

精微之身體：從批判理論到身體現象學

在社會批判理論中，唯物主義的主要作用即為駁倒及否定。馬庫色 (Herbert Marcuse) 說：「連結唯物主義和正確的社會理論的主要有兩點：關心人的幸福；而主張這種幸福只是以物質的現實條件之變化才能夠得到的。」①在這裡「幸福」是指「感性的滿足」(sinnliche Erfüllung)。阿多諾 (Theodor W. Adorno) 說：「感性的滿足是任何幸福的目的，而幸福則在感性滿足中獲得其客觀性。」②這類想法對

於六〇年代的學生運動很有啟發性：特別是馬庫色提供了抵抗壓迫肉慾之口號。三十年之後，馬庫色當時著名的概念，如「新敏感性」(neue Sensibilität)、「激進敏感性」(radikale Sensibilität)、「感性的顛覆潛能」(subversives Potential der Sinnlichkeit)、「無壓抑的文化」(nicht-repressive Kultur)、「感官的解放」(Emanzipation der Sinne) 等，聽起來有些過時。不過，迄今仍必須面對性解放論述所引發的問題

及其侷限性 (如傅柯的《性史》所引起的討論)。馬庫色理論中還有兩點值得注意：第一，其對「唯心主義」以及「心靈」觀念的批評。第二，其「反昇華」(Entsublimierung) 以及「無壓抑昇華」(nicht-repressive Sublimierung) 的觀念，換言之，即以批評粗糙的感性接近精微之感性 (subtle Sinnlichkeit)。

選擇由馬庫色接近施密茨 (Hermann Schmitz) 的身體哲學並不偶然。哈伯瑪斯說的沒錯：「馬庫色的確不是一位肯定的思想家，不過，在標榜否定性的思想家中，他屬於最肯定的。」又說：「馬庫色不排斥以肯定的方式維護人的某些要求 (人欲) 的滿足：對不該得的幸福 (快樂) 的需求，對美、對和平、對安靜、對孤獨的要求。」③他沒有放棄直接地關涉到未來的可能性。施密茨哲學並非缺乏否定性，但基本上企圖開啓歷來被遮蔽或未被認出的生活可能性。由施密茨身體觀的角度來探討馬庫色的「感性解放」以及「昇華」，希望可產生新鮮而且令人驚異的經驗：從肉

體的感性到身體的感受。

粗略討論馬庫色的「感性解放」或「新敏感性」，對了解修身論在現代所面臨的社會情況應該是有所助益的。如果說修身的主要問題是怎麼面對非我、衝動、人欲 (飲食男女貨色) 的話，也就是避免「存天理而滅人欲」的態度，意即要面對資本社會所引起的消費式享樂主義 (konsumorientierter Hedonismus) 或個人快感滿足的享樂道德之價值 (Werte einer hedonistischen Moral der Lusterfüllung) …人格的自我實現、對自己生活有審美的態度、性滿足的目標……等④。馬庫色一九三八年在《社會研究期刊》發表了《關於享樂主義之批判》一文，可知他的想法並不單純，不過他的感性主義可算是享樂道德十分基本的觀念。

在《關於文化的肯定特性》一文中，針對一直以來感性被心靈的支配所征服之現象，馬庫色闡明其對「心靈」的批判。⑤此觀點相似於傅柯對心靈的批判；傅柯在《規訓與懲罰》一書中把柏拉圖的名言「身體是心靈的監獄」反過來說：「心靈是身體的監獄。」⑥



◎阿多諾 (Theodor W. Adorno, 1903~1964) 說：「感性的滿足是任何幸福的目的。」

馬庫色的目的在於把心靈徹底消除：

假如感性完全被心靈釋放，另一種文化的光輝就產生。但在肯定文化中，『無心靈』的領域不屬於文化。……只有心靈化的美以及心靈化的享受允許被納入文化。⑦

與傅柯相同，對馬庫色來說，心靈是指肉體的精細規訓；感性的解放反對「感性的心靈化」、反對心靈對

感性的任何控制。馬庫色引用法國十八世紀的唯物主義者拉美特利 (La Mettrie) 的《關於幸福之論述》(Discours sur le bonheur) 以描寫無心靈的肉體觀 (尼采著作充滿類似的說法)：

