

胡塞爾於現象學中面對 上帝問題的態度

羅麗君*

摘要

本文旨在說明胡塞爾於其現象學研究中面對上帝問題的兩種態度，以及這兩種態度分別與靜態現象學和發生現象學間的內在關係，進而探討胡塞爾如何以其現象學立場出發而去思考上帝問題的可能性。

通過現象學存而不論的方法，胡塞爾將所有存有者還原為於意識中被意向呈現的顯相，世界亦被描述為純粹之意識經驗，是於時間中被給予之多樣顯相的意向性統一體。然而，因為上帝之「超越性」不能作為一種意識「現象」而呈現，所以應該透過現象學還原而被放入括弧、存而不論，據之也不能談論超驗自我對上帝現象的構成問題。這是胡塞爾在靜態現象學研究中面對上帝問題的態度。

然而，在時間中被給予之多樣顯相的意向性統一體是在超驗自我之絕對意識中被構成的，故現象學研究必要從靜態分析進而探討現象之普遍發生起源，面對超驗自我之意向性本質的源起問題。基於這個問題，胡塞爾提出了於發生現象學研究立

* 南華大學哲學研究所助理教授

場上面對上帝問題的態度。因為發生起源的問題不僅使現象學去探討絕對意識對世界之具目的性的構成原由，同時也迫使現象學超過絕對意識的領域去設想一種完全不同的絕對存有者，即上帝，作為所有存有實在的存有學上的最終原因的可能性。也因此，上帝問題可被包含在胡塞爾研究的範圍之中。

關鍵詞：上帝問題、目的論、超越性、現象學還原、靜態現象學、發生現象學

Husserl's Two Attitudes Towards the Problem of God in His Phenomenology

Lee-chun Lo

Abstract

This essay aims to examine Husserl's two attitudes towards the problem of God in his phenomenology. I explore how these attitudes are internally connected with the development of Husserl's phenomenological Research from the static to genetic analysis, and then, I indicate how the problem of God can be stated in phenomenological terms and how it arises within the context of Husserl's thought. The point, however, is to determine, strictly within the framework of the analysis of transcendental subjectivity, the specific and rather indirect way in which the being of God comes to be cognized by the transcendental ego.

With the aid of the phenomenological epoché, Husserl tries to trace being (*das Seiende*) back to its intentional appearing in and for absolute consciousness. The being of the world occurring in it is considered and described purely as experiences of consciousness, as "appearances" and reveals itself as an intentional unity of a temporally given manifold of appearances.

On the other hand, however, the “transcendence” of God can not appear to absolute consciousness as a “phenomenon”, so that it is put into brackets anyway through the epoché. Thus, we also can not speak of a “constitution” of this phenomenon by the transcendental ego. This is Husserl’s first attitude in the static phenomenology toward the problem of God.

However, the intentional unity of a temporally given manifold of appearances is something transcendently constituted in the absolute consciousness of the pure ego. With this supposition, phenomenology must develop itself from the static analysis to a genetic analysis and is faced with the question of the origin of intentionality in the transcendental ego. With this question, Husserl gives another attitude toward the problem of God in his genetic phenomenological Research. This question not only leads phenomenology to seek the teleological constitution of the being of the world in “absolute consciousness”, but also prompts phenomenology to go beyond absolute consciousness to a radically different being, to the ultimate “Absolute”, viz., “God,” as the ontologically ultimate source of all reality as such. For this reason, the problem of God necessarily belongs to the problem-complex of Husserl’s research.

Keywords: Gottesproblem, problem of God, Teleologie, teleology,
Transzendenz, transcendence, die phänomenologische
Reduktion, the phenomenological reduction, die
statische Phänomenologie, the static phenomenology,
die genetische Phänomenologie, the genetic
phenomenology

胡塞爾於現象學中面對 上帝問題的態度

羅麗君

一、前言

在胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 畢生研究現象學 (die Phänomenologie) 的成果中，對上帝問題 (das Gottesproblem) 的探討是一闕如。然而，胡塞爾不僅多次自述，上帝自始即在他的哲學中佔有重要的地位，¹在說明某些現象學課題（比如目的論 (Teleologie)）時，亦間或論及上帝概念。由這些事實推斷，雖然胡塞爾本人於其生前從未有系統發表過對上帝問題的觀點，但是他在發展現象學的過程中，應仍對此問題持有某些看法，甚或思考過以現象學為基礎去研究上帝理論的可能性。

¹ 胡塞爾自陳上帝於其哲學中佔有重要地位的最直接證據之一是他致阿諾德·梅茲格 (Arnold Metzger) 的書信。胡塞爾於信中寫道：「在我尚無視於實踐和文化的事實、尚無對人類和民族的知識時，在我仍活在一種近乎只有理論工作的意願時，決定性的動力（促使我從數學進入哲學的事業）已於強烈的宗教經驗和徹底的宗教轉變之中萌生了。因為新約聖經對我這個二十三歲的個人之極大的影響已於此動力中擴散，欲藉著一種嚴格哲學之科學去尋找朝向上帝和朝向真理之路。」參見胡塞爾於一九一九年九月四日致阿諾德·梅茲格的書信，收錄於《胡塞爾全集》：《文獻：胡塞爾書信集》第三卷，第四冊 („Husserls Brief an Arnold Metzger vom 04. September 1919“，in: K. Schuhmann (hrsg.), *Edmund Husserl. Briefwechsel*, Husserliana Dokumente Band III, Teil 4, Dordrecht 1994)，第 408 頁。

