

# 形式指引的基督教神學底色

## The Christian Backdrop of Formal Indication

林子淳

Jason Tsz Shun LAM

### 作者簡介

林子淳，香港基督教文化研究所研究員，上海同濟大學人文學院兼任教授

### Introduction to the author

Jason LAM Tsz Shun, Research Fellow in Insititute of Sino-Christian Studies, Adjunct  
Professor in School of Humanities, Tongji University.

Email: Jason.lam@cantab.net

## Abstract

Formal indication is regarded as the core concept of Heidegger's early thought, which is mentioned systematically for the first time in his posthumous work *Phenomenology of Religious Life*. This article looks into Heidegger's own account of this work in his course "Introduction to the Phenomenology of Religion" (1920-21) of this work and explores how he constructed his "methodology" of phenomenology. We find that the central idea was illustrated by Heidegger's interpretation of Pauline epistles and that many of the important notions were carried forward to his renowned work *Being and Time*. Moreover, the initiative for this academic direction can be traced back to Heidegger's *Habilitationsschrift* on Duns Scotus (1916-19), which is deeply intertwined with Heidegger's early interest in medieval Christian thought. This religious backdrop provided an impetus to the development of his thought and the "method" of formal indication can even be detected in "Phenomenology and Theology," which appeared right after *Being and Time* was published. Seen against these, it is reasonable to conclude that the thought of this influential thinker has often been found to have an ambiguous relationship to Christian theology.

**Keywords:** formal indication, phenomenology, religion, history, being

## 一、引言

專門研究海德格爾早期思想的基西爾 (Theodore Kisiel) 早曾說過，形式指引 (formalen Anziege) 是早期海德格爾的中心與靈魂之所在。<sup>①</sup> 早於1920年代初，海德格爾自己就對此重要觀念明確指出：

“形式指引”的問題屬於現象學方法本身的“理論”；在寬泛意義上，它屬於有關理論性、理論行為、分解 (Unterscheidens) 現象的問題。<sup>②</sup>

這段話出自海德格爾於弗萊堡開設的“宗教現象學導論” (Einleitung in die Phänomenologie der Religion) 課程中，其中提及現象學的“理論”問題——形式指引，故使得這部以宗教為主題的早期論著得到非比尋常的關注。然而熟悉現象學傳統的讀者大概都知道，現象學當中並不應存在什麼傳統意義上的普遍“理論”，故此海德格爾只有在“理論”一詞上加上標記，以顯出其例外意義；並且話鋒一轉，在段段立即提及“歷史的”意義 (Sinn des Historischen)：

歷史的通常意義說的是：它是時間性地生成的而且

---

<sup>①</sup> Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley: University of California Press, 1993), 172.

<sup>②</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA60 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), 55; 中譯文參見海德格爾：《形式化與形式顯示》，載《形式顯示的現象學：海德格爾早期弗萊堡文選》，孫周興編譯，上海：同濟大學出版社，2004年，第65頁。[Martin Heidegger, “Phänomenologie des religiösen Lebens,” in *Xing shi xian shi de xian xiang xue: Heidegger zao qi Fulai堡 wen xuan*, ed. & trans. SUN Zhouxing (Shanghai: Tongji University Press, 2004), 65.] 但筆者會對個別詞彙和句子有所調整。

作為這種東西已經過去了。故此察看實際生活體驗（Die Lebenserfahrung）的依據是：在其中某種時間性的東西是在何種意義上出現的，一個生成的東西以及一個被意識為過去之物的東西是在何種意義上出現的。<sup>①</sup>

熟悉《存在與時間》（*Sein und Zeit*）及海德格爾其後作品的讀者應了解，他後來針對“歷史”所使用的詞彙乃Geschichte，很明顯，這種說法處於海德格爾早期的、仍在成形中的思想階段。順着這個角度來看，以上要在時間性中出現的“實際生活體驗”之後繼形式便呼之欲出了——能在歷史性中體驗生者，即此在（Dasein）。如此一來，形式指引這種現象學的“理論”便顯得更加引人入勝了。

至此我們都一直在哲學的語境中來作出論述，那為什麼這課程會被定名為“宗教現象導論”呢？當年的部分學生，尤其那些被“宗教”一詞吸引來的，對此也變得不耐煩，而海德格爾後來也用課程的另一半時間，以新約聖經中幾卷保羅書信為範例來闡釋。以上所引的話都來自海德格爾全集這部份的第十一節，這一節連同第十二和第十三節便成為了此課程的重要轉折點，而早期基督教的生活體驗便成了闡釋海德格爾的現象學“理論”的材料。可是在後來海德格爾出版的成名作《存在與時間》中，何以沒有很明確地再提出形式指引這套重要的“理論”？<sup>②</sup> 又何以幾乎完全沒有了基督教內容？

為解決以上問題，本文將分為以下部分：1. 闡釋形式指引的涵意，不過這種“理論”工作即使在漢語學界，也已有所論述；2. 故此我們將海德格爾的用心聯繫至其更早期思想作討論，並會發現他對亞里士多德的重新闡釋，甚有可能與其早年的中世紀研究和神學關注有密切關

<sup>①</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 55; 海德格爾：《形式化與形式顯示》，第65頁。

<sup>②</sup> 真正提及此詞彙的僅有Heidegger, *Sein und Zeit* 114, 231, 313; 相關的可包括179, 315。

係；3. 如此一來，海德格爾對保羅書信的闡釋，是其實際生活體驗的具體範例，對理解形式指引尤其歷史性有重要作用；4. 這些說法雖然在《存在與時間》中好像不見了踪影，然而在同期的“現象學與神學”（*Phänomenologie und Theologie*）演說中，<sup>①</sup>我們將發現海德格爾以基督教思想作為題材的討論，是完全承接着他“在“宗教現象學導論”中的早期探究，並且可能一直伸展至日後的許多材料；也只有從這角度，我們才能充分理解海德格爾的用心和關注所在。

## 二、形式指引與生存分析

什麼是形式指引？套用海德格爾後來較成熟的語言，這與問“什麼是存在？”一樣，是一個錯誤或不適當的提問，因為形式指引不“是”什麼。因此，若要理解形式指引，我們必須從海德格爾接着立即所提及的兩個相關概念——普遍化（*Generalisierung*）和形式化（*Formalisierung*）來入手，而這又明確地是衝着胡塞爾的《邏輯研究》來說的。<sup>②</sup>

海德格爾說，“普遍化意指依照種類的概括化（*gattungsmäßige Verallgemeinerung*）。”<sup>③</sup>他立即舉例說，紅是一種顏色，而顏色是一種感性性質，這種層級式遞進的概括，就是所謂的普遍化之意思。不過海德格爾續說，我們往往也會把類似的種屬概括，從感性性質延伸至

<sup>①</sup> Martin Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” in *Wegmarken*, GA9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967), 45-78; 中譯文參見海德格爾：《現象學與神學》，載《海德格爾選集（下）》，孫周興編譯，上海：生活·讀書·新知三聯書店，1996年，第731-762頁。[Martin Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” in *Heidegger xuan ji* (xia), ed. & trans. SUN Zhouxing (Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1996), 731-762.]

