

## 處於倫理內在性與宗教超越性之間： 胡塞爾與海德格宗教現象學之比較\*

汪 文 聖\*\*

### 摘 要

海德格於 1920 年前後本著現象學的立場去反省當時的宗教哲學；同樣的，胡塞爾中晚期（20 年代以後）的思想也具備著從倫理學到宗教的向度。本文對之做了比較對照，並將二者的立場向過去希臘與基督教的不同文化去溯源。此二文化可能產生的交集或衝擊亦反映在對胡塞爾與海德格哲學有某些影響的奧古斯丁思想裡。本文希望能對於海德格與胡塞爾的倫理與宗教思想做些背景的解釋。另外，本文將注意海德格所提出的一種形式指引的方法，它在面對「內在中的超越如何可能」的質疑中，扮演了一個正面解答的角色。這個方法在海德格的宗教現象學處理中固然舉足輕重，然而，在胡塞爾宗教論述中是否也呈現類似的方法，並得以適切地以處理屬於宗教的超越性？我們也見到在奧古斯丁亦有方法上的類似性來談論上帝。

**關鍵詞：**胡塞爾、海德格、奧古斯丁、宗教現象學、形式指引、道成肉身

---

\* 本文為國科會計劃「聖奧古斯丁在現象學倫理學裡的意義——從鄂蘭、海德格往胡塞爾回溯」(96-2411-H-004-014-MY3) 研究成果之一部份。在此向國科會的補助致謝。本文承蒙兩位匿名審查人的指正，在此也一併感謝。

\*\* 國立政治大學哲學系教授 (wswang@nccu.edu.tw)

投稿日期：99.3.6；接受刊登日期：99.5.11；最後修訂日期：99.5.30

## **Between the Ethical Immanence and the Religious Transcendence: A Comparison between Husserl's and Heidegger's Phenomenology of Religion**

Wen-sheng Wang\*

### **Abstract**

We see Heidegger made reflection on his contemporary philosophies of religion in 1920s, which was under his own phenomenological position. We also can see Husserl in his middle and late period (after twenties) developed a religious orientation departing from his ethical thinking and under his phenomenological position too. A comparison is made in this article, and the both positions are traced back to the difference of Greek and Christian cultures. Possible interconnection or impact between the both cultures was reflected in Augustine's thought that has shed some influence upon Husserl and Heidegger's philosophy. We hope in this article to be able to explain the background of their ethical and religious thinking. Furthermore, we take notice of "formal indication" as a method to be posited by Heidegger. It plays an important role to response the question in positive light: "How is possible the transcendence in the immanence?" This method is certainly essential in Heidegger's treatment of the phenomenology of religion; however, is it a similar method in Husserl's discussion about religion, in order to properly treat the transcendence belonging to religion? We also see a similar method of Augustinian discourse of God.

**Keywords:** Husserl, Heidegger, Augustine, Phenomenology of Religion,  
Formal Indication, Incarnation

---

\* Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University  
Received March 6, 2010; accepted May 11, 2010; last revised May 30, 2010.

## 壹、前言

針對胡塞爾(Edmund Husserl, 1859-1938)、海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)關於宗教方面的論述，常出現其究竟偏於希臘或基督教立場的討論。歷史上與之頗類似的也可向奧古斯丁(Augustine of Hippo, 354-430)的宗教思想背景質問。就本文所探討的內容來看，因關乎宗教，故似乎可從此關切的主題來看這三位哲學家的共通性，但這僅是表面的共通而已。若從海德格與胡塞爾同屬現象學的脈絡來看，將奧古斯丁納入現象學的先驅者，並以此觀點來見其共通性，那麼這仍是較表面的。又若從胡塞爾與海德格皆源於西方哲學的傳統，而奧古斯丁顯然從時代來看可能為他們所繼承，因而某共通性可能顯於其中，但這樣的看法也失之籠統。

胡塞爾在《內在時間意識講義》(*Zur Phänomenologie des Zeitbewußtseins*)開宗明義指出，奧古斯丁《懺悔錄》(*Confessions*)第十一卷之第十四至二十八章關於時間問題的言論頗值得當今每個人去研讀，他也引用其中第十四章裡對於時間的疑問：「如果你不問我，我知道；如果你要我去解釋，我卻不知。」<sup>1</sup>海德格在1927年出版的《存有與時間》(*Sein und Zeit*)裡幾乎看不到奧古斯丁的蹤影，但在1921年夏的授課中，卻以整個學期去詮釋《懺悔錄》第十卷，特別是其中有關時間的記憶問題。1930年海德格又在一次演講中專門談論《懺悔錄》第十一卷中的時間問題。故從時間的角度去看此三位哲學家的共通性似乎是確切無疑的了。但時間的背後究竟呈現出什麼問題？《存有與時間》豈不在處理時間乃對於存有意義的表述？事實上這三位哲學家皆體認到從時間才能顯示哲學最終所探討的究竟是什麼，而他們的共通性即將在這方面被我們顯示出來。

我們不願意立即依附亞理斯多德將哲學最終所探討的視為「第一哲學」，並以之為處理第一因的神學。但不諱言地我們可將他們三者的共通

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Hua Bd. X, hrsg. R. Boehm (Den Haag: Nijhoff, 1966), 3.

性視為「往上帝——但以不同的方式——探索之路」。進言之，若我們將上帝換以「超越」之詞，我們將發現這三位哲學家在往超越去探索的路途中，有著從內在性出發的共通性，並且奧古斯丁似乎對於後兩位現象學家有著深刻的影響。主要在於奧古斯丁思想裡出現了一方面由內在而上達超越，另一方面由超越而下提內在的兩種路數，它們並常彼此糾纏。胡塞爾與海德格對於上帝或超越的探索，同樣也呈現出此二種路數。本文即將鑒於此而比較胡塞爾與海德格宗教現象學的異同。

另外，本文將注意海德格所提出的一種「形式指引」(formal indication; *Formale Anzeige*) 方法，它在面對「內在中的超越如何可能」的質疑中，扮演了一個正面回應的角色。這個方法在海德格的宗教現象學論述中固然舉足輕重，過去在奧古斯丁裡亦有跡可尋。此外，胡塞爾也應用類似的方法處理宗教的超越性問題。

以下將以四個步驟進行：

1. 說明海德格的形式指引概念成立的背景與基本意義；
2. 將形式指引方法與「內在中的超越如何可能」的問題相連接，並與奧古斯丁的方法做比較；
3. 從形式指引的方法來看海德格之處理宗教現象學；
4. 從形式指引的內涵來看胡塞爾之處理宗教現象學。

## 貳、海德格的形式指引方法

海德格的「形式指引」概念近年來為不少學者所討論：克茲爾 (Theodore Kisiel)<sup>2</sup>與尼爾森 (Eric Sean Nelson)<sup>3</sup>皆提出海德格形式指引

---

<sup>2</sup> Theodore Kisiel, "Die Formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung," in *Heidegger und die Logik*, hrsg. Alfred Denker und Holger Zaborowski (Amsterdam, New York: Rodopi, 2006), 49-64.

概念建立了一種涉及事實性生命的詮釋學邏輯，以別於一般以形式邏輯表現出來的分析性思考方法；克茲爾指出這為海德格於 20 年代提出的方法學概念，對於《存有與時間》的處理仍扮演著重要的角色，且持續到整個海德格晚年的思想建構。<sup>4</sup>布魯恩（John van Buren）<sup>5</sup>更早已強調海德格藉形式指引方法尋找一種非對象化的語言，讓我們可以對神秘者言說；他並指出這是具倫理與神學義涵的，常以愛、奉獻、泰然任之等「語言」來表述，它們實帶有十字架神學（*theologia crucis*），而非榮耀神學（*theologia gloriae*）的色彩；他進而指出形式指引類似祈克果（Søren Kierkegaard, 1813-1855）的間接性溝通（indirect communication）、胡塞爾的機遇性表述（occasional expression），以及亞里斯多德針對實踐領域提出之非精確性表述所呈現的方法。史密斯（James K. A. Smith）也是在這個立場上，先指出海德格為解決如何概念地，但非理論地描述「事實性生活經驗」（factual life experience; die faktische Lebenserfahrung）——也就是一種寓居於世（being-in-the-world）之模式——的問題，而提出形式指引作為方法學上的策略；史密斯認為海德格因此建立一種「『新的』現象學」（“new” Phenomenology），如同後來法國的列維納斯（Emmanuel Levinas, 1906-1995）及馬里翁（Jean-Luc Marion）、或之前的奧古斯丁及祈克果一樣，以一種非對象化的語言去對於超越者述說。<sup>6</sup>華語地區北大的張祥龍也在其《海德格爾傳》裡，就海德格於 1919 年至 1922 年的思想方向，強調形式指引所扮演的角色，他仔細分析海德格如何在思想上受到拉斯克

<sup>3</sup> Eric Sean Nelson, “Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik,” in *Heidegger und die Logik*, 31-48.

<sup>4</sup> 如此可見，形式指引方法和海德格的詮釋學方法即有類似性，前者甚至是後者的前身；至於其間可能的差異，以及為何海德格後來不再使用此方法概念，將是筆者未來探討的課題。

<sup>5</sup> John van Buren, “The Ethics of *Formale Anzeige* in Heidegger,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 69, no. 2 (1995): 157-170.

<sup>6</sup> James K. A. Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation* (London, New York: Routledge, 2002), 75-113.