本文不擬詳述胡塞爾對上帝問題的全盤思考，因為那是一個涉及到必須研讀用速記所寫下之四萬多頁手稿的複雜課題，非能於短短十數頁的文字篇幅中解釋清楚。於此，筆者的目的只在藉著分析已被整理出版的《胡塞爾全集》中之有限相關文本，來釐清胡塞爾以現象學方法處理上帝問題的態度，同時說明他對此課題之思考過程和整體現象學研究發展的關係。

二、對上帝之超越性（die Transzendenz Gottes）的現象學還原

在已出版的胡塞爾全集中，涉及上帝問題的文字不僅寥寥無幾，而且多半非說理完整的論文，而只是一些作為補充的附論或承應上下文脈的些許段落而已。胡塞爾唯一直接以討論上帝問題為標題的章節出現在他的主要代表著作《純粹現象學和現象學哲學的觀念》第一卷（*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band I*）（簡稱《觀念》第一卷）中之有關對上帝之超越性（die Transzendenz Gottes）進行現象學還原的第五十八節。

胡塞爾於文中一開頭指出：「在放棄了自然世界之後，我們還會遇到另一種超越性（Transzendenz），它不像純粹自我（das reine Ich）一樣是連同其被原還的意識一起被直接給與的，而是十分間接地被認知到，並且是與世界之超越性相對立。這

裡我們所指的是上帝的超越性。」²從這段話的字面意義，我們了解到：上帝的超越性既非如純粹自我及其意識，又異於世界的超越性，是一種不可被直觀或不能呈顯於意識中而只能被十分間接認知到的存有。胡塞爾進而解釋，若我們經由對目的論之事實性 (die Faktizität der Teleologie) 的反省而能合理推證這種存有的存在，那麼它似乎應該是一種外在於世界的「神性的存有 (das göttliche Sein)」，「不僅超越世界之上，顯然地亦超越於『絕對』意識 (das „absolute“ Bewußtsein) 之上。它應該是一個具備著與意識絕對者 (das Absolute) 完全不同意義的『絕對者』。同樣地，於另一方面，它亦作為一具有完全不同意義的超越者 (das Transzendente) 而應與世界意義下之超越者相對立。」³而針對這個神性的「絕對者」和「超越者」，胡塞爾於此節文末主張，我們 (即凡進行現象學反省的自我) 自然亦應對之施以現象學還原 (die phänomenologische Reduktion)。而只要現象學將研究嚴格限制在絕無可疑之純粹自我的意識流上，那麼上帝的超越性即應該被排除在此研究領域之外，就如同世界之超越性經過現象學的還原後而被放入括弧、存而不論的理由一樣。⁴

對上帝之超越性進行現象學還原，進而將之「放入括弧、存而不論」，這是胡塞爾在《觀念》第一卷中面對上帝問題的

² 參見《觀念》第一卷 (Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Husserliana Band III/1, Den Haag, 3. Aufl. 1976)，第 124 頁。

³ 參見《觀念》第一卷，第 125 頁。

⁴ 同上。

態度。而從胡塞爾於此節短短不到兩頁的文字脈絡裡可發現，在他的這種符合現象學研究的態度裡，事實上包含了針對根據目的論之事實性論證而得之「上帝存有」的分析和批判。所以，爲了正確掌握胡塞爾排除上帝之超越性的意義，於此有必要釐清他對「上帝存有論證」此問題的思考。

針對上帝存有論證，胡塞爾於《觀念》第一卷中有兩處說明。首先，他在界定了純粹意識 (das reine Bewußtsein) 之領域和解釋了對此領域進行超驗之前觀察 (die transzendente Vorbetrachtung) 的意義之後，接著補充談到一種以目的論爲基礎的有關上帝存有的論證。他指出：

有人認爲，在意識過程中會出現秩序是一事實，同時於個別意識之中亦具有內在目的性。我們根據此事實性和內在目的性將會得到探求此秩序基礎的正當理由，進而根據理性的要求，或許可合理設定一種神學的原則 (das theologische Prinzip)，以作爲此秩序和目的性的基礎 (Grund)。根據推論，這個基礎必須是一個具有超越性的絕對者，並且自身即是秩序的原則。它的超越性不能與世界的超越性相同，因爲世界的存有本身乃作爲意識的相關項而呈現，它是在具規則性的意識關連之中被構成的。如果此基礎被歸屬於世界意義下的超越性，那麼它也必須被歸納爲意識的構成對象，換句話說，就不能是意識過程之秩序的原則，否則會產生因果律上的循環謬誤。據此，如果我們要論及神學的原則，就必須排除一個內在於世界的上帝 (ein mundaner Gott)。換句話說，上帝作爲此具超越性的絕對者是不可能存在世界之內的。而另一方面因爲上帝的內

在性 (die Immanenz Gottes) 不能以意識對象呈顯於意識流中之內在性來理解之，所以若上帝仍能內在於絕對意識及其無限多的個別意識中以某種方式呈現，其被給與呈現的方式亦必然不同於意識構成對象以協調一致之諸多顯象的統一體而呈現的方式。換句話說，在絕對意識之中必然有表明此神性之超越性的特殊方式。據之，如果上帝既不屬於世界又不是純然內在於意識中，那麼最終應可符合神學的直觀，合理地設定一個神學的原則，進而論證具超越性之上帝的存有。而顯然地，這個上帝並非是在自然因果律下被理解的，因為自然因果律只能被應用在經驗世界之中。⁵

藉著以上目的論論證的思辯，上帝得以作為一種完全超越世界和意識本身之上的絕對者而被設定。胡塞爾對此論證之類似的陳述，亦出現在《觀念》第一卷中的第五十八節裡。而他也正是藉著對上述之目的論論證進行現象學反省，進而批判和排除上帝的超越性。

事實上，胡塞爾並不反對經由對目的論之事實性的觀察而去引發對上帝問題的思考。⁶只不過他認為，一方面「對於所有在經驗世界中被發現的目的論之有系統的探討，例如關於有機體序列的事實上的演化，直到人類和在人類發展中精神文化的增長，是無法藉著自然科學對在被給與之事實環境中和按照自

⁵ 以上胡塞爾對目的論之上帝論證的說明，參見《觀念》第一卷，第 109 頁。

⁶ 事實上，胡塞爾本身對上帝問題的思考及其對上帝存有意義的辯證方式一直與目的論有密切的關係。參見《觀念》第一卷，第 124 頁及以下。另參考：I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964, S. 299f.

