

編者絮語：

事實性的生活經驗

——海德格爾《宗教生活現象學導論》中的
基督宗教哲學

曾慶豹

哲學的一切問題在根本上都是對“如何”的追問，
嚴格來說都是對方法的追問。（§ 23）

海德格爾《存在與時間》（*Sein und Zeit*）中很大部分的思想實源於他對宗教或神學的分析結果，尤其是《新約聖經》中保羅的宗教經驗，在他那裏即成為分析生存性的最為重要的範例。我們可以從《哲學觀念與世界觀問題》（*Die Idee der Philosophie und das Weltanchauungsproblem*）、《宗教生活現象學導論》（*Phänomenologie des religiösen Lebens*）、《事實性的詮釋學》（*Hermeneutik der Faktizität*）等作品得出結論，其中又以《宗教生活現象學導論》一書所提及的重要概念“形式指引”（die formale Anzeige/ formal indication）最為重要，這成為海德格爾正式脫離胡塞爾現象學從而自成一家的開端，更是在本體詮釋學的脈絡中完成了從現象學向詮釋學的推進，也

為其日後解構西方傳統形而上學做了預備工作。^①

1920至1921年間，海德格爾在弗萊堡大學開設了一門名為“宗教生活現象學導論”的講座課程，內容主要是探討自特洛爾奇（Ernst Troeltsch）以降德國學界在處理宗教時所發展出來的相關理論，這些理論主要運用一種實證的方式來解釋宗教，以期符合科學化的要求。在該課程中，海德格爾通過對以往理論的批評形成了自己的宗教哲學觀點。從這裏開始，海德格爾將其對宗教生活的理解轉變成了對生活經驗的現象學解釋。同時，他對《新約聖經》的文本解釋也引出了關於生活與歷史（die Geschichte）的關係問題，進而可以看到《存在與時間》所要討論的問題的雛形。因此，我們可以將《宗教生活現象學討論》視為《存在與時間》的前篇。^②

一、歷史與形式指引

作為早期海德格爾的現象學方法之表述，“形式指引”（Formale

^① 關於海德格爾早期思想的研究，對於我們理解他爾後思想的發展，包括他對神學始終保持高度的興趣，都是非常重要的。可參見阿爾弗雷德·登克爾、漢斯-赫爾穆特·甘德、霍爾格·察博羅夫斯基主編：《海德格爾與其思想的開端——海德格爾年鑑第一卷》，靳希平譯，北京：商務印書館，2009年。[Alfred Denker, Hans-Helmut Gander and Holger Zaborowski eds., *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, trans. Jin Xiping (Beijing: The Commercial Press, 2009).]此書收集了弗萊堡時期極為重要的文獻和研究成果，並揭示了海德格爾與胡賽爾在現象學上的分歧。

^② 海德格爾20世紀20年代初在弗萊堡大學的講課稿，直到80年代中期之後才被公諸於世，《宗教生活現象學導論》共同被編入《海德格爾全集》（第60卷）的“早期弗萊堡講座”（1919-1923）系列七卷本中（1995）。可惜的是，孫周興所編譯的《形式顯示的現象學：海德格爾早期弗萊堡文選》（上海：同濟大學出版社，2004年）只譯出《宗教生活現象學導論》第11至13節，題作《形式化與形式顯示》，65-75。本文引文以節數為標示，隨後為德文全集版邊碼，另同時參考了英譯本Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trans. Marthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004).

Anzeige) 亦可稱作“事實性的詮釋學”(Hermeneutik der Faktizität),^①但卻鮮少被海德格爾研究者關注。^②由於弗萊堡講座的講稿直到20世紀80年代才公諸於世，因此，只有克茲爾(T. Kisiel)及少數幾位學者論及過它，將其視作海德格爾哲學的起源。克茲爾曾言簡意賅地指出，“在《存在與時間》中，存在就是形式指引”。^③然而，存在的問題又與歷史的問題關係緊密，關於這方面的說法，我們可以憑藉《宗教生活現象學導論》最末一段話來做解釋：

……真正的宗教哲學並不產生於哲學與宗教中的種預先被把握住了的概念。毋寧說，從某種特定的宗教性——對於我們而言乃是基督教的那種宗教性——出發，就有了從哲學上把握住它的可能性。為什麼恰恰是基督教的那種宗教性落在了我們考察的焦點上，這是一個很難的問題；只有通過解決種種歷史性整體關聯的問題，才能回答這個問題。我們的任務在於贏獲與歷史的某種真正而本源性的關係（這種關係要從我們自己的歷史處境和事實性出發方可闡釋）。這裏的關鍵在於，歷史的意義對於我們

^① 海德格爾的現象學，亦是詮釋學，所謂“事實性的詮釋學”即“存在論的現象學”。參見海德格爾：《存在論：實際性的解釋學》，何衛平譯，北京：人民出版社，2009年（原書收入《海德格爾全集》第63卷）。[Heidegger, *Cun zai lun: shi ji xing de jieshixue*, trans. He Weiping (Beijing: People's Press, 2009).]

