

# 人是关系性的存在： 比较海德格与根顿对主体形而上学的批判

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

作者：赵崇明 (Chiu Shung-ming)

香港神学院讲师

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#)  
[版权声明](#)

### (一) 引言

三一论在二十世纪的复兴，特别对三一论中位格（或译情格）观念（The concept of person）的深入研究，无形中助长及推动了过去三、四十年神学人类学的发展。不少神学家<sup>1</sup>从社群性、关系性或社会性的角度切入，建构基督教的人论，「人是关系性的存在」（Person is relational being）这种讲法大行其道。但哈莉斯（Harriet A. Harris）在一篇文章中却唱反调，<sup>2</sup>她问：「我们应否说人是关系性的存在？」本文便从哈莉斯这篇文章入手，首先指出她的观点其实带有传统希腊形而上学及近代西方主体形而上学的影子。跟着笔者便直接讨论主体形而上学中的自我同一性及自我观的问题。针对这些问题，在文章的下半部，笔者便从三方面（关系性、时间性、自由）去比较海德格（Martin Heidegger）及根顿（Colin E. Gunton）的人观对主体形而上学的批判。从而探究「人是关系性的存在」这句话可以作何种诠释？以及回答究竟人是否关系性的存在？

### (二) 哈莉斯：应否说人是关系性的存在？

上文提过，「人是关系性的存在」这种观点在当代神学人类学的研究中颇受欢迎。麦花顿（Alistair I. McFadyen）那本《成为人的这个召命》（*The Call*

---

<sup>1</sup>如巴特 (K. Barth)、莫特曼 (J. Moltmann)、波夫 (L. Boff)、示施亚诺斯 (J. Zizioulas)、勒括娜 (C. LaCugna)、麦花顿 (A. I. McFadyen) 和根顿 (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), 就是其中一本代表这种观点的著作, 他在书中经常将人描写成人际关系的「沉淀」(sedimentation)。<sup>3</sup> 此外, 格咸 (Elaine L. Graham)、布蓝玛 (Vincent Brümmer) 等人亦有类似的想法。<sup>4</sup> 哈莉斯却不同意上述三人的看法, 于是撰文对「人是关系性的存在」这种观点作出批判, 认为这种观点其实犯了「逻辑上混淆和道德上站不住脚」的毛病。<sup>5</sup> 当然她从来没有否认人与人之间有关系存在。但她认为我们绝不能从承认人会与他者建立关系这个前提立即就跳到人是关系性的存在者这个结论去。她强调**本体上并非关系先于人, 而是人先于关系**。<sup>6</sup> 在她的文章末段下了这样的结论: 「纵然我们承认, 我们自我的发展和自我意识是透过种种关系而获得, 但不能以此便去将人是关系性的存在这本体性或规范性的声称合理化, 我仍然认为这种声称在逻辑上及道德上有问题 … 这篇文章的主旨是要揭露以关系性的解释来说明人性的缺陷 … 并非要否认关系性作为人生命的一部份这种事实 … **只是否认因为关系存在所以人才存在这种看法**。」<sup>7</sup> 从常识的角度来说, 哈莉斯的观点和论据的逻辑看上去似乎是合理的。但问题却不在逻辑推论上面, 而在于哈莉斯对某些核心观念的理解所引伸出不同的神学含义 (theological implication) 的问题。

当哈莉斯坚持「本体上人先于关系」这种主张时, 我们首先必须要问: 她如何理解这个**先于关系的人是什么的人**呢? 对哈莉斯来说, 一有关系, 就有可变的经验内容, 就无法保证「自我的同一性」, 所以「本体上人先于关系」就等于先于可变的经验内容。基于此, 这个人本体上大概是一个先验、抽象、未赋予任何可变的经验内容的先验实体 [实体 (substance) 本身就有自足、不变、同一性的含义]。本体上设定一个抽象的自我 (人) **首先存在**, 然后这个先验自我才**拥有**不同的关系。根顿有一段说话, 正好反映了哈莉斯的实体观与关系观: 「从亚里士多德直到康德时期, 肯定他们在逻辑上会将关系从属于实体之下。先有实体存在, 而关系是发生或存在于这些实体之间: 即先有一些东西存在, 然后进入关系, 或在与其他东西的关系中找到自己, 这些关系会改变它们的偶性, 但不会改变或破坏它们的本质。这种观念亦表现在那种个体主义式的人观之上, 将我们视为静态的, 在某程度上是已经完成的, 然后与其他人进入关系之中。」<sup>8</sup> 用海德格的讲法, 这种关系观正正建立在传统形而上学和主体形而上学的实体观之上, 将先于关系的这个人定性为实体或存在者, 然后整套形而上学或本体论所关注的就是这个实体或存在者**是什么**的问题, 因而带来存在的遗忘, 也就是人之本来面目的遗忘 (下文会详细讨论)。由此看来, 哈莉斯似乎已不知不觉地受到亚里士多德的形而上学, 以及以笛卡儿和康德为代表的

---

<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* 一书中, 强调两性关系在语言及文化上的互动是构成完整的人性的先决条件。由于她认为语言及文化上的互动有其语境性 (contextual), 因此人性便有其偶发性 (contingent), 很明显她的人性观有一种反实在论的倾向。参 E. L. Graham, *Making the Difference: Gender, Personhood and Theology* (London: Mowbray, 1995), 223. 另外布蓝玛在他的 *The Model of Love* 中, 亦主张「我们作为人的身份和价值是在我们与他人的友谊关系中被建构出来的。」参 V. Brümmer, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology* (Cambridge: CUP, 1993), 235.

<sup>5</sup> 哈莉斯提出三个论点指出这些毛病, 关于这三个论点的详细讨论, 参 Harris, “Should We Say that Personhood is Relational?” 这篇文章。

<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. 黑体字为笔者所强调。

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

主体形而上学的影响。或者可以这样说，哈莉斯的人观正正就反映了主体形而上学人观的特色及问题。

### (三) 先验自我与自我同一性 — 笛卡儿与康德的主体形而上学

笛卡儿 ( R. Descartes ) 「我思故我在」 ( ‘*Cogito ergo sum*’ ) 的提出，正式确立了理性主体作为认识活动的「阿基米德基点」 ( Archimedean point )，而这个认识活动基础点之确立实有赖认识活动当中不断怀疑的过程。<sup>9</sup> 理性若要获得普遍的知识和真理，便需要从可变的肉体 and 感官世界中撤离出来，认知主体不断对由肉体感官经验所获得的知识加以怀疑。惟有从可感变幻的物质世界中抽离出来，才能保证知识的客观性和普遍性。因此，惟有非时空性非物质性的纯粹自我思维意识才是连接真理的接触点，<sup>10</sup> 这种认知主体是不具内容的纯形式的先验性自我，是一种纯粹自我意识的精神实体。胡塞尔 ( E. Husserl ) 认为笛卡儿的哲学进路，便是沿着先回归先验性自我，然后再往外在世界推演的方向前进的。<sup>11</sup> 换言之，那些实证科学的客观领域便是需要依赖纯粹我思活动主体的自我推演出来。毫无疑问，胡塞尔认为笛卡儿将自我界定为不具时空性物质性的先验自我是绝对正确的。纯形式的先验自我先于具内容的经验自我而存在，由于前者不具任何可感变幻的内容，所以先验自我一定具有一种相当稳定的自我同一性。

