

# 胡塞爾、佛教與 歐洲科學的危機

劉國英

香港中文大學哲學系

# 「現象學與文化交互理解的實踐」

## 系列講座之二

台灣國立政治大學  
華人文化主體性研究中心

# 引言

- 本文旨在重構胡塞爾與佛教的相遇
- 一方面藉此從現象學視角理解佛學的哲學意涵
- 並探討胡塞爾這一跨文化經驗對他往後思想發展的影響

# 胡塞爾1925年就一些南傳佛教經典的德文譯本發表了一篇簡短的書評

- 展現了他初遇佛經時的驚喜與熱忱，是他其他著作中罕見的
- 讚揚佛教持守的出世態度為一種超克俗世生活旨趣的態度，
- 足以媲美他自己揭櫫的超越論現象學態度，
- 因此對佛經投寄了一種希望
- 視之為文化更新的至高的倫理、宗教，和哲學資源

# 其後的手稿<蘇格拉底與佛陀>

- 認為佛教揭櫫透過嚴格的認知活動
- 去達成解脫和極樂這種完滿的道德生活，是一種至高的倫理的實踐理想
- 從這一角度看，佛教的態度，與蘇格拉底主張依照古希臘德爾菲神廟(Delphi Temple)「認識您自己」(know thyself)的格言
- 去追求一種貫徹始終的德性生活的理論反思態度，至為相似

# 但胡塞爾進一步的分析顯示

- 他最終仍認為佛學無法滿足一門真正的具普遍性意義的哲學之要求
- 因為佛學沒有發展出一門普遍的科學，不符合胡塞爾自己的哲學理念
- 這反映出胡塞爾始終持守著某種睿智主義的哲學理念
- 儘管他對由歐洲科學主導的歐洲文明之危機，有非常深刻的洞察，也有真誠的實踐關懷

# 一) 胡塞爾、黑格爾和歐洲中心論 哲學觀

- 胡塞爾畢生以為建立一套真正具普世性意義的現象學哲學為職志，是使現象學運動能夠成為當代最具影響力的跨學科和跨文化學術運動的原因之一。
- 然而，儘管現象學運動百年來成績斐然，胡塞爾晚年有關中國哲學和印度哲學的一些公開言論，顯然有歐洲中心論之嫌。
- 這些說話令不少現象學的內圍研究者、特別是亞裔學者感到尷尬

# 《歐洲人的危機與哲學》 (1935)

- (“Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”)
- 「對那些浸淫於科學思維方式—它始創於[古]希臘而大成於現代—的人而言，說有所謂印度和中國的哲學及科學（天文學、數學），亦即以歐洲的方式去解釋印度、巴比倫、中國，是一種錯誤，是一種意義的顛倒。」



# 為甚麼胡塞爾這一說法 有歐洲中心論之嫌？

- 他認為只有一種名符其實的哲學
- 因為他視以「純理論」(pure theōria)態度為指引性理念進行的智性反思活動
- 並朝著實現絕對普遍的科學(absolute universal science)之方向發展的學問
- 才稱得上是真正意義下的哲學

# 印度哲學和中國哲學 與希臘哲學之間有本質性差異

- 「儘管今日我們有一大堆關於印度哲學和中國哲學等等的著作，它們把印度哲學和中國哲學與希臘哲學放在同一個平面上，並視之為同一個文化理念之下的不同歷史型態而矣。自然，它們之間不乏共通點，但我們不能讓僅僅是形態上的一般面貌遮蓋著意向性的深度，以致我們忽略了原則上最本質性的差異。」

# 印度哲學和中國哲學與希臘哲學之間 「原則上最本質性的差異」在那裏？

- 在六個月後的布拉格演講、後來經大量加工而發展成的《歐洲科學的危機與超越論現象學》中，胡塞爾提供了進一步說明。
- 他以疑問句的方式說：
- 「歐洲人自身是否擔負著一個絕對理念，而不是像“中國”或“印度”那樣僅僅是一個經驗的人類學類型？」

# 胡塞爾認為

- 現代歐洲文化中發展出來的哲學，才是真正的哲學
- 因為只有它才真正承繼了溯源於古希臘那種以純粹理論態度為指引的哲學形態
- 其他形態的哲學只能是衍生性或非本真的。
- 胡塞爾甚至把歐洲文明和所有其他人類文明對舉，並借此提出他對人類文明發展的兩種可能性之看法