而我們將會多麼反對堅忍主義！這些哲學家嚴格、悲傷、僵硬；我們將會變得溫柔、愉快、令人高興。他們，是完全心靈，超脫／抽象出肉體；而我們，是完全肉體，超脫心靈。快感與痛苦不能接近他們；我們會驕傲地感覺到兩者。⑧

排斥把感官的享受看成膚淺低層的，而由唯物論或感覺論的角度批評傳統在哲學、宗教、藝術中「昇華」必須是「往上」的「心靈化」、「內在化」、「道德化」的態度，啟蒙時期的這種觀點，是將宗教及唯心論並置而加以批判。古希臘的享樂主義已有感性的分化與強化的理想，而這理想從十八世紀以來之所以能蔚為風潮，與工業社會之興起及消費態度的產

生密不可分：感性的發展是配合了經濟的發展。

快感在本質上要求自身的提高和精緻化。人格的發揮不應只是心靈的。只有極端分化和強化的感性能夠感受到工業社會把形象世界分化和強化的模式。⑨

現在可以看清馬庫色批判理論所要處理的困境：一方面，馬庫色肯定資本社會所帶來的感性之發展；另一方面，他批評資本社會把感性的發展限制在消費社會的範圍。對馬庫色而言，批判理論的出發點並非傳統哲學所強調的心靈與感性或者物質之差異，而是在於(真諦的)感性與(錯誤的)感性之間的差異。「解放的感性」、「新敏感性」或「無壓抑的昇華」是說明這差異的主要口號，但這些說法在馬庫色著作中並沒有清晰的解釋，《愛慾與文明》(Eros and Civilization: 德文為 Triebstruktur und Gesellschaft) 一書中的說明可算最詳細的。

社會學家認

為現代資本的發展當中，可發現基本文化的矛盾或不同價值體系的動態張力⑩，也就是工作倫理與享樂倫理、生產活動與消費活



◎馬庫色 (Herbert Marcuse, 1898~1979) 是在標榜否定性的思想家中，最被哈伯馬斯肯定的一位。

動的互補角色。第二次世界大戰後開發國家消費態度快速普遍化時，出現了馬庫色所謂「中產階級道德的反昇華」現象⑪，用以代替在資本發展中較為落後的「壓抑昇華」，意即心靈昇華或精神昇華的意識形態。把女性貶低為性客體或將其商品化是反昇華最明顯的象徵；對馬庫色來說，這種發展是以物易物社會 (Tauschgesellschaft) 接近完整的一步⑫。不過，按照馬庫色社會進步論的說法，這才是「新文化」、「感性的自我昇華」⑬或性轉化為愛慾 (Eros) 的歷史

條件^⑭。性與愛慾變為形容粗糙感性與精微感性分辨的基本概念。馬庫色自己承認是「無可救藥而且濫情的浪漫主義者」^⑮，可見其坦誠的一面。然而，把性的昇華——即性與愛情和柔情融合為一體，當作「新文化」之要點，顯然過於單薄。而且，馬庫色的生活之愛慾化（Eroisierung des Lebens）的浪漫理想，顯示其以感性昇華為中心的文化觀亦嫌狹窄。只推崇感性來批評心靈論說，不應是唯一的可能性。施密茨對心靈也提出尖銳的批評，但同時也反駁感覺論；雙方的批判乃是以其身體觀以及身體與肉體（形體）的區分為核心。