然法則所產生的一切構造物的解釋而得到解決的。」⁷換句話說，自然科學所能處理的對象只及經驗世界範圍，並不能涉及對於神性之超越者的設定。另一方面，根據胡塞爾的看法，雖然通過超驗還原方法對純粹意識進行反省，必然會導致對在意識中所呈顯出來之秩序和內在目的論的事實性的探究，進而追問此秩序和內在目的性的基礎，據之而提出上帝存有之可能性的問題，但是他的研究目的不在神學，而在以現象學方法去批判所有於自然態度下出現的一般命題 (Generalthesis)，⁸同時將研究範圍嚴格限制在純粹意識的絕對領域。⁹基於這種反省，胡塞爾在《觀念》第一卷中並未意圖深入探討上帝存有論證，換句話說，他並不處理「到底有無上帝」這個問題。若通過目的論論證，真的可能導出上帝之超越性的結果，對胡塞爾而言，上帝的超越性也只不過是進行現象學反省時所可能處理到的課題之一，就如同世界的超越性和自我本身一般。而根據研究結果，上帝的超越性既不似純粹自我作為超驗殘餘者而絕對被給與，又非能作為意識經驗內容而呈顯，所以必須如同世界之超越性一樣，「從此全新的研究領域中被排除，只要此領域只應是純粹意識的領域。」¹⁰

然而，將上帝的超越性從現象學的研究領域排除掉，這並

⁷ 《觀念》第一卷，第 125 頁。

⁸ 胡塞爾明言指出：「我們直接的目的不與神學而與現象學有關，後者或許間接地還更為重要。」參見《觀念》第一卷，第 109 頁及以下。

⁹ 參見《觀念》第一卷，第 110 頁。

¹⁰ 參見《觀念》第一卷，第 125 頁。有關對上帝之超越性施以現象學還原的問題亦可參考：Stephan Strasser, „Der Gott des Monadenalls. Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls“, in: *Perspektiven der Philosophie*, 4. 1978, S. 364f.

不表示「上帝」即必須從根本的意義上被完全否定，而只是表示：「上帝之超越性」這個慣常於自然態度中或在宗教意義上被素樸接受的概念應該被放棄或被中止判斷。這種立場就如同胡塞爾在將自然世界放入括弧後亦曾解釋，反省的自我在進行現象學還原時，並不是否定世界。將世界放入括弧的結果並不是要去懷疑世界的此有 (Dasein der Welt)；自我並非以詭辯論者的立場去面對世界。自我透過現象學還原所欲達到的目的，只不過是斷然不再依靠所有關於世界之一般命題的有效性，並且將它們存而不論。¹¹以同樣的態度去對上帝的超越性施以現象學還原時，胡塞爾的意圖既非否定上帝（「上帝存在與否」這個問題在此仍是開放），同時也不在徹底推翻任何有關上帝存有的論證。他的目的只在於讓所有針對上帝超越性之自然素樸的判斷失去效用而已。換句話說，胡塞爾只不過是主張，在我們對上帝之超越性進行了現象學還原後，我們即應該停止對上帝存有的素樸判斷，直到我們能在現象學研究的領域中為之建立絕無可疑的基礎為止。

對胡塞爾排除上帝超越性的解釋並非沒有意義，因為藉之可釐清以下的誤解，即：胡塞爾根本無意在他的哲學裡處理上帝問題，因為他在《觀念》第一卷中早已運用現象學還原將上帝的超越性徹底排除了，同時也將上帝問題從現象學研究的範圍剔除。然而，就如同透過現象學還原不會將世界徹底從現象學研究的領域排除一樣，事實上胡塞爾在《觀念》第一卷中除

¹¹ 參見《觀念》第一卷，第 65 頁。

了運用現象學還原去反省上帝的超越性，進而將之存而不論之外，並未斷然排除超驗現象學仍會以新的方式去探討上帝問題的可能性。

不可否認地，胡塞爾在運用現象學還原排除了上帝的超越性後，事實上既未繼續在《觀念》第一卷中，也不在其他著作裡，以其他方式去探討「上帝問題」，這點完全不同於他對「世界」這個課題的處理。所以值得追問的是，在排除了上帝的超越性之後，胡塞爾到底有沒有對上帝問題作進一步的思考？若有，那麼他對上帝問題的思考進路又是如何呢？

三、超驗自我的自省和現象學中提出上帝問題的方式

根據文獻顯示，儘管胡塞爾在《觀念》第一卷後，的確不會再另闢章節直接討論有關上帝的問題，但是他卻曾在不同的現象學課題中論及上帝概念，比如在單子論 (Monadologie) 裡談到上帝作為「神性的超越單子 (die göttliche Übermonade)」的可能性，¹²在目的論中則以上帝作為「絕對理想的目的 (das absolut ideale Telos)」¹³等等，這些討論在在指證，胡塞爾於其超驗現象學的研究裡，並未完全放棄對上帝問題的思考。然而，胡塞爾如何可能或到底如何重新提出符合超驗現象學研究的上

