

理性宗教的超驗建構問題

——對胡塞爾之宗教思考的研究

羅麗君*

摘要

本文嘗試研究胡塞爾有關理性宗教之超驗建構問題的思考。胡塞爾認為，意向性內含的合法則目的性建構了超驗主體之理性本質；而吾人通過現象學還原進一步反思此理性本質之普遍起源時，最後將會揭露：超越之上帝的絕對理性不單內存於超驗主體性之中，為其合法則目的性之意向性建構活動的動機根源，並且是被建構的世界的存有意義之最終原因。因此事實上，人性不僅分享了神之理性，同時因為神之理性的推動，人性的成長亦以實踐神性的絕對理性為目的；換句話說，人性本質上有不斷追求和實踐神之理性的傾向。據之，胡塞爾就人類之宗教信仰現象進一步指出，只要能確實遵循超驗主體性之內在的理性本質，人不僅可以自發地意向建構合乎絕對理性的宗教形式，同時也可以藉著現象學反思去考察人類世界中現實存

*國立政治大學哲學系助理教授



在之個別宗教形式的合理性，進而在人類文明之中發展出真正理性的宗教信仰。

關鍵詞：超驗主體性、現象學反思、上帝觀念、目的論、
絕對理性、理性宗教、超驗建構、宗教性、信仰

【收稿】2010/8/19 【接受刊登】2011/1/3



理性宗教的超驗建構問題

——對胡塞爾之宗教思考的研究*

羅麗君

壹、前言

儘管胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 於其畢生的哲學研究中未曾針對人類之宗教問題提出一套完整的現象學理論，¹但是從其已出版之著作全集的附錄文章和未出版之手稿中的分散資料可以發現，胡塞爾在宗教課題上有其定見。基本上，胡塞爾認為，絕對意識 (das absolute Bewusstsein) 的意向性 (Intentionalität) 建構活動內含著合法則的 (gesetzmäßig) 目的性，從中呈顯了超驗自我 (das transzendentale Ich) 之意識運作的理性本質；而若通過超驗現

* 本文為92年度國科會專題研究計劃案「胡塞爾現象學中之理性宗教的超驗構成問題」(NSC 92-2411-H-343 -002) 的研究成果。初稿以〈胡塞爾論人類之理性宗教的超驗建構問題〉為題發表於國立政治大學現象學研究中心/哲學系主辦之「2008 政大『理論與實務』現象學會議」(2008年4月18-19日)。經修改後投稿。蒙兩位審稿委員提供修改意見，於此表達謝意。而針對修改意見，則回應於本文正文或註釋之中。

¹ 胡塞爾於人類之宗教問題此課題缺乏完整的現象學理論說明，這點是國內外現象學者的共識。



象學還原 (die transzendental-phänomenologische Reduktion) 層層回溯反思此理性本質之根源時，最後必將揭露：作為絕對理性 (der absolute Logos) 自身之超越的上帝 (Gott) 不單內存於自我之超驗主體性 (die transzendente Subjektivität) 之中，為其合法則目的性之意向性建構活動的原初動機 (Urmotiv)，並且是建構世界之存有意義的第一原因。因此事實上，超驗自我之真正人性 (wahre Menschheit) 不僅分享了神的理性，同時，因為神的理性之推動，人性的發展亦以實踐神性 (Gottheit) 的絕對理性為目的；換句話說，人性本質上有不斷追求和實踐神之理性的傾向。據之，胡塞爾就人類之宗教信仰之現象而進一步提示：只要能確實遵循超驗主體性之內在的理性本質，人即可自發地意向建構合乎絕對理性的宗教形式，進而在人類文明之中發展出「真正宗教」(die wahre Religion) 的信仰。

本文之目的即在嘗試針對上述胡塞爾之宗教思想進行系統地說明。論述重點如下：首先簡單釐清上帝觀念和超驗自我之理性本質之間的關係；其次闡釋絕對理性之「真正宗教」的意義及其超驗建構的根本原則；最後則針對胡塞爾之宗教觀點進行反省與批判。



貳、上帝觀念(Gottesidee)和超驗自我之理性本質

胡塞爾對於上帝觀念的思考隱含著對於超驗自我之宗教性本質的奠基可能性。因此，在說明胡塞爾的宗教觀點之前，須先理解其現象學式的上帝思想。²

在超驗現象學的研究發展過程中，胡塞爾通過現象學懸擱 (die phänomenologische epoché) 確立了絕對意識 (das absolute Bewusstsein) 作為現象學殘餘 (das phänomenologische Residuum) 之絕無可疑的自明性 (Evidenz) 後，即以之為哲學思考的唯一基點，不僅藉之闡釋世界存有之本質與意義