<sup>②</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 57; 海德格爾：《形式化與形式顯示》，第67頁。

<sup>③</sup> *Ibid.*, 58.

本質，再從本質到對象。然而，兩種操作（紅→顏色→感性性質；感性性質→本質→對象）真的是一樣的嗎？海德格爾指出，前者跟後者存在着一種斷裂。從紅到顏色到感性性質的層級關係，是受到某種實事域（Sachgebiet）所制約的，可是感性性質、本質和對象之間卻沒有這種層級或說種屬關係，這純粹是一種形式的規定，因此被稱為形式化。但這是如何產生的呢？海德格爾如此說：

我並不從對象中看出什麼規定性（Wasbestimmtheit），而是在某程度上“注”視對象的規定性（Bestimmtheit）。我必須從什麼內容（Wasgehalt）轉移視線，而只去看：對象是一個被給予的、合乎姿態而被把握的對象。所以，形式化起於純粹姿態關聯本身的關聯意義，而絕非來自“一般什麼內容”（Wasgehalt überhaupt）。<sup>①</sup>

從這裏我們除了可發現普遍化和形式化的基本分別以外，更重要的是海德格爾要從此突顯出現象學的關注所在，即它不只要考察被經驗之現象是什麼（Was）內容，也要知道它是如何（Wie）被經驗，而且更要了解這個獲取方式之實踐又是如何（Wie）的。海德格爾把這三個層面分別稱為內容意義（Gehaltssinn）、關聯意義（Bezugssinn）和實行意義（Vollzugssin），現象學就是要對這幾重意義作出整體的說明。<sup>②</sup>

以上的說法仍然是十足的抽象與理論性的，很難理解海德格爾要說的內容、關聯與實行意義若何，故讓我們以一個具體例子作說明。一個紅蘋果固然是一個紅色的水果，這當中涉及了具體內容，屬於普遍化的操作。但若說紅蘋果是一個分析對象，卻可以完全不涉及實事性的種屬序列，這便屬於形式化操作了。如此說來，普遍化和形式化根本

<sup>①</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 58-59；海德格爾：《形式化與形式顯示》，第68-69頁。

<sup>②</sup> *Ibid.*, 63；海德格爾：《形式化與形式顯示》，第72頁。

上是分屬不同邏輯類型的運作，海德格爾認為它在萊布尼茲（Gottfried W. Leibniz）以降的數學研究中已隱含着；由於它們皆關係到“普遍的”（*allgemein*）意義，故很容易產生混淆。尤有甚者，形式的東西本源於關聯（*Bezug*）範疇，卻因懸置了內容（*Gehalt*）指向，變得很容易被掩蓋，成為一種抽象的形式本體論，或說是一種非本真的理論姿態。<sup>①</sup> 簡單來說，中世紀的一些欠缺具體指向的形而上學討論便是從此而出，繼後也促成了他大力鞭撻的本體－神－邏輯（*Onto-Theo-Logie*）機制。<sup>②</sup> 那麼，海德格爾所謂“現象學方法本身的‘理論’”的形式指引又意指什麼？對這種狀況有何對策？為何會得到他如此重視呢？

形式指引既稱為“形式的”，明顯是關乎現象中的關聯範疇，與普遍化無關；而要“指引”出來的，則是其中的實行（*Vollzug*）因素。如上所述，現象的關聯意義因為內容被懸置，故形式化便容易變得抽離，故此形式指引所要作的，正是要逆反着那種理論思考的方向而行，為要突顯其中每次實行的具體處境。若對比起來，普遍化、形式化和形式指引的分別如下：<sup>③</sup>

內容意義關聯意義實行意義

普遍化界定與明確預設但沒界定忽略

形式化懸置界定與明確中立

形式指引懸置留白但受重視，乃意義發生的軌跡明

確但沒界定

<sup>①</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 57-59；海德格爾：《形式化與形式顯示》，第67-69頁。

<sup>②</sup> 海德格爾：《形而上學的存在—神—邏輯學機制》，載《海德格爾選集（下）》，孫周興編譯，上海：生活·讀書·新知三聯書店，1996年，第820-843頁。[Martin Heidegger, “Xing er shang xue de cun zai - shen - luo ji xue ji zhi,” in *Heidegger xuan ji* (Selected Works of Heidegger), vol. 2, ed. & trans. SUN Zhouxing (Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1996), 820-843.]

<sup>③</sup> 取自Sean J. McGrath, “Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing,” in *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, eds. Sean J. McGrath & Andrzej Wierciński (Amsterdam & New York: Rodopi, 2010), 191.

	內容意義	關聯意義	實行意義
普遍化	界定與明確	預設但沒界定	忽略
形式化	懸置	界定與明確	中立
形式指引	懸置	留白但受重視， 乃意義發生的軌跡	明確但沒界定

倘若容讓我們以海德格爾後來的詞彙來說明，形式指引就是一種欲抵制理論理性之去世界化傾向的操作，這才能有效地顯示出在世存在（In-der-Welt-sein）的生存體驗；然而其中所彰顯的，仍然只是現象中的關聯意義，而非具體內容，可是卻必須要藉在處境中實行着的存在者才能體驗。若再從《存在與時間》來理解，便可以明白何以海德格爾要以此在來帶出“在之中”（In-Sein）的生存體驗，並在說明這種“之中”的（關聯）意義後，又立即指出世界乃是一個具體的生存處境，而非僅為一個物理空間，因後者正是一種理論化的去世界傾向之想法。故此海德格爾在這早期課程中說：“形式指引是一種防禦（Abwehr），一種先行的保證（Sicherheit），使得實行特徵依然保持開放。”<sup>①</sup>

若然形式指引是如此重要，那麼在《存在與時間》中為何鮮有再提及？的確，從詞彙上來看，形式指引在當中像是消失了，可是若從以上角度來理解，卻到處都看到它的踪影。譬如《存在與時間》正文開始，海德格爾便指出，他所要分析的存在者就是我們自己，此在“總是我的存在”（je meines）；要分析的關鍵，也是它怎樣去存在，並達致“向來屬我性”（Jemeinigkeit）的理解。<sup>②</sup>按照以上形式指引的定義，倘若現象內容被懸置，關係意義給留白，具體的實行便肯定是意義發生的奠基性要素。可是若要把它變成一種抽離的方法論卻又是一個明顯的矛盾說

<sup>①</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 64; 海德格爾：《形式化與形式顯示》，第73頁。

<sup>②</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1993), 41-42; 海德格爾：《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯，上海：生活·讀書·新知三聯書店，2006年，第49頁。[Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, trans. CHEN Jiaying & WANG Qingjie (Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 2006), 49.]

法，甚或就是他所指責的強化了的形式化操作。這很可能是海德格爾在《存在與時間》中完全隱去方法論不談的原因，但全書卻又充滿着形式指引的影兒。<sup>①</sup>

### 三、個體性與範疇直觀

漢語學界對形式指引的闡釋雖然不多，但也略有所聞。<sup>②</sup> 因此本節所希望做的，乃是追溯這個重要觀念的根源。過往有些人以為在早期的海德格爾思想過於幼稚和未具系統性，對後來的發展不一定有多大意義。然而隨着其全集的陸續面世，學界已發現他早年的許多想法都與後來的重要概念有極大關係；而衆所周知，早年的海德格爾是念神學出身的，甚至有投身神職的意向，因此其基督教神學底色絕對不容忽視，尤其其他對中世紀神秘主義的研究。<sup>③</sup>

正如上文已提及，海德格爾自己在課上也指出了，他的這種“現象學方法本身的‘理論’”是衝着胡塞爾的《邏輯研究》來說的。<sup>④</sup> 再具

<sup>①</sup> McGrath, "Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing," 192-193.

