

# 人是關係性的存在： 比較海德格與根頓對主體形而上學的批判

## Person as Relational Being: A Comparison between Heidegger and Gunton's Critique of the Metaphysics of Subjectivity

作者：趙崇明 (Chiu Shung-ming)

香港神學院講師

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#) | [觀看簡體 html 檔](#)  
[版權聲明](#)

### (一) 引言

三一論在二十世紀的復興，特別對三一論中位格（或譯情格）觀念（The concept of person）的深入研究，無形中助長及推動了過去三、四十年神學人類學的發展。不少神學家<sup>1</sup>從社群性、關係性或社會性的角度切入，建構基督教的人論，「人是關係性的存在」（Person is relational being）這種講法大行其道。但哈莉斯（Harriet A. Harris）在一篇文章中卻唱反調，<sup>2</sup>她問：「我們應否說人是關係性的存在？」本文便從哈莉斯這篇文章入手，首先指出她的觀點其實帶有傳統希臘形而上學及近代西方主體形而上學的影子。跟著筆者便直接討論主體形而上學中的自我同一性及自我觀的問題。針對這些問題，在文章的下半部，筆者便從三方面（關係性、時間性、自由）去比較海德格（Martin Heidegger）及根頓（Colin E. Gunton）的人觀對主體形而上學的批判。從而探究「人是關係性的存在」這句說話可以作何種詮釋？以及回答究竟人是否關係性的存在？

### (二) 哈莉斯：應否說人是關係性的存在？

上文提過，「人是關係性的存在」這種觀點在當代神學人類學的研究中頗受歡迎。麥花頓（Alistair I. McFadyen）那本《成爲人的這個召命》（*The Call*

---

<sup>1</sup>如巴特 (K. Barth)、莫特曼 (J. Moltmann)、波夫 (L. Boff)、示施亞諾斯 (J. Zizioulas)、勒括娜 (C. LaCugna)、麥花頓 (A. I. McFadyen) 和根頓 (C. Gunton) 等。

<sup>2</sup> H. A. Harris, "Should We Say that Personhood is Relational?" *Scottish Journal of Theology*, vol. 51 (1998): 214-234。

to Personhood )，就是其中一本代表這種觀點的著作，他在書中經常將人描寫成人際關係的「沉澱」( sedimentation )。<sup>3</sup> 此外，格咸 ( Elaine L. Graham )、布藍瑪 ( Vincent Brümmer ) 等人亦有類似的看法。<sup>4</sup> 哈莉斯卻不同意上述三人的看法，於是撰文對「人是關係性的存在」這種觀點作出批判，認為這種觀點其實犯了「邏輯上混淆和道德上站不住腳」的毛病。<sup>5</sup> 當然她從來沒有否認人與人之間有關係存在。但她認為我們絕不能從承認人會與他者建立關係這個前題立即就跳到人是關係性的存在者這個結論去。她強調**本體上並非關係先於人，而是人先於關係**。<sup>6</sup> 在她的文章末段下了這樣的結論：「縱然我們承認，我們自我的發展和自我意識是透過種種關係而獲得，但不能以此便去將人是關係性的存在這本體性或規範性的聲稱合理化，我仍然認為這種聲稱在邏輯上及道德上有問題 … 這篇文章的主旨是要揭露以關係性的解釋來說明人性的缺陷 … 並非要否認關係性作為人生命的一部份這種事實 … 只是否認因為關係存在所以人才存在這種看法。」<sup>7</sup> 從常識的角度來說，哈莉斯的觀點和論據的邏輯看上去似乎是合理的。但問題卻不在邏輯推論上面，而在於哈莉斯對某些核心觀念的理解所引伸出不同的神學含義 ( theological implication ) 的問題。

當哈莉斯堅持「本體上人先於關係」這種主張時，我們首先必須要問：她如何理解這個**先於關係的人是什麼的人**呢？對哈莉斯來說，一有關係，就有可變的經驗內容，就無法保證「自我的同一性」，所以「本體上人先於關係」就等於先於可變的經驗內容。基於此，這個人本體上大概是一個先驗、抽象、未賦予任何可變的經驗內容的先驗實體 [實體 (substance) 本身就有自足、不變、同一性的含義]。本體上設定一個抽象的自我 (人) **首先存在**，然後這個先驗自我才**擁有**不同的關係。根頓有一段說話，正好反映了哈莉斯的實體觀與關係觀：「從亞里士多德直到康德時期，肯定他們在邏輯上會將關係從屬於實體之下。先有實體存在，而關係是發生或存在於這些實體之間：即先有一些東西存在，然後進入關係，或在與其他東西的關係中找到自己，這些關係會改變它們的偶性，但不會改變或破壞它們的本質。這種觀念亦表現在那種個體主義式的人觀之上，將我們視為靜態的，在某程度上是已經完成的，然後與其他人進入關係之中。」<sup>8</sup> 用海德格的講法，這種關係觀正正建立在傳統形而上學和主體形而上學的實體觀之上，將先於關係的這個人定性為實體或存在者，然後整套形而上學或本體論所關注的就是這個實體或存在者**是什麼**的問題，因而帶來存在的遺忘，也就是人之本來面目的遺忘 (下文會詳細討論)。由此看來，哈莉斯似乎已不知不覺地受到亞里士多德的形而上學，以及以笛卡兒和康德為代表的

<sup>3</sup> A. I. McFadyen, *The Call to Personhood: A Christian Theory of the individual in Social Relationships* (Cambridge: CUP, 1990), *passim*.

<sup>4</sup> 格咸在 *Making the Difference* 一書中，強調兩性關係在語言及文化上的互動是構成完整的人性的先決條件。由於她認為語言及文化上的互動有其語境性 (contextual)，因此人性便有其偶發性 (contingent)，很明顯她的人性觀有一種反實在論的傾向。參 E. L. Graham, *Making the Difference: Gender, Personhood and Theology* (London: Mowbray, 1995), 223. 另外布藍瑪在他的 *The Model of Love* 中，亦主張「我們作為人的身份和價值是在我們與他人的友誼關係中被建構出來的。」參 V. Brümmer, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology* (Cambridge: CUP, 1993), 235.

<sup>5</sup> 哈莉斯提出三個論點指出這些毛病，關於這三個論點的詳細討論，參 Harris, “Should We Say that Personhood is Relational?” 這篇文章。

<sup>6</sup> Harris, “Should We Say that Personhood is Relational?": 226-7.

<sup>7</sup> Harris, “Should We Say that Personhood is Relational?": 233-4. 黑體字為筆者所強調。

<sup>8</sup> Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 156.

