

# 胡塞爾

## E. Husserl 現象學

解析

吳汝鈞／著

**現**象學是近一個多世紀歐陸哲學的顯學，創始自德國哲學家胡塞爾，主張以具有認識論意義的明證性為準繩，由經驗意識經本質還原，上提至絕對意識，由此建立超越主體或自我，以其意向性構架存在世界，統合現象與物自身，解決了康德哲學遺留下來之現象與物自身的分離問題。

# 胡塞爾

現象學

倪梁川 著

◎ 現象學——胡塞爾現象學

◎ 現象學與現象學

◎ 現象學與現象學

◎ 現象學與現象學

◎ 現象學與現象學

◎ 現象學與現象學

◎ 現象學與現象學

◎ 現象學與現象學

◎ 現象學與現象學

◎ 現象學與現象學

# 胡塞爾

## 現象學 解 析

吳汝鈞／著

臺灣商務印書館發行

胡塞爾現象學解析 / 吳汝鈞著. -- 初版. --

臺北市：臺灣商務，2001[民 90]

面：公分

參考書目：面

ISBN 957-05-1729-8 (平裝)

1. 胡塞爾(Husserl, Edmund, 1859-1938) - 學術  
思想 - 哲學

147.72

90017430

## 胡塞爾現象學解析

定價新臺幣 200 元

著 作 者 吳 汝 鈞

責 任 編 輯 王 林 齡

美 術 設 計 吳 郁 婷

校 對 者 劉 振 維

發 行 人 王 學 哲

出 版 者 所 臺灣商務印書館股份有限公司

臺北市 10036 重慶南路 1 段 37 號

電話：(02)23116118 · 23115538

傳真：(02)23710274 · 23701091

讀者服務專線：0800056196

E-mail：cptw@ms12.hinet.net

郵政劃撥：0000165 - 1 號

出版事業：局版北市業字第 993 號

登 記 證

• 2001 年 11 月初版第一次印刷

• 2003 年 5 月初版第二次印刷

版權所有 · 翻印必究

ISBN 957-05-1729-8 (平裝)

43112000

# 自序

如本書第一章首節〈我研究唯識現象學的緣起〉所云，我最初研究胡塞爾 (E. Husserl) 的現象學的動機，是要以它為參照來看唯識學，進一步建立唯識現象學。這主要是由於胡塞爾的現象學與唯識學有太多相似的地方的緣故，通過前者可以清晰地突顯後者。關於這點，我在這裡不想重複多談了。其後我越看胡塞爾的現象學越覺有意義，它對我要為自己提出的純粹力動觀念建立一套形而上學，或索性也稱為現象學，可以提供很多哲思上的靈感。大概在以後一段頗長的日子裡，我還會繼續研究胡塞爾的現象學，或者再擴展到海德格 (M. Heidegger) 和葛達瑪 (H. G. Gadamer) 他們方面去。

胡塞爾的書那麼多，又那麼艱澀難懂，我的時間和精力都有限，故只能挑那些一般公認為最重要的部分來看。這包括：《邏輯研究》(*Logische Untersuchungen*)、《純粹現象學與現象學哲學的觀念》第一冊 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*。這又稱《純粹現象學通論》*Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*)、《笛卡兒式沈思錄》(*Cartesianische Meditationen*)、《現象學觀念》(*Die Idee der Phänomenologie*) 和《歐洲哲學的危機與超越現象學》(*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*)，等等。我當然也參考有關的英譯本與中譯本，還有日譯本，對於那些譯者如卡士頓 (F. Kersten)、卡爾 (D. Carr)、開連斯 (D. Cairns)、勞植維斯 (R. Rójewicz)、舒維爾 (A. Schuwer)、李幼蒸、張慶熊、倪梁康、

