

胡塞爾現象學中的單子論

對萊布尼茲之「單子」概念的承接與轉化

羅麗君*

摘 要

胡塞爾於其單子論中，一方面承接了萊布尼茲之「單子」概念的各種基本定義，另一方面，卻也根據針對超驗主體之整體生命所進行之原真還原的結果，轉化了萊布尼茲的單子與單子世界的本質結構，進而建構了符合超驗現象學觀念的單子理論。

本文嘗試釐清的是，胡塞爾承接萊布尼茲之單子概念的原因和隨之轉化其單子論體系的整體思考脈絡。研究重點有三：

- 第一， 探討胡塞爾必須在「超驗主體」的概念之外，又引入「單子」概念來指稱現象學中進行反思之主體的原因；
- 第二， 說明胡塞爾以「單子有窗戶」的論證去突破萊布尼茲之單子的封閉系統的思考過程；
- 第三， 揭露胡塞爾異於萊布尼茲的「預定和諧」觀點，而去追溯建構單子世界之理性法則性基礎的論證。

關鍵詞：單子論、單子、超驗現象學、超驗主體、身體、預定和諧

【收稿】2004/10/23；【接受刊登】2005/03/10

* 南華大學哲學系助理教授

胡塞爾現象學中的單子論

對萊布尼茲之「單子」概念的承接與轉化*

羅麗君

壹、前言

眾所周知，胡塞爾於其哲學研究晚期所提出的單子論 (Monadologie) 與萊布尼茲 (G. W. Leibniz, 1646-1716) 以「單子」 (Monade) 概念為基礎所建立的形上學學說有著密切的關連。一方面，胡塞爾承接了萊布尼茲之「單子」概念的基本定義，比如：單子實體 (die monadische Substanz) 的單純性 (Einfachheit)、不可分割性 (Ungeteiltheit)、個體性 (Individualität)……等等；¹另一方面，卻也根據針對超驗主體 (das transzendente Subjekt) 之整體生命所進行之原真還原 (die primordiale Reduktion) 的結果，轉化 (transform) 了萊布尼茲的單子與單子世界的本質結構，進而提出符合超驗現象學 (die transzendente Phänomenologie) 觀念的單子理論。²

* 本文初稿發表於嘉義南華大學哲學系主辦的「第五屆比較哲學學術研討會」(2004 年 5 月 14 日)。

¹ 現象學者 S. Strasser 整理胡塞爾接受萊布尼茲的單子概念共有六點：1) 單子實體的單純性和不可分割性；2) 單子的個體性；3) 單子的內在精神生命；4) 單子之存有論的獨立性 (die ontologische Unabhängigkeit)，亦即單子的封閉性；5) 全體單子與唯一宇宙的關連性；6) 單子群間共同架構內在生命的普遍理性法則之觀念。詳文請參考 S. Strasser (1978), „Der Gott des Monadenalls“, pp. 370f.

² 胡塞爾在為《大英百科全書》(Encyclopaedia Britannica) 所撰寫的文章 (1927) 第四稿中提及，在系統地執行了超驗現象學後，其本身會實踐了萊布尼茲所提出之作為所

在學界中，有關胡塞爾和萊布尼茲二者之單子論的比較研究，至今已有不少成果：有說明胡塞爾在其現象學的系統中對萊布尼茲之單子論的反省者，有探討作為單子群世界構成之依據的普遍數學觀念 (Idee der Mathesis universalis) 或即邏輯理性 (die logische Vernunft) 者，亦有分析胡塞爾之上帝觀念與萊布尼茲之超越單子 (Übermonade) 的關係者。³不同於這些研究方向，本文嘗試釐清的是，胡塞爾承接萊布尼茲之單子概念的原因和隨之轉化其單子論體系的整體思考脈絡，並且主要涉及三個問題：第一，胡塞爾到底是為何 (why) 和如何 (how) 必須在「超驗主體」(即「超驗自我 (das transzendente Ich)」) 的概念之外，又引入「單子」概念來指稱現象學中進行反思的主體？第二，胡塞爾如何論證「單子的窗戶」，並隨之突破了萊布尼茲之單子的封閉系統？第三、胡塞爾如何異於萊布尼茲的「預定和諧 (preestablished harmony)」觀點而去追溯建構單子世界之理性的法則性基礎？

有可想像之先驗科學的普遍存有論的觀念，但是卻以超驗現象學方法所建立之科學為其基礎。換句話說，儘管胡塞爾採用了萊布尼茲之單子論中的部份概念和系統結構，但其目的並非是要將現象學發展至萊布尼茲式的單子論形上學體系，相反地，是要以超驗現象學的方法去建構出符合嚴格科學理念的現象學式單子論。詳文請參考 E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie (Husserliana Band IX)*, p. 296 (* *Husserliana* 以下縮寫為 Hua)

³ 可參考的論文如下：R. Cristin (trans. by K. Held) (1990), „Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz“, pp. 163-174; J. Daněk / C. Möckel (2000), „Idee der Mathesis universalis – die logische Vernunft“, pp. 88-121; S. Strasser (1978), „Der Gott des Monadenalls“, pp. 361-377; J. V. Iribarne (2000), „Husserls Gottesauffassung und ihre Beziehung zu Leibniz“, pp. 122-158.

貳、超驗現象學之單子論的構思源起

根據早期現象學家比利時籍神父范·貝特 (Hermann L. van Breda, 1911-1974) 的說明,胡塞爾對萊布尼茲哲學的興趣早於發展現象學之前,並且終其一生而不減。大致而言,其對萊布尼茲哲學的研究可分三期:第一期約從 1887 至 1897 年;此時期,胡塞爾的興趣在於探討隱含於普遍數學之中的邏輯問題。第二期則是從 1897 至 1905 年;在這段期間,胡塞爾關心經驗主義與理性主義之間的辯證關係,尤其思考萊布尼茲於《人類理智新論》(*Nouveau essai sur l'entendement humain*, 1704) 著作中所披露的問題。第三期約從 1910 至 1925 年;此時期中,胡塞爾致力於構思以超驗現象學為基礎的單子論體系,並且直接涉及到生活世界(Lebenswelt)中之互為主體性(Intersubjektivität)的建構問題。自此時期始,一直延續到 1935 年,單子論始終是超驗現象學的核心課題。⁴

以上資料顯示,胡塞爾對超驗現象學之單子論的構思主要是在第三時期中進行的。然而,根據義大利現象學者克里斯丁·芮納多 (C. Renato) 的研究,事實上,早在 1905 年時,胡塞爾即從萊布尼茲哲學中借用了「單子」概念來指稱現象學反思中的「具體的主體性」(die konkrete Subjektivität),亦即是那個具體存活的、於其自身不僅包含著所有現時的 (aktuell) 和潛隱的 (potential) 意識生活、同時也包含著

⁴ 參考 Renato 於其文章 „Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz“ (pp. 163f.) 中所採用的范·貝特之分析。而後者的詳細說明,可參考 H. L. Van Breda (1966), „Leibniz' einfluß auf das Denken Husserls“, in: *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses* (14.-19. Nov. 1966), Wiesbaden 1967, Bd V, pp.124-145.

