

海德格爾與神學

海德格爾 / 奧特 等著

劉小楓 選編

孫周興 等譯

漢語基督教文化研究所

歷代基督教思想學術文庫

漢語基督教文化研究所主持編譯

主編 劉小楓

編輯及出版總監 楊熙楠

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF
CHRISTIAN THOUGHT

Sponsored by *CMB - ISCS*

Edited by *Institute of Sino - Christian Studies*

Chief Editor *Liu Xiao Feng*

Director of Editing and Publication *Daniel Yeung*

海德格爾與神學

海德格爾 / 奧特 等著

劉小楓 選編

譯者 孫周興 等

審校 成官泯 劉小楓

執行編輯 梁藝蓮 何子建

製作 沈文斌 徐宏權

出版 漢語基督教文化研究所

香港沙田道風山路 33 號

版權所有 漢語基督教文化研究所 © 1998

Heidegger and Theology

by *Martin Heidegger / Heinrich Ott et al*

Edited & Intro. by *Liu Xiao Feng*

Translated by *Sun Zhou Xing et al*

Proof read by *Cheng Guan Min Liu Xiao Feng*

Editor *Josephine Leung Samuel Ho*

Production *Calvin Shum Kenny Chui*

Published by *Institute of Sino - Christian Studies*

33, Tao Fong Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

Tel: (852) 2606 0103 Fax: (852) 2601 6977

Published with the aid of Stiftung für gesellschaftliche Lebensqualität who provided a sponsorship for the translation costs.

"Die Onto-theologische Verfassung der Metaphysik", Verlag Gunther Neske

© J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart 1957

Chinese edition published with permission by Klett-Cotta

"Phänomenologie und Theologie", © Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1970

Chinese edition published with permission by Vittorio Klostermann

"Denken und Sein, Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie", © Heinrich Ott, 1959

"Was heißt Systematische Theologie?", © Heinrich Ott, 1960

Chinese edition published with permission by Heinrich Ott

"La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique", © Emilio Brito, S.J., 1997

Chinese edition published with permission by Emilio Brito

Chinese translation © 1998 by *Institute of Sino-Christian Studies*.

All Rights Reserved ISBN 962-8322-06-0

主編 劉小楓

編輯及出版總監 楊熙楠

文庫學術委員

(以中文筆劃順序)

何安石 (Ernst Harbakk)

挪威基督教—佛教研究中心

李秋零

北京中國人民大學哲學系

谷寒松 (Luis Gutheinz)

台灣輔仁神學著作編譯會

李震

台灣輔仁大學哲學系

陳佐人

美國西雅圖大學神學及宗教學系

陳村富

浙江杭州大學基督教中心

陳維綱

美國哈佛大學比較宗教系

張賢勇

瑞士巴塞爾大學神學系

賴品超

香港中文大學宗教系

文庫學術顧問

ACADEMIC ADVISOR OF CHINESE ACADEMIC
LIBRARY OF CHRISTIAN THOUGHT

弗羅倫沙 (Francis S. Fiorenza)

美國哈佛大學比較宗教系教授

福特 (Bruno Forte)

意大利那不勒斯大學神學系教授

約恩森 (Theodor Jørgensen)

丹麥哥本哈根大學神學系教授

考夫曼 (Gordon D. Kaufman)

美國哈佛大學神學系教授

漢斯·昆 (Hans Küng)

德國圖賓根大學普世宗教研究所榮休教授

麥奎利 (John Macquarrie)

英國牛津大學神學系榮休教授

莫爾特曼 (Jürgen Moltmann)

德國圖賓根大學神學系榮休教授

奧特 (Heinrich Ott)

瑞士巴塞爾大學神學系榮休教授

潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg)

德國慕尼黑大學神學系榮休教授

帕利坎 (Jaroslav Pelikan)

美國耶魯大學歷史系榮休教授

田道樂 (Notto R. Thelle)

挪威奧斯陸大學神學系教授

托倫斯 (Thomas F. Torrance)

英國愛丁堡大學神學系榮休教授

特雷西 (David Tracy)

美國芝加哥大學神學系教授



海德格爾(Martin Heidegger)

(1889~1976)

德國哲學家

總序

歷史地觀之，基督宗教有社會和思想兩個層面。前者指基督教會的形成及在諸民族社會中的傳入和生長過程；後者為基督信仰在神學、哲學、文學、藝術中的思想性歷史表達。基督宗教的社會層面和思想層面儘管相關聯，仍各具不同的形態。

基督教思想成形於公元最初三百年，其時有希臘語思想者和拉丁語思想者(希臘教父和拉丁教父)假希臘化哲學思想和羅馬哲學思想，表達對基督事件之認信，開基督思想之先河。在中世紀，基督思想在拉丁語文化中與古希臘思想再度融揉，形成歐洲中古思想之主流。近代以來，基督新教隨宗教改革而衍生，民族國家形成，基督思想遂與歐洲諸民族語言文化融揉，形成風貌各異之基督思想。俄羅斯則直承早期希臘語基督思想，形成獨特的俄語基督思想(東正教思想)。近百年來，隨肇始於歐洲之社會現代化過程，基督思想亦植入亞洲，產生漢語、韓語、日語之基督思想。

語文乃思想文化之容器，基督思想之品質超逾民族性，形態卻俱依於民族語言織體。故基督思想既具普世性，又具民族語文思想個性。基督思想歷近兩千年語程，迄今仍在諸民族文化言路中伸展，成為世界性文化之重要結構要素。

翻譯乃民族文化拓展之良屐，王國維嘗言：「周、

秦之語言，至翻譯佛典之時代而苦其不足；近時之語言至翻譯西典時，而又苦其不足。」中國學界百年翻譯之業為漢語思想走出自我封閉，拓展自身开辟了途徑。四十年代，美國神學家、漢學家章文新博士創設「基督教歷代名著集成」翻譯計劃，與中國神學家謝扶雅教授等共同從事，至六十年代已成三十二部。《集成》開創了基督教思想典籍的漢譯事業，令學術界感佩。同時，《集成》也有歷史的局限：選題系統性強而譯述零碎(不少典籍為節譯)；漢譯表達不盡人意；對十九世紀以來的基督教思想學典顧及不足。最令人遺憾的是，《集成》未完成預定規劃而終。

本文庫願繼前輩學者漢譯基督教思想學典未盡之業，以補漢譯泰西學術中逐譯基督教思想學典之不足。文庫定名為「歷代基督教思想學術文庫」，表明僅涉及基督宗教的思想史文獻，旨在積累歷代基督教思想的漢語學術典藏。

本文庫以翻譯為主，但亦收漢語基督思想文典。

I. 古代系列(希臘化時代至中古末期)，含希臘語早期基督思想、中古拉丁語基督思想。

II. 現代系列(從十六世紀至二十世紀)，含近代西方各民族語文之天主教、新教、東正教的基督思想學典；此兩系列亦包括猶太教思想學典和漢語基督思想文獻。

III. 研究系列，為現當代中西學者對歷代基督思想具學術深度之研究著述。百餘年來，無論歐美還是中國思想學術界，都發生了很大的變化，這就是在歐洲自然科學的知識觀影響下逐漸形成和擴展的人文—社會科學。一種實證知識性的思想原則和相應的知識學方法構成了現代學術的品質，大學和研究機構，為現代學術提供了制度性的基礎。

現代學術(人文—社會科學)的首要任務是，以知識

學的原則和方法檢審歷史和現實中的思想和社會，儘可能與意識形態保持距離地研究人類的意識理念和生活樣態。在這種學術形態中，基督教神學作為一門傳統思想也發生了變化，成為人文—社會科學的一個組成部分。

基督教思想及學術不僅是歐美思想文化的傳統並迄今仍為其基本結構要素，亦已成為漢語思想及學術的一個組成部分。從現代學術的角度，研究基督教의思想和社會之歷史和現實，是漢語學術界的一項任務。

文庫之編譯工作由中國人文學者從事，編譯者願承中古漢語學者為豐富漢語思想文化傳譯佛典之心智和毅力，「安知不如微蟲之為珊瑚與羸蛤之積為巨石也」(章太炎語)。

漢語學術思想值現代轉型重鑄之際，文庫願益於漢語思想之豐碩，不負漢語學術之來者。

漢語基督教文化研究所

一九九三年十一月

目 錄

選編者導言(劉小楓撰)		xiii
現象學與神學	[德國]海德格爾	1
形而上學的存在 - 聖神 - 邏輯學機制	[德國]海德格爾	35
基督教的歷史經驗與 早期海德格爾的存在論問題	[德國]萊曼	61
海德格爾和關於有限性的思想	[法國]皮羅	107
同一性和差異性：海德格爾和 黑格爾	[比利時]魏爾亨斯	137
從神學與哲學相遇的背景看 海德格爾思想的基本特徵	[瑞士]奧特	157
什麼是系統神學？	[瑞士]奧特	195
海德格爾之思與神學	[德國]弗蘭茨	231
海德格爾與神學	[德國]約納斯	291
天主教神學對 海德格爾思想的接納問題	[法國]布里托	323

選編者導言

劉小楓

香港漢語基督教文化研究所學術總監

本書輯錄了海德格爾的神學論文兩篇和論述海德格爾與神學之關係的論文八篇，書定名為《海德格爾與神學》。

為何不名為「海德格爾的神學」？

海德格爾早年是念神學的，後來改習哲學。在其哲學的修習年代，海德格爾的思想仍然是耶穌會士式的。¹ 海德格爾自己說過，他的哲學之路是由神學引入的。² 不過，應當先搞清楚，海德格爾這裏所謂的「神學」指的是哪一種「神學」？它具體指的是經院傳統的神學，托馬斯·阿奎那以亞里士多德形而上學思想為基礎建構起來的天主教神學。顯然，若無經院思想的背景，海德格爾的哲學問題是不可能產生出來的。

隨後，海德格爾的哲學對西方形而上學傳統發起了眾所周知的致命攻擊，這當然也包含着對經院－思辨神學傳統的攻擊。結果，海德格爾的哲學便帶有了路德和加爾文的新教神學氣息。

這些都是已經清楚的思想事實。人們一直不清楚的

-
1. 參靳希平，《海德格爾早期思想研究》，上海人民版，1995，頁29-42；B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923* (海德格爾與弗萊堡神學系1909-1923)，見*Kirche am Oberrhein*，Freiburg，1980，頁534以下。
 2. 參海德格爾，〈我進入現象學之路〉，見《海德格爾選集》，孫周與選編，下卷，上海三聯版，1997，頁1280以下。

是，一個耶穌會士的哲學家怎麼會以路德和加爾文的新教神學氣蘊去思想？沒有一場信仰上的改宗，是不可設想的。看來，早年的海德格爾不僅經歷過從神學向哲學的思想轉變，也經歷過基督教內部的信仰改宗。

當今的海德格爾思想傳記研究已經證實，青年海德格爾的確經歷過一場信仰的改宗，它是一場信仰危機的結果。

事情是這樣的。二十九歲那年，海德格爾剛脫離戰爭時期的生活困苦，就陷入了內在的信仰危機，這與海德格爾的妻子有關。一九一七年三月，海德格爾與路德宗信徒Elfriede Petri結為伉儷。Petri進入了海德格爾的生活，也給他的思想世界帶來了新教神學家的著作。海德格爾開始讀路德和施萊爾馬赫，甚至開課講解施萊爾馬赫的《論宗教》。³經過兩年的閱讀，海德格爾的天主教信仰發生了動搖。一九一九年一月九日，海德格爾寫信給摯友E.Krebs神父／教授說，「認識論上的了悟延伸到歷史知識的理論域，使得天主教思想體系對我來說已大成問題，不可接受——但不是基督教本身和形而上學（儘管要重新理解）。」⁴海德格爾夫婦甚至決定不給自己的兒子受天主教的施洗。Petri對Krebs神父解釋說：「我丈夫迷失了他的教會信仰，而我也找不到自己的教會信仰，……我們一起閱讀、交談、思考和祈禱，結果，我們倆都只能自認為是新教徒。不過，我們不想再與任何

3. T. Sheehan, *Reading a Life: Heidegger and Hard Times* (閱讀這一生命：海德格爾與艱難時代)，C. Guignon編，*The Cambridge Companion to Heidegger*，Cambridge，1993，頁70-76。

4. 引自Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*《走向海德格爾的生平途中》，Frankfurt，1988，頁106。胡塞爾在同年給神學家R. Otto的信中也提到「海德格爾的基本宗教認信的急劇轉變」，經歷了「苦澀的內心掙扎」。參T. Sheehan, *Heidegger's "Introduction to Phenomenology of Religion" (1920-1921)* (海德格爾的「宗教現象學導論」(1920-1921))，J. Kockelmans編，*A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*，Washington，1986，頁43。

教義有瓜葛，我們信仰一位個體的上帝，在基督的聖靈中向他祈禱，不管這上帝是新教的還是天主教的。」⁵

海德格爾和妻子Petri一道經歷了一場信仰的改宗是明確無疑的了。這是一種什麼性質的改宗？是從天主教向新教的改宗？就海德格爾的改宗情形看來，是如此，但就Petri的情形來看，就不能這麼說了。恰切的說法應該是：青年海德格爾夫婦的信仰改宗不是教派性的（從這一教派皈依另一教派），而是個體性的：從教派性信仰改宗為個體信仰，脫離教派教義規定的信仰，通過自己切身體驗重新獲得信仰。

對海德格爾來說，這場改宗仍然具有從天主教信仰向新教信仰轉變的性質。他在給Krebs神父的信中明確說，自己「經過兩年的內心掙扎，徹底清理自己的哲學立場」，最終決斷放棄整個天主教思想體系，遵從自己「內心的呼召」(Inneren Beruf)。⁶從此，海德格爾的哲學不再以天主教信仰、而是以新教信仰為基礎。

在這場信仰改宗的過程中，閱讀是重要的思想契機。我指的還不是讀《聖經》的經驗——基督徒都讀《聖經》，而是讀歷代基督教思想著述的經驗。基督教的信仰思想已有近兩千年豐富的積累，海德格爾夫婦新的信仰經驗的形成，更多是與近代基督教思想家的信仰經驗交往的結果。儘管海德格爾轉向新教信仰，在我看，最終是由其個體心性決定的，其妻為他打開新教神學的書卷，也是相當重要的外在機緣。

就在海德格爾的信仰改宗那一年(1919)，巴特的《〈羅馬書〉釋義》出版。海德格爾讀了這部引起廣泛的思想震撼的論著後，進一步加固了自己的信仰改宗。他覺

5. 引自Hugo Ott,《走向海德格爾的生平途中》，同上，頁108。

6. 同上，頁108-109。

得自己的信仰認識與巴特十分相契，開始讀對巴特影響頗大的F. Overbeck的書。⁷從此以後，海德格爾一直關注當時正在興起的辯證神學的論述。

上述情形表明，早期海德格爾哲學思想的神學背景並不限於自己置身其中的天主教神學傳統，其神學研習也並沒有因為轉向哲學而終止。在我看來，海德格爾思想中一直有一條神學思想的線條在顫動，而且幾經轉變。在這一意義上講，談論海德格爾的神學，是有足夠的理由的。

海德格爾的神學著作可分為講課稿和論著稿兩部分。前一部分是一九二〇／一九二一年冬季學期的講課稿《宗教現象學》，一九二一年夏季學期的講課稿《奧古斯丁與新柏拉圖主義》和一九一八／一九一九年擬開而未開設的《中世紀神秘主義的哲學基礎》講課大綱。海德格爾這一神學研究期的作品，明顯帶有辯證神學和F. Overbeck思想的印跡：批判特洛爾奇(E. Troeltsch)和對早期基督教信仰體驗的現象學解釋。⁸若將這些講課稿與海德格爾的早年神學訓練對比，可以清楚看出海德格爾由經院神學向新教神秘主義思緒的轉向、由亞里士多德向柏拉圖的轉向。講課稿中最完整、也最重要的是《宗教現象學》，它是海德格爾的神學論著中最細緻、並帶釋經性的著述，其主題是批判特洛爾奇的自由主義宗教哲學，以現象學的分析法呈示原初基督教生活經驗中的信仰見證：通過對保羅所說的「恩典時刻」的現象學式釋經，論述早期基督教虔敬信仰的基本情緒。巴特的

7. 參M. Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel, 1918-1969*《書信集, 1918-1969》, J.W. Storck編, Marbach, 1989, 頁9-10。

8. 參C.R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*《海德格爾, 狄爾泰與歷史主義的危機》, Cornell Uni. 1995, 頁195-203; H-G. Gadamer, 〈海德格爾和馬堡神學〉, 見氏著, 《哲學解釋學》, 夏鎮平譯, 上海譯文版, 1994, 頁195-208。

《〈羅馬書〉釋義》的命意之一是批判特洛爾奇的自由主義神學，海德格爾的《宗教現象學》講課是在《〈羅馬書〉釋義》出版之後，如果將兩者加以比較研究，可能會找出海德格爾受巴特影響的程度。

《奧古斯丁與新柏拉圖主義》的講課稿由聽課學生的筆記整理而成，主題是對奧古斯丁《懺悔錄》卷十第二十九節以下有關誘惑(tentatio)的三種形式的現象學解釋，它構成了海德格爾後來對此在沉淪的生存論分析的基楚。講課稿《中世紀神秘主義的哲學基礎》只有大綱，實際內容不止於中世紀，延及黑格爾、施萊爾馬赫和奧托(R. Otto)。看起來，海德格爾似乎想從神秘主義思想史角度清理德國哲學－神學思想史的一個側面。

這些講課稿在海德格爾生前未曾刊佈，至一九九五年才整理完，作為全集第六十卷出版(共351頁)。海德格爾思想的研究專家一般把這些視為海德格爾的成熟思想，尤其《存在與時間》形成的過渡性思想材料，這種看法儘管不無道理，恐怕有些過於拘謹了。

海德格爾神學著作的論著稿部分都是生前發表的，我以為可分兩類。一，對形而上學思辨神學的拆除，文本包括收入本文選的兩篇論文和專著《對謝林〈論人的自由的本質〉的解釋》，後一著作篇幅不小(236頁)，與《康德與形而上學問題》一書有密切關係，其中還可以見到與其未刊神學講課稿中的思想的內在聯繫(尤其對惡的現象學分析)；⁹二，釋詩作品，文本包括對荷爾德林(Hölderlin)、里爾克(Rilke)和Trakl詩的解釋。這些論述是海德格爾在三十年代開始寫作的，既是海德格爾個人

9. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung: Über das Wesen der menschlichen Freiheit* 《謝林「論人的自由的本質」的論文》，Tübingen, 1971(已有薛華教授的譯本，即出)；對此書的神學研究可參A. Jäger, *Gott: Nochmals Martin Heidegger* 《再論海德格爾與上帝問題》，Tübingen, 1978。

的神祕主義信仰的表白，又是其德國文化民族主義的詩化神學言述：尤其對荷爾德林詩的神學化解釋迷醉於德意志的民族神，營構出與Carl Schmitt的文化民族主義政治神學相呼應的民族性文化神學。¹⁰這些詩化神學言述主要圍繞如下主題：解釋荷爾德林對德意志民族神及其信仰經驗的理解，通過解釋里爾克呈示神祕主義的信仰經驗，通過解釋Trakl、諾瓦利斯(Novalis)編織德意志民族語言的神話。

整體看來，海德格爾神學實際上可以分為三個部分：早年以《宗教現象學》為主的神學思想、批判形而上學思辨神學和詩化的民族文化神學。我以為，海德格爾的詩化神學是德國新教神祕主義的一個獨特變種，其文化民族主義性質應該特別地予以審理。本文選沒有包括第一和第三方面的文獻，原因就在於此。

神學界討論海德格爾與現代神學的關係已有幾十年歷史，迄今仍未中輟。這一關係主要不是指海德格爾神學著作的影響，而是指其哲學對當代神學的影響。海德格爾哲學思想的成熟與其信仰改宗新教有關，因而也可以討論新教神學對海德格爾的影響。不過，這些都還限於海德格爾思想本身。就二十世紀神學思想史的發展來看，海德格爾哲學對神學的影響，是現代基督神學的重要思想事件之一。因此，海德格爾與現代神學這一論題包含三個方面：一，海德格爾思想中的神學之維；二，海德格爾哲學與基督神學的關係，即海德格爾哲學中隱匿的神學氣質和背景；三，海德格爾哲學對現代神學思想已有和可能有的影響，乃至據海德格爾哲學提出的神學重建方案。

10. 參賴特，〈海德格爾論荷爾德林的詩〉，見《哲學譯叢》，1994(3)，北京，頁62-66。

海德格爾的哲學思想影響現代神學分兩階段：一，早在三十年代，布爾特曼的解釋學神學採納了海德格爾哲學的某些基本思想，不過並未在神學界形成海德格爾哲學熱；¹¹二，五十年代末－六十年代初，瑞士神學家奧特(Heinrich Ott)推出以海德格爾哲學改建系統神學的提案，引致德語神學界的海德格爾哲學熱和一場海德格爾哲學與神學的關係的論爭。¹²德國著名的新教神學出版社(Kaiser, München)在六十年代曾出版過《海德格爾與神學》的文集(G. Noller編)，就反映了這方面的情形。

海德格爾哲學與現代神學之關係的第三個方面已經成為現代神學思想的一個事件，研究這一神學思想事件的基本意義在於，可以由此搞清基督神學在與現代哲學思想的溝通過程中獲得了什麼樣的進展、激發出哪些神學的現代性問題。

本文選是圍繞海德格爾哲學與現代神學之關係的第一和第三個方面來選編的：海德格爾的兩篇論文和萊曼、皮羅以及魏爾亨斯的論文，涉及第一個方面；其餘諸篇涉及第三個方面。萊曼的論文討論了海德格爾的未刊神學講課稿(尤其《宗教現象學》)的神學思想與其哲學建構的關係。皮羅的論文討論海德格爾思想中的有限性問題。如所周知，此在是海德格爾哲學的關鍵概念，此在之此具有有限性的含義。皮羅細緻地辨析了有限性概念在西方思想史上的不同含義，力圖搞清楚海德格爾的有限性的用法。海德格爾的〈形而上學的存在－聖神－邏輯學機制〉這篇解構形而上學思辨神學的重要論文，

11. 參R. Bultmann的〈耶穌基督與神話學〉，P. Ricoeur的〈論布爾特曼〉和K. Löwith的〈現象學本體論與新教神學〉，均見R. Bultmann，《生存神學與末世論》，劉小楓編，朱雁冰、李哲匯譯，上海三聯版，1995。

12. 參J.M. Robinson，《後期海德格爾與奧特神學》，見R. Bultmann，《生存神學與末世論》，同上，頁115-148。

原是與〈同一性與差異性〉合在一起出版的。為什麼放在一起，兩文之間有什麼關係？魏爾亨斯討論〈同一性與差異性〉的論文，有助於搞清楚這一問題。

弗蘭茨的長文是對由奧特挑起的海德格爾與神學之關係的論爭的一個較為全面的清理，對於了解這一當代神學事件很有參考價值；奧特的兩篇論文反映了他對海德格爾哲學與神學之關係的基本看法和依據海德格爾哲學重構系統神學的構想。約納斯是海德格爾的三位出色的猶太裔學生(另兩位是洛維特和阿倫特)之一，當今享有盛譽的思想家、猶太教徒，他這篇頗有分量的論文否定了海德格爾哲學與基督神學的親和性，論析頗具激發性。

雖然海德格爾背棄了自己的天主教神學傳統，其哲學思想仍然對當代天主教神學有積極的激發作用。因篇幅所限，我未能選入反映這方面情形的神學論文，只收入一篇綜述天主教神學界接納海德格爾思想的文章，可作為進一步研究的導引。

皮羅和魏爾亨斯的論文是我國著名西方哲學史家陳修齋教授六十年代的舊譯，原刊於《外國資產階級哲學資料》一九六二年第2-3期，如今已很難見到，編入本書時，我對譯文中的一些術語譯法和行文略作了必要的訂正。奧特的〈什麼是系統神學〉由陽仁生、黃炎平譯，原刊〈基督教文化評論〉第四輯(1991)，編入本書時，我亦作了校訂；綜述天主教神學與海德格爾思想之關係的論文是中國天主教神學研究中心的譚立鑄先生提供並翻譯的。其餘六篇論文由翻譯海德格爾著述用力最勤的孫周興博士執譯，他對海德格爾的一些述詞的特有譯法，是有爭議的。了解學術思想翻譯的人都知道，譯作免不了個人的理解，引起爭議有益學術。



現象學與神學*

前言

擺在讀者面前的這本小書包括一個演講和一封書信。

演講《現象學與神學》(*Phänomenologie und Theologie*) 是一九二七年三月九日在圖賓根做的；一九二八年二月十四日在馬堡重作了一次。這裏公諸於世的文本是馬堡演講第二部分的內容，題為《神學的實證性及其與現象學的關係》(*Die Positivität der Theologie und ihr Verhältnis zur Phänomenologie*)；我在演講後隨即對文本作了考訂，並作了補充說明。有關在此具有指導作用的現象學概念以及現象學與實證科學的關係，我在《存在與時間》(*Sein und Zeit*)一書的導論中(1927年，第7節，頁27以下)已有所介紹。

一九六四年三月十一日的這封書信對一次「今日神學中一種非客觀化的思與言問題」(*Das Problem eines nicht objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen*

* 本文是海德格爾一九二七年在圖賓根做的演講，一九二八年在馬堡重做，作為「附錄」的一九六四年三月十一日的書信是為一九六四年四月九日至十一日在美國德魯(Drew)大學舉辦的神學對話而做的。兩文首次發表於 *Archives de philosophie* 《哲學檔案》第三十二卷上，1969，頁356以下。後出單行本：*Phänomenologie und Theologie* 《現象學與神學》，Vittorio Klostermann，Frankfurt a.m. Main，1970。書前有一獻辭：「獻給魯道夫·布爾特曼，紀念一九二三年—一九二八年馬堡歲月的友情」。「前言」亦為單行本所寫。本文後收入海氏文集 *Wegmarken* 《路標》，Vittorio Klostermann，Frankfurt a.m. Main，1967，現被輯為海氏《全集》第九卷。中譯本據《路標》一九七八年第二版譯出。——譯注

Theologie)的神學談話的主要觀點作了若干提示。此次談話是美國麥迪遜(Madison)的德魯(Drew)大學舉辦的，時間是一九六四年四月九至十一日。

這裏發表的兩個文本首次刊於《哲學檔案》(*Archives de Philosophie*，卷三十二，1969，頁356以下)同時以法譯本面世。

本書也許能夠促使人們重新去思索基督教的基督性以及基督教神學的種種可疑問題，而另一方面，也促使人們重新去思考哲學的可疑問題，尤其是文中所闡釋的問題。

在將近一百年前的一八七三年，有兩位友人同時出版了兩本著作：一是尼采的《不合時宜的考察》(*Unzeitgemässen Betrachtungen*)之「第一部分」，其中道出了「美好的荷爾德林(Hölderlin)」；二是歐韋貝克(F. Overbeck)的「小書」《論當今神學的基督性》(*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*)，這位作者把棄世的末日期待確定為原始基督教的基本特徵。

即使在今天這個已經變化了的世界裏，這兩本著作也還是不合時宜的，這就是說：它們對無數計算者中間的少數思想者來說是重要的，指示着執着，那種對不可通達的東西的說着、追問着、構成着的執着。

對這兩本著作更為寬泛的問題域的探討，讀者可參看我的《林中路》(*Holzwege*) (1950年，頁193以下)中的〈尼采的話「上帝死了」〉一文；進一步可參看我的《尼采》(*Nietzsche*)，卷二，頁7-232(〈歐洲虛無主義〉)和頁233-296(〈對虛無主義的存在歷史之規定〉)。後面這兩個文本已於一九六七年單獨出版了研究版。

一九七〇年八月二十七日

記於弗萊堡

關於神學與哲學之關係，流俗的觀點往往以信仰與知識、啟示與理性的矛盾形式為定向。人們認為，哲學是遠離啟示、無信仰的世界解釋和生活解釋；反之，神學則是合乎信仰的世界觀和生活觀的表達，在我們這裏，就是基督教的世界觀和生活觀的表達。這樣來看，哲學與神學便表達了兩種世界觀立場的張力和鬥爭。這一關係並不是由科學上的論證來裁定的，而是由世界觀的信念和宣佈的方式、規模和力量決定的。

我們自始就要對此關係問題作不同的理解，而且把它理解為兩門科學的關係問題。

但這個問題需要有進一步的規定。這裏並不是要對兩門歷史上現成的科學的實際狀況作一個比較；事實上，就兩者方向上的分歧而言，兩門科學中的任何一門的整體狀況，在今天都是難以描寫的了。通過這種對實際關係的比較，並不能獲得任何一種關於基督教神學與哲學的相互關係的原則性的洞見。

所以，要為原則性的問題討論準備一個基地，就需要對兩門科學的觀念作一種理想的建構！根據兩門科學本身所具有的可能性，我們就能裁定它們的可能的相互關係。

不過，這樣一種問題提法是有前提的，其前提是對一般科學的觀念的確定和對這種觀念的原則上可能的變種的標畫（對這個必定表現為我們的討論引子的問題，我們在此不能深究）。僅僅作為指導線索，我們給出下面這個關於科學的形式定義：科學是為被揭示狀態本身

(Enthülltheit)之故對某個向來自足的存在者領域或者存在領域的有所論證的揭示(begründende Enthüllung)。按其對象的實事特徵和存在方式，每個對象領域都具有某種獨特的可能的揭示、證明、論證的方式，以及如此這般形成的知識的概念構造方式。倘若把科學理解為此在的一種可能性，那麼，根據這種一般科學的觀念就可以表明：科學必然具有兩種基本可能性，即，關於存在者的各門科學(存在狀態上的各門科學)和關於存在的這一門科學(存在論上的科學，亦即哲學)。存在狀態上的科學向來把某個現成的存在者當作課題，這個現成的存在者總是已經以某種方式在科學的揭示之前被揭示出來了。關於某個現成存在者的科學，即關於某個實在(Positum)的科學，我們稱之為實證科學。它的特徵在於：把被它當作課題的東西對象化，這種對象化的方向，作為對這一存在者的既存的前科學態度(Einstellung)的一種繼續，直指存在者。與之相反，關於存在的科學，即存在論，原則上需要調整那種以存在者為標的的目光：從存在者轉向存在；而恰恰在那裏，存在者還被保持在目光中——當然，這是對一種已經改弦易轍的態度來說的。關於這種調整的方法特徵，我在此不擬深究。在現實的或者可能的關於存在者的科學的區域內，亦即在實證科學的區域內，按照一門科學藉以定向於某個存在者領域的當下聯繫來看，各門具體的實證科學之間只存在着某種相對的區別。相反地，每一門實證科學與哲學的區別就不是相對的，而是絕對的。於是，我們的論點就是：神學是一門實證科學，作為這樣一門實證科學，神學便與哲學絕對地區分開來。

而且，我們因此必須追問的是：既然神學與哲學有着這種絕對的區分，那麼，它又是如何跟哲學發生關係的呢？從這個論點我們立即可以得知，作為實證科學的

神學原則上更接近於化學和數學，而不是更接近於哲學。這樣，我們便以最極端的形式表述了神學與哲學的關係，而且，我們這種表述是違背流俗之見的；流俗之見認為，這兩門科學中的每一門在某種程度上都以同一個領域——即人類生活和世界——為課題，只不過，每一門各以某種特定的把握方式為指導：神學根據信仰的原則，哲學根據理性的原則。我們的論點則是：神學是一門實證科學，作為這樣一門實證科學，神學便與哲學絕對地區分開來。由此，我們的探討的任務就是：把作為實證科學的神學描繪出來，並且根據這種對特徵的刻畫，來澄清神學與哲學——與神學有着絕對區別的哲學——的可能關係。

順便說明一下，我是在基督教神學意義上來理解神學的，而這並不是說，只有基督教神學。至於一般神學是否一門科學，這個問題誠然是一個最關鍵的問題，但在此我們應把這個問題壓下不論。這可不是因為我們想迴避這個問題，而只是由於，明智地看來，如果我們沒有預先在某個特定的範圍內廓清了神學觀念的話，那麼，神學是否一門科學的問題根本就不可能提出來。

在轉向真正的探討之前，我還要闡發一下下面的思索的佈局。與我們的論點相應，本文關注的是一門實證科學，而且顯然是一門獨特的實證科學。所以，我們就需要作一簡短的解說，說明一般科學的實證性是由什麼東西構成的。

一門科學的實證性包括：

(一)一般地，一個已經以某種方式被揭示出來的存在者在某個範圍內是現成的，成為理論的對象化和探究活動的可能課題。

(二) 這個現成的實在在某種特定的前科學的與存在者的通達和交道方式中是可發現的；在此交道方式中，這一領域的特殊的實際特性(Sachhaltigkeit)和有關存在者的存在方式已經顯示出來，亦即說，已經在所有理論把握面前顯示出來，儘管是不明確地和未經意識地被揭示出來的。

(三) 科學的實證性還包括這樣一點：就連這種前科學的對現成存在者(自然、歷史、經濟、空間、數量)的行為，也已經受一種儘管還是非概念性的存在領悟的照亮和引導了。於是，按照存在者的實際特性，按照存在者的存在方式，按照有關存在者的前科學的被揭示狀態的方式以及這種被揭示狀態對於現成的東西的歸屬關係的方式，實證性也能相應地變化。

問題是：神學的實證性是何種實證性呢？顯然，在我們能夠規定神學與哲學的關係之前，我們須先回答這個問題。然而，僅憑對神學之實證性特性的刻畫，神學作為科學就還沒有得到充分的澄清；這樣，我們就還不具有關於作為科學的神學的完整概念，而只是具有作為實證科學的神學的特性。不如說，只要那種按照問題方向、探究方式和概念性來進行的課題制定應與當下實在相符合，那麼，關鍵就是在以神學的特殊實證性為定向的同時，把神學的特殊科學特徵描繪出來，把神學的特殊科學性描繪出來。也就是說，只有對神學的實證性的特性刻畫和對神學的科學性的特性刻畫，才把這門作為實證科學的學科帶到我們近旁，從而為描繪神學與哲學的可能關係提供一個基礎。所以，我們的考察工作就有以下三個部分的內容：

- 一、神學的實證性；
- 二、神學的科學性；
- 三、作為這種實證科學的神學與哲學的可能關係。

一、神學的實證性

實證科學是對某個現成擺着的和已經以某種方式被揭示出來的存在者的有所論證的揭示。問題是：對神學來說，什麼是現成擺着的？人們會說：對基督教神學來說，現成擺着的東西乃是作為一個歷史性事件的基督教，這是由宗教史和精神史所證明了的；同樣地，在當代，作為普遍的世界歷史性現象，基督教在其建制、祭禮、社團和團體中也是顯明可睹的。基督教——這就是現成擺着的實在，也就是說，神學是關於這個現成擺着的實在的科學。顯然，這是一個對神學的錯誤規定，因為神學本身乃是基督教的一部分。神學本身是某種世界歷史地(weltgeschichtlich)、在歷史學的歷史上(historisch)普遍地顯示出來的東西，它處於與整個基督教本身的內在聯繫中。因此，很明顯，神學不可能是關於作為一個世界歷史性事件的基督教的科學，不如說，神學乃是這樣一門科學，它本身屬於這種基督教歷史，為這種歷史所擁有，又規定着這種歷史本身。神學這門自身屬於基督教歷史的科學，不就像每一門歷史學學科一樣，本身就是一個歷史性現象，而且它總是表現着本身歷史性地變化着的歷史的自我意識麼？如若是這樣的話，我們就有可能把神學描繪為在其世界歷史性現象中的基督教的自我意識了。可是，神學不僅屬於基督教，因為基督教作為歷史性的基督教處於與普遍的文化現象的聯繫之中；不如說，神學是關於那種首先使得諸如基督教這樣一個世界歷史性事件的存在成為可能的東西的認識。神學是關於那種首先使基督教成為一個原本的歷史性事件的東西的概念性知識，是一種關於我們一般所謂的基督性的認識。於是我們斷言：對神學來說，現成擺着的東

西(即實在)乃是基督性(Christlichkeit)。而且，基督性決定着作為關於基督性的實證科學的神學的可能形式。這裏的問題是：基督性究竟意味着什麼？

我們把一種信仰稱為基督教的。對於信仰的本質，我們可以在形式上作以下界定：信仰是人類此在(Dasein)的一種生存方式，根據它自己的——本質上歸屬於這種生存方式的——見證，這種生存方式不是從此在中也不是由此在自發地產生的，而是來自於在這生存方式中且伴着這生存方式而啟示出來的東西，即被信仰的東西。對「基督教的」信仰來說，原初地啟示給信仰且僅啟示給信仰的，並且作為啟示才使信仰產生的存在者，就是基督，即被釘十字架的上帝。如此這般由基督決定的信仰與十字架的關係是一種基督教的關係。但是，十字架上的受難(Kreuzigung)及其全部內涵乃是一個歷史性的事件(Geschehnis)，而且，這一事件本身在其特殊的歷史性中唯對於信仰來說才以文字表達出來。關於這一事實，只有在信仰中才能「得到意識」。按其特殊的「犧牲」特徵，如此這般可啟示的東西具有特定的針對向來實際地、歷史性地生存着的人類——不論是同時的還是不同時的單個的人，或者作為信徒的這些個體的社團——的傳達方向。作為傳達，這種啟示決不是宣佈出關於現實的或者過去的或者剛剛出現的事情的知識；不如說，這種傳達使人們成為那種事件(Geschehen)的「參與者」，此種事件就是啟示，就是在啟示中公佈出來的東西本身。*但這種唯在生存中實現的參與，本身始終僅僅作為信仰而由信仰所給定。而在這種對十字架上的受難事件的「參與」和「分有」中，整個生存便作為基督

* 海德格爾強調德語中Geschehen一詞的動詞意義，意思是「發生、發生的事情」等，並且在這種「發生」意義上理解「歷史」(Geschichte)。我們把Geschehen譯為「事件」，實屬勉強。——譯注

教的、也即與十字架相關的生存而被置於上帝面前，並且，被這種啟示所觸及的生存本身便覺悟到自己對上帝的遺忘。而且這樣一來，按其意義來看——我始終只討論一種理想的觀念構造——，被置於上帝面前也就是生存被轉置於那種在信仰上被把捉的上帝之仁慈中。也就是說，信仰始終只在信仰上來理解自己。譬如，根據一種對內在體驗的理論審察，信仰者決不知道他的特殊的生存；毋寧說，他只能「相信」這種生存可能性是那樣的——一種可能性：有關的此在自己不能掌握這種可能性，在這種可能性中，此在成了奴僕，被帶到上帝面前，從而獲得了重生。據此看來，信仰的真正的生存狀態上的意義便是：信仰 = 重生(Glaube = Wiedergeburt)。而且，重生並非在某種性質的突發賦予意義上的重生，毋寧說，重生乃是在與啟示事件一道興起的這種歷史中的實際的、有信仰的此在的歷史性生存的樣式——在這種已經按照啟示的意義而被設定了一個確定的最極端的終點的歷史中。把自己提供給信仰並且因而在信仰狀態中發生的啟示事件僅僅向信仰才揭示自身。路德有言：「信仰乃是自囚於我們看不到的東西中」(參看《路德全集》[Erl. Ausg.]，卷四十六，頁287)。可是，信仰並非某種只不過把救贖歷史(Heilsgeschehen)顯明為某個事情(Vorkommnis)的東西，並非在某種程度上是一種別樣的認識方式；而是，信仰作為啟示之據有過程(Offenbarungsaneignung)本身參與構成基督教的事件，亦即生存方式，這種生存方式把實際此在的基督性規定為一種特殊的天命(Geschicklichkeit)。信仰乃是在通過十字架上的受難者啟示出來的，即發生着的歷史中以信仰方式領悟着的生存(Existieren)。

這一存在者為信仰所揭示，而且信仰本身歸屬於這一以信仰方式被揭示的存在者的這一發生聯繫中。這一存在者之整體構成神學所遇見的實證性。假定神學竟是

從信仰中並且為信仰而被托付給信仰本身，科學竟是自由地實行的、以概念進行揭示的對象化，那麼，神學就是在那種對信仰和通過信仰被揭示出來的東西(在此亦即「啟示的東西」)的課題制訂中構造自己的。大可注意的是，信仰不僅是那個被神學對象化的實在的有所揭示的預先確定的方式，而且信仰本身也淪為課題了。不止於此！就神學被托付給信仰而言，神學只能在信仰本身中才具有它本身的充分動機。如若信仰根本上是與一種概念性解釋相背道的，那麼，神學就是一種與它的對象(即信仰)恰恰完全不相適合的把握。神學就會缺乏一個本質環節，而沒有這個本質環節，神學自始就決不可能成為科學。所以，神學必然決不能從一個純粹合理性地被籌劃出來的科學體系中推演出來。還有：信仰不僅激起對一門解釋基督性的科學的深入把握；信仰作為重生同時也是這種歷史，對於這種歷史的發生事件(Geschehen)，神學本身也作出了它自己的貢獻；而且，只有作為信仰(作為特定的歷史性事件)的這種成分，神學才具有其意義和其合法性。

我們試圖對上述聯繫作一解說，借此來表明，通過神學的特殊實證性，亦即通過那種在信仰之為信仰中被揭示的基督教的事件，信仰之科學的科學性是如何得到先行標識的。

二、神學的科學性

神學乃是信仰的科學。

這話有下面幾重意思：

(一) 神學是關於在信仰中被揭示的東西的科學，亦即關於信仰所信的東西的科學。信仰所信的東西在此並

不是我們僅僅對之表示贊同的一種關於事實和事情的命題的聯繫；這些事實和事情雖然在理論上是並不顯明的，但在某種程度上恰恰是這種贊同能夠居而有之的。

(二) 與此相一致，神學乃是關於信仰行為本身的科學，是關於信仰狀態(Gläubigkeit)的科學；此種信仰狀態向來只有作為被啟示出來的信仰狀態才是它按其內在可能性而言一般地所能夠是的東西。這就是說，作為信仰行為，信仰本身被信仰，本身也是信仰所信的東西的一部分。

(三) 再者，神學是信仰的科學，這並不僅僅因為神學使信仰及其所信的東西成為對象，而是因為神學本身就源起於信仰。神學乃是信仰根據自身來進行說明和辯護的科學。

(四) 最後，神學是信仰的科學，因為神學不僅以信仰為對象並且從信仰中獲得理由，而且是由於，對信仰本身的對象化按照在此被對象化的東西來看唯一地具有一個目的，就是要為信仰狀態本身之形成出一分力。——從形式上看，作為與十字架上的受難者的生存關係，信仰乃是歷史性此在的一種方式，即人類生存的一種方式，而且是在那種首先在信仰中並且只為信仰而揭示自身的歷史中的歷史性存在(Geschichtlich-Sein)的一種方式。所以，按其最內在之核心看，作為一門關於信仰(一種自身歷史性的存在方式)的科學，神學是一門歷史學的科學；而且按照包含在信仰中的獨特的歷史性——「啟示事件」(Offenbarungsgeschehen)——來講，就是一門特有的歷史學的科學。*

作為對信仰性生存的概念性自我闡釋，亦即作為歷

* 在此須注意「歷史性的」(geschichtlich)與「歷史學的」(historisch)兩詞的區別。前者聯繫於「真實發生」(Geschehen)的「歷史」(Geschichte)，後者則是在「歷史學」(Historie)意義上講的。——譯注

史學上的認識，神學的唯一目標是在信仰狀態中可啟示的、並且由信仰狀態本身在其界限內勾勒出來的基督教事件的透明性。也即是說，這門歷史學科學的目標乃是具體化的基督教生存本身，決不是一個自在地有效的神學命題系統，即關於在某個同樣也現存的存在領域內的普遍事態的神學命題的系統。信仰性生存的這種透明性，作為生存－領悟(Existenz-Verständnis)，始終只能與生存活動本身發生關係。每個神學命題和概念，按其內容而並非僅僅事後根據所謂的實踐「應用」(Anwendung)，本身都是深入到信徒中的個體的信仰性生存而說話的。神學之對象具有特殊的實際特性，它要求相應的神學認識決不能表現為一種關於無論何種事態的自由漂浮的知識。同樣地，神學的透明性和對信仰的概念闡釋既不能在其合法性方面論證和確保這種信仰，也不能以某種方式使信仰的接受和保持變得輕鬆起來。神學只能使信仰變得沉重，也就是把信仰帶到近處，而信仰狀態恰恰不是通過它——作為科學的神學——而能獲得的，相反地，唯一地只有通過信仰才能被贏獲。因此，神學能夠讓那種包含於作為「被贈予的」生存方式的信仰狀態中的嚴肅性成為良知(Gewissen)。神學「能夠」這樣做，也就是說，神學有能力做到此點，而且僅只是可能地。

可見，與被神學客觀化的實證性相應，神學乃是一門歷史學科學。以這個論點，我們似乎否認了一種系統神學以及一種實踐神學的可能性和必然性。但必得注意的是，我們並沒有說，只有一種排除了「系統」神學或「實踐」神學的「歷史學的神學」。我們的論點毋寧是說：神學一般地作為科學乃是歷史學的，不論它能分解為何種科學。說到底，正是根據這一說法我們可以理解，神學為什麼並且如何不是其他，而是按照其課題的特殊統一性而原始地分解為一門系統學科、一門歷史學學科

(狹義上的)和一門實踐學科。確實，如果人們僅僅掌握某門科學的、實際上偶然被先行給定的劃分，並簡單地接受技術上的分工，以便事後從外部把不同的學科聯合起來，進而構成一個「普遍的」概念，那麼，人們是不能由此獲得對某門科學的哲學理解的。毋寧說，關鍵是要深入到實際現成的劃分背後去追問和了解，這種劃分是否和為什麼是由相關科學的本質所要求的，在何種程度上實際的組織符合於那種由其實證性所決定的科學觀念。

就神學而論，我們卻看到：由於神學是對基督教生存的概念性闡釋，所以一切概念按其內容來看都具有一種與基督教事件本身的本質性關聯。把握這種基督教事件的實際內容及其特殊的存在方式，而且唯一地如其在信仰中為信仰而表達自己的那樣來把握，乃是系統神學的任務。只要信仰狀態以文字表達出來，則這種系統神學按其本質來講就是新約神學。換言之，神學之為系統神學，並不是由於神學把信仰內涵之整體割裂為一系列段落，進而又把它們編排到一個系統的框架中，然後來證明這個系統的有效性。神學並非通過製造一個系統而成為系統的神學，恰恰相反，是通過避免製造一個系統，也就是說，神學唯一地試圖把基督教事件本身內在的σύστημα(整體)毫無遮蓋地揭示出來，亦即把進行概念性領悟的信仰者帶入啟示之歷史中。神學越是歷史學的，越是直接地把信仰的歷史性帶向詞語和概念而表達出來，它就越是「系統的」，就越少成為某個系統的奴隸。有關這一任務及其方法論要求的知識所具有的原始性，乃是一種系統神學的科學水準的標準。神學越是直接地使它所對象化的存在者的存在方式和特殊的實際特性的概念聯繫預先確定下來，這種系統神學的任務就會更可靠更純粹地得到完成。神學愈是明確地放棄對某種哲學及其系統的應用，具有其特殊的科學性的神學就愈

加具有哲學性。

另一方面，上述意義上的神學愈是系統的，則狹義的歷史學神學(作為解經學、教會歷史學和教義歷史學)的必然性就因此愈加直接地獲得了根據。如果這些學科應是真正的神學而不是普遍的世俗的歷史學科學的特殊領域，那麼，它們就必須由獲得真正理解的系統神學來先行規定它們的對象。

而且，作為一個歷史性事件的基督教事件的自我闡釋也包含着這樣一事情，即：它總是重新據有着它自己的歷史性，重新領悟着在這種歷史性中形成的信仰性此在之可能性。但由於神學作為系統神學以及歷史學學科，原初地以那種在其基督性和歷史性中的基督教事件為對象，而這種基督教事件卻把自己規定為信仰者的生存方式，而生存活動卻是行為，即πραξις，所以，神學按其本質來看就具有一門實踐科學的特性。作為關於上帝對進行着信仰活動的人的行為的科學，神學「本性上」就是佈道術的(homiletisch)。而且，唯因此才有下面一種可能性，即：神學本身在其實際的組織中把自己構成為實踐神學，構成為佈道術和傳教術，而這絕不是因為，從那些偶然的需要中出現一種要求，要把那些自在的理論命題也推向一種實踐應用。只有當神學是歷史學的一實踐的，它才是系統的。只有當神學是系統的一實踐的，它才是歷史學的。只有當神學是系統的一歷史學的，它才是實踐的。

所有這些特性本質上在自身中間就是連繫在一起的。今日神學中的爭論要能成為一種處於富有成果的交流中的真正的爭辯，那就只有在作為科學的神學的問題被歸結為那個中心的、源起於作為實證科學的神學觀念的問題之際，也即這樣一個中心問題：神學的系統的、歷史學的和實踐的諸學科的特殊統一性和必然多樣性的

根據為何？

我們可以通過表明神學不是什麼，來簡短地解說前面粗略地勾畫出來的神學的特徵。

按字面理解，神之學(Theo-logie)就是關於神的科學。但絕不是說，神是神學探討的對象，猶如動物是生物學的課題。神學不是關於神的抽象知識。同樣地，當我們擴大課題，說神學的對象乃是一般的神與一般的人的關係，或者反過來說，是人與神的關係，這時，我們也沒有切中神學的概念；那樣的話，神學就會是宗教哲學或宗教歷史學，簡言之，就會是宗教科學了。進一步講，神學也不是宗教心理學意義上的關於人及其宗教狀況和體驗的科學，即，它不是關於體驗的科學，並不是要通過對體驗的分析最後在人那裏把神揭示出來。人們也許能夠承認，神學不是關於神的抽象知識，不是一般的宗教科學和宗教心理學；但人們同時會強調，神學乃是宗教哲學、宗教歷史學等等學科中的一個特殊情形，是關於基督教的哲學的－歷史學的－心理學的科學。可是，根據我們前文所述，有一點卻是清楚的：系統神學不是一門與基督教相關的宗教哲學，正如教會史並不是一種局限於基督教的宗教史。在所有這些對神學的闡釋中，神學這門科學的觀念自始就被拋棄了，也就是說，並不是從那種對特殊的實證性的考察中獲得的，而是通過一種對非神學的、甚至在自身中間完全異質的諸門科學(哲學、歷史學和心理學)的演繹和專門化中獲得的。然而，神學的科學性的界限何在，亦即信仰狀態本身對於一種概念上的透明性的特殊要求能夠有多大的範圍，才能依然保持為可信的，這乃是一個既關鍵又困難的問題，它與那個關於神學的三門學科之統一性的原始基礎的問題最緊密地連繫在一起。

對於神學的科學性，我們絕不可通過下述方式來規

定，即：把另一門科學先行看作其證明方式的自明性和其概念方式的嚴格性的主要標準。按照本質上只有在信仰中才被揭示出來的神學的實在，不僅神學之對象的獲得是一種特有的獲得，而且對神學命題的證明的自明性也是一種特殊的自明性。神學所特有的概念方式只能從神學本身那裏生長出來。而神學尤其不需要借助於其他科學，去豐富和保證其證明材料；它甚至也不能試圖求助於其他科學的知識，去提高或者捍衛信仰的自明性。毋寧說，神學本身原初地由信仰來論證，儘管從形式上看，它的陳述和證明過程源自自由的理性行為。

所以，根本說來，即便對非神學的科學的拒絕，從信仰所啟示出來的東西來看，也決不是一種對信仰之合法性的證明。只有當人們首先已經篤信地堅持信仰之真理時，人們才能讓「無信仰的」科學來衝擊信仰，並且讓前者在後者那裏撞得粉身碎骨。但如若信仰以為它是通過科學在它那裏的撞碎才獲得其合法性甚或由此而得到固定的，那是一種自我誤解。就其實際的合法性來看，一切神學的知識都建立在信仰本身之上，都源出於信仰並且回歸於信仰中。

根據其特殊的實證性和由此而先行標畫出來的認識形式，神學乃是一門完全獨立的存在狀態上的科學。眼下出現的問題是：以其實證性為特徵的神學與哲學的關係如何，以其科學性為特徵的這門實證科學與哲學的關係如何？

三、作為實證科學的神學與哲學的關係

信仰並不需要哲學，而作為實證科學的信仰科學卻需要哲學。而且，我們在這裏又必須作出區分：實證的

信仰科學又需要哲學，並非為了論證和原初地揭示它的實證性(Positivität)，即基督性。基督性以自己的方式論證自己。實證的信仰科學只是在顧及其科學性時才需要哲學。然而，即便這一點也僅僅以一種雖然是根本性的、但卻受到獨特限制的方式進行的。

作為科學，神學向自己提出了要求：以其概念來證明和測度它已作為任務接受下來的要解釋的存在者。但是，要以神學概念加以解釋的存在者不正是僅僅通過信仰、為了信仰並且在信仰中才被揭示出來的嗎？說到底，通過純粹合理性的方式，這裏要以概念方式來把握的東西，即本質上不可把握的東西，難道不是因此既不能探究其內容，亦不能論證其合法性麼？

雖然它很可能是某種不可把握的東西，是理性決不能原初地揭示的，但它還是毋需從自身那裏排除一種概念性把握。相反，如果這種不可把握性本身恰恰要以得當的方式被揭示出來，那麼，這只有通過適當的、亦即同時觸動其邊界的概念性解釋才能進行。否則，這種不可把握性就還幾乎是暗啞無聲的。而這種對信仰性生存的解釋卻是神學的事情。那麼，哲學何為？儘管每個存在者都僅僅根據某種先行的——雖然未被認識的——前概念性的對這個有關存在者的存在和存在方式的領悟而揭示自身。而一切存在狀態上的解釋都是一種存在論的、首先並且多半隱蔽着的根據上展開自身的。但諸如十字架上的苦難、罪等等之類明顯屬於基督教的存在關係的東西，其特殊的存在內容(Wassein)和存在方式(Wiesein)，除了在信仰中，還能夠作另外的理解嗎？這些為基督性所構造起來的基本概念的存在內容和存在方式如何能在存在論上得到揭示？難道信仰可以成為一種存在論的－哲學的闡明的認識標準嗎？難道不正是神學的基本概念已經完全從一種哲學的－存在論的沉思那裏

逃之夭夭了嗎？

這裏當然不可忽視某種本質性的東西：對基本概念的闡明——只要它們被設定為合法的——決不是這樣來實現的，即，孤立的觀念自為地被闡明和界定，然後就像籌碼一般被來回推動。一切基本概念的闡明恰恰都致力於在其原始整體性中去洞察那原初的、自足的存在聯繫——所有基本概念都以此存在聯繫為指歸——，並且不斷地把這種存在聯繫保持在眼簾中。對那種關於神學之基本概念的闡明來說，這意味着什麼呢？

我們曾把信仰標識為基督性的根本構成因素：信仰乃是重生。儘管信仰並不是自行獲得的，儘管在信仰中啟示出的東西*決不能通過一種理性的認識——那理性自由地以自身為目的——而得到論證，但在作為重生的基督教事件中卻包含着這樣一事情，即：在其中，那種前信仰的亦即無信仰的此在之生存已經被揚棄了。所謂被揚棄並不是被消除，而是被提昇到新的創造中，被保持和保存於新的創造中。誠然，在生存狀態－存在狀態上看，前基督教的生存在信仰中被克服了。但這種包含於作為重生的信仰中的對前基督教生存的生存狀態上的克服恰恰意味着：從生存論－存在論上看，在信仰生存中也一併包含着被克服的前基督教的此在。所謂克服(Überwinden)並不意味着排斥，而是以新的方式利用。由此可見，一切神學的基本概念，從其完整的宗教關聯看，自身總是包含着生存狀態上無力的，即在存在狀態上被揚棄的內容，因此便恰恰包含着在存在論上規定着它們的前基督教的，因而可純粹從理性上把握的內容。一切神學的概念必然於自身中蘊含着這種存在領悟，而人類此在本身，只要它終究生存着，就從自身而來具有

* 這裏的「可敞開的東西」(das Offenbare)亦可譯為「可啟示的東西」。——譯注

這種存在領悟。¹所以，舉例說來，罪(Sünde)就只有在信仰中才是可敞開的，而且只有虔信者才能實際地作為罪人而生存。但如果罪——它乃是作為重生的信仰的反面現象，從而是一個生存現象——應在神學上—概念上得到解釋，那麼，概念的內涵本身，而非神學家的任何一種哲學愛好，便需要向罪責(Schuld)概念返回。但罪責是一個原始的存在論上的對此在的生存規定。²此在的基本機制越是原始地、得體地並且在真正意義上得到存在論上的揭示，譬如罪責概念越是原始地得到把握，則這個概念便越是明晰地能夠充當對罪的神學闡明的引線。但如果我們如此這般地把存在論上的罪責概念當作引線，那麼，根本上正是哲學原初地決定了神學概念。這樣，難道不是把神學繫在哲學的褲帶上了嗎？非也！因為從其本質上看，罪確實不應合理地從罪責概念中演繹出來。更有甚者，我們不應也不能通過這種根據存在論上的罪責概念的定向，以某種方式合理地證明罪這個事實；甚至罪之實際可能性也絲毫不會由此而清晰起來。僅僅以此方式獲得的東西，但也是對作為科學的神學來說不可或缺的東西，其目標是為了使罪這個神學概念作為生存概念贏獲那種調校(Korrektion)(也即共同引導[Mitleitung])，這種調校在這一點上是必需的——這個神學概念作為生存概念具有前基督教的內容。與此相反，那種原初指引(Direktion)(引導[Herleitung])，作為這個神學概念的基督教內容的本源，卻始終只是信仰給出的。據此看來，存在論僅僅充當一種對神學基本概念的存

1. 一切以信仰為核心的神學上的生存概念都意指一種特殊的生存過渡(Existenzübergang)，在其中前基督教的生存與基督教的生存以自身特有的方式合而為一。這一過渡特徵說明神學概念的典型的多元性，對此，我們這裏未能作進一步的探討。

2. 參看M. Heidegger, *Sein und Zeit* 《存在與時間》，第二篇，第58節。

在狀態上的、而且是前基督教的内容的調校(Korrektiv)。但這裏需要注意的是：這種調校並不是作出論證，並不像諸如物理學的基本概念通過一種自然存在論而獲得對其全部的更內在的可能性和更高的真理性的原始論證和證明。毋寧說，調校僅僅是在形式上指示着，也就是說，存在論的罪責概念本身決不會成為神學的論題。罪這個概念也並非簡單地在存在論的罪責概念上被建立起來。儘管如此，後者在某個角度上是決定性的，並且在形式上指示着那個存在區域的存在論特徵，在此存在區域中，罪這個概念必然地保持為生存概念。

在這種對存在論區域的形式上的指示(Anzeige)*中，包含着那種指導(Anweisung)：對於這個概念的特殊的的神學內容，我們恰恰不能在哲學上加以計算，而是要讓它從如此這般被指示出來的信仰的特殊生存維度中且在其中獲得並回到自身。也即是說，對存在論概念的形式上的指示，其功能並不是繫住(Bindung)，而是相反，它釋放和指導着對神學概念的特殊的，即合乎信仰的本源之揭示(Ursprungsenthüllung)。存在論的突出功能並非指引，而只是「共同引導」，即：調校。

哲學乃是對神學基本概念的存在狀態上的、而且是前基督教的內涵所作的形式指示的存在論調校。

但是，哲學對神學來說必然具有這樣一種調校功能，這回事情卻並不是哲學的本質，從哲學自身來看並且對哲學本身來說，這回事情也決不能得到論證。相反地倒是可以表明，關於其他所有非神學的、實證的科

* 海德格爾對「形式指示」(formale Anzeige)方法的較為完整的表述，見一九二〇/二一年冬季學期的講座「宗教現象學導論」(《全集》第60卷)。——校注

學，按哲學的本質來看，它作為對純粹以自身為目標的此在的自由追問，具有把它們指引到其存在論基礎的任務。作為存在論，哲學固然給出一種可能性，在那種典型的調校意義上為神學所接受——只要神學隨信仰的實際性一道應該成為實際的。但是，哲學必須如此這般被接受，這個要求並不是哲學本身提出來的，而恰恰是神學——只要它把自己理解為科學——提出來的。所以，準確地加以規定，我們就可以概括說：

哲學乃是對神學概念的存在狀態上的、而且是前基督教的內涵所作的可能的、形式指示的存在論調校。但哲學只能是它所是的東西，而不能實際地充當這種調校。

這一獨特的關係並不排除，而是恰好包含着下面這回事情：作為一種特殊的生存可能性，在其最內在的核心中，信仰對於本質上為哲學所包含的、並且實際上最為可變的生存形式來講依然是不共戴天的敵人。³信仰如此絕對地是死敵，以致哲學首先根本不是要以某種方式與那個死敵作鬥爭！整個此在的這一在信仰狀態與自由的自我承當之間的生存狀態上的矛盾，早在神學和哲學之前就已經存在了，而並不是通過作為科學的神學和哲學才形成的；這一矛盾恰恰必然包含着作為科學的神學和哲學的可能共性，只要此種聯繫(Kommunikation)能夠保持為一種真正的聯繫而擺脫一切幻相和軟弱的調解努力。所以，並沒有諸如一種基督教哲學這樣的東西，這東西絕對是一個「方的圓」。另一方面，也決沒有什麼新康德主義神學、價值哲學的神學、現象學的神學

3. 這裏的關鍵問題乃是對兩種生存可能性的基本的(生存論上的)對照，這樣一種對照並不是排除，而是包括了一種向來實際的、生存狀態上的、相互的認真對待和承認。關於這一點，我們在此不必作詳細的討論了。

等，正如決沒一種現象學的數學。現象學始終只是表示存在論方法的稱號，而存在論的方法本質上是與所有其他科學的方法相區別的。*

也許一位研究者站在他的實證科學之外也能掌握現象學，或者遵循現象學的步驟和探討。但是，只有當他在自己的、從那種對他的領域的存在狀態上的關係之實證沉思中生長出來的問題範圍內，觸動了他的科學的基本概念時，只有當傳統的基本概念與他所探討的存在者的適恰性對他來說變得大可置疑的時候，哲學的認識對他的實證科學來說才可能成為相關的和卓有成效的，並且才是真正意義上的。這樣，他才能從他的科學的要求中走出來，走出他自己的科學問題的視野，彷彿在他的基本概念的邊界上，回頭去追問那個應保持為對象並且重新成為對象的存在者的原始的存在狀態。如此這般生長起來的問題，就它們所究問的東西只有在存在論上才可通達和規定而言，便在方法上超出了自身的範圍之外。當然，實證科學的研究者與哲學的研究者之間的科學聯繫不能以固定的法則銜接起來，尤其是因為，那種向來為實證科學本身所實行的對其基礎的批判工作的清晰性、可靠性和原始性，與在哲學中對固有本質的自身澄清工作的當下被達到的和可固定的等級一樣，迅速地而且多樣地變化着。只有當相互的、向來自行表達出來的實證的－存在狀態上的和先驗的－存在論上的問題受到對實事的直覺和科學程式的可靠性的引導時，並且只

* 海德格爾眼裏的現象學首先而且主要是一種方法。在一九二七年夏季學期馬堡講座“Die Grundproblem der Phänomenologie”[現象學的基本問題]中，海德格爾指出：「現象學乃是表示存在論之方法的名稱，亦即表示科學的哲學之方法的名稱。若正確地理解之，現象學就是有關一種方法的概念」(德文版，頁27)。在一九二七年的《存在與時間》之「導論」中，海德格爾亦明言：「現象學」這個詞原本就意味着「一個方法的概念。它並不刻畫出哲學研究之對象的實事性的【什麼】，而是刻畫出這種研究的【如何】」(德文版，頁27)。——譯注

有當一切關於科學的統治地位、優先地位和有效性的追問全部讓路給科學問題本身的種種內在的必然性時，上述那種聯繫才能獲得並且保持其真正性、生動性和有益性。

附錄

《今日神學中一種非客觀化的思與言問題》的神學談話中主要觀點的若干提示

一九六四年三月十一日，弗萊堡

在這一問題中值得追問的是什麼呢？

就我所見，有三個課題是我們必須加以深思熟慮的：

(一) 首先要確定，作為一種思與言的方式的神學必須探討什麼。那就是基督教信仰及其所信仰的東西。只有當我們清晰地看到了這一點，我們才能去追問，思與言必須如何形成，才與信仰的意義和要求相符合，從而避免把那些與信仰格格不入的觀念嵌入信仰之中。

(二) 我們勢必要在對非客觀化的思與言進行探討之前，闡明這種客觀化的思與言的意思。於此突現出一個問題：是否每一種思之為思，每一種言之為言，已然都是客觀化的？

要是業已表明思與言絕非本來就是客觀化的，那麼，這就引向了第三個論題。

(三) 我們須得決斷，有關一種非客觀化的思與言的問題究竟何以是一個真正的問題，是否於此問題中並沒有追問什麼，未思及在實事那裏要追問的東西，使之離開了神學的論題並且使之混亂而變得多餘的了。在此情形下，人們所舉辦的這次神學談話就具有了這樣的任務，即要搞清楚它誤入歧途的問題的情況。看起來，這

似乎只是談話的一個消極的結果。但只是看起來彷彿如此而已。因為實際上，它的不可迴避的結論是，神學最終並且明確地意識到它的必然的主要任務，並非借助於哲學和科學而從中去獲得它的思之範疇和它的言之方式，而是合乎實情地從信仰而來、為了信仰而去思和言。如果說這種信仰按其本己的信念與在其本質中的人之為人相關涉，那麼，真正的神學之思和言為了切中人並在人那裏得到支持，也就不需要任何特殊的準備。

對於上述三個論題，我們需要具體地、更為確切地探討。我本人只能從哲學的角度對第二個論題作一些提示。因為，對第一個論題的探討乃是神學的任務，儘管這個論題必定是整個談話的基礎——如果談話不應華而不實的話。

第三個論題包含着從對前面兩個論題的充分討論而得出的神學結論。

眼下我要嘗試為第二個論題的討論作某些提示，而且也只以幾個問題的形式作此提示。大家應避免一種印象：彷彿我這裏所做的是一種對從海德格爾的哲學中引來的教條論點的闡明——實際上並沒有這樣一種哲學。

對第二個論題的幾點提示

在對神學中一種非客觀化的思與言的問題進行任何探討之前，我們必然要沉思，在為這次神學談話所採取的問題立場中，人們所理解的一種客觀化的思與言是什麼。這種沉思勢必引發如下問題：

客觀化的思與言是一種特殊的思與言，或者，每一種思之為思，每一種言之為言，都必然是客觀化的嗎？

要解決這個問題，我們首先必須搞清並回答以下問題：

(一)何謂客觀化？

(二)何謂思？

(三)何謂言？

(四)每一種思本就是一種言，而每一種言本就是一種思嗎？

(五)思與言在何種意義上是客觀化的，在何種意義上並不是客觀化的？

這些問題在探討時糾纏在一起，這乃是實事之本性使然。但這些問題的整個重心卻是以您們的神學談話的那個疑難問題為基礎的。同時，上述諸問題——多少是清楚的和得到了充分闡發的——構成了當今「哲學」從其最極端的對立立場出發(卡爾納普→海德格爾)(Carnap→Heidegger)所作的那些努力的還隱蔽着的中心。人們現在稱這些立場為：技術－科學主義的語言觀與思辨－解釋學的語言經驗。兩種立場從殊為不同的任務方面得到規定。第一種立場想把一切思與言，包括哲學的思與言，置於一種可在技術－邏輯上建構起來的符號系統的統治之下，亦即把它們固定為科學的工具。第二種立場起於這樣一個問題，即：應把什麼東西經驗為哲學之思的實事本身，應如何言說這種實事(作為存在的存在)。可見，在這兩種立場中，問題並不在於一種語言哲學(與一種自然哲學或藝術哲學相應)的被隔離開來的區域，毋寧說，語言被當作哲學之思和任何一種思與言都在其中逗留和活動的那個領域來認識。由於在西方傳統中，人的本質被規定為那種「具有語言」的生物(ζῶον λόγον ἔχον)——即便是作為行動着的生命體的人也只是那種「具有語言」的人——，所以，上述兩種立場的爭辯無非是拿人之生存及其規定性的問題冒險。

神學能夠和必須以何種方式並且以什麼為限度參與這種爭辯，這是有待神學來決定的。

在下面對五個問題作簡短的解說之前，我們先要做

一個評論，此評論是針對「今日神學中一種非客觀化的思與言的問題」的所謂動機做的。有一種廣泛流行的、未經檢驗地被接受的意見認為，每一種思作為表象，每一種言作為表達，已然都是「客觀化的」。這裏我們不可能具體地追蹤這種意見的由來。對這種意見來說決定性的，是人們長期以來未加澄清地提出來的那種在理性與非理性之間的區分，這種區分是根據一種自身未曾被澄清的理性之思的機制而設定起來的。然而近來，對於每一種思與言的客觀化特徵的主張來說，尼采、柏格森(Bergson)和生命哲學的學說成為權威性的了。由於我們在言中——明確地或不明確地——往往道說着「存在」(ist)，而存在(Sein)意味着在場狀態，在場狀態在現代又被解釋為對象性和客觀性，所以，作為表象的思和作為表達的言就必然導致一種對在自身中流動的「生命之流」的僵固化，由此導致一種對「生命之流」的扭曲。另一方面，此種對持存的東西的固定，儘管它扭曲生命，但對人類生命的保存和貯存來說卻是不可或缺的。作為這種以不同形式表達出來的意見的例證，我們援引尼采在《強力意志》(Der Wille zur Macht)中的一段話就夠了(第715條，1887-1888年)：「語言不適用於表達『生成』：持續地設定一個由持存物、事物等等(也即客體)組成的更粗笨的世界，這屬於我們的不可取代的保存需要」。

我們下面對五個問題的提示要把自身當作問題來理解和深思。因為，全部沉思必須關注的語言之神秘(Geheimnis der Sprache)始終是最值得思考和最值得追問的現象，尤其是當人們生發了這樣一種洞識，即，語言決不是人的一件作品，而是：語言說(Die Sprache spricht)。人說，只是由於人應合於語言。*這些句子並

* 後期海德格爾認為，有一種「大」於人言的語言，這種語言比人更強大，海德格爾

不是一種玄想的「神秘主義」的奇談怪論。語言乃是一種原始現象，其本真的東西不能由事實來證明，而只能在一種沒有先入之見的語言經驗中得到洞察。人能夠人工發明音素和符號，但只能着眼於一種已經被說的語言並且從這種語言出發來做這回事情。即便對這種原始現象，思也始終是批判性的。因為批判性地思意味着：始終區分(κρίνειν)那種需要一種證據對之作合法性辯護的東西與那種為了對之作出證明而要求直接洞察和接受的東西。在給定情形下提供一個證據，這始終要比在不同情形下參與到有所接受的洞察之中容易一些。

對於問題一：何謂客觀化？客觀化就是使某物成為一個客體，把它設定為一個客體並且僅僅這樣來表象它。那麼，何謂客體呢？在中世紀，obiectum(客體)的意思是：被迎面拋給和遞給知覺、印象、判斷、願望和直覺的東西。相反地，subiectum(一般主體)*，即ὑποκείμενον(主體、基體)，意味着：自發地(並非由某種表象迎面帶來的)現成擺着的東西、在場的東西，例如：物。subiectum和obiectum兩詞的含義與它們在今天流行的含義恰恰相反：subiectum乃是自為地(客觀地)實存的東西，而obiectum乃是僅僅(主觀地)被表象的東西。

由於笛卡爾(Descartes)對subiectum(一般主體)概念的改造(參看《林中路》，頁98以下)，客體概念也獲得了一種轉變了的含義。對康德(Kant)來說，客體意味着：自然科學的、經驗的實存對象。任何一個客體都是一個

名之為「道說」(Sage)。所謂：語言說，而人只是跟着語言說，人只是「應合」或「響應」(entsprechen)於語言。參看海德格爾，*Unterwegs zur Sprache*《走向語言之途》，中譯本，孫周興譯，台北，1993，特別是其中的〈語言〉一文。——譯注

* 按海德格爾這裏的主張，拉丁文的subiectum一詞與近代哲學的「主體」(Subjekt)概念全然不同，subiectum並非「自我」(ego)意義上的「主體」，而是指：自發地在場的東西。我們在此勉強以「一般主體」譯之，以標明它並不特指人這個「主體」。——譯注

對象，但並非任何對象(例如：自在之物)都是一個可能的客體。絕對命令、道德律、責任等，決不是自然科學的經驗的客體。如果說人們對它們作了深思，如果說它們在行為中被意謂了，那麼，它們由此並沒有被客觀化。

對於更寬泛意義上的物的日常經驗既不是客觀化的，也不是一種對象化。譬如，當我們坐在花園中，歡欣於盛開的玫瑰花，這時，我們並沒有使玫瑰花成為一個客體，甚至也沒有使之成為一個對象，亦即成為某個專門被表象出來的東西。甚至當我在默然無聲的道說(Sagen)中沉醉於玫瑰花的灼灼生輝的紅色，沉思玫瑰花的紅豔，這時，這種紅豔就像綻開的玫瑰花一樣，既不是一個客體，也不是一個物，也不是一個對象。玫瑰花在花園中，也許在風中左右搖曳。相反，玫瑰花的紅豔既不在花園中，也不可能隨風中左右搖曳。但我們卻通過對它的命名而思考之、道說之。據此看來，就有一種既不是客觀化的也不是對象化的思想與道說。

誠然，對於奧林匹克博物館裏的阿波羅(Apollon)雕像，我完全可以把它當作自然科學表象的一個客體來考察，我可以在物理學上計算這堆大理石的重量；我可以探究這堆大理石的化學特性。但是，這種客觀化的思與言並沒有洞察阿波羅，並沒有洞察到阿波羅如何顯示出它的美並且以這種美而作為神的面貌顯現出來。

關於問題二：何謂思？如果我們注意到上面所述，我們就會清楚地看到，思與言並不是理論的—自然科學的表象和陳述所能窮盡的。毋寧說，思乃是那種行為，它從某個向來自行顯示的東西及其自行顯示的情況出發，讓那個必須從顯現者方面來道說的東西給出自己。思並非必然是一種關於作為客體的某物的表象。只有自然科學的思與言才是客觀化的。倘若一切思之為思都已經是客觀化的，那麼，藝術作品的形象創造就是毫無意

義的了，因為藝術作品無論何時都不會向任何人顯示自己，而這是由於人立即就使這個顯現的東西變成客體，從而阻擋了藝術作品的顯現。

認為一切思之為思都是客觀化的，這個主張是毫無根據的。它依據於一種對現象的蔑視，並且透露出批判之闕失。

關於問題三：何謂言？語言之為語言只是由於它把思想轉化為聲音，轉化為那種僅僅被人們當作可客觀地確定的音調和聲響來覺知的聲音嗎？或者，一種言(在對話中)的表達就已經完全不同於一個可在聽覺上客觀化的聲音的序列，而這些聲音已經帶有人們借以談論客體的某種含義麼？就其最本己的東西來看，難道言(Sprechen)不是一種道說(Sagen)，一種多樣化的顯示——讓那種對顯現者的傾聽(亦即順從的重視)自行道說出來的東西的顯示？*只要我們細心地洞察這一點，那麼人們還能毫無批判地主張言之為言始終已經是客觀化的嗎？當我們要給某個病人以安慰，與之作觸動其內心的攀談，這時難道我們使這個人變成一個客體了嗎？語言僅僅是我們用以加工客體的工具嗎？根本上，語言處於人的支配權力中嗎？語言只是人的一件工具嗎？人是那種佔有語言的生物嗎？或者，因為人歸屬於語言，唯語言才首先向人開啟出世界並借此開啟出人在世界中的棲居，所以竟是語言「擁有」(hat)人嗎？

關於問題四：每一種思都是一種言，而每一種言都

* 這裏以及上下文中出現了Sprechen與Sagen兩詞，它們在日常德語中都表示「說」，似無特別顯著的差別。而在海德格爾這裏，Sprechen為人們一般所理解的「人言」，Sagen則是本真的「道說」、「顯示」(Zeigen)，合於「存在」(Sein)——或後期海德格爾所思的Ereignis——意義上的「道說」(Sage)。當然兩者是可以相通的，區分只是相對的。我們姑且把Sprechen譯為「言(說)」，把Sagen譯為「道說」；相應地，我們把Denken und Sprechen譯為「思與言」，把Denken und Sagen譯為「思想與道說」。——譯注

是一種思嗎？

通過上面所探討的問題，我們已經得出一種猜度：思想與道說有這種共屬一體性(同一性)。這種同一性自古以來就已經得到了證實，因為λόγος(邏各斯)和λέγειν(說)同時意味着：說和思。但這種同一性始終還沒有得到充分的探討，還沒有得到合乎實情的經驗。一個主要的障礙隱藏在：希臘人對語言的解釋，也即對語言的語法解釋，是以關於物的陳述為取向的。後來，現代形而上學把物重新解釋為客體。由此引起一種錯誤意見，認為思和言聯繫於客體並且僅僅聯繫於客體。

但是，與此相對，如果我們洞察到一個決定性的實情，即，思始終是一種讓自行道說(Sichsagenlassen)，也即讓自行顯示的東西自行道說，從而是一種對自行顯示的東西的應合(Entsprechen)(道說)，那麼，我們必然就會看清楚，在何種意義上作詩(Dichten)也是一種運思着的道說(ein denkendes Sagen)*——這當然是關於客體之陳述的傳統邏輯不能在其固有本質中加以規定的。

恰恰是對思想與道說的共屬一體性的洞察使我們認識到，「思與言本身必然是客觀化的」這個論點是站不住腳的、任意的。

關於問題五：思與言在何種意義上是客觀化的，在何種意義上不是客觀化的？在自然科學和技術的表象領域裏，思與言是客觀化的，亦即是要把給定事物設定為客體的。在此領域裏，它們必然是客觀化的，因為這種認識事先必須把它的課題設定為一個可計算的、可作因果說明的對象，亦即在康德所界定的意義上的客體。

* 後期海德格爾把「詩」與「思」，即「作詩」與「思想」，思為「道說」(Sagen)的兩種基本的方式，也即人「應合」或者「歸屬」於「存在」意義上的「語言」——「道說」(Sage)——的兩種方式，並且強調「詩與言」的「近鄰關係」(「親密的區分」)。故海德格爾在此說：作詩也是「一種運思着的道說」。——譯注

而在此領域之外，思與言決不是客觀化的。

然而，在今天這個時代裏存在並且增長着一種危險，就是科學－技術的思維方式伸展到生活的一切領域上。由此加強了一種錯誤的假象，彷彿一切思與言都是客觀化的。這個毫無根據地、獨斷地宣佈的論點推動並支持着一種災難性的趨向，即只還在技術－科學上把一切都表象為可能的操縱和控制的客體。語言本身及其使命也同樣遭受到這種無限制的技術客觀化程序。語言被顛倒為一種報道工具和可計算的信息的工具。它就像一個可控制的客體那樣被處理，而思維方式必須與此客體相適合。可是，語言之道說未必是一種對那些關於(über)客體的命題的表達。就其最本己的東西看，語言乃是一種從(von)那個以多樣方式向人啟示出來、向人勸說的東西而來的道說；*倘若人並沒有受客觀化的思的限制而局限於這種思，並沒有對自行顯示的東西鎖閉自己，則情形就是如此。

思與言只在一種派生的和有限的意義上才是客觀化的，這一事實決不能在科學上通過證明而演繹出來。思想與道說的特有本質只有在一種毫無偏見的現象洞察中才能認清。

所以，認為只有那種在科學－技術上作為客體可以客觀地計算和證明的東西才配擁有一種存在的觀點，也許始終是一種謬誤。

此種錯誤意見忘記了早已被亞里士多德道出的一句話，即亞氏在其《形而上學》(Metaphysik)中寫下的一句話(第四卷，第4章，1006^{a6}以下)：ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων

* 在此上下文中，海德格爾用兩個介詞「關於」(über)和「從……而來」(von)分別標識出兩種態度，前者為對象性的態度，後者為非對象性的「應合」(「響應」)態度。——譯注

οὐ δεῖ。[因為未曾受過教育就是不能分辨何處必需尋求證明，何處毋需尋求證明。]

按照上面給出的提示，我們可以對第三個論題——即決定何以談話的論題是一個真正的問題——作以下陳說：

根據對第二個論題所作的思考，這次談話的問題立場必須得到更明確的表達。它必須以一種蓄意加劇的措詞來表達，那就是：「今日神學中一種非自然科學－技術的思與言的問題」。

從這種合乎實事的修改不難看出：由於此問題立場是以一個人人都明白其荒謬的前提為取向的，所以，所提出的問題並不是真正的問題。神學並不是一門自然科學。

但是，在上述問題立場背後，卻隱藏着神學的一個積極任務，就是在其自己的基督教信仰領域裏根據信仰的真正本質去探討：神學必須思什麼並且應該如何言。在此任務中同時也包含了這樣一個問題：神學是否還能夠(kann)是一門科學，因為它也許根本就不可以(darf)是一門科學。

對提示的增補

為了說明一種別具一格的非客觀化的思想與道說，我們在此可以舉詩為例證。

在《致奧爾弗斯的十四行詩》(Die Sonette an Orpheus) (卷一，第三首)中，里爾克(Rilke)以富有詩意的方式來道說，由之來規定詩性的思想與道說。^{*}里爾克詩云：「歌唱即實存」(參看海德格爾：《林中路》，頁292以

* 「詩性的思想與道說」(das dichtende Denken und Sagen)或可譯為「作詩着的思想與道說」，其中「詩性的」為動詞dichten的第一分詞。下文的「詩性的道說」也可譯為「作詩着的道說」。——譯注

下)。歌唱，即詩人的吟唱着的道說，「不是渴求」，「不是追求」那種最後通過人的所作所為而獲得的東西。

詩性的道說乃是「實存」。「實存」(Dasein)這個詞在此是在形而上學的傳統意義上來使用的。*它意味着：在場狀態(Anwesenheit)。

詩性的道說是寓於……而在場(Anwesen bei...)，並且為上帝而在場。在場狀態意謂：單純的期備(Bereitsein)，它無所意求，不計成效。寓於……而在場：純粹的讓上帝之「當前現身」(Gegenwart)自行道說(Sichsagenlassen)。

