

Contents

Preface to <i>After-Nietzsche Series</i>	9
Introduction: Phenomenology and Sino-Christian Theology	13
Edmund Husserl: Finding “God without God” <i>ZHU Gang</i>	19
Martin Heidegger: Theology as Pathmarks <i>TAN Lizhu</i>	57
Emmanuel Lévinas: The Apostle of the Other <i>TENG Yuan-wei</i>	113
Michel Henry: The Revelation of Life <i>ZHANG Jianhua</i>	155
Jean-Luc Marion: God beyond Being <i>HU Jihua</i>	189

「後尼采系列」總序

自從尼采（Friedrich Nietzsche, 1844-1900）哀悼「上帝死了」之後，基督教的命運是甚麼？宗教或神學，特別是基督教在我們這個後現代的時代裏有沒有蓬勃發展的可能性？我們已經看出了一條「後尼采」時代對「宗教」的可能性思維，這種思維與過往稱作「宗教哲學」的東西將大異其趣。換言之，當代哲學對上帝的談論與「後形上學」或「形上學的終結」問題息息相關，這意味着形上學的危機可能是宗教的危機，也可能是宗教的出路，端看我們如何理解形上學與宗教之間盤根錯節的複雜關係。

二十世紀西方思想家都在問：「尼采之後，神學還有沒有出路？」

答案是：「有」，但不是只有一條，而是有很多條出路。不管是現象學、詮釋學、解構（後結構）、批判理論和政治哲學，它們都大致上接受了尼采對於形上學的顛覆，並以一種後形上學的方式繼承了下來。換言之，尼采在很大的程度上決定了「未來哲學」的走向。因此，「神學」也勢必為回應此一「未來」走向的哲學作出恰如其分的工作。

尼采之後，歐洲思想基本上朝着五個方向展開，分別是現象學、詮釋學、解構（後結構）、批判理論和政





「神學的實證性及其與現象學的關係」(Die Positivität der Theologie und ihr Verhältnis zur Phänomenologie, 1928)，之後正式出版時加上了一篇通信：〈今日神學中一種非客觀化的思與言問題〉(Das Problem eines nicht objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie)。基本上，海德格爾均清楚地表達他對於「神學」的「科學性」問題的態度和反應，伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)忠實地談到海德格爾介入馬堡神學圈子與其現象學的立場如何地一致，即對於客觀化或對象化的實證神學予以批判。

事實上，海德格爾早在《存在與時間》(*Sein und Zeit*)第三節(陳嘉映、王慶節譯文)中就對於「神學」的「科學性」問題作過了相應的提示：

神學正嘗試着更源始地解釋人向上帝的存在，這種解釋是藉信仰本身的意義先行描繪出來的，並且依然留在信仰的意義之內。神學慢慢地重新領會到路德的見地，神學的教義系統棲止於其上的一個「基礎」本身並不生自對某個本源的信仰問題，理解這個基礎的概念方式對神學問題不僅不夠充分，而且還遮蓋、歪曲了真正的神學問題。

後來的《現象學與神學》不過是重申了這點，重申神學的問題只有一個，那就是信仰如何可能的問題，關於這個問題的回答，即是「神學」的任務所在。

「神學本身原初地由信仰來論證」，這是何種方式的論證？「信仰」能作為一種「論證」嗎？「現象學」在其中又扮演着何種角色？難道，「現象學」即是那作為克服神學偏向客觀化或對象化的「一門嚴格的科學」嗎？

二、

現象學 (Phenomenology) 打着「作為一門嚴格科學」的旗號，¹說明了現象學以審慎的態度面對一切，因此就有所謂的「懸置」或「放入括弧」或「存而不論」(epoche) 的動作，這是對於一切進行「還原」之前最為嚴格的不作為之作為。不管現象學有着一連串無法輕易釐清的學術名詞：意識、經驗、呈現、給予、本質直觀、還原、意向性、描述、生活世界等等，「懸置」這個詞是指對確定性（而非對信仰）的懸置，對確定性的這種「懸置」是現象學作為一門嚴格科學的標誌，符合了從胡塞爾 (Edmund Husserl) 開始就強調的「無預設」原則。

