



· 哲学 ·

人民·联盟文库

XIFANG ZHEXUE SHI

西方哲学史

学术版

叶秀山 王树人 总主编

第三卷 中世纪哲学

本卷的主要任务就在于深入分析哲学在基督教信仰的影响、逼迫下如何开启出规定哲学后续发展的新问题与新观念，以期能以更客观的立场展现西方中世纪哲学的真实性，并有助于我们这个拥有本源性文化的民族深入另一种本源性文化的核心。

黄裕生 主编

江苏人民出版社 人民出版社

西方哲学史

学术版

叶秀山 王树人 总主编

第三卷 中世纪哲学

黄裕生 主编

江苏人民出版社
人民出版社

目 录

绪 论 信仰的理性化与哲学的神圣化	1
“基督教哲学”概念与问题视野	3
哲学与宗教的界限：什么是哲学？	9
基督教信仰的内在原则	25

上 篇

第一章 教父哲学	47
第一节 伊里奈乌与基督教面临的挑战	47
第二节 德尔图良的信仰主义：因荒谬而可信	53
第三节 奥利金的基督教哲学	62
第四节 大巴西尔的创世论与三位一体说	70
第五节 格列高利的“人论”与向神之路	77
第二章 奥古斯丁的基督教哲学	86
第一节 奥古斯丁：一个新的起点	86
第二节 时间观的变革：拯救现象与捍卫上帝	96
第三节 自由意志与原罪说：伦理学转向	109
第四节 历史哲学（一）	130

第五节 历史哲学（二）	153
第三章 黑暗时期的哲学	210
第一节 波埃修的“存在”（esse）之辨	212
第二节 爱留根纳：上帝与无	230
中 篇	
第四章 经院哲学的开端和兴盛	263
第一节 经院哲学的开端	263
第二节 安瑟伦的“本体论证明”	268
第三节 12 世纪的两个学派和阿贝拉尔	293
第四节 亚里士多德主义的传播和西渐	319
第五节 早期经院哲学：巴黎和牛津	349
第六节 罗吉尔·培根	359
第七节 科隆的大阿尔伯特	366
第五章 托马斯·阿奎那的证明之路	373
第一节 亚里士多德主义与另一条道路	373
第二节 ens、essentia、esse、substantia （存在者、本质、存在、本体）	387
第三节 托马斯·阿奎那的真理观	430
第四节 “神圣学说”与证明之路	444
第六章 经院哲学的分化与衰弱	470
第一节 极端的奥古斯丁主义者：波纳文图拉	470
第二节 “完整的亚里士多德主义”或阿维罗伊主义	476
第三节 “七七禁令”	482
第七章 约翰·邓斯·司各脱	486
第一节 司各脱的认识论	491

第二节	Being 与 Existence 的区分：司各脱的存在论	512
第三节	司各脱的自然神学	529
第四节	司各脱主义和司各脱主义者	547

下 篇

第八章	中世纪的共相问题之争：唯名论与实在论（上）	553
第一节	波埃修对形而上学共相问题的解释	557
第二节	阿贝拉尔的唯名论	572
第九章	中世纪的共相问题之争：唯名论与实在论（下）	604
第一节	邓斯·司各脱的形而上学实在论	604
第二节	奥康的唯名论思想	634
第十章	文艺复兴时期的哲学	700
第一节	文艺复兴的基本精神或何为人文主义	703
第二节	文艺复兴时期的哲学：哲学重新独立的尝试	719
第三节	宗教改革与理性权利	730
第四节	承前启后的自然哲学	747
主要参考文献	766
人名索引	785
后 记	798

绪 论

信仰的理性化与哲学的神圣化

在人们流行的观念里，欧洲“中世纪哲学”就是在神权统治笼罩下的烦琐哲学，“神学的婢女”曾经被广泛用来描述这个时期的哲学。哲学与其说是理性的一种独立活动，不如说是信仰的工具与附庸。因此，如果说“中世纪”有哲学，那么，也只是一种缺少理性光芒的黑暗时期的哲学。如果有人想从中世纪哲学中寻找哲学的独创与富有，那么，他即便不被嘲笑，也会被轻视。这在中国和东亚的思想世界里尤显突出。