^② § 13[62-65]。關於Formal Anzeige/ formal indication的翻譯，孫周興譯作“形式顯示”，本文採譯作“形式指引”，這個譯法也見於其他學者的論文之中。另外，Faktizität/Factual在此譯作“事實性”，一般另亦譯作“實際性”。參見阿爾弗雷德·登克爾等主編，《海德格爾與其思想的開端》，靳希平譯，第354頁及以後。

^③ Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), 250. Kisiel曾特別針對已出版的《海德格爾全集》第60卷《宗教生活現象學》做過仔細的校勘，並予以非常重要的數據補充，借此更能清楚地把握海德格爾在該時期的思想軌跡，見Theodore Kisiel, “Notes for a Work on the *Phenomenology of Religious Life*(1916-19).” in *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, eds. S. J. McGrath and Andrzej Wiercinski (New York: Rodopi, 2010), 309-328.

意味着什麼——這樣一來歷史“自在的”那種“客觀性”便消失了。只存在着從某個當前而來的某種歷史。只有如此方才可以討論某種宗教哲學的可能性。(§ 33[125])

可見，被喻為“現象學闡明之開端”的“形式指引”，與歷史的某種本源性存在着關係，通過這樣一種方法的引導，被剝離並掩埋在教條底下的源初的宗教經驗得以顯現，同時，它還將作為生成的歷史性生存活動進一步展開。在此，海德格爾想指出的是，真正的宗教哲學之可能性應來自於某種當下的歷史，這樣的歷史被理解為“自在的”；同時，所謂的“客觀性”卻相應消失了。可見，海德格爾反對那種將宗教的詮釋導向於實證研究的做法，不同意宗教史的重構，海德格爾認為，為了避免用客觀化的方式來解釋經驗，我們需要回到歷史、回到本源性的宗教哲學的討論上來。

“形式指引”是用來指導現象學解說關於意義的方法，它根據從形式上指引出來的意義本身來考察現象，以避免任何事先的意見、帶有看法的思考以及絕對的區域劃分。^①這種看法即現象學所要求的嚴格意義的科學，不預設某種先入為主的想法。然而，由於胡塞爾停滯在意識那裏，沒有走出意識，所以他還是保留了預先的想法；但海德格爾則以形式化來克服之，因為形式化是指來自於純粹“看法關係自身”(attitudinal relation itself)的關係意義，而不是來自於“什麼”(Was)內容本身，因為它不受到有待規定的對象的特定“什麼”的限制。形式化有別於對象的事實性內容，它只針對對象的被給予的方面來看待“對象”。這裏的“對象”就是海德格爾所說的，被規定為被把握者(that which is grasped)以及被規定為合於認識的關係所朝向之處(to which the cognizing relation refers)。(§ 12[61])通過

^① 李章印：《解構—指引：海德格爾現象學及其神學意蘊》，濟南：山東大學出版社，2009年，第91-92頁。[Li Zhangyin, *Jie gou- zhi yin: Heidegger Xianxiangxue ji qi shen xue yi yun* (Jinan: Shandong University Press, 2009), 91-92.]

“形式指引”的方法，海德格爾跨越了胡塞爾的現象學主張。

海德格爾特別提到，形式指引與普遍性無關，形式指引的形式是前理論領域的。他解釋說“形式指引”之所以說是“形式的”，主要是就關係性或關聯性而言，“形式的東西就是某種關係性的東西……這種指引應當事先指引出現象的關係”。(§13[62-63])關於“現象”是什麼的問題只能從形式上予以自身指引，因為此一經驗既作為活動又作為所經驗之物都納入“現象”。通過重新把握現象學，海德格爾總結了關於內容 (Inhalt)、關係 (Bezug) 及實行 (Vollzug) 三方面的意義，“現象”即是這三重方面的意義之整體，也就是那在現象中被源初經驗到的東西（什麼—內容）、此現象是如何源初地被經驗到（如何—關係）和源初經驗中的意義是如何得以實行的 (§13[62])。