主體形而上學的影響。或者可以這樣說，哈莉斯的人觀正正就反映了主體形而上學人觀的特色及問題。

### (三) 先驗自我與自我同一性 — 笛卡兒與康德的主體形而上學

笛卡兒 ( R. Descartes ) 「我思故我在」 ( '*Cogito ergo sum*' ) 的提出，正式確立了理性主體作為認識活動的「阿基米德基點」 ( Archimedian point )，而這個認識活動基礎點之確立實有賴認識活動當中不斷懷疑的過程。<sup>9</sup> 理性若要獲得普遍的知識和真理，便需要從可變的肉體和感官世界中撤離出來，認知主體不斷對由肉體感官經驗所獲得的知識加以懷疑。惟有從可感變幻的物質世界中抽離出來，才能保證知識的客觀性和普遍性。因此，惟有非時空性非物質性的純粹自我思維意識才是連接真理的接觸點，<sup>10</sup> 這種認知主體是不具內容的純形式的先驗性自我，是一種純粹自我意識的精神實體。胡塞爾 ( E. Husserl ) 認為笛卡兒的哲學進路，便是沿著先回歸先驗性自我，然後再往外在世界推演的方向前進的。<sup>11</sup> 換言之，那些實證科學的客觀領域便是需要依賴純粹我思活動主體的自我推演出來。毫無疑問，胡塞爾認為笛卡兒將自我界定為不具時空性物質性的先驗自我是絕對正確的。純形式的先驗自我先於具內容的經驗自我而存在，由於前者不具任何可感變幻的內容，所以先驗自我一定具有一種相當穩定的自我同一性。

在自我同一性的問題上，休謨 ( D. Hume ) 有不同的看法。他在其《人性論》 ( *A Treatise of Human Nature* ) 中對先驗自我及依其所建構的自我同一性提出懷疑。<sup>12</sup> 在休謨這種連自我存在也值得懷疑的懷疑主義衝擊底下，康德 ( I. Kant ) 認為自我同一性的問題似乎不能完全往經驗主義處尋找答案。他綜合了理性主義與經驗主義的立場，從先驗哲學的進路去建構他的人觀或自我觀。他肯定自我不是一種經驗對象的觀念，自我本身不是經驗現象，而是構築現象世界的先驗主體。康德將先驗主體規定為純粹不變的意識，是一個常住不

---

<sup>9</sup>他稱這種知識論上的懷疑並非最終要建立絕對懷疑主義，它只是一種「方法上的懷疑」 ( methodical doubt )。

<sup>10</sup>正如笛卡兒自己所言：「我就小心地考察我是什麼，發現我可以設想我沒有身體，可以設想沒有我所在的世界，也沒有我所在的地點，但是我不能就此設想我不存在 … 由此我認識到，我是一個實體，這個實體的全部本質或本性只是思想，它不需要任何地點以便存在，也不依賴於任何物質性的東西。」笛卡兒，《談方法》，VI。引自《十六—十八世紀西歐各國哲學》，北京大學哲學系外國哲學史教研室編譯，北京：商務印書館，1975，頁 148。

<sup>11</sup>胡塞爾寫道：「世界的存在從一開始時就必定是不可接受的。這個沈思者只是使自己做為他的**我思活動**的純粹自我，做為具有絕對不可懷疑的實存，做為某種不能被揚棄的東西 — 某種即使這個世界不存在，它還會存在的東西。如此，化約之後，自我就進行著一種**唯我論** ( solipsistic ) 哲學化活動。他尋找在邏輯上確然的途徑，通過這些途徑，一種客觀的外在性就能夠從他自己的純粹內在性中被推演出來。」參胡塞爾，《笛卡兒的沈思》，張憲譯，台北：桂冠，1992，頁 3。

<sup>12</sup>按照休謨的意思，產生每一個實在觀念的，必然是某一個印象。基於此，如果「自我」作為一個觀念，則肯定這「自我」觀念必然來自印象。又假設自我被要求必然以同一不變的方式存在，即是說任何產生「自我」觀念的印象在人一生的過程中必需要保持一種同一性，但休謨說並沒有任何恆定而不變的印象，因此，也就沒有一個恆定而不變的自我觀念。休謨所質疑的是先驗自我在本體論上作為一切知覺印象的存在基礎是不可能的，因而依賴這種存在基礎而出現的自我同一性也是不可能的。自我同一性只是我們某種渴求同一穩定的心理需要而對各種知覺印象**想像或虛構**出來的性質而已，從徹底的經驗主義出發，根本就沒有自我這種形而上的實體存在。

變的我。如果「時間性」(temporality)是威脅自我同一性存在的元兇，透過這先驗主體的確立，康德正是要試圖除掉「時間性」而確保自我同一性的實在性，從而最終肯定知識客觀普遍性之可能。

從表面上講，康德先驗哲學的自我觀似乎很受笛卡兒的主體性哲學影響。康德的「自我主體」跟笛卡兒的「自我主體」一樣都沒有經驗內容，而是純粹形式的或先驗的「自我主體」。康德的自我之「超越的統覺」(transcendental apperception) 彷彿笛卡兒的「我思」之化身。但其實康德的自我觀與笛卡兒的自我觀有很大的差別：第一，笛卡兒「我思」中的「我」這個自我意識是獨立於客觀對象而自存的，就算上帝及世界不存在，只要「我思」，「我」就存在。相反，離開了自我意識這認識活動的「阿基米德基點」，上帝及世界的存在也不能推論出來。對於康德來說，自我的認識活動，除了憑藉理性之外，也必須借助外部經驗。外面現象世界及物自體的存在，一方面肯定它們是自我意識活動的必要條件或前提，另一方面也為自我認知能力的範圍劃了一度界限。第二，笛卡兒的「我思」與康德的自我之「超越的統覺」看上去貌似但實質不同，前者表現的是不依賴外在經驗的純理性的分析演繹，後者則表現為一種先驗綜合的統一性的功能。第三，康德在《純粹理性批判》當中，對舊形而上學所研究的對象(即靈魂、自由及上帝)的合法性作出大力的批判，舊形而上學中的理性心理學就是以笛卡兒的「我思」作為主題去探究靈魂實體的問題。康德批評笛卡兒「我思故我在」那種理性心理學的問題正是混淆了知識論與本體論、思維與存在、現象與物自身、實在主體自我與邏輯主體自我的分別。將「思」與「在」同一，將認知我與本體我同一，最終「我思」中的「我」這認知主體作為「我在」中的「我」這精神實體而存在，成為本體論意義的實體性主體。因此，康德把本體論和知識論、思維與存在、現象與物自身作了嚴格的區分，他的原意是將自我安立在知識論的範圍，透過「物自身」作為限制性的概念去規定「人是認識的主體」。但康德這個原意卻不易實現，其中一個問題是出在「超越的統覺」身上。「超越的統覺」是康德為了說明知識的普遍性和必然性而必須要提出來的一種知識論的絕對預設。<sup>13</sup> 雖然康德原意要嚴格區分本體論和知識論，可惜由於他過度抬高「超越的統覺」作為構築現象界知識之絕對條件：「一切這些現象 … 一切盡皆存在於我之內，即是說，一切皆是我的同一的自我底諸決定，這無異於說：在一個同一的統覺中必有這些現象底一個完整的統一。」<sup>14</sup> 「如果我們移除思維的主體，全部形體世界(物質世界或色體世界)必即刻消失而不見：形體世界除是我們的主體之感性中的一種現象以及此主體所有的諸表象中之一類表象外，它便一無所有(甚麼也不是)。」<sup>15</sup> 因此，康德實際上已經將自己的思想陷於他本來所批評的笛卡兒的主體形而上學的危機之中，只要他所劃定的現象界與本體界的界限被泯滅，「超越的統覺」這知性主體就會轉化為一創造性原則，外在世界被主體意識活動所創造，知性主體化成存在的根據，「思」與「在」同一，事實上繼康德之後，費希特

<sup>13</sup>康德：「一切必然性，無例外，皆植基於一超越的條件 … 此條件乃是那“先於一切經驗而存在”者，並且亦是那“使經驗自身為可能”者。設無這樣一種“意識之統一” … 則在我們便不能有各種知識之可言，不能有這一種知識和另一種知識之連繫或統一。此一純粹根源的，不變的意識，我將名之曰“超越的統覺”。」參康德，牟宗三譯註：《純粹理性之批判》(上)(台北：學生書局，1987)，頁 249。

