第四章 含混性如何充實客觀論述

引言

當我們能夠掌握「我即身體」的真實客觀處境，我才能開始用我的知覺身體去描述一個真實存在的客觀世界，作為客觀論述的奠基。這也即一個含混性可以充實客觀論述的原因。正如同我們在第二章所提到的，身體的客觀性並非建立在我們理智的反省分析當中，而是在於我們在日常生活當中未曾察覺的身體活動中，因此，接下來我們首先在第四章的第一小節裡談到我們不是藉由推論的方式來討論或決定一個客觀論述，而是直接由居住在世界空間中的身體彰顯出一個真實的世界面向。並藉由第二小節所描述的一個真實世界的深度開啟第三小節即透過一個由身體開顯出來的真實世界和當前客觀論述之間的落差豐富了我們的客觀世界。

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

1.客觀論述是一個理論產物。

2.真實世界是有深度的。

3.我用我的主體延伸把握真實的客觀世界。

第一節 客觀論述是一個理論產物

不管是接受，還是否認，存在始終承受它的過去。正如普魯斯特（Proust）所說的，我們處在過去的金字塔的表面，之所以我們沒有看見過去，是因為我們著迷於客觀思維。我們相信我們的過去在我們看來可歸結為我們能沉思的明確回憶。我們把我們的存在和過去本身割裂開來，我們只允許我們的存在重新把握這個過去的當前痕跡。但是，除非我們能從別處直接進入這個過去，否則這些痕跡如何能被確認為是過去的痕跡?獲得應該被當作一種不可還原的現象。（PHP393）

（綱要）本節的目的在於形成一個「認知過程是如何展開」的問題意識，以接替第二小節將由身體經驗認知的過程談到一個真正的客觀世界是有深度的。承繼先前所說，身體的客觀性並非建立在反省分析所整理出來的客體身體之上，過去我們所以為的客觀論述其實只是一個經過反省推論出來理論產物，卻非主體終日面對的真實世界，如果客觀論述無法反映現實，客觀便失去了其最初客觀的意義，因此為了找出脫落的環節，我們就像盲人藉由週遭世界與枴杖的互動關係摸索認知，藉由描述未察覺的身體活動，以這個直接居住於世界中的身體彰顯出現實世界的客觀面向。而當我們能夠以「我即身體」為客觀基礎，我才能從知覺身體的角度出發去接近一個真實存在的客觀世界，這也即含混性可以豐富客觀論述之不足的原因。

1.1 信實

從前兩章看來，如果只是從考察科學成果出發所建立起來的實證哲學，不應當自我滿足。在日常生活中我們很熟悉這種先天的理論和經驗之間的轉換，以致我們通常不去把幾何學所談論的客觀空間、空間形狀跟所經驗到的現實空間區分開來，並且進一步把客觀世界理解為描述所有現實世界的邏輯框架和其思維的環境。「客觀思維不知道

知覺的主體，因為客觀思維把預成的世界當作一切可能事件的環境，把知覺當作這些事件之一。（PHP207）」這個自以為清楚的模糊的態度從此使科學不再思考自身的確實性範圍，不追問科學的有效性程度，更遺忘了它之所以能切中外在對象的最初原由，他們離開了原始經驗的直覺，習慣地把科學與現實當作同一種東西。然而，如果幾何應該被理解為精確的物理學的意義基礎，那麼我們在這裡的每一步驟就必須十分確切。如此一來，客觀論述的合法依據顯然成為一個很大的問題，因為從伽利略的理念到整個知識論體系都是建立在一種預設之上，而無法構成完全自為自足的知識體系，所有的方法和原則也不是能由客觀論述自導自生的，如果客觀論述脫離了經驗，客觀論述便只是一個永遠在預設中無限後退的證實過程。這個所謂預設（presupposition），簡單來講就是沒有經過驗證的，假定的。就像在運算數學之前的公理、公式，1＋1＝2 它是沒有辦法被證實的，但是所有的證明卻是根據它開始。這種無窮盡的假設和證實，就是自然科學的特有本質，也可以說就是它先天的存有方式。

客觀論述的發展與我們實際活動著的日常生活中的三不五時可能冒出個要命的差錯和面對問題一次次不斷加以修補的逐漸豐厚的情形截然不同。客觀論述的建立是要求學者構思出事實根據定律本身去相互協調的概念，因此當每一個理論推出的時候，人們總認為已經擁有完全正確的方法，並且毫不遲疑的拋棄了過去那些「錯誤」的理論。牛頓曾經說過，「我不發明假設」[1]（hypotheses non fingo），這種視「錯誤」為致命大敵的心態也正隱含著一種不認為自己會錯算和犯方法性錯誤的心理危機。當客觀論述變成有一個理論可循的時候，它不再是一個貼近現實的表達而是為了它的一個操作方法來保證，這個客觀論述基本上就變成一個教條（dogma）。

[1] 轉錄埃德蒙德．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.44。

主智主義只能把從透視到物體本身、從符號到意義的轉變設想為一種解釋、一種統覺、一種認識意向。在每一個層次的感覺材料和透視都能被理解為同一個純概念性核心的表現內容。但這種分析既歪曲了符號，也歪曲了意義，使它們相互分離，使已經「蘊含」一種意義的感覺內容和不是作為一個規律而是作為一個物體的不變核心的客觀化。（PHP152）

定律本身始終只是可能的，因為知識是符應於現實條件的卻不該是某種無法動搖的信念，所以沒有理由可能光靠一個假設定律就能夠發現決不犯錯的真理。即便所有的科學總是包含著「以至無窮」這種可歸納性所特有的永恆形式，總是不斷地以較為正確的理論代替較為不正確的理論，隨著新時代的發明，各種純粹的精確理論代替老舊理論的速度幾乎是以秒計算。乍看之下這種看似無限進步的理論證實彷彿意味著整個自然科學的不斷完善，越來越接近它的「最終的」真正的存有，理所當然能更好地表述「真正的自然」。但事實上，科學論述的進步除了意味著預設的不斷進步，科學技術的日益提昇，卻和真正的自然始終是同床異夢的兩條平行線，因為他們始終難以回答這樣的質疑：

如果在真正的我（true I）看來，身體本身和經驗的我只不過是體驗系統的因素，一如其他物體中的物體，那麼我們如何與我們的身體混淆不清?我們如何相信我們親眼看到我們通過一種精神檢查確實理解的東西?為什麼世界不是十分明確地呈現給我們?為什麼世界只是一點一點地，而不是「整個地」呈現出來?最後，世界如何成為我們感知到的世界?（PHP208）

那些由科學所提煉出來的物理學原則和先天幾何從來不是人類秩序存在的基礎。就像 DNA 的基因譜是透過我的存在來解釋，而不是透過那個譜可以解釋我的實在，基因學家辛苦找出基因並不代表實際上就可以由他們來操縱。的確，我的存在是透過基因譜中的各個基

因的組合產生，但就一個存在事實來講，是先有「我」這個結果才能夠後推出來的所謂的基因譜。也即「律則並不是用來解釋，而是用來測量和描繪分歧」[2]。因此「一個事實還沒有產生之前我們可以做預測」和「不是我們可以事先預測」是不能混為一談的。人們未曾針對從內部實現精確性的意義的方法作理論的反思，卻以幾何學的形式公式創造出自我完備的絕對真理，以為這樣的真理必然是先驗的、不言自喻地被應用。事實上，這種「不言自喻」只是一種天真的幻想。

它是能夠被設想的，正是因為它是通過一種現實地產生出來的，必真地被制訂的，而不是僅僅被假定的方法按其客觀的真的自在的存有本身被構成的。[3]

所有我們以為先驗的秩序都是由「我們」的科學對象化活動事後的「回想」、反思建構出來的產物。

首先讓我們來考慮數學的概念：數、量、連續統、幾何形狀等。我們也許會說，它們是直觀地給予的東西的方法論上必然的理型化的產物，但是對於休謨來說，它們是虛構。由此往下推，整個被大家信以為必真的數學都是虛構。他認為，按照在內在感覺論基礎上的心理學方法。即通過內在聯想規律和觀念之間的關係，能十分完滿地說明這些虛構的東西的起源。[4]

數理形式的「先驗」只是一個思想反省的綜合結果，即便是幾何學應用的意義也有其複雜的意義源泉。真正自然的無限不同於一條純

---

[2] Gilles Deleuze and Félix Guattari, *ANTI-OEDIPUS: CAPITALISM AND SCHIZOPHRENIA*, trans. Mark Seem, University of Minnesota Press: Minneapolis, p.43.

[3] 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.33。

[4] 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.93。

粹直線的「理型」無限設定，就算真正的自然做為無限遙遠的標的物，也是一種在理論上的無限寬廣，並且只有在一種證實的過程之中，它才是可設想的。可是在精確科學的要求之下，人們繼承了幾何學的使用工具，但是對於導致這一方法的成就是如何取得的這一點已經沒有活生生的體驗了，現實經驗事件的概念本身在客觀世界中失去了原有的位置。

最後信度條件歸為近代哲學與科學方法之對於效度建立不足，人們轉以技術手段所造成真理的假象，而一般人之傾向於求安逸，不習於反思批判，常寄託於假權威，形成人云亦云之風潮，乃至於沉淪、對事物本身封閉或扭曲，這些皆是真理向下轉為單單的信度之原因。[5]

就像康德的三大批判清楚的說明了藉由悟性跟感性與料結合而成的客觀性，卻沒有考慮到一個內容的起點，他沒有說明此兩者究竟該如何結合以及他所有的解釋之中並沒有明證性的依據。那麼顯然，這裡的問題不是出在他的理論架構是錯誤的，而是他的理論缺乏根源性證據的支持。在康德解釋認知的客觀運作的同時也必須說明認知行為是如何在認知能力下運作的，透過描述實際運作的現實依據為我們的一個客觀事實提供說明，如此得來的這個感覺性知識才能免除自然科學那種掛空普遍命題的缺陷，而是一個有內容的客觀依據。因此，過去我們所建構出來的知識論體系在這裡應該被顛倒過來看待，無論是這些客觀論述的結構也好，形態也好，並不是與經驗世界一割為二，獨立存在於意識之外。基礎物理秩序反倒是處在最抽象、最遙遠的水平上，甚至一個物理秩序的建構也同時意味著我們動態投身的人文世界，因此，「每一個部分所顯示的東西比它所具有的東西更多，因此，這種基本的知覺已經具有一種意義。（PHP 4）」一個客觀論述

[5] 汪文聖，＜生活世界中信度、校度與價值的可能性條件－心理學研究之量、質性方法反省＞，兩岸三地現象學學術會議，2003。

不是與人毫無瓜葛的外在於人，而是開放的接通在人之上。看來，唯有搞清經驗主體沿著什麼樣的道路才能理解客觀論述的所有範疇，如此得來的範疇才是具有合理性的，一個由間接經驗建構起來的理型世界只是為了有效的說明而已，不能越俎代庖的以為是透過一個精密的理論推算才決定世界是什麼。

1.2 無觀

客觀論述最大的缺點就是打著「清楚、明晰」的金字招牌誤把客觀當無觀，用一種分析細解的角度去解剖世界，把解體後的理論性解釋當作客觀。康德的「哥白尼革命」從不考慮我們的表象怎樣必然地符合對象，而是考慮對象怎樣必然地符合我們的表象。因此，一個客觀論述的精密世界就是要剷除所有可能會干擾客觀論述的建立，切斷自己向所給世界隱沒之路，在自己周圍描繪出虛構狀況而構成的一個完全沒有主體干擾的客觀行為，也稱做「無觀」。

觀念當其意義被抽空時，就變得晦暗不清了，就成為純粹詞的概念；或觀念在企圖說明自己時，由於帶有虛假的解釋而成為沉重的累贅。[6]

為了揭示這一點，胡塞爾的「現象學還原」決定讓視線後退一步，重新檢視過去不論是經驗主義也好、主智主義也好，始終無法踏入的認知過程。經驗主義者錯把實際經驗的因果次序倒置，試圖用一種個別印象與件的方式來重構整體意義，犯了第一個錯誤；主智主義卻又提供了過多的條件來規範對象，以至於無法意會整體意義並非一開始即明確地完全呈現，犯了第二個錯誤。「當我們去說明時，它不是被

[6] 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.78。

說清楚了，而是被問題明確的答案遮蓋住。」[7]因此造成他們無法充分解釋知覺意識是如何建構其對象，這正是因為他們被自以為是理性客觀的非理性態度侷限了承認無知的勇氣，因為已經武斷的決定了客觀的理論性，所以對先於意識層面之中形軀身體和生活世界的那種活生生的對談始終隻字不提，因為提不起勇氣打破基業下來的「客觀理性」，所以無法學習，無法理解人在意識的層次中是如何把握到對象的意義。於是，就此看來「物自身」的觀念對他們而言似乎是一個最容易開脫的答案。

自在之物在原則上對於認識來說是無可抵達的。因為按照這種理論，做為通過「感性」和「理性」（或如康德在這裡所說的「知性」）的主觀能力的交互作用所聯合產生的成就的人的科學，不能說明客觀的多種多樣的感性材料的起源、「原因」。客觀認識的可能性和現實性的最終先決條件是不可被客觀地認識的。[8]

就自在（in-itself）的原則上來看，我們不可能獲得關於自在之物的真正的表象精確地表達這些事物的真正的本質的表象，物體僅僅透過自身而被思考與我們表象的內在認知關聯是完全脫離的。就像惠施觀魚，他和魚的關係始終是割裂的兩個世界，這是因為科學的本質使然。物自身的目的不是掌握到整個客觀現實而是窮盡事物，科學論述為了保持精確性只能依賴於我們的表象和概念去建構一個不帶任何情緒的理論原則，並且總是借助這種表象概念的形成能對超越的東西做出推論…

自然科學已經冒充為哲學的一個分支，即冒充為關於存有的最終科學的一個分支，並相信自己能通過它的理性超出認識能力的主體

[7] 蔡錚雲，＜身心問題的另類思考－西田幾多郎、湯淺泰雄到梅洛龐蒂的身體觀系譜＞，2003。
[8] 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.103。

性，認識自在的存有。[9]

在這個科學背景的意義上所提出的「物自身」與其說是一種本質，不如說只是一個象徵的概念。

這就是說，一個相互規定的宇宙，一個完美的和明確的一個整體的概念超越了相互蘊含的一個世界，開放的和無定限的多樣性的概念。（PHP71）

這也正是胡塞爾之所以反對抽象的理解，因為客觀論述排除了個別差異性的真實面貌，排除了由個別性的經驗所顯示生活世界的現實性，排除了我們對現實的認識。實際上，當我面對自身眼前的世界時，我絕非僅僅是人群中的一個人，我不是某人而是我自身。如果只有普遍性的我，我將無法分辨我與他人的差別。因此，一個客觀思維既無法看見物體的真實變化與深度更不可能看見物自身。就像是客觀論述保留了倫理學的形式架構建立了一套很完美的理論系統，卻完全和一個倫理情境脫節。但問題是我們是先存在一個人與人之間的真實情境，才會接著產生倫理學的問題。也即，「認識論本身實以一種存有論立場為背景，認識論所蘊含的存有論意義需被揭發出來。」[10]我們是先有知覺經驗作為現實條件才構成邏輯形式表達出來。因此，徒具形式的抽象理解缺少現實感的認識就是把一個事件從它完整的時空背景之中抽離出來，造成一種純粹的知識。這就像空有一肚子的電腦知識但如果沒有經過實際演練，就始終只擁有一種假的知識。「統計思維不是一種思維，因為它不涉及到存在於現實中的特殊事物，不涉及到時間的時刻和具體的事件（PHP442）。」數學符號本身空無意義，只有當我們去使用它時，意義才開始浮現。宇宙秩序也是在人為說明

[9]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，pp.102-103。

[10] 汪文聖，＜生活世界中信度、校度與價值的可能性條件－心理學研究之量、質性方法反省＞，兩岸三地現象學學術會議，2003。

下才出現意義，可是當我們回過頭去做邏輯解釋時，卻忘記了經驗的必要條件。

是因為我們把一個整體感知為物體，分析的態度才能隨後從中分辨出鄰近性和相似性。這不僅意味著如果沒有整體知覺，我們不會想到要注意整體的各個部分的相似性和鄰近性，嚴格地說，也意味著相似性和鄰近性可能不屬於同一個世界，它們也許根本就不存在（PHP 16）。

因此，所謂的客觀論述是隨著整體知覺的變化而產生不同的因果組合，這種關係並非固定的而是一種隨時可能拆卸重組的主觀聯繫。就像謎題在還沒有找到答案之前，任何線索都是可疑的，唯有當我胡亂猜想出答案之後，其中的關聯性才會成為一種有根據的關係被我所辨認出來。因此我並非先根據一個邏輯推理得到結果的，而是當感知形成某個整體的場域之後，被感知物體與感知相互糾結才使得物體與物體之間的關聯性開始產生。所以要達到客觀性並不困難，因為這不是一個太複雜的結構，但要割捨主觀性的牽扯是不可能的。如果我們無法至少還原這層含混的現實層面，則我還是我、物體還是物體，太過決裂的一刀兩斷使我們只能撿取有關於我們自己心靈的表象知識，但偏偏又猶豫不決以至於連自然科學最基本的精確訴求也無法貫徹。無論是經驗主義或主智主義都無法擺脫一般常識對於外在世界認定的物質客觀性，我們的反省一直是停留在針對一個意識建構層次的反省，卻忽略了我們早已在對物體的意識中假定了我們以為的物體理論，「物自身不可知」到底是知還是不知?

以前有三個近視眼為了比試誰的眼力好，相約等城口的廟宇新落成，他們要去比賽看誰能把廟門上掛的匾額看的最清楚。兩天後廟宇如期開幕，三個近視眼神氣的站的老遠，誰也不讓誰的爭執著那匾額上掛的到底是「大雄寶塔」、「犬雄寶殿」還是「大寶雄殿」，他們一

個個吹鬍子瞪眼睛的吵的振振有詞，卻驀然聽到從後頭傳來兩個少年人著急的喘氣聲，「借光、借光，這匾額今天送來的遲了，跑了三十里的路還是趕不及新廟宇的落成典禮!」霎時之間，三個近視眼都噤了聲，面紅耳赤的瞪大六隻眼睛，眼睜睜的望著兩個少年人七手八腳的將遲來的匾額「大雄寶殿」掛上廟門，於是三個近視眼訕訕的低下頭，誰也沒有勇氣承認為了怕輸，他們早就各懷鬼胎的摸黑溜到村長家，偷看過匾額上的題字…我們自以為完全掌握了什麼是「看」、「聽」、「感覺」，因為長期以來知覺把有色或有聲物體給了我們，並用客觀論述的角度回過頭來以這些被感知物體來分析知覺，界定知覺的功能與範圍。可是，由於被感知物體本身顯然只有通過知覺才能被理解，所以最終我們在這個邏輯循環之中既不能理解被感知物體，也不能理解知覺。我們未曾檢視先於反省經驗的經驗本身，而這個所謂「先於反省」就是先於我的意識之前，早已先一步挺身於生活世界的主體，身體的姿勢語言，這也才是胡塞爾比知識論後退一步視野所展開的真實情景，檢視經驗的存有形成。

只有當反省在我們內心深處發現的和人們稱之為先驗的我的這種不在場的可能性、這種逃避和自由維度不是一開始就形成的，也不能被絕對地獲得，只有當我不能絕對地說「我」，只有當一切反省活動和一切有意識採取的立場都建立在前個人意識生活的基礎上和建議上，我們才能理解這一切。（PHP208）

身體的感知經驗造就了知識的起源，即便是科學家的分析命題又何嘗不是建立在無法說明清楚的感覺與判斷的模糊之上，但基於理論的僵固反而形成對世界的偏見，斷絕了還原明證性的所有可能。如此一來，理論的目的何在?

1.3 理論的目的

因此，什麼是理論?人為什麼需要理論?這個問題如今迫在眉睫。

人要理論的目的是為了替人的實踐行為提供一個可驗證的邏輯基礎，正如同「我了解三角形的具體本質並非透過對他客觀特徵的蒐集，而是我對世界的投入態度。（PHP386）」可是今天的客觀論述卻把理論當作唯一有效的判準，導致我們最原初的實踐行為消失不見。甚至，所有的實踐都是為了配合一個理論的應用。也就是說，客觀之為客觀變成是為了幫助科學方法的有效使用，而客觀本身的意義反而淪為次要。當客觀論述必須拋棄客觀原本的價值轉而因應一套理論的精確性要求去販售一個有標準程序的有效性使用，所謂「客觀」就已變成一個徒具形式、內容空洞的僵化教條，並且開始侵犯現實世界的真實性。正如我們曾在第一章的時候所提到的，客觀論述其實是一個建立在現實世界的過程，人們為了要去說明這個不清楚的現實世界於是透過客觀論述的理論幫助我們理解，我們以為只要把建構的製造過程說明清楚就代表對事實層面的確實掌握，未料，卻也因為這種「結構性的詮釋（structural interpretation）」[11]造成理論基準的異化，因為使觀念成為實際運行的其實是直接發生在一個生命流動的不斷進行，可是為了陳述觀念，我們把片段割裂下來並且在知識上得到一個面向，這個面向看似和我們透過經驗所理解的結構面向無差，但是取決點卻是截然不同。它讓世界停止了，成為一種普遍的理性的象徵，真正的現實世界反而隱而不彰了。由此看來，客觀論述只是一種再現的理論，應該把認知還原回歸給現實世界才是一種客觀性的展現。客觀論述不是藉由分析去形成另一個新的教條，客觀論述的目的不該被當作教條去建構一個完整的結構，而是要以現實世界的實際存在為明證，還原出一個事實的真相，而這個事實不是推論的結果。

「任何結構不是按照理解內容－理解圖示形成的。」[12]因此，若要讓客觀論述不受制於形式的僵化，我們就必須同時去描述知覺事物

[11] Gilles Deleuze and Félix Guattari, *ANTI-OEDIPUS: CAPITALISM AND SCHIZOPHRENIA*, trans. Mark Seem, University of Minnesota Press: Minneapolis, p.52.
[12] 胡塞爾，《關於內部時間意識的現象學演講》（Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins）, p.5, note 1.