在自我同一性的问题上，休谟 ( D. Hume ) 有不同的看法。他在其《人性论》 ( *A Treatise of Human Nature* ) 中对先验自我及依其所建构的自我同一性提出怀疑。<sup>12</sup> 在休谟这种连自我存在也值得怀疑的怀疑主义冲击底下，康德 ( I. Kant ) 认为自我同一性的问题似乎不能完全往经验主义处寻找答案。他综合了理性主义与经验主义的立场，从先验哲学的进路去建构他的人观或自我观。他肯定自我不是一种经验对象的概念，自我本身不是经验现象，而是构筑现象世界的先验主体。康德将先验主体规定为纯粹不变的意识，是一个常住不

---

<sup>9</sup>他称这种知识论上的怀疑并非最终要建立绝对怀疑主义，它只是一种「方法上的怀疑」 ( methodical doubt )。

<sup>10</sup>正如笛卡儿自己所言：「我就小心地考察我是什么，发现我可以设想我没有身体，可以设想没有我所在的世界，也没有我所在的地点，但是我不能就此设想我不存在 … 由此我认识到，我是一个实体，这个实体的全部本质或本性只是思想，它不需要任何地点以便存在，也不依赖于任何物质性的东西。」笛卡儿，《谈方法》，VI。引自《十六—十八世纪西欧各国哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，北京：商务印书馆，1975，页 148。

<sup>11</sup>胡塞尔写道：「世界的存在从一开始时就必定是不可接受的。这个沉思者只是使自己做为他的**我思活动**的纯粹自我，做为具有绝对不可怀疑的实存，做为某种不能被扬弃的东西 — 某种即使这个世界不存在，它还会存在的东西。如此，化约之后，自我就进行着一种**唯我论**的 ( solipsistic ) 哲学化活动。他寻找在逻辑上确然的途径，通过这些途径，一种客观的外在性就能够从他自己的纯粹内在性中被推演出来。」参胡塞尔，《笛卡儿的沉思》，张宪译，台北：桂冠，1992，页 3。

<sup>12</sup>按照休谟的意思，产生每一个实在观念的，必然是某一个印象。基于此，如果「自我」作为一个观念，则肯定这「自我」观念必然来自印象。又假设自我被要求必然以同一不变的方式存在，即是说任何产生「自我」观念的印象在人一生的过程中必需要保持一种同一性，但休谟说并没有任何恒定而不变的印象，因此，也就没有一个恒定而不变自我观念。休谟所质疑的是先验自我在本体论上作为一切知觉印象的存在基础是不可能的，因而依赖这种存在基础而出现的自我同一性也是不可能的。自我同一性只是我们某种渴求同一稳定的心理需要而对各种知觉印象**想象或虚构**出来的性质而已，从彻底的经验主义出发，根本就没有自我这种形而上的实体存在。

变的我。如果「时间性」(temporality)是威胁自我同一性存在的元凶,透过这先验主体的确立,康德正是要试图除掉「时间性」而确保自我同一性的实在性,从而最终肯定知识客观普遍性之可能。

从表面上讲,康德先验哲学的自我观似乎很受笛卡儿的主体性哲学影响。康德的「自我主体」跟笛卡儿的「自我主体」一样都没有经验内容,而是纯粹形式的或先验的「自我主体」。康德的自我之「超越的统觉」(transcendental apperception) 仿如笛卡儿的「我思」之化身。但其实康德的自我观与笛卡儿的自我观有很大的差别:第一,笛卡儿「我思」中的「我」这个自我意识是独立于客观对象而自存的,就算上帝及世界不存在,只要「我思」,「我」就存在。相反,离开了自我意识这认识活动的「阿基米德基点」,上帝及世界的存在也不能推论出来。对于康德来说,自我的认识活动,除了凭借理性之外,也必须借助外部经验。外面现象世界及物自体的存在,一方面肯定它们是自我意识活动的必要条件或前提,另一方面也为自我认知能力的范围划了一度界限。第二,笛卡儿的「我思」与康德的自我之「超越的统觉」看上去貌似但实质不同,前者表现的是不依赖外在经验的纯理性的分析演绎,后者则表现为一种先验综合的统一性的功能。第三,康德在《纯粹理性批判》当中,对旧形而上学所研究的对象(即灵魂、自由及上帝)的合法性作出大力的批判,旧形而上学中的理性心理学就是以笛卡儿的「我思」作为主题去探究灵魂实体的问题。康德批评笛卡儿「我思故我在」那种理性心理学的问题正是混淆了知识论与本体论、思维与存在、现象与物自身、实在主体自我与逻辑主体自我的分别。将「思」与「在」同一,将认知我与本体我同一,最终「我思」中的「我」这认知主体作为「我在」中的「我」这精神实体而存在,成为本体论意义的实体性主体。因此,康德把本体论和知识论、思维与存在、现象与物自身作了严格的区分,他的原意是将自我安立在知识论的范围,透过「物自身」作为限制性的概念去规定「人是认识的主体」。但康德这个原意却不易实现,其中一个问题是出在「超越的统觉」身上。「超越的统觉」是康德为了说明知识的普遍性和必然性而必须要提出来的一种知识论的绝对预设。<sup>13</sup> 虽然康德原意要严格区分本体论和知识论,可惜由于他过度抬高「超越的统觉」作为构筑现象界知识之绝对条件:「一切这些现象…一切尽皆存在于我之内,即是说,一切皆是我的同一的自我底诸决定,这无异于说:在一个同一的统觉中必有这些现象底一个完整的统一。」<sup>14</sup> 「如果我们移除思维的主体,全部形体世界(物质世界或色体世界)必即刻消失而不见:形体世界除是我们的主体之感性中的一种现象以及此主体所有的诸表象中之一类表象外,它便一无所有(甚么也不是)。」<sup>15</sup> 因此,康德实际上已经将自己的思想陷于他本来所批评的笛卡儿的主体形而上学的危机之中,只要他所划定的现象界与本体界的界限被泯灭,「超越的统觉」这知性主体就会转化为一创造性原则,外在世界被主体意识活动所创造,知性主体化成存在的根据,「思」与「在」同一,事实上继康德之后,费希特

---

<sup>13</sup>康德:「一切必然性,无例外,皆植基于一超越的条件…此条件乃是那“先于一切经验而存在”者,并且亦是那“使经验自身为可能”者。设无这样一种“意识之统一”…则在我们便不能有各种知识之可言,不能有这一种知识和另一种知识之连系或统一。此一纯粹根源的,不变的意识,我将名之曰“超越的统觉”。」参康德,牟宗三译注:《纯粹理性之批判》(上)(台北:学生书局,1987),页249。