借由宗教現象的分析，海德格爾想要說明的是，哲學應該如宗教那樣，是與真實或實際的生命經驗聯繫起來的，兩者的關係正是現象學所應把握的。早期海德格爾一直關心“哲學的自我理解”問題，儘管他一開始即處理方法論層面的問題，但他最想要表達的是：哲學與一般形成的科學的種種概念是非常不同的。所以，海德格爾在這裏運用現象學方法“從宗教現象本源處經驗對象”，即要指出“宗教現象學”的任務在於“從實際生活經驗出發而贏獲哲學的自身理解”。

對海德格爾而言，科學與哲學的共同課題即是關於真實生活的問題，但是哲學的自我理解並不是將自己納入科學之中，而是為真實的生活經驗尋獲更為根本性或奠基性的基礎。所以，哲學更多的是追問何為本真的或源初的真實之生活體驗；就這一點而言，科學無法辦到。科學追問的是真實生活的客觀化，正因為如此，科學使自己遠離了生活，或它與真實的生活不再相關。

真實的生活必須獲得解釋，但同時又不使其遠離真實生活本身，這如何可能呢？海德格爾在“宗教生活現象學導論”講座中就是要回答這個問題。海德格爾認為，宗教史研究代表一種客觀化的科學，它們想從宗教環境出發來說明宗教性，即想通過當下那個時代來

說明宗教的產生。事實上，這樣一種客觀的、脫離種種偏見與前見（Vormeinungen）的科學，僅僅在由同時代的數據所提供的那種感性材料之上進行詮釋，這無疑地已經是宗教的事實性。然而，歷史理解的一切動機總是由事實性生命體驗喚起的，因此現象學即：

只要沒有澄清那先導性的構想（leitenden Vorgriff, foreconceptually），那麼歷史科學的一切客觀性以及那種客觀歷史性的（objektgeschichtliche）理解就都不會提供什麼保障。（§18[78]）

究竟什麼是“先導性的構想”？海德格爾在1920年的《評卡爾·雅斯貝爾斯〈世界觀的心理學〉》（*Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*）一文中說：“批判工作的目標在於討論指導性的先行把握，討論這種先行把握所意向的內容以及它的意向方式，亦即說，要就其能力來考察這種先行把握，對實存現象做出概念的界定，或者提供概念性的界定活動於其中的那種基本對象性。”^①這裏即與詮釋學問題有關，按此文的基本思路，主要是指我們可以就生活的當下事實性中所實現的“前結構”即存在的形式指引，這些事實性的經驗雖不具有理論客觀性，卻已經是有“意蘊”（des Bedeutsame）的自身經驗方式（Wie des Selbsterfahrens）和表達方式（形式指引）。換言之，生活的事實性在此直接決定前結構、形式指引。

形式指引正是在此發揮作用，它具有開啓現象學的詮釋的意義。我們現在把已得到的成果運用到歷史性問題上來。若是把歷史之物看作形式所顯示的東西，那麼這並不是因此就斷言，被一般地規定為“時間中的生成者”的“歷史之物”預先確定了歷史的最終意義。這

^① 海德格爾：《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40頁。[Heidegger, *Xing shi xian shi de Xianxiangxue: Heidegger zao qi Fulabao wen xuan*, trans. & ed. Sun Zhouxing (Shanghai: Tongji University Press, 2004), 40.]

種對歷史之物的意義的形式指引的規定，既不能說成是根據歷史的結構特徵對客觀的歷史性世界的規定，也不能說成是對歷史之物本身的最一般意義的預先確定。（§13[64]）

海德格爾通過“形式指引”這一具有“現象學闡明之開端”作用的方法的引導，回到被教條剝離了的源初的宗教經驗，讓宗教現象本身作為生成的歷史性生存活動鋪陳開來。宗教史僅僅能算作完成了一些前期的工作，但它的所有概念與成果必然需要現象學的解構。海德格爾特別指出，關鍵就是在“先導性的構想”。歷史學家根本不了解它，亦即不了解那些已然驅動了提問方式的趨勢。幾乎所有的學科都容易忽略這一點，因為那種提問方式本身不太可能從單純的材料中產生出來，原因是其本身已經以先行構想的方式被規定了（vorgriffsbestimmt）。可見，現象學恰恰必須時時留意這個與歷史處於整體關聯之中的先行構想問題格局（Vorgriffsproblematik），這樣才能回答何謂事實性的問題。

