

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

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

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Cheng, Guan Min
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-11 16:56:43
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167127

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

成官泯（北京華夏出版社編輯）

本文的論題範圍限於海德格爾（M. Heidegger）的時間概念在神學上的起源。本文認為，海德格爾在《宗教現象學導論》中對基督再臨這一神學問題的「恩典」時刻論的闡釋是在《存在與時間》中的「存在」時刻論的時間概念的起源；《存在與時間》中顯示出的時間性的形式結構要得到理解，仍然只有借助於基督性經驗的時間結構才有可能，《存在與時間》中所謂「前基督性的」即肅清了神學殘餘的時間經驗，在某種意義上說就是對基督性時間經驗的世俗化的改造，它以存在的時刻論替代了恩典的時刻論。

一 《宗教現象學導論》中的方法與內容 海德格爾之為海德格爾，開始於他在一九一九年戰爭貧困學期所講的課「哲學的觀念與世界觀問題」，¹作為胡塞爾（Husserl）的追隨者，他認為，哲學的觀念即是「原初科學」。現象學必須向原初者返回。但是，根據海德格爾自己所以為的，他與胡塞爾的不同在於，他認為原初者不是「意

1. Heidegger, Gesamtausgabe: Band 56/57《海德格爾全集》，卷五十六／五十七，Frankfurt/M.: Klostermann, 1987。

識體驗」，而是「自在的生活」，即生活和經驗的「原初事實」。必須去理解生活本身，這樣才能得到哲學的真正嚴格性。對施萊爾馬赫（F.D.E. Schleiermacher）、狄爾泰（Wilhelm Dilthey）和特洛爾奇（E. Troeltsch）的歷史意識的關注，使海德格爾逐漸把他所要探討的原初性，即實際的生活經驗中的核心現象標明為「歷史的東西」（das Historische）。「歷史的東西」這一「實際性」作為本原的領域，是一個非對象性的非現成的領域。海德格爾早先對前理論的、前世界的原初某物作形式上的把握，是通過探討發源於這原初某物的形式—邏輯的對象化的某物（理論的某物），這種「對象邏輯」的方式並不能真正理解、達到「歷史的東西」。現在，與這個領域相應，他便從早先的形式探討發展出了一種「形式指示」（Formale Anzeige）的方法，於是，理解生活本身的努力就發展出一種關於實際生活經驗，即實際性的詮釋學。

在《宗教現象學導論》中，海德格爾對原初性的探討集中到為應合實際生活經驗的歷史性，發展出一種有效的非理論（取向）即非對象性思維的闡釋方式，努力的方向是沿着胡塞爾現象學的形式本體論的方向繼續發展，力圖祛除其對象性思維的理論前設，通過對形式之物的現象學探討而提出形式指示的方法。形式指示的思想是在胡塞爾關於普遍化（Generalisierung）和形式化（Formalisierung）的區分的成果上，進一步提出來的。

古老的形式邏輯以屬加種差的方式來定義概念，這是就概念的事物域（Sachgebiet）進行普遍化，這種普遍化的層階可以一直上升到最普遍的「存在」概念。但胡塞爾在其純粹的對象邏輯的基礎上，把形式化從普遍化中區別出來，他看到，普遍化進展到一定層級必然被形式化打斷，比

如，在從「紅」到「顏色」到「感覺性質」到「本質」到「對象」的進階中，從「感覺性質」到「本質」到「對象」就不再是普遍化，而是形式化，因為它不再繫於事物內容上的(Sachhaltig)規定。海德格爾指出，「本質」、「對象」作為形式概念，來源於純粹的取向(態度)(Einstellung)本身的關聯意義，但這一關聯在胡塞爾那裏被局限於理論的取向(態度)即意識的意向性，從而在胡塞爾把對象的普遍性奠基於意識的本原性的時候，仍然預先假定了現象是對象性之物，於是便掩蓋了形式關聯應有的意義，他打趣地說：

在這種取向(態度)所及之處，活生生的(生命的)與
認識對象的關聯便終止了(ingestellt)。²

海德格爾認為，上述這種對象性之物的形式規定性，統治着整個哲學史，而他把「形式指示」提出來作為屬於現象學本身的方法要素，正是要預防這種佔統治地位的哲學偏見和成見。形式之物的現象學考察首先只能從形式上指示出「現象」的意義整體，我們可以追問其原初的(1)內容(Gehalt)、(2)關聯(Bezug)、(3)實現(Vollzug)，現象學就是對這三個方面的意義整體的闡釋。對現象的這種形式規定性，並不以理論的取向(態度)預先假定現象之為對象性之物，恰恰相反，它正是要預防這種偏見而開啟現象學的闡釋。形式本體論關於普遍性的諸形式規定因為是形式的，與內容漠不相關，便恰恰在其關聯的實現中獨獨指向內容，它預先指定了，或者至少參與指定了一種

2. 同上，卷六十，頁48。

理論的關聯意義，而這對現象的關聯和實現方面是致命的。——與此相反，形式指示強調的不是現象的「什麼」(Was)，而是現象的「如何」(Wie)，即現象的關聯和實現方面，現象在其具體的實現中的關聯意義首先並不是一種理論上的關聯意義。關於「形式指示」，海德格爾說：

為什麼叫「形式的」？形式的東西就是關聯上的東西。[至於]指示，首先應該指示出現象的關聯——然而是在一種否定的意義上，仿佛是在警告！一個現象必須這樣被給予出來，以至它的關聯意義處在懸而未決中。人們必須謹防自己把它的關聯意義當成原本是理論上的關聯意義。現象的關聯和實現將不會被預先規定，而是要處在懸而未決中。……這裏不存在着把任何東西插入到事物領域中，而是相反：形式指示是一種防禦，一種預先的保護，以便實現特性仍然是尚未決定的。³

