

從實在性的生命經驗至基督再臨： 早期海德格〈宗教現象學導論〉之 體系性內在義理詮釋

陸敬忠*

摘要

本文以海德格之宗教乃至神學哲思之早期亦即從天主教神學轉向現象學哲學時期為主，並以其最主要相關文本所呈現的思想，亦即《宗教生命之現象學》（*Phänomenologie des religiösen Lebens*）之〈宗教現象學導論〉（*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Wintersemester 1920/21）為本進行其宗教向度之研究。本文梳理〈宗教現象學導論〉中所呈現早期海德格之宗教哲思向度。〈宗教現象學導論〉主要分成兩部分，第一部分是所謂〈方法性導論：哲學，實在性的生命經驗及宗教現象學〉，以導引出宗教現象學之基本觀念亦即實在性的生命經驗（*faktische Lebenserfahrung*）以及其方法亦即「形式性指示」（*formale Anzeige*）為。第二部分為〈具體性宗教現象之現象學式的闡釋：以保羅書信為引〉，則以該宗教現象學觀念與方法對具體生命世界中的宗教現象進行闡釋，特別是以保羅書信為範例。如是不但可初探早期海德格基於神哲學問題意識所開創的現象學方法，也可窺見其從對

* 陸敬忠，國立中央大學哲學研究所教授。

投稿：111年8月9日；修訂：112年1月3日；接受刊登：112年6月1日。

於早期基督信仰之宗教現象學所原創出的海德格經典哲思主題與觀念之緣起，亦即從歷史性至時間性與從實在性生命經驗至此有之線索。

關鍵詞：早期海德格，宗教現象學，形式性指示，實在性的生命經驗，保羅書信，基督再臨

From the Actual Life Experience of to the Parousia of Christ: A Systemic-Immanent Hermeneutics of Early Heidegger’s “Introduction to the Phenomenology of Religion”

Luh, Jing-Jong*

Abstract

This paper focuses on the early phase of Heidegger’s philosophizing of religion and even theology, that is, the period when he moved from Catholic theology to phenomenological philosophy and presents the ideas based on his most relevant text, “Introduction to the Phenomenology of Religion” (“Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, Wintersemester 1920/21) in *The Phenomenology of Religious Life (Phaenomenologie des religiösen Lebens)* as a study of his dimension of religion. This essay presents a systemic-hermeneutical survey of the early Heideggerian dimension of philosophizing about religion as presented in the “Introduction to the Phenomenology of Religion”. The first part is a so-called ‘Methodological Introduction: Philosophy, Actual Life Experience and Religious Phenomenology’, which introduces the basic concept of his phenomenology of religion, i.e. actual life experience (faktische Lebenserfahrung), and its method, i.e. formal indication (formale Anzeige). The second part, ‘A Phenomenological

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Central University.

Explication of Concrete Religious Phenomena in Connection with Pauline Letters', applies the phenomenological concept and method of religion to interpret religious phenomena in the concrete world of life, with particular reference to the Pauline Letters as an example. In this way, one can not only gain a first glimpse into the early Heideggerian phenomenological approach that was guided by his sense of theological-philosophical problems, but also into how classic Heideggerean themes and concepts have their origin in a religious phenomenology of early Christian faith, that is, from historicity to temporality and from actual life experience to Dasein.

Keywords: Early Heidegger, Phenomenology of religion, Formal indication, Actual life experience, Pauline epistles, Parousia of Christ

從實在性的生命經驗至基督再臨： 早期海德格〈宗教現象學導論〉之 體系性內在義理詮釋*

陸敬忠

壹、前言：早期海德格宗教哲思之脈絡或前見(Vor-Sicht)

從後黑格爾時期開始，亦即對於其哲學系統從左到右之批判，從費爾巴哈，與馬克斯到祈克果及尼采，甚至從佛洛伊德至韋伯，不論無神論或有神論的立場或角度，一種周全知識與形上學系統作為神學性哲學或哲學化神學不再可能。這種現代文化思潮再加上不論是工業革命或是現代西方全球化的殖民運動之極度樂觀下，一個上帝離開人類與世界的虛無主義世界卻隱然生成。換言之，從黑格爾哲思建構出西方世界最後一個整合神學與哲學周全思想體系後一直至一次世界大戰前，西方無論是從自然科學至工業革命興起的唯物論及其經濟政治社會之資本主義殖民帝國主義，或是後黑格爾時期各種從左到右的反黑格爾之無神論思潮

* 本文乃筆者執行【東西方哲學之宗教向度 III：義理，典範，象徵—體系性宗教（際）詮釋學構思與運用：基本理論，核心向度，負面元素—以基督宗教及其與漢語宗教哲學之文化際對話為研究範例】(MOST 110-2410-H-008-048 -MY3)之初步成果底發表。本文經由三位專業匿名評審先進於語言、形式與內容方面的細心與珍貴的指教，並已盡力於本文篇幅與主題範圍內所能為修訂之，特此致謝。

甚囂塵上，即使在神學與宗教研究內部也出現嶄新的自由神學與宗教科學趨勢，這一切使得西方文化以及哲學之宗教向度似乎注定沒落。然而這一切也在第一次大戰發生時乍然出現轉向之機：一方面混雜著尚存有神論宗教信念及國族主義意識形態的一般庶民成為的國族軍人在戰場上經驗人類文明史上第一次世界性的、工業大量生產而具種族毀滅性的熱戰而真正開始喪失信仰，另一方面任何捲入此戰爭中的思想家均不約而同地開始反思西方從文藝復興、自然科學及啟蒙運動以來對於人性及理性極度樂觀的主體思想與物質文明是否開始走向末途乃至死亡。在此大勢下，除英美哲學科學哲學之發展外，歐陸方面肇始出嶄新的哲思進路，如翻轉傳統存有學乃至形上學向度旨趣之存在主義思潮，在知識論與方法論向度中完全原創的現象學運動，以及跨越、中介乃至整合理論與實踐哲學向度的詮釋學轉向。在當然也使得歐陸哲學之宗教向度生發出新的關懷，省思與語言。尤其在一次世界大戰後，在西方文明沒落的氛圍下，宗教意識以人性之終極關懷問題重新出現於西方思潮省思中。一方面，從祈克果哲思所醞釀出的存在主義思潮中，雖然有所謂無神論者，但亦有所謂有神論者，即使這個傳統宗教哲學與神學之標籤不再合宜於當代思潮的脈絡中，甚至於被列於後者的雅思培（Karl Jaspers）與海德格可能會不屑於這種標籤，但是若以神學存在主義者田力克之語言言之，他們具有終極關懷應是合宜的詮釋。二方面，即使胡賽爾現象學一向被認為無宗教旨趣，但是另外一支所謂宗教現象學派之形成乃毫無疑義地具有終極關懷向度，從 Rudolf Otto 至 Mircea Eliade 之宗教研究發展但不再忌諱價值不中立的問題，甚至逐漸自覺地從宗教經驗，意識乃至立場出發重新探索宗教向度：神聖。三方面姑不論是哲學或宗教現象學均經歷詮釋學轉向，即使在詮釋學哲學中，不論是其肇始者海德格，其大成者高達美，及經過詮釋學論爭所開展出的法系詮釋學如呂格爾乃至

後現代解構詮釋學均呈現出其終極關懷乃至不同風貌的宗教向度，甚至哈伯瑪斯晚期也省思宗教及其傳統對於人類社會之效應。總體言之，可以高達美在《真理與方法》中詮釋學性地轉化的神學觀念「道成肉身」或「可理解存有乃語言」稱呼詮釋學哲學之宗教詮釋。如是，前期海德格所開啟的詮釋學性現象學，其「轉折」(die Kehre)乃至其後關於存有之哲思對於詮釋學哲思之宗教向度至為關鍵。

話說當初黑格爾精神哲學一則精神現象學作為邏輯學及哲學體系導論中開始從主體性精神出發，經由客體性精神而上自然哲學至精神哲學行至絕對精神及其絕對知識，另則在生成出絕對精神之自思其範疇而形成的邏輯學之為關於絕對者知識之形上學後，發展出從自然哲學至精神哲學之周全哲學(Enzyklopadie)，完成西方思想史上獨一無二的神學哲學體系。然而後黑格爾時期所有對黑格爾神哲學體系之批判也可謂間接導致西方傳統宗教哲學之瓦解。一則有所謂黑格爾左派乃至馬克思對於黑格爾精神哲學，特別是從客體性精神方面的社會主義式批判，二則有祈克果對於絕對觀念論，特別是從主體性精神方面的存在哲學性轉向，三則有尼采對於黑格爾所代表的基督教上帝觀及其倫理觀，特別是從絕對精神方面的生命意志哲學式反諷。與此同時，當以現代自然科學典範為理論基礎的西方工業革命如火如荼進行之際，基督宗教神學界也面臨與哲學及科學之間關係之重新整頓乃至典範轉移：從中世紀以來，哲學服務神學，經近代以來哲學與神學分家，尤其是近代哲學、特別是知識論與主體論蓬勃發展，與近代科學交相輝映，使得基督宗教界神學需另闢蹊徑。尤其是在面對啟蒙運動以來以理性為主體的哲學與以經驗檢證為標準的自然科學典範的挑戰，聖經神學自從歷史批判派之解經法崛起以來，逐漸走向聖經科學之路。而這發展在系統神學方面就是如史萊馬赫(Friedrich Schleiermacher, 1768-1834)及立敕爾(Albert Ritschl,

1822-1889)者走向現代主義的自由神學，亦即企圖對理性哲學、特別是康德及黑格爾哲學與經驗科學回應的神學潮流，放棄傳統教義主張，乃至發展現世化的社會福音等。然而二十世紀初的當代西方思潮氛圍，尤其在第一次世界大戰的巨大衝擊下，瀰漫著西方沒落的末世氣氛。這使得當時西方神學界，尤其是基督新教方面，出現巴特（Karl Barth, 1886-1968）新正統神學等回到原初基督教（會）之信仰底呼聲，包含重新省思初代教會盼望基督再來之神學意義。而這便是海德格哲思之宗教神學緣起脈絡。

最後，就當代西方文化學術向度巨觀脈絡而言，自然科學研究與見基於其之工業發展模式已成為現代西方文明主流與典範，哲學與神學均需面對其挑戰而回應。在哲學方面，就其對於現代自然科學典範之回應而言，可粗分為以下四種類型：第一，現代哲學應成為自然科學之哲學，亦即研究其知識論，方法學，科學語言，乃至其生成發展史等，這可以二十世紀初興起的科學哲學乃至分析哲學，甚至當下流行的心智哲學等為範例。第二，哲學應對於非自然科學之學科，亦即主要涉及人之科學，如精神科學，社會科學，人文科學，文化科學等進行哲學研究，最著名的是狄爾泰所提出關於精神科學之知識論研究旨趣，而這則是立基於自然科學與非自然科學研究之分立，例如所謂解釋與理解之區分。第三，哲學應可為所有科學研究之嶄新的思維，進路乃至方法，甚至作為其基礎研究所在，或者至少成為關於人類生活或文化中前科學向度之哲思，例如胡賽爾現象學思潮乃至爾後的詮釋學思潮，前者更傾向強調其本身方法與哲思的嚴謹科學性，而後者則發現自然科學，非自然科學乃至前科學向度中理解之普遍型。第四，哲學應對於自然科學及其對於人類乃至自然世界之影響進行省思乃至批判，甚至走出自己的路，亦即科學無法處理的問題視域等，這則以存在主義乃至於新左派為代表。海德格

