

范德雷類型學的宗教現象學

黃懷秋

輔仁大學宗教學系教授

提要

荷蘭是宗教現象學的發源地。就連「宗教現象學」這個詞彙亦是阿姆斯特丹的索薩耶在 1887 年首創的。范德雷繼承荷蘭現象學的豐富傳統，其所著《宗教現象學》（英譯《宗教的本質和顯現》）一書曾被夏普稱譽為在二十世紀初期與宗教現象學相關聯的唯一名字。

荷蘭自從索薩耶開始，就把宗教現象學規定為一種共時性的類型學研究，並表現出非歷史、反化約、非神學等特色。范德雷不僅承繼這個傳統，還把它發展到極致。除了無所不包的豐富內容外，也表現出更大程度的自我反省，他清楚知道作為一個現象學家，他個人在現象的構成中與客體（對象）的互動。這樣說來，他是更有意識地從事他的宗教現象學，因而，也更為覺察到自己身為一個認信的基督徒身分。

本文打算從范德雷的《宗教的本質和顯現》一窺其宗教現象學的梗概。在研究的過程中，比較吸引我的是：號稱以「純客觀性」為其宗教研究的唯一目標的范德雷，如何兼顧其基督宗教信仰？全文分四段進行。首先要交代一下現象學在荷蘭的背景（一），跟著兩段都旨在評介范德雷的現象學，先說明他現象學的核心（二），再分析其主體性與客體性的關聯（三），最後是提出一些個人的評價（四）。

關鍵詞：范德雷、宗教現象學、宗教的主觀性與客觀性、
《宗教的本質和顯現》

前言

長久以來，宗教研究學者一再表達對所謂「宗教現象學」定義的困難¹，個中原因，很大部分是由於缺乏了某種權威性的「基礎教條」(foundational creed)之故，也就是，沒有可以作為公認的區別之標誌。「宗教現象學」一詞，仿如一把涵蓋力超強的洋傘一樣，幾乎所有神學以外的宗教研究都可以放進去，沒有人知道這把洋傘到底應該撐多大。這樣勢必造成很大的混淆。於是，有人甚至把費爾巴哈，史萊馬赫的宗教學都歸到現象學之列²，而較為常見的做法是，宗教現象學是指各種拒絕從社會學、心理學、經濟學...等立場來分析宗教現象者，亦即，它是介乎社會科學與神學之間的宗教研究³。

但即便如此定界仍是有模糊不清之嫌。是不是所有既不是神學亦不屬社會科學的宗教學，亦即，堅持宗教有某種不容約化的自主性(即宗教乃 *sui generis*)的都可以被歸類為宗教現象學呢？

¹ 亞倫(Douglas Allen)區分出四種宗教現象學。1. 對某種宗教現象(如禮儀)之研究。2. 對宗教現象進行分類與比較。3. 宗教史學中的一個特殊枝或方法。4. 受哲學現象學影響或應用胡塞爾現象學方法的宗教研究。亞倫的分類界限模糊不清(尤其是2.3.4類)，一個學者可以同時隸屬到兩三個類別之下。Cf. Douglas Allen, "Phenomenology of Religion", in Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 11 (New York: Macmillan, 1987), pp. 272-285。

² Cf. Joseph Dabney Bettis (ed.), *Phenomenology of Religion: Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion* (London: SCM Press, 1969)。比蒂斯(Bettis)顯然把「宗教本質」之學稱為現象學。他所列的八個現代宗教現象學代表包括梅洛龐蒂(Merleau-Ponty)、克里斯坦森(Kristensen)、范德雷(Van der Leeuw)、馬里坦(Maritain)、費爾巴哈(F Feuerbach)、史萊馬赫(Schleiermacher)、田立克(Tillich)、馬林洛夫斯基(Malinowski)、依利亞德(Eliade)、布伯(Buber)。看到這一系列名單，難怪有人抱怨宗教現象學之毫無準則。值得注意的是，這本書的內容分類(除了第一章現象學方法外)：1. 宗教的客體，2. 宗教的主體，3. 在宗教中主體和客體的關係，竟是仿照范德雷現象學的分法。

³ 在這定義下，宗教現象學涵蓋所有介乎神學與自然/人文科學的宗教研究中間的宗教學術討論，依利亞德論其宗教史的方法論便將宗教史放置在這個範圍裡，向左與社會科學，向右與神學相區隔。在他以前的瓦哈(Joachim Wach)也是一樣。

我想這種做法還是相當差強人意的。至少，對奧托來說，他其實並沒有這種期待。另一位堅持宗教必須在「它自己參考的平臺」（its plane of reference）⁴ 上被審視的依利亞德亦然。對依利亞德來說，宗教現象學只是他所欲從事的宗教史學的一個環節罷了，雖然他也同意，宗教史學和宗教現象學是可以相互結合的。換句話說，包括奧托和依利亞德都沒有自稱為現象學家。

也許我們可以試着分開兩種宗教現象學，即宗教現象學作為一種方法，一條徑路，與宗教現象學本身即是一種目的，一種工作的理想，一種自述的目標。前者是廣義的，即所謂描述性、同情性、比較性、而非規範性的研究方法。這種方法，甚至可以追溯到十九世紀宗教學的崛起，事實上它是啓蒙時代理性主義力圖平等地對待歐洲宗教以外的世界宗教的結果。而後者則是狹義的、自述性的，學者們自覺地要從事現象學的宗教學，並這樣稱呼他們的宗教研究。荷蘭是這種狹義的宗教現象學的大本營。從十九世紀末到二十世紀三十年代，宗教現象學在荷蘭已經過五十多年的耕耘運作，逐漸培養出共識，用詹姆士（George Alfred James）的話，某些「家族痕跡」（familial traits）已隱然現身⁵。而這個家族的集大成者，范德雷（Gerardus van der Leeuw），夏普對於他在宗教現象學上的成就曾有如下的描述：

在 1925 年與 1950 年間，宗教現象學幾乎只與荷蘭學者格拉迪斯·范·德·萊烏（註：即范德雷）的名字和他的 *Phänomenologie der Religion*（1933，英譯本《宗教的本質

⁴ Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: University Press, 1969), p. 6。

⁵ George Alfred James, *Interpreting Religion: The Phenomenological approaches of Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw* (Washington: Catholic University of America Press, 1995)。

與顯現》，1948）一書聯在一起。⁶

范德雷不但堪稱為上一世紀最有影響力的宗教現象學家，他的大作也因而成為宗教現象學的經典，對釐清到底何謂宗教現象學，起決定性的指標作用。范德雷繼承了荷蘭的傳統，在《宗教的本質和顯現》⁷一書，清楚地把它規定為一種專注於系統性的、結構性的，共時性的類型學（typology）研究，相對於同時兼顧這些現象在不同時間、文化、歷史中的變異的宗教史學，有著重點的不同。

類型學是一個社會學名詞。拜利（Kenneth D. Bailey）解釋，類型是一種多面向的分類（multidimensional classification），又說，分類、類型學，和分類學（taxonomy）在社會學上都廣為應用，並且在某種程度上互換著使用⁸。范德雷的宗教現象學，使用類型學的方法，他稱為「命名」（assigning names, p. 674），並且把它歸於現象學方法的第一步，他說，經由命名，現象學家分開現象，也組合現象。如此一來，命名即等同為分類，即建構類型。而現象學就是經由命名的行動，歸納眾現象，把它們放在相同的類型下審視。有關類型的觀念，下面再詳細解釋。

本文打算從范德雷的《宗教的本質和顯現》一窺其宗教現象學的梗概。在研究的過程中，比較吸引我的是：號稱以「純客觀性」（pure objectivity）為其宗教研究的唯一目標（p. 677）的范德

⁶ 夏普，《比較宗教學：一個歷史的考察》，臺北，久大，1990，頁304。

⁷ 范德雷的宗教現象學最初以德文發表（Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* [Tübingen: J.C.B. Mohr, 1933]），五年後翻譯為英文，書名改為《宗教的本質和顯現》：J.E. Turner (trans.), *Religion in Essence and Manifestation* (Princeton: University Press, 1933/1986)。本文對范德雷現象學的所有討論均根據這個英文版本，並在文本中包括孤標示頁數，除非有需要徵引英文譯本，否則不另加腳註。

⁸ Kenneth D. Bailey, "Typologies", in Edgar F. Borgatta (Ed.), *Encyclopedia of Sociology*, 4 vols. (New York: Macmillan, 1992), IV, pp. 2188-2194。

雷，如何兼顧其基督宗教信仰？范德雷，作為一位荷蘭改革宗教會的牧師，有沒有如同一般人所認為的，把他的基督徒身分「放入括弧」，好成就一個完全沒有任何立場的中立者與旁觀者，俾從事宗教類型的建構？問題顯然是，類型建構過程中的主觀性如何與其客觀性取得協調？最後，范德雷類型學的現象學難道不也是另一種化約 — 把現象化約為類型⁹？如是一來，全然非化約論的宗教學到底只是一種理想，還是一種有可能成就的實際？