² 礙於主題和篇幅的關係而無法詳述胡塞爾有關上帝觀念的思想。僅羅列以下文獻資料以供參考：Dupré, Louis, *Husserl's Thought on God and Faith, Philosophy and Phenomenological Research*, 29, 2, 1968, pp. 201-215; Landgrebe, Ludwig, *Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion*, in: Härle/Wölfel (ed.), *Religion im Denken unserer Zeit*, Marburg, 1986, pp. 35-72; Hart, James G., *I, We and God: Ingredients of Husserl's Theory of Community*, in: IJsseling (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht: Kluwer, 1990, pp. 125-149; Avé-Lallemant, Eberhard, *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion*, in: Gerlach/Sepp (ed.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, 1994, pp. 85-108; Lo, Lee Chun, *Weltteleologie und Gottesidee: Die Bedeutung Gottes in der Phänomenologie Husserl*, in: Carr/Lotz (ed.), *Subjektivität - Verantwortung - Wahrheit Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2002, pp.195-210; Lo, Lee Chun, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2008; Ales Bello, Angela, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Dordrecht: Springer, 2009; etc.



的建構——其中亦包含對於主體際 (intersubjektiv) 世界的理解，亦進而思考上帝存有及其觀念內涵之界定的問題。他明確指出，儘管上帝不同於世界中之任何事物而可被視為「意識材料」(Bewusstseinsdatum)——因此，上帝不能被當作之於絕對意識的「絕對的被給與性 (die absolute Gegebenheit)」(亦即上帝不能作為意識內容而被給與或呈顯於絕對意識之中)，而另一方面，祂亦不是「如純粹自我 (das reine Ich) 一般，作為屬於我思 (*cogito*) 者而被我們在現象學還原之中發現到」(Husserl, 1987: 173)，但是，因為超驗自我以其意識能力 (Bewusstseinsleistung) 而具有之於一切存有——包括世界和上帝——在存有論上 (ontologisch) 和知識論 (epistemologisch) 上的主體先在性 (das subjektive Apriori) (Husserl, 1974: 258)，所以他可以透過對自身意識的本質結構及運作進行嚴格的超驗反思，而在獲得一種自我理解之過程的同時，亦揭開了趨進理解上帝存有及其觀念內涵的可能性。³然而，超驗自我到底是如何於自我理解之中去逐步剖析上帝存有的必然性和其觀念內涵呢？

針對以上問題，胡塞爾提出一種與「可能存有全體之原則 (Prinzip einer möglichen Seinstotalität)」相關的「世界目

³ 胡塞爾明白指出，「一種完全之現象學的自我理解乃包含了對世界和上帝的理解，也包含了對在歷史性中之人類共同反省的理解。」(Husserl, 1993: 136)



的論觀念 (Idee der Weltteleologie)」來作為思考的切入點，或更明確地說，胡塞爾認為，目的論的原初性 (die Ursprünglichkeit der Teleologie) 是可在絕對意識之意向性建構 (die intentionale Konstitution) 活動中被發現之絕無可疑的事實性 (Faktizität) (Husserl, 1988: 226)，而經由對此目的論之事實性的觀察，即可以去引發對上帝問題的思考。⁴至於其具體的觀察又如何呢？簡言之，胡塞爾認為，通過現象學方法的還原運作可以發現，多樣顯現的自然世界事實上不外乎是以同一和統一的 (identisch-einheitlich) 目的性之合法則秩序而呈現於超驗自我之絕對意識中的體驗 (Erlebnisse) 內容，從中我們可以分析出絕對意識之意向性建構活動的兩種不同層次的目的論事實性，即：一方面，意識體驗內容本身並非雜亂無章地呈顯，而是本質地於一種「之前—當下一之後」的發生序列中，有規律性和有目的地被建構著——亦即先後發生的意識體驗內容被絕對意識意向地指向一作為意識對象之特定具體事物的同一和統

⁴ 有關胡塞爾直接或間接解釋上帝觀念和世界目的論觀念間的關係之文獻資料，除可參考《純粹現象學觀念和現象學哲學觀念》第一卷的第五十八節之外 (Husserl, 1950: 124-125)，另可參考以下著作：Husserl, Edmund, *Erste Philosophie (1923/24), zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, 1959, p. 258; Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935* (Hua XV), 1973, pp. 385-386; Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)* (Hua XXVIII), 1988, pp. 225-226; etc.