<sup>14</sup>康德:《纯粹理性之批判》(上),页275。

<sup>15</sup>康德:《纯粹理性之批判》(下),页107-8。

( J.G. Fichte ) 和黑格尔 (Hegel) 便把康德的先验哲学彻底发展成唯心论 ( Idealism ), 客体的超越性与客体性完全被主体所吞噬。<sup>16</sup>

#### (四) 海德格与根顿的人观对主体形而上学的批判

综合以上对主体形而上学的自我观的分析, 我们可以得出这样的结论: 为了保存自我同一性, 不得不将自我界定为**非时间性**、非物质性的先验主体或实体, 而这具有普遍性、同一性、不变性的主体就取代了传统形而上学的永恒不变的上帝而成为一切存在者的本体论和知识论的基础。上帝被取代后, 主体的自主性 (自由) 终于得到实现, 人不再受外在权威的束缚。因此, 这种自由就是一种离开他者转向个人自我的自由, 是一种跟他者**抽离关系**的自由。总括而言, 关系性、时间性、自由是构成人之为人三种重要元素, 于是在文章的下半部, 笔者便从这三方面去比较海德格及根顿的人观对主体形而上学的批判。<sup>17</sup>

### 1. 关系性

#### i. 海德格

海德格在《存在与时间》( *Being and Time* ) 中多次批评笛卡儿以降的自我主义或主体形而上学的传统, 他认为近代主体形而上学跟传统以柏拉图为首的本体论一样, 其中一个问题就是将思考重点放在**存在者**而遗忘了**存在**本身, 遗忘了存在, 则人 (的本来面目) 自然被遗忘, 世界也会被遗忘, 甚至连真理也被遗忘。形而上学一直询问的只是存在者**是什么**, 柏拉图的理念 ( idea ), 亚里士多德的实体 ( substance ), 笛卡儿的精神实体 ( spiritual substance ), 康德的物自身 ( thing-in-itself ) 就是对**存在者是什么**的不同答案。而且这种突出**什么**作为形而上学或本体论的询问对象, 自然就会把被询问的存在者设为客体对象而被表象出来, 因此形而上学对存在者的询问必然以一种主 - 客对立的表象性思维的方式去进行反思。海德格认为存在者与存在有差异, 存在者**是什么、是有**; 存在**不是什么、是无**。<sup>18</sup> 因此, 海德格认为真正的本体论 [他称为「基础存在论」(Fundamental ontology)] 应该探问存在者的存在, 在探问存在者的存在意义时, 则应当从「此在」( Dasein ) 入手去进行存在的分析。惟有这样, 才能扭转主体形而上学的偏差。

---

<sup>16</sup>关于自笛卡儿至康德自我观念的转变和面临的困境, 可参考张汝伦: 〈自我的困境和时间释义学〉, 《中国现象学与哲学评论》(第二辑)(上海: 上海译文出版社, 1998), 页 163-198。至于康德的自我观, 可参考温纯如: 《康德和费希特的自我学说》(北京: 社会科学文献出版社, 1995)。

<sup>17</sup>笔者主要只引述前期海德格的观点, 关于后期从诗化语言、从道说、从思来作人的存在之探讨, 就需要另外撰文讨论。当然选择讨论前期海德格的观点之原因, 主要由于本文是针对主体形而上学的问题, 而海德格在《形而上学是什么?》(1928) 一文中曾问过一个非常重要的问题: 「为什么就是存在者在而‘无’倒不在?」, 这问题正反映传统形而上学和主体形而上学将存在者与存在混淆。前期的基础存在论对存在的探讨正是针对主体形而上学而作并由此问题展开。

<sup>18</sup>这是海德格所讲的「存在论差异」。当然海德格思存在时并非要去除存在者, 因为存在就是存在者的存在。因此「存在论差异」中的「差异」不是平常「有分别」的意思, 而是存在**顾**而为存在者之存在; 但此一**顾**同时即**隐**, 存在**隐**入存在者中才成其本身。这同时的**顾--隐**正揭露了存在与存在者的差异。参孙周兴: 《说不可说之神秘》(上海: 三联书店, 1994), 第一章。

「此在」的存在结构就是「在世界之中存在」( being-in-the-world ), 从这个存在结构出发, 「此在」的本质就非常清楚: 「无世界的单纯主体并不首先存在, 也从不曾给定。同样, 无他人的绝缘的自我归根到底也并不首先存在。」<sup>19</sup> 这句话有非常重要的含义, 它指出「此在」的「在世界之中存在」是一个我与世界无一刻可以相分离的整体性存在结构, 「此在」总是已经或一向已经<sup>20</sup> 在世界中了, 「此在」的存在总是以一种关系性的结构呈现出来。本体上并非人先于关系, 而是人由始至终总是保持一种与世界共在的关系。

但我们仍然要问: 究竟人如何与世界建立一种共在的关系? 或说「在世界之中」[可简称「在之中」( In-Sein )] 究竟是什么意思? 按照海德格的意思, 「在之中」可以解释为两种不同的关系: 其中一种是指到一个现成的东西在另一个现成的东西之中存在, 例如笔在手之中, 书在图书馆之中。如果按照这个意思去理解人在世界之中, 则人与世界的关系便是一个现成的东西在另一个现成的东西之中的关系, 即人与世界作为现成的东西是可以各自独立的, 只不过世界好像作为另一东西从外面附加上去而与人并列在一起而已, 这种关系属于一种偶然及外在附加上去的关系, 是一种以空间(即位置)的角度去理解「关系」的意义。从本体上来说, 是人及世界先于关系。海德格认为这正是西方传统本体论及主体形而上学首先将人和外在世界看为两个分离的存在者或实体, 将人设定为主体, 将外在世界设定为客体, 然后建立一种主-客对立的关系(事实上这也是哈莉斯对关系的理解)。海德格对「在之中」的意义有另一种看法, 他将「在之中」理解为人「逗留」、「相亲熟」、「融身」、「栖居」、「依寓」于世界之中。「此在」与世界的关系固然不是主体形而上学所强调的主-客对立、主体反思或表象客体的一种外在性的关系, 而是彼此互相建构、相互渗透的互为内在的关系, 这是一种亲密无间融为一体的存在状态。事实上, 海德格就以这种对「在之中」的理解来批评主体形而上学: 「并非人“存在”而且此外还有一种对“世界”的存在关系。仿佛这个世界是人碰巧附加给自己的。此在决非“首先”是一个仿佛无需乎“在之中”的存在者, 仿佛它有时心血来潮才接受某种对世界的关系。只因为此在如其所在地就在世界之中, 所以它才能接受对世界的“关系”。」<sup>21</sup> (海德格这番说话, 其实也可用来批判哈莉斯对「人」和「关系」这些观念的理解。)

