

揭顯「秘密中的秘密」：透過 莫倫的《現象學導論》走向現象學

Revealing “the secret of the secrets”: Moran’s *Introduction to Phenomenology* as a Gate to Phenomenology

游淙祺
東吳大學

壹、前言

就在二十一世紀剛開始的時候，我們論述現象學具備了一些優勢，因為我們擁有更多的研究資料。在胡塞爾或其他重要的現象學運動成員個人生前未發表的檔案，逐步被整理出來之後，人們對這些思想家有更好的理解，對現象學的整體認識比起前代人當然是更為深入，也更為廣闊。然而就在研究素材不斷增加，可研究的題目日趨分化的同時，人們對於現象學想要進行綜合性的論述也變得越來越困難。如何在兩造之間取得適度的平衡，對任何從事介紹現象學發展的人來說，都是一大考驗。莫倫的《現象學導論》一書可以說完成了一項不可能的任務。

在序言中，莫倫提到：

「我努力用一種可理解，而無贅言的方式寫這本書。我要以介紹這些專有名詞的方式來解釋，比較傳統哲學的詞彙與看法進行現象學的討論。尤其，我希望展現出現象學如何在布倫達諾的源頭處發展到德希達的批判。」（序言 iii）

作者試圖從現象學的前驅人物布倫達諾（F. Brentano, 1838-1917）開始作介紹，歷經現象學之父胡塞爾（E. Husserl, 1850-1938）、重要人物海德格（M. Heidegger, 1889-1976）、沙特（J-P. Sartre, 1905-1980）、梅洛龐蒂（M. Merleau-Ponty, 1908-1961）、雷維納（E. Lévinas, 1906-1995）一直到以解構思想著稱的德希達（J. Derrida, 1930-2004），時代跨越將近百年，涵蓋層面相當廣泛。值得注意的是，作者並不想面面俱到的顧及所有參與現象學運動的哲學家，而是作了選擇，他說：「可惜，受限於篇幅，我不得不割捨許多胡塞爾與海德格的學生與追隨者，例如，斯坦、殷加登、顧維茲、舒茲、芬克與馬庫色」（頁5）；又說：「同樣的，受限於篇幅，我也不得不捨去一些對法國現象學的討論，而他們的思想是值得專門考量的，例如：里克爾、杜夫蘭、亨利等人」（頁5）。其次，在他所挑選出來的現象學家之中，也不是讓每一位哲學家都佔有相同份量的篇幅，而是基於「胡塞爾與海德格獨特的重要性」，他使用該書幾近一半的篇幅來解說他們兩人的現象學。（序言 iii）由此可看出這本書的首要特色，他注重胡塞爾與海德格兩人在現象學運動發展上的地位，用最多的篇幅來作介紹，之後才提及其它的人物。而在介紹現象學家的時候，莫倫也有他獨到的選擇與編排。例如他特別將高達瑪（H. G. Gadamer,

游淙祺，東吳大學哲學系副教授。

通訊作者，游淙祺，111 臺北市士林區外雙溪臨溪路70號，東吳大學哲學系。E-mail: ccyu@mail.scu.edu.tw

1900-2002) 與鄂蘭 (H. Arendt, 1906-1975) 列入書中，在一般介紹現象學的書當中這是比較少見的。此外他與眾不同地把雷維納的位置放在沙特之前，以彰顯他對引進胡塞爾與海德格思想到法國的重要貢獻，儘管雷維納展露個人成熟思想的時間遠遠落後於沙特與梅洛龐蒂兩人。從作者選擇思想家與順序編排的特殊方式來看，這本說可以說已經大大地不同於早在 1982 年出版並廣為人知的《現象學運動》(H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*) 一書了。

底下就讓我們來看莫倫如何介紹各個現象學家的思想。莫倫對於各個哲學家的介紹包括生平經歷等部分，且介紹的相當生動精彩。但限於篇幅，底下的陳述將略過這一部份而只針對各現象學家的思想內涵作說明。再者，本文也不擬逐一介紹莫倫所論述的每一位哲學家，而僅就在現象學運動中比較核心的幾位作介紹，包括德國創始階段的胡塞爾、海德格以及對於該運動在法國的發展有關鍵地位的雷維納，運動成熟階段的梅洛龐蒂以及對當代哲學造成重大衝擊的德希達。換句話說，布倫達諾、高達瑪、鄂蘭和沙特等人將不得不予以割愛。