一之存有意義而建構著；另一方面，作為意識體驗之相關項的現象世界整體——其中包含各種事物、有機體、人類、甚或人性和文化、社會結構等等——又會以在所有主體都共同接受的一種普遍客觀的發生序列的形式之中，有目的性和合理性地不斷發展。從以上兩種目的論之事實 (Faktum) 而可看出，不管是超驗自我之內在的意識體驗內容，或者是呈顯在現象世界之中的事件，本質上都以發生之序列為其根本形式。而所謂的「發生序列」不外乎即是時間序列，因此可謂：時間形式是絕對意識和現象世界內含之最直接、最原初的合法則次序；前者為一種主觀的內在時間序列的形式，而後者則為一種客觀的外在時間序列的形式。

胡塞爾認為，針對客觀之外在時間序列的分析終究會引起有關上帝問題的思考。簡言之，根據現象學還原的結果可知，不管是內在時間或外在時間形式之構成——即超驗自我之內在意識體驗的發生或是外在之現象世界的事件發生序列，根本上皆關涉到絕對意識之一種合法則性的建構運作，換句話說，建構時間次序的根源是出自超驗自我自身的意識意向性本質。但問題是，雖然每個自我的個別意識運作都參與了普遍客觀之外在時間形式的建構，但是前者卻不能成為後者的絕對基礎。理由是：普遍客觀的外在時間序列是以世界歷史之永恆形式不斷伸展，而擁有具



體人性的超驗自我無疑地卻是有限生命的個體，因此在「無限」—「有限」之關係的張力下，胡塞爾根據普遍客觀之外在時間形式之事實性，不得不進一步推衍出具有能夠建構無限時間形式的更高意識能力，如此即揭露了最高之超驗主體性——「大全意識」(Allbewusstsein)——的存有必然性，並稱之為「上帝」。⁵

然而必須強調的是，作為大全意識的上帝不應該被詮釋為具有神學意義的絕對超越者 (absolute Transzendenz)，更不是宗教信仰中的那位世界的創造者。根據胡塞爾的分析，上帝是從超驗主體性之世界體系本身的次序序列中所還原出來的第一、絕對必然的存有，是世界之法則性的根源。儘管如此，上帝會以其本質上之合法則性的絕對理性形式——以類似萊布尼茲式之超越單子 (Übermonade) 和單子 (Monde) 之存有關係的方式——隱藏在超驗自我內在之

⁵ 更精確地說，上帝之所以被稱為「大全意識」，是因為其作為建構無限而客觀之時間形式的建構者，本身應該亦被證成爲一種特殊的「絕對意識」。理由是：世界一直都是於超驗自我之絕對意識中的顯相，而若整體之世界建構並非僅由單一個別的絕對意識所執行，相反地，必須在客觀時間序列之中被一可以包容所有個別絕對意識之普遍主體所建構，那麼此普遍主體應該與個別絕對意識是同質的 (homogen)——但是絕不能與諸多個別單子意識相混淆。胡塞爾稱此普遍的主體即是「大全意識」，並指出，其不僅包含著個別意識之全體，甚至於超出它們，並能在個別分離的意識之間產生全面意識的統一性。(Husserl, 1973 (a): 8f., 19; 1973(b): 301; etc.)



中，成爲其絕對意識的意向性本質，並引導其進行對現象世界的建構活動。換句話說，超驗自我於本質上乃分享了絕對理性之神性，並因此而獲取了在其自身之意識活動中建構合法則性之現象世界的原初動機。⁶據之，雖然超驗自我是真正執行世界建構的主體，但是，因爲其合理性法則的意向性建構活動是由上帝所引導，所以在根本的 (fundamental) 和原初的 (ursprünglich) 意義上，上帝才是建構這個理性之主體際世界的真正基礎。⁷

⁶ 有關胡塞爾針對超驗自我於本質上即分享了上帝之絕對理性的思考，可參考其著作 *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil: 1921-1928* (Hua XIV), 1973, pp. 300-302. 或參考 Ms. B II 2, *Metaphysisch/Absolutes Bewusstsein*, 1908/09. (Ms.是胡塞爾手稿 (Manuskript) 的縮寫。本文所採用之胡塞爾手稿資料取自德國科隆大學附設之「胡塞爾資料中心」(Husserl-Archiv der Universität zu Köln), 並獲取引用許可；特此聲明。)

⁷ 此段所言似會引起針對「分判超驗自我與上帝之存有學優先性」之問題的疑慮。事實上，對胡塞爾而言，儘管於現象學懸擱之後，超驗自我之絕對意識被確證爲對所有存有現象、結構和意義之研究的唯一基礎和出發點，因此所有存有者——包括上帝、世界等——之存有都必須藉之而得以揭露 (就此意義而言，上帝對超驗自我有某種依賴關係)，然而，上帝——亦如同世界和他我 (das Alterego) 一般——並非由超驗自我之意識所虛構，亦即並非被還原爲絕對意識之「真正內在」(reell immanent) 的內容，就此而言，超驗自我於「存有之發生」上並不是第一因。(可參考：羅麗君，2002。〈胡塞爾於現象學中面對上帝問題的態度〉，頁 317-318) 相反地，上帝在被揭露爲絕對理性自身後，胡塞爾即主張，上帝賦與自身之理性於超驗自我之內在，成爲其絕對意識之本質，並進而推動絕對意識依其神性之理性的要求，而去進行對世界之存有意義的建構。因此，儘管超驗自我是真正執行世界