可謂是橫跨第三至第四類型者。而宗教哲學，尤其是神學在面對自然科學之嚴峻挑戰時，主要亦有以下三種回應模式：其一，趨向接受自然科學之權威，甚至設法使宗教哲學與神學亦走向科學典範；整體而言，在宗教哲學方面便是轉向宗教科學及科學方法式宗教研究，在神學方面則自由神學便是此大方向之先驅，而傳統聖經神學演化成聖經科學或科學式聖經研究，從歷史批判法之成為其研究基礎，到現代考古學之引進等，均是神學科學化之範例。其二，宗教哲學與神學應走出自己獨特的路，一方面，宗教哲學拋棄傳統形上學之典範，走向主體論，如祈克果（Søren Kierkegaard, 1813-1855）與史萊馬赫，或轉向現象學乃至詮釋學，如海德格與呂格爾（Paul Ricoeur, 1913-2005）；另一方面，神學，尤其是系統神學乃至教義（或信理）神學，從基督宗教信仰之本質重新出發，開發出神學自己的學術關懷乃至向度，這尤其以巴特為首的新正統神學為典範。其三，神學可向同病相憐、但仍殺出生路的哲學看齊，乃至吸取其精髓展開新路，例如直接攝納海德格、因而間接皈依祈克果的布特曼（Rudolf Bultmann, 1884-1976），又如同樣受海德格未來哲思啟發，並轉化布洛赫（Ernst Bloch, 1885-1977）希望哲學之莫特曼（Jürgen Moltmann, 1926-）等。在此吾人便可見海德格哲思對於當代宗教哲學乃至神學思潮之影響。相應地，宗教哲學可以向神學或更廣義乃至具體宗教本身靠攏，亦即從基督宗教之神學乃至世界中歷史性實在性宗教之本質或本體如信仰或人之宗教性等出發來發展對於宗教之哲思，我個人認為，海德格以及田力克（Paul Tillich, 1886-1965）等即是走出這條路者！

海德格之宗教乃至神學哲思可依其最主要相關文本所呈現的思想進程分成以下發展階段：一為早期從天主教神學轉向現象學哲學，亦即《宗教生命之現象學》（*Phaenomenologie des religiösen Lebens*）之〈宗教現象學導論〉（*Einleitung in die Phänomenologie der Religion, Wintersemester*

1920/21)¹，二為《存有與時間》後的〈現象學與神學〉(Phänomenologie und Theologie, 1927)²，三為走向轉折的《哲學札記(論自然)》(Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis))中的〈VII. 終極之上帝〉(VII. Der letzte Gott)³。本文僅先耙梳〈宗教現象學導論〉中所呈現早期海德格之宗教哲思向度。〈宗教現象學導論〉主要分成兩部分，第一部分是所謂〈方法性導論：哲學，實在性的生命經驗及宗教現象學〉，第二部分為〈具體性宗教現象之現象學式的闡釋：以保羅書信為引〉，可見第一部分是導引出宗教現象學之基本觀念亦即實在性的生命經驗(faktische Lebenserfahrung)以及其方法亦即「形式性指示」(formale Anzeige)⁴為本，第二部分則以該宗教現象學觀念與方法對具體生命世界中的宗教現象進行闡釋，並以保羅書信為範例。⁵

¹ 參 Martin Heidegger, 1995: 3-156 (GA XIV, 352S).以下簡稱“Einleitung”。

² 參 Martin Heidegger, 2004: 45-78 (GA X, 488S).

³ 參 Martin Heidegger, 1994: 405-417 (GA XVI, 522S).

⁴ 本文將 Anzeige 翻譯成「指示」，意在以禪宗的「指」意譯之，亦即同時有「指月」及「直指(本心)」之「指」義，詳見下文關於「形式性指示」一節。在此亦感謝第二位審查委員建議依海德格後期「詩意的語言」之傾向譯為「形式的暗示」也是兼具語意與創意之譯稱。

⁵ 本文非常感謝第一位，尤其第三位審查委員關於參考文獻方面之指教與建議。首先關於西語學界方面，令人訝異的是，除 Heidegger und die Anfänge seines Denkens (hrsg. von Alfred Denker; Hans-Helmuth Gander; Holger Zaborowski. - Orig.-Ausg. - Freiburg ; München: Alber, 2004. - 598 S, Heidegger-Jahrbuch: 1)有三篇論文間接涉及外(亦即 Holger Zaborowski: “„Herkunft aber bleibt stets Herkunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Heideggers bis 1919”[pp. 123-158], Johannes Schber OSB: “Martin Heideggers „Herkunft“ im Spiegel der Theologie-und Kirchengeschichte des 19. Und beginnenden 20. Jahrhunderts”[pp.159-184], Philippe Capelle: „Katholizismus“, „Protestantismus“, „Christentum“ und „Religion“ m Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzungen”[pp. 346-372])，相關研究文獻仍稀少，或者因為當代西方學界哲學與神學已然分家，對於〈宗教現象學導論〉之原創性固然敏感，基於其跨領域特質，各相關專業反而先靜默，倒是自 2014 年起至 2021 年由 Peter Trawny 所編輯出版的所謂黑色筆記本(Schwarze Hefte)可能是因為政治敏感度更高乃至政治正確問題更引起西方學界風起雲湧地討論。反而是漢語學界尤其是漢語神學界方面有一些回響，例如曾慶豹之〈事實性生活經驗—海德格爾《宗教生活現象學導論》中論基督宗教哲學〉(基督教文化學刊, 第 40 輯, 2018 秋, 頁 1-17)該文主要處理海德格關於「形式性指示」(曾文譯為「形式指示」)之方法意義，以及其對於基督宗教哲學之詮釋，曾慶豹一方面揭示其宗教現象學方法「形式指示」之詮釋學意

貳、〈宗教現象學導論〉之〈方法性導論〉：

第一部分以四章論述為結構：第一章〈哲學概念化成及實在性的生命經驗〉在處理哲學與科學之差異的脈絡中指出實在性的生命經驗是哲學之出發點乃至目的，只是需要一種從其通往哲學道路之轉向乃至轉化，而這則可在宗教哲學之向度中顯示。因此第二章〈當代宗教哲學傾向〉，以當代基督教自由神學及宗教哲學家特洛奇（Ernst Peter Wilhelm Troeltsch 1865-1923）之神哲思想為範例洞悉當代宗教哲學主要思潮之基本問題，尤其是對其發展歷史式宗教哲學之洞見進行省思。如是第三章〈歷史者的現象〉進而透過對於歷史者（das Historische）所引發的不安，

義（此乃其抽繹出〈導論〉第一部分即第一至第十三節之重點處理），亦即其所涉及詮釋學之前結構面向以及詮釋學解構法，另一方面處理海德格以其宗教現象學理解與詮釋關於原初基督徒生活經驗（亦即〈導論〉第二部分即第十四至第三十二節，特別是第二十七節至第三十三節之核心議題處理），闡釋基督徒信仰生活中生命性的經驗及其實在性（曾文譯為「事實性」），並進而以時間性尤其是歷史性詮釋之，特別是「基督再臨」（Parousia）所帶來嶄新的基督宗教性時間思想與生命經驗之實行，最後則指出海德格於此以宗教現象學及其對於原初基督徒實在性生命經驗之詮釋出發開展出嶄新的宗教哲學乃至哲學思想生命問題之路徑。本文基本上贊成曾文之詮釋進路，不過會對〈宗教現象學導論〉進行更整體性與體系性之疏理與理解，並且在各適當環節中揭示當代神學、特別是聖經神學相關新研究之議題以及海德格思想本身的適切性乃至依舊彌新的原創性。與曾慶豹詮釋學性進路不同乃至對立的詮釋，則有例如王俊的〈從海德格爾的宗教現象學到哲學密釋學—兼論信仰經驗的密釋論性質〉（道風：基督教文化評論，第四十六期，2017春）則嘗試從 Henrich Rombach 對於高達美哲學詮釋學以及早期海德格此有詮釋學之批判出發所構思的所謂哲學密釋學（Philosophische Hermetik）重詮海德格之宗教現象學（導論），在此必須指出，Rombach 對於高達美詮釋學之密釋學式批判乃至海德格此有詮釋學顯然有偏差，亦即過度將兩者誤認為主體性的詮釋學，這不但忽略海德格之此有詮釋學乃從在世存有出發並企圖返回到存有本身（即使此在其「轉折」[die Kehre]更能呈現出來），更是完全扭曲高達美詮釋學為主體論或主客二元論之詮釋學，忽略其更強調客體性精神與詮釋學整體之為媒體等更合乎王文所主張密釋論之整體論哲思向度，亦即更接近 Rombach 自己所主張密釋學中注重原初整體性以及「共創性」（Konkreativität）與境象哲學（Bildphilosophie）等思想，例如高達美之遊戲理論（Spiel）與形象理論（das Bild）等。進而由於王文傾向將 Hans Jonas 以及後期海德格之四境（das Geviert）以密釋論詮釋（這縱然是合宜的），再以此批判性地詮釋宗教現象學及其詮釋學進路，因此亦未能就其體系性的內在性義理理解之，而將其強解成作者中心論的詮釋學。總體而言，本文不論在對於〈宗教現象學導論〉之體系性詮釋，對於晚近當代神學之新發展與海德格神思之辯證等，均有新意。

以及對此不安的三種歷史式哲思反應，揭示從實在性生命經驗出發的歷史性，此則需使用形式性指示之現象學方法探詢。於是第四章〈形式化與形式性指示〉，從胡賽爾現象學概括化（Generalisierung）與形式化（Formalisierung）之區分出發，揭示海氏形式性指示之三提問：涵義（Gehalt），關涉（Bezug）及實行（Vollzug）。如是方能進入其宗教現象學對於原初基督宗教性之探索。

一、從實在性的生命經驗（faktische Lebenserfahrung）出發：

在一次大戰結束後，宗教哲學再度時興，海德格則從其天主教反現代主義立場經其對天主教體系拒絕而轉向對路德乃至基督新教神學觀之興趣（Pöggeler 1992: 465-466），除個人信仰因素外，恐不止因當代基督新教神學與宗教哲學思想之高度自由與原創著實吸引人，而更是因從路德經祈克果至巴特神哲思想的確觸碰到當時西方文化沒落悲情下更深層的人性生命與存在問題。這顯現於其 1920/21 冬季課程〈宗教現象學導論〉中。他首先主張區分科學與哲學之差異，且不只因概念語言、方法、對象、目的等不同，⁶更因兩者對於所謂實在性的生命經驗之態度與方式不同：前者會使其墮落成知識論式、客觀式及設想式（einstellungsmäßiges）思維之與料或對象，⁷而後者則既是從實在性的生命經驗而出，最終又會返回至其中。⁸故海氏既不贊成與科學妥協乃至合作的哲學類型，也不主張哲學本身具嚴謹科學性者，⁹而指出：實在性的生命經驗不僅是邁向哲

⁶ 參“Einleitung”，3ff, 9, 15。

⁷ Einstellung 本為人對於事物之內在態度或觀點。早期海德格用此詞表達人在思維中走出主體性自我進入客體性事理之思路與態度，此種對客體之關涉會使業行在事理關聯中展開，同時人對理解對象之生命性的關係則會被停置（eingestellt）。換言之，Einstellung 一則使主體進入客體之事理領域，另則使人對於事理關聯之整體關涉被停止。參前引書，48。

