

形式指引的基督教神学底色

The Christian Backdrop of Formal Indication

林子淳

Jason Tsz Shun LAM

作者简介

林子淳，香港基督教文化研究所研究员，上海同济大学人文学院兼任教授

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

专门研究海德格尔早期思想的基西尔（Theodore Kisiel）早曾说过，形式指引（formalen Anziege）是早期海德格尔的中心与灵魂之所在。^① 早于1920年代初，海德格尔自己就对此重要观念明确指出：

“形式指引”的问题属于现象学方法本身的“理论”；在宽泛意义上，它属于有关**理论性**、理论行为、**分解**（Unterscheidens）现象的问题。^②

这段话出自海德格尔于弗莱堡开设的“宗教现象学导论”（Einleitung in die Phänomenologie der Religion）课程中，其中提及现象学的“理论”问题——形式指引，故使得这部以宗教为主题的早期论著得到非比寻常的关注。然而熟悉现象学传统的读者大概都知道，现象学当中并不应存在什么传统意义上的普遍“理论”，故此海德格尔只有在“理论”一词上加上标记，以显出其例外意义；并且话锋一转，在段落立即提及“历史的”意义（Sinn des Historischen）：

历史的通常意义说的是：它是时间性地生成的而且

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

^② Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA60 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), 55; 中译文参见海德格尔：《形式化与形式显示》，载《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴编译，上海：同济大学出版社，2004年，第65页。[Martin Heidegger, “Phänomenologie des religiösen Lebens,” in *Xing shi xian shi de xian xiang xue: Heidegger zao qi Fulaibao wen xuan*, ed. & trans. SUN Zhouxing (Shanghai: Tongji University Press, 2004), 65.] 但笔者会对个别词汇和句子有所调整。

作为这种东西已经过去了。故此察看实际生活体验（Die Lebenserfahrung）的依据是：在其中某种时间性的东西是在何种意义上出现的，一个生成的东西以及一个被意识为过去之物的东西是在何种意义上出现的。^①

熟悉《存在与时间》（*Sein und Zeit*）及海德格尔其后作品的读者应了解，他后来针对“历史”所使用的词汇乃Geschichte，很明显，这种说法处于海德格尔早期的、仍在成形中的思想阶段。顺着这个角度来看，以上要在时间性中出现的“实际生活体验”之后继形式便呼之欲出了——能在历史性中体验生存者，即此在（Dasein）。如此一来，形式指引这种现象学的“理论”便显得更加引人入胜了。

至此我们都一直在哲学的语境中来作出论述，那为什么这课程会被定名为“宗教现象导论”呢？当年的部分学生，尤其那些被“宗教”一词吸引来的，对此也变得不耐烦，而海德格尔后来也用课程的另一半时间，以新约圣经中几卷保罗书信为范例来阐释。以上所引的话都来自海德格尔全集这部份的第十一节，这一节连同第十二和第十三节便成为了此课程的重要转折点，而早期基督教的生活体验便成了阐释海德格尔的现象学“理论”的材料。可是在后来海德格尔出版的成名作《存在与时间》中，何以没有很明确地再提出形式指引这套重要的“理论”？^②又何以几乎完全没有了基督教内容？

为解决以上问题，本文将分为以下部分：1. 阐释形式指引的涵意，不过这种“理论”工作即使在汉语学界，也已有所论述；2. 故此我们将海德格尔的用心联系至其更早期思想作讨论，并会发现他对亚里士多德的重新阐释，甚有可能与其早年的中世纪研究和神学关注有密切关

^① Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 55; 海德格尔：《形式化与形式显示》，第65页。

^② 真正提及此词汇的仅有Heidegger, *Sein und Zeit*. 114, 231, 313; 相关的可包括179, 315。

系；3. 如此一来，海德格尔对保罗书信的阐释，是其实际生活体验的具体范例，对理解形式指引尤其历史性有重要作用；4. 这些说法虽然在《存在与时间》中好像不见了踪影，然而在同期的“现象学与神学”（*Phänomenologie und Theologie*）演说中，^①我们将发现海德格尔以基督教思想作为题材的讨论，是完全承接着他“在“宗教现象学导论”中的早期探究，并且可能一直伸展至日后的许多材料；也只有从这角度，我们才能充分理解海德格尔的用心和关注所在。

二、形式指引与生存分析

什么是形式指引？套用海德格尔后来较成熟的语言，这与问“什么是存在？”一样，是一个错误或不当的提问，因为形式指引不“是”什么。因此，若要理解形式指引，我们必须从海德格尔接着立即所提及的两个相关概念——普遍化（*Generalisierung*）和形式化（*Formalisierung*）来入手，而这又明确地是冲着胡塞尔的《逻辑研究》来说的。^②

海德格尔说，“普遍化意指依照种类的概括化（*gattungsmäßige Verallgemeinerung*）。”^③他立即举例说，红是一种颜色，而颜色是一种感性性质，这种层级式递进的概括，就是所谓的普遍化之意思。不过海德格尔续说，我们往往也会把类似的种属概括，从感性性质延伸至

^① Martin Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” in *Wegmarken*, GA9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967), 45-78; 中译文参见海德格尔：《现象学与神学》，载《海德格尔选集（下）》，孙周兴编译，上海：生活·读书·新知三联书店，1996年，第731-762页。[Martin Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” in *Heidegger xuan ji* (xia), ed. & trans. SUN Zhouxing (Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1996), 731-762.]

^② Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 57; 海德格尔：《形式化与形式显示》，第67页。

^③ *Ibid.*, 58.

