

從希臘轉向希伯來的「人文」義涵？ ——從胡塞爾早晚期不同之 「愛」的概念來看

汪文聖

政治大學哲學系

摘要

本文欲強調，重建人文科學是整個現象學運動的一項核心的任務，胡塞爾現象學的義涵更宜由此觀點來揭示。但做此工作前，宜先對於人文的概念在歐洲歷史的發展有番認識。本文遂先從塞內卡、海德格、漢娜鄂蘭等所提出之人文概念有著自由與開放的義涵出發，去看胡塞爾是如何與之呼應的。當我們從鄂蘭更就審美與政治判斷來看人文素養時，一方面將涉及康德、亞里斯多德、西塞羅等的相關思想，另一方面將注意到人文背後的宗教義涵。故本文認為，胡塞爾的人文概念是基於他不同的文化與宗教背景和這些背景所關連之愛的意義而演變的。

關鍵詞：胡塞爾、現象學、人文、愛、希臘式、希伯來式

從希臘轉向希伯來的「人文」義涵？ ——從胡塞爾早晚期不同之 「愛」的概念來看

壹、前言

本文企圖探討胡塞爾從早期到晚期一種可能的思想轉變。若它表現在科學的型態方面，那麼與自然科學或心理學皆不同的人文科學，可能有著前後期是從希臘到希伯來轉向的不同意義，其中的「人文」一詞，對應著直譯為「精神」之德文字 *Geist*，¹ 將成為我們探究的主要對象；若該思想轉向表現在倫理的德行方面，那麼也可能呈現出前後期是從希臘之以人與人間尊重為尚的愛 (*philia*)，到希伯來之以上帝對人恩典所刻劃出來的愛 (*agape*) 為走向，前述的 *Geist* 一詞也可與愛的概念相關連來討論。但本文既然在胡塞爾從希臘轉向希伯來的標題後加上問號，即要指出胡塞爾曾在其生命途中有此變化後，最後又對此二者做了綜合。

¹ 德文的 *Geisteswissenschaft* 直譯為精神科學，常被轉譯為英文的 *human science*。筆者以為因德文的 *Geist* 應關連於不同歷史文化所發展出的不同 *humanism* 義涵來瞭解，故 *Geisteswissenschaft* 的英文的譯名反能符應其實。因而就中文方面在此簡略地以人文表示 *Geist*；而本文亦即欲從人文的歷史義涵來瞭解胡塞爾的 *Geist* 概念。

從字面來看，我們可先暫定人文一詞乃表示從人本身出發去追求至善，並將理想置於此岸來求實現。惟現象學更能就此發揮其特色，因而追求不朽性，以取代永恆性，且對於世界性與公共性作發展與建立，這就造成胡塞爾在人文科學方面重視屬於人類共同體的科學型態。在倫理學方面，該特色展現在胡塞爾最後綜合了希臘與希伯來不同傳統所重視的愛，甚至性愛 (*eros*)，以理性的信仰來面對上帝、鄰人與自己。

在下面將從胡塞爾本人及歷史上具代表性者對於人文科學的討論出發，接著去定位 *Geist* 一詞的宗教性背景與意義，它們也反映著對於公共性與世界性去要求的內涵。而希臘與基督教所使用的不同愛之概念被釐清了，我們才能進一步去理解胡塞爾在倫理學思想的發展中，一種非理性之愛的出現，以及其最後與理性再做綜合是如何形成的。

本文實欲強調，人文科學的重建對於整個現象學運動是一核心的任務，胡塞爾現象學更宜由此觀點來審視其義涵。但做此工作前，宜先對於人文的概念在歐洲歷史的發展有番認識。本文遂先從塞內卡 (*Seneca*)、海德格、漢娜鄂蘭 (*Hannah Arendt*) 所提出之人文概念有著自由與開放的義涵出發，去看胡塞爾是如何與之呼應的。當我們從鄂蘭更就審美與政治判斷來看人文素養時，一方面將涉及康德與亞里斯多德等的相關思想，另一方面將注意到人文背後的宗教義涵。故對於胡塞爾人文概念的探討，本文將從其基於不同文化與宗教背景，以及所關連到的不同愛之德行來考量。

筆者處理此課題所涵蓋的文獻範圍尚限於已出版之胡塞爾在 1930 年以前的著作，至於 1930 年以後相關之未出版的研究手稿將於爾後再進行研究與討論。

貳、人文科學是什麼？——從胡塞爾本人及其前人來瞭解

一、胡塞爾論人文科學

胡塞爾討論自然與精神有系統的書，目前出版的有下列三部：
1. 《觀念二》(*Ideen II*)，屬於胡塞爾全集第四卷，已於 1952 年問世，它的內容始於 1912 年而至 1928 年，其中歷經胡塞爾助理 Edith Stein 與 Ludwig Landgrebe 的加工處理；2. 1919 年夏季學期講稿的《自然與精神》(*Natur und Geist*)，屬於胡塞爾全集中的資料部門 (*Materialien*) 第四卷，於 2002 年出版；3. 1927 年夏季學期講稿的《自然與精神》，屬於胡塞爾全集第三十二卷，也已於 2001 年問世。事實上，自然與精神的課題至早在 1910/11 年的《邏輯作為認識理論》(*Logik als Theorie der Erkenntnis*) 講稿，至晚到《危機》(*Krisis*)，舉凡關涉邏輯、知識論、心理學、主體際性 (*intersubjectivity*) 理論、倫理學等問題皆為胡塞爾有所論述。²

在這幾本著作中，精神與自然的課題主要是對於科學的分類做處理，承續著狄爾泰對於自然與精神（人文）科學的治學方法作區分，胡塞爾更詳細地對於自然與精神如何去構成做了現象學的描述與分析。惟在《觀念二》以後，胡塞爾更注意到人文科學的主體際性，它將精神 (*Geist*) 視為人格／位格 (*Person*)，並且是社群世界 (*soziale Welt*) 成員中的位格 (Husserl, 1952: 175)。因為強調位格間的交流溝通，人文科學提昇為普世的 (*universal*) 科學。1927 年的講稿更企圖將人文科學提昇到哲學的層級，明顯地和個別的、特殊

² 參考 Edmund Husserl (2001); 其中導論：XVIII-XXIII。

的科學區別開。在此講稿中，胡塞爾批評文德爾班 (Windelband) 與呂克爾 (Rickert) 在對科學的分類中，未真正遵守康德的認識論之超驗 (transcendental) 處理方式，只在做一形式上的建構 (constructive) 工作，以至於世界只被預設為被給定的事實，他們不能建立經驗世界與科學性世界間的本質關聯 (Wesenskorrelation)。換言之，胡塞爾批評他們只是從上而下 (absteigend) 按照既定的形式來規定經驗世界，而非從下而上 (aufsteigend) 從經驗的世界出發，去現象學式地構成 (constitute) 先天的世界風格 (Husserl, 2001: 78-123; XLIV-XLVIII)。這種超驗地建立世界整體性科學的意義，在於不侷限因習慣而片面地對某實證科學有興趣的個人或團體而已，卻更開放地成就出屬於共同精神性成果 (gemeinsame geistige Erzeugnisse) 的科學，它是從個人經驗出發，透過視域的擴大與融合，漸往整體世界去開放所建立的世界性科學。自然科學僅是一種理論的職業性 (theoretischer Beruf) 科學，但人文科學更為人類共同體的職業性 (Gemeinschaftsberuf) 科學 (134)。胡塞爾強調人文科學的共同體性，這個義涵有其歷史背景，我們要先指出來，才能在下面繼續開展出新的議題。

