

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫成果報告

存在與理解——祁克果「存在詮釋學」初探

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC 89-2411-H-002-022

執行期間：88年8月1日至89年7月31日

計畫主持人：陳俊輝教授

執行單位：國立台灣大學哲學系

中華民國90年1月31日

中文摘要

關鍵詞：

詮釋學，生命，理解，詮釋，語言，存在，反省，思考，系統，存在分析，主體性，精神。

祁克果(S. Kierkegaard, 1813-1855)在西洋哲學史上雖有他一定的地位，即被公認是：當代的存在(主義)哲學和辯證神學運動暨最具有原創性心靈的人物；但是，筆者認為，不管是就史萊馬赫(Fr. Schleiermacher, 1768-1834)——近代詮釋學之父——，抑是就狄爾泰(W. Dilthey, 1833-1911)——生命詮釋學的開創者——的詮釋學觀點，祁克果的存在哲學思想，可說無不富涵詮釋學的原型結構(按：有關語言、思想、理解、生命、歷史和傳統...等範疇的討論)之內涵。

基於上述的發現，筆者試想從史萊馬赫、狄爾泰，至海德格——一位深受祁克果影響的存在暨存有學大師兼當代哲學詮釋學的開創者——此一系絡，以探討所謂祁克果的「存在詮釋學」(筆者所杜撰)的思想要義，以彌補當代西洋詮釋學運動所可能欠缺的一個環節；進而，以還給祁克果存在思想一個應有的面貌。

Abstract

Keywords :

Hermeneutics, Life, Understanding, Interpretation, Language, Existence, Reflection, Thinking, System, the Existential Analysis, Subjectivity, Spirit.

Although Kierkegaard was called as the originator of the existential philosophy and of the dialectical theology, I think, from the viewpoint of Fr. Schleiermacher, the Father of the Modern Hermeneutics, and of W. Dilthey, the Builder of Life-Hermeneutics, the thought of Kierkegaard's existential philosophy was almost full of the materials of Hermeneutics in its archetypal structure: the categories of language, thought, understanding, life, history and traditions...etc..

Based on the above-mentioned discoveries, I try to trace the context of Hermeneutical Movement, its leaders including Schleiermacher and Dilthey, to Heidegger, the great philosopher in the circle of the existential-ontological thought and the so-called the constructor of the Philosophical Hermeneutics, to inquiry about the inner meaning of Kierkegaard's Existential Hermeneutics (coined by me). What I want to do here is trying to compensate for the defect which was neglected, intentionally or unintentionally, by the Modern Hermeneutical Movement and then return the right aspect to Kierkegaard's existential philosophy.

計畫緣由與目的

一、計畫緣由：

筆者在台大哲學系(所)教授「存在哲學」和「祁克果哲學」多年，民國八十年十二月下旬又完成博士論文(主題是：祁克果的「存在與系統的辯證」)；之後也寫成「存在與語言——對祁克果語言哲學的幾點考察」(按：榮獲八十三年度國科會人文社會科之獎助)。新近，且開授「史萊馬赫與祁克果」乙課(大學部與研究所合開)，因而觸生撰寫本計畫之動機。

至於論及將祁克果本人的存在哲學和詮釋學思想掛勾，其遠因又可追溯至筆者在民國七十八年一月和九月相繼完成的兩份作品：一是「史萊馬赫的早期詮釋學思想」(臺大哲學論評，第十二期，民國七十八年一月；按：榮獲七十九年度國科會人文社會科之獎助)；另一是「邁向詮釋學論爭的途徑：從祁克果到黎柯爾」(唐山，民國七十八年九月)。如此前後串聯，遂成為筆者積極研究並擬撰寫本研究計畫之緣由。

二、目的：

基於發現祁克果的存在哲學，不僅包含有語言哲學的主張，而且又有關於當代詮釋學的原型結構，即有關於語言、思想、理解、反省、生命、歷史和傳統...等範疇的討論，遂引發筆者想從史萊馬赫、狄爾泰，甚至到海德格...這些詮釋學大師的思想系絡，以探討並挖掘所謂祁克果的「存在詮釋學」(筆者所杜撰)的思想要義。為此，一者以彌補當代西洋詮釋學運動所可能欠缺的一個思想環節；二者，則嘗試還給祁克果存在思想一個應有的面貌。

〈存在與理解——祁克果的存在詮釋學初探〉

壹、前言

祁克果(Søren Kierkegaard, 1813-1855)是西洋當代有名的哲學家、心理學家、宗教傳記作家，以及詮釋學家。此外，有人則稱他是西洋當代的存在(主義)哲學與辯證神學這整個運動的原創者兼最具原創性心靈的人物。¹

而談到初探祁克果的存在詮釋學思想，也就是扣緊存在與理解此一主題的研究，當是筆者於較比西洋近代的詮釋學之父史萊馬赫(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834)的普遍詮釋學思想²，以及史萊馬赫之弟子狄爾泰的生命詮釋學思想³之餘所獲致的一個學術靈感。這也就是說，筆者之試圖從祁克果的宗教存在思想中尋繹有關詮釋學思維的課題，有如：什麼是理解、誤解、思想、語言，乃至詮釋…等？它最主要的興趣與關切點，則是：這裡所提的理解、誤解、思想、語言…等，它們的基礎究竟何在？如果參照史萊馬赫與狄爾泰的觀點，那麼，他們自會明示，就是：生命；或有如史萊馬赫所說的：它是「共同生命的領域」。⁴

¹ Heinemann, F. H., *Existentialism and the Modern Predicament*(London: Adam & Charles Black, 1953), pp. 30, 32.

² 參陳俊輝：〈史萊馬赫的早期詮釋學思想〉，台北市，台大哲學系，哲學論評，第十二期，民國七十八年一月，頁447-474。

³ 參陳俊輝：〈邁向詮釋學論爭的途徑：從祁克果到黎柯爾〉，台北市，唐山出版社，民國七十八年九月，頁91-99。

⁴ Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*(Edited by Heinz Kimmerle, Translated by James Duke and Jack Forstmann; Missoula, Montana: Scholars Press, 1977), pp.62(第133則)，以及60(第123-4則)。

這則讓我們能夠省思一個問題：既然西洋近代詮釋學之父史萊馬赫會指稱生命或共同生命的領域，是人們進行日常的語言活動或理解活動的唯一基礎；那麼，難道一向重視「存在」⁵，也曾提到思想與存在、語言與存在之辯證關係的祁克果⁶，就不能躋身西洋的詮釋學運動之列？

何況一旦我們若繼續鑽究祁克果之與存在（主義）哲學運動的關係，尤其注意到德國的存在暨存有學大師兼二十世紀哲學詮釋學之父海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）的存在和存有的思想，我們則不能不把曾深深影響過海德

⁵ 據悉，「存在」一詞在祁克果的母語丹麥文中有三種表述法；分別是：1. Eksistens（指：抽象概念的存在）；2. Tilvaerelse（指：具體、短暫、偶然的的存在）；3. eksistere（指：以行動去實現存在這一觀念）。其中，Eksistens 相當於德文的 Existens（指：內在特質）；Tilvaerelse 相當於 Dasein（指：外在變化域中的普遍存在）。參 John W. Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Work* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975), pp. 20-1；以及 Stephen N. Dunning, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985), p. 266。至於在祁克果的作品裡，則用到「存在」該字詞的動詞表式，有如：1. existere (to exist: 指：以一個刻正在追求中的個人的身分在生存)；2. voere til (to be: 指：存在於時間與空間中)。參 *Kierkegaard's Journals and Papers* (ed. and tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong and assisted by Gregor Malantschuk; Bloomington: Indiana University Press, 1845 & 1967-70), vol. 1, A-E, p. 535。而祁克果作品當代英美的權威譯者勞銳 (W. Lowrie) 與史溫生 (D. Swenson)，他們對祁克果所使用的「存在」字詞，則另有見解；即注意到祁克果以下的用語，有如：Tilblivelse 或 bliver til，而將它逐譯成：1. 正進入存在 (coming into existence)；2. 變化歷程 (process of becoming)；3. 進入存在 (to come into existence)；4. 變成 (to become)；5. 生存 (to exist)；6. 進入世界 (to come into the world)；7. 出現 (to come into being)。只是，針對《哲學片簡》(Philosophical Fragments, 1844) 中的「Tilblivelse」一字語，他們則將它指涉成：1. 某物之進入存在 (something's coming into existence)；2. 任何可能性之在時、空間中的實現，以及永恆者之個獨的、歷史的具現 (the spatial-temporal actualization of any possibility and individual, historical incarnation of the Eternal)。參 Kierkegaard, S., *Philosophical Fragments*, tr. David F. Swenson, rev. by Howard V. Hong; Princeton: Princeton University Press, 1844 & 1967, pp. xii-xiv。

⁶ 參陳俊輝：〈存在與語言：對祁克果語言哲學的幾點考察〉，台北市，台大哲學系，哲學論評，第十六期，民國八十二年一月，頁 265-310。

格哲學思維的祁克果⁷，視為二十世紀詮釋學運動圈中的一位突出的人物。因為，海德格哲學暨其詮釋學思想，即是把存在，即人的存在（他稱之為：此有 Dasein；being-there 或 there-being）視為他論思一切的基礎。當然，對海德格來說，這裡所提的人的存在，即此有，是一非心理學義的存在。他則把它（按：具存有學義）詮釋成：是一與個人自己的存有（Being）意義極其相關的在世存有（Being-in-the-world）和向死存有（Being-unto-Death）。⁸

而祁克果又如何呢？在此，可要注意！我們要說，祁克果之論述人的存在（雖是心理學意涵）⁹，可說是啓迪了海德格之提出暨論述人即為一「向死存有」的有限存在。¹⁰ 既然海德格能從他所認知的「存在」，即與祁克果的「存在」意涵相關而又不盡全然相同的「存在」作他論思，乃至詮解一切事物的基礎，由而配稱作一哲學詮釋學家；自此，我們則應可合理的表示：祁克果也自有本於他個人詮解的「存在」為基礎所建構成的「存在詮釋學」，而足堪列為西洋當代詮釋學運動圈中的一員或健將。

想來，就因為有上述的研討、分析和比較，便促使筆者擬試圖從存在與理解的關聯角度，一探祁克果的存在詮釋學思想的要義。

⁷ 對西洋當代歐陸哲學研究有成的韋斯頓(Michael Weston)曾明指：祁克果之對哲學所做的(倫理)批判，可作為海德格思想的先驅。參 Weston, Michael, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy: An Introduction*(London and New York: Routledge, 1994), p.9.至於杭廷頓更表示：祁克果之對人「存在」的描述，有如稱他為一具體的、歷史的和生活的實踐者，則受到海德格的重視，並企圖予以存有學化，即為之提供一存有學的內涵。此外，也擴延祁克果有關追求個人整全的存在目標之觀點，而由「去祁克果的倫理化」以探討什麼是存在的純真性。參 Patricia J. Huntington, *Heidegger's Reading of Kierkegaard Revisited: From Ontological Abstraction to Ethical Concretion*, 收入於 *Kierkegaard in Post/Modernity* (edited by Martin J. Matustik and Merold Westphal; Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995), pp. 43, 47.

⁸ Heidegger, M., *Being and Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson; New York: Harper & Row, Publishers, 1962), pp. 67, 138, 296.