本质，再从本质到对象。然而，两种操作（红→颜色→感性性质；感性性质→本质→对象）真的是一样的吗？海德格尔指出，前者跟后者存在着一种断裂。从红到颜色到感性性质的层级关系，是受到某种实事域（Sachgebiet）所制约的，可是感性性质、本质和对象之间却没有这种层级或说种属关系，这纯粹是一种形式的规定，因此被称为形式化。但这是如何产生的呢？海德格尔如此说：

我并不从对象中看出什么规定性（Wasbestimmtheit），而是在某程度上“注”视对象的规定性（Bestimmtheit）。我必须从什么内容（Wasgehalt）转移视线，而只去看：对象是一个被给予的、合乎姿态而被把握的对象。所以，形式化起于纯粹姿态关联本身的关联意义，而绝非来自“一般什么内容”（Wasgehalt überhaupt）。^①

从这里我们除了可发现普遍化和形式化的基本分别以外，更重要的是海德格尔要从此突显出现象学的关注所在，即它不只要考察被经验之现象是什么（Was）内容，也要知道它是如何（Wie）被经验，而且更要了解这个获取方式之实践又是如何（Wie）的。海德格尔把这三个层面分别称为内容意义（Gehaltssinn）、关联意义（Bezugssinn）和实行意义（Vollzugssinn），现象学就是要对这几重意义作出整体的说明。^②

以上的说法仍然是十足的抽象与理论性的，很难理解海德格尔要说的内容、关联与实行意义若何，故让我们以一个具体例子作说明。一个红苹果固然是一个红色的水果，这当中涉及了具体内容，属于普遍化的操作。但若说红苹果是一个分析对象，却可以完全不涉及实事性的种属序列，这便属于形式化操作了。如此说来，普遍化和形式化根本

^① Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 58-59; 海德格尔：《形式化与形式显示》，第68-69页。

^② *Ibid.*, 63; 海德格尔：《形式化与形式显示》，第72页。

上是分属不同逻辑类型的运作，海德格尔认为它在莱布尼兹（Gottfried W. Leibniz）以降的数学研究中已隐含着；由于它们皆关系到“普遍的”（*allgemein*）意义，故很容易产生混淆。尤有甚者，形式的东西本源于关联（*Bezug*）范畴，却因悬置了内容（*Gehalt*）指向，变得很容易被掩盖，成为一种抽象的形式本体论，或说是一种非本真的理论姿态。^① 简单来说，中世纪的一些欠缺具体指向的形而上学讨论便是从此而出，继后也促成了他大力鞭挞的本体—神—逻辑（*Onto-Theo-Logie*）机制。^② 那么，海德格尔所谓“现象学方法本身的‘理论’”的形式指引又意指什么？对这种状况有何对策？为何会得到他如此重视呢？

形式指引既称为“形式的”，明显是关乎现象中的关联范畴，与普遍化无关；而要“指引”出来的，则是其中的实行（*Vollzug*）因素。如上所述，现象的关联意义因为内容被悬置，故形式化便容易变得抽离，故此形式指引所要作的，正是要逆反着那种理论思考的方向而行，为要突显其中每次实行的具体处境。若对比起来，普遍化、形式化和形式指引的分别如下：^③

内容意义关联意义实行意义

普遍化界定与明确预设但没界定忽略

形式化悬置界定与明确中立

形式指引悬置留白但受重视，乃意义发生的轨迹明

确但没界定

^① Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 57-59; 海德格尔：《形式化与形式显示》，第67-69页。

^② 海德格尔：《形而上学的存在—一神—逻辑学机制》，载《海德格尔选集（下）》，孙周兴编译，上海：生活·读书·新知三联书店，1996年，第820-843页。[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.]

^③ 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.

	内容意义	关联意义	实行意义
普遍化	界定与明确	预设但没界定	忽略
形式化	悬置	界定与明确	中立
形式指引	悬置	留白但受重视， 乃意义发生的轨迹	明确但没界定

倘若容让我们以海德格尔后来的词汇来说明，形式指引就是一种欲抵制理论理性之去世界化倾向的操作，这样才能有效地显示出在世存在（In-der-Welt-sein）的生存体验；然而其中所彰显的，仍然只是现象中的关联意义，而非具体内容，可是却必须要藉在处境中实行着的存在者才能体验。若再从《存在与时间》来理解，便可以明白何以海德格尔要以此在来带出“在之中”（In-Sein）的生存体验，并在说明这种“之中”的（关联）意义后，又立即指出世界乃是一个具体的生存处境，而非仅为一个物理空间，因后者正是一种理论化的去世界倾向之想法。故此海德格尔在这早期课程中说：“形式指引是一种防御（Abwehr），一种先行的保证（Sicherheit），使得实行特征依然保持开放。”^①

若然形式指引是如此重要，那么在《存在与时间》中为何鲜有再提及？的确，从词汇上来看，形式指引在当中像是消失了，可是若从以上角度来理解，却到处都看到它的踪影。譬如《存在与时间》正文开始，海德格尔便指出，他所要分析的存在者就是我们自己，此在“总是我的存在”（je meines）；要分析的关键，也是它怎样去存在，并达致“向来属我性”（Jemeinigkeit）的理解。^②按照以上形式指引的定义，倘若现象内容被悬置，关系意义给留白，具体的实行便肯定是意义发生的奠基性要素。可是若要把它变成一种抽离的方法论却又是一个明显的矛盾说

^① Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 64; 海德格尔：《形式化与形式显示》，第73页。

^② Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1993), 41-42; 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，上海：生活·读书·新知三联书店，2006年，第49页。[Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, trans. CHEN Jiaying & WANG Qingjie (Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 2006), 49.]

