那么，是否可以提出这样的问题：这三种因素是在什么样的量的比例上共同决定的？自然、社会和自我各占三分之一的比例决定了我吗？或者，如当我们受自然和社会科学塑造的气氛的影响而倾向于认为那样，在此我自己的作用只占很小的比例，大部分是由生物学的原因决定的，其余是由社会决定的？或者它们之间存在着另一种互相关系？或者这种比例对于每个人来讲是各不相同的？对于自我控制好的人，主要是通过他自己决定的，对于另外的某一种人主要是由社会决定的，对于其余的第三种人主要是由自然决定的？对此的观点可能差异很大：一个自然科学家会坚持生物学方面的因

素是主要的，自我决断的作用，即使有，也是很低的；而一个伦理学家则强调自我决断的作用，一个社会科学家则强调社会性。一个伦理学家可能说，一个人成了“单纯的自然生物”，成了他的自然本能的玩具，并还要这样停留下去，那也要由他自己负责，等等。这种争论可能越来越激烈，可能一直持续下去，直到有一天，他们认识到这样的论辩是错误的，即有关这三种原因的量的比例的争论毫无疑义，因为这在原则上不可合理地加以评判。

为了使这一争论可加以评判，必须存在适用于这三种因果关系的共同的尺度。只有这样才能在精确或大致的数值上加以衡量。但这看来是不可能的，因为这涉及因果关系的三种不同的范畴，它们互相间是不可通约的。

自然、社会和自我的因果关系是在完全不同的旨趣下被实验的。适用于自然的因果关系的实践定位完全不同于适用于社会的因果关系的实践定位，并且又完全不同于自我的因果关系中适用的实践定位。这三种因果范畴的共同之处在于它们都是一定的技术的理论的客观化。在此我把技术理解为一定的实施能力，即一种掌控变化，使之朝向一定的方向发展的力量。这样的一种能力或支配手段最初是在实验中获得的，并且能以一种确定的方式（方法）加以重复。自然因果性是操控自然的指导观念。社会因果性是教育学、政治学、宣传鼓动术等社会技术的指导观念。自我因果性，自我增强，是在伦理修养、禁欲苦行、瑜伽等中贯彻实施的实验、练习和能力培养的指导观念。只有在一种技术，即一种基于实验而获得的、方法上可重复的对某种变化的支配手段存在的时候，才谈得上作为特定的关联的自然、社会和自我的因果性，不论在此把因果观念视为本身是经验的，还是视为对经验来说只是启发性的箴言。在一个原始的、神话时期的社会中，相应的技术还没有得到分化，很可能就没有作为各自的关联的自然、自我和社会的因果性观念。因此，自然技术专家、社会技术专家和伦理学家，从其相关的兴趣视角出发，都有权利，尽可能扩张他们的职能领域，即扩张在其各自的问题中存在的因果性。

与这三种因果关系相应的能力，那些与此相关的技术，看来彼此是完全不同的，甚至是相互独立地发展起来的，这一点可以通过考察不同的文化历史而获知：例如，在印度的文化中，瑜伽之类的自我因果性技术取得高度有效的成就，而对自然以及对社会的因果掌控可能投入很少精力。作为实践的因果系统的自然和社会的观念在那里可能根本就没有被清楚地构想出来。但在中国对掌控社会的兴趣很可能是具支配地位的。它的重要学派儒家和法家主要致力于这一点，纵观人类历史没有更比中国那样长期的政治权力集中的情况。虽说在中国并不缺乏对自然掌控的兴趣（如在道家的炼金术、占星术、风水术中），以及对自我掌控的兴趣（在道家也有，但更多地是在从印度输入的佛教中），但这类兴趣的代表人物更像是“局外人”，置于占据统治地位的社会掌控的兴趣之下。并且我们知道，现代西方文化在自然科学—技术方面所取得的伟大成就，决没有带来在伦理的自我掌控和社会技术（如

教育)的领域中同等程度的成果。

对于自然、社会、自我这三种技术—经验的因果关联,根据其不可通约性,我们或许可以说,它们都是自身之内的关联,都是封闭的系统。在这一意义上,它们都是整体。但这种整体不是绝对的,而是相对的:它们都相对于以特殊目的为导向的视角或立场,它们都是特殊的实践兴趣的总的指导观念。有关相对性这一点我不久后还会再谈。

