

《國立政治大學哲學學報》第二十四期 (2010 年 7 月) 頁 1-33

©國立政治大學哲學系

為什麼海德格爾要談最後的上帝？ 處理《哲學論稿》一個核心問題的建議

林子淳

漢語基督教文化研究所

地址：香港沙田道風山路 33 號

E-mail：jason@iscs.org.hk

摘要

繼《存在與時間》後，海德格爾論及存在問題及其歷史的第二部重要作品《哲學論稿》，內中充滿許多海德格爾自創的新詞和主題，卻又似乎預示著《存在與時間》以後海德格爾哲學的許多議題。本文的目的是要對《哲學論稿》的部份內容作直接解讀，尤其希望指出海德格爾在其中提及「最後的上帝」的原因，這將為解讀這部著作提供一些方向性啟示。這種解讀可引申出一種新的超越哲學，深切地把時間性和場所性的討論融合在一起，成為海德格爾後期思想中本體論差異和天地神人四合之雛型，更可能對現代性之失神狀態提供出路的暗示。

關鍵詞：海德格爾、上帝、本有、此在、超越、世界

投稿日期：2009. 04. 15；接受刊登日期：2009. 12. 02
責任校對：曾雅惠、連品婷

為什麼海德格爾要談最後的上帝？ 處理《哲學論稿》一個核心問題的建議

壹、引言

繼《存在與時間》後，海德格爾 (Martin Heidegger) 論及存在問題及其歷史的第二部重要作品《哲學論稿》(*Beiträge zur Philosophie* [1989a]; 英譯 *Contributions to Philosophy* [1999])，¹ 在其生前一直沒有出版，及後在一段很長的時間內也僅從其一些弟子們的著作中略為提及 (如 Pöggeler, 1994: 261-267)，直至一九八九年海德格爾百歲冥壽時才得以問世。惟與其首部巨著《存在與時間》(*Sein und Zeit*) 相仿，² 《哲學論稿》出版至今已近二十載，但即使對學界來說這仍是一部難以解讀的作品，內中不單充滿許多海德格爾自創的新詞和主題，而且由於未曾正式出版，從手稿整理出來後似乎是由許多重複和零散的片斷所組成。可是這部「詭秘」的作品卻又似乎預示著《存在與時間》以後海德格爾哲學的許多議題，甚至有如一幅思想地圖，³ 有待研究者深入的闡探。

¹ 本文往後將分別簡稱為 BP 和 CP；這是編者 Friedrich von Hermann 的意見，參此書編者跋。當孫周興教授於二〇〇八年夏天於香港漢語基督教文化研究所訪問時，正從事此書的翻譯工作。筆者有幸能藉此機會向孫教授請益，並受啟發撰寫本文，因此當中許多詞彙的翻譯也受他影響，謹此向他致謝。

² 為方便引文，本文往後引用時將儘量採用陳嘉映、王慶節的修訂譯本 (海德格爾，2006)。

³ 在這方面讀者可參海德格爾全集第六十五卷的編者話。

《哲學論稿》共分八個部份，除了開首的「前瞻」(Vorblick) 和結尾的「存有」(das Seyn) 以外，海德格爾將其討論以六個「關節」(Fügungen) 來處理，分別為「回響」(der Anklang)、「傳送」(das Zuspiel)、「跳躍」(der Sprung)、「建基」(die Gründung)、「要來者」(die Zu-künftigen) 和「最後的上帝」(der letzte Gott)。它們被稱為「關節」，是因為海德格爾不希望讀者以這些為構成部件來建立一個理性（形而上學）體系，相反這部著作是試圖作為一種「存有的真理」或說「存有之本現」(der Wesung des Seyns) 過程的闡釋 (BP 3; CP 3)，因此它們雖然「沒有系統」，卻是有嚴謹的「次序」(Ordnung)。⁴ 在我們的有限篇幅下，本文固然不可能仔細討論本書的內容；⁵ 但從上述角度來觀看，本書最後一個關節對「最後的上帝」的討論便顯得特別誘人，因為它在位置上顯然應是《哲學論稿》中一個十分重要部分，而後來海德格爾在接受《明鏡》(*Der Spiegel*) 雜誌訪問時更曾有「只還有一個上帝能救渡我們」的著名說法（孫周興（選編），1996：1306-1307），似乎與這位「最後的上帝」有所呼應，使其更添詭秘性。

可是，教人氣餒的是，「最後的上帝」這個重要關節竟是全書最短小的部份（僅佔全書二百八十一節中的四節），使得詮釋者往往難以入手、裹足不前，因此許多論者都曾將其與三十年代甚至更後期的作品作出比較性研討（例：Prudhomme, 1993: 443-454；Crownfield, 2001: 213-228；林子淳，2007：201-219；張燈，2007）。由於《哲學論稿》的片斷式寫作特性，又因其常預示著往後作品的主題，這種比較性討論是十分重要且必要的工作，也能解開許多字義上的疑團。不

⁴ 對於後期海德格爾思想有興趣的讀者，應該不難理解這種說法；就這部作品而言，讀者可參考第二十八節海德格爾自己對「系統」的闡釋。

⁵ 對本書的短篇引介，讀者可參 von Herrmann, 2001: 105-126；另參 Kovacs, 1992: 39-59。

過正如尋索《存在與時間》的構成過程和繼發性討論與直接解讀其文本之不同，以比較方法來研究《哲學論稿》和直接解讀它也肯定有所分別，而本文的一個重要目的，正是要對《哲學論稿》的部份內容作直接解讀的嘗試，尤其希望指出海德格爾在這部重要著作中提及（最後的）上帝的原因，這可能為解讀這部「詭秘」的著作提供一些方向性啓示。

貳、為何要談論（最後的）上帝？

為甚麼海德格爾要談論上帝？答案很在乎是他的哪段時期和哪部作品。顯然海德格爾從早年的宗教現象學、後對形而上學的批判至晚期對詩與藝術的探討中都曾論及神聖與上帝等問題，因此這縱然不如存在、本有 (Ereignis)、⁶ 時間、語言等觀念般核心，但也是他畢生思想中的一大主題。⁷ 在《哲學論稿》寫作的一九三六至三八年間，海德格爾正值處理尼采、形而上學和荷爾德林 (Friedrich Hölderlin) 的詩等問題，內中也常談及上帝與神聖（因此論者也常作出對比性研究）。可是他也並不是在同期的每篇作品中都涉及這課題，而且即使有所論及，其方向和目的也可以十分不同，因此這並不代表海德格爾必須在《哲學論稿》中討論同一個問題，所以筆者認為在比較以外應該從本書內部着手尋找他為何要談論（最後的）上帝的原因，而且這還

⁶ 關於 Ereignis 這個大詞的翻譯在中外文獻中已有很多討論，在本文的篇幅下無暇作出闡釋，有興趣的讀者可參兩篇近年的討論：王慶節，2004：197-212；孫周興，2005：195-210。

⁷ 這方面的概覽作品多不勝數，例：Kockelmans，1984：尤其第六章：「四方：諸神與有朽者」(The Fourfold: Gods and Mortals)；Caputo，1993：第九章；Crownfield，1996：47-54。惟這種討論頗具限制，故近年的方向多是涵蓋至神聖、神學和宗教等，然而這便涉及非常廣泛的文獻，難以羅列，卻顯明了此論題在海德格爾思想中的重要性。