時所圍繞的層層內在與外在界域，讓一個存在角度先於一個說明層次。單從理論的普遍形式來看，無法從各個區域的結構中回溯出世界的實質緣起，比方說聽音樂的時間長短跟鐘錶刻度的客觀時間永遠是兩回事情，一個好聽的音樂會讓人覺得時間稍縱即逝，一個難聽的音樂卻會讓人覺得度日如年，可是客觀時間無法分辨這兩者之間的差異，因為一個理論無法捕捉現實世界存在的內在關聯，客觀時間就像是時間的「解釋」只能從外延時間的刻度來理解，但對聽者而言，聽者本身創作出歷史時間性的長短才是真正存在的時間性。因此如果要獲得一個具客觀性的客觀論述就必須重回個人的感知經驗，讓個別具體的世界用互為主體的方式重新形構出現實世界。可是，在一個客觀論述的前提下我們又要如何透過經驗的界域結構與其各種豐富變化的關係，對一個存有領域進行深度的開發，好讓我們重新建立一種「意義的客觀論述」[13]?這種客觀論述的重點並不在於為理性反省提供一個空間，而是直接就在感覺經驗裡透露出一個類比於理性規則的感覺性知識的客觀性。而我們又該如何確保這個意義的客觀論述能夠獲得一個明證性（evidence）的保障，又能滿足理性的要求但不落入傳統僵化的理論陷阱呢?

1.4 先於反省經驗的部分

換句話說，我們既要滿足理性的要求但是不等於受理性的節制，顯然我們必須同時具備兩種知識對象：

我思，我在（I think, I am）是兩個對等的詞，否則就可能沒有我思（cogito）。並不是「我在」被包含在「我思」當中，並非我的存在被貶為我存在的意識；而是反過來說，「我思」被重新整合到「我在」

[13] 引自蔡錚雲，＜感覺性知識與知識性感覺－論胡塞爾的被動綜合＞，第一屆兩岸三地現象學研討會，2003，「意義的客觀理念於此是由經驗不同層次的衍生所累積而成的。」用以區別自然科學的客觀論述，而是指一個能夠彰顯現實面向的客觀論述。

的超驗過程，意識被整合到存在之中。（PHP383）。

一種是思維的對象，另一種是經驗的對象，而要如何使這兩者保持是重疊的又不是同一的拿捏，便是一個意義的客觀論述如何形成的重點。今天我們所經驗到的東西在一個客觀論述的表達下都僵化成一種盡服務的型態。可是對生活世界而言，我們並非通過客觀空間把手和身體的其餘部分聯繫在一起，在抓癢的時候我無需思考身體的對應位置，我們總是透過經驗去捕捉，雖然這對客觀論述來講未必是知識，但我們卻是從這種非反省的當下活動裡不斷累積經驗的是非。如果反省對我們來說是一種間接經驗，如果我們不打算重蹈覆轍的陷入無限後退的預設，那麼我們應該直接就身體與世界展開對談的真實經驗來看，我們的先於反省經驗是什麼?在日常生活之中，我們是怎麼信心十足地經驗到我們的世界，才能形構出實際上生活的客觀論述。過去康德的主體為了肯定先驗真理，設定了一個客觀的物質世界。但是，一個真實的客觀不該是推論出來的，因為只要是推論就必定包含著錯誤的可能，如果科學論述肯定客觀論述的真理特徵就必然會遇上推論錯誤的邏輯矛盾，作繭自縛的難以跳出這個理論的框架。因此，梅洛龐蒂認為：

實際的主體應該首先有一個世界，或在世界上存在，也就是在自己的周圍應該有一個意義系統，其對應、關心和分享不需要被闡明就能被使用。（PHP129）

先於反省經驗的世界同一性在被知識性的認識確定之前早就先被體驗為已經存在。我的知覺不只是康德式的知識再現綜合，而是我「一口氣」地把世界經驗為真實的，而我的客觀性正是落實在這個我信以為真的世界之中，也即自身與世界的不可分離性總是為我提供客觀論述的明證依據。我們總是能夠區分知覺與幻想，我可以對著事物天馬行空，卻也隨時能夠從白日夢裡回到現實，佛家所說「三千念頭」

我在瞬間來回，明明千頭萬緒卻不會把自己搞瘋，我的思考比跳蚤跳的還遠，卻從未使我的世界徹底斷裂，真實世界在我的週遭總是顯示為「緊密交織在一起」（PHP x）就像電影院裡突然響起的手機鈴聲，我蹙起眉心，雙眼卻不曾須臾離螢幕，而這種嵌合的存在是一種交處在身體與世界關係之中落實的「交互世界」（l'intermonde）。世界面對我們的身體就像梅洛龐蒂所謂的肉身[14]遇到肉身一般。這個我自身與世界交織的整體才是我必須要了解的，因為我們是透過身體的運動與知覺活動存在於世的。

知覺首先不是在作為人們可以用因果關係範疇（比如說）來解釋的世界中的一個事件，而是作為每時每刻世界的一種再創造和一種再構成。之所以我們相信書本上描寫的世界的過去，物質世界，「刺激」，有機體，首先是因為我們有一個當前的和現實的知覺場，一個與世界或永遠紮根在世界的接觸面，是因為這個知覺場不斷地糾纏著和圍繞著主體性（subjectivity），就像海浪圍繞著在海灘上擱淺船隻的殘骸。一切知識都通過知覺處在開放的界域中。問題可能不在於把知覺描述為在世界中產生的事實之一，因為我們不可能自世界的景象中消除我們固有的、因而有時為某個人存在的這種缺陷，因為知覺是這顆「大鑽石」的「瑕疵」。（PHP 207）

就是在這個身體與周遭環境的交互關係下才有談論一個客觀性的意義。明證性發生在知覺體驗之中，無須解釋。就像我看見蘋果無須解釋，看見就是看見，解釋的知識論過程無法使存在我眼前的蘋果消失，更未曾使不存在的蘋果被我看見，我的認知在解釋開始時早已結束。精確的近似值是一種理性的把戲轉移了我們對現實的注意力，但就像表達的重點並非在於精確的文法形式，而在於講話本身。邏輯命題就像是文法結構，但問題是我已經在講話了，為什麼還需要一個

[14] 梅洛龐蒂在他最後未完成的書中《可見與不可見》，提到可見與感覺世界構造成「世界肉身」（la chair du monde），p.258。

邏輯語言的翻譯?「一種抽象和派生的語言意義，就好像地理學乃相關於鄉間的森林草原和河流。（PHP ix）」就像一個客觀空間的產生需要解釋，但身體即便無法了解反省出來的三度空間卻仍在世界中優遊自在。因此，不具備明證性的客觀空間顯然無法達到客觀的現實性，相反的，當我的身體活動使我形構出生活世界的空間架構時，我已經達到了明證性，「任何知覺習慣仍是一種運動習慣，在此，一種意義的理解還是通過身體完成的。（PHP 153）」我的三度空間就在我的舉手投足間實現出來了。

不過，我們的確不能否認在生活世界之中即便感覺是清楚的，內容卻是混雜不清。可是，我們卻也同時必須肯定的是生活世界不因為感覺內容的模糊使得我們的經驗世界變成一堆浮光掠影的浮動，相反的，這種活生生的經驗深度才能構成我們談客觀論述的可能。如果我們無法掌握這個區別，因為感覺內容的模糊就開始規避責任，感覺就真的只是感覺，其餘什麼也不是。一個模糊的經驗不會比理性的盲目崇拜更荒謬，感覺經驗本身是個別的，用一種普遍抽象的概念去談論它是華而不實的，並且早已違背感覺經驗的本質，變成一種空洞的名詞解釋使原本的規範價值瓦解。但如果在一開始的時候單就這些對象去探索，感知經驗未必一開始是清楚的，但是它的結果一定是清楚的。這就像一本「福爾摩斯」剛開始總是佈滿了雜亂的腳印、障眼法和一堆可疑的對象令人頭昏腦脹，但如果科南道爾一開始就指出兇手、不斷的解釋做案的手法，那這本書就肯定完蛋。因為「懸疑」不在於一個概念而在於一種毛骨悚然、人人自危的氣氛，這種氣氛不是突如其來的，不是空口說白話的告訴讀者有多恐怖。這時候沒有什麼會比獨自一人窩在昏暗角落的單人沙發椅上，抱著被子矇頭一口氣讀完一本書，更能深刻的領會這箇中滋味兒。一本偵探小說之所以好看，裡面的角色絕對不會是黑白分明的，好人不總是判斷正確，壞人偶爾也有人性的一面，作者就像在和讀者玩捉迷藏，他費盡心思的不按牌理出牌是為了使讀者意想不到，當最後的結局令人詫異，作者就

逮到你了，但是如果作者一直用一個概念去解釋，把一篇記敘文搞成論說文的長篇大論使那個意想不到的效果彰顯出不來，令讀者沒有感覺，則這個故事就死翹翹了。氣氛就像一個無底限的黑洞，更像一隻無形無影的變形蟲，這一秒鐘它或許藉由一種小說的形式彰顯出來，或許下一分鐘我們又像被龍捲風掃進其他更多的氛圍場域之中，密密層層的將我們包裹在這個充斥各種地形變化的生活世界之中。那麼感覺清楚是不容置疑了，問題是面對一個不是很明確的對象以及一個隱而不彰的感覺內容，我們該如何達到我們對之說明的目的，這個內容又如何客觀有效?

如果只是沿用過去自然科學的客觀規則套用在知覺經驗上是無法成立且違背它的本質的，就像當休謨在《人性論》（*A Treatise of Human Nature*）中，將一般自然所認同的物體世界、人的世界，以及在客觀的真理中認知的客觀科學都歸結為子虛烏有。這實際上也意味著客觀認識的破產，因為當休謨在論證他的理論為真，證明客觀認知只是一種聯想規律的同時，他使用的是同樣的一套客觀標準、理性思維，以至於他最終只能回到唯我論的主觀感覺層次。一旦科學感覺不成立，感覺就開始淺層化，它無法成就一個共鳴的客觀有效看法，只能戀棧在一個單純的感性層次用這個感動去等待下一個感動，永遠只停留在一個漂浮不定的主觀立場卻無法從一個感覺的角度切入去說明我的感覺，我為什麼有感覺，不斷去挖深這個先由感覺剷起第一坏土的窟窿，彰顯它的客觀性。就算是僥倖得到某些知識性建構的結論，最後還是淪為一種工具性的策略被拿來毫無道德性的濫用。所以，一個感覺的內容是無法透明化的，如果我們打算挑動客觀論述的生命力就必先承認這個真實的面向。

人在感覺和世界之間勾連成了一串時緊時鬆卻絕不會斷裂的「不可見的連結」（invisible bond），這個不可見的連結隨時流動著，互為基礎著，可是這個不可見的連結被客觀論述給框架住，以致於感覺的

客觀面向是被講死了而不是沒有，它始終被困在個別人的活動之中。因此，即便現象學是從感覺的層次出發，我們的訴求卻不打算中止於此，而是以感覺為手段的一個知識論，是一種感覺性的知識。

體驗揭示了在身體最終所處的客觀空間裡的一種原始空間性，而客觀空間只不過是原始空間性的外殼，原始空間性融合於身體的存在本身。成為身體，就是維繫於某個世界，我們已經看到，我們的身體首先不在空間裡：它屬於空間。（PHP 148）

身體知覺不像客觀論述那麼絕對、有一個規矩可言，感覺性知識只有一個邏輯，而這個邏輯就在我們認知過程的含混摸索當中，所以我們只能親自下場去玩、嘗試去認識感覺這個不為客觀論述所能掌握到的真實存在。而當我在描述我的主觀感覺時，我的訴求便不再只是一個主觀，否則我又何必大費周章的說出來呢?我是在一個冀希別人聽懂的情況下去說明我的經驗，用語言去盡可能的營造一個氣氛，簡單的說，我的描述就是我的暖場，是一個帶著客觀意含的主觀，而聆聽者藉由我的語言去回溯他的個人感覺經驗，並試圖以使我理解為目標的藉由不斷的彼此對話形構出一個溝通的可能性，也就是說懂不懂的重點並非在語言的文法上面，而在於個別經驗的不斷拋出，就像中國人見面問候的第一句話習慣會說「吃飯了沒」?在這句話裡面的意義是要透過文化經驗來體會而不是在於它字面上的形式語法，他不是真的要追問你是否吃飯了，而是在於表達一種親切的關懷意義。每一個形式邏輯都有一個現實的對應對象，我們藉由言語背後的牽扯出來的對應經驗，不停擴大明證性的溝通平台，因此使客觀性逐漸變成可能。的確，如果缺少一個客觀性的驗證，主觀會是虛無飄渺的；同樣的，沒有不從主體出發的觀點，從現象學的觀點來看，所有的客觀都是從主觀出來的，透過主觀的參與，眼睛去看、耳朵去聽、指尖的碰觸都已經是一個知識的形構（沒有特定對象）而非單純的主觀經驗。

目光按照詢問物體、掃視和注視物體的方式在不同程度上得到物體。學看顏色，就是獲得某種視覺方式，獲得一種身體本身的新用法，就是豐富和重組身體圖示。作為運動能力或知覺能力的體系的我們的身體，不是「我思」的對象，而是趨向平衡的主觀意識的整體。（PHP 153）

所以，沒有任何東西是一種單純的主觀，或者絕對的客觀，就像杯子的性質無法獨自從背景之中抽取出來，因為我們無法切割杯子與背景。任何東西都離不開脈絡，抽象出來的只是純粹形式，不是真實的。就像卓別林的默劇表演，即便他是只有一個人和一根枴杖，在漆黑的背景裡，他的世界在一連串流暢的動作之間活靈活現，當他一頭撞上隱形的玻璃窗，霎時他的脈絡清晰了起來，獨自一人的舞台不再空曠而顯得擁擠而熱鬧，只顧著看早報的他也許會讓沙發絆了腳，廚房的爐子上熱騰騰的咖啡冒著煙就要滾溢出來了，他連忙要衝過去關火卻燙了手，又慌著扭開水龍頭沖出嘩啦啦的大水，世界就不斷堆疊在各種關係交錯的情境之中，除了邏輯命題陳述，還存在著許多不同的模態（modalization）使現實世界活生生的動起來，如果一個客觀論述無法照顧到這個實際的層面，便是一種有待補充的論述。

客觀身體的起源只不過是物體的構成中的一個因素，所以身體在退出客觀世界時，拉動了把身體和他的周圍環境聯繫在一起的意向之線並最終向我們揭示有感覺能力的主體和感知的世界。（PHP 72）

此時，我們的感覺不再只是感動而已，而是就一個感覺的客觀性向我們揭示。這個客觀性是直接落實在實質的經驗層次，由被感知對象和感知者的脈絡整個錯綜複雜的糾纏在一起所產生出來的情境關係，持續活生生的往外推展。因此，一個真正的客觀論述的重點在於以嚴謹的態度去追問形式內容，忠實的還原到建立知識的認知過程之中，彰顯這個現實世界的意義，而非以清晰的規則去切割現實世界。

客觀論述就好比我們的意向事實（intention fact），不具有真實性，只是一個潛在的可能性。就像理論上的理解與客觀真實是還有一段距離，理解不等於「我能夠」，只有當能使用出來的時候，才是真的能夠。而這段介於意向事實與客觀真實之間的距離就必須依靠我們經驗的累積來達成。因此，就現象學看來，普遍客觀的知識非但不跟個別具體的人衝突反而是相互依賴，也正是因為如此，科學才會強調要把客觀普遍的知識跟人的主觀分開，因為沒有人就沒有普遍感覺性知識。如果沒有人去使用，客觀論述就不可能產生作用。因此，人必然影響著客觀普遍知識，只是這個影響一方面積極的造成知識的形成，卻也消極的干擾到一個普遍客觀的運行。自然科學顧慮到它的消極可能於是把普遍客觀將人本身切割開來，但這個做法非但沒有把這個現象學的講法打亂，也間接的贊成因為人的運用跟客觀普遍知識的密切相關，因此從人的觀點來講，就是不要逾越干擾，我們不是去解釋經驗，而是讓經驗解釋他自己，人扮演的角色是一個還原，把我們所經驗的東西，讓這個經驗產生的方式把經驗表現出來而已。所以，現象學主張本質直觀的內容就是對象存在的樣態，而不是在存在之外還有一個存在本質。胡塞爾說過，「只有通過本質的直覺，才能闡明本質直覺的本質。（PHP 396）」我們透過直觀來界定過去一直被擺在形上學層次的形上學存在，因為此時，這個本質直觀的內容展現不是由我主觀地去說明它，是讓對象內容透過被我掌握到的東西，用被經驗的方式去自我展現出來。因此，人的知覺所展現出來的生活世界不只是一種脫離人的物自身的再現（representation）而是透過人的知覺表達（expression）在含混的豐富性當中一併被推出來的，也就是在人表達的過程之中，世界的客觀向度才有可能向我們說話。

感覺既不是一種狀態或一種性質，也不是一種狀態的意識或一種性質的意識。事實上，所謂的性質－紅，藍，顏色，聲音－是寓於某種行為中的。（PHP 208）

就像一個杯子的客觀性在我伸手拿杯子喝水的同時被揭示出來，這個先於反省的經驗沒有一套論述的架構，但這並非表示它沒有邏輯，相反的，它之為它的論述結構就直接彰顯在被表達經驗裡，所以我們不可能透過一套有效的邏輯鋪展模式去彰顯一個現實世界的客觀面向，而只能用策略性的考量，去不斷逼顯出隱藏在反省經驗之下的一套現實。「一個物體的各個部分不是通過起因於在物體運動中觀察到的其相互聯繫的單純外部聯想維繫在一起的。（PHP 15）」比方說騎腳踏車，行駛當中腳踏車輪子的空隙是不可見的，唯有車子靜止時空隙才是可見的，我們通常解釋由於視覺的現象造成輪子的空隙在快速轉動當中消失，這個解釋不能說是錯的，但顯然無助於我們對行使間腳踏車的飛快速度的認識。

正如我們必須在定位於其環境的主體的處境或前客觀位置中，重新找到空間位置的起源，我們同樣也必須在關於運動的客觀思維中，重新發現客觀思維從中得到其意義、仍然與感知它的人有聯繫的運動得以是主體對其世界把握的一種變化的前客觀體驗。（PHP 267）

因此，我們應該反過來先視腳踏車的實際運動為一個現實的存在，而空隙和視覺的關係是後來經過解釋反思才推演出來的，也即我們實際上是透過一個實際的運作層面去思考出一套因果的邏輯解釋模式。顯然，所有東西都處在其豐富的變化性當中被認識，唯有藉由從空間到時間的一種動態的流動之中，我才能回到物自身作客觀有效的描述。那麼，什麼是一個真正的客觀世界的空間性和時間性?簡單的來說，就是我們剛剛提到的人的表達。物體的時間性與空間性不只是停留在一種因果邏輯的客觀時間關係，而是藉由人的知覺與物體之間產生聯繫的互動關係的一剎那進入到一種歷史的時間之中，然後藉由這些領會知覺的意向產生各種不同的看待，這些看待加深了物體的深度為了要去完整的把握之。對物體來說，這才是真正的時間性，一種真正客觀的深度感。因此，這個真正客觀的世界在人的意向性當中

是活生生的，它不是一個客觀結構再現，不是一種純粹的物自身，而是一種跟隨著我活下去的不斷炒作，一種意義的客觀存在。顯然，在真實世界中是先有一個意向才出現後續的解釋，不是倒過來先有一個解釋，然後再為意向找尋一個位置。我們從來就不是生活在一個客觀的空間之中，而是生活在一個意向活動裡面，而一個客觀的空間的深度就在這個意向活動裡面彰顯出來，這便是我們緊接著在第二節要討論到的。

如果人們用視覺性質來定義視覺，用聲音性質來定義聲音，那麼這種說法毫無意義。不過，的確是我們在構成我們的定義，以便發現聲音或是覺得一種性質，因為聲音的視覺和顏色的聽覺是作為現象存在的。它們不是特殊的現象。聯覺是通則，我們之所以沒有意識到聯覺，是因為科學知識轉移了體驗，是因為要從我們的身體結構和從物理學家想像的世界中推斷出我們應該看到、聽到和感覺到的東西，我們不再會看，不再會聽，總之，不再會感覺。一般人們會說，視覺僅僅給予我們顏色和光線，以及作為顏色和運動的輪廓，作為顏色點的位置變化的形狀。但是，怎樣才能把透明或模糊（muddy）顏色放入顏色的系列中?（PHP 229）

第二節 真實世界的深度

事實上，每一種顏色在其自身的最深處，只不過是一種在外面表現出來的物體的內在結構。金子的光澤明顯地向我們表明其同質結構，樹木的灰暗色向我們表明其異質結構。（PHP 229）

（綱要）承繼上一節的疑問，我們發現一般普遍以為的客觀論述只是貌似客觀的理論，它們不見得都是錯的，但卻顯然和一個真實的世界扯不上干係，因為它們不曾考慮過事物自身的明證性。因此，我們將在這一節藉由描述身體經驗來展示一個真實世界豐富的深度，透過我們確實感知到一個世界的不可見面向來彰顯世界的深度。此時，雖然這個世界的深度還是含混不清，但我們確知這個模糊不清不是我造成的，也將不是一種客觀的困擾。而當我們能夠確實的去面對這個非我所為的東西，才有緊接著第三節所提出的客觀世界的問題。

2.1 我所感知的世界深度由一個不可見的面向襯托出來

夏日的玫瑰是鮮紅的、碩大的葡萄紫的發亮，大海的蔚藍與天空之間找不到界線，人們通常以為顏色就是我們通常看見的模樣。當父母帶著孩童出門寫生的時候，我們通常會聽見焦急的父母對孩子們說，「太陽就是紅色的啊，山就是綠的啊，海和天空是藍色的啊…」但問題是，玫瑰的艷紅近乎是墨黑的，下雨的天空陰鬱的辨認不出藍的痕跡，更別提即將日落的大海閃耀著金子般的璀璨。但我們卻彷彿視而不見，用記憶中提供的顏色來代替實際看到的顏色。因為記憶中的顏色是經過多次體驗映刻在我的心理的，所以是占優勢的顏色。所以，我們所認為顏色的恆常性也許是一種接近實在的恆常性，但當我們定義出顏色的概念而非看見顏色的時候，這只是人為地重建現象。事實是，根據知覺所看見的顏色外觀總是在變化之中的，被陰影遮住的白紙是灰色的或微藍色的、有厚度的和位置不確切的物質，不同於

被光線照亮的紙張，即便我們手中握的是同一張紙。若從一個分析的角度來看，是無法將這兩張紙歸為同一。因為按照科學的假設，在已知的顯現中能分辨亮度所佔比例的判斷只有通過對物體的本色的辨認才能得出結論。但什麼是物體的本色呢?是晴天的海洋、暴風雨的海面、深洋或是淺灘?顯然，這種辨認是無法同一的。也即按照一個科學客觀論述的標準程序，我們將無法認出任何物體。因為一個清楚明晰的理智判斷無法抓住物體之中任何確定的性質，也無法根據部分的房子判斷出這是同一幢房屋。沿用這個標準，我將無法辨認出換了衣服的朋友，甚至是下一秒的自己，但果真如此嗎?我們真的一無所知，或者這些變化不存在?顯然，這兩者皆非事實。那麼，在接受一種不容置疑的變化之中，我們是如何仍然可以獲得物質內容同一的基本性質?我們做了什麼，或者，我們以為我們做了什麼?