### 三、作为我们的生存的三个向面的自然、社会 and 自我的直接关联

自然、社会和自我在另一种意义上也不是绝对的:它们都不是自立的东西,都不是实体。在此我想到经验批判主义、日常语言哲学和现象学对笛卡尔二元论的批评。在日常体验中,自然和自我不是自立的实体。对于这种体验,在日常语言中非反省地加以表达,现象学反省地加以描述,诠释学加以解释。面对这种形而上学的二元结构,阿芬那留斯“恢复”了“自然的世界概念”原初的统一性。胡塞尔对生活世界和生活世界的经验的回归也是因为与形而上学的自然与精神二元论的争论而激发起来的。我认为,甚至胡塞尔的整个现象学都可以被理解为一种对体验的反省的回归,在这之中,自然、自我和他人结为一个统一体。在我们具体的体验中,自然、自我和社会结成一个关联的整体。作为封闭的因果关联的单纯的自然、单纯的社会、单纯的自我只是技术抽象的产物,是从特殊的实践兴趣的视角出发产生出来的,是为这些兴趣服务的。我是在社会关系中具体地经验到自然和处理自然的,他者只有作为在与自然等的关联中的我自己的他者才是可具体地经验的。

这些封闭的技术的因果体系来源于这种关联的统一体,以此为其具体的基础。然而,在这种统一体中自然、自我和社会之间的区分并没有消失,它们在这里只是不再具有那种封闭的技术的因果系统的意义。我所能发现的对此最好的描述如下:自然、自我和社会是我们自己的生活现实的三个向面、三个坐标、三个轴。它们不是同一层面上的三个不同的区域,而应说每个向面都遍及各处,每个向面既是在全体中也是在各部分中,在这个意义上可视之为整体:我在我的具体的现实性中是完完全全的自然,是完完全全的身体。但是我本身也是一个完完全全的他者,一个我的他者中间同事:我是我的具体的现实性中的你或他,这正如我是我一样。但是,我也是完完全全的我,我不能被还原为你或他。每一个向面都是全体,但每一个向面不是在各个方面的全体。在这三个向面之间不存在任何因果的或逻辑的优先性:没有其中的任何一个向面是在一种逻辑或因果的意义上从其他的一个或两个向面中推导出来的。并且,我也看不到任何可能性,去推导出社会、自我和自然这三个向面本身;这也就是说,根据一条原理去表明,我们自己的现实性必须恰好具有这三个向面,而不能具有其他的东西。自然、自我和社会作为我们的生存的基本向面是总体的,即普遍

的，并且它们不是可互相推导的，但是它们不是绝对的，而是相对的，即它们是互为条件的：在我具体的生存中我自己不能没有自然，自然不能没有我自己，我自己不能没有社会性，社会性不能没有自然，反之亦然。自然、自我、社会不只是作为不同的技术因果关联相对于特种实践的兴趣视角的，它们也是作为我们的生存的向面相互之间有这种相对关系的。它们也是这一意义上的相对的诸整体。

对具体经验关联的阐明，不论是通过日常语言分析，还是通过对自己的体验的现象学反思或通过对精神作品的诠释，从方法论的角度看，是一种与技术—因果科学完全不同的科学。技术—因果科学的实践旨趣在于把握一定的变化的因果关系。有关对具体经验关联阐明的科学，正如有人所说的那样，是非功利的，即它们无助于形成一种支配力量，在这个意义上它们没有实践兴趣。它们也不把这三种以经验为依据的因果关系中的任何一种置于指导观念的支配之下，尽管它们能够谈论这样的观念：它们不从事方法上可重复的实践的实验，不只在技术—经验的因果性上赢得意义。历史学看来不能算作因果科学，因为它从来不能说，如若这个或那个发生了的没有发生，或没有发生的发生了，将会实际发生什么。对历史动机的理解不是为了支配因果性。只有在那些技术科学为了说明它们自己的理论关联去重构历史中的案例的地方，才出现处于技术—经验的因果关系中的历史事件。

那些非技术—效应的科学试图阐明我们具体的生活现实，从而使得自我、社会和自然间关联的统一性清澈可见，但它们并非超脱我们现实的这三个向面，而是作为这种现实本身在这三个向面中的表达而发生的。科学不是单一式的，它们不构成齐一的整体，而是按照自我、社会和自然分门别类地表现自己，而且必须这样去分门别类。难道胡塞尔意义上的现象学在本质上不是从自我的视角出发的吗？难道它在本质上不是一种自我学吗？它虽然展示了自我、社会和自然间的关联，但它是从自我的视角出发进行这种展示的。它展示自然和社会是如何在自我意识中把“自己描绘出来”，使“自己得以展现”。对他人、对社会、对文化史进行理解和解释的科学难道代表的不是作为思者和行为者的自我所构成的视角吗？并且，还存在研究“自然现象学”，即“直观的自然的本体论”的一些途径，它们不是旨在从技术—因果上掌控自然，而是旨在解释在我们的生活关联中感性地经验到的自然的意义。我们进行感受和知觉的身体属于这样的自然。