現象學，從胡塞爾開創至今已有一個世紀了，然而，後繼研究者卻並非以「胡塞爾現象學」為尊亦步亦趨地跟隨着，許多具有原創性的現象學家並不認為必須受胡塞爾的方法所約束，舍勒 (Max Scheler) 和海德格爾都在某種程度表現出了他們的「背叛」，成了胡塞爾哲學上的競爭者，甚至有人說現象學是一連串表現為背叛胡塞爾的故事，也不足為奇。的確，胡塞爾之後，一連串「現象學家」的名字，從德國到法國，包括海德格爾、勒維納斯 (Emmanuel Levinas)、梅洛-龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty)、亨利 (Michel Henry)、利科 (Paul Ricouer)、德里達 (Jacques Derrida)、馬里昂 (Jean-Luc Marion) 等，都表現出了現象學的「異端史」。不論如何，沒有人會懷疑這些人與現象學的關係，他們都在某個面向上對現象學作出貢獻，儘管學界仍為此爭吵不休。

多年前在法國學界有過一場規模不小、涉入人物極

1. 詳見胡塞爾於一九一一年發表的《哲學作為嚴格的科學》(Philosophie als strenge Wissenschaft)。





廣的現象學與「神學轉向」之爭論，²看來法國現象學界要比德國更直面「神學」，從勒維納斯、利科、德里達到馬里昂的貢獻可以證實這個現象，充分地應證了勒維納斯所說的一句話：「歐洲就是指《聖經》與希臘」，可見「神學」一直都沒有離開過歐洲思想家的視界，只是它以不同的面目出現，若即若離。

粗略地理解，海德格爾與勒維納斯正好分屬代表在「現象學與神學」視域之下分別發展成「詩化現象學」與「他者現象學」的結果，在這個意義底下，他們是針鋒相對的。從海德格爾既曖昧又耐人尋味的文字遊戲中，我們看到的是掩飾不了的形上學鄉愁（nostalgia），儘管他極為清楚地挑明海德格爾神學與哲學的思想語用的差異：「哲學是懷疑的思辨，神學是信仰的應答」，但後期的海德格爾仍將哲學與詩文融通成一種「準宗教」神秘語態的東西，拿詩文作信仰的語式並以之為出路，所以海德格爾將「找到那個不僅喚起人們信仰，而且使人們保持信仰的語詞」的任務交給「貧乏時代的詩人」如荷爾德林（Friedrich Hölderlin）、里爾克（Rainer M. Rilke）、特拉克爾（Georg Trakl）……，而不是《塔木德》（*Talmud*）或《聖經》的先知、亞伯拉罕、約伯、《詩篇》、耶利米……，後者正是勒維納斯的起點。

勒維納斯則把「作為他者的他者」理解為上帝，而且這樣的上帝是具有面容的，只是這張面容不是我們佔有的對象，而是一張喚起我們的責任的面容。關鍵就在於，勒維納斯避開了存有論而轉向倫理學，所以「傾聽」在此不

2. 詳見Dominique Janicaud等著，《現象學與「神學轉向」：法國的爭論》（*Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*; New York: Fordham University Press, 2000）。

是停在海德格爾式的存有論層次中獨白的良知式召喚，因為真正的「傾聽」不喚起甚麼，而是必須伴隨以應答和責任（response and responsibility），以避免傾聽之後依然是冷眼旁觀，傾聽開啟的是責任，構成對同一張面容的倫理關係，因而主張「倫理學是第一哲學（*prote philosophia*）」。

三、

神學始於認信（*credo*），因為信仰意指不是由人引證上帝，而是從上帝引證人；作為一門科學，神學即是認識、理解並表述應答上帝之言的一種言說。上帝之言說要求人去應答這位對人友善地發出許諾恩典的上帝，要求人必須謙卑地聽任上帝的勸說。神學對上帝之言的應答是謙卑和自由的。

為甚麼是謙卑的？

因為神學家必須恆常地暴露己身於上帝之前，活在上帝所施行的審判之危機中，人不僅是尋求理解地信（*credo ut intelligam*），而且還必須盡最大的信（*optimum partem bona fide*），委身於上帝之言。為此神學必然為一種批判的科學。