在其意識生活中被建構起來的世界統一體的「本我」(ego)。⁵ 而此現象學式的單子概念其實早已隱含在《邏輯研究》(*Logische Untersuchungen*, 1901/02) 之中，但是直到出自 1924/25 年的《第一哲學》(*Erste Philosophie*) 中時，才被完全闡明。⁶

胡塞爾是否真於 1905 年即以「單子」來指稱現象學反思中的「具體的主體性」？因為芮納多的研究並未交代胡塞爾本人之相關資料的出處，所以，這點可待進一步查證。⁷ 但是，胡塞爾在一篇完成於 1908 年、並且以「單子論」為標題的文章中明確指出，當他以現象學反思去還原自我的身體 (Leib) 為一在意識流中被構成的特殊現象時，即已轉化和革新了萊布尼茲的單子理論。⁸ 由此可知，胡塞爾至遲也已在 1908 年時，提出了現象學改造之下的單子概念。當然，這些考據資料並非本文的研究重點，但是，藉之卻引出了以下問題，即：在分析意識流中呈顯之自我身體的結構時，胡塞爾為何會提到萊布尼茲的單子論？

以上問題涉及到胡塞爾因探討「互為主體性」的課題，而針對自我 (das Ich) 的自我性 (Selbigkeit) 或個體性之基礎所進行的一系列反思。胡塞爾首先觀察到，即使在運用現象學方法而將世界中之一切

⁵ 在一般情況下，胡塞爾使用「本我」(ego) 和「自我」(Ich) 兩個概念往往是同義的，但是也在特殊的情況下對二者有如下的區分：「本我」指於完整的具體化中被理解的主體，而「自我」則被理解為在意識體驗中，作為同一極和作為諸習性之基質的意識主體。參考 Hua I, §31-33.

⁶ 參考 Renato, „Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz“, p. 164.

⁷ 普遍認為，胡塞爾的單子論乃伴隨著「互為主體性」的課題而被提出。根據《互為主體性之現象學》(*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*) 三大卷 (*Husserliana Band XIII-XV.*) 的編者 Iso Kern 之序言，胡塞爾是從 1905 年開始思考互為主體性的現象學問題。故而推測，單子概念亦於此時即被提出使用。詳文請參考 *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Band I (Husserliana Band XIII)*, pp. XXII-XXV.

⁸ Hua XIII, pp. 5-8.

——包括人、事、物和自我自身——還原為「絕對意識」(das absolute Bewußtsein) 中的種種現象 (Phänomen)，不可否認地，自我似乎仍是那個在時間中持存的、具有種種身體的作用經驗和具體人格 (Person) 的獨立個體 (Individuum)。如此之自我知道自己不是獨存於世界之中；因為藉著身體的作用，他不僅超出其絕對意識的內在範域，而去獲得有關外在世界中之一切事物的種種體驗 (Erlebnisse)，也感知到其他作為獨立個體、並且具有屬己之意識流的自我。而基於其感知經驗，自我知道「屬於每一意識流的都有一個特殊的身體、特殊的性情、特殊的行為典型、特殊的風格，並在主動和被動之中採取立場。」⁹因此每一個其他自我，就如同他自己一般，皆有以個人的意識體驗流為基礎而建構之單純屬己的、具有多樣統一性的世界意義；然而每一自我卻也同時能與其他自我進行互動溝通，進而共同建構一個互為主體性之世界體系。根據此觀察可以發現，在現象學懸擱 (die phänomenologische Epoché) 之後，自我不僅只是作為那個具有絕對意識作用的「純粹自我」(das reine Ich)，而是仍作為保有獨立之個體實在性 (Realität des Individuums) 的具體個人而出現，之所以如此，原因似乎在於他仍保有身體部份，並且能以身體為媒介，去感知超越絕對意識之外的種種事物。因此胡塞爾指出，構成自我之個體實在性和互為主體性之規律的基礎即是一切感知作用的根源：身體。¹⁰

然而，若胡塞爾承認，自我作為一個獨立的個體，乃同時擁有「絕對意識」(超驗的建構能力) 和「身體」(經驗事物的知覺能力) 二種本質構造，是否即意謂，他仍遵循笛卡爾 (René Descartes, 1596-1650) 哲學影響下的傳統路線，而將自我之「心—身」二元分立？在前述標

⁹ Hua XIII, p. 5.

¹⁰ Ibid., p. 1.

題為「單子論」之文章中，胡塞爾指出，不可否認地，身體的確是一種不同於其他事物的特殊構造；它並不是由意識所產生的「表象」(Vorstellung)，而是一個在意識之中的自我建構者 (ein im Bewußtsein sich Konstituierendes)；通過它的建構運作，自我對意識對象的感知即能依循一定的規範進行。儘管如此，根據現象學方法的還原分析，所謂身體的自我建構，卻也如同其他事物一般，不能脫離絕對意識而發生，因此本質上，身體亦只是在意識活動中被建構的一個特殊現象。¹¹換句話說，世界之中的一切 (其中包括所有的人、事、物) 都只是呈顯在絕對意識中的現象，就連自我與外在世界的溝通媒介——身體，也只是意識建構物中的一種。如此一來，身體其實並非與絕對意識互為對立的另一實體，相反地，卻是依附於絕對意識、並與之為同質的 (homogen) 的一種特殊建構物。所以，即使胡塞爾承認，身體是建構自我之個體實在性的基礎和作為互為主體性之溝通可能性的條件，也並非有意去主張「心一身」分立的二元論，反而是藉著將身體還原為意識中之現象，而去消弭了二者間的對立。

一旦作為知覺根源的身體亦被還原為意識的建構物，對胡塞爾而言，「到處就只有意識和如此的普遍對應 (universaler Parallelismus)」。世界的發展即是意識的發展，並且所有物理之物自身也只是意識群間的關連性，它們的本質是在我們的思考之中，被我們以物理的物質、力量、原子等形式去安置而分類的。」¹²因此，整個世界的顯現 (erscheinen) 完全是純粹自我的種種意識體驗——或是通過身體的運作而被給予，或是通過絕對意識自身的建構而出現；而整個世界的體系和其多樣的存有意義是在絕對意識的建構中被統合而成。換句話

¹¹ Ibid., p. 6.

¹² Ibid., p. 7.

說，通過絕對意識的意向性之 (intentional) 建構活動，純粹自我為自己顯現和建構了一個完整的現象世界體系。根據胡塞爾的觀察，這種在現象學還原之下揭露的自我與現象世界的關係，其實隱含了萊布尼茲式的單子世界體系的形式結構。因此，他在上段引文之後即指出，「據之，我們基本上似乎已革新了萊布尼茲的單子學說。」¹³

然而，純粹自我之現象世界與萊布尼茲的單子世界到底有何對應之處？胡塞爾之「革新」一語到底何指？眾所周知，萊布尼茲對「單子」概念的定義乃源自對笛卡兒和史賓諾莎 (Spinoza, 1632-1677) 之「心一身」理論的修改。所謂「單子」乃指具有知覺 (perception) 的單純精神實體 (取消作為知覺載體的「身體」實體概念)，其自身可藉由欲求 (appetition) 推動知覺的運作而反映整個世界的內容與體系。對胡塞爾而言，當通過現象學還原而揭露身體的現象本質之後，純粹自我——本質上乃作為絕對意識而建構自身——即猶如單子一般，不僅是單純、不可分的個體，同時也藉著自身意識的活動而去感知和建構一個完全屬己的 (單子) 世界。而胡塞爾之所以認為，其現象學式的「世界」理論似乎革新了萊布尼茲的單子學說，原因則在於，通過現象學方法的步步還原，可提供單子世界 (即純粹自我的現象世界) 一個絕無可疑的建構基礎。¹⁴

儘管胡塞爾以現象學的觀點出發，自覺是革新了萊布尼茲的單子學說，但是在此 1908 年前後，卻仍受其影響極深。他在文章中直接坦接受萊布尼茲「單子沒有窗戶」(die Monade hat keine Fenster) 的觀點，並且說明，「單子不能互相影響，而是有一個普遍的和諧 (ein universaler Akkord)。意識意欲通過物理之物去產生影響，這是沒有意

¹³ Ibid.

