

在神學與哲學“之間”

——以永恆和瞬間為線索對克爾凱郭爾與海德格爾的一種可能互釋

“Between” Theology and Philosophy: A Possible Mutual Interpretation of Kierkegaard and Heidegger through Eternity and the Instant

鄧 定

DENG Ding

作者簡介

鄧定，中國社會科學院哲學研究所副研究員。

Introduction to the author

DENG Ding, Associate Research Fellow, Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences.

Email: dengding-zxs@cass.org.cn

Abstract

In Heidegger's view, as a precursor to the philosophy of existence, Kierkegaard's thought cannot be categorized into any specific theology or philosophy; rather, it exists between theology and philosophy. Consequently, Kierkegaard is considered a "religious thinker". Conversely, Heidegger's characterization of Kierkegaard's thought also applies to himself, as is particularly evident in his interpretation, critique, and transformation of Kierkegaard's concepts of the eternity and the instant. This paper, based on such an "in-between" perspective, seeks to elucidate the issues of the eternity and the instant in Kierkegaard's philosophical vision, while showcasing Heidegger's criticism and ontological transformation of these ideas. From Kierkegaard's philosophical standpoint, the paper also reexamines the inherent dilemmas faced by Heidegger's "in-between" philosophy.

Keywords: Instant, Eternity, "In-Between", Existence, God

早期海德格爾在構造基礎存在論時曾或隱或顯地借鑒過克爾凱郭爾的若干哲學概念，例如“實存”“畏”“無聊”等等，這早已成為學界的共識，諸如麥卡錫（Vincent McCarthy）^①、托恩豪澤（Gerhard Thonhauser）^②等西方學者已經做了大量細緻的文本分析工作。海德格爾本人也曾自述：“在探索中，青年路德是我的同伴，而他厭惡的亞里士多德是我的榜樣；克爾凱郭爾給予我推動，胡塞爾則賦予我雙眼”^③。不過，除了像“實存”“畏”等概念方面的文本互證和思路比照，國內學界目前較少從整體的思想定位出發對二者展開系統性的比較研究。海德格爾在《德國唯心論的形而上學》（*Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA49）中曾對克爾凱郭爾作出如下評價，或可為上述研究提供一條關鍵的指導線索：

按照R.M.里爾克的觀點，克爾凱郭爾乃是一位“宗教思想家”，即是說，他既不是神學家，也不是“基督教哲學家”（非概念）。這是因為，克爾凱郭爾可能要比任何一位基督教神學家更加神學化，也要比任何一位形而上學家更加非哲學化。他同時生活在德國唯心論的世界、羅馬世界、《新約》和路德世界，其寫作方式——用假名寫作的、鼓舞人心的、博學而詩意的那些作品。需要強調的是，其思想態度和思想方式乃是無與倫比的。因此，他必須自成一派，而無法被劃歸到神學

^① Cf. Vincent McCarthy, “Martin Heidegger: Kierkegaard’s Influence Hidden and in Full View,” in *Kierkegaard and Existentialism*, ed. Jon Stewart (Aldershot: Ashgate, 2011), 95-125.

^② Cf. Gerhard Thonhauser, *Ein rätselhaftes Zeichen: Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2016).

^③ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988), 5.

或者哲學的歷史中。^①

在海德格爾看來，克爾凱郭爾是一位宗教思想家（*religiöser Denker*），處於基督教神學與以形而上學為基本特徵的傳統哲學之間。這裏的關鍵在於：克爾凱郭爾的思想起點既不是對神的信仰，也不是對感性事物的抽象思辨，而是個體的實際生存（*Existenz*）。鑒於此，海德格爾也把克爾凱郭爾視為“實存哲學的根本推動者（*ein wesentlicher Anstoß für die Existenzphilosophie*）”^②。正是基於個體的實際生存，海德格爾得以對克爾凱郭爾的實存哲學展開了徹底的存在論轉化，在實存論層面上（*existenzial*）對恐懼、無聊等實存現象的一般結構予以廓清，繼而化用為基礎存在論層面的“畏”“本真的無聊”等概念，它們也被稱為“基本情調（*Grundstimmung*）”。鑒於此，就海德格爾對克爾凱郭爾實存哲學的繼承和轉化而言，“宗教思想家”這一定位在某種程度上同樣適用於海德格爾本人，換言之，早期海德格爾的基礎存在論實質上也是一種處於神學與哲學“之間”的思想學說。這一點尤其體現在，海德格爾批判、吸收及化用了克爾凱郭爾關於永恆和瞬間問題的研究成果。因此，筆者接下來將基於這樣一種“之間”視角，一方面嘗試闡明克爾凱郭爾思想視野下的永恆和瞬間問題，同時展示海德格爾對其相關觀點的批評及存在論轉化；另一方面，基於克爾凱郭爾的思想立場，以此為視鏡，重新審視海德格爾的“之間”哲學在學界所遭受的廣泛質疑。

^① Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, Hrsg. von Günter Seubold (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), 19. 本文中未註明譯文來源處均為筆者自譯。

^② *Ibid.*

一、克爾凱郭爾思想語境下的永恆和瞬間

克爾凱郭爾大抵是西方近代哲學史上研究永恆與瞬間問題最為深刻的哲學家之一，永恆和瞬間始終是其哲學研究中最重要的一對概念。^①克爾凱郭爾關於永恆和瞬間問題的探討始終圍繞《聖經》中所影射的三個標誌性瞬間展開，這些瞬間皆與人類歷史的發生、轉向和終結有關，包括罪被設定的瞬間、基督降臨的瞬間（καιρός）以及末日審判的瞬間（ῥιπή ὀφθαλμοῦ）。總體而言，克爾凱郭爾在存在與非存在的對立和綜合中闡明了永恆和瞬間概念。質言之，永恆意指《聖經》中的那個神，同時也是真正的存在，它與作為非存在的時間構成對立。相應地，瞬間在廣義上可意指任何同永恆和時間相關的重要時刻。但是，在狹義上，瞬間只能意指永恆與時間之間可被重演的觸碰和綜合。對人類而言，這樣的瞬間就是基督降臨的瞬間，也被沃德（Koral Ward）稱為“作為原型的瞬間（the Prototype moment）”。另一方面，對個人來說，這樣的瞬間就是個體在其實際生存中不斷趨向並親證永恆，準備實現“信仰之一躍（the leap of faith）”的瞬間。這三個瞬間都象徵了存在與非存在、永恆與時間的關係轉變。罪被設定的瞬間標誌着對現實性的肯定（歷史的開啟）以及對永恆的否定（背離神），克爾凱郭爾認為，這是精神由存在轉向非存在的瞬間。基督降臨的瞬間則象徵着永恆垂直切入歷史並與時間相互觸碰，因此，這個瞬間乃是存在與非存在的真正綜合。最後，末日審判的瞬間標誌着對時間的否定（歷史的終結）以及朝向永恆的肯定（向神回返），這同時意味着精神由非存在重新轉向存在的信仰之一躍。