在這樣一種道說中，並非某物被設定和表象為對象和客體了。在此找不到一種有所抓取或者有所把捉的表象可與之相對置的什麼東西。

「一種無跡可尋的氣息」。「氣息」(Hauch)標示呼吸，標示讓自行道說，即應答被允諾的東西。我們毋需作詳盡的探討就可以表明：關於合乎實事的思想與道說的問題，是以關於向來自行顯示着的存在者之存在的問題為基礎的。

作為在場狀態的存在能夠以不同的現存(Präsenz)方式顯示出來。在場者毋需成為對象；對象毋需被經驗感知為客體。(參看海德格爾：《尼采》，第二卷，第VIII節和第IX節)

孫周興 譯

* 此處的「實存」(Dasein，或譯「定在」)是在形而上學意義上講的；而海德格爾意義上的Dasein，我們譯之為「此在」。——譯注



形而上學的
存在—聖神—邏輯學機制*

我們這個研究班意在開始作一次與黑格爾的對話。與一位思想家的對話只能論及思想的事情。照既有的規定看，「事情」(Sache)意謂爭執、有爭議的東西，它唯對思想而言，是與思想相關的這種事件。但絕不是說，這種有爭執的東西的爭執彷彿才由思想來挑起。思想的事情就是一種爭執的自身有爭議的東西。我們德文中的「爭執」一詞(即古高地德語中的Strit)，首先並不意味着「不和」，而是意味着「窘迫」。思想的事情首先把思想帶向其事情，並且使思想從這種事情而來獲得其本身——如此這般地，思想的事情逼迫着思想。

對黑格爾來說，思想的事情乃是：思想之為思想。為了不致於以心理學的和認識論的方式曲解了這種對事情的界定，亦即思想之為思想，我們必須做一個解說性的補充：思想之為思想——在所思之所思狀態的展開了的豐富性中。此處所謂所思之所思狀態(Gedachtheit des Gedachten)，我們只能從康德的角度來了解，即從先驗之本質方面來了解；而黑格爾則是絕對地——對他而言即抽象地——來思考這種先驗。黑格爾說這種對思想之為思想的思考「純粹是在思想的要素中」展開的(《哲學全書》[Enc.]，導論，第14節)，這時候，他的目標即在於思考這種先驗。倘若以一個扼要的、但難以得到合乎事

* 本文是海德格爾一九五七年二月二十四日在托特瑙堡做的演講報告。同年收入海德格爾，*Identität und Differenz*《同一與差異》一書，Günther Neske，Pfullingen，1957；該書現被輯為海德格爾《全集》卷十一。中譯文據《同一與差異》第二版譯出。——譯注

情的考慮的名目來講，上述意思亦即：思想的事情對黑格爾來說就是「觀念」(der Gedanke)。而此「所想」展開到它的最高的本質自由，就是「絕對理念」。對於「絕對理念」，黑格爾在《邏輯學》(*Wissenschaft der Logik*)結尾處(Lason版，卷二，頁484)說道：「唯有絕對理念是存在，是不消逝的生命，是自知的真理並且是全部真理」。黑格爾本人因而明確地給予他的思想的事情以那個凌駕於西方思想的整個事情之上的名稱，即：存在(Sein)。

(在研究班上，大家探討了「存在」一詞的多樣而又統一的用法。對黑格爾來說，存在首先意味着——但決非僅僅意味着——「無規定的直接性」。這是從決定性的中介方面來考察存在，也即從絕對概念方面並且因此就是根據這種絕對概念來考察存在。「存在的真理就是本質」，也即絕對的反思。本質的真理就是無限的自我知識意義上的概念。存在是思想的絕對的自我思想。而唯有絕對思想才是存在的真理，「是」存在。真理在這裏普遍地意味着：可知之物本身的對其自身確定的被意識狀態。)

但是，黑格爾也在一種與先前的思想史的對話中合乎實情地思考了他的思想的事情。黑格爾乃是能夠、並且不得不作這種思考的第一人。黑格爾與哲學史的關係是一種抽象的關係，並且僅僅作為這種關係，才成為一種歷史性的關係。歷史運動的特徵是一個辯證過程意義上的事件。黑格爾寫道(《哲學全書》，第14節)：「在哲學史上呈現出來的思想的這同一種發展過程也在哲學本身中呈現出來，但卻擺脫了那種歷史性的外部狀態，純粹是在思想的要素中呈現出來的」。

我們目瞪口呆。按照黑格爾自己的話說，哲學本身與哲學史竟處於外部狀態的關係中。不過，黑格爾所見的外部狀態絕不是完全表面的和無關痛癢的東西這種粗俗

意義上的外部。外部狀態在此意味着那種外在，與絕對理念相對的一切歷史和每一個現實進程就停留在這種外在中。這裏所解說的與理念相關的歷史的外部狀態表現為理念的自我外化的結果。外部狀態本身就是一個辯證的規定。所以，當人們斷定黑格爾已經在哲學上把歷史的觀念與系統的思想統一起來時，人們遠遠地落後於黑格爾的真正想法了。因為黑格爾所要探討的既不是歷史，也不是在一種學說意義上的體系。

上述關於哲學及其與歷史的關係的評論意圖何在呢？它意在挑明，思想的事情對黑格爾來說本身就是歷史性的，而這是在發生事件意義上講的歷史性。^{*}發生事件的過程特性是由存在的辯證法決定的。思想的事情在黑格爾那裏就是存在，作為自我思考着的思想的存在，這種思想唯在其抽象的展開過程中才達到自身，並因此經歷那些各個不同的已展開了的、從而首先必然未展開的形態的階段。

對黑格爾來說，唯從如此這般被經驗的思想之事情中，才產生出一個獨特的準則，即決定着他與先前的思想家對話的方式的尺度。

由此可見，如果我們試圖與黑格爾作一次思想的對話，那麼，我們不僅必須與黑格爾一道談論同一事情，而且必須與他一道以同一方式談論同一事情。但同一(das Selbe)並非相同(das Gleiche)。在相同的東西中區別消失了。而在同一的東西中區別顯現出來。一種思想愈明確地以同一方式為同一事情所關涉，則區別就愈是咄咄逼人地顯現出來。黑格爾抽象地－歷史性地思考存在者之存在。但就黑格爾的思想歸屬於歷史的某個階段而言(這絕不意味着黑格爾的思想是屬於過去的東西)，我

^{*} 這裏的「發生事件」是對德語動名詞Geschehen的翻譯。——譯注

們試圖以同一方式，也即歷史性地，來思考黑格爾所思考的存在。

思想之所以能持留於其事情那裏，只是因為思想在此持留中總是變得更合乎事情，這同一事情對思想來說變得更有爭議。以此方式，事情對思想提出要求，要求思想通過解決事情而去經受在其實情中的事情，借助於一種響應去承受事情。持留於其事情那裏的思想——如果這種事情是存在——必須從事存在之分解(Austrag des Seins)。*因此，我們便得以堅持在與黑格爾的對話中並為了這種對話而事先更為清晰地說明同一事情的同一性。這一點要求所說的東西能夠在與哲學史的對話中揭示出思想之事情的區別，同時也揭示出歷史性的東西的區別。我們在這裏勢必只能簡明扼要地作這種說明。

為了說明在黑格爾的思想與我們所嘗試的思想之間存在着的區別，我們要注意三點。

我們問：

一、在黑格爾那裏和在我們這裏，思想的事情是何種事情？

二、在黑格爾那裏和在我們這裏，與思想史的對話的尺度是何種尺度？

三、在黑格爾那裏和在我們這裏，這種對話的特徵是何種特徵？

* 在日常德語中，Austrag一詞有「解決、裁決、調解」等義；其動詞形式austragen有「解決、澄清、使有結果、分送」等義。海德格爾認為「事情」意謂「爭執」，而思想的「事情」是「存在」，故有「存在之解決(調解)」一說。在本文接着的討論中，海德格爾以Austrag一詞來思存在與存在者之「差異」的區分化運作，並賦予此詞以中心詞語的地位。海德格爾在《同一與差異》一書的〈前言〉中說：「至於差異如何來自同一之本質，讀者應當通過傾聽在Ereignis和Austrag之間起作用的一致音調而親自去發現」。——譯注

關於第一個問題

對黑格爾來說，思想的事情乃是存在——鑒於在絕對思想中並作為這種絕對思想的存在者的所思狀態來看的存在。

對我們來說，思想的事情是同一東西，因而就是存在，但這是就存在與存在者的差異而言的存在。

說得更明確一些：在黑格爾那裏，思想的事情乃是作為絕對概念的觀念。而在我們這裏，暫時可以說，思想的事情乃是作為差異的差異(die Differenz als Differenz)。

關於第二個問題

在黑格爾那裏，與哲學史的對話的尺度乃是：進入先前的思想家之所思的力量和範圍之中。並非偶然地，在與斯賓諾莎(Spinoza)的對話過程中，並且在與康德的對話之前，黑格爾強調了他的準則(《邏輯學》，第三章，Lason版，卷二，頁216以下)。在斯賓諾莎那裏，黑格爾看到了已完成的「實體的觀點」，但後者不可能是最高的觀點，因為存在還沒有同樣地、明確地從根本上被思考為自我思考着的思想。存在作為實體和實體性還沒有展開為具有絕對主體性的主體。不過，斯賓諾莎總是重新引起德國唯心主義整個思想的注意，並且同時也把後者置於矛盾之中，因為他使思想從絕對者開始。與之相反，康德的道路則是另一條道路，對絕對唯心主義思想和一般哲學來說，遠比斯賓諾莎的體系具有決定性。黑格爾在康德關於統覺的原始綜合的觀念中看到了

「抽象發展的最深刻的原則之一」(同上，頁227)。在思想家之所思中——只要它能夠作為進入絕對思想中的當下階段而被揚棄——，黑格爾找到了思想家的各自的力量。絕對思想之所以是絕對的，唯因為它在其辯證的—抽象的過程中運動，並且為此而要求分階段的發展。

對我們來說，與歷史傳統的對話的尺度是同一的，也就是要進入早先的思想的力量之中。只不過，我們不是在已被思的東西中，而是在一種尚未被思的東西中尋求這種力量；而已被思的東西要從尚未被思的東西中獲得其本質空間。但只有已被思的東西才為尚未被思的東西做好準備，後者總是以新的方式棲留到其豐富性中。未被思的東西的尺度並沒有導致把先前被思的東西包括在一種始終還更高的、超過先前被思的東西的發展過程和系統中，相反，它要求把傳統思想釋放到它的還依然被貯存下來的曾在者(Gewesenes)中。這個曾在者原初地貫通並支配着傳統，始終先行於傳統而現身，但又沒有專門得到思考，沒有被思考為開端者(das Anfangende)。

關於第三個問題

對黑格爾來說，與先前的哲學史的對話具有揚棄之特徵，揚棄是在絕對的奠基之意義上以中介方式的把握。

對我們來說，與思想史的對話的特徵不再是揚棄，而是返回步伐(der Schritt zurück)。

揚棄引向被絕對地設定的真理的提高着—聚集着的區域，而這種真理乃是在自知之知識的被完全展開了的確定性意義上之真理。

返回步伐指向那個迄今為止被跳越了的領域，由此

領域而來，真理之本質才首先成為大可一思的。

着眼於事情，着眼於一種與思想史的對話的尺度和特徵，我們對黑格爾的思想與我們的思想的區別作了上述簡略的描繪；下面，我們試圖稍為清晰地開始進行這次已經開始的與黑格爾的對話。這就是說，我們要大膽試驗一下返回步伐。「返回步伐」這個名稱容易引起多重誤解。「返回步伐」並非指某個個別的思想步伐，而是指思想運動的方式，指一條漫長的道路。只要返回步伐規定着我們與西方思想史的對話的特徵，思想便以某種方式離開了哲學中迄今被思的東西。思想退回到它的事情面前，即退回到存在面前，從而把被思的東西帶入一種面對(Gegenüber)之中；在此面對中，我們洞察這種歷史之整體，而且是着眼於那種東西，這種東西構成這整個思想的源泉——因為此源泉一般地為這整個思想備下了逗留之所。與黑格爾不同，這種東西並不是一個遺留下來的、早已被提出來的問題，而是在這種思想史中普遍地未被追問的東西。暫時而且不可避免地，我們用傳統語言來命名它。我們稱之為存在與存在者之間的差異(Differenz)。返回步伐從那個未被思的東西，也即從差異之為差異，進入有待思的東西之中。有待思的東西乃是差異之被遺忘狀態(Vergessenheit)。這裏有待思的被遺忘狀態乃是被思考為Αήθη(遮蔽)的差異本身之掩蔽，這種掩蔽本身在開端處便隱匿了自身。被遺忘狀態歸屬於差異，因為差異歸屬於被遺忘狀態。被遺忘狀態並非根據人類思想的某種健忘，事後才侵襲到差異頭上。

存在與存在者之差異乃是一個區域，在此區域範圍內，形而上學、即西方思想，能夠在其本質之整體中成其所是。因此，返回步伐從形而上學而來進入形而上學之本質中。關於黑格爾對「存在」這個多義的主導詞語的

用法的評論使我們認識到，有關存在和存在者的談論決不能固定在「存在」的澄明歷史的某一個階段上。關於「存在」的談論也決沒有在某個類的意義上理解「存在」這個名稱；而歷史上提出的關於存在者的學說作為個別的情形就隸屬那個類的空洞普遍性。「存在」時時命運性地(geschicklich)說話，並因此完全為傳統所貫通和支配。

但從形而上學而來進入形而上學之本質中的返回步伐要求一種持久和耐性，一種其尺度不為我們所知的持久和耐性。只有一點是明白的：此步伐需要一種必須此時此際就冒險進行的準備工作；而這乃是鑒於存在者之為存在者整體，存在者現在如何存在(ist)，以及如何開始顯然更為清楚地自行顯示出來。現在存在的東西被現代技術的本質的統治地位打上了烙印，這種統治地位已經在全部生命領域中通過諸如功能化、技術完善、自動化、官僚主義化、信息等等可以多樣地命名的特色呈現出來。正如我們把關於生命的觀念稱為生物學，關於為技術之本質所支配的存在者的描述和構成，也可以叫做技術學(Technologie)。*這個術語可以用作表示原子時代的形而上學的名稱。從形而上學而來進入形而上學之本質中的返回步伐，從當代來看並且根據對當代的洞察來理解，乃是從技術學和對時代的技術學上的描繪和說明而來進入有待思的現代技術之本質中。

憑這一提示，我們就可以防止對「返回步伐」這個名稱的另一種明顯的誤解，也即那種看法：返回步伐就是在歷史學上回到西方哲學的最早期的思想家那裏。可是，返回步伐把我們引向何方，這只有通過步伐的實行才展開和顯示出來。

* 這裏譯為「技術學」的Technologie一詞，在日常德語中意為「工藝學、工藝」。——譯注

為了通過我們這個研究班而獲得對黑格爾的形而上學整體的一種洞察，我們姑且選擇了對一個段落的探討，就是《邏輯學》第一篇「存在學說」開頭那個段落。光是這個段落的標題的每個詞就足供我們思考的了。此標題為：「必須用什麼作科學的開端？」黑格爾對這個問題的回答在於證明：開端具有「抽象的本性」。這就是說：開端既不是某種真接的東西，也不是某種間接的東西。我們嘗試用一個抽象的句子來道出開端的這一本性：「開端乃是結果」。按「是」(ist)的辯證多義性來看，此話有多重意思。首先，此話表示：開端乃是——就此詞中的結果之義看——從自我思考着的思想的辯證運動的完成而來的回跳(Rückprall)。這種運動的完成，即絕對觀念，乃是完全展開了的整體，是存在的全部豐富性。從這種全部豐富性而來的回跳給出存在之空虛。在科學(絕對的、自知的知識)中必須用存在之空虛作開端。運動的開端和終結，首先這種運動本身，處處都是存在。存在現身為由進入最極端的外化過程中的豐富性和進入自我完成了的豐富性中的外化過程構成的、在自身中循環的運動。因此，對黑格爾來說，思想的事情乃是作為在自身中循環的、存在的、自我思考着的思想。在一種不僅合理的、而且必然的倒轉中，關於開端的抽象命題乃是：「結果是開端」。只要從結果中產生出開端，那就必須真正地以結果為開端。

這話的意思與黑格爾在討論開端的這個段落的結尾處附帶地以括號插入的那個評注的意思相同(Lason版，卷一，頁63)：「(而且上帝或許有作為開端的最不容爭辯的權利)」。按照這個段落的標題上的問題來看，要討論的是「科學的開端」。如果科學必須以上帝為開端，那麼，它就是關於上帝的科學，即神學。在這裏，「神學」這個名稱是在其較晚出的意義上說的。據此，神－學

(Theo-logie)乃是關於上帝的表象性思想的陳述。最初，θεόλογος，θεολογία意指關於諸神的神話的－詩意創作的道說，與信仰學說和教會教義無關。

何以「科學」(die Wissenschaft)——自費希特(Fichte)以來，它乃是表示形而上學的名稱——就是神學呢？答曰：因為科學是那種知識的系統的發展，而存在者之存在本身就作為這種知識而認識自己，並因而真實地存在。表示關於存在的科學，也即關於存在者之為一般存在者的科學，有一個學院式的、在從中世紀到近代的過渡時期裏出現的名稱，叫做存在學(Ontosophie)或者存在論(Ontologie)。但是，儘管西方形而上學自其在希臘發端以來就是存在論和神學，它卻還未與存在論和神學這些名稱維繫在一起。所以，在我的教授就職講座《形而上學是什麼？》(Was ist Mataphysik?)中，我把形而上學規定為關於存在者之為存在者和存在者整體的問題。存在者整體的整體性乃是存在者的統一性，後者作為產生着的根據而統一起來。對每個識字的人來說，這都意味着：形而上學是存在－神－邏輯學(Onto-Theo-Logie)。誰從生長的淵源中經驗了神學，不僅經驗了基督教信仰的神學，而且經驗了哲學的神學，他在今天就寧可在思想領域裏對上帝保持沉默了。因為形而上學的存在－神學特徵對思想來說變得大可追問了，而這並不是由於某種無神論，而是由於某種思想的經驗——形而上學之本質的尚未被思的統一性已經在存在－神－邏輯學中向這種思想顯示出自己了。但只要思想沒有任意地、因而不得體地中斷與它的命運性傳統的對話，那麼，形而上學的這種本質對思想來說就始終還是最值得思想的東西。

在《形而上學是什麼？》第五版(1949年)增補的導論中，我對形而上學的存在－神學本質作了明確的提示

(頁17、18；第七版，頁18、19)。可是，斷言形而上學是神學，因為形而上學乃是存在論——這恐怕為時過早。首先人們會說：形而上學之所以是神學，之所以是一種關於上帝的陳述，是因為上帝進入哲學之中了。這樣，關於形而上學的存在－神學特徵的問題就尖銳化為這樣一個問題：上帝是如何進入哲學之中，不僅進入近代哲學之中，而且進入哲學本身之中的？唯當此問題首先作為問題得到了充分的展開，此問題才能獲得解答。

上帝如何進入哲學之中？只有當上帝要進入其中的那個東西即哲學本身已得到了充分的澄清，這時候，我們才能合乎實情地深思此問題。只消我們僅僅以歷史學方式搜尋一下哲學史，我們便將處處都發現，上帝進入哲學中了。但假如作為思想的哲學乃是自由地、自發地完成的對存在者之為存在者的參與(Sicheinlassen)，那麼，上帝之所以能夠進入哲學之中，就只是因為哲學自發地——按照其本質——要求上帝進入它之中，並規定着上帝如何進入它之中。因此，「上帝如何進入哲學之中？」這個問題重又歸咎於以下問題：形而上學的存在－神學的本質機制從何而來？採納如此被提出的問題，這卻意味着：實行返回步伐。

現在，在此返回步伐中，我們思考全部形而上學的存在－神學結構的本質來源。我們問：上帝、以及與上帝相應的神學，以及與神學相應的存在－神學特徵，如何進入形而上學之中？我們要在一種與哲學史整體的對話中提出此問題。但我們同時也要根據對黑格爾的特殊考察來發問。這促使我們首先去思考某種稀奇古怪的東西。

黑格爾在存在的最空虛的空虛中，也即在最高的普遍性中，來思考存在。他同時也在存在的完成了的完全的豐富性中來思考存在。可是，黑格爾並沒有把思辨哲

學、也即真正的哲學，稱為存在－神學，而是把它稱為「邏輯學」(Wissenschaft der Logik)。以這一稱法，黑格爾表達出某種決定性的東西。當然，我們可以指出，實際上對黑格爾來說思想的事情是「觀念」，此詞只被理解為單數；由此，我們或許很容易說明這一把形而上學命名為「邏輯學」的做法了。按照古老的用法，觀念、思想明顯地是邏輯學的主題。的確如此。但同樣無可爭辯的確定事實是，黑格爾與傳統相一致，在存在者之為存在者和存在者整體中，在存在從其空虛向其展開了的充實的運動中，找到了思想的事情。

然而，「存在」究竟如何會突然把自己呈現為「觀念」的？要不是由於存在先行被烙印為根據，而思想——因為它與存在是共屬一體的——以探究和論證的方式聚集於作為根據的存在，此外又會如何呢？存在顯示自身為觀念。這就是說：存在者之存在揭示自身為那個自我探究和自我論證的根據。按其本質來源來看，根據、Ratio 就是：聚集着的讓呈現之意義上的邏各斯(Λόγος)，亦即 Ἐν Πάντα。因此，說到底，對黑格爾來說，「科學」、也即形而上學，之所以是「邏輯學」，並不是因為科學以思想為課題，而是因為思想的事情始終是存在，而自從存在在邏各斯的烙印中，也即在奠基性的根據的烙印中，獲得其揭示的早期時代以來，存在就佔用着作為論證(Begründen)的思想。

形而上學思考存在者之為存在者，也即普遍存在者。形而上學思考存在者之為存在者，也即整體存在者。形而上學既在探究最普遍的東西(也即普遍有效的東西)的統一性之際思考存在者之存在，又在論證大全(也即萬物之上的最高者)的統一性之際思考存在者之存在。這樣，存在者之存在先行被思考為奠基性的根據了。所以，一切形而上學根本上地地道道是奠基

(Gründen)，這種奠基對根據作出說明，面對根據作出答辯，並最終質問根據。

我們為何要提及這些呢？是為了體會存在論、神學、存在－神學這些被用濫了的名稱的真正分量。誠然，通常看起來，「存在論」和「神學」這兩個名稱彷彿就像其他一些熟悉的名稱，諸如心理學、生物學、宇宙學、考古學等。「學」(-logie)這個後綴的意思完全是粗略的和熟悉的，表示關於心靈的科學、關於生物的科學、關於宇宙的科學、關於古代文物的科學。但在這個「學」中，不僅隱含着在合乎邏輯的和一般地合乎陳述的東西意義上的邏輯上的東西(das Logische)，後者分割並且推動一切科學知識，保證和傳達一切科學知識。「學」(-Logia)始終是論證關係的整體，在其中，諸科學的對象在它們的根據方面被表象和理解。可是，存在論和神學之所以是「學」，乃是就它們探究存在者之為存在者和論證存在者整體而言的。它們對作為存在者之根據的存在作出論證。它們面對邏各斯作出答辯，並且在一種本質意義上是遵循邏各斯的，也即是邏各斯的邏輯學。因此，更準確地，它們被叫作存在－邏輯學(Onto-Logik)和神－邏輯學(Theo-Logik)。更合乎實情地、更明確地來思，形而上學是存在－神－邏輯學(Onto-Theo-Logik)。

我們這裏是在一種本質性意義上理解「邏輯學」這個名稱的；這一本質性意義也包括黑格爾所使用的名稱，並因而解釋了這個名稱，也即把它解釋為表示那種思想的名稱——這種思想普遍地從作為根據(邏各斯)的存在方面來探究和論證存在者之為存在者整體。形而上學的基本特徵被叫做存在－神－邏輯學。因此我們或許得以說明，上帝如何進入哲學之中。

一種說明有多少成功？這取決於我們在何種程度上

注意到：思想的事情乃是存在者之為存在者，即存在。存在在根據之本質方式中顯示自身。因此，只有當根據被表象為第一根據(即πρώτη ἀρχή)之際，思想的事情，即作為根據的存在，才徹底地被思考。原始的思想事情呈現為原因(Ur-Sache)，*呈現為第一原因(causa prima)，後者符合於那種對終極理性(ultima ratio)的論證性追溯。在根據意義上，存在者之存在完全僅僅被表象為自因(causa sui)。借此道出了形而上學的上帝概念。形而上學必須從上帝出發來思考，因為思想的事情乃是存在，而存在以多重方式現身為根據：作為邏各斯，作為基礎(ὑποκείμενον)，作為實體，作為主體。

上述說明也許觸着了某種正確的東西，但它對形而上學之本質的探討來說還是完全不充分的。因為形而上學不僅是神－邏輯學，而且是存在－邏輯學。形而上學先前不只是前者，也不只是後者。毋寧說，形而上學是神－邏輯學，因為它乃是存在－邏輯學。形而上學是存在－邏輯學，因為它乃是神－邏輯學。如果這裏無論何時對有待思索的東西都只需一種說明就夠了，那麼，形而上學的存在－神學的本質機制既不能從神之邏輯學(Theologik)方面也不能從存在之邏輯學(Ontologik)方面得到說明。**

還有，尚未被思的是，存在之邏輯學和神之邏輯學從何種統一性而來共屬一體，尚未被思的是這種統一性的來源，尚未被思的是為這種統一性所統一起來的有區分的東西的區分。因為顯然，這裏不只關涉到形而上學的兩門自為地存在的學科的一種聯合，而是關涉到存在之邏輯學和神之邏輯學所追問和思考的東西的統一性：

* 此處的「原因」(Ur-Sache)，或更應從字面上譯作「原始事情」。——譯注

** 神之邏輯學(Theologik)和存在之邏輯學(Ontologik)兩詞是海德格爾生造的，其意可參上文。——譯注

普遍的和第一性的存在者之為存在者與最高的和終極的存在者之為存在者的統一。這個一的統一性(die Einheit dieses Einen)具有這樣一種特性，即：終極的東西以其方式論證着第一性的東西，第一性的東西以其方式論證着終極的東西。這兩種論證方式的區別本身就屬於上述的、尚未被思的區分。

形而上學的本質機制植根於普遍的和最高的存在者之為存在者的統一性。

這裏要緊的是，首先只把關於形而上學的存在－神學本質的問題當作問題來探討。只有事情本身才能把我們引入那個位置中，即關於形而上學的存在－神學機制的問題所探討的位置中；*這樣，我們才嘗試更實事求是地思考思想的事情。思想的事情以「存在」為名流傳於西方思想中。如果我們稍為實事求是地思考這一事情，如果我們更細心地留意事情中有爭議的東西，那就會顯明：存在始終且處處被叫作存在者之存在(Sein des Seienden)——在此短語中第二格應被思為賓語第二格。存在者始終且處處被叫作存在之存在者(Seiendes des Sein)——在此短語中第二格應被思為主語第二格。當然，我們是有所保留地朝着主體和客體的方向來談論第二格；因為主體和客體這兩個名稱本身就已經源起於一種存在之烙印。清楚的只是，在存在者之存在和存在之存在者那裏總是關係到一種差異。

照此看來，只有當我們思考與存在者有差異的存在和與存在有差異的存在者時，我們才實事求是地思考存在。因此，差異才特別地進入我們的眼簾之中。如果我們試圖表象差異，那麼我們立即就會感到受到了誘惑，要把差異理解為某種關係——我們的表象已經添加在存

* 海德格爾強調「探討」(erörtern)與「位置」(Ort)之間的意義聯繫。——譯注

在和存在者頭上的某種關係。由此，差異便被貶降為一種區別，我們的理智的一件製品了。

然而，如果我們假定差異是我們的表象的一個添加物，那麼就會出現一個問題：添加到什麼上呢？答曰：加到存在者上。很好。但何謂「存在者」？所謂存在者無非是：存在(ist)的東西。於是，我們便把所謂的添加物，即關於差異的觀念，安插到存在那裏了。但是「存在」本就說的是：存在者所是的存在。無論我們能把作為所謂的添加物的差異帶到何方，我們總是已經遇到了在其差異中的存在者和存在。這裏就像在格林(Grimm)關於兔子刺猥的童話中那樣：「我無所不在」(Ich bunn all hier)。對於這一奇怪的情形——即存在者和存在一向已經從差異而來並且在差異中被發現了——，人們或許可以用某種粗暴的方式來對付它，並且對它作以下解釋：我們的表象性思想就具有這樣的機制和特性，即它幾乎不問青紅皂白地自作主張，一概在存在者與存在之間事先安插了這種差異。對這一看來顯而易見，但也很快完結了的解釋也許有許多話可說，也有更多的問題，首先是這樣一個問題：差異彷彿被插入其中的那個「之間」(zwischen)從何而來？

我們且放棄種種意見和解釋，而去注意下面的情形：無論在何時何地，我們在思想的事情中，在存在者之為存在者中，都發現了所謂的差異；這是如此無可置疑，以至於我們甚至根本就沒有注意到這種發現本身。也沒有什麼東西驅使我們去注意這種發現。我們的思想並不在乎這種差異是否被思索，或者是否從其本性上被思考。但是這種隨意並不適合於所有的情形。可能突然出現這樣的情形，即思想發現自己被喚向一個問題：這種被多樣地命名的存在究竟說的是什麼？如果這裏存在立即顯示為「……的存在」，因而處於差異的第二格中，

那麼，前面這個問題就變得更合實際：如果無論存在還是存在者一向都以各自的方式從差異那裏顯現出來，那麼，它們從差異中保持了什麼？為了滿足這一問題，我們必須首先以一種合乎實情的態度面對差異。當我們實行返回步伐之際，這種面對(Gegenüber)便向我們開啟出來。因為通過由它產生的疏遠，近的東西(das Nahe)才首先呈現出自己，切近(Nähe)才首次顯露出來。通過返回步伐，我們把思想的事情，即作為差異的存在，釋放到一種面對之中，這種面對能夠保持為完全非對象性的。

依然在洞察差異並且實際上已經通過返回步伐把它釋放到有待思想的東西中去之際，我們才能夠說：存在者之存在意味着存在者所是的存在。「是」(ist)在此作及物動詞，有過渡之意。存在在此以一種向存在者適渡的方式成其本質。可是，存在並不是離開其位置而向存在者過渡，彷彿存在者在首先沒有存在的情形下才能夠為存在所關涉似的。存在離去，在解蔽之際襲來，襲擊那種由於這樣一種襲來(Überkommnis)才作為從自身而來無蔽者而到達的東西。到達(Ankunft)意謂：自行庇護入無蔽狀態中，也即隱蔽地持續，即：存在者存在(Seiendes sein)。

存在顯示自身為解蔽着的襲來(entbergende Überkommnis)。存在者之為存在者以那種在無蔽狀態之中自行庇護着的到達(sich bergende Ankunft)的方式顯現出來。

在解蔽着的襲來意義上的存在和在自行庇護着的到達意義上的存在者之為存在者，作為從同一者即區一分(Unter-Schied)而來的如此這般有區分的東西而成其本質。這種區一分才給予並區分那個「之間」(das Zwischen)，在其中，襲來與到達得以相互保持並存，

得以相互分離又相互並存地實現。作為襲來與到達的區分，存在與存在者的差異乃是兩者的既解蔽着又庇護着的解－決(entscheidend-berg-ende Austrag)。*在解－決中運作着自行掩蔽的鎖閉者的澄明，這種運作給予襲來與到達的相互分離和相互並存。

通過我們對差異之為差異的思索努力，我們並沒有使差異消失，而是追蹤着差異的本質來源。在通向這一本質來源的途中，我們思考襲來與到達的解－決。這就邁出了一個返回步伐，更實事求是地思考思想的事情：根據差異來思存在。

但這裏需要插一段話，它關係到我們關於思想的事情的談論，是一個要求我們總是重新去關注的評論。如果我們說「存在」，那麼我們是在一種最寬泛的和最不確定的普遍性中使用這個詞的。但即便當我們僅僅談論一種普遍性時，我們就已經以一種不當的方式思考了存在。我們以某種方式表象存在，在其中，它——存在——從沒有給出自己。思想的事情即存在的表現方式始終是一個獨一無二的情形。我們日常的思想方式首先總是只能不充分地說明它。這可以通過一個例子來做試驗，同時首先要注意：對存在之本質來說，無論在存在者的什麼地方都是找不到例子的，這也許是因為，存在之本質乃是遊戲本身。**

為了描繪普遍者的普遍性，黑格爾曾經提到以下情形：某人想在市場上買水果。他要水果。人們遞給他蘋

* 這裏，讀者特別應注意「差異」(Differenz)、「區分」(Unter-Schied)和「解決」(Austrag)三者之間的聯繫。海德格爾在別處也以「二重性」(Zwiefalt)一詞來標識存在與存在者之間的「差異」或「親密的區分」，也即存在本身的「顯(解蔽)－隱(遮蔽、庇護)」一體的區分化運作。關於「解決」(Austrag)一詞的翻譯，參看本文頁39譯注。——譯注

** 海德格爾在這裏玩詞語戲法，利用了「例子」(Beispiel)與「遊戲」(Spiel)之間的字面聯繫。——譯注

果、梨子，遞給他桃子、櫻桃、葡萄等。但他拒絕這些。他非要水果不可。儘管提供給他的都是水果，但結果依然是：買不到水果。

更為不可能的是：把「存在」表象為具體存在者的普遍性。存在僅僅偶而在這種或那種命運性的烙印中：自然(φύσις)、邏各斯、一(ἓν)、相(Ἰδέα)、現實(Ενέργεια)、實體性、對象性、主體性、意志、強力意志、求意志的意志等等。但這些命運性的東西並不像蘋果、梨子、桃子那樣依次排列，並非成行排列在歷史學表象的櫃台上。

可是，我們不是在黑格爾所思考的辯證過程的歷史秩序中也聽到了存在嗎？當然聽到了。但即使在這裏，存在也只是在對黑格爾思想來說自行照亮了的光線中給出自己。這就是說：存在如何給出自己，這向來取決於它照亮自身的方式。而這種方式是一種命運性的方式，一種各具時代性的烙印，只有當我們把它釋放到它特有的曾在(Gewesen)中時，它才對我們而言作為本身而成其本質。我們只有通過一種思念(Andenken)的突發瞬間才進入命運的切近處。這同樣也適合於那種關於存在與存在者的差異的當下烙印的經驗，與此當下的烙印相應的是一種對存在者之為存在者的當下解釋。以上所說首先也適合於我們的嘗試，即：在返回步伐中差異之為差異的被遺忘狀態而來追思這種作為解蔽着的襲來與自行庇護着的到達的解－決的差異。對一種更準確的傾聽顯示出這樣一事情：只要我們思及解蔽和庇護，思及過渡(超越)和到達(在場)，我們在這種關於解－決的道說中就已經使曾在者達乎詞語了。更有甚者，通過這種深入到作為其本質之郊區的解－決之中的對存在與存在者的差異的探討，也許就有某種自始至終貫通存在之命運(Geschick des Seins)的一般的東西顯露出來。然而我們

還是難以說：應該如何去思考這種一般性，如果它既不是一種適合於一切情形的普遍性，也不是一個保證某個辯證意義上的過程的必然性法則的話。

現在對我們的意圖來說唯一要緊的是洞察到一種可能性，即：如何把差異思考為解－決，使我們能清晰地看到，形而上學的存在－神學機制何以在解－決中有其本質來源，這種解－決使形而上學的歷史有了開端，貫通並且支配着這種歷史的各個時代，但往往作為解－決而被遮蔽和被遺忘在一種自身還自行隱匿着的被遺忘狀態中。

為使上述洞察變得容易一些，我們從那種存在的烙印——通過這種烙印，存在作為邏各斯，作為根據而照亮自身——出發，來思考存在和存在中的差異以及差異中的解－決。存在在解蔽着的曩來中自行顯示為讓到達者呈現，顯示為在帶來和送出的多樣方式中的奠基。存在者之為存在者，自行庇護入無蔽狀態之中的到達，乃是被奠基的東西，它作為被奠基的東西並因而作為被取得的東西以自己的方式而奠基，即起作用，也即起引發作用(verursachen)。奠基者和被奠基者本身的解－決不僅使兩者保持相互分離，也使兩者保持相互並存。相互分離地被產生的東西如此這般地被緊緊拉入解－決之中，即：不僅存在作為根據為存在者奠基，而且存在者也以其方式為存在奠基，對存在起引發作用。存在者之所以能夠這樣做，只是因為它「是」(ist)存在的全部豐富性：作為最高存在者。

這裏，我們的沉思進入一種令人激動的關係中了。存在現身為根據、讓呈現意義上的邏各斯。這同一邏各斯作為聚集乃是統一者，即一(“Ev)。但這個“Ev是兩方面的：既是在完全第一性的和最普遍的東西意義上的、起統一作用的一，又是在最高的東西(宙斯)意義上的、

起統一作用的一。邏各斯在奠基之際把一切聚集入普遍的東西中，並且在論證之際從唯一者而來把一切聚集起來。此外，這同一邏各斯於自身中蘊藏着語言本質(Sprachwesen)之烙印的本質來源，並因而把道說之方式規定為一種較廣義的邏輯的道說的方式——對於這回事情，我們在此只能一筆帶過了。

只要存在現身為存在者之存在，現身為差異，現身為解－決，那麼奠基(Gründen)和論證(Begründen)的相互分離和相互並存就會持續下去，存在就為存在者奠基，存在者之為存在者就論證着存在。一方侵襲另一方，一方在另一方中到達。襲來和到達相互並存而顯現於反光(Widerschein)中。從差異方面來講，這就是說：解－決是一種圓周運動，是存在和存在者相互環繞的圓周運動。奠基本身在解－決之澄明範圍內顯現為某種存在的東西，因而這種東西本身作為存在者要求着那種相應的通過存在者的論證，也即那種引發作用，而且是那種通過最高原因的引發作用。

在形而上學歷史中，說明上述情形的經典證據之一可見於萊布尼茨(Leibniz)的一個很少受到關注的文本，我們把此文簡稱為〈形而上學的二十四個論題〉(Die 24 Thesen der Metaphysik)(格爾德編，《萊布尼茨哲學文集》，卷七，頁289以下；參看拙著，《根據律》[*Der Satz vom Grund*]，1957，頁51-52)。

形而上學響應作為邏各斯的存在，並因此在其主要形態上看，形而上學也就是邏輯學，但卻是思考存在者之存在的邏輯學，因而就是從差異之有差異者(Differenten)方面被規定的邏輯學：存在－神－邏輯學。

只要形而上學思考存在者之為存在者整體，那麼它就根據差異之有差異者來表象存在者，而不去關注差異之為差異。

有差異者顯示自身為普遍的存在者之存在，並且顯示自身為最高的存在者之存在。

因為作為根據的存在顯現出來，所以存在者便是被奠基者，而最高的存在者就是第一原因意義上的論證者。如果形而上學着眼於其對每個存在者之為存在者都共同的根據來思考存在者，那麼它就是作為存在之邏輯學的邏輯學。如果形而上學思考存在者之為存在者整體，也即着眼於最高的、論證一切的存在者來思考存在者，那麼它就是作為神之邏輯學的邏輯學。

因為形而上學的思想始終進入了本身未被思考的差異之中，所以形而上學從起統一作用的解－決的統一性而來就是與存在論和神學相統一的。

形而上學的存在－神學機制源於差異的支配作用，差異使作為根據的存在和被奠基的－論證着的存在者保持相互分離和相互並存，這種保持是由解－決來完成的。

這一番意思把我們的思想引入一個領域，對此領域，形而上學的主導詞語——存在和存在者，根據和被奠基者——已不再能夠加以言說。因為這些詞語所命名的東西，以這些詞語為指導的思想方式所表象的東西，作為有差異者，乃來自差異。其來源不再能夠在形而上學的視野內得到思考。

對形而上學的存在－神學機制的洞察顯示出一條可能的道路，讓我們得以根據形而上學的本質來回答「上帝如何進入哲學之中？」這個問題。

上帝通過解－決進入哲學之中，對此解－決，我們首先把它思考為存在與存在者之差異的本質的郊區。差異構成形而上學之本質的構造中的基本輪廓。解－決給出作為生產着的根據的存在，從被它所論證的東西來看，這種根據本身需要與之相應的論證，也即通過最原

始的事情的引發作用。這種最原始的事情乃是作為自因(Causa sui)的原始事情。這也是哲學中表示上帝的名符其實的名稱。人既不能向這個上帝禱告，也不能向這個上帝獻祭。人既不能由於敬畏而跪倒在這個自因面前，也不能在這個上帝面前亦歌亦舞。

因此，那種必須背棄哲學的上帝、作為自因的上帝的失去神性的思想，也許更切近於神性的上帝。這話的意思在此僅僅是：當這種失去神性的思想不想承認存在－神－邏輯學時，它對上帝更為開放。

通過上述評論，可能有一道微弱的光線落到一種思想正在踏上的道路上，這種思想實行返回步伐，即從形而上學而來返回到形而上學之本質中，從差異之為差異的被遺忘狀態而來返回到自行隱匿着的解－決之遮蔽的命運之中。

無人能夠知道，思想的這種步伐是否、何時、何處並且如何展開為一種真正的——在Ereignis中被使用的——道路、通道和道路建築。或許，形而上學的統治地位倒是加固起來，而且是在現代科學及其難以測度的瘋狂發展的形態中。也或許，通過返回步伐而出現的一切東西僅僅被持存着的形而上學以其方式利用和加工為一種表象性思維的結果。

因此，返回步伐本身或許還未被實行，它所開啟和指引的道路還未被踏上。

這些考慮很容易產生，但它們與返回步伐必定要遭受的一個完全不同的困難相比毫無分量。

此困難在於語言。我們西方的諸種語言是形而上學思維的語言，各具不同的方式而已。是否西方的語言本身僅僅是形而上學的，並且因此之故最終為存在－神－邏輯學所烙印了，或者，是否這些語言允諾出道說的另一一些可能性，同時也即道說着的不道說(das sagende

Nichtsagen)的另一些可能性——這些問題，必定還是懸而未決的。在研究班過程中，運思之道說所遭到的困難往往充分向我們顯示出來了。在我們的語言中處處說話並且道說着存在的那個小寫的「是」(ist)，即便在它並不專門出現的地方，也包含着——從巴門尼德(Parmenides)的ἔστιν γὰρ εἶναι開始，到黑格爾的抽象命題的「是」，直到尼采把「是」消解為一種對強力意志的設定——整個存在之命運。

對這一來自語言的困難的洞察，應使我們自己避免把現在所嘗試的思想的語言倉促地解釋為一種術語，並且明天就來談論解-決，而沒有竭盡全力去深思所說的東西。因為所說的東西在一個研究班裏被道說。一個研究班——此詞所暗示的東西——乃是一個位置和一個時機，在某些地方播下那種沉思的一個種子，*它可能在某個時候會以其方式生長起來並結出果實。

孫周興 譯

* 海德格爾在此順便強調了「研究班」(Seminar)與「種子」(Samen)兩詞之間的詞根聯繫。——譯注



形而上學的
存在—聖神—邏輯學機制*

有關海德格爾思想的爭論，現在已經變得平靜多了。如果說人們在幾年前還能提出這樣一個嚴肅的問題：是否人們通過新的出版物只不過還想增加多種多樣的混亂而已，那麼，在今天通過某種間距化而獲得的作一種更為原始的辨析的機會，就完全是富有希望的。不過，這樣一種重新闡釋只有借助於很少出現的小而又小的步伐策略才能夠獲得。我們彷彿必須再次重頭開始，並且學會挖空心思地逐字逐句去研讀海德格爾的原文。做這樣一種使原始文本——幾乎是以一種處理羊皮紙的方式——重新變得簡明易懂的努力，當然可能有許多條道路可走。

其中有一種可能性，就是從海德格爾最早期的著作和研究工作中，選擇一條進入《存在與時間》之問題的階梯。關於這樣一條通道的意義、方法和用處，我早先已經在別處講過，在此毋需重複了。¹誰若想經驗這種思

* 本文原刊於 *Philosophisches Jahrbuch* 《哲學年鑑》第七十四年度，1966，頁126-153。選自O. Pöggeler編，*Heidegger - Perspektiven zur Deutung seines Werkes* 《解釋海德格爾著作的種種觀點》，Königstein，1984，頁140-168。——編者注

1. 參看作者的 *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers* 《海德格爾早期著作(1912-1916年)中的形而上學、先驗哲學與現象學》一文，載 *Philos. Jahrbuch*，卷七十一(1963/64)，頁331-357。——眼下這篇文章最初作為上文的進一步發揮(參看本書頁64注5)以上面這個標題發表在同一雜誌的卷七十四上(1966)，頁126-153。在此付印時，作者僅對文本稍事加工，並以新的文獻補充了部分注釋。但自該文最初發表以來，我卻一直不知道對之作一種真正的補充。在這篇早先寫的關於早期海德格爾的文章中所講的話，以及對我們眼下的語境來說意味深長的東西(試圖對先驗哲學與形而上學、關於胡塞爾的特殊理解、關於時間與歷史問題的論述、存在學說和範疇學說的存在論基本問題等等，作一種共同的思考)，在此可以被設為前提。

想的原始力量和獨特的「新穎之處」，他就必須努力去理解，海德格爾在一個與同時代哲學還有某些共性的問題域內，是如何設定自己的重點的，以及他如何與其他思想方式相疏遠或者脫離。懷着聽任自己在今天也還被吸納到一種更早先的思想的具體歷史性領域之中的勇氣，人們就能夠批判性地衡量出隱蔽的深度和原始性。當然，其前提條件是：人們要為這一更早先的辨析工作保留它所特有的強度，而且不是根據間距化的和自負的回顧而把它貶低為一些漫畫和虛幻的鬼怪。如若成功地做到了這樣一種登堂入室，那麼，我們就在此領域裏碰到了我們今天也還要觸及的那些問題。²

比起其他一些想搞清楚海德格爾在準備《存在與時間》的那些年裏的思想運動的努力，眼下的論題還要更困難些。³資料少得可憐，以至於人們幾乎就想放棄這項大膽的計劃。⁴實質性的討論變得很困難，因為圍繞基督教信仰之哲學意義的古老爭論無可避免地要被重新搬過來。最後，那些關於《存在與時間》的重要的闡釋問題已經進入問題提法之中，但其解答卻不能簡單地被假定為「不言自明的」，由於這樣一種情況，描述也就變得

2. 作為說明早期海德格爾的一個例子，讀者亦可參看M. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*《先驗哲學研究》，Berlin, 1965。
3. 在這一準備時期中還缺失的一個維度，乃是早期海德格爾與他的老師胡塞爾的爭論，這場爭論當在另一場合得到詳細描述(參看本文頁64注5)。對此，實質上可參看E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*《胡塞爾和海德格爾的真理概念》，Berlin, 1967。
4. 珀格勒爾(O. Pöggeler)提供了唯一可靠的報道，見*Der Denkweg M. Heideggers*《海德格爾思想之路》，Pfullingen, 1963, 頁36-45, 先已刊於*Zeitschrift für Philos. Forschung*, 卷十三(1959), 頁597-632, 特別是頁604-605。珀格勒爾書中大部分報告材料來自貝克爾(Oskar Becker)教授，後者自一九二二年起是弗萊堡大學的編外講師。古佐尼(Alfredo Guzzoni)在資料方面對珀格勒爾的懷疑(載《哲學年鑑》，同前，卷十三, 1963/64, 頁398)已經站不住腳了，因為海德格爾已對珀格勒爾的書作了整體的贊同。我自己可以援引那些相應的與海德格爾的對話，這些對話雖然超出珀格勒爾的報道而不再帶來什麼重要的角度，但也沒有提供任何理由，可以讓我們懷疑珀格勒爾的論述的主要傾向。

十分困難了。⁵如果我們依然要冒險做一種小小的梗概，那麼，首先就是要使一種在海德格爾的開端中太過隱蔽的因素顯露出來。誠然，已有大量關於海德格爾與希臘傳統的關係、海德格爾與康德、黑格爾等等關係的探究，但值得注意的是，還只有少量關於基督教思想的作用或者關於海德格爾對基督教神學的態度的解說。本文的研究在此暫且完全局限於海德格爾為《存在與時間》作準備工作的道路上的幾個關鍵階段，就我們目前所掌握的資料來進行討論。幾乎用不着特別指出：在這樣一項計劃中，並非每一個句子都具有同樣的可靠性、分量和深度。許多東西可能是無可爭議的，而有些東西必須被了解為猜測和構想。我們沒有利用任何可疑的資料，這是顯而易見的。畢竟，《存在與時間》呈現出許多提示和暗示，使得我們也可以據此(與那些可靠的消息一起)描繪出通向這部著作的道路的一些蹤跡。

在本文的研究進程中，我們首先將致力於描述原始基督教的歷史經驗，描述海德格爾在那些年頭裏是如何解釋這種歷史經驗的；接着，我們將解說一下原始基督教的歷史經驗對於海德格爾就一種生存論分析工作的觀念所起的直接的現象學上的作用；同時，我們要追問這種經驗之形式化(Formalisierung)*的可能性和限界，我們要用一種簡短的速寫，把在此已經獲得歷史性概念與

5. 很遺憾，我本人對於海德格爾的基礎存在論的廣泛研究Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung〈論存在問題在海德格爾思想中的起源和意義——一種定位的嘗試〉(LXVIII-1417PP, 哲學博士論文, 1962, 格里高里教宗大學)因為其他方面的需要,直到今天還未能付印。文中對必需的更大的探究工作的說明涉及到這部著作;眼下一篇論文是對這項研究(完成於1962年春季)的附錄三稍事加工後的文本。

* 在本文中,萊曼在一種寬泛的意義上使用「形式化」一詞,它意指形式(結構)上的刻畫或揭示,海德格爾偶爾也在這種寬泛的意義上用「形式化」一詞。在《宗教現象學導論》中,海德格爾在嚴格的意義上區分了「普遍化」(Generalisierung)、「形式化」(Formalisierung)、「形式指示」(Formale Anzeige)三者(參《海德格爾全集》,卷六十,頁57以下)。——校注

狄爾泰和胡塞爾的類似努力區別開來；從亞里士多德對於早期海德格爾的巨大意義，引出了有關基督教的歷史經驗與古老的存在問題的聯繫問題；回顧海德格爾的奧古斯丁研究，進一步引出這同一個問題；對這種經驗的「形式化之可能」(Formalisierbarkeit)的再次追問，便在某種程度上揭示出海德格爾後來的思想道路。

一、

海德格爾曾預告要在一九二〇／二一年冬季學期開設一門講座，標題為「宗教現象學導論」(Einleitung in die Phänomenologie der Religion)(二課時)。這個題目的選擇就已經引人注意，因為它在當時全然不同於通常的題目。儘管當時正大量發行並且讀者甚眾的奧托(R. Otto)的著作《神聖者》(*Das Heilige*, München, 1917)和海勒爾(F. Heiler)的著作《祈禱》(*Das Gebet*, München, 1918)是青年海德格爾所熟悉的，但他對於心理學化的方法以及對這種現象學的觀看的具體應用，無疑是持極端保留態度的。或許「宗教現象學」這個概念最可能透露出與舍勒(M. Scheler)的某種關係，但是，舍勒的宗教哲學研究成果是到一九二一年才出版的(《論人身上的永恆》[*Vom Ewigen im Menschen*])，而且在舍勒更早期的著作中，上面提到的這個概念似乎並不具有任何特殊的主題性意義。⁶基本上，這個論題的選擇最深刻地吻合於海德格爾當時想作

6. 舍勒在*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》(Halle, 1916)中，雖然談到了一種「宗教理論」等等(頁619以下)，但據我所知還找不到一種「宗教現象學」的概念。——這個概念特別出現在對於舍勒的批判性著作中(例如在蓋澤爾[J. Geysler]那裏)以及一九二五年在萊烏(G. van der Leeuw)的宗教現象學中。

的嘗試，即要在已經四分五裂的最廣義的現象學學派中找到自己的一個立足點。衆所周知，海德格爾「從一九一九年起親身在胡塞爾身旁邊教邊學」，⁷當時他的興趣主要在《邏輯研究》(*Logische Untersuchungen*) (特別是其中的第六研究)，其理由主要在於，海德格爾認為胡塞爾的這些嘗試「彷彿在哲學上是保持中性的」。⁸狹義上講，海德格爾的「宗教現象學導論」屬於一個核心問題的範圍，這個核心問題就是：按照現象學原則應被經驗為「實事本身」(*Sache selbst*)的東西，從何處得到規定並且如何得到規定：這一「實事」只能在一種有關意識行為及其對象性的現象學的範圍內找到嗎？——或者，它也許是某種別的東西嗎？在這裏，我們只能作一提示。海德格爾自一九一九／二〇年冬季學期以來多次在講座中闡述了他的周圍世界之分析，⁹他在這種意義上把其周圍世界之分析理解為一個關於現象學的基本的作用能力和內在界限的原則問題，而胡塞爾恰恰在那個時期裏十分堅決和徹底地把這種現象學擴建為「純粹的」和「先驗的」現象學了。

但是，海德格爾原計劃的講座在具體實施時，各種障礙卻要比預期的大得多。更為「系統的」意圖不得不讓路給那些經過悉心選擇和周密準備的文本闡釋，這些文本闡釋十分謹慎地並且不加掩飾地把海德格爾所關心的「實事本身」揭露了出來——直到今天為止，這種辦法還是這種思想的一個極富成效的特性。

所以，在此講座中，作為一個在現象學上十分有用的「宗教」行為的例子，海德格爾對基督教生命經驗的基

7. 見海德格爾在私人印刷出版的紀念文集 *Hermann Niemeyer zum 80. Geburtstag am 16. April 1963* 《尼邁耶八十壽辰(1963年4月16日)》中的文章(海德格爾獻給尼邁耶的文章，頁29-40)，頁35。

8. 同上，頁33。

9. *Sein und Zeit* 《存在與時間》，頁72注。

本事件嘗試作一種解釋，想搞清這種生命經驗在使徒保羅(Apostel Paulus)的書信中是如何得到理解和反映的。海德格爾尤為關心《帖撒羅尼迦前書》的第四章和第五章。在這篇最早的《新約》著作中(約公元五十一／五十二年)，在有關主的降臨問題範圍內(4:13-18, 5:1-11)，原始基督教的生存領悟的一個關鍵因素得到了說明。聯繫到一種對作為基督徒的帖撒羅尼迦人(過去是異教徒)的道德責任的回憶，和一個對有關那些在再臨(Parusie)前去世的信眾的命運問題的回答，保羅必須提出這樣一個問題：在關於末日之將臨的宣教那裏(參看4:11-12、13以下，5:1以下、14)，在上帝面前的切近職責的確定性與日常生活的清醒義務如何是可統一的(4:3以下，5:6以下、12-13、19-20)。保羅不是那種糟糕的先知，他不能向他的信仰弟兄們指定再臨的時辰。「弟兄們，論到時候、日期，不用寫信給你們，因為你們自己明明曉得，主的日子來到，好像夜間的賊一樣。人正說平安穩妥的時候，災禍忽然臨到他們，如同產難臨到懷胎的婦人一樣，他們絕不能逃脫。弟兄們，你們卻不在黑暗裏，叫那日子臨到你們像賊一樣。你們都是光明之子，都是白晝之子；我們不是屬黑夜的，也不是屬幽暗的。所以，我們不要睡覺，像別人一樣，總要警醒謹守。因為睡了的人是在夜間睡，醉了的人是在夜間醉。但我們既然屬乎白晝，就應當謹守，把信和愛當作護心鏡遮胸，把得救的盼望當作頭盔戴上。因為，上帝不是預定我們受刑，乃是預定我們藉着我們主耶穌基督得救。他替我們死，叫我們無論醒着、睡着，都與他同活」。¹⁰

保羅沒有以末日預言式的、千禧年主義式的或者其他教派的方式作出任何時間說明。根本就沒有作實際

10. 《帖撒羅尼迦前書》五章1-10節。

的指示和「答覆」的意圖。文中指出這樣一些「末日預言式的」環節¹¹的地方，它們又在再臨的那個簡單的「忽然」中被打破和消除了。基督「忽然」來到，「好像夜間的賊一樣」（參看太24:42-44；路12:39-40，可13:33-37）。尤其是這個估計不到的忽然——與之相應的是作為唯一的行為方式的「警醒守護」（第6節）——引起了海德格爾的注意。在這裏，事關宏旨的顯然不是一個年代學上的具有實際內容的陳述，而是一些「恩典時刻論」（kairologische）規定。「恩典時刻（Kairos）把它置於決定關頭，置於決斷之中。根據重要事件記時的特性並不計算和支配時間；毋寧說，它們置於未來之威脅中。它們屬於生命的不能被客觀化的實現歷史（Vollzugsgeschichte）」。¹²

根本上決定生存和毀滅的恩典時刻可能被錯過或者耽誤。這種錯過在此不是什麼能夠不斷地或者偶爾地彌補的耽擱，不如說，在恩典時刻之到達中，實際上關涉到一切人，關涉到得救與否。這一事件本身乃是最終的：在其中決定性的真理變得昭然若揭。

如果人現在試圖以某種方式掌握或確定這一性命攸關的、不可支配的事件，那麼，通過這樣一種規定，對於恩典時刻他所抓取的便恰恰是那種特有的突發性和不可支配性。恩典時刻是不能真正「被期望」或「被把握」的，因為否則的話，這種不可支配狀態的嚴格性就會被打破，進入那種期候着的「再現」（Repräsentation）之中，即一個被延長到將來之中的當前事物——那是人們根本上已經認識到的——期候着的「再現」之中。誰如果從受到保障的間距出發，死盯着這樣一個到來者的疏遠的遠方，那麼，他就忘了本質性的東西。「人正說平安穩妥

11. 比如可參看《帖撒羅尼迦前書》四章16-17節。

12. 這是珀格勒爾的報道，參看《海德格爾思想之路》，同前，頁36。

的時候，災禍忽然臨到他們」。任何一種努力，哪怕只是「從方法上」、暫時地和試驗性地把恩典時刻的不可期盼的、因而總是未被預期到的到來(Kommen)客觀化，都將把這個事件的根本的神秘性轉變為一種內容上的規定——而且還是十分「理想的」規定。

上述這種神秘性對人來說意味着什麼呢？那始終是一種對我們的要求，給予我們時間去警醒和期待。「所以，我們不要睡覺，像別人一樣，總要警醒謹守」。這種警醒既不是無所事事，也不是對某種確定之物的守候。生活本身就是一種警醒。生活必須置身於那個維度，唯從此維度而來它才能面對恩典時刻。可是，這種期備卻決不是對一個遙遠的和不可達到的東西的張望。放棄末日預言式的幻覺和最後時間的指示——後者使人們的目光轉向一種令人安慰的間距之中——，這種放棄使得人們徹底地朝向實際的生活。如果說恩典時刻實際上是忽然地發生的，那麼，人對於每一個「瞬間」的整個展開狀態和當前在場就是勢所必然的。「原始基督教的信仰經驗到生活的事實性。正如早期海德格爾所言，這種信仰存在於實際的生活經驗中，它就是這種生活經驗本身。但實際的生活經驗乃是『歷史的』(historisch)；它歷史地理解生活，或者像我們今天所言，「歷史性地」(geschichtlich)理解生活。它不僅活於時間中，而且活着時間本身」。¹³

要求真正符合在上帝面前的全新處境，究竟是如何使生活的事實性發揮作用的，這一點特別是在第五章的第3節和第4節之間令人感到有些突然的段落中得到了顯明。在這裏——也許正如在聖經詮釋和聖經神學上今天

13. 同上，頁37-38。

才得顯明的那樣¹⁴，海德格爾以獨創手法選擇了一個闡釋點，它以獨一無二的方式使保羅真正的基督教因素顯露了出來：保羅在從上帝之審判中得救這回事情上，不僅想到了在關於世界末日的預言的思想和風格中的對將來的陳述，而且在完全沒有放棄這個維度的情況下表明了一點：關於生和死的決斷就在於我們自身。

顯然，海德格爾在這同一個講座中討論了保羅的其他一些段落，這些段落完全可以列入上面剛剛提到的論題中，因為它們更有力地強調了人類生活的「實際性」(Faktizität)特徵。海德格爾要人們注意聖靈的－神秘的靈賜(Charismen)(參看林後2:10)：雖然就保羅而言，炫耀一種特殊的赦免並非愚蠢，因為這種赦免是真實的，但是，這種炫耀則是極具危險的。他甚至特別地需要一根「肉中刺」，以便他在啟示之富足中不會洋洋自得，不會因此無視於對當下時刻的警醒和要求。對弱點的擔當允諾人們對存在事物作最徹底的探究。「所以，我更喜歡誇自己的軟弱，好叫基督的能力覆庇我。我為基督的緣故，就以軟弱、凌辱、急難、逼迫、困苦為可喜樂的，因我什麼時候軟弱，什麼時候就剛強了」。¹⁵對這種軟弱的參與重新擴展了那個領域，在其中，人找到了他的家園，並且把他維繫於他自己的存在，即：當下保持對一切的警醒。保羅在《哥林多後書》中報告了他的弱

14. 特別可參看E. Fuchs, *Glaube und Erfahrung*《信仰與經驗》，論文集，卷三，Tübingen, 1965, 頁118-126、334-363。更新的評註尤其可參看里戈(B. Rigaux)在*Etudes Bibliques*《聖經研究》(Paris, 1956)系列中的著作，以及H. Schlier, *Auslegung des ersten Thessalonicher-Briefes*《釋帖撒羅尼迦前書》，載*Bibel und Leben*，關於我們討論的詩句，特別參看該文第四部分(1963, 頁19-30)——我們在此不能深究再臨(Parusie)之推延、保羅末世論的結構以及末日預言對於原始基督教的意義等困難的解經學的和神學的問題。這裏替代大量參考文獻，讀者可參看作者的*Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*《經文中第三日的復活》，Freiburg, 1968, 頁24-25、304-305、330以下、333-334。

15. 《哥林多後書》十二章9-10節。——珀格勒爾在上引書的頁37上，也在這一語境中也合理地憶及基爾克果的「肉中刺」論題。

點和苦惱。¹⁶信念和虔誠的希望並沒有失去堅固的勇氣，因為它們把一切都建立在主的預言基礎上。這個「消極的」因素從來就不是孤立的；但它也並沒有「矛盾地」或者「辯證地」被固定起來。「我們四面受敵，卻不被困住；心裏作難，卻不至失望；遭逼迫，卻不被丟棄；打倒了，卻不至死亡」(林後4:8-9)。在對這些經驗的深思中，(海德格爾)一道形成了實際性、處身性、籌劃、煩、決心等等概念。實際性與籌劃之關係——或者如海氏在〈論根據的本質〉一文中所言，超越與為存在者所佔取的狀態(Eingenommenheit von Seiendem)的關係，超溢(Überschwingen)與可能性之逸離的關係——若沒有上述現象的可直觀性，就幾乎是難以設想的。

類似的情況亦顯示在《存在與時間》的其他結構中，這些結構證明了(海德格爾)與保羅神學值得思索的親緣性。如果說這些顯著的關聯在此亦不能得到明確的描述，那麼，對某些重要的實情來講，我們卻應試着做一種速寫。例如，海德格爾的「畏」(Angst)在一種生存論意義上所具有的意思，在保羅那裏則是在實際上—生存狀態上—存在狀態上，顯示於匱乏、痛苦、禍患、虐待、危險、臨死、警醒、懲罰和囚禁中：為饑餓和乾渴折磨得疲憊不堪，在許多齋戒中、在寒冷和醜陋中，「在我們的生活中經受死亡」¹⁷，保羅於是碰到了人類此在的最極端的可能性。「所有患難向我們襲來，既有外部的爭鬥，又有內心的憂慮」。但在這些令人窒息的阻力中，這位使徒卻贏獲了他的自由和一種不滅的歡樂：這種日復一日的犧牲勞役對他來說卻成了「拯救的日

16. 《哥林多後書》十一章23-33節。

17. 《哥林多後書》四章11節。關於此點，可參看《存在與時間》，同前，頁249注1，以及珀格勒爾，同前，頁43(路德1518年海德堡辯論的第二十三個論點)。

子」，¹⁸他在這日子裏「似乎憂愁，卻是常常快樂的」，¹⁹「在一切患難中分外的快樂」，²⁰以唯一可能的方式去響應突發的恩典時刻，因為他「充分利用」了當前的恩典時刻。²¹在海德格爾那裏說的是：「清醒的畏(把自身)帶到個別化的能在面前，坦然樂對這種可能性」。²²「大勇者之畏(Die Angst des Verwegenen)決不容忍對於快樂的對立態度，甚或對於安然作業的閒適娛樂的對立態度。畏超脫這樣一些對立，而是處於與創造渴望的喜悅和溫柔的隱秘契合中」。²³「哀傷和歡樂交融而遊戲。此種遊戲本身就是痛苦(der Schmerz)；它讓遠趨近而讓近趨遠，從而使哀傷與歡樂交融協調起來」。²⁴貫穿整個海德格爾的，難道不就是對這種歷史經驗的回憶麼？

二、

現在的關鍵是這樣一個問題：海德格爾進而在他當時的問題境域中，如何理解這種闡釋，並且如何從中獲得哲學上的益處？一個初步的回答可以說，海德格爾使

18. 參看《哥林多後書》六章2節，以及《帖撒羅尼迦前書》五章2節。「得救的日子」，特別是「耶和華的日子」，乃是《舊約》的先知末世論的一個經典概念。關於此點，可參看萊特，*Theologie des AT* 《舊約神學》，卷二(München, 1965，第四版，頁129以下)，多處出現(見[原書]索引)。對於這一《新約》歷史經驗的特殊的《舊約》根源，我們在此不能予以深究了。

19. 《哥林多後書》六章10節。~

20. 《哥林多後書》七章4節。

21. 《以弗所書》五章16節；《歌羅西書》四章5節。

22. 海德格爾，《存在與時間》，同前，頁310；並參看該書頁57上下文。

23. 海德格爾，*Was ist Metaphysik?* 《形而上學是什麼？》，Frankfurt, 1955，第七版，頁37。

24. 海德格爾，*Unterwegs zur Sprache* 《走向語言之途》，Pfullingen, 1959，頁235；也參看該書，頁169，243-244；*Aus der Erfahrung des Denkens* 《從思想的經驗而來》，Pfullingen, 1954，頁13。——海德格爾的「痛苦」概念獲得了一種獨特而富有成果的對黑格爾的相應概念的辨析。

這種原始基督教的生活經驗「形式化」了。他並沒有對其內容表態，而只是追蹤這樣一種行為的基本的可能性條件。但因此就透露出這樣一種懷疑：究竟是否恩典時刻立即就能夠被納入上述的生活之實現歷史中，並且不可支配的末世(Eschaton)特徵究竟是否能夠得到保存：這種特徵是否並沒有成為一種「包含」於我們之中或者從我們出發「可籌劃的」可能性的危險，以至於這種特徵的將來性——這種將來性恰恰從我們身上抽走了這一特徵——通過「有決心的」實現本身而被吸取到它的擺在我們面前的「威脅」之中？而且，如果這一恩典時刻的偶然力量已經喪失了它的要求，那麼，人類的自由和「警醒」的冒險行動也就煙消雲散了，因為這時候，一切都只在一個隨時可構成、製作和完成的東西的視域中顯現出來。最後，將來就僅只是意識的一個視域，從中以一種連續的序列顯露出種種任意的體驗。

這裏的確也存在着與保羅的《新約》歷史經驗的巨大差異。主之來到猶如夜賊。當然，這也是一種預告給我們的可能性，但只是在一種十分含糊的意義上，人們可以說，這是一種生存「的」可能性。《舊約》的禱告者早就說過：「我的光陰在你手中」。²⁵原始基督教的信仰並不懷疑那個賦予信仰者以勝利的主之重降的突發事件的突然來臨。恩典時刻不只是一種「可能性」，而是被經驗為持久的「威脅」。²⁶虔信者為了能夠堅守，就必須同時成為並且保持為歸屬於白晝的「光之子」。信仰本身乃是抵擋一切毒箭的精神武器²⁷：反對一切對全部希望的希

25. 《詩篇》三十篇16節。(原注經文章節與中文和合本不同。——編注)

26. 那些對我們今天的觀念來說沉重的、關於末日預言的屬性的比喻，尤其也是對將來臨的東西的嚴重威脅和具體的緊迫性的透徹說明。由於種種不同的原因，末世論的因素沒有末日預言的因素是不行的。這或許的確是一個獨特的課題。

27. 參看《帖撒羅尼迦前書》五章8節，以及別處。

望，²⁸基督藉忍耐之途徑完成其使命。²⁹

於是，對在其突發性中的恩典時刻之「絕對」特徵的保持，就成了一種幾乎無法解決的任務。把上面所描寫的經驗的基本結構轉變為生存論分析和基礎存在論，這種轉變不再把「上帝」直接領悟為「絕對的」要求，而是首先要追問一下包含在人之本質中的對於這些結構的條件。如果說這種嘗試是在其暫時狀態中被看待的，而且並非自始就在原則上排除了一種向上帝的可能攀升，³⁰那麼，這種試驗從神學家的立場來看也就是可能的和合法的。當然，一項極其艱巨的任務依然是，適當地闡釋眼下已經變得「失位的」(ortlos)的結構，使得這些結構不會過早錯誤地被固定起來。對在這樣一種歷史經驗中昭示出來的實事本身，我們不可輕率地為它配備上一個標籤，而是必須使之堅持在它所特有的疏異性中。³¹

如若哲學的解說如此極力地把恩典時刻以及與之一道給定的「存在」包括入人類生活的實現歷史之中，那就會受到一種危險：這樣一種經驗的構成因素恰恰在其不同性(Andersartigkeit)方面被拉平了，被降格為一些通常的內在於主體的結構。但是，說到底，「恩典時刻」本身

28. 參看《羅馬書》四章18節。

29. 就海德格爾對保羅神學的解說而言，勢必有這樣的結論，即：他並不十分重視保羅那裏的希望和忍耐的重大意義，一般地就是保羅那裏的「留駐在途中」(Auf-dem-Weg-Bleiben)的重大意義。對實際性的分析，尤其是對決心的分析，也許從中出發就會好多了。主的絕對再臨(Parusie)與日常的末世論的生活處境之間的差異和共屬關係，始終還是不確定的。在一種準確的存在論分析中，這些未解決的問題的重要性加強了。

30. 對此可參看海德格爾，《存在與時間》，同前，頁427注1，以及海德格爾，*Vom Wesen des Grundes*《論根據的本質》，Frankfurt, 1955，第四版，頁39注56。

31. 這一點深深地與哲學思想的追問特徵聯繫在一起，而哲學思想在這個方面徹底地與神學思想區別開來。這個特性至少是現代哲學思想的標誌之一。因此，一切說明嘗試，即一切想把那種對由基督教信仰領域而來的形式的或者實質的規定的接受不加審查地視為「世俗化」(Säkularisierung)的說明嘗試，同樣也是目光短淺的，並且更多地掩蓋了問題，而不是解決了問題。從神學角度看(恰恰是從天主教神學的角度)，諸如「世俗化」之類的東西的背景首先還必須得到領會。

不可直接地變成為一種「空洞的聲音」(flatus vocis)，即原始經驗的具體力量已經在其背後逃之夭夭的「空洞的聲音」。只要我們來考察一下那些神學上的運用，即那些依據海德格爾思想、並且沒有放過我們剛才指明的困難的神學上的運用，那麼，這個有待處理的問題就變得特別清楚了。

這一恩典時刻並非每一個歷史性的瞬間。當然——每一個可能的瞬間都可能是「末世論上的」瞬間，但難道人們可以說，人們能把每一個瞬間都「搞成」一種末世論的可能性麼？我們在此觸及到一個問題，此問題自始就已經歷在布爾特曼的生存論闡釋上了，並且諸如在布勞恩(H. Braun)³²、梅茨格(M. Metzger)³³以及其他人的論點中獲得了一種決定性的尖銳化。難道「上帝」只不過是一個表示我的將來狀態的名稱麼——只要這種將來狀態是完好的？如何可能把上帝之當前等同於我們本己的當前呢？直到今天，在布爾特曼那裏，我們偶爾還可聽出費希特唯心主義的聲音：「那個抱怨說『我在歷史中看不到任何意義，而且因此我的被捲入歷史中的生活毫無意義』的人必須受到警告：不要盯着自己，不要盯住普遍歷史；相反，你必須去觀察你自己個人的歷史。往往在你的當前中包含着歷史之意義，而且你不能作為觀眾來看這種意義，而是只能在你的責任重大的決斷中來看這種意義。在每一個瞬間中，都蘊藏着成為末世論上的瞬間的可能性。你必須把它喚醒」。³⁴

32. *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*《關於〈新約〉及其周圍世界的研究集》，Tübingen，1962，頁243以下、283以下、299以下及325以下。

33. *Theologie als Wissenschaft*《作為科學的神學》，載*E. Bloch zu Ehren*，Frankfurt，1965，頁181-207。——甚至對此的討論(特別是H. Gollwitzer / C.H. Ratschow等等)也利用了一種哲學上不充分的關於海德格爾的陳詞濫調。

34. 布爾特曼，*Eschatologie und Geschichte*《末世論與歷史》，Tübingen，1958，頁184(該書之結尾！)。

然而，這樣一種對歷史的領悟根本上完全不是以海德格爾為依據的，因為布爾特曼並沒有在整體上追蹤海德格爾的思想運動，倒是任意地打破並且「在神學上」掩蓋了海德格爾的思想運動。³⁵對布爾特曼來說，歷史之謎倒很容易解開。在我們剛剛提到過的吉福特講座(Gifford-Lecture)中，布爾特曼說，歷史主義的問題已經被解決了，他曾經陷入其中一籌莫展的狀況已經被克服了：「歷史乃是人的歷史」，歷史行動起於「人類個體的意向」，「歷史的主體就是人」。³⁶但對海德格爾來說，人的「本質」和「歷史」的「本質」應當在其探究中才得廓清。布爾特曼的設問從一開始就離開了海德格爾的實際問題。

因此，成問題的人類此在之結構的形式性(Formalität，即「生存嚮」)，也就僅僅具有一種虛假的共同的意義。我們在此不能描繪海德格爾和布爾特曼那裏的有關這種生存嚮的形式性的困難問題。着眼於海德格爾，我們暫時可以簡短地說：歷史性的「形式」結構揭露了諸如「歷史性」這樣一種東西的「一般本質」的意義。所謂「一般本質」又並不表示一個本質性的內容，而是顯明那些輪廓性的可能性條件，表明某種東西為何並且如何歸屬於人，以至於人們若沒有這些構成因素就根本不能談論作為「人」的他。這種「形式化」決不是實質性的普遍化，它並不帶來任何一種經驗的－假定的普遍性，而是關涉到無條件的和先天的普遍性。若沒有這種「形式的東西」，根本就沒有任何實質的和內容上的充實。由於如此這般得到理解的形式的東西，本質上必然地徹底貫通並且交織着每一種可能的充實，而且由之而來這個整

35. 遺憾的是總還沒有見到一種對布爾特曼與海德格爾之關係的哲學上充分的描述。

36. 布爾特曼，《末世論與歷史》，同前，頁171。

體才一般地包含着它的富有意義地分劃開來的輪廓，所以，在其中就隱晦地一道給出了一種與充實的關聯。不過，對這種內容上的充實的具體化卻被抑制起來，它本身被「加了括號」，這種具體化的釋放的實現在某種程度上被隔斷了，並且被帶入一種懸空狀態之中。由此就增加了形式結構的那種烙印性的、構成性的和根本性的力量。在這種意義上，「形式」並非什麼空洞的架子，而是始終已經在具體的內容上充實的概念之中了。但這種充實本身卻不再得到討論，因為它是不可推導的、「實際的」。這裏，與我們剛才描寫過的保羅所理解的再臨及其不可支配性的謎團的切近關係是顯而易見的。那種沒有被嵌入其內容之中、但也並不與其內容相脫離的形式，始終異乎尋常地難以把握³⁷：這種形式性的「本質」在最鮮明的分析中，也還保持為一種「對象性的」和本質性的內容，後者在關於……的陳述中開啟出自身。其實，我們本身還是根據一種對象性的「思想」的視域、並且以這種「思想」的語言手段來描寫這種形式性的；而這種對象性的「思想」根本上無能於參與「形式的東西」的建基性力量。實事本身把思想逼向一種轉變，唯在此轉變中，被理解為動詞的本質之「本質」才能夠得到經驗。

如果人們又以《存在與時間》為着眼點，看到形式的一生存論上的結構具有與「此之在」(Da-sein)相同的存在

37. 胡塞爾在 *Ideen I* 《觀念 I》中也已經看到了這一點(參看頁32以下，對第十三節的增補，頁383-384)，但沒有進一步對那些方法上必要的程序作出辯解。只有當有關先驗的或者生存論的陳述本身的邏輯的結構和必然性得到了闡發，整個問題才能得到探討。在《存在與時間》的準備時期裏，海德格爾也根據指示行為—實踐行為(actus signatus-actus exercitus)這一經院哲學的對立概念研究了這些問題，這一點已經由伽達默爾十分清晰地揭示出來了，參看H.G. Gadamer, *M. Heidegger und die Marburger Theologie* (海德格爾與馬堡神學)，載 *Zeit und Geschichte*，E. Dinkler編，Tübingen, 1965，頁479-490，此處見頁482-483，此文現在也刊於伽達默爾，*Kleine Schriften* 《短論集》，I. Philosophie, Hermeneutik, Tübingen, 1967，頁82-92，此處見頁85-86。——亦可參看此卷頁169以下。

方式，那麼，形式化難題就會變得更清晰一些。在這裏，形式化可能還很少以對象事物之存在方式(後來即：「作為現成狀態的存在」)為定向。上述的結構僅僅在其形式中得到維持，如果它們保持為生存論上的規定的話。「生存論狀態」(Existenzialität)就是此之在的形式結構的聯繫。由於生存之「本質」首先在這樣一個規定中被給定，即被規定為「向來是作為它本己存在的它的存在」，³⁸故生存論形式的根本性力量就顯露為此在的一種「可能性」。

這裏包含着整個早期海德格爾的基本疑難，因為要緊的是開放恩典時刻的不可支配性以及此在向着這種恩典時刻必然的決心狀態。³⁹唯有這兩個共屬一體的規定的交互運作，才顯示出那個在剛才引用的「向來作為它本己存在的它的存在」中所道出的東西的意義——那是一種無法解除地從自由和不可支配性而來的意義。物主代詞「它的」(或「它本己的」)並不是指一個實體的現成的特性，也不是指隨時可為某個主體所使用的、主體在自我之實現中作出的那些活動的力量和維度，也不是僅僅指那些以某種方式包含在某種孤立的「生存」(Existenz)中的生存之可能性。因為此在的每一種規定都來自那種恩典時刻不可分割的不可支配性與人類在自由中的警醒(若沒有後者，恩典時刻根本就不「在此」)的交互滑動的適應，故「作為它本己存在的它的存在」本身的存在論上具體的意義，就起於此之在的這種「原始歷史」(Ur-Geschichte)，而且只是起於這種「原始歷史」。

那麼，在生存狀態上暨存在狀態上實際的意義上當下具體地發生了什麼呢？生存論分析工作對此不能說出

38. 海德格爾，《存在與時間》，同前，頁12。

39. 對這整個問題的更準確的描述，須參考本書頁64注5所指出的著作。

什麼。從思想出發看，這個問題必然是懸而未決的。「只有決斷才能夠提供回答」⁴⁰——而「決斷」(Entschluß)本身卻只有根據那個維度才能廓清，即只有根據生存由之得以構成自身或者得以被構成的那個維度才能廓清；這一點在《存在與時間》的實際進程中，由於某種對原始開端的縮小而沒有充分地獲得成功。同樣的情形也適合於「處境」(Situation)：處境唯在決心中存在。有決心的此在「當下瞬間」向何處展開出自己，什麼東西自行發生，這是不能推導出來的——如果此之在應被保持在其本己的、但並非主觀獨立的存在方式中的話。唯有不可推導的實際性才能夠面對恩典時刻的突發性，而進入一種可能響應(Entsprechen-Können)之中。

哪怕是關於畏、死、良知以及罪責之類的大可置疑的分析工作，亦不可被理解為一些實質的陳述。它們的作用乃是一種完全不同的作用：「畏只是帶入某種可能決定的情緒中。畏之當前本身就作為瞬間(Augenblick)而存在並且只有它才可能作為瞬間而存在；它以正在躍起的方式把持住這一瞬間」。⁴¹

儘管我們在此不能闡述《存在與時間》的具體思路及其進展、內在裂痕和疑難，但在追蹤原始基督教的歷史經驗對《存在與時間》的影響時，我們卻可以總結性地追問：恩典時刻令人驚異的和不可支配的結構究竟是否顯露出來？這些環節在生存論上的—先驗的分析過程中究竟是否或多或少地被抑制了？即便在這裏，我們也只能提供出一種概括。在海德格爾突破著作的極點，反對一切狹隘化，我們倒是可以清晰地看到：最原始的生存之建基(Gründung)在《存在與時間》中顯示出來，並且把此

40. 海德格爾，《存在與時間》，同前，頁298。

41. 同上，頁344。

在在它的——從其本身來看——「最終極的」基礎中揭露出來，這種生存之建基即便在形式結構上也能為恩典時刻的自身顯現保留一個敞開的位置。由於基礎存在論的實際思路甚至在概念上也十分強烈地依賴於有時危險地「片面」在先驗－生存論上運作的此在之分析工作，故這一點當然不是太容易認識到的。為此需要一種對《存在與時間》十分透徹的闡釋工作，闡釋此書的輪廓，特別是它的歷史性分析，後者在得到正確理解的「瞬間」概念中達到了其頂點。三個時間性之綻出狀態在「本真的」瞬間之時間性中獲得了一種近乎遊戲的、但決非自明的內在共屬一體性；在對三個時間性之綻出狀態的特別地嵌合起來的、並且富有意義地相互聯繫起來的互屬狀態(Zueinander)的說明中，探索工作按照其本己的標誌來看便達到了一個「限界」。⁴²時間性本身其實並不直接地「存在」，而是在一種持續的到時(Zeitigung)中獲得其暫先的存在的；⁴³在時間性本身中，特別是在「延展的恆久狀態」(erstreckten Stätigkeit)——它與奧古斯丁的「心靈的延展」(distentio animae)不無聯繫！——中變得昭然可見的是：先行的決心本身不再那樣極力地把時間性蘊藏起來(這一點通過整個事件的展開，從生存論上理解的此在出發來看亦具有一種完全合法的意義)，或者甚至因此才既支配着又包括着把時間性「籌劃」出來，亦即創造出來(這一點可能是由某些表述引起的)，相反地，先行的決心倒是由這種時間性本身才被投入到它的可能的本質和共同運作之中。時間性的「恆久狀態」與其廣大的綻出的維度一道(對流傳下來的諸種可能性的傳送，雖然並非必然作為流傳下來的可能性)，把一種孤立地得到