是在核心的部份。

第七部份或說第六個關節的「最後的上帝」共分四節，依次為「最後的」(das Letzte)、「拒絕」(die Verweigerung)、「本有中的轉向」(die Kehre im Ereignis) 和「最後的上帝」(der letzte Gott)。作者在簡短的首節先作出其對「最後的」定義：要求讀者從(時間)長短的計算方式撤離，並指向著一最深的開端 (der tiefste Anfang)(BP 405; CP 285)。⁸ 這個開端是從「存有歷史」(Seynsgeschichte) 來說的，海德格爾在《哲學論稿》的工作，正是要從存在者對存在之追問的「第一個開端」(形而上學的存在問題)轉向至「另一個開端」，即存在自身或存有的本質在歷史中被把握(das Wesen des Seyns “geschichtlich” begriffen wird)(BP 32; CP 23)，因此本書也經常論及「存在／存有歷史」的問題。⁹

從這個角度看，此關節首先教人費解的可能是何以「拒絕」會是「最後的」之下的一個議題？這並非指向一種純粹消極的意義，而是因在存有本現的方式中具有澄明－遮蔽 (Lichtung-Verbergung) 的二重性 (Zwiefalt)，拒絕則是在後一重的意義上來說的。¹⁰ 因此海德格爾指出非存在者作為其自身的掩飾 (die Verschleierung des Unseienden als solchen) 正屬於這種拒絕，也是存有之真理的一部份 (BP 406; CP 285)。用另一種說法，沒有非存在者的被遮蔽，存在者也不能被澄明，而這一切都是在本有的轉向中發生的。這個所謂轉向帶

⁸ 可見這個「最後的」與時序前後也非最直接的關係，所以中英語學者中都有人將此譯為「終極的」(the ultimate)；然而我們選擇保留此字面譯法，是因它仍與時間性有密切的關係，詳見下文的討論。

⁹ 在本文中，「存在」和「存有」分別指向《哲學論稿》中的 Sein 和 Seyn。對海德格爾所謂之「存在／存有歷史」的引介性討論，可參 Guignon, 2005: 392-406。

¹⁰ 參孫周興，2008：6；由於在撰寫本文時此稿仍未有正式印刷版本，因此當筆者往下引用其討論時將以當日的講座發言稿為準，在此謹向孫教授准予引用其初稿致謝。另對於這種「二重性」的了解，也可參孫周興，1994：338-342。

來了人和諸神間的相互關係，在其中此一在 (Da-sein) 是作為一個敞開的中間 (Mitte) 被涉及的，¹¹ 意思是說它處於人和諸神之間 (Zwischen)，因此人才可以被置入最後的上帝的呼喚 (Zuruf) 中，以致面對著他的掠過 (Vorbeigang)(BP 407; CP 286-287) (但最後的上帝並非曾在諸神中的一位，下文將詳述之)。

在更細緻地闡釋上面所說的意義前，現在讓我們先聽海德格爾自己一段頗具總括性的話：

拒絕乃是一種最高貴的贈予 (Schenkung) 和自行遮蔽的基本特徵，這種自行遮蔽的敞開狀態 (Offenbarkeit) 構成存有之真理的源初本現 (das ursprüngliche Wesen)。惟有這樣，存有才成為奇異化 (Befremdung) 自身，即最後的上帝掠過之寂靜 (Stille)。

而此一在乃在存有中本有的 (ist ereignet)，成為此種寂靜之守護的建基 (Gründung)。(BP 406; CP 285)¹²

在這裏贈予和自行遮蔽對照着上述之拒絕二重性的兩面，因此存有之真理才可能以一種看似矛盾的說法——自行遮蔽的敞開狀態——來描述，即在這過程中同時存在著非存在者的被遮蔽和存在者的被證明。在這個向度中，也可說是在存有歷史的另一個開端裏，此一在／此在雖也被提及，而且與建基拉上關係，但卻必須從存有自身的顯現角度來理解。不過以上描述已牽涉到一系列海德格爾在本書中創造的新詞彙，詳情我們將在稍後再議。

¹¹ 把此一在視為整個本有展現過程的中間 (Mitte) 是很關鍵的說法，詳參 Colony, 2008: 190-192；本文稍後將再作討論。

¹² 以上譯文參考了孫周興教授的翻譯初稿，筆者作了少量修訂。

以上我們簡單描述了「最後的上帝」此一關節的內容，雖然作了點粗略的闡釋（更詳細的闡釋可參 Colony, 2008: 192-195; Figal, 2001: 198-212; Crownfield, 2001: 213-228; 孫周興, 2008: 5-10），但可見其中的用語讀來玄之又玄，不過討論邏輯還是可以明瞭的。然而我們的問題依然存在：為甚麼海德格爾在這裏要談及（最後的）上帝？為甚麼這是一個不可或缺的原素？不少論者都試圖針對著存在／存有與（最後的）上帝的關係來討論（例：Kockelmans, 1984: 135; 林子淳, 2007: 214-215; Colony, 2008: 186 & 192f.），而且海德格爾自己也在文中提及「這終極的上帝需要 (bedarf) 存有。」(BP 408; CP 287) 一言蔽之，這種「需要」並非上帝自身所要求，尤如動植物之需要空氣與水份，而是上帝在向人顯示自身時必須通過存有（的本現）。這個現象是不難理解的，因為我們是從作為接受方（被啓示、敞開、澄明）的人和此在來處理這個問題。惟這種說法對我們現在所關心的問題仍是絲毫未有解決的，因為我們不是要追問為何談論上帝要涉及存在／存有，而是為何談論存在／存有必須要論到（最後的）上帝？當然我們知道這在西方思想史中一直是一個重要的原素，正如海德格爾在《現象學基礎問題中》(*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 全集第二十四卷) 便常有提及，尤其在處理中世紀思想時，但他在《存在與時間》中不是極克制地不去涉及這種討論嗎？因此我們必須找出其中的關鍵，以致能解開《哲學論稿》中這個核心問題。

倘若單從「最後的上帝」此關節找不到答案的話，那麼我們便應從《哲學論稿》的整體佈局中去尋找線索。在以上存在／存有與上帝關係尤關的主題中，不少論者（孫周興, 2008: 8; Colony, 2008: 193）都注意到海德格爾在第 157 節論「開裂與『模態』」(*Die Zerklüftung und die "Modalitäten"*) 時的一句話：「本—有通過使人轉讓 (übereignet) 於上帝而把上帝歸本 (zueignet) 給人。」(BP 280; CP 197) 在這裏海德格爾把本有、人與上帝三者的關係清晰地表述了出來，人與上帝有著相互之關係，但其中必須要通過本有串連起來，也印證了

過往研究的結果。值得注意的是，在這句話之後海德格爾加入了注腳，指示讀者注意第 7 節的討論。第 7 節的標題與全書的副題一樣：「從本有而來」，惟其特別之處是一開始便談及上帝：

上帝離開我們有多遠，就是那位任命我們為建基者和創造者 (Gründenden und Schaffenden) 的，因他的本質 (Wesen) 需要 (braucht) 這些？

他是離開我們那麼的遠，以致我們不可能決斷，他是移近我們或移離我們。

而且要充份啟思 (erdenken) 這種遠離自身在其本現中，即作為最極致之決斷的時一空，那就是探問存有之真理，本有自身，那將引來每個要來的歷史 (künftige Geschichte)，當歷史仍在時。(BP 23; CP 17)

而此一在乃在存有中本有的 (ist ereignet)，成為此種寂靜之守護的建基 (Gründung)。(BP 406; CP 285)¹³

單從這數句可見，縱然這裏談及的上帝有著諸多不明確因素，¹⁴ 以致其是移近或移離也說不清，但他與本有、時空、存有之真理等有密切關係，並且海德格爾認為他能任命「我們」——人——為「建基者和創造者」，這正是本書和後期海德格爾對存有本現之看法的一個重要特徵。