正是通過謹防把現象的關聯意義當成原本是理論上的關聯意義，形式指示才開啟了現象學的闡釋。形式指示的方法關於歷史的東西及其原初的「時間性」，不是把它置入一個普遍的對象性（客觀）規定的理論框架下進行考察，而是，海德格爾說：

與此相反，時間問題必須這樣來把握，即像我們在實際經驗中原初地經驗到時間性一樣——完全拋開所有純粹的意識存在和所有純粹時間。這條道路因此就是轉向。⁴

3. 同上，頁63-64。

4. 同上，頁65。

形式指示的現象學闡釋力圖進到此在生存的具體的處境 (Situation)，揭示出此在、生存，或「歷史的我」與世界 (周圍世界、共同世界與自我世界) 的原本關聯。

海德格爾指出，貫穿着「宗教現象學導論」這一論題的核心現象是歷史的東西，所以，宗教現象學不能像當時的宗教哲學一樣，從其基本的哲學觀念出發來理解宗教，即把它置入到現成的哲學概念中來進行理解，而是要力圖在宗教的基本經驗中，也即在實際的生活經驗中考察原始基督教的宗教性。以一種純形式的規定，海德格爾給出了宗教現象學考察的前概念，即原始基督教宗教性的基本規定：⁵

1. 原始基督教的宗教性存在於原始基督徒的生活經驗 [即實際生活經驗] 中，並且就是這生活經驗本身。

2. 實際的生活經驗是歷史的。[因此] 基督教之宗教性 [即基督性之經驗] 乃活 [用作及物動詞] 時間性本身。這兩條基本規定作為形式地提出的現象學理解的前見，它們是在現象學的闡釋中將要實現的東西，它們必須在現象學的經驗本身中得到確證。這一現象學的前見同時也表明：實際生活的實現方面是決定性的；正是在「實現」中且通過「實現」，現象才得以闡釋。因此，對原始基督教的歷史經驗的現象學闡釋就必須從理解其「對象 (客觀) 歷史的」 (objektgeschichtlich) 關聯，而轉向理解其「實現歷史的」 (vollzugsgeschichtlich) 關聯，即具體的歷史處境。

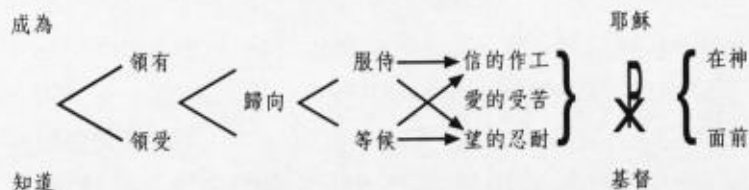
在上述方法論的指導下，海德格爾十分精彩地闡釋了作為原始基督教之中心現象的宣教現象，具體來說，即是保羅關於基督再臨問題對帖撒羅尼迦人所作的回答。我們可以說，在海德格爾的宗教現象學階段 (1920-1921年)，

5. 同上，頁 80、82。

海德格爾把宗教經驗作為他的這種現象學研究的一個範例，因為基督教信仰的生活經驗，特別是原始基督教的時間和歷史經驗，非常原本地體現了實際生活經驗本來的時間性，形式指示的現象學可以顯示出原始基督教作為實際生活經驗的結構，從而使這種歷史經驗從其本身得到闡釋。

二 恩典時刻論：對海德格爾關於再臨問題的闡釋的詮釋學理解 海德格爾首先對《加拉太書》作了闡釋，他看到，在《加拉太書》這一保羅自己的宗教皈依和發展以及其激情的原始記錄中，保羅表明了對自身及其此在原初的歷史的理解，而他作為使徒和人的任務就是從這裏出發。保羅不是耶穌的門徒，不因與主共同生活而成為使徒，保羅乃是因信耶穌基督而稱義的，這就是說，保羅作為基督徒和使徒，根本不取決於其客觀歷史的關聯，他之成為基督徒，是一個個體認信的事件，是由實現着的歷史關聯所決定的。那麼，保羅與那些新近皈依的基督徒（不論是加拉太人還是帖撒羅尼迦人）的關係也是如此，他與他們之間緊密的生存（生命）關聯，亦不能從客觀歷史關聯，而只能從保羅與他的周圍世界及原始基督教團體的共同世界實現着的歷史關聯中得到理解；我們只有從客觀（對象）歷史關聯轉向實現歷史關聯，才能進入到保羅書信的詮釋學處境中，才能將自身置入於保羅的周圍世界中。在原始基督徒的生活經驗的諸關聯中，海德格爾把使徒保羅的宣教作為中心現象突出出來。因為在宣教現象中，保羅的自我世界與信眾之周圍世界和共同世界直接的生命（生活）關聯可得把握，所以處在歷史實現關聯中的「宣教」（福音宣傳）（Verkündigung）和「聽信」（glaubenden Horen）便是原始基督教的中心現象。

海德格爾對保羅達帖撒羅尼迦人書的闡釋，是為了理解保羅關於「再臨」(parousia) 期盼問題對帖撒羅尼迦人所作的問答。海德格爾看到，保羅以兩種方式在經歷帖撒羅尼迦人的基督性時也經歷到自己：(1) 經驗到他們「已成為(做)着」[基督徒]；(2) 經驗到他們「知道」自己已成為(做)着基督徒。這「已成為着」就是基督徒的實際性，它同時既是一種持續的恐懼與顫慄，又是一種從聖靈的恩惠而來的喜樂，即是說，它既是對基督徒的生命處境的「領有」，也是對神之話語的「領受」。以這種接受，我們便進入到與神之臨在的運行的關聯中，接受，就是「在神面前」的改變，即「歸向神」，它作為與「又真又活的」神的實現關聯，包括兩個方面，即「服侍」和「等候」。為了導引入現象學的闡釋，海德格爾給出了一個形式的圖式，即一個關於基督性的整個關聯的前理解。下面是海德格爾以希臘詞不定式畫的形式圖式的漢譯：⁶