唯物論和感覺論不斷地指責精神或心靈優先的論述引起人格的扭曲，只允許人性單向度的呈現。隨著六〇年代的經濟發展，對於性慾和肉體的肯定逐漸普遍化。身體哲學以及修身論不應為了如是發展所帶來的許多負面現象而將其否定。施密茨的身體現象學開啓了感覺論和心靈論述之間的空間，就是身體的境界。^⑯如果說法蘭克福學派要求對啓蒙的啓蒙，我是

援引這種角度來解讀施密茨的哲學體系，並且不致離施密茨本人的意向太遠。施密茨身體論的特色在於其基本概念彈性很大：能夠涉及到形體（肉體）的、感官的領域、理性的活動、也透徹地探討宗教和神祕的經驗。身體論不需要再盲目地排斥宗教、神祕主義或修養功夫論，而本著批判的態度嘗試轉化這些歷來的資源，此即是所謂啓蒙的啓蒙。

馬庫色認為感性被內在化的心靈所遮蔽，施密茨討論「身體」的遮蔽時，提出兩種互動因素：情感的內向化（心靈的構造）與感覺論的還原（生理主義）。

我所謂生理主義的學說是認為：我們捕捉外界信息的唯一方式，只能經由眼睛、耳朵、皮膚、大腦和周圍神經系統，也僅止於這些身體部分接收及傳遞刺激的程度。顯而易見的，這種信條限制了人在知覺事物時的豐富多彩。任何有正常知覺能力、思維健全的人，都能知覺到色彩、聲音、平面、運動，但相較於此，我們對於黑暗、寧靜、空曠的空

間、時間（比方說藉助聲音和運動）以及氣候式的氣氛、氣候的視覺氣氛（如晴明的早晨、寧靜的夜晚、雷雨氣氛）和情感（如歡鬧、尷尬、極度的或過分的嚴肅、深沈的憂鬱）……則能更敏銳更直接地知覺到。^⑰

生理主義主要是把知覺限制在感官刺激的接收；這種經驗材料的還原^⑱施密茨也稱之為「感覺論之還原」。馬庫色「感性之昇華」是企圖對感性的修養，但無法脫離感官刺激的領域；傳柯「自我修養說」也無法擺脫「感官刺激的分化和強化」這種論述。施密茨認為知覺之還原與心靈之發明（Erfindung der Seele）是一體的兩面（大約是在公元前五百年的時候，古希臘哲學家德謨克利特和柏拉圖是最主要的推動者^⑲），因此施密茨不把知覺限制在感官刺激，同時想避免落入心靈的陷阱。阿多諾批評實踐主義的「經驗」是「管束的經驗」（gegänzelte Erfahrung）而非「活生生的經驗」，也明顯地在尋找經驗境界的擴充，但

除了《美學理論》中所提出的「模擬」之外，並沒有闡釋出一幅新的前景。施密茨提出，要把還原主義所簡略的經驗基礎重新擴展到它本來具有的「不拘謹的豐富」^⑳，或者要擴展「在自然科學壓力之下被簡化的經驗之豐富多彩」^㉑，這說法確非空談。德謨克利特「把真實的事物歸結為微小的、不變的物體（原子）及其運動空間，把我們知覺到的其他一切，作為感性的主觀遊戲歸入個別心靈的私人事件。這樣，便開啓了一道雖極片面狹小，卻相當可靠、且富有成果的通向世界之路。人們爲了在經驗的問題上達成互為主體的一致性，而發現人類所可能的最特別的一條道路——突顯固定的物體，即發現中心視界的物體可被計量。……近代自然科學正是從德謨克利特消除對物體真實性懷疑的思想中，獲得了自豪自信，能夠從經驗上在最富探索性的理論之間作出抉擇」^㉒。