肯定了「此在」这种与世界成为一体的「在之中」的存在结构之后, 海德格才回来讨论人如何认识世界的问题。正如上文提过, 以笛卡儿为首的主体形而上学的毛病正是将自我设定为思维主体的一个存在者, 并将世界设定为物质客体的另一个存在者, 然后追问思维主体如何认识(反思)外在的客体世界。如此一来, 本体论所追问的存在者便是一个认知主体的存在者, 本体论即知识论。海德格不能接受这种本体论与知识论的混淆。首先他澄清他所讲的认识世界, 这种认识绝对不是一种建基于主-客对立关系的反思性认知。而是采取一种现象学方法的「显示」、「悟」、「领

<sup>19</sup>海德格着, 陈嘉映、王庆节译: 《存在与时间》(北京: 三联书店, 1987), 页 143。

<sup>20</sup>这是在海德格作品中经常出现的词语。

<sup>21</sup>海德格: 《存在与时间》, 页 71。

会」、「理解」来认识世界，而这种现象学式的认识又被要求首先必须建基于「此在」依寓或居住于「世界」这种基本存在论之上的。由于「此在」如其所在地总是已经依寓于世界之中，就在这种一向已经融身于世界而与世界浑然一体之中让此在所依寓的世界显示其自身，「此在」就在这显示中去「悟」、去「领会」、去「理解」世界。所以这种现象学式的「悟」或「领会」是在一种人与世界打成一片的亲熟关系之中发生的。<sup>22</sup>

毫无疑问，海德格的存在之思是要揭露及批评主体形而上学将人与世界分离，以及转向孤立绝缘的唯我论之虚妄。他提出「此在」的存在结构，重新安立人与世界互不分离的亲密关系，这样不将人抽离世界之外而去谈论人，自然比主体形而上学所高抬的先验主体或精神实体更能贴近人的本来面目。可惜的是，海德格所提的「此在在世存在」的讲法，由于过份强调人与世界浑然为一的一体性，人即世界，世界即人，因此读上去很有中国哲学物我两忘、天人合一的味道。海德格最后将关系性放在浑然为一的“一”中去理解，这样所理解的关系，最终可能只是变成一种漠视本体上的差异与区别，泯灭存在上的界限的关系，这种强调浑然为一、“一”、强调无差别的关系究竟还是不是真正的关系呢？

## ii. 根顿

在根顿心目中，由希腊前苏格拉底的哲学开始，历经近代笛卡儿、康德，以至黑格尔的主体形而上学，抽象的理性思维主体一直扮演着重要的角色。不少前苏格拉底的哲学家一早就接受人的理性灵魂在某程度上分享着神性，于是认定人的理性灵魂便是人与诸神之间本体上贯通的桥梁，亦是人与诸神之间知识论上的接触点。这种观点一直在柏拉图及新柏拉图主义的思想中延续，甚至一些有新柏拉图主义背景的神学家（如奥古斯丁）也受影响。一旦确认人的理性灵魂有这种地位及功能，随时随地便可透过人的理性来着手对世界进行解魅（disenchantment）的工作，人这个抽象的理性思维主体便可以代替上帝成为宇宙万物一切秩序的知识论甚至本体论的基础。当上帝被替代（the displacement of God）之后，表面上似乎意味着人可以从外在权威的束缚中解放出来，人的自主性与自由终于获得胜利。

但根顿认为这种源自柏拉图二元论式的理性主义所开展构成的主体形而上学，带领着西方现代文化进入个体主义的高峰时期，这种个体主义不但不能为人带来真正的自由，反而带来另一种形式的奴役与独裁。主要原因是主体形而上学和个体主义其实是传统一元主义（monism）的翻版。个体主义只会「鼓吹发展一种教义或系统，就是要求他者从属于主体或个体我，或成为主体或个体我的工具：我们也许这样说，这就是一种有限个体的一元主义。」<sup>23</sup> 这个以自我为中心的“一”「不会促使人际关系的实现，也不会促使我们置身于世界之中，因而它只是欺骗性地和压制性地在

---

<sup>22</sup>参陈嘉映：《海德格尔哲学概论》（北京：三联书店，1995），第二、三章；孙周兴：《说不可说之神秘》，第一章。

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

运作。」<sup>24</sup> 在个体主义的势力底下，「一个人如果要成为人，他者无论作为人也好、物也好，也必然成为这个人逃避或管治的对象。」<sup>25</sup> 「由于个人主义教导我，若我要成为我自己，就不用他人作为我的邻舍，所以个人主义是一个非关系性的信念。」<sup>26</sup> 同时这个抽象的理性主体或先验自我，往往对可感变幻的物质世界存有一种贬抑的态度，但对根顿来说，惟有「存在于我们经验之中的物体之物性形态，才是赋与它们各自个别性的手段，也是它们独特性的标记 … 所以将一切精神化就等于带来独特性的丧失。」<sup>27</sup> 如此说来，在根顿眼中，这个“一”唯我独尊，摧毁了关系性 (relationality)、独特性 (particularity) 和他性 (alterity)。

基督教的人观，离不开对上帝形象 (the image of God) 的探讨。根顿选择了关系的维度来探讨作为上帝形象的人究竟是怎样的人。毫无疑问，根顿肯定人是关系性的存在。但若明白构成人性的关系性是一种怎样的关系性，就非要首先回到三一论去明白上帝的关系性不可，因为人毕竟是按上帝形象、样式被造的。根顿从三方面理解关系性的含意：

第一，借助「互渗互存」(Perichoresis) 这个观念<sup>28</sup> 去理解三一神共融关系动态的一面。「互渗互存」这个观念的圣经基础是「我在我父里面，父在我里面」(约十 38)，这个「在」是「存在」的「在」，是「在 … 里面」或「在 … 之中」的在。是描述在神性生命里头，位格与位格之间在永恒里永不分离，每一位格不断与另一位格融汇契合，每一位格不断从另一位格中取得自己的存在，在互为内在并彼此建构的团契交融之中构成了神性生命「合一」的本性。正如根顿所说：「从什么意义上说神是位格性的神 (personal God) 呢？祂之所以是位格性的神的答案是非常清楚的，祂是位格性是由于三位格存在于关系之中，也是由于圣父、圣子、圣灵这三位格彼此在祂们不可知的永恒之自由中互相给予和接受而获得祂的存在。」<sup>29</sup> 由此说来，根顿乃是将「关系性」理解为本体上构成三一神内在生命的一项必要条件，「上帝的存在不是一种空白没有内容的联合 (blank unity)，而是在共融契合之中的存在 (a being in communion)」。<sup>30</sup> 「位格并非只是进入彼此的关系中，而是在关系中彼此互相建构而成。」<sup>31</sup> 拿先素斯的贵格利 (Gregory of Nazianzen) 更指出三一神位格间的关系是一种相互交往的关系 (reciprocal relation)。很明显，迦帕多家教父在三一论上的贡献，是赋予三一神相互凝聚的存在性关系 (subsistent relation) 更为动态的性格。由于人乃是按三一神的形像被造，所以「关系性」亦同时成为人之所以为人的构成性元素。如此说来，

