

教育部人文社會學科學術強化創新計畫

【奧古斯丁《懺悔錄》經典研讀及其後續哲學影響的探討】

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別： 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：政治大學哲學研究所

計畫主持人：汪文聖教授

執行期程：2010年8月1日至

2011年1月31日

日期：中華民國 100 年 2 月 26 日

教育部人文社會學科學術強化創新計畫

【奧古斯丁《懺悔錄》經典研讀及對其後續哲學影響的探討】

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別： 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：政治大學哲學研究所

計畫主持人：汪文聖教授

執行期程：2010年8月1日至

2011年1月31日

日期：中華民國 100 年 2 月 26 日

## 目 錄

一、 計畫名稱	4
二、 計畫目標	4
三、 導 讀	4
四、 研讀成果	94
五、 議題探討結論	94
六、 目標達成情況與自評	99
七、 執行過程遭遇之困難	99
八、 經費運用情形	101
九、 改進建議	102

## 一、計畫名稱

奧古斯丁《懺悔錄》的經典研讀以及對其後續哲學影響的探討

## 二、計畫目標

本計畫在研讀奧古斯丁的著作《懺悔錄》(*Confessions*)，為一進行三年的連續計畫，第一年度以《懺悔錄》之第 1~5 卷為研讀重點，並以選擇出的幾本二手解讀書籍為輔，第二年度則繼續以《懺悔錄》第 6 卷~第 9 卷為研讀重點，同樣參考解讀書籍，並邀請相關領域專家、學者針對接下來的第 10 卷與第 11 卷，進行主題講演，作為未來研讀的預備。今年度為第三年度，繼續第 10 卷~第 13 卷的研讀，並將邀請學者針對相關主題，進行深入講演，同時於該書研讀進度完成後，選讀幾位代表性當代哲學家的著作，以便將該書重要課題延續至當代哲學的詮釋。

## 三、導讀

本計劃為一連續性計畫，第一年度首次導讀是由主持人政治大學汪文聖教授主讀，從當代哲學對奧古斯丁的詮釋切入，爬梳奧古斯丁《懺悔錄》的哲學論題與當代哲學發展的關聯，並由助理閱讀摘要《奧古斯丁與後現代》部分內容，作為未來可能的詮釋方向，會中東吳大學黃筱慧教授並以進行之呂格爾讀書會所論及敘事的時間結構來回應與奧古斯丁時間觀之間的關聯性。第二次研讀會之後，開始進入文本的研讀。初期並不特別指定固定的英文譯本，透過不同譯本的比較，兼以對拉丁原文關鍵字彙的推敲，俾使經典之原義與詮釋意義益加逼顯，此外，研讀會也事先透過比較，向與會者推薦合適之導讀二手書籍，藉以搭配研讀，使與會者更容易掌握經典的背景。每次研讀會均事先排定閱讀內容，邀請相關領域教授及博士生擔任主讀人，並由與會之學者做閱讀上的補充。第一年度固定參與之學者包括政治大學何淑靜教授、劉若韶教授、東吳大學黃筱慧教授、淡江大學邱黃海教授，曾獲邀出席之教授則有政治大學羅麗君教授、詹康教授，輔仁大學高凌霞教授、中央研究院文哲所林月惠教授等。經過幾次的研讀、比較與推敲之後，與會學者咸認已到統一擇定一較接近拉丁原文之英文譯本的時機，研讀會遂決定以 F.J.Sheed 的” The Confessions of St. Augustine” 為主要英譯本。

研讀會進行的方式是依每次主讀人就研讀範圍，對原典進行解析，包括原典思想背景、要旨，及討論之哲學問題等。

第二年度的導讀方式除了第六、七、八、九卷皆由碩博士生或教師做各卷的文本導讀與解析外，另外安排兩位教師進行主題式的導讀，它們是涉及第九與

第十卷的上帝之象的主題，以及針對第十一卷的時間性主題。

本年度起，進入《懺悔錄》關鍵章卷第十卷與第十一卷中關於上帝之象（image）與時間的問題，第十一卷由計畫主持人汪文聖教授分兩次主讀，關於時間的創造與伸展、分散與凝聚，涉及宇宙論的時間如何轉向存有論的時間，因與當代意識哲學關於注意力的討論有關，本計劃遂邀請 Ruhr-Universitaet Bochum 的 Prof. Bernhard Waldenfels 以“Phenomenology of Attention”為題，進行主題演講；在結束十三卷的文本研讀後，則邀請政治大學哲學系助理教授羅麗君教授發表〈上帝與時間—胡塞爾與奧古斯丁的神學觀點〉，探討胡塞爾在上帝與時間概念上對奧古斯丁承繼與超克。茲將各次研讀實況翳影與導讀大綱羅列於後：

### （一）《懺悔錄》第十卷第 1-21 章

主讀人：葉姿其（輔仁大學哲學碩士）

#### ◆ 現場翳影



◆ 講綱

《懺悔錄》第十卷 第1~21章

■ 葉姿其（輔仁大學哲學碩士）

**10.1~10.5 Why He Makes This Confession?**

10.1 祈禱者—他的心將會看到上帝和他自己

- 履行上帝的真理不為人所困
- 誰履行真理，誰就進入光明

10.2 如何對上帝坦承

- 對上帝懺悔的方式不需要肉體語言
- 主，不論我怎樣，我完全呈露在祢面前

10.3 為何告白不是自己過去是什麼人而是現在是什麼人？

- 除了本人的內心外，誰也不知道另一個人的事
- 談論天主就是認識自己

10.4 這樣的懺悔也有很大的效果

- 因信而認識

10.5 人無法完全了解自身

**10.6~10.7 What Is God?**

10.6 受造物的回答

（在愛上帝時，人的愛是什麼？是否能從受造物中認識上帝？）

- 回到自己心靈的深處，問上帝是什麼？

10.7 以身體的感官能力無法發現上帝

**10.8~10.21 Analysis of Memory**

10.8 記憶力

- 回憶的進行
- 記憶的府庫

---記憶的作用

10.9 關於學問的記憶

---記憶是分門別類的

10.10 各種學問不是從感覺進入記憶中，而是從記憶深處取出來

---記憶收納了事實的本身

10.11 所謂的學習是什麼

10.12 關於數學的記憶

10.13 我們用記憶記住記憶的事情

10.14 記憶以何種方式包含感情？在我們不高興時，用什麼方法想起高興的事

---記憶是心靈的本身

10.15 我們記憶著現在不存在的事情

10.16 忘卻的記憶

10.17 記憶力雖然偉大，但爲了體物上帝的存在，必須超越記憶前進

---自記憶中尋獲上帝

10.18 如果不能保存在記憶中，失去的東西將找不回來

10.19 所謂想起是什麼情形呢？

10.20 每個人都希望獲得幸福，因此首先要了解幸福的意義

10.21 什麼樣的記憶方法可以使幸福的生活存在於記憶中

(二)《懺悔錄》第十卷第 22-43 章

主讀人：李佳馨（輔仁大學哲學博士候選人）

◆ 現場剪影





◆ 講綱

《懺悔錄》第 10 卷 22~43 章

■ 李佳馨（輔仁大學哲學博士候選人）

第 22 章

有一種快樂除了愛主之外，無法在其他地方得到，爲了主而快樂，這才是幸福。  
For there is a joy which is not given to the ungodly but only to those who love Thee for Thy own sake, whose joy is Thyself. And this is happiness.

第 23 章

上帝是真正的幸福，雖然人人願意幸福，但「由於肉體與精神相爭，精神與肉體相爭，以致不能做願意的事。」（出自《新約·加拉太書》五章十七節）  
Or it may be that all men do desire true happiness but because the flesh, so that they cannot do what they would.(p.233.)

人從哪裡認識幸福的生活呢？當然在認識真理的同時。他們愛真理，因爲他們不願受欺騙，他們既然愛幸福，而幸福只是來自真理的快樂，因此也愛真理，因此也愛真理，因此，在記憶中一定有真理的某種概念，否則不會愛的  
But where have they come to know happiness, save where they came to know truth likewise? For they love truth ,since they do not wish to be deceived; and when they love happiness, which as we have seen is simply joy in truth, they must love truth also: and they could not love it unless there were some knowledge of it in their memory. (p.233.)

但是爲何他們不以真理爲快樂呢？爲何他們沒有幸福呢？原因是利令智昏，他們被那些只能給人憂患的事物所控制，對於導致幸福的事物緊緊保留著輕淡的記憶。

That being so, why do they not rejoice in it?Why are they not happy? Because they are much more concerned over things which are more powerful to make them unhappy than truth is to make them happy, for the remember truth so slightly.(p.234.)

第 24 章

他們愛真理的光輝，卻不愛真理的譴責。他們不願受欺騙，卻想欺騙別人，因此

真理顯示自身時，他們愛真理，而真理揭露他們本身時，便仇恨真理。結果是：即使他們不願真理揭露他們，真理不管他們願不願，依舊揭露他們，而真理自身卻不顯示給他們看了。

They love truth when it enlightens them, they hate truth when it accuses them. Because they do not wish to be deceived and do wish to deceive, they love truth when it reveals itself, and hate it when it reveals them. Thus it shall reward them as they deserve: those who do not wish to be revealed by truth, truth will unmask against their will, but it will not reveal itself to them. (p.234.)

假如他對一切真理之源的唯一真理能坦坦蕩蕩，不置任何障礙，便能享受幸福了。So that it shall be happy if, with no other thing to distract, it shall one day come to rejoice in that sole Truth by which all things are true. (p.234.)

主啊！我走遍了記憶的天涯地角找尋祢，在記憶之外沒有找到祢。

See now how great a space I have covered in my memory, in search of Thee, O Lord; and I have not found Thee outside it. (P.234)

從主認識我時，祢就常駐在我的記憶之中，我在記憶中想起祢，在祢懷中找到歡欣。這是我精神的樂趣，也是祢哀憐我的貧困而賜與的。

Thus from the time I learned of Thee, Thou hast remained in my memory, and there do I find Thee, when I turn my mind to Thee and find delight in Thee. These are my holy delights, which in Thy mercy Thou hast given me, looking upon my poverty. (p.235.)

## 第 25 章

主啊：祢究竟駐在我記憶之中的那一部份？

But where in my memory do You abide, Lord, where in my memory do You abide? (p.235.)

在我回憶祢的時候，我超越了和禽獸相同的部分，因為那裡在物質事物的影像中找不到祢，我到達了心靈庫藏情感的部分，但也沒有找到。

In recalling You to mind I have mounted beyond those parts of memory which I have in common with the beasts, in that I did not find You among the images of corporeal things; and I came to those parts in which are kept the affections of my mind, and I could not find You there. (p.235.)

因為祢既不是物質的影像，也不是生人的情感，如憂、樂、願望、恐懼、回憶、

遺忘或類似的東西，又不是我的心靈：祢是我心靈的主宰，以上一切都自祢而來，祢永不變易地鑒臨這一切；自我認識祢起，祢便惠然降駐於我記憶之中。

Because , just as You are not a corporeal image, or any affection of any living man such as we have when we are glad or sad, when we desire, fear, remember, forget and all such things: so You are not the mind itself, because You are the Lord God of the mind, and all these things suffer change, but You remain unchangeable over all: and yet You deign to dwell in memory, ever since the time I first learned of You. (p.235.)

## 第 26 章

但我想認識祢時。那裡去找祢呢？因為在我認識祢之前，祢尚未到我記憶之中。那麼要認識祢，該到那裡找祢？只能在祢裡面，在我上面。祢我之間本無間隔，不論我們趨就祢或離開祢，中間並無空隙，祢是無往而不在的真理，處處有祢在傾聽一切就教的人，同時也答覆著一切問題。

In what place then did I find You to learn of You? For You were not in my memory, before I learned of You. Where then did I find You to learn of You, save in Yourself, above myself? Place there is none, we go this way and that, and place there is none. You who are Truth, reside everywhere to answer all who ask counsel of You, and in one act reply to all though all seek counsel upon different matters. (pp.235-236.)

## 第 27 章

我愛祢已經太晚了，祢是萬古常新的美善，我愛祢已經太晚了！祢在我身內，我馳驚於身外。我在身外找尋祢，醜惡不堪的我，奔向著祢所創造的炫目的事物，祢和我在一起，我卻不和祢相偕。這些事物如不在祢裡面便不能存在，但它們抓住我使我遠離祢。

Late have I loved Thee, O Beauty so ancient and so new; late have I loved Thee! For behold Thou wert within me, and I outside; and I sought Thee outside and in my unloveliness fell upon those lovely things that Thou hast made. Thou wert with me and I was not with Thee. I was kept from Thee by those things, yet had they not been in Thee, they would not have been at all. (p.236.)

## 第 28 章

我以整個的我投入祢的懷抱後，便沒有任何憂苦艱辛了；我的生命充滿了祢，才感到生氣勃勃。一個人越充滿祢，越覺得輕快；由於我尚未充滿祢，我依舊是我本身的負擔。

When once I shall be united to Thee with all my being, there shall be no more grief and toil, and my life will be alive, filled wholly with Thee. Thou dost raise up him whom Thou dost fill; whereas being not yet filled with Thee I am a burden to my self. (p.236.)

世間的逆境也應受詛咒，由於貪戀順境，由於逆境的艱苦，由於耐心所受的磨難，應受三重詛咒。人的一生真是處於連續不斷的考驗中！

There is woe in the adversity of this world, and a second woe and a third, from the longing for prosperity, and because adversity itself is hard, and for fear that endurance may break ! Is not man' s life upon earth trial without intermission? (p.237.)

### 第 29 章

我的全部希望在於祢至慈極愛之中。把祢所命的賜與我，依祢所願的命令我。祢命我們清心寡欲。

All my hope is naught save in Thy great mercy. Grant what Thou dost command, and command what Thou wilt. Thou dost command continence. (p.237.)

清心寡欲可以收束我們的心猿意馬，使之凝神於一。

For by continence we are collected and bound up into unity within our self, whereas we had been scattered abroad in multiplicity. (p.237.)

### 第 30 章

祢禁止男女的苟合而不廢婚姻，但又指出優於有家有室的生活方式。

主啊，請祢不斷增加祢的恩賜，使我的靈魂擺脫情慾的沾染，隨我到祢身邊，不再自相矛盾，即使在夢魅之中，非但不惑溺於穢影的沾染，造成肉體的衝動，而且能拒而遠之。

### 第 31 章

本來為維持生命而飲食，但危險的樂趣追隨不離，而且往往爭先著，以致我聲明或願意為了維持生命而做，轉而為它做了。

二者的方式並不一樣，為維持生命本已足夠的，為了口腹之樂卻嫌不夠。

我被囿於誘惑之中，每天和口腹之慾交戰；主啊，哪一人能絲毫不越出需要的界限？

我是一個罪人，我絕不能如此。但我也讚美祢的聖名，希望戰勝世界的耶穌，為我的罪惡代求。

主啊，哪一人能絲毫不越出需要的界限？

我是一個罪人，我絕不能如此。但我也讚美祢的聖名，希望戰勝世界的耶穌，為我的罪惡代求。

### 第 32 章

芬芳的誘惑對我影響不大；聞不到，並不想追求；嗅到了，也不摒絕；但我準備終身不聞芬芳。

人的一生既是連續不斷的考驗，對於生活誰也不能有恃無恐，一人能改惡從善，也能變好為壞。唯一的希望，唯一的依賴，唯一可靠的保證是祢的慈愛。

### 第 33 章

我在快感的危險和具有良好後果的經驗之間真是不知如何取捨，我雖然不作定論，但更傾向於贊成教會的歌唱習慣，使人聽了悅耳的音樂，但使軟弱的心靈發出虔誠的情感。但如遇音樂的感動我心過於歌曲的內容，我承認我犯罪了，應受懲罰，這時我是寧願不聽歌曲的。

### 第 34 章

我的眼睛喜歡看美麗的形象，鮮豔的色彩。

我拒絕了眸子的誘惑；不讓它們阻礙我的雙足走祢的道路；我向祢睜開了無形的眼睛，盼望祢把我雙足從網罟中解脫出來。

### 第 35 章

由於好奇的毛病，舞台上便演出種種離奇怪誕的戲劇。好奇心驅使我們追究外界的秘密，這些秘密知道了一無用處，而人們不過為好奇而想知道，別無其他目的。我的生活中滿是這種情形。我唯一且最大的希望是祢的慈愛。

### 第 36 章

人生真是可憐，而它的妄自尊大實是醜惡！人所以不能愛祢，敬畏，主要原因在此。為此，祢挫折驕傲的人，賜恩寵於謙遜的人。

### 第 37 章

但是，真理啊，我在祢身上認識到對待別人的讚美，應該著眼於別人的利益，不應從自身出發。我是否如此呢？我不知道，在這一方面我對於祢，比對我自身瞭解的更清楚。我的上帝，我哀求祢，請把我的真面目完全揭露給我看。

### 第 38 章

人往往以更大的虛榮心誇耀自己輕視虛榮，這樣實際並非再誇耀自己輕視虛榮，這樣實際並非在誇耀自己輕視虛榮，因為既然誇耀，則並不輕視虛榮。

### 第 39 章

這種自滿自足的人最使祢討厭，他們不僅以壞為好，而且以主的好處佔為己有，或以主的恩賜歸功於本身，即使承認主的恩賜，但也不能與人同樂，反而要掠奪他人之所有。

### 第 40 章

只有在主懷中，我能收攝放失的我，使我絲毫不離開主。  
可惜我仍墮入困難重重的塵網中，又被積習所纏擾，我被束縛著，我痛哭流淚，可是我緊緊的被束縛著，習慣的包袱是多麼沈重。

### 第 41 章

我從三種貪欲中檢查我罪惡的病根，並請主伸手挽救我。

### 第 42 章

他們找尋一位中間人來為自己前雪，可是沒有找到，以致「魔鬼冒充了光明的天使」，魔鬼沒有肉體，所以對於驕傲的肉驅特別有吸引力。  
因為他沒有肉體，便擺出神明的模樣，要人奉他為神，但「罪孽的果報是死亡」，他和人受到共同的果報，和人同受死亡的懲罰。

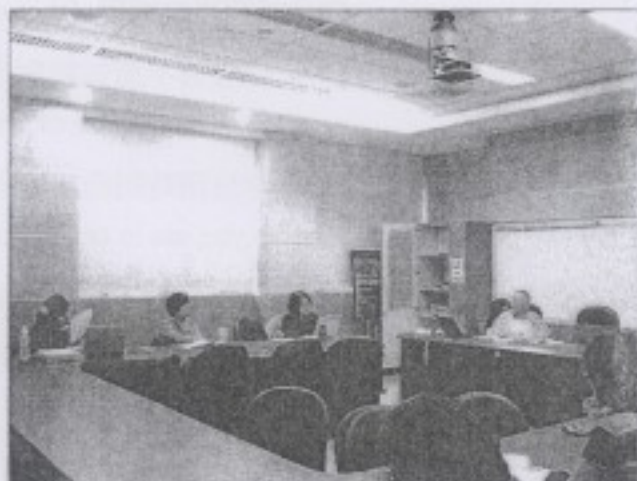
### 第 43 章

由於主神妙不測的慈愛，祢向人類顯示並派遣了一位真正的中間者，使人們通過祂的榜樣，學習謙遜。「這位上帝與人類的中間者，便是降生為人的耶穌基督。」他以人的身份擔任中間者，若以上帝的「道」而論，則不是中間者，因為他與上帝相等，是上帝懷中的樣，同時是唯一的上帝。

(三)《懺悔錄》第十一卷第 1-15 章

主讀人：汪文聖教授（政治大學哲學系）

◆ 現場剪影



◆ 講綱

《懺悔錄》第十一卷第 1~15 章

■ 汪文聖教授（政治大學哲學系）

11.1.

兩個修辭學的問題 (rhetorical question):

- 1) 「你豈有不預知我對你所說的話嗎？」  
(Are you unaware of what I am saying to you?)
- 2) 「你豈隨時間而才看到時間中發生的事情？」  
(Do you see in time what takes place in time?)

不！上帝事實上是全「知」的。

奧古斯丁在此之目的在於讚美上帝：「主，你是偉大的，你應受一切讚美。」

並且是因為「愛」：

「我由於喜愛你的愛所以才如此做。」

(It is for love of Your love that I do it.)

而且竭盡能力與意志 (power and will) 對主說話，而意志是來自上帝的意願。

11.2.

XI 開始較集中精神在聖經研讀，

「我久已渴望能鑽研你的法律...除了為恢復體力的必要休息和我的研究工作...我不願再消磨在其他事務上了」

奧古斯丁欲對友愛 (charity I have for my brethren; fraternal charity) 有所貢獻。

他從外務之事轉向詮釋聖經，祈禱上帝不致曲解聖經。

奧古斯丁開始以時間作沉思的依據，有下列幾層意義：

- 1) 上帝統領時間，奧古斯丁祈求賜予深思的時間鑽研聖經律法。
- 2) 在歌頌上帝創造時間流，不致以時間流是束縛人，表現出人沉淪的憑依時，奧古斯丁旨在從信轉到知的態度，去知曉上帝之字詞 (Word of God)，而這是需藉時間流中的對象去知曉的。

奧古斯丁祈求對於聖經敲門時能予接納。但要藉媒介，包括聖子、創造萬物的道。故他知上帝乃從創世紀開始談起。



### 11.3.

奧古斯丁首先祈求能「聽與知在起初上帝如何創造天與地的」，擺除摩西與奧古斯丁用的世間語言，而是通過在我內在的語言，在我思想（心靈）中的語言 (within me, in the inner retreat of my mind)。

重要的是，摩西因知真理而道出真理，奧古斯丁卻祈求赦罪而知真理。

### 11.4.

從此節開始涉及的問題是關於上帝與被造物間的差別。天地是受造的、變化中的，自造的或創造的上帝不變的，是讓天地為美、善與存在 (beautiful, good, are) 的原因，後者的美善與存在因而是相對的。Vaught 的詮釋是，一方面顯示二者的截然分裂 (chasm)，另一方面表示，若對被造物的使用是去接近創造主，那麼它們就是善的；反之若使用它們為了我們自己 (享樂)，那麼它們就不是善的。

其中被造物自己說它們不是自造的云云，Vaught 詮釋著，其說的是和所說的自明性同一，自明性 (self-evidence) 是另一種神聖性的光照 (divine illumination)。

### 11.5.

上帝如何創造天地呢？奧古斯丁先以工匠為例，工匠以心靈產生的形式賦予在物質上，工匠的肉軀、心靈以及物質已是造物主所創。

但上帝如何創造天地及萬物呢？祂不是在已存在的天地或空中或水中創造，不在宇宙中創造宇宙。

祂是由自己的「道」(Word) 創造萬物。

(You spoke and heaven and earth were created; in Your word You created them.)

### 11.6.

上帝的「道」不是以受造物的振動為媒介而傳遞，這是暫時的，有始有終的，會消逝的。若道是此聲音，那麼它以憑借受造物來傳遞；若無此造物，那麼「道」的聲音究是什麼呢？它究是什麼語言呢？

奧古斯丁說在時間中流逝的語言遠在他之下，上帝卻遠在他之上。故他介於上帝與世界之間，人的旅程即在世界中而朝往上帝，與上帝遭逢。

相對的非存有似是中性的 (無善無惡)，它是人朝往上帝的過渡歷程。絕對的非存有則是人離開上帝的狀態，人在受造物中找尋滿足，如之前偷桃事件即被奧古斯丁稱為絕對的虛無 (2.8. 偷竊與狼狽為奸皆是虛無)。

11.7.

上帝的「道」說出是「永久且同時表達一切」

(but all in one act, yet abiding eternally.)

「道」常生常在，永永無極。

「你用了和你永恆同在的『道』，永永地說著你要說的一切，而命令造成的東西便造成了。」

(Thus it is by a Word co-eternal with Yourself that in one eternal act You say all that You say, and all things are made that You say are to be made.)

但用這種語言創造的東西既不是同時造成的，也不是永遠存在的。Vaught 詮釋，這不只顯示造物主與造物的不同，也顯示了一種非存有 (nonbeing)，它們是相對的非存有，非絕對的非存有。希臘有 *me on* 與 *ouk on* 的差別，拉丁有 *non esse* 與 *nihil* 的差別。

Vaught 詮釋著，這在時間的討論中深具意義，若奧古斯丁說我們所瞭解的時間不存在，這並非表示時間是絕對的虛無，是罪，它是相對的非存有，是宇宙論過程的自然性結果 (natural consequences of cosmological passage)。

Vaught 繼續詮釋著，比之於在我們之下的動物是受制於世代交替與腐朽，人雖亦有生有死，但人亦受制於自然規則，人雖亦為暫時的受造物；但人之來與去，卻不在其生在於宇宙論的流中，更在其固然受到造物主帶到存在中，卻不指向於上帝。在時間的問題中要區別宇宙論的流，其是相對的非存有，相對於造物主，以及刻劃著沉淪 (往成倒影假相之無限去追求) 的時間。

11.8.

