第二章 客觀論述何以不足

引言

論題一開始，我們將首先藉由胡塞爾在《歐洲科學危機和超越現象學》一書當中所談到的疑惑開始進入我們的主題。即，難道我們只有關於客觀自在的存有事實的空洞的、必然的觀念嗎？難道在這些表象本身中不存在我們必須歸之於真的性質的內容嗎？如果不是，那麼客觀論述的不足在哪裡。本章分為三個章節，分別透過歷史脈絡的鋪陳，現實世界的困境，以及客觀性意義的分歧來呈現一個客觀論述下的世界不足以說明我們實際存在的生活處境，並且同時拉出我們實際上無力去面對的一個含混空間，最後提出何以透過梅洛龐蒂的身體論證能夠充實客觀論述的可能性。

1. 傳統對客觀論述的絕對認知。

2.理性宰制下的自然世界與真實世界的區別。

3.客觀論述的歧義與梅洛龐蒂的修正。

國立政治大學圖書館 NATIONAL CHENGCHI UNIVERSITY LIBRARY

第一節 傳統對客觀論述的絕對認知

一切現代科學在其作為哲學的分支而被奠定基礎的意義方面，以及在它們繼續在自身中承擔這種意義的方面，正陷入特殊的、令人困惑不解的危機。這種危機不接觸到特殊科學在其理論和實踐上的成功，但是卻徹底動搖它們整個真理的意義。[1]

（綱要）論題之初，我將首先論述啟蒙理性帶給人的新力量，清楚明晰的觀念成為論證十九世紀形上學失敗以及實證主義成功的判準，導致科學主義成為理性的代言人，經驗世界被理型世界所取代，最後，仰賴客觀論述成為我們唯一的知識來源。

1.1 啟蒙理性的新力量

哲學在其古希臘羅馬起源時就想成為「科學」，即想成為關於存有世界的普遍知識：它不想成為含混的、相對的日常見識－意見（Doxa），而想成為理性的知識：知識（επιστημη）。[2]

尤其自文藝復興之後，西方世界掀起了一場追求確實性的運動，這一運動推動了科學的進步，也改變了西方人的思想模式。十四世紀的奧坎剃刀（William of Ockham）強調只有個別的存在物才是真正存在，只有具體的經驗可以作為知識的基礎，並依從此邏輯推到極至，認為真實的東西意指心靈之外的個別事物，而非心靈所產生的關於那種關聯事物的概念。由於一切知識必須建立在真實的東西上面，以及一切真實的存在是個別事物的存在，因此知識必須是個別事物的知識，人的概念並不擁有超過具體個別事物的形上學基礎，在言詞與事

---

[1] 埃德蒙德. 胡塞爾（Edmund Husserl），《歐洲科學危機和超越現象學》，張慶熊 譯，桂冠出版，1992，p.10-11。

[2] 埃德蒙德. 胡塞爾（Edmund Husserl），《歐洲科學危機和超越現象學》，張慶熊 譯，桂冠出版，1992，p.68。

物之間不存在必要的對應關係。[3]奧坎排除了人的觀念與形上學實在之間固定對應關係，而他關於一切真實存在是個別存在的斷言，更幫助使物質世界向有創見的分析開放。我將此理性驚艷於確實性的精準以及物質世界的形成當作近代科學發展的遠因，但現象學家胡塞爾認為文藝復興時期和十八世紀的科學觀也是保持全面的，只是自十九世紀以來，情況卻因為科學主義的興盛而發生了變化。隨著近代科學，如數學、天文學、醫學、力學等學科不斷從統一的哲學母體中分離出來，人們的確不再像希臘人那樣固守對世界的同一性的模糊認識。過去希臘人眼裡的普遍理性被近代人的數學邏輯理性所代替，而由哥白尼、伽利略和牛頓等人引領的科學革命從根本上改變了人們的思維模式，宛如一股巨大的潮流夾帶著理性的風格、選擇並形塑自己的個人命運權利的態度，同時又以具批判性、世俗性、懷疑性、實證性和實踐性的氣質席捲了全人類。強調人類的理性是普遍的，相信自然受統一的永恆法則的支配，這些法則可以用精確的數學語言進行表達，將原本闡述世界的模式轉而用精確的分析方式重建世界，對世界進行分門別類的精確研究。藉由精確計算的重構方式，理所當然認為萬物的真實形式終究是可以發現的，無論其為宇宙的形式(牛頓法則)，或心靈的形式，好的政府，或美麗的建築(帕拉第歐的原理)…皆然。

科學解釋萬物。科學將世界分割成大大小小的區塊，並證明這些區塊如何彼此影響。一個區塊會影響或導致其他區塊，這些區塊在複雜交錯的因果鏈中相互影響，科學在解釋結果時會舉出原因，再證明因果關係。[4]

與此同時，隨著人日益意識到自己與自然界的本質區別，他終於

---

[3] 理查. 塔那斯（Richard Tarnas），王又如 譯,《西方心靈的激情》（THE PASSION OF THE WEST MIND），台北：正中，1995，pp.237-243。

[4] 巴特. 柯斯可(Bart Kosko),《模糊的未來－從社會、科學到晶片中的天堂》，陳雅雲 譯，台北：究竟出版社，2004。

把自己上升為主體，上升為理性的唯一承擔者，以理性為達到知識之唯一途徑。同理可證，世界的理性秩序也理所當然被認為只有憑藉主體的理性秩序才能顯示自己和啟明自己。這樣一來，作為主體認識能力的理性不僅排擠了過去各種豐富的理性而獨步天下，並且把希臘人的邏各斯變成只有靠人的理性才能加以認識的，排除了蘊含於內在生命原則的客觀必然性，導致現代許多人單單把邏各斯侷限為「規律」，在很大程度上正是受到科學簡化世界的影響結果，同時也是這種傾向的外在表現。的確，追求確實性是近代科學的本質，人類信仰理性的必然發展；相對的，過去傳統涉及上帝，靈魂不朽和自由意志的絕對理性與做為人的認識能力的理性便也從此被截然割裂開來並且逐漸從歷史舞台上淡出。

1.2 十九世紀形上學失敗以及實證主義成功

在近代，導致實證主義不斷取得成功，近代科學的專業化之所以可能，恰恰是由於被新的自然科學激發出來的理性哲學觀念發揮了積極的推動作用。因為新的理性哲學觀念不僅提供了世界的合理性，而且指出了數理方法做為研究自然現象的普遍方法的可行性。最為關鍵的是，近代人從「世界是一個可以用精確的記量方法加以研究的理性統一體」這一理性哲學觀念中獲得了征服新領域的信心和動力。我們只要看看笛卡兒和牛頓的工作就不難理解這一點。在笛卡兒《沉思錄》的全書中目的便在彰顯理性能力的值得信賴，相對的，無法清楚明晰說明的感覺是不可信賴的。模糊不清的主觀性使我們誤把感覺性質當成廣袤物體的實在性質，把我們帶進亞里斯多德的虛假哲學當中。

正如笛卡兒所指出的那樣，由感覺所提供的事實常常是「模糊和混亂的」。但是我們每一個人仍然可以避免出錯，只要我們牢記在一些可疑的情況下要抑制判斷，並將我們的判斷限制在「清楚而明確」

的純粹理性知覺之上。[5]

由此可知，笛卡兒為了確實地掌握知識流通，為了發現知識的可靠基礎，為了盡可能在認識事物時審慎地前進，他將清楚、明晰的精確性等同於理性，力求排除一切成見，把客觀經驗無法掌握的的部分取消，減低錯誤的可能，用以找出能夠用來建立一切知識的基礎，清楚而且明晰地理解一切事物。為了達到清楚明晰的客觀，又礙於感覺間的含混不清，科學決定只掌握可掌握的部分，卻也因此取消客體的現實條件。從那時開始，哲學把自我做為認識論的出發點並由此去探討認識的起源，認識的過程，認識的真理性標準問題，甚至是從認識論的角度去看待人的意識。其中所謂的認識主要是傾向於把數學當作知識的一般模式，是一種自然科學的認識，把自然科學知識做為知識的最高模式，把自然科學的真理做為真理的最高尺度。實證主義認為有一條非經驗的純粹理性進路，可走向關於世界存在方式的真理，而拒絕從錯綜複雜的現實層面，一個生存論的角度去看待意識。所以，科學絕少追問人存在這樣含混不清，無法清楚明晰界定的意義問題。康德也曾經提出：

只有其確實性是無可置辯的科學才能成為原義上的科學；僅僅只是具有經驗的確實性的知識只能在非原義上稱為學問。…不過，如果在科學中，例如在化學中，這些基礎或原則最終不過是經驗的，並且理性用來解釋既存事實的那些法則僅僅是經驗法則，那麼它們就不具有自身必然性的意識（沒有無可置辯的確實性），因而在嚴格意義上來講，這個整體也就沒有資格被稱為是科學。[6]

以為理性優先於起源的感官認知，為了有效地把握科學感覺性知識就必須與具體經驗壁壘分明。而基於這樣的理念，科學把對象量

[5] 《劍橋哲學字典》，台北：貓頭鷹出版社，p.309。
[6] 康德，《自然科學的形上學基礎》，前言，三聯書店出版，1998，p.2。

化，將整個世界數據化，並且成功的建立一套分門別類的學科系統，用分析的方式精緻每一門學科，此時，由範疇分析區別開各種學科，生物學、物理學、醫學、美學…等等各門學科。而所謂「學」（logos），即意指不再只是一個泛泛之概論，而是試圖給它建構一套有效的說明方式，這也促進了近代科學將所關注的層面轉向透過人能夠改變的現實去取代如何去談論一個經驗對象，強調「科技的有效性」。再加上資本主義大力宣導推陳出新的科技新知[7]用以壓制別人變成一個新的托辣斯，用最後結果的成敗來判定其唯一價值。逐步地，自然科學把整個世界都概念簡化為零和一，壓縮生活世界使知識變得貧乏簡略，但流通的速度卻很快，大步地方便了我們的生活。這樣的便利感使我們不再去反思何謂科技的問題，卻著實被「有效性」所吸引，情願去看那些虛假的東西，建構出一套像是真的一樣的道士畫符，不在乎他畫的是什麼，只要有用就好。

有效性使科學以無可爭議的方式解決了過去長期爭論不休的模糊問題，確定的一套知識模式，使我們追求的焦慮獲得了暫時的安慰。正是這種打著確實旗幟的知識導致要求精確性觀念的必然趨勢。這種由崇高理性所建構出來的客觀論述打造了一個晶瑩剔透的世界球體模型，乾淨而不容許絲毫污濁的臻至完美。科技文明的日新月異，更將科學所主張的精確性理論推往真理的寶座上鑲鑽，這道象徵著進步的皇冠彷彿已就此解決人類數千年來的種種困境。但果真如此嗎?在二十一世紀的今天，客觀論述像隻令人又懼又怕的巨獸箝制著我們的呼吸，彷彿理所當然是我們唯一的救贖，我們像乾渴在沙漠的旅人，急欲飲下科學的這杯久旱甘霖，卻茫然不知究竟我們是九死一生，亦是飲鴆止渴的飛快撲向理性這個以耀眼光芒標誌的海市蜃樓。事實上，梅洛龐蒂曾在《知覺現象學》中提到，最初科學的產生…

[7] 理查. 塔那斯（Richard Tarnas），王又如 譯,《西方心靈的激情》（THE PASSION OF THE WEST MIND），台北：正中，1995，pp.243-253。