物理學家和心理學給顏色下了一個隨意的定義，這個定義實際上僅僅適用於顏色的一種顯現方式，長期以來，它向我們隱瞞了顏色的所有其它顯現方式。（PHP 305）

一個根源籠統的判斷不會比清楚的描述來得更客觀。就像沒有一個偵探小說的作家會在故事的開頭莫名其妙的直指出某個殺人兇手，而卻總是不厭其煩的描述每一個人物的小細節，每一個可能洩漏隱而不彰的破綻，最後才使犯人自己浮出檯面。同樣，當我們面對事物的時候，我不是宛如海關的 x 光機器在瞬間定義物質的幾何屬性、硬度、重量之後便宣告遊戲結束的。相反的，當我注視物體部份的視覺場時，我的眼睛是飄動的，不總是固定在對象上的。就像在逛街的時候突然看見自己喜歡的外套，剎那間我的雙眸閃爍著亮光，我可能會漏看了袖子口被上一個試穿者染上的污漬、下擺的兩條脫線，我看不出來它的材質卻直截了當的看見了我穿著那件外套搭配著長褲，得意洋洋的神情，我不假思索的陷入物體其中的某種性質，使對象向我顯現。是在這個知覺的脈絡之中，物體的各種顏色才具有意義，而不

至於會重蹈覆轍的被純粹經驗或純粹形式的理論矛盾所混淆。

我的知覺領域，每一刻都充滿著映像、窸索雜音和轉瞬即逝的觸覺印象，我無法一一將他們關聯到經驗脈絡中，可是我卻一下子就置身於世間，而不會把它們與我的白日夢混淆在一起。（PHP x）

我們不是透過理智綜合活動得知物體是如何透過我的視覺將它豐富的模樣呈現在我的眼前。我們是直接感知到物體。是在這個知覺的層次上，我才能容許天空又是蔚藍又是黑的矛盾同時存在，活生生的世界才會乍然從定義的牢裡解放出來。但這種混亂為什麼不曾讓人恐慌?因為我們並不如理智所預期的生活在一個條理分明的靜態世界，也不是陷入在一團彷彿被小貓咪攪亂的毛線堆裡毫無頭緒。我們就像在菜市場裡買菜的大嬸，在吵雜的背景下悠游的討價還價，精挑細選出市場的脈絡，體會生存的哲學。簡單地說，我們沒有一個事先的指南，而是直接透過事物所顯示的豐富差異把透明或模糊（muddy）顏色放入顏色的系列中。

過去經驗主義和主智主義除了出現在反省觀點中的固定性質，不承認別的顏色。他們始終是透過攝影照片在看世界，以為顏色的變化不過是因為本身不變化的顏色知覺的不同排列，在於同一種感覺內容的不同表現形式。這種概念化的偏見使認知過程似隔穴搔癢的不清楚，殊不知活生生的知覺中的顏色才是進入物體的門檻。浮面的顏色定義只不過是顏色的可能結構之一，賀林（Hering）曾說，需要研究的「不是屬於一個確定的物體的顏色，而是作為平面或充滿空間，不需要確定的承載者就能自為存在的一種性質。(PHP 306)」顏色與物體的關係不是數學的恆等式，沒有必然要遵循的法則。顏色不是物體的隱喻，而是赤裸裸的呈顯了對象的部分事實，就像初陽朝起蒲公英白茸茸的羽絨，向日葵黃澄澄的花冠，但當日沈西山一切都歸為寂靜的深黑。這裡面沒有哪種顏色在騙人，向日葵不會因為變成黑色的就

被當作是小狗的眼睛。我的知覺不曾被這個問題迷惑，因為我的身體明瞭這只是存在模式的不同。

事實上，我們有各種顏色功能，所謂的內容絕對地消失在其中，因為成形是須通過感覺性質本身變化實現的。尤其是物體的亮度和本色的區分並不是理智分析的結果，如果我們想理解本色的恆常性，我們應該更細緻地描述的東西就不是對一種感性內容的概念意義的規定，而是顏色本身的某種結構，被照亮的亮度－物體結構的形成。（PHP 306）

出乎人意料的，一個普遍的恆常現象（the phenomenon of constancy）只有在身體知覺之中才是可能的。我可以分辨出媽媽的聲音、爸爸的氣味，如果仔細的去反省便會發現這不是依靠理智判斷的結果，不是靠著化學成分的解析、音頻的波動，因為我無法列舉歸納出任何周全的條件或前提，但這個辨別卻不因此不存在。事實上，這些敏銳的恆常性通過在各個感覺場中現象的某些結構顯現給我的。因此，我所聞到的遠比我的嗅覺定義能給予我的更多。爾後，為了解釋我的知覺印象才開始推測建構一套認知過程。此時，知覺經驗早已結束。我們只是透過思想感覺經驗去重構一個知識性的知覺過程。這種歸納在邏輯解釋上不能說是錯的，至少它是在系統地包含所有部分的身體的整個知覺範疇內進行。可是絕對不是真實的，否則它無法解釋如果這是個理智判斷過程，為什麼我們有可能會認錯。我們實際上是透過抓、握東西才認識到手指肌肉的運動。我們是透過各種活動自己身體的方法逐漸掌握計算重量相等的方法，因此造成一個連結著恆常性現象的習慣身體。也就是說，實際上我是在視覺場的整個連接中決定一個恆常性現象。我的雙眼所見遠比我的眼睛作為感覺器官所遭受到的刺激還要寬廣。我的生理感官只接收了某個朝向我的面，但我的雙眼卻直接看見一個立方體的模樣。就像月亮受月暈包圍一樣，從來不能只有看見單個對象，而是無法切斷的視點融入背景涵蓋了各種變

化，以至於能接納恆常性現象的所有經驗規律。因此，我知道即便講桌的位置阻隔了我的視線卻切不斷老師的腿。

從經驗的層次來看，我們似乎因不同的個體及個人知覺世界的豐富程度而衍生出世界的各種變化，並因此共構出一套恆常性現象的習以為常。不過，如果是在切碎的片段視覺場中分別去看，我們卻會突然變得無從分辨出物體本色和光線本色之間的區別。就像在數百個音樂家當中，如果我只聽過任何一人的其中一張作品，則我無法分辨出這是誰的音樂、誰的曲風。

但在整個視覺場中，通過一種交互作用，即每一個部分受到其他部分的形狀的補托，就產生了一種一般的亮度，把「真正的」顏色濃淡關係還給每一種局部顏色。（PHP 312）

如果我聽過越多音樂家的作品，我就越能體會得出每一個音樂人的特性、習慣和表達音樂的呈現方式。單獨的局部就像超過放大倍數的望遠鏡，什麼也看不清楚的徒剩下一片空白。但若將局部景象的變化結合起來，則能使一種節奏成為可能。就像數學的「2」就只是 2 而已，但若集合了「2、4、6、8…」自然會出現倍數甚至其他聯想的可能關係。通過分散在視覺場中的各個顏色的濃淡關係，我們才有可能看到平衡各種系統變化的可能性。一個畫家透過光影差異的變化性才能突顯出他要表達的素描題材。我們透過知覺本身平均了物體的表面結構，知覺內容的變化保持了物體結構的差異。因此，「**感覺既是一種接受的能力又是一種某些世界的感受力，更是捕捉一個世界的能力。**」[15]所有的現象透過知覺的保證被當作一個關於某物的既成事實。因為無論如何，有感覺是真的，雖然感覺的內容是什麼我們還不清楚，但我們很清楚絕對不是沒有。然而光靠單一的視見功能就像被切

[15] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.379.

碎了的畫面使人摸不著頭緒，唯有透過知覺經驗的實際存在才能鋪陳出那種隱隱約約，明明沒看見卻又不是不存在的影子補綴進世界的光亮面，使世界不至於是扁平的。P.紀堯姆(P. Guillaume)曾論述過「眼睛考慮亮度」[16]，就客觀論述而言，這無疑是瘋子般的言論，眼睛作為一個物質器官如何有思想?當我們的眼睛僅止於知覺工具，我便不能為我的眼睛保存某種認識能力，那麼它如何能考慮?唯有當我們從一個存在論的角度來看，將身體整體視為認知主體在世界上存在，眼睛才能夠考慮。

從這個觀點看，我們最終將意識到知覺恆常性的真正意義。顏色恆常性只不過是物體恆常性的一個抽象因素，物體的恆常性建立在作為我們所有體驗的界域的世界最初意識之上。不是因為我在各種光線下感知恆常的顏色，我才相信物體，物體不是恆常的特性的總和。恰恰相反，是因為我的知覺必然向一個世界和向物體開放，我才重新發現恆常的顏色。（PHP 313）。

顯然，所有的知覺都是作為不斷充滿對象的信實過程。在這個豐富形式裡，有時也可能會有不滿足的形式包含在其中，於是矛盾可能會造成一個令人驚訝的意外卻是可以被接受的。透過身體的知覺告訴我們不能被歸入一種規律的一種同一性形式，色澤的變化在被我知覺到的同時作為其物體的部分事實也正投身向我。但對象的豐富究竟是如何使我覺察到它，或者該說，我們的知覺與現象之間的關係是如何發生的?如果我們打算要徹底認識呈現在我們眼前的現象，就必須弄明白現象如何在整個知覺中相互引起。

2.2 知覺認知

[16] P.紀堯姆(P. Guillaume)，《心理學論文》，p.175。

笛卡兒，特別是康德，透過證明－除非我在理解事物的活動中首先經驗到自我的存在，否則我不可能理解任何事物的存在－而解析出主體、意識。他們揭示了意識，作為缺少它一切都不可能存在的條件的我為我的絕對確實性，作為被聯繫者的基礎的聯繫行為。（PHP ix）

笛卡兒為了確保其知識的可靠性，將他所熟悉的一切、包括週遭環境都加上一個問號。但當他的問題推到極至就必須有某個東西是作為依靠的論點基礎，否則他的整個理論架構會搖搖欲墜。因此，他分析出意識主體，提出「我思，我在」以我思作為無可懷疑的起點，笛卡兒不能確信是否真的有一個煙灰缸，他唯一能確信的是他看到一個煙灰缸。他試圖清楚的分離這兩重肯定，把主體「看的思維」的明證放在關於被看到物體的任何判斷之前。然而這是行不通的，不是因為我們要堅持知覺的確實性，或者否定被感知物體的確實性。笛卡兒所談及的看的思維只不過是一種觀念中的視覺，封閉的概念抽象系統。可是，我們對一個現實的認知絕不只是「張開眼睛去看」的表象需求，我們無法同時懷疑可見物體的存在卻又肯定視覺的不容懷疑[17]。如果按照笛卡兒的想法，具體經驗沒有辦法轉譯成一個內在的概念，我們將無法認識自己的經驗，最終只能得到一個可能存在物或一個或然存在物的確實性。然而這難道就是我們的知覺經驗嗎?一種觀念的認識?顯然不是。

如果看和聽是離開印象，把印象放在思想中，不再為認識存在，那麼說「我親眼看見或我親耳聽到」就是荒謬的，因為我的眼睛和我的耳朵仍然是世界的存在，儘管它們不能以這個理由在世界前面設置世界得以被看見或聽到的主體性區域。（PHP 212）

生活世界從來不是切割的兩半，由一個不知名的世界加上一個人

[17] 笛卡兒曾在《方法論》和「第二沉思」強調人有形成一個存在主體的概念的能力，但同時他又懷疑任何物質事物的存在。（參自《劍橋哲學字典》，p.310）

的思想活動。因為行為本身和行為針對的東西是難以區分的，我們不可能割裂知覺與知覺到達物體本身的意識。當我說水很冰的時候，我確實知覺到冰水的冰涼；當我仰頭看見彩虹的顏色時，我確實感覺到顏色，而不只是一種觀念性的顏色分子。在「看的思維」和對象之間找不到可以斷句的點，無法分明的說出究竟哪一部份屬於知覺，哪一部份是屬於物體對象。就像我無法分辨太陽的溫暖到底是知覺還是物體本質。我們黏稠的無法拉開，那麼，也許知覺和被感知物體不是等待接軌的兩條鐵路，而是必然可以共處於同一種存在方式之中。

意向性是極度分化的，關聯到不同種類的事物，就有不同種類的意向。舉例來說，當我們看到一般的物體時，我們有著知覺的意向；而當看到一張照片或圖畫時，我們是以圖象意向為之。把某物當成圖畫與把某物當成物體是不同的，我們必須轉換不同的意向性。圖畫與圖象的意向性相關；一般物體的知覺與知覺意向性相關。[18]

因此，除了視覺的內在思維，我們必然從某處得到現實中的視覺，否則無法說明我們究竟是如何形構出觀念中的視覺。視覺不只是一種思維概念，它必然同時參照一個所謂的可見物，與一個目前被看到的存在。因此，在人們看待「看的思維」的某種意義上，只有當實際視覺是確定的，「看的思維」才有可能是確定的。我們在某些情況下必然已經得到真正的或實際的體驗，並且物體的確實性此時就包含在其中。

經由本質的必然性，存在的最後不透明性，都不能被當作不言自明的事實，但它們的確有助於確定我思和最後的主體性的意義。如果我不能通過思維使世界的具體豐富度變得均勻和重新含納事實性，我就不是有構成能力的思維，我的「我思」就不是「我在」。（PHP 376）

[18]羅伯. 索科羅斯基（Robert Sokolowski），《現象學十四講》，李維倫 譯，心靈工坊出版，2004，p.29。

笛卡兒的理論也是在這個現實存在的層次上才能夠自圓其說。因為在他思想的我思之中，早已暗中蘊含了一個身體主動思維的潛在現實，也就是一個是身體層次的我思。身體的我思是在實際經驗層次裡去對一個存在的處境進行意識的形構。

不管我們的經驗知覺是什麼，是真實的還是虛假的，只有當能在我們面前認識、辨別和保持其意向對象的靈魂寓於經驗知覺中，這些經驗知覺才是可能的。（PHP 375）

因此，如果我在「看」這個詞的完全意義上看到一個煙灰缸，那麼在那裡應該有一個煙灰缸，並且我不能制止這種肯定。因為不存在沒有對象的看見，看，就是看某東西。看紅色的東西，就是看在現實中存在的紅色的東西。

我們從未停止生活在知覺世界中，但我們在批判思想中卻超越過它－幾乎完全忘掉知覺對我們真理觀念的貢獻…知覺心靈是個落實心靈。我首先嘗試重新去建立心靈在其身體與在其世界的根基，相反那些視知覺為外在事物在我們身體上活動的簡單結果，以及堅持意識自主性的學說。（Primacy 3-4）

我的知覺總是包含對一個物體的肯定，因為我無法否認我對物體確實有感覺。因此，如果笛卡兒確實承認看的思維不容懷疑，便也同時意味著也接受了思維所針對的存在。物體是透過一個知覺（perception）活動所意識到的，以前我們通常把知覺理解為是用來做一種知識的建構，我們透過知覺的分析去解釋一個外在事物的客觀本質，但是知覺不是為了去製造一個新的對象。「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。（PHP x- xi）」因此，知覺活動不是認知系統考慮的對象，卻是認知系統不可或缺的對象。它就像一個

使世界得以開顯的平台，回應著世界對它的召喚。而整個知覺的脈絡就表現在身體運動的展現之中。就像我去摸一張粗糙的桌子，身體碰觸的是一個客觀的經驗對象，但身體本身卻又是一個認識的反省對象，隨著知覺超越兩者的轉換，同時使我們一頭栽向事物對象又將我們拉回自身的不停往返著。

「一個小孩在思想或講話之前就會知覺，感覺世界是在所有思想之前就為我們在那兒。思想出現在感覺對世界的沁潤上。」[19]知覺就像是一種觀察讓我的週遭隨著感受活動的變化不斷開發出來。因此知覺不是單向的，主體透過身體活動的開放順從一切景象的進入世界並同時被景像入侵整個知覺經驗。而存在這兩者間的落差不會隨著主體的知覺而被取消，相反的，「我之所以將我所知覺的東西彰顯給我的身體，主要是因為我的身體就是我，身體它充斥在世界之上同時有能力去經驗世界。」[20]它使得被知覺所預設卻有所不及的感覺可以在我的經驗中共現出來。

因此，在身上產生了知覺與被知覺的循環關係。我的世界正是奠基在這個雙重感受所落實的身體活動之中，我的身體既是我的又不是我的，就像知覺既是朝向世界卻又保持距離，「我們不再只是簡簡單單的世界參與者；我們思考著何謂在世界之中做一個參與者，以及何謂在事物的示現中做一個參與者。」[21]並藉由身體對應的活動把知覺後的經驗存在表現出來，形構出外在對象。知覺的動作不在收集資料，而是順其自然的「身體的理智」（corporeal intellection）[22]。我們

---

[19] Dermot Moran, *Introduction To Phenomenology*, London and New York: Routledge, 2000, p.429.
[20] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.337.
[21] 羅伯. 索科羅斯基（Robert Sokolowski），《現象學十四講》，李維倫 譯，心靈工坊出版，2004, p.80。
[22] 「身體的理智」就像跟陌生人聊天一樣，放鬆自己去順著陌生人的方式，漫無目的的鬼扯，然後根據對方的反應來做聊天內容的調整，而不是從一開始就已經定出一個明確的談話主體。參自 Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.337.

直接透過身體用一種「順著它」（let it go）的方式去跟客觀東西交融在一起，去展開認識活動。「對視覺來說，重要的也是在一種含混的（ambiguous）和黑暗中自我把握，因為視覺不自我擁有，而是消失在被看到的物體中。（PHP 377）」換言之，知覺內容是在身體與週遭的互動摸索當中才慢慢的清楚起來的。但是這種含混與知覺無關，知覺本身是清楚的客觀既定的事實[23]，而含混是存在於內容之中。因此，我們不是因為情境的模糊有待釐清而去建構一套知識的確實性範疇將自己固定住，相反的…

梅洛龐蒂很清楚，我們常假定對象的面向也就是我們對象經驗的性質。我們無法清楚地將世界自我們對世界的經驗中分離出來。其中之一常侵犯到別的：「我們涉入在世上（Nous sommes pris dans le monde），我們無法成功地將自己從它身上分開，以達到對這個世界的意識。（PHP 5）」但這不是說世界是非常確定的，而我們的經驗則是模糊不清的；而是指我們是駐留在一個強烈未定意義下的世界上。[24]

我們每一個人都有含混的時候，在真正認識某個新物體、進入一個新的思考領域的之前，我們總是從一片含混中開始我們的認知。我們不著邊際的亂猜，事物的概念不清不楚的呈現在我們的眼前。這種含混不是一種不可饒恕的罪過，它不是忽視也不是錯誤而只是一種不清楚的認識起點，一種包含甚多但卻未發達的思考。我們因為「不知道是什麼」的這個模糊性而努力要思考，在這個摸索的空間裡使我們有了無法限制的豐富想像空間，才有不斷擴建了客觀論述的可能空間。這就是知覺跟科學的不同之處，一個科學的對象以為只有在一種

[23] 在此強調一個知覺的客觀性就是要避免一個心理主義的偏見，倒過來透過知覺的經驗來勾勒出世界的樣子，而作為一個知覺是比知識更為原始可親近的原初的事實。因為知覺先於知性，就比如，我們感覺美之為美是一個客觀的，不因我覺得美，它就是美，卻是因為它美所以我才能感覺它美。因此，知覺本身是先於一個知識論上的知覺判斷。

[24] Dermot Moran, *Introduction To Phenomenology*, London and New York: Routledge, 2000, p.422.

已經確定的機械性型態做出之後才能被認知；但是知覺不是作為一個橋樑讓我們的理智可以清楚有效的掌握到客觀的事物，知覺是豐富的、含混的。而這個含混不是缺點是優點，因為這個含混來自於身體知覺對一個客體對象的認知開放出一個準備接納週遭東西所有可能性的場景。在這個豐富的氛圍之下，對象被重新塑造出來。「故這個原初經驗不是循著我們的自我意識功能還原出來的，而是藉由我們的身體向我們招手的。」[25]由此看來，並不存在所謂純粹的知覺。知覺既不是由我主觀決定的，也不是與我無關的。在知覺和週遭對象之間存在著某種若有似無的牽引關係，就像一場默契絕佳的雙人探戈。既像是有某種東西本身，又像是預先有某種東西。而在這裡，所謂的「預先」意謂某種曖昧關係。於是我們必然要問，這是怎麼發生的呢?

2.3 察覺

一般以為知覺就是主體朝向對象的投射活動，但事實上，當我去看一樣東西，我的目的就是看那個東西，沒有別的意思。但是使我能夠認識到一個東西，是一個不被我當時發現到的一個意向，那不是一個投射活動，而是包含著一個對象在其中的知覺。這個知覺活動不是指當下我如何看待一東西，而是回過頭來說明我如何看到某物。察覺（awareness）即是知覺到但卻不清楚的，因為清楚已經進入到一個理性機制的知識結果，察覺只是停留在一個經驗的層次。因此，察覺與對象之間的關係就像是「我認識它就如同它認識我一樣，而這個認識不涉及客觀的機制，因此不是很清楚的掌握到。」[26]可是這種模糊不清的感覺對傳統知識論來說，缺乏一個清楚的對象。他們無法在清楚明晰的原則上處理這種沒有辦法解釋清楚的模糊的歷程，因此加以忽視。事實上，這種使知覺和現象互相引起的察覺只是不清楚但卻又不

[25] 蔡錚雲，＜身心問題的另類思考－西田幾多郎、湯淺泰雄到梅洛龐蒂的身體觀系譜＞，2003。
[26] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.338.