為何永恆之道或語言創造的東西不是同時的與永在的呢？奧古斯丁的回答是，上帝無始無終的思想認為它要開始或停止，即使在永恆中沒有東西是有開始與停止的。

Vaught 認為奧古斯丁以三種方式表達時間之物：1) 時間之物的直接屬性；2) 有限認知者所認知的具時間屬性，它同時存在於認知者與被認知者上；3) 上帝認知時間之物，時間刻劃著僅是被認知者，而非認知的上帝，故非時間的觀念在上帝心中，這些觀念亦以具時間性的實例化 (instantiation) 在世界中存在。

這表示，上帝知道何物發生在時間中而自己不受限於時間，在時間中的受造物是在永恆的道說中被創造的，但這並不蘊含受造物必須是同時性的 (cotemporal)。

但奧古斯丁將創世的語言與救世論 (soteriological) 的語言結合，故以上帝之道更是福音的基地，上帝對我們說話，透過 (進入) 肉體的耳，讓我們在我們之中 (within us)(道成肉身或透過肉身進入心中?) 追求祂。

故奧古斯丁謂：「凡訓導我們的，才是對我們說話。」 (Only one who teaches us is

speaking to us.) 而只有不變的真理才訓導我們，因它使我們歸向本原 (returning to the Source of our Being)，這也顯示出上帝是「元始」(Beginning) 的意義。

#### 11.9.

奧古斯丁總結著說，他將宇宙論來看的元始 (創造的發生) 和救世論來看的元始 (上帝開始對我們說話，我們因而可做存在的轉化以及對於上帝理解) 結合起來。(This then, O God, was the Beginning in which You created Heaven and Earth: marvelously speaking and marvelously creating in Your Word....)

奧古斯丁雖不易知這元始的奧秘，但他因介於上帝與虛無之間 (他從無中被造，並以上帝為形象 [image])，這導致他又恐懼 (terror, 因和上帝不同) 又熱愛 (longing, 因和祂相似)。

救贖依賴於上帝的什麼？智慧與意志，但它們皆經不起罪惡的考驗，而需要上帝的醫治、贖罪，上帝的慈惠恩愛 (pity and compassion) 作冠冕，恩物 (good things) 滿足欲望，並在希望中、在堅忍中等待上帝的承諾。

奧古斯丁最後呼籲每個人皆能聽上帝的話，他高喊著 (cry aloud)：「你用智慧造成了萬有。」(Thou has made all things in wisdom.) 但智慧是元始，在元始時上帝創造天地。

故宇宙論的創世智慧和救世論的贖罪應結合起來，智慧或在廣義下包含後者。

#### 11.10.

三種疑問：

- 1) 天主創世前不做什麼，為何保持不做呢？
- 2) 天主有新的動作與意願而創世，意願屬於天主之一本體 (substance)，那新的意願如何不與上帝是永恆的相違背？
- 3) 若創世的意願是早先有的，是永恆的，那為何受造物不是永恆的？

三擇一的問題是：根本無物被創造？上帝非永恆的？或受造的規則本身是永恆的？這些皆不為正統基督教所接受。

#### 11.11.

奧古斯丁以為提問者不知上帝如何創造萬物的，雖欲知永恆的意義，但其心卻「沉浮於過去與未來之變化物中」(tossing about in the past and future movements of things)。

奧古斯丁將對於永恆之光的攫取，和在川流不息的時間裡做對照。時間之悠久起源於多元性運動的流逝與相續，以及它們之不能共存。在永恆中則無物逝去，只

有當下 (present)，而時間不能整個 (all at once) 是當下。

他以爲過去爲將來所推出到外 (thrust out)，所有將來流成 (follows upon) 過去，所有過去與將來從始終是現在的時刻被創造出來，及被維持在其過往的歷程中。 (...created and upheld in their passages by that which is always present)。

他問及誰能把定人的心思，讓它駐足諦觀永恆本身授予時間之將來與過去性？

我的手有此強度，或嘴唇藉著語言完成此偉大工作？

Vaught 以爲有兩種穩定性 (stability) 爲奧古斯丁所追求，第一是宇宙論流中的穩定，第二是浮動人心中的穩定，惟上帝的恩寵可形成第二種穩定性，奧古斯丁的時間理論顯示第一種穩定如何可得。

#### 11.12.

對於天主創造天地之前在做什麼蕙質疑，奧古斯丁先肯定的說祂在造物以前不造任何一物，否則祂造的還能是什麼？

#### 11.13.

針對上面的三擇一問題，奧古斯丁解釋道，上帝是時間的創造者，在祂造時間前時間不存在。

故若在造天地前已有時間，上帝則不休息，仍在造物；若在造物前沒有時間，反對者就不該問上帝在那時 (then) 做什麼。

奧古斯丁指出上帝「不是在時間中超越時間」(It is not in time that You are before time.) 而是「在永永現在的永恆高峰上超越一切過去」(by the eminence of Your ever-present eternity....)。

介於永恆與時間的關係建立於上帝本身是「你永遠不改變，你的歲月沒有窮盡。」(Thou are always the self-same, and Thy years shall not fail.) 上帝的今天即是永恆 (I You today is eternity.)

故祂在一切時間之前，而「不是在某一時間中沒有時間」(nor was there ever a time when there was no time)

Vaught 認爲奧古斯丁回答第二問題，在於上帝是永恆的，故不可能在創造的時刻 (moment) 興起了一新的意志，這種時刻性之創造意志只存在有限時間的規則裡，屬永恆的上帝內在生命意志，因此時刻性的意志，而將創造物帶到存在世界。

第三個問題回答是，世界源於永恆，並不蘊含被造的規則是永恆的；非時間性造物活動的產品卻是時間的，造物主與受造物處於彼此極端的對立中。

Vaught 以爲，即使奧古斯丁堅持創造 (活動) 不是一種時間的關係，但卻強調時間之往其創造泉源開放，就像記憶之向在我們心靈彼岸的上帝超越領域去開放一

樣。

Vaught 的詮釋：「時間究竟是什麼？」的問題比之蘇格拉底的定義問題，後者是以哲學的反思將知識不穩定的性質，建立和所追求之知識形式間的穩定關係。前者奧古斯丁已預設時間與其知識是不穩定的，它們之被穩定化是需要一種對於形式的轉化 (conversion to form)。

又這個問題不是問時間是否存在或不存在 (*esse et non-esse*)，而是在奧古斯丁本人要問何者讓時間流停止，以至他有時間去沉思上帝的律法；奧古斯丁欲穩住時間流，防止他陷入時間的消逝中。故這是具存在性意義的提問。

Vaught 再指出兩種時間的穩定性，第一種是讓我們接近時間呈現的形式，接近讓時間可能的條件，以至我們可參與積極通往上帝之路去。對於形式的轉化產生對時間理解的轉化，奧古斯丁的時間理論讓此成為可能。第二種穩定則是從浮動人心的渙散轉為沉穩人心的沉思，這要來自上帝的恩寵。

「那麼時間究竟是什麼？沒有人問我，我倒清楚，有人問我，我想說明，便茫然不解了。」但奧古斯丁卻自信地說：

「沒有過去的事物，則沒有過去的時間，沒有來到的事物，也沒也將來的時間，並且如果什麼也不存在，則也沒有現在的時間。」

Vaught 以為這是奧古斯丁探究的現象學起點。奧古斯丁知道的是時間這個字意味什麼，不知道的是時間作為概念的哲學分析，從前者到後者，奧古斯丁處於可能成功與開始討論問題的自信裡。

時間本是不恆常、暫時 (*impermanence*) 狀態，奧古斯丁先讓我們注意這屬於宇宙論時間流的性質，這表現在：過去的不再、將來的尚未、現在的不總是現在。特別在於：現在的所以成為時間，因為它走向入過去。故

「除非時間走向不存在，否則我便不能正確地說時間存在。」(Thus we can affirm that time is only in that it tends towards not-being.)

Vaught 以為奧古斯丁主要不在主張未來與過去不存在，因為未來的不正發生在現在，而過去的已經發生了而不在了。他主要主張過去、現在與未來並不作為一種立足點而存在，讓他能從事對於上帝之話語的沉思。時間的三個環節處處都充滿著否定性，使他不可能找到一個停頓之處。

#### 11.15.

對於時間不存在的表示為：尚未 (未來)、不再 (過去)、曾不是與將不是 (現在)。這並不只表示時間的消逝性，更表示不能對它們概念化地把捉。這是從宇宙論之流來看的不穩定、非存在 (*non esse*)

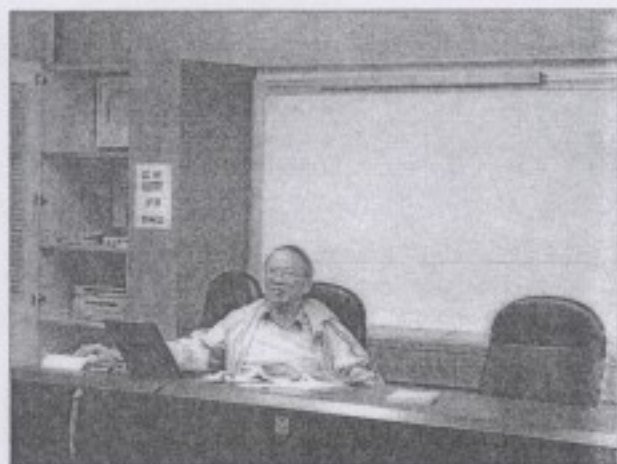
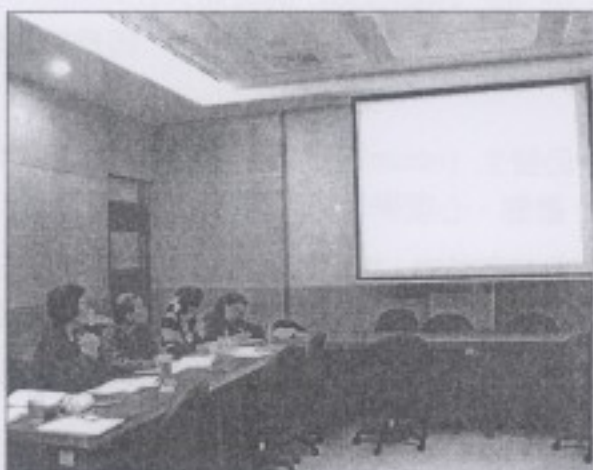
奧古斯丁分析時間的「長度」，從所謂的一百年、一年、一天、一小時、一個小得不能再分割的時間，來看到底現在點是多長。現在沒有長度，將來的時間是否有長度呢？只能說將是長的。但這尚未的將是要轉為現在的才有意義，而現在的長度既有問題，將來的長度豈不也成問題？

Vaught 指出這裡談的要點有：1) 時間有宇宙論的維度，因它是變化物的作用，而現在之從未來移動成過去，這才是一切變化與發展的本體論基礎。2) 這宇宙論之「現在」並不存在，即是它沒有空間 (space; *spatium*)。

(四)《懺悔錄》第十一卷第16-31章

主讀人：汪文聖教授（政治大學哲學系）

◆ 現場剪影



◆ 講綱

《懺悔錄》第十一卷第 16~31 章

11.16.

奧古斯丁轉而看時間的關係以及時間的度量，他說：「有的時間長，有的時間短。」但能夠被察覺度量 (measure by our awareness) 的時間只在時間經過時 (it is time actually passing)，對於過去與未來的時間皆不能度量，因為它們皆不存在 (*non est*)。

Vaught 以過去與未來的時間仍發生 (occurring)，但不存在，這是它們的天性 (nature)。奧古斯丁結合靜態、動態、心理學的時間維度。

時間的經過發生在現在，也能為我們覺察，這是動態與心理學的，現在因而是有的。這和之前所說的現在不存在有所不同，當時就有無空間而說，為靜態的看法。

11.17.

奧古斯丁提出了不只是現在，過去與未來也可能是存在的反證。因為將來成為現在時，是否從某一個隱秘的處所脫身而出 (come forth from some secret place)；現在成為過去時，是否又進入了 (depart into) 這隱秘的處所？且預言與講述往事必須根據是存在的東西，或所留下的一些蹤跡。

「不存在的東西，誰也看不到。」(What does not exist cannot be seen.)

「講述往事的人如果心中沒有看到，所講述的不會真實。」(Those who describe the past could not describe it truly if they did not mentally see it.)

11.18.

上述的存在的東西即是奧古斯丁要說的圖像 (image)，這些皆存在於現在。

「講述過去不是從記憶中取出已經過去的事實，而是根據事實的印象而構成語言，這些印象彷彿是事實在消逝途中通過感覺而遺留在我們心中的蹤跡。」(When we relate the past truly, it is not the things themselves that are brought forth from our memory — for these have passed away: but words conceived from images of the things; for the things stamped their prints upon the mind as they passed through it by way of the senses.)



「是否事物雖則尚未存在，而它們的影像已經存在而呈現出來？」(Whether [...] images of things which are not yet are seen in advance as now existent?)

人們預見未來，可能是看已經存在的原因與徵兆 (causes and signs)。對於看見的人而言，它們是現在而不是將來，看見後心中有了概念，然後預見將來。

這些概念已經存在，預言者所看見的是目前存在的概念。(These concepts already exist, and those who foretell are gazing upon them, present within themselves.)

#### 11.19.

奧古斯丁提問：對於未來上帝如何讓我們 (先知) 能察覺其屬現在的圖像，而對未來預見呢？這是所謂的啓示。這種啓示的能力，奧古斯丁訴諸於上帝的賜予 (grant)。這是一種對於精神之眼的光照 (Light of the eyes of my spirit)。

#### 11.20.

奧古斯丁以為一般人分時間為現在、過去、將來三類，但他寧願以現在具優位，將時間分為過去事物的現在、現在事物的現在、將來事物的現在，它們分別是記憶 (memory; *memoria*)、直接感覺 (sight/intuition; *contuitus*)、期望 (expectation; *expectatio*)。

Vaugh 詮釋著，「現在」不是對立客體 (object) 的一種主體現象而已，它是高於連續變化物與變化所在的時間之上的一種心靈 (soul)，這種現在概念的提出在於從較高點去看如何穩定宇宙論的流 (第一種穩定) 以及浮動的心 (第二種穩定)。他續詮釋著，「現在」表現出心理學的、時間的，與永恆的維度，因為現在是心靈 (soul) 的一種變樣 (modification)，它發生在現在的環節中，它沿著經驗的縱向軸 (vertical axis) 指向上帝。

#### 11.21.

察覺與度量是現在表現的心理維度，前已述及，在時間經過時才能度量，過去與未來的時間皆不能被度量。

但現在沒有長度、空間或體積 (extension; *spatium*)，度量應該在一定的空間中度量，應在哪一種空間度量呢？

#### 11.22.

這問題導向奧古斯丁往上帝祈求請益，他熱烈鑽研聖經的愛好是上帝的賜予 (Grant me what I love: for it is by Your gift that I love.) 祈求上帝讓他人不會妨礙他從信轉為思 (言)。「我相信，因此我說話」(I have believed, therefore have I

spoken.)。

Vaught 以為，沉思上帝指出穩定的需要，這對奧古斯丁完成對時間天性的分析是必要的；時間的現象包括對我們熟悉的與隱藏的兩面，這讓奧古斯丁祈求上帝之光照。他相信就必會說，他反思著時間的神秘與度量性，這即是對上帝沉思的一條路。

11.23.

時間是物體的運轉嗎？包括日月星辰、製陶轉輪等等的運轉 (11.24)？但何者轉(速) 才是標準？而言語 (11.25) 與聲響 (也是一種運動) 也有長短的連續性之分，可表達時間嗎？即物體運行 (動) 或運行 (動) 的持續 [也就是對於運動的度量] 是時間嗎？

奧古斯丁以為時間是一種延伸 (extendedness/distention; *distentio*)(11.26)。Vaught 以為它有幾種意義：往同方向的膨脹；奧古斯丁想傳達某某之豐富性的傳遞。現在之能被度量即因它延伸在一確定的空間裡，它實包括現在、過去與未來，作為時間性 (具 *spatium*) 的組構元素 (constituent elements)；它們顯示的是同時往不同方向延伸。

延伸具有積極與消極兩義，前者的延伸指向創造之原始善、轉變之新的創造。後者的延伸指向為奧古斯丁欲從中被贖回的墮落情狀。

11.24.

奧古斯丁再次區別物體運動和時間是兩回事，雖然運動需經歷時間，但運動不構成時間，靜止也需歷經時間，難道靜止也構成時間嗎？

11.25.

說話也在時間中，知道花很長時間在討論，。我們雖不知時間是什麼，但卻知道上面幾點。是否我已知道時間，只是不知如何表達 (即對概念做哲學的分析) 呢？

奧古斯丁求於上帝的照明，故他超越了柏拉圖之經由回憶恢復知識，依賴的是上帝的啓示。

11.26.

奧古斯丁問：是否以時間度量物體運動同時在度量時間本身？

是用較短的時間 (作單位) 來度量較長的時間？但時間的準確長度 (單位) 是多少？

他以為時間是一種延伸，應該是思想 (mind/soul) 的延伸，度量時間是量正在經過的時間 (time in passage)，而非過去的與未來的時間 (因已不在或尚未存在)，也非現在 (因沒有長短[spatium])。

Vaught 以為奧古斯丁將時間的延伸視為心靈的延伸與記憶、直觀、期望的延伸之結合。

#### 11.27.

奧古斯丁似修正之前說的：度量時間是量正在經過的時間；他以為聲音沒有停止，便不能度量；但一停止，即不存在。

Vaught 以為要化解矛盾，奧古斯丁應區別正在過去的時間 (或聲音) 它是沒界限的 (沒停止) 與不存在的 (已停止)，以及它是有界限並存在的。奧古斯丁時間理論結合時間的、心理學的與永恆的維度，它穩定了時間讓沉思在一時間中成為可能。

「我所度量的不是已經不存在的字音本身，而固定在記憶中的印象。」(Thus it is not the syllables themselves that I measure [...], but something which remains engraved in my mememory.)

「我是在你 [心靈] 裡面度量時間。事物經過時，在你裡面留下印象，事物過去而印象留著」(In you., I say, I measure time. What I measure is the impress produced in you by things as they pass and abiding in you when they have passed: and it is present.)

Vaught 提醒我們《懺悔錄》第一卷第六段所說的：「你是至高無上、永恆不變的；(...) 過去的歲月從你的今天得到了久暫的尺度，將來的歲月也將隨此前規而去。(...) 明天和將來的一切，昨天和過去的一切，為你是今天將做，今天已做。」

奧古斯丁雖劃分了時間與永恆的區別，他將時間安置在屬上帝之永恆的脈絡中，時間因而存在。故時間與心靈的延伸被等同起來，並且全部立即地 (all at once) 存在上帝中。時間參與著永恆。心靈的延伸有些橫向地散開，但它與所有的構成要素沿著縱向的經驗軸相對著上帝，心靈的延伸是全部立即地存在。

Vaught 詮釋著，心靈的延伸全部立即地存在並以兩個額外的觀點來看：1) 因我們以上帝的形象被創造，故能夠在現在的環節中統合記憶、領攝 (apprehension) 與期望，如同上帝在永恆的脈絡中統合時間一樣。2) 記憶、直觀與期望突然存在於現在，因為它們是經由現在已過去的、正經過的，與將經過的痕跡。若我們將這三維度一起來考慮，那麼心靈延伸之永恆的、心理學的，與時間的三維度就全部立即地存在於現在。

過去奧古斯丁尋找沉思的時間，祈求上帝穩定其心靈，使他可安定以聆聽上帝的聲音。現在他主張要如此需專注於時間的各環節，不讓它們簡單的來去。記憶的穩定性讓時間安定下來，讓奧古斯丁可接近上帝，是信仰尋找理解 (知) 後所指

向的對象。

故時間的探討有四步驟：

- 1) 時間之宇宙論維度，具流動性的，表現著相對之非存有性質。
- 2) 時間被心靈穩定，心靈居較高之地位。
- 3) 對於正經過的時間可量度，量度的是現在的心靈狀態而非來去的物體。
- 4) 時間等同於量度時間之心靈狀態，而非等同於宇宙論之流。

奧古斯丁不以意識的內容，而以意識的活動為時間，而意識活動在「當前的意志把將來帶向過去，將來逐漸減少，過去不斷增加，直到將來消耗淨盡，全部成為過去。」(At every moment his attention, which is present, causes the future to make its way into the past...)(Vaught: present intention *transfers* the future into the past...)

11.28.

Vaught 指出：奧古斯丁欲將存在物（時間對象）的延伸度（*extensive magnitude*）轉化為意識活動與內容的強度（*intensive magnitude*）。

前述將來逐漸減少，過去不斷增加，這是就時間對象的延伸度而言。但它們怎麼會減少與增加呢？這就歸功於意識之強度：期待（*expect*）、注意（*attend*）與記憶（*remember*）。

將來長指的是期待長，過去長指的是記憶長，現在長指的是注意長。過去、現在與將來如此而成為心靈的三重延伸，意識的強度成為克服以時間流來看的過去、現在與將來之不存在（不再、曾不是與將不是、尚未）的方式。意識的強度是從現在出發的持續性（*abiding quality*）。此持續性讓心靈在穩定中面對著，故過去、現在與將來，以至於時間流如同靜止般被保留。

仔細來說，這種保留發生在注意力從將來向過去傳遞，這也反映在期待之物經由我們之注意而轉為我們所記憶之物。奧古斯丁同時地保留了時間之穩定與動態的維度。

Vaught 以為持續的現在被延伸、保留，覺知活動存在於時間模態的社群（*community*）中，並將此社群類比奧古斯丁過去在《懺悔錄》所示的不同社群（*cf. p. 141*），它是要達成人朝向上帝、找回時間去沉思上帝律法所需之穩定性的必要條件。

奧古斯丁以吟唱歌曲為例，開始唱前期望整個歌曲，開始唱後期望的逐漸轉為過去的記憶，且由當前的注意力把將來引入過去，唱完後全部轉為記憶。每一闕、音如此，全部戲曲如此，整個人生也如此，整個人類史何嘗不是如此。

Vaught 強調將來轉為過去的是意識的內容，不是意識活動。從注意力的引入來看轉移，就是對於從內容來看流逝的時間流做了超越。當前的注意力統合了當前的

期望與當前的記憶，後兩者的長趨短或短變長皆被收納在當前的意識活動，活動與內容可說皆被連接在一單一的脈絡中。

Vaught 針對奧古斯丁將歌曲引伸到人的歷史，提出兩個問題：1) 哪種心靈不只將音節、歌曲、戲劇與整个人生，也能將整個人類史握持在當前？是一種超人的心靈？2) 介於第一種被穩定的時間概念與宇宙論的時間流概念其間關係是什麼？宇宙論的時間應較作為心靈延伸的時間概念更具包容性。第一種穩定性的要求似乎更重要與根本。

#### 11.29.

在第一種時間性的穩定達成後，若時間在改變信仰 (conversion) 下來談論，那麼就涉及是否指向上帝的問題。

奧古斯丁說他渙散於在許多事情中，即指他遠離的上帝，也動搖了其存在性的穩定。「心靈思想為煩囂的動盪所撕裂。」

他又說介於上帝與眾生的中介者 – 耶穌基督 – 握持著我，讓他擺除過去的我，追隨著至一的你。這就發生了「忘卻過去種種，不為將來而將逝的一切所束縛，只「專心致志，追隨上天召我的恩命」...。

Vaught 以為奧古斯丁不再 distended (distention)，只是 extended (extensio)，依據正面的 intention (intention) 指向上帝 (stretch forth toward God)。如此才有時間對上帝的律法去沉思，以至於「我心靈...為你的愛火所洗煉，我整個將投入你的懷抱」。時間讓充實成為可能。時間概念有著墮落 (fallen)、轉向 (converted) 與充實 (fulfilled) 三步曲。

#### 11.30.

在此奧古斯丁回答了人們所提的無聊問題：「天主在造天地之前做什麼？」「既然以前不做什麼，怎會想起創造東西？」

他們應知道沒有受造之物，就沒有時間。懂得你是在一切時間之前，一切時間的永恆創造者。任何受造之物，即使能超越時間，也不能和你同屬永恆。

#### 11.31.

奧古斯丁假設一個人能知過去與未來，但這種見識能力不是上帝的見識能力。人的等待未來與記住過去，即使能完全掌握一切，仍有情緒跟著變化、感情跟著遷轉的可能，但上帝不是如此。因其知識、行動 (與情緒感情) 皆無增減變更。

Vaught 引卷 4 第 11 節，指出人之肉體感官欲包羅全體，若靈魂不受上帝的處罰的話。故人在被創造之初有著意識是這能力的。這如同在 11.28. 所述人能對於歌曲、人生的握持。這種能力不是天使具有的，天使是可變動，但不在時間裡，