<sup>②</sup> 例如：張祥龍、陳岸瑛：《解釋學理性與信仰的相遇：海德格爾早期宗教現象學的方法論》，載《哲學研究》，1997年第6期，第61-68頁。[ZHANG Xianglong & CHEN Anying, "Jie shi xue li xing yu xin yang de xiang yu: Heidegger zao qi zong jiao xian xiang xue de fang fa lun," *Philosophy Study*, no. 6 (1997): 61-68.]; 孫周興：《在現象學與解釋學之間：早期弗萊堡時期海德格爾哲學》，載《江蘇社會科學》，1999年第6期，第87-93頁。[SUN Zhouxing, "Zai xian xiang xue yu jie shi xue zhi jian: zao qi Fulaobao shi qi Heidegger Zhe Xue," *Jiangsu Social Science*, no. 6 (1999): 87-93.]; 成官泯：《從恩典時刻論到存在時刻論：海德格爾時間概念的神學起源》，載《道風：基督教文化評論》，2000年第12期，第187-211頁。[CHENG Guanmin, "Cong en dian shi ke lun dao cun zai shi ke lun: Heidegger shi jian gai nian de shen xue qi yuan," *Logos and Pneuma: Chinese Journal of Theology*, no. 12 (2000): 187-211.]; 孫周興：《形式顯示的現象學：海德格爾早期弗萊堡講座研究》，載《現代哲學》，2002年第4期，第85-95頁。[SUN Zhouxing, "Xing shi xian shi de xian xiang xue: Heidegger zao qi Fulaobao jiang zuo yan jiu," *Modern Philosophy*, no. 4 (2002): 85-95.]

<sup>③</sup> 海德格爾生平較詳盡的探究可參：薩弗蘭斯基：《來自德國的大師：海德格爾和他的時代》，靳希平譯，北京：商務印書館，2007年。[Rüdiger Safranski, *Lai zi de guo de da shi: Heidegger he ta de shi dai*, trans. JIN Xiping (Beijing: The Commercial Press, 2007).]

<sup>④</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 57; 海德格爾：《形式化與形式顯示》，第67頁。

體一點，在第六研究中胡塞爾已討論了“感性直觀與範疇直觀”，並在後者中相似地區分了一般化和形式化。如此一來，海德格爾在這裏要做的，就是借形式指引來深化“意義整體”的闡釋，給出現象的言說——“邏各斯”（λόγος）。<sup>①</sup>我們知道早期的胡塞爾因反主體性的導向而探究所予的結構，並認為範疇結構是直觀的結果而非而建構出來的，直觀又是對意義的把握而非僅對一些未被構成的感性材料的接收。換句話說，我們見到的是藍天、音樂、紅蘋果等等，而非僅是雜多的顏色與音調。所以所給出的是已可理解的東西和可表述的範疇，因此胡塞爾才會提出“這白紙”和“這紙是白的”兩種表述之別的問題。<sup>②</sup>後者固然是——一種判斷，它是否已包含在前者的描述中，抑或是對描述的一種延伸表述？按上面的說法，胡塞爾認為是後者，因為我們並不是先看見一些不確定的東西，然後加上“白”和“紙”這些標籤，而是從起初便直接見到“白紙”這東西。經驗本就是有着形式結構的，並不會和範疇分離，而是共同給予的。<sup>③</sup>在這種對照之下，當海德格爾指出關聯意義中的形式結構是在實際生活體驗中指引出來時，實行意義顯然就是關鍵所在了，因它可以重新塑形現象中的什麼（Was）與如何（Wie），而依賴就是胡塞爾所忽視了的個體歷史經驗。

在這裏出現了兩個重要問題：個體和歷史，兩者皆與海德格爾的基督教背景有深刻的關係，在本節往下我們先要處理的正是前者。我們知道海德格爾的早期興趣以至教授資格論文（Habilitationsschrift）皆與中世紀哲學猶有關係，<sup>④</sup>尤其是司各脫（Duns Scotus）這位精微博士

<sup>①</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 63; 海德格爾：《形式化與形式顯示》，第72-73頁。

<sup>②</sup> Edmund Husserl, "Logical Investigation 2," in *The Essential Husserl: Basic Writings in Transcendental Phenomenology*, ed. Donn Welton, trans. J. N. Findlay (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 123.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>④</sup> 這些早期著作現在大都收於Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, GA1 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978)。對這段時期著作的分析可參Sean J. McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2006)。

(*doctor subtilis*) 對他的影響難以忽視，而且在《存在與時間》中也隱隱可見。<sup>①</sup> 譬如海德格爾在全書開首已說明要探問的不是“存在”，而是存在的“意義”(Sinn von Sein)，即“存在”一語所指向的本質或道理——邏各斯；<sup>②</sup> 並且稍後更指出“比現實性更高的是可能性”。<sup>③</sup> 對於司各脫來說這些說法都是合情合理的，因為存在所對應的是 *essentia*，而非多馬斯主義者的 *existentia*，<sup>④</sup> 後者模擬地指向那位無內容的無限創造者。麥格拉夫 (Sean J. McGrath) 由此建議，海德格爾一再提出的存在遺忘 (*Seinsvergessenheit*) 問題，所指的便很可能不是對 *esse* 而是對 *haecceitas* 的遺忘。如此一來，對個體 (*haecceitas*) 的直觀便成為了把握前理論形式意義之關鍵，這也是形式指引的精髓所在，並且可與胡塞爾的範疇直觀接連起來。<sup>⑤</sup> 這種看法不無道理，尤其若我們想到，海德格爾報稱少年時代的他對存在和亞里士多德認識之入門作品，乃是布倫塔諾 (Franz Brentano) 的《按亞里士多德論存在者的多重含意》(*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*)。<sup>⑥</sup> 他對亞里士多德的理解與同代的新經院學派比較起來也是大異其趣，海德格爾對李察遜 (William J. Richardson) 說，此作的標題頁的亞里士多德引句深深

<sup>①</sup> Sean J. McGrath, "Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language," *The Review of Metaphysics* 57, no. 2 (2003): 339-358. 做了很精彩的分析，本節內容因其受益匪淺。

<sup>②</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, 1; 海德格爾，《存在與時間》，第1頁。

<sup>③</sup> *Ibid.*, 38; 海德格爾，《存在與時間》，第45頁。

<sup>④</sup> 這個問題後來在1927年的《現象學之基本問題》中都有提及，cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA24 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975), § 10; 海德格爾：《現象學之基本問題》，丁耘譯，上海：上海譯文出版社，2008年，第十節。[Martin Heidegger, *Xian xiang xue zhi ji ben wen ti (Die Grundprobleme der Phänomenologie)*, trans. DING Yun (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2008).]