我們看到，關於基督性的關聯結構的這一形式圖式，將對基督再臨的等候歸入到基督徒固有的實際性中了，這一實際性本身即是一種時間性經驗。「在神面前」或「在神之臨在中」意味着什麼，將依據於我們是在客觀的時間中，還是在希望的活生生的生命關聯的持續中來「等候」神。「我們的盼望和喜樂，並所誇的冠冕是什麼呢？豈不

6. 同上，頁96。

是我們主耶穌來的時候，你們在他面前站立得住嗎？」(帖前2:19)正是這樣，期盼總是變成了在神聖恩典或聖靈恩惠中的此時的瞬間決斷。在海德格爾的保羅闡釋中，基督性的實際生活經驗的實現特徵充份表現出來了，基督徒的再臨經驗在其完整的現象意義上是一種恩典時刻的經驗。

在耶穌的時代，人們對救主的降臨，對末世的期盼是那麼急切，耶穌在宣教中也明言末日近了，上帝之國不久將來臨，基督事件本身(道成肉身，住在我們中間……被釘於十字架，受死……第三天從死人中復活；升天，坐在上帝的右邊；將來必從那裏降臨，審判活人死人)就是一個末世論的事件，那麼，如何來理解耶穌的末世論教誡或基督事件本身的末世論性質呢？耶穌的末世論教誡在最初無疑是以其神話形式被原始的基督教社團(包括帖撒羅尼迦人的)⁷保留和繼承下來，但是，使徒保羅(還有約翰)對耶穌的宣教作了發揮，末世論的教理宣佈世界的末日即將到來，不僅將此作為最終的審判，而且也作為拯救和永恆至福時代的開端。於是，從舊世界到新世界的轉折點是不是一種在尚未澄清的時間中發生的將來的事，就是大可疑問的了，所以，保羅對基督再臨的末世論理解其實是開始了一種從神話式末世論到真正基督教末世論的轉變。⁸

在中世紀的基督教神學中，世界及其歷史都被納入末世事件來考慮，歷史只有在一種末世論的觀照下，才能獲得其意義(道義)，理解當今和過去事件的固定目標就是最終的完成：末日審判和復活，這個終極目標構成了人類

7. 在這裏，不能處理希臘人和猶太人的世界觀的差異。

8. 關於神話末世論與基督教末世論的聯繫和區別，參看布爾特曼《耶穌基督與神話學》(見布爾特曼等，《生存神學與末世論》，李哲滙、朱雁冰等譯，上海：三聯書店，1995，頁3-50)以及《原始基督教中的人的問題》，見劉小楓編，《二十世紀西方宗教哲學文選》，上卷，上海，1991，頁117-146。

歷史以創世和墮落為原初開端的對立面，與上述兩個超歷史的、最初的和最終的事件相聯繫，歷史是救贖歷史最初的啟示和未來的完成之間的一段時間。

那麼，對歷史的末世論理解本身必然包涵了什麼樣的對原初時間性的理解呢？⁹這種必然包涵着的對時間的理解，可以通過理論的對象性思維得到澄清嗎？現象學業已達到的純粹的意識存在及其直觀到的純粹時間，竟就是原初的時間性嗎？時間是客觀的（對象性的、現成的）「現在」系列的均勻的流嗎？而所謂「歷史的東西」於是就是「在時間中生成着的東西」？歷史真的是從這種本源的時間性中生長起來的，以致在非信仰的眼中的世界歷史可以與在信仰的眼中的救贖歷史並行不悖？顯然，神學末世論與原初的時間性還處在一種隱而未明的關係中，而一種對時間—歷史的客觀理解也顯然不能達到神學末世論對救贖歷史的理解的基礎。

現在，我們便能明瞭，為什麼海德格爾在理解原初時間性的道路上所作的「轉向」——完全拋開所有純粹的意識存在和純粹時間，而問在實際經驗中的時間性原本是什麼，讓我們在實際生活經驗中原初地經驗到的時間性像它自身顯現的那樣得到觀審——與保羅在理解末世論時所作的轉變（就他所面對的原始基督教社團仍持神話式末世觀而在客觀時間的未來中期待基督再臨而言）聯結起來了。

關於帖撒羅尼迦人對基督再臨的期盼，保羅回答說：

弟兄們，論到時候、日期，不用寫信給你們，因為你們

9. 我們常說，末世論對我們的意義就是它作為超驗的、理想的、信仰的東西「切入」、「阻斷」了客觀的實在的歷史現實。但是，這一「阻斷」是怎樣發生的？它與時間和歷史的關係是怎麼樣的？

自己明明曉得，主的日子來到，好像夜間的賊一樣。人正說「平安穩妥」的時候，災禍忽然臨到他們，如同產難臨到懷胎的婦人一樣，他們絕不能逃脫……所以，我們不要睡覺像別人一樣，總要警醒謹守……把信和愛當作護心鏡遮胸，把得教的盼望當作頭盔戴上。因為神……替我們死，叫我們……與他同活。（帖前 5:1-10）