二、何謂 liberal arts 與 humanities？

現今我們對於文學院多用 college of liberal arts 來表示，對於人文學院則用 college of humanities 表之，liberal arts 與 humanities 的意義是什麼？它們和胡塞爾等傳統所言的 Geist 關係又如何呢？

據克里斯朵夫洪恩 (Christoph Horn) 在《古典的生活技藝》(Antike Lebenskunst) 的說明，在希臘羅馬時期，一些哲學家如斯多噶與伊比鳩魯，仍延續著哲學在早期希臘即已扮演的角色，即哲學在指出人們如何去實際地生活，提出生活的技藝方法，並非僅做理

論科學的工作而已。惟其學派也漸重視數學或語言學。但當時僅重視個別科學，卻忽略具整體性哲學的風氣，引起了諸如塞內卡的批評。當時流行的文法、修詞學、辯證學、算數、音樂、幾何、天文學七個學門固被稱為 *artes liberales*，但塞內卡以為一味地致力於這些學門的訓練，反而造成人們的負荷不自由。能夠自由地去學習這些學門，且能最後成就一具自由開放的人格，前提在於我們知道它們僅侷限於某些預備的功能性內，知道它們只是小玩意兒與幼稚的東西 (*Kleinigkeiten und Kindereien*)，不若哲學是讓人能真正自由的唯一學門；哲學本身是崇高的 (*erhaben*) 與大器的 (*großmütig*)。就此，塞內卡具體區別四類學門：1. 習慣的與低級的，指的是簡單的手藝；2. 遊戲的，指的是讓人印象深刻的幻相技術；3. 幼稚的，指的是一般稱為 *artes liberales* 的百科全書式學科；4. 真正自由的 (*liberales*)，指的是哲學，包括自然學、倫理學、邏輯學三個領域。故對塞卡加而言，只有在哲學的範圍內，那些 *liberal arts* 才會達到深具意義的功能 (Horn, 1998: 53-4)。

塞內卡對於 *liberal arts* 與哲學關係的論述，實與胡塞爾曾對邏輯學與倫理學是否為一種技藝學 (*Kunstlehre; theory of craft*) 的討論有些類似。我們注意到，技藝學實對胡塞爾而言有三個層次：1. 對實踐活動的建議、指示、規定，其各司不同活動的實踐性功能；2. 前面第一層之個別技藝再自成體系所構成的層次，形成了實際的 (*wirklich; real*) 科學學門，但這還不構成具整體性之理論科學體系；3. 純理論性的哲學，包括純粹邏輯學與純粹倫理學，即屬於第三層次的技藝學。³

³ 參考汪文聖，2007: 6-7。另外，在 1931 年的一份未出版的手稿中（編號 A V 22，邊頁 18a-19b），胡塞爾在闡明欲建立一種具普世性的倫理學理念後表示：以理論

我們見到胡塞爾等哲學家常談論自己的哲學或所屬領域是否為技藝學，這個傳統可溯及希臘羅馬，甚至古希臘之已將哲學和生活技藝相連在一起來看。哲學固然不離對於個別生活技藝的指示，但它在具普遍與客觀性理論的要求下，就常造成了生活技藝、個別科學與具普世性科學之哲學間如何取捨，或者如何兼顧的討論。塞內卡與胡塞爾皆在作將之兼顧的論述，塞內卡並不將哲學視為技藝(arts)的一環，但它卻是真正自由的學門，並賦予其他技藝學門達到真正自由的能力。胡塞爾將哲學亦視為一種技藝學，它具備著「唯純粹性才有最大的實踐成就」(汪文聖，2007：7)的義涵，這也是其主張的超驗哲學的本義。

就前面人文科學的討論來看，因胡塞爾不只認為哲學為 liberal arts 的基礎，更將哲學也納入 liberal arts 的範圍內，以至於造成前述人文科學之具普世性，以及提昇至哲學層次的結果。

如果 liberal arts 的人文性在表示人的自由，那麼 humanities 的字眼根本上也在強調自由與開放的意義。眾所周知，海德格在〈關於人文主義書信〉裡，指出人文主義 (humanism) 的意義，在於對具人文性的人 (*homo humanus*) 到底是什麼的釐清。他以為：「人就其本質言乃超越地進往存有的開放性裡。」⁴ 就是以人的本質在於自由與開放。

興趣為基礎的倫理在態度轉變下就可成為落實於個人生活的技藝學 (Kunstlehre) 或規範之學 (Normenlehre)。

⁴ “Der Mensch (ist) in seinem Wesen eksistent in die Offenheit des Seins.” (Heidegger, 1981: 40-1) 或 “Man in his essence is ek-sistent into the openness of Being.” (Heidegger, 1993: 252)

海德格學生漢娜鄂蘭在《人的條件》(*The Human Condition*) 的討論，未嘗不是去求得真正人文性 (*humanitas*) 的意義：人類在種種生活行爲 (*vita activa*) 中，不是僅靠著勞動 (*labor*) 與工作 (*work*) 而活著，更靠行動 (*action*) 所成就的政治生活 (*bios politicos*) 得其生命的意義。生命的意義即在其能延續達其不朽性 (*immortality*)，而不朽性不是人之依賴自然物的新陳代謝與消逝、成長，進而依賴於人種的永恆回歸；也不是依賴超越了自然（或生物）世界，為工作所成就，其產品能保持長久之人為世界。真正的不朽性不以自然物與人為物為媒介，來自直接由眾人所運作，而能歷久不衰的民主政治生活 (Arendt, 1958: 7, 15, 17)。

當鄂蘭進一步論述人的政治行動時，將康德《判斷力批判》(*Kritik der Urteilskraft*) 中的審美判斷延伸到政治領域中的行動概念。因為受到人為製造的功能性生活取向的影響，連藝術欣賞的品味也受制於商品化與價位化，藝術品與人的利益結合不分，人們失去了一種在旁觀的態度下去欣賞藝術作品，所生出的無興趣之愉悅感 (*disinterested joy; uninteressiertes Wohlgefallen*)。反之，若我們能排開這種利害關係，就能讓心靈自由，以至恢復該有的審美判斷能力 (Arendt, 2001: 11-3)。