¹² 參見《胡塞爾全集》，第十四卷 (Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, zweiter Teil: 1921-1928, hrsg. v. I. Kern, Husserliana Band XIV, Den Haag 1973)，附錄 XLI，第 300-302 頁。

¹³ 參見《胡塞爾全集》，第十五卷 (Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, dritter Teil: 1929-1935, hrsg. v. I. Kern, Husserliana Band XV, Den Haag 1973)，論文第 22 篇，第 378-386 頁。

帝問題呢？

對於以上疑問，我們可透過在《形式與超驗邏輯》(*Formale und transzendente Logik*) 一書中之胡塞爾的一段說明得到初步的釐清。他指出，意識能力 (*Bewußtseinsleistung*) 是超驗自我 (*das transzendente Ich*) 所具有之主體的先天〔本質〕(*das subjektive Apriori*)，「它同時先於上帝、世界和所有為我這個思考者而在之物的存有。即使是上帝也是為我而有，上帝之為何，亦出自我的意識能力。即使於此，我亦不該因為害怕瀆神而無視問題，反而必須看到問題本身。」¹⁴根據引文可知，胡塞爾主張，超驗自我的意識能力具有先於所有存有者〔包括上帝、世界等〕的存有意義。之所以如此，因為通過現象學的存而不論 (*die phänomenologische Epoché*)，超驗自我，即指純粹自我連同其絕對意識流中之所有的意識經驗內容〔胡塞爾又稱之為「現象學的自我 (*das phänomenologisierendes Ich*)」〕，是唯一直接明證而絕無可疑的「現象殘餘者 (*das phänomenologische Residuum*)」，因此成為現象學研究絕對可靠和唯一合法的出發點。¹⁵胡塞爾指出，如果沒有超驗自我作為根本基礎，也就不可能有現象學的研究領域，因此於現象學中，對所有存有現象、結構和意義的研究，都必須還原到超驗自我的絕對意識，以其中所呈顯之多樣的現象為理解的基礎。據之，不僅對世界現象，甚至於包括對「上帝」的研究，也都必須以超驗自我的意識經

¹⁴ 參見《胡塞爾全集》，第十七卷：《形式與超驗邏輯》(Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. v. P. Janssen, Husserliana Band XVII, Den Haag 1974)，第 258 頁。

¹⁵ 參見《觀念》第一卷，第 68 頁。

驗和意識能力為依據。換句話說，在胡塞爾的現象學中，上帝的存有意義只能通過超驗自我才能被揭示。所以就某個意義來說，「上帝」對超驗自我有某種依賴關係。

然而，上帝和超驗自我的關係到底該如何被理解？根據胡塞爾的解釋，儘管就現象學立場，上帝的存有意義必須透過超驗自我的意識能力才得以被揭露，但是這並不意謂，「自我虛構或製造這個最高的超越性。」¹⁶引文中所謂的「最高的超越性」即指上帝。就如同「他我 (das Alterego)」和超驗自我的關係一樣：相對於「他我」，超驗自我雖然因其意識能力而具有先在的存有意義，但是他未能虛構他我。相同地，超驗自我也未能虛構上帝，事實上，甚至於也未能虛構世界。他我、上帝和「世界自身」——「世界自身」這個術語易被誤解為康德哲學下的意義，我們實應避免使用之——在胡塞爾現象學中既未被化約為作為意識流的真正構成者之「真正的意識內含性內容」，也不是意識的構想物。總而言之，超驗自我雖然具有意識能力去揭發上帝的存有意義，但是上帝卻不是超驗自我之想像力的產物。事實上，自我既不在排除上帝超越性時徹底否定了上帝，亦未使用意識能力去虛構之。

根據胡塞爾的看法，世界作為意識經驗內容而呈顯，其存有結構和意義是由超驗之意識主體所構成。然而超驗自我卻不能藉其意識能力而構成上帝，因為上帝不像世界一般作為意識經驗內容而呈顯，換句話說，現象學中所處理的並不是關於所謂呈顯於意識之中的「上帝現象 („das Phänomen Gottes“)」的問

¹⁶ 同註釋 15。

題。另一方面，超驗自我和上帝間之關係也不是建立在移情同感 (Einfühlung) 之上，因為移情同感主要是超驗自我意識到他我的方式，其中必須以他我之身體 (Körper) 為前提，因此就某意義上與感知 (Wahrnehmung) 有關。¹⁷而上帝卻從未如他我般作為感知的對象。

至此，我們陷入了困境：如果上帝既不能如世界一般作為意識對象而被構成，又不能被超驗自我透過移情同感而認識到，那麼超驗自我和上帝間的關係到底該如何被理解？超驗自我如何能運用其意識能力而去迫出上帝存有的意義？

儘管針對上述問題，我們無法從胡塞爾的文章中找到直接明確的解釋，但是，因為胡塞爾向來將上帝觀念和作為一可能存有全體之原則 (Prinzip einer möglichen Seinstotalität) 的世界目的論觀念 (Weltteleologie) 視為相關問題而提出，¹⁸又曾指出，目的性的起源 (die Ursprünglichkeit der Teleologie) 可在絕對意識中被發現，¹⁹據之推論，超驗自我和上帝間的關係應該可從絕對意識之目的論事實性中窺見一二。關於這點，事實上胡塞爾在《觀念》第一卷中早已有所提示。