貳、胡塞爾 (第二章到第五章)

何謂現象學？關於這個問題，莫倫說：

「現象學最好被理解為一種嚴格、反傳統方式的哲學思維，所強調的是去掌握事物真理、去描述現象的企圖；在最廣的意義下，那是針對所有的一切以其呈現的方式來呈現，也就是說，向意識、向經驗者展現出自己。」(頁 6)

所以現象學的第一步，就是「避免一切先於經驗所形成的錯誤與成見，不論這是來自於宗教或文化的傳統，還是一般常識，甚至是科學本身。」(頁 6) 這意味著，人們不應該急著在還沒有了解現象本身以前就貿然對現象提出解釋。大部分現象學家

都強調，要用嚴格的方式來從事哲學探討的工作，不要受到任何歷史傳統的侷限。莫倫說：「他們支持排斥所有的獨斷，懷疑先驗的形上前提與之前對知識性質的說明，特別是新黑格爾主義與實證主義那樣的看待，而是堅定不搖地將注意放在事物自身上。」(頁 6) 現象學必須「小心翼翼地描述事物，就像它在意識中呈現的一般。換言之，對問題、事物與事件的處理，必須考慮到它們對意識的呈現方式。」(頁 8) 於是，現象學要求恢復我們與現實之間活生生的接觸，要回到活生生的人類主體生命中，並藉此為哲學注入新血。所以我們在胡塞爾的《邏輯研究》中，看到他如何用嶄新有趣的方式，來處理傳統邏輯與認識論的問題。

胡塞爾最初在《邏輯研究》的第一版中把現象學稱為描述心理學，而它的根本內涵來自於他的老師布倫達諾。莫倫強調：「從布倫達諾身上，胡塞爾繼承了哲學乃一種嚴格科學的信念，以及哲學在於描述而非因果關係的解釋觀點。」(頁 10)

《邏輯研究》這本書的重要性可從兩個角度來看。首先，胡塞爾在導論反駁了心理主義，指出它試圖藉由心裡活動的法則解釋數學邏輯等學問的律則時，混淆了心理活動與理想律則的客觀性之間的關係。胡塞爾的立場相當明確，理想的客觀性與想到它們的心理活動無關。這種流行於十九世紀中葉的思想，所謂的「心理主義」，最初也被胡塞爾所接受，如早年的著作《算數哲學》(1891) 就是利用心理主義的觀點對算數的哲學基礎作解釋。但他很快就知道「『思想內容的邏輯單元』是無法從心理學的觀點得到滿意的答案。」(頁 140)

莫倫進一步指出：「心理主義背離了邏輯及作為科學的本質。要確立這個真理理想領域的理解，就必須區分邏輯、思想的對象於所有實際發生的心理歷程。」(頁 142) 心理學是研究實際發生的心理歷程的學問，它所用以解釋心理歷程的法則只具有經驗上的有效性。也就是說，只具有經驗科學的一般化或是普遍化性質，與純粹邏輯學或是數學所要求的嚴格普遍性與理想性截然不同。對胡塞爾來說，

邏輯探討概念之間基本而必然的關係，這個關係只能夠用超越經驗法則的理想律則來加以說明。用胡塞爾自己的話來說：「邏輯的純粹真理乃理想律則，其整個基礎在於『意義』(Sinn)、『本質』(Wesen)或『內容』(Inhalt)為真理、命題、對象、性質、關係、結合、律則、事實等等的概念。」(頁 144-145; Hua XVIII, 139) 胡塞爾在六個邏輯研究中闡述他對於邏輯先驗領域的看法，底下我們將依莫倫的介紹把重點放在第一、第五與第六邏輯研究上。