42. 同上，頁420。

43. 關於此點，參看同上，第65、66、69、72-75節。

思考的「生存」的支配性的包涵力量衝破了。時間性之綻出狀態根本上僅僅昭示出當下的「意義」以及恩典時刻；在對時間性之綻出狀態的互屬排列中，活動着一種「不熟悉的東西」，這種東西雖然在沒有對此在的揭示性籌劃的情況下是得不到理解的，但也並非只有通過這種籌劃才能夠得到理解：在那個於「瞬間」中被嵌合起來的諸種綻出狀態之統一體的「實情」(Daß)中，對一種在先驗生存論上被理解的此在之闡釋來說，顯示出種種「陰影」⁴⁴，這些「陰影」不再能夠僅僅憑藉傳統的先驗生存論的思想手段、或者一般講來從一種「主體性」的開端出發進一步得到澄清。海德格爾已經在《存在與時間》中猜測到：「由於適當提出問題的諸可能向度還未曾去迷歸澄，更由於存在之謎以及(現在已看清楚了)運動之謎驅迫着這一提問的本質，於是就更難廓清這層層晦暗了」。⁴⁵

顯然，在上述解釋背後，隱含着我們對《存在與時間》的意圖、結構以及思想運動的解說，這種解說完全有別於一貫的模式(珀格勒爾的闡釋是一個例外)(參看本文注5)。但限於篇幅，本文對此既不能作充分的論證，也不能哪怕僅僅嘗試把那些隨之一道給出的結論摘引一遍。而在這裏所端出的解說的界限內，着眼於對「歷史性」(恩典時刻、海德格爾意義上的瞬間)的領悟，這一點卻意味着：對於那種在久已「準備好的」瞬間的這一奠基性的「實情」中發生的東西，思想必須讓它自由而不可支配地產生出來。這種直接性決不能反思地或者辯證地被取得或被揚棄。如果說海德格爾在那些做準備工作的年頭裏試圖更準確地去揭示：對一個「實事」(Sache)來說，在現象學的顯明(Aufweisen)中最深刻地昭示出來的

44. 同上，頁392。

45. 同上。

東西是什麼，那麼，他恰恰作為探尋者尚未能夠找到明確的話語。根本不成問題的乃是：「它」就「是」存在本身，即人們在追問之際一再要圍繞的存在本身。在恩典時刻中，「存在」與真理敞然顯明。但是，真理現在不再是一種永恆存在的超時間的當前。存在不再是希臘式永恆當前的顯現(Epiphanie)。時間本身就是存在。「時間」乃是「表示存在之真理的名字」，⁴⁶海德格爾後來完全有理由如是說。

三、

在這裏，對於上面所粗描出來的基督教歷史經驗與存在問題之間的緊密聯繫，我們還不能作詳細的描繪。我們首先必須簡要地表明，海德格爾在其對保羅神學的闡釋中，是如何含蓄地把自己與基爾克果、狄爾泰和胡塞爾的歷史性概念區分開來的。基爾克果的生存着的主體性是無歷史地存在於它的內在性的基礎中的。在存在論上，基爾克果的自我(das Selbst)⁴⁷儘管有種種差異化，卻仍然最緊密地親近於德國唯心主義的那個超越時代的主體概念。同樣地，基爾克果的「瞬間」也有別於海德格爾的闡釋，因為基爾克果的解釋無拘無束地停留在一種柏拉圖主義形而上學的基地上，也即把「瞬間」解釋為：永恆的東西向短暫的和時間性的東西的瞬息間的突破。⁴⁸

不過，即便是狄爾泰那些具有指南作用的研究，也

46. 海德格爾，《形而上學是什麼？》，同前，頁17。

47. 有關基爾克果的自我(Selbst)概念，可參看Selbst〈自我〉一文中的若干提示，載LThK《教會神學詞典》，卷九(Freiburg, 1964, 第二版)，特別是頁616-617。

48. 對於基爾克果，海德格爾本人的表述就夠了，見《存在與時間》，同前，頁190注1、235注1，眼下特別是頁338注1。

與海德格爾的開端大相徑庭。在作為一種「影響聯繫」(Wirkungszusammenhang)的精神世界的基礎上，真實的將來狀態是不能夠得到充分描寫的。在「理解」(Auffassen)基礎上，價值得以「產生」出來，目標得以「實現」，創造性的生活乃是活動的，一切都只是這種活動的反映。「影響聯繫」首要地在體驗者身上形成，這個體驗者把當前、過去和將來之可能性「集中」為一種生活過程。由於對歷史的追問強烈地以歷史學的知識為取向，故過去更多地進入了運作之中。如果說「影響聯繫」通過生活、心靈世界、價值構成和目標理念的關聯而內在地得到了規定，那麼，真正說來就不存在一個敞開的領域，在其中將來的東西作為一個實際上「不同的東西」才可能找到其入口：在「影響聯繫」中的「發展」最終乞靈於這種「聯繫」，這種「發展」就在這種「聯繫」中發生，恰恰就構成這種「聯繫」，本身就始終已經是這種「聯繫」。「這一持久的變化着的體驗聯繫的存在則始終還未得到規定。但在這樣描述生命聯繫的時候，無論人們是否願意承認，根本上都已經設置了一個『在時間中』現成的東西，雖然不言自明地是一個『非物性的東西』」。⁴⁹

在胡塞爾的現象學反思中，那個在其貫穿一切行為而持久地保持着的統一性之中的先驗自我成了主題。現象學還原具有這樣一種意義，即在擺脫世俗興趣的程序中，意識到那種絕對的和普遍的任務乃是任何一種真理的「基礎」和對任何一種真理的辯護。真理因此一貫地是

49. 海德格爾，《存在與時間》，同前，頁373。——儘管一九二三年出版的瓦登堡(Y. von Wartenburg)與狄爾泰的通信顯示了某種與海德格爾的設問的親緣和親近(尤其是瓦登堡)，但海德格爾的關鍵批評卻不可避而不談：《存在與時間》，同前，第22節，頁397-398。——有關與海德格爾相關的狄爾泰和瓦登堡，特別可參看珀格勒爾，《海德格爾思想之路》，同前，頁30以下及頁34-35；以及胡納曼(P. Hünemann)，*Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*《十九世紀歷史思想的突破》，Freiburg, 1967。

在「證實」(Bewährung)中並且作為「證明」(Ausweisung)被尋找的。但是，先驗自我的絕對存在卻無非是它本身(作為在其一切行動中同一的要素)的在反思中被客觀化的持存狀態。⁵⁰於是，只要這種反思活動作為貫通於成效中的統一體的再現，指向那種持存地還活生生的「剛才已被覺知或者已被認識」(Soeben-wahrgenommen-bzw.-erkannt-Haben)，並且在其中揭示自身為徹底堅持自己的東西，那麼，不僅它的已經完成了的(「過去」之形式!)成效將客觀地在場，而且首先僅僅逐步顯現出來的自我之生存，也將在其持續不斷的流動中顯示出來。在這種流動中，自我本身於其絕對存在中表現出來。但由於這個「領域」本身又對象性地被客觀化，故它在自身之外具有一種實行着的實行(vollziehenden Vollzug)。如若人們一以貫之地徹底地思考這一結構，這個自我的本質真正說來就只在於那個在回憶中得到持續保存並且直接歸屬於這種保存的東西。不過，在《內在時間意識的現象學講座》(Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins)中，胡塞爾也早已對將來作了論述。誠然，他只是十分簡短地討論了將來。⁵¹胡塞爾在這裏用的標題就十分的典型，叫做〈重新回憶中的預存〉(Protentionen in der Wiedererinnerungen)⁵²：將來的東西顯現在回憶之境域中，這種回憶本身包含着期

50. 在這裏，我們或可回憶一下海德格爾對人格概念和「實行」(vollziehen)這一術語的批判，見《存在與時間》，同前，頁46、48-49。

51. 參看海德格爾編輯的講座：第24節，頁410-411(單行本頁44-45)，頁377(單行本頁11)，以及附錄三，特別是頁457(單行本頁91)。這裏十分獨特的是，胡塞爾最早在一九一七年(這些講座則作於1905年)就特別地補上了這些段落。關於此點，現在可參看本書頁86注57中所引的著作，頁52或頁422。

52. 同上。—— 章節引言或段落引言以及目錄是由斯泰因(E. Stein)和蘭德格雷貝(L. Landgrebe)做的(參看海德格爾的導言，頁368，單行本頁2)。胡塞爾本人是否再次審閱過文本(也許還包括標題)，這是不太清楚的事了。此外，文中表述實際上是十分符合內容的。

望意向，而這些期望意向以總是一再更新的方式，為回憶過程之進展開啟出一個更為生動和更為豐富的境域。將來之境域乃是一種由主體所設定的、為意識的再生服務的境域。只要一般而言本真的預存(Protention)變得可能，那它就是對一個如此這般地已經作為「形象」(Bild)顯現出來的將來之物的直觀性預知(Antizipation)。對新的經驗保持敞開的可能性⁵³並沒有被否定，但在根據對象性的同一性被理解的純粹自我的「絕對領域」範圍內，這個自身僅僅把自己經驗為曾在之物的集中在場，但並不是在一種事實上敞開的將來的、在實行本身中自行開啟着的維度之中；這種事實上敞開的將來超出了那種對準(Ausrichtung)，即僅僅對一個原則上人們已經知道的有待期望和經驗的東西的對準。⁵⁴即便是後期胡塞爾⁵⁵也沒有超出此點，也即把將來描述為一種對可能性的「生動想像」(Ausmalen)。現代哲學的主體概念不再允許人們去闡明將來之特有本質。對歷史性的恩典時刻的經驗顯然要求：首先衝破這些分析的基本開端。在這裏，「反思的」態度同樣也達到了一種內在的限界。⁵⁶

上面這些猜斷大概不會出錯。因為當海德格爾在同一個學期中闡釋《新約全書》中的歷史性經驗時——此

53. 同上，特別可參看頁413(單行本頁47)。

54. 關於胡塞爾與海德格爾的時間分析的關係，現在亦可參看伽達默爾，〈海德格爾與馬堡神學〉(見本書頁77注37)，頁483-485。有關其模稜兩可的基礎，也可參看蘭德格雷貝，Husserls Abschied vom Cartesianismus〈胡塞爾對笛卡爾主義的告別〉，載*Philos. Rundschau*，卷九(1961)，頁133-177，特別是頁167-173，後載蘭德格雷貝，*Der Weg der Phänomenologie*《現象學之路》，Gütersloh，1963，頁163-206，特別是頁192以下；眼下也可參看其*Phänomenologie und Geschichte*《現象學與歷史》，Gütersloh，1968，頁192-197、199-200。

55. 我們必須說明這一點，以反對今日的一些解說(它們認為海德格爾在這方面依賴於胡塞爾)，儘管可以證明：胡塞爾只是通過從《存在與時間》而來的靈感和討論才進一步擴展了他的設問。

56. 迄今為止，對海德格爾的解釋工作令人驚奇地很少關心這樣一個事實，即：海氏在《存在與時間》中而且尤其在其他著作中完全避免了「反思」(Reflexion)這個概念。

間，他的老師已把一種以「內在時間意識的現象學」為標題的訓練視為「很大的進步」⁵⁷——，他勢必也進入這方向之中了。對於突如其來的恩典時刻的不可支配的突發性，我們不能把它理解為一種內在神學的預期中的傾向和態度或者被假定的聯結。對一種真正的「決斷」來說，將來之關聯甚至必須以某種方式被「打破」。⁵⁸「不可接近者是以某種不可接近的方式被接近的」(Attingitur inattingibile inattingibiliter)，尼古拉·庫薩(Nicolaus Cusanus)如是說。

四、

為反對原始基督教的歷史經驗對於《存在與時間》之準備工作的意義，人們提出了海德格爾對亞里士多德的深入研究。實際上，海德格爾特別從一九二一年夏季學期⁵⁹開始，開設了多次關於亞里士多德的講座和練習課：《有關亞里士多德之〈論靈魂〉的現象學入門練習》(*Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluß an Aristoteles 'De anima'*)(1921年夏季學期)、《現象學的闡釋(亞里士多德，〈物理學〉)》(*Phänomenologische Interpretationen [Aristoteles, Physik]*)(1921/22年冬季學期講座)、《對亞里

57. 一九六六出版的胡塞爾文庫第十卷*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*《內在時間意識的現象學》(1893-1917)在此需要作一種徹底的研究，也可參看編者波姆(R. Boehm)的富有啟發性的導論(Haag, 1966)。討論胡塞爾(包括早期)的時間和時間性的相應著作，眼下還付諸闕如。

58. 因此總是一再會讓人產生「現實主義」的印象。從某個視角來看，這種異議是無可避免的，但並未切中海德格爾關於物的基本觀點。此問題必須得到專門的處理。

59. 關於這些講座的日期的所有說明都來自一份我自己做的講座目錄(弗萊堡大學和馬堡大學)，同時，弗里茨·海德格爾先生(Fritz Heidegger)為我提供了富有價值的補充。——里查德遜(W.J. Richardson)在*Heidegger*《海德格爾》一書中(Haag, 1963, 頁663-671)以一目了然的形式羅列了全部講座。

士多德有關存在論和邏輯學的部分論文的現象學闡釋》(*Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*) (講座)和《亞里士多德，〈尼各馬科倫理學〉》(*Aristoteles, Nikomachische Ethik*) (練習課，1922年夏季學期)、《關於亞里士多德的現象學練習(亞里士多德，〈物理學〉第四-五章)》(*Phänomenologische Übungen zu Aristoteles [Aristoteles, Physik IV-V]*) (1922/23冬季學期)、《亞里士多德，〈修辭學〉第二章》(講座)(馬堡)以及《經院哲學盛期與亞里士多德》(練習課)(1924年夏季學期)。恰恰就在最近，海德格爾十分清晰地促使人們注意到他的亞里士多德闡釋的重要性。「然而，由於我日益精通的現象學的看越來越明確地促進了我對亞里士多德作品的解釋，我也就越來越不能把我同亞里士多德及其他希臘思想家分開，雖然我不能立即看到重新關注亞里士多德會產生什麼樣的決定性後果」。⁶⁰海德格爾通過一種對亞里士多德的深入了解來進行的《存在與時間》的準備工作，在一九二七年出版的這部著作本身中也還是十分清晰的。亞里士多德被引用得最多，而且首要地是在一些十分關鍵的段落中。⁶¹其中尤其是海德格爾早年作過細心解說的亞里士多德著作起着一種重要作用。關於當時海德格爾在亞里士多德那裏首先領悟到的東西，海氏後來作了重要說明：「儘管首先引導我的更多地是預感而不是有所依據的洞察，但我此時(在做闡釋胡塞爾的《邏輯

60. 據本書頁66注7中引用過的海德格爾為紀念尼邁耶而作的短文，頁35。——之所以要重新關注亞里士多德，是因為海德格爾很早就受布倫塔諾的博士論文*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*〈論亞里士多德那裏的存在者的多重含義〉(1862)的引導而接近這些問題了，參看同上，頁29-30以及別處。

61. 特別可參看頁3-4、10、14、18、25、32-33、39-40、93、138-139、159、170-171、199注1、208、212-214、219、225-226、244注1、314-315、21、427以下、432-433(注)。

研究》的準備工作時)認識到這樣一點：對意識行為的現象學來說，作為現象的自身顯示而發生的東西，在亞里士多德和整個希臘思想和希臘此在那裏，還更原始地被思為'Αλήθεια，即在場者的無蔽狀態，在場者的解蔽，在場者的自行顯示。現象學的探究當作思想的基本態度而重新發現了的東西，表明自身就是希臘思想的基本特徵，甚至可以說是哲學本身的基本特徵。——當這一看法在我心中越來越明晰時，下面這個問題也就變得越來越緊迫了：根據現象學原則必須被經驗為『實事本身』的那個東西，是從何處得到規定的，並且是如何得到規定的？它是意識和意識的對象性呢，還是在其無蔽與遮蔽中的存在者之存在？這樣，受到現象學態度的昭示，我就被帶上了存在問題的道路上；我重新而且與從前不同地為那些從布倫塔諾的博士論文而來的問題所擾亂。但這條追問之路比我所料想的要更漫長。我在弗萊堡的早期講座以及後來在馬堡的講座，不過是試圖間接地顯明這條道路」。⁶²這裏獨特的一點是，海德格爾顯然以一種對他自己的追問極富成效的方式來解釋亞里士多德。「現象學的看」這個概念，⁶³以怕(Furcht)為引線的對於處身性的分析工作，⁶⁴反對一切「判斷」取向而回溯到原始的真理⁶⁵——我們在此只舉出幾個重要例子——乃是上面這個斷言的最清晰的證明。海德格爾當時的學生們的其他經驗所證明的，也只是這同一回事情。⁶⁶亞里士多德的這種魅力是令人驚異的，這首先是因為亞里士多德

62. 見本書頁66注7或頁87注60所引的尼邁耶紀念文集，頁35-36。

63. 參看海德格爾，《存在與時間》，同前，頁28-39。

64. 同上，頁140(標題)以及注1。

65. 同上，第四節，頁212以下，在那裏，海德格爾與亞里士多德的關係中的整個矛盾狀態昭然若揭。

66. 參看伽達默爾的富有啟發性的說明(「實踐知識」-良知)(「Phronesis」-Gewissen)，見《海德格爾與馬堡神學》，同前，頁482或84-85。

實際上恰恰又被海氏用作主要證人，證明古代存在論根本上是把存在之意義定向於作為在場狀態或者現成狀態的存在理念。亞里士多德同樣地也在此種意義上受到尖銳的批評：許多現象學的開端(邏各斯概念、解釋學概念、向前謂詞真理的回溯、以陳述為定向、對「理論」的領悟、對時間的領悟)又被掩埋起來了。在其具體的亞里士多德闡釋工作中，海德格爾並沒有把對手貶降為一幅漫畫，而是恰恰在其力量中探尋這個對手，這時候，海德格爾便滿足了柏拉圖思想的一個深刻要求。⁶⁷「在今天，沒有人會懷疑，海德格爾對亞里士多德哲學的專心研究中所包含的基本意圖是批判性和解構性的。但在當時，這一點根本沒有如此清楚。海德格爾把偉大的現象學的直觀力運用到自己的闡釋工作中，這種直觀力如此深刻而有效地使亞里士多德的原著擺脫了經院哲學傳統的篡改，以及當時人們的批評癖所作的關於亞里士多德的可憐的諷刺漫畫——科恩(Cohen)喜歡說：『亞里士多德是一個藥劑師』——，使它以一種出乎意料的方式開始說話」。伽達默爾(H.G. Gadamer)⁶⁸的這一見證十分切合於情景。⁶⁹

眼下變得愈來愈迫切的是這樣一個問題：何以海德格爾儘管有這種對亞里士多德的偏愛，但依然能夠如此清晰地看到在希臘的(以及一切西方的)存在論基礎中的局限和未曾充分廓清的前提。恰恰當傳統存在論以一種如此深刻的方式捲入到希臘形而上學之中時，才會產生出

67. 同上。——在《存在與時間》中亦有一些細枝末節的闡釋，這一點無疑是可以承認的。

68. 同上。

69. 實際上，海德格爾是由於一篇未付印的亞里士多德解釋而被聘請到馬堡大學的。關於這一點，可參看伽達默爾，同前，頁481，或者頁84(亞里士多德闡釋之導論)，以及克尼特梅耶(H. Knittermeyer)，*Die Philosophie der Existenz*《生存之哲學》，Stuttgart, 1952，頁212(形而上學——解釋)。

這樣一個問題：這種限制究竟如何能夠為人們所意識？

原始基督教的歷史經驗對於早期海德格爾所具有的重大的基礎存在論上的意義(而不光是生存論分析上的意義，參看上文)恰恰就在這裏。海德格爾從中獲得了一種經驗，這種經驗徹底地破壞了以往存在論的那些基本原則，有關歷史性的問題恰恰不只是這種思想的一個僅僅零星地成為主題的表達。對原始基督教的歷史領悟的經驗毋寧說是一個唯一可能的「立足點」，由之出發，傳統存在論的局限才可能在其對存在之意義的領悟中並且也在這種局限的頑固性中顯突出來。只有在這裏，海德格爾才找到了一個阿基米德點，他由之而來才可能把那種或多或少清晰的、但多半漠然無殊的對作為現成狀態的存在之意義的解釋帶入一種危機中，如果直到黑格爾⁷⁰為止的西方形而上學幾乎是唯獨受這種考察軌道所控制的話。

由此看來，古佐尼(A. Guzzoni)在他與珀格勒爾的論戰中是沒有道理的；古佐尼認為，關於在基督教信仰中的實際生命經驗的解說實際上對海德格爾的存在問題並不具有重大意義。⁷¹此外，古佐尼認為，「除了對存在問題的經驗外」，⁷²在其中起某種作用的，是《新約》的末世論和歷史。這個看法也是對海德格爾和珀格勒爾的一個根本誤解。古佐尼懷疑「歷史和實際性」究竟是否「已經表明形而上學並沒有達到其基礎」；⁷³這種懷疑之所以能夠產生，只是因為他看錯了在早期海德格爾的視野中的兩個因素之間的交互聯繫，而且幾乎沒有感受到具有重要意義的原始基督教的歷史經驗的特性。由於古

70. 參看海德格爾，《存在與時間》，同前，22、235、405、428。

71. 參看《哲學年鑑》，卷七十一(1963/64)，同前，頁398。

72. 同上(此處重點多為作者所加)。

73. 同上。

佐尼消除了歷史和實際性概念中的基礎存在論的疑難問題，他便排除了歷史和實際性本身的批判性鋒芒和強大推動力，即海德格爾在一九二〇／二一年冬季學期作的那個講座在存在論角度上對《存在與時間》來講應有的批判性鋒芒和強大推動力。即便對於海德格爾在那些年頭裏對亞里士多德著作所作的現象學闡釋，我們也幾乎不能以此途徑加以高估。這一點已經在上文得到了顯明。然而，總的講來，米勒(M. Müller)——雖然有些誇張——倒是準確地切中了決定性的因素，因為他說：「去探究海德格爾如何以亞里士多德為根據，這件事並不多麼重要；要緊的倒是這樣一個問題：海德格爾為何相信，儘管自己對亞里士多德有巨大的讚賞和不斷的引證，但自己必定已經超過了亞里士多德」。⁷⁴

那種以希臘的存在領悟為取向的做法的「自明性」和「自然性」，只能通過一種徹底不同的存在解釋才能被感知並且被打破。若沒有對希臘存在論與原始基督教的歷史經驗的這樣一種對照，根本就不能提出存在之意義的問題。對於普遍讀者來說，《帖撒羅尼迦前書》中的那些章節以其「質樸性」似乎不可能獲得如此之多的爆炸力；但對海德格爾的目光而言，這種「質樸性」卻表現得深不可測。而另一方面，這一點之所以可能，又僅僅是因為海德格爾的思想通過對希臘哲學的準確認識和嚴格解說而得以把另一種思想作為另一種思想收入眼簾。所以在這裏就談不上什麼相互利用了。

74. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* 《當代精神生活中的生存哲學》，Heidelberg，1964，第三版，頁233。

五、

如果說在海德格爾那裏，不同的存在領悟的相互衝突是如此重要，那麼，我們必定至少還可以隱隱約約地找到對其中給出的問題的追蹤。事實上，就在緊接着的一九二一年夏季學期中，海德格爾在三課時的講座《奧古斯丁與新柏拉圖主義》(*Augustin und der Neuplatonismus*)中，已經以更為具體和更為鮮明的提問方式關注了兩種存在解釋的關係。如果有一位生活在受希臘文化影響的文化圈裏的卓越的基督教神學家，着手在一個更高的反思層面上去保留和解說保羅那種無疑是本質性的實際生活經驗，那麼，這個疑難問題就以某種必然性而趨於尖銳化了。事實上，奧古斯丁對幸福生活和真理－智慧之愛的闡釋，也是以「實現」(Vollzug)本身和實際的生活經驗為定向的。⁷⁵然而，舉例說來，當奧古斯丁把「享受神性」(frui Deo)這個概念引入對這種經驗的解釋之中時，按照早期海德格爾的觀點，奧古斯丁這時就接受了一種隱含的存在解釋，而這種存在解釋根本上又更會把上述實際的生活經驗掩蓋起來。

奧古斯丁區分了「享受」(frui)與「使用」(uti)：「享受一物就是為此物自身之緣故而滿足於此物——而使用則是用我們所有的手段去獲得我們欲求的東西」；⁷⁶「享受」的特點是：其中所呈現出來的「事物」(res)並不與另一個「事物」發生關係，即：由它自身而令人愉快的事物

75. 在上引的珀格勒爾的書中(頁38-39)有更準確的描寫。

76. De doctr. christ. 〈論基督教義〉，c.4.4。——關於此點的詳論，參看R. Lorenz, *Fruitio Dei bei Augustin*(奧古斯丁的神性之享受)，載*Zeitschrift für Kirchengeschichte*，卷六十三(1950/51)，頁75-112(神學博士論文，Halle, 1941)。——海德格爾在*Holzwege*《林中路》的一個富於啟發性的語境中，利用了這同一段文字，見《林中路》，Frankfurt, 1963(第四版)，頁338-339。

(*res per se ipsa delectat*)。⁷⁷於是，我們就不可按照今天顯而易見的先行領悟，把“*frui*”絕對地理解為主觀的「享用」(*Genießen*)，它毋寧說是精神的一種被動的接受、精神的一種逗留，而沒有情緒在其中發揮作用；與「使用」相區別，「事物」(*res*)在那裏恰恰保持其自立性，它並沒有被渴望的火燄所吞噬、吞沒或者消耗。也許奧古斯丁是經過深思熟慮才選擇這個概念來表示「福樂直觀」(*visio beatifica*)的，⁷⁸因為其他一些可用的新柏拉圖主義的措詞(諸如統一性、綻出狀態、統一化、觸動等等)，很少能夠突出觀看者與被觀看者的差異，而這一點對基督教神學來說無疑具有重要意義，儘管新柏拉圖主義有種種泛神論傾向。「享受神性」也不是一種能夠明確地描寫的行為，人們不可把它與一種主觀「享用」相提並論：這個概念的基礎是一種比單純吃喝行為更為「抽象」的意義；觀看、品嚐、理智上的把握、德行上朝向上帝的生活、愛，乃是一些同義詞，或者是一些十分相近的詞語。「享受神性」不可被轉換為一種神秘過程意義上的僵固概念。⁷⁹最後，「神性之享受」(*fruitio Dei*)為達到其完滿的實現而要求將來的世界。「神性之享受」乃是一個有關末世論上的期望的概念(這一點尤其適合於後期奧古斯丁)。

在說明海德格爾如何批判性地關注這個概念之前，我們應特別描繪一下這個從新柏拉圖主義那裏借用來的

77. 關於此處和下文的闡述，可參看R. Lorenz的研究(見本書頁92注76和頁94注80)。

78. 從對這個核心概念的形式－思辨的渲染來看，它在此具有其各個具體的根源中的一個根源，這一點尤其為亨利(P. Henry)所顯明，參看亨利，*La vision d'Ostie*《奧斯替亞的幻象》，Paris, 1938, 頁114。

79. 參見索爾茨H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus' De civitate Dei*《世界史中的信仰與無信仰。對奧古斯丁的〈上帝之城〉的一個評註》，Leipzig, 1911, 頁198以下、208。——索爾茨在其附錄中首次使人們注意到這個術語的關鍵含義，這是他的功勞。也許海德格爾當時並不知道這部聳人聽聞的著作。

詞語⁸⁰的細微差別。首先，在神性之享受(ἀπόλαυσις θεοῦ)中集中着一種十分重要的前基督教的和基督教的傳統，神學思想直到中世紀⁸¹並且在迄今為止的「福樂直觀」(visio beatifica)概念中都在關注這個傳統。「神性之享受」實際上來自對神的類比(ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν)的這一柏拉圖－新柏拉圖主義動機以及對人的神化。⁸²所以，即便在這裏，海德格爾也觸及到思辨神學的一個核心概念——正如他稍前在保羅的恩典時刻中發現了一個重要的維度。海德格爾顯然對「神性之享受」這個概念作了不同的批判：上帝在這裏被帶入一種與他物的比較之中；海德格爾可能也感到了某種與原始基督教的生活經驗並不一致的寂靜主義，這種寂靜主義逃避實際生活並且把上帝當作「安寧」(Ruhe)來尋求。⁸³雖然奧古斯丁的生活和思想出自那種屬於實際生活的不安寧狀況，但在來自新柏拉圖主義的神性之享受的寂靜主義中，他錯失了原始基督教的實際生活經驗，變得不忠實於他自己」。⁸⁴所採用的概念方式掩蓋了這樣一個事實，即：對實際的生活實現來說重要的並不就是被客觀化的內容，這種生活經驗本身就是「歷史性的」。「上帝」被逐出現實生活的動盪和不安，喪失了它的直接的歷史強度。這樣一種批判工作在海德格爾那裏後來是在哪個方向上

80. 有關概念史，可參看R. Lorenz, *Die Herkunft des augustinischen Frui Deo* (奧古斯丁的享受神性的起源)，載*Zeitschrift für Kirchengeschichte*，卷六十四(1952/53)，頁34-60，參看其中的重要補遺，頁359-360；以及H. Lewy; *Sobria ebrietas* 《有節制的醉》，Gießen, 1929, 頁111；J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus* 《聖奧古斯丁的倫理學》，Freiburg, 1909, 1929, 第二版。

81. 參看L. Meier, *Zwei Grundbegriffe augustinischer Theologie in der mittelalterlichen Franziskanerschule* 《在中世紀弗朗西斯托鉢僧派那裏的奧古斯丁神學的兩個基本概念》，Werl, 1930。

82. 關於此點，可參看R. Lorenz, 同前，頁39。

83. 參看珀格勒爾，同前，頁39。

84. 同上。——珀格勒爾在這裏在何種程度上準確地描繪出海德格爾當時的觀點，這還很難說。而無論如何，這樣一種評價是包含着大量問題的。

繼續的，這一點已由珀格勒爾正確地說明：「雖然上帝並不立即就成為僅僅被表象的和僵死的上帝，但是，朝向這個終點的發展是受那種對形而上學概念方式的採納引尋的，其實是受這種採納所趨迫的。海德格爾後來要人們注意一個結果，這個結果就在於：評價和享用上帝的人，也終將——通過尼采——在對一切價值的重估中對那個僅僅被表象的、並且被打發到一種僵死的永恆性之安寧狀態中的上帝舉起手來，而且『殺死』早已『死了的』上帝」。⁸⁵

在這裏，對於上面這條大膽地描出的從奧古斯丁到尼采的弧線，我們不擬給予更具體的標畫、反駁或者辯護。⁸⁶藉此只應把那條道路先行描繪出來，在此道路上，《存在與時間》這部具體作品僅僅構成一個初步的立足點。海德格爾對這一上帝概念的批判帶有這樣一種信念：把存在之意義毫無理由地限制在在場狀態或現成狀態上的做法，使信仰喪失了它的最深刻的洞見。因此，

85. 同上，頁41。——在這裏，着眼於早期海德格爾，珀格勒爾搞得有些過火了。實際情形本質上要更為複雜些，這一點舉例講來可以根據R. Lorenz的對奧古斯丁的「擁有上帝」(habere Deum)的闡釋清楚地看出(神之享受，見本書頁92注76)，頁140以下：說人在這裏「抓住了」上帝，那是「冒失的」；即便在這裏，上帝也是首先要被尋求和祈禱的；對「擁有」(habere)的末世論的實現。我們的確不可把這種無差異的有關「擁有」的說法理解為一種清晰的和確定的關於存在(作為現成狀態)的解釋。這一基本原則當然是在解釋希臘存在論時必須重視的，而且首先是在解釋領悟教父時代的神學思想時必須重視的。關於此點，亦可參看H. Hanse, "Gott haben" in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions-und begriffsgeschichtliche Untersuchung=Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 27《古代和早期基督教中的「擁有上帝」。一個宗教史和概念史的探究，即宗教史的嘗試和準備工作》，Berlin, 1939。但這些評論並不能阻礙以下事實：為珀格勒爾所指明的「發展」無論如何是存在的(即使我避用「被迫的」這個字眼)，而且也許在其內在的重要性來看只有在這個煽動性的縮寫記號中才能為人們所認識。珀格勒爾本人在這裏無疑只是想把他的報道理解為通向《存在與時間》的一條蹤跡，而沒有全盤認可一道給出的評價。但在我看來大有必要說明一下，當海德格爾在其奧古斯丁闡釋中像對待前蘇格拉底思想家那樣給予奧古斯丁許多熱愛時，奧古斯丁(以及其他思想家)根本上就會提供出更多的東西，而且會呈現出一個更為多變的形象。

86. 這樣一個評判是以關於先驗概念的結構和歷史的徹底研究為前提的。

海德格爾在那個講座中採納了路德對傳統關於《羅馬書》一章20節的解釋的批判，傳統的解釋是把上帝的不可見的本質與它的可見的創造作品相類比，以此來為人們對希臘思想的吸收作辯護。⁸⁷路德宣佈：上帝之本質中顯示出來的並且對世界而被言說出來的東西，表現在苦難和痛苦之中。⁸⁸對海德格爾來說，路德的這一呼聲乃是原始基督教的生活經驗之重新發現的明證，這一生活經驗通過一種不當的形而上學而得到了不充分的解說。⁸⁹

路德在其羅馬通信的許多地方遵循着傳統並且也談論了「享受神性」，詳細地指明這一事實，那決不是通常的滑稽模仿。⁹⁰但對海德格爾來說，這又只不過是「解構」(Destruktion)的必要性的一個證明：對一個文本的解說必須通過概念方式來探索，直到發現那種真正奠基性的經驗，這種經驗必定擺脫了它藉以表達自己的疏離化的語言。這個聽起來消極、實則有着積極定向的解釋學的基本概念「解構」，對海德格爾的存在問題來說意味着

87. 見珀格勒爾，同前，頁40。——以此僅僅觸及到對《羅馬書》一章20節的教父學解釋的一個方面，關於這一點，可以查閱K.H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter*《保羅，教父之師》，Düsseldorf, 1956，第二版。此解說也不適合於阿奎那(參看其《羅馬書》評註)。

88. 參看珀格勒爾，同上。——海德格爾在此引用了一五一八年海德堡辯論的論點(參看WA 1, 頁350-374，有關文中所指出的主題，特別可參看WA 1, 頁354、17以下)。路德首先提出《哥林多前書》一章18-25節作為理由(《形而上學是什麼?》的一個回答。同前，頁19-20)。有關海德堡辯論的整體解說，可參看E. Schlink的海德堡大學校長就職講演，*Weisheit und Torheit*(智慧與愚蠢)，載*Kerygma und Dogma*，卷一(1955)，卷一至二十二(論海德格爾部分見頁6)。即使在這裏，路德的地位亦不可低估——對於這個事實，可參照阿奎那就此點所作的同樣「尖銳的」評註。

89. 海德格爾在奧古斯丁、巴斯卡爾和基爾克果那裏看到了真正的基督教精神的十分原始的突發。他們「在存在狀態上」看到了決定性的東西，但只能「在十分狹窄的限度內在存在論上」(參看《存在與時間》，同前，頁190注1)把它帶向一種充分的把握。海德格爾之所以偏愛這些宗教書籍(諸如路德：同上；基爾克果：同上，頁235注釋)，乃是因為它們——雖則在概念上較少得到闡發——卻較為透徹地描寫了實事。這種存在論上的(在此亦即生存論上的)闡釋有助於那種藉「解構」實現的原始經驗。

90. 參看R. Lorenz在《奧古斯丁的神性之享受》(見本書頁92注76)中做的出處說明，頁75以下。

一種更廣大的幫助。⁹¹

與奧古斯丁的關係當然決不是通過這種否定的刻畫所能窮盡的。《存在與時間》中的一些引文透露出那種關於保羅與奧古斯丁之親近關係的意識。⁹²海德格爾在日常世界之必要分析的語境中引用了奧古斯丁：這位教父知道這個世界的在存在狀態上的和前存在論上的不可透視性；⁹³海德格爾提到奧古斯丁的情緒學說的重要地位；⁹⁴奧古斯丁顯然是發現觀看(Sehen)在希臘存在論中的優先地位的一條引線；⁹⁵在怕與畏之分析中，奧古斯丁亦與路德和帕斯卡爾一道有其地位。⁹⁶討論歷史性和時間的那些章節令人奇怪地幾乎沒有引用奧古斯丁，⁹⁷但終究還說到，對作為時間性的此在之闡釋根本上並不在流俗的時間概念之中。⁹⁸「儘管有種種掩蔽，時間性……仍沒有完全鎖閉起來」。⁹⁹當然，海德格爾與奧古斯丁的對話還更為深遠，遠非分開的引用和暗示所能證明。舉例說來，我們只要注意一下「同等原始性」

91. 在《存在與時間》中對「解構」的具體貫徹，在海德格爾後期著作中對「解構」的具體貫徹，以及這個解釋學上的關鍵概念的實質意義，我們在此不能進一步加以說明了。

92. 如可參看《存在與時間》，同前，頁190注1，以及其他已經引用過的說明。

93. 同上，頁43-44。

94. 同上，頁139以及注釋。——關於這個主題，現在特別可以參看杜施羅夫(U. Duchrow), *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*《奧古斯丁那裏的語言領悟與聖經傾聽》，Tübingen, 1965, 頁12以下, 22以下, 225以下。

95. 參看《存在與時間》，同前，頁171。關於這個主題，也可參看W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*《基督教與歷史性》，Stuttgart, 1951, 第二版。

96. 參看《存在與時間》，同前，頁190。

97. 唯在頁427上，海德格爾引用了*Confession*《懺悔錄》第十一卷第二十六章的一個段落。在談論時間性的「延展的恆久狀態」時——人們在這裏不由自主地會想到奧古斯丁的「心靈的延展」(*distentio animae*)——，海德格爾卻沒有注明任何清晰的出處。C. Andresen針對這種情況寫道：「……此外，海德格爾在《存在與時間》的這些關鍵章節中差不多沒有引用奧古斯丁，儘管這個論題直接挑起了歷史的比較……」，見*Zum Augustinus-Gespräch der Gegenwart*《論當代的關於奧古斯丁的對話》，Darmstadt, 1962, 頁36。

98. 參看《存在與時間》，同前，頁427。

99. 同上，頁425及426。

(Gleichursprünglichkeit)這個觀念即可。¹⁰⁰

在今天，這種對奧古斯丁的解釋和吸收似乎不再是什麼異常的事情了。但在當時，「奧古斯丁與新柏拉圖主義」這樣一個課題乃是為了稍稍深入到存在問題的幽暗謎團之中的天才之舉。就連海德格爾的多變的方法也意味着一種對廣為傳佈的哈納克的奧古斯丁形象的批判。如果說在今天，通過博耶(Ch. Boyer)、施毛斯(M. Schmaus)、霍爾(K. Holl)、德里斯(H. Dörries)、約利維特(R. Jolivet)、亞當(K. Adam)、卡姆拉(W. Kamlah)、泰勒爾(W. Theiler)、亨利(P. Henry)、達爾(A. Dahl)、拉茨格爾(J. Ratzinger)、哈道特(P. Hadot)、霍爾特(R. Holte)、申德勒爾(A. Schindler)、杜施洛夫(U. Duchrow)等人的研究，¹⁰¹我們更清晰地看到了新柏拉圖主義與基督教信仰的差異和聯繫，那麼，早期海德格

100. 作為形式原則，海德格爾的同等原始性概念(我們在此不能解說其重大意義)令人想起奧古斯丁的存在、認識、意志(esse, nosse, velle)的三合一。這三個組成部分只有在「三者共生的自行滲透程序」的統一性中才「達到統一」，參看貝林格(R. Berlinger), *Augustins dialogische Metaphysik*《奧古斯丁的對話形而上學》，Frankfurt am Main, 1962, 頁173。諸本質環節的三合一的統一性原則本身就是「這種」統一性。倘若人們想把三個環節的統一設定為自為地實在的，那麼，這種統一性就會化為人格的統一性：這三個環節也沒有會聚到人格的統一性之中，而是作為活生生的結構環節而源出於這種統一性。精神、愛與認識的交融並沒有消除差異：「不可分割卻又截然分清，誰能明見此點」(《懺悔錄》，同前，卷十三，第十一章)。進一步可參看貝林格，同上，頁171-184。參看《存在與時間》，同前，頁131：「但原始的東西的非派生性並不排除對原始東西具有組建作用的存在性質的多樣性。如果這些性質是顯現出來的，它們在生存論上就是同等原始的。組建環節的同等原始性現象在存在論上常遭忽視；這是因為人們在方法上未經管束：事無巨細，總傾向於用一個簡單的「元根據」來指明其淵源。(也可參看同上，頁334：「存在機制的原始整體性與某種終極的建設因素的簡單性和唯一性不相涵蓋」。)在時間性的綻出狀態的統一性中，同等原始性達到了一個第一性的極點；《演講與論文集》中的自發地統一起來「四重整體」(Geviert)的純一性表明，哪怕是後期海德格爾，也沒有忘記這個早期的基本觀念。——或許還應提一下，「同等原始性」原則在舍勒那裏起着某種作用，但也是在經院哲學的超驗學說的可轉變性中具有某種重要意義。兩者處於一種與奧古斯丁的對話中。連胡塞爾也使用這個概念。

101. 更準確的說明參看C. Andresen編，《論當代的關於奧古斯丁的對話》，同前，頁483-485。關於Duchrow，可參看本書頁97注94；A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*《奧古斯丁三位一體學說中的詞語與類比》，Tübingen, 1965。

爾當年所做的「比較」就是一項非同尋常的成就，但在當時，它幾乎未被人們所理解。

海德格爾對傳統神學的「解構」¹⁰²的確產生了令人震驚的影響。海德格爾堅信，存在論不可能以傳統神學的形式得到論證；他的這種信念在《存在與時間》就得到了十分清楚的表達。與這一有關神學的批判性評論相應的是一種真正的愛慕(Zuneigung)。「神學正嘗試着更原始地解釋人向上帝的存在，這種解釋是藉信仰本身的意義先行描繪出來的，並且依然留在信仰的意義之內。神學又慢慢地重新領會到路德的見地——神學教條的系統棲止於其上的基礎本身並不生自對某個本原的信仰問題，理解這個基礎的概念方式對神學問題不僅不夠用，而且還遮蓋了它、歪曲了它」。¹⁰³難道在批判性的因素背後，不是隱含了這樣一個信念，即：信仰之話語最終能夠通過顯明古代希臘的語言領悟和存在領悟的界限而獲得一個全新的哲學維度？與布爾特曼的最初遭遇從哲學的立足點出發可以被視為失敗的遭遇，因為布爾特曼為自己的目的利用了《存在與時間》，而不想而且也不能進一步追蹤這些問題的深遠弧線。海德格爾本人以某種懷疑態度面對當代福音新教神學對他的接受。如果人們僅僅以「上帝」這個字眼來替代「存在」一詞，那麼，海德格爾的整個追問就是徒勞的。一種從天主教神學方面做的辨析工作實際上是符合這個難題的深度的，但尚未被認識。¹⁰⁴

人們會感到驚奇，海德格爾在《存在與時間》中並沒有更清晰地把他的問題的這些背景顯露出來。但人們也

102. 關於此點，僅可參看《存在與時間》，同前，頁48-49、229，以及頁427注1。

103. 同上，頁10(海德格爾對路德的海德堡辯論之論點所做的研究的清晰回響，參看上文)。

104. 當人們十分片面地把海德格爾視為「新教」思想家時，這一點就尤為令人遺憾。根本上，他無疑是不能如此簡單地被安置的。在馬堡，海氏講授阿奎那；在弗萊堡，海氏十分激進地指向早期路德。

不可低估他所做的大量細微的提示。¹⁰⁵在一個注釋的一句幾乎偶然地附帶說出的話中，海德格爾也道出了某種本身決定性的東西：「在前述的對此在的生存論分析中我們遵循了一種投向『煩』(Sorge)的目光。這一目光促使作者從亞里士多德存在論所達至的根本性基地來試圖對奧古斯丁式的、即希臘式的和基督教式的人類學作一番解釋」。¹⁰⁶

在上述這些講座之後，海德格爾顯然確定了發展方向，儘管他本人當時還沒有如此清楚地認識到這一點。在接着的幾個學期裏，海德格爾做了一些對亞里士多德¹⁰⁷、古代哲學中的懷疑主義——特別是恩披里可(Sextus Empiricus)¹⁰⁸——的解釋工作。一九二三年夏季學期，海德格爾講授了《存在論或者實際性之解釋學》，*同時又開始做《存在與時間》的幾個部分的筆記；一九二四年，海德格爾對馬堡大學神學團體作了一個演講，這個演講構成了《存在與時間》的原型。¹⁰⁹

105. 參看海德格爾，《存在與時間》，同前，頁249注釋，和《論根據的本質》，同前，頁24以下，海德格爾在那裏提到了保羅和《約翰福音》。此外可以看到一些附帶的痕跡，令人注意到那些書面語：引入「一切真理中」(《約翰福音》十六章13節——《存在與時間》，同前，頁221)；「完成他的行程」(《提摩太後書》四章7節——《存在與時間》，同前，頁243-244)；死亡如何以及何時進入「世界」(《羅馬書》五章12節——《存在與時間》，同前，頁248)；《存在與時間》，同前，頁391，第5-8行，假定了對死亡與誕生的努力和理解這個前提，令人想起《羅馬書》第六章所講的死與生。

106. 海德格爾，《存在與時間》，同前，頁199注1。

107. 參看上文第四部分。

108. 一九二二／二三年冬季學期。

* 此講座現以 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* 《存在論(實際性之解釋學)》為書名，被輯為海德格爾《全集》第六十三卷出版(Frankfurt a.m. Main, 1988)。——譯注

109. 參看海德格爾，《存在與時間》，同前，頁268注1(1924年7月)。

六、

海德格爾所提出的任務在最真實的字面意義上講是聞所未聞的，因為它在傳統哲學的範圍內找不到任何基礎。海德格爾嘗試對那種歷史的經驗適當地作一番存在論的解說；這種嘗試的困難尤其在於：在其特有的存在方式中來把捉已被形式化的時間性和將來。在這裏，我們不能說明《存在與時間》的嘗試如何既是失敗的又是成功的。生存論分析工作首先把時間性－將來(Zeitlichkeit-Zukunft)規定為能在(Seinkönnen)，由此就立即給出了這樣一種必要性，即對這一從此在而來被籌劃的領域的方向意義也作一次某種程度上的顛倒，如果將來狀態不應簡單地重又流入一種無止境的欲求之中，流入持存的「決心」的一種動力傾向之中。為了能夠現實地成為以一種真正的要求為中介的將來，將來本身必須重又回到此在那裏。「原始的將來的綻出性質恰恰就在於：原始的將來封閉了能在，亦即它本身是封閉了的，而它作為封閉了的將來使下了決心的生存狀態上的對不之狀態的領會成為可能」。¹¹⁰然而，在具體的探究過程中，所選擇的方法卻失靈了。在有關整體能在¹¹¹的問題中，死亡成了那個最高法庭，此在由之而來才得以達到自身。但這種將來乃是一種非歷史性的和絕對的將來。它遭受了狄爾泰和胡塞爾的計劃總是一再遭受到的同一種命運，即：對將來的非歷史性的預先認識。此在因此恰恰並沒有把實際性放在心上。在這裏我們不能討論：這種對此

110. 海德格爾，《存在與時間》，同前，頁330。

111. 在《存在與時間》中，應該清楚地區分形式上的整體性的問題與能整體存在(Ganzseinkönnen)和整體存在(Ganzsein)的問題。對於這種差別的重要性，可參看本書頁64注5所提到的著作。

在之可能性的逼問在開端範圍內如何是完全合法的，而且即便這樣一種嘗試「失敗」了也還是如此。

實際上，人們無法擺脫以下懷疑：這樣一種真正的對歷史的經驗是否能夠在這樣一種最高限度內得到形式化。經驗竟可以形式化麼？例如，可以從其宗教的前後關係中提取出來，從其更廣大的、也許根本沒有被表達出來的「奠基程序」(Fundierung)中脫離出來麼？這種形式化不會過於迅速地跳過那些本質性的生存狀態上的前提，即那些與這種經驗的具體可能性難解難分地給定的前提麼？人們能把這樣一些「超-人的」(über-menschlichen)可能性「普遍化」麼？一種「現象學的建構」¹¹²的模式不是一個非概念(Un-begriff)麼？難道不正是那種對先驗生存論上進行分析的理性的普遍性的信任，把探究工作從其本己的結果出發帶入懸而未決的狀態之中了麼？難道對這一特徵的生存論分析工作並沒有達到對作為現成狀態的存在的解釋，因為它作為「生存之存在論結構的理論透視」¹¹³是就某一個層面來解釋此在之存在方式，這個層面尤其通過「『科學』和『研究』的不當意圖」¹¹⁴而決定性地還由存在論來規定，而這種存在論由於其普遍的要求恰恰是應當受到拒斥的？

由此我們就指出了那些主導問題，借助於這些主導問題，一種詳細的探究(參看本文注5)就還必須把《存在與時間》的具體命運以及諸如「轉向」之類的東西的必然性作一澄清。海德格爾從疑難中學習。存在不止於是存在者之存在。思想的原始方式要追問存在之為存在(dem Sein als Sein)。思想本身應合於存在之呼聲(Zuspruch)。

112. 參看海德格爾，《存在與時間》，同前，頁374。

113. 同上，頁12(重點號為我所加)。

114. 海德格爾，《Über den Humanismus》《關於人道主義的書信》，Frankfurt，頁41。

存在本身以一種十分徹底的方式是歷史性的，比《存在與時間》所猜測的還更徹底得多。「存在」本就是一個發生事件(Geschehen)，它於自身中包含着它本己的迷誤，於自身中庇護着它的豐富性並且以不同的方式抑制自己。儘管如此，若沒有人就沒有存在存在。存在始終是一種終極的直接性，這種直接性不再能夠被中介化，因為它本身在一種嚴格意義上作為中介化首先讓每一存在者進入其本質之中。如果說這一敞開的領域本身作為這樣一個領域可以用一個詞語或「概念」來說明，那麼，後期海德格爾就以「命運」或「存在之命運」來表示。這個表達難免令人誤解。人們說，它是「神話上的」。命運是不再能得到「證明」的。黑格爾身後遭到馬克思的一種類似的指責。在某個層面上，這種指責甚至是正確的，因為表象性思維在其意謂的主觀性中不再能夠追蹤這裏所思、所說的東西。但問題依然是：從思想之實事來看，一種思想的轉變是否成為必然的。這乃是我們對《存在與時間》之後的海德格爾所做的研究工作的先行問題。

如果人們再次思索一下基督教的歷史經驗的結構和方式，恰如海德格爾在閱讀保羅書信時所發現的那種結構和方式，那麼，人們就將注意到，「命運」以其方式又與末世論的恩典時刻有一種最緊密的親緣關係。當然，它們不是同一個東西。對此在之歷史性——原始基督教的歷史經驗本來就具有這種歷史性——的「現象學的建構」，本身又借助於海德格爾的思想而被引向其本原近處：一切都涉及到那種準備，以便人得以一跳而進入真理本身的經驗之中。以一種神秘的方式，後期海德格爾那種真正的能夠期待(Wartenkönnen)相當於對《舊約》—先知的和基督教的信仰經驗的即將到來的實現的期待。當然，海德格爾在細節上難以看清的關於思想與信仰的關係的觀點完全阻礙了這樣一事情，即：使兩者匆忙

地在一起共同工作而兩敗俱傷。¹¹⁵但這裏至少是一種神學的沉思能夠安營紮寨的地方。

海德格爾當年的經驗的爆破力是驚人的。這話不僅適合於他自己的道路。海德格爾早期在弗萊堡和馬堡的許多學生今天還在證實當年與海德格爾打交道所帶來的成果和益處。我們這裏只舉出克呂格爾(G. Krüger)和伽達默爾。¹¹⁶但是，神學的宗旨也沒有完全從這種思想的領域中消失，成熟時期的海德格爾在回頭解說這些開端時講的一句話可以說明此點。海德格爾說：「沒有這一神學的來源，我就決不會踏上思想的道路。而來源(Herkunft)始終是將來(Zukunft)。如果兩者相互召喚，並且沉思在這種召喚中變得遊刃有餘的話……，那麼就有了真實的當前(Gegenwart)」。¹¹⁷

人們必須總是一再來來回回地走上這種思想的道路，以便能夠從其不斷的變易出發理解它的意義。但是，在這種思想中包含着太多的衝動，以至於它已經——「在歷史學上」得到澄清之後——不能被托付給過去了。而毋寧說，從這些開端中才可真正見出推動這種思想的力量。這種思想並沒有喪失現實意義。舉例講來，人們只要想一想那種尤其在神學領域裏與布洛赫(E. Bloch)相聯繫的、受到大量討論的對於真理、歷史與將來的關係的規定——當然，這種規定還遠遠地沒有得到廓清。

115. 除了已經引用過的《存在與時間》的文字之外，特別可參看海德格爾的演講報告：*Phänomenologie und Theologie*〈現象學與神學〉(見本書頁2——編注)，一九二七年七月九日應圖賓根福音新教派大學生協會之邀做的演講，並且相應地於一九二八年二月十四日在馬堡重做；後期則可參看H. Noack, *Gespräch mit Martin Heidegger*〈與海德格爾的對話〉，載*Anstöße*，Evangelischen Akademie Hofgeismar編，第一期(1954)，頁30-37。

116. 有關伽達默爾，可參看他的*Wahrheit und Methode*《真理與方法》，Tübingen，1965，第二版，第二版前言；亦可參看他的〈海德格爾與馬堡神學〉一文，同前，頁487，以及頁88-89。

117. 海德格爾，《走向語言之途》，同前，頁96。

進一步，我們或可指出：對基督教信仰的現象學規定，在圍繞基督教的啟示與古希臘思想之遭遇的古老爭論中的方法取向等等。諸如「決斷論」(Dezisionismus)、「復古派」(Archaismus)、「本真性的行話」(Jargon der *Eigentlichkeit*)之類的提示語，雖然標誌着海德格爾思想的一個危險(儘管更多地是他的直到今天的追隨者的危險)，但絕沒有切中正題。海德格爾的思想依然期待着將來的對話——甚至是對話的開始。

孫周興 譯



海德格爾和關於有限性的思想*

柯也夫(Al. Kojève)在其很值得注意的《黑格爾哲學引論》中，有幾處提到了海德格爾哲學的根本意義。海德格爾被他放在和黑格爾、或毋寧說和黑格爾學說中某種人類學的、無神論的和有限論的理論相平行的地位。

例如，柯也夫寫道：「某些人從來就否認上帝和來生。但黑格爾是第一個試圖建立一種完全無神論的和關於人的有限論哲學的人(至少在《大邏輯》和一些早期著作中如此)。他不僅在『現象學的』平面上正確描述了有限的人的存在，使他得以無矛盾地利用猶太-基督教思想的根本範疇。他還試圖(沒有完全成功倒是真的)用一種徹底無神論的和有限論的形而上學和本體論的分析，來補充這種描述。但他的讀者之中很少有人懂得辯證法歸根到底意味着無神論——從黑格爾以後，無神論從未提高到形而上學和本體論的水平。在我們的時代，海德格爾是第一個企圖講一種完全無神論哲學的人。但他似乎也沒有超出在《存在與時間》第一卷(只出了第一卷)中所發揮的現象學人類學的範圍。這種人類學(毫無疑問值得注意並且是真正哲學的)歸根到底也沒有在《精神現象學》的人類學之上增加甚麼新的東西(此外，如果海德格爾沒有發表他這本書，《精神現象學》也許是人們永遠無法懂的)；但無神論或本體論的有限論在那裏以一種完全融通一貫的方式隱含地被肯定了。這並沒有阻止某些有評判能力的讀者來談論一種海德格爾的神學，並在

* 原載比利時《國際哲學評論》，1960(2)，總第52期，頁135-162。——編者注

他的人類學中發現一種來生的概念。」¹

因此，在柯也夫看來，早期海德格爾和早期黑格爾之間，也許也在後期海德格爾和後期黑格爾之間，或毋寧如有些人現在所想的，和後期謝林之間，有某種確定的類似……我們不來討論這些類比，但我們要問，是否能正當地說在海德格爾有一種關於有限性的理論。初一看，這種疑問似乎是沒有根據的。事實上，關於海德格爾思想流行的一個最固執的表現不就是把「第一個」海德格爾或多或少無神論的英雄主義和「第二個」海德格爾或多或少宗教性的寂靜說相對立嗎？海德格爾自己在《什麼是形而上學？》中不就肯定「存在本身本質上是有限的」²嗎？另一方面，在他論康德的書中不是說：「比人更根本的是在他之中的此在(Dasein)的有限性(Endlichkeit)」³嗎？當然是這樣。可是，還得要問為甚麼Endlichkeit或有限性的概念會被海德格爾拋棄，以及這種拋棄的最後意義是什麼。還有，為了回答這個問題本身，首先還得知道，以後習慣上把Endlichkeit這個名詞譯作有限性(finitude)，是否就已經嚴重地歪曲了那種企圖用這樣一個概念來為自己開闢一條道路的思想。最後，為了滿足這一要求，還必須有一個先決問題，那就是首先要確定通常有限性這個概念所表示的是什麼。我們這篇本質上是入門性質的研究論文大部分將用來完成這個任務，只有當我們已經嘗試描述出這一條把有限的引導到有限性，並也許以走進一條死胡同結束的漫長道路之後，我們才能至少暗示出海德格爾思想的任何階段都不能是一種有限性的思想。

另一方面，為了避免一切誤解，讓我們馬上說清

1. 柯也夫，《黑格爾哲學引論》，頁525注1。

2. 海德格爾，《什麼是形而上學？》，第7版，頁40。

3. 海德格爾，《康德和形而上學問題》，法譯本，§41，頁207。

楚，這種闡明和矯正並不是要轉彎抹角地把我們再引致「絕對」的思想，而是讓我們想到那作為「存在」本身的基本構成要素的「變無」(Neantir)。對於「變無」來說，有限性的思想永遠顯得太簡略了，並且在這意義之下，它是永遠不夠有限的。因此，這概念在今日之所以被拋棄，並不是由於它輕侮宗教，而毋寧是由於它所帶來的這整個累贅的神學——此外這種神學還深深地是基督教的。當代的無神論，正如何也夫正確指出的，恰是這種基督教神學的「揚棄」。

*

*

*

企圖要來矯正並確定地消除海德格爾的有限性概念，就當首先說明這概念表示的是什麼。要知道這一點，就當從注意這一點開始，即有限性(或如何也夫所說的有限論[*finitisme*])只代表關於有限的一種非常特殊的歷史和形而上學的規定性。用有限性這個名詞來思想有限的，和用一個名詞來代替一個形容詞是完全另一回事。有限的並不自然地就是有限性，也如存在並不自然地就是存在的一樣。有限的只有在「存在」的一定階段，並且在關於人的本質、人及其自身、人和一切事物以及和上帝的關係等一整套理論的範圍內，才能在有限性的種類之下來表現。用有限性的名詞來思想有限的，只有在從康德開始的哲學史中才可能。在笛卡爾派、在中世紀、在希臘思想中，有限的並不是有限性。那時是什麼呢？我們說它首先是限定(*finition*)，接着是局限性(*finité*)，但還不是有限性(*finitude*)。

我們知道，在希臘人那裏，「有限」和「完全」是一樣的。在那裏，無限是有限的否定，正如不完全是完全的否定。「界限」(*πέρας*)、「終極」(*τέλος*)給前此埋藏在非存在的不確定中的存在者定了界限，作了界說或定義。因此界限有一種「顯耀」的價值，終極有一種「創始」的價

值。只有有限的是真正存在的，因為只有有限的是完成了的或完全的。相反，那不是有限的，法國人現在有時也還說它是缺乏定限或限定的(Qu'il manque de fini ou de finition)，也就是說沒有完成或沒有完全的。界限並不使一個東西完結，它並不束縛什麼，並不壓制什麼，並不傷害什麼。相反地，它使一個東西開始，它把一切可能在其中分有一種形相或一種本質(εἶδος)的東西引導、展現在「存在」的「光明」或「真理」中，使它得到解放、安排、確定。海德格爾寫道：「界限(Grenze)並不意味着某種東西在它旁邊停止，而是希臘人已認識的、某種東西從之出發而開始其存在(sein Wesen beginnt)的東西。這就是概念(Begriff)為什麼叫做ὁρισμός即界限的道理。」⁴

因此，以一種我們今天看來可能顯得很奇怪的方式，界限或終極在這裏不表示任何一種否定，相反，它們是存在的標誌。因為事實上只有那有限的是真正存在的，存在和有限是一樣的，因為「存在」本身就被想作完成或完結，相反，那應該被作為和無相關，或毋寧說和這種「存在」較低的和降級了的形式即希臘人所謂μὴ ὄν相關的，乃是無限，是無界限，未完成。

可是，這裏出現了一個問題，像這樣被了解為可感覺和無形式的物質的非存在的這個無，是否窮盡了希臘的否定性的一切形式。只要想起《智者篇》，就足以看出不是這樣。事實上，在這裏就顯出否定性的完全另外一種機制和完全另外一種功能。非存在在這裏不再具有柏拉圖主義的「柏拉圖化」的形式，而只是存在的絕對的相反，是純粹的、簡單的不存在，這就是後來的Nihil negativum(否定性的虛無)。在這裏，非存在也表現為一

4. 海德格爾，《論文演說集》，頁155；法譯本，頁183。

種變壞，但是應該以某種方式承認它存在的。不過，主要的區別是，否定性遠不是僅僅和存在的較低級品類相關，而是一直上昇或返回到可理解的或最高的形式。同時，它的功能也完全改變了，不再是無界限和不定的同義語，而是一種起決定或規定作用的價值，因為它代表着言辭的主要基礎。界限或端緒的神聖的，可以說阿波羅式的價值來自它驅除了非存在的無度的無限性，在這裏則相反地顯得存在本身當和非存在混在一起，以便哲學成為可能；在這意義之下，非存在就有了一種積極的意義，因為下定義這種特殊的限定形式的內在可能性就有賴於非存在的被允許存在。

希臘的否定性的這種雙重形式對全部哲學史都有影響。甚至正當關於有限的徹底全新的規定性出現的階段，我們也發見這種影響奇怪地在起着作用。關於感性事物的惡的無限性和規定性的善的否定性的論點，引起了無數千變萬化的變種。可是仍舊不清楚的是，在柏拉圖那裏，這種否定性的兩重性或兩值性(ambivalence)的意義本身究竟是什麼。因為那非存在怎麼能同時既是存在的副產品，又是存在的必要搭檔呢？它怎麼能一方面一總代表着感性世界散亂的和不可言說的不確定性，另一方面又代表着那言辭藉以為我們產生的這種形式的互相結合的本體論上的必要條件(《智者篇》259^e)呢？這個問題在這裏被判定了無法回答。可是必須注意到一點，因為它牽涉到一種西方形而上學整個命運攸關的事實狀況。事實上，值得注意的是，在柏拉圖那裏這種非存在的決定性復位完成的背景。這種背景是哲學的言辭的背景。讓它有非存在，以便有哲學：這就是否定性的昇格的意義。只要那限定不是下定義，存在就不和非存在相涉。相反，一旦存在當為非存在所觸及，其形式就立刻不再是一種直觀的對象，而變成了一種命題的對象。非

存在因此就處於一種令人驚訝的兩者必居其一的境地：或者它將仍舊深深地低於存在並與存在不相干；或者它將分有存在，但只是為了被言辭所獲取。

這種情況顯然很有意義。它清楚地表明，一種直觀的哲學自然而然地是關於存在的哲學，而一種關心分解言辭的超驗條件的思想，則相反被導致給予非存在一種積極的價值。在這意義之下，我們就可以說，「絕對」只有是不可言說的，才是充分地絕對的。一旦我說了話，那同一個就得和另一個相配合，實體就得被打碎，以便能重新組合。因此，言辭是無神論的真正開端。事實上，對於這老「絕對」來說，一切言說都是瀆神的，言說永遠總是說話反對上帝。一旦我們懂得了這一點，一旦我們看到了只有那否定的區別能力才能建立起言辭的論辯性，那麼，為了拯救言辭和為了拯救上帝，就只有把言辭歸之於上帝本身，也就是說，把上帝解釋為「聖言」(Verbe)或「中介」，以便在實體的廢墟上建立起一個「絕對」的新形象。

這種起規定作用的否定性的崇高化，這種「邏各斯」和「否定性」的等量齊觀，這種把邏各斯看作否定性以及把否定性看作邏各斯的方式：所有這一切歸結為唯一的一個字眼，這字眼就是辯證法。

辯證法以嚴肅的態度採取了言辭，它說我們不能再從直觀開始，應該投身到沒有預先保證的言辭中去，並且只有到末了開端才能被闡明。真正的清楚不是沉默不言，而是多言，因為這是一種宣講的清楚，而不再是一種頓悟的或出神入化式的清楚。最後，它還證明，那種變得賢明和馴化了的「否定」的能力，過渡(*passée*)到了言辭，而這所謂「過渡」也可以是一種顏色的變色或褪色(*une couleur passe*)的意義。黑格爾是有理由的：哲學是辯證法，要不就不是哲學，一種直觀的哲學總是有點在

哲學的這一邊或者在哲學的那一邊。尼采反對黑格爾也有理由：界限本身和否定性不相干，那種阿波羅式的和酒神式的搏鬥在辯證法中就接近死亡了，雖然辯證法想成為「悲劇」的「邏各斯」，海德格爾則通過重新提出一種比希臘人的限定更根本的「存在」的形式，和一種比辯證法的或柏拉圖——黑格爾的否定性更根本的「變無」的形式，以尋求這一切理由的理由。

* * *

可是，不論希臘的否定性意義多麼模稜兩可，以及有多大的變化，總必須承認，從基督教開始，這種否定性總是不斷地與完全另外一個關於無的概念相結合。同時，也出現了對於有限的一種新的規定性，即有限作為「局限性」。和一個最高的完滿的存在，與「沒有任何束縛或限制的存在」⁵的無限性相對立的，應該不再是「限定」，也不是「有限性」，而是有限存在的「局限性」。在這裏，只有無限性是真正積極性的東西，只有對於它，我們才能無保留地說是存在的，相反，那有限存在，如馬勒伯朗士在說了別的許多話之後所重複申述的，是「可以說由存在和虛無合成的存在」⁶。現在，無限性和完滿性一樣了，相反，一切局限性，就它不是最高存在來說，都包含有一種否定。可是，用一個還是笛卡兒的用語，必須注意到否定本身並不是一種缺陷(privation)。當然，它是一種缺乏，一種存在的缺少，它說的是不是什麼東西，但對於這種缺乏，我們沒有什麼好抱怨的；這是一種沒有痛苦的缺乏，這是無辜的否定，這種限制不再像在希臘人那裏那樣是善的了，但也還不像在現代人那裏那樣是惡的。有限的並不是惡的，局限性並不是

5. 馬勒伯朗士，《一個基督教哲學家 and 一個中國哲學家的談話》，Vrin版，頁48。

6. 馬勒伯朗士，《形而上學談話》，VIII，頁244；Vrin版，第一冊。

有限性，一個有限存在可以是在其本類中完滿的。萊布尼茲說單子作為整個的部分「有限地表現着無限性」。

在這種觀點中，有限的接受其局限性並不轉向有限性，僅只因為它和無限的脫離而又仍舊繼續和無限的相關聯。在這意義之下，它相對於無限的來說永遠是第二性的，在一定方式下，相對於無來說也是第二性的。可是這無與希臘的否定性的任何形式都不能相比擬。它無限地遠離一切種類的完滿，它不能有任何屬性，它代表着絕對的缺乏，是純粹的簡單的不存在，也就是說，恰恰就是長久以來為《智者篇》(258^e)中的外邦人排斥的那純粹與存在相反的東西。因此，猶太－基督教的傳統就可以援引那原始已被斥逐的東西，因此，那作為純粹虛空的 οὐχ ὄν就代替了那永遠有點弱點的 μὴ ὄν。

可是這種純淨化的副本，就是那無，像這樣與真實的存在遠隔開，就失去了一切意義。就好像它必須以其存在本身，來作為償付這種純潔性的代價似的。歸根到底，它之所以是絕對純淨，僅只因為它已根本什麼都不是。它沒有存在，沒有任何實在性，卻保持着一種主要的功能，這種功能只有猶太人關於創造的理論才能使我們理解。事實上，那否定性的虛無是與創造有聯繫的。如果創造不是從無中(ex nihilo)創造出來，它就不是真正的創造而是安排、排列或流出。因此，無造成了創造的整個特徵，至少是關於創造的某種觀念，這就正是柏格森在宣佈無的虛幻時所批判的那種觀念，事實上，無在柏格森那裏只是放在下層的東西。

「在無限完滿的『存在』中，沒有無」。⁷「絕對」作為「絕對」，不會與非存在發生關係。因此無在真正就它本身來看的「存在」面前就消失了。反之，一旦這「存在」當

7. 馬勒伯朗士，《一個基督教哲學家和一個中國哲學家的談話》，同前，頁48。

產生那些真正與它本身有區別的存在時，無又重新體現出來了。這時，「存在」消失了某種積極性的東西，以便披上如馬勒伯朗士所說的「創造者卑賤的、可以說屈辱的性質」。在從無生有的創造中，無就這樣顯得是創造者不可缺少而又有點令人不安的搭檔。有限事物的局限性就要靠這無，如果上帝的創造活動有一刻放鬆，那末無的使事物化為無的能力就會重新佔上風。可是，無保證了上帝對一切被創造事物的超越性，就好像那「無限者」當與無相涉，以免與有限者相涉。

這無從不變成一個實在項，而最後擔負着一種雙重的功能，這雙重功能的重要性，沒有比在笛卡兒哲學中更好地着重指出的了。事實上，一方面(笛卡兒在這裏和馬勒伯朗士不同)，無保證上帝有一種充分的創造能力，任何真理或實在性都不能在這創造能力之先存在。由於這一點，上帝完全可以被設想為一個宇宙的絕對君主國中的君主，其中沒有任何一條物理的或道德的規律，不能對笛卡兒的上帝採用這句有名的話：「這是合法的，因為我願意。」另一方面，就有限事物方面說，無標誌着把它們與其全部存在所依賴者分離的距離。笛卡兒說：「如果我把自己看作是以某種方式分有無或非存在的，也就是說，就我本身不是最高存在來看⁸……」，我就不再能把自己看作分有這最高存在，而它卻完全產生了我。因此，對無的偽分有歸根到底是對上帝的非分有：第一種分有的准實在性毀壞了第二種分有的虛幻的非實在性。由於這樣，被創造物就在一位上帝面前被貶低了，對於這上帝，笛卡兒強有力地說，「他使我們繼續存在於他之外」⁹，這也恰恰是說，在這

8. 笛卡兒，《沉思第四》。

9. 笛卡兒，《哲學原理》，第一章，21。

存在的外面，只能就是無。但也由於這樣，被創造物就顯得矛盾怪誕地正好在其依賴性的中心有了某種獨立性。事實上，在上帝的外面，有限存在可以說被鬆放在它的局限性中，既從不拋棄給非存在，也不為真正的存在所吸收。上帝從無那裏保持了它，無又從上帝那裏保持或竊取了它。局限性的概念說是意志把有限事物固定在這兩種變無的形式之間。由於那「否定」的還不知道的特性，黑格爾將會說，樣態開始在實體面前存在了，沒有實體，樣態什麼也不是。在這意義之下，關於從無中創造的理論可以用作關於樣態——實體關係的古代形式和近代形式之間的中項。

因此，我們看到了把關於有限和關於否定性的希臘的概念和猶太的概念隔開的鴻溝。不管表面現象怎麼樣——一位聖奧古斯丁自己相當長時期曾為這種表面現象的犧牲品，從無中創造與造物主的(*démiurgique*，指柏拉圖所講的——譯者)創造深有區別。一切從無中產生(*ex nihilo omnia facta sunt*)這一基督教教義公式不是繼承希臘的理論，毋寧是反對希臘的理論，因為它肯定一切在地上或在天上的東西(因此物質的東西也不亞於精神的東西)都完全在上帝中，並且僅僅在上帝中找到它的本原和存在。因此，在「基督降生」以前，物質在猶太教中就已清除了那些東方宗教以及無疑還有某種柏拉圖主義加在它身上的這種渣滓。猶太－基督教中的*ens creatum*(創造物)和*ens increatum*(非創造物)的二元並列，永不能完全罩住希臘人的*αἰσθητόν*和*νοητόν*(物質和形式)的區別。事實上，在基督教中，或毋寧說在這種流傳着從無中創造的理論的基督教的非希臘化形態中，並不是物質使形式個體化，並不是物質性給了我們局限性。在這意義之下，我們可以說局限性已經好像是一個本體論的賓詞，並且其為天使的，也不亞於其為人

的意義也總可以在一種經常被思維着的傳統中找到某種前奏。可是，在問海德格爾的無是否能從μη ὄν和οὐχ ὄν的二元並列出發來重新發見之前，須說明一下有限的第三種形式，以及相應地說明一下否定性的第三種形式，這些恰恰似乎與海德格爾在他初期作品中所用的概念最相近。這個新的、在某種意義上也與我們西方的和基督教的世界一樣古老的論點，就是「有限性」(finitude)的論點。

有限性不是猶太人的局限性，更不是希臘人的限定。事實上，它不是給予一切可能存在者以存在、形式和意義的這種完成或成形，而是一種使事物畸形和變性的傷害、損傷，一句話，是一種真正的缺陷。由於這樣，有限性本身就已經帶着一種墮落或降級的因素，這使它成為希臘人的限定的反面，也使它能在人類最遠古的記憶中找到自己的痕跡。可是，如果我們想識別有限性的近代的形式，我們當拿它來與局限性作比較，既然我們已認為可以在笛卡兒的哲學中找到局限性的最可接近的形象，我們也將再從笛卡兒那裏來找關於有限性問題的導線。

在笛卡兒那裏，局限性和有限性的二元並列可以借無知和錯誤的二元並列來說明。無知當歸之於被創造的理智的局限性。反之，錯誤則提高到由於人類意志的無限性。我們可以更確切地說，笛卡兒力圖從局限性和無限性的某種搏鬥出發來設想有限性，就好像他想拿一種形式上無限的意志的肯定或建立與一種有限的理智的否定或Négativité(如薩特所說的)互相撞擊，以使之迸發出缺陷的火花。

對於要建立一種徹底有限性的哲學的人來說，這種解釋由於好幾種理由似乎是令人受騙的。首先，有限性像這樣顯得集中在認識主體的範圍內，與它更集中在有缺點的或蒙蔽的認識領域內，即最後集中在認識的病理

學中，並不是沒有區別的。另一方面，像這樣的有限性顯然是雙倍地第二性的：正如錯誤也是非認識，自己作為認識的非認識一樣，同樣地有限性也自己表現為局限性的加重或加倍。因此，有限性只能從局限性出發，並在局限性之中顯露出來。由於局限性對無限性來說是第二性的，結果有限性就自己表現為一種後果的後果。此外，還須注意，由於把我們的一切錯誤都變成了缺點，以便把它們都只歸之於我們的意志，笛卡兒就以此誘使人接受一種與我們的存在或我們的本性同為一體的本體論的有限性觀念。因此為了能夠是深深地無辜的，我們就得深深地對自己的一切缺點負責，就好像對我們的有罪的考慮，同時一下也就使我們從對自己的惡意的考慮解放出來。因此確定地說，在笛卡兒那裏，錯誤要不是我們當能避免的一種偶發事件：其本身以一種本身低於自由的形式是偶然的事實，又是什麼呢？這樣，實存的有罪就使我們不注意本體論的有罪，被造物的過錯就使創造者成為無辜的了。

可是，比較切近地來看，笛卡兒的理論包含着更積極的成分。事實上，錯誤的有限性遠不是理智的局限性的繼續或延長，而是由拒絕、或至少是忘記了這種局限性本身產生的。因此，它只是通過取消了局限性而確認局限性。所以我們應該立刻改正這個公式：有限性倒不怎麼是加重或加倍了的局限性，而毋寧是違犯了的局限性。它不是鞏固了局限性，毋寧是動搖了局限性。歸根到底，局限性已經是一種否定，有限性是這種否定的否定，也就是說，必然地是一種無限性，一種假的無限性。

這種虛幻的無限性是雙重地無限的，在其原則和其後果中都是無限的。因為一方面，它從意志的無限性開始產生，這就證明了有限性在這裏已經更是自由的事，而不僅是自然本性的事；另一方面，它為我們打開了錯

誤的世界，這世界是假無限的，笛卡兒毋寧會說是不定的，但其實是無限制的。此外，這種無限制的和自由的有限性遠離真正的神聖的無限性，或者，它飄浮在一種純屬於人的、究竟說來不可解釋的偶然性之中，這可能意味着，它既不能從任何東西中引伸出來，逐漸看到不得不把自己設想為一種原始的事實，設想為這樣的人性本身無根據的根據，這人現在已不再被規定為ens creatum (被創造物)或上帝之子，而是被規定為主體。笛卡兒的有限性沒有就無限實體的觀點來看的本體論意義，這恰恰使他能採取一種就人和就這種主要的「反叛」的觀點看的意義，從笛卡兒一直到尼采以及在上帝之死中，這種「反叛」構成了「存在」的一種新面貌，這就是「主觀性」的面貌。

對於這種須對錯誤負責的意志，笛卡兒說它比理智更大，並且更像上帝，¹²對於我們的意志自由，他另一方面又肯定它本身既是可能在我們之中最高貴的東西，似乎能使我們免於服從我們的創造者。¹³這若不是說在笛卡兒那裏，有限性和自由已經是一樣的，並且有限性不是有限的(就局限性的意義而言)，而是以某種方式無限的，又是什麼呢？那麼這種自由的有限性的無限性，若不是那種人——他在使自己成為上帝的同時，又使自己由於犯罪而成為人——的非宗教的、普羅米修斯式的無限性，又是什麼呢？只要追索一下笛卡兒這種解釋的轉折，就可以在這種謬誤的無限性中看到唯一真正人的無限性的標誌。在這轉折的末了，我們所得到的，就是我們現代人所想那樣的有限性或有限論的概念。

12. 《和褒曼的談話》：意志是最大的，而且最像上帝(Major est Voluntas et Deo Similior)。

13. 《一六四七年十一月二十日給瑞典的克利斯琴的信》：「……它(意志自由)以某種方式使我們相似於上帝，並似乎使我們免於成為上帝的臣服者……。」

笛卡兒以後全部哲學的任務在於，哲學被看作徹底且原始的有限性的一種緩慢的獲取。重新提起上帝的案件，以便給他一種毫無疑問的博大性，而又仍把惡單只解釋為有限的、相對於無限來說的缺乏易感性，這就是萊布尼茲要做的。把人類認識的一切可能的真理記在認識主體的有限性帳上，換句話說，指出某種缺陷可能是一種無限制但又永遠有限的認識的條件和所在，總之，把人的認識非神聖化，使它成為一種事物的偽造、歪曲、濫用，卻又仍舊讓一種更好的認識的影子籠罩着這種太人性的認識，這就是康德要做的。把基督教的原罪觀念帶進思辨；發見康德所謂「惡的原則」毫無疑問的德性；把認識設想為惡，又把這惡設想為一種善，以便最後借助於辯證的否定性把自由的統治和原始的無罪的破壞統一起來，這就是黑格爾要做的。最後把這種否定性一直推到無，不讓它轉回到肯定性，而是把那「自為」作為「存在」最深刻的疾病；發見一種本體論上有限的自由在實踐上的無限性；指出本質上謬誤的自由即是構成意義的潛能；總之，在錯誤的基礎上來設想真理、在分心的基礎上來設想專注，這就是薩特要做的，他是左翼黑格爾派中最後和最笛卡兒化的一個。

這裏的問題不是要走遍這整條道路：我們只想從這裏抓住一點，使我們能懂得為什麼海德格爾關於 *Endlichkeit*、關於有限存在的理論，恰恰不是一種有限性的理論。

為了預見這一點，首先得確定有限性這個名詞本身負荷的哲學意向是甚麼。這些意向已經隱含在我們上面所說的笛卡兒的問題之中，它們似乎有三個不同的層次：

第一，把有限的設想為有限性，肯定凡有限的所缺乏的，已不再只是一種否定，而是一種缺陷，也就是一種惡，利用這種變成陰暗面的情況，有限性就被作為散

蕩(déréliction)或不幸(disgrâce)；惡不再出自局限性，而是有限性本身就是惡，也就是受罪和有罪。

第二，把有限的設想為有限性，也就是把這種缺陷轉變為肯定，以使有限不再是無限的否定，相反，無限是有限的否定。利用這種徹底化，有限性就表現為一種原則：有限不再是無限的反面，無限倒是有限的必然而不固定的背面。事實上，由於最初的原則現在是惡的原則，由於最初的本原在這裏是一種損傷或創傷，就不能不在有限中有一種產生於並仿造着無限的觀念，虛幻而固執地夢想有一種救治方法，能使人從成為人的必然性中解脫出來。這種「無限」的觀念，這種上帝的觀念不是來自「無限」，表現着上帝的不存在，是從有限中自發地湧現出來的。它是徹底的有限性分泌出來又為它自己不能容忍的。它是從有限性帶來的陰影，被有限性帶來的陰影，是人的一種非本質而又絕對地成為其本質的一部分。因此，人根本上是「要成為上帝的慾望」。「因此」，薩特還寫道，「人的情慾和基督的情慾相反，因為人喪失其為人以使上帝得以產生。但上帝的觀念是矛盾的，我們只是徒然地喪失了自己：人是一種無用的情慾。」¹⁴

第三，把有限的設想為有限性，也就是在人的有限條件中看到一種自由的命定。當人能首創一種條件而又不能避免這種條件時，當他自己使自己成為有限而又沒有任何可能性不是這樣時，有限就變成了有限性。利用這種內在化，有限性就表現為一種自由的命運。自由雖然是「整個的而且無限的」，卻如薩特所說是「有限性的昇天和創造」。¹⁵有限性從這方面說，又是自由，因為只有一個本質上有限的存在才能是自由的。笛卡兒的論