科學只不過是被感知物體的構成運動的結果放大。正如物體是所有感覺場和所有個別知覺場中不變者，科學概念也是規定現象和使之具體化的手段。科學定義一個身體的理論狀態不受到任何力的作用，進而定義力本身，憑著這些理想的組成部分來重建實際觀察到的活動。科學在統計上確定單值的化學性質，從中推斷出化合物的性質，看來，科學就是以這種方式制定創造的計劃，或在任何情況下都能重新找出世界的內在原因，與其內容無關的幾何空間概念，不通過移動本身來改變物體屬性的純移動概念，為現象提供了一個惰性的存在環境，在這個環境中，每一個事件都能與作為變化原因的物理條件聯繫在一起…科學知識在以這種方式說明物體概念時，沒有意識到要研究一種先決條件。正是因為知覺在其生命意義中和在一切理論思維之前，表現為一種存在的知覺，所以反省以為不需要研究存在的系譜，只滿足於研究使存在成為可能的條件。（PHP 54）

因此，當我們對科學知識信以為真，不再素樸地視現實為理所當然，它就產生足以為「真」的真實效用。表面上看來這是一種進步，但是科學的眩目終究只是暫時安慰的鴉片酊。當我們變得過於抽離現實時，科學也就忘記了它方法學上的根本預設，對真正真實的東西視而不見，為什麼會如此?因為我們把精力都擺在科技效果上，於是遺忘了我們的根本，而科學的根本目的都是在於每天所身處週遭世界，這個我們以為微不足道的含混世界裡。

1.3 科學主義成為理性代言人

這個遺忘，不僅造成了科學文明的困境，更是哲學的危機，因為一直以來引領自然的形上學如今遭遇了意想不到的屢戰屢敗。在過去的古典時代，哲學雖然受到宗教與科學的影響，仍保持著大體上自主的狀態成為文明世界觀的確定者與判斷者。直到中世紀基督宗教佔據了突出的位置，哲學退而在信仰與理性的結合中起一種次要的作用。

但是隨著現代的到來，科學成為理性的代名詞，形上學隨著宗教權威的沒落，資本主義高唱「人比機器不可靠，人有錯覺，機器沒有誤差…」等重視技巧的催眠曲，造成形上學的一再失敗和實證主義不斷成功的鮮明對照。這樣的結果，不僅影響到科學，即便在哲學領域裡也開始以一種科學客觀的分析模式批判形上學長久以來未被澄清的動機，隨著物理科學的興盛益發瘋狂強烈的抗議這一久已被視為自明的、長期支配著哲學的理念的先驗精神。

笛卡兒也曾在《第二沉思》說過：「**我單憑寓於我的判斷能力就能理解我認為通過我的眼睛看見的東西。**」[8]於是，感覺經驗成了惡魔騙人的把戲，人們再也無法相信自己所知覺到的就是世界的真相，忽略實驗驗證本身的現實條件，轉而把重點放在引入到科技發展中去的數學物理公式，視之為純粹結構，自然科學的終極真理。物理學家通過精緻的形式建構一套邏輯的普遍科學律則，找解釋合理化以得出邏輯的結論。又將這個最終建立的邏輯系統視為形上學真理，致使現在我們即便面對直接經驗也無法下定決心，只能依賴「證明給我看」的保證口號。於是，精確的命題取代了由經驗出發的明證性，科學的困境也在此成形。即，當代科學一方面強調實徵上可驗證的（empirically validated）知識，但另一方面又對人類經驗的無法信任，從而漠視了生活中的直接經驗，轉向理論的建構與驗證方法的設計，期待以做為有效知識的保障。

面對形上學堡壘崩塌的打擊，哲學非但無力解決這邏輯矛盾，反而轉向對科學的效忠。因為不論是格守人文主義傳統的歐洲大陸哲學家還是注重經驗和分析的英美哲學家，都受到科學確實性光環的致命吸引力，他們一致認定傳統哲學的基本概念、理論前提和一般原則之所以失敗均因為缺乏科學所要求的那種清楚、明晰的精確性，才會成

[8] 2nd Meditation, AT, IX, p.25，轉載於 PHP 71。

為科學的附庸。一方面，科學把人從自然中解放出來並把人確立為自然的主人；另一方面，哲學則助長人的盲目自負和對科學的與日俱增的迷信，企圖使認識論完全服從自然科學的需要，主體的自我認識拋棄了生存論的角度完全服從於對外在自然科學的客觀認識。這樣一面倒的後果，導致自然被置於與人截然對立的地位，人與自然和睦相處的時代被人對自然的全面侵戕的時代所代替。在這種條件下，人們在理論上強調人與自然的分裂，進而在哲學有意無意地助紂為虐的默認下主客體的分裂似乎成了天經地義的事情。人們於是產生一種絕斷的看法，認為客觀論述是唯一的理性，排除掉所有不清楚的事實。也即，客觀論述反而限制了原初科學的任務，造成了科學與哲學的雙重危機。不僅如此，哲學的陷入危機，背後更如同胡塞爾曾在《歐洲科學危機和超越現象學》裡所提到的：

哲學的危機意味著做為哲學總體的分支的一切時代的科學的危機，它是一種開始時隱藏著，然後日漸顯露出來的歐洲的人性本身的危機，這表現在歐洲人的文化生活的總體意義上，表現在他們的總體的「存在」（Existenz）上。[9]

科學從來不只是科學性，而是不可避免的涉入「存在」。現代人迷惑於科技成就所造就的「繁榮」，漫不經心的抹去了那些對於真正的人來說至關重要的問題。只見事實的科學造成了只見事實的人，卻看不見我們在世的存有，歸根結底是涉及人在與人和非人的週遭世界（Umwelt）的相處，涉及人能否自由地在他的眾多的可能性中，理性地塑造自己和他的周圍世界的問題。然而如果科學完全捨棄主觀，那麼對於什麼是理性，什麼不是理性，對於我們做為主體的人，它還能夠說些什麼呢?

[9] 埃德蒙德．胡塞爾，《歐洲科學危機和超越現象學》，張慶熊 譯，桂冠出版，1992，pp.10-11。

1.4 經驗世界被理型世界所取代

在西方社會大力發展科學技術的同時, 近代哲學家忽視了人類生存的根基問題, 迫使我們離開身體經驗, 僅以自然科學為標準的知識模式, 這般對知識的狹隘理解必然導致目光的短淺, 人性消融在物性的釋放裡。從此之後, 人被視為普遍對象, 消滅了個別豐富的經驗世界, 轉而重構出方便形成知識論與溝通的理型世界。這種普遍的理型論述使我不再關注前斷言的知識, 不再試圖聯繫我的身體、時間、世界。在這個雕功精美華麗的理型世界裡, 我僅僅談論觀念中的身體概念, 觀念中的宇宙, 空間的觀念和時間的觀念。由此產生了一種客觀思維((objective thought)的論述, 並且逐漸的一個完美的和明確的理型整體比一個互相蘊含的一個開放的和無定限的多樣性的世界更重要, 更真實。最終, 使我們斷開與知覺體驗的聯繫。

即便我們的科技進步到可以看見人心的動向, 我們還是永遠無法了解人心, 即便我們可以把所有的知識化作形式邏輯, 我們卻其實什麼也不曾「懂得」。人類看似理解了很多事情, 可是一旦抽掉了知識結構, 我們連面對自己的勇氣都沒有。即便我們明知實證主義本身是來自於知覺體驗的結果和自然延伸；即便我們不免疑問, 撇開自我與世界的本體論關係而僅僅著眼於那個孤立的主體, 探求知識的根源還有可能嗎?但我們最後依舊頭也不回的走向…

科學掌控事物，卻放棄生活於其中。（Primacy 159）

第二節 理性宰制下的自然世界與真實世界的區別。

康德說知覺必然指向物體是有道理的。但是，在康德那裡，作為顯現的顯現是難以理解的。當關於物體的透視視覺（perspective view）一上來就被放回世界的客觀系統中的時候，主體與其說是在感知，還不如說是在思考它的知覺和它的知覺的真實性。知覺的意識沒有給予我們作為科學的知覺、作為規律的物體的大小和形狀，科學的數字規定性又重新回到在它之前已經完成的世界構成的點線上。作為學者的康德把這種前科學體驗的結果當作知識，之所以康德不談論前科學體驗，只是因為他利用前科學體驗的結果。（PHP 301）

（綱要）在這一小節裡，要說明何謂理性宰制下的自然世界，並藉由理性宰制下的自然世界所無法解決的問題，使真實世界開顯出來。

2. 1 理性宰制下的自然世界

對人類知覺經驗的不信任是近代科學發展的起點，除了哥白尼的地動說之外，笛卡兒也以惡魔會欺騙我們的感覺[10]提出，「我們所知覺的不等於世界的真相」的論證，使得感覺不可靠的觀念更進一步被鞏固。之後的康德試圖去解釋「信實」（我們對經驗的信賴）本身，並提出了「物自身」的概念，使經驗事物蛻變為純粹的物體，也讓人類的原初世界徹底的轉變為純粹物質性的對象世界。跟隨著這樣的思考路徑，對應在人的知識上，當我們說看見「池塘裡的魚兒快樂的游著」類似這樣的宣稱便不再理所當然。「游」指的是魚兒在水中擺動的姿態，但「快樂」卻似乎無法在任何地方找到具體的根據。因此，觀察描述「快樂的游著」時，我們通常會認為除了可觀察到「魚游」的明顯活動之外，觀察者還把自己「主觀的解釋」加到可觀察到的對象上。

[10] 《沉思錄》，I。

但是，難道我們真的不曾清楚地看到「快樂」嗎?難道我們不曾察覺在動作和動作的意義之間有共同的東西。比如，情緒和情緒的表達有共同的東西；擺動的模樣，動作的輕快，實際上都包含了作為快樂本身的行為節律和在世界上存在的方式。而就是從這個細微的行為結構，我們得以區別出所謂「理性宰制下的自然世界」以及「真實世界」之間的區別。

2.2 理性宰制下的自然世界是純物質世界[11]

理性宰制下的自然世界，本著理性光環等同自然科學的黃袍加身，深信無論存在或出現的任何事物，最終都是由純粹物理實體所組成。懷疑直接的知覺經驗，以為科學客觀的真理是物理和精神世界唯一事實的確證，致力於「宣稱」與以測量方法擷取到的「事實」之間的驗證方法。當這些物體被當作具體的實在的對象，它們的總體被認為就是世界，它們成為研究的題材。

以前人們只知道直觀的世界的（做為它的不變形式的）普遍的因果性，而伽利略發現了自他以來一直被稱之為因果規律的東西，即「真正的」（理型化和數學化了的）世界的「先驗的形式」，「精確的規律性的規律」，按照它在「自然」（理型化了的自然）中所發生的一切事件必定服從精確的規律。[12]

物質世界的自然觀念，通過伽利略第一次宣告產生的。隨著數學化很快被視為理所當然，自我封閉的因果關係也相應而生。「自然」

---

[11] 此「物質世界」指的是笛卡兒的《方法論》V 裡所談到的自然世界的觀念。「物質世界，簡單地說，就是一個不確定的變化序列，這些變化序列體現在一個簡單的、同構的，並且被笛卡兒稱之為「廣袤性實體」（res extensa〔extended substance〕）在形狀、大小和運動各方面的變化上。這個所謂「廣袤性實體」，包括所有物理的和生物的事件，甚至包括動物行為（笛卡兒把動物的行為看做是純粹機械過程的簡單結果，因為非人類的動物就如同機械人是一樣的，見其《方法論》第五部。）」出自《劍橋哲學字典》，台北：貓頭鷹出版社，p.309。