法，甚或就是他所指责的强化了的形式化操作。这很可能是海德格尔在《存在与时间》中完全隐去方法论不谈的原因，但全书却又充满着形式指引的影儿。^①

三、个体性与范畴直观

汉语学界对形式指引的阐释虽然不多，但也略有所闻。^② 因此本节所希望做的，乃是追溯这个重要观念的根源。过往有些人以为早期的海德格尔思想过于幼稚和未具系统性，对后来的发展不一定有多大意义。然而随着其全集的陆续面世，学界已发现他早年的许多想法都与后来的重要概念有极大关系；而众所周知，早年的海德格尔是念神学出身的，甚至有投身神职的意向，因此其基督教神学底色绝对不容忽视，尤其其他对中世纪神秘主义的研究。^③

正如上文已提及，海德格尔自己在课上也指出了，他的这种“现象学方法本身的‘理论’”是冲着胡塞尔的《逻辑研究》来说的。^④ 再具

^① McGrath, "Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing," 192-193.

^② 例如：张祥龙、陈岸瑛：《解释学理性与信仰的相遇：海德格尔早期宗教现象学的方法论》，载《哲学研究》，1997年第6期，第61-68页。[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.]; 孙周兴：《在现象学与解释学之间：早期弗莱堡时期海德格尔哲学》，载《江苏社会科学》，1999年第6期，第87-93页。[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.]; 成官泯：《从恩典时刻论到存在时刻论：海德格尔时间概念的神学起源》，载《道风：基督教文化评论》，2000年第12期，第187-211页。[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.]; 孙周兴：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡讲座研究》，载《现代哲学》，2002年第4期，第85-95页。[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.]

^③ 海德格尔生平较详尽的探究可参：萨弗兰斯基：《来自德国的大师：海德格尔和他的时代》，靳希平译，北京：商务印书馆，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).]

^④ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 57; 海德格尔：《形式化与形式显示》，第67页。

体一点，在第六研究中胡塞尔已讨论了“感性直观与范畴直观”，并在后者中相似地区分了一般化和形式化。如此一来，海德格尔在这里要做的，就是借形式指引来深化“意义整体”的阐释，给出现象的言说——“逻各斯”（λόγος）。^① 我们知道早期的胡塞尔因反主体性的导向而探究所予的结构，并认为范畴结构是直观的结果而非而建构出来的，直观又是对意义的把握而非仅对一些未被构成的感性材料的接收。换句话说，我们见到的是蓝天、音乐、红苹果等等，而非仅是杂多的颜色与音调。所以所给出的是已可理解的东西和可表述的范畴，因此胡塞尔才会提出“这白纸”和“这纸是白的”两种表述之别的问题。^② 后者固然是一种判断，它是否已包含在前者的描述中，抑或是对描述的一种延伸表述？按上面的说法，胡塞尔认为是后者，因为我们并不是先看见一些不确定的东西，然后加上“白”和“纸”这些标签，而是从起初便直接见到“白纸”这东西。经验本就是有着形式结构的，并不会和范畴分离，而是共同给予的。^③ 在这种对照之下，当海德格尔指出关联意义中的形式结构是在实际生活体验中指引出来时，实行意义显然就是关键所在了，因它可以重新塑形现象中的什么（Was）与如何（Wie），而依赖就是胡塞尔所忽视了的个体历史经验。

在这里出现了两个重要问题：个体和历史，两者皆与海德格尔的基督教背景有深刻的关系，在本节往下我们先要处理的正是前者。我们知道海德格尔的早期兴趣以至教授资格论文（Habilitationsschrift）皆与中世纪哲学犹有关系，^④ 尤其是司各脱（Duns Scotus）这位精微博士

^① Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 63; 海德格尔：《形式化与形式显示》，第72-73页。

^② 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.

^③ *Ibid.*, 131.

^④ 这些早期著作现在大都收于Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, GA1 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978)。对这段时期著作的分析可参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*) 对他的影响难以忽视, 而且在《存在与时间》中也隐隐可见。^① 譬如海德格尔在全书开首已说明要探问的不是“存在”, 而是存在的“意义”(Sinn von Sein), 即“存在”一语所指向的本质或道理——逻各斯;^② 并且稍后更指出“比现实性更高的是可能性”。^③ 对于司各脱来说这些说法都是合情合理的, 因为存在所对应的是 *essentia*, 而非多马斯主义者的 *existentia*,^④ 后者模拟地指向那位无内容的无限创造者。麦格拉夫 (Sean J. McGrath) 由此建议, 海德格尔一再提出的存在遗忘 (*Seinsvergessenheit*) 问题, 所指的便很可能不是对 *esse* 而是对 *haecceitas* 的遗忘。如此一来, 对个体 (*haecceitas*) 的直观便成为了把握前理论形式意义之关键, 这也是形式指引的精髓所在, 并且可与胡塞尔的范畴直观连接起来。^⑤ 这种看法不无道理, 尤其若我们想到, 海德格尔报称少年时代的他对存在和亚里士多德认识之入门作品, 乃是布伦塔诺 (Franz Brentano) 的《按亚里士多德论存在者的多重含意》(*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*)。^⑥ 他对亚里士多德的理解与同代的新经院学派比较起来也是大异其趣, 海德格尔对李察逊 (William J. Richardson) 说, 此作的标题页的亚里士多德引句深

^① 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, 本节内容因其受益匪浅。

^② Heidegger, *Sein und Zeit*, 1; 海德格尔, 《存在与时间》, 第1页。

^③ *Ibid.*, 38; 海德格尔, 《存在与时间》, 第45页。

^④ 这个问题后来在1927年的《现象学之基本问题》中都有提及, cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA24 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975), § 10; 海德格尔: 《现象学之基本问题》, 丁耘译, 上海: 上海译文出版社, 2008年, 第十节。[Martin Heidegger, *Xian xiang xue zhi ji ben wen ti* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*), trans. DING Yun (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2008).]