然而這裡有兩點是必須指出的。首先建基和創造並不是從基督教義或形而上學來理解的，海德格爾在第 7 節稍後便提到，「創造」從

¹³ 以上譯文參考了孫周興教授的翻譯初稿，筆者作了少量修訂。

¹⁴ 這位上帝是否即最後的上帝？單從第 7 節這起始段落是看不出來的，但若接續第 6 節的結尾和下文看來，似乎海德格爾正是指著最後的上帝來說。

最廣義來看，是指在存在者中真理的庇護 (Bergung der Wahrheit im Seienden)(BP 24; CP 18)，因此這也是從「另一個開端」的角度來理解的。再者，從「最後的上帝」此關節的標題語我們讀到，他是位「完全他異者」(der ganz Andere)，不單與曾在的 (die Gewesenen) 諸神不同，尤其與基督教的相對 (zumal gegen den christlichen)(BP 403; CP 283)。返回第 7 節中，我們能找到海德格爾這種說法的一個重要原因：西方思想史在基督宗教的長期影響下，對上帝、諸神和存在者產生了一些約定俗成的看法，其中對「超越」(Transzendenz) 的理解尤為關鍵。¹⁵ 因為縱然某些對超越的觀點可以被否定，但西方思想卻總預設著某種形式的「超越」，這更成為了吾人的「世界觀」(Weltanschauungen) 中的重要因素。海德格爾接而指出，在他的時代對超越的看法主要有四類型：一、把基督教的上帝視為那位超越者 (das Transzendente)；二、以上看法雖似乎被當代人否棄，惟這種「反基督教」觀點僅是表面上的，並本質上與所謂「自由主義」(Liberalismus) 思想一致；三、超越被視為某種「觀念」(Idee)、「價值」(Werte) 或「意義」(Sinn)，它是由「文化」所承擔的；四、以上幾種類型的不同混合型態，也是當下主流的「世界觀」，它雖然指向一切事物，卻不能決定它們 (BP 24-25; CP 18)。

海德格爾在往後的討論中（尤其第 14 節），認為這些世界觀——對超越的看法——對本有的本現過程的理解都不管用，因為世界觀為維持自身的穩定性都傾向拒絕新的可能性，甚至成爲一種宰制。他更稱「『世界觀』經常成爲那些傳遞給我們的『造作』(Machenschaft)」(BP 38; CP 27)，並將其與全權的政治信念、基督教信仰、教會的專制、

¹⁵ 「超越」在西方思想史中從來都是一充滿歧異的表述，它既可指本質 (essential) 上的「先驗」，也可指實存 (existential) 上的超驗，海德格爾在這裏正是意識到這一點；相關討論可參孫周興，2006，頁 30-31。

形而上學、德國觀念論的系統化等都連上關係。如此看來，這種種「造作」可以在歷史中一而再地發生，包括在基督宗教內外，所以海德格爾才要在第六個關節中談一個「完全他異的」「最後的上帝」。走筆至此，對「爲甚麼海德格爾要在《哲學論稿》中談論上帝？」雖然未有確切答案，但至少有了一點眉目：因爲「上帝」或「諸神」與「超越」（在西方思想中）有著千絲萬縷的關係，而本書的一項重要工作，就是要在以往的「世界觀」以外談論一種新的「超越」概念，它與本有在存有歷史中的展開有著緊密聯繫。由於這必須從「另一個開端」來闡釋，因此上帝或諸神的移近或移離還是未決斷的，而吾人應期待的卻是一位與別不同之「最後的上帝」。這是一種甚麼樣的狀況？這便是《哲學論稿》的一個核心問題，我們往下將會集中於（最後的）上帝在其中的角色來討論，以致能更確切地找出海德格爾要談論他的原因。

參、一種新的超越哲學中的上帝

海德格爾論超越固然不是甚麼特殊的新方向，他在《哲學論稿》以前對康德的探討（參 Engelland, 2008: 20-34）以至更早期的《存在與時間》也可說是對超越哲學的討論，並也試圖展示出存在和存在者之間的存在論差異（*ontologische Differenz*），及偶有涉及上帝的課題。不過，即使是在更晚期的著作中，海德格爾也往往不能脫離一種形而上學的格局來討論，因爲存在者與存在自身這種分別正是由形而上學的歷史來說的（參林子淳，2007：203-205）。因此《哲學論稿》的特色即要越過個別存在者的角度來思超越，所以他便要逾越這個存在論分別，以致能更本源地思存有和真理的問題（BP 250; CP 177）。在這另一種超越的思考中，海德格爾固然要求以「另一個開端」來處理，而傳統意義上的自由、可能性以至上帝等觀念當然也被重新地思

考了（參 BP/CP，第 184 節；Engelland, 2008: 34f.；Figal, 2001: 202-203）。

簡言之，《哲學論稿》即要從一種動態的、所謂存有自身的本現 (Wesung) 向度來說明問題，以對抗於傳統形而上學那種以本質 (Wesen, ousia) 為基礎的靜態描述，因此海德格爾便創設了其玄之又玄的本有之說，以作為一種本源的探尋：

這開端即作為本有的存有自身，即存在者作為存在者之真理得以原躍 (Ursprungs) 的遮蔽主權。而存有作為本有就是這個開端。(BP 58; CP)

既是一種動態的展現，存在／存有固然不能再從形而上學式的在場觀念去理解，這便使海德格爾開展了一系列由「開裂」起始的討論，最終是帶來了稍後要討論的時間性和上帝的關鍵問題。存有的本現和開裂可說是一體兩面，前者固然指到存在在歷史中的自我展現，後者則指向以上曾略述之本現中的二重性問題，有趣的是海德格爾指出在其中出現了要決斷上帝的到來或離去，甚至說是諸神的成神 (göttern) 問題，而這又牽連至時—空的顫動 (Erzitterung)（第 127 節）。

在再仔細探討時間問題以先，值得先更細緻地了解在這開裂的情況，因為正是在這點上海德格爾談到了上帝和超越的問題（尤其第 7, 126, 127, 157 節）。第 157 節的一段文字應在此應被提出討論：

從一個方向看，開裂的首先和最寬廣的尺度為上帝的需要，而在另一個方向上則為人（對存有）的歸屬 (Zugehörigkeit)。在這裏上帝的下墜 (Abstürze) 和人的超升 (Anstieg) 是作為在此在中被建基者本現的。開裂是本—有化 (Er-eignung) 之內在、不能計算的墜落 (Ausfälligkeit)，本—有化亦即存有的本現，它作為一種中間 (Mitte) 被需求和給出歸屬 (Zugehör)，並繼續同時為

上帝的掠過和人的歷史被關連著。(BP 279-280; CP 197)

在這段落以後便出現了這節和第 7 節皆出現的那句：「本—有通過使人轉讓於上帝而把上帝歸本給人。」可見這個開裂現象對本書的上帝討論的重要性。更仔細地看，本現的二重性也牽涉到上帝與人的關係，而當中是通過存有的本現來完成的。從一面看，這帶來了上帝的下墮；而從另一面看，則是人的超升；因此海德格爾在「前瞻」中已說：

那成為穿越之途且作為存有之啟—思之途的地方，就是那個之間 (Zwischen)，它將此—在居—有 (er-eignet) 給上帝；在這本—有化 (Er-eignung) 中人與上帝對彼此來說首先變得「可認識」(erkennbar)，屬於存有的守護與需要。(BP86-87; CP 60)