因此，我们可以说，我们具体生活现实的这三个向面也是我们能够从中考察这种现实的三个可能的普遍视角，并且我们只能从这样的视角出发考察它。这种视角并非必定感兴趣于支配能力，并非只关注能构建技术上可供支配的封闭的因果系统的利益视角，但它们仍然是视角，并且是从这些视角出发进行的描述和建构。

由此看来，不可能存在一种对我们具体现实的理论永远是有关我们具体现实的那些与视角相关联的方面，永远是相对的表达。实而言完全合适的、独立于视角的、绝对的科学，不可能存在一种对这种现实进行全方位的、毫无遗漏的、绝对描述。不

可能存在任何超脱于视角的相对性的简单的理论，而只可能存在有关我们的一切理论的相对性的元理论的意识，即对以各种视角为条件的我们的认识的多样性的元理论的意识。然而，我们在各种文化传统中也发现真理的统一性的观念或理念，即一种与真理相统一的绝对认识观念。这种观念指向一个目标，下面将讨论。

#### 四、追问形而上学的“原因”和形而上学的三种基本类型

在人类历史上还有一种完全不同于上述讨论过的追问“原因”的方式。它不是针对上述意义上的技术—经验的原因。我们的变化、发生和消亡的实在的原因本身是这种实在的发生和消亡的因果的环节。这里所谈的另一种“原因”应是一种不会消亡的、无条件的原因，它本身不是消逝—生长的世界的有条件的环节，在这一意义上它是一种形而上学的原因。这种形而上学的原因不像上述原因那样具有一种实践操控的意义，不是为了使从我们变化的实在中某一个起点出发获得某一确定的变化（目的）成为可能，而应是它的不可支配的理由，给予它持久的意义。不容易说清楚人类究竟应何感触而去寻找这样的“原因”。一方面可能由于否定性的、痛苦和祸害的经验：一切诞生的东西、一切自然的东西都要衰败和死亡，社会中存在不公正现象或正义者的软弱无力，以及自己的缺陷和自己的失败；另一方面也可能由于崇高的、卓越的经验：自然的无限奇妙的美丽，邻人的无条件的、无语言表的善意，意外所赐的自己的能力和幸运。也许，正是由于我们非永久现实中的一切向面的那种极端的双重面貌，由于那种我们在实践上无法支配的巨大悲伤和巨大幸福，使得我们追问超越于这个现实的问题和寄托超越于这个现实的希望，即追问一种永恒的根基，希望在那里能摆脱一切非永久的东西的痛苦和忧愁，使得在此的那种只是短暂地征兆和反映的幸福成为永久性的。形而上学的宗教和宗教的形而上学教导这样的一种原因。

如果这种形而上学的原因是我们总的三向面变化的现实的不变的根基和意义，那么人们应主张不应在这种实在的单一的坐标上寻求这样的原因：它本身不能被设想为自然的、社会的或自我的东西。然而，当我们考察形而上学和救世宗教的历史形态的时候，我们又会遇到那古老的自然、社会和自我的三重关系：看来我们可以把传承下来的形而上学和救世宗教划分为（1）自然的或宇宙论的，（2）规范—社会的，（3）精神的。亚里士多德的神学，如人们经常说的那样，具有宇宙论的特征：其“不动的推动者”是宇宙秩序的根基。斯多葛派也从自然出发把上帝设想为世界理性、宇宙的生命原理等。中国道家的原理“道”也是这样被理解为自然的根基的。另一类形而上学的哲学和宗教主要是在社会坐标的延伸上思考事物的永恒根基：柏拉图的善的理念可能最初被刻画为社会秩序（*tax is*）的原理，社会规范的起源。这也肯定适用于新儒家的最高的形而上学原理“理”，它在内容上最初被解释