簡言之，感覺論的還原所產生的知覺是「特徵」，分析上即可掌握的、可數的特徵^㉓。「感覺論還原之思維」^㉔，在其盛行的過程中，完全打破原本

跨越主客分別的「印象」(Eindruck)和「情境」(Situation)②。施密茨當然知道現象學只能提供對科學經驗的補充③。「在情境中的思維」(情境思維)④要補充「特徵思維」，「對印象的敏感」⑤要補充對感官的估計過高，這樣身體哲學的目的在於培養分析知覺以外的整體知覺、整體思維方式。他說：

我們全部的體驗和經驗充滿情境。如果情境硬要以某種預示各種情形卻尚未敞開的驚奇力量賦予這位被震撼的人，我就稱之為印象。存在一種與印象的明智交往：印象互相補充、互相糾正，直到敏感的、全神貫注的觀察者感覺到引起印象的事物應當怎麼認定。像聰明而機敏的旅遊者在異國首先收集一些印象……而逐漸學會去談論它們……⑥

施密茨強調尤其從古希臘的制定時期一直到康德，哲學都不曾理會「情境」乃「混沌多樣之整體」(chaotisch-mannigfaltige Ganzheit)⑦。自古以來哲

學與專門處理情境、印象、氣氛的文學和藝術分隔開來，而且哲學的認識論受到極大的扭曲。施密茨認為，把整體性的情境明確劃分為主體或客體，基本上是不可能的；而且他也不接受這種本體論對於主客兩本質之外無其他真實可言的說法。因此，施密茨像海德格一樣批評把主體如何能夠達到客體這個問題看為認識論的基本問題。怎樣架主體於客體之間的一座橋樑是個假設問題，因為情境永遠是主客的共同媒介。二元論的世界觀無論其如何扭曲，自然科學之外還有另外一種讓西方人自豪自信的收穫：就是自由以及自律道德的構想。客觀的領域因為感覺的還原而產生，主觀的領域因為「情感的內向化」(Introjektion der Gefühle)以及「心靈的構造」(Konstruktion der Seele)而產生。到了柏拉圖時，把人的世界劃分為「外在世界」與「內在世界」，此論述已然完整。為說明這點，施密茨仔細分析由荷馬到柏拉圖大約五百年間的發展。而之後的幾千年，便開始了身體的遮蔽與發現這個階段，在荷馬的《伊利亞紀》以

及之後古希臘著名女作者Sappho的著作中⑧，可以發現人類原始的自我認識：在那裡，人體驗的性質被理解為「原初的身體震撼」⑨。與此相關的，則是情感尚未被視為主觀心靈狀態之意，而且直接經驗到的是抓住和震動人身體性質的那種深不可測及令人興奮的力量。人「不拘謹的自我認識」之遮蔽在荷馬的《奧德修紀》已明顯地開始⑩。這發展的目的在於使人格的自我從無意的（不自覺的）衝動之律令中解放出來⑪。心靈的發明、情感往心靈的內向化、身心二元論的目標是加強人的自主性或自我控制；也就是說，讓人理智地調節自己的行為而且對自己行為負責任。特別在《伊利亞紀》中可發現，通常人不要對自己的衝動負責任，便說他是被外來的力量或神所控制的⑫。施密茨指出「人格的解放」和「內向化」之前的體驗方式對無意的身體衝動有高度的「貫串性」(Durchlässigkeit)⑬。他很重視所謂「人格的解放」，但也擔心如果理性不願意反省過去，人類就會再堅持病態的扭曲。「在今天應該維持那種對主動的驕傲，不

過應該再補以對被動的開放和寄託的另一種驕傲。」⑭批判理論所企圖的「新理性」，就是對衝動、慾望、想像力等具有貫串性的理性。阿多諾所謂的「模擬理性」(mimetische Vernunft)·馬庫色所謂的「原慾的理性」(libidinöse Vernunft)，此另類理性的構想與施密茨所講的「人格解放」(personale Emanzipation)或「人格退化」(personale Regression)之間的貫串性確實有相同之處。但施密茨進一步意識到「人格解放與人格退化之綜和」⑮需要深刻的哲學基礎。在此無法探討施密茨身體空間、情感、氣氛等極豐富概念，只能簡單地介紹其身體哲學的核心：身體性的範疇(Kategorien der Leiblichkeit)。