⁹ 參陳俊輝：《祁克果新傳：存在與系統的辯證》，台北市，國立編譯館主編，水牛出版社印行，民國八十三年十二月，頁 1-357。

¹⁰ Patricia J. Huntington, *op. cit.*

以下，我們則想從三方面來探討祁克果的存在詮釋學的主要義蘊，並且試著為之作一種學理上的定位；這三方面分別是：

第一、存在與思想的辯證；

第二、倫理與語言的辯證；

第三、宗教與感性的辯證。

本文

一、存在與思想的辯證

談到存在與思想的辯證，我們認為，首先必須知道：什麼是存在？祁克果如何談論存在？怎樣涉說思想？以及在什麼樣的情況下，要來談論存在與思想的辯證？…請見以下的說明：

（一）什麼是「存在」？

首先，我們古希臘哲學的起源暨發展上，可以看到，存在的大千世界或浩瀚的宇宙，可構成哲學家有如：泰利斯（Thales, ca.624-524B.C.）、亞納芝曼德（Anaximander, ca.610-546B.C.）、亞納西姆內斯（Anaximenes, ca.585-528B.C.），乃至帕美尼德斯（Parmenides, ca.540-470B.C.），…等人為之驚奇而亟思一探究竟的思考對象。特別是後者，即帕美尼德斯，就曾經表示：僅凡存在的，即充滿空間者，是人可以思考的對象；而不存在（that which “is” not），或所謂的非存有（non-being）、空的間域（the empty space），則是人不可設想的。¹¹

¹¹ Windelband, W., *A History of Philosophy*(with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions, authorized translation by James H. Tufts; the Macmillan Company,

從以上的事例裡，可以得知：哲學家有如前述的古希臘的哲人，應多認為所謂的「存在」，自是涵指人的感官知覺或人的理性推想，所能夠觸及或思及的認知對象。至於在祁克果的哲思作品裡，他又是如何看待存在或涉論存在的？

（二）、祁克果如何談論「存在」？

據筆者的淺見，祁克果應是運用前理性的直覺（直觀 intuition）和帶有學者指稱的經驗認知，分別肯認有精神（靈）、無限暨永恆世界、永福、真神…等的存在，以及現實世界諸歷史事物的存在。¹² 當然，在以上有關存在對象的列述裡，我們也能看到祁克果對存在事物的分類和評量；像他就表示：

「所有進入存在的，便是一種苦難；而必然者則不會受苦，它不會經受現實者的苦難。……每一進入存在的事物，正因進入存在而證實：它不是必然的。因為，唯有不進入存在（按：不出現）之物，它才是必然的；原因是：必然者是永在的；

「所有進入存在的，是自由的發生，而非由於必然；

又說：

「每種已進入存在的事物，實質上是屬歷史性的。因為，即使它並未接受進一層的歷史屬性，它依然會接納一種決斷的歷史屬性：它已進入了存在。……只是，歷史（性）卻是過去。……另一方面，沒有歷史，便是永恆（者）的完美。尤其是，單單永恆者絕對沒有歷史。」¹³

（三）、祁克果如何談論「個人的存在」？

談到一個人的存在，或存在的個人，祁克果又是如何的看待或涉論呢？首

New York, 1901), pp. 36-37.

¹² 在直覺方面，可參 Pojman, Louis P., *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion* (Alabama: The University of Alabama Press, 1984), p.31; 在經驗認知方面，可參 Collins, J., *The Mind of Kierkegaard* (Chicago: Henry Regnery Company, 1953), pp. 138-145.

¹³ Kierkegaard, S., *Philosophical Fragments*, pp. 91, 93-4.

先，參酌先前的引述，我們自可得知，對他而言，個人的存在，當是意指：帶有苦難，並擁有自己的歷史之非必然的存在者。此外，祁克果在其它的作品中，也從不同的角度或立場在涉說個人的存在：像他就稱「存在，是無限與有限的綜合；正存在中的個人，則既是無限，也是有限的」¹⁴；稱「作為永遠的存在的個人，……是實在（界）中的一個存在的靈」¹⁵；稱「存在，就像運動一樣，是一個很難涉理的範疇。……存在，是無法被思想的；……只要思想家存在，存在本身就伴合著在思考中與在存在中」¹⁶；稱「存在本身，是正存在中的行動（或：實現），也是一項追求」¹⁷；稱存在有如「物自身」¹⁸；稱「存在，並不同於『在永恆形相之下』的存有」¹⁹；稱「存在並非全無思想，反而是在存在中，思想是處在一個外來的媒體中；……存在，給予了存在思考者思想、時間與場所」²⁰；以及，又稱「存在，使思想和存有（者）分離，存在也破除了它們在理念上的合一」²¹……等，實是不一而足。

綜括以上所述，祁克果所涉論的「存在」，自是涵蓋自我個人的、非我或其它歷史事物的，以及不具歷史屬性之永在者或永恆者的存在。而此間，最教人矚目的，則是他把我們每個人的存在描述成：是作為永遠存在的個人，是存在的靈，是無限與有限的綜合，是正存在中的行動（或：實現），以及是一無法被思想而卻有如是「物自身」的那種存在。

當然，又教人能以深思的，則是：他卻把存在和思想對舉，而指稱思想是存在所給予的，以及思想在存在中乃是處在一種外來的媒體中。為什麼祁克果要這

¹⁴ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, tr. David F. Swenson and Walter Lowrie; Princeton: Princeton University Press, 1846 & 1944, p. 350.

¹⁵ *Ibid.*, p. 108.

¹⁶ *Ibid.*, p. 274.

¹⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹⁸ *Ibid.*, p. 292.

¹⁹ *Ibid.*, p. 324.

²⁰ *Ibid.*, p. 296.

²¹ *Ibid.*, p. 294.

樣的說？請見下文：

(四)、祁克果如何涉論「思想」？

1、思想是存在給予者

在《對哲學片簡之最終非學術的附筆》中，祁克果於論到「思想」時，即這麼說：「人在思考中，係在思想普遍者（共相）。」²² 這意思是指：人的思考，就實質而言，都只是在思想某一事物（按：不論它存在或不存在，是有形的或無形的）的觀念、概念，或有關該事物的看法、想法和印象……等。在他的《日記暨文稿》中，即表示：「如果我不曾存在（existerede），我的思想就絕不會增添在存在上；相反，思想是從存在扣除掉的。」²³ 這句話的意思，應和我們先前所引述的：「存在並非全無思想，反而是在存在中，思想是處在一個外來的媒體中；存在，給予了存在思考者思想……」，幾乎有它前後相互輝映的效果。那就是指：他認為存在，無不是思想產生的先行預設；存在與思想原本就不處在同一位階之上。無怪乎，祁克果會這樣的說：

「在存在中，一切的因素必須是共同呈現的。在存在中，思想絕不比想像與情感更高級，而是同等的。在存在中，思想的霸權（優越），會較人困惑；

「對一個主觀思考者有所要求的是：想像與情感，隨同著激情。不過，激情卻最重要；因為，在存在中若無激情，便不可能思考到存在；

又說：

「當思考存在是不可能（按：一旦欠缺激情的介入），而存在的個人依然在思考時，這意味著什麼呢？它意味著：他間歇地思考；他一前一後的在思考。他的思想，並無法達到絕對的連續。一個存在的個人能夠持續不斷地『在永恆形相之下』（sub specie aeterni）作思考，這才是稀奇古怪的。」²⁴

²² *Ibid.*, p. 68.

²³ Kierkegaard, S., *Kierkegaard's Journals and Papers*, p. 453, I(VI B54: 10) n. d., 1845.

²⁴ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, pp. 310, 312-3,

在以上的引述裡，頗值得我們去注意的一個論題是：對祁克果而言，激情（passion）可是一個人之能夠思考存在、理解存在，乃至突破「一前一後地思考」的限制，而可解悟存在之作爲「無限與有限的綜合」這種獨特結構的性質。

關於激情，而非思想，之可以促使一個存在的個人或一個主觀思考者去思考到存在，甚或解悟到存在個人自身的存在結構之特質（即：作爲無限與有限的綜合），這自可參考以下一段祁克果有力的說辭：

「個別的個人，僅僅在剎時之間才能夠存在地理解一種超越存在之無限與有限的綜合。這項綜合，只在激情的瞬間內被履現。……」

激情對於一個存在的個人而言，則是存在的極致；我們也都是在存在中的個人。在激情裡，存在的主體能以想像的表象之永恆性來產生無限；然而，他在這同時，卻也是最明確的他本人自己。」²⁵

2、思想的實質

既然思想只在思考共相，而且思想在存在個人的存在活動中，只是和人的想像、情感…等生命表現之能力扮演同等的角色，而非突出的角色；何況思想，又比不上激情之能夠使存在的個人（主體），倚藉他想像的表象力去產生無限，進而以解悟他自身即是一無限與有限，乃至永恆與暫時、必然與自由的綜合體²⁶；那麼，我們應可進一步的瞭解：在祁克果的言思下，思想是有怎樣的實質或特性；從而，以探討思想與存在（或：實在 reality）究竟是具有怎樣的辯證關係？請見以下所述：

首先，來談談思想的實質。

我們認爲，在祁克果的言思下，所謂思想的實質，即應從思想之作爲存在的

293.

²⁵ *Ibid.*, p. 176.

²⁶ Kierkegaard, S., *Sickness unto Death*, tr. Walter Lowrie; Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1849 & 1941, Part I.

個人企想思考某一事物，而他僅是達到有關該事物的周邊思維，即有關它的看法、印象、想法、觀念或概念等，而非真正思考到該事物本身來瞭解。就此，因為個人的思想或主體的內在思想，自身即具有想像性、抽象性或思辯性的特質，乃至是倚藉著語言概念（如：共相）在思考，因而，可以說：思想或語言的表述，都應只是停留在一抽象的觀念層次，而非具體事物；更不用說抽象思想可與存在的具體事物相等同。難怪為此祁克果會說：

「存在，構成了存在個人最高的興趣；他對自己存在的興趣，則構成了他的實在。實在的真象，是無法用抽象語言加以表述的。

實在，是一種「認知—存在」(inter-esse)，亦即是一種介於思想與存有者其假設的合一——抽象思想便預設了這項假設上的合一——諸瞬時之間的「認知—存在」。抽象的思想，僅靠取消實在才能執住實在；而這種對實在的取消，則繫於把實在轉化成可能性。用抽象化的語言，以及在抽象思想界域中所提到的實在的一切說法，委實都是在可能性的領域中做提述的。整個抽象思想的畛域，以有關實在的語言來說，乃維持住可能性和實在畛域的關係。」²⁷

在以上的摘述中，想必我們已看到兩個面向的思維：一是論及什麼是思想的實質？另一是談到思想（和語言）之與存在（或：實在）之間的辯證。

關於前者，我們總可歸結成這樣的一個認知：思想，尤其抽象思想，乃至使用抽象化的語言表述，祇是在「可能性」而非在現實性的畛域中，在論思「存在」或者論述「實在」。換句話說，思想和語言唯一所能發揮它本具的功能是：倚藉「可能性」，即把所要論思或論述的對象——存在(者)、實在——先予以抽象化，而才能在思想的界域中去討論它、涉說它。用祁克果的話說，倚藉可能性，便是倚藉「思想的實現」在涉理所欲涉想和論述的事物。²⁸

而關於後者，則請見以下的探討暨解說：

²⁷ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p. 279.

²⁸ Kierkegaard, S., *Kierkegaard's Journals and Papers*, p. 461, «1059ⁿ Science--the Existential; X2 A 439 n.d., 1850.