<sup>14</sup>康德：《純粹理性之批判》(上)，頁 275。

<sup>15</sup>康德：《純粹理性之批判》(下)，頁 107-8。

( J.G. Fichte ) 和黑格爾 (Hegel) 便把康德的先驗哲學徹底發展成唯心論 ( Idealism )，客體的超越性與客體性完全被主體所吞噬。<sup>16</sup>

#### (四) 海德格與根頓的人觀對主體形而上學的批判

綜合以上對主體形而上學的自我觀的分析，我們可以得出這樣的結論：爲了保存自我同一性，不得不將自我界定爲**非時間性**、非物質性的先驗主體或實體，而這具有普遍性、同一性、不變性的主體就取代了傳統形而上學的永恆不變的上帝而成爲一切存在者的本體論和知識論的基礎。上帝被取代後，主體的自主性 (自由) 終於得到實現，人不再受外在權威的束縛。因此，這種自由就是一種離開他者轉向個人自我的自由，是一種跟他者**抽離關係**的自由。總括而言，關係性、時間性、自由是構成人之爲人三種重要元素，於是在文章的下半部，筆者便從這三方面去比較海德格及根頓的人觀對主體形而上學的批判。<sup>17</sup>

### 1. 關係性

#### i. 海德格

海德格在《存在與時間》( *Being and Time* ) 中多次批評笛卡兒以降的自我主義或主體形而上學的傳統，他認爲近代主體形而上學跟傳統以柏拉圖爲首的本體論一樣，其中一個問題就是將思考重點放在**存在者**而遺忘了**存在**本身，遺忘了存在，則人 (的本來面目) 自然被遺忘，世界也會被遺忘，甚至連真理也被遺忘。形而上學一直詢問的只是存在者是什麼，柏拉圖的理型 ( idea )，亞里士多德的實體 ( substance )，笛卡兒的精神實體 ( spiritual substance )，康德的物自身 ( thing-in-itself ) 就是對**存在者是什麼**的不同答案。而且這種突出**什麼**作爲形而上學或本體論的詢問對象，自然就會把被詢問的存在者設爲客體對象而被表象出來，因此形而上學對存在者的詢問必然以一種主 - 客對立的表象性思維的方式去進行反思。海德格認爲存在者與存在有差異，存在者**是什麼、是有**；存在**不是什麼、是無**。<sup>18</sup> 因此，海德格認爲真正的本體論 [他稱爲「基礎存在論」(Fundamental ontology)] 應該探問存在者的存在，在探問存在者的存在意義時，則應當從「此在」( Dasein ) 入手去進行存在的分析。惟有這樣，才能扭轉主體形而上學的偏差。

<sup>16</sup>關於自笛卡兒至康德自我觀念的轉變和面臨的困境，可參考張汝倫：〈自我的困境和時間釋義學〉，《中國現象學與哲學評論》(第二輯)(上海：上海譯文出版社，1998)，頁 163-198。至於康德的自我觀，可參考溫純如：《康德和費希特的自我學說》(北京：社會科學文獻出版社，1995)。

<sup>17</sup>筆者主要只引述前期海德格的觀點，關於後期從詩化語言、從道說、從思來作人的存在之探討，就需要另外撰文討論。當然選擇討論前期海德格的觀點之原因，主要由於本文是針對主體形而上學的問題，而海德格在《形而上學是什麼？》(1928) 一文中曾問過一個非常重要的問題：「爲什麼就是存在者在而‘無’倒不在？」，這問題正反映傳統形而上學和主體形而上學將存在者與存在混淆。前期的基礎存在論對存在的探討正是針對主體形而上學而作並由此問題展開。

<sup>18</sup>這是海德格所講的「存在論差異」。當然海德格思存在時並非要去除存在者，因爲存在就是存在者的存在。因此「存在論差異」中的「差異」不是平常「有分別」的意思，而是存在**顯**而爲存在者之存在；但此一**顯**同時即**隱**，存在**隱**入存在者中才成其本身。這同時的**顯-隱**正揭露了存在與存在者的差異。參孫周興：《說不可說之神秘》(上海：三聯書店，1994)，第一章。

「此在」的存在結構就是「在世界之中存在」( being-in-the-world )，從這個存在結構出發，「此在」的本質就非常清楚：「無世界的單純主體並不首先存在，也從不曾給定。同樣，無他人的絕緣的自我歸根到底也並不首先存在。」<sup>19</sup> 這句說話有非常重要的含義，它指出「此在」的「在世界之中存在」是一個我與世界無一刻可以相分離的整體性存在結構，「此在」總是已經或一向已經<sup>20</sup> 在世界中了，「此在」的存在總是以一種關係性的結構呈現出來。本體上並非人先於關係，而是人由始至終總是保持一種與世界共在的關係。

但我們仍然要問：究竟人如何與世界建立一種共在的關係？或說「在世界之中」[可簡稱「在之中」( In-Sein )] 究竟是什麼意思？按照海德格的意思，「在之中」可以解釋為兩種不同的關係：其中一種是指到一個現成的東西在另一個現成的東西之中存在，例如筆在手之中，書在圖書館之中。如果按照這個意思去理解人在世界之中，則人與世界的關係便是一個現成的東西在另一個現成的東西之中的關係，即人與世界作為現成的東西是可以各自獨立的，只不過世界好像作為另一東西從外面附加上去而與人並列在一起而已，這種關係屬於一種偶然及外在附加上去的關係，是一種以空間(即位置)的角度去理解「關係」的意義。從本體上來說，是人及世界先於關係。海德格認為這正是西方傳統本體論及主體形而上學首先將人和外在世界看為兩個分離的存在者或實體，將人設定為主體，將外在世界設定為客體，然後建立一種主—客對立的關係(事實上這也是哈莉斯對關係的理解)。海德格對「在之中」的意義有另一種看法，他將「在之中」理解為人「逗留」、「相親熟」、「融身」、「栖居」、「依寓」于世界之中。「此在」與世界的關係固然不是主體形而上學所強調的主—客對立、主體反思或表象客體的一種外在性的關係，而是彼此互相建構、相互滲透的互為內在的關係，這是一種親密無間融為一體的存在狀態。事實上，海德格就以這種對「在之中」的理解來批評主體形而上學：「並非人“存在”而且此外還有一種對“世界”的存在關係。彷彿這個世界是人碰巧附加給自己的。此在決非“首先”是一個彷彿無需乎“在之中”的存在者，彷彿它有時心血來潮才接受某種對世界的關係。只因爲此在如其所在地就在世界之中，所以它才能接受對世界的“關係”。」<sup>21</sup>(海德格這番說話，其實也可用來批判哈莉斯對「人」和「關係」這些觀念的理解。)

肯定了「此在」這種與世界成爲一體的「在之中」的存在結構之後，海德格才回來討論人如何認識世界的問題。正如上文提過，以笛卡兒爲首的主體形而上學的毛病正是將自我設定爲思維主體的一個存在者，並將世界設定爲物質客體的另一個存在者，然後追問思維主體如何認識(反思)外在的客體世界。如此一來，本體論所追問的存在者便是一個認知主體的存在者，本體論即知識論。海德格不能接受這種本體論與知識論的混淆。首先他澄清他所講的認識世界，這種認識絕對不是一種建基於主—客對立關係的反思性認知。而是採取一種現象學方法的「顯示」、「悟」、「領

<sup>19</sup>海德格著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》(北京：三聯書店，1987)，頁 143。