根據海德格爾，「時候、日期」一語的準確翻譯應是「時間和時刻」(Zeit und Augenblick)，在保羅的回答中，「時間」(chronos)和「時刻」(kairos)總是一起被使用為一個意思。「時間和時刻」給闡釋提出了一個特別的任務。

海德格爾讓我們注意保羅關於再臨之「時候」(Wann)對帖撒羅尼迦人作出回答的方式或如何(Wie)。保羅沒有說「什麼什麼時候主會再來」，也沒有說「我不知道他什麼時候再來」，——而是，保羅說：「你們完全清楚地知道……」。保羅的這句話是把帖撒羅尼迦人引導回他們自身，引導回他們作為「已成為者」所具有的「知道」，即是說，引回到基督徒自身生命的實現關聯，即我自身的行為態度。保羅以對比的方式刻劃了兩種人的生命關聯的「如何」，即「平安穩妥」與「警醒謹守」，而問題的決斷正是存在於這兩種不同的生命之實現方式中。簡單點說，時間和時刻的意義是什麼？它就在於我如何在自己的生命的實現關聯中決斷自身。

海德格爾說，「保羅根本沒有想去回答對再臨之時候的提問。時候是通過自身態度的如何所規定的，是通過實際生活經驗在其每一瞬間的實現所規定的。」¹⁰所以，在

10. Heidegger, 《海德格爾全集》，卷六十，同前，頁 106。

其原初的意義上，「時候」具有一個完全特別的特徵，它即是「基督徒生活在其中的時間的意義」，這一意義早先已被形式地刻劃為「基督教的宗教性活時間性」，現在，這一形式規定便從現象的具體處境中得到了確證。時間性不是對世界內容的對象性的序列規定，而首先是一種形式指示的規定，即是生活本身之實現的關聯結構，而在基督性的諸關聯結構（見關於基督性的形式圖）中，「等候或期盼」是決定性的，它之「如何」就是自我世界的生命關聯的「如何」。

在海德格爾的保羅闡釋中，海德格爾的視域是與保羅的視域融為一體的，海德格爾所關注的是，保羅對「再臨」問題的回答的「如何」，即保羅之生活的實現關聯，保羅的回答的「如何」是，把帖撒羅尼迦人引回到他們自身，即其生活的實現關聯。於是，「再臨」經驗便再不是任何對屬世的內容的憂心，對客觀的「時候」的問尋，而是在自己真正的生命中的決斷，在自身生命之實現的每一「現在」，每一個人獨自面對神——是領受、警醒而蒙召，還是違逆、求安穩而被棄絕。正如珀格勒爾（Otto Pöggeler）和萊曼（K. Lehmann）所指出的，保羅沒有以末日預言式的、千禧年主義式的或者其他教派的方式對基督再臨的時間作出實際的指示和答覆，而是強調了它不可實際預期的「忽然」性，與此相應的唯一的行為方式便是「總要警醒謹守」。在這裏，重要的不是一種流年學上的（*chronologisch*）內容，而是一種（恩典）時刻論的（*kairologisch*）規定，（恩典）時刻論屬於生命（生活）的不能被客觀（對象）化的實現歷史，它並不計算和支配時間，毋寧說，它把人置於未來的威脅中，基督再臨作為恩典時刻，把事情本身（與「再臨」的關聯）置於決定性的瞬間，置於決斷中。恩典時刻

由於其絕對性和不可支配性，是不能真正「被期望」或「被把握」的，因為否則的話，那期盼着的就只不過是「現在」（現成）之物延伸到「將來」的「再現」，如果人們這樣來期盼基督再臨，那麼他就恰恰忘了本質性的東西，正因如此，「人正說平安穩妥的時候，災禍忽然臨到他們」。

為了說明海德格爾的形式探討與基督教神學內容的關係，我們首先要從基督教神學的內容上來說明這一有關末世論的恩典時刻論的理解。從內容上說，海德格爾在《宗教現象學導論》中對基督再臨這個末世論問題的解答，是遵循了基爾克果(S. Kierkegaard)的方案而提出的一個現代的解答。基爾克果在《哲學片斷》¹¹中提出了信仰本質上是個體認信，即在與主耶穌基督的同時性(contemporaneity)中的瞬間決斷的思考方案。瞬間具有決定性的意義，它實際上決定着永恆，因為永恆是在那瞬間得以或進到實存的。個體認信，達到永恆真理，不是出於回憶，而是因為上帝出於愛而從上到下的賜予，上帝既賜予了真理，又賜予了認識真理的條件，這兩者的提供都是瞬間的給予，瞬間乃是悖謬，因為在這裏，上帝顯現於時間中，絕對(永恆)與時間結合在一起，神一人是絕對的悖謬，這一獨一無二的、決定性的、充滿着永恆的瞬間，有個名稱，就叫：時候滿足（參看加4:4）。那麼，人是因這賜予受到冒犯而違逆神於是繼續陷在罪中，還是接受這賜予而認信，便是在這一瞬間，即在與主的同時性中的決斷。根據這一思考方案，基爾克果得出結論說，人之得救或永福生命的道路，就是跟隨基督，與他一起承擔時間中的苦

11. S. Kierkegaard, 《論懷疑者／哲學片斷》，翁紹軍、陸興華譯，北京：三聯書店，1996。

弱。¹²我們看到，儘管可以說基爾克果的瞬間時刻概念仍處在客觀（對象性）的時間觀之下，瞬間只是在客觀時間中的存在即在歷史中的一點，但是，由於基爾克果對瞬間的決定性意義的強調，瞬間無疑已經超出了歷史的意義，因為上帝以神一人這個悖謬顯現在時間中，於是，永恆再不是對時間的單純否定，而是轉（突入）到時間中了，既然上帝已顯現在時間中，於是得救的道路就是跟隨基督，跟隨基督乃是做主的真正的同時代人（the contemporary），這樣一來，至於基督是否會在歷史的某個時間點重臨，就成了一個在此不可能合適地提出的問題，所以，基爾克果其實取消了在客觀時間之流中期盼末世的可能性，末世的恩典時刻，成為在神聖恩典下的決斷時刻（瞬間）。

