

“給予”與“生養”

——論海德格爾與埃克哈特思想中的
否定神學之維^①

Geben and Geboren:
on the Dimension of Negative Theology in
the Thought of Heidegger and Eckhart

吳三喜

WU Sanxi

作者簡介

吳三喜，南開大學哲學院博士研究生

Introduction to the author

WU Sanxi, Ph.D. Candidate, School of Philosophy Nankai University.

Email: wuxizhispring@163.com

^① 本文係國家社科基金青年項目“克爾凱郭爾主體性真理觀研究”（項目號：15CZX031）、南開大學博士研究生科研創新基金重點項目（63163004）階段性研究成果。[This essay is supported by The National Social Science Fund Project-Youth Project-Kierkegaard's subjective truth (15CZX031) and The Ph.D. Candidate Research Innovation Fund of NanKai University (Project no. 15CZX031).]

Abstract

There is a close relationship between Heidegger and Eckhart. The concept *geben* is one of the most important themes in the mid and late thought of Heidegger, and a latent concept in his early thought. There is a change in the significance of *geben* from Heidegger's early period to his later: from an emphasis on "giving" to "withdrawing". The concept *geboren* in Eckhart also has dual meanings: giving completely and the forgetting of giving. Based on a parallel analysis of Heidegger and Eckhart, I apply a method of hermeneutics in my paper, and adopt a comparative method to synthesize Heidegger, Eckhart and Negative Theology. In form, it is a study of two philosophers; from the content point of view, the study focuses on the question of Negation. It is exactly the negative significance in *geben* and *geboren* that locates Heidegger and Eckhart in the very place which belongs to the tradition of Negative Theology, and moreover, they make the tradition of Negative Theology into one of the sources of new theology.

Keywords: *geben*, *geboren*, God, *Gottheit*, negation

傑出海德格爾研究專家沙洛（Frank Schalow）曾經指出，我們越追蹤海德格爾思想的發展軌跡，就越加發現其背後的思想地形是何等地複雜。^①其中，中世紀基督教神學是非常重要的一个環節，這有海德格爾自己的話為證：“沒有這一神學的來源，我就絕不會踏上思想的道路。而來源始終是未來”。^②海德格爾思想與基督教神學的糾纏關係，不僅來源於青年海德格爾的天主教神學背景，可能更具啟示意義的地方在於，在脫離天主教之後，海德格爾的思想成就給基督教神學帶來巨大的衝擊和靈感。這種衝擊和靈感在1923-1928年間的馬堡時期已然在新教神學內部被廣泛接受並展開，其中最重要也是最具代表性的成就是布爾特曼（Rudolf Bultmann）對海德格爾生存論分析的神學改造。但是布爾特曼一派調和生存論與基督教經驗的做法始終面臨着以卡爾·巴特（Karl Barth）為代表的另一新教派別的批判和攻擊，並且在這種攻擊之下顯現出整個由青年黑格爾派、克爾凱郭爾發端的生存神學運動的根本缺陷。正是在巴特派與布爾特曼派論戰的爭執地帶，我們看到了海德格爾思想對基督教神學所保有的另一種啟示意義的可能性。這一可能性不再以布爾特曼式的生存論神學為方向，更確切地說是不再片面地徵用《存在與時間》裏的生存論分析，而是更加關照海德格爾前後期思想的整體性，尤其是其中後期的思想成果。作為巴特和布爾特曼的共同弟子，海因里希·奧特（Heinrich Ott）為我們提供了這一努力的最初成果。隨後在法國所謂“現象學的神學轉向”運動中，列維納斯（E. Levinas）、後期德里達（Jacques Derrida）、馬里翁（Jean-

^① Frank Schalow, “At the Interface of Destiny and Freedom: The New Locus of History in Heidegger’s 1936 Schelling-Lectures”, *CLIO* 28:1 (1998):53.

^② 海德格爾：《在通向語言的途中》，孫周興譯，北京：商務印書館，2005年，第95頁。[Martin Heidegger, *Zai tong xiang yu yan de tu zhong*, trans. SUN Zhouxing (Beijing: Commercial Press, 2005),95.]

Luc Marion）、讓-呂克·南希（Jean-Luc Nancy）以及他們在美國引起的“後現代神學運動”（如John D. Caputo 和Merold Westphal），均為我們打開了重新審視海德格爾尤其是其後期思想之神學維度的可能性。

