

海德格尔对形而上学上帝观的 批判及对基督教神学的认识

Martin Heidegger's Criticism of the God of Metaphysics
and His Understanding of Christian Theology

谭立铸 巴黎天主教大学

Tan lizhu Catholic University of Paris

[英文提要]

Are "theological thinking" and "ontological thinking" the same "thing"? Do the Being-event and the Cross-event call for the same kind of "thinking"? In his remarkable analysis of the ontological difference, Heidegger clearly gives a negative answer to these questions. Being's entry into the realm of human thought and God's entry into that realm do not partake of the same "logics." To name Being is the "thing" proper to human existence-being-to-the-world; in itself, existence is the thinking being. Quite different is God's entry into human thought; it demands that human existence be transformed and take up a new position, different from its "natural" position; hence, for Heidegger, theological thinking is at home only with faith/rebirth. Compared to metaphysical semantics, theological meaning is an additional meaning.

When analysing the ontological difference, Heidegger brings to

light the constitution of the onto-theo-logical, the God of metaphysics. In the process of human knowledge, being appears as universality and thus as supreme being, as first cause. However, this supreme being is but an idol, indifferent towards life; since it is only one link in the process of human knowledge, its "being" is always limited within the scope of knowledge. Accordingly, theology concludes: the difference between God and the world must not be thought out according to the difference without true transcendence that is found between Being (*être*) and beings (*étant*). The difference between God and the world cannot be known and understood from the difference between Being and beings. One must acknowledge that the difference between God and the world is the "reason" of the difference between Being and beings, not the reverse.

一、本体论差异与形而上学思想

路德维希·费尔巴哈 (Ludwig Feuerbach) 和卡尔·巴特 (Karl Barth) 都谈论上帝, 然而巴特的上帝与费尔巴哈的上帝在本质上没有任何共同之处。我们可以这样说, 致使这两人在上帝观上分道扬镳的是对意义给予机制的不同见解; 两人都把目光集中在意义上, 对于他们来说, 重要的不是“上帝”这样一个词, 而是这个词如何获得一种真实的意义, 他们要问的是, 凭什么上帝对人的存在具有某种作用? 在巴特那里如同在费尔巴哈那里一样, 上帝的存在问题并不是主要问题, 关键在于上帝之于人的“关系”是如何可能的。而在这点上, 他们又都把考察的焦点放在人类的认识问题上, 因为要谈论意义的给予机制, 认识论问题是不可能被绕过的。而正是对人类认识与意义的观点上, 巴特与

费尔巴哈走上了不同的道路，各自树立了不同的上帝形象。巴特的上帝意义系于上帝的事件，系于恩典，对于他来说，上帝事件不单单是给人的一种认识对象，而且更是给予人的一种认识论事件。而费尔巴哈的上帝意义则依据于人的悟知（perception），亦即理性，他要将启蒙的旨趣进行到底，在理性的大全内找到宗教的底蕴。在巴特那里，上帝在进入我们的现实的同时却保持了他的全然异在性，而在费尔巴哈那里，对我们起作用的上帝只不过是人的本质而已，他的实在性不可能多于我们在本性中的所有。在这种差异的背后，认识的本质问题起着至关重要的作用：对于自我启示的上帝来说，什么样的认识才是适切的呢？有否可能从根植于人类学的本体论认识出发来谈论基督教的上帝？在海德格尔对形而上学的本体神学（onto-theologique）机制展开批判之前，回答一向是扭扭捏捏的，支支吾吾的。让海德格尔介入我们的讨论，对于弄清巴特与费尔巴哈在上帝观念上的根本差异至为适当。

海德格尔致力于挖掘形而上学的本质，因为那正是源自希腊哲学的欧洲的精神本质之一。在海德格尔看来，自其诞生之日起，形而上学的本质特征一直对哲学史隐而不现，尽管哲学史见证着这一本质并时刻生存在这本质中。形而上学的本质跃上哲学的正题，那是哲学诞生两千年之后的事，这一正题化表达在由莱布尼茨和康德准备的，由费希特、谢林与黑格尔完成的思辨唯心主义的哲学体系中。海德格尔认为，形而上学的本质泄露在同一与差异的互相性（simultaneity）内，亦即本体论的差异内。

形而上学的本质系于亚里士多德意义上的“存在之作为存在”（l'être en tant qu'être）的事实：亦即存在的意义。形而上学的本质生命就萌动于处于存在之间的“作为”（en tant que），可以这样说，此一“作为”谱写了西方整个的哲学史。正是设身于

这一“作为”的林中之路上，海德格尔倾听到了“形而上学的天籁”（存在的歌唱），这一天籁古老而消魂，构成它的两个音调就是“同一”（*identite*）与“差异”（*difference*）。我们可以说，若是没有同一与差异形成的“音阶”（存在之作为存在上的“作为”），就根本不会有“韵律”（思想）这回事，而如果没有“韵律”（思想），当然也就不会有“形而上学的天籁”（哲学）可言。