因他們永不改變。這種能力為墮落前的亞當所有，能將過去、現在與將來統合在現在，如同我們將記憶、注意與期望統合在現在一樣。

對 Vaught 言，被創造的時間 (Created time) 是宇宙論時間，一個未被扭曲的意識可將過去、現在與將來統合起來。墮落的時間是上述這種統一的扭曲，在其中會讓人們提出時間與永恆間的無聊問題。改變信仰後的時間是過去、現在與將來在一無限定領域中的統合，類比於被創造時間的全球統合性。充實的時間是關係到上帝的過去、現在與將來的統合。

但上帝之永恆與上述人的統合時間不同，上帝知道過去、現在與將來是全部立即的 (all at once)，而不是從一個時間模態轉移到另一時間模態。即使未墮落之意識參與著經驗的縱向軸，並統合過去、現在與將來，它仍是時間的，因為它透過注意將期待轉為過去。

奧古斯丁讓我們回想到被創造的時間，當時人是以上帝的圖像被創造的，而其時人最重要的任務是將宇宙論的流帶入靜止。他相信時間在轉變信仰 (conversion) 下，是在最特殊之反思層次擁抱此圖像的方式。

在過去的分析宇宙論的時間由於稍縱即逝而呈現不存在的性質，故轉以心靈的延伸去把握它們，故宇宙論的時間概念隸屬於心理學的時間概念下。但從創世紀來看，宇宙論的時間較人的心理學時間更根本。奧古斯丁不否認宇宙論時間是在與不在的，但其在是依據教會法來看。就此依自然的規律，宇宙論時間先於心理學時間，人只是所有創造物的部份。然而這並不表示人不以穩定所屬時間流的方式去超升自然的。

奧古斯丁並不提出客觀時間還原到主觀時間的說法。他主張的是時間在教會法意義下之存在，只在於時間被建構為心靈於現在的樣變，即當現在一方面被帶到與意向的內容、意識的活動的關係，另一方面與永恆建立關係。心理學之高於宇宙論之流在於其與時間及永恆的現在下可穩定宇宙論的時間流。

現在的長度在於存在的穩定性，是一種心靈追求上帝之強度，得以超越自己讓時間從轉宗到充實的移轉。長度 (length) 被轉化為渴望 (longing)。

(五)《懺悔錄》第十二卷第 1-16 章

主讀人：林淑芬（政治大學哲學系博士生）

◆ 現場剪影



## ◆ 講 綱

### 第十二卷 Heaven and earth (Genesis I, 1~2)

#### 12.1 Truth has given a promise

\* 來自真理的應許，誰能改變？

#### 12.2. Heaven does not mean the sky but the Heaven of Heaven

\* 天與地的雙重意義

**1:1** 太初，上帝創造天地。**【1】**

**1:2** 大地混沌，還沒有成形。深淵一片黑暗；上帝的靈**【2】**運行在水面上。

**1:3** 上帝命令：「要有光。」光就出現。

**1:4** 上帝看光是好的，就把光和暗分開，

**1:5** 稱光為「晝」，稱暗為「夜」。晚間過去，清晨來臨；這是第一天。

**1:6** 上帝又命令：「在眾水之間要有穹蒼，把水上下分開。」一切就照著他的命令完成。於是上帝創造了穹蒼，把水上下分開。

**1:7** 併於上節

**1:8** 他稱穹蒼為「天空」。晚間過去，清晨來臨；這是第二天。

**1:9** 上帝又命令：「天空下面的水要匯集在一處，好使大地出現。」一切就照著他的命令完成。

**1:10** 上帝稱大地為「陸」，匯集在一起的水為「海」。上帝看陸地和海洋是好的。

**1:11** 接著，上帝命令：「陸地要生長各種各類的植物，有產五穀的，也有結果子的。」一切就照著他的命令完成。

**1:12** 於是陸地生長了各種各類的植物，有產五穀的，有結果子的。上帝看這些植物是好的。

**1:13** 晚間過去，清晨來臨；這是第三天。

**1:14** 上帝又命令：「天空要有光體來分別晝夜，作為劃分年、日，和季節**【3】**的記號，

**1:15** 並且在天空發光照亮大地。」一切就照著他的命令完成。

**1:16** 於是上帝創造了兩個大光體：太陽支配白天；月亮管理黑夜。他又造了星星。

**1:17** 他把光體安置在天空，好照亮大地，

**1:18** 支配晝夜，隔開光和暗。上帝看光體是好的。

**1:19** 晚間過去，清晨來臨；這是第四天。

**1:20** 上帝命令：「水裏要繁殖多種動物；天空要有多種飛鳥。」

**1:21** 於是上帝創造了巨大的海獸、水裏的各種各類動物，和天空的各種各類飛鳥。上帝看這些動物是好的。



**1:22** 他賜福給這些動物，叫魚類在海洋繁殖，叫飛鳥在地上增多。

**1:23** 晚間過去，清晨來臨；這是第五天。

**1:24** 上帝又命令：「大地要繁殖各種各類動物：牲畜、野獸、爬蟲。」一切就照著他的命令完成。

**1:25** 於是上帝創造了地上各種各類的動物。上帝看這些動物是好的。

**1:26** 接著，上帝說：「我們要照著自己的形像，自己的樣式造人【4】，讓他們管理魚類、鳥類，和一切牲畜、野獸、爬蟲等各種動物【5】。」

**1:27** 於是上帝照自己的形像創造了人【6】。他造了他們，有男，有女。

**1:28** 上帝賜福給他們，說：「要生養眾多，使你們的後代遍滿世界，控制大地。我要你們管理魚類、鳥類，和所有的動物。」

**1:29** 我供給五穀和各種果子作你們的食物。

**1:30** 但是所有的動物和鳥類，我給牠們青草和蔬菜吃。」一切就照著他的命令完成。

**1:31** 上帝看他所創造的一切都很好。晚間過去，清晨來臨；這是第六天。

\* earth 1：一般意義下的「地」；earth 2：包括一般意義的天與地，即塵世；  
earth 3：formless matter.

\* heaven 1：一般意義的「天」；heaven 2：heaven of heaven—intellectual creature.  
Heaven 3：spiritual material.

### 12.3~12.6 Earth means sheer formlessness

### 12.7 Summarize all we have learnt thus far of Creation

上帝從「無」中創造出天，即天使們，以及地，即無形物質

### 12.8 The creation of the material heaven and earth

\* In the beginning

1. formless material—water 1 (water above)--fluidity

2. light

3. heaven of heaven (in Yours, heaven 2)—water 1 (water above)—fluidity—God gives form to the heaven of heaven by creating light before any reference to days.

\* On the first day of creation—separate the light from the darkness

\* On the second day—make the firmament—call it “heaven”(heaven1)—it is visible region that stands in contrast with the earth and sea.

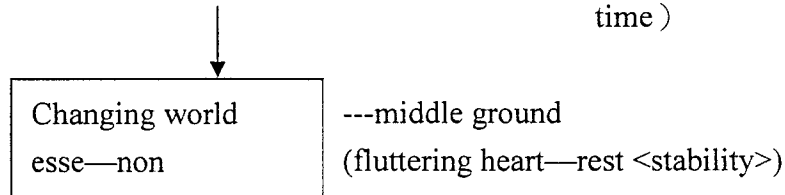
\* On the third day—make the earth and the sea by giving visible form to formless matter which (he makes) before the beginning of ....days.

\* 奧古斯丁強調 heaven of heaven 和 formless matter 的獨特性，因為它們是無時間的受造 (nontemporal creatures)，關於 formless matter，奧古斯丁說它是：「不可見的，不被置放在秩序中，黑暗覆蓋在深淵之上」(invisible, and not set in order,

and darkness (is) above the deep), 如此一來, 它便被證明為先於時間, 被理解為宇宙流 (cosmological flux), 在其中, 事物存在而又消失。

\* visible things—subject to time and they stand firm (constat), on the one hand, and do not stand firm (non cinstat) on the other.—宇宙論的時間乃是肇始於事物從一個形式到另一個形式的轉變, 這意味著宇宙論意義的時間是事物的一種功能 (a function of things)。

\* eternity (esse)---visible things (form to another form)—time (non esse-cosmological time)



\* 從宇宙論的時間到存有論的時間

### 12.9~12.13 Why the creation of Heaven and Earth (of Gen. I, 1) is not in the enumeration of days

#### 12.9

\* heaven of heaven—intellectual creature—even though this creature is not coeternal with God, it is a partaker of eternity.

\* the intellectual creature is in eternity by standing in unwavering relation to eternity, where it contemplates God and “firmly checks its own mutability.”

\* heaven of heaven 也具有易變性, 但因它沉思上帝而帶來的喜樂與喜悅, 而壓制了本身的可變性, 從受造起, 它就依附於上帝而絕不傾墮, 超越了時間的變遷。

---在創造的第一天之前, 上帝將光給予這個理性的受造物 (heaven of heaven), 表明了這個受造物的 formlessness, 並且使這個受造物得以藉由依附於永恆而超越時間。結果, 就 heaven of heaven 是易變的來說, 它是時間性的, 但是就它的變動來說, 它不是時間性的。

\* formless matter 不在時間中, 就某種意義來說, 並非意味著它不是時間性的。因為就這個意義來說, 原初質料的「時間性」在於此一事實: 它作為時間之物的質料因, 如此, 時間性的意義就是超範疇的 (transcategorially)。

#### 12.10

\* 奧古斯丁將他對〈創世記〉前兩節的詮釋運用到自己身上, 祈求他靈感的來源成為他心中的光, 使他的心不致為黑暗所覆蓋。在這個分析的階段, 奧古斯丁指向他將在十三章中發展的比喻性詮釋。

\* 即使在他墮落的境況中, 他也沒有忘記上帝的形象, 這個形象沒有被抹去, 這個事實使他有可能聽見上帝的呼喚。

- \* 當奧古斯丁說，他離開上帝轉向物質之物時，他並不是說靈魂向肉體的墮落，而是說整個人類存有離開上帝，轉向上帝所創造的世界，在這種情形下，我們企圖轉向虛無（nihil），而上帝卻是從無中創造有秩序的世界。
- \* 當奧古斯丁說，即使他離開上帝，他依然記得上帝，是指出以下的事實：上帝的形象在每一個個人身上被發現，即使是在我們墮落的負面境況中。
- \* 在奧古斯丁思想中，雖然 soul 高於 body，且透過 soul，人能治理、判斷 body 和感官，但這並非意味著靈魂藉由墮入時間，而被賦予形體，而是指靈魂和肉體在創造的過程中結合在一起，作為立足點。從創造到墮落、墮落到歸信，再從歸信到完全，都是指靈魂和肉體的完全。
- \* 第十卷對罪的告白指向完全的實踐(10.5.7)，第十卷的前半部(10.6.8~10.27.38)關於記憶的本性、第十一~十三卷關於〈創世記〉第一章的詮釋則是引向理論的完成。
- \* 奧古斯丁的存在之旅（從創造到墮落、墮落到歸信，再從歸信到完全）中最重要的是，上帝透過聖經對他說話（speak to him），當他企圖解開聖經的奧秘時，上帝與之交談（speak with him）。

#### 12.11

- \* 奧古斯丁開始總結所知：
  1. 上帝從未隨著時間改變---上帝是不朽的。
  2. 上帝創造一切實體，雖然這些實體不等同於上帝，但它們仍然存在。
  3. 唯有虛無不來自於上帝，意志遠離上帝朝向次一級存在的行動帶來虛無。
  4. 甚至是理性受造物也不與上帝同為永恆，即使它「絕不顯示自身的易變性」。此一受造物，可以三點來加以指明：(1) 它藉由傾注全力依附於上帝而被引向永恆；(2) 它既無預期的未來，也不消磨於記憶的過去；(3) 即使它是時間性的，因為它是易變的，但因為它從未改變，因此，它是非時間性的。

Happy creature, if such there be, because it inheres in Your beatitude, with You ever indwelling and illumining it.....the heavens we see.---intellectual creature 是”the house of the Lord”
- \* 在此，有三點值得注意：
  1. 奧古斯丁不只將 heaven of heaven 等同於單數的理性受造物，也等同於複數的理性受造物。---理性受造物首先是一個單數的存有者，然後它意味著此類存有者，最後它是指受造物的分配的集合（a distributive collection of creatures），所有這些都被引向上帝。就這個範圍來說，我們甚至有可能將此一理性受造物和第十三章中的天使等同---未墮落的天使毫不動搖地緊緊依附於上帝。
  2. intellectual creature 和 unfallen souls and bodies 的區分：intellectual creature 是由 spiritual material 所造成，它藉由依附於上帝而超越時間，因此在時間中並無變動。但靈魂與肉體卻是在時間中變動與發展，雖然他們不必然會

墮落，除非他們遠離上帝，同樣地，理性受造物與所由之而來的精神質料，只要專注於上帝，也不會墮落。但靈魂在穩定宇宙論時間並將之帶向與上帝的關係上有較大的困難，因此，奧古斯丁要我們學習愛所有在上帝之內的事物。---靈魂也分有 spiritual material (intellectual creature, original innocence)，肉體則是由 formless matter 所構成？

3. 從價值的觀點來看存有連續體 (ontological continuum) 中的層級：上帝、精神的受造物、靈魂和肉體、未成形的質料、變動世界中的宇宙論時間、虛無。

## 12.12

- \* 當理性受造物依附於上帝，不在時間中經受著變化時，它同時表明了理性 (intellectual) 和意願 (volitional) 兩種特質。奧古斯丁區分此一理性受造物與被造的亞當，但他要讀者從墮落的境況中走出來，即使朝聖之旅如此漫長，但是我們依然能夠成為理性受造物所居住之城的子民。
- \* 無時間性的兩個受造物，此兩者都不能與上帝同屬永恆。
  1. 理性受造物：不停止對上帝的沉思，沒有瞬息的變化，雖然本身可能改變，但是想受上帝的永恆性與不變性，而不會有任何變化。
  2. 如此混沌無形，以致於無法從一個形式改變到另一個形式，不論動或是靜，時間都無法在其上停留。這兩者是指太初的創造。從這個無形的地，造成了可見世界的一切。可見世界的一切因為活動與形式的規則性延續，而受到時間改變的影響。
- \* earth 3 作為上帝創造世界的 formless matter，上帝以之創造 heaven 和 earth2，Vaught 要我們注意，理性受造物的創造是將形式給予無形之物 (what is formless, heaven3)，奧古斯丁後來更明確地說，formless earth (earth3) 供給 spiritual material (heaven3)，並藉由此，heaven of heaven 被造，因此，formlessness of matter (earth3) 有兩個形式，一個是精神的 (heaven3)，另一個是物質的 (earth3) (13.2.2)。

在後來的脈絡中，奧古斯丁明確地告訴我們，heaven of heaven 的形成涉及將光帶入 formless material (heaven3) 的過程。Heaven of heaven 的形成直到光被給予才發生，因此，光的創造是一種將形式帶入未成形的質料 (heaven3) 的方式。光的創造與時間有關，只因為理性的受造物是易變的。因為受造物有改變的能力卻未曾改變，被造的光使此可能是「時間性的」，卻不從屬於時間性。

## 12.13

- \* 奧古斯丁說明關於「聖經未提及日期，僅記載『上帝在太初創造天地』」的原因。奧古斯丁認為，「上帝在太初創造天地」中的「天」、「地」，「天」是指 heaven of heaven (heaven 2)，「地」是指 formless matter (earth3)，前者具有易變性，但因毫不搖動地依附於上帝而免於變動，因此不在時間之中，而後者不具形式，唯有形式的轉變才有宇宙論時間的發生，因此，也不具有時間性。聖經因

此不將此二者的創造日期列入。

#### 12.14

- \* 愛的恐怖。
- \* 向著自己死亡，向著上帝而生。
- \* 詮釋的開放性。

#### 12.15

- \* 上帝本體的絕對不變性，以及意志與本體的同一性。
- \* 上帝的意志沒有反覆，意志若有變化，即不成為永恆。
- \* 思想的可變性---對未來事物的期望，對現前事物的注意（attention）和對過去事物的回憶
- \* 上帝的理智和意願是永恆的，沒有任何變化。
- \* 智慧是受造的，是理性受造物。受造的智慧與創造的智慧。
- \* 受造的智慧是理性受造物，它不具有任何變化，但它仍具有可變性，假如沒有愛與上帝聯繫，也可能會變暗。

#### 12.16

- \* 由心靈深處向上帝唱出愛情之歌，發出無法形容的呻吟，念念不忘耶路撒冷。
- \* 上帝是唯一的、真正的至善，上帝可以收斂支離散失的我，改變醜陋不堪的我。哪裡有精神的鮮果，哪裡便是我信念的來源。
- \* 不想和反對上帝真理的人們爭論，請求上帝擔任裁判者。

(六)《懺悔錄》第十二卷第17-32章

主讀人：黃雯君（政治大學哲學系博士生）

◆ 現場剪影



◆ 講綱

12.7 ~ 12.22 :

對Gen.1-2的詮釋探討

- Gen.1-2 :  
“ In the beginning God created the  
heaven and the earth.”
- 其他詮釋者認為奧古斯丁的理解有問題。

第一組詮釋：

- 駁斥奧古斯丁的看法：
- (i) heaven as an intellectual creature
- (ii) earth as a formless matter
- 第一組詮釋：摩西的天地指的是整個有形世界(the whole visible world)，因為其言說對象的觀看能力限制在有形世界。
- 但他們不反對invisible and unformed earth與the darkened abyss是形成了有形之物的原因。

第二組詮釋：

- 天與地指的是formless material
- 而有形可見的天地是從它發端而出的

第三組詮釋：

- (1)天地指的是invisible and visible parts of creation，天主一開始所創造的東西都可以稱作天地

第三組詮釋：

- (2)世界的創造不來自於神，是來自於虛無(nothing; nihil) ，因為事物具有可變動的特性—不管是 God' s eternal house還是人的靈魂與肉體  
--兩者具有不同存有論層次
- (a)God' s eternal house-創造於對時間的創造之前,因此只有在具有變動的可能性上來說是temporal
- (b) 人的靈魂與肉體是在時間中被創造,因此是會變動的一這意味著即使人遠離神,卻還是存在時間當中,且靈魂不是墮入時間與肉體,而是在時間中被創造出來。

### 第三組詮釋：

- 在” the earth invisible and without form” 與” darkness over the deep” 中就意指一切有形與無形事物的質料性。
- 按照性質區分之後，天是精神受造物,地是物質受造物。
- 從有形到無形不意味著墮落(fall),而只表示出具有可被形塑的能力

### 第三種詮釋與奧古斯丁靈肉論的比較:

- 第三種詮釋的精神與物質二分,前提訴諸於一種先在的可形塑質料能力,這種質形論(hylomorphism)也見於奧古斯丁。
- 奧古斯丁的靈肉論:
- Soul is a substance.
- Body is a substance.
- The composite of both is a substance as well.
- →精神質料創造靈魂,肉體質料創造肉體,兩者綜合體為人。

### 奧古斯丁對上述詮釋的回應(12.18)

- 採用慈善原則的態度來回應,這應該合於首要兩條誠律:



- (1) 全心愛神。
- (2) 愛鄰人如己。
- 共同前提: 摩西說真話。經文只有一份, 詮釋可以有很多種。
- 這不表示他支持多元真理觀, 而是真理在各種詮釋中會顯露出不同層次與面向。

#### 12.19所有詮釋所應遵循的原則

- (1) 神創造天地
- (2) 創造的起始與神創造的智慧等同
- (3) 世界分為有形與無形, 皆可以天地名之
- (4) 可變動之物就預設一種無形式的質料性, 因此也保證其有接受形式的力量。
- (5) 屬神的heaven as an intellectual creature是即使有變動的可能性, 但卻永遠不變動。

#### 12.19所有詮釋所應遵循的原則

- (6) 幾近於無物的無形式質料在時間中是不能變動的。
- (7) 製造出事物的質料所擁有的名稱即是天地。
- (8) 在所有受形塑的事物當中, 地與深淵是最不具有形式的。
- (9) 神不只創造出有形式的事物, 也創造出所有具備能接受形式的事物; 因此「有生於無的事物」必須與「具有轉化為有形式之物」區分開來。

#### 12.19所有詮釋所應遵循的原則

- (10) 因此神的創造是從無形到有形, 而不是從無到有。

#### 12.20~21再次整理神創造天地說的談論

- (1) 神所創造的東西可分為intellectual/sensible與spiritual/corporal 。
- (2) 與神同屬永恆的道中創造出整個物質世界
- (3)與神同屬永恆的道中創造出作為精神與質料世界之前的無形式質料。
- (4)與神同屬永恆的道中創造出物質世界的無形式質料。
- (5) 神先創造出包含天地的無形式質料,而在當中天地已然區分。

#### 12.20~21再次整理神創造天地說的談論

- 前述與奧古斯丁立場的比較:
- 奧古斯丁只區分光照(Light that creates)與被光照(the light that is created),而不特別區分精神與肉體是各自在其自身的。
- 奧古斯丁認為corporeal things一開始與無形式質料是等同的,在後者當是沒有秩序也沒有光。

#### 12.22兩個詮釋上的問題

- Q1聖經上沒提到的東西就不是神的創造?
- Q2若萬物都是神的創造,且創造天地包括一切,那在「天主之神運行於大水之上」當中的「水」作為一種無特定形式者,那又如何呢?

#### 12.21~22 對前面兩種詮釋問題的回覆

- 奧古斯丁要強調,重點不是事物擁有形式而成為事物自身,而是連形式都是由神所給出的,因此所有尚未具有形式的質料在這層意義上都是受造物。
- 水之所以在存有序列(ontological continuum)上具有這樣高的位階,並非因為它是水(自身),而是因為在水獲得某種形式的過程中成就了對Wisdom的分有。

#### 12.23~12.32: 意義,真理與說不盡的豐富

- 面對諸多詮釋後的反省

- 真理是先於意義的,文本也是先於詮釋的,這意味著摩西在撰寫時亦有所本。

- 基督教社群建立的理想: 聖經詮釋的態度 - 創造性詮釋(the hermeneutics of creation)使得朝向神的路徑得以成就。

(此路徑起始於他在Book9當中所嘗試構成的reflective image)

#### 12.23~24創造性詮釋的態度

- 詮釋的慈善原則: 對愛的詮釋會戰勝懷疑的詮釋(the hermeneutics of love overcomes the hermeneutics of suspicion)

- 以此路徑詮釋的好處:

- (1) 奧古斯丁可以創造性詮釋來理解神的真理

- (2) 他對聖經的理解可以與其他人的理解關聯在一起考量。(集結各自的 reflective dimension)

- 他承認他無法確定摩西的本意。

#### 12.25雖不知摩西本意,但相信他所寫下的文字

- 所有對摩西寫下文字的詮釋都是對的,但這些詮釋與真理(Truth; Word)不是必然等同的: 因為我們言說時的所看到的不是真理,也唯有相信真理而言說而已。

- 詮釋與真理的區分

- 不同詮釋之間爭辯的無用

- 爭辯出自於驕傲

#### 12.26 奧古斯丁喻己若處於摩西的處境

- Cf. 首要二誡命,由於真理是公眾的而非私有的,我們應當因著他人的詮釋為真而愛它,而不因某人持有某詮釋而愛它。

- Truth is not intended to be private, but belongs to everyone whom God calls into the

community of faith.(cf. 說謊)

- 區分use(uti)與enjoyment(frui): 使用詮釋使我們找到可以享用的真理。
- 真理所在之處超乎我們的心智能力，那麼又何必爭辯呢？

#### 真理與詮釋的關係

- Cf. Book 7.10：「我認識你之後，你就提升我，使我看到我應見而尚為能看見的東西。你用強烈的光芒灼照我昏沈的眼睛，我既愛且懼，…」
- Cf. Book 10.17：「我將超越我本身名為記憶的這股力量，我將超越它而飛向你…我將憑藉我的心神，上升到你身邊，… 願意從你可攀附的一面投入你的懷抱。…」
- Book 12.25：用自己的心神是絕對無法給出這樣的文字的，而憑藉神賦予這言說的能力，在真理的照耀之下是可以看見意義的。

#### 12.26從真理與意義

朝向對無限豐富性的肯定

- 摩西是得受神的贈與而具備言說形式的的能力，故而聖經的語言不是一種對事物隨意的詮釋，而仍是一種創造（真理）。
- 譬喻：聖經的話語如大海，對它的詮釋如分流而出的小溪或水滴。

#### 12.27~28 對神創天地素樸的理解

- 以時間先後的秩序來理解神的創造
- 認為beginning指的就是Wisdom(然而神卻不是在時間之中的)
- 雖然這種人以感知經驗來理解神的創造，但隨著他們理解的層次增進，他們的信仰也會隨之延展。
- 但這種不成熟的讀者會有偏離往神之道路的危險，儘管他們的不成熟不是一種墮入（人在被創造之初已經在時間之中了，因此人不是從永恆墮入時間）。

#### 12.27~28 對神創天地素樸的理解

- 奧古斯丁對這種素樸理解的態度:
- 即使我們與摩西皆來自於「同一團泥」(12.26)，但人的道路要不是朝向神，要不就是朝向自己的世界。
- 他所關注的問題因而總是屬靈朝向的問題，而非the problem of ontological location
- Cf. Book 13.3處所顯示的，光明與黑暗是救贖的不同發展層次，而不是創造世界時的宇宙論環節:神在創造時說「要有光就有光」，「它的成爲光，不是由於存在，而是由於仰望著照耀萬有的光明。」

12.28~29

對於in the beginning的另一個詮釋(再次統整)

- 奧古斯丁的態度:
- (1) Truth 等同於infinite richness, 但這真理概念所導向的有三個方向:
- (a) 一開始我們會注意到許多的真理談論
- (b) 然後我們會注意到測量這些真理談論的標準
- (c) 進而我們會注意到這些真理談論所指向的arche

12.28~29

對於in the beginning的另一種詮釋(再次統整)

- (2) 但這不表示他接受所有關於真理談論的詮釋，以此處討論從無形式質料「先於」天地自此當中被創造出來的討論爲例。

12.28~29

對於in the beginning的另一個詮釋(再次統整)

- (3) 他的解釋:
- (a)反駁:造出各事物的質料首先不是在時間內被造出來的，因爲是事物的形式才給出時間的。

- (b)實際上質料首先是無形式的，是到了在時間當中時其形式才一併地被感知。
- (c) 因為有形式者是優於無形式者之故。
- (d) 因此造出各事物的質料可能自身是自nothing中被造出來的。

12.28~29

對於in the beginning的另一個詮釋(再次統整)

- (4) 對nonbeing的兩個概念:
- (a) 絕對的nonbeing(nihil)是unformed material產生的來源(source)
- (b)從nihils那邊被造出的來的相對nonbeing(non esse)是material(被造出的事物)

12.28~29

對於in the beginning的另一個詮釋(再次統整)

- (5) 把這兩個nonbeing概念統合起來會導出process of creation的兩個階段:
- (a) 第一個階段: 透過act of creation而使得相對nonbeing出現了。
- (b) 第二個階段: 透過act of forming而使得被規定的事物得以出現了。

12.28~29

對於in the beginning的另一個詮釋(再次統整)

- 問題:是否the intellectual creature(heaven2) 是自虛無(ex nihilo)中被創造而出的嗎? 或者是從spiritual material(heaven3)(that exists antecedently)當中被創造出來的呢?
- 問題: 奧古斯丁從其他詮釋者那裏吸收多少想法?