对中世纪哲学的这种片面的甚至是浅薄的想象，首先是在一些近代欧洲哲学家们的影响下形成的。黑格尔在其皇皇四卷本的《哲学史讲演录》里，用不到 100 页的篇幅就把 1000 多年的中世纪哲学草草打发了，并声称“我们打算穿七里靴尽速跨过这个时期”^①。黑格尔之所以要人们尽快跨过 1000 多年的中世纪，无非是因为从他的角度来看，整个中世纪哲学没有多少值得人们逗留的东西。

不过，就中国而言，近代中国学者的宗教观对于形成关于欧洲中世纪哲学的那种片面性想象负有更直接的责任。近代主流的中国学者（不管是左翼如陈独秀，还是右翼如胡适，抑或国粹派如梁漱溟）对于宗教信仰多取漠视、消极甚至否定的态度，以至于他们为中国传统文化不是

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆译，第 3 卷，第 233 页，商务印书馆，1983。

一种宗教性文化而感到庆幸。因此，像蔡元培这样具有伟大胸襟和先知视野的学者也试图倡导以美育代替宗教。中国学者的这种宗教观使他们在理解和接受西方文化的过程中，基督教信仰及其在西方文化中的核心作用常常被掩盖在他们的视野之外，西方文化的精髓被简化为观念层面上的“科学”与制度层面上的“民主”，而几乎完全没有意识到近现代的科学与民主在深度的精神层面上与基督教信仰有着极为密切的关联。他们以一个轴心文化民族固有的伟大胸怀大胆地理解、接受近代欧洲启蒙思想家们有关自由、民主、理性的思想——正是这些思想构成了欧洲近现代社会改造运动的根据与尺度，并且最后成了构建国际法则和国际秩序的根据——然而，他们没有想到的是，欧洲启蒙思想家们借以批判世俗专制与教会专制的那些核心思想恰恰是从基督教信仰中培育、化解出来的。这使中国近代学者们自觉不自觉地更侧重于从被欧洲启蒙思想家们所批判的制度层面上去看待基督教信仰和整个中世纪。结果是什么呢？结果就是：神权统治与教会专制理所当然地被视为整个中世纪的全部内容，或者说，基督教信仰居支配地位的中世纪理所当然地仅仅被视为神权统治和教会专制；因此，中世纪当然是一个黑暗的时代。在这样的黑暗时代里，人们对于哲学和思想又能期待些什么呢？

在对西方文化核心的理解与接受上的这种偏差使我们关于西方中世纪哲学的那种片面性想象得以长久地流传下去，而这种片面性想象的流传又反过来阻止我们去纠正理解上的偏差。^①那么，基督教信仰究竟如何构成了西方文化的核心？更具体地问：在基督教信仰统治下的中世

① 在中国主流学者对基督教信仰及其在西方文化和社会中的作用持消极、轻视态度的同时，也陆续有一些学者试图纠正这种偏差，比如，杨昌栋先生在完成于20世纪30年代的《基督教在中古欧洲的贡献》一书中做出了可贵的努力；叶秀山先生从20世纪80年代中后期始在有关西方哲学特别是德国哲学的一系列研究中，开始从学理上揭示了基督教信仰对哲学的积极意义；赵敦华教授的《基督教哲学1500年》则是1949年之后一部试图以较公正、客观和正面的立场理解、评价欧洲中世纪哲学的专著。在西学东渐至今天，始有越来越多的中国学者怀着谦逊和虔诚去理解基督教信仰及其对欧洲乃至人类的意义，就像他们怀着同样的谦逊与虔诚面对自己的传统一样。

纪，基督教对哲学产生什么样的影响，从而使哲学做出了不可替代的贡献？从理论上讲，也许我们不能断然地说，如果没有基督教，哲学就不可能提出它在中世纪提出的那些影响深远且改变了哲学方向的问题和相关思想；但是，从历史事实上看，恰恰只是在与基督教信仰的相遇、碰撞过程中，哲学才提出了一系列新的问题，打开了新的维度。本卷的主要任务就在于深入分析哲学在基督教信仰的影响、逼迫下如何开启出规定哲学后续发展的新问题与新观念，以期能以更客观的立场展现西方中世纪哲学的真实性，并有助于我们这个拥有本源文化民族深入另一种本源文化的核心。不过，在进入对历史材料的分析之前，有必要先行阐明我们据以分析史料的先导性观念与先导性问题。