作為現象學首要“對象”的“事實性生活經驗”，首先不是主體認識對象的問題，而是以第一人稱視角去經驗世界的生存活動。“事實性生活經驗”中的“事實性”不是指自然之真以及物體意義上的真，也並非由因果決定，它只能通過“歷史的”這一概念來理解。在事實性生活中，歷史為我們帶來了“不安”的因素，而我們總是習慣於從“歷史”激起的“不安”之中逃離，尋求“安全”的保障，卻忽略了被“歷史”的“不安”激起的是什麼，而這“不安”的動因又是什麼。總之，“形式指引”是徹底解構性的，它放棄了理論或教條的建構與保障，但卻沒有因此淪為徹底消極意義上的否定，而是給出了原則性的開端與方向。

二、原始基督徒的生活體驗

“宗教生活現象學導論”講座課程內容分為兩個部分。一是有關

方法的導論（第1至第13節），關於哲學真實的生命經驗和宗教現象學的提問，另一則是從《新約聖經》保羅書信為基礎展開現象學式的解讀（第14至32節）。前半部分總結了宗教哲學或宗教科學方法論觀點，也就是關於方法論的問題；後者則實際地以源初性文本為分析對象，突出了宗教現象學之所以是宗教現象學，即在於表現對歷史的問題的思考。^①所以，海德格爾的現象學最具體的理解即是宗教在生活中的作用如何，這種作用被理解為自在的，但卻不是客觀的，這就是宗教現象學不同於“宗教科學”的地方。換言之，海德格爾認為，我們真正要問的是基督徒的源初經驗，只有闡明基督徒在信仰生活中那種活生生的事實性，才算完成宗教哲學的任務。現象學即在這個問題上提供了一種方法，以闡明經驗事實的本質為何。

海德格爾在《宗教生活現象學導論》第27至33節中，特別深入地論述了源初基督徒的生活體驗，其中分別處理了《帖撒羅尼迦後書》中對再臨的期待（§ 27）、對敵基督者的宣講（§ 28）、教義與實行之整體關聯（§ 29）、事實性基督徒生活體驗（facticity Christian experience）與宣講（§ 30）、原始基督教宗教性的關聯義（§ 31）、基督教的事實性作為實行（§ 32）、作為“知識”的實行整體關聯（§ 33）。

在此次講座中，海德格爾針對保羅的三個文本進行詮釋，包括《加拉太書》《帖撒羅尼迦前書》和《帖撒羅尼迦後書》。《加拉太書》屬於個體性的文本，保羅在此講述着他的過去之種種；但是《帖撒羅尼迦前書》和《帖撒羅尼迦後書》則屬於基督徒社群性的文本，尤其是《帖撒羅尼迦後書》的“終末論”（eschatology），則是海德格爾最為關注的，因為該文本談論的是關於“主的日子”的事，包括：1.基督再臨（Parousia） 2.敵基督者VS攔阻者 3.服事與盼望（游手好閒者），這三方面涉及的是關於將來會發生的、這些尚未或將要

^① 海德格爾為講座做了大量的筆記準備，已作為附錄的形式收於《宗教生活現象學導論》，特別是《帖撒羅尼迦前書》和《帖撒羅尼迦後書》所做的聖經注釋。當我們分析《宗教生活現象學導論》文本時，也將參考這些課前筆記。

發生的事，海德格爾將它們理解為基督徒的事實性經驗。

在談及基督徒的宗教生活時，海德格爾以保羅的宗教經驗為始，這裏是作為源初基督徒的經驗來理解的，並不是關於基督教的起源問題，因為後者更多的是一種與宗教史相關的提問。這也就是為何在分析《帖撒羅尼迦前書》和《帖撒羅尼迦後書》之前，要先進入《加拉太書》，因為這部書包含了保羅本人對其皈依故事的部分歷史敘述；更重要的是，這本書涉及到了猶太人與猶太人基督徒的鬥爭，正是信仰與律法作為兩種特殊的救贖形式，揭露了那種源於信仰鬥爭的現象學情境。^① 於是，海德格爾給出了兩方面的規定：

- (1) 原始基督教的宗教性存在於原始基督教的生活體驗中，並且本身就是這樣一種生活體驗。
- (2) 實事性的生活體驗是歷史性的。基督教的宗教性過着(lebt)如其本然的時間性。(§ 19[80])