超驗自我於本質上除了分享上帝的絕對理性之外，也被賦與了真與善的特性 (Husserl, 1988: 225f)。⁸根據胡塞爾的分析，正是因為超驗自我於其自身分享了上帝之理性、真、善等等的神性，他才可能為自身、並且與其他自我在人類歷史的過程中去建構一個朝向更高價值和絕對目的發展的共同世界。而另一方面，超驗自我只要從對自身本質之溯源反思中，即可能獲得揭露作為超越者之上帝的存有及對其觀念內涵之理解的可能性。⁹

總之，上帝存有的揭露是超驗自我對世界之建構和存

建構的主體，但是因為其合理性法則的建構活動是由上帝所推動和引導，所以就世界之存有及其意義而言，上帝才是建構這個具理性、合法之世界的真正發生根源。(可參考：羅麗君，2005。〈胡塞爾現象學中的單子論——對萊布尼茲之「單子」概念的承接與轉化，頁 237〉總之，就整體世界之存有及其意義的發生根源而言，上帝是全體存有的第一因，因此具存有學上的優先性，然而，此具法則性和合理性之整體世界的存有之所以能夠具體和確實地被建構出來，則有賴於超驗自我的絕對意識之運作，就此而言，超驗自我則是以作為建構世界之真正執行者的身份而在存有學和知識論上有其不可被取代的地位。(針對上帝和超驗自我之間於存有學上的辯證關係的理解，可參考 Husserl: Ms. F I 28, 1920: 109b; Mr. B II 2, 27a-27b. etc.)

⁸ 從文獻資料顯示，胡塞爾有關超驗自我分享神性的思考，是受到柏拉圖之形上學理論的影響。可參考 Husserl, 1987: 278; Ms. F I 28, 1920: 109b.

⁹ 這也就是胡塞爾所言之「一種完全之現象學的自我理解乃包含了對世界和上帝的理解，也包含了對在歷史性中之人類共同反省的理解」(Husserl, 1993: 136) 的意義。另外，有關上帝與自我之分享關係的部份，可參考手稿 Mr. B II 2, 27a-27b.



有意義進行徹底嚴格的溯源反思之後所得到的必然結果。對胡塞爾而言，此結果之於其現象學研究的發展具有重大意義。因為上帝不僅作為絕對理性自身而成為人性中之合乎法則目的性的理性本質的形上基礎，而且也作為絕對觀念 (die absolute Idee) 而為人性成長或人類文明所追求的理想目的 (das ideale Telos)。如此一來，胡塞爾不僅可以在知識理論上證成，世界之存有有效性和存有意義到底是為何和如何能夠奠基在作為完美原則的上帝觀念之上，同時，因為上帝觀念作為善的觀念和絕對理想的價值是存在於人性之中，所以超驗自我是被作為圓極 (Entelechie) 的上帝一再推動，意向地去揭露上帝觀念作為理型 (Ideal)，同時也因此，在某意義上，於其具體人性的此在 (Dasein) 也本質地遵從一種絕對的應然 (das absolute Sollen) 而生活，亦即所謂以無上的命令 (kategorischer Imperativ) 作為他們所有在世生存之行為的導引 (Husserl, 1959: 258)。據之，胡塞爾從其現象學的方法中發展出一種絕對普遍的倫理理念，並且認為，超驗自我 (作為超驗主體) 可以根據自身內在的理性本質而在世界之中去形構他自己的真實人性，進而成為「真正的人」。¹⁰

¹⁰ Ms. B I 5 VIII, 1933: 18-19.



參、絕對理性之「真正宗教」的意義及其超驗建構的根本原則

根據以上說明可知，對胡塞爾而言，上帝問題不僅是其分析超驗自我之意識本質和世界建構的基礎之後所會觸碰到之現象學研究的最後課題 (Cairns, 1976: 46f.)，並且，因為胡塞爾主張，超驗自我乃依循自身內在之神之理性而去發展真實人性，所以根本上更有必要去理解上帝觀念的具體內涵，如此一來，似乎現象學最終會以釐清上帝本質為研究高峰。然而，這是否表示，胡塞爾之現象學哲學研究的最高和最後目的是嘗試去發展出一種類型的「哲學神學」(die philosophische Theologie) 呢？¹¹

針對上面問題，胡塞爾曾在許多不同的場合之中清楚地表示，他透過作為「嚴格科學」(strenge Wissenschaft) 的現象學不僅嘗試、事實上也的確指出了一條朝向超越世界之上帝存有的哲學之路 (Husserl, 1994: 408, 410f.)¹²；而上帝的此在 (Dasein) 與本質 (Wesen) 即是「統御人之存在和上帝 (自身) 的目的論」，即是「所有純粹理性之規範的絕對場域」(Husserl, 1993:105) ——不論是目的論或是純粹

¹¹ 這個問題是胡塞爾自己於思考哲學研究和上帝觀念之間的關係時所提出來的考量，其思考可參考手稿 Ms. E III 10, 1930, 14a-14b.