<sup>⑤</sup> Cf. McGrath, "Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language," 339-341; 另參海德格爾在1919年戰時課程《哲學的概念與世界觀問題》(*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*) 中也有相似的看法：Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA56/57 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987), 117.

<sup>⑥</sup> Cf. Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Hildesheim: Olms, 1960).

吸引着牠：存在者顯明於多種途徑（to on pollachos legetai），並且隱含着牠心裏的問題：那滲透於其一切多元意義中對存在之單純、單向的決定究竟若何……存在的意指若何？<sup>①</sup>

正因要把對個體存在物的前理論體驗跟範疇直觀接連，司各脫和聖多默（St. Thomas Aquinas）的亞里士多德主義之分別是關鍵的。<sup>②</sup> 司各脫聲稱自己是位亞里士多德主義者，卻不接受被認識者的普遍性和被經驗者的個體性是分離的，並以為個別的感性經驗在智性活動以先已是可理解的，明確地反對聖多默的想法。換句話說，若沒有對個體的一些先前知識，根本就不可能從中抽象或概括出普遍性來；抽象出來的並非源初知識，反倒默認了智性的更基本經驗。因此，個體是本質地而非意外地個別化的，思想打從一開始便與存在（essentia）有關，這才使得事物成為可理解的；而並非如聖多默所設想，僅透過思考者的智性中介所作用。<sup>③</sup> 麥格拉夫就着司各脫的想法對海德格爾的影響作了三點總結：1. 智性活動奠基於一種源初的被動性，為智性帶來生活中對意義的開放性與接受性；2. 抽象就是對象化，也是對本質的一種限制以至扭曲，對事物的全面理解應超越理論認知；3. 智性行為以先便有着實際理解的經驗。<sup>④</sup> 對比着上面所描述的形式指引觀念，這三點變得完全可以理解，並再次指向着個體中的實行意義的優先性，而且也使人明白為何海德格爾在說明形式指引的章節中，同時要指出“歷史的”意義——因為它就是在智性之普遍化作為以先對具體個別性有所感知的場景。因此在“宗教現象學導論”課程中，海德格爾就着

---

<sup>①</sup> Martin Heidegger, "Preface," in William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (The Hague: Nijhoff, 1963), x.

<sup>②</sup> 因此緊隨宗教生活現象學以後，海德格爾的兩個講課很自然地集中於詮釋亞里士多德，參Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA61 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985); *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, GA18 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002).

<sup>③</sup> McGrath, "Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language," 350-352.

<sup>④</sup> *Ibid.*, 353.

詮釋宗教現象會問道：“那被歷史所困擾而生活着的此在，如何引導自己於歷史自身之中？”<sup>①</sup>

在轉向討論歷史性之前，筆者希望作出一點補充。在以上討論中，雖然聖多默和司各脫兩位神學大師是提到過了，可是我們仍然主要是在處理哲學而非神學的問題，那麼神學在海德格爾這思想時段中扮演了什麼角色？在全集第六十卷除了刊載了《宗教現象學導論》的筆記外，也收入了海德格爾在1916-1919年戰爭期間的《中世紀神秘主義之哲學基礎》（*Die Philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik*）殘篇，這正值其完成教授資格論文後至《宗教現象學導論》之間時段。對神秘主義者來說，上帝固然是超越了一切種屬關係和人類決定的絕對存在者，一切對其理論化的意圖都是扭曲的，因為當中根本就沒有任何客體可供一般化和形式化。可是神秘主義者仍然試圖運用語言去傳遞他們的生命體驗，縱使最終這些企圖必然是有限的。在過程中，神秘經驗中的什麼（Was）內容之重要性必然會次於他們如何（Wie）理解，雖然這仍然是難以描述且含混的。當內容和關聯意義皆褪色，神秘主義者便只能想望表述上帝那超越對象化的美善經驗。如此一來，形式指引的方法就模擬於神秘主義的否定神學之路（*via negativa*）——超越內容以至範疇地去直接體驗與上帝的神秘聯合（*unio mystica*），這正是中世紀神學所渴求的冥契經驗。<sup>②</sup>

從此角度看，我們也能理解海德格爾對埃克哈特（Meister Eckhart）的長期鐘愛。後者的其中一個重要問題恰恰是神的創生（*theogenesis*）——上帝如何在人的靈魂中產生？<sup>③</sup> 故海德格爾指出上帝或許“在信仰（‘愛’）中宗教性地前所予（*vorgegeben*）了”。<sup>④</sup> 卡美拉利（Sylvain Camilleri）精辟地將其轉譯為現象問題：上帝是如何給予“到”（*to*；即超越[*transcendence*]）和“在”（*in*；即內在[*immanence*]）意識中

<sup>①</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 53.

<sup>②</sup> McGrath, “Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing,” 195.

<sup>③</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 336.

<sup>④</sup> *Ibid.*, 307.

的呢？<sup>①</sup> 這豈非就是路德的核心問題嗎：我如何才能找到一位恩慈的上帝？先是作為一位中世紀修士的這位新教改革者，神秘主義為其對信仰（fides）作為信靠（fiducia）的嶄新理解預備了道路。<sup>②</sup> 海德格爾指出了其中的關鍵分別：

新教信仰與天主教信仰是**根本地不同的**。在思（noetisch）與所思（noematisch）上有別的經驗。在路德一種**源初的**宗教性形式——在神秘主義者中都找不到的——出現了。

天主教信仰那種“堅持正確”是與宗教改革者的信靠（fiducia）完全不同地建立起來的。<sup>③</sup>

路德的信靠乃出於其十架神學，也可看作一種經驗神學（theologia experientialis）——必須從此世中的十字架事件作起始，而非對一位無形上帝形象的玄思。這正是引導海德格爾要回溯至早期基督教信仰的原因，<sup>④</sup> 也說明了他在研究中世紀神哲學以後，會因對路德產生興趣並轉向對保羅書信的詮釋。<sup>⑤</sup>

#### 四、早期基督教的歷史體驗

以上這種講求經驗之直接體驗的進路，進到現代神學領域中施萊

---

<sup>①</sup> Sylvain Camilleri, “The Theological Architecture of the Religious Life-World according to Heidegger’s Proto-Phenomenology of Religion (1916-1919),” in *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*, eds. McGrath & Andrzej Wierciński, (Amsterdam: Rodopi, 2010), 334.

<sup>②</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 309.

<sup>③</sup> Ibid., 310.

<sup>④</sup> Ibid., 323.

<sup>⑤</sup> Cf. Timothy Stanley, “Heidegger on Luther on Paul,” *Dialogue: A Journal of Theology* 46, no.1 (2007): 41-45.