根據以上點明的這一方向來思考後期海德格爾思想對當下及現代人的神學意義，非常關鍵的一點就是我們能夠先行“懸置”關於基督教的既成觀念，不斷還原和明見本真的基督教生活經驗，並從此經驗來重新理解基督教乃至信仰實情，也即理解奧特所說的宗教之為宗教的“宗教性”（Religiosität）問題，這是前期海德格爾“宗教生活現象學”的任務，也是後期海德格爾“隱匿神學”的目標，更是神秘神學大師埃克哈特（Meister Eckhart）所有著作的要義所在。鑒於此，本文擬通過對海德格爾與埃克哈特思想的比較研究來管窺這一哲學與神學的深層對話。為此，本文將分別選取海德格爾和埃克哈特的兩個重要概念（“geben”和“geboren”）並加以分析。就海德格爾而言，與其前期一樣，後期道路仍然是一條“朝向存在”（being toward Being）的思想路徑。在埃克哈特這裏，不管是其拉丁語論著還是德語佈道，其間貫穿的都是“對上帝的追尋”（being toward God）。在這兩條道路之間，我們將選取使這兩條道路得以可能的準先驗條件來加以分析：就後期海德格爾而言，being toward Being之成為可能恰恰在於Being的“自身給予”（geben）；而在埃克哈特那裏，靈心（Seele）能夠being toward God乃在於God的恩典和顯現，也即上帝向着靈心的“生養”（geboren）。“geben”（“es gibt”）是海德格爾後期思考中的一個核心概念，同時也是其早期思想中的一個重要概念，更為關鍵的是，正是在這一概念這裏扭結着海德格爾終其一生念茲在茲的兩大主題：“存在”與“時間”；而對於埃克哈特而言，“geboren”則直接關涉着他的整個新異的創世論思想（Gottheit：三位一體之上帝-靈魂-受造物）。本文將首先處理海德格爾的“geben”概念，其次再對埃克哈特的“geboren”進行分析，最後對兩者之間的內在關聯做一指明，並將其還原到否定神學的偉大傳統之中。

一、geben (es gibt) : 显现着的显现和隐逸中的显现

海德格爾並非是在其後期才開始思索“geben”(es gibt)的。早在1919年的早期弗萊堡時期，他就在對問題體驗實行的現象學還原中明確提到了“es gibt”。在問題“有東西嗎”(gibt es etwas?)中，體驗結構如果被還原為追問之主體也即“心理主體”基於一種亞里士多德意義上的“驚訝”而發生的與追問之對象的事實性指涉關聯，那麼海德格爾會認為這一還原就是失敗的，因為這種還原作為一種反身不顧恰恰錯失了現象本身。就體驗現象而言，從一個事實過渡到另一個事實（比如從“我”過渡到“東西”）是於事無補的，因為不管過渡到什麼地方，事實都是“沉默着的”(stumm)。^① 沉默着的事實根本無法進入到體驗的動態結構裏面。正是在這裏，海德格爾提出了他著名的“講台體驗”分析，作為對問題體驗的認識論還原的修正和真正說明。“講台體驗”分析中最關鍵的一點是，我們不是先行有一個認識着的自我(Ich)和被認識着的對象，而是在認識着的自我和對象尚不明確之際體驗已然發生並自持而不外待，這種自持而不外待的發生本身就是“Er-eignis”：“Die Erlebnisse sind Er-eignisse”。^② 因此體驗本身在某種意義上就可以說是自足的，正是這種自足性使體驗具有自身的觀看方式：“本然地看到”(Hineinschauen)。這種“本然地看到”被認識論態度過多而經常地掩蔽起來。然而問題在於，體驗如何可能“本然地看到”呢？既然在體驗中並沒有認識論意義上的自我，那麼“本然地看到”就決不能理解成主體的主動行為。在體驗中，“本然地看到”說的是“本然地顯現”，在顯現之際我們與顯現之物一道存在於此。問題體驗的認識論還原之所以失敗就在於將顯現着的“顯現性”劃歸進了沉默着的事實

^① Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1987), 65.

^② Ibid., 75.

(Sache) 中，^①用海德格爾後來的話說就是把存在理解成了存在者。

然而該如何理解這種“顯現性”呢？或者說顯現着的顯現是如何可能的？在講台體驗中，講台顯現為講台，或有 (es gibt) 講台，海德格爾說這之所以可能全在於“意蘊” (Bedeutsame)。意蘊向來已是意蘊整體，意蘊整體是已然被給予的東西。被給予的意蘊整體時時刻刻給予 (gibt) 着，唯有此我們才能時時刻刻體驗着、生活着和存在着，以及“有着”某物。這裏其實已經和埃克哈特的某些思想接近了，比如埃克哈特認為上帝是時時刻刻創造着世界的，每時每刻都在創造着，否則世界就不存在了。正是意蘊整體時時刻刻給予着，所以我們才能進入教室時“一下子”便看到講台或看到並非作為講台的東西。這裏說到的時時刻刻給予着、一下子，到後來終於在《存在與時間》時期被海德格爾提升為本源時間性的問題。也正是在時間問題這裏，後期海德格爾重新思考了“es gibt”，為其補充了顯現中的隱逸這一維度。

在1962年，海德格爾在弗萊堡大學發表了一個名為《時間與存在》的演講。正是在這一篇被克勞斯·黑爾德 (Klaus Held) 多加重視的文獻中，海德格爾將他對“給予” (geben) 的思考推向了更深的層面。在《時間與存在》中，海德格爾首先就否棄了存在 (sein, ist) 述謂存在 (Sein) 和時間的功能，因為他先假定了存在述謂存在者的正當性。他假定，我們可以正當地說“某物存在”，因為某物作為存在者它是“時間性的東西” (das Zeitliche)。這裏“時間性的”不是指本源時間性，而是指“時間內性” (Innerzeitigkeit)，即是說存在者都有時間，被時間統治，時間就像個容器，存在者就存在於時間這個容器之中。這種經驗是我們的日常時間經驗，也是亞里士多德在《物理學》中說時間是毀壞的力量時所指的意思。^② 如果做述謂用的存在 (sein) 祇能指稱存在者，那它自然就不能再被用來指稱存在 (Sein)

^① 這裏的“事實” (Sache) 指的是與意蘊-體驗相反的無意蘊的立義對象。

^② 亞里士多德：《物理學》，張竹明譯，北京：商務印書館，1997年，第134頁。
[Aristotle, *Wu li xue*, trans. ZHANG Zhuming (Beijing: Commercial Press, 1997), 134.]