¹² 手稿 Ms. A VII 9, 1910-1933, 12a-13b.



理性之規範皆是現象學的課題。然而，若我們斷言，現象學從世界目的論的研究出發必然伴隨著上帝問題，這並不表示：胡塞爾認定了，現象學即會發展成為神學。事實上，現象學乃作為第一哲學 (die erste Philosophie) 而不同與其他事實科學 (Tatsachenwissenschaft) ——其中亦包含形上學。一方面，現象學是普遍科學，是通過伴隨著系統之嚴格奠基的理性而在一真實知識的純粹形式之中自我證成的；另一方面，作為絕對自我奠基之科學，現象學是所有可能之普遍的理性方法的先驗 (apriorisch) 體系。因此，作為第一哲學的現象學乃是一切科學的基礎，當然也是研究神學的出發點。

胡塞爾解釋，現象學作為朝向上帝的哲學之路是一門「不預設啓示」的科學，是「一種普遍科學的方法，完全不認識任何啓示或肯認 [啓示] 為虛浮的事實 (…)，是無神論的 (atheistisch)。」¹³更精確地說，現象學的「上帝之路是朝向上帝的一條無神論之路，即朝向真正絕對的普遍人性的一條無神論之路，並且這種 (普遍) 人性被理解成造就真正人性一般 (echtes Menschentum überhaupt) 之一個跨國家、跨歷史的規範過程、超越時間的、超越經驗的基石。」¹⁴據之，現象學作為哲學之路——即作為非神學之路

¹³ 手稿 Ms. A VII 9, 1910-1933, 13b.

¹⁴ 同上註。



(非信仰之路)——而朝向上帝，其意義不在於我們可以藉之去解釋透過啓示而被經驗的上帝，反之，我們是藉著嚴格的科學奠基而使上帝作為完美之絕對觀念得以被揭露。

然而另一方面，胡塞爾現象學式的上帝觀點的確隱含著對於宗教真理的反省；事實上，胡塞爾主張，宗教真理應該通過現象學分析去得到證成 (Landgrebe 1986: 35f.)。¹⁵ 他的看法是，在生活世界中活動的自我或我們從意向的意識出發，總已不斷永恆地追求上帝作為無限的中心 (unendlicher Pol)，並且意願地追求對上帝的理解。據之，在某意義下，宗教的意識可在人性中被喚醒——只要人將對上帝的追求發展成爲一種信仰。就此而言，現象學面對人性之宗教意向的探討有兩方面：其一，對上帝的追求隱藏在人性之中，這件絕對的事實是只有通過現象學反思才被認識到；其二，在絕對宗教中之信仰因此必須從現象學立足點出發，亦即信仰必須與存在人性之中的神之絕對理性相關。據之，胡塞爾表明，現象學作為自主的哲學 (die autonome Philosophie)，其針對「信仰」問題而必須完成的任務，即是去洞察和說明以下問題：信仰本身會在不同的歷史處境中以不同語言而被表象，也會通過不同宗教形式的變移，或有不同的——包括不同哲學的——詮釋，儘管

¹⁵ 另可參考手稿 Ms. E III 10, 1930, 14a-14b.



如此，為何「信仰」——真正的宗教信仰——仍能正當地作為絕對真理而發生？¹⁶

對胡塞爾而言，現象學對宗教真理之反思的重要性在於：一種並不依循經驗之價值方向的信仰將會在現象學反思中產生，以至於人們可以克服地域性的或國族的宗教形式之束縛，並且嚴肅地追求真正的宗教。然而，到底「真正的宗教」具有何種本質內涵？首先，真正的宗教必須是出自絕對之理性；換句話說，在真正的宗教中，人作為現象學的本我 (ego) 應該只純粹出自理性 (*rein aus ratio*) 去信仰上帝，而此上帝則是被超驗地證明「作為那一個『實體』 (Substanz)，作為所有存有的源頭，作為在世界之中之所有發展的原則，作為世界秩序的力量，作為世界創造者，作為一種合法則的、連結著價值之建構的原則，而此價值是現實 (*wirklich*) 之世界的價值。」¹⁷其次，真正的宗教中之上帝是唯一 (*einzig*) 而普遍的 (*universal*)。再者，「真正的宗教和哲學所教導的是：上帝是一超越感官的 (*übersinnlich*) 本質，作為實體、作為實在性 (*Realität*)、甚至作為人格性 (*Persönlichkeit*)¹⁸ 而不可思議。」 (Husserl, 1987: 281) 而人們若將此具有人格性的上帝轉化成俗世宗

¹⁶ Ms. E III 10, 1930, 14b.