12.30~32 解經的正確態度

- 對人的詮釋承認無知已展開詮釋的開放性(the principle of charity)。
- 摩西寫下的話語是關鍵的中介。

奧古斯丁《懺悔錄》經典研讀及對其後續哲學影響的探討

- The infinite richness of Words:
- (a) 摩西在寫下這話語時對後來所有的詮釋都已經看到了。
- (b) 聖靈的啓示。

(七) Phenomenology of Attention (注意力的現象學)

主讀人：Bernhard Waldenfels (Ruhr-Universitaet Bochum)

◆ 現場翦影





◆ 講綱

To be published in French in: *Alter* (Paris)

Bernhard  
Waldenfels

Phenomenology of Attention

Attention is certainly not one of the great and central issues of Western philosophy such as being, time, space, liberty, and subjectivity. When we are wondering why it is so we come across certain weak points which are typical of the narrow perspective in which attention is traditionally regarded. Firstly, attention seems to be only a preparatory step or a kind of colon: we have nothing to do but to open our eyes and to pick up our ears, and the rest will follow. Secondly, attention relies on something else. It may rely on certain volitions, or on our attempts to bring something to light, according to the wide-spread reflector or projector model, or on the difference between being asleep and being awake. Thirdly, attention tends to be split into two opposite aspects, especially into the duality of acts and mechanisms or of activity and passivity, both in correspondence with the Cartesian dualism. Fourthly, we are missing a leading question to which the phenomenon of attention may answer. On the whole, the idea of attention takes on some nomadic and hybrid features which prevent it from occupying a strong position.

It is true, even traditional Western thinking includes philosophers like Plotin, St. August, Descartes, Locke, Malebranche or Leibniz who all cede to attention its special place within the life of spirit, of consciousness, or of action. But we have to wait for longer time until attention really counts. The second half of the 19<sup>th</sup> century is largely dominated by the eclecticism of Wilhelm Wundt by whom attention was degraded to a mere psychological function. Only on the threshold to the 20<sup>th</sup> century three great figures arise, i.e. William James, Henri Bergson and Edmund Husserl, trying to radicalise the theory of experience in a new way, far away from the preceding shortcomings of empiricism and psychologism. They tried, all in their own way, to put attention into the heart of experience. These attempts were accompanied by similar efforts coming from various fields such as theory and technology of perception or organisation of labour and not least from the areas of art, including

painting, music and photography.<sup>1</sup> For my part I shall unfold step by step the main lines of a phenomenology of attention, drawing upon certain implications of what I call responsive phenomenology.<sup>2</sup>

### 1. Attention as an original fact

The outstanding role we attribute to attention relies on certain presuppositions. At first sight, these look so much simple that they are usually taken for granted. The phenomenon of attention coincides with the following fact: Whenever *something* appears, it is the case that *rather this* appears and not something else, and that it appears *rather in this way* and not in another. At this crucial point we are confronted with an example of what Goethe and after him Husserl and Wittgenstein call an original phenomenon (*Urphänomen*). Such an original fact should not be confused with any kind of principle from which certain statements or proposals may be derivate. It is original insofar as it constitutes the inevitable starting-point for canonical questions such as “What is it?”, “Who I am?”, “Who are you?” or “Why is it so?” Original facts stir up such questions even before we are able to describe and to define what is going on there. Take for example a sudden noise, an explosion, a stroke of lightning, a traffic accident, a stabbing pain, or some anomalous phenomenon in the sky. Or take an unexpected idea coming into your mind, i.e. an in-vention in its literal sense. In German we call this *Einfall* what literary means ‘falling in’ or ‘invasion’. Finally, take what in the fine arts or in religion is called in-spiration. Such a kind of breathing-in does not exclude plenty of efforts and skills; by no means should it be confused with a nebulous mysticism. But whatever may awake our attention, we can only afterwards rise the question as to what was it that frightened, astonished and surprised us in such an extraordinary way.

Before taking a further step, let me insert a brief methodological remark and add a historical comment. An original fact is something we can only *point at* afterwards in

---

<sup>1</sup> Concerning the modern cultural context of attention cf. Jonathan Crary: *Suspensions of Perception*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999. The results of these investigations are stimulating, but their philosophical background needs to be deepened and completed.

<sup>2</sup> Concerning the variant aspects of attention see my book *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004. The theoretical framework of this sort of responsive phenomenology is succinctly unfolded in: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006, Engl. trans. *Fundamental Motives of a Phenomenology of Strangeness*, and more extensively in *Antwortregister*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994, Engl. trans. *Registers of Responding* (both Northwestern, forthcoming).

an indirect way without being able to *demonstrate* it. So in German we clearly distinguish between *aufweisen* or *aufzeigen* and *beweisen*. Nevertheless, we can and must show that this strange fact is really original. Otherwise we would step into mere dogmatic statements which make us yield to some sort of foundationalism, mentioned below.<sup>3</sup> Aristotle already confirms in his *Nicomachean Ethics* (I, 2) that in the field of practical reasoning the ‘that’ (*hoti*) precedes the ‘why’ (*dihoti*). Thus the possibility to decide which arguments draw and which principle may be applied depends on the definition of the real situation. In addition to it, the role of the chance (*tyche*), crossing our plans, has to be taken into account. Even Kant, who is mostly interested in legitimating knowledge and action, has recourse to a sort of ostensive demonstration which means that the conviction of the truth is connected with the insight into its sources (see *Critique of Pure Reason*, B 818).

## 2. Attention as a double and intermediary event

A minimal description of attention, close to what Minimal Art performs by colours and lines, would look as follows: I am struck by (*es fällt mir auf*) – I take notice of (*ich merke auf*). This simply looking description needs to be explained; it includes a series of constitutive aspects.

(1) The first part of the double event, which consists in something becoming conspicuous (*Auffallen*), has to be characterized in terms of something happening to me, of something touching or affecting me. I call this happening *pathos* which in Greek means three different things: passive voice, suffering, and passion. We are faced with an event (or better: an ad-vent) into which each of us is involved, but not in terms of the nominative case, indicating myself as the author, but rather in terms of the dative or accusative case, referring to me as to somebody concerned or addressed. In his *Theory of Language* Karl Bühler refers to a special “dative of address”, i.e. a dative used in addressing somebody.<sup>4</sup>

(2) The second part of the double event has to be understood as a sort of *response*. The response is given or refused by somebody, apart from its being articulated by the propositional content of an answer. Responsive saying and doing does not coincide

---

<sup>3</sup> See the author’s article “Between Saying and Showing; Reflections on Husserl’s Theory of Occasional Expressions” in: K. Lau, J. J. Drummonds (Eds.), *Husserl’s Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Dordrecht: Springer 2007, pp. 43-51.

<sup>4</sup> Karl Bühler, *Sprachtheorie*, Stuttgart: G. Fischer, 1982, p. 251: „Adressendativ“. It should be noticed that ‘dative’ literally means ‘case of giving’.

with what is said or done in terms of an understandable answer.<sup>5</sup> Responding means an *event* which merely happens, and this event gets transformed into a speech *act* or into a practical *action* which in their part have a certain meaning and are following certain rules. Let me give a simple example. Somebody asks me: “How late is it?”, and I answer: “Three o’clock.” By giving the answer which is requested from me I respond to the Other’s demand. That sounds rather simple. It ceases to be trivial if something important is at stake. I mean something which is not only recorded as something usual, but which opens a new page in the book of history, as it happens with singular events such as somebody’s birth or the outbreak of war and revolution. I mean something “which is not to be found in our obituaries / Or in memories draped by the beneficent spider / Or under seals broken by the lean solicitor / in our empty rooms”.<sup>6</sup>

(3) The event of attention presents itself as a *double and intermediary event* crossing a threshold which simultaneously joints and separates, like the hyphen.<sup>7</sup> On the one hand, the threshold *joins*. There is no pathos without somebody to whom it happens, whether it may be a case of pleasure, of pain, of joy or of sorrow. Vice versa, there is no response without something to which or somebody to whom it responds. On the other hand, the threshold *separates*: one moment cannot be derived from the other. What we discover is not only a difference of qualities, but a difference of directions: something or somebody is coming *to me* or going away *from me*. Movement and counter-movement cannot be integrated like parts into a whole, consequently, they both resist to the totalisation or reconciliation, accomplished by Hegelian dialectics.

(4) The fact that something is happening to us excludes two kinds of extreme. It excludes any sort of *foundationalism* which would presume that our response is already included in what is given. Answers have to be invented; they are not pre-given as something ready-made. However, excluded is as well any sort of *constructivism* which would pretend that there is nothing to respond to, but only some material out of which something has to be made. Constructivism in its different variants falls back onto a sort of doing which forgets its own presuppositions and its own motivations.

(5) The gulf between pathos and response, being crossed, but by no means removed by becoming attentive, goes together with the so-called subject’s splitting into the double figure of *patient* and *respondent*. We become what we are both by being affected and by responding. So we are never completely what we are. At this point,

---

<sup>5</sup> I am referring to the linguistic distinction between the saying and the said or between the enunciation and the enunciated, in French: *le dire* and *le dit* or *l’énonciation* and *l’énoncé*.

<sup>6</sup> T. S. Eliot, *The Waste Land*, v. 407-410.

<sup>7</sup> This word derives from the Greek word *hyphen* which literally means ‘below one’ and which indicates an unusual kind of unification.

responsive phenomenology crosses the paths of Freudian psychoanalysis and its continuation by authors like Lacan and Laplanche. Provided that our experience starts with what is happening to us, assuming a patient-like role, we will never be sovereign masters of ourselves. Consequently, para-phenomena like the un-consciousness and the in-voluntary must not be qualified as mere failures of knowing and willing, but as an original sort of experience, to be qualified as a withdrawal, as an absence, briefly, as the experience of what is alien to us. The force of our creativity appears as the reversal of an original and internal weakness.<sup>8</sup>

In sum, the event of attention is neither a collage of outer mechanisms and internal acts, nor a scale leading continuously from passivity to activity. On the contrary, this strange event is carried on by a radical kind of passivity. This sort of passivity, introduced by Husserl, radicalized by Levinas and cultivated, too, by Eastern practises of meditation of releasing, proves to be more than the mere counterpart of our own activity and more than a diminished degree of activity. Responding means to start from elsewhere, from what is alien to us. While responding to the Other's appeal we step outside ourselves. Let me again quote from T. S. Eliot's *Waste Land*, a poem partly inspired by Eastern wisdom. In the last song, evoking the voice of the thunder, the *Upanishads* rise to speak announcing the threefold command: "Datta, dayadhvam, damyata", i.e. "Give, sympathize, control". The later takes on traits of responsiveness: "The boat responded / Gaily, to the hand expert with sail and oar / The sea was calm, your heart would have responded / Gaily, when invited, beating obedient / To controlling hands".

### 3. Attention as a temporal displacement

The double event of attention opens a new chapter in the great book of time. It is subjected to a particular kind of temporality. We mentioned the two movements of being affected by and responding to. Both are separated from each other by a sort of displacement or time-lag which I call *diastase*. This ancient term, to be found in Aristotle or in Plotin and occasionally used by Levinas, literally means 'stepping apart' or 'outside each other'. *Diastase* has to be understood in a temporal-spatial sense. Being here and now we are elsewhere too, and this in a paradoxical way.

---

<sup>8</sup> Merleau-Ponty already refers to a sort of *faiblesse interne* which prevents us from becoming individuals in an absolute sense. See *La phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 489. Concerning a fruitful exchange between phenomenology and psychoanalysis, which has its long history, I refer to my own attempts in *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002, ch. VII.

Whatever happens to me comes *too early*, whereas my response comes *too late*. We are confronted with an original kind of anteriority (*Vorgängigkeit, avant coup*) and of posteriority (*Nachträglichkeit, après coup*). Coming *too early* or coming *too late* must not be confused with simply coming earlier or later, as if there were two events, occupying sequent positions on a continuous scale of time. The patient's point of view sharply differs from that of the observer. Regarded from the participant's point of view each of us is at once older and younger than himself or herself, as Plato already puts it referring to everything happening in time (see *Parmenides* 141 c-d).<sup>9</sup>

#### 4. Attention as selection

There is no event of attention without a certain selectivity. *Turning to* something means at the same time *turning away* from something else. This to and fro of movement, which in German is rendered by the alternation of *Zuwendung* and *Abwendung*, corresponds to the double 'rather' in our first definition of attention which claims that *rather* this appears and not something else and that it appears *rather* in this way than in another. This sort of preference corresponds to the privileged forms, introduced by the theorists of Gestalt, and this in contrast to any sort of panorama which claims to see everything at once. Indeed, one *sees* always more than one *looks at*, and one *hears* more than one *listens to*. This process of selection, dwelling in the core of attention, resists again to certain extremes. On the one side, it resists to a *realistic interpretation* which takes attention as a simple process of picking out something that is already given. Such a simplistic view goes back to David Hume who maintains that, guided by our imagination; we only "pick out" those ideas which are most proper for our purpose (*Treatise*, I.1.7). Even William James defines attention as a "selection of some, and the suppression of the rest", which is well known from the work of sculpture.<sup>10</sup> On the other side, selection resists to a *subjectivist interpretation* in the manner of Wilhelm Wundt, against whom Husserl was arguing. This founder of experimental psychology counts attention among the normal facts of consciousness, taking it as a mere "state, characterized by peculiar sentiments, which accompanies the clear apprehension of a psychological content".<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Husserl approximates this elementary passivity of time in the Göttingen Lectures from 1904/05, partly published together with some additional texts as *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlaß (1893-1912)* (Hua XXXVIII), Dordrecht: Springer, 2004. But it seems to me that Husserl does not go far enough. I refer to my book review "Wahrnehmung und Aufmerksamkeit beim frühen Husserl" in: *Philosophische Rundschau* 52 (2005), p.302-310.

<sup>10</sup> *Principles of Psychology*, New York: Dover Publication, 1950, vol. I, p. 288.

<sup>11</sup> *Grundriß der Psychologie*, Leipzig: Engelmann, 11th. Edition 1913, p. 252.

However, connected with the narrowness of our mind and with the limited horizons of sense, selectivity is not a marginal phenomenon; it pertains to the organization of our experience as revealed and described by phenomenologists of experience. The monotony of seeing everything at once would amount to seeing nothing.

#### 5. Attention as a creative sort of responding

Attention does not consist of special contents, but of certain *modes* of being given and of achieving acts which Husserl calls *Gegebenheitsweise* and *Vollzugsmodus*. These modes of experience do neither exist in the outer world of physical things and processes, nor do they exist in the inner world of mental acts and mental states. They have to be created or invented. More precisely, they have to be created by organizing the field of our experience and by determining what is undetermined.<sup>12</sup> Husserl already emphasizes the undetermined, the nebulous, and the sketchy as ingredients of our experience; if this salt of experience would be lacking there would be no creative experience at all. Thus we read in Book I of Husserl's *Ideas*: „[...] a void fog of dark indeterminacy gets crowded with intuitive possibilities, and only the 'form' of the world, precisely as 'world', is pre-delineated.“ (Hua III, 58 f.) Hence creation does not mean something like a pure creation which would transfer us straight on into a world of imagination. On the contrary, creation is realised by means of certain responses which are creative precisely as far as they are responding. They transform and deform given forms in a way similar to how the Revival re-created the imagery of Greek-Roman antiquity. Creative perception means seeing and hearing something new by seeing and hearing in a new way. Throughout the very process of responsive creation everything by which (*wovon*) we are affected and to which (*worauf*) we are responding becomes transformed into something (*etwas*). It becomes transformed into something we intend or treat as something (*als etwas*), following certain rules. In the context of *Sein und Zeit* Heidegger draws a similar distinction between the about (*Wovor*) of anxiety and the about (*Wovor*) of fear.

#### 6. Beyond sense and rule

Creative attention refers to a special dimension of experience that we characterize as *pathique* and *responsive*. What takes place here on a deeper level precedes and exceeds every sort of sense and rule; it goes beyond intentionality and regularity. Whatever strikes or affects us does not possess in advance any sense and does not in

---

<sup>12</sup> See Merleau-Ponty, loc. cit., pp. 36-40 and further Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964 (in French 1957).

advance follow any rule, it only gets a certain sense and a certain regularity by the creativity of our answers. In order to lay open this deeper dimension we need a special kind of *epoché*. We need a sort of *responsive epoché* which includes something like an *attentive epoché*. This special way, on which we interrupt the course of the natural experience and give up the ground of what is taken as granted, does not lead us back to what our experience means, but rather to what our experience responds to. We discover what is waiting for us without being able to anticipate it.

## 7. Incorporated attention

Attention is not exhausted by momentary fulgurations; it gets incorporated into a set of structures and habits. Considering the part of objects and aims, we discover striking features (*Auffälligkeiten*) which, by means of repetition, produce a world of marks and effects which reminds us of the *Merkwelt* and *Wirkwelt* in Uexküll's biology.<sup>13</sup> Passing over to the part of subjective behaviour, we come across habits and dispositions which constitute a certain readiness of attention (*Aufmerksamkeitsbereitschaft*). This formation of attention plays a special role in the professional world of medical diagnosis or of detective flair. I only pick up the example of drogue search. How does the searcher find out which person in the airport carries drogues with him or her? One tells the story of an especially clever searcher who directs his attention to everyone who is looking around in a fearful manner; such people betray themselves by suggesting that they have something to hide. They become striking, *auffällig* as we say in German. In a similar way we speak of conspicuous symptoms like the reddening of the skin which the attentive medical expert deciphers as the traces of a coming sickness.

The constitution of a world of attention which our examples demonstrate has certain implications and consequences.

(1) First we must distinguish between a *primary, innovative* and a *secondary, normal* form of attention. In the first case people are exposed to what surprises, astonishes or frightens them, whereas in the second case they are seeing or hearing what they already know to some extent. Attention becomes trivialized as long as we neglect this distinction. Consequently imperatives like "Pay attention!" or simply "Attention!" would be completely reduced to a mere stuffing of our every day life although they are always more than that. The sort of behaviour we call mechanical will never be merely mechanical; it is more or less mechanized. So the learned keep smiling may

---

<sup>13</sup> Jakob von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. This fundamental work, first published in 1928, was well known among the elder phenomenologists.



indeed turn into the frozen smile of Marilyn Monroe, presented by Warhol in a quasi-mechanical way.

(2) The double process of stabilizing by structures and habits, which does not cease to determine our attention, leads us to an *intermediary sphere* of practices, techniques and Medias. This sphere is crowded with guards, monitors or alarm-bells, and it includes modes of watchful behaviour, creating a culture of attention which varies from one culture to the other. Hence attention is shaped in various and contingent ways. Following Nietzsche we may assume that humans, partly delivered from the chains of instinct, turn out to be a sort of “not fixated animal”. Being overflowed by stimuli and attractions, human attention needs certain modes of “fixation” which become part of our culture. Technology and economy of attention, generates a heap of problems that we can only touch here. Take advertising which is day by day struggling for our attention, even courting for it, replacing the offered things by libidinous baits. The prestige advertising of politicians is part of this kind of surreptitious advertising. To the extent that the process of economisation and medialization affects the political life, politics risks to be transformed into a sort of crypto-politics.<sup>14</sup>

(3) Finally, all these attitudes and habits are rooted in our own body which is at the same time lived as *Leib* and materialized as *Körper*, the latter including our brain. Neurologists have discovered certain mechanisms of reciprocal inhibition intervening within one and the same sense, between the different senses or between thoughts and emotions; they help to reduce the complexity of our bodily life. In order to explore the incorporation of attention in all its facets and aspects phenomenology needs to be complemented by a sort of phenomenotechnique. This discipline has to fulfill the task to show how techniques of sense, techniques of the self and techniques of the body intervene into the constitution of phenomena. To say it in Greek, there is no *Logos* without some *Techne*.<sup>15</sup>

## 8. Polarized and blocked attention

Concerning the various possibilities and anomalies of attention, we must consider the fact that the pathique and the responsive part of attention are seldom in a complete balance. Attention undergoes a certain destiny which manifests itself in multiple forms.

---

<sup>14</sup> More about that in *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, loc. cit., ch. V.

<sup>15</sup> See my article „Phänomenologie und Phänomenotechnik“ in: J. Jonas, K.-H. Lembeck (Eds.), *Mensch – Leben – Technik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. I have borrowed the term *phénoménoteknique* from the epistemology of Gaston Bachelard using it in a broader sense.

*Polarization*: On the one side, we are inclined to practice a certain *laissez-faire*. We let our senses, our thoughts and our desire roam, thus opening the door to special conducts. *Reverie* is as a kind of day dream, already mentioned by Rousseau, Locke and Leibniz; it takes place in the “antechamber” of the Ego.<sup>16</sup> *Flanerie* as walking around without goal appears as a modern kind of leisure or *Müßiggang*. It animates the public life of modern cities as it is accurately described by writers like Charles Baudelaire or Walter Benjamin. *Brain-storming* is exercised in terms of a consciousness training which loosens the stream of thoughts, taking distance from rigid ways of planning. But this is only the one side. On the other side, we get on the path of *concentration*, focusing on special tasks and putting aside everything that may disturb us. On the whole, our cultural traditions oscillate between dispersion and collection, mostly favouring the latter from the time of St. August up to now. In Eastern cultures traditional bodily practices like archery or spiritual exercises like Zen meditation constitute special schools of attention.<sup>17</sup> However, driven to extremes both trends turn into pathology. Whereas extreme concentration leads to fixed ideas, the excess of distraction produces a flight of ideas or modern troubles like attention deficit and hyperactivity, treated in terms of “Attention Deficit Syndrome” (ADS) or “Attention Deficit Hyperactivity Syndrome” (ADHS) and explained by a lack of dopamine. It is not easy to decide at which point we cross the threshold up to a level of over-medicalisation and at which point we begin to produce a sort of Unified Medicine, based on monolinguals.

*Blockade*: The two wings of attention, which are alternatively constituted by the event of being affected by and by the event of responding to, can be torn asunder. In the end we reach extreme points where somebody is stroke without being able to respond, or vice versa, where somebody responds without being touched. On the one hand, we encounter phenomena like the *choc* by which our behaviour is paralyzed, precisely in such a way as Descartes describes it under the title of *étonnement* (see the *Treatise of Passions*, art. 73), or phenomena like the *fascination* by which something exciting captivates our gaze and our desire. On the other hand, we are confronted with *stereotypes*, i.e. solidified or petrified forms of response, bar of any inquietude and impulse. The later extreme is clearly illustrated by Herbert Melville in his novel *Bartleby*. This is the story of a scribe who some day suddenly refuses his service,

---

<sup>16</sup> Husserl speaks of a “Vorzimmer des Ich”, cf. *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua XI), The Hague: M. Nijhoff, 1966, S. 166.