基督再臨這一末世論問題，是一個非常複雜非常困難的神學問題；末世（永恆）如何進入到現在的生活中，這本身是一個永恆與時間的悖謬問題。海德格爾對這一問題的闡釋在內容上是沿着基爾克果的方案的，與基爾克果一樣，海德格爾提出的同樣是一種現代性的解答，它們都浸透着現代人根本的歷史意識。海德格爾把基督再臨這一恩典時刻的意義，解釋成絕對的未來（在其真正的意義上應該被理解為時間的終結）對此時此刻的親身存在的持久威脅，從而恩典時刻亦成為在這一關聯中的決斷時刻（時時警醒謹守），末世（永恆）就是這樣成了時間本身的原初的構成要素，儘管，至少從海德格爾後來的發展看，他真正關注的僅只是這一瞬間決斷的形式結構。

12. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*《非科學的最後附言》，H.V. Hong, E.H. Hong 譯，Princeton, Princeton Univ., 1992. *Practice in Christianity*《基督性中的磨煉》，H.V. Hong, E.H. Hong 譯，Princeton, Princeton Univ., 1991。

三 形式指示的方法與基督教神學內容 在《宗教現象學導論》中，形式指示的方法是為理解、達到作為宗教現象之核心的、歷史的東西對宗教現象的形式指示的現象學闡釋，所處理的正是基督性本身的時間性。通過從生活的實現方面突出保羅所對比的兩種生命方式或態度，¹³海德格爾關於基督性的時間經驗所得出的結論是：「對基督性的生命來說不存在任何穩妥（保障）……人們必須意識到自己的生命及其實現。」¹⁴關於基督徒自己的生命及其實現，海德格爾說：

所有原本的實現關聯都一起指向神並在神面前實現自身。anamenein（等候）同時就是一種在神面前的期盼。它不是朝向一個未來內容的意蘊性，而是朝向神。時間性的意義是從與神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。¹⁵

基督徒具有這一意識：他之實際性非從自身能力獲得，而是根源於神——恩典作用之現象。¹⁶

這實現超越了人的能力。從[人]自己的能力出發，它是不可思議的。¹⁷

總之，實現歷史的理解所達到的是生命在其具體實現中的活生生的實現關聯，但這實現關聯是與又真又活的神之「臨在」（parousia）的實現關聯；生命在其實現過程中的每一瞬間時刻都是在其真正的自我中的決斷，但這是——

13. 參《帖撒羅尼迦前書》五章 3-4 節；《帖撒羅尼迦後書》一章 11 節、二章 10 節。

14. Heidegger, 《海德格爾全集》，同前，頁 105。

15. 同上，頁 117。

16. 同上，頁 121。

17. 同上，頁 122。

借用《存在與時間》中的用語說——先行向「再臨」的決斷。對再臨問題的時刻論闡釋在其完整的現象意義上是一種恩典的時刻論；把「再臨」經驗闡釋成恩典時刻論的經驗，對於「恩典時刻」(Kairos)一詞在《新約》中的意義是完全準確的。

所以，我們完全可以接受基塞爾(T. Kiesel)的論斷：在海德格爾的宗教現象學階段，「基督性、歷史、徹底的現象學，被理解為一體」。¹⁸在對基督性的時間經驗的現象學闡釋中，形式指示的方法懸置與基督性本身的實現關聯相疏離的對象化考察方式（比如歷史哲學、文學風格等等），恰恰是為了達到基督教的內容本身。可以說，在這裏，對神學問題的洞見和在形式探討上的成就融為一體。

但是，在《存在與時間》中，儘管海德格爾說形式指示仍然是他所堅持的，¹⁹現象學本體論卻堅稱要肅清「基督教神學的殘餘」。同是形式指示的方法，為什麼對基督教神學的態度會如此不同呢？為什麼會發生這樣的變化呢？

要說明這一問題，我們還須回復到海德格爾早期對哲學（現象學）一貫的理解中。海德格爾認為，哲學（現象學）的觀念不是世界觀問題，而是原初科學，它的任務是要為有關世界觀的言說提供基礎。因此，對海德格爾來說，「現象學始終只是表示本體論方法的稱號」，它不是要就世界觀的內容作實質性的探討，而是要探討所謂前理論、前科學的原初事實，這種探討本質上是一種形式的探討，它要揭示的是事物的形式結構。關於內容和形式，即

18. T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (海德格爾《存在與時間》的起源), Berkeley, Univ. of California, 1993, 頁 80。

19. 參海德格爾一九二七年八月二十日寫給洛維特的信，見 K. Löwith, *Heidegger and European Nihilism* (海德格爾與歐洲虛無主義), New York, 1995, 頁 242。

「什麼」(Was)和「如何」(Wie)的區分，在海德格爾看來像是自明的，他從未對此作十分明晰的說明，但這一區分對於他的思想之路卻是十分關鍵的。由「什麼」與「如何」的區分所得的成果，在《宗教現象學導論》中就是客觀歷史的理解與實現歷史的理解的區分，在《存在與時間》中就是存在狀態—生存狀態的理解與存在論—生存論理解的區分。海德格爾所努力的正是，通過形式的探討為實質性的言說奠定基礎。我們可以說，這就是所謂現代性問題在海德格爾這裏固有的表達方式——如果我們把現代性問題界定為實質性理解的失卻和對某種實質性理解的探求。