這種以旁觀者的身份面對事物，從可能的沉溺、軟弱中超越而出，以至能夠下正確判斷者，卻不限於審美判斷，也涉及於政治判斷。如果說藝術品在審美判斷下，不致成為具社會性的工匠人 (*homo faber*) 所私佔，而能重被賦予公共性的話，那麼政治判斷亦將政治之物 (*the political*) 賦予了公共性，這必須更透過康德所言的「擴大性的思維方式」(*erweiterte Denkungsart*)，或亞里斯多德在倫理學中所提的實踐智 (*phronesis*) 去做解釋 (20-21)。我們在這裡不容對之做進一步說明，但要特別強調的是，鄂蘭指出這是羅馬西塞羅 (Cicero) 所提之文化心靈 (*cultured mind; cultura animi*) 的素

養與態度 (13-15)。

鄂蘭以為，其實羅馬人最知道文化是何物，文化的字 *culture* 從 *colere* 而來，其意義是栽培 (*cultivate*)、照顧、看護自然，讓自然成為人的住所，而非讓自然受制於人的掌控。西塞羅強調的文化心靈即是一種品味的能力，它對於美的對象而言，能悠遊於對它的觀察與欣賞其中；對於政治之物而言，亦能擺脫人為製作的功能取向，從切身利害的軟弱中超拔出來 (*Ibid.*)。故人的真正條件或人文性，是從工匠人 (*homo faber*) 的侷限中開放出來。品味去除了對於美之世界的野蠻化，以人性的方式照顧著美，如建立了一種人文主義的文化。鄂蘭所主張的人文主義 (*humanism*) 依然是屬羅馬文化的，認為是西塞羅文化心靈導致的結果，它不偏於科學家的證實、哲學家的真理、藝術家的美，真正的人文主義者不是專家，它卻能施展對各事物的判斷能力，此前提在於能超越各個專業之強制與侷限，在高處去品味包括藝術品與政治之物的世間各個事物 (23-24)。

值得注意的是，鄂蘭視人文性的意義在於世界性與公共性，這是將人文的自由與開放義涵，和其主張之生命的意義在求此岸的不朽性，而不在求彼岸的永恆性 (*eternity*) 是相關的。這裡涉及到宗教的意義，我們從而可探討胡塞爾等德國哲學家傳統，為何以 *Geist* 一詞對應著人文這個概念。

參、*Geist* 是從私有性延伸到公共性的力量與現象

一、從倫理德行的尊重與愛的綜合來談

我們繼續從鄂蘭來看：她曾在《人的條件》中指出，基督教的愛使相愛的人沒有距離，但所誕生的孩子又讓他們產生距離，而且

開啓了兩個私有者間共同的東西，讓世界性得以生成 (Arendt, 1958: 242)。另外我們知道，即使在希臘文化裡，例如亞里斯多德談論人與人間的友誼關係時，以彼此的尊重為尚，互相承認及授予各自的發展能力與空間，但在私有領域仍不免有母視子女為從已所出，以至於母子的愛是一切情誼之發源地的說法 (Aristotle, 2004: 1161b 15-30)。故鄂蘭與亞里斯多德皆各自從基督教與希臘文化的角度，提出了從私有往公共領域的過渡。當今尚健在的克勞斯黑爾德 (Klaus Held) 對之做出了更具體的現象學探究：他從希臘時代的私有領域去尋找政治性或公共性的源頭，以為畏怯 (Scheu; *aidos*) 之情讓個人處於三代同堂的家族裡，一方面在與他人可能的衝突前退讓隱蔽，另一方面卻讓世代生活的彼此尊重成為進入公共領域的磨練場所。⁵

從鄂蘭往黑爾德所一脈相傳的思想是，當男女以愛結合時，這是純然的私有關係；但當子女誕生，成為父母的公共性對象時，父母之間因其愛轉移至子女，故彼此尊重的德行漸發展開，也更為重要。世代生活產生於子女的誕生，然後子女與其他子女因愛而結合，再因子女誕生而產生愛的轉移及尊重彼此……等等。畏怯是對於尊重的德行，再深入從感情來探其可能源出的表示，它們皆是讓公共性得以形成的動力。

鄂蘭所談的孩子讓世界性生成的角色，似乎可以轉嫁到基督教

⁵ 見其 2004 年在台灣政治大學哲學系之〈政治世界的現象學〉第三講座：「倫理的式微與前景」(Niedergang und Zukunft des Ethos)，並請參考克勞斯·黑爾德：《世界現象學》，孫周興編，倪梁康等譯，台北：左岸文化，2004 年，其中「海德格通向『實事本身』之路」(頁 131-5)，「本真生存與政治世界」(頁 230-6)。

耶穌作為聖子的地位。但當聖父以較男女之間更大的愛面對瑪利亞，讓耶穌不再是男女之間的愛所生成的公共對象，耶穌是否可具備由聖父與世人之間的愛所造就出的公共性形象呢？耶穌首先在彌補上帝與世人之間距離的橋樑角色，讓不論是上帝過於以其威權的形象面對世人，或是世人因罪惡之遠離上帝，其二者得以重返於彼此相愛的情境；而耶穌的這種角色必須由其捨身，贖世人之罪才得以完成。耶穌的地位似乎在具體烘托出上帝對人絕對的愛，並讓世人對上帝回饋其愛，以及彼此的相愛。但從世人出發的愛卻無法是絕對的，人類不能如耶穌之以聖子的地位回到聖父前，以上帝的能力具備生命的永恆性。鄂蘭鑒於此，就主張世人與其追求永恆性，不如去追求世間的不朽性；故而人類一方面承續上帝的愛，以至表現出寬恕之德，另一方面卻因愛的力量有限，必須輔以尊重來促成寬恕，如此才能有效開展具不朽性的公共領域生活。

因而如果耶穌之聖子地位不能真正代表公共性，那麼基督教信徒就承擔了建立公共性的角色。他們仍周旋於上述由愛與尊重所共同建立的世代生活中。在基督教傳統所談的三位一體問題，是否聖父、聖子與聖靈同為上帝本身，在這裡並不是討論之重點。但就著眼於世間不朽性的生命意義而言，作為連繫聖父與聖子，以及信徒與聖父之間力量的聖靈 (Heiliger Geist)，似乎亦從愛而擴延及尊重；信徒的彼此間尊重與公共性成為二而一的本質與現象，這似乎也是黑格爾談論主觀精神與客觀精神之辯證綜合的背景。

因此，筆者以為胡塞爾等德國哲學傳統實以 Geist 對應著人文的概念，即是將聖靈從現象或客觀精神來看，呈現於信徒社群的人類共同體中。胡塞爾雖就科學的分類，來論述人文科學的公共性與世界性，而這也基於人類心靈的自由與開放性；但他也間或將此具