對時間問題的研究是對原始的、與事實性生活本身相關聯的時間性的體驗，所以它根本不會去考慮一切純粹意識和純粹時間。^② 海德格爾對於原始基督教(Urchristentum)之宗教性有兩個基本的設想，一是原始基督教的宗教性在源初基督徒的生活經驗之中，並且，正是將這樣的一種生活經驗自身理解為一種事實性；二是真實的生活經驗是歷史的，基督教的宗教性即是在時間性中作為生活的形式所規定的生活經驗，這就是所謂的事實性。

^① 參見王堅：《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 Xianxiangxue chan shi- Jialataishu chan shi zuo wei dao lun (Heidegger's Hermeneutical Interpretation of Pauline Epistles by Using Galatians as an Introduction)," *Modern Philosophy*, no. 6 (2013): 71-77.]

^② 菲利普·卡貝勒：《海德格爾思想中的天主教、新教、基督教及宗教諸概念：影響與局限》，靳希平譯，載《海德格爾與其思想的開端》，阿爾弗雷德·登克爾等主編，第396頁。

通過分析《加拉太書》，海德格爾指出保羅在此證明了其使徒的召命，闡釋了律法與信心的衝突，並就整體基督徒生活的動機和內容做了說明。保羅在此書信中以其實際生活的遭遇來說明他的轉變——從迫害者變成追隨者，從猶太法利賽門人變成耶穌的信徒，這轉變被理解為一種“事件”，即把目光專注於宗教生命的實行而非歷史證據，這種在實行意義之下的“事件”，避免了陷入對象化或客觀化的描述。

海德格爾認為，保羅生活在一種獨特的、作為使徒的他所特有的窘境中，生活在對“主的再臨”（Parousia）的期待中。這種窘境表現了保羅本己的處境。他生命中的每一個瞬間都是由這種窘境出發而規定的。（§ 26[95]）這裏所言的“窘境”，開啓了對事實性生活的理解，因為“事實性生活經驗”中的“事實”不是指自然之真或由因果所決定的，它也不是指物體意義上的真實，因為它只能通過“歷史的”這一概念來理解。原始基督教的生成與這種“歷史”的“不安”有關，對於基督徒的生命而言，沒有任何穩妥可言；經常性的不穩妥也是事實性的生活經驗中各種根本性的重要因素的特點。不穩妥並非偶然，而是必然，而且這種必然性並非任何邏輯的或自然必然的事物。為了釐清這裏的事情，人們必須思索自己的生活及其實行。這也就是海德格爾何以要我們特別留意《帖撒羅尼迦後書》中對（基督）臨到（Parousia）的期待。（§ 27[106-108]）

海德格爾指出《帖撒羅尼迦後書》的主題是：“盼望處在整個基督徒生活的實施整體關聯中。”海德格爾認為，保羅所說的東西有着某種獨特的表達功能，人們是不能將“觀念內容”從這種功能那裏撕裂開來的。重要的是源初的實行整體關聯，保羅的終末論因素就處在這種整體關聯中，而不取決於那基於波斯和猶太終末論觀念之間的種種整體關聯。（§ 28）事實上，海德格爾提醒我們在考察探討基督徒生活的核心——終末論之問題上要特別留意，因為在1世紀末時，基督教的終末論因素便早已被掩蓋住了，在爾後的時代，人們誤認了所有

原始基督教概念，在今日的哲學中，基督教的概念建構依然隱藏在希臘的立場之後，現象學在此作為一種解構的方法，亦即解構那些來自於希臘而非原始基督教的思想或概念。

針對Parousia (*παρουσία*)，海德格爾在《宗教生活現象學導論》中進行了一個概念史的簡單歸納，主要說明了在歷史進程中，Parousia的意義不僅發生了變化，其整個概念結構也相應改變。在這種概念轉變中，表現出了不一樣的基督教生活經驗。在古希臘語中，*παρουσία*（臨到，Ankunft/ Anwesenheit）意味着“到來”（在場），《舊約》（以及它的希臘文譯本）中有言，“主在審判日到來”，在晚期猶太教中，談到過“作為上帝代理人的彌賽亞的到來”。但對於基督徒們而言，*παρουσία*（臨到）卻指：“已經現身過的彌賽亞的再臨”，這個意思最初在字面表達中是沒有的。但這樣一來，這概念的整個結構也發生了變化，而且還就此形成了原始基督徒特殊的生活體驗。（§ 26[102]）