誠如前面說明運用現象學還原去排除上帝超越性的意義時曾解釋過，胡塞爾並不反對經由對目的論之事實性的觀察而去

¹⁷ 參見《胡塞爾全集》，第十五卷，第 615-616 頁。

¹⁸ 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資料除可參考《觀念》第一卷的第五十八節之外，另有：《胡塞爾全集》，第七卷 (Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*, erster Teil: Kritische Ideengeschichte, hrsg. v. R. Boehm, Husserliana Band VII, Den Haag 1956)，第 258 頁；《胡塞爾全集》，第十五卷，第 385 頁；《胡塞爾全集》，第二十八卷 (Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, hrsg. v. U. Melle, Husserliana Band XXVIII, Dordrecht 1988)，第 229 頁；等等。

¹⁹ 參見《胡塞爾全集》，第二十八卷，第 226 頁。

引發對上帝問題的思考。根據胡塞爾的觀察，當我們運用現象學方法將自然世界還原為意識經驗內容之後，即會發現世界的多樣顯現事實上是以具有目的性的規則秩序呈現於意識流之中的。據之我們可以區分兩種不同層次的目的論事實性：其一出現在現象世界——世界中之各種有機體、人類，以及人性和各種文化等等事實上都依循其內在目的性和規則秩序而發展；其二屬於意識經驗內容本身——意識經驗內容乃本質地根據規律有目的地被構成著。²⁰而因為現象世界作為意識經驗內容實為超驗自我之絕對意識所構成的，所以作為構成者的超驗自我在其意識活動中構成世界時，必然已執行了相應的法則，換句話說，超驗自我的意識構成活動本身乃具有一種合目的性和遵循規則的意向性 (Intentionalität)。

然而，為何超驗自我之絕對意識會具有合目的性又依規則去構成世界的意向性呢？胡塞爾認為，當超驗自我針對這種本質地不斷追求更高價值和更高完美的有目的性之發展進行反省，並且思考到其意向性的原由時，那麼就已觸及到目的論事實性的最後基礎的問題了。所以他指出：「並不是事實一般，而是作為根源的事實鑑於不斷提升之價值的可能性和價值的實現而不得不提出針對『基礎』的問題——而此基礎當然不能是一種事物因果意義下的原因。」²¹在嚴格之現象學反省的要求下，超驗自我最終將不得不對自己所擁有的意向性本質提出問題，也就是必然會探究造成能進行意向性構成活動之意識主體

²⁰ 至於胡塞爾如何將目的論作為世界中之絕對事實 (das absolute Faktum) 來觀察之，這點與本文所處理的課題無關，故不解釋之。

²¹ 參見《觀念》第一卷，第 125 頁。

具有此目的論性格的最後原因。而正是因為所有目的論的事實乃根源於超驗自我的絕對意識活動，所以探究所有目的論事實的最後原因基礎，其實就是作為所有事實一般之根源的超驗自我對自身之絕對意識進行了深入的反省。

必須探討的是，這個最後的原因基礎到底為何？胡塞爾對此問題的解釋是：「我們必須越過宗教意識而導向相同的原則，並且是依據一種以理性為基礎的動機所可能達到的。於此所涉及的是，僅僅根據如此之理性理由的不同指示而導出一種超出世界之『神性的』存有的存在，祂不僅是超越這個世界，同時顯然地也超越於這個『絕對的』意識之上。」²²這說明了，儘管一種神學的原則或一種宗教的神並不在胡塞爾的觀察之中，但是以一種理性作為基礎的動機，卻可能設想出「上帝」，以作為絕對意識之目的論發展的最後原因。而根據前節的分析，因為一個內在於世界的上帝和一個存在於意識流之內的上帝無論如何都是不可能的，所以若欲繼續推論一個作為最後原因的上帝觀念時，就必須賦與它一種超越性，「不僅是超越世界，同時顯然地也超越『絕對的』意識。它將是一種和意識之絕對者完全不同意義的『絕對者 (Absolutes)』，就如同另一方面，它亦作為一具有完全不同意義的超越者 (das Transzendente) 而應與世界意義下之超越者相對立。」²³

當然，誠如前節已提及過，在《觀念》第一卷中，胡塞爾面對上帝的超越性之態度是存而不論。然而，本文於此欲說明的

²² 同上。

²³ 同上。

是胡塞爾於其超驗現象學研究中提出上帝問題的一條合法進路，那就是：只要超驗自我為探求其具目的性之意識構成活動的最後原因，而對自身之意識意向性本質進行反省時，即有可能思考到上帝問題。事實上，因為所有現象學研究都必須以超驗自我為出發點，所以超驗自我的徹底自我反省也是胡塞爾於其現象學中處理所有課題〔其中包括有關世界問題和上帝問題〕的唯一可能方式。因此他曾指出，對於上帝的理解必被包含在超驗自我的自我理解之中。²⁴而自我理解根本上也是超驗自我之意識能力的一種展現，這就是胡塞爾所說「超驗自我以其意識能力的主體先天本質而對上帝的存有意義有一種先在性」的理由。據之，儘管上帝「非絕對之被給與性 („keine absolute Gegebenheit“)」——「並非意識材料，也不是如純粹自我一般，作為屬於我思 (*cogito*)者而被我們在現象學還原之中發現到」，²⁵但是超驗自我仍能於其意識中發現上帝存有的意義。總而言之，對胡塞爾而言，在現象學中提出上帝問題，可謂是超驗自我透過對自身進行嚴格之超驗反省而得的一種自我理解的過程。