(五) 存在與思想的辯證

1. 抽象思想 vs. 具體存在

記得先前已提過，祁克果曾明指：「存在，就像運動一樣，是一個很難涉理的範疇。」祁克果為什麼會這樣說？這可從他接下來的言論來揣摩：「因為，如果我一思考它，我便取消了它；從而我就未思考它。」²⁹ 存在，尤指我個人的存在，是那麼難以被理解的？

難道存在一旦被人當成思考的對象，當下就會給取消而無法去思考它了嗎？對祁克果而言，這個答案顯然是正面的。何故？

關於上述這個疑難的解答，祁克果是這樣的表示：一種欠缺以激情為根本動力的思考，它祇會在間斷的或一前一後的思維中，即在抽象的、思辯的思想畛域裡，去涉想具體的存在。這時，思想所欲涉想暨論述的具體的對象——存在——，若就實況而論，它之在當下的現實情狀，可正是在一種不斷變化的歷程中的情態，而不是一種靜止的、不變的情態中。如用祁克果自己的話說，便是：

「存在本身，即正存在的行動（或：實現），就是一項追求；在同一層面上，它既是悲情的，又是奇妙的。它是悲情，是因為追求是無限的；也就是說，它導向於無限，是無限性的一項實現，是蘊涵最高悲情的一項轉化。」

又說：

「抽象的思想，思慮了可能性與實在（參前述）這兩者；不過，它對實在的構思，卻是一項錯誤的反省。因為，所思想的概念之中的媒體，並非實在，而是可能性。……抽象的思想，僅靠取消實在，才能執住實在。……實在或存在，在一個三部曲中是辯證的瞬間；它的開始與它的結果，對存在的個人而言，是不能存在的。因為，「作為」（qua）存在個人的他，本身即在辯證的瞬間之中。抽象的思想，卻緊閉了這個三部曲。」³⁰

²⁹ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p. 274.

³⁰ *Ibid.*, pp.84, 279.

的確，以上所引的祁克果的言論，一者已把兼具抽象特性的人的思想，之與具體的存在或主體個人的存在的辯證關係，作了清楚的交代；二者，顯然又衍生出一個這樣的論題：存在或實在，當即是在三部曲中所謂的「辯證瞬間」的存在或實在。看來，祁克果之所以批判抽象思想，指它並無法去涉思，乃至透過它的外在表現——知性的、邏輯的語言表式之呈現——，去展示存在或實在的實質真象；它的根本原因，當是在於：它所涉理的對象，即存在或實在，刻正是一種並無開始，也無結果的東西——「辯證瞬間」——，而不是一個既有開始，也有結果的靜態的事物。

在此，我們不禁要問：存在或實在為什麼可用「辯證瞬間」來詮解？而且所提的「三部曲」又指謂著什麼？再者，關於這類問題的探討暨澄清，到底是如何有助於我們理解祁克果所關注的存在與思想之間的辯證關係？想必，這是我們以下所必須面對和深入探究的課題。

2、系統思想 vs. 辯證瞬間

(1)

談到祁克果之把「存在」或「實在」理解成是一無始、末的「辯證瞬間」問題，這可從他在《憂懼的概念》(1844)，《對哲學片簡之最終非學術的附筆》(1846)和《愛的作為》(1847)三書中有關時間的論述獲得些許的答案。

首先，我們來看看他是如何談論時間的。他說：

則一、

「每件成為歷史的事物，若不是偶然的，便是適然的；它正是從出現而成為歷史的。所以，它便具有自己適然的瞬間；而適然性正是在所有生成變化中的一個因素。」³¹

³¹ *Ibid.*, p.90.

這裡表示：任何在歷史中出現的事物，包括你、我，或其它一切的東西，都具有適然性、適然的瞬間；因為，一切的歷史事物，都是出現於或存在於生成變化的歷程中。

則二、

「永恆是有翅的馬，無限的快速；時間是一匹倦累的瘦馬，存在的個人則是駕馭者。這就是說，他是一個這樣的駕馭者：他的存在模式，並不是所謂的一種鬆弛的存在（如果是這樣，他就不是駕馭者了），而是一個酩酊大醉的老農。他躺睡在馬車上，而任令馬匹照料牠們自己。

的確，他也在駕車，也是一個駕馭者。或許，有許多人，他們——也存在——都像這樣。」³²

這裡表示：係以寓言的手法，把存在個人的時間性、暫世（暫時）性表露無遺。這也就是指：它一者喻示了個人的存在，即是身處在有限的時間（暫時）與無限的時間（永恆）此一動態流程中的有限存在；二者，它卻反諷地出示一個事實，即：時人多在忽視自己即是一個有限時間的擁有者（駕馭者）之情境下，不知及時醒覺去追尋永恆、擁有永恆、「駕馭」永恆，反而將自己寶貴的有限生命，浪擲在醉生夢死的俗世生活中。

則三、

「存在本身，即正存在的行動（或：實現），即是一項追求；在同一層面上，它既是悲情的，又是奇妙的。……從悲情的觀點看來，單單的一秒，即具有無限的價值；從奇妙的觀點看來，千年僅是一小點，就像已消逝的昨日。畢竟，存在的個人所生存的時間，全由這些單位所組成。」³³

³² *Ibid.*, p.276.

³³ *Ibid.*, p.84.

這裡表示：個人的存在，即具有它的悲情性與奇妙性。而如從這兩種特性的綜合角度來看，個人的存在時間，則可辯證地理解成：它是由本身深具無限價值，而卻又極易消逝的時間的小單位（可稱之：一秒、一剎那、一瞬間……）所組成。

則四、

「瞬間，把現在徵定成：沒有過去與沒有將來；因為，感性生活的不完美，正繫於此。永恆，也把現在徵定成：沒有過去與沒有將來；而這，正是永恆的完美。……

瞬間，是時間與永恆在其中彼此交觸的不明確的剎那；是以，才假定了『暫世』；而暫世（暫時），卻是時間不斷又入永恆，以及永恆不斷滲入時間的所在。唯有現在，我們所談論的這個區分，才得到重要意義：現在、過去與將來。」³⁴

又說：

「暫世（暫時）有三種時間，因此，它絕非真實地、絕對地存在；或說，在它們任何之中，絕非真實地、絕對地存在。永恆永『是』（在）。」³⁵

這裡表示：一者，若分別從瞬間與永恆的角度來看，「現在」則排除了過去與將來這兩種時間。二者，所謂的「瞬間」，它則是時間（按：有限的時間，暫時，與永恆交遇的所在；後者（時間）可用「剎那」或「暫世」來指謂。三者，若從瞬間、剎那或暫世的角度來看，所謂的時間三部曲（參前），即過去、現在和將來，則並未真實地、又絕對地存在。因為，從動態的觀點看來，任何時間的一小點，即是在遷流中，在消逝中，而難以作明確的框限：由諸小點（剎那、瞬

³⁴ *Ibid.*, pp.78, 80.

³⁵ Kierkegaard, S., *Works of Love : Some Christian Reflections in the Form of Discourses*(trans. by Howard and Edna Hong , Preface by R. Gregor Smith ; New York: Harper & Row, Publishers, 1847 & 1962), p. 261.

間)所構成的現在，就是存在於當下的現在；或者說過去就是過去，而將來就是將來。爲此，實情便是：一切都已在消逝中，已在變遷中。這裡所提的一切，當然意指：一切的時間單位；也指：一切具有偶然性或適然性，以及擁有時間性的歷史事物。

從以上的析述裡，我們可以看出，祁克果是如何以獨特的認知角度，逕把個人的存在（甚至包括一切歷史事物的存在）辯證地理解成：「辯證時間」的構成者。至於他曾提到「抽象的思想，卻緊閉了這個三部曲」一語，又指謂著什麼？

我們要說，這是涵指：系統的思想之與作爲辯證瞬間的個人存在之間的一種辯證現象。不過，對祁克果來說，問題即是：抽象思想即一味企想以它的系統威力，去統合并掌握在變化歷程中的存在的個人。它系統的威力，便呈現在：運用抽象的思辯系統（乃至知性的、邏輯的語言表述），企圖阻絕那一直在動態中，即從有限的暫世（暫時）一直逕往無限的永恆畛域不斷推進、不斷追求的個人的存在。這個阻絕行爲，也便是「封閉」三部曲。

然而，實情卻是：個人的存在，既是瞬間的結構者，即辯證的瞬間；那麼，對祁克果而言，他怎會擁有一個開始的、固定的「過去」，一個有結果又固定的「將來」，甚至會有一個固定的、而卻靜態的「現在」這種時間情態？答案，當然是沒有。他，作爲一個存在的個人，或個人的存在，根本就是在一個沒有始、末的開放時間中，也就是在一個辯證時間流程上，不斷在作自我存在的行動、存在的追求和存在的實現者。因此，說要以抽象的思想或系統的思維去範涵這樣的「存在」，那自是有所困難。

(2)

在此，則又教人聯想到祁克果之分別明述存在與系統，以及存在與系統理念之間的一種張力和辯證。在存在與系統的張力暨辯證方面，可參以下祁克果自己的稱述：

則一、

「從一種純抽象的觀點來看，可以見到的是：系統與存在無法一起作思考，因為，想要完全地思考存在，系統的思想，便必須當它是被廢除了的東西；因而，也就是當它是不存在的東西來思考。」³⁶

解：這段引文的要旨，顯然和先前我們已論述的「抽象的思想（按：爲了要思考實在，乃至掌握實在，就必須）僅靠取消實在，才能執住實在」，有它前後輝映之效。

則二、

「存在，它不相續地區別了，以及分開執握各式各樣存在的瞬間；系統的思想，則是由能把它們聚合於一起的完結性而構成。」³⁷

解：這段文句的要義，前半段自和先前我們所指出的，即存在可由「辯證時間」來作辯證地理解，有相互印證之處。後半段，則和前引「抽象的思想，卻緊閉…三部曲」的言論之蘊義相吻合。

而在存在與系統理念之間的張力暨辯證方面，可參以下的引文；祁克果說：

「系統的理念，是主體與客體的同—、思想與存有（者）的合一。另一方面，存在則是它們的分離；

又說：

「存在使思想和存有（者）分離，存在也破除了它們在理念上的合一。我必須生存，以便作思考；我且必須能思考，譬如（思考）善（物），以生存於其中。」

³⁶ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p. 107.

³⁷ *Ibid.*

解：這兩段文句的要旨有二；第一、它指出所謂的系统理念，係強調主、客體之同一，以及思想與存有（者）之合一。對此，筆者要說，這裡的同一或合一之所以可能，當由抽象的理念或在理念上的設定此一角度來理解。這也就是說，不同於存在的理念，它是出自整個人存在的思維活動，而作為一種抽象界域中的事物（元目）。³⁹ 為此，理念之作為存在個人的思想活動的產物，它就是想倚藉具抽象性的、統合性的和完結性的思辯力，去設定一切、解說一切、建構一切，乃至掌握一切。有如祁克果之對思辯哲學或系統哲學的本質之嘲諷：

「思辯哲學是客觀的；

「力行一切、懷疑一切…等，是思辯哲學；

「思辯哲學，絕不說基督教是假的；相反，它會說，思辯哲學執握了基督教的真理。……當思辯哲學掌握了它的真理時，一切便井然有序。……思辯哲學成就了完全理解基督教的勝利。不過，應予注意的是：它並不是以一個基督徒的方式去瞭解它，而是用思辯的方式；這正是一項誤解。」⁴⁰

當然，上述祁克果本人的說明，用意當在批判思辯哲學的自大、浮誇、盲動而忘「我」；即：遺忘那個提出思辯哲學而位居幕後的主體——「有一個哲學家或幾個哲學家的存在」。⁴¹

³⁸ *Ibid.*, pp. 112, 294.