# 人類文明發展的兩種可能性

- 或則出現「所有其他人類之歐洲化 (die Europäisierung aller fremden Menschheiten) 的奇景，這就宣告了有一種絕對意義的管治，這絕對意義屬於世界的意義本身」；
- 或則「這世界就是一歷史性的無意義。」

# 換句話說

- 人類文明的發展若脫離了「歐洲化」模式的軌跡，整個世界就會墮入無意義的深淵之中。
- 這一說法無疑等於視歐洲文化為判斷一切其他文化是否有意義的來源和標準。
- 同樣，中國或印度能否發展出「真正的哲學」，其判準仍只能來自溯源於歐洲的哲學理念

# 黑格爾對中國哲學的評斷

- 「中國是停留在抽象裏面的；當他們過渡到具體者時，他們所謂具體者在理論方面乃是感性對象的外在聯結；那是沒有[邏輯的、必然的]秩序的，也沒有根本的直觀在內的。.....中國人想像力的表現是異樣的：國家宗教就是他們的想像的表現。但那與宗教相關聯而發揮出來的哲學便是抽象的，因為他們的宗教的內容本身就是枯燥的。那內容沒有能力給思想創造一個範疇[規定]的王國。」

# 黑格爾對印度哲學的評價

- 「我們已經看到印度人的[最後目的和]主要注重點是靈魂的自返，靈魂上升到解脫境界，是思考為自身而自身建構。靈魂在極抽象的形式中的這種“自身回復”我們可以名之為“心智實體化”……而印度人的“心智實體化”是與歐洲人的反思、理智、主觀個性相反的東西。……像這種停留在抽象中的心智實體化，只是以主觀的靈魂為其存在；……這種心智實體化只不過是一個遁入空虛無定的逋逃藪而已。」



# 黑格爾眼中的東方哲學

- 其最大缺點就在於停留在抽象中
- 因而無法達到作為思考真正基礎的客觀性
  
- 結果是這兩種型態的哲學在內容上
- 都是貧乏和枯燥的

## 二) 胡塞爾對佛經的贊頌

- 書評“Über die Reden Gotamo Buddhos” [“關於佛陀的話語”]，就十九世紀奧地利東方研究大師奈曼(Karl Eugen Neumann, 1865-1915)從巴利文譯成德文的南傳佛教經典的再版而寫
- 這篇堪稱「佛陀之讚頌」的短評熱情洋溢

「我現在已閱讀了卡爾·埃根·奈曼翻譯的佛教神聖經典德文譯本的主要部份。當我開始了這一閱讀之後，便手不釋卷，儘管我手頭還有更為迫切的工作事實上，這亦為德語翻譯文獻增加了一份美妙的寶藏。出版社籌組的這一套奈曼畢生不朽作品的新版本，從各方面來看都堪稱典範性和品味極高，可說提供了一項非凡的服務。這印度宗教中的最高花卉——其視野與修持努力都是純然投向內在——我會稱之為「超越論的」(“transzendentalen”)而非「超越的」(“transzendenten”)——會透過這些翻譯進入我們的宗教——倫理與哲學意識的視域之中，並且毫無疑問從此將以共同參與塑造這一意識為職志。

這些佛教正典之完美的語言再創造，給我們提供了完美的機會，以一種與我們歐洲人完全相反的方法去重新凝視、認識這世界和對這世界取態，以宗教—倫理的方式超克(überwinden)之，在對世界之歷練中真正理解它，並且在這理解中體會到其活着的實效性。在這個由於我們的文化虛浮和墮落而導致文化崩潰的時代裏，對我們以及對所有滿抱熱忱地環視四周以圖找尋心靈的純粹性和純真性、以及對世界之祥和的超克的人來說，這種來自印度的對世界超克的方式之顯現，是一種偉大的體驗。

因為對於任何忠誠的讀者來說，佛教顯然是關於心靈淨化與祥和的一種最崇高的宗教—倫理方法，它以一種內在一致性去思量 and 踐行，達到一種幾乎無可比擬的能量與高貴心境。只有我們歐洲文化中最高的哲學與宗教精神才能和佛教相比。從此，我們的命運就必須要以印度的新精神道路與我們的舊方式對照，並在這對照中使我們的生命重新活躍和強化起來。

