

# 回歸「徹底內在性」 ——東西方「生命現象學」之比較研究\*

陳榮灼\*\*

布洛克大學哲學系

## 摘 要

法國哲學家米歇爾·亨利勾劃其思想為一「生命現象學」。提出了「生命就是自感」一口號。「生命現象學」之出現，乃是對胡塞爾的「超越現象學」和海德格的「存有現象學」之反動。簡言之，亨利認為古典現象學只注目於「外出性」，卻漠視了「內在性」，即忽略了「生命」。由於亨利認為「徹底的內在性」方是真正的「生命」，所以他要發展一套「生命現象學」來補救此一缺失。本文透過比較明朝末年的劉戡山與亨利的思想，試圖指出兩者間的一些本質相似性，這可有助於見出戡山之思想也是一套「生命的現象學」。然而相對於亨利之以「神學」作為「生命的現象學」之基礎的立場，戡山之思想可為「生命現象學」之發展另闢新途。依亨利、「父位的上帝」是永遠不會直接為人所彰顯，其中必經通過耶穌基督作為中介，而且是可以自存的。不過，按戡山之立場，雖然「性天之奧」使得「心體」只能「逐步地」、而不可「全幅地」彰著「性體」，但是這並不意謂其中有某些內容永不會被彰著；更重要的是：戡山肯定「天非人不盡，性非心不體」。此外，於戡山的進路卻可見出「純情」與「意」之本質性關連，這不會像亨利順著一根源性被動的情感而難以真正奠立「自我性」。

**關鍵詞：**米歇爾·亨利，劉戡山，生命現象學，自感，純情，自我

法國哲學家米歇爾·亨利 (Michel Henry, 1920-2002) 本人勾劃其思想為一「生命現象學」(phenomenology of life/phénoménologie de la vie)，提出了「生

---

\* 本文屬於由國立中央大學楊祖漢教授所主持之國科會研究計劃「轉型中的明清學術思想研究」(NSC-97-2811-H-008-001) 之部分成果，謹此致謝！並對諸位隱名審查人之寶貴意見十分銘感！

\*\* 本文作者電子郵件信箱：wchan@brocku.ca。

命就是自感」(la vie est auto-affection) 之論點。(註 1)

近年來亨利的著作在北美與歐洲頗受到青睞，並且在現象學界中也吸引了不少青年學者的興趣。特別地，因為現今法國哲學界新一代的代表人馬里昂 (Jean-Luc Marion) 的思想基本上乃是源自對亨利與萊維勒斯 (Lévinas) 的現象學之綜合，因而也促進了現象學界對亨利之現象學的研究。若就現象學本身的發展而言，亨利的「生命現象學」之出現，乃是代表對胡塞爾的「超越現象學」和海德格的「存有現象學」之反動。簡言之，亨利認為這兩位現象學奠基人只注目於「外出性」(transcendence)，卻都漠視了「內在性」(immanence)，即忽略了「生命」。由於亨利認為「徹底的內在性」(radical immanence) 方是真正的「生命」，所以他發展一套「生命現象學」來補救胡塞爾與海德格的缺失。

本文試圖比較明朝末年劉戡山 (1578-1645) 與亨利的思想，指出兩者在本質上的一些相似性，這可有助於見出戡山之思想也是一套「生命的現象學」。當然，就現實上而言，他們兩人在生命上是沒有任何交集的。但相對於亨利之以「神學」作為「生命的現象學」之基礎的立場，戡山之思想可為「生命的現象學」之發展另闢新途。



作為現象學家，從一開始亨利便關注「絕對主體性 (absolute subjectivity) 的自我意識如何可能？」這一問題，理由是：「絕對主體性」是所有現象顯現之可能條件，若果「絕對主體性」本身不能顯現，那麼整個現象學進路便不能成立了。不過，按照其「愈多還原、愈多給出」(Always more reduction, always more given) 的「現象學的原則」，(註 2) 「絕對主體性」之「顯現」必得是「對其自身」之「自身顯現」(self-manifest)。十分明顯，亦唯有通過解決「絕對主體性如何自身顯現」此一問題，方能真正找出回到「徹底的內在性」之途徑。而在解決這一問題上，亨利首先指出：「絕對主體性之自身顯現」完全迥異於「對象之顯現」。

1. Michel Henry, *Auto-Donation* (Paris: Beauchesne, 2004), p. 128.

2. Michel Henry, "Quatre Principes de la Phénoménologie," *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96, 1 (1991), p. 3.