[12] 埃德蒙德．胡塞爾，《歐洲科學危機和超越現象學》，張慶熊 譯，桂冠出版，1992，pp.55-56。

被理解為隔絕的、在實在方面和理論方面自我封閉的物體世界，一切事件都可以一義性地和預先地加以規定。於是，世界被自然和心靈的決斷一分為二，正如笛卡兒的「一切自然現象都要用物質的運動來解釋」[13]以及「這個『我』－即，靈魂，藉著它我才能成為我，完全不同於肉體，並且即使肉體不存在了，它也不會因此消失。」[14]二元論實體學說。他談論「物質等同於空間的思想」(以伽利略的信念為前提)，著重可驗證的知識，排除心靈對自然的影響，確信有一個普遍的和絕對純粹的物體世界。因為原初世界雜亂無章的感覺可能欺騙我們[15]，因此必定存在解決這種欺騙的理性的途徑，而眼前規律的數學理性就是認知這種自在的存有的途徑。所以笛卡兒認為感覺本身是指向自在的存有的，只不過要通過驗證考驗的知識才能成為有效的知識。為此，缺乏精確性的形上學不再被信賴，相反的，封閉的物體世界被當作真實的客觀對象。

所謂的物體，是只能被某種形狀所限定的東西，可以被侷限在某個地方，並且佔有一定的空間，而把其他物體排斥於外；我們可以透過觸覺，或者視覺、聽覺、味覺來感知它。[16]

笛卡兒為了斷絕主體感覺可能干擾客觀性的問題，保持客觀論述的清楚明晰，區分出主體思維不等同於物質東西。他將我們對物質的感覺，以及對物質的屬性說明當作能思的實體；而只將體積、或長、寬、高三量向、形狀、運動、位置的「擴延」部分視為物體的真實屬性，也即將物質歸納為幾何的擴展。他認為唯有此才是真正純粹理解性的典型性質，才能稱為知識。故，對笛卡兒來說，物體只有純粹的擴延形式而沒有思想，換言之，物體或物質一般的本性並不在於硬

---

[13] 肯尼著，《笛卡兒》，陳文秀 譯，遠景出版，1985，p.193。
[14]《劍橋字典》，台北：貓頭鷹出版社，p.309。
[15] 笛卡兒在《沉思錄》當中對以往的信念做了系統性的批判：「通過經驗我們發現，感覺有時會欺騙我們：任何人只要欺騙我們一次，我們就應該不要完全信任他。」（參自劍橋字典），台北：貓頭鷹出版社，p.308。）
[16] 笛卡兒，《方法導論：沉思錄》錢志純 黎惟東 譯，台北：志文出版，1984，p.177。

度、重量、顏色，或能以其他方式來刺激我們。他論證道：

物體的本性只在於它是一個具有長、寬、高三種擴延的實體。因為有關硬度方面，我們透過感官所知道的，只是堅硬物體的各部分，在與我們的手接觸時抵抗手的運動。但是每當我們的手接觸它們的任何一部份時，如果該處中的一切物體，都像我們接觸時的手一樣急速的退回，我們就永遠不會感覺到硬度。不過我們沒有理由相信這樣退後的物體，就會因而失去成為物體的資格。因此，物體的本性並不在於硬度。藉著同樣的理由，我們可以知道，在物質物體所知覺到的重量、顏色，以及其他同類的性質，即使被抽離物體之外，亦無損物體的完整無缺。因此，我們可以推斷，物體的本性絕非依靠這些性質。[17]

也就是說，我們雖然可以從各種屬性認識實體，但物質的樣貌會隨因素變化而產生經驗性上的差異，這種模糊無法確定的複雜性使我們無法以精確的概念定義之，但他堅信在這團對物體認識的混亂中總有一種主要的屬性構成實體的本性或本質（essence）的擴延，而其他一切屬性都得依靠它。因此笛卡兒將長、寬、高三量向的擴延，當作構成有形實體的本性，而思想則構成能思實體的本性。因為物體的一切屬性，都要預設擴延，而且只是擴延事物的一些模態，就如我們在心靈中發現的任何特性，亦只不過是思想的一些不同模態。例如來說，沒有擴延的事物，我們無法設想形狀；沒有擴延的空間，我們無法設想運動…等等。於是，物體本身的擴延，不等同於心靈的東西，在這裡，笛卡兒用「物質自在」的自然科學概念侷限了物質自身，重構了一個在理性機制下的，所謂客觀論述裡的「物自身」。

這種客觀論述下的物體自身構築了笛卡兒的純粹空間架構。真正

[17] 笛卡兒，《方法導論：沉思錄》錢志純 黎惟東 譯，志文出版，1984，p.311。

說來，長、寬、高這三種擴延不僅構成了空間，同時也構成了物體。至於在空間方面，則是把「擴延」的概念更加結構概念化，即把一個空間總體的連結（generic union）歸諸擴延。因此，把一個佔有空間的物體從某個空間抽走之後，並不會讓人誤以為自己同時亦把那段構成空間的擴延一併抽走。只要那段擴延保持同一的體積和形狀，只要與我們決定空間時所用的週遭一些物體，保持其固有的位置，則那段擴延依然是不變的。笛卡兒的純粹物質概念等同於空間概念正是在同一種數理系統下，以為同一的擴延可以構成物體的本性，也可以構成空間的本性，而且這兩種事物之互相差別，正如同「種」和「類」的本性，與特殊個體的本性之互相差別一樣。我們只要反省自己所有的任何物體觀念，並屏除物體本性所不需要的一切性質，就會了解這兩者。

按照這個理型空間的發展，我們能夠做出超越直接經驗直觀和前科學生活世界的可能的經驗知識領域的、具有規定性和系統性的預測。而使這樣的預測直接成為可能的原因是在於我們已經建立起了在數學的各理念間相互實際存有的關係。即便就這些理念存有的總體基礎而言仍存在一個不確定的假設，但是它們卻形之以確定的結構。的確，如果我們沒有忘記這種相互關係的本來面貌，那麼我們就能夠根據有關的徵兆生動地預想直觀現象的前後秩序。換句話說，人們一旦掌握了公式就能對生活世界中的事件做出實踐上所需要的、具有經驗的確定性的預測。如此看來，自然世界這個建構清楚的空間架構公式，無非是理性發揚光大的勝利，那末，為何在這裡卻被妄稱為「理性宰制」呢?

原來，在層層代數的演算中，人們讓幾何的意義、幾何的最初原形，自然而然地消褪下去，甚至完全消失。

電子紀錄儀器的高度發展，使我們想偵測基本單位的企圖變為可

能，而這是單憑人類觀察所無法企及的。於是，對於抽象分析的熱情變幾乎無法控制地成長，全然不顧豐富的脈絡。[18]

數學化的運算本身甚至逐漸膨脹到自然以外的領域，產生出來的這些演算與解釋的關係是如此地密切，逐漸地，每一偶然的對數理推算工作的真正意義的反思，便只停留在理型化了的自然上成為我們關於世界的觀點。相較於由數理幾何構成自然世界的清楚明晰，前科學的經驗生活顯得混亂而矛盾，科學家找不到任何還必須留下這團混亂的理由，又著迷於清楚明晰背後所代表的理性象徵，以及令人信服地、經過邏輯論證的公式方法。他們沒有把反思進行到底，不再辛苦地去追問前科學生活和它周圍世界中產生出來新的自然科學是為何種根本目的服務的，因而淡忘了公式建立與生活世界相關聯。不知不覺間，這些公式被誤解為最純粹的自然存有本身，幾何的算術化以一種被大眾所默許的方式導致抽象空間的發生。爾後，人們只在演算結束時才想起這些代數符號是表示量值的，在這個歷程當中「符號的」意義不知不覺地轉變了，它超越原本運用的地位，成為了我們知識的全部。也即，在《觀念二》提到：

自然主義態度奠定在人的態度之上，而且是經由抽象過程，亦即人文我的自我遺忘過程才得以將世界及自然以不合理的方式加以絕對化。（Ideen II, 183ff.）

當自然科學的理性達到實際上的成功，的確不可避免今天必然會造成榜樣作用的結果，以及導致世界的分裂和意義轉向，這些都是可以理解的。自笛卡兒發現了普遍數學的理念，從而促使世界和哲學呈現出全新的面貌。世界便被限定必須是理性的世界，這種理性是在數學或數學的自然中所獲得新的意義上的理性；相應地，哲學也被建築

[18] 傑洛．S．布魯納於《記憶大師》一書中為盧力亞寫的序〈一九八七年版序〉，p.17。

成為一種同自然科學的「幾何式的」（more geometrico）統一的理性的理論。但是，值得人深思的是，當理性建構一套理型系統之後，若只是一味地維護理性地位的計劃，而把其他所有的問題都相對地予以忽視或矮化，那還算是客觀嗎?

2.3 遺忘理性的理性宰制

就像黑格爾的絕對觀念論，當它為理性的辯證歷程找到緣起時，他的體系也隨之封閉與開放的現實告別。其實，將人視為自然界之存有的這種看法本身並不是不可以，只是我們必須考慮當將觀點絕對化之後，人文精神現象便恐怕無法被適當的理解，甚至被拋諸腦後了，理性的功能正是在這裡被掏空了。因此，基於這樣的反思，我們必然要提出關於「遺忘理性的理性宰制」。正如同在第一節結尾處曾指出的問題，撇開自我與世界的本體論關係而僅僅著眼於那個孤立的主體，探求知識的根源還有可能嗎?同理，在這裡要追問的是，丟棄了做為生活人的身分及公式建造背後的文化構造之後，被當作我們全然的「客觀自然世界」究竟是不是理性的?是不是客觀的?是不是足夠的?還是，「公式」只是仗著理性的光采狐假虎威?客觀論述的精確性成就了事實的科學，排除所有超出純粹客觀事實範疇和問題，主張把一切有關主體的問題都排除在科學研究的大門之外。從結果看來，的確達到了科學家們所期待的精確性，造就了一個完美的幾何空間概念，並且在各門學科裡暢行無阻。但問題是，這樣的自然世界的概念是否作為一種無間距的在世界上呈現?如果是，為什麼這個自然世界卻無法解釋我們在真實世界裡所面對的困境?如果不是，那麼這個「精確性」，這個自然世界有什麼意義呢?

為解決這兩重的矛盾，我們必須先弄清楚，「精確性」是什麼呢?所謂的精確性，即是指不斷精確化的經驗的測量。但要使這個測量值具有意義，前提必須在一個觀念的存有的世界的指導下。就像選舉的

民調一樣，脫離了選民的數據本身並沒有任何意義。更確切地說，測量值必須在一個與有關的測量相對應的世界的指導下。這也正暗示著，這個自然世界的成功是通過觀念化和構成被預先地客觀化的，而非其精確細分的工作。如同是被新興的自然科學激發出來的理性哲學的理念才促使後來的新科學專業化了。換句話說，新的理性的主導意義多半不是被精確地構想出來的，是從這種非理性的過程，自然科學才獲得進步和征服封閉自然世界的動力，因此，科學並不因為非理性而不值得信賴，而是忽視非理性的迷信理性的權威才使得客觀論述失焦。例如笛卡兒用懷疑建立起整個存有都必定是前後一貫的理性系統，但是對於他將心靈視為知識的最終確實性卻又無法說明知識如何與外在物質保持一致，卻未曾徹底執行懷疑論，遺忘了他的學說本身也只是一種可能性而已。這也才是為什麼我們稱這個科學所建立出來的自然世界為理性宰制下的自然世界的原因。

新的原子物理學對古典的因果規律所做出的所謂哲學上革命性的批評，並沒有在原則上改變這一點。因為在我看來，這些新東西之中最根本的本質依然如故，即通過公式規定的自身數學化的自然，並只有按照公式才能解釋這一自然。[19]