公共性的人文義涵指涉到政治的領域去。⁶

二、從愛的不同概念與義涵來看

若我們正視從希臘以來對於愛所給出的不同概念與義涵，那麼或許上述的愛與尊重，以及所建立的公共性意義可以更清楚些。

在希臘將男女之間（也包括對於男童或同志間）的性愛稱為 *eros*，但針對於家庭即以 *philia* 來稱包括父母間關係的愛。第一種愛呼應了上述男女之間以愛結合的純然私有關係。第二種愛則呼應了上述因家庭世代生活的環境，父母之間以及其與子女間，有著如亞理斯多德所描述的友誼關係，而此關係實以尊重之德行爲其核心；故如前述，*philia* 是作爲希臘人進入公共領域的前置條件。至於 *eros* 本身是否爲德行，而其中究竟以性或無性爲有德者，或究竟以同性與異性之愛爲更合乎德行，以至於在家庭建立的 *philia* 與 *eros* 是否並行不悖等等的一些爭議，在希臘到羅馬時代爲不少哲學學派所討論。這是環繞著 *eros - philia - arete* 是否關連在一起的問題，在此不爲我們深入處理 (Cf. Görgemanns, 2006: 20-27; Jeanrond, 2006: 274-8)。

就基督教而言，人存在的目的即在對上帝、對鄰人以及對自己的愛。在不同的福音書裡，有的強調對教會裡兄弟間的愛，有的強調對於任何階層，不論教徒或異教徒的愛不等。⁷ 基督教對於上帝

⁶ 在後面論胡塞爾之費希特講座與在《改造》期刊發表論文中涉及公共性問題，即可對此再做說明。

⁷ 如約翰福音以愛在維持與促進教會的統一與和諧，路加福音中撒瑪利亞人是愛異教徒的例子，保羅在哥林多與羅馬書裡以愛不產生教會的和諧，更是去強化與證實

所施的愛稱為 *agape*，它特別表現在新約聖經裡，和希臘的 *eros* 與 *philia* 對立。因在早期的教會性愛與虔誠性尚不分開，當時激情的愛與性愛猶被重視，但不歸屬於愛的神學，故性愛的強調似在討論其是否包含於家庭之愛以內。⁸

對於 *eros* – *philia* – *arete* 是否關連的一些希臘羅馬時期學者討論中，普魯塔克 (Plutarch) 是持贊成的，但前提是在希臘眾神中的性愛之神可讓人導往德行，故性愛與家庭的建立對他而言可以並存，也值得提倡；此時即使是神的愛，仍以 *eros* 來表示。與之相對，在一神教的基督教裡，上帝本身即是愛，以 *agape* 來表示，它也常被視為超越了性愛，只具精神性的愛來理解。一般來說，基督教的愛從不以 *eros* 來表示，它主要沿用 *agape* 的概念，但偶而會被視為 *philia* 的愛，此因家庭生活亦常為基督教所重視，故博愛與鄰人之愛可納入 *philia* 的範圍內。⁹

但畢竟 *eros* 始終未被納入基督神學的領域。奧古斯丁 (Augustine) 曾被批評將柏拉圖的 *eros* 的形態注入於其所理解的愛上帝之中，因他視至善的上帝是我們所渴望追求者，以為我們為上帝之故，而不是為鄰人之故，去愛鄰人以及上帝。他特別稱此種

人之不同處，但引導人們超越所有不同處，進入人之存在中最神秘之處，也就是上帝在末世的啟示，故愛出自上帝並導向上帝。見 Jeanrond, 2006: 279-82。

⁸ 參考同上S. 282-3。

⁹ 要補充的是，Plutarch 重視家庭建立，因為其強調愛的施與受是平等的，男童之愛過於被動，男女的結合則是展現愛的平等性，因而子女倒不是家庭建立的目的。基督教則有父權主義的色彩，女之隸屬於男，如同教會之隸屬於耶穌一樣，至於家庭的建立與傳宗接代、性愛皆有關係。參考同上S. 283-5, 289-92。

對永恆者的愛為 *caritas*，以別於對世間易消逝之物去追求的 *cupiditas*。¹⁰ 對於 *eros* 的要求，似乎更在實際地面對人世間問題，也似乎是從重視生命的永恆性轉為不朽性所產生的結果。故公共性與世界性的建立，更似乎是基督教不只重視 *agape* 與 *philia*，也將 *eros* 納入後所致力於的哲學任務。

在我們從 *Geist* 的人文性意義背景，從愛的不同概念與義涵做一釐清後，就可實際去看胡塞爾的倫理學思想發展，來理解「愛」這個概念如何從希臘走向基督教的意義去，但胡塞爾也因重視公共性與世界性，將希臘與希伯來式的愛做了綜合，如此其人文性的思想可更透徹地被陳析出來。

肆、胡塞爾倫理學思想中愛與公共性的義涵

一、胡塞爾倫理學思想發展概要

胡塞爾的倫理學雖是現象學研究較晚近的課題，但倫理學卻不

¹⁰ 參考同上 S. 287; Arendt, 1996: 18-21。奧古斯丁強調人去渴望追求上帝，曾被 Anders Nygren (1890-1978) 批評類似柏拉圖的 *eros* 一樣，太過於注重自我之通往上帝之路，忽略了耶穌的為世人贖罪的愛首先為人所經歷，人才能與上帝接近，他們不視耶穌為上帝之 *agape* 與人的 *eros* 之間的媒介地位，人之直接通往上帝是具神秘主義的色彩 (Jeanrond, 2006: 288); 這個批評固反映了奧古斯丁與新柏拉圖主義的關係，但也顯示奧古斯丁從人之心靈能力去探討對上帝的經驗。筆者以為，若不甚借助耶穌的地位，以至達於彼岸的永恆性，而較強調人的能力，就只能談人在世間的不朽性，從這個觀點來看，鄂蘭重視奧古斯丁愛之概念，是否即發展其後來的政治思想，這倒是值得進一步探討的課題。

是胡塞爾較晚所處理的現象學內容。他在 19 世紀末即在授課講義中涉及倫理與價值的問題，其部份已收錄在 1998 年出版的《倫理學與價值學講義》(*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*) 當中，而這本著作實代表胡塞爾初期的倫理學思想。據筆者過去的研究，一般人認為胡塞爾早期主要從形式面來探討倫理的規範，但若我們能洞察胡塞爾對於倫理學為技藝學的幾個義涵，特別是純粹倫理學可作為最高層次的技藝學，那麼所謂的形式實為了表現此純粹性之故。然而，若質料部份處理得不夠完備，當然會影響了技藝論第三層次所顯示的最大實踐成就之內涵。若能從這個觀點出發，我們對於胡塞爾早期處理倫理學過於形式化的批評才能更為恰當（汪文聖，2007：22-3）。

若胡塞爾於第一次大戰前的倫理學思想，主要受其師布倫塔諾 (F. Brentano) 的影響，那麼戰後，或因為作為戰爭的受害人之一，胡塞爾受到費希特 (Fichte) 的影響鉅深。他先後於 1917 與 1918 年有了三個時期，發表了各有三次的系列演講，題目是「費希特的人性理想」(Fichtes Menschheitsideal)，它們已收錄於 1987 年出版的《論文與演講集》(*Aufsätze und Vorträge (1912-1921)*) 內。它直接影響 1919/20 年胡塞爾的冬季授課講義「哲學導論」(*Einführung in die Philosophie*)。這些皆被視為從早期到晚期倫理學的過渡思想，最主要表現在：1. 將愛的問題提出，2. 從個人倫理學向社群倫理學移動的主題上。¹¹