（一）克爾凱郭爾關於原罪發生瞬間的心理學試驗

關於人類始祖亞當所犯下的罪，相較於奧古斯丁提出的“自由意

^① 去世前，克爾凱郭爾曾有意將自己在生命最後階段（1854-1855年）所寫的、發表在報紙上的若干檄文匯編成冊，以便出版，標題就是“瞬間（Øieblik）”。

志說”，克爾凱郭爾從原罪所造成的實際後果出發給出了另一種解釋，他稱之為“一場心理學試驗”。克爾凱郭爾認為，個體是雙重綜合的產物：一是靈魂與肉身的綜合，這一綜合由精神（Aand）承擔；二是永恆與時間（現實性）的綜合。作為有靈的活人，亞當便是靈魂與肉身相互綜合的存在者，也是精神個體。然而，在克爾凱郭爾看來，這樣的精神尚且沉睡著。這是因為，在犯下原罪之前，亞當的肉身處於永恆與有死之間，換言之，亞當尚不必然會死。死之缺席意味着亞當尚未進入現實的塵世，仍與耶和華在伊甸園裏共在。既然精神之覺醒不僅需要靈魂與肉身的綜合，還需要永恆與時間（現實性）的綜合，因此，精神彼時仍處於“夢着的”狀態之中。

另一方面，既然精神是永恆與現實性之間的潛在綜合，那麼，夢着的精神總要傾向於投射現實的某物。但是，在無辜狀態中，“有和平與寧靜；而同時也有着某種他物，這他物不是‘不和平’與‘爭執’，因為沒有甚麼可去爭執的。那麼，這他物是甚麼呢？它是無”^①。從心理學層面來描述，無會讓人產生恐懼（Angest），這種恐懼並不是關於特定對象的怕（Frygt），因為怕以精神的覺醒為前提，它必須針對現實的某物，與此相反，夢着的精神只能投射無。克爾凱郭爾進而指出，精神一方面無法忍受自己一直處於恐懼之中，它想要逃離這巨大的恐懼；但另一方面，它又不可能真正擺脫和消除恐懼，因為恐懼不是精神基於外在的具體對象而生發的心理感受，如怕那樣，而是源於精神自身之內的無辜狀態。這類對於恐懼既想逃避又無計可施的複雜心理在無之中被逼到了極限，如果沒有超越精神之上的力量幫助，精神不可能單靠自身逃避恐懼。就在這一瞬間，夢着的精神突然得到了

^①【丹】克爾凱郭爾：《畏懼與顛慄 恐懼的概念 致死的疾病》，京不特譯，北京：中國社會科學出版社，2013年，第198-199頁。[Søren Kierkegaard, *Frygt og Bæven, Begrebet Angest, sygdommen til Døden*, trans. JING Bute (Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2013), 198-199.] 京不特把此處的“Intet”譯為“烏有”。考慮到海德格爾關於“無”（Nichts）的闡釋深受克爾凱郭爾“Intet”概念的啟發，且二者基本同義，為保持譯名統一，筆者將這裏的“Intet”改譯成“無”。

一道禁令：“園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃，只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死。”（創2：16-17）雖然是以禁令的形式，這句話卻在無之中喚醒了夢着的精神，因為精神在這個瞬間可以抓取某種特定的現實性。

作為夢着的精神，伊甸園裏的亞當由於無法忍受模稜兩可的極限恐懼，因而只需要輕微的誘惑，便會把它當作逃避的出口而將神的禁令棄之不顧。於是，他在蛇和夏娃的誘惑之下吃了分別善惡樹上的果子。在這一瞬間，罪被設定了，作為懲罰，他被逐出伊甸園，在現實的世界中沉淪。更為重要的是，亞當不再是不死之身，死作為罪的胎記一並進入世界，“你本是塵土，仍要歸於塵土。”（創3：19）對亞當而言，罪的發生意義着他的生命開始有終結，由此“代”的觀念才得以形成，換言之，亞當的後人不再由神親自創造，而是通過代際傳承產生，死便是代際分界的標誌。對精神個體來說，罪之發生卻意味着它的覺醒，因為正是罪使得人的肉身成為現實：肉身本由塵土構成，現在經由死而又重新歸入塵土，從而實現它自身。因此一方面，精神得到永恆的靈魂與現實的肉身之間的綜合而得以覺醒；另一方面，由於吃了分辨善惡樹上的果子，精神亦從無知變得有知。不難發現，精神的有知伴隨着罪一同產生，從這個視角出發，有知性就是有罪性，知與罪密不可分。

由是，作為亞當的後人，每個現實的人都承擔着雙重意義上的罪：一種是由於代際傳承而遺傳的罪，也是必然的罪，它的標記就是我們每一個人的死，正如《新約》所言：“這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的；於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。”（羅5：12）所以，通過觀察個人生命中出現的死亡和恐懼現象，罪便可以一再得到顯示。雖然我們無法從心理學層面直接對罪的發生展開描述，但是，通過觀察個體實際生存中的恐懼和死亡現象，我們能夠從後果層面反思這一“傳承之罪”。

第二種意義上的罪則是相對於精神個體而言的，它是可能的罪。雖然每一個人自出生起就帶有傳承之罪，但並不意味着這種遺傳是

一種均質化的複製，彷彿這種代際傳承只是一種類的重複，正如在動物那裏發生的情形，它們僅被作為抽象的“類”中的一員對待，而不是真正的個體（individ）；它們之間可以相互取代，只呈現為量的差別，正如少了一隻雞並不會從根本上改變抽象的“雞”這個類。然而，精神的覺醒卻是一種綜合，同時也是一個真正的個體，不管是其肉身，還是靈魂，都是不可取代、獨一無二的。該隱、亞伯雖是亞當和夏娃所生，但他們並非其父母的複製，而是具有精神性的個體，每一精神個體都無法歸屬於任何一個普遍抽象的類概念，因為它是永恆與時間（現實性）的綜合，不僅具有普遍永恆的形式，還具有歷史維度的現實性。質言之，對個體而言，原罪發生的瞬間意味着死之懸臨；而對族類來說，正是那個瞬間開啟了人類歷史。

