

東海大學哲學系碩士論文



德希達《胡塞爾《幾何學的起源》引論》之研究

A Study of Jacques Derrida's introduction of Edmund Husserl's

"Origin of Geometry"

指導教授：楊婉儀博士

研究生：楊佳達

中華民國一〇四年六月

June, 2015

謝誌

感謝楊婉儀老師以及張一中老師。在我研究所求學的階段中，對於我的鼓勵以及教導。

您們向我展示了生命中向上的生命力以及哲學裡多采多姿的世界。

在此，謹以此誌表達我內心無比的感激。



目錄

第一章	緒論.....	1
第一節	研究動機.....	1
第二節	研究目的.....	5
第三節	研究方法.....	7
第二章	胡塞爾如何從幾何學中探討起源問題.....	9
第一節	幾何學的特質.....	9
第二節	起源的問題.....	12
第三節	明見性與回溯性追問.....	18
第四節	幾何學傳承的問題.....	22
第五節	概念意義化流失導致的危機.....	27
第六節	幾何學起源作為例證性的意義.....	29
第三章	德希達如何看待胡塞爾對於《幾何學的起源》中之意向探討... ..	33
第一節	《幾何學的起源》一文特別之處.....	33
第二節	語言與文字.....	34
第三節	危機是否成立.....	48
第四章	胡塞爾與德希達如何面對未來的問題之比較.....	51
第一節	形上學與未來的可能性.....	51
第二節	胡塞爾與德希達之意向比較.....	52
第五章	結論.....	58
參考文獻.....		60

第一章 緒論

第一節 研究動機

現今在臺灣社會成長的我們，難以抗拒的必須跟隨著體制下的教育而學習。當我們在被規定好的教材底下學習時，為了應付考試，為了考試中求取高分，為了能往更高的學校學習，為了能在社會中求得更好的工作，常常不問知識的緣由或概念中的意義。這隱然成為一種習慣，只追求一種實用性，但卻忽略了知識中真正的意義。

在《幾何學的起源》中，胡塞爾明顯是擔心這種「危機」¹的。身為一位「前」數學家²，他從科學的快速發展中，發現了歐洲科學未來可能發生的危機，而這種危機最嚴重的部分，就是概念的意義消逝的危機。

但，在過去的時代，難道一般使用概念的時候，就沒有意義缺失而單純地使用概念嗎？如出生就是盲人的個體，難道不能使用未曾看過的顏色概念嗎？顯然不是的，他依然可以說天空是藍色的，依然可以用一種模仿的方式空洞地使用概念。那麼，為何至今，或說到了胡塞爾的那個年代，歐洲科學會產生危機呢？

過去的西方科學中，無論數學，或是物理學，全依附在哲學的體系底下。亞里斯多德把所有的學科置於形上學之下，笛卡爾將科學比喻成樹時，哲學是樹根，代表著一棵樹最重要的基礎。但在胡塞爾的年代，科學已經發展至脫離哲學而成為一獨立的真理系統。當科學脫離哲學時，它的意義不再受到哲學的保證，甚至

¹ 《幾何學的起源》收錄在歐洲科學危機一書底下，整本書皆探討著歐洲科學所遭遇到的危機。雖然如此，在如今世界下，西方文化已經主導著整個世界。因此，這危機不僅僅是歐洲科學可能會面臨到的危機，也是邁入先進國家中的亞洲社會可能會面臨到的危機。

² 胡塞爾不僅僅是一位哲學家，更早在他踏入哲學領域前，就已經是一位數學家。

發展到概念可以脫離現象，成為一種只存於思維中的學問。因此，這種科學的危機至今被擴大開來，胡塞爾特別提出這種危機發生的可能，意圖尋找一種從探究根源的方法，進而將危機消除。

胡塞爾在書的開頭便已將這種危機展示出來。

《歐洲科學的危機與超越論的現象學》中 第一部分：

然而科學危機所指的無非是，科學的真正科學性，即它為自己提出任務以及為實現這些任務而制定方法論的整個方式，成為不可能的了。這種情況也適合於哲學。哲學在我們今天正面臨被懷疑論、非理性主義和神秘主義壓倒的危險。只要心理學還突出哲學的要求，而不只是想成為一門實證科學，它也會處於同樣的情況。³

我們從上個世紀末出現的對科學的總評價的轉變開始。這種評價的轉變所涉及的不是科學的科學性。而是科學，科學一般，對於人的生存過去意味著以及現在可能意味著的東西。在 19 世紀後半葉，現代人的整個世界觀唯一受實證科學的支配，並且唯一被科學所造成的“繁榮”所迷惑，這種唯一性意味著人們以冷漠的態度避開了對真正的人性具有決定意義的問題。⁴

《幾何學的起源》中：

另一方面：對於源初的成果來說，對那些從這些成果中匯出的法則的實際應用具有非常明顯的可能性，這種可能性顯然很快便在實踐中導致一種由習慣教導給我們的方法，以便在需要的情況下借助於數學完成有用的任務。當然，這種方法即使在原明見性缺席的情況下也能得以繼承。一般來說，

³ 胡塞爾，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，王朝文譯，北京：商務印書館，2001。頁 1。

⁴ 胡塞爾，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，頁 15。

正是這樣，完全被抽空了意義的數學才能在連續的邏輯建構中得到傳遞，正如另一方面對技術應用的方法論情況一樣。⁵

這裡胡塞爾說明數學可以不依賴著源初⁶的成果（也就是原來數學定理或是概念產生的成果）而進行實踐運用。數學是可以被抽空意義進而傳承的。

然而，這不單單是數學或科學的危機而已，同時也已經是哲學的危機。更進一步地說，如果這種危機擴展到日常生活，人們在行事時，所依憑的將流於形式本身，而不再重視實質上的意義，這將會形成一種虛偽。

因此，胡塞爾想追問一種起源，而這種起源可以保證人類的發展。

胡塞爾的《幾何學的起源》是收錄在《歐洲科學的危機與超越論的現象學》中的一篇小文章，這篇文章於胡塞爾的著作之中甚少被提及。但特別的是，德希達卻關注胡塞爾這篇鮮少人知的文章，將其翻譯成法文並且加以闡釋。試圖從《幾何學的起源》之中，展開胡塞爾思想的整體樣貌。

幾何學，對於希臘傳統而言，是極其重要的科學。它有著透過理念將事物展現形式的的能力⁷。在各個民族中，對於「幾何」所做的研究不在少數，如中國的商高定理等等。但作為「幾何學」而言，卻是希臘獨有的科學。唯獨希臘人將幾何學視為一種有結構性、系統性、先驗的科學。非如其他民族文化中，將幾何視為一種實用目的而展開的學問，或為一種技術。

⁵ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，方向紅譯，南京：南京大學出版社，2004. 5，頁193。

⁶ 源初的（*ursprünglich, origine*），在方向紅先生的譯本中，胡塞爾的部份翻譯為「源初」，而德希達的部份則翻譯成「原初」。在比較兩個意思時，中文的源初比原初更有起源的意味，故接下來皆統一使用源初一詞代表 *ursprünglich*。而我們在引文中保留方向紅先生的翻譯。

⁷ 德希達在《胡塞爾《幾何學的起源》引論》中對幾何學的描述：「幾何學只是其中的一個例子，是通過“同一物”（*même*）的同一化行為而進行的生產，是從生活世界的有限的和前科學的感性材料出發通過理念化以及向極限的過度而對精確性（*l'exactitude*）的構造。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁1。

在柏拉圖全集中的美諾篇，蘇格拉底與童奴的對話中⁸我們可以發現。雖然蘇格拉底最終的目的，是想透過幾何學證明知識即回憶說。但蘇格拉底使用幾何學，證明幾何學不會受到主體學習幾何學的知識與否，其皆具有表觀的真理。蘇格拉底將幾何圖形畫出，向童奴提問並引導其將幾何學定理證明出，這證明了幾何學的真理是每一個人都可以直接從幾何圖形上明白的。

明末之時，利瑪竇來到中國，與徐光啟翻譯的第一本西方著作，就是歐幾里德的《幾何原本》。代表當西方人在面對一個不以宗教立國的民族，在面對文化科技水準不亞於西方的國家時，便使用了幾何學向中國證明西方文明的進步。因為幾何學不隨著時間變動，文化差異，語言差異而導致無法明白。就其作為幾何真理而言，是無可置疑的。因為直線或圓的概念，用任何語言表達，直線就是直線，是兩點之間的最短距離，而圓是圓心與圓周的等距，這個概念是不會改變的。

這些除了證明幾何學是先驗的科學以外，胡塞爾之所以使用幾何學作為追問起源的對象之理由，將會在第二章中更進一步闡釋。

回到起源問題。

一般我們對於歷史的研究，是透過遺留下來的文物或是史料來還原史實。但胡塞爾在這卻不認為透過文獻的方式所找到的起源是我們真正應該反省的。應當以追問幾何學起源的這種方式作為探究歷史意義的例證。

幾何學(為了簡潔起見，我們把所有那些探討在純粹時空性中得到應用的數學存在形式的學科至於這一名稱至下)起源的問題在這裡不應該是歷史文獻的問題，也不應該因此而成為對第一批提出真正意義上的純粹的幾何學的命題、證明和理論的幾何學家的調查，或者成為對他們所發現的特定的命題的研究，如此等等。⁹

⁸ 柏拉圖，柏拉圖全集第1卷，王曉朝譯，北京：人民出版社，2002.1，頁508。

⁹ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁175。

甚至首先涉及的是，以回溯的方式追問流傳給我們的幾何學的源初含義，幾何學正是由於這一含義本身而從未失去其效用，它不僅沒有失去其效用，同時也沒有停止發展，而且在經過了一切新的形式之後仍然是“這個”幾何學。我們的考察必會導向最深刻的含義問題、科學問題和科學史一般的問題，甚至最後會導向世界史一般的問題；因此，我們的問題以及我們關於伽利略的幾何學的說明便獲得了一種例證性的意義。¹⁰

為何追問幾何學起源的可以成為其他歷史學的例證？因為通過這種追問才能探究歷史真正的意義。

歷史學家研究的對象是發生過的事件，透過文獻或是遺跡的方式，企圖將事實本身還原。但歷史的事件原貌會隨著時間而漸漸地消散，使得我們無法真正還原事實本身。但胡塞爾卻認為追問幾何學起源的動作不相同，因為幾何學在流傳千年之中依舊是同一個幾何學，因為它可以透過明見性返回幾何學的源初意義。這是一般歷史對象無法做到的。因此，它才能成為歷史學的例證，源初意義才是我們應該向歷史追問的真正意義。歷史從來都是思想問題，是人如何還原歷史或看待歷史，這些全然是透過思想的。故我們將在之後的篇章在更進一步的探討歷史以及源初意義的問題。

第二節 研究目的

當尼采說上帝已死，已經暗示性的宣告這世界上將不再有上帝能保證一整體客觀的真理。當科學真理已經成為我們這時代的普遍真理時，哲學家還能引導人類的方向嗎？在胡塞爾的《歐洲科學的危機與超越論的現象學》之中，告訴我們在這個時代，哲學家的工作不再是制定一個上帝的真理使得眾人遵從。而這轉變

¹⁰ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 174。

源於何處？原本於西方哲學史的角度中，當我們言物之真理時，有兩大方向主導。一是問物之本質，二為問物的起源。但在康德證明了主體瞭解物自身之不可能性後，哲學上已不再熱衷於追問物之本質，而轉向追問物的起源¹¹。所以，對於已經在於這混亂的年代，胡塞爾追問起源，試圖還原源初經驗，使得日常使用的概念不失其原來之意義，讓人類可以不斷地激活源初明見性進而發展下去。

但德希達卻不站在這個觀點思考。

德希達研究《幾何學的起源》，乃由於他在這篇文章中，看到了胡塞爾思想的種種痕跡，藉此發現胡塞爾思想中核心的意圖與意向。《幾何學的起源》中，這種概念意義喪失的情況，是我們這個時代的危機，德希達確切的明白胡塞爾的憂慮。但身為一個當代哲學家，他認為胡塞爾的思想並非可以真正的解決人類的困境。在歷史之中的「延異」，正是他肯定並且能說明胡塞爾思想的問題所在。這兩位哲學家都處在形上學終結的時代中，面對著傳統哲學崩壞，哲學的未來還晦暗不明。在他們的思想之中，皆試圖一種未來可能的樣貌。一位偉大的哲學家所作的研究和其思想從來不是為了過去的事實抑或過去的歷史。其偉大之處在於使其思想展開進而決定未來人類的走向。對他們而言，未來才是哲學家真正關注的對象。

¹¹ 在《歐洲科學的危機與超越論的現象學》本書的研究計劃中頁 28-29，這裡要告訴我們胡塞爾那個年代的哲學家的責任與未來的方向。「但是作為現代的哲學家，我們陷入痛苦的實存的矛盾之中。我們不能放棄對做為任務的哲學的可能性所抱的信念，即對於普遍認識的可能性的信念。我們知道，我們作為嚴肅的哲學家承擔著這項任務。…而人類的真正存在只是作為指向終極目的的存在而存在，而且如果它確實能實現，也只有通過哲學—通過我們，如果我們真正是哲學家—才能實現。…我們再也不能真正地繼續進行迄今一直進行著的那種哲學研究了。…按照“哲學”這個詞所標明的目標，按照概念、問題和方法，是過去的繼承人。顯然，為了在作出任何決定之前達到一種徹底的自身理解，必須進行深入的歷史的和批判的反思(在這裡舍此沒有有效的方法)；而這只有通過返回過去追問那種最初並且總是作為哲學被尋求的東西，被歷史上所以彼此相互交流的哲學家 and 哲學繼續尋求的東西，才能做到；但這必須通過對在目標的設定和方法中表明的那種最終的根源的真實性的東西進行批判考察才能做到，那種最終的根源的真實性一旦被發現出來就一定必真地征服意志。」

因此在本文之中，將站在胡塞爾與德希達的立場，從《幾何學的起源》的文本中分析胡塞爾的思想，以及德希達如何從胡塞爾的《幾何學的起源》中展開他自身認為的未來方向。胡塞爾希望保留幾何學理性的傳統，而德希達希望讓未來保持可能性，這兩者最後如何在《幾何學的起源》中展開對於未來想像的面貌。對此，我們將進行兩者之比較，從中探討這兩種型態下的未來為何，以及面對未來的態度。

第三節 研究方法

首先在這篇文章中我們主要使用的是方向紅先生的譯本，在本文論及到譯本間不同譯法的字詞時，將以方向紅先生的譯本為主。

由於德希達這本書的特殊性，我們先單獨的對胡塞爾進行探討後，轉之在對德希達的闡釋中進行分析，最終將兩者之意向合併討論。

如此作的理由為，若直接將兩者混合討論，容易將兩者的思想混淆。又若直接從德希達的文本中進行分析，將可能使我們的立場有所偏向。因此先對於胡塞爾的文本進行一定的闡釋之後，再與德希達的闡釋作一比較，可發現其中之差異。最後再進行兩者的比較，將有助於我們理解兩人之立場。

第二章我們將先從幾何學這門科學在哲學上的意義作一探討，接著對胡塞爾的《幾何學的起源》文本進行一些分析與闡釋。首先，關於他如何挑選幾何學成為起源研究的對象。在起源部分，我們先從一般的角度出發探討起源，接著將這些討論與胡塞爾互相對照。再來分析胡塞爾整個理論的關鍵處—「明見性」，爾