張憲和渡邊二郎等，我要致以衷心的謝意。我也曾嘗試找多些日譯本來參考，但不成功。台灣方面的朋友曾幫忙我找來部分胡塞爾的德文原著，他們有賴賢宗、江日新、李明輝、周大興等；香港方面的陳森田曾替我找來部分胡塞爾著作的英譯本，在這裡也一併謝過。在對於胡塞爾的現象學的理解方面，我也曾閱讀過多方學者的研究，他們有芬克 (E. Fink)、蘭特格萊伯 (L. Landgrebe)、利科 (P. Ricoeur)、史匹格爾伯 (H. Spiegelberg)、舒曼 (K. Schuhmann)、李幼蒸、張慶熊、張汝倫等。在以中文轉引胡塞爾的說法時，也曾參考過李幼蒸、張憲等學者的中譯。整體來說，對於胡塞爾現象學的解讀，由理解到消化，以至評論，主要還是順著他的原著慢慢進行的。這個過程很吃力，由於健康狀況不好，特別是癌病初癒，很多時真有力不從心、舉步維艱之感。做學問真不易也。

在西方音樂家中，有三位的音樂我是最喜愛的，幾乎每天都聽。他們剛好合成三 B：J. S. Bach（巴哈）、L. Boccherini（鮑海里尼）和 L. v. Beethoven（貝多芬）。在西方哲學家中，有三位的哲學我是挺感興趣的，他們也剛好合成三 H：G. W. F. Hegel（黑格爾）、E. Husserl（胡塞爾）和 M. Heidegger（海德格）。康德 (I. Kant) 自然很重要，他的著作也讀得最多。但他的那套批評哲學太嚴謹，讓人有點緊張，有時透不過氣來。黑格爾的哲學體系龐大，知識廣博，大概只有西方神學家孔漢思 (H. Küng) 和先師唐君毅先生可以和他相比。但他的哲學概念繁多，思路有些鬆散。在這一點上，胡塞爾和他有點相似，但不及他淵博。對於胡塞爾的現象學，到目前為止，我是持肯定態度的，尤其是他的意識現象學。他對意識的體會，非常深刻。這個觀念的意義可以涵蓋唯識學的第六意識、第七末那識和第八阿賴耶識。他的意識有記憶、思考、想像作用，這相當於第六意識。他的意識流多束合在一起而成自我，

這相當於第七末那識。又這意識具意向作用，能構架對象世界，這又類似第八阿賴耶識的種子現行向外投射而成器界或世界。他要把現象與本質 (Wesen) 結合起來，解決康德遺留下來的現象與物自身 (Dinge an sich) 分離的困難。這種做法我是首肯的，但不覺得他完全成功。他對本質觀念的解釋總是不能確定下來，游離於超越的物自身與一般意義的事物自己之間。他的一些其他概念的意義也不夠清晰明確。這是我到目前為止對他的現象學的印象，這在本書中也展露出來。我希望在繼續對他的研究中，有更深入和更全面的理解。也希望高明的讀者能提出意見，指正我對胡塞爾現象學在解讀方面的不周延之處。這是我所誠心企盼的。

最後，關於書後的參考書目方面，由於本書是以闡述胡塞爾的現象學為主，相應的唯識學的義理的提出，是參照性質的，故我們只列現象學方面的參考書，沒有列唯識學方面的。而有關唯識學的義理的提出，是基於我自己對唯識學的全盤理解，不必特別指涉某一唯識學的論典。特別聲明的是例外。關於這點，還請讀者垂注。

附帶一提，這本《胡塞爾現象學解析》是我的有關現象學著書中的一本，另外還寫有《唯識現象學》、《苦痛現象學》。還要寫《純粹力動現象學》。我近年來敲定的思想，可概括在現象學之中，但我的現象學與胡塞爾的並不完全相同，我對他的現象學也不完全滿意。我的構思與佛學有密切關連，稱為佛教新思維亦無不可。