(Emil Lask, 1875-1915) 的影響，如何在重視「實際生活經驗」(本文譯「事實性生活經驗」) 之下開展出形式指引的方法，以及如何在其《宗教現象學引論》(*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*) 中以此方法對於宗教生活做現象學的分析。<sup>7</sup>

筆者基本上認同史密斯的觀點，將透過他的引介去闡釋海德格面對宗教問題，基於形式指引方法所建立的新現象學，並去對照奧古斯丁《懺悔錄》中的相關議題。筆者也將透過史密斯提到列維納斯等法國哲學家質疑胡塞爾是否可從內在去上達超越，並直接以胡塞爾晚期的著作及手稿回應，事實上胡塞爾也有類似形式指引的方法，特別是表現在上帝問題的處理上。於是，胡塞爾與海德格兩者的宗教現象學之間遂有可比較之處。

1920/21 年冬的《宗教現象學引論》講課之初，海德格很認真的討論方法的問題。因他認為現象學畢竟是一種哲學，哲學的方法之所以異於科學方法就在於哲學主要起源於事實性的經驗生活，不同於科學之源於認知的、理性或計算的 (*rationales*) 行為活動；而「事實性」意味著非自然實在、非因果規定、非物體實在，它並非作為既定的認識論所預設，而是從「歷史」(*Historisches*) 的概念來理解。<sup>8</sup>

當海德格評論特爾慈 (Ernst Troeltsch, 1865-1923) 的宗教哲學時，<sup>9</sup>即認為他實以科學的方法處理宗教，其根本原因在於他對於哲學本身的理解有問題。依海德格之見，當特爾慈以心理學、認識論、歷史與形上學的四種本質概念去規定宗教時，哲學實對於宗教僅採取了對象化的認知態度。

---

<sup>7</sup> 張祥龍 Zhang Xianglong, 《海德格爾傳》*Heidegger chuan* (北京[Beijing]: 商務印書館 [Shangwu yinshuguan], 2007 年, 頁 85-110。該書對於 formal indication 有兩種譯名: 形式顯示及形式指引, 本文以為 Anzeige 或 indication 指引的意義較重, 故譯為後者; 另外參考 Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, G 60 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995), 8-9.

<sup>8</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 8-9.

<sup>9</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 19ff.

故海德格面對的問題是：如何建立一種「宗教現象學」？現象學如何面對宗教？但海德格作為論述的概念如何別於特爾慈的方式產生出來呢？<sup>10</sup>若哲學源於事實性生活經驗，而事實性從歷史的概念理解，那麼宗教現象學就源於事實性經驗，源於「歷史」。這該如何解釋？而歷史的意義究是什麼呢？

在海德格指出歷史是何意義之前，曾說歷史具「直接的生命性」（*unmittelbare Lebendigkeit*）<sup>11</sup>。他雖不贊成過去一些哲學家企圖求安定而對抗歷史性的作為，但卻重視他們以類型學（*Typik*）或將歷史關連到永恆的理型世界（例如柏拉圖），或直接作為對歷史認識的依據（例如史賓格勒），或去建立普全的歷史方向，以對於現今與過去做區別，並對未來做規定〔例如齊美爾（*Georg Simmel, 1858-1918*）〕。<sup>12</sup>海德格以為類型學呈現出從事實性生活經驗形塑出概念的趨勢，這是對後來他提出的形式指引方法作準備。惟海德格反對他們的歷史之見，以為他們皆侷限於一定的立場，故批評其三種路徑皆是「依於立場的」（*einstellungsmäßig*）。反之，現象學的路徑需將立場擱置。<sup>13</sup>

由上可知，海德格提出形式指引方法的具體動機是要處理「宗教現象學」，並認為這需用哲學的而非科學的方法。因為哲學即源於事實性生活經驗，而生活經驗具歷史性。他面對的問題是，當以真正的哲學態度來處理宗教問題時，將如何建立一門「學科」？概念如何形成？而且這種哲學的態度與方法不只針對宗教，亦針對其他領域，乃至整個存有者或存有，因而克茲爾認為形式指引的方法在整個海德格哲學中站了舉足輕重的地

---

<sup>10</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 29-30.

<sup>11</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 33.

<sup>12</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 38ff.

<sup>13</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 48-51.

位；海德格自己也說過：「『形式指引』的問題隸屬於現象學方法的『理論』本身。」<sup>14</sup>

海德格以為哲學仍具這樣的任務：分類存有者，並將之所歸屬的不同領域安置於不同的科學之中。但他批評一般的存有論分類（*ontologische Einteilung*），像是康德與胡塞爾都陷於此分類的窠臼裡，反倒是早先的亞里斯多德有後人所未見之處。<sup>15</sup>儘管海德格未明說這到底指的是什麼，但這其實應和形式指引的方法有所關連。

分類、概念化等皆是在形成理論。我們面對的直接問題是：如何從事實性生活經驗形成概念、產生分類？這涉及將個別的一般化問題。承續胡塞爾區分「一般化」（*Verallgemeinerung*）有兩種：「種類化」（*Generalisierung*）及「形式化」（*Formalisierung*），海德格做了進一步的解釋：前者是合乎類別（*gattungsmäßig*）的一般化，它和事物的種、屬等類別相關連，像紅之類別化為顏色，顏色之類別化為感官性質。但形式化卻脫離事物的關連，像感官性質之形式化為本質，本質之形式化為一物體。

海德格以為種類化是基於事物的關連，形式化是依據純粹的立場關係（*Einstellungsbezug*）為動機而建立的；<sup>16</sup>它們皆和前面所批評的合乎立場之三種路徑相類似。故海德格言：形式化與種類化皆是建立在合乎立場的動機上<sup>17</sup>；因種類化是就事物內容關係，形式化是就形式邏輯與形式存有論關係以形成規定，它們皆以理論的科學為根據，<sup>18</sup>故海德格也說：形式

---

<sup>14</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 55.

<sup>15</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 56.

<sup>16</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 58.

<sup>17</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 64.

<sup>18</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 61-62.

化與種類化皆是建立在理論的動機上。<sup>19</sup>相反的，真正的哲學對海德格而言不設定立場，不是理論的科學。<sup>20</sup>

總結前面所論：海德格首先問如何從事實性生活經驗形成概念；因哲學是一種概念化的活動，故進而問哲學如何源於事實性生活經驗；海德格批評目前的概念化活動有所立場，建立在理論上，因為它們沒有源於事實性生活經驗；形式指引作為一種方法，讓概念形成於事實性生活經驗；形式指引也讓真正的哲學建立在事實性生活經驗上。

海德格以為事實性生活經驗為一種現象（*Phänomen*），現象學是在對現象進行形式指引後所建立的哲學。現象的特殊性在於它作為一個整體，結合了被經驗的對象（*Was; what*）與如何被經驗（*Wie; how*）。後者如何被經驗方面包括靜態的關係與動態之對於關係的實作，故整個現象包含內容（*Gehalt*）、關係（*Bezug*）與實作（*Vollzug*）三重意義，形成一個整體性。<sup>21</sup>將現象的整體性解析（*Explication*）出來即形成了現象學，是對於現象賦予 *lógos*，但 *lógos* 指的不是邏輯之義，而是所謂「內在之詞」（*verbum internum*）。惟內容、關係與實作的原始性不容忽視，設有立場的或理論的皆片面地或固執地守住某內容、關係或實作。「原始性」表示關係與實作皆先前於基於立場與理論所導致的固定性，而維持在浮動中；內容則不被安置於事物的關連性中。<sup>22</sup>

海德格欲將事實性生活經驗以歷史性來表示，但所謂歷史之物（*das Historische*）不再是「時間中的生成之物」（*ein Werdendes in der Zeit*），歷史世界也不再就歷史的結構特徵去對象化地規定。歷史畢竟要涉及時間

---

<sup>19</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 64.

<sup>20</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 62.

<sup>21</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 63.

<sup>22</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 63-64.

性，故在事實性生活經驗中原始的時間性究是什麼，就成了先要釐清的問題。<sup>23</sup>

在 1920/21 年的講課內容，海德格顯然預告了 1927 年的《存有與時間》所處理的課題：「此在」（Dasein）之「寓居於世」（In-der-Welt-Sein）是這裡的「事實性生活經驗」；「此在」的存在性徵（Existenzialien）所取代的是這裡建立在有立場與理論上的範疇，它們源於事實性生活經驗，且是對事實性生活經驗去描述的概念。從這裡延續到後來的問題更在時間與歷史性的開展：「此在」的時間性成了闡明「此在」之存有意義的表述，在《存有與時間》後半部對於歷史性的討論，即在時間性的基礎上進行。因而，《存有與時間》基於「此在」的事實性生活經驗開展概念與論述，這實是以形式指引的方法為之的。

本文的焦點不在於形式指引方法如何運用在《存有與時間》裡，而是將重心放在海德格如何以此方法處理宗教的問題。當然為何在當時海德格關注於此，自有其生平歷史性的（historical）原因可循。<sup>24</sup>惟同本文的標題所示，此處欲將宗教的超越性和倫理的內在性做一對照，關鍵點乃在從問題性的（problematic）角度呈現海德格的關注所在。以下我們也將對此做些解釋。

---

<sup>23</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 64-65.