後伴隨著幾何學傳承的問題，統合論述胡塞爾如何透過不斷的激活¹²幾何學的源初意義試圖來解決危機。

第三章從德希達的觀點進入。先從《幾何學的起源》一文的特殊性談起。之後討論語言與文字問題，這裡是德希達重要反對胡塞爾之處，透過對獅子(Löwe)一詞的分析，最終分析德希達他所反對胡塞爾思想中的意向以及危機是否真正存在。

第四章將分析形上學與未來可能性的關係，因為形上學本身是一種結構，一種將決定世界一切對象的學問，它能將對象擺置到其決定的位置中，但卻有可能讓歷史單一旦目的論地發展，這是德希達反對的。我們將從這角度切入，接著再將兩人之意向以及對未來的看法作一詳細比較。

¹² 激活(Beleben)本身為使甦醒之意，be 在德文中有使之之意，leben 為生活、生存、活著，因此 beleben(動詞)有為使其生之意。在《幾何學的起源》中作為重新將對幾何學所產生的明見性喚回的意思。將此譯為激活，具有一種重新將原明見性活生生的再次出現是貼切的。

第二章 胡塞爾如何從幾何學中探討起源問題

這一章的前面幾節，我們先對胡塞爾的《幾何學的起源》中的重要概念加以分析解釋，以便於理解這些概念的重要性。並於最終小結，再次解說這活動的歷程。

第一節 幾何學的特質

幾何學是由思想規定現實圖形的科學。

對於幾何圖形，現實世界不存在著幾何圖形，幾何圖形只存在於思想之中¹³。而現實事物的形狀，是我們使其抽象而歸於幾何圖形的分類之中。康德說：「一個盤子的經驗性的概念和一個圓的純幾何學概念具有同質性，因為在盤子裡所思維的圖形是可以在圓中直觀到的。」¹⁴

幾何學自歐幾里德開始，即以五個公設作為基礎而發展，爾後所有幾何學中的真理，皆得以使用定義、公設、公理證明。

《幾何原本》中開頭便以定義為起點，定義一、二¹⁵目的在於將幾何純粹概念化，試圖將我們原本在現象中，意識所能覺知的圖形對象原本樣貌轉化成概念的樣態。點佔據一個空間，而線也具有寬度使我們得以想像。定義將點定義為沒有部分，線沒有寬度只有長度，使我們把幾何圖形化（無論是外在或是內在），為

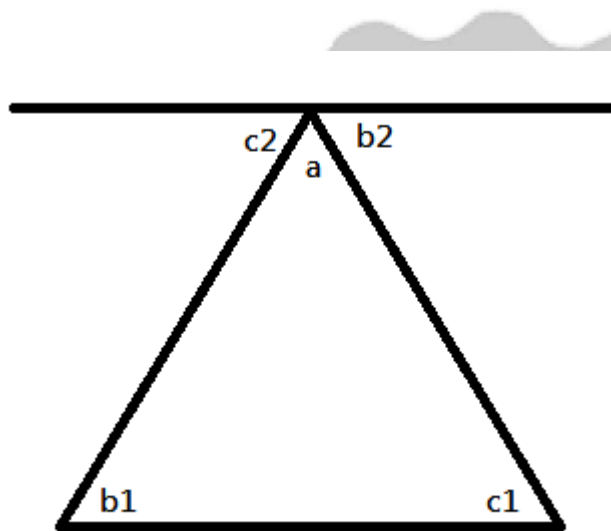
¹³ 畫出來的幾何圖形只是藉以用來代表思想中的幾何圖形，並非幾何圖形本身，幾何圖形必須是純粹的。

¹⁴ 「在這裡，我們不是從盤子中直觀到圓形，而是從圓的概念中直觀到圓形。盤子本身在現實中我們看到類似圓的形狀，只是因為我們有圓的概念，因而才說盤子類似於圓的形狀。而圓形本身，是無法從現實對象中直觀而得的。」康德，康德三大批判合集，鄧曉芒譯，楊祖陶校。北京：人民出版社，2009.9，121頁。

¹⁵ 定義一「點是沒有部分的」，定義二「線只有長度而沒有寬度」。

幫助人思考的方法。這種對象與觀念的同一¹⁶，使得幾何學成為能在思想之中看到對象自身的科學¹⁷。

幾何學中的定理，三角形內角和為一百八十度的證明，並非通過認識到所有的三角形而得，而是通過公設發展而得。每個步驟的證明，都具有著透明性，得到的結果都是先於經驗的。我們可以通過以下證明得知幾何學之先驗性。



在三角形上作一平行線。

根據內錯角原理（卷一命題 29）。

角 b_1 等於角 b_2 ，角 c_1 等於角 c_2 。

角 a + 角 b_2 + 角 c_2 = 平角。

平角為 180 度，故三角形內角和為 180 度。

我們可以通過上述證明而產生一種無可辯駁、應為如此的感受（胡塞爾稱之其為明見性），使無法設想一個三角形內角和不等於一百八十度。這即是我們感受到幾何學為真的那一瞬間，此種對於真的把握，並非透過歸納法，抑非於自我

¹⁶ 幾何學與數學對歐洲哲學而言，乃一門特別的學科，其觀念即是對象自身，直線與圓只能在觀念中才完美。本來 *idea* 在思想中呈現對象，但 *idea* 呈現的對象並非現實世界的對象本身。

¹⁷ 所謂幾何學中的直線，圓，就是概念中的直線與圓，而現實世界中我們看到的圓，無論是在物體上或是畫出的圓，都只是我們用來模仿圓概念的形貌，並非圓本身。

中可任意規定之感受。經過這種簡單的證明三角形內角和，我們可以發現所使用的論證，皆沒有脫離本來定義、公設與公理的。其中的內錯角原理，皆是根據這些定理、公設、公理衍化證明而成。我們可以再利用這已證明為真的原理，進行其他的證明。幾何學一環扣緊一環的結構，證明了某個命題，得到的結果，又能繼續證明其他的命題。幾何學就以這種肯定的方式，而非通過辯證、否定的方式發展¹⁸。作為希臘文化獨有的幾何學，世界中唯有希臘文化將幾何發展成一體系的科學，非在應用之中構築其理論，而在思想上自成一格。幾何學具有著先驗、觀念客觀性的特質，使得它能超越文化、人種、語言、地區之差異而被把握，只要有理性的人，必定能從幾何學直觀真理¹⁹。

胡塞爾將“幾何學”看作純粹本質科學的基本類型之一：關於空間和空間構形的數學，它是近代自然科學在方法上對經驗自然“理想化”的結果，換言之，是“純粹思維的產物”。而在現象學意義上，幾何學又是一門“本質科學”，屬於“區域本質論”的領域。²⁰

對於胡塞爾而言，幾何學是所有科學的基礎²¹。人們將從自然中獲得的某種東西轉化成觀念，乃科學創造源初時應有的形式。原本在自然的種種對象中，具有複雜豐富之現象，如一顆石頭，一棵樹，本身具備各種形狀顏色之外貌。人將其抽象化，將現象中事物外貌形式化轉為觀念，使其可被理性所了解與統一。換

¹⁸ 幾何學之中的某些定理當然可能會運用到一些反證的方式，但就整體而言，定理與定理之間不會相互否定的發展。

¹⁹ 「在同一性的意義上，幾何學在歐幾里德“原來的語言”中和所有的“譯本”中都是相同的；不管它如何經常地從原本的口頭言說及其書面記載出發，以感性的模式，在無數的口頭表達或文字的以及其它的存蓄物中得以表達出來，它在每種語言中依然是同一的。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 179。

²⁰ 倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋（修訂版）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007.8，頁 197。

²¹ 「即人的周圍世界本質上是同一的，現在和永遠都是同一的，因此對於那種與原創建和持續傳承這方面相關的東西來說，也是同一的，那麼，我們便可以根據我們自己的周圍世界，按照某些步驟並僅僅以預測的方式指明，對於被稱為“幾何學”的這種意義構成物（Sinnbildung）的觀念化的原創建問題而言，我們應該更仔細地思索什麼東西。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 207。對於胡塞爾而言，科學原創建的問題與幾何學的起源以及原明見性息息相關，而所有科學也是倚賴幾何學的這種理想模態而創造種種科學，因而這裡才將幾何學作為全部科學的基礎。

句話說，當人準備從理性之中「清晰明白」²²的了解事物時，必須將事物簡單化。在這簡單化的過程中，概念由此形成，才成為一個能夠展示的东西，人也能依此概念掌握對象。

事物本身並無概念，概念是人所創造的，是人為了掌握事物始而產生。此一將事物簡單化進而理想化的動作，就是科學的根本。科學無論進展到何種強大的地步，推遠至多深遠的地方，其本來面目，對胡塞爾而言，就是幾何學此形態之科學。

西方傳統哲學首先預設了事物背後必然具有一存有。依此設立一公設，爾後在此公設之下通過邏輯而全盤推出，幾何學就是如此的展開。巴門尼德斯說：「存有是有，並不是沒有」。每一事物，全是由有而產生，並不可能從無到有，必定有一最初或最高的有才能發展，這即是存有（*Sein*）。原本對於思考而言，世間的东西都是不斷變動的，這些東西或著某一時刻存在不變，或者某一時刻消逝，但最終必定存在著有，才能變化。變化不來自於無，無是無法變化的。

而也只有用這種方式如此地觀看世界，才能創造這希臘獨有的幾何學。這些都是使得胡塞爾將幾何學作為追問對象的原因。

第二節 起源的問題

起源，對於現象學來說，或對胡塞爾而言，是一重要問題。

現象學設想著知識來自於現象，由主體通過現象而創立知識。因此，如何將知識還原自自身之源初經驗中，就是追問起源目的。現象學使用本質直觀獲得事物之本質。「我」²³觀看著現象，從其中通過想像變更將現象中本來豐富而複雜

²² 所謂清晰明白(Clear)對於科學來說是重要也是必要的，由於科學必須客觀性的展現，對於模糊不清是不被允許的。

²³ 即主體意識。在這裡不使用「我們」，乃因對胡塞爾而言，這種在認識中之主體純然為一經驗自我，非如同康德將主體區分先驗主體以及經驗主體。所以在敘述主體認識對象時，康德皆以「我們」稱呼此先驗主體。

的東西排除，還原出一本質。例如將紅色的筆通過想像變更排除筆的形式，可以得到紅色的本質。反之，則將紅色排除而得到筆的本質，這即是本質直觀。將筆之存有暫且存而不論地置於括弧，我就能直接從直觀中獲得筆的本質²⁴。現象學正是通過本質直觀與想像變更，解釋人從現象中認識事物的過程。

無論是追問本質抑或追問起源，皆欲對事物有所掌握。若只是想認識事物，我可以單純透過外貌或功能認識之，而對事物對象的掌握，則來自於主體的權力。在現象學中，認識經驗事物當然是由感知的過程（透過本質直觀）而後掌握之。但，對於從傳統中所繼承的知識，該如何由此進行了解或解釋？知識本身並非憑空而來的東西，或許我們可以對知識本身毫無懷疑地使用，但如何明白知識的源初意義而非通過其有效性的信其為真，追問起源是胡塞爾現象學使用的方法²⁵。

一般意義下的起源，已經預設了一變化的事物最初的樣態。本來我們對一事物進行探究時，簡單而言可以有兩種問法。首先，這是什麼？其二，這是如何形成？一問其本質，二探究其歷史之下的起源為何。當我們發現，事物的外貌會隨著時間改變時（無論是消失或是損毀變化），可以試著提出如此變化之原因²⁶。過去的傳統哲學將焦點置於對本質的研究，乃因本質可以無視於時間之變化而自立。於康德證明認識物自身之不可能後，隨之而來我們將關注轉換於現象中。此時已不可從物自身中探求真理，我們必須在現象中找尋事物之原因（對對象的真理因而有著現象—基礎以及主體—基礎）。但經驗對象已夾雜著種種歷史的沈澱，

²⁴ 存有支配著事物，本來西方哲學都以此形貌展開。如今胡塞爾如此括弧存有，乃意味著在主體認識事物本質之前，不必先探討存有，也不必在主體得到事物本質後，推出其存有。

²⁵ 「我們人類的存在正是運行在無數的傳統之中。…我們也總已知道，傳統正是在我們人類的空間中、從人類的活動出發、因而也就是在精神的起源中所產生的傳統—即使一般來說我們對於傳統的確定來源以及在這裡實際上已經運行的精神活動一無所知或幾乎一無所知。然而，在這種無知中，本質上永遠存在一種隱含的知識、一種因此也需要加以闡明的知識，可它明見性是不容置疑的。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 176。

²⁶ 從泰勒絲開始，哲學便誕生的。由他首先將事物視作為水的組成，將其歸於某個元素之下，以致誕生最早的哲學思維（如今我們所能回溯到的）。

物有其自身之歷史，使得我們難以整體的明白所有事物的原貌，因此起源得以成為解釋物生成構造之原因²⁷。

起源存在於歷史最初的一端，是某個對象誕生最初的那一刻。無可避免的，起源必定進入時間之中。隨著時間而流逝的事件，是對象的過程，即對象之歷史。

一般對於歷史的解釋，指過去已發生的種種事蹟。歷史的探究，往往是某種對於過去的認識。這種認識，是對於事物在時間流動中，種種不同時刻的樣貌的研究。歷史文獻學的研究，乃對於過去歷史所殘留下來的東西進行考察，試圖還原歷史的經驗事實，即還原每一時刻中所實際發生的事件。

我們可以透過三種不同方式得知所發生的事件：一、自身之親眼所見；二、從親眼所見之人敘述而得；三、傳聞中之事（事實和自身所距已遠）²⁸。這三種方式中，定是親眼所見之事最為真實。但親眼所見之事一定能全面的肯定其真實性嗎？親眼所見之事，即便親眼所見，還是可能有無法察覺之處。當我們透過自身感官「親自」接觸事物時，仍可能有未完盡之處，爾後又通過自身思維的理解，更有種種不同樣貌的展現²⁹。就算此乃主體自身所接觸之事物、所認知的事實、所遺留的記錄，但皆可能與真實有所差異。

因此，對於遺留下來的史料（即所聞異辭或所傳聞之異辭），其真實性必有可懷疑之處。而還原經驗事實這動作，不可能完完全全地展現事實意義之全然面貌。那麼，研究歷史目的為何？想來就不僅僅是還原歷史真貌而已。還原歷史時，不單希望從中了解過去的思想，更在對於歷史作出詮釋的過程中，試圖從這詮釋之中，闡述某種道理³⁰。當然中間包含了某種主體對歷史的認識，所展開的各式

²⁷ 身為哲學家，必對世界有所追問。就算有種種不同的限制，也會不斷的找尋可解釋的方法。若不就起源的方式，就現象本來的面貌而言事物，實際上會出現種種隨著事物變化而出現的討論。終究來說，是很難討論出一個確定的結果，因為不能全然的把握到事物整體。

²⁸ 此三種方式即「所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭。」出處為《春秋公羊傳》，桓公二年。《春秋公羊傳譯注》，劉尚慈譯註，北京：中華書局，2010.5，頁 57。

²⁹ 如作畫，我們將親眼所見之物描繪於畫上時，是與事物本身有所落差的。畫為平面，我們只能從一種角度描繪，加上主體心靈認識時之差異，即對事物有著個人自身之了解，此處並非絕然具有普遍性。

³⁰ 「任何作為歷史事實——不管是作為當下的經驗事實還是作為由歷史學家所證實的過去的事實——被確定的東西，都必然具有其內在的意義結構；可是，我們每天因此在動機關聯方面以