^⑤ Cf. McGrath, “Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language,” 339-341; 另参海德格尔在1919年战时课程《哲学的概念与世界观问题》(*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.

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

深吸引着他：存在者显明于多种途径（to on pollachos legetai），并且隐含着他心里的问题：那渗透于其一切多元意义中对存在之单纯、单向的决定究竟若何……存在的意指若何？^①

正因要把对个体存在物的前理论体验跟范畴直观接连，司各脱和圣多默（St. Thomas Aquinas）的亚里士多德主义之分别是关键的。^② 司各脱声称自己是位亚里士多德主义者，却不接受被认识者的普遍性和被经验者的个体性是分离的，并以为个别的感性经验在智性活动以先已是可理解的，明确地反对圣多默的想法。换句话说，若没有对个体的一些先前知识，根本就不可能从中抽象或概括出普遍性来；抽象出来的并非原初知识，反倒默认了智性的更基本经验。因此，个体是本质地而非意外地个别化的，思想打从一开始便与存在（essentia）有关，这才使得事物成为可理解的；而并非如圣多默所设想，仅透过思考者的智性中介所作用。^③ 麦格拉夫就着司各脱的想法对海德格尔的影响作了三点总结：1. 智性活动奠基于一种原初的被动性，为智性带来生活中对意义的开放性与接受性；2. 抽象就是对象化，也是对本质的一种限制以至扭曲，对事物的全面理解应超越理论认知；3. 智性行为以先便有着实际理解的经验。^④ 对比着上面所描述的形式指引观念，这三点变得完全可以理解，并再次指向着个体中的实行意义的优先性，而且也使人明白为何海德格尔在说明形式指引的章节中，同时间要指出“历史的”意义——因为它就是在智性之普遍化作为以先对具体个别性有所感知的场景。因此在“宗教现象学导论”课程中，海德格尔

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

^② 因此紧随宗教生活现象学以后，海德格尔的两个讲课很自然地集中于诠释亚里士多德，参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).

^③ McGrath, "Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language," 350-352.

^④ *Ibid.*, 353.

就着诠释宗教现象会问道：“那被历史所困扰而生活着的此在，如何引导自己于历史自身之中？”^①

在转向讨论历史性之前，笔者希望作出一点补充。在以上讨论中，虽然圣多默和司各脱两位神学大师是提到过了，可是我们仍然主要是在处理哲学而非神学的问题，那么神学在海德格尔这思想时段中扮演了什么角色？在全集第六十卷除了刊载了《宗教现象学导论》的笔记外，也收入了海德格尔在1916-1919年战争期间的《中世纪神秘主义之哲学基础》（*Die Philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik*）残篇，这正值其完成教授资格论文后至《宗教现象学导论》之间时段。对神秘主义者来说，上帝固然是超越了一切种属关系和人类决定的绝对存在者，一切对其理论化的意图都是扭曲的，因为当中根本就没有任何客体可供一般化和形式化。可是神秘主义者仍然试图运用语言去传递他们的生命体验，纵使最终这些企图必然是有限的。在过程中，神秘经验中的什么（Was）内容之重要性必然会次于他们如何（Wie）理解，虽然这仍然是难以描述且含混的。当内容和关联意义皆褪色，神秘主义者便只能想望表述上帝那超越对象化的美善经验。如此一来，形式指引的方法就模拟于神秘主义的否定神学之路（*via negativa*）——超越内容以至范畴地去直接体验与上帝的神秘联合（*unio mystica*），这正是中世纪神学所渴求的冥契经验。^②

从此角度看，我们也能理解海德格尔对埃克哈特（Meister Eckhart）的长期钟爱。后者的其中一个重要问题恰恰是神的创生（*theogenesis*）——上帝如何在人的灵魂中产生？^③ 故海德格尔指出上帝或许“在信仰（‘爱’）中宗教性地前所予（*vorgegeben*）了”。^④ 卡美拉利（Sylvain Camilleri）精辟地将其转译为现象问题：上帝是如何给予“到”（*to*；即超越[*transcendence*]）和“在”（*in*；即内在[*immanence*]）意识

^① Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 53.

^② McGrath, “Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing,” 195.

^③ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 336.

^④ *Ibid.*, 307.

中的呢？^① 这岂非就是路德的核心问题吗：我如何才能找到一位恩慈的上帝？先是作为一位中世纪修士的这位新教改革者，神秘主义为其对信仰（fides）作为信靠（fiducia）的崭新理解预备了道路。^② 海德格尔指出了其中的关键分别：

新教信仰与天主教信仰是**根本地不同的**。在思（noetisch）与所思（noematisch）上有别的经验。在路德一种**原初的**宗教性形式——在神秘主义者中都找不到的——出现了。

天主教信仰那种“坚持正确”是与宗教改革者的信靠（fiducia）完全不同地建立起来的。^③

路德的信靠乃出于其十架神学，也可看作一种经验神学（theologia experientialis）——必须从此世中的十字架事件作起始，而非对一位无形上帝形象的玄思。这正是引导海德格尔要回溯至早期基督教信仰的原因，^④ 也说明了他在研究中世纪神哲学以后，会因对路德产生兴趣并转向对保罗书信的诠释。^⑤

四、早期基督教的历史体验

以上这种讲求经验之直接体验的进路，进到现代神学领域中施莱

^① 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.

^② Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 309.