是空的。

週遭世界的事物引起主體的注意，或是由於實用性，或是由於給人帶來愉悅的感覺，而使得主體對它們有欲求的動機（當然相反的情況也是可能發生的，人們也會有逃避閃躲某些事物的動機）。[27]

即察覺是很清楚的但對象卻是有可能模糊的，因而這種感覺經驗的內容的確有可能會發生錯誤。但這個錯誤是內容上的誤認，我卻不會感覺錯了。如此一來就免除了我們理論解釋上所可能造成的謬誤，轉而一切都是從我的真實感受開始出發，遠離一種虛擬的對象假設。而這個察覺不光是一個我的認識也同時包含了被我認識到的東西。因此，這種察覺就是人的意向性的覺醒，自覺的認識。不過，這種察覺本身不是做為一個明確的對象去說明，或者是藉由對它的說明去幫助我說明其它的對象。相反的，它是無法說明的，只能透過它意向的東西來向我彰顯，因此，察覺就是察覺某物，如果沒有某物，則察覺無法存在。察覺就像是光線一樣，引導我們的目光指向某物的。

光澤不是為了光澤本身而被看到的，所以長期以來光澤沒有被人注意到，不過，光澤在知覺中有它的作用，因為只要缺少光澤，物體和臉就失去活力和表情。光澤只能從眼角被看到，它不是作為一個目標呈現給我們的知覺，它是我們的知覺的補充和中介。它本身不能被看到，但它能使人看到其它東西。（PHP 309）

因此，我們之所以能夠認識到東西，首先是透過察覺。但不是因為在察覺裡面有什麼，而是因為透過察覺指向了某個活動。就像就像即將來臨事件的一種預感，我並不是很清楚的經過邏輯分析去預測，而是一種在經驗層次上的知道。我透過我的經驗獲得到某種可以聯想

[27] 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。

的直覺[28]。這絕不是一個內在意識的心理活動，因為我們無法想像一個沒有內容的心理活動，只要有內容它就必然具有能和外在週遭世界接連上的某種感覺。這種預感將直接回答僅潛藏在景象中的問題，使我們和物體之間取得一種同一性，以一種含混的經驗形式使不同成分因子得以組合起來。因此，我們可以說知覺和周遭世界的同一性就是建立在知覺對即將來臨事件上的一種預先聯想的察覺。

當我們看見某物時，我們總是習慣馬上把眼前的對象結構化、合理化，使這個察覺的意向能夠在最短的時間之內獲得一種解釋性的清楚理解，然後結束掉。但事實上，這並無助於我們真正理解。被結構化的客體對象只是一個脫離對象本身的範疇性思維，這只是一個獨斷分析的結果，與客體無關。透過這種分析的方法，我們並不是先去認識一個對象，而是先自己假定一個。我們已經預先假設一個客體對象的認識過程，並信以為真的直接開始在其上建構發展，即做一個細部的切割分析，卻遺忘了必須要先認識、摸索對象的第一手目的。雖然科學是提供了條理分明、步驟明確的經驗解釋，但是在經驗的世界絕對不是這樣。可是究竟哪個小孩是這樣認識的呢?哪個小孩不是抓了東西就直接往嘴裡塞呢?我們是這樣在認識的，是置身在一種懵懂、模糊的情境中開始的。經驗的世界就像是加了一堆東西的亂拼亂湊，就像拼圖一樣，拼到某個地方、或者拿著散亂的一角拼片會有某種感覺，某種它就是屬於哪一個位置的感覺，可是這個感覺不是主觀的，而是認知的本質[29]所在。所以，當我們知道說不清楚講不明白的時候，我們便已經在認識了。因為至少我知道自己的含混不清，並且正努力的弄清楚它。就像一個溺水的人如果不承認自己不會游泳就只有等死一途。但只有拚命掙扎、胡亂拍打才有活命的機會。我們事實上是如

[28] 這裡所謂的「直覺」不是我們指一般我們所講的直覺。我們一般所謂的直覺是指一種不需要花什麼功夫就直接掌握到；而這裡的直覺指的是一種經驗上的直觀，一種累積在長久背景裡的反應。

[29] 這裡指稱的「本質」並非是指一個客觀的結構，相反的，本質只是一種認知，讓我們能夠開始去認識，但是本質並不因此就是我們主觀的產物，因為它不是我們主動思維建構出來的，相反的，它是客觀的東西，是一個被客體對象所引起的事實被我們認識到。

此，即便不清楚卻也從來不是一無所知。即便我無法清楚解釋為什麼拼圖的這一片就是屬於這一角，但是我卻可能可以拼進去，或者我真的猜錯。因此，除非據實的呈現我們的感受，我們才有機會弄清楚。否則一種真正的說不清楚講不明白，其實正是忽視一個含混卻現實存在的現象。連自己的不清楚都不知道、不願承認，像這種枉顧實際存在的直接下判斷才是一個真正的含混不清。

而這樣的一種察覺的意識不是主觀的心理活動，而是一個客觀認知過程。一個心理活動是指現在我心裡面在想、在運作，是透明沒有障礙的，但是我們顯然時常認錯；意識卻是指我們腦子裡在想、在運作，和之後所察覺到的，所認識到、所發現到含混在一起，沒有錯認的問題。因此，它不是一個事實的成分，而是一個本質性的東西。這個本質性的東西不能用一種傳統本質的角度來理解。所謂本質並不是指稱一個對象構造的細部結構性，就像杯子的構造、材質。在發生在認識到的東西的一剎那之間，當一個杯子出現在我的意識當中，被我察覺到、認識到，我捕捉到的便是那隻杯子的本質而非僅僅是浮面的構造。

假如我們要去追問認知的本質的話，就是不管它是什麼東西，或者我們懷疑它所達到的對象是什麼，有樣東西是清楚的，即：當我們認識到一個認知的本質，不管這個東西是什麼，有樣東西是確定的，這個認知本身是一個名稱代表了一個存有的多重內容的領域，它絕對可以呈現給我們，而且可以每一次在每一個個別的時段，每一個個別的時辰，它能夠絕對的展現。[30]

「感覺的對象是個別的。感覺彰顯一種內在。」[31]是我發現到那

[30] Dermot Moran, *Introduction To Phenomenology*, London and New York, p.130.
[31] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.376.

個東西的一個客觀性，或者說我客觀的認識到。因此，我們對週遭世界的認識是透過察覺的發生，建立在感覺經驗之中的含混聯繫。也即，這不是一個經過我們精準規劃出來的創造也不是設計，而是透過事物裡面產生一個客觀的對象，是對象去向我們招手，我們去涉入參與，我們透過感覺產生共鳴，建構出了一個客觀對象。察覺不是一個主觀的而是一種累積在身體上的客觀知覺。至於究竟「察覺」到什麼，不是理論所能分析清楚的。這種情形就像走在街上「隱約好像聽到身後有什麼，回頭去看，是輛車子，快閃!」這是消失的過去經驗記憶在身上的感覺內容。它不是主觀的，而是一種含混的感知，不知道是什麼但又好像有什麼的觸動了身體的直接反應（react），這便是被動綜合的歷程。也即在這個過程上，不是由我決定的，而是一種身體對週遭世界所自然衍生的反應，它不是沒有邏輯，只是並非以一種邏輯命題的方式去思考。並且，透過這個不是由我開始的被動綜合過程之後，我們的理智才開始主動發展出一套邏輯，產生往後的判斷。例如，原來是有車子，我應該閃多遠才不會受傷，或者原來是風的聲音，我聽錯了…等等。當我對情形下判斷的時候，才進入到我們主動綜合的部分。而當我們在一個被動綜合的歷程中，那不只是一個心理反應，它也沒有建構任何東西，而只是身體首先自然的呈現出回應。一個身體的記憶並非是我清晰反省過後的理智決定，而是在經驗層次上一個經過不斷沉積、面對週遭環境的身體反應，就像面對刺眼的陽光瞇起眼睛、下意識的保護曾經受過傷的腿、擁抱前張開的手臂弧度。我們是在這個含混的經驗基礎上才有能力作理智抽象的動作。經驗的沉澱累積，可延續，可開顯未來，有預期，等待滿足。

不過，經由各種經驗所衍生出來的邏輯知識目的是為了幫助我們領會，卻非取代我的認知。因此，一個邏輯的最終目標還是要還原領悟的基礎，也即回到一個經驗層次上面來理解。但是，實證主義卻誤以為只要達到一個形式的完備，就能稱之為知識，那麼，讓我們回到一個現實層面來看，是否在一個形式完備下的知識就能使我們認識到

物體原本所要讓我們認識的東西呢?一個理論知識就像在閱讀原文書一樣，整整四百頁裡都只是白紙黑字，他預設只要能看到，就能夠了解。但實際存在的問題卻是，我們總是可以清楚的看到每一個字，卻常常沒看到要看到的。一個知識無法解釋這個困境，因為一種只是感官的看到、感覺到跟我們所要看要聽的東西是不一樣的。這兩者的差別在於對象自身並沒有向我們招手，就像是一個第一次到台北火車站的人和一個長年在台北火車站轉乘、搭車的人的差別。因此，我們才必須要透過不停地在字裡行間逐步摸索著臆測著它所有可能的內容，等待著文本向我們開顯。這不是一個我們能夠決定的過程，我們甚至不確定那個對象何時才會向我們招手，就如同我無法說明究竟要迷路多少次，我才會開始對台北火車站瞭若指掌。

但是，即便我們是如此地不確定對象是什麼，但唯一可以肯定一點是，我有一個掌握。而那個掌握可以讓我察覺，可以感覺得到，就像看見雲霄飛車的路軌，我會有從高空墜落的心悸與手心冒汗。由此可知，察覺的一個客觀對象並不是指一個外在環境的杯子而已，而是我對這個杯子的認識，使我有對杯子的感覺。並且一個經驗的內容是沒有盡頭的源源不絕，它要比一個理論的時空架構豐富更多。我們是沉浸在這個豐富的意含去發現這個現實空間，而不是倒過來用現實空間為依據來解釋我們這一個想像或者經驗的內容。事實上，我們大部分的時候都活在含混的感覺經驗層次之中而非一個一清二楚的理智架構裡。感覺不像理智，理智有一個清楚明晰的判準，一個具象的東西很清楚的告訴我們某東西是或不是。但感覺沒有，感覺只有明證性，或者我有感覺，或者我沒有感覺。因此，一個意向活動有可能是主觀的，但意向內容卻會在越來越豐富、不斷描述的形構過程中使原本模糊的事實逐漸客觀化。這個客觀性跟一個現實的物質對象沒有關係，相反的，脫離了邏輯因果法則與範疇性解釋的限制，意識內容之中那仍大片未知的、有待釐清的含混潛能逐步拼湊出客觀的現實條件，作為這個現實物質可能存在的依據。

2.4 被動綜合

那麼，一個被動綜合的過程是如何在對象和知覺之間互相引起的呢?

「**不是說我們的身體要向對象來調整以便來認識它，而是說對象為了要滿足期待身體的呼喚**。」[32]當我們說我們認識到，其實不是真的我們認識到而是它讓我們認識到。即在日常生活當中，一個焦點從背景挺身而出。簡單的說，一個被動綜合的發生就是一種現實條件的揭露，正如同我們總是先看到微笑，才能解釋微笑。是對象連結的事實經驗使我們知覺到某個向我開放的東西。接著下來，我們的意識才能透過一個週遭環境不斷的充實來認清對象本身。因此，物體本身擁有無止盡的內涵，也因為對象含混多元的存在本質才有意識活動的空間。這也正是胡塞爾提出「回到事物自身」的目的，撤銷掉笛卡兒主義所主張的主體表象（representation）事物的能力，讓事物本身呈現它自己出來，我們就透過這個不去掌握的方式去認識它。那麼什麼叫做不去掌握的認識呢?就像海德格所以為的「認知是落實在使用之中」。當我拿起杯子喝水的時候，事物便已向我呈現出他自己。物體的向我開顯就像雙重感受的關係，不是一種知識性感覺的概念掌握，而是發生在一種先於知覺的身體感當中，我們與物體之間的非全然重疊形構出落差的感受。就像我觸摸木頭時的粗糙感使我察覺到不同，使我們必然懷疑，這種感覺綜合不是全然給予的，而是知覺預示的。那麼，它是否足以反映出客觀的物自身?畢竟，從一個知識論的立場看來，我仍是透過我自己的這個主體在知覺事物。

但事實上，「物自身」是個規範性的觀念，但我們卻不是藉此決定出事物的內容。而是「**感覺是在我身上，連結了某種對象性，並透**

[32] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.339.

過這個對象性使得對象展現出它的具體。」[33]我們透過形構的過程回到物自身。因此，這個落差並不會使我們的知覺和客體對象之間相互矛盾的無法相容。因為它並不是我的心理預期。我們無法想像沒有內容的知覺，一個知覺內容不可能切斷與外在世界的聯繫，僅僅是來自我的主體想像。而也正是由於這個落差不符合我主觀的預期，才能從這個夾縫當中顯露出「物自身」的真實情景，得到知識的可能性。

我通過我思發現和認識到的東西，不是心理的內在性，不是所有現象內在於「個人意識狀態」的特性，不是感覺與感覺本身的盲目聯繫，甚至也不是先驗的內在性，不是所有現象屬於一種有構成能力的意識，不是明顯的思維通過本身的擁有，而是作為我的存在本身的超驗性的內部運動，與我的存在和與世界的存在的同時聯繫。（PHP 377）

因此，一個知覺內容也不可能是完全被動的。我們固然可以讓事物臨現，但這種臨現透過我的知覺活動便不再只是完全現實的當下存有，而是隨著客體對象的出現，「我」就會有所不同，相應的，隨著我的知覺參與，「客體對象」也會同樣改變。就像我們在欣賞一個藝術作品：

在觀賞藝術品時，一如遊戲般，我會將主觀情感投射到觀賞對象身上，而產生同情共感的主客合一狀態，而不是透過客觀的認知來檢證內心的過程。這也就是為什麼討論藝術作品時，往往會涉及作者的心理因素，社會條件等等，這些看似無關，卻緊密相干元素的緣故（因為那些外在作品的因素此刻內在化了）。[34]

知覺就像一扇打開的門，接著我們怎麼去跨越這道門就是我去

---

[33] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.376.
[34] 蔡錚雲,《另類哲學：現代社會的後現代文化》，中山文庫社會系列，台灣書店印行，2000/10, p.208。

「配合」（match out）[35]我所看的藝術作品，我首先離開我的認知角度根據個別事物本身已具有的再現進入到藝術作品的環節（representation）經過意向聯想的充實過程吻合它的深度共同形構出當下之顯現（presence）去品味，去享受，實現一個感覺統一體的共鳴。此時，這個感動已經跳離了主觀、主體的侷限，超越了自己，進入到我與藝術作品的共融之中，若有所思。

在當下的認識活動中，已經隱含了被動的經驗與主動的掌握。現象學的描述正是建立在這樣的意含下，因此，「描述」即是認知的主體主動地去表達他所經驗到的對象之意義。藉由「還原」所得到的對象的「本質」，指涉的並非為一個傳統哲學所說的「實體」，它指的是一種建立在前面所言的意義的描述中。因此去認識對象的「本質」，即是主體不斷地去描述對象，也即藉由從各種不同的角度來認識對象，而在這個描述的過程中，所認識到的意義也充實了對象的內容（本質）。[36]

這種我與週遭世界是彼此蘊含的存在關係，整個過程不是一種清楚的因果推論過程。而是以一種感染的方式延伸向我，就像我感染了過年的氣氛。這並非來自個人主動思維決定的認知概念，而是在進入一種關係之中使整個生存情態發生改變的。就像李維倫教授在＜嬰兒的微笑＞一文中所指出的，「逗弄者邀請著嬰兒的微笑，而嬰兒微笑的出現也使得逗弄者成為了嬰兒『對之微笑者』。」[37]在這兩者之間，「微笑」扮演著一種帶出的力量，感染了嬰兒與逗弄者同時進入了一個交好關係。如果從一個知識的角度來看，在逗弄者和嬰兒之間並不見得沒有一個因果關係可循，可是縈繞在他們之間的那種「感染」的意義就將消失無蹤；「被動綜合絕對不是我們的思想，而是我們的身

[35] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.376.
[36] 陳政仁，＜梅洛龐蒂藝術活動的基礎＞，政治大學碩士論文，未出版，1998，p.23。
[37] 李維倫，＜論嬰兒微笑＞，第一屆兩岸三地現象學學術會議，2003。

體。」[38]一旦將微笑交還給身體，我們將不用再急著為這個情形做任何揣測的說明，而是用一種描述的方式讓它們關係的本來面貌如實的揭示出來。它們不是在一種已經清楚的脈絡之下展開的，而是藉由描述的不斷銜接，才逐漸使一個模糊的事實有自我釐清的可能，而不是被我們所決定。這就像著色卡和繪畫的不同，一個已經有清楚圖樣，只等待上色的圖畫只能按照它的樣式去上色；但一張空白、等待顏色的白紙卻有無限的想像可能。且在這個物體向我呈顯的過程當中，決不只是一個被動的單程活動。就像嬰兒的微笑終會將他對之微笑的對象牽扯進來一樣，不只是物體，一個「我」也在對象向我訴說的瞬間一起顯著出來了。不過，這不再是一個純然主觀的我，而是一個參與了與嬰兒交好關係的我出現了。

「對梅洛龐蒂來說，沒有純粹的感覺。知覺到的東西（以一塊藍色來說）一直被知覺為相對於背景的一些樣子或形式。」[39]因此，我們也很難說這是主體自身認知組織作用的結果：因為如果我們堅持指稱所有對外界事物的認識都出自於我本身的組織與賦義，我將無法說明為何我會被外界事物所改變。我不可能被自己身所建構出來的認識所影響或改變，最後我將會成了自我世界中的獨我。換句話說，否定了事物能夠呈顯自身所帶有的形構力量，也就同時拒絕了我們會改變的這個事實。因此，我們顯然不是單純的以個人為單位的心理學知識層面去解釋一個物體開顯的現象。正如梅洛龐蒂在＜塞尚的疑惑＞裡所說的「景象用我來思考它自己，我是他的思維。」[40]事物透過我知覺的這個方式讓事物呈現自己。一個對象要求我們去看、去認識，使我們的注意力聚焦，知覺建構了一個脈絡適當的用在它身上。這個脈絡不只是一種預備的動作而已，也是在實行對對象的認知。因此，對

[38] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.348.
[39] Dermot Moran, *Introduction To Phenomenology*, London and New York: Routledge, 2000, p.421.
[40] M. Merleau-Ponty, “Cézanne’s Doubt” in *Sense and Non-sense*, trans. H. Dreyfus, Evanston: Northwestern University Press, 1964, p.17。

象的開顯就在週遭，把我們的知覺歸為心理現象的作用是沒有道理的，知覺的內容是對象本身的自設，「在這個在場的場域當中一切都是所給予的，但是什麼也不認識。」[41]物體透過想的方式帶著我們去思考，不過這個認識不是理智的推論結果，而是透過感覺在一個經驗層次上侵蝕那些隱藏在視為當然的脈絡。因此，被感知物體不是一種靜態被動，在主客在場的交纏過程它逐漸延伸推衍到週遭產生某種氣氛跟感動，展現一種存在的氣味。就像香水在女人身上的蔓延。那麼，當感覺既非心智決定的，亦非由被感知對象直接給予我們時，就必須從它是怎麼呈現的方式來說明。

當我去經驗、去觀察某個東西的時候，我就會開始思考到底我所經驗到的東西是真的嗎?我所觀察到的東西是否是事實，不能夠假借一個理論性的客觀論述循著解釋的脈絡一路窮追猛打經驗對象的對或不對，而是要先暫時將它們存而不論，重新回到我的經驗過程當中去探看究竟發生了什麼事，而不是急著去下判斷。這便是方才我們所提過的，在知覺經驗中的一個猛然回神，在一個察覺發生之後，我們才真正開始去「看」，這也就是我們俗稱的「用心去看」。這個「看」不再是指官能上的使用雙眼與物體對焦，而是全神灌注去觀看一個對象。此時…

我們自己的視覺只是通過由光線為它們開闢的道路重新把握和繼續景象的排列，就像我們在理解一句話時，驚奇地發現一種外來思想的痕跡。我們順著光線感知，就像我們在語言溝通中順著他人的思路思考。正如溝通(在一種新的和真正的言語的場合，超越和充實溝通)必須以意義得以寓於詞語中的某種語言連接為前提，知覺同樣也必須以我們身上能根據其方向(也就是根據作為同一個東西的方向和意義)來回答光線的要求、能集中分散的視見度、能完成顯露在景象

[41] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.338.

中的東西的一個器官為前提。這個器官就是目光，換句話說，就是顯現和我們的運動覺過程的自然相連，這種相連不是在一個規律中被認識的，而是被體驗為我們的身體在一個世界的典型結構中的介入。亮度和作為亮度關聯物的被照亮物體的恆常性，直接取決於我們的身體姿勢。（PHP 310）

眼睛不再只是一個視覺的官能，眼睛之為視覺的官能只是我們對於實際觀看所做的一個解釋的結果。存而不論並不是某個特定的動作，它只是一個全神灌注的去感知。在存而不論之後，我們就開始展開觀察，而這時候的觀察是一種回神的觀察，它所產生的不是一個視覺，而是一個本質直觀，使我們能夠認識一個事實的東西。

我們所關注思考的意向性，像是我們考察並加以描述的確信、懷疑、確定與知覺等，這些仍是我們的意向。我們並未失去它們，只是關注著它們。它們仍然如它們所是，它們的對象也仍如其所是，兩者之間的關係也正如其所是。[42]

比方看畫，在我們所觀察的東西還沒有向我們訴說它是什麼東西之前，它有各種不同的面向，畫裡的內容會隨著我的焦點產生各種不同的切割、畫面。但是這些彼此不同的面向並不相互衝突，而是一貫的以畫面來決定每個視點切割裡所呈現出的同一種感覺。所以鑑賞家、看畫的人才可以去做分析，做一種有條裡的切割，每次侵入畫面色彩的捕捉之後又回神過來的剎那，不斷的產生一種本質直觀。而當我們這樣不停來回的意識到這張畫，這時候才開始跟一個不屬於我的客觀物質產生互為主體性的勾連，在這個之前，沒有我也沒有客觀。

2.5 物體的深度

[42] 羅伯. 索科羅斯基（Robert Sokolowski），《現象學十四講》，李維倫 譯，心靈工坊出版，2004，p.80。

不過，有了一個本質直觀之後，仍不代表我已經具有知識，只是代表我開始有認識知識的可能。而一個知識的建構在於觀察描述的活動當中，對胡塞爾而言，「觀察描述」不單是一個主觀意向的活動，而是在我意識時有一個不是我意識的東西在我的意識當中出現，透過這個方式去認識我們經驗的東西，使一個意向內容的客觀性充實（Fulfilled），這也就是一個物體的深度。「**所有的事物均是透過自然來到我們的面前；我們依賴自然而存在。**（SNS 12）」一個觀察描述的目的不是要去創造什麼東西，而是直接針對本質直觀，也就是對我的經驗對象產生一個實質的認識，就像看到老朋友，沒什麼好增長的，但深度感就出來了。深度其實不是什麼奧秘的東西，就是源源不絕。所以觀察描述不是憑空張開眼睛去看，而是當我說我看到一個東西時，我不因此就結束，而是我有一個期望、一個好奇，它是什麼?「**知覺的不是我們，事物在那裡知覺自己。**」[43]我的意向開放了一個可能性的空間，讓這個當下在我眼前的對象盤據我的知覺，揪出了藏在我身體底層的各種回溯的聯結聯想，它可能是什麼、能變成甚麼…當我們在觀看一個立方體，我之所以可以直接認出它是一個立方體，是因為我在直接看見它的同時，所有的這些潛在可見性早就已經圍繞著它，就像立方體同時具有的光面和陰暗面是一併給出在我的身上的。

「**感受所彰顯的存有不光是一個實在，還有一個深度。**」[44]就像我們小時後常玩的聯想遊戲一樣，老師在黑板上畫了一個圓，讓我們說說它是什麼，它可能是天上的滿月、地上的一個洞、爸爸吃飽飽的肚子、媽媽笑咪咪的臉，被看到圓雖然只是物理上的幾秒時間，但隱藏在「一個圓」自身的深度卻在剎那的拉開一個無線寬廣的時間意識流（the consciousness of internal time）。而這個時間意識流指的是一種我意識到時間性的時間意識流。它不同於物質時間（objective time）

[43] 鷲田清一，《梅洛龐蒂》，劉績生 譯，河北：河北教育出版社，2001，p.212。
[44] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.376.