<sup>24</sup> 參考 John D. Caputo, *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics* (New York: Fordham University Press, 2003), 53-57。其中指出 1916 年是海德格第一次思想與宗教的轉捩點，之前兩位天主教神父 Gröber 與 Braig 影響其從事天主教與士林哲學的學術生涯，信仰方面也承繼父母的天主教傳統，但他始終保持其自由與獨立的風格。1916 年起海德格擔任 Freiburg 大學的 Privatdozent，其教授升等論文也獲出版，他開始以新的方式處理士林哲學。後兩年海德格重新檢視自己的宗教與哲學觀點，自始哲學上從深受胡塞爾與士林哲學影響的純粹邏輯學研究超越而出，宗教上則從天主教走向基督新教。海德格從新約基督教的具體生活經驗尋找其存在分析學研究的出發點。故他開始準備《存有與時間》的撰寫，並從「宗教現象學」的授課開始著手。

## 參、形式指引與「內在中的超越如何可能」的問題

晚近在現象學脈絡下的討論中，頗具挑戰性的問題是：超越之物能否真被經驗？現象學可否承認宗教經驗及超越之現象，包括對於上帝，甚至於對他者的經驗？

胡塞爾在其《觀念一》（*Ideen I*）<sup>25</sup>中曾對於經過現象學還原後的純粹我稱之為「在內在中的超越」（*Transzendenz in der Immanenz*），並指出它無法再被現象學還原；<sup>26</sup>惟當時他也說這個純粹我雖為超驗的絕對者（*das transzendente Absolute*），但不是真正的最終者，這最終者要在時間意識（*Zeitbewußtsein*）中去尋找。<sup>27</sup>在胡塞爾後來的 C 手稿中曾對於像謎一樣的時間意識追溯到本身為無時間性，卻可讓時間發生出來，並且是一切目的論形成來源的上帝概念。<sup>28</sup>在早先的《觀念一》裡，上帝概念也被視為超驗意識構成經驗世界所依循之目的論來源，但胡塞爾在當時卻認為其應被還原至絕對的超驗意識去。<sup>29</sup>

胡塞爾對於上帝的探討，本文在後面將繼續處理。此處旨在指出胡塞爾一方面對於還原後的純粹我稱為一種超越者，以其為不可被還原者；另一方面卻不排斥其下還仍有個最終者。故令人質疑的是：若要達到這最終者不需要還原嗎？然而我們也見到，胡塞爾一方面以上帝需被還原至絕對

---

<sup>25</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua Bd. III/1, hrsg. K. Schumann (Den Haag: Nijhoff, 1976).

<sup>26</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 124.

<sup>27</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 182.

<sup>28</sup> Klaus Held, *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Den Haag: Nijhoff, 1966), 178.

<sup>29</sup> Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua Bd. III/1, 124-125.

的超驗意識，另一方面卻將較超驗意識更根本的時間意識追溯至上帝的概念去。這些彼此矛盾的陳述或許歸因於 1917 年出版的《觀念一》和 30 年代的 C 手稿在思想上的落差。

從現象學的角度來看，被還原即是將被還原的置於意識前，使之成為可被經驗者。故《觀念一》已呈現對於純粹我是否可被經驗的疑慮；對於上帝是否可被經驗，胡塞爾則在前後期有不同的看法。史密斯在 *Speech and Theology* 裡將晚近的法國哲學家列維納斯的他者 (the Other) 與馬里翁的上帝，及過去奧古斯丁的上帝歸為徹底的超越 (radical transcendence)；其次將德希達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 的延異 (différance) 稱為一種準超越 (quasi-transcendence)；最後將「最接近與內在者」視為另一種超越，包括奧古斯丁與齊克果的主體性、海德格的事實性。<sup>30</sup>

史密斯以為上述三種超越面對的共同問題是：「它們如何可被言說？」(How will it be possible to speak?)<sup>31</sup>他歸納出至今有三條路數來解答：1. 將它們對象化為手前物 (present-at-hand) 去積極與肯定地認知 (positivist kataphatics)，但卻發生暴力化地論說；2. 消極與否定地認知 (apophatics)，即放棄任何描述，而最後訴諸於沉默；3. 批評理論式概念化的暴力性，但指出描述的必要性，至於以什麼方式進行，則需再作討論。<sup>32</sup>

史密斯指出一條新的現象學路數，即呼應上述的第三條路，並反省至今的現象學究竟能否去經驗及述說超越者。他提出馬里翁所示至今的三種還原型態，其分別是：1. 超驗的 (transcendental) 還原，為笛卡兒、康德、現象學的路數，是在對象化的狀態讓現象顯現；2. 存在的 (existential) 還原，屬海德格的路數，雖開啟了胡塞爾未見的現象，但仍受制於「此在」

<sup>30</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 4.

<sup>31</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 4.

<sup>32</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 6.

的條件，以及存有的視域性；3. 馬里翁自己以及列維納斯的第三種還原，可無條件地讓被給予者得到安置。換言之，前二種還原將超越者置於內在的視域中來顯現，故超越性必須被還原至內在性，其中顯示出一些困難；第三種還原揭示出超越的他者自身所發出的召喚（call）與訴求（appeal），反而能呈現出超越者。<sup>33</sup>基於第三種還原對於超越者可進行一種新的言說方式，史密斯建立了一條新的現象學路數，稱之為道成肉身的現象學（incarnational phenomenology）。<sup>34</sup>

但馬里翁對於進行前二種還原的一些哲學家批評是否公允，<sup>35</sup>仍有檢討的必要，這包括對於胡塞爾與海德格的批評。更何況上面已提出形式指引是海德格從事實性生活經驗出發去形成概念的方法，其旨在避免對於超越者進行理論式與有立場的言說，這一點也實為史密斯所強調。因此我們即可認為史密斯指出海德格實已建立了所謂新的現象學。

史密斯將形式指引歸於對於超越者採取介於對象化論說與沉默以對之間的第三條路。此即針對概念化，在將自然對象化而行理論的指陳（present; Aufzeigen）之外的另一種稱為準理論的稱述（quasi-theoretical assertion）之路。史密斯以為對於海德格要挑戰的是：找出一種特殊的「文法」（grammar），去描述流動與充盈的前理論式生活，而不至將之化約成為靜態的理論概念。<sup>36</sup>

故史密斯對於列維納斯之批評現象學即有所保留。當列維納斯批評現象學對於超越者或他者依然採取暴力式的論述，批評海德格不尊重他者，因而將整個哲學性質提升到倫理學的層次，對此史密斯回應道：海德格基

---

<sup>33</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 19.

<sup>34</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 10, 20, 50.

<sup>35</sup> 這也包括列維納斯激烈地批評現象學為暴力的哲學，不僅不能尊重他者，反而凌遲了他者；故而當現象學還原到內在性或自我主體，其呈現的認識論問題反而是一種倫理的問題。Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 29.

<sup>36</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 84.

於對於形式指引的考量，實已「建立一種仍可保留對象具有他者性的關係」，並「允許哲學可被他者所驚訝」，故其思想也呈現出「尊重他者與現象中的不可共量性」的倫理意義。<sup>37</sup>史密斯呼應布魯恩所認為的：形式指引的方法策略表示海德格關注「在神秘之前謙卑」所具的倫理與神學義涵。<sup>38</sup>

面對馬里翁對於海德格的批評，史密斯則回應：就神學領域的超越者而言馬里翁區分了聖像（icon）與偶像（idol）。偶像只被主體的凝視所形構，崇拜者的凝視足以被崇拜之偶像的在場性與內在性所滿足，他們的目的即在偶像而已，故不再超越其上。聖像則能讓凝視穿越其中、超越其上，達到一不在場的超越者；聖像是一個可見的指引者，指引到不可見者。海德格的形式指引即扮演著聖像的角色，它區分開但也越過介於動態的前理論生活與靜態的理論描述世界的距離，向事實性生活的輪廓去描繪；事實性生活永遠超越出哲學的描述，但也始終被指引著，成為哲學反思源源不絕的動力。<sup>39</sup>

故史密斯所提出的這種新的現象學實已為海德格預先鋪設了。這新的現象學名為道成肉身的現象學。對史密斯言，「道成肉身」（incarnation）的字眼不是哲學上所謂的「體現」（embodiment）而已，它更具備神學的義涵。它表示一位如上帝之無限者在有限中顯現，但卻不喪失自己。史密斯雖表示他是以隱喻（metaphor）的方式借用此字眼，故其論述不在對基督宗教神學辯護；但這種對超越者的言說之路畢竟預設了基督宗教的背景。<sup>40</sup>

史密斯將海德格的形式指引歸為是對於「最接近與內在者」的一種超越者的言說方式，但其所指的事實性生活經驗實是海德格關注的對於另一

---

<sup>37</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 86.

<sup>38</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 85.

<sup>39</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 92-94.

<sup>40</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 10.

種超越者言說之起源地，這超越者即包括基督宗教的上帝。若史密斯言海德格借助希臘式倫理生活的具體經驗與新約聖經的生命經驗來開展一嶄新的哲學<sup>41</sup>，那麼所借助的即是「最接近與內在者」的超越者，所開展的包括探討上帝之為另種超越者的宗教哲學。

在正式處理海德格的宗教現象學以前，我們先透過史密斯去看奧古斯丁對於海德格從事實性生活經驗向上帝探討可能的影響。海德格曾說過，對於事實性生活經驗，包括後來他因此而對於「此在」的重視，皆不是他自己的創舉，因為這是「奧古斯丁與特別是巴斯卡已經注意到的存有論基礎」。其次當海德格討論與「此在」結構密切相關的意向性概念時曾說：對奧古斯丁而言，意向性不是認知的，而是具愛欲的（*erotic*），至少是有感情的（*affective*）；世界不只是被認知的，更是被愛的——包括正確的愛（*caritas*）與錯誤的愛（*cupiditas*）。<sup>42</sup>故史密斯認為「愛」是奧古斯丁對於自己最接近與內在之自身生命的言說，愛的字眼指引著我向生命源源不絕地發掘下去；奧古斯丁已展現了類似的形式指引方法去表述超越者。

我們翻閱奧古斯丁在《懺悔錄》第十卷一方面說：「不能掌握自己，因為記憶的無限性。」<sup>43</sup>也說：「但在關於我之中有所不知的，有超越我所掌握的。」<sup>44</sup>又說：「自我對自己是不透明的，他不能為自己的對象。」<sup>45</sup>另一方面說：「靈魂的流浪終究朝往自我認識，去認得已被認識的我。」<sup>46</sup>「我仍向上帝敞開，因為在你的眼前人意識的無底洞是赤裸裸的。」<sup>47</sup>故對奧古

<sup>41</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 94.