各樣的問題。重點是，胡塞爾面對過去歷史的角度，是現象學式的，即是要從主體通過對現象想像變更以及本質直觀，穿透歷史遺留下來的種種痕跡（無論是史料或是遺留於現今的種種的經驗事物），使得主體於自身之時代中，還原歷史起源的形式³¹。但一般的學科或歷史事件，必定混雜著許多經驗使人無法還原本質。那麼，我們如果可以找到一個能不被經驗所困擾的對象進行還原，那勢必能突破種種難關，進而合法的追問起源。而這個對象就是幾何學。

想把幾何學的起源問題徹底地追溯到某個無法找到的、甚至連傳說也不是的幾何學上的泰勒絲，這是怎樣的咄咄怪事？幾何學存在於它的命題、它的理論中。³²

我們追問這樣一種意義，正是根據這種意義幾何學才第一次出現在歷史中——應該出現在歷史中，儘管我們對第一批創始者們一無所知，況且我們對此也不進行探討。從我們所知道的东西出發，從我們的幾何學出發，即從它的流傳下來的古老型態（如歐式幾何）出發，就有可能回溯地追問幾何學被湮沒的源初開端，就像這些開端作為“原創建”活動而曾經必然所是的那樣。³³

這種追問，才使得幾何學出現在歷史之中。此處，胡塞爾之意並非幾何學從來不在歷史中流傳，而是對於幾何學在歷史中「真正的意義」，是通過人追問起源才誕生的。如果我們只在幾何學自身中（幾何學學科內部的種種）進行探討，

可理解的方式所發現的東西比以往任何時候都更具有其深刻的、延伸到越來越遠的內涵，對於這些內涵，我們必須加以詢問和揭示。任何一種關於事實的歷史學始終都是讓人無法理解的，因為這種歷史學總是直接從事實出發以純粹素樸的方式做出結論，它從未把普遍含義的基礎當作主題，儘管這種結論的整體正是奠基於其中的；因為這種歷史性從未探究過這種含義基礎所固有的強大的先天結構。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 198。

³¹ 如此說並非表示胡塞爾完全的否定經驗歷史中的事實，只是人對於歷史之中應該獲得什麼，應當非是單純的現象或是事實本身。對胡塞爾來說，歷史導向某種目的，人應該在其中反省到某種結構或認識某種真理。所以，相較起源而言，事物之歷史過程，非如此重要。「人們不應從外部對幾何學的思考 and 直觀做出哲學的和心理學的判斷，而應當根據直接分析親自進行直觀和確定其內在意義。也許我們從以往世世代代的認識中承繼了認識傾向，但是我們的認識意義和價值與這類遺產的歷史情況並無關聯，正如金子的歷史情況與金子的價值無關聯一樣。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 25。

³² 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 195。

³³ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 176。

只能得到「幾何學」每一階段定理的展開，而非幾何學在歷史之中的意義。有別於其他的學科，幾何學在自身內部的發展是可以排除經驗的夾雜的。

我們把由傳統出發所提供給我們的幾何學(我們學過這種幾何學，我們的老師同樣也學過)理解為精神成就的總體獲得物，這種獲得物而得到擴展。從流傳下來的較早的形態——正是這些形態構造了它的起源，但對於每一個形態來說，向較早形態的參照都被一再地重複——來看，我們知道，幾何學因此很顯然一定來自最早的獲得物，來自最早的創建活動。…而且還涉及到一種連續的綜合，在這種綜合中，所有獲得物的效力繼續存在，它們全體以這樣一種方式形成了一個總體性，即在每一個當下中，總體的獲得物，對下一階段的獲得物而言，都可以說是一個總的前提。³⁴

幾何學的發展不斷綜合著之前的獲得物(新的定理)，持續發展下去。也因為如此，在這種連續的活動中，總是通過一主體的心靈綜合過去的獲得物，每一階段都是如此的活動。一般研究歷史本來所需要突破的經驗層面，在幾何學中因為每一階段皆是理性的推展，使得原本經驗可能帶來的混濁消失，進而能合法地追問起源³⁵。

因此，幾何學在世界中最初的被創造出來的開端，我們可以設想必定有最開始的一人³⁶，通過一主體的心靈將前科學材料³⁷轉化為科學。

過去我們探討事物之起源，是將其視作時間限度之下事物的最初樣態，進而隨著時間，轉變為我們所認識的樣態。而如今，胡塞爾欲言之起源，卻是從主體

³⁴ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 177。

³⁵ 因為幾何學不同於建築學，它乃一精神產物。非如建築般，會受到經驗上的影響，重複了其自身之形式。或是說建築學之中，並非能回溯到最初建築的知識，每一個建築學家可以脫離其傳統包袱，創立一個全然與過去無關的建築或建築知識，但幾何學非是如此。在其歷史中，每一定理皆出現過一次，每一定理佔有自己的地位，每一定理承襲著之前的定理而得以發展出下一定理。如此便能層層的追溯到上一個階段，故追問幾何學的起源可以是合法的。

³⁶ 為何不是多人？因為幾何學的創造首先來說不是由討論而得的，就算在發展的階段來說，人乍看之下能通過討論而得出新的東西。但對幾何學來說，這些討論至多來說也只是使人產生一些新的想法，最終來說，獲得物(也就是新的學科或定理)的產生還是通過一主體之心靈而完成的。

³⁷ 胡塞爾將還未成為科學的經驗對象稱之為前科學材料。

而展開的。這種由主體展開之起源，從主體的第一次創造過程而來，也就是幾何學在創造最初的那個起源³⁸。

當然，這創造活動本身必然伴隨著某種經驗事件而來，但首先來說，這種由一人創造出來的活動，卻是所有人為創造的必經的過程。人類所有的創造，都具有起源，是由人將經驗對象轉化為科學的瞬間。無論這一學科是否為先驗的³⁹，或是不由經驗所主導著⁴⁰，在創造的最初皆是由人從現象中而來。當然，胡塞爾認為這就是人的創造。他一直試圖想追尋的並不是歷史的事實，而是在歷史事實中存在的那個理性的形式（或言其源初意義）。

回問由之開始的所謂全部現成的幾何學，是一種傳統。我們人類的存在正是運行在無數的傳統之中。就其全部形態而言，文化世界恰恰作為來自傳統之物而在其總體性中存在。這些形態作為這樣的東西，並不是以純粹的因果方式產生的，我們也總已知道，傳統正是在我們人類的空間中、從人類的活動出發、因而也就是在精神起源中所產生的傳統——即使一般來說我們對於傳統的確定來源以及在這裡實際上已經運行的精神活動一無所知或幾乎一無所知。然而，在這種無知中，本質上永遠存在一種隱含的知識、一種因此也需要加以闡明的知識，可它的明見性是不容質疑的。⁴¹

胡塞爾認為，追問起源的目的在於原本由主體所確立之知識，為何可在現實世界中對經驗對象產生規定性，而此可在起源之中解釋為何與經驗相關⁴²。

我們所關注的應該是回溯地追問最源初的意義，幾何學正是根據這種意義才在某一天誕生，〈並且〉從那以後始終作為數千年的傳統而存在，而且還是對我們而言的存在，它始終不停地發揮著活生生的作用。⁴³

³⁸ 「我們現在也可以說：歷史從一開始就不過是源初的意義構成（Sinnbildung）和意義沈澱之間的相互交織和相互蘊涵的（des Miteinander und Ineinander）活生生的運動。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 197。

³⁹ 如文學就非是先驗之學科。

⁴⁰ 如幾何學，數學。

⁴¹ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 176。

⁴² 由主體確立的幾何學，不是因為歸納了所有圖形而得到的知識，為何可在經驗對象中有效。

⁴³ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 175。

由於這樣一種存在的意義，這種科學，尤其是幾何學，必然曾有過一個歷史的開端，而且這種意義本身必然曾有過在創建行為中的起源：首先是作為籌劃，然後是在成功地實施之中。⁴⁴

這個籌劃及其成功的實施畢竟僅僅發生在發明者的主觀性之內，而且可以說，原本當下的意義及其總體性的內容也因此而僅僅存在於他的精神空間之中。可是，幾何學上的存在並不是心理上的存在，它不是個人的東西在個人意識領域之中的存在；它是對“任何人”（對現實的或可能的幾何學家，或對任何懂得幾何學的人）都客觀地存在於此的存在。⁴⁵

胡塞爾認為，這種從個人的精神性創造的活動是在發明者主觀中進行的，整體的內容和原本存在的意義在此處還存於發明者的精神空間中。但幾何學並非一種主觀的心理存在，它應該是一種客觀的存在。無論是否為幾何學家，對所有的人來說，幾何學都應該要是一客觀之存在，也應該是全部人都能夠理解的幾何學，具客觀性而且超越時間性的存在。換言之，最初從前科學材料轉化為科學這過程是在一主體內所進行的活動，但卻可以是一種客觀性的產物。這如何可能？這追問起源動作將透過什麼能夠有效的成立並具有客觀性？

第三節 明見性與回溯性追問

明見性是回溯性追問⁴⁶這個活動中，不可或缺的一部份。我們對幾何學的理解，來源於幾何學的明見性。胡塞爾強調著某種的源初經驗，也就是當我們在第

⁴⁴ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 178。

⁴⁵ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 178。

⁴⁶ 回溯性追問(Rückfrage)在方向紅先生的譯本中，頁 175 的這段話「Unser Interesse sei stattdessen die Rückfrage nach dem ursprünglichsten Sinn, in welchem die Geometrie dereinst geworden ist (und) seitdem als Tradition der Jahrtausende da war, noch nicht für uns da und in lebendiger Fortarbeit ist...」，整句譯為：「我們所關注的應該是回溯性地追問最源初的意義，幾何學正是根據這種意義才在某一天誕生，〈並且〉從那以後始終作為數千年的傳統而存在，而且還是對我們而言的存在，它始終不停地發揮著活生生的作用...」。這裡的 Rückfrage 譯為「回溯性地追問」。於頁 176 這段「Die sozusagen fertige Geometrie, von der die Rückfrage ausgeht, ist eine tradition.」，整句譯為：「回問由之開始的所謂全部現成的幾何學，是一種傳統。」，此處之 Rückfrage，則

一次開始對對象有某種切身理會時，所產生的經驗，而這種源初經驗伴隨著明見性⁴⁷。也只有如此，我們才有可能突破經驗歷史而還原起源。這種明見性在現實世界中確實可以體會的。什麼是明見性？明見性來源於一種不言而喻的真理。主體對一對象，有種直接明白的把握，確實能剎那間明白其之真。胡塞爾對此解釋為：

明見性絕不意味著其他任何東西，而只意味著在存在著的在此存在中以原本的和切身的方式對它的把握。由於成功地實現了籌劃，因此這種實現對行為主體來說便是明見的：在這種明見性中，被實現的東西作為其本身是原本當下的。⁴⁸

明見性來自於我於當下面對對象時對其產生一種切身的把握，而且成功的對其進行了整體的籌劃。但就我們自身的經驗而言，不僅僅在幾何學或科學之中曾經有過明見性，就算如文學藝術這些種種非科學的對象，也曾經有過這樣的體會。這裡胡塞爾究竟指的是哪種明見性呢？

這種明見性來自於主體對「經驗對象」的某種把握或理解，並非是由主體自我意識能夠主動獲得，是必須通過對象而來。換言之，通過自身幻想或是無法被感官察覺的對象⁴⁹非是胡塞爾想探討的明見性。明見性不是透過一種任意感受而得，它還必須將其籌劃實現出來，由實踐才能確認其為真。

首先，胡塞爾認為，明見性產生的瞬間是無法刻意地區分理性抑或感性，關鍵點在於它並非「語言」的。當我們通過語言來了解事物，無法避免使用語言中

譯為「回問」，這應是將回溯性地追問簡略為回問。因此，之後的文章，我們將「回溯性追問」簡稱為「回問」。

⁴⁷ 此處胡塞爾所說的源初經驗並非我們第一次面對對象時，所產生的經驗。康德認為，當我們在認識事物時，首先是區分個體的，也就是將一個東西與另一個東西區隔，我們才可以開始認識對象。

⁴⁸ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 178。

⁴⁹ 如神，存有等等。而在這裡，存有這對象或許令人有些疑惑。我們從事物中察覺其共同之性質皆具備著存在，隨之產生存有的概念。但存有作為對象，難道不能產生這種明見性（原明見性）？但在這裡，胡塞爾想從人在現實世界的創造活動中所產生的原明見性進而談論幾何學的起源，而對一些概念或是存有而產生的明見性或稱為邏輯明見性或另有所指。

之概念。無論是所指抑或能指⁵⁰，只要通過語言，勢必有許許多多的歧義展開，使得問題更加複雜。

其次，從幾何學尚未誕生前到誕生的那一刻，創造者將本來由經驗事實中得來的材料轉化為科學，這動作是人為的。創造者通過明見性將其創造出來，最初所面對的，自然是經驗對象本身而非通過語言。胡塞爾企圖還原人從經驗世界中的現象轉化為科學的瞬間，這是人活生生的面對，而非由語言中或他人的傳授中而獲得。縱然之後所創造的東西，必須通過語言才得以流傳，但在此物之最初，首先是由經驗世界中獲得的⁵¹。

在一科學創造的最初活動，對胡塞爾而言，必然是通過這種明見性而來。這種明見性，就是「原明見性」。回問正是基於原明見性而成為可能⁵²。相對於「原明見性」這種從源初經驗而得之明見性，透過主體的主動性對語言文字對象而得之明見性，則稱為邏輯明見性⁵³。公理的明見性則是在證明幾何學定理的過程中，產生的明見性⁵⁴（在第二章第一節我們所說的那種無可辯駁、應為如此的感受）。這兩種明見性皆區分著原明見性的不同。一般來說，我們通過邏輯明見性和公理的明見性對語句或定理有著深信不疑的感覺。但胡塞爾在此處更要突顯原明見性所帶來的源初的意義，使得幾何學的源初意義得以再次激活。

⁵⁰ 能指指向著文字符號本身以及其語言可表達的部份，所指則是文字所指的觀念對象。

⁵¹ 在原先從經驗世界中得來的某種現象，此現象，只要具有感官能力以及心靈能力便可獲得的。

⁵² 在這裡，實際的前科學材料轉換為科學的活動，究竟經驗上的事實為何，胡塞爾並無明確提及。不過我們仍然可以假設一種情況，以便幫助我們思考。我們可以假設，一個人作車輪之時，試圖讓車子滾動順利，因而發現車輪越圓，車子走動就更為順暢。從而發現如要使得車輪圓，必須是它的軸心與車輪等長，在此產生了圓心與圓周等長的概念，將其轉化為幾何學中的定理，由此而創造了幾何學。此乃從經驗活動之前科學材料轉化為科學的瞬間之例子。

⁵³ 「從本質上說，任何一種出現在純粹被動的理解中的句子構成物都包含一種特有的主動性，對於這種主動性，我們最好用“解釋”來標明它。以被動形式（也許處於回憶的維度中）呈現的句子，或是通過聽而被動地得到理解的句子，首先在我的被動參與中作為有效之物而得到單純的接受，而且在這種形態中，它已經是我們的觀點了。我們把這一點與對我們的觀點進行解釋的具有重要意義的特殊的主動性區分開來。…現在從被動的意義形態出發，出現了一種通過主動的生產而形成的形態。因此，這種主動性就是一種—特殊的—明見性，一種在主動性中通過本原的創建樣式而出現的構成物的明見性。…幸賴這種主動性，更進一步的主動性才成為可能，如以對我們有效的判斷為基礎明見地構成（Bildungen）新的判斷。這是邏輯思維及其純粹邏輯明見性的特徵。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 188。

