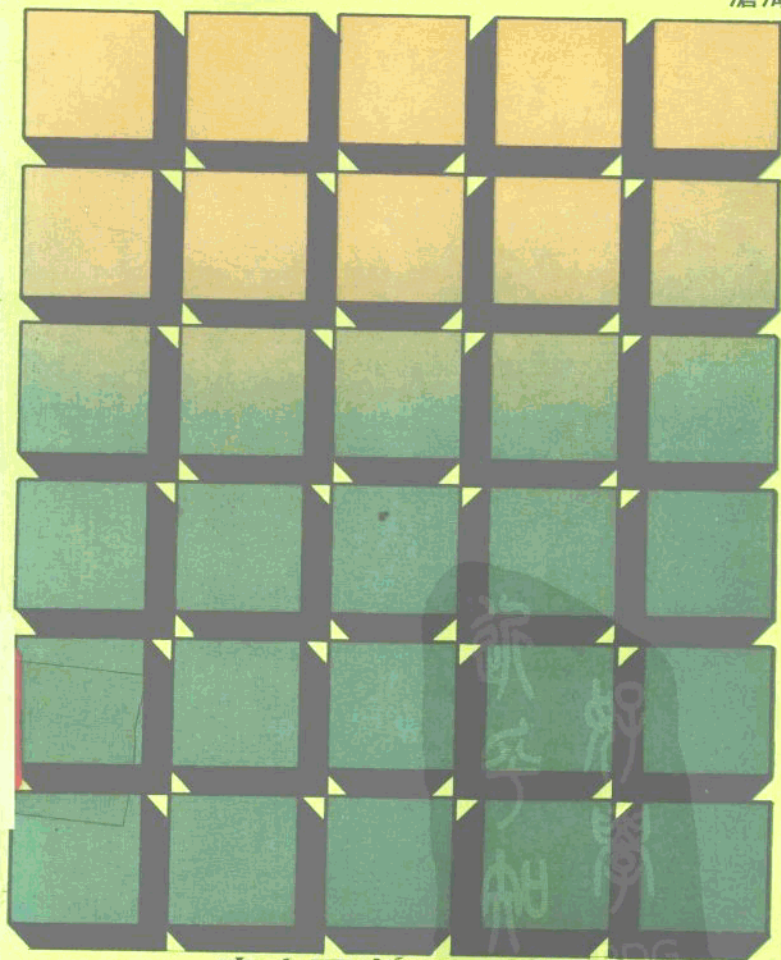


現代哲學述評(一)

傅佩榮 編著



哲學——
滄海叢刊



東大圖書公司印行

編譯者序

我的讀書習慣是求精不求多，因此在讀到自己受益的文章時，往往反覆深思，務求澈底理解。理解的最好辦法，莫過於以自己的話重述原作的要旨。這個辦法用在研究西方人的作品時，自然就會走上翻譯一途了。

我從事翻譯工作已經十五年，譯文累積起來超過了一百五十萬字。這些譯文大都是專業的哲學著作，如柯普斯登 (F. Copleston) 的「西洋哲學史卷一：希臘與羅馬」，懷德海 (A. N. Whitehead) 的「科學與現代世界」，杜普瑞 (L. Dupré) 的「人的宗教向度」等：我透過對這些譯文的理解與心得，進而研讀相關的論著，往往收到事半功倍的效果，使我不僅順利通過求學時期的重重考驗，並且在教書工作上也頗能稱職。

除了翻譯大部頭的著作以外，我也因為教書的需要，而不時選譯一些單篇論文，供學生參考。譬如，我在臺大哲學系講授「當代西方哲學」多年，就苦於缺乏可供討論的資料；因此，我曾翻譯戴乎高 (B. Delfgaauw) 的「二十世紀的哲學」一書，做為二十世紀前半葉西方思想的概觀，至於五十年代以後的西方思想，則需另行設法了。想不到，幾年下來「另行設法」也有了結果，那就是眼前的這本論文集。

本書取名「現代哲學述評（一）」，內容以西洋哲學為主，但是並不排斥比較哲學與中國哲學。譬如這本第一冊，就包含了方東美先生一篇比較哲學上的佳作。後續的幾冊，如果可能，將逐漸增加比較哲學與