<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> 或译作融汇契合、互居相融、互居相摄等。拿先素斯的贵格利早于四世纪已用过“perichoreo”这动词形式的字来指某些事物的交换。但真正使用“Perichoresis”这名词，大约到七世纪才由一位无名氏托名伪西尔 (Pseudo-Cyril) 提出。伪西尔本来用这名词来指到基督神人二性之间如何相互渗透融汇贯通，但神人二性却仍没有被混淆。

<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. 粗黑体字为笔者所强调。

根顿肯定确认「人是关系性的存在」，很明显他的理解跟哈莉斯对「关系性」的理解截然不同，他反而接近海德格的想法。事实上，位格与位格(或人与人)之间「互渗互存」的「在…里面」、「在关系中」的存在结构，跟海德格将此在的「在…之中」的存在结构理解为「逗留」、「相亲熟」、「融身」、「栖居」、「依寓」于他人和世界那种彼此互相建构、相互渗透的互为内在的关系，或是一种亲密无间融为一体的存在状态，实有异曲同工之妙。两者同样是针对传统希腊形而上学中的「实体」观念，以及主体形而上学所强调的主—客对立、主体反思或表象客体的一种外在性关系作出批判。

第二，尽管表面上海德格与根顿的思想相似，或大家所针对的问题相同，但也不能抹煞两者本质上存在极大的差异性。上文提过，海德格所提的「此在在世存在」的讲法，由于过份强调人与世界浑然为一的一体性，如果将关系性放在浑然为一的“一”中去理解，这样所理解的关系，最终可能只是变成一种漠视本体上的差异与区别，泯灭存在上的界限的关系，那么这种关系可能只是一种伪关系了。根顿将「关系性」安放在位格的观念( The concept of person )之内去理解就得出跟海德格不同的结论，甚至可以解决海德格「关系性」观念所带来的困难。究竟根顿如何理解位格的观念呢？他说：「作为一个位格(或人)是需要独特性与自由中被建构而成的，即是说，一个位格(或人)存在于社群之中而被他者赋予空间而成的。在这里，**他性与关系**持续不断地成为两个既是核心又具反向性的观念，惟有同时赋予这两个观念适度的强调，位格性(或人性)才得以完全实现。」<sup>32</sup> 根顿的进路很明显是从「独特性」和「他性」两观念**出发**去理解「关系性」，从而将「关系性」的意义扣紧在「独特性」和「他性」的意义上去进行诠释，在《一、三与多：上帝、创造与现代性的文化》( *The One, the Three and The Many: God, Creation and the Culture of Modernity* )一书中，根顿又将「独特性」和「他性」两个观念安放在「实体性」( substantiality )这观念之下去理解。<sup>33</sup>

根顿认为由于受到希腊形而上学的影响，西方神学长久以来对「实体性」的问题作出错误的诠释。有一段颇长时间，一些神学家[如奥古斯丁、伪戴奥尼色斯( Pseudo-Dionysius )和亚奎那]将上帝的「实体性」等同于位于三个位格之下的一个不可知的形上实体或托体，因此上帝的「实体性」就被视为不可区分、空洞抽象和不能确定的“一”。<sup>34</sup> 如此理解「实体性」，牺牲「独特性」和「具体性」( concreteness )这些观念就是必然的后果。如果前现代以上述这种「实体性」观念作为万有存在的形上基础，则后现代所追求的反基础主义就自然未必会重视「独特性」或「具体性」，反而变成追求及高举一种「非实体性」的观点( insubstantial view )了。根顿主张要回归迦帕多家教父的神学传统中重建一套合适的「实体性」观念，因为他们并非以抽象的“一”，而是从「独特性」出发

<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> 根顿对这几位神学家(尤其是奥古斯丁)关于上帝的「实体性」之问题的详细讨论，参 Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, ch. 3; Gunton, *The One, the Three and the Many*, 192.

来理解上帝的「实体性」。根顿如此解释：「上帝的**实体性**并非依赖于祂的抽象性的存在，而是依赖于我们称为神性位格的具体独特者之中，同时也是依赖于他们赖以彼此互相建构的关系之中。」<sup>35</sup>

第三，如果「实体性」观念重新被安立于「独特性」观念之下去理解，根顿就认为不能不提圣灵论的重要性了。根顿批评奥古斯丁的圣灵观有自我封闭的内聚性<sup>36</sup>和非位格性的倾向，他强调「圣灵是那一位位格性的他者，耶稣乃透过这位位格性的他者与父建立关系，也透过这位他者与其他跟祂相遇的人建立关系。」<sup>37</sup>惟有将圣灵看为其他两个位格的他者，这样才能一方面保存圣灵的位格性；另一方面又能强化三一神性关系的外向性（*outwardness*）。根顿认为圣灵这位位格性的他者能不断发挥两项功能：一为跨越界限；另一为在他者（性）之中建立关系。即是说：圣灵并非取消而是透过打开与跨越位格与位格（或人与人）之间存在的界限来与他者建立关系，在这种关系中，鉴于本体上的界限没有被取消，因此各自仍能保持自己的独特性，圣灵并没有化成他者与他者同一。同时，由于圣灵经常跨越界限往外与他者建立关系，所以「上帝的爱的本质就是它的往外性（*outgoingness*）：即是向他者动态的追寻。」<sup>38</sup>对根顿来说，无论三一神位格与位格间的关系也好，人与人之间的关系也好，总之关系永远不是一种牺牲他性、独特性和开放性的同质化的联合。因此，「两者相爱的爱始终是有缺欠的…如果是真正的爱，那相爱的两者就会自然寻觅第三者来分享他们的爱。」<sup>39</sup>毫无疑问，对于布伯式（*Buberian*）那种非中介（*immediate*）的我－你关系中的封闭性与排他性的性格，根顿便赋与第三者这个他者双重任务：从消极而言，扮演我－你关系中直接感通性与同一性的屏障（*barrier*）；从积极而言，扮演我－你关系之间的中介者。关系因而是一种具中介性的关系（*mediated relation*）而不是非中介性的关系，具中介性的关系不是一种「同质化——即吞并或同化的关系，而是在他者中的关系，这种关系不但不会倾覆他者，反而会建立他者于真正的实在性当中。」<sup>40</sup>由此看来，根顿心目中关于位格（或人）的本体性存在结构是高抬他者及他性的优位性，关系就必然是导向他者或以他者为重心的关系。当我们说人是关系性的存在的时候，不单说人与他人在世界中共在，更强调的是人是为独特的他者而存在（*being-for-the-other*）的一个独特的位格。能够如此地从独特性和他性出发去理解关系性，一方面既可批判主体形而上学对主体性的转向；另一方面亦可避免海德格的那种有同一化倾向的主体间性（*inter-subjectivity*）的困难。