⁵⁴ 「源初的明見性不可混同於“公理”的明見性；因為公理原則上已經是源初的意義構成（Sinnbildung）的結果，而且總是為這種意義構成本身所支持。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 189。

因此在胡塞爾的勾勒中，第一批創造幾何學的人，先是有著原明見性，進而發展幾何學。至此之後，幾何學發展至某種程度時，所具有的原理逐漸增加，從原本最初的定義定理公理，層層複雜的互相證明的展開，使有些原理通過其他原理得以證明。我們通過其他定理來證明新的定理，如此不斷地發展下去。使的幾何學成為所有人共同擁有的也是唯一的，我們也因此能層層的回溯至最初⁵⁵。

而在這種對幾何學的回問以及明見性上，我們如何能夠確認每個人都了解第一批創造者籌劃的意義？胡塞爾提及：

可是，幾何學上的存在並不是心理上的存在，它不是個人的東西在個人意識領域之中的存在；它是對“任何人”（對現實的或可能的幾何學家，或對任何懂幾何學的人）都客觀地存在於此的存在。⁵⁶

因此，我們重新整理一番，整個回問的活動就變成，我們設想必定有一起源，進而對其進行回問。因幾何學特有的傳統⁵⁷，我們可以知道，必然有第一批幾何學的創造者。而幾何學是具有明見性的，第一批幾何學創造者也是通過明見性創造幾何學。他們的幾何學，非由他人所教導，而是自身從現實世界中而得。因人皆具備明見性，故我們自身必定也能從現實世界中再次創造幾何學。

另一問題出現了，我們要如何才能確保每一個主體面對前科學材料（使得創造者通過原明見性創造出幾何學的那經驗對象）所得到的獲得物⁵⁸是相同的呢？又或是說，我們要怎麼確保原本在一主體之內的主觀內容（無論是從主體之外或主體之內所得來的感受或思維）成為客觀性的呢？

⁵⁵ 參照《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 187-191。

⁵⁶ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 178。

⁵⁷ 在幾何學之中，種種新的定理都是承載著過去所有幾何學中的定理而往下發展的，依此特有的傳統，故可合法的推想幾何學必有一最早的創造者，故可追問其起源。

⁵⁸ 「我們把由傳統出發所提供給我們的幾何學（我們學過這種幾何學，我們的老師同樣也學過）理解為精神成就的總體獲得物，這種獲得物在轉化的過程中通過新的精神活動中的新的獲得物而得到擴展。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 177。獲得物指主體在精神上得到的某種東西，於此處為幾何學。

在目前的回問活動中，我們只討論身為一主體如何通過原明見性回問幾何學起源。但人最初學習幾何學時，不純然都能以一種重新創造幾何學的方式學習幾何學，幾何學是透過什麼來延續呢？更進一步，是什麼使得幾何學的這一觀念對象在歷史之中不斷持存，讓於不同時空之主體皆能還原與第一批創造者同樣的原明見性，我們將於下節討論。

第四節 幾何學傳承的問題

這裡所涉及的是“觀念的”客觀性。這種客觀性為文化世界整個類別的精神產物所固有，屬於這類精神產物的不僅有科學的構成物以及科學本身，而且也包括例如文學作品這種構成物。這一類作品不像工具(錘子, 鉗子)或建築物以及類似的產品那樣具有在許多彼此相似的事例中進行重複的可能性。畢達哥拉斯定理以及整個的幾何學只存在唯一的一次，不管它如何經常地被表達，甚至也不管它在什麼語言中被表達。在同一性的意義上，幾何學在歐幾里德“原來的語言”中和所有的“譯本”都是相同的…感性的表達在世界中具有一種時空的個體化過程，這就像所有的物體事件或所有那些在物體中得到具體化地東西一樣；但是，我們在這裡稱之為“理念的對象”的精神形態本身卻並非如此。然後，他們 [理念客觀性的形態] 以某種方式在世界上具有一種客觀的存在，可這僅僅依據雙重層面的重複，並且最終依據感性的具體化過程。⁵⁹

於上節提及，我們已證明每一主體如何從前科學材料對象中重新再次創造幾何學。接踵而來的問題是，幾何學原是發生在第一個創造者的心靈之中，其如何在各個主體中存在進而成為客觀的。

在上述引文中，胡塞爾已說明了幾何學不如同現實世界被創造出來的工具，它是一精神產物，最終應不屬於原創造者一人之心靈中。所以，要讓幾何學成為一真理客觀的存在，勢必需要某種媒介。

那就是通過語言。

⁵⁹ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 179。

幾何學的觀念性（正如所有科學的觀念性一樣）是如何從其最初的個人之中的湧現（在這種湧現中，它表現為在第一個發明者的心靈意識空間中的構成物）達到它的觀念客觀性的？我們事先就看到：正式通過語言的中介，它才獲得自身，可以說，正式借助於語言它才獲得了它的語言的肉身；可是，語言的肉身化如何從純粹內在的主觀性出發產生出客觀之物呢？這種客觀之物，比如說作為幾何學的概念或事態，實際上不僅對於所有的人，而且現在和永遠都是在場的，它在其語言表達中作為幾何學的話語、作為在其幾何學的觀念含義中的幾何學命題已經具有有效性。⁶⁰

恰恰就是因為通過語言，幾何學才獲得了語言的肉身。世界上存在著各式各樣的語言，幾何學是否必須依賴某一種語言才能成為客觀存在？若只依賴某一種語言，幾何學是否會因為語言而產生變化？胡塞爾在這裡舉了獅子（Löwe）作為例子。

當我們面對獅子，無論用哪種語言將其命名，我們指的都是獅子這對象自身。但在認識什麼是獅子的時候，不可能全部的人都是對著「同一」個經驗上的獅子而認識獅子，我們都是在自己身處的視域之中認識獅子。但奇妙的是，無論是透過哪種語言，我們都可以明白，獅子就是獅子。在這裡，獅子的觀念性就誕生了。縱然人們身處在不同的視域中，卻能共同的明白獅子是什麼，代表獅子的觀念性不是現實中的獅子自身。

但我們能如此提問，獅子作為一現實存在，能夠在現實世界中被指認出來。而幾何學是出自某一創造者心靈之中，縱然透過語言能夠表達出，那又如何保證其他主體能夠透過語言的陳述而正確地明白幾何學呢？

胡塞爾提及了人的移情作用，通過移情作用使得人可以明白他人所陳述的東西。胡塞爾認為，人生活處於世界之中，一定有其視域。所生活的周遭，都是一些熟悉的人。但我們也能清楚地意識到有未曾謀面的他人的存在。這種他人，是無法說名字的陌生人，我們不能清楚地指出他是哪個人，擁有什麼名字與臉孔。

⁶⁰ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 180。

但我們可以預設他必然與我同樣，生存在某個類似的視域中，擁有自己的生活。通過這些預設，在某種限度下，可以想像他能夠與我擁有某種同樣的感受，這就是移情作用⁶¹。

普遍的語言能通過移情作用而創造出來，每個人都能擁有自我的感受，自我表達自己看到的東西，進而命名，然後互相傳達。因此，在這種條件下，第一批幾何學的創造者也能夠表達他內在所思考的東西。而且，這種在第一批創造者內心之物「像處於事物世界一般之中的實在事物一樣，是對每一個人而言可表達、可指稱的對象。」⁶²

這種“滯留”最終消逝了，但對於相關主體來說，這種“消逝了的”過程或過去並沒有變成虛無，它們可以再度被喚醒。重新回憶的可能的主動性恰恰屬於首先模糊地被喚醒之物的被動性，屬於也許以越來越清晰的方式呈現出來的東西的被動性。在這種主動性中，過去了的體驗是作為完全主動性的再體驗。現在，如果正是源初明見的創建，作為對其意向的純粹充實，才構成了被恢復之物（被重新回憶起的東西），那麼實際創建的主動性便必然表現為與過去了的主動的再回憶相一致…然而，我們還沒有超越主體及其明見的主觀能力，我們因此也還沒有產生出任何一種“客觀性”。可是，一旦我們考慮到移情的功能以及作為移情共同體和語言共同體的共在人類，這種客觀性就會以可理解的方式初步地顯現出來。…在通過語言而相互理解的聯繫中，一個主體的源初創建及其產物能被另一個主體主動地再一理解。⁶³

⁶¹ 「我們周圍的人（Mitmenschen）的視域總是在世界視域中被凸現出來，不管它們是否在場。…我們總是將這些人作為“他人”而意識到；我們總是“為我地”意識到他人，我們總是把他人作為“我的”而意識到，即我們總是把他人作為這樣一種他人而意識到：我可以與他人一起進入到現實的和可能的、直接的和間接的移情關係之中，我可以與他們一起進入到自我與他人之間的相互理解之中，…每一個人都完全像我一樣具有自己的共在人類。正是這樣，他才為我以及所有的人所理解，而且由於他總是把自己算在內，他便擁有了他知道自己生活於其中的一般意義上的人類。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 181。

⁶² 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 182。

⁶³ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 183。

因此，學習幾何學的人就算不是自身從現實世界中創制幾何學，是倚賴他人的教導或通過語言文字學習，依然能通過原明見性，使得每一個回問的人都可以再一次的創造出幾何學。而知識的客觀性在此產生，整個回問將獲得其合法性。

但明見性並非能持續存在的，它終究會隨著時間而消逝。可特別的是，它可以重新被激活。當我們再次重新回憶追問起源的過程，又或再一次重新面對從現實世界創造幾何學的那個瞬間，就能再一次的「主動」地將明見性激活，而且與那創建活動中的明見性是一致的。在將其進入移情作用與語言中，另一個主體也能主動地再理解，進而證明幾何學的客觀性。這裡涉及到了交互主體性的問題。交互主體性一直是胡塞爾思想的主要脈絡之一。所謂的交互主體性，即是我預設了在我之外有與我相同之一主體。我們之間交流，並非通過我對於其他主體的了解，而是我設想著作為「我」這一主體對象具有（與我）同樣之心靈，我才能通過自身了解其他主體。我們之間得以用語言交談，乃因語言所指涉之物為主體所共同認識，並非因為我能突破自身主體而直接明白其他主體。

證明交互主體性之重要在於，經驗主體所發現或創造的知識，是如何與其他主體交流並具有客觀性。對於主體哲學，胡塞爾首先提出「交互主體性」的思想（或說其必須將交互主體性併入其思想內，其思想才得以完整）。以往的主體哲學，本來不需要也不必預設他人存在，在笛卡爾的主體哲學中，對象的真假首先並不重要，一切皆可懷疑，一切知識必須通過我才得以建立，無須通過他人之認可。換言之，他人皆可以是假的⁶⁴。於康德主體哲學裡，一切對象（包括著其他主體）賦予主體之感官之樣貌，一切皆是現象的，這與胡塞爾相近。差別在於，康德對知識的想像首先是預設著先驗主體⁶⁵存在，先驗主體包含著知識的，只有經驗主體了解或未了解之分，至於知識本身已是客觀的。胡塞爾認為知識（於《幾何學的起源》中）最初是由人所創造。換句話說，知識首先並非在人之外，而是

⁶⁴ 參閱笛卡爾《第一哲學沉思集》中之第二個沉思。

⁶⁵ 先驗主體首先是具有感官能力以及心靈能力的主體。反之，經驗主體為一擁有許多經驗夾雜於其心靈之主體。所以，知識只要能透過感官、心靈能力以及十二範疇後得來，皆是先驗的存在了，個別的經驗主體只是「還未」認知到而已。

由人所創造出來而後才得以獨立自存⁶⁶，知識因而不是在天國中等待發掘⁶⁷。所以，如果知識對現今的人而言，既是傳統的，又必須經過我的主體確認，那勢必面臨到我要如何與創造者的主體產生關聯。胡塞爾將第一批創造者之主體與我之主體設想為相同的，此時才出現主體意識之內需承認另一主體存在之事實，而知識之客觀性才得以成立⁶⁸。

接踵而來的問題是，幾何學縱然透過語言成為客觀的存在，但如果持有這語言的人類消失了，或是不再使用的時候，那幾何學要如何持久的存在呢？如果幾何學無法持存，那就不能成為一絕對客觀的存在？

胡塞爾認為，如同前面所述，使得幾何學得以傳遞的是語言，故欲使得幾何學成為客觀的存在，正是要透過書寫語言。書寫語言無需借助與他人交談便可以使得幾何學被傳達，在時空之中流傳，經由主動地重新激活明見性，便可將其源初意義還原。

邏輯的應用從帶有被沈澱下來的意義的命題出發只能產生具有同樣性質的其他命題。所有新的獲得物都表達了一種實際的幾何學真理，這一點是先天地確定的，前提是，演繹大廈地基礎在源初的明見性中得到實際上的產生和對象化並因此而在普遍可理解的獲得物中得以構造出來。人與人之間以及時代與時代之間的連續性必定已經是可行的。⁶⁹

幾何學就是通過這種傳遞型態，通過每一個主體的精神活動，再一次的創造而得以流傳。幾何學擴展的活動是特別的，所有對於幾何學的研究者通過自身的努力，不斷的發展幾何學新的定理。透過不斷激活的明見性，使得人能回到最源

⁶⁶ 「這種知識開始於一些表面的、不言而喻的真理：如所有傳統的東西都產生於人的創造；因此，存在過以前的人和人類，第一批創造者就屬於他們，這些創造者根據現存的材料，不管是位加工的還是已經由精神所賦予形式的，而構成出新事物的形式等等。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 176。

⁶⁷ 如柏拉圖之知識即回憶說等等，皆將知識想像為存在人之外的某處。

⁶⁸ 胡塞爾是無法將他人視為假的。又或說，他不能將現實世界之對象視作假的。因其認為知識之來源由自於現實世界中，若其將現實世界視為假的，那其知識之真實可靠性將可遭致質疑。

⁶⁹ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 190。

初的意義，將幾何學真理不斷流傳下去。但由於語言本身的歧義性，卻產生了可能出現的「危機」。

第五節 概念意義化流失導致的危機

在傳承上將面臨到的問題，將會使得知識與人的關係轉變。

描述性的科學(如生物學)，是面對一對象而闡述它，是能從現象中直觀到對象自身而對它進行研究。因此，雖然它非是先驗的科學卻依然可以保有對研究對象的直觀。但幾何學並非如此，它是一種分有層次的理想構造，必須以前面的整體成果為前提而發展下去。因此，幾何學必須依賴語言文字才得以將所有研究成果傳承，這裡讓我們回到語言文字的問題上。

人在日常生活中使用的詞語，有時候是可以毫無思考了解直接做出反應的，例如，別人送你禮物，自然的反應是先表達出謝謝，但可以對謝謝這個詞本身毫無了解與反省的（並非不了解謝謝的意思，而是可以不加反省直接做出如同機械式的反應。）。而人對事物也可以不了解便做出表達的，例如：在日常生活中，在資訊知識未普及的狀態下，資訊產品銷售員也常常對機器的構造毫無了解，只用一種表面上的意義使用語言推銷產品。這是語言的特性之一。

胡塞爾認為，在書寫語言中，當我們看見一命題的時候，未經思考前就可以產生一個對這命題的理解，而這理解是命題中字句敘述的意思，而非句子所代表的深意。例如台灣要開放美牛進口，這個命題本身就有一種字面上的理解，但它的意義還在此之後。字面上來說，台灣開放美牛進口只是一個政策，也就是台灣人將會吃到美國來的牛肉，而美國的牛肉被檢測出來是有問題的。但這句話更深層的意思，卻是說明台灣政府背後種種與美國利益關係交換的可能。思考字句背