爾馬赫（Friedrich D. E. Schleiermacher）顯然是一位佼佼者，他把敬虔視為絕對倚賴感的做法備受海德格爾的注視。<sup>①</sup>不過更受到海德格爾所關注的，卻是他對宗教研究的進路由始至終皆以“歷史最本真的意義”（*Geschichte im eigentlichsten Sinne*）為根據，因為宗教生活從生存論來說根本上就是歷史性的。<sup>②</sup>這些在1916-1919年間的判語到了1920-1921年的《宗教現象學導論》中變得更徹底了，海德格爾竟指出活在源初基督教中的就是時間性本身（*Zeitlichkeit als solche*）！<sup>③</sup>因此我們本節就是要檢視他詮釋保羅書信時的體會。

在這課程中海德格爾的講論主要涉及三卷書信：第一是《加拉太書》，繼而是《帖撒羅尼迦前書》及《帖撒羅尼迦後書》，當中又穿插了部分《哥林多書信》。海德格爾並不完整地講解每卷書中的內容，因為其目的乃為要闡釋他的現象學洞見。從這角度來看，海德格爾選擇保羅書信來闡釋是合情合理的，尤其從《加拉太書》來入手；因為保羅在這信中正文開始便提到，他不像其他門徒，從沒跟隨過耶穌，甚至以前是逼害基督徒的；之後他聲稱在前往大馬士革的路上受到基督直接的啟示，接着更徑自跑往外邦人中傳道，令雅各布等猶太人領袖要派人從耶路撒冷來看過究竟（加1:13-2:14）。如此看來，保羅的信仰不是從地上“師承”別的門徒而來的，故此他必須從自己的實際生活體驗來闡釋福音，更要令其他人信服這的確是從基督而來的，而跟從他教訓的信徒也是以同樣方式聽信福音而皈依基督的。這種直接從宗教體驗而獲致的源初體會過程，不正是形式指引所希望突顯的實行意義嗎？因此說海德格爾在這裏要做的不是傳統的聖經闡釋，內容（*Was*）意義並非他最關注的，卻是要從文本分析早期基督徒如何（*Wie*）從實際生活體驗中，看出所要把握之宗教生活的關聯意義，而這最終是表現在時間性當中。

---

<sup>①</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 331.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 322, 325.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 80.

由於海德格爾對這幾卷書信的闡釋已有一些文稿所關注，<sup>①</sup> 而筆者也在別處有所分析，<sup>②</sup> 因此往下我們不會仔細進入文本裏，但仍會從中指出幾個對其思想發展的重要元素。首先需要說的是，實際生活體驗不僅在宗教經驗中表現出來，而是在人投入於生活處境時便會相互牽引，因此海德格爾說：

“世界”就是那種東西，人能夠生活在其中（在一個對象中人是不能夠生活的）。我們可以將此世界形式地（formal）指稱為**周遭世界**（Umwelt）……<sup>③</sup>

因此這裏的闡釋對《存在與時間》中相關的說法便不言而喻了。沿着以上對保羅的背景理解，海德格爾在這裏如何闡釋這個“世界”的概念？如上所述，保羅對周遭世界的理解，以及跟隨者、一群初期信徒的共在世界（Mitwelt），並非出自對史料的對象式重構，而是在生命體驗中彼此塑造着對方。<sup>④</sup> 保羅在《帖撒羅尼迦前書》起頭的十多節經文中經常提到，他與讀者雙方“知道”（Wissen）對方的為人是怎樣的，又已經“成為”（Gewordensein）什麼模樣。保羅寫信給他們，雙方當然曾見過面，但何以在分開以後大家仍能夠“知道”對方“成為”怎樣

---

<sup>①</sup> 例如：張祥龍、陳岸瑛：《解釋學理性與信仰的相遇：海德格爾早期宗教現象學的方法論》；成官泯：《從恩典時刻論到存在時刻論：海德格爾時間概念的神學起源》；王堅：《海德格爾對保羅書信的現象學闡釋：加拉太書闡釋作為導論》，載《現代哲學》，2013年第6期，第71-77頁。[WANG Jian, “Heidegger dui Baoluo shu xin de xian xiang xue chan shi: jia la tai shu chan shi zuo wei dao lun,” *Modern Philosophy*, no. 6 (2013): 71-77.]

<sup>②</sup> 林子淳：《海德格生存論的基督教源頭：通過路德回到保羅的終末時刻》，載《一切：聖保羅與當代思潮》，陳錦輝編，香港：德慧文化，2016年，第237-270頁。[LAM Tsz Shun, “Heidegger sheng cun lun de jidujiao yuan tou: tong guo lu de hui dao bao luo de zhong mo shi ke,” in *Omnia Omnibus: Paul, Our Comrade of Time*, ed. CHEN Jinhui (Hong Kong: Virtue & Wisdom Link Ltd., 2016), 237-270.]

<sup>③</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 11.

<sup>④</sup> *Ibid.*

的人呢？這種猶如親歷其境的體驗，仿如能投身進對方的生命中，成為當下的存在，顯然並非純粹停留在客觀報導層面。<sup>①</sup>若按上述的理解，海德格爾在剖析《加拉太書》時，認為我們必須回到真實歷史的“問題”裏去，與當時的人產生一樣的世界。從此我們可以理解，何以海德格爾在其闡釋中非常重視αἰών此詞彙，在中文和合本聖經裏譯作“世代”的這字，卻被他翻成在《存在與時間》中舉足輕重的字眼——世界（Welt）。<sup>②</sup>按保羅的說法，人可以藉督進入到更高的世代／世界裏，擺脫罪惡的世代／世界，進入另一種生活體驗中（用《存在與時間》的說法，這就是另一種視野或生存模式），看見另一個大家彼此分享的共在世界，亦即早期基督教的生活體驗。然而這種世代／世界的嬗變是如何發生的呢？

從《帖撒羅尼迦前書》的內容，我們知道保羅主要是在響應一個終末論的問題；具體來說，即當時信徒以為基督再來是在一眨眼之間，如今卻有信徒在此之前離世，那麼那些人將會如何呢？海德格爾在此引述了一段十分重要的經文：“我們的盼望和喜樂，並所誇的冠冕是什麼呢？豈不是主耶穌來的時候，你們在他面前站立得住嗎？”（帖前2:19）保羅沒有說明基督何時再來，可是也沒說他不知道，反倒卻指信徒們應該是“完全知道”的！但他們應該知道的是甚麼？究竟新世界是如何出現的呢？海德格爾繼而對帖前5:1-10一段關鍵經文作出解釋：

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……所以我們不要睡覺像別人一樣，總要警醒謹守……。因為上帝不是預定我們受刑，乃是預定我們借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。

<sup>①</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, §25.

<sup>②</sup> *Ibid.*, §15.

保羅所給的答案，並沒有指明哪個準確的時候，甚至沒有提出一個時間框架（time frame）或一個時序（chronological order），卻鄭重地提出信徒已經跟從了基督，世界已經更新了，便應不再以舊日的樣式來生活。故此即或他還未再來，信徒亦應擁抱這種態度，隨時等候主的到來。<sup>①</sup> 當信徒有此確信時，實際生活體驗已然改變，這比起基督再來的準確時候、日期來得更要緊。

海德格在這裏的闡述中有一點是十分關鍵的，經文中的“時候、日期”（5:1）在德文中被翻譯為“時間”（Zeit）和“時刻”（Augenblick），<sup>②</sup> 兩者皆是《存在與時間》中非常重要的概念。由此可見，海德格爾重視“再臨”經驗的原因，並非要關注基督什麼時候或以什麼方式再臨，而是信徒在上帝面前的生活態度。海德格所關注的，是人能作出這種決斷，這正是在《存在與時間》中論本真時間性之開端。換句話說，海德格爾研究早期基督教並不是針對過去的一個歷史片斷，而是一個可在當下再次體驗到的生存模式；它當日借保羅的福音宣講“闖進”（einschlägt）信徒的內心，被接受為其“共在世界”，以後也照樣可以改變聽信福音的人。<sup>③</sup>

原本的實踐關聯都指向上帝，並在上帝面前（vor Gott）實現自身。ἀναμένειν“等候”同時就是一種在上帝面前的期盼。它不是朝向一個未來的內容的意蘊性，而是朝向上帝（auf Gott）。時間性的意義是從與上帝的基本關係而規定自身的，以至只有以實現方式活時間性的人才能理解永恆。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 116-117; 同參 Benjamin Crowe, “Heidegger on the Apostle Paul,” in *Paul in the Grip of the Philosophers*, ed. Peter Frick (Minneapolis: Fortress, 2013), 44-46.