如果客觀論述下的自然世界就此被當作是世界的真實樣貌，如果光靠數理推論的公式便已足夠，那麼科學家將如何解釋為什麼我們還不能滿足?甚至，為什麼我們需要實習的步驟?需要實驗來證明解釋?為什麼科學家要研發「人工智慧」?不滿足、實習、實驗正是一個又一個不需要任何推論卻叫人無法反駁的明證性，證明理性宰制下的自然世界並沒有描繪出一個真實的世界；而人工智慧之所以受到期待，是因為其懂得掌握察覺（aware），而這個察覺並沒有在客觀論述的計算之內。

[19] 埃德蒙德．胡塞爾，《歐洲科學危機和超越現象學》，張慶熊 譯，桂冠出版，1992，p.56。

有些頭腦比其他頭腦會猜。牛頓在猜重力方程式時，猜的很好；愛因斯坦猜的更好。…無論受過多少訓練都無法改變科學是一場猜測遊戲的事實。…猜測的本質仍是以有限且主觀的人腦為根據，不會改變。[20]

即便是打著理性科學的名號, 即便是頭戴精確性的后冠, 除了精確的數理測量, 自然科學最終還是躲不開它向來當作是主觀干擾的人的糾纏, 必需依靠人的反思來運作去達到盡可能抽象的方法學罷了。

2.4 真實世界

任何解釋性假設都不比我們為了綜合世界和思考世界而再現這個未完成的世界的行為本身更清晰，透過行動，我們延續了這個未完成的世界，努力的試著要徹底掌握世界、思考世界。（PHP xx）

我們必須回到原初的真實世界以探究到底理性宰制下的自然世界遺忘了什麼?如果我們一直是從自然科學態度出發, 則這個世界便在我們的構成之下成為物理的、生物學的自然世界。但是這樣單薄的世界實在性並非「事先給與的」（vorgegeben）。零和一百的真實性絕對不可能超過於我考試零分被老師痛揍了一頓, 卻眼巴巴的看著考一百分的同學眉開眼笑的得到老師獎賞的那種強烈的刺痛感, 而這個在日常生活世界中透過人的態度所呈現的真實世界才是事先給與的。

在我的一生中，世界仍是同一個世界，因為世界是永恆的存在，我在世界的存在中對認識作了各種各樣的糾正, 但世界不因為我對認識的糾正在其同一性方面受到影響, 世界的明證使我的運動通過顯現和錯誤到達真實。世界作為一種還沒有被認識、但不容質疑的呈現，

[20] 巴特. 柯斯可(Bart Kosko),《模糊的未來－從社會、科學到晶片中的天堂》, 陳雅雲 譯, 台北：究竟出版社，2004，p.203。

處在兒童的最初知覺的邊緣，之後，認識再確定它和充實它。如果我弄錯了，那麼我應該改變我的信念，我應該把我的錯覺逐出存在，但我任何時候都不懷疑物體本身是相容的，能共存的，因為我一開始就與一個唯一的存在，一個無限的個體建立聯繫，我的體驗就取自它，它留在我的生活的界域。（PHP 327-328）

藉由梅洛龐蒂的這番描述深刻地指出真實世界, 即通過知覺實際被給予的、被經驗到並能被經驗到的活生生的日常生活世界（unsere alltägliche Lebenswelt）。它截然不同於自然世界的不變封閉與已經結束, 相反的, 我們所生存的真實世界本質上是一種同時涉及多重關係的, 但這樣一個千變萬化的週遭世界卻不曾讓人有霧裡看花的不踏實感。事實上, 我們並沒有如同自然科學所假設的必需依靠物理實在的規則才能掌握複雜世界的基礎意義內容（Sinnesgehalt）。因為事物本身的多重樣貌所形構出的多義性絕不意味著它應該是不清不楚的, 而只是說明了它的意義必須根據週遭環境來確定。所以, 一個人很有可能對物理學的概念或建構內容一無所知, 但是他卻絕不會對自身所生存的世界沒有體會。我在單純的直觀經驗中被給予而且被及時掌握到的這份確實感的落實正是來自處於生活世界裡的同一性, 不需要靈魂把它的各個面聯繫在一起, 把它的各個面歸入一個幾何圖概念中, 其同一性類似於一個個體的同一性, 在我能描述一個個體的性格之前, 我已經在一種不容置疑的明證中認識到世界的同一性, 因為世界表現出同一種風格, 雖然環境和思想會不斷地發生變化, 我卻不會因此錯亂的無法展開認知活動。

「心理學家會說，物體不可能是**含混的(ambiguous)**，只有在不加注意的情況下，物體才可能是**含混的(ambiguous)**。（PHP 6）」我們或許認為是物體的普遍性質造成了我們認識, 但如果沒有個別的具體對象, 我們如何得出普遍的性質?如果普遍的性質是一種先驗的概念, 我們又是從哪裡得到這種概念的呢?回溯我們的認知過程, 我們

總是透過眼前的這個杯子，認識到所謂杯子的概念；我們是透過眼前的張三李四，認識到所謂的人的概念。因此，我們是透過認識個別物體來看待普遍性質的。經驗和意義是聯繫在一起的，我們在個別的經驗上建立意義。現今所認定的自然世界以及各種公式之所以能夠如魚得水的修正矛盾誤差，也都是來自我們已經在經驗世界裡找到明證性的支柱。但理論學者太習慣活在一個理論架構之中忘了人類與世界共存的其他面向，看不到他們之所以得到客觀論述和公式的底基乃是來自於這個看似龐雜混亂的日常經驗的生活世界。理論是在經驗世界當中發展起來的，是我們生活構造（Lebensgebilde）的模仿，而假使我們排除了經驗，我們將一無所有。因為失去了背景，任何理論都沒有其建立基礎的根據。一旦我們注視到這種生活，理性宰制下的自然世界也就不再可能站住腳了，因為實際上在生活世界當中能用客觀論述清楚明晰解釋的東西太少，卻有太多含混不清的事物存在我們真實的生活處境當中。因此，在一個客觀論述下的自然世界裡，我們擁有的東西太少、太貧乏，能討論的東西太有限，但我們卻又無法否認存在真實生命裡種種實際上存在的現象、風格、幻覺…。

2.5 兩種世界的區別

以建立語言為例，如果判斷語言應該建立在概念的基礎上，那麼我們將無法理解為什麼有人會講錯話，因為人們通常以為概念有別於言語，並把言語當作一種外部伴隨物。但事實是「**科學不會擁有、也永遠不會擁有吾人感知世界時所掌握的存在意函，理由很簡單，科學是對生活世界的限定與解釋。**（PHP viii）」兒童之所以在知道自己是一種自然（Nature）思維之前已經知道自己是一個語言團體的成員，只是因為主體不把自己理解為普遍的思維而是把自己理解為言語，因為詞語不是物體和意義的單純符號，詞語寓於物體中和傳達意義。因

此，說話人的言語不表達一種既成的思想，而是實現這種思想[21]。因此，如果絕對區分開物體與主體之間關係，我們將難以了解這樣的聯繫如何可能?又例如幽靈肢的問題，我們無法以單純的機械生理學來解釋為何感到疼痛的是不存在的肢體。以及在社會科學建構下的社會體系無法討論幻覺和瘋子的問題，因為在理型架構下的社會裡沒有含混的位置，但沒有位置不等於不存在，可是如果一開始就設定含混不存在，那麼就無法處理含混的問題，於是問題被取消掉。這便是理性宰制下自然世界與真實世界的區別。在真實世界裡，我也許說不清楚如何分辨現實與幻覺，但我絕不能因此非理性的假裝我分辨不出來這兩者，那麼，究竟我是如何辨到的呢?

就客觀論述而言，正常人是根據充分的符號，基於完整的材料來進行判斷現實和幻覺。的確我們能夠區別，只不過，這種區別不在於某種知識建構所得出判斷的形式，而在於判斷使之成形的感性原本(sensible text)。梅洛龐蒂在《知覺現象學》裡作了一個很真實的描述：

每時每刻，我的知覺場都充滿了映像、吵雜聲、轉瞬即逝的觸覺映像，以致我不能確切地把它們與被感知的背景聯繫起來，但我一上來就能把它們放入世界，決不會將它們與我的幻想混淆在一起。（PHP x）

所以，感知不是判斷而是在把握判斷之前一種內在於符號的意義[22]。也即，在真實的世界裡，我的感知經驗不是命題而是我生存的依據（理論是命題，而不是依據），依據真實世界給予我的明證性，於是，我知道誰是瘋子，我知道夢與現實的一線之隔。

---

[21] 游淙淇，＜現象學心理學與超驗現象學＞，第一屆兩岸三地現象學學術會議，初稿，2003。

[22] 「真的知覺的現象呈現出一種內在於符號的意義，而判斷只不過是符號的隨意表達。主智主義不能使人理解這個現象和錯覺對現象的模仿。主智主義看不到被感知物體的存在和共存方式，看不到貫穿視覺場、暗暗地將視覺場各個部分聯繫在一起的生活。」（PHP 35）

因此，認知一個真實世界不是在於解釋的清不清楚而是有沒有意義。不是建構真理而是紮實的面對我們活生生的感覺。感覺是活的，同時，感覺也是認知的。無論是誰都生活在這個世界之中，終究只能針對這個真實世界提出他們實踐和理論的問題；在人們的理論中所涉及的只能是這個無限開放的、永遠存在未知物的世界。一切關於規律的知識只能是作為按照所掌握的規律，對實際的和可能的經驗現象的過程作預測的知識。當我們通過觀察和實驗擴充經驗，使之深入未知的領域中去，並以歸納的方式加以證實，我們就獲得用來做出預言的知識。的確，日常的歸納已經發展成為按照科學方法的歸納，但這並不改變已經在那裡的生活世界是一切意義最後源頭的本質意義。而這本質性的後面，並沒有我們必須以演繹方式確定的或根據合理性以歸納方式證明的一個未知物，世界本身就是一切已知的和未知的實在交織。這一點是任誰也無法否認的，就像梅洛龐蒂曾說過，「主智主義清楚地看到，『物體的原因』和『空間的原因』是互相交織在一起的，但卻把前者歸結為後者。（PHP 148）」不管是時空的形式以及一切以這種形式結合起來的物體的形狀，都屬於這個實際的經驗直覺的世界。我們本身生活在這個世界之中，身體的存有方式是與這個世界相適應的。我們從未看見幾何的空間、數學的時間以及它們的一切形狀，方法論方面的理型化的成就只是暗中代替了直接給予的東西而不具有任何明證性。相反的，直接給予的世界是一切理型化的現實條件。我們實際地被直覺到的、被經驗到和可被經驗到的世界總是依然如故，不管我們是否進行技術化。可是，如此一來，是否就全盤取消了自然科學的有效性?如果是，那麼我們便又回到理性宰制的老路上去。但如果不是，通過這一數理系統我們實際上完成了什麼呢?