和時間，因為存在和時間不具有“時間內性”。在時間內的是存在者，存在不能像存在者那樣在時間內，同樣，更不能說時間在時間內。那麼，我們該如何說存在和時間呢？正是在這裏，海德格爾重新調用了“geben”（es gibt）。我們雖然不能說存在存在和時間存在，但我們可以說“有/給出着存在”和“有/給出着時間”。這不是說我們要去思考在存在與時間之上作為二者之合題的“geben”，而是要思考存在/時間如何有，如何有出來的。^①

在前期文本《現象學之基本問題》中，存在在存在之場地中得以顯現和到達，在三十年代海德格爾思入存在之真理的地方，我們會發現同樣的論斷：存在之真理乃是存在的顯現（或存在之拓撲與地形學）。存在之真理即是存在之場地，是存在在其中得以顯現的去蔽之空地，存在者唯有站入這種空地才成其為存在者，那麼這種站入是如何可能的？是此在的“打交道”活動將其帶入作為指引整體的世界的嗎？從存在本身來看存在者，存在者之存在全賴於存在之空地的“讓在場”（Anwesenlassen），存在者受存在的邀請才能站入存在之空地之中，從而得以解蔽而顯現並成其所是。海德格爾認為，正是在這一解蔽而顯現之中，“嬉戲着一種給出”。^②“給出”（Geben）給出存在之場地，存在之場地乃是存在者在其中得以解蔽顯現的本質場所，所以“給出”給出的乃是存在者的“得以存在”，它作為一種“力”，能夠讓存在者“到達”（Anwesenheit，或“在場”）。

其實海德格爾此時就存在而來對“geben”的思考並沒有超出其三十年代關於本有的思索，真正具有關鍵性的是就時間問題而來對“geben”之思的推進。“有/給出存在”（es gibt Sein）即是給出存在之場地，在此場地中存在者得以到來，存在之場地乃是解蔽顯現之空

^① 海德格爾：《面向思的事情》，陳小文、孫周興譯，北京：商務印書館，2010年，第6頁。[Martin Heidegger, *Mian xiang si de shi qing*, trans. SUN Zhouxing (Beijing: Commercial Press, 2010), 6.]

^② 同上。

間，存在就作為這種空間而在此，所以海德格爾說：“‘它’給出作為在場之解蔽的存在”。^①在這裏我們發現，海德格爾的論說仍然圍繞着“作為在場/解蔽的存在”。其實，要是先行明了海德格爾接下來對時間問題的重新思索，我們就會發現“作為在場的存在”祇是他思考問題的一個切入口，他馬上就會轉入存在的不在場維度，也即顯現中的“隱逸”（Entzug）之維。在這個意義上我們也可以獲得反駁德里達對海德格爾“在場形而上學”的批評的依據，而這正是通過對時間問題的重新思考來完成的。

如我們上面所說，在場作為“讓在場”邀請存在者進入在場之明亮中。對於人而言同樣如此，在場關涉人，“人就站在在場狀態的關涉中”。^②那麼在場是如何與人發生關涉的？現在之事物以當前存在的方式與我們相關涉，在場在當下中將自身給予我們；不再現在的事物以不是當下在場的方式在場着，這種非當下在場的在場方式就是“曾在”和“將來”。在場以“當下”“曾在”和“將來”的方式關涉我們，也即在場以時間的方式關涉我們。時間何以能夠使在場到達來與我們相關涉呢？在《現象學之基本問題》中，本源時間具備綻出的境域性圖型，正是這一圖型使存在加以“時態化”（Zeitigung）。^③不過這時的海德格爾變換了說法，他說時間本身就是到達（和隱逸）：“到來（Ankommen），作為尚未當前，同時到達和產生不再當前，即曾在，反過來，曾在又把自己遞給（zureichen）將來。曾在和將來二者的交替關係不僅達到同時也產生了當前。”^④與此同時，將來將自身作為“尚未-當前”對當前保持扣留，而曾在作為“不再-當前”對當前保持拒絕，所以，將在-當前-曾在之間的相互遞給和到達乃是扣留

^① 海德格爾：《面向思的事情》，第7頁。

^② 同上，第14頁。

^③ 海德格爾：《現象學之基本問題》，丁耘譯，上海：譯文出版社，2008年，第416頁。[Martin Heidegger, *Xian xiang xue zhi ji ben wen ti*, trans. DING Yun (Shanghai: Translation Publishing House, 2008), 416.]