<sup>20</sup>這是在海德格作品中經常出現的詞語。

<sup>21</sup>海德格：《存在與時間》，頁 71。

會」、「理解」來認識世界，而這種現象學式的認識又被要求首先必須建基於「此在」依寓或居住于「世界」這種基本存在論之上的。由於「此在」如其所在地總是已經依寓于世界之中，就在這種一向已經融身于世界而與世界渾然一體之中讓此在所依寓的世界顯示其自身，「此在」就在這顯示中去「悟」、去「領會」、去「理解」世界。所以這種現象學式的「悟」或「領會」是在一種人與世界打成一片的親熟關係之中發生的。<sup>22</sup>

毫無疑問，海德格的存在之思是要揭露及批評主體形而上學將人與世界分離，以及轉向孤立絕緣的唯我論之虛妄。他提出「此在」的存在結構，重新安立人與世界互不分離的親密關係，這樣不將人抽離世界之外而去談論人，自然比主體形而上學所高抬的先驗主體或精神實體更能貼近人的本來面目。可惜的是，海德格所提的「此在在世存在」的講法，由於過份強調人與世界渾然為一的一體性，人即世界，世界即人，因此讀上去很有中國哲學物我兩忘、天人合一的味道。海德格最後將關係性放在渾然為一的“一”中去理解，這樣所理解的關係，最終可能只是變成一種漠視本體上的差異與區別，泯滅存在上的界限的關係，這種強調渾然為“一”、強調無差別的关系究竟還是不是真正的關係呢？

## ii. 根頓

在根頓心目中，由希臘前蘇格拉底的哲學開始，歷經近代笛卡兒、康德，以至黑格爾的主體形而上學，抽象的理性思維主體一直扮演著重要的角色。不少前蘇格拉底的哲學家一早就接受人的理性靈魂在某程度上分享著神性，於是認定人的理性靈魂便是人與諸神之間本體上貫通的橋樑，亦是人與諸神之間知識論上的接觸點。這種觀點一直在柏拉圖及新柏拉圖主義的思想中延續，甚至一些有新柏拉圖主義背景的神學家（如奧古斯丁）也受影響。一旦確認人的理性靈魂有這種地位及功能，隨時隨地便可透過人的理性來著手對世界進行解魅（*disenchantment*）的工作，人這個抽象的理性思維主體便可以代替上帝成為宇宙萬物一切秩序的知識論甚至本體論的基礎。當上帝被替代（*the displacement of God*）之後，表面上似乎意味著人可以從外在權威的束縛中解放出來，人的自主性與自由終於獲得勝利。

但根頓認為這種源自柏拉圖二元論式的理性主義所開展構成的主體形而上學，帶領著西方現代文化進入個體主義的高峰時期，這種個體主義不但不能為人帶來真正的自由，反而帶來另一種形式的奴役與獨裁。主要原因是主體形而上學和個體主義其實是傳統一元主義（*monism*）的翻版。個體主義只會「鼓吹發展一種教義或系統，就是要求他者從屬於主體或個體我，或成為主體或個體我的工具：我們也許這樣說，這就是一種有限個體的一元主義。」<sup>23</sup> 這個以自我為中心的“一”「不會促使人際關係的實現，也不會促使我們置身於世界之中，因而它只是欺騙性地和壓制性地在

<sup>22</sup>參陳嘉映：《海德格爾哲學概論》（北京：三聯書店，1995），第二、三章；孫周興：《說不可說之神秘》，第一章。

<sup>23</sup> Gunton, *The One, the Three and the Many* (Cambridge: CUP, 1994), 32.

運作。」<sup>24</sup> 在個體主義的勢力底下，「一個人如果要成為人，他者無論作為人也好、物也好，也必然成為這個人逃避或管治的對象。」<sup>25</sup> 「由於個人主義教導我，若我要成為我自己，就不用他人作為我的鄰舍，所以個人主義是一個非關係性的信念。」<sup>26</sup> 同時這個抽象的理性主體或先驗自我，往往對可感變幻的物質世界存有一種貶抑的態度，但對根頓來說，惟有「存在於我們經驗之中的物體之物性形態，才是賦與它們各自個別性的手段，也是它們獨特性的標記 … 所以將一切精神化就等於帶來獨特性的喪失。」<sup>27</sup> 如此說來，在根頓眼中，這個“一”唯我獨尊，摧毀了關係性 ( relationality )、獨特性 ( particularity ) 和他性 ( alterity )。

基督教的人觀，離不開對上帝形象 ( the image of God ) 的探討。根頓選擇了關係的維度來探討作為上帝形象的人究竟是怎樣的人。毫無疑問，根頓肯定人是關係性的存在。但若明白構成人性的關係性是一種怎樣的關係性，就非要首先回到三一論去明白上帝的關係性不可，因為人畢竟是按上帝形象、樣式被造的。根頓從三方面理解關係性的含意：

第一，借助「互滲互存」 ( Perichoresis ) 這個觀念<sup>28</sup> 去理解三一神共融關係動態的一面。「互滲互存」這個觀念的聖經基礎是「我在我父裏面，父在我裏面」(約十 38)，這個「在」是「存在」的「在」，是「在 … 裏面」或「在 … 之中」的在。是描述在神性生命裏頭，位格與位格之間在永恆裏永不分離，每一位格不斷與另一位格融匯契合，每一位格不斷從另一位格中取得自己的存在，在互為內在並彼此建構的團契交融之中構成了神性生命「合一」的本性。正如根頓所說：「從什麼意義上說神是位格性的神 ( personal God ) 呢？祂之所以是位格性的神的答案是非常清楚的，祂是位格性是由於三位格存在于關係之中，也是由於聖父、聖子、聖靈這三位格彼此在祂們不可知的永恆之自由中互相給予和接受而獲得祂的存在。」<sup>29</sup> 由此說來，根頓乃是將「關係性」理解為本體上構成三一神內在生命的一項必要條件，「上帝的存在不是一種空白沒有內容的聯合 ( blank unity )，而是在共融契合之中的存在 ( a being in communion )」。<sup>30</sup> 「位格並非只是進入彼此的關係中，而是在關係中彼此互相建構而成。」<sup>31</sup> 拿先素斯的貴格利 ( Gregory of Nazianzen ) 更指出三一神位格間的關係是一種相互交往的關係 ( reciprocal relation )。很明顯，迦帕多家教父在三一論上的貢獻，是賦予三一神相互凝聚的存在性關係 ( subsistent relation ) 更為動態的性格。由於人乃是按三一神的形像被造，所以「關係性」亦同時成為人之所以為人的構成性元素。如此說來，

<sup>24</sup> Gunton, *The One, the Three and the Many*, 31.

<sup>25</sup> Gunton, *The One, the Three and the Many*, 71.

<sup>26</sup> Gunton, *The One, the Three and the Many*, 32.

<sup>27</sup> Gunton, *The One, the Three and the Many*, 186.

<sup>28</sup> 或譯作融匯契合、互居相融、互居相攝等。拿先素斯的貴格利早於四世紀已用過“perichoreo”這動詞形式的字來指某些事物的交換。但真正使用“Perichoresis”這名詞，大約到七世紀才由一位無名氏託名偽西爾 ( Pseudo-Cyril ) 提出。偽西爾本來用這名詞來指到基督神人二性之間如何相互滲透融匯貫通，但神人二性卻仍沒有被混淆。

<sup>29</sup> Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 164.

<sup>30</sup> Gunton, *The One, the Three and the Many*, 214.