<sup>42</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 80.

<sup>43</sup> Saint Augustine, *Confessions*, trans. Henry Chadwick (Oxford, New York: Oxford University Press, 1991), C. 10.16.25.

<sup>44</sup> Augustine, *Confessions*, C. 10.2.2

<sup>45</sup> Augustine, *Confessions*, C. 10.1.1.

<sup>46</sup> Augustine, *Confessions*, C. 10.1.1.

<sup>47</sup> Augustine, *Confessions*, C. 10.2.2.

斯丁而言，自我實處於關係中，亦即在愛之中展現其意義，自我被愛所規定。但錯誤的愛是人們將有限的世界當作偶像而愛它，致使世界取代了上帝，被誤為目的自身而為人所享用。一旦體認到世界本身只扮演著往永恆上帝之超越者去指引的聖像角色，以及透過「懺悔是對自己說話」，我們就能接納上帝的愛與規定，從而也能夠愛上帝與愛世人。這裡即顯示出：我們對於自己的言說方式是懺悔以及愛，而往超越的自我去指引邁向之歷程，則實際上是從上帝以愛對我們做規定處獲得了無窮的動力。

奧古斯丁對於上帝又如何言說呢？他在《懺悔錄》第一卷裡先問：「任何人用文字得到了什麼，當他去說你的時候？你對於對你沉默的人表示難過，即使喋喋不休也不能說出什麼！」<sup>48</sup>他在 *kataphatics* 與 *apophatics* 之間尋找第三條路。而當他祈禱著：「對我慈悲啊！讓我可找到字句！」<sup>49</sup>那麼祈禱本身即是對上帝的言說。另外當奧古斯丁問：「我們如何以人的字適當地讚美上帝？」<sup>50</sup>或「這些人們，部份因為祢的創造而是，依然一直地讚美你。」<sup>51</sup>故讚美也是對上帝的話語。奧古斯丁雖以為沒有什麼述說對上帝是適當的，但仍對於人聲看重，希望我們以自己的語言對上帝說話，而這即以祈禱及讚美的方式來表示。

史密斯同樣以為奧古斯丁將語言以讚美 (*laudere; praise*)、懺悔 (*cofiteri; confession*) 來運作；其中形成之概念所指涉的為非對象化及非可化約的聖像，從而聖像可往超越性持續去指引，故語言概念就避開了對超越者暴力化，以及將之化約為內在性的危險。<sup>52</sup>這些可說是海德格形式指引的前身。史密斯所提出的道成肉身的現象學就是以尊重 (*respect*) 或

---

<sup>48</sup> Augustine, *Confessions*, C. 1.4.4.

<sup>49</sup> Augustine, *Confessions*, C. 1.5.5.

<sup>50</sup> Augustine, *Confessions*, C. 1.1.1, C. 1.4.4.

<sup>51</sup> Augustine, *Confessions*, C. 1.1.1.

<sup>52</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 12.

讚揚（praise）為結構，以至於讓超越者保持其為超越。<sup>53</sup>他將之比擬於馬里翁對現象學提出的贈予（donation）概念，一種原始與純粹的贈予能讓現象無條件地顯示出來。<sup>54</sup>

道成肉身的義涵是對立於人從有限性往無限性、從內在到超越、從下到上的運動方向，也對立於柏拉圖式的參與（participation; *methexis*）理論。道成肉身是一種從永恆到時間性、從完美到非完美的下降，但又不失先前的永恆與完美性。以基督教的背景來看，唯有神聖往世俗下降，始能重新彌補人與上帝之間的裂痕。奧古斯丁即在《懺悔錄》中表示：「道成肉身，以至於我們以嬰兒的狀態從你據以創造萬物的智慧中來吸取奶水。」<sup>55</sup>以及「這種謙遜的結果是我們見到『神聖性在分享我們皮膚的外衣中成為軟弱的』，但祂仍保有我們所見的神聖性。」<sup>56</sup>

事實上，奧古斯丁與柏拉圖主義的關係是長期以來頗爭議的課題。史密斯舉出馬寇尼（David Meconi）主張奧古斯丁離開了柏拉圖主義是一例<sup>57</sup>；另外以皮克多（Catherine Pickstock）、米邦克（John Milbank）為代表的「基進正教」（radical orthodoxy）學派，企圖將柏拉圖主義與道成肉身之教義整合起來，<sup>58</sup>由之奧古斯丁和柏拉圖的關係可被拉近。至於奧古斯丁本人的立場如何？他自己曾說過：在柏拉圖的書中缺乏的是道成肉身的教義，以及上帝的謙遜（condescension）與在十字架上的自我贈予（self-donation）。<sup>59</sup>但另一方面，《懺悔錄》以人之向上提昇為主題，這包括在第七卷奧古斯丁描述自己於386年在米蘭靈性的提昇，在第十卷透過記憶的主題從物質世界提昇至上帝；故提昇的課題適足以顯示柏拉圖主

<sup>53</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 10.

<sup>54</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 36.

<sup>55</sup> Augustine, *Confessions*, C. 7.18.24.

<sup>56</sup> Augustine, *Confessions*, C. 7.18.24.

<sup>57</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 125.

<sup>58</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 170-173.

<sup>59</sup> Augustine, *Confessions*, C. 7.9.13-14.

義的精神蘊含於奧古斯丁裡。范弗雷騰（Fredrick van Fletern）在最近所編著的一本書內主張：長期以來奧古斯丁常被視為新柏拉圖主義的基督徒或基督教的新柏拉圖主義者，若二者之間發生衝突，奧古斯丁實則以基督教修正新柏拉圖主義；范弗雷騰在這種觀點裡評論海德格在「奧古斯丁與新柏拉圖主義（*Confessiones X*）」裡，對於奧古斯丁做了過多的新柏拉圖主義詮釋。這歸結於海德格以事實性生活經驗的觀點去描述奧古斯丁的生命。<sup>60</sup>

不論如何，這些對奧古斯丁本身思想的爭議，顯示了希臘與基督教的雙重文化背景蘊含於其內；這對於海德格未嘗不是如此。或許從總結一生的思想來看，奧古斯丁畢竟較偏於基督教文化，海德格較偏於希臘文化，以至於不少學者欲將奧古斯丁與柏拉圖主義區別開，而對於海德格的自我詮釋奧古斯丁即立刻有所批評。的確海德格欲在《懺悔錄》裡從奧古斯丁裡挖掘更多向上提昇的希臘式思想，但問題是，到底海德格在《宗教現象學引論》重視的事實性生活經驗是希臘式倫理生活的具體經驗還是新約聖經的生命經驗？這種被史密斯視為「最接近與內在者」的超越又如何作為上帝之為另種超越的起源？

至此我們從方法的問題過渡到內容的問題。在奧古斯丁本身實尚有更多探討的空間，本文藉之在《懺悔錄》的些許言論，除了反映了方法上呼應海德格的形式指引，以及史密斯提出的道成肉身現象學類似的的要求外，更在內容上聚焦了我們在下面欲探討的問題性，包括海德格的宗教現象學以及胡塞爾也曾對於宗教的轉向。

---

<sup>60</sup> Frederick van Fleteren, "Augustine: *Confessiones X*," in *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine: Sein und Zeit und Ewigkeit*, ed. Frederick van Fleteren (Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2005), 3-25, especially 3-8, 17-18.

## 肆、從形式指引的方法來看海德格之處理宗教現象學

海德格的立場是：對於宗教做現象學的理解，是將任何的宗教歷史事實僅視為普世宗教之可能形式或類型的一個實例而已，原始的基督宗教性（*urchristliche Religiosität*）也只扮演著這樣一個實例的角色。<sup>61</sup>但歷史事實如何取得，以作為往現象學去開展的出發點呢？海德格以為目前的宗教史並不能提供這種事實，因它們常建立於實證的歷史研究方法上，唯有從事實性生活經驗出發，才能尋及真正的事實。但當代的宗教史對於從事實性生活經驗出發的現象學仍有一些貢獻，因前者可成為被後者解構（*Destruktion*）的對象，而解構的目的在於將過去暗中影響歷史學家的前理解（*Vorgriff*）揭示出來。<sup>62</sup>

我們以海德格分析《聖經》中保羅寫的「加拉太書」（*Galaterbrief*）為例，看其如何從歷史事實出發，返回到其中蘊含的事實性生活經驗，然後從中開展出普世的宗教意義。

海德格反省是否保羅寫給加拉太教會之勸誡（*Vermahnung*）書信，和相關連的呼召（*Berufung*）、宣告（*Verkündigung*）、教導（*Lehre*）、勸勵（*Mahnung*）一樣，背後皆有一個共同的動機，它可顯示出宗教性本身的意義。故一個宣告即是讓現象學去分析其意義的宗教現象。海德格提醒分析出的概念規定不屬於一般的命題句，故我們可瞭解這些現象學的解析所得（*phänomenologische Explikate*）即是之前所談的形式指引產物。由之我們也不難瞭解，海德格視原始的基督宗教性蘊含了原始的基督教生活經驗，事實性生活經驗本身具歷史性與時間性，為原始的基督宗教性所體驗。<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 75-76.

<sup>62</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 77-78.