後意思的這些種種，基本上是已經先對這命題有所理解後，才能繼續思考其意義
70。

因此，胡塞爾認為，在語言中區分著被動的理解與主動的理解。若我們只停留在被動的理解字面上的意思，那語言所指涉的真正含義就無法顯出。而主動的理解才能將語言中真正的含義顯現。

所以出現問題的是，就是在語言文字的歧義性上。這是胡塞爾最主要的核心問題之一，這問題導致了概念化的危機。

演繹法在其進程中遵循形式邏輯的明見性；可是，如果沒有對包含在奠基性概念中的源初活動實際地進行激活的能力，如果因此也缺乏其前科學材料的對象和方式，那麼幾何學就會成為一種意義空泛的傳統；如果我們缺乏這種能力，那麼我們絕對不可能知道，幾何學是否具有一種本真的、實際上可兌現的意義。

可是，很遺憾，這正是我們的狀況，這正是全部近代的狀況。⁷¹

胡塞爾認為，透過邏輯演繹而發展的科學，如果沒有前科學材料的所是和所由，幾何學就會是一種空無意義的傳統。當前科學材料轉化成概念這中間的明見性的產生，是概念形成重要的意義。如果幾何學或科學變成一種概念中形式符號化的操作，失去了追問幾何學本真上的意義，那這種科學將沒有它自身的意義，而只存在著實用性。因此所有的危機，就在於人被動的理解科學，以及科學不再承擔對人類的意義的責任。只要科學能在理論框架中得以實踐，就有其存在的價值，這是胡塞爾絕對無法接受的境況。

⁷⁰ 「從本質上說，任何一種出現在純粹被動的理解中的句子構成物都包含一種特有的主動性，對於這種主動性，我們最好用「解釋」來標明它。以被動形式（也許處於回憶的維度中）呈現的句子，首先在我的被動參與中作為有效之物而得到單純的接受，而且在這種形態中，它已經是我們的觀點了。我們把這一點與對我們的觀點進行解釋的具有重要意義的特殊的主動性區分開來。如果說這個句子在第一種形式中是以不加區分的方式接受的、統一的意義，是單純有效的意義，具體地說，是單純有效的話語，那麼現在，這個未加區分的模糊性本身通過一種主動的方式得到解釋。如果我們反思一下，例如，我們在馬馬虎虎的讀報過程中的理解方式以及單純接受「新聞」的方式，那麼，我們就會看到。這裡具有一種對存在有效性的被動接受。通過這種被動接受，被讀過的東西首先變成了我們的觀點。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 188。

⁷¹ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 191。

在過去的社會，大部分人過著自給自足的生活⁷²，因為必須親身面對事物自身，使得知識符號化的危機不在大部分人身上發生。但在現今物質剩餘的時代⁷³，人能夠完全不面對事物自身而獲得知識（如通過書籍以及電腦），只需運用知識獲取金錢得以生存，並因此脫離了事物本身。這使得人可以只活在概念、符號的世界中⁷⁴，因此導致許多新的問題產生。這是胡塞爾已然發現的事實，胡塞爾固然覺得科學重要，但科學的創造源自於現實世界。因此，人必須在科學發展過程中，不斷地重新省思知識與現象的關連。

在現今的社會中，科學隱然成為一切真理的基礎。但反觀西方歷史，科學最初或到了中世紀時期，都處於形上學或是神學之下。當科學有了新的發現，便需要對於形上學或是神學進行合理的解釋，如果無法解釋與神學中的合理之處，甚至會以一種異端學說而看待。在那個時候，科學的發展，某種意義而言，是被限制的，或著是說，科學必須對哲學或神學負責的。但之後形上學的瓦解，科學不用理會哲學的牽制，而逐漸獨立的成為自身。其理論建立在數學、邏輯以及對現實的有效性。除此之外，它不用嘗試去解釋世界或整體的意義。這使得科學作為最高真理，卻不負擔起人類的意義或是倫理的種種責任。

因此，胡塞爾企圖重新建立科學意義的基礎，也就是幾何學的源初意義，進而展示哲學能使用一種現象學方式，重新奠基科學的意義。

第六節 幾何學起源作為例證性的意義

人們現在認識到，唯有對幾何學的歷史起源進行有意識的問題化（在歷史性一般的先天之物這一總體性問題的內部）才能提供出本真源初的、同時

⁷² 過去的社會大部分人是務農，又或是親力從事勞動，故在面對事物的知識時，通常不依賴書本文字中的理論。大抵是通過自身面對事物，從經驗中獲得對事物的明白。

⁷³ 隨著科學的興盛，現今我們的世界中，真正生產糧食的人口比例僅有 4%。而所有的東西，包括知識，都以一種滿溢而剩餘的樣態存在。

⁷⁴ 就算人依然面對著人造物，面對著人，但依然可以不過問對象本身而用概念觀之。

能為普遍歷史學所理解的幾何學方法；這一點不論對於所有的科學，還是對於哲學，都是一樣的。⁷⁵

在《幾何學的起源》一文中，胡塞爾不斷提及幾何學作為一種例證性，意思將幾何學作為一種標準，這與柏拉圖所說的理型有著某種相似之處，以下我們將針對兩者進行探討。

所謂理型，指著一個對象最完美的形態，而我們在現實世界中出現的東西，皆是模仿著各對象自身的理型而呈現。理型就是一觀念(Idee)，存在於理型界之中。

例證性(exemplarische)⁷⁶是提供一種可能性，如同理型，也是一標準，使得其他對象可以效法的存在。但問題在於，例證並不保證著其他對象可以完全依據其而成為一合法的對象。例證只是展現一種可能性，它並不存在於理型界，也不必為一觀念對象。例證性的哲學工作對於胡塞爾而言，是所有科學的保證，對於意義的保證。因此他要從其中建立基礎，而例證就得以具有某種示範的意義，讓其他學科可仿效。其它學科可依此對自身學科進行還原，透過本質直觀，回問自身之學科意義。

胡塞爾將《幾何學的起源》裡回問的方式作為一種新的為科學奠基源初意義的方式，而他也認為這種方式甚至可以拓展至文學與藝術。這並非說文學與藝術絕對可以按照幾何學起源的回問方式，而達到一種原明見性或保證其意義的再生。而是提供出一個可能性，一個例證。使得這種回問方式，得以用合理客觀的方式追問歷史普遍先天的意義⁷⁷。

⁷⁵ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 199。

⁷⁶ Exemplarische 在德文中除了是例證性之意，亦有示範性的意思。在錢捷先生的譯本中，將其譯為範示性。

⁷⁷ 因此，將幾何學置於明見性之中，就是揭示出它的歷史傳統，不管人們對此是否有明確的意識。為了不停留於空談或無差別的一般性狀態，這種認識所需要的只是，通過在自身中從當下出發所進行的探究，以一種既成的、有條理的方式恢復有差別的明見性。對於這種明見性，我們此前曾指出過它的形式（可以說，在有些段落中，我們曾不深入地討論過它）。如果得到系統的實行，那麼這些明見性所產生的就不是別的，而恰恰是具有其最豐富內涵地歷史的普遍先天。德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 197。

小結

我們來總結一下本章所述，胡塞爾在《幾何學的起源》裡面所進行的活動。

首先，胡塞爾面對幾何學起源的方式，是先撇開對幾何學內部公理定理的研究，而對其進行回問。但如果對幾何學外部發展的歷史進行研究，將變成了一種類似歷史文獻的考究。他想做的，是在其中找到一個對現代的人或往後的人來說都具有意義的東西，說明科學的展開不是因任意或巧合的出現在人類歷史上。如此，幾何學的起源就成了他思考的主要核心。正因幾何學的特性，使得我們可以合法的往前追問。但這個起源既不是探究事實是誰所創造，也不是幾何學內部的開端，而是第一批人創造幾何學的人的精神活動。這種精神活動，是身處於不同時空下的人，都同樣具有的精神活動，如此才能證明這精神活動的客觀性。

所以，他首先面臨到的問題，是如何證明每一個主體皆具有相同的精神活動。在此他發現了明見性，也就是人面對現實世界，面對經驗對象時所產生的某種不言而喻的領會。而這種領會我們可以在不同的時空環境下體驗到，這產生了證明主體內部的客觀性的第一步。

接著，在明見性之中，幾何學是如何被創造出來？我們必定可以想像在某種情境之下，第一批人看到了某個現實世界中的場景事物，通過明見性，所籌劃出來整個學科的樣貌。而這個明見性是每個主體共同所具備的，如此便能確保我們可以想像一個人處於創造幾何學的精神活動是如何。但問題又出現的，在幾何學創造出來之後，畢竟還在他自身主觀之內，但幾何學是客觀的，他應該是對任何人都有效客觀的，而非一個人心裡之物，他是如何將其傳達呢？

胡塞爾首先證明了交互主體的可能性出來，通過人相似的視域及移情的能力，使得原本於第一個創造者心中的獲得物得以讓他人明白。而在這明白的過程中，因為明見性流失的可能性，以及文字歧義的可能使得幾何學傳承出現問題。

而文字歧義問題的解決，來自於重新激活原明見性的可能，進而保證幾何學起源的源初意義能夠流傳。

所以整個科學或是說學科因此能依附著這樣的方式而不流失源初意義的流傳下去。保證了未來的人類就算受到時空的影響之下，也能真正的明白現實世界與種種人類創造的關聯性。

只有〈在對這種先天的揭示中〉，超越一切歷史事實性、一切歷史的環境、民族、時代和人類的科學才是可能的；只有這樣，科學才能作為永恆真理（aeterna veritas）而出現。⁷⁸



⁷⁸ 德希達，〈胡塞爾《幾何學的起源》引論〉，頁 205。

第三章 德希達如何看待胡塞爾對於《幾何學的起源》中之意向

探討

第一節 《幾何學的起源》一文特別之處

首先，德希達在序以及開頭便已發現了胡塞爾以幾何學作為追問起源的意圖。把幾何學作為對象，並非是一種任意的抉擇，它源自胡塞爾一生的志業之中。

同時身為科學家的胡塞爾，對於數學對象情有獨鍾。在他早年的算數哲學已經可以發現，他關注的是主體如何從自身創建起數學對象。而這個關注，到《幾何學的起源》之中也依然存在著。

而另一個關注的問題，是科學對世界產生種種效用以及科學對我們的總體性意義這兩層面的分離。原本科學自身就以某一種哲學方式在述說著世界總體，無論是亞里士多德的四因說，還是原子論，試圖將世界種種變化形成一種知識的同時，科學本身對於我們而言的意義還是源於現實世界之中。但當科學不再受到哲學的約束的同時，科學已經喪失了源初的意義，成為了一種看重技術化與具有有效性的學科。因此，胡塞爾非常重視這個危機，對起源的重新反省，就如同對科學與哲學的意義的重新反省⁷⁹。

⁷⁹ 「對胡塞爾來說，這樣一種狀況的關鍵性含義與其說在於為科學的內在發展所固有的某種認識論衝突，不如說在於如下兩個方面的分裂：一方面是處於進步和成功的輝煌之中的科學所具有的理論活動和實踐活動；另一方面是科學對屬於我們的世界的總體性存在的生活和可能性而言的意義。科學從它的生活世界內的基礎脫離出來，從對它進行奠基的主觀行為中脫離出來，這種脫離肯定一直是它取得成就的必然條件；可是它也包含著客觀主義異化的威脅，這種異化向我們掩蓋了奠基性的起源，使起源疏離我們而不可抵達。這種遮蔽也是一種技術化過程，它預設了科學家不再承擔責任這一“天真的高級階段”，與此同時，它摧毀了科學和哲學自身的“偉大信念”，它已經使我們的世界變得“不可理解”。對起源的思義（besinnen）同時就意味著承擔起科學和哲學之意義（Sinn）的責任（verantworten）。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁9。

在德希達的敘述中，胡塞爾在《幾何學的起源》一文中所涉及的一些關於交互主體性、語言或是時間的問題在其他的著作中都已經討論過，甚至比《幾何學的起源》裡面的研究還更加深入。但是《幾何學的起源》特別的地方，正是在於它的回問，胡塞爾的回問方式既是合法又同時具有歷史性意義的⁸⁰，開創了一種我們對於歷史意義的重新理解。

德希達認為，胡塞爾在《幾何學的起源》談到通過回問而明見性的獲得源初意義，進而將科學的發展變成了一種責任與使命，這種推演是一種奇特的試驗⁸¹。這些都表示，胡塞爾特地在《幾何學的起源》之上將其一生所關心的種種問題闡述出來。故作為胡塞爾思想的某一處的總結，《幾何學的起源》才成為德希達關心的一篇文章。

第二節 語言與文字

語言是德希達在面對胡塞爾的《幾何學的起源》時，非常重要的一部分。德希達從語言之中的種種面相，重新來探討胡塞爾關於語言的描述。

這裡，我們先離開胡塞爾與德希達，對語言重新反省一番。我們知道語言最初的意義是，如何讓兩個人通過話語使彼此明白對方的意思。人作為主體，是無法直觀到對方心靈自身。若對象的心靈能被直觀，進而使得主體之間的交流不必透過語言，那語言的問題也無需討論。但通過直觀心靈明白對方，事實上我們無法做到，故需要透過某個可被知覺的東西來傳遞主體欲表達之對象。所以，語言

⁸⁰ 「事實上問題涉及的是（這裡還是如此）科學的理念對象的地位—幾何學只是其中的一個例子，是通過“同一物”（*même*）的同一化行為而進行的生產，是從生活世界的有限的和前科學的感性材料出發通過理念化以及向極限的過度而對精確性（*l'exactitude*）的構造。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 1。

⁸¹ 「從原則上的可能性出發，胡塞爾想根據幾何學在這裡進行一項奇特的試驗並從中解讀出對普遍使命的規定。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 3。

不是對象自身，無論是現實中的對象或是處於心靈中的對象，語言始終只是能表達對象。

語言如何使得其他人能明白所意指的對象呢？有兩種可能。一為語言本身已經顯現對象，二為我們能將語言與對象連結起來。前者本身有其限度，因為並非所有的語言自身就能顯現對象。後者是如今對語言的一般理解，故關鍵的問題在於，我們如何將語言與對象連結起來。

若是一般的現實之物，可以透過指稱的方式讓彼此明白所指出的對象。但現實無法指出的對象，語言如何才能表達這對象呢？我們在日常生活中用語言溝通時，第一次將現實之物與語言作連結的經驗都不同，因而在我們心靈之中，必定有個對象能夠持續存在，這對象能夠忽略種種現實的差異，而使每一人都能明白這對象。這個對象就是觀念對象。

胡塞爾一再固執地、一再地返回到一個本質上如下所述的問題：主觀的、本我論的意義明見性如何變成客觀的和交互主觀的？它是如何造成真實的觀念對象的？我們如何賦予這一對象以這樣一些特徵：全時的有效性、普遍的規範性、對“一切人”的可理解性、脫離任何一種“此時此地”的事實性等等？歷史的講，這些問題重複了《現象學的觀念》中的五次講座所經常提出的客觀性問題：主觀性如何從自身出發遭遇到或構造起對象？

82

因此，德希達認為胡塞爾在語言中最關心的問題，就是觀念對象構成的問題。若胡塞爾不依照傳統哲學般，將觀念對象的存在置於某個天堂或是理型界中，那

⁸² 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 52。

觀念對象的構成問題就必須返回主體心靈內部探討。這是德希達認為胡塞爾在語言之中所面臨到的第一個問題⁸³。

所以，當胡塞爾在討論幾何學的傳承問題時，不光是幾何學語言的傳遞問題而已。幾何學觀念對象的構成問題其實已等同觀念對象的構成問題。故德希達將討論進入了語言一般之中，也就是所有語言具有的共同性質。