在第一邏輯研究裡，胡塞爾探討了符號與意義的問題。基於知識的研究與傳遞都需要使用符號這項體認，胡塞爾認為我們必須說明符號的涵義。首先，符號與記號有所區別，後者只能用來指涉自身以外的事物，本身不具有意義。符號不一樣，它本身具有可供辨識的意義，而且該意義可被傳達。於是符號就是具有溝通的作用，胡塞爾又特別將這種具有表達意義功能的符號稱為「表達」(Ausdruck)。「表達表現出意義，它們傳達著一種理想的表達意義或意指。」(頁 150) 意義與具有表達作用的語詞總是緊密結合在一塊。「一個表達與其意義的關係是個理想的關係，意義是理想的，自我同一的統一體不會任意來來去去，可以被不同說話者分享著。」(頁 151) 此外，表達不只有意義，還有指涉，例如「馬」一詞具有意義，而且可以指涉對象，例如我可以用它來指涉不同的馬匹。但是有些語詞雖然不是沒有意義，卻找不到任何指涉對象，例如「圓的方形」或是「當今的法國國王」等。胡塞爾區分「意義意向」(Bedeutungsintention)與「意義充實」(Bedeutungserfüllung)來說明這個情況，我們對於「馬」可以既具有「意義意向」，也具有「意義充實」的經驗，而「圓的方形」則只有「意義意向」，但不具有「意義充實」。

第五邏輯研究，重點在於「意向性」(Intentionalität)，這個對於胡塞爾的現象學具有核心價值的重要概念來自於布倫達諾。後者把意向性理解為心理活動的特質，「在知覺中，東西被知覺到，在想像中，有東西被想像到……」(頁 155)，凡是心

裡活動都必然指向某個事物，藉此布倫達諾將心理現象與物理現象區別開來。

胡塞爾雖然同意心理活動皆帶有意向性的特質，但是他不認為我們應該把意向的對象看成仍舊是內在於意識活動中。在這裡胡塞爾作了一項細膩的區分。「經驗內容」對胡塞爾來說內在於意識活動本身，例如我看到一個四方體盒子，在我每一次當下的知覺經驗中，實際上我所看到的是「盒子」的某一個側面，胡塞爾稱之為「側顯」(Abschattung)，這個個別的側顯乃是我的經驗內容，它與知覺活動不可分。但是就在對於「這個」盒子的每一個知覺活動的當下，我又經驗到「一個盒子」。我可以說在特定方式或角度經驗這個盒子的同時，我又有著超越特定角度或「側顯」的知覺經驗，這時候具有整體意義的「一個」盒子躍然呈現在我的眼前。胡塞爾在這個意涵底下重新解讀「意向性」的意思。「所有思想的對象均為心靈的超越者，意向對象直接專注在對象上，而非其本身的內容上。……胡塞爾想要強調的是在我們的意向經驗中，我們一直『超越』意識而達到對象。」(頁 156)「超越」不是指獨立於意識而存在之謂，例如：胡塞爾將想像中的羅馬神話角色「朱比特」(Jupiter)也稱為超越的，因此我們瞭解凡是以整體意義自我呈現者就是超越的對象，而胡塞爾正是在此意義之下理解「意向對象」的涵義。

第六邏輯研究，重點是「意向充實」的說明，也就是「明證性」的說明；其次，胡塞爾在此研究當中提出了「範疇直觀」的概念。「意向充實」是意向對象所具有的意義，藉由對象的「親身顯現」而充實地自我展現，這種經驗被胡塞爾認為是「真實知識的典範」。這也就是所謂的「明證性」的意涵。

胡塞爾在第六邏輯研究提出兩種直觀經驗，「知覺直觀」與「範疇直觀」(kategoriale Anschauung)。所有的直觀都伴隨著感覺，我們對感覺材料有一種領會，這個領會造就意向對象，但是對一個意向對象我們卻可能用不同的表述方式去下判斷，例如對於「黑色的鳥」這個意向對象我們可以

作「這隻鳥是黑色的」以及「這隻鳥目前是停留在眼前不遠之處」等不同類型的判斷。在每一個判斷裡我們都使用了「範疇直觀」。「範疇直觀」不涉及對象性質，而是「把握到東西的存有」，因此它專屬於「對象的理想結構——客觀性本身」（頁 163）

第四章介紹胡塞爾 1901 年到 1929 年間的思想發展，莫倫認為這段期間為胡塞爾思想發展的成熟期，開始於《邏輯研究》第一版出版之後，而結束於《笛卡兒的沈思》以及巴黎演講稿，也就是一般所認為的超越現象學時期。這個時期的核心概念是「還原」。