“基督教哲学”概念与问题视野

作为整部《西方哲学史》（学术版）的第三卷，本卷被称为“中世纪哲学”。但是，其中涉及的内容在时间跨度上却超出了一般意义上的“中世纪”。就历史学的分期而言，一般说来，欧洲的“中世纪”或“中古时期”就指公元6世纪至16世纪这段历史。但是，作为本卷讨论的主要内容之一的教父哲学则属于6世纪之前的思想，而本卷的文艺复兴部分则涉及晚于16世纪的内容。我们这样做的理由不仅在于教父时期的哲学是一般意义上的“中世纪”时期哲学的直接源头，而且还在于它们处在完全一样的精神境遇。这就是：哲学遭遇着信仰，信仰遭遇着哲学。这种境遇使它们的努力都既可以被看做信仰寻求哲学的理解，也可以被看做哲学寻求信仰的提升。因此，我们没有理由像黑格尔那样在论述“中世纪哲学”时把教父哲学排除出去。实际上，一般意义上“中世纪”时期的哲学所讨论的核心问题都是由教父哲学开辟出来的。就精神境遇及其深度展开的历程而言，我们有理由把教父哲学归在“中世纪哲

学”之下。我们也可以把这种精神-思想史意义上的“中世纪”称为广义的中世纪，以区别于一般意义上的中世纪。

如果说教父哲学的出现意味着西方哲学进入了第二个时期，那么，文艺复兴时期的哲学则意味着西方哲学经过基督教的千年洗礼之后即将进入一个新的时期。也就是说，在本卷里，文艺复兴时期的哲学是作为哲学进入近代形态之前的一种新尝试而被归在“中世纪哲学”之下的。这意味着我们也没有理由把本卷归在“中世纪基督教哲学”这一概念之下，虽然我们并不拒绝“基督教哲学”这个概念，相反，我们也使用了这个概念，并且我们对这一概念的理解还构成了本书主要章节的解释背景。因此，接下来有必要首先对这一概念作出说明。

“基督教哲学”这个概念是由著名的中世纪哲学研究专家吉尔松(Etienne Henri Gilson, 1884—1978)在20世纪30年代初提出来的。它首先是被用来表达西方哲学的一种历史形态，即中世纪时期的欧洲哲学，其中托马斯·阿奎那哲学是其典范。哲学有不同的历史形态，因而也就是说，有各种形态的理性真理体系。吉尔松把哲学在中世纪的现实形态称为“基督教哲学”，也就意味着在他看来，有一种哲学，或者说有一种理性真理的体系以“基督教哲学”这种形态存在。它之所以是哲学，是因为它是理性的；而它之所以是基督教的，则是因为如果没有基督教，那么它的出现与存在就是不可理解的。^①也就是说，对于“基督教哲学”来说，基督教具有内在的构成意义，而不只是哲学与基督教达成某种外在的相容或一致。

但是，基督教如何内在地构成哲学而使之成为一种“基督教哲学”呢？基督教是否可以保持为一种信仰而内在地构成哲学呢？如果基督教是作为信仰本身而内在构成基督教哲学的基本要素，那么，“基督教哲学”这个概念的确就会如海德格尔所说的那样，是“一种木制铁器和误解”^②。

① 参见吉尔松：《中世纪哲学精神》，第2章“基督教哲学概念的澄清”，唐斯(A. H. C. Downes)英译，伦敦，1936。

② 海德格尔：《形而上学导论》(*Einführung in die Metaphysik*)，第6页，马克斯·尼迈尔(Max Niemeyer)出版社，1958。

因为基督教作为一种信仰启示真理的宗教，如果它仍保持为一种信仰而构成哲学的基本要素，那么，这种哲学就不再是哲学。因为它不再只是一个论证的真理体系，而成了包含着启示真理的体系。这个意义上的“基督教哲学”概念就如“启示的论证真理”概念一样荒谬。