這意謂絕對主體性不能以意識對象的方式來意識自身，否則所能意識到者只是作為對象（即客體）的自我、而非作為主體之自我。無庸置疑，沙特早已指出「真正的自身意識」一定是「先於反思的」（pre-reflective）、「非設定的」（non-positional）。不過，亨利認為這仍不足以勾畫出「真正的自身意識」。他堅持「真正的自身意識」是「直接的」（immediate）、「非差異的」（non-differentiated）、「零距離的」（without distance），因而只能是「情感性」（affective）。理由是：「情感…是存有於其徹底內在性之絕對統一中的自感（Affectivity... is the auto-affectation of Being in the absolute unity of its radical immanence）。」<sup>(註3)</sup>這是說：只有「在情感中、存有起現與於自身中顯示其自身」（in feeling, Being arises and reveals itself in itself），<sup>(註4)</sup>因此，「絕對的顯示」（absolute revelation）必定為「情感性」。十分明顯，這種「內在的」和「情感性」的「顯示」是屬於「絕對主體性之存有」（the Being of absolute subjectivity）。一言以蔽之，「真正的自身意識」是一以「情感」（affectivity）為本質的「自感」（auto-affectation）。於此，「能感」（affecting）完全第同於「所感」（affected）。其次，作為「自感」，「真正的自我意識」是「被動的」（passive）。職是之故，「絕對的主體性」之「自身給出」是屬於「不可見」（invisible）的向度。這意謂「絕對的主體性」是一「徹底的內在性」。最後，由於「自感是感受性（receptivity）的根源本質之建構性結構」，<sup>(註5)</sup>所以，只有建基於「主體之自身顯現」之上，「對象之顯現」方為可能，而於此義上，「絕對的主體性」乃係「超越的」。

相比之下，無論是康德之「超越的統覺」（transcendental apperception）抑或胡塞爾之「超越的意識」（transcendental consciousness），即使海德格所言之「此在」（Dasein）的「超越性」（transcendence）都是為了使得「可見的」（visible）的世界成為可能。而且，在方法論上，海德格的「存有現象學」與康德的「超越哲學」一樣，都以「對象」或「外在性」為首出。海德格「世界」的概念，便是作為「背域」（horizon）而使「存有物的給出」成為可能的條件。所以在本質上，

---

3. Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, trans. Girard Etzkorn (The Hague: Nijhoff, 1973), p. 682.

4. Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, p. 684.

5. Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, p. 233.

「背域」還是爲了「外在的存有物的給出」而服務。<sup>(註 6)</sup>更重要的是：他們都犯了將「主體」之給出方式化約至「客體」之給出方式的錯誤。換言之，他們都通過「對象之顯現方式」來說明「主體之自身顯現方式」。因此亨利認爲他們都無法回到「真正的主體性」。一言以蔽之，他們仍囿於「存有一元論」(ontological monism) 的立場。因爲依「存有一元論」，現象的給出只有一種方式，就是外境或對象的給出方式；從而完全漠視了「主體之自身顯現方式」與「對象的顯現方式」的殊異。可是，與外境不同，主體是「自給」(auto-donation) 的。基本上，「真正的主體」只能是一屬於「不可見的」(invisible) 向度，具有「自感的」(self-affective)、「徹底的內在性」。因此，若要「回到內在性」，則必須對「存有一元論」有所批判。