<sup>63</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 79-80.

當海德格以保羅對加拉太教會之宣告為現象來研究，就必須從保羅的情境（*Situation*）以及其書信的動機出發，去分析被宣告的內容與它的實事與概念性格（*Sach- und Begriffscharakter*）。<sup>64</sup>就海德格的說明，這樣的態度是做一種現象學的觀察，它以觀察者本身的實作（*Vollzug*），而不只是以和觀察者無關的關係（*Bezug*）作為課題。因為理解者的情境，也就是其前理解須被納入考慮，故理解的對象就不是被對象化的，或一次被規定好的關係結構。<sup>65</sup>

大體上這是從宣告的 *what* 轉為對其 *how* 的處理。海德格從保羅的書信觀察開始，惟不像一般人可能會以孤立的與客觀的態度，將書信納入某某既定的歷史文學風格史來研究。對海德格而言，風格是書寫者與其情境的表徵。聖經裡幾封保羅書信的風格即有所不同，如羅馬書（*Römerbrief*）與加拉太書較帖撒羅尼迦人書（*Thessalonicherbrief*）有更多教條性內容。但海德格以其它方式去注意保羅的當時情境。<sup>66</sup>

現象學解析的是保羅當時的歷史情境，刻劃的是其多樣的內涵。但解析所得的只具原始的概念性，如何轉化為我們所習慣的客觀概念性（*Sachbegrifflichkeit*）是問題之一。如何擺開認識論的立場，解析者自己能移情於保羅的情境中，是問題之二。解析和抽象不同，抽象的結果和被抽象的原件可分開，解析卻不如此，沒有被解析出的一些意義環節（*Sinnmomente*）也必須被納入考量，故除了被解析出的關係意義（*Bezugssinn*）外，解析者所面對的內容與他如何實作的歷程，皆要一併考慮，這如何可能，是問題之三。<sup>67</sup>

海德格對加拉太書的解析必須藉助他對帖撒羅尼迦人書的解析來完成。針對保羅於公元 53 年寫的帖撒羅尼迦人前書，海德格不做客觀歷史

---

<sup>64</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 80-81.

<sup>65</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 82.

<sup>66</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 83.

<sup>67</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 84-86.

背景的觀察，而去看保羅當時所處的情境，這涉及環境是什麼（*what*）的內容（*Gehalt*）、他和環境的關係（*Bezug*），以及他如何（*how*）建立此關係的實作（*Vollzug*）過程。海德格從這三者一起來看當時情境的關聯性（*Situationszusammenhang*）。<sup>68</sup>

海德格以為：一些人主張深入情境有莫大的困難者，認為客觀歷史必須先被給定，然後才能對之進行移情活動等等；這些人實受到認識論立場的影響。海德格認為，被給定的客觀歷史為客觀的語言所規定，它已抽離了當時的主觀情境，我們如何能借助客觀性語言做主觀的移情？其實我們在此之前需要發掘出原始的概念，因移情不是抽象後的產物，它是和抽象無關的現象學解析活動。<sup>69</sup>

故海德格欲顯示當時的情境，就不能以理論來建構，而要尋找「在絕對不可重複性中的絕對歷史之物原始性」（*die Ursprünglichkeit des Absolut-Historischen in seiner absoluten Unwiederholbarkeit*）。<sup>70</sup>這即涉及了如何從客觀歷史轉向實作歷史情境的方法問題。

海德格強調「情境」是屬於合乎實作之理解，而非就規律來掌握；要區別某情境也不能以客觀歷史的段落來規定；對於情境是否統一與多元的問題，不能依據某規律，也不能按照現成的規定來解析，這就需要形式指引的方法來解回答。<sup>71</sup>我們見到海德格將形式指引運用於情境的解析如下：首先，每一情境皆有「我的」（*das Ichliche*）與「非我的」（*das Nichtichliche*）屬性，它們的關係不能如費希特所言：「我的設定非我的」之被命題化，也不宜以主客的關係相對待；「我的」與「非我的」皆是（*ist*），但此「是」不具謂詞意義的「是」，而是一種原始的存有概念；理論的解析源於「我是」（*Ich bin*），當「我的」有（*hat*）著某某，因這某某以

<sup>68</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 87-88, 90.

<sup>69</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 88.

<sup>70</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 88.

<sup>71</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 90-91.

客觀性被給出，故此時就開始了解析活動；而「非我的」僅「是」而非「有」什麼。<sup>72</sup>其次，情境不能以靜態的靜止位置或動態的時間流來規定，這些也屬於規律關係；事實性生活的實作關係會讓一種事實性生活的時間形成，靜態與動態的時間乃由之導出。<sup>73</sup>我們見到《存有與時間》的「此在」時間性〔嚴格說應為本真（*eigentlich*; *authentic*）時間〕為這裡的事實性生活的時間，而靜態與動態時間即是由之所導出的非本真（*uneigentlich*; *inauthentic*）或世俗性（*vulgär*）時間。以下，我們就這兩點來看海德格對於保羅所處情境的解析：

海德格首先從「我的」性質來掌握當時保羅的情境：當保羅被迫離開了帖撒羅尼迦，深惦記在那裡信徒的命運，當獲知他們仍具信心時，保羅即寫了這封信給帖撒羅尼迦人。海德格寫著保羅當時的情境有二：第一、他體驗到帖撒羅尼迦人之「成為存有」（*Gewordensein, genethenai*）（成為基督徒）；第二、他體驗到他們「知道」（*Wissen*）自己的這個「已成為存有」（*Gewordensein haben, oide*）。故而帖撒羅尼迦人的「已成為存有」即是保羅自己的「已成為存有」。海德格指出在書信裡這兩字出

---

<sup>72</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 91-92；「我的」有（*hat*）著某某，似乎表示以「我的」作為統一的主體，海德格說如此則情境可從這裡出發，這是解析的開始點。在後來的《存有與時間》（Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 299-301.）裡海德格講到「決斷」（*Entschlossenheit*）時，以為「此在」具有特殊的開啟性，可獲得原初與本真的真理，若以一種存在性的空間來規定「此在」，那麼就可以情境來表示；其意義可說是：Da 之為開啟性，但絕不落入空洞的存在理想裡，而是認真嚴肅地面對自己，面對自己的向死亡存有。在這裡針對保羅書信提出的情境概念時說，情境從「我的」這裡出發或為解析的開始點，「我的」似有如「此在」，它既為存在的，但具私己性，具有統一屬於我的事實與可能性，故這裡的統一是具存在性徵的意義，而非形式邏輯的範疇；「非我的」也是存在的，但似不具統一性，此似表示統一應就屬己性來看。解析（*Explikation*）是一種開展、開啟，也意味著指引，但從「我的」或「此在」出發。

<sup>73</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 92-93；這裡似從事實性時間作為指引的出發點，就後來《存有與時間》的觀點來看，是以時間代表著存有的意義，「此在」有著動機／力，讓存有開啟，而以時間來表示。

現多次，強調：「同樣字的重複必須在實作歷史的理解下，當作一而再出現的傾向、動機來掌握。」<sup>74</sup>

保羅藉著「成為存有」而進入帖撒羅尼迦人的生命裡，「成為存有」是進入方式（*how*）。故內容（*Gehalt*）是當時帖撒羅尼迦人的處境，是 *what*；關係（*Bezug*）是保羅之進入其生命裡，如何進入或實作（*Vollzug*）是藉著共同的「成為存有」。海德格進一步解析「成為存有」（*genésthai*）是一種對宣告的接受（*Annahme der Verkündigung, déchsthai tôn lógon*），在痛苦中領受聖靈所降臨贈予的喜悅——這不是以人自己的經驗為動機的；由之「成為存有」進入了與上帝相連的作用關係裡。其次「成為存有」是一種「已經接受基督徒生活態度之如何」（*[ihr] habt angenommen das Wieder christlichen Lebenshaltung, parelábeite*），這個如何即是事實性生活舉止的如何。<sup>75</sup>

海德格其次從「時間」來看當時的保羅情境：他以保羅活在一種對上帝再次降臨的急迫期待當中，這個急迫（*Bedrängnis*）即刻劃當時他的情境，保羅生活的每一瞬間皆為此所規定。和「成為存有」的情境相比，海德格在此較強調個人承受痛苦的情境，即使作為使徒而喜悅，這包括撒旦攔阻保羅的做工，使他更急迫於擔憂在最後時刻的呼召，他曾孤單地遠離帖撒羅尼迦人等等。<sup>76</sup>急迫與承當痛苦的情境如何和時間有關？事實上這即涉及了上帝之臨現（*parousía*）究竟在何時實現的問題。

---

<sup>74</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 93.

<sup>75</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 93-95；這裡所談論的意義簡言之即是：海德格對保羅書信的詮釋方法是形式指引，保羅的情境被解析與揭示，情境的內容、關係與實作皆要被考慮，但關鍵的是「實作」出自於事實性生活經驗，該書信表示接受上帝贈予而有的「成為存有」的實作，它成為保羅進入帖撒羅尼迦人生命的方式，讓一般的同理心關係取得更原初的泉源，讓帖撒羅尼迦人的處境（內容）為保羅的情境所融入。

<sup>76</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 98-99.