本文分四段進行。首先要交代一下現象學在荷蘭的背景（一），跟著兩段都旨在評介范德雷的現象學，先說明他現象學的核心（二），再分析其主體性與客體性的關聯（三）。最後是提出一些個人的評價（四）。

一、從索薩耶到范德雷

不僅荷蘭的宗教現象學始自索薩耶（Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye），就連宗教現象學這個名字也是索薩耶首創的（1887），時間上甚至早於胡塞爾的《邏輯研究》（1900）¹⁰。

在荷蘭，由於自由化和俗化傾向的影響，多元性的宗教研究發展得很早，宗教學取代基督宗教神學早在 1876 年就進駐了國立大學的校門，比歐洲大部分的大學都要來得早。最早教授宗教史的包括萊登大學的蒂勒（Cornelius Petrus Tiele），和阿姆斯特丹的索薩耶。和本論文最有關係的是，在索薩耶 1887 年的《宗教史手

⁹ Cf. Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (London: Cassell, 1999), p. 67. 佛倫德(Flood)把范德雷、依利亞德等人的宗教學統稱為現象學的化約主義，介乎自然主義的化約和神學的化約之間，對他來說，現象學也是一種化約。

¹⁰ 胡塞爾作為當代哲學現象學的創立者，據說第一次提到「現象學」這個字是在 1900 年，最初是在其《邏輯研究》(*Logical Investigations*) 卷一的一個腳註，其後，即 1904 年以後，才大量地應用，並正式發表以現象學為名的作品。George Alfred James, 前引書，頁 33。

冊》¹¹中，第一次採用了宗教現象學這個名字。在這本手冊裡，索薩耶不僅澄清了他對「宗教科學」之構築成份的看法，還非常清楚地說明了他心目中的宗教現象學——它的特色、範圍、還有它在整體科學性的宗教學研究中的位置。

按照索薩耶的理解，宗教（科）學應包括兩個部分，分別討論宗教的本質及其顯現，前者乃宗教哲學，後者則是宗教史。而宗教本質之研究（宗教哲學）又可以因着其主觀面與客觀面的不同，再細分為宗教心理學和宗教形上學兩種。《宗教史手冊》並沒有討論這一個部分，因為索薩耶把他的《宗教史手冊》定位為顯現之學，也就是宗教史。在他的手冊中，宗教史包括有文字紀錄的「歷史宗教」和無文字紀錄的「民族宗教」的歷史。不過，在這一個部分之前，索薩耶還感到需要增加一個「現象學」，把他從宗教史的研究裡所收集得到的各現象作某些排列整理¹²。夏普因而說那是宗教史的「補充物」，把在歷史中出現的宗教現象加以文化上的交叉比較，避免它們在文化上的孤立。索薩耶多次用收集、組合、排列、分類來稱呼這項工作¹³。

¹¹ 英譯更名為《宗教科學手冊》。Cf. Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, New York: Longmans, 1891. (ET by Beatrice S. Colyer-Fergusson from *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg: Mohr, 1887.)

¹² 以圖示意如下：

宗 教 科 學			
宗 教 哲 學 (宗教本質之學)		宗 教 史 (宗教顯現之學)	
宗 教 心 理 學 (主觀面)	宗 教 形 上 學 (客觀面)	宗 教 現 象 學	宗 教 歷 史
			<table border="1" style="width: 100%;"> <tr> <td style="text-align: center;">歷史 宗教史</td> <td style="text-align: center;">民族 宗教史</td> </tr> </table>
歷史 宗教史	民族 宗教史		

¹³ Cf. George Alfred James, 前引書，頁 42-43; 又夏普，前引書，頁 297。

這是歷史中第一次出現的宗教現象學。它形如宗教史的補充物的瘦弱身軀（只有 135 頁¹⁴），與范德雷那上下兩卷、長達 700 多頁、前後總共劃分了 110 章（也就是，110 種類型）的宗教現象學相較自然不可同日而語。雖然如此，荷蘭宗教現象學以類型學為最基本型態的家族痕跡卻已現身。當然，索薩耶對宗教現象學的看法，和范德雷也許並不完全一樣。只舉一個例子，索薩耶把宗教現象學定位為顯現之學，而不及其本質，而范德雷卻要從宗教的顯現中直觀出其本質來，他要建立的是《宗教的本質和顯現》。且不論索薩耶的本質和范德雷的本質是否一樣，清楚的是，索氏認為宗教現象學應該不含主觀的成分，他也很小心地避免加入任何研究者個人的理論，而范德雷卻明白地指出，所謂現象學，是主客體相互作用之學問，它不可避免地包含研究者（現象學家）的個人參與（p. 671）。

關於研究者的個人參與，我們將在下面再討論。在這裡我們注意的是，到范德雷寫作其宗教現象學的時候，這一門學問在荷蘭已經有五十年的歷史，並且有了它的「家族痕跡」。按詹姆士的說法，這些痕跡包括非歷史（a-historical）、反化約（anti-reductive）、和非神學（a-theological）幾個特色¹⁵。所謂非歷史，很大部分便是指類型學那共時性的、而不是貫時性的研究特質，既不問現象的原因，也不追蹤其發展，更不會循着進化的策略作出目的論的排列。另一方面，非歷史也意謂着，研究者不視宗教現象為「純」

¹⁴ 索薩耶 135 頁的宗教現象學從宗教崇拜的對象開始，包括偶像、石頭、樹木、動物，再到大自然的地、氣、火、水最後是人。在討論完崇拜的對象之後，索薩耶進而討論巫術、占卜、犧牲、祈禱、聖地、聖時、宗教社團、聖典等，總之，從較具體的到較行動性的，也較難歸類的現象。光從分類來看，尤其是在崇拜對象的部分，已經很接近范德雷的形式。

¹⁵ Cf. George Alfred James, 前引書，頁 47-60。

歷史現象，只由一連串先行的歷史因素所造成，因而也不以發現其歷史的條件為其充足的或必然的解釋。換言之，宗教現象學反對把宗教現象化約為歷史的偶然（反歷史主義），但是這種歷史化約只是宗教現象學所欲對抗的諸般化約的一種；因為不管把宗教現象化約為非宗教（如經濟、心理）因素，還是把整體的宗教現象化約為其中的一種（如馬克斯繆勒的太陽神話理論），這種種化約都不被荷蘭的宗教現象學所允許。就連奧托專論「神聖」的大作，在荷蘭現象學的系統中亦僅是一種化約而已，因為它同樣沒有正視宗教現象的整體。最後，不被允許的還有另一個極端的化約，即神學的化約，那也就是，宗教的科學研究應該與神學有所區隔，它的對象、目的，和研究徑路都應和神學有所不同。事實上，這種非神學的自我描述已成了十九世紀以來多元性的宗教研究的共識。

本文主要研究范德雷的宗教現象學。我的看法是，范德雷繼承自荷蘭的學術傳統，所以這些痕跡在他筆下顯現得非常卓著。他 110 章的《宗教的本質和顯現》就是一種企圖要包羅一切（all-inclusive）宗教現象的宗教類型學。除了有更大的包容性之外，他也表現出很大程度的自我反省，例如，他清楚知道作為一個現象學家，他個人在現象的構成中與客體（對象）的互動。這樣說來，他是更有意識地從事他的宗教現象學，因而也更為覺察到自己身為一個認信的基督徒身分。書中的方法論清楚顯出這些考量。

二、范德雷的宗教現象學：本質和顯現的考察

范德雷 1908 年進入萊登大學 (University of Leiden)，與當時有名的宗教現象學大師克里斯坦森 (W. Brede Kristensen) 有師徒之誼。克里斯坦森是埃及學專家，在萊登大學教授宗教史。在他的影響下，范德雷讀的雖是神學，卻專攻古埃及宗教。事實上，范德雷幾乎精通所有古代宗教，包括古埃及、古希臘、和古代歐洲的宗教，此外，他也對原始宗教很感興趣，還出版過兩本人類學著作¹⁶。可以說，除了伊斯蘭教，和東方宗教稍嫌不足外，他的宗教現象學包羅了世界上主要的宗教傳統。

自 1918 年開始，當時年僅 28 歲的范德雷已正式任教於格羅寧根大學 (University of Groningen)，教授宗教史。多年的教學心得，在 1933 年出版了他自稱還只能算是全部宗教現象學的「素描」(sketch, p. xx) 的 700 頁巨著，德文原著定名為《宗教現象學》，五年後翻譯為英文，更名為《宗教的本質和顯現》。據譯者在序言中透露，譯文是由范德雷親自校閱過的，因而充分表達出作者自己的觀點 (p. xxii)。顯然地，在這部英文譯本中，范德雷願意把他的宗教現象學進一步定位為本質之學和顯現之學。