³⁹ 談到存在之與理念的差別，可參祁克果的一段告白：「作為一個個別的人的存在，這種存在，是有別於一個馬鈴薯的存在，而隸屬於一種不同的階段；不過，他也並非附屬於某一理念的那種存在。人的存在，擁有理念於其中；可是，他卻不是一個純理念的存在。…一個正存在的人，的確是參與了理念，然而，他自己並不是一個理念。」*Ibid.*, p.295.

⁴⁰ *Ibid.*, pp.201,150,200, 243.

⁴¹ 祁克果曾引蘇格拉底的見解而表述道：「蘇格拉底說，當我們肯定有吹笛聲時，我們也必須肯

第二、它指出：存在的「威力」，一者能使思想與存有（者）分離；二者，則破除思想與存有（者）在理念上的合一。關於祁克果之擁有這種存在的威力之思想，我們認為，這應該由兩方面來說明暨釐清：

(1)

如就人而言，祁克果曾說：（個）人是「一個真實存在的靈」，而不是「一個在想像中之沉思的靈」。⁴² 爲此，在真實存在界中、在生成變化歷程內的存在的個人，總不能自外於存在，以獲得與永恆（者）相對應的完結性⁴³；更遑論他能夠把自己的存在或自己身外之它物的存在，當成一個系統來理解暨掌握。

(2)

如就神而言，祁克果則說：「實在本身，對於神即是一個系統。」因爲，「神外在於存在，而且也內在於存在中。神在祂的永恆裡是完全的；然而，神卻在祂裡面包容了一切的存在。」又說：「神只知道祂思及系統的種種。」⁴⁴

爲此，我們則可以說：在祁克果看來，對於神而言，所謂的系統，即任何的系統，包括對歷史世界中諸存在事物的系統的認知暨建構，則沒有不可能。因爲，神是一位永存的系統思考者。而對人來說，任何的存在系統，則皆不可能。因爲，人是有限的存在的個人。所以，祁克果要表明：在生成變化歷程中的個人的存在，反倒使思想和存有（者）分離，並且也破除它們在理念上的合一。

二、倫理與語言的辯證

定有個吹笛者。所以，如果我們肯定了思辯哲學，我們也就必須假定有一個哲學家，或幾個哲學家的存在。」 *Ibid.*, p.150.

⁴² *Ibid.*, p.108.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 108, 132, 附註。有關於「神」存在與否的討論，可參 Kierkegaard, S., *Philosophical*

談到倫理與語言的辯證，我們認為，首先要知道：什麼是倫理？祁克果如何談論倫理？怎樣涉說語言？以及在什麼情況下，他要我們注意到倫理與語言的辯證？分述如下：

（一）、什麼是倫理？

從「倫理」(Ethics；ethikos)該語詞的字根 ethos (意即：習慣或慣例)可知，倫理現象或活動是攸關一個人生活的習性，以及他個人的氣質或特性。傳聞，古羅馬時代的折衷主義哲學家西塞祿 (Marcus Tullius Cicero,106-43B.C.)，就首先引入拉丁語的 *Moralis*，視它為等同於希臘語的 *Ethikos*，而涵示與人在世間的實踐活動息息相關。⁴⁵

的確，如果說人之生活於世，又無法離群索居；那麼，每天他與自己的相處，以及與周遭任何人的交接，就顯得非常的頻繁又重要。而如果再從實踐活動的角度來理解，則任何人真可以說是無法自外於他個人自己的存在活動、日常生活的實踐，甚至與他自己和其他任何人的實際交觸。為此，實踐的活動，差可視作是人類整個生命的重心。作為存在詮釋學思想的創建者祁克果，他在反省世人在世間的生活情景，尤其在反思他個人的存在（宗教的）人生上，則特別關注此一問題。

（二）、祁克果如何談論「倫理」？

據筆者的淺見，祁克果在他論述個人、社會、基督教、古希臘哲學（家）、近代觀念論（者），以及真理…等課題上，都不忘會提及倫理；甚至把一個人倫理努力的方向，即攸關宗教範疇的永福，視為倫理所應懸念的人生目標。

詳細地說，我們確實可以看到祁克果是如何地關注倫理，並且扣緊倫理與歷

Fragments, pp. ix, x, 49, 50.

⁴⁵ Reese, William L., *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press Inc., 1980, p.156.

史世界（即感性事物的總體）、倫理與語言表述之間的張力暨辯證，甚至倫理與宗教有它們內在的關聯這類論題，在作他獨樹一幟的反省暨強調。

首先，我們來談談祁克果是怎樣地論述倫理，以及也涉論倫理與宗教有它們實質的內在關聯。

1、倫理的存在

在祁克果著述業的分水嶺之作：《對哲學片簡之最終非學術的附筆》一書中，祁克果所談到的主體個人的存在，其實就涵指著：倫理的存在，或倫理的實在。這也就是指，除了人擁有與生俱來的感官經驗暨理性推理的能力，而自然而然可視作是一認知的客體、認知的存在（者）之外，他還是一個倫理的主體、倫理的存在。當然，對他來說，這裡所提的倫理的主體、倫理的存在或倫理的實在，並不意指個人的外在性（the individual's externality）這個東西，而是涵示：「在我裡面，即在我的真我之中的永恆（者）」（the eternal in me, my very self）。⁴⁶

就因為在每個人的真我之中藏置有「永恆」（者），祁克果才會表示：倫理是，而且一直是每個人最高的工作。原因是，倫理專注於個人，而且要使一個人能夠成爲一個完整的個人。接而，他也強調：倫理就是個人精神（靈）的內向性，只有個別的主體才能理解它；且因為倫理要求一個人要作自我的抉擇，因此，它便足以抗衡世界歷史（或：歷史世界的事物）普遍的呼求。⁴⁷

2. 倫理關聯宗教

在這裡，要注意的是：祁克果之提到倫理擁有它足以抗衡世界歷史普遍呼求的能力；就此而言，我們認爲，這股能力的來源，當是出自於倫理主體自身，以及他身外的一種力量。關於前者，可從他的自述得知：一個人的倫理成熟（度），係繫賴於他之把自己的倫理的實在，理解成要比對於世界歷程的了解，還具有無

⁴⁶ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p.509.

⁴⁷ *Ibid.*, pp.309,128,284,119.

限重要的價值。⁴⁸ 而關於後者，則可以從他之論述倫理與宗教範疇的內在關聯清楚看出。這也就是說，這一股力量，應該是指所謂的神祐 (Providence)、神的親近，或者和倫理共謀的神——即作為活人的神，也是宗教 (信徒) 無限關切的終極實在。⁴⁹ 無怪乎，祁克果會說：一切倫理的發展，都繫賴在神面前變成透明化。

50

從以上的探討裡，已然可知：對祁克果而言，人的倫理活動或人世的倫理現象，可不是一種孤立的，或只是人類在世上的實踐活動之總指涉；而是有它的關聯對象：宗教活動，以及宗教的無限關切——「終極實在」的作為。就此，我們應可明白：在祁克果看來，人之在世上的倫理活動，可是建立在一種與世界事物或歷史世界的歷程保有它們之間的張力和辯證的認知上。不然，祁克果就不會進一層地論述一個人應該如何安置倫理、歷史世界，以及神這三者之間的恰當關係。他說：

「歷史世界的存在，對於倫理(者)而言，總是教人分辨不清。...如果一個個人無意間見到某一倫理的事物；那麼，這個東西便是存在他裡面的倫理(者)。...他便有或曾有機會在自己的意識中，尋求對自己作一種倫理的釐清。...在倫理上，他變得愈有進展；他本人便愈少去關切歷史世界；

「...我...要提出有關下述的直覺的見解：即介於倫理與歷史世界之間的差別，以及介於「個人和神的倫理關係」與「歷史世界和神的關係」之間的差異；

又說：

「會作絕對區辨 (按：能區辨有限的存在與無限的存在，而非區辨有限與無限) 的人，便擁有和「絕對目的」的一種關係；而「事實上」，他也擁有和神的一項關係。這絕對區辨，...把一大群相對的目的留在遠處，俾使這作絕對區辨的

⁴⁸ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁹ *Ibid.*, pp.131,134,138-140,288,141.

⁵⁰ *Ibid.*, p.141.

個人能夠和絕對目的達成一種關係。」⁵¹

(三) 祁克果如何涉論「語言」？

作為詮釋學一個核心課題暨其重要預設的語言⁵²，祁克果也有所涉論；甚至更有他教人矚目的獨特詮解。

1.

以下，且來看看祁克果如何涉論語言：

什麼是語言？祁克果說：

「言談本身，即語言，...是一種比存在更抽象的媒介物；⁵³

「觀念的本質是語言，所以，對一種觀念的每項表達（表現），始終也是一種語言；

又說：

「一種關聯於精神（靈）而已受限制的媒介，在實質上就是語言。...被當成媒介物來看待的語言，是受精神（靈）絕對限制的一個媒介；因而語言也就是觀念的真實媒介。」⁵⁴

這裡表示：存在的個人的精神（靈），可絕對限制作為觀念之真實媒介的語言。而且，語言要比存在更為抽象。

而談到這作為理性工具之一的語言⁵⁵，它之與思想或實在（存在）的關係，

⁵¹ *Ibid.*, pp.140-1, 369.這裡所提的「絕對目的」，即是意指：作為絕對的倫理善、絕對善而無法與其它事物等量齊觀的「永福」本身。參 *Ibid.*, pp.347, 355, 352.

⁵² 參史萊馬赫的自述：「文法學的詮釋首先出現；...在最後的分析裡，僅凡所預設的以及所發現的這兩者，就都是語言；」又稱：「所發現的任何事物（包括其它客觀的與主觀的預設），都必可在語言中找到。」Schleiermacher, Friedrich, *op. cit.*, pp.69-70, 第4則；p.50, 第55則。

⁵³ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p. 389.

⁵⁴ Kierkegaard, S., *Either/Or*, Part I, ed. and tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong with Introduction & Notes; Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987, pp.66-7.

⁵⁵ 在祁克果的眼裡，人的理性並不是人的本質，它反而是「激情」的功能之一。又，雖說理性

祁克果則這樣指稱：

「語言的基本概念，就是思想；⁵⁶

「所有的邏輯思想，都應用到抽象的語言；因而，是在『永恆形相之下』(sub specie aeterni) (的思想)；

又說：

「實在(存在)的本質，是無法用抽象語言來表達。實在，是一種『認知—存在』(inter-esse)，亦即一種介於思想與存有者其假設的合一——抽象思想便預設了這項假設上的合一——諸瞬時之間的『認知—存在』。...

抽象的思想，僅靠取消實在，才能執住實在；而這種對實在的取消，則繫於把實在轉化成可能性。用抽象化的語言，以及在抽象思想界域中所提到的實在的一切說法，委實都是在可能性的領域中作提述的。整個抽象思想的畛域，以有關實在的語言來說，乃維持住可能性和實在畛域的關係。」⁵⁷

這裡表示：語言，尤其是抽象語言，並無法真正地「表述」實在；除非是倚藉可能性，即把所要涉說的實在立即轉化成可能性，這才可維持它和實在之間的關係。

其實，後者這樣的言論，可和前述抽象的思想，係倚藉「取消」實在的方式而才和實在建立關係的觀點相互應合。

2.