海德格解析道：當保羅軟弱時，當他對生命的危難足以「挺得住」（*durchhält*）時，他就能進入和上帝的緊密關係中。這和一般的神秘主義不同，它們靠的是神祕的沉浸專注（*Versenkung*），與一番艱辛努力。保羅是在危難的情境中書寫這封信的，他是在某瞬間透過深入瞭解帖撒羅尼迦人對「成為存有」的「知」而作了宣告。<sup>77</sup>其中如何呈現臨現的意義呢？海德格先解析保羅瞭解的臨現意味著什麼。

原來「臨現」這個字眼隨時代演變而不同，它在古典希臘時期意味著「上帝在審判日之到來（*Ankunft*）」，在晚期猶太教成為「代表上帝之彌賽亞之到來」，而對於基督徒則是「已出現過的彌賽亞之再次出現」。故似乎保羅面對臨現的基本態度是一種期待與希望。然而究竟上帝或彌賽亞臨現於何時，這個問題不能從對未來事件與臨現間的關係以意識分析來回答，也不能在有立場的客觀時間意義下來掌握；即使回到事實性生活來看，也必須是在基督教意義下才能理解。故保羅面對帖撒羅尼迦人問到何時臨現時，反將問題拋回其自身：「你們完全清楚地知道……。」這個知道就是知道自己之「已成為存有」。因而答案取決於他們自己的生命。<sup>78</sup>

總言之，在自我的生命中何時臨現，取決生命本身的實作。臨現的時間本是基督徒所活的時間，它當然具特殊的性質。「基督的宗教性活著時間性」，故臨現於何時的問題不能以客觀的時間來回答。<sup>79</sup>這在海德格解析帖撒羅尼迦後書也不例外，他曾強調：時間性的意義取決於對上帝的基本態度，故當我們在實作中活著時間性時，就理解了永恆。<sup>80</sup>

但急迫與危難究竟如何關連到臨現？急迫即是實作本身，或是即可形成實作？我們見到海德格的解析：急迫的時間著實對於基督的宗教性具有

---

<sup>77</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 100.

<sup>78</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 102-103.

<sup>79</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 104.

<sup>80</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 117.

構成性質；<sup>81</sup>當放棄了自我防衛的世界性方式時，生命的危急性相形提高，故來到實作關係中幾乎無望。但基督徒意識到這種實作性不從自己的力量而得，而是源於上帝，是一種得自恩寵的現象。故實作本身是凌駕於人的力量之上的。海德格在此的確將基督宗教性區別了希臘的神秘宗教。<sup>82</sup>

我們回顧形式指引方法的核心是將內容、關係與實作的三重意義形成一個整體的現象做一解析，以形成現象學。而事實性生活經驗是作為這個整體現象的出發點。我們討論了形式指引是對於超越者的一種言說方式，海德格實是對於首先被視為「最接近與內在者」之超越者的事實性生活經驗進行言說，然後開展出對於上帝之作為另種超越者的言說，以建立宗教現象學。形式指引之所以不會對超越者造成暴力式的言說，因為言說者以非對象化、無立場的態度面對超越者，體認到超越者永遠超越出言說與描述之外，它反而是言說源源不絕的出處。

我們在前面看到就形式指引而言，涉及到言說者的態度，也涉及到言說者的方式：前者包括非對象化、無立場的態度，包括在超越者前的謙卑、對它（祂）的尊重、敬畏，也包括對生命的危難足以「挺得住」等等；後者包括愛與懺悔、讚美與祈禱，也包括因超越者的贈予而致的喜悅等等。這些或許皆是海德格強調的實作，它與個人私有的事實性生命息息相關。保羅與帖撒羅尼迦人對於「成為存有」的感同身受，即建立於這些實作的基礎上，這包括保羅對於帖撒羅尼迦人的愛，對於上帝的敬畏、讚美、祈禱等等。這些也是言說者對自己情境的解析。由此形成的言說概念為何是「內在之詞」呢？從基督教的背景來看是「道成肉身」，史密斯的新現象學即在此背景下而立論；海德格在宗教現象學討論時也說：事實性生活必須在基督教意義下才能理解得更深入。但在希臘亞里斯多德之形式由質料生成的質形論立場下，由情境蘊發出的言說就是一種形式，胡塞爾的機遇性表述就具備這種意義。形式指引一詞似乎表示海德格因循亞里斯多德的

<sup>81</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 120.

<sup>82</sup> Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 121-124.

背景，因為從質料所產生出形式，一直在合於自然目的論之下被最終的純形式（其潛藏在質料中）所指引著。然而，《宗教現象學引論》卻顯示海德格在基督教的意義下應用著形式指引的方法。這也表示海德格在此時提出的事實性生活經驗具有新約聖經的生命經驗色彩。

形式指引當然涉及對超越者言說的內容是什麼。從道成肉身的背景來看，如奧古斯丁說的「道成肉身」，海德格從事實性生活中的實作來談和上帝建立關係（以之再談譬如保羅建立和帖撒羅尼迦人的關係），哪些道或文字從中源源而出呢？上面告訴我們，「我的」與「時間」是兩個重要的內涵。無怪乎，前者在後來的《存有與時間》即發展成出「此在」概念，並從中源出了更多的存在性徵，以及牽掛結構中的環節作為言說的概念。後者也在《存有與時間》中構成了存有的意義（*Seinsinn*），是對於存有的表述，其中也有呼應宗教現象學裡的「臨現」概念。雖然在《存有與時間》裡，上帝或基督教的背景隱含於後，甚至轉化成希臘式的思想型態。但不論從基督教的道成肉身或希臘的質料生成形式來看形式指引的言說之形成，皆因為過程的源源不絕，而使得言說之內容、關係與實作的三重意義形成一個整體。

若我們回到海德格在開始時即表示的：對於宗教做現象學的理解，是對於任何的宗教歷史事實僅視為所有宗教之可能形式或類型的一個實例而已。故在《宗教現象學引論》裡，海德格是以保羅的書信為例，呈現出如何從事實性生活經驗去對於上帝言說（經驗），以至才能對於其他基督徒或教會的言說或宣告（經驗）。但這些實例要表現出的宗教性意義到底是什麼？這就是由事實性生活中的實作所顯現，或許愛、謙卑、尊重、承擔、挺得住等是海德格最主要強調者，而這些在後來的《存有與時間》也表現在現身情境（*Befindlichkeit*）、牽掛（*Sorge*）、怖慄（*Angst*）等具關鍵性的情感詞義，顯然後者的基督教性意味已隱藏於其後了。

相對之下，胡塞爾的「宗教現象學」有何特殊性？胡塞爾除了在《內在時間意識講義》裡提到了奧古斯丁外，於《笛卡兒沉思》（*Cartesiansche*

*Meditationen*) 收尾時也引用了奧古斯丁來談他的現象學方法：「神的宣告『認識你自己』已獲得一個新的意義(……)。我們必須首先使用『擱置』讓世界喪失，然後才能於普遍的自我意識中再獲取它。這即是奧古斯丁說的『不要從無中失掉你的路子，回到你自己去，在內在的人裡真理駐留著。』」<sup>83</sup>對此哈道特(Pierre Hadot, 1922-2010)就曾將奧古斯丁的「內在的人」與胡塞爾的「普遍自我意識」做一連接，認為奧古斯丁其實是對原先聖經內保羅強調「盼望門徒信仰與剛強，聖子與聖靈駐於人心」做了柏拉圖式的詮釋：聖子駐於人心，以至於我們可思維與有理性；從而我們可見「認識你自己」的「神諭」，從蘇格拉底、保羅、奧古斯丁、笛卡兒到胡塞爾，基於不同的文化背景有著不同的詮釋。<sup>84</sup>哈道特自可再加上海德格繼承此傳統的另一種詮釋。但胡塞爾果真將聖子與聖靈詮釋成自我意識？他果真只從內在去掌握超越者，甚至如馬里翁批評之胡塞爾因在對象化的條件中讓現象顯現，以至於所形成的概念只是一種偶像式的，不能進一步超越自身往超越者去指引嗎？<sup>85</sup>

## 伍、從形式指引的內涵來看胡塞爾之處理宗教現象學

胡塞爾畢其一生以純粹或超驗現象學的建立為其使命，以之為形式科學(如邏輯學)與事實性科學的基礎，也為倫理學的基礎。純粹或超驗現象學抱持一種既具先天一般性，又具應用性的理念。在倫理學方面，筆者曾從亞里斯多德的倫理學來理解胡塞爾早期約1914年的倫理學論述，強調胡塞爾的實踐理性重視實然的情境，在學習與修煉中讓至善的理念落實。亞里斯多德刻劃了靜觀(*theoria*; *contemplation*)的神擁有最高的智

<sup>83</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua Bd. I, hrsg. S. Strasser (Den Haag: Nijhoff, 1950), 183.

<sup>84</sup> Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trans. Michael Chase (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006), 65-66.

<sup>85</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 92.