<sup>17</sup> See the debates in *Studies in Gestalt Therapy*, vol. 3/2 (2009): „Attention, Awareness, Mindfulness“.

repeating again and again nothing more than: „I would prefer not to”. In using mere stereotypes one approaches the death-like state of indifference in which everything is the same. Attention becomes extinct like a fire.

*Trauma*: What proves to be particularly grave is the case of trauma. Trauma means a harmful, violent event which blocks every response and which shows up only afterwards in the indirect form of symptoms. Therapists try to penetrate the armour of self-defence by methods which Freud calls floating attention (*gleichschwebende Aufmerksamkeit*) or free association.<sup>18</sup>

## 9. Directed attention

As we have seen attention starts with the fact that something happens which arouses or attracts our attention. We *become* attentive. But becoming attentive is not a private affair. Being and living together includes *being made* attentive by others.<sup>19</sup> Somebody calls our attention to something by making us listen to or look at something. This may be a rare flower, a melody, a play of features in the Other's face, a political trickery, starving people or a victim in the street. So our own attention is more or less directed by the intervention of others. The social dimension of attention embraces a lot of things. It includes teaching, political rhetoric, religious missionary, therapeutic measures and economic advertising. There rises the question in which manner and to what extent attention is penetrated by power. Similar to Max Weber or Michel Foucault, I assume that the exercise of power consists in producing social effects which are addressed to Others, always encountering some counter-power. Such power effects are inevitably connected with the plurality of actors. They penetrate the process of making attentive as well.<sup>20</sup>

I will pick out only one aspect which touches the core of the problem. What is essential for directing attention can be illustrated by the relation between the teacher and the disciple. When teachers address certain disciples and *call their attention to something* they do not simply what they want; they are deeply involved into the very experience they are provoking. Freud claims that we are not master in our own house; in a similar way it is true to say that the teacher is not master in his school. The success of the teacher's doing clearly depends on the disciple's learning response. In

---

<sup>18</sup> Concerning Freud's contribution to a theory of attentions see *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, loc. cit., pp. 154-161.

<sup>19</sup> In German we distinguish between *Aufmerksamwerden* and *Aufmerksammachen*.

<sup>20</sup> See more about that in: *Phänomenologie Aufmerksamkeit*, loc. cit., ch. IX.

addition to it, the teaching person is somebody who has once and for all learned from others. Calling the other's attention is itself a called calling. The educator has to be educated himself as Marx puts it in his forth thesis on Feuerbach. If leading figures like Socrates, the protagonist of an indirect sort of teaching, or Kierkegaard, the defendant of an indirect way of communication, are going to be banished from our schools and universities these will change into factories of learning. The directed attention would degrade to a fabricated attention – what to some extent is our reality.

## 9. Attention and respect

Attention is not only something to be managed and controlled, it is also something that we give or refuse and owe to each other.<sup>21</sup> Hence attention is not free of ethical impulses. We can gather some hints from the German language. In German *Aufmerksamkeit* is closely related to *Achtung* or *Achtsamkeit*, i.e. to respect. So we render 'paying attention' also by *acht geben*. But to take profit of these suggestions we need an ethics from below, i.e. a sort of ethics which respects the Other's singular and situative demands before referring to general norms. Hence attention turns out to be more than a cognitive achievement; it teaches us certain lessons of an *ethos of the senses*. This basic ethos emerges from the above mentioned acts of looking at and listening to, which contrast with acts of disregarding, of closing our eyes and our ears. In German we distinguish between *hinsehen*, *hinhören* and *wegsehen*, *weghören* respectively *übersehen*, *überhören*. Even Husserl mentions a sort of responding looking at and listening to (*antwortendes Hinsehen und Hinhören*).<sup>22</sup> Acts of disregarding by closing one's eyes and ears are a veritable part of our seeing and hearing, just as omission, for example the denial of assistance in case of emergency, is part of our acting, and this not only from the moral, but also from the legal point of view. Similar to Paul Watzlawick's communicative trap which prevents us from not communicating, we all stick to a special sort of attentive trap which prevents us from definitively closing our eyes and ears.

Let me quote once again some lines from poetry and beyond it to painting which certainly has an appellative component too. In his poem *Musée des Beaux Arts*, a reminiscence of his visit to Brussels, Wystan H. Auden does not only refer to

---

<sup>21</sup> The language of attention produces different idioms. Expressions like *Aufmerksamkeit schenken*, *to pay attention* or *faire attention* are certainly not completely different, but they have special connotations; the same will be true for Eastern languages.

<sup>22</sup> See *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil: 1929-35 (Hua XV), The Hague: M. Nijhoff, 1973, p. 462.

Breughel's famous painting, but also to its mythological background, well known from Ovid's *Metamorphosis*. Auden writes:

In Breughel's *Icarus*, for instance: how everything turns away quite leisurely from the disaster; the ploughman may have heard the splash, the forsaken cry, but for him it was not an important failure; the sun shone as it had to on the white legs disappearing into the green water; and the expensive delicate ship that must have seen something amazing, a boy falling out of the sky, had somewhere to get to and sailed calmly on.

As phenomenology says and poetry shows ethics are deeply involved into the work of our senses. Paying attention to what strikes and touches us seems to be ethically overdetermined. The attention we are living through surpasses our own projects, and it surpasses the various techniques and practices by which our attentive behaviour is modelled. If there is any primary form of attention which plays its special role in the genesis of world and in the course of our life we must admit that it keeps certain features of a *savage attention*.

(八)《懺悔錄》第十三卷第1-19章

主讀人：李可鈞（輔仁大學哲學系碩士在職專班）

楊濟鶴（台灣大學哲學系博士生）

◆ 現場剪影



◆ 講 綱

《懺悔錄》 卷 13

李可鈞

O'Connell:

1. Augustine's theory of man implies a theory of God as well, or, more comprehensively, a theory of man's relationship to God.

2. The Manichee notion made man a fragment of the divine substance; it makes creation in its turn a divine strategy to recapture these sparks of the divine light, imprisoned in matter. (pp. 157-158)

J: 所以，問題在於，人和神有什麼不一樣？人出於神，但是性質卻不同於神。人需要神，神卻不需要人。人是匱乏的，神卻不是。人的存在與快樂都需要神來提供。

O'Donnell: The whole of *conf.* elucidates and deals with the amazement of *contingent* being. ~ The discovery that his own being is not necessary leads to the recognition of an antecedent *esse* that is the source and model - 'et hoc dicimus deum'.

O'Donnell: For the trinitarian structure of the last three books, see on the beginning of Bk. 11. Bk. 13 is devoted to the third person of the trinity: as Bk. 11 balanced the eternity of God and the temporality of humanity, and Bk. 12 set the unity and clarity of the Word side by side with the plurality and ambiguity of the words through which we approach the Word - the two together showing God and mankind drawing closer, Bk. 13 therefore embodies the dynamic union with God under the action of the Spirit in the world. Alone of the last three books, it has a structure that clearly reflects the exegetical purpose. The verse-by-verse exegesis of Genesis makes progress.

THE DAYS OF CREATION (Genesis 1: 2-31)

Creation and the Trinity (13.1.1-13.11.12)

- i 呼求神，承認神先於自己，神並不仰賴我們
- ii 受造物不能對神宣稱有什麼權利

**iii-xi Literal Interpretation of Gen. 1: 2-3**

iii 神說：「要有光」，就有了光。(1: 3)人需要光。

iv 地是空虛混沌，深淵上面一片黑暗；神的靈運行在水面上。(1: 2)聖神使人安息在自己懷中。

- v 在創造中，三一如何被提到。
- vi 為何要寫「神的靈運行在水面上」？寫作順序的問題。
- vii 聖靈(愛)的作用。
- viii 墮落的、黑暗的人，需要神的光。
- ix 為何不寫聖父和聖子運行在水面上？聖靈與愛之特殊角色。
- x 我們是由黑暗轉向光。
- xi 人類內在的三一。

### **xii-xxxii Allegorical Interpretation of Gen. 1: 1-31**

- xii-xiv 神看光是好的，於是神就把光和暗分開。(1: 4)
- xv 神說：「眾水之間要有穹蒼，把水和水分開。(1: 6)天與聖經的權威。
- xvi 呼應 xi。乾地。
- xvii. 20 神說：「天下面的水要聚集在一處，使乾地露出來。」事就這樣成了。(1: 9)乾地與水的對比。
- xvii. 21 神說：「地要長出植物，就是含種子的五穀菜蔬，和會結果子、果子裏有種子的樹，在地上各從其類。」事就這樣成了。(1: 11)
- xviii-xix 第四日(1: 14-19)。要做世上的光。享有不同的恩賜。

### **xxxiii-xxxiv Summary of Exegesis, Literal and Allegorical**

### **xxxv-xxxvii Conclusion: The Seventh Day**

#### Creation and the Trinity (13.1.1-13.11.12)

##### 13.1.1

- 我的天主，我的慈愛，我向你呼求。
- 我的事奉你、敬拜你，是爲了從你那裏獲致幸福，而我能存在、能享受幸福也出於你的恩賜。

##### 13.2.2

- 你的受造物之所以存在是出於你的無限美善。

##### 13.2.3

- 在我們的生命，我們「一度在黑暗中」，至今還忍受著我們的黑暗的遺害，直到在你獨子之中，成爲「你的義人」，「如天主的高山」：因爲我們受「你的審判」，其如無底的深淵。

##### 13.3.4

- 只有你「是」，因爲你是單純的「是」。你的生活和幸福生活是二而一的，因爲你自己就是幸福。

##### 13.4.5

- 所謂「聖神安息在人心中」，其實是聖神使人安息在自己懷中。



13.6.7

- 難道是因為我們需要照這樣的順序帶出它，才能說它是運行在某物上面？

13.7.8

- 「聖神」自始即「超越一切」，「運行在大水之上」。

13.8.9

- 我僅僅知道這一點：除非在你懷中，否則無論在我身內身外，我只會感到彷徨不安；即使金玉滿堂，只要不是我的天主，為我都是瓦礫。

13.9.10

- 愛帶我到哪里，我便到哪裡。

13.10.11

- 我們身上，劃分為兩個時期，先是黑暗，後成光明。

13.11.12

- 我所說的三個方面是：存在、認識和意志。我存在，我認識，我願意：我是有意識、有意志；我意識到我存在和我有意志；我也願意我存在和認識。

13.15.16

- 「天將被卷起，猶如書卷」，而現在卻和羊皮一樣在我們上面展開。

13.15.17

- 我的慈父，巴不得我能透徹這些話(ea)，請你鑒察我的虛心而賜與我，因為你的諄諄教誨就是為虛心受教的人。

13.15.18

- 你的話不露真相，僅在雲霧隱現之中，通過蒼天的鏡子顯示於我們，因為我們雖則已得到你的聖子的愛，但「將來如何尚未顯明」。

13.16.19

- 只有你是絕對的存在，同樣只有你才真正認識。

13.17.20

- 誰把苦澀的「水」彙集在一起？

13.17.21

- 靈魂由於肖似天主的一面，本身包含著愛的種子，從自身的憂患產生了同情心，肯幫助別人的需要，一如我們自己在同樣的困難中也希望得到別人的幫助。

13.18.22

- 如果我們土地上長出這些果實，請你重視，因為這是良好的。

13.18.23

- 而一切都由同一聖神的化工，隨己意而分給各人」，使眾星拱列，為眾生造福。

13.19.24

- 該做什麼，才能得永生？

13.19.25

- 但你們是特選的子民，是「世上軟弱的人」，你們放棄了一切，跟著主走。

奧古斯丁《懺悔錄》卷十三 i-xi、xv~xix 講義

楊濟鶴

□ 整體背景

**O'Connell** 的看法：

1. Augustine's theory of man implies a theory of God as well, or, more comprehensively, a theory of man's relationship to God. [奧古斯丁的人論隱含著一種神論，或說是隱含著一種人與神之關係的理論。]

2. The Manichee notion made man a fragment of the divine substance; it makes creation in its turn a divine strategy to recapture these sparks of the divine light, imprisoned in matter. [摩尼教認為人是神聖實體的碎片，認為創造是神的一種策略，爲了要取回這些困在物質裡的神聖碎片。這和基督教的創造論是截然不同的。] (O'Connell, pp. 157-158)

問題在於，人和神有什麼不一樣？人出於神，但是性質卻不同於神。人需要神，神卻不需要人。人是匱乏的，神卻不是。人的存在與快樂都需要神來提供。

**O'Donnell** 的看法：

The whole of *conf.* elucidates and deals with the amazement of *contingent* being. ~ The discovery that his own being is not necessary leads to the recognition of an antecedent *esse* that is the source and model - 'et hoc dicimus deum'. [整部《懺悔錄》都在闡明，人的存在是偶然的。承認自己的偶然，就是承認有某種真正的存在先於我們，而且是必然的。該事物是人的來源與模型，套句多瑪斯的用語：「我們稱它為神。」]

**O'Donnell** 的另外一個看法：

Bk. 13 is devoted to the third person of the trinity: as Bk. 11 balanced the eternity of God and the temporality of humanity, and Bk. 12 set the unity and clarity of the Word side by side with the plurality and ambiguity of the words through which we approach the Word - the two together showing God and mankind drawing closer, Bk. 13 therefore embodies the dynamic union with God under the action of the Spirit in the world. Alone of the last three books, it has a structure that clearly reflects the

exegetical purpose. The verse-by-verse exegesis of Genesis makes progress. [卷十三是獻給聖三中的第三位，靈；卷十一是獻給父，卷十二是獻給子。而且，跟另外兩卷相比，卷十三的解經氛圍比較強。]

□ 創世記第一章的片段（和合本修訂版）

- 1 : 1 起初，神創造天地。
- 1 : 2 地是空虛混沌，深淵上面一片黑暗；神的靈運行在水面上。
- 1 : 3 神說：「要有光」，就有了光。
- 1 : 4 神看光是好的，於是神就把光和暗分開。
- 1 : 5 神稱光為「晝」，稱暗為「夜」。有晚上，有早晨，這是第一日。
- 1 : 6 神說：「眾水之間要有穹蒼，把水和水分開。」
- 1 : 7 神就造了穹蒼，把穹蒼以下的水和穹蒼以上的水分開。事就這樣成了。
- 1 : 8 神稱穹蒼為「天」。有晚上，有早晨，這是第二日。
- 1 : 9 神說：「天下面的水要聚集在一處，使乾地露出來。」事就這樣成了。
- 1 : 10 神稱乾地為「地」，稱聚集在一起的水為「海」。神看為好的。
- 1 : 11 神說：「地要長出植物，就是含種子的五穀菜蔬，和會結果子、果子裏有種子的樹，在地上各從其類。」事就這樣成了。
- 1 : 12 於是地長出了植物：含種子的五穀菜蔬，各從其類；會結果子、果子裏有種子的樹，各從其類。神看為好的。
- 1 : 13 有晚上，有早晨，這是第三日。
- 1 : 14 神說：「天上要有光體來分晝夜，讓它們作記號，定季節、日子、年份，
- 1 : 15 它們要在天空發光，照在地上。」事就這樣成了。
- 1 : 16 於是神造了兩個大光體，大的管晝，小的管夜，又造了星辰。
- 1 : 17 神把這些光體擺列在天空，照在地上，
- 1 : 18 管理晝夜，分別光暗。神看為好的。
- 1 : 19 有晚上，有早晨，這是第四日。

□ 本卷結構

**Conf. i-xi 創造與三一：Creation and the Trinity**

- i 呼求神，承認神先於自己，神並不仰賴我們
- ii 受造物不能對神宣稱有什麼權利

**Conf. iii-xi 創世記一章 2~3 節的字面解經：Literal Interpretation of Gen. 1: 2-3**

- iii 神說：「要有光」，就有了光。(Gen. 1:3)精神受造物需要光。
- iv 地是空虛混沌，深淵上面一片黑暗；神的靈運行在水面上。(Gen. 1:2)聖神使

人安息在自己懷中。

v 在創造中，三一如何被提到。

vi 為何要寫「神的靈運行在水面上」？寫作順序的問題。

vii 聖靈(愛)的作用。

viii 墮落的、黑暗的人，需要神的光。

ix 為何不寫聖父和聖子運行在水面上？聖靈與愛之特殊角色。

x 我們是由黑暗轉向光。

xi 人類內在的三一。

### **Conf. xii-xxxii 創世記一章的寓意解經：Allegorical Interpretation of Gen. 1**

xii-xiv 神看光是好的，於是神就把光和暗分開。(Gen. 1: 4)

xv 神說：「眾水之間要有穹蒼，把水和水分開。」(Gen. 1: 6)將天與聖經的權威做連結。

xvi 呼應 xi。談乾地。

xvii. 20 神說：「天下面的水要聚集在一處，使乾地露出來。」事就這樣成了。(Gen. 1: 9)乾地與水的對比。

xvii. 21 神說：「地要長出植物，就是含種子的五穀菜蔬，和會結果子、果子裏有種子的樹，在地上各從其類。」事就這樣成了。(Gen. 1: 11)主所愛的人，會結出果子。

xviii-xix 第四日(Gen. 1: 14-19)。每個人享有不同的恩賜。要做世上的光。要跟隨耶穌。

### **Conf. xxxiii-xxxiv Summary of Exegesis, Literal and Allegorical**

### **Conf. xxxv-xxxvii Conclusion: The Seventh Day**

#### 各節提要

##### 13.1.1

- 我的天主，我的慈愛，我向你呼求。(invoco te, deus meus, misericordia mea)[ O'Donnell: See on 1.1.1; invocation seems the place to begin, but human beginnings are preceded by divine ones.]
- 我的事奉你、敬拜你，是爲了從你那裡獲致幸福，而我能存在、能享受幸福也是從你而來。(sed ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a

quo mihi est ut sim cui bene sit.)

#### 13.2.2

- 你的受造物之所以存在是出於你的無限美善。(ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua substitit.)

#### 13.2.3

- 原始物質有什麼權利能成爲「混沌空虛」呢？因爲如果不是你創造，也不會存在；既然不存在，沒有權利向你要求存在。(quid te promeruit materies corporalis, ut esset saltem invisibilis et incomposita, quia neque hoc esset nisi quia fecisti?)
- 一樣東西的存在和美麗不是同一件事，否則就不會有醜陋的東西了。(sicut enim corpori non hoc est esse quod pulchrum esse alioquin deforme esse non posset.)

#### 13.3.4

- 只有你「是」，因爲你是單純的「是」。你的生活和幸福生活是二而一的，因爲你自己就是幸福。(quod tu solus es, quia solus simpliciter es, cui non est aliud vivere, aliud beate vivere, quia tua beatitudo es.)

#### 13.4.5

- 所謂「聖神安息在人心中」，其實是聖神使人安息在自己懷中。(in quibus enim requiescere dicitur spiritus tuus, hos in se requiescere facit.)  
[O'Donnell: requiesceret: The yearning for repose runs through conf. (see on 1.1.1) and esp. Bk. 13 (first here, frequent throughout, culminating at 13.38.53).]

#### 13.5.6

- 看啊，我的神是三一神，聖父、聖子、聖神，萬有的創造者。(ecce trinitas deus meus, pater et filius et spiritus sanctus, creator universae creaturae.)

#### 13.6.7

- 我透過慈母般的愛懇求你。(obsecro te per matrem caritatem)[此處的慈母是指愛，而不是指教會，周士良譯本有誤，他在參考 Labriolle 拉法本時，誤解了譯註，譯註是參考「慈母教會」，而不是參見「慈母教會」。]
- 難道是因爲我們需要照這樣的順序帶出它，才能說它是運行在某物上面？

#### 13.7.8

- 可是我將向誰說明，用什麼話來說明：沉重的私欲拉我們墮入幽陰的深淵，

而通過運行在大水之上的「聖靈」，愛使我們上升？(cui dicam, quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum et de sublevatione caritatis per spiritum tuum, qui superferebatur super aquas?)

13.8.9

- 我僅知這點：無論我在外抑或在內，除非在你身旁，我才能獲致幸福；一切富足之物，若非我神，為我皆為匱乏。(hoc tantum scio, quia male mihi est praeter te non solum extra me sed et in me ipso, et omnis mihi copia quae deus meus non est egestas est.)

13.9.10

- 愛帶我到哪裡，我便到哪裡。(eo feror, quocumque feror.)

13.10.11

- 我們身上，劃分為兩個時期，先是黑暗，後成光明。(in nobis enim distinguitur tempore, quod tenebrae fuimus et lux efficimur.)

13.11.12

- 誰能瞭解全能的三一呢？可是誰不談三一？但是，他談的真是三一嗎？(trinitatem omnipotentem quis intellet? et quis non loquitur eam, si tamen eam?)
- 我所說的三個方面是：存在、認識和意志。我存在，我認識，我願意：我是有意識、有意志；我意識到我存在和我有意志；我也願意我存在和認識。(dico autem haec tria: esse, nosse, velle. sum enim et scio et volo. sum sciens et volens, et scio esse me et velle, et volo esse et scire.)

[在此處跳過 xii-xiv.]

13.15.16

- 「天將被捲起，猶如書卷」，而現在卻和羊皮一樣在我們上面展開。[因為經卷也是用羊皮作的，所以奧古斯丁將 Gen. 1: 7 的天連結向經卷的權威。同樣的，因為人犯罪後批上了動物的毛皮，而聖經也是給犯罪的人，所以奧古斯丁也做了這方面的連結。]

13.15.17

- 慈父，讓我能參透這些話，請你將這些話賜給虛心的我，因為你建立這些穩

固的話，是給虛心的人。(intellegam ea, pater bone, da mihi hoc subterposito, quia subterpositis solidasti ea.)

13.15.18

- 你的話現在僅在雲霧之中，通過蒼天的鏡子顯示於我們，不露真相，因為我們雖則已得到你的聖子的愛，但將來如何尚未顯明。(quod nunc in aenigmate nubium et per speculum caeli, non sicuti est, apparet nobis, quia et nos quamvis filio tuo dilecti sumus, nondum apparuit quod erimus.)

13.16.19

- 爲此，我的靈魂在你眼中猶如「一片乾旱的土地」，因爲我的靈魂不能自己光照自己，也不能自己澆灌自己，因此只有到你這生命之泉邊，同樣，也只有在你的光明中能看見光明。(ideoque anima mea tamquam terra sine aqua tibi, quia sicut se inluminare de se non potest, ita se satiare de se non potest. sic enim apud te fons vitae, quomodo in lumine tuo videbimus lumen.)

13.17.20

苦水的問題

<p><u>Who gathered the bitter ones into one society?</u> They have the same end, the happiness of earth and of time; and for this single end they do all that they do, <u>though the anxieties in which they are tossed are innumerably various.</u> It was You, Lord, and none other who said: Let the waters be gathered together into one place, and let the dry land appear; the sea is Thine and Thou hast made it and Thy hands formed the dry land. <u>The word sea here means the gathering together of the waters, not the bitterness of men's wills.</u> For even upon the <u>ill desires of souls</u> You impose Your order, setting limits how far the waters shall be allowed to go, so that their waves break</p>	<p><u>quis congregavit amaricantes in societatem unam?</u> idem namque illis finis est temporalis et terrenae felicitatis, propter quam faciunt omnia, <u>quamvis innumerabili varietate curarum fluctuent.</u> quis, domine, nisi tu, qui dixisti ut congregarentur aquae in congregationem unam et appareret arida sitiens tibi, quoniam tuum est et mare et tu fecisti illud, et aridam terram manus tuae formaverunt? <u>neque enim amaritudo voluntatum</u> sed congregatio aquarum vocatur mare. tu enim <u>coherces etiam malas cupiditates animarum et figis limites,</u> quousque</p>
---	--

upon themselves : thus You create the sea by the order of Your power which is over all things.	progredi sinantur aquae ut in se comminuantur fluctus earum, atque ita facis mare ordine imperii tui super omnia.
--	---

13.17.21

- 至於那些渴望你、在你眼前的靈魂，你為他們另作安排，把他們區分開來不和海接觸，用神秘的、甜蜜的水灌溉他們，使陸地生出果子。(at animas sitientes tibi et apparentes tibi alio fine distinctas a societate maris occulto et dulci fonte inrigas, ut et terra det fructum suum.)

13.18.22

- 如果我們這土長出果實，請你看看，因為這是好事。願我們短暫的光能發出，願我們從行動的收穫上昇到沉思的愉悅，抓住賜生命的話，成為世上的發光體，依附於你堅固的聖經之天。(quibus in terra natis fructibus, vide quia bonum est, et erumpat temporanea lux nostra, et de ista inferiore fruge actionis in delicias contemplationis verbum vitae superius obtinentes appareamus sicut luminaria in mundo, cohaerentes firmamento scripturae tuae.)