<sup>②</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 102.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 143-144; 同參 Crowe, “Heidegger on the Apostle Paul,” 49.

<sup>④</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 117; 中譯文參考了成官泯：《從恩典時刻論到存在時刻論：海德格爾時間概念的神學起源》，第200頁。

但畢竟這一切都是早期基督教的生活體驗中闡發出來的，沒有了其源初的處境（或說實行意義），這一切真的可以如海德格爾在《存在與時間》中所操作的，只關注其中的關聯意義嗎？我們往後將發現這問題會持續纏擾着他。

## 五、神學的現象學闡釋

我們在前文已略及，在《存在與時間》中形式指引一詞仿如消失了，但其中卻又到處充滿着其影兒，並且海德格爾曾直截了當地說過：

神學則正嘗試着更原始地解釋人向上帝的存在（Seins des Menschen zu Gott），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理解——教義學體系建基其上的“基礎”本身並不主要生自某種信仰問題，其實其概念方式對神學問題不僅不夠用，而且還遮蓋了它、瓦解了它。<sup>①</sup>

在此成名作面世同期所作的《現象學與神學》講座裏，海德格爾從一開始便已提出現象學與神學的關係，我們從中更可明確地看到形式指引這套重要“理論”在神學中的運作方式。

承接着形式指引以及《存在與時間》中的概念，海德格爾在這裏提出了兩種科學的理念：一種是關於存在的科學（即哲學），另一種是關於存在者的各門科學（即存在狀態上的各種學科）。<sup>②</sup>前者具體來說固然是他在《存在與時間》中欲規劃的生存論，而後者的各門學科則將一些現成的設定對象（Positum）或存在者當作探究課題；海德格爾在

<sup>①</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, 10; 海德格爾：《存在與時間》，第12頁；譯文稍有修訂。

<sup>②</sup> Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” 48; 海德格爾：《現象學與神學》，第734頁。

《存在與時間》中已提出，物理學是把自然作為探究對象，生物學是把機體和生命作為探究對象，接着就是以上有關神學的引文。<sup>①</sup> 可是神學又是以什麼作為其設定對象？總不可能是無形無體的上帝或任何神祇，因此海德格爾往後便立即要闡釋神學的設定性（Positivität），<sup>②</sup> 而從這論述中我們恰恰可具體地看到他是如何貫切其形式指引的操作。

在繼續闡述以先，我們需要指出的是，海德格爾在這裏要處理的僅是基督教神學，他解釋是只想在某個特定範圍內來廓清他的理念。<sup>③</sup> 但即使對象是更具體的基督教神學，那它的設定對象又是什麼？海德格爾的回答是頗令人困惑的：基督性（Christlichkeit）！<sup>④</sup> 這乍看起來像是一種文字把戲，因為其探究的對象是基督教神學，故此其獨特之處即基督性。然而在當時的人讀來，很可能會聯想起尼采好友歐華貝克（Franz Overbeck）的名著《關於我們時代神學的基督性》（*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*），在書中他同樣認為基督教並不需要一種後來希臘化了的神學形式，而是回歸早期那種終末將至的生活體驗。<sup>⑤</sup> 因此之故，海德格爾很可能也受到他的影響，更着力接連至其此在分析來說明意思。

首先，海德格爾指出神學的設定對象不可能是歷史中的基督教，因為神學本身就是基督教的一部分。接着，海德格爾說“基督教的”（Christlich）首義是指向一種信仰——作為人類此在的一種生存模式（eine Existenzweise des menschlichen Dasein），因此我們要探究的應是

<sup>①</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, 10; 海德格爾：《存在與時間》，第12頁。

<sup>②</sup> Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” 51-55; 海德格爾：《現象學與神學》，第736-740頁；“設定性”在漢語作品中過往經常被譯為“實證性”，但筆者在這裏寧取其更直接明確的意思。

<sup>③</sup> Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” 49; 海德格爾：《現象學與神學》，第735頁。

<sup>④</sup> *Ibid.*, 52; 海德格爾：《現象學與神學》，第737頁。

<sup>⑤</sup> Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989); 其思想也深深影響着巴特。

這種生存模式是如何被籌劃的。<sup>①</sup> 按照上文對形式指引的理解，這種籌劃當然不會是一種純粹理論上的操作，也不會是一種編年史式的探究，而必然是個體在實行中所體驗出來的，這在《現象學與神學》中得到很明確的詮釋。海德格爾明說，“基督教的”信仰固然來自於基督這位被釘在十字架上的上帝；但是其事實內涵只有在信仰中才能“被意識到”（Um dieses Faktum kann nur im Glauben “gewußt” werden）。<sup>②</sup> 這是怎麼說的呢？因為吾人在這種生存模式中要體驗的，並非僅僅是對象化的歷史知識，更要包括在其中的關聯意義，這便是海德格爾在詮釋保羅書信時很着重突顯的彼此塑造關係，可是卻必須在生活體驗的實行中才可獲致。因此，他在本文裏也說明這並非單個信徒而是在群體中的傳遞（Mitteilung）：

作為傳遞，這種啓示決不是宣布出關於現實的或過去的或剛剛出現的事情的知識；不如說，這種傳遞使人們成為那種發生（Geschehen）的“參與者”，此發生就是啓示（Offenbarung）= 那在自身成為明確的（Offenbare）。<sup>③</sup>

因此之故，個體的參與或形式指引中的實行意義在此又被突顯出來了；也只有借“參與”或說“分有”十字架上所發生的事情，“基督教的”信仰才會被啓示或顯明成為一種生存模式，這便是神學的設定對象。在這種意義上，海德格爾所說的幾句看似套套邏輯的話才可以理解，如“信仰始終祇在信仰上來理解自己”<sup>④</sup>，以及“信仰乃是在與被釘在十字架上者一道啓示的信仰領悟生存（gläubig verstehendes

<sup>①</sup> Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” 51-52；海德格爾：《現象學與神學》，第737頁。

<sup>②</sup> Ibid., 52；海德格爾：《現象學與神學》，第738頁。

<sup>③</sup> 同上；譯文稍有修訂。

<sup>④</sup> Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” 53；海德格爾：《現象學與神學》，第739頁。