为“人道”、“博爱”(仁)。最后,佛教,特别是在中国流行的那种形态中,在本质上则是一种精神的形而上学:永恒的东西是在自己的内心中,在精神中经验到这种永恒的根基。这同样适用于欧洲的新柏拉图主义—奥古斯丁主义的传统,它经埃克哈特和库萨的尼古拉传至费希特。绝对应在“心灵的根基”中,在“心灵的尖端”上,在心灵的隐秘内核(abditum mentis)中,在灵魂的火花(scintilla animae)中,在先验的自我中寻找。我在此不想贻笑大方,把历史上的一切形而上学的体系以这种方式并行排列,而只想指出自然、自我和社会这三重关系显然不只是我们无常现实的三个向面,或我们用以分析这一现实的经验因果性的三条线索,而且也影响到作为我们无常现实的一切向面的永恒根基的形而上学的原因。中国的精神史可为此提供一个最完美、最清楚的例证,它在一定程度上构成一种自己的思想可能性的大全:自后唐(公元7世纪初)起至我们现在所处的那个世纪,中国人把其传统视为由儒教(家)、道教(家)和佛教这“三教”决定的。正如我们已经指出的,它们在本质上精确地相应于社会、自然和自我这三重性。当然,这样的划分不免有过分简化的风险,但它们确实表明了基本的倾向。

## 五、三位一体

但这种形而上学的学说的分类并非最终定论。我们在精神史上也遇到那种把宇宙、社会和心灵的形而上学的多样性引向统一的试图。就中国传统看,这一点十分清楚,自唐代以来“三教合一”成为一种越来越强大的思想潮流。在实质上这意味着,尝试把自然、社会和自己心灵的永恒的根基设想为一种根基。在欧洲的精神史也有相应的尝试:斯宾诺莎的上帝既有广延的属性(自然)也有思想的属性(自我)。莱布尼兹把上帝设想为物体的和心灵的事件的和谐的最终的根基,康德把上帝设想为自然的领域、伦理的领域和自由统一起来的原理。谢林构想一种绝对的一哲学,由它把自然—和自我—(先验的一)哲学等统一起来。我在这里不想追问,为什么在这些欧洲的哲学中,至少就其突出点而言,以二元代替三元,为什么“你”(指社会,译注)不像与“我”和“自然”一样被承认为我们的现实的同等原初的向面。对我们现在讨论的问题重要的是,我们无常现实的永恒根基不是在单一的向面上被描述的,而是被设想为一切向面的唯一根基。

那自然、自我和社会的唯一的形而上学根基可以作为一种逻辑的设定,即一种纯粹的思想、纯粹的观念而出现,但也可以作为实在的东西而出现。它作为一种纯粹的观念是在那些纯粹的智慧喜爱者那里,在哲学家那里出现的,这发生于当他们认识到自然、自我、社会只是相对的,因而追求一种使我们无常的一切向面得以扬弃的根基的时候。这种形而上学的根基作为实在的东西是被智者和圣贤真实地体验到的,这发生于(若允许用这样的语词对非宗教信仰徒说)当那对我们熊熊燃烧的支配自然、社会

和自我的权力欲被消解和进入静寂、无（空：sunyata vanitas）的境界中去的时候，即当那无常被看穿，常住的统一被永远照亮的时候。我们从一切形而上学的宗教的大智大慧者那里获得这样的见证，尽管这种“一”被他们一致地称为无可言表的。

但我们在这种哲学和宗教的形而上学传统中也发现这样的洞见：这种“一”尽管被称为永恒的“彼岸”或“超越于”无常界，但它并非在无常界之外，即并非在自然、自我和社会之外。逻辑上大致这样来论证这一观点：这样的一种外在意味无常的对偶，而这将把有限性和相对性拉入到自己之中。在成圣的修行中有这样的体验：永恒不是在对无常界的越位中，在对其摧毁中发现的，而是在无常界之中发现的。释迦牟尼在尝试多年摧毁性的苦行修炼后决定弃而走“中道”；耶稣留下这样的话：“神的国就在你们中间”；禅宗强调彼岸就在此岸，超越就在内在之中；道家的庄子主张永恒之道也可在秋毫之末一样微小和短暂的现实中发现，等等。这样看来，永恒只有通过自然、相互交往的主体和我自己才能被发现。可能这也是在我们人类经验中可领悟的基督教三位一体的学说的意义：同一个上帝是“全能的父、创造天地的主”（自然的根基）；是圣子，他在耶稣中，在每一个邻人中，作为他最深的根基与我们相遇（“凡你们对我这些最小兄弟中的一个所做的，就是对我做的”）；是圣灵，它作为最内在的根基居住在我的心灵中。当然，这并非穷尽了基督教神学史上有关三位一体的全部思想，但就其对我们最贴近，即最基本的经验基础而言，它的意义正在于上帝能够在我们的无常现实的三个向面中向我们启示自己，以致这对我们来说是同一个“一”同时具有的三个“位格”（三个“面孔”）。

