

願與怨：考察一種如相應世工夫

裴元領

東吳大學社會學系

摘要 工夫意味特殊的工作努力，包括心靈的修持與軀體的鍛鍊。現象學則是一門針對意識經驗進行嚴格方法描述的科學，以本質直觀為方法，對應的是一個純粹的可能性世界。至於肉身之物有無工夫可做，可透過審視從笛卡爾到胡塞爾的構想，以找出入手處。現象學沉思的反面是自證之人，只堅信我思=我信我=物是物。但自疑之人明白，沉思始終只圍繞著點狀我打轉，則在無內容的我之外必另有天地，以尋求捨離自證的機會。

一 導言 為何需要關心工夫？

日常語言為求可理解以行事，需切合脈絡。科學語言則是二度建構的人工語言，是無歷史的歷史性，也是無終點的開端，更是一種因自我封閉而不斷開放的系統。科學語言的代表是恆等式。科學語言為建構客觀性，排除日常語言，兩者雖無主從關係，但將科學語言與器械操作統合起來的功能系統，已凌駕於生活世界。能否熟練使用科學語言，變成能否支配世界的指標。

首先，按威爾森¹的說法，科學是一種組織化、系統性的企業，它蒐集關於世界的知識，並把知識凝聚為可驗證的定律和原理。科學具有五個特徵：可重複性 (repeatability)、精簡 (economy)、測量 (mensuration)、啟發 (heuristics)、融通 (consilience)，因此有別於偽科學。威爾森舉奧坎的剃刀為例說



明，能用更少的預設做事就成，多則白費。因此科學得以透過極簡的預設，與被告知的想像來探索未知。

其次，根據《史丹福哲學百科全書²》說明，有效的科學理論放大知性，幫助提供正當解釋，並協助形成預測。探索科學理論的結構有語法學、語意學、語用學等三種觀點：語法學考慮文法及抽象結構，以考察數學及邏輯語言為主；語意學研究意義及表徵，考察科學實際使用的數學模型；語用學則探索如何使用，考察跨學科中的理論要素及理論化模式。科學的核心是數學語言，因此數學化的知性—解釋—預測主導科學理論，不能也不必自我否定。

科學語言因自我封閉而自我指涉，因自我指涉而保證為真，因相互保證故持續封閉。在下次科學革命以前，科學體制就是一個排除自我懷疑的實定系統。相對於政經體制須依賴日常語言，多少會留下反對空間，因此政經體制總處在危機中。但科學體制杜絕日常語言，因此外部挑戰若非毫無意義，就被視為干擾。一個在科學上有意義的問題，就是讓答案收斂於實定性(positivity)。科學同時作為一個排除系統(拒絕干擾)與企業(競逐資源、地位、名聲)，導致無歷史的歷史性(科學史說明科學沒有本質)蛻變成無政治的政治性(必須依賴非科學的力量)。當知識變成數學化的實定性，科學世界的勝利並非生活世界的勝利。但科學既已獨立於生活之外，為何還能衡量常人的價值？簡言之，當實定性作為不可辯駁的答案，當恆等式作為自證符號，則外於科學的價值反而變成可疑。

無法懷疑自身的科學是一種幾近完美的自我指涉，彷彿我無法懷疑“我”是否存在。這個問題癥結起始於笛卡爾，展現於胡塞爾，可溯及柏拉圖，並持存於往後現象學與科學哲學的對話中。特別是胡塞爾首次大規模發展出針對科學與生活世界的沉思，再經過海德格解讀後，已敞開歐洲哲學存在論的四大設定：



何謂“相 (εἶδος, 形式、觀念)”？何謂“物”？何謂“思”？何謂“我”？若從柏拉圖說³，真的知識 (epistēmē, knowledge) 對象是形式 (eidē, forms) 或相 (ideai, ideas)，則胡塞爾本質直觀的方法必然取道於柏拉圖，也就是說，現象學作為一門“觀—相”的學問，必須洞視純粹形式與普遍觀念，而非止於解析現象。若逃避檢查存在論設定，則封閉的自我指涉將永遠禁錮必要的懷疑，更不可能在實定性的統治之外，嘗試建立諸如晚期傅柯所言自我修持的“工夫 (askesis / exercise)”⁴。就傅柯而言⁴，工夫意味著特殊的工作努力，包括心靈的修持與軀體的鍛鍊，即在自我上面工作的原則 (le principe d'un travail sur soi)，而工夫的目的是一種完美的自我主控 (maîtrise parfaite de soi-même)。當生活世界缺乏對存在的沉思與工夫的修持，日常語言也就變成閒談。

觀—相與工夫有何關係？這個問題癥結的側面是誰能洞視形式與觀念？本文認為，現象學在有意無意中超越了科學的邊界，因此現象學的觀點也許更引人入勝。但這個側面也許是一個幻覺，即無相可觀，也沒有對自身做工夫的必要，因此不值得重視。本文認為，這個癥結直接指向笛卡爾主張“我是，我在 (ego sum, ego existo)”的命題，依然籠罩著形形色色的理論預設。始終走不出何謂我的笛卡爾式預設，就讓何謂物的問題同樣糾纏不清，因此以為肉身之物沒有工夫可做。只要個體化的“我”能以方法控制廣延之物，並以數學解析能思之物，就被視為最精簡的科學思維。將廣延之物切割為點，再將這些點座標化為能思之物，思維就會變得明白清晰。點狀化思維雖非笛卡爾首創，但影響力之大恐無出其右者。眾所周知，胡塞爾終身關注笛卡爾式問題，但百年來現象學的發展已遠超過胡塞爾預期，因此重新審視從笛卡爾到胡塞爾的構想，目的完全不在於還原出一種真正的現象學，而是透過胡塞爾對不同概念的沉思，找出可以下工夫的入手處。



本文目的完全不在於回到胡塞爾或晚期傅柯，而是透過現象學已敞開、或進退維谷的論點，藉以反思科學體制中潛藏著一套通行的基模 (schema, 圖式)，即“理性的正常的主體 [觀] 性”是否存在？答案將取決於如何發明、熟練、栽培更多來自生命的力量。

現象學是一門針對意識經驗進行嚴格方法描述的科學，以本質直觀為方法，對應的是一個純粹的可能性世界，是根據純粹可能性來研究純粹意識的王國，因此不受現實性束縛，反而可以作為理性批判的根據。倘若現象學是這樣一門追求自由意識的科學，又有何限制？這是本文企圖解答的問題。

二 “我們並不一起相信”：還原懷疑之為懷疑的本色

精神，而且事實上只有精神，是自在且自為的存在；它是自主的，而且只在這自主性中，能以一種真正合理的，真正且透徹地科學的方式被探討⁵。

1935年，胡塞爾以宛如黑格爾的筆調強調精神的重要性。但胡塞爾不是在黑格爾意義上的精神現象學家，而是在柏拉圖、笛卡爾與康德啟發下的意識現象學家，正如他在1917年⁶主張，純粹現象學不是根據事實的實存 (faktischem Dasein)，而是根據純粹可能性和法則來研究純粹意識及其現象的王國。作為一門在純粹可能性中研究純粹意識的科學，現象學不但不受經驗拘束，甚至純粹意識的可能性也必須服從於觀念的法則。至於意識與精神的關係為何，胡塞爾並未申論。這就引發一個根本問題：除修辭效果外，科學精神一詞是否還有具體意義？在胡塞爾過世後，巴什拉給出一個鮮明的回答：



科學精神首先被視為明白且無可辯駁，當精神使表象變為幾何學的，亦即當精神描述現象、並把一個經驗的諸關鍵事件置入一個有序系列。這確實是我們如何在具體界與抽象界的半途上，在精神渴望去調和數學及經驗、法則與事實的一個中間地帶上，獲得形態化的量⁷。

這場來不及發生的思想對話，顯出巴什拉與胡塞爾的歧異，因為前者坦承在具體界 (the concrete) 與抽象界 (the abstract) 之間存在中間地帶，證據是形態化的量 (figured quantity)；但在後者看來，有無這種量並非重點，因為這只是所思 (cogitatum, 思維對象)，仍未清楚回答何謂能思 (cogitationes, 思維活動)。