中國哲學的比重。理由很簡單：中外學者以英文寫成及發表的這兩方面的著作越來越多，其中不乏精品，值得譯成中文。其次，就以當代西方哲學來說，不僅學派衆多，論涉範圍極廣，而且新的論著層出不窮，因此一方面必須善加選擇材料，同時還須加緊翻譯工作。在選擇材料方面，我承認自己的興趣及能力是有限的：一般說來，我的焦點放在形上學與倫理學這兩個層次，對於邏輯、語言分析、以及純屬知識理論的探討，只好暫時存而不論。在加緊翻譯方面，如果自己一個人慢慢做，恐怕兩、三年才能出一冊，因此，我想設法培養幾個興趣及能力都與我相當的學生，共同合作，讓這一系列「述評」能夠達成每年出版一冊的計畫。當然，這項計畫還須取決於市場的需要以及東大圖書公司的支持。

無論如何，這「述評」的第一冊已經呈現在大家眼前了。其中收集了十六篇論文，介紹的學派有現象學、存在主義、實用主義、結構主義、新多瑪斯哲學、人文主義、與詮釋學；評論的人物有雷維史陀 (C. Lévi-Strauss)、卡西勒 (E. Cassirer)、巴柏 (K. Popper)；同時還有馬塞爾 (G. Marcel) 與方東美先生的論文各一篇。編譯者本人對新多瑪斯哲學的一篇研究也收集在內。

這樣的內容，顯然並不完備，但是做為一個開頭，也可以看出往後幾冊的大致方向及輪廓。首先，我將選譯當代西方哲學家的原著，尤其以能夠代表某一學派的中心思想者為主；其次，則將選譯當代學者對某一哲人或學派的敘述或評介，藉以知道一般的思潮走向；接着，則是編譯者本人對當前西方哲學的研究心得。至於比較哲學及中國哲學方面，亦將適時選譯佳作收入書中。

這個計畫若能持續下去，相信對於國內關心人文學術的朋友，可以提供不少討論的素材，進而取精用宏，增益我們自己的思想園地的內涵。

又，本書所收各文，均在文後註明出處；至於中文譯稿，則先後見諸以下刊物：中華文化復興月刊、現代學苑、哲學與文化月刊、聯合月刊、青年日報中西文化版。臺大同事林正弘兄向東大圖書公司推薦本書，並得東大圖書公司鼎力支持出版，特地在此致謝。

傅佩榮 於臺大哲學系

民國七十五年六月十五日

現代哲學述評(一)

目次

編譯者序

Richard Schmitt	現象學..... 1
John Macquarrie	存在主義的思考方式.....45
Gabriel Marcel	論「存在」.....63
John Smith	實用主義的「經驗」概念.....79
Jean Piaget	結構主義的「結構」概念..... 101
Edmund Leach	結構主義之父——雷維史陀..... 109
Edmund Leach	牡蠣・鱈魚・乳酪..... 121
Van Steenberghen	多瑪斯哲學與當代思潮..... 135
傅佩榮	新多瑪斯學派的個體化與統合化 原理試評..... 149
James Gutmann	卡西勒的人文主義..... 165
Jonathan Lieberman	卡爾・巴柏的真理觀..... 187
Jonathan Lieberman	巴柏是浪漫的理性論者嗎? 197
Richard Palmer	詮釋學六義..... 215
Jean-Marie Domenach	人文主義在當前文化中的困境..... 227
Walter Schulz	今日西方哲學之一斑..... 241
方東美	從宗教、哲學與哲學人性論看「人 的疏離」問題..... 249

現象學

Richard Schmitt

現象學 (Phenomenology) 是研究「現象」(Phenomena) 的學問，由於「現象」一詞意義紛繁，所以現象學在近代哲學中也具有多重不同的意義。

藍貝特 (J. H. Lambert) 是一位與康德同時的德國哲學家，他首先於一七六四年出版的「新工具」中使用「現象學」一詞。藍氏所謂的「現象」是指人類經驗中的幻想成份，所以現象學就成了「論幻像的學說」。康德本人只使用過兩次「現象學」，但是由於他對「現象」的解釋不同於藍氏，所指自然有別。康德以為 人類經驗中的一切事物都是受了主體的認知能力賦予形式之後才被認知的，而真正的事物本身是何景象卻不得而知。康德稱前者為「現象」，後者為「物如」或「物自身」。人類所能認知的，只是現象而已。