²⁴ 參見《胡塞爾全集》，第二十九卷 (Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, hrsg. v. R. N. Smid, Husserliana Band XXIX, Dordrecht 1993), 第 136 頁。

²⁵ 參見《胡塞爾全集》，第二十五卷 (Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. v. T. Nenon und H. R. Sepp, Husserliana Band XXV, Dordrecht 1987), 第 173 頁。

四、胡塞爾對上帝問題之思考轉變的關鍵：由靜態現象學 (die statische Phänomenologie) 到發生現象學 (die genetische Phänomenologie) 的發展

至此我們掌握到胡塞爾針對上帝問題的兩種處理態度：先是在進行現象學還原時，對上帝的超越性採取存而不論的態度，然後在分析超驗自我之意識構成時，因反省意識意向性本身的依循法則之目的論性格，而重新探問上帝的存有意義。至於為何胡塞爾對上帝問題的思考會有如此的轉變，其關鍵乃在現象學本身的發展過程——那就是：胡塞爾對於靜態現象學和發生現象學兩種現象學研究方向的先後開展。

根據胡塞爾的解釋，靜態現象學基本上是指有系統地針對——自我 (das Ich) 如何首先通過笛卡爾式之普遍懷疑而對自身之經驗進行現象學還原，藉之使自己成為超驗的自我，以及自我如何感知這一個向來以自然、文化和人格化之高層次序 (國家、教會) 等為人熟悉之存有方式出現的世界，和自我又是如何根據法則而去構成此一世界——等等問題的研究²⁶。因為自我所擁有的所有的自我經驗 (Selbsterfahrungen) 和世界經驗 (Welterfahrungen)，或即自我以各種不同的感知方式而經驗到的所有事物對象，皆在現象學的領域內被還原為超驗自我的意識經驗內容，所以事實上，靜態現象學所探討的是構成的意識

²⁶ 參見《胡塞爾全集》，第一卷：《笛卡爾式沉思錄》(Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser, Husserliana Band I. Den Haag, 2 Aufl. 1973)，第 110 頁。

(konstituierendes Bewußtsein) 和被構成的對象性 (konstituierte Gegenständlichkeit) 之間的相互關聯性。換句話說，靜態現象學乃研究超驗自我如何觀察呈顯於其意識中的所有事物，以及研究被顯現的對象和具意向性之構成意識二者間的互動關係，然後對意識之世界構成進行普遍完整的描述〔所以靜態現象學又稱為「描述現象學 (die beschreibende Phänomenologie)」〕。而目的在揭發屬於自我之種種意識經驗中的先天結構和它們之間的關聯性，並且去詮釋超驗自我於構成世界時，本質上所遵循的先天法則。

再者，因為靜態現象學的研究並未觀察自我於其構成對象的過程中所關連到的時間性和歷史性問題，所以針對超驗自我和呈顯於其意識中的現象世界所進行的分析描述，基本上並未涉及到「自我之普遍的發生 (die universale Genesis) 和於其普遍性中之超越時間模式的發生結構 (die genetische Struktur)」²⁷ 此等問題。然而，胡塞爾指出，自我本身是存在於內在時間模式中之一不斷活生變化的統一性，他於本質上是一具有歷史性的存有。在自我所經歷的每一個活生生的當下 (lebendige Gegenwart)，所經驗到的事實上不只有那個於真正生活片刻中實際顯現的有關事物的印象 (Impression)，另外還擁有於過去曾經經驗的事物之印象。自我將所有過去的印象當作自己之隱晦而可能再次呈顯的背景，即當作其可以再次觀察和於個別的或關連的回憶中再次經歷的界域。所以，自我不只是於現在存在

²⁷ 同上。

的這個自我，他也是那個過去的自我。他能夠根據法則聯結自己的現在和過去，構成自己成為具有內在時間性的統一體。

如果自我本身乃本質地在內在時間性中構成自己，那麼他所經歷之所有意識經驗和所感知的意識經驗對象事實上也是於時間性中被構成的，因此是在根據法則的歷史發生性中被構成的統一體。所以胡塞爾指出，若「自我是在歷史的統一性中構成自己；而當我們提及，在自我的構成中，所有為其而存有的對象性之構成，不論是內在的或超越的、觀念的或實在的，皆被包括在內，那麼於此應該補充的是，所有的對象和對象範疇是通過構成系統而為自我而存在的，然而這類構成系統自身卻只能在一根據法則之發生性的範圍中才為可能。」²⁸據之，如果現象學的目的是在研究超驗自我如何於其意識經驗活動中構成意識對象和構成作為意識經驗內容出現的世界，那麼所應該關切的就不只是自我之意識構成活動和被意識構成之對象之間的互相關聯性的問題而已，還必須觀察自我之意識構成活動的歷史發生性，甚至於更必須回溯到意識構成活動於時間中之普遍起源的問題。而特別針對超驗自我之意識構成活動於時間模式中發生的轉變和其發生之根源的現象學研究，正是所謂的「發生現象學」。所以理論上，胡塞爾的現象學可就先後研究重點的不同而被區分為「靜態現象學」和「發生現象學」，前者分析超驗主體性 (die transzendente Subjektivität) 的先天規則結構，後者則探討此結構於時間中的普遍發生。