誠如笛卡爾⁸主張“我是，我在 (ego sum, ego existo)”的命題，所得出結論無非“‘是’因此準確地說只是思維之物 (sum igitur praecise tantum res cogitans)”。 “是” (sum) 是物 (res)，物是思，物在思，物在，我在，物=我是 / 在思之物，物在我之內外，物是我，我是物，我是“我是物”思維著“物是物”之物，我減掉物等於零，所以無主體。“我”不是主體。是以想要調和精神（一個有序系列）與主體（一個空無對象）的歧異，要不就是一場無望的安慰，要不就是遮掩“我作為物”對於“物作為物”的現象無從把握，只好將之形態化於無主體的計算。

若笛卡爾得出的確定性是“我是一個物，我在物中存”，則笛卡爾應是現代第一位真正主張無主體 [性] 的哲學家。這種“我”是語法慣習，是隨時可以被其他力量取代的一個空項，一個隨機集合，一個無特定內容的形式，一個指示物，一個空無對象。誤認“我”是主體，正如人想自居為神。

假如我們想從哲學精神走向科學精神，就必須同意縮減決定論的範圍。在科學文化中必須確認，並非一切事物都是可能的，並且在科學文化中只有被顯示為一個可能性的事物才被當



作可能的⁹。當哲學精神決定萬物的範圍開始縮減，科學精神才能擴張。誰進行科學思維，誰就要開始懷疑=收斂任何被視為可能的事物。因此胡塞爾與巴什拉又將問題重新導入笛卡爾式沉思。科學精神就是收斂事物的可能性，並在收斂中反覆測試，使懷疑與信任互為反比。從懷疑出發，目的在於降低科學描述被否證的可能性，以產出更值得接受的解說。科學的目標在於將懷疑極小化，變成方便溝通且值得留傳的資產。正如胡塞爾主張¹⁰，科學就是對於真理作為永存的精神的文化財之專業經營。為了逼近真理，專業就是拒斥專業外的意見。但這樣的理論態度與神話思維相去幾何？

我們並不起相信；我們理解這些信仰的動機、且彷彿一起相信，但實際上並不相信¹¹。

胡塞爾對神話的批判恰好適用於對科學的批判，“我們並不起相信”這句話正中要害。號稱專業經營的科學也許不是一個信念共同體，科學家們彷彿一起相信真理，但並不真的共同相信。貌合神離的“我們”其實各自以不同方式逼近自己相信的真理，可能更接近真相。最終有效的世界真理 (endgültigen Weltwahrheit) 作為科學界的聖杯，更讓合作與鬥爭交織為科學史中無法調解的歷程。

胡塞爾主張¹²，真理作為一個同一化動作的相關項是一個事態，作為一個相合的同一化的相關項是一種同一性，是在被意指之物 (Gemeintem) 和被給予之物 (Gegebenem) 本身之間完整的一致性。至於明證性¹³ (Evidenz) 是對真理的體驗，是那個最完整的相合綜合之動作 (Akt jener vollkommensten Deckungssynthesis)。明證性與任何同一化一樣，都是一個客體化動作。簡言之，真理就是一種將能思與所思給同一化=客體化=一致化=作出逐一相



合、故能完整綜合的明證性事態。胡塞爾式真理觀建立在客體化之上，這樣的動作必無止境，因為被意指之物與被給予之物皆為無限，能進行同一化的思維者則皆為無定，因此要實現“那個最完整的相合綜合之動作”，若非出於徒勞，就只能訴諸信仰。

正如斯賓諾莎對笛卡爾的批判，“誰有力量保存自己，他的本性就包含必然的存在”¹⁴。每一個動作或者被另一個動作所肯定、否定、乃至取消，完全是比較力量的問題。相合¹⁵ (Deckung) 與綜合 (Synthesis) 其實是兩個不同層面的問題，因為相合涉及“單純的表象偶然伴隨一個合適的知覺 (bloßen Vorstellen zufällig eine angemessene Wahrnehmung beigesellt)”¹⁶，重點在於偶然和伴隨的用詞，已透露出表象與知覺並不存在必然結合的關係。例如對愛的期待與所愛的對象彼此異質，純屬偶伴關係。但綜合只出現在同質性範圍內，例如感性綜合或意識綜合，正如期待只能與期待綜合，但期待無法直接與對象綜合。試圖完整綜合偶然的相合，勢必缺乏知識論保障。相合作為一個缺乏力量保障的動作，就動搖胡塞爾論明證性的基礎。追求真理的一致性是一場冒險，一種意志表達，但絕非一個明證的存在。胡塞爾混淆了相合與綜合的差異，導致愈追求真理的同一，就愈製造出經驗的差異。

胡塞爾似乎不理會差異，更主張¹⁷：對象性範疇與明證性範疇是相關項 (Korrelate)。亦即對每個對象性之基礎種類 (Grundart)，都是屬於經驗或明證性之一個基礎種類。這種勉強將範疇或種類對應起來的作法，使胡塞爾看似獲得形式同一性，但卻冒著固定住對象性的風險，導致明證性陷入封閉的自我指涉。胡塞爾更宣稱：只有一種哲學，一種實在的與真正的科學¹⁸，實已陷入獨斷論。

普遍的懷疑比特殊的懷疑來得容易¹⁹。把握住特殊的懷疑，才不會混淆謬誤與真理。還原出一個缺乏超驗保障的相合動作，才能恢復懷疑之為懷疑的本色。儘管胡塞爾充滿懷疑精神，但他



依舊相信“世界的存在以理性的正常的主體[觀]性為前提²⁰”，以及“我們能夠看到的真理，每一個人都能看到²¹”。胡塞爾完全相信真理的普遍有效性，這種以數學與幾何學為基準的立場一旦置入社會科學，所引發的爭議將大於共識。

首先，因為理性的正常的主體[觀]性並不必然是世界存在的前提，反倒是在理性與正常之外的非主體[觀]性=客體[觀]強制力量，例如戰爭、歧視、詭詐，才更像是科學之外最終有效的世界真理。其次，胡塞爾預設每一個人的理性皆為一致，將導致名義上的主體[觀]性顯示不出差異，反倒變成完全無例外的客體[觀]性。好比每個人的懷疑方式均與笛卡爾無異，則根本沒有真正的懷疑。在意識表層的懷疑只為了取得科學更深層“正常的”正當性。

若將胡塞爾的語句改寫為“我們並不一起相信主體[觀]性與客體[觀]性”，則強化過的現象學式懷疑，將有助於瞭解現實。正如胡塞爾批判笛卡爾的觀點也適用於胡塞爾本人，就是沒能把握住超驗的純粹的主體[觀]性而陷入客觀主義²²。科學上避之唯恐不及的主觀[體]性總是以客觀[體]化的形式再現，例如資料錯誤或計算錯誤，故而巴什拉主張，實驗須讓步於論證，論證須求助於實驗²³。主體性的表現只能透過客體化(objectivization)才是可能的²⁴。科學活動沒有主觀[體]性這回事。科學之根本在於消除主觀[體]性=系統性錯誤。

至於胡塞爾論及超驗的純粹的主體[觀]性，正如理性的正常的主體[觀]性一樣缺乏特徵，都是類型化的產物。若相信所有人都和自己一樣，是一個理性正常的主體，就形同相信所有事物都是如此一般的客體，最終導致我們一起相信主體[觀]性與客體[觀]性皆是如此的神學或神話式信仰，將人皆如此的主體[觀]性與物皆如此的客體[觀]性，變成同義反覆的循環，再用同義反覆的堅信消滅懷疑：如此就是如此。



用笛卡爾²⁵的話說，確定對象的方法不是視覺、觸摸、想像，卻是單靠心智檢查 (*sed solius mentis inspectio*)。但笛卡爾²⁶注意到在習俗 [舊慣] 上不能如此快速放下舊意見，因此心智檢查必然是與舊慣鬥爭的過程，讓知覺彼此拉扯。換句話說，舊慣 (*consuetudo*) 就建立在鬆動檢查機制。真理未必能戰勝舊慣。追求真理可以作為一句口號，一項例行公事，一樁共謀，或同床異夢的展演。單靠心智檢查這回事是否存在，實屬疑問。但類型化的人進行類型化思維，類型化的主體 [觀] 性追求類型化的客體 [觀] 性，乃至類型化的發言引導類型化的回答，讓科學體制異常穩固。深藏在懷疑裡同義反覆的信仰 (我一信—我)，變成科學普遍有效性的根據 (物—是一物)。我思=我信=物是。因我信我而稱物是物。疑神之人絕不懷疑自己，正是笛卡爾式懷疑的內核。