不過，在此我們可要留意祁克果本人的辯證論點：抽象思想一旦取消了實在，那麼，它還有什麼作為呢？它當然就無法去涉說、去表達實在。我們認為，這則和祁克果之從另一個角度析述直接性(immediacy)之和語言的辯證，有它

總要求著確定性，不過，它卻只是提供可能性和蓋然性。參 Pojman, Louis P., *op. cit.*, pp.23, 26; 另參 *Johannes Climacus or De Omnibus Dubitandum Est*(tr. T. H. Croxall; Stanford, Calif.: Sanford University Press, 1958), pp.148 f.

⁵⁶ Kierkegaard, S., *Either/Or*, Part I, p.65.

⁵⁷ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, pp. 273, 279.

異曲同工之妙：

「取消直接性的東西，便是語言 (speech)。如果有人不說話，他便停留在直接性中。約翰 (按：祁克果的筆名之一) 曾認為，下述這種說法，即：直接性是實在 (存在)，而語言是理念 (觀念)，便可將它表明出。

因為，當我說話時，我便引介了對立 (者、物)。例如，如果我想把我用感官覺知的真實世界表達出，那麼，對立便呈現了。原因是，我說出的話語，相當不同於我想表達的事物。我無法藉用語言來表達實在；因為，若要指明它，則我是使用著理念——它本身即是一種對立 (者)、一種不真 (虛妄) ...。

語言 (說話) 是怎樣取消了實在呢？是藉著談論它。因為，自始至終被預設的，即是言語所談論的東西。

直接性是實在；語言是理念。意識，則是對立 (者) 或矛盾 (物)。在我表達實在那一刻，對立物便在那兒。因為，我口說的東西，乃是實物 (實在、存在)。」

58

(四) 倫理與語言的辯證

前一單元，從祁克果之涉論語言此一課題，而延申出語言之與實在——有如先前已提思想之與存在——的張力暨辯證。此間，我們則要來談談他之涉說的倫理與語言之間，究竟又有怎樣的辯證關係。

1.

記得祁克果曾經說過：「存在，正隸屬於倫理；」「倫理，是為正存在的個人。」

⁵⁸ 又說，「存在，構成了存在個人最高的興趣；他對自己存在的興趣，則構成了

⁵⁸ *Kierkegaard's Journals and Papers*, vol.2, p.377. 參《1941, immediacy V. A. 75 n. d., 1844.

⁵⁹ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, pp. 110, 139-140.

他的實在。實在的真象，是無法用抽象語言加以表達的。」⁶⁰

單從以上的引述中，想必我們應可理解：祁克果筆下的「實在」，當然就是涉指倫理的實在、倫理的主體，或倫理的存在，即個人的存在本身；而不是意指所謂的形上學的實在或超越世界的實在。

既然如此，誠如先前已提的，人的語言，就如人的思想（尤其知性的、理性的抽象思想）之對於存在，乃至實在，也就是「倫理的實在」，自是無法對它作真實的表達。爲什麼倫理的實在，是語言所難以稱述或表達的呢？想來，一者，應是出自於語言本身的結構性問題，也就是先前我們已論述的：語言是抽象觀念的媒介。既然語言兼具抽象性（和概念性），它就無法真正表達實在，即具體的存在；除非是倚藉可能性（也就是設立一個對立物、矛盾物），好把實在取消而用可能性（對立物）加以取代。這時，語言當然便無法真正表達出實在。

二者，則是出自倫理本身所涵指的獨特性質——德性——所使然。什麼是德性（美德 *arete*; *virtue*）？而，德性之與語言或存在，又有怎樣的關係呢？請參祁克果本人的說法：

「德性是無法被教導的；這也就是說，德性不是一種學說，而是一股能力（*being-able*）、一種運用（*exercising*）、一種存在中的（*existing*；*Existeren*）、一種存在的（*existential*；*existentiel*）轉化。

因此，德性不像反覆學習一種語言以上，或一種系統以上那樣的容易；學習德性是何等的緩慢。不！就德性而言，它始終格外強調內在的、內向的「單獨的個人」。」⁶¹

又說：

「語言，一和存在（按：亦涵指倫理的存在、倫理的實在）相比，畢竟是一種較抽象的媒介；而且和倫理（者）相關的一切言語（言論），也都是一種騙人

⁶⁰ *Ibid.*, p.279.

⁶¹ *Kierkegaard's Journals and Papers*, I (X2 A606)n. d., 1850.

的東西。因為，談論...仍然保有一種縮小透視深度的表相。」⁶²

箇中，值得我們矚目的論點有二：一是，德性係強調內向的單獨的個人；二是，一切和倫理（者）相關的言論，都是一種欺瞞。難道德性和倫理是如此的難以涉說？不易表達？想想，其中的關鍵當是在於：一種欠缺激情參與的理性活動或語言表述之行動，自是僅在關切所謂客觀知識的私相授受，或個人怎樣以客觀的反省暨思考（思想）方式去獲取。而祁克果本人所真正關懷的單獨的「個人」此一範疇，即靈（精神）的覺醒的範疇⁶³，則才是他認為所謂主觀知識或主觀真理的獲致暨證立的唯一途徑。⁶⁴

2.

就因為祁克果關注作為自己能覺醒其個人的精神（靈）的倫理的存在（倫理的實在）；那麼，主體個人本身的存在行動（實現），即存在自我的實踐，就當是優越於任何只會停滯在個人的沉思、抽象的思辯，乃至以抽象化的邏輯語言去涉論一切，尤其藉以去涉說那刻正在運用、刻正在存在中的暨刻正在作個人存在轉化的倫理存在者。這也就是指，祁克果不屑把攸關一個「單獨的個人」或一個「存在的人」（按：具辯證義的）此一人生關懷中心的倫理、倫理的思維、倫理的存在、倫理的實在和德性...等範疇，當成可私相授受或可作討論之知識性的東西。反而，是鄭重地關切一個人之先天的認知暨後天的自我（潛能）的實現⁶⁵，而才有涉說倫理係和語言有它們之間的張力暨辯證的問題。

⁶² Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, pp. 309,348.

⁶³ 齊克果著，孟祥森譯：《作為一個作者我的作品之觀點》，台北市，水牛出版社，民國五十七年六月，頁 129-130,〈那單獨的個人〉。

⁶⁴ 如他自謂的：「在倫理（暨宗教）界域，再度強調的是『怎樣』。...它倒指涉著存在的個人所維繫（在他自己的存在裡）那種和他的言詞內容的關係。...在主觀上，則是貫注在內向性上。在它的極點，這個內在的『怎樣』，便是對無限（者）發出激情；這對無限（者）發出激情，就是真理。只是，對無限（者）發出激情，卻正是主體性；所以，主體性即成了真理。」參 Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p. 181.

⁶⁵ 陳俊輝：《祁克果新傳：存在與系統的辯證》，頁 157。

再者，一個真正關切自己倫理的存在或倫理的實在的個人，以祁克果的話說，他就必須在倫理與歷史世界之間作一絕對區辨，從而以迴向自己的內心世界，逕作不斷地專注暨追尋。這時，他若能在自己的（具體）思想內不斷重塑他的「存在情境」，也就是能把自己的思考，轉譯成歷程（性）的語辭；那麼，他在每一時、每一刻啓動自己的思想與語言時，便不致有任何的窒礙之感〔按：由此可看出對語言的批判，始能契合個人在倫理實踐（實現）上的應有作為〕。所以，我們即要說，一個真正關切自己倫理的存在者，就能以上述這種主體內向的努力過程（How），以找到並證得他自己的實在——倫理的真實存在。⁶⁶

三、宗教與感性的辯證

先前已談過，祁克果關注倫理，而且經常把倫理和宗教作一種聯誼般地涉論；有如他說：「在倫理暨宗教界域，再度強調的是『怎樣』。」（參前）又說：「一個人一旦欠缺倫理及宗教的熱情，那麼，單是作為一個個人，那也是一件絕望的事。」⁶⁷ 更表示：善、惡之別，雖僅存於個體（個人）中，但若分析到最後，它卻存在於人與神的關係內。⁶⁸...等；諸如這一類的引述，可說是不一而足。

在此，之涉論祁克果有關宗教與感性的辯證問題，自然也涵蓋早先我們已提述的；那就是：在倫理與歷史世界的歷程之間，有它們的張力暨辯證。其實，這裡的歷史世界之歷程，也即是祁克果曾稱述的：「感性」。因為，他認定感性與倫理的辯證，係體現在這樣的情況上：一個人一旦為了拯救自己，便放棄一切；這一股熱忱，就是倫理。一個人爲了要掌握他身外偉大的事物，因而放棄自己；這

⁶⁶ 同上，頁 316。

⁶⁷ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p. 318.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 139.

一股熱忱，也就是感性。⁶⁹

再者，雖說祁克果重視倫理與宗教的聯姻，而且迭有關於倫理的討論；那麼，此間頗值得我們注意和進一層去理解的，便是：他怎樣涉論暨詮解宗教？以及他對宗教與感性的辯證，到底抱持什麼樣的看法？僅分述如后：

(一) 祁克果如何涉論「宗教」？

1. 注意基督宗教

在祁克果的言思作品裡，我們可以看到：他一者稱述古希臘的哲人蘇格拉底是一個「屈從於神之檢視下的助產士」，是「要實現神的任務」⁷⁰；「蘇格拉底的無知，是一種對神的敬畏與崇拜」⁷¹，以及稱「他早已變成了基督徒。」⁷² 另一者，則批判西洋近代的哲學，「恰恰是一種異教」，而且企圖「使自己與我們相信：它就是基督教。」⁷³

從以上這幾個事例裡，我們自可明瞭，祁克果所注意的宗教，其實就是基督宗教。而嚴格地說，他一心所關注的，勿寧就是：個人應如何努力以成爲一個基督信徒這樣的「基督徒的問題」。⁷⁴

在此，也許有人要問：祁克果爲何批判（近代）哲學而力言「成爲一個基督徒」的重要？顯然，他所在意的，便是：「救贖」（Redemption）。誠如他在較比哲學（尤其，近代的思辯哲學、抽象哲學）之與基督教的差異時，就如此清楚地表白：

⁶⁹ *Ibid.*, p.350.

⁷⁰ Kierkegaard, S., *Philosophical Fragments*, p.13.

⁷¹ Kierkegaard, S., *Fear and Trembling & The Sickness unto Death*, tr. Walter Lowrie and translation revised by Howard A. Johnson; New York: Doubleday, 1843 & 1954, p.230.

⁷² Kierkegaard, S., *The Point of View for My Work as an Author*, tr. Walter Lowrie; New York: Harper & Row, Publishers, 1848 & 1962, pp.40-1.

⁷³ Kierkegaard, S., *Fear and Trembling & The Sickness unto Death*, p.224.

⁷⁴ Haecker, Theodor, *Kierkegaard-The Cripple*(translated by C. Van O. Bruyn and with an introduction by A. Dru; New York: Philosophical Library, 1950) , p.x.