^④ 海德格爾：《面向思的事情》，第16頁。

與拒絕之中的到達，同時扣留與拒絕也是到達之中的扣留和拒絕。在遞給和到達之中說出了在場和存在，在扣留與拒絕之中說出了不在場和存在之隱逸。由此，“geben”作為給出和到達便成為隱逸中的顯現和遮蔽中的解蔽。

由上分析我們看到，“geben”概念在海德格爾那裏經過了一個變化，由“顯現着的顯現”變為“隱逸中的顯現”，這和海德格爾對存在的理解是同步的，或者說這本身就是海德格爾對存在的理解。海德格爾最初將存在放在顯現層面上來加以理解，後來海德格爾則更多地思考存在的不顯現維度（如存在之打叉），正是這一維度決定性地啟發了後來德里達的哲學精神。如果對海德格爾這一轉變的精神史背景加以追索，我們會像沙洛那樣驚訝於海德格爾思想淵源的複雜性，在這種複雜性裏面，我們既可以發現前蘇格拉底的思想因素，還能看到柏拉圖主義尤其是以普羅提諾為代表的新柏拉圖主義的某些痕跡，除此之外謝林的實存哲學也參與了這一精神史背景的構建。我們知道，新柏拉圖主義是中世紀基督教神秘主義最重要的思想資源，而神秘主義又向後滋養着一個哲學中的另類傳統，在這個傳統中我們可以發現謝林、尼采、薇依等一大批響噹噹的人物。所以，我們完全能夠合理地將海德格爾的思想轉變與這個偉大傳統結合起來進行反觀，海德格爾自己的思想路標也為我們指示過這一解釋的可能性。^① 針對海德格爾的這一思想轉變，我們可以將其與中世紀神秘神學中“隱匿的上帝”（Deus Absconditus）之觀念進行比較。在這裏，本文將選取中世紀晚期神秘神學家埃克哈特作為代表，來解析其思想中的這種洞見，這不僅因為與十字若望、明谷貝爾納等神秘神學家相比，埃克哈特大師的論述更具體系性和深入性，還因為埃克哈特大師對基督教神秘神學思想的推進要遠遠超過前人，而這一超出的地方，正是集中在對“無”的重新表述上。

^① 關於這一點可見海德格爾在《宗教生活現象學》中對新柏拉圖主義-奧古斯丁-神秘主義的接近，以及在《根據律》中對天主教神秘主義詩人安格魯斯·西勒修斯的引用，最後還可見海德格爾中後期對埃克哈特大師的引用和評論。

二、geboren：荒野中生甘泉

在埃克哈特的思想體系中，有很多關鍵的概念（如Gelassenheit, Abgeschiedenheit, geboren, Grund, Gott, Gottheit等），我們很難將某一個概念從其與其他概念的牽連結構中抽離出來加以理解，這一點與海德格爾的思想非常相似，後期海德格爾思考的眾多主題同樣是內在纏繞為一個整體的。為了與海德格爾的“geben”做一比較，我們這裏選取埃克哈特的“geboren”概念（這也意味着我們同時選取了Gelassenheit, Abgeschiedenheit, Grund, Gottheit等）來加以追思，以期見出兩位大師思想之間的親和性。

“geboren”（Geburt）意為“生養”“誕生”，是給予生命的意思，在日常德語中是非常普通的一個詞，指的就是生育、分娩等意。與其相近的一個常用詞項是“erstellen”，創造、製作、完成的意思，海德格爾曾對此詞中隱含的表象之意與主體主義大加撻伐。對於古希臘人的思考模式來說，對“erstellen”的經驗要遠遠多於對“geboren”的經驗，在某種程度上可以說“geboren”是基督教傳統中的一個用語。在希臘化時代和教父時代，隨着兩個文明的深入交流和思想格義，“geboren”的意義已然被突顯出來。拉丁教父德爾圖良（Tertullian）在其關於靈魂問題的論著中已然明確區分了“出生”和“被造”：“出生是一回事，被造確實是另一回事，而出生這個詞最適用於所有生物”。^①按照亞里士多德的理解，生物（即有生命物）與無生命物的最大區別就是其運動的始點在自身之內而不是在自身之外，靈魂就具備這樣的本質屬性，它是自身運動者而不是被運動者，所以說出生適用於生物其實暗指的是出生適用於靈魂，而創造適合於一般受造物。埃克哈

^① 趙敦華等編：《西方古典哲學原著選輯·中世紀哲學》，北京：商務印書館，2013年，第112頁。[ZHAO Dunhua et al, eds., *Xī fāng gu diǎn zhé xué yuán zhū xuǎn jí: zhōng shì jì zhé xué* (Beijing: Commercial Press, 2013), 112.]

特雖然很少提及“創造”，但他對“geboren”的使用已然包含着創造的意思，他是在兩種意義上來使用“geboren”這一概念的：一是在一般受造物的意義上，上帝生養所有的被造物，在這裏生養是與創造等同的；^①二是在靈魂的意義上，上帝生養靈魂，在靈魂之根基中生養子，並且靈魂之根基生養上帝，在這裏生養與創造是不同的。^② 埃克哈特更多地是在後一種意義上來使用“geboren”的。如果說柏拉圖是以製作經驗來同化生養，^③ 那麼埃克哈特恰恰相反，是以生養經驗來同化製作。以生養（geboren）經驗來同化製作包含着非常重要的突破，因為按照海德格爾的理解，製作（erstellen）這一解蔽之方式包含着作為現代技術之本質的“架座”（Gestell）的肇端，Gestell在erstellen那裏有其根源，而如果能以一種超出製作經驗之外的存在理解來審視製作，比如說以“geboren”，那就有望克服製作經驗這一存在理解的一端獨大，從而無論在神學上（反對本體神學——埃克哈特）還是哲學上（克服形而上學——海德格爾）都有望敞現新的可能性空間。