語言幾千年來共同存在的問題，就是語言既非對象也非觀念對象自身。語言總是存在著多義或是誤解。若是語言與觀念對象始終連結在一起，不受到其他因素干擾，語言就能作為真理在世間的保證⁸⁴。但現實上，語言始終會伴隨著種種經驗而產生差異。如同獅子一詞，我們能知道它指涉獅子這個對象，但現實上，當我們用獅子表述獅子這個對象的時候，可能因受到種種經驗上的偶然性，對於獅子的認識參雜其他的感受。例如獅子的吼叫是恐怖的，獅子帶給人驚恐的感受，這些都是對於獅子的認識可能伴隨著的印象。所以德希達認為因為語言的特質，使得胡塞爾無法逃避語言可能帶給意義上的誤解，故胡塞爾將觀念對象分成三個層次。

以下是三種觀念性的圖示：

⁸³ 「理念對象是對象一般的絕對範型，它永遠比實在對象和自然存在者更加客觀。如果說它更具持久性和對立性，那是因為它面對的是主觀性的經驗事實。…於是，“對象一般何以可能”這一問題在《起源》中便採取了一種最銳利和最恰切的形式，胡塞爾這時尋思的問題是：“理想對象何以可能”？」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 58。

⁸⁴ 「這個詞便具有一種理想的對象性和同一性，因為它不會與任何一種經驗的、語言或圖解的物化過程相混淆。…只要與語言本身相對的總是理想對象，那麼語言便預設了對說話主體的事實存在、對詞彙以及被指稱的事物的自發的中立化，因此話語只不過是本質論的直接應用而已。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 59。

絕對的觀念對象性

(如幾何學，對象自身的理念性)

次級的觀念對象性

(如獅子一詞過渡到統一的含義)

初級的觀念對象性

(由某一語言中所建立的獅子一詞)

初級的觀念對象性是指某一語言之中獅子一詞自身，其中夾帶著在某個語言文化中所有對獅子一詞經驗層面的種種含義，例如獅子在中文中發音為「尸」，故也可以與「師」有某種連結⁸⁵。

次級的觀念對象性，則是更高的觀念對象性，即是將獅子過渡到其統一的含義，使得它可受到任何語言的翻譯，同時也擺脫了獅子在某個語言之中可能夾雜經驗，成為一純粹的獅子的觀念對象性⁸⁶。

⁸⁵ 「可是，我們可以說，這一詞的觀念對象性僅僅是初級的層面。“Löwe”（獅子）這個名稱，從其感性的、語言的或圖形的具體化方面來看，恰恰在一種事實的一歷史的語言的內部才是自由的，並因此而是觀念的。但是，作為一個德文詞，它本質上與實在的時空性相關聯：在其觀念對象性本身中，它還與被給予語言的事實存在以及某個話語共同體的事實上的主體性休戚相關。因此，它的觀念對象性是相對的，它像經驗事實一樣僅僅區別於法語中的“Lion”（獅子）一詞。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 62。

絕對的觀念對象性如同幾何學的觀念對象，幾何學比前兩級的觀念對象更為高等（作為一種絕對的觀念對象）。它在觀念對象形成的最初時，就是對象自身，比前兩者更為純粹。

觀念對象分為三層的用意，是為了展現出觀念對象存在著絕對的觀念對象性，它具有絕對的可譯性，不會因文化傳統或時間、區域的不同而產生誤解。最深一層的用意顯示出，如幾何學、數學這種科學的語言，才是語言的典範，也是最能清楚表達觀念對象的語言⁸⁷。

因為絕對客觀的、可翻譯和傳承的觀念同一性並不是隨便哪一種幾何學的對象性，而是真理的對象性。一旦與表達和意義內容相連的觀念性被越過，一旦觀念對象性本身被抵達，我們就會遇到事實的限制：無價值、錯誤或非有效性的限制。無疑，錯誤判斷的客觀意義也是觀念的。⁸⁸

這裡德希達提出的問題是，如果幾何學的觀念對象性就是真理的觀念對象性，那麼對於一般現實對象的描述性的真理，會因為時空的變化使得它不再是真理嗎？

德希達用胡塞爾提出的命題為例子，「汽車是最快的交通工具」。首先，這個命題有真假的問題。汽車或許在某個時代是最快的交通工具，但在我們這個時代早已不是如此。而這個命題本身也已經陳述了某種真理，只是這個真理在判斷上

⁸⁶ 「可是“對象”本身既不是表達，也不是含義內容，通過兩層觀念性所意指的獅子本身是一個自然的因而也是偶然的現實。由於對直接當下的感性事物的感知在這種情況下對觀念之物起著奠基作用，因此，獅子的偶然性將會對表達和含義的觀念性產生制約作用，獅子一詞的可翻譯性原則上也不再是絕對和普遍的了，它在經驗上將會受到在接受性的直觀中對某種獅子之類的東西的偶然遭遇所制約。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 63。

⁸⁷ 這裡我們要注意，雖然在獅子的觀念對象中，是以一種形象的方式存在。但獅子本身作為一種自然物，性質是豐富的。反而在觀念對象的建立中，豐富性消失了。也就是說，作為一種觀念對象，它的層級越高，豐富性也就越低。

⁸⁸ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 65。

已經失去了有效性。回到觀念對象與語言的問題，我們表述一觀念對象時，也會碰到時代的不同使其不再為真理。但我們依然可以知道汽車是在某一個時代中最快的交通工具，這種分辨的能力，對胡塞爾來說，已經構成了重新激活的可能。

德希達認為，由於幾何學對象絕對的觀念客觀性，使得它擺脫了語言在觀念對象中的束縛性，因而使得胡塞爾可以越過語言對幾何學進行回問⁸⁹。所以接下來，胡塞爾將證明第一個創造者的心靈之中的構成物如何成為客觀的。但奇特的是，胡塞爾又將這問題直接導向了語言。

在第一個創造者心靈之中的構成物必須通過語言，將其對他人傳訴，才有可能真理的⁹⁰。

真理如果無法表達，那麼它始終是某一個人經驗中之物，無法成為客觀的存在。但如果能用語言表達出來，不也首先證明了語言必須先在於幾何學嗎？語言為真理奠基了可能性，幾何學才有可能被說出來。真理的先在此遭受德希達的質疑。

因此，幾何學之所以能被說出來，並不是出於一種外在的和偶然的跌入到話語的軀體之中或滑入到歷史運動之中的可能性。話語不再單純是對某個在無話語的情況下已經是一個對象之物的表達(l'expression/Aussprechung)：話語被重置於其原初的純粹性之中，正是它構造了對象，它是真理的具體的合法性前提。悖謬之處在於，如果不表現為向語言之中跌落（正是這種跌落使意義的理念純粹性外化出來）以及向歷史之中跌落，那意義便始終

⁸⁹ 「我們通過對象（幾何學的對象完全只是其真正的統一意義而已）的絕對觀念性第一次超越了或擺脫了觀念的但仍然束縛在語言之上的對象性，同時我們抵達了從任何一種事實的主體性方面來說的絕對自由的對象性。這就是為什麼關於幾何學起源的這一例證性問題不能針對這樣一種語言的觀念性提出來，而只能針對穿過這一觀念性並越過它之外的被意向之物而提出來。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 68。

⁹⁰ 「我們可能感到震驚。在經過如此耐心地使課題性的“事態”擺脫了語言的觀念性以及所有“受束縛”的觀念性之後，胡塞爾似乎又將回到作為必不可少的中介、作為絕對的理念的客觀性即真理本身的可能性條件的語言—這一真理只有進入到歷史和交互主體的循環之中才是其所是。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 70。

是一種經驗構成物，始終作為事實囿於心理主體性和發明者的頭腦之中。

91

所以德希達將整個問題統合為，在語言之中，真理是不是先於語言而跌落語言之中？或者是說，真理是不是在語言之中的產物？

如果我們先暫且撇開剛才的問題而回到胡塞爾之中，德希達認為胡塞爾將會堅持真理需要透過語言才能客觀化。

真理是必須被「說」出來的。如果真理不能說出來，便無法在現實世界中成為客觀的，真理便無法成為真理。進一步追問，在語言自身之中可能出現一種真理嗎？也就是說，身為使用語言的主體，本身處於一種純粹的表達行為中，背後沒有想傳達任何含義，這種情況，還可能有真理嗎？對於胡塞爾來說，這種情況是不可能表達真理的⁹²。

既然把語言認作某種既構造絕對的理念對象性又把它表達出來的東西，這是不是以另一種方式再一次表明：超越論的交互主體性是客觀性的前提？就其本質而言，幾何學起源的問題使交互主體性的構造問題與語言的現象學起源問題處於同一平面上…可他在《起源》中並沒有嘗試這種困難的回溯，儘管他說這一點“在這裡已經表現出來了”。⁹³

⁹¹ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 72。

⁹² 「胡塞爾每一次都始於對“單純處於表達行為之中”的思想的根除，目的是為了接著明確指出：這一思想如果缺乏“陳述”和“對他人的傳述”（他在《邏輯研究》中也談到這一點），便不可能成為“真理”。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 74。

⁹³ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 74。

所以，德希達認為，如果將交互主體性的構造問題回歸到對於語言現象學的還原，我們又必須回到剛剛的討論之中，但胡塞爾並沒有如此，他直接承認了語言共同體的先在性⁹⁴。

語言是需要一言說的主體以及聽的主體，在交互傳遞之中能相互明白意思。因此，德希達認為語言的共同體在幾何學成為真理之前就已經存在了。也就是說，主體意識已經存在並且能夠進入這個語言共同體之中了。

在此，德希達提出了三點重要必須注意的地方。

1. 語言共同體的問題

語言共同體只存在於成熟與正常的人之中，對於幼稚和瘋狂無法進入語言共同體，德希達對這點提出了質疑。

成熟的正常性在幼稚結束的地方開始，在瘋狂誕生的時候結束，那麼這種正常性還具有本質嗎？⁹⁵

我們對真理的想像，真理是必須能夠達到完全普遍性的才算真理。無論是怎樣的人，真理應當是可以本質上的規定這些。這裡德希達為胡塞爾解釋：

這是因為在這裡成熟正常性的表述並不是一種被給予的本質規定而是一種對理念規範性的指引，因為實際上這種規範性處於正常成人的視域中。只要我們提升到精神世界以及歷史世界中，本質（l'eidos）便不再是本質

⁹⁴ 因為如果又必須將把語言問題重新回到語言起源的構造問題，胡塞爾是必須還原整個文化才能明確的揭示，但這工程過於浩大。在《幾何學的起源》中他也如此說：「當然，儘管語言起源的一般問題在這裡也已表現出來了，但我們不會在語言的觀念存在中及其通過表達和記載而在現實世界裡得到奠基的存在中探討這一問題。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 180。

⁹⁵ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 76。

(essence) 而成為規範，結構和本質的概念也逐漸為視域的概念所取代。

96

也就是說，理念對象的形成源自於正常成人之中，理念規範性也屬於正常成熟的人之中。因而能客觀的被其他正常成人所能理解的對象，才具有理念上的客觀性。故可以將幼稚與瘋狂排除在外⁹⁷。

2. 一般語言之視域的可能性

第二點德希達提出的疑問是語言之中誤解的問題。胡塞爾將一切事物都視為可命名的，因而每個人都可以表達所要表達的對象。語言之中的誤解，最終可以直接或間接的透過一個自然存在者進行最終的仲裁，這使得對象的誤解始終有一最終的保證，不受任何特定文化的影響。這種最終的保證，始終奠基於大地之上。

這種客觀的、純粹自然的的存在者就是感性世界的存在者，它是交流的最初的基礎，是對語言進行再創造的永遠的可能性…由於大地是例證性的要素（它自然比其他要素更客觀、更持久、更牢靠、更堅硬等等，在某種意義上更廣泛，因為它包含它們），因此很正常，它為第一批理念性提供了土壤，也就是為第一批絕對普遍和客觀的同一性，即算數和幾何學的同一性，提供了土壤。⁹⁸

可是這種前文化的純粹自然始終是藏匿的，於是，作為交流的最終可能性，它便成了某種位於觀念之下的不可抵達之物。難道我們不能堅持一種與胡塞爾相反的說法嗎？非交流和誤解難道不是文化和語言的視域本身嗎？毫無疑問，誤解始終是一種事實的視域，是對正確理解無限一極的有限指引。然而，儘管無限的一級總是自我顯示，以便語言能夠發生，但是，難道有限性不是一種無法從根本上加以超越的本質之物嗎？⁹⁹

⁹⁶ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 76。

⁹⁷ 舉例來說，我們將獅子命名為獅子，我們不是探討獅子本質上來說是什麼，而是在語言之中觀念對象的建立，使得這觀念對象成為眾人都能夠理解的對象。因而幼稚與瘋狂的人不能明白或由自身創造這觀念對象時，不能表示這觀念對象的虛假以及不存在，故非被本質所限制。

⁹⁸ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 77。

⁹⁹ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 77。

德希達提出了強烈的質疑，他質疑胡塞爾認為的這種誤解或非交流難道不是文化和語言的本身嗎？如果我們起初認識某一對象時，是透過語言而認識的，那我們對不能直接感受到的客觀對象的理解不就發生問題了嗎？那語言之中的絕對翻譯性還可以達成嗎？

科學語言在胡塞爾這裡成了語言的典範，科學語言的絕對翻譯性是被保證的。

3. 世界作為一切可能經驗的無限視域

事實上，幾何學是那種絕對客觀的科學，也就是空間性的科學。在這些對象中，作為我們共同場所的地球（la Terre）可以無限地成為理解他人的土壤。可是，如果一門關於地球上的事物的客觀科學是可能的話，那麼，一門關於地球本身即關於這些對象的土壤和基礎的客觀科學根本就是不可能的，同樣，一門關於超越論的主體性的客觀科學也是不可能的。¹⁰⁰

這裡德希達討論的問題，如果地球（大地）本身能作為一科學對象，進行我們原本在地球上關於空間以及種種科學的認識的探討。身為醞釀所有關於觀念對象以及空間的種種來源—大地，我們之前的科學會不會因此產生矛盾或問題呢？

原初地說，地球像我們的軀體一樣，是不動的，也不離開建立在現在之地上地永恆的“這裡”。於是，地球認識到這裡的絕對靜止，這種靜止不是對象的靜止，不是作為“運動樣式”的靜止，而是這樣一種靜止；運動和靜止從它出發才能顯現出來並得到如此這般的思考，這是大地（sol）和視域（horizon）在其起源和共同目標中的靜止。¹⁰¹

¹⁰⁰ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 79。

¹⁰¹ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 81。

大地作為我們一切視域的基礎，大地本身是不動的。我們對世界的源初感受，不會認為地球是一個正在運行的星體，不會感受到地球是繞著太陽而運行的。就算現在科學的研究將地球視為一種科學對象，認為地球不斷在運轉。但作為一般人的感受，我們還是無法感受到地球正在持續地運轉當中。因此作為基礎，大地先於一切，幾何學或科學必然能從大地上滋長出來。

上述種種，德希達已經討論空間之中賦予幾何學創造的可能性，進而要討論的，就是在時間之中幾何學如何傳遞的問題。而這時間性是如何產生的？對於語言本身，我們在交談的時候，總是我的當下和其他主體的當下，這種交互主體性，最初的樣態應該是交互主體的當下，幾何學是如何將這心靈之中的同一物傳承，使其成為一獨立之存在呢？交互主體性是如何由我的當下與過去了的當下連結呢？接下來要討論書寫語言—文字的問題¹⁰²。