「哲學教示成為客觀之道；

「思辯哲學是客觀的；

「哲學在它的客觀性上，乃完全漠視他的、我的與你的永恆福祉。」⁷⁵

反而，不同於哲學的基督教，則是：

「基督教則教示成為主觀之道；

「基督教是主觀的；…基督教即是內向性；

「基督教不是一項教義，而是神業已存在這件『事實』；

「基督教是靈，靈是內向性，內向性是主體性，主體性是實質上的激情；在它的極限點上，它也是對一個人的永福運作一種無限的、個人的與激情的參與。」

76

看來，答案應已明白：只有基督教，或者，一種允諾能給與世人「永福」的救贖宗教，便是祁克果一心一意企想追尋和亟思與之建立關係的宗教。⁷⁷

2. 提出宗教類別

在此，我們可來探問：在基督教之外，祁克果是否曾注意和尋找其它也自荐有所謂能賜給世人永福暨救贖恩典的宗教？關於此一問題的解答，我們認為，它亟應回歸祁克果本人之對不同宗教性質的區分，始得以明瞭。簡要地說，我們從解讀《對哲學片簡之最終非學術的附筆》一書中的言論，已然可看出祁克果在這

⁷⁵ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, pp.117, 201, 53.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 117,201,290-291,33.

⁷⁷ 請參祁克果的一段告白，便可得到有力的佐證：「我——約翰克利馬古斯(按：假名之一)，誕生在這個城市，現在已三十歲，我和大多數人一樣，是一個普通的凡人——，假定有一種至高善、一種永福在等候著我；在同樣的意義下，這一種善，也等候著某位女僕或某位教授。我聽說，基督(宗)教自荐是獲得這一種善的宗教(條件)。現在，要問：我要怎樣作才能和這項教義建立一種恰當的關係？」*Ibid.*, p.19.

方面的認知暨主張：先是指明「宗教心 A」和「宗教心 B」的不同；而後即強調「宗教心 B」，才是他所看重的宗教型態。

什麼是「宗教心 A」？或者說，它是具有什麼特性的一種宗教類型？祁克果指稱：它絕不是辯證的；並不具困思的辯證性；頂多，可以稱它是和某種永福有關之一個人內向轉化的辯證；首先呈示在每個人心中，而可成為每個人的宗教；具有思辯性（如：反省今生與來世的差異）；視永恆（者）存在於各處，不過，存在的實現性卻隱蔽了祂；個人的存在，是我永恆意識中的一個瞬間；視歷史並無起點，個人可經由自覺（追憶）成為永恆者；個人並非在存在中和永福建立關係；個人和永福的關係，是個人自身改變的基礎，或稱它是個人自己感傷的存在之轉化，而非經由信仰；以及在個人內向性中，則存在著一種最具決斷性的定義，為此，絆腳石並不存在。⁷⁸

至於「宗教心 B」又如何呢？祁克果則表示：它是一具有困思性的宗教，它困思的教化，是個人身外的東西（按：神成為人，而作為人類教化的師尊）；個人和永恆（者）的關係，是在時間中，並且牴觸人一切（內在）的思考；存在與永恆（者）之間有其矛盾，永恆（者）在一確定的場所，則使存在和內向（內在）性決裂〔按：表明在暫世與永恆之間，已不再有任何內在的、基本的血親關係；因為，永恆（者）本身已進入時間裡，而在那兒構建了這層血親關係〕；靠困思地強調存在的意義，而絕對界定今生與來世的差異；視歷史者（基督）在存在之外，又在存在之內，個人並非永恆者，個人係在存在中，始成為永恆者〔按：指成為一暫世的永恆者；這又可從「倫理」即是在個人真我之中的永恆者來理解；參前〕；以及一個信仰者一旦欠缺誠信的激情，他便是被絆倒者。⁷⁹

此外，祁克果還指出：一者，蘇格拉底是「宗教心 A」的典型；而亞伯拉罕（Abraham, ca. 2000 B. C.）則是「宗教心 B」的信心武士，更是「恐懼與顛佈

⁷⁸ *Ibid.*, pp.494-498, 505-509, 515, 518; 另參陳俊輝：前揭書，頁 126-7。

⁷⁹ *Ibid.*, pp.498, 505-7, 518; 另參陳俊輝：前揭書，頁 127-8。

的英雄」。另一者，「宗教心 A」雖可經由人的直觀、直覺，或蘇格拉底式的問答法，以獲知它的內涵；而「宗教心 B」卻只能經由（真神親自的）啓示，以洞見箇中的真諦。但是，對一個人的生命目標來講，他則必須努力，如何教自己能從「宗教心 A」提昇到「宗教心 B」的層界。⁸⁰

自此，顯然可知，祁克果筆下所謂的「宗教心 B」，當是意指：困思的宗教、基督教；或筆者喜於指稱的「原始屬靈的基督教」。特別是針對後者這個指謂，想必，應可從祁克果的論述基督教是「靈」；是「靈的宗教」；「主基督在世上，永不會成爲一件往事，只要世人還有信心，主基督就永遠活在這個世上」；以及「當基督教來到世上時，人們都不是基督徒，而困難就在於成爲一個基督徒」⁸¹...等，而可揣摩出。

（二）宗教與感性的辯證

既然祁克果真正關切是如何「成爲一個基督徒」這樣的問題，那麼，從他相關的言辭裡，我們又可看出：他對所謂「成爲一個基督徒」的要件，自是有他獨特的認定暨主張。譬如：在談到一個主觀的思考者，應如何作自我努力始能成爲一個基督徒時，他就如此表示——他必須作主觀的明智決斷（即：倚藉他一整個人的能力，包括知性、情感與意志之表現所作成者）⁸²，而且要盡力排除想成爲一個基督徒的阻力，即排除「知性之罪」。⁸³ 另外，還必須要在存在的反省中作出（有如自稱已經是基督徒的人，也必須要作的）棄絕的運動：

（1）離開詩人，或離開詩人所辯稱的生活方式；或者離棄攸關詩人所辯稱的生活方式的狀態；

（2）離開思辯（按：只重視抽象的反省、理解），或離開生命係在思想中（而非

⁸⁰ Pojman, Louis P. *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*, pp.20-1.

⁸¹ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p.326.

⁸² Lowrie, W., *A Short Life of Kierkegaard*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1942, p.174.

⁸³ 知性之罪是指：呈現在文化人心理的知性的優越（感），以及朝著客觀（者）這一方向這兩者。Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p.536.

在存在中)存有這項虛幻的自欺。⁸⁴

祁克果之所以如此熱切希望一個主觀的思考者，或一個自稱已是基督徒的人，要努力改變自己，好使自己能真正「成爲」一個基督徒；主因當是：他發現所謂「感性事物，已大大的佔了上風。」⁸⁵ 這裡的感性事物，當是涵指先前我們已提述的：「他（個人）身外偉大的事物」、「對世界歷程的理解」、「歷史世界之歷程」、「世界歷史的普遍呼求」，或「朝著客觀（者）這一方向」；乃至會教人迷戀一種能「提供其它事物（而不提供誠信）」⁸⁶、「力行一切、懷疑一切」，以及要人一旦倚藉客觀的反省，便能（給）客觀地導向真理，而擁有所謂的客觀真理的思辯哲學、系統哲學⁸⁷...等。

爲此，無怪乎祁克果在當時要正告基督教界，即建議它們要能放棄思辯神學的努力⁸⁸；並且又指「基督教並無助於客觀的觀察，這正是因爲它企圖把主體（主觀）性強化至極點；因此，...主體...就不會使他的永福去戀執思辯哲學。」⁸⁹ 此外，他更是述明：在思想理論上，一個以懂得基督教的義理以作爲一個基督徒的，正與在力行作爲上，因藉著反省以進行棄絕運動而成爲一個基督徒的，有它們極大的差別。因爲，二者各分屬不同的領域。有如他的自述：

「思想，隸屬可能性、淡漠性或客觀性的領域；而行為，則隸屬主體性（主觀性）的領域；

又表示：

「真實的行為，並不是外部的行動，而是一種內心（內在）的決斷；個人倚藉這內心的決斷，便廢止了可能性，而使自己和他思想的內容同一，以便生存於

⁸⁴ 齊克果著，孟祥森譯：前揭書，頁 73-4.

⁸⁵ 同上。

⁸⁶ Kierkegaard, S., *Fear and Trembling & The Sickness unto Death*, p.44.

⁸⁷ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, pp. 178, 200.

⁸⁸ Pojman, Louis P., *op. cit.*, p.23.

⁸⁹ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p.55.

其中。這就是行為。」⁹⁰

2. 我在故我思

談到祁克果所謂的：個人內心的決斷，即可廢止可能性，同時又能使自己和思想的同一而生存在其中乙事，這則教人聯想起先前我們已提述的兩大論題：即：存在與思想的辯證，以及倫理與語言的辯證。此中，我們尤其談到「激情」之可思考到存在；以及「倫理」是關注一個人的內向性或內在德性的無限者本身，因而，倫理不是語言（抽象化的邏輯語言）所能表達…等。此外，也更教人注意到祁克果為什麼要如此的自白：

「存在使思想和存有（者）分離，存在也破除了它們在理念上的合一。我必須生存，以便作思考；我且必須能思考，譬如（思考）善（物），以生存於其中。」

⁹¹

看來，對祁克果而言，一個人如何落實他真正生存的本義或使存在得以實現，它的關鍵，當即在此：要先生存，才能作思考；而且務要去思考善物，俾使自己能生存在其中（善中）。這自是超越只停留在思想、思辯或競逐可能性的理論畛域，而能真正達到所謂的主、客體的同一或思想與存有（者）合一——即在個人實際的生活中、在個人具體的存在情境裡之知行的合一。

這對一個主觀的思考者是如此，就是對於一個要想成為關注自己永福的個人或基督徒而言，也更是這樣。為此，便不難理解祁克果為什麼會明正區辨一個宗教人之與自然人在他們各自的生命暨生活觀上的差異：

「介於一個宗教人與一個未用宗教（敬虔）方式以改變自己存在的人之間的差異，則變成了一種可笑的差別：宗教人係把他一整個生命，應用在覺察自己和永福有一種關係上；而其他的人，卻沒有這項問題的困擾。…（請注意：宗教人

⁹⁰ *Ibid.*, pp.302-3, 306.

⁹¹ *Ibid.*, p.294.

的內心，都能自滿自足；他作內觀，卻未忙亂於一些無意義的牢騷。）」⁹²

以及又明確指稱固守虔信生活之秘訣的重要：

「一種啟示，是靠奧秘來符指；幸福是靠苦難；誠信的確定性，是靠不確定性；困思暨宗教生活的安適，是靠它的困阻；真理，是靠荒謬。除非持守這個秘訣，否則，就會攪和感性與宗教，而混淆了兩者。」⁹³

四、反省暨檢討：學理的定位

（一）具多樣性的開展方向

祁克果以他獨特的手法，或稱懸脫論證法（筆者杜撰）⁹⁴，或用間接表現法⁹⁵，或以直覺法⁹⁶，而肯認若干事物——包括你、我的存在，普遍可應用的邏輯法則、真理、倫理（道德）的絕對者、有關神的信仰、永福…等——的存在；這種思維方式，我們只能視它為：等同於他曾稱述的主觀的反省（思考）法⁹⁷，或具體的存在思維法。

又，祁克果的這種思維法，由於並不憑藉知性、理性、客觀反省、客觀思考

⁹² *Ibid.*, pp.515-6.

⁹³ *Ibid.*, pp.387.

⁹⁴ 有如他的自述：「只要我一直墨守著證明，也就是繼續去論證，那麼，除了我正在從事證明（它）這個理由之外，存在便不會出現。不過，一旦我懸脫了證明，存在便（呈現）在那兒。畢竟，這個懸脫的行動，當然也是有價值的；它實在是我的一項貢獻。它也無須加以解說；這個小瞬間，也許很簡短——它不需要很長。因為，這是一項『跳躍』。」Kierkegaard, S., *Philosophical Fragments*, p.53.