在這裏我們碰上了一個學界過往經常討論的問題：上帝需要存在／存有，並指出這種需要只是對人或此在的顯現問題（例：Kockelmans, 1984: 135；林子淳，2007：214-215；Colony, 2008: 186 & 192f.）。但在細閱之下，原來這僅是議題的「一半」，因為在具二重性的開裂之下，相對於上帝的需要（存有）便是人的歸屬（存有），海德格爾甚至將其形象化地稱為上帝的下墮和人的超升。置於中間的首先固然是存有的本現，但此—在或人類卻在其中被創造性地建基 (BP 280; CP 197)。

由此看來，我們便可以明白何以此—在——這個作為建基者的「中間」——會佔去整部《哲學論稿》最大篇幅的討論（第四個關節共 80 節），因為這個中間不是一個空間上的中點或寂靜的本體論概念，乃是極具動態和中介性 (mediating) 的。上帝對存在的需要和人對存在的歸屬都必通過這裏，所以它甚至「決斷」了諸神的神性化。從這角度看，這個所謂決斷並非一種主觀的作為，而是使神人達致關

係的一種中介作用，這種相互性便帶來了海德格爾在「最後的上帝」的討論中的一對概念：「轉向」和「反—轉向」(Wider-kehre) (參 Colony, 2008: 189-191)：

轉向在（歸屬者的）呼喚 (Zuruf) 和（被召喚者的）歸屬
之間本現。轉向就是反—轉向。(BP 407; CP 287)

這種既正又反的轉向雖貌似矛盾，說穿了不過就如以上二重性的討論一樣，是要作出一種超越相對性的嘗試。以這個方向再走下去，最終固然涉及到時—空的展現和最後的上帝在其中掠過，也是下一部份我們要進一步討論的，不過我希望先指出的是：吾人不能過於倉促地進入（最後的）上帝和存在／存有以至時間／存在歷史的討論，因為這僅是海德格爾的佈局中的一部份。與其相對應的還有人的歸屬和被呼喚，這牽涉到《哲學論稿》中的許多篇幅，更關切到海德格爾從前期之「超越—視域」(transzendental-horizontal) 角度轉入「本有一歷史」(ereignis-geschichtlich) 角度的過渡 (Übergang) (參 von Herrmann, 2001, 110f.)，以至說是一種進入另一個開端的跳躍。然而，在這其中我們不難發現，雖然新詞彙由於角度的轉變而湧現，但環繞著此在／此一在的許多觀念依然延續下來，當中最重要當然包括時間性的討論和此在／此一在自身，往下我們即要從這種「新超越哲學」的視域來檢視為何最後的上帝會變得重要，及其代表著的角色若何。

肆、最後的上帝在永恆中的呼喚

按筆者的有限了解，漢語學界就著「最後的上帝」此主題作出探究的作品絕無僅有（如林子淳，2007；張燈，2007；孫周興，2008）；而西語學界首先多從時間性著手討論此問題（如 Prudhomme, 1993；Greisch, 1996: 17-42），或更宏觀地關連至超越性的方向（如 Schalow,

2001; Colony, 2008)。這些都是恰切的做法，因為在《哲學論稿》中最後的上帝正是在時空之討論以後提及的。不過在上節有關開裂的觀照下，或許我們更當先專注一下(上帝的)「呼喚／召喚」(Zuruf/Anruf 等詞組)¹⁶ 和(人的)「歸屬」(注意詞組 gehören, Zugehören, Hörigkeit, Gehorsam 之共同字根 hören 即聆聽)之間的關係，才進到有關時間的討論，尤其海德格爾曾指出：

所有這些關節必須在此種一性中才能維持，即出於此一在的內立性 (Inständigkeit)，這分別出那些要來者 (Zukünftigen) 的存在。

他們透過呼喚覺醒，而接受和保存了在本有和其轉向中的歸屬，他們因而來到且立於最後的上帝的暗示 (Winke) 之前。

關節——它與呼喚接合 (fügende)，因而這連接 (Verfügung) 建基了此一在。(BP 82; CP 57)

以上引文明顯一而再地涉及到許多待定義的詞彙，但不難發現它把呼喚和歸屬之關係緊扣於關節的接合情況，而且成爲了此一在建基的重要原素。首先，這再一次確定了呼喚和歸屬的相互關係，兩者是互倚而生的，中間是通過本有在此一在中的建基。其次，正是在這關係中，各關節才能被接合；因此即使在《哲學論稿》中本有似乎取代了《存在與時間》中的此在成爲了主角，而敘述也從超越一視域角度轉爲本有一歷史角度，最後的上帝又在存有歷史的自我顯現中成爲核心關節，但由於整個過程仍需在「此」來理解，所以人作爲此之建基者

¹⁶ 另值得注意的是，在《存在與時間》中和呼喚／召喚尤有關係的便是操心 (Sorge)，下文將稍爲提及。

(Dagründer) 仍是一個不可或缺的部份（參 BP 409; CP 288）。再者，海德格爾是在這種對稱性的描述中提到最後的上帝的「暗示」，因此這是不能僅從當時的歷史背景（不論是當時歐洲的社會〔納粹主義〕或思想〔後形而上學〕狀況）來猜度暗示所意指，¹⁷ 而必須緊扣以上所述的行文脈絡。最後，這指向了《哲學論稿》中一個嶄新而重要的概念——此一在的內立性，並引發出「要來者」的問題。簡言之，具內立性者即本有通過在此而被建基，相對於《存在與時間》強調人之「實存」(Existenz)，這裏要關注的則為在其中的「綻出性」(ekstatisch)（孫周興，2008：4）。當然這種性質與時間尤有關係，因此具內立性者就是那些「（將）要來者」。¹⁸ 惟有在這種觀照下，以下的一段文字才能被理解：

無論在「個人的」還是在「群眾的」「體驗」中上帝都不會顯現，相反地他惟一會顯現於存有自身深淵般的「空間」中。所有迄今為止的「禮拜」和「教堂」以及諸如此類的東西，都根本不可能成為對上帝與人在存有之中間裏的相接的本質性準備。因為存有之真理必須首先得到建基，而且為此種傳送一切創造必須取得另一個開端。(BP 416; CP 293)¹⁹

因為只有在開裂的過程中，最後的上帝才會掠過 (Vorbeigang)，並把人置入其呼喚中，所以彷彿人必須等待（最後的）上帝，而這也是最

¹⁷ 這種讀法是吸引的，如 Schmidt, 2001: 32-47；但僅能反映某一向度，且若拿捏不好，容易強行讀入一己的主觀見解。

¹⁸ Zukünftigen 此字本身直譯固然是「將來者」，清楚地指向著時間性；但由於海德格爾對時間（性）的闡述正是要打破傳統上對過去、現在、將來的線性想像，甚至要既聯繫又突破過往在場想法的格局，因此筆者在這裏把 Zukünftigen 試譯為「要來者」。

¹⁹ 以上譯文參考了孫周興教授的翻譯初稿，筆者作了少量修訂。

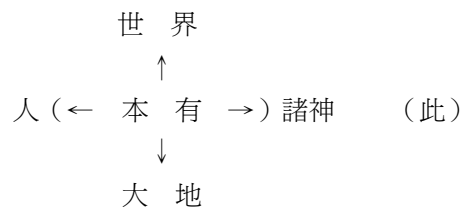
本源的等待，也是一種「建基」過程，因此這不能通過任何過往的個人或群體，以至國家或宗教來達致，而必須通過此一在，並一位「要來者」對本有在「此」之經驗 (Kockelmans, 1984: 135f.)。