慧 (wisdom)，人類往此理想邁進需要實踐智 (*phronesis*; *prudence*)，而這是人從受制於情慾的第一自然，經由理性導向的第二自然，以達於屬神之靜觀境界的必要條件；胡塞爾類似地企圖建立一種兼顧先天一般性與應用性的純粹倫理學。<sup>86</sup>

胡塞爾欲建立現象學為嚴格科學 (*Strenge Wissenschaft*) 的理念與希臘人對於 *theoria* 之理解可連接在一起來看。現象學的理論重視明見性 (*evidence*)，它不停留在 *theoria* 之只具有智慧的深邃性 (*profoundness*; *Tiefsinn*)。但若從 *theoria* 之對於自然生活做旁觀的反思，以構成嚴格科學而言，那麼一種具智慧性的態度似乎化身為現象學擱置 (*epoché*) 的方法，伴隨在理論的建立當中。因而若實踐智是 *wisdom* 注入於 *praxis* 的話，那麼 *wisdom* 注入於 *theory* 是否可亦形成一種「理論智」呢？「智」對於理論的建立所做的貢獻，是讓我們以擱置方法對於實事 (*Sachen*) 旁觀不涉入，從而讓實事 (作者按：即強調 *matter* 層面) 能自己生成出理論 (作者按：即表示 *form* 層面)，而這即是現象學構成 (*constitution*) 的真正意義。這呼應前面我們提及的形式指引方法有從亞里斯多德質形論來理解的可能。

胡塞爾的擱置方法實適用於理論與實踐，擱置是智慧先下放於人類經驗，再透過人的意識或行動上達於智慧的方式或過程。經驗中所建立的科學或倫理學被胡塞爾要求具普世性 (*universal*)、世界性 (*worldly*)，與公共性 (*public*)。從識出發，以智為目的之進路有著一股對於客觀知識之純粹的愛 (*reine Liebe zur sachlichen Erkenntnis*) 或智慧的愛

---

<sup>86</sup> 胡塞爾於 1914 年的倫理學論述見 Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, Hua. XXVIII, hrsg. Ullrich Melle (Dordrecht, Boston: Kluwer, 1988)，另參考汪文聖 Wang Wensheng，〈胡塞爾早期倫理學與亞里斯多德倫理學的關係〉“Husserl zaoci lunlixue yu Aristotle lunlixue di guanxi”，《國立政治大學哲學學報》[*Guoli Zhengzhi daxue zhexue xuebao*]期 18[no. 18] (2007 年 7 月)，頁 1-28。

(Weisheitsliebe)，這種愛在希臘時被稱為 *philia*。<sup>87</sup>或許在這種重智慧以及所發展的進路立場下，胡塞爾在不少文獻出現的上帝概念，可說皆接近於希臘式的上帝。<sup>88</sup>而前面已指出的上帝概念作為目的論形成的來源，亦是和希臘式的上帝相呼應。

但在第一次大戰後，胡塞爾感於時代與家庭的悲劇，從對於理智之絕對信念，轉為向非理性的信仰與愛尋求支柱。他在〈費希特的人性理想〉演講及〈改造〉論文裡就論及了基督教的愛。這個愛字在希臘羅馬時期被稱為 *agape*。但胡塞爾畢竟仍將基督宗教意識建立在哲學的觀視之上，將宗教與哲學的自由性做了結合。這顯示胡塞爾於轉向基督宗教文化後，再重新以希臘哲學與科學性的文化加以綜合：即一方面上帝的概念不再是希臘式的，而轉化成為基督宗教的、福音書所記載的、化身為耶穌基督的上帝；另一方面，耶穌被視為在苦難中掙扎的人，其感覺到天職在身，以純粹的理念型態去觀視，並去實踐它，耶穌的愛足以感動與召喚我們。基督宗教與希臘哲學的綜合成為一種哲學的神學，將本具歷史事實性的宗教轉化為具普世性的宗教。因為「觀視」成為胡塞爾建立具普遍客觀之理論基

---

<sup>87</sup> 參考汪文聖 Wang Wensheng，〈從希臘走向希伯來的「人文」義涵？——從胡塞爾晚期不同之「愛」的概念來看〉“Cong Greece zouxiang Hebrew de ‘renwen’ yihan? ——cong Husserl wanqi butong zhi ‘ai’ de gainian lai kan”，《國立政治大學哲學學報》[*Guoli Zhengzhi daxue zhexue xuebao*]期 21[no. 21]（2009 年 1 月），頁 1-34。其中比較漢娜鄂蘭對於公共性的重視，對於胡塞爾從約 1917-1924 年間處理的倫理議題，特別是涉及基督教哲學的著作，去揭發所蘊含的愛與公共性的義涵。該文指出在大戰前胡塞爾即以智慧的愛、建立純粹科學理論為主，此見頁 25。

<sup>88</sup> 見 Lee Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008), 159-162, 羅麗君指出胡塞爾在不少出版與未出版之文獻顯示，上帝之作為目的論的原始起源，雖與柏拉圖或亞里斯多德所理解的相近，但又不完全等同。筆者將於後面指出胡塞爾與柏拉圖及亞里斯多德相近但又不同的目的論意義，或許其中即可見出上帝概念在他們三者同異的端倪。

礎；觀視一位值得被尊重的、具純粹善的人（聖子）時，他可成為普世模仿的對象，得以使世人透過一種顯靈的愛，提昇自己，上達於善。<sup>89</sup>

我們回到前面史密斯的立場，他雖一方面以為胡塞爾仍保有內在中的超越性思維，以至於尚不能脫離對於超越者言說有暴力化的傾向，但另一方面卻注意到胡塞爾曾理解他者以在場（可見）與不在場（不可見）的雙重方式呈現。<sup>90</sup>從胡塞爾在一次大戰後思想的轉變中可見，基督宗教顯示苦難與愛的主題，但我們應超越基督宗教之歷史事實性的層次，將宗教與哲學做一種結合，也就是如同海德格在宗教現象學去探討具普世的宗教性意義。

再借用前面史密斯將道成肉身與柏拉圖的參與概念所做的對照，若我們簡要地看胡塞爾在 30 年代以前曾從對智慧的愛轉為感應上帝及耶穌的愛，也就是從 *philia* 轉為 *agape*，那麼就可認為，早先胡塞爾的現象學構成成為從不完美去參與完美，其後漸有從完美去參與不完美的義涵。

這種從不完美去參與完美，與其說是類似於柏拉圖以物質世界參與理型世界，不如說更像是亞里斯多德所認為的：理型不是自身已作為超越者，而是應漸次從質料中生成出來。因而參與總是以質料對於早已潛藏於自身、但終可實現出來的形式作為進行參與的方式。惟胡塞爾更從人主體——從處於被動的狀態——出發的觀點去描述這種生成，以至於原本亞里斯多德從第三者立場去說明的質料，以及漸次生成出來的形式，在胡塞爾

---

<sup>89</sup> 有關費希特演講見 Edmund Husserl, "Fichtes Menschheitsideal," in *Aufsätze und Vorträge (1912-1921)*, Hua. XXV, hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), 267-293, 〈改造〉論文則見 Edmund Husserl, "Fünf Aufsätze über Erneuerung," in *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hua. XXVII, hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 3-124, 另參考汪文聖 Wang Wensheng, 〈從希臘走向希伯來的「人文」義涵？——從胡塞爾晚期不同之「愛」的概念來看〉"Cong Greece zouxiang Hebrew de 'renwen' yihan? ——cong Husserl wanqi butong zhi 'ai' de gainian lai kan", 頁 12-14、16-26。

<sup>90</sup> Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 125.

轉為人與周遭人事物的生活世界經驗關係，以及循著視域擴展而漸次構成的本質形式<sup>91</sup>。不論柏拉圖從超越的理型出發，亞里斯多德或胡塞爾從潛在於質料——故顯示了內在性——的形式出發，這些出發點皆來源於前已述及的目的論，雖然彼此仍容有些差異性，他們同被稱為上帝。

上面曾指出胡塞爾的擱置方法是智慧先下放於人類經驗，再透過人的意識或行動上達於智慧的方式或過程，而所謂「實踐智」與「理論智」可促成此落實。但這種由下而上的途徑，畢竟以人有無限心之可能為條件。在現實裡，是否人常不易從困頓痛苦中自拔出來，又談何上達智慧呢？胡塞爾即在一次大戰後從希臘的途徑轉向了基督宗教之路。

的確誠如前述，胡塞爾在一次大戰後的演講與論文，陸續透露出基督宗教之具位格性，道成肉身、饋贈其愛的上帝概念，祂展現出從上對下的參與，可讓人在對上帝或基督耶穌的尊重，且透過一種顯靈的愛，去上達於善。但由於後來胡塞爾將基督教與希臘文化作綜合，位格性的聖父或聖子似轉為純粹的理念，成為被觀視的對象，故在這種上達於善的路徑中，諸如懺悔、祈禱等對於上帝的言說究竟扮演了多少角色，也值得質疑。<sup>92</sup>

那麼 1930 至 1935 年間胡塞爾對此的立場如何？筆者近年在其未出版的研究手稿中發現有類似的情形<sup>93</sup>，經整理後做如下數點的陳述：

---

<sup>91</sup> 胡塞爾更談到 *hyle* 或 *Ur-hyle*，包括本能、原始本能、被動動覺、主動動覺的概念與問題，這皆是類似亞里斯多德的質料概念，其間潛在了目的性。

<sup>92</sup> 在此也參考 Lee Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, 192-195，其談及胡塞爾也視上帝為具位格性者，也有上帝之愛、上帝之慈悲等說法，胡塞爾本人雖個人信仰基督教，但不將自己定位為啟示神學的哲學家，或基督教的哲學家。筆者有興趣的是，當胡塞爾將希臘與基督教做一綜合，可否稱為一基督教的哲學家呢？

<sup>93</sup> 筆者於 2006 年赴德國科隆大學胡塞爾文獻中心（*Husserl Archiv*）做短期研究，在此對其支助與特別是該中心負責人迪特洛瑪（*Dieter Lohmar*）的慨允借閱及引用胡塞爾研究手稿表示謝意。筆者所對手稿編號所涉及的議題做如下的整理：1. 普世的倫理學（*A V 22*, 1931 年），2. 普世的上帝（*A VII 9*, 約 1930 年），3. 從事實性到普世性的要求（*E III 7*, 1934 年），4. 從世界的事實性現象學分析出發（*E III 8*, 1934 年），5. 從本能來看