⁹⁵ 有如他的指述：「對存在作一種實際的強調，便必須靠一種實質的形式來表達：鑒於存在的難懂性，這樣的一種形式，將一定是一種間接的形式；也就是沒有系統的一種形式。」Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p. 110.

⁹⁶ *Ibid.*, pp.140-1.

⁹⁷ *Ibid.*, pp.171, 178,195.

或抽象的理解，而是夾帶有一種能滲入個人主觀的反省、主觀的思考之內的激情；甚而，肯認有困思（對象）的存在，並且以困思的存在，作為「思想家激情的來源」，以及又視「困思，自從基始，便內存於所有的思想，甚至在個人的思考中」，使得一個人「在思考中，便參與某一超越他自己的事物裡。」⁹⁸ 這樣的一種言論，可說是造就了祁克果的宗教存在思想暨他的存在詮釋學，之帶有不同於其它存在（主義）哲學家或各學派的詮釋學思想家的內涵暨特色：不僅僅是重視詮釋學之學理性的建構，而且又強調它之秉有實踐性的力行動能〔按：除了個人自己，也包括向神開啓而接受神恩為其行動的力源〕。

也因為他的存在詮釋學，之具有如此能兼顧學理與實踐、知與行的二極面向，致使我們能夠在祁克果的巧思暨操作下，看到他把直接或間接關聯於詮釋學理論暨哲學的原型⁹⁹思維，有如：時間、空間、偶然、必然、自由、可能性、無限、有限、抽象、具體、知性、信仰、存在、理念、個人、系統、宗教、哲學、內向（內在）性、外向（外在）性、主體（主觀）、客體（客觀）、學說、行動、真、不真（虛妄）、直接性、意識、感性、倫理、暫世、永福、歷史者、永恆者、確定性、不確定性、可思想（者）、不可思想（者）、可表述（者）、不可表述（者）、理性與激情…等論思範疇，作了極具震懾力的整合暨鋪敘，而益發增深他的詮釋學思想的廣度和深度。

難怪，當代西洋的祁克果學的研究者，則多能在他的哲思架構中發現足資進一層開展的可能思維暨動向；有如：存在（主義）哲學、文學詮釋理論¹⁰⁰、辯證

⁹⁸ Kierkegaard, S., *Philosophical Fragments*, p.46.

⁹⁹ 這裡所提的詮釋學理論暨哲學之原型，係指由西洋近代詮釋學之父史萊馬赫的詮釋學觀點和主張所抽繹而出者，它包括：語言、意義、思想、生命、歷史、傳統與理解…等範疇。參陳俊輝：〈史萊馬赫的早期詮釋學思想〉，台北市，台大哲學系，哲學論評，第十二期，民國七十八年一月，頁 467。

¹⁰⁰ Gabriel Jospovici, *Kierkegaard and the Novel*, 收入於 *Kierkegaard: A Critical Reader* (edited by Jonathan Ree and Jane Chamberlain; Malden Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 1998, pp.114-128.)

神學、存在（主義）美學、存在倫理學¹⁰¹、存在（主義）宗教暨神學、寓言學、語言哲學、（宗教）心理學、存在政治學、知識社會學¹⁰²、後現代主義¹⁰³，以及解構主義〔按：先驅思想〕¹⁰⁴…等學說暨理論，便屬之。

（二）推荐一個終極關懷

祁克果的存在詮釋學思想，誠然是扣緊他的存在三（四）階論¹⁰⁵而發展成的

¹⁰¹ Emmanuel Levinas, *Existence and Ethics*, 收入於 *Ibid.* pp.26-38; 另參 Sylvia Walsh, *Living Poetically: Kierkegaard's Existential*; University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994. pp. 1-280.

¹⁰² Westphal, Merold, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*; University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1987, pp.vii-ix.

¹⁰³ Martin J. Matustik, *Kierkegaard's Radical Existential Praxis, or: Why the Individual Defies Liberal, Communitarian, and Postmodern Categories*, 收入於 *Kierkegaard in Post / Modernity* (edited by Martin J. Matustik and Merold Westphal; Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995), pp.239-240.

¹⁰⁴ 不僅是解構主義的崛起會受到祁克果哲學思想的影響，就是「後形上（學）哲學」(the post-metaphysical philosophy) 紀元的開始，也是如此。參 Weston, Michael, *op. cit.*, p.9.

¹⁰⁵ 有一說認為，祁克果係經由觀察時人的生命本身暨其人生目的的某一態度，而提出人的存在係有三個領域 (spheres) 的論調，有如：1.感性階段——目標：快樂；結果：敗亡。2.倫理階段——目標：行動；結果：勝利。3.宗教階段——目標：苦難。上述這三個領域，在一個人的生命當中儘管會交疊互現；不過，由於其各自的性質不同，因而仍有階段範圍的區分。【參 Frederick Patka, ed., *Existentialist Thinkers and Thoughts* (New York: The Citadel Press, 1966), pp.78-9.】另有一說則指，祁克果係逕視人的存在(宗教的)生活，可具有三種範疇：1.感性宗教(希臘神明)的範疇——眾神由自然所造；世人係單憑感受(感覺)而肯認神明的存在；上古的英雄，即為神明垂顧的對象，至於他們命數的幸與不幸，則成為他們一生唯一的抉擇；2.倫理宗教(希臘哲學之神)的範疇——神(明)係因為世人為了解決自身的軟弱與死亡而產生；世人則單靠沉思或某種觀念而肯認神(明)的存在；認識善或對善一無所知，是生活於此一階段之人的唯一選擇；3.啓示宗教(猶太教暨基督教)的範疇——神並不是世人意識的對象，也不是一股感受或一個命題；神由無中創造出了萬有；生活於此一階段的人，儘管會遺忘「人(他)與神的關係」，不過，由於人與神之間具有牢不可破的臍帶關係，因此，這層關係依然存在不變。【參 Auden, W. H., presented, *The Living Thoughts of Kierkegaard*(Bloomington & London: Indiana University Press, 1952 & 1966, pp.13-4)】以上兩類資料，另參陳俊輝：《祁克果新傳：存在與系統的辯證》，頁 123-5。此外，則有學者卻根據

一種獨特的存在洞見。又，儘管有人把他的這種存在三（四）階論，視為是一種攸關人生態度、宗教認知、或意義與行動的學理間架，我們依然要說，他可是活用他的破（學）立（道）的生命原則¹⁰⁶，不僅在所謂的「周邊思維」（相較於下文擬提的「終極關懷」，或「主要指涉」而稱之），即有關人性、思想、科學、哲學、美學、倫理（學）、宗教（神學），乃至人類俗世的文化與社會諸層面上的活動，提供了他所認定的「真實理解」¹⁰⁷；就是在一個人的俗世生活暨追求上，而標舉並推荐這樣的一個「終極關懷」（或：「主要指涉」）：要世人矢志努力於追求並證成「一個存在的人」這種生命的典範。

可不要忘了，要「成爲一個存在的人」這個生命的呼籲，對祁克果而言，便是要成爲一個能隨時關注個人自己的永福的「宗教上的個人」¹⁰⁸——又，如果能用祁克果的另一種的表述，我們認爲，它便是在涵指：要「成爲一個基督徒」（參前）。

（三）正面評價多於反面

祁克果曾自述那與人類生命七大相關的領域——分別是：直接性、有限的通識、反諷、帶有匿名者之反諷性的倫理、幽默、帶有匿名者之幽默（感）的宗教性，以及基督（宗）教的宗教性（亦即逕由對存在作困思地強調、困思、和內向性決裂，以及荒謬而認可的）——而發展成存在五階論。只是，由於逕對意義（meaning）的重現，這位學者則將之改稱爲：意義五階論（5 Spheres of Meaning），分別爲：1.現時代；2.感性域；3.倫理域；4.存在主義 A 域；5.存在主義 B 域〔以上，分別參 Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p.473；以及 Fox, William Emmett, *Meaning and Action: A theoretical and philosophical examination of how Søren Kierkegaard's spheres of meaning might impact human action*; University Microfilms International, A Bell & Howell Information Company, Ann Arbor, Michigan, 1992 & 1999, pp.63-72.〕

¹⁰⁶ 參陳俊輝：《祁克果》，台北市，東大圖書公司，民國七十八年八月，頁 225-249。

¹⁰⁷ 參同上書，頁 288-312；又，這裡所說的「真實理解」一詞，係借用在史萊馬赫於開展他的詮釋學思想的原型階段所強調的詮釋學的工作暨目標——即應追求理解的精確（*subtilitas explicandi*; *exactness of explication*）或真實理解——而立論。

¹⁰⁸ 有如祁克果的自述：「宗教上的個人，係內向性地在做反省；係存在地意識到自己正在生成變化的歷程中。然而，他卻也和一種永福維繫著一層關係。」Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, p.406.

談到當代西洋學界之對祁克果的宗教存在思想暨其存在詮釋學思維理論的評價，我們總可在若干學者的好、惡或褒、貶中，看出祁克果哲思間架的強、弱面和對後人所懷具的正、負面的影響。

譬如，在物議和批判他的思想方面，我們可列出以下的幾位：

1. 漢內 (Alastair Hannay)

漢內指稱：儘管祁克果的作品秉具有多樣性，而使祁克果保有多重的性格；但是，他依然不是一位好的哲學家。漢內還引瓦爾 (Jean Wahl) 的哲學觀點，指稱：祁克果是一個不幸意識者。¹⁰⁹

2. 芬格 (Henning Fenger)

芬格指稱：祁克果雖是一個人所共知的哲學家、神學家和殉道者；但是，他卻是一個人類歷史的偽證者，以及不可救藥的資本主義者。¹¹⁰

3. 若里威 (R. Jolivet)

若里威指稱：祁克果因強調困思，並且批判理性的知能等；這顯然有誤導時人的信仰，而使之躍入「荒謬」的可能。¹¹¹

4. 卡林斯 (James D. Collins)

卡林斯指稱：祁克果因重視經驗主義的存在真理，而欠缺對「真理」與「存在」逕作形上學的解析，而顯見他的學理的不足。¹¹²

至於在肯定和積極推崇祁克果（宗教）存在思想暨其存在詮釋學的價值方面，我們更可列舉多位的學界人士：

¹⁰⁹ Hannay, Alastair, *Kierkegaard*(London: Roulledge & Kegan Paul, 1982), p.17.

¹¹⁰ Fenger, Henning, *Kierkegaard, The Myths and Their Origins* (translated by George C. Schoolfield; New Haven and London: Yale University Press, 1976), pp.213-220.

¹¹¹ Jolivet, R., *Introduction to Kierkegaard*(translated by W. H. Barber; London: Frederick Muller, 1950) pp. 55. ff.

¹¹² Collins, J., *The Mind of Kierkegaard*(Chicago: Henry Regnery Company, 1953), pp.138-145.