(一)作為「顯現之學」的現象學

現象學研究什麼？范德雷說，它研究現象，即出現之事 (what “appears”, p. 671)，這是它的範圍，也是它的限度。換言之，凡是出現的東西都可以研究，而凡不出現的都不屬於現象學的範圍。

¹⁶ 以德文或荷蘭文發表，包括《原始人和宗教：一個人類學的研究》(1937) 和《人和宗教：人類學的嘗試》(1941)，均未翻為英文。據說范德雷的人類學並沒有田野調查，而只根據二手資料，但無論如何，他展現出廣大人類學常識。

范德雷清楚地劃定了他宗教現象學的疆界。

那什麼是宗教現象學所找尋的「顯現之物」呢？顯現在這裡是指可經驗、可理解的、可陳述的東西¹⁷。范德雷把它們總歸於兩個部門，即宗教的客體和主體。客體是指各宗教行為所指涉的對象而言，而主體則是行動的宗教人或宗教團體。當然，真正的宗教並不出現在主體與客體的隔離狀態，而是在二者的相互作用中，作用又再進一步分為外在行動與內在行動兩種。這三個部門（加起來總共 81 章）佔據了范德雷整本現象學作品百分之八十的內容¹⁸。

但什麼東西不出現呢？必須注意的是，范德雷是在談論完所有出現的東西（總共 81 章）之後，才來到不出現的話題的，但不是談論，因為既然不出現，作為現象學家的范德雷又憑什麼談論它呢？但范德雷倒是直捷了當地表明，上帝¹⁹並不出現²⁰，祂並非現象，祂既非宗教的客體亦非其主體，故不可能為現象學家所悉（p. 688）。因為上帝假若出現的話，祂勢必如同其他現象一樣，能夠被人用現象學的方法去理解，去談論，甚至歸類，但這是不可能的。因而上帝是不出現的，果真出現了，也會以一種全然不

¹⁷ 范德雷認為，經驗－理解－見證這三個生命層面，是與現象性（phenomenality）的三個程度相關連的，即相對的隱藏（經驗），漸次的展現（理解），與相對地透明（見證）。而現象學就是從隱藏到透明的過程（p. 671）。

¹⁸ 《宗教的本質和顯現》全書共分五部：第一部，宗教的客體（21 章），第二部，宗教的主體：神聖的人（10 章）神聖的團體（7 章）在人裡面的神聖－靈魂（9 章），第三部，主客體的相互作用：外在行動（19 章）內在行動（15 章）。這三部加起來合共 81 章。除此以外，第四部，世界（6 章），第五章，形式（19 章），另後序 4 章，全書 110 章。

¹⁹ 為尊重范德雷的改革宗信仰，凡指涉基督宗教的終極信仰之最高創造神祇，God，都以「上帝」一詞翻之，而不翻「神」，後者有可能與多神系統下的眾神混淆不清。

²⁰ 除了上帝之外，還有其他不出現的東西，它們也在現象學的範圍之外，而這包括教會（作為基督與體它有不可見的一面，p.266），還有信仰（p.536）等。在討論方法論的第 107 章，范德雷乾脆說在經過詮釋成為經驗之前的「生命」並不顯現。

一樣的方法。很巧妙地，范德雷分開出現（appearance）和啓示（revelation）二者，前者提供給一切理性的人，後者卻只對信徒開展，范德雷稱之為上帝之揭示自己（Self-disclosure of God, p. 565），它完全遠離現象學的視野，「在啓示面前，現象學止步」。范德雷引用田立克（P. Tillich）的話說：

只有那本質上隱藏的，那不能為任何認識的模式所親近的，才由啓示傳授給人。但即便在啓示中，它亦不會因此而不再隱藏，因為它的秘密性屬於它的本質，因而當它啓示時，它正啓示為隱藏者。（p. 565）²¹

上帝的啓示和隱藏只是同一件事情的兩面。

但上帝的不出現只是對現象學家而言，對信徒來說，上帝是出現的，儘管以另一種不能訴諸理解的方式，即啓示。而宗教現象學便開始於上帝啓示了，而信徒也有了這個啓示的經驗之後。因為儘管啓示不是現象，人對啓示的回應卻是現象的範圍（p. 679），既是現象的範圍，便是現象學家理解的對象。范德雷說，現象學家必須把所有信徒的經驗都視作合法的啓示（p. 566），也就是，范德雷沒有如同大多數的神學家那樣作出「一般」和「特殊」啓示的區分，他說，對所有當事人來說，啓示都是特殊的。如此一來，范德雷便保留了上帝也在基督宗教以外啓示自身的可能性。不僅如是，對范德雷來說，世界還是上帝藉以啓示自己的媒介，若是這樣，啓示當然也就不是「唯獨」給予基督徒的了。上帝對所有信徒一視同仁，祂怎樣向基督徒彰顯，也一樣向他們

²¹ 原文如下：Only what essentially is concealed, and accessible by no mode of knowledge whatsoever, is imparted by revelation. But in thus being revealed it does not cease to remain concealed, since its secrecy pertains to its very essence; and when therefore it is revealed it is so precisely as that which is hidden.

彰顯，怎麼給他們隱藏，也同樣向基督徒隱藏。

不過，正因為上帝的啓示就是它的隱藏，所以沒有一個人的上帝經驗可以等同為上帝自身。且范德雷更說，人（基督徒亦然）最直接的宗教經驗通常都只是個「模糊的『某物』」（a vague “something”），「一個非常例外，又極端讓人印象深刻的『他者』」（a highly exceptional and extremely impressive “Other”，p. 23），因為的確「有某種東西在路上與他相遇」（something meets him on the road, p. 681）。不要以為范德雷這種說法只是對非基督宗教才有效，其實對基督徒也一樣，在人的原始經驗中，上帝只是個「他者」，或者說是「力」（Power）。

（二）力²²—意志—形體

因而現象學家只能按照信徒的經驗談論宗教，談論那些讓他們感到「敬畏」的經驗，但卻不是「敬畏」自身。范德雷把這些經驗的對象統稱為「宗教的客體」。現象學家的出發是經驗，他最遠也只能到達經驗，而不是實體（生命）。范德雷引用雅斯培（K. Jaspers）的話說，存在是永不能到達的（the unattainability of existence, p. 675, 又 677）。他說，上帝永不出現在他的現象學中，他只是按照信徒的經驗談論他們的「上帝」。他一再提醒，上帝在這裡只是一個比喻的用字（p. 23），亦即，上帝不是上帝。我們必須謹記，在范德雷所討論的宗教客體中，的確有一些十分相似基督教對上帝的描述，尤其是論宗教客體的最後一章，「那絕對大

²² 該怎樣翻譯范德雷整個系統中非常重要的 Power（經常大寫）這個概念呢？「權能」，「力量」，「大能」，甚至「大能者」都曾在考慮之列，但都由於太基督宗教化，所以遲遲不敢採用。考慮到這個 Power 是所有宗教信徒的直接經驗，包括馬拉尼西亞人的馬納（mana），依洛郭亦族人（Iroquois）的奧蘭大（Orenda）等，本文試著以完全不帶任何詮釋的、甚至有點「物理」感覺的「力」來翻譯之。

能的」(the Absolutely Powerful)²³，但這並不是上帝自身，而只是信徒的上帝經驗。更不是只有基督宗教才有大能的人格神的宗教體驗，熟悉古代宗教的范德雷說，其他古代宗教亦不乏這樣的神（如埃及的 Atum 神和《博伽梵曲》中的至高者）。范德雷因而說，這是一個結構，而作為結構，它長久存在於宗教內，就如同一般人以為較「原始」的力，也同樣長存在宗教內一樣。事實上，對范德雷來說，有關宗教客體的所有內容，從最簡單的「力」（第1章）到最崇高的「那絕對大能的」（第21章），作為宗教的結構與類型，都是內在於宗教本身，是宗教不變的而恆存的因素，它或者會消消長長，隱隱現現，但卻絕不會佚亡，更不是由「較低等」的進化長成為「較高等」的。

不過，范德雷的確將宗教的客體作某種排列，排列的原則是，自然神在前，人格神在後²⁴。第九章論「意志與形體²⁵」(will and form, 筆者按，即擬人的神)是很重要的一章，自此之後，力便以「意志和形體」的姿態出現。范德雷還特別聲明，力(Power)、意志(Will)、與形體(Form)這三個詞彙，可以把整個宗教客體的概念概括起來(p. 87)。後二者，用比較普通的言語，即是人格神(或靈)的特色(p. 89)。

²³ 請看以下這段「唯一大能的」，它是否很有基督宗教唯一神的味道？：“One alone is powerful: the force that here, and at this moment, binds me, the law according to which I has come into being. There may be other powers, forms and wills besides my own: but like myself these too are subject to that primeval determining Power which roots me to this very life, the very time and place” (p. 182-183)