我們已經強調過海德格爾關於宗教現象闡釋的完整現象意義，現在則要強調他所作努力的形式方面。海德格爾對宗教現象的闡釋同時也是在發展一種關於實際生活經驗的詮釋學，他要揭示的是此在本身的時間性結構。形式指示的方法所要求的從客觀歷史理解到實現歷史理解的轉向並不僅僅是針對宗教現象，而且是適合於一般的歷史的東西，即實際生活經驗。

把棄世的末日期待確定為原始基督教的基本特徵，這是海德格爾從奧維貝克(Franz Overbeck)那裏所受的啟發，²⁰而海德格爾所作的是，把對基督再臨的末世期待解釋成一種恩典時刻經驗。重要的是，這一闡釋對於海德格爾並不是僅只具有一種類型學的意義，或者說恰恰不是一種類型學上的意義，其意義在於，這種時刻論經驗的形式結構顯示出實際生活經驗原初的時間性。這樣說，並不意味着我們誤把基督性的時間經驗當成了此在一般的時間經

20. Heidegger, 〈現象學與神學〉, 見《海德格爾選集》, 孫周興譯, 上海: 三聯書店, 1996, 頁732。

驗，也不意味着海德格爾誤把前者當成了後者，而是：對基督性經驗的闡釋，本來並非僅只是研究了實際生活經驗中的一個特例，而是對一個原初範例的研究，在其中，海德格爾關注的就是此在生存的一般時間結構。或者正如萊曼所說的，海德格爾在闡釋過程中「把原始基督教的生活經驗『形式化』了」，顯然，在海德格爾看來，「『歷史性』的『形式』結構揭露了『歷史性』這樣一種東西的『一般本質』的意義。」²¹

具體來說，海德格爾對基督性時間經驗的闡釋，通過從客觀歷史理解到實現歷史理解的轉向，實現了一種從流年學到時刻論的轉變，這種時刻論從個體生命的實現關聯把「再臨」經驗規定為一種時刻經驗，這種意義上的時間性規定體現在「基督性活時間性本身」這一前見以及關於基督性諸關聯的形式圖式中。對時間性的時刻論的規定，說的是一種時間經驗的形式結構或關聯規定，因為這種時間性的意義是從生命的實現關聯上得到規定的，在具體實現過程中的每一瞬間的決斷，是生命的方式的轉變。那麼，時間性的這一規定就並不是一種對時間的、客觀的、理論的、實質性的斷言——這種斷言已經是落入到取向式的對象性思維之中了。這種時間性的意義不僅適合於基督性，而且「對於實際的生活經驗也是基本的。」²²

總之，現象學首先從形式上來規定時間，這所謂「形

21. K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und Ontologische Frage beim Jungen Heidegger* (基督教的歷史經驗與海德格爾早年的存在論問題)，見O. Pöggeler編，*Heidegger: Perspektiven zur Deutung Seines Werks*，Königstein / Ts.，1984，頁145、147。萊曼在這裏所說的「形式化」一詞，是用在寬泛的、一般的意義上，即指「形式地探討」、「揭示事物之形式結構」等。海德格爾有時也在這種寬泛的意義上用「形式化」一詞。

22. Heidegger, 《海德格爾全集》，卷六十，同前，頁104。

式規定」不預先假定任何對象性之物，它把時間性規定為一種此在生存的形式結構。因此，關於時間概念的問題，現象學的時間考察與其說定義「時間」，不如說定義「時間性」，即時間經驗的形式結構。

四 存在的時刻論 本文的論域是要探討海德格爾的形式言說與基督教神學的關係，當然，時至今日，人們已經能很有把握地談論海德格爾的「原初的」、「本質性的」思，也即形式性的言說與基督教神學的親緣性，誠如約納斯（Hans Jonas）所說：

海德格爾思想中的有些東西乃是世俗化的基督教……儘管海德格爾常常要人們確信，對於諸如罪責、煩、畏、良知的呼喚、決斷、沉淪……必須純粹地在存在論上加以理解，並且不可把這些詞語與它們的常用的存在狀態上的意義混為一談……但是，這些反對態度並不能阻止清醒的評判者……把傳統應有的東西還給傳統。²³

但是，海德格爾的本質之思與基督思想的關係是非常複雜的，因此，我們決不能滿足於從一般的人類學思想出發清理出海德格爾思想的基督教淵源。

關於現象學本體論與神學「科學」研究的對象即「基督性」的關係，海德格爾在《現象學與神學》中作了論述，他說：

誠然，在生存狀態—存在狀態上看，前基督性的生存在

23. H. Jonas, Heidegger und die Theologie (海德格爾與神學)，見 G. Noller 所編同名文集，München, 1967, 頁 320。

信仰中被克服了。但這包含在作為重生的信仰中的對前基督性生存的生存狀態上的克服恰恰意味着：從生存論—存在論上看，在信仰生存中也一併包含着被克服的前基督性的此在。所謂克服並不意味着排斥，而是以新的方式利用。由此可見，一切神學的基本概念，從其完整的宗教關聯看，自身總是包含着生存狀態上無力的，即在存在狀態上被揚棄的內容，因此便恰恰包含着在存在論上規定着它們的前基督性的，因而可純粹從理論上把握的內容。一切神學的概念必然於自身中蘊含着那種存在領悟，而人類此在本身，只要它終究生存着，也從自身而具有這種存在領悟。²⁴