還原是一種方法，藉著它我們達成對事物本質的掌握。這不等於說，還原可以擔保我們認識事物的本質，而是說我們在達到掌握事物本質的路途當中會遭遇到一些阻礙，還原只是幫助我們排除障礙而已。「胡塞爾認為若從事實到本質的轉移是流暢的，就不需要還原，一如在幾何學，幾何學家從實際形狀的沈思轉移到其理想化之中。不過，在別的地方，特別是對意識的掌握，轉移到本質是很難達成——故需要存而不論（epoché）的警惕。」

（頁 194）什麼是那些障礙的具體內容呢？無非就是「自然主義」，一個根源於日常生活的素樸假定——世界如其所顯現般的存在著，而且它們還是以科學家，特別是自然科學家對它們所解釋的那個樣子客觀地存在者。如果這種想法僅僅存在於素樸的思考裡，還不構成嚴重的問題，然而假如把這種科學的世界觀在哲學上加以絕對化，則將是很不幸的。在胡塞爾眼中，「那是個具有良好程序的壞理論」（頁 190; Hua XXV 28）。它嚴重妨礙我們對意識的掌握，妨礙我們進行本質描述的工作，一言以蔽之，妨礙我們回到事物自身。於是胡塞爾用了不在少數的語詞來描述還原，「中性化」、「置換」、「拔掉」、「排除」、「撤出」、「無視」、「揚棄」、「置入括弧」、「不去做」、「取消」等等（頁 195-196）。但基本上，最適當的說法也許是「態度的轉變」

（Einstellungsänderung），這意味著「離開對世界的自然主義的假設」。當我們改變了方向之後，我們就會來到「新的超越領域」，進入「內在經驗無限

主體領域」（頁 196）。

還原之後，現象學開始進行對本質的描述工作，本質意味著它與所有的「偶然」以及「事實性」脫離關係。「現象學的本質直觀（Wesensschauung）需要從此時此刻的個別經驗，所發生的經歷（Erlebnis），轉向對這個本質的反思。」（頁 179）胡塞爾認為，在對個別事物的經驗中我們已經有某種對普遍本質的把握，而對本質的處理也是科學家所從事。（頁 180）儘管如此，觀看本質卻不是很容易的事，因為「我們要時時留意到我們不要讓自然主義的假定溜回來。遮蔽我們的觀看。」（頁 180）

參、海德格對現象學的轉換（第六章與第七章）

海德格在現象學運動當中的地位 and 胡塞爾並駕齊驅，因此莫倫用了不少篇幅來介紹海德格的思想。莫倫指出「海德格是一位極為出色且具有原創性的現象學家，用他自己獨特的方式來實踐胡塞爾回到『事物自身』的計畫。在他自己的《存有與時間》問世之前，他曾花了十年的功夫積極地涉獵胡塞爾哲學，之後，他就主張現象學要比胡塞爾歷史更悠久，基本上是一種希臘人的思維模式，這麼一來，他使用此有與存有自身關係這種更根本的研究取代意識意向性結構的研究，讓現象學超越胡塞爾。」（頁 252）莫倫引述高達瑪等人的說法，指出：「真正造成轟動的不是胡塞爾而是海德格，因為彷彿其學說才實際將事物點明出來」（頁 252）。結果是，「若要了解現象學隨後的發展過程，需要同時考慮到胡塞爾和海德格，以及他們之間錯綜複雜的關係。」（頁 252）

儘管如此，現象學本身並非海德格關心的主題，存有的問題才是。莫倫詳細的解說，海德格如何從中學階段接觸布倫達諾的《論亞里斯多德中存有的多重意涵》（1862）開始就被存有的問題所吸引，如何在大學的求學階段深入古希臘與中世紀哲學的研究，而後才有著跟胡塞爾的遭遇，而確認現象學是探討存有學的唯一方法。

海德格對存有問題的思考牽涉到他對整個西方

傳統哲學，特別是形上學的看法。「海德格排除傳統形上學對存有問題的進入方式，他們把存有性質理解為『事物』、為單純在那兒、為當前存在物、為『現實』、為手前顯現，以致對它們有所誤解。」

（頁 256）如此一來對於海德格眼中這段帶有「存有遺忘」特徵的形上學發展歷史便必須被「毀壞」、被「拆解」，以便恢復肇始於早期希臘哲學的存有思想。在海德格的早期主要著作《存有與時間》中，對存有意義的闡述是透過他所謂的「基礎存有論」來進行的。基礎存有論闡述人的存在特徵，現象學對海德格來說便是對於人（他用「此有」（Dasein）代替傳統的「人」概念）與存有的關係之描述，而關於人的現象學必須透過詮釋學進行，所以海德格的現象學與詮釋學便融為一體。