在猶太—基督傳統中，Parousia的“到來”含義被突顯出來，彌賽亞在將來的“來臨”成為Parousia主導的意義，“在場”因為被置放到了“將來”，而恰恰成為了一種“不在場（abousia）”。但這種“不在場”在基督教的“再臨”意義上又不是一種客觀的、與信徒無關的“缺席”，上帝已經在“道成肉身”中來到信徒之中，並且將再次來到他們之中，進行“生”與“死”的審判，並為信徒帶來最終的救贖。在此意義上，上帝在到來中的暫時“缺席”迫使基督徒不斷地追問“再臨”之“何時”這一問題，並通過不斷地追問把自己置身於對上帝持續的盼望中。

一般認為，*παρουσία*（臨到）的根本態度是一種期待，而基督教的“盼望”（*ἐλπίς*）則是此事的一種特殊情形。但這種想法在海德格爾看來完全是錯的。因為：

我們從未通過對關於某件未來之事的意識進行單純

的分析，而得到παρουσία（臨到）的關聯義。基督教的盼望——它實質上就是臨到的關聯義——的結構與一切期待(Erwartung)都是徹底不同的。“時間與瞬間”(5:1：“περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν”，用法總是一樣)給闡釋提出了一個特別的問題。(§ 26[102])

因此，只要所謂的“那時候”在某種中立式的“客觀”時間的意義上被理解為“何時”，它就沒有在源初的意義上被理解。“事實性的生活”的時間也不意味着那種墮落的、不被重視的、非基督教的意思。保羅不說“那時候”，是因為這個表達並不完全適用於那要被表達的東西，因為它是不夠的。

所以，整個問題對於保羅而言都不是一個認知的問題(比較5:2: αὐτοὶ γὰρ ἀκριβώς οἴδατε [因為你們自己明明知道])，他並不說“此時彼時主再來”，他也不說“我不知道他何時再來”，而是說“你們明明曉得……”這裏所言的“知曉”未必是一種真正的知識，因為保羅將帖撒羅尼迦人指引回他們自身，指引到他們作為已成為信徒所具備的那種知識中。這種回答方式即指明對那“問題”的決斷取決於他們自己的生命，因為這樣，保羅才將兩種生活方式相互對置起來了(5:3:ὅταν λέγωσιν[人正說]……和5:4:ὑμεῖς δὲ[你們卻]……)，區分出兩種意義的“知曉”。(§ 26[103])

保羅對有關παρουσία（臨到）的時候的回答便是對於保持警醒的一種督促。這裏就有着對探究παρουσία（臨到）“何時”發生這類問題，並就此形成對於進行思辨的那些人的狂熱與持久沉思的某種諷刺。那些人祇關心“何時”“什麼”之類的客觀規定，事實上他們對此事(即“臨到”)沒有任何真正親身的興趣，因此他們陷溺到俗世之物中去了，被敵基督者所迷惑。

關於παρουσία（臨到）在我們的生命中究竟會是何種情形，這個問題只能往回指向生命的實行本身。基督再臨的那個“時候”、時間

的含義，具有某種完全殊異的特徵。“基督教的宗教性過着(lebt)時間性”，那是一個沒有自己的秩序和固定方向之類的時代。從任何一種客觀的時間概念出發，人們都不可能觸及這種殊異的時間性，那“時候”不可以任何方式在客觀的意義上加以把握。

關於“主什麼時候來”，是初代基督徒社群非常關心的事，其中又涉及到了那些信徒在未見到主的到來以前已經死去的問題（參帖前4:13-18）。這個主題在《帖撒羅尼迦前書》僅僅是部分的提及，到了《帖撒羅尼迦後書》則成為一個焦點，也就是關於“基督再臨”的事。值得注意的是，保羅並沒有提供關於未來會發生什麼事情的詳細知識或內容，他的目的是教導人，而非推測將來會發生什麼樣的事，他借此談論着將來要發生的事，來教導人如何面對現在的生活，即所需要的鼓勵和盼望，即基督徒是如何以“像主的日子”到來那樣的生活，尤其是面對苦難之際，人們對此問題更加希望找到確切答案，並且希望通過主的到來一勞永逸地解除在世上所面對的患難和痛苦，包括生活種種壓力所帶來的對人生活的扭曲和改變。