在处理了位格（或人）的本体性存在结构之后，根顿像海德格一样，再回过头来处理认识的问题。正如上文提过，海德格采取一种现象学方法

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

<sup>36</sup> 根顿批评奥古斯丁将圣灵视为父与子互相交往的爱的联合，只会鼓吹「一种封闭式的永恒往返的循环：即爱只不过是透过圣灵通向子而又回归圣父的过程。」参 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「领会」来认识世界。根顿的讲法跟海德格的讲法有些相似，都是首先建立一种关系的本体论 (ontology of relation)，然后再从这种关系的本体论去诠释及解答认识或理解的问题。根顿借用浦兰耳 (M. Polanyi) 情格性知识 (personal knowledge) 中「内住」(indwelling) 的观念去建立他的神学知识论。情格性知识正要告诉我们世界上没有一种完全抽离肉体世界的非具体性知识 (disembodied knowledge)。因此「投身」(commitment) 或「内住」就是情格性知识的一个不可缺少的元素。或者说正正就是安瑟伦 (Anselm) 所提倡「信仰寻求理解」(faith seeking understanding) 的意思。<sup>41</sup>

## 2. 时间性

### i. 海德格<sup>42</sup>

从笛卡儿至康德的主体形而上学，为了保证知识的客观性与普遍性，便需要确立自我是一个持存同一的实体。这样一来，通常便会把那个可感变幻的时间世界看成对自我同一性的一种威胁，因而对自我与「时间性」之间的关系便不能有适当的理解。无论笛卡儿也好，康德也好，自我往往都变成非时间性、空洞无经验内容的纯形式的先验主体或实体。海德格在《存在与时间》中却清楚说明若要厘清自我的问题，就非要从「时间性」这观念<sup>43</sup>入手不可。人必然在时间中存在，生命必然在时间内发生，存在与时间形影不离，时间成为存在的基本问题。海德格断言「存在地地道道是超越。」<sup>44</sup>而「时间性就必定使在世并从而使此在的超越成为可能。」<sup>45</sup>时间因此是一切对存在超越性领会的地平线或境域。<sup>46</sup>

海德格首先批评传统形而上学及主体形而上学的的时间观只是一种以「现在」为取向的时间观，这种形而上学的的时间就是以「现在」作为中心来划分三个维度的时间：过去是逝去的现在，将来是未出现的现在。所以时间变成直线式不断流逝、先后相继出现的现在序列。在这种以「现在」[即「在场」(present)] 为焦点的时间观影响底下，本体论或形而上学所

---

<sup>41</sup>关于根顿神学知识论及真理观的论说，不打算在本文作详细讨论。笔者在另一篇文章有处理此课题，可参考赵崇明：〈根顿对现代和后现代知识论及语言观的神学回应〉，见关启文等编：《后现代文化与基督教》(香港：学生福音团契出版社，2002)，页 213-238。

<sup>42</sup>关于海德格对时间性的分析，参陈嘉映：《海德格尔哲学概论》，第四章；孙周兴：《说不可说之神秘》，第一章；陈俊辉：《海德格论存有与死亡》(台北：学生书局，1995)；黄裕生：《时间与永恒：论海德格尔哲学中的时间问题》(北京：社会科学文献出版社，1997)。

<sup>43</sup>对海德格来说，时间和时间性是有分别的。在他于弗莱堡一次以“历史学研究中的时间概念”为题的授课中，海德格首次提出上述两者的区别。时间是同质而且可度量的，又称为钟表的时间，通常应用于自然科学。时间性则并非同质而且不可度量，又称为存在的时间，通常应用于历史科学。参陈嘉映：《海德格尔哲学概论》，页 117。

<sup>44</sup>海德格：《存在与时间》，页 47。

<sup>45</sup>海德格：《存在与时间》，页 364。

<sup>46</sup>其实「超越」一直是西方哲学所关注的问题，从柏拉图、亚里士多德的传统形而上学到笛卡儿、康德的主体形而上学，无不关注「超越」的问题，不过他们所追问的通常都是**存在者**的超越而遗忘了对**存在**超越之问，因此他们始终触不到真正关于超越的问题，惟有从「时间性」入手才能真正展开「超越」之问。

关注的存在者就是现成在场“显”出来的存在者或实体，所追问的超越问题就变成“显”出来的存在者超越的问题。所以这种关注现成在场的存在者之超越的形而上学又称为在场形而上学。海德格认为在场形而上学的问题正正在于只从“显”（即“有”）的角度入手去思考存在者之超越，这就忽略了存在者的存在之整全结构：即“显-隐”、“有-无”的整全性存在结构。因此，如果要回到真正「超越」之问，就要舍弃传统形而上学的进路而重新思考「时间性」与存在之整全结构之关系的问题。

海德格从人存在的基本及整全结构 [即烦 (德文: *Sorge* ; 英译: *Care* ; 中译: 除烦外, 也有译作忧心、关心或操心)] 出发来确定时间的本源和意义。即是说, 当我们询问这种存在的整全结构时, 便一拼发觉这种存在结构原来正是以一「时间性」的结构展示出来的。因此, 此在的存在结构不但是「在世界之中」存在, 而且也是「在时间之中」存在。海德格所讲的「烦」或「操心」, 主要是指人生在世面对无限烦琐多样的可能性进行选择的一种基本状态。人活着就不能不「烦」, 「烦」分为两个层次: 「烦忙」及「烦神」。<sup>47</sup> 无论「烦忙」也好, 「烦神」也好, 「烦」就是先于主体及对象的一种「现身情态」(这是一种“站起来”, “现出自身的冲动”), 而「领会」跟「现身情态」一样源始地构成此在。<sup>48</sup> 「领会」本身是可能性的「筹划」, 要「筹划」, 就要在可能性中作选择, 选择就是一个从可能性通往现实性的过程, 也就是从「无」、从「存在」到「有」、到「存在者是什么」的过程, 于是就走向「沉沦」(falling)。海德格认为此在存在的整全结构就是由「领会」、「现身情态」、「沉沦」三个环节构成的: 「现身情态」的表达式是「此在总是已经在世界中」的「实际性」(facticity), 对应于「时间性」的「曾在」; 「领会」的表达式是「先行于自身存在」的「可能性」(possibility), 对应于「时间性」的「将来」; 「沉沦」的表达式是「寓于世内存在者与他人共在」, 对应于「时间性」的「当前」。<sup>49</sup> 这三个环节互相建构统一起来, 就构成了「烦」的整全结构: 「先行于自身而已经在(世)的存在就是寓于(世内照面的存在者)的存在」。<sup>50</sup> 「烦」的整全结构亦反映了海德格时间结构的整全一体性: 即过去、现在、将来三位一体, 彼此渗透互相构成, 而最终乃浑然一体不可分。

接下来的问题是: 人生在世, 谁能说自身的生命就已经实现到整全完美呢? 此在如何具有「烦」的整全结构呢? 海德格就扣着此在先行向死亡存在而讲此在的超越与整全。简单来说, 就是未知死, 焉知生的意思。海德格认为惟有死亡是最贴近此在生存的核心, 因为惟有死亡是不可以由他人代替, 是最属于自己的。「方生方死」, 此在一生存下来, 就已经被抛入死亡(无)的可能性中, 而且于生存的每一刻, 这种死亡的可能性都随时发生, 「死亡作为此在的终结乃是此在最本己的、无所关联的、确知