和內在時間（internal time）[45]「**時間不是真實的歷程…它出自我與事物的關係。**（PHP 412）」而是巢居於世界中所進行的種種歷程形構了我們意識生活中的活動，像是知覺、想像、回憶與其他感受經驗的時間性，它讓這些內在對象得到時間性的延伸與秩序，提供出世界得以如此展現的結構。一個物理性的時間是被共同刻度約定的固定時間，就像鐘錶的時間，可以拿來測量一個歷程，譬如考試規定五十分鐘之類。但我們卻不是活在那樣的時間之中，相對的，我們是活在一個時間流之中。當我在等人的時候，僅僅十分鐘我卻頻頻看錶的彷彿等待了一世紀；可是當我在欣賞一場精采的表演時，長達兩個半小時的時間，我卻大氣沒喘一口的彷彿只過了十分鐘而已。在各種情境之下，物理的時間，對我而言，從來不存在。一個真正的時間性「**就是要從活動當中退隱到過去。**」[46]也即，時間是一個意向的流動，它們同時是個別時間的稍縱即逝與共同是當下時間的延續並開放地投射到未來，使做為現實條件的純粹意識搖身一變成為具有時間性的經驗流。這個時候我才清楚辨認出某物的模樣，透過我們身體活動的所展開來的空間之中。關於這點，我們將在後面繼續提到。因此，先就我之於一個事物的時間性來看，這個時間性是就一個事物的深度之所以透過知覺能被看見的一個關鍵。也即，知覺與聯想觸發被動綜合的產生，並透過時間流將過去、現在與未來連接起來，共構成事物的一個活生生的當下，作為形構客觀時間的原初所在。所以一個客體對象不只是做為一個表面現象被知覺到，在我們觀看的過程當中「**時間成為各個區域的平面界域所開啟的一個縱深（vertical），其目的是讓意向性的建基（grounding）活動變成可進一步深究的超越場域。**」[47]它不再只是一個被知覺物，同時隨著時間流動拉出了一個深度，而這個深度使物體活生生的呈現。就像小女孩的芭比娃娃，她們一起玩扮家家酒、

---

[45] 一個內在時間性是一種私人的時間，一種停留在經驗層次的主體時間，卻不能說明它的自我察覺。

[46] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.346.

[47] 蔡錚雲,〈感覺性知識與知覺性感覺－論胡塞爾的被動綜合〉，第一屆兩岸三地現象學研討會，2003。

一起泡澡…這個芭比娃娃對小女孩來說是活生生的存在。

「**一樣東西是用它呈顯的方式來呈顯，用它呈顯的方式，不是用你理解的方式。**」[48]一個杯子之所以被我們看到是因為杯子由自己表現的方式顯示出來。而我透過觀看這個杯子產生對象內涵，拉緊了它的過去及未來共同飄忽在這個當下的層面，是在這樣交雜含混的意向意識流當中構成了這個當下的一個物體活生生的客觀深度。而這個看見的深度不是在我的身上，而是在物體的身上。因為我們是根據物體自行表現的方式來認識到它、把握到它。一個物體的深度就發生在我觀看到對象的時候，有一些東西是非我所製造出來的，而是我感受到的，產生共鳴的，這便已經跳離了主觀的侷限，超越了自己，進入到我所感知的對象的環節當中，「**我必須要讓我去配合那個向我彰顯的感受，用我自身去吻合它的真理。**」[49]對象的深度彰顯在我的配合（match out）之中，不管這個認識內容是對的還是錯的，我都是在一個真實的物體脈絡之下認識到對象。此時，我對這個對象的認知是一種無預設的認知，我沒有假設某物是什麼，甚至包括它的真假值都不加以預設，我只是如實的描述某物是如何。而就是在這些融混著無論是正面的或負面的…等等，不清楚的含混可能性才虛虛實實的共同構築出一個真實的人生。因此，當我看一樣東西的時候，「**我的身體佔有時間，它使一個過去和一個將來對一個現在存在；它不是一個物體，它產生時間而不是接受時間。**（PHP 277）」我一方面拿它跟過去所看過的東西做比較以突顯它的特色，同時也在期待它有一個甚麼樣的內容。這個過程不是一個清楚的認識活動而是在一個刻印在身體經驗的記憶。就像當過敏的人看見毛茸茸小狗的照片時，所有關於過敏的經歷便霎時都推擠到他的四肢百骸。如果從理智上來推論，他應該不會有任何反應，但他卻紮紮實實的感覺到不自在，更會下意識的掩

[48] Dermot Moran, *INTRODECTION TO PHENOMENOLOGY*, London and New York, p.127。
[49] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.377.

住鼻子、眼眶泛紅，喉嚨騷動、鼻子發癢，全身難受極了。但是這些難道不是主觀意向的心理歷程嗎?

如果意向只是一種心理過程，那麼將無法解釋一個我所面對的杯子如何變成我所意識到的杯子。我們甚至很難去說明為何我們可以擁有類似的經驗以供溝通，可以擁有一個共同的世界以及說明世界的能力，如果世界只是指向自己內心的意向而已。因此，對意向性的否定也就是對我們有可能認識世界的否定。但「**因為超越還原告訴我們，現實的掌握奠基於現實意義的建立，而意義的建立端賴於時間意識流**。」[50]事實上，在意識中沒有任何東西是單純的個別的，「意識就是對某物的意識」這句胡塞爾的名言正說明著每一個意識總是朝向某個對象，因此總是可以被表達的。當我們對一個事實加以描述的時候，我們從來不只是停留在某個個別的觀察，它同時像一個觀念邏輯一樣，具有普遍的價值。因此，當我興沖沖的向你描繪今晚這場你錯過的精采球賽時，你明明什麼也沒看到，卻能感同身受的對九局下半兩人出局一人在三壘的巨大危機感到熱血沸騰。此時，這場精采球賽的深度不是我的，而是球賽本身擁有的。聽者並不是透過講者的語言而有什麼邏輯上的理解。相反的，聽者是藉由講者的描述拉開了聽者自身曾與客體對象之間互動的經驗領域，他是基於這個經驗領域卻又不等於這個經驗領域，就是這樣共同含混在這個身體回憶的經驗上才開始展開聽者與講者兩個人之間溝通的可能性。這也才能夠說明為什麼一個不懂棒球的人，對於同樣的九局下半卻無動於衷、絲毫沒概念的情形。因此，一個描述的意向性不在語言的形式邏輯上，而在於事物本身。因此，聽者即便沒有看見，但光是耳朵聽到也能夠了解講者在講什麼。我們之所以能夠溝通也正是因為這個深度是在物體的身上，我們擁有同一個溝通平台即是因為物體具有一個的普遍性，並藉由彼此溝通開展出一個堅固、實在的物體深度。而這個物體的實在是建立

[50] 蔡錚雲，〈感覺性知識與知覺性感覺－論胡塞爾的被動綜合〉，第一屆兩岸三地現象學研討會，2003。

於一個過去的可能、一個未來的可能，但絕對不是某種已經決定的清楚概念，這個定義的理念對象在現實當中並不存在。一個內容已經決定清楚的東西沒有未來，甚至也沒有過去，它是一個沒有深度的表面，就像白日夢的影子一般淺薄，是一個靜止不變的東西、死掉的東西。所以，對任何一個活生生的東西來講，它總是在不斷的來回在過去進入到未來的時間流轉間，才形構出它豐富的當下情境。而這個時間的歷程就必須透過一個不斷的觀察描述去刻畫出來：

同一幅圖畫可以在某一時候被觀看，另一個時候被回想，該幅圖畫可以由文字評論呈現，也可以被臨摹畫出，複製品也可以印刷出來。在作者眼中看到的畫與觀賞者眼中看到的也有所不同，同樣地，有鑑賞經驗的觀賞者與僅僅只是好奇的觀看者之間所遭遇的呈現也有所不同。[51]

而這個描述觀察也因此成為一個為我們所掌握到的東西的內容。可是，物體又是如何讓我「直接」看見它的深度呢?為什麼當我下樓梯的時候，我只需要一瞥就能夠掌握物體的深度呢?這個「直接」的神奇不是智力運作的結果，反而就發生在我們的身體活動當中。

被吾人所知覺的對象並不是一眼就被看穿，反之，它是「一種經驗的系統」（*MPP* 36），我們必須藉由身體位置更換的經驗，才能在一定程度上掌握對象。[52]

也即我是透過我自己的身體在具體的實踐溝通中去知覺、體會物體。讓我們再舉一次觀看立方體的經驗。當立方體在某一時間朝向我們的始終只有特定的一個面向，而遮蔽了其餘的部份。

---

[51] 羅伯．索科羅斯基（Robert Sokolowski），《現象學十四講》，李維倫 譯，心靈工坊文化出版，2004，p.54。
[52] 鄭吉民，＜梅洛龐蒂思想中的潛意識問題＞，政治大學碩士論文，未出版，1998，p.66。

正如一般的物體對象在其他對象背後時就看不見一樣，它既不是事實上不可見的物體，也不是與可見物體完全無關的絕對看不見的物體。[53]

透過一個時間的歷程，我知道我可以繞著立方體走一圈，也可以把它拿在手上轉動，當我的視點隨著身體位置改變，我對東西的不斷描述，正在暗示一個時間性使我得到了立方體其他面向的認知，「我從一個知覺活動中只能看到當下的在場，但是我如果說要去看到一個東西我一定要進入到一個時間的歷程，要從過去進入到未來。」[54]物體的深度於是從空洞到一個想法的滿全。而這個想法的滿全有賴於空間的落實，即透過把玩和身體活動的空間改變，使那些原本不顯現的面向進入我的視線範圍，相對的，方才出現的面向則會一一轉而隱沒。

經驗對象是因為其時間性（res temporalis）而成為對擴延性（res extensa）的認知：也就是說，具體存在是透過時間的形構辨認出來的。為了對它進行描述說明，人格態度當然要從當下還原出它是如何從過去形構出來。[55]

在這個互相轉換的過程當中，拉開一個時間向度指向空間性的明證，立方體的各個面向都可能曾經被看見，或者可能再被看見，藉由這個可見與不可見的循環不斷地達到知覺對一個對象深度的掌握。因此，知覺是一種動態的過程，不只是能包含時間流的各種可能性，更落實在身體空間上得到明證性。這個落實依賴的是知覺的想像，當我看見對象時，從來不只是一個單純的視覺上的觀看，還要透過我們的經驗想像去把這個沒有看到的部分透過知覺想像所落實的時空條件

---

[53] 鷲田清一，《梅洛龐蒂》，劉績生 譯，河北：河北教育出版社，2001，p.216。
[54] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.347.
[55] 蔡錚雲，〈感覺性知識與知覺性感覺－論胡塞爾的被動綜合〉，第一屆兩岸三地現象學研討會，2003。

把眼前這個杯子的經驗對象襯托出來，此時我們所看見的不是一個杯子的概念，或是一個漂浮的表象，而是一個具體杯子的深度。此時，我們的了解不是因為加了什麼才使我們了解，而是藉由一個時間意識流的向度拉開一個可認識的存在關係，一種供給過去和將來一起呈現在現在的界域，並且朝向我身體經驗的空間落實，經驗一再重疊、錯綜複雜的交織在身體之中，使一個認識逐漸成形。也就是說，一個立方體的具體存在是形構在我們把玩、翻轉的內在時間流中。而當一個事物透過反省的內在時間程序蛻變為一種朝向未來的投射時，它便不再只是一個個別具體的對象而成為一個物體的普遍深度。因此，一個物體的深度是來自於一個主體時間性與空間性的沉澱。反過來說，當這些所有存在物體的深度累積的越深厚，對我們來講，也同時將是我們知覺後續經驗的一個索引（index），此時，原本的那種純粹內在經驗已經質變為我身體的實際活動，並且做為一種不斷擴延、無限地意義累積在我的身體裡，形成我身體的一種能耐，用以面對更寬廣的周遭世界，源源不絕。

深度的意思就是指把自身放在一個層次當中，這個層次讓人變得全然的敏感，而在這樣的層次當中透過自身的敏感使人豁然開朗，並在豁然開朗當中全心全意去欣賞。[56]

因此，立方體的每一個面都是每個後續翻轉步驟裡面的一個可能指引。就像某個現在通過我的意識生活內容的綿延召喚著某個過去「這樣一個背景所打開的空間使我能夠去觀察那些在我週遭所出現的差別。」[57] 某個過去經過回憶的內在時間重新活化再現，成為一個反省過的過去，一個被消化過的過去，並投射在未來的預見與變化之上，產生了這個某物的一個歷史向度，並以各種未顯現的潛在可見性

[56] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.403.
[57] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University Press: Evanston, 1973, p.347.

向我們招手。因此，現下我們所看見立方體的某一個面是做為一個索引，引起我們身體的記憶，並將意向投射向它，產生對它的反應。

當我察覺或感覺到時，我不是，一方面，意識到我的狀態，也不是，另一方面，意識到一些感覺性質，諸如紅色或藍色－而是說，藍色或紅色不外是我以不同的方式用我的眼睛看到出現在我面前東西，回應它的訴求。（SNS 93）

一個東西的內容不僅僅只是物體自己給的或者是我的杜撰，物體既不割離開我的知覺，我的知覺也不是一種空洞的私自意識活動，而是出現在一個回溯與開放的溝通當中。不止如此，一旦有了這層的領悟，感覺知識就能配合知覺主體的主動綜合，以一種被動綜合的身分向我們招手。以我的知覺的各種型態為中介，物體還有許多不同的內涵正向我展現並且透過我身體反應的落實彼此互動纏繞的更加緊密，就像我還可以摸、捏、咬、敲…各種模式認識這個事物，以產生更新、更豐富的意義連結，進而留下一個使我們有認知物體客觀空間的可能性。「『空間』也不是發生在思想中的理念，而是主體藉由他的身體擁有世界的一種方式。」[58]這些都是我對立方體的經驗，並且透過身體活動的空間性實際存在這個立方體身上的潛在存在性格。

這也就是說，之所以我們可以「直接」認出一個立方體是在於即便我以為我只是在專注一個立方體的某一面時，我的視點其實是分散在週遭所有的時間與空間所延伸出來的背景裡，共同烘托出這個被我知覺對象的同一性，並將之給予觀看的我…

視覺緊貼在物體上。不是我們上面所舉出的「線」、「膜」的比喻，而是應該在接觸物體、如同陷入物體似的意象中考慮「看」的問題。

[58] 劉亞蘭，＜梅洛龐蒂身體主體的互為主體性意涵＞，政治大學碩士論文，未出版，1995，p.54。

59

不過，這並不是指物體是綜合了所有性質出現在我的面前。就像我先前曾經舉過的例子，當我們在看一幅畫的時候，我們的視點同時將畫面切割成許多片段，但每一個片段又是根據整個畫面給出它的同一性，被知覺的對象並不是因為它各個面向的集合才得以被知覺。

所謂的深度不是指用我們當前的經驗將我們與過去結合的過去的這個深度，藉由這個結合將我們跟過去我們所有東西做一個整合，而是這樣一個整合是透過對過去的加以設計對知覺的輔助。[60]

我們經驗到的是一種「自明的完整性」（self-evident completeness），它同時是一種完整的自我的整體，又是作為我的過去經驗一種事態的存在，並在一個無可抵抗的時間意識流當中共同交織出一個彼此不衝突的呈現某個樣子在我的眼前。因此，我對事物深度的理解不是由一種分析而來的印象，而是透過身體的探索加以把握的真實存在。就像我「直接」掌握到樓梯的深度是一樣的，空間自身貫穿我的身體來感覺自己，樓梯的深度是與它所顯示的週遭世界的結構是相混的，同時也和我的身體所掌握的世界結構相混，或者我們應該這麼說「身體做為『採取態度』的恆常中介，建構出擬似當下，因而是我們與時間與空間建立聯繫的中介。（PHP 211）」各種事物的寬度、高度或與深度所相應的空間各部分不是並立，而是實際共存於我們的身體這一個同一知覺主體對世界擁有的唯一的一條線索之中，並包含在這個知覺主體的內在時間之中。因此，當我的腳跨出一個弧度正包含了所有週遭共同的背景去彰顯出一個樓梯的深度，但是這種身體的知覺不是一種理智上清楚的掌握，這就像我之所以從沒計算過從我的

[59] 鷲田清一，《梅洛龐蒂》，劉績生 譯，河北：河北教育出版社，2001，p.104。
[60] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p400.

從我的腳所能打開的寬度。

同一個人既不可能也不需要根據經驗來了解自己所論述的所有社會。他只要時間，而且在相當長時期內學習從其他文化獲知的一切就足夠了。因為（以後他會）將一種新的認識手段據為己有，還收回了自己的野性的領域；在這個領域中，由於沒有將其他文化納入自己的文化之中，反而可以與其他文化相互溝通。（Signs 194）

只有在我的意識流之中現在、過去和未來透過一個活動經驗與另一個活動經驗之間彼此前後連結、互相壓縮的關聯著，並且預測著下一個內在時間，整個樓梯的深度才出現一個既是同一性又是個別的樓梯。這種意向行動與經驗的聯結不是物理時空的計算結果，而是就像我直接彎下腰綁鞋帶的距離，是透過身體的運動來掌握環境。因此我有可能會絆倒或者距離拉的太大而腳步不穩，此時我會連忙透過我的身體擺動去修正，結果我可能還是會摔倒，或者運氣很好的踩中下一塊階梯，無論如何因為這一步驚慌失措的身體運動將會使整個樓梯的深度更加鮮明起來，使我更熟悉這個個別的樓梯。因此，一個物體的深度是源源不絕的且隨時在動態的變化中展現不同的顯示面向，並且隱沒其他面向。

2.6 身體經驗

因此，一個對象的意義是透過身體引發聯想的方式向物體的深度靠近。所謂的「聯想」即是指被動綜合，不是被動的接受，但也非我們主動的聯想，我們透過忠實的描述，卻不是加以幻想的人為解釋。一個從小眼盲的病患在眼睛復明了之後竟無法辨認出人各種表情的意義，也無法辨認出照片上的物體和實際物體的不同，他看不見樓梯的立體感，因此，他會被樓梯絆倒、會試著想要拿雜誌上的蘋果來吃，因此，他雖然獲得了視覺，卻反而瞎了。這也正說明了物體的深度不

是一種人為的想像，或者視覺本身的功能，否則我們無法解釋已經恢復視覺的盲人為什麼卻仍看不見深度。之所以恢復視覺的盲人無法辨認這個世界，是因為週遭事物的意義還未累積在他的身體之中，因此他無法明白眼前的三角椎是一個三角椎，除非他閉上眼睛伸出他的手、枴杖去觸摸，或者將他的視覺當作觸覺一般，沿著物體的外形去遊覽一週，他才能夠辨認得出這個物體，重新辨認出這個世界。也即物體的深度是隱藏在每個人的身體經驗的背景之中等待物體向我們招手。

我不想像我的日子，它以其全部重量壓在我身上，它還在那裡，我沒有想起它的細節，但是，我有這種直接能力，我把它「留在手裡」。同樣，我不想像之後來到黃昏和之後的夜晚，不過，黃昏「在那裡」，就像我看到其正面的一所房屋的背面，就像圖形下的背景。我們的將來不僅僅由猜想和幻想構成。在我看到的和感知的東西之前，可能沒有可見的東西，但是，我的世界通過意向之線繼續著，意向之線至少能預先描繪即將來到的東西的樣式。現在本身沒有被定義。紙和鋼筆為我存在，但我沒有明確的感覺到它們，與其說我感知物體，還不如說我考慮一個週遭環境，我依靠我的工具、我正在做我的工作，而不是在我的工具前面。（PHP 416）

一個聯想是客觀事物當下與過去的連結，意義連結，這個聯想就展現在我們的身體活動當中，如同當我們看某物時的多看兩眼。當我們走在大街上，我們的確有使用我們的眼睛在看，但這個「看」是模糊的、不在心裡留下任何印象的。但當我模模糊糊的好像知覺到什麼，就像石光電火的瞬間觸發了某種身體被糾結的拉緊，過去和現在的連結被拉在一起向我推來，我意識到自己好像瞄到個眼熟的背影，開始有同一性的問題。於是，多看了第二眼…

在每一個注視運動中，我的身體把一個現在、一個過去和一個將

來連接在一起，我的身體分泌出時間，更確切的說，身體成了這樣的自然場所，在那裡，事件第一次把過去和將來的雙重界域投射在現在周圍，而得到一種歷史方向，而不是爭先恐後地擠進存在。（PHP 277）