¹⁷ Ms. A V 21, 1924-1927, 47a.

¹⁸ Ms. E III 4, 36a.



教中的信仰對象，即成爲俗世宗教信仰中的那個人格神——祂創造了世界和在其合乎倫理的自由中創造了人。而人們亦可以因此而相信，其合乎倫理的理性行動和力量是被這個作爲世界創造者的人格神所要求的。¹⁹總之，真正的宗教本質地是出自絕對之純粹理性，具有唯一性 (Einzigkeit) 和普遍性，並且關涉到上帝的實在性和人格性。

然而，在上述有關真正的宗教之各種本質意義中，「人格性」一詞似乎是可疑的，因爲胡塞爾於其現象學反思中所揭露的上帝，本質上不是只能作爲「絕對理性」自身而被掌握嗎？而「人格性」一詞似乎是將「絕對理性」給擬人化了。

針對上述疑問，必須去釐清的是：「人格性」一詞在胡塞爾現象學中的使用脈絡和義涵，而且主要涉及「超越單子」的概念。胡塞爾認爲，所謂「超越單子」，即是指大全意識的相關項 (als Korrelat des Allbewusstseins)：一方面，祂是大全意識之所有關連、聯結和統覺的同一統一性中心的自我極，另一方面祂亦是「全我」 (das Allich)，統攝所有的自我和在某意義上建構於客觀時間形式中之普遍世界 (Husserl, 1973, 300-302)。據之，超越單子是普遍世界

¹⁹ 手稿 Ms. A V 22, 18b.



之建構的原初執行者。

作為世界建構的原初執行者，超越單子在某意義上必須自明地自我證成爲一種類型的主體，祂是那個大全意識的「主體」。這個超越單子所具有之特別的主體性當然不同於超驗主體性；儘管如此，祂可以類比超驗主體性而被理解，因爲大全意識包含所有具有超驗主體性之「單子」(Monade)——即包含具體人格的超驗自我——的意識，本質上與它們不可分離。

因此在胡塞爾更進一步的描述中，作為超越單子之上帝即可類比爲具有具體人格性的主體，故可稱爲超越—主體 (*Über-Subjekt*)。而上帝作為超越—主體，對我們而言，不僅是普遍世界建構的存有原則，同時，因爲目的論的觀念既是普遍世界之絕對事實，又是神性的自我實現，所以在某個意義上，我們可以通過對於普遍世界的觀察而具體了解上帝觀念。針對這點，胡塞爾指出，超驗主體際之自我發展和世界發展正是依循上帝觀念作為絕對理想之目的前進的發展過程。換句話說，上帝觀念在人類世界生成的歷史階段中之整個發展過程裡一再具體地被實現。因此我們可以視整體人類之生活世界的歷史爲上帝的自我展現。據之，我們有可能去認識到上帝或其神性的「人格性」，只要我們對歷史投注目光，即表示亦對一絕對的存有進行



觀察，同時也就觀察了關於超驗主體際所建構的世界 (Husserl, 1994, 411)。總之，我們在觀察超驗主體際之世界發展或即人性自身的發展的同時，亦有可能去認識到刻劃著人格性的上帝觀念。

另一方面，對胡塞爾而言，在某類比的意義下，人真正是「上帝的肖像」(Ebenbild Gottes)，因為人性自身即分享了神性的自我實現。也因此人於此可以同樣隱喻地說，上帝是「無限遙遠的人」(Husserl, 1976: 67)，祂可謂是「理智的原型 (der Intellectus archetypus)」，但是卻在人性之中無限展現。從上述中我們看到，胡塞爾之所以在其著作的許多地方一再清楚標識上帝作為個人或類比地作為人格性或超驗的人格性 (*transzendente Personalität*) 的理由。這點是可從現象學的上帝觀點中得到奠基的。²⁰

²⁰ 基於上述各種關涉上帝之特性或意義的說明，審查意見指出：「胡塞爾的上帝觀念可說揉合了笛卡兒的『完美觀念』、萊布尼茲的超越單子，黑格爾的從歷史可知上帝、甚至於亞里斯多德的第一因、費爾巴哈的人作為神的肖像。」因此而質疑胡塞爾針對「上帝」並未提出專屬於己的特殊觀點，故而無法確定其上帝觀念的重要性。針對此疑慮的回應是：不可否認地，胡塞爾之上帝觀念的確有其與傳統神學哲學之傳承關係。但是，若胡塞爾能使各種上帝觀念合乎邏輯、有效地被統合成一整體的意義，即可謂於傳承傳統哲學之外，轉化出一個新的上帝觀念。此外，胡塞爾之上帝觀念的重要性是在於，藉著澄清和確立上帝與超驗自我之相互奠基的關係，現象學對整體世界——包含上帝自身、作為超驗主體之自我和世界事物等等——之存有及其意義即可提出一種異於其他哲學體系之新的和全面的說明。