这意味着，如果说基督教的确能构成某种哲学的内在要素，使这种哲学的出现与存在成为可理解的，那么，它就不能保持为一种信仰。也就是说，在使一种哲学成为“基督教哲学”时，基督教并不是作为一种纯粹启示的真理体系构成这种哲学的基本要素，而只能作为非启示的真理体系内在地构成基督教哲学。如果没有作为启示真理的基督教向非启示真理的转化，那么，基督教哲学就是不可理解的。在这个意义上，我们也可以说，所谓基督教哲学也就是完成把基督教的启示真理转化为非启示真理的哲学。虽然对基督教教义的信仰是这种哲学的内在动力，因而这种哲学首先不违背基督教教义，但它也并不直接把教义当做自己论证的出发点，而是从教义中化解出哲学单凭自己没有觉悟到或者觉悟不到的真理；或者说，这种哲学从基督教信仰中开辟出哲学单凭自己没有意识到或意识不到的新问题与新维度，从而深化了对人及其世界的洞察与理解，并因此影响与改变了哲学的进程。

当基督教哲学把基督教的启示真理化解为非启示真理时，并非意味着这种哲学否定了启示真理，或者要取代启示真理；相反，这种哲学之所以能够从启示真理中化解出非启示真理，恰恰因为它是建立在对启示真理坚定信仰的基础之上。因此，这种哲学一方面是在启示真理的光照下通过拓展人类有限理性的深度与广度，使人类理性能够以反思和自觉的方式去追问、理解教义系统，或者说，使教义系统所隐含的绝对原则与绝对理念能被理性所反思与觉悟，启示真理由此被理性的反思和觉悟展现为一系列绝对原则或绝对理念而被化解为非启示真理。但是，另一方面，理性的反思和自觉不可能穷尽启示真理，因为理性虽然是在坚定信仰启示真理的基础上去反思、理解教义系统，从而展示出一系列所理解的绝对原则的，但是，作为启示真理的教义系统并非仅仅是理性所反

思与理解到的绝对原则；启示真理永远要比理性从中所反思到与理解到的原则更多。正如哲学从其诞生起就以追问世界之本源为使命，但是它从来就不可能直接把握这个本源一样，理性也不可能在反思的理解中完全把握那个绝对本源传达给人类的启示真理。

人们通过哲学（思想）追问本源而向本源返回，在这种返回中觉悟和守护自己的自由，并在这种自由中保持与那绝对自由者的真实关系。但是，由于人的有限性，首先是人的理性的有限性，使人不可能完全理解自己的自由存在及其与那绝对自由者的关系。因为所谓“理解”，就是在反思中的把握活动，而反思则是这样一种觉悟，即对有所意识的意识，或者说，是一种意识着自己有所意识的觉悟活动。“理解”就在这种觉悟中有所把握、有所确定。但是，反思意识与直接意识一样，都是有界限的，因为不管意识前进多远，被意识所关涉的存在者就会退多远，并因而永远不被意识所完全显现、照亮。虽然意识会随着自我反思而不断开显自己，从而以更广阔视野去显现、接近存在者，但是，意识并不由此而对视野之后的他者有丝毫触动。这也就是说，理解活动——反思意识的觉悟活动与把握活动永远是有界限的。

正如意识视野之后（外）的那个绝对对他者永远对意识敞开而意识却永远也难以将它完全穿越和照亮一样，教义系统作为启示真理也就是永远向人类敞开的真理。但是，这并非意味着人能完全理解这些启示真理；相反，意识的有限性使理解永远处在朝向启示真理的途中。在这个意义上，同时诉诸信仰与理解的“基督教哲学”是一种化解启示真理而朝向启示真理的哲学。

这一方面是说，基督教哲学在借助理解活动去阐明启示真理时，实际上是在把启示真理转化为一种可以通过反思活动加以说明和论证的非启示真理，也即一个可以在反思活动中确立起来的原则体系；但是，由于理解活动的有限性，这种原则体系绝不可能穷尽启示真理，更不可能替代启示真理。因此，相对于启示真理，这种原则（真理）体系永远是未完成的：它永远是有待于进一步接近启示真理的未完成体系。当人们