13.18.23

- 而一切都是唯一、同一聖靈的化工，它隨己意將適當的份分給每個人，它使眾星拱列，為眾人造福。(omnia enim haec operatur unus atque idem spiritus, dividens propria unicuique prout vult et faciens apparere sidera in manifestatione ad utilitatem.)

13.19.24

- 該做什麼，才能得永生？變賣家產的故事，見馬太福音十九章 16~22 節。

13.19.25

- 但你們是選民，是世上軟弱的人，你們放棄一切以跟隨主。跟著他走吧，使強壯的人羞愧。跟著他走吧，佳美的腳蹤。在天上發出光明吧，使諸天述說主的榮耀。分別出成全者的光明吧，雖然他們的尚未如同天使的；分別出嬰孩的黑暗吧，但是他們的並非無望之人的。(vos autem genus electum, infirma mundi, qui dimisistis omnia ut sequeremini dominum: ite post



eum et confundite fortia, ite post eum, speciosi pedes, et lucete in firmamento, ut caeli enarrent gloriam eius, dividentes inter lucem perfectorum, sed nondum sicut angelorum, et tenebras parvulorum, sed non desperatorum.)

部分參考書目

O' Connell, Robert, St. Augustine's confessions: The odyssey of soul, Fordham University Press, New York, 1989

O'Donnell: <http://www.stoa.org/hippo/index.html>

(九)《懺悔錄》第十三卷第20-38章

主講人：林淑芬（政治大學哲學系博士生）

◆ 現場剪影



◆ 講 綱

13.20 (Genesis I :20)

- 創造的第五天—creeping creatures having life and the fowl that fly over the earth—God's messengers
- 區分the knowledge of God that is available in the Bible (identified with the firmament of heaven)和corporeal works within the” restless sea” that make God accessible initially
- Wisdom 和knowledge 世代相傳，絕無增損，不過可以透過corporeal operation (multiplied by the blessing of God)表達

• 三個關鍵點:

1. 上帝創造的萬有是好的一創造的善。
2. 墮落與意志的自由---從亞當的懷中流出海洋的苦水。(被祝福的水和苦水)  
--墮落的偶然性。
3. 如果墮落不曾發生，就不需要上帝的messengers--conditions of conversion
4. Toward fulfillment。

• 關於亞當犯罪與人類世系的關連:

1. 從亞當生出罪來; 2.我們都涉及原罪的行動。
- 脫離亞當所犯的罪: 1.墮落的個人透過creeping creatures 和flying animals的signs 和 wonders轉化成為不成熟的基督徒; 2.教會的工作在於使基督徒從重視物質的、具體的層次轉向精神的層次。

• 13.21 (Genesis I :24)

The living soul(指信徒，他們生活在陸地上，已與不信者的苦水分離)ix不再需要洗禮和靈異奇蹟(脫離corporeal進入spiritual)

Send Your word upon the earth by Your messengers

The Fish (Christ our Lord)

How to work upon the earth--imitationix從聽道邁向行道

• Passions of the soul--dead soul

Pride--wild beasts

Sensuality--cattle

False knowledge--serpents

---forsake God and be conformed to the World

透過上帝的話轉化dead soul成爲living soul--living soul that imitates “the imitators of Christ “

13.22 (Genesis I :26)

“Be reformed in the newness of your mind”

不說”造人，各從其類”，而說”要照我們的形象造人”。

我們要造人—三位一體的複數性

上帝造了人—單數

照我們的形象造人---照上帝的肖像

從物質化到精神化

判斷一切事物，而不被任何人所判斷

13.23 (Genesis I :28)

- 人治理一切事物
- 透過understanding of his mind
- 人的造化有不同(有統治人、也有被統治的)，但恩典是一樣的。
- 人無法判斷: the spiritual truth, God's Book, which men are spiritual and which men are carnal, the troubled citizens of the world.
- 人尚可以判斷: 聖禮的條例、魚的禮儀、服從聖經聖經權威的言論、信徒的行動、習尚、救濟貧困的工夫、有生命的靈魂等。

13.24 (Genesis I :28)

3. 爲什麼上帝只祝福水中生物與人類?
4. 所謂“滋生繁殖”不是指自然或生物的繁衍。
5. 此問題要從象徵的角度來看。
6. 以象徵的角度來看，意指具體或物質表現的多面性(水中生物)和人類理智的創造力(人類)

13.25~27(Genesis I :30)

7. 上帝將青草給我們食用，但不給fish and the monsters of the sea。
8. 我們是指: 人、有生命的靈魂、天空的飛鳥。
9. 將青草理解爲果實。
10. Q: 爲什麼地上的走獸和蛇蟲可以吃?
11. 真正的果實不是果實本身，而是他們的好意(the spirit in which they give it)
12. 保羅快樂(joy)的原因是什麼?--腓立比人恢復善行，猶如荒蕪之地重成膏腴而滋長花果。

13. 餽贈與果實的區分: 果實具有spiritual的意義。
14. fish 和sea-monsters象徵玄妙的靈異和偉大的奇蹟
15. 給予者若是因上述所指而接受信仰，提供餽贈，並非出於神聖的、正確的心意，接受者也無法因此餽贈而快樂。
16. Fish 和sea-monsters因此無法取用大地所生產的果實。
17. 從”好”到”很好” --從個別到整體
13. 28 ~33 (Genesis I :31)
18. 為什麼上帝八次稱讚造物的美好?--聖經是在時間中寫成的，但上帝的言語超越時間，和上帝同屬永恆。上帝不在時間之中看，也不在時間之中說。
19. 再次駁斥摩尼教的說法。
20. 我們在造物之中看見上帝的美好而頌讚，不是出於自己，而是出於上帝的靈。
21. 三種看法:
22. 以善為惡
23. 以美好而美好，但享用受造物，而不享用上帝。
24. 看見受造物的美好時，上帝在受造物身上受到人的敬愛。
25. 再次概述上帝的造化
26. 人是依著上帝的形象被造—具有power of reason and understanding
27. 萬物是從無誕生
- 13.34
28. 對創造的秩序做象徵性的說明
29. 創造--墮落--拯救--聖經的權威--不信者的群體--信者的完全。
30. “光體”—信者的典範;不信者—聖禮和靈蹟，也同時有益於信者;節制和合理的情感培育信徒們有生命的靈魂;更新信者的靈魂，使行動服從於理性。
13. 35 ~38 (Genesis I :31)
  - 祈禱平安--美好的事物到達終點之後，就會消逝。
  - 第七天是安息日，第七天永遠駐在一—因為上帝的聖化—人子是安息日的主。
  - 我們工作是上帝通過我們而工作，我們安息是上帝在我們身上安息—上帝擁有絕對的主權。
  - 我們看見造物，因為它們存在，但它們存在是因為上帝看見。

(十) 上帝與時間：論奧古斯丁和胡塞爾的神學觀點

主講人：羅麗君助理教授（政治大學哲學系）

◆ 現場剪影



## ◆ 講稿

### 上帝與時間：論奧古斯丁和胡塞爾的神學觀點

羅麗君

#### 壹、前言

在有關「時間」(Zeit) 和「意識」(Bewußtsein) 之理論的研究上，奧古斯丁 (Augustine, 354-430) 和胡塞爾 (Husserl, 1859-1938) 二者有雷同的思考，這已是哲學史上不爭的事實。簡言之，學界普遍承認，儘管兩位哲學家之時間理論的差異可見，但是他們都嘗試從內在意識 (das innere Bewusstsein) ——或即「心靈」(mind) ——之本質結構及其運作的模式而去說明時間或人之時間性 (Zeitlichkeit) 的構成 (Konstitution)，並且在二者各自的分析之中，亦都強調當下意識作為時間構成之發生根源的重要性。<sup>23</sup>

然而，至今學界實咸少人注意到，除了時間理論之外，奧古斯丁和胡塞爾二者於有關上帝觀念 (Gottesidee) 之神學思想方面似乎亦有可比較之處；理由是：兩位哲學家都嘗試通過針對內在意識之時間構成的分析，而去逐步揭露人對上帝之存有及其真理之理解的可能性，並藉之進而闡明上帝與人性之間的依存關係。

當然，上段簡短數語的宣稱，並不足以澄清奧古斯丁和胡塞爾二者之神學觀點的理論關係；而事實上，針對此宣稱進行詳細論述才是本文的主旨。本文將嘗試從兩位哲學家有關時間現象及其構成之分析出發，逐步去澄清二者之神學思想，並進行比較研究。而論述的重點如下：首先，說明奧古斯丁如何立基於有關「記憶問題」<sup>24</sup> 和「光照理論」(Theory of Illumination) 之前設思考之上，藉由對「時間」和「心靈」的分析而去領會上帝的永恆存有及其聖言之道？再者，指出內含於奧古斯丁之神學思想上的根本問題，進而引出胡塞爾有關超驗主體之「時間意識」與「上帝」的相關思考；最後，以胡塞爾的觀點去闡釋神性與人性之間的依存關係，藉之嘗試重修奧古斯丁之神學觀點中有關上帝和人之關係的斷裂。

#### 貳、「時間」與「心靈」：奧古斯丁反省上帝永恆真理之道

藉著返回自我內在意識 (心靈) 之內省工夫，而去揭露和領會上帝之永恆存

<sup>23</sup> 事實上，針對奧古斯丁和胡塞爾之時間理論進行比較研究，已逐漸成為現象學研究的課題之一，而相關的研究專著比如有：Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992; Streubel, Thorsten. *Das Wesen der Zeit : Zeit und Bewusstsein bei Augustinus, Kant und Husserl*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006; etc.

<sup>24</sup> 奧古斯丁針對「記憶」(memory) 的分析主要受柏拉圖 ((Plato, 427-347 B.C.) 之「回憶說」(Theory of recollection) 所影響。對奧氏而言，記憶——與「光照理論」相應——乃構成了人之所以通過反省而能於心靈中領會上帝永恆真理的主要方法。於後文中，記憶問題將與心靈之伸展問題——即時間問題——一併說明。

有與真理，這是奧古斯丁之神學哲學研究的根本特性。其思考重點是：通過「時間受造說」和「永恆記憶」的立論，將人之所以可能領會上帝之存有真理的可能性奠基於人之內在心靈的本質運作之中。然而，「時間」、「記憶」、「心靈」和「上帝之永恆真理」之間到底具有何種理論聯結的關係？針對此問題的澄清，首先必須說明奧古斯丁承繼與統合基督教創世論和柏拉圖形上學思想而轉化提出的「永恆記憶」與「光照理論」。

奧古斯丁之永恆記憶的理論明確地是受到柏拉圖 (Plato, 427-347 B.C.) 之有關知識真理的回憶說 (Theory of Recollection) 所影響。於對話錄《美諾篇》(*Meno*) 中，柏拉圖以「無學之童奴可以在引導之下逐步回憶數學真理」的例子<sup>25</sup>而指出，知識之真理 (例如「美德 (arête)」) 乃透過靈魂不朽的輪迴流轉早已潛存於現世存活之人的心靈內在，<sup>26</sup>因此人只要在心靈不受干擾的情況下進行深層的回憶 (對於前世知識的回索)，即可重新領悟真理的內涵。<sup>27</sup>奧古斯丁接受這種「心靈記憶中內含真理」的看法。誠如其於著作《懺悔論》(*Confessiones*, 397-401) 第 10 卷中從識神之道而談及知識之道時指出：「我的獲知，不來自別人傳授，而係得之於自身，我對此深信不疑，我囑咐自身妥為保管，以便隨意取用。但是在我未知之前，它們在那裡？……我記憶的領域中原已有它們存在著，不過藏匿於邃密的洞穴，假使無人提醒，我可能決不會想起它們。」<sup>28</sup>由此可見，奧古斯丁對於知識真理之存在與獲取有三重界定：真理深藏於人之記憶之中、只能由自我向內在心靈求取而得、然或亦需向外尋求引導啓示。<sup>29</sup>而如此之觀點，實與柏拉圖之真理回憶說一般。<sup>30</sup>

然而，另一方面，奧古斯丁對柏拉圖的真理回憶說亦有所批判；他無法接受真理是對靈魂之前世知識的記憶。事實上，奧古斯丁認為，在真理的理解上，靈魂的前在 (preexistence) 或輪迴與否，這點並不重要；因為真理只要能在心靈存活當下的記憶中被開顯即具意義。<sup>31</sup>這種對真理伴隨靈魂輪迴流轉的反駁，根本上涉及真理之發生根源的說明。對柏拉圖而言，靈魂輪迴說是用以解釋人之心靈

<sup>25</sup> Plato, *Meno*, 82b-85b.

<sup>26</sup> Plato, *Meno*, 81c-81d; 86b.

<sup>27</sup> Plato, *Meno*, 86b.

<sup>28</sup> Augustine, *Confessions*, trans. Henry Chadwick (Oxford/New York/Toronto: Oxford University Press, 1991), p. 189.

<sup>29</sup> 對奧古斯丁而言，人對真理之道的追求最終憑藉上帝的指引。此思想乃於《懺悔錄》中處處可見。

<sup>30</sup> 奧古斯丁對於柏拉圖之真理回憶說的接受，除了可以從《懺悔錄》第 10 卷針對記憶問題的分析內容看出之外，於著作《論三位一體》(*De Trinitate*) 第 8 卷中，亦曾表明：我們之所以能於聽到「正義」、「善」、「真理」、「上帝」等詞時理解其義，原因即在於，在我們內心之中早已對之有所知了。

<sup>31</sup> Augustine, *On the Trinity, Books 8-15*, trans. Stephen McKenna and ed. G. B. Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp.100-102.



對天賦理念 (Idee) (即理型世界之實相) 的保存之所以不會隨肉體的朽壞與改變 (代表現象世界之幻滅) 而流失的原因——亦因此理型世界的存有真理才可以透過回憶而再度呈顯。但是，對奧古斯丁而言，人是上帝所創造的萬有之一，其靈魂中內涵的真理與心靈的各種能力亦是由上帝於創造之時所賦與，因此人一旦出生於世，即本質地具有通過自身心靈內省之工夫而去領悟真理的可能性——亦因此靈魂輪迴之設想實無必要。<sup>32</sup>而奧古斯丁的這種觀點乃是由「光照理論」而延伸的主張。

所謂「光照」(lumen)，簡言之，是指「心靈對真理之靈光一閃 (the flash of insight) 的『看』(seeing)」。這種「看」是基於心靈於被造之時由上帝所賦與的一種理智能力，而心靈於一閃之間所看者是內含於自身之中的上帝真理。因此，「靈光一閃」所意味的是：人心之動與上帝真理的相互呼應。就此而言，「光照」一詞既指受光能力的發用——即心靈的運作，亦指光本身之顯現——即上帝之真理的開顯；而兩造之間是相互呼應地同時發生。此即如奧古斯丁自身所言：「與這些對象不同的是，靈魂是得以被照亮的光，以便自身 (靈魂) 可以看見和真正理解所有的、或者在其自身之中、或者在光之中的東西。因為這光是上帝本身，而靈魂是一受造物；儘管如此，由於它是理性和理智的，便是按祂 (上帝) 的形象而受造。」<sup>33</sup>

「光照理論」實是奧古斯丁對上帝創世元始的詮釋。就其理解，聖經《創世紀》篇第 1 章中記載「上帝說：要有光」，這句話不僅是指上帝聖言 (Word) 之道出 (spoke)，萬物肇始，<sup>34</sup>亦象徵充塞於混沌黑暗之天地間的上帝聖靈之開顯；而伴隨聖靈之開顯，天地始得被照亮、被依理序而安頓 (光暗與晝夜的區分)。<sup>35</sup>因此，上帝創世的真義是讓自身聖靈入世，藉天地而顯現其自身的理性存有。<sup>36</sup>以此詮釋出發，奧古斯丁給與人得以在其自身而領悟聖靈、聖言——亦即上帝之存有真理——的可能性 (識神之道)。因為人為受造之天地萬有之一，其存在從一開始即具有上帝之光照，而其靈魂中之理性和理智又是按上帝之形象所造，所以人只要通過心靈的反省工夫，返回自身內在，即可重新喚回對上帝存有真理的記

---

<sup>32</sup> 嚴格說來，奧古斯丁對柏拉圖之靈魂輪迴的反駁並不具有邏輯論證上的根據，而只是一種存有論 (Ontology) 上立論的差異而已。

<sup>33</sup> Augustine, *On Genesis*, trans. and notes Edmund Hill and M. O'Connell and ed. J. R. Rotelle (New York: New City Press, 2006), p. 499. 另外，於《懺悔錄》第 12 卷中，奧古斯丁亦提到：人是受造的光與受造的智慧 (Augustine, *Confessions*, pp. 255-256.)

<sup>34</sup> 奧古斯丁說：「你 (上帝) 言說而萬物肇始，你是用你的聖言 (word)，創造萬有。」(Augustine, *Confessions*, p. 225)

<sup>35</sup> 聖經《創世紀篇》第 1 章記載：「起初，神創造天地。地是空虛混沌，淵面黑暗；神的靈運行在水面上。神說：『要有光』；就有了光。神看光是好的，就把光暗分開了。神稱光為晝，稱暗為夜；有晚上、有早晨；這是頭一日。」

<sup>36</sup> 根據奧古斯丁的理解，上帝從未意圖於創世中與天地萬有分離。

憶，獲取有關上帝言語的真知。<sup>37</sup>

總之，「光照」是人之永恆記憶的發生根源。然而，雖然人之心靈內在具有喚回有關上帝之存有真理的可能性，但是奧古斯丁對此可能性之實現卻帶有一種深切的不安，「因為這光是上帝本身，而靈魂是一受造物；儘管如此，由於它是理性和理智的，便是按祂（上帝）的形象而受造。（但是）當它試圖注視這光時，它為自己的軟弱而顛抖，發現自己不能夠這樣做。」<sup>38</sup>奧古斯丁的這種不安不僅源自於自身具體存活的事實經驗，亦基於心靈理智思考上的困境。而此困境的發生仍與上帝的創世真相有關。

聖經《創世紀》篇中的記載除了描繪天地萬物分享上帝存有與受造的過程之外，事實上亦明確地劃分了上帝與天地萬物——創造者與受造者——之間的區隔。在天地空虛混沌之初，上帝之聖靈充塞其中，整體存有 (Being) 為「一」，不分彼此，亦無所謂的「生成變化」(Becoming)，是永遠的「是」(est; is)。然而，一旦上帝聖言道出「有光」，即造成存有的第一次分裂——光與暗的分開，而後續五次的聖言道出，更增進了存有的分割。因此，聖言道出的意義，不僅是使存有從「一」變成了「多」——萬象之開顯，還基於其言說的數序（從第一日至第七日的過程），而揭露了存有之「是」與「不是」的辯證次序——萬象的生成變化。如此一來，於上帝創世之後，整體存有即陷入一種永遠之「是」與「生成變化」的對立關係之中——此對立關係的兩種存有顯相實是一體兩面。<sup>39</sup>據之可以提出的問題是，若人為受造者，是屬於生成變化之萬有之一，其通過自身心靈之內省而有所回憶和領會的存有真理到底是什麼？是上帝自身的存有意義？還是上帝所創造之萬物的存有意義？

以上的考量，或許是奧古斯丁於《懺悔錄》第 10 卷討論「記憶」問題之後，緊接於第 11 卷中提出有關「時間象現」之分析的原因。針對上述問題，奧古斯丁明確表示，人之「記憶所收藏的，不是（事物）觀念 (ideas) 的影像 (images)，而是實在自身 (the realities)」；<sup>40</sup>「實在」並不是憑藉肉體感覺而攝取之變幻不居的印象，其真相是屬於上帝的存有——「常生常在，永生永遠，無所謂流逝，亦無所謂繼續」<sup>41</sup>。然而，若心靈之記憶所喚回的應該是永恆聖言所開顯的存有自身，那麼心靈本身應具有與永恆之相溝通的能力，或者心靈應能於自身之中掌握一種「常住永在」的實在意義。但問題是：心靈是受造者，本質是「變化」，與

<sup>37</sup> 人之自我心靈的內省工夫，事實上是「依照自己的能力，在心靈中聽取你（上帝）潛在的言語。」(Augustine, *Confessions*, pp.227.)

<sup>38</sup> Augustine, *On Genesis*, trans. and notes Edmund Hill and M. O'Connell and ed. J. R. Rotelle (New York: New City Press, 2006), p. 499.

<sup>39</sup> 《懺悔錄》第 11 卷中有言：「天地存在著，天地高呼說它們是受造的，因為它們在變化。凡不是受造而自有，則在他身上不能有先無而後有的東西，不能有變化的東西。」(Augustine, *Confessions*, p.224.)

<sup>40</sup> Augustine, *Confessions*, p. 188.

<sup>41</sup> Augustine, *Confessions*, p. 226.

「常住永在」之實在完全相反；或更明確地說，心靈本身是由綿延 (duration) 的諸般活動所構成，無時無刻不在變化之中。如此之變動的心靈真的有可能領會「常住永在」的真義嗎？

古希臘哲學傳統一般將運動變化視為宇宙萬物的表徵，並以「時間」作為運動變化的計量。<sup>42</sup>若依循此界定，上帝之存有的常住永在和心靈之活動兩者之間的相應關係就被轉化為「永恆」與「時間」對比關係；「永恆」(aion; Eternity) 指的是「永遠的在場」，無變無動 (changeless and motionless)；<sup>43</sup>而「時間」表徵的則是「變化的數序」。奧古斯丁於《懺悔錄》第 11 卷中思考「永恆」與「時間」的對比，其目的不是要強調上帝與萬有兩造存有意義的對立，相反地，是要去說明：於萬有變化的表象之下實潛存著永恆的實在；而此領悟可在人之心靈中尋獲。換句話說，奧古斯丁相信，在變化的時間現象之中，必已潛存著永恆的本質，而且揭露時間與永恆之相容關係的關鍵，即在心靈自身。

因此，奧古斯丁思考：到底何謂「時間」？心靈到底是如何掌握時間現象及其構造？首先確定的是，時間是被上帝所造的於人世之中確實出現的存有現象，然而，弔詭的是：若謂時間是由「過去、現在和將來」(past, present and future) 三維結構所構成的無限綿延 (duration)，則於本質上，時間無法宣稱為真實存在 (existence)；因為「既然過去已經不在，將來尚未來到，則過去和將來這兩個時間如何存在？若現在永遠是現在，那麼也沒有時間，而是永恆。而若現在是時間，應當流入過去，那麼我們怎能說現在存在？現在之所以存在，正是因為它即將不在。因此，除非就時間走向不存在此意義而言，否則我便不能真正地說，時間存在。」<sup>44</sup>簡言之，過去已經發生而不再存在，將來仍未發生而不能言存在，現在則又是瞬間流逝而無法於發生當下而被指稱 (凡被指稱之現在已是流逝而成過去)，如此一來，構成時間流的三維結構根本上無一具有存在的實相。

然而，另一方面，時間現象仍是受造的事實；不僅人心對之有所理解，而且可去度量其長短，這是不可爭辯的。<sup>45</sup>而若如上述，時間之三維無一是真實的存在，那麼人心對時間的理解和度量豈不是荒謬？因此，奧古斯丁脫離一般傳統哲學和生活經驗的時間觀，首先修正「時間分過去、現在和將來三類」的一般說法而指出，「或許說，時間分過去的現在、現在的現在和將來的現在三類，會比較確當。」<sup>46</sup>之所以如此宣稱，是因為奧古斯丁觀察到，不存在之事物是無法被知的，<sup>47</sup>所以心靈所理解或度量的並非是時間三維本身——此三維皆非存在

<sup>42</sup> 「時間作為運動計量」此基本界定乃由柏拉圖於對話錄 *Timaeus* (39c-39e) 和亞里斯多德 (Aristotle, 384-322 B.C.) 於著作 *Physics* (221a-222a) 中所確定；儘管二者的詮釋不盡相同。而奧古斯丁實際上是反對將時間界定為物體的運動。(Augustine, *Confessions*, pp. 238-239)

<sup>43</sup> 永恆並不是指無限持續的存有 (endless everlasting being)。

<sup>44</sup> Augustine, *Confessions*, pp. 231.

<sup>45</sup> Augustine, *Confessions*, pp. 231-232.

<sup>46</sup> Augustine, *Confessions*, p. 235.

<sup>47</sup> Augustine, *Confessions*, p. 233.