總之，胡塞爾現象學的上帝觀點關涉到神學的觀察方式可以解釋，人們為何和如何有動機去信仰上帝。²¹從現象學的立場出發，人們可以作為宗教的人而「有他們屬人性的一世界的此在 (menschlich-weltliches Dasein) 之絕對基礎，他們使存有者之宇宙與目的論之中心——即與創造者上帝——相關連，並且自身作為有機體、在神職中而擁有所有倫理的一宗教的定向之生命。」²²但是，這種理性的上帝信仰或絕對的宗教到底具有何種具體的形式？胡塞爾對此問題卻未有明確的討論。

肆、胡塞爾之宗教觀點的局限與困難

根據胡塞爾之現象學式的上帝觀念和其對「真正宗教」的分析，於此可獲得兩個結論：第一，人性本質中的理性不僅是上帝之絕對理性自身的分殊，同時人性理智的成長亦以實踐神性的絕對理性為目的，換句話說，人性本質上有不斷追求和實踐神之理性的傾向，所以現象學研究能夠在對擁有具體生命的人之超驗主體性的意向性建構能力進行嚴格和徹底的溯源反思時，亦發現人性與上帝間的本質關係，進而獲得了探討人性之宗教性本質的形上學基礎和普遍發生原因的可能性。

²¹ 可參考手稿 Ms. E III 1, 1930-1934, 5a.

²² 參考手稿 Ms. E III 4, 1930, 44b.



第二，因為絕對理性之神性的引導，人性之宗教向度亦以實踐理性為目的，所以依據人性之合乎理性目的的意向性本質所建構的現實宗教，也應該具有合乎絕對理性的宗教形式。由此出發，現象學可進一步探討理性宗教機制的建構原則和意義。

總之，胡塞爾所關心的宗教真理性問題，基本上並不涉及個別宗教之教義真理，而是在探討合乎理性法則和目的性之宗教本質形式與意義建構如何可能的問題。這是胡塞爾在宗教問題上的思考貢獻。

然而，由於對於上帝之個人信仰在胡塞爾生命中扮演重要角色，他不僅自陳為一個具有神學興趣的思想家，並且以基督教為宗教的最高形式 (Strasser, 1958: 130)，所以可以去質疑的是：是否胡塞爾原本以現象學觀點為依據的有關真正宗教的看法實則受制於其個人的信仰？換句話說，現象學式的真正宗教理念根本無法為真正理性的宗教提供客觀普遍的基礎？

針對以上疑問可以有兩方面的說明：首先，儘管個人信仰上的堅定，胡塞爾於事實上從未將自己視為一個神學家，也不是一個基督教的哲學家，而只是一個哲學家，只堅持嚴格科學的哲學思考，並且嘗試通過現象學去奠基所



有現實性之絕對存有的絕對知識，而於其中亦包含了哲學的上帝思想 (Avé-Lallemant, 1994: 105)。據之，如果上帝從一開始即在胡塞爾的哲學中佔有一隱蔽的地位，那麼並非是基於其個人的基督教信仰。如前所述，他從未企圖將其現象學發展成為神學，並且指出，「一個被神祕的、被有意識地神學動機所指揮的哲學並不具有理論真理的純粹目的，而我們知道，『自主人性』 (autonomes Menschentum) 的新目的正是要從反對一種神學式之哲學的反應中躍出。」 (Husserl, 1993: 393) 換句話說，他對上帝的哲學觀點並不是從神學的立場出發。因此，上帝作為在現象學中之純粹觀念並不是宗教信仰中的上帝。

但是問題是，胡塞爾在某意義上的確將從超驗現象學中被揭露的上帝與真正宗教中所信仰的上帝相連結，因為後者是從現象學之上帝觀念所衍生的。比如胡塞爾關涉到嚴格科學之觀念時指出，「終究只有一個理性，一個上帝，一個人格的或似人格的原則：如果某物 [上帝] 是從目的設置和目的實現中源生，人們即了解到，為何某物是如此存在。於其中終究流出所有存有的解釋。」 (Husserl, 1956: 289) 另外，胡塞爾亦在關連到不同的哲學主題時提到「上帝之愛」 (Gottesliebe)、「上帝恩典」 (Gottesgnade) 和隱喻中之「上帝作為父親、作為那個無限遙遠的人」。據之似乎顯示，雖然胡塞爾在現象學中將上帝當作純粹觀



念而標識之，但是在某意義上，卻將之類比領會為人格(Person)。如此一來，胡塞爾之現象學式的真正理性宗教的建構理念將只能片面地解釋基督教系統或一神論系統的宗教而已。