<sup>47</sup> 「烦忙」是指存在者和外物打交道; 「烦神」则指和他人打交道。

<sup>48</sup> 海德格: 《存在与时间》, 页 174。

<sup>49</sup> 参孙周兴: 《说不可说之神秘》, 页 33-46。

<sup>50</sup> 海德格: 《存在与时间》, 页 233。

的，而作为其本身则是不确定的、超不过的可能性。」<sup>51</sup> 对海德格来说，死亡说明了人的有限，亦说明了人对死亡（无）的忧虑。纵然如此，人仍有责任承担属于自己的死亡，此在积极地先行向死亡（将来）存在。因此，海德格的死亡观是积极的，此在先行进入死亡（将来），从而筹划生存态度的可能性，生存之可能性的实现或此在对非本真存在状态的超越是以死亡这种超不过的可能性（或说不可能性）作为背景及基础的。如此一来，此在在下定决心走向死亡的先行中，来自其「将来」的此在不断地回到其「曾在」，在这回溯过程中，此在就成其「当前」所是。「我们把如此这般作为曾在着的有所当前化的将来而统一起来的现象称作时间性。」<sup>52</sup> 总括而言，人是时间性的存在，这时间不是可以量化、客观化，以及只将现在（在场或有）看为真实的「钟表的时间」。而是与存在结构打成一片的「时间性」，不过亦由于太过强调这种与存在结构浑然为一的整体性，所以时间最终难免不是此在的时间，存在的时间始终是属于人的时间，甚至最终极有可能成为此在的存在结构所构筑、所展现、所投射出来的时间，这便可能重复奥古斯丁<sup>53</sup> 及康德<sup>54</sup> 等人将时间主观化的倾向。

## ii. 根顿

后期海德格提到：「语言是存在之屋」。<sup>55</sup> 根顿有一段说话<sup>56</sup> 跟海德格对语言与存在关系的探讨，看法上存有某些相通的地方。根顿和海德格一样，认为语言并非一种被设置在主 - 客对立的二元架构中的知性主体所掌握的工具。他主张个人作为一个情格性的存在（*personal being*）「内住」于语言当中而与世界建立起一种认知沟通的关系，人性就是在这种语言对话中被建构。

当启蒙运动的知识论一直以来只承认人类理性可以掌握非时间性的普遍真理而忽视「历史时间」与「传统」两者在认知过程中的重要性的时候。根顿却明言根本就不可能有一种可以离开历史文化传统而存在的语

---

<sup>51</sup>海德格：《存在与时间》，页 310。

<sup>52</sup>海德格：《存在与时间》，页 387。

<sup>53</sup>固然奥古斯丁肯定时间是由上帝创造的，这一点似乎说明时间的客观性。但奥古斯丁又这样写道：「过去事物的现在便是记忆，现在事物的现在便是直接感觉，将来事物的现在便是期望。」（《忏悔录》卷十一 20 节）简单来说，时间便是记忆、直接感觉和期望的心灵活动。他又说：「根据以上种种，我以为时间不过是伸展，但是什么东西的伸展呢？我不知道，但如不是思想的伸展，则更奇怪了。」（《忏悔录》卷十一 26 节）参奥古斯丁着，周士良译：《忏悔录》（北京：商务印书馆，1987）。

<sup>54</sup>康德在《纯粹理性批判》中设定时间并非为客观事物本身所有，而是感性直觉的纯粹形式，是认识一切现象主观的先验形式条件。

<sup>55</sup>这是海德格在《关于人道主义的书信》（1946）一文中一开头就提出来的一句说话。即是说，语言应具有先存的优位性，是语言说人，不是人说语言。是语言将人的存在、将世界一切的存在带入开显澄明之境。离开语言，一切存在就不能开显，故此语言成为存在栖居的居所。

<sup>56</sup>根顿如此写道：「在各种现世的载体之中，说话是其中一种我们借着它可以在我们与别人的人际关系中使我们成为我们如其所是的人。某程度上我们将自己视为本质上属于对话的一部份也是说得过去的，我们也许会期待于我们成为怎样的人之过程中，说话扮演着中心的角色。这样说来，在各种媒介中，书写文本是我们赖以塑造我们生命的一种媒介，它们或在言说，或不能成功地言说，都在塑造我们的真实性。」参 Gunton, "Using and Being Used: Scripture and Systematic Theology," *Theology Today*, vol. XLVII, no. 3 (1990): 256.

言，因此当我们说我们需要「内住」于语言中去认识其他事物的时候，我们就不可能不同时「内住」于语言所盛载的历史与传统当中，我们的知识其实也无可避免不受到过去的传统所塑造。正如根顿所说：「真理实在是时间的女儿。」<sup>57</sup> 事实上每一个人都属于某一独特的历史传统，传统（历史性或时间性）是构成人性不可或缺的元素，因此，人必须返回传统中去聆听传统的声音。如此根顿便将主体形而上学的非时间性的先验知性主体拉回具体的时空世界之中，要谈论人，就不能离开「时间性」去作人之问。

对根顿来说，柏拉图式的本体论和康德式的主体形而上学的时间观表面上似乎有分别：前者强调永恒的超越性和绝对性而贬抑时间的可变性；后者虽然没有贬抑时间，却认为时间是理性主体感性直觉之先验形式（*a priori form of sensibility*）。其实两者都隐藏着两个相同的问题：一为二元论式的时间观，即是说两者都不能同时确立永恒与时间的共在性；另一问题为否定时间本身的真实性（*reality*）。<sup>58</sup> 为了解决上述问题，根顿便从两方面对「时间性」进行分析：一为借用瑟格根度（*Victor Zuckerkandl*）的音乐本体论（*musical ontology*）；另一为基督论。

瑟格根度明言人所听到的音乐经验（*musical experience*）中的时间上的连续性（*temporal succession*）并非人意识心灵的投射，在音乐中，过去并非人当下主体意识的回忆，将来也不是人当下主体意识的期待。相反，当下现在是时间自身的回忆与期待的境域。瑟格根度如此说：「音乐经验的出现 … 是一个舞台，对每只耳朵来说，时间的存在作为一出戏在这舞台上上演：即时间本身无休止的储藏，以及对自身的预期，都是永不重复发生，每一瞬间都是新的。」<sup>59</sup> 总括而言，这种音乐本体论对时间有两种重要的看法：第一，类似海德格的观点，时间并非只得一个向度的从过去到现在到将来的演进序列，而是以一种互渗互存的方式同在，正如根顿自己对这种时间观的诠释：「音调与音调间那种富动力的相互关系之本质，使现在没有丧失 … 成为引导过去指向将来之时刻。」<sup>60</sup> 第二，时间的秩序（*temporal order*）并非心灵投射出来的产物，它是内蕴于我们所居住的这个具体的时间世界（*temporal world*）当中，因此，时间自身有其实在性。正如根顿明言「我们不用抽离时间去找寻真实世界，而是找寻那本身已内蕴于世界中的秩序。」<sup>61</sup> 如此，便区别到根顿与海德格时间观之差异，前者承认时间外在于人的心灵存在的实在性，因而避免了后者将时间主观化的危机。当然，就算根顿承认时间世界的外在性，不等于将时间及时间世界对象化及客观化，因为他仍然强调人作为一个情格性的存在「内住」于语言当中而与时间世界建立起一种互渗互存的关系。

上文提过，根顿认为柏拉图式的本体论和康德式的主体形而上学的的时间观都是二元论式的，即是说两者都不能同时确立永恒与时间的共在性。

<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 Rapid: Eerdmans, 1983), 122.