<sup>31</sup> Gunton, *The One, the Three and the Many*, 214. 粗黑體字為筆者所強調。



根頓肯定確認「人是關係性的存在」，很明顯他的理解跟哈莉斯對「關係性」的理解截然不同，他反而接近海德格的看法。事實上，位格與位格（或人與人）之間「互滲互存」的「在 … 裏面」、「在關係中」的存在結構，跟海德格將此在的「在 … 之中」的存在結構理解為「逗留」、「相親熟」、「融身」、「栖居」、「依寓」於他人和世界那種彼此互相建構、相互滲透的互為內在的關係，或是一種親密無間融為一體的存在狀態，實有異曲同工之妙。兩者同樣是針對傳統希臘形而上學中的「實體」觀念，以及主體形而上學所強調的主—客對立、主體反思或表象客體的一種外在性關係作出批判。

第二，儘管表面上海德格與根頓的思想相似，或大家所針對的問題相同，但也不能抹煞兩者本質上存在極大的差異性。上文提過，海德格所提的「此在在世存在」的講法，由於過份強調人與世界渾然為一的一體性，如果將關係性放在渾然為一的“一”中去理解，這樣所理解的關係，最終可能只是變成一種漠視本體上的差異與區別，泯滅存在上的界限的關係，那麼這種關係可能只是一種偽關係了。根頓將「關係性」安放在位格的觀念（*The concept of person*）之內去理解就得出跟海德格不同的結論，甚至可以解決海德格「關係性」觀念所帶來的困難。究竟根頓如何理解位格的觀念呢？他說：「作為一個位格（或人）是需要於獨特性與自由中被建構而成的，即是說，一個位格（或人）存在於社群之中而被他者賦予空間而成的。在這裏，他性與關係持續不斷地成為兩個既是核心又具反向性的觀念，惟有同時賦予這兩個觀念適度的強調，位格性（或人性）才得以完全實現。」<sup>32</sup> 根頓的進路很明顯是從「獨特性」和「他性」兩觀念出發去理解「關係性」，從而將「關係性」的意義扣緊在「獨特性」和「他性」的意義上去進行詮釋，在《一、三與多：上帝、創造與現代性的文化》（*The One, the Three and The Many: God, Creation and the Culture of Modernity*）一書中，根頓又將「獨特性」和「他性」兩個觀念安放在「實體性」（*substantiality*）這觀念之下去理解。<sup>33</sup>

根頓認為由於受到希臘形而上學的影響，西方神學長久以來對「實體性」的問題作出錯誤的詮釋。有一段頗長時間，一些神學家 [如奧古斯丁、偽戴奧尼色斯（*Pseudo-Dionysius*）和亞奎那] 將上帝的「實體性」等同於位於三個位格之下的一個不可知的形上實體或托體，因此上帝的「實體性」就被視為不可區分、空洞抽象和不能確定的“一”。<sup>34</sup> 如此理解「實體性」，犧牲「獨特性」和「具體性」（*concreteness*）這些觀念就是必然的後果。如果前現代以上述這種「實體性」觀念作為萬有存在的形上基礎，則後現代所追求的反基礎主義就自然未必會重視「獨特性」或「具體性」，反而變成追求及高舉一種「非實體性」的觀點（*insubstantial view*）了。根頓主張要回歸迦帕多家教父的神學傳統中重建一套合適的「實體性」觀念，因為他們並非以抽象的“一”，而是從「獨特性」出發

<sup>32</sup> Gunton, "Trinity, Ontology and Anthropology: Towards a Renewal of the Doctrine of the *Imago Dei*" Schwöbel, Gunton, eds., *Persons, Divine and Human* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 56.

<sup>33</sup> Gunton, *The One, the Three and the Many*, ch. 7.

<sup>34</sup> 根頓對這幾位神學家（尤其是奧古斯丁）關於上帝的「實體性」之問題的詳細討論，參 Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, ch. 3; Gunton, *The One, the Three and the Many*, 192.

來理解上帝的「實體性」。根頓如此解釋：「上帝的**實體性**並非依寓於祂的抽象性的存在，而是依寓於我們稱為神性位格的具體獨特者之中，同時也是依寓於他們賴以彼此互相建構的關係之中。」<sup>35</sup>

第三，如果「實體性」觀念重新被安立於「獨特性」觀念之下去理解，根頓就認為不能不提聖靈論的重要性了。根頓批評奧古斯丁的聖靈觀有自我封閉的內聚性<sup>36</sup>和非位格性的傾向，他強調「聖靈是那一位位格性的他者，耶穌乃透過這位位格性的他者與父建立關係，也透過這位他者與其他跟祂相遇的人建立關係。」<sup>37</sup>惟有將聖靈看為其他兩個位格的他者，這樣才能一方面保存聖靈的位格性；另一方面又能強化三一神性關係的外向性（*outwardness*）。根頓認為聖靈這位位格性的他者能不斷發揮兩項功能：一為跨越界限；另一為在他者（性）之中建立關係。即是說：聖靈並非取消而是透過打開與跨越位格與位格（或人與人）之間存在的界限來與他者建立關係，在這種關係中，鑑於本體上的界限沒有被取消，因此各自仍能保持自己的獨特性，聖靈並沒有化成他者與他者同一。同時，由於聖靈經常跨越界限往外與他者建立關係，所以「上帝的愛的本質就是它的往外性（*outgoingness*）：即是向他者動態的追尋。」<sup>38</sup>對根頓來說，無論三一神位格與位格間的關係也好，人與人之間的關係也好，總之關係永遠不是一種犧牲他性、獨特性和開放性的同質化的聯合。因此，「兩者相愛的愛始終是有缺欠的 … 如果是真正的愛，那相愛的兩者就會自然尋覓第三者來分享他們的愛。」<sup>39</sup>毫無疑問，對於布伯式（*Buberian*）那種非中介（*immediate*）的我－你關係中的封閉性與排他性的性格，根頓便賦與第三者這個他者雙重任務：從消極而言，扮演我－你關係中直接感通性與同一性的屏障（*barrier*）；從積極而言，扮演我－你關係之間的中介者。關係因而是一種具中介性的關係（*mediated relation*）而不是非中介性的關係，具中介性的關係不是一種「同質化 — 即吞併或同化的關係，而是在他者中的關係，這種關係不但不會傾覆他者，反而會建立他者於真正的實在性當中。」<sup>40</sup>由此看來，根頓心目中關於位格（或人）的本體性存在結構是高抬他者及他性的優位性，關係就必然是導向他者或以他者為重心的關係。當我們說人是關係性的存在的時候，不單說人與他人在世界中共在，更強調的是人是為獨特的他者而存在（*being-for-the-other*）的一個獨特的位格。能夠如此地從獨特性和他性出發去理解關係性，一方面既可批判主體形而上學對主體性的轉向；另一方面亦可避免海德格的那種有同一化傾向的主體間性（*inter-subjectivity*）的困難。

在處理了位格（或人）的本體性存在結構之後，根頓像海德格一樣，再回過頭來處理認識的問題。正如上文提過，海德格採取一種現象學方法

<sup>35</sup> Gunton, *The One, the Three and the Many*, 191.

<sup>36</sup> 根頓批評奧古斯丁將聖靈視為父與子互相交往的愛的聯合，只會鼓吹「一種封閉式的永恆往返的循環：即愛只不過是透過聖靈通向子而又回歸聖父的過程。」參 Gunton, "God the Holy Spirit: Augustine and his Successors," *Theology Through the Theologians: Selected Essays 1972-1995* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 126.

<sup>37</sup> Gunton, "God the Holy Spirit: Augustine and his Successors," 182.

<sup>38</sup> Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 51.

<sup>39</sup> Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 92.

<sup>40</sup> Gunton, *The One, the Three and the Many*, 182.