莫倫指出，「在《存有與時間》中，海德格揚棄所有胡塞爾的主要概念；他不再談及意識、客觀性、方向性、所識、能識、超越自我。他不提自然態度、存而不論與還原、以及形構的想法。取而代之，海德格想把現象學用為進入具體人生活現象、事實生活的恰當模式。」（頁 296）海德格強調日常生活實踐與認知活動之間的差距，胡塞爾把認知看成成人與世界的主要聯繫，海德格則主張「認知是此有存在的衍生模式，它是存有論地建立於在世存有之上。」（頁 296）海德格雖然始終認同胡塞爾的口號，「回到事物自身」，但他卻認為「現象學必須能夠從具體個別性中來了解此有。」（頁 297）於是海德格對現象學的理解跟胡塞爾便大為不同。「在《存有與時間》中，胡塞爾意向性的想法被此有實質行為的現象學說明所取代，那是在與事物實際關係的世界裡。」（頁 300）

晚年的海德格，不再從「基礎存有論」去闡述或思考存有，他嘗試去思考存有的彰顯與遮蔽的性質，同時「思量這個隱避與開顯之間的基本關係」（頁 259）。海德格並且認為「有些詩對存有這種彰顯／隱蔽基本性質的說法遠比傳統哲學來得好。」

（頁 259）根據一些海德格評論者的觀點，莫倫指出在這裡他轉向一種個人的神秘主義，現象學的意

涵也跟著降低許多。吊詭的是，海德格到了 1960 年以後的晚期作品中，卻又重新用現象學來解釋他自己的哲學。（頁 253）由此可見，現象學在海德格哲學中總是佔有不可或缺的重要地位。

肆、雷維納：他者現象學（第十章）

雷維納在法國現象學運動的地位向來被放在沙特與梅洛龐蒂之後，莫倫一反常態將他置於兩人之前，理由是「在 1930 年代之初，他透過翻譯胡塞爾《笛卡兒的沈思》，與其論胡塞爾直觀理論的書，對介紹現象學到法國居功厥偉。」（頁 411）雷維納自身的哲學聲譽主要卻是靠 1961 年所出版的《整體與無限》這本書，在此書中他開拓了現象學的倫理向度，而倫理學的首要問題對於他來說是他人或他者的問題，是以莫倫又以「他者現象學」作為標題來介紹雷維納的哲學。

雷維納反對傳統倫理學過度注重自我的思考模式，而主張「我對他人的責任」才是首先應該被關心的問題。而如何說明這個問題也成為雷維納對於胡塞爾現象學有所批評的關鍵所在。

對於雷維納來說，胡塞爾的現象學完全涵蓋在意向性的研究裡。在胡塞爾的意向性概念中，「思想『滿足』了其自身的存有」，客觀世界如實的在思想當中自我再現（頁 423）。但是，在雷維納看來，這是對人的意向經驗的一種扭曲，特別是在對人的關係上，例如「戀人的愛撫是無法用任何意向性的說明來捕捉。」（頁 424）他人身上帶有一種超越與無限的特質，無法完全被試圖掌握整體意義的胡塞爾式意向性所窮盡。為了描述人存在的超越向度，雷維納要談一種「超越意向性的現象學」（頁 424）。

雷維納的著作往往充滿濃厚的宗教意味，他也談上帝，但不認同傳統存有論的想法，將上帝看成世界存在的第一因或是存有的基礎。對他來說，上帝「具有權威性的面孔」，也是個「愛的命令」（頁 426）他雖然不訴諸宗教的啓示，卻認為聖經「提供了某種與上帝的相會」。在他的想法中，上帝不可被明說，它遙遠而隱匿，卻在世界留下了痕

跡。跟從新柏拉圖主義的思想，「痕跡不見得一定要來自原始事件」，它「一直是已逝的在場。」（頁 427）德希達也有類似的說法，「我們不應把痕跡視為一些原來存在東西的烙印」，所以它不能被看成「指向被意指東西的符號」。（頁 427）上帝在人世間所留下的明顯痕跡就是他人的面孔，在這裡寫著無限與超越，也寫著上帝對人的召喚與命令——倫理上的命令——「你不可殺人」。