不難發現，關於原罪發生的瞬間，克爾凱郭爾始終在神學與哲學、信仰與理性之間逡巡徘徊。一方面，他深受黑格爾《精神現象學》的啟發，嘗試通過對“精神”之恐懼經驗展開心理學描述，進而對“亞當犯罪”這一標誌性神學事件展開某種去神學化的解釋，最終還原為對無的源始恐懼經驗，這一經驗可能在同時代的每個人身上一再被觀察到，並不斷得到重演。

（二）克爾凱郭爾關於基督降臨之瞬間的哲學試驗

如果說第一個瞬間來自於罪之設定，與之相應，便會同時出現救贖的瞬間。如前述，克爾凱郭爾認為，每一精神個體自出生起就不得不承擔着雙重意義上的罪，即族類層面的“傳承之罪”以及個體層面的“作為之罪”。鑒於此，罪之救贖同樣應在兩個層面上得到闡明：第一，族類層面的救贖，也就是救贖源自亞當的“傳承之罪”。第二，個體層面的救贖，也就是在信仰中確立真理，不斷趨近永恆福祉，實現永恆與時間（現實性）的真正綜合，並最終完成信仰之一躍。

結合基督教神學的歷史敘事，族類層面的救贖意指基督降臨的瞬間，個體層面的救贖則對應末日審判的瞬間，前者也被克爾凱郭爾稱為“時間之充實（Tidens Fylde）”：

現在來看看這個瞬間。這樣的一個瞬間有其獨特性。如同所有的瞬間，它是短暫的、片刻性的、稍縱即逝的；如同所有的瞬間，在下一個瞬間來臨之際，它已經逝去了。可是，這個瞬間又是決定性的，而且它被永恆所充滿。這樣的一個瞬間應當有個獨特的名稱，讓我們稱之為時間之充實。^①

如前述，罪被設定以後，精神在兩個層面上實現了質的跳躍：首先，精神實現了永恆靈魂同現實肉身的綜合，從而成為真正的個體；其次，由於偷吃了分辨善惡樹上的果子，精神同時完成了從無知到有知的轉變。由此可見，知識的獲得恰以罪之設定為前提，其中蘊含着這樣一個悖論：如果知識是一種分辨善惡的能力，罪卻意味着精神對神這個全善者的背離，那麼，與全善者相背離的精神又如何能夠分辨真正的善惡呢？鑒於此，在克爾凱郭爾看來，以罪之設定為前提的知識不可能是真理，即是說，如果沒有永恆之神的救贖，僅憑精神自身不可能獲得真理。為了闡明這一點，他在《哲學片斷》（*Philosophiske Smuler*）中展開了一次大膽的思想試驗，批判了以蘇格拉底和柏拉圖為典型的希臘真理觀，尤其是柏拉圖的“回憶說”^②。

^①【丹】克爾凱郭爾：《哲學片斷》，王齊譯，北京：中國社會科學出版社，2013年，第16頁。[Søren Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*. Trans. WANG Qi (Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2013), 16.] 王齊把這裏的“Tidens Fylde”譯為“時候滿足”，京不特則在《恐懼的概念》中將這個概念譯成“時間之充實”，參見【丹】克爾凱郭爾：《畏懼與顛慄 恐懼的概念 致死的疾病》，第283頁。筆者認為，“充實”一詞更能展現基督降臨的瞬間乃是永恆與時間的真正綜合，尤其是永恆垂直切入到時間中這一基本特徵。鑒於此，筆者沿用了京不特的譯法，把此處的“Tidens Fylde”改譯成“時間之充實”。

^②在《斐多篇》中，柏拉圖借蘇格拉底之口描繪了人類靈魂如何降生在肉身之中：人的靈魂原本居住在理念世界，擁有對理念世界全部的正確知識，但後來由於和肉身相結合，靈魂於是帶着肉身的污垢，忘記了自己原本具有全部智慧。但是，當靈魂開始由教師引導而能夠展開自我反省的時候，它便能夠逐漸回憶起靈魂曾棲居過的理念世界。因此，一個人學習哲學，就是其靈魂的自我反省，就是回憶。而這個過程也是靈魂逐漸擺脫肉身所帶來的污垢、與肉身保持分離的過程，與死亡的情形類似，因而學習哲學也是“踐行死亡”。

克爾凱郭爾指出，以蘇格拉底和柏拉圖為代表的希臘古典哲學缺乏真正的永恆維度，這是因為，在古希臘人那裏，所謂永恆只是已完成的持久在場。最為典型的例子就是柏拉圖在《斐多篇》裏提到的“回憶說”。回憶即是“那過去的”，但死亡本應是“那將來的”。然而，如果學習就是回憶，我們又在回憶中踐行死亡本身，這樣一來，“那將來的”其實原本就是“那過去的”，因此每一個靈魂都有前世。基於此，蘇格拉底和柏拉圖所設想的永恆實質上缺乏真正的將來維度，不過是一個已完成的抽象觀念，它是“‘那過去的’，不管它在這裏是在哲學的意義上（那哲學意義上的‘死滅’），還是在歷史的意義上，被進一步定性”^①。換言之，在蘇格拉底和柏拉圖那裏，作為某個已完成的理念，永恆只是抽象思辨的產物。

與此相照，基督教神學視野下的永恆卻截然不同。如前述，由於亞當的罪，時間才有了真正的開端，歷史也得以發生，因此“首先是在‘瞬間’之中，歷史才得以開始”^②。而如果沒有犯罪，那麼亞當將在“那同一‘瞬間’已經跨進‘永恆’之中去了。而反過來，一旦‘罪’設定了，那麼再徒勞地想要從‘現世性’之中抽象出來，那是無濟於事的，正如想要從‘感性性’之中抽象出來，也一樣是徒勞的”^③。所以，克爾凱郭爾認為，在亞當犯罪之後，沒有神的救贖，人是無法自行通過學習或者回憶來重回永恆世界的。蘇格拉底的深刻之處在於，他讓學生去發現本來就在自身之內的東西，因此，一個教師“應該具有蘇格拉底的精神從而認識到，他無法給予學生本質性的東西”^④。不過，這“本質性的東西”不是真理和存在，而恰是謬誤和非存在。鑒於此，教師的作用不是引導學生發現居於自身之中的真理，而是作為偶因“提醒學生，他是謬誤，而且是因自身的罪過”^⑤。克爾凱郭爾在此悄然變更了教師的

^①【丹】克爾凱郭爾：《畏懼與顫慄 恐懼的概念 致死的疾病》，第283頁。

^②同上，第282頁。

^③同上，第285-286頁。

^④【丹】克爾凱郭爾：《哲學片斷》，第16頁。

^⑤同上，第14頁。

角色和作用，由蘇格拉底所說的幫助學生接生真理的“助產士”轉換為給予學生“真理而且還給予了他理解真理的條件”^①的神。這樣一來，教師和學生之間的“接生”關係就轉換為救贖者和罪人之間的“救贖”關係，正是耶穌基督道成肉身的瞬間實現了對罪人的救贖。