的「悟」或「領會」來認識世界。根頓的講法跟海德格的講法有些相似，都是首先建立一種關係的本體論 (ontology of relation)，然後再從這種關係的本體論去詮釋及解答認識或理解的問題。根頓借用浦蘭耳 (M. Polanyi) 情格性知識 (personal knowledge) 中「內住」(indwelling) 的觀念去建立他的神學知識論。情格性知識正要告訴我們世界上沒有一種完全抽離肉體世界的非具體性知識 (disembodied knowledge)。因此「投身」(commitment) 或「內住」就是情格性知識的一個不可缺少的元素。或者說正正就是安瑟倫 (Anselm) 所提倡「信仰尋求理解」(faith seeking understanding) 的意思。<sup>41</sup>

## 2. 時間性

### i. 海德格<sup>42</sup>

從笛卡兒至康德的主體形而上學，爲了保證知識的客觀性與普遍性，便需要確立自我是一個持存同一的實體。這樣一來，通常便會把那個可感變幻的時間世界看成對自我同一性的一種威脅，因而對自我與「時間性」之間的關係便不能有適當的理解。無論笛卡兒也好，康德也好，自我往往都變成非時間性、空洞無經驗內容的純形式的先驗主體或實體。海德格在《存在與時間》中卻清楚說明若要釐清自我的問題，就非要從「時間性」這觀念<sup>43</sup>入手不可。人必然在時間中存在，生命必然在時間內發生，存在與時間形影不離，時間成爲存在的基本問題。海德格斷言「存在地地道道是超越。」<sup>44</sup>而「時間性就必定使在世並從而使此在的超越成爲可能。」<sup>45</sup>時間因此是一切對存在超越性領會的地平線或境域。<sup>46</sup>

海德格首先批評傳統形而上學及主體形而上學的時間觀只是一種以「現在」爲取向的時間觀，這種形而上學的時間就是以「現在」作爲中心來劃分三個維度的時間：過去是逝去的現在，將來是未出現的現在。所以時間變成直線式不斷流逝、先後相繼出現的現在序列。在這種以「現在」[即「在場」(present)]爲焦點的時間觀影響底下，本體論或形而上學所關注的存在者就是現成在場“顯”出來的存在者或實體，所追問的超越

<sup>41</sup>關於根頓神學知識論及真理觀的論說，不打算在本文作詳細討論。筆者在另一篇文章有處理此課題，可參考趙崇明：〈根頓對現代和後現代知識論及語言觀的神學回應〉，見關啓文等編：《後現代文化與基督教》(香港：學生福音團契出版社，2002)，頁 213-238。

<sup>42</sup>關於海德格對時間性的分析，參陳嘉映：《海德格爾哲學概論》，第四章；孫周興：《說不可說之神秘》，第一章；陳俊輝：《海德格論存有與死亡》(台北：學生書局，1995)；黃裕生：《時間與永恆：論海德格爾哲學中的時間問題》(北京：社會科學文獻出版社，1997)。

<sup>43</sup>對海德格來說，時間和時間性是有分別的。在他于弗萊堡一次以“歷史學研究中的時間概念”爲題的授課中，海德格首次提出上述兩者的區別。時間是同質而且可度量的，又稱爲鐘錶的時間，通常應用於自然科學。時間性則並非同質而且不可度量，又稱爲存在的時間，通常應用於歷史科學。參陳嘉映：《海德格爾哲學概論》，頁 117。

<sup>44</sup>海德格：《存在與時間》，頁 47。

<sup>45</sup>海德格：《存在與時間》，頁 364。

<sup>46</sup>其實「超越」一直是西方哲學所關注的問題，從柏拉圖、亞里士多德的傳統形而上學到笛卡兒、康德的主體形而上學，無不關注「超越」的問題，不過他們所追問的通常都是**存在者**的超越而遺忘了對**存在**超越之問，因此他們始終觸不到真正關於超越的問題，惟有從「時間性」入手才能真正展開「超越」之問。

問題就變成“顯”出來的存在者超越的問題。所以這種關注現成在場的存在者之超越的形而上學又稱為在場形而上學。海德格認為在場形而上學的問題正正在於只從“顯”(即“有”)的角度入手去思考存在者之超越，這就忽略了存在者的存在之整全結構：即“顯-隱”、“有-無”的整全性存在結構。因此，如果要回到真正「超越」之間，就要捨棄傳統形而上學的進路而重新思考「時間性」與存在之整全結構之關係的問題。

海德格從人存在的基本及整全結構 [即煩 (德文：Sorge；英譯：Care；中譯：除煩外，也有譯作憂心、關心或操心)] 出發來確定時間的本源和意義。即是說，當我們詢問這種存在的整全結構時，便一拼發覺這種存在結構原來正是以一「時間性」的結構展示出來的。因此，此在的存在結構不但是「在世界之中」存在，而且也是「在時間之中」存在。海德格所講的「煩」或「操心」，主要是指人生在世面對無限煩瑣多樣的的可能性進行選擇的一種基本狀態。人活著就不能不「煩」，「煩」分為兩個層次：「煩忙」及「煩神」。<sup>47</sup>無論「煩忙」也好，「煩神」也好，「煩」就是先於主體及對象的一種「現身情態」(這是一種“站起來”，“現出自身的衝動”)，而「領會」跟「現身情態」一樣源始地構成此在。<sup>48</sup>「領會」本身是可能性的「籌劃」，要「籌劃」，就要在可能性中作選擇，選擇就是一個從可能性通往現實性的過程，也就是從「無」、從「存在」到「有」、到「存在者是什麼」的過程，於是就走向「沉淪」(falling)。海德格認為此在存在的整全結構就是由「領會」、「現身情態」、「沉淪」三個環節構成的：「現身情態」的表達式是「此在總是已經在世界中」的「實際性」(facticity)，對應於「時間性」的「曾在」；「領會」的表達式是「先行於自身存在」的「可能性」(possibility)，對應於「時間性」的「將來」；「沉淪」的表達式是「寓于世內存在者與他人共在」，對應於「時間性」的「當前」。<sup>49</sup>這三個環節互相建構統一起來，就構成了「煩」的整全結構：「先行於自身而已經在(世)的存在就是寓于(世內照面的存在者)的存在」。<sup>50</sup>「煩」的整全結構亦反映了海德格時間結構的整全一體性：即過去、現在、將來三位一體，彼此滲透互相構成，而最終乃渾然一體不可分。

接下來的問題是：人生在世，誰能說自身的生命就已經實現到整全完滿呢？此在如何具有「煩」的整全結構呢？海德格就扣著此在先行向死亡存在而講此在的超越與整全。簡單來說，就是未知死，焉知生的意思。海德格認為惟有死亡是最貼近此在生存的核心，因為惟有死亡是不可以由他人代替，是最屬於自己的。「方生方死」，此在一生存下來，就已經被拋入死亡(無)的可能性中，而且于生存的每一刻，這種死亡的可能性都隨時發生，「死亡作為此在的終結乃是此在最本己的、無所關聯的、確知的，而作為其本身則是不確定的、超不過的可能性。」<sup>51</sup>對海德格來說，