在海德格²⁷看來，這正如康德將人 (*Personen*) 與物 (*Sachen*) 之間的劃分，在最廣泛的意義上都當作是物 (*res*)，都是具有實存 (*Dasein*)、生存著的物 (*Dinge*)。康德是在現成存在的意義上使用實存 (*Dasein*) 與生存 (*Existieren*) 這兩個語詞。人與物是存在者的兩個基礎種類。在海德格²⁸看來，康德或胡塞爾依舊未能脫離近代存在論 (*Ontologie*) 的論題，即存在的基本方式是自然之存在 (*res extensa*: 廣延之物) 與精神之存在 (*res cogitans*: 能思之物) 的二分架構。

巴什拉²⁹主張，科學家必須挖進物質的真正核心，挖進物質屬性的交織狀態 (*the fabric*)。若科學體制是物的體制，則胡塞爾所謂超驗的純粹的主體 [觀] 性能否具有生存空間，就變成一個疑問。寓居於精神之存在、或能思之物內部的人是否有主體 [性]？若超驗預設只是信仰，則主體 [性] 與肉身之物 (*res corporea*, 實體之物) 有何不同？人的思想與演算法有何不同？“我”是否只是物的交互作用下所投射出來的虛影，只是一種語法慣習，變成



自認可以作主、其實不由自主、且根本從屬於物的奴僕？巴什拉認為，功能被界定得愈明白，實體就愈純粹³⁰。科學體制就是要界定物的功能，以確定物的實體。若人與物無異，則人有何功能？究竟是人無法接受人無主體的真相，或是出於物性的複雜作用，才讓人產生出我是主體的幻覺？就構成無法規避的挑戰。

胡塞爾³¹主張，主體的存在完全是並且無非是作為行動者的存在。如果我們可以設想主體的歷史，那麼開端不是一個事實，而是一個具體行動（Tathandlung，另譯：真作），而且在此我們必須設想一個歷史；當我們走向起源，開端是無（wenn wir an den Ursprung gehen, nichts, der Anfang ist）。胡塞爾將“真作”視為行動者=主體的真正開端，開出從無到有的歷史。但胡塞爾標明開端是無的行動觀點，與開端是歷史的結構觀點恰好針鋒相對。至於誰是這樣的主體，可以洞見開端是無？當現象學留下諸般矛盾，也引發更多線索。

三 無我如相，是在思外：提煉超越某物而說的工夫

什麼是社會科學的開端？社會科學家往往用不假思索的慣習來說社會或世界，變成一套通行的基模（schema，圖式）。社會科學家再從這套基模框構出概念對立，更為了堅持客觀[體]性而對立於主觀[體]性。簡單意味著簡化，簡化的基模來自缺乏懷疑的生活。我們不能正確使用簡單的概念，直到我們理解簡化過程從何而來³²。但在簡化的由來仍未清楚以前，所謂簡單的概念卻早已簡化了必須認識的現實。儘管這樣的堅持無異於一場可疑的遊戲，變成用人工語言來壓制日常語言的一種偽理性主義，試圖用簡化的客觀性（符號）來取代對象的客觀性（現象），變成建立在社會—世界作為一個不證自明的前提上的語言遊戲。



練習先將簡化存而不論，徹底懸置簡化的基模，再導入特殊的懷疑，是練習讓科學不至於僵化為教條的必要工夫。胡塞爾認為，在現象學中成為課題的不是死的事物世界，而是在觀念普遍性中起作用的意識生活³³。生活當然不會只有觀念和意識，例如哪裡缺乏意志，哪裡就總是最迫不及待渴求信仰³⁴。但科學家對來自身外的信仰通常缺乏徹底懷疑的意志，讓主客二分框架變得更牢不可破，彷彿一起變成典型無意識的笛卡爾式門徒，在彷彿懷疑過一切之後，卻絕不懷疑“我思（*cogito*，直譯：思）”。

恰如巴什拉³⁵所說，在慮及自我之處，實存（*existence*）的判斷最終就是一樁反覆之事。巴什拉建議，將我思的現象學描述改寫為我思那我思那我思（*I think that I think that I think*）的一種本體學描述，將我思立方化，改用形式的人格化來取代實體的位格。巴什拉也注意到，我思與其作為實體的反覆描述，不如作為形式的生成，藉以把握當下的潛勢性（*latency*），此即把握：

假如我們追隨解放之軸並把我們自己從一切物質事物中釋放出來，那時我們將不再由指涉事物、甚至由指涉思維，而是由指涉一種思維形式來決定我們自己的存在。心智與精神生活將變成純粹美學³⁶。

當巴什拉注意到精神不能只停在單向重複，就說明我思不能只用同義反覆的方式來包裝，而是要開啟生成的機會，藉以超脫思與物之外。反觀胡塞爾認為科學世界是科學的思的活動的所思（*cogitatum wissenschaftlicher cogitationes*，另譯：科學的思維活動的思維對象³⁷），而均質化的我思是無法再化約的基本形式，可被理解為意向性（*Intentionalität*），即對某物是某物的意識。

在胡塞爾之後的思想家對意向性的理解出入頗大。例如：

(1) 在列維納斯³⁸看來，意向性是構成諸主體之真正的主體性，重點在於主體性，但列維納斯欠缺論證意向性與主體性的構成



關係。(2)在德希達³⁹看來，意向性是傳統性 (traditionality)，是歷史性之根 (the root of historicity)，而歷史性就是感覺 (sense)，重點在於申論感覺與歷史性的具體關係，但德希達只點到為止。(3)在阿多諾⁴⁰看來，意向性是能思與所思的學說及其二律背反，它建立在邏輯絕對主義 (logical absolutism) 之上，而且所思是主體 [觀] 的內在性與超越的客體 [觀] 性之一個混雜 (a hybrid)，重點在於批判“所思是能思的一個物化”。(4)把意向性理解為指向性 (directedness) 或關涉性 (aboutness)⁴¹，重點在於回應阿多諾的批判，以及整合主體性、歷史性與感覺的關係，但似無重大突破。

用胡塞爾⁴²的話說，我思是對某物的知覺，是對價值事態的評價。至於“均質化”是指意識具有連續一致性動機化的知覺序列 (kontinuierlich-einstimmig motivierte Wahrnehmungsreihen)⁴³。胡塞爾⁴⁴也認為，知覺就是我們將存在者作為存在者 (Seiendes als Seiendes) 完全原初地當作它本身 (ganz ursprünglich als es selbst) 來意識的意識之種類。胡塞爾⁴⁵又主張，每個表述都不僅說出某物 (besagt nicht nur etwas)，也超越某物而說 (sagt auch über Etwas)；它不僅有其含義，也關涉對象。但對象從不與含義一致。在我知覺與我表述之間不存在同一性。企圖用固定表述的含義來固定住某物—存在者的方法注定要走向分裂。

我思或是一個阿基米德點⁴⁶，或是一個純粹現在之流動的極限 [邊界] 點 (fließenden Grenzpunkt des reinen Jetzt)⁴⁷，但阿基米德點的說法顯然不同於流動的邊界點。我思是知覺流動中的觀察、理解、表述。胡塞爾⁴⁸又認為，在各個我思行為 (cogitationes, 思維活動) 中實顯的、現存的純粹我 (reine Ich) 乃是參照點 (Beziehungspunkt, 關係點)，正意味著這個點在關係序列中始終游移不定，因此點狀流動的我思無法統一為一個阿基米德點。



正如笛卡爾⁴⁹所言，一切明白且清晰的知覺無疑就是某物 (proculdubio est aliquid)，因而不是來自虛無，但必然有神為其作者 (sed necessario Deum authorem habet)，所以知覺者不是知覺的主體，神才是人類知覺之真正最終的主體=作者。作為現代第一位主張無主體[性]的哲學家，笛卡爾注意到大主體=全能神無所不在的影響力，正是出於超越人性知覺之外的意志 (voluntatem)，才讓人的知覺產生如某物的作用，並開始去知覺某物。笛卡爾認為沒理由去抱怨神，癥結在於人的自由意志之不當使用，即意志運作超前於我，笛卡爾認為這是一種私有化 (privatio)，即問題出於私自運用意志，而非在於我從神那裡得來的意志機能。所以笛卡爾⁵⁰主張，知性的知覺應該總是先於意志的決定。