14. 薩特，《存在和虛無》，頁703。

15. 同上，頁631。

點被倒了過來，因為，自由現在本身是形式上有限的，即使它在實際上是無限的。因此，自由就是散蕩，而散蕩就是自由，因為只有完全被拋棄的存在才是完全「在自己那裏」的。因此，存在的某種不幸好像是這沒有本性的人的新本性。因此，人的無是他的自存性(*aséité*)的真正根據。¹⁶

* * *

如果我們按照本文開頭所引柯也夫的文字中的一個提示，試把有限性設想為猶太－基督教中墮落概念的發展，則這三種論點深刻的統一性也許會更好地顯示出來。當然，並不是通過對這種概念的反覆思考，有限性的思想才在哲學史中逐漸形成起來。可是，通過把有限性的觀念自由地解釋為罪的論點的思辨轉置，我們也許就有辦法來揭示近代主觀性的本質就是否定性的自由。這樣，在人之中人與有罪者的等同，也許就是人的主觀性本身必然的、但遲遲未被揭露的根據。這樣，在近代的主觀性範圍內，罪也許能表現為真正的個體化原則(*Principium individuationis*)。

首先，有罪的人的形象是一個事實。在近代哲學中，特別是從康德以來，愈來愈掩蓋了創世主上帝的形象。由於這樣，有限性的思想似乎就比局限性的思想更深入到基督教神學中去了。可是，罪有這樣的辯證意義，以致對墮落事實的考慮，開創了無神論的人本主義的統治，就正如開創了一種基督教的統治一樣，這種基

16. 這種借助於有限性的自由和惡的同一化，使我們懂得了為什麼一切限制着人而不屬於自由的存在本身最後應該被排除在真正的有限性之外。這就是為什麼例如海德格爾在他論康德的書中，不在經驗的感受性而在被設想為自我感受的純感受性中尋找有限性的秘密。這也是為什麼死亡在海德格爾那裏是有限性，因為它進入了被設想為趨向死亡的自由的「有限存在」(*Dasein*)的存在本身之中，而在薩特那裏死亡只是一種簡單的仿造，因為在他看來，死亡只是一種偶然的事實，它是從外限制着我們的，並且只有通過身體的中介。

基督教恰恰是在關於原罪的中心觀念中找到機會與一切可能形式的有神論公開決裂。因此，罪就使宗教成為更宗教的，使非宗教成為更非宗教的。沒有罪，基督教還是一種有神論，無神論還是一種異教，而人本主義還沉溺在自然主義之中。

創造的觀念本身是一種宇宙論的觀念：一切存在作為存在事實上是ens creatum(被創造物)。不論猶太人所說的創造和希臘人的表述有什麼樣本質的區別，基督教並不是憑它關於從無中創造的理論而真正宣告了近代性。相反，關於墮落的觀念以及與之相應的救贖的觀念深深地表現着人類學的觀念：所有事物都是上帝創造的，但只有人是有罪的，而且只有一個成人的上帝才是救世主。創造的關係是一種依賴和依附的固定關係。罪搖動着這種固定性，把依賴變成失墮，把依附變成脫離。因此，由於一種不可理解而又如最初的事實所可能是的那樣不可解釋地既偶然又必然的決定，人使自己成為有罪的，切斷了使自己與上帝相連的紐帶，得到了一種永遠被束縛在創造狀態中的自由和散蕩的充分性。因此，人不是用在他之中那種被創造的、依賴的第二性東西來犯罪，而毋寧是用人可能有的神聖的或非創造的東西來犯罪。罪是原始的，但並不是自然的，而是「反自然」的，也就是說以自己的方式超自然的，這就說明了為什麼整個基督教傳統都告訴我們說，有三個世界而不是兩個世界，地獄不是地上的對立面，而是天堂的對立面，最初的罪是驕傲的罪，也就是說，是精神反對精神的罪。

這種罪的人性、精神性有兩面。事實上，一方面，罪由於把人歸結「到一種對他來說比無本身還壞的狀態」¹⁷，

17. 馬勒伯朗士，《關於形而上學的談話》，IV，卷一，頁146。

就讓我們沒有了適於重新找到上帝的力量。正由於這樣，這種變無的頂點就迫使我們投身到自己解放者的懷中去，就好像只有罪的失寵不幸才能表現神恩福祐的全能，好像只有被創造者對創造者的反叛，打斷了自然公道的紐帶，才使「聖子」的中介以及比前一條紐帶更堅韌的仁慈紐帶的建立成為可能。但另一方面，罪又是這樣地卑劣，以致在一種超自然的神恩之外，人只能永遠每況愈下地深陷在為上帝所棄絕的境地中。作為某種依賴性的結束的罪，必然地也是某種自立性的開始。它在造成人的失墮的同時，也就造成了人的自決。由於瀆神的存在現在是一種被褻瀆的存在，人就不是上帝的生命的一個樣態或一個環節，而是另外的東西了。這種敗壞的狀態，遠不是自然狀態的繼續或延長，而是建立了一種自由的狀態，並劃定了一種第一次徹底人性的存在的應有範圍。罪是這樣非自然的，而且是這樣精神性的，以致對於它，正如對於死一樣，我們可以像柯也夫所說的那樣，說它有一種人類生成的(anthropogène)價值，也就是說，它是絕對地構成人的人性本身的東西。事實上，由於罪，死亡就不再是自然的，而變成了反亂的，確定地說，也就是人性的。這樣人本身就不再是一個自然的存在，罪已使整個都變成了非自然的，也就是使得整個都精神化、人性化了。不再是身體被動地等待着這死亡而自行死亡，而是精神作為精神預期着自己的死亡，是靈魂自己把死亡放在靈魂之中……因此，也就絲毫無怪乎整整一個傳統能在對上帝的告發中看到自由和歷史的開端，並把康德的這種話變成自己的話：「因此自然的歷史是由善開始的，因為它是上帝的作品，自由的歷史是由惡開始的，因為它是人的作品。」¹⁸

18. 康德，《對人類歷史開端的猜測》(康德，《歷史哲學》，小冊子，頁162)。我們故意

可是，這種在罪中並為罪所得到的有限性的自由，與合乎理性的自由顯然絕對不是同一種自由，合乎理性的自由仍舊有點像是上帝的子女真正的自由。對於說人因為自由才犯罪這種古典的主張，應該不怕代之以相反的主張：人因為犯罪才自由。不應該在玩弄公式中來尋找一種關於墮落的心理學。對那些貿然敢來對亞當犯罪的條件或環境玩精巧把戲的人，應該回敬以帕斯卡爾強有力的一句話語：「這些是已經過渡到一種本性與我們完全不同的狀態的東西，它們超出我們現在的能力狀態之外。」¹⁹事實上，這裏所要討論的，是存在及自由的意義。「因為自由才犯罪」意味着自由是給予的，它是一種存在或一種自然本性，意味着「否」從屬於「是」，因為，這種自由本質上是一種肯定或同意的自由。反之，「因為犯罪才自由」則意味着自由是起源於人的事實，它歸根到底是否定性，是損壞或違犯，意味着「否」是「是」的可能性，意味着人的存在是他的非存在，以及某種放逐就是他的整個存在。

這種「罪的」和「變無的」自由的根本經驗是什麼呢？這就是「苦惱」(angoisse)。事實上，當代的哲學並不是用這種苦惱顯示出了一種迄今未能為心理學家所覺察的新感情，毋寧是勾劃出了自由的一種新形象，與此同時勾劃出了人和「存在」的一種新形象。事實上，苦惱是一種犯罪的自由的典型經驗，這種自由是既受拘束又無限制的，它永遠受包圍又永遠不可捉摸，它也啟示了一種

放着不來說明海德格爾在他論康德的書中關於Endlichkeit所能說的一切，要知道在康德那裏有限性是什麼，這一點要從認識主體、實踐主體和歷史主體三方面的觀點來看；其次要衡量海德格爾的解釋的激烈程度和真理性的程度；最後要問怎麼能把海德格爾的Endlichkeit放在康德的有限性對照的地位來看，這任務單獨需要寫一篇很長的研究論文。不要侵佔這一工作的考慮也說明了為什麼在這裏的很多分析更多地是關於笛卡兒的。

19. 巴斯卡爾，《思想錄》，Brunschviev版，Hachett，Ne500。

新形式的「絕對」，這是第二性的絕對，是第一性的第二性，是那Summum neens(無實體的總體)。

可是，這些公式本身的奇怪以及既有限又不受限制的自由的怪誕性，逐漸泄露了有限性的內在矛盾。正是在這裏，我們想揭示出那原始的有限性的輝煌道路是一條死胡同。事實上，畢竟說來，要把有限性的概念力求集合起來的一切規定性保持在一起，也許是不可能的。一方面，有限性說有限是帶罪、遺棄、和罪。另一方面，又說得把有限看作一種絕對第一性的原則，無限則純粹是空中樓閣。但整個問題是要知道，既然宣告了無限的空虛無用，有限性的那不幸而真正有限的範圍是否還能維持。由於太想強使有限性具有原始性，人們就很冒失地以不正當方式把這有限性變成了無限性。於是有限性就大大失去了它的黯然性，悲觀主義就轉變成了樂觀主義，人在翻轉了最實在的實體或自因的實體的那些遺物之後，就把自己視為上帝。有限性這個字眼本身，也因為聽起來太有感傷的意味而被拋棄了：有限性就變成了有限論(finitisme)。總之，為了有限性仍舊是其本身，當它想成為第一性時必須仍舊是第二性的。要是它不再和在康德那裏那樣背靠着一個無限的存在的假定，就會把它所有的缺陷都逐漸吞沒，並把它們變成了肯定，就像在黑格爾以及黑格爾主義的一切馬克思主義和存在主義的翻版中所發生的那樣。²⁰正如柯也夫清楚看

20. 這種從悲觀主義到樂觀主義的精巧轉變，這種從缺陷到肯定的辯證倒轉，這種有限性的絕對高昇，沒有比在薩特的《存在和虛無》中更可看得清楚的了。可是，薩特很清楚看到本體論的或絕對的有限性概念無力來說明存在的那些太明顯地有限的方面，以致他發覺不得不鑄造一個新概念，即所謂「仿造性」(facticité)的概念。原本，仿造性似乎應該收拾起所有有限性讓它溜走的東西的，也就是有限的不能說明為正當的和偶然的方面，境況的粗糙和荒謬的一面，「那在自為中仍舊是自在的東西」(頁127)，或者還有，那自為作為它自己的無而是本身的根據者，因之卻又不是作為事實在世上的單純呈現的其存在的根據的東西。就這個水平說，仿造性與其說是有限性，毋寧更是局限性，它所負載的非存在的可能性，遠不是和

到的，有限性的觀念本身，本來是一種宗教的和基督教的觀念；因此，從局限性過渡到了有限性，哲學思想只是跳出了以上帝為中心的神學的險境，而跌進了以基督為中心的基督教的險境。在這意義之下，當代的存在主義，就它環繞着絕對的有限性論點打轉的範圍來說，就不僅是一種無神的神學，而且還是一種非宗教的宗教，一種非基督化的基督教。

*

*

*

在這種罪的論題的思辨轉置中，忠誠的信徒只能看到一種對信仰的意義本身可惡的歪曲。在基督教的揚棄中，從事於「存在」的思想的人，在他這方面只能看到一種固執在基督教中的思想運動。前者說揚棄是取消，後者說它是保存，而兩者都是有理的。可是，在海德格爾看來，所謂「無矛盾地利用猶太－基督教思想的根本範疇」，就是愈來愈深地陷在神學之中，尤其是陷在基督教神學之中，如果有限性或有限論的意義就是這樣，對於有限「存在」的思想就從來不能是一種關於有限性的思想。

為了預見到這一點，只要思考一下新無神論的人本主義在西方思想史中那種我們可以叫做非本質的重要性就夠了。的確，這整個歷史直到現在都圍繞着以下若干組二中擇一的命題打轉：有限是無限的否定，還是無限是有限的否定？惡是善的不在，抑或善是惡的消除？地上是天上的反映，抑或天上是地上的反映？是上帝造成

變無相同一，而毋寧如薩特自己所指示的，使人想起笛卡兒的「我思」的偶然性。仿造性和有限性於是就重新發見有限的兩種主要形式，以及與之相應地，否定性的顯然有區別的兩種樣態：第一種是笛卡兒派的否定性的虛無的轉置，第二種是柏拉圖的μὴ ὄν的轉置。可是，接着，那仿造性的純粹形式似乎至少應該被作為一種本體論的必然性：一旦它是(而這仍舊是絕對偶然的)為人的實在性的存在，這就必然是「在那裏的存在」，也就是在境況中的存在，具有肉體的存在，並因此是安排着來死的存在。從這觀點來看，身體就被定義為「我的偶然性的必然性所取的偶然的形式」(頁371)，而那仿造性，雖從不與它相混，就變成了與有限性相接。

了人還是人造成了上帝？最後，人之所以為人只在於他作為上帝的兒子，抑或在於他作為上帝的謀殺者？……可是，為了使這些對立在我們世界的進程中是決定的，它們的粗糙性本身不應該向我們掩蓋、毋寧應該為我們直接提示出正題和反題在這裏仍舊深深地互相聯繫着。事實上，所有這些變革都是從玩弄某種概念開始來完成的，這些概念的來歷及其最後意義從未被作為問題，應該把這些概念的這種灰色重新弄鮮明起來，以便發見所有這些轉變所立足的那共同而未經探測的土地。不論有限是局限性還是有限性，不論它相對於無限來說是第一性的、還是第二性的，海德格爾無疑將會告訴我們說，這不是等同的、而是同一的東西。

在等同中，不見了差異性，在同一性中，則出現差異性。²¹因此，對這同一東西的思想，——「存在」被忘記了的命運——絲毫不能用某種抽象理智的作用可能導致的「等量齊觀」來看問題，因為它顯示出那些標誌着我們歷史中從希臘以來各個大階段相繼的「參差不齊」的重要性。在追溯這歷史過程時，海德格爾竭力避免兩種典型形式的教條主義的樸索性：一種是永恆式的樸索性，在歷史之外來思想；另一種是前進式的樸索性，只追隨着歷史來思想。這樣一來，剩下的就只是普遍哲學的歷史的某種沉思的重複了，它使我們擺脫了這種歷史的束縛，又沒有使我們與歷史割裂開來，只有它能提醒我們一種真正過渡的某些信號。

毫無疑問，有限性在哲學的星空中出現，對海德格爾來說並不構成一個這樣的信號。有人將會反駁我們說，至少在他初期的作品中，海德格爾自己曾給予 *Endlichkeit* 的論題及苦惱經驗以主要的重要性。我不想

21. 海德格爾，《同一性和差異性》，頁41。

來否認這一點。可是，在結束這一研究時，我想簡單地提出這樣一個論點：海德格爾的Endlichkeit不是有限性，因為它和猶太－基督教中關於墮落或罪的觀念毫無關係，不僅如此，它所涉及的「無」絕對不能從οὐκ ὄν和μὴ ὄν的古典形式或近代形式出發來設想。如果那有限性，如我們所曾試加確立的，根本上是一個神學的概念，並且甚至在它褻瀆基督教時也還是基督教的概念，那麼，Endlichkeit就不是有限性。得到這一點之後，還餘下一個問題要問：為甚麼Endlichkeit這個觀念本身，隨着海德格爾的思想進一步意識到整個形而上學的傳統，對於「存在」被遺忘了的真理來說是本質上無力的，就從海德格爾的思想中抹去了呢？事實上，Endlichkeit這個觀念，最初本來是被用來標誌那把「存在」的思想和習慣上對「絕對」或「無限」的思想隔開的鴻溝，並與此相聯繫地用來保證基本本體論對整個神學來說的特徵，為什麼在這樣一個階段，即當一切形式的本體論也和神學一樣被否定，以利於一種更有思想性的思想階段，就能被拋棄了呢？

為了回答這個新問題，我們將情願說，使海德格爾在某一時期使用Endlichkeit這個觀念的同一個理由，也說明了他以後為甚麼遠離這個觀念。這同一個理由是這樣一種考慮，即要使關於「存在」的思想不僅擺脫基督教神學的殘餘和各種變相，還要擺脫那絕對是形而上學之為形而上學的構成要素的神學。事實上，如果說海德格爾的Endlichkeit概念從來不是神學－基督教的有限性概念，那有限存在的觀念本身則仍舊是一種本體論的神學觀念，作為這樣的觀念，就不能滿足這種要退出「形而上學」的思想，只是為了在「存在」被遺忘了的真理的光輝照耀下，來思考它的本體——神學的本質仍被掩蓋着的統一性。因此，這種「存在」思想之從「形而上學」及其

傳統概念「脫鈎」(décrochage)(schritt zurück)，產生了一種相應的有限存在論題的脫離。可是，正如這種脫鈎當被說明為愈來愈甚地關注於「形而上學」的非形而上學本質，愈來愈密切地忠於那首先曾在「形而上學」的線路上被思想着的東西，同樣，這種脫離也不應當被解釋為一種有利於某種與Endlichkeit相反的東西的轉向或逆轉(kehr)，而毋寧當解釋為加深這種概念在一種還不確切的語言中所想說的東西。這種Endlichkeit的徹底化。今天當發見它在「存在」的思想中就是那「意見不一致的」(das Strittige)。事實上，在這裏，那有限存在的本體－神學的(onto-théologique)概念已被廢棄，讓位給一種「變無」，它第一次真正是「存在」的「變無」，因為它不再是從先立定存在者的全體出發來被思想的了。這樣，這Endlichkeit就在《論人本主義的信》的這句話中找到了其取消和真理，這句話說：Das Sein nichtet — als das Sein. 意即：「存在」變無——作為「存在」。²²

可是，現在在作為「存在」的「存在」中心佔支配地位的「變無」本身，在海德格爾最後的那些作品中不也好像被抹去了嗎？這也許是可能的。但在這裏，這也並不意味着現在在海德格爾的「存在」中就有了更多的充實性或肯定性的東西。我個人毋寧傾向於想的是相反方面。「變無」的被抹去和Endlichkeit的被抹去不是沒有關係的。事實上，「存在」本身儘管有有限存在，²³以及那「變無」儘管現在是「存在」被「存在」的「變無」，而不再只是「存在者」的化為無，這些Endlichkeit和無的概念要避免失去一切意義的危險，就還仍舊必須保持某種我們情

22. 見Aubier, 《論人本主義的信》，頁154。

23. 在《什麼是形而上學？》(1929)這篇演說中，就已經說如果「無」被發見為似乎屬於「存在」，那是「因為「存在」本身事實上是有限的，並且只有在獻身於「無」的有限存在(Dasein)的超越性中才顯示出它自己」(第七版，頁40)。

願叫做固有的第二性的東西——如果不是對像在薩特那裏的「存在者」或「自在」來說，至少是對於如人們可能認為的在海德格爾那裏的「存在」本身來說的固有的第二性。這種形式上的第二性是這些概念不能割棄而不自行變成肯定性的。這無疑說明了為什麼它們要被拋棄，或被消蝕以讓位於一種更純粹、更擺脫了一切形而上學傳統的概念，即「存在」的隱匿性的顯現(*la parution ensevelissante de l'Être*)。

在這種最初的明晰光明中，在這種「存在者」的整個顯現在其中活動的「存在」的消隱中，那**Endlichkeit**的思想和與之相關的「變無」的思想找到了自己的根源和完成。在《什麼是形而上學？》中，已經提出了那「無」的曖昧的把戲，我們就得通過這種「無」來學會識別「存在」本身。但這種「無」或「存在」的把戲還得從「存在者」出發或相對於「存在者」來思想。事實上，這「無」在它的出現中，整個沖淡並磨光了存在着的事物的現在性，使它們變無了。在這種引火式的變無中，它引起並一再引起了它們的怪異性的火花。這「無」似乎相反地自己從我們的存在中抹去了，要是我們被「無」本身從「無」中退回，並且以一種愈來愈固執的方式被交付給了「存在者」，以致變成好像不能感覺到每一事物的存在的重量，我們發見自己被交付給了存在如化石般的堅固形式：在這種形式中，那「無」好像變沒有了。那時，我們在一種沒有了存在的狀態(*seinlosigkeit*)²⁴中——這和那種什麼也沒有的純粹消極的現象完全是另一回事——就再也什麼都不要聽了，我們深陷在作為「存在」的歷史命運的虛無主義之中，這是由於以一種很矛盾怪誕的方式忘記或缺失了「無」。

24. [後記]，《什麼是形而上學？》，頁46。

可是，正如有限的思想必然首先背靠着某種「存在者」的全體(ὄν καθόλον, ακρότατόν, θεῖον)的神學觀念，同樣，這「無」似乎首先也無非是「存在」本身之作為絲毫並非其所是的東西。如果確是這樣，則海德格爾的「本體論」就將是一種消極的本體論，其意義如神學家們所說的否定神學。事實上，這是完全另一回事。在《什麼是形而上學？》的「後記」中，海德格爾說過：「『無』作為『存在者』的『他方』，是『存在』的『遮蓋』(der Schleier)」。²⁵但這絲毫不表示我們就能夠迴避這遮蓋，好像這「無」歸根結柢只是一種實存的規定性，或者只是「存在」的一種對人的(ad hominem)規定性。實際上，有着一種對「存在」的揭露來說絕對必要的遮蓋，正如有一種對真理來說絕對必要的非真理。這遮蓋是作為「揭露」來設想的「存在」的反面。就我們給予這「揭露」以「存在」的名稱的範圍內來說，我們也可以把這種「存在」的遮蓋叫做「存在」的「變無」。就我們仍舊忠於認為有限以某種方式分有無這種傳統的範圍來說，在「存在」中心的不可免的「變無」思想同樣使我們懂得了為什麼海德格爾在一九二九年肯定「『存在』本身是有限的」。這種「存在」的「非存在」也說明了苦惱的意義。苦惱遠不是僅僅代表在任何一條精神線路中那種孤立或拋棄的暫時階段，而是甚至處在心的歡樂(Jubel des Herzens)中的。這種作為存在的破裂經驗的苦惱，造成了完全真正的歡悅，一種撕裂的歡悅。這就是為什麼海德格爾以後當讓人懂得那在某些方面還是形而上學的苦惱經驗，只有通過一種相鄰的更純的經驗，即害羞(scheu)²⁶的經驗才能「超越」的道理。

25. 同上，頁51。

26. 同上，頁47：“Denn nahe bei der wesenhaiten Augst als dem schrecken des Abgrundes wohnt die Scheu.”(因為，鄰近那作為對深淵的畏懼的主要的苦惱，居住着羞怯。)

對這種遮蓋，對這種「存在」的「變無」，或最好說對這種泛濫中的推擋的追憶思想，就是「存在」本身的追憶。事實上，這種「存在」的苦惱的裂口造成了海德格爾的「存在」的整個特徵。它是《存在與時間》一書中「存在」和「時間」的本質同一性隱藏着的根源。它是以後的 *Endlichkeit* 的秘密所在。今天它表現在一種「存在」的「退回」(Entzug) 觀念中。沒有它，「存在」就永遠有陷沒在「存在者」的一種特殊形式中的危險，而「存在」的思想就將仍舊是一種着了魔的神學，因為它仍是對某種「絕對」的思想。

這樣就更清楚了，海德格爾與始於黑格爾、終於薩特的存在主義的這一現代的否定性和有限性的大運動始終不相干。在經過兩千年的試圖保證精神的固定性以反對感性事物的流動性或不固定性之後，哲學突然發覺「要使凝固了的思想流動起來，比使感性的有限存在流動要困難得多」。²⁷ 同時它也發見，在一個由於徹底昏迷而既不知生也不知死的自然中，沒有真正的生命、沒有真正的運動。在物理－數學的理性化凱旋中，精神以不安的意向發見衰敗的危險。就因為這樣，精神現在就把它最初錯誤地放在自然中並不公正地加以輕視的流動性和不固定性歸之於自己。那真正的否定性，那 μή ὄν (非在) 的真正形式，現在當在人的主觀性心中來尋找，因為精神，正如薩特同意黑格爾而反對海德格爾時提醒的，乃是那「否定的」。²⁸ 人在一個馴化並鎮定了的自然之中，遭受着一種完全不同於恐懼風暴的恐懼，因為他現在害怕自己可能激起的那些災難，變成了世界上一切

27. 黑格爾，《精神現象學》，[序]，Hypolite 譯本，第一冊，頁30。

28. 薩特，《存在和虛無》：「在這意義之下，黑格爾與海德格爾相反是有理的，他宣稱精神是否定的。」(頁54)

不安的避難所，並且「僅僅對他就有比對整個創造更多的不安。」²⁹這樣，通過最大膽的顛倒，如薩特所說的「意識是柏拉圖的『他方』」，³⁰並在作為存在的疾病的運動中，我們很容易就可以看到一種「作為更深的疾病一直被推到變無的自為」³¹的輪廓。

可是，海德格爾的Endlichkeit和「無」的這種暫時的特殊地位，確實只有從一種和我們剛才所說的一樣宏偉、也許一樣虛幻的變革出發才能設想。宏偉本身是尼采所說的、以鴿子步伐前進的這些思想最壞的敵人。事實上，對海德格爾來說，問題並不是要在把自然凝固了之後使精神流動起來，更不是要在希臘人的μὴ ὄν中識別出現代人不可固定且第二性的「絕對」的最初形象。Endlichkeit既不是限定，也不是局限性，更不是有限性；海德格爾的「無」，用馬勒伯朗士的話來說，既不是存在的無(否定性的虛無)，也不是健康和公道的無(缺陷的虛無)，更不是那本體論上後於「自在」的「自為」的變無。隱藏在Endlichkeit和「無」底下的，是關於「存在」本身的思想，它在整個西方形而上學的戰場(Kampfplatz)上力求為自己開闢一條道路。這種關於「存在」的思想，沒有比那種永遠是本體——神學的關於最高的存在和最高的非存在(Summum ens及Summum ne-ens)的思想更凶惡的敵人了，第二種思想和第一種思想一樣都是忘記了「存在」的「奧秘」。

陳修齋 譯

29. 貝古，《第二種德性的奧跡的畫廊》，《詩作全集》，Gallimard版，頁304。

30. 薩特，《存在和虛無》，頁712。

31. 同上，頁715。



同一性和差異性：
海德格爾和黑格爾*

沒有任何必要着重指出研究海德格爾思想演變的重要性和困難。更沒有必要宣稱本文沒有野心想很好地達到這一目的。因此我們將只滿足於在這個主要問題上對一篇海德格爾晚近的作品(《同一性和差異性》，1957)作一些旁注式的考察，這一作品似乎特別適合於闡明這個問題。

這部作品是兩篇演講辭合成的，一篇是〈論同一律〉(Der Satz der Identität)，另一篇是〈本體－聖神－邏輯學的形而上學機制〉。第一篇是隱喻式的，第二篇則用比較明示的方式，都依據近代的哲學史，這在海德格爾的後期思想中差不多是例外。正因為如此，《同一性和差異性》才使我們覺得提供了一個特別值得研究的基地。

第一篇文章從考察通常的同一律公式 $A=A$ 據以形成的名詞開始，這一習用的表達方式包含着一種嚴重的歧義，因為它把「等同」(égalité)——這是表面所說的——和「同一」(identité)——這是其含義所指——混淆了。此外，後者也仍舊同樣混淆，因為說所有的 A 是 A ，或者說所有的 A 是和它自身、對它自身同一的，並不是簡單地同一回事。

可是，從這裏將得出第一個結論，即我們不能想到同一性而不想到中介；「同一律」不是一種靜止的關係的陳述；它只有借一種和自身相關聯的思想運動才有意義，同一個東西和它自身的統一性是賭注和金額的關係。

* 原載比利時《國際哲學評論》，1960(2)，總第52期，頁221-237。——編者注

這樣來理解同一律的方式清楚地表明了它和黑格爾的關係——這是這一作品的第二篇文章將要發揮的。《林中路》中一篇叫做〈黑格爾關於經驗的概念〉的論文已經讓人可以對比黑格爾和海德格爾。也許——儘管有某些表面現象——可以說，對這種關係(在《存在與時間》中雖不是簡直沒有，但很隱蔽)的覺察，是海德格爾後期思想狀態的一個主要特徵。中介的觀念不是《存在與時間》的中心觀念。如果這書寫完了，並且如果如所預期的那樣在從時間的角度對存在所作的解釋之後，接着從存在的角度對時間作了解釋，¹那麼，中介的觀念也許就會佔據中心地位。

可是，如果我們考慮一下在《存在與時間》中被當作人和對存在的把握的「本質」的否定性所起的作用，那就顯出，《存在與時間》已把中介講明了。的確，這條路並沒有走到頭：其理由在於，作者當時正竭力從事描述否定性的存在範圍，由於關心這一點——儘管有很多相反的主張——就使他有時把以後變成其作品的根本論題的東西放着不加說明。

且不要誤解所指出的這幾點。它們並不是要想證明海德格爾與黑格爾的聯繫——這無疑將是多餘的。它們是想指明：海德格爾把自己的思考(作為對存在的思考表現出來)放在中介的信號之下，是要判斷根據黑格爾對一個決定性的階段所作的一種解釋，他所寫的作品啟示出這一階段的最後意義。此外，這一點也是海德格爾的原文幾乎清楚地證明了的，這段文字着重指出要花西方思想兩千多年的時間，才發見這種運動和同一性的中介，並為它們指定一個落腳點(eine Unterkunft)，這落腳點

1. 人們可能認為這後一解釋在關於康德的書中作出了。但這一解釋所涉及的作者把它限制於只立足在想像的「場合」，就使它在某些方面相左了。

是黑格爾的思想建立(stiftet)的。²

但這落腳點是什麼，它又怎樣為我們說明同一性？當然不是「同一律」的公式所告訴我們的。相反，它預先假定我們知道同一性。可是，讓我們還是聽聽它怎麼說。這公式在宣稱A是A時，向我們表示一切存在者(étant)與自身同一，是和自身同一個東西。因此，這是對存在者的存在(l'être，即「所是」——譯者)的一種陳述；這存在被理解為與自身的同一性和統一性。這樣一來，這種對於存在者的存在的肯定也就同時被表現為一條思想的規律、理解的規律。

這就使我們回到海德格爾常常評述的巴門尼德的著名格言。我們知道他對這格言是這樣翻譯的：「相同的，同時是思維和存在。」³

初一看，這樣援引巴門尼德只帶來了矛盾。「同一律」所宣告的是一切存在者與自身的同一性；愛利亞派的這一格言則主張，名稱上不同的思想和存在是相同的。但我們將看到，正是黑格爾對這個謎提供了一種解決。

巴門尼德的這句話是以改變「問題」開始的。它蘊涵着思想和存在是結合在同一的「範疇」(姑且讓我們很不恰當地這樣說)之下，並屬於這個範疇。但它絲毫沒有為我們說明什麼是同一，甚至似乎有損於我們認為已經得到的東西。因為我們已經提出同一性屬於(存在者的)存在，而巴門尼德則說：存在(和思想)屬於相同的，屬

2. 「西方思想花了兩千多年的時間，同一性中那起支配作用的、早已迴響着的同一個東西和它自身的關聯，才決然地和完成地表現出來，才給同一性內部的中介的出現找到一個落腳點。因為，正是由萊布尼茲和康德準備起來的思辨唯心主義，通過費希特、謝林和黑格爾，才給同一性的自身綜合的本質，建立起一個落腳點。」《同一性和差異性》，頁15-16。

3. "Das Selbe nämlich ist Vernehmen(Denken) sowohl als auch Sein"(《同一性和差異性》，頁18。)法文作："le même lui, est à la fois penser et être"，係根據Jean Beaufret的《巴門尼德的詩》，第79頁的譯文。

於同一性。那麼，在這兩種場合是否不涉及同樣的同一性呢？

困難出於在解釋巴門尼德這句話時，我們是照「形而上學」——亦即從柏拉圖到尼采的全部哲學史——所賦予的意義來了解「屬於」的，我們把它了解為種屬包含的意思。但問題絲毫不是要把存在和思想安排在一個相同的標題(即同一)之下，而是要指明思想對存在和存在對思想根本的、真正固有的品級關係，從而使它成為對那有理由借同一性和同一的來理解的東西的構成要素。

在這裏我們看到，在巴門尼德的信號之下(對那格言的這種解釋是否可取，對我們來說不成問題)，黑格爾和海德格爾的深刻聯繫就顯露出來了。這種思想和存在的辯證法(因為很顯然，這裏是有辯證法的)，⁴仍將表明在黑格爾和海德格爾之間有同樣主要的「差異性」。⁵不過，使這種差異性突現出來的時刻還沒有到。

誰都知道——況且人們從《存在與時間》以來就知道——思想和存在的這種「相同」(même)(或「使相同」[rendremême])。它表現在這一著名論點中：人是以把握存在作為自身存在的存在者。在《存在與時間》的時期讀到這個論點，也許很容易理解為存在意味着人的事務(l'affaire)、所務(l'afaire)，是人的關心所在——而這事務是思維。確定的是，今天應該把這些名詞顛倒過來：人是存在的事務、所務——而這事務是思維。但這一顛倒——對其解釋佔據了海德格爾的第二部作品(如果不說也佔據了他的第一部作品的話)——聯結着並接合着全部

-
4. 辯證法不是海德格爾的字眼。海德格爾在一切可能範圍之內總竭力在他的語言中避免用哲學傳統所鑄造的名詞，我們以後將看到其理由何在。當他不得不接受這些名詞時，他總是盡可能使它們適合自己的觀點。這種考慮並不是人為的，而是必要的，如果說真的形而上學時期已隨尼采(和胡塞爾)而終止了的話。
 5. 海德格爾會告訴我們說(這說法是不能翻譯的)，這種存在和思想(以及人，通過其為思想的Gehören(相屬)，是一種其一對於其他的Hören(聽從))。

[歷史]。

甚至不必離開海德格爾原文的字面，我們也可以從另一個方向來表明這一點。如果存在是現存，人就是自己獻身於現存的存在者。現存只有通過人才是現存的；或者——我們又發現了剛才所說的那種顛倒——現存奪取了人以使人是人，並且只是在人之中實現其自身而又不和人相混淆，因為人是一個被召喚到現存的存在者。在人和存在之中的同一，是相互的同一，表明了一種相互的需要。

但是，海德格爾從多少年來就不斷地堅持，這種相互性是不可能被忘記的(就某些方面看它必然要被忘記)，其中的一面可能或應該永遠被遺忘。⁶海德格爾稱為形而上學的時期——事實上也就是全部哲學史——是以對人之需要屬於(gehören)存在、聽從(hören)存在的忘記或遺忘為特徵的。在那裏重點完全放在另一面：存在對人的需要。我們無意探究海德格爾自己在過去是否以及在什麼範圍內也讓自己這樣遺忘。重要的是要看到，達到這種掩飾的頂點、使之變成絕對「認識」的哲學，恰恰是黑格爾主義。⁷

這種忘記導致互相關聯、互相補充的兩種態度：一方面，是存在和存在者的混淆，是遺忘了前者的結果；另一方面是把存在者還原為一種待用的、可動的、可計算和可馴化的潛能。前一種態度構成了形而上學時期全部哲學的本質；後一種態度則是形成全部科學和全部技術的基礎的「見解」。⁸這樣，我們發現了海德格爾的另

6. 此刻並無必要指出，忘記也以自己的方式證明了被忘記者，因此這種相互性永遠保持着，但只是作為神秘的東西而保持着。

7. 在尼采和里爾克(他們屬於同一時期)那裏，我們進入了苦惱和分裂(虛無主義)一面，這一面也有特殊性格的遺忘。

8. 關於這個問題參閱《林中路》中題為Die Zeit des Weltbildes(世界圖景的時代)一文。

一著名論點：這兩種態度的結合造成了形而上學思想、科學思想和技術思想的根本結合。但在這一點上笛卡兒比黑格爾提供了更好的歷史資料，雖然黑格爾自己也拋棄了實證科學的全部「偏狹性」，這種實證科學規定了一種他自己還沒有達到的認識方式。

可是讓我們問一問這些考慮對同一性問題有什麼重要性，特別是問一問：同一性構成的這種存在與人的相互歸屬，從存在者被還原為一種潛能(這是形而上學時期的大事)以來，在忘記了存在的形式下，是如何完成的。

答案就在我們已遵循的道路本身。我們曾作為論題對「同一律」提出了疑問。我們首先曾用最近的哲學史(黑格爾)證明了，這一規律遠非如人們一般所了解的那樣，是一種僵化的、同樣「抽象的」思想靜止而「抽象」的規律，而應該理解為一種運動，相同的同一性就在這種運動中構成。可是，這還絲毫不能告訴我們關於相同和同一性的什麼東西。關於相同和同一性的第一個指示是巴門尼德的格言為我們提示的。的確，這一格言並沒有告訴我們相同或同一性是什麼；它告訴我們相同或同一性是原本在存在和思想的相互安排中所要做的。

這樣就為新的和各種不同的解釋開闢了場地。首先，我們可以承認思想(照巴門尼德的意義)是人的本性，而思想和人正好至少在某些方面是同一的。其實，在那些存在者之中，只有人才接近思想。

另一方面，為了安排格言所說的這種同一性，就牽涉到一種「歸屬」，一種Zusammengehören。

可是，這種歸屬的概念導致可怕的模稜兩可。它可以意味着而且在所謂邏輯的思想中通常也確實意味着包含在同一個範疇之下。照這種說明法，則那條格言當理解為：思想和存在當安排在一個共同的標題、即相同或同一的標題之下。這種解釋顯然太簡略了(此外我們要

問，在這些條件下，它怎麼能冒出並強人接受)。為什麼？因為巴門尼德恰恰不是要我們把同一性作為一種標號、一種標界，從這裏開始可以從事某些分類或分組(例如思想、人和存在的聯合)。他主張一種一般的「聚合」(λέγειν原意指聚合)的可能性本身，這要在人和存在所獻身的相互聽從中來產生和造成。

這正是黑格爾以無比的、無疑是無法比擬的能力所闡明的。可是，黑格爾仍舊使這種歸屬的本性遭到大規模的顛倒，與其說他窮盡了這種本性，毋寧說造成了一種特殊的主次驟變。

在解釋這一點之前，讓我們先探討一下，這種關於歸屬的「古典的」和「邏輯的」概念——「同一律」也完全一樣——是怎麼在歷史上建立其統治地位的。

如果我們分析在對巴門尼德的格言以後的哲學解釋中實現的從Zusammenhören(互相聽從，互相從屬，以及在這意義之下的聚合)到Zusammengehören(放在一起的意義的聚合，聚集在一個共同的標題之下)的過渡，我們就向問題的解決前進了一步。那時就該看到Zusammengehören是理解Zusammenhören的一種方式，但它既不是唯一的、也不是最根本的方式。實際上，這種方式在於不顧存在和存在者的區別，在於名義上把存在和存在者混淆起來，並把存在者加以聚合，把它們「放在一起」，作為「總和」，放在一個omnitudo realitatis(實在的全體)同質的總體之下，這個總體的各分子是一些最後無法區別的單位。

事實上，這種偏向着存在者的對存在的忘記，這種把存在者單單聚集在以「同一」為名的聚合體之下的作法，仍舊是對存在、對存在與人以及人與存在之關係的一種解釋和理解，只是這樣作的人不知道而已。但在這樣一種理解中，同一性就不再是在歸屬(第一種意義)中

被造成的，而是自己在(存在者的)總和中展現出來，並為這總和所規定。

人們將會毫無困難地同意這種「理解」(我們可以輕而易舉地指出其非真理性，但絲毫不是錯誤)是「科學思想」不可更易的基礎，這種科學思想本質上是與一種微粒子的宇宙「觀」不可動搖地聯繫着的，這些微粒子聚集着或拆散着，通過或者沒有這種叫做「人」的微粒子聚合體的干預，⁹依照着一些規律，這些規律預先決定了存在者(的存在)是一種有定量的特定的能的貯藏，這種能偶爾是可利用的，因為它可供計算和預測。

讓我們再指出重要的兩點。首先，人們不會想到科學對於全體的這種「看法」可能是錯的。我們享用夠了也受夠了這種看法，以致不會在這方面有任何懷疑，存在者是那樣的。而且這種解釋是一種對存在的揭示，一種歸屬的實行，一種同一性的實施。但同時也必需看到，這種對存在、對人和存在的歸屬、對同一性的觀點，完全遮蓋和隱蔽了對存在、對歸屬、對同一性的另一種理解，這種理解形成了第一種理解的隱蔽着的源泉。這種把存在者——原子(或電子、分子等等)揭示為要由某種同樣性質的存在者——原子來推動的偵查(arraisonner)¹⁰的儲藏的計算者和預測者的看法，要自己得到完成和順利發展(換句話說，要構成科學並在技術上以宇宙為己任)，也只有(與它自己所說的相反)實施某種不是存在者——原子的理解和歸屬方式才行。這實際上就是揭示了並且被揭示出存在者——原子和能的貯藏並不單純是存在者——原子和能的貯藏。

我們要指出的第二點着眼於強調：如果像我們剛才

9. 因此，人的干預或沒有干預之間的區別就純粹是隱喻式的。

10. 這名詞借自《演說和論文集》的譯者普萊奧(M. André Préau)。

所描述的那種歸屬的揭示在科學和技術思想中大顯光芒和取得勝利，則科學和技術思想就能使它成為比那真正的根源更嚴格適用的東西。¹¹這真正的根源是哲學的、柏拉圖的，如《柏拉圖的真理學說》(*Platons Lehre von der Wahrheit*)所說明的那樣。因為，簡單提醒一下，柏拉圖第一個把真理定義為被看到的東西和要看到的東西的一種同一性(等價[*équivalence*])的意義)。¹²從來沒有一種哲學會對這種等價提出過問題。因此我們可以合法地把「形而上學的時代」與「科學(或技術)的時代」這兩個說法當作同義語。

我們說沒有任何哲學是除了在一個意義下黑格爾的哲學，可是，在另一個意義下，黑格爾也並不例外。那樣我們就懂得了，為什麼一方面黑格爾是今天談存在和歸屬的人應當面對的唯一哲學家，另一方面，同一個海德格爾又繼續把黑格爾當作「形而上學」的一個環節，雖然是最主要的或最高的環節。

因為我們已經說過，黑格爾激烈地批評思想和存在的歸屬和同一性，如果把歸類和同一性了解為一種給予的或要來給予的等式或等價的話。

相反，黑格爾肯定存在、思想和人的歸屬和同一性是要思維(*à penser*)。因此他主張，思想真正說來是沒有對象的，它就盡於思維。

可是這樣一來，同時就既使「形而上學」根本成了問題，又把它引致其本身，引導致其純本質(*Wesen*)。

黑格爾在他的《哲學全書》的導言中(第14節)，曾宣稱思想的思維問題「應該純粹在思維的要素中發展」。¹³

11. 關於這個問題，參閱〈世界圖景的時代〉，同前。

12. 存在既是「理念」(*εἶδος*)，一旦我們「看到」了理念之為理念，我們就在真理中。從這裏就有了「理念」作為存在者的基礎和存在者的把握這雙重本性。

13. 黑格爾這段文字曾為海德格爾在《同一性和差異性》頁38上引用。

這句奇怪的話是說，思想僅僅是思想的事務和所務。這事務把思想引導到絕對理念，「只有這絕對理念才是存在，是不滅的生命，是自己認識自己的真理，和全部真理」。¹⁴我們知道，最後這段文字被用作《大邏輯》的結論。

此外，黑格爾認為這一論點只有用他自己的哲學才能得到明白的宣示。全部哲學史都是他的哲學的逐步前進的和事實上外在的發展。通過他，哲學才深入到思維的要素之中，才思維它自身。¹⁵

這個主張也當照黑格爾的意義來理解。它並不意味着那第一次在偶然中顯得混亂的承續的東西接着當在理性和唯一理性的秩序中再現。不，因為這種「外在性」本身也是導向存在和絕對理念的同一性歷程的一個環節。黑格爾的概念中歷史的最後基礎與辯證法的基礎沒有區別。

這樣一來，有幾點就已經表現得非常清楚。如果說黑格爾也和海德格爾一樣肯定同一性是獲取(我們以此來概括關於「同一律」的問題已說明的意思)，那末他也肯定，歸根到底不僅思想、存在和人「仍舊是」在一起的，而且這種互相歸屬於同一個東西仍舊使它們構成了「一個」東西。換句話說，那歸屬的原本場合(也是其最終場合)克服了存在和存在者的一切區別。再換句話說：到末了，那現存的東西和現存本身就不再有區別了。¹⁶可是，海德格爾根本反對這一點。對他來說，那

14. "die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit." Lason版,《全集》,卷二,頁489。

15. "Die selbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber bereit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, rein im Elemente des Denkens."《哲學全書》,第14節。[在哲學的歷史中所表現的思維的發展和在哲學的系統中所表現的思維的發展,乃是同一個思維的發展,只不過在哲學的系統中,擺脫了那種歷史的外在性,而純粹在思維的要素中發展。]

16. 辯證法之所以能在絕對認識的形式性之下導致這一目的,只有因為這種存在和思想的統一性原始就已經潛在地在那裏才可能。辯證法(歷史是它的一個環節)使這種統一性對它自己絕對地成為明顯的了。

「本體論的差異性」、即存在和存在者的區別，正是那人、存在和思想的歸屬的真正揭示所要表現的。海德格爾用Zusammenhören這個字想要表達的這種相互的需要，在那種在「思想」中互相呼應的存在與(人的)存在者的差異性中建立了同一性，並在它們的同一性中建立了差異性。

這是否簡單地只是一種選擇？是否只要在照黑格爾所說的絕對思想和照海德格爾所說的「本體論的差異性」之間選擇就行了？海德格爾否認這一點。為了使這種否定切實有效，他想指出：黑格爾的絕對思想和那黑格爾認為克服了的或毋寧引導到他自身的非思辨的思想一樣，¹⁷本身只能建立在本體論的差異性的隱蔽着的基礎上。因此這些哲學其實是差異性的一種實施，不過是建立在這種差異性的否定的基礎上，因為在這些哲學中，差異性力圖自己對自己隱藏起來。這一論點已說明了海德格爾為什麼把與哲學家們的對話看作是努力要揭露在他們思想中未經思想的東西。¹⁸

因此，我們還應該指出黑格爾和海德格爾之間的聯繫和區別。如果說黑格爾的「揚棄」把非思辨的思想導向其真正的意義，把那原來只是隱含着的導向其明示的真理，那麼海德格爾使西方哲學(對他來說也沒有別的哲學)轉向其隱藏着的本原，轉向西方哲學或「形而上學」關於真理問題所思想過的一切可能性本身，當然得在人和存在的互相聽從中努力造成的場合。只有在那裏我們才會懂得什麼是差異性，它怎麼樣以及為什麼被「忘記」了，這種忘記本身怎麼也屬於它。因此，形而上學的這

17. 我們知道黑格爾把黑格爾以前的哲學看作非思辨的思想。

18. 這一論點在海德格爾那裏不斷出現。讓我們從所探討的作品中引一個例子：「在我們看來，和歷史的遺產的對話的準繩……並不在所思想的東西中，而是在一種未經思想的東西中，那所思想的東西是從這未經思想的東西接受其生存空間的。」(海德

種回到那裏，要是成功的話，將是「形而上學」本質的一種顯露。

可是，和表面現象相反，這與黑格爾又可能非常接近。為了表述絕對認識的特徵，黑格爾不是說過在絕對認識中，開始就是終結嗎？這話的意思是說，絕對認識是人和絕對的同一性發展的結果，這種同一性從一開始就現存着，雖然是潛在的。到末了，絕對認識表現出絕對與人的相合，因此它們應該永遠是相合的，¹⁹至於那過程不過把這種在結果中作為對自我的意識而完成了的相合加以逐步佔有而已。

如果我們想到黑格爾自己在解釋他關於開始和終結的相互性的論點時，用了另一論點：開始是在上帝——絕對的傳統名稱——之中，那末海德格爾之稱黑格爾的絕對認識為「本體－神學」²⁰我們會毫無困難地承認。

海德格爾又說——指出這一點大大有助於說明那些常常被爭論的意向——誰想對差異性的掩飾重新提出問題，以求發現它的真正根源，就必須對上帝問題保持沉默。這種沉默不是由任何一種無神論引伸出來，而是出於想對絕對認識和形而上學在此處未經思想的東西表示疑問的計劃所致。²¹

可是，我們還可以從另一個角度來進一步明確海德格爾與黑格爾的關係。為此讓我們指出：剛才所援用的「本體－神學」這個名詞，我相信是黑格爾所不知道的，他自己在指這種「本體－神學」時是說「邏輯的科學」。這個名稱與海德格爾所鑄造的那個名稱同樣有意義。

格爾，〈同一性和差異性〉，頁44)

19. 《精神現象學》的〈導言〉以「論證」人之不能接近絕對開始。如果人和絕對相關聯，這是絕對認識的實際結構所將證明的，這就意味着人是永遠和絕對相關聯的。
20. 海德格爾把這名稱擴大用到全部「形而上學」上。一旦我們承認了黑格爾的絕對認識是把「形而上學」導致其完成的，則我們對此也就不會覺得奇怪。
21. 《同一性和差異性》，頁52。

首先讓我們撇開一種表面的解釋。人們會說，黑格爾宣稱，思想歸根到底沒有真正的對象，應該在其本身の要素中展開。長期的傳統指定邏輯的任務是研究思想，是思想的科學。因此我們懂得了「一種」黑格爾類型的形而上學為什麼自名為「邏輯」，並且應該稱這種科學的科學為邏輯的科學，只有這種科學才能窮盡其抱負。這當然是不錯的，如果至少人們同意把這只看作是對問題的一種引言的話。

由於這些考慮立足在它們所沒有明示的對存在、存在者和思想的一種「觀點」上，我們將提出一個決定性的問題來把這種觀點分析出來：人們(特別是黑格爾)怎麼達到宣稱並想到，存在自行呈現並自行表明為那要被思想的東西？且僅僅是那要被思想的東西？

在這裏，那為同一性的觀念作準備的根據的觀念，似乎提供了唯一可能的中介。說存在是那要被思想的東西，也就是認為存在把自己提供給思想，作為由思想立為最後(或最初)根據的東西。存在在那裏，召喚着思想來為其「命名」，並把它構成根據。使思想在它之上和相關於它而自行聚合起來，並依照它把它立為根據，從而把它建立起來。²²

因此當黑格爾宣稱本體論是「邏輯的科學」時，我們當把這了解為，存在是思想的事務，因為只有存在是能夠被確定為根據的，這種確定是思想由於能夠「聚合」(λειτουργία)——這規定了思想本身的定義——而就其本性說要給予的。

因此，存在是思想的事務或東西，是思想賴以建立

22. 「可是，「存在」一般地如何能想到把自己作為「思想」表現出來呢？無非是這樣：存在是先被鑄成根據，而思維——因為它和存在是相屬的——則以闡明和論證的方式作為根據聚合到存在上面去。」(《同一性和差異性》，頁54。)

的根據。處理那些存在者的各種不同的特殊認識，就它們把這些存在者歸於其唯一的根據即存在的範圍內來說，就是那唯一的認識。就真正的認識或真正的思維（這是同義語）回到指出對於「這」或「那」（「這」「有生命的東西」或「那」「物質的東西」）來說，存在是根據或原因。我們又一次發現了在海德格爾最後的沉思中起着巨大作用的這些字源學的一個例子。

說存在是思想的唯一的東西，思想為了盡其職務就當把一切都還原為存在，這就等於說思想把存在「看」成唯一的和最初的「東西」或「原因」。從事思維，就是「看」到存在是絕對的根據，是一切根據於它並把它構成一切的最後原因。²³存在本身（為了把圓圈合攏）則是「自因」（*causa sui*）。

這樣，把黑格爾的絕對認識定義為本體神學，就直到其最後的後果都表明，它把一切存在者都還原為存在，又把它們全都一起與存在混淆起來，²⁴但反過來，存在又與一個最高的存在者混淆起來，這最高存在者是自身的原因，又是其餘一切的第一因。這種同一是一切形而上學的本質。

可是，海德格爾得出結論說，在這漫長的歷史過程中某種「東西」被抹煞了，這某種東西恰恰曾推動了這歷史（它就是「歷史」本身）。這就是我們對「存在與存在者」提出了疑問，哲學曾想對「存在與存在者」提出疑問，這個名詞本來恰恰是要理解和要思維的，以後就空無意義了。本來有一天曾推動了思想的東西落到思想之外去

23. 「思維的本原的東西(Sache)表現為原因(Ur-Sache)、第一因(*causa prima*)；這第一因是和向終極理由(*ultima ratio*)、向最後的辯解的論證復歸相符合的。存在者的存在，就根據的意義說，根本上只被設想為自因(*causa sui*)。」(同上，頁57。)

24. 實際上，在某種存在者是有根據的範圍內，它就被還歸存在；在其沒有根據的範圍內，它就不能以任何方式被思想，嚴格說來只是無法提出的假設。

了。我們感到有「這」和「那」，它們不是同樣的和它們是同樣的，因為當我思想着它們時，我就把它們聚合起來。我對每一個都同樣說：「它是」；這「同樣」就把它們全都一把抓住了。但它又並不簡單地和它們混淆起來，既然它們是「這」和「那」。如果沒有並非存在者的存在，並且沒有並非在存在中的存在者，存在與存在者在這種統一性中卻是有區別的；統一性「建立」了全部區別，區別「建立」了全部統一性。正是這一點要思維，我們忘記了和掩飾了的正是這一點；也正是這一點才能使人有這種忘記和掩飾。

在試圖思維差異性時，我們就深入了任何哲學(這是海德格爾的論點)所沒有明白地思想過的領域，因此這是一切哲學的非思想，但一切哲學只有對於它才能思想。如果我們從這條道路來追隨海德格爾，我們就絕對地離開了我們的論題：黑格爾和海德格爾之間的平行。可是在某種意義下，我們又正是在我們题目的中心，因為海德格爾的反黑格爾主義正是這種想來思維差異性的嘗試建立起來的。

存在者的存在就是存在者所「是」的。「是」在這裏表現為一種過渡。存在走向存在者，可是我們卻既不能在存在未到達存在者「之前」來思想存在，也不能在存在未「到達」存在者「之前」來思想存在者。存在是通過揭露存在者而向存在者過渡的，這種「突然來到」存在者的揭露卻使存在者好像成為本身是揭露着的，好像是非隱蔽的。因此，既然存在者由於存在而顯得好像本身是非隱蔽的，我們也就可以而且應該說，那揭露及其揭露的「本性」，在存在的「突然來到」存在者中被隱蔽起來了，在這存在者之顯得本身是非隱蔽的現象中被隱蔽起來了。²⁵

25. 「存在在這裏是以向存在者的一種過渡的方式存在着。存在在離開它的位置時，

這存在者既然被造成本身是揭露着的，並且「在一切時間中」都是如此，揭露它這件事(亦即存在)就在它之中被絕對地掩蓋起來了。我們還可以說，存在作為揭露的事和存在着，作為揭露它這件事的掩蓋，是在一個使它們區別開的「同樣」中發生，它們構成了差異性。²⁶

如果我們試從通常關於同一性和差異性的概念出發來把握這樣的一些「思想」，沒有人會認為這些思想不可理解。但恰恰不應該這樣做的，因為那些通常的概念遠不能說明本體論的差異性，它們是這種本體論的差異性產生的結果，要用它來衡量的，不過是用一種由於把它弄壞從而使我們失去了衡量尺度的方式。此外，對於有關存在和存在者的通常概念(只要它們還是「概念」並且是「通常」的)來說，也不能是別的樣子，這些通常的概念在理智對它們所作的「分離」和分解中，只是以一種微弱的方式表現着原本的關係，從這種原本關係出發，由理智所「思想」的一切關係以一種或另一種方式自行構造起來。

因此，要闡明這原本的聯繫，就不能援引任何從經驗中取出的例子。因為除非從這種原本關係出發，除非當它已經「突然來到」，當它已經企圖自行掩蓋起來，是沒有經驗可言的。甚至而且尤其援引哲學史(即使是黑格爾的哲學)也有把我們要想說明的東西反而弄得晦澀不明的危險。此外，我們也當承認，這一點也毫不掩飾，海德格爾的「哲學」同樣不能逃避這種不幸的情況。

尚未過渡為存在者，正如存在者在沒有存在之前，將從存在那裏開始。存在越過(這個)、揭露着地越過(這個)而來，這個由於這樣的「突然來到」，才作為自身非隱蔽的東西而到達。到達的意義就是：隱蔽在非隱蔽之中；從而自身隱蔽地持續着：存在者存在。】(〈同一性和差異性〉，頁62。)

26. 「就揭露着的『突然來到』的意義說，存在和存在者本身，就隱藏着的到達的意義說，就是那種從同樣、從差異(unter-Schied)而來的有區別的東西。】(〈同一性和差異性〉，頁62。)

因為當我們談到「過渡」、「事件」、「突然來到」、「歸屬」、「同一性」等等的時候，我們關於差異性所曾試圖來思想的，也不能不利用那已經突然來到的差異性的遺忘已加以指引並歪曲了的一些特殊的光明(即使不說「概念」)。正因為這樣，海德格爾最後的哲學總既不能完成，也不能建立成體系；也因為這樣，並非要引出任何虛無主義，「摧毀」本體論的(「形而上學」的)觀念在他才是這樣本質的重要觀念。只有通過打破和摧毀這些把差異性弄成煙霧彌漫和令人遺忘的作法，才能把差異性帶給我們來思想。

這就是我們跟海德格爾關於黑格爾所曾試想的。讓我們再一次重述一下這試論的要點。

存在之突然來到存在者，被黑格爾解釋為根據——這根據是思想明白地構成為根據的。建立根據，對黑格爾來說，就是產生(Hervovbringen)，因此思想的任務就是指明存在產生存在者的各種方式。這種「指明」一成功，存在者就發現自己建立了根據，並適於來考慮到思想發見為其存在而建立它自身了。除開存在和存在者的混亂，我們可以從這裏出發理解思想所明示的存在的雙重本質；一方面，作為把互相承續的整個一類存在者聚合起來的建立根據的原則，它是最一般的東西；另一方面，作為給予普遍的類以推動的本原，它是在存在者的階梯中最高的東西，是與其他一切相脫離(其他一切從不和它相脫離)的「絕對」。這裏我們清楚地看到本體——神學只有在差異性的地平線上並通過差異性的實施才能建立起來，可是這差異性卻從不出現在它的視線。但要使這一點成為可能，就必須把那些完全從差異性的某種特殊實施中產生的概念、結構和問題轉向這邊來。

這種「轉向」正是海德格爾為自己所提出的任務。他會以各種不同的方式試過這一點，並且告訴我們是從其

思想一開始就這樣作的。但這任務異常巨大，並且，他在今天向我們或多或少清楚地宣告說，如果他最初的哲學與其說未能成功地考慮差異性本身，毋寧說仍舊是從差異性(也就是從形而上學)產生的東西的俘虜，這也絲毫沒有什麼好奇怪。

海德格爾現在的悲觀主義走得更遠了。他不知道在他所走的道路上，是否將只是如胡塞爾關於現象學者所說的那樣一個「永久的新來者」。他甚至不知道自己的努力以及後繼者的努力要是獲得了某種成功，這種發現是否會被形而上學「重新拿去」，並受它蹂躪，以求鞏固其千年統治。當然，形而上學從尼采以來已進入臨終時期，我們所生活的「實在的」和「哲學的」世界正在使它解體，但這種解體也給了它一些新的特徵，沒有人知道一個死屍的解體過程的完成是否會比它所結束的生命還更長，這種解體是否會延續到永久，是否會充滿了一切時間，是否只有由未來人類的時間來結束，永遠禁止詩人企圖實現並也許將沉浸在那裏的「還鄉」。

陳修齋 譯



從神學與哲學相遇的背景看
海德格爾思想的基本特徵*

一、對話

歷史向我們表明，神學與哲學處於一種對話之中，這種對話不僅是持續不斷的，而且是必然的。在這種持久的對話範圍內，本書試圖對我們的同時代人海德格爾的思想作一番沉思。

從歷史上看，基督教神學本身其實就起於基督教信仰與世俗智慧的遭遇。這雖然不是按基督教神學的意向和事實必然性來講的，但卻是實際的情形。

既然如此，在考察神學與哲學之關係時，我們就必須避免錯誤的簡單化。對這種關聯的簡單化是不能容許的；我們在此首先要考慮的是對這兩個領域的一種過於苛刻的分離，這兩個領域首先被當作完全孤立的範圍，爾後才被相互聯繫起來。這種分離已變得不合實情，因為基督教精神已經深入到西方人的意識之中了，因為即便在哲學思想的範圍裏，基督教信仰的消息，例如作為創造主的上帝之概念，作為一種由虛無的創造(*creatio ex nihilo*)的世界之概念，根本上也必須作為嚴肅的思想可能性來加以考慮了。至少在原則上，我們根本就不再能夠鮮明地作這種分離了。

人們同樣亦未能認識到：何以一種關於古老而持久

* 本文選自奧特(H. Ott)的*Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Zollikon 1959* (《思與在：海德格爾之路與神學之路》)一書的「導論」，見該書頁13-40。——編者注

的哲學問題的沉思，即一種有意識地並且嚴格地在那種對基督身上的上帝之啟示的信仰中獲得其開端的沉思，卻不能像任何一種以不同方式開始的哲學思想那樣，以同樣的權力去要求並且掙得哲學之名義，即愛智和「世俗智慧」(Weltweisheit)之名義。

所以，既然神學之對象乃是一種可能的哲學的思想內容，則神學與哲學的遭遇便成為一種從兩方面看起來都無可避免的遭遇了：當神學家以為原則上能夠面對哲學家而放棄自我辯護時，他其實是心不在焉的；我以為，當哲學家面對神學家時，情形亦必定如此。所以，在神學家的品格中，我們勢必一再地看到身兼神學與哲學兩職的情形。這時候，神學家就總是要為作為哲學家的自身而對他的神學行為作出辯護。

這種無可避免的遭遇尤其表現在：神學家在工作時要應用哲學的概念，這些哲學概念通過其來源總是返回來指引着某個哲學難題的深度。當然，這並不是說，對特定的或者無論何種哲學概念的使用就神學來說簡直就是實質上必然的，而且是責無旁貸的。雖然看起來，神學觀念的嚴格性、科學性，神學觀念的論證聯繫和系統聯繫，似乎使神學對這樣一些概念的應用變得無可避免。不過，我們卻完全可以設想有一種嚴格的神學，這種神學一貫放棄對哲學概念的使用，並且——比如說——使它的全部概念都通過《聖經》本身表現出來。然而，儘管如此，實際的情況卻是，即便是這樣一種神學，也只有通過明確的辨析，也就是通過參加哲學的討論並且因此好歹也以某種方式本身成為哲學，才能夠獲得自己的自由，才能夠擺脫某些確定的或者全部的哲學概念。

除此之外——而且與此完全一致地——有一個重要的觀點已經由戈加頓(Friedrich Gogarten)表達出來。作為人類的思想努力，神學其實必然地要利用某些概念。

而對一切科學的思想來說，卻出現了對自己的概念作一種批判性檢驗的要求，亦即基礎研究的要求，而且這乃是在它們本己的有責任的科學性的旨趣中出現的要求。「但無論誰批判地沉思他所使用的概念，不管是神學的概念還是哲學的概念，他藉此都進入到了哲學之近處，並且都在利用哲學的工作了」(F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*《解神話化與教會》，第一版，Stuttgart, 1953, 頁72)。

神學的科學性並非在於，它擁有「科學」思維的某些最普遍的概念和前提，而倒是在於，它批判性地檢驗並且審理其本己的概念和最為本己的前提，或者說，它盡可能清晰地意識到其本己的概念和前提。

可見，神學與哲學之間的遭遇之所以不可避免，蓋有以下兩個原因：其一、因為神學本身已經成了可能的哲學的思想內容；其二、因為神學在關注自身的特殊的基礎研究時不得不投身到哲學的提問方式的領域之中。

與此相應，我們就可以顯明神學與哲學的兩種相遇方式，當然，這兩種方式又是可以鮮明地區分開來的。而且，要正確地理解這一點，我們就應該拒絕第三種可設想的可能性，即這樣一種可能性：神學以一種自然神學(*theologia naturalis*)為形態給予自身一個哲學的基礎。與巴特以及辯證神學的開創者相一致，我們拒絕這第三種可能性；對於這一點，我們在此不擬進一步論證，尤其因為，根據在本書的整個探究工作中一道得到探討的信仰與啟示的本質來看，這是完全順理成章的。

神學與哲學的兩種遭遇方式是：其一，形式層面上的遭遇，借助於某些概念的共同性，即神學家們和哲學家們為了思考他們各自的有待思的東西而同樣地用作工具的某些特定概念的共同性。其二，實質層面上的遭遇，這是由於某些問題，例如生存問題，同樣地擺在神

學和哲學面前。

在神學與哲學的遭遇中，在神學的不讓對話中斷的努力中，以這兩條線索表達出神學的一個極其重要的旨趣。這就是對於教會的福音宣道(Verkündigung)的可理解性、可聽聞性的旨趣，從而也就是對於神學本身的可理解性、可聽聞性的旨趣，因為神學本身其實無非就是反思性的宣道功能。

宣道必須是可聽聞的。否則，它就不是宣道了。但是，這樣一種可聽聞性不只是一種表面的理智上的可理解性。問題不僅僅在於，宣道和神學以那些習慣上流行的、從而似乎也可以理解的概念和詞語講話。——宣道的可聽聞性乃在於：通過宣道，人真正受到招呼了。而且與此相應，神學的可聽聞性就在於：通過神學，人之此在頭上的照亮者得到言說了；或者更正確地說，通過神學，關於人之此在的有所照亮的陳述——這種陳述始終已經包含着作為招呼(Anrede)的可聽聞的宣道——才專門得到了表達。

因此，神學在任何時候都面臨着、而且始終全新地面臨着人類此在的問題，並且與之一體地，神學也面臨着關於與此在相屬的世界的問題。而恰恰這樣一來，神學與哲學的遭遇就成為必然的了，因為人類追求對他自身以及世界的理解的努力，向來是在哲學中具體化的，並且總是已經在哲學中具體化了。

由於神學本身面臨着人類存在和世界存在的問題，所以它根本就不再能夠在思考時與作為理解之嘗試的哲學交臂而過。在神學與哲學的關涉狀態中，神學本己的現實關涉性以及其可理解性必將證明自己。在此必將得到證明的事情乃是：神學之話語並非僅僅是空洞的話語，神學之命題並非僅僅是空洞的斷言，而毋寧說，神學之話語和命題是在對現實問題以及向現實問題之解答

呈現出來的諸種思想可能性的廣度和深度的意識中被道說出來的。

神學根本上面臨着與哲學相同的問題，亦即：真理問題；面臨着人類此在和世界之存在的問題。其實只有一個真理。進而，在這種共同性當中，神學在設問的徹底性、在答案的深度和一致性方面，還可能超過哲學；神學決不可落後於哲學。要不然，神學就將變成不誠實的和不充分的。

誠然，神學與哲學的思想風格和表達風格可能是大相徑庭的。因此，有時候人們可能形成一種印象，好像神學思想在對共同的問題的揭示之強度方面，是不逮於哲學思想的。因為哲學能夠以其深思熟慮的洞察力嚴格地、井井有條地工作，而神學由於其懺悔特徵及其實際的教會方面的任務，也即對佈道的督察和指導，往往不得不出作出種種總結性的表述——儘管它的考慮還絕沒有「結束」——，並且因而就做了某些簡單化和公式化的表述。神學並不像哲學那樣具有時代性。神學必須時時表態。它必須一再重新擔起責任，對重大問題作出解答。若有人要寫一本教義學，他就必須以某種完備性對信仰作出解釋。他不能聽任問題懸而未決。他必須大膽冒險，給出哪怕是暫先的答案。由此便觸及作為一種朝聖途中的神學(*theologia viatorum*)的神學所具有的根本上暫時性特徵(*Vorläufigkeitscharakter*)。儘管如此，在一門好的教義學中，我們必定還能感受到雙重的東西：其一，是處於全部暫先狀態中嚴格的方法論的基本傾向；其二，與此相聯繫的是，相對於對其論題的深入揭示過程——不論是神學的揭示還是哲學的揭示——的敞開狀態、非鎖閉狀態(*Un-Abgeschlossenheit*)。神學必須是虔信的(*konfessorisch*)，而不能在一種錯誤的「正統觀念」中僵化。如果這些要求得到了滿足，那麼，儘管神

學有其無可避免的暫時優先性，我們還是可以說：神學實際上並沒有落後於哲學。

正如與哲學相遭遇的神學的真誠性、現實關涉性和可聽聞性必須得到證明，與歷史學相關涉的神學的情形亦然。歷史學乃是神學的另一大對話夥伴，是關於信仰的科學說明的另一大領域。神學不能避免諸如在歷史學層面上的與歷史學的討論，同樣也不能避免諸如在此同一個層面上的與哲學的討論。而且恰如神學在哲學層面上始終是獨立的，亦即是可以不與任何確定的哲學前提相聯繫的，同樣地，在歷史學的討論領域裏，神學也不可把自己直接固定在確定的歷史學的「結論」上。但反過來，這也就是說，從神學角度出發，它與哲學的界限變得模糊不清了，同樣地它與歷史學的界限也變得模糊了。在與歷史學家的無所保留的辯論中，神學家總是「他自己的歷史學家」，正如在與哲學家的無所保留的辯論中，神學家總是「他自己的哲學家」。不過，倘若神學家並沒有使自己遭受那些由歷史學家和哲學家所提出的問題，那他就是不誠實的。

二、對話夥伴

現在，必須論證一下我們的選擇，即何以要選擇海德格爾的哲學，以之作為說明神學與哲學的對話的「文本」。在海德格爾那裏，我們上面關於神學與哲學之間的關聯的必然性和重要性所講的全部意思，都將得到證實。

我們還是要轉向海德格爾，儘管迪姆(Hermann Diem)在一篇有趣的題為〈上帝與形而上學〉(Gott und die

Metaphysik)的著作(載*Theol. Studien*《神學研究》，卷四十七，1956)中，探討了神學與哲學的關係，得出了下面這樣一個結論：恰恰就在海德格爾的哲學中，一度以「哲學家的上帝」名義告別了啟示之上帝的形而上學的思想道路，已經徹底地被思考過了。迪姆認為，這條思想道路已經得到徹底思考，連同這樣一個結果：現在就連這個「哲學家的上帝」也從哲學思想中被清除出去了。因此，恰恰在對作為形而上學之終結的海德格爾哲學的考察中，神學必定能恢復知覺，並且從此以後必定能排除任何一種與必然達到這種終結的形而上學的聯盟。

迪姆的論述乃基於以下事實：在福音新教神學方面，比起在羅馬天主教那裏(連同它對阿奎那的哲學和神學的準聖徒化)，神學與哲學之關係的構成要困難得多、要不穩定得多。在福音新教方面，幾百年以來，神學與哲學的邊界衝突一直持續不斷，自笛卡爾以來，哲學的上帝知識已經變成獨立自主的，已經從神學中解放出來了。在這裏，人想通過先天的道路，從思維着的自我的自身確定性出發，達到上帝之確定性。受到拒斥的乃是關於上帝之知識的後天的道路，即基督教信仰的和神學的道路。正如迪姆合乎實情地表達出來的那樣，在此受到拒斥的是「神學的循環」(theologische Zirkel)；因為對於神學來說，只有根據對上帝在啟示中的自我傳達的承納(Anerkennung)，上帝才是可認識的，換言之，為了認識上帝，人必須跳入一個認識與承納的循環之中。人並不擁有任何一個阿基米德點，好讓他據以在保持「自主」的同時，首先能夠獲得必要的知識，以便進而根據這種知識去判斷一種可能發生的對神性要求的承納。

正如迪姆所述，形而上學在上帝知識之領域中對神學的這種「反叛」(Aufstand)，在海德格爾的思想中找到了最後的結論。「雖然人們總還不能說，這種(現代的)

形而上學，諸如在其最傑出的代表海德格爾那裏，變得直接對神學具有攻擊性了。毋寧可以說，這種形而上學甚至不再與神學進行論戰，因為它完全忙於徹底地最後思考由笛卡爾開端而來的哲學家的上帝，而且走得如此之遠，以至於它甚至不得不取消這個上帝概念了；由此，這種形而上學就證明了它的自由，也即它相對於神學已經直接佔有了的自由](頁7)。上帝，作為最高存在者、因而也作為人類此在的主要基礎，已經被哲學追問的徹底性超過了。哲學的追問在這裏變得如此徹底化，以至於它不再在任何一个存在者面前停留，不能把任何一个存在者設定為主要基礎，設定為此在之超越者(Transzendenz)。人必須「最終放棄力圖把自己建立在一個至高存在者的基礎之上的努力，因為任何一個這樣的至高存在者都會通過人類的把握活動而被貶為主要基礎，而且此外就始終只剩下了人，這個人建立和論證這種聯繫，他本身就是至高存在者了」(頁8-9)。

這樣，就不再剩下任何一个存在者可作為此在的超越者了。不再剩下什麼東西適合於這種作用。換言之，此在的唯一的超越者，還適合於徹底的哲學追問的此在的唯一超越者，就是虛無(das Nichts)。

所以，上述思路顯然屬於海德格爾力求克服主體主義的努力的語境之中。在主體主義那裏，人作為主體把自己搞成存在者的關聯中心。被看作最高存在者的上帝，始終還是主體主義的一個產物。主體通過設定客體也就成了至高者，根本上卻首先而且主要地設定着自身。唯當此在在運思之際突破入虛無之中，主體主義的客觀化事件才會終止。所以，在海德格爾那裏，虛無作為真正的此在之超越者，取代了先前由上帝佔據的位置。

實際上，海德格爾是把經院哲學的關於一個至高存在者的上帝概念判定為主體主義的世界關係的突出產

物，至少就此而言，迪姆對海德格爾思想的上述看法是吻合實情的。

迪姆得出結論，認為神學從現在起——鑑於海德格爾的觀點——必須排除與那種在海德格爾那裏已經揭示出其最後結論的形而上學的聯盟；對於這一點，我們是能夠贊同的，不過，我們的贊同只是在有限的意義上，要看「形而上學」和「聯盟」在此是如何被理解的。始終還有待考查的或許是：是否恰恰通過他對上帝概念的消除，海德格爾對神學作出了一種不可估量的貢獻——因為他反對一個不合實情的上帝概念，思考了這個概念的完結(Ver-endung)，因此為一種更為原始、更為本質性的(神學的而且其實也許也是哲學的)對活生生的上帝的思想創造了空間。因此，在我們看來，儘管海德格爾哲學具有一種準「無神論的」特徵，或者也許恰恰是由於具有這種特徵(這是迪姆提醒我們注意的)，這種哲學卻可望為一種與神學的卓有成效的對照提供特別多的東西。

迪姆要求從根本上避開一切先天的形而上學和上帝學說，並且要求堅定地轉向一種受啟示約束的思想的「神學循環」，在這一點上，我們也是贊同迪姆的。恰恰是以這個前提為背景，迪姆對於一種神學與哲學的對話道出了本質性的東西：

「如果我們既不能把神學從那種方法論的循環中排擠出去，也不能把神學從這種循環中誘導出來，那麼，神學就必須受到哲學家的追問：是否以及在何種意義上，神學同時也一道思考了哲學家的要求？哲學家實際上也想認識真理。而且，如若只有一種真理(其實神學家也如是說)，那麼，哲學家認為，這種真理必定也在他的認識道路上給出自己，尤其是因為他已經完全作好準備，也要從他的前提出發來考查啟示的真理要求了。與之相反，神學家決不會說，這在原則上是不可能的，

並且將為自身要求一切真理認識……。神學家將為……哲學家的真理尋求活動留下全部的自由，而不為哲學家設定任何他原則上必須遵守的界限……」。——在神學家與哲學家之間，存在着一種「在真理問題上的人類一致性……。這種一致性建立在啟示真理的理性(ratio)之中，而啟示真理必定也是理智的，因為它通過信仰(credere)而求助於人類的理智(intelligere)。根據他的對象的這種客觀地持存着的理智性，神學家就把他的向內的(ad intra)也是向外的(ad extra)論證(argumentatio)看作可理解的，並且相信哲學家也會要求之」(頁13-14)。

以上所述的核心乃是神學家與哲學家的一致性，即兩者鑑於一種原則上可理解的真理所具有的一致性。

在上面這條關係規定的線索上，在神學與哲學的一種原則性的親近的線索上，除了巴特，沒有人比他的弟子海迪姆走得更遠了。巴特寫道：「人們所維護的神學相對於其他科學的獨立性，無論如何都不能被證明為原則上必然的。把關於上帝的言說的真理性的問題處理為一門特殊學科的專門問題，這種做法乃是一種困境，人們應當在認真地承認其實際的無可迴避性時容忍這種困境，但不應要求根據最終的原因來為這種困境辯護。或許只有神學的狂妄才可能在這裏意求不同於實際地進行論證。的確，情形或許是，哲學、歷史科學、社會學、心理學或教育學或所有這些學科一起，在教會領域內進行研究之際，都會接受那種任務——即把教會關於上帝的談論與其作為教會的存在相比較——，並且都會使一種特殊的神學變成多餘。但是，神學實際上並不擁有打開特殊之門的特殊鑰匙！神學既不具有某個認識根據(Erkenntnisgrund)，某個不可能立即也在其他任何科學中具有現實意義的認識根據；神學也不認識一個對象區域，一個必定對於其他任何一種科學遮蔽着的對象區

域……。真正說來，哲學和一般『世俗的』科學必定不是『世俗的』，不是異教的。它們可以是基督教哲學(philosophia christiana)。誰若懷疑這種原則性的東西，他就以一種既不能與基督教的希望也不能與基督教的謙卑相一致的方式，把一種對『世界』的絕望與一種對『基督教的』世界的高估聯繫在一起了](《教會教義學》，K.D. I/1，頁3)。

上面這些句子中透露出一種深刻的基督教普世主義，乃是以對一種唯一的普遍真理的、普遍可理解性的信仰為基礎的。倘若人們讀到和聽到了這些句子，某些對巴特的不公正的批判就會偃旗息鼓了。——如若我們要嘗試在形式的和實質的方面做一種對神學問題與哲學觀念的對話性的接近，那麼，我們就肯定會意識到，我們在此原則上是與巴特一致的。

讓我們返回來，重新來追問海德格爾哲學在我們的主導問題範圍內所具有的特殊的、範例性意義：

恰恰因為在海德格爾思想表面上的無神論中，顯示出形而上學道路的終結和一條全新的道路的可能開端，也就是說，恰恰因為我們必然在海德格爾那裏認識到哲學史的一個轉折點，故海德格爾的思想對神學家來說就變得重要了，海德格爾就成為神學的一個卓越的哲學上的對話夥伴。

除了這種哲學史上的重要性之外，海德格爾哲學也具有一種神學史上的重要性。這種神學史上的重要性就在於，海德格爾的思想事實上已經在最近幾十年的神學中被接受了，並且產生了極其有效的作用，如在布爾特曼(Rudolf Bultmann)、戈加頓等人那裏。——當然，往往僅僅是海德格爾思想的個別方面，在海德格爾的這些神學弟子身上產生了影響。在布爾特曼那裏，那就是《存

在《與時間》的存在問題之制訂工作所包含的此在生存論分析，以及它的一些概念，諸如生存論狀態(Existenzialität)、生存、現成狀態、本真性與非本真性、作為此在之機制的時間性。在此我們必須看到以下事實，即：布爾特曼孤立地採納和運用了生存論分析工作，而在其神學著作中卻找不到一種對海德格爾意義上的存在問題本身的興趣的一絲痕跡；實際上，我們看到，這種生存論分析工作雖然為海德格爾帶來了生存哲學家的名聲，但在海氏那裏，它卻是作為一個必要的方法階段隸屬於更為廣大的存在問題的。由於這個原因，後期海德格爾的著作也就不再對布爾特曼的神學產生什麼作用了；因為在後期海德格爾著作中，幾乎不再出現生存論分析工作，而存在問題卻以絲毫不減的、其實反而增加了的強度，進一步得到了追蹤。

在戈加頓那裏，首要地則是那個關於在神學的歷史性思想中對主體－客體之分裂的必然克服的論點。他為此利用了海德格爾的研究，而且尤其是海德格爾後期著作的某些片斷。

上述對海德格爾哲學的神學接受，也許可以通過神學問題與哲學問題的一種實際親緣關係、一種實質的親合性來加以說明。這種親合性是與生存概念一道給定的，而生存概念對神學以及哲學來說都是無可迴避的問題。——的確，由於這同一個原因，另一個偉大的生存哲學家雅斯貝斯(Karl Jaspers)亦有他的神學弟子和追隨者。對這兩者來說，也就是對雅斯貝斯的神學弟子與海德格爾的神學弟子來說，有一點是共同的，即開始在對對象性的世界存在與非對象性的生存的對照過程中來規定生存概念。至於此種規定在何種程度上符合海德格爾思想的最本己的意向，這還是有待考查的。

我們自己很有把握地認為，儘管迄今為止，神學對

於海德格爾的接受在有限的範圍內可以具有全部的合法性，但在海德格爾那裏，卻還存在着一個更為廣大的、與那種簡單的對照相比具有更多變化的生存概念。

然而，撇開哲學的和神學的情境的歷史原因不談，撇開特別地作為神學與哲學的追問的一個會聚點的海德格爾之生存概念不談，還有一個更為深刻的實際原因推動着我們，促使我們恰恰選擇了海德格爾的思想，以之作為探討神學與哲學的遭遇的範例：

海德格爾徹底地思考了歷史性(Geschichtlichkeit)這個觀念。而且，這一事實自發地要求與神學的遭遇，這種神學認識到它的思想的視域不是別的，而就是與世界相隨的上帝的歷史以及在上帝面前的世界的歷史性。現在，由於我們作為神學家根據我們對我們的課題的沉思已經帶有一個關於歷史和歷史性的概念——不論它是一個明確的概念，還是一個隱含的、有待展開的概念——，所以我們就希望，在與海德格爾的對話中學會什麼是歷史，並且因此廓清我們自己所具有的歷史概念。

人們試圖着眼於海德格爾來談論他的思想的「徹底的歷史性」，並且追隨這種思想，來談論一般思想的徹底的歷史性。借此我們就會發現這條哲學道路的一個基本的本質特徵；而這條哲學道路必須預先得到描寫，因為它對於整體之領悟來說是決定性的。因此之故，我們在這裏必須趕緊對整個海德格爾哲學作一種簡短的刻畫：