¹⁴ Hua VIII, pp.181-190.

義的。但是在我的意識中之關乎『物體 X』的顯相群(Erscheinungsgruppe)之變化義同在任何一個意識之中『同一物體 X』之顯相群的變化，而且是必然的變化。因此，也就屬於每一個身體。如此一來，經由物理世界，每一個精神體都影響著其他精神體，它們是在普遍的和諧之中，它們有一個基本的關係，它們只能經由意識而有此關係，然而它們是在其全體都必然具有的法則性之形式中擁有這種次序關係的。」¹⁵從這段話可推測，在此時期，胡塞爾似乎主張意識與意識之間並沒有真正互相溝通可能性；若一個所謂「互為主體性」之關係能夠在意識群中建立，原因在於，所有意識都遵循相同的法則而運作，因此可以共同建構出一個互為主體性之世界。

由以上資料顯示，胡塞爾在構思超驗現象學之單子論的最初，的確是受到萊布尼茲的啟發。然而，隨著互為主體性之問題的探討，其發展也就逐漸脫離萊布尼茲的系統。¹⁶最明顯的變化是在 1920 年代前後，胡塞爾摒棄了「單子沒有窗戶」的看法，而指出，「萊布尼茲說，單子沒有窗戶，我卻認為，每一靈魂單子 (Seelenmonade) 都有無限多的窗戶，意即，一個陌生身體的每一領會的感知都是如此的一個窗戶。」¹⁷而隨著「單子有窗戶」的宣稱，胡塞爾也就必須改變萊布尼茲之普遍和諧法則的預定說，而去探究單子之知覺運作的法則性根源。這些問題都在其超驗現象學的發展之中逐漸呈出。

¹⁵ Hua XIII, p.7.

¹⁶ 在此時期，雖然胡塞爾已思考到互為主體性的課題，但是針對進行現象學反思的自我之分析並未完全徹底。也就是說，胡塞爾仍未釐清自我意識所含蓋的不可懷疑之領域的界限。而在此時期中，他顯然仍未通過現象學方法去還原「他我」存在的明證性，而是直接肯定之。然而如此的肯定，卻是違反了現象學的立場。而胡塞爾是在徹底執行現象學反思中，才逐漸意識到問題所在。

¹⁷ Hua XIII, p. 473.

說明胡塞爾對單子論之構思的源起至此，另外還有一個問題並未釐清。那就是：若胡塞爾早於 1905 年起就已思考到建構單子論的可能性，為何在其最初出版的現象學專著中，比如《純粹現象學和現象學哲學的觀念》第一卷 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band I, 1913*；以下簡稱《觀念》第一卷)，卻未公開提及。個人相信，其原因乃與胡塞爾發展和公開現象學研究的階段重點有關。簡而言之，胡塞爾的現象學研究是在扣緊針對「自我」之層層還原之中，從靜態現象學(*die statische Phänomenologie*) 朝向發生現象學 (*die genetische Phänomenologie*) 的一個反思歷程。於靜態現象學中，胡塞爾所要討論的是，自我如何首先通過笛卡兒式之普遍懷疑而對自身之經驗進行現象學還原，藉之使自己成為純粹的自我，然後進一步研究純粹自我如何觀察呈顯於其意識中的所有事物，以及研究被顯現的對象和具意向性之建構意識二者間的互動關係。如此之研究，目的只在分析和描述純粹自我和呈顯於其意識中的現象世界的相應結構，而不必涉及到純粹自我在時間性歷程中的具體生命的展現和與其他自我溝通的可能性問題——此乃發生現象學中的課題，因此純粹自我作為世界現象的建構主體，也仍未在其個體的實在性（與「身體」概念息息相關）中被觀察。所以，表陳「在其完全具體化之主體」的「單子」概念也就沒有在此時期被公開提出。

當胡塞爾藉著不斷回溯深化的現象學還原，針對純粹自我之普遍發生和於其普遍性中之超越時間模式進行分析之後，即必須面對純粹自我通過其超驗主體性 (*die transzendentale Subjektivität*) 於自身具體生命活動中所展現的本質面貌。於此時，胡塞爾方正式以單子來指稱此通過其每一當下現時的或潛隱的活動而呈顯完全生命的超驗自我。從文獻資料可以證明得知，胡塞爾在 1920 年代時，於其重要著

作中不斷提出單子的概念，比如在《第一哲學》第一卷、《笛卡兒式的沉思》(*Cartesiansche Meditationen*) (1927)一書的第五章、《形式與超驗邏輯》(*Formale und transzendente Logik*) 等等。胡塞爾甚至在《第一哲學》中明確提到，他將現象學引向「由萊布尼茲於其天才的洞察中所預期的單子論之中」。¹⁸而同時，胡塞爾也將其針對超驗主體性的理論直接稱爲「單子論」(*Monadologie*)。

參、超驗主體與單子

如前所述，胡塞爾在構思單子論的過程中，一開始即將「單子」定義爲「在完全具體化中的主體」(*das Subjekt in seiner vollen Konkrektion*)。可以進一步質疑的是，在發生現象學的研究階段中，被揭露作爲建構世界之基礎的「超驗主體」(或即「超驗自我」)到最後會發展成爲「單子」；然而，這兩種概念之所以發生轉化替代的理由是什麼？是出於胡塞爾偶然發生的靈感？還是他發現「超驗主體」此概念本身並不足以真正表達「具體化的主體」的義涵，所以必須提出「單子」來作爲說明？到底「超驗主體」和「單子」兩種概念之間有何本質上的不同？

一般而言，胡塞爾用來指稱進行現象學反思之自我的概念主要有三，即「純粹自我」、「超驗自我」(或「超驗主體」)和「單子」。此三者雖然指向同一個自我，但是卻各有不同的內涵。簡單而言，「純粹自我」是指經過現象學懸擱的運作，連同絕對意識一起被直接明證爲絕無可疑的「現象學殘餘」(*das phänomenologische Residuum*)的單純自我〔又稱爲「現象學的自我」(*das phänomenologisierende*

¹⁸ Hua VII, p. 154.