²⁴ 《宗教的本質和顯現》第1章是力的概論，第1-8章陸續分述力在大自然的各種表現。第9章是一個重要的轉捩，該章標題為〈意志與形體〉，討論萬物有靈論，第10章以後轉向力的有形的表現(人格神)，與前面無形的表現(1-8章)相映成趣。

²⁵ 這裡把 form 翻譯為形體，而不是形式。理由是，它經常與 will 一起出現，而與力相對，顯然是有某種具體可見的成分。

力可以說是對宗教的客體最基本的經驗，范德雷認為它乃是構成宗教的基礎。他接受馬雷特(R.R. Marrett)動力論(dynamism)這種說法，唯一不同的是，它存在於所有宗教裡面，而不像馬雷特所說僅存在於宗教最原始的階段(p. 28)²⁶。上面說過，荷蘭的宗教現象學拒絕談論宗教的長成和發展，這是它非歷史的特色。范德雷承繼這個家族痕跡，只注意宗教的現象，而從歸納現象，企圖找出宗教內部的永恆結構。對他來說，不僅力，就連意志與形體也是一樣，它們都深藏於宗教的內部，而不僅為某些原始宗教所獨有。因而，他雖然同意馬雷特對力的看法，卻不如同後者那樣，主張萬物有靈論(animism)是在動力論之後出現的。毋寧是，在所有階段裡，力、意志與形體都是並存着的(p. 88)。事實上，正由於它們的存在，才使宗教成為宗教，動力論使人意識到人與環境的關係，萬物有靈論讓人把這環境詮釋為意志(p. 83)。它們到今天仍存在於宗教之中²⁷，讓范德雷感到驚異的是今日自稱無宗教的人類怎會失去這兩種寶貴的能力，而不是它們竟會出現在「原始」的人類中。

這樣我們看見范德雷宗教現象學非發展論的特性，它拋棄了十九世紀中末葉進化主義與反進化主義的宗教解釋論。不管是力、精靈，還是原始的一神²⁸，范德雷統統把它們看成是宗教的

²⁶ 馬雷特的動力論又稱為「前」萬物有靈論(pre-animism)。馬雷特本是泰勒(Edward Tylor)的信徒，泰勒提出萬物有靈論的說法，認為宗教起源自神靈的信仰。馬雷特 1899 年發表《前萬物有靈論的宗教》，正式反對泰勒。他認為宗教源自情感而不是理性，因而最原始的宗教信仰不是神靈，而是比神靈更為情感性，也更不富思考性的「力」。

²⁷ 天主教徒向聖人祈禱。聖人，便是一個形體，也是一個意志，而他發顯奇跡的遺物便是力。奇跡也是力。范德雷說，相信奇跡，相信力，便是相信活生生的上帝(a living God, p.568)。許多人取笑宗教的迷信，新教徒取笑洗禮的「力」，聖水的「力」。但范德雷說，這不是迷信，這是宗教。宗教就是相信力。

²⁸ 朗格(Lang)的原始一神論，對范德雷來說，亦是一種宗教結構，他稱之為「在背景

結構。對范德雷來說，那些以進化或反進化來解釋宗教的理論，或是以一神宗教為進化的最高峰，或是以它潛藏在所有進化的基核裡，不僅是一種歷史判斷，更是一種價值判斷；說到底，都是變了形的基督宗教主義。因而范德雷聲明，宗教現象學不問任何有關宗教的歷史「發展」，更不問宗教的「起源」(p. 688)。在這樣的脈絡中，他也反對曾經流行一時的巫術先行論²⁹。巫術，他寧願稱作巫術心態 (magical attitude)³⁰，渴望力，渴望掌控世界，它深藏在人性內，是一種永恆結構 (p.545)，因其關注於力，故是宗教的 (religious)，唯因其掌控力的渴望，又與宗教對立。然而不是每個宗教都是反巫術的，毋寧說，「有宗教的地方就有巫術」(wherever there is religion there is magic, p. 547)。

(三)作為「本質之學」的現象學

比較可惜的是，范德雷沒有為書中的「宗教本質」下定義。不過顯然的是，他所講的本質不是指那位在彼岸的終極事實，那永不顯現的、而為各宗教所見證之實在。范德雷把現象學與神學或形上學截然區分 (pp. 687-688)。論到哲學時，他說：

每個哲學家都有某種屬上帝的氣質在他裡面...但是現象學家就不同了，他不僅應該害怕任何與上帝相似的觀念，還

中的力和意志」。這一種一神論其實與基督宗教的一神論有別，因為祂是冷漠的，而基督宗教的上帝卻是熱情地參與世界和人事。不過，「在背景中的力」，既是一種宗教結構，它也會在宗教歷史的其他時候顯出其痕跡。范德雷在啟蒙時期的自然神論中看到原始一神論的現代形式。

²⁹ 巫術先行論，典型的代表是弗雷澤的《金枝》，弗雷澤參考泰勒，提出巫術—宗教—科學的發展模式。Cf. 弗雷澤，《金枝》，臺北，桂冠，1990。

³⁰ 與巫術心態相並行的是給予神話形體的心態 (mythical form-conferring attitude)，前者與力相關，後者則與意志與形體相關。它們都伴隨著宗教出現，既是宗教，又與「純」宗教有別。

必須躲避之，視之為那種相反他的科學精神的罪過(p. 687)

31

論到現象學與神學的差別時，他說：「對於天堂和地獄，現象學完全不知道，世界倒是它熟悉的，雖然它同時亦深感到有來自彼岸的愛之支持」(p. 688)³²。

那到底什麼是宗教現象學的本質呢？達瓦蒙尼(Mariasusai Dhavamony)正確地認為，宗教現象學不應假裝要成為「宗教的終極本質之學」(science of the ultimate essences of religion)，這是神學家之事。因而現象學家所謂的宗教本質，指的只是宗教現象的本質，即「在經驗的意義下，一個現象的不變之結構」(in the empirical sense of the invariable structure of a phenomenon)³³。結構的概念，上文已經談過。現象，作為神聖的顯現，在實質上雖是恆存的，在表面上卻是消消長長，瞬息萬變，甚至雜亂無章。因而現象學家的工作，便是要從各種多變的、漫無頭緒的現象中分離出它不變的結構來。表面看來，這些事物似乎南轅北轍，難以湊合，但事實上，它們卻有著相同的結構(本質)，需要細心的現象學家無微不至的洞察。有關這個從現象裡抽離出其本質的概念，來源似乎要追蹤到胡塞爾的本質直觀(eidetic vision)，或本質還原(eidetic reduction)。在這裡，范德雷是受到胡塞爾的影響，後者不問存在，在把存在都括弧起來(存而不論)，並因此得以還原其為現象之後(現象還原)，進而再追問現象的本質(本質還原)。

³¹ 恐翻譯失真，原文照錄如下：Every philosopher ...has somewhat of God within him. ... But the phenomenologist should not become merely frightened by the idea of any similarity to God: he must shun it as the sin against the very spirit of his science.

³² Of heaven and hell ... phenomenology knows nothing at all; it is at home on earth, although it is at the same time sustained by love of the beyond.

³³ Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion* (Rome: Gregorian University Press, 1973), p. 10.

本質一詞，來自希臘文的 *Idea* (*Eidos*)，夏普說它的原義是可見之物³⁴，有形式、樣子之意。胡塞爾的本質還原從具體事物的觀察開始，再從具體事物洞察、抽象出其本質，即它那「不變而必須的界限與特性」(immutable and necessary limits and characteristics)，就是一類事物之為該類事物所必不可少的特徵，即它的「類別意義」(meaning as species)。但胡塞爾所謂的抽象，雖從經驗開始，卻不是指單純經驗的抽象，即眾多事例的一般化(因其應用性畢竟是有限的)，而是理智的抽象，胡塞爾強調觀念作用直觀現象的必然結構的能力，他稱為「洞察」(insight)。對胡塞爾來說，只有藉理智的洞察，才能得出普遍的本質³⁵。

范德雷受胡塞爾的影響，在討論他的方法論的時候，他反覆地說明他是如何從「那稱作『實有』的混亂無章之迷宮中」(the chaotic maze of so-called "reality", p. 672) 勾勒出他稱作結構的宗教現象之本質的。換言之，范德雷分別出實有及其現象二者，前者是雜亂無章的，尙未成就「意義」；後者，卻是有結構、有意義的「本質」。那是現象學家積極參與才洞察出來的。他說，那既不是邏輯的、因果的方法，亦不是分解，不是減除，而是整體地把握。因為事物的結構就在那裡，它非常有深意地組織着，它不能被分析，卻可以被經驗。而人必須這樣地理解：就是注視它，直到它的意義慢慢「在我身上亮起來」(dawns upon me, p. 673)。這