施密茨認為，身體狀態最重要的因素是「凝聚」(Enge, Engung)與「擴散」(Weite, Weitung)包含著縮小和擴大兩種彼此抗衡，然卻又又有不同程度之連繫的傾向。體會身體的存在，首先要站在凝聚與擴散之間，而無法脫離兩者。不過，意識的體驗之外具有無擴散之凝聚的極端（例如在強烈的驚嚇中），也有無

凝聚之擴散的極端（例如入睡或類似恍惚狀態）；施密茨用「隔絕的凝聚」（privative Engung）與「隔絕的擴散」（privative Weitung）的專用名詞來指明這兩個極端^③，後者對於探討某些宗教、神祕、修行、靜坐等狀況具有關鍵性。身體的凝聚與擴散與前述之人格解放與人格退化如何聯繫？人格退化是指身體的震撼狀態，施密茨另一種說法是「初始當下」（primitive Gegenwart），相對於屬於人格解放的「展開當下」（entfaltete Gegenwart）之狀態，也可以說第一者是指無意識層，第二者是指意識層。從笛卡兒的「我思故我在」以來，歐洲的哲學主流是把思想與自我之間畫上等號；懷疑就是思想，從「我思想」而證明主體的存在。施密茨並非全面反對主體與思想的關係，但他強調「我」就是「身體」，而身體活動具有身體的震撼（感受）與身體的反省（拉開距離的能力）^④兩面。自身即震撼與反省之互動狀態；對主體而言，兩者在不同層面發揮作用：「初始當下」的經驗是「主體之發火」^⑤，而「展開當下」是「主體之展開」。

因此，施密茨說：「人的生命活動在初始的和展開的當下之間。」^⑥不過，「動物和嬰兒都生活在初始的當下中，還完全囿於情境」^⑦。

哲學花了很多精力來分析思想的活動，而忽略了以清晰的語言來描述身體的震撼，施密茨反而嘗試用其身體性的範疇來分析人的初始當下。

一個清醒、成熟和慎思的人本身就生活在展開的當下中。作為個人主體，他超越於其身體所限定的此時此地……。基本身體的震撼使當下的展開消失；在極度的驚嚇中、在恐懼中、在痛苦及令人不堪的羞辱中，同時也在性高潮和一切恐慌狀況中，這些都將逼人凝聚，並任憑其突發。這時，此時此地相融一起，而個人主體沉浸於此時此地之中彼此相融，現實性直接抓住震撼者，不讓它具有把自己與現實性拉開距離的能力。^⑧

施密茨特別注意「初始當下」與「凝聚」或「突發性」

的關係，甚至把兩者等同^⑨。尤其在恐懼與驚嚇中最強烈的突顯出來，產生「走開！」的衝動^⑩。施密茨也提醒讀者，在本世紀的哲學裡，「恐懼」是哲學家，特別是存在主義者最愛好談論的課題之一；或許他受到恐懼優越說的影響，而無法透徹地考慮到此強調的必要。由施密茨《哲學體系》所提供的豐富資料，可知某些「身體擴散的狂喜經驗」^⑪同樣地能夠打開現實性。「事實上可觀察的身體活動，在凝聚與擴散之間擺盪，具有千樣的細微差別。這兩種傾向以兩種式樣而存在：凝聚可變為「張力」（Spannung）和「隔絕之凝聚」，擴散可變為「舒展」（Schwellung）和「隔絕之擴散」。^⑫

施密茨分辨凝聚與擴散的首要 and 次要的關係。^⑬首要關係是指兩者的交織或競爭；在凝聚與擴散產生競爭的情況之下，凝聚可稱之為張力，而擴散可稱之為舒展。凝聚與擴散的首要關係也叫做「身體經濟」。此概念包含著張力與舒展之間兩種狀態，即「強度」（Intensität）狀態與「節奏」（Rhythmus）狀