在“存在与时间”之后，海德格尔从思想与存在的关系着手来清理真理的问题。在“同一的原则”一文中，他试图破解由巴门尼德所提出的关于思想与存在的同一之谜，这个哲学之谜表达如下：“同一（*le meme*）是亦知悟（思想）亦存在的事。”在此一断言中，需要澄清的有三个方面：同一、思想与存在。在传统形而上学的眼光内，人们一直以为同一是存在的某一特点，似乎同一依存于某一实体，而这一实体又独立于思想之人；似乎是实体无所依托地开展出一种关系，然后这种关系被思想所捕捉。在这种眼光看来，思想是存在于身体内的人的能力，这一能力在本质上与存在是风马牛不相及的；于是，思想与存在在先验上属于两个彼此分隔的区域，一如笛卡儿所以为的，一方为思想之物（*res cogitans*），另一方为被思想之物（*res cogitata*）。海德格尔认为，这种议论并没有真正“思”入巴门尼德的同一观念。在巴门尼德那里，同一、思想、存在只是同一回“事”（*chose*）：它们共同构成了思想的“本事”。同一的意义既不后于思想，也不后于存在；同一的意义显露的时刻，亦正是存在进入思想之人的时刻，正是思想在存在内萌发的时刻。

事实上，同一不是别的，正是存在达于人的“时刻”——亚里士多德意义上的“存在之作为存在”——这当然不是时间内的某一“时刻”，因为恰恰是在存在达于人的“时刻”内，亦即在“存在之作为存在”中，时间才成其为时间，才到“时”；我们可

以换一种说法：同一是思想思及存在并与存在发生关系的“处所”——黑格尔的绝对观念——显然，这一“处所”不可能在空间内得到定义，相反，空间的通达性（accessibility）或者说它的连续性依据的恰恰是这样一种同一性。因此，同一性是思想也是存在的最原始规定，它不是别的，正是思想与存在之间的可通达性本身，是时间与空间的“本事”，是原初事物。所以，当我们从时间和空间出发来想像同一性的时候，同一性的意义早已与我们擦肩而过了，时间和空间是待思之物，而不是思维的出发点，思想的背景（context）；巴门尼德在考察思想与存在时所提出的这一同一性，它本身是不可通达的。同一性总要超出我们对它所发起的思想，它总走在思想的前面，因为它就是思想的“本事”：它本身既是思想，亦是存在的“开端”。

146
思想与存在的这种原初同一性亦即就是思想与存在的互相从属：共属（coappartenance）。那么应该如何理解这一共属呢？流俗的观点认为，应该首先存在某些共同的基质，然后那些分有这些共同基质的事物之间才可能有互属性。具体地说，应先有思想与存在的某种混合，然后才有它们之间的彼此互属。但这一观点并未能切中进行自我反思的“本事”。为此我们要做的，就是让我们进入到事物的状态内，以“本事”的观点为我们的观点；这就是为什么海德格尔要求我们改变观点的原因：“与其从我们这方面出发把人与存在的互属设想为它们统一的根源，不如这样来思考一下：在一切之前，人与存在的从属在联系的意义并非游戏，那么它是怎么回事呢？”^①

关于思想与存在的互属问题我们可问：存在意味着什么？人是谁？首先，人并非任何一种存在，他的存在状态异于诸如石

^① Martin Heidegger, *Le principe d'identité, questions I et II*, Gallimard, 1968, p.264.

头，树木，老鹰等；人是思想之在，作为思想之在，他的生存本质便是向着存在的开放性，亦即与存在的关联性；人之于存在的归属是人的本质命运，这里面没有偶然侥幸的成分。正是在对存在的开放性和关联性中，人是，人才能够是“存在的守望者”：“主导人的，是他之于存在的从属，这一从属（Gehoren）就是对存在的听闻（hort auf...），因为对于存在而言，从属乃转让（transpropreie）。”^①

对于存在，海德格尔说：“存在既不是以偶然的方式，也不是以意外的方式而成为人的存在。存在只有在它对人言语并如此走向人时才成其为存在。因为是向着存在开放的人首先让存在来到自身内，使存在之于自身成为可通达的。”^②存在作为如此之在而非别样，它早已关联于人的存在方式了。如果没有人与存在的这种互相共属，存在就从来不会通达于人。然而，理解这一人与存在之间的从属关系并非易事，因为此一从属是一种“原始的本事”，在世界内不存在任何实例可供解释；相反，正是在此桩最为独特的“原始本事”中，世界才成其为世界，才找到它的“第一个谓词”，亦即世界的“世界化”（mondification）。为了理解这样一种从属，我们必须放弃“表象性的（representative）的思想态度”^③，而行之以回溯步骤（le pas en arriere）。施行回溯步骤的目的在于勾勒出“存在于我们内的最为切身的事物”^④；经由回溯步骤的思想所依据的不是已被思想过的事物，而是“有待思想之物”^⑤。这种思想并不利用语言，而是跟着语言的“脉搏”

①② Martin Heidegger, *Le principe d'identité, questions I et II*, Gallimard, 1968, p.265.