從笛卡爾出發，意向性是遵循從神造出的某物（知覺）去意識某物（對象），必先擱置意志，以導入知性。因此意向性不是主體性，不是歷史性，也不是被物化的所思包圍，而是某物（知覺）朝向、針對、指涉某物（對象）之觀察、描述和評價。但若知覺作為某物，則知覺與意志無異。知覺就是對立。所以笛卡爾與胡塞爾都不可能找到真正的阿基米德點，因為這個點就處在鬥爭中。阿基米德點的構想來自笛卡爾，笛卡爾認為這是一個固定不動點⁵¹。胡塞爾雖無法固守這個障地，但仍朝著點狀化思維的方向前進。物質的“顆粒 (grain)”愈小，它的實體實在性就愈大；當我們觀察愈來愈小的量體 (volumes)，物質的結構就變得愈來愈深⁵²。巴什拉對粒子 (particles) 的描述，或可與胡塞爾對我思一點的描述一起對照。

胡塞爾⁵³認為，“是_思 (sum cogitans)”這個表述的含義是“我思—所思作為所思 (ego cogito — cogitata qua cogitata, 另譯：我思維著被思維者作為被思維者)”。若將思綻放為說，將說綻放為看，將看收斂於身，將身收斂於心，現象學也許能在瞬間切斷所思，擱置能思，進入如相狀態，止：



艮。艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人，无咎。

（易，艮）

《易經，艮卦》直接針對人下工夫，提醒當事人要抑制背部或謹慎背後，以免妄動招災（不獲其身），走在庭中，也不見其蹤跡，或與人無所交際，或不在乎他人評價（不見其人）。與其反覆強調思維、說話、行動，讓身體忙個不停，不如開始練習收拾自己的背部、腳趾、小腿、腰脊、上身、口頰，動靜不失其時。是以練習艮卦舒緩身、語、意的工夫，有助當事人留意“上下敵應，不相與也”的敏感度。艮卦之止與胡塞爾強調懸置之止頗有互通，也是可以讓身體和道德現象學重新奠基的據點之一。

道德一詞蘊含一種普遍態度、或規定思維鍊所遵循之起始立場⁵⁴。作為一種起始立場，在道德上鍛練自持的工夫實屬必要。若現象學是一門針對意識經驗進行嚴格方法描述的科學，則對身體的描述必不可少：身體是有機發展的前定勢與能力之總和（the ensemble of organically developed predispositions and capacities），身體是知覺、動作，也是欲望和溝通⁵⁵，因此身體的總和就是道德的定勢。培養怎樣的進退舉止，就有怎樣的認識與立場。

然而無意識、無道德、與無身體的現象始終環繞著意識、道德和身體。當知覺與對象無法對應，試圖嚴格描述必遭遇困難。既然意識一無意識、道德一無道德，和身體一無身體的二重性無法取消，則描述就會遭遇不可描述或不可置信的瓶頸。某種不可說或道不得的體驗正是現象學描述的極限點。科學空間必須讓出最低限度的詩學空間。胡塞爾透露出兩個我思（此前與往後、或表顯與深密之我思二重性）正對準兩個所思、或兩度被思維者的差異，其作為反思，呈顯著“……[此]在[是一否]……[彼]在[是一否]……”的律動過程。這種二重性彼此映照對方，但純粹我既非能思或所思，也非此在或彼在，而是一個不斷抽離又



返回兩造的第三者，或一股冠名為我但卻是而非我的動能，或是一個始終不曾出現在視域內的“誰”。借胡塞爾⁵⁶的話說，我不知[那是]什麼 (Je ne sai quoi) 的狀態始終無法取消，因為極限在於主詞我或主體我是純粹現在的流動性，反思卻只能在事後標示：此一曾一在。因而動作先於標示，生活先於科學，存在先於觀察，創作先於描述，不明先於確定，這是現象學沉思的出口。

現象學高度重視柏拉圖“相 (εἶδος, eidos⁵⁷)”論——動詞 οἶδα, oida, eidó: be aware, behold, consider, perceive / ιδεῖν, idein: to see, 意思為去看 (seeing, to see), 中性名詞 eidos 為形式 (form)、外觀 (shape)、顯象 (appearance)、樣式 (fashion)、影像 (image)、種類 (class, kind, sort, species), 陰性名詞為 ιδέα, idea。現象學既強調觀看事物的外形, 又強調分辨觀念的種類, 正如陳康所言⁵⁸, νόημα 是 νόησις 的結果, 可看出胡塞爾明確使用源自柏拉圖的詞彙。

與柏拉圖的“相 (eidos)”不同, 佛教的“相 (laksana, marks)”意指事物之相狀, 表現於外而想像於心者, 故有四相 (生、住、異、滅), 六相 (總、別、同、異、成、壞), 相入 (彼此事物如光線互融而無隔), 相大 (德相真如之體具有無量性德), 相分 (心體變為所緣之境相者), 相空 (諸法有性相二者, 性之空無云性空, 相之空無云相空), 相即 (如波即水、水即波, 彼此互廢而相同), 相無性 (指妄心所計實我實法之相, 名為遍計所執性, 體性都無, 如龜毛兔角) 等說法⁵⁹。

若落在柏拉圖—笛卡爾—胡塞爾的傳統下, 皆強調能思與所思有別, 以求真顯相之實有。但佛教的“相”論正要破除能所兩執, 因兩者俱從因緣 (無明緣行)、假有 (生、住)、真空 (異、滅或成、壞) 當中變現 (心緣境相) 而得 (事相), 實無可把握 (諸相皆空), 也無從當真 (有為則有漏)。至於大多處在“有相有我 (柏拉圖)”與“離相無我 (佛教)”之間的常



人，只能鍛鍊如相應世的工夫。“如”（yathā，若如、謂如、譬如、隨順⁶⁰）者，如法各別之相，各別之相即事相之如，雖知俱非實有，但只好變通。畢竟常人大多只能在增減取捨之間游移。

胡塞爾把Eidos和Wesen視為同義詞⁶¹，例如在每一個封閉的可能經驗領域中，實際上都可以從事實性普遍地過渡到本質形式（埃多斯）⁶²。去看一直觀—思維—概針對本質—相—埃多斯。胡塞爾⁶³指出，完善的純粹性意味著一個絕對純粹的可能性世界，從每個可能性中都產出一個絕對純粹的埃多斯，至於一個純粹本質的一般判斷，在其一般性中不受現實束縛；

在最嚴格的現象學還原中內含的直觀和本質直觀的進路是它獨有的財富，它是特殊的哲學方法，因此作為這種方法，在本質上屬於朝向知識批判的意義，因而也屬於整個朝向一切理性之批判（即包括價值的和實踐的理性批判）。⁶⁴

胡塞爾強調，本質直觀對應的是一個絕對純粹的埃多斯—相，因而“相”既是現—其—象—即—非—此—象—亦—非—彼—象的“照—空—見—是”，也是“見—是—還—空”的循環。若柏拉圖式的“看—視—察”是胡塞爾的主導動機，現象學的方法就必須上升到無我而如相，而非止步於笛卡爾式我思。

巴什拉⁶⁵則從另一面批判笛卡爾式方法，認為這種方法更多是還原的而非歸納的，但還原扭曲了分析並阻礙了客觀思維的擴展，而且沒有擴展，就沒有客觀思維或客體化這回事。巴什拉更從綿延的角度討論客觀性：

我們已掌握客觀性。實驗室現象的歷史非常清楚就是現象的測量。現象及其測量同時存在。因果性是由我們的



工具以一種方式所穩固下來。客觀性變成更為純粹，當客觀性不再是被動的，以便變成更顯著主動的，正如客觀性也不再是連續的，以便變成更明白不連續的⁶⁶。

所有因果性都展現在諸狀態的不連續性 (the discontinuity of states)⁶⁷；“因果性原則總是被視為在兩個清晰的、且非常明白分割的形態 (figures) 之間作用 (playing)，[同時] 取消了偶性與細節”⁶⁸。巴什拉認為客觀性建立在主動製造的不連續性，而非被動接受的連續性。是以胡塞爾強調本質直觀的還原哲學方法，就與巴什拉強調歸納分析以擴展知識的科學方法分道揚鑣，前者更從笛卡爾轉進到柏拉圖，因此遠離科學探討現象之為現象的主流。