## 略語表(Abbreviations)

- Ideen I* E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu herausgegeben von Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Ideas II* E. Husserl, *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Second Book: *Studies in the Phenomenology of Constitution*. Tr. Richard Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Meditationen* E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Idee* E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Krisis* E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- 大 《大正新修大藏經》



# 目 錄

自 序 .....	3
略語表 .....	6
第一章 現象學的哲學方向 .....	1
一、我研究唯識現象學的緣起 1	
二、現象學各種稱呼及其價值義 2	
三、現象學的構成要素與明證的出發點 5	
四、從經驗心理學到超越現象學 8	
五、現象學的目的：把握作為真理看的現象 12	
六、現象學的轉化意義 16	
七、現象學的思想史意義 19	
第二章 現象學方法 .....	29
一、現象的意義 29	
二、本質的意義 33	
三、「回向事物本身」與物自身問題 36	
四、現象學的方法：還原 40	
五、關於懸置 44	
六、現象學的剩餘物 50	
七、超越主體性 52	
八、本質直覺 55	
九、本質洞見 60	
第三章 意識現象學 .....	69
一、意識、意向性與意向對象 70	
二、意識活動的結構 77	

三、意識對於對象的構架	81
四、意義與意向對象	90
五、唯意識性、唯意義性與唯我性	102
六、意識的世俗諦層次與勝義諦層次	107
<b>第四章 自我與世界</b>	<b>117</b>
一、自我與意識	117
二、超越的自我	121
三、主體際性	131
四、生活世界	135
五、現象學無宇宙論意味	139
<b>第五章 現象學的一些重要概念</b>	<b>145</b>
一、關於知覺	145
二、純粹意識	148
三、直覺與意識的連合	151
<b>第六章 對胡塞爾現象學的總的反思</b>	<b>155</b>
<b>參考書目</b>	<b>161</b>

# 第一章 現象學的哲學方向

## 一、我研究唯識現象學的緣起

我研究唯識學 (Vijñānavāda)，自一九六九年已開始。我在香港中文大學研究院哲學學部寫的碩士論文，便是有關唯識學的成佛理論的，題為〈唯識宗轉識成智理論問題之研究〉。<sup>1</sup> 這主要是以世親 (Vasubandhu) 的《唯識三十頌》(*Triṃśikāvijñaptimātratāsiddhi*) 和護法 (Dharmapāla) 解這《唯識三十頌》的《成唯識論》(*Vijñaptimātratāsiddhi-sāstra*) 為根本資料而寫成的，間中也參考了無著 (Asaṅga) 的《攝大乘論》(*Mahāyānasamgraha*) 與作者仍未能確定下來的《瑜伽師地論》(*Yogācārabhūmi*)。<sup>2</sup> 其後對於唯識學的研究便擱置下來。一九七四年至七六年，我到日本京都大學專攻梵文與藏文，回港後又繼續著這種學習。在八〇年代初期我開始留意安慧 (Sthiramati) 對《唯識三十頌》的疏釋《唯識三十論釋》(*Triṃśikāvijñaptibhāṣya*)，依梵文本把它的要義整理出來。這樣，我便對世親唯識學的兩系詮釋有了基本的理解。這樣，又擱置了超過十年。一九九三年十月我到北京參加由中國文化書院等機構在香山主辦的中西印哲學與文化前景的國際研討會，<sup>3</sup> 遇到瑞士現象學學者耿寧 (Iso Kern)。他發表〈從現象學的角度看唯識三世：現在、過去、未來〉。<sup>4</sup> 我對唯識學與現象學 (Phänomenologie) 的比較研究的留意便從這裡開始。