海德格爾的哲學乃是一種對思想的思想(Denken des Denkens)。與一切真正的哲學一樣，它亦起於驚訝。不過，海德格爾藉以開始的這種驚訝，根本就不是對於存在者的驚訝，不是對於世界的驚訝——何以世界恰恰是這樣而非別樣；相反，它首先乃是對思想本身之事實的驚訝——何以根本上有思想這樣一種東西，而且這種思想總是恰如其所是地存在，何以人時時思索了世界，思

索了存在者，而且人同時在內心深處不得不總是恰恰這樣地而非別樣地進行思想。「彼乃一種運思，每每出乎意料，何種驚訝究其玄奧？」(Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* 《從思想的經驗而來》，頁21)。

可見，海德格爾乃是「思想之思想者」，他並不問：為什麼存在者如此存在？而是問：為什麼關於存在者的思想是這樣的？他因此就以某種方式超越了關於存在者的哲學問題。因為一切存在者，只要它是哲學的課題，就以思想為媒介與我們相遭遇，彷彿是在思想中反映自己。作為這種存在者之媒介，思想在某種程度上乃是更廣大的東西(das Umfassendere)，而且，關於思想之可能性條件的問題就回到了更深刻的基礎之中。所以，對思想的思想並不是存在者之思想之外的一個特殊的保留地。相反地，通過對思想之可能性條件的追問，存在者之思想本身受到了疑問。海德格爾的哲學因此就不能在相同層面上作為「別一種意見」與別一種哲學(例如，叔本華的哲學)「進行競爭」。因為海德格爾並沒有把一種新的關於存在者的「意見」與那些更早先的意見相比較，相反地，他要追究傳統的思想的本源。

我們依照康德的說法，把這種對於思想的本源或者「可能性條件」的反問(Rückfrage)稱為「先驗的問題」。在我們據以理解的這種已經有所修正的意義上，這個先驗的問題並不首先問：某個事情的情形如何？而是問：何以這個事情恰恰如此被思考，以致它恰恰從這個角度顯現出來？為了更具體化些，我們舉例來講，也即並不是問：客體如何能夠被主體所認識？而是問：根本上「主體」和「客體」概念說的是什麼，以及何以認識之發生恰恰借助於這些概念得到了思考而且還將得到思考？——後一種設問對前一種設問的超越在這裏變得昭然若揭。而且同樣變得清楚的是：在「對思想的思想」

中，所涉及的也不只是諸如一種必須置於「形而上學」之前的「認識論」之類的東西。認識論想說明認識活動的優先地位。也即是說，認識在這裏成了一種思想的課題。而且，這種思想現在又可能而且必須由「對思想的思想」來究問它的前提條件。

可是，着眼於上述簡短的總體刻畫，人們可能會提出以下反對意見：實際上衆所周知，海德格爾思想的原初課題並不是思想，而是存在，而且「關於存在之意義」的問題才是海氏思想的推動力。

然而，恰恰這個問題絕非處於「對思想的思想」之外，絕非在離開「對思想的思想」的地方——彷彿在這裏可能不再僅僅關涉到「思想」，而是關涉到「存在」本身似的，彷彿現在在這裏不再只是「在認識論上」(noëtisch)來談論，而倒是「在存在者狀態上」(ontisch)來談論似的。相反地，恰恰這個關於「存在」之意義的主導問題，對我們所謂的「對思想的思想」來說是獨特的。因為「存在」(sein)其實乃是一個詞語，是這個詞語，這個概念，是思想(至少是我們西方的思想)所不可或缺的概念，思想在任何時候都已經受到這個概念的烙印和引導了。這個基礎詞語(Grund-Wort)，這個無可迴避的概念意味着什麼，包含着什麼呢？我們提出這個問題，意思無非是：要在先驗的反問中追問思想的本質、思想的內在條件、思想的先天性(Apriori)。

(誠然，這個先驗的問題不可能一勞永逸地得到解答——而且這一點可以把我們對這個問題的理解與康德的先驗主義區分開來。相反地，在與過去時代的每一位思想家的遭遇過程中，在與後者的活生生的對話中[關於他的思想，關於他對「存在」的領悟]，這個問題都要重新被提出來。)

存在之意義的問題標示着「對思想的思想」的特性，

這乃是因為被追問的其實恰恰不是存在者，而是「存在者之存在」——這一點有別於先前的形而上學，後者把「存在」的意義預設為某種不言自明的、衆所周知的東西，並且根據這個前提預設，進一步來追問存在者的情形如何。

在此語境中，我們還應當說明一下某種十分本質性的東西：對思想的思想，亦即海德格爾的哲學，絕沒有落後於形而上學的思想，亦即落後於存在者之思想，因為它其實並不涉及存在者，而只是涉及思想，並不涉及「實在性」，而只是涉及「實在性之概念」。因為存在這個無可迴避的思想的基礎概念(其意義就是對思想的思想所要追問的)，其實不光光是一個概念，不如說，它乃是「存在者之存在」，也即存在者藉以成為存在者的那個東西。存在者通過存在而成為存在者。而且，關於作為思想之基礎概念的存在的問題因此就是全面的：它也涉及到存在者。存在者本身並沒有直接擺脫掉關於思想之內在條件的先驗反問。除了海德格爾的對思想的思想之外，形而上學今後不可能不受擾亂地走它自己的路了。所以說到底，我們在存在概念中顯然已經碰到了從思想到存在者的「橋樑」，碰到了思想與「實在性」之間的神秘聯繫。

海德格爾試圖把西方傳統哲學思想的「立場」或道路引回到它們的基礎那裏，引回到每一條思想道路得以從中源起的思想家的原初經驗或遭遇那裏。而且，通過這種做法，海德格爾就使本源、前提本身相對化，並且恰恰因此而發現了「一般思想的歷史性」：偉大的哲學家的思想，立足於某些歷史性的(而且正如我們將看到的，所謂「歷史性的」，現在就不只意味着：歷史學上的、「時間歷史上的」)前提，多半是對這些前提毫無意識地走上它的道路，直到那樣一個點——在那裏，這些前提

往往只是在有關思想的後來的效應中作為這樣一些前提揭示出自身。現在，如果一般思想的這種歷史性得到了認識，那麼，對這種歷史性進行認識的思想本身就是歷史性的。也就是說，這種思想只有在那個歷史性的位置中才是富有意義的，才能得到理解；在這個歷史性的位置中，先前思想的前提揭示出自身，先前思想的道路因此趨於終結了。

如若人們沒有認清並且嚴密地關注海德格爾哲學的這一起始點和這一基本特徵，這種哲學的命題的此種「媒介」，也就是「雙重折射」的領域，即對反思之反思，對思想之思想的領域；如若人們並不以此為出發點，也即並非總是在傳統哲學的思想道路的終點處來認識海德格爾，那麼，人們就無可避免地會誤解海德格爾，把早期海德格爾誤解為存在主義者，*一個把人之生存當作課題並且經驗到了其中的某些本質性東西的存在主義者，而把後期海德格爾誤解為一個現代神秘主義者和特種的哲學詩人。

與海德格爾所說的思想的歷史性相關聯，還有更為深遠的一點，這一點對於一種闡釋海德格爾的工作任務來講是十分重要的，因此要先行予以道出。這就是：海德格爾是難以理解的。海德格爾的術語，尤其是在其後期著作中，是不常用的，而且往往以其新奇的詞語構成而令人生出反感；對於「健全的人類理智」來說，他的思想表現似乎不必如此複雜的。

在某些圈子裏，人們對海德格爾的命題的魅力和神秘性質加以審美化的欣賞，這並不是對這位思想家的真正的哲學態度；有些人則在海德格爾的非常規的說法和

* 通譯的「存在主義者」(Existentialisten)一詞，按字面和本義來看，我們更應譯之為「生存主義者」。但我們在此仍從通譯。——譯注

思法中只能夠看到思想的模糊、不嚴肅，並且採取了惱羞成怒的拒絕態度，這同樣也不是一種真正的哲學態度。海德格爾的不常用的詞彙、不常見的思想形象，毋寧說必須根據下面這回事情來說明，即：對於這種歷史性的思想來說(這種思想處於一條思想道路的終結處，而且以往思想的前提對這種思想揭示出自身，因此成為可疑可問的了)，使用傳統的和流行的概念以及思想模式簡直就不再可能了。——諸如主體與客體、實體與屬性、理性、自然、倫理、邏輯等等之類的概念(也即西方哲學的整個概念區域)，對海德格爾來說不再可用，或者說，不再以同一種自明性可為海德格爾所用，因為這些概念的思想史前提，對海德格爾來說已經變得顯而易見並且大可置疑了。因此，海德格爾才不得不去構造新的詞語。毫無疑問，哲學思想的語言對海德格爾來說乃是他自己的哲學研究工作中最窘難的問題之一。

三、研究方法

我們在本文中的研究方法首先必定是一種描述和闡釋的方法。因為我們不能預先信賴一種可靠的解說，信賴一種多少已得到承認的對海德格爾的領悟，並且以此為基礎，立即轉而從事神學方面的對照工作。因為迄今為止，對海德格爾而言還缺乏這樣一種標準的闡釋。撇開完全錯誤的闡釋不談，海德格爾的思想迄今為止雖然已經在不同方面得到了熟練的闡明，但根本還沒有在整體上、彷彿出自肺腑地、在其最本己的意向中得到理解和描述。所以，我們除了親身去嘗試哲學闡釋的工作之外，就別無他法了。

但是，實際上就連這種哲學闡釋，也始終似乎將從

神學的側面來進行，因為我們對海德格爾的主導興趣乃是一種神學的興趣。這就不言自明地包含着某些暴力性解釋的危險，並且因此就需要我們具有極大的謹慎態度。不過，這種神學的「先入之見」也許也包含着某種優點，因為在闡釋之實行中，已然原始地追問了實事，並且因此使闡釋免於淪為一種站在旁觀者立場上進行的純粹歷史學上的考察。

當然，我們的研究方法首先也必定是一種歷史學的研究方法，因為首當其衝的事情乃是：至少就其重大的基本特徵，回想一下整個海德格爾哲學，以便為後面的全部工作打好基礎。在此我們就必須追蹤海德格爾哲學的運動程序：存在問題始於《存在與時間》的生存論分析工作，然後是「轉向」(Kehre)，*即人們可以在海德格爾戰後出版的著作中認識到那個轉折，其標誌是在論題始終不變的情況下，其觀察方向以及思想方法和術語發生了一種很大的變化。我們進而必須考察一下在「轉向」出現之後海德格爾思想的情形。那就是在海德格爾那裏已經變得顯而易見的那種東西，我們可以稱之為「存在之歷史」(Geschichte des Seins)。

緊接着，我們要探討一下在海德格爾那裏隨着轉向才作為問題充分展開出來的幾個重大的論題，即：存在－思想－語言－世界。這些詞語幾乎代表着海德格爾後期著作中的思想的結晶和核心，而且其全體構成了海德格爾思想的唯一主題。我們將依次地，同時又在對不可分割的實事聯繫的不斷關注中思索這些詞語，由此我們便能進入這種思想的「內核」之中。

進而，在神學－哲學的對照程序中，根據我們對海

* 一般研究者認為海德格爾的思想之「轉向」發生在三、四十年代，特別是以一九三〇年的演講 *Vom Wesen der Wahrheit*「論真理的本質」和一九四六年的 *Brief über den Humanismus*「關於人道主義的書信」為標誌。——譯注

德格爾的闡釋，就有一道光線照亮了在其中得到表達的實事本身或者以往對實事本身的處理方式，由此我們也許就得以廓清那些一道發生作用的神學問題了。——也許逐步逐步地，我們也將達到對流行的神學概念和思想模式的解構(Destruktionen)，這是由於通過海德格爾對哲學觀念和概念的思想背景的揭示，這些哲學觀念和概念在神學中的效應也變得成問題了，而且在它們背後顯現出在更為原始的思想可能性之中的實事本身。

但是，如若神學問題作為哲學上的對海德格爾的闡釋工作的原則或者工具，應當擔負這樣一種重要的功能，那麼，就完全有必要先行把它們盡可能廣泛地展開出來。這是我們這個導論結束部分還要做的事情。——在此必須先提出一點：我們所處理的神學問題當然是經過選擇而提出來的，以至於我們可以認為，我們是要從海德格爾的角度來揭示這些問題。因此，在闡發神學的對話基礎中，就幾乎已經包含着一個解經學上的猜測：我們猜測，海德格爾的思想就是如此，它恰恰在這些問題的軌道中關涉到神學思想。我們因此就遵循了海德格爾自己的方法論上的基本命題：「任何發問都是一種尋求。任何尋求都有從它所尋求的東西方面而來的事先引導」(Heidegger, 《存在與時間》，頁5)。

一般說來，我們帶來的問題乃是關於歷史(我們在其中意識到自己有所信仰)之本質的問題，亦即關於在神與人之間的歷史之本質的問題。其中包含着全部難題的統一性。——對於這個基礎問題，我們眼下必須予以詳細的分劃：

1. 「為什麼竟是『存在者』存在而『無』倒不存在？」這是一個古老的形而上學問題。在一九二九年所作的教授就職講座《形而上學是什麼？》(Was ist Metaphysik?)

中，海德格爾重新採納了這個問題。這個古老的形而上學問題根本上就是有關運思着和生存着的人的問題，只要人在運思和生存之際推進到絕對的界限上，推進到他的此在以及存在者整體的界限上——超過其界限就不再能見到存在者了。

在由此問題開啟出來的領域內，人們遭遇到上帝。這並不是說，唯在這個問題已經被提出並且被經驗的地方，人們才能遭遇到上帝。不過，遭遇到上帝的運思着的人，實際上是在這個問題的領域裏看到上帝的。在包括此在和存在者整體的一切變得大可置疑並且無根無據的地方，人們遭遇到上帝；而且，在人們遭遇到上帝之處，一切、即此在和存在者整體，都變得大可置疑並且無根無據了——如果這一切並不是在上帝中有其意義和根據的話。上帝無論如何都是超出那個絕對的界限之外而照面的上帝。倘若運思着和生存着的人把那個最徹底的形而上學問題也與上帝聯繫起來，倘若人能夠超越上帝來設置界限，倘若人能夠問「為什麼竟是上帝存在而不是一無所有？」，那麼，上帝就不是上帝了。的確，恰恰是由於上帝關涉到這一最極端的界限而被思考為這種界限的彼岸，上帝才被思考為上帝，才被思考為活生生的上帝。

於此已可明見那座從海德格爾思想通向神學之思想的橋樑了麼？對於已經達到哲學思考之極點的哲學家，在此開啟出那種真實地思考真正的上帝的可能性了麼？海德格爾曾經指出，人是「虛無的場地守護者」(Platzhalter des Nichts)，而且借助於這樣一種守護，人就能夠突進到那個最極端的界限上——海德格爾的這個想法是那個神學上明確的信仰內涵(即認為人就是這個上帝的同盟者)的確切的哲學相應物麼？在此我們只是提出這些問題而已。但我們在這些問題中至少體驗到一

種強烈的牽引力，它把我們從海德格爾思想——更多地也許是從任何一種哲學的上帝學說或者超越者觀念——引向對神學課題的思考。我們在這些問題中體會到一種向着神學與哲學的對話的強烈牽引力。

在我們把神學與哲學加以對照的語境中，虛無觀念具有這樣一種作用，就是把我們從哲學、從海德格爾的這條確定的哲學思路，拉到神學那裏；由此出發，我們進而要進行反問，希望哲學的思想，那種已經突進到這一界限並且遵守這一界限而沒有在倉促的答案和結論中鎖閉自己的哲學思想，也對神學所面臨的問題開放。因為這些神學問題乃是根據對那種超越這個界限而照面的「現實性」的經驗提出來的。——而虛無觀念似乎就在對話中創造出最初的聯繫。

此外，虛無也在神學內部成了問題：在由虛無的創造(*creatio e nihilo*)這個觀念中。於是人們可能會問：我們如何可以把這種虛無(*nihil*)與作為海德格爾的徹底問題的最後音符的虛無(*Nichts*)放在一起加以思考呢？但這個問題卻在海德格爾哲學方面以及神學方面架起了通向存在問題的橋樑。

2. 關於存在的問題，也就是關於「存在之意義」的問題，關於我們以「存在」(*sein*)一詞所意指的或者這個詞語真正能表示的東西的問題，也就是海德格爾的主導性的設問，對神學來說就體現在存在類比(*analogia entis*)的問題上。

在經院神學中，存在類比乃是表示上帝與世界之間的基本聯繫的常用語。不管造物主的存在與世界萬物的存在多麼不同，在兩者之間卻有着一種類比或相似，即：兩者都同樣地獲得存在。——藉此就已經為上帝與世界之間的每一種聯繫劃定了領域，開啟了視界。

的確，衆所周知，巴特堅決地拒斥了存在類比(anologiaentis)的構想，把它當作「反基督徒的虛構」，當作人們因之不能成為天主教徒的唯一原因。這種激烈的拒斥態度的動機在於這樣一個事實：在存在類比的構想中，由於人自以為能夠同樣地預先規定他的這一關於上帝和世界的存在概念，人顯然就借助於一個概念(也即「存在」概念)儼然在思想上達到了一個在上帝和世界之上的地方，

但這就表明，類比概念是不可迴避的。如果就像我們所相信的那樣，人對上帝的一種真實認識得以發生出來，那麼，上帝就不能直接陌生地與人相對立，相反地，在上帝與人之間必定有着某種相似。然而，這種相似並不在於作為一個立即可為思想所支配的概念的「存在」之中，並不在於作為一個可通觀的偉大之物的「存在」中，不如說，這種相似唯在認識行為本身中才是現實的。——因此，巴特創造了信仰類比(analogia fidei)(即在信仰行為中的相似)的概念、關係類比(analogia relationis)或操作類比(analogia operationis)的概念。

鑑於這一類比難題，現在就出現了這樣一個問題：巴特以其論證看到了何種關於「存在」的概念？而且，巴特把「行為的類比」與存在的類比對立起來，但在這種「行為的類比」中的行為概念，難道不是以傳統的存在概念為定向的麼？「行為與存在」這樣一個模式是恰當的麼？

而問題伸展得還更為深遠：倘若我們要放棄存在之類比，那麼，歷史空間、一切事件的視域、上帝與存在以及上帝與世界之間的遭遇過程的「媒介」，究竟具有何種特性呢？如果我們要在運思之際把榮耀留給上帝而不是剝奪上帝的榮耀，就像在存在類比模式中表面上所發生的情形那樣，那麼，我們必須以哪些概念來思考這一事件及其現實性呢？還有，我們關於在世界中的存在者

所道出的存在，與這種尚未得到把捉的媒介處於何種關係中呢？

3. 我們要追問信仰(Glauben)之本質，追問作為在宣道、祈禱和信仰符號中的信仰之陳述的教義(Bekenntnis)之本質，追問作為信仰之科學的自我闡明的神學(Theologie)之本質，並且要追問上述三者的關係。

信仰乃是生存狀態上的現實性，神學乃是一種思想，教義至少是語言。——眾所周知，布爾特曼看到了信仰與神學的極大分離。固然在他看來，神學也是對信仰的闡明。儘管如此，布爾特曼仍能談論作為一種「無信仰的思想運動」的神學。因為思想之為思想可能不是虔信的，相反，信仰只能在生存行為中才能得到實行。信仰乃是最個體性的決斷；與之相對，思想始終是中立的，因為它着眼於普遍的可理解性和可傳達性。不過，在布爾特曼那裏，這種本來就必然的對信仰與思想的區分導致了兩個領域的分離。

對此我們斷定：圍繞「作為無信仰的思想運動的神學」的爭辯必須更深刻地着手進行，必須再次開始追問，而且是要追問思想之本質以及思想與生存的關係。——唯當這一點已經變得清楚明白時，我們才能重新追問信仰和神學之本質以及兩者的聯繫。

4. 神學必須與過去時代的書面文本發生關係。就此產生了歷史學的理解以及歷史學的批判的神學任務。唯在這種批判性的理解的實行中，神學才根本上獲得了它的論題。——這裏，在過去時代的文獻方面，關鍵問題在於語言文獻，正如一般地，人類中間的一切歷史性事件都是在語言媒介中發生的。

因此，通過對那種關於語言的言說可能性和理解可

能性的沉思，通過對原始的語言之本質的沉思，我們就贏獲了有關一切歷史學的和神學的理解的真正的解釋學。

在這同一個問題領域內，包含着關於歷史學的歷史與歷史之間的關係的問題。歷史學的歷史(Historie)乃是歷史學科學以為能夠客觀地加以認識的東西；歷史(Geschichte)則意指在人中間(或者在上帝與人之間)真正發生的東西。*根據對語言之本質的洞見，我們將澄清：歷史學科學根據什麼進行認識，它在何種程度上「客觀地」進行認識，以及在何種程度上，我們才能夠有意義地區分客觀歷史學的認識與對歷史的歷史性行為——我只能親身在生存狀態上，在與包含着歷史的東西的遭遇中來經受這種歷史性行為。

5. 在教義學中，特別是在末世論中，但也在關於創世、天命、基督帶來的和解、獲救、神聖化的學說中，因此也在神學倫理學中，時間問題被迫切地提了出來。什麼是時間？是個體的時間和世界的時間麼？而且，時間與限定着時間的永恆處於何種關係中呢？在當代神學的討論情境中，有兩種對立的時間領悟向我們呈現出來：一是「存在主義」神學的點性的(punktueller)時間領悟，二是「救恩史」神學的線性的(lineare)時間領悟。——是否時間就是一條線，一條從過去通向未來的線，而無廣延的當前之點就在這條線上運動，不斷地分開過去和將來？或者，本真的、歷史性的時間僅僅向來在決斷之現在(das Jetzt)中，而處於決心狀態中的生存就在那裏實現其可能性？——我們不想參與一種論證，而是斷定：

* 「歷史學上的歷史」(Historie)是歷史學科學的客觀對象；而「歷史」(Geschichte)則是真實發生的事件(Geschehen)，具有生存論-存在論上的意義。兩者之間的區別在德文字面上已可明見。——譯注

我們對於兩種解答都感到一種基本的不滿；而且我們不能抑制這樣一種感受，即這兩種解答對現實的時間，對我們生活於其中的我們的時間的理解，都過分刻板了，極少注意到細微的差別。

同樣地，對於與時間相對的永恆的思考，也有兩種可能性向我們呈現出來：其一是把永恆思為無限的時間；其二是把永恆思為時間之否定，思為無時間狀態(Zeit-losigkeit)。——兩者着手進行對永恆的規定，彷彿我們早就已經知道什麼是真正的時間本身似的。但實際情形並非如此。——進而，作為第三種可能性呈現出來的，乃是關於作為一種「卓越的」時間、作為一種「增生的」(potenzierten)時間的永恆的觀念。這種規定也許相當形式化，不過在這裏，關於時間之本質(因而也包括永恆之本質)的問題，至少將在其整個幅度上被敞開出來。

6. 在神學的追問範圍內亦有世界問題。神學關注上帝、人和世界；也就是說，神學關注那個上帝，這個上帝為人所遭遇，並且恰恰因此也把向來已經生存於其中的世界引入其遭遇的範圍之中。在關於創造的學說中、在關於天命的學說、但也在末世論以及別的地方，世界成了神學沉思的主題。

這同一個世界同時也就是自然科學追問的對象。要不然，勢必就會有兩個「世界」了，或者，神學(或自然科學)就沒有真正地關注世界。

當然，神學藉以思考世界的觀點根本上不同於自然科學的以及一種可能在自然科學基礎上構造起來的自然哲學的觀點；因為在神學那裏，世界被看作神性行為的結果和對象，被認為是在上帝與我們人之間發生的歷史中統一起來的。「世界」並不是某種與這種歷史格格不入

的東西，並不是擺在歷史「之外」的什麼東西。因為，當處於這種歷史之中的我們在信仰中真正地理解歷史時，在歷史之外就不可能有其他東西存在了。

於是就出現了以下問題：世界之為世界、時空現實性，如何能夠歷史性地被思考，並且被統一到歷史空間之中？這一點如何與那些範疇的非歷史性特徵相協調呢？——這同一個世界是在這些範疇內向自然科學家顯現出來的。或者，也許就像在布爾特曼那裏所發生的那樣，時空上的肉身性只應被評估為一個本身無關乎歷史的空間，而歷史就在這個空間內發生？

7. 最後，因為神學關注現實的人，故神學必須追問現實的人的本質。這就是說，神學始終還面臨着生存(Existenz)問題，以之作為任務，而決不能把它當作在哲學中早已解決了的事情拋在身後。

生存哲學以及由之激發出來的生存神學始於這樣一個觀念：對於人之生存，我們不能對之作類似於其他存在者的描寫，當我們把它搞成單純的對象時，它決沒有得到真正的理解，而毋寧說，它乃是一個在最本己的決斷中實現自己的自我(Selbst)。

這個開端以及它的兩個主要環節，即把生存與世界性的存在對立起來，以及把決斷概念設立為生存的本質特徵，毫無疑問已經表明是卓有成效的。但是，我們必須把它當作開端而不是完成了的學說來對待。一旦認識到了這一點，我們就必須進一步追問「完全的生存論狀態」(vollen Existenzialität)，亦即必須追問在那種必須達到其全幅和整體性的闡釋中的生存之現實性。生存論的解釋在某種程度上必須與生存狀態上的現實性「完全一致」。而且，現實生存的構造結構也許就包含着比在「決斷」這個主導概念中所表達出來的東西更多的東西。

這裏出現了幾個不同的具體問題，它們部分地是從神學的難題中產生出來的，部分地也是從生存的日常自我經驗中產生出來的。首先要提出來的，乃是關於與生存之連續性相關的生存狀態上的實現行為的問題。決斷行為乃是人們進入對於本真的生存之領悟的一個關鍵點，這是無可置疑的，同樣無可置疑的事情是：生存完全撇開其決斷也連續地生存着。在一個人的生活中，生存狀態上的決斷現象有幾次是清晰而純淨地被給定的呢？我們不可把我們的生存論上的生存領悟完全建立在這些稀罕的點上，否則的話，我們就不再能夠把整體收入眼簾中了。人的生存狀態上的存在也包含着肉身性的和動物性的此在的連續性。它也包含着無決斷的日常狀態、心靈的無決斷的昏沉、對某些此在現實性和此在可能性的非現實化的認識。這些連續性與那些行為，也即與生存於其中真正地並且在卓越意義上成其本身的那些行為的關係又如何呢？

因此，我們必須在信仰論(Pisteologie)中追問信仰決斷與信仰狀態的關係，在基督教會論(Ekklesiologie)中追問信仰決斷與教會的話語傳統的關係。

如果我們根據這個開端，也即那種進入錯誤的結論手法中的生存狀態上的思想之開端，來從事一種純粹的決斷行動論(Entscheidungsaktualismus)的神學，那麼，由於我們沒有思考一個本質性的維度，我們就模糊了我們的眼光，縮減了我們對現實性的理解。因此我們還要問：我們應當如何思考這些連續性，才能不步生存哲學之開端的後塵而重新陷入一種客觀化的人類學的考察方式之中？

一個也許會在我們關於「完全的生存論狀態」的問題的語境裏進一步出現的問題，乃是個體性(Individualität)與共契性(Solidarität)的關係問題。這個問題在關於基督

帶來的和解的學說範圍內變得重要了，但另一方面，它也在關於罪的學說中以及在關於基督教會的神學學說的範圍內變得重要了。說基督擔當我們的罪責，這是如何可能的呢？或者說，如何能夠富有意義地設想這一點呢？還有，說我們必然地和無可逃避地——撇開我們的具體的勞作不談——已經陷身於罪惡中，這種罪惡因此理當被稱為原罪，而作為虔信者之全體的教會在超出純粹比喻的意義上可以被稱為一個身體，而且是耶穌基督的身體，這又是如何可能的呢？

我們真的能把生存規定為個體性嗎？或者，莫非有一種規定同樣原始地適合於個體的一致性嗎？我們立即就可以明白的是，關於代理性的痛苦、原罪、耶穌基督的身體的神學緒論(Theologumena)，只有在一種對作為一個生存論環節的一致性之真正規定的前提下才是可行的。

這裏進一步所包含的問題，乃是關於可能性與現實性的關係問題，或者說，乃是關於這兩個概念在一種生存闡釋之視野內的意義的問題。——我們的此在既是可能性又是現實性，表面看來就是如此。而且，可能性與現實性聯繫在一起，以尚未廓清的方式相互滲透。說一個人具有可能性，似乎就不同於說：例如一棵樹有可能被加工為木板。人在其自我存在(Selbstsein)中是由其可能性規定的，完全不同於一棵樹。也許我們可以說，人之此在的可能性植根於其現實性之中。但另一方面，我們也可以說：此在之現實性是通過它的當下可能性才被構造為此在之現實性的。此在是由其可能性「組成」的。

這種錯綜複雜的情況促使我們再次從根本上(ab ovo)去追問可能性和現實性範疇的意義。情形或許是，在這些範疇中隱藏着一種先行把握(Vorgriff)，它掩蓋了生存之現實性，而且在生存主題上顯露出這整個概念模式的

一種不充分性。

首要地在關於自由及其與神性的挑選和天命的關係的學說中，神學觸及到上面這個難題。作為選擇之可能性的人之自由如何與神性的挑選和天命已經作出的選擇之現實性達成一致呢？奧古斯丁式的自由理解(正如我們今天又在巴特那裏見到的那樣)不知道任何中立的決斷自由(*liberum arbitrium*)，而只能把向善的自由視為真正的自由。這種自由領悟如何能夠根據那種對可能性和現實性的公式化來實行呢？——唯有一種對這些概念的起源、意義和可能的界限的探究，才能夠揭示這個含糊不清的自由問題。

憑着上述所有具體問題，即關於行為與連續性、關於個體性與一致性、關於可能性與現實性的問題，我們就爭取到了一種對生存領悟的深化和淨化。

8. 如若上述所有設問(關於虛無與存在、關於語言、時間和世界、以及關於「完全的生存論狀態」)都獲得了深思，達到了某種程度上已經有所進步的廓清，那麼，我們終於就能夠專心地返回到一個唯一的問題上——而上述所有設問都涉及到這個唯一的問題，它們的實際的統一性在此問題中才得以顯明。也就是說，我們終於能夠返回到作為歷史之整體的相遇(*Begegnung*)問題上。歷史作為遭遇而發生。但什麼是遭遇呢？它的構成其本質的結構是何種結構呢？在與上帝的遭遇中真正發生了什麼呢？還有，在由這種基本遭遇共同規定的人與人之間的遭遇中，真正發生了什麼呢？

藉此，可以說並沒有求助於海德格爾，我們已經闡述了一些問題，對於這些問題，我們假定，它們必定會把我們從那個神學追問之領域(它們全部源自這個領域)引向對海德格爾思想的衡量。——我們已經指明的問題

是必要的。因為它們反問入本源之中。如果我們耽擱了，沒有提出這些問題，則我們的教義學上的沉思就將淪於傳統哲學的思維模式的統治之下；這種思維模式無可避免地要發生作用，不論我們是承認這種思維模式還是與之劃清界限……。這種在神學中十分受歡迎的區分方法，亦即劃清自己與某物的界限的方法，往往最後表明自身是不充分的。因為誰若為自己劃界，他就常常不由自主地陷於他要與之劃清界限的那個東西的間接支配之下。

現在我們要問：把在其中產生了上面這些問題的神學與以其方式也研究這些問題的海德格爾思想進行一番對照，這種對照應當在哪些軌道上活動呢？把海德格爾思想的結構與作為對上帝之啟示的思想的神學的結構對比一下，就能夠使我們解答這個方法問題：

在海德格爾哲學中，主題性的基本概念和主導概念乃是存在。但是，對於海德格爾意義上的存在，我們不能僅僅根據它與思想的相互關係來加以理解。對海德格爾來說，存在概念是在思想之先驗探究的視域中出現的。於是，在海德格爾關於存在之意義的追問的實行過程中，存在概念獲得了一個三重的視域。而且，這種三重的劃分並不是以某種方式系統地有意識地被實行的，相反地，它彷彿是無拘無束地自發地得出的。正如說到底，後期海德格爾的出版物(區別於《存在與時間》)不再含有任何洋洋大觀的體系性構造，而倒是表面上互不相稱的，主要是在與過去時代的個別思想家和詩人的對話當中，具體地探究不同的問題，並且最後總是匯入到存在難題的巨大空間之中。在實行這樣一種思想上的痕跡追蹤時，展開出存在的三重視域，這個三重視域在「語言」、「時間」和「世界」三個概念中向我們呈現出來(例如可參看《存在與時間》的標題，或者「語言是存在之家」這

海德格爾的哲學由存在問題接合在一起，構成一個統一體。同樣地，神學說到底也是一個統一體。因此，不論我們追蹤海德格爾的幾條思想線索中的哪一條線索，我們總是會碰到一個歸根到底在神學上意義重大的問題。我這裏指的是：在追蹤那些關乎「思想」概念的問題時出現的神學的自我理解問題或者神學的綱領問題，在追蹤那些關乎「語言」概念的問題時出現的神學解釋學的問題，以及在追蹤關乎「世界」概念的問題時出現的救恩事件與世界性存在的關係的問題。¹

-
1. 當然，我們在此不可能處理所有先行勾勒出來的神學問題。因此我們也放棄進行一種時間問題上的對照，不管時間問題在神學中是多麼重要。我們這樣做的着眼點是，海德格爾對這個方面還沒有像對其他方面那樣清晰地發表意見。在後期海德格爾那裏幾乎找不到關於時間問題的文本，可以讓我們通過闡釋達到一種對「實事」——恰如海德格爾所見的那樣——的完整的和清楚的看法。（奧特此書是在五十年代完成的，故會形成這裏的看法，但實際上，海德格爾後期仍有關於時間問題的討論，特別如一九六二年所作的題為「時間與存在」的演講，載海德格爾，*Zur Sache des Denkens*《面向思的事情》，Tübingen, 1969；中譯本，陳小文、孫周興譯，北京，1996。——譯注）

也許海德格爾在其第一本偉大的成功之作《存在與時間》中已經把時間帶入存在的切近處了。他首先以煩(Sorge)這個生存嚮為引線，揭示了此在之時間性。在這部著作的開始和結尾處，海氏都把時間命名為任何一種可能的存在領悟的視域，其實就是存在本身的視域，並且用相當長的篇幅分析了流俗的關於單純線性的相繼序列的時間領悟。在其後期的著作中，海德格爾也總是重新回到這個思想開端，因為他指明，在思想之歷史的任何一種存在領悟中，諸如在希臘人那裏以及在直到尼采為止的整個形而上學時代裏，未經深思地都有某種時間領悟起着支配作用（例如：存在[εἶναι] = 在場[παρεῖναι]）。海德格爾偶而把時間稱為「先行名稱」(Vor-Namen)，如果人們想在運思之際深入到存在之真理那裏，則首先就必須思索這個「先行名稱」。——但藉此，海德格爾本人還是沒有給出任何一種時間闡釋。無疑時間不能直接等同於此在之時間性。時間比此在「更深遠」。時間在「時代」(Epochen)中自行到時；它貫通此在而運行；此在旺盛地入於時間而綻出地生存。此在乃是時間自行到時之所。——有待思索的也還有當前、過去與將來的關係。這裏，與流俗的時間觀相對立，海德格爾似乎看到了不同時間的一種「交融」；過去不是簡單的過去了的東西，而是進一步作為曾在者(das Gewesene)成其本質，並且同時也作為將來的東西得到貯存。——海德格爾關於時間的沉思的最新發展似乎是為了把空間當作以某種方式歸於時間的東西而一道納入反思之中。關於這一點幾乎還沒有什麼文本。這是一種從《存在與時間》的角度還幾乎預見不到的發展。

在我們的整個設問語境中，這個重要的問題也要求一種探討，這是不待說的。只不過在本書中，由於缺乏有關的文本，我們還不能完成這種探討。也許海德格爾將來發表的東西將有助於我們在這一點上達到一個更清晰的看法。

在本書中，我們將嘗試以海德格爾為依據，依次來沉思上述問題。但事先(也就是在我們想在其中回想海德格爾思想的三個「發展階段」的那三個「歷史學的」章節之後)，我們還應進一步處理一下存在問題本身。海德格爾的那些問題是在這個存在問題中統一起來。在這裏，在神學方面，關於存在類比(analogia entis)、即一般存在概念與上帝之存在的關係的難題，將進入我們的視野之中，而且我們的辨析也許將在此語境中贏獲一種特殊的現實意義，因為對於這件事情，海德格爾有一些十分重要的、着眼於神學的明確意見。

* * * *

看起來，有鑑於上文已經顯明的一致關係，選擇海德格爾作為神學的哲學對話夥伴的做法¹，已經得到了完全的合法性辯護。

我們已經知道，儘管「生存」概念在海德格爾那裏起着一種突出的作用，但我們卻不可把他稱為「存在主義者」。海德格爾哲學的本質性方面並不在於：在其中，生存及其特殊的存在論上的本質特性成了哲學思考的特殊的對象、甚或唯一的對象。神學其實也處處關注生存，關注在其特殊的、獨一無二的存在方式中的人之此在；也許這種神學能夠從海德格爾的生存論分析中學到某些東西。這乃是一個共同點——但不是唯一的、也不是決定性的共同點。我們知道，這位思想家的本真意向遠遠地超越了流行的存在主義的意見和要求，他的關於一切傳統哲學的可能性條件的先驗反問的開端，根本上對迄今為止的關於存在者的思想(也包括存在主義的思想)進行了懷疑。而且，我還想補充一點，這個徹底批判性的開端具有某種不可迴避性、某種不可抗拒性。誰一旦理解了先驗反問的意義，他就不再能夠合法地逃避

這種先驗反問。而誰一旦已經遭受到了這種先驗反問，他就必須容忍這樣一回事，即：一切傳統的哲學概念都變得大可懷疑，並且飄搖不定了。

按照海德格爾的看法，只要人們已經理解了他的意圖並且認識到那種推動着他的思想上的必然性，那人們就完全不再可能乞靈於思想的「清晰的自明性」和「健康的人類理智」了。在這樣一種乞靈中往往隱蔽着哲學的短路，以及一種非批判的、無方法的、因而極其非哲學的態度。思想本身的事實就具有如此卓越的驚異性和非自明性，以至於它立即就能排除這種短路。其實，在任何情形下，哲學精神的特徵都在於，它驚奇於那些「健康的人類理智」所不能驚奇的東西。

所以，說到底，海德格爾先驗的「對思想的思想」的開端吻合於一般哲學思想的內在必然性。在其中有思想之本質中的那種揭示性的、自我批判的因素在發揮作用。思想乃是反思(Re-flexion)，而且這始終也意味着：向自身返回的狀態(Zurückgebogensein auf sich selber)。思想乃是一種明亮化(Hellwerden)，或者用海德格爾的話來講，是澄明(Lichtung)。因此，根本上一切都是成問題的。根本上沒有一種問題之耽擱是能夠得到辯護的。哲學的問題可能始終未得解答，但它們是不可拒絕的。而這就要求，哲學思想隨時都要準備作自我檢驗，檢驗一下自己置身於何處。因此，先驗問題基本上屬於思想本身之本質。

當然，神學也是一種思想。包含於思想之為思想之中並且為個別思想家所要求的整個嚴肅性和整個嚴格性，也是神學家們所要求的。神學是那種意求自我理解的信仰的澄明，即尋求理智的信仰(fides quaerens intellectum)的澄明。而且因此，在神學思想之本質中基本上也就包含着下面這回事情，即：神學思想總是要對

自身進行重新究問，總是要重新去感知本己的從信仰中的起源、本己的責任，總是要重新去確證本己的思想方法。——所以，海德格爾就尤其適合於成為神學的對話夥伴，而且，與這位要把先驗的設問貫徹到底的思想家對話，就可望為神學的研究工作帶來豐碩的成果。

孫周興 譯



什麼是系統神學？*

承蒙諸位邀請我來為討論系統神學之本質開個頭。請諸位把我的論點僅僅當作供辯論之用的論題。我的用意只是為必要的討論起拋磚引玉的作用。然而按照中世紀關於論題的辯論規則，討論應當遵循論題中所展開的程序，應當盡量解決已提出的命題，回答已提出的問題。

我選定了這個簡單的題目，即：「什麼是系統神學？」我無意於從歷史角度來論述這一論題，我只打算論述這一論題的實質問題本身。這並不意味着否定對這一神學學科及其題目的歷史作歷史性研究能夠為完滿地闡明實質問題起到至關重要的作用。

海德格爾在去年的老馬堡校友年會上舉辦了為期一天的討論會，討論的題目是「基督教的信仰與思想」，那次討論會成為了我們這次討論的契機。我對這次討論會僅僅是通過一個簡短的總結了解的。然而，從這個總結中，我得知海德格爾在本質上作了以下的工作：首先，他提出了這個陳述：「科學不思」。在此他論述了他所說的「存在的被忘卻狀態」。隨之，他提出了兩個問題：1. 「當我們說科學不思時，『思』的含義是什麼？」2. 「信仰在其中思的思之本質是什麼？」第一個問題是海德格爾在其著作及經歷中一直力圖解決的問題。第二個問題則

* 此篇論文是一九六〇年十月老馬堡校友年會上的討論依據。注釋在相當的程度上反映了奧特這篇論文宣讀之後的討論情況。由於安茲(W. Anz)的一個正式答覆即《宣道與神學反思》(載於ZThK, Beiheft 2[1962], pp.47-80)介紹了這次討論，英譯者在注釋中用方括號來提示那篇發表了的答覆，以便為注釋中的評論提供文字根據，從而使讀者對討論過程有一些印象。——英文版編者注

(本文選自*The Later Heidegger and Theology*, New York, 1964。——編者注)

是以那個觀點為依據向我們這些神學家提出來的。就我從這個總結中所能了解到的，這一問題沒有得到回答。但是，這一問題確曾被提出來過，因而在今天仍然向我們提了出來。

於是，我們探討的是信仰在其中思的思之本性及思之特殊活動。有兩個方面是我們必須探討的，即：釋經神學與系統神學。但是在這一探討之中，神學的整體總是處於危險之中，因為神學是一個統一體。

首先我想討論這個問題：相對於(以及不同於)釋經神學的所謂「系統」神學究竟是什麼？在神學的唯一整體中，系統神學有何特殊地位與特殊必要性？然後在結論中，我想回到我們的出發點來，把關於系統神學的本質所論述過的東西與海德格爾(他引起了我們的討論)的思想聯繫起來。

一、神學的本質是解釋學

作為一個整體的神學的性質是解釋學的。神學實際上是解釋學。當然這種解釋學與通常的解釋學含義不同。在通常意義上，解釋學是關於理解的一般理論或「技術」(從這個主要問題來看，這件事是否可能也是很成問題的)。然而任何時期的神學都是對某些特殊內容的理解的反思，從而是為了理解這些內容所作的努力。神學是如何理解《聖經》經文的問題，是如何理解這些經文表現出來的主題的問題。它最終是對於一主題的見證在每一當下情境中的可理解性問題。

無論誰，只要他探討神學的本質及綱領，都不可能避免理解問題即解釋學問題。他必須正視理解的本質問題。如果說我們的時代以新的緊迫性提出了解釋學問題

來討論，那麼這種情況就要求人們再次討論神學本身的本質。這個事件的意義——在今天這個聚會上我可以無保留地、感激地這麼說——確實怎樣評價都不為過分！我們也許可以說：「在正統教義學體系中，過去常常在以De Theologia(神學)與De Scriptura Sacra(聖經)為題的開頭章節中論述的東西，今天必須被納入解釋學問題的標題下加以討論。」

儘管在此我不能探討理解的本質問題的細節，但我還是想在繼續探討這一問題之前描述一下第一個論題，為的是使我在往後的論述中可以得到正確的理解。這個論題包括兩個方面：1.神學中所包含的理解之本質，若不涉及神學的主題，就不能預先得到明確的規定。相反，對神學的特定主題的思考，有助於解決這一問題。2.什麼是可理解的，什麼是不可理解的，只有在理解過程本身之中才會清晰起來，在此我們不能建立任何先行規則。

即使理解的問題在神學中是從三個層面(對經文的理解、對經文中表達的主題的理解，以及對這一主題的當代見證的可理解性)加以闡述的，理解本身最終還是一個整體。也許kerygma(福音宣道)一詞最能表達這種統一性。從《聖經》的經文到教會的當代宣道，延伸着一條單一的圓。它是kerygma(宣道)之圓，是對kerygma的理解之圓。從經文到講道，它在每一點上都是單一的理解行動、單一的解釋過程的延續。這是一個在今天如同在當時一樣發出聲音的同一種kerygma的問題，即，是被轉譯到此岸的見證的問題(「解釋學」來源於希臘語動詞，意思可以說是從一處到另一處的傳送或運載意義上的轉譯。這種轉譯即是理解之所指！)。我們不應人為地把理解經文、理解主題與理解當代宣道相互割裂開來，好像它們是三種各不相同的東西似的。這三個層面

的任何一層面離開另外兩個層面都不能存在。要是經文與它的「主題」得不到理解，宣道就不可能被理解。如果沒有對經文的「主題」的理解，也不可能理解經文。相應地，只有當經文在此時此地對我來說成為一次kerygma或潛在的宣道時，它才能被理解。也可以說，只有在這裏，對《聖經》經文的「歷史」解釋與「神學」解釋之間的聯繫，才變得昭然若揭。

我完全知道，適才所說的在某種程度上並非無懈可擊，因為「已理解」與「未理解」之間並無涇渭分明的最終界線。正相反，理解可能出於其本質就是在不同的水平上產生的。然而在此我不能深入探討理解這一特點。我想提請諸位把我剛才關於理解行為的統一性即神學中的解釋學圓或解釋過程看作我的第二個論題¹(請記住，我並未把論點展開)。

順便提一下，有人可能會在這一點上提出反對意見，說理解被過分地當作純屬人的行為，即，問題的真正次序被頭足倒置了。人們也可能會議論，《聖經》注釋與宣道畢竟主要不與人的理解有關，而是與上帝的話有關。由此人們還可能辯論說，不應當過多地關心理解的問題，因為聖靈無疑會保證啟示得到理解。這種「虔誠

1. 「解釋學圓」這一圖解不應與更常見的「解釋學循環」這一圖解對立起來！[根據早期海德格爾的觀點，「解釋學循環」這個概念具有獨特的內容，因為，這種概念具體地意指一個人自身對生存的前理解與本文對生存的理解之間的相互作用，從而這個概念在解釋學過程中直接包含了解釋者的自我理解。參見伽達默爾(H.-G. Gadamer)在《海德格爾誕辰七十周年(紀念文集)》中的《理解的循環》，Pfullingen: Günther Neske, 1959, 頁24-34。因此，安茲對奧特的「解釋學圓」這一概念的批評見ZThk, Beiheft, 頁50注59。實質上是批評奧特忽略了《存在與時間》的解釋學概念，因為這個圓把注意力從經文轉移到宣教者的語言，而不是轉移到宣教者的生存即信仰上]孤這一圖解的用意在於說明，解釋離不開理解的單一運動，即理解的單一連續過程。因此，釋經神學、系統神學與實踐神學不應人為地加以相互隔離與分割。在連續性中，它們相互連接在一起。只是基於勞動分工這個技術理由才出現了不同的神學的「學科」。它們本來是一個東西。按照我的觀點，解釋學循環更為細緻地解釋了這個連續性之圓。例如，當教義學與釋經學依照解釋學循環而相互說明時，這種連結性就得到了表達。

的]反對意見相當流行，其用意在於貶低解釋學問題。但細究起來，它只不過在批判劣勢的正統觀念，這種批判或是沒有看到問題所在，或是模糊了問題，沒有使我們前進半步。人們不應當把上帝降低為*deus ex machina* (呼之即來的神)*。實際上，如果理解這個概念本身得到了正確理解，那麼，這個概念就充分考慮到了上帝說話的偶然性即聖靈的見證。

當我們考察統一的理解之圓(它構成了神學的本質)時，我們就能夠看清楚，我們習慣於稱之為「系統神學」的那種思想活動之特殊位置處於「解釋學過程」的框架之中，並與「解釋學過程」保持着連續性。教義學實際上乃是一種解釋學努力。倫理學也是如此。

可以說，系統神學的位置居於從經文伸展至當代宣道這圓的中間。它位於釋經(釋經主要與經文本本身有關)與實踐反思(實踐反思主要與教會的宣道有關)之間。對系統神學的本質的探討必須牢記這種「居中」。這意味着要時刻意識到我們在「連續性」中必須與「居中」打交道。系統神學、教義學或倫理學各自作為「學說」偏居一隅，如果脫離了「解釋學之圓」，從釋經、從宣道那裏分割開來，它們就會立即變成毫無根基的事業。

去年這個小組的討論提出了究竟能不能有基督教系統神學這個問題。大概是由於作為整體之神學的解釋學本質，系統神學的有效性引起了爭議，或者說，至少遭到了懷疑。無論如何，人們假定，系統性的東西與解釋學的東西相互對立。現在我們必須考察這個假定。在此我們已經預定假定，神學的本質是解釋學的。如果系統神學的討論能夠指出系統神學的特殊功能在何種程度上

* 在古希臘、羅馬的戲劇中，常常在劇情複雜化時通過神祇(通常用舞台機關送出來)的出現來干預事件的發展。——譯注

是解釋學轉移、即轉譯意義的活動所必需的，那麼，系統神學的討論就能夠表明它的合法性。

在討論之前，我再來補充第三個論題：包含於理解之中的這種「轉譯」被看作運動時，它就使我們不能不接受系統神學的任務。

二、系統神學是對神學總體中的解釋的反思

首先，我設想將一項任務或職能交托給系統神學，雖然這一任務在這一特殊學科的歷史中還未曾如此清晰地呈現出來，但我們卻不可將它置之不顧。而且這項任務或職能由系統神學來完成，較之由釋經神學或實踐神學來完成更好，這正是由系統神學的居中立場所決定的。我所說的這項職能即在於對那個持續不斷的「解釋學過程」的整體進行反思，在於探究發生在所有神學中的那種理解的本性。系統神學的任務，乃是對經文(texts)的理解、對宣道的理解——就它是理解過程本身的本性問題而言——進行反思。教義學與哲學將在此相匯合。不過，根據我們的第一個論題，教義學決不可簡單地將對這一任務的解決完全移交給哲學，也就是說，移交給一種同啟示並無密切關聯的思。

克勒(Martin Kahler)在《所謂歷史的耶穌與歷史的聖經中的基督》²(*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*)一書的某個地方寫道：「毫無疑問，沒有人比那些其本人就是教義學者的人更能以如此確定的直覺探測到那個隱秘的教義學者……因而，那個教義學者將會有這樣一種權利，在那

2. 重印版見於《神學文庫》，卷二，1953，頁29。

個據認為擺脫了先入之見的歷史學問的前方樹起一個警示信號……」這些命題——*mutatis mutandis*(在細節上已作必要的修正)，也就是說，考慮到在《聖經》注釋研究中業已變化的情景——至今仍還有效。克勒的根本想法至今仍然適用，即系統學者對釋經學者的工作進行某種監督。

現在，我提出我的第四個論題：解釋學過程的連續性和統一性(它構成神學的本性)由於解釋學循環這一圖形得到維護而獲得證實與確定。根本不存在沒有神學對其獨特論題進行反思也不會動搖的那種「歷史的－批判的」結果，不存在神學對其主題的反思受其絕對限制的結果。但是，也不存在固定不變的教義，不存在歷史的釋經的反思受其絕對指導的教義。這就是說，教義學對於釋經學的絕對的與單方面的依賴性，決不比釋經學對於教義學的絕對的與單方面的依賴性更大。正相反，教義學與釋經學處於一種相互作用的關係之中，正如解釋學循環這一圖形所指明的。它們相互啟發與闡明對方。正是由於它們互相之間處於這樣一種關係，它們在作為一個整體的神學的那個「解釋學過程」中的從根本上不可分割開來的統一性得到了證實。

教義學者若沒有釋經學者就無法獲得自己的見識，這是無需進一步證明的。但釋經學者若沒有教義學者也不能獲得自己的洞見。因為教義學者反思思想中的那些解釋學的預先假定，這些預先假定也許不明確，但卻不可避免地包含在釋經性的工作中。他並不簡單地將這一工作交給哲學家(正如上文中已談到過的)。因為神學注釋的對象乃是一個獨特的對象，而且人們期望對象上的這種獨特性，也會在解釋學中導致一種獨特的情景。

當然，在這一問題上，會有人提出反對意見，認為《聖經》注釋這門作為一個整體的歷史學問，至少在很大

的程度上，毋需對它的那些解釋學的預先假定搞什麼批判性的輔助與監督，因為它壓根兒就沒有這類預先假定，或者在任何情形中都是基於任何具有理智的人都會毫不猶豫地接受的那些預先假定。按照這一觀點，那麼歷史學家，還有《聖經》注釋者，都可以作出簡潔明瞭的論斷，這些論斷甚至像自然科學家的那種實驗一樣，原則上任何人都可就其正確性加以客觀的檢驗。不論是誰持有這類主張——而我們所有人，由於在那種陳腐的形而上學傳統中思維，最初都簡單地習慣於這樣來看問題——都還不曾意識到，在此以極大的壓力降臨到我們頭上的這個語言問題(關於我們思維中的形而上學背景以及關於語言問題，我請大家求教於海德格爾的全部思想，求教於這一思想的主導傾向。關於海德格爾的思想，我將在講演的末尾談點自己的看法)。即便是最簡單的歷史論述，畢竟基本上是一個語言事件，是一場同被說出來的或被寫下來的話語(utterance)的遭遇。直至現在，還沒有人根據語言的本性去好好考慮歷史判斷的形成過程(也許，這曾經是不可能的；甚至今天也未必可能)。不過，有的人發覺自己完全滿足於編年史工作的通常解答，即它不存在任何預先假定，並認為自己理所當然地能夠駕馭某些關於「事實」的「客觀的」歷史陳述——這樣的人在不知不覺中，已經選擇了對語言的某種(「實證主義的」)理解，並且已經使自己封閉起來，無緣問鼎於語言的堂奧，無緣問鼎於我們當前所面臨的這個問題。

通過以上評論，我希望起碼已經概括並部分地確立了系統神學的任務之一，即作為《聖經》注釋和宣道的一種輔佐，它必須反思神學中的解釋學情景，必須反思神學理解的整個過程。我充分意識到自己的論證的不完善和不規範，這些缺點可能給大家留下了深刻的印象。當

一個人闖入反思的處女地時，他沒有其他辦法。因為思想是一種逐步進行的體驗，它需要耐心，需要恆心。因為那明確的系統表述並不立刻就自己呈現出來。在這樣的路途上，我們得指靠參加討論的思想同伴與合作者的善意幫助與積極合作。請允許我在此引述海德格爾的一段格言，³我很喜愛這段話，也許它對我們的討論有所裨益。海德格爾說道：真實的反思，「既不驅除相反的意見，也不容許輕率的贊同。思乘着問題之風揚帆遠航」。

現在，我想來談談系統神學的另一項任務，這一任務更符合對教義學的傳統理解。我強烈地感到它在本質上同第一項任務緊密相關，雖然眼下我還不能證明這一點。

三、系統神學與釋經學

鑒於系統神學的傳統形式，即關於那個一方面使它同釋經神學區分開來，另一方面使它同實踐神學或宣道本身區分開來的獨有特性，我們現在首先提出這樣的問題：系統神學的那種獨特的「居中性」、它同神學的解釋學之圓的那兩「極端」區分開來的特徵究竟是什麼？

回答如下：系統神學在任何情形下都不指向某段單獨的經文；而釋經學則在任何情形中都同一篇給定的經文有關，它探究關於這一經文的意義起源，以及它的（廣義上的）歷史「背景」。當它探究若干獨立成篇的經文的聯繫時，它只限於追尋這些經文在歷史起源問題上的關聯（例如，人們探究保羅的神學，探究詩篇的起源和共同「觀點」，探究《舊約全書》首六卷「在生活中的位

3. 引自《思想經驗》，頁11。

置」，如此等等)。而宣道則傳揚對於與它相關的、它要作出應答的某一經文的見證。然而，系統神學卻不糾纏於某一個別的經文，而是將視野投向所有《聖經》經文的全部境域。(這毋須將所有經文置於同等的層次或者認為所有經文具有同等的重要性！不過，甚至在進行區分和立足的地方，它仍然將考慮全部的正典。)

這一特徵一方面是由於教會的境況，另一方面是由於語言的本性。因為教會事實上並非以其信息的某一個別陳述而生存的，正相反，它是以對實在和真理的全部見證和首要證明而生存的；構成教會基本要素的信仰，是同這些實在和真理相關聯的。這些見證彙集在基督教《聖經》的正典中。可以說，它們構成了「語言的空間」、言談的世界、共濟的語言之網，教會則一直棲居於其間，並且在它的信仰、宣道、祈禱以及神學之中運作。正典的這種歷史偶然性，屬於教會本身的歷史偶然性。系統神學反思同教會有關的那個「主題」——反思這個主題本身和這個主題的總體，它這樣作，是基於那些經文的總體性，這些經文是作為它的主題的主要證明而賦予教會的。因而，系統神學適應了教會的實際境況。

另一方面，系統神學的獨特性，它的超越單段經文的運動，若考慮到語言的本性，就是可以理解的了。單段的經文，甚至還有相互關聯的經文，如關於保羅、約翰、馬太、路加、希伯來人等等的神學，作為語言學上的話語，並非就是那個主題本身。確切地說，它們只指向那個主題，作為它的見證，為它命名，對它進行反思，籲請它呈現出來。

至於這個主題本身——它是何物？又在何處？這裏有兩種解答，它們都是可能的，也許按照語言的本性，二者乃是同等必要的。

第一種回答認為，這個主題就是基督事件，即啟示

的實在性與相信的實在性。這完全不是可以用普通語言來「述說」和傳達的「事實」，確切地說，這是一種使自身在詩的和思的言語中被傾聽到、從而呈現出來的實在。

第二種回答則認為，這個主題乃是基督的福音，即關於基督事件的喜訊。第二種回答連同第一種回答，並未暗示基督事件簡單地等同於基督的福音。基督事件並非純粹是由基督的福音所構成。基督在福音未得宣講和傾聽的地方也在起作用。他的仁慈也施於嬰兒、精神不健全者、異教徒、無神論者以及死者。不過，這種雙重回答的歧義必須保留下來。這種辯證法屬於語言的本性。那不可言喻者的領域竟然也屬於語言！基督事件通過基督的宣道而同我們相遇，但這個宣道又是通過福音書與見證人而同我們相遇的，這些福音書與見證人還不是，也永遠不會是這個福音本身。實際上被言說的只是根據某人的宣道：根據馬太的宣道、根據馬可的宣道、根據路加的宣道、根據約翰的宣道、還有根據保羅的宣道，依賴於這些宣道的、次一級的、根據路德、加爾文、布爾特曼或巴特的宣道，又何嘗不可？然而，那個宣道本身——只存在唯一的一個——卻仍舊是未曾言說的。在眾多的福音書和宣道、禮拜儀式以及神學中的基督教見證中，所有被言說者都是那不可言說者。那個不可言喻者，即唯一的宣道本身，乃是通過所有這些福音書和見證而被傾聽到的，如果確實發生了理解的話。

請允許我在此順便提及海德格爾，他對語言的反思對我們自己的反思愈來愈有助益。海德格爾說道：⁴「每個偉大的詩人都是根據一首唯一的詩來創作的……詩人的這首唯一的詩卻是未曾言說的。任何單獨的詩篇，甚

4. 〈詩歌中的語言——對格奧爾格·特拉克的詩的探討〉，載於《走向語言之途》，1959，頁37及以下。

至單獨的詩篇的總體，都沒有說到它的一切。然而，每一詩篇都從這首唯一的詩的整體來說話，並且每次都說到它。不過，從這首詩的領域中流淌出這樣一股泉流，它總在激起作為某種詩意話語的言說活動。」

因而，我們可以說，那唯一的宣道，乃是全部《聖經》，至少是全部《新約全書》的衆多見證人的那首未曾言說的詩，他們都是用它來進行創作的。⁵在有些特殊的情形中，原先屬於猶太教的經文，諸如《雅各書》和《啟示錄》的許多部分，還有《福音書》的許多部分，得到了利用，當時的境況又是什麼呢？它們作為基本構成要素又是如何仍然還適合(也許極為勉強)教會的日常生活和宣道過程，適合那種基於那唯一的詩篇所作的創作活動的？這是反思憑自身的本性要加以考慮的一個主題。關於《舊約》見證人的話語賴以產生的那首詩的問題，以及這首詩在何種程度上同使徒所見證的那個宣道一致(卻並不簡單地等同)，也都是反思的主題。

與正典有關的教會的這種事實上的偶然境況使得下述情況變得可以理解：系統神學越過單個的經文或在歷史上密切關聯的諸多經文，將視線轉向《聖經》經文的總體。語言的本質性話語即詩歌(就其廣義而言，它還包括《聖經》的見證)，來自於並針對着那未曾言說者(即那首「詩」)。語言的這種本性使得下述情況變得可以理

-
5. 在這裏，福音被理解成「未曾言說者」。初看起來，這可能會使人驚訝。畢竟，福音乃是福音宣道(Kerygma)、傳講(Preaching)所「發出」的可以聽見的、已說出來的言詞！然而，人們應該回想一下：雖然上帝的言詞確實在可以聽聞的人類言詞這種特殊情形中表達出來，但這些人類言詞卻未能窮盡其意。它決不可能在人類言詞中得到明確的把握。與所有人類的言詞相反，它日久常新，不可窮竭。在一個人心血來潮地想對此提出草率的反對意見之前，他應該回味一下在所有語言中的那種基本狀態，回想一下我們大家都有過的關於語言的經驗，即在說出來的東西中，總還有某種未說出的東西。那個未說出者，乃是決定性的。捨此，語言就將不成其為語言。倘若情況不是這樣，我們就不能理解下述並非少見的事件，即人們從字面上理解了一篇本文或言論的所有語詞，卻仍然不能把握其所意指的東西。

解：系統神學苦苦思慮的乃是那未曾言說者究竟為何物，思慮的是那個主題本身，是那福音——這很類似於海德格爾對荷爾德林和特拉克爾的解釋，他並不追問荷爾德林或特拉克爾可能「意指」的是什麼，確切地說，他苦苦思慮的是被委托給他們說出的究竟是什麼。

我們曾講到(在第二個論題中)，系統神學屬於理解過程的那種解釋學的連續統一體，這種統一體即是神學。我們還曾進一步講到(在第三個論題中)，這個解釋學過程、轉譯(trans-lation)過程要求我們接受系統神學。在第五個論題中，我打算對系統神學作出下述闡述：系統神學越過單個的經文着眼於《聖經》經文的總體(即系統神學的特徵)乃是必要的，因為只有這樣，從經文直達當代講道的那個解釋學之圓才得以完成。通過這一步驟，主題自身的統一性得到了證實，這是一個為所有的《聖經》見證和教會在所有各個時期以及每個時期的每一場宣道境況中所共有的主題。這些見證有許許多多，又變化多樣，但這個主題本身，這個不可言喻的福音，則是唯一的、不可分割的。

關於這一點，該附帶說明一下「系統神學」這個容易遭到誤解的標題。神學的這個「系統的」方面，正如它所一直表現出來的那樣，並非將各種不同的教義匯總並置於一種易於加以概說的教義結構之中，以便使人們對每一點都「瞭如指掌」(這種觀點是對系統神學的形而上學的理解)。正相反，其系統的方面在於透過被言說者的複雜性而着眼於不可分割、不可言喻者的統一性，着眼於在所有被言說者中被召喚而呈現出來的那個主題本身。此外，對於宣道活動，此種透過被言說者的直觀也是必要的。因為在對某一特定的經文的每一場宣講中，我們對這經文本身進行評注是無足輕重的。相反，有考慮價值的，乃是宣講唯一而完整的福音，把經文與它的

召喚結合起來。

四、系統神學的程序

接下來，我們想對系統神學圍繞那個圓的運動，即一種在解釋學上十分必要的運動作一反思。這種運動是如何進行的？它以何種方法、何種前提進行？在這種越過單篇經文的直觀、着眼於經文總體的直觀以及通達那個主題自身的直觀中，實際上發生了一些什麼情況？系統神學的思維程序的結構又怎麼樣？

在以下的陳述裏，我們要談談相信的統一性、這種統一性的思想上的闡釋以及這種闡釋的方法。

相信的統一性。就這一問題作詳盡的敘述並沒有多大必要，因為在我們看來，下述情況是明擺着而無可爭辯的：基督徒並不「相信」衆多事物，並不認為各種各樣的拯救事實是真實的（這樣一種「信仰」[faith]只具有這樣的特徵，即認為某些事物是真實的）。確切地說，信仰乃是一個單一的、不可分割的行為，相應的那個主題、信仰的那個「對象」也是一個單一的、不可分割的實在，也就是上帝自身，他在其啟示中是作為唯一者而被遇見的。這個唯一者是仁慈而正義的，是作為實存與世界的界限和根基而被遇見的。信仰並非「信仰什麼東西」，確切地說，信仰乃是「在……中的信仰」。它是實存的那個單一而不可分割的行為，而實存植根於那個唯一而不可分割的基礎。宣道並非告知一些事實，確切地說，它在證明那個唯一而不可分割的基礎的過程中，「從信仰向着信仰」說話。

神學乃是與相信有關的思考（我有意含含糊糊地說

到「與……有關」，這樣立刻就會出現對「與……有關」該如何更確切地加以限定的問題，我將在後面對此作出回答。神學乃是 *fides quaerens intellectum* (尋求理解的信仰)。出自安瑟倫(Anselm)的這一公式將在下文中得到發揮。系統神學在信仰與信仰主題的總體性中，既考慮信仰又考慮信仰的主題。

系統神學——按照我們的第六個論題——必須使自身適應下述基本境況：信仰乃是唯一而不可分割的，它的對象也是唯一而不可分割的。在《聖經》神學或狹義的救恩史神學(*Heilsgeschichte theology*)的情形中，我卻未能看到它在何種程度上做到了這點。因而，在我看來，這樣一種神學處於某種不斷的危險之中，即它迴避和忽視其任務，不再服務於宣道活動。一方面，在我看來，例如巴特——順便說一下，他毫不含糊地採用了安瑟倫的公式——的教義學，恰恰符合在第六個論題中表述的那句箴言。巴特走向其末世論(*eschatology*)(它恰恰不具有「救恩史」的特徵)的第一個步驟或者他與布魯納(Brunner)唱反調的神恩一元論，在我看來乃是這種情形的徵象。人們竟然總是以這種方式來理解巴特。本來，許多來自「左翼」和來自「右翼」的毫無成效的誤解是可以避免的。對信仰的統一性與作為系統神學的論題的那個主題的決定性境況的另一種極好闡釋，由艾伯林(*Gerhard Ebeling*)在《信仰的本質》一書中提出來了。在該書中，甚至體系的安排與各章節的標題(「信仰的傳遞」、「信仰的自我」、「信仰的召喚」、「信仰的堅定」、「信仰的未來」——這只是列舉其中的幾例)都清楚無誤地表明，神學除了根據必然屬於那個唯一而不可分割的信仰的不同結構，並對此信仰進行思考闡釋以外，另無他圖。

信仰在思中的展示。神學乃是與信仰有關的思。在

繼續這場討論所需的程度上，信仰究竟為何已經得到了簡潔的闡述。這一論題本身乃是不可窮盡的。

那麼，與信仰有關的思之本性又是什麼呢？在「信仰尋求理解」這一公式中，它已經得到了含蓄而意味深長的描述。毫無疑問，這一公式還需要得到闡明。信仰自身尋求可理解性。它尋求思的明晰，尋求富有思想的理解的明晰。這樣，我們可以說，信仰就確確實實是一種理解了。否則，它就會淪為一種認為諸事物都是真實的盲目固執，而不是信仰。因而，下面的問題就出現了：這種理解的信仰是否在尋求另一種與現在所具有的理解不同的理解？

我比較偏向於認為，信仰所尋求的這種理解被整合到信仰現在已經是的那種理解之中去了。*intellectus fidei*(對信仰的理解)這一概念，不僅被理解成一種賓格的東西，而且尤其還被理解成主格的東西。它即是那個「可理解性」、「理解的明晰性」，信仰所尋求的也正是這個東西。這樣，一旦找到了它，它就從屬於信仰了。信仰理解着自身。誠然，這一系列思想中的那個隱含的預先假定就是：人們因此而必須認真考處理解的各個層面。我們已經簡要地觸及到這一現象，但我們卻不可能在此把它作為主題來闡發。不過，我們至少可以說，在對信仰的理解中，神學上的理解乃是一個新的層面。它並非一個「更高級」的層面(因為對信仰的這種實存理解無論如何都屬於那種無所不包的、「貫通領會的」實體，這實體也包括這一新層面，並且已經把它作為一種可能性而包含在自身之中!)——儘管在某種意義上它是一個「更清晰」的層面。信仰總傾向於在思想的明晰性中表現自身。它從本質上說來乃是*fides quaerens intellectum*(尋求理解的信仰)。但這樣一來，這「尋求理解」的運動，即神學，就是信仰自身的運動。

這種神學上的思的行動在某種方式上乃是一種信仰行動(我暫且試着這麼說，因為我們還不知道，也尚未充分地闡明一種信仰行動究竟是什麼意思)。在此，人們也必須避免產生誤解。說這種神學上的思的行動乃是一種信仰行動，是信仰自身的運動，完全不意味着唯有信仰者才能理解神學思考。因為信仰的與神學的這個主題，即基督的福音，乃是明白易懂的；它本來就是可以理解的。它將被傳達給尚不信奉它的那些人。我們的陳述也不意味着人們可以簡單地從一種神學思想推知抱有這一思想的人必定是一個「信徒」。因為信仰乃是偶在的和無法論證的。作為對誘惑的堅定抗拒，對「不信(懷疑)的堅定克服」，它有着一種內在的辯證法。在此，我們也不可能對它進行完整而深入的探討。不過，這兩項保留並未使我們對「信仰之思」的陳述歸於無效。

如果那些誤解與錯誤前提還不曾在我們中間流傳開來的話，那麼論述這整個論題就可以不怎麼費力了。在某種程度上，這些誤解與錯誤前提來源於一種枯燥乏味的正統觀念和新正觀念(部分隨巴特而來，但卻同他本人思想的基本動力恰恰相反!)。此種觀點全然不顧信仰的本性乃是理解，甚至還直接反對神學的這一理解職能。因為它聲稱，它以嚴格的公式(不論這些公式在「諸拯救事實」的形式中是基要主義的、信仰告白的，還是其他的什麼公式的)形式明確而毫無疑義地把握了信仰與神學的那個主題，它甚至將對自己的職責的這種忽視看作虔敬行為。然而，這些誤解在某種程度上也來源於這樣一些人，他們正確地反對這類正統觀念，不過卻使遮蔽了理解之本性的那些預先假定流行起來。我所指的是所謂的「主體－客體圖式」，和那種認為所有的思考與語言在極大程度上都必然有一種客觀化特徵的觀點。按照這一觀點，信仰和神學的思考與言說，就將基本上被

區分開來，也就是說，人們根本不可能說到一種信仰的思，因為在這種觀點看來，所有神學上的談論與思考的發生，總是隔着一段客觀化的距離。我應暫且抑制自己，不對這誤解作更深入的說明。海德格爾的思考為我們提供了極為寶貴的幫助。他教導我們以一種更為原始的方式來看待思考的、語言的、還有理解的本性。如果我們聽從他，並且哪怕只是跟他走一段路，也許這麼一天終將破曉。到那時，這些造成晦蔽的前提就會像翳障一般從我們的視野中除去。⁶

我打算把對這一論題更為詳盡的論述放到我的講演
的末尾部分，眼下則向諸位提出我的第七個論題。

神學以及在其中佔有特殊地位的系統神學，乃是信仰自身的運動。在這種運動中，信仰展示這樣一種理解：它自身在本質上就處於思的明晰性之中。信仰尋求這種明晰性，因為它被引向宣講、傳達，並獲得一種共同理解。在這種意義上，系統神學是作為一種展示而發生的，即展示在信仰活動中被理解的那個唯一而不可分割的意義——內容的那些意義結構。

這一論點在其第一部分中概括了上文所講過的那些內容。但它接着更進一步地指明：其一，信仰的這一思

6. 顯然，神學思維的全部運動乃是由世界中的信仰的誘惑造成的。在此我完全贊同安茲[ZTHK, Beiheft 2, 頁57及以下幾頁]。將下文中加以討論的那種致力於澄明的理解，當然是在這一誘惑的境況中使自己消除疑慮的信仰。不過，信仰如何因此而被看作是一種「不信的運動」的開展，這在我看來是難以理喻的[安茲，ZTHK, Beiheft 2, 頁58及下幾頁，引自布爾特曼，《信仰與理解》，卷一，頁312。布爾特曼將「不信的運動」的開展歸諸於神學，因為神學利用了一種「哲學的運動」，也就是在《存在與時間》中設計出來的此在(Dasein)的那些在神學上是中性的結構。安茲將「不信運動」的發展歸諸於信仰，因為信仰將那些不相信的前理解連同經文對實存的理解一起帶進了循環運動之中。在這一解釋學循環中運行，人們乃是在那種不相信的前理解中運作，並且就此而言是在進行「不信的運動」。信仰是在那神學中來來往往，進進出出嗎？它是否有時不再成其為信仰？顯然，信仰只是通過對不信的克服才不斷獲得自身的。但這屬於信仰的那種本質性的辯證法，並且在我看來，這種情況不僅僅出現在神學中。

的闡釋為何會發生；其二，它又是如何發生的？

為了澄清第一點，這一論點總合了三個術語：宣講、傳達以及一種共同理解之獲得。這是信仰的目標。因為，一方面，信仰從本質上講並非被隔離開來的個人的一種態度，按其本性，信仰乃是神聖交流的信仰；另一方面，這種神聖交流實存於世界之中。神聖交流甚至還被看作是信仰活動中的一種結構要素。信仰的目標所在即是傳達與獲得一種共同理解，或者說是一種使信仰變得可以理解的交流。這種交流與共同理解(二者實際上是一個東西！)的媒介主要是宣講活動以及與宣講緊密相關的神學。

交流和一種共同理解的獲得有三重導向：它們被導向神聖交流自身，導向神聖交流生存於其中(並為它而生存)的這個世界，最後導向個別的信仰者。

正是在神聖交流自身中，達致了一種共同理解；在教會裏，對那福音的傳遞發生了。因為交流或傳遞就在於對信仰的那個唯一「主題」的共同理解，就在於所有成員與這一共同中心活生生的關聯。同樣無可置疑的是，信仰的那些象徵現象，如「懺悔」行為、保持「教義」純正的渴望，基本上也屬於此類。神聖交流通過根據情境與必要而日日常新地說明那共同中心究竟為何物，從而確證與顯露自身。⁷

7. 在整個講演中，我一直有意避免精確地說明所有神學的這個共同中心，這個唯一「主題」實際上為何物。所有神學的這個唯一的主题被包含在耶穌基督這一名稱中。但這一名稱卻並非神學上的系統表述。在一種跨越時代、超越各種被分隔開來的教派門戶之見的、永不終止的討論中，神學一直在進行着對這一主题的恰當的系統表述。這篇講演涉及到對這一共同任務的前提的討論。然而，這一任務卻還有待於完成，因而我們就不應當用一些草率作出的表述來預先提出結果。有人曾經試圖讓我說所有神學的那個唯一的主题就是「律法與福音」(出處同上，頁70-76)。我極不情願預先將自己束縛於這一神學思想型式，這一思想型式是如此強大有力和普遍流行，而它的涵蘊卻幾乎沒有得到人們的徹底考慮。我恐怕這樣作會以一種危險的方式妨礙與損害這場對話，例如，同一個東正教徒、一個天主教

其次，一種共同理解的達到是與世界相關的。這個福音應當向世界宣告，因為上帝意欲使所有的人都得到幫助，意欲使所有的人都得到對真理的認識。這個福音乃是明白易懂的，對於所有人來講，它基本上都是可以理解的。誠然，它是在一個給定的場合中被理解並因而得到信奉的，這種情況，亦即*ubi et quando visum est Deo* (在何時何地得到上帝的恩寵)，乃是一個偶在事件。信仰的這種作為事件的特徵，說到底也內在於所有的理解之中。但是，這種情況並不妨礙我們堅持認為，福音基本上是可以理解的並照此而行動。相反，它給我們提供了明確地這樣作的理由與機會。使福音可以理解的那種一致努力不可鬆懈下來；這種鬆懈情況的發生只在於這樣一種謙卑之中，它知道自己無力強求任何事情，並最終說道：「主啊，我們只是些卑微的奴僕；我們僅僅做了我們本分的事情。」作為事件的信仰與福音的基本可理解性並非相互排斥的，而是相互包含的。

在宣道活動中，以及與之相一致，在神學(主要是系統神學，它考慮信仰內容的整體)中，有着這個世界的不斷呈現，結果，基督的福音就變成可以理解的，並因而在「世界的兒女」看來它似乎有理；這樣一來，這個世界就可以懂得，福音將我們置於一種真正的要求之下，置於一個實實在在的抉擇之前，這個福音並非一種要求盲目贊同的荒謬教義的體系(布爾特曼關於信仰之真正聞所未聞性的說法即與此有關!)。所有這一切同所謂的「護教學」毫不相干，因為完全沒有任何東西在此可以得到證明。這也不是依靠神學的這一「主題」來避開產生於「世界」的關於教義的那些懷有敵意的錯誤思想的

徒，甚至還有像我本人這樣的新教神學家的對話。較之往昔，我們當今更為迫切需要將這場普世主義的討論向全方位開放。

問題。正相反，它是給世界眼裏的福音提供一種明晰性的問題，這種明晰性是福音自身中已經具備的，並且屬於福音的真實本性。

還有最後一層考慮，它將我們帶到交流與共同理解的第三種導向，即導向單個的信仰者。因為在這種「尋求理解的信仰」運動中，我努力使信仰及其主題可以為懷有信仰的兄弟們和世界所理解；在這種努力中，我同時也在自身中達到了一種對我的信仰的理解。我使他人清楚明白的東西，也使我本人清楚明白起來；要使他人清楚明白它，最好莫過於讓它首先真正成為對我來說是清楚明白的東西。在向他人作出說明的過程中，我也向我自己作出了說明，反之亦然。因為同他人的對話這種境況乃是我在自身中潛在地具備的一種境況。對話不僅是一種可能的現象，而且更是所有實存的一種基本結構。對真理的尋求，對理解的尋求，總是在對話中發生的，甚至在思考者孤身一人時也如此。就他在思考而言，他不是孤獨一人；正相反，他是在同人類(人性)的討論中發現自身。

我們有必要在此肯定另一事實：通過交流而達致某種理解的這一努力同時也是達致自我理解的一種努力。在所有三種導向中，這完全是同一回事。它不是三種不同活動，確切地說，它是一個單一活動的諸結構要素。

我們必須將神學的下述特徵牢記在心：神學作為使信仰可以為他人理解的一種努力，同時也是使本人理解信仰的一種努力。不幸的是，一種不是在思考而純粹是在論證的神學討論太多了，況且這些討論根本就不是什麼討論，常常純粹在爭辯。這樣一來，神學就喪失了其偉大的靈感，變成了一樁討厭的差事。對神學討論的貢獻就僅僅在於獻上一些表示虔誠的東西，什麼也沒有澄

清，也不能使我們前進一步。神學的抱負乃是滿懷激情地爭取明晰性，爭取闡明與表達信仰的奧秘。因此，在一種經過透徹思考的簡潔的系統表述中，神學的基本語彙與論題，諸如罪、神恩、稱義、救主的作用、教會、基督徒生活、祈禱、成全，就可以開始放出光彩，這樣它們——那個「核心」本身，所有神學的那個唯一的主題正是通過它們並在其中——就變成實際上可以覺察得到的東西了。哪裏不再滿懷激情地爭取明晰性，滿足於像小學生與先生就一些雞毛蒜皮的分歧爭論不休，神學就會變得毫無意義，就會妨礙而不是有助於福音的宣講。

順便提一句，在把握系統神學的這一職能和正確進程的努力中，對於反對將安瑟倫在〈上帝為何成人？〉一文中所賦予的母題明確地用作他本人的神學思考的特徵，我是毫無顧慮的。安瑟倫在這篇論文的開篇寫道，許多人曾經要求他系統闡述自己對上帝道成肉身問題的思考。他答應了他們的請求，因為他們是這樣要求他的：「(其目的)不是為了他們可以通過理性而獲得信仰，而是為了他們可以在理解和沉思自己所信仰的東西中獲得愉快，為了他們對所有向他們詢問存於大家心中的那種希望之理由的人，總能胸有成竹地給出滿意的答覆。」這真是說得再好不過了，言下之意，神學與對他人和對自己本人給出一種說明有關。但與此同時，並且與此一致，在神學中出現了那種在思的媒介中展示自身的信仰之樂。

在思想中展示信仰的方法。現在我們必須繼續反思在思維中如何展示與說明信仰這一問題。第七個論題為我們提供了指導線索：系統神學揭示在信仰中得到理解的唯一而不可分割的「意義－內容」之意義結構。

這一界說中有兩個方面非常重要：信仰的統一性和信仰主題的統一性和「意義結構」的概念。前者業已得到解釋：信仰不必與若干「拯救事實」相關，而是與唯一的上帝之道發生關係。因此，系統神學不必使「拯救事實」系統化，即不必正確地整理這些「拯救事實」。關於拯救事實的神學乃是痴人夢語，毫無思想可言。因為，如果不是通過信仰，神學家如何能夠了解拯救事實！但是，當信仰被理解為對事實的信仰時，信仰就被曲解了。信仰即是信任，從而是作為整體的生存的傾向；否則它就不是信仰。但另一方面，信仰乃是神學的唯一視界，它不只是捨此不能獲得的關於拯救事實的知識藉以產生的工具，而拯救事實隨後成了神學的對象。但是，如果信仰是神學的唯一視界，那麼，神學唯一要做的，就只是在明晰的思想中揭示信仰本身中被「掩蓋」着的東西。我們不是首先相信十字架，然後再相信基督復活，又相信基督的昇天與再臨。正相反，基督徒在信仰中把自己與上帝唯一的拯救行動聯結起來了（上帝的拯救行動不得理解為「適時的」，而要理解為仁慈上帝唯一的啟示事件；我還設想，《舊約》的歷史只是這個唯一的啟示事件的一部分）。十字架與復活、昇天與再臨乃是這個唯一的真理與實在的結構要素。否則，它們根本上就不可為我們所接近，因為我們對它們的接近不是在信仰之前，而僅僅是在信仰之中。因此我認為關於拯救事實的神學是痴人夢語，毫無思想可言，因為它不是純粹對信仰的揭示。