透過那豐富而忠實地保留的傳統，當前這些著作能令佛陀與他最傑出的門徒所代表那種新穎的人類「神聖品格」，以幾乎可以被觸摸的方式呈現出來。令人惋惜的是，在我們歷史上曾經活着的宗教——它並不遜色於佛教——的原典，已找不到一種足與奈曼翻譯的《經藏》媲美的德文本，可以在理解上使人耳目一新。因為德語的厄運在於遠離了路德翻譯《聖經》那種語言；它的「教會語言」缺乏了從心靈活動直接流溢而出的語言那種活靈活現的意義。

從這角度看，這種印度宗教在我們當前視域中之突破，可能有它的好處。無論如何，它將喚醒宗教直觀的諸新力量，從而使基督教直觀重新活躍和深化並能有利於對基督宗教的真正的和內在的理解。毫無疑問，對所有在倫理、宗教、哲學層面參與我們的文化之更新的人來說，奈曼的美妙譯作之再版有著無可估量的價值。

我熱切地期待著奈曼[佛經]譯本的其後部份的出版。」

# 對胡塞爾著述有一手認識者都知道

- 胡塞爾一直追求科學嚴格性，他的現象學描述一向以思考慎密、文字冷峻見稱。
- 上面的一段文字卻是對奈曼的佛經德文譯本的熱情推介
- 且經常以評價至高的語彙概括佛教的理論態度和實踐成就
- 是胡塞爾極為罕見之作



# 必須同時指出

- 在這篇簡短的書評中，胡塞爾並無從事對佛經作依於文本的內部討論
- 它顯示出的主要是胡塞爾首次發現奈曼翻譯的南傳佛教經典時所獲得的清新感
- 以及在精神層面受到新刺激下所冒出的心靈喜悅
- 進而投射出佛教能重新喚起歐洲人的生命活力、以及能使基督教重新發揮活力和深化的主觀期望

# 對胡塞爾對佛經譯本的高度讚美之 進一步分析

- 1. 從背景上說，這篇短評寫於第一次世界大戰之後，歐洲人經歷了人類有史以來前所未見的民族之間的集體暴力和互相殘殺
- 懷著喪子之痛的胡塞爾，為歐洲舊文明的衰敗，深感憂慮
- 他以發揚在倫理、宗教、哲學層面追求文化更新的使命，並以此自勉的心情下寫出這些推介文字
- 事實上，胡塞爾同期間就寫了一系列探討文化更新的方法和任務的文章，發表於日本東京一份新創辦的刊物上，而這刊物就叫《改造》（*Kaizo*）雜誌

2. 胡塞爾認為佛教並非僅是眾多宗教之一，而是「關於心靈淨化與祥和的一種最崇高的宗教－倫理方法」，以致透過其實踐方法所達到的高貴心境，只有歐洲文化中最高的哲學與宗教精神才能與之媲美。

胡塞爾亦指出，佛經的豐富內容能把佛陀的「神聖品格」以至為具體的方式呈現出來。

這一種對佛教的讚頌，相較黑格爾以十分貶義的字眼來談論中國哲學和印度哲學，可說有天壤之別。

3. 然而，在胡塞爾眼中，佛教的貢獻不止於宗教和倫理方面，還有其哲學意涵。

一方面，胡塞爾認為佛學顯現出「一種幾乎無可比擬的內在一致性」

另一方面，胡塞爾稱佛教為「超越論的」(“transzendentalen”)而非「超越的」(“transzendenten”)，亦即以一個胡塞爾通常只用來形容他自己的現象學哲學態度的述語，來對佛教的理論型態作出概括