如前所述，雷維納反對胡塞爾式的意向性概念，原因就在於我們不可能用這個概念來領會一張他人的面孔所顯示出的意義。他者「用一種無法取消的倫理要求方式呈現給我們」，而我們只能回應這項要求，卻不能把它當作「客觀知識」加以研究。這就是我們與他者應有的關係。這種關係就是「最先構成倫理的東西」。（頁 449）莫倫簡要的說：「對雷維納，道德是面孔的回應。」（頁 449）

伍、梅洛龐蒂：知覺現象學（第十二章）

梅洛龐蒂志在描述實際存在的原初經驗，為我們的「在世存有」提供一種現象學的說明。莫倫指出，在梅洛龐蒂的眼中，「現象學的目的在『彰顯世界』；它的任務是要『揭露理性的秘密』」（頁 515）。梅洛龐蒂的現象學思想來自於他對胡塞爾的獨特解讀，他不像胡塞爾將意向性看成自主的、認知的活動，而強調同樣由胡塞爾所指出來但不被他所看重的「運作意向性」，那是一種跟身體的運作息息相關的意向性，一種「先於判斷的覺識」。這種覺識往往受到現代科學與心理學的扭曲，哲學必須對抗這種客觀思想，以便將我們與世界的直接接觸喚醒。知覺便是直接接觸的典型寫造，在梅洛龐蒂代表性著作《知覺現象學》之中便是致力於闡述知覺的意義。

莫倫引用梅洛龐蒂的話說「我們從未停止生活在知覺世界中」（頁 535），但什麼是知覺呢？知覺是一種意義浮現的經驗，浮現是指吾人對於種種呈現在知覺中的感覺材料（例如特定的顏色、性質、形狀等等）的一種形構，所以知覺又可說是形構化或結構化的經驗。「知覺某物就是把它活過來。」（頁

538）而這種經驗是吾人之身體與外在世界對話的結果，我們的感官詢問事物而事物則給我們的感官以回答。莫倫指出，「正是這個自身與世界關係的相互性與交錯性讓梅洛龐蒂深深著迷。」（頁 542）

身體是知覺的主體，它「用一些方式將世界揭露給我們」（頁 543），是我們參與世界的媒介，藉由它我們處在世界之中。它不是像一般物體「存在」於客觀的時間與空間，它而是介入其中。「我們發現我們自己在世上，做為世界的一部份，但不是單純為空間世界上的空間物體。」（頁 542）身體永遠是我的身體，我並非擁有身體，事實上我就是我的身體。它本身具有自己的意向性，自己的動力，不需要完全靠我的指揮，因此它具有自己的原初歷史，對我而言是在掌握之外的，是匿名的。此外它總是處在一種性愛的意向性之中，盲目的或不自覺的在探索著另一個身體。我們的性慾所「投射出來的是我們在世存有的方式」（頁 543）。

被知覺之物不僅僅是承載種種性質的承載者而已，它乃是將種種性質結合起來的特定形構。「知覺到的東西一直被知覺為相對於背景的一些樣子或形式」（頁 539）梅洛龐蒂的這個想法來自於完形心理學（Gestalt psychology），但是梅洛龐蒂進一步用現象學去描述我們形構知覺對象的經驗。由於被知覺的對象具有某些特質，所以相關的特性必然一起伴隨出現，例如「熱」與「紅色」便是如此；又例如當我們看到紅色地毯時，我們不會僅僅看到地毯上的紅色，而必定是特定「毛絨般的紅色」（頁 539）。形構就是有意義的整體之構成，它統合了表面上看起來的散亂的性質。莫倫引述梅洛龐蒂晚期《可見與不可見》的說法，指出「我看到的東西不是『一群遊蕩不拘的感覺』」（頁 539）。

感覺（sensation）與知覺的關係也必須被說清楚。梅洛龐蒂認為，我們知覺不到感覺，「儘管感覺是感官知覺過程中的一部分」。梅洛龐蒂批評了傳統經驗論對經驗的說明，它們把感覺視為「經驗單元」去解釋知覺經驗（頁 539）。梅洛龐蒂認為我們必須克服這種說法，才能回到事物自身。在他看