於是，決定性的要點仍然是「意義結構」這一概念。信仰的主題乃是一個不可分割的統一體；它是一個承載意義的意蘊豐富的統一體，正因如此，它是一個歷史性的統一體。意義的諸結構乃是我所說的這樣一些要素：它們構成了唯一的、有意義的、歷史的統一體，不可分

割地屬於這一統一體。它們不是可以被減去的總和中的一部分，因為有意義的統一體本身是不可分割的。相反，它們是結構，確切地說，是結構要素，是整個結構的各個層面(這些層面構成了無可置疑的意義)。在我看來，這個概念以及這個概念居於其中的那種思維，特別適於使我們理解教義學的內容。

借助兩個非神學的例子也許能夠更清楚地說明「意義結構」這個概念。

人際關係，如朋友關係，構成了一個有意義的統一體。它不是幻覺，而是在歷史上存在着的實在。但是按照這種情形，它也就不僅僅是事實與可能性的相加，而是意義的真正統一體。然而意義的這個統一體，即其意義之無可置疑的唯一性也不是單子，它本身有着不同的秩序與條理。它是一個經驗過程，它有自身的基本方向，不僅僅體現事件的偶然次序。即使事件之鏈乍看起來是偶然的，但是通過意蘊的交錯，每一事物最終都停棲於一個同一的意義之中，這個意義是複雜的，但又是唯一的：意義的來源是複雜的，但必須被看作一個整體與「聚集」(holding together)，被看作意義的總體、意義的關係，這樣來對之作出反應。我能夠——無疑，有時必須——揭示這意義，從而使它在我面前明顯起來，確定起來，這麼做無疑反過來又影響了我的生存行為。於是，我能夠想到和反思我的這種朋友關係所包含着的一切：懷念與憧憬、與朋友的初會、友誼的增長、共同的經歷、共同度過的考驗與危機、共同的信念與愛好、在生活某些方面的接觸之點、計劃與希望、一個人對另一個人的看法、彼此欣賞的獨特方式、相互忠誠的決心，等等，不一而足。當我反思時，這一切可以一一展示出來。然而當我如此反思時，我並不只是「客觀化」地與主題隔得遠遠的，正相反，我是作為朋友來思考的，是從

我的朋友關係即友誼出發來思維的。⁸可以被揭示的這種複雜現象，就是我所說的「意義的諸要素」或「意義的結構」，它們共同構成了意義的整體。儘管存在着結構的複雜性，友誼是單一的整體，一個單獨的意義複合體，在任何情況下我都必須據此對之作出反應。

我可以把詩作為第二個「世俗的」例子。我不必列舉任何具體的詩歌。一首詩，以特有的方式向我們說話，向我們道出所見，使我們遇見某種意義。在此過程中，每一節詩、每一行詩、甚至詩的許多詞，其言說各不相同，它們都向我們道出了各自的所見。一個隱喻、一個單獨的修辭格或一個呼語，都使我們遇到了一個完整的世界，都打開了一個視界。一個句子、一些短語，也許都使我們感受到了某個確定的態度與答案。然而，詩是作為一個統一體言說的；我們是把它當作一個單一的意義關係來體驗的。於是，我們再次看到了複雜的結構與不可分的意義這種情況。好的詩歌解釋總是力圖通過仔細地接觸結構，指出結構，從而使讀者注意到詩歌的(未被言說的)意義總體。

上述情形不是獨一無二的；相反，這是一切歷史存在的基本情形(這是我用於解釋第七個論題的第八個論題)。諸位將注意到，我使用的結構概念與具體的歷史實在有關，而不是僅僅與常見的情景(如被稱為「生存要素」的此在諸結構)有關。在我看來，在「結構」這個(極富表現力的)詞語與概念之中，這兩種可能的應用都是可以想像的。

同樣，信仰及其主題的歷史實在也是一個單一的、不可分割的意義關係。然而，我們能夠而且必須通過揭示歷史實在的意義之諸結構，從而闡明這一歷史實在，

8. 這個事例說明了我把神學理解為信仰之運動的可能性！

這種闡明乃是從相遇(信仰本身就是相遇)出發的思想活動。

教義學即是這種闡釋。一切釋經學的工作都是以教義學為目標的；沒有教義學，宣道就無所適從，因為在每一經文與每一宣道中，教義學都是信仰主題的唯一的整體問題。因此，教義學絕不是一項概觀與客觀化的建設工作，而是闡釋性的理解。教義學在揭示其論題的過程中受着結構的引導。然而結構在某種程度上總是被給定的。它們受到環境的限制，即，它們作為信仰與宣道的場所，是被不變的情景與不變的教會委托所給定的。我希望諸位把這個觀點以及下面的解釋看作我的第九個論題。

耶穌基督的教會乃是一個相互摯愛的團體，他們有着共同的命運、共同的經歷，即活生生的上帝對他們有着共同的啟示。由於這一命運，教會中的所有成員處於相同的情境之中而不論其個性、時間與地點有何不同。正是在神聖交流的這種實際情境之中，福音即信仰與宣道的主題，必須在某些方面得到闡明、宣講和解釋。這些乃是永久性的問題，它們是思想的脈絡，是教會教義學的任務。神學思想之所以有這種任務，是因為作為教會的任務之宣道，甚至在以個別的經文為出發點時也總是對唯一整體的福音的宣道，因為宣道本身需要在這些方面進行闡釋。然而，這並不意味着在歷史的進程中，在教會的某種情況之具體變化中，某些論題不會走上前台。

按照傳統的教義順序，教義學的恆常任務舉例如下：關於上帝的學說、世界(創世與神意)、人類學(面對上帝的所有人之境況)、關於罪的學說、基督論，關於信仰與稱義的學說(誠然，最後提到的那個問題實際上一開始就一同歸屬在神學解釋學之下，即，屬於人們習

慣上所說的教義學緒論。考慮到主題，這個問題還必須體現於教義學的每一討論之中，因為正如我們看到的，信仰乃是一切神學思考的唯一視界)；另外，還存在着倫理論、教會論、聖靈論、聖禮論、末世論，最後還有祈禱與神秘主義。人們可以看到，大約有十個永久性的問題領域與論題。⁹系統神學依照這些基本結構來闡釋自身的論題。在同一思想任務面前，它因時代的不同而翻新。系統神學不能不說明諸如基督的作用、信仰的本質、祈禱、教會的本質和聖禮的意蘊以及其他論題。在此，教義學與倫理學並無根本區別。巴特試圖把倫理學併入教義學之中，這在我看來是恰當的。因為，倫理學不外乎也是一種意義結構，也是從某個層面對神學唯一不可分的論題的揭示，即對信仰主題的揭示。因此，倫理學也向我們提出了某種要求，從而需要在倫理反思的意義上得到闡釋與說明。

確實，為着完成解釋學之圓，為着在個別的具體宣道中「取得滿意效果」，個別的具體經文必須經歷系統反思的階段。既然經文指出了整體性的福音乃是經文中未被言說者，既然宣道只承認這個唯一的、整體性的福音是自身的唯一主題，福音的總體性就必須在從個別經文到個別佈道的解釋學過程中加以思考。對這一整體的反思，要求依照教義學長久的基本結構來闡明這個整體，這個整體則在這種闡明過程中得到證實。無疑，《新約全書》與《舊約全書》個別的、確定的經文——就其不僅被理解為作者的「意見」，而且被理解為今天所宣講的、召喚我們的唯一真理之證據而言——必然把我們領入教

9. 這一點是如此明瞭，以致幾乎用不着提示：教義學的秩序，即它的問題或「職能」，不應簡單地從傳統中加以接受，而必須派生於主題本身，派生於宣道及其論題(見安茲的批評，ZThk, Beiheft, 頁72)。但限於篇幅，在此我不可能對此加以展開。

義思考的不同脈絡之中。之所以如此，正是因為完整的整體即信仰的完整主題，仍然是以語言的形式表現在個別經文之中，表現在特殊的、獨一無二的見證中。於是，當某段經文不僅「在歷史上」被聽到，而且作為宣道用的經文被聽到時（根據海德格爾對語言的理解，這種傾聽顯然是本真的聽），採取這種教義學的「居中」道路就是不可避免的了。

舉兩個例子來說，《新約全書》的一段經文與《舊約全書》的一段經文可以對此作出說明。第一個例子是《馬太福音》二十五章第31-46節，即關於最後審判的言論。我們假定這些言論實源於基督教誕生之前，並且假定當時人們僅僅是附帶地以耶穌或人子之名代稱上帝。然而，我們現在所看到的這種經文——這對於我們的理解會是決定性的因素——仍然是在馬太目睹基督的背景中產生的。這段經文中的特殊處——它的描寫、情境和陳述——似乎顯然可以作為基督宣道的一個要素，它適合於（也可以說主動地切合於）納入基督的宣道之中。

這段經文的特殊要素是：一個人的鄰人就是自己的最終法官和最終標準：「你如何對待我這些弟兄中的最弱小者，你就是在如何對待我。」對這種特殊要求的傾聽——就這種傾聽也是思想闡明的一部分任務而言——需要從不同角度予以闡釋。首先，需要闡釋有關基督本人的問題。按照基督從此以後在鄰人處被見到這個觀點，*我們如何解釋上帝在基督即道成肉身中的啟示這個基本事實？我們從這段經文的特殊陳述加深了對道成肉身的理解嗎？其次，這一特殊陳述之末世論的或未來

* 這句話同前文提到的「鄰人就是自己的最終法官」一語，皆出自《馬太福音》二十五章經文的含意；對旁人行善或作惡，就是對耶穌行善或作惡，故應由此受賞或受罰。——審校者注

的情景是什麼？經文本身所展現的未來揭示了現在與鄰人的關係中被決定了的東西。再次，還要求闡明人類學的問題：按照這段經文所陳述的方式，人顯然能夠在上帝面前成為「透明的」；根據這個觀點，我們如何解釋人在上帝面前生存的真正「本性」與結構？於是，對信仰與稱義學說的闡述尤其重要：這段經文的陳述如何與「因信稱義」之說達成一致？就聖化的問題而言，在該經文語詞中我們在何種程度上見到了基督教生活的某個(或唯一)「原則」？該經文所述說的在何種程度上有利於對罪的正確理解？最後，在該經文所發揮的程序中，教會的地位與功能又如何？那個標準在教會領域以外也有效嗎？按照該經文的觀點，教會與「世界」之間有何差別？

有人可能希望把對上述經文的一切理性的神學反思歸結為純粹對經文的言辭的證實，從而把一切進一步的討論當作不適合於那個言辭的反思而加以排除。然而，甚至在他們希望這麼做時，所有這些需要闡明的問題仍然存在著(我本人寧願以海德格爾為依據把這種歸結最終看作一個客觀化的抽象，它不符合語言與思維的真正本質)。但是，甚至在這種情況下，還是需要用思考來闡述上述各方面，即令這種闡述是否定性的。在任何情況中，人們都將不得不說明對這些方面的深入探究在何種程度上是不能允許的。

在《舊約全書》中，我選的例子是《詩篇》第一篇。布伯對之作了雖然不多但卻精湛的研究。¹⁰這篇《詩篇》指出了兩條道路，即義人的道路與惡人的道路。義人的道路是「主所了解」的，這條道路具有經久不衰的成效，但惡人的道路以空無一物而告終。僅僅在指出這兩條道路

10. Martin Buber, 〈道路〉, 見《善與惡：兩種解釋》, New York: Charles Scribner's Sons, 1952, 第一部, 〈對與錯〉, 頁51-60。

並且使之相互對立的過程中，就已有了某種訴求。

我們希望把這首《詩篇》作為向着我們說的話來聽取，作為對耶穌基督之父即上帝的見證來聽取。就此而言，「正義」（「信仰的正義」或「行為正義」）這個合法概念仍需闡釋。¹¹這首《詩篇》開放了對聖化與祈禱中的生活的觀點。我們必須反思這首《詩篇》所言及的與上帝的這種交往在基督事件中的最終基礎；我們必須反思這兩條道路的對立所產生的對罪的解釋；我們必須反思上帝的審判（上帝的審判按這兩條道路進行）的現在與將來；反思該經文對教會的含意，即「正義」的道路是通向教會呢，還是實際上包括教會？

因此，為了「理解」宣道中的經文，使之「獲得滿意效果」，教義學的討論是不可避免的。為了使整體性福音以某段經文的特定聲音表現於語言之中，就需要闡釋隨着宣道本身的環境而產生的不同的主題。

五、海德格爾的思考與教義學的自我理解

在此，我們帶着這一問題再返回海德格爾。我認為，在此闡述的對系統神學的理解，與海德格爾所提出的關於思維與語言的理解相一致。這是我的第十個論題。

海德格爾認為科學不思、不問：在這裏，思是什麼？信仰所包含的那種思又是什麼？因此，海德格爾顯然設

11. 對《詩篇》第一篇的這種基督教用法是否可能，乃是一個非常困難的釋經學與解釋學問題，在此不可能加以探討。對語言本質的透徹反思無疑是完成這個任務所不可或缺的。在我們的這個例子中，我是以與我自己的假定相應的假設性前提為出發點的，這個假定大意是該經文的基督教理解是可能的。我完全知道釋經學問題的範圍隱含在這一前提之中。

想了一種由信仰來進行的思維，即不同於他所謂科學的神學的可能性。於是，按照他的意思，神學將不再是一門「科學」，理由正是因為科學「不思想」。反過來說，海德格爾看到了神學本真地思想的可能性，看到了超越形而上學的神學。¹²

如果我們希望沿着海德格爾的這條思路走下去，我們必須首先清楚地認識他對「形而上學」的理解。

為了解釋他的理解，我們利用他對樹與根基的描繪。海德格爾在後來補充在《什麼是形而上學？》之中的〈前言〉與〈後記〉中描繪了這一畫面。「形而上學的樹根生長在什麼土壤之中？……從形而上學基礎來看，什麼是形而上學？從根基來看，什麼是形而上學本身？它把存在者當作為存在者來思考。」形而上學之所以能如此思考，是因為形而上學已經沐浴着存在真理的光芒（真理即是*a-letheia*，即無蔽、顯露）。「存在之真理從而可以被稱為作為哲學之根的形而上學的基礎，形而上學扎根在這個基礎之中，並從這個基礎中獲取營養。由於形而上學是把存在者當作存在者來研究的，它仍然停留在存在者之中，而沒有轉向作為存在的存在。」「存在的顯露性本質即真理沒有被思及。」形而上學「用概念來闡述存在者的存在狀態，從而述說了存在者為何物。通過存在者的存在狀態，形而上學思及了存在，但是以它思考的這種方式，它不可能思及存在的真理。形而上學在每一處都活動於存在之真理的領域之中，這一領域卻仍然

12. 我充分意識到，海德格爾在其著作中關於基督教信仰與神學的見解並非一目瞭然。然而，儘管人們在考察海德格爾的全部工作時會發現他在這一點上含糊不清，但我還是堅持認為，我們能夠清楚地從海德格爾的著作中，找出我所要確立的這種關聯，即海德格爾的思想與教義學的自我理解之間具有一致性的明顯線索。無可否認，對我來說，這一非常重要的方面，海德格爾在他自己的著作中已確定了一些基本路線（弗蘭茨[H. Franz]提出了另一種見解，大意是，海德格爾實際上把自己的哲學視為代替基督教信仰的「復氣」。）

是形而上學未曾認識的，未曾以之為基礎的基礎」。¹³

如果這些陳述得到了更為仔細的考慮，人們或許本會更好地理解作為一個整體的海德格爾的思想！而且，海德格爾在同一背景下對《存在與時間》作出了重要的評論（《存在與時間》被公認為我們理解海德格爾的主要依據）。「假若我們在闡述有關存在真理的問題時談及克服形而上學，這就意味着要反思存在本身。這種反思超越了思想的習慣性不足之處，即不去思考哲學之根的基礎。《存在與時間》(1927)的思想企圖，在於着手為克服這樣理解的形而上學作好準備。」¹⁴

這種思路簡單明瞭：形而上學(連同它所滋生的主觀主義的、客觀化的尤其是科學的一切思維)把自身局限於存在者。形而上學用概念來闡述存在者，從而——可以說——使它們固定化，因此，形而上學是把存在者當作存在者來思想的。形而上學之所以能夠這樣，僅僅因為它植根於存在的真理之中。但是形而上學卻不再能夠思考這一真理本身。

於是，一切都集中於這一問題：什麼是「存在之真理」，即形而上學的未被思及的基礎？從這個問題出發，「思維」的實際含義以及「克服形而上學」的含義必須明確。在海德格爾看來，真理不是理智與主題的一致，正相反，真理(a-letheia)被解釋為無蔽。它是一種顯露，一種現象(occurrence)。只有借助於顯露，思想才是可能的。只在被思者顯露自身的程度上，思想才會發

13. 《什麼是形而上學？》，1929；8th ed.，Frankfurt A. M.: Vittorio klostermann，1960，頁7以下，44。序言載《從陀斯安耶夫斯基到薩特的存在主義》，考夫曼編輯並翻譯，New York: Meridian Books，1957，頁207以下；後記載於《生存與存在》，R.F.C.哈爾與阿蘭·克里克譯，London: Vision Press，1949，頁382；平裝本，頁351。

14. 《什麼是形而上學？》，頁9以下。《從陀斯安耶夫斯基到薩特的存在主義》，同上，頁209。

生。這種顯露的現象即是存在的真理。它是形而上學的基礎。形而上學思考作為存在者的存在者。它之所以能夠這麼思想，是因為存在者向形而上學顯露自身為存在者。由於發生這種情況，便有了科學，它植根於形而上學。然而形而上學對自身的基礎封閉了自身。它把存在者當作存在者來思考，但它並不思考存在的真理即顯露本身這一現象或事件。於是，它忘卻了存在，而且不能自拔。

於是，形而上學以及它所衍生的一切東西都是從客觀上理解存在者，從主觀上理解思想。形而上學斷定：存在着事實，借助思維能力(這種能力是作為主體的人所具有的)，這些事實能夠如其所是地加以確證。形而上學連同科學再也看不到，本質的思維並非是人從一定距離外對主題材料的整理，而是產生於對他發生的事件。形而上學與科學想要結果，它們要「解決」宇宙之謎。但是，本質的思維不達致什麼結果；它從不抵達某個目標，總是處於途中。本質的思維不是從遠處來確證事實，只是經驗、遇見。照此，它是人的本質活動。它是對某種要求的回答。誠然，並非每一位思想家和每一個時代都處在同一種要求之下。每一位偉大的思想家都有自己的道路。

海德格爾並不否定科學及其成就，只是說明有另一種思想，儘管形而上學與科學最終以這種思想為基礎，它們卻對這種思想茫然無知，因為它們的本性決定了它們再也不能運用這種思想。

從海德格爾的這一洞見出發，可以推導出兩個神學結論。

1. 既然本質思想具有經驗特點從而是人的本質活動，我們在信仰領域中就不能嚴格地原則上區分作為生存實際的信仰與作為思想的神學，甚至不能談論「不信

仰的神學」。然而，這並不妨礙我們深入反思信仰行動與神學思維活動之間的差別，不妨礙我們反思它們分合的辯證法。

2.主觀主義與客觀主義思維是形而上學與科學的思維，這種思維在本質意義上恰恰不「思想」。在神學領域中「克服形而上學」不會通過下面這一方式加以實現：把一切思想解說為本質上是基本客觀化的思想，然後把信仰的生存本身的偶在行動同這些思想區分開來。相反，它的實現有賴於把思想理解為經驗性思想，而不是形而上學與科學意義上的主觀主義與客觀化思想。另外，對於語言也是如此。有一種客觀化的言說。但是我們並不能先驗地把對某物的言說統統視為客觀化的言說，因為存在着不同於客觀化表述的言語。

我認為從海德格爾對思維的理解(這裏包含着海德格爾全部著作的主要重點)之中所得出的上述結論是可信的，因此我認為，以上所闡述的教義學概念與海德格爾的思想完全一致。這就是我們曾以之作為出發點的問題。

最後，我再補充說明一下教義學與哲學的關係。哲學不應被看作教義學的前提與基礎，即我們不能說哲學提供了對人類生存的有效理解，劃定了《聖經》的見證之意蘊在其中首先得以說明的領域(這是我的第十一個論題)。在此，我斗膽引述海德格爾在我的《思想與存在》這部書出版時寫給我的一句話：「只要人類學與社會學的概念化與存在主義的概念化未被克服與棄置，神學就不能自由地述說被委托給它述說的東西。」我們回想一下海德格爾如何解釋他本人的著作《存在與時間》對於其思想道路的真實意圖之整個背景的作用：《存在與時間》的思想企圖在於着手為克服形而上學、「返回」到本真思想作好準備。對海德格爾來說，《存在與時間》無意於描述關於「此在」之本質的各種確定的結果，而是為返回到

不再關心「結果」的某種思想作好過渡。

基於這個理由，我已提出，教義學不以任何哲學圖式為前提，它的目的僅僅在於從經驗本身之中深刻地揭示信仰中所經驗到的「意義－內容」。這樣，教義學就能夠「自由地述說被委托給它述說的東西」了。當教義學與哲學的一系列思想逐步擁有相同的論題時，教義學與哲學就會「在這條道路上」相遇。這種情形尤其適合於《存在與時間》中的生存論分析。在這些情形之中，與哲學的對話無疑有助於闡釋和澄清教義學的思想。

我想摘錄一則軼事作為我這篇論文的結尾。這則軼事出自布伯選輯的《哈西狄姆的傳說》，¹⁵它為海德格爾所設想的思想的經驗特徵，特別是為神學思想的經驗特徵提供了一個例證：

「所學為何」

伯狄切夫的日扎克違背岳父的意志，第一次拜訪了尼可爾斯堡的施默爾克教士。他一回到家，岳父就跳起來問他：「喂，你從他那裏學到了什麼？」

「我學到了，」日扎克回答說，「世界有一個創世主。」

於是老人叫來一位僕人，問他說：「你知不知道有一個創世主？」

僕人回答說：「知道。」

「當然啦，」日扎克叫起來，「他們全都這麼說，可他們也曾學習過嗎？」

陽仁生、黃炎平 譯

15. 《哈西狄姆的傳說》，Zürich: Manesle-Verlag, 1949, 頁331以下。



海德格爾之思與神學¹

一、海德格爾之思與神學之當前

在第一個章節中，我們要討論海德格爾之思與神學之當前。這樣做，我們的意思是要為後面的兩個章節作一種方法論上的準備。

這也就是說，我們首先應該詢問：按照何種可能的方法，我們能夠把這兩者(即海德格爾思想與神學)——作為主題或者並非作為主題——放在一起加以考察和探討。亦即說，我們首先要簡明扼要地描繪一下：在今天，一般而言，這種對我們的主題的兩個部分之共同考察將如何在方法上得到運用，方可界定我們想行走的是哪一條道路。

總的說來，人們可以把今天在這裏在很大程度上佔統治地位的方法上的可能性概括為兩組。當然，這兩組可能性並沒有被鮮明地分割開來，而倒是以不同的和多樣的方式互相關聯着。我們把這兩組可能性稱為：折中派和譏諷派(γλωσσα!)。最後，富克斯(Ernst Fuchs)還提出了一個方案，這個方案雖然有時候可以讓人們認識到

1. 本文是作者一九六一年二月三日在圖賓根福音新教基金會上的演講。眼下的文本還包括後來做的若干補充。但演講形式仍保持下來了。為便於查找和為通俗易懂起見，作者為眼下的重印編寫了更為清楚和完整的文獻說明，此外，還補充了對此間出現的意見的簡短提示。(本文原載*Zeitschrift für Theologie und Kirche*《神學與教會雜誌》，Beiheft 2，1961，頁81-118；選自*Heidegger und die Theologie*《海德格爾與神學》，hrsg.v. Gerhard Noller，München，1967年，頁249-289。——編者注)

上述兩組可能性的某些特徵，但在此卻應作為一種與海德格爾的對話的特別嘗試而得到討論。

1. 折中派(Der Eklektizismus)

折中派在方法上有意識地或者無意識地假定：海德格爾思想乃是一個思想體系，或是一種思想累積，或是一種思想儲存，它是由各個部分組成的；或者說，海德格爾思想是一條帶有各個思想發展階段的思想道路。人們可以把這個思想體系(其各個部分、抑或這個整體、或其決定性的基礎)或者這條思想道路(其各個發展階段、或它所包括的整個路線、或它的基本特徵)與一種可能的神學的思想體系或思想道路相提並論，對兩者作一對照，並且可以追問：其中是否能夠揭示出某些親緣關係或者類似性(「類比」)，其中是否可能這樣那樣地發生一種影響，甚或已經發生了一種影響，或者，是否一種所謂的卓有成效的對話在此根本就是不可能的。《海德格爾對科學的影響》，這是一本海德格爾六十壽辰紀念文集的標題，²這個標題就是上面這種問題提法的總主題。

舉例說來，人們在此斷定，海德格爾思想的一個主課題乃是「生存現象」。而這個生存現象不也是神學的一個重要主題麼？只不過，在神學中，這個生存現象是從「神學的前提」出發被思考的，亦即是服從另一個先行標誌(Vorzeichen)的。或者，恰如施賴(H.H. Schrey)在上述紀念文集³中所追問的那樣，莫非這種「神學的前提」本來就根本沒有「悄悄地」為海德格爾本人所「共思」，還是，「至少作為情調內涵」「一道回響」「在諸如煩、畏、

2. *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften* 《海德格爾對科學的影響》，Bern, 1949。

3. 頁9。

罪責和良知之類的概念中]？

這裏，面對神學與哲學的這樣一些親緣關係，至少福音新教的神學家是擺脫不了某種不快之感的。因此，我們要說明的是：海德格爾所關涉的無疑只是一種形式的、神學上中立的分析，而神學其實具有某種判定(Qualifizierung)環節，諸如把罪責(Schuld)判定為罪(Sünde)。這種判定恰恰是由已給定的神學前提決定的，是由在此被加在括號之前的先行標誌決定的。

或者，也許就連哲學分析所說的東西，也必須被理解為對信仰的先行領悟，當然，這是一種有待克服的、必須從其雜交的因素中脫身而出的先行領悟，但它恰恰是一種真正為神學所固有的先行領悟。對於作為信仰之先行領悟的此在之基礎存在論分析的這種令人驚奇的適合能力，我們說到底也不能通過別的方法來加以說明，而只能通過下面這回事情來說明，即：若沒有《新約全書》，沒有奧古斯丁、路德和基爾克果，這種分析便不可能形成。所以，哲學上的信仰之先行領悟就表達在那種關於人類的失敗(Scheitern)的觀念中，即人類在有關一種尚未獲得的本真性的認識上的失敗之觀念中，這一點通過關於赦罪(作為對這種失敗之過去的解脫)的佈道而獲得了它的合適的解答和解除。布爾特曼(Rudolf Bultmann)由此出發得以有所保留地把一種自然的神學的計劃稱為無可迴避的計劃。⁴

4. 有關此點，參看布爾特曼的Das Problem der "Natürlichen Theologie"〔「自然神學」問題〕一文，載布爾特曼，*Glauben und Verstehen*，卷一，Tübingen，1933，以及以後各版本。不過，依然要注意的是，在布爾特曼的有關文章中，並沒有假定對一種預先設定的自然神學(Theologia naturalis)的先行領悟，相反地，哲學上的先行領悟的實際性作為誘惑倒是得到了反思，並且因此導致了一種自然神學的問題。但另一方面，我們必須追問，布爾特曼在別處(例如在Weissagung und Erfüllung〈預言與實現〉一文中，載*Glauben und Verstehen*，卷二，Tübingen，1952，第一版，未經改動的第四版，Tübingen，1965，頁162-186)把失敗描寫為信仰的唯一準備階段的方式——而且是這樣，即，信仰本身恰恰就是對這種失敗

不管人們如何對付這些聯繫，如何對付這些相似性，人們肯定都能夠在海德格爾那裏為神學找到大量有用的東西，諸如：人類此在的「歷史性」、作為此在之可能性的本真狀態和虧損(Defizienz)、或者決斷觀念、或者對主體－客體模式的克服；或者，如果人們還更深入一步，就還有：存在之基督降臨特徵(Adventscharakter)，也即有關作為發生事件、作為到達(Ankunft)、作為來臨(Kommen)的存在的領悟，以及相應地，作為本真的此在樣式的將來性；或者，作為「海德格爾哲學對於神學的適用性」的真正「根據」的「願有良知」(Gewissenhabenwollen)，⁵諸如此類。

在此領域中的最為全面的嘗試，新近已由巴塞爾大學的神學家奧特作出。⁶奧特的探究是有計劃的、全面的，而且帶有某種完整性的要求，試圖對海德格爾的迄今為止的思想道路(包括海氏所有的、往往受到某種冷淡對待的後期著作)進行一番追蹤。儘管如此，我們仍然想把奧特的工作列入「折中主義」一派；因為奧特的主導性的觀點，恰恰就是關於海德格爾的思想發展階段對於神學之道路可能具有的成效的觀點，他在那裏甚至滿懷希望地指明：海德格爾的思想本身可能就在通向一種名副其實的神學的道路上。⁷

與此相應，奧特並沒有真正有條理地批判人們先前的做法，即把海德格爾的觀點納入神學中的種種做法，

本身的有決心的擔當——是否實際上就指示着一個假定，即一個在此方向上行進的，以現代哲學的(當然也包括路德和基爾克果的)某種領悟為指導的假定。

5. E. Fuchs, *Hermeneutik*《解釋學》，R. Müllerschön, Bad Cannstatt, 1954, 1958年第二版，頁64。
6. H. Ott, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*《思與在：海德格爾之路與神學之路》，Zollikon, 1959。
7. 參看同上，頁40：「……與這位把先驗的設問貫徹到底的思想家的對話，就可望為神學的研究工作帶來豐碩的成果」。或者參看同上，頁149：「他(指海德格爾)可能注意到他自己的「思之思」的朝向本真的、真正的神學的運動麼？」

而只是把它們說成是闡釋方面的誤解。所以，奧特一貫地反對一種對海德格爾的主觀主義的、[存在主義的]理解，並且使得那種關於作為無所不包的事件的存在的觀念⁸變得對神學卓有成效，這樣一來，他同時也就必定把海德格爾與巴特之間的距離明顯地縮小了，而又把布爾特曼當作一個拘泥於現代科學的表象性－設定性本質的神學家，使之遠離於海德格爾，使之比以往人們普遍認定的更遠離於海德格爾。

奧特對海德格爾的闡釋畢竟要比先前的闡釋者「正確」得多。但是，他的方法的折中主義特點也許尤為明顯，因為他試圖利用海德格爾關於物之物性的觀點，來滿足神學關於作為上帝的一切道路之終點的肉身性(Leiblichkeit)的要求；據我看來，在這件事上，奧特恰恰又遇到了一種「闡釋方面的誤解」，⁹因為即使按照海德格爾對物的原本經驗，物(Ding)與肉身(Leib)也是以決定性的方式作為本質上不同的東西相互歸屬又相互對立的。奧特的關於肉身性的耶穌復活的要求，按照海德格爾對肉身性的理解，必定要被理解為一種進入能死(Sterbenkönnen)之存在樣式中的再生，而這對奧特來說不可能具有任何真正的意義。但如若我們與奧特一樣，把肉身性的與物性的混為一談，那麼，我們就不得不說：在海德格爾那裏，物是不能死滅的。不能死滅的東西，就愈加不能復活了。¹⁰

8. 同上，頁153：「海德格爾所談論的存在(海氏要追問存在之意義)，根本上就是歷史空間，就是一切發生事件的地平線和整體。」

9. 同上，頁224-225。

10. 這裏提到的奧特的著作的末段，尤為顯著地表明了這樣一些從思想行為到神學主題的轉送過程的後果：即一種對所有恰好與題旨相合的東西的紛亂拋擲。對這個末段的分析在這裏會使我們離題太遠，但這種分析必定能顯明一點：完全撇開正確的或者錯誤的海德格爾闡釋的問題不談，在這個章節中所發生的事情恰恰在神學上是不可能的。如果說，在奧特看來，「按照「四重整體」(Geviert)的模式對《聖經》中關於肉身事物的全部陳述作一番解釋」是可以「大有教益的」，如果這也能叫

不過，這已經太遠地把我們引入了細節。我們必須就此結束對折中派的描寫。只是還要說一點：折中派自以為在神學方法是完全有理由的；作為神學家，人們其實不可能不分青紅皂白地完全接受某一種哲學，而可以僅僅（也許按巴特的明確意見）——根據為時代所限定的需要——暫時地利用這種哲學。而在奧特看來，如果有一種哲學值得稱道地自始就在其哲學思想中為神學留出了一個空間，神學必須以其神學思想去充填這個空間，那麼，神學家就愈加能利用這種哲學了。這樣，神學——以折中主義的方法來行事——就能夠在一切對話中原則上證明它對於哲學的獨立性。

在此期間，受到奧特的著作的激勵，美國的神學家們已經開始了這樣一種嘗試，即把海德格爾的思想應用到神學上，尤其是羅賓遜(James M. Robinson)在其〈救恩史與澄明史〉一文中做了這樣一種嘗試。¹¹

我們在此只探討一下羅賓遜的這篇在某些方面具有典型意義的論文。在羅賓遜那裏，許多神學家的心願獲得了一種特別無忌無畏的和直白坦率的表達；這許多神學家想利用海德格爾思想，以便通過基督教的改頭換面使海德格爾思想效力於教會的宣道，改善教會的宣道。

羅賓遜認為，在每一個時代裏，看來都有「一門神

做註注，即按照一種思想模式來解釋《聖經》，那麼，我們在神學中就接近惡劣的時代了。對奧特來說，重要的是克服那種對思想的分裂，即克服那種把思想肢解為「一方面是歷史性的，另一方面始終還是自然主義的思想」的做法。這固然很好！但是，實際上恰恰按照海德格爾看來，這種分裂並不是一個偶然的思想錯誤，而是必須在「存在歷史上」來理解而且只能如此來「克服」的——奧特知道這一點嗎？

11. 見 *Evangelische Theologie* 《福音新教神學》雜誌，第二十二年度，1962，頁113以下。——關於這一點，可參看 J.M. Robinson 和 J.B. Cobb 兩人編輯的 *Neuland in der Theologie* 《神學新大陸》叢書中的第一卷： *Der spätere Heidegger und die Theologie* 《後期海德格爾與神學》，Zürich, 1964。該卷除了 J.M. Robinson 的一篇導論性的、詳細討論文獻的評論文章外，還包括奧特的以 *Was ist systematische Theologie?* 〈什麼是系統神學？〉為題的綱領性文章，以及四位美國神學家發表的看法。

學學科超出了它自己的界限，因而與一個時代的普遍的精神史潮流結合在一起，以至於它作為神學的中心表現出來」。他猜斷說，對當代神學而言，《舊約》研究可能成為熱門；他並且把海德格爾思想視為「普遍的精神史潮流」，特別地呈現出一種合作的前景。這樣一來，朋霍費爾(Dietrich Bonhoeffer)的呼籲，即有關一種對《聖經》概念的非宗教的闡釋的呼籲(這種闡釋適合成年人的世界)，在這裏(亦即可能通過對海德格爾思想的採納)也能獲得響應了。¹²

我們姑且不管那種對此間已經變成口號的朋霍費爾的說法的損耗；讓我們來關心一下：羅賓遜到底是如何利用海德格爾思想的。「為什麼竟是存在者存在而不是一無所有？」這是海德格爾所探討的基本問題。這個基本問題被羅賓遜不假思索地解釋成那種「驚訝」，也即「驚訝於上帝存在而絕非不存在這樣一回事」，這被稱為「根本的上帝經驗」。相應地，按照羅賓遜的看法，「海德格爾想重新激活的」存在問題就「包含在《聖經》的創造觀念中」。救恩史(它被理解為澄明史)在羅賓遜看來就在《新約》中達到了頂峰，因為存在作為「復活或重新創造的原始奇蹟」而自行解蔽。當羅賓遜確認，語言在海德格爾看來不能被理解為源出於思維主體的東西，而倒是必須理解為源自自行解蔽的存在的東西，這時候，羅賓遜無疑就超越了存在主義對海德格爾的誤解，而接近於一種比較適當的對海德格爾的理解了。然而，羅賓遜又主張，「這樣一種語言」早已在《舊約》的某些感恩祈禱模式中得到了表達，這時候，他又得出了折中主義的錯誤結論。羅賓遜進而認為，「在海德格爾和《聖經》看來」(原來如此!)，「這種語言的功能乃是揭示出人

12. Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte(救恩史與澄明史)，同上，頁138。

類之完整性、人類之得救(Heil)]，而這種完整性又能夠在海德格爾的「四重整體(Geviert)之概念」*中重新找到。

如果說羅賓遜的思考方式的折中主義性質是明擺着的事，那麼，我們就必須具體地追問一下：

(i)海德格爾明確地指出，《聖經》的創造觀念是不能與思想的基本問題相統一的，¹³這一點應如何解釋呢？如果海德格爾把《聖經》的創造觀念完全理解為一個關於創造世界(fabricatio mundi)的觀念，並因此避開這個觀念，那麼，人們當然可以滿足於這樣一個斷言：海德格爾對《聖經》一竅不通；而如果我們依然想使海德格爾的思想有益於《聖經》之闡釋，那麼，我們就必須在這一點上比海德格爾對自己的理解更好地理解海德格爾。但是，一種對《聖經》以及《聖經》中關鍵的創造觀念一竅不通的思想卻依然可能有益於人們理解《聖經》，這樣一種思想又是什麼呢？

有鑑於上述實情，我們倒是可以猜度：在存在問題的視域中，創造報道(Schöpfungsbericht)絕對只能被理解為一個關於第一因(causa prima)的定律！但這樣一來，我們神學家就不得不努力在一種不同於存在問題之視域的視域中來理解創造信仰了。海德格爾本人看來十分清楚這一點，因為他向我們神學家建議的正是這一點；海氏強調，創造信仰與思想的問題沒有任何關聯，「因為它根本就無法取得這樣一種關聯」，因為在此問題中被追問的東西「在信仰看來只是一樁蠢事」。¹⁴

(ii)由此出發，我們或可進一步問：「驚訝於上帝存在而絕非不存在」，這樣一種驚訝是否真的是一種「根本

* 後期海德格爾提出「天、地、神、人」之「四方」相互照映、相互居有的「世界遊戲」(Weltspiel)說，並以「四重整體」(Geviert)標示世界的運作。——譯注

13. *Einführung in die Metaphysik* 《形而上學導論》，Tübingen, 1953, 頁5。

14. 同上，頁6。

的上帝經驗」，或者毋寧說是神學家羅賓遜的一個幻想產物呢？再者，在這種所謂的對上帝的基本經驗中道出了某種十分不同的東西，不同於在思想的經驗中道出的，這乃是在一個唯一的字母(即字母"s")的缺失——初眼看來是微不足道的——中顯示出來的(說的是「……而絕非不存在」，而不是「而絕非無[Nichts]」)。*如果說在羅賓遜的幻想產物那裏，只有一個個別存在者(即以色列民族)的生存或者非生存遭到危險(也許是在莎士比亞的「存在還是不存在」[to be or not to be]意義上，但與羅賓遜的猜測相反，這是與海德格爾的問題提法毫不相干的)，那麼，在由海德格爾制訂出來的問題中所追問的就是：作為與存在者完全不同的東西的存在，而且也即歸屬於存在的無，歸屬於解蔽的遮蔽！不假思索地把某個個別存在者記入這個思想問題中，這種做法只能被稱為質樸的折中主義的任意之舉。

當羅賓遜斷定，在海德格爾所指出的那些向來命運性的、在其中給出存在的特徵中，「對海德格爾來說十分關鍵的那種存在之解蔽，亦即『歷史』，……付諸闕如」，這時，羅賓遜對真正的疑難問題是有所接近的。不過，羅賓遜認為，之所以會這樣，也許是因為恰恰諸如「歷史」這樣一種東西並非來自「西方哲學傳統」，而倒是來源於「聖經思想的『歷史性』(historicality)」。因此，對海德格爾來說，「歷史」就是那種關鍵性的存在之解蔽，由之而來，他得以把西方哲學思想的一切概念納入到有待思的東西(即「歷史」)的方向之中來加以審查和深思。

可見，海德格爾的概念對於神學的適用性在這裏又一次得到了論證，因為(在羅賓遜看來)，反過來講，海

* 這裏前一個短語「……而絕非不存在」(...und nicht etwa nicht ist)用的是副詞「不」(nicht)，後一短語「……而絕非無」(und nicht etwa Nichts)用的是名詞「無」(Nichts)，故作者說前句缺失一個字母"s"。——譯注

德格爾其實就是從《聖經》－神學傳統中接受了他的關鍵的推動力的。

於是，無論如何，「歷史」這個概念實際上至少更適合於大致地標示海德格爾力圖當作有待思的東西來究問的東西，亦即當作這個給出存在的「它」(Es)來究問的東西。「有存在」(Es gibt Sein)*這個句子以海德格爾的說法實際上就可以說成：「歷史」給出存在，歷史作為起支配作用的和世界化的東西(das Waltende und Weltende)端呈或者遞送出存在。

此外，一個一目了然的事實是，在任何時候，海德格爾在其思想道路上都從《聖經》－神學的傳統中得到了啟發。¹⁵而且，諸如「時間」、「時間狀態」(Temporalität)、「實際性」、「歷史」以及「歷史性」之類的東西，無疑是從這種來自聖經思想的啟發中產生的。

但另一方面，由於海德格爾(至少在其後期的思想道路上)明確地、突出地並且毫不含混地迴避《聖經》－神學思想，因此就產生了下面這個問題：說聖經信仰的核心結構十分顯然地——正如在海德格爾看來可以表明的那樣——是「可世俗化的」，這必定意味着什麼呢？

舉例說來，布爾特曼在其討論自然神學問題的文章中¹⁶已經提出了這個問題，而且得出了一個結論；對於他的這個結論，我們也許可以把它概括為這樣一種自由的表述：聖經信仰的結構只能是可世俗化的，因為這些

* 在日常德語中，es gibt是無人稱的習慣用語，表示事物的狀態性存在(「有」、「存在着」)，相當於英語的there be。海德格爾所謂的「有存在」(Es gibt Sein)，則又取Es gibt的字面意義，即「它給出」。關於此點，可參看海德格爾：*Zur Sache des Denkens*《面向思的事情》，Tübingen, 1976, 第二版，特別是其中的〈時間與存在〉一文。——譯注

15. 有關此點，參看O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*《海德格爾思想之路》，Pfullingen, 1963, 頁36以下，以及別處。

16. 參看*Glauben und Verstehen*《信仰與理解》，卷一，頁294以下。

結構在某種預備形式中(亦即在一種先行領悟中)本來就為人所擁有。這一點也許可以以一種否定的自然神學的形式，借助於畏和煩的概念，相當合乎邏輯地得以實施：人本來就知道他的局限性、他的失敗、他的非本真性，而且因此面臨這樣一個決斷——是在混雜的自負中「下決心」掩飾他的局限、失敗和非本真性呢，還是通過恩典和寬恕當下收受本真性？

然而，如果不再是畏、煩以及被拋狀態遭到了危險，而倒是「歷史」遭到了危險，那麼，上面這種做法就有些難以貫徹了。也就是說，在這時候，恰恰是「歷史」這一結構必須同樣否定性地得到聯結。即便歷史已經從過去的角度或者線性地從一種救恩計劃的角度被理解為「規律」了，也會出現這種情況。這時候，歷史就歸於《舊約》一邊，必定與末世論對立起來，而耶穌基督必定被理解為歷史的終結。於是，同樣順理成章地，《新約》也就必定否定性地受到招呼，被理解為失敗之歷史。¹⁷

但如果——再次用簡短的代碼來講——「歷史」這個結構在後期海德格爾那裏被看作向來不可支配地自行發送的東西，而這是在對那種在希臘悲劇和荷爾德林那裏被經驗的東西的深思中得出的看法，那麼，上面這一點就又將變得不可能。這時候，我們剩下可做的事情，就只是在一定程度上硬說海德格爾有一種魔術師的特技，他用這種特技從《聖經》思想中竊得一張王牌，以便把它當作自己的牌或希臘精神的牌打出來——或者倒是我們神學家已經完全重新地追問了那個在《聖經》信仰中要求着我們的東西。但這樣一來，我們就必須放棄去追溯

17. 關於此點，參看E. Fuchs, *Christus das Ende der Geschichte*(基督，歷史的終結)，載*Evangelische Theologie*，1948/49，頁447-461；此外參看布爾特曼，〈預言與實現〉，同前，頁162-186，最後可參看布爾特曼，*Geschichte und Eschatologie*《歷史與末世論》，Tübingen，1958。

「歷史」這個結構(作為確定這種要求着我們的東西的輔助手段)。

把思想的這些結構納入信仰經驗之中，或者想把它們取回到信仰經驗之中，這種廉價的、折中主義的做法誠然不失為一種巧妙的解決方法；但是，這對思想是一種海盜行徑，對神學是一種不忠。

這裏我們還得補充一個提示，指出一種來自完全不同的神學方向的嘗試，即：試圖把海德格爾搞成一個贊成某個神學要求的同盟者，而同時又力求把海德格爾的思想與神學嚴格區分開來，但又沒有以令人信服的方式成功地做到這一點。

諾勒爾(Gerhard Noller)——根本上也是折中主義的——對海德格爾的興趣多半在於：海氏「克服了人類學的思維」。這一要求其實也是由諾勒爾在一篇題為〈克服人類學思維的存在論的和神學的嘗試〉的文章中成為論題的。¹⁸

諾勒爾成功地作了一些有說服力的分類，但在其中，諾勒爾有時候對某些東西作了過於粗糙的歸類(例如，他說：「上帝、世界和人在海德格爾思想中就是存在者」。也許這話並不多麼要緊，但說「世界」是一個存在者，這卻是一種與海德格爾思想格格不入的、其實對立的觀點)。西方形而上學思想——諾勒爾對海德格爾在《康德與形而上學問題》中所做的探討作了系統化——據說可分為三階段，即：宇宙論階段、神學階段和人類學階段。(希臘哲學的)宇宙論階段首先發起了一般形而上學(*metaphysica generalis*)，一般形而上學關乎 *ens commune*，即普遍存在者。「以中世紀為基本陣地的」神

18. 載《福音新教神學》，同前，第二十一年度，1961，頁483-504。——有關此點，已可參看Noller的博士論文，題為 *Sein und Existenz* (存在與生存)，München，1962。

學階段發起了特殊形而上學(*metaphysica specialis*)，它主要關乎最高存在者。最後，在現代的基本障地中，人成了一切存在者的基礎。

按照諾勒爾的看法，我們必須抵制這種錯誤的發展程序。而且在這裏，神學可以向海德格爾學習，也即學到「重新開始並且克服人類學思維的勇氣」。帶着某種自得，諾勒爾確認，「解神話化的神學」(布爾特曼及其學生)雖然以海德格爾為依據，但卻誤解了海德格爾。諾勒爾雖然並沒有想逕直乞靈於一個現在必須得到正確理解的海德格爾，但他始終都把海德格爾思想看作一個受歡迎的論據，標誌着人類學思維的時代趨於終結了。

奧特有關於比較類比(*analogia proportionalitatis*)(即信仰之於上帝猶如思想之於存在)的觀點，雖然被諾勒爾接受下來，把它當作一種進步(相對於那種關於基督教必須重新鑑定的「形式結構」的談論)，但諾勒爾又認為，這裏的問題必定不在於類比，而在於「競逐」(*Konkurrenz*)。在諾勒爾看來，我們在神學上不能說「上帝存在」(*Gott ist*)，而必須說「上帝存在」(*Gott ist*)，而且就此而言，對他來說重要的是「重心的設定」。「助動詞 *sein* 不可以成為名詞 *Sein*」。^{*}

在諾勒爾的上述句子背後，可能隱藏着我們的論題的真正難題。儘管如此，我們仍認為在此談論「可以」和「競賽」是錯誤的。所謂「競賽」，意思其實還是：在哲學與神學中，人們根本上關涉到相同的或者相似的思想結構，唯獨始終有另一件主要事情，即哲學與神學相互競賽並且相應地是能替代的。進而，神學乃是判定何者「可以」或者不「可以」成為主要事情的法庭。我們下文還

* 在德文中，「是」(*sein*)係動詞(助動詞)，而名詞「存在」(*Sein*)則係動詞的動名詞化。——譯注

將再次碰到的赫拉克利特的設問，即“Ev(一)是否應得宙斯之名，這種設問現在恰恰不是《聖經》神學的設問。因此，更合乎實情的做法是，不談競賽，而說對立(Konfrontation)：信仰之神學對立於存在之思想——當然是處身於相同的途徑中，亦即處身於世界之中——，而成為對那種完全「本己的置於真理之中的方式」的「鑽研」，即一種顯然同樣地「思考着－追問着的鑽研」(有關最後這兩處海德格爾引文，參看諾勒爾的文章的最後一節，那裏亦有出處)。

着眼於我們的論題，我們還要簡短地描繪一下第二組方法上的可能性。

2. 譏諷派(Der Glossismus)

各位務必原諒：除了譏諷派(Glossismus)這個獨有的有些令人奇怪的新創詞語之外，我找不到任何更合適的名稱了。我以此所指的意思，可在下文得到描述。¹⁹

我們知道，海德格爾的思想以一種十分獨特的語言向我們說話。我認為，我們不能把海德格爾的這種獨特的語言當作個體的「文體」²⁰來加以評判，這就是說，這種語言並非直接源自一個在文體上獨特的個體的語言上的歇斯底里，而不如說，在這裏有某種對思想來說必然的東西發生了。我認為，這就要求我們實事求是地並且有所運思地去忍受這種必然的東西的急迫性。這也就是說，我們不可能——比如說——用德國唯心主義的語言來描述海德格爾的思想(就像奧特所嘗試的那樣)，以便

19. 我們在此段落中不作文獻說明，因為譏諷派乃是一個普遍現象，其起因就隱藏在我們每一個人中。譏諷派植根於早就流行的對於作為γλῶσσα(有「口才、口語、方言」等意思——譯者)的語言的領悟之中。

20. 但可見奧特，《思與在：海德格爾之路與神學之路》，同前，頁12。

(舉例講來)使之獲得一種普遍的科學的公共性。倘若這是可能的，那麼，人們就必定會期望海德格爾自己做這一點。海德格爾其實決沒有隨意離棄他在《存在與時間》中的這個開端。所以，如果我們想一起思考，我們就勢必將投身於海德格爾的語言之中。

然而，這當然不可能意味着，我們能把海德格爾的聲音(voces)保存下來，以便能脫離其思想道路而任意地利用這種聲音，並因此飄浮無據地對之亂加指摘。做這樣一種「嚼舌頭」(Züngeln)的誘惑委實是太大了，因為每當我們隨我們的觀念一道陷入一種無計可施的境況中時，恰恰就會出現這種情況；這時候，我們會用聽起來神秘的、使無辜的聽眾感到驚愕的諸如「解決」(Austrag)、「差異」(Differenz)、「本有」(Ereignis)、「轉向」(Kehre)、「關聯」(Bezug)和「隱匿」(Entzug)、「澄明」(Lichtung)*等等之類的語音學，來掩蓋我們的窘境，填塞觀念上的裂痕和突變；人們以煩、沉淪狀態、整體存在、生存嘯、虛無、跳躍、被拋狀態和遙遠之本質等等，也做過同樣的事情，好在這個時期已經過去了。如果人們把海德格爾的話語片段交付給一台電腦，以便從一種電子語言那裏獲知其話語片段——使它們熟練地相互旋轉起來——，這時，儘管按照概率計算在某個時候甚至可能有某種有用的和令人激動的東西冒出來，但這樣做絲毫無助於人們對海德格爾的理解。

這裏，在另一方面無可爭辯的事情是，神學的困難也是適當的言說的困難，亦即一種翻譯的困難，就是把它翻譯為我們時代的語言或者翻譯為當下具體情境的語

* 這些詞語屬於後期海德格爾的基本詞語。其中尤為令人費解的是「分解」(Austrag)和「本有」(Ereignis，或譯「居有事件」、「大道」等)兩詞。關於這兩個詞語以及有關的思想論述，特別可參看海德格爾的《同一與差異》、《走向語言之途》、《面向思的事情》等書。——譯注

言的困難。因為海德格爾被視為關於我們時代(κατ' ἐξοχήν)的哲學家，而且此外還端出了一種對此在之情境的分析，故可想而知，也就是要把它翻譯為海德格爾的語言。無論如何，這一點並非完全缺乏一種合法的必然性，只要我們在神學中的確必須展開討論的話；而且在當前，真正的討論其實總是處於一種歷史性的境況之中。但在今天，思想本質上卻是以海德格爾的語言對我們說話的。

3. 另一種解釋學方案*

但我們不想繼續停留在這一點上，而是要來關注一下富克斯的一種解釋學方案；誠然在這裏，我們只能來談談他的這個方案所包含的一種——正如富克斯所謂——與海德格爾思想的「平靜的對話」的嘗試。²¹富克斯並不是簡單地進行「闡釋」，而是生動地思考他自己的觀點。從他自己的觀點出發，富克斯在其神學解釋學的新開端範圍內為海德格爾指定了一個位置。

富克斯認為，我們必須在聆聽《新約全書》時，認識到語言的內在過程乃是上帝之話語的程序，他並且說：「一切都繫於這種話語！」於是，按照富克斯看來，人類此在的歷史現實性就包含着這樣一事情：「前歷史地」[曾在的]（引號為富克斯所加）話語歷史性地失敗了。「但如果它失敗了，那就會產生出關於上帝的問題」。由於——始終還按照富克斯的觀點來看——海德格爾哲學本質上蘊含着關於上帝的問題，所以，它必須被理解為「對話語之成功或者失敗的悲嘆」。因此也就是說，海德格爾的語言成了這種對話語之失敗的悲嘆的表達，而且

* 原本無標題，現有標題是編者所加。——編者注

21. 參看E. Fuchs, 《解釋學》，同前，這裏特別是第五章，頁67-72。

海德格爾因而就在這種悲嘆語言中別具一格地走向本真的語言，走向上帝之話語。

但是，主體－客體之模式卻阻止着我們在為話語的失敗悲嘆之際走向上帝之話語。不過，海德格爾在悲嘆着走向聖言的途中，已為我們「準備好了我們所需要的術語，如果我們想結束這種主體－客體之模式的話」。²²

如果說海德格爾以他的悲嘆雖然行進在通向語言的途中，但畢竟還只是在途中而已，那麼，這種本真的語言已經歷史性地在耶穌身上開啟出來了。如若我沒有誤解富克斯，本真語言的這種歷史性的開啟就在於一種語言之判定(Qualifizierung der Sprache)，亦即在於作為愛之呼聲的判定中。在富克斯看來，隨着這種語言之判定，評價和判斷的能力(恰恰就是判定的能力)也就獲得了優先地位，²³這是從前——只要悲嘆還只是在途中——還完全不可能有的情況。

如果我把我在富克斯那裏發見的東西稱為一種語言之判定，那麼在此就應當回憶一下我上面已經介紹過的東西，那是一種在神學上中立的、形式的分析，這種分析是通過擺出神學前提而得到判定的。誠然，在富克斯那裏，一切並非如此形式主義地發生的。悲嘆之語言其實真正說來也並不是神學上中立的，它其實在行進途中，並且蘊含着關於上帝的問題。甚至悲嘆之語言也並非不合格的。它其實本質上是十分合格的，也即恰恰作為悲嘆是合格的。但正是因此之故，這種悲嘆之語言其實十分適合於成為對下面這回事情的「準備」，即被改造為愛或恩典之語言，從而由此得以成為本真的語言；而通過本真語言的開啟，關於上帝的問題，即悲嘆，就沉

22. 同上，頁70。

23. 同上，頁72(第五章，第七段)。

寂無聲了，因為存在之真實降臨(Advent)通過愛對悲嘆的召喚而自行澄明，從而得以把它從悲嘆轉變為謝恩(Dank)。我們也可以說，失敗之語言乃是信仰之語言的準備。雖然我們獲悉，富克斯並沒有說悲嘆召喚愛，而是說「愛召喚悲嘆」。但在我看來，這兩種關於「落差」(Gefälle)的可能性之間的關係，在富克斯思想的令人難忘的多層面性和獨立性中並沒有得到明確的廓清。

所以，儘管如此，其中還是隱約地透露出古代辯證神學的模式，恰如在另一方面，對於第十首杜伊諾哀歌的旋律特點的成功聯想，特別地也構成了這一全新的方案的誘人之處。

我必須承認，早在多年以前，富克斯的思想對我來說就成了一種重要的激勵，它促使我進行共同思考和繼續思考。但如果說我——用富克斯的話來講——也使謝恩之語言成為真誠性(Ehrlichkeit)的語言，那我就不能隱瞞：通過這種繼續思考，我後來還進一步遠遠地被帶開去了。今天我已經不再相信，我們可以把海德格爾奉為「悲嘆之王」(Klage-Fürst)。其實，海德格爾本人斷然地拒絕把自己理解為失敗之哲學家(Philosoph des Scheiterns)。

富克斯會說——也許帶着某種指摘——，海德格爾直到今天為止還沒有讓人們認識到他的本真意圖，因為我們在「平靜的對話」中進行解釋之際，必須努力揭露海德格爾的語言的「內在特徵」，儘管我們在這裏必須盡可能地動用我們自己的「詞語貯存」(富克斯語)。²⁴

在此期間，富克斯發表了一篇關於奧特的著作的評論文章。²⁵誠然，富克斯在文中強調，他的《解釋學》一書的「海德格爾章節」早在一九五〇年就已經寫好了。富

24. 同上，頁130。

25. 參看E. Fuchs, *Denken und Sein?* 〈思想與存在？〉，刊於*Philosophische Rundschau*, Tübingen, 1960, 頁106-108。

克斯藉此決不是想說，他的海德格爾章節早已過時，以至於不必再加以討論了。儘管如此，我們卻並不想把它固定在他過去的那些表述上，並且必須為自己保留一點，即：從像富克斯這樣一位以海德格爾為着眼點的生氣勃勃的思想家那裏，還能聽到某種不同的和全新的東西。而且實際上，富克斯對奧特的評論的確包含着一系列重要的意見。

當然，另一方面，在方法上，我們並不認為下面這種做法是可能的(這是富克斯現在做的)，即：直接採納海德格爾的「四重整體」(Geviert)概念，以便重新(以「存在、時間、詞語與作品」)充實之。且不論這種做法的可疑性，其實恰恰是這個「四重整體」概念還太過「新鮮」了，亦即它想說的東西還太少地得到散佈，以至於人們還不能開始改造之。

但意味深長地，富克斯針對奧特批判性地提出了一種懷疑，即對「本質空間」(Wesensraum)概念的神學合法性的懷疑。這裏我們完完全全地贊同富克斯，其實，我們還想把這一點徹底化。富克斯說，憑着一個「先驗地被確定的本質空間」，人們對付不了關於他的「四重整體」的「真正激動人心的問題」。因此，這個「先驗地被確定的本質空間」只不過是一個不充分的範疇，的確，這個不充分的東西也許只是先驗的確定。而我們的決斷卻涉及到——正如我們下面將看到的——原始的本質之空間(Wesens-Raum)本身！

此外，富克斯的評論中還有意味深長的一點，乃是「類比問題的解決」，它是富克斯在此「以論點方式暗示出來的」。照此看來，類比只在語言的具體化中才獲得意義，這在神學上「只有具體地」、亦即「只有在對耶穌基督的洞察中才能得到推動」。確實如此！但富克斯難道沒有處於這樣一個危險中，即：隨這種問題的「解

決]，也釋放出那種內在的張力，這種張力保持在耶穌語言中，其實它根本上只有通過耶穌之「言說」才變得迫在眉睫？如果說奧特通過他對類比觀點的系統化而使這種張力完全失落了，那麼，我們其實在巴特那裏也就已經擔心：在他的思想過程的遙遠的箭頭飛行中，張力——它不會與信仰類比(analogia fidei)一道消失，而總是「偶在地」才剛剛到達——慢慢地失落了，這使得他當時向巴爾塔薩(V. Balthasar)和漢斯·昆(H. Küng)讓步。

最後，我們必須無條件地贊同富克斯的一點是，「對海德格爾的闡釋」應當導致對這位思想家的追問。富克斯對這位思想家提出了一些問題，是在他的評論的結尾提出的，問題是：「這位思想家最終何時放棄存在之思？如果他已經經驗到存在在說話，那麼他其實就會理解他為什麼如是被追問。神學家(恰恰包括巴特)知道作為『為……存在』(Sein für...)的存在」。但憑這兩點，這位思想家幾乎還不會受到觸動。因為一方面，其實恰恰是海德格爾把思想理解為一種契合(ὁμολογεῖν)，亦即對邏各斯(λόγος)之言說(λέγειν)的應合(Entsprechen)！另一方面，恰恰是從海德格爾出發，存在才能夠被理解為「為……存在」，亦即「……的存在」(Sein des...)(既是賓語第二格又是主語第二格！)以及「向……存在」(Sein zu...)，因為海德格爾其實也能夠談論存在之「恩惠」(Huld)和「恩寵」(Gunst)。²⁶因此，我們並不清楚的是，應當在何種意義上用「為……存在」來標示那種向神學的轉變(μετάβασις)。對於這位思想家的問題，也許只有當它同時也是對有待思的東西本身的關鍵的(我們是否應

26. 參看海德格爾，*Was ist Metaphysik?* 《形而上學是什麼？》，Frankfurt, 1951，頁44以下。

說：「定向的」？）問題時，才成為真正決定性的和徹底的。而唯當我們與海德格爾一道「在途中」並且親身去遭受「歧途」時，上面這一點才有可能。

由此已經暗示出我們自己的追問「方法」。這種方法(μέθοδος)就是：我們想隨海德格爾一道路上路，並且同時把我們的有所說明的精神引向質樸的知覺。這本身乃是最簡單的事情，但似乎又是最艱難的事情。在途中，亦即在世界之中。恰恰在這裏，我們要作出決斷，我們作為神學家不得不作此決斷。

「海德格爾之思與神學」——我們並非要追問，我們是如何設想這種關係、如何正確解說這種關係的！讓我們首先就海德格爾本人來究問：他着眼於神學有什麼要說。且讓我們放棄我們的精神漫遊，讓我們保持嚴格，並且首先以海德格爾著作的文本為依據。

當然，我們也不能拘泥於個別引文的所謂的字面意義(sensus literalis)，而倒是必須去追問：應如何從思想角度來理解海德格爾當時着眼於我們的論題所講的話。

我們作為神學家從信仰角度應當如何看待這一點，這個問題說到底並不是從某個岔路口分岔形成的，而是作為決斷始終已經在此共在的。但那恰恰就是這樣一種決斷，它當然不能自己在發現的途中，而只有在途中才能作出。這種決斷因此也可能與某種對神學的一個術語上的或者觀念上的給養基地的守望毫不相干。

神學的真正「當前」乃是上述這種決斷的當前。

二、海德格爾之思與神學之過去

1. 作為形而上學的神學

所謂神學之過去，我們首先可能會把它理解為：與

今日神學相對的過去那些世紀的神學。如果我們想探討一下海德格爾的思想對於過去那些世紀的神學的態度，那麼，我們無疑就會處於糟糕的境況中，我們會看到：海德格爾幾乎沒有在任何一个地方對過去世紀的神學或者對無論哪個教會史時代的某種神學明確地發表過意見，諸如明確地把這樣一種神學與另一種神學區分開來（比如宗教改革的神學與天特決議的神學），也或者把過去的神學與今天的現代神學區分開來。人們在此作為神學家，倒是可以獲得一個奇怪的印象：海德格爾在那裏十分草率地把一切都混為一談，並且明顯地認為，在那些對他來說決定性的基本特徵中，其實就普遍地含有神學上相同的東西。海德格爾也往往只談論「神學」，或者「基督教神學」，或者「教會神學」，偶而也談論「信仰之神學」，或者「聖經神學」，但間或也談論「信仰之哲學」，或者「虔信者及其神學家」。他在這裏根本上所指的東西，始終就是對他而言的「基督教神學」。一種間距化了的甚或正在間距化的音調——如果不說是一種輕蔑的音調——在此是不能不加理會的。²⁷

此種弦外之音在下面這一點上獲得了說明：在所有上述情形中，海德格爾都乾脆把他所稱的「基督教神學」視為形而上學的一種表現(Ausprägung)；而且，海德格爾其實是意圖避開(weg-kehren)形而上學的。

海德格爾把基督教神學視為形而上學的表現，此點在他的一篇討論黑格爾精神現象學的長文的一個段落中

27. Robinson聊以自慰的是，海德格爾的把思想與神學和信仰區劃開來的看法，根本上僅僅關涉到一種「權威性的、絕對主義的、向來被歸於宗教的思想」。有鑑於海德格爾的那些十分清楚的對這方面的意見——其中海氏絕對沒有在哪兒談論權威性的或者絕對主義的思想，但為此卻明確地談論了對《聖經》中的神性啟示的信仰——，人們只能感到驚奇：那些多麼積極地願意採納海德格爾的神學家，同時又是多麼不認真地對待海德格爾的文本（參看J.M. Robinson，《神學新大陸》，同前，頁88）。

明確地(*expressis verbis*)得到了表述：²⁸「絕對科學²⁹的語言向我們表明，從其認識的東西和認識方式來看，基督教神學乃是形而上學」。

基督教神學乃是形而上學！根本上，同一個意思也包含在他關於虔信者及其神學家的評論中，海德格爾在其中認為，虔信者及其神學家的特徵乃是，他們「總是談論存在者的最具存在特徵的東西(也即一個最高存在者，一個至高存在者[*summum ens*])，而向來沒有想到去思存在本身……」。

在其〈論真理的本質〉一文的一個段落中，海德格爾的這種把基督教神學理解為形而上學的做法變得尤為清晰了。在該文第一節中，海德格爾討論了「流俗的³⁰真理概念」。³¹對通常的真理概念來說，流俗的公式把真理(*veritas*)定義為物與知的符合(*adaequatio rei ad intellectum*)。

海德格爾強調指出，這絕不是指康德的先驗觀點：「對象以我們的知識為定向」。關於作為物與知的符合的真理的公式，若追溯其「最近的(亦即中世紀的)起源的話」，指的倒是「基督教神學的信仰，這種信仰認為，從物是什麼和物是否存在看，物之所以存在，只是因為它們作為受造物(*ens creatum*)符合於在*intellectus divinus*即上帝之精神中預先設定的理念，因而是適合理念的*idee-gerecht*(即正確的)，並且在此意義上看是『真實的』」。

進而，海德格爾在此段落中還進一步闡述，這種真理觀何以必定從創造規劃的統一性觀點中產生出來。但

28. 海德格爾，*Holzwege*《林中路》，Frankfurt，1950，頁187。

29. 這裏指的是黑格爾的邏輯學。

30. 亦即：形而上學的。

31. 參看海德格爾，*Vom Wesen der Wahrheit*《論真理的本質》，Frankfurt，1954，頁8。

我們在此感興趣的只是，海德格爾又逕直談論「基督教神學信仰」，而按我們的感覺，海德格爾在此根本上只能是指中世紀經院哲學的神學。

作為福音新教神學家，我們在這裏也許會提出異議並且會表明，其實對我們來說事情也還是這樣的。或者，我們會滿足於認為：宗教改革的神學通過上面所有的句子根本未能被觸及。那麼，莫非海德格爾是一位隱秘的新教徒麼？

還是讓我們來聽聽〈論根據的本質〉一文³²中的一段話：《存在與時間》的闡釋工作「與現代『辯證神學』毫不相干，同樣也與中世紀經院哲學毫不相干」。在這裏，海德格爾固然沒有把辯證神學(它本質上其實就是一種福音新教神學)直接與經院哲學等同起來。但這卻表明，兩者與海德格爾的思想同樣地遙遠。

海德格爾關於尼采的話「上帝死了」的文章中的一個段落還更驚人地觸及到福音新教神學的根源，他在那裏說：³³「在現代的開端，人們重新提出了下述問題：在存在者整體中，也即在一切存在者的最具存在特性的根據(即上帝)面前，人如何能夠確定他本身的持久性，也即確定他的得救(Heil)。這個得教的確定性的問題就是辯護問題，也就是合法性問題」。

同時我們可從這個段落的語境中得知，按照海德格爾的看法，在這裏存在着形而上學的一種根本上——如果人們可以這樣說——還糟糕得多的形式，亦即笛卡爾主義和後笛卡爾主義的形而上學的形式，在其中，真理不再是那種關於某個在場着的存在者的確定性，而是意願自我確信的主體的自身確定性(Selbst-Gewißheit)。於

32. 參看海德格爾，*Vom Wesen des Grundes*《論根據的本質》，Frankfurt，1949，頁39注59。

33. 海德格爾，《林中路》，同前，頁226。

是，辯護問題構成「現代」形而上學的基本特徵的基礎，而在「現代」形而上學中，作為精神的思維體(*res cogitans sive mens*)變成了一切存在者的基礎，也就是說，人在那裏變成了基體(*ὑποκείμενον*)，變成了絕對主體(*subiectum*)。

現在我們就會說，宗教改革的辯護學說其實恰恰反過來意味着，人並不是通過自身及其作品得到辯護的，而是通過唯一的恩典(*sola gratia*)得到辯護的。但對於這樣一種意願為辯護學說辯護的證據，我們或許可以反駁說，辯護學說的主導問題恰恰還是那個主體——這個主體意願知道自己作為「正當地被製作的並且因而作為被辯護的」(*recht gefertigt und so als gerecht-fertigt*)主體——的自身確定過程的問題。「把一個形而上學命題顛倒過來，也還是一個形而上學的命題」，海德格爾在另一個語境中如是說。³⁴

讓我們暫且放棄所有的震驚地拒絕的動作。相反地，讓我們保持對「神學是形而上學」這個命題的傾聽，即便這樣一來，我們自己的神學來源會受到觸動，甚至於被稱為「現代的」也罷。

「神學是形而上學，而且要麼是中世紀形而上學，要麼是現代形而上學」。這個命題決不是一個神學歷史上的陳述或判斷。倘若它是這樣一個陳述或判斷，那麼，無疑就會產生我們在此不能詳加論述的多樣的問題。的確，今天非常成問題的是，關於仁慈的上帝的問題是否真的就是宗教改革的真正構成性的問題。在此關聯中，路德本人反正是不能分得一個特殊地位的。正如

34. 也就是在海德格爾與J.P. Sartre的爭論的語境中。在薩特看來，與傳統形而上學相對立，存在必定先於本質；而在傳統形而上學中，薩特認為則是相反的情形。參看海德格爾，*Über den Humanismus*《關於人道主義的書信》，Frankfurt，1947，頁17。

呂克特(Hanns Rückert)已經表明的，³⁵「對宗教改革的精神歷史上的編排」乃是一個錯綜複雜的問題，同時顯而易見，現代因素在宗教改革中起的作用總的講完全不會比中世紀因素的作用更大些。或者，如果人們考察一下改革後的正教對於笛卡爾主義的好鬥反應，³⁶那麼，人們必定會得出這樣一個論斷：在這裏，在表面的處理方法上佔統治地位的是最黑暗的中世紀，在神學論證上所搞的是最純粹的經院哲學，包括對自然之光(lumen naturale)的特別引證，即對前面指出過的上帝之精神(intellectus divinus)的那種補充的引證。

基督教神學乃是形而上學。我們自然有極強的理由，因這個斷言而感到極度的不安。只是要問，我們在何種意義上對此感到不安。我們對於這個斷言的震驚的反對態度帶有弦外之音，似乎我們以及我們所依據的神學傳統，必定已經被這樣一個斷言所排除了。在前年的赫希施特會議上，一位在場的女士對海德格爾說：這與存在之被遺忘狀態一道使她完全明白了，至少對於路德，人們是否肯定不能說，他並沒有置身於存在之被遺忘狀態中。對此，海德格爾只是回答說：您以為，我周圍要有多少天主教徒，才能夠去追問，是否肯定不能把聖·托馬斯排除在存在之被遺忘狀態的這一命運之外。

我們關於作為形而上學的神學的斷言的驚愕狀態的方式，植根於我們悄悄地假定的形而上學概念之中。

我們須得作一小小的說明，關心一下我們今天的神學思想的形而上學概念。當然其中有種種不同的細微差

35. H. Rückert, Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation(宗教改革的精神歷史性的編排)，載*Zeitschrift für Theologie und Kirche*，第五十二年度，1955，頁43-64。

36. E. Bizer作了很好的描述，見其*Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus* (改革後的正教與笛卡爾主義)，載*Zeitschrift für Theologie und Kirche*，第五十五年度，1968，頁306-372。

別。而對我們來說重要的只是這個形而上學概念的最重要的基本特徵。

形而上學——按這個概念來看——乃是直觀(θεωρία)，即關於較低的存在者和較高的存在者直至最高存在者的直觀。作為這樣一種直觀，形而上學乃是客觀化的思想，是思辨的思想，正如我們所說的，這種思想在形而上學的遠方到處漫遊，但它恰恰因此而撇開了向來逼迫着我的本己的生存、或者位格、或者位格性存在。與如此這般被理解的形而上學之思想相對抗，人們進而指出宗教改革的「為我」(pro me)，由此應能說明：在神學中，問題不可能在於關於存在者和上帝的觀點，不如說，其中有一種向來招呼着我、向來意指着我並且向來觸動着我的話語向我發出，我必須在此話語那裏傾聽這種「與你相關之事」(tua res agitur)。如果說這一反形而上學的鬥爭來源於基爾克果的觀點，那麼，在此語境中來聽聽黑格爾的一句話是極為有趣的；我們可以從上面指出的呂克特的文章中摘錄這句話：黑格爾把宗教改革的成就概括在主體性概念中，並且想藉此來描述路德所說的「信仰」，即每個人都必須親身領受並且自為地單獨領受的「信仰」。黑格爾的原話是：「他的感覺，他的信仰，簡單講，屬他的東西是必要的，即他的主體性，對他本身的最內在的確定性；唯有後者才能真正地與上帝相聯繫而得到考慮」。³⁷

現在，人們固然已經注意到，主體性只不過是客體性的背面，也就是說，人們也能把主體客觀化。因此，一些時候以來，尤其是從戈加頓指出這一點以來，³⁸人們把下面這回事情當作出發點，即：形而上學的特徵恰

37. 見H. Rückert, 〈宗教改革的精神歷史性的編排〉, 同前, 頁43。

38. F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche* 《解神話化與教會》, Stuttgart, 1953, 頁43以下。

恰就是這種主體－客體之對立的統治地位，因而也就是在主體－客體模式中的思想。主體確定一個客體，並且作為起確定作用的主體讓自己為某個被表象的客體所規定。在主體－客體模式中的思想乃是確定着和表象着的思想(feststellendes und vorstellendes Denken)。

於此尤為清晰地顯露出海德格爾對現代神學的形而上學概念的影響。戈加頓其實也明確地認為，海德格爾的功勞就是對主體－客體模式之克服作出了貢獻。

現在，我們尤其不能完全確定地把上面最後指出的神學的形而上學概念的表現稱為錯誤的，或者把它稱為海德格爾的一個錯誤闡釋。不過，決定性的一點還是，這實際上只是在這裏有機會運行起來的海德格爾的形而上學觀點的一個重要的組成方面。在何種意義上呢？新近的神學的形而上學概念總的來講包括着這樣一個前提，即：能夠把形而上學回溯到一個令人遺憾的錯誤發展。雖然形而上學迎合自然的人的那種逃離「與你相關之事」的要求的天性，但作為形而上學，它是一個精神歷史的現象，這個現象當然必須回溯到希臘哲學的影響，而它作為精神歷史的潮流始終又不時地或者首先並且多半地衝到表面上，它首先是在天主教中達到統治地位，而且在路德的宗教改革造成的短暫斷路之後，又從梅蘭希頓(Melanchthon)*開始征服了新教。³⁹

可是，這種把形而上學理解為神學歷史的錯誤發展的一個優先形式的做法，卻堵塞了我們的眼光，使我們不能去洞察那種東西，即我們現在意圖當作海德格爾的

* Philipp Melanchthon(1497-1560)，德國新教神學家，曾任維滕貝格大學教授，協助路德翻譯《聖經》，起草路德宗信仰綱要《奧格斯堡信綱》。路德死後，成為路德宗主要領導人。——譯注

39. 對於作為精神史的錯誤發展的形而上學的理解，可參看E. Fuchs, 〈思想與存在？〉，同前，頁70。他在那裏討論了「在主體－客體模式中的現代偏見」。

闡述的結論而以論點和專題方式予以表達出來的東西：

論點一：形而上學乃是神學之過去，或者，相應於我們的論題來表述：神學之過去乃是形而上學。

「基督教神學」，它不是無論哪一種神學，也不是從一切可能的神學中抽取出來的神學的一般圖景，而且，它也不是一種惡意的總清算。「基督教神學」，它乃是作為神之學(Theo-logie)的神學；它之所以是神學，是因為它的過去是形而上學。如果人們想把路德從這裏排除出去，那麼，人們就必須假定，他就像沒有過去的襁褓中的嬰兒那樣無命運地生活了。神學之過去是形而上學。這個句子中的「是」(ist)表明：在這裏問題不可能在於過去，不可能在於我們根本上已經經歷過的過去，或者我們向來根本上能夠經歷的過去。這種過去比客觀主義與主觀主義之間的對立所能預料的更近地對我們到場，並且來自更遠的地方。但這種過去也比關於某個照面事件或詞語事件的經驗及其對主體－客體模式的克服所能知道的更近地對我們到場，並且來自更遠的地方。也就是說，這種過去不再能夠僅僅意指具有過去了的神學的那些過去了的時代。

不過，所謂這種過去並不是指過去的神學，對這一點我們也還可以作下面的理解：基督教神學以及《新約》本身形成於這樣一個環境中，這個環境是由古希臘文化規定的，而且對它具有規定作用的過去就是希臘哲學。儘管猶太教是完全與世隔絕的，但那個時代的巴勒斯坦－猶太人的精神世界依然可以顯露出古希臘文化的影響的清晰特徵。而後來，當基督教離開了巴勒斯坦這個基地之後，它就在很大的程度上遭受到了古希臘文化的影響。保羅神學和約翰神學就是明證，說明原始基督教徒必須如何抵禦希臘世界的這種影響。因此，按照哈納克(Harnack)的一個說法，基督教說到底是卓有成效地抵制

了「劇烈的希臘化」(這種希臘化以諾斯替派的形態向基督教襲來)，然而這卻是為了——而且從此開始了最初的錯誤發展——在早期天主教那裏屈服於一種潛移默化的和慢性的、溫和的並且得到馴服的、但因此更為有效的希臘化。後來，由於經院哲學的神學完全相信能夠事後為希臘哲學進行洗禮，希臘形而上學就可以歡慶它對神學的最大勝利了。

我們不想討論上述歷史描述的正確性。毫無疑問，基督教神學很快就征服了希臘形而上學，得以對之進行消化並在神學上加以利用。其實，眾所周知，在基督教神學之前，猶太神學已經做了這一點。

但在上面這種歷史視野中，作為神學之過去的形而上學是在一種環境影響的形式中被表象的。如果我們遵循海德格爾關於形而上學的觀點，那麼，形而上學就不是神學的一個偶然給定的、受地理和精神歷史制約的環境因素，而毋寧說，形而上學乃是一種必然的命運，一種世界－命運(Welt-Geschick)(神學已經被置入其中了)，亦即是這樣一種命運，它過去不能、現在也不能如此簡單地被當作有害的環境影響而克服掉。

這又從何說起？

2. 作為神學的形而上學

按照海德格爾的觀點，基督教神學絕對沒有把形而上學神學化。基督教神學根本上是能夠採納希臘形而上學的，這一點毋寧說是由於，希臘形而上學本身本質上就是神學。海德格爾說：「存在論的神學特徵並不是由於希臘形而上學後來為基督教的教會神學所吸收和改造了。而不如說，這種神學特徵乃是由於那種方式，也即是由於自早期開始存在者之為存在者如何自行解蔽出來的那種方式。這種存在者的無蔽狀態才首先給出這樣一

種可能性，就是使基督教神學有可能侵襲希臘哲學……」。⁴⁰

希臘形而上學就是神學！我不知道，在座諸位眼下是否能有這樣的同感，反正我恰恰也覺得這個斷言是極其令人不安的。這話其實並不是說，在希臘形而上學中也出現了某種屬於上帝和諸神的東西，或者常常命名了神(θεός)這個名稱。這話其實毋寧是說，形而上學在本質上就是神學。而且，我們也可能會放棄一種奇怪的安慰，即認為：在此說到底指的是一個異教的上帝，而不是指基督教的上帝。無論如何，這種形而上學連同它的異教的上帝以某種方式變成了基督教神學的過去，它使得一切過去之物的當前特徵以一種令人可怕的清晰性顯明出來。倘若基督教神學恰恰讓自己有傷風化地變成作為神學的希臘形而上學，那麼，形而上學雖然還是神學的過去，但這種過去的當前特徵卻以不同的方式(不同於通常在事實上發生的那樣)被認為是危機。

可是，我們要進一步追問的問題是：在何種意義上希臘形而上學就是存在論和神學，在何種意義上希臘形而上學就是「本體－聖神－邏輯學」(Onto-theo-logie)？答曰：

論點二：希臘形而上學之所以是神學，乃是因為它是存在論，而且它之所以是存在論，乃是因為它是「邏輯學」(-logie)。

此話當作何解？

恰恰在這裏，眼下這樣一個演講所給出的簡短篇幅使描述變得特別困難。若要談論存在，則一切都會出現！而且，它依然只是一個字眼，這個字眼可能隨着它的鳴響也已經逐漸消失了。可見，在這裏，一切都取決