繼起的哲學家，尤以黑格爾為著，卻對於「現象學」的這種解釋期以為不可。黑格爾於一八〇七年出版「精神現象學」，步步追溯精神發展的各種階段，在發展過程中的精神皆被視為現象，直到最後的完滿境界，精神才能認識自身一如其在自身——即物如。因此，現象學是我們透過對精神之表現方式的研究，而去認識精神自身的一門學問。

及至十九世紀中葉，「現象」的定義終於輾轉成為「事實」或「所知的實情」之同義詞。於是乎，「現象學」也被界說為當代最常見的用法——對一切預定探討的主題，作純粹描述的研究。就這個意義而言，

漢彌爾頓 (Sir W. Hamilton) 在一八五八年出版的「形上學講義」中，認為現象學是一種對心靈之純粹描述的研究。哈特曼 (E. von Hartmann) 在一八七八年問世的「道德意識之現象學」，也志在對道德意識作鉅細靡遺的描述。一九〇二年，美國哲學家皮爾士 (C. S. Peirce) 對於「現象學」的解釋稍有不同，他認為現象學不僅可以用來對一切所知為真之物作描述研究，也應當用來對一切呈顯於心靈者，像知覺、幻覺、想像或夢想，作描述研究。現象學的任務在於明列一張範疇表，把一切可能意義的「存在」之物都涵括在內。

上述的演變完全由於「現象」一詞意義的推衍，但是現象學作為一門研究領域卻始終與整體哲學保持著關係，就像邏輯、倫理學與美學一樣。通常人們把它界說為：在對現象作任何解釋以前的一種描述研究。德國哲學家胡塞爾 (Edmund Husserl 1859-1938) 是一個轉捩點。胡氏在一九〇〇年代初期使用「現象學」一詞之後，它就成為治哲學的一種途徑的名稱——使用現象學方法以研究哲學。在現象學家看來，他們認為唯有自己的方法是進行哲學探討的正確途徑，所以現象學也是今日從事哲學研究之最佳的、甚至可能是唯一合法的途徑。在其他的哲學家看來，現象學只是今日哲學界的一個學派或運動而已。總結以上各點，我們可以說，現象學具有雙重意義。廣義而言，它代表對一預定主題所作之描述的研究；狹義而言，它是一派哲學運動的名稱。本文以下所論之現象學，將以第二義為主。

「現象學運動及其起源」

「現象學」作為一個哲學學派的名稱，其最初成員來自第一次世界大戰之前的幾所德國大學，主要在哥丁根與慕尼黑。一九一三年到一九

三〇年間，這個團體印行了一系列的研究專著，名為「哲學及現象學研究年報」，主編就是其中最富原創性與最具影響力的胡塞爾。現象學運動中的多數知名之士——像蓋格(M. Geiger)、普芬德(A. Pfänder)、謝勒(M. Scheler)與貝格(O. Becker)——至少都擔任過一段時期的協編。海德格(M. Heidegger)也曾是協編之一，不過要將他列入現象學家，必須加上詳細的評註。此外，還有兩位重要代表是萊那赫(A. Reinach)與孔拉德馬修斯(H. Conrad-Martius)。

「年報」的內容極為豐富，從胡塞爾論現象學基礎的建立，到有關心靈哲學的論文，以及謝勒論倫理學的主要作品，還有各種論分析判斷的本質、集合論的吊詭等等文字。每一位現象學家的興趣多少總有不同。他們對現象學的了解也隨之不同。他們之間的意見越來越分歧。胡塞爾逐步發展他的現象學方法理論，同時也日漸在他的同道之間受到批評與質疑。在這個運動初起時，他們的共同主張是——現象學必須是描述的，並且描述現象的途徑必須是直接意識，所以我們最好從闡明這些術語著手，看看它們究竟何所指。

「描述」(Description)