「超越論的」一詞，是胡塞爾現象學語彙中擁有最高理論地位的詞彙之一；在胡塞爾之前，只有康德的批判哲學有超越論的地位。

胡塞爾用這一帶著理論價值高位的詞彙來為佛教的理論態度定位，顯示出他不僅僅視佛教為一種宗教，還認為它能達到可與超越論現象學相比的哲學理論高度

4. 與此同時，胡塞爾指出佛教的進路與歐洲人完全不同，但卻沒有進一步說明這兩種進路的不同何在，因此未能據此了解胡塞爾對佛經具體內容的看法

### 三) 佛陀—東方的蘇格拉底？

- 根據胡塞爾生平研究的首席權威學者卡爾·舒曼(Karl Schuhmann)的研究結果，沒有證據顯示胡塞爾其後曾研讀其他佛經典籍或印度哲學經典
- 舒曼更表示，胡塞爾像叔本華以還的很多歐洲人那樣，往往把佛學等同為印度思想一般
- 故此，當胡塞爾在手稿中提到印度思想時，所指的基本上是他看過的由奈曼翻譯的佛經德譯本

# 手稿〈蘇格拉底——佛陀〉 (“Sokrates—Buddha”) (1926)

- 「認知在印度思想中的位置為何？與蘇格拉底的思想對照之下，這一思想顯得怎樣？透過毫無保留的求知(rücksichtslos Erkenntnis)，印度思想以解脫(Erlösung)和極樂(Seligkeit)為目的；因此它也設定自身有效的真理之存在。

同樣，印度文化生活因此亦引向自主—引向自主的求知，而透過自主的求知就可以取得通往極樂之路，因而亦取得通往正當行為的真理，這種真理是對諸倫理和宗教規範的認識之自主真理

同樣，在蘇格拉底那裏，理論—亦即真正意義下的知識—的任務是作為真正實踐和它的諸規範的直觀知識。」



# 為何毫無保留的求知可以導向 解脫和極樂？

- 胡塞爾認為，面對生活的重擔之際，理論興趣的持久追尋，能夠發揮解脫的功能：
- 「徹底的理論興趣，...可以使人從他的實踐和他慣常與舜間的要求之糾葛中解脫出來。...這樣的一種解脫，也可以在遊戲中、在想像中達致。實踐層面的煩憂所帶來的緊張，可以得到放鬆；人對在想像遊戲中的寧靜感到喜悅。另一種放鬆的方式，是以好奇、以旁觀者的方式觀看。...這種從生活裡的煩憂中放鬆，是從穿透著我們生活裡的各種義務中釋放出來。」

# 對胡塞爾而言，印度思想（即佛教） 和歐洲哲學（以蘇格拉底為代表）

- 都意識到，人的整個自然生活自身是人們感到不快樂甚至是困苦의 來源，即佛家所說的「有漏皆苦」。
- 因此，要追求徹底的、有普遍性意義的快樂，並不能單靠滿足殊別的生活旨趣來達致
- 胡塞爾把佛學和希臘哲學，都理解成從事有普遍性意義的實踐，即透過「捨離之定然律令」(*kategorische Imperativ der Entsagung*)，以便走向自主

# 換句話說

- 不論是「在超越論態度下的歐洲態度」，抑或是「只有單一意願的印度態度」，所表達的都是「具有普遍性意義的出世態度」(*Weltentsagung*)。
- 因此，對胡塞爾而言，佛陀的處境與蘇格拉底的處境之間，有一種對等關係：

「那印度人[佛陀]實質上是處於自主的態度；就像那希臘人[蘇格拉底]那樣，同樣是追求終極有效的真理，並透過它為自主的總體實踐奠基。」

# 然而

- 對自視為最能體現歐洲哲學理念的哲學家、即歐洲哲學最真正的代表的胡塞爾而言，
- 佛陀與蘇格拉底有一終極差異，
- 就在於印度思想缺乏一門普遍的存在的科學：

「印度思想有沒有發展出一門存在的科學 (Seinswissenschaft)，又或者至少想過它的可能性，一如她曾成就出一門引向極樂的科學那樣？但對印度人來說，解脫理論的思維與自然的思維之區別，並不在於其形式（以及其所謂邏輯），而在於它的一致性、它沒有偏見、它決斷地把自然的生活旨趣中斷(Ausschaltung)、它對這些旨趣的中立的評價，以及對這些評價活動以認知判斷的方式陳構出來。相反，在希臘哲學中，實證科學思維和知識徹底地離開了[日常]生活的知識，而它們以一種原則上邏輯性的形式和方法來進行。」