Ich)」。¹⁹而當胡塞爾通過現象學還原去回溯建構世界之先驗基礎時，則提出「超驗自我」作為（邏輯上）先於經驗世界而存在，但又能藉著絕對意識之意向性活動去建構世界之體系和存有意義的「超驗主體」。

針對自我作為超驗主體這一意義上的本質，胡塞爾首先指出，他是作為在*我思*之中的*自我* (*das ego im ego cogito*) 而被揭露；一方面作為「能識」(Noesis) 伴隨著每一意識活動而當下出現，另一方面卻又是統合意識流之完全不變的絕對同一者 (*das als absolut Identisches*)。如此之自我屬於時間之中的每一時點，但不是具擴延性的實體。²⁰它具有絕對意識之主動的、意向的建構能力，所以能在意識活動的過程中，統合於意識流中呈顯的種種關乎世界事物的雜多體驗，然後為自己逐漸建構出一個具有同一統一性 (*Identitätseinheit*) 的世界體系和存有意義。

然而，進行反思的自我從完全屬己的特殊自我經驗 (*Icherfahrung*) 中也觀察到，自身其實也是在世界中出現的一個特殊個體，具有由種種多樣的意識體驗所沉澱累積而建構出來的具體人格和生命。換句話說，他發現自己是那個在世界中存活、具有生命歷程的具體自我 (*das konkrete Ich*)，是在感知和行動中體驗與開展真實生命的。事實上，「自我活在他自己的行動中，從自身中展開行動，或者向外經驗到某物，將會被感動，並且也作為被感動者而活著。」²¹——比如，他會有興趣或沒有興趣、有對某物的渴望，或者承受著悲傷等等——因此，自我能決定自己的生命。

¹⁹ Hua III, p. 68.

²⁰ Hua XIV, p. 43.

²¹ *Ibid.*

根據以上二種自我的不同面向可發現，雖然在抽象的意義中，自我是超驗自我，在每一意識活動的當下出現，都「完全同一和沒有任何性質的區分」，或者說，「自我即是行動之無質差的極 (qualitätsloser Pol)，它具有從此極性 (Polarität) 而出的所有決定，同時諸行動自身卻是某種無法比擬之物，並且不是外於自我，它們總是基於與自我的關係才會被設置。」²²但是具體觀察之，自我卻是「每刻都不同，而是一直都作為不同行動和承受的自我。」如此一來，一個真正的「自我」乃同時作為抽象的同一者和作為具體自我二者。根據胡塞爾的描述，自我是「內在經驗的真實自我，因為經驗即是完全被指出的具體者，……此具體自我是一個通過內在時間自己開展出來的同一者，一個根據其『精神的』決定內容、根據他的行動和狀態而開展的變化者，在自身中總是承載著絕對同一的自我極 (Ichpol)，而另一方面，又在享受著生活，即享受著其行動同一地指向極之中心的具體關係。」²³

於此，自我以兩種不同的面向成為我們的主題：一方面作為超驗自我，另一方面則作為具體自我。然而事實上，自我是不可能分裂為二的。在其完全的具體化 (Konkretion) 中，他總是作為那個能夠通過自己的行動去開展生活的自我而呈顯；不管他是否具有特殊的自我行動，其生命總是已作為體驗流或意識流而呈顯。但是另一方面，自我伴隨自己的行動，卻也一直存在於他的生命之中；不管他有無出現、清醒與否，自我作為生命的中心一直都是先存在的。因此，自我是所謂的意向的媒介 (das intentionale Medium)，通過此持續的角色，他進行

²² Ibid.

²³ Ibid., pp. 43f. 引文中所提到的「無質差的極」意指自我作為其多樣變化之眾意識活動所依附之不變的中心極點。

著活動或經驗著感受，並且藉之，他擴展自己的意向去取得新的體驗，以至於他的生命也不斷發展擴大。

這個與其在完全具體化之行動中的生命結合為一之自我，被胡塞爾描述為一種依循本質之互相關連性或共屬性 (*eine wesensmäßige Aufeinanderbezogenheit oder Zusammengehörigkeit*)，它不是一種由部份構成的整體，而是絕對的統一性 (*eine absolute Einheit*)。因為自我本質地作為與其所有體驗不可分離的整體，所以事實上，這個具有普遍生命的單一個體乃存在於體驗之中。雖然，這樣一個擁有具體生命歷程和人格的個體，與之前胡塞爾用「純粹自我」或「超驗自我」的概念所指稱的超驗建構主體乃指同一個「自我」——即那個真正進行現象學反思的「本我」(*ego*)，然而卻表陳不同的特性。簡而言之，超驗自我強調具有意向地建構能力的本我面向；具體自我則表陳作為擁有人格之具體生命的本我。

在胡塞爾觀察到這個進行現象學反思之自我之不同面向的特性之後，他開始借用萊布尼茲之「單子」來表陳這個於不同面向中呈顯的不變的同一自我，亦即指稱那個在現實中真正存活的、卻通過現象學還原而揭露自身之超驗主體性的具體自我。²⁴根據萊布尼茲於其著作《單子論》(*La Monadologie*, 1714) 中的說明，所謂「單子」是指一「單純的實體」(*une substance simple*)，「沒有部份 (*sans parties*)」，因此也就沒有擴延 (*étendue*) 和形狀 (*figure*)，或可分割性 (*divisibilité possible*)；單子是自然的真實原子 (*les véritables Atomes de la Nature*)，亦即事物的成素 (*les Elemens des choses*)」²⁵，或者說，所有的複合體

²⁴ Hua XIV, p.46.

²⁵ 總結萊布尼茲的單子概念，有幾個特點：1) 單子是單純的和不可分的實體。(Leibniz, *Monadologie*, §1, §2.)；2) 就唯一性和一次性的意義而言，單子即是個體，而且其個性是由自身內部所確定，而不是由外在所規定。(§9)；3) 單子自身具有內在的精神生

都是由作為單純實體的單子所組成。如此被定義的單子，基本上可從兩個層面去理解：一方面，單子是完全的「單純實體」，可以作為述詞中的主詞，是所有命題的原則，任何命題中的陳述都歸屬於此單子。另一方面，單子具有主動知覺世界的的能力，而能持續反映具體的個別特殊事件或感覺。再者，對萊布尼茲而言，雖說單子能夠反映具有物理性質的世界，但是事實上，單子作為絕對單純的個體並不具任何擴延的屬性，相反地，卻是只具有思維屬性的靈魂；換句話說，萊布尼茲否認物質世界的實在性，而以無限個靈魂單子來說明世界的構成。

基本上，胡塞爾的單子概念保留了萊布尼茲之單子的基本特性，然相較於萊氏以單子去指稱如同原子的單純精神實體，並主張世界中之事物，包括人在內，都是由單子所構成的複合體，胡塞爾顯然不以單子為構成世界的元素，反而是具體的自我——即具體存活的人本身。世界中的一切事物是因為此具體的自我才會有存在的意義和內涵。所以，萊布尼茲的單子雖各自可以經由知覺而反映整個宇宙，但是它不是思維的自我主體，而胡塞爾的單子卻是這個建構世界的主體性自身。他分析單子的本質結構：在尚未涉及到「他我」的問題之前，具有超驗主體性的具體自我原則上就是一個獨立的個體，他是這個世界的唯一主體。那些由他通過自身的意識活動去感知和去意向地建構的一切，一方面是與其自身生命和人格不可分的具體內容，另一方面則是只歸屬於他個人的封閉世界體系。據之，在超驗的意義中，作為超驗主體的具體自我乃與自己的生命和整個世界之間有一種不可分