顯然，這是原始基督教的一個重大主題。這個主題有兩種極端：一是冷漠的面對，認為“主的日子”不應特別強調，信仰應該着重於現世的生活；一是狂熱的期待，認為世上這一切都將要立即過去，所以只想着明白“主的日子”到來徹底改變現有的狀況。以上這兩種情況即造成：一是現實主義，認定世俗生活決定一切，完全喪失了對信仰的認真和嚴肅，表面熱心於教會的活動，實則是為填滿現實生活的需要；一是虛無主義，這世上的一切如果都要過去，就無需再努力，也無需認真面對，沒有實踐的能力，對現實袖手旁觀。保羅所闡釋的終末觀，不是現實主義的，也不是虛無主義的。

因此，原始基督教一方面經常思考“主的日子”，但卻不是去推測、預言“某年某月的某一天”，而是要過着宛如“主的日子”下一刻就到來那樣。事實上，基督宗教歷史上種種對於“主的日子”什麼時候到來這件事的興趣從來就沒有中斷過，因此也就出現各種

末世預言，不管計算有多少地震或戰爭的次數又增加了多少作為徵兆，終究，基督徒應該表現“儆醒”，因為保羅深刻地形容“主的日子”像“夜間的賊一樣”（參見帖前5:2-11；另參太24: 36）。根據《帖撒羅尼迦後書》，敵基督者是要作為一種警告和一種居間信號（Zwischenzeichen）到來的。保羅所想的根本不是去回答“臨到”何時發生的問題，因為所謂的“那時候”是由人自己採取何種態度決定的，而那態度又是交由每個時刻對事實性生活體驗的實行所決定的。換言之，保羅一方面告訴我們沒有人知道基督何時再臨，因為他來的日子像賊一樣，然而，基督的再臨又是有徵兆的，其中最主要的徵兆即敵基督者的出現（參帖後2:1-4）。這裏呈現出基督徒社群對當前的狀況的某種回響，因為有那麼一些人，他們理解保羅的意思，知道事情的關鍵何在。如果說παρουσία（臨到）取決於我們如何生活，而我們又沒有能力堅守要求於我們的那種信與愛，那麼我們就來到絕望的邊緣了。對於臨到與之相應的態度即是盼望，這樣的盼望又在敵基督者所構成的威脅和迫害之中。（§ 27）

海德格爾一再地重申，保羅所講述的“切盼”（Erharren），不是任何觀念式的“等待”（Erwarten），而是某種δουλεύειν θεῷ（服事上帝）的活動。事實上，保羅確實極少在理論或教義的意義上指定什麼，即便在《羅馬書》中也是如此，因為教義作為客觀—認識式突出（Abhebung）的做法中被剝離開來的教示內容，永遠不可能引領基督教的宗教性，而是要反過來，教義的發生只有從基督教生活體驗的實行出發才是可理解的。（§ 29[111]）所以，基督徒的盼望是在人的事實性生活經驗中實現，理解宗教現象如何發生及其實行，這樣才能對它進行規定，真正地朝向於生活，真正地置身於警醒和等待之中。

總之，通過方法的形式指引，海德格爾將前理論理解為關係的形式，並指引出現象的實行意義。就理論而言，所理解的形式意義則可以通過自身的“去形式化”而進入具體的經驗之描述中，原始基督教在“基督再臨的盼望”的形式指引中實現了一種自我理解。正是以關

係來界定形式，指引才能指引出現象的關係。海德格爾在保羅的文本中，看到了原始基督徒生活在實行（Lebensvollzug）的構造中，來表現出某種在歷史之中的觀念，從不確定性中以某種可理解的顯示內容出發，引向對事實性的理解。因此，對這種經驗的理解也就避免了將之對象化或客觀化的後果。

三、信仰是對思想問題的一種可能性回答

海德格爾已經指出，信仰是對思想問題的一種可能性回答，宗教現象學的任務在於“從實際生活經驗出發而贏獲的哲學的自身理解”。早期海德格爾一直關心“哲學的自我理解”問題，卻在宗教文本中獲得了一種最佳的自我說明，海德格爾提醒我們：“宗教”“現象學”以及“導論”這三個概念並不是隨意地置放在一起的，它們三個都糾纏於“歷史”這一核心現象之中，因而“宗教”既不是整套的現成的世界觀（教義體系），“現象學”也不是一系列具體的可直接拿來操作的法則（禮儀），相反地，它們都是從具體的歷史性“實際的生活經驗”中展開的生存方式。如果說“宗教”是一種植根於事實性生活經驗的生存方式的話，“現象學”就是探討它如何展開並為其展開“奠基”的學問。在原始基督教的文本中，宗教現象學為我們開啓了“哲學的自我理解”。