耿寧是現象學學者，對康德 (I. Kant) 哲學也有研究，曾寫

過《胡塞爾與康德》(Husserl und Kant)<sup>5</sup>一書。他後期轉到唯識學方面去，將之與現象學作比較的研究。不過，他留意的唯識學，不是印度梵文傳統的，而是玄奘的漢譯傳統的，也包括窺基在內。他在會上發表的那篇論文是談意識(Bewußtsein)的問題，就這個問題比較現象學與唯識學的看法。他把胡塞爾(E. Husserl)的意識比作唯識學的自證分，表示胡塞爾的意識是前後同一的。我當時對胡塞爾的現象學不是很熟，便問他胡塞爾的意識既是前後同一，而此意識又可比作自證分，則自證分是否也是同一的呢？他提出肯定的答案，說自證分是前後同一的。我表示不同意，跟著辯說謂依護法的唯識學，自證分是見證見分對相分的認識的，每一分都有自己的種子(bīja)，而依種子六義中的「剎那滅」、「恆隨轉」二義，可得種子自身是不能前後同一的，因它是剎那滅剎那生的。種子既不能前後同一，由種子現起的自證分又怎能是前後同一呢？由於我的說法有文獻依據，耿寧自然不能回應，過了一會，他便轉談其他問題了。不過，自此會議後，我便對唯識學與現象學的比較研究產生了濃厚的興趣，也開始留意起胡塞爾的現象學來。最後把兩者拉在一起，試圖參照胡塞爾的現象學，來研究世親、護法和安慧的唯識學，也試圖以胡塞爾現象學的意向性(Intentionalität)轉出能意(Noesis)與所意(Noema)的勝義諦層面的架構作為參照，解決唯識學以無漏種子作為成佛基礎的理論困難，後來我寫《唯識現象學》一書，與此大有關連。

## 二、現象學的各种稱呼及其價值義

關於「現象學」(Phänomenologie, phenomenology)一詞，最易使人想起黑格爾(G. W. F. Hegel)的巨著《精神現象學》(Phänomenologie des Geistes)。這可能是「現象學」一詞

最先出現於哲學著作中的例子。在這裡，黑格爾把現象學視為對精神 (Geist) 實體發展的整個歷程的反省。胡塞爾的現象學則不是就精神實體言，而是就意識言，視現象學為對意識的性格、作用作深入與廣面的反省與探究，他亦有視意識為一種終極原理的意味，甚至有唯意識主義的想法。<sup>6</sup>

一般的說法，多謂胡塞爾現象學的主要部分是超越的 (transzendental) 現象學。<sup>7</sup> 他又常常把現象學稱為「描述心理學」、「本質心理學」、「理性心理學」。這都是對比著流行的「經驗心理學」而言的。

如要替現象學找一個恰當的稱呼，需要從基礎義、原理義與本質義著手。胡塞爾在其名著《純粹現象學和現象學哲學的觀念》(*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*) 第一卷的《純粹現象學通論》(*Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*)<sup>8</sup> 中，表示現象學，或更確切地說，本質心理學 (eidetische Psychologie)，是關乎經驗心理學的方法論上的基本科學 (methodologisch grundlegende Wissenschaft)，其意義等同於物理學的基礎是實質性的數學學科。<sup>9</sup> 即是說，現象學的內容是原則性的、原理性的、基礎的，以至本質的，這是對於經驗性的學科如心理學而言。胡塞爾在他的《純粹現象學通論》(按即上述的《純粹現象學和現象學哲學的觀念》的第一卷) 的〈後記〉(Epilogue) 中又提出「本質現象學」(eidetic phenomenology) 一詞，表示這種現象學所涉及的，只限於純粹的本質、超越主體性所即時洞見到的「本質結構」(essential structures)。<sup>10</sup> 從「本質」這一字眼，我們可以初步推定胡塞爾的現象學具有勝義諦意味，與經驗性的心理學殊為不同，雖然他說本質，與一般的說法並不完全相同。「現象學」可以是一價值語言 (axiological language)，這種學問不是描述現象的現象論 (pheno-

menalism)，而是具有轉化的導向(transformational orientation)，指向一理想，一個可以安身立命的價值境界。這種價值的意味，由後面會提到的他的「懸置」(Epoché)一概念可見。它表示人要暫停一切對外界存在的實在性的設定，有勸人不要執著外界存在為實在而歸於觀念論特別是超越觀念論的意向。這與唯識學教人明瞭外境為識所變現因而不要執著外境的實在性一點有相通處。<sup>11</sup>