沃德認為，對克爾凱郭爾而言，基督降臨或者道成肉身的瞬間乃是作為原型的瞬間（the Prototype moment）。耶穌基督在時間中的在場確保了個人通向永恆的可能性。所以，這個瞬間不是作為時間環節的“現在”（present），而是永恆垂直切入時間的“臨在”（Presence），即“時間之充實”。在這個瞬間，個體直接與永恆照面，並因此與神“同時”存在。克爾凱郭爾把它描述為一個瞬間的“原型”，把神也看成一個“原型”^②。就此而言，作為原型的瞬間實質上不是時間的原子，而是永恆的原子：

以這樣的方式來理解，“瞬間”其實不是“時間”的原子，而是“永恆”的原子。這是“永恆”在“時間”中的第一個反照，它的第一個嘗試，簡直要去停止“時間”的嘗試。^③

綜上所述，在《哲學片斷》《恐懼的概念》（Begrebet Angest）《畏懼與顫慄》（Frygt og Bæven）等著作中，克爾凱郭爾通過批判蘇格拉底和柏拉圖的“回憶說”，逐步地闡明了何為真正的瞬間，尤其是作為原型的瞬間。對此，《哲學片斷》的英譯本評論員圖爾斯特魯普（Niels Thulstrup）曾提到：

《哲學片斷》裏探討的主要不是啟示（revelation）

^①【丹】克爾凱郭爾：《哲學片斷》，第13頁。

^② Koral Ward, *Augenblick: The Concept of the "Decisive Moment" in 19th- and 20th-Century Western Philosophy* (Aldershot: Ashgate, 2008), 12-13.

^③【丹】克爾凱郭爾：《畏懼與顫慄 恐懼的概念 致死的疾病》，第281頁。

和歷史（history）、理性（reason）的真理和經驗（experience）的真理或者理性和啟示之間的關係問題，而是哲學上的理智主義（philosophic Idealism）（希臘、柏拉圖式的，或者德國、黑格爾式的，對他而言都是一回事）和新約基督教（New Testament Christianity）之間的關係問題。^①

在克爾凱郭爾看來，希臘古典哲學是沒有真正的永恆之維的，理念世界與可感世界、永恆與時間實際上並不存在本質的區別，都是已完成的，都是“非存在”。相應地，在蘇格拉底和柏拉圖那裏，也不可能真正的瞬間，而只有“現在”。瞬間與現在不同，它具有轉向的可能性，是永恆和時間的綜合，或者是時間切割開永恆，或者是永恆切割開時間。前者的標誌就是亞當犯罪的瞬間，後者的象徵則是基督降臨的瞬間。但是，前者不是作為原型的瞬間，因為時間切割開永恆，其實是對永恆的背離。這個瞬間一旦發生，永恆便不再在場，瞬間便馬上不再是瞬間，它只此一次，不可重複，正如亞當犯罪之後，便被逐出伊甸園，從此他及其後裔必須接受死亡的懲罰，不再有自行從罪中獲得解放的自由。因此，這樣的瞬間不可能是其他瞬間的原型。與之相照，道成肉身的瞬間卻意味着永恆切割開時間，標誌着神降臨人世並替人類贖罪，罪人從此有了自由轉向的可能性。這個瞬間一旦發生，便會每每如此地扎根於個體的實際生存，經由信仰之一躍而不斷得到重演，因此，它是作為原型的瞬間。

二、海德格爾對克爾凱郭爾永恆和瞬間思想的批判及化用

克爾凱郭爾關於永恆和瞬間問題的獨特闡釋在後學那裏產生了廣

^① Niels Thulstrup, "Commentator's introduction," in Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, trans. David F. Swenson (New Jersey: Princeton University Press, 1962), lix.

泛的迴響，尤其是海德格爾。在海德格爾看來，克爾凱郭爾關於恐懼和真理問題的探討已經扎根於個體的實際生存，儘管他稱之為心理學試驗或者哲學試驗。不過，這類試驗儘管“把實存問題作為一個實際生存活動的問題明確加以掌握並予以透徹地思考”，“但其對實存論問題的提法卻十分生疏，乃至從存在論角度看來，他還完全處在黑格爾的以及黑格爾眼中的古代哲學的影響之下”^①。

海德格爾將個體的實際生存經驗描述為“實存的 (existenziell)”或者“存在者層次的 (ontisch)”，由此出發，他還想要以專題的方式突出而明確地展示個體的實際生存所蘊含的一般結構，此乃“實存論的 (existenzial)”或者“存在論的 (ontologisch)”，這也構成了所謂的“存在論差異 (ontologische Differenz)”，並由此廓清一般存在的意義問題。為避免仍舊囿於主體性哲學框架及其邏輯學方法，海德格爾對胡塞爾的現象學方法進行了改造，而提出了別具一格的“形式顯示 (Formale Anzeige)”^②方

^① Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), 235.

^② 形式顯示 (Formale Anzeige)，也被譯為“形式指引”，是海德格爾別具一格的現象學方法。海德格爾首先區分了普遍化 (Generalisierung) 與形式化 (Formalisierung) 這兩類根本不同的邏輯操作。在一般的認識活動中，我們總是關注事物的“甚麼”內容 (Was-gehalt)，通過逐漸抽象的種屬序列來獲得關於事物的知識，比如按照“蘋果的紅—紅—顏色—感性性質”這一種屬序列。海德格爾將這個方法稱為“普遍化 (Generalisierung)”，它關注的是“內容意義 (Gehaltssinn)”。與此相照，“感性性質—本質—對象”卻已經不在種屬序列中得到規定，它們乃是純粹形式的規定，海德格爾稱之為“形式化 (Formalisierung)”。在形式化的過程中，具體內容受到懸置，轉而描述對象是“如何”被經驗的、如何被“注視”的。在胡塞爾那裏，通過對具體經驗內容的懸置以及意向性分析，胡塞爾闡明了意識活動 (noesis) 與被意識對象 (noema) 之間的先行關聯，即對象是一個被給予的、合乎姿態而被把握的對象。海德格爾將這個層面稱為“關聯意義 (Bezugssinn)”。在海德格爾看來，形式化雖然懸置了具體的經驗內容，超越了種屬序列，而揭示了意識活動的關聯意義。但是，正是由於對具體處境中的經驗內容予以懸置，這種理論化傾向卻蘊含着去世界化並遮蔽源頭的實際生存經驗的危險。這是因為，現象中的關聯意義必須要經由在處境中實行着的存在者才能實際地得到經驗。基於此，海德格爾進一步關注形式化所植根的生存實踐是如何運作的，即它是如何被實行的，這也被稱為“實行意義 (Vollzugssinn)”。海德格爾還將這一方法稱為“形式顯示”，以抵禦思辨理性所蘊含的去世界化的傾向：“形式顯示是一種防禦 (Abwehr)，一種先行的保證 (Sicherung)，使得實行特徵依然保持開放。” Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Hrsg. von Matthias Jung und Thomas Regehly, etc. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), 64.