在以上對上帝與人、超越與此在的關係被澄清後，我們再討論《哲學論稿》中最後的上帝與時間的關係將更明確。在過往的研究中論者通常把焦點置於最後的上帝之掠過的瞬間〔場所〕(Augenblick[stätte])，並將之聯繫至海德格爾對永恆的理解（如 Prudhomme, 1993；Greisch, 1996；林子淳, 2007）。這的確是無可厚非的，因為《哲學論稿》中多次地把這些項目關聯起來，正如我們在上面已經提及，最後的上帝是在「另一個開端」裏，在本有於此的建基中，對那些（將）要來者 (Zukünftigen) 掠過，這「將來」(künftig) 特徵強烈地暗示著時間性，卻又是一種海德格爾式的嶄新觀念，要與傳統把時間的量化理解和看為在場化 (Anwesenheit) 和恆定性 (Beständigkeit) 劃清界線。不過，有一點是必須注意的是，雖然在《存在與時間》或生存分析中瞬間已經成為討論時間性的一個重點，但當海德格爾在《哲學論稿》中把「場所」(Stätte) 結連於其中時，明顯地是要把時間性和場所性 (topologisch) 連在一起，所以被分析的乃為一體的時—空 (Zeit-Raum)，因此他認為時間性空間化 (zeitigendes Räumen) 亦即空間性時間化 (räumende Zeitigung)(BP 261; CP 184; 另參 Greisch, 1996: 32f.)。當然，最終這種時間化和空間化還是要透過此一在／此在來進行的，不過，這樣一來，在這種新型式的超越哲學裏，時間和空間既不能分開討論，最後的上帝的問題便也不能單從時間和永恆來展開，而必須與整個時空化的本現過程聯繫起來討論。²⁰

在這個觀點之下，筆者想藉闡釋第 190 節來展示海德格爾的一

²⁰ 這方面的討論是一巨大題目，本文無法詳細闡釋，讀者可參波爾特，2009：257-306。

個與以上討論相關的重要看法。在這一節中除了充滿許多對此一在的關鍵描述外，相信沒有甚麼比當中那幅由本有而起的圖表更加引人注目的了 (BP 310; CP 218)：



在建基這關節中談此一在，首要的固然是談本有如何在此一在中建基，而海德格爾也明說這關節是要為終極決斷的瞬間場所作預備，並且是為進入另一個開端之思的律則。然而，在這重要的一節裏，海德格爾卻沒有提及以上圖表的閱讀方法，因此，我們惟有儘量先憑這節中相關的文字作出一些合理推斷。

首先，海德格爾清楚地指出這個從本有而出的建基於此過程使得此一在成為開裂現象，因此我們必須從本有化的二重性來思考當中的結構。其次，這除了是時一空的源發 (Ursprung) 外，也是「爭執的國度」(das Reich des Streitens)，並引來歷史之人 (der geschichtliche Mensch) 和諸神的存在、臨近和遠離的本現 (die Wesung des Seins, Nahung und Fernung der Götter)，所以我們必須從一種對照性來詮釋二者通過本有出現的關係。再者，這種神人關係便不應如過往研究一樣，僅從時間性來著手，而可從世界 (Welt) 和大地 (Erde) 的「空間性」關係得到提示。縱然時空兩種關係並不全然對稱，但至少空間性應可給我們一定的參考價值，尤其我們以上已提到海德格爾對時一空

一體化的重視。²¹

在這種分析之下，整個圖表的規劃便容易找到入手處。儘管在本節中沒有提到世界和大地的對照和爭執關係，但它們在海德格爾一直以來的寫作脈絡中還是較易領悟的，尤其在以上提及的一些描述的觀照下。世界和大地本就是海德格爾論述顯隱關係的對應原素，而這種關係正是以爭執來解說的。譬如當他論到藝術作品時，便明確地提到作品能開啓出一個世界，而其質料則屬於大地。當然這裏的世界就如海德格爾早期所說的周圍世界 (Umwelt)，而在後期也是由世界的世界化現象 (Welt weltet) 而出，是屬於顯的一方；至於大地，則是從自然 (Physis) 的角度來說的，是萬物湧現的歸隱之所，是屬於隱的一方。所以，若再確切點來說，世界與大地的爭執是兩者顯隱過程的相互關係，也是存在者之真理；至於從存在之真理的層次來看，則是澄明與遮蔽的「源始爭執」(Urstreit)。當然兩種向度的差異，最終便發展出「本體論差異」的深化思想（參孫周興，1994：164-185）。故在《哲學論稿》中海德格爾直指時一空就是大地與世界爭執的瞬間一場所 (BP29; CP21) 便不教人意外，又說歷史 (Geschichte) 要理解為這爭執的承擔 (die Bestreitung des Streitiges)，「接納和執行從本有之呼喚而來的歸屬，本有即在最後的上帝的形態 (Gestalt) 中存有真理的本現。」(BP 96; CP 66) 因此，從世界與大地的這種相互關係來對

²¹ 熟悉海德格爾後期著作的讀者在這裏或許已看出了他後來所說天地人神四合 (Geviert) 的原初概念，但這涉及另一大課題的討論，不可能在此闡釋。張燈，2007：15-16 曾把此圖表與不來梅論文之一的〈物〉(Ding；中譯文可參孫周興 (選編)，1996：1165-1187) 中的四合作出初步的對照性閱讀，雖頗有意思，並能帶出其中場所性的意涵，惟卻忽略了時間性在當中的重要角色。與此相反，其他的過往研究經常僅從其他文本（如論荷爾德林的詩）中上帝和時間性的關係來理解《哲學論稿》中的最後的上帝。兩種進路都有其不足之處，因為對照性讀法雖然能提供不少細節的可能性，但卻僅是兩個維度（時一空）的其中之一而已，這裏已經超過了單一方向的討論。

照另一方之諸神與人的關係，不單是恰當的，且應必有所啓發。

以上我們已經指出，上帝與人之間也有著一種相互的呼喚和歸屬關係。從空間維度的對照下，我們便不能因最後的上帝之詭秘性而僅僅聚焦於這相互關係的一方面，而必須從兩者之對應以至空間化問題一起來解讀。這當然不是說過往的研究是不合理的，只是說其中一些可能沒有能考慮到整幅圖畫的佈局。例如當海德格爾在《哲學論稿》中談到諸神的成神（die Götterung der Götter; BP 244; CP 172）時，論者往往提及神聖者或上帝在存在中的展現，和指向時間化中的不穩定性（Prudhomme, 1993: 451；Greisch, 1996: 36-37），並且帶來兩種對永恆的定義和與瞬間的比對和引伸討論（Prudhomme, 1993: 446f.；Greisch, 1996: 25, 33f.）。這些討論都是合理和重要的，只是它們都未有先留意上帝與人的關係和世界與大地的對應性。倘若我們以上一直下來的討論成立的話，那麼諸神的成神在本有的時空化中最可比對的首先應是世界的世界化，而這都是在時－空的顫動下發生的。如此一來，若世界化是一種顯隱的相互過程，則成神亦應如此。因此諸神之複數性代表著一種顯的開放性，或更應說其存在的未決定性（die Unentschiedenheit des Seins der Götter）(BP 437; CP 308)。²² 它的移近或移離也是如此，所以最後的上帝雖然不等同於諸神或傳統西方思想中的上帝，但由於人被任命為建基者和創造者，最後上帝的呼喚便是在本現中對人的暗示，人必須聆聽且牽引著其對存在的歸屬，各個關節才能連接得穩妥。所以海德格爾雖明說「最後的上帝不是本有自身」(BP 409; CP288)，但「本有之內在有限性在此自我開顯：在最後上帝的暗示中。」(BP 410; CP288)