無論客觀論述是否等同於真實世界，我們都無法否認其具有高度的精確性，因為它是通過歸納研究而獲得的結果，而也正因為不針對真實處境才能具有精湛的成效且在邏輯保持恆真。這高度的成效對交往、保證知識的確定性固然有無與倫比的益處，但它卻是以犧牲真實

世界的豐富容量為代價的。而如果看不見真實世界，如何能建構出如實反映現實人生的理論?到頭來我們還是要回到「信實」的經驗層次去容許犯錯的可能，才有不斷修正的空間去達到知識的層次。當然「信實」不足以當作判準的知識，但要變成知識，就不能拿知識的標準來框住經驗、取消錯誤經驗，而必須先容許各種經驗，甚至錯誤的經驗，才不至於不分青紅皂白的把「信實」直接當作知識與真正的知識混淆在一起。畢竟，活在經驗世界的人永遠是在「信實」的層次上得到驗證知識的明證性。知識當然會有錯誤的可能，因為「被看的」事物永遠豐富於我們所「實際地、真實地」看到的東西[23]。所以，無論理型世界的雕琢有多精細，無論物理學的歸納有多精確，無論是否在邏輯上恆真，但當我們回歸到唯一的生活世界時，這個重構出來的自然世界終究只是作為我們所看見世界的某一個面向，同時不斷修正。

理性宰制下的自然世界僅注視到自我與世界的知識論上的關係，卻很少確認人與世界的存在關係。可是，一旦人脫離了與世界的存在關係而完全獨立於世界，它的認識都不可避免要成為無根基的東西。笛卡兒和康德本來可以從人與世界的存在關係出發為認識論奠定基礎，笛卡兒強調自我即是我思，康德進一步指出了我思與我思對象的不可分割性，然而，他並沒有深問我思對象的存在論題，也沒有從我思對象出發來進一步規定自我，更沒有從我思對象中看到人得以生存的世界並且領悟人生在世的意義。這種自我與世界的關係是單向的，我們從中看到自我在知識論上擁有世界，而看不到世界如何擁有自我，世界如何成為自我的依持與歸宿。雖然笛卡兒和康德等人都問過「我是什麼」的問題，但他們仍在不同程度地以對待外在對象的方式來對待自我。這一方面表明客觀論述的思維模式已經漸漸佔領了每一個知識領域，另一方面表明近代哲學宣稱的人的理性不過是層表面，實際上，我們只是受到理性光環的挾持屈服於一個自以為是重構

[23] 埃德蒙德．胡塞爾，《歐洲科學危機和超越現象學》，張慶熊 譯，桂冠出版，1992，p.54。

出外部事實的荒謬現象。一旦人的自我認識從屬於對外部事實的認識，必然產生見物不見人的現象。證可乘鑒於近代理性哲學的基本預設不僅把人與自然嚴格分離開來，又將精神與肉體嚴格分離開來，而精神則被分割為經驗與理性，理性又被狹隘地理解為自然科學的理性，並且成了人的主體性的最終基礎。

於是乎，對主體性的高揚成了科學理性的獨斷。當人們試圖用自然科學的理性去代替一切理性，去對待人和人的主體性本身時，人的精神和歷史會被當做單純的事實或邏輯程序來處理，最後人的存在價值和意義將被永遠排除在科學的領域之外。因此，在近代哲學裡只有殘缺不全的人。他們只見事實不見精神，只知自然科學的理性而不知人在世存有的理性，他們拋棄了希臘人用普遍的理性來認識整個存在的普遍科學的理想，為了「清楚地」思考而分解自然世界，只承認理論的有效性，彷彿只有它們才是達到真理的唯一可能的方式。一方面，人們主張將心理世界與物理世界嚴格區分開來；另一方面，他們又不得不以對待物理世界的方式去對待心理世界。卻忘了最初對物質性質所提出的說明都只是為了方便我們認識知識，「認識知識」重點是在於要先有認識才會產生精確性的問題。現在我們卻倒過來把清楚明晰當作標準，凡只要認為感覺的東西不精確、不能掌握，便打著理性的名號將它刪除。但事實上，最不清楚的概念不是感覺而是「清楚明晰」本身。什麼是清楚明晰?我們從未反省過這個概念，原本只是因應環境提出有效的方式，如今卻被我們把它當作一種嚴格的、絕對合理的方式去認同，任由它去排除所有「非因果原因」，蒙蔽人對模糊的掌握，導致主體的孤立無援，什麼也無法認識。如同在《知覺現象學》說到：

科學在統計上確定單值的化學性質，從中推斷出化合物的性質，看來，科學就是以這種方式制定創造的計劃，或在任何情況下都能重新找出世界的內在原因，與其內容無關的幾何空間概念，不通過移動

本身來改變物體屬性的純移動概念，為現象提供了一個惰性的存在環境，在這個環境中，每一個事件都能與作為變化原因的物理條件聯繫在一起…科學知識在以這種方式說明物體概念時，沒有意識到要研究一種先決條件。正是因為知覺在其生命意義中和在一切理論思維之前，表現為一種存在的知覺，所以反省以為不需要研究存在的系譜，只滿足於研究使存在成為可能的條件。（PHP 54）

我們的目的原先是希望能夠了解自然世界，但一味的講求清晰、一再的分析切割，「絕對地把運動和運動物體區分開來，就意味著『運動物體』是完全不運動的。（PHP 268）」。到頭來我們了解的只是一個四不像的世界，卻仍然對真正生活的那個活生生的世界一無所知。於是乎…

繼自然世界之後，我們應該重新發現不是作為物體或物體總合、而是作為連續的場和存在維度的社會世界：我們能轉身不面對它，但我不能不處在與它的關係中。我們與社會的關係如同我們與世界的關係，比任何明確的知覺或任何判斷更深刻。…我們與社會有聯繫，只是因為我們存在，因為我們在客觀化之前依附於我們自己。（PHP 362）

如果要真正認識這個活生生的感覺就不能因為感覺的不精確而整個取消感覺，這不是因為感覺比其他條件、比理性更優先，而是因為感覺的確是存在的。就是因為其存在，所以我們不能斷然取消人與存在七情六慾的交纏。過去當我們只討論理性，犧牲了造就理性的前因後果，切斷了與其他的聯繫，反而會使理性本身、事實本身無法彰顯。如今，我們必須回到現象本身似是而非的實際場景，不只是關於感知，更包括科學與理性，強調揭露（disclose）人類生活經驗的結構條件，把原本不清晰的經驗性見解帶入明晰的描繪過程當中，把主題意義的狹窄區域放回包含主題意義的非主題意義的區域中。視人與週遭世界的糾纏為整體，因為無論是人文精神世界或者生活世界本身

除了是價值世界及實用世界之外更是一個知識的世界[24]。我們並不是活在理性推論出來的空間裡，而是活在當下意向投射的空間當中。

只要人活著就充滿著無法割除的矛盾和荒謬，但我們卻不曾因為這矛盾違反了排中律而活不下去，而不管我們是否意識到自己的矛盾，我們就活在這樣的含混之中，清清楚楚的活著。因此，理性不僅是自然科學的理性，人與世界的關係不只是純粹的測量和計算關係。梅洛龐蒂認為自然科學忽略了生活世界的真相，所以他才藉由我們身體做為現實條件以形構一套感覺性知識，容納客觀論述所捨棄的世界現象。在他看來，所有的知識活動都是奠基在實際的生活經驗中，這個生活經驗才是哲學所要研究的對象。換言之，「經驗」一詞並不是像康德哲學一樣，將之視為哲學理論下的產物，經驗並不隸屬在理性思考之下，具有精確明白的定義與範圍，更沒有一個本真跟現實的切割。當我們試圖要去理解一個東西，不管好的壞的，必需全部去掌握，才有辦法真正去理解而不是只有看見它好的部分。

「人就是通過情緒動作把符合人的世界重疊在給出的世界上。（PHP 188）」生活經驗總是繁複瑣碎，真假交錯含混[25]充實的，是由給出世界與籌劃和想像建築起來的世界。人的存在，也並非光是「實」和「滿」的存在，還在於其為「不真實」和「無」的同時存在；而存在的構成，也不是純然的現存，還必須包含「缺席」、「無」和「虛構」。面對這個豐富性的世界，我們只是設法「了解」它們，但並不能「決定」它們。所以，梅洛龐蒂的現象學拒絕在知識系統中去分解經驗，選擇重新回到我們含混但卻真實的經驗本身當中，直接從這個經驗之中去尋找它的邏各斯（Logos）。從這裡開始，我們遠離了笛卡兒主義

[24] 所謂「知識」乃是關於單純知識經驗的知識，在此經驗中所呈現的知覺表象是精神、文化等所有知識的基礎得以確立的基本條件，我們應該在這些共存的條件上認識這個活生生的真實世界。

[25] 這個「含混」在這裡意指的是我們的生活經驗是無法用理性窮盡，它具有無限的可能性與開放性，因而才是含混的，而不是因為含混不清使人無法了解。

與康德或胡塞爾的超越觀念論，不再把自我當作是離開世界的真理絕對源頭，而是跟隨著梅洛龐蒂，重新嚴格地反省我們作為活生生地置身於肉身中與在世界上的含混性與複雜性，即是自我作為一個「命定或約定於世的主體」（un sujet voué au monde）（PHP v）。而正如同他所說的：

現象學的世界並非要闡明先於存在的存有的清晰表述，而是要安放存有。哲學並不是反省先於存在的真理，而應該是類似藝術－是將真理帶進存有的一種活動…真實的哲學是重新學習觀看這個世界。（PHP xx）

理性宰制下的自然世界忽略了疾病、瘋狂、與處在邊緣地帶…等等情景的豐富面向。但是，當我們重新把這些面向放回世界之中，也就代表著笛卡兒所說「感覺不可靠」的老問題將會重新浮現，但梅洛龐蒂卻從不這麼認為，他說：

如果我的知覺的實在性僅僅建立在「表象」之間的內在一致性的基礎上，那麼我的知覺的實在性就可能是游移不定的…事實並非如此。實在事物是一種堅固的結構，它不期待我們的判斷來歸併最出人意外的現象和拋棄我們的極真實的想像。知覺不是關於世界的科學，甚至不是一種行為，不是有意識採取的立場，知覺是一切行為得以展開的基礎，是行為的前提。世界不是我掌握其構成規律的客體，世界是自然環境，我的一切想像和我的一切鮮明知覺的場。真理不僅僅「寓於內在的人」，更確切地說，沒有內在的人，人在世界上存在，人只有在世界中才能認識自己。當我根據常識的獨斷論或科學的獨斷論重返自我時，我找到的不是內在真理的源頭，而是投身於世界的一個主體。（PHP x- xi）

我們透過將真實情景的重新歸位，去睡覺的現象，移動我們四肢

的現象，記憶的性質，腦部受創者的世界觀…等直接給出的經驗整體後，對這些一連串個人活動的描述便不再是指向一個個體內的生理或心理機制，或是個體與環境刺激的機械性連結關係。畢竟…

我們通常會看到物體，最初是以他們的「行為」，而不是以靜止的「屬性」來定義的。我不是在經過的每一個點和每一個瞬間辨認出由明顯的屬性定義的同一隻鳥兒，而是飛行中的鳥兒產生了其運動的同一性，是鳥兒在運動，是剛才還在這裡的這團羽毛在一種無所不在中已經到了那裡，就像拖著尾巴的彗星。（PHP 275）

人類行為結構所牽涉到的經驗整體的考察揭露了其作為使之為人（becoming human）的形構活動本質[26]。沒有人比我們更了解這個奇蹟是如何發生的，因為我們就是這個奇蹟的鈕結，我們的活動正是生活世界最真實的寫照。世界意義的展現目的不在於建構一套精確的知識，而在於認識本身，人只有把握了自己生存的依據，他的知識才是有價值、有意義的。因為任何知識都有雙重性，即它可以用來為人謀福利，也可以用來毒害人。如果我們聽任於知識的擺佈而不是讓科學服從人類的根本利益，人就會陷入飄蕩無根的空虛狀態。科學之為科學絕不能因為現實的複雜性而排除現實世界，而是對這個豐富的世界理出一個邏各斯的知識，因此，人類在發展科學，追求知識一刻也不能忽視自己真實生存的意義問題。唯獨掌握住這個概念去面對科學技術才不會只是學習自然科學的專門知識和技能，而是要在掌握這些知識和技能的基礎上學會如何理性的看待世界。

當人把自己確立為世界的主體時，他成了道道地地的征服者。「征服」是近代西方社會的旗幟，世界被無情地分割和肢解。於是，希臘人眼裡的那個完整的世界不見了，現在出現在人們面前的只是破碎了