⁸ 參前引書，8, 15。

⁹ 參前引書，10, 15。

學之路的出發點，¹⁰也是哲學之目的所在，這又暗示理解或詮釋學循環存在於哲思中的前結構性。此需避免惡性循環的危險，而揭示需將該邁向哲學之路徹底轉向乃至轉化為哲學本身。¹¹然而此轉化如何產生？實在性的生命經驗是指包含經驗者（自我）與被經驗者總體、與他者亦即事物乃至世界關涉及交涉之歷史性的生命經驗。¹²此乃人對於世界所有主動與被動的總體關係，或即可將可被經驗及已被經驗意義總體當成「世界」，亦即人可在其中生活之處。這可是我們所境遇的環境世界（*die Umwelt*），人所遭遇的他人之為同在世界（*die Mitwelt*）以及其自我（*Ich-Selbst*）之為自身世界（*die Selbstwelt*）存在於其中。¹³在日常生活中，此經驗只會注意到或投入於其所關涉者之內涵或意義性（*Bedeutsamkeit*）亦即其為何（*das Was*），其如何（*das Wie*）進行，亦即其對世界之關涉（*der Bezug*）雖亦融滲入其為何，卻不會被經驗乃至意識到。此對其經驗如何進行之莫不關心（*Indifferenz*）使得此種經驗會自我滿足（*Selbstgenügsamkeit*）。¹⁴這則會導致只專注於被經驗者間的事理關聯（*Sachzusammenhang*），進而將其對象化為客體關聯（*Objektzusammenhang*）而導向形塑成表述特定事實專屬結構之事理邏輯（*Sachlogik*）之科學文化。¹⁵此種生命經驗之墮落（*Abfall*）不會因為近代哲學轉向意識或主體而轉好，因為這種哲學仍將主體意識客體化，亦即以假設式或設想式思維理論化之。¹⁶生命經驗在何種另類向度（*eine andere Dimension*）之出現下才可能被更深層地理解與說

¹⁰ 參前引書，10。

¹¹ 參前引書，10-11。

¹² 參前引書，9。

¹³ 參前引書，11。海德格稱那些可讓人全然沉浸於其中生活者如藝術與科學為純然的生活世界（*genuine Lebenswelten*），但此仍是以環境世界的方式被經驗。

¹⁴ 參前引書，12。

¹⁵ 參前引書，3, 14-17。

¹⁶ 參前引書，3, 17-18。

明？¹⁷在哲學史當中有何種哲思主題（Motiv）會使得實在性的生命經驗轉向這種另類向度並轉化成更深層的理解？¹⁸海德格轉向宗教哲學向度。

二、當代宗教哲學之潮流：以特洛奇（Ernst Troeltsch）為範例：

海德格指出其當代對於宗教哲學興趣復興，除舉田力克〈Über die Idee einer Theologie der Kultur〉（1919）為例，也將其回溯至特洛奇之影響。¹⁹他也直指後者出身於神學，雖擁有具體宗教哲學之材料與其問題之歷史發展等知識，但其觀點常因其原則性哲學立足點變遷而難以捉摸，如其早期自由神學背景緣起於康德，史萊馬赫及洛慈（Hermann Lotze, 1817-1881）等，其歷史哲學則受狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）影響，爾後轉向新康德主義的文德爾班—呂克特之價值哲學（Windelband-Rickertsche Wertphilosophie），最後走向伯格森—幸莫爾立場（Bergson-Simmelsche Position），由此理解黑格爾並以其導引自己的歷史哲學。²⁰但其宗教哲學問題意識乃至立場始終如一，亦即關於宗教之科學有效性的本質特性之處理。海氏將特洛奇之宗教哲學系統化為四向度：1. 心理學向度，2. 知識論向度，3. 歷史哲學向度，4. 形上學向度。在1. 心理學向度，主要在詹姆斯（William James, 1842-1910）式及狄爾泰式描述心理學傾向乃至韋伯（Max Weber, 1864-1920）社會學方法要求下，特洛奇欲從宗教現象描述出發，處理宗教之心理學式本質在於其形式限定性之種類，以標示其先驗無條件性（transzendente Unbedingtheiten）。他

¹⁷ 參前引書，17。

¹⁸ 參前引書，18。

¹⁹ 參前引書，19。

²⁰ 參前引書，19-20。

遂區分邊陲的與核心的宗教現象，後者乃對於獲得上帝臨在之信仰，經此，道德律令也會同時被給予。²¹接著在 2. 知識論向度亦即在新康德主義文德爾班—呂克特式知識論基礎上，特洛奇繼心理學描述後探討宗教性理念化成之理性法則性，尋找奠基宗教現象之先天法則性。相對於邏輯性的，倫理性的及美感性的先天性，宗哲應梳理出能定位宗教真理亦即宗教之理性元素底宗教性的先天性之為其知識論式本質，乃至整理出後者與前三者之關聯：前三者乃經由後者而定位。在此海氏提醒實在性的生命經驗才是在現象中被給予而不應被對象化者，尤其應避免向非希特乃至黑格爾傾斜的宗教哲學玄想化。如是，走向具體歷史向度是必須的。²² 3. 歷史哲學向度，基於心理性與先天性之區分方可探究宗教中歷史性必然性的問題：宗教之歷史哲學在精神史之實在性過程中觀想宗教性先天之實現，亦即宗教歷史發展之法則，並以此理解當代的宗教以及預定其未來之發展。如是在宗教之普遍性類型中掌握其歷史性本質，這可以說是在歷時性或橫向發展中尋找宗教性先天法則。²³而共時性或縱向關係中處理如此獲得的先天性與宗教之心理性顯相方式之統合則是 4. 形上學向度之關懷：宗教性先天乃相應於更高向度的精神世界，其經驗則是宗教之基本現象，在宗教歷史開示其發展之先天原則，並處理未來宗教型態如理性宗教，綜合性宗教或某一世界宗教形式之出現等；如是，宗教形上學便需將上帝之實在性置入世界關聯脈絡中體現。宗教之形上學本質遂為宗教性之為所有先天性之原則。²⁴前三種向度形成宗教科學，形上學則為原本的宗教哲學，但唯有囊括這四種向度所耙梳出四種宗教性本質概念方為宗教哲學之系統性總體觀點。然而海氏批判性地認

²¹ 參前引書，20-21。

²² 參前引書，21-22。

²³ 參前引書，23。

²⁴ 參前引書，24-26。

為，特洛奇宗教哲學仍將宗教視為客體：他在其四種宗教學向度中仍將宗教如客體置於各自預定的事實關聯，但是各向度間的領域與事實特質卻是分離的。於是宗教在此宗哲系統中並非由其具體本身出發，而是從特定哲學概念乃至科學概念限定之。這種以哲學對宗教進行客體式知識性研究的進路，不但不符合海氏哲學與科學分野之主張，也無法從實在性的生命經驗出發。不過，海氏深知特洛奇之貢獻是在於宗教性歷史哲學之開展，即使後者連宗教改革之原創性都未洞察，而其對宗教性形上學、特別是上帝存在論證之重視乃渾然不知這非基源基督信仰所關懷，反而受制於基督宗教與古典希臘哲學之關聯。²⁵海氏因而主張，吾人應先在察看宗教之實在性，在此特別是其歷史性。

三、〈歷史者之現象〉：從歷史者之不安至實在性歷史者：

相對於將「歷史者」(das Historische)當成普遍性概念如在時間中的變化並將之客體化的假設性思維，海氏主張一種在我們生命中境遇的歷史性，一種直接的生命性，而不是一種從生命現象進行知識論式抽空的歷史式事實(das historische Faktum)。²⁶在此，海德格知道 das Historische 之歧義或多義性²⁷，事實上在此早期文本中他仍將客體化假設性科學式的歷史思維²⁸以及從實在性生命經驗出發者²⁹均以 historisch 通稱之。但他審視作為客體屬性的歷史式概念，而揭窺在實在性生命經驗中的歷史性者。當代開始流行的歷史式意識或思維(das historische Bewußtsein oder Denken)³⁰陷入一種弔詭，這也使歷史者本身需面對此兩方向：一則生

²⁵ 參前引書，26-30。

²⁶ 參前引書，32-33。

²⁷ 參前引書 35。

²⁸ 例參前引書 34-36。

²⁹ 例參前引書 37 以下。

³⁰ 吾人在翻譯成中文時，可將前者譯為歷史式的，後者為歷史性的。爾後例如在《存有與時間》

命可在歷史者之多樣性中獲得其豐富實現，實在性生命之現世化與自我滿足使其安身立命於該多樣性；另則生命卻需對付歷史者之勢力而沉重負擔，從當下轉向歷史而失去原創之天真。前者具現於：經由從某一種特定的、當代的、世界觀的立足點之釋放，歷史者對其他生活方式與文化時代開放，於是或者由此綜觀而得以仰望其最高型態，或者經由比較選擇其中一種類型。後者更使歷史式意識像是一種如影隨形的重擔壓抑創新，阻礙吾人對於絕對性的熱情。這遂使歷史性陷入不安。³¹海氏指出三種對抗這種歷史者及其不安的自持（das Sich-Behaupten）之路：

- (一) 柏拉圖式的路：這是一種背離歷史者的自持之路。相對於理念界即超時性的理論知識界，歷史之實在性遂只有就此對前者之關係方有意義而僅是次要的，正如其他實踐界中者如道德行動與藝術創作等亦同。³²
- (二) 對歷史者徹底降服之路：此第二條路與第三條路均為知識論路線，海氏雖標舉狄爾泰為其鼻祖，卻以社會學著稱的辛梅爾（Georg Simmel, 1858-1918）之《歷史哲學之問題》（Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892¹, 1905², 1907³）為主。辛梅爾以從直接性實在的材料（Stoff）經由自由形塑的主體性（die freie formende Subjektivität）之形塑過程（Formungs-Prozeß）所形成的理論結構才稱為歷史，此遂受限於觀看歷史的現在者。而這則是由歷史式旨趣（das historische Interesse）於兩方向所導引：一則在對於歷史內容之旨趣，另則為對於該內容的實在性之旨

中海氏便將後者以 geschichtlich 表達之，在此文本海氏偶稱前者為 das Objekts-Historische（參前引書 36）。在此亦感謝第二位審查委員關於「Historische」可以「發生史」設想之良善建議以及第三位審查委員在此亦指出海德格思想至少在此經歷某種變化過程。

³¹ 參前引書，33-34，37-38。

³² 參前引書，39-40。

趣，如此才會使事件之總合及其效果產生歷史式意義，亦即觸發對其有興趣者之感動。歷史遂為自由形塑的主體性之產品，故可以知識論解析來解消歷史者之不安。此在史賓格勒(Oswald Spengler, 1880-1936)之《西方的沒落·壹》(Der Untergang des Abendlandes I)更突出。他認為，欲確保歷史科學不受特定立足點亦即現在者之歷史式限制，便須將認識歷史之現在者投置於歷史式事件之客觀性過程中，且依據知識論式省思。³³

- (三) 在(一)與(二)之間妥協之路：一則真理或絕對者會放射於各種歷史型態中，另則相對性歷史形態之形塑之為在認識中的客體性乃真理價值在歷史中之局部實現。縱然此實現永不會終究完成，但在從過去歷史之總體寶藏中進行普遍觀想，當代者可形塑實現人性(das Humane)之未來。³⁴

海氏洞察此三路共同的類型化傾向：第一路須有將絕對理念界關聯於歷史者之類型例如韋伯(Max Weber, 1864-1920)的理想類型(Idealtypen)；第二路如史賓格勒更強調類型化以顯示歷史之為終極實在底諸形塑型態；第三路則需在經由類型化而獲得的普遍歷史中區分過去與現在以導向未來。藉由類型化，這三種路方能朝向對歷史之安定化而泯除其不安。在此，海氏又分三點論述之：1) 安定化傾向對歷史之關涉；2) 由此而出的歷史者之意義；3) 該安定化是否成功，亦即其是否真能面對使吾人不安之歷史性。1) 柏拉圖之路主要以模仿模式即超時性之本相與時間性之複相以及分享模式即超時性之在場於時間性存有者中呈顯理念界與歷史界之關係，而這乃客體性的存有關聯，不安之消失或安定化乃貫徹超時性理論架構於時間性實在之上。而第二路只是將歷史世界