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

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

他于是便往基督论寻求解决方法，根顿非常重视耶稣的人性之神学意义，耶稣存在于时间世界，正意味着永恒超越的上帝不但创造世界，且成为世界的一部份，耶稣在世时与门徒及其他人的关系，甚至不断地建构着耶稣的人性。耶稣一生的生命是永恒神性的爱临在于此世受造物的场所，永恒的爱及恩典在时间世界中成为真实，救赎事件发生在时间之内，人本真的存在（耶稣作为完全的人）就发生在时间之中。基于道成人身，耶稣基督成为永恒与时间共在（co-present）的中介者，于是永恒与时间不再呈现二元对立的关系。

### 3. 自由

#### i. 海德格

要了解海德格对人的自由的看法，就必须回到海德格所断言「存在地地道道是超越」和「时间是一切对存在超越性领会的地平线」这些观念去思想。虽然人的「被抛掷性」和「事实性」说明了人一生下来就被给予某些既成而无法不接受的事实，单看人过去的「事实性」，人似乎一早已被决定、也被界定。不过海德格最重视的似乎还是将来的「可能性」，正如上文提过，此在先行进入死亡（将来），从而筹划生存态度的可能性，所以人虽然受到虚无、死亡、有限的威胁而产生存在的忧虑，但人却因直面真正属于自己的死亡（将来），而将来是开放的，是等待人去赋予其内容的，是等待此在去创造存在的种种可能性的。人于是在生存的每一刻做自由的抉择使某些可能性得以实现。就在这种本真的存在中，人既能接受自己的「事实性」（有限性），又能体验当下做抉择时的责任、自由，从而可以改变自己的世界，重新界定自己，这就是「存在地地道道是超越」的意思。如此说来，在海德格心目中，自由是属于此在的一种内在质素，是有赖自我去实现完成的。自由是人自己存在于「方生方死」的人生长河中自己为自己所创造的可能性，自由意味着人朝向开放的将来的不断自我超越。

#### ii. 根顿

根顿批评主体形而上学的自由观是一种立足于自我中心的自由观，自由就是将一切往内收摄回归主体的活动。这种自由是一种「抽离他者的自由」（freedom from others），但根顿认为这种自由不是真正的自由，只是一种对他者「支配、操控的自由。」<sup>62</sup> 根顿重新界定人的自由：「当我们从别人之中脱离出来而成为个体之时，我们没有自由。或者当我们身处独裁主义之中却强迫大家成就自由之时，我们也没有自由 … 然而，类比于三一神中的位格，当我们自由地享受各自将对方看待为**独特**的人而彼此的生命互相建构之时，我们就有自由。」<sup>63</sup> 「情格性的关系（personal relations）是那些将他者建构为他者、为真正独特的他者的关系 … 人就是那些与他者建立自由关系的人 … 自由的意思不应以抽离他者的自由这类

---

<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.

带有统治性意味的概念去理解。它应被解释成与他者建立一种自由且互相建构的关系，也是一种在世界之中存在的方式。」<sup>64</sup>对根顿来说，「自由」毫无疑问要安放在「关系性」、「独特性」及「他性」等观念之下去理解，自由必定发生在我与他者（神或他人）各自保存其独特性的关系之中，换句话说，不牵涉任何他者在内的孤独存在都不能体验自由为何物，如此，自由就变成具中介性的自由（mediated freedom），即是说，自由必须有待他者作为中介者才能获得，自由是「为他者的自由」（freedom for others）。这样，真正的自由就是以他者为中心、为首出。自由不再是主体自主性的创造及自我超越的活动，自由吊诡性地变成一种存在于与他者的情格性关系中而有待他者赐予的恩典或礼物。事实上，从本体论的角度而言，人惟有和上帝建立和好亲密的关系（表现出来就是完全顺服上帝，作主的门徒），人就马上能体验从上帝所赐下最本真的自由。

### (五) 总结 — 人是关系性的存在

「人是关系性的存在」这句话是没有错的，哈莉斯的批评论据只反映她对「关系性」的理解仍是立足于主体形而上学的观点而已，她以「人有关系」代替「人是关系」去谈论人。其实这个「是」很重要，它说明「关系性」是人存在的基本结构，然后从这点出发，可以重新安立「时间性」和「自由」两者在人论中的重要意义和地位。海德格和根顿都能看到这点，只是前者较强调物我两忘、天人合一的一体性关系的人观，而后者则以独特的他者为首出而说明人是关系性的存在。不过这种差别倒很重要，反映出海德格的时间观和自由（或存在的超越）观有主观化及主体化的倾向。而根顿由于重视他性和独特性，因此反能捍卫时间世界的实体性和真实性，又能对主体形而上学那种高抬个体主义的自由观作出「哥白尼式的转向」：自由不是自主性的创造及超越活动，而是接受从他者所赐的礼物。

### 撮要

当代神学人类学的发展跟三一论在二十世纪的复兴有关，因为不少神学家从三一论（特别是社群三一论）中位格的观念得到灵感，从而开拓了一个从社群性或关系性的角度，由此切入去建构基督教的人论，「人是关系性的存在」这种讲法愈来愈受到重视。但哈莉斯（Harriet A. Harris）在一篇文章中却质疑上述这种讲法，本文便从她这篇文章入手，首先指出她的观点其实带有传统形而上学及近代西方主体形而上学的影子。跟着笔者便直接讨论主体形而上学中的自我同一性及自我观的问题。针对这些问题，在文章的下半部份，便从三方面（关系性、时间性、自由）去比较海德格（Martin Heidegger）及根顿（Colin E. Gunton）的人观对主体形而上学的批判。从而探究「人是关系性的存在」这句话说可以作何种诠释？亦由此对这种讲法给予正面的肯定。

---

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

## ABSTRACT

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.

基督教线上中文资源中心(OCCR)版权所有©2004

OCCR 鸣谢文章原作者及香港建道神学院允许在网上发表本文。原文载于《建道学刊》，第 21 期，2004 年 1 月。

读者可免费下载本文作个人或小组阅读及研究，唯必须全文下载，包括本版权声明，并在引用时声明出处。引用方法及中文文章版权详情及来源可参

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

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

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

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#)