[26] 李維倫，＜論嬰兒微笑＞，第一屆兩岸三地現象學學術會議，2003。

的世界，是作為倉庫，做為礦藏，做為競技場，做為實驗場的世界，是供人隨意享用，隨意役使的世界，簡而言之，是作為被動性而出現的對象世界。自然被置於與人截然對立的地位，人與自然和睦相處的時代被人對自然的全面侵戕的時代所代替。人對自然的敵意不斷加深，人與自然的鴻溝不斷拉大，並且這種敵意和鴻溝由於人在自然面前的節節勝利而被近代文明所認可。在這種條件下，人們在理論上強調人與自然的分裂，進而在哲學有意無意地默認下主客體的分裂似乎成了天經地義的事情。當自我把世界完全對象化時，它也在某種程度上對象化了自身。因為一方面人生在世界中，人把世界對象化也就意味著把自己存在的基礎對象化，因而也在一定範圍內將自身對象化了；另一方面，人在世界做為對象時，世界成了滿足人的慾望的工具。[27]

[27] 汪堂家，《自我的覺悟－論笛卡兒與胡塞爾的自我學說》，復旦大學出版，1995，pp.174-175。

第三節 客觀論述的歧義與梅洛龐蒂的修正

我們不準備先下判斷，我們將從字面上理解客觀思維，我不對客觀思維提出他不對自己提出的問題。（PHP 71）

（綱要）承繼上一小節，我們發現自然世界能論述的東西有限，因此我們首先要討論一個客觀論述的意義。而我們批判客觀論述的目的不是去否定它，而是試圖讓客觀論述自己產生質變去彰顯出它原來所要表達的貼近現實世界的訴求，也即「還原事物的本來面貌」。最後，討論梅洛龐蒂身體論的現象學描述方法，如何忠實的呈現一種真實客觀的面向。

3.1 何謂客觀論述

當我們說一朵花是紅的，通常被認為是一個客觀事實。倘若按照物理學理論，則花本身不是紅的，顏色只是折射了一定波長的光，這種光作用於我們眼球裡的特殊組織使我感覺到紅的。因此「這朵花是紅的」，按照物理學理論來說就不是一個客觀的；可是按照常識的觀點來說，我們卻從沒有否認它是一個客觀論述。因為在我們看來，這朵花的確是呈現紅色卻非折射光的模樣，似乎沒有理由要我們拋棄親眼所見，改以信賴一些我們甚至沒感覺到、沒看過的理論。因此，到底什麼才是客觀?忽視週遭世界的一意孤行，還是老實的正視各種經驗事件本身?在我們前科學許多現實經驗裡面常常夾雜著科學理性的名號，行使一套非理性非客觀的東西。就像是我們對事物所經驗到的那些顏色、聲調、冷熱的東西，依照物理學的定義來看，它們似乎理所當然地被視為是形狀世界中的純粹事件（以熱振動、聲頻等形式）。這種普遍標誌到今天毫無疑問的是客觀論述，可是讓我們追溯回伽利略，這位使物理學成為可能的思想創造者，伽利略本人並沒有把它們視為無疑的純粹事件，他只是把純數學和它的通常的應用技藝視為理

所當然的[28]。顯然，在這裡客觀論述的定義產生認知的歧異性，我們往往所以為的客觀，結果是經驗的信實。實際上，我們並不是那麼清楚、那麼有把握甚麼是清楚明晰。而我們所謂的清楚，也只是在我們實際運作當中不自覺的用我們習慣的東西來解釋。因此，過去所支持客觀論述的自明性，似乎在我們的眼底看來也並非那樣渾然天成的毫無疑問。

在幾何的和自然科學的無限可能性中，我們為我們生存的世界量身打造一件理型的衣服（Ideenkleid）[29]，即客觀論述是在先驗自明世界的基礎上素樸地接受一純粹事實，且常以它可被經驗拿來掌握這個世界的「客觀真理」，追問對這個世界是必然的，對一切知識建構是有效的，以及世界自在的東西。新康德學派也強調客觀是一套代表科學理性的知識系統。因此，似乎唯有透過科學的一套解釋系統有效的用邏輯因果關係取代我們的實際經驗、重構可被經驗到的對象，才能確保在我們掌握之下清楚明晰的客觀證據成為知識來源。科學用有效性的高低序位劃分了有用與沒用的經驗，產生了客觀有效的知識。現代哲學捨模糊不清的問題，轉向有意義、有效的答案，連帶著使得哲學探討的對象由經驗事實轉向觀念知識，如今更由邏輯語言一以代之，只因為純粹邏輯更能提供有意義、有效的答案。但，這種客觀論述果真是素樸經驗做為自然物的有效性基礎嗎?

實證主義為了解釋「運動」而拆解運動活動的過程，把原本連續性的動態活動切割成一幕幕靜止的運動片段。但是無論如何，運動之為運動絕不是由一個個的靜止堆疊起來的。可是，這層客觀論述的解釋系統卻使得靜止的形式誤被當作真正運動的存有。歸咎其因，我們為了成就一個有效的解釋，於是透過反思活動把原初經驗經過一番修

[28] 埃德蒙德．胡塞爾(Edmund Husserl)，《歐洲科學危機和超越現象學》，張慶熊 譯，桂冠出版，1992，p.38。
[29] 埃德蒙德．胡塞爾(Edmund Husserl)，《歐洲科學危機和超越現象學》，張慶熊 譯，桂冠出版，1992，p.54 - 55。

整，精緻出純粹的理型自然，可是…

分析沒有權利把認識內容規定為在觀念上可分離的因素，當我們通過明確的反省活動實現認識內容的時候，認識內容已經與世界有關。反省不以相反的方向重走構成走過的道路。內容與世界的自然關係把我們引向一種新的意象性概念，因為把關於世界的體驗當作有構成能力的意識的純粹活動的經典概念，只有把意識定義為絕對的非存在並相應地把內容壓入屬於不透明存在的一個「物質層次」才能作到這一點。（PHP 243）

在經驗的層次上排除了內在時間作為連續性的曖昧體驗，將作為整體存在的運動現象分割為每一步驟的客觀論述，早已和此一現象的本質不合。故，我們才無法理解「運動」本身。畢竟，一個整體的現象怎麼能夠被以拆穿成部分後再關聯起來的方式研究呢?運動只有在實際活動中的人看來才是明確的，而倘若我們試圖以清楚的方式解釋運動，則運動的解釋清楚了，但運動本身卻變得模糊[30]。客觀論述有效的解釋世界，卻實際上已經排除了我們對非因果東西的掌握，「如果人們想把一眼看到的一種明確性歸結為人們以為是這些組成部分的東西，那麼明確性的同樣奇蹟就消失了。（PHP 391）」並使得理論公式的本來意義成為不可理解的，導致一種死掉的客觀論述以及認識活動的終結。

[30] 梅洛龐蒂曾在《知覺現象學》裡舉例論述運動是如何在客觀思維的定義下消失：「如果我注視卸一輛卡車的工人一塊一塊地往下扔磚頭，我看到處在最初位置和最終位置的工人的手臂，我沒有看到處在中間位置的工人的手臂，不過，我對工人的手臂運動有一個鮮明的知覺。…我沒有看到中間位置，不過，我有運動的體驗。相應地，如果我放慢動作，如果我力求不讓鉛筆在視野中消失，那麼在這個時候運動印象就消失了。運動是在最符合客觀思維對它所下的定義時消失的。因此，人們能獲得運動物體僅處在運動中的現象。對運動物體來說，運動不是相繼經過的一系列無數的位置，運動物體只是在開始、繼續和完成其運動時顯現出來的。因此，即使運動物體是可見的，運動對於運動物體來說也不是一個外在的名稱，不是運動物體和外部世界之間的一種關係，我們能感知沒有方位標的運動。事實上，如果人們把一個運動的連續映象投射在一個沒有物體、沒有輪廓的清一色的場中，那麼運動將佔據整個空間，移動的是整個視覺場，…最後，既然運動不是外在於運動物體本身的一種關係系統，那麼就沒有東西能阻止我們認識絕對運動，知覺每時每刻實際呈現給我們的運動」（PHP 269-270）。

到底我們的認識活動是為了幫助我們的理解呢?還是要去增加我們對一個不認識東西的一個了解?科學在一個以理性指導人生的迫動當中，太著急的提出一套知識的客觀架構來臆測所有認識活動的過程，將整體的客觀真理建立起來。但這種真理並非總是在原初的意義上被理解的，逐漸地這套近似值的客觀性的影響遠遠超出科學本身的範圍，在方法論方面支配了我們的世界。但這終究只是一套推論系統，不會因為其合理解釋的邏輯性而獲得本真性，因為推論本身只會導向無限論證，卻無法為其自身提供明證性。而這個由科學的「客觀論述」所表述出來的自然世界並不是自在的第一性，而是以前科學經驗對意義和存有認定為基礎的成果，抽離出它所要認識的對象之外，使得理性成為純粹的內在意識，而認識對象則是完全的外在世界。簡而言之，物體對象是被客觀論述規定應該出現在那裡，而不是真正「在那裡」。但是，這種客觀性的認定的方式並不合法，我們沒有任何理由指出客觀論述等同於精確的理型架構。科學最初之所以排除主觀體驗，乃因不相信生活世界的感知經驗，故把微笑，哭泣，快樂，悲傷等知覺經驗排除掉，以純然的「可測量之事實」來考察我們所居處世界的關係、物質本質等等。即便它們在理論和實踐上的明顯成就，即便它們努力把自己估價為擁有唯一正確方法和終極真理的寶庫，它們仍不可能變成嚴格的科學。因為這些「可測量之事實」的數據還是必須依靠經驗中對物體的判斷才具有意義。

「科學的對象是客觀的事實和規律。從客觀的事實出發是科學的基本原則。…檢證科學真理的唯一標準是科學實驗。（PHP xv）」梅洛龐蒂曾指出，對人類行為的研究不可能從生理學開始，因為所有的生理學事實也都必須在生活脈絡中才能獲得意義。絲毫不受週遭世界影響的客觀事實並不存在，而我們以為純粹自然的客觀論述只是偏頗的對客觀論述的主觀限制。可測量之事實不是被最終奠定了基礎的認識，不是最終地在理論上自我負責的，因而數據也不是我們在最終真理中對於對象的認識。也就是說，雖然自然科學、客觀論述及其相關

學說試圖排除知覺經驗來研究「事實」，但最後並沒有成功，反而還是要預設這些印象。那麼結論就出來了：

實證主義拒斥形上學必然導致拒斥事實科學本身。實證主義一方面肯定事實科學的有效性，另一方面卻否定形而上學。但是實證主義都沒有想到過，事實科學的可能性是跟形而上學的可能性相聯繫的，因為事實科學在不可分割的哲學的統一體中有關係意義，理性和事實是不能分割的，歸根結底是理性確認什麼是事實。[31]

唯一有明證性的東西，並非推論，而是經驗事實本身。過去科學的切割是方便解釋，但為了方便解釋，我們卻無意間扭曲了原本的經驗事實。光憑可測量的關聯性雖然歸納出普遍形式，卻不能完全掌握真實，我們斷章取義的掌握世界，仗著理性的威名理直氣壯的驅使著世界，卻未曾真正了解過世界自身。

胡塞爾認為造成一個客觀論述的解釋要比描述過程更重要的原因，在於這是一種心理主義的表達方式[32]。我為了對某東西的清楚掌握卻加上了不屬於這個東西的東西使之能解釋清楚。其實只是解了我心中的「惑」卻拋棄了「疑」這個更基本的認知可能，到頭來我只是一直在已經認識的知識裡打轉。就這點來講，客觀邏輯只是一個心理感覺，不見得在解釋過程當中就能把它跟心理活動解釋在一起。這一個清楚掌握的舉動本身是心理的，所以談客觀不見得真的客觀，講邏輯的人不見得真的有理性。但由於「相信自己已經把知覺經驗『排除掉』，研究者反而沒有機會對之加以思考」[33]，導致客觀論述不再是客觀的事情，而只是我們大家對一個客觀世界的詮釋。只是，客觀性不是一種解釋，更不是一種數學的平均值，客觀論述的目的原是要忠實