³³ 參前引書，40-43。

³⁴ 參前引書，44-45。

或文化當成基本的乃至唯一的實在界，並讓現在的自我置入其中而安身立命乃至參與其文化化成。第三路企圖以一種歷史性辯證法將超時性與時間性之對立解消乃至昇華（Aufhebung）以獲歷史辯證法則而得安定化。海氏認為此路最不通，因為作為妥協，其甚至無法領悟前兩條路之基源動機，而只是設法回應當代的文化需求。海氏甚至將三路還原至柏拉圖之路：第一路設置絕對者規範歷史者，第二路設定實在於歷史者亦即文化本身中，第三路設法將一絲真理實現於普遍歷史之導向中。三者均為認識與觀想事理之路而走向類型化傾向，此則為系統性建構或理論式設想關涉於歷史所顯現的基本特質而非現象學性的理解。³⁵ 2) 就歷史者之意義而言，柏拉圖之路的現代版模式即康德哲學、新康德主義中以主體性中介超時性與時間性之企圖仍無法消除柏拉圖主義之困難：歷史性之不安與意義問題未被正視。史賓格勒則以文化定名歷史之實在性及其意義。倒是第三路作為生命哲學者如狄爾泰及辛梅爾以生命為基本實在性開啟歷史性意義之新機，雖然他們想以轉向理念來安定歷史者之不安。如是，從生命而言，其傾向或對立於歷史（第一路），或合同於歷史（第二路），或出自於歷史（第三路）來獲得安定性，三者均仍限於客體性設想之系統式思維。³⁶ 3) 海氏認為，不安源自一種生命事實性：人性此有或存在者在對於其自身安定化或即安身立命之擔憂（Bekümmerng）中。而此生命實在性卻也被當成客體而且以此型態被置入歷史式的、客觀式的實在性中被客體化，史賓格勒將歷史化約乃至解消於歷史科學既是顯例。甚至擔憂本身並未被理解與回應，反倒直接被設想式思維重詮為客體，而這又緣起於實在性生命之傾向本身墮落為設想式表象。歷史之意義誠在於生命之擔憂本身，哲思應一則將對於歷史者觀想之設想化與客

³⁵ 參前引書，47-49。

³⁶ 參前引書，49-50。

體化擱置，防止從歷史科學抽取歷史現象及將歷史邏輯當成歷史哲學之基本學科，而是嘗試在實在性此有中使擔憂現象向我們呈顯。當下的此有尋求具體的意義，且是一種嶄新的、超越以往生命及文化的意義。³⁷ 因此，海氏主張應在實在性的生命此有中理解歷史性，而此種擔憂的此有又需從吾人自身的生命經驗中理解，終究需從實在性的生命經驗理解歷史之意義。此則需使用形式性指示之現象學方法，因為該實在性此有實無法以既有的哲學方式領悟，而傳統的哲學範疇系統也無法適用。³⁸ 在此海氏實已暗示將來在《存有與時間》中所出現的「範疇式」(Kategorien) 與「存在性」(Existentialien) 之區分，前者乃事物存有者之可外加的普遍性質，後者則為人性存有者特有的存在方式。

四、〈形式化與形式性指示（簡稱：形指）〉：基源性提問與指示性哲思：

海氏首先否定性地指出，形指非如一般理論式哲思會將先入為主的意見帶入所欲省思的問題中。就以歷史者之一般理論式意義為例，亦即在時間中變化而成為過去者乃一普遍式概念，若要將其硬套在實在性生命經驗而決定後者意義會格格不入，因為後者本來就基源地是某特殊實在性，如此會產生作為歷史者普遍式概念如何又是特殊實在性之弔詭，反言之：此類歷史者如何能是哲學基本原理？故普遍者之普遍式概念至少會有以下兩問題：一則此類歷史者之普遍式意義如何能是哲學原理性者，二則此類普遍式概念而並非基源性者（因為是設想式理論式抽象式者）又如何能進行基源性觀想？這種歷史者意義之歧義性即普遍又特殊、即抽象又基源等弔詭，而這在胡賽爾先驗現象學中意識之為一特殊

³⁷ 參前引書，50-52。

³⁸ 參前引書，52-54。

的現象學領域卻又需即是意識對象之基源的、又是一切對象之普遍的建構原因而是即基源性又最普遍式的。³⁹於是，海氏便從胡賽爾《邏輯研究》中對於普遍化之區分為概括化（Generalisierung）與形式化（Formalisierung）展開其自身的形指。概括化乃指在某種特定的事理領域內將其特殊個別者收攝於普遍種類之層級秩序化方式，概括式之層級順序如種與屬乃純粹地依事理內涵來限定，依據事理關聯秩序之檢測便是重要。而形式化則出自純粹的設想關涉（Einstellungsbezug）之關涉意義（Bezugssinn）中，而不是出自事理內涵。純粹的設想關涉本身又必須被視為實行（Vollzug）。形式之基源遂在於關涉意義，雖然其基源性實行不必然會被意識或注意。形式化則注重知識式的關涉或即理論式的設想關涉，將關涉意義形塑成形式的對象範疇而符應出一理論式領域，於是形式化即是某事物之限定性質之為對象，亦可為對於對象式範疇之配給任務。故形式化之形塑有兩種：一是形式邏輯理論，另一是形式存有學理論。前者為形式範疇經由關涉意義之形塑而使數學式運算成為可能。後者則經由形塑使存有之為理論領域得以獨立出來。⁴⁰無論是概括化或形式化均是設想化乃至客體化思維之方式。⁴¹

若形指即不是抽象式思維之概括化，又不是形式邏輯化，也不是存有學化，則何為形指？⁴²首先作為現象學方法，形指自有其中止判斷或其擱置（ἐποχή /epoché）進路，在海氏既是中止設想化及客體化等理論

³⁹ 參前引書，55-57。

⁴⁰ 參前引書，57-62。

⁴¹ 參前引書，57-62。

⁴² 根據 Pöggeler，形指作為一種詮釋學邏輯，甚至延展至海德格之「轉折」，參 Pöggeler, 1994: 269-280。雖然形指在〈宗教現象學導論〉被獨立節呈現而為其最主要文本，但在海氏〈亞理斯多德導論〉，〈存有與時間〉，〈現象學與神學〉，〈形上學基本概念〉等均或隱或現地運用或論述之。參 Martin Heidegger, 1994; Martin Heidegger, 2004。在此所論述行指便不指限於〈宗教現象學導論〉。亦參 Imdahl, 1994: 306-332; Kisiel, 2006: 49-64; Nelson, 2006: 31-48。又參 Kramer, 2021。

化思維及其所導致整個西方哲學之前見或前概念系統，如上述概括化及形式化等方法。這使得原初的乃至基源的現象得以如其所然地（als solche）呈顯，甚至一般以為純然的感性經驗等，均需被懸置，因為經由康德以來先驗主體之轉向，西方哲思已經意識到先驗結構作為經驗建構之先結構。而海氏認為此意識之先驗結構之反思或直觀活動也需被中止，包含黑格爾哲學，新康德主義乃至胡賽爾之先驗現象學。其次，如此呈顯之基源現象便是現象學的或實在性的生命經驗，而對此經驗之形指便揭示三種問題：一是對在此現象中被經驗之基源性「為何」（*Was*）即對涵義（*Gehalt*）之提問；二是對在此現象中被經驗之基源性「如何」（*Wie*）即對關涉（*Bezug*）之提問；二是對在此現象中關涉意義實行之「如何」（*Wie*）即對實行（*Vollzug*）之提問。現象即是此三問題方向之意義整體，現象學即是此意義整體之闡釋。為防止傳統西方哲學只注重涵義而傾向對象化乃至客體化，形指之「形」便是關涉性的（*Bezugsmäßiges*）乃至方式性的（*Wie als Weise*），而「指」則應指示著現象之關涉乃至該關涉意義之實行，而這兩者在形指中均被懸置（*in der Schwebe gehalten*）以防止其墮入客體式者。⁴³這懸置如何進行？一，提問者將其自身所有關涉現象者如所感所知等置於被問者，這使此有之歷史性或其理解循環中所謂前結構被揭露。⁴⁴二，提問者對於現象開放來實行關涉意義，這使得其此有朝向未來之存有方式即其可能性得以闡開。⁴⁵三，提問者亦即理解者願意進入現象所開示者，乃至於當下實現至此有之轉化（*Verwandlung seiner selbst in das Daein*）。⁴⁶如是，將形指

⁴³ 參前引書，63-64。

⁴⁴ 參 Martin Heidegger, 2004: 13。

⁴⁵ 參前引書，416-418。

⁴⁶ 參前引書，430。

運用於歷史者之問題，便需從實在性的生命經驗出發探問時間性之基源意義。

參、〈具體性宗教現象之現象學式的闡釋：以保羅書信為引〉：探索原初基督信仰之基源宗教性

介紹方法後，海氏遂以前述宗教現象學觀念與方法對具體生命世界中的宗教現象進行闡釋，試圖以形指探索宗教性的實在性生命經驗，並以保羅書信為範例。海氏之所以選擇保羅書信，或許與巴特之《羅馬書釋義》(Der Römerbrief, 1919¹, 1922²)⁴⁷之破當代西方神學之天荒有關。⁴⁸其一版所強調的為其在地天國(das Gottesreich in der Welt)之主張實可與海氏關於在生活世界中實在性生命經驗為宗教哲思出發點相呼應，其二版(雖然其出版時間後於海氏之課程)所凸顯耶穌基督之新時代(der neue Äon)轉變舊時代及日常生活，則可與海氏於此課程中對於基督再臨(Parusie)主題之重視異曲同工。在此文本之第二部分，第一章〈加拉太書之現象學詮釋〉(Phänomenologische Interpretation des Galaterbriefes)便是將信仰回歸到宗教基本經驗；第二章〈宗教哲學之任務與對象〉(Aufgabe und Gegenstand der Religionsphilosophie)則從對加拉太書之現象學詮釋重新回塑其哲學之構思；第三章則由此再回到保羅書信，這次是對帖撒羅尼迦前書書之理解〈帖撒羅尼迦前書之現象學闡釋〉(Phänomenologische Explikation des ersten Briefes an die Thessalonicher)，第四章對〈帖撒羅尼迦後書〉(Der zweite Brief an die Thessalonicher)，最

⁴⁷ 參 Barth, 1985; Barth, 2010。

⁴⁸ 關於海德格是否在二十世紀二零年代初期受巴特影響乃至閱讀過其著作，主流意見雖持肯定主張，但仍有反對聲音。例參 Ward, 1995; Crowe, 2006。反之，參 Timothy Stanley, "Heidegger Read Barth...", Stanley, 2013。

後第五章以〈原初基督宗教的生命經驗之特徵〉(Charakteristik der urchristlichen Lebenserfahrung) 作為結論。

一、〈加拉太書之現象學詮釋〉：宗教際衝突處境，信仰與律法之對立，信仰之實行問題：

海氏聲明其詮釋「即非教義式或神學詮釋式詮釋，亦非歷史式考察或宗教性沈思，而僅是給予一種現象學性理解之指引。」⁴⁹這意味著其詮釋進路即非如巴特《羅馬書釋義》乃至其後來的的神學巨著《教義學》(Die Kirchliche Dogmatik)⁵⁰，亦非如布特曼所揭示〈新約之神學解經底問題〉(Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments)⁵¹乃至其後來的聖經神學思想《新約與神話學》(Neues Testament und Mythologie)⁵²，更非如自由神學式暨歷史批判式聖經研究，甚至非路德式聖經詮釋，雖然這可能最接近海氏之風格。他主張現象學性理解亦即形指性指引會展開通向神學乃至新約之新路。這已隱涵下一節之主張，實是一種現象學性宗教哲學之路。接著他指出加拉太書與羅馬書一樣對路德而言乃教義之基礎：海氏選擇先從加拉太書詮釋起，不但企圖回到宗教改革之基源，揭示新教與保羅之密切關係—這蘊含著他對自由神學不理解路德之批判—，也似有呼應但亦區別於巴特《羅馬書釋義》之處。

但他擱置路德式從奧古斯丁出發之詮釋，而先進入文本本身之特質：一，加拉太書首先是保羅宗教生命發展及其委身使命熱情之基源文件，可視為保羅信仰生涯之自傳，作為初代外邦人基督教會之宣道者與