试图通过反思意识去理解启示真理时，也就意味着人们走在朝向启示真理的道路上，而不可能完成任何真理体系。

另一方面是说，通过对启示真理的理解，人们在反思意识中确立起原则体系，也就意味着人们在自己的理性中开显出原则体系，使原则体系成了理性自身的自我觉悟，从而把理性本身提高到了通向启示真理的原则。通过对启示真理的理解，反思意识从中确立起来的原则体系虽然不是启示真理，但也并非单纯是一种论证的概念体系，而首先是一种理性的自我觉悟境界——它是现量的、当下的活生生的意识现实。但是，这种觉悟并不是人的一种完成或成圣，而只是一种自觉层面上的自我敞开，即在自觉层面上向启示真理敞开，向绝对的他者敞开。人永远不可能把握绝对的他者，永远不可能成为大全，因而永远不可能完成自己或使自己成圣。理性的这种自我觉悟境界只不过表明，它觉悟到自身的原则体系是与启示真理相一致的，是指向不可被反思意识所照亮的绝对他者。

因此，对启示真理的理解将把理性提高到以自觉的方式走向启示真理和绝对他者，即上帝。在这个意义上，对启示真理的理解，或者说哲学与基督教信仰的结合，将使哲学走向神圣化道路：不仅使理性自觉到自己的原则及其绝对性，而且使理性觉悟到自己的绝对原则指向一个绝对他者。哲学由此自觉地走上了维护理性本身的绝对性，并向一个绝对他者跳跃的道路。哲学将意识到，它对本源的追问本身就是对作为唯一本源的绝对他者的信念，而对唯一他者的信仰在根本上则意味着是对绝对原则的觉悟。也就是说，哲学将意识到自己作为一种理性的独立活动与对唯一的绝对他者的信仰在根本上是一致的。

但是，对于（基督教）信仰来说，把理性提高到以自觉的方式走向启示真理也就意味着，理性在自我觉悟中确立起来的原则体系虽然并不是启示真理本身，因为启示真理永远要比理性的原则体系高和多，但是，理性的原则体系却成了我们走向启示真理而向启示真理敞开的方式与尺度。也就是说，我们将沿着理性的原则体系自觉走向对启示与启示

者的信仰；或者说，对启示和启示者的信仰是通过理性的原则体系来达到的。因此，教义体系中那些与理性原则不一致的内容将被掩盖而退出信仰活动。在这个意义上，我们也可以说，理性通过哲学去理解启示真理而把理性提高到以自觉方式走向启示真理既是使理性神圣化，也是使信仰理性化。

因此，宗教与哲学的相遇、结合，这里就是基督教与哲学的相遇、结合，它不仅改变了哲学，也改变了宗教。这种改变在使它们相互接近的同时，也使它们各自更加接近自己。所以，这种结合与相遇不仅对于哲学，而且对于宗教，都是一个重大事件。从哲学方面说，就基督教与哲学在历史上的相遇、结合而产生的哲学形态而言，我们可以把这种哲学形态称为“基督教哲学”；但是，就这种相遇、结合使哲学更接近自己而言，我们恰恰更应将经受过这种相遇、结合洗礼之后的哲学称为“哲学本身”或“成熟的哲学”。也就是说，“基督教哲学”这个概念被用来说明哲学的一种具体的历史形态是它最恰当的用法。离开哲学的这种特定历史形态，“基督教哲学”这个概念完全是多余的、不必要的，尽管在这种形态之后的哲学（可能）同样与基督教的启示真理密切相关。基督教与哲学的结合产生了“基督教哲学”，而就这种“基督教哲学”将使哲学更接近自己而言，它将使自己消失于更成熟的普遍哲学当中。

上面我们不只是在阐明“基督教哲学”这个概念，更重要的是要澄清，当基督教与哲学相遇时，它们是如何结合的？这种结合对于双方意味着什么？最后则是要探究哲学与宗教、理性与信仰之间可能具有的内在关联。这是我们理解和分析整个中世纪哲学的问题视野。也就是说，我们将带着对这些问题关切意识去理解中世纪哲学家们的作品。

当我们说理性的神圣化将使哲学意识到自己作为理性的一种独立活动与对唯一的绝对他者的信仰相一致时，并非说，哲学与宗教（信仰）将失去界限，最后甚至像黑格尔那样，以哲学超越和取代宗教。这种“一致”只是表明，哲学在根本上并不反对宗教，更强一点说，成熟的