通過對保羅文本的解讀，海德格爾認為基督徒的事實性生命體驗只要是以宣講（proclamation）開頭，它就是以歷史的方式被規定的。因此，基督徒的事實性生命體驗是通過以下這一點而以歷史的方式被規定的，即它是與宣講一道產生的，這宣講在某個瞬間觸及人，此後就一直在生活的實行中與這人共生了。這種生活體驗在它那裏又進一步規定了在它當中出現的種種關聯。（§30[116]）

海德格爾認為，基督徒生命的重點乃是一種實行式的：《帖撒羅尼迦前書》3:3、5:9。所有主要的實行整體關聯都交匯於上帝之上，

而且在上帝面前進行，*ἀναμένειν*（期待）當然也是在上帝面前的期盼。事實針對的不是未來的某種內容的重要性，而是上帝。時間性的含義乃是從與上帝的根本關係出發來規定自身的，當然這就使得只有那以實行的方式過着時間性的人才理解永恆性。只有從這些實行整體關聯出發，上帝之存在的含義才能被規定。換言之，信仰的先決條件是徹底經歷之。

雖然事實性體驗混雜在周圍世界（Umwelt）、共同世界（Mitwelt）與自身世界（Selbstwelt）三方面既有因素中，但是基督徒生活體驗的關聯義不同於周圍世界中的那種關聯義。基督徒有這樣一種意識，即這種事實性無法憑他自己的力量而被贏獲，而是源自於上帝的——這是恩典作用的現象。基督徒不是在上帝中尋找他的“立足點”的，上帝從來就不是什麼“立足點”。誰若不“領受”（*δέχεσθαι*），就無法將事實性堅持到底或者得到那“知識”。基督徒不知道任何的“狂熱主義”，毋寧這樣說他只知道的是：“讓我們警醒。”（§32[121]）

我們必須緊緊地把握住海德格爾此次講座中的問題意識，不論他在現象學方法上的推進或是對文本進行的解讀，他都將其與同時代的宗教哲學尤其是對特洛爾奇的批判，與對下面這個問題的根本性考慮結合起來有關，即事實性生活體驗在其歷史性方面是如何展露其自身的。對“形式指引”這一方法的根本概念的廣泛探討，構成了原始基督教的那些最早見證接受某種透徹有力的現象學分析的背景。在某種“實行史的”解釋框架下，海德格爾解釋了《加拉太書》及前後兩封《帖撒羅尼迦書》的一些挑選出來的段落。在保羅宣道現象上，他以這種方式突出了原始基督教之宗教性的種種根本規定，在這些規定中，如其本然的事實性生活的那種實行性特徵就清晰可辨了。

海德格爾對“宗教現象學”的構思，開始自行展露出有別於胡塞爾所構想的現象學：他從“事實性生活體驗”概念出發，與之作為與基督教傳統之間持久的爭辯，原始基督教充當了海德格爾發展其“事實

性解釋學”的背景，也是他對哲學的自我理解的一次突破性發言。^①因此，回顧弗萊堡的“宗教生活現象學導論”講座的內容，我們發現，到宗教現象學的門徑既是引入哲學又是引入生活這個現象學基本問題的路徑，海德格爾不僅僅是在闡明其現象學的觀點或以現象學的方法來解讀《新約》文本，追根究底，海德格爾所欲處理的“哲學的自我理解”問題是在“宗教現象學”中進行的；與此同時，他也解構了傳統神學，並展開了對神學的一種新的可能性的理解：與基督徒生活經驗相合宜的宗教哲學如何成為可能，這應該是此講座試圖回答的問題。

特邀執行主編簡介

曾慶豹，臺灣輔仁大學哲學系教授

Introduction to the guest editor

CHIN Kenpa, Professor at Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University.
Email: 121022@mail.fju.edu.tw

^① 關於海德格爾對基督教神學的解構，還可參見《存在與時間》第10節。另可參見曾慶豹：《上帝、關係與言說——批判神學與神學的批判》，上海：華東師範大學出版社，2009年，第三章。[Chin Kenpa, *God, Relation and Discourse: Critical Theology and the Critique of Theology* (Shanghai: East China Normal University Press, 2009), Chapter 3.]