²⁸ 參見《胡塞爾全集》，第一卷：《笛卡爾式沉思錄》，第 109 頁。

現象學家路德維希·蘭德格雷貝 (Ludwig Landgrebe, 1902-1991) 曾就這兩種現象學的分析提出說明。根據他的解釋，胡塞爾的哲學發展基本上可以被分為三個階段，第一階段是「算術哲學 (Philosophie der Arithmetik)」時期或「前現象學」或「心理主義」時期 (1981-1901)，第二階段是哥廷根 (Göttingen) 或「描述現象學」時期 (1901-1916)，以及從 1920 年開始的「超驗現象學」第三階段。從第二到第三階段，也就是在 1920 年時，胡塞爾的現象學研究從一種靜態的分析發展到對於普遍發生起源的探討。然而他對發生現象學的構思卻早已出現在 1905 年的「有關內在時間意識的現象學」的課程 (Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins) 之中。²⁹所以，胡塞爾對其現象學研究的兩個不同重點的區分，其實早已潛伏在其哲學發展中之屬於靜態現象學研究的第二階段裡，並且亦在此階段的主要著作《觀念》三卷中有所提示，儘管在此時期裡，他並沒有公開說明發生現象學的研究重點。直至 1920 年，胡塞爾才明白區分這兩種現象學研究的領域，³⁰並且說明靜態現象學是現象學研究的典範，因為所有現象學的典型研究都必須以對意識對象與意識構成者之本質的相互關連性的分析為基礎，換句話說，都必須研究所有可能於意識之中出現的現象及其構

²⁹ 參見路德維希·蘭德格雷貝的文章「胡塞爾對於宗教問題的現象學式思考進路」(Ludwig Landgrebe, „Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion“. In: Wilfried Härle (hrsg.), *Religion im Denken unserer Zeit*, Marburg 1986), 第 36 頁。

³⁰ 參見《胡塞爾全集》，第十四卷，第 40 頁。胡塞爾於文中指出，「這是區分的基本問題，亦同時是區分重要之現象學研究之次序的基本問題。我在這裡所欲談到的向來是靜態現象學和發生現象學。」

成。³¹而另一方面，因為所有的意識構成活動事實上都具有其於時間中進行的發生起源，所以胡塞爾說：「我不僅只是對有關作為典範之對象的構成的可能性進行靜態的描述而已，我同時也描述於意識之中每一發展階段之關係的各種形式。因此在《觀念》之中，純粹意識的結構被當作是所有可能出現之現象於一種內在之現象關係上的整體結構。」³²由此可知，胡塞爾並非完全沒有自知地將現象學從靜態分析發展到對發生起源的探討。他在《觀念》第一卷中即已提示了這種發展過程的基本思想，雖然此書是他在靜態現象學之構想下完成的。

至此指出，胡塞爾對上帝問題的探討，事實上亦是相應現象學之不同發展階段而有不同的態度。因為在《觀念》第一卷中所進行的靜態現象學研究是一種只針對於絕對意識中被給與之世界的超驗結構的系統分析，其研究範圍乃限制在通過現象學還原後於意識流中呈顯的世界現象，所以，當上帝的超越性於事實上無法作為意識經驗內容而呈顯時，胡塞爾即必須將之放入括弧、存而不論，而上帝問題也因此被他排除在靜態現象學的研究範圍之外。這就是上帝問題在《觀念》第一卷中不再被繼續探討下去的理由。

胡塞爾在《觀念》第一卷中嚴守靜態現象學研究意識現象結構的立場，不僅表現在面對上帝問題的態度上。比如，他在說明有關物理事物和「現象之不可知的原因」時亦提到，因為每一種可能的經驗自身是必然地通過現象而呈顯，以及有它之

³¹ 同上，第 41 頁。

³² 同上。

所以發生的所謂不可知的原因，而此原因必須原則上可以被感覺到和經驗到（如果不是被我們，就必須被其他的進行直觀的自我），所以我們會無窮追溯此被感知之不可知的原因，同時也因此而不可避免地陷入了沒有止境的回退之中。而「進一步可能指出的是，通過假設而成立的原因實在者或通過不可知的事物性而給予感覺事件的一種解釋，原則上是不同於以被經驗之事物的物理條件的意義而提出的，並可以透過類似以原子、質子等形式的物理物質而進行解釋，或其他類似的說明。」³³，但是胡塞爾認為，我們在這裡不應該深入討論所有通過系統創造而被假設的原因實在者，³⁴因為「事實上，現象學是一種純粹描述的、將超驗之純粹意識在純然直觀之中進行研究的學門。」³⁵而那種以假設之意義被設立的原因實在者卻不屬於意識絕對者的範域之內。

再者，胡塞爾又進一步說明，「我們也可以將形式邏輯和完全的數學一般納入還原之中，而且使其於我們做為現象學者所願意遵循的規範的根據法則性而得到確定，此規範即是指：除了我們在意識自身之中所得到的的一切之外，不能接受其他者，亦即只接受在純粹內在性之中我們根據本質而可以直觀到的一切。」³⁶

因此我們發現，在《觀念》第一卷中，胡塞爾透過現象學還原而除排上帝之超越性的態度是嚴格遵循靜態現象學研究的

³³ 參見《觀念》第一卷，第 111 頁。

³⁴ 同上。

³⁵ 參考《觀念》第一卷，第 127 頁。

³⁶ 同上。

結果。更明白的說，因為上帝作為超越於自我和世界之上的絕對者不能作為現象而直接呈顯於超驗自我的絕對意識流之中，所以必須被排除在靜態現象學的研究範圍之外而不被探討。

儘管如此，上帝問題卻不能真正從現象學的研究中徹底勾銷。理由在於：當胡塞爾將其研究推進至發生現象學的領域，而觀察超驗自我之意識構成於內在時間性中的發生結構，即會發現超驗自我之意向性意識構成活動乃本質地於時間性中根據具目的性之秩序而不斷朝向更高價值的實踐而進行。而當胡塞爾嚴格執行現象學研究之「回到實事本身 („Zu den Sachen selbst!“)」追根究柢的原則時，即不得不進而反省超驗自我之內在目的性本質的普遍起源的問題，因此上帝的存有意義則將以作為超驗自我之內在目的性的最後原因而被思考。所以原先在靜態現象學研究中被胡塞爾排除掉的上帝問題，後來卻在發生現象學裡被重新提出討論。