哲学将引领人们对唯一的他者的信仰。因此，成熟的哲学将不是要取代宗教，而是要朝向宗教。那么，哲学与宗教有什么样的界限足以把它们区分开来而又不使它们割断开来呢？

当基督教信仰寻求哲学的理解，以便使自己成为有理有据的真理时，它实际上也就是通过反思意识去开启理性本身的原则体系。所谓“信仰寻求理解”，并不是说信仰离不开理解，也并非仅仅是说信仰可以成为有理有据的真理，更重要的是说信仰通过逼迫与引导反思意识而促使理性觉悟到自己朝向信仰的原则体系。那么，在中世纪，基督教在寻求哲学的理解过程中，它将促使理性自觉到哪些原则呢？或者问：哲学从基督教信仰中化解出了什么样的原则？下面我们将分别讨论这两个问题。

哲学与宗教的界限：什么是哲学？

哲学与宗教的界限问题首先涉及“什么是哲学”的问题，而这个问题又是个常常让人无从下手的问题。如果问：什么是物理学？什么是法学？或者什么是政治学？那么，人们可以有很明确的答案，因为这些学科的对象和界限很明确。但是，如果问“什么是哲学”，那么答案就不那么简单。在不同哲学家那里，对这个问题的回答常常各不相同。这里我们暂且从哲学的历史源头出发来讨论这个问题。

就哲学（Philosophie）这个西语词来说，是来自古希腊语 φιλοσοφία，原初意思就是“热爱、追求智慧”。作为一种活动而言，Philosophie 就是一种通过追问智慧的问题而使人变得有智慧的精神活动；作为学科而言，Philosophie 就是一门通过追问智慧的问题来使人能够智慧地生活的学问。

那么，什么样的问题是智慧的问题？对于古希腊人来说，智慧的首

要问题就是追问世界的“始基”问题或“本源”问题。而追问世界的本源问题，也就是追问变动世界中可靠的根基的问题。在这个变幻不定的世界里，我们在什么地方才能立定脚跟？或者问：把惶惑的心灵安放在什么地方，我们才能从大地上站立起来，并且顶天立地地撑开一个可以安居的天地？寻得心灵上立定脚跟的问题，也就是寻找能够把我们的生命或生活担当起来、支撑起来的可靠根基的问题。因它可靠，我们可以生活得安然和踏实；因它可靠，我们可以坚定地打开我们的希望和未来，因而可以生活得有信心、有力量。简单地说，因它可靠，我们的生活既能经受起苦难的重压，也能经受起幸福的诱惑。

我们知道，在这之前，希腊人与其他古代民族一样，都生活在神话世界或原始宗教里，人与他人他物都是处在一种不确定的梦幻般的关系中。也就是说，人的生活与存在是不确定的，处在隐身与现身、转化与变换之中。在神话或原始宗教里，不仅个人，甚至作为类存在的人，都没有自我同一性的身份，也没有对自我同一性身份的意识与要求——人与神甚至与动、植物没有明确的界限。世界的本源问题的提出，就像一道光芒从人类的心灵世界划过，照亮了人与他物的明确界限，从而召唤了人类对自身身份的意识与追问——人在这个世界上究竟处在什么位置上？扮演着什么样的角色？人与变幻不定的万事万物有什么关系？从根本上说，本源问题的提出意味着人类试图透过变幻不定的现象事物去寻找可以立定自身的确定性与可靠性。也就是说，在本源问题里，一方面表明人类对纷繁变幻的现象事物不信任、不满足的态度；另一方面表明，人类相信透过这些现象事物可以找到使自身能够立定其上的确定性与可靠性。追问世界的本源也就是要在这个世界上寻找可以立定的根基。

本源问题所追问的“世界的确定性与可靠性”，也就是绝对性。因为从根本上说，只有绝对的或绝对的存在者，才能够是可靠的和确定的。所以，我们可以进一步说，追问世界的本源问题，也就是探究绝对性的问题，本源问题的提出意味着开始了对绝对的意识与觉悟。而对本源的追问，实际上也隐含着对人自身的身份的觉悟与确认。因为人类之