^③ Ibid., 310.

^④ Ibid., 323.

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

尔马赫 (Friedrich D. E. Schleiermacher) 显然是一位佼佼者，他把敬虔视为绝对倚赖感的做法备受海德格尔的注视。^① 不过更受到海德格尔所关注的，却是他对宗教研究的进路由始至终皆以“历史最本真的意义” (*Geschichte im eigentlichsten Sinne*) 为根据，因为宗教生活从生存论上来说根本就是历史性的。^② 这些在1916-1919年间的判语到了1920-1921年的《宗教现象学导论》中变得更彻底了，海德格尔竟指出活在原初基督教中的就是时间性本身 (*Zeitlichkeit als solche*)!^③ 因此我们本节就是要检视他诠释保罗书信时的体会。

在这课程中海德格尔的讲论主要涉及三卷书信：第一是《加拉太书》，继而是《帖撒罗尼迦前书》及《帖撒罗尼迦后书》，当中又穿插了部分《哥林多书信》。海德格尔并不完整地讲解每卷书中的内容，因为其目的乃为要阐释他的现象学洞见。从这角度来看，海德格尔选择保罗书信来阐释是合情合理的，尤其从《加拉太书》来入手；因为保罗在这信中正文开始便提到，他不像其他门徒，从没跟随过耶稣，甚至以前是逼害基督徒的；之后他声称在前往大马士革的路上受到基督直接的启示，接着更径自跑往外邦人中传道，令雅各布等犹太人领袖要派人从耶路撒冷来看过究竟 (加1:13-2:14)。如此看来，保罗的信仰不是从地上“师承”别的门徒而来的，故此他必须从自己的实际生活体验来阐释福音，更要令其他人信服这的确是从基督而来的，而跟从他教训的信徒也是以同样方式听信福音而皈依基督的。这种直接从宗教体验而获致的原初体会过程，不正是形式指引所希望突显的实行意义吗？因此说海德格尔在这里要做的不是传统的圣经阐释，内容 (Was) 意义并非他最关注的，却是要从文本分析早期基督徒如何 (Wie) 从实际生活体验中，看出所要把握之宗教生活的关联意义，而这最终是表现在时间性当中。

^① Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 331.

^② *Ibid.*, 322, 325.

^③ *Ibid.*, 80.

由于海德格尔对这几卷书信的阐释已有一些文稿所关注,^①而笔者也在别处有所分析,^②因此往下我们不会仔细进入文本里,但仍会从中指出几个对其思想发展的重要元素。首先需要说的是,实际生活体验不仅在宗教经验中表现出来,而是在人投入于生活处境时便会相互牵引,因此海德格尔说:

“世界”就是那种东西,人能够生活在其中(在一个对象中人是不能够生活的)。我们可以将此世界形式地(formal)指称为**周遭世界**(Umwelt)……^③

因此这里的阐释对《存在与时间》中相关的说法便不言而喻了。沿着以上对保罗的背景理解,海德格尔在这里如何阐释这个“世界”的概念?如上所述,保罗对周遭世界的理解,以及跟随者、一群初期信徒的共在世界(Mitwelt),并非出自对史料的对象式重构,而是在生命体验中彼此塑造着对方。^④保罗在《帖撒罗尼迦前书》起头的十多节经文中经常提到,他与读者双方“知道”(Wissen)对方的为人是怎样的,又已经“成为”(Gewordensein)什么模样。保罗写信给他们,双方当然曾见过面,但何以在分开以后大家仍能够“知道”对方“成为”怎样

^① 例如:张祥龙、陈岸瑛:《解释学理性与信仰的相遇:海德格尔早期宗教现象学的方法论》;成官泯:《从恩典时刻论到存在时刻论:海德格尔时间概念的神学起源》;王坚:《海德格尔对保罗书信的现象学阐释:加拉太书阐释作为导论》,载《现代哲学》,2013年第6期,第71-77页。[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.]

^② 林子淳:《海德格生存论的基督教源头:通过路德回到保罗的终末时刻》,载《一切:圣保罗与当代思潮》,陈锦辉编,香港:德慧文化,2016年,第237-270页。[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.]

^③ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 11.

^④ *Ibid.*

的人呢？这种犹如亲历其境的体验，仿如能投身进对方的生命中，成为当下的存在，显然并非纯粹停留在客观报导层面。^①若按上述的理解，海德格尔在剖析《加拉太书》时，认为我们必须回到真实历史的“问题”里去，与当时的人产生一样的世界。从此我们可以理解，何以海德格尔在其阐释中非常重视αἰών此词汇，在中文和合本圣经里译作“世代”的这字，却被他翻成在《存在与时间》中举足轻重的字眼——世界（Welt）。^②按保罗的说法，人可以藉督进入到更高的世代/世界里，摆脱罪恶的世代/世界，进入另一种生活体验中（用《存在与时间》的说法，这就是另一种视野或生存模式），看见另一个大家彼此分享的共在世界，亦即早期基督教的生活体验。然而这种世代/世界的嬗变是如何发生的呢？

从《帖撒罗尼迦前书》的内容，我们知道保罗主要是在响应一个终末论的问题；具体来说，即当时信徒以为基督再来是在一眨眼之间，如今却有信徒在此之前离世，那么那些人将会如何呢？海德格尔在此引述了一段十分重要的经文：“我们的盼望和喜乐，并所夸的冠冕是什么呢？岂不是主耶稣来的时候，你们在他面前站立得住吗？”（帖前2:19）保罗没有说明基督何时再来，可是也没说他不知道，反倒却指信徒们应该是“完全知道”的！但他们应该知道的是甚么？究竟新世界是如何出现的呢？海德格尔继而对帖前5:1-10一段关键经文作出解释：

论到时候、日期，不用写信给你们，因为你们自己明明晓得，主的日子来到，好像夜间的贼一样……所以我们不要睡觉像别人一样，总要警醒谨守……因为上帝不是预定我们受刑，乃是预定我们借着我们主耶稣基督得救。他替我们死，叫我们无论醒着、睡着，都与他同活。

^① Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, §25.