總而言之，雖然胡塞爾的上帝觀念和宗教觀點的確隱含了對理性宗教建構之可能性的反思，但是因為其一神論的傾向，卻也使從胡塞爾現象學立場出發去釐清理性宗教之普遍建構基礎的研究有其理論內部無法解決的限制。



參考文獻：

(一) 專書：

1. Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (Husserliana Band III/1), Hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 3. Aufl., 1950.
2. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana Band VI), Hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
3. Husserl, Edmund, *Erste Philosophie (1923/24)* (Husserliana Band VII-VIII), Hrsg. v. R. Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956 & 1959.
4. Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Drei Bände* (Husserliana Band XIII-XV), Hrsg. v. I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
6. Husserl, Edmund, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Husserliana Band XVII), Hrsg. v. P. Janssen, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
7. Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (Husserliana Band XXV), Hrsg. v. T. Nenon und H. R. Sepp,



Dordrecht: Kluwer, 1987.

8. Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)* (Husserliana Band XXVIII), Hrsg. v. U. Melle, Dordrecht: Kluwer, 1988.
9. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934-1937* (Husserliana Band XXIX), Hrsg. v. Reinhold N. Smid, Dordrecht: Kluwer, 1993.

(二) 專書論文：

1. Husserl, Edmund, *Husserls Brief an Arnold Metzger vom 04. September 1919*. In: Schuhmann (ed.), *Edmund Husserl. Briefwechsel* (Husserliana Dokumente Bd. III/4), Dordrecht: Kluwer, 1994, pp. 407-414.
2. Avé-Lallemant, Eberhard, *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion*. In: Gerlach / Sepp (ed.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Lang, 1994, pp. 85-108.
3. Cairns, Dorion, *Conversation with Husserl and Fink, 24/11/31*. In: the Husserl-Archives in Louvain (ed.), *Conversations with Husserl and Fink*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, pp. 44-48.
4. Landgrebe, Ludwig 1986, *Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion*. In: Härle /



Wölfel (ed.), *Religion im Denken unserer Zeit*, Marburg: Elwert, pp. 35-72.

(三) 期刊論文：

1. Strasser, Stephan, *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, *Philosophisches Jahrbuch*, 67, 1958, pp. 130-142.

(四) 胡塞爾手稿

1. Ms. A V 21, *Ethisches Leben. Theologie – Wissenschaft*, 1924-1927.
2. Ms. A V 22, *Universale Ethik. Wissenschaft und Leben. Wissenschaft und Ethik – Theorie und Praxis, mythische und Wissenschaftliche Weltbetrachtung; Philosophisches Leben*, 1931.
3. Ms. A VII 9, *Horizont*, 1910-1933.
4. Ms. B I 5 VIII, *Zum Eintritt in die phänomenologische Reduktion. Das wache Ich und die Welt*, 1933.
5. Ms. B II 2, *Metaphysisch/Absolutes Bewusstsein*, 1908/09.
6. Ms. E III 1, *Metaphysik, Teleologie*, 1930-1934.
7. Ms. E III 4, *Teleologie*, 1930.
8. Ms. E III 9, *Instinkt, Wert, Gut, Teleologie. Normstruktur der Persönlichkeit*, 1931-1933.
9. Ms. E III 10, *Vorgegebene Welt, Historizität, Trieb, Instinkt*.



Zu der Etablierung des universalen Konstitutionsproblems,
1930.



**The problem concerning the
transcendental constitution of the
rational religion :**
A study of Husserl's thought on religion

*Lee Chun LO**

Abstract

This article is a study of the problem concerning the transcendental constitution of the rational religion in Husserl's phenomenology. According to Husserl, through the phenomenological reduction to the universal foundation of the lawfulness and the teleology of the intentionality that forms the essence of transcendental subjectivity rationally, one can finally reveal that the absolute Logos of the transcendent God is inherent in the transcendental subjectivity: This divine Logos is, on the one hand, the motive source of the lawfully and teleologically performed intentional constitution of the transcendental subjectivity, and, on the other hand, the ultimate foundation of the ontological meaning of the constituted world. For this rea-

* National Chengchi University, Department of Philosophy, Assistant Professor



son, humanity not only somehow bears the rationality of God in itself; it is also motivated by the divine rationality to strive to fulfill the absolute Logos of God in its development. In other words, humanity has essentially the tendency towards the realization of the rationality of God. Hence, with regard to the phenomenon of religious belief, Husserl points out that human being is not only capable of constituting autonomously religious form which is appropriate to the absolute Logos, but it is also capable of examining, through the phenomenological reflection, the reasonableness of specific religion forms existing in the human world. And in this way, human being can develop a truly rational religion in its culture.

Keywords : the transcendental subjectivity, the phenomenological reflection, the idea of God, teleology, the absolute Logos, the rational religion, the transcendental constitution, religiousness, belief