[31] 埃德蒙特．胡塞爾（Edmund Husserl），《歐洲科學危機和超越現象學》，張慶熊 譯，譯者的話，p. xviii- xix。
[32] 埃德蒙特．胡塞爾，《邏輯研究》，倪梁康 譯，台北：時報出版，1999，p.118。
[33] 李維倫，＜論嬰兒的微笑＞，第一屆兩岸三地現象學學術會議，2003。

地反映出我們與週遭之間的實際活動。

即便是過去科學能如此迅速的為人所接受，也在於其「現實性」貼近人類的生活，但如今客觀論述卻無法彰顯真實主體與客體之間的統一關係，看不到客體的意義是由主體授予的，因此無法對客觀東西有更多的認識。更糟的是，一開始面對我所不清楚的對象，如果我老實的不加東西進去，雖然還是不清楚但至少不會誤會；可是，一旦為了作一個清楚的解釋，我多餘的附加反而誤會了原本覺得我不清楚的東西，使我們離事實本身越來越遠。所謂非理性非客觀的東西也是這個樣子，基本上之所以非理性非客觀就是因為它還沒有被我們清楚的看待，還有待我們認真的看待，如此而已。著名的神經科醫師盧力亞曾經說過，「科學觀察並不只是純粹片斷事實的描述。它主要的目的是從盡可能多的面向來看一個事件。」[34]科學本身沒有錯，理性也沒有錯，只是科學理性所沒有掌握到的東西不能因此就視之為非理性、非客觀而將之取消。無法被科學認識和非理性是兩回事情。相反的，要嘗試去認識它，如果在還未進行認識之前就判定它是非理性非客觀，那麼這個宣稱才是真正逾越了客觀的範圍。

對我們先於概念經驗的描述，其目的是修正充斥於現代科學與心理學「客觀思想」的扭曲。客觀思想常常會忽略複雜且隱晦的「週遭」，人的意義就是由此表達出來的，「客觀思想不曾發覺知識的主體」（PHP, pp 207; 240），反而將世界呈現為已經存在的樣子。哲學於是必須喚醒我們與世界的直接接觸，以對抗（科學的）客觀思想。[35]

胡塞爾認為客觀是否客觀，還必須透過哲學不斷反思的幫助自我檢討，才有可能成為一個真正客觀的論述[36]。首先，當我們說某一事

---

[34] 盧力亞，《記憶大師的心靈》，歐陽敏 譯，小知堂文化出版，2001，p.17。
[35] Dermot Moran, *Introduction To Phenomenology*, London and New York: Routledge, 2000, p.402.
[36] 埃德蒙特．胡塞爾，《邏輯研究》，引論，倪梁康 譯，台北：時報出版，1999，p.5-17。

實是客觀的，或某物是客觀地存在時，通常意味著他的真值或存在並不是從人們認為它為真或存在的想法中推論出來的；相反的，當一個事實或事物的存在是主觀的，即意味它只在被人們認為它在真值或存在的意義上是為真或存在，換言之，也就是一種推論的存在。所以，真正客觀性不是推論出來的。邏輯推論只是真理的一個條件卻不是真理本身，因此邏輯上的真理所代表的是有效，而非事實。因此，光是討論理論恆真的前提是不夠的，必須要考量實然的問題。也即，現實條件。要怎麼達到一個客觀不在於我個人的說明方式上，而是從一個「被理解東西的角度」如實的描述我們所感知的週遭世界，這才是客觀性的來源。也就是說，客觀論述是在一個實然的層面上去取得其明證性的合法根源，應以全部存有者為研究範圍，否則客觀論述就只能淪為一個缺乏堅實基礎和說服力的形上學假設。

故，即便有精細的邏輯系統也不恆等於事實。客觀性不是排除了所有的主觀、人的干擾就等於客觀了，而是盡可能包容所有的情境與事件才能逐漸形構出真正的客觀。人的確是活在一個理性和感情世界交雜的處境之中，是一種平衡卻不是兩者的綜合。而客觀論述從沒有闡明這合理性的現象，也不可能比這合理性的現象更清楚。因此為了得到一個貨真價實的客觀論述，我們必須轉向，不應該像過去一樣只問什麼東西客觀地屬於自在存有。在梅洛龐蒂看來，絕對思維（Pensée）不比有限精神更清楚，因為我是通過我存在的有限精神思考絕對思維。

我們在世界上存在，也就是說，物體顯現出來，一個無限的個體顯示出來，每一種存在理解自己，並且理解其它存在。唯一需要認識的是作為我們的所有確實性的基礎的這些現象。對一個絕對精神或一個與我們分離的自在世界的信仰，只不過是這種最初信念的一種合理化。（PHP 408-409）

所以，不要仰賴過去反省經驗已經充分形成的範疇，而是發展出適合說明先於反省經驗的方法與語言，重新檢視最原初的感知世界。

不管明確的思維的要求和抉擇是什麼，我照樣行走，我照樣有運動體驗，這個事實勝過一切理由，使我感知到沒有同一的運動物體，沒有外在的方位標和沒有相對性的運動。（PHP 269）

客觀之所以為客觀的實質基礎即是在於經驗的充實（fulfillment），同樣，知識建構的目的是幫助我們領會，卻非取代我們的認知。邏輯是要還原領悟的基礎，而非取消我們原有的現實條件。胡塞爾說過，客觀論述的方法的自明性不是一種欺騙，它的成就不是一種虛幻的成就，只是我們必須就科學的這種自明性本身重新討論。

因為，客觀的科學方法是建立在一個從來沒有被提問過的、深深地隱藏著的主觀基礎上，在這一基礎上的哲學的說明將第一次揭示實證主義的成就的真正的意義，以及相應地揭示客觀世界的真正的存有意義，這也就是說，揭示做為超越的一主觀的意義的客觀世界之存有意義。[37]

主體性的世界是一個活生生的現實，是它在起初素樸地先給定世界的存有，然後把它客觀化。所以只有徹底地追問這種主體性，才能理解客觀論述和弄清楚它們本身由於沉澱或傳統化被掩蓋起來的蘊含的意義。即說明客觀論述自己的構成物、概念、理論所一貫依據的前提存有意義。這層層抽絲剝繭顯然無法還原為單純的數量關係，因為主體性本身是與世界交融無法分割的整體。如果我們打算客觀地看待主體性，就必然將主體性還原回其生活世界，藉由全面的描述過程

[37] 埃德蒙德. 胡塞爾,《歐洲科學危機和超越現象學》，張慶熊 譯，桂冠出版，1992，p.107-108。

才能使主體性之為主體性自身透顯出來，並且回過頭來檢查客觀論述與再是存有的關係，才能真正達到客觀論述的要求，也即現象學所說的「回到事物自身」。

傳統科學是一種忘記自己的起源、自以為已經完成的知覺。因此，哲學的第一活動應該是重返在客觀世界之內的主觀世界，因為只有在這個世界中，我們才能理解客觀世界的權利和界限；使物體恢復其具體的外貌，使機體(organisms)恢復其固有的對待世界的方式，使主體恢復其歷史的內在性；重新發現現象，重新發現他人和物體得以首先向我們呈現的活生生的體驗層，處於初始狀態的「我－他人－物體」系統；喚起知覺，為了知覺呈現給我們的物體，為了作為知覺的基礎的合理傳統，挫敗使知覺忘記自己是事實和知覺的詭計。（PHP 57）

由此看來，客觀性根源自一個複雜的經驗世界，這個經驗也是我們認為不清楚的部分，為什麼?因為參雜了「人」的主觀在其中。既然是人不清楚，那麼就讓我們看看究竟不清楚在哪裡?因此藉由梅洛龐蒂身體論進入含混性的本質探討，何以含混能夠作為客觀論述的依據?

3.2 梅洛龐蒂隱含在身體論裡的含混本質

在梅洛龐蒂的《知覺現象學》的前言中，當他提及現象學作用時說道:

…現象學也是這樣的哲學，它認為在反省之前，世界總「已經在」了，如同一不可或離的現場(presence)，因而所有的努力都是為了恢復與世界的原初接觸，並且在最後賦予這個接觸具有哲學的地位。（PHP vii）

胡塞爾在他的晚期哲學中承認，任何反省應始於重新回到生活世界（Lebenswelt）的描述。也即，胡塞爾並不是強調一個先驗結構而是強調一個先驗本身，一個他不能除去的世界的不透明性。由此可知，自然世界與生活世界的不同，自然世界是由一個個片段的概念組合起來的，在概念和概念中間沒有模糊的界限。但在生活世界當中，一秒和一秒之間卻是一個無限的模糊距離。這之間的模糊與其說是不清楚，不如說是一種牽引著彼此的魔法，有點像一塊塊的拼圖，看似毫無關聯卻在我觀看的瞬間隱約又透露著若有似無的曖昧聯繫。含混不是模糊不清，而是因為聚集了所有顏色的交雜混和之後透顯出一種豐富活潑性的灰色地帶，是讓主體在活動中構成存有意義的夾縫，有了這個空隙使我不至於在科學世界建構的概念之間悶死，也使世界的意義和世界存有的意義每時每刻被我重新經驗著。生活世界就是在這種時而清楚時而含混的流動處境中浮現，宛如潮水，一個現象引起另一個現象，不是通過某種客觀的作用（把自然中的事件聯繫在一起的作用的那樣），而是通過現象本身給出的意義形成一種為存在流動的方向，但本身又不是明確地被規定在任何現象或作用中。現象本身像帶著勾子的，隨著被引起的現象的實現，勾聯出能引起的現象的整個內在聯繫就被扯出來了。被引起的現象不僅是能引起的現象的後繼，而且也闡明和揭示能引起的現象。因此，被引起的現象好像預先存在於它自己的動機中，是一個事實，整個地擁有它的活動，就像賣火柴女孩手裡緊握的火柴，擦亮了火柴，溫暖了夢。

生活世界就這樣在勾引和被引起的反覆行進中，既充滿了以前獲得的東西，又在存在表面運作。藉著被勾聯推擠出來的瞬間將各種意義塞給毫不察覺的我，我自然而然以身體受之。但當我猛然意識到某物，僅關注它在我面前存在和展現其多樣性時，物體就不再是對隱晦背景的某個暗示而是聚光燈下的交集，在我重新注視物體的瞬間堆疊著認識與陌生，我不自覺的在身體上已經獲得意義的佈局，就像殘根發芽的開端，反應（react）了這眼前物的個別概念。梅洛龐蒂稱：「這

就是自然判斷，它還不能認識自己的原因，因為它造就了這些原因。（PHP 43）」這種身體經驗是一次性產生的存在體驗，無任何東西能阻止其存在。就像我們在擁擠的街道上與流川不息的人群錯肩，那之間零點零一厘米的距離不存在知識判斷當中，卻毫不遲疑的執行它的確實性。這個擦身而過有一種超越現在的呈現、把現在預先規定為在一系列回憶中不容置疑的「過去的現在」的意向，成為當下認知的直覺透顯出客觀的真相。因此，生活世界的重點不在客觀邏輯，而在於已構成的「事實的邏輯系統」[38]認識到的一種聯繫，一種格式塔（完形）的呈現。像傀儡師手中的線貫穿視覺場和身體直達世界體系，灌注一種無聲的和神奇的生命力使這整齣生活體系的戲碼變得有生氣，在這兒和那兒規定扭曲、矛盾、隆起的這些緊張。