^② Ibid., §15.

保罗所给的答案，并没有指明哪个准确的时候，甚至没有提出一个时间框架（time frame）或一个时序（chronological order），却郑重地提出信徒已经跟从了基督，世界已经更新了，便应不再以旧日的样式来生活。故此即或他还未再来，信徒亦应拥抱这种态度，随时等候主的到来。^①当信徒有此确信时，实际生活体验已然改变，这比起基督再来的准确时候、日期来得更要紧。

海德格在这里的阐述中有一点是十分关键的，经文中的“时候、日期”（5:1）在德文中被翻译为“时间”（Zeit）和“时刻”（Augenblick），^②两者皆是《存在与时间》中非常重要的概念。由此可见，海德格尔重视“再临”经验的原因，并非要关注基督什么时候或以什么方式再临，而是信徒在上帝面前的生活态度。海德格所关注的，是人能作出这种决断，这正是在《存在与时间》中论本真时间性之开端。换句话说，海德格尔研究早期基督教并不是针对过去的一个历史片断，而是一个可在当下再次体验到的生存模式；它当日借保罗的福音宣讲“闯进”（einschlägt）信徒的内心，被接受为其“共在世界”，以后也照样可以改变听信福音的人。^③

原本的实践关联都指向上帝，并在上帝面前（vor Gott）实现自身。ἀναμένειν“等候”同时就是一种在上帝面前的期盼。它不是朝向一个未来的内容的意蕴性，而是朝向上帝（auf Gott）。时间性的意义是从与上帝的基本关系而规定自身的，以至只有以实现方式活时间性的人才能理解永恒。^④

^① Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 116-117; 同参 Benjamin Crowe, "Heidegger on the Apostle Paul," in *Paul in the Grip of the Philosophers*, ed. Peter Frick (Minneapolis: Fortress, 2013), 44-46.

^② Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 102.

^③ *Ibid.*, 143-144; 同参 Crowe, "Heidegger on the Apostle Paul," 49.

^④ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 117; 中译文参考了成官泯：《从恩典时刻论到存在时刻论：海德格尔时间概念的神学起源》，第200页。

但毕竟这一切都是在早期基督教的生活体验中阐发出来的，没有了其原初的处境（或说实行意义），这一切真的可以如海德格尔在《存在与时间》中所操作的，只关注其中的关联意义吗？我们往后将发现这问题会持续缠扰着他。

五、神学的现象学阐释

我们在前文已略及，在《存在与时间》中形式指引一词仿如消失了，但其中却又到处充满着其影儿，并且海德格尔曾直截了当地说过：

神学则正尝试着更源始地解释人向上帝的存在（Seins des Menschen zu Gott），这种解释是藉信仰本身的意义先行描绘出来的，并且依然留在信仰的意义之内。神学又慢慢地重新领会到路德的理解——教义学体系建基其上的“基础”本身并不主要生自某种信仰问题，其实其概念方式对神学问题不仅不够用，而且还遮盖了它、瓦解了它。^①

在此成名作面世同期所作的《现象学与神学》讲座里，海德格尔从一开始便已提出现象学与神学的关系，我们从中更可明确地看到形式指引这套重要“理论”在神学中的运作方式。

承接着形式指引以及《存在与时间》中的概念，海德格尔在这里提出了两种科学的理念：一种是关于存在的科学（即哲学），另一种是关于存在者的各门科学（即存在状态上的各种学科）。^②前者具体来说固然就是他在《存在与时间》中欲规划的生存论，而后的各门学科则将一些现成的设定对象（Positum）或存在者当作探究课题；海德格尔在

^① Heidegger, *Sein und Zeit*, 10; 海德格尔:《存在与时间》,第12页;译文稍有修订。

^② Heidegger, "Phänomenologie und Theologie," 48; 海德格尔:《现象学与神学》,第734页。

《存在与时间》中已提出，物理学是把自然作为探究对象，生物学是把机体和生命作为探究对象，接着就是以上有关神学的引文。^①可是神学又是以什么作为其设定对象？总不可能是无形无体的上帝或任何神祇，因此海德格尔往后便立即要阐释神学的设定性（Positivität），^②而从这论述中我们恰恰可具体地看到他是如何贯切其形式指引的操作。

在继续阐述以先，我们需要指出的是，海德格尔在这里要处理的仅是基督教神学，他解释是只想在某个特定范围内来廓清他的理念。^③但即使对象是更具体的基督教神学，那它的设定对象又是什么？海德格尔的回答是颇令人困惑的：基督性（Christlichkeit）！^④这乍看起来像是一种文字把戏，因为其探究的对象是基督教神学，故此其独特之处即基督性。然而在当时的人读来，很可能会联想起尼采好友欧华贝克（Franz Overbeck）的名著《关于我们时代神学的基督性》（*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*），在书中他同样认为基督教并不需要一种后来希腊化了的神学形式，而是回归早期那种终末将至的生活体验。^⑤因此之故，海德格尔很可能也受到他的影响，更着力接连至其此在分析来说明意思。

首先，海德格尔指出神学的设定对象不可能是历史中的基督教，因为神学本身就是基督教的一部分。接着，海德格尔说“基督教的”（Christlich）首义是指向一种信仰——作为人类此在的一种生存模式（eine Existenzweise des menschlichen Dasein），因此我们要探究的应是