²² 同參 Prudhomme, 1993: 450 和波爾特, 2009: 297 的討論。

順此，只有在這種時空對照的深化之下，²³ 我們才能進一步理解所謂永恆和最後的上帝掠過的意義。例如在第 238 節，當海德格爾談及「時間—永恆—瞬間」時說：

永恆並非永不止息地留存之事 (das Fort-währende)，卻為那可在瞬間撤離之事，以致可再次返回。那可再返回者，並不是相同的，而是轉化為新之物，那獨一者，存有，在這敞開性 (Offenbarkeit) 中並非首先被確認為相同的。如此，則永恆化 (Ver-ewigung) 何所謂？(BP 371; CP 259)

從很早期開始，海德格爾便指出若上帝是永恆的，而這種永恆性為一種恆在 (aei)，即不能從時間性來思考，那麼上帝和永恆皆非吾人所能理解 (Heidegger, 1989)。因此，這段落的重要性便在於海德格爾認為永恆必須能參與在本現的每刻之中，使得永恆可顯於存在敞開的瞬間，所以便有所謂永恆化的提問 (Greisch, 1996: 36-37)。從這角度看，我們或許更能理解何以海德格爾用「最後的」來形容人要聆聽其呼喚的上帝：因為這並非一種量化計算，而是一最深的開端 (BP 405; CP 285)——可在每一瞬間撤離或重返，這即是永恆化，也是一成神的過程，並且在時—空的顫動中進行。²⁴

在時空一體化的觀念下，這種時間化／永恆化／成神也必然是伴隨空間化／世界化同步發生的。這當然不是說上帝可以成為一種現成上手之物 (Vorhandene)，否則它便不可能是「最後的」，所以最後的上帝也與諸神並不同。然而在西方思想傳統，尤其在德語表述中，

²³ 時間和空間作為互補對照的一個解讀可參波爾特，2009：257-276。

²⁴ 不要忘記海德格爾這時期正在寫作其有關尼采的著述，當中一個肯定與此相關的概念便是永恆輪迴 (ewige Wiederkehr)，但這複雜課題必須以另一文章來處理。吳學國，2002 曾提出一個對後期海德格爾上帝觀的綜合式討論，頗值得留意，惟其沒有處理《哲學論稿》中的問題，而且某些論點也提得過於簡略。

過去 (Gewesen) 和現在 (Anwesen) 都在詞源上與在場拉上關係 (林子淳, 2008: 205-207; Prudhomme, 1993: 448-449)。有趣的是, 海德格爾在討論藝術作品時, 曾以希臘神廟來作例子闡述諸神如何透過此作品現身到場, 並開啓了一個世界, 和說明大地的意義 (孫周興 (選編), 1996: 262-264; 同參孫周興, 1994: 170-171)。不過在《哲學論稿》中, 正如我們以上說過, 海德格爾之最後的上帝在標題中已清楚表明是與曾在的諸神不同, 尤其與基督教的相對。順著以上的討論, 或許這是可以理解的: 因為「曾在的」(die Gewesenen) 諸神僅以往在場, 基督宗教則在第一個開端的存有歷史中成爲了一種造作, 或成爲了宰制的世界觀, 因此「所有迄今爲止的『禮拜』和『教堂』以及諸如此類的東西, 都根本不可能成爲對上帝與人在存有之中間裏的相接的本質性準備」(BP 416; CP 293), 而必須由一些「(將) 要來者」所承擔。這些要來者既能承受本有在此中的本現, 便得到了最後的上帝的暗示, 聆聽其呼喚並得以跳躍入另一最深的開端中, 體驗它的掠過。

走筆至此, 我們應不難指出何以海德格爾必須在《哲學論稿》中談論一位呼喚人的最後的上帝: 因為上帝和人組成了時間化中顯隱的一對, 它們又與世界和大地的另一對合成了本有化在此的本現過程, 而這都是在存有歷史的另一個開端中之一種嶄新超越哲學的討論。然而, 世界和大地還是比較容易與現實事物聯繫上作討論, 那麼上帝和人又可以怎樣作比擬? 要得出一些較確切的答案, 或許我們當檢視一下此一在的瞬間決斷情況和爲著甚麼操心, 因為本有的建基過程最後還是要通過於此來完成。

伍、餘論：對現代性失神狀態的關切

來到這最後一部份, 我們應不難體會海德格爾要在第一個開端跳

躍至另一個開端的關鍵要求，就是在每一瞬間作出重新決斷。這一決斷並不完全是新的，事實上，海德格爾在第一部份的「前瞻」中已指出「這決斷長久以來在隱蔽與掩飾中綻出，不是邁向歷史便是使歷史缺失 (zur Geschichte oder zum Geschichtsverlust)。但歷史作為大地與世界之爭執的承擔 (die Bestreitung des Streitiges)，接納和執行從本有之呼喚而來的歸屬，本有即在最後的上帝的形態 (Gestalt) 中存有真理的本現。」(BP 96; CP 66) 在這裏我們看到大地與世界、人與上帝的四方關係已然提出，只是在後來才漸漸闡釋清楚，並且必須置於一種存有歷史的向度來檢視。

這種對瞬間決斷的要求，再加上海德格爾把最後的上帝視為「完全他異者」，很容易令人聯想到巴特 (Karl Barth) 這位新教神學泰斗，²⁵ 在二十世紀二十至三十年代以此用語強調上帝啓示的自由，尤其是海德格爾也承認自己曾受巴特的影響。²⁶ 在當代學者的討論中，我們也可發現對海德格爾這種討論的詮釋似有巴特那種顯隱間之辯證神學 (dialectic theology) 思想的影子。譬如珀格勒 (Otto Pöggeler) 便認為這種描述神聖的嘗試是一種在隱蔽中之啓示的動態過程 (Pöggeler, 1997: 223)；克倫 (Benjamin D. Crowe) 在這基礎上指出上帝雖然在現代的計算之思中缺席，卻正因他不能被任何特定的歷史事件或神學形式所把捉，而只能留下一些移離或移近的「暗示」(Crowe, 2007: 200)。在這基礎上，普魯頓 (Jeff Owen Prudhomme) 認為神聖在現代性中的缺席並沒有為神學帶來任何的障礙，因為缺席 (Abwesen) 順著海德格爾這種思路來看並非簡單的否定或流逝，永恆

²⁵ 漢語學界對巴特的最新近討論可參鄧紹光、賴品超 (編)，2008；歐力仁、鄧紹光 (編)，2008。

²⁶ 參劉小楓，1998：xv-xvii；原載於 Heidegger & Blochmann, 1989: 9-10；另參 Crownfield, 2001: 218-219。

也不代表恆久在場，時空觀念必須從量化的計算之思撤離 (Prudhomme, 1993: 451)。因此，海德格爾自己的說法是，最後的上帝是掠過了，並且可以在每一瞬間撤離或重返，這才是永恆化的意思。再進一步看，雖然我們反復地提過，海德格爾認為最後的上帝與曾在的諸神相對，尤其是與基督教的，但這個「相對」(gegen) 在巴特思想的觀照下，便不一定指「反對」，而是一種對比而已。因為如上所述，在第一個開端的存有歷史中「曾在的」一語往往牽涉量化的在場與時間性，而「基督教的」甚至可淪為一種「造作」拒變的世界觀，只有「(將)要來者」才能擺脫以上恆定性。然而，這並不代表以前出現過的便一定是負面的，因為他當下雖然不如現成在手之物般現存 (Gegenwart)，卻可以是已然掠過了，否則海德格爾之提到重返便沒有意思了，但當他重返時便又變成了(將)要來的(林子淳，2007：216-217)。²⁷