追問幾何學起源的活動中，語言無疑是最重要的問題。當第一批創造者創造幾何學時，那依然屬於在他自身心靈的東西，必須通過文字才能傳遞於後世。在此，真理還沒有完全的獨立成為自身，因為語言無法脫離言說主體自身而存在。唯有透過文字，真理的觀念客觀性才能真正的完成¹⁰³。

¹⁰²「如果語言的可能性已經被賦予原創的幾何學家，那麼幾何學家只要在自身之內創造出對象的同一性和理念持續性以便對他進行傳遞就夠了。當對“同一物”的認知和傳遞在個體意識的內部發生之後，這種認知和傳遞才能發生於多個個體之間：在短暫的、活生生的明見性之後，在有限的、被動的滯留消逝之後，意義有可能作為“同一物”在主動的再回憶（ressouvenir）中被再造出來。他不會退回到虛無之中。…在某種意義上說，交互主體性首先是自我與自我之間、我的現實的當下與其他的當下本身（就是說作為其他的當下和過去了的當下）之間的非經驗關係，是絕對的起源與其他的絕對起源之間的關係—後一種起源儘管具有根本的異質性，但總是我屬的。…我們總是訴諸最後的權威：時間化的獨一無二的本質形式。通過其辯證性本身，活生生當下的絕對原初性使得在不經過否定的情況下對所有的異質性進行還原成為可能；把它者構造為它者本身，把同一物構造為它者之中的同一物。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 82。

¹⁰³「只要理念客觀性沒有甚至不能被銘寫在世界中，只要它不能被肉身化—這種肉身化在其純粹的意義上不止是一種指號或外衣，那麼，它就不可能被完整的構造出來。於是，書寫行為成為一切“構造”的最高可能性。正式在這一點上，它的歷史性的超越論深度才能得到衡量。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 86。

語言和文字的差別在於，語言是一種當下的傳達，它必須藉由另一個主體來說出來。而文字符號作為一物，獨立於現實世界中的一物（無論是否它依附著紙或是其他媒介）。它自身是沉默的，它依賴於主體激活它的意義。

但德希達指出，在此胡塞爾認為只要真理被書寫出來，就已經獨立在世界之中。¹⁰⁴也就是說，真理通過它的可肉身化性，被構造於世界之中時，它已經成為客觀的存在。針對這些德希達提出兩個問題。一為真理的意義是否是先於語言構造出來的，還有真理消亡的可能性。

可是，這難道不會造成這樣的理解：語言的肉身化難道不外在於理念對象性的存在意義？另外，對意義來說，這一肉身化難道不是一種“偶然的出現”或“突然的降臨”？難道這一點不使人想到，理念對象性本身在其肉身化之前並獨立於它就已經被完全構造出來了，甚至這種構造先於並獨立於其可肉身化性（incorporabilité）？¹⁰⁵

毫無疑問，真理從來不從這樣或那樣的事實的肉身化語言出發保持其客觀性或理念統一性，相對於任何事實語言來說，真理始終是“自由的”。可是，這種自由恰恰只有從真理在一般意義上能夠被說出來或寫出來這一點出發才是可能的，就是說，在能夠做到這一點的情況下才是可能的。背謬的是，正式書寫的可能性才使得理念性的最終解放得以可能。…恰恰是語言的可肉身化使意義具有非時空性。¹⁰⁶

¹⁰⁴ 「因此，書寫領域的獨特性在於，它在其含義中不需要一般的現實閱讀。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 86。

¹⁰⁵ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 87。

¹⁰⁶ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 88。

這裡德希達的反駁是，我們所認為意義突破時空性這個想法是有問題的。正是因為語言可以客觀存在，才使得意義得以突破時空。暗指著因為語言存在才使得意義成為可能。

德希達提出的三種使得真理消亡的可能性：

1. 遺忘的可能性

在世界中，某種文化底下的文字對後世的人來說已經無法辨識(例如甲骨文)。這些文字本來在屬於他們的年代中書寫下來，但傳到後世時，因為無法辨別，真理是否會在其中消亡？或是說，文字之中的意義，已經沒有人可以重新激活了。

德希達認為胡塞爾會如此辯駁，只要意義在本我論的意識中出現過一次，那麼它的總體性的毀滅就是不可能的¹⁰⁷。也就是說，不管是否有人可以重新激活其意義，只要書寫的人曾經將意義實踐出來真理就不會消亡。

2. 文字的消亡

在歷史之中被毀壞或遺失。文字從世間消失，是否就代表著真理從此消亡因而不存在呢？

德希達指出，胡塞爾不在意事實上文字消亡是否會對真理產生影響。只要真理曾經被創造出來，以及被書寫出來，那麼真理的存在意義自始至終都毫無受損，就算它不再存在於世界中。¹⁰⁸

3. 真理源初意向性與文字關係

¹⁰⁷ 「如果含義在本我論的意識中出現過一次，那麼它的總體性的湮滅就是不可能的。含義以一種沈澱的狀態被保存下來，它的沈睡的潛在力量本質上具有被重新激活的可能性，即使滯留之滯留的消散也不可能使含義回到虛無。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 92。

¹⁰⁸ 「然而，胡塞爾對事實上的毀滅這種假設絲毫不感興趣。…所有事實性的書寫（真理正式在這裡才能沈澱下來）就其自身而言都只不過是感性的“例證”，是時間和空間中的個別事件…由於真理不依賴任何書寫，所以即使書寫全部遭到毀滅，絕對觀念性在其自身的含義中也不會受到影響。毫無疑問，真理在事實中會遭到變更、歪曲和顛覆，它事實上也許會從世界的表面消失，可是真理的存在意義（它並不處於世界之中，既不在這個世界中，也不在另一個世界中）始終自在地完好如初。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 94。

書寫奠基了真理的絕對客觀性，但是書寫的文字本身如果使得真理的含義不再顯現真理呢？也就是說，由於文字本身帶有的歧義性使得真理受到混淆呢？

面對這個情況，德希達認為胡塞爾單純的覺得，只要我們重新對書寫文字進行還原，原本隱含在文字內原有的意向將活生生的重現。但事實上我們對文字卻不一定能做到全然地還原，這使得歧義性的問題顯現出來。全部危機問題的根源，就在於文字之中的兩可性。

所謂的單義性指的是如同絕對的觀念對象般，觀念對象的含義只有一種，是不會被混淆的。而兩可性分為兩種，一種是偶然的歧義性，即意義之中可能受到經驗的影響而產生的歧義性，另一種是不可避免的歧義性。單義性使得重新激活成為可能，它可以使得真理擺脫歷史，它穿越歷史保證了意義傳承的可能性。兩可性則是代表了語言之中意義發散的可能性。而胡塞爾則抗拒這種兩可性，執著的對單義性進行還原。但德希達卻認為正是因為兩可性，才使得如神話、宗教、藝術、文學等等書寫形式成為一種價值，而這種價值，不應該是低於科學的。

胡塞爾企圖將一觀念對象的建立還原自主體自身之創造。但觀念對象又必須透過語言文字才得以客觀。而文字可能產生的種種誤解以及翻譯上的錯誤，使得觀念對象被文字所動搖。故真理在文字之中，失去了原本欲表述的意義，所以胡塞爾通過幾何學追問起源的一連串行動，將真理的意義進行保留。

而德希達對則是承認了種種因翻譯而導致的誤解，又或是種種時空不同產生的差異，這些種種的差異與誤解已經存在於文化和語言視域之中。

我們把問題總結成下列：一、交互主體性的預先性；二、文字與真理的優先問題；三、意義消亡的問題；四、單義性與兩可性（多義性）。

這四個問題不僅僅是胡塞爾面臨的問題，也是德希達對胡塞爾的種種質疑。對於交互主體性的預先性，主體與主體之間早已存在著溝通或互相明白的可能性，是德希達質疑的；文字與真理的優先問題，德希達認為應當是文字的可能性使得

真理意義得以形成；意義消亡的問題，德希達承認意義可能在世界中被遺忘以及消失的。單義性與兩可性，德希達希望通過文字的可能性，將意義發散。

德希達面對語言文字的態度，是尊重其本身具有的種種現象。就如同現象本身一樣，面向事實自身應該是真實地面向其種種的事實與可能性，不應只為對種種超越論的解釋或某種「單一」意義上的還原。

第三節 危機是否成立

胡塞爾認為的危機，對德希達來說，反而才是一種突破結構的開始。危機來自於科學的責任和意義化的喪失。當科學對自然有規範的權力時，科學忘記了自身對於源初意義的責任。

所有的危機問題的源頭，根植於書寫文字的「潛在性」。德希達對於危機的反駁主要建立兩點。一是單義性和兩可性，二是預先規定，無論是前科學材料的預先規定，起源意義的預先規定，目的的預先規定，交互主體性的預先規定，都再再顯示了傳統理性的暴力。

胡塞爾對意義傳承的單義性，並非單純的是繼承幾何學意義之中原有的單義性，通過回問的動作，對起源的源初意義進行重新激活，這種重新激活不單純是一種對意義的重新激活，更是一種對意義的重新制定。

因此，這種重新制定，使起源與目的成為一致。這種一致性，正是身處歷史末端的主體決定的。

難道我們不該說，幾何學處於走向起源的途中而不是來自起源嗎？胡塞爾無疑會承認這一點；在他眼裡，目的論的含義與起源的含義總是相互蘊涵的。¹⁰⁹

德希達認為，胡塞爾在《幾何學的起源》中回問起源的方式，是不是意味著在幾何學尚未誕生前，已經預設了幾何學必定能在前科學世界之中被創造出來？如果預設了幾何學必定能被創造出來，豈不是變成明明站在歷史末端（已存在幾何學的歷史末端）的主體，重新規定著在幾何學尚未創制前，必定要有幾何學被創造的可能性？這是十分荒謬的。事實上，專屬於歐洲的科學危機也僅屬於擁有幾何學的歐洲文化底下的民族們，對於其他無幾何學傳統的文化，難道我們也必須規定幾何學必須誕生嗎？德希達指出，胡塞爾對於其他沒有幾何學傳統的文化視為一種歷史進程落後的文化。胡塞爾將幾何學的可翻譯性絕對化，使得其他文化之中似乎也隱含了發展幾何學傳統的可能性。但回歸至胡塞爾的名言「面向事實本身」，這種處理危機的方式與他的名言是否相符呢？

德希達將書寫之中兩可性視作一種歷史的創造力，整個歷史也是在這種創造之中才能不斷生成創新。相較之下，胡塞爾為了不讓科學墮落到「含義空泛的傳統」之中，要求不斷激活的單義性反而限縮了歷史開展的可能性¹¹⁰。

因此，對於德希達，這種源初意義流失所導致的危機，應該是不存在的，而且也不應該存在。我們若是歷史性的對待對象，是不該決定其起源，進而決定其目的，以一種靜態的方式呈現對象。縱然胡塞爾用的是一種特殊的方式，將幾何

¹⁰⁹ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 144。

¹¹⁰ 「如果一種徹底的兩可性把歷史置於多種多樣黑夜般的且不可傳承的“受束縛的”觀念性中並事實上通過這種方式排除了歷史，那麼，絕對的單義性本身指會有這樣一個結果：在無定限的貧乏的重複中使歷史發生麻痺並失去創造能力。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 103。

學進入了一種歷史性的討論中。但這一種合法的追問起源，對德希達來說，只能算是一種特殊的回問方式，而不能成為一種真正面對事物的方式¹¹¹。



¹¹¹ 「這種奇特的“回問”（Rückfrage）系列正是《幾何學的起源》所勾勒的運動，也正是在這裡，這部作品，像胡塞爾所說的那樣，具有一種“例證性的意義”。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 173。

第四章 胡塞爾與德希達如何面對未來的問題之比較

第一節 形上學與未來的可能性

通過西方哲學史的角度而觀，在一切事物都是變動的情況下，我們認識一對象，必定有某種穩固不變的東西而人才能得以掌握。所以首先在物體背後應當有一種不變的某物。而這個某物推到極致成為所有對象最高的來源，在柏拉圖思想中是理型，在亞里士多德思想中視實體。而在文獻歷史之中我們能追溯的最初，是泰勒絲的「萬物源於水」。

人們最初將真理建立於人之外。對朝生暮死的人而言，現實世界恆常的事物比人的見解、情感更具有真理性。因此，如泰勒絲之「萬物源於水」、柏拉圖之理型論、亞里士多德之實體，無一不將真理置於人之外。

當笛卡爾懷疑一切事物，企圖在科學上建立堅定可靠經久不變的東西時。所有的東西，都必須經由主體所確認才得以判斷其真假。處於主體之外不斷變化的現實世界來說，全部都變為可疑的，無法直接的從其中建立真假。此時對主體來說，我思故我在之我即是展開對對象判斷的真假前，唯一可靠而且必須先加以確認的東西¹¹²。這代表了主體性哲學的展開。

可是，當主體成為真理的來源時，主體的暴力因而產生。黑格爾首先將主體推至至高的位置，將一切可能性收諸於思想之中，透過辯證法的否定與揚棄，將一切歷史的可能性歷史終結於此。這不代表著往後人類沒有一切事實層面上的活動，而是代表著一切可能在思想上的創造，已被收納在黑格爾精神主體的體系之中。

¹¹² 參見笛卡爾《第一哲學沉思集》中之第一個沉思。

但存在著雜多和秩序的世界與文明的關係，就是將雜多歸置於秩序之中這些都是人類脫離野蠻的過程。

如果將歸於秩序視作被束縛的。那麼，人類是不是從最初時，就冀求一種理性的保證呢？那麼我們所追求的可能性或是自由性，又應當從何說起呢？

主體，意謂著一個獨立的自我擁有著主動性，主動性意指對自身或對於對象的決定性或主宰性。從康德那所謂的自由意志，即是我們可以訂立一法則，而這法則是全部人類共同遵守的，無論碰到怎樣的情況，都能夠依照著此法則而實行，那時自由意志才能顯現在主體上。因而自由不是一種任意，反而是從一種主動的，不欲受到其他對象干擾而產生的¹¹³。因此，自由的與可能性反而不應該從一種不受到拘束的方面而言，應該從主動性而言。

在這前提下，我們的活動或是創造怎樣才能展現自由呢？我們如何才能在這層層的理性傳統以及許多習俗下開展可能性呢？

第二節 胡塞爾與德希達之意向比較

這節我們將分成三個層面探討，一是存有與語言的關聯，以及文化傳承與可能性的問題。二是幾何學起源與材料所帶來的文化發展是否必須以知性作為最根基問題。三是《幾何學的起源》裡的時間觀成為目的論的問題。

綜觀胡塞爾在《幾何學的起源》中的論述，其中最核心的思想就是面對文化的根源。一文化底下最重要的東西，便是其在這世界上的種種累積。無論是思想、文學、藝術、建築等等，這些種種的累積構成了一個文化的樣貌。所以，在價值毀滅的年代，胡塞爾將重新探討文化的起源並且重新奠基價值與意義。

¹¹³ 康德的自由意志針對著身為人的我們，作的種種決定都可能是受到外界的影響。若是我們推至最深處，可能作的任何一種決定都非是源於自身的意志而言。此時的自我，不具備著真正的主動性。因而，訂立法則，在任何時空狀態下都不違反法則，人才有其自我決定的主動性可言。

另一方面，德希達關心的卻是文化今後的走向，並非他不重視傳統，而是若價值走向崩壞時，對他而言，首先應當在意的不是如何的重新建立價值，而是如何面對未來文化的發展方向。