實際上，海德格在《康德與形上學問題》(*Kant and the Problem of Metaphysics*) 一書中早已追隨康德十分強調「自感」(auto-affection) 這一概念。<sup>(註 7)</sup>可是亨利認爲海德格與康德對於「自感」這一概念的了解並不透切。首先，他反對康德將「自感」等同爲「時間的自身激發 (auto-solicitation)，自身設定 (auto-position)，自身對象化 (auto-objectivation)」；<sup>(註 8)</sup>其次，他反對海德格將「自感」等同爲「對來自世界的時態化場所之感受」，<sup>(註 9)</sup>理由是：「生命並非作爲自身設定或自身對象化之自感，它不將自身設定於其一己之前，好比『放在面前』，成爲一種差別。」<sup>(註 10)</sup>一言以蔽之，於亨利眼中，海德格與康德仍囿於「我思」(Ich denke/I think) 之傳統。其病因在於康德與海德格都無法真正認識「自感」之概念，他們所重視的「主體性」都是「向外」(au-dehors) 發展的。由於缺乏「徹底的內在」的一面，因而接觸不到「生命」的層次。

亨利認爲胡賽爾也犯了相同的錯失，以致無法真正掌握「自感」之可能性。在胡賽爾的現象學中，「時間意識」是最深層的意識，而「時間」是一切建構的可能條件，但亨利對胡賽爾的質疑是：「時間意識」如何張握它自身呢？實際上，

---

6. Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, p. 186ff.

7. Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1962), p. 193ff.

8. Michel Henry, *Auto-Donation*, p. 128.

9. Michel Henry, *Auto-Donation*, p. 128.

10. Michel Henry, *Auto-Donation*, p. 128.

即使通過「時間意識」的「延留」(retention) 還是無法掌握「當下的我」(living present ego)。(註 11)

與前人不同,亨利提出「純情」(pure affectivity/affectivité pure) 作為「自感」之本質。對他而言:「情感就是自感,它是內在地對自身的自身體驗。」(註 12) 這意謂「自感」在本質上是「情感性的自感」(auto-affection pathétique)。(註 13) 可以說:依亨利,正是由於這一種「純情」的存在,方使得「我們的情感在體驗作為存有與生命時變成純粹的(pure)。」(註 14)

此外,雖然康德還提出「內在感覺」(inner sense) 的概念,(註 15)亨利卻認為「內在感覺」與「自感」是不一樣的。簡單來講,康德義之「內在感覺」最大的局限不但在於它依舊屬於「感性的」向度,而不屬於「情感」(affectivity) 的向度,而且還是一「存有一元論」的概念。因而康德所言之「內在感覺」便無法達到「純情自感」的境界。反之,亨利乃通過「情感」以言「自感」。總之,「情感」一概念於亨利思想中是至居關鍵的,而其「自感」一概念便是扣緊「情感」來開展。

與康德和海德格不同,亨利還緊扣「自感」以言「身體」。內在於現象學之立場來說:亨利之「身體現象學」乃是針對梅露—龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)者而發。因為亨利認為梅露—龐蒂所言之「肉身主體」(embodied subject) 依舊無法脫離笛卡兒的侷限。換言之,梅露—龐蒂所言之「主體」基本上還是屬於「思想我」(thinking I/thinking subjectivity)。眾所皆知,針對胡賽爾的現象學,梅露—龐蒂已將「主體」的概念扭轉為「肉身化的主體」,但這只是將「思想我」(thinking I) 肉身化而已。因此,亨利從法國另一位哲學家比漢(Main de Biran, 1766-1824) 之立場出發來批評梅露—龐蒂。可以說,比漢反對笛卡兒之「我思故我在」(I think, therefore I am), 而主張以「我感故我在」(I feel, therefore I am) 代之,即認為人首先因有情感而存在,所以「情感」(feeling) 是一比

11. Michel Henry, *Phénoménologie Matérielle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), pp. 49-50.

12. Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, p. 657.

13. Michel Henry, *Auto-Donation*, p. 130.

14. Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, p. 670.

15. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London: MacMillan, 1964), p. 67 [A22 B37].