<sup>47</sup> 「煩忙」是指存在者和外物打交道；「煩神」則指和他人打交道。

<sup>48</sup> 海德格：《存在與時間》，頁 174。

<sup>49</sup> 參孫周興：《說不可說之神秘》，頁 33-46。

<sup>50</sup> 海德格：《存在與時間》，頁 233。

<sup>51</sup> 海德格：《存在與時間》，頁 310。

死亡說明了人的有限，亦說明了人對死亡（無）的憂慮。縱然如此，人仍有責任承擔屬於自己的死亡，此在積極地先行向死亡（將來）存在。因此，海德格的死亡觀是積極的，此在先行進入死亡（將來），從而籌劃生存態度的可能性，生存之可能性的實現或此在對非本真存在狀態的超越是以死亡這種超不過的可能性（或說不可能性）作為背景及基礎的。如此一來，此在在下定決心走向死亡的先行中，來自其「將來」的此在不斷地回到其「曾在」，在這回溯過程中，此在就成其「當前」所是。「我們把如此這般作為曾在著的有所當前化的將來而統一起來的現象稱作時間性。」<sup>52</sup>總括而言，人是時間性的存在，這時間不是可以量化、客觀化，以及只將現在（在場或有）看為真實的「鐘錶的時間」。而是與存在結構打成一片的「時間性」，不過亦由於太過強調這種與存在結構渾然為一的整體性，所以時間最終難免不是此在的時間，存在的時間始終是屬於人的時間，甚至最終極有可能成為此在的存在結構所構築、所展現、所投射出來的時間，這便可能重複奧古斯丁<sup>53</sup>及康德<sup>54</sup>等人將時間主觀化的傾向。

## ii. 根頓

後期海德格提到：「語言是存在之屋」。<sup>55</sup>根頓有一段說話<sup>56</sup>跟海德格對語言與存在關係的探討，看法上存有某些相通的地方。根頓和海德格一樣，認為語言並非一種被設置在主 - 客對立的二元架構中的知性主體所掌握的工具。他主張個人作為一個情格性的存在（*personal being*）「內住」於語言當中而與世界建立起一種認知溝通的關係，人性就是在這種語言對話中被建構。

當啓蒙運動的知識論一直以來只承認人類理性可以掌握非時間性的普遍真理而忽視「歷史時間」與「傳統」兩者在認知過程中的重要性時候。根頓卻明言根本就不可能有一種可以離開歷史文化傳統而存在的語言，因此當我們說我們需要「內住」於語言中去認識其他事物的時候，我們就不可能不同時「內住」於語言所盛載的歷史與傳統當中，我們的知識

---

<sup>52</sup>海德格：《存在與時間》，頁 387。

<sup>53</sup>固然奧古斯丁肯定時間是由上帝創造的，這一點似乎說明時間的客觀性。但奧古斯丁又這樣寫道：「過去事物的現在便是記憶，現在事物的現在便是直接感覺，將來事物的現在便是期望。」（《懺悔錄》卷十一 20 節）簡單來說，時間便是記憶、直接感覺和期望的心靈活動。他又說：「根據以上種種，我以為時間不過是伸展，但是什麼東西的伸展呢？我不知道，但如不是思想的伸展，則更奇怪了。」（《懺悔錄》卷十一 26 節）參奧古斯丁著，周士良譯：《懺悔錄》（北京：商務印書館，1987）。

<sup>54</sup>康德在《純粹理性批判》中設定時間並非為客觀事物本身所有，而是感性直覺的純粹形式，是認識一切現象主觀的先驗形式條件。

<sup>55</sup>這是海德格在《關於人道主義的書信》（1946）一文中一開頭就提出來的一句說話。即是說，語言應具有先存的優位性，是語言說人，不是人說語言。是語言將人的存在、將世界一切的存在帶入開顯澄明之境。離開語言，一切存在就不能開顯，故此語言成為存在栖居的居所。

<sup>56</sup>根頓如此寫道：「在各種現世的載體之中，說話是其中一種我們藉著它可以在我們與別的人際關係中使我們成為我們如其所是的人。某程度上我們將自己視為本質上屬於對話的一部份也是說得過去的，我們也許會期待於我們成為怎樣的人之過程中，說話扮演著中心的角色。這樣說來，在各種媒介中，書寫文本是我們賴以塑造我們生命的一種媒介，它們或在言說，或不能成功地言說，都在塑造我們的真實性。」參 Gunton, "Using and Being Used: Scripture and Systematic Theology," *Theology Today*, vol. XLVII, no. 3 (1990): 256.

其實也無可避免不受到過去的傳統所塑造。正如根頓所說：「真理實在是時間的女兒。」<sup>57</sup> 事實上每一個人都屬於某一獨特的歷史傳統，傳統（歷史性或時間性）是構成人性不可或缺的元素，因此，人必須返回傳統中去聆聽傳統的聲音。如此根頓便將主體形而上學的非時間性的先驗知性主體拉回具體的時空世界之中，要談論人，就不能離開「時間性」去作人之問。

對根頓來說，柏拉圖式的本體論和康德式的主體形而上學的時間觀表面上似乎有分別：前者強調永恆的超越性和絕對性而貶抑時間的可變性；後者雖然沒有貶抑時間，卻認為時間是理性主體感性直覺之先驗形式（*a priori form of sensibility*）。其實兩者都隱藏著兩個相同的問題：一為二元論式的時間觀，即是說兩者都不能同時確立永恆與時間的共存性；另一問題為否定時間本身的真實性（*reality*）。<sup>58</sup> 為了解決上述問題，根頓便從兩方面對「時間性」進行分析：一為借用瑟格根度（*Victor Zuckerkandl*）的音樂本體論（*musical ontology*）；另一為基督論。

瑟格根度明言人所聽到的音樂經驗（*musical experience*）中的時間上的連續性（*temporal succession*）並非人意識心靈的投射，在音樂中，過去並非人當下主體意識的回憶，將來也不是人當下主體意識的期待。相反，當下現在是時間自身的回憶與期待的境域。瑟格根度如此說：「音樂經驗的出現 … 是一個舞台，對每隻耳朵來說，時間的存在作為一齣戲在這舞台上上演：即時間本身無休止的儲藏，以及對自身的預期，都是永不重複發生，每一瞬間都是新的。」<sup>59</sup> 總括而言，這種音樂本體論對時間有兩種重要的看法：第一，類似海德格的觀點，時間並非只得一個向度的從過去到現在到將來的演進序列，而是以一種互滲互存的方式同在，正如根頓自己對這種時間觀的詮釋：「音調與音調間那種富動力的相互關係之本質，使現在沒有喪失 … 成為引導過去指向將來之時刻。」<sup>60</sup> 第二，時間的秩序（*temporal order*）並非心靈投射出來的產物，它是內蘊於我們所居住的這個具體的時間世界（*temporal world*）當中，因此，時間自身有其實在性。正如根頓明言「我們不用抽離時間去找尋真實世界，而是找尋那本身已內蘊於世界中的秩序。」<sup>61</sup> 如此，便區別到根頓與海德格時間觀之差異，前者承認時間外在於人的心靈存在的實在性，因而避免了後者將時間主觀化的危機。當然，就算根頓承認時間世界的外在性，不等於將時間及時間世界對象化及客觀化，因為他仍然強調人作為一個情格性的存在「內住」於語言當中而與時間世界建立起一種互滲互存的關係。

上文提過，根頓認為柏拉圖式的本體論和康德式的主體形而上學的時間觀都是二元論式的，即是說兩者都不能同時確立永恆與時間的共存性。他於是便往基督論尋求解決方法，根頓非常重視耶穌的人性之神學意義，耶穌存在於時間世界，正意味著永恆超越的上帝不但創造世界，且成為世

<sup>57</sup> Gunton, *A Brief Theology of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 104.

<sup>58</sup> Gunton, "Time, Eternity and the Doctrine of the Incarnation," *Dialog*, vol. 21 (1982): 264.

<sup>59</sup> Gunton, *Yesterday and Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 122.

<sup>60</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 122.

<sup>61</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 122.