我的視線開始有了迫切的意識，我一看再看，甚至撥開視若無睹的人群只為了將視線緊緊的附著在那抹背影身上，我胡亂搜索著所有的記憶去揣摩、辨認，才逐漸出現各種認知可能掌握具體事物的方式。但這種聯想的過程不是一種清楚的狀態，我不是根據什麼邏輯分析去掌握到什麼特徵，在那個輪廓的瞬間呈現的確有可能是私己的、主觀的，甚至可能是依賴我當時的性情或者我當時的感覺條件所定。然而即便這個感覺內容有可能是錯的，卻也是一個貨真價實的錯的感覺。而接著下來，當我不斷的確認對象，與對象展開聯繫便在模模糊糊當中達到的一個認識的產生。就像我透過不停的書寫使自己的概念清楚，在書寫的過程我不是真的清楚自己想要表達的概念；或者我以為我很清楚，但卻無法寫出我要的感覺，唯一清楚的是，透過書寫的持續進行，使知識的內容越來越龐大，並且在觀察描述的過程當中不斷的與事物互動，不斷的修正，認知悄悄的出現了。因此，知識的建構是建立在偶然性的連結上，是依據被動綜合的再由主觀綜合的活動建立知識。一個偶然性產生的力量要比知識間彼此的連結更深厚、更源初，更能向未知的對象開顯。在知覺經驗當中所實際出現的就是我這樣的意向內容，而這個意向認識的內容可能跟外在的物理對象不一樣，但是我們所擁有的是這個經驗內容的真實性，才是唯一的依據，而不是物理外在客觀條件。

當我們開始生活在主色調環境中，根據這種基本的約定重新給物體分配光譜顏色時，這個標準及其取決於該準確的所有顏色濃淡關係就形成了。我們置身於某種顏色環境是一種身體的活動，這種介入造成了所有顏色關係的改變，只有進入這種新的環境，我才能完成這種活動，因為我的身體是我置身於世界所有環境的一般能力，是使世界

恆常的所有變化和所有等同的關鍵。因此，亮度只不過是一個複雜結構中的一個因素，其他因素是我們的身體實現的視覺場結構和在其恆常性中被照亮的物體。（PHP 311）

正如同我們在第二章的「我即身體」所談到的，一個真實客觀的世界是透過我的身體活動當中實現出來：

視覺和運動是我們和物體建立聯繫的特殊方式，表現出來的一種唯一功能，是不取消各種基本內容的生存運動，因為生存運動不是靠把運動和視覺置於「我思…」的支配之下，而是靠把運動和視覺引向一個「世界」的感覺間同一性，才把運動和視覺聯繫在一起。運動不是運動的思維，身體空間不是一個被構或再現（represented）的空間。（PHP 137）

透過身體活動彰顯出我和周遭物體是在一種互為主體性的牽扯關係之中。所謂互動（inter-）即是一種領會的察覺，類似於一朵會心微笑的感染力，並透過身體化作語言傳達出來，就像一個舞者將音樂透過身體的飛躍與迴旋表達出來，鋼琴家透過手指的觸鍵和段落的呼吸將音樂詮釋出來。在一個互為主體性的感受活動當中，我們沒有一個什麼所謂清楚明晰的知識建構，也不是全然任意的時空位置變化和完全摸不著頭緒的偶然結果，一如在遊戲般，主體會將主觀情感投射到對象的揭示之中，而產生同情共感的主客合一狀態，所以舞者的肢體和鋼琴家的手指是以一定的感性類型的方式相互經驗地依賴著，也即在物理中所發生的事件之間的關係本身是日常的身體經驗的直覺環節，而不是透過一種物質性的理論來解釋這個我與世界的共生關係。

我們是在身體經驗既豐富又混雜的關係下串聯了兩個不同的對象，並清楚的知覺到它們是被經驗到它們一起屬於同時地或前後相繼

地一起存在的物體的特徵，導致它們的存有（Sein）是跟它們的如此存有（So-sein）相結合的這種實在因果的相互依賴性及其成分，而不只是邏輯推理上的關係。因此，我們有可能會誤解他人的意思，卻不會無法了解他人。然而，不是由理智構成清楚的邏輯因果法則並不因此表示我們一無所知。相反的，當情況不是我們所預期的那樣，我們會立即追問為什麼，然後在時空的周圍世界中尋求原因，逐步修正原先習慣身體的模式。這種修正不是指一種理智上的找原因加以解釋，而是就像幽靈肢的逐漸縮小，默默轉換成新的行為模式。正如同在我們日常生活裡一樣，我的知覺場域裡轉瞬即逝的映像總是混雜紛呈，如果我像理智所要求的一樣一一整齊的歸納在邏輯的因果關係底下，大概不出一天就會被這龐大的辨認與歸納的工作給累死，更別提要達到在一般客觀條件下所要求的清楚明晰根本是天方夜譚。按照赫拉克立圖斯說過的「我們無法重複的踏入同一條河流裡兩次」，理智的歸納活動根本不可能完成。而事實上，我們總是透過身體直覺到周圍世界中的事物直接呈現在我們面前，彷彿它們有自己習慣表達自己的方式，引誘著我們的身體回應，並將這經驗的東西深遠的奠基在身體之中。

我提供我的耳朵或者我注視，等待著一種感覺，突然可感覺者（the sensible）掌握了我的耳朵或我的視線，而我託付了我的身體的某一部位，甚至是我整個的身體，交給這個特定的顫動和充實空間的方式，形成了藍色或紅色。（PHP 212）

在物體和我的知覺之間的互為主體關係是身體開放出實質的運動讓物體去符合身體的需求，物體「期待」（anticipated）身體的要求相互協商。身體透過與周遭世界互動而置入的動作中形成一個類似庖丁解牛似的一個習慣的身體。一個肉販在宰牛的時候，不是碰到骨頭才停下來而是他「期待」那邊會有骨頭，所以會繞過那個筋骨間的空隙去切，順著肉的方向去切。如同透過身體的「期待」能順利的把肉

切下來，我們也是透過含混了知覺與物體兩者的整體，透過身體的習慣形構出我們的現實世界。因此，我們所實際經驗的周圍世界其實是通過一種互動的身體直覺到經驗的整體樣式。即，我用我的身體活動促使整個知覺活動出現，此時我的身體透過被動綜合記憶了這個世界形成一個習慣的身體，而這個不經心的身體行為也同時向我彰顯一個身體與周遭世界互動的偶發連結，使我能在瞬間以某種姿態置身於世間。因此，從一個身體的經驗層次來看，也並非沒有因果關係，只是我們是先藉由一種事實的聯想，並引起偶然性的連結使我找出方法去回應它，就像千年松樹藏在地底下盤根錯節的莖，亂的沒有頭緒卻不會遺忘身體的本能生存。

如果我的知覺事實僅僅建立在「表象」的內在一致性上，那麼我的知覺事實就會永遠游移不定，在我的大概的推測中，我必須時時刻刻打亂幻象的綜合，把我早先排除掉的反常現象重新整合成事實。但並非如此。事實是一張堅固的結構網，在我們判斷之前，事實已經將最驚人的現象收編，拒絕我最逼真的想像。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。（PHP x）

因此，一個物體的深度是直接與我的身體知覺交談的。當走樓梯的時候，我直接預見樓梯做為行走的部份深度，我們能察覺到照片沒有背面與蘋果的立體感。也就是在這個身體知覺的經驗層次上才使得習慣獲得一個知識上的位階。一個感覺性知識代表由各個感受與料所形成的主體感受系統，藉由一個經驗聯想的開展，它既可以出現於個別感受的處境中，也同時帶動了知覺領域中物體現象的情景。因此，不論是談知覺或被動綜合都必須交由身體主體的運動來達到，每一個對象都會因我的身體與它之間的關係而呈現出不同的面貌（physiognomy）。就像是我們身體的移動與視點的轉換導致對同一對象的不同感覺（sensation）。顯然，我們無法一次就掌握到對象所有

的深度，但我們透過內在時間的綿延和身體空間的落實將這些感受逐一接納在我的身體之中成為我身體的一種能耐，並將意向性由身體活動成就出來。此時，我的身體表現的既不是完全事物的形成亦非只是個別的經驗內容，而是脫離了理性知識的框架，直接彰顯我所存在的周遭世界，並且透過持續的經驗，我仍繼續走向一個完全的知覺。而此時這個真實世界的彰顯不再是一種知識論的理論客觀，而是直接存在的客觀性，是我透過「我的主體」延伸把握的，在此我們將進入到第三節的部分。

當身體成為自我與周遭互動的場域時，它固然成為綜合各種不同世界經驗的意向中心，可是，在其綜合的過程裡，我的身體之於「此」與其他一切的在「彼」構成一種配對（pairing）的關係。這個配對關係使得身體不能只被當作開發的對象，相反的，它因為落實為「我的」身體，進而成為一切意義的緣起。[61]

[61] 李察．詹納（Richard M. Zaner），《醫院裡的危機時刻》，蔡錚雲、龔卓軍 譯，心靈工坊出版，2004，p.36。

第三節 我用我的主體延伸把握真實的客觀世界

但是，體驗系統不是展現在我的面前的，好像我是上帝，它是從某個觀看位置被我體驗到的，我不是體驗系統中的旁觀者，我是它的一部份(I am involved)，是我內在於觀看位置的特性使我的知覺的有限性和我的知覺向作為知覺界域的整個世界的開放成為可能。(PHP 304)

（綱要）延續上一節所提到的一個真實的世界的深度，在本節裡要說明的是這個世界的深度是透過我的主體的延伸來把握的一個意義的世界。世界是人建立起來的，不存在沒有人的世界，而世界也是我們所有隨之而來的知識建構的基礎。不過，這個從「我」出發的世界並不因此陷入一個主觀的偏頗，而是一種由主體把握到客觀世界的真實，因為這不是一個我憑空想像出來的世界，而是我如此經驗到的世界。本節將從論述時間意識流開始，推到我做為我眼前唯一世界的源頭，並且說明一個世界僅僅透過我的存在才能開顯它的意義，同時我也在身體活動當中使一個客觀世界向我顯現。

3.1 時間意識流

意向性不再只是一種意向，而是一種參與。而所謂參與就是開放我自己，不只是去接受某物，而是去彼此結合。是一種溝通、互動的動作，在動作當中我成就出一個完整的我自己。[62]

換言之，透過意向性的原始運動，我們的身體投向世界。身體活出了時間空間的整體，並透過一個身體的表達帶動了我們後來對於生活時間與空間的感受，這些感受的經驗反覆的累積重疊在我們的身體

[62] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.406.

之中，以便在時空轉換之間隨時回返。因此，所有的空間綜合和對象綜合都從「我」這個主體性的時間背景展開的。「**我的身體佔有時間，它是一個過去和一個將來為一個現在存在，它不是一個物體，它產生時間而不是接受時間。**（PHP 240）」先前我們已經說明，事物的深度建立在它的時間性上，然而一個事物本身並沒有時間的問題。時間本來就是人才有的東西，是透過主體的觀看才給了事物一個時間的構造。所以，事物的時間性是透過人的歷史向度逐漸展現出來的，但我們不是憑空想像一個事物的各種性質，「**任何綜合都是被時間解體和重建的，時間只需一次運動就能懷疑和證明綜合，因為時間產生能保持過去的一個新的現在。**(PHP 240)」是在一個時間流裡知覺到有一些非我的東西，並且經由我們的知覺產生了新的意函，事物於是進入到一個歷史時間之中，然後藉由這些察覺的意向衍生各種不同的看待，以便我能夠去完整的把握之。這是主觀時間的一個客觀說明，也即事物真正的時間性。「**這個世界是我所意識的世界，這個世界的真實存有是通過我自己的認識結構而認識的存有。**」[63]它的深度延伸使時間從物理的時間裡跑掉，變成一個不斷擴展的歷史的時間，使事物作為活生生的對象向我開顯。它成為是一種跟隨著我活下去的炒作，因此我們才會若有所思，在面對某些對象的時候會油然而生某種感覺，也才使得事物具有意義。因此，一個事物的時間性總歸還是存在人的身上的，我們是不可避免的涉入其中。因為是「我」才具有構成能力的時間和永恆，是在我的時間意識流之中，才使得事物真正的出現，並被我所把握。

知覺不在當前對它的對象進行綜合，這不是因為知覺以經驗主義方式被動地接受對象，而是因為物體的同一性是通過時間表現出來的，是因為隨著物體被重新把握，時間消逝了。(PHP 240)

---

[63] 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.106。

這也就是說，我們要透過一個時間流才能認識到一個事物的模樣。然而，就像我們曾經在 3-1 所提到的，如果一個內在於時間流的感覺經驗只停留在一個感覺層次的認識，如果我們只是用一個感覺去衍生另一個感覺，那麼這個感覺將逐漸的淺層化。因此，我們必須透過自我意識這個時間流，意識我所正在知覺的事物。此時，我不再只是一個參與者，也是一個旁觀者的身分才能夠逐漸深化我的感覺經驗，是在這個層次上才使得這個我用我的主體延伸所把握的世界得到一個客觀性。

純粹內在經驗的自我業已質變為「自身領域」（Schere of Ownness）之實際活動；並根據它與其他可能的自我相對立，造就出超越主體性的實質內容。此舉不僅讓經驗性格的習性（habitualities）在超越主體中得到有效的立足點，也使得知識性格的意識形構作用在實質內容上獲得前所未有的歷史向度。那就是說，原本與意識相對立的內在化世界經此形構過程累積沉澱為具體的客觀世界。基於這種意向性的相關性（correlation），它不僅讓歷史的成就擁有客觀的結構，意識本身也因此變成生活世界。[64]

那麼，一個時間性是如何蛻變成一個物體的歷史向度的?物體之所以活生生的向我揭示是因為在一個時間性中衍生了意義的關係。那麼意義又是如何在一個時間性當中發生的呢?

3.2 意義

意義不是根據一個什麼樣的形上原則被規定下來的。意義其實是在我的一陣亂抓的過程裡把一些過去所不了解的東西連接起來，而在這個不斷拼湊熟悉的過程當中才開始產生真正的認識，意義便是在這

[64] 蔡錚雲，＜感覺性知識與知識性感覺－論胡塞爾的被動綜合＞，兩岸三地現象學研討會，2003。

個時候出現的。因此，當我們開始進入到一個時間意識流，意識到一個實際場域裡面，那個產生意義的轉折是各憑巧妙，卻無法用一種科學客觀歸納的方式去說明，無論是意義產生的過程還是產生哪一種意義，都是無法被統一在某種規則之下的。所以，意義其實是在一陣兵荒馬亂被推擠出來的，並且我們唯有透過一個使用的過程，使一個效果出來，這個意義才能夠被我認識，彰顯。就像學說話的小朋友模仿著大人的辭彙，當他說對了，便會得到父母的讚賞，而當他說錯的時候，他也將在第一時間裡得到懲罰。

是我把一種意義和將來給予我的生活，但這並不意味著這種意義和這個將來已經被構想出來，它們是從我的現在和我的過去，特別是從我的當前的和過去的共存方式中湧現的。(PHP 447)

因此，意義是透過時間性的意識才衍生出來的。那麼，什麼是意義呢?

在我們的人生當中常被詢問到一個問題，即:「人活著有什麼意義?」讓我們就從這個問句來追問什麼是意義?這個意義指的便是一個目的性，什麼樣的目的性?一個朝向活著的目的性。然而是誰活著?是人在活著。因此，當我追問人活著有什麼意義的同時，也正彰顯著意義的起伏才是人最真實的一面，換句話說，我們生活中的真實其實是建立在一個實質意義的充滿之上，即便是一個負面的意義。

我們體驗到的東西現在和永遠為我們存在，老人談論他的童年。發生的每一個現在都作為一個部分進入時間和向往永恆。永恆不是時間之外的另一個範疇，而是時間的氣氛。也許，一種假的思想能同一種真的思想一樣擁有這種永恆：如果我現在弄錯了，那麼我弄錯這個事實永遠是真的。因此，在真的思想中，應該有另一種豐富性，它不僅應該作為實際經歷過的過去是真的，而且作為始終能在後來的時間

裡再現的永恆現在也是真的。不過，這並沒有在事實的真理和理性的真理之間作出一種本質的區分。因為從我介入我的活動和思維的時候起，不是我的一個行動，也不是我的一種思想，哪怕是錯誤的思想，在追求一種價值或一種真理，並相應地將它的現實性保存在不僅作為不可磨滅的事實、而且也作為通向我後來認識到更完全的真理或價值的必要階段的我以後的生活中。我的真理和這些錯誤一起構成，並把這些錯誤帶進永恆。(PHP 393)

一個已有的意義是作為下一個場景的背景、成見，形構出一種環環相扣的意義的連結，沒有任何人可以抽離掉意義的，即便是「沒有意義」本身，也是一種意義的存在，而我們的知識就建構在眾多意義的不斷累積沉澱之中。透過我們曾經在上一節所指出過的實際經驗來看，當我說「我看見一個立方體」的時候，我所指稱的並不是如同理論概念所分析的單純視覺，只看見一個片面的立方體，要不就是正面，或者反面的這種「either or」的排中律原則。相反的，對現象學來說，沒有一樣東西是完整的。我們既不是只看見立方體的單一面向，也非經過一個透視的理智一清二楚的俯瞰了立方體的全貌，而是在看見立方體的正面的同時也隱約包含著其餘看不見的不完整背面[65]。意義就是我們得以從這個異同當中[66]發覺越來越豐富與不斷細緻的涵義，而意義的彰顯必然是伴隨著時間流裡來的。

所以，意義與其說是由其「心理內容」的無法形容的性質確定的，還不如說由呈現其對象的某種方式，由它的認識結構確定的，因為性質是認識結構的具體實現，用康德的話來說，是認識結構的展現。（PHP 114）

---

[65] 所謂的背面也就是 co-present，也即，不可見的面向。

[66] 就像一個小孩子在一開始的時候或許把所有的人都當作媽媽，但隨著一個差異性的發現，他才會比較出男生和女生的不同，爸爸和叔叔，媽媽和阿姨的不同，進而能掌握這些詞彙背後的意義。就像我們是靠著個別的具體對象才建立起一個普遍的概念。

意義就發生在我們與物體的互動關係當中，共同交纏出我們所生處的世界。一條破爛毯子因為從我出生之後便跟著我，因此對我而言充滿了意義且無比的珍貴，當我抱著我的毯子的時候，我所感受到的是過去成長的每個時間歷程。一個紀念品因意義而顯得與眾不同，從物理外在來看它們的性質可能和別的東西一模一樣，但一個是有意義的，一個卻可能是跟我毫無瓜葛的，這種細緻是一般客觀論述無法分辨出來的。因為意義是直接顯現在人類各種時間的綿延生活之中，一個充實面的豐滿。事物需要我們主體的一個牽涉，但是這個牽涉不是一個創造也不是一個設計，而是對象去向我招手，透過作品與我產生共鳴，出現了意義衍生了一個客觀對象。

「感覺可以建構一個世界或者是有意義的世界。這個東西產生一個共鳴引發了一個感動而不是我們主觀要採取的一些動作而已。」[67]因此，在一個日常生活的經驗當中是藉由現實條件的連結產生了某種意義的賦予，才使我們產生某種的概念。而這個意義的賦予的過程，正如同我們在一開始提到的，其本身是一個意義不確定的過程，我們是在不斷的模稜兩可當中開始辨識到差異學習認識到意義的。因此，當我知道某物是什麼的時候，便表示我有一個完型(Gestalt)的意義概念，雖然還是模糊的卻不是全然不知；但當我看見某物並且我知道的時候時，這便是已經帶著某種意義的認識，並且也等待著跟隨著第二度觀看而來的一種新的意義的加入，使我對某物的認識更深化，並使得某物變得更加豐富。

3.3 意義主體做為世界的源頭

於是，透過身體在每一時刻裡的運動，都是帶著一種已逝的過去沉積形成某種意義的姿態被裝入現在。而我也總是帶著目前的知覺依

[67] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.379.

據當前的位置重新排列組合以前的位置。不僅如此，即將來到的位置也被裝入現在，通過當下知覺的開放，預期所有直至運動結束來到的位置也被裝入。總之，運動的每一時刻都是從我此刻的身體必然存在這裡，從這個「現在」為起點，包含了運動時刻的整個長度，隨著主體活動的豐富或貧乏開始了一個活生生的生活向度。

如果我在某種時刻體驗到疼痛或疲勞，那麼疼痛或疲勞不是來自外部，它們始終有一種意義，它們表達我對世界的態度。疼痛使我屈服，使我供出我不應說出的東西，疲勞使我中斷旅行，我們都知道當我們決定不再忍受疼痛或疲勞時，疼痛和疲勞就立即變得難以忍受。疲勞對我的同伴不起作用，因為他喜歡身上出汗，喜歡道路和太陽的灼熱，因為他喜歡置身於物體中的自我感受，喜歡注視道路和太陽的光芒，為這種光芒產生視覺，為這種外表產生觸覺。疲勞對我起作用，因為我不喜歡這一切，因為我以另一種方式選擇我在世界上存在的方式，例如，我不想置身於自然中，只是希望能被別人理解。正是因為對於在世界上的存在，只要我能改變在世界上的存在，我就有自由繼續走我的路，所以對於疲勞，我也是自由的，但正是在這裡，我們應該認識到我們的生活的一種沉澱：當一種對世界的態度經常得到肯定，在我們看來就是佔優勢的。(PHP 441)

透過主體的活動使世界變成有意義的。當我抬起手臂揮動以招喚對街的朋友，表演者的手勢，在我們的舉手投足間總是充斥著意義，即便是一個不自覺的身體運動，就像一個神經質的母親總是不斷的拭擦桌面。身體從來不只是一個經驗的對象而已，身體有其自身的動機組合，就像我們對於恆常性顏色的觀看，或者形構出一個習慣身體一樣，一個常挨打的小孩總是縮著身體繃緊了筋骨以便面對外界隨時可能降臨的拳頭。這個身體主體的活動不是一種計算的結果，而是就像語言一樣，身體透過一些姿勢或聲音、動作的表達將意義自然而然地揭露給我們。也即，我的身體做為媒介彰顯了將意義彰顯在週遭世界

之中。

我們身為一個人不只是把我們當作一個可使用的工具為了達到某些目的，而就因為我們就是我們。表達是一種自我的彰顯只因為它使我們能夠實際上成為它所表達的。[68]

在我們的生活當中，從來沒有廢神去揣測過物體，我們直接拿起重物、喝水，不加思索的感受著週遭世界。透過事物的各種深度引動了我產生意義的共鳴與交流。我之所以可以不斷地感受，正是因為以我的身體做為在世存有，容許我可以自由的感知、活動，不斷的形構出活生生的現實處境。所以世界在我看來，不是空間和時間並列的總和，更不是我的意識對其進行綜合和我的意識能在其中包含我的身體的無數關係。

除了在我和所有物體之間的物理或幾何距離，還有一種主觀距離把我和在我看來重要的和為我存在的物體聯繫在一起，把這些物體聯繫在一起。這個距離每時每刻都在測量我的生活的「廣度」。有時，在我和事件之間，有某種能安排我的自由的活動場所，而我仍然可以和事件保持接觸。有時則相反，主觀距離太短或太長：大多數事件對我來說已不在顯得重要，而最接近的事件纏繞著我。…同時，事件相互堆積在一起。（PHP 286）

我的主體得以對世界進行綜合手段的了解遠遠超過了我們的理智歸納，這個主觀距離就是經驗對象根本可能性的超越條件，我就是世界發生的條件。這種藉由身體把握的世界讓過去我們一直依靠理智加以說明的物質世界理論的架構擺脫了可能僵化的危機，蛻變成一種用身體活動推展出來的感覺性知識，一種我們真實感受到的唯一世

[68] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.380.