法來闡明存在論差異。基於實存論和形式顯示方法，海德格爾對克爾凱郭爾的永恆和瞬間概念進行了兩個層面的批判和轉化：第一，他明確區分了永恆與不朽；第二，海德格爾認為，瞬間不是永恆與時間的綜合，毋寧說，永恆是一種到時樣式，而且是在瞬間中到時。

（一）永恆與不朽

在海德格爾看來，克爾凱郭爾明確辨析了永恆（Ewigkeit）與不朽（Unsterblichkeit）之間的本質區別，這是極其敏銳的洞見，也是其一大思想貢獻。具體而言，他闡析了克爾凱郭爾的《最後的、非科學的附言》的相關段落，比照了與“實存（Existenz）”相關的兩組概念。

1. 實際生存與抽象思辨

克爾凱郭爾對以蘇格拉底和柏拉圖為代表的希臘古典哲學以及黑格爾哲學展開了鞭辟入裏的批判，其要旨在於，它們實質上是一種抽象思辨，從而遮蔽了個體的實際生存（existieren）。抽象思辨追求普全者或者最高者，為了擺脫實際生存經驗的限制，“以思辨的方式迷失和消散在絕對者之中”^①。同抽象思辨相較，實際生存所關注的是時間性的、有朽的存在者，它在克爾凱郭爾筆下是“單個的人”，在海德格爾思想語境下則是“此在（Dasein）”。歸根結底，希臘古典哲學以否定感性世界和抽象思辨的方式追求靈魂的不朽，而不是真正的永恆。這是因為，正如克爾凱郭爾所指出的，真正的永恆乃是神在個體的實際生存中到時，亦即“來到神面前（vor Gott kommen）”^②。在此基礎上，海德格爾繼而揭示了克爾凱郭爾思想語境下的第二組概念——“實際生存”與“在真理中實際生存（in Wahrheit existieren）”。

2. 實際生存與在真理中實際生存

海德格爾進一步指出，克爾凱郭爾的“單個的人”並非只是有朽的、漸近的實際生存，更為重要的是，它還要躍出自身，而迫入永恆者

^① Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), 24.

^② Ibid.

之中，即來到神面前。鑒於神乃是啟示出真理並給予罪人理解真理條件的永恆者，因此，所謂來到神面前，也就是“在真理中實際生存”，這有賴於個體的信仰之一躍。對此，海德格爾明確指出，“對克爾凱郭爾而言，‘實存’具有特別的意義：‘在真理中實際生存’，即在基督教的信仰真理中，單個的人得以在神面前存在”^①。鑒於此，神就是永恆，祂在個體的實際生存中到時或者臨在（*parousia*），這是一種由上而下的垂直切入，同時也在本質上有別於對實際生存之有朽性的抽象思辨（“不朽性”），後者是一種由下而上的抽離和否定。

由是，克爾凱郭爾從個體的實際生存出發廓清了思辨與信仰的本質區別：前者追求不朽，後者面向永恆；前者是對實際生存的抽象和否定，後者則是實際生存本身的躍出和超越。在海德格爾看來，遺憾的是，克爾凱郭爾仍未徹底擺脫黑格爾哲學的基本範式，沿用了“主體性（*Subjektivität*）”這個概念來規定個體的實際生存：

在克爾凱郭爾看來，“實存”是這樣得到理解的：它為人之自身存在命名，為認知着的人之“逗留於自身存在”命名。如果沿用克爾凱郭爾和近代哲學的話語：實存=“主體性”。^②

在克爾凱郭爾的思想語境下，實際生存乃是由主體性規定的，如果以此為思想錨點，個體與神實質上都將被還原為主體性。這樣一來，單個的人與神的區別僅在於：前者是時間性的、有朽的主體性，後者則是永恆的、完滿的主體性。海德格爾指出，把個體的實際生存命名為“主體性”，這種做法仍停留在存在者層次（*ontisch*），即把人看成一個現成的存在者。如前述，這種實際生存也被海德格爾稱為“實存的（*existenziell*）”，它尚未明確而突出地證明單個

^① Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, 25-26.

^② *Ibid.*, 36.

的人與存在之間的本質關聯。與此相照，海德格爾想要進一步在存在論上（ontologisch）廓清個體的實際生存，並稱之為“實存論的（existenzial）”，由此展露出人的實際生存已經蘊含了源始的存在關聯，它呈現為“存在之領會（Seinsverständnis）”，亦即“朝向存在並處於存在關聯中的人之自身存在（Selbstsein）”^①。在《存在與時間》（*Sein und Zeit*）中，海德格爾特意把蘊含了存在之領會的實際生存命名為“此在（Dasein）”，而不是克爾凱郭爾所使用的“主體性”，並明確提到：“此在的‘本質’植根於它的實存”^②。

由存在者層次或者實存層面的實際生存出發，進一步追溯到存在論或者實存論上所事先蘊含的“存在之領會”結構，質言之，由主體性轉向此在，這是海德格爾對克爾凱郭爾的實存哲學的初步轉化。在此基礎上，他接着開始探討此在的“存在之領會”的一般結構和可能性條件。他指出，此在能夠對一般存在展開先行領會，是因為其實際生存的一般結構乃是時間視域（Horizont）或者澄明之域（Lichtung）。換言之，此在（人）對一般存在的先行領會植根於時間視域的打開或者澄明之域的澄明，此乃實際生存的最為源始的一般結構，也被稱為“開一拋（Ent-wurf）”：

“開一拋”意味着：對開敞者的打開並且保持開敞，對澄明之域的澄明，由此，我們命名為“存在”（而不是“存在者”）、並以此之名加以認知的那個東西便作為存在而公開出來。^③

^① Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), 39.

^② Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 42.

^③ Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), 41.