首先來說，胡塞爾將知識方法的無根基作為危機，這是胡塞爾以幾何學為模態的動機。而如果以幾何學為模態加上語言的理念性（真理性），就不需要透過一價值根源便可重新建立。故如果可以以幾何學為起源，也就可以在超越價值毀滅的時代中，保有價值以及意義。為何胡塞爾關心科學危機，或許那正是因為他也肯定科學作為人普遍一般的知識型態，科學與幾何學模態都不是一般知識，而是知識得以發展的基礎模態。這種知識模態的建立以及文化的傳承都需要透過某種中介物¹¹⁴，這種中介物或許是文字，或許是藝術作品，或是其他的載體。但這些東西都並非人的思維自身，而需要透過現實物轉換到現實世界中。在轉換到現實世界中所可能產生的誤差，進而造成的誤解，是胡塞爾與德希達思想差異最關鍵點之一。

我們可以透過巴門尼德斯的名言「思維與存有一致」發現，要了解存有必須透過思維。雖然我們可以透過自身而明白存有，但現實上而觀，大多數人都必須透過哲學家的文本而明白，也因此語言是否能正確的展示存有成了關鍵的問題。胡塞爾以幾何學作為典範，在於它的觀念對象不會受到語言的干擾，也就是說，由於幾何學的明見性，就算語言產生了差錯或是誤讀的可能，人依然能透過自身理解幾何學。另一方面，胡塞爾認為幾何學的模態（設立一公設，透過邏輯推演一步一步的發展下去）是西方文化思維的根本模態，故幾何學在整個西方文化的思維模態中，佔據了根本地位，如此幾何學才成為了胡塞爾首要關心的對象。

¹¹⁴ 知識模態縱然並非知識本身，但形成一種知識模態對於其他人甚至後代而言，都是必須通過語言文字的交流才使得這模態能在每一個文化底下的人所具備（無論是從直接的明白上而言或是通過潛移默化的影響）。

但是，由於西方傳統思維的影響，人們自然而然的將存有與思想劃上等號，而沒有重視語言之中的可能性。過往，語言的典範是一種單義性的語言，其不受到歧義性的影響而直指著存有。但如今思想若能從歧義性出發進而展開，那麼語言就不再需要為了存有而服務，作為語言自身便可擁有無窮的可能性。換言之，思想的發展可以不再受到存有的束縛，語言所發散的種種可能性將得以作為思想的根基。

所以回過來說，價值崩壞並不是因為我們無法明白過去種種遺留下來的文化，而是文化進展到某一階段時，人們開始質疑與反省過去思想產生的種種問題。德希達想要通過語言可能產生的誤差，藉以從中開創新的可能性。當語言不再必須對應著存有，不再必須忠實的呈現存有，思維與可能性因而得以不再受到存有的束縛。德希達的目的或許是期盼讓語言呈現一種活生生的狀態，讓我們的思維不再如同存有般單一。

接著我們討論文化基礎的問題。胡塞爾將文化的根基建立於知性之上，關於這點，德希達指出，胡塞爾對於知性能力的看重，認為「純粹的數學一旦得到構造，就只能為“知性”（*entendement*）所理解」，因此幾何學空間是一理念的空間，並非想像的空間。但德希達反駁，我們在幾何學未誕生之前的前科學材料世界中，對於現實事物抽象的觀念性首先是屬於感性的範疇之內。

儘管幾何學觀念性是從感性型態的觀念性出發而產生的，但這個事實的和歷史的出發點作為基礎在業已構成的幾何學內部已被取消。沒有感性—想像的觀念化，幾何學便不可能誕生，但這無疑給這種觀念化提出棘手的起源問題，胡塞爾已經明確意識到這一點。不過，儘管這種起源先於幾何學並制約著幾何學，但它並不混同於幾何學本身的起源，也不混同於與之相關的一切可能性的起源。¹¹⁵

¹¹⁵ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 136。

因此，德希達認為胡塞爾自己也明白觀念性首先來自於主體面對經驗事物的感性抽象與想像中，這個問題，胡塞爾如此回應：

然後，像對幾何學的起源進行闡明這樣的問題具有自己的封閉性，它規定追問不要越過前科學的材料。¹¹⁶

在前科學材料世界中，是沒有幾何學以及科學的。故幾何學在被構造出來的時候，是透過知性的能力才把它構造出來。但胡塞爾將前科學材料轉化成科學的這種知性能力視作一文化中關鍵的能力，從他將幾何學推至文化的基礎這一點上而觀，知性能力在此優越於感性能力，因而作為文明開展的基礎能力。但德希達反駁，作為一文化開展能力的基礎，也作為一文明起源的基礎，卻無法真正在前幾何學科學材料中擺脫感性能力與想像的能力，難道文化的基礎必須非得建立在理性之中嗎？進一步言，文化的創造全部應當奠基於幾何學這種知識模態下展開嗎？身為以感性能力為主的文學與藝術不也可以作為文化的基礎嗎？胡塞爾這種為文化起源奠基的工作，是不是也是身為主體的一種暴力呢？

接著德希達指出，因為感性能力的先在，我們不可能合法地斷言沒有兩種幾何學，而只有一種幾何學¹¹⁷。也就是說，在實際上的起源中，難道不會產生其他類型的幾何學的可能性嗎？更進一步地問，必然會產生幾何學這種科學嗎？幾何學是否作為人觀看世界的普遍形式呢？在文化的發展底下，是否必須透過理性的保證才能成為一理想的文化呢？而文化是否也如同胡塞爾所觀，擁有幾何學的文化才是最高等的文化呢？

¹¹⁶ 德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 137。

¹¹⁷ 「實際上，總是產生於想像的感性觀念性所能帶來的僅僅是空間和想像空間的科學，僅僅是形態學類型的無機的和無法預見的增殖。在這種情況下，我們不可能像我們曾合法地、完全有把握地做過的那樣斷言：“我們沒有兩種而只有一種關於世界的普遍形式；沒有兩種幾何學，只有一種幾何學”」。德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 138。

故德希達不斷地質疑胡塞爾，這種追問幾何學起源的方式，反倒非是一種「回到實物本身」的方式¹¹⁸。因為這種方式所產生的問題，將重蹈覆轍的回到了我們所批評的傳統哲學。

接著我們探討胡塞爾這種回問方式的時間觀問題。胡塞爾在《幾何學的起源》裡的時間觀，是以一種自身作為對象的反覆迴旋所積澱的時間觀。

胡塞爾認為，身處於現代的人類，對起源的追問，激活起源的源初意義，進而規定起源所應有的樣貌。接著再將未來的可能置入了保證底下，所有人必須回到這個過程中，發展出來的東西才是真實的，才能蘊含著意義的。

在不斷地激活源初意義之中，也意味著不斷地對語言之中的單義性進行迴旋。在其中，人不斷只在自身之內對早已預設好的過程與結果反覆地驗證，一切的所有可能性將導向一早已預設好的目的（胡塞爾稱之幾何學的無限使命）之下。但這種永恆反覆而無出口的時間觀，就如同死去一般，縱然在其中不斷的運動著，但這種運動始終面向著同一目的，如同面向著死亡。

因此，從德希達對胡塞爾的質疑可以發現，德希達批評胡塞爾對歷史的態度依舊是目的論的。當認為幾何學必定存在，而且必須是如同現今流傳希臘的幾何學時，對於起源的回問已如同主體性哲學，企圖保證一事物必然的同一存在。不僅從現在規定了過去，也從現在規定了未來，如此便形成了一種先驗的結構。往後的人必須模仿著胡塞爾的思維，回問幾何學的起源並從之激活原明見性，進而

¹¹⁸ 「回到胡塞爾的理性概念…這首先是因為，沒有理性就沒有歷史，就是說，沒有作為真理傳統之含義的純粹傳遞；其次是因為，反過來，沒有歷史就沒有理性，就是說，如果沒有超越論主體性的具體的創建行為及其客觀化和沈澱化過程，那就沒有理性。然而，當我們談論隱蔽在人類中的理性時，我們很難擺脫官能或權能的心理學幽靈；當我們談論隱蔽在歷史中的理性時，我們很難抹去想像的本體性實體的圖式。如果我們堅持這些思辨性的偏見，那麼，或者歷史只有一種經驗的和外在的意義，或是理性只是一個神話；我們必須再次在理性與歷史之間做出選擇。然而，胡塞爾早在他的心理主義批判中、在“回到實事本身”作為“真正的實証主義”的來臨這一主題中就要求將心靈能力的幽靈以及所有傳統實體主義的殘餘全部驅逐出去。」德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，頁 163。

在此保證中發展幾何學。如此，幾何學就能在特殊的同一的情況下成為一由現實世界中所獲得的產物，使得幾何學不再可能產生符號化的危機。

這裡我們將這全部作一總結。若我們依照著胡塞爾在《幾何學起源》的思維方式，看待科學以及文學、藝術等等甚至是人類一切創制的發展結構。那麼全部的創制依照著回問幾何學起源的方式而成形，所有的創制將不斷地在回問中進行。使得所有的學科將透過這種方式才得以建立其起源，進而被起源規定。而起源之處，幾何學又必定能被創造出來，使得幾何學得以成為其他學科的典範，這是德希達強烈反對的。但此處或許我們能問，在一學科被創制的瞬間，所通過的是明見性，而明見性並非全然意味著理性的保證。故若一切的創造，在前材料轉化成學科的那一瞬間，似乎還存在著創造以其他學科作為典範的可能性，是否代表著胡塞爾的這種結構，保留了其他的可能性呢？

但對於德希達而言，這種從前材料轉化成學科的瞬間，通過胡塞爾自身的描述，它必須透過語言，才能獨立存在，進而成為真理。而語言若如同胡塞爾自身所述，語言的理想型態如觀念對象般，那在獲得物通過語言時，就已經通過了理性的轉化，此時，獲得物勢必已經進入了某種保證（語言能夠傳達給其他人的保證）之中，而這個東西的可能性便已遭受威脅。就算我們從藝術的角度出發運用這種提問方式，在藝術創制的瞬間從前材料成為一作品時，是否脫離了語言的理性規範？當胡塞爾將幾何學起源作為一種典範時，藝術的這種可能性始終是處於幾何學模態之下。也就是說，一切結構最完美的形態就是幾何學，唯有幾何學的單義性才能不遭到誤解所產生的種種問題。故在這種結構底下，其他種種學科成為文化基礎的可能性也已蕩然無存。

— 因此，胡塞爾的這種特殊的回問方式，在為我們打開一種新的可能性時，同時也遮蔽了在歷史之中以及未來的種種可能性。

第五章 結論

現代社會中，相關於政治、經濟、法律、教育與文化之者，皆被複雜的結構所壟罩。整體與結構原本的目的就是希望在多樣貌的複雜個體中，產生由某一存有或某一意志所構建的統合，使得整體歸於某種和諧。即使在這些結構底下的內容，可以隨著時空的差異而改變，但基本上，在這層層結構的箝制之下，人們始終無法真正的脫離結構。就算人類歷史出現了無數次的革命，在革命結束後必定還是將回復到某一結構底下，而文明即是將混亂狀態歸於秩序。

身為一個體，只要我們還使用著貨幣，身處於科技社會，就始終難以離開社會結構。就算個體可以自行選擇過著自給自足、與世無爭的生活，也僅只是對立結構而在，不代表已然離開結構。那麼，人如何擁有主動性呢？

在胡塞爾的《幾何學的起源》中，主動性是指人主動的理解語言文字，使得其中的單義性能夠得到激活保證。但對於人來說，主動性不僅僅限縮於此，甚至應當是了解結構本身使得價值同一的可能，進而明白身為一差異個體的重要。

為何明白個體的差異性如此重要？因為人類性情以及能力的差異是人類存在的根本事實，縱然人有理念，縱然我們可以透過思維去思考人的存有。但首先來說，每一個體的差異性是事實，這是我們首先必須正視的。若是通過一人所建構的人類的存有狀態，或是物最高的存有狀態，來規範世界與人，這將使得個人價值被結構所限定；也因此使人類存在的意義與價值被單一模態所限制，終至在單一模態的反覆重置中，僵固了人類發展的可能。如此不僅使得個體性的差異被忽視，也使得轉化結構的可能性被掩蓋於單一存有的最高意義之下，使人無法真正的透過差異而創造更好的可能性。

擁有主動性的人，從來不是結構底下的人，而是創造結構的人。就算如同胡塞爾創造了這種幾何學起源特殊的回問方式，人可以從自身之中不斷的重新激活

原明見性，但這仍然是依附在其結構底下而運行的。在這之中，真正具有主動性的人，僅僅只是他一人。故主動性必須透過我自身的思考，成為一思考中的人，才能真正具有主動性。



參考文獻

一、西文書目

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie :
EINE Einleitung in die Phänomenologische Philosophie / Edmund Husserl. Hrsg.,
eingeleitet und mit Reg. Vers. Von Elisabeth Ströker. – 3. Aufl. – Hamburg :
Meiner, 1996.

HUSSERL L'origine de la géométrie / JACQUES DERRIDA / Pour
I introduction, la traduction et les notes : 1962, Presses Universitaires de
France.

二、中文書目

胡塞爾，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，王炳文譯。北京：商務印書館，
2001。

胡塞爾，《哲學作為嚴格的科學》，倪梁康譯。北京：商務印書館，2010。

胡塞爾，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，張憲譯。北京：人民出版社，2008. 4。

胡塞爾，《內時間意識現象學》，倪梁康譯。北京：商務印書館，2009。

德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，方向紅譯。南京：南京大學出版社，
2004. 5。

德希達，《胡塞爾《幾何學的起源》導引》，錢捷譯，林志明策劃。台北縣新店市：
桂冠，2005。

- 德希達，《胡塞爾哲學中的發生問題》，于奇智譯。北京：商務印書館，2009。
- 德希達，《解構與思想的未來》，杜小真等譯。長春：吉林人民出版社，2010. 11。
- 德希達，《書寫與差異》，張寧譯。臺北市：麥田出版：城邦文化發行，2004。
- 柏拉圖，《柏拉圖全集·第1卷》，王曉朝譯。北京：人民出版社，2002. 1。
- 柏拉圖，《柏拉圖全集·第3卷》，王曉朝譯。北京：人民出版社，2002. 1。
- 笛卡爾，《第一哲學沉思集》，龐景仁譯。北京：商務印書館，1986. 6。
- 讓·雅克·盧梭，《論人類不平等的起源和基礎》，李常山譯。台北市：唐山出版社，民75. 10。
- 康德，《康德三大批判合集》，鄧曉芒譯，楊祖陶校。北京：人民出版社，2009. 9。
- 科耶夫，《黑格爾導讀》，姜志輝譯。南京：譯林出版社，2005. 12。
- 譚家哲，《形上史論》。台北市：唐山，2006。
- 方向紅，《幽靈之舞—德里達與現象學》。南京：江蘇人民出版社，2009. 12。
- 倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋（修訂版）》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007. 8。
- 倪梁康，《現象學的始基—胡塞爾《邏輯研究》釋要：內外編》。北京：中國人民大學出版社，2009。
- 詹寧，《解構之旅·中國印記·德里達專輯》。南京：南津大學出版社，2009. 8。
- 柄谷行人，《作為隱喻的建築》，應杰譯。北京：中央編譯出版社，2010. 11。
- 尚捷，《從胡塞爾到德里達》。南京：江蘇人民出版社，2008. 3。

藍紀正，《歐幾里得幾何原本》，朱恩寬譯。臺北市：九章出版，台北縣新店市：學英總經銷，1992。

王懷全，《幾何學發展史》。台北市：協進圖書有限公司，民 64。

斯忒蕃·考茲基，《非歐幾里得幾何學》，吳定遠譯。台北市：水牛圖書出版事業有限公司，民 76。