所以会去追问世界的本源问题，在根本上是为了人本身的生活与存在寻找可以立身其上的可靠根基，以免在变幻不定的宇宙面前茫然失措或惶惶不可终日。不管是作为古希腊第一个哲学家的泰勒斯把世界的本源归为“水”，还是苏格拉底、柏拉图把“理念”当做世界的原型，都既是为世界寻找确定性的本源，也是为人自身的存在与生活寻找绝对性的根据。实际上，对本源的觉悟——不管这种觉悟是以思想的追问方式，还是以宗教的启示方式来达成——同时隐含着对人自身身份的追问。回到本源而与本源共在，也就是人回到自身，即回到自己本来在的位置上。因而，回到自身在根本上也就是回到自在的自由存在：在自己的位置上持守着一切可能性。在这个意义上，对本源的追问与觉悟都或强或弱地召唤着对人的自由的觉悟。对本源的守护在根底上也是对自由的守护。因此，对本源，从而对绝对的追问和觉悟，在人类史上是一次最伟大的事件。因为它在根本上意味着人类开始了依靠一种自觉的精神（灵性）力量寻求自立与自由的漫长历程。

但是，上面的讨论已暗示出，哲学是以不同于宗教的方式去追寻本源问题。宗教是以启示的方式直接领悟绝对的本源而信任这个本源，并且由对这一本源的觉悟与信任而肯定这个世界的真实性；而哲学则是出于对这个世界不满足、不信任也即有所怀疑而去追问这个世界的本源。也就是说，哲学是从“不满足”和“怀疑（不信任）”开始的。人们之所以对这个世界的事物不满足，是因为事物是有限的，而事物之所以是有限的，恰恰是人们已对事物作出某种规（限）定，也即把显现给我们的相遇者规定为某物。不管人们说出来还是没说出来，任何有限物实际上都已是被自觉不自觉地规定为“是什么”的事物。而人们之所以对事物不信任而怀疑之，首先则是因为事物会失去自身，也即所谓“变异”。而人们之所以会发现事物失去自身，则是因为人们已经把事物向我们的显现就当做这一事物自身，也即把事物在意识中的显现规定为这一事物自身，或者说，这一事物被直接等同于它在意识中的显现。这种规定活动或等同活动也就是给出自身同一物（Identität）的构造活动。当我们

把被命名为“树”的相遇者在我们意识中的显现就当做“树”本身的时候，我们就在给出一个树的自身同一物：树的如此这般的显现就是树本身（全部）；或者说，树本身仅仅就是它的如此这般地显现。正因为事物获得了自身同一性，它才会失去自身，因而才会有变化与变异；否则，事物就只是在现象（显现）之流中不断隐身的唯一的自在之物，或者说，只是通过显现表明其隐身在自己位置上的唯一物，而无所谓变异与变化。

实际上，把相遇者规定为某物，也即规定为“是什么”，从而使之成为“有限物”，同样也必须以将相遇者构造为“自身同一物”为前提。因为任何事物必须首先是它自己，才能够进一步是其他的“什么”。这也就是说，对这个世界的事物不满足、不信任恰恰以将这个世界的事物构造为自身同一物为前提。在这个意义上，哲学对本源的追问是从一个由自身同一物构成的世界开始的。而这在根本上意味着，哲学是从概念物出发。因为所谓自身同一物必定是在质、量、关系这类概念意识中被构造出来的。没有这些概念意识，我们就不可能给出可以以“A是A”这一同一律形式表达出来的自身同一物。

自身同一物必定是存在于质、量、关系这类概念意识中的存在物。它的关系性存在首先就是与自己的关系。任何相遇物只有当它在质、量意识中被显现和综合，并且它的这种显现被把握、意识为就是它自身，即与它自己的显现处在等同关系中，它才不再是在自己位置上的自在相遇物，而成为仅仅等同于其显现的自身同一物——换言之，自在相遇物才被掩盖而成为单纯的显现物，并且也才能进一步成为各种关系物。也就是说，任何事物只有首先成为自身同一物，即与自身处于等同关系中，才能进一步进入与其他自身同一物的各种关系中，从而成为各门具体科学的对象。从根本上说，各门科学，首先是以数学为基础和榜样的各种具体科学——我们权且称之为数理科学，实际上都是以自身同一物及其关系为对象的。因为任何事物只有当它作为自身同一物被构造出来，它才能进一步得到逻辑的和经验的规定。如果一事物是否它自身都