海德格爾更在《哲學論稿》中提及一個非常有意思的《希伯來聖經》例子作說明，即在第 256 節中把最後的上帝的掠過關聯上《出埃及記》三十三章中刻上十誡的法版 (Gebotstafel)。在原本的經典敘事裏，摩西本欲一窺上帝的榮耀，惟因人不能直面上帝後仍舊存活，故上帝只有遮掩其面，待自己掠過後使他察看其身影。這個典故確實很能帶出海德格爾的看法，因他明說出當人預備真理的奠基時，所需要的不僅僅是那具質料的法版，而是那種期待上帝掠過的持久化 (Beständigkeit)；所以所帶來的「拯救」(Er-lösung) 便是一種給存有自身之最源初本質的「讓進入」(Einsetzung)，即是對此一在的建基 (Da-seingründung)(BP 413; CP 290-291)。如此一來，上帝在現代的缺席便僅能從質料上或現成在手的角度來說，因為，只要仍有人期待著

²⁷ 這種討論如上面曾說過，似乎又暗暗地指向著尼采之永恆輪迴概念，但這實非本文所能承擔的討論。

他的臨近，便能從其掠過後的身影中獲得他的暗示而得著建基。

在此值得一而再指出的一個現象，是縱然海德格爾在《哲學論稿》中把主角置於本有身上，但他最終還是要把討論引導返回此一在／此在，並且本有的本現在其中產生了時一空化的過程。因此，我們以上也是在這種意義上說海德格爾仍在延續著《存在與時間》有關超越性的討論，只不過想像 (imagination) 在康德以降的哲學傳統中的意義已被重新塑造和闡釋出來（參 Greisch, 1996: 30；Krummel, 2007；Raffoul, 2007）。在這種對照下，需要注意的是在《存在與時間》的討論中，時間化的闡述最終是指向了操心 (Sorge) 的概念，並且也談到了呼聲 (Ruf) 的問題（第 57 節的標題正是「良知之為操心的呼聲」〔Das Gewissen als Ruf der Sorge〕），《哲學論稿》恰恰也是把此兩者關連起來（第 5 節）。這裏有一點值得深思，在《存在與時間》第 57 節論到操心時海德格爾曾說：

呼聲恰恰不是而且絕不會是由我們本身計劃的或準備的或有意作出的……另一方面，呼聲無疑並不來自某個共我一道在世的他人。呼聲出於我而又逾越我。

我們不可把這種現象解釋岔了。人們曾把這現象當作出發點，用來把這種聲音解釋為闖入此在的異己力量。沿著這種解釋方向走下去，人們又為這樣確定下來的力量添置上一個擁有者，或把這種聲音本身當作宣告自身的人格（上帝）。反過來，人們又嘗試駁斥這種把呼喚者當作異己力量表達的解釋，同時，乾脆從「生物學上」把良知解釋岔了。兩種解釋都太過勿忘地跳過了良知現象。（海德格爾，2006：315-316）

在這裏一位具位格上帝已是被較含蓄地提出來又給否決了，因為這是指向了一種異己的闖入。但到了《哲學論稿》時最後的上帝卻變成了一個核心關注，因為在這裏上帝與人、世界與大地是互相倚靠地

以本有為中心聯絡起來的。不過到了最後，海德格爾仍沒有回應究竟誰在呼喚？哪位是最後的上帝？「只還有一個上帝能救渡我」，究竟他是誰？源出於哪裏？

若同情地理解，海德格爾在這裏是試圖作一種前無古人的規劃性嘗試，《哲學論稿》主要處理的是存有歷史第二個開端的問題，尤其是要從本有自身的本現來闡述，而非有意於開展一種適合於此的神思，因此，海德格爾的說法既能有效逃離以上帝為最高存在的形而上學機制，便已經完成了哲學家所需要處理的問題，而不一定要影響到具體生活語境中的方方面面。況且在論到神聖或神學之事，海德格爾不早就在〈現象學與神學〉論到惟有哲學才必須作為一種存在學而另闢蹊徑嗎？基督教神學與其他學科一樣，僅是一種屬於存在者或存在狀態上 (ontisch/existentiell) 的設定 (positive) 科學，²⁸ 因此，它僅需繼續其言說便足夠，而這個原在二十世紀二十年代而作出的演講竟在六十年代仍被海德格爾重新發表出來。²⁹ 如此一來，在轉了一大圈以後，或許海德格爾仍一再提示我們，神學的討論還是要走自己的路；又或許對於作為哲學家的海德格爾來說，他根本只能談論一種追索本源的規劃而不能對上帝侃侃而談。然而，在人的具體生存語境中，我們即使不如此追問，但按著海德格爾的想法，卻至少會想及甚麼（人／事／物／價值）是會在每一瞬間重新返回？以至我們能抓住最後的上帝的暗示？而且若《哲學論稿》這部著作仍屬一部現象學研究的話，那麼海德格爾總必須讓其言說與具體事物相接連，否則他也無必要在書中不時舉例作說明。然而閱畢整部著作後，《哲學論稿》卻給

²⁸ 「設定」科學往往被譯為「實證」科學，惟由於其本意是這些學科乃針對一些被「設定」之物作探究，故筆者選取此譯法。

²⁹ 此文本的中譯可參劉小楓（編），1998：1-34；對此的討論文章可參孫周興，2006；林子淳，2008：212-233。

人感覺是海德格爾是有效地以另一種言說方式迴避了形而上學的困境，惟在處理上帝、人與存有之間的關係時，卻掉進一種無法釐清本意的神話—詩學式論述 (mytho-poietic discourse)，陷入一種失語症徵候 (Prudhomme, 1993: 452-454)，難怪他自己也要把這種演繹稱為「寂然的」(sigetik)(BP 78-79; CP 54-55)。³⁰ 如此一來，究竟人在具體歷史語境中怎樣決斷便顯得重要，而神學的可能回應或許在蒂利希 (Paul Tillich) 的言述中已得到了啓示：究竟甚麼是我們的終極關懷 (ultimate concern)? (原出於 Tiliich, 1951: 11f. ; Tillich, 1957: 1f. 再作論述) 甚麼人或事是永恆地，或應說是每一瞬間重新綻現於我們的思想中？按此理路來看，海德格爾這種思想便不單挑戰著傳統形式的神思，甚至暗示著在人類生活的方方面面都可能滲透着神聖者或超越的信號，這也可說是一種「後神學的神思」(孫周興語，參其 2008 文章)。