③ Ibid., p.266.

④ Ibid., p.271.

⑤ Ibid., p.276.

一齐跳动。

通过回溯步骤，海德格尔欲揭示出思想与存在的共属“时刻”或者说“处所”。这一“处所”既不属于人类学的领域，因为人不能从自身的内在因素（心理）出发去把握世界，也不属于物理学的领域，为此我们被要求放弃日常的自然成见。应该说，这种共属性根本不是可拥有和可控制之物；只要人一天不走出科技的世界，他就一天也听不到存在的呼唤。在此我们应做的是：置身于那个“之间”（Zwischen），只有在那里“存在”才“作为”“存在”而委身于思想，而思想反过来又属于存在。在讨论黑格尔哲学思想的研究课“形而上学的本体—神学机制”中，海德格尔指出，思想的开端“既不是直接之物，也不是间接之物”^①。那么这“非直接亦非间接”指的是什么？难道不正是辩证思想吗？在回答这个问题的时候，黑格尔阐明了，开端具有辩证性。我们亦曾试图用下面这句话来说明开端的性质：“开端是结果”^②。

“开端是结果”中的“是”透露出了西方形而上学的秘密：在这一“是”中，开端相对于结果既不是直接物也不是间接物，结果之于开端的情形亦是如此。在辩证的立场上，我们也可以这样表达：在这一“是”面前，开端相对于结果既是直接物也是间接物，反之亦然。如果说思辨唯心主义在历史上第一次使形而上学的本质上升为正题，那正是因为这种唯心思想让人们听到了此一亦直接亦间接的“是”的闻所未闻的事情。诚如我们所知，在黑格尔那里，正是在辩证的中介内思想获得了它的动力并达到了它的“内容”；并不是我在思想存在，而是思想在存在内思想着，只有在思想在存在内自我运思的意义上，我在思想存在才是真

①② Martin Heidegger, *la constitution onto theologique de la metaphysique, questions I et II*, Gallimard, 1968, p.287.

的，在存在内自我运思的思想就是绝对观念。

如果我们从“开端是结果”的“是”中获得了亮光，当我们重新回到海德格尔所讨论的同一原则时，应该不难理解他所要解决的问题。若从自然规律的角度来审视同一的原则，我们不得要领。事实上，同一的原则 $A = A$ 所要揭示的是思想的“本事”，亦即思想在存在内的辩证运动：思想通过存在而达到它的“内容”，或者说，思想在自我运思中与存在同一，获得了存在的身份。同一原则中的第一个 A 与第二个 A 之间的同一性在世界内并无现成的实例，因此同一的原则并不是世界内诸原则中的一个。同一的原则 $A = A$ 指出的是一种思想的运动，在这种运动中，思想以“亦直接亦间接”的方式达到自身：“开端是结果”。这是一种“既合调又离调”（concordant-discordant）（保罗·利科尔）的运动： A 是在出离自身的同时而回到自身的，所以是一种“渐远愈近”^①（attachement en partant）的运动。概言之，同一原则 $A = A$ 中的同一性并不首先涉及两种现实存在之物的关系，它指向的是自我运思着的思想（*pensee qui se pense*）中的“自我”（*se*）。

那么差异何在？难道差异不是已经在那里了吗？难道同一获得其“身份”（*identite*）的地方不正是差异之所在吗？在存在与思想互相通达的“同一”内，差异难道不是早已现身了吗？事实正是这样，海德格尔写道：“同一并非同等。在同等中，所有的差异都被勾销了，然而在同一中，差异显现着。思想越是以同一方式维系于同一物，差异就越加触目。”^② 差异就是这样，它在同一物中，以同一方式，在同一内获得了它本身的“身份”。在

^① Martin Heidegger, *la constitution onto-theologique de la metaphysique, questions I et II*, Gallimard, 1968, p.264.

^② *Ibid.*, p.280.