命，其精神生命不是由外在無限的原因所引起，也不為外在原因所支配。(§11, §17)；4) 每一個單子都是獨立的，相互之間沒有溝通的窗戶。(§7)；5) 所有的單子都思考同一宇宙，不管各個單子之間的種類如何不同。(§ 56, 57, 61, 79)；6) 在同一宇宙之中具有理性的法則性，所有單獨的單子之內在生命都依循此法則性。(§78-81)。

割的統一性 (Einheit) 關係，換句話說，他於己 (in sich) 和爲己 (für sich) 地包含了全部的作爲、每個單一的意向性意識體驗、素質材料和種種背景的關係；²⁶ 或者說，自我總是與其真實的和可能的人類生命相結合，並於己和爲己建構了一個自我完足的封閉生命和世界系統。在此意義之下，單子的本質中含有「單純性」、「個體性」、「不可分割性」和「自身具有知覺能力」、「並由之而可以反映一個爲己與屬己的封閉的和合法則性的宇宙」等特性，就如同萊布尼茲的「單子」所具有的特性一樣。所不同的是，對胡塞爾而言，「單子」不是單純的精神實體，而「是一種活生生的整體，而它是由自我作爲發展和承受之中心（而且是當作個人之性格的中心）所造成的，它是一種成長和被隱蔽之生命的整體，是由所有天賦、所有『方向』所構成的整體，而那種被隱蔽的、『未知的』部份則是單子內在本性的自身模式，其必然的意義必須由人以自己的方式源起地去創造之。」²⁷ 或者說，單子是「一個由所有與意識、意向的經驗、素質材料和背後理據真正和不可分的單一者群之間具體的關係所造成的於己和爲己的具有統一性的存在者。」²⁸ 據之，所謂單子根本就是指作爲具體的人之純粹自我連同著所有已實現和可能的意識經驗。單子，即作爲具體之人的純粹自我，藉著身體性 (Leiblichkeit) 而去運作他的意識活動和去建構他的對象與其周遭世界。此外，單子根本上是在一種具有時間形式—「過去、現在和未來」—之不間斷的流逝之意識流之中，以他的各種經驗之整體來突出自己，他藉著在時間中所建構出來而屬於他的所有內涵來建構自身。因此，凡爲單子所擁有者，「是一種在內在

²⁶ Hua XIV, p. 52.

²⁷ Hua XIV, p. 34.

²⁸ Hua XIV, p. 52.

時間之中被當作時間填充之物的存在，它們並沒有任何為己而有的意義，因為這種填充是不間斷的，同時是與一個同一的自我中心有關。」

29

釐清了單子的本質內涵，即不難理解胡塞爾在「超驗自我」或「超驗主體」之外，必須再提出單子概念的原因。簡而言之，單子作為一個具有主體性的具體之人，本質上不僅擁有絕對意識的建構作用，他還具有身體性，並且以身體為感知的媒介。如前已提及過，雖然通過了現象學還原後，自我的身體亦如其他世界中的一切事物，會被還原成意識中呈顯的現象，但是，無論如何，它是作為有機體之人所不能沒有的部份，因為那是與生俱來的具有明見性 (Evidenz) 的事實。³⁰這種身體性的運作，在胡塞爾構思「超驗自我」的概念時，基本上並未被課題化 (thematisieren)。所以，超驗自我並非在完整的具體化中被理解的本我，而後者才是胡塞爾所意謂的「單子」。

肆、單子的「窗戶」與互為主體性的可能性

在提出單子概念之後，胡塞爾亦如萊布尼茲一般，將探討由單子群所構成的形上學體系定義為「單子論」。根據他的說明，所謂「單子論」是「單子的個體性之現象學，是研究一些在體驗法則以外的法則，這些法則確立，什麼是一個單子的個體統一性與封閉性所要求者，什麼是作為本質而必然屬於一個個體的單子，單子具有何種必要的普遍形式，此普遍形式必然地包含了那些成分或要素的種類，以及

²⁹ Hua XIV, p.36.

³⁰ 有關自我可從回到「本己經驗」之中去發現自己之身體的明見性事實，胡塞爾於其著作《笛卡兒式的沉思》之第四章、第五章中有精闢的分析。

於此形式之中，到底是什麼真正地保證了統一性和封閉性。」³¹總之，單子論主要是指關涉到單子之本質、活動和它在統一之形式中之發展的研究。³²

針對單子論的研究，於第一節中曾經簡單提及，胡塞爾的最初構思乃在萊布尼茲的影響下而以「單子無窗戶」為基礎去建立一個統一封閉的單子世界理論。萊布尼茲的基本看法是：基於各個實體不能起相互作用的理由，任何兩個單子彼此也決不能有因果的關係；因此，單子是「沒窗戶的」，單子與單子之間根本不能互動溝通、互相影響。然而，單子於本質上具有知覺，可以主動反映宇宙，如此一來，在邏輯上，每一個單子作為系統的主體，都可以內含整個宇宙——儘管諸單子間有等級的區別，其知覺亦隨之有清晰程度上的差異。換句話說，每一單子即以其知覺的作用能力而相應地擁有一個宇宙，據之，若有無限單子存在，即有無限宇宙存在的可能性。而若每一個單子各自擁有屬己之封閉宇宙，卻依然能與其他單子共同建構或反映一個共同的統一世界，那是因為每一單子之知覺（靈魂）能依循同樣的法則在反映宇宙，所以每一單子或每一宇宙的變化都可以依循「預定和諧」的法則而相互對應，由此共顯一個貌似具有相互作用的完善的世界體系。³³

萊布尼茲之「單子無窗戶」和單子於本質上可主動反映一個完全屬己的封閉宇宙的看法之所以被胡塞爾所接受，原因可從現象學研究的出發點和過程去一窺究竟。基本上，現象學研究於一開始即以進行反思的「自我」為出發點，亦即從這個正在對自己本身的一切認知進

³¹ Hua XIV, p. 34.

³² 胡塞爾視單子論是超驗自我意識之現象學開展後的必然結果，而後者可謂為超驗觀念論 (transzendental Idealismus) 的一種形式。參考 Hua I, pp. 116-121.

³³ Leibniz, *Monadologie*, §7, 56, 57, 61, 78-81.

行反省的哲學家出發。而在進行了現象學懸擱之後，一切探討更只針對純粹自我的絕對意識與作為現象之意識對象間的對應關係的分析上，在此意義下，世界體系的建構根本上完全以此純粹自我為中心，換句話說，脫離了作為建構主體的我，即無所謂的世界存在。據之，嚴格說來，在仍未涉及「互為主體性」課題之前，所有的現象學研究都只關涉到「這個純粹自我」，或者說，只關涉這個作為主體的「超驗自我」。正是因為「在超驗還原的意義之中必然存在著，現象學在最初所能設置的存有者，只有這個自我和在此自我自身中所包含者，而且是伴隨著一不確定的可確定性的界域 (Horizont)」³⁴，所以胡塞爾於最初乃將現象學解釋為一種「純粹的本我論」(reine Egologie)，亦即「一種科學，如其顯現地，這種科學將我們判定為雖然是超驗的、但卻是獨我論 (Solipsismus)。」³⁵這個於獨我論中作為超驗主體的我就有如萊布尼茲的單子一般，無需任何對外的溝通或源自外在的因素，即可從自身的獨立性中去建構一個完整而封閉的世界體系。據之，無怪乎胡塞爾在最初構思單子論時會承接萊布尼茲的「單子無窗戶」說。

然而，如前所述，單子的絕對封閉性本質並未在胡塞爾的單子理論中被持續保留；相反地，約在 1920 年代時，當他正式將單子論引入超驗現象學的研究後，即公開反對萊布尼茲的看法而主張單子有無數的窗戶。胡塞爾表示，「萊布尼茲說，單子沒有窗戶，我卻認為，每一靈魂單子都有無限多的窗戶，意即，一個陌生身體的每一領會的感知都是如此的一個窗戶，而且每一次，當我說，你先請，親愛的朋友，而他完全理解地回應我，這是出自於我們之開放窗戶的一個可過

³⁴ Hua I, p. 69.