埃克哈特對生養的理解，延續了亞里士多德和德爾圖良的傳統，首先將其用在自身運動而不受動的存在者上面，比如靈魂和上帝。埃克哈特說，上帝的本質無非就是生養（geboren）：“‘父’所說明的是純真的生養”，“上帝的至高的努力，就在於：生養”。^④ 上帝的生養是一種“予讓”，一種“給予”（geben），但“geben”卻可以既是“贈予”又是“借予”。上帝在靈魂中的“生養”（生養靈魂和“子”）是作為“贈予”的“geben”，因為在靈魂之純真中，上帝完

^① 埃克哈特：《埃克哈特大師文集》，榮振華譯，北京：商務印書館，2003年，第266頁。[Eckhart, *Ai ke ha te da shi wen ji*, trans. RONG Zhenhua (Beijing: Commercial Press, 2003), 266.]

^② 同上，第112、129、131、147、156、165、193、195、198、201、215、266、268、269、271、280、282、284、285、331、340、448、481頁。

^③ “製造者確實可以被稱作被造物的父母，柏拉圖在此意義上使用這個術語。”趙敦華等編：《西方古典哲學原著選輯·中世紀哲學》，第112頁。

^④ 埃克哈特：《埃克哈特大師文集》，第147、198頁。

全將自身交付給靈魂，把自己完完全全給予靈魂和“子”，使得靈魂和“子”具有屬神的存在和生命；但是上帝對受造物的“生養”卻是“借予”意義上的“geben”，上帝祇是把存在和生命借給了受造物，在這個意義上受造物不具有絕對的存在和生命，所以埃克哈特又會把受造物說成是虛無。上帝作為父生養他的子，像海德格爾談論存在者顯現的存在之場地一樣，這一生養同樣需要誕生之襁褓，而這就是靈魂。在靈魂之襁褓中，子的誕生同時又是父的誕生，也即在父生養子的同時父作為父一同被生養出來，所以埃克哈特會說上帝乃是生生滅滅着的，“上帝是在不斷地形成和消失”。^① 我們並非首先因為貪圖世間富貴或是行具體惡事才犯下不義，而是我們阻礙上帝生養子和一同生養自己就首先犯了大罪，因為這等於我們親手殺死上帝。^② 所以對於以生養為其本性的上帝而言，我們能做的最大的事工不是守夜，不是苦行，而祇是讓這種生養發生。但這並不是指上帝的生養有待於我們人的作為，因為作為上帝之生養得以發生的領地的靈魂，並不是我們的所有世間作為可以通達的地方，毋寧說越多的世間作為正越嚴重地遮蔽了靈魂的純真狀態。埃克哈特認為靈魂的深處，也即靈魂之根基（Grund），是完全不同於受造物的地帶。靈魂之根基是埃克哈特思想中的核心概念之一，有時他稱其為“靈魂的火花”，靈魂的其他功能（如感知、認識、意願）都指向靈魂之外的存在者，指向一切時間性和空間性的東西，也即指向差異化的東西，不能獲得統一。然而靈魂之根基卻並非如此，靈魂之根基是從靈魂之功能中的抽身而退，它安於自身，超脫於外物（Abgeschiedenheit），而靈魂之功能卻是匱乏性的存在，正是這種匱乏性使其具備了意向性，從而使其時時刻刻不得安寧地外求於物。靈魂之根基卻是完滿的不假外求的，這種情狀被埃克哈特描述為“Gelassenheit”，後來海德格爾曾對此大加推

^① 埃克哈特：《埃克哈特大師文集》，第289頁。

^② 同上，第148頁。

崇。^① 這樣，埃克哈特就將靈魂之根基稱為永恆的、不被造的。正是在這一非被造的靈魂之根基中，上帝的生養得以發生，從而上帝得以隨同子的被生養也一同將自身生養出來。

但埃克哈特的思想深度並沒有止於此，止於上帝的生養和靈魂的根基。他當年之所以被教宗約翰二十二世和眾多神學博士判為異端，有更為深刻的原因，其中關鍵之處就是他對“Gott”和“Gottheit”的區分。在埃克哈特那裏，“Gott”是相對於三位一體和受造物來說的上帝，而“Gottheit”則是相對於上帝來說的神性。我們上面提到的上帝生生滅滅，其實指的就是這裏的“Gott”。相對於“Gottheit”而言，“Gott”已然是從永恆之不動本性中流溢出來的結果了，所以“Gott”本身是具備運動性的，雖然這種運動性不是時間性和受造性意義上的運動性。“Gott”的運動性，就體現在“geboren”上：上帝對子的生養，上帝作為父的自我生養，子對父的向往和“飛升”，以及在父對子的生養和子對父的飛升中所燃燒起來的愛，即聖靈，都在說明着“Gott”之中的運動性。這種創世之前的在“Gott”之中的運動性和時間性，後來在雅各·波墨的神智學、黑格爾的邏輯學和謝林的《世界時代》中被傳承下來。“Gottheit”則是永恆的不動本性，是荒漠之地，“寂靜的荒漠”，^② 如果說“Gott”被“geboren”標識，那麼作為荒漠之地的“Gottheit”就不能具有“Gott”所具有的“geboren”。然而“Gott”又是從“Gottheit”這裏流溢而出的，所以荒漠之地並非純粹的貧瘠空乏，而是一種溢滿，這種溢滿使得“Gott”得以流出，或說這種溢滿給予出（geben）“Gott”。那麼“Gottheit”中的“geben”與“Gott”中的“geboren”有什麼不同呢？嚴格說來“Gottheit”並不“geben”，也不“geboren”，埃克哈特說“Gottheit”與“Gott”的區別就在於前者“不做事”而後者“做事”。“Gottheit”乃是絕對的靜止、“永恆之不動心

^① Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, trans. Anderson and Freund (New York: Harper and Row Publishers, 1966.)

^② 埃克哈特：《埃克哈特大師文集》，第350頁。

臟”，但這種靜止和不動卻是飽滿的存在和生命，正是這種飽滿性，使得外溢成為可能並屬於飽滿。出於飽滿性和豐富性的外溢，因為它來自於飽滿和豐富，所以它本身就是一種無償的給予，不求回報和感激的慷慨給予，但飽滿不是為了給予才飽滿，所以這種給予又是不給予中的給予，是遺忘了給予的給予。給予必須把自己加以徹底遺忘，才能給出真正的自身。形而上學在亞里士多德那裏抵達的最高者是作為不動但推動它者的存在者，後來的本體神學也是在這個意義上來理解上帝的，現在我們可以看到“Gottheit”不僅自身不動，它也不推動它者。自身不動也不推動它者，但卻飽滿和豐富，由此而自然溢出着，這種看似運動的溢出其實屬於其本身的不動。與之相反，在“Gott”中，父生養子，是將自己完完全全地給出出去，以便使子獲得完完全全的存在和生命，上帝（Gott）時刻想着把自身給出，他隨時隨地準備着將自身奉獻出來，他就等候在門前，祇要我們打開門就會發現他。^① 可以說上帝就是“geboren”本身，是愛本身。這種“geboren”和愛不拒絕、不扣留，祇是給出。它一旦停止給出，它就不再是其自身了。而“Gottheit”卻正是在停止給出、遺忘給出之際成其自身的。

在埃克哈特這裏，我們實際上可以看到兩種“geboren”概念，如果將“Gott”從“Gottheit”中的流出也看作是一種“geboren”的話。雖然都是生養，但“Gott”從“Gottheit”中的生養與子從Gott中的生養卻有不同的意義。正是這種不同的意義，見證着埃克哈特的神秘神學作為否定神學的品格。我們下面將簡要總結“geboren”（與geben）中的否定神學意蘊。

三、 结论：geben与geboren中的“否定神学”

海德格爾與埃克哈特的親近關係是一個不爭的事實。青年海德格

^① Meister Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, trans & ed, Maurice O'Connell Walshe, revised with a foreword by Bernard McGinn (New York: The Crossroad Publishing Company, 2009), 58.

爾在其“宗教生活現象學”時期已經初步擬定了對包括埃克哈特在內的中世紀神秘主義的研究計劃，雖然此計劃並沒有像擬定的那樣得到開展，但此時他的弟子之一就根據這些計劃完成了對埃克哈特的卓越研究。後來到了四五十年代，海德格爾在對根據律的重新思考中對盎格魯斯·西勒修斯（Angelus Silesius, 1624-1677）的接近處處體現着與埃克哈特的精神交流。^①“Gelassenheit”這一埃克哈特的關鍵概念則成了老年海德格爾多次思考的主題。

我們的梳理並非任意的比對，經過前面兩節的論述，在海德格爾的“geben”與埃克哈特的“geboren”之間縈繞着的類比關聯已經或多或少被指出了，這種關聯集中體現在兩個概念中的“否定”意義上：“geben”與“geboren”中的“不”。埃克哈特意義上的否定不是簡單的對被否定之物的否定，這樣的否定是受被否定之物約束的否定，也即黑格爾在《小邏輯》裏所批評的“惡的無限”意義上的否定，埃克哈特意義上的否定不是對某物的否定，而是在對某物的否定和對某物的肯定之彼岸運作的否定，是對某物的一種“讓”（lassen）：讓某物是其所是，而這同時就是指能夠讓某物是其所是的那個東西自身隱逸着、遮蔽着自身，惟其如此，某物才能成為某物，如其不然，某物就會被過多的榮光所遮蓋而無法顯現出來。我們現在在這裏所選取的“geben”和 geboren，更能使我們看出這種意義上的否定意涵，看出海德格爾在何種決定性的維度上是歸屬於埃克哈特大師所代表的偉大傳統的。

我們知道，在海德格爾那裏，“geben”一詞的含義是發生了一種轉化的，從其前期的“顯現”和“給予”轉化為後期的“不顯現”和“隱逸”，後期對隱逸之維的關注其實是對前期的補充和加深，我們祇消唯一而堅韌地盯住現象本身不放，並懸置一切並非來自於現象的東西，我們就會發現現象作為顯現着的顯現其本身必將有一個遮蔽着的維度，也即不顯現的維度，隱逸的維度。由此，“現象學”也將擁有另

^① Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1957), 73.