⁴⁹ 參“Einleitung“, 67。

⁵⁰ 參 Barth, 1932-1967。

⁵¹ 參 Bultmann, 1925: 334-357。

⁵² 參 Bultmann, 1960, 15-48。

建立者，對其加拉太書之基本理解自然對原初基督宗教生命與生活之基本現象非常關鍵。在此海氏詮釋學似乎有狄爾泰從歷史關鍵人物之傳記研究其時代歷史之意味，但其更根本的思路在於：信仰之生命經驗乃實在性與存在性的而不是如狄爾泰僅是心理學式的。二，海氏明示該書信之現象學情境：原初基督宗教、特別是外邦人信仰社群與猶太人、特別是猶太裔基督徒間的衝突乃至鬥爭，而保羅之為使徒底存在方式將此衝突理解成「信仰」(Glaube)與「律法」(Gesetz)之衝突。不過海氏指出此對立衝突乃暫時者：兩者均為救贖之道底特殊方式，而救贖之終極目的乃生命(ζωή)本身，基督宗教意識之基本態度即其涵義、關涉及實行之整體由此來理解，而從此脈絡又可理解其所有觀念。在此，關於原初基督宗教之理解循環由然而生。⁵³三，海氏綱舉該書信之架構成三部分：1. 保羅使徒宣道及其經由基督呼召之自立性，2. 律法與信仰之折衝論衡及其於生活之運用，3. 基督徒生命及生活之整體，其動機及內涵傾向等。

接著海氏註譯一些希臘文原文經文及其關鍵字詞。首先他提示第一章 5 節開示著當代世界趨向末世，新世界之為永恆者自從基督之死已然啟始。一章 8-12 節顯示基源性基督宗教需從基源性的信仰經驗產生，而非從既有的宗教形式及歷史傳統如猶太法利賽者。與此相對應的是對於第二章 16 節海氏指出保羅一則運用由猶太拉比神學所出的稱義論述，另則將其與保羅自身者區分，這實可與時下流行的保羅新觀(New Perspective on Paul)對比。此乃上世紀八零年代起對於源自路德神學詮釋學傳統以保羅之因信稱義論為福音之核心本質與基督新教之基本教義以及路德主張保羅摒棄律法及由此而生的因作工稱義之功德宗教底區隔乃至批判。此思潮主張將保羅重置於早期猶太教之脈絡中理解，一則當

⁵³ 參“Einleitung”, 68-69。

時猶太教之共同信仰為所謂聖約律法主義 (covenantal nomism) 而守律法不是為救贖卻僅是在聖約中的表徵，二則保羅亦在此聖約律法信仰系統中，而因信稱義只是其作為使徒實踐者之宣道策略，而不是其神學理論乃至基本信仰主張。⁵⁴對於保羅之猶太脈絡，尤其是海氏對於保羅作為宣道實踐者而非理論神學家似乎與新觀前後呼應。然而，從海氏以下對於經文之註譯以及其對於上述第一章 8-12 節之呼應可以進而洞見其對於保羅信仰更深層而雋永之理解：1). 在第二章 20 節著名的經文洞察出所謂保羅式密諦 (die Paulinische Mystik) 亦即基督內在於信者之心靈或一般神學所謂聖靈內在或艾克哈特 (Meister Eckhart) 所謂上帝降生於人魂，⁵⁵或即基督十字架之辯證：接受基督十字架之死底信仰使基督在信徒內在或即靈魂中活並使信徒肉身活出新的意義，而這一切又基源自基督捨己之愛。⁵⁶於是，2). 就聖靈內住而言，第三章 2 節強調信徒乃聽信福音而受聖靈 (內住)，這「aus dem glaubenden Hören」對於海氏後來關於傾聽的哲思應有其效應。⁵⁷ 3). 就基督或上帝之愛而言，海氏將第四章 9 節中的「認識」轉譯成「愛」，並主張上帝對人之愛乃基本的，亦即從實在性及存在性基本向度之生命經驗而言的認識，而非理論式知識。而這與基督再臨之關係在於 4). 第四章 9 節「在上的耶路撒冷 (是自主的)」則指向救贖之終極狀態，海氏並參示希伯來聖經的啟示書《巴錄書》(Baruch)，這應是指第四章 21 節至第五章 9 節對於耶路撒冷之預

⁵⁴ 關於保羅新觀，參 Sanders, 1977; Dunn, 1983, or Dunn, 1990; Wright, 1997 or Wright, 2005。

⁵⁵ 參 Meister Eckhart, DW I, Predigt 38: In illo tempore missus est, 407.: "Darum ist die ganze Schrift geschrieben, darum hat Gott die Welt und alle Engelsnatur geschaffen: auf daß Gott in der Seele geboren werde, und die Seele (wiederum) in Gott geboren werde."

⁵⁶ 「我已經與基督同釘十字架，現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著；並且我如今在肉身活著，是因信神的兒子而活。他是愛我，為我捨己。」

⁵⁷ 關於海德格傾聽之哲思，例參 Espinet, 1977。

言或盼望；以及 5). 此盼望與聖靈及信仰之關係。⁵⁸ 6). 而這又需回歸到—第五章 11 節所指示的— 1). 十字架的難處或弔詭或即辯證，海氏強調，這是基督宗教之基本所在，也只有信或不信之抉擇問題。⁵⁹ 這種源自祈克果之信仰辯證神學剛好也在巴特《羅馬書釋義》第二（修訂）版中出現！

於是，在§16〈保羅基本態度〉之為其加拉太書詮釋之結論中，海氏首先關涉性形指出加拉太書之脈絡問題，一則揭發保羅所在之衝突處境，必須在其所實際存在的而又須面對的猶太法利賽宗教脈絡主張原初基督信仰之基源生命經驗，這可說是其難處或弔詭之一。海氏另則強調就保羅之文化資源而言他又必須使用對他而言並不敷使用乃至尷尬的拉比學說，這可謂其弔詭之二。這遂使得原初基督宗教信仰的生命經驗之闡釋（Explikation）具有弔詭乃至辯證性結構。但作為基源性闡釋此仍出自基源的宗教性生命本身之意義。這雖可在宗教性基本經驗中形塑成理論式關聯脈絡及論述，但此終需回溯至基源的基本經驗。因此不似哈納克《教義史》主張在紀元三世紀時希臘哲學才將基督宗教教義化，海氏認為教義之原本問題早在原初基督宗教關於宗教性闡釋之意義需求中。換言之，海氏以其實行性形指揭示：基源的基督宗教信仰生命經驗之實現與其闡釋乃同時出現於其原本宗教性意義之整體生成發展過程中。而這所謂「信仰之如何」（Das Wie des Glaubens）⁶⁰與律法之實現之為猶太人之認同底相對立不但形成保羅仰弔詭之三，也更是其信仰轉向之關鍵所在！⁶¹如是，海氏遂將加拉太書第三章中的論證稱為辯證的：

⁵⁸ 「我們靠著聖靈，憑著信心，等候所盼望的義。」

⁵⁹ 參“Einleitung”，70-71。

⁶⁰ 見前引書，72。

⁶¹ 海氏於此參示保羅另一更著名經文腓立比書三章 13 節：「弟兄們，我不是以為自己已經得著了；我只有一件事，就是忘記背後，努力面前的。」

基督的十字架或律法，聽信福音或屢行律法，靠聖靈入門與或肉身成全，因信仰稱義或因行為稱義，因著應許或本乎律法而成為後裔承受產業，福音之祝福或律法之詛咒，成為上帝之為天父的兒子或圈於律法之為師傅而為其手下等等之對立，一則後者是前者之預備或前路，另則經由抉擇前者而離開後者（參腓立比書三章 13 節），這是保羅之基源性生命經驗。律法只是定罪與死亡（參加拉太書三章 12, 21-22 節），而不如福音使人稱義與得著生命（參加拉太書三章 11 節），何況全然「實現律法是不可能的。」⁶²而這也是基督徒乃至所有人之基源性生命經驗。如是，海氏主張，宗教性基本經驗之維繫以及在其中理解其與所有基源性宗教現象之關聯脈絡便是宗教現象學之路。聯合此現象學以及神學術語簡言之，在原初基督宗教生發中，其信仰之基本性生命經驗（作為動詞）之為基督徒之信仰生活實踐（包含信徒個人與信仰社群）與其宗教性闡釋之為信仰之宣道過程以及其形塑成宗教性意義與價值系統亦即所謂教義之為信仰涵義等乃一整體關聯脈絡即實行歷程。這是海氏宗教現象學之形指進路之具現。⁶³因此上述保羅新觀所主張律法與信仰之對立僅其宣教策略，或傳統新教神學主張這乃其基本教義，均未切中保羅之基督宗教性的本質。總之，海氏之加拉太書現象學性詮釋從其猶太教與原初基督宗教之宗教際與文化際衝突底處境出發，其由此所提出信仰與律法之對立，即非為建構神學教條，亦非宣道方便策略而已，而從保羅基源宗教性的生命經驗詮釋來理解，如是關於基督信仰，福音宣道及信徒生活實踐之實行乃三元一系（trialektisch）之實現。

⁶² 參“Einleitung”，73。

⁶³ 參前引書，72：“Die Explikation geht immer mit der religiösen Erfahrung mit und treibt sie.”

二、〈宗教哲學之任務與對象〉：預期或前理解 (Vorgriff)， 基督宗教之時間性 (Zeitlichkeit des Christentums)，宣 道之實行 (Vollzug der Verkündigung)：

經由上述對加拉太書之現象學性形指之詮釋，海氏欲重新審視宗教哲學之意義亦即其任務與對象。海氏就任務區分以下三種宗教哲學：第一種為普遍性者，應對於宗教進行哲學性的理解，此種宗哲將宗教置於哲學概念可理解的關聯脈絡中而受如此概念之限制。第二種為當代流行的宗教哲學，受如歷史事實或意識等當時流行哲學概念所限制，遂需將原初基督宗教性置於這類概念或範疇中理解，而使其僅為關於宗教性之諸多可能性、類型、形式等之一事實，案例乃至範例；此種宗哲遂將歷史者當成單純的材料收集，並企圖從中形成超時性的類型或多樣性。此類宗哲之問題意識便有以下兩個預設：1. 宗教乃一種超時性法則之案例或範例；2. 只有宗教之意識特質會被檢視，而意識概念又會受其所奠基的哲學限制。這會使宗教哲學之對象即宗教本身反而被消弭。故海氏主張，現象學理解之傾向是讓對象亦即宗教自身在其基源性中被經驗。⁶⁴

第三種乃海氏之宗教現象學而需先釐清其與宗教史之關係，不驟然將後者當成宗哲之材料。宗哲應先耙梳引導宗教及其歷史理解之預期 (Vorgriff) 或前理解。海氏主張，所有歷史性理解之動機乃經由實在性生命經驗所喚醒，亦即，理解之傾向乃由「活生生的當下」(die lebendige Gegenwart) 所產生。換言之，此種宗教哲學有以下特質：一，宗教現象學必須在與歷史之關聯中隨時注意前理解，從實在性生命經驗出發進行歷史性理解如同先前理解加拉太書一般，而非僅將其置於所謂客觀的歷史式脈絡中釋義，前理解之影響甚至滲透至所有歷史批判法之層次，包