胡塞爾⁶⁹認為，笛卡爾以原動力恢復了作為柏拉圖的意圖之復興，在海德格⁷⁰看來，正是遵循歐洲哲學傳統，一開始就把“看 (Sehen, seeing, 強調視的基本動作)”定為通達存在者與存在的首要方式。“看”讓它可以通達的存在者於其本身無蔽會面，包括尋視 (Umsicht, circumspection)、回視 (Rücksicht, considerateness)、洞視性 (Durchsichtigkeit, transparency)、無洞視性 (Undurchsichtigkeit, opaqueness)，都與明視性 (Gelichtetheit, clearedness) 一起關連到“視 (Sicht, sight, 強調看的根本作用)”之上。“那個首要且整體關連到生存 (Existenz, 實存) 的視，我們稱為洞視性”⁷¹。海德格將焦點重新擺回存在、存在者與生存 (實存) 之上，因此視一察一看是透過揭蔽以通達此在的領會。於是這組去看一直觀—思維—相—洞察—存在—本質的現象學動作，便成為海德格與胡塞爾的思想交集。

Cogitatum qua cogitatum⁷²，這些所思或被思維者都只是一個暫時說明，而非整全之“一 (êv, en, one)”。誠如柏拉圖所言，這樣的一對於從遠處混沌瞭望的人表現為一，對於從近處



銳利觀察的人每一個表現為無限的多⁷³。觀（去察看極小化的“一一是一此”= 能思無孔不入）一相（將被看的“此一是一一”極大化= 所思遍及一切），就變成柏拉圖傳統下現象學的浮水印。

Cogito, ergo sum, 可直譯為“思，故是⁷⁴”。“思”其實不必有個主體我或主詞我來支撐。在視域外的“誰”既非思，也非是(sum)。若倒轉笛卡爾的陳述，“是”其實不需要一個主詞我或主體我來思維。“…思…是…思…”。與其說必須有一個等待主詞[體]加入的事實，不如說有一個隨時可以懸置主詞[體]的空項= 否定。

四 既非快樂、也非不快：如何突破僵化的基模式思維

胡塞爾⁷⁵主張，每個我思都可以轉換為信念的原設定(doxische Ursetzung)，因此每個意識或者是實顯地、或者是潛在地作為設定的(thetisches, 主題的、課題的、論題的)意識，而信念物(Doxischen, 信念樣態)的首要性在普遍方式中真切相關於信念樣態，信念樣態則包含於一切設定特徵中，因此一切一般動作—甚至情緒的和意志的行為—都是客體化的，原初地構成出對象的，結果是導向信念的思(doxische cogito)實行著實顯的客體化。

胡塞爾指出，我思含有信念的原始設定，此即信念(Doxa, 意見)一設定(Setzung)一論題(Thesis)的三重知識基模，並且不斷客體化在動作中。在每個我思的後面都有一個“信念(我相信 vs. 我不信)一設定(本來如此 vs. 根本不是)一論題(我朝此 vs. 我向彼)”，這個我思堅信自己可以客體化為準則，而非不介入的旁觀者。進一步說，我思與生命意志有關⁷⁶。倘若意志使二元對立變成原始設定，讓純粹我作為參照點的知識命題(胡塞爾)，



就不得不變成權力意志的行動問題（尼采），不但足以針對知識基模重新估價，更足以引發科學體制的鬥爭。

科學體制是物的體制。物的特徵也許在本質上是互補的，判然有別於存在總是意含著統一的默會式（哲學的）信仰⁷⁷。但若信念的思可以客體化為某物，則科學作為所思之物早已落在雙重拘束下：墓碑式的客觀研究（規則化的專家所思），與夢幻式的主觀吶喊（規則外的常人非思）相互牽制，並讓死的現實與活的願望永遠兩隔，彼此只會拉開距離，卻難以互補。

科學體制也是政治體制。每種科學也是一項政治計畫⁷⁸。拉圖爾更追問，我們能預想一種嚴肅對待“促使人們行動的存在者（物）”之社會科學嗎？（Can we anticipate a social science that takes seriously the beings that make people act?⁷⁹），從拉圖爾使用哲學上慣用的存在者（beings, 存在物）來指涉促使行動的原因，可以看出科學仍須盤算要佔有什麼東西才可以讓自己長存，因此是死或活的問題，比起是真或偽的問題要來得緊迫。所以主體性不是人類靈魂的一項財產，而是聚合自身（the gathering itself）一當然就是讓聚合持續下去⁸⁰。若主體性是持續聚合，則主體性與客體性毫無差別，就會讓這兩個概念同時抵銷並喪失意義。其次，任何聚合終有解散，換言之，科學體制必有末日。與其逃避，不如直面必死的科學與必死的我們有何關聯，更能洞穿存在者（物）的命運。

康德⁸¹在《未來形上學導論》針對笛卡爾式“我思=思維的自我=靈魂”進行批判，重點在於能思維的自我並不具備死後靈魂的持久性（Beharrlichkeit, 常住性），因為人的死亡是一切經驗的終結，至於實體持久性的規律，只是為了經驗才成立的，一旦脫離經驗，純屬不當推論。在康德看來，爭辯死後靈魂存在與否缺乏經驗意義，“因為我根本不是概念（denn das Ich ist gar kein Begriff）”，只是內感官的對象的標記（Bezeichnung），只是作為一個實存之感覺（Gefühl），只是一切思維與之建立關係（relatione



accidentis, 偶性關係) 的表象。倘若是 (sum) 不僅意味著在時間裡的內直觀的對象, 也意味著意識的主體, 則這樣的是確如康德所言, 只是一串偶然的標記, 一種暫時感, 一種無常心, 恰與我思一樣不可能是實體。

海德格⁸² 認為康德之我是邏輯行為的主體 (Subjekt des logischen Verhalten), 是維繫者 (Verbinden), 是以我思就是我維繫 (Ich verbinde)。在一切聯繫與關係中我總已被置底為根據—基底實體 (ὑποκείμενον)。因而主體是自在意識而非表象, 而是表象的形式。我思不是被表象者, 而是表象活動本身的形式結構。表象的形式不是一個框架或一個普遍概念, 而是作為“相 (εἶδος)”, 使一切被表象者與表象活動作成是其所是。

對照海德格解讀康德之我與康德的自述, 可以看出: 若我思就是我維繫, 則我=維繫者=主體=基底實體=自在意識=表象的形式=表象活動本身的形式結構=相=作成是其所是, 就是一串對於歐洲形上學的柏拉圖式還原。當海德格將維繫者與形式結構等同起來, 恰好透露出主體=實體=形式的結構主義立場: 我=主體只是這個形式結構中一個無內容的位置, 總已被置底為一個無內容的實體, 因此也與一個無內容的客體無異, 至於這個無內容的維繫者, 也必須被一切的聯繫與關係所維繫, 故而主體我要不就被客體化為一個概念, 要不就是主體我必須作為一個相, 而與日常實作無關。海德格將康德之我給實體化且概念化, 恰與康德背道而馳, 又暴露出主體只不過是一種無內容的結構化產物, 只是一種表象的形式, 因此主體是否具備自在意識, 就讓問題又回到笛卡爾式懷疑的開端: “‘是’因此準確地說只是思維之物”, 是 (sum) 是物 (res), 而非主體。

標示去實體化的我, 是康德哲學的洞見之一。“我”是暫時的實存感, 無常的認識心, 偶連的關係群。“我”不是實體, 也不是主體或客體, 有生則起, 有死則滅, 純屬歷程, 實無一物。



回顧“我根本不是一個概念”的意義仍屬必要，因為被概念化的我形同鏡花水月，只是徒然捕捉脫離存在感的標記。

“我思 / 我在”至此分裂為二，一方面是內感官或內直觀裡的“我思 / 非思”，另一方面是作為表象或標記裡的“我在 / 非在”。硬要將我概念化，對康德而言只是不當推論。在笛卡爾看來其實也無法成立，因為人與物都是物，“我 = 能知覺某物的某物 = 局部能動的總體被動性”其實不由自主，而非歷來被誤認的我 = 主體 [性]。因為笛卡爾從未給非我、非思與非在留下餘地，讓我、思、在三者企圖填滿所有可能性空間，導致實定性取代否定性。當無內容的位置、實體、客體、維繫者佔據整個無內容的結構，就讓無內容的人變成無內容的點狀物。