同一之外，差异没有其他的栖身之所，就像在黑格尔那里，存在思想之外没有其他的栖身之所那样。事实上，差异与同一的“处所”就是思想和存在的“共属”，因此就是自我运思着的思想的“自我”。

由此可见，差异属于思想的“本事”：“我们认为，思想的本事，暂且说就是，作为差异的差异。”^①西方形而上学的本质恰恰在于这种思想的“本事”，尽管在海德格尔看来，自巴门尼德之后形而上学忘记了作为思想之“本事”的差异，然而这一遗忘并不是出自偶然的事件，而属于存在的命运本身：“遗忘属于差异的一个环节，因为差异关联着遗忘。并非是遗忘突如其来地模糊了差异，真正的事实却是，人类的思想本就是遗忘性的。”^②立足于思想的“本事”内，海德格尔自信西方形而上学的思想秘密已经被打开，他写道：“在形而上学的深处，它的结构由差异所描绘。”^③

二、进入哲学的上帝观念

在透过本体论差异来揭示西方形而上学秘密的同时，海德格尔发现了另一个秘密：上帝的哲学观念：“形而上学是一种神学，一种关于上帝的话语，因为上帝进入了哲学。因此有关形而上学的本体—神学的特征问题确切地说就在于设法弄清，上帝是如何

① Martin Heidegger, *la constitution onto-theologique de la metaphysique, questions I et II*, Gallimard, 1968, p.282.

② Ibid., p.285.

③ Martin Heidegger, *Le principe d'identite, questions I et II*, Gallimard, 1968, p.255.

进入哲学的，上帝不但进入了现代哲学，而且进入了哲学本身。”^①上帝进入了哲学的本质，在哲学成为其自身的过程中，上帝的形象已然昭然，不管是以触目的方式还是以不触目的方式！如此说来，本质地观之，哲学家从来就是地地道道的神学家，他意识到这点也好，没有意识到也好，即使他自我标榜为无神论的哲学家也概莫能外。依据这一断言，西方哲学的诞生亦是某种上帝的诞生，上帝降生于希腊哲学。从一开始，基督教神学拥抱希腊哲学就不是偶然之举，因为哲学先验地不仅是存在的话语，而且也是关于上帝的话语，哲学在成为存在话语的同时不可避免地也成为了上帝的话语。^②

然而，在基督教神学向希腊哲学的融入运动中，取得胜利的并不是来自十字架的基督信息，而是建立在人对世界的悟知之上的形而上学思想的胜利：基督讯息遭到了希腊化。基督教神学的希腊化出自对形而上学本质的无知觉，出自对本体论差异的盲目，在这一意义上应该说，基督教的希腊化是思想的历史命运的后果之一，共属于西方精神对存在的遗忘的命运；基督教神学的希腊化因此有其思想史的因由。而且，只有在存在的遗忘被揭露出来以后，神学才会从它的希腊化的迷梦中清醒过来。

事实上，在形而上学的本质自我揭示于本体论差异的时候，在同一与差异的共属中，上帝的观念就已经准备就绪，尽管这一观念还作为未被思想之物。为此应采取回溯步骤，返回到本体论的差异之内，以便我们能够看清海德格尔所发现的形而上学的本体—神学机制。对于本体论神学而言，这一发现所带来的打击是致命的。

^① Martin Heidegger, *la constitution onto-theologique de la metaphysique, questions I et II*, Gallimard, 1968, p.290.

^② 参见 Martin Heidegger, *questions I et II*, Gallimard, 1968, pp.40-41.

在海德格尔看来，“形而上学是一种神学，因为它是一种本体论。”^① 像我们曾看到的那样，形而上学的本质体现在“存在之作为存在”中的“作为”；在此一“作为”内，我们听到了发生于存在内部的走调之“音”：存在与存在者的“间隙”（*lacune*）。一方面，存在者显现于存在的大全内；另一方面，存在从不与某一存在者重合，存在总是在它抽身之际才涉入存在者内。关于存在与存在者的这种别具一格的关系，海德格尔告诉我们：“形而上学思想着如其所是的存在者，也就是说，它在存在者的大全内思想着存在者。形而上学思想存在者的存在，它既在具有普遍性的，亦即放之四海而皆准的事物的深刻统一性中，亦在大全，在至高无上者的作为理性之根基的统一性中思想存在者的存在。因此，存在者的存在是作为建构性的基础而被事先触及的。”^②

存在总是存在者的存在，存在者总是存在的存在者。存在进入思想之际也正是它与存在者现出分别之相的时候，同样，当存在者向着我们显现的时候，它与存在的“异样”也现身了。然而应该说存在与存在者之间的差异并不来自我们的“头脑”，它涉及的是人的想像能力和悟性，正是在存在与存在者的差异中，人获得了他进行想像和悟知的“能力”。“存在者的存在”欲表明的是“作为存在者的存在”。这其中揭示了某种过渡，存在表现自身为向着存在者过渡的模式。然而，存在在向着存在者的运动中并没有离开自身的“位置”，存在运行于它所揭示（*de-couvre*）之物的外面和上面，它袭击（*sur-vient*）它所揭示的事物，在这一袭击中，存在作为自身显露而来临。“来临”（*arriver*）想说的

① Martin Heidegger, *la constitution onto-theologique de la metaphysique, questions I et II*, Gallimard, 1968, p.290.