一層含義：“陰影學”。^① 同樣，在埃克哈特這裏，“geboren”雖然在上帝那裏是其對耶穌基督以及世界的生養和生生不息的創造，但還有一層更為深刻的意義，即“geboren”作為“Gott”從“Gottheit”中的流出乃是不給予中的給予，是遺忘了給予的給予。“神性”（Gottheit）乃是荒漠之地，這種荒漠不是單純的荒蕪與貧瘠，荒漠在此道出的祇是“不”，是給予中的“不”，也即使給予成為可能的對給予的遺忘。

如果把“geben”和“geboren”中這種深層的意義結構（“不”）放到思想史中來考察，我們就會發現在海德格爾與埃克哈特這裏出現的“不/否定”，本身是屬於一個偉大的思想傳統的，並反過來將這個傳統發展到接近其巔峰的高度。這個傳統在歷史上一般被稱為“神秘神學”（Mystic Theology）。神秘神學的西方譜系向前可以一直追溯到新柏拉圖主義，向後則一直延伸到薇依（Simone Weil）等當代神秘主義者。我們說海德格爾和埃克哈特基於他們思想中的否定意蘊而共同歸屬於這個傳統，是因為神秘神學同樣是借其否定神學的特質而成就自身的。神秘神學與否定神學並不完全重合，但神秘神學卻是以否定神學為其本質環節的。神秘神學與否定神學的這種關係，可以類比於謝林當年對肯定哲學和否定哲學的區分：否定哲學之所以是否定的，是因為在謝林看來它所運用的方法論和概念系統無法把握真正的實存，如果我們仍然想要以這種方式來把握實存的話，那就必須把自身投入連續的中介活動之中，黑格爾的辯證哲學就是這方面的最高成就。然而即便如此，謝林認為否定哲學仍然是無法抵達實存的，所以當否定哲學在黑格爾的哲學體系中耗盡它的所有能量時，就需要發展出一種完全不同的哲學類型，這就是謝林自己的“肯定哲學”（die positiv Philosophie）。與此同時，我們還要看到謝林意義上的肯定哲學與否定哲學之區分和神秘神學與否定神學之區分的不同之處：肯定哲學是對實存的直接觀看和把握，神秘神學的最

^① 德里達的解構之思和卡普托（John D. Caputo）的“激進解釋學”思想，以及國內張志揚的“偶在論”研究就夜行在這一陰影中。

高境界是指人（或人的靈）與神的直接契合和相遇（呂斯布魯克）；否定哲學指一切意在把握實存的中介哲學，否定神學用托名狄奧尼修斯的話說則是“當我們從最末了的事物攀向最先的事物時，我們否定萬物以便毫無隱藏地認識那不知者”^①；同時，托名狄奧尼修斯對“肯定神學”的論述是“當我們肯定時，我們從最先的事物開始，通過居中事物向下移動，直到我們達到最後的事物。”^②由此可見，肯定神學和肯定哲學走的是同一條道路，自上而下的道路；否定神學和否定哲學走的是同一條道路，即自下而上的道路。而神秘神學的最高境界，即人與神的神秘合一，則是肯定神學和肯定哲學的出發點，是否定神學和否定哲學的歸宿地，是擺脫了所有肯定與否定、認識與非認識之間的對立的那個“原一”。

根據偽狄奧尼修斯的看法，我們可以從兩個方向上來理解否定神學中的否定：一是從我們人言的有限性，二是從上帝的絕對超越性，其中最根本的還是上帝的超絕性。^③上帝作為創世者是存在和聖言，在這個意義上我們可以談論“肯定神學”，因為正是上帝創造萬物，為其提供存在之根基，所以我們可以自上而下地來說神與萬物，尤其是在對受造物進行言說的意義上，我們的言說因上帝對受造物的支持而不至於陷入虛無。但上帝在為萬物提供存在支持的同時又是絕對的超絕者，是深淵（Abgrund）和無名，正是在這一意義上我們才可以談論否定神學。正如偽狄奧尼修斯所說，否定神學是自下而上的道路，是從受造物開始的道路，這條道路在對受造物的不斷棄絕中向上攀升，可是對受造物的棄絕是何以可能的呢？這種棄絕之勇氣和動力來自哪裏？這一切的根基同樣是上帝，但不再是肯定神學意義上的上帝，因為肯定神學意義

^① 偽狄奧尼修斯：《神秘神學》，包利民譯，北京：商務印書館，2012年，第101頁。[Pseudo-Dionysius, *Shen mi shen xue*, trans. BAO Limin (Beijing: Commercial Press, 2012), 101.]