³⁴ 夏普，前引書，頁 298。在希臘文，*Eidos* 的動詞根 *horao* 是看 (to see, to behold)，故 *eidos* 原指可見之物，指其形狀、外觀，甚至引申為偶像，以至類別、類型。本質之學，也就是本文開始時所說的類型學。不過范德雷只用社會學的名詞，他的思想淵源卻是胡塞爾的。

³⁵ 詳情參閱 Joseph J. Kockelmans (ed.), *Phenomenology: the Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation* (Garden City: Doubleday, 1967), 80-82. 關永中，《知識論(二)：近世思潮》，臺北，五南，2000，頁 195-210。

還不止，現象學家還要從一個經驗的單一體延伸出去，直到每一個別的經驗都連繫起來，形成可見的「結構連繫」(structural connection)。一個例子是朗格 (Andrew Lang) 和史密特神父 (William Schmidt) 在澳洲部落中所發現的原始一神論，與啓蒙時期的自然神論之間的結構連繫³⁶。這些連繫，范德雷稱為「理想類型」³⁷，或「觀念類型」(Ideal type, p. 673)。既稱為理想類型，個中意義就是，從某方面說，它並不存在³⁸，而只存在於現象學家中，或者，更好說，存在於現象學家與實體之間的作用中。這樣，我們談到現象的建構。

(四)現象的建構

胡塞爾提出現象學，其中很重要的一個目標是要化解西方哲學長久以來，在認知的心和被認知的對象之間的對立狀態。所以他提出意向性：即「能思」(noesis) 意向「所思」(noema)，如果能思意謂認知的主體，所思就是認知的對象(客體)。如此，現象學將不是單方面的純客體之學，而是客體相連着主體，是二者之間的相互性。對范德雷來說，甚至在構成真實的理解之前，現象及其意義還不曾完全呈現，它只是個混沌不明的「實有」，還不曾「顯現」出來。那催使「經驗的...事實變成與件，對象變成生

³⁶ 參閱註 28。

³⁷ 「理想類型」也是個社會學名詞，似乎來自社會學家韋伯 (M. Weber)。這是一種心靈的產物，在現實世界中幾乎找不到，那是一個最純全的樣式，與它相較，所有現實世界中真實的例子(現象)都只是些有缺損的模擬物，因而做為一個比較點，理想類型是個很有用的分類標準。Cf. Bailey, 前引文，頁 2188-2190。一個很好的例子是，神學家稱基督為人類的模型(類型)，就是說，他是最典型的、最完美的人，卻也是獨一無二的，在世界中再找不到相同的例子。

³⁸ 用范德雷自己舉的例子就是靈魂的結構，它不同於真實的靈魂，而是從各靈魂的現象裡抽象出來的靈魂的結構 (p.673)。

活的語言，事物的僵化性變成表情達意的」，是現象學的眾行動，它包括命名（分類、或建構類型）、插入生活（體驗）、懸擱、澄清，最後才能達成理解（p. 674-676）。它們必須嚴格地執行，如此，混沌才成爲話語，才能成爲有意義的現象。

所以沒有主觀，沒有現象學家的參與，就不成現象學。而所謂參與，絕不是被動的聽候佳音，而是主動的「重構」（reconstruction, p. 672）、「賦義」（assigning...meaning, p. 676）。建構和賦義的概念，也是出自胡塞爾。關永中這樣解釋，建構是胡塞爾意向性的主要作用之一，他首先在《觀念一》裡採用「建構」一詞，而根據其文氣，所謂建構並不指靜態地繪出對象的結構，而是動態地給對象賦與意義。換言之，建構作用就是賦義作用³⁹。

范德雷和胡塞爾一樣強調主客體的相互作用。他說：雖然實有只是迷宮式的混沌，但它其實是滿含深意的，所以結構不是任由現象學家來畫圓畫方。范德雷這樣說：現象不是由主體所製造，更不是由主體所形成，「它全部本質都在它的『出現』中」（its entire essence is given in its “appearance”, p. 671），但如何出現？在那裡出現？范德雷接着說：「在他對『某人』的出現中」（and its appearance to “someone”）。換言之，現象 — 它的「本質」，只有面對現象學家，才是「出現」的，否則，事物仍舊朦朧，它只是個無意義的大混沌而已，因爲它的「本質」尚未呈現。只有當光亮「曦微」（dawns）在現象學家身上時，才會成就意義。因而結構及其意義「部分屬於實有本身，而部分則屬於嘗試理解他的某

³⁹ 關永中，前引書，頁 167, 180。意向性的作用包括客化（objectivation），認定（identification），貫串（connection）和建構（constitution）。

人。它既是理解（understanding），也是可理解性」（intelligibility, p.672）。前者屬於主體，而後者，則屬客體。

如果理解有一半屬於現象學家，那麼，不同的現象學家，豈非有不同的、甚至矛盾衝突的現象學？正是！這也許是現象學的困難，至少，是現象學家必須小心謹慎免得掉進純主觀性的現象建構的原因。我們看見，范德雷清楚意識到這種主客觀的動態性張力，既不是純客觀，亦不是純主觀，而是結合著客觀與主觀的「第三個領域」（a third realm, p. 673）。另一方面，范德雷也非常努力保障他的工作不致掉進太多主觀的陷阱⁴⁰，於是他提出現象學的方法。這也是我們所關心的，到底這些方法有沒有成功地幫助范德雷堅決地站在他的「第三個領域」中呢？

三、范德雷宗教現象理論中的主體性和客觀性

主體性和客觀性的對立由來已久，從笛卡兒、洛克、康德、再到胡塞爾，這問題一直困擾着西方人。胡塞爾雖然力圖結合二者：意向性既非主體亦非客體，而是能思（主體）意向所思（客體），最後還是難逃獨我的指責。表面看來，現象還原⁴¹ 把一切事物還原為現象，是為對事物採取一種中立的心態，但到最後，當一切都被還原為現象之後，獨留一個超驗的我，所謂「現象剩

⁴⁰ 雖然如此，范德雷仍一再遭受責難，參閱夏普，前引書，頁310。夏普引用赫爾特克蘭茨（A. Hurtrantz）的話，後者說范德雷現象學中含有一些應該放在括號裡的東西，對認真工作的經驗主義者來說貢獻不大。還有游淙祺也引用彼得森（O. Petterson）的話，批評他只是以宗教現象學之名來合理化他個人的基督宗教信仰。參閱游淙祺，〈宗教現象學：其源起、發展及困境〉，《哲學雜誌》，26期（1998），頁24-43。彼得森的原文，見Olof Petterson and Hans Akerberg，陳主顯（譯）〈宗教現象學的困境：重要問題的方法論註釋〉，《神學與教會》17卷，1986，頁92-117。

⁴¹ 現象還原亦即存而不論，前者說的是積極面，後者說的是消極面。當我們把自然心態下的判斷放入括弧，也把歷史文化下一切未經驗證的理論也放入括弧，事物即被還原為「只是現象」，其存在與否被暫時地存而不論。

餘」(phenomenological residuum)，作為一切賦義的基礎。簡單來說，當事物轉化為現象，其存在與否已被放在括弧裡，只剩下一堆在意識前現身的現象，這時事物的意義便全賴意識來賦給了。雖然胡塞爾亦提出明顯性(evidence)作為建構與賦義之判準，以防止整個賦義完全由獨我所操縱，但明顯性最後還是歸根於超驗自我。這是整個胡塞爾現象學的困難⁴²。這個困難是否也出現在范德雷的宗教現象學中呢？

我們已經看到，范德雷一再強調結構不是現象學家橫加在實體之上的，反之，它是非常有深意地一早「就在那裡」，但是卻只有現象學家才能跳過「經驗」而進入「理解」。正是這種張力，讓范德雷也像胡塞爾一樣，在意識到他的現象學有可能陷進獨我主義的危險之後，很努力地搶救之。他提出宗教現象學的五個步驟（命名、插入生活、懸擱、澄清，理解），作為客觀性的保證。他顯然覺得自己已經圓滿地跟隨了這些步驟，因此也達成了現象學的客觀要求。但究竟他有沒有如他所說地成功呢？這是我們在下一節討論的關鍵。五個步驟中，以懸擱和插入生活最引人注目。

(一)懸擱 (epoché)

懸擱，或稱存而不論，應是現象學中最主要的概念。在胡塞爾的系統中，懸擱等同為現象還原⁴³。現象學家放在一邊不去討論的，是現象世界的存在與否。不問其存在或不存在，如此乃可以把事物還原為現象，而自己則成爲一個中立的旁觀者，不受一般自然心態下的理論所干擾，而把注意力專注於呈現在我們眼前

⁴² 胡塞爾顯然意識到自己的困難，所以他努力發展明顯性，晚期更推展出主體際性，生活世界等理論，企圖替自己突圍，好找尋出主體之間對話的通路。

⁴³ 同註 33。

的現象，並客觀地描述之。在范德雷方法論的討論中，不僅出現了 *epoché* 這個字，他還進一步以智性的懸擱 (*intellectual suspense*, p. 683) 及智性的抑制 (*intellectual restraint*, p. 684) 來補充之。在這裡，我們要問的是，范德雷之所謂智性懸擱到底是什麼？