Existieren)，即發生着的歷史（geschehenden Geschichte）。”<sup>①</sup> 故此海德格爾絕不會把神學視作為一種科學邏輯的推演，而是如保羅書信中所提，在這裏又再一次重申，是“在上帝面前”（vor Gott）的一種發生性體驗，與其早期課程裏所闡釋的完全一致；卻因《存在與時間》的出版，得到進一步或說更概念化的闡釋。然而其中要突顯的，仍然是要在宗教生活體驗中的關聯意義，與形式指引概念相符，也作為了《存在與時間》的一個具體說明例子。

## 六、以簡評作結語

從以上的重構我們不難發現，海德格爾在《存在與時間》中的此在分析，與他在“宗教現象學導論”中的形式指引一脈相承。然而這種現象學的“理論”明顯地有着其基督教的底色，這一方面可溯源於海德格爾早年的中世紀興趣，另一方面，在時間性／歷史性的綻現上，明顯受益於早期基督教的生活體驗。此二者固然都預設了一種神聖經驗根基，但如形式指引所作的，若將這種“理論”的內容意義懸置，而化成一種現象學或哲學操作，是否真的可行？當然，我們可以說《存在與時間》就是海德格爾這種工作的具體結果，但這會帶來什麼後果？

從《現象學與神學》看來（本文沒有處理其後面的討論），這種討論導出了一個頗具爭議性的結果，即哲學雖然在內容上不應干預神學的操作，卻負責把神學規定為一門設定科學，因為它本就肩負着規劃存在意義——一個無所不包的範疇——的責任（但海德格爾強調這不是論證），所以也帶有把神學成為一種科學的調校（Korrektiv）角色。<sup>②</sup> 這種說法在神學家看來固然不是味，尤其是當代所強調的真正就是一種以啟示為根基的神學論說，巴特、朋霍費爾等都是佼佼者。這一代的辯證

<sup>①</sup> Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” 54；海德格爾：《現象學與神學》，第739頁；譯文稍有修訂。

<sup>②</sup> Ibid., 64-65；海德格爾：《現象學與神學》，第749-750頁。

神學家經常談及聖道事件（Wortereignis），並且也從路德的十架神學得到啟發。海德格爾的論述也明確提到在信仰作為生存模式中的發生就是啟示，似乎也帶着這方面影響的印記；事實上海德格爾自己曾提及自己深受巴特的《羅馬書釋義》所啟發。<sup>①</sup>

由於本文主旨並非討論神學與哲學的關係問題，因此不能在此展開詳細分析，不過我們希望從以上檢視過的海德格爾早期思想作出一點說明。按以上分析，海德格爾在這裏的評論是承接着他帶有基督教底色的生存論來展開的，甚至連《存在與時間》也可以包含在這過程中，只是把原來的內容意義懸置而成。這在渴望釐清形式指引的海德格爾看來可能是合理的，可是也長期令人懷疑他是否把早期基督教的生活體驗世俗化；<sup>②</sup> 這不待近年他的早期著作陸續面世才成的局面，早在1950年代路德學者施寧克（Edmund Schlink）已形容海德格爾哲學是路德人論的一種徹底世俗形式。<sup>③</sup> 不過也只有原來是宗教性的東西，後來才能被世俗化，卻仍保有某種過往遺留下來的印記。

如此一來，在未來的海德格爾思想研究中，我們或許應更關注其早期思想，尤其與中世紀神學的關聯：經院哲學雖然視理性有一定的衡量真理的能力，但從不會把有限的理性視為最後的判準，而必須從啟示神學得到補足。晚期中古不同學派的爭端，包括聖多默與司各脫的，從這角度看只是糾纏於兩方面在哪裏找到平衡點而已。後來慢慢煉成、深受海德格爾和往後思想家批判的本體－神－邏輯機制，就是這種世俗化或抽離的形式化的極端走向，它祇關心如何（關係）而非

<sup>①</sup> Cf. Martin Heidegger & Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969* (Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1989), 9-10.

<sup>②</sup> 事實上在常被視為《存在與時間》初稿的《存在論：實際性的解釋學》（*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, GA63）裏，我們仍可發現其中仍帶有一些基督教底色，中譯可參海德格爾：《存在論：實際性的解釋學》，何衛平譯，北京：人民出版社，2009年。[The Christian backdrop in Heidegger please see Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, trans. HE Weiping (Beijing: People's Press, 2009).]

<sup>③</sup> Edmund Schlink, "Weisheit und Torheit," *Kerygma und Dogma* 1 (1955): 6.

什麼（內容），忽略了生活世界的體驗。麥格拉夫的評議由此顯得頗有見地：《存在與時間》中的此在分析在這宏觀的視域下等同於中世紀經院哲學的替代物，<sup>①</sup>也因此必須要突顯存在的時間性來強調個體的實行。然而即使它掏空了其中的內容意義，由於本頁載着神學的底色，因此在繼後的著作中儘管上帝並不出現，卻又經常關注着神聖、諸神以至最後之神等深具宗教性的問題。這正模擬於否定神學中，當一切被清空（解構！）以後吾人的一種內在渴求。<sup>②</sup>難怪在後來對本有（Ereignis）的探究中，海德格爾仍不時表露出對神聖者臨格的期待，仿似仍延續着他早年已開始着的思想旅程，個中並沒有什麼“轉向”。<sup>③</sup>如此再讀他與冢富雄對話中的那句名言頗有意思：“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）始終是未來（Zukunft）。”<sup>④</sup>

---

<sup>①</sup> HMcGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, 7-8.

<sup>②</sup> Ibid., 17-18; 另可參林子淳：《後期海德格爾的神聖探索路徑——從存在到最後的上帝》，載《哲學門》，王博主編，第8卷第1冊（總第十五期），北京：北京大學出版社，2007年，第201-219頁。[LAM Tsz Shun, “Hou qi Heidegger de shen sheng tan suo lu jing: cong cun zai dao zui hou de shang di,” in *Beida Journal of Philosophy*, vol. 8, no. 15, eds. WANG Bo (Beijing: Peking University Press, 2007), 201-219.]

<sup>③</sup> 這方面可參林子淳：《為甚麼海德格爾要談最後的上帝？》，載《國立政治大學哲學學報》，2010年第24期，第1-33頁。[LAM Tsz Shun, “Wei shen me Heidegger yao tan zui hou de shang di?” *NCCU Philosophical Journal* 24 (2010): 1-33.]

<sup>④</sup> 海德格爾：《從一次關於語言的對話而來：在一位日本人與一位探問者之間》，載《海德格爾選集（下）》，孫周興編譯，上海：生活·讀書·新知三聯書店，1996年，第1013-1014頁。[Martin Heidegger, “Cong yi ci guan yu yu yan de dui hua er lai: zai yi wei ri ben ren yu yi wei tan wen zhe zhi jian,” in *Heidegger xuan ji* (Selected Works of Heidegger), Volume 2, ed. & trans. SUN Zhouxing (Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1996), 1013-1014.]