³⁰ 讀這種說法有興趣的讀者可參 Gonzalez, 2008: 358-391。

參考文獻

中文：

- 王慶節 Wang Ching Jie。2004。〈也談海德格“Ereignis”的中文翻譯和理解〉 *Ye tan Haidege “Ereignis” de jhongwun fanyi han lijie*，劉國英 Lau KuoYing、張燦輝 Chang Tsan Huei（主編），《現象學與人文科學》*Journal of Phenomenology and the Human Sciences* 創刊號 [The first issue]，197-212。臺北 [Taipei]：邊城 [BianChengbooks]。
- 林子淳 Jason Lam。2007。〈後期海德格爾的神聖探索路徑〉 *Houci Haidege de shensheng tansuo lujing*，《哲學門》Beida journal of philosophy，8, 1: 201-219。
- 林子淳 Jason Lam。2008。《多元性漢語神學詮釋》*Duoyuansing han yu shensyue cyuanshih*。北京 [Beijing]：宗教文化 [Religion and culture]。
- 波爾特 Portal。2009。《存在的急迫》*Cunzai de jipo*。張志和 Chang Chih Ho 譯。上海 [Shanghai]：上海書店 [Shanghaibooks]。
- 吳學國 Wu Hsueh Kuo。2002。〈海德格爾晚期思想中的「上帝」〉 *Haidege wanci sihsiang jhong de “shangdi”*，《求是學刊》*Seeking truth*，29, 4: 32-37。
- 孫周興 Sun Zhou Sing。1994。《說不可說之神秘》*shuo bu ke shuo jih shenmi*。上海 [Shanghai]：三聯 [Joint Publishing]。

- 孫周興 Sun Jhou Sing。2005。〈大道與本有〉*Dadao yu benyou*，劉國英 Lau KuoYing、張燦輝 Chang Tsan Huei（主編），《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》*Siansiangsyue yu renwun kesyue: Siansiangsyue yu daoja jhesyue*，195-210。臺北[Taipei]：邊城[BianChengbooks]。
- 孫周興 Sun Jhou Sing。2006。〈海德格與作為形而上學的神學〉*Haidege yu zuo wei sing er shang syue de shensyue*，《哲學與文化》*Philosophy and Culture*，33，2：23-35。
- 孫周興 Sun Jhou Sing。2008。〈後神學的神思——海德格爾《哲學論稿》中的上帝問題〉*Hou shensyue de shensih——Haidege 《jhesyue lungao》 jhong de shangdi wunti*。二〇〇八年九月十二日香港中文大學哲學系講稿。
- 孫周興 Sun Jhou Sing（選編）。1996。《海德格爾選集》*Haidege syueji*。上海[Shanghai]：三聯[Joint Publishing]。
- 海德格爾 Heidegger。2006。《存在與時間》*Cunzai yu shihjian*。陳嘉映 Chen Jia Ying、王慶節 Wang Ching Jie 譯。北京[Beijing]：三聯[Joint Publishing]。
- 張燈 Chang Deng。2007。〈海德格爾「轉向」時期關於神的思考——基於《哲學文集》文本的考察〉*Haidege 'jhuansiang' shihci guan yu shen de sihkao—ji yu "jhesyue wunji" wun ben de kao cha*。北京大學哲學系碩士論文〔未出版〕。
- 鄧紹光 Teng Shao Guang、賴品超 Lai Pin Chao（編）。2008。《巴特與漢語神學：巴特神學的再思》*Bate yu hanyu shensyue: Bate shensyue de zaisih*。香港[Hong kong]：道風書社[Logos and Pneuma Press]。

- 歐力仁 Ou Li Ren、鄧紹光 Teng Shao Guang (編)。2008。《巴特與漢語神學 II：巴特逝世四十週年紀念文集》*Bate yu hanyu shensyue II: Bate shihshih jihshih jhou nian jinian wunji*。香港 [Hong kong]：道風書社[Logos and Pneuma Press]。
- 劉小楓 Liou Hsiao Fong。1998。〈中譯本導言〉。劉小楓 Liou Hsiao Fong (編)，《海德格爾與神學》*Haidege yu shensyue*，8-20。香港 [Hong kong]：漢語基督教文化研究所 [Institute of Sino-Christian studies]。

西文：

- Caputo, John D. 1993. *Demythologizing Heidegger*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Colony, Tracy. 2008. "The Wholly Other: Being and the Last God in Heidegger's Contributions to Philosophy". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 39, 2: 186-199.
- Crowe, Benjamin D. 2007. "On the Track of the Fugitive Gods: Heidegger, Hölderlin". *The Journal of Religion*, 87: 183-205.
- Crownfield, David R. 1996. "The Question of God: Thinking after Heidegger". *Philosophy Today*, 40: 47-54.
- Crownfield, David R. 2001. "The Last God". In Scott et al (2001): 213-228.
- Engelland, Chad. 2008. "Heidegger on Overcoming Rationalism through Transcendental Philosophy". *Continental Philosophy Review*, 41: 17-41.

- Figal, Günter. 2001. "Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger's Contributions to Philosophy". Scott et al, (2001): 198-212.
- Gonzalez, Francisco J. 2008. "And the Rest is Siletik: Silencing Logic and Dialectic in Heidegger's Beiträge zur Philosophie". *Research in Phenomenology*, 38: 358-391.
- Greisch, Jean. 1996. "The Eschatology of Being and the God of Time in Heidegger". *International Journal of Philosophical Studies*, 4, 1: 17-42.
- Guignon, Charles. 2005. "The History of Being". In Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall (Eds.), *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, Martin. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1989a. *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Klostermann
- Heidegger, Martin. 1989b. *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1999. *Contributions to Philosophy*. Parvis Emad & Kenneth Maly trans. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin & Elisabeth Blochmann. 1989. *Briefwechsel 1918-1969*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft.
- Kockelmans, Joseph. 1984. *On the Truth of Being*. Bloomington: Indiana University Press.

- Kovacs, George. 1992. "The Leap (der Sprung) for Being in Heidegger's Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)". *Man and World*, 25: 39-59.
- Krummel, John W. M. 2007. "Representation and Poiesis: the Imagination in the Later Heidegger". *Philosophy Today*, 51, 3: 261-277.
- Prudhomme, Jeff Owen. 1993. "The Passing-by of the Ultimate God: The Theological Assessment of Modernity in Heidegger's Beiträge zur Philosophie". *Journal of the American Academy of Religion*, 61: 443-454.
- Pöggeler, Otto. 1994. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Pöggeler, Otto. 1997. *The Paths of Heidegger's Life and Thought*. John Bailiff trans. Atlantic Highlands, NJ: Humanities.
- Raffoul, Francois. 2007. "Rethinking Selfhood: From Enowning". *Research in Phenomenology*, 37: 75-94.
- Schalow, Frank. 2001. *Heidegger and the Quest for the Sacred*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer..
- Schmidt, Dennis J. 2001. "Strategies for a Possible Reading". In Scott, *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press
- Scott, Charles E., Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu & Alejandro Vallega (Eds.) 2001. *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Tillich, Paul. 1951. *Systematic Theology vol.1*. Chicago: University of Chicago Press.

Tillich, Paul. 1957. *Dynamics of Faith*. NY: Harper & Brothers.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. 2001. "Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking". In Scott et al (2001): 105-126.

Why Did Heidegger Speak of the Last God?
A Suggestion to Deal with a Core Question
in *Beiträge zur Philosophie*

Jason Lam

Research Fellow, Institute of Sino-Christian Studies, Hong Kong

Address: 33 Tao Fong Shan Road, Shatin, Hong Kong

E-mail : jason@iscs.org.hk

Abstract

Beiträge zur Philosophie, which is Heidegger's another important masterpiece on the problem and history of Being after *Sein und Zeit*, is filled with many newly created vocabularies and themes, but it seems to foreshadow many hotly debated issues after *Sein und Zeit*. The aim of this article is to interpret parts of this work, especially to explain the significance of "the last god" (*der letzte Gott*) raised in this book. This points to some implications for a reading strategy and a new kind of transcendental philosophy, which integrates the discussion of temporality and topology together. It leads to a model closely related to the discussion of the fourfold (*Geviert*) and ontological difference in Heidegger's later thought, and may offer implication to some issues of modernity.

Keywords: Heidegger, God, Ereignis, Dasein, transcendent, world