除了「本質現象學」外，胡塞爾又有「意識現象學」(Phänomenologie des Bewußtseins)<sup>12</sup> 和「理性現象學」(Phänomenologie der Vernunft)<sup>13</sup> 的提法。這有以意識(Bewußtsein)和理性(Vernunft)對於經驗存在有先在性之意。如上面所說，這在結構上與唯識有相似之處。不過，在這裡，胡塞爾強調所謂意向作用學(Noetik, noetics)，特別是在理性現象學方面，強調意向性(Intentionalität)的作用和對「理性意識」(Vernunftbewußtsein)的直觀性的探討。這種現象學和意向作用以普遍現象學(allgemeine Phänomenologie)為前提，強調準則或法則的支配力量，這準則或法則，又與胡塞爾一向重視的本質密切相連。<sup>14</sup> 這準則或法則是超越的，具有普遍性，故能形成普遍現象學。

當然要一提的是胡塞爾很強調他的超越現象學(transzendente Phänomenologie)，他把自己的現象學稱為「超越的現象學觀念論」(transcendental-phenomenological idealism)，對比於他所反對的心理學的觀念論(psychologistic idealism)。<sup>15</sup> 後者其實是經驗現象學的另一說法。他晚年的一部專書《歐洲科學危機和超越現象學》(*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*)，即在書名中突出超越現象學，表示他對世界的關心，而提出「生活世

界」(Lebenswelt)一概念。<sup>16</sup> 這是他批判當代的實證主義和存在主義思想的書。這超越現象學當然是強調現象學的超越性與超越根源，這應是之前註 14 說的絕對意識。

### 三、現象學的構成要素與明證的出發點

胡塞爾的哲學或現象學主要由以下幾個概念構成：意識的意向性和它的對象，這是在《純粹現象學通論》中發揮的；自我與自然世界，發揮於《笛卡兒式沈思錄》(*Cartesianische Meditationen*)；<sup>17</sup> 生活世界，發揮於《歐洲科學危機和超越現象學》。這裡列出的幾本書，也是胡塞爾著作中挺重要的。其中的《純粹現象學通論》應該是最重要的，胡塞爾要在這書中建立他的超越現象學，追求理念的具有普遍性的原則。另外一部也是相當重要的，是兩卷本的《邏輯研究》(*Logische Untersuchungen*)，<sup>18</sup> 它論證了心理主義的謬誤，提出現象學的基本原理。

胡塞爾的現象學的意圖，是要超越經驗的心理學主義的限制，建立超越的哲學，發揚普遍的理念與律則，以絕對意識或超越主體性為根基，透過它的意向性作用，對存在世界作全新的構架。此中的理想義、價值義是很明顯的。這項工作可以分為兩個階段，前一段是《邏輯研究》的工夫，討論和破解心理學的我思問題；後一段則是《純粹現象學通論》和《笛卡兒式沈思錄》的工夫，討論和建構超越的我思。<sup>19</sup> 這種歷程，很類似唯識學的由識(vijñāna)以進於智(jñāna)的做法。心理學主義是以經驗義的心理活動為實在，在這方面，唯識學歸結為識心、情識的活動，視之為妄執，要轉化的。絕對意識的意向性則相當於唯識學的智，是理想的、無執的層次。由作為心理學主義的經驗的現象學進於超越的現象學，實是一種轉識成智的