從尼采⁸³ 看來，這種二重性作為一個朝向虛弱的統一性的後果 (die Zweiheit als Folge einer zu schwachen Einheit)，因為無法可靠把握住對象，更刺激權力意志想要克服這種阻抗，所以科學總是處在一種既非快樂 (Lust)、也非不快 (Unlust) 的狀態。“如此多樣的 [事物] 群集，導致科學思維誕生：而且所有這些必要的力量必須個別被發明、被熟練、被栽培！⁸⁴”。從毒藥學 (Lehre von den Giften) 的角度出發，尼采更試圖在科學中加入藝術的力量和生命的實踐智慧。

針對科學的語言遊戲，尼采⁸⁵ 提醒讀者，要擺脫歸併於語言和語法範疇當中之形上學最古老的貯存，這種最古老的信仰就是理性。圖式化的 (schematisiren, 基模化的) 認識強加給混沌以規律性和形式，以滿足實踐的需要。理性的發展是為了“達到相似物與相同物之準備與施做 (das Zurechtmachen, das Ausdichten zum Ähnlichen, Gleichen)”，然而理性中的終極性 (Finalität, 目的性) 是效果 (Wirkung) 而非原因⁸⁶。尼采對科學理性批判重點在於科學有毒性，必須發明更多力量與智慧，而非滿足於既有圖式。科學只施作出更多相似物與相同物，不斷重返回同一性取代差異性



的老路上。為了克服阻抗，克服虛弱的統一性，即克服雖意圖統一卻始終分裂為二的無力狀態，尼采提醒讀者，生命僵化之處，就有法則堆積 (wo Leben erstarbt, thürmt sich das Gesetz)⁸⁷。將理性當作信仰對象已屬可疑，再將法則當作科學成果，這樣的生命勢必更無力。

法則是僵化的象徵，也是死亡的序曲，無論致人於死或自尋死路皆然，都落入尼采意義上的毒藥學範圍。正如拉圖爾⁸⁸點出“聚合自身—當然就是讓聚合持續下去 (provided it lasts of course)”作為主體性的定義，則複製生物與病毒必然也有主體性。典型無意識的笛卡爾式門徒絕不懷疑我思，主詞我或主體我依舊自居信念—設定—論題的座標原點，因此科學與生活的關係只取決於機運，讓救命與致死的二重性不斷發作。

基模式思維既來自不存在的主體，又消逝於自行抵銷的主體性。這基模反射物的力量，又再現物的體制。科學只停留在物的向度，缺乏洞視，故而停留在物的基礎上幻想自己是有別於萬物的主體，這既誤解笛卡爾，也誤解人自身。乃至胡塞爾主張，知覺就是“將存在者作為存在者完全原初地當作它本身來意識的意識”，這種觀點轉眼又淹沒在胡塞爾充滿邏輯絕對主義（阿多諾用語）的文獻中，導致信念的思 (doxische cogito) 雖充滿意見，卻無法針對我 (ego) 與思 (cogito) 做出區別：我非思，思非我。本文以巴什拉作為與胡塞爾隔代的對話者，更可看出胡塞爾遠離現代科學的主流，也讓我與思無法再充當科學的擔綱者。

另一方面，無道德的認識與生死無關。既然科學非關生死，則人之行動毫無基礎，人之知覺也毫無價值。因為物與物不存在道德關係，只存在力的關係，更缺乏把人這種物當作人之為人的必要。物的形上學框架始終盤踞胡塞爾的思想，因此從根本上懸置這個物的框架，就變成現象學必須完成的程序。不是物的現象學並不代表現象學只能以人為中心。人是物（肉身），也是



非物（覺悟）。現象學必須是一種與人的真切性（Eigentlichkeit）相隸屬的反思，即反思必須針對真切性作為“能一自我（Selbstseinkönnen，另譯：將自我合一的能力）”⁸⁹的具體條件，才能開啟工夫的入口。

此外，胡塞爾認為笛卡爾恢復作為柏拉圖意圖之復興，相較之下，巴迪烏則全面改寫《理想國》，應是這場柏拉圖復興運動最顯著的呼應者之一。巴迪烏主張，我們的問題關乎最幸福的人生，或最起碼是悲傷最少的人生⁹⁰。無助於幸福的施做既然無濟於事，保持懷疑的距離可也，這是告別科學拜“物”教的起點。

五 結論：如何捨離“自證”之願與怨

與其關注何謂最幸福的人生，不如先關注何謂證實（approve: *approbare*, to test or demonstrate）。據現象學者⁹¹研究，證實（approval: *(ad [to] + probus [good])*）一詞意味著去判斷某人、某動作、或某物為善。去確認某人或某物之善就形同去說“我愛你（或它）”，而且愛尤其就是把它[愛]做成是（*L'amour est par excellence ce qui fait être.*）⁹²，因此每個人都無時無刻在許可、贊成、批准、判斷或證實自己的善=愛=朝……做。是由做生，做由愛生，愛則由自證好惡而生，但自證好惡從何而生，彷彿又回到自然（nature）與教養（nurture）之爭，讓基模化的我思各為其主，因而爭論不休。

自證⁹³（self-approval）乃源於自視（self-regard）與自愛（self-love）。若無這樣生物性與社會性匯為一身的視與愛，則證無證，愛無愛。當身處於無法澄明的“視：肉眼看與心眼觀”，與“愛：遍自身並取外境”，就是處於“願”的起點（欲取故有），也是處於“怨”的開端（取不得苦）。因為自證之人難以斷捨視一故一是與愛一故一是，就變成煩惱（*klesas*: pain,



affliction / kilesa, kleśa: defilement, 污) 或煩惱障 (kleśāvarana, 惑障)⁹⁴ 可以無時無刻都起作用的關鍵所在：有自證 (欲望主體化) 即有煩惱隨眠 (anuśaya, 三隨眠)。

告別科學拜“物”教只是離開煩惱於“物”的第一步。現象學的描述或許可以使之更為澄明，但無法取代個人臨境應世的工夫。若現象學的知識論⁹⁵ 認為將世界把握為物之物性 (the thingness of the thing) 就是第一個徹底現代的實在性概念，則物之物性就必須面臨佛教現象學上的解構：

現象 (諸法) 是無根基的 (法相)，而且本質上沒有性徵 (記號)。沒有實體，沒有存在者狀態上的基礎物。特別是心 (識) 沒有基礎物存在。當萬物究竟是空，就無物支撐現象。⁹⁶

現象無根、無記 (avyākṛta [inexpressible issues], avyākata [that which cannot be expressed], 沒有正解、沒有益處、無法斷言)、無基、無支撐且究竟空，此為諸法法爾。心無罣礙，才能從根本上懸置起物的框架。若練習如如其相 (lakṣana [marks] / nimitta [outward aspect] 另譯：想)，進而捨離我執 (ātma-grāha) 的工夫，將是在柏拉圖傳統外另一個富有創生性的開端。

科學是政治活動。《理想國》認為“知識 (γνῶσις: knowledge) 涉及存在者 (μὲν: truly)”⁹⁷，又認為自由人不該以奴性去學習科目⁹⁸，但知識之路卻始終充滿算計和強迫。正如韋伯⁹⁹ 指出，結合體關係 (Vergesellschaftung, 另譯：社會化關係) 就建立在利益平衡與利益結合之上。科學體制與政經體制從未有絕對區隔。乃至於以“善”為名的倫理學也不例外。《論語·衛靈公》主張“己所不欲，勿施於人”，若全面貫徹恕道，則一切爭端庶幾消失。“恕”者如如其心，須與時偕行。《理想國》也用如金剛石



堅定來形容一個能推敲 (συλλογισάμενον: compute, reckon up) 的人¹⁰⁰，這人總能隨時隨地抓住 (αἰρεῖσθαι: grasp, seize) 最善 [的生活]¹⁰¹。相形之下，希臘哲人的確與儒家聖人一樣稀罕。哲人與聖人是自由人，但這兩種理念型角色恰好與常人背離。背離這種狀態後，就是欲求不滿的生活必帶來更多不滿。原因在於常人往往省略“怨”和“推敲”的成本，因此造成從表面看來最微不足道對抗，都會發展成可怕的敵意。