上面這段文字的重要性在於：

透過將佛陀與蘇格拉底比較

胡塞爾能夠道出(**articulate**)他理解中的佛學與他自己的哲學理念——超越論現象學——的異同。

# 總結胡塞爾對佛學的理解

- 1. 首先，佛學的態度不是一般的宗教神話態度。它是一無神論宗教，因它完全沒有投射一個超自然的超越存在(**transcendent being**)來解釋世界的生成。反之，佛教揭櫫的是「純然投向內在」的反省（見前引之書評）；它透過打坐冥想的方法，把我們從俗世的思慮中帶回因此而達致的淨化了的的心靈去。在這種反省態度的指引下，我們得以離開俗見(**doxa**)，一如早期希臘的哲人那樣。這樣的一種反省行為，已經是哲學態度的開端。



## 2. 為何佛陀的反省態度

### 可以媲美蘇格拉底的哲學反思態度？

- 因為胡塞爾認為佛陀主張透過「毫無保留的求知」去為至高無上的道德實踐理想—解脫和極樂—服務
- 然而，佛陀追求的真理不是關於世間事物的對象性知識，而是有關倫理和宗教規範的真理，亦即作為引向實現一己的完滿道德生活的途徑這一序列的真理
- 這樣理解下的佛教態度，與蘇格拉底以「認識您自己」(“know thyself”)為格言去尋求一種一致的德性生活(a coherent virtuous life)之展開無異

# 佛陀與蘇格拉底這一共通的認知態度，是一種特殊的理論態度：

- 它既非為日常生活的實用旨趣服務的理論態度，也非科學的純理論態度，而是結合了最高的、有普遍性意義的實踐旨趣引導下的理論態度。
- 它與胡塞爾其後在維也納演講中稱為「第三種普遍性態度」(“eine dritte Form der universalen Einstellung”)的理論態度相似
- 因為它既非為自然生活旨趣服務的實踐態度，亦非純然以理論自身為旨趣之理論態度，而是這兩種態度的特殊綜合：

「即在從理論態度向實踐態度的過渡中完成的兩方面旨趣的綜合，這樣的綜合，使得在封閉的統一體中，並且在將一切實踐都懸擱起來的情況下，所產生的理論（*theōria*）（普遍科學）能夠……以一種新的方式服務於人類……這是以一種新型實踐的形式實現的，以對一切生活和生活目標，一切由人類生活已經產生的文化產物和文化系統進行普遍批評的形式實現的，因此也是在對人類本身以及對明顯地或不明顯地指導著人類的諸價值的批判的形式中實現的；此外，它是這樣一種實踐，它的目的在於透過普遍的科學理性，按照各種形式的真理規範去提升人類，將人類從根本上轉變成全新的人類——能夠依據絕對理論洞察而絕對自身負責的人類。」

這第三種的理論態度是為一種至高的倫理目的服務：

- 為人類帶來自身轉化(self-transformation)
- 以便對自身履行道德責任

### 3. 佛教的去執態度好比現象學懸擱

- 佛教的冥思與修持，透過嚴格的踐行帶引我們放棄對俗世名利的追求和對各種慾望的偏執
- 這一去執的態度，好比去除偏見、不作預設 (presuppositionless) 的態度，亦即是現象學的基本態度
- 而佛教的冥想與修持，令我們中斷了對「自然的生活旨趣」；以現象學的述語來說，這就相當於從事了懸擱(ēpochē)，離開了自然態度(natural attitude)；這是現象學還原的第一步

## 4. 佛學的反省態度疑問俗世事物的真實性

- 而其解脫理論基本上是對俗世生活的否定。
- 然而，對俗世生活的否定，其隱含的卻是對世界整體的意義疑問（參前引胡塞爾在書評中的說話：
- 「佛教以一種與我們歐洲人完全相反的方法去重新凝視、認識這世界和對這世界取態，以宗教—倫理的方式超克之」）

# 佛學對世界整體的意義發問： 超越論還原

- 這種對世界的意義發問以便賦予它新意義的態度，與現象學的超越論態度十分相似：
- 後者對世界整體的存在論旨 (the ontological thesis of the world on the whole)發問，從而揭示世界的意義和存在的有效性之建構性來源，在於超越論意識

因此，當佛學對世界整體的意義發問之際，就是把原本在自然態度下所持守的對世界之存在論地位(ontological status)的論旨擱置(bracketing)