^② 同上，第101頁。

^③ 同上，第7-9頁，第26-94頁。

上的上帝是以向存在者提供存在之支持來顯明自身的，此處的上帝卻是使存在者虛無化的方式來成為自己的，即是說，否定神學中對一切受造物的否定和棄絕，其根基在於上帝自己在受造物那裏的棄絕，這種棄絕使受造物進入一種雙重性的存在處境中：上帝的棄絕首先是自我棄絕，即自我抑制和自我離去，這樣才不至於使受造物消融於自己明亮的榮光之中，從而使受造物得以存在；其次是上帝在受造物那裏的棄絕和離去又使受造物在得以存在的同時缺乏真正的存在根基，從而自其被創造那一刻起就已經變成可朽的了。對於上帝而言，正是在保持這種否定和棄絕的時候上帝才成為絕對超絕者，成為超越着的超越本身，之所以我們人言全部運作和一切受造物的全部疊加都無法窮盡上帝的本性，就是因為上帝是實實在在的超越性。根據我們前面章節的論述，“geben”與“geboren”中的否定，指的正是這種上帝在受造物那裏的自我棄絕和自我抑制。我們說海德格爾和埃克哈特在歸屬於否定神學的同時，也將這個傳統發揮到了近乎極致的高度，是因為在偽狄奧尼修斯那裏得以闡明的否定神學之否定，更多地還是停留在對人言把握上帝的有限性的強調上，雖然偽狄奧尼修斯已經思考到了上帝的深淵性和無名性，但是對於受造物的有限性和上帝的深淵性之間的內在關聯卻沒有做更多的展開。後來黑格爾和謝林對此關聯分別進行了哲學上的把握，但是黑格爾的辯證法取消了上帝的深淵性，與黑格爾不同，謝林在其“自由論文”和《世界時代》中則努力保留這種深淵性，並獲得了很大的成功，以致於海德格爾自己都承認在所有德國哲學家自己最接近謝林的氣象。

在文章開篇說及海德格爾思想的神學意蘊：海德格爾前期思想促進了生存神學的繁榮，但面對巴特派的批評，受生存論神學強勢影響的整個神學必須尋找新的發展途徑。法國後現象學神學運動和後現代神學運動曾提及過海德格爾後期思想對新神學之想像的潛在意義，本文部分地沿着這方向探索，通過分析比較海德格爾的“geben”與埃克哈特的“geboren”概念，最終將海德格爾後期思想的神學意蘊還原到了否定神學中。但是，由海德格爾和埃克哈特表明的這種向否定神學的回歸

並不是對歷史的某種簡單復原，歷史祇能在不斷的重演而非重複中才能真正地到場。海德格爾和埃克哈特對否定神學的重演和推進，有望使我們在中世紀和現代經院神學傳統之外獲得理解基督教的新方向，正如我們上面指出過的，這個方向已經被後期德里達和馬里翁等人加以發揚了。基督教及神學在現時代的處境是相當微妙的，我們這個時代既是一個加速世俗化的時代，同時又是一個等待上帝臨鑒的時代，這樣的時代處境使得基督教神學的傳統模式即本體神學顯得相當無力，由海德格爾開啟的現代神學模式，在某種程度上正可以回應基督教的現代處境，因為這種模式並不以在場的上帝為其關懷對象，而是以隱退者、說不者、拒絕者、不可見者為其“對象”，所以這樣的宗教和神學祇能是一種無宗教的宗教和無神明的神學。然而，正是這種無宗教的宗教和無神明的神學卻有可能最切合基督教的源初意義。

参考文献 [Bibliography]

外文文獻 [Works in Western Languages]

- Eckhart, Meister. *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. Translated and edited by Maurice O' Connell Walshe. New York: The Crossroad Publishing Company, 2009.
- Heidegger, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997.
- . *Discourse on Thinking*. Translated by Anderson and Freund. New York: Harper and Row Publishers, 1966.
- . *The Phenomenology of Religious Life*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- . *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1987.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 亞里士多德：《物理學》，張竹明譯，北京：商務印書館，1997年。[Aristotle. *Wu li xue (Physics)*. Translated by ZHANG Zhuming. Beijing: Commercial-Press, 1997.]
- 埃克哈特：《埃克哈特大師文集》，榮振華譯，北京：商務印書館，2003年。[Eckhart, *Ai ke ha te da shi wen ji (Selected Writings of Meister Eckhart)*. Translated by RONG Zhenhua. Beijing: Commercial Press, 2003.]
- 海德格爾：《面向思的事情》，孫周興譯，北京：商務印書館，2010年。[Heidegger, Martin *Mian xiang si de shi qing (Being toward Things of Thinking)*. Translated by SUN Zhouxing. Beijing: Commercial Press, 2010.]
- 海德格爾：《現象學之基本問題》，丁耘譯，上海：譯文出版社，2008年。[Heidegger, Martin. *Xian xiang xue zhi ji ben wen ti (The Basic Problems of Phenomenology)*. Translated by DING Yun. Shanghai: Translation Publishing House, 2008.]
- 海德格爾：《哲學論稿——從本有而來》，孫周興譯，北京：商務印書館，2012年。[Heidegger, Martin. *Zhe xue lun gao-cong ben you er lai (Contributions to Philosophy)*. Translated by SUN Zhouxing. Beijing: Commercial Press, 2012.]
- 偽狄奧尼修斯：《神秘神學》，包利民譯，北京：商務印書館，2012年。[Pseudo-Dionysius. *Shen mi shen xue (Mystic Theology)*. Translated by BAO Limin. Beijing: Commercial Press, 2012.]