隨後在 1920 與 1924 年胡塞爾授予了兩次同樣內容的倫理學課程，該講義已在 2004 年的《倫理學導論：夏季授課講義

¹¹ 參考 Melle, 2002: 229-48, 其中 237-41；其資料來自胡塞爾手稿 Ms F I 40。

1920/1924)》(*Einleitung in die Ethik : Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*) 出版，主要是在倫理學史的回顧下，提出現象學倫理學的新主張。其中有不少內容是如同《倫理學與價值學講義》一樣，討論感情倫理學與知性倫理學如何綜合的問題，但做了更深入的處理。該著作出現不少以愛的概念作為課題的討論，如提出以愛去懷抱之物才是善的，或以為自愛、鄰人之愛、上帝之愛、愛藝術或科學，皆是我的愛，但愛的感覺不是我所追求的，愛的知識不是我所追求的，談論愛的目的是為了幫助他人的快樂……等等 (Husserl, 2004: 71, 88-9; cf. Melle, 2002: 240)。

在 1922 至 1924 年間，胡塞爾在日本《改造》(*The Kaizo*) 期刊，發表三篇與期刊名相符的論文〈改造〉(*Erneuerung; Renewal*)，另外有兩篇未在該期刊出版的相關論文，以及一些附錄文章皆已收錄於 1989 年出版的《論文與演講集》(*Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*) 內。它們皆呼應了費希特講座的内容。

在 1930 至 1935 年間胡塞爾書寫了大量研究手稿，則涉及倫理學形上學間的關係 (Melle, 2002: 231)，當然愛與公共性的課題始終為核心，這些手稿暫不為本文所參考研究。既然它們皆是胡塞爾對費希特講座後續所開展的思想，本文宜先對該講座內容作些介紹。

二、胡塞爾之費希特講座中的公共性與愛的問題

胡塞爾在費希特講座中指出，費希特所談的絕對我是這種主體性：即它的部份即是世界的部份 (*Glieder der Welt*)，現象世界 (*phänomenale Welt*) 與所有人類皆在此絕對我中，世界是絕對我按照目的論所產生出來的；目的論的原因得自於絕對我在運動中的行動表現，目的論落腳於絕對我之道德行動所生產的世界，也包括世界的人群；人們處於道德的關連中，落實著道德的世界秩序。費希

特又以爲自然以及人類共同體必須存在，才能讓道德的人類共同體存在；反之，道德的世界秩序又必須以絕對的價值或世界的目的爲根據，因爲它們才是世界實在性存在的理由。胡塞爾更強調，費希特將道德的世界秩序視爲上帝，上帝內在於絕對的我當中，故自然的絕對我是毫無決定力的，世界與自然被觀念主義式地設定 – 但從道德與宗教二而一的觀點出發。這種宗教是費希特所認爲的真正基督教，它反對獨斷地將世界絕對化、實體化，它反對彼岸的天堂，而專注於由道德的自由行動所賦予的此岸意義。故費希特重視的也是人生命的不朽性，而非永恆性。

胡塞爾續以爲，上帝的意義在費希特 1800 年的《人的決定》(*Die Bestimmung des Menschen*) 以後有了轉變，祂從世界秩序轉爲具無限意志的造物者，上帝猶如新柏拉圖主義之「太一」(*to hen*)，從中流出和上帝異化的世界；與之類似，費希特認爲上帝在絕對我中顯示，且在絕對我的一連串系列行動下，讓物質世界與精神世界被構造成爲現象。反過來說，人可從物質世界提昇到與上帝合一的境界。固然在 1800 年前後期，費希特對於宗教與道德的關係，有從完全合一到分開的不同看法，但後期仍以人與上帝的合一爲可上達的理想 (Cf. Husserl, 1987: Husserl)。

就胡塞爾來看，費希特在 1800 年以前明顯地將道德與宗教結合在一起，絕對我擁有最大的主導權，他設定作爲世界秩序的上帝，故費希特當時是典型的觀念論者，上帝或世界是在此岸被絕對我所產生出來。這是費希特當時的公共性，但可爲絕對我所設定的公共性，世界完全出自於人的道德。1800 年以後，費希特強化了上帝對人的超越性，祂不是從人的道德所產生，人以另個因素去上達上帝，這個因素就是「愛」；但其中是否仍顯示出一些公共性的意義呢？

費希特以爲人往上帝合一提昇，具體而言，即是人努力與追求著生命的理想，一旦達到目的，人滿足了，即處於福祉 (Seligkeit) 當中。處於此生命的福祉，人們擁有最終被追求者，人與這被追求的合而爲一，費希特稱這即是愛。未滿足的或只有表面滿足的生命，實是一表面的生命，是空洞的與自我否定的生命。愈爲真實的生命，即有愈多的愛與福祉。在一切的福祉裡，皆有上帝的愛與上帝的福祉，上帝的愛是完美的；若生命是完全的福祉，只因爲人能毫無遮攔地獻身於上帝，與上帝合一。人往上帝合一的提昇是有幾個階段：1. 被遮蔽的階段，完全受感性誘惑；2. 被稱爲倫理的 (Sittlichkeit) 人性階段，如斯多噶對抗著感性，但只表現出形式的，卻沒有內容與熱情的愛；3. 具較高道德性 (Moralität) 的人性階段，上帝以理型之樣式照射在經驗物中，以表示其顯現在世，包括藝術、科技、政治之領域，在職掌各領域者以完全的愛投入；4. 宗教性的階段，上帝直接顯現在人裡，不在不同領域作品中，人感受上帝之愛而愛上帝，以及鄰人；5. 神知 (Gott-Wissen) 的階段，是在哲學洞見上的宗教意識，原本單純的信仰提昇爲一種觀視 (Schauen)(285-92)。

從這幾個階段來看，第三個屬較高道德的階段爲愛與世間各行業領域的結合，其中包含了政治領域，這明顯是屬公共性建立的階段。第四個宗教性階段可超越公共性，第五個則可稱爲宗教藉由哲學復歸於具公共性意義的階段。這些層級在後來的〈改造〉論文再

度呈現出來。¹²

三、胡塞爾〈改造〉論文中愛與公共性的問題

1. 從文化反省到倫理學的建立

針對第一次大戰帶來的苦難，胡塞爾從文化來反省，他首先提出了人文科學重建的問題：自然科學在數學應用到自然的事實性中，對經驗的東西進行理性化，而成就了不少先天的原理法則；但在精神 (Geist) 或人文 (Humanität) 的領域，當時卻只有對應著事實性的一些經驗性的科學，尚未有具原理法則性的理性去成就先天的科學。胡塞爾在這裡對於自然科學與人文科學的方法學作區分的觀點，如同在《觀念二》一樣，以為自然科學以理性的說明 (Erklärung) 方式，針對物體時空形式的外在性尋求因果法則；人文科學根據普遍性的規範，對於事實性作規範的判斷，而這普遍的規