⁶⁴ 參前引書，75-76。

含來源批判學，形式批判學，乃至傳統批判學等。這使得批判式詮釋學亦受詮釋學循環限制。⁶⁵二，海氏反對出自奧圖（Ruldolf Otto）而且源自史萊馬赫關於理性與非理性之區分底宗教研究範疇，不僅是因為後者需預設關於前者之意義，實亦隱涵著海氏對於心理主義之疑慮，換言之，所有目前傳統哲學，宗教哲學乃至現象學所使用的哲思概念範疇，除理性與非理性區分外，如意識與非意識，主體與客體，神聖與世俗，靜態與動態等均為設想式思維而需被現象學擱置或「解構」(Destruction)。⁶⁶三，對海氏而言，如上節揭示，保羅之為使徒底呼召，其宣道，義理，及對信徒生活之勸勉均在一整體關聯脈絡中。這不但使得受黑格爾影響的杜賓根學派所主張加拉太書因其比較缺乏慣常保羅書信之豐富教義內涵而為偽作之說動搖，而且透露出原初基督信仰之宗教性底基本性質：1. 原初基督信仰之宗教性在於其生命經驗，而 2. 因為實在性生命經驗乃歷史性者，基督信仰之宗教性活出時間性。⁶⁷

海氏從該整體關聯脈絡特別思索關於宣道之現象 (das Phänomen der Verkündigung) 之為基督宗教核心現象，因為在此中可理悟保羅自身世界與環境世界及同在世界之直接的生命關聯。⁶⁸在此中海氏又以實行性明指為主，因為生命之實行至關重要，而且特殊的實行之關聯脈絡會在生命整體中一同被經驗，正如語言承載著個別言說行動一般，因此實行之如何具基本意義，保羅宣道之如何實行便是基本問題，而在此中又與其為書信特質之為現象關聯起來。這一則不應只是從外置入於文學形式或風格進行批判式處理，另則不應將聖經從外置入世界文學框架來研究，如當時新教神學界所流行者，而是應從保羅之處境及其透過書信交

⁶⁵ 參前引書，77-78。

⁶⁶ 參前引書，78-79, 92。

⁶⁷ 參前引書，80。

⁶⁸ 此處再次可見保羅新觀之宣教策略主張與海氏所認為的保羅性的基督宗教本質不同。

通之動機出發，這則需通過以下方式進行：其一，從現象學審思者之前理解而言，一則需注意歷史式審視之預期或前理解之影響會貫徹各種歷史批判之層次，例如受黑格爾影響，杜賓根學派主張，相對於其他保羅書信，帖撒羅尼迦書之缺教義內涵使其被判為偽作，便是受對於保羅書信之教義性格底預期所影響。另則現象學審思者之出發點仍為其前理解，而此則如生命或語言現象般乃被一種熟悉或信任所承載。在此其出發點則為上述關於原初基督信仰之宗教性亦即此之在於且即是實在性生命經驗及基督信仰生命經驗之時間性。其二，保羅之使徒性宣道之為基本現象可關聯於所有宗教基本經驗，而宣道實行之闡釋則在書信之中並透過此進行，因此書信作為宣道實行之材料與方式（如何）不宜脫離其書寫者之生命經驗與實行關聯處境而從外被置入文學風格之探討。其三，現象學闡釋之架構為：1. 因為實在性生命經驗乃歷史性的，客體歷史式及先現象學式的現象關涉需從現象學性的動機出發被當成歷史性處境理解，亦即所謂歷史式事實受前理解如闡釋之目的限定，而終需轉向為實在性生命經驗。這則需經由 2. 歷史性處境之現象底實行來獲得：a) 明晰出在處境中出現的多樣性現象，b) 該凸顯出的處境，c) 指出該凸顯處境之主要意義，d) 由此達致現象關涉，e) 從此出發進入基源性審思。但是此從客體式事件關涉轉向基源歷史性處境之轉向需面對以下困難。一，經由語言之呈現方式：之前提示的哲學概念或範疇並非基源性者，而是設想式思維之結果或語言形式；此實則源自實在性生命經驗及其更基源性的語言及概念性。在此海氏終於揭示實行關涉乃隸屬於語言或概念現象之為其基本實行載體乃至過程本身。二，所謂移情（Einführung）入處境之問題：由於歷史環境與當代理解者之距離使移情成為問題，在此海氏便已先於高達美提示傳統現象才是關鍵，並指出理解基源自實在性生命經驗之處境方能理解其環境之意義底方向，換言之，實在性生命

經驗乃比各種處境更基源更根本之理解向度。三，闡釋本身的問題：經由闡釋之完成，被闡釋者恐從其實行過程脫離而自立，但這正是理論式、設想式抽象思維之方式：被抽象者被抽離於基源關聯脈絡而被當成一事理領域之階段或元素，而抽象活動本身不會被一同經驗而是必須被方法式採取距離與價值中立。然而在海氏的形指方法中，涵義乃在關涉中，而關涉乃在實行中，亦即形指之意義方向乃同時包含三者，闡釋之實行不但包含著涵義與關涉，而且只能在具體的生命關聯脈絡中得以實現。如是，一言以蔽之，從客體式歷史以及宗教哲學先（典型）範疇經等由先理解之解構而轉向對基源宗教性的生命經驗之關聯乃至可謂一種基源關懷，由此種信仰生命經驗揭發原初基督之宗教性之為歷史性乃至時間性，接著便凸顯在歷史中宣道實行之為整合信仰教義與信徒生活之三元一系之道。⁶⁹

三、〈帖撒羅尼迦前書之現象學闡釋〉基督信仰之歷史性（das Gewordensein）與基督再臨（die Parusie）：

在上節中，客體式歷史經先理解之解構而轉向基源宗教性的生命經驗，而此需進而於此節對帖撒羅尼迦前書之現象學闡釋中由存在處境出發來澄明與理解；上節已經揭發原初基督之基源宗教性實為時間性，此亦將於此節中申明；上節也指出對於福音之宣道之為保羅使徒之呼召及使命乃與信仰義理或教義及信徒生活實踐三元一系底關涉與實行，而這將於此節中闡明。在簡述帖撒羅尼迦前書之客體式歷史之處境而保羅顯現為宣道士後，海氏揭示其處境詮釋學方式：從同在（Mit）的態度出發與保羅書寫書信，提問保羅作為書寫者關涉於帖撒羅尼迦信徒之處境如何，後者如何經驗前者，保羅之同在世界如何被給與於其處境中等問題，

⁶⁹ 參“Einleitung”，83-86。

而這些問題可歸結於保羅如何關涉於其同在世界之問題。此之涵義又與此關涉之方式如何有關。然而，一根本的方法問題在於詮釋者如何將自身移置入保羅之處境及其環境世界？此種移情問題正如上述語言或表述問題等均乃典型知識論式及設想式思維者而無解，因為這除需從被詮釋者如保羅之個人特質出發去判斷而基本上是不可能者外，環境世界，同在世界及自身世界乃同時融貫於實在性經驗中而無法被單一抽象出來處理，況且絕對歷史性之基源性乃絕對無法重複性或即歷史性之為絕對一次性，因此無法以理論式思維抽象成普遍式理想型或規律性。海氏的宗教現象學進路有三線索處理此問題：一是本導論文本開宗明義地揭示的實在性生命經驗作為出發點，這似乎隱涵著人性此有存在性底層向度之共通性，可是詮釋者由此底層向度理解不同歷史文化世界脈絡的被詮釋者。則正是為被理解者之，環境世界，同在世界及自身世界乃三元一系而共通地融貫於實在性生命經驗中，而此又在人性此有存在性之共通性底層向度中，所以由此便可能融貫共通地理解被詮釋者之環境世界，同在世界及自身世界。三，這共通性底層向度並非一哲學之特殊的存有學或知識論向度，而是透過現象學形指便可關涉者，尤其是就實行性形指而言，因為當詮釋者從實在性生命經驗出發同在地理理解被詮釋者之生命實行過程時，其闡釋即使在某一特定意義方向進行，其他的意義方向會共通地浮現。四，海氏再次提及歷史性—實在性的生命經驗之傳統現象，這預示著後來高達美以傳統之為文化傳承底生化過程（Tradition als kulturelles Überlieferungsgeschehen）可媒介乃至解消時代間距及其跨界移情之問題。⁷⁰因此被詮釋者之實行性歷史處境會在實在性生命經驗及其關聯脈絡被指示出時出現。回歸到基源性歷史性便是回溯到人性共通的實在性生命經驗，而這就是海氏認為哲學之之任務，這裡也已經暗示

⁷⁰ 參前引書，87-90。

著其未來《存有與時間》之主旨，並且很快地就會在他去馬堡大學後被布特曼攝納轉化成存在主義性的聖經詮釋學。

因此，客體歷史式轉向至實行歷史性之關鍵在於實在性生命經驗本身，這便是轉向至處境。處境乃隸屬於實行性理解的氛圍，乃自我性與非自我性之關聯脈絡或其多樣性之統合性。這有涉及以下兩要點：一，實在性生命之時間性乃從其本身實行之關聯脈絡之為統合性處境出現；二，自我性之為「我是」因為一直是在某處境中，遂同時亦是「我有某者」之現象或自我性之「有關係」。⁷¹在對加拉太書的詮釋中，海氏讓我們看到他如何從保羅的環境世界亦即原初基督教與猶太教之文化際及宗教衝突中進入保羅的自身世界亦即宣道士，教義神學家及生活實踐信徒之三元一系者。在此，海氏則從保羅與其書寫對象之關係乃保羅有後者亦即海氏之同在世界 (§25) 出發進入其自身世界 (§26)。首先，書信顯示保羅與該教會之關係以及保羅之為其宣道與立會之實行者（保羅以父親及母親自稱或比喻之，參帖前二章 7, 11），他必然在該信仰社群中經驗他自己。而這包含兩層次：他經驗他們的成為（γεννηθῆναι/**Gewordensein**）或成長或即歷史性以及其成長之知道（οἶδατε/**Wissen**）。就前者而言，保羅意識到他進入帖撒羅尼迦人之生命及而與其成長聯結，而就後者言，其對於其生命成長及保羅為其緣故與其一同成長之知道是不可分的關聯或者整體性地被一起經驗，正如成長與當下的存在是不可分的整體一樣。此在該書信中以一種特殊的意義與實行關聯脈絡呈現：一，在一章 6 節中，這成為基督徒與成長乃由於「領受真道」，然而這領受也引進患難，但也同時使信者蒙受聖靈所賜生命喜樂，這整體過程均為成為基督徒及其成長之特質。二章 13 節指出領受上帝之道即是領受者進入上帝之效應的關聯脈絡中，亦即所領受者亦為在實在性生活中

⁷¹ 參前引書，90-93。

如何實行者：一章 9-10 節揭示此效應與實行，一種徹底迴轉乃徹底歸向上帝，這則會導致離棄偶像。在實在性生命亦即信仰生活實踐脈絡中，徹底迴轉即是面對上帝之轉化，又是堅忍等候上帝（再臨）——這不但指示著保羅生命與信徒之堅信緊緊相關，也預示著書信下文將要談到的基督再臨。海氏凸顯轉變與等候乃其他關聯之基本方向，一則強調領受本身既是進入生命之苦難中，而聖靈所賜喜樂亦即非出於人自身經驗者則是進入上帝之效應關聯脈絡亦即與當下臨在的上帝之基本關係為在上帝面前生命之轉變。這便是前述有關形指之當下實現至此有之轉化底存在性意義所在。另則等候基督再臨之經驗本身亦是屬於基督徒生命自身之絕然苦難，或者領受信仰使信徒進入患難中，這在基督再臨之榮耀視域、新創脈絡及光明時代下乃成為信徒之憂患精神與對現世生活之衰退、腐敗黑暗之意識（預示五章 3-4 節）。如是便導引入保羅之自身世界。⁷²保羅之為使徒，其對於基督再臨之期待所導致其宣道使命之急迫性尤其會影響其生命之每時每刻！但海氏透過參示哥林多後書十二章 2-10 節，特別是 5 節，指出保羅之心態乃強調自己的軟弱與缺乏，而此反而使他更親近上帝而擁有上帝（參示哥林多後書十二章 2-10 節）。⁷³這則對應於帖撒羅尼迦前書二章 18 節揭示撒旦之為上帝、其意志及其信徒之反對者，不但不斷阻礙使徒宣道實行，而且應是對立於撒旦引誘人之驕傲的問題。⁷⁴這遂引初期向上帝之祈求引領（三章 11 節），而此又呼應五章 27 節他對信徒讀其書信之要求。接著，便涉及基督再臨之問題：一，再臨前過世者將如何？（四章 13-18 節）二，基督再臨何時實現？（五章 1-12