「描述的」、「現象」、與「直接意識」等詞都在提示我們，這兒所用的是廣義的現象學，就是對於可知現象作純粹描述的學問。但是這種廣義並未包括現象學家所認為現象學中最重要的特性——它是一門非經驗的科學。從這個運動一開始，在他們對現象學觀念還相當模糊的時候，大家就有一個共同協議，認為現象學並不描述在經驗內可以觀察到的事實。為了堅持這一點，早期的現象學家乃起而反對當時流行的幾種哲學見解。

康德曾將表達命題的稱述分為三種——經驗的稱述，由定義而為真之

稱述（他名之爲「分析的」），以及第三種「先驗綜合的」稱述。在十九世紀初期德國唯心論的氣燄稍斂之後，康德反而獲得了許多活潑進取的追隨者，但是同時也有許多哲學家認爲康德對第三種稱述——既非經驗的，又非分析的——所作的解說根本不夠充分，他們對此並未嘗試作新的解說，反而一股腦地否定康德所列的三分法。像德國實證論者馬赫（E. Mach）與阿維那留斯（R. Avenarius）就主張：沒有任何非經驗的稱述不是分析的。另有一派則認爲：一切稱述都是經驗的；分析的稱述顯然只是「語言的造作與賣弄」（彌爾之語），所以下述說法於理無據、不能接受，就是——邏輯或數學稱述應是分析的，應爲真，並且更重要的是，還應能適用於日常經驗與科學中的對象。不僅如此，英國的彌爾（J. S. Mill）與德國的西格瓦（C. Sigwart）還著手證明，邏輯與數學稱述正如科學中的稱述一樣，也是經驗的。

持這一觀點的人，最喜歡用來對付邏輯的一個論證是：首先肯定邏輯討論的對象是思惟之正確或錯誤，但是思惟是一種心靈的或心理學的活動，所以應該在心理學中加以研究。在這種情況下，邏輯或是成爲經驗心理學中的特殊領域，或是成爲一種由經驗心理學提供理論基礎之實際訓練。若是前者，則邏輯與心理學的關係，就像學習理論或變態心理學對整體心理學之關係，若是後者，則邏輯之於心理學，就無異於測量之於幾何，或會計之於算術了。

「駁斥心理主義 (Psychologism)」

現象學家並不是首先出來質疑將邏輯稱述視同心理學稱述的觀點——所謂「心理主義」。但是當另一些哲學家試圖以理論訓練與實際訓練的差異作爲區分邏輯與心理學的方法時，現象學家便挺身而出，攻擊將

邏輯稱述視同心理學稱述的觀點，他們所持的理由是：後者為經驗的稱述，前者卻不然。胡塞爾在一九〇〇到一九一一年間出版的「邏輯研究」第一卷裏，對心理主義提出了最持久與最精闢的批判，他的論證同時也成為現象學家的第一個集結站。

胡塞爾對心理主義的攻擊並非純屬偶然，他在一八九一年出版的「算術哲學」第一卷（預定的第二卷從未問世）還曾對算術提出顯然屬於心理學的解說，後來為何改變初衷呢？這就部分要歸因於他與德國數學家兼數學哲學家弗雷格（G. Frege）之間的一次論戰，當時弗雷格就曾堅持要明確區分心理學的稱述與邏輯或數學稱述。

胡塞爾以整本書的篇幅詳細檢證並一一駁斥心理主義的學說，步步為營，無堅不摧。綜觀他的全盤論證，我們發現幾項基本原則是他一再引用的：

（一）心理學的研究對象是事實，所以它的稱述是經驗的。心理學至今尚未產生任何精確的科學法則，它的普遍律是模糊不清的。邏輯卻不然，邏輯規則是精確的。所以，心理學的普遍律既不能與邏輯法則混為一談，也不可能作為引伸邏輯法則的前提。

（二）經驗的稱述充其量是概然的，因為總能發現進一步的證據，證明其為不確。邏輯的真理卻是必然的真理。例如邏輯原理之一的「前斷律」（modus ponens）（假定「若P則Q」，那麼P為真，Q亦為真）就不是概然的，而是必然正確的。

（三）與前兩項關係密切的論證是，經驗的普遍律基於歸納法，由許多個別事例推衍而成。邏輯規則卻不然。

第二與第三兩項的理由都在指出：只要邏輯的原理與經驗的普遍律發生衝突時，勝利總是屬於邏輯原理；因為必然的真理決不會被概然的稱述所擊敗，而歸納的普遍律也絕對無法指證邏輯真理的錯誤。