首先，身為改革教會牧師的范德雷所要暫時擱下的，應該不是他個人的基督宗教信仰。他清楚表明信仰和懸擱是不會互相排斥的 (p. 683)。因而他並非如同亞倫 (Douglas Allen) 所理解的那樣，把自己的信仰和個人對什麼才是「真實」的前設 (*personal preconceptions as to what is "real"*) 懸擱起來⁴⁴。事實上，這是很多人對現象學懸擱的誤解，而所有從這方面設下的批評都可說是誤置了，正如佛倫德 (Gavin Flood) 所說的，只要我們追蹤現象學的來源，我們將會曉得，現象學所要求的懸擱應該不是主體性的而是客體性的⁴⁵。生活的信仰是不能擱置的，除非它已經是一些我們準備束之高「擱」的東西。正如胡塞爾只想懸擱起現象的客體狀態，好讓事物的意義與其存在與否的問題區隔開來，同樣，范德雷所企圖存而不論的，也只是「自然心態」下的宗教對象 (如眾神) 的存在問題。他稱為「智性的抑制」，就是抑制著不對現象的真偽與否作出評斷。簡單來說，對眾神的存在不予承認也不予否認，如此才能「離開事物」，對其現象「授與形式和意義」(p. 676)，使其意義與存在得以區分開來，而不致陷於混沌的事物中，如此現象學家便能作出不帶價值判斷的客觀性描述。對的，沒有價值判斷的現象學是現象學的目標，但是，不是對自己的信仰，而是對出現在現象學家意識前的諸宗教現象。而這，就是他所說

⁴⁴ Douglas Allen, 前引文, 頁 281。

⁴⁵ Gavin Flood, 前引書, 頁 96-99。

的「純粹客觀性」目標 (p. 277)。

當然，可以批評的是，這種對所研究的宗教之客體不予承認的態度，實際地說 (practically speaking)，與否認何異？至少，那是一種不熱落不起勁的態度，溫溫吞吞，可有可無。用另一種說法講，那是「方法上的不可知論」。固然，不一不二還是可以想像的，但對要求一心一意的宗教人而言，是只有一沒有二的，因為不承認也不否認的不是一些無關緊要的事實，而是所有宗教都視同為核心關懷的神（或眾神）的存在問題。因而現象學家不是他所研究的宗教的信徒，如此說來，宗教現象學的言說（意義不等於存在）與宗教信徒的言說（永在實在的神）必有差別。因為對宗教信徒來說，意義必然地等於存在，並且來自存在：因為神是存在的，所以才有意義。那麼，宗教現象學的言說，如何才能與信徒的言說進行交流呢？無可否認，這是現象學最大的困境，從主體性出發，走向客體性，勢必導至兩個主體的相遇。而如何才能尊重別人的主體性，甚至與對方一起共建主體，都是宗教現象學必須思考的問題。

但話得說回來，宗教學的言說與信徒的言說之間的差別，並不能說是它的過失，因為這正是它的目的所在。我們記得，宗教科學之所以存在，就是為著與神學（或佛學等「信徒的言說」）有所區別，讓宗教的言說可以經由翻譯為一種「第三者的言詞」而得以被更廣泛地理解，也可以避免由於不被理解而引起的衝突。所以真正的問題，也許不是現象學的「科學」言詞，而是這種言詞到底有沒有尊重他宗教的獨特性？用范德雷的話說，宗教的現象或其意義有沒有遭到減弱、吸收、變形甚至消滅？怎樣避免這潛在的可能性，范德雷用近乎基督教的言語說：愛！

(二)插入生活（體驗）

在范德雷的步驟中，體驗位於懸擱之前，因為體驗了，才能懸擱。我們把它們的次序顛倒了，一方面固然由於文氣的連貫，另一方面，也因為體驗和懸擱實際上乃是一個循環往復、連續不斷的過程。不過，更重要的是，體驗補懸擱之不足，它澄清：宗教現象學之懸擱，並不是那種冷面的旁觀，范德雷用「愛者對所愛的愛之凝視」(the loving gaze of the lover on the beloved object, p. 684) 來形容它。

當奧圖開始寫作他的《論「神聖」》的時候，他曾要求他的讀者必須擁有某種神聖經驗⁴⁶，否則就不要讀下去，也就是說，他們非但不能擱置自己的宗教，還必須讓它發生作用。范德雷也是一樣，因而他推薦同情性的體驗，「把現象插入我們的生活中」(p. 674)，用一己的經驗來理解別人的經驗。基督徒甚至必須希望別人的宗教神話（起初有一條有羽毛的大蛇...p. 675），如同亞當神話一樣，也是「真」的，是有意義的宗教神話。范德雷把這種態度稱為「自我降服」(surrendering oneself, p. 675)，或「自我降服的愛」(self-surrendering love, p. 684)，它是一切理解的基礎。

還可以再問的是：所謂自我降服，到底降服些什麼呢？當范德雷說，基督徒現象學家必須用自己的宗教經驗才能類比地理解別的宗教現象時，他隱然地指出他已降服了某些傳統基督宗教的絕對聲明，例如基督宗教是唯一的啓示宗教，它有着獨一無可

⁴⁶ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London: Oxford University Press, 1958), p. 8. 中文譯作《論「神聖」》，而不是《神聖的觀念》。譯者金澤解釋，神聖的觀念一語容易誤導人把「神聖」一詞解讀為修飾性的形容詞。但這裡要說的是「神聖」這個觀念，而不是某個觀念是神聖的。

比擬的特質。至少在現象上，他把基督宗教和其他宗教放在同一個平面上相互比較，而且不僅現象，因為現象與意義相關，也就是，可以類比的宗教現象，其意義也是可以比擬的。於是，他在第五章論「神聖的樹」這個脈絡中討論十字架聖木，奧丁（Odin）懸掛在木樁上（一個古代的德意志神話）顯然地對照著基督之死，不僅如此，它們的意義也互相對照：生命和死亡的秘密（p.58）⁴⁷。

我們還可以舉出很多例子，不過，這樣已經足夠。對范德雷來說，宗教不僅有相同的現象（在木中看到神聖的顯現），連這些現象所表現的意義都相關聯，簡單地說，在木中所顯現出來的是死亡的超脫，是生命的救贖，是永劫的克勝，是希望的綻露。這些，是不同的宗教在可類比的現象之下所透露的宗教的答案。上面曾經說過，范德雷不承認有一般啓示和特殊啓示之別。他說，現象學家應該視每一個啓示都是合法的，不過，另一方面，啓示卻也不會由於啓示的事實而停止做爲奧秘（p. 565），因爲有某個他者顯示在這裡，某種力顯示自己。顯然地，原始宗教的瑪納（mana）和塔布（taboo）都是力之所在，它們因而也都是啓示的媒介。同樣，水、火、動物、母親、死者...等等相同現象也傳達出相同的宗教訊息。這樣，范德雷無可避免地在某種程度上「降服」了基督宗教的絕對聲明。

做爲基督徒現象學家的范德雷降服了某些基督宗教的絕對聲明，基督宗教不是從天而降的宗教，它和其他宗教一樣立在人間；但他卻不因此停止做爲基督徒，他仍保有基督宗教的信仰，兼且，他還藉由本身的信仰類比地理解其他宗教。對范德雷來說，一切

⁴⁷ 其他的例子如基督的顯現（出生）類比亞波羅和戴奧尼修斯的顯現（p.109），基督徒的洗禮類比其他宗教傳統的淨潔禮（p.343），就連基督的死亡和復活也有其他復活的死的類比，如亞當斯（Adonis）、亞蒂斯（Attis）、奧塞利斯（Osiris）等異邦神祇（p.112）。

現象學家所做的都只在「理解」的層次，例如，他可以理解濕婆（Siva）的信仰，他卻接觸不到濕婆本身，濕婆不會向他顯現。范德雷陳明現象學家和「生命」的距離，直接經驗是不可能的，要理解，一切都只能靠重建（pp. 671-672）⁴⁸。經由「愛的凝視」，意義在我身上「亮起來」，我能夠理解那顯現之物的意義，我能夠把握到有關它的詮釋，雖然，我還不能拋下詮釋直接經驗那顯現的源頭。范德雷說：科學（宗教科學）就是詮釋學（p. 676）。

（三）結合着主體性的客體性

經過冗長的分析，我們可以肯定的說，范德雷現象學所要求的客觀性，並不是只有量化科學才能達到的那種「純客觀性」，而是透過主觀性的理解分析而達到的「第三個領域」。兼且，他也承認自己並沒有別的宗教之經驗，也就是說，他的詮釋有可能只是一個基督徒的詮釋。他曾用鏡子為例，形容一個現象學家是從鏡子觀看（p. 678），雖然不是直接看到對象，但還是可以間接地看到很多東西，而只要看到了，就能講論。但人從鏡子中看到的不就是自己嗎？果不其然！於是有人批評范德雷只在推銷基督徒的神學。但是上面的分析已經很清楚地看到：范德雷的現象學和傳統神學有著很大的的差距，他已經降服了基督徒唯一神論的立場，他並沒有否定其他神的存在，而是把它們放入括弧，他也沒有把啓示據為己有。其他的就更不用說了：每個宗教都與救贖相關，甚至每個宗教都有它的救主，而救主就是救主，他們不須作

⁴⁸ 原文長而繁瑣，只錄其重點如下：Experience ...is not pure "life"... It is inseparably connected with its interpretation... Life therefore is incomprehensible... For the "primal experience"...has always passed irrevocably away by the time our attention is directed to it. The immediate, therefore, is never and nowhere "given"; it must always be reconstructed.