佛學這一態度就跡近從事現象學的超越論還原



## 5.胡塞爾後來在《危機》中說明現象學懸擱的意義之際，卻與上面相反：

- 把它與從倫理動機出發的宗教皈依相比擬。
- 胡塞爾說：
- 「也許我們可以表明，整個現象學態度，以及屬於它的懸擱，本質上是以一種完全的人格轉變為職志，這一轉變首先可以與宗教的皈依相比；然而除此之外，它本身還包含了那種最偉大的存在上的轉變。」

# 當晚年的胡塞爾要借助宗教皈依所帶來的轉變

- 來說明現象學反思態度要求之下所進行的現象學懸擱所帶來自身轉化，是由一倫理動機推動
- 顯示了他似乎認為現象學的理論反思態度從屬於一種至高的倫理態度之下
- 在<佛陀與蘇格拉底>文稿中，胡塞爾仍然視超越論現象學態度為自身轉化的原型或標準，由它來為佛教的捨離或出世態度賦予意義

## 6. 若佛教也有一種超越論態度， 只能算是一種「準超越論態度」

- (quasi-transcendental attitude)
- 即只是近似的、卻並非完全稱得上真正的超越論態度
- 因為儘管佛教以解脫為目的，其基本態度雖是出世的，但仍有其自身的限制

在胡塞爾眼中，佛教既是以宗教－倫理的態度超克世界

卻沒有發展出一門存在的科學

也沒有像希臘哲學那樣發展出一套「以一種原則上邏輯性的形式和方法來進行」的認知

則佛學便無法提供一種邏輯性的形式去把一切知識連結成一個系統的統一性(systemic unity)

這樣，佛學便無可能發展成一門普遍科學，遂無法實現胡塞爾心目中的超越論現象學理念

## 7. 對胡塞爾而言，希臘哲學要到柏拉圖和亞里士多德

- 提出了以ēpistēme [真知] 跟doxa [俗見]對立，才完成了從一般的哲學態度到真正科學的理論態度之轉變
- 在這準則下，蘇格拉底仍算不上希臘科學的奠基者
- 故儘管胡塞爾把佛陀跟蘇格拉底等量齊觀，但歸根究底，他還是不會承認佛教哲學能達到他的超越論現象學要求

## 四) 胡塞爾的哲學概念、歐洲科學 的危機與佛教

- 若果以上的簡短分析無誤，就可以讓我們明白，為甚麼胡塞爾對東方哲學的態度，前後出現了極大差異：
- 在1920年代中，胡塞爾曾有對佛教經典極為推崇的文字
- 卻在發表這些文字十年之後，仍然說出質疑印度哲學和中國哲學為真正意義的哲學這些帶有文化沙文主義和歐洲中心論之嫌的話來

# 「六經註我式」閱讀？

- 由於胡塞爾對佛教及印度思想的討論
- 基本上是一種哲學態度上的對比
- 而不是依據文本的仔細分析
- 我們有理由疑問，這是否一種由一個原創性思想家
- 對一些其實他不一定有足夠客觀了解的「六經註我式」閱讀？

# 這一閱讀可以概括為下列說法：

- 儘管胡塞爾起初對佛教推崇備至，認為其理論態度是超越論的
- 但在進一步思考之下，胡塞爾認為佛學仍未達到一門真正普遍性哲學的要求
- 因為它沒有擁抱以實現由純理論態度導航的普遍性科學之理念為職志



# 胡塞爾與佛教經典的短暫相遇

- 有沒有對他的哲學概念和哲學實踐之往後發展帶來影響？
- 若然，這影響有多大？
- 要對這些問題給予確定答案，並不容易。
- 就本文作者的有限認識而言，胡塞爾在同期間的手稿中，確曾流露出某種所謂
- 「實踐之首要」(primacy of the practical)的態度

# 手稿〈實證科學的不足與第一哲學〉

- 「普遍的理論旨趣“本源地”只是普遍的實踐旨趣的一個分支和一種器具。科學是力量，科學也能解放，而透過科學理性[而獲取]的自由是“極樂”之道，亦即通往一個真正祥和的人生、通往新人類的道路。

新人類以真正科學的力量主宰她／他的世界，並運用這一力量在她／他的周圍製造一個理性世界.....