¹² 在此感謝一位匿名審查人提到費希特本人當時參與「無神論爭議」，並顯示出其對於哲學與宗教的綜合並不是輕而易舉的事。本文因篇幅關係並不欲對費希特本人的討論做回應，此處所論述的費希特觀點畢竟出自胡塞爾本人。筆者主要在呈現胡塞爾於此階段受費希特的影響所產生的倫理與宗教的思想，其中出現了消弭哲學（希臘哲學）與宗教（基督宗教）對立的企圖，但胡塞爾之一段時間曾以基督宗教的非理性信仰或愛為所托付也是筆者所欲突顯出來的。在本文所處理的範圍內，確實顯示胡塞爾終以希臘哲學來包融基督教的非理性部份，這個努力是否為胡塞爾個人生命所滿足，或可成為歐洲人之生命，乃至普世人類的生命所滿足，當然可成為我們最後去檢驗與思考的課題。惟胡塞爾本人究以何立場來綜合哲學與宗教，其理由又為何，這個立場與理由能否成普世性的，則是我們在做最後檢驗與思考前宜先掌握的。本文即欲先做這種的掌握。

範性是屬於人的先天本質的；人文科學針對內在之人的意識生活，尋找意識行動是在什麼動機 (Motivation) 下進行的，而動機必須經由先天規範構作出一些科學性，如此才能形成人文科學。先天規範來自於人，故人到底是什麼，就成為胡塞爾要探討的對象。

真正的「人性」(Menschheit) 之客觀理念將成為文化改造的依據，但如何落實此理念，且在合乎人文性的理念下，何種規範型態是可能的與必要的，這些皆是在建立人文科學時要去思考的。胡塞爾對於人文性的理念，實表示人這個概念是理性的，它固屬於一個社群，包括家庭、民族、國家，它更屬於文化、科學、藝術與宗教。這些社群與文化、科學等皆須被規範，以求其真實性。由此可見，胡塞爾在此論文中先確認要改造的文化，即是對於人文理念的改造；人文義涵的喪失實為歐洲苦難的主要原因。

若社群與文化等型態的真實性要建立在先天性上，以構成真實的人文科學，則需要各個人以本質的方式，不再以個別經驗的方式去觀察它們。胡塞爾將文化、人文，以及人文科學的改造，就方法上來看回溯到每個人去觀察各個精神型態的改造，這即是以現象學的本質直觀去面對精神各型態的作為。¹³

胡塞爾續指出此作為即是純粹想像或自由聯想的方法。在自然方面，面對數學家的純粹想像，某特殊自然物則是具先天性之本質可能物的現實例子而已；於精神方面，在自由想像變形下，原本屬於經驗事實的人可轉變為動物的、也就是心身合一之生靈的純粹理念，這是對於人性或人文的本質研究。但為何可進而求得對於人之

¹³ Husserl, 1989: 3-13. 其中第一篇論文：“Erneuerung: Ihr Problem und ihre Methode”發表於 1923, Heft 3, S. 84-92 (德文)，S. 68-83 (日譯文)。

先天與普遍的規範，探究出具倫理性的人之本質呢？¹⁴

胡塞爾已認定從精神層面來看的人，就是一個具倫理性的人，故對於人的改造問題，即是所有倫理學中的最大問題。前述的自由聯想方法，便是對於只從經驗層面討論的倫理學，提昇到具先天性的純粹倫理學。胡塞爾也不認為這種倫理學是依照愛鄰人 (Nächstenliebe) 的理念，¹⁵ 去規約自己對於他人去行善的道德哲學，因這種道德哲學尚缺乏自主性。真正的倫理學不只是個人倫理學，也包括社會（群）倫理學，因而其所要求的更是一種具人（文）性的文化 (humane Kultur)。他首先對個人的行為、動機、方法、目的之實在性與可能性皆做自我的評價，包括對自己的特質、積習，去反省應從被動不自由，轉為主動自由的行動。這即是前述方法之運用在人的本質之探討，它建立了一些具普遍性的正面價值。人的這種自我評價與自我規約，是對於在各文化型態中求取真正的規範，以建立人文科學的第一步。¹⁶

由於本文主要就胡塞爾對於「愛」的概念來談論，我們發現即使在自我評價之初，針對個人僅對自己的事業偏好作選擇時，胡塞爾即評以是否能用整個心靈 (mit ganzer Seele)，投其全身於其所

¹⁴ 參考同上，第二篇論文：“Die Methode der Wesensforschung”（發表於 1924, Heft 4, S. 107-16（日譯文）），S. 13-20。

¹⁵ 這種觀點亦和前在費希特講座中最後指出的類似，即人邁向上帝合一的幾個階段中，宗教性更需發展到建立在哲學見解上的宗教性，故僅憑愛鄰人的理念行事尚不自主，哲學提供了純粹倫理學，去領導包括宗教的文化型態。

¹⁶ 參考第三篇論文：“Erneuerung als individualethisches Problem”（發表於 1924, Heft 2, S. 2-31）（日譯文），S. 20-43，其中 S. 20-6。

愛。故倫理之生活形式為主要所反省與評價的對象。¹⁷

胡塞爾以為人最大追求的，是確定在整個生命裡維持滿足感的最大可能，這是建立在理性上的，人因此對於自己的生命有出自理性的責任感，或是倫理的良知 (*das ethische Gewissen*)。理性不是偶然地規約自己，而是基於原則，能普遍地對人做自我決定，此時真正的人文性 (*echte Humanität*) 就開始成長。人成長的極致，是萬能的、有無上權力的，人所追求的是上帝的理念，但胡塞爾認為人無限地去渴望與愛祂，卻始終知道離祂無限遙遠；由之，在人文性的成長中，上帝成為遙不可及的理想；上帝作為人的理想既是絕對的，又是相對的，胡塞爾概在強調人持續不斷地渴望與追求理想。而之所以持續不斷，因為人始終為罪所負荷。真正的人文生活是在始終不斷的自我教育 (*Selbsterziehung*) 中，胡塞爾稱為「通往理想人文之路（方法）的生活」(*ein Leben der Methode zur idealen Humanität*)。¹⁸

2. 科學本身也是文化形式、人文科學

但真正文化或社群生活的條件是什麼，是胡塞爾最後要討論的。胡塞爾強調從個人到社群的生活不是集合累進出來的，而是有一整體性貫通的，它已奠基於個人主體中，並有一屬於社群的共同主體性，這個整體性人格的自由要被探求出來。對之掌握，則需以

¹⁷ 參考同上，S. 27-9；倫理生活為最重要的，此見胡塞爾說：真正的藝術家尚不是真正的人之最高意義，但真正的人可成為真正的藝術家，只因為倫理的自我規約對他作如此要求 (29)。