³⁵ Ibid.

渡到那個朋友之自我的我之自我行動，反之亦然。一個交互的動機在我們之間創造了一個真實的統一性、一個確定現實的真實統一性。」³⁶由此可見，胡塞爾意圖突破萊布尼茲之單子的絕對封閉體系，並轉化單子為一開放的主體性。然而，理由何在？

首先就萊布尼茲單子論本身的形上學困境來反省。萊布尼茲雖然主張單子是一自成一體的封閉系統，但又必須解決所有單子皆共存於同一世界之中的事實，皆反映同一世界的真相，因此提出了上帝作為法則設定的根源，以預定和諧的方法去解決諸單子間不能相互影響和溝通、卻又都在知覺作用中反映同一個世界的問題。但是，如此之「預定和諧」理論背後隱含了形上學的最高設準，即設定了上帝的存在。

針對萊布尼茲的預定和諧說和對上帝之設定的討論，於此暫且不處理。所要提出的是，胡塞爾在發展超驗現象學的過程中，的確揭露出必須突破單子之封閉性的必要性；關於這點的構思進路是：胡塞爾在最初的現象學研究之中，所有還原分析的確是限定於分析超驗自我本身，所以其學說可謂為一種超驗的獨我論。然而，在單子論中，自我不僅是超驗主體，同時也是單子，後者即是在其完整的具體化中而被觀察的本我。就某意義而言，單子的確與自身之不可分生命關連性構成一絕對封閉的體系，但是，更進一步的觀察可以發現，單子總是早已作為一個人，通過他的身體而去感知外在的經驗世界，在此經驗世界中，不僅有事物、植物、動物，同時也有其他的人存在著。面對另一個人，單子於其內在之意識體驗中，最初雖然只經驗到陌生身體的此在顯相，而此陌生身體有著類似他自己之身體運作下的表達和活動。這種經驗事實所意謂的，並非單子即可通過內在經驗去決定這個帶著陌生身體的他人，相反地，卻給予單子動機，以充分的理解去

³⁶ Hua XIII, p. 473.

確定此陌生身體是作為另一個人的身體，而且更通過此陌生身體之表達而去對此人之內在活動進行同感 (einfühlen)。換句話說，基於對陌生身體和經由同感所得到的意識體驗，單子在類比自己的結構和內在生命後，揭露了他人作為單子的本質，並且肯定此單子亦於其自身中具有完全屬己的封閉生命和世界體系。據之，單子不僅不能視自己是孤獨存於此世界之上，相反地，他會意識到，他與其他的單子是作為世界團體的同胞而共存。胡塞爾因此說明：「這個超驗的世界，這個由人們、他們之間互相和與作為人之我打交道而交互經驗、思考、工作和創造的世界，藉由現象學的反省不會被揚棄、貶值、改變，而只是會被理解，並且也會如此地被共同發展的實證科學所理解，並且終究也會被共同地發展之現象學所理解；而此現象學因此自身在超驗的互為主體性中被當作反省的運作。」³⁷據之，胡塞爾的現象學將突破超驗獨我論的限制而朝向單子間互為主體性的研究發展。

自我不是獨存於其世界之中，此洞見在我們最初的反省之中並不是自明的，因為我們的研究在開始時只關涉到超驗自我之建構的意識能力的系統性分析，因此完全沒有看到，「在還原的立場中，其他自我——不僅只作為世界的現象，而是作為其他的超驗自我——如何可能應該被設置為存在的，並且因此而歸屬於現象學的本我論中一起被討論的主題。」³⁸只有當自我在其自我經驗中去反思到自身為一個帶有身體性的真實自我時，他才發現了與其他自我的關係。因此胡塞爾指出，「藉著對另一個陌生身體的同感的感知，單子打開了通向另一

³⁷ Hua XVII, p. 282.

³⁸ Hua I, p. 69.

個單子的進路，以至於單子於自身含有開放的窗戶，亦即具有意識 (das Bewußthaben)，這點正好是與萊布尼茲相反的斷言。」³⁹

總之，胡塞爾之所以放棄最初有關「單子無窗戶」的主張，乃是因為在針對超驗自我的本質還原之中，他揭露單子作為具體之自我的身體性，而通過此身體性的感知活動而去覺察到其他單子及其世界，並更進一步地去打開了單子群間互為主體性之溝通的可能性。所以，所謂「單子有窗戶」，即是指通過身體性而產生的每一個意識活動。藉著這種解釋，胡塞爾突破了萊布尼茲之單子的封閉性，而使單子間之共存的世界能夠在單子群之意識活動中被感知和被建構。對胡塞爾而言，此突破最大的意義乃在於，超驗現象學藉之而得以從獨我論的性格中解脫；因此，胡塞爾視絕對單子論為超驗獨我論的擴充。⁴⁰

伍、超越單子 (Übermonade) 和建構世界的法則性

隨著單子向外溝通的窗戶被開啓，胡塞爾也提出了不同於萊布尼茲的世界建構理論。根據萊布尼茲的說明，儘管諸單子各自擁有屬己的宇宙現象，而且彼此間又不能相互影響和溝通，但是卻仍可以共同建構一個單子的普遍世界，其原因在於各個單子都在依循由「超越單子」——亦即上帝 (Gott)——預先設定的統一和諧之自然法則而反映世界整體，這就是所謂的「預定和諧」的世界建構理論。針對此理論，胡塞爾曾分析說明，「萊布尼茲的單子學說具有一種數學之自然科學式的和於其精確理論中確立自身於真理之中、於自然科學的真理之中的物質自然式的形上學義涵的風格。他所關涉到的是，使這個自然科

³⁹ Hua XIII, pp. 470-475.

⁴⁰ Hua XIV, pp. 244-272.