存在之領會建基於內嵌有時間視域結構的實際生存，這也解釋了為何個體的實際生存是時間性的、有朽的，並且從根本上廓清了存在之領會與存在之認識的本質區別，後者把存在看成無時間的對象或者客體，對其展開科學式的（wissenschaftlich）探究。鑒於此，相較於克爾凱郭爾，海德格爾對實際生存視角下的永恆做出了某種更為徹底的解釋，即，永恆並非作為主體性顯現的那個神，因而與個體的有朽的時間性構成對立，毋寧說，永恆也是此在（人）的一種實存樣式，是一種特殊的到時或者臨在，它的發生有賴於此在（人）的本真決斷。在海德格爾那裏，此在（人）通過對本真死亡的虧欠而生發罪責，進而傾聽到良知的呼聲做出本真決斷，這個行為發生在瞬間處境中，由此揭示了永恆與瞬間的內在關聯：永恆在瞬間中到時，就此而言，瞬間即永恆。

（二）永恆與瞬間

海德格爾在《存在與時間》中闡明了，瞬間是時間性之綻出整體結構中的一環，即“本真的當前（die eigentliche Gegenwart）”。從整體的時間性之綻出來看，瞬間意味着首先從源始的將來出發，在被拋狀態中以本真的當前樣式到時。另一方面，從此在（人）方面來說，瞬間在實存論上直指做出本真決斷（Entschlossenheit）的當下，它是此在展開決斷活動的時機，用於描述此在從非本真的常人中收回，轉向本真的整體能在（Seinkönnen）。

時間性之綻出的整體結構^①

存在論結構	將來 Zukunft	曾是 Gewesenheit	當前 Gegenwart
本真的樣式	先行 Vorlaufen	重演 Wiederholung	瞬間 Augenblick
非本真的樣式	期備 Gewärtigen	遺忘 Vergessenheit	當前化 Gegenwärtigen

^① Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 336-339.

瞬間意味着某種“拉回”，經由本真的決斷活動，此在得以從消散於日常狀態的操持或操勞活動中被拉回，同時被保持在本真的將來與本真的曾是之中。與瞬間相反，“當前化（Gegenwärtigen）”則是非本真的當前環節，它讓此在“沉淪”在其與器具打交道的周圍世界（Umwelt）中，或者與他人共在的共同世界（Mitwelt）裏。在海德格爾看來，克爾凱郭爾儘管觸及到了基督徒最為真實的生存處境，在實存層面（*existenziell*）上對個體的存在問題有過透徹地思考，但是，他未能轉變古代存在論的理解範式，未能在“實存論-存在論（*existenzial-ontologisch*）”上切入個體的信仰決斷問題。如果仍沿用近代以來的主體性哲學範式，將個體的實際生存通過黑格爾式的“主體性”概念進行規定，那麼，克爾凱郭爾的瞬間思想仍會潛藏着去世界化並且遮蔽源始生存經驗的危險。就此而言，克爾凱郭爾仍舊把永恆即神理解為現成的在場者，同時把“存在”視作“在場性（*Anwesenheit*）”；而把個體之時間性的有朽生存看成是“非存在”。由是，永恆的存在與時間性的非存在構成了根本對立。對此，海德格爾一針見血地指出：

因而，就不能像克爾凱郭爾嘗試的那樣從現在出發去領會瞬間這個現象。固然他很好地領會了“瞬間”的實事內涵，但他未能成功地闡述“瞬間”特殊的時間性，他倒是把瞬間與庸常所領會的時間之現在等同起來了。由此出發，他臆造了現在與永恆的吊詭關係。^①

與克爾凱郭爾相照，海德格爾在《存在與時間》中試圖打破存在與非存在、永恆與時間之間的絕對隔閡，嘗試在實存論上重新廓清永恆和瞬間問題，這主要體現在如下四個方面：

^① Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975), 408.

第一，海德格爾將克爾凱郭爾關於個體恐懼的心理學試驗轉化為了實存論層面的通向“無”的基本情調（Grundstimmung）——“畏（Angst）”，他也稱之為“別具一格的現身情態（Befindlichkeit）”。（參見《存在與時間》第40節）

第二，海德格爾將克爾凱郭爾關於神帶給罪人真理以及理解真理的條件這一哲學試驗轉化為了實存論層面的“良知的呼聲（Gewissensruf）”以及“願有良知（Gewissen-haben-wollen）”。（參見《存在與時間》第55-57節）

第三，海德格爾將克爾凱郭爾植根於基督教神學語境的“罪之設定”轉化為了“罪責存在（Schuldigsein）”這個實存論概念，並把它描述為“召喚之領會（Anrufverstehen）”的具體內容。（參見《存在與時間》第58節）

第四，海德格爾把克爾凱郭爾關於個體的信仰之一躍的闡釋轉化為了此在（人）的本真決斷（Entschlossenheit）。（參見《存在與時間》第62節）

經由上述四個層面的化用，海德格爾懸置了任何預先依託於信仰的基督教神學設定，轉而從死亡這一最本己的實存現象切入並最終闡明了，此在（人）如何逃避本真的自己而在非本真的日常狀態中沉淪，後又如何經由傾聽良知的呼聲做出瞬間決斷，承擔起最本己的有朽性。這個過程始終植根於此在（人）的時間性之綻出。由此出發，永恆便不再是無始無終的持久在場，它是此在（人）的一種到時樣式，而且首先是從源始的將來即先行於自身出發的到時樣式。與此相照，瞬間則構成了時間性之綻出的“本真的當前”這個環節。就此而言，基於實存論和形式顯示方法，海德格爾將一個基督教神學背景以及黑格爾式的主體性哲學視野下的“瞬間（Øieblik）”轉化為了“實存論—存在論”層面的“瞬間（Augenblick）”。他把瞬間置於此在（人）的實際生存中，從而完成了瞬間問題的一次範式轉變：在克爾凱郭爾那裏，瞬間是永恆（神）的原子；而在海德格爾那裏，瞬間是

此在（人）的到時樣式。

三、基於克爾凱郭爾的思想視野 反觀海德格爾的理論困境：神與存在

早期海德格爾實質上懸置了克爾凱郭爾或隱或顯地所依循的“罪—救贖—審判”這一基督教神學設定、以及作為信仰之決斷的最終歸屬的那個神，同時把個體朝向神的信仰之一躍還原為此在（人）的一種本真生存決斷。由是，與克爾凱郭爾相照，海德格爾通過對此在（人）的時間性諸環節的實存論闡析，把被呼喚者（非本真的此在）與呼喚者（本真的此在）統一起來，這也意味着，“闖入此在的異己力量在海德格爾那裏消融在時間性裏。召喚者的陌生化並不需要一個位格神來保證，毋寧說，異鄉就在此在的實際性生存中”^①。但問題在於：如果懸置了基督教神學語境下的“神”，海德格爾在實存論上所闡明的瞬間之決斷是否還有絕對的真理尺度和方向呢？這一決斷的實踐內容會不會是空洞無據的呢？它又如何引導個體之此在的具體行為呢？為此，約納斯（Hans Jonas）、珀格勒（Otto Pöggeler）、沃爾夫（Judith Wolfe）等學者都曾對海德格爾關於永恆和瞬間的相關闡釋提出質疑。

約納斯認為，在《存在與時間》中，在“本真的當前”即“瞬間”這個範疇下，其在實存論層面的實踐內容竟是空的（practically empty）。真正的瞬間始終在本真將來與本真曾是的關聯之中顯露自身，因而沒有成為一個獨立的維度，“實存論上‘本真的’當前是‘處境’中的當前，完全依據它自身與其‘將來’與‘曾是’的關係得到界定”^②。在做出本真決斷的那個瞬間，被拋出的將來（Entwurf）作用於實際被拋的曾是

^① 韓潮：《海德格爾與靈知主義》，《哲學門》，2011年第1期，第23頁。[HAN Chao, "Heidegger and Gnosticism," *Beida Journal of Philosophy*, no.1 (2011): 23.]