五、結語：胡塞爾運用現象學方法處理上帝問題的哲學意義

本文至此釐清了胡塞爾面對上帝問題先後兩種不同的處理態度及其與現象學之研究發展的關係。然而這種現象學式的對上帝問題的思考進路到底對一般哲學研究的發展有何意義？針對這點可說明的是，胡塞爾在靜態現象學中以嚴格之現象學還原方法去排除上帝的超越性，用意不在徹底否定上帝的存有意義，而只是將之作為一種方法學上的排除 (die methodische

Ausschaltung)，去中止對於上帝超越性的素樸判斷，進而迫使我們放棄所有不經嚴格批判而被接受的上帝論證或對上帝存有意義的成見。就此而言，胡塞爾對於上帝超越性的中止判斷具有批判傳統形上學中對於上帝存有之預設的意義。

在發生現象學中，胡塞爾則透過對超驗自我之內在目的性意識本質去重新反省上帝問題。這種對上帝存有意義所進行的思考是以絕無可疑之超驗主體性為出發點，它不僅是胡塞爾於其超驗現象學中處理上帝問題的唯一思考進路，事實上亦是提出既脫離傳統形上學之教條束縛、又合理地具嚴格科學之明證性的上帝論證的一種新的嘗試。

當然仍可討論的是，意識構成活動的秩序原則也許並不必然需要一個上帝來作為它的原因，而可以僅僅被歸屬於絕對意識的本質。那也就是說，即使針對超驗自我之意向性意識活動中的目的論本質進行反省，胡塞爾似乎也沒有絕對的必要去提出上帝問題或能夠去論證上帝存有的意義。然而，胡塞爾是否真的必要和能夠於其現象學中提出上帝問題或他到底如何將其對上帝的思考與絕對意識之內在目的論相勾連，這點疑慮雖可促使我們繼續研究胡塞爾的上帝思想，但實已超出本文探討的範圍。³⁷

³⁷ 根據研究胡塞爾手稿的結果，可確定胡塞爾本人的確曾嘗試藉著對超驗自我之內在目的性本質之發生起源的追溯，而去提出符合超驗現象學原則的上帝存有意義之論證；甚至於他還將上帝問題看作「現象學方法的系統構建中的最高和最終問題」（參見胡塞爾手稿 Ms. B VII, 第 87 頁；亦可參考倪梁康著《胡塞爾：現象學概念通釋》，北京 1999 年，第 206 頁）。至於為何他在有生之年從未發表他對上帝問題的思考結果，原因在於他窮盡畢生之力一直仍在從事現象學的基礎研究，以為重新反省其他科學（其中亦包括形上學的各種課題）作準備。針對這點，路德維希·蘭德格雷貝解釋，胡塞爾「從未視其作品為一自我圓融的整體。即使於在世的最後幾年裡，胡塞爾仍不斷強調，

參考資料

- Edmund Husserl, „Brief an Arnold Metzger vom 04. September 1919“, in: K. Schuhmann (hrsg.), *Edmund Husserl. Briefwechsel*, Husserliana Dokumente Band III, Teil 4, Dordrecht 1994, S. 407-414.
- Husserliana Band I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser, 2. Aufl., Den Haag 1973.
 - Husserliana Band III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hrsg. v. K. Schuhmann, 1. Halbband: Text der 1.-3. Aufl., Den Haag 1976.
 - Husserliana Band XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, zweiter Teil: 1921-1928, hrsg. v. I. Kern, Den Haag 1973.
 - Husserliana Band XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, dritter Teil: 1929-1935, hrsg. v. I. Kern, , Den Haag 1973.
 - Husserliana Band XVII, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. v. P. Janssen, Den Haag 1974.
 - Husserliana Band XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. v. T. Nenon und H. R. Sepp, Dordrecht 1987.
 - Husserliana Band XXVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, hrsg. v. U. Melle, Dordrecht 1988.

實際上他仍置身在一條路線的起點，爲了去證明他的成果，這條路必須踰越過他自身，並且於其身後繼續被延伸下去。〔於其時〕胡塞爾約是意識到，他在這條路上行走仍不夠遠到可讓他發現處理宗教問題的一條現象學的進路。」(參考路德維希·蘭德格雷貝的文章「胡塞爾對於宗教問題的現象學式思考進路」，第 37 頁。(類似的看法另可參考 Eberhard Avé-Lallemant, „Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion“, in: H.-M. Gerlach/H. R. Sepp (hrsg.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1994, S. 103) 由此推測，胡塞爾並非無心探討上帝問題，只不過他認爲，他的研究成果仍未成熟到足以發表出來。

- Husserliana Band XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, hrsg. v. R. N. Smid, Dordrecht 1993.
- Eberhard Avé-Lallemant, „Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion“, in: H.-M. Gerlach/H. R. Sepp (hrsg.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1994, S. 85-108.
- Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964.
- Ludwig Landgrebe, „Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion“, in: W. Härle/E. Wölfel (hrsg.), *Religion im Denken unserer Zeit*, Marburg 1986, S. 35-72.
- Stephan Strasser, „Der Gott des Monadenalls. Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls“, in: *Perspektiven der Philosophie*, 4. 1978, S. 361-377.