來，感覺不是外在事物對感官的侵入，更非感官所獲得的片面印象，而是「感官」與「感官所對」之間的交融或對話結果，例如我的視覺與顏色，觸覺與硬性之間便是存在著這種關係。此外，感覺的活動本身已經存在著思考性，它已經在「普遍性的氛圍」當中進行，所以知覺與思想並非截然二分，在知覺之中已有內在邏輯，它不是全然盲目的。

陸、德希達：從現象學到解構（第十三章）

解構是德希達克服「邏格斯中心論」與「在場形上學」的一項「策略」。「邏格斯中心論」被德希達界定為西方哲學的根本特質，它是指傳統哲學優先重視理性，把所有被視為「非理性」的東西擱置一旁，看作不重要或是邊緣的東西。而西方哲學傳統上也被所謂的「在場（存有神學）所述惑住。」（頁 573）所以兩者都成為德希達批擊的對象。

德希達把「邏格斯中心論」解釋為「語音中心論」（頁 573），它是建立在對「意指」與「所意」關係的誤解上，亦即相信符號可以全然再現它所意指的意義，或者說，「語言是對現實的透明窗戶」（頁 574）。這個觀點將言說看成優於書寫，而全面的在場則優於缺席。邏格斯中心論重視「語音（phoné）的特權」，這個想法清楚的表現在亞里斯多德《論詮釋》（*De Interpretatione*, I, 16a）裡，亞里斯多德把書寫文字當作說出來話的符號，而後者本身則是內在心理經驗的符號（*pathemta tes psyches*）。（頁 574）與之相反地，德希達主張「在書寫前，並沒有語音符號」（頁 574）。

在《語言與現象》一書當中，德希達明白指出，胡塞爾依然沒能脫離這種傳統的觀點，依舊「陷於在場形上學之中」（頁 583）。在「第一邏輯研究」中胡塞爾認為「符號可以一般地理解為任何能代表『某些東西』（für etwas, LII § 1）的事物」（頁 585），但是德希達質疑，符號是如何去代表這些東西的，在這一點上胡塞爾從未作過清楚的說明。胡塞爾曾假定在自我意識的內部，意義直接向自我呈現，我們可以不需要任何指示性的符號，也就是在

不涉及溝通的情況下，我們並不需要使用符號去標示我們的內在心理狀態。符號的功用在於它能夠加在它們所要表彰的事物上，因此它們的身分是次要的與衍生的。總之，在德希達看來，胡塞爾對符號缺乏全面性的反省。（頁 585）

德希達批評胡塞爾這種「意義的言說活動優於銘刻的所有其他形式」的想法正是傳統邏格斯中心論的翻版。（頁 583）而且德希達對胡塞爾假定意義顯現在充實直觀中的說法也不以為然，他尤其不滿「胡塞爾保留柏拉圖本質主義的元素，特別是其設定自我統一的理想意義與其他一般對象。」（頁 584）德希達提出的相反意見是「重複自身即原初的」，於是胡塞爾所重視的「當下的在場（*presence-of-the-present*）在德希達看來乃是源自重複，而非反過來。莫倫解釋道，「經由重複，單一呈現與自我同一性的幻覺得以形成」（頁 587）。

德希達主張，符號比在場的意義更為根本，而在場自身的想法有賴於再現的想法。德希達說：「再現要比在場更為古老。」（頁 586）所有的符號，「藉由指出超出其自身之外，皆涉及意義的延遲，而同時之間又製造出一種幻覺，說意義是在場的」（頁 595）。符號其實代表著缺席，將缺席的在場再現出來。德希達說：「在此意義下，符號是延遲的在場」（頁 595）。這個語言的樣式即是德希達所謂的「衍異」（頁 595）

德希達用「痕跡」指稱一個「從未實際在場的缺席記號。例如，我們對伊甸園的懷舊就是一個從未存在的痕跡。」（頁 599）認同雷維納的觀點，他也認為「痕跡」不是結果，因為它實際上並沒有原因。而德希達把所有的符號都看成痕跡。（頁 599）在任何一個符號上面我們不可能找到完整或全部的意義，因為「意義是無盡地區分與延後」。德希達宣稱意義是無根由的、無原初的（*arché*），不可能有一個完整或全部的意義，除非是個理想或是個實際的幻影。（頁 601）他拒絕在場形上學，更反對把意義當作理想統一體的信念，由這點看來，他毫無疑問地越出了胡塞爾現象學的框架（頁 604）。