¹⁸ 參考同上，S. 32-43。

一先天形式的科學研究去進行。人類生命共同體的理念，所屬的各種個人、共同的環境概念，以及各個不論是有限或無限開放的社會型態，如家庭、朋友、國家、民族、教會、國家等的區別與建立，以及對它們去尋找倫理性的規範，這皆是科學研究的對象。事實上，科學也是一種文化的形式，是一種共同生活的領域，倫理（科）學亦如此，由於它本身可帶領社群往人文的理想去發展，倫理學就具備較高的價值。而在倫理學中，胡塞爾要求群體的意志統一性，他視一個意志的共同體為倫理性的共同精神（*Gemeingeist*）所發展開來，它追求著共同體的理念，此理念有權威性，但來自在原創活動中成長的哲學之文化型態，而不來自如中世紀以素樸性及由傳統所增生出來的宗教性社群。¹⁹ 胡塞爾在此的看法，實預示了之後要討論的，即當胡塞爾轉入宗教性的階段後，又以哲學來包融之立場。

但僅就哲學作為嚴格科學本身來看，因它促成了往人文理念之邁進，故其本身亦具實踐性，胡塞爾甚至說哲學是「真正人文性自我實現的技藝」（*Technik der Selbstverwirklichung echter Humanität*）。故哲學是這真正的人文科學，並扮演倫理化的角色，去規範各個文化型態，如民族、國家，或甚至有所謂超國家的文化型態，當然也包括哲學本身。²⁰

¹⁹ 參考第四篇論文：“*Erneuerung und Wissenschaft*”（1922/23 未出版），S. 48-53。

²⁰ 參考同上，S. 55-9；值得注意的是，胡塞爾指出哲學一方面在純粹可能性之本質觀察中，另一方面在具體事實的觀察中可去考量（S. 57）；顯示哲學既為純粹性，又為實務性，其具備真正的技藝性質。

3. 真正的基督教是什麼？

宗教性的規範為胡塞爾在最後一篇論文所討論，在這裡我們將見到希伯來文化的「愛」將成爲一種「規範」，但它最後又訴諸於哲學來規範，故形成了希臘與希伯來文化的綜合體。這是本文最後要提出來討論者。

胡塞爾先大略以爲宗教是較高的神秘文化，在其中所有的超越性本質皆被絕對化於上帝，成爲絕對規範的設定者；宗教包含普遍的世界觀與救贖秩序，而爲信仰所維繫與擔負。顯然對於胡塞爾言，巴比倫與猶太文化過於素樸，其宗教性難免具不自由的性質，因它們缺乏了自我批判性，而批判性所得的自由表現在：1. 宗教的自由運動與 2. 科學的自由發展。簡言之，宗教不針對特定民族的救贖而設定，要依照各民族對上帝的不同關係，而有不同的救贖需求，以發展成世界性宗教。在正常文化發展下的宗教表象之所以成熟，在於其能夠於持續進展與可區別化的共同生活中，以不同的具體型態，藉直觀去突顯出各個不同價值與規範的類型，並將之反映在宗教的領域內。故在宗教內容中包含了爲直觀所理解，爲明見所洞察之持續被充實的價值內容核心，雖然其外表爲非理性所包裝。因此直觀的洞察性與非理性二者被歸結爲宗教信仰的綜合體。胡塞爾對於基督耶穌的事蹟，與諸如彌賽亞的顯靈，皆要回到去理解原初的經驗層次去，企圖求得原初的力量與完整的動機。如胡塞爾的強調：從原初的宗教直觀才能真正取得對於基督與經由祂對於上帝的個人關係。這或許可稱爲對胡塞爾而言的宗教「改造」。²¹

²¹ 見第五篇論文：“Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung”(1922/23 未出版)，S. 60-6。

這種新宗教的發展來源不在信仰，而在於知——在哲學與科學的層次。這種自律的理論理性功能遠來自希臘國家，現今一種普世之自由文化生命的精神亦從這種希臘文化發展而來。胡塞爾的確區分了歷史上兩大文化的發展擴張，一是希臘的、由科學所形塑的文化，它由就事論事 (*sachlich*) 的精神所刻劃，基於理論的興趣；另一是基督教，它基於信仰、因人生苦難而需求救贖的情感而來。如前所述，胡塞爾要求的是這兩大發展運動的自由。²²

4. 愛的意義

第一次世界大戰讓胡塞爾自己深感人生苦難，基督教文化的關注未嘗不是他本人情感的需求。本文企圖揭示他對於非理性之愛的感情轉向，以對照胡塞爾之前以希臘文化為其思想背景。但我們不要忘了，雖然胡塞爾先前對於哲學的建立視為純理論的，但其中也蘊含著一種愛，它也為胡塞爾稱為對於客觀知識之純粹的愛 (*reine Liebe zur sachlichen Erkenntnis*)，是智慧的愛 (*Weisheitsliebe*)。²³ 這種愛是本文前面所已解釋過的 *philia*。但胡塞爾本人如何對於基督教中的愛，其特別以 *agape* 來表示的愛作些論述呢？

在一篇針對基督生命的補充文件 (*Beilage*) 裡，胡塞爾有如下的觀點：他不為福音書的神蹟所震撼，但為基督的形象所感動，他明見到，基督的行為乃純粹的善，如是可被其所愛與最純粹的愛所感動；基督自身在那裡為一完美的善，在純粹的愛中轉向世人，作為無所不為的知者與寬恕者，胡塞爾視之為純粹的品質、理想的人

²² 參考同上，S. 68-72。

²³ 同上，S. 84-85。

之化身。胡塞爾理解一些信徒對於耶穌的歷史傳奇性個人的信仰，或福音書對於復活之見證等等。但他認為所信仰的宗教真理，除了事實性真理 (Tatsachenwahrheit) 之外，尚有救贖性真理 (Heilswahrheit)，而救贖的力量應直接從自己的體驗、理念而來，從而去賦予建立在事實真理之歷史性宗教的力量。胡塞爾說，就事實內涵而言，那位猶太人耶穌的存在，不只是作為歷史傳奇的來源，更是為了上帝的存在，為了聖父與聖子的關係。胡塞爾毋寧視耶穌為一在苦難中掙扎的人，其感覺到天職在身，而往純粹的理念型態去觀視，並去實踐它。若我們如此去看耶穌，就可被其愛所感動與召喚。故對胡塞爾而言，人需要去觀視一位值得被尊重的、具純粹善的人；人需有一模仿的對象，才使自己能夠超越、提昇；特別是透過一種顯靈的愛，人才能成為善。人之獲得倫理經驗，並不是透過對他人錯處的批評，而是透過對於善的品質之具體的愛的觀視，可明見到即使愛具有理想性，但愛的意向性仍可獲得充實與滿足。

24

這裡的論點，將前述胡塞爾之費希特講座裡，人通往上帝的第五個階段——神知，做了仔細的說明，即是將宗教意識建立在哲學的洞見或觀視之上，將宗教與哲學的自由性做了結合，也是對於胡塞爾因為第一次大戰，重回希伯來宗教文化之後，再以希臘重哲學與科學性的文化去加以綜合的具體呈現。胡塞爾在該補充文件中提到這是一種以現象學的態度，去執行宗教的直觀活動。有趣的是，這在 1922/23 年的觀點和海德格在 1918/19 已執筆，正式在 1920/21 年授課的弗萊堡講義《宗教的現象學導論》中 (Heidegger,