出高下比較。然而，范德雷的現象學卻的確是基督徒的，因為在上面烙印著他的主體性。

不容否認，基督宗教在范德雷的現象學中還是享有特別的禮遇。雖然按照類型學的規律，范德雷還是把基督宗教放在類型的透視鏡中，不過他卻經常情不自禁地為它保留一個特別的位置。通常的情形是，在同類型的論述之最後，也就是其最高峰之處，或者以一種很特殊的，與眾不同的格式把基督宗教與其他宗教截然區分。例如在論各種形式（form）的宗教時，范德雷區分出幾種宗教形式，每一種形式的宗教都有兩個描述詞來形容，第一個詞描述其客體，第二個描述主體的回應。如是，中國的儒教稱為遙遠和逃避的宗教，猶太教稱為意志和順從的宗教，佛教便是空無和慈悲的宗教，伊斯蘭教則是威嚴和卑屈的宗教。最後，也就是，在最絕頂之處，是基督宗教，但是，與眾不同地，基督宗教的類型學卻只有一個字足以形容它：愛的宗教，在這裡，客體和主體的回應奇異地相合為一⁴⁹。儼然地，基督宗教完全特立獨行地自成一格，無與倫比。

雖說每一個宗教都有其特色，但范德雷卻把最大的特殊性歸給基督宗教，有些東西是「唯獨」基督宗教才有的，例如第 36 章「教會」是專指基督宗教的教會而言。它是「上帝的子民，基督的身體」（p. 265）。在這裡自成一格，范德雷甚至說它如同不顯現的上帝一樣逃過現象學的理解。這樣，基督的教會便與其他基於個人意志的「宗教社團」明顯不同。一個佛教徒大抵不會同意

⁴⁹ 但這也不是絕對的，因為波斯宗教也只有一个字：鬥爭的宗教。毋寧說，范德雷在這裡表現出有點不一致，第一，他並沒有為每種宗教建立形式，第二，有些宗教形式卻不能歸屬於歷史中某一種宗教，而是所有宗教共有的現象，例如神秘主義，他稱做休息的宗教。

他對佛教僧團的解讀，認為它顯然地帶有基督徒的貶意（p. 260）。至少在這點上，我認為，范德雷是難辭其咎的，他未能貫徹他的「愛之凝視」的宗旨。另有些類型雖然在根本上屬於宗教的結構，但應用到基督宗教上卻又是微妙地與眾不同。例如第 12 章「救主」，雖然看得出基督救主的痕跡，卻仍承認其他宗教亦有「救主的神話」（saviour myth, p. 109），但到第 106 章論「中保」時，卻把基督稱為「救贖本身」（Christ is Himself salvation, p. 666），他「賜下在最完全意義下的救贖」（bestows salvation in its most comprehensive sense, p. 108）。若全書的後序不算的話，這一章（106 章）是最後的一章，全章提到的人物雖多，卻都一一排除掉，最後只餘一個，就是基督，這一個類型只有他一人配得，他自成一等，獨個兒站在現象學的邊緣上（p. 666-667）。

一點都不奇怪的，范德雷也推薦基督宗教的價值觀。例如他推舉服從型的世界觀而非掌控型的世界觀⁵⁰，目的型的時間觀而非原型回復型的時間觀⁵¹，父親宗教而非母親宗教（p. 576）。他也高舉基督宗教的愛於佛教的慈悲之上（p. 634），當然，他更推薦一神主義，在結束多神主義的討論前（Powers, 「眾力」，第 19 章），他這樣說：「只有相信創造者（神按自己的形象造人）才不

⁵⁰ 第 82-84 章討論三種世界觀，他稱為三種走往世界的路（ways to the world），即創造性的支配之路（creative domination），理論性的支配之路（theoretical domination），和順服之路（obedience）。第一種是巫術－神話之路，第二種是哲學沈思之路，第三種是信仰之路。這是一條神的路，神在前面走，人在後面跟隨。

⁵¹ 第 86 章，世界啓示自己（Goals of the world: revelation: the world as the goal）是一種圓形的時間觀。第 87 章世界啓示上帝（Goals of the world: revelation: God as the goal）則是基督徒的歷史觀，它有一個中心，導向時間的終末。在這裡，我們可以看出同為宗教現象學家的范德雷和伊利亞德的差別，范德雷雖然和依利亞德一樣欣賞原始的思維及其遍存的宗教方式，卻認為對古人來說，宇宙是一種「力」的展現，而不是規律性的期待。把宇宙視為規律只是「建基於自然科學」的世界觀，反之，原始世界看到的乃是其百變無常，而他們的宗教正是要面對這無常的宇宙（pp.56,90）。

致成為人神同形論；只有相信道成肉身（神成為人，而不是成為世界）才不致成為多神論」(p. 176)⁵²。

有人批評說，范德雷所完成的不能算是純粹描述型的宗教學，它也是規範型的。范德雷多次情不自禁地把他認為是最好的宗教價值推薦給他的讀者，他顯然覺得這是他無可推諉的責任，為他的讀者提供真實的、有價值的生命意義。兼且，他這樣做不是無意識的。我們已經看到，范德雷的宗教現象學，清楚地受到胡塞爾主體反思的超驗哲學的影響，他不自稱毫無偏見，而是，充分意識到自己的偏見，以及作為一個基督徒，他無可推諉的責任。

四、評價范德雷的現象學

范德雷既然坦承自己所做的是一種基督徒的現象學，而不是假裝不帶任何立場的、純粹而無主觀色彩的科學性宗教學，我們也只能按照他所既定的目標來評價他。我們已經看過，范德雷清楚意識到自己所用的方法論上有一種張力，並且也很努力地維持這張力的平衡。他一方面承認其他宗教的神聖經驗，因為神聖也向其信徒開展，並且在經驗的層面上把各宗教現象並列。另一方面，他也偶然作出一些程度不一的、有時隱然有時顯然的價值判斷。平心而論，這些帶有濃厚基督徒價值判斷的地方，在長達 110 章的《宗教的本質和顯現》中並不能算是太多，而在大部分時候，范德雷也的確嚴格地執行他的現象學方法，尤其是他稱作「自我降服的愛」的同情性體驗。雖然他自始至終都帶有基督徒的信仰，

⁵² 原文照錄如下：Only belief in the Creator escapes the consequences of Anthropomorphism: God created man after His own image. Only belief in Incarnation those of Polytheism: God becomes man, not world.

卻抑制著不對其他信仰者作過多的判斷，如此乃切實地執行著他所稱的「智性懸擱」，他認為只有這樣，才能建立起一個基督徒現象學家對他者的「理解」。

在范德雷現象學中，理解是很重要的，它是整個現象學的目標，也是他堅持必須確實地執行全套複雜的現象學方法的理由。但是，假如理解是從自己出發走向他人，我們就不應過分期待一種完全沒有「自己」的現象學的理解。

說到現象學方法，范德雷雖然深受胡塞爾的影響，卻在最後關頭內沒有掉進胡塞爾超驗唯心論的胡同裡。在上面（二 4）的分析中，我們已經指出，雖然范德雷也承認主體在建構現象中的主動性，甚至也像胡塞爾一樣把這種主體的作用稱為「賦義」，或「重構」，但他卻一再強調現象的意義不是由現象學家單方面賦給的。反之，結構一早就「很有深意」地存在那裡，直到它在現象學家之前現身。筆者認為，范德雷顯然知道胡塞爾主觀唯心論的危險，並且也很緊急地在這個懸崖之前勒住了馬。他不僅沒有使用「現象剩餘」、「超驗主體」等胡塞爾術語，反而堅持意義和結構的出現，是主客體相結合在「第三個領域」裡。范德雷的意思是：一個現象學家雖然不能如同信徒一般地走近信仰的對象，卻可以站在意義的領域裡理解他宗教的信仰，這是一個現象學家所能到達的最遠的領域。