(non-existence)，而是在其運作當下於自身之中所浮現的意識內容。精確地說，心靈所理解的「過去」，實際上是指對曾發生過之事的當下記憶內容（亦即過往事件作為心靈之當下運作而再現的影像）；而心靈所預見的「將來」，亦不是指尚未存之在將來事物本身，而是心靈運作當下所掌握到有關將來可能發生之事物的原因或徵兆（一種對將來事物的概念）——比如：看見黎明，預言太陽將升。所看見的是現在發生之事件，而伴隨宣稱的是對將來事件的預言。<sup>48</sup>至於心靈所理解的「現在」，亦不是指時間點，而是心靈運作當下直接感覺的有關事物的印象。據之，對於時間三維的理解，根本上是心靈對其運作當下之意識內容的詮釋——除了在心靈之中，在別處根本無法找到時間的意義。因此，奧古斯丁說：「過去事物的現在便是記憶，現在事物的現在便是直接感覺，將來事物的現在便是期望。」<sup>49</sup>

通過對「過去、現在和將來」之意義的重解，奧古斯丁將原本作為對外在事物之運動變化之計量的(外在性)時間觀，轉變成了奠基於心靈運作之(內在性)的時間觀。<sup>50</sup>據之，所謂「度量時間的長短」，亦非指度量外在事物的運動變化，而是指心靈在度量內含於其自身之中有關過去、現在和將來之事物的印象。<sup>51</sup>印象作為意識內容具有延展性 (extension)；因此心靈對時間的度量，其實是對自身延展之意識內容的度量。

總之，奧古斯丁認為，人對於時間現象及其構成的理解根本上是源自於自身心靈的運作。然而，心靈本身又是如何從自身對變化之時間的構成作用而去領會「永恆」的意義呢？針對時間的構成，心靈是運用預期 (expectation) 去形構即將發生之事物的概念，運用記憶 (memory) 去保存已發生之事物的影像，運用注意力 (attention) 去獲取當下發生之事物的狀態，並使之可以進入記憶之中。<sup>52</sup>對應「將來、過去和現在」三維時間構成的三種心靈能力——「預期、記憶和注意力」——的發生本身，事實上並不具有時間的意義，因為它們是心靈於其發生運作之「現在」(present) 或即「當下」(nyn; now) 的活動 (act)；亦即它們是心靈於現在的預期、於現在的記憶和於現在的注意力。據之，心靈的一次運作 (不管其活動的類型)，就是一次自身的「現在」(to present)；就此而言，心靈只有通過自身之意識活動發生的現在，才能自知存在 (to be)。

當心靈對自身進行澄明的反省，領會到其自身之「現在」的存有實相，那麼

<sup>48</sup> Augustine, *Confessions*, p. 233-234.

<sup>49</sup> Augustine, *Confessions*, p. 235.

<sup>50</sup> 這種內在性的時間觀，即可謂為「主觀的 (subjective) 時間觀」。但這並不表示奧古斯丁意圖否定客觀時間的意義，事實上，時間的客觀性是由上帝創世說來保證，因為時間之被造有其客觀的開端。這點於《懺悔錄》第 11 卷和第 12 卷中都有交代。

<sup>51</sup> 奧古斯丁明言：「我的心靈，我是在你裡面度量時間。……事物經過時，在你裡面留下印象，事物過去而印象留著，我是度量現在的印象，而不是度量促起印象而已經過去的實質；我度量時間的時候，是在度量印象。」(Augustine, *Confessions*, p. 242.)

<sup>52</sup> Augustine, *Confessions*, p. 243.

它將可能從變化之時間現象中——即心靈內在的延展中——(理智地) 覺察到一種類比「永恆」——永遠的現在 (all is present)<sup>53</sup> ——的意義。更精確地說，或許心靈對自身有一種「之前—當下—之後」之意識流統一結構的迷思，因此會受限於變動的萬象和變化之時間觀，而陷入與永恆之存有實相的對立關係之中。但是，心靈根本上只面對自身的「現在」(to present)，一切在時間中呈顯的萬象變化實際上是在此「現在」(to present) 中被擴展的內容，因此一切都在「現在」(present) 之中。依此分析，心靈成為永恆與時間——生成變化——之間的中介。儘管——如前所述——奧古斯丁表現出對於受造靈魂承受上帝光照的深切不安，但是他仍相信，人心本身即是通往識神之道的法門，因為它能在變動中領悟永恆。

總之，在奧古斯丁的分析下，「永恆存有」是聖父、聖靈和聖子三者合一，「時間」為現在、過去和將來三維合一，「思維」則是感知 (注意力)、記憶和預期三重意識合一；而存有 (永恆)、時間 (變化) 和思維 (意識) 三者最終可通過心靈而遭遇相合。<sup>54</sup>如此之思考顯然呼應了聖經中「三位一體」的概念。可見奧古斯丁之神學哲學呼應其基督教信仰的堅持。

#### 參、奧古斯丁之神學觀點的困境——永恆與現在的類比

根據以上所述可知，儘管奧古斯丁對上帝之永恆存有真理和時間結構二者的觀點關涉到其基督教信仰和承自柏拉圖形上學思想的背景，其立論卻是奠基於針對具體存活之個人心靈內在的運作結構的反省和分析之上。但是問題是，有限之人的心靈畢竟是受造者，心靈的延展內容亦終究是有限和變化的；而「任何時間，任何受造之物，即使能超越時間，亦不能與你 (上帝) 同屬永恆。」<sup>55</sup>既然如此，儘管上帝於創世時通過聖言而傳輸了永恆存有之真理進入世界，進入人心，又儘管祂以自身為形象去創造心靈/靈魂，賦與其理性與理智，但是心靈只能就自身有限且變動的意識運作及其延展的範圍而去凝視上帝真理，或者說，心靈只能以其所領會之自身的「現在」而類比地去沉思永恆存有之道。然而，若只是「類比」，心靈如何可能確定其識神？

除了心靈之延展與上帝之永恆存有之間類比上的局限之外，另外的困難是，首先，若心靈對永恆存有的凝視，是一種對於自身受造之元始根源的重新記憶，那麼奧古斯丁承認，記憶本身是深不可測的。心靈有記憶，亦能遺忘 (forgetfulness)。雖然遺忘只是心靈缺乏記憶，而不是真的流失記憶的內容，但是一旦遺忘，「假使無人提醒，可能我 (心靈) 決不會想起它們。」<sup>56</sup> 如此一來，心靈似乎無能完全靠自己去喚回有關永恆真理的記憶，那麼是否仍需等待啓示？

再者，心靈具有受造的理性和理智，但是其理性和理智不同於「天外之天」(heaven of this heaven) 的理智 (intellect)；後者是指於創世元始而被上帝先於日月

<sup>53</sup> Augustine, *Confessions*, p. 228.

<sup>54</sup> 對奧古斯丁而言，心靈或謂靈魂是依上帝之形象而受造。

<sup>55</sup> Augustine, *Confessions*, p. 244.

<sup>56</sup> Augustine, *Confessions*, p. 189. 有關遺忘的分析，可參考 Augustine, *Confessions*, p. 193.



所構成，而自我之所以能夠對時間現象有所掌握，正是基於絕對意識本身於每一活生生當下的運作時，能通過統覺作用 (Apperzeption) 而去綜合滯留、知覺和前攝三重的意識內容的延續性和統一性。

對胡塞爾而言，若針對時間結構之合法則性和統一性而去追究時間意識的原初發生動機 (Urmotiv)，即可引入對上帝之存在及其與自我之關係的思考問題；而其思考的進路乃是依循作為「可能存有全體之原則」(Prinzip einer möglichen Seinstotalität) 的「目的論觀念」(Idee der Teleologie)。<sup>59</sup>

所謂「目的論觀念」，是指引導著人類和世界之整體構成朝向特定的目的而發展的一種原則，它是世界存有的典範 (das ontologische Ideal) 或本質 (Eidos)。<sup>60</sup> 胡塞爾認為，目的論觀念作為一種指導原則乃根本上內存於超驗主體的絕對意識之中，驅使其不僅於每一次活生生當下之活動中皆意向地 (intentional) 指向 (zuwenden) 作為對象的某物，<sup>61</sup> 而且能夠統一諸般雜多的意識體驗而構成同一對象的意義。因此，世界中所有的事實之物 (alles Tatsächliche) 就其作為意識構成的質料 (Material) 而言，雖然是無理性的 (irrational)——即無序的，但是最終會被超驗主體之絕對意識意向地——即有目的性地——以符合理性的存有形式而構成。然而，超驗主體之絕對意識本身內含的目的論觀念之來源又是什麼？

欲解釋目的論觀念的來源，必須先對「世界」的內涵再做說明。超驗主體於其具體生命中會同時意識到兩個涵蓋層面不同的現象世界：一方面，他經驗到一個呈顯於其內在主觀時間形式之中而完全屬己和涉及自己之所有意識體驗的內在世界；另一方面，他又經驗到一個顯現於外在客觀時間形式之中的普遍自然世界。可追問的是：若這兩個涵括不同層面的世界都於事實上呈顯了合目的性的理性法則秩序，那麼它們之所以如此被構成的原因，是否都可以歸諸於超驗主體之意向的意識能力？

超驗主體能通過自身之意向意識能力而去構成一個完全屬己、合乎理性法則秩序之內在世界，這點應無疑慮。然而，那個於外在客觀時間之中所呈顯的普遍世界，根本上無法僅通過超驗主體的意識能力去構成，理由在於：通過對自身進行更徹底的現象學還原後，超驗主體揭示了自身的超驗絕

<sup>59</sup> 有關胡塞爾直接或間接解釋上帝觀念和目的論觀念間之關係的文獻資料可參考：Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), *erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. R. Boehm (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956), p. 258；*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. I. Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), p. 385；*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908-1914), hrsg. U. Melle (Dordrecht: Kluwer, 1988), p. 229；Ms B I 4, 2f.；Ms B II 2, 23a ff.；Ms E III 10, 14a-14b；etc. (Ms. 是胡塞爾手稿 (Manuskript) 的縮寫。本文所採用之胡塞爾手稿資料取自德國科隆大學附設之「胡塞爾資料中心」(Husserl-Archiv der Universität zu Köln)，並獲取引用許可；特此聲明。)

<sup>60</sup> 胡塞爾一向斷言，「世界存有作為事實乃具有一種目的論。」(Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), *erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, p. 258.)

<sup>61</sup> 在胡塞爾的眼中，這種「指向」即是一種目的論的表徵。

對性 (die transzendente Absolutheit)，但是他同時亦意識到，自己仍作為具有肉身的具體個人而存活於世界上；換句話說，他意識到自己是具有絕對超驗主體性和具體生命的活生生個人——胡塞爾稱之為 (超驗)「單子」(Monade)。而擁有具體生命的單子就如同其他事物一般，是屬於世界事物中的無理性的偶然存有 (das irrationale Zufälligkeit)，他受限於生命界限而不具任何存在的必然性。既然超驗單子是有限的存有，當然也就無法僅僅通過其意向的意識能力而去構成那個於無限的客觀時間中呈顯、並且包含所有單子個體界域 (Horizont) 的普遍世界，儘管他的確參與了普遍世界的構成活動。此外，因為單子全體 (Monadenall)——即所有單子全體——的存有於本質上仍總是偶然的和無理性的，所以具有存有必然性的普遍世界的構成，也不可能被單子全體於主體際 (Intersubjektivität) 的運作中去完成。<sup>62</sup>

基於以上的理由，因此必須在單子之絕對意識的意向性本質之外，去追究另一個導致構成合理性法則之普遍客觀世界的原初基礎 (Urgrund)。針對這個原初基礎，胡塞爾思考到另一種類型的「意識」——即所謂的「大全意識」(das „Allbewußtsein“)——來作為原初地引發普遍世界之全部構成歷程的執行者。<sup>63</sup>但是，大全意識真的可被想像嗎？<sup>64</sup>

以上問題的癥結就存在於單子之世界構成的現象中。在單子所經驗到的兩重世界現象中，可以發現兩種明證的、具有法則性的次序系列：其一，每一超驗單子通過其意向的意識能力而將所有意識體驗依序相繼組織，據之構成了一種以「過去—現在—未來」的形式而呈顯的內在時間序列；而在此時間序列之中，世界是作為意識的相關項而必然地被給予，換句話說，這個世界是在單子之內被構成的屬己世界，亦是其意識生命的整體。其二，每一單子還經驗到，於互為主體性的單子際世界中同時也伴隨著一種普遍客觀的外在時間序列；在其中，每一單子都帶著自己個別的軀體肉身 (der körperliche Leib) 和自己個別的內在時間意識，而與其他單子或是在不同的地方同時存在，或是在同一地方先後出現。因此，這個普遍之時空世界即作為全體客體的一種共存形式，是於主體際之單子的共同時間中所呈顯的單子世界 (Monadenwelt)。

值得注意的是，在兩種時間序列之中的兩個世界是以某種特別的方式互相糾結 (verflechten) 在一起的。一方面，客觀的世界時間 (Weltzeit) 呈顯在個別單子的意識之中，以至於個別單子能夠理解這種與其他單子共同經驗的客觀時間的序列；另一方面，個別單子又將自身連帶著自己的內在時間意識一起組織納入這個客觀的時間序列之中。然而，這種在單子意識之中同時存有兩重時間性糾纏的現

<sup>62</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*, p. 439.

<sup>63</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*, hrsg. I. Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), pp. 8f., p. 19; Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. I. Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), p. 301.

<sup>64</sup> 胡塞爾在一篇文章的註腳之中提出此問題。(Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*, p. 9.)



象並不意謂，一個單子靈魂 (die monadische Seele) 的有限生命時間 (Lebenszeit) 可以被視為與普遍客觀的世界時間是同一重疊的，因為在這種全面的時間序列之中，還存在著其他單子，而他們也帶著他們自己的軀體肉身、通過意識行動而構成他們自己個體的內在時間性。據之，雖然在某意義上，單子通過他的意識活動的確參與了普遍客觀之世界時間的構成，但是他不能單獨將世界時間包含於自身之中，否則將無法理解，其他單子如何也能經驗到這種客觀的世界時間。

因此，個別單子的生命時間必須和客觀的世界時間區分開來。而困難就在於，去追究以普遍世界為相關項之客觀世界時間的構成原因。實事上，客觀時間形式對我們呈顯為一種無限被形構、全面的統一形式 (eine sich ins Unendliche gestaltende, allumspannende Einheitsform)，在其中，各個單子之不同的內在時間被組織納入，比如客觀時間序列中的每一個「現在」(Jetzt) 同時包含了各個單子主觀面向的「現在」，以作為其自身之統一而充盈的內容，伴隨之，普遍世界將作為相關項而被給予，並且相應地被證成為歸屬於所有單子之世界的共存形式 (Koexistenzform)。

但是，若客觀時間序列連帶著相關之普遍世界乃呈顯為全面的統一形式，那麼構成客觀時間和普遍世界的執行者 (das Fungierende) 也必須相應地於自身含有全面的本質 (das allumspannende Wesen)。如此之全面的本質並不存在於有限的個體單子之中，因此基於奠基關係 (Fundierungszusammenhänge) 的要求，客觀時間中之普遍世界的構成必須出自一個既非單子、亦非單子全體的另類構成者，並且此另類構成者必須於自身之中具有全面的特質。<sup>65</sup>

胡塞爾認為，因為普遍世界一直都在單一的超驗主體之絕對意識中顯現，而且又作為在客觀時間序列中之對象顯相 (gegenständliche Erscheinungen)，所以其本質地必與在單子意識之內在時間序列中呈顯的意識體驗是同質的 (homogen)。據之，這個另類的構成者本質上必須被證成為一種特殊的「絕對意識」。而因為這個意識必須是具有全面的本質，所以它是全面的意識 (das umspannende Bewußtsein)，亦即是前已提及的「大全意識」。換句話說，大全意識並非任何單子意識，但是它又是與整個經驗的自然有所關聯的意識，包含了所有個別單子意識。因為普遍世界正是在大全意識之時間序列中被意向地持續構成，所以對胡塞

---

<sup>65</sup> 觀察的重點是，每一個別的單子雖然連帶其個體意識而組織納入此具有客觀時間序列的普遍世界之中，以至於它具有此世界的經驗和自我的表現 (Selbstdarstellung)，但是那絕對只是一個片面的和十分不完美的世界觀，因為此世界觀只是部份涉及普遍世界的個體界域。然而，整個世界呈顯為普遍的和無限的，其超驗之存有結構自身具有不依賴單一主體的絕對意義，因此，雖然這個世界基本上是由所有演生構成之共同主體性 (Mitsubjektivität) 所構成而成，但是這並不意謂，世界連同其存有意義是由不同個別主體的被原真地 (primordial) 還原之個別世界所集合而成。事實上，這個在客觀時間序列中呈顯的普遍世界乃超出單一主體的眾多世界，並且是帶著絕對存有意義而自身為一廣含的統一性 (eine umfassende Einheit)。

爾而言，大全意識才是根本上真正推動整個普遍世界構成的原初基礎。<sup>66</sup>

大全意識是促使胡塞爾進一步思考上帝問題的開端。他的考量首先是：絕對意識之雜多的被給予性 (Gegebenheiten) 是在一種統一的時間形式中被構成，而這種統一的時間形式總是伴隨著自我作為其同一的極點 (der identische Pol)。類比地，既然大全意識也是本質地於客觀時間形式中依共存的和持續的方式去構成諸般多樣之對象被給予性的統一同一意義，因此它必須也相應地於自身具有一個同一的極點。據之，一個「自我」必須合理地被提出，以作為在大全意識中之同一的自我極 (Ichpol)。<sup>67</sup>這個「自我」卻不能被理解為任何單一主體，而必須是「延伸於所有自我，將所有和任一在時間之中被構成者包含於一個生命之中，同時也包含所有自我之一切構造」的「自我」自身。<sup>68</sup>胡塞爾稱此「自我」為「全我」(Allich)，又稱之為「超越單子」(Übermonade)——因為這個「自我」是超越所有單子之上。如此一來，大全意識、全我和超越單子即地被連結為相應的概念。

然而，若全我或超越單子作為在大全意識之中的同一自我極，那麼即意謂著，在根本的意義上，於所有有限自我之中共有的世界之構成是由全我所觸動 (motiviert)——因為全我通過將所有自我內含於己而可使自身可在他們之中產生作用 (hineinwirkt)。據之，全我才是合理性地形構世界之真正原初的超驗構成者。對胡塞爾而言，這個全我正是上帝 (Gott)。儘管胡塞爾似未明確地將全我或超驗單子直接稱為上帝，但是，他將全我解釋為「那個包含自我 (個別) 自我和所有現實性於自身的自我」之後，進而又表示，「全我是無限生命、無限之愛、無限意志，他的無限生命是單一事行，並且因為他是無限的實現、無限的幸福。所有痛苦、所有不幸、所有錯誤都遵循上帝自身……，上帝是全在的，上帝的生命活在所有生命之中……，所有經驗現實性和所有有限精神性是上帝的客觀化、上帝事行的開展。存有的最終意義是善，並且那是上帝的事行，是所有上帝行為所指向者。」<sup>69</sup>由此可見，胡塞爾最終是從全我而轉向上帝。

上帝——或作為全我、或作為超越單子——絕不能等同於構成之主體性或主體際性的存有；上帝並不是單子全體。<sup>70</sup>因為「上帝概念本質上是單數」<sup>71</sup>，單子全體或即單子共同體 (die Monadengemeinschaft) 卻被以複數來理解。若單子本質上是數眾 (Vielheit) 和社團化 (Vergemeinschaftung)，那麼上帝絕不可能被設想成

<sup>66</sup> 於此並不意謂，大全意識不需依賴單子意識而於其另類的意識行動之中構成包含單子在內的整個世界，根本上，大全意識只有藉著單子的意識能力才能將世界實現和合理化。

<sup>67</sup> 胡塞爾解釋，針對「在一全面意識之中被統一地構成之多樣雜多者，可以觸動一個自我，為之一個自我可以被關涉到。」(Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*, p. 301.

<sup>68</sup> Ibid., 302.

<sup>69</sup> Husserl, Ms B II 2, 27a-27b.

<sup>70</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*, p. 610.

<sup>71</sup> Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962), p. 335.

此共同體的成員。<sup>72</sup>祂正是絕對的「一」(das absolute „Eins“)——「元一」(„Ur-Eins“) ，並且立於單子之「上」(„über“) ，因此對胡塞爾而言，一個世俗之神 (ein mundaner Gott) 是不可能的。<sup>73</sup>

然而，上帝與目的論觀念的關係又是如何呢？首先，目的論觀念引導著普遍世界的構成，而後者又被大全意識於無限的時間流中執行著。因此，目的論觀念自身是絕對完美，並且相應地屬於大全意識或即上帝。更精確地說，大全意識作為世界構成之根本執行者，不僅自己創造目的論觀念，而且本質上，此觀念即其自身。只有在這種情況下——只有當大全意識和目的論觀念是同一，大全意識才能在其進行世界構成時，必然地只實現自身的觀念，亦即它的活動性自身必然地就是目的論觀念的實現。

另一方面，若目的論觀念引導著世界的絕對存有意義或所有絕對現實性，那麼它正是給與所有真理、存有之最後意義的全部原則，是絕對的最高理想之核心觀念 (die absolute oberste ideale Polidee)。如此於整體意義中的真理觀念乃基於自身之絕對合理性 (absolute Vernünftigkeit) 而標識自己為「絕對理性」(der absolute Logos)，具有「一個新的超越世俗的、超越人性的、超越超驗主體的意義」，同時又是「唯一、真理和全善」，可引導「全體存存者和任一有限的存存者皆朝向它」，並使所有超驗主體之生命意義和真理都於其之中存在。<sup>74</sup>胡塞爾向來將此絕對理性稱為上帝，他明確表示，「只有一種真理的理性可以被設想，只有一個上帝，祂是這一個自身含帶存有論單一性的觀念，是一種本質，但不是埃多斯 (Eidos)，而是作為在絕對真理之中的本質。」<sup>75</sup>總之，上帝是每一有限者和相對者之所有現實性的基礎，也是存有之唯一存有論的原初基礎。祂「作為觀念、作為完美存有的觀念、作為完美生命的觀念，在其中構成著完美的『世界』，從其自身中，這個完美的精神世界相關於這個完美的自然創生地發展著。」<sup>76</sup>

當確立了上帝作為絕對理性自身、作為目的論觀念自身，而且又作為大全意識而統握著世界的超驗構成，即可確定：上帝乃使自身作為絕對理性而內化於超驗主體之中，成為其存在的本質。換句話說，超驗主體作為具體存活之人於本質上即分享了上帝的絕對理性，同時也被賦與了真與善的特性。<sup>77</sup>

---

<sup>72</sup> Stephan Strasser, „Der Gott des Monadenalls: Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls.“ *Perspektiven der Philosophie* 4 (1978): 369.

<sup>73</sup> Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, hrsg. K. Schuhmann (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950), pp. 109f.

<sup>74</sup> Husserl, Ms E III 4, 36b.

<sup>75</sup> Husserl, Ms E III 4, 37a.

<sup>76</sup> Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, p.226.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 225f. 從文獻資料顯示，胡塞爾有關超驗自我分享神性的思考，是受到柏拉圖之形上學理論的影響。可參考 Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. T. Nenon und H. R. Sepp (Dordrecht: Kluwer, 1987), p. 278; Ms. F I 28, 1920: 109b.