(四)心理學中經驗的普遍律充其量只能產生因果律，而邏輯原理卻不是因果律。一論證的前提與結論並非因果關係：結論之為真，並不是前提之為真的結果。因果關係存於事件之間，而事件的發生有其確定時間與確定地點。但是一論證的前提並不「發生」，結論亦然：它們只是非真即假。在一有效論證中，結論之真「後隨於」前提之真，它不是稱為前提的事件之結果。

(五)經驗律指涉實際事物；邏輯規則卻不然。經驗律既然多由觀察個別事物所推衍而成，那麼這些個別事物存在於某時某地也能由經驗律之真推論而得。在邏輯方面，像「前斷律」就不意指在特定的時間地點存在著一對稱述如「若P則Q」與「P」。也沒有任何相對應的事實在邏輯規則中被指涉。我們可以借用萊布尼茲的一句成語來說明這點：經驗律只在這個現實世界為真；邏輯規則卻在「一切可能的世界」皆為真。

總結以上所論，邏輯稱述與經驗稱述屬於不同種類。邏輯稱述是精確的、必然為真的，不是歸納式地從個別事件推衍而得的。它們所產生的是邏輯規則而非因果律，毫不指涉實際事物。至於經驗稱述卻是模糊的、概然的（非必然的）真，並且是基於歸納的普遍律。它們所產生的是因果律，指涉實際事物的存在。十分清楚地，胡塞爾駁斥心理主義的關鍵論證，就是指明確實有兩種不同的稱述：經驗的與非經驗的。現象學的稱述應該屬於非經驗的。

否認現象學的稱述是經驗的，等於否認其稱述的真偽基於感官的觀察。若不基於感官的觀察，又基於什麼呢？某些哲學家可能會說：現象學的稱述是分析的。但是分析的稱述一向是指那些根據語詞的清楚定義而獲證為真的稱述，所以現象學家否認他們的稱述是分析的。我們有充分的證據支持這種說法，因為現象學稱述之為真，並不是靠語詞意義之

約定。然而「分析的」也有許多別的用法，所以光是肯定或否認現象學稱述是分析的，並無多大助益；「分析的」一詞在當代哲學中歷經爭論，現在更是無從分辨了。我們倒不如直接詢問現象學家，他們的稱述在何種情況下為真。我們所得到的回答是：現象學稱述若準確地描述「現象」則為真。這個答案只是玩弄說辭而已，除非他們能指出「現象」一詞的清晰明確的意義。

「現象」(Phenomena)

我們前面提過，「現象」是哲學專用的一個名詞，哲學家對它的意義可謂言人人殊。現象學家有時會說，任何顯現在「直接經驗」中的事物都叫做「現象」。但是他們的「直接經驗」並不是指：未經一般概念解釋或分類的感官觀察所得（即「未加工的感覺與件」）。像許多當代哲學家一樣，現象學家根本不能確定：對人而言，是否有任何不經一般概念解釋或分類的感官觀察之物存在。因此，訴諸現象或直接經驗，並非訴諸單純而未經解釋的感覺經驗與件。甚至，訴諸現象也並不假定一個特殊層次的稱作「現象」的客體界存在。現象學家並不主張他們在現實世界的一切存在物（有形事物、思想、數目、感覺、詩詞等）之外，另外發現了一個「現象」層次的存在。任何客體都可以成為現象，只要以一種特別方式去注視它或思慮它。這種注視一切客體的特別方式，可以一言以蔽之曰「回歸事物！」

所謂「回歸事物」的「事物」一詞應該取其最廣義，以涵括一切可能的客體。但是這句口號的意義也不只一種。「回歸事物」也含有警惕的意思，勸告哲學家謹守本分，要以特別方式檢視與描述一切客體，使之顯示為現象。

「現象」一詞至此仍是游移未定。要澄清它的真義，我們必須辨

明所謂不教我們檢視與描述現象的其他哲學途徑是那些。我們必須辨明「回歸事物」一語的引起爭議的內涵。然後，我們還須進一步探討現象概念，設法澄清使一切客體成為現象之「檢視」與「描述」之本質。