因為如此，此在的生存論便有可能為神學基本概念提供形式上指示着的調校。海德格爾接着舉了神學上的「罪」概念來說明現象學本體論與神學的關係：

如果罪（die Sünde）……應從神學一概念上得到解釋，那麼，這概念本身……便需要向罪責（der Schuld）概念返回。而罪責是一個本原的存在論上的對此在的生存規定……罪責概念越是本原地得到把握，則這個概念便越能夠明晰地充當對罪的神學概念的引線。

雖然（很遺憾）海德格爾只舉了罪責概念這一個例子，但我們的引證已足夠用來說明他的現象學本體論對神學的雄心了。不僅生存論上的罪責概念能充當神學的罪概念的引線，生存論上的煩、畏、良知、決斷、沉淪等等之

24. Heidegger, 〈現象學與神學〉, 同前, 頁747以下。原文見 Wegmarken, Frankfurt/M., 1978, 頁63以下。

於神學概念的煩、畏、良知、決斷、沉淪等等都是如此。可以說，在《存在與時間》中，從現象學本體論上去獲得理解末世經驗的基礎，是海德格爾的非常重要的動機之一。

洛維特（Karl Löwith）曾就「現象學本體論與新教神學」的關係作了深刻的探討，²⁵它的提問是：存在論—生存論上的此在分析所具有的本體論廣度和形式足以保證這分析在存在（狀態）上的「中立性」，它在前提上不是有賴於一種生存理想乃至世界觀，在結果上不是又暗含着一種世界觀的意圖嗎？既然這樣，那麼現象學本體論根本上能否合法地為神學提供這種調校？關於洛維特的詰問，人們可能會從海德格爾的立場出發，認為洛維特根本沒有認識到海德格爾的形式衝動背後所深涵的現代性問題意識，因而始終沒有理解海德格爾的形式探討的意義。

然則，讓我們本着清醒的意識，聽聽萊曼從完整的現象意義出發對海德格爾的詰問——在其本體論意圖之下，海德格爾對基督教的末世論時間經驗進行形式指示的闡釋，並清理出這種時間經驗的形式結構——我們知道，正是這種形式探討的成就使海德格爾能夠對此在生存的時間結構性作更一般的探討。關於海德格爾的形式努力，萊曼精闢地問道：

是否恩典時刻（Kairos）能直接被納入上面所說的生活

25. Karl Löwith, 〈現象學本體論與新教神學〉, 見O. Pöggeler編, *Heidegger: Perspektiven zur Deutung Seines Werks*, Königstein/Ts., 1984, 頁54-77; 中譯文見《生存神學與末世論》, 同前, 頁53-82(需要指出的是中譯文雖然在多數情況下反映出海德格爾在 ontologisch 與 ontisch 上所作的區分, 但沒有反映出他在 existenzial 與 existenziell 上所作的區分, 但洛維特討論的一個中心問題就是關於此在的存在論—生存論上 [ontologisch-existenzial] 的規定之於存在[狀態]—生存狀態上 [ontisch-existenzial] 規定的優先性問題的合法性)。

的實現歷史中，是否末世（Eschaton）的不可支配的特徵能在其中得以保存……[在《新約》的歷史經驗中]恩典時刻不只是一種「可能性」，而是被經驗為持久的「威脅」的……把上面所描寫的經驗的基本結構轉變為生存論分析和基本本體論，便不再把「上帝」直接領會為「絕對的」要求，而首先追問的是在人的本質中的關於這些結構的條件……當哲學的解說這樣極力把恩典時刻以及與之一起被給出的「存在」納入到人類生活的實現歷史中，就會受到一種危險，即恰恰把這種經驗的構成因素的不同方式（Andersartigkeit）弄得毫不凸顯（nivelliert），並降格為一些通常的內在於主體的結構。²⁶

這裏所謂的「內在於主體的結構」，就是指此在的先驗境域的結構，而這所謂「不同方式」，應該是指彼岸超越的神聖恩典與此岸本原的存在所決定的關聯方式的不同，這種不同，正決定了我們所說的Kairos經驗的兩種不同的構成，即恩典時刻論與存在時刻論。

在「存在的時刻論」中，人與神的恩典的關聯內容被懸置起來，代之以此在的領悟着存在的籌劃；基督再臨的恩典時刻作為未來的持久的「威脅」這一神學內容被懸置起來，代之以此在的朝向死亡的可能的整體存在；期盼着末世的時刻警醒和決斷亦被懸置，而代之以良知的召喚和向真正自己的存在的決斷——前面所說的再臨期盼中神學本質性的東西已被清除，因為基礎本體論本不是要理解神所賜的恩典的絕對性，而是首先要追問存在於人的本質中的關於這經驗的結構的形式（條件），即此在的綻出的一境

26. K. Lehmann, 〈基督教的歷史經驗與海德格爾早期的存在論問題〉, 同前, 頁143-144。

域的先驗構造。這抽掉神學內容的時刻論即存在的時刻論宣稱具有原初的真正自己性（Eigentlichkeit），從而要為言說上帝的合法性提供基礎。具有諷刺意味的是，這一形式基礎的構成，從其來源和結論上都只有借助於與那神學內容不可分的現象的固有結構才可能真正被理解。

下面，我們將以對凸顯此在的時間性尤為重要的「瞬間決斷」為例，說明存在論—生存論分析在多大程度上發端於存在狀態—生存狀態的事實內容，又怎樣改造了後者。

海德格爾的形式的生存——是其自身或不是其自身——概念以及作為理解此在時間性樞紐的瞬間（眼下）決斷概念，正是從基爾克果那裏改造得來的。海德格爾也告訴我們說，²⁷基爾克果極為深刻地看到了瞬間（眼下）現象，但是，他又說，基爾克果只是在生存狀態上經驗到了它，並沒有相應地對之作生存論上的闡釋，不過，若在生存狀態上經驗到了眼下，則已經有一種更原初的時間被設為前提了，海德格爾所要作的正是從生存論上闡釋當前決斷的原初的時間性意義。顯然，在海德格爾看來，他自己關於生存論—存在論的可能性與生存狀態—存在（狀態）的可能性的區分以及相應的存在論區分，正是他在所謂問題意識上對基爾克果的超越，這也正意味着後者作為一個「宗教作家」的局限以及前者在現象學本體論上的雄心。