如果是这样的话，那么这对宗教来说也将引出这样的结论：只“在心灵之内”寻求上帝的宗教态度，将如同只在社会（邻人）中，或只在宇宙中（在大自然的美丽中）寻求上帝一样，是片面的，反之亦然。一种宗教，只有当其在我们的无常性的所有三个维度或向面上启示那永恒，它才能包涵我们全部具体生存，才能在其一切向面中把这具体生存带入其拯救它的永恒根基上去，并使其一切方面解脱纯粹无常造成的痛苦和恐惧。进一步说，这样的一种全面的宗教也可能有助于防止心灵的内在神秘主义滑入到自闭的寂静主义中去，防止宗教的对邻人的爱下沉为纯粹的社会服务，防止自然的神秘论演变为自然的审美爱好，因为它表明这样的“一”体现在我们的生存的一切向面上，但不等同于这样的向面。尽管我们或许可以在我们的无常现实的某单一向面上意识到这种永恒的超越性（历史上的各种单一向面的宗教表明了这一点），但它只有作为我们生存的不同维度的“统一体”，作为“三位一体”，才可能被我们最清楚地意识到。

## 六、现象学和神学

有关“现象学”，我把它理解为对我们具体经验现实的一种返观的认识（Rück-

besinnung)。自我、自然、主体际性处于它们的关联之中，这是现象学的一个论域。尽管它肯定这三个向面构成相关联的统一体，但它总是从一个向面的视角出发展开这项工作，因而具有“自我学”、“理解的诠释学”和“自然本体论”这三种形态。现象学是一种针对实践—技术的“职业”—兴趣的片面化和特殊化而采取的一种反向运动。实践—技术的“职业”—兴趣为了达到其可实现的结果只把目光固定在我们生活现实的某单一的向面上，因而是抽象的。现象学反观地认识我们生存的具体性，因而是针对这种抽象的支配兴趣的反向运动，是对任何把我们非永久生存的某一向面绝对化的一种批判的纠正，不论这种绝对化是自然主义的，还是主观—唯心主义或社会学化的。因此，现象学为一种真正的神学做好准备，这有鉴于它看穿和揭示虚假的诸神，即那些把相对的东西绝对化的臆造。

但是现象学本身不是神学。它描写我们的非永久的、总是处于生存和消亡中的现实。神学或真正的形而上学（我把这两者视为相同的），如我们已经谈到过的，具有两种形态：纯思设想的形态和圆成实现的形态。现象学就其主干而言是进行描述，它不作设定。但根据现象学的描述和通过现象学也能提出形而上学的设定，以致人们可以谈论一种以现象学方式激发的形而上学。因此，对胡塞尔而言，康德的设定学说（Postulatenlehre）具有一种现象学方式激发的意义。它作为现象学以及作为对形而上学的观念的诠释学，也能从这些观念赖以生长的具体的生活关联出发尝试理解其意义。圆成实现的形而上学发生于圣贤的生活中。按照他们的说法，他们体验到一种向他们启示的绝对，它超越一切可能的描述，一切观念和概念在此都消融殆尽。他们的神学归根到底是一种否定式的、沉默形态的。现象学虽然可以作为诠释学致力于去理解圣贤的这种生活和言谈，但它怎么能去把握那种没有说出和无法说出的至关重要的东西呢？或许，它能作为一种“神秘现象学”说出一些有关圣贤的体验，但可能与其说在描述那永恒者本身，毋宁说在描述那永恒者的无常的、物理的、社会的和心理的伴随现象。

现象学对于神学不是无关痛痒的，不是中立的。正如它对于把相对的生存的诸向面的各种绝对化的做法是一种纠正一样，它也是一种对只在一种我们的生活现实的维度上设定和寻求永恒者的片面做法的纠正。它面对那种单一的灵魂深处的神秘论、那种单一的仁爱形而上学、那种单一的以自然为根基的形而上学，召唤我们回忆起我们生活中这个或那个被其忽略的和遗留下纯粹无常所带来的痛苦的向面。现象学只有从“三位一体”的宗教出发才能有助于拯救我们的整个现实。

(Iso Kern “Trinität Theologische Überlegung eines Plännonogen”, 载于 *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd. 33, 1986, Heft 1-2, S. 182-196. 译者工作单位: 复旦大学哲学学院, 责任编辑: 张敦敏)