存在者未必為真，認識者更未必能推敲，則辯論美醜亦然如此。用時下的話說，美是一種幻想的循環¹⁰²。說到底，《理想國》認為“無一人性事物值得太過重視”¹⁰³，這句話仍迴盪在《人性的，太人性的》的篇章裡：“一切人性事物都不值得太過認真”¹⁰⁴。尼采與柏拉圖都建議採取非人性、超越人性、低於人性、或人性之外的角度來觀察人性事物 (ἀνθρωπίνων = Menschliche)。

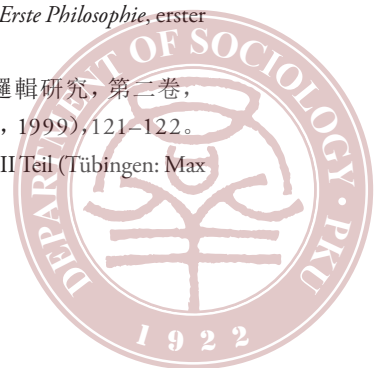
現象學沉思的反面是自證 (self-approval) 之人：只靠自己去取善棄惡的自證之人，只要堅信我思=我信我=物是物，再以力量自保，就可證明“我”存在，甚至堅信自己正朝更佳狀態前進。但若自疑 (self-doubt) 之人明白，沉思始終只圍繞著點狀我打轉，則在無內容的我之外必另有天地。捨離自證，將可開脫物的枷鎖，讓思輕安，讓相澄明。

生活的工夫就是收斂人性的可能性，使身心之超然與滯頓互為反比。人性事物是無根、無記、無基、無支撐且究竟空的現象。若採取非人性、超越人性、低於人性、或人性之外的角度來觀察人性，則能一自我者，實無一自我可得。“能”者恰如風幡瞬動，既是現象，也是心念，心念流轉，現象自變。若現象學變成一門應世工夫，則誰統合？誰推敲？將不只是一個論證問題。捨離我執的工夫至此開始，沒有終點。



注釋

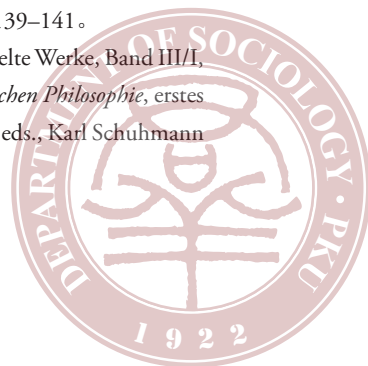
- 1 Edward O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* (New York: Vintage Books, 1998), 57–58.
- 2 網址: <https://plato.stanford.edu/entries/structure-scientific-theories/>
- 3 Anthony Preus, eds, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, (Lanham: The Scarecrow Press, 2007), 209.
- 4 何乏筆, 〈從性史到修養史: 論傅柯《性史》第二卷中的四元架構〉, 《歐美研究》(台北: 中央研究院), 第32卷第3期(2002), 437–467。
- 5 倪良康編, 《胡塞爾選集, 下》(上海: 上海三聯書店, 1997), 975。
胡塞爾, 《歐洲科學的危機與超越論的現象學》, 王炳文譯(北京: 商務印書館, 2001), 401。Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Quentin Lauer (New York: Harper and Row, 1965), 188。筆者參考各譯文後重譯, 以下皆同。
- 6 倪良康編, 《胡塞爾選集, 上》(上海: 上海三聯書店, 1997), 163。
托馬斯·奈農, 漢斯·萊納·塞普編, 《胡塞爾文集, 第七卷, 文章與講演: 1911–1921年》, 倪良康譯(北京: 人民出版社, 2009), 84。
Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, eds., *Edmund Husserl: Aufsätze und Vorträge, 1911–1921* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), 79.
- 7 Gaston Bachelard, *The Formation of the Scientific Mind: A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*, trans. Mary McAllester Jones (Manchester: Clinamen Press, 2002), 17.
- 8 Rene Descartes, *Meditationes De Prima Philosophia* (Paris: Leopold Cerf, 1904), 25–27. Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes Volume 2*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 17–18.
- 9 Gaston Bachelard, *The Formation of the Scientific Mind*, 220.
- 10 胡塞爾, 《第一哲學, 上》, 王炳文譯(北京: 商務印書館, 2010), 372。
Edmund Husserl, *Gesammelte Werke, Band VII: Erste Philosophie, erster Teil*, ed., Rudolf Boehm (Hague: Martinus Nijhoff, 1956), 295.
- 11 胡塞爾, 《第一哲學, 上》, 373。Edmund Husserl, *Erste Philosophie, erster Teil*, 296.
- 12 倪良康編, 《胡塞爾選集, 下》, 743。胡塞爾, 《邏輯研究, 第二卷, 第二部分》, 倪良康譯(上海: 上海譯文出版社, 1999), 121–122。
Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, zweiter Band, II Teil* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968), 122.



- 13 倪良康先後譯為明證性與明見性。
- 14 Baruch Spinoza, *Complete Works*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002), 138.
- 15 李幼蒸將 coincidence (Deckung) 譯為相符性，見德爾默·莫蘭，約瑟夫·科恩，《胡塞爾辭典》，李幼蒸譯（北京：中國人民大學出版社，2015），40。
- 16 倪良康編，《胡塞爾選集，下》，741。胡塞爾，《邏輯研究，第二卷，第二部分》，120。Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, II Teil, 120.
- 17 胡塞爾，《形式邏輯和先驗邏輯：邏輯理性批判研究》，李幼蒸譯（北京：中國人民大學出版社，2012），139。Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Band XVII: *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed., Paul Janssen (Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 169.
- 18 胡塞爾，《形式邏輯和先驗邏輯》，230。Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, 279.
- 19 Gaston Bachelard, *The Formation of the Scientific Mind*, 86.
- 20 胡塞爾，《第一哲學，上》，285。Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, erster Teil, 220.
- 21 胡塞爾，《第一哲學，上》，76。Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, erster Teil, 41.
- 22 胡塞爾，《第一哲學，上》，379。Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, erster Teil, 300.
- 23 Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit*, trans. Arthur Goldhammer (Boston: Beacon Press, 1984), 3–4.
- 24 Dieter Lohmar and Jagna Brudzinska eds., *Founding Psychoanalysis Phenomenologically: Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience* (Heidelberg: Springer, 2012), 138.
- 25 Rene Descartes, *Meditationes De Prima Philosophia*, 31. Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes* Volume 2, 21.
- 26 Rene Descartes, *Meditationes De Prima Philosophia*, 34. Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes* Volume 2, 23.
- 27 海德格爾，《現象學之基本問題》，丁耘譯（上海：上海譯文出版社，2008），185。Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, eds., Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975), 197.



- 28 海德格爾，《現象學之基本問題》，160。Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 172.
- 29 Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit*, 139.
- 30 同上，15。
- 31 胡塞爾，《文章與講演：1911–1921年》，304。Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge, 1911–1921*, 275.
- 32 Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit*, 139.
- 33 胡塞爾，《文章與講演：1911–1921年》，206。Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge, 1911–1921*, 198.
- 34 尼采，《快樂的科學》，黃明嘉譯（桂林：灕江出版社，2013），221，§347。Friedrich Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe, Band 3, Die fröhliche Wissenschaft*, eds., Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter, 1988), 582, §347.
- 35 Mary McAllester Jones, *Gaston Bachelard, Subversive Humanist: Texts and Readings* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1991), 68–70.
- 36 同上，69–70。
- 37 倪良康編，《胡塞爾選集，下》，1071。胡塞爾，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，112。胡塞爾，《歐洲科學危機與超驗現象學》，張慶熊譯（上海：上海譯文出版社，2005），125。
- 38 Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, trans. Andre Orianne (Evanston: Northwestern University Press, 1995), 41.
- 39 Jacques Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, trans. John P. Leavey (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), 150.
- 40 Theodor W. Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique: Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*, trans. Willis Domingo (Oxford: Basil Blackwell, 1982), 160–161.
- 41 Robert Sokolowski eds., *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1988), 108。德爾默·莫蘭，約瑟夫·科恩，《胡塞爾辭典》，127。
- 42 胡塞爾，《純粹現象學通論：純粹現象學和現象學哲學的觀念(I)》，李幼蒸譯（北京：中國人民大學出版社，2004），139–141。
- 43 胡塞爾，《觀念(I)》，67。Edmund Husserl, *Gesammelte Werke, Band III/I, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, eds., Karl Schuhmann (Hague: Martinus Nijhoff, 1976), 96.