為甚麼是自由的？

因為神學家尊重上帝自由的他性，所以它是一門自由的科學。神學家受惠於上帝之言的激勵和釋放，因真理的上帝而被賦予自由，脫離依賴其從屬的各種前提之束縛，以讚美上帝的創造作為最大限度的應答。為此神學是一門令人發出感恩與喜悅的科學。

漢語神學之所以被稱作神學而不是別的甚麼，就是對此認信的對象——上帝之言作出回應，但應該避免把認信當作一種標榜、成為一種姿態。談論漢語神學的學



胡塞爾：尋找「沒有上帝的上帝」

朱剛

廣州中山大學哲學系現象學研究所講師

一、胡塞爾的生命歷程、思想經歷及信仰在其思想中的地位

1. 生命歷程與學術經歷

以現象學的創立為標誌，我們可以把胡塞爾（Edmund Husserl）的生命歷程和思想經歷劃分為「前現象學時期」和「現象學時期」。第二個時期又可以劃分為「描述現象學」和「先驗現象學」兩個階段。

a. 前現象學時期

一八五九年四月八日，胡塞爾出生於摩拉維亞（Moravia）的普羅斯尼茲（Prossnitz）鎮的一個猶太人家庭。在當地讀了幾年小學後，他於九歲到維也納讀書。一八七六年，胡塞爾從維也納文科中學畢業。同年秋天，他到萊比錫大學（Universität Leipzig）開始他的大學生涯。

胡塞爾在萊比錫大學學習了兩年。在這裏他結識了後來成為捷克斯洛伐克總統的馬薩里克（Thomas Masaryk）。馬薩里克是布倫塔諾（Franz Brentano）的弟子。他不僅使胡塞爾注意到笛卡爾（René Descartes）、萊布尼茨（G. W. Leibniz）和英國經驗主義，而且使他了解到布倫塔諾——一位對他後來的哲學道路產生決定性



一九二八年胡塞爾退休，推舉海德格爾做他的教席繼承人。一九三六年德國納粹政府由於胡塞爾的猶太血統而收回其教師資格證書。一九三七年，胡塞爾身患重病，次年逝世於弗萊堡。

2. 信仰在其思想中的地位

胡塞爾的一生幾乎完全獻給了哲學。這種獻身精神完全可以與宗教上的獻身精神相媲美。他對嚴格科學的理想追求，他哲學上的徹底精神，⁷他對相對主義和懷疑主義的無法容忍，無不透露出某種宗教精神的氣質。而且事實上，他從數學向哲學的轉變，他對現象學使命的理解，也都與宗教信仰有着某種內在關聯。

早在維也納讀大學期間，他就在馬薩里克的影響下研讀《新約全書》，而且正是「由此產生的深刻的宗教經驗促使他從數學轉向哲學」，以便——用他自己的話說——「借助一門嚴格的哲學科學尋找到通向上帝和真正生活的道路」。⁸類似的思想也表達在他晚年與耶格施密特修女（Sr. Adelgundis Jaegerschmid, OSB）的一次談話中。在這次談話中他表達了現象學的神學動力和背景，他說：「人的生命就是一條通往上帝的道路。我力圖臻至這個目標而無需神學的證明、方法、支持；亦即，達到沒有上帝的上帝。似乎，為了給那些像你一樣沒有通過教會而獲得信仰確定性的人們鋪平一條通往上帝的

7. 施皮格伯格（Herbert Spiegelberg）曾把這兩點和「徹底自律的精神氣質」以及胡塞爾對「一切奇蹟中的奇蹟：主體性」的驚奇，視為胡塞爾哲學構想中的不變項。見施皮格伯格著，王炳文、張金言譯，《現象學運動》（北京：商務印書館，1995），頁123。