② *Ibid.*, p.292.

是：“在无蔽中自我掩饰：因此在掩蔽中持存于当下：成为存在者。”^①

存在与存在者的差异因而可理解为发生在揭示着的袭击和自我掩饰着的来临之间的游戏，海德格尔将该游戏称为同时具有揭示和掩饰特征的“和解”（Conciliation）。正是在“和解”的游戏中，存在与存在者既联合又分离，既互为参照又彼此排斥，既互相渗透又彼此疏离。它们就在彼此之间的差异内互相伴随。这就是“存在之作为存在”这一表达，存在的意义，存在的本性要说的东西：“这就是从差异出发而思及的存在。”^②

作为既揭示又掩饰之“和解”的存在与存在者的关系，亦即在同一中的差异，是独具一格的，在现成事物中间没有实例足以描述，因为正是“和解”，正是存在与存在者同一性中的差异构成了意义的给予机制。为此可以说，表象性的思想对于发生在存在与存在者之间的游戏根本是闻所未闻，见所未见的；面对这种独具一格的联系，表象性思想总是不能切中要害，惟有通过回溯步骤，我们才有机会走近存在与存在者之间的“和解”。

以回溯的步骤，在作为揭示着的袭击的存在与作为自我掩饰着的来临的存在者之间的游戏内，我们得以发现存在于普遍性和至上性之间的本质联系：“由于存在显现为基础，存在者表现为来自基础之物，至上存在者所以就是理性的基础，是第一因。当形而上学在属于所有存在物之基础内思想存在者时，形而上学就既是逻辑学又是本体论。而当形而上学在大全内，在将万物统一在理性内的至上存在者内思想存在者时，形而上学就既是逻辑学

^① Martin Heidegger, *la constitution onto-theologique de la metaphysique, questions I et II*, Gallimard, 1968, pp.298 - 299.

^② Ibid., p.300.

又是神学。”^①形而上学是本体论，因为它在作为差异（存在者的存在）之游戏的基础内思想存在者；形而上学是神学，因为它在作为差异之游戏的至上存在者内思想存在者。由此可见，形而上学的本体—神学机制源自差异的别具一格的力量，在黑格尔那里，这一差异乃是存在与思想之间的辩证运动，亦即在存在内自我运思着的绝对思想。简言之，存在者的存在自身显现为进行统一的太一（Un），这一进行统一的太一在它的至上性内向我们展示其普遍特征，同时又在它的普遍性内向我们展示其至上特征；通过和解，存在者的存在（进行统一的太一）之于我们既是至上的又是普遍的。

于是，对于如下问题：上帝如何进入哲学？海德格尔回答道：“上帝通过和解进入哲学，关于这一和解，我们首先思为存在与存在者差异本质的门户。差异构成了一幅总图，形而上学的本质就建立在这一总图之上。和解向我们揭示存在是支持者的基础；与此同时，此基础本身需要一种理性建构：它需要一个由最原始事物，由表现为自因（Causa sui）的第一（Ursache）事物组成的因果系列。这一自因就是哲学名义上的上帝。”^②

然而，此一作为第一原因的上帝不早已存在于亚里士多德的形而上学的体系内了吗？无疑是这样的。借思想才得以开始的上帝从一开始就隐身于哲学的建构内，以往如此，现今亦如此。实际上，在海德格尔之前，费尔巴哈在“基督教的本质”中表达的关于存在以及人的悟性的思想离海德格尔的“和解”思想并不远。对于他们来说，我们要做的便是，置身于作为思想“本事”的差异范围内，置身于思想着的存在内。在此一视野内，同一与

^① Martin Heidegger, *la constitution onto-theologique de la metaphysique, questions I et II*, Gallimard, 1968, p.305.

^② Ibid., p.306.

差异是不可分的，它们之间的“张力”——掩饰着的揭示——正是形而上学的机制，是理性的机制。让我们看一下费尔巴哈如下的一种表述吧：“除非存在某种在自身内即发生差异的存在，否则现实的差异是无法想像的。存在原始地就发生差异，乃是因为原始地，差异即是真理和本质。差异若不是在自身内就存在，差异在原则上就不可能进入思想。差异是真理与本质，它属于原始存在：这两者是同一事。理性的表达是：差异存在于理性内，并必然地存在于统一内。”^①