態。凝聚與擴散兩種身體之原始衝動^⑭的次要關係可說是其身體經濟的辯證競爭之「揚棄」或者說「解脫」。在此「身體經濟的紐帶」（Band der leiblichen Ökonomie）扯斷而凝聚與擴散各個隔絕起來，並且凝聚接近「純粹的凝聚」的極端，擴散接近「純粹的擴散」的極端^⑮。簡而言之，次要關係屬於脫離通俗的「忘我」（Ekstase）狀況，強烈的驚嚇引起隔絕的凝聚；而在宗教歷史中可發現各種各樣的「超昇」（Levitation）經驗，則屬於隔絕的擴散^⑯。

施密茨身體現象學的「身體結構」以及其「身體經濟之揚棄」便是我研究「修身」或「修養功夫論」不可或缺的概念。在此僅提供某些初步的想法。接觸中國傳統藝術（詩琴書畫）裡「平淡」的觀念，而且閱讀《中庸·第三十三章》：「君子之道淡而不厭，簡而文……」這段話，對我有很大的啟發，讓我感覺到直接的共鳴^⑰。終於找到了與資本的競爭和消費社會所推動的「刺激文化」不相同的文化觀以及對個人性格的理想。如果說，「平淡」是儒道在修養方面共同

的標準，我想理解到底什麼是「平淡」的內涵，而「平淡文化」與「刺激文化」之異同又在何處，及兩者如何比較。我認為，施密茨所提供的身體性之範疇恰好可當作理論上的出發點，而且可突破唯物論／唯心論二分的刻板理論。特別是身體經濟有助於釐清不同文化或不同生活方式之所以產生的前提。即便是強調「淡」的藝術，其中亦包含有「強度」（密度、濃度）和「節奏」，可視為另外一種處理身體經濟的方式。「刺激文化」那種推崇感性強化的方式與現代個人主義所蘊含的表現主義之自我觀的混合，在今日佔優勢的身體經濟中，確實有其解放作用。就如同施密茨所言，身體活動在凝聚與擴散之間擺盪，具有千樣的細微差別，而且身體哲學可幫助反抗被一種狹窄的、單向度的、還原的身體經濟所控制和遮蔽。

註釋：

① Herbert Marcuse, "Philosophie und kritische Theorie", *Kultur und Gesellschaft I* (Frankfurt am Main: Suhr-

kamp, 1965), p.103. 關於馬庫色可參閱史文鴻,《馬庫色及其批判理論》(臺北:東大圖書公司,一九九一年)。

② Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), Band 6, *Negative Dialektik*, p.202.

③ Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), p.320.

④ Axel Honneth, *Desintegration, Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose* (Frankfurt \ M.: Suhrkamp, 1995), p.39.

⑤ Marcuse, "Über den affirmativen Charakter der Kultur", *Kultur und Gesellschaft I*, p.78.

⑥ Michel Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la Prison* (Paris: Gallimard, 1975), p.34. [傅柯著,劉北成、楊遠嬰譯,《規訓與懲罰,監獄的誕生》(臺北:桂冠圖書公司,一九九二年),頁二八]

⑦ Marcuse, "Über den affirmativen Charakter der Kultur",

Kultur und Gesellschaft I, p.85.

⑧ Marcuse, "Über den affirmativen Charakter der Kultur", *Kultur und Gesellschaft I*, p.69.

⑨ Marcuse, "Zur Kritik des Hedonismus", *Kultur und Gesellschaft I*, p.152.

⑩ Honneth, *Desintegration*, p.40.

⑪ Marcuse, "Zur Kritik des Hedonismus", *Kultur und Gesellschaft I*, p.92.