8. H. R. Sepp編，《胡塞爾與現象學運動》（*Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1988），頁131。





道路，我必須從我的科學的實際存在中排除上帝。」⁹由此可見，胡塞爾自覺地把他的現象學和哲學視為「一條通往上帝的道路」，雖然為了鋪平這條道路首先要在科學中排除上帝。但與此同時他又馬上強調：「我知道，假如我不是一個與上帝緊密相聯的人，不是一個虔信的基督徒，我的這個步驟將會非常危險。」¹⁰事實上，胡塞爾本人也的確是個基督徒：也正是在維也納讀書期間，胡塞爾於一八八六年四月二十六日在維也納路德基督教會受洗，成為新教徒。必須強調，胡塞爾始終堅持自己是個「自由的基督徒」，而非獨斷的基督徒。因此，雖然內心堅持對上帝的信仰，但在研究中卻必須是徹底自由和自律的。他在一九二一年給因加爾登的一封信中就表達了對他的學生當中那種加入天主教的趨勢的不滿：「很不幸，這裏有一種皈依天主教的大規模運動，這是內心苦惱的一種跡象。真正的哲學家只能是自由的哲學家而不可能是別的：哲學的基本特性就是最徹底的自律。」¹¹

二、胡塞爾的宗教觀和現象學神學及其對漢語神學的可能啓迪

在胡塞爾的著作中，無論是關於宗教還是神學，直接涉及的都不多。有關宗教的內容主要集中在一九二二至一九二三年間為日本的《改造》雜誌寫的「文化在人類發展中的形式類型」一文中，另外在一九一九年給奧

9. 轉引自S. W. Laycock,〈導論：關於現象學神學的總述〉(Introduction: Toward an Overview of Phenomenological Theology)，載S. W. Laycock & J. G. Hart 編,《現象學神學評論》(*Essays in Phenomenological Theology*; New York: State University of New York Press, 1986)，頁1-2。

10. 同上，頁2。

11. 轉引自施皮格伯格著，王炳文、張金言譯，《現象學運動》，頁135。

托（Rudolf Otto）的一封信中也談到了他關於宗教現象學的思想。關於神學的內容主要集中在一九一三年發表的《純粹現象學與現象學哲學的觀念》第一卷有關上帝的論述中，以及他生前未發表的一些手稿中。我們先來看他對宗教的看法。

1. 作為一種「文化類型的宗教」——胡塞爾的宗教觀

雖然胡塞爾本人幾乎沒有發表過直接關於宗教現象學的著作，但是我們從他一九一九年給奧托的信中，仍可看到他對於宗教現象學的看法。胡塞爾在這封信中高度評價了奧托的《神聖》（*Das Heilige*）一書之於宗教現象學的意義，稱此書為宗教現象學的「第一個開端」，「至少從所有那些沒有超出對現象本身的純粹描述和分析的內容來看」。¹²由此可以看出，在胡塞爾的眼中，真正的宗教現象學也就不應當「超出對現象本身的純粹描述和分析」。而我們知道，在胡塞爾的現象學中，所謂「現象本身」首先應當是意識現象，因為根據胡塞爾的還原理論，所有事物都是通過意識、並因此作為意識活動的相關項而被給予我們或向我們顯現的。因此就宗教而言，「現象本身」也就應當是「宗教意識」。而且這種作為「現象」的「宗教意識」又不應當是作為偶然事實的意識，而應當是作為本質、作為「埃多斯」（*Eidos*）的意識。換言之，現象學應當對各種宗教意識的偶然事實進行本質直觀或本質還原，把握到它的「埃多斯」或「類型」（*Type*），並對之加以描述和分析。所以胡塞爾

12. Edmund Husserl, 〈給奧托的信〉（Husserl an Otto, 5. 3. 1919），載氏著，
《通信》（*Briefwechsel*, Band VII; hrsg. Karl Schuhmann; Dordrecht/Boston/
London: Kluwer Academic Publishers, 1994），頁 207。



發現了一種井然的秩序和目的論。而這種秩序和目的論對於意識生活本身來說卻是偶然的。意識生活為甚麼不是混沌一片而是秩序井然？為甚麼不是漫無目的而是向着某個最終目的發展？正是這個「奇蹟」把胡塞爾的現象學最終引向一個神聖原則——上帝。從這個意義上說，上帝問題乃是「現象學方法的系統構建中的最高和最終問題」，²¹因此神學也就成了胡塞爾現象學的終點，胡塞爾的現象學最終必然要成為現象學神學。