透過身體本身的知覺和外在知覺的含混性描述向我彰顯了我們從來不擁有其對象的完全性的意識，卻也從來無法只是主觀的意識。物質世界非自明的，唯有通過我的感知體驗才能向我開顯[39]。就像在阿蘭(Alain)的知覺分析中，按照客觀論述的邏輯來看…

知覺不能從人的大小得出樹的大小或從樹的大小得出人的大小，也不能從這兩個物體的一種意義得出另一個意義，但知覺同時完成了一切：樹的大小，人的大小，樹的意義和人的意義，使得每一個成分與其他所有成分一致，並與其他所有成分一起組成了一切東西都能在其中共存的景象。人們就以這種方式進入使大小、更一般地說，使斷言範疇的關係或屬性成為可能的分析，進入阿蘭認為不可能認識的「在一切幾何學之前」的這種主體性。[40]

---

[38] 在這裡所談到的「事實的邏輯系統」即指，當我們藉由對一個事實的描述，讓人產生理解時，在這裡面不只是牽涉到對個別事實的觀察，同時也表達出這個事實觀察本身所具有的普遍意含，基於這個普遍意含，我們才能產生事實的邏輯系統。因此，這個事實的邏輯系統，談的不只是個別事件的邏輯，且兼具有普遍性的邏輯系統，換言之，它是透過一個實質面向去談，而不是停留在一個形式局面，這才是現象學所要強調的一套邏輯系統。

[39] 參自 PHP 49。

[40]《論精神和情感八十一章》，p.29，轉載於 PHP 49。

在客觀思維看來，這些現象是不可理解的；但在生活世界裡現象卻實際被包容著、承認著。在這個最初的場中，沒有任何東西被主題化，客體和主體都沒有被確定。我們沒有一種性質的拼湊物但有一種「根據整體要求安排功能意識的完形」（PHP 241）形成身體認識的同一性。每一個知覺活動都是在整個地參與世界時被提取出來的，帶著一種懸置或至少限制生命聯繫的被動力量，把我們的目光建立在一部份景象上，把整個知覺恰如其分的帶到它自己的意義的表達中。因此，我們不僅看到身體所表示的東西顯現，也看到物體所表示的東西，這雙重感受圍繞我的主體性彰顯了生活世界意義。

而當我們在這裡關於生活世界說明絕不是什麼形而上學的神秘主義或思辨，卻是最強有力的自明性揭示出我們生存的事實。談客觀論述之於生活世界，就像知識是從事實的邏輯系統裡面粹鍊出的一套知識體系，即便這套系統知識相當方便，但如果沒有實際的經驗，知識不能因此說是假的而只是不發生作用。不發生作用就不再是一個知識。所以，一個豐富的經驗雖然是一個不清楚，無法有效運用的知識，但同時卻也因為它含混的豐富性使其成為一個有效運用的堅固基石，提供我們建構各種知識。生活世界就是一種底積的存在，它保證了經驗科學與非經驗科學的相安無事，保證了真理的普遍必然性以及客觀的意義，且絕不拒絕真實客體的經驗。因此，並不是不能有科學性，而是一個科學性所假設的前提不夠豐厚。如果要真正滿足一個客觀知識就一定要考慮到實然的情境，而一個實然情景則透過描述得以彰顯。因此，我們要先有描述才會產生懂不懂的問題，以及後續客觀性的問題。

3.3 描述

那麼，既然我們暫時擱置了解釋作為最初認識生活世界的方法，

描述又能提供我們何種幫助呢?[41]描述不是解釋。當我們去解釋一樣東西，通常訴諸於一個抽象的共同原則，因果的去解釋它，如此一來就會遭到困境。解釋，到底是要說一個要解釋的對象，還是說心目中的一個對象?而一旦解釋不清楚就完蛋了，因為沒有辦法滿足能指和所指為同一的共同的原則；反之，當在進行描述的時候，所訴諸的是共同經驗的東西。因為描述的對象本身總是存在，所以描述的不清楚也不是一個罪過，只要繼續描述就好。這就是描述和解釋的差別。當我在描述一個東西，聽者或許不滿意，但那只代表我描述的功力不夠，卻不代表誤解。可是，當我在解釋的時候，沒有錯誤的轉圜空間。這種一刀兩段的表述方式太極端，反而會把問題的實質層面掩蓋住，更無助於我們對事物的認識。

因此，解釋的封閉性是必然與事物本身決裂的，因為「被看」的面向永遠大於我們所「看見」的面向。相反的，描述通常是不完整的，聽懂就好。聽懂代表一個必然性的產生，但又很清楚描述的不完整，反而能保持開放性，不斷的回過頭去講，一次次的加深內容的厚度。正如同我們在實際的經驗裡對一個東西的認知總是不斷改變的。這個改變的過程讓我的理解越來越清楚卻不會一頭霧水，而是一種不同的層次感。所以，描述的目的在於運用概念，而不是由概念來決定要描述的東西。我們不是要透過名詞去認識對象，對象早已了然於心，我們只是透過形容詞使之豐富。所以不斷描述的意思不是要去把這個杯子的形式給描述出來，而是有種附帶的東西，連帶在一起的生命感也一起描繪出來，就像卡通人物裡的兔寶寶一會兒被繩子拉長、被鎚子敲扁、被當作汽球戳破…各種變化模樣不曾使人誤認，始終包含在卡通主角中，為什麼?因為這些變化是它的一個活生生的深度，之所以我們能夠欣賞它，不覺得它是其它東西，是因為它有一個同一性（identity），這個同一性來自描述所賦予的內在生命，它就是兔寶寶。

[41] 「問題在於描述，而不在解釋和分析。」 (PHP viii)。

因此，當我們在經驗某物時，我們所經驗的對象絕非只是各種客觀條件下的外在對象而已，而是有一個內在的生命，一個內在的時間性。這個內在時間性不被物理外在的時空背景給侷限住，而是透過我們對於對象各種聯想力的描述喚起其豐富生命，但是這個描述不是我創造出來的，而是對象透過我彰顯出來的，是它的深度。這也就是我們歷史感的建立。

然而，即便我們透過描述還原到原初的生活世界裡，也不代表我們排斥所有的知識。客觀論述還是一個必要的東西，就像一個音樂的五線譜一樣，思考的邏輯就是一個五線譜，為了取得一個客觀性，方便溝通以消解差距而採取的妥協方案。只是，知識形成的客觀論述在過去的使用過程當中離現實越來越遙遠，並把這個客觀論述當作唯一走向理性的方法，也因此發生了錯誤。因為它只是一個必要條件，而還是要透過一個描述的充分條件使得這個必要條件得以充實。所以，現在透過描述生活世界使知識重新吻合，這才是知識建構的原本意含。因此，描述工作就是透過很多想像的空間把那些很細微的差異，通常被我們的概念所掩蓋、模糊的東西給實際彰顯出來。接著，我們才能針對這個描述的對象進行一個邏輯的整合。正如梅洛龐蒂所說的：

我們應該涉足現象場，通過心理學描述來認識現象的主體。不過，如果我們不先指出心理主義一旦被清除，心理學描述就可能成為一種哲學方法的話，我們就不應該開始心理學描述。為了喚起埋沒在自己的後果下面的知覺體驗，僅提供不能被理解的關於知覺體驗的描述是不夠的，應該通過哲學的參照和預感來確定使心理學描述得以顯得真實的觀點。因此，沒有心理學，我們無從著手，僅僅依靠心理學，我們也無從著手。體驗預感著一種哲學，正如哲學只不過是一種被澄清了的體驗。（PHP 63）

我們對一個事實的描述不只停留在一個個別的觀察，它同時具有普遍的價值。就像在描述故事的時候，聽者為之動容，這是為什麼呢？因為他聽懂了。對一個事實的描述，讓人產生理解不只是事實的觀察，同時也表達出根據這個事實描述所產生的普遍意含，基於此才產生了事實的邏輯系統。這時我掌握到的是「懂的邏輯」而不是「形式邏輯」。即這個懂的邏輯系統是透過一個實質面向去談，而不是停留在一個形式局面，所以在一個生活世界中談現象學描述、談「回到事物自身」就在於形構出一個可以不斷調整，讓現實用它自身的方法透顯出來實質的可用邏輯，而這個運用不只是停留在心裡面推論，而是對一個事實的觀察能夠有效的去運用。

我不是帶著動物學、社會解剖學或歸納心理學從這些自然和歷史產物中辨認出的所有特徵的一個「生物」乃至一個「人」或一個「意識」。－我是絕對的起源，我的存在不是來自我的既往史，我的物理的和社會的周圍事物和人物、我的存在走向它們和支撐它們，因為是我這種使我重新採用的傳統或這種與我的距離不復存在的界域為我存在，因為如果我不在那裡注視這種距離，那麼這種距離就不能做為一種性質屬於該界域…一個世界首先在我週遭展開和開始為我存在。(PHP viii)

在梅洛龐蒂看來，在進行任何反省之前，世界作為一種不可剝奪的呈現始終「已經存在」[42]，我們所有的反省努力也都在於重新找回這種與世界的聯繫，以便最後給予世界一個哲學地位，這就是為什麼哲學試圖達到精確科學的目的，試圖賦予空間、時間和世界的一種客觀的明證性。不過，梅洛龐蒂認為要達成這個目的並不在於考慮關於體驗的因果解釋，而是直接描述我們的體驗之所是。因為經驗本身早已具有它的明證性，只是這個明證性對客觀邏輯來講是不通透的，它

[42] PHP viii。

沒有辦法化約為一個因果關係的知識性的一個作用。不過，經驗的明證性並不因此等同非理性，相反的，李維倫教授曾在＜嬰兒的微笑＞一文中提到：

理性只有當它也屬於它所認識對象的一部份的時候，它才能真正去思考反省這些對象。理性與其認識對象之間的關係不是一種由上對下的注視，而是內與外的相互翻轉和辨證。而這個理性與其任命對象之間的相互辨證關係就是梅洛龐蒂的「身體」－有生命的身體（lived body）所要表達的。身體是理性所伸展的領域，而身體卻離不開世界。理性不再是一個內在的活動意識，而是與身體和世界共同運動的「活生生的理性」（PHP 354）。這種對理性的看法，我們不能單單只從知識論的角度加以證成，而是必須回到我們的生活世界中去證成。[43]

同時，梅洛龐蒂在《知覺現象學》裡也藉由描述身體在場和缺席間的含混，形構一套身體機制說明一個認知活動如何產生知識系統。而當我們回過頭來去反省內在的認知經驗，才出現所謂理性知識的邏輯空間。因此，借用梅洛龐蒂的身體論形構出一套能符應現實條件的客觀論述，重新審視含混的位置。的確，為了能夠解決具體問題，我們還是需要在一個客觀性知識的判斷，所以當我們透過心理學描述把理論拉回現實層面，必然會面對冒險陷入心理主義的困難。為此，我們需要現象學方法與明證性的依靠，拋棄不現實性，以便在現實性裡不斷達到。也即，我們將從描述經驗本身出發，而不是倒過來從一個命題裡去演繹一個經驗事實。而最終，這個客觀性的判斷不應該由活動者（心理自我）去檢證，而是交由超越自我，即梅洛龐蒂所謂的「身體主體」去檢證。所以，在接下來的第二章，我將藉由身體主體認知描述的暖場，重返實際生活的場域，藉由一個身體主體與世界密不可分的勾連突顯這個含混性的本質存在。

[43] 李維倫，＜論嬰兒的微笑＞，第一屆兩岸三地現象學學術會議，2003。

如果我們想重新找到在客觀思維後面的體驗，那麼這種轉變只能通過客觀思維本身的困境引起。因此，我們應該考察體驗在作為物體的我們的身體結構中的作用，因為這就是客觀世界起源中的一個決定性因素。（PHP 71-72）