界的一部份，耶穌在世時與門徒及其他人的關係，甚至不斷地建構著耶穌的人性。耶穌一生的生命是永恆神性的愛臨在於此世受造物的場所，永恆的愛及恩典在時間世界中成為真實，救贖事件發生在時間之內，人本真的存在（耶穌作為完全的人）就發生在時間之中。基於道成人身，耶穌基督成為永恆與時間共在（co-present）的中介者，於是永恆與時間不再呈現二元對立的關係。

### 3. 自由

#### i. 海德格

要了解海德格對人的自由的看法，就必須回到海德格所斷言「存在地地道道是超越」和「時間是一切對存在超越性領會的地平線」這些觀念去思想。雖然人的「被拋擲性」和「事實性」說明了人一生下來就被給予某些既成而無法不接受的事實，單看人過去的「事實性」，人似乎一早已被決定、也被界定。不過海德格最重視的似乎還是將來的「可能性」，正如上文提過，此在先行進入死亡（將來），從而籌劃生存態度的可能性，所以人雖然受到虛無、死亡、有限的威脅而產生存在的憂慮，但人卻因直面真正屬於自己的死亡（將來），而將來是開放的，是等待人去賦予其內容的，是等待此在去創造存在的種種可能性的。人於是在生存的每一刻做自由的抉擇使某些可能性得以實現。就在這種本真的存在中，人既能接受自己的「事實性」（有限性），又能體驗當下做抉擇時的責任、自由，從而可以改變自己的世界，重新界定自己，這就是「存在地地道道是超越」的意思。如此說來，在海德格心目中，自由是屬於此在的一種內在質素，是有賴自我去實現完成的。自由是人自己存在於「方生方死」的人生長河中自己為自己所創造的可能性，自由意味著人朝向開放的將來的不斷自我超越。

#### ii. 根頓

根頓批評主體形而上學的自由觀是一種立根於自我中心的自由觀，自由就是將一切往內收攝回歸主體的活動。這種自由是一種「抽離他者的自由」（freedom from others），但根頓認為這種自由不是真正的自由，只是一種對他者「支配、操控的自由。」<sup>62</sup> 根頓重新界定人的自由：「當我們從別人之中脫離出來而成為個體之時，我們沒有自由。或者當我們身處獨裁主義之中卻強迫大家成就自由之時，我們也沒有自由 … 然而，類比於三一神中的位格，當我們自由地享受各自將對方看待為獨特的人而彼此的生命互相建構之時，我們就有自由。」<sup>63</sup> 「情格性的關係（personal relations）是那些將他者建構為他者、為真正獨特的他者的關係 … 人就是那些與他者建立自由關係的人 … 自由的意思不應以抽離他者的自由這類帶有統治性意味的概念去理解。它應被解釋成與他者建立一種自由且互相

---

<sup>62</sup> Gunton, "The Spirit as Lord: Christianity, Modernity and Freedom," Andrew Walker ed., *Different Gospels: Christian Orthodoxy and Modern Theologies* (London: Hodder and Stoughton for the C.S. Lewis Center, 1988), 76.

<sup>63</sup> Gunton, "The Spirit as Lord: Christianity, Modernity and Freedom," 83-4.

建構的關係，也是一種在世界之中存在的方式。」<sup>64</sup> 對根頓來說，「自由」毫無疑問要安放在「關係性」、「獨特性」及「他性」等觀念之下去理解，自由必定發生在我與他者（神或他人）各自保存其獨特性的關係之中，換句話說，不牽涉任何他者在內的孤獨存在都不能體驗自由為何物，如此，自由就變成**具中介性的自由**（mediated freedom），即是說，自由必須有待他者作為中介者才能獲得，自由是「為他者的自由」（freedom for others）。這樣，真正的自由就是以他者為中心、為首出。自由不再是主體自主性的創造及自我超越的活動，自由弔詭性地變成一種存在於與他者的情格性關係中而有待他者賜予的恩典或禮物。事實上，從本體論的角度而言，人惟有和上帝建立和好親密的關係（表現出來就是完全順服上帝，作主的門徒），人就馬上能體驗從上帝所賜下最本真的自由。

### (五) 總結 — 人是關係性的存在

「人是關係性的存在」這句話是沒有錯的，哈莉斯的批評論據只反映她對「關係性」的理解仍是立足於主體形而上學的觀點而已，她以「人有關係」代替「人是關係」去談論人。其實這個「是」很重要，它說明「關係性」是人存在的基本結構，然後從這點出發，可以重新安立「時間性」和「自由」兩者在人論中的重要意義和地位。海德格和根頓都能看到這點，只是前者較強調物我兩忘、天人合一的一體性關係的人觀，而後者則以獨特的他者為首出而說明人是關係性的存在。不過這種差別倒很重要，反映出海德格的時間觀和自由（或存在的超越）觀有主觀化及主體化的傾向。而根頓由於重視他性和獨特性，因此反能捍衛時間世界的實體性和真實性，又能對主體形而上學那種高抬個體主義的自由觀作出「哥白尼式的轉向」：自由不是自主性的創造及超越活動，而是接受從他者所賜的禮物。

### 撮要

當代神學人類學的發展跟三一論在二十世紀的復興有關，因為不少神學家從三一論（特別是社群三一論）中位格的觀念得到靈感，從而開拓了一個從社群性或關係性的角度，由此切入去建構基督教的人論，「人是關係性的存在」這種講法愈來愈受到重視。但哈莉斯（Harriet A. Harris）在一篇文章中卻質疑上述這種講法，本文便從她這篇文章入手，首先指出她的觀點其實帶有傳統形而上學及近代西方主體形而上學的影子。跟著筆者便直接討論主體形而上學中的自我同一性及自我觀的問題。針對這些問題，在文章的下半部份，便從三方面（關係性、時間性、自由）去比較海德格（Martin Heidegger）及根頓（Colin E. Gunton）的人觀對主體形而上學的批判。從而探究「人是關係性的存在」這句說話可以作何種詮釋？亦由此對這種講法給予正面的肯定。

### ABSTRACT

---

<sup>64</sup> Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 11.



The contemporary development of theological anthropology is related to the renaissance of the doctrine of the Trinity in the 20th century. Many theologians are inspired by the Trinitarian concept of person, from which they establish a doctrine of man from a social and relational perspective. In fact the view 'person as relational being' becomes significant in our times. However, Harriet A. Harris rejects this view. This paper thus provides a response to her view as a starting point. The first task is to point out how her view may be affected by the Western metaphysics of subjectivity. The author then argues that the metaphysics of subjectivity would lead to an inappropriate understanding of self-identity and self-concept. In view of these problems, the second part of this paper thus makes a comparison between Martin Heidegger's Dasein and Colin E. Gunton's concept of person in order to show how they criticize the problems in different ways. Based on this comparison, it is expected that an appropriate interpretation of the view 'person as relational being' can act as an effective way to tackle the problem of subjectivity theologically.

基督教線上中文資源中心(OCCR)版權所有©2004

OCCR 鳴謝文章原作者及香港建道神學院允許在網上發表本文。原文載於《建道學刊》，第 21 期，2004 年 1 月。

讀者可免費下載本文作個人或小組閱讀及研究，唯必須全文下載，包括本版權聲明，並在引用時聲明出處。引用方法及中文文章版權詳情及來源可參

<http://occr.christiantimes.org.hk/introduction/citationandcopyrights.htm>。

本文網址 [http://occr.christiantimes.org.hk/art\\_0085.htm](http://occr.christiantimes.org.hk/art_0085.htm)

OCCR 網址 <http://occr.christiantimes.org.hk>

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#) | [觀看簡體 html 檔](#)