我們首先來看第一方面，即胡塞爾現象學本身的神學品格。

神學是關於上帝的話語。但正如皮卡德（Hugh Rayment-Pickard）所指出的，神學除去可以用來標誌關於上帝的話語之外，還可以用來命名「對於真理的所有形而上學規定」²²的可能性條件。²³這個意義上的神學已經和形而上學、第一哲學構成了同謀甚至等同了：因為它們總已經共同預設了某個作為一切真理、意義之來源的最終的本原、中心、根據，並以尋找這樣一個最終的本原、中心、根據為己任。而所有這些最終的本原、中心、根據，或者本身就已經是上帝，或者也是上帝的「替代品」。據此，胡塞爾的現象學，尤其是從其所懷有的「第一哲學」的抱負看，也可以說一種準神學，或至少具有一種神學的品格。因為，眾所週知，胡塞爾現象學的根本目的並不是要研究某一類具體存在者的性質、屬

21. 胡塞爾手稿，B. VII. 87。引自倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋》（北京：三聯書店，1999），頁 206。

22. Jacques Derrida, 《論文字學》（*De la Grammatologie*; Paris: Les Éditions de Minuit, c1967, 1997），頁 21；中譯參見德里達著，汪堂家譯，《論文字學》（上海：上海譯文出版社，1999），頁 13。

23. Hugh Rayment-Pickard, 《不可能的上帝：德里達神學》（*Impossible God, Derrida's Theology*; Ashgate Publishing, 2003），頁 5。





性，而是要澄清所有存在者——無論是世界、他人，抑或作為絕對存在者的上帝本身——是如何存在的，或用他自己的話說，它們如何明見無疑地被給予我，向我顯現。因此胡塞爾現象學所要尋求的是所有存在者之存在一顯現得以可能的本原、根據。所以它再也不是研究某類具體存在者之性質的區域科學或分支學科，而成了真正意義上的「第一哲學」，成了一門普遍科學，成了諸科學之女王，所有其他科學都「成了這門普遍科學之樹上的活的枝杈」，²⁴都必須奠基其上。

當胡塞爾把他的現象學設想成這樣一門普遍科學或第一哲學的時候，後者試圖實現的就不僅是哲學的古老夢想，而且是——如皮卡德所指出的那樣——與之相類似的神學的古老夢想：「找到確定的知識的基礎，將其置於一個不可動搖、不可顛覆的根基之上，從而產生一門如此明見的哲學，以至於任何時代、任何文化中都沒有能夠反駁它。」²⁵的確，它所尋找的那個能解釋一切存在者之存在一顯現何以可能的最終的本原、根據，已經相當於神學所言說的上帝了。正是在這個意義上，科拉科夫斯基（Leszek Kołakowski）評論說，「達到了胡塞爾現象學的立足點，也就意味着獲得了上帝的立場」。²⁶所以我們不妨認同這樣一種觀點：現象學的目標意味着對於神學領域的篡奪，意味着用先驗哲學的詞彙來取代神學的詞彙。²⁷當然，「篡奪」、「取代」畢竟不是「等於」。所以胡塞爾的現象學雖然具有形而上學—神學的品格，

24. 胡塞爾手稿，F. I. 32. 41a，轉引自同上，頁 53。

25. Rayment-Pickard，〈不可能的上帝〉，頁 29。

26. Leszek Kołakowski，〈胡塞爾與確定性尋求〉（*Husserl and the Search for Certitude*；Chicago: University of Chicago Press, 1975），頁 81；轉引自同上，頁 53。

27. Rayment-Pickard，〈不可能的上帝〉，頁 54。

但終究並不是傳統意義上的神學。他畢竟是力圖避免傳統神學對任何超越實在（包括上帝）的預設的。而且他本人在評論奧托的《神聖》一書時，也曾批評過後者在現象學分析中不必要地滲透進了神學（形而上學）的內容。²⁸