显而易见，出自形而上学本质的上帝，亚里士多德的和费尔巴哈的上帝，并不是阿伯拉罕和雅各的上帝，也不是在耶稣基督身上自我显示的基督教的上帝。形而上学的上帝排除所有人神之间的相遇；在这一上帝内，我们既无法谈论人之于上帝的自由，也无法谈论上帝之于人的自由。因为，就像我们在费尔巴哈那里看到的，上帝只在他作为认识之人，本体之人的基础的意义才成为人的对象。换句话说，上帝的外在存在必须从思想之人的内在存在出发来加以解释。这个上帝，被海德格尔揭示为至上存在或自因，在世界的普遍性中有其根据，而这种普遍性正是人类认识的本质特征；形而上学的上帝的确也是一种真理，但并不是拯救真理，并不是生活的真理；这个上帝只在认识内，并为了人的知识才是真的。

这是一个命运的上帝，它没有爱，没有仁慈可言。这是一个麻木不仁的上帝，因为它是非人格的。它不可能降身成人，它委身于西方形而上学内，它是所有科学与技术所由奠基的普遍逻各斯；它与上帝创造和拯救世界的圣言毫无相同之处。所以就像海德格尔告诉我们的那样：“这一上帝，人既不能向之祈祷也不能

^① Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Francois Maspero, 1968, pp.213 - 214.

献祭。面对这自因，人不能敬而畏之，不能歌而舞之。”^①

海德格尔所使用的“超越”一词，并没有超出胡塞尔的现象学范围。在现象学中，超越并不指某种完全摆脱我们的知觉能力的事物；这是一种本质超越，它的意义与世界的世界化（mondification）是分不开的。现象学地观之，像世界那样，上帝本身也离不开本质的真理，上帝不可能在人的意识之外获得它的意义；只有从有限领域出发，超越的意义才可能得到理解，正像胡塞尔指出的那样：“主观的先天（a priori）先于世界和上帝的存在，毫不例外地，先于所有相对于作为思想物的我而存在的事物。相对于我来说，上帝同样不能绕过我的意识现实而存在。”^②在这点上，我们无疑听到了费尔巴哈的回响。在海德格尔那里，超越应该在存在与存在者的“和解”内被把握到，在存在作为袭击与存在者作为来临的游戏之外，超越没有意义；超越是存在的出离（depassment），存在在赋予存在者以意义之时出离存在自身。正是在现象学的超越中，存在作为存在者而在。

因此，如果我们欲在现象学的超越内寻找上帝的意义，如果我们从人类知识所根据的本体论差异出发来思想上帝的存在，像费尔巴哈所做的那样，那么不可避免地，我们将陷于一种方法论意义上的无神论；应该说，“存在与时间”中的海德格尔，就具有这种方法无神论的特征（很可能正是在这点上，巴特将海德格尔与施莱尔马赫等同视之^③），进而，我们就会像费尔巴哈那样宣称：“无神论是宗教本身的秘密”，“人类学是神学的秘密”。为

① Martin Heidegger, *la constitution onto-theologique de la metaphysique, questions I et II*, Gallimard, 1968, p.308.

② Emmanuel Huserl, *Logique formelle et logique transcendante*, PUF, 1957, pp.335-336.

③ 参见 Karl Barth, *Dogmatique*, p.187.

了避免这种方法论的无神论，要紧的是找到一种适合于神学的方法。为此，必须回答下面这个问题：什么是神学？什么是神学的原始资源？凭什么基督教神学能够绕开形而上学的本体—神学机制？

三、哲学与神学

海德格尔对形而上学的本体—神学机制的批判让我们看到，在根据普遍逻各斯的自然至上性与体现在降身圣言内的上帝至上性之间有着一场严肃的斗争。以人类知识为尺度的自然的上帝不过是一偶像而已，它只是，用马里戎（Jean-Luc marion）的话说就是，一个概念性的偶像：“概念性偶像有一个住址，那就是形而上学，有一个功能，那就是本体—神学中的神学，有一个定义，那就是自因。概念性的偶像崇拜并不是某种普遍的大众猜疑它根植于具有形而上学特征的思想的总体策略内。恰恰就是存在的命运——或者更好地说作为命运的存在——兴起了概念性的偶像崇拜，赋予它以一种确切的功能。”^①

157

然而我们要问，神学难道可以置身于知识之外吗？回答当然是否定的。关键在于弄清，什么样的知识，什么样的概念，什么样的逻辑能够成为关于上帝的话语，能够适合于神学。为了回答这样一个问题，海德格尔，通过论述神学与哲学的关系，曾积极地进入了神学领域，如果说在“形而上学的本体—神学机制”中，他只是消极地谈论神学的话。

流行的观点将神学与哲学等量齐观，似乎信仰与知识，启示与理性处于同一视阈内，因此似乎两者必然地要围绕着知识展开

^① Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Communio/Fayard, 1982, p.56.