歷程：由識的現象學以進於智的現象學。

現在的問題是，這樣一種心路歷程，如何開始呢？我們應先注意哪些東西呢？胡塞爾提出具有明晰性格的明證 (Evidenz)，認為應由這裡開始。他先強調現象學的基礎性格，認為一切徹底科學的哲學都以現象學為根基，後者是一種超越主體的本質性科學 (a science of the eidetic essence of transcendental subjectivity)。<sup>20</sup> 這是由於現象學具有作為明晰的起點的明證，這其實是主體性的超越的本質，它超越了主客對立的自然的、經驗的範域，卻又是後者的基礎。<sup>21</sup> 對於這種超越性或純粹性與經驗性或事實性之間的關係，胡塞爾說：

純粹可能性的科學必定先行於事實性現實科學，並必須為後者提供指導與具體的邏輯。<sup>22</sup>

這種先行的關係應是理論義、邏輯義的，而不是時間義的。

這明證到底是甚麼東西呢？關於這點，胡塞爾批判經驗主義者，認為他們依賴未經說明、未加論證的意見，表示應該依賴本身被直覺地給出的和先於一切理論思考的整個範域 (von dem Gesamtbereich des anschaulich und noch vor allem theoretisierenden Denken selbst Gegebenen)，而由此開始作哲學探索；即是說，要從一切人們可以直接地見到和把握到的東西 (von alledem, was man unmittelbar sehen und erfassen kann) 著手去做。<sup>23</sup> 他並稱自家為真正的實證主義者 (die echten Positivisten)。這裡我們應注意明證的幾種性格：

1. 被直覺地給予而為人直接地見到和把握到；
2. 先於一切理論思考。

合乎這種標準的，顯然只有在直覺中呈現的東西；而這直覺，依一直下來的說法，只有兩種：感性直覺與睿智的直覺。就在感性直覺中呈現的東西言，這應該是外部世界的存在。但這外部世界的存在只能是一種假定，一種設定，在感性直覺中呈現



的東西能否反映它們，是可存疑的。胡塞爾不是外界實在論者，他是觀念論的立場，在這一點上，他是接近佛教唯識論者的。故這在直覺呈現的東西的直覺，不大可能是感性直覺，剩下便是睿智的直覺。這是超越時間、空間形式與因果等範疇或概念的一種直覺。這種直覺，由於是睿智的，應該有意識的意味，但不應是經驗意識，因後者是受制於時間的。它應該是超越意識或絕對意識。故這種明證應該是對於超越意識而言的，它可被建立為明證性真理 (evidente Wahrheit)。這便涉及超越意識的意向活動。我們似乎可以初步說，意向活動若能正確地進行，便是真理。而這樣的意識，即超越意識，以佛教的語言來說，應該是勝義諦的層次，不是世俗諦的層次。後者是相對於經驗意識的。

對於超越意識或睿智的直覺中被給予的東西，具有明證的東西，胡塞爾亦有述及。他認為明證展示於對某種事物的掌握；即是，能夠全部確定地掌握事物本身 (es selbst) 的存在，沒有任何可疑之處。<sup>24</sup> 這所謂「事物本身」，似乎應有物自身 (Ding-an-sich) 的意味，但胡塞爾未有明說。一般的現象，其性質無窮，很難說能全部掌握。對於物自身則可以。進一步，胡塞爾表示，確切的明證有這樣的特性，它不光是實際事物在其中有「存有上的確定性」(Seinsgewißheit)，其「非存在」(Nichtsein) 是不可想像的。<sup>25</sup> 這種明證不是認識論的，而是存有論的，因這是存有的確定性。只有物自身具有這樣的確定性。物自身屬本體界、睿智界，不是生滅法，故不會消失；現象是生滅法，會隨心識的消失而消失。物自身的「非存在」是不可想像的。胡塞爾要找的明證的起點，似是這存有論意義的物自身。不過，胡塞爾說到物自身，總是語焉不詳。故在這點上，我們仍不能毫無保留地肯定。或許他要從現象中說物自身，故他說的物自身，常為現象所圍繞，故眉目總不清楚。