#### 伍、結論：神性與人性的復合

至此就上述奧古斯丁和胡塞爾有關時間和上帝相關理論，可以得出以下觀察：

第一、兩位哲學家都是從人之內在意識的三重運作層面去分析時間現象之本質及結構。所不同者，奧古斯丁主張時間的構成是心靈內容的延展，因此度量時間，其實是度量心靈內容的擴延 (extension)，而胡塞爾則主張人之心靈 (意識) 本身就是一種時間化的運作，儘管他亦不反對時間無法脫離意識內容的界域 (Horizont)。

第二、奧古斯丁和胡塞爾皆於時間理論中強調「當下」的意識運作，並視之為時間構成的基本要素。然而，前者並未特別分析「當下意識」之運作的本質，而後者則從活生生當下之「既佇立又流逝」(stehend und strömend) 的特性而去論及在其之中之所以必須且能夠進行合乎理性法則之統覺作用的根本基礎。

第三、奧古斯丁和胡塞爾都試圖通過時間而去揭露上帝之永恆真理。但在方法上，奧古斯丁採用基督教創世說，首先肯定上帝之真理於創世當下即賦與給人心，因此人需透過記憶而去回溯和領會上帝之聖言。而胡塞爾則從自我之內在時間意識運作的法則性基礎的探究上，而逐漸還原深植於人心內在的神性理性。

第四、在上帝與人性之間的關係上，奧古斯丁基於永恆存有與有限心靈之間的對立，強調應致力於通過對人心內在的深刻反省而去嘗試跨越超越性 (Transzendenz) 和世俗性 (Mundane) 之間的鴻溝，進而重建上帝與人之間的往來關係。胡塞爾則基於人性之中的內在神性理性，而強調人可通過對自身理性本質的理解和運用，而在現世生活中彰顯超越之神之真理。

就上帝與人之間的關係而言，在奧古斯丁的觀點中，上帝作為創造者之於現世之受造萬物永遠是超越者，因此，即使人心被賦與了理性而可在自身之中發現識神之道，但礙於心靈的有限性，而無法真正理解上帝之永恆存有的真理，因此神人之間的真正溝通是不可能的，或者說，不可能由人自身去達及，而只能依賴上帝的啓示和引導。但是，就胡塞爾有關上帝的思考而言，上帝之神性 (Gottheit)——或即絕對理性——根本上是內化於超驗主體的自我內在意識之中。因此，超驗主體作為具體存活於世界之中的人，若其能體悟自身人性中的理性本質，即能領會心靈中天生本有的神性理性，又若其能依循自身人性之理性本質而去構成世界之存有意義，即能彰顯上帝之聖道。因此，或許胡塞爾的觀點——神性與人性 (上帝與人) 之間的關係是血脈相通——可以為奧古斯丁之斷裂的神、人關係提供一種修補的機會。然而，基於胡塞爾本身意圖避免基督教信仰中之上帝的位格化和創造說，故而造成其於上帝和人性之相應關係上仍有一問題有待說明，即：上帝到底是如何讓自身之理性內化於人性之中？針對此問題的回答，恐不是胡塞爾就其自身之上帝觀念的理論脈絡中可以尋獲的。

#### 參考資料：

1. Augustine. *Confessions*. Translated and introduced by Henry Chadwick. Oxford/New

- York/Toronto: Oxford University Press, 1991
2. Augustine, *On the Trinity, Books 8-15*. Translated by Stephen Mckenna and edited by G. B. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
  3. Augustine. *On Genesis*. Translated and notes by Edmund Hill and M. O' Connell and edited by J. R. Rotelle. New York: New City Press, 2006.
  4. Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Hrsg. v. K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
  5. Husserl, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
  6. Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Drei Bände: 1905-1935*. Hrsg. v. I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
  7. Husserl, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hrsg. v. U. Melle. Dordrecht: Kluwer, 1988.
  8. Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
  9. Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Hrsg. v. T. Nenon und H. R. Sepp. Dordrecht: Kluwer, 1987.
  10. Husserl, Edmund. Ms. B II 2, *Metaphysisch/Absolutes Bewusstsein*, 1908/09.
  11. Husserl, Edmund. Ms. E III 4, *Teleologie*, 1930.
  12. Husserl, Edmund. Ms. E III 10, *Vorgegebene Welt, Historizität, Trieb, Instinkt. Zu der Etablierung des universalen Konstitutionsproblems*, 1930.
  13. Husserl, Edmund. Mr. F I 28, *Freiburger Vorlesungen zur Einleitung Ethik, Sommer 1920, Wiederholt Sommersemester 1924*.
  14. Strasser, Stephan. „Der Gott des Monadenalls: Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls.“ In *Perspektiven der Philosophie* 4 (1978): 361-377.

#### 四、研讀成果

透過研讀活動，所獲致成果為：(一) 對奧古斯丁之將時間區分為宇宙論時間與存有論時間，隨宇宙論時間流變將使人走向虛無，而發現內在之人對上帝的依附始可能邁向存有，「凝神斂慮」是邁向存有的環節，此或可與當代意識哲學作一對照研究。(二) 奧古斯丁的「自愛」(self love) 概念有兩個層面，一為eros，總是指向一個確定的對象，為欲求之意，看似對自我的肯定，實則具有消極性意涵，是一cupiditas (欲愛)，與caritas (聖愛) 相對，有論者以為此一意涵乃受到斯多亞學派的影響；然則，其「自愛」概念尚具有另一積極意涵，當奧古斯丁說：「我成了我自己的問題」時，此一對自我的發問，雖起於「自愛」(肯定內在自我的存在)，卻是發現caritas (聖愛) 的起點，當自我發現聖愛，對自我、他者的態度將獲得超越，「屬己性」便獲得呈現。(三) 奧古斯丁對上帝、內在之人及自我與他者的論述，可與當代哲學作一對照，特別是胡塞爾所建立的現象學作一對照思考。(四) 奧古斯丁對意志的任意性與自我衝突的描述可與康德哲學中意志的自我命令作一比較，對奧古斯丁而言，意志的任意性與自我衝突必須透過聖愛來加以治療，但康德的實踐理性則賦予人類理性在道德實踐上更高的自律性。(五) 奧古斯丁的記憶與光照理論在當代哲學中的進一步詮釋值得進一步的關注。

此外，在具體成果的展現部份，目前計有博士生愛西里爾論文方向初定為《奧古斯丁意志理論研究》、林淑芬《漢娜·鄂蘭的政治存有論一對海德格的批判性詮釋》、碩士生楊濟鶴論文《奧古斯丁政治哲學研究》、李威撰《漢娜·鄂蘭自由理論研究》。另外，在碩士班學生中，有數位於今年分別考上台大、政大、輔大、文化等校哲學系博士班。第三年度起，更有陸續來自輔仁大學、文化大學碩士班與博士班的同學加入，讓議題的討論增加更豐富的面向。

#### 五、議題探討結論

1. 對奧古斯丁而言，懺悔是一種「履行真理」(do truth)。「誰履行真理，誰就進入光明。」(Thou lovest the truth, and he that does the truth comes to the light)，奧古斯丁因此而在上帝面前，用自己的懺悔，在心中履行真理，同時在許多證人之前，用文字來履行真理。為什麼需要懺悔？既然上帝是全知的，即使我不向祂懺悔，祂也應該知道我的一切，那麼，我為何需要懺悔？奧古斯丁認為，懺悔不是讓上帝看見我們，而是反過來讓我們不至於將上帝隱藏起來，而只有當上帝不隱藏時，我們才能認識自己。為什麼必須在人的面前懺悔？奧古斯丁在第十卷開頭提到：「『愛則無所不信』，至少對於因愛而團結在一起的人們是如此。」在此，奧古斯丁似乎揭示，愛是使得社群穩定的力量。當向上帝懺悔時，上帝的恩寵得以介入，一同見證的人們靈魂得以甦醒(..but keeps wakeful in the love of Your mercy and the loveliness of Your grace...)。此外，奧古斯丁也提到，愛—相信—認識的關係，因為愛而有相

信，因為相信而有認識，而愛是來自於彼此連結於上帝，這個連結關係之所以透過懺悔實現，是因為上帝恩寵的臨現。如此，愛就不是作為一種欲求（*desire*），而是作為一種連結，而此一連結在《愛與聖奧古斯丁》的第二部份中，鄂蘭將之理解為「記憶的過去」（*remembered past*）—我們在記憶中回顧「一個超越的、超現世的過去，亦即，人類如此存在的起源」，而此一理解必須放在造物者和受造者的架構之下來思考，在鄂蘭非神學性語言的轉化之下，懺悔轉而為面對受造物的必死性與誕生性（一如奧古斯丁說「…向你懺悔，還要向一切和我具有同樣信仰、同樣歡樂、同為將死之人、或先或後或與我同時羈旅此世的人們懺悔」），即人類的有限性。

2. 「祢的『道』如果僅用言語來命令，我還能等閒視之，但祢自己先以身作則。我以言語、行動來實踐，在祢的覆翼之下實踐…（*And this Your word to me would be a lesser thing, if it merely commanded me by word and did not go before me in the doing. Thus I do it, in deed and in word, I do it under Your wings.*）—聖言成了基督，道成了肉身，而不只是言語。在《人的境況》（*Human Condition*）中，鄂蘭便以耶穌為行動的典範，在鄂蘭的行動理論中，言說和行為是行動的基本意涵。
3. 「人的心靈是通過形體的動作而認識到以上種種；我，內在的我，我的靈魂，通過形體的知覺認識這一切。」具有感官的生物都能發現上帝的美好，但是它們無法詢問，因為它們缺乏主宰感官的理性。人能夠發問，「對無聲無形的上帝，能從祢所造的萬物而心識目睹之」，但因貪戀萬物，為萬物所蔽而成為萬物的附庸，便不能辨別判斷。——鄂蘭在《愛與聖奧古斯丁》中的第一部份先是以渴求（*craving, desire*）來定義愛，聖愛（*caritas*）與欲愛（*cupiditus*）的區辨則在於對象的不同，聖愛指向上帝，欲愛指向世界，但鄂蘭後來透過論證指出此一定義必然與「愛鄰人如己」產生緊張關係，鄂蘭繼而將聖愛與欲愛的區辨建立在與受造物（世界）與造物者（上帝）的連結與否。
4. 奧古斯丁談到靈魂（*soul*）似乎意指三個層面：一、能力（*the power*）---*give life to a body*；二、心能（*faculty*）---具有超越的潛能，此兩者較屬於自然生命的層面；三、記憶（*memory*）。
5. 記憶分為：一、影像（*images*，來自感官），即一般意義下的記憶；二、事實本身（*things*），內存於記憶深處，當印象進入時便起而回應之；三、抽象的概念，例如數學等真理的概念；四、情感（*feelings*）等；五、記憶本身。
6. 遺忘是包含在記憶之中的，後現代認為記憶是透過遺忘的方式顯現的。
7. 記憶分為許多層次，其存在著許多 *images*，但也有不在場的記憶，即遺忘的記憶，例如幸福的概念（幸福存在於記憶中，只是忘了它的樣子）。召喚回憶可以被理解為讓幸福的概念從潛能到實現，對奧古斯丁而言，幸福便是與上主同在。或者我們可以說，記憶是 *images*，但我們唯有超越 *images*，進入記憶的不在場，才能達到 *Imago*，尋獲上主。
8. 「我愛祢已經太晚了，祢是萬古常新的美善，我愛祢已經太晚了！祢在我身內，我馳驚於身外。我在身外找尋祢，醜惡不堪的我，奔向著祢所創造的炫

目的事物，祇和我在一起，我卻不和祇相偕。這些事物如不在祇裡面便不能存在，但它們抓住我使我遠離祇。」必死性是原罪的記號，爲了躲避對死亡和消亡的恐懼，人會想抓住永恆之物。人往外尋找上帝，而非往自身的記憶深處去尋找，因此看不到上帝。甚且，相對於人的必死性，其他受造物是較不會損壞的，因此人會想抓住那看得見的外在受造物，卻忘了受造物若非有上帝是不會存在的。因此，不是受造物抓住人，而是人被自己對必死性的恐懼所攫獲。奧古斯丁接著談到各種誘惑，而這一切的誘惑都來自驕傲。「…『魔鬼冒充了光明的天使』，魔鬼沒有肉體，所以對於驕傲的肉驅特別有吸引力。因爲他沒有肉體，便擺出神明的模樣，要人奉他爲神，但『罪孽的果報是死亡』，他和人受到共同的果報，和人同受死亡的懲罰。」原罪起於驕傲，上帝因其豐富的慈愛，遂向人類顯示並派遣一位真正的中介者，「使人們通過祂的榜樣，學習謙遜」。

9. 奧古斯丁開始以時間作沉思的依據，有下列幾層意義：

3) 上帝統領時間，奧古斯丁祈求賜予深思的時間鑽研聖經律法。

4) 在歌頌上帝創造時間流，不致以時間流是束縛人，表現出人沉淪的憑依時，奧古斯丁旨在從信轉到知的態度，去知曉上帝之字詞 (Word of God)，而這是需藉時間流中的對象去知曉的。

10. 上帝的「道」不是以受造物的振動爲媒介而傳遞，這是暫時的，有始有終的，會消逝的。若道是此聲音，那麼它以憑借受造物來傳遞；若無此造物，那麼「道」的聲音究是什麼呢？它究是什麼語言呢？

奧古斯丁說在時間中流逝的語言遠在他之下，上帝卻遠在他之上。故他介於上帝與世界之間，人的旅程即在世界中而朝往上帝，與上帝遭逢。

相對的非存有似是中性的 (無善無惡)，它是人朝往上帝的過渡歷程。絕對的非存有則是人離開上帝的狀態，人在受造物中找尋滿足，如之前偷桃事件即被奧古斯丁稱爲絕對的虛無 (2.8. 偷竊與狼狽爲奸皆是虛無)。

11. Vaught 認爲奧古斯丁以三種方式表達時間之物：1) 時間之物的直接屬性；，2) 有限認知者所認知的具時間屬性，它同時存在於認知者與被認知者上；3) 上帝認知時間之物，時間刻劃著僅是被認知者，而非認知的上帝，故非時間的觀念在上帝心中，這些觀念亦以具時間性的實例化 (instantiation) 在世界中存在。

這表示，上帝知道何物發生在時間中而自己不受限於時間，在時間中的受造物是在永恆的道說中被創造的，但這並不蘊含受造物必須是同時性的 (cotemporal)。

但奧古斯丁將創世的語言與救世論 (soteriological) 的語言結合，故以上帝之道更是福音的基地，上帝對我們說話，透過 (進入) 肉體的耳，讓我們在我們之中 (within us)(道成肉身或透過肉身進入心中?) 追求祂。



故奧古斯丁謂：「凡訓導我們的，才是對我們說話。」(Only one who teaches us is speaking to us.) 而只有不變的真理才訓導我們，因它使我們歸向本原 (returning to the Source of our Being)，這也顯示出上帝是「元始」(Beginning) 的意義。

12. 奧古斯丁以為一般人分時間為現在、過去、將來三類，但他寧願以現在具優位，將時間分為過去事物的現在、現在事物的現在、將來事物的現在，它們分別是記憶 (memory; *memoria*)、直接感覺 (sight/intuition; *contuitus*)、期望 (expectation; *expectatio*)。

Vaught 詮釋著，「現在」不是對立客體 (object) 的一種主體現象而已，它是高於連續變化物與變化所在的時間之上的一種心靈 (soul)，這種現在概念的提出在於從較高點去看如何穩定宇宙論的流 (第一種穩定) 以及浮動的心 (第二種穩定)。

他續詮釋著，「現在」表現出心理學的、時間的，與永恆的維度，因為現在是心靈 (soul) 的一種變樣 (modification)，它發生在現在的環節中，它沿著經驗的縱向軸 (vertical axis) 指向上帝。

13. 奧古斯丁假設一個人能知過去與未來，但這種見識能力不是上帝的見識能力。人的等待未來與記住過去，即使能完全掌握一切，仍有情緒跟著變化、感情跟著遷轉的可能，但上帝不是如此。因其知識、行動 (與情緒感情) 皆無增減變更。

Vaught 引卷 4 第 11 節，指出人之肉體感官欲包羅全體，若靈魂不受上帝的處罰的話。故人在被創造之初有著意識是這能力的。這如同在 11.28. 所述人能對於歌曲、人生的握持。這種能力不是天使具有的，天使是可變動的，但不在時間裡，因他們永不改變。這種能力為墮落前的亞當所有，能將過去、現在與將來統合在現在，如同我們將記憶、注意與期望統合在現在一樣。

對 Vaught 言，被創造的時間 (Created time) 是宇宙論時間，一個未被扭曲的意識可將過去、現在與將來統合起來。墮落的時間是上述這種統一的扭曲，在其中會讓人們提出時間與永恆間的無聊問題。改變信仰後的時間是過去、現在與將來在一無限定領域中的統合，類比於被創造時間的全球統合性。充實的時間是關係到上帝的過去、現在與將來的統合。

但上帝之永恆與上述人的統合時間不同，上帝知道過去、現在與將來是全部立即的 (all at once)，而不是從一個時間模態轉移到另一時間模態。即使未墮落之意識參與著經驗的縱向軸，並統合過去、現在與將來，它仍是時間的，因為它透過注意將期待轉為過去。

奧古斯丁讓我們回想到被創造的時間，當時人是以上帝的圖像被創造的，而其時人最重要的任務是將宇宙論的流帶入靜止。他相信時間在轉變信仰 (conversion) 下，是在最特殊之反思層次擁抱此圖像的方式。

在過去的分析宇宙論的時間由於稍縱即逝而呈現不存在的性質，故轉以心靈的延伸去把握它們，故宇宙論的時間概念隸屬於心理學的時間概念下。但從創世紀來看，宇宙論的時間較人的心理學時間更根本。奧古斯丁不否認宇宙論時間是在與不在的，但其在是依據教會法來看。就此依自然的規律，宇宙論時間先於心理學時間，人只是所有創造物的部份。然而這並不表示人不以穩定所屬時間流的方式去超升自然的。

奧古斯丁並不提出客觀時間還原到主觀時間的說法。他主張的是時間在教會法意義下之存在，只在於時間被建構為心靈於現在的樣變，即當現在一方面被帶到與意向的內容、意識的活動的關係，另一方面與永恆建立關係。心理學之高於宇宙論之流在於其與時間及永恆的現在下可穩定宇宙論的時間流。

現在的長度在於存在的穩定性，是一種心靈追求上帝之強度，得以超越自己讓時間從轉宗到充實的移轉。長度 (length) 被轉化為渴望 (longing)。

14. 奧古斯丁將他對〈創世記〉前兩節的詮釋運用到自己身上，祈求他靈感的來源成為他心中的光，使他的心不致為黑暗所覆蓋。在這個分析的階段，奧古斯丁指向他將在十三章中發展的救贖性的倫理詮釋：即使在他墮落的境況中，他也沒有忘記上帝的形象，這個形象沒有被抹去，這個事實使他有可能聽見上帝的呼喚。當奧古斯丁說，他離開上帝轉向物質之物時，他並不是說靈魂向肉體的墮落，而是說整個人類存有離開上帝，轉向上帝所創造的世界，在這種情形下，我們企圖轉向虛無 (nihil)。

15. 根據學者的研究，奧古斯丁和胡塞爾在關於時間和上帝的理論上，有若干親緣性，可作一對照性的觀察：

(一)兩位哲學家都是從人之內在意識的三重運作層面去分析時間現象之本質及結構。所不同者，奧古斯丁主張時間的構成是心靈內容的延展，因此度量時間，其實是度量心靈內容的擴延 (extension)，而胡塞爾則主張人之心靈 (意識) 本身就是一種時間化的運作，儘管他亦不反對時間無法脫離意識內容的界域 (Horizont)。

(二)奧古斯丁和胡塞爾皆於時間理論中強調「當下」的意識運作，並視之為時間構成的基本要素。然而，前者並未特別分析「當下意識」之運作的本質，而後者則從活生生當下之「既佇立又流逝」(stehend und strömend) 的特性而去論及在其之中之所以必須且能夠進行合乎理性法則之統覺作用的根本基礎。

(三)奧古斯丁和胡塞爾都試圖通過時間而去揭露上帝之永恆真理。但在方法上，奧古斯丁採用基督教創世說，首先肯定上帝之真理於創世當下即賦與給人心，因此人需透過記憶而去回溯和領會上帝之聖言。而胡塞爾則從自我之內在時間意識運作的法則性基礎的探究上，而逐漸還原深植於人心內在的神性理性。

(四)在上帝與人性之間的關係上，奧古斯丁基於永恆存有與有限心靈之間的對立，強調應致力於通過對人心內在的深刻反省而去嘗試跨越超越性 (Transzendenz) 和世俗性 (Mundane) 之間的鴻溝，進而重建上帝與人之間的往來

關係。胡塞爾則基於人性之中的內在神性理性，而強調人可通過對自身理性本質的理解和運用，而在現世生活中彰顯超越之神之真理。

就上帝與人之間的關係而言，在奧古斯丁的觀點中，上帝作為創造者之於現世之受造萬物永遠是超越者，因此，即使人心被賦與了理性而可在自身之中發現識神之道，但礙於心靈的有限性，而無法真正理解上帝之永恆存有的真理，因此神人之間的真正溝通是不可能的，或者說，不可能由人自身去達及，而只能依賴上帝的啓示和引導。但是，就胡塞爾有關上帝的思考而言，上帝之神性 (Gottheit)——或即絕對理性——根本上是內化於超驗主體的自我內在意識之中。因此，超驗主體作為具體存活於世界之中的人，若其能體悟自身人性中的理性本質，即能領會心靈中天生本有的神性理性，又若其能依循自身人性之理性本質而去構成世界之存有意義，即能彰顯上帝之聖道。因此，或許胡塞爾的觀點——神性與人性 (上帝與人) 之間的關係是血脈相通——可以為奧古斯丁之斷裂的神、人關係提供一種修補的機會。然而，基於胡塞爾本身意圖避免基督教信仰中之上帝的位格化和創造說，故而造成其於上帝和人性之相應關係上仍有一問題有待說明，即：上帝到底是如何讓自身之理性內化於人性之中？針對此問題的回答，恐不是胡塞爾就其自身之上帝觀念的理論脈絡中可以尋獲的。

## 六、目標達成情況與自評

本研讀活動計劃總共進行三年，每年進行十次的研讀活動，從對文本的解讀，二手書籍的參考，乃至於對當代哲學的參照，與會者均對本研讀活動表現出高度之積極性與自主性。本研讀活動起於對自我與他者之關係的關注一直是現象學倫理學的重要主題，在此一主題中，「愛」的觀點甚為重要。從胡塞爾、謝勒，到海德格、列維納斯、鄂蘭都述及「愛」，卻有不同的詮釋面向。在《懺悔錄》一書的研讀中，奧古斯丁所論述關於聖愛、友誼、欲愛的觀點，均獲得詳細的討論，由此得以窺見奧古斯丁與當代哲學家對於自我與他者之討論的關鍵概念。此外，奧古斯丁將時間區分為宇宙論的與存有論的，使人對於如何透過時間的超越性獲得存在的本真性的思想理路獲得理解；而對於學者之將奧古斯丁「內在的人」與胡塞爾「普遍自我意識」相連結，透過羅麗君教授的研究，業得到初步的分辨。總體而言，透過《懺悔錄》一書的研讀活動，奧古斯丁對諸如存在、原罪、意志、欲望、時間、永恆等論題的深刻陳述，及其對後續哲學的影響已使參與者在其中得到相當程度的啓發。

## 七、執行過程遭遇之困難

本計劃前期首先面臨的是共同譯本確定的問題，在經歷共同討論、確定譯本之後，另一個問題則是如何將散見各卷的主題，相互關聯為一中心主題。因為奧古斯丁經歷了哲學的轉向（從摩尼教到新柏拉圖主義）、實踐的轉向（從新柏拉圖主義到基督宗教），許多核心問題也逐步涉及，包括上帝的形象、惡與自由

意志、愛與意志、時間等，但因諸如此類問題散見各卷之中，在逐卷討論之際，常無法完整討論，爲了克服此一困難，使參與者能更集中於問題的討論，本研讀會於第二個計畫年度邀請多倫多大學劉千美教授、沈清松教授分別就奧古斯丁思想中的上帝之象、奧古斯丁的時間觀，進行專題演講，並邀請相關學者與會，與研讀會成員進行進一步的討論。此一預備性工作有助於本年度進入第十卷與第十一卷關於上帝之象與時間的研讀與理解。

困難之二在於，奧古斯丁哲學涉及問題廣泛，其與當代哲學的關聯討論更是密切而深刻，但台灣學界一直以來多將其定位在古典哲學，或甚至是基督宗教哲學，雖然奧古斯丁本人奠定了基督宗教哲學的傳統，但在當代歐陸哲學中，對奧古斯丁哲學資源的取用並不限於基督宗教，因此，如何跳脫台灣學術傳統對奧古斯丁哲學的定位，區辨信仰、神學、宗教哲學及一般性的哲學態度，不使非自然態度的介入，影響對原典的詮釋，相當重要。自第一年度乃至於本年度研讀活動的進行狀況可以看出，每個參與者都可以依個人的學術興趣，獲取個人學術的相關資源，但在過程當中，卻也要求更多的開放性，因爲不同的研讀態度或取向會造成不同的詮釋進路，乃至於在同一個字句上造成不同的理解。但是，一如奧古斯丁的《懺悔錄》所呈現的真理尋索過程，造成其思想本身亦呈現許多內在的張力，等待讀者去探討、克服。此一研讀活動正是被置於這樣一個尋索的過程中，因此，同一性真理的設定並非必要的終點，就此點來說，研讀會參與者普遍認爲，這正是研讀活動的可貴之處，只是在此一過程中，參與者必須如同奧古斯丁在《懺悔錄》中所做的哲學一般，面對內在自我、面對態度本身，方能使研究與討論的過程更貼近於真理的追求。

困難之三在於，本計劃設定目標爲現象學倫理學的進路，對於不熟稔現象學的參與者而言難免生疏，本計劃採用 Carl G. Vaught 對奧古斯丁《懺悔錄》的逐章詮釋，其兼具現象學、神學與詮釋學的詮釋進路，相當程度減輕此一問題所帶來的可能困擾。

## 九、改進建議

自我改進建議：

- (一) 在研讀進度完成後，可針對特定主題舉辦講座或研討會，俾便做更深入的討論。
- (二) 在研讀活動進行時，需釐清詮釋進路之間的區別，回歸原典與參酌相關二手書籍以為判斷。
- (三) 因時間之故，無法針對與當代哲學相關的主題，做更多論述，日後若有相關計畫，或可就此做一補足。