柒、代結語

莫倫引用法國哲學家里克爾（P. Ricoeur）的話指出：「現象學無非是一連串脫離胡塞爾的故事；現象學的歷史亦即胡塞爾的異端史」。（頁 3）作為胡塞爾入門弟子的海德格「認為胡塞爾在說明人所遭遇的世界時，仍然太過於笛卡兒與主智主義了，故決定援用他以為唯一可以避免無效認識論基礎的方式，那就是完全放棄『意識』與『意向性』詞彙的使用。」（頁 17）接著在海德格之後，雷維納與沙特「都將意向性的論旨詮釋為意識直接觸及世界與存有的表達方式，因此，頗有創意地誤解了胡塞爾。」（頁 22）另一方面，梅洛龐蒂把人類意識與存有自身的關係看做是「交織與糾纏的」，這使得我們無法「在將其中之一予以觀念化時，而不涉及到另一方。」梅洛龐蒂的哲學要描述他所謂人與世界之間「交錯」的聯繫，因為身體與世界的關係在他看來就是「一種彼此無法分割，相互糾纏不清的關係」（頁 22）。

儘管如此，胡塞爾所開創的現象學運動還是被那些反對他部分思想的後繼者們傳承下去，或許我們應該問，究竟是什麼力量使得現象學的原初精神維持於不墜呢？從莫倫所說的底下這一段話我們或許可以得到一些答案，他說：

「現象學的中心論旨，也正是它一貫訴求的一部分，在對於世界的所有知識與描述中，嚴格辯護主體與意識基本且不可或缺的地位。但現象學所要認識與描述的是意識在知識成就（Leistung）中所扮演的角色，而不是沈溺於純粹只是為己的主體領域。不錯，現象學的整個重點就在於我們無法像科學自然主義一般，在自然世界的領域中甩開主體領域。在形構客觀性的過程之中，主體性必須被視為是不可迴避的。故，對胡塞爾而言，一切哲學的核心秘密，『秘密中的秘密』不外於這個問題：客觀性是如何在意識中，針對意識形構出來的？只有相對於主體性的客觀性才存在。」（頁 20）

現象學肯定客觀性的存在，但是卻又強調這個客觀性不能夠脫離主體意識；另一方面，現象學主張意識是首要的分析對象，但是卻又能夠擺脫主體意識的框架，而指向超越的客觀性。在主客體之間遊走的現象學思維同時又能夠將兩者緊緊維繫住，這不能不說是個「秘密中的秘密」。現象學的運作不是致力於揭開這個秘密的謎底，而是去攤開這個秘密讓眾人分享，那些參與現象學運動的成員或許正是被這個秘密所吸引，而進一步想用自己獨特的方式重新展現這個秘密吧。莫倫撰寫這本書也未嘗不能被看作是導引著人們去接觸及認識這個秘密。

基本上，我們必須肯定這本數十萬言的著作，無論對於初次接觸現象學，或是對現象學已經頗有涉獵的讀者來說，都是值得一讀的，因為任何一種背景的讀者都能夠在閱讀本書時找到屬於自己的收穫。此外，經由國內知名現象學專家蔡錚雲教授的親筆翻譯，文字通順流暢，在除卻語言障礙的情況下，讀者更是可以輕易地領略該書豐富的思想內涵，可謂難能可貴。

美中不足之處在於，該書的校對工作做的不理想，常見錯字（例如頁 191 的「自然主義」被誤植為「自然主意」）。外文（特別是非英文的部分）拼錯的情況也不在少數（例如頁 538，Abschattungen 被誤拼為 Anschattungen）。這一類的明顯瑕疵，務必於再版時更正修訂，否則不僅困擾讀者，也貽笑大方。其次，本書的名詞翻譯偶而還是出現了前後不一致的情況（例如在第十三章一再出現的「指意」無法在索引被找到——我們只能看到「意指」，而看不到「指意」）。最後，索引往往是一本書最具有參考價值的部分之一，本書僅僅以英文字母順序作排列，而缺少中文的筆畫順序，結果大幅降低了索引應有的功能。再版時假如能夠增加這個項目，則本書的價值將提升不少。 ■