界。

通過可見空間，音樂暗示著音樂在其中展開的一個新的維度，就像在有幻覺者中，被感知物體的明亮空間不可思議地夾染著一個其他呈現得以成為可能的「黑暗空間」。就像他人對為我的世界（the world for me）的看法，每一種感官的空間領域對其他感官來說是一種不可認識的絕對存在，並且規定了它們的空間性。…因為空間的同一性只能在各種感覺領域的相互交織中被發現。（PHP 222）

這種由主體把握的世界不是某種新的形上學原理原則，而是以我的身體為當下世界的起點，忠實的呈現我的實際存在處境。我們通過我們的身體運動走向世界，身體活動一方面整合這個世界過去所發生的種種習慣知識，用一種不言明的，直接沉澱在身體當中的知識掌握眼前的世界形成。另一方面，此刻的世界也是被將來的發展用來整合的對象。

只有當我掃視物體時，物體才能在我面前保持清晰，連續性是目光的一種本質特性。目光給予我們的對部分時間的把握，目光進行的綜合本身就是時間現象，它們也會流逝，只有在一種新的時間活動中被重新把握才能繼續存在下去。對每一個知覺活動的客觀性要求被下一個知覺活動重現採用、放棄和再一次重新採用。（PHP 240）

透過我的身體在這個時間流中展開活動，我的空間才不會僅停留在意識中的自我建構，被現實條件所遺漏。但這種把握不可能是完全的。「人類空間的描述能無限的一直進行下去。(PHP 287)」我寓於其中的空間和時間始終貫穿地擁有包含其他觀看位置的不確定界域。因此，我們無法將自己視為這個世界的小碎屑，我的生活、對世界的所有知識，都是透過我的觀點得來的，或者經由我對世界的某些體驗而獲得的。

我不是種種自然或歷史過程的產物：不是動物學所指稱的特定「動物」，也不是社會解剖學所說的「人」，更不是歸納心理學所發現的「意識」。我是絕對的源頭，我的存在不是來自於我的經歷、我的物理和社會環境，反而是這個絕對的源頭奔向他們並支撐著它們，因為，是我將存在變成為我的存在（因而「存在」這個字眼只對我有意義），我選擇了我要延續的這個傳統，我選擇了讓距離因我而轉眼成空的這個視域－換言之，如果我不在這裡，沒有我的注視瀏覽，距離就不會成為一種性質。（PHP viii- ix）

主體不是指作為單純的一個實體，而是在某種客觀條件之下的實體。所以，重點不是一個實體，而是客觀條件經由一個實體所展開的整個情境關係。「我們唯一的事情就是感知我們的身體，感知在某種自然和人的環境中的我們的處境，因為我們的身體只不過是這種已經實現的實際處境。(PHP 339)」人是意義的動物，我們總是生活在一連串實際處境的時空之下，我們看到的世界也是一個意義的世界。

因此，如果我們要闡明為我們的存在的起源，就應該考慮對我們的體驗領域，即我們的感情環境進行完整的討論，顯然，我們的體驗只是對我們來說才具有意義和實在性。(PHP 154)

而我們正是透過這個身體主體才能夠把握我所感知到的唯一的一個世界。我的身體就像一個舞台，透過知覺將週遭世界結合進來成為我王國的一部份。因為只要我還活著，便無法割離主體的位置，不過，並不因此這個世界成為一種理智概念的重構世界。因為「感覺既是一種接受的能力又是一種某些世界的感受力，更是捕捉一個世界的能力。」[69]我是以我的感知經驗為基礎，我是先投身到事物之中才將之拉進我的身體活動，成為我的一部份。這不是主觀意識的活動，因

[69] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.379.

為「世界並不是一個對象，由我掌握的生成法則，它是我所有的思維、顯態知覺活動的自然氛圍和場域。（PHP xi）」我們不是從主體製造出客體的存在，而是客體透過主體的活動彰顯出它不可見的深度，是一種體驗的存在。因此，這個被動綜合的主觀並不因此變得不客觀，而是一種從主體對客觀世界的掌握方式。

然而，經由我的身體感知的世界如何從經驗轉化為我們知識的可能性?在這之中確實還有一個秩序感。只不過，這是一種聯想的連結而非邏輯的推演。過去我們通常以為，經由我們對日常生活世界的本質直觀，代表物自身的客觀真理可以透過普遍意識的意向性揭示出來。事實上，我們的邏輯法則不是依賴形上的超越所決定的，相反的，這個揭示是植基於一種時間演繹對空間差異的補白才成為可能的。因此，我們並不打算主觀的重構一個世界的模樣，而是實際地去面對一個有限的主體與一個不透明對象之間的存在聯繫。因為「因果關係在成為物體間的一種關係之前，也是基於我和物體的關係。（PHP 286）」主體就在這種聯繫中出現，並且仍置身於其中。這是我唯一的世界，沒有第二個世界了…

世界就像一道光芒，每個人透過它的存在去投射，但世界又是一個共同的所在，一切光芒的光，所有界域的界域，但是每一個人都在其中。這個世界並不因此有一個像物自身的東西。就我的反省來講，我所反省的是我的世界，隨我而生隨我而滅。就我的生活來講，我被世界所超越，我活在世上就像老鼠跟老鼠籠的關係，被困在裡面。如果用一種超越反省的角度來說，這樣一種原始關係把我揭示為一種情境。這麼一來我跟世界就是一種很含混的(ambiguous)關係。[70]

在這個把握的過程當中，我們不是在能完全決定每一個事件的關

[70] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.149.

係體系的意義上，我們時而站在世界的對立面，時而作為世界的一部分，無法得到一個絕對主體性意義上的「我」的體驗，我們總是得到被時間過程解體和重組的一個互為主體性的「我」。

我們的身體和我們的知覺始終要求我們把它們呈現給我們的景象當作世界的中心。但這個景象不必然就是我們自己的生活。我能身在此地，「心在別處」，如果不讓我接近我所愛的東西，那麼我感到離開了真正的生活。（PHP 285）

主體和客體的關係不是建立在知識論上的一種實在的同一性，而是在體驗界域中推出來的同一性。這個同一性是在主客間的交纏關係中重新發現我的主體性事實和事物的深度，作為我們形構知識概念的地基（primordial layer）。因此，「我不應該一開始就定義感官（senses），而是應該與我從內部體驗到的感覺性（sensory life）重新建立聯繫。（PHP 219）」身體不是決定判斷的工具，而是提供一個存在場域，等待著事物自身的揭示，這也就是說，事物是透過存在招喚我們的深度來衡量，而我們是從我們的行為裡面去衡量事物的深度。因此，事物的客觀性建立在我的行為舉止上，可是我的行為舉止不決定什麼，可是對一個對象來講，它的深度是由我欣賞的這個舉動來衡量。

並且，透過這個主體的表達會與事物對象本身的表象有差別，即便是我不斷重看某物，也有可能每次都有不同的感受，從一個存在的角度來看。這個差異並不因此是一個缺點，並沒有哪一次是真的感覺，哪一次又是錯覺的問題，也不是什麼新的領悟，相反的，它是同一種對象的深度不斷厚實，「表達之為表達正是因為它的表達是永無止盡的，它是個不完整的，表達不在於能指和所指的同一，而在於那個落差。」[71]就在這個主客的落差當中，使一個世界的真實樣貌悄悄

[71] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.381.

的揭示出來。

我是一個場，我是一種體驗。人終有一天會處在精神飽滿的狀態中：即使在睡眠時，也不能停止看或不看，感知或不感知、痛苦或高興、思考或休息，總之，不能停止用世界「解釋」（have it out）自己。(PHP 406)

因而，這是一個在綜合不可能完成的一個開放整體的意義上得到一個世界的體驗，只要我們的感知能力還在，世界就不可能只是僅此而已。如此看來，一個客觀世界不是作為一個條理分明的明確命題，它總是朝向未完成的含混多元是自然而然的，以至於要期待我們的把握是不可能是完全的。所以，我們不必著急的一開始就把世界得已被想像的必要條件給予世界，因為為了世界能被想像，世界首先應該被了解，應該顯現為為我存在。對一個小嬰兒而言，他不需要藉由任何條件使他的世界存在，他的世界已經在了，為他而在。就像我們唯一能夠經驗到的空間就是身體的空間，因此，如果我們今天擁有各式各樣的空間概念，這些也必然是來自於身體空間的延伸，也即，「垂直方向和水平方向最終也是根據我們的身體對世界的整體把握被確定的。（PHP 267）」一個身體空間是我們客觀性的必要條件。我們沒有遭到世界的拋棄，也不只是一個媒介的身體工具，從某種程度上來講，我是世界的條件，世界是因為我才開始有意義。

生物生存是連接在人的生存上的，並非與本身的節律沒有關係，生活(leben)是一種最初的活動，通過它才可能「經歷」(live)這或那個世界，我們在感知和進行關係生活之前首先應該吃東西和呼吸，在進入人際交往生活之前首先應該通過視覺關注顏色和光線，通過聽覺關注聲音，通過性慾關注他人的身體。因此，視覺、聽覺、性慾、身體，不僅僅是經過點、工具或個人生存的表現：個人生存在自身中再現和集中了其給出的和來源不明的生存（PHP 160）。

當我們從這個角度出發去看一般客觀論述所面臨的困境便不再是一個危機。在傳統的知識論裡面我們通常把「客觀世界」當作一個理智的對象來試圖解釋，但…

真正的我思，不會以主體對其存活的思維來界定主體的存在，不會把世界的確定性換算為思維上對世界的確定性，最後，它更不會用世界的涵義來取代世界自身。（PHP xiii）

世界不是一個理智活動下的對象，而是一個活動（movement），一個活生生的流動過程。世界是在一個伴隨著我對客觀對象的關係下所蔓延出來的氛圍。如果我們就一個邏輯的角度來講，沒有陰影，立方如何顯現，是先有這個伴隨的現象，才有這個認識的對象，那麼既然我們沒有認識，怎麼可能會有知識?而如果沒有知識，何來的知識論下的一個對象?因此，傳統知識論只是假定了一個可以看見的對象，為了方便我們去解釋。但這個假定同時也是不合法的，跟事實不相符的，因為它沒有事實的證據，缺乏一個明證性（evident）。於是，我們回到一個實際的存在論來看：

我們在一種實際處境的基礎上成為我們之所是，我們把實際處境變成我們自己的處境，並通過不是作為無條件自由的一種逃避來改造它。（PHP 170- 171）

我們是被對象帶領的產生了一個知識，它不是我主觀創造出來的，但是我的主體卻提供一個轉化的（transformation）空間，沒有我的融入、聯想的互為主體關係，我將無法收容一個客觀世界的展現。因此，我的主體空間正是做為客觀世界有可能展現基礎，就像一個杯子的正面與背面是在一個空間條件下才會出現，但是我們卻要透過一個時間流才能使這個空間條件得以出現。當我處在正面的時候，我看不見杯子的背面，可是，當我自己走動或去移動這個面向，我便可以

看見杯子的背面。因此，我們是先透過杯子的空間去保障它的可能性，再透過它的時間流去證實它的可能性存在。這個移動杯子的動作就是把一個杯子的概念落實，透過我的身體空間在一個時間流裡將杯子的深度落實了。因此，要順著身體的活動朝向世界才能去認識這個真實的客觀世界。不過，此時我們的身體還只是我們在經驗層次裡面去經驗的東西。但是面對這個經驗的認知我們怎麼做一個意義的表達，便是屬於一個反省的部分。也即，我必須靠身體去經驗對象，這是無庸置疑的。但是當我們試圖要去說明我們究竟經驗到什麼東西的時候，那便是一個理性認知的對象，也就是說，它必須具有一個可表達的意義作用。因此，要由我們的身體衍生出一種「生存的容積」（the capacity of being-with）[72]，也就是一個身體延伸到客觀的對象的身體的能力。而這個延伸的認知涉及到一個反省的層次，因此，我們這裡要談的是知覺不完全限制在一個先於反省的層次，它可以不是單純的知覺，在一個觀看的過程中應該還有知覺以外的東西。承繼方才我們在經驗層次理所談到的，當我們看到某物以後，在我們腦海中所呈現的是一種再現（representation）而不是一種經驗的接觸。此時，身體只是做為一個世界的起點，但不是一個終點，我們透過身體活動的協調使我和對象之間的關係綜合起來而不是切斷。也就是說，身體身體除了接觸一個客觀的對象之外，同時還要去說明它這個接觸所建立起的聯繫，那這個聯繫如何接觸呢?套用 Dufrenne 的話來講，「**身體除了去回應一個客觀對象，它同時是一個條件，使一個對所回應對象得以被思維、被認知。**」[73]我們是透過我們的身體去接觸客觀事物，同時由身體的一個經驗條件去掌握客觀的東西，並依賴將一個超越的想像過程建構出一個可運用認知的知識。

那麼，一個「超越想像」(transcendental imagination)是如何透過

---

[72] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.345.
[73] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.346.

觀看建構一套感覺性知識?「對超越而言，想像有一種先驗的功能就是提供為一種事件的可能性，那麼想像的超越功能就是『去看』。」[74] 就像我之所以能看到東西是因為我有眼睛，眼睛就是「看到東西」的可能性，。因此當身體面對客觀對象時，我的觀看同時是在打開（opening）也是回溯（withdrawal）的時間流當中。我去看某物，某物便給我一個刺激讓我可以去做一個回應。因此，「我去觀看」本身製造了一個經驗的知識，尋出了某種規律性，不過這還沒有達到思維邏輯的東西，而是一個想像。就像當我看到一個杯子，我可以想像到令人失眠的咖啡，但這並不是當下這個杯子的外在物理條件所擁有的，而是我看到一樣東西所產生的聯想，這個聯想不是我胡思亂想，事實上…

在作為有思維能力的主體、能按照我的意願住在天狼星或地球表面的我下面，有一個能離開其地球環境和不停地描述絕對的價值提高的自然的我。還有：我的有思維能力的存在計劃顯然建立在這些絕對的價值提高上；即使我決定從天狼星看東西，我仍然需要依靠我在地球上的體驗。(PHP 440)

想像總是透過一個客觀對象所產生的，這個產生的過程就是時間意識流當中的「回溯」（被動綜合）。而一個想像功能的「開放」（對世界開放作為一個條件），就是指開放我的身體以便去接受我在知覺活動當中，除了我看到的地方，還有一個沒看到的地方，以便去構成一個事物的歷史向度。這就像是我能夠去掌握某種類似透視圖裡的那種想像的立體感。這個想像不是憑空亂想，而是為一個知覺的對象提供一個知識的背景。這也就是我們之前提過的物體的深度，透過這個想像的動作，我們所看到的不是一個個別對象而是具有一個普遍知識

[74] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.346.

性質的對象。此時，我們所看到的東西不只是一個東西而是具有一個意義、意向深度的東西，而這個東西所產生的知識不是透過我的內心所建構出來的，而是隸屬於這個客觀對象。這個在時間流裡構成的就是一個感覺性知識，而不只是一個個別經驗而已。而一個超越想像作為一個知識的建構，就像一個條件「**一個超越想像為我們的經驗活動去設計（prefigures），使得經驗的想像得以可能。**」[75]一個使經驗想像可能的條件，但它本身並不具備說明的根據，這個根據就必須要依賴一個在時間流裡的經驗想像的給予。因此，是超越來捕捉到一個經驗的事實，而經驗的想像卻是來「滿足」（fulfillment）這個經驗事實的意義。這就像是某物是一個個別存在的事實；看到某物則是個別知識存在的可能條件。換句話說，我們透過被動綜合的經驗得到物體的意義，但是，是超越提供了我們有一個認識的可能條件。就像我透過我的眼鏡才能看見東西。超越就是眼鏡，沒有眼鏡我看不見；但是我看到東西其實還是要由我眼睛看到的，不是由我的眼鏡去看的。沒有超越的條件我不可能去掌握我知覺到的東西，但我掌握到的客觀東西還是我知覺到的，不是我憑空想像出來的，是客觀的對象的自我的表達引發主體的共鳴，這便是一種對象跟世界的相連。

3.4 他人

於是，現在讓我們再回到「主體延伸」這一段落的開始所舉的例子，當我招手的時候，當一個演員表演的時候，甚至是一個舞者的指尖和指揮家揮舞的棒子為什麼能能夠讓我理解，感到感動?

他人是存在的，這點似乎是無庸置疑的。但他的立基點在哪裡?如果我們只是沿用一般客觀理論的方法來思考，我們將永遠不能明白意義和意向性何以能佔據分子結構和細胞組織，在一個客觀身體裡沒

[75] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.347.

有含混的空間，它既不包含行為，更不考慮情境，當然也就無法理解一個「他人」是如何被我們所感知，更遑論「感動」是如何發生的。就一個經驗層次來談，一個在生理學上定義的客觀身體，我們除了在上解剖課的時候看過以外，它並不存在我們的生命之中。

客觀身體不是現象身體的真理，也就是說，不是我們體驗到的身體真理，客觀身體只不過是現象身體的一個貧乏表象，靈魂和身體的關係問題與只有概念存在的客觀身體無關，但與現象身體有關。唯一真實的是，我們的開放的和個人的存在基於已經獲得的和固定的最初存在。（PHP431）

不過，一個能被意識佔據的身體不只是定義下的客觀身體。我們總是跑著笑著，我們是一個知覺的意識，行為主體的在世存有。唯有這樣，我們對他人的出現才有可能理解，我們才會有體會的產生，即便當我們還未曾交談，即便只是眼神交會，即便只是兩個擦身而過的陌生人卻能完美的錯開而不至於撞成一堆，或者是兩個互相閃避的人也有可能因為誤會了對方的方向才會碰在一起。由此看來，我們的確有可能感知他人，誤會他人，卻不可能是不知道。通過現象的反省，我們把我們視覺的知覺當作把握可見世界的目光（a gaze at grips the visible world）[76]，這才能解決客觀論述的矛盾。因為我們總是對於他人的目光很有意見，友善的，挑釁的，也是因為如此我們的「臉」才能作為一種表達的存在。不僅是視覺，我的所有知覺總是以各種方式把握世界，認識他人，這並不是指一種「同理心」的理智類比結構，我們不是萊布尼茲的單子沒有窗口，也不是一種心理主義的幻想，而是一種真實的理解。

謝勒（Scheler）說得好，類比推理必須以它應解釋的東西為前提。

[76] PHP 351.

只有比較和辨別他人的表情和我的表情，只有認識到我的表情和我的「心理事實」之間的完全相關，另一個意識才能被推斷出來。不過，對他人的知覺先於這些事實和使這些事實成為可能，它們沒有構成知覺。(PHP 352)

也即，我們是意識到有他人的存在，意識到他的心情好壞，而不是推論出他人的存在。就像只要有一個小嬰兒開始哭，其他所有的嬰兒都會一起哭。這是為什麼呢?也許第一個哭的嬰兒是因為不舒服、或者某種理由而哭，那麼其他的嬰兒呢?他們只是因為聽見有人哭了，於是產生同樣的意向。對小嬰兒來說，「哭」直接有一種互為主體性的意義。

我帶著我的身體置身於物體之中，物體與作為具體化主體的我共存，在物體中的這種生活與科學對象的結構無任何共同之處。同樣，我不需要通過一種理性的解釋就能活動理解他人的動作，意識間的溝通不是建立在其各自體驗中的共同意義的基礎上，而是溝通就是意義：應該認為我得以適合場面的動作是不可還原的，我在一種先於意義的定義和理性加工的盲目認識中和場面聯繫在一起。(PHP 185)

他感知到在他的身體中的他的意向，和他的身體在一起的別的嬰孩的身體，並由此感知道他的身體中的第一個嬰兒的意向。彷彿有條無形的引線拉住了所有的小嬰兒，他們直接在傾聽中意識到他人。可是，這種直接知覺不是百分之百的，我們也無法理論的計算數據，或者分析原因，我們對他人的知覺總是時而成功，時而失敗，就像看人也會有看走眼的時候。不過，這個偶然性的存在，證明了我們不只是一團團主觀透明意識的存在，也間接的證明了我們的確有感知他人的可能。因此，如果我們同意上述的現實經驗，基本上由於我無法設想自己是一個物體，而如果他人的身體在我看來不是一個物體，那麼我的身體在他人看來也沒有理由會被當作一個物體；同理，如果我把我

和他人的身體當作一個行為的主體，那麼，我沒有理由認為他人會將我歸結為他場域中的物體狀態。他人既不是自在的存在，也不是自為的存在，因為他既不是展現在空間裡的物體的存在，也不是意識的存在，他的身體就出現在我的視域當中，活蹦亂跳的不受控制。更可怕的是，依據我的觀察，他，一如我，卻偏偏不是我。正如同物理學的程式無法聯繫我和週遭事物的體驗關係，我和他人的關係也不會是數學恆等式，而是作為一種互為主體的體驗直接被我們所把握。因此，當我觀看一個舞者跳舞的時候，「**動作的意義不是呈現出的，而是被理解的，也就是被旁觀者的行為重新把握。**(PHP 185)」他的翩翩起舞讓我的身體也輕飄飄的，這並不是一個精神錯亂也不是認識活動的作用，動作就是一種表達，一種透過我身體互為主體性的想像作用直接把握到了舞者的動作，透過一種符號化的溝通產生了共鳴[77]。

我與他交談，他力圖向我描述他「看見」的東西和「聽到」的東西；問題不在於憑他的話相信他，不在於把他的體驗變成我的體驗，不在於與他保持一致，也不在於侷限於我的觀看位置，而是在於闡明我的體驗和出現在我的體驗中的他的體驗。(PHP 338)

我們不是在邏輯上因為物理距離被切開的兩個孤立的人，而是舞者透過身體的姿態傳遞出某種氣氛，我努力想要去「懂」所營造出的氣氛達成一種主體心甘情願被對象壓迫、請求對象佔據我的一種莫名其妙，不由自主的跟著他的舞姿旋轉而產生感動的互通現象。也即，重點不在「講什麼」，而在「講」，一個動作的溝通或理解之所以可能發生是因為通過我的意向和他人的動作、我的動作和在他人行為中顯現的意向的相互交織下實現的。「**深度是透過對象表達的力量來找尋，透過它才能夠類比到主體性當中**」[78]所以不是我們真的發現了什

[77] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.380.
[78] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.411.