## 參考文獻 [Bibliography]

### 西文文獻 [Works in Western Languages]

- Brentano, Franz. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Hildesheim: Olms, 1960.
- Camilleri, Sylvain. "The Theological Architecture of the Religious Life-World according to Heidegger's Proto-Phenomenology of Religion (1916-1919)." In *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. Edited by McGrath & Andrzej Wierciński, 329-348. Amsterdam: Rodopi, 2010.
- Crowe, Benjamin. "Heidegger on the Apostle Paul." In *Paul in the Grip of the Philosophers*, Edited by Peter Frick, 44-46. Minneapolis: Fortress, 2013.
- Heidegger, Martin, and Elisabeth Blochmann. *Briefwechsel 1918-1969*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1989.
- Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Frühe Schriften*, GA1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Phänomenologie und Theologie." In *Wegmarken*, GA9, 45-78. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Preface." In William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, VIII-XXIV. The Hague: Nijhoff, 1963.
- Husserl, Edmund. "Logical Investigation 2." In *The Essential Husserl: Basic Writings in Transcendental Phenomenology*. Edited by Donn Welton. Translated by J. N. Findlay. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- McGrath, Sean J. "Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing." In *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. Edited by Sean J. McGrath & Andrzej Wierciński, 179-205. Amsterdam & New York: Rodopi, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language." *The Review of Metaphysics* 57, no. 2 (2003): 339-358.

- \_\_\_\_\_. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- Overbeck, Franz. *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Schlink, Edmund. "Weisheit und Torheit." *Kerygma und Dogma* 1 (1955): 1-22.
- Stanley, Timothy. "Heidegger on Luther on Paul." *Dialogue: A Journal of Theology* 46, no. 1 (2007): 41-45.

### 中文文獻 [Works in Chinese]

- 成官泯：《從恩典時刻論到存在時刻論：海德格爾時間概念的神學起源》，載《道風：基督教文化評論》，2000年第12期，第187-211頁。[CHENG Guanmin. "From Kairology of Grace to Kairology of Being: the Theological Genesis of Heidegger's Concept of Time." *Logos and Pneuma: Chinese Journal of Theology*, no. 12 (2000): 187-211.]
- 海德格爾：《從一次關於語言的對話而來：在一位日本人與一位探問者之間》，載《海德格爾選集（下）》，孫周興編譯，上海：生活·讀書·新知三聯書店，1996年，第1013-1014頁。[Heidegger, Martin. "Dialogue on Language Between a Japanese and an Inquirer." In *Heidegger xuan ji* (Selected Works of Heidegger). Volume 2. Edited & translated by SUN Zhouxing, 1013-1014. Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1996.]
- 海德格爾：《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯，上海：生活·讀書·新知三聯書店，2006年。[Heidegger, Martin. *Cun zai yu shi jian* (Sein und Zeit). Translated by CHEN Jiaying & WANG Qingjie. Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 2006.]
- 海德格爾，《現象學與神學》，載《海德格爾選集（下）》，孫周興編譯，上海：生活·讀書·新知三聯書店，1996年，第731-762頁。[Heidegger, Martin. "Xian xiang xue yu shen xue (Phänomenologie und Theologie)." In *Heidegger xuan ji* (Selected Works of Heidegger). Volume 2. Edited and translated by SUN Zhouxing, 731-762. Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1996.]
- 海德格爾：《現象學之基本問題》，丁耘譯，上海：上海譯文出版社，2008年。[Heidegger, Martin. *Xian xiang xue zhi ji ben wen ti* (Die Grundprobleme der Phänomenologie). Translated by DING Yun (Shanghai: Shanghai Translation

Publishing House, 2008).]

海德格爾：《形而上學的存在—一神—邏輯學機制》，載《海德格爾選集（下）》，孫周興編譯，上海：生活·讀書·新知三聯書店，1996年，第820-843頁。[Heidegger, Martin. “Xing er shang xue de cun zai – shen – luo ji xue ji zhi.” In *Heidegger xuan ji* (Selected Works of Heidegger). Volume 2. Edited and translated by SUN Zhouxing, 820-843. Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1996.]

海德格爾：《形式化與形式顯示》，載《形式顯示的現象學：海德格爾早期弗萊堡文選》，孫周興譯，上海：同濟大學出版社，2004年，第65-75頁。[Heidegger, Martin. “Xing shi hua yu xing shi xian shi (Formalisierung und Formale Anzeige).” In *Xing shi xian shi de xian xiang xue: Heidegger zao qi Fulaibao wen xuan*. Edited and translated by SUN Zhouxing, 65-75. Shanghai: Tongji University Press, 2004.]

林子淳：《海德格生存論的基督教源頭：通過路德回到保羅的終末時刻》，載《一切：聖保羅與當代思潮》，陳錦輝編，香港：德慧文化，2016年，第237-270頁。[LAM Tsz Shun. “Heidegger sheng cun lun de Jidujiao yuan tou: tong guo lu de hui dao bao luo de zhong mo shi ke.” In *Omnia Omnibus: Paul, Our Comrade of Time*. Edited by CHEN Jinhui, 237-270. Hong Kong: Virtue & Wisdom Link Ltd., 2016.]

林子淳：《後期海德格爾的神聖探索路徑——從存在到最後的上帝》，載《哲學門》，王博主編，第8卷第1冊（總第十五期），北京：北京大學出版社，2007年，第201-219頁。[LAM Tsz Shun. “Hou qi Heidegger de shen sheng tan suo lu jing: cong cun zai dao zui hou de shang di.” In *Beida Journal of Philosophy*, vol. 8, no. 15. Edited by WANG Bo, 201-219. Beijing: Peking University Press, 2007.]

林子淳：《為甚麼海德格爾要談最後的上帝？》，載《國立政治大學哲學學報》，2010年第24期，第1-33頁。[LAM Tsz Shun. “Wei shen me Heidegger yao tan zui hou de shang di?” *NCCU Philosophical Journal*, no. 24 (2010): 1-33.]

薩弗蘭斯基：《來自德國的大師：海德格爾和他的時代》，靳希平譯，北京：商務印書館，2007年。[Safranski, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Translated by JIN Xiping. Beijing: The Commercial Press, 2007.]

孫周興：《形式顯示的現象學：海德格爾早期弗萊堡講座研究》，載《現代哲學》，2002年第4期，第85-95頁。[SUN Zhouxing. “Xing shi xian shi de xian xiang xue: Heidegger zao qi Fulaibao jiang zuo yan jiu.” *Modern Philosophy*, no. 4 (2002): 85-95.]

- 孫周興：《在現象學與解釋學之間：早期弗萊堡時期海德格爾哲學》，載《江蘇社會科學》，1999年第6期，第87-93頁。[SUN Zhouxing. “Zai xian xiang xue yu jie shi xue zhi jian: zao qi Fulaibao shi qi Heidegger zhe xue.” *Jiangsu Social Science*, no. 6 (1999): 87-93.]
- 王堅：《海德格爾對保羅書信的現象學闡釋：加拉太書闡釋作為導論》，載《現代哲學》，2013年第6期，第71-77頁。[WANG Jian. “Heidegger dui Baoluo shu xin de xian xiang xue chan shi: jia la tai shu chan shi zuo wei dao lun.” *Modern Philosophy*, no. 6 (2013): 71-77.]
- 張祥龍、陳岸瑛：《解釋學理性與信仰的相遇：海德格爾早期宗教現象學的方法論》，載《哲學研究》，1997年第6期，第61-68頁。[ZHANG Xianglong & CHEN Anying. “Jie shi xue li xing yu xin yang de xiang yu: Heidegger zao qi zong jiao xian xiang xue de fang fa lun.” *Philosophy Study*, no. 6 (1997): 61-68.]