²⁴ 見 Beilage IV: "Religiöse Wirkung von Legenden, dichterischen Gebilden" (1922/23), S. 100-123。

1995: 3-65)，重視事實的生活經驗 (*faktische Lebenserfahrung*) 有異曲同工之處。二者對於宗教現象學的理解頗值得被進一步比較。

伍、結論——人文義涵的綜述

本文在前面指出：胡塞爾以 *Geist* 對應著人文的概念，是從現象或客觀精神來看的聖靈，呈現於信徒社群的人類共同體中來理解。他又從對自然與人文科學的分類出發，來論述人文科學的公共性與世界性，這是基於人類心靈的自由與開放性的要求與理念。

當我們檢驗 *liberal arts* 與 *humanities* 兩個在西方表示人文的概念時，探討到它們根本上皆具備讓人去自由與開放之意義；這也同時映照了胡塞爾對人文科學的理念是對其呼應的。

鄂蘭的思想讓人文的概念更突顯出其具公共性與世界性的意義：我們當看出宗教的要求永恆性被轉變為在世間要求不朽性是其背後的關鍵思想，因而察覺到鄂蘭已提及的愛或尊重對公共性的適切性問題。這進而引發本文去討論，當基督教的愛 *agape* 多將 *philia* 以及 *eros* 納入於內，就可多重視人的現實性，也可多去關注其理想是如何落實於人世間的。

胡塞爾晚期雖從基督教尋求現實苦難的出路，但仍將宗教與具公共性的科學或哲學做一種綜合，這即反映了他對於基督教義去落實於人世間的要求。這種將宗教性從神聖性轉為世俗化當然更顯示出人文的義涵。

胡塞爾在第一次世界大戰後，遭逢了喪子與歐洲危機的人生苦難。誠如鄂蘭所言，孩子的誕生本是揭開公共性的契機。今孩子的參戰本應是參與公共性的表現，但他的犧牲是否可助益於公共性的

建立呢？這似乎是否定的。因為在一些討論中，呈現出胡塞爾對於愛的價值與其他客觀價值抱持彼此不相容，也就是二者的價值不能彼此吸收的看法，而對其一的捨棄就是一種犧牲 (Melle, 2002: 244-5)。似乎在關注基督教之初，胡塞爾可將耶穌犧牲所展現的絕對愛之價值，去吸收孩子犧牲所映照的父母之愛的價值，但這畢竟只是透過耶穌去重建與人與上帝之間私己的關係而已。當胡塞爾進而強調從原初的宗教直觀經驗，去觀視耶穌的人格與行為事蹟，以及其他的宗教現象，這似乎一方面可提昇胡塞爾個人在苦難中仍對於善去追求的意念，另一方面促成他回到公共性中去履行真正的基督教義。胡塞爾擴展人文科學的意義至具普世性的哲學，並從哲學去賦予基督教的意義，此乃將愛智與愛世人做一種綜合。這些著實表現出在胡塞爾現象學中，人文概念所具的傳承性以及獨特性義涵。

參考文獻

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: the University of Chicago Press.
- . 1996. *Love and Saint Augustine*. J. V. Scott and J. Ch. Stark (eds.). Chicago: the University of Chicago Press.
- . 2001. “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance.” In Roland Beiner and Jennifer Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, pp. 3-25. New York: Roman & Littlefield Publishers INC.
- Aristotle. 2004. *The Nicomachean Ethics*. J. A. K. Thomson (trans.). England: Penguin.
- Horn, Christoph. 1998. *Antike Lebenskunst*. München: Beck.
- Görgemanns, Herwig. 2006. Einführung. In Plutarch. *Dialog über die Liebe. Amatorius*, pp. 3-38. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von H. Görgemanns, B. Feichtinger, F. Graf, W. Jeanrond und J. Opsomar. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jeanrond, Werner. G. 2006. „Der Gott der Liebe.“ In Plutarch, *Dialog über die Liebe. Amatorius*, pp. 274-93.
- Heidegger, Martin. 1981. *Über den Humanismus*, 8. Auflage. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- . 1993. “Letter on Humanism.” In *Basic Writings: from Being*

- and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, pp. 213-65.
London: Routledge & Kegan Pau.
- . 1995. „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ In *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 3-65. Gesamtausgabe Band 60. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Husserl, Edmund. 1931. Unpublished manuscript A V 22, Husserl Archiv an der Universität zu Köln.
- . 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Ideen II)*, Hua. IV.: M. Biemel (Hrsg.). Den Haag: Nijhoff.
- . 1987. “Fichtes Menschheitsideal,” In *Aufsätze und Vorträge (1912-1921)*, pp. 267-93, Hua. XXV. Th. Nenon und H. R. Sepp (Hrsg.). Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- . 1989. “Fünf Aufsätze über Erneuerung“ In *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, pp. 3-124. Hua. XXVII. Th. Nenon und H. R. Sepp (Hrsg.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 2001. *Natur und Geist: Vorlesungen, Sommersemester 1927*, Hua. XXXII. Michael Weiler (Hrsg.). Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers.
- . 2004. *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Hua. XXXVII. H. Peucker (Hrsg.). Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Melle, Ullrich. 2002. “Edmund Husserl: From Reason to Love”, In J. J. Drummond and L. Embree (eds.) *Phenomenological Approaches*

to Moral Philosophy. A Handbook (229-48). Dordrecht/
Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

克勞斯·黑爾德 (Klaus Held)。2004。《世界現象學》，孫周興(編)，
倪梁康等(譯)。台北：左岸文化。

——。2004。〈倫理的式微與前景〉(Niedergang und Zukunft des
Ethos)，「政治世界的現象學」第三講座。台北：國立政治大
學哲學系。

汪文聖。2007。〈胡塞爾早期倫理學與亞理斯多德倫理學的關係〉，
《國立政治大學哲學學報》，第十八期：頁 1-28。

Turning from Grecian to Hebraic Meaning of “Humanity”?—In View of Husserl’s Differential Conceptions of Love in His Early and Late Period

Wen-Sheng Wang

Department of Philosophy, National Chengchi University

Abstract

This article will point out that the rehabilitation of the human science belongs to a kernel task of the phenomenological movement in general. The signification of Husserl’s phenomenology should be exposed from this point of view. But before this task has been done, we should know how the concept “humanity” is developed in the European history. So this article starts from the conception of humanity according to Seneca, Heidegger, and Arendt etc., who show us “humanity” in the meaning of freedom and openness, and then inspects how Husserl corresponds to it. When we observe Arendt’s discussion of the cultivation of humanity regarding the judgment of beauty and politics, our treatment will refer to some relevant thinking of Kant, Aristotle, and Cicero etc. Besides that, we will notice the religious meaning behind the concept of humanity. I will argue that Husserl’s idea of humanity evolves around his various backgrounds of culture and religion as well as the different conceptions of love based on those backgrounds..

**Key words: Husserl, Phenomenology, Humanity, Love,
Grecian, Hebraic**