一场你死我活的斗争；在这样的观点下，神学与哲学之间的和解总是要求一个第三者的加入，要求一种对两者都有效的判断的标准。然而问题在于首先弄清楚，信仰和知识是否有着共同的出发点，从一开始就将启示与理性置入同一框架内来考察是否合适。海德格尔就反对这种做法，他说：“往后我们对这一关系问题作不同的处理，这是一个两种学科之间的问题。”^①

按照他的看法，存在着两种学科，一种是关于存在者的学科；一种是关于存在的学科；关于存在的学科便是哲学，其核心乃是本体论；而其他实证的科学，包括神学在内，属于存在者的科学。实证科学建立在实然 (etants donnees) 之上，在各种实然之间存在着严格的畛域，形成各种方法迥异的科学。海德格尔指出，各种实证学科之间的差异是相对的，而关于存在者的学科与关于存在的学科，亦即哲学与实证科学之间的区别则是绝对的。因此，他得出结论说：“神学是一门实证科学，作为实证科学，它与哲学有着绝对的区别。”^② 以此为出发点，海德格尔就基督神学阐发了三个方面：神学的实证性；神学的科学性；神学作为实证学科与哲学的可能联系。

作为一种实证科学，神学系于某种实然的材料 (Positum)，那么基督神学的实然是什么呢？海德格尔对此回答道：“它便是作为历史事件的基督学说 (christianisme)，这一历史事件获得了宗教及精神史的证实，并以人类史的现象形式见诸它的建制，它的礼拜，它的社团内。”^③ 在关于神学实证性的这一断言上，我们应该注意三个方面，这三个方面互相不可分离，共同构成了基

① Martin Heidegger, *Theologie et philosophie*, Ernst Cassirer and Heidegger (Debat sur le kantisme et la philosophie, Davos, mars 1929), Beauchesne, 1972, p.101.

② Ibid., p.103.

③ Ibid., p.105.

督信仰的特性，这三个方面就是它的历史性、建制性和精神性。

神学首先是一门历史科学。基督信仰的发生并非得力于某种抽象性的思辨，或某种内心的顿悟，它的出发点并不是源自存在事件的理智惊奇；它在本质上关联着一历史事件，信仰从一开始就是从十字架事件而来，并且本身属于这一事件的，信仰是一种恩典，源自对十字架事件的承纳，没有这种承纳，基督神学只是空中楼阁。因此只有融身于这一历史的给予中，神学才配得上基督的名，才能成为基督教的“自我意识”。神学家万 (Joseph Moingt) 极力主张将神学的中心从先验域移入叙述域，他是有道理的，他说：“上帝的真理要求以叙述的语言来加以阐述，也就是说，必须在尊重福音历史性的语言内进行，因为它是基督信仰的惟一源泉。”^①

但与此同时，十字架的历史事件亦是团体事件：这一历史事件是在教会内才获得如其所是的理解；只有通过这一自我理解为时间圣事的信仰团体，十字架事件才进入到人类的普遍历史之中。从这一点来看，精神性的作用至为关键，因为是藉着精神性，基督事件才被承认是实在的和惟一的。这一精神性并不来自我们内心的努力，它本身是来自对十字架事件信仰的一种新生，诚如海德格尔所言：“人只能‘相信’这种生存的可能性，而不能通过自身的所禀来达到这种可能性，此在受缚于此一生存的可能性，被置于上帝跟前，因此而获得新生。在生存的本义上说，信仰等于新生。新生在此并不意味着我们在某一时刻获得某种品质，而是此在的历史生存方式，此在成了由启示事件开创的历史内的信仰实在。”^②

巴特曾指责过海德格尔，说他是施莱尔马赫的学生，如果他

^① Joseph Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, 1993, p.683.

^② Martin Hedgger, *Theologie et philosophie*, p.107.

有机会看到这篇关于神学与哲学之关系的文章的话，他一定不会发此议论。事实上，在诸如信仰、神学、十字架事件、启示等的主题上，海德格尔与巴特并无二致；还是让我们读一下下面这些经典性的表达吧：“因相契于启示，信仰自身便构成了基督事件”；“由于神学在信仰内行动，因此它的充足理由只存在于自身之内”；“神学的必然性永远不能还原为一种纯科学理性的体系”^①。因此，可以说，真实的基督神学不能以某种人类学为基础，它出于信而又入于信，只有在开端于上帝启示的信仰的运动中，人才可能理解自身为在耶稣基督内受到上帝呼唤和询问的存在者。

如果神学是一门科学，那它必然具有本身的科学性。但神学的科学性并不是任何一种科学性，与其他实证科学的科学性不同。神学认识的对象——上帝——与其他实证科学的对象全然不同。正如巴特所言，在神学上，除非上帝从自身涉及于我们，否则永远无法成为我们的对象。所以，不存在这样一种神学认识，它能够先于或多于“信仰性”（fideite），似乎这一认识能给我们提供某些证据，使我们达到基督信仰。

神学的科学性在本质上存在于对根植于历史性与建制性的信仰的解释。首先，信仰的解释学与对《圣经》的释义存在着一种内在的关系。神学的概念具有自身的明证性（evidence），这种明证性不是别的，正是源自十字架事件的信仰之光：“神学在自身命题中透露出来的明证性乃是一种特殊的明证性，神学自身的概念性只能来自于自身。它确实不需要其他学科来为自己提供证据，它也无需通过与其他学科知识的竞争来为信仰的明证性辩白。”^②

① Martin Hedgger, *Theologie et philosophie*, p.108.