3. 超越的上帝及其懸擱

儘管胡塞爾本人是一個堅信「上帝」的「虔信的基督徒」。但是當他作為一個現象學家進行思考的時候，他首先必須要把他的信仰懸擱起來，即使目的正是為了使人信仰上帝：正如他對他的朋友曾經說過的那樣，「為了給那些像你一樣沒有通過教會而獲得信仰確定性的人們鋪平一條通往上帝的道路，我必須從我的科學的實際存在中排除上帝」。這是現象學還原的必然要求：對於自然態度所設定的一切超越之物——無論是世界、自我還是上帝，只要它們不是明見無疑地被給予我，我都要暫時將其懸擱（*epoche*）。當然，懸擱並不是否定，而只是暫時對它們的存在「置而不論」。而且最終，胡塞爾還會通過現象學的構成將這些被懸擱的超越對象一一重新給予出來。但是，當這些事物被在現象學上重新給予出來時，它們已經不再是自然態度所設定的實在之物，而是作為「經驗着的意識」的「相關項」（*das Korrelat*）、²⁹作為意識自身的構造物、亦即作為純粹「現象」而存在。

與對世界和自我這兩種超越之物的懸擱相比，胡塞爾對上帝的懸擱要複雜得多。因為，胡塞爾在對上帝進行懸擱同時也對上帝之為超越與世界之為超越進行了對

28. Husserl, 〈給奧托的信〉，頁 207。

29. Husserl, 《純粹現象學和現象學哲學的觀念·第一卷》，頁 100；中譯本頁 130。





比、對上帝之為絕對與意識之為絕對進行了對比，並通過這些對比而先行澄清了上帝的獨特的存在方式。所以我們不妨說，這種對上帝的懸擱本身也已經具有了澄清上帝之存在方式的神學的意義。

首先，胡塞爾認為上帝的超越不可能是世界意義上的超越。為何？要回答這一問題，首先要明白胡塞爾是出於何種理由「假定」上帝的存在的：他是為了要給意識的秩序性和內在於意識中的目的論這個事實尋找一個理由、一個根據，才承認可以提出一個「神學原則」（即上帝，詳下）。³⁰在提出這種神學原則後，他立刻就說道：「那種或許可合理地假定的神學原則，出於本質的理由，不可能被當作是在世界這一意義上的超越物」，因為「這將是一種荒謬的循環論證」。³¹為何？因為根據胡塞爾的現象學，世界本身就是意識的構造物，是意識的相關項，它是相對的，所以構成絕對意識之秩序與內在目的論之基礎的「神學原則」，當然不可能是「在世界這一意義上的超越物」：「用絕對存在所構造之物來解釋那構造了絕對存在之物，自然是無意義的。」³²所以「絕對物的建序着的原則必須在絕對自身內以及在純粹絕對的考察中去發現」，其結果自然是：「世俗的上帝顯然不能成立」，³³因此必須被排除。

但是，「絕對物的建序着的原則必須在絕對自身內以及在純粹絕對的考察中去發現」，是否必然意味着這個原則（上帝）就必須被理解為「體驗的存在的意義上

30. 同上，頁 109；中譯本頁 138。

31. 同上，譯文稍有改動。

32. Laycock & Hart編，《現象學神學評論》，頁 139。

33. Husserl，《純粹現象學和現象學哲學的觀念·第一卷》，頁 109；中譯本頁 138，譯文稍有改動。

的內在性」？胡塞爾認為也不可能，因為「這同樣是荒謬的」。³⁴何也？因為根據胡塞爾的現象學，體驗的存在是由意識的「源初在場化」構成的，這種構成本身恰恰是按照一定的秩序進行並受嚴格的目的論引導，而胡塞爾之所以引進作為神學原則的上帝正是為了說明這種秩序和目的論的基礎。所以，如果用被說明之物當作用以說明的原則，這當然「同樣是荒謬的」。因此，這樣一種神學原則也不能被理解為「體驗的存在的意義上的內在性」。出於同樣的理由，上帝作為絕對，也不能被等同於意識的絕對。

所以，如果上帝是可能的，或者說，如果假定「一個世界之外的『上帝』存在」是有「各種理性根據」的，那麼它的存在方式就只有一種可能，即：「這種神明存在不只是超越於世界的，而且顯然也是超越於『絕對』意識的。因此，它就是一種『絕對』，不過其意義完全不同於意識的絕對；另一方面，它是一種超越存在，不過其意義完全不同於與其對立的世界中的超越存在。」³⁵但是，這樣一種神明存在，或上帝，目前仍只是合理地假定的，在揭示出它的明見無疑的被給予性之前，我們仍然要懸擱它。所以胡塞爾說：「我們於是自然地把現象學還原擴展到包括這個『絕對的』和『超越的』存在。它將仍然被排除於應予重新形成的研究領域，就後者將是純粹意識本身的一個領域而言。」³⁶