^① Heidegger, *Sein und Zeit*, 10; 海德格尔:《存在与时间》,第12页。

^② Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” 51-55; 海德格尔:《现象学与神学》,第736-740页;“设定性”在汉语作品中过往经常被译为“实证性”,但笔者在这里宁取其更直接明确的意思。

^③ Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” 49; 海德格尔:《现象学与神学》,第735页。

^④ *Ibid.*, 52; 海德格尔:《现象学与神学》,第737页。

^⑤ Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989); 其思想也深深影响着巴特。

这种生存模式是如何被筹划的。^①按照上文对形式指引的理解，这种筹划当然不会是一种纯粹理论上的操作，也不会是一种编年史式的探究，而必然是个体在实行中所体验出来的，这在《现象学与神学》中得到很明确的诠释。海德格尔明说，“基督教的”信仰固然来自于基督这位被钉在十字架上的上帝；但是其事实内涵只有在信仰中才能“被意识到”（Um dieses Faktum kann nur im Glauben “gewußt” werden）。^②这是怎么说的呢？因为吾人在这种生存模式中要体验的，并非仅仅是对象化的历史知识，更要包括在其中的关联意义，这便是海德格尔在诠释保罗书信时很着重突显的彼此塑造关系，可是却必须在生活体验的实行中才可获致。因此，他在本文里也说明这并非单个信徒而是在群体中的传递（Mitteilung）：

作为传递，这种启示决不是宣布出关于现实的或过去的或刚刚出现的事情的知识；不如说，这种传递使人们成为那种发生（Geschehen）的“参与者”，此发生就是启示（Offenbarung）=那在自身成为明确的（Offenbare）。^③

因此之故，个体的参与或形式指引中的实行意义在此又被突显出来了；也只有借“参与”或说“分有”十字架上所发生的事情，“基督教的”信仰才会被启示或显明成为一种生存模式，这便是神学的设定对象。在这种意义上，海德格尔所说的几句看似套套逻辑的话才可以理解，如“信仰始终只在信仰上来理解自己”^④，以及“信仰乃是在与被钉在十字架上者一道启示的信仰领悟生存（gläubig verstehendes

^① Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” 51-52; 海德格尔：《现象学与神学》，第737页。

^② Ibid., 52; 海德格尔：《现象学与神学》，第738页。

^③ 同上；译文稍有修订。

^④ Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” 53; 海德格尔：《现象学与神学》，第739页。

Existieren), 即发生着的历史 (geschehenden Geschichte)。”^① 故此海德格尔绝不会把神学视作为一种科学逻辑的推演, 而是如保罗书信中所提, 在这里又再一次重申, 是“在上帝面前” (vor Gott) 的一种发生性体验, 与其早期课程里所阐释的完全一致; 却因《存在与时间》的出版, 得到进一步或说更概念化的阐释。然而其中要突显的, 仍然是要在宗教生活体验中的关联意义, 与形式指引概念相符, 也作为《存在与时间》的一个具体说明例子。

六、以简评作结语

从以上的重构我们不难发现, 海德格尔在《存在与时间》中的此在分析, 与他在“宗教现象学导论”中的形式指引一脉相承。然而这种现象学的“理论”明显地有着其基督教的底色, 这一方面可溯源于海德格尔早年的中世纪兴趣, 另一方面, 在时间性/历史性的绽现上, 明显受益于早期基督教的生活体验。此二者固然都预设了一种神圣经验根基, 但如形式指引所作的, 若将这种“理论”的内容意义悬置, 而化成一种现象学或哲学操作, 是否真的可行? 当然, 我们可以说《存在与时间》就是海德格尔这种工作的具体结果, 但这会带来什么后果?

从《现象学与神学》看来 (本文没有处理其后面的讨论), 这种讨论导出了一个颇具争议性的结果, 即哲学虽然在内容上不应干预神学的操作, 却负责把神学规定为一门设定科学, 因为它本就肩负着规划存在意义——一个无所不包的范畴——的责任 (但海德格尔强调这不是论证), 所以也带有把神学成为一种科学的调校 (Korrektiv) 角色。^② 这种说法在神学家看来固然不是味, 尤其是当代所强调的真正就是一种以启示为根基的神学论说, 巴特、朋霍费尔等都是佼佼者。这一代的辩证

^① Heidegger, “Phänomenologie und Theologie,” 54; 海德格尔: 《现象学与神学》, 第739页; 译文稍有修订。

^② Ibid., 64-65; 海德格尔: 《现象学与神学》, 第749-750页。

神学家经常谈及圣道事件（Wortereignis），并且也从路德的十架神学得到启发。海德格尔的论述也明确提到在信仰作为生存模式中的发生就是启示，似乎也带着这方面影响的印记；事实上海德格尔自己曾提及自己深受巴特的《罗马书释义》所启发。^①

由于本文主旨并非讨论神学与哲学的关系问题，因此不能在此展开详细分析，不过我们希望从以上检视过的海德格尔早期思想作出一点说明。按以上分析，海德格尔在这里的评论是承接着他带有基督教底色的生存论来展开的，甚至连《存在与时间》也可以包含在这过程中，只是把原来的内容意义悬置而成。这在渴望厘清形式指引的海德格尔看来可能是合理的，可是也长期令人怀疑他是否把早期基督教的生活体验世俗化；^② 这不待近年他的早期著作陆续面世才成的局面，早在1950年代路德学者施宁克（Edmund Schlink）已形容海德格尔哲学是路德人论的一种彻底世俗形式。^③ 不过也只有原来是宗教性的东西，后来才能被世俗化，却仍保有某种过往遗留下来的印记。