⁷² 參前引書，93-98。

⁷³ 文本參示哥林多後書十二章 2-10 節；海氏指出這不同於主張沈浸式或戮力式的劣質密契論；參前引書，100。

⁷⁴ 參約翰一書二章 16 節：「因為凡世界上的事，就像肉體的情慾、眼目的情慾並今生的驕傲，都不是從父來的，乃是從世界來的。」而這節應是詮釋舊約創世紀三節 6 節關於人類始祖墮落之敘事。

節)就第二個問題而言,保羅之回答完全與知識式的或即客觀式的乃至可預測的時間無關,而是透過將兩種生活方式對比而言之,並就此闡釋所謂時候與日期(die Zeit und der Augenblick)。海氏先說明所謂 παρουσία 一詞在原初基督信仰脈絡下即非其古典希臘文原意之為到達(Ankunft)而表在場(Anwesenheit)之意,亦不只是在舊約亦即七十士譯本中在審判日主之來臨或猶太教中彌賽亞之為上帝代表之來臨而已,而是「已經顯現的彌賽亞之再臨」而完全轉義。此種基督徒對於基督再臨之盼望乃非一般期待所能比擬,因為其時候與日期或即基督之時代與當下即非一種設想式客觀式時間,甚至非實在性生活之時間,而是完全不可預測或預知、「如同產難臨到懷胎的婦人一樣」隨時突然可能發生、卻又與信徒生命之實行相關聯而區別於一般人之生活方式。前種非基督性的時間及生活方式乃「人正說平安穩妥的時候」,亦即在實在性生活中的平安與安全乃關聯於屬世式的生活方式:當此世給人平安與安全而讓人覺得能安身立命時,人便依附乃至沉淪於此世,也就不會有末世之憂慮不安,正如在黑夜中安眠者不知賊何時突然出現。相對於黑暗,基督徒即為光明之子亦即知道自身,又為白晝之子亦即屬於基督再臨之日,即不屬黑夜,亦不屬幽暗(五章5節),因此保羅勸勉其儆醒謹守,亦即實行信仰之生活。因為基督信仰生命並無安全,這種持續的不安全性乃至反常性乃初基督信仰之實在性生命的基本特質及其時間性。這則非設想式、客觀式、歷史式時間,而是緊緊著信徒如何實行原初基督信仰生命經驗者。海氏指出,初代教會生活之中心乃末世論問題因而是時間性問題,但此在一世紀末便已經被遮蔽。因此應當將此段關於 παρουσία 之經文與馬太與馬可福音相關者對觀。⁷⁵不過海氏在此尚未行之,亦未回答第一個問題,死亡與基督再臨之關係?是否這反倒為他爾後書寫《存有與時間》中的

⁷⁵ 參“Einleitung”, 101-106。

邁向死亡問題乃至《哲學札記（論自然）》（*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*）中的〈VII. 終極之上帝〉（VII. Der letzte Gott）留下線索？

四、第四章〈帖撒羅尼迦後書〉：苦難與真道

一反從當時至今的主流意見——該書信與帖撒羅尼迦前書之對對反及前者為偽作之嫌疑——，海氏主張，前書所顯示原初基督宗教末世論之時間性乃緊緊著信徒在每時每刻中基督信仰實在性生命經驗之實行，而此亦貫徹於後書而指示著其本真性，也只有在此脈絡下而仍有不解可質疑該書信非保羅所書寫。如是，海氏提問：前書對於帖撒羅尼迦教會之效應及其反應如何？後書便是對此反應之回應。顯然有兩種人或反應：有人理解保羅關於 *παρουσία* 之義涵，亦即其緊緊著信徒實行與貫徹信心與愛心之生活直至主臨之日，而其未能實現與持守便成為信徒之憂慮，另一類人則誤以為 *παρουσία* 為客觀式時間而且即將來臨（二章 2 節）因此不再工作及實行實在性生活而是沉淪於俗世的閒言閒事（三章 11 節）。在此脈絡下，海氏解釋後書一段難解經文，亦即二章 3 至 12 節關於所謂不法之人或沉淪之子會先於基督來臨。這不但似乎與之前所謂和平安全時期不合，也被詮釋成保羅不再主張 *παρουσία* 之直接迫切性。但海氏認為後書之張力與迫切性更強，因為保羅對帖撒羅尼迦人不論表達方式或實際訴求均更強烈乃至過度，尤其是涉及實在性生命之實行關聯脈絡時，海氏並列舉這些經文。接著他主張保羅於 *παρουσία* 問題回答之意義與前書一致：他將兩種實在性生命及生活方式對比，亦即信或領受福音真道者及不信或不領受者，光明者及幽暗者，對 *παρουσία* 戒慎恐懼者及毫無憂患意識、平安穩妥者，或者深知其不確定性者及誤以為其為客觀式時間者，被呼召者及沉淪者，並以二章 10 節強化後者指出「不領受愛真理的心」者之「不」（οὐκ）是實行性的，這與否性神學超越關於是與

非之概念範疇而以實踐體悟為主類似。這「不」領受真道之實行生命或生活方式便與所謂敵基督或反基督（Antichrist）之宣講相關聯：反基督會自稱為上帝，但真基督徒知道反基督。因此將末世現象從客體式歷史乃至宗教史如猶太教或波斯教等解釋只會將其設想乃至表象（Vorstellung）成歷史式普遍概念以套用在個別議題，而無法從存在處境中進行實行性的理解。這方可將保羅一再強調的堅守或堅立信仰（例二章 15,17 節）理解成整體基督信仰生活及生命之實行關聯脈絡之一環，這類實行信徒真正理解 *παρουσία* 如黑夜之賊的義涵，因而其所受苦難與逼迫亦即無法平安與安全過活即其受呼召之例證；而不理解者便渾渾噩噩度日，正因為他們每日期待 *παρουσία* 而無從本真信仰地或原初基督宗教性的實在生活；這些沉淪者被俗世之主即撒旦遮蔽而無法理解真道。⁷⁶

如是，海氏指出，即使教義也源生自基督宗教生命經驗之實行乃至信仰實踐生活之基本態度之對立，誠如被保守者與沉淪者，後者不是一種沉淪狀態，而是繼續的實行生活方式，是一種最終的抉擇。換言之，「不領受」遂是不能認識或知道而不接受真理，積極而言反倒是「信從虛謊」，並「行各樣出於不義的詭詐」（二章 10-11 節），因而失去關於神性者之基源關懷，遂會被徹底毀滅亦即虛無。而前者則領受以愛為實行真理者，這使其生命之實行關聯脈絡能實現神性的審察，因為其分辨與區分正是啟示所在，也因此保羅有關於不被誘惑之警惕（二章 3 節）。也因此，海氏認為，二章 15 節誠為其末世論總結：「所以，弟兄們，你們要站立得穩，凡所領受的教訓，不拘是我們口傳的，是信上寫的，都要堅守。」因為反基督的誘惑正是針對真正信仰者！在此，海氏一則揭示有關「罪」（*Sünde*）之奧秘，正如信仰之為奧秘一般，因為不信或罪豈不也是一種信或抉擇？最後關於前書未決之死亡問題，海氏誠然對比福音書如馬可

⁷⁶ 參前引書，107-112。

九章 1 節指出「耶穌又對他們說：『我實在告訴你們，站在這裡的，有人在沒嘗死味以前，必要看見神的國大有能力臨到。』」⁷⁷這便導致帖撒羅尼迦人之疑問：那些在 *παρουσία* 之前過世者如何？保羅便以耶穌之死而復活為本回答此疑問（帖撒羅尼迦前書四章 13-14,16 節），反倒是在基督信仰化成關聯脈絡外者，必須無解地面對死亡問題。

若吾人誠然將帖撒羅尼迦前書四章 13 節至五章 12 節以及後書相關部分如二章與馬太二十三章 37 節至二十五章 46 節馬可福音十三章 3 節至 32 節等對觀，可發現至少還可以四點相互補充處。一，耶穌強調其再臨是宇宙性的事件（馬太二十四章 27-31 節，馬可十三章 24-27 節），並且涉及基督宗教之信仰危機（馬太二十四章 9-12 節），而不是此世界中所發生的天災人禍，這預示所有此類預言均是假先知（例參馬太二十四章 3-14 節，馬可十三章 3-8 節）。而這點可以補充本節關於後書反基督者之敘述。二，於是，之前耶穌將世上的災難與其從天降臨之徵兆區隔開來以批判假先知，保羅在前書則補充以其再臨正是世人以為天下太平之時，這或許正也是耶穌所預告之信仰危機之刻，海氏將之詮釋為實在性生命之墮落！而後書進而闡述這種沉淪之信仰與生活方式。三，耶穌本已暗示，再臨如黑夜之賊（馬太二十四章 43 節），保羅在前書加碼做出世人所在之黑暗及黑夜與信徒屬於光明與白晝之區分，在後書更凸顯受呼召及堅守者與沉淪者之差異。四，相對於耶穌以三個僕人與童女的譬喻述說信徒如何以信心及盼望儆醒預備其再臨，並以愛心總結所謂的審判世界，保羅則進而以信望愛三基督宗教基本價值揭示並貫穿該書信，顯示光明與白晝之精神義涵（例一章 3, 9-10 節）。在後書則強調對於真道之信仰（領受），盼望（堅守）與愛（轉變或實現）乃在生活世界中實行。

⁷⁷ 參馬太二十四章 33 節中耶穌說：「我實在告訴你們，這世代還沒有過去，這些事都要成就。」

肆、結論：第五章〈原初基督宗教的生命經驗之特徵〉之為總結與展望

在這可謂結論的一章中，海氏總結本書之諸要點為其關於原初基督宗教的生命經驗之特徵底理解。首先在揭示對觀福音與保羅書信之差異下凸顯保羅宣道之實行特徵：前者以耶穌傳講上帝國度為主，後者則以耶穌即為（上帝國度之）彌賽亞為本，並以林前十二章 1-12 節保羅論述基督從死裡復活之前言為其主要義理，但海氏仍貫徹其現象學性形指之進路，以實行形指亦即生命（實在性生命經驗）暨生活（信仰生活實行）為教義義理所本：「基督復活及對於上帝之子為主之認信乃救贖之基本條件」⁷⁸（參示羅一章 3 節，十章 9 節）這意味著復活與上帝之子為主不僅是被當成教條相信的教義，而且根本是信仰生命於信徒生活之實行乃至實現所在，換言之，耶穌復活於信仰生命中，並作為生活實踐的主，這才是本真的德意志密諦論，如艾克哈特之上帝誕生於人魂中。這種實行性的或者實現生命歷程即實踐生活進程的神哲學存有學誠然是海氏創新神哲思者。

其次，海氏亦貫徹地強調基督徒實在性生命經驗之歷史性，特別是關於基督宗教性乃活出時間性之特徵，此則需在基督徒之同在及環境世界的脈絡中理解。基督徒實在性生命經驗之歷史性乃源生自於福音之為宣道實行，此則在某一時刻遭遇某人並在其生命實行中持續地活生生地同在而伴隨著，而這又影響其生命經驗之各種關聯與關係。但這些基源的原初基督信仰實在性即使關涉著其關聯與脈絡之極端轉化，例如從客觀歷史式時間轉向實行歷史性時代，海氏主張就其與俗世的實在性之關聯而言一切一往如昔（參示林前七章 20 節）換言之，基督信仰並不意在