40. 海德格爾，《形而上學是什麼？》，同前，頁18。

於對每個具體詞語的傾聽的迫切性。

海德格爾說：「形而上學活動於存在者作為存在者(ὄν ἢ ὄν)的領域之中」。⁴¹這個句子中的每個詞語都說出了某種東西：形而上學「活動」(bewegt sich)。讓我們試着來思考一下這種「活動」、這種活動的意思！形而上學活動於「領域」(Bereich)之中！領域肯定不只是一個輕浮的、模糊的位置規定。領域指的是一種有所端呈的支配作用或者一種起支配作用的端呈。*如果說形而上學活動於領域之中，那麼，這並不是說形而上學單純地處於某個地方，而毋寧是說，形而上學「被端呈出來」、被遞送出來、被交托，只要領域在其保持和維持的統治地位中端呈出來。如若我們在此竟可以用「主體」這個語法名稱來命名的話，我們就可以說，領域乃是一個主動的主體。而且，現在首先是這整句話：形而上學活動於存在者作為存在者(ὄν ἢ ὄν)的領域之中！何謂「存在者」？——而且又是「作為」存在者的存在者！「作為」(als)這個詞乃是最重要的思想詞語之一。快速流利的善辯其實根本不能猜度隨這個「作為」所發生的一切事情。

如果說在我們眼下的描述中，我們必須放棄如此明確地指明每一個詞語，那麼，一切就都取決於：我們把這一點當作必要的節約來承受，而不是把它當作快速流利來忍受。

讓我們繼續下去。海德格爾說：「形而上學表象存在者之存在狀態(即ὄν之οὐσία)」。⁴²但形而上學是以雙重方式進行表象的。一方面，它表象在其普遍特徵意義上的存在者之為存在者整體(ὄν καθόλον, κοινόν)；另一

41. 同上，頁18。

* 作者在此按照海德格爾的意思，強調了德文名詞「領域」(Bereich)與動詞「端呈」(reichen)的詞根聯繫。——譯注

42. 同上，頁18。

方面，它又表象在最高的、因而神性的存在者意義上的存在者之為存在者整體(ὄν καθόλον, ἀκρότατον, θεῖον)。

因此，雙重統一地，形而上學乃是有關普遍的與最高的存在者的真理。形而上學按其本質來講既是存在論又是神學。

從普遍的與最高的存在者之真理中，形成了基督教神學中的普遍啟示(revelatio generalis)與特殊啟示(revelatio specialis)，即上帝在自然和歷史中的普遍啟示，與上帝在基督(即被提升者和至高者)中的特殊啟示。在我看來，普遍啟示與特殊啟示的模式在神學中直到今天也還是有效的，儘管關於兩者之間的落差受到人們的爭議(也就是：revelatio specialis是對revelatio generalis的圓滿化的提高還是批判性的克服，或者反過來講，revelatio generalis是否只能被視為按照已經發生的revelatio specialis的可能性)。

且讓我們仍然來關注作為本體－聖神－邏輯學的形而上學。形而上學既是存在論又是神學，這決不是偶然的，並不是因為希臘人曾經如此這般地「信神」(gottgläubig)。而不如說，希臘人的神－哲學思考(Theophilosophieren)，即第一哲學(πρώτη φιλοσοφία)，「植根於存在者(ὄν)作為存在者(ὄν)如何自行帶入敞開域之中的方式」。⁴³

因此，海德格爾並沒有追問，何以希臘人在他們的哲學中也具有關於上帝的觀點。海德格爾倒是要問：「上帝如何進入哲學之中？」⁴⁴因而就要問：那個進入形而上學之中的上帝從何而來？以及形而上學的存在－神－邏輯學機制起於何處？

43. 同上，頁19。

44. 海德格爾，*Identität und Differenz*《同一與差異》，Pfullingen，1957，頁52。

3.形而上學中上帝的來源

海德格爾的回答是：「形而上學的本體－聖神－邏輯學機制源於差異之支配作用」。⁴⁵

這話是什麼意思呢？

由於存在者自行解蔽為存在者，存在者與存在之區分就得以同等源始地運作。

可見，在這裏必須思一種雙重的東西：一是 $\ddot{O}v \text{ } \check{r} \ddot{O}v$ 即存在者之為存在者的缺乏(Entbehrung)；與此相統一的還有另一種東西，即存在者與存在之間的區分。

存在者之為存在者的解蔽，也就是那種讓存在者在其作為狀態(Als-heit)中，在其存在狀態(Seiend-heit)中顯現出來的發生事件，海德格爾思之為「本有」(das Ereignis)。⁴⁶

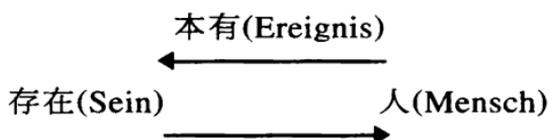
這個本有的意思不同於我們通常所理解的出現或者事件。它的意思也完全不同於今天在每一種一般神學中已經變成大家最喜愛的空洞套話的東西，譬如當我們談論信仰或者「基督事件」的「發生特性」(Ereignischarakter)時。如果問題在於為一種更生動的或者現實性的或者時間性的理解的緣故而拒絕一種對作為虔信的信仰的靜態理解，那麼，我並不想否認這種關於信仰的發生特性的談論的某種合法性。無論如何，按照天主教神學家的某些出版物來看，可以漸漸弄明白的一點是，我們至少在爭辯神學上憑這種抉擇並沒有多少收穫。但現在對我們來說事關宏旨的是，海德格爾想以「本有」說出的東西完全是另外一回事，而且，如若我們現在又重新到處亂跑，喋喋不休地談論本有，而沒有哪怕僅僅是嘗試一下去沉思海德格爾以此名稱想指引給我們的東西，那麼，

45. 同上，頁69。

46. 同上，頁28。

這就是思想的缺乏嚴格性的一個標誌了，是正在蔓延着的譏諷派的一個標誌了。

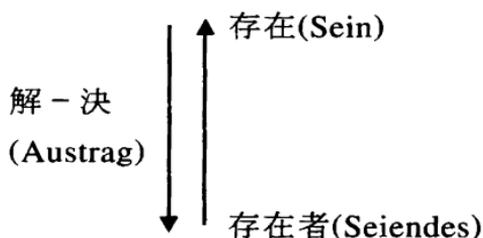
海德格爾說，「本有」乃是「一個單數(singulare tantum)」。⁴⁷它指的是：「Er-äugen，即看見，在觀看中喚起自己、獲得」。這種Er-äugen乃是一種互動的奉獻(Zu-eignen)和統一作用，它在人與存在之間進入運作。人與存在共屬於本有(Er-eignis)。因此，這種本有決不是偶然性，決不是可能偶而出現一次的偶然性。而毋寧說，它乃是一種構成性的原始事件(Urgeschehen)，乃是一種原始的支配作用。



海德格爾要先行洞察的那個「領域」，並非直接是人的領域；因此它並非關乎人類學或者一種人類學的世界領悟。但它也並非存在之領域；因而它並非關乎存在論或者一種存在論的世界領悟。毋寧說，海德格爾思想所及的領域乃是那個「之間」(Zwischen)，我們已經在上面的圖畫中用兩個箭頭指明瞭這個「之間」。

但如果存在已經向人奉獻出來了，那麼，這就意味着，存在者之為存在者，即在其存在中的存在者，已經得到解蔽了。也就是說：與本有一體地，存在與存在者之間的區分進入運作了。

47. 同上，頁28以下。



這種區分並非簡單地是一種區分，諸如熱香腸與乾香腸之間的區分，不如說，這種區分同樣也是指一個構成性的原始事件。為了搞清楚這一點，我們必須特別指出一點：海德格爾也把這種區分稱為「解－決」。⁴⁸

所以，對於海德格爾的運思着的先行洞見來說，事關宏旨的還是那個「之間」，它作為與同一性一致的差異進入運作。在他的一本小書《同一與差異》的前言中，海德格爾說：「同一與差異的共屬一體性在眼下這本書中被顯示為有待思的東西。差異在何種意義上來自同一之本質，讀者本人可以通過傾聽那種在本有與解－決之間起支配作用的協調一致性找到答案」。

下面將再次回到我們的問題，即：上帝如何進入形而上學之中以及形而上學的存在－神－邏輯學機制從何而來。但在此之前，我們還必須顯明一點：

首先我想必可以假定，我們不再把存在者之存在設想為單純的現成存在或者「實存」(Existieren)。我們倒是必定可以聽到，在存在者之存在的發生中，一種聚集着的、嵌合着的對我們的添加和安放(Zu-legen und Anlegen)歷史性地迎面運作，恰恰就是海德格爾在傾聽早期希臘思想家(特別是赫拉克利特)⁴⁹時所命名的「採集

48. 同上，頁62以下。

49. 海德格爾，*Vorträge und Aufsätze*《演講與論文集》，Pfullingen，1954，頁207以下。

着的放置」(lesende Lege)，即邏各斯(Logos)。換言之：存在者之存在對我們說話，它在語言之本質空間中歸本於我們了。人的一切言說原始地而且本真地是一種契合的言說(ὁμολογεῖν)，即是一種與邏各斯(λόγος)之言說(λέγειν)一道歸本於同一者的言說。因此，人的言說就是一種對邏各斯之言說的應合(Ent-sprechen)。而海德格爾卻以一種別具一格的方式在赫拉克利特的箴言中聽到這種邏各斯之言說在說話。在赫拉克利特的這個箴言中，赫氏談論的是“Ἐν Πάντα。而“Ἐν Πάντα說的卻是：存在者之存在。”Ἐν Πάντα，海德格爾譯之為：統一着一切的一(Eines einend Alles)。⁵⁰

在這裏，我肯定不能把海德格爾在極其重要的點上就此所講的一切都介紹一遍。我要講的只是對有關形而上學中的上帝之起源問題來說絕對必要的東西：

在“Ἐν Πάντα中，命運(即μοῖρα)對我們說話並且同時又隱匿自身。應當如何命名這個一(“Ἐν)之命運呢？赫拉克利特已經對此問題絞盡腦汁。他說：“Ἐν τὸ Σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα：一是唯一的智慧，不能但又只能以宙斯這個名稱來加以命名。

一(“Ἐν)不允許從自身而來在對自身的逆溯聯繫中被命名為宙斯(Zeus)。因為雖然宙斯是高於其他一切存在者的至高存在者，但藉此它仍然只是一個存在者而已。然而，Ἐν作為邏各斯(λόγος)卻是讓一切存在者存在，因而不是一個在其他存在者中間的存在者，因而首先而且真正地不允許被命名為宙斯。

不過，當人們並非從它自身出發把一(“Ἐν)即發送入

50. 同上，頁226。對赫拉克利特這個箴言的探討，特別可參看《演講與論文集》，同上，頁207以下，以及《同一與差異》，同前，頁62以下。

在場之中的聚集理解為邏各斯，也即採集着的放置時，當人們倒是從Πάντα——存在者之總體性——出發來看統一着一切的一(“Ev Πάντα)時，這時候而且只有在這時候，它才顯示為受至高在場者駕馭的在場者之大全(das All)，這時候而且只有在這時候，甚至無法反駁的是這樣一種情形：一(“Ev)必定包含着至高者這個名稱、宙斯這個名稱。

Év乃是神性之物(Göttlichen)的本質領域。宙斯，即上帝，被指引入神性之物的本質領域中，而且也只有從這一領域而來才能與我們照面。

為了理解海德格爾，決定性的事情乃是，我們要把這種上帝與神性之物的本質領域的關係瞭解為上帝的一種被指引入本質領域中的存在，並且把它瞭解為上帝的一種從(神性之物的)本質領域而來的被發送存在(Geschicksein)。我們把第二格「神性之物的」放在括號裏，乃是因為神性之物的本質領域(Wesensbereich)絕對就是本質之領域(Wesens-Bereich)。^{*}

也就是說，儘管人們也可以談論人性之物的本質領域、動物性的東西的本質領域，或者，物性的東西的本質領域，但在這裏，神性之物的本質領域不能在那種定語意義上來理解，並不能這樣來理解：似乎是首先有一個尚未確定的本質領域在那裏，爾後才附加地把神性分派給它(歸屬[attribuere]——分派)。因為本質領域本身就已經是歸屬、分派，即絕對是命運(μοῖρα)。^{**}本質之領域則是本質的領域，而且，在其中「本質性地」，本質具有雙重統一的特性，即既互相矛盾又相互聯繫在一起：既作為本質之物的本質又作為本質的本質之物，既

* 此句中的「本質領域」(Wesensbereich)與「本質之領域」(Wesens-Bereich)在字面上僅有一個連字符之差，但後者卻指示着「存在」(「神聖」)之運作。——譯注

** 希臘文的「命運」，在海德格爾看來，實有「派遣、發送」等動詞意義。——譯注

作為上帝的神性(θεῖον des θεός)又作為神性的上帝(θεός des θεῖον)。

無疑，在更後起的形而上學中，一條本體－神性－論的(onto-theio-logische)路線與一條本體－聖神－論的(onto-theo-logische)路線在某種程度上依然在相互競爭，這決不是偶然的。在那裏，神性(θεῖον)進而固然變成了理念，或者變成了實體，但因此實際上就是一個論證着其他存在者的存在者。它不再是神性之物的本質領域，不再是那個本質之領域，後者的發送就是使上帝從中產生出來。如果說這個本質領域已經隱匿了——而且這在海德格爾看來乃是久已發生的情形，其實這種隱匿早已經包含在西方哲學的最初開端的方式中了⁵¹——，那麼，甚至上帝也不再能夠顯現出來，那麼，上帝就死了。的確，人們可以說：上帝之死早就已經植根於上帝之到達的方式中了。

而且，現在讓我們再一次來回想一下：海德格爾在邏各斯(作為採集着的放置)的言說(λέγειν)與(人類的)契合(ὁμολογεῖν)的言說之間作了一種區分：

邏各斯之言說 < > 契合之言說

着眼於這兩者，海德格爾說⁵²：在契合之言說中的本質之物以及在邏各斯之言說中的本質之物，兩者「在兩者之間的質樸中心具有一個原初的開端」。

這樣，我們就又回到本有(Er-eignis)和解決那裏了。我們又以論點形式來加以概括：

論點三：上帝從神性之物的本質領域而來的到達，

51. 海德格爾在字面上說道：「開端(Anfang)遮蔽於開始(Beginn)中」，見*Was heißt Denken?*《什麼召喚思？》，Tübingen, 1954, 頁98。

52. 海德格爾，《演講與論文集》，同前，頁225。引文中的重點號是我加的。

決不是無論哪個希臘哲學家的一個偶然的理念，相反，它乃是一種從本有和解決而來的必然的、構建性的原始事件(Urgeschehen)。

在座諸位中，想必有人已讀過我的《宣道與藝術》一書。⁵³您們會記得，我在這本書中把海德格爾以「本有」、[解決]、「同一」和「差異」、「存在之意義」、「用」(der Brauch)、τὸ χρᾶών*或者「遊戲」(das Spiel)等詞語表達出來的東西，以及向來以其方式圍繞着上面指出的那個「質樸的中心」的一切東西，概括在關於世界的概念中。當然，強調這樣一些收拾起來的集合名詞，始終是危險的，因為它們容易遮擋住對一個統一體的多樣性的洞察，因為在我們的腦袋裏已經以字母W,e,l,t的發音固定下來的那些先行概念，恰恰在「世界」(Welt)這樣一個籠統的字眼中，總是一再地以聒噪之聲壓過了有待思的東西。

可是，這種對於世界概念的強調並非直接是我的一個發明，相反地，它在海德格爾的著作中有其多樣的依據。我在此不想引用出處。對我們眼下的語境來說，要緊的只是重複一下：世界並不存在，而是「世界化」(weltet)。世界作為一種最原始的支配作用而世界化。雖然在《存在與時間》的基礎存在論分析中，這種支配作用首先必定已經作為周圍世界的上手事物(Zuhandenen)的因緣聯繫而突現在考察工作的中心地位上，但是，這種最原始的支配作用並不限於上手事物的因緣整體性，以至於海德格爾後來倒是不得不說：「世界的映射遊戲乃是居有活動的圓舞」。⁵⁴世界作為存在與人之本質的

53. 參看H. Franz, *Kerygma und Kunst*《宣道與藝術》，Saarbrücken, 1959。

* 該希臘詞語通常被譯為「必然性」，但在海德格爾看來，此詞應譯作「用」、「需用」(Brauch)，表明「存在」或者「語言」[用]人而展開出來的程序。特別可參看海德格爾：〈阿那克西曼德之箴言〉，載《林中路》，同前，頁318以下；中譯本，孫周興譯，台北，1994，頁299以下。——譯注

54. 海德格爾，《演講與論文集》，同前，頁179。

關聯而世界化。因為我們上面談到作為一種端呈(Reichen)的「領域」(Bereich)或者「本質之領域」(Wesens-Bereich)，所以，我們不妨還引用另一句話：「對世界的有所蒙蔽的端呈乃是道說中的本質之物」。⁵⁵

於是，我們就能對我們上面指出的論點作一說明：

論點三(A)：世界作為神性之物的本質領域而世界化。世界作為世界而存在，即：上帝世界(Gottwelt)。上帝世界之本質之物包含着對一個世界上帝(Weltgott)的命運性發送。

上帝如何進入形而上學之中？它作為世界上帝而來自上帝世界。

雖然對於形而上學本身，這個來源是蔽而不顯的。但甚至這一點也決不是希臘思想家的一個偶然的失誤。而毋寧說，作為本質之世界的世界之本質包含着這樣一點，即：世界遮蔽自身。世界隱瞞自身。世界之端呈乃是一種有所蒙蔽的端呈。

因此，必然地和命運般地，一切是一(“Εν Πάντα)必定只還從一切(Πάντα)而來才顯現出來。但是，由於形而上學想從一切(Πάντα)而來推斷出一(“Εν)，故對於形而上學，一(“Εν)必定作為至高存在者，作為最高之物(summum ens)，作為宙斯，作為上帝而發揮作用。於是，Εν就是論證其他所有存在者的第一存在者，是 πρώτη ἀρχή，即第一因，以自身為原因的第一原因，即自因(causa sui)。

但這樣一來，形而上學的邏各斯也不再是那種作為採集着的放置(lesende Lege)而向上帝預報的原始道說(Sage)。不如說，形而上學的邏各斯乃是一種於自身中必然的推論，即從在其總體性中的存在者向至高的和第

55. 海德格爾，*Unterwegs zur Sprache*《走向語言之途》，Pfullingen，1959，頁200。

一性的存在者的推論。也就是說，形而上學的邏各斯乃是那種邏輯的邏各斯(der Logos der Logik)，這種邏輯雖然在採集着的放置的邏各斯中有其起源，但卻任這樣一種起源保持在遺忘之中。

眼下我們也許更為清晰地瞭解到，為什麼我們不得不說：形而上學就是神學，因為它是存在論，而且形而上學就是存在論，因為它是邏輯學(-logie)。

現在，如果我們來重複一下形而上學乃是神學之過去這樣一個命題，那麼，我們就必定會情不自禁地產生一種極大的不安：

論點四：神學之過去乃是與其世界上帝一道的上帝世界。

這個上帝世界比我們所預料的更近地在場，並且從更遠處到來，這一點屬於這個上帝世界的本質。

但是，我們在此最為緊迫地受到的追問是，我們作為今天的基督教神學家應該如何看待所有這一切。因此，現在是我們對下面這個論題有所言說的時候了——

三、海德格爾之思與神學之未來

1. 神學的困境

的確，現在我們也許必得問問自己，當我們作為基督教神學家談論上帝時，這種談論今後還可能有何種意義。對上帝的談論具有何種意義，這個問題已經由布爾特曼作為論題提了出來。⁵⁶布爾特曼得出如下結論：我們根本上不可能合乎實情地談論上帝。而如果神學家還在談論並且必須談論上帝，那麼，他說到底就只能在對

56. 《信仰與理解》，同前，卷一，Tübingen，1933，頁26以下。

那種由上帝的恩典帶來的赦罪的信仰中做這種談論。

在這裏，布爾特曼確實看到了某種決定性的正確的東西。誠然，布爾特曼已經認識到，神學的困境的原因就在於：要談論上帝而同時不談論人是不可能的；反過來，要合乎實情地談論人而同時不談論上帝亦是不可能的。

但藉此就完全清晰地抓住了神學的困境麼？根據這個不禁會在我們心裏產生的疑難問題，我們必須提出下面的論點：

論點五：要合乎實情地談論上帝而同時又不談論神性的上帝(θεῖος θεός)是不可能的。

這就是困境，這就是神學置身於其中的真正張力。它並不是說，神性的上帝必定變成神學的課題。恰恰不是這個意思！但神性的上帝作為神學之過去，乃是神學的持久的威脅，這種威脅並非立即就能在神學上系統地得到防止的。

如若我們一旦要讓自己搞清楚，說神性的上帝是在持續當前中的神學所面對的過去，這話是什麼意思，那麼，「信仰危機」⁵⁷——再次用布爾特曼的說法——的嚴格的尖銳性就會閃現出來。

如果我們探討一下海德格爾的一句話，這句話——在一九五七年大概還沒有公諸於世——是基督教神學家所喜歡的並且滿懷希望地引用的，那麼，上面這一點可能會清楚起來。在他討論上帝如何進入形而上學之中這個問題的語境中，海德格爾說：⁵⁸「……(這種最原始的事情乃是作為)自因(causa sui)(的原始事情)。這也是哲學中表示上帝的名副其實的名稱。人既不能向這個上帝禱告，也不能向這個上帝獻祭。人既不能由於敬畏而跪

57. 布爾特曼, *Krisis des Glaubens* 《信仰的危機》, Gießen, 1931; 重印於《信仰與理解》, 同前, 卷二, Tübingen, 1952, 頁1以下。

58. 海德格爾, 《同一與差異》, 同前, 頁70-71。

倒在這個自因面前，也不能在這個上帝面前亦歌亦舞」。*而且，海德格爾在此繼續說：「因此，那種必須背棄哲學的上帝、背棄作為自因的上帝的失去神性的思想(指海德格爾的思想)，也許更切近於神性的上帝。這話的意思在此只不過是：當這種失去神性的思想不想承認存在－神－邏輯學時，它對上帝更為開放。通過上述評論，可能有一道微弱的光線落到一種思想正在踏上的道路上，這種思想實行返回步伐，即從形而上學而來返回到形而上學之本質中」。

神學家奧特帶着明顯的滿足之情引用了上述海德格爾的句子，並且把它們稱為「極其值得一思的」。⁵⁹這當然是毫無疑問的。但在何種意義上呢？

奧特用「真實的」(wirklich)來注釋「神性的」(göttlich)這個定語。所謂「神性的上帝」，這在奧特看來就是與形而上學的想像出來的偽上帝對立的真實的上帝。對一位基督徒來說，還有什麼比假定這個真實的上帝就是基督教的上帝更容易理解的呢？因為甚至每一個接受堅信禮的兒童都知道，我們基督徒信仰真實的上帝，而一切其他宗教(更不用說形而上學了)只祈禱它們的神祇、它們的偶像，它們的不真實的、因而非神性的諸神。奧特誠然說得比較小心。奧特問道：「莫非他(指海德格爾)發覺他自己的『思之思』正在朝着本真的、真正的神學運動麼？」⁶⁰奧特並且回答說：「人們幾乎可以這樣認為……」。

我們必須簡短地研究一下奧特的上述評論。首先我們認為，奧特用「真實的」一詞來替代和解釋「神性的」一詞，這乃是極大的誤解。究竟何謂「真實的」呢？「真實的」一詞在通常的理解中意指某種事實上實存的東西，

* 引文中加括號的詞語為中譯者根據海德格爾的原文(《同一與差異》)補譯。——譯注
59. 奧特，《思與在：海德格爾之路與神學之路》，同前，頁149。

60. 奧特，同上。

與之對立的是那種僅僅在表面上實存的東西，但後者「實際上」(in Wirklichkeit)根本不是現成的，無非是完全虛構出來的幻影。自然科學追問這種事實上實存的事物。⁶¹但對自然科學來說，只有事實上現成的東西才能夠也成為其他現成事物的原因，也就是說，才能夠產生作用、效果。因此，真實的上帝也就是有效的上帝。而且這樣一來，我們終於又達到了第一因(causa prima)那裏。當奧特在稍後幾頁中寫道，海德格爾的思想乃是「……一種哲學」，這種哲學「在卓越的意義上對作為一切歷史的作用者的上帝開放自己」，⁶²這時候，人們其實必定會從中推斷出，海德格爾的哲學想對自因保持開放。奧特當然不可能這樣認為。但他究竟有何看法呢？難道對「真實的」這個字眼的使用只不過是奧特的一種術語上的草率麼？或者，在這裏實際上包含着一種對真正的問題的誤識麼？

然而，通過對作品之作品特性(Werkhaftigkeit)的思考，我們或許可以讓「真實的」一詞更原始地說話。海德格爾關於藝術作品之本源的著作詳細地討論了「作品」。⁶³

藝術作品的本源乃是藝術。這並不是說，藝術作品的原因在於作為某個生活領域的藝術之中。藝術乃是(藝術作品的)本源，也就是說，藝術乃是絕對本源(又作為一個單數)。藝術乃是本質之領域(Wesens-Bereich)，乃是構成性的原始事件，藝術作品從之而來並且為之而存在。相應地，海德格爾說：「在藝術作品中存在之真理被設置入作品中」。⁶⁴也就是說，存在之真理乃是那

61. 然而引人注目的是，對奧特來說，「在神學的追問範圍內立身的世界」[同時也就是成為自然科學的追問對象的世界]；見奧特，同上，頁32。

62. 同上，頁157。

63. 海德格爾，《林中路》，同前，頁7以下。

64. 同上，頁25。

個被設置入作品之中的本源。但海德格爾明確地說：作品之真實性決不是某種作用。⁶⁵而毋寧說，作品乃是對一個世界的建立：在作品中一個世界被建立起來。⁶⁶

但在這裏，建立(Aufstellen)的意思並不是指把……放過去(Hinstellen)、表象出來(Vorstellen)、製造出來(Herstellen)。建立更應該被理解為諸如：開設、開啟一扇門。因此，海德格爾說：「作品之為作品唯一地屬於通過作品本身而被開啟出來的那個領域」。⁶⁷

由此出發，我們就必須說：

論點六：在一種最原始的意義上，真實的、作品性的上帝乃是絕對藝術作品(das Kunstwerk schlechthin)。

這乃是我在寫《宣道與藝術》(*Kerygma und Kunst*)一書時使我激動不已的一點。

說真實的上帝是最原始的絕對藝術作品，這絕不是說，上帝乃是一個θεός χειροποιητός，也即一個由某個頭子製作出來的上帝。這話的意思卻是，在神性的上帝中，存在之真理以別具一格的方式被設置入作品之中了。神性的上帝乃是那個上帝，它從神性之物的本質領域中被發送出來，也即從神性(Gottheit)之本質空間中被發送出來。「神性之本質空間，那個本身又僅僅允諾出諸神和上帝之維度的神性之本質空間，唯在存在本身已經自行澄明之際才進入閃現之中」。⁶⁸

可見，神性的上帝就是我們剛剛談論的θεῖος θεός。這個神性的上帝應當就是我主耶穌基督嗎？

而在我看來，就在這個問題上，基督教神學的命運

65. 同上，頁59。

66. 同上，頁33。

67. 同上，頁30。

68. 海德格爾，《關於人道主義的書信》，同前，頁26。

得到了裁決。如果基督教神學認為——也許是出於對它的上帝的作用的畏懼——必須對此問題作肯定回答，那麼，我就可以斷定，它作為新約神學就已經賭輸了。此外，這時候我同樣也不會知道，如何能夠持續地迴避施利爾(H. Schlier)的道路。(其實就連施利爾也把自己理解為想克服形而上學的人!)也許這時候，神學事實上也能克服形而上學，但或許，這時候神學至多行進在出離形而上學而進入形而上學之本質中的途中，也即說：它在思想的道路上，而不是在神學的道路上。在我們的語境中，我們必須說：也許神學這時候已經擺脫了作為神學之過去的形而上學，得以進入這種過去的本源之中。或者，我們也可以用一種已經變得有些流行的海德格爾[術語]來表達這一點：神學這時候也許就已經先行擺脫一種虧損(Defizienz)而推進到一種本真性之中，但從而就恰恰得以進入虧損與本真性的命運性聯繫之中了。也許這就是神學將來必須把握的東西，即：耶穌的呼聲並不是那種出於虧損而進入本真性之中的呼聲。

神性的、真實的、作品性的上帝乃是那個本質之領域的上帝，而上面講的本真性與虧損的聯繫，恰恰就歸屬於那個本質之領域的本質要素之中。

對於神性的上帝，人能祈禱，人能為之奉獻(!)，人由於畏懼可以在他面前下跪，人可以在他面前亦歌亦舞。我可以這樣來概括這一點：對於這個神性的上帝，人能說：「是，吾主！」

真的，但願我們不會受愚人論證的擺佈，當我們又不得以論點來表達時，我們或許會懷疑上帝耶穌基督的神性：

論點七：主耶穌基督並不是思想所要通達的神性的上帝，正如他不是形而上學的自因。

但耶穌勸誡什麼呢？「誰按天上吾主的意志行事，

誰就是我的弟兄」。耶穌基督乃是這樣一個上帝，我們必須按他的意志行事。

這當然絕不是說：耶穌曾具有一種唯意志論的上帝觀念。唯意志論的上帝觀念其實只不過是那種原始地作為「意志之意志」、作為意志之本質空間而運作的東西的一種形而上學的－派生的方式。⁶⁹

因此，關於作為上帝的主耶穌基督(我們必須按他的意志行事)的談論根本上不僅僅是需要闡釋，毋寧說在其中也顯露出神學的困境，即：不可能合乎實情地談論上帝又同時不談論神性的上帝。一切都取決於，我們首先要去認識並且去忍受一下這種困境。⁷⁰

作為神學之過去的形而上學使神學的困境首先在其表面形態中顯現出來。因此，在神學中進行的反形而上學的鬥爭只不過是在與那個原始的本質空間所投下的陰影作鬥爭。當我們從事神學研究時，我們投身於何種交叉火力之中呢？要搞清楚這一點，我們首先只有慢慢地學會認識這樣一回事，即：神學作為基督教神學，處於一種與那個隱蔽在其陰影中的形而上學本源的不斷對抗中，一種與θεῖος θεός即神性的上帝得以產生的那個本質空間的不斷對抗中。

正因此，神學置身於其中的那個矛盾，恰恰就在一種對於語言之為語言的原始理解中達到了頂點。我們對於語言的理解愈是原始，肉身化事件(Inkarnationsgeschehen)——為了說明一下我們的問題教義上的位置——的整個張力就變得愈加尖銳，神學的困境因此也就比關於神學的

69. 關於此點，見《什麼召喚思？》，同前，頁43以下。

70. 奧特在上引書頁148上——以「海德格爾的思想開端」為題——想達到一種「關於上帝之存在的毫無拘束的談論，正如《聖經》所做的那樣」。何等的異想天開！恰恰也是《聖經》舊約和新約對於上帝之存在談論了一切，就是沒有毫無拘束地談論。難道這一點還須加以證明麼？實際上完全可以假定，當摩西在火熱的叢林裏過於無拘無束時，他無疑也因失言而吃盡了苦頭。

科學性問題所能夠看到的更為深刻。但是，由此出發，我們也就必須斷定：甚至耶穌之道說也屬於神學。對我來說已經難以反對布爾特曼而作出這一裁決。而在我看來，不可迴避的事情是：耶穌的勸誡屬於新約神學，而且不僅僅是新約神學的前提。也許這種把耶穌從神學之困境中提取出來的做法，實際上應當被認作幻影說的(doketistisch)考察方式。這種重新產生出來的對耶穌本身的追問，⁷¹是否引向我們在這裏已經視之為神學之困境的核心的那個東西，這還要等着瞧。

2.「原始基督教的信仰」

主耶穌基督乃是我們必須按其意志行事的上帝，這一點也在新約的邏各斯概念中表達出來了；這個受舊約傳統影響的邏各斯概念說的是：上帝的邏各斯就是上帝的要求。強調新約的邏各斯是我們必須遵循的要求、指令、命令，這肯定不是要建立一種全新的法制。恰恰法之虔誠其實在突出的意義上就是存在之虔誠。它意圖讓順從(Gehorsam)作為順從而得到澄明。因此，它就是作品之合法性(Werkgerechtigkeit)。而作品之合法性就是世界之合法性，因為在作品中，一個世界被建立起來。

但在這裏，我們卻還必須着眼於我們的論題插入幾段話。

首先，在此又呈現出我們的追問的方法問題。當我們說主耶穌基督是人必須按其意志行事的上帝時，這就是對一種在聆聽新約過程中談論上帝的努力的暗示。我

71. 遺憾的是，這種追問已經採取了關於「歷史上的耶穌」問題這樣一個名目，並且因此被置於「歷史上的耶穌——宣揚的基督」這樣一種抉擇的境況之中了。由此如何來回不斷地加重了論證的負擔，這一點已經由布爾特曼最近發表的見解清楚地表明了，見布爾特曼，*Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*《原始基督教的基督福音與歷史上的耶穌的關係》，Heidelberg，1960。

們由此也沒有能夠逃避或者迴避神學的困境，這一點已得說明。至於我們以這種依然在做的談論上帝的努力根本就不能依據海德格爾的思想，那是我們想要瞭解的一件事情。

不過，在海德格爾著作中有一個段落，其中包含着對新約的邏各斯的說明。⁷²的確，在此段落中，海德格爾甚至——當然還有其他內容——明確地指出了新約的邏各斯概念的特定含義，據他看來，這個邏各斯概念恰恰涉及到已經由七十士《聖經》譯文(Septuaginta)從希伯來文的《舊約》譯為希臘詞語邏各斯(λόγος)的那種東西，從而意指上帝的命令、戒律。

那麼，當我們偏偏讓這個段落為我們關於原始新約信仰的問題活躍起來時，我們竟處於折中主義的小路上麼？現在，或許這是我們已經作出的一種實在有些奇怪的選擇，甚至可以說，是一種可笑的選擇。我們其實因此就以為，從海德格爾思想中得出了人們在任何一本相應的百科詞典中都能查閱到的東西。此外，實際上恰恰就是我們的新約導師，特別是布爾特曼，向我們指明了作為上帝之要求的新約的宣道(Kerygma)概念。而且最後，海德格爾在有關段落中恰恰也是想顯明，新約的邏各斯概念與他所關心的原始希臘的邏各斯是毫不相干的。在海德格爾講到新約的邏各斯概念的那個段落的結尾處，海德格爾說：「這一切與赫拉克利特有隔世之別」。⁷³

然而，我們仍然沒有任何理由，對這裏重新擺在我們面前的方法問題滿不在乎。我們已經盡可能鮮明地駁斥了這樣一種說法：海德格爾的關於神性的上帝的話語

72. 海德格爾，《形而上學導論》，同前，頁103。

73. 同上。

可能是指基督教的上帝。但這種駁斥不再是一個關於正確或者錯誤的海德格爾闡釋的問題，而是一個關於神學上的裁決的問題，而且又是這樣一種裁決，它不是針對海德格爾的思想努力的正確的或者錯誤的結論，而是面對着那個對思想來說有待思的東西。倘若海德格爾現在宣佈，根據他的主觀的自我理解，他關於神性的上帝的談論實際上指的是上帝耶穌基督，那麼，神學實際上肯定沒有解除針對神性的上帝(θεῖος θεός)的裁決，因為神性的上帝並不是某個思想家的上帝理念，而是上帝世界中的世界上帝(Weltgott)本身。

不過，直到今天，純粹從闡釋角度來看，這個問題還不能輕易得到裁決。我本人在我的著作中在某種意義上引用了相關的話，這種意義雖然不明確，但間接地包含着這樣一種猜測：這裏關涉的是基督教的上帝。⁷⁴我之所以提到這一點，不僅僅是因為我在這裏想明確地收回這種猜測。在我的著作中，此外其實並沒有出現關於神性的上帝的觀念。但我想由此出發表明：為什麼人們實際上在最初閱讀海德格爾的這個段落時會受到誘惑，認定這裏談論的是一種對上帝耶穌基督的接近。

因為不可忽視的事實是，海德格爾是在其思想的邊緣處寫下了整個系列的關於「原始基督教信仰」的看法，這些看法公佈出一種關於這種基督教信仰的極為令人驚奇的知識——確實，人們可以說，一種受約束的知識(engagiertes Wissen)。

我們有意說：「在其思想邊緣處」。因為我們恰恰並不是指思想的表達，這些表達本身可能會對一種基督教思想顯現為親近的或者有用的。毋寧說，這乃是一些恰恰並非「根據思想的經驗」來說話的表達，而是——在某

74. 《宣道與藝術》，同前，頁88。

種程度上講，我們的確不能而且也不想看透海德格爾本人的內心世界——根據基督教經驗來說話的表達。這些表達真正講來並不屬於這種思想的運動；它們處於思想的邊緣，因為它們總是逕直討論深淵，討論在那種基督教經驗與這種思想的運動之間出現的深淵，而奧特關於兩個空間(哲學的與神學的)的觀念只會使這條深淵變得模糊不清；在奧特看來，上面這兩個空間相互容許，並且恰恰因此實際上也相互促進。因為，把思想朝着原始基督教的信仰開啟出來，這種開啟乃是已經得到經驗的對有所分隔的深淵的開啟，對那個有所分隔的世界之深淵的開啟——這個世界已經與原始基督教信仰分隔開來了。⁷⁵

對於這些在海德格爾思想邊緣處的表達，我們至少還必須簡短地提一下其中最重要的幾個：

「基督教神學」，正如我們所看到的，在海德格爾那裏差不多總是被稱為形而上學的一個次級形式，而對於「原始基督教信仰」⁷⁶或者絕對「信仰」，海德格爾卻是在一種完全不同的意義上來談論的，而且認為，變成為形而上學的神學恰恰就是對這種原始基督教信仰的巨大背離，因為它的觀念「借用了」「一種對信仰來說奇異的哲學」。⁷⁷海

75. 如果我們在此談論在海德格爾思想邊緣處的意見，那麼，與此相對地就可以從珀格勒爾一九六三年出版的《海德格爾思想之路》一書中得知，海德格爾對於基督教信仰的這些積極意見來自海德格爾的一個在傳記上看屬於早期的思想階段；在與尼采作品遭遇之後，海氏後來又避開了這個思想階段。但無論如何，下面引用的所有引文卻都來自海德格爾一九四五年以後發表的著作，部分地恰恰可見於海德格爾對尼采著作的探討中(參看《林中路》，同前，頁202)。現在我們將必須假定，珀格勒爾雖然完全是在與海德格爾生活道路的聯繫中來認識其思想道路的，但他根本不是想按時間順序的傳記方式來清算海德格爾的「思想道路」。海德格爾直到今天也絕對沒有肯定地或者否定地把他的思想與基督教信仰的關係固定起來，而是明顯地把它擱置起來了，這一點根本上完全符合於我們對於事情的看法。什至在一九六一年出版的煌煌兩大卷*Nietzsche*《尼采》(Pfullingen, 1961)之後，事情也還是如此。因此，我們的所謂「海德格爾在其思想邊緣處的表達」這個說法，在今天也還是可以合乎實情的。

76. 海德格爾，《形而上學專論》，同前，頁6。

77. 海德格爾，《林中路》，同前，頁19。

德格爾逕直提醒我們，⁷⁸是否基督教神學佔取了希臘哲學而獲得益處或者害處，這應當由神學家根據基督教經驗來決定，這當兒，神學家應思考使徒保羅的話：上帝把世間的智慧(即希臘人所探究的[“Ελληνες ζητοῦσιν]第一哲學[πρώτη φιλοσοφία])變成愚拙。他以懇求性的說法發問道：「是否基督教神學還會下一次決心，用使徒的話並且按照使徒的話，把哲學當作一種愚拙來加以認真對待呢？」

海德格爾所謂的「基督教因素」(das Christliche)，指的是「基督教的生活，即在福音書的撰寫之前和在保羅的佈道宣傳之前一度短暫存在過的基督教生活」。⁷⁹但在那時，這種基督教生活實際上是在「新約信仰的基督性」⁸⁰中得到了相應的反映，因為這種新約信仰完全脫離那種基督教，後者作為在西方人及其現代文化範圍內的教會及其權力要求的世俗政治現象，是尼采所反對的。⁸¹海德格爾在同一個地方強調指出，與這種基督教的爭論絕對不是一種與基督教因素的鬥爭。因為，海德格爾引用尼采的話，這種基督教乃是「民衆的柏拉圖主義」(Platonismus fürs Volk)。

如果海德格爾這時判定，關於最高存在者的談論以及對存在本身的思考——根據信仰來看——絕對是褻瀆神明(假如兩者在信仰之神學中混合在一起的話)，⁸²那麼，就連這個判斷也不可能是從思想的經驗中推導出來的，而只能根據對基督教因素的經驗來說話，當然，這種基督教因素恰恰也能在對思想之經驗的認識中意識到

78. 海德格爾，《形而上學是什麼？》，同前，頁18。

79. 海德格爾，《林中路》，同前，頁202。

80. 同上，頁203。

81. 同上。

82. 海德格爾，《林中路》，同前，頁240。

它的不同特性。因此，我們從使徒的話中也可得知，對信仰而言，哲學就是愚拙。

在此應當注意的是，按照海德格爾的意見，哲學的愚拙不只存在於它的現代形而上學的客觀化中，而且早已存在於對它的基本問題的追問中：「為什麼竟是存在者存在而不是一無所有？」⁸³因此，海德格爾將那種把信仰理解為對這個基本問題的解答的看法稱為錯誤的看法，因為信仰中所信的東西與此問題毫無關聯，本質上也根本不可能有任何關聯。⁸⁴倘若信仰竟想成為對一個對它來說已然愚蠢不堪的問題的解答，那這種信仰會是什麼東西！「信仰的絕對性與思想的可疑性乃是兩個極其不同的領域」。⁸⁵

綜上所述，如若人們得出以下結論：一、海德格爾迴避了形而上學；二、海德格爾說，形而上學也有害於神學；三、所以，海德格爾的思想想要關注的那個東西，至少應當在神學必須遵守的東西的近處去尋找——那無疑只是一個膚淺的推論把戲。我們只能說：海德格爾在其迄今為止的著述中，一直使他關於原始基督教信仰的陳述與他關於神性的上帝(思想所要通達的神性的上帝)的話語的關係處於模糊不清的狀況中，儘管有某些跡象表明，他所討論的那個深淵在他看來也不僅是把神學與形而上學分離開來，而且也把神學與原始思想的道路分離開來。

可見，說到底，為了解答這一問題，神學完全要靠自己，也即要訴諸其根本，訴諸《新約全書》。因此，我們也不能說：到那時候或那個地方，我們可以跟從海德

83. 海德格爾，《形而上學導論》，同前，頁5-6。

84. 同上。

85. 海德格爾，《什麼召喚思？》，同前，頁110。

格爾，而從這裏或那裏開始，我們必須與他劃清界線。⁸⁶恰恰當我們與海德格爾一道「在途中」(其實也就是在世界之中)時，我們作為神學家必須從神學之基礎出發讓自己作出裁決。關鍵並不在於有關海德格爾的可能錯誤的問題，而在於我們——與海德格爾一起處於「迷途」中的我們——必然要面臨的裁決。

3. 什麼是神學？

有鑑於我們上面所指明的神學之困境，神學究竟還是一種可能性嗎？對此，海德格爾無論如何都會作一種肯定的回答。雖然「基督教哲學」是一個「笨拙的問題和一種誤解」，⁸⁷但「神學之使命的真正的偉大之處」依然沒有因此受到影響。海德格爾說：「對於基督教所經驗的世界，亦即信仰，也有一種運思着和追問着的研究，這就是神學」。⁸⁸

不過，如果我們現在來追問，按照我們的所有論述，什麼是神學能夠從海德格爾思想中得到的收穫，那麼，我們必須老實說，當我們放棄把海德格爾的具體觀點基督教化時，收益是相當少的。

撇開對形而上學的存在－神－邏輯學結構的證明和對上帝在形而上學中的起源的說明，我們就只得說：新約的邏各斯並不是對存在問題的回答，存在問題對信仰來說毋寧說是愚蠢，神學因此就應該停止那種總是要佔領哲學的做法，但依然有一種對基督教所經驗的世界的運思着和追問着的研究，而且那就是神學。

然而，儘管我們還想堅持認為，這裏至少在量上鮮

86. 參看本書頁252第一節的末段，我在那裏已經指出，信仰之決斷「並不是從[思想的]某個岔路口」分岔出來的。

87. 海德格爾，《形而上學導論》，同前，頁6。

88. 同上。

有收穫，但所說出的東西依然是極為令人不安的，如果我們不是簡單地對之不加理會或者加以重新解釋，而是要認真地對待一番的話。

當我們直面如此美麗的果實，並且當我們進而被告知我們不能取得這種果實時，那總是難堪的。撇開這一點不談，我們誠然就可以斷定——而且這其實是常常發生的事情——：反過來講，正是海德格爾十分明顯地使基督教的思想財富以世俗化的形式變得對他的哲學來說富有成效。海德格爾當然會拒斥這一斷言。但人們可能不得不面臨這樣一個問題：在這裏到底是誰利用了誰？我們無論如何都不應該簡單地處理這個問題，哪怕是為神學的緣故也不能簡單地處理這個問題！但是，隨着所有這些有關闡釋的問題，我們並沒有消除我們在神學上已經提出的決斷。如果我們從海德格爾而來使自己進入真正的困境之中，對我們神學家來說將是好事一樁：如若對存在之為存在的思想真的完全是褻瀆神明(假如它混合於信仰之神學中的話)，那麼，我們與我們的神學該何去何從呢？

海德格爾完全沒有把他的思想看作神學的一個對神學有所排擠的替代品，他倒是提醒神學家們要注意他們的使命的偉大性——這在某種程度上難道不是令人驚奇的嗎？神學的使命的這種真正的偉大性究竟何在？神學家們究竟應該做些什麼？

但在這裏，海德格爾幾乎撇下我們不管了，而且說，這是我們應當根據對基督教因素的經驗來裁決的事情。我並不認為：我們有理由在此驕傲自大，有理由在此說，既然今日神學中的革新開端已經如此順利地得到了貫徹，那麼，就上面這一告誡而言，我們就並不需要海德格爾先生。也許我們又必須完全重頭開始巴特的努力，就是使神學擺脫 *ἄλλο τριβεῖν*，即惡作劇，當然，

在許多點上也許也要反對巴特本人！這個使命的偉大性同時也是它的沉重和艱難，我們在這裏不可能一下子就為神學開出一帖全新的藥方，這是清楚明白的事情。對基督教所經驗的世界的運思着和追問着的研究，首先乃是一項需要有耐心的工作，它不會在一夜之間得到最終的完成，而是一項必須時時重新接受的工作。因此，我們只能以對一種嘗試的提示來結束我們的討論，而不能哪怕只是大體地顯明這裏出現的問題的全幅。

說神學是對基督教所經驗的世界的一種運思着和追問着的研究，這可能意味着什麼呢？這個基督教所經驗的世界不可能是一個基督教的世界，這是不待說的。它根本就不可能是指諸如基督教的世界觀之類的東西。

什麼是基督教所經驗的世界呢？對《新約》具有構成作用的呼聲其實是一種來自世界的呼聲！因此，世界不可能成為神學的論題，一個以基督教方式——而且這在此情形中有否定的意味——被造就的世界，也不可能成為神學的論題。對基督教所經驗的世界的運思着－追問着的研究並不是對海德格爾的世界概念的一種改造。說神學是對基督教所經驗的世界(亦即「信仰」)的運思着－追問着的研究，海德格爾的這句話按照其自然的領悟或許也要這樣來理解，即：它指的是「信仰的世界」、信仰的特有領域、以及「作為一種置身於真理之中的獨特方式」⁸⁹的信仰。

但在這裏就要開始作我們的神學決斷，這同一個決斷已經對神性的上帝展開過。由於我們並沒有簡單地把我們從中被召喚出來的那個世界理解為邪惡的世界，由妓女和罪犯、貨幣倒手者和騙子、鼓吹赦罪而且假仁假義的牧師、無神論的或者念珠禱告的政治家們所組成的

89. 海德格爾，《形而上學導論》，同前，頁6。

世界，這樣，上面這個決斷就變得尖銳化了。

正如海德格爾本人從鮑爾(Walter Bauer)的〈約翰福音評註〉中得出的或者推斷出來的，世界毋寧說是「一種背棄上帝的人類存在的方式」。⁹⁰於是，從世界中發出的呼聲就是要求背棄這種被背棄存在(Abgekehrtsein)的呼聲。應當如何來理解上帝之被背棄狀態的這種方式呢？《新約全書》說，它乃是一種轉向幽暗的存在。但這種幽暗何在？

論點之八：世界之幽暗特徵基於世界之澄明特徵！⁹¹

世界之幽暗特徵的依據在於，那個作為(ὡς)*達乎統治地位：笑作為笑，哭作為哭，順從作為順從。它依據於，左邊想在它所做的事以及做的方式中讓自己對右邊澄明出來。**它依據於，作品作為自行澄明的作品從一種本真狀態的到達(Ankommen)中爭得真理。世界的幽暗特徵依據於θεῖος θεός即神性的上帝的到來，也就是《新約》所謂的上帝本身(θεός τοῦ αἰῶνος τούτου)的到來。

但是，對於《新約》來說，事關宏旨的事情並不是對這個世界的認識，至少，這種認識並非《新約》的主題。對這個世界作專題的關注，即便帶有否定性的判定的目的，也已經是對那種要求背棄這個世界的呼聲的不順從了；而這當然不可能意味着：神學是在世界之外的某個可靠地方進行活動的，神學沒有經常地意識到自己所遭

90. 海德格爾，《論根據的本質》，同前，頁23。

91. 在《宣道與藝術》，同前，頁96上，我已經作了如下的表述：「世界之幽暗特徵依據於它的啟示特徵」。以當時的這個表述，我強調了對神學的啟示概念的批判工作的方向。我們上面這個論點並沒有說「啟示特徵」，而是說「澄明特徵」，目的是為了突出對於思想的決斷。但是，兩種表述根本上指的是同一回事情，亦即「同一者」。

* 此處的希臘文「作為」(ὡς)，即德文的als，和英文的as。——譯注

** 此句中所講的「左邊」和「右邊」，顯然是指前句所謂「笑作為笑，哭作為哭，順從作為順從」中的「作為」一詞的前後兩個部分。——譯注

受的光照之迷誤，神學必定並非直接地意識到了自己的困境，神學必定不知道自己作為人類的努力（「研究」！）與思想家一道有着相同的處境（在途中，亦即在世界中）。

在神學的論題中包含着那種對耶穌之要求的順從，這種順從同時也背棄了順從之被證明存在（*Gelichtetsein des Gehorsams*）。對耶穌之命令的順從同時已經有這個上帝世界（*Gottwelt*）連同其世界上帝（*Weltgott*）作後盾，這乃是神學的論題；在這裏，神學所要忍受的困境就是，它必須把這一點當作論題（後者本身其實又以證明為目標），如果它想感受到自己的使命的偉大之處，就必須把這一點當作論題。神學的論題乃是「有關教會存亡之信條」（*articulus stantis et cadentis ecclesiae*）。這是在何種意義上講的呢？

因為信仰的意思就是：背後有世界作後盾，而且恰恰就是這個世界，它的幽暗特徵依據於其啟示特徵。服從耶穌的命令（因為同時有這種證明的可能性在我們背後），這也許可能意味着：沒有法則之工，唯靠信仰（*sola fide*）即能勝任。

孫周興 譯



海德格爾與神學*

從三個方面看，我下面的論述¹乃是一個門外漢的論述：首先，敝人是哲學家而不是神學家；其次，敝人是猶太教徒而不是基督教徒；最後，敝人現在更熟悉英美傳統的精神氛圍，而不是德國傳統的精神氛圍。事實上，我在這裏完成的任務也不是自己選擇的。一次參加美國神學家會議，我被約請做這個題目；那次會議的主題是「今日神學中一種非對象性的言與思的問題」。²我先前的一些著述曾近乎這一問題；恰好這一問題亦是我的會議論文的論題。但實際上，在這個時代並且就美國神學家的圈子而言，這個主題無非意味着後期海德格爾對於新教神學的用處，它不過涉及到由奧特以及其他德國神學家發起、並且由此圈子擴散到美國的一場討論。我一直離這場討論遠遠的，並且不待說，我也沒有想到要參與這場討論。不過，有人詢問過我的看法，而且我雖然不相信存在之呼聲(Ruf des Seins)，但卻相信時機和間接請求的呼聲，所以，我把那種要求視為一種義務，這種要求即便在當時也給門外漢某些權利，其中就有批評的權利。至於我這篇外行的論文如何能夠與神學

* 本文選自 *Heidegger und die Theologie* 《海德格爾與神學》，G. Noller編，München，1967，頁316-340。原載 *Evangelische Theologie*，第二十四年度，München，1964，頁621-642。——編者注

1. 該演講的英文本發表在 *Review of Metaphysics* 《形而上學評論》一九六四年十一月號。
2. 解釋學會議，德魯大學，麥迪遜，新澤西州，一九六四年四月九至十一日。（海德格爾也為這次會議撰寫一文，見《現象學與神學》之「附錄」。——譯注[見本書頁24——編注]）

內的爭論相關或不相關，我作不出任何判斷——比起在美國，我在這裏(德國)³更不能作此判斷，因為在德國，對於海德格爾的爭辯久已習以為常了。對此讀者自會作出判斷，而且也許會作出與原本的聽眾截然不同的判斷。完全有可能的是，在那裏按照反響的見證來看富有成果的東西，在這裏僅只是畫蛇添足之舉。

客觀化問題以及與之相隨的取消或者部分地克服客觀化的問題，起源於《聖經》的聖言(Wort)與希臘邏各斯的聯姻，自那以來，這些問題就遺留給西方神學了。所以，客觀化問題與基督教神學本身一樣古老，甚至更為古老一些。這個雙重來源的哪一方後來佔了上風，早已由這兩個來源在亞歷山大里亞的斐羅(Philo von Alexandrien)身上的最初遭遇顯明了。*一個由斐羅從「以色列」(Israel)這個名詞的詞源中編造出來的比喻，變成了一個無意識的象徵，標誌着斐羅及其追隨者對《聖經》的聖言所做的事情。「以色列」這個名稱的意思據說是「觀照上帝的人」(der Gott Schauende)，而且把雅各(Jakob)改名為以色列的過程(在與天使的鬥爭中)，據說標誌着尋求上帝的人從聆聽(Hören)階段向觀看(Sehen)階段的進步，是一個通過耳朵向眼睛的驚人轉變才有可能實現的進步。⁴這個比喻屬於一種關於上帝知識的哲學理念的普遍圖式。此哲學理念基於柏拉圖的前提，即：與存在者最有效的關聯乃是直觀(Anschauung)。如果把「視覺」的這種優先地位擴展到宗教領域(就像斐羅所做的那樣)，那麼，它就決定了最高和最本真的達到上帝的通道——因而也是

3. 作者應神學系之邀，在哥廷根(1964年7月9日)、馬堡、圖賓根的客座演講。

* 亞歷山大里亞的斐羅(約前30年—約後45年)，希臘化時期的古猶太哲學家，神秘主義者，力圖把希臘哲學與猶太教結合起來，被稱為「基督教的真正父親」。——譯注

4. *De ebr.* 《論醉》，第82節；*De somn.* 《論夢》卷一，第129節，以及別處。對此以及下文的討論，可參看我在*Gnosis und spätantiker Geist*《諾斯替派與古代晚期精神》中的描述，第二章，第1節，1954，頁94以下。

達到上帝之言的通道。實際上，斐羅把一種存在意義歸於上帝，與此存在意義相應的不是聽，而是看，亦即理智直觀，這種理智直觀乃是通達上帝最為相宜的方式。斐羅說：「人聲是可聽的，但上帝的聲音其實是可見的。為什麼？因為上帝所說的並非話語，而是作品，對於這些作品，眼睛比耳朵更能判別」（《論摩西十誡》[*De Decal.*]，第四十七節）。上帝「言說」「作品」，即完成了的現實事物，也就是說，上帝或由其存在或由其行動而把讓自身置於人們眼前。完成了的東西是對象性地在場的，而且只能夠被直觀——它在其愛多斯(eidos)*中呈現自身。但是，在《聖經》上理解，上帝之言首先是戒律(Gebot)，而戒律並不是被直觀的，而是被聆聽——並且被遵守(或者被蔑視)的。所以，我們就能夠把斐羅關於從耳朵到眼睛的轉變的完成過程的比喻，重又視為表示由「傾聽」到「觀看」的轉變的比喻，這種轉變乃是斐羅本人以及他之後的基督教神學預先就在其構造中實行了的——亦即從對活生生的、非塵世的上帝的召喚的原始聆聽，轉變到對超世俗的、神性的真理的理論觀看的意願。在這意義上，「從耳朵到眼睛的轉換」就可以被視為一個無意味的象徵。

現在，讓我們接受斐羅的提示，並且詢問一下：如果接受希臘哲學的觀看關聯(Sehbezug)對神學來說是一場厄運，那麼，在一種當代哲學中拒斥和克服這種觀看關聯，是不是為神學提供了一個抽象手段，使神學藉以自我改革並且與其使命更為相配呢？在諸如中世紀的與亞里士多德主義的聯盟已經崩潰之後，這樣一種做法能夠導致神學與哲學的一種新聯盟嗎？這個問題預先假

* 「愛多斯」(eidos)，古希臘哲學術語，意為「觀念、理念、形相」等，與idea(相)同義。在海德格爾的著作中，往往以德文的「外觀」(Aussehen)譯之。——譯注

定：哲學的某種用法，亦即用世俗思想揭示現實之本質，對神學來說是值得追求的，甚至是必然的。這個預設的前提必須得到承認，而且對於「究竟使用何種哲學」這樣一個問題，自然會有一個理想的答案：對神學來說，最適合的哲學乃是對存在最適合的哲學，也即最切近真理的哲學——按照哲學本身的標準，亦即按照世俗理性的標準。然而，要對此作出一種決斷，神學家們根本不能期望哲學家的共識(Konsensus)，於是他們在選擇時就可能讓自己受諸如親人的呼喚的引導，受神學對哲學的過去經驗的學說引導，受神學學科的當前需要的引導，以及受這樣一些問題的引導，即：何種哲學——或恰恰在當前，或一般地——似乎在神學實現其使命時提供最佳幫助，何種哲學對神學所信的東西及其本己的真誠性來說最少危險、最少誘惑、最不疏離。在所有這些方面，神學家的正確的做法就是要帶着明顯的謹慎和懷疑精神行事，而且要警惕那種誘人的類似性。神學在此關係中所需要的，乃是與哲學的不同，而不是與哲學的類似。但對這種關係本身的大膽試驗仍是不能迴避的。

首先，就親緣關係而言，我們不能否認海德格爾思想——至少這種思想的語言——對於基督教神學家的吸引力。海德格爾強調了為哲學傳統所忽視或者壓制的一切，諸如與形式要素相對的呼喚(Ruf)要素、與在場要素相對的天命(Schickung)要素、與觀察相對的讓自己感動(Sich-ergreifen-lassen)、與對象相對的居有事件(Ereignis)*、與概念相對的應答(Antwort)，乃至與自律

* 這裏勉強譯為「居有事件」的Ereignis乃是後期海德格爾的基本詞語。海氏試圖以這個古怪的「不可譯的」非形而上學意義上的詞語來取代形而上學的「存在」(Sein)範疇。可參看海德格爾的《走向語言之途》、《面向思的事情》、《同一與差異》等，特別可參看海德格爾身後出版的*Beiträge zur Philosophie*《哲學文集》(1989年版，《海德格爾全集》第六十五卷)。——譯注

理性之傲慢相對的承納之謙恭，以及一般地與主體之自我炫耀相對立的一種凝神態度。最後——為了再次採納斐羅的提示——，在「觀看」(Sehen)的長期統治地位以及客觀化過程的魔力之後，受到壓制的「聆聽」(Hören)主題獲得了傾聽；這樣，基督教思想就能夠把其不再受形而上學幻覺迷惑的眼睛轉到這一方向上來，使它們轉變為耳朵，以便重新聆聽它的消息，並且也許能夠使之重新回響起來。

至少在有些人看來，情形就是如此。而且初看起來，我們必須承認，福音新教神學在此聽到了熟悉的聲音，感到比在其他一些現代的或傳統的思想的變種那裏更加得心應手。然而，難道它在此不是也許過於得心應手了麼？這些熟悉的聲音在那裏是合法的麼？莫非這種神學可以在陌生的基地上受到這些聲音的誘惑？——這個陌生的基地通過神秘之物的外殼、靈感的聲音而只是變得更加危險，它使異端信仰變得十分難以認識，比那種質樸而毫不隱晦的世俗哲學的異端信仰更加難以認識。

讓我們首先來詢問一下，上面這種初看起來的親緣關係究竟是什麼意思？我們借一例子來詢問。衆所周知，海德格爾所討論的思想乃是一種合乎存在之恩典(Gunst des Seins)的思想。他說這乃是一種「原初的」或者「本質性的」思想，他把這種思想與形而上學和科學的派生性思想對立起來。因此，本質性思想的言說(Sagen)就成了謝恩(Danksagung)。這裏顯然有《聖經》的回聲。但是，這種回聲是源於獨立的哲學反思呢，抑或《聖經》的榜樣(或一般宗教的榜樣)在這裏本身就在反思中活動？我以為，當然後一說法是正確的。我要用一個衆所周知的事實為例子來說明，海德格爾思想中的有些東西乃是世俗化的基督教。這一點從其開端即《存在與時間》開始就已十分明顯；而且，儘管海德格爾常常要人們確

信，對於諸如罪責、煩、畏、良知之呼聲、決心、沉淪狀態、本真性－非本真性之類的概念，必須純粹地從存在論上來理解，並且不可把這些詞語與它們的常用的存在者狀態上的(例如心理學上的)意義混為一談，更不能說它們有什麼道德上的意思。但是，這樣一些反對態度卻並不能阻止清醒的評判者在這裏——在沒有參與討論主觀真誠性問題的情況下——把傳統應有的東西還給傳統。這時候，他就會承認——我重複一下——海德格爾的世俗的思想實際上包含着基督教思想的因素。但這是否說明了談論一種類比的理由，以至於一方能夠賦予另一方證明和支持，即知識可以給信仰以證明和支持呢？在摩西和柏拉圖的情形中(這是斐羅要關心的情形)，一種獨立的、因而意義重大的合致，或者相互補充或證明，始終是有可能的。但在我們這裏要關心的依賴性之情形中，情境在邏輯上是不同的，而且對一致性的引證本身帶有某種錯誤。這樣一種引證在某些神學家看來似乎是一種誘惑。因為即便是神學，為了不至於落伍，也想成為「原初的」思想，⁵儘管按其本質上源自啟示的特徵來看，它根本不能要求成為「原初的」思想。然而，由於海德格爾也談論啟示(或者，那種使他覺得可疑地類似的東西，亦即「解蔽」)，故在表面上看來，這兩者，即由啟示決定的思想與「原初的」思想，似乎是可統一的——即同一的。正如有人為了這種一致性而在神學方面所引證的那樣，⁶安瑟倫(Anselm von Canterbury)不是在《論說篇》(*Proslogion*)中作了如下禱告麼？——

5. 奧特，《思與在》，頁171：「我們的出發點是，神學無論如何都是一種原始的和本質意義上的思想，作為思想它是不可超越的，不是任何另一種思想所能超過的……。因此可見，神學本身乃是原初的和本質性的思想。」

6. 奧特，*Theologie als Gebet und Wissenschaft*(作為祈禱和科學的神學)，載*ThZ*《神學雜誌》，XIV，1958，頁120以下。

「教我去尋求你，而且，當我尋求你時，向我顯示你自己吧：因為我不能尋求你，除非你教我；我也不能尋找你，除非你顯示自己」。難道如此描寫的神學與上帝的關係不是與海德格爾所描寫的思想與存在的關係相吻合麼？如果在這裏沒有「以神學的方式」表達出那種思想的命運，即那種作為對存在之解蔽——它把自己交給思想——的應答的思想的命運，那麼，這種思想如何可能「幾乎更不合實情地」發生呢？⁷可以說這是現在已經得到了哲學證明的本質性思想之普遍本質的特例嗎？這種說法乃是上面已指明的（儘管沒有為海德格爾本人所贊成的）對某些神學家的誘惑。但是，為這種誘惑所趨使，不就意味着對這些事情的歪曲麼？情形不是相反的麼？在最好的情況下，海德格爾意義上的思想對存在的關係，不就猶如神學之於上帝的關係麼？而且，後一種關係的某些特徵是不是就可能幾乎更不合適地被轉化為哲學因素（即非信仰因素）了，比海德格爾在其關於思想之命運、應答、自行解蔽的存在等等學說中所做的更不合適？這種斷言本身是否正確，尚未確定。然而，對這種關係本身的顛倒卻決不是無關痛癢的（正如當我說「符合就是符合，我從哪一方面開始都無關緊要」），因為它移動了合適性標準——即：什麼必須通過什麼來衡量？——的整個地位。遺憾的是，作為凡夫俗子的神學家必須去言說這一點，即：神學不能在事先從神學本身中借得的東西中為自己尋找慰藉和合法化，倒是要去關

7. 奧特對安瑟倫的這番讚揚，參見羅賓遜（James Robinson）在其富有教益的報告 *Die deutsche Auseinandersetzung mit dem späteren Heidegger*（德國思想家對後期海德格爾的辨析）中的描述，載 *Neuland in der Theologie (Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologie)*，J.M. Robinson / J.B. Cobb 編，卷一，「後期海德格爾與神學」（下文引作「羅賓遜－科勃」）。此著作的美國原版對德魯大學的會議的參加者來說是熟悉的，它是我這次演講的英文原稿常常引用的資料。只是這裏調整了德文本的出處。

心這樣一事情，即哲學必須去檢驗海德格爾借鑑神學的哲學有效性。這不是本文的任務。而且，儘管這種檢驗的結果乃是神學家想重新居有(rück-appropriieren)的、可以明顯地縮減的那些因素的理論聲望，但這種檢驗可能總是可以使這些因素獲得抽象聯結的益處，即它們已經從哲學家手中接受到的抽象聯結的益處。不過，神學家在他重新輸出自己的原始產品之前必須問：你已經對我的孩子們做了什麼？你是在哪個社會裏培養他們？他們還是我的天真無邪的孩子嗎？我能從你那裏領回他們麼？而且，如果我要把他們領回，我將一道接受些什麼呢？儘管在這裏，「我能從你那裏領回他們麼？」這個主導問題——這也是一個關鍵問題——只能由基督教神學家來解答，而不是由我來解答，但另一些問題，特別是最後一個問題(即：如果你們決定把他們領回，那麼你們必將隨之一道接受甚麼？)——這是一個關乎事實和邏輯必然性的問題——，卻是世俗哲學家能夠予以深思的，哪怕世俗哲學家僅僅具有關於兩方面的客觀知識。而且在這裏，我不妨暫時指出客觀化的言談所具有的至少一種樸素的優點，那就是：它把種種不可統一性揭示出來，並因而——舉例講來——使神學能夠去討論異教(Häresie)。

如果我們首先來問，海德格爾究竟如何得以吸取猶太-基督教的語彙，吸收諸如罪責和良知、呼聲和聲音、傾聽和應答、命運和牧人、啟示和謝恩等等語彙，那麼，我們當然就不能嚴肅對待下面這個要求——假如它會被提出來的話——，即：這是直接由現象本身呈現出來的，並且是對現象的毫無成見的分析結果。沒有一種單純的分析在某個時候會提供出這些概念和這些語言。無論如何，《聖經》的聲音決不是一種簡單的重合(Koinzidenz)，而是受那些獨立的語言學上的主題要求

的趨使，並且在最好情形下使古代先行者受到讚揚。但前面那種回答也根本不會成為海德格爾本人的回答，並且很難適合他對一般思想的理解。依照思想的這種「命運性的」特徵——作為存在本身的自身澄明的歷史——，海德格爾更願意說：基督的言說以及在其中所保存的存在之展開狀態，恰恰是通過我們的傳統而成為命運的一個不可或缺的部分，我們的思想必須與之相應合；而且因此，我們所討論的語言才真正成為他的思想對那種受歷史制約的使命的回答。這樣一種回答或者類似的回答可以切近真理，儘管它使自由選擇的份額來得太短暫。到一定程度，哲學就通過這種對諸層面的揭示獲得了成功，但哲學也許已經過於長久地對這些層面鎖閉起來了。不過，神學家卻沒有任何理由，為自己慶賀獲得了一位富有影響的思想家對神學的可貴遺產的讚賞。就我的理解來看——而且使我有些難堪的是要扮演基督教神學主題的代言人和辯護者——，神學家應拒絕把自己的消息處理為歷史命運的主題，因而拒絕把它當作一種廣大的變易的部分，當作一種傳統的諸因素中的一個因素，以及某種本身可分的東西，部分可同化、部分不可忽視、對無信仰者的選擇來說已經現成擺着的東西。神學家應當追問的是，人們是否能夠部分地利用神學的主題，而又沒有歪曲整體——正如反過來，他進而將不得不追問，是否能夠部分地利用海德格爾的哲學，而又沒有接受整體。但首要地，他必須親身去抵抗天命(Schicksal)這個理念。由此我就要來談海德格爾的學說了。

讓我們從天命這個理念開始。在海德格爾的思想以及海德格爾關於思想的學說中，天命這個理念——以命運(Geschick)之名義——殊為突顯。思想乃是命運性的；思想的命運為存在所注定，存在每每以不同的方式把自身饋贈給思想。存在對思想言說或者召喚思想，存在所

言說的，即「存在之道說」(Sage des Seins)，就是思想之命運。但存在言說什麼，存在如何言說以及何時言說，存在是否以及如何證明自身，這是由存在之歷史來決定的，這種歷史就是獨特的自行解蔽和遮蔽的歷史。而且，由於這種自行解蔽和遮蔽並不是思想所能控制的，故關於存在的思想——它其實作為第二格主詞(*genitivus subjectivus*)同時也是存在本身的思想，亦即存在在人身上的自行發生的證明——就具有命運性的特徵。思想的命運性特徵就是它對那種被饋贈給它的東西的依賴狀態，這種饋贈(*Schickung*)乃是從存在之歷史而來的。但存在之歷史恰恰就是存在在思想中的這種證明的歷史，這種證明起於存在，而非起於思想。對此，世俗的哲學家(一種修辭上的重複)會說，思想恰恰是一種不想聽天由命的努力，倒是要面對存在以及我們的局限性的壓力，去贏獲和維護洞見(過去所謂的理性)的自由——這種努力並非完全沒有至少部分地成功的可能性。海德格爾本人有時候似乎正是在呼喚思想的力量、高貴和自我職責的這個方面，所以他才會說，原始的哲學活動必定要從一種更新了的向存在的敞開狀態(*Offenheit*)(類似於早期希臘人的敞開狀態)中重新產生出來——這種敞開狀態只有通過我們擺脫那些有所偽裝並且有所歪曲的概念方式的統治地位，才能夠獲得，而我們的命運性歷史已經把那些概念方式強加給我們的視界了。

儘管在西方思想的棲身之地，矛盾往往被看作是低微的，但是，那些對客觀思想的不當要求負有責任的人們，卻必須在此提出一系列的問題。上面所說的這種「擺脫」——它也許(舉例說來)在海德格爾自己的思想中發生——本身是一種擺脫了天命而且並非「被饋贈的東西」的行動麼？天命在這樣一種「自我擺脫」過去的天命之約束中被克服、被超越、被揚棄了麼？或者，這種

「擺脫」本身就是天命的一份贈品——而且進而贈給了我們被選定的世代，因為時間已經被充滿了？這是因為那種自最早的希臘的恩賜失落以後一直沒有給予一切世代的可能性，被天命般地允諾給我們了麼？這是因為我們從漫長的存在之被遺忘狀態中浮現出來（這種被遺忘狀態早已為存在之自身遮蔽所規定，反過來又是存在本己的命運），最終受到饋贈，獲得了存在之重新揭示的恩典麼？——這個事件又不僅是存在方面的事情，相反地，它既在存在那裏並且為存在而發生，同樣也在我們這裏並且為我們而發生。這是存在之命運中的最新轉向麼？在此情形中，我們——恰恰就是我們！——或許就在恩賜狀態中，這種恩典在本質性的思想之突現中的到達(Ankunft)，開創了一個全新的使徒時代。或者，莫非這種獲得真理的可能性——獲得真理的一個小小端倪的可能性——對每一個世代來說都是被給定的，並且在每一個世代都得到了嘗試，獲得了變化無常的成就？這種天命因素是否僅僅在於，歷史狀況如何是有益的或者是不利的——並且自然就在於那種不可預計的可能性，即出現了一位偉大的思想家：一切都盡可能好地發生，對這一切進行沉思冥想是無益的，並沒有抓住使命？按照這種觀點，我們或許原則上就並不比其他時代更好，也並不比其他時代更糟，換言之，我們的情形就與其他時代的情形相同。我們簡直就不能成為合格的評判者，去判斷我們是否更好地成功了。我發覺自己已經滑入一種語言中了，依照這種語言，就沒有一種存在的歷史，只有有限人類的企圖達到存在，亦即達到有關存在之知識的嘗試的歷史——這種有關存在之知識始終是暫時的、可廢除的、不完滿的，一句話，是不完整的。不過，如果我想保持與海德格爾的神學追隨者們的對話，那麼，我就不能如此之遠地離開海德格爾的思想範圍。也就是

說，如果這說到底應是命中注定，那麼，我們就必須——這是最後一個變式——把歷史神化為那種東西，這種東西實現自己的規定性，把人類主體當作自己的器官來利用——倘若不是在黑格爾意義上把我們當前的恩賜狀態(Gnadenstand)理解為絕對精神的階段，那麼，莫非是按照另一種邏輯或者規定方面的非邏輯麼？

所有這一切都是哲學家的問題，我們在此不擬深入討論。但就神學家而言——或者我最好應該說：對虔信者而言？——，眼下我可以代表他麼？再者，在我看來，基督徒以及基督教神學家必須拒斥任何此類關於天命和歷史的理念，如果這種理念一併涉及到他本己的使命狀況的話。首先，基督徒已經擺脫了天命的力量，正如我在早先的著作中所講的。其次，而且更重要地，拯救基督徒的那個東西，按照不同於世界領悟的信仰領悟來看，並不是一個世俗事件，因而並不是一個命運事件，也並沒有被指定在某個時候本身成為天命或者天命之部分，而倒是使天命的一切判詞都變得無效的一個事件，它超過了命運向來對人言說出來的話語，包括自行解蔽的存在的話語。再者，它本身同樣不是一種單純的解蔽或者自行顯示：我這裏的意思是說，十字架上的受難要比一種語言事件豐富得多。我必須把這一點告訴基督教神學家們麼？看來幾乎如此。因為我在奧特那裏讀到如下的話：「(詞語)作為對存在之話語的應答，乃是從存在而來命定了的。詞語如其所是地出聲，這就是……天命。這也適合於神學……。我們對啟示之召喚的應答乃是語言性的……。生存本身本質上(是)語言性的……。我們的信仰言談……乃是我們對啟示之召喚的本質性應答，並且不只是對我們的本質性應答的適當表達」。⁸由

8. 奧特，《思與在》，同前，頁190-191。

於本身無聲的呼聲僅僅在應答中達乎詞語，所以就可能作這樣一種對照：「恰如存在在這個或者那個歷史性的和命運性的概念中照面，基督教語言領域同樣亦是……歷史性的和命運性的媒介，上帝之話語通過這種媒介向我們言說」；⁹順理成章地，《聖經》本身也被視為這樣一種應答的語言編年史，也即「對上帝之言的《聖經》應答」。¹⁰然而，儘管《聖經》有如此豐富的上帝之言——但那是《聖經》真正相關涉的人的言談着的應答嗎？是對何種東西的應答呢？我是在作為行動者的人那裏，而不是在作為講話者的人那裏，聽到這樣一些問題：「亞當，你在哪裏？」；「凱恩，你兄弟阿貝爾在哪裏？」等等：這並不是存在的聲音，並不是存在把被招呼者置入其中的那種「澄明」(Lichtung)，它是這個被招呼者負罪的聲音。回憶是向固執的意志之記憶發出的，不是向健忘的思想之記憶發出的：「世人哪，主已指示你何為善，他向你所要的是什麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的上帝同行」(彌6:8)。這裏所要求的是與語言性的應答不同的東西。

可是，就海德格爾的「存在」而言，它乃是一個解蔽事件，一個對思想自行發生出來的東西：這樣一個東西也曾是它所統轄的德國天命的指南和呼聲——它實際上就是一種關於某物的解蔽，無疑地就是一種存在的呼聲，它在任何意義上都是命運性的。但無論在當時還是在今天，海德格爾的思想都沒有提供出一種規範，可以讓人們在語言上和其他方面據以決定應如何應答這樣一種呼聲，因為在深度、決心以及呼聲從中發出的存在的純粹強力之外沒有任何規範。不過，對始終不信任這個

9. 「羅賓遜-科勃」，同前，頁66-67。

10. 同上，頁66。

世界的虔信者來說，深度可能意味着深淵，強力可能意味着這個世界的王侯貴族。撒旦似乎不是存在之聲音的一部分！海德格爾本人的應答成了哲學的恥辱，這是有案可稽的，我希望人們不會忘記。¹¹然而，撇開這個個體性的事實不談(其哲學意義當然十分巨大)，神學家如果要忠實於自己，就不能把任何一個歷史天命的或者歷史理性的或者歷史末世論的體系當作安排他的忠誠財富的參照系來加以承認——無論是黑格爾的體系，還是孔德的、馬克思的、斯賓格勒的或者海德格爾的體系——，理由很簡單：在此事關宏旨的始終是「這個世界」，即 \acute{o} $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ ，神學家的真理充其量乃是這個世界的真理：關於這個世界，基督徒已經學會這樣一點，即這個世界的確具有自己的法則(無論是理性還是天命)，以及它的存在、它的強力、它的聲音，或者毋寧說，它的各種聲音，正如「這個世界的衆多統治者」這個複數所暗示的那樣。這樣一來，他實際上就能夠從那些學說中學會(而且愈多愈真)，憑什麼他必須接受各種統治和暴力的本質，以及就他也是這個世界的一個生物和公民而言，他本身屈服於誰。然而，神學家是為理解他自己的主題接受這些學說的視野嗎？不。神學家自己的主題必定徹底地不同於這些學說。我們必須清晰而毫無異議地理解這樣一點：海德格爾的「存在」連同存在論差異處於那個括號之內，也就是在神學必須用以把被創造的世界整體懸擱起來的那個括號之內。海德格爾思索存在之命運。存在乃是這個世界的本質核心，它是世俗的(*saeculum*)。與此相反，神學應當維護自己的上帝的徹底超越性

11. 材料匯集見施奈貝格爾(Guido Schneeberger)，*Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*《海德格爾補遺：關於其生平和思想的文獻》，Bern，1962。如可參看該書頁135-136。(作者在此顯然是指海德格爾三十年代德國法西斯主義統治時期的不良表現，如出任弗萊堡大學校長之類的事跡。——譯注)

(Transzendenz)；上帝的聲音並非來自存在，而倒是從外部突入存在之王國中的。

我想對我的神學的和基督教的朋友們呼籲一下：你們沒有看到自己應當忙些什麼嗎？你們沒有感覺到海德格爾思想深深的異教特徵嗎？雖然並非每種哲學都必定如此缺乏任何客觀規範，但只要它是哲學，就有理由是異教的。海德格爾思想從全新的立場出發，比其他哲學更具有異教特徵，儘管——不，而是因為——它也談論呼聲和自行啟示，甚至也談論牧人。我們且比較一下下面兩個句子，它們可以具體地幫助我們揭示出不一致的地方：「世界乃是上帝的造物」；「存在自行解蔽」。不管第一個句子是如何具體化，因而不可僅從字面來看待，即便在最非神話化的意義上，它也排除了下面這個(同樣具體化的)句子，即：存在(亦即存在着的事物的存在)主動地通過存在者(在與存在者的遭遇中)啟示自身。換言之，啟示是內在於世界的，其實就是世界的本性；這也就是說，世界是神性的(göttlich)。在海德格爾哲學中諸神重現出來，並非沒有道理。但諸神存在之處，就不能有上帝存在。可見海德格爾其實是神學的敵人，儘管我們早已承認，他並不是一位可鄙的敵人，從這位敵人身上，神學可以學習到如此之多的東西，瞭解到那條把本質性的思想與信仰分離開來的鴻溝。現在，神學竟允許這位敵人進入自己內在的聖徒之列(Sanktum)，着實令我驚訝。或者以敬畏的心情來表達：這超出了我的理性。

為表明我並沒有誇大海德格爾思想的內在論(Immanentismus)特徵，我想簡短地考察一下海德格爾自己勾畫的一種自然神學方法。這種勾畫見於海德格爾的《關於人道主義的書信》，並且屬於那些段落，即宗教界的朋友們能夠藉以證明海德格爾並非一位無神論者的

那些段落。海德格爾當然不是一位無神論者——我們早就聽說了諸神返回海德格爾的世界視野。但是，猶太教和基督教視界的真正對立面並非無神論，無神論假定有一個中立的世界，因而具有一種並不是對非神性之物而言的神性；不如說，真正的對立面乃是把世界神化的異教。這就是海德格爾所說的：「唯從存在之真理而來，神聖者之本質才得一見(此處海德格爾用了 *das Heilige* 一詞的第二格，而沒有用 *der Heilige* 一詞)。*唯從神聖者之本質而來，神性之本質才得一思(是神之性[Gott-heit]，即 *deitas*，而不是神性[Gottheit])。唯在神性之本質的光亮中，我們才能思而且才能說，『上帝』一詞指的應是什麼」。¹²也可參照下面這段話：「但唯有神聖者才是神性的本質空間，而神性本身又只允諾諸神和上帝之維度；唯當存在本身首先……已經自行澄明，並且在其真理中被經驗了的時候，神聖者才得以顯露出來」。¹³可見，在形式上，儘管並非在內容上、而且決不是在語言上，海德格爾上面的意思完全在哲學的或者形而上學的傳統之中。人們只需回憶一下蘇格拉底在《歐緒弗洛篇》(*Euthyphron*)中討論神聖者及其與諸神的關係。這是思想從存在向上帝的上昇，在這種上昇中，對存在的分析提供出神聖者和神性之物，而神聖者和神性之物提供出那個存在論的維度，在其中諸神和上帝能夠實存或者不能夠實存——我無需繼續解釋了。如果這不是對一種自然神學的存在論方法的籌劃，那我就不知道它是什麼了。這種自然神學的遙遠祖先乃是柏拉圖和亞里士多德。我個人作為形而上學的老朋友，與形而上學沒有任