如此一来，在未来的海德格尔思想研究中，我们或许应更关注其早期思想，尤其与中世纪神学的关联：经院哲学虽然视理性有一定的衡量真理的能力，但从不会把有限的理性视为最后的判准，而必须从启示神学得到补足。晚期中古不同学派的争端，包括圣多默与司各脱的，从这角度看只是纠缠于两方面在哪里找到平衡点而已。后来慢慢炼成、深受海德格尔和往后思想家批判的“本体—神—逻辑”机制，就是这种世俗化或抽离的形式化的极端走向，它只关心如何（关系）而非

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

^② 事实上在常被视为《存在与时间》初稿的《存在论：实际性的解释学》（*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, GA63）里，我们仍可发现其中仍带有一些基督教底色，中译可参海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，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).]

^③ Edmund Schlink, “Weisheit und Torheit,” *Kerygma und Dogma* 1 (1955): 6.

什么（内容），忽略了生活世界的体验。麦格拉夫的评议由此显得颇有见到：《存在与时间》中的此在分析在这宏观的视域下等同于中世纪经院哲学的替代物，^①也因此必须要突显存在的时间性来强调个体的实行。然而即使它掏空了其中的内容意义，由于本负载着神学的底色，因此在继后的著作中尽管上帝并不出现，却又经常关注着神圣、诸神以至最后之神等深具宗教性的问题。这正模拟于否定神学中，当一切被清空（解构！）以后吾人的一种内在渴求。^②难怪在后来对本有（Ereignis）的探究中，海德格尔仍不时表露出对神圣者临格的期待，仿似仍延续着他早年已开始着的思想旅程，个中并没有什么“转向”。^③如此再读他与冢富雄对话中的那句名言颇有意思：“没有这一神学的来源我就决不会踏上思想的道路。而来源（Herkunft）始终是未来（Zukunft）。”^④

^① HMcGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, 7-8.

^② Ibid., 17-18; 另可参林子淳：《后期海德格尔的神圣探索路径——从存在到最后的上帝》，载《哲学门》，王博主编，第8卷第1册（总第十五期），北京：北京大学出版社，2007年，第201-219页。[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.]

^③ 这方面可参林子淳：《为甚么海德格尔要谈最后的上帝？》，载《国立政治大学哲学学报》，2010年第24期，第1-33页。[LAM Tsz Shun, “Wei shen me Heidegger yao tan zui hou de shang di?” *NCCU Philosophical Journal* 24 (2010): 1-33.]

^④ 海德格尔：《从一次关于语言的对话而来：在一位日本人与一位探问者之间》，载《海德格尔选集（下）》，孙周兴编译，上海：生活·读书·新知三联书店，1996年，第1013-1014页。[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.]

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [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.

中文文献 [Works in Chinese]

成官泯:《从恩典时刻论到存在时刻论:海德格尔时间概念的神学起源》,载《道风:基督教文化评论》,2000年第12期,第187-211页。[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.]

海德格尔:《从一次关于语言的对话而来:在一位日本人与一位探问者之间》,载《海德格尔选集(下)》,孙周兴编译,上海:生活·读书·新知三联书店,1996年,第1013-1014页。[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.]

海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,上海:生活·读书·新知三联书店,2006年。[Heidegger, Martin. *Cun zai yu shi jian* (Sein und Zeit). Translated by CHEN Jiaying & WANG Qingjie. Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 2006.]

海德格尔,《现象学与神学》,载《海德格尔选集(下)》,孙周兴编译,上海:生活·读书·新知三联书店,1996年,第731-762页。[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.]

海德格尔:《现象学之基本问题》,丁耘译,上海:上海译文出版社,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).]

海德格尔：《形而上学的存在—神—逻辑学机制》，载《海德格尔选集（下）》，孙周兴编译，上海：生活·读书·新知三联书店，1996年，第820-843页。[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.]

海德格尔：《形式化与形式显示》，载《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，上海：同济大学出版社，2004年，第65-75页。[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：《海德格生存论的基督教源头：通过路德回到保罗的终末时刻》，载《一切：圣保罗与当代思潮》，陈锦辉编，香港：德慧文化，2016年，第237-270页。[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：《后期海德格尔的神圣探索路径——从存在到最后的上帝》，载《哲学门》，王博主编，第8卷第1册（总第十五期），北京：北京大学出版社，2007年，第201-219页。[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：《为甚么海德格尔要谈最后的上帝？》，载《国立政治大学哲学学报》，2010年第24期，第1-33页。[LAM Tsz Shun. “Wei shen me Heidegger yao tan zui hou de shang di?” *NCCU Philosophical Journal*, no. 24 (2010): 1-33.]

萨弗兰斯基：《来自德国的大师：海德格尔和他的时代》，靳希平译，北京：商务印书馆，2007年。[Safranski, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Translated by JIN Xiping. Beijing: The Commercial Press, 2007.]

孙周兴：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡讲座研究》，载《现代哲学》，2002年第4期，第85-95页。[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.]

- 孙周兴：《在现象学与解释学之间：早期弗莱堡时期海德格尔哲学》，载《江苏社会科学》，1999年第6期，第87-93页。[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.]
- 王坚：《海德格尔对保罗书信的现象学阐释：加拉太书阐释作为导论》，载《现代哲学》，2013年第6期，第71-77页。[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.]
- 张祥龙、陈岸瑛：《解释学理性与信仰的相遇：海德格尔早期宗教现象学的方法论》，载《哲学研究》，1997年第6期，第61-68页。[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.]