「駁斥化約主義 (Reductionism)」

「回歸事物」一語的引起爭議的內涵是顯而易見的。現象學家就這點駁斥所有化約主義，誠如萊那赫所謂的，它們都是「僅此而已的哲學」。這些哲學的主張不外乎：「邏輯法則即心理學法則，僅此而已」，「道德律是一既成社會多數人的共同表現，僅此而已」，以及「美學判斷是個人欣賞品味的表達，僅此而已」。要是反對所有這一類觀點，難免流於武斷。許多「僅此而已」的稱述或許謬誤，但是也有些可能為真；所以論者應該個別加以衡量，而不應一概視為化約主義的例證而駁斥之。然而，現象學家攻擊這些「僅此而已」觀點的根據，並不在於這些觀點本身謬誤，而在於持這些觀點的哲學家的理由謬誤。

心理學主義正是化約主義的例證之一，它主張「邏輯法則即心理學法則，僅此而已」，它所根據的並非全盤檢查邏輯法則的本質，以證明它與心理學法則原為一體。所以，若有人質問心理學主義哲學家的觀點，則他所獲得的指示並非檢查邏輯法則的本質，以發現它與心理學法則毫無差異。相反地，他只能獲知一個論證，試圖證明邏輯法則「必須」是心理學法則。心理學主義對邏輯法則與心理學法則所持的主張，並非來自對雙方的檢查，而是根據某些更普遍的假設之邏輯結果。這些假設本身是未經檢查而被視為自明的。

現象學家所攻擊的化約主義，就是未經仔細檢查就貿然接受某些稱述的產物。現象學家說，化約主義者所持的假設，其內涵若與實際存在

的事實衝突，則他們並不重新檢查最初的假設，反而專務於重新界說一些名詞，以便在描述實際存在的事實時不再與最初假設的內涵衝突。這些重新界說就表達在「僅此而已」的稱述中。

「駁斥現象論 (Phenomenalism)」

現象學家在攻擊另一派特殊的化約主義觀點時，正好使我們得以辨明化約主義的過程。休謨的經驗論遭受責難，就因為它是一種現象論，認為一切有形物體與人類自身都只不過是它們可察覺的特性之集合體而已。（切不可將「現象學」與「現象論」混淆）這裏所謂「可察覺的特性」係完全指涉感覺的性質，像形狀、顏色、聲音等。休謨的觀點並不是從仔細檢查有形物體的本質得來的，而是就他對概念與字詞的起源和意義所作之心理學解釋的產品。休謨主張一切概念或是直接從感官經驗推衍而得，或是把直接推得的概念複合而成；因為一切概念所指涉的或是像形狀、顏色、聲音等感覺的性質，或是這些性質的複合體。他又認為一切名詞都是概念的名稱；因為一切指稱有形物體的名詞所指涉的概念，皆可被完全分析為相應於感覺性質的單純概念。所以，自然界的有形物體（凡以名詞指稱者）都只不過是感覺性質的複合體而已。但是，這一看法所根據的並不是仔細檢查有形物體本身，而是在休謨對心理學與字詞意義的見解之下「必須」為真的結果。

「駁斥心理學的原子論」

現象學家接著把攻擊目標轉向馮德（W. Wundt）一派的哲學心理學家，因為後者將「意識」定義為一套內容，包括感覺、感受、感情，基於這些內容才能產生聯想與知覺作用。這觀點並不是經過仔細檢查與描述一系列我們稱之為意識的現象而得的，卻是其他更普遍的假設

的邏輯結果。現象學家認為，它錯過了意識的本質特性——即布倫他諾（F. Brentano）所謂的「意向性」。

「駁斥科學主義」

馬赫與阿維那留斯等實證論者所持的「科學主義」也在被攻擊之列。科學主義認為科學稱述是哲學論證之前提，所以哲學稱述之為真，繫於科學稱述之為真。這觀點直接源自兩項假設：一，一切稱述或是經驗的或是分析的；二，一切經驗的稱述至少在理想上都是科學中的稱述。在這兩項假設之下，你或是把哲學限於邏輯演練，其中的稱述常被視為分析的，或是承認哲學稱述是經驗的，此外別無選擇餘地。我們若選擇