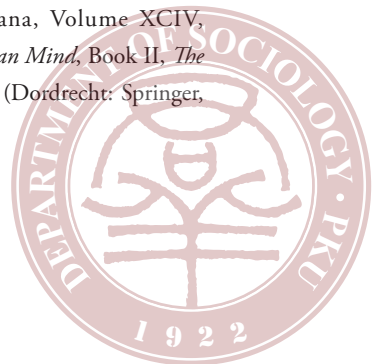
- 44 胡塞爾，《第一哲學，上》，319。Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, erster Teil, 251.
- 45 倪良康編，《胡塞爾選集，下》，795。Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, I Teil, 46.
- 46 胡塞爾，《第一哲學，上》，100。Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, erster Teil, 62.
- 47 胡塞爾，《第一哲學，下》，王炳文譯（北京：商務印書館，2010），246。Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Band VIII: *Erste Philosophie*, zweiter Teil, eds., Rudolf Boehm (Hague: Martinus Nijhoff, 1959), 175.
- 48 胡塞爾，《觀念(I)》，141。Edmund Husserl, *Ideen*, erstes Buch, *Einführung*, 189.
- 49 Rene Descartes, *Meditationes De Prima Philosophia*, 62. Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes Volume 2*, 43.
- 50 Rene Descartes, *Meditationes De Prima Philosophia*, 60. Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes Volume 2*, 41.
- 51 Rene Descartes, *Meditationes De Prima Philosophia*, 24. Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes Volume 2*, 16.
- 52 Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit*, 140.
- 53 倪良康編，《胡塞爾選集，下》，1057。胡塞爾，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，97。胡塞爾，《歐洲科學危機與超驗現象學》，103。
- 54 Dieter Lohmar and Jagna Brudzinska eds., *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*, 134.
- 55 同上，73。
- 56 胡塞爾，《第一哲學，上》，160。
- 57 “相”的見解參考陳康譯注柏拉圖《巴曼尼得斯篇》（北京：商務印書館，1982），40–41。
- 外文字義參考：
- (1) Anthony Preus, eds, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, 96–97.
- (2) 網址：<https://en.wiktionary.org/wiki/%CE%B5%E1%BC%B6%CE%B4%CE%BF%CF%82>
- (3) 網址：https://en.wikipedia.org/wiki/Theory_of_Forms
- 58 柏拉圖，《巴曼尼得斯篇》，71。
- 59 本文引用佛教術語參考：(1) 丁福保編，《佛學大辭典，上下》（上海：上海書店，1991）。(2) 任繼愈編，《佛教大辭典》（南京：江蘇古籍出版社，2002）。(3) John Bowker eds., *The Oxford Dictionary of World*



- Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1997). (4) 一行佛學辭典搜尋，網址：<http://buddhaspace.org/dict/>
- 60 網址：<http://www.buddhism-dict.net/ddb/indexes/term-sa-y.html>
- 61 胡塞爾，《觀念(I)》，5。
- 62 倪良康編，《胡塞爾選集，上》，347。
- 63 同上，509。
- 64 胡塞爾，《現象學的觀念》，倪良康譯（上海：上海譯文出版社，1986），51。倪良康編，《胡塞爾選集，上》，67。Edmund Husserl, *Gesammelte Werke, Band II; Die Idee der Phänomenologie*, eds., Wakter Biemel (Hague: Martinus Nijhoff, 1950), 58.
- 65 Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit*, 138.
- 66 Gaston Bachelard, *The Dialectic of Duration*, trans. Mary McAllester Jones (Manchester: Clinamen Press, 2000), 77.
- 67 同上，67。
- 68 同上，74。
- 69 胡塞爾，《第一哲學，上》，196。Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, erster Teil, 143.
- 70 海德格爾，《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯（北京：三聯書店，2006），171。Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 2, Sein und Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 195.
- 71 同上頁。
- 72 另譯為“作為被思者的被思者”，見倪良康編，《胡塞爾選集，上》，156。
- 73 柏拉圖，《巴曼尼得斯篇》，352, 165b–c。
- 74 網址：<https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E6%88%91%E6%80%9D%E6%95%85%E6%88%91%E5%9C%A8>
- 75 胡塞爾，《觀念(I)》，198, 206–208。Edmund Husserl, *Ideen*, erstes Buch, *Einführung*, 260, 270–272.
- 76 胡塞爾，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，573。
- 77 Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit*, 16.
- 78 Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 259–260.
- 79 同上，236。
- 80 同上，218。
- 81 李秋零編，《康德著作全集》，第4卷（北京：中國人民大學出版社，2005），337–342。Immanuel Kant, *Werkausgabe, Band V, Schriften zur*



- Metaphysik und Logik* (I), eds., Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 204–209.
- 82 海德格爾，《存在與時間》，364。Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 423.
- 83 尼采，《權力意志：1885–1889年遺稿》，下卷，孫周興譯（北京：商務印書館，2007），1098。Friedrich Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe, Band 13, Nachgelassene Fragmente, 1887-1889*, eds., Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter, 1988), 361.
- 84 尼采，《快樂的科學》，116，§113。Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 473–474, §113.
- 85 尼采，《權力意志：1885–1889年遺稿》，上卷，孫周興譯（北京：商務印書館，2007），277。Friedrich Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe, Band 12, Nachgelassene Fragmente, 1885-1887*, eds., Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter, 1988), 237–238.
- 86 尼采，《權力意志》，下卷，1068。Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, 1887–1889*, 334.
- 87 尼采，《權力意志》，下卷，1352。Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, 1887–1889*, 570.
- 88 Bruno Latour, *Reassembling the Social*, 218.
- 89 海德格爾，《存在與時間》，360。Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 418.
- 90 巴迪歐，《柏拉圖的理想國》，曹丹紅、胡蝶譯（鄭州：河南大學出版社，2015），562。
- 91 James A. Aho, *The Things of the World: A Social Phenomenology* (Westport: Praeger Publishers, 1998), 48.
- 92 同上頁。
- 93 此處用法並非佛教的自證（svasamvedana，第一義之真理非從他得而自證悟者）。
- 94 網址：<http://buddhaspace.org/dict/index.php?keyword=kle%C5%9B%C4%81varana>
- 95 Harvie Ferguson, *Phenomenological Sociology: Insight and Experience in Modern Society* (London: Sage Publications, 2006), 129.
- 96 Anna-Teresa Tymieniecka eds., *Analecta Husserliana, Volume XCIV, Phenomenology of Life: From the Animal Soul to the Human Mind, Book II, The Human Soul in the Creative Transformation of the Mind* (Dordrecht: Springer, 2007), 502.



- 97 (1) 柏拉圖，《理想國》，王揚譯（北京：華夏出版社，2012），207，477a。Edith Hamilton and Huntington Cairns eds., *The Collected Dialogues of Plato* (Bollingen Foundation, 1961), 716. 477a.
(2) 外文對照網站（以下皆同）：
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D5%3Asection%3D477a>
- 98 柏拉圖，《理想國》，279，536e。Hamilton and Cairns eds., *Plato*, 768, 536e.
- 99 韋伯，《社會學的基本概念》，顧忠華譯（台北：遠流出版公司，1993），73。
- 100 柏拉圖，《理想國》，390，618d–619a。Hamilton and Cairns eds., *Plato*, 842, 618d–619a.
- 101 柏拉圖，《理想國》，390，618c。Hamilton and Cairns eds., *Plato*, 842, 618c.
- 102 魯曼，《社會中的藝術》，張錦惠譯（台北：五南出版公司，2009），404。
- 103 柏拉圖，《理想國》，371，604b–604c。Hamilton and Cairns eds., *Plato*, 829, 604b–604c.
- 104 尼采，《人性的，太人性的》，楊恒達譯（北京：中國人民大學出版社，2005），287，§628。Friedrich Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe, Band 2, Menschliches, Allzumenschliches*, I und II, eds., Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter, 1988), 354, §628.