這一在誕生中的偉大科學從實踐理性出發，為理智製造出一個呈現的世界，這一世界提升到運動中的思維的高度。」

# 胡塞爾這裏使用的詞彙和語調

- 與前述論〈蘇格拉底與佛陀〉的手稿驚人地相似：
- 科學是通往自由與極樂的道路
- 普遍的理論旨趣衍生自普遍的實踐旨趣

# <普遍認知的目標不是毫無意義的嗎？>

- 同期的另一份手稿，胡塞爾亦清楚表明：
- 「認知是一種實踐活動，而理性認知、亦即理論性認知，則是出自實踐理性的活動……它指向諸價值。」

# 胡「實踐理性之首要」不是終極的

- 胡塞爾表面上的價值論轉向最終還是從屬於理論性的認知活動

因為後者才是最高價值所在。

在前述的手稿中，當胡塞爾宣稱認知是來自實踐理性的活動之後，卻如此地總結他的說明：

「但相對於所有為它奠基的單一真理，一個理論是一更高的價值。一個理論伸延得愈遠，其[理論]形態愈高，它的價值就愈高。」

# 胡塞爾的睿智主義傾向

- 倘若胡塞爾曾經歷一個實踐轉向，它仍會是被某種睿智主義(intellectualism)傾向所支配。胡塞爾晚期（包括寫作《危機》的時期）的哲學概念和哲學實踐，就是擺脫不了這一睿智主義傾向。



# 例如在維也納演講中

- 胡塞爾鼓吹克服歐洲人的危機之方法，就是
- 「長遠地改變人類存在的整體實踐，即整個文化生活」，
- 以便後者「受著客觀真理所規範」，使得「理念性真理變成絕對價值……它帶來一普遍地改變了的實踐。」

# 這一新實踐不外一個哲學家的實踐

- 「她／他有一顆恆常和預先下定的決心……把她／他的未來生命經常貢獻給理論 (*theōria*)的任務，在理論知識的基礎上建立理論知識，直至無窮。」
- 這裏，胡塞爾的睿智主義哲學概念和哲學實踐，仍然主導著他的哲學理念

# 事情吊詭之處

- 恰恰在於胡塞爾以實現這種睿智主義的哲學理念、
- 即視實現這種以純理論旨趣為依歸的普遍性科學為哲學的真正職志，
- 才會有胡塞爾對歐洲科學之危機的斷症

因為對胡塞爾而言，恰恰是浸淫於其理論成就中的歐洲科學，  
忘記了其植根其中的土壤是生活世界、忘記了其目的在於為生活世界中人類的最高道德實踐和價值實踐服務，  
歐洲科學以致現代歐洲文明整體陷入了危機。

這一危機顯現為歐洲科學對其真正的道德責任視若無睹，  
遂自身淪為狹義的技術性的工具。

# 反過來看，佛教清楚明白

- 它的求知活動是為精神的最高價值—精神的解脫—服務
- 在佛教義理疏導下的求知因而不會陷入工具理性的無根狀態。
- 與胡塞爾的哲學概念相若，佛教也是透過克服人自身的無明，要求徹底的自知和自身了解，
- 但這自知和自身了解是為了通往自身解脫之路，
- 亦即它可以為認知活動重新提供植根的土壤。

歐洲文化若能移植在這土壤上，  
歐洲科學之危機遂有朝一日有可能走上脫困  
之道。

相信這亦是胡塞爾一度把歐洲的文化更新重  
任寄望於佛教之上的原因

# 不過，經歷了第一次大戰後的歐洲人

- 當時沒有聆聽佛陀充滿智慧的正言
- 也沒有回應胡塞爾悲愴的呼籲，即向佛教學習，以便走上文化更新之路
- 在胡塞爾遇上佛經差不多一個世紀之後的今天，歐洲文化當時的危機似乎已經過去，
- 但該危機卻已演變成人類文明整體的危機

# 故此，作為現象學哲學家

- 亦即胡塞爾在歐洲以內或歐洲之外的晚輩學人
- 我們還是有需要重新聆聽佛陀的正言
- 以及回應胡塞爾要我們向歐洲之外的文化傳統找尋資源以從事文化更新的呼籲
- 這就是我們重探胡塞爾與佛教的相遇並反思其意義的理由了