1. 30 年代以後胡塞爾雖時而透露出對於整個生命由理性意志做主的信念問題，但基本上仍在欲建立普世的倫理學；倫理學雖關涉實踐生活，但若著眼於人的整體與普遍的生命，那麼這個思維就成為一種理論的態度，而實踐的興趣成為一種建立普世性科學的興趣；但以理論興趣為基礎的普世倫理學在態度轉變下就可成為落實於個人生活的技藝之學或規範之學。胡塞爾將倫理學與上帝信仰，以及對上帝信仰的教育關連在一起，故而他亦欲建立一位獨一無二的上帝，屬於普世人類，他從而有建立普世性宗教的理想。
2. 哲學的思義出自眾多的族群、層級中具同樣動機的要素，它欲建立普世的倫理與宗教。驚訝是屬這共同的動機要素，所驚訝的更屬之。首先驚訝讓世界的整體被縱觀，但我們需再由部份到整體，透過直觀而漸次穩定地構成世界的本質結構及普世的科學理論。如此饋贈、犧牲、敬拜、祈禱等服侍活動，以及與事實性相關連的啟示、愛等等，皆在可被轉化為觀視的對象，以被要求是否合乎普世性、明見性。因而胡塞爾嘗試從下而上分析如絕望、愛、利己、利他等的本質意義，即使尚未見如何構成更一般的本質結構，以穩定地上達原先在驚訝中已乍現的世界整體。特別要指出是，胡塞爾以家庭是鄰人之愛的原始形式，即是將原先基督教所重視的 *agape* 轉化為以 *philia* 為根基，因為後者更具有普世性及明見性。
3. 上帝一方面是有意志的，另一方面可本能地被預知，但這個預知更表示，人原初本能地即在合乎目的論之下，往可具體落實上帝意志的世界整體去發展，去構成。這即是具意志的上帝需透過整個主體際性作為其具體落實的結構層次的義涵。
4. 哲學的神學是作為哲學與信仰神學結合而發展的最高點，它是要跟隨哲學，使用哲學的。真正之宗教神學，雖源於與歷史事實相關連的啟

---

信仰的問題 (E III 9, 1931-1933 年)，6. 哲學與神學的相合 (E III 10, 1930-1934 年)。

示，但在發展歷程中從哲學獲取其精神意義，更能增加其具生命性的信仰，神學更具哲學性，以至於神學與哲學漸為相合，惟這是在無限歷程中發展的。故地域性、種族性的宗教漸次往超民族的、屬全人類的宗教去進展。

綜觀胡塞爾從 20 年代至其辭世以前，胡塞爾這樣對於上帝的論述，是否仍為史密斯所批評的：對於超越的他者從內在性去掌握，而造成了對超越者暴力式的言說？但我們充份瞭解，若這個最後的言說方式仍建立在一種內在性之上，那麼這個內在性意義是經過了上帝的饋贈、犧牲，以及人類對祂的敬拜、懺悔之轉折後再回頭的。故先是從下到上的達於智（*philia*），後而歷經對於從上向下的接納與愛（*agape*），再回到一種具新面貌的從下而上的途徑，以及新的「內在性」。從這裡出發去言說超越，是否終可化解一些暴力呢？

## 陸、結論

我們從海德格的 20 年代初《宗教現象學引論》講義，及胡塞爾中晚期（1917 年以後）的論文、演講及研究手稿中見到他們自現象學立場對宗教所作的一些論述。在對照比較之後，筆者發現當時的海德格偏於基督宗教的立場，而胡塞爾則曾於 1917 年後轉向基督宗教的信仰與愛之非理性因素，但隨後又將希臘之愛智慧與建立普遍理論的要求融合於其宗教的理解中。這兩種文化的影響曾反映在對胡塞爾與海德格哲學有實質影響的奧古斯丁思想裡，但後者的宗教思想並不為本文處理的重點。

本文對於以現象學進行宗教問題的處理，關連到從內在性對超越者的經驗與言說問題。在現象學的發展下，特別是晚近的法蘭西現象學界常對於早先的德國現象學家提出了「內在中的超越如何可能」的問題。在對照於一些學者提出的道成肉身現象學立場下，本文強調出海德格提出的「形式指引」方法；而他即以此方法去論述宗教現象學。我們發現其雖強調從每個人的事實性生活經驗出發去理解宗教性，但從上而下的贈予與愛仍有取

代，至少補充了從下而上的參與方式；雖然他常強調實作，但實作應不只是從人內在出發的行為活動，更表現在因人接納了從上而下的贈予與愛，而產生的愛、謙卑、尊重、承擔、挺得住等內涵裡。正因為從這些實作產生了源源不絕的言說動力，因此作為衍生的關係與內容才不至侷限與固定不變，如此開啟了超越者被言說，且源源不絕的可能性。類似的情形在奧古斯丁也清楚可見。

我們續在胡塞爾論述中見到類似的方法，它表現在他轉向基督宗教時重視的饋贈、愛、尊重、犧牲、敬拜、祈禱等表述上，這表示言說者的態度與方式讓被言說的超越者得到開放。但晚期的胡塞爾畢竟又以哲學的神學為最終目的，他欲建立一種具普世性的宗教，事實上這也是海德格處理宗教現象學之目的。若胡塞爾仍以希臘理性的精神為主，企圖化解較屬歷史與地域性的基督宗教性，那麼海德格往後發展出的思想，如首先展現於《存有與時間》，即又充份回到希臘的思維模式裡，雖然其中仍可尋及基督教義的身影。

藉用史密斯的用語，海德格在 20 年代初期與胡塞爾在 1917 年後不久，實皆以新約聖經的生命經驗為主軸，作為開展其哲學的出發點。但二人於後來卻均回到以希臘式的倫理生活具體經驗為主軸。出於內在性的倫理學在胡塞爾較為明顯，在海德格處我們曾論及其形式指引的方法即具有倫理與神學的義涵，但這畢竟是包括基督宗教所具的廣義倫理。所謂的內在性倫理在後來在《存有與時間》呈現的原初倫理性，即有異於早先的看法。但海德格與胡塞爾後來的倫理內在性受到所歷經的基督教超越性所洗禮，故從上而下贈予的因素仍揮之不去，這在海德格的思想發展中更為明顯。若我們終結以二者仍從內在性去對超越性掌握，那麼這後來的內在性已包容了些超越性，倫理性也融入了些宗教性。故是否從這種新的內在性出發對於超越者言說，實可消解一些暴力化傾向呢？

形式指引可說是綜合了希臘之從下而上，與基督教之從上而下的兩條路數，因為言說雖一方面從主體的內在經驗出發，但另一方面言說的動力

卻是源於絕對的超越者的。對胡塞爾與海德格而言，言說必須從前理論的生活經驗出發而可能，他們皆曾將生活經驗關連到基督宗教性的經驗去，但皆將之透過希臘哲學而轉化為普世的經驗，如此道成肉身的內在之詞實源源不絕於屬於你我所共有的超越者。

## 徵引文獻

汪文聖 Wang Wensheng,〈胡塞爾早期倫理學與亞理斯多德倫理學的關係〉“Husserl zaoci lunlixue yu Aristotle lunlixue di guanxi”,《國立政治大學哲學學報》[Guoli Zhengzhi daxue zhexue xuebao]期 18[no. 18], 2007 年, 頁 1-28。

汪文聖 Wang Wensheng,〈從希臘走向希伯來的「人文」義涵?——從胡塞爾晚期不同之「愛」的概念來看〉“Cong Greece zouxiang Hebrew de ‘renwen’ yihan?——cong Husserl wanqi butong zhi ‘ai’ de gainian lai kan”,《國立政治大學哲學學報》[Guoli Zhengzhi daxue zhexue xuebao] 期 21[no. 21], 2009 年, 頁 1-34。

張祥龍 Zhang Xianglong,《海德格爾傳》*Heidegger chuan*, 北京[Beijing]: 商務印書館[Shangwu yinshuguan], 2007 年。

Caputo, John D. *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 2003.

Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Michael Chase. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1979.

Heidegger, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, G 60. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.

Held, Klaus. *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Nijhoff, 1966.

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua Bd. I. Hrsg. von S. Strasser. Den Haag: Nijhoff, 1950.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung*

- in die reine Phänomenologie*, Hua Bd. III/1. Hrsg. von K. Schumann. Den Haag: Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Hua Bd. X. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Nijhoff, 1966.
- Husserl, Edmund. "Fichtes Menschheitsideal." In *Aufsätze und Vorträge (1912-1921)*, Hua. XXV, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, S. 267-293. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- Husserl, Edmund. "Fünf Aufsätze über Erneuerung." In *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hua. XXVII, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, S. 3-124. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Husserl, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, Hua. XXVIII. Hrsg. von Ullrich Melle. Dordrecht, Boston: Kluwer, 1988.
- Husserl, Edmund. *Unpublished Manuscripts: A V 22, A VII 9, E III 7, E III 8, E III 9, E III 10*. Husserl Archiv an der Universität zu Köln.
- Kisiel, Theodore. "Die Formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung," in *Heidegger und die Logik*, hrsg. von Alfred Denker und Holger Zaborowski, S. 49-64. Amsterdam, New York: Rodopi, 2006.
- Lo, Lee Chun. *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008.
- Nelson, Eric Sean. "Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik," in *Heidegger und die Logik*, S. 31-48.
- Saint Augustine. *Confessions*. Translated by Henry Chadwick. Oxford, New York: Oxford University Press, 1991.
- Smith, James K. A. *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*. London & New York: Routledge, 2002.
- Van Buren, John. "The Ethics of *Formale Anzeige* in Heidegger." *American Catholic Philosophical Quarterly* 69, no. 2 (1995): 157-170.

中央大學人文學報 第四十三期

Van Fleteren, Frederick. "Augustine: *Confessiones X*," in *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine: Sein und Zeit und Ewigkeit*, edited by Frederick van Fleteren, 3-25. Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2005.