儘管胡塞爾不只是排除了對於上帝的各種不當設想，而且也排除了這種被胡塞爾認為是唯一可能的關於

34. 同上，譯文稍有改動。

35. 同上，頁 125；中譯本頁 153，譯文稍有改動。

36. 同上，譯文稍有改動。





上帝的想象，但這卻絲毫不意味着上帝就不再是現象學的課題，現象學就可以迴避神學問題。一如前文所說，胡塞爾對各種可能的上帝的暫時懸擱，毋寧說只是為了給一種現象學的上帝（即「沒有上帝的上帝」）的到來作準備，給真正的現象學神學掃清障礙。最終我們將發現，無論是上帝，還是作為關於上帝之話語的神學，對於現象學來說都是從本質上必然需要的。

4. 作為「上帝之變體」的「活的在場」——胡塞爾現象學中的最終本原

胡塞爾懸擱了上帝，但我們說過，在他的現象學中，依然有一個上帝的「替代者」。那就是他所要尋找的最終本原。那麼，他所尋找到的這個最終的根據、本原，這個能在把上帝懸擱之後又像上帝一樣把一切存在者重新構造（創造）出來的「源泉」，究竟是甚麼？

讓我們隨着胡塞爾的思路一步步朝前走。

首先，胡塞爾要求我們懸擱自然的態度，或不如說自然態度對一切存在者的存在設定或信念。這時，一切存在者不再是作為在我意識之外的獨立自存的存在者而實存，而是作為被我經驗到的「現象」而存在：「應當永遠記住：不管物是甚麼——我們單單能對其作出陳述的物，對其存在或不存在、如是存在或如彼存在進行爭論和作出合理決定的物——它們都是經驗之物。正是經驗本身規定着它們的意義。」³⁷所以，物，乃至整個的現實世界，最終都是我們實際經驗（die faktische Erfahrung）的相關項（das Korrelat）。但要注意的是，胡塞爾所說的實際經驗，首先是意識經驗，而不是後來海德格爾所

37. 同上，頁 100；中譯本頁 130。

說的作為在世界之中存在的「實際生活」的經驗。

進而，通過進一步的還原，我們又發現，這些作為意識經驗之相關項的物或世界，最終乃是意識生活或精神生活構造的「成就」（Leistung）。³⁸所以，任何事物乃至世界現在就成了作為先驗意識的先驗主體性之內的東西了：「儘管就其特有的本質而言它在這裏仍然是它以前所是的那個東西，但是現在表明，它可以說是具體的先驗主體性中的單純的『組成部分』。」³⁹所以事物在現象學上就應當被「理解為由諸基本的意向性形成的意義構成物」。⁴⁰這樣一來，具有意向性的先驗意識，就成了構造一切存在者的母體。於是，這樣一種先驗意識就成了囊括一切的大全，在它之外似乎沒有任何東西。一如勒維納斯（Emmanuel Lévinas）所說：「它完美地與存在相應，不會受到任何陌生於它自己之存在的東西的震撼。」⁴¹

但是，這個意識自身的最終本原又是甚麼呢？在胡塞爾看來，一切意識生活的最底層或原形式是內時間意識，而內時間意識的本原則是作為「滯留（Retention）—原印象（Urimpression）—前攝（Protention）」之具體統一的「活的在場」或「活的當下」（lebendige Gegenwart）。這源初的「活的在場」或「活的當下」，像一個泉源一樣永遠持續，永遠不死。它的源源不斷地持續實際上也是一種源源不斷的「在場化」（Gegenwärtigung）。正是這最

38. Edmund Husserl, 《歐洲科學的危機與超越論的現象學》（*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* [Husserliana VI]; hrsg. W. Biemel; Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976），頁163；中譯參見胡塞爾著，王炳文譯，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》（北京：商務印書館，2001），頁194。

39. 同上，頁177；中譯本頁210。

40. 同上，頁171；中譯本頁203。

41. Emmanuel Lévinas, 《同胡塞爾和海德格爾一起發現存在》（*En Découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger*; Paris: Vrin, 1994），頁24。