仔細觀之，范德雷容許兩種走近宗教的方法。在第 108 章，論「宗教」中，范德雷區分出兩種走往宗教的途徑。第一種是水平的路線，人從自身開始，追尋生命的意義，但他最遠只能走到邊界的盡頭，遙看終極的真實。這是現象學家的路，現象學家跟隨著各宗教的「顯現」所走的路最遠只能來到這裡。第二條是垂

直的路，它從平地升起，但升起之前，首先是從天而降，那就是啓示，它來自邊界以外。這是信徒之路。人不能用現象學的方法來把握它，卻會訝然被它「捉住」，從此不能自拔。顯然地，范德雷允許這兩種走近宗教的途徑會有不一樣的結論。他既是個現象學家，亦是個信徒。前者是對其他宗教來說，後者是對基督宗教來說。如是，他只能遙看對其他信徒來說曾經有過的啓示，並透過自己的主觀經驗，站在「第三個領域」內企圖作一種現象學的理解。這是范德雷的主觀性和客體性，他期望二者在他個人身上結合爲一。

在胡塞爾以後的現象學家中，很多都主張主體和客體應有更緊密的連結。例如梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty)⁵³ 便認爲，我們不應想象主體意識就如同「絕對思維」，或者「絕對的心」一樣，外在於他所意向的世界，卻又對它完全知悉，甚至可以事先爲它設定目的。反之，意識就是「在世界中」，「在世界中」先於所有對世界的反省，它是學習的意識，甚至「永遠的初學者」(perpetual beginner)⁵⁴，也就是，沒有什麼先前的理論，包括它自己的，是可以視爲理所當然的。胡塞爾晚期，也感到需要建立「生活世界」(life world)的觀念，作爲主客體相遇的場所。這「生活世界」先於一切的科學與理論，而更重要的，它直截地給予意識，爲意識所直接經驗。

在這更緊密的連結中，主體和客體其實應是有更大的相互作用力，甚至「互爲主體」。受益不是單方面的，主體不全是超越的

⁵³ Maurice Merleau-Ponty, "What is Phenomenology?", Preface to *Phenomenology of Perception* (New York: Humanities Press, 1962), reprinted in Joseph Dabney Bettis, *Phenomenology of Religion*, pp. 13-30, esp. 26.

⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty, 前引文，頁 22。

貢獻者，實有也並不是全然的「混沌迷宮」，它有它的話要說，主體只能虛心地聆聽。其實，當范德雷說，讓實有的意義「在我身上慢慢亮起來」，他所表達的便是：自己並不是全然掌控局面的，他必須等待意義的光照。如是，主體的作用，並不是「撥亂反正」的工程師，也不是個外來客，他容許自己「進入經驗中」，進入「驚奇」。貝蒂斯說：這是一種安靜的、尋根究柢的態度，嘗試面對世界，展開對話，容許世界對他揭示它所有的奧秘與複雜⁵⁵。

這樣，我們說：當世界揭示它的內蘊，主體將「發現」它的意義，而不是單方面的「建構」。這並不是說，主體完全「消失」了自己，而是說，主體在與世界對話的過程中，發現世界的秘密。其主體性在於：這是個由個別主體所直接經驗並發現的秘密，主體並且把這經驗置入自己的生命，再經由生命性的反思而成就現象學的論述。用范德雷的話說，這是「愛者對所愛的愛之凝視」，其中自當烙刻着愛者的記號。所以不同的現象學家的現象學是不同的，我們不應該責備范德雷的主體性，設若它果真是來自愛者對所愛的深情凝視。

對宗教作科學性的研究始自十九世紀西方人的理性要求。當繆勒（Max Müller）提出「宗教科學」（science of religion）的說法並且獲得了成功，他是符應當時的社會願望的：人們厭煩了各種以啓示爲名的神學本位主義，渴望能夠客觀地、不偏不倚地面對各種不同的宗教傳統。范德雷宗教現象學的推出，和它宣稱必須嚴格執行的現象學方法，是必須置放在這種現代性的思維中才能理解的。雖然它並不以「不偏不倚」爲口號（純客觀），卻也是自覺地與啓示神學相區隔（純主觀），於是，一種介乎二者之間、

⁵⁵ Joseph Dabney Bettis, 前引書，頁 12。

也結合二者的「第三個領域」使成了一個有信仰的宗教研究學者，在不離棄自己的宗教（非但不放入括弧，還讓它發揮作用）的前提下，企圖達到理解別的宗教的方法。可以說，它是科學的，卻不是純科學；它是信徒的，卻不是啓示神學。

另外，必須注意的是，影響范德雷的，除了胡塞爾外，尚有康德。也多虧了康德不顯現的上帝，范德雷才能安心地做個現象學家。原來在胡塞爾的系純裡，並沒有現象和物自身的區別。他宣稱「回到事物去」，所謂事物就是現象，並沒有所謂在現象之外的「事物在其自己」（thing in itself）。雖然范德雷也說：「對現象學來說，是沒有什麼在現象『背後』的」（p. 675），但這肯定只是「對現象學來說」吧了，在從事現象學之前，范德雷先是個基督徒，因而他首先肯定了上帝的超現象性。不過上帝也許不在現象的背後，而是深透在現象裡。

最後還可以一提的是，范德雷在這裡所呈現的，恰恰是田立克在《基督宗教與世界宗教相遇》⁵⁶一書中極欲超越的「靜態類型學」。本文一開始曾說，范德雷繼承荷蘭反歷史的色彩，避免討論宗教的起源與進化。范德雷這樣做的原因，固然在於他意欲尊重每一個宗教，可亦忽略了宗教研究的另一個要素，即宗教和宗教之間流動性的關係。後者，田氏稱為「動態類型學」：因為凡活著的東西都不是靜止的，當今世界舞臺上諸宗教乃無可避免地相遇，並產生辯證性的相互流動。這就是個別宗教的歷史，也是宗教整體的歷史。我們很難想象「愛者對所愛之愛的凝視」，竟是全然不動的。反之，愛者將走向所愛，雖然，愛者也不必全然等同

⁵⁶ Paul Tillich, "Christianity and the Encounter of the World Religion". 網上原文下載：
<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=1557>

為所愛本身。范德雷沒有告訴我們他這本《宗教的本質和顯現》對他個人所產生的改變，但深情凝視的結果，不就是愛之更深嗎？

寫在最後

介紹完范德雷的宗教現象學，我想用下面這三句話來歸納它：

首先，它是宗教學，繼承繆勒所倡導的科學精神，不過卻也在純然科學的實證性上，加上做為一個基督徒的主觀色彩。

其次，它是現象學，用胡塞爾的現象學方法，執行懸擱與本質直觀，卻比胡塞爾更意識到主客體中該保持應有的張力。

再次，它是類型學，用社會學的分類方法，來命名那些偌大如迷宮般的宗教現象，好直觀其不可變的本質。

如是，范德雷的宗教研究，乃凝結成獨特而自成一格的類型學的宗教現象學。這種宗教研究的特色，是它非歷史、反化約、非神學的家族痕跡。

最後，本文以「邁向對話的宗教學」這一願景來結束。我最想表達的是，只有對話的意向才能保證一個完善的宗教學。對話當然是困難的，而宗教的對話尤其困難。但范德雷已經透過自省，知道認知主體的局限了，所以他的現象學應該也可算是邁向對話的第一步了吧！

Gerardus van der Leeuw's Typological Phenomenology of Religion

Teresa Wong Yai Chow

Professor, Dept. of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Abstract

Holland is the cradle-land of phenomenology of religion. Even the term itself was first used by De la Saussaye of Amsterdam in the context of the scientific study of religion. Since then, phenomenology of religion in Holland has been regulated as a discipline of synchronic and typological study, with a-historical, anti-deductive, and a-theological characteristics.

Van der Leeuw not only inherited the rich tradition from De la Saussaye, but also brought it to culmination. His masterpiece *Religion in Essence and Manifestation* not only appears to be all-inclusive as far as the content is concerned, but manifests a greater degree of self-reflection. In other words, the author himself is clearly conscious of the way how, as a phenomenologist, he is related to the objects as a subject at the time when he reconstructs, that is, when he assigns meaning to, the phenomena. In this way, he is conscious of his double identity, both as a phenomenologist and as a confessing Christian.

This article studies Van der Leeuw's *Religion in Essence and Manifestation* so as to understand the main idea of his phenomenology of religion. What is interesting is the fact that, as he claims pure objectivity to be his only purpose, how Van der Leeuw faces his Christian faith. The article is divided into four parts: It first explains the background of phenomenology of religion in Holland. Then Van der Leeuw's *Religion in Essence and Manifestation* is analysed under the headings of the core and the relationship between subjectivity and objectivity. Finally, some comments are added to conclude the article.

Keywords: Van der Leeuw, Phenomenology of Religion, Subjectivity and Objectivity of Religion, *Religion in Essence and Manifestation*