^② Hans Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston: Beacon Press, 2001), 331.

(Geworfenheit)，兩者的相遇就構成了所謂的瞬間。因此，“瞬間不是延續，它是這個‘當前’的暫時樣態——是另外兩個時間界域的產物，是它們的不息的動態的功能，它不能居於獨立的維度”^①。珀格勒在《海德格爾的思想之路》(Der Denkweg Martin Heideggers, 1963)中同樣提出了如下質疑：“正在世界之中世界化着的東西，願有良知的瞬間性由此保持為虛空，因為它必須防止僅經由周圍世界內的事物來得到實現。瞬間乃是Kairos，如刀刀般鋒利，這樣的刀刀是如此鋒利，以至於沒有‘內容’(Gehalte)能立於其上”^②。鑒於此，沃爾夫犀利地指出，海德格爾在《存在與時間》中對死亡展開了深入的現象學解析，並把死亡看成此在之實際生存的“終結”，但死亡卻切斷了一切具體的實存關聯，而指向了虛無。因此，這種對此在之有終性(Endlichkeit)的突出強調實質上是否屬於一種“沒有終末的終末論(An Eschatology without eschaton)”^③呢？

針對上述質疑，首先需要明確的是，海德格爾其實從未徹底地放棄“神”這個維度，尤其是在其後期思想中。海德格爾本人並不會贊同，僅憑對此在(人)的實際生存展開存在論解析，就能闡明此在(人)做出本真決斷時所依憑的尺規。與此相反，在海德格爾看來，由於現代科技的“謀制”(Machenschaft)，存在者之存在的尺規正逐漸降格為演算理性和數字的度量，一切對象皆由之得到表象。因此，人逐漸喪失了存在的尺規，變得無家可歸，而真正的尺規正是由詩人荷爾德林所把捉到的、從神而來的尺規：“神本是人的尺規……大地之上可有尺規？絕無！”^④但另一方面，海德格爾也不認同基督教神學傳統以及

^① Hans Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 331.

^② Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1963), 209.

^③ Judith Wolfe, *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 133-134.

^④ 這句詩源自荷爾德林的《在柔媚的湛藍中(In lieblicher Bläue blühet)》，海德格爾在《“……人詩意地棲居……”》一文中對之展開了細緻深入的存在論闡釋。Cf. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 197-206.

形而上學傳統對神的流俗理解，即把神看成“位格神”或者最高者。這類做法實質上都把神降格為某個現成的存在者，海德格爾也將之統稱為“存在—神—學 (Onto-Theo-logie)” 機制。換言之，傳統的“存在—神—學” 機制把神降格為最高價值或者最高存在者，由此導致神仍從存在者方面得到規定，而沒有從存在本身予以運思：

對神和超感性世界的最後一擊就在於，作為存在者的存在者，神被貶低為最高價值。對神最猛烈的一擊並非在於神被認為是不可知的，也不在於神的存在被認為是不可證明的，而是被視為真實的神被提升為最高價值。因為這一擊並非來自那些不信神的等閑之輩，而是來自那些信徒及其神學家們，這些人侃侃而談一切存在者之中的最高存在者 (die vom Seiendsten alles Seienden)，而沒有容讓思考存在本身，使得他們能意識到，從信仰看來，那種思想和那種談論，如果干涉到信仰之神學的話，就不外乎是一種瀆神。^①

從存在本身出發運思神，這是後期海德格爾的一項基本工作。“存在—神—學” 機制的根本特點和內在缺陷在於把神等同於存在者。與之相照，要想從存在本身出發運思神，不僅需要明確區分出存在者、存在者狀態以及存在本身，即“存在論差異 (ontologische Differenz)”^②；更為重要的是，還必須闡明存在本身與神之間的本質差異，即是說，神不是存在者，也不是存在者狀態，甚至不是存在本身。這也被馮·赫爾曼 (Friedrich-Wilhelm

^① Martin Heidegger, *Holzwege*, Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 260.

^② 據馬克斯·穆勒 (Max Müller) 介紹，早期海德格爾曾打算把“存在論差異”進一步區分為“狹義的存在論差異”與“廣義的存在論差異”，前者意指存在者 (Seiende) 與存在者狀態 (Seiendheit) 之間的本質差異，後者意指存在者狀態與存在本身 (das Sein selbst) 之間的本質差異。Cf. Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg: Kerle, 1949), 73.

von Herrmann) 稱為“神學差異 (theologische Differenz)”：

在基於存在論差異的思想中，神不是一個存在者，也不是最高存在者。但是，它也不是存在本身，不是在其作為本有之本現中的存在之真理。在存在論差異之思中所思的神，也不同於作為本有的存在，但這個神卻是在存在之本現及其真理中顯現出來的。這乃是神與存在之真理的神學差異。^①

由此可見，海德格爾始終基於存在本身與神的本質關聯（“神如何存在”）來理解神，這樣的“神”一方面需用存在本身的本有發生 (Ereignis) 而顯現出場，另一方面又區別於存在本身，祂無法在存在歷史之思中得到規定，而具有獨立而絕對的超越維度。一提到這樣的“神”，首先聯想到的便是海德格爾在《哲學論稿》(*Beiträge zur Philosophie*, GA65) 中描述的、作為第六個關節 (Fuge) 的“最後之神 (der letzte Gott)” 。最後之神既不是第一個開端處的希臘諸神，也不是基督教的神，“此完全不同的神對立於曾在的諸神，尤其對立於基督教的神”^②。它具有逝經 (Vorbeigang)、暗示 (Wink) 和寂靜 (Stille) 等特點。由此可見，最後之神具有本然的隱秘性，無法以任何完全在場的方式與個人直接照面。從存在本身的歷史運動出發，最後之神乃是存在歷史天命的另一個開端的召喚者，也是此一在 (人) 的存在之尺規的給出者。鑒於此，存在本身與最後之神這兩個維度乃是缺一不可的，二者共同運作才能實現向另一個開端的“跳躍”。在這類運作中，此一在 (人) 承擔着“場所持守者 (Platzhalter)” 這個角色，即是說，存在本身離不開此一在 (人) 的建基活動，這也構成存在與人的

^① Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994), 366.

^② Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989), 403.

本質關聯。人領受着存在本身的派定，承擔起存在之歷史的天命，從而成為“此一在”；與此同時，人還必須持守着澄明之域（Lichtung），才有可能發生最後之神之逝經，但並不能因此保證祂必然會顯現。另一方面，最後之神又需用存在本身，並在由此一在（人）持守的場所中逝經，才能真正開啟另一個開端。由此可見，人與最後之神並非直接照面，而是經由“存在本身—此一在”作為運作中介而進行“對峙（Ent-gegnung）”。歸根結底，海德格爾實質上着眼於最後之神、存在本身和此一在這三者的本質關聯來描述神與人，因此，他的首要問題對象既不是神本身，而是“最後之神如何存在”；也不是人本身，而是“人如何成為此一在”。換言之，海德格爾始終以神人關係為題眼並予以存在論化（Ontologisierung）的闡釋。對此，海德格爾曾發出如下慨嘆：“神等待着存有之真理的建基，因而等待着人進入此一在之中的跳躍——知道這一點的人是多麼少啊。”^①

四、餘論

綜上所述，海德格爾並未徹底放棄“神”這個維度，而是對神給出了迥異於基督教神學傳統和形而上學傳統的存在論解釋。如果着眼於克爾凱郭爾關於永恆和瞬間問題的探討，海德格爾關於神與存在關係的論述主要呈現出如下本質區別：首先，克爾凱郭爾的神是一個位格神，也是啟示出真理並給予罪人理解真理之條件的永恆者，更為重要的是，這個神就是真正的存在本身；另一方面，精神個體能夠憑借發生在瞬間中的信仰之一躍來到神面前，從而與神直接照面。然而，在海德格爾那裏，最後之神卻不是那個位格神，也不是存在本身，而是需用存在本身共同開啟另一個開端的召喚者；另一方面，祂也無法與作為此一在的人直接照面，而是以逝經、暗示和寂靜的方式現身，

^① Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 417.

與此相應，人在其中所承擔的角色並非完成信仰之一躍的主體性，而是持守着澄明之域的“場所持守者（Platzhalter）”，以便為最後之神的逝經做好預備。

前述本質區別也導致，克爾凱郭爾與海德格爾最終提出了不同的實踐方案。在克爾凱郭爾那裏，每一精神個體都是亞當的“同時代人”，都因具有信仰自由而可能實現真正的主體性，即經由信仰之一躍而獨自面向神，最終獲得永恆的福祉。與此相照，對海德格爾而言，並非每個人都可能獨自領受存在之歷史的天命成為“此一在”，而必須首先是像荷爾德林這樣的民族詩人（作為“半神”）、或者事先領悟到並承擔起存在歷史之天命的哲學家（比如海德格爾本人），才可能自覺地預知到另一個開端的開啟而成為“此一在”，然後引領大多數人實現根本的轉變，最終實現向另一個開端的跳躍。

質言之，克爾凱郭爾指明了一條“主體性”實踐道路，主張個體人獨自面向神而實現信仰之一躍；海德格爾則給出了一種“英雄式”實踐方案，倡導由少數民族精英引領社會大眾實現整體轉變。海德格爾曾在《存在與時間》中援引歌德的箴言：“每個人都必須選擇自己的英雄。”^①此乃一個突出例證。由此可見，儘管克爾凱郭爾和海德格爾都扎根於個體的實際生存，同屬於“宗教思想家”，其思想同處於神學與哲學之間，不過，克爾凱郭爾仍在存在論上繼承了近代以來的主體性哲學精神，基於永恆與時間、存在與非存在的對立和綜合來探討信仰之瞬間決斷問題；與此相照，海德格爾則深受胡塞爾現象學方法的啟發，分別從神與存在的本質關聯以及人與存在的本質關聯出發來闡釋永恆和瞬間問題，從而廓清並消融了永恆與時間、存在與非存在之間的截然對立。正是由於分別建基於主體性哲學視角與現象學關聯視角，克爾凱郭爾與海德格爾才會同源（“實際生存”）而出，卻又分道而行，分別給出了完全不同的理論闡釋與實踐方案。

^① 參見“此在為自己選擇自己的英雄榜樣（daß das Dasein sich seinen Helden wählt）”，Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 385.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- _____. *Holzwege*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Herausgegeben von Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- _____. *Beiträge zur Philosophie*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- _____. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Herausgegeben von Günter Seubold. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Herausgegeben von Matthias Jung und Thomas Regehy, etc. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 2001.
- Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, translated by David F. Swenson. New Jersey: Princeton University Press, 1962.
- McCarthy, Vincent. "Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and in Full View." In *Kierkegaard and Existentialism*. Edited by Jon Stewart, 95-125. Aldershot: Ashgate, 2011.
- Müller, Max. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg: Kerle, 1949.
- Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1963.
- Thonhauser, Gerhard. *Ein rätselhaftes Zeichen: Zum Verhältnis von Martin Heidegger und*

Søren Kierkegaard. Berlin, Boston: De Gruyter, 2016.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie."* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

Ward, Koral. *Augenblick: The Concept of the "Decisive Moment" in 19th-and 20th-Century Western Philosophy*. Aldershot: Ashgate, 2008.

Wolfe, Judith. *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

中文文獻[Works in Chinese]

【丹】克爾凱郭爾：《畏懼與顫慄 恐懼的概念 致死的疾病》，京不特譯，北京：中國社會科學出版社，2013年。[Kierkegaard, Søren. *Frygt og Bæven, Begrebet Angst, sygdommen til Døden*. Translated by JING Bute. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2013.]

【丹】克爾凱郭爾：《哲學片斷》，王齊譯，北京：中國社會科學出版社，2013年。[Kierkegaard, Søren. *Philosophiske Smuler*. Translated by WANG Qi. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2013.]

韓潮：《海德格爾與靈知主義》，《哲學門》，2011年第1期，第15-31頁。[HAN Chao. "Heidegger and Gnosticism." *Beida Journal of Philosophy*, no.1 (2011): 15-30.]

王齊：《〈哲學片斷〉中“蘇格拉底式的問題”及其意義》，《浙江學刊》，2006年第6期，第20-26頁。[WANG Qi. "The 'Socratic Question' and its Significance in *Philosophiske Smuler*." *Zhejiang Academic Journal*, no.6 (2006): 20-26.]