學的真理與宗教和神學的真理取得和諧；自然之被自然科學所決定的意義、原子的力學將與所有世界的、因此也就是所有自然之存有和發生的被宗教所要求之目的論的意義取得協調一致。在其單子論中，萊布尼茲賦予了一種天才的洞察，他發現了一種經由對自然之理智詮釋而得到協調的可能性，這種可能性使自然科學的意義隱含地以一個內在之單子論的意義為基礎，並且為之聚集了論證。」⁴¹

在胡塞爾構思單子世界體系的過程中，也曾考量過萊布尼茲式的由上帝保證預定和諧的自然法則的可能性。⁴²然而，當他揭露，諸單子間透過身體性的運作和意識活動可以互相溝通和互相影響之後，即反思到建構互為主體性之世界體系的可能性。更精確地說，當胡塞爾反思到，單子可於其內在經驗中去遇到其他單子和可以開放的態度去面對其他單子的觀點之後，他即意識到，其他單子（即如他自己一樣）也可通過他的行動和感受，在確定之生命時間中去建構他自己的世界觀和擁有此世界觀中所開展的系統。因此，每一單子從自身出發，原則上都符應一個自身完美的封閉世界意義。但是，這並不意味，這些單一的、在不同之個體單子之中被開展的世界是絕對互相分離的和彼此間完全沒有同一性，以至於這個「世界」不能作為一個整體而被觀察。相反地，單子於經驗中意識到，通過在其內在時間性之中的意識能力，他不僅構成一個自己的世界，而且根據對其他單子之世界觀的同感體驗，他還在真實的和可能的溝通之中與其他單子共同建立一個多數（eine Vielheit）。此單子的多數相關地涉及到「一個同一的自然，一個互為主體的自然，所有共存之可能單子的（即作為可能的共同的）自然，所有與我真實地溝通和在可能溝通之中成立的真實共同的自

⁴¹ Hua VIII, p. 153f.

⁴² Hua XIII, p. 9.

然。」⁴³ 那即意謂，單子具有「一個多樣顯相的自然，其多樣顯相在封閉的系統之中分配給所有的單子，獨一之經驗構成的系統，和延伸地通過對此系統的根據感受之交換而構成一個互為主體的、同一的自然。」⁴⁴

因為單子群能於彼此互相溝通的可能性中建構一個同一的、共同的自然，世界作為客觀的自然之意義即可以被追溯到此建構的意識能力。這種意識的建構能力不僅與每一個單子有關，同時亦涉及到每個作為單子之自我的純粹和普遍的封閉多數 (Vielheit)。據之，這個作為客觀普遍之自然的「世界」(不是在自然的態度之中) 乃不僅屬於一個單子個體，而是涉及到所有的單子——即超驗之單子全體 (Monadenall)——的所有可能之全數的意識相關項。⁴⁵

如此一來，胡塞爾即超出了獨一的單子而去觀察具有普遍性的世界，而如此之世界的存在有效性乃預設了單子全體。換句話說，這個世界是由所有真實的和可能的單子共同構成的那個普遍界域的世界，其建構的過程乃與超驗單子全體的生命過程相符合，而超驗單子全體自身亦具有一種系統發生之發展 (die phylogenetische Entwicklung)。在這種發展之中，每一個執行的單子從其立場出發，不僅累積了屬己之個體生命的發展，同時亦將單子全體的生命或普遍世界的發展作為一種財產而沉澱於自身生命的內涵之中。

然而，若單子群間可以藉著意識活動的互相影響而共同建構一個普遍的世界，這即表示，單子的意識活動不能是任意而行、毫無次序的。換句話說，諸單子的意識建構活動必然依循一定法則進行，否則

⁴³ Hua XIV, p. 265.

⁴⁴ Hua XIV, pp. 265f.

⁴⁵ Hua XIV, pp. 265f.

這個對全體單子有效的普遍世界亦不會呈顯一致的秩序。那麼進一步應該追問的是，單子世界的法則性根源為何？針對這個問題，胡塞爾通過現象學的徹底還原，最後亦將法則性根源歸諸於「超越單子」或即「上帝」。然而，在超驗現象學的系統中，「超越單子」的概念該如何被理解？它又如何能去賦予單子所遵循的法則性呢？

在萊布尼茲的單子論中，「超越單子」這個概念是由單子的無限連續系列所推衍出來的一個頂端——即所有單子中的最高單子。更精確地說，萊布尼茲認為，全宇宙的無數單子依其知覺清晰程度的差異而以高低等級排列成一個無限的連續系列，而此系列的最高等級即是超越單子—「上帝」。基本上，上帝既然亦被視為單子，即如同其他單子一般，其本質是作為精神實體的單純個體、不可分割、具有知覺（即具有最高的理性靈魂）和自身可以反映世界整體。然而另一方面，萊布尼茲又有意圖將上帝設定為在單子無限系列之外、並且與這整個系列相對立的存在自身；祂是整個單子系列和世界的創造者，換句話說，「只有上帝是原始統一或最初單純實體，一切創造出來的或派生的單子都是它的產物，可以說是憑藉神性的一剎那的連續閃耀而產生的。」⁴⁶而單子的活動法則亦是由上帝預先賦予和決定，所以整個世界的運作才會依循法則而呈顯必然的和諧。

原則上，胡塞爾在沿用「超越單子」此概念作為單子互為主體性的法則根源時，亦如同萊布尼茲一樣，是指稱所有超驗單子中等級最高的單子，具有絕對理性（*das absolute Logos*）自身，並且為建構主體際世界的原初基礎。然而，不同於萊布尼茲的是，胡塞爾認為，作為超越單子的上帝並不是完全外在於全體單子、並與之相對立的存有自身；整個單子世界並非由上帝所創造，儘管祂的確是作為存有的絕

⁴⁶ Leibniz, *Monadologie*, § 47.

對目的 (das absolute Telos) 而以某種特殊的方式在引導著世界的創發。至於該如何更進一步去理解胡塞爾的上帝概念和其與單子際世界的關係？以下是簡要的說明。

首先，上帝存在是從追溯超驗單子之絕對意識活動與建構作用之合法則性和合目的性此一事實 (Faktum) 之根源的還原過程中被揭露的。根據胡塞爾的分析，在單子際的世界中存在著兩種明證的、具有法則性的次序系列：其一是，每一超驗單子之意識流本身的運作於本質上即呈顯出一種「過去—現在—未來」之內在時間序列的形式；其二是，於互為主體性的單子際世界中同時也呈顯出一種普遍客觀的外在時間序列的形式。因為時間次序是通過絕對意識本身的運作建構而成，所以原則上似乎可以宣稱，內在時間之法則性的根源是出自超驗單子自身的意識本質。然而那種具有普遍無限之客觀形式的時間序列的建構，雖然也和每個單子的意識活動有關，但是卻無法以此意識運作為絕對的基礎，因為普遍的外在時間包含了世界歷史之永恆性的形式，而作為具體人類的單子無疑地卻是有限生命的個體，本質上他是無法作為客觀時間永恆性的基礎。據之，胡塞爾認為，作為對全體單子皆有效的普遍時間續列之根源必須是另一能夠意識和建構無限時間形式的更高超驗主體，因此推衍出了「大全意識」(Allbewußtsein) ——即上帝——存在的必然性。⁴⁷

然而，作為大全意識的上帝並非是神學意義上的絕對超越者 (Transzendenz)，儘管祂是互為主體性之單子際世界之法則性的根源，但是並非因此即是世界的創造者。事實上，以現象學還原的結果去分析，上帝亦如同其他事物一般，只可能和必須經由超驗主體的意識活動，或更精確地說，只能經由超驗主體的反省而被揭露。之所以如此，

⁴⁷ Hua XIII, pp. 17-20.