⁷⁸ 參“Einleitung”, 116。

現實社會與政治之改變，而在這種基督信仰生命之反常性（患難逼迫，參見帖前三章 3 節）與生活世界之穩定性（平安穩妥）間的弔詭張力脈絡下，基督徒應以上帝為主：一則，一切首要實行關聯脈絡朝向上帝並且在其之前實現；二則所有的等候均是在上帝面前的堅守，三則，所有生命的要義均指向上帝；四則，時間性之意義決定於對上帝之基本態度，以至於連永恆性亦只能從實行地活出基督信仰時間性來理解，亦即從此種信仰生活實行關聯脈絡才能理解上帝存有之意義；簡言之，在信仰生命當下實現的永恆，亦即後來形成道成肉身之教義所在。五則，由如此信仰生活實行關聯脈絡才能進而探詢教義觀念之源生。而這一切均由宣道實行貫徹地活生生地同在著。⁷⁹在此，海氏從上述所揭示的實行性存有學展開至時間性及關聯脈絡性的神哲學存有學，這則是不僅由於實行過程本身的時間性以及脈絡性，也是因為基督宗教信仰本身宣道之歷史性與時間性以及其同在與環境世界脈絡性，尤其是基本態度亦即以上帝為主之轉向會進而導致生活世界要義之轉化。

在此總結下，海氏欲處理本書未處理關聯性形指之問題，就主題而言，原初基督宗教性之關聯意義亦即從自身世界關聯至同在與環境世界問題。在此海氏先指出將 πνεῦμα, ψυχή, σάρξ 等詞不應當成（人類學）性質或狀態理解。因為保羅儼然從信仰者乃「新造的人」出發（參見六章 15 節）。但這基督徒與他原生的世界脈絡關係又如何？海氏以哥林多前書七章 20 節：「弟兄們，你們各人蒙召的時候是什麼身分，仍要在神面前守住這身分。」指出信徒之「已成（為）」是一種「守成」（μένειν/Bleiben/remain），亦即在化成（Werden）中仍保存，從原創之「已成」中維持原有之「守成」，信徒對環境世界之關聯及其活出的要義乃生發於其原初基督信仰之基源性實行，亦即領受（信），堅守（望）與轉變或實

⁷⁹ 參前引書，117。

現（愛）之實行關聯脈絡。這種即守成不變，又徹底改變之弔詭表述並不足以顯示問題本質，因為實行之時間性會轉化同時式之矛盾！本真改變者不是信徒之出世而離開時間脈絡，而是因為信仰而使其實在性轉化成時間性：一則奴隸在世之身分仍是奴隸，另則奴隸之為基督徒轉化成從一切束縛得以自由，而自由人之為基督徒則轉化成上帝面前的奴隸或即使徒！所以一則人及其自身世界不會限定基督徒之實在性，但前者仍維持前者然後才被攝納，另則環境世界的要義會經由已成為基督徒而轉化為時間性資產，亦即原先世界的實在性會轉成基督信仰的時間性，因為前者乃在時間性中被活出來。但是此時間性乃減少者，迫切者或只有者（Nur noch）（參林前七章 29-32 節），亦即有者如沒有者：ὡς（als／如）如佛學之真如，是一種積極的明指，亦即明指著一種新意義，但 μὴ（nicht／非，無）又如佛學的空義，關涉著基督信仰生命即生活之實行及其關聯脈絡或緣起。所有信者之原生的關聯如夫妻之身分及其世界各自在其實行時亦即其在此生活中經驗一種延遲，使其從基督信仰生命關聯脈絡之基源中創新地源生如無夫無妻而是屬於上帝。此種基督信仰生命之中斷，亦即所有環境世界之關聯均須經由成為基督徒之實行關聯脈絡—領受即是轉變亦是保守—來貫徹，但是一則後者雖然同在，另則前者卻未改變。若以精神及物質之向度言之，或可謂基督信仰生命關聯脈絡在精神向度中乃持續著的，但是基督徒的生活不會因此更和諧，因為上述中斷性只會使基督徒之苦難與逼迫進入更深層的亦即存在的乃至存有向度。（參林前四章 11-13 節）。⁸⁰，海氏在理解信仰生命實行與其原生世界之關聯時，暗示著信徒之為在世存有（In-der-Welt-Sein）或在脈絡中的位格（Person im Kontext）之體系性哲思，並且指出基督信仰生命即在世實現生活之時間性亦即永恆性與當下性的辯證，此種辯證可以「如

⁸⁰ 參前引書，118-121。

無」(ὡς μή) 呈現之，在世之有如信仰之無，反之亦然（在世之無如信仰之有），當下之有如永恆之無，反之亦然（當下之無如永恆之有），在世之有如非信仰之無，反之亦然（在世之無如非信仰之有），當下之有如非永恆之無，反之亦然（當下之無如非永恆之有），在世之有如非信仰之無，反之亦然（在世之無如非信仰之有），當下之有如非永恆之無，反之亦然（當下之無如非永恆之有）。

以上聯想並非文字遊戲，海氏最後再次凸顯基督信仰的實在性乃實行時，特別說明 ὡς μή 之 μή 不是希臘文中另一種否定詞 οὐ 作為否定客體性者如事實等，而是 μή 一本為精神性的乃至主體性的反定詞—乃指涉實行之傾向，亦即會迴向至實行本身。但是海氏更強調回到宗教現象之基源性，指出基督信仰之實在性有一特質：基督徒意識到這非源自其自身之力，而是出自上帝，亦即恩典效應之現象（林前四章 7 節），奧古斯丁與路德深知此點。實在性生活之意義方向乃對反於基督信仰之基源性，對於此信仰之實行誠然超越人自身之力，因此雅思培式的世界觀哲思也無以為繼，因為基督信仰本非出於人性，而是上帝之恩典！⁸¹因此信仰是抉擇問題，其相關的知識即非理論式亦非實踐式者，而是屬靈者。哥林多前書二章 10 節：「只有神藉著聖靈向我們顯明了，因為聖靈參透萬事，就是神深奧的事也參透了。」在此海氏批評當代對於聖靈從柏拉圖乃至〈偉哉荷美斯〉(Hermes Trismegistos)⁸²中屬靈人 (Pneumatiker) 之為人成為神底說法。海氏認為，相對於 Corpus Hermeticum 中的「是靈」(πνεῦμα εἶναι)，保羅之表達為「有靈」(πνεῦμα ἔχειν)，這「有」不是人之一部分，而是指屬靈人乃將聖靈之生命特性攝納為己有之意，亦即參透萬事 (ἀνακρίνειν)，而且非理論式地認識萬事 (γνωρίζειν)！後

⁸¹ 參前引書，122。

⁸² 參 Corpus Hermeticum。

者是藉由某種操控方式從生活關聯脈絡中抽身而進入一種上帝與萬事萬物均在場的出神狀態。基督徒則應清醒及儆醒，而這正是基督徒生活之嫉妒難處，誠所為出世難，隱市尤難！最後海氏主張，真正的宗教哲學應從一特定的宗教性源生，而他之所以審視基督宗教性，不只是因為歷史式的因緣，更因為基督信仰之基源歷史性，而其歷史又出於其當代性！⁸³

在此海氏不但反對一切自由神學而回到原初基督信仰及爾後宗教改革所彰顯的恩典宗教性，而且從其對聖靈之嶄新理解突破當時流行的歷史批判派、尤其是宗教史學派將原初基督信仰化約至其他宗教的企圖，亦即開創一種嶄新的聖經詮釋學：從原初基督宗教之獨特性乃至創造性出發即從其與其生成環境與脈絡中其他宗教之對比與差異出發重新詮釋之。如是，海氏不但開創性地從基督宗教信仰之獨特性亦即其宣道之實行性，其宗教性之時間性，其信仰生活之辯證性，其上帝之恩典性，乃至其聖靈之參透性等創新地理解原初基督信仰之文本與生命，而且不但將宗教哲學轉化成宗教現象學而且實際上已經將宗教現象學轉向宗教詮釋學！這宗教詮釋學不但會在《存有與時間》中暗示與運用，也會在〈現象學與神學〉(Phänomenologie und Theologie, 1927) 展示，甚至在海氏走向轉折的《哲學札記(論自然)》(Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)) 中的，尤其是在〈VII. 終極之上帝〉(VII. Der letzte Gott) 展開乃至轉化成後期海德格之存有哲思。

⁸³ 參“Einleitung”，123-125。

參考文獻

- 王俊（2017）。〈從海德格爾的宗教現象學到哲學密釋學-兼論信仰經驗的密釋論性質〉，《道風：基督教文化評論》，46：267-290。
- 曾慶豹（2018）。〈事實性生活經驗—海德格爾《宗教生活現象學導論》中論基督宗教哲學〉，《基督教文化學刊》，40：1-17。
- Alfred Denker; Hans-Helmuth Gander, Holger Zaborowski (ed.)(2004), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*(Heidegger-Jahrbuch : 1), Orig.-Ausg.. -Freiburg ; München: Alber.
- Barth, Karl. Schmidt, von H. (ed.)(1985). *Der Römerbrief (Erste Fassung) (Karl-Barth-Gesamtausgabe, Band II/1919)* Zürich: Theologischer Verlag Ag (Ein unveränderter Nachdruck der Erstauflage erschien Zürich 1963).
- . Cornelis, van der Kooi und Tolstaja, Katja (ed.)(2010). *Der Römerbrief (Zweite Fassung) (Karl-Barth-Gesamtausgabe, Band 47)*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- (1932-1967). *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich: Theologischer Verlag (Originalausgabe in 14 Bänden).
- Bultmann, Rudolf (1925). "Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments," *Zwischen den Zeiten* 3: 334-357.
- . H.-W. Bartsch (ed.) (1960). "Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941)," *Kerygma und Mythos* Band 1. Hamburg: Reich.
- Crowe, Benjamin (2006). *Heidegger's Religious Origins*. Bloomington: Indiana University Press.

- Dunn, James D. G. (1983). "The New Perspective on Paul," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65. Manchester: John Rylands University Library.
- (1990). *Jesus, Paul and the Law*. Louisville KY: Westminster-John Knox Press.
- Espinete, David (1997). *Phänomenologie des Hörens: Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heidegger, Martin. Jung, M., Regehly, T., and Strube, C. (ed.) (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21) / 2. Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921) / 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (GA XIV)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . Von Herrmann, F.-W. (ed.) (2004). *Phänomenologie und Theologie(1927), Wegmarken(1919-1961) (GA X)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . Von Herrmann, F.-W. (ed.) (1994). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938) (GA XVI)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . Bröcker, W., Bröcker-Oltmanns, K. (ed.) (1994) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . von Herrmann, F.-W. (ed.) (2004). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Imdahl, Georg (1994). "Formale Anziege bei Heidegger." *Archiv für Begriffsgeschichte* vol. 37: 306-332.

- Kisiel, Theodore (2006). “Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik,” *Elementa* 79 (*Heidegger und die Logik*): 49-64.
- Kramer, Theodor (2021, October 24). “Heidegger: Die Kunst des Denkens: Formale Anzeige-die Denkmethode Heideggers.” *Philognosie*. <Philognosie.net/wissen-technik/heidegger-die-kunst-des-denkens>
- Nelson, Eric S. (2006). “Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik.” *Elementa* 79 (*Heidegger und die Logik*): 31-48.
- Pöggeler, Otto (1992). *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg (Breisgau): Alber, u. a.
- (1994). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Sanders, Ed Parish (1977). *Paul and Palestinian Judaism*. London: SCM Press.
- Stanley, Timothy (2013, October 13). “Heidegger Read Barth....” Timothy Stanley. <<https://timothywstanley.com/notes/2013/10/11/heidegger-after-barth>>
- Ward, Graham (1995). *Barth, Derrida, and the Language of Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, Nicholas Thomas (1997). *What St Paul Really Said. Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Oxford: Lion.
- (2005). *Paul. Fresh Perspectives* London: Society for Promoting Christian Knowledge.