⑫ Marcuse, *Konterrevolution und Revolte* (Frankfurt \ M.: Suhrkamp, 1973), p.93.

⑬ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft, Ein philosophischer Beitrag zu Freud* (Frankfurt \ Main: Suhrkamp, 1995 (17. Auflage)), p.194.

⑭ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, p.195-218.

⑮ Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, p.324.

⑯ 「身心二元論 (psychosomatischer Dualismus) 模式的中間地帶,存在著各個身體感受的巨大對象領域。我們不借助視覺與觸覺就能親身感受到一切,諸如,畏懼、疼痛、饑

餓、乾渴、壓抑、驚嚇、疲倦、快感、清醒,身體的舒適、刺激感、發癢、亢奮、深呼吸時的伸展感、早晨醒來後頭腦裡空無飄渺或昏昏沈沈感,等等,都屬於這個領域。這類感受無疑具有空間性,甚至是局部性擴展,但它不像一個形體是可分割的並且而可穿透的。」

Hermann Schmitz, *Neue Phänomenologie* (Bonn, 1980), p.19. [赫兒曼·施密茨著,龐學銓、李張林譯,《新現象學》(上海:上海譯文出版,一九九七年),頁八],後註之方括弧() 是為中譯本頁碼,然對其譯文或作更正,於此不特加標明。

⑰ Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.28f[15].

⑱ Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.32[18].

⑲ Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand, Grundzüge der Philosophie* (Bonn, 1990), p.17.

⑳ Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.34[19].

㉑ Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.35[20].

㉒ Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.11-12[1-2].

㉓ 參閱 Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.43.

- ② Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, p.96.
 ③ Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, p.21.
 ④ Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.44[27].
 ⑤ Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, p.74.
 ⑥ Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.40.
 ⑦ Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.41[25].
 ⑧ Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, p.75.
 ⑨ Schmitz, *System der Philosophie I* (Bonn, 1981(2. Auflage)), p.x.
 ⑩ Schmitz, *System der Philosophie II.1* (Bonn, 1982(2. Auflage)), p.365.
 ⑪ Schmitz, *System der Philosophie II.1*, p.365; Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, p.18.
 ⑫ Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, p.18.
 ⑬ Schmitz, *System der Philosophie II.1*, p.526.
 ⑭ Schmitz, *System der Philosophie II.1*, p.367.
 ⑮ Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, p.158; Integra-
 tion von personaler Regression und personaler Emanzipation.
 ⑯ Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, p.122-123.
 ⑰ Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.97[70]
 ⑱ Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, p.50.
 ⑲ Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.98[70]
 ⑳ Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.99[71]
 ㉑ Schmitz, *Neue Phänomenologie*, p.97-98 [69-70]
 ㉒ Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, p.50.
 ㉓ Schmitz, *System der Philosophie I*, p.169 ㉔ Schmitz, *System der Philosophie II.2* (Bonn, 1998 (3. Auflage)), p.20.
 ㉕ Schmitz, *System der Philosophie II.2*, p.23.
 ㉖ Schmitz, *System der Philosophie II.2*, p.24; Schmitz, *System der Philosophie II.1*, p.75.
 ㉗ Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, p.123.
 ㉘ Schmitz, *System der Philosophie II.1*, p.125.
 ㉙ Schmitz, *System der Philosophie II.1*, p.75.

② Schmitz, *System der Philosophie II.1*, p.132 ㉚ ..
 Schmitz, *System der Philosophie II.2*, p.30.

② 參照 James F. Cahill, "Confucian Elements in the Theory of Painting", in Arthur F. Wright ed, *The Confucian Persuasion* (California: Suhrkamp, 1960), p.137; Francois Julien, *Éloge de la fadeur, À partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine* (Paris, 1991); Francois Julien, "The Chinese Notion of 'Blandness' as a Virtue: A Preliminary Outline", *Philosophy East & West* Vol.43, Nr.1, (Hawaii, January 1993).

(現為中央研究院中國文哲研究所國際交流學人)



◎《新現象學》中譯本書影。