② Ibid., p.114.

我们可以说，神学的这种科学性具有循环的性质，神学的科学性建立在历史性、教义性以及实践性的互为运动之上。在历史性、教义性与实践性的永无止息的循环运动中，神学的认识产生了：“神学因为它是历史—实践的而是教义的。因为它是教义—实践的而是历史的。因为它是教义—历史的而是实践的。”^① 海德格尔关于神学认识的这一著名论断，与巴特认为上帝圣言、宣道、教义学处于循环关系的见解完全吻合。

然而令我们大为不解的是，海德格尔在宣称神学与哲学具有绝对差异之后，依然饶有兴趣地去谈论两者之间的关系。这到底是一种什么样的关系呢？他说：“事情很可能是这样，某一事物不为概念所把握，理性无法先入地去透析它，尽管此事物不拒绝去接受概念的考察。如果没有适切的概念解释，这样一种非概念性也就不能展现自身确实为非概念的，从而显出它的局限性来。没有概念性解释，非概念性便是喑哑的。”^②

悖论地，拒绝所有概念的这种非概念性却应在概念中留下它的印迹，否则它就不可能成为概念之“非”并具有实在的意义。的确，神学不能首先在自然的概念中得到解释，但同时确实的是，这种“不能解释”的情境应该接着在自然的概念中获得解释。凡不能进入思想的却悖论地进入了思想；拒绝哲学依然还是在做哲学！这就是作为实证科学，与哲学根本不同的神学与哲学的“关系”。恰恰是神学之于哲学的不同，哲学相对于神学的界限成就了它们之间的关系。从中产生一个重要的结果：神学的语言从本质上来说并不是本体论的语言，而是解释学的语言。

正是从这一逻辑出发，海德格尔就被视为新生的基督信仰与被认为是前基督存在的罪之间的关系展开了论述。对于他来说，

^① Martin Hedgger, *Theologie et philosophie*, p.113.

^② Ibid., pp.115-116.

基督信仰意味着一种生存过渡；只有在自然的此在领会自身为一种逾越时，基督信仰才是真实的。因此是在这样一种逾越内，信仰的理解，即它的理性问题才被提出来在存在者领域内对罪的神学解释的亮度与普通此在在本体领域的理解互相对应，为了确定基督信仰与前基督生存之间的别具一格的关系，海德格尔引入了“调校”（correction）的观念：“作为生存概念的罪错的神学观念，它要求这种调校（亦即互相校对），此调校对于神学来说是必要的，因为神学的罪错观念就其前基督的内容来说是一生存概念。”^①

显而易见，对于海德格尔来说，一方面，在神学与哲学之间并不存在某种先验的连续性，谈论基督教哲学与谈论“四方圆形”无异；另一方面，“哲学对存在者层面，亦即基础神学概念的前基督内容，起着本体的形式调校作用”^②。

神学永远不应该以哲学为出发点，以世界的智慧为支撑，追随圣保罗的教导：“上帝已经使这世界的智慧成为愚拙了！”（哥前，I，20），海德格尔问道：“基督神学是否已经最终下定决心，严格遵循圣保罗的教诲，把哲学当作愚拙了呢？”^③ 1951年在苏黎世有人问他：“将上帝与存在等同是否合理？”海德格尔答道：“切不可将存在与上帝同一，我从来不曾尝试在存在内来思想上帝的本质……如果我还有机会做神学的话——我时不时地有这种愿望——那么存在这个词将不会有用场。信仰不需要存在的思想。如果它需要的话，那它已不是信仰了。”^④

存在的谓词对于上帝没有意义，尽管反过来，上帝的谓词对

① Martin Hedgger, *Theologie et philosophie*, p.118.

② Ibid., p.119.

③ Martin Heidegger, *questions I et II*, Gallimard, 1968, p.41.

④ J.L.Marion, *Dieu sans l'etre*, Communio, p.92.

存在具有意义，这便是海德格尔建立在对形而上学的上帝观的批判之上的信念。但是事实上，海德格尔几乎没有从事过他所谓的没有存在的神学，即使在后期对荷尔德林的诗以及对艺术作品的本质进行的探讨中，他的思想仍然与存在的问题纠缠不清，尽管这时期的思想抹上了浪漫的色彩。而将他的在存在之外做神学的意向赋之实施的，是他课堂下的一位叫做勒维纳斯（Emmanuel Levinas）的犹太学生。