原因在於，超驗主體（最初以「純粹自我」而出現）此一從現象學的還原之結果而得出具有絕對不可懷疑性的自我，是唯一真正的絕對者，是所有經過還原後以各種不同之意識體驗而被給予和被建構意義之事物的基礎；包括「上帝」此特殊的超越者，亦必須通過他才能被揭露。然而，上帝亦非是在超驗主體之絕對意識中呈顯的一個特殊現象，所以祂不是由絕對意識建構而成。如上所述，上帝的存在是根據絕對意識自身所具有的法則性和目的性之規律的價值可能性和價值實踐的還原而被引導出來的。所以在現象學的立場上，即使是上帝也沒有完全絕對的自由。⁴⁸

總之，作為超越單子的上帝是從單子世界體系本身之次序續列中所還原出來的絕對必然存有。根據胡塞爾的分析，雖然上帝本身是超越者，但是卻能以某種方式使自身作為絕對理性而隱藏在單子自身之中，作為單子的本質而引導單子通過其絕對意識的活動而去參與世界的建構。換句話說，因為單子本質上即分享了上帝的絕對理性，所以根本上已於他的意識行動中依循理性去建構合法則性的世界。據之，雖然超驗單子是真正執行世界建構的主體，但是因為其合理性法則的建構活動是由作為超越單子的上帝所引導，所以在根本的意義上，上帝才是建構這個理性之單子際世界的真正根源。

單子於本質上所分享的上帝神性，除了理性之外，也承載了屬於上帝本質的真與善的特性。這種思考在胡塞爾於上帝問題的辯證中，其實是個十分不尋常、卻又無法避免的一種設定；因為只有藉著這樣一種設定，亦即只有當單子於其自身分享上帝的神性時，胡塞爾才能

⁴⁸ 可參考 Matthias Heesch (1997), *Religionsphilosophische Aspekte im Denken Husserls*. In: *Theologie und Philosophie*, 72, P. 85 ; P. Przywara (1928), *Stimmen der Zeit*, Band 115, pp. 255-256.

夠解釋，單子是如何可能只從自我反省之中而去揭露作為超越者之上帝的存在和對祂的認知，同時也才能了解，單子是如何可能與其他單子在人類歷史過程中去建構一個朝向更高價值和絕對目的發展的共有世界。

至此回到本節最初所要解決的問題，即單子際世界的法則性根源的探討。雖然胡塞爾追隨萊布尼茲的看法，以作為超越單子的上帝為法則建立的基礎，但是他並無意圖去建立一個由上帝所創造出來的單子世界，同時也不需要如萊布尼茲一般，除了從無限連續原則上去設定上帝存在之外，又去預設上帝的創造性。因為胡塞爾是以現象學還原的方法，先從互為主體性的溝通之中去發現普遍客觀的時間形式，再從此單子際世界之時間形式的合法則性次序之事實去追溯建構時間的根源，最後則在單子自身的意識本質之中去揭露了上帝存有的必然性；而如此之上帝其實即以根植在人性（單子本質）之中的絕對理性而成為單子意識活動的指導。正因為人性之中早已含有上帝的理性，所以每個單子才能以同樣的法則去共同構造世界。

陸、結語與反省

整體看來，胡塞爾的單子論似乎是解決了萊布尼茲單子理論的兩大爭議課題：即單子的封閉性和單子際世界的法則性根源。然而，根據胡塞爾的說明，單子的窗戶即是通過單子之身體性運作而產生的有關其他單子的意識體驗。但問題是，若單子的開放性仍是以其自身的意識活動為出發點（因此單子也仍保有自身的封閉性），他所經驗的其他單子似乎或多或少仍是一個在其意識中呈顯的現象而已，據之可以

進一步考量的是，單子間互相溝通的可能性到底有多高？單子的窗戶到底能夠開啓到何程度？

再者，關於法則性問題，胡塞爾以通過超驗單子的本質還原而去追溯到作理性法則性的根源，由之揭露上帝的存在；這點受到許多現象學家的質疑。因為既然無論以何種方式，上帝都永遠無法成爲在意識中呈顯的現象或被建構者，卻又被設定爲必然的存在，這種上帝存在的論證是否已超出現象學研究的領域而只是一種冥想假設的結果呢？這點實有待進一步的釐清。

參考資料

1. Edmund Husserl, Husserliana Band I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser, 2. Aufl., Den Haag 1973.
 - Husserliana Band III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hrsg. v. K. Schuhmann, 1. Halbband: Text der 1.-3. Aufl., Den Haag 1976.
 - Husserliana Band VII-VIII, *Erste Philosophie*, 1923/24/25, hrsg. v. R. Boehm, Den Haag 1956.
 - Husserliana Band XIII-XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 1905-1935, hrsg. v. I. Kern, Den Haag 1973.
 - Husserliana Band XVII, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. v. P. Janssen, Den Haag 1974.
2. Stephan Strasser, „Der Gott des Monadenalls. Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls“, in: *Perspektiven der Philosophie*, 4. 1978, pp. 361-377.
 - „Der Gott des Monadenalls“, in: *Perspektiven der Philosophie* 4, 1978, pp. 361-377.
3. Cristin Renato, „Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz“ (trans. by K. Held), in: *Studia Leibnitiana*, Band XXII-2, 1990, pp. 163-174.
4. Herman Leo Van Breda, „Leibniz' Einfluß auf das Denken Husserls“, in: *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses* (14.-19. Nov. 1966), Bd. V, Wiesbaden 1967, pp. 124-145.

5. W. E. Ehrhardt, „Die Leibniz-Rezeption in der Phänomenologie“, in: *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses* (14.-19. Nov. 1966), Bd. V, Wiesbaden 1967, pp. 146-155.
6. Jaromír Daněk/Christian Möckel, „Idee der Mathesis universalis – die logische Vernunft Leibniz und Husserl“, in: *Phänomenologie und Leibniz* (ed. by Renato Christin/ Kiyoshi Sakai), Freiburg/München: Alber 2000, pp. 88-121.
7. Matthias Heesch, „Religionsphilosophische Aspekte im Denken Husserls“, in: *Theologie und Philosophie*, 72, 1997.
8. P. Przywara, *Stimmen der Zeit*, Band 115, 1928, pp. 255-256.
9. Leibniz, G. W., *Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie* (1714), in: *Kleine Schriften zur Metaphysik* (ed./trans. by Heinz Holz), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

The monadology in Husserl's phenomenology

- Husserl's reception and transformation
of Leibniz's concept of "monad"

Lo, Lee-Chun

Abstract

In his theory of monadology, Husserl takes over on the one hand Leibniz's concept of "monad". On the other hand, based on his idea of the primordial reduction to the whole life of the transcendental subject, he transforms the essential structure of monad and of the monadic world and constitutes his monadology in accordance with the transcendental phenomenological ideas.

In this article, I aim at showing the reception of Leibniz's concept of monad in Husserl's thought as well as Husserl's transformation of the monadology. There are three main focuses in my research:

Firstly, I will investigate the reason why Husserl, beside "the transcendental subject", must use the concept of "monad" to describe the reflective "I" in the phenomenology.

Secondly, I intend to explain how Husserl's thesis, that monad does have windows, unlock the close system of Leibniz's monad.

Finally, by tracing the rational lawfulness of the constitution of the monadic world in Husserl's thought, I intend to show that it is the lack of the idea of "preestablished harmony" which demarcates the difference between Husserl and Leibniz.

Keywords : monadology; monad; the transcendental phenomenology; the transcendental subject; Leib; preestablished harmony