* 海德格爾這裏所說的「神聖者」或「神聖」(*das Heilige*)是形容詞*heilig*(神聖的)的名詞化；在日常德語中有*der Heilige*一詞，意為「聖徒」、「聖者」。——譯注

12. 海德格爾, *Platons Lehre von der Wahrheit*《柏拉圖的真理學說》，頁102。

13. 同上，頁85-86。

何衝突，但是，難道這不會使神學家詫異麼？

上面這個問題決不是一個純粹修辭上的問題，針對這一事實，讓我們現在來檢驗一下，當神學利用海德格爾思想時真正發生了什麼事情。我把奧特的一段話當作出發點。奧特說：「正如我們直到現在才理解了『存在』，上帝之存在意味着一個解蔽事件(ein Geschehen der Entbergung)：上帝對思想自行解蔽為他所是的东西；他本身作為一種命運關涉到思想，並且作為有待思的實事把他自身交付給思想」。¹⁴我們要問：這是自行解蔽的「存在」呢，還是存在者？如果是前者，而且這就是海德格爾的立足點，那麼，對作為一個存在者的上帝（這又是海德格爾的立足點）來說就可以說：並非上帝自行解蔽（儘管按《聖經》說法，他能夠自我啟示），而是存在通過上帝自行解蔽，上帝的命令式的自我啟示甚至能夠阻礙存在之解蔽——可以說，上帝能夠阻擋對存在的眺望。或者反過來，存在之解蔽能夠阻擋對上帝的眺望，視我們所取得的位置而定。一種辯證法的口試在此適得其所。下面我們要鑑於神學的課題來深思海德格爾的地位。

存在者乃是適合於存在之經驗的場所；上帝是一個存在者，所以，只要上帝露面，他就是一個適合於存在之經驗的場所。——存在在諸存在者中被經驗為對其存在的驚訝（震驚狀態），亦即被經驗為對竟然有存在者存在（有存在者並且一般地有某物）這回事情的驚訝：這就是說，對上帝身上的存在的經驗就是對竟然有上帝存在這回事情的驚奇。——對竟然有某個存在者存在這回事情的驚奇，意思是要與其存在一道來思考其不存在或者其偶在(Kontingenz)：也就是說，在與上帝的遭遇中對存

14. 奧特，《思與在》，同前，頁148。

在的經驗，就是對上帝之不存在或偶在的思考。¹⁵——因為「存在」並不是此一存在者或彼一存在者的存在，而是作為自在存在(Sein-an-sich)超越一切特殊存在者的，因此對在某個特殊存在者中的存在的思考，就是一種離開這個特殊存在者的思考——朝向存在之為存在，並且朝向其他一切存在者的思考：這就是說，對上帝的本質性思考乃是一種離開上帝的思考，或者是一種遠離上帝的思考(超出上帝之外)。最後，由於每一物都是存在者狀態上的四重整體(Geviert)(大地、天空、諸神、終有一死者)之四方聚集，故每一物(如果人們只是恰當地與之遭遇)都按存在的所有維度允諾出存在之結構的一種完整啟示——即一種比上帝(它也許只代表神性之物)更完整的啟示。對於這一點，一位福音新教神學家能夠表示贊同如下：「在海德格爾對物的解說中，那個關於一種封閉的內在性的危險觀念不再明顯了：肉身的世界在結構上向可能的超越者開放……。與作為人的對立面的『神性之物』的關聯歸屬於物本身的本質結構」。¹⁶雖然如作者所保證的，這裏並不包含任何關於活生生的上帝一種先行的可敞開存在(Offenbarsein)的陳述，但神性之物在萬物中的一種先行的可敞開存在卻使一個活生生的上帝的啟示變成多餘的補充。在這一點上，我更願意轉向禪宗(Zen)，在那裏，我原始而直接地發現那種關於每一個事物的啟示作用和解脫作用的學說。我感到，在

15. 這一點已經由羅賓遜以另一種形式強調過，如下述：「如果對存在者之存在的驚奇符合對這種作為創造的存在之信仰上的覺察，那麼，在對於存在者之存在的敞開狀態中，就一道包含着對於上帝(作為存在者之創造)的敞開狀態。但是，如若人們現在把這一點用到作為一個存在者的上帝身上……，那麼就會產生一種混亂。如果對於存在者之存在的敞開狀態應符合對作為受造物的存在者的經驗，那麼，作為存在者的上帝不是被理解為創造物了嗎？也就是說，如果那種對存在者之存在的驚訝說到底就是對存在者之創造者的敬畏，那麼，上帝作為這樣一個存在者不就必然具有一個創造者麼？」(上引「羅賓遜-科勃」，同前，頁52)

16. 奧特，《思與在》，同前，頁224。

基督教的實質中有某種針對這類形而上學的反抗。當然，有可能是我搞錯了。

儘管如此，上述論證都基於這樣一個前提：「存在」是嚴格地在存在論上被理解的，而不是在存在者狀態上被理解的，並沒有被理解為某種本身「存在」(ist)的東西（這一點還會引起一種無限的復歸）。換言之，我遵循了這樣一種反覆提醒：不可把「存在」實體化，而上帝當然必須是一個存在者。在此前提下，海德格爾哲學的存在與基督教神學的上帝之間就不可能有任何類似，倒是必定會得出上面已經得到闡發的存在論差異的全部結論。然而，海德格爾本人似乎恰恰已經提出了——以「比較類比」(analogia proportionalitatis)的名義——神學與哲學之間的類似，以及它們的課題之間的類似（這種類似是存在論差異所不允許的）：「正如哲學思想意義上的思想對待的是存在（就存在自行允諾而言），信仰的思想對待的是達乎聖言的被啟示者」；或者，以人們同樣地報道出來的更簡短的表述：「哲學思想之對待存在，猶如神學之對待自我啟示的上帝」。這種說法是口頭的流傳。¹⁷如果它是正確的，那麼，我必須說，它就洩露了真相，表明我們不可太認真地要求海德格爾信守諾言。因為允許有上述類似——由於不可能是存在論性質與存在者狀態上的性質的類似——，就表明海德格爾關於存在的陳述實際上（至少部分地）是存在者狀態上的陳述，而不是存在論上的陳述（儘管有種種相反的申明），也就是說，海德格爾的陳述是形而上學的。這在我的詞典裏並不是

17. 這兩種表述法可見上引「羅賓遜－科勃」，同前，頁53、223，此外也在一九六〇年的馬堡校友聚會上被提出和討論過。必須補充一點，那次聚會的參加者告訴我，這個命題是由海德格爾本人假定性地提出來的，也即作為提問辯難(*quaestio disputata*)提出來的，而不是作為教條提出來的。另一方面，奧特和其他神學家對此命題的積極採納起碼是這次討論的一個結果。

罵人的粗話，因而不是存心冒犯。但它明顯地廓清了實情。實際上，我剛才僅僅在形式上從海氏所斷言的類似中推演出來的東西，是具體地從海德格爾的陳述本身完全在存在者狀態上、客觀化、因而是形而上學的語言之明證中得來的。因為無可爭辯地，一種行動着的「存在」必須存在；具有主動性的（正如與思想相對待的存在所具有的）東西必須實存；自行解蔽的東西必有一個自行遮蔽起來的從前（Vorher），因此也具有一種遠離解蔽行為的存在；能夠自行顯示的東西不同於自行顯示的東西——並非在存在論差異意義上不同，而是在存在者狀態上不同，作為此與彼，作為對立面，作為另一種東西。實際上，人們究竟如何能夠談論存在的主動性和人的接受性呢？如何能夠談論存在具有天命並且變成命運（Schickung）？如何能夠談論存在之發生，以及存在的這種發生不僅使思想成為可能，而且賦予思想，在這種思想中證明自身或晦蔽自身？如何能夠談論存在具有召喚人的聲音，把自身轉讓給人，發送給人，信任人的守護，並且把人納入其恩典中，掙得人的虔誠、忠誠和感恩，但另一方面也需要人？——除非人們把存在理解為一個存在着的和活動着的東西（ein Seiend-Tätiges），理解為一種強力，理解為某種主體，人們又如何能夠把上述這一切判給「存在」？無疑地，與《存在與時間》中嚴格的存在論的語言不同，後期海德格爾的語言越來越迫切地成為存在者狀態上的語言；不論這種語言如何有《聖經》和詩歌的意味（並且它就是詩歌的，儘管往往是糟糕的詩歌），它的存在者狀態上的意義則是不可更改的，如果這種語言沒有成為空洞的聲音的話。所以，我們不要被存在論差異的額頭皺紋嚇住，且也對這個無限的回復聽其自然。我們完全可以斷定：猶如柏拉圖的「善」和斯賓諾莎的「自因」，「存在」在海德格爾那裏當然也被實

體化了，只不過並不是在實體範疇中。在存在論差異這一邊存在着達到作為「實體」的存在的其他可能性，這一點已經由懷特海(Whitehead)令人難忘地表明了——我迫切地要向海德格爾的弟子們推薦懷特海的研究，他的研究也許會使那個關於形而上學的終結的論點失去某種無疑性。——但是，如果我們把存在者狀態上的或形而上學的存在之意義置入上述角度中，那麼，我們也就能承認如下早先受到駁斥的類比至少在邏輯上是可能的：「神學思想之對待自我啟示的上帝，猶如哲學思想對待自行解蔽的存在」。讓我們來看看神學家是如何做這件事的。那並不比我擔心的好些。

當然，為了使這個類比不至於成為陳詞濫調，我們必須把它說成：正如按海德格爾來看，哲學的思想對待的是自行解蔽的存在，神學的思想應當對待自我啟示的上帝。但由於在海德格爾看來，重要的與其說是哲學的思想、不如說是「原初的」或者「本質性的」思想，在其中，哲學只是一個樣式，詩歌是另一個樣式，故我們必須再次改變說法：正如原初的思想對待的是存在，神學的思想應當對待上帝；或者：神學應當是與上帝相關聯的「原初的思想」。但是，由於「原初的思想」這個單純概念已經取決於它所思的東西的特殊概念，亦即取決於「存在」這個特殊概念，已經包含着後面這個概念，而且若沒有後面這個概念就根本沒有任何意義，所以，這種類比(既然神學本身應成為原初的思想)就要表達為這樣一個句子：海德格爾關於存在的思想(在方式和內容的雙重意義上)，乃是關於上帝的神學思想的方式和內容的榜樣——這一榜樣指導神學應把上帝思考成什麼，因此也指導神學應把上帝的自我啟示思考成什麼。還有最後一步要做：思想，即應合於存在之呼聲的「原初的」思想，乃是人與存在的適恰關係，因而也是人之生存最高

的或者最本真的樣式(這在形式上乃是自巴門尼德以來的哲學公理!)，因此之故，從前面的類比中就可以最後得出一點：海德格爾把思想理解為人的真正天職、以及人對存在之呼聲最適當的應答，而不是諸如行動、兄弟之愛、對惡的反抗、對善的促進——我要說：海德格爾意義上的思想應當被神學當作典範，即神學的關於服從上帝、恰當地應答着上帝之呼聲的人的完成過程之設想的典範，因而也是神學關於這種呼聲的內容本身之設想的典範。

我完全清楚：沒有人希望走得如此之遠，奧特教授的意圖也會沿着我所描出的線索停留在某一個地方。我相信：這是行不通的，人們必須採納或者放棄整體，並且人們不管願意與否，都要連部分一起把整體買下。由於我沒有時間在此證明這一點，我想為論證之故(*argumenti causa*)參與那種折中主義的理解法，並且如此這般地來論述幾個具體的課題，就好像它們是可以隔離開來似的。

一、首先，神學家在吸收海德格爾思想時必須接受的最起碼的東西，乃是一種關於持久的啟示(*permanente Offenbarung*)的學說。因為，與那個作為存在本身之歷史的存在之自行解蔽的類比絕對不可分割的一點是：就連存在的宗教上的類似物也是一個始終更新的事件，在發生過程和內容方面取決於命運。例如，在教義上，或許可能以一種赤裸裸的先知論(*adamitische Prophetologie*)的方式表達出，我們如何在某些諾斯替教派的思辨中找到它，或者在關於聖靈的一種持久的啟示活動的學說中找到它。這也許並不使那個滿懷信心地討論聖徒相通(*communio sanctorum*)的神學家感到驚恐。但作為進一步的後果，其中卻包含着諸如這樣一回事，即：啟示是未完成的，並且具有一個適合於話語之將來到達的完全

敞開的境域；將來的啟示並不是由過去的啟示預先判決了的，而且沒有任何一種具體的、特殊的啟示為判斷其他啟示提供出一個權威性的標準。這一點排除了如下可能性(但同樣亦是必然性)，即區分正確的學說與錯誤的學說的可能性——關於一種正確的學說的單純理念消失了，與之相隨，關於異教的單純理念也消失了。另一方面，我擔心，這也排除了如下可能性，即區分聖靈之靈感與魔鬼之靈感的可能性(我希望人們贊同這一點，即有魔鬼存在)。在此基礎上，實際上就不可能有什麼關於救恩事實的神學(奧特稱之為「疏忽」¹⁸)，而只有一種關於語言事件的神學(令人奇怪地，它本身始終是一個語言事件)，它的唯一的標準乃是言談的本真性。

二、這就把我們帶向神學吸收海德格爾的第二個結果，同時也把我們帶回到我們的論題，亦即非客觀化的言談這個問題，這個結果是：神學必須是屬靈的神學(pneumatische Theologie)，或者您們也可以說，是狂熱新語(Glossolalia)*。這個結果已經包含在如下要求中：神學是或者應該是「原初的思想」的一個種類。在這裏，並不是我力求表明神學能夠從與海德格爾的聯繫中獲得什麼教益，毋寧說，這乃是一位神學家公開承認的選擇，並且是他的整個事業的支點：亦即把海德格爾對「本質性的思想」的規定應用到神學上，並且把神學的思想(它本身作為原初的和本質性的思想與詩歌一致)與那種派生的、主體主義、客觀化的和習傳的形而上學以及科學的思想區分開來。¹⁹當這樣一個消息——即：今後神學應當成為「原初的思想」——傳到我這裏時，我的第

18. 上引「羅賓遜-科勃」，同前，頁118。

* 「說異語的神恩」。異語又譯為方言、語言及舌音等。說異語的神恩glossolalia是保羅在《哥林多前書》十二章所列的九種神恩之一(林前12:8-11)。——編注

19. 奧特，《思與在》，同前，頁171以下。

一個想法就是：不，絕對不！第二個想法是：可憐的神學家們呵！——簡而言之，就是一種對悲劇的常軌反應：恐懼與同情。因為我們已經瞭解到，原初的或者本質性的思想並不是思想家所能支配的，而是通過存在之恩典在思想家那裏發生的。於是，神學家就成了這樣一個人，他要保持一種職業特點，即不斷為了自己的日常工作的行為去分享這樣一種發生事件；或者是這樣一個人，他提出不斷地居住在這樣一個源泉近旁的要求——這乃是一種我不想選擇的職業。若要公正地對待海德格爾，我們就必須說，在此對神學提出的要求並不是從他的哲學以及他關於思想之為思想的學說中得來的。相反地，海德格爾在他未發表的關於「神學與哲學」的講座(1928年)中，*明確地把神學稱為一門「實證科學」，因為神學與一個存在着的實在(positum)即上帝發生關係，因而是一門不同於哲學的存在者狀態上的學科，哲學則是非實證的、存在論上的，它只關心存在。而且，作為一門沉思着其課題的科學，神學當然是第二位的思想，而不是第一位的、「原初的」思想。這還是在海德格爾那個著名的轉向(Kehre)之前發生的事情，**當時海德格爾還是一位理性的思想家(理性的與深刻的並非相互排斥)。但即便是他的後期思想，也絕沒有使下面這回事情成為可能(更遑論使之成為必然了)：神學必須是原初的思想，而且能夠是原初的思想。看起來，只是在事後，屈從於神學家們的催促——在科學被當作存在之被遺忘狀態而揭示出來之後(所謂「科學並不思」)，神學家們希望

* 一般認為，海德格爾的思想「轉向」發生在本世紀三十年代，以一九三〇年的演講《論真理的本質》為標誌。——譯注

** 指海德格爾在一九二七-二八年間做的演講《現象學與神學》，此文首次發表於一九六九年 *Archives de Philosophie* 《哲學檔案》，卷三十二，頁356以下；後收入海德格爾的論文集《路標》，一九七八年擴充第二版。約納斯作本文的演講時(1964年)，海氏的文章尚未發表。——譯注

他們的學科擺脫科學的壞名聲——，海德格爾才允許(至少是在口頭上)在哲學和詩歌之外添加上神學，作為本質性的思想的可能方式。如此這般設立起來的類比所造成的存在論上的毀壞以前已經得到了探討：語言上的毀壞並不更小些。神學必須成為屬靈的，它的言談必須成為狂熱新語，這是從人們所追求的與海德格爾關於存在的思想的類比中得出的結論，而這種類比必定包括海德格爾關於存在的言談的方式——這兩者是絕不可分的。語言與存在之自行解蔽相合之處，語言(而不是人)成了說話者：「語言說」(海德格爾：《走向語言之途》，多次出現)。這是一種什麼樣的語言呢？在有關我們的論題的神學討論的某個地方，我發現有人強調指出，「後期海德格爾的風格更多地是召喚和暗示性的，而不是抽象說明性的」。²⁰我，一個可憐的、未獲救的、對神學之要求懷有好意的凡夫俗子，是不是可以祈禱：但願上帝使神學免受那種誘惑，即那種要最後乞靈於召喚性的語言的誘惑？我在榜樣的語言性表演中發現許多東西更多地是凡俗的，而不是召喚性的(這是一個個人愛好問題)，不僅如此，一想到人們開始下決心成為詩人時必定將發生什麼，我就不寒而慄。比這些趣味問題更重要的，乃是這裏出現的任意和無序的幽靈。這裏不再能證明什麼——這一點也許本來就受到鄙棄——，但人們也不再能反駁，其實哪怕是拒絕；哪怕有關的言說本身不能對它所應合的存在之聲音說不！與被言說者相對，語言的本真性和真實性始終是唯一的標準。但依我之見，人們不應談論什麼本真性。每個人本身都能夠在自己的行動中不懈地追求之，但卻不能在他人的行動中為之打

20. 上引「羅賓遜－科勃」(英文原版)，同前，頁24，「縈繞於懷地暗示性的」(hauntingly suggestive)——在德文版中沒有此說。

分。人們又會有何種標準呢？

但我真的不得不耽擱於此嗎？有關恩賜的言談的危險乃是瞭解其信仰史的神學家所熟悉的。我必須討論這個事件的另一方面，因為這另一個方面把我們引向我們的問題的核心處。且不考慮對這裏所討論的態度語言上的證明的油滑——在這種態度本身中有何種狂妄，何種自負！思想家在此以何種東西自居！然而，人們會反駁說，「原初的」思想和言說不就恰恰是思想家的自作主張的反面，因而也是狂妄的反面？把主動性托付給存在，諦聽存在之所說，對存在之呼聲產生反應，讓自己為存在的強力所掌握，其實還更多於這一切：放棄主體性，以及通過我的人工的概念方式對客體的控制的整個態度——難道這不是虔誠，這不是謙卑麼？在這裏，我們必須講一下海德格爾把主動性歸於存在的做法表面的、虛假的謙卑——這對基督教神學家十分具有誘惑力，但實際上卻是全部思想史上最大的褻神罪孽。因為這種謙卑無非是表示思想家的這樣一個要求：通過思想家，事物的本質自己說話；因此也表示對任何一個思想家在什麼時候都不應該具有的那種權威性的要求。進一步，這也意味着如下原則性的要求：對於人類的基本條件，亦即必須與事物保持間距這樣一個基本條件，我們必須通過伸展自己的精神來消除——簡言之，所謂的主體-客體之分裂是能夠被免除、避免和克服的；這也就是對一種可能的直接性的要求，這種直接性也許能夠在個人與個人的關係中發生，但不能在與非人的存在以及與事物和世界的關係中發生。這實際上是無視整個西方哲學史的發展程序。與之最為切近的——在某個角度上看——還是叔本華。這乃是一個難以為海德格爾所歡迎的對比。由於時間關係，我在此不能闡述這個對比是多麼有趣，只作這樣一點說明：對叔本華來說，音樂，唯一的

非對象性的藝術，乃是自在之物的直接聲音，亦即普遍意志的直接聲音。正如尼采所言，普遍意志使音樂家成為絕對者的腹語表演者(Bauchredner)。以尼采的幽默精神來看(尼采很是幽默，憶及這一點就夠了)，海德格爾的本質性思想或許就是存在的腹語表演者；同時，腹語(Bauchreden)乃是口語(Zungenreden)的平常等價物。但說正經的！叔本華的幻想是無害的，因為音樂是不負責任的(nicht-verantwortlich)，而且不會因沒有理解一種它所沒有的責任而受到損害。思想卻並非漠然於對它的使命和本性的理解。作為有責任的思想，它決定性地依賴於對自己的責任的理解。在這裏，有關本質性思想的理念表面上很謙遜，事實上很自負，這可能完全毀滅掉思想。我們人類的思想居然是存在的自身澄明的事件——而不是我們自己的會出錯的追求真理的嘗試！人居然是存在的牧人！撇開瀆神的聲調不談(這種對被奉若神明的標題的使用，在基督教徒和猶太教徒的耳朵聽來必定具有瀆神的聲調)，把人當作存在之牧人來讚美，聽來也是難以理解的，即使人恰好如此可憐地拒絕成為他的兄弟的守護者。成為他的兄弟的守護者，這是《聖經》想送給人的。但是，海德格爾的存在之令人恐懼的匿名(Anonymität)(它被非法地配備了準個體的特徵)抑制了個體性的呼聲。我並不是為另一個個體的存在所抓住，而是絕對地為存在所抓住。而且，我的應答性的思想乃是存在本身的一個事件。作為個體受到個體——鄰人或者上帝——的呼喚後，我的應答並不首先成為思想，而是成為行動(它當然需要思想)，而且行動可能是愛之行動、責任之行動、憐憫之行動，但也可能是憤怒之行動、惡感之行動，甚至仇恨之行動，且本身就是殊死的鬥爭：他存我亡……。在此意義上，實際上就連希特勒(Hitler)也是一種呼聲。這樣的呼聲隸屬於存在之聲音，

而對於存在之呼聲，人們不能說「不」。據說主體與客體的分離也是如此。這種分離乃是傲慢自大的頂峰，以及對人的使命的背叛，正如它從對其命運的接受中產生出來的那樣。因為這一點現在也是說：植根於那種分離的主體－客體之關係（這種關係保留並且堅持着那種分離），並不是一次失足，而是人的特權、重擔和責任。要對此負責的並不是柏拉圖，而是人類的境況和狀態，人類在創出秩序上的限界和高貴。因為——遠遠地偏離《聖經》的真理——，這種對相對於事物總體的人的設定，即人的主體狀態，以及事物本身的客體狀態和相互外在狀態，乃是在關於創世本身以及由創世所規定的人對自然的態度的理念中被設定的。這就是人的狀態，正如按《聖經》講來，人的意義就是要通過他的創造性並且由他自己來承擔、貫徹自己，並且僅僅在與類似於存在的東西和上帝的某些遭遇中，亦即在那些十分特殊的生存狀態上的關係中超越自己。沒有人而且沒有一種起支配作用的存在奪走我們對於自己所思所說的東西的責任。哲學家對《聖經》傳統的尊重恰恰基於對那種作用的承認，也就是《聖經》傳統在鑄造這種存在論模式及其在西方精神中的艱難的緊張關係時所起的那種作用——它也許比希臘傳統還更多地起着作用，因為它的作用更為明確。這種分裂的起源，不論我們現在控訴還是歡迎它，既在柏拉圖那裏，同樣地也在摩西那裏。如果我們已經相信必須把技術的責任放到某家門口，那麼，關於形而上學這個替罪羊，我們不應忘記猶太－基督教的遺產。除了柏拉圖從前蘇格拉底的純一性(Einfalt)的脫落(Abfall)，這種希伯來式的對人的強調和對人的自我化(Verselbstung)，乃是那種獨一無二的負擔的主要責任者，但也是西方式生存的尊嚴的主要責任者。

按照所有這一切來看，神學的語言問題的情形又如

何呢？確有這樣一個問題，而且在此主題上推動着神學家們的那個要求乃是一個真正的要求，這是本次演講一開始就承認了的。理論的概念方式和客觀語言並不能完全正確地對待那種原始的、被托付給神學的內容，並且在有的方面還對這種內容強行施暴，這也是我們所同意的。我們也同意：有一種非客觀化的思和言。在舊約先知和詩篇作者那裏，在祈禱、懺悔和宣道的語言中，同樣也在抒情詩和某些對話方式中，我們可以找到這種非客觀化的思與言。布伯(Buber)關於對話所講的某些東西亦可歸於此列。但是，神學家，當他從事神學活動時(他並非始終都在從事此項活動)，他既不是先知，也不是詩篇作者，不是宣道者，也不是詩人，不在我－你關係之中，而是受到理論討論的束縛，因而就受到客觀化的思與言的約束。我認為，神學必須擔起這個重負；而且，即便是後期海德格爾也沒有提供出對這個重負的合法豁免。神學根本就不應去尋求這樣一種豁免。在此我與布爾特曼有一致意見。不過(而且這正是布爾特曼的立場)，在神學中可能有或多或少適合的概念方式，或者，可能有或多或少不適合的概念方式，因為不適合性(Inadäquatheit)將永遠是我們的命運。簡言之，存在着客觀化的程度。實際上，問題並不是我們如何為神學虛構出一種適合的語言，而是我們如何把其必然的不適合性顯明地視為它應當展示出來的東西，這就是說：關於其更大的或者更小的不可穿透性，我們也許可以有所發現。

我本人在好幾年間反覆地着力探討了有關客觀化以及由之帶來的解釋學處境的問題，而且在這種廣大的、並非以基督教神學的論題為限的範圍裏，很早地也出現了作為一種必要的闡釋方法的「解神話化」(Entmythologisierung)這個概念。在這個概念中，我看到了非客觀化(Deobjektivierung)過程的一個步驟，這看來是由那些現

象所要求的：即把神話的表達改譯為生存論概念——在某種意義上就是一種回溯的改譯(Rückübersetzung)——，這種改譯應能把已發現的陳述帶回到更近乎實質的處所，也即使之更接近它從中源出的那個實質(Substanz)，即人類生存的原動力和自身經驗。因此，解神話化就意味着：重新贏獲這種實質，把這種實質從那種最緊密、最百折不撓、最疏遠的客觀化形式(這種實質就被包含於其中了)中解放出來。在這裏，海德格爾在關於「存在」與「時間」的此在分析中所闡發的那些範疇，實際上就端出了一種優越的手段，用以揭示出那個本源，此本源乃是關於學說和神話的各種規劃的出發點，並且包含着它們的真理性。生存概念的辯證特徵提供出某種保護，以防止實體存在論的概念所追求的客觀固定化方式。生存概念更不嚴密、更少透明，更適合於神學的實事領域，因為神學必須解釋人類的自身領悟。我相信，到此為止，我還是完全與我的老師和朋友布爾特曼一致。一個可能的區別潛伏在這樣一個問題中：上面講的這種「改譯」(Übersetzung)能夠合法地走多遠？它能夠上昇到宗教的言談空間的哪一個領域？一種抽象模式的「適合性」的危險在於：它能使對悖論的感覺力變得麻木不仁，產生出一種在那裏不允許有的熟悉感。這條分界線——對這條線的跨越可能就具有上述作用——也許是可以指明的。如果按照布爾特曼的看法，海德格爾的此在分析的概念比《新約》本身的某些神話概念更適合於闡明基督教對人的領悟，那就必需補充一點：只是在涉及到人的時候並且就此而言，才是這樣；但在涉及到上帝或神性之物時，就並非如此了。在適合性甚至並不是可能的目標的地方，概念的管轄權就終止了，必定開始了象徵性的言談。既有內在主義的懲罰，對上帝的領悟就不可能成為人的自身領悟的一個功能，儘管前者

必須以類比和《聖經》方式利用後者。生存論概念的管轄權的伸展範圍，與它的證實領域即現象學的伸展範圍是相同的：也就是超越了人在上帝「面前」(coram Deo)的自身經驗，但並沒有超越那種在上帝之中或在上帝之外的存在；或者，在保羅和奧古斯丁意義上來講：生存論概念切中「服從法律的人」，而並沒有切中「蒙受恩惠的人」。當神性之物本身依照信仰而進入內在原動力的敞開狀態中——例如所謂的對聖靈和力量(《羅馬書》五章5節所說的「被澆灌在我們心裏的愛」)的證明——，這時候，現象學就停止發言了，而且，與之相隨的是生存論上的知識的那些可證實的概念，因而也包括：解神話化。在神性本身的神秘得到表達之處就更是如此。終極的奧秘也許在神話的象徵中比在思想的概念中更能得到保護。當神秘適得其所時，我們便「模糊地在一面鏡子中觀看」。什麼叫做「模糊地在一面鏡子中」？就是在神話形象中。保持那種以某種方式對不可言說的東西(das Unsagbare)透光的神話的明顯緊密性，比起保持概念的虛假的透明性要更容易些；這種概念的透明性在此說到底是看不透的，恰如每一種語言都必定是看不透的。

字面地理解，神話乃是最粗糙的客觀化。

比喻地理解，神話乃是精緻的客觀化。

象徵地理解，神話乃是我們在其中模糊地觀看的鏡子。

孫周典 譯



天主教神學對海德格爾
思想的接納問題*

天主教神學一度經常批判海德格爾對真理和神聖的歷史－歷事性(historialité)的陳述。¹開初，特別在《存在與時間》(1927)備受關注的時候，人們將海德格爾看作一位新人類學的奠基人，這種新人類學中斷人與上帝的關係——因此是一種應拒斥的人類學。²例如皮茨瓦拉(E. Przywara)擔心，海德格爾的思想「只會將一種悲劇性的英雄主義注入狄爾泰的『歷史性』中」。³在《存在與時間》出版後的數年內，海德格爾在授課中強調，保羅的時間經驗與希臘的存在理解相抵觸，甚至接受路德派對天主教關於《羅馬書》一章20節的解經的批判，這只能令天主教神學家對一種看來重新聯合路德派對形而上學的否定的思想更加反感。⁴

在《存在與時間》之後發表的著述中，海德格爾的思

* 本文選自耶穌會神學院教授組出版的季刊《神學新雜誌》(NRT)，119(3/1997)，Bruxelles，頁352-374。——編者注

1. 概觀天主教對海德格爾的接受問題，可參閱A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Heideggers*《哲學與神學在海德格爾思想中的關係》，Freiburg / München，1974，頁241-266；R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? M. Heidegger und die katholische Theologie*《思想的虔誠？海德格爾與天主教神學》，Darmstadt，1978。
2. 參閱A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers*《悲劇性生存——論海德格爾的哲學》，Freiburg，1935；J. Möller, *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*《存在哲學與天主教神學》，Baden-Baden，1952。
3. E. Przywara, *Drei Richtungen der Phänomenologie*《現象學的三種方向》，見 *Stimmen der Zeit*《時代之聲》，115(1928)，頁252-264，261。同時參閱這位作家對海德格爾的批判：Theologische Motive im philosophischen Werk M. Heideggers《海德格爾哲學著作的神學題材》，見 *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit*，Nürnberg，1955，頁55-60。
4. 參R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*《哲學與天主教神學的互相關係》，Darmstadt，1980，頁236-239。

想視野從人類學向「本體論」偏轉，⁵引起了天主教神學家們的注意；由於傳統的關係，天主教神學家對所有更新存在問題的嘗試充滿興趣。他們思忖，我們能不能通過海德格爾以一種更本原的方式提出本體論問題，由此建立一種新的形而上學？然而隨後便明白，這一問題不可能在海德格爾的思想中找到所期待的答案。因為海德格爾所關注的並不是把具有整體性的在者帶入超驗存在，而是在人的此在中思考存在的「此」。通過強調存在與人、人與存在的關係，海德格爾得出如下結論：「只有伴隨具有存在理解特徵的別具一格的顯露(Erschlossenheit)，存在才『在』」。⁶按照這種見解，存在總已參予了此在，沒有此在的聯繫，存在就不可能被思考。

一、德語神學界的接納方向

人們越來越看到，海德格爾的「本體論」無意於形而上學的理解，而願獲得先驗的澄清：它並非是一種至高的、實體性的存在學說，而是對某些讓在者相遇的可能條件的確定。天主教界有人指摘這種本體論，認為它沒有砸碎康德「主觀主義」的枷鎖。因此，討論的關鍵在於弄清，對存在的純先驗的理解是不是海德格爾之路的一個過渡階段，或者——作為與他的出發點不可分離的聯繫——此理解在他的哲學中心是否不可避免？巴爾特(Timotheus Barth)傾向於第一種情況⁷。與之相對，戈爾

5. 只有當存在為了在「此」而需要人的時候，人類學才將人納入主題。

6. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe, 24)* 《現象學的基本問題》(全集, 24), Frankfurt, 1975, 頁24; J.-F. Courtine 譯, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* 《現象學的基本問題》, Paris, 1985, 頁36。

7. 參T. Barth, *Heidegger-Ein Durchbruch zur Transzendenz?* 《海德格爾，超驗的

特(E. Coreth)認為，先驗探問是海德格爾本體論的一個本質因素⁸。依據第二種情況，海德格爾對此在的完結和歷史性的強調，包含着一種關於存在的完結概念——存在只顯露為歷事、歷史的真理⁹，對此納伯(A. Naber)得出如下結論：「我們應該將一種僅僅是歷史和完結的真理看作是自身矛盾的來加以拒絕。」¹⁰

在第二種意見使解釋者接受的根據上，問題變為：不再追問海德格爾的本體論是否提出了一種對存在的純先驗探問，而是在置換海德格爾初衷(不是不去理解他)的同時，去尋找進抵「超驗的」、實體的存在的存在的方式，而不必要參照(作為「先驗」存在)的此在。¹¹在此一路向上，穆勒(Max Müller, 1906-1991)發現，海德格爾所談論的存在僅僅是在人之中開闢先驗視野的「光」，這光並不是上帝¹²，但它作為請求我們、要求我們回應的召喚(Anspruch)卻來自上帝。¹³穆勒認為，沒有什麼能阻擋這種召喚把我們帶向此召喚之源、呼喚我們的上帝那裏。¹⁴穆勒在一種對事物的「本質」認識中尋找達到超驗上帝的出發點，

突破者?》，見*Wissenschaft und Weisheit*，12(1949)，27-44。

8. 參E. Coreth，*Zum Verhältnis Heideggers zu Hegel*〈論海德格爾與黑格爾的關係〉，見*Studi filosofici intorno all' << esistenza a >>, al mondo, al trascendente*，coll. Analecta Gregoriana，67，Roma，P.U.G.，1954，頁81-90。
9. 參見*Auf der Spur der entflohenen Götter? Heidegger und die Gottesfrage*《尋找上帝隱去的蹤跡? 海德格爾與上帝問題》，見*Wort und Wahrheit*，9(1954)，頁107-125，此見頁115。
10. A. Naber，*Wahrheit und Sein* 編於 M. Heidegger《真理與海德格爾的存在思想》，見*Studi filosofici intorno all' << esistenza a >>, al mondo, al trascendente*，同前，頁45-58，此見頁57。
11. 參J.B. Metz，*Heidegger und das Problem der Metaphysik*〈海德格爾與形而上學問題〉，見*Scholastik*，28(1953)，頁1-22，此見頁20以下；R. Schaeffler，〈哲學與天主教神學的互相關係〉，同前，頁243-244。
12. Müller注意過，海德格爾本人在某一時期曾試圖指出本體論差異與神學差異之間存在的差異。參M. Müller，*Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*《生存哲學——從形而上學到歷史》，Freiburg / München，1986⁴，頁86。
13. 參M. Müller，*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*《當代精神生活中的生存哲學》，Heidelberg，1964³，頁101以下。
14. 同上，頁113以下。

他認為自己在此期望的並不是事物的「相對本質」，而是它們的「絕對本質」¹⁵。然而，這種直接超越對終有一死者及其本質的認識，轉向對超驗存在的認識，有可能——在將客體認識的先驗條件問題擱置一旁的情況下——把我們帶回到某種前康德形而上學的視點上。¹⁶

與穆勒相比，海德格爾的另一位親傳弟子洛茲(J.B. Lotz, 1903-1992)更清楚地認識到，走向存在的道路在後康德時代不應躲避先驗的思考。¹⁷像穆勒那樣，洛茲希望「繞開」先驗存在而達到超驗存在。為此，他突出了兩者之間的差異：先驗存在「內在」於人，因此他認為存在具有產生某些行為的能力，在這些行為中，先驗視野向認識和人的意願敞開；與之不同，超驗存在「高於」人，因為對人來說，無論以何種功能，都無法確定超驗存在。在充分澄清這種差異之後，洛茲堅持認為，思考「內在」於人的存在時不應忘記高於此在的存在，反之亦然。¹⁸洛茲將先驗視野的開啟視為一種我們不能抑制的給與，因此可把一種自由置入此一給與之源。然而確切地說，這種自由與給與者的本質恆定性、「實體性」相悖。

初一看來，洛茲擱置先驗存在的嘗試與海德格爾在下面所說的話並不是沒有關係的：「如果我們在存在之後獨自思考，那麼問題本就以一種確定的方式把我們與存在扯離」。¹⁹但實際上，「問題本身」並沒有把海德格爾引向實體的和永恆的、被思為短暫在者之基礎的某個

15. 同上，頁75-84，此見頁76。

16. 參R. Schaeffler，《哲學與天主教神學的互相關係》，同前，頁244。

17. A. Gethmann-Siebert，《哲學與神學在海德格爾思想中的關係》，同前，頁248-249。

18. 參J. Lotz, *Mensch-Zeit-Sein* (人-時間-存在)，見*Gregorianum*，55(1974)，頁239-272、435-540，此見頁250以下。

19. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*《走向思的事》，Tübingen, 1969，頁10；參J.B. Lotz, *Martin Heidegger et Thomas d' Aquin*《海德格爾與阿奎那》，Paris, 1988，頁34-35。

他(IL)。按照海德格爾的看法，我們應放棄「作為在者之基礎的存在，為了使給予在退出的釋放中從這種退出過程產生出來」。²⁰海德格爾認為，這同給予的給予者無關，它只涉及給予存在，同時將我們交予時間的事件(Ereignis)之發生／來臨。在洛茲看來，使一種哲學獲得神學解釋的必要條件在於對神聖自由的完整認識：只有所有在者和此在本身的自由——一種包含實體和位格的自由——才與上帝相稱。²¹然而海德格爾謹慎地繞開向某種實體性存在的所有通道，在完全認為我們不能支配事件的同時，避免正面肯定某種作為給予之源的至高自由，因此海德格爾的思想顯然不遵循洛茲指出的神學標準。²²洛茲的先驗探問同樣有其局限，主觀性在此仍有外在於存在、避開存在理解的危險。用黑格爾的話說，存在在洛茲那裏有其外在於存在的中介，²³先驗層次肯定不能被取消；但它應——被一種返回(Kehre)——理解為存在的意義自動產生的場所。

拉納(K. Rahner, 1904-1983)像他的耶穌會同道洛茲一樣，參加過海德格爾的研討班²⁴，在青年時代寫的一篇文章中，他試圖把自己歸屬於海德格爾的哲學。²⁵在拉納看來，向虛無的超越在海德爾那裏變成了表達的條件，

20. M. Heidegger, 同上, 頁6。

21. 參J. Lotz, Philosophie als ontologisches Geschehen (作為本體論事件的哲學), 見*Studi filosofici intorno all' <<esistenza a >>, al mondo, al trascendente*, 頁59-80, 此見頁76。

22. R. Schaeffler, 《哲學與天主教神學的互相關係》, 同前, 頁244-245, 249-250, 259。

23. 參L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit* 《類比與歷史性》, Freiburg, 1969, 頁361-362。

24. 參H. Ott, *M. Heidegger. Éléments pour une biographie* 《海德格爾——傳記》, Paris, 1990, 頁281。

25. 該文最初用法文發表。一九四〇年登載在一份雜誌上, 這份雜誌奇怪地將該文署名為Hugo Rahner, Karl的兄弟(和同會會士)。一個月後, 該文的英譯復名為K. Rahner。參K. Rahner, *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger* (海德格爾關於生存哲學的概念), 見*Philosophy Today*, 13(1969), 頁126-137。

以便使存在在此在的存在亮光中顯現出來。海德格爾的本體論問題只有為通達虛無時才超越各種存在。拉納發現，按海德格爾的看法，「純粹存在與純粹虛無同一」。²⁶否定(non)先於肯定(oui)，絕對存在的問題甚至不能被提出。依拉納之見，海德格爾哲學的發展暗示出「存在本身，而不僅僅是存在的人類概念的純粹和單純的完結」。²⁷此在解釋在時間性、死亡、虛無的視域中陷入了死胡同。同樣，這種此在分析在邏輯上應該擁有的「不是一種本體編年史(ontochronie，出自海德格爾本人的語彙)，一門顯示存在的意義就是虛無的學科」。²⁸但拉納又說，「如果在這種分析的最終階段，超越人類的先天始源應該顯現自身為絕對的無限性，²⁹那麼海德格爾的哲學就吸收了最深刻的宗教意義。在這種意義上，將人從純粹觀念中抽出，將他投入自身的生存和歷史中，就像海德格爾所做的那樣，總之就是有準備地，使他預先注意到神聖啟示的——歷史的、生存的——事實。」³⁰這些正是拉納在《聖言的傾聽者》中提出的宗教哲學問題的門徑。拉納用某些詞彙介紹該著作的方法，在我們曾提及的那篇文章中，他用這類詞彙來描述海德格爾的生存分析。³¹然而，在試圖顯示存在的終極意義不是虛無，而是人類向絕對存在的所有肯定運動中所領會的上帝時，他與(他所理解的)海德格爾分道揚鑣了。³²

26. K. Rahner, Introduction au concept de philosophie existentielle(生存哲學概念專論)，見*Recherches de Science Religieuse*，30(1940)，頁152-171，此見頁167。

27. 同上，頁168。

28. 同上。

29. 同上。

30. 同上，頁170-171。

31. 參K. Rahner, *L'homme à l'écoute du Verbe*《聖言的傾聽者》，Paris, 1968，頁70。

32. 同上，頁116-117。參R. Masson, Rahner and Heidegger: being, hearing, and God(拉納與海德格爾：存在，在者與上帝)，見*The Thomist*，37(1973)，頁455-488，此見頁472。

論述海德格爾的那篇文章，以及《聖言的傾聽者》對海德格爾所謂的「虛無主義」的反駁，假定了《存在與時間》提出了與拉納相同的問題，即如此(*comme tel*)和在其整體性中的存在問題。³³但事實上，海德格爾的思想是從一個在海德格爾看來與傳統形而上學問題十分不同的問題中展開的。³⁴同樣，海德格爾的「無」不能像拉納希望的那樣，在形而上學的一種虛無主義的意義上得到解釋。³⁵拉納解釋的局限至少部分表明，後期海德格爾的大部分著作在那個已出版的時代還沒有被理解。

與拉納在《宗教學研究》上發表研究海德格爾的論文同時，巴爾塔薩(H.U. von Balthasar, 1905-1988)——本世紀用德語寫作的另一位偉大的天主教神學家——在《時鐘》上發表了一篇短文〈從天主教觀點看海德格爾哲學〉。³⁶巴爾塔薩認為，存在越是趨近虛無(即它越接近終結)，它就越具精神性。精神是這樣一種完結，當精神真正在存在的範圍內，存在與虛無相互吻合³⁷，海德格爾的論題可表達為如下公式：完結 = 精神，虛無 = 存在。³⁸巴爾塔薩認為，作為在哲學上對基督教的東西的破壞，海德格爾關於完結的思想同時顯示出明顯反基督教的一面；因為它暗示，精神獲得其實現不是依據上帝，而是依據虛無。³⁹與海德格爾相反，應該堅持時間性的完結之於上帝的依賴性。⁴⁰這樣的完結並不是完美的同義

33. 參R. Masson，同上，頁472-473。

34. 同上，頁474-479。

35. 同上，頁480以下。

36. 參H.U. von Balthasar，*Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*〈從天主教觀點看海德格爾哲學〉，見*Stimmen der Zeit*，137(1940)，頁1-8。Balthasar後在*Apokalypse der deutschen Seele*《德國精神啟示錄》，卷III，Salzburg，1939，頁195-315中對此文作了更詳盡的發揮。

37. 參H.U. von Balthasar，〈從天主教觀點看海德爾哲學〉，同上，頁1。

38. 同上，頁3。

39. 同上，頁6。

40. 同上。

詞，⁴¹因此不可能企望，某一存在越是完美，它就越趨完結。年輕的巴爾塔薩得出結論說，海德格爾通過把虛無絕對化，也就阻斷了這一「絕對」為某些將人置入完結的道路，即透過焦慮、憂心、死亡的經驗所把握的。⁴²

中年的巴爾塔薩強調，《存在與時間》及它將此在的真理解釋為死亡之完結、解釋為時間性的做法，並不能真正地開拓對存在的視野；但他又補充說，海德格爾的視點很快轉向了本質：存在的顯現。⁴³巴爾塔薩堅定地認為，海德格爾依據著名的返回所表達的思想是對一種可能的「榮耀」哲學最富效果的現實貢獻。面對所有的直接有神論，這種思想事實上嚴格地按照內存差異的神秘展開思想。⁴⁴但不幸的是，巴爾塔薩認為，海德格爾沒有把差異視為被造特徵的跡象，因此，他無法真實地將基督教的財富整合到本體論中，復又從差異掉進了一種同一性中。在海德格爾的差異中，沒有任何的存在類比(analogia entis)，倒有一種產生差異同時包含差異的同一性。⁴⁵在《存在與時間》中，此在的時間結構引向一種存在和真理的完結，在隨後的著作中，存在顯現為投射(jet)的根源。據巴爾塔薩認為，海德格爾的返回只顯明對立面的同一。⁴⁶在指出海德格爾將某些神聖行為的特徵賦予存在的同時⁴⁷，巴爾塔薩並沒有充分注意到海德格爾區別上帝與存在的努力，沒有意識到他對泛神論的改裝。儘管有這些批判，巴爾塔薩似乎比洛茲或拉納更

41. 同上，頁8。

42. 同上。

43. 參H.U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik* (在形而上學的領域中)(*Herrlichkeit* 《榮耀：神學美學》，III/1)，Einsiedeln, 1965，頁771。

44. 同上，頁786。

45. 同上，頁784。

46. 同上，頁785。

47. 同上，頁784。

接近後期的海德格爾；他對榮耀和存在恩賜的強調，使我們就像看清馬塞雷(Maréchalien)的托馬斯主義那樣，看清了海德格爾的「轉折」帶來的神學承諾。

在與海德格爾的長期對話中，施埃韋爾特(G. Siewerth, 1903-1963)經歷了年輕時代對海德格爾的狂熱追從到後來越來越強烈的批判態度。他顯而易見地期待自己的老師在思想上、特別是在關於上帝問題上有一個轉變。在一九五七年的一次關於「海德格爾和認識上帝」的討論會上，施埃韋爾特指出，海德格爾促成的神學與哲學的根本脫節構成了有限的非法侵入。⁴⁸但在同一篇文章上，施埃韋爾特出人意料地在海德格爾方法和阿奎那證明上帝的形式結構之間建立了一種平行關係，⁴⁹同時全然認為，海德格爾拒絕走出最後一步，即將存在——鑒於其否定性，它渴望存在——從與存在者上帝的關係中分離出來。⁵⁰與海德格爾相反，施埃韋爾特注意到，存在的悖論(存在是所有在者的亮光，但如果我們將存在在其本身內視為外在於所有的在者，則它顯現出非現實性)要求超越，直到在自身內接受純樸性的存在，直到上帝。⁵¹

四年之後，施埃韋爾特重新考查海德格爾與上帝問題的關係，並指出，海德格爾的思想受到一種源自康德批判的被掩飾了的限制的影響。⁵²另外他還認為，海德格爾在把西方思想史解釋為存在的遺忘過程的同時，在黑格爾三段論的意義上有接通某種否定性靈知(gnose)的危險。⁵³但施埃韋爾特認為，海德格爾有理由說，應放

48. 參G. Siewerth, *Gott in der Geschichte* 《歷史中的上帝》(*Gesammelte Werke* 《全集》, 3), Düsseldorf, 1971, 頁266。

49. 同上, 頁267-271。

50. 同上, 頁277。

51. 同上, 頁278。

52. 同上, 頁283。

53. 同上, 頁289-290。

棄「自因(causa sui)之上帝」。施埃韋爾特指出，儘管有許多含糊之處，但海德格爾所闡明的思想最終只有通過信仰(一種在思想中相信通過存在展開而給予的信仰)恩寵的持久影響才能被解釋。⁵⁴在認為海德格爾與「有神論」(同時也與「無神論」)的距離並不意味着他必定選擇泛神論的同時，⁵⁵施埃韋爾特依據海德格爾的運思作出了比他的朋友巴爾塔薩更細緻的辨析。⁵⁶

在一九六四年的一篇文章(首先發表在記念施埃韋爾特的一本文集中)，⁵⁷韋爾特(B. Welte, 1906-1983)在他的老師海德格爾的思想中走近上帝問題。⁵⁸該文指出，在《存在與時間》的一次討論會上，海德格爾「以充滿洞察的方式」先人一步，⁵⁹他在那次討論會上解釋了有(Es gibt Sein)的說法。他強調指出，在開始的時候，他想寫成大寫子母的Es(它)。韋爾特告訴我們說，海德格爾將Geben(存在給予)理解為事件(Ereignis)。事件是一種給予，但不是一個在者給別一個在者的給予，給予和所給之物(存在者之外)就是存在。但Es(它)呢？「它」給予，正在給予，同時表現出自身隱匿；它似乎遠離在者，因此，命名它比命名存在及其屬性還難。韋爾特在一九六四年寫道：「可能，這就是在不損害它的情況下命名那不可言說者的最細緻的努力了。」⁶⁰

在後來研究同一主題時，韋爾特放棄了這種解釋。⁶¹

54. 同上，頁292。

55. 同上，頁279。

56. Siewerth對《榮耀：神學美學》(同前)作者的影響，參H.U. von Balthasar, *Rechenschaft 1965*《解釋》，Einsiedeln, 1965, 頁36。

57. 參F. Pöggeler編, *Innerlichkeit und Erziehung*《內在性和教育》，Freiburg, 1964, 頁177-192。

58. 參B. Welte, *La question de Dieu dans la pensée de Heidegger*《海德格爾思想中的上帝問題》，見*Les Études Philosophiques*, 19(1964), 頁69-84。

59. 同上，頁83。

60. 同上，頁84。

61. 參B. Welte, *Gott im Denken Heideggers*《海德格爾思想中的上帝》，見*Zeit und*

事實上，在海德格爾對匿名之Es的運用中發現一種指示位格之上帝的方式(洛茲曾清楚地指出過)是困難的。⁶²但韋爾特認為，海德格爾有理由指出，對「至高」(Haut)的期待不應該被理解為某一存在之夜「背後」的在者的可役使的生存。這樣一種「背後之此」(là-dérrière)並不在(gibt es nicht)。一個代表「背後之此」的在者必須重新以存在之夜為前提。⁶³但韋爾特又補充說，在存在的役使中，人同時為期待神聖而準備自己。⁶⁴這些源自存在的令人鼓舞的消息重新把人帶向存在的奧秘，帶向朝拜上帝的可能之所。⁶⁵韋爾特堅持認為，我們在海德格爾的期待中看到了這點。我們能將海德格爾的期待與基督教的希望聯繫起來嗎？

一九七二年，布萊希特肯(J. Brechtken)試圖依據此在的存在來澄清人與上帝的關係。⁶⁶他發現，在海德格爾看來，存在在其本身歷事性的基礎上總已處於達到思想的點上。因此，思想在存在到來的希望中被喚起。布萊希特肯指出，「存在的未來結構(Zukunftsstruktur)符合此在的希望結構」，⁶⁷正是在此語境中，布萊希特肯置身於上帝問題。他認為，存在到來產生的希望符合使信仰者與正在走來的上帝發生關係的末世(eschaton)期待。因此，上帝問題可以在海德格爾那裏確定為一個湧出人

Geheimnis, Freiburg / Basel / Wien, 1979², 頁258-280; St. Bohlen, *Die Übermacht des Seins*《存在的優勢》，Berlin, 1993, 頁19。

62. 參R. Schaeffler, 《哲學與天主教神學的互相關係》，同前, 頁249-250。

63. 參B. Welte, 《海德格爾思想中的上帝》，同前, 頁276。

64. 同上, 頁277-278。

65. 同上, 頁278。參B. Casper, B. Welte und M. Heidegger〈韋爾特和海德格爾〉, 見K. Hemmerle編, *Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk B. Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages*, München-Zürich, 1987, 頁12-28。

66. 參J. Brechtken, *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage*《海德格爾論歷史的超驗性——此在的希望結構與無神的上帝問題》，Meisenheim / Glan, 1972。

67. 同上, 頁131。

之本質的問題。但布萊希特肯指出，人期待的未來不應推導出純粹的「在期待中存在」(être-à-l'expectative)建立在某種確定的有神論之上。⁶⁸儘管他欲依據後期海德格爾的論述協調存在問題和上帝問題，但布萊希特肯堅決反對所有直接將存在概念與上帝觀念同一起來的做法。⁶⁹

在一九七四年出版的一本書(見注1)中，施埃費爾(A. Gethmann-Siefert)曾想根據海德格爾的思想整體來弄清哲學與神學的關係。作為實證科學，神學構成對上帝的歷史經驗的解釋，而哲學探問的，是使這類經驗成為可能的基礎。⁷⁰自身存在的完結將此在置入某些對意義的歷史經驗中，因此可以認為，在「處於有限超越經驗」與「依賴於實證啟示的上帝經驗」之間，存在着某種親近性。⁷¹

在一九八〇年出版的一部著作中，舍夫勒(R. Schaeffler)同樣堅持兩種經驗之間的親近關係。他指出，按海德格爾的看法，將人置身於先驗視野之開放中的事件，可被把握為請求(Anspruch)與不應得之恩賜(Gunst)的統一。舍夫勒觀察到，神學家在此不能只考慮《新約》關於法律與恩寵的關係。⁷²如果我們注意到，海德格爾將人的思想本質斷定為感恩(Dank)，海德格爾的語言概念顯示某些宗教特徵，甚至包含着對《聖經》的依

68. 同上，頁133。

69. 與Brechtken不同，H. Danner在*Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*《神性與海德格爾的上帝》(Meisenheim / Glan, 1971)一書中強調，海德格爾談論的神聖與基督教的上帝毫無共同之處(同上，頁175-176)。對海氏思想在神學上利用的不信任，因此在Danner看來，是不合時宜的(同上，頁167以下)。參P. De Vitiis, *Il problema di Dio in M. Heidegger*《海德格爾的上帝問題》，見*Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 67 (1975)，頁24-42，此見頁27-31；A. Gethmann-Siefert, 《哲學與神學在海德格爾思想中的關係》，同前，頁259-262；St. Böhlen, 《存在的優勢》，同前，頁19-20。

70. 參A. Gethmann-Siefert, 《神學與哲學在海德格爾思想中的關係》，同前，頁47以下、93、135以下。

71. 同上，頁63。

72. 參R. Schaeffler, 《哲學與天主教神學的互相關係》，同前，頁246。

稀回憶，那麼這種親近關係就更加清楚。⁷³舍夫勒相信司各特的語言理解與越來越顯著地將人的思想視為對存在之問的回答的海德格爾的傾向之間，存在着一種聯繫。在對語言的神學探討的某些方面繼續在海德格爾的哲學中發生作用的範圍內，舍夫勒毫不猶豫地認為，海德格爾哲學具有某種「隱匿神學」的姿態。⁷⁴舍夫勒指出，在海德格爾那裏，聖化(Sacré)與上帝之間的差異不僅合乎存在的「它」與所給予之存在之間的差異。⁷⁵但他認為，海德格爾小心避免所有向某一實體性存在、給予的給予者的過渡⁷⁶。根據海德格爾，存在的給予應該根據事件的先驗發生來理解；相反，舍夫勒證明說，神學家與天主教的哲學家把先驗存在(「敞亮」)引向超驗存在；他們強調本體論之於先驗哲學的優先性，因為他們認為，存在應該在自身內具有優先性，以便能夠隨後根據這種存在的完滿自足性在某種無償的屈尊中成為人類認識的「光」和「視域」。⁷⁷

在一九九三年研究海德格爾和荷爾德林的一冊書中，波倫(Stéphanie Bohlen)依據存在的經驗探索神聖經驗的基礎。他強調說，存在的思想和上帝的思想——或者更確切地說，具有神聖的思想——是彼此聯繫的，都與上帝在歷史中的實際啟示的事實無關。一方面，在形而上學上，當我們將存在理解為基礎，將神聖理解為自身奠定的基礎時，對存在的解釋總與對上帝觀念的解釋關聯。另一方面，上帝問題對海德格爾來說總是確定的，⁷⁸

73. 同上，頁253。

74. 同上，頁260。

75. 同上，頁255。

76. 同上，頁259。

77. 同上，頁264。

78. St. Bohlen, 《存在的優勢》，同前，頁21。M. Jung最近在*Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei M. Heidegger*《存

儘管他堅持對上帝的信仰與存在問題分離。⁷⁹正如他本人說過的那樣，沒有神學來源，他就不可能到達自己的思想之路。⁸⁰在他第二本「重要著作」《哲學論文》中，海德格爾利用整整一章來論述「終極神」。⁸¹這一主題對於海德格爾關於存在史的思想如此根本，以致於人們能夠認為，此終極就是「關於隱密上帝的神秘神學」。⁸²

波倫正確指出，海德格爾在那裏所轉向的上帝並不是基督教的上帝。⁸³他認為，上帝與這一終極毫無共同之處，基督教與形而上學的親密結盟有多久，形而上學的上帝概念就會以「上帝的哲學之名」(即以唯一的可能)持續多久。⁸⁴波倫指出，天主教以往對海德格爾的接納，希望藉海德格爾對存在歷史性的強調來堅持存在(本質)與永恆的統一。在判斷這樣一種分析與海德格爾的意圖根本相悖之後，波倫願意指出，根據基督信仰，受造物依然「熱切地」盼望「上帝子女的顯揚」(羅8:19)，受造物「都一同嘆息，同受產痛」(羅8:23)。因此在向未來的開放中，受造物都正在誕生(noch im Entstehen)；當上帝

在思想與上帝信仰：海德格爾論哲學與神學的關係》，Würzburg，1990，論及海德格爾與神學的關係。對海德格爾思想在上帝問題上不可忽略的地位，可參G. Kovacs，*The Question of God in Heidegger's Phenomenology*《在海德格爾與現象學中的上帝問題》，Evanston，1990。

79. 我們知道，在海德格爾看來，只有失去自身原始特徵的神學才尋找哲學的支持。參M. Heidegger，*Einführung in die Metaphysik*《形而上學導論》，1976³，頁6。
80. 參M. Heidegger，*Unterwegs zur Sprache*《走向語言的途中》，Pfullingen，1990⁹，頁96。
81. 參M. Heidegger，*Beiträge zur Philosophie*《哲學論文》(Gesamtausgabe《全集》，65)，Frankfurt，1989，頁403-417。
82. 這句話出自H.-G. Gadamer，引述自W. Stolz，M. Heidegger und der christliche Glaube《海德格爾與基督教信仰》，見H.-J. Braun編，*Martin Heidegger und der christliche Glaube*，Zürich，1990，頁25-57，此見頁27。
83. 參M. Heidegger，《哲學論文》，同前，頁403；St. Bohlen，《存在的優勢》，同前，頁22。
84. St. Bohlen，同上，頁23。參G. Haeffner，*Das Sein, das Heilige, der Gott. Heidegger und die philosophische Gotteslehre*《存在，神聖，上帝——海德格爾與哲學中的上帝論》，見J. Möller編，*Der Streit um den Gott der Philosophen*，Düsseldorf，1985，頁140-156，此見頁144。

在成為受造物中展現自身的時候，受造物的歷史便代表着一種開放的歷史，它不會在向原始被給予之物的純樸返回中乾涸。沒有什麼東西能夠阻擋信仰者渴求刻在受造物中的拯救，渴求上帝。波倫認為，一種尋求從這種經驗出發與海德格爾對話的神學，不僅應該承擔它本身的歷史性，以便承認所有的真理都「僅僅」是歷史的(geschichtliche)真理，而且同時應該表明，拯救的希望在哪種根據上使我們具有足夠的自由，以便去探問所有的歷史真理，敢於常新地與存在迎面相遇。⁸⁵

二、法語神學界的探討

在法語神學界，馬里戎(J.-L. Marion)努力表明，在上帝退出和所有「偶像」之外思考基督的上帝為什麼需要不僅克服形而上學的傳統，而且需要克服海德格爾對該傳統的復興。馬里戎認為，與海德格爾的願望相反，基督教的上帝不能被思考為一位在者，他是卓越者。⁸⁶然而，馬里戎在海德格爾關於獨具一格的退隱的思想中發現了「一種間隙的形成」⁸⁷。他認為，這種慈父般的間隙(指向聖三的奧秘和神聖的關係)與Geben(獨具一格的退隱

85. 參St. Bohlen, 同上, 頁335-336、370。R. Kearney在一九八〇年的一篇文章上曾類似地試圖將海德格爾存在之將臨與上帝國的將臨(確切說是在「比例類比」上)聯繫起來。他指出, 由海氏實施的對本體論的摧毀和顛倒現實之於可能性的形上優先性, 不僅可能導致一種新的存在概念, 而且還導致一種由末世論能在(Peut-Etre)的觀念更新的神學。參R. Kearney, Heidegger, le possible et Dieu(海德格爾, 可能與上帝), 見R. Kearney和J. St. O'Leary編, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, 1980, 頁125-167, 此見頁125、156-157。

86. 參J.-L. Marion, *La double idolâtrie*(雙重偶像崇拜), 見R. Kearney和J. St. O'Leary編, 同上, 頁46-74。但M. Villela-Petit(Heidegger est-il 'idolâtre'?〈海德格爾是「偶像崇拜者」嗎?〉), 同上, 頁75-102, 此見頁91)認為, Marion的探討有可能在「否定神學」與「聖經聖言」、最終在否定神學與道成肉身之間造成裂隙。

87. J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*《偶像與間隙》, Paris, Grasset, 1977, 頁303。

事件)建立一種關係，在這種關係中，不可化約性在一種徹底的神學思想與一種使存在之為存在的思想之間越顯著，它們彼此的適合性就越大。⁸⁸馬里戎認為，間隙與事件的關係不能直接規定，只能間接規定。但他說，這與某種通常意義的類比無關。馬里戎喜歡談論一種間隙的增強，這種增強將獨具一格的退隱置入間隙之間隙中。⁸⁹馬里戎認為，應該避免類似性對類比關係的佔有。⁹⁰

藉馬里戎的著作重讀海德格爾，維爾古雷(R. Virgoulay)完成了一本論著，他在該書中注意的是海德格爾對存在優先性的兩種可能解釋。或者，存在是絕對強制的——在這種情況中，對上帝的思想服從於存在的命運。或者意味着，神聖上帝的到來在存在的視野中是必然的，存在是接待此到來的場所；存在的優先性指示出我們思考上帝的必要條件，但是，這樣的條件根本不是為了上帝和他的到來而確定的。⁹¹馬里戎拒絕第二種解釋。他認為，這種解釋緩和了海德格爾文本的偶像崇拜力量。⁹²在一種布隆德爾式的視野中，⁹³維爾古雷反駁說，應該注意到我們認識上帝的某些條件。如果認識上帝可以擺脫這些條件，那是因為某種例外而使它失去認識特徵。⁹⁴「為什麼一開始就懷疑超驗人類學是偶像崇拜呢？」⁹⁵維爾古雷分析說，在海德格爾那裏，認識上帝的條件可能以偶像崇拜的方式發生作用，「但是它

88. 同上，頁304。

89. 同上，頁306。

90. 同上，頁305。

91. 參R. Virgoulay, *Dieu ou l'être. Relecture de Heidegger en marge de J.-L. Marion, << Dieu sans l'être >>* 《上帝或存在——在L. Marion的〈沒有存在的上帝〉旁重讀海德格爾》，見*Recherches de Science Religieuse*, 72(1984), 頁163-198、168。

92. 同上，頁169。

93. 同上，頁179、191。

94. 同上，頁177-178。

95. 同上，頁178。

們必然地和在所有的情況中都如此嗎？」⁹⁶這些可能性條件，「因受造物的美好而從受造物顯現出來，它們不僅並非必然地產生偶像崇拜，而且能夠以一種真實性運用於上帝問題，這種真實性使這些條件在增強的情況下成為啟示本身的條件。」⁹⁷

在一項努力傾聽作為神學家的海德格爾的工作中，拉封(Gh. Lafont)對海德格爾排斥創造題材並不感到意外。⁹⁸該題材與依據太一思想的世界相吻合。但拉封認為，海德格爾的哲學可被解釋為太一傳統的新「變種」⁹⁹。他接着認為，我們可以由此了解，這種哲學給那些厭惡本體論論斷，常常對概念失去信心的神學家提供支持。¹⁰⁰根據拉封，如果海德格爾的思想與神學存在某種交匯，那麼，這種交匯的實現正是由於傾向於把太一視為完全外在於至高存在本身的神學傳統，即圍繞於冥思神學的智慧使然。¹⁰¹儘管他將海德格爾的探討視為太一思想的一種變種，拉封仍將海德格爾在事件和有(es gibt)之間建立的聯繫視為對基督教的一種模糊回憶的成果。他指出，在太一思想的非基督教傳統中，我們看不出有什麼允許我們將某一指向給予的方向與至高的象徵聯繫起來。相反，基督教神學帶來了一種衝破太一思想的恩寵

96. 同上。

97. 同上。總是無償的啟示的屈尊，由受造物的情性(它本身也是一種原始給予)規定。對受造物的這種概念根本不免除啟示，因此，Virgoulay責難Marion的原始碰撞(同上，頁170)，隨後與一種太過單向的優先權形成了對照(同上，頁179)。在這種語境中，Virgoulay引述了Gh. Lafont的一篇文章Mystique de la Croix et question de l'Être〈十字架的奧秘與存在問題〉，見*Revue Théologique de Louvain*，10(1979)，頁259-304。《偶像與間隙》(同前)的研究提供了如下問題：如何「將一種關於受造物的不太必然的思想焊入這種十字架的必然思想中，這種焊入是否必定要常常提出存在的哲學問題之恰當性？」

98. 參Gh. Lafont, *Écouter Heidegger en théologien* (聽海德格爾論神學家)，見*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*，67(1983)，頁371-398，此見頁372、388。

99. 同上，頁384以下。

100. 同上，頁372-374。

101. 同上，頁386。Lafont無疑沒有充分地區別開否定神學與十字架的悖論神學。

題材。同樣，拉封認為，海德格爾關於居有與剝奪 (Ereignis / Enteignis) 的互先性，可以被神學家理解為一條進抵在十字架上顯露自己的給予者的道路。¹⁰²

儘管從一位信任概念的思想家(黑格爾)那裏學到了很多東西，居巴爾(Fr. Guibal)依然嘗試吸收海德格爾的貢獻。他認為，源自海德格爾思想的核心態度是非中心 (decentration) 態度。這種態度最終導向接受它所照亮的所有本體客觀化之差異的根本「在場」。處於中心的是皈依的運動本身，通過皈依，自由能夠關注向它所不是之物的過渡。¹⁰³在哲學上，這一態度由思想與存在的活生生的聯繫所指引。在宗教上，它表現在某種對教義建構的不信任，對神聖者和上帝的可能到來的傾聽中。居巴爾認為(在此他的立場與馬里戎的解釋相對)，海德格爾態度的本質在於，「拒絕所有偶像崇拜式的確定和絕對化」；¹⁰⁴與客觀化的傳統相反，它告訴我們，被理解為某物的在場像跡象一樣隱去自身。

然而，居巴爾批判將海德格爾的思想當作「神秘宗教」的傾向，在神秘宗教中，他認為存在着一種很容易與唯一的整體化理性等同的對理性的本能拒絕。¹⁰⁵海德格爾無疑對堅持常常不為人重視的差異權利作出了自己的貢獻，但隨之，理性的統一亦被拋棄了。¹⁰⁶同時產生了某種獨斷：對存在原始性的強調並不能使實效完結的領域「具有」(laisser-être)存在的全部真理性。¹⁰⁷同樣，居巴爾以一種具體化和劃一化的視野來看待海德格爾思

102. 同上，頁386-387。

103. 參Fr. Guibal, *et combien de dieux nouveaux, t.1: Heidegger* 《……和這麼多的新神——卷I：海德格爾》，Paris, 1980, 頁163。

104. 同上，頁164以下。

105. 同上，頁165。

106. 同上，頁166。

107. 同上，頁165。

想已經開始標示之路線的創造性延伸。¹⁰⁸

在一篇比較海德格爾與帕斯卡爾的文章中，比勞爾特(H. Birault)看重斷裂更甚於連貫。他同時強調海德格爾以前的基督教生存之名所描畫之物的含糊性和不穩定性。¹⁰⁹說它含糊，是因為這種存在是第一亞當的，或者是罪人的。說它不穩定，是因為在罪惡之後，他不能擁有前基督教的單純生存。因此，將某些應該作宗教概念來解釋的原始觀念說成是宗教中之物，是虛幻不實的。這並不意味着比勞爾特執意收回在他看來烙上哲學問題的方法論無神論。¹¹⁰他告訴我們，海德格爾得結論說，基督教信仰與哲學之間存在着一道不能填平的鴻溝。¹¹¹在自因存在(Ens causa sui)的領域，一個既不神也不聖的上帝進入了哲學。海德格爾宣稱，人不能向這位上帝祈禱。比勞爾特又說，信仰者的信仰從來沒有承認過這位哲學家的上帝是一位愛的上帝。因此，另一種思想，「一種可成為未來之思想的不解除神學的思想」應該拋棄形而上學的上帝，讓它停留在自身內，以便讓一位更加神聖的上帝到來。「海德格爾所做的，正是帕斯卡爾所不為的，對於帕斯卡爾來說，基督教的上帝『依然是』——在無限壓縮的情況下——有神論的上帝。」¹¹²

108. 同上，頁166。Guibal認為，儘管海德格爾的思想「本身既不給基督教，也不給有神論帶來什麼」，但它包含了「某種對宗教的卓越強調」(同上，頁164)。Guibal認為，像J.-D. Robert指出的那樣，海氏的思想肯定會引起一種導向的作用；但它仍然是一種預備；只有向他者的開放運動才能促成與完全之他者的真正相遇(J.-D. Robert, *La critique de l'onto-théologie chez Heidegger* 〈海德格爾的本體論神學批判〉，見*Revue Philosophique de Louvain*，78(1980)，頁533-551，此見頁550)。在研究海德格爾後，Guibal出版了一本研究E. Lévinas的著作(...*et combien de dieux nouveaux*, t. 2: *Lévinas* 〈……和這麼多的新神，卷II：Lévinas〉，Paris，1980)。

109. 參H. Birault, *Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal* 〈哲學與神學，海德格爾與帕斯卡爾〉，見M. Haar編，*Martin Heidegger / Cahier de l'Herne*，coll. Biblio，Paris，1989，頁515-541，此見頁529。

110. 同上，頁530。

111. 同上，頁531。

112. 同上，頁535。

在這種語境中，比勞爾特卻想到了海德格爾的某些論述，這些論述認為，沒有任何上帝意義的存在「代表着一種開放的向度，只有在這種向度中，與一位真正神聖的、外教的或基督教的上帝的可能性相遇才能發生」。¹¹³海德格爾認為，神聖的事件源自存在的真理，諸神變成真正的神。但比勞爾特指出，在信徒看來，海德格爾的神聖記憶總使我們無緣於「由被釘十字架之基督帶來的唯一拯救的聖潔」。¹¹⁴比爾特提出的分析常常具有很強的穿透力，¹¹⁵但他對神學哲學的拒絕太過極端，我們可以向他提出一個雙重的責難：一方面，他忘記了真正的神聖性不能完全匿藏於有理性的受造物中；另一方面，他沒有表明，一種真正的超自然之光能接通哲學思考的成果。

在一部參照並排除比勞爾特的「帕斯卡爾態度」的著作中¹¹⁶，克萊施(J. Greisch)認為，神學與海德格爾的關係並沒有得到完全解釋。他指出，新一代閱讀海德格爾的神學家最終發現了真正的相遇領域：這個相遇場所在於「以海德格爾指出『什麼召喚思』之問題所具有的相同根本性，神學家提出了『神學上什麼召喚思？』的問題」。¹¹⁷克萊施在與海德格爾進行「不帶宗教色彩的論辯」中，發現了改變氣氛的重大徵兆。他為，在神學吸收海德格爾的最初階段，「宗教的思想綱領被思想的真

113. 同上。

114. 同上，頁536。

115. 同時可參H. Birault, *La foi et la pensée d'après Heidegger* (海德格爾論信仰與思想)，見*Recherches et débats*，10(1953)，頁108-132；同一作家，*De l'Être, du divin et des dieux chez Heidegger* (海德格爾論存在、神聖與諸神)，見H. Birault / H. Bouillard, *L'Existence de Dieu* (上帝的存在)，Tournai, Casterman, 1961，頁49-76。

116. 參J. Greisch, *L'appel de l'être et la Parole de Dieu. Cinquante ans de réception théologique de la pensée de Heidegger* (存在的召喚與上帝聖言——神學對海德格爾思想接受的五十年)，見*Études*，361/6(1984)，頁675-688，此見頁681。

117. 同上，頁676。

正工作取代了」。在天主教方面特別表現在，「存在類比似乎提供了一種神學探討的模式，決定性地平衡了理性與信仰的要求」。¹¹⁸但克萊施認為，海德格爾在馬堡時期的講授表明，他「誤解了一種已經墮落為教派口號的類比學說」。¹¹⁹克萊施接着認為，海德格爾對自身工作中立性的強調，包含着「給熱切希望將海德格爾的哲學歸於自己門下的神學一份通知」。¹²⁰此一「中立性將神學帶向了自身基督性的問題——，它悖論地引出一種新的差異性，這種差異性使神學異於一種基督教的宗教哲學或一門宗教的人文學科」。¹²¹當神學承擔自身的差異性時，它就更易於發現海德格思想的本來目標。

在這條路線上，克萊施指出，只有經過分辨海德格爾本人關於存在與上帝、甚至神性與聖化之分離的模式之後，真實神學的功能問題才會更加清楚。「在這種意義上，神學受到海德格爾的強烈批判，即使神學依仗着他的哲學」¹²²。在這種語境中，克萊施提醒說，海德格爾所理解的聖化與宗教經驗無關，它屬於本體論的詞彙。¹²³在海德格爾看來，存在「看護着」我們；神聖不是別的，它就是存在的這種看護。¹²⁴但根據克萊施的看法，應該避免將海德格爾的聖化問題當作一種簡單的偶像崇拜：「任何看護都不比接受存在現象者更冷漠，因此不可能從中看到吸引或征服的作為」。¹²⁵但克萊施認為，探問阻礙海德格爾將存在之看護與某種面貌聯繫的

118. 同上，頁677。

119. 同上。

120. 同上。

121. 同上，頁678-679。

122. 同上，頁684。

123. 同上，頁685-686。

124. 同上，頁686-687。

125. 同上，頁687。

理由是必要的。海德格爾的思想之路無疑假設了與一種比人更寬闊之真理的相遇；「但這種相遇排除了對神聖面貌的觀看」¹²⁶。然而，克萊施並不拒絕將海德格爾的存在召喚與上帝聖言的邀請聯繫起來，同時將兩者作出區分。作為結論，他把巴特對黑格爾的評價應用於海德格爾：「我們應欣然地將他理解為他曾是的：一個重大的問題，一種重大的失望，不管如何，它可能也是一種偉大的允諾。」¹²⁷

三、結論性反思

作為結論，我們將指出一位新近的意大利作家在天主教對海德格爾之吸納問題上得到的「結論」。在這本針對海德格爾之宗教問題的著作中，維蒂伊斯(P. De Vitiis)發現，如今很難維護存在與上帝在本體論神學上的同一。¹²⁸他認為，一切都已過去，就像海德格爾曾提醒那些關心宗教與基督教經驗之未來的人不要把這種經驗與形而上學一類的東西聯繫起來一樣。¹²⁹維蒂伊斯接着說，對這種提醒可能有兩種不同理解。第一種包含某種分裂：它將存在與神聖的向度脫鉤。¹³⁰馬里戎不僅拒絕本體論神學的上帝，而且當他認為存在支配在存在中被視為在者的上帝時，與海德格爾的存在思想保持距離。¹³¹第二種理解與第一種形成反襯，它對存在與上帝作出區別。這一方向尤其表現在韋爾特那裏，他關於現象學之

126. 同上。

127. 同上，頁688。

128. 參P. De Vitiis, *Il problema religioso in Heidegger* 《海德格爾的宗教問題》，Roma，1995，頁13。

129. 同上，頁148。

130. 同上。

131. 同上，頁148-149。

差異的觀念以一種修改了的形式重複海德格爾就形而上學的上帝與神聖的上帝所作的區分。維蒂伊斯認為，在韋爾特看來，上帝在嚴格的意義上不是一種本體論或形而上學的反思觀念，而屬於宗教經驗的範圍。¹³²

維蒂伊斯認為，海德格爾的《哲學論文》為這種討論提供了某種澄清。與馬里戎對海德格爾偶像崇拜的指摘所暗示的不同，《哲學論文》所強調的「終極神」並不是一個簡單的在者。但我們不能，也不再能將它與存在在同一；這類同一具有本體論神學的特點。¹³³海德格爾寫道：「上帝既不是『在者』，也不是『非在者』，我們不應將它等同於存在。」¹³⁴存在被思考為兩者之間(Zwischen)，「存在不能在上帝內奠定」。¹³⁵與之相對，「終極神」需要存在。¹³⁶但維蒂伊斯指出，終極神僅僅將存在作為轉移地來需要——這與在者對存在的依賴沒有什麼共同之處。在這種語境中，維蒂伊斯引述了海德格爾的一段話，這段話說，存在「顯明自身為通往終極神之路的跡象」(als Wegspur des letzten Gottes)¹³⁷；維蒂伊斯解釋說，這暗示出，終極神在存在「之外」¹³⁸。他認為，在此我們發現終極神的觀念在海德格爾的思想中顯現出深刻的理性。海德格爾堅持存在的完結性，以便避免——包

132. 同上，頁149。就像P. De Vitiis指出的那樣，形而上學與宗教向度的明確區分似乎在今對宗教經驗的思考中被確立了。但是，諸如新教神學家W. Pannenberg——儘管他承認形而上學的絕對與宗教的上帝之間的分離不可避免——無疑正確地追問，對上帝的神學討論是否能夠拋棄與形而上學思想的聯繫，而同時不失去它作為真理討論的有效性。參W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*《形而上學與上帝思想》，Göttingen, 1988, 頁19。

133. 參P. De Vitiis, 《海德格爾的宗教問題》，同前，頁151-152。

134. 參M. Heidegger, 《哲學論文》，同前，頁263。亦參O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*《海德格爾的思想》，Paris, 1967, 頁358。

135. M. Heidegger, 同上，頁263。

136. 「諸神需要存在以便因不屬於它們的此在而屬於自身」(同上，頁438)。

137. 同上，頁230。

138. 參P. De Vitiis, 《海德格爾的宗教問題》，同前，頁152。

含在它自身的循環中的——唯心論哲學這一絕對的無限。¹³⁹因此，存在向上帝的訴求可避免存在封閉於自身內。如果上帝是一種簡單的在者，存在很可能有與一種包含性之整體性發生混淆的危險。海德格爾也將存在的完結與終極神緊密地聯繫起來，他寫道：「在終極神的標誌中，存在的內在完結展露出來了。」¹⁴⁰

維蒂伊斯指出，海德格爾還將終極神視為基底(Gestalt)、形象；例如，他斷言，事件是「存在真理在終極神之形象中的本質開展(Wesung)¹⁴¹」。據維蒂伊斯認為，這裏所考慮的觀念，即將上帝視為存在之神秘藉之顯現的「形象」，我們在韋爾特那裏曾碰見過。¹⁴²但維蒂伊斯覺得，韋爾特對形而上學的解除並不比海德格爾做得更「徹底」；因為他求助於被海德格爾明確地列入本體論神學史的思想家艾克哈特大師。另外，海德格爾的「徹底性」毫無保留地將所有的基督教列入形而上學的本體論神學史，以及由此列入存在的遺忘史中。¹⁴³維蒂伊斯認為，無論海德格爾與基督教的關係將會如何，¹⁴⁴從哲學上看，問題依然在於：海德格爾賴以擺脫形而上學的徹底性是否會使思想冒着陷入非理性主義的危險？海德格爾之存在的深不可測的特點有否與他的根本不明確性混為一談？這種極端的不明確性為了擺脫絕對唯理論是否付出的代價太高？¹⁴⁵

譚立鋒 譯

139. 參M. Heidegger, 《哲學論文》，同前，頁268-269。

140. 同上，頁410。

141. 同上，頁96。

142. 參P. De Vitiis, 同上，頁152。

143. 參M. Heidegger, 同上，頁403。

144. P. De Vitiis, (同上，頁153)讓人們注意這樣一個問題：海德格爾在他思想的晚期發展中，是否繼續(在1927年的「現象學與神學」的研究會上提出的)基督教(與形而上學聯繫着的歷史-體制性現實)與新約信仰的基督性。

145. 同上，頁154。

歷代基督教思想學術文庫

本文庫為基督宗教的思想史文獻，以逢譯原典為主，亦收漢語基督思想文典，旨在積累歷代基督思想的漢語學術典藏(含希臘語早期基督思想、中古拉丁語基督思想，以及近代以來西方諸民族語文的天主教、新教、東正教之基督思想，亦包括猶太教思想學典和現代漢語基督思想及研究文獻)，裨益於漢語思想及學術之發展。

古代系列

希臘化時期至十五世紀基督教思想文獻

現代系列

十六世紀至二十世紀基督教思想文獻

研究系列

十九世紀末至今以人文學角度研究基督教思想之學典

ISBN 962832206-0



9 789628 322060