麼樣的實質內容，而是動作本身就是一種表達，我們是意會到彼此，而不是解釋了彼此。

我把他人感知為行為，比如，我在他人的行為中，在他人的臉上，在他人的手裡感知道他的悲傷或憤怒，不必援引痛苦或憤怒的「內部」體驗，因為悲傷和憤怒視身體和意識之間共有的在世界上存在的變化，這些變化既表現在他人的現象身體的行為中，也表現在呈現給我的我自己的行為中。(PHP 356)

因此，被感知的世界不僅僅是我個人的世界，我也看到他人的行為出現在這個世界中，他人的行為也針對同一個世界，我們都在意識被感知的世界途中彼此相遇，就像我通過我的身體感知「物體」，我也同樣的通過我的身體去理解他人。

當我的身體的能力與這個物體相符和適用於它時，這個物體就成了現實的物體，就能完全被理解。動作如同一個問題呈現在我的前面，它向我指出世界的某些感性點，它要求我把世界和這些感性點連接起來。當我的行為在這條道路上發現了自己的道路時，溝通就實現了。有通過我的關於他人的證實，有通過他人的關於我的證實。(PHP 185)

此時，當這種感知他人的意向被我再現之後，便不再是我個人的思想活動，而是融入我生存的一種同時變化，我與他人的存在結構因為相遇而同時發生轉變。而我們以這種方式「理解」的動作並沒有什麼意義隱藏在其背後，而是就在動作和接受的當下，我與他融合在一起，意義就在肢體動作本身中展開，他人的行為始終能通過我的行為被理解。「我弄錯了他人，是因為我從我的觀看位置看他人，但我聽到他人提出抗議，我最後得到他人的概念和視覺角度的中心的概念。(PHP 337)」就像學生藉由看臉色揣測上意，如果沒有成功的案例，

拍馬屁的流行也不會因此前仆後繼的發燒了中國五千年的歷史。

因此，我和他人的關係是在實質蘊含的關係當中，我們同時朝向世界的運動，這個世界也為我的知覺和他人的知覺所共有。就像我們在先前提到過的感知的我和被感知的我是一種互為主體性的存在，我們透過將所有的感知都匯集於物體，使物體的深度感出現；同樣的…

哲學家不能不把其他人拖入他的反省的退縮（reflective retreat），因為在世界的昏暗中，他始終知道把其他人當作同夥，因為他的一切知識都建立在這種輿論材料上。先驗的主體性是一種向自己和向他人揭示的主體性，因此，它是一種互為主體性。（PHP 361）

我們重新發現諸意識在同一個世界中的聯繫，藉以使我們都作為來源不明的知覺主體參與其中的唯一世界的深度更加擴大，範圍更寬廣。正如同週遭事物總是向我呈現一樣，它如今也呈現向他人，並且是以他人的方式表現出不同的樣貌。就像我拿杯子來喝水，某人卻拿杯子去裝丟棄的煙蒂，我們同時知覺到了杯子的深度，卻是在一種不同的面向上。正是藉由這種不同觀看位置的差異，使我們對世界的掌握能夠更進一步。因此，對我而言，另一個身體已經不再是世界的一部份，而是作為某種新的設計和某種對世界的「看法」的地點。藉由彼此不同存在勢力的相互消長，我們共同拼湊出一個客觀世界的真實模樣。而在這個客觀世界當中，我確知有某個類似於我的身體結構的生命身體在世界中活動著，他明明不是我，卻又像是我另一個身體的存在，所以它一定是客觀的存在對象。

梅洛龐蒂曾經指出，在人與人所形構出的關係整體中，身體圖式（corporeal schema）是其中一個重要的基礎。身體圖式指的是在個人與他人及環境之間將形成一個身體性的共構勾聯，某種程度上規定了

個人與他人及環境之間的行為模式。[79]

我確實是透過我的身體在感知他人的身體，並且在他人的身體中看到自己的意向的奇妙延伸，看到一種看待世界的熟悉方式，就像我透過探險者的腳步踏過世界各個角落，我透過古人的文章穿梭了時空…

從此以後，由於我的身體的各個部分共同組成了一個系統，所有他人的身體和我的身體是一個單一整體，一個單一現象的反面和正面，我的身體每時每刻是其痕跡的來源不明的生存，從此以後同時寓於這兩個身體中。（PHP 354）

但是最終來說，我們也必須承認，他人的行為和話語不恆等於是他人，我和他人不是一種完全複製的同一關係。

我與他人締結一個約定，我決定生活在我給他人和給自己流出同樣多位置的一個內在世界（interworld）。但是，這個內在世界還只是我的一個計劃，相信我把他人的幸福當作我自己的幸福是虛偽的，因為這種對他人幸福的認同仍然來自我。（PHP 357）

因為我們畢竟不是同一個人，這不是一種推論出來的結果，而是我們確實經驗到的不相同。那些他人所真真切切體驗到（lived through）的生命處境，對我而言，可能只是一種呈現的（display）生活處境。就像一個挨打的學生和在旁圍觀的其他學生，這兩種處境是無法重合的。由於我們各自處境的不同，我們不可能模擬構造出一個使我們兩個意識得以溝通的共同處境，每個人都根據自己的主體性背景投射這個「唯一」的世界。顯然，即便我們是透過自己的身體行動

[79] 李維倫，＜論嬰兒微笑＞，第一屆兩岸三地現象學學術會議，2003，p.113。

去了解他人的身體活動，我們仍無法解決可能會產生分歧的這個真實現象。更確切的說，我們在一開始用來否定一般客觀科學論述所面臨的矛盾，如今同樣的出現在我們以身體經驗為起點的認識活動當中。因此，我和他人的衝突不僅僅始於我們試圖思考他人，即使我們把思維放回非自發意識和非反省生活，衝突也不會消失。那麼，難道我們以身體經驗為基礎的延伸結果同樣導致不可能嗎?實則不然，即便我們如同一般性的客觀論述一樣面對這個問題，但是我們卻沒有遭遇到相同的矛盾。這是因為一般客觀論述是來自一種邏輯的推理關係，因此當一子下錯，便全盤盡失。一個以命題出發的論證，沒有預留接受意外的空間。相反的，通過一個現象學的反思，我們始終把握了一個身體經驗的明證性。因此，正如同我先前一再強調的，我們確有可能會誤會他人，但身體經驗裡本來就包含了正面的經驗和負面的經驗，而如果沒有這個主客之間差異的衝撞，我們就不可能發現另一個自我，也不會有相互性（reciprocity）的出現。

職是之故，由於我對自己身體的把握是內在的，而對他人身體的知覺是外在的，經由此內在與外在的「配對」，可形構出你我不同的互為主體性。[80]

而如果我和他人從頭至尾都是一種同一的關係，那麼，我企圖透過他人的身體延伸向一個真實的客觀世界才會是一種荒謬。正是因為我們時而共連，時而我與他人會喪失公共領域，此時，我們的客觀世界就在這個落差的夾縫當中顯露出來，他人與他的世界的關係和我與我的世界的關係構成了一種無法切斷的距離。

一旦他人已被確定，一旦他人注視我的目光把我置於他的視覺場，奪去了我的一部份存在，人們就能明白，只有我和他人建立聯繫，

[80] 蔡錚雲，＜感覺性知識與知識性感覺－論胡塞爾的被動綜合＞，兩岸三地現象學研討會，2003。

只有我使他人不受拘束地認識我，我才能收回被奪去的一部份存在，我的自由需要他人有同樣的自由。（PHP357）

因此,「孤獨和聯繫不應該是一個二律背反，而應該是一個唯一現象的兩個『時刻』（moments）。（PHP 359）」畢竟孤獨是透過一種聯繫關係的缺乏之下才能夠理解, 而如果我們從來沒有孤獨的真實經驗又怎麼會明白聯繫的感覺呢?因此, 正如同我們在討論「他人」的開頭所提到的, 他人既不是一種自為的存在, 也不是自為的存在, 在我的生活的界域中, 另一個人的存在視不容置疑的, 即便我對他的認識是不完全的, 我們也不是毫無勾連的。

我們說，在對他人的知覺中，我在意向中越過了始終把我的主體性和另一個主體性分割開的無限距離, 我克服了在我看來另一個自為的概念不可能性, 因為我看到另一個行為, 另一個在世界上的呈現。…也許，他人永遠不會如同我們那樣為我們存在，他人始終是一個未成年的兄弟，我們不可能如同在我們中那樣在他人中看到時間化的推移。但是，兩種時間性不像兩種意識那樣相互排斥，因為每一種時間性只有投射在現在中才能自知，因為兩種時間性能在現在中相互交織。由於我的活生生的現在只向我不可能在經歷的一個過去開放，只向我還沒有經歷、也許我永遠不可能經歷的一個將來開放，所以它也能向我沒有經歷的時間性開放，它能有一個社會界域，因此，在我的個人存在再現和接受的集體歷史範圍內，我的世界變大了。超驗性的所有問題的解決方法就在前客觀的現在的深度中，在那裡，我們發現我們的身體性，我們的社會性，世界的先存在，也就是在其合理性中的「解釋」的起點。（PHP 432）

因此, 在我和他人之間不只是一種模糊不清（vague）的若即若離關係, 相反的, 我事實上無法將自己與「另外」一個意識分開, 就像我無法逃開來自我體內的第三者的聲音, 我也同樣無法割離自己第

一人稱的存在，我的週遭世界從來不是空無一物，而是總是向著自己又向著他人，正因如此，我們都當下處於世界的現場，都在做為各種明證性指向我何以能走到我之外去體驗一個真實的客觀世界。

3.5 週遭世界、偶然性的把握

由此可知，知覺的明證不是完全一致的思維，或絕對肯定的至真真理。「一切存在與有價值東西的偶然性不是一無價值的，好像我們在系統的角落與細縫中莫名其妙找到的：它而是世界形上觀點的條件。（SNS 168）」藉由世界的偶然性揭露了它不是我所思的東西，不僅向我揭示了它自身的存在深度，同時也證明了過去傳統知識論的錯誤。

世界的偶然性（contingency）不應該被理解為一種微不足道的存在，一種在必然存在的結構中的缺陷，一種對合理性的威脅，也不應該被理解為應通過某種更深刻的必然性的發現，需儘早解決的一個問題。這就是在世界之內的實體的偶然性。相反，本體論的偶然性，世界本身的偶然性，是根本的，是最初作為我們的真理概念的基礎的東西。（PHP 398）

一個物質外在的客觀世界只是我主觀的對世界進行新的重構計劃，卻忽略了去觀看世界本身。

莊子與惠子由於濠梁之上。莊子曰：「鰷魚出游從容，是魚之樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂?」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂?」惠子曰：「我非子，故不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣!」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。」（莊子．秋水篇）

李維倫教授曾用這個莊子的例子來說明一個有趣的觀點，他認為實證主義取徑的方法最大的矛盾是在於「想要證明不需證明的事物」。[81]對實證主義的知識取向來說，「魚樂」的知覺是有經驗者加上自己主觀解釋的意見，正如同他們對於他者的動作有著相同的推論模式。因此，他們試圖將「知覺」與「魚樂」之間的連結拆解掉，各自測量，再求得相關。這也正是我們在 2-1 所提到的，我們先將「身」「心」拆開之後再力求兩者間的溝通，實證主義認為這才是掃除不當預設的方法。但究竟將一個原本直接感受到的真實經驗毫無根據的拆解開來是掃除了預設還是增加了預設，值得玩味。在實證主義的邏輯脈絡下，他們不但沒有擺脫知覺的經驗，並且最後仍是要依靠它做為基礎，並且增加了不必要的預設和不當的切斷。

對感覺來說，沒有什麼荒誕不經的東西，感覺能夠要表達的對象，荒誕不經是針對我們的理解，因為我們的了解只能理解再現。[82]

因此，對惠施而言，他將永遠處在知覺騙局的被害妄想症當中，不停的在已知的領域當中盲目亂鑽，而無法前進。相對於莊子，他直接的面對既與的知覺經驗，並且不停留於此，更進而揭露人類生活經驗的結構條件。簡單的講，事實上在魚樂否的例子中，我們的確不知道那「是」什麼，但我們確實知道那「有」什麼。魚游的姿態讓莊子有所感覺，但是也許說不清楚那個感動的內容是什麼，因為「是什麼」只是一個再現、一個理解，卻不是一種感動。而即便我們不懂我們的感覺，卻不代表我們沒有感覺。所以，真正不清不楚是指我們的理解，不是指我們的感覺。

在面對經驗事實之際，我們不是從思想面建立起不變的原則，以

[81] 李維倫，＜論嬰兒微笑＞，第一屆兩岸三地現象學學術會議，2003。
[82] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, trans. Edward S. Casey, Northwestern University: Evanston, 1973, p.411.

化解理路上的不一貫或對峙的情景。相反的，我們因為意識不斷糾纏於這種對自身形成方式的抗拒，從而在吾人的反省活動中，發現一種先於反省的思維。就此而言，理性思想非但不是去超越這個經驗事實，反而因此被植於一個有機層次中；它使得隱藏在思想背後的身體不斷地從聆聽、碰撞與觀看等實際活動中，形構出聲音、觸覺與視見等具有客觀性質的內在現象。[83]

感覺不是一種心理上的情緒，而是客觀對象的自我的表達引發了主體的共鳴。當惠施還在試圖解釋知覺和魚樂之間的聯繫時，莊子的「知之濠上」則是透顯出知覺發乎於處境之中，他是在某個處境下得知魚樂，正如同惠施也是在某個處境下得知莊子知魚樂。這正是現象學所主張的，獲取現象學知識的操作始於對經驗現象的描述。我們都是處在某個具體事實的環節當中領會到一個意義，一個屬於它本身的真理，以至於不相關的事件變成是一種有方向的流動，反映出某種意義。就像我們的歷史，聯結了某些遠因與近因的關係造成了戰爭的爆發，一個身處於大都會叢林的小角色通常可以察覺出上司的臉色，對方的不懷好意。因此，在莊子的經驗當中，重點不是解釋他究竟是通過什麼樣的神經反應、大腦活動得知魚樂與否，或者是魚是否樂；而是透過魚樂的描述形構出經驗如此被活出來的整個現實條件。

一個活生生的身體總是在行為，總是一個現象身體。情緒不是由刺激所引起，而是由只對人類生活有意義的情境、整體性所引起…世界延伸到身體之上，而身體則為意涵所浸蝕。某種神奇的關係已然在知覺的世界中被實現。（MPP 46-47）

當然，一個物質外在的客觀世界不見得一定錯，錯的是我們試圖脫離經驗的基礎進行理論的堆屋架構。如果我們企圖取消一個實際生

[83] 蔡錚雲，＜身心問題的另類思考－西田幾多郎、湯淺泰雄到梅洛龐蒂的身體觀系譜＞，2003。

活當中的認識過程，試圖忽略理論架構背後含混的濃厚背景，這個客觀論述如何還能保持客觀性?是否還能符應於真實世界?

「自然是經由人的身體運動揭露其意義，那是有根本的意義所在，即表達、文化…」[84]所以，首先，我應該敞開我的身體向世界開放，才能是用我的主體延伸去把握世界之所是。當我能夠打開我的身體，則道沖而用之或不盈。在我的身體經驗中，我同時發覺，我用我的眼睛所看到的東西是我視覺的全部可能性。並且，我也總是只能以某個角度來觀看世界，根據我的經驗我承認位於別處的一個目擊者能看到我只能猜測到的東西。這不是推論出來的邏輯因果，而是就像我看見杯子的立體感一樣，這些其他景象都包含在我的景象中，如同物體的背面或下面能和物體的可見面一起被感知。就像海德格曾經詢問那朵種在峭壁懸崖上的花朵是否存在一樣，如果以一個實證邏輯來看，因為我沒有親身爬到山上去看花，沒有聞到花香，因此，花不在。但它果真不在嗎?如果它真的不在，為什麼你能夠想像一朵花在懸崖的樣子?

一切「出現」（apparition）都是一種體現（incarnation），存在既不是由「屬性」確定的，也不是由外觀特徵確定的。這就是人們在談論兒童和原始人的萬物有靈論時有道理的地方：正如孔德（Comte）所說的，這不是因為兒童和原始人感知他們試圖用意向或意識來解釋的物體；…而是因為物體被當作它們所表示的東西的體現，物體中人的意義處在物體中，完全體現為物體所表示的東西。一個閃過的影子，樹枝的斷裂聲，有一種意義；到處都有警報，但沒有報警的人。(PHP 290)

因此，在我實際走到那裡和實際獲得關於它的知覺之前花已經存

[84] E. Levinas, “On Intersubjectivity: Note on Merleau-Ponty”, Outside the Subject, p.98。

在（pre-exists），不過這個存在是一種超越想像的存在方式，它就像是一場我錯過的精采球賽是我經由聽見別人轉述之後的真實存在著。不過，這種存在和實際體驗的存在的確是在一種不同層次上的存在，當他人的體驗或我在運動時得到的體驗僅僅是展開我的當前體驗的界域中所指出的東西，不增加任何東西。但正如同我們先前所說的，我並不是只擁有這個當下的時空碎片…

事實上，我不是像盒子裡的一個物體那樣被關在處境中。我的自由，我作為我的所有體驗的主體具有的基本能力，就是我在世界中的介入。（PHP 360）

透過我的知覺、我的身體活動，我已經處在和介入一個自然和社會世界之中，在我的時間意識流裡展開一系列在各方面證實我的知覺和與之一致的知覺鏈共存。因此，正如同通過我的目光和我的手我可以知道任何實際運動都能引起與我的期待完全一致的感覺反應一樣，懸崖上的花也是如此迎風飄逸著。也是在這個時間流裡，我們才能將世界揭示在我們的眼前，我的當下僅僅「接受」（tolerates）記錄或登記在我的知覺中的東西的一種環境，但我意識到我感知我現在與一種比我先前獲得的和我把握的知覺更細微的無數知覺在我的目光下聚集，我和世界聯繫著。不過，假如這朵花的存在，對我來說，沒有半點意義，那麼它即便存在也是不存在；反過來說，如果一朵花的存在，對我來說，充滿了特殊意義，它即便已經不存在了也是存在，就像我們不會因為親人的逝去，而以為他不曾存在。他存在，曾經如此深刻的存在，永誌難忘。可是如此一來，我們是否會把存在的現象與幻想、錯認混淆在一起呢?

當我們如此問的時候，就又掉回到一個主客對立的情形當中了。因為對主觀來說，永遠都會有錯認、幻覺的可能。可是就一個客觀對象而言，幻覺並不存在，因為主體只是涉入在這個情境當中，並沒有

創造任何東西，所以不可能會有幻覺。於是乎，用來鑑定我的感覺到底是個客觀感覺還是我心理面的胡思亂想，就在於知覺對象的形成，當它有的時候，錯的就是對的；當它沒有的時候，對的也是錯的。

只要存在歸入和介入一種行為，它就進入知覺。同任何其它知覺一樣，這種含有存在的知覺所肯定的東西多於它所理解的東西。（PHP 361）

當家庭主婦為了一部戲劇哭濕了手帕的時候，她的外在世界不會比電視劇裡的世界更真實，她的情境是真的，角色也是真實的，存在就是在世界上存在。而一個存在離不開一個主體經驗的參與，是因為我的知覺舉動，才使得對象的深度得以展現。

由於主體在出現時，使意義和價值顯現在物體中，由於任何物體只有在通過主體獲得意義和價值後才能到達主體，所以沒有物體對主體的作用，只有一種意義（在主動意義上），一種離心的意義給予（Sinngebung）。（PHP 436）

一個世界的存在如果沒有我，它即便存在也沒有任何意義。就像是因為有我，所以我才能看得懂劍道的力度，舞者的用身體傳達的訊息，我才明白什麼叫做使眼色。

如果我們承認所有這些「投射」，所有這些「聯想」，所有這些「轉移(transferences)」是建立在物體的某種內在特性之上的，那麼「人類世界」就不再是一種隱喻，重新成為實際上所是的環境，作為我們的思想的祖國。（PHP 24）

因此，主體經驗是一個不可或缺的現實條件，但它要到什麼樣一個程度才不會引發所謂主觀干擾客觀的問題，只有上帝才能保證。當

然，我們總是會有認錯人的時候，會有看不懂別人使的眼色的時候，會有理解錯別人意思的時候，當這個差異介入的時候，我們就依賴客觀對象做真章，來決定我的感覺是對的還是錯了，就像當我認錯人的時候，我上前去打招呼，卻發現他的正面我一點也不熟悉，於是，我便發現是我認錯人了。或者當一個小朋友老是調皮搗蛋，我以為他是因為討厭我才會如此，卻後來經過幾次與他交手之後發現，他只是寂寞，想要引人注意而已。因此，結果也許會我驚覺原來如此，也許只是誤會一場，然後我會融入新的經驗深度。

正如自然深入到我的個人生活的中心，並與之交織在一起，同樣，行為也進入自然，並以文化世界的形式沉澱在自然中。我不僅有一個自然世界，我不僅生活在陸地、空氣和水的環境中，在我的周圍，我也有道路，農田，教堂，用具，電鈴，湯匙，煙斗。這些物體中的每一個物體都帶著有助於人類活動的印跡。每一個物體都散發出一種人性的氣息。（PHP347）

人的各種感覺都是一種主體的延伸，而我在這個越來越龐大的身體裡挖掘出更豐富的意義，更多采多姿的世界。因此，身體的延伸超越了自己的身體，我們藉由週遭的事物、工具、他人做為我身體的無限延伸，我們正向四周不斷蔓延出去，感染的範圍越來越大。而當我們擺脫了物理客觀理論的因果模式，轉而從一個現實存在出發，客體世界的存在才在我們每次的主體經驗中成為可能。

如果畫家要表達世界，則他就必須使色彩的安排帶有不可分的整體，否則他的畫將只是在暗示事物，而不能使事物獲得必要性的統一、臨場以及無以凌越的充實，也就是我們定義中的真實。這就是為什麼每一筆觸都必須滿足無限的條件。塞尚有時在下手畫某一筆之前會左思右想好幾個小時，誠如勃納爾所言，是因為每一筆都必須「包含有空氣、光線、對象、構圖、形質、輪廓與風格。」表達存在是一

件永無止境的工作。（SNS 15）

（結語）綜觀這三節，梅洛龐蒂的含混性之所以能彌補客觀論述的不足，乃因含混性突顯出了一個被客觀論述所捨棄的，卻又真實存在的世界。然而，即便梅洛龐蒂指出現今客觀論述的理性缺失，這樣的一個解決方法是否有效?