1. 亞多諾 (Theodor W. Adorno)

亞多諾認為：祁克果的存在思想，因蘊涵一種企圖改變眼前世界的意象之力，而有它可供研討暨重建的價值。¹¹³

2. 黎柯爾 (Paul Ricoeur)

黎柯爾認為：祁克果開啓了一種哲學思考的新模式，即對存在諸可能性的批判。此外，針對個人與系統（抽象思想）之間的張力暨辯證，祁克果所提出的困思觀，則更加提供了今後哲學研討的新情境。¹¹⁴

3. 希拉格 (Calvin U. Schrag)

希拉格認為：祁克果的宗教類型觀，一者促使當代學者注意到宗教之在人類文化中所扮演的角色；二者，則能使世人認識到什麼是虔敬信仰的實質。而最重要的是，祁克果的提出「宗教心 B」的觀點暨其涵指的境界，則為時人開啓一個宗教的新視域。¹¹⁵

4. 瑪希 (James L. Marsh)

瑪希認為：祁克果是一個以倫理暨宗教洞察去批判社會的社會思想家；且由於祁克果的哲思和主張，跟當代社會批判理論的內容暨精神極為類似，或者為此而可視他為社會批判理論的先驅者之一。¹¹⁶

此外，我們在哲學工作者馬丁 (H. V. Martin)¹¹⁷、林德能 (J. von Rintelen)

¹¹³ 參 Robert Hullot-Kentor, *Critique of the Organic*, 收入於 Theodor W. Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic* (translated, edited, and with a foreword by Robert Hullot-Kentor; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962 & 1989), p.xi.

¹¹⁴ Paul Ricoeur, *Philosophy after Kierkegaard*, 收入於 *Kierkegaard: A Critical Reader* (edited by Jonathan Rée and Jane Chamberlain), pp.22-3.

¹¹⁵ Calvin O. Schrag, *The Kierkegaard-Effect in the Shaping of the Contour of Modernity*, 收入於 *Kierkegaard in Post/Modernity* (edited by Martin J. Matustik and Merold Westphal, 1995, p.15.)

¹¹⁶ James L. Marsh, *Kierkegaard and Critical Theory*, 收入於 *Ibid.*, pp.199, 212-3.

¹¹⁷ Martin, H. V., *Kierkegaard the Melancholy Dane* (New York: Philosophical Library, 1950)

¹¹⁸、布瑞塔 (Robert Bretall)¹¹⁹、克格萊 (Chales W. Kegley)¹²⁰，以及雅斯培 (Karl Jaspers)¹²¹...等人的評述中，也可看出祁克果的哲理思維之深受後人歡迎的程度。

(四) 結語

從以上正文的輾轉鋪敘、綿密的條理論證，以及從正、反兩方面論評，並給予祁克果的存在詮釋學思想之在學理上的定位後，想必，我們若在涉論西洋的詮釋學思想運動的發展進程，總不致教人遺忘在北歐的丹麥學界，早先竟然有一位曾孜孜致力於存在地詮解人生，闡釋人類生命的真諦，以及不斷籲求時人可要儘速回返自己，理解自己，重建自己，並去實現真實自己的哲人——祁克果；我們或可視他為一個「集天才與熱狂、叛逆與反諷、憂鬱與孤獨...等諸般特異性格的時代例外者兼歷史弔詭者」。¹²²

再者，如果盱衡西洋詮釋學圈中的人物之主張，有如：史萊馬赫之提出以生命或生命共同領域為理解基礎的普遍詮釋學；其弟子狄爾泰之提出以生命為理解根基的生命詮釋學；海德格之提出此有〔即：與「存有」相互隸屬的在世存有、向死存有（者）〕為理解的基始的哲學詮釋學；布特曼 (Rudolf Bultmann) 之提出以存在為詮解之根始的(存在主義)神學詮釋學；伽達瑪 (Hans-Georg Gadamer) 之提出以存在(歷史性)為理解之核心的哲學詮釋學；哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 之提出以社會(傳統)為理解之始源的批判詮釋學；以及黎柯爾之提出生命是人

¹¹⁸ Rintelen, J. von, *Beyond Existentialism*(translated by Hilda Graef; London: George Allen & Unwin Ltd., 1961), p.225.

¹¹⁹ Bretall, Robert, ed., *A Kierkegaard Anthology* (Princeton, N. J.:Princeton University Press, 1946), p. xvii.

¹²⁰ Kegley, Chales W. & Bretall, Robert W., *The Theology of Paul Tillich*(New York: The Macmillan Company, 1961), p.11.

¹²¹ Jaspers, Karl, *Reason and Existenz*(translated by William Earle; Holland: Noonday Press, 1955), pp.23,43-4.

¹²² 參陳俊輝編著：《祁克果語錄》，台北市，業強出版社，1987年2月，「編譯者序」。

之所以存在的基礎條件，以及有關任何存在的討論即是一種被（語言）詮釋的存在的方法論詮釋學...等¹²³；而後，再來審視祁克果本人所提出的，即以「存在」〔按：作為一個富涵有限與無限、暫時與永恆、自由與必然、可能性與實現，以及身與魂（心）諸矛盾因素的綜合體，或作：靈的運動者〕為理解一切的基本預設所建構的存在詮釋學，就可看出：祁克果誠然可視為西洋當代詮釋學運動中的一名健將，以及卓具哲思眼界的先見。

因為，他的多方思考、深層的探究，以及獨具超然的神思意境，誠然已為他的存在詮釋學思維開拓了一個可算是基礎穩固（按：以存在為永恆預設）、立意深遠（按：能通達人、神兩界），以及統合多元（按：能批判地結聯多種的人為學說）的新的哲思視野。

¹²³ 呂格爾（黎柯爾）曾表示：「只要我有生命，我就能『在世』，我就能『存在』。」參沈清松：《呂格爾》，台北市，東大出版社，民國八十九年，頁 44。另參陳俊輝：《邁向詮釋學論爭的途徑》，頁 77-132。

參考文獻

一、祁克果原著部份

1. *Either/or*, tr. Walter Lowrie and rev. by H. A. Johnson; New York; Doubleday, 1841 & 1959.
2. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, tr. David F. Swenson and Walter Lowrie; Princeton: Princeton University Press, 1846 & 1944.
3. *The Point of View for My Work as an Author*, tr. Walter Lowrie; New York: Harper & Row, Publishers, 1848 & 1962.
4. *S. Kierkegaard's Journals and Papers*, ed. and tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong and assisted by Gregor Malantschuk; Bloomington: Indiana University Press, 1845 & 1967-1970.
5. *Philosophical Fragments or a Fragment of Philosophy*. tr. David F. Swenson rev. by Howard V. Hong; Princeton: Princeton University Press, 1844 & 1957.
6. *Fear and Trembling & The Sickness unto Death*, tr. Walter Lowrie and translation revised by Howard A. Johnson; New York: Doubleday, 1843 & 1941.
7. *The Concept of Dread*, tr. Walter Lowrie; Princeton: Princeton University Press, 1844 & 1957.
8. *Works of Love*, tr. Howard and Edna Hong, Preface by R. Gregor Smith, New York: Harper & Row, Publishers, 1847 & 1962.
9. 齊克果著，孟祥森譯：《作為一個作者我的作品之觀點》，台北市，水牛出版社，民國五十七年六月。

二、中文部份

1. 牟宗三，李達生等編：《存在主義與人生問題》，香港，大學生活出版社，1971年。
2. 李震：《杜思妥也夫思基的精神世界》，台北市，輔大出版社，民國七十二年。
3. 沈清松：《現代哲學論衡》，台北市，黎明文化事業公司，民國七十四年。
4. 沈清松：《呂格爾》，台北市，東大出版社，民國八十九年。
5. 項退結：《現代存在思想研究》，台北市，現代學苑月刊社，民國五十九年。
6. 傅佩榮：《荒謬之超越》，台北市，黎明文化事業公司，民國七十四年。
7. 鄔昆如：《存在主義透視》，台北市，黎明文化事業公司，民國六十四年。
8. 《聖經》。

9. 趙雅博：《存在主義論叢》，台北市，大中國圖書公司，民國五十八年。
10. 陳俊輝編著：《祁克果語錄》，台北市，業強出版社，1987年2月。
11. 陳俊輝：〈史萊馬赫的早期詮釋學思想〉，台北市，台大哲學系，哲學論評，第十二期，民國七十八年一月。
12. 陳俊輝：《邁向詮釋學論爭的途徑：從祁克果到黎柯爾》，台北市，唐山出版社，民國七十八年九月。
13. 陳俊輝：〈存在與語言：對祁克果語言哲學的幾點考察〉，台北市，台大哲學系，哲學論評，第十六期，民國八十二年一月。
14. 陳俊輝：《祁克果新傳：存在與系統的辯證》，台北市，國立編譯館主編，水牛出版社印行，民國八十三年十二月。

三、外文部份

1. Adorno, Theodor W.. *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*. Translated, edited, and with a foreword by Robert Hullot-Kentor; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962 & 1989.
2. Auden, W. H., presented, *The Living Thoughts of Kierkegaard*. Blooming & London: Indiana University Press, 1952 & 1966.
3. Bretall, Robert, ed., *A Kierkegaard Anthology*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1946.
4. Collins, J., *The Mind of Kierkegaard*. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.
5. Dunning, Stephen N.. *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages*. Princeton, N. J. :Princeton University Press, 1985.
6. Elrod, John W.. *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Work* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975.
7. Fenger, Henning, *Kierkegaard, The Myths and Their Origins* (translated by George C. Schoolfield; New Haven and London: Yale University Press, 1976.
8. Fox, William Emmett, *Meaning and Action: A theoretical and philosophical examination of how Søren Kierkegaard's spheres of meaning might impact human action*. University Microfilms International, A Bell & Howell Information Company, Ann Arbor, Michigan, 1992, 1999.
9. Haecker, Theodor, *Kierkegaard-The Cripple*. Translated by C. Van O. Bruyn and with an introduction by A. Dru; New York: Philosophical Library, 1950.
10. Hannay, Alastair, *Kierkegaard*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
11. Heidegger, M. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson; New York: Harper & Row, Publishers, 1962.
12. Jaspers, Karl, *Reason and Existenz*. Translated by William Earle; Holland:

- Noonday Press, 1955.
13. Jolivet, R., *Introduction to Kierkegaard*. Translated by W. H. Barber; London: Frederick Muller, 1950.
 14. Kegley, Chales W. & Bretall, Robert W. *The Theology of Paul Tillich*. New York: The Macmillan Company, 1961.
 15. Lowrie, W. *A Short Life of Kierkegaard*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1942,
 16. Martin, H. V.: *Kierkegaard the Melancholy Dane*(New York: Philosophical Library, 1950.
 17. Matustik, Martin J., and Merold Westphal, ed. *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
 18. Patka, Frederick, ed.. *Existentialist Thinkers and Thoughts*. New York: The Citadel Press, 1966.
 19. Pojman, Louis P., *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*. Alabama: The University of Alabama Press, 1984.
 20. Rintelen, J. von. *Beyond Existentialism*. Translated by Hilda Graef; London: George Allen & Unwin Ltd., 1961.
 21. Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. Edited by Heinz Kimmerle, Translated by James Duke and Jack Forstmann; Missoula , Montana: Scholars Press, 1977.
 22. Ree, Jonathan and Jane Chamberlain, ed. *Kierkegaard: A Critical Reader*;; Malden Massachusetts: Blackwell Publishers Inc, 1998.
 23. Reese, William L., *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*. Atlantic Highlands, N. J.,: Humanities Press Inc., 1980,
 24. Walsh, Sylvia. *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.
 25. Weston, Michael, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy: An Introduction*. London and New York: Routledge, 1994.
 26. Westphal, Merold, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1987.
 27. Windelband, W. *A History of Philosophy*. With especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions, authorized translation by James H. tufts; the Macmillan Company, New York, 1901.