對瞬間決斷這一生存狀態的生存論分析，在《存在與時間》中處於什麼地位呢？它處於展露此在存在的基本結構（煩）的時間性之關鍵的、樞紐的地位。在準備性的關於此在的生存論分析之後，對原初性的追求提出了此在存

27. 海德格爾，《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯，北京：三聯書店，1987，頁401注（原文338注）。

在的整體性與真正自己性問題。此在之可能的整體存在，是通過此在先行的向死存在從形式上得到籌劃的，在這之後，海德格爾問，此在的這種真正自己的「能整體存在」的存在論可能性，是否也在此在的存在狀態—生存狀態上得到確證呢？它是否表明為是此在的最切己的（eigenst）要求呢？²⁸瞬間決斷的重要性，就在於它從生存狀態上提供了對此在的能真正自己地存在的見證，然而，這種見證卻是通過生存論分析得到的。良知的形式結構是：它對此在本身呼喚，又把它喚向其最切己的自身，它來自此在這一存在者的存在結構，即來自此在的無家可歸的被拋狀態。因此，對良心召喚的領會就是領會到此在自己的（形式上的）有罪責：此在是被拋的存在，它只為它的存在而存在着，它不得不接受存在作為它的根據，只能根據（向着）這種可能性來籌劃自身。

所以，決斷從生存論結構上見證出此在能真正自己地存在，²⁹海德格爾接下來證明，這種真正自己的能存在，與從存在論上已得到籌劃的先行向死亡存在，處於一種本質性的聯繫中，因為此在只有通過先行[向死]的決心才能從真正自己的方面具體地領會「能有罪責」，同時，此在只有通過決斷着的先行[向死]才能真正自己地整體地是它所能是的东西。³⁰於是正是先行[向死]的決斷使此在的真正自己的能整體存在的諸結構環節（煩的結構）統一起來，生存的自身籌劃乃是通過決斷，從將來——先行[向死]回到自身，把自身帶入一向已存在着且不得不去存在的處境，時間性——作為此在存在（煩的結構）的意義，

28. 同上，第 53 節。

29. 同上，第 60 節。

30. 同上，第 61 節。

就這樣從此在的真正自己的能整體存在那裏，在先行[向死]着的決斷那裏被經驗到了。所以，決斷着的此在把自身從沉淪中抽回，從而在「瞬時」(Augen-blick)更加真正地(自己地)向着展開的處境而在「此」，瞬間決斷對於綻露出存在的時間性具有樞紐的地位。

在海德格爾對此在的存在結構的時間性的發現過程中，一方面，從生存論上所作的分析是以生存狀態上的領會為根基的，另一方面，存在狀態上的可能性又是根據存在論上的可能性加以籌劃的，探討這兩方面的關係對於揭示形式訴求和內容之間的關係是非常重要的，但在這裏，我們只需指出，海德格爾的形式努力既肅清了基督教神學(世界觀)的殘餘，卻又是發端於後者的。與基督教神學一樣，時間不是從任何別的地方，而恰恰是從終結獲得它的規定，相應地，歷史性也是如此，「真正自己的向死存在，也就是時間性的有終性，是此在歷史性的隱藏的根據。」³¹

在從現象學本體論上去獲得理解末世經驗的基礎這一動機下，人的整體存在不再在與神的關係下得到探討，而是被放在與其真正自己的存在的關係下，於是，此在的整體存在的可能性，即向終結存在，不再由(彼岸的)末世這一終結來規定，而是由此岸的「死亡」這一終結來規定，同樣，人真正的本來的存在，不再在於他身上分有的神性，而在於他存在的自己性，於是良知的呼喚和領會所顯露出的也不再是人作為受造者的罪性，而是此在，這一存在着只為其存在的被拋的存在者，對其存在的虧欠(罪責)——這樣一來，瞬間時刻的人向着神聖終結的決斷就被變換成此在先行[向死]的決斷，在前一決斷中，人因與

31. 同上，頁454。

神同活的信心而重生，在後一決斷中，此在則在對時間之終結性的英雄般的認可中，義無反顧地作為真正自己的生存而去是其自身。

對末世論的恩典時刻論的這般改造，是在形式指示的生存概念的指導下進行，但是，這一形式的生存概念及在它指導下的生存論分析，卻並沒能保證基本本體論的本原性所意味着的中立性，在這樣的指導性的生存觀念或理想之下，為什麼生存的決斷恰恰只能去是其自身抑或非其自身，而恰恰不是同樣並不缺乏本體論基礎的位格之愛（舍勒[M. Scheler]），也不是「我與你」（馬丁·布伯）的本原關聯？為什麼死亡恰恰只是引向此在的此世的能整體存在，而不是引向永恆？海德格爾沒有能力在這些問題上為自己辯護，也不可能為自己辯護。另一方面，生存論清除了神學殘餘（內容）而得到的此在生存的基本的時間性結構，卻仍然只有聯繫到末世論的恩典時刻論的形式結構才能得到深刻的理解，在某種意義上說，甚至就是恩典時刻論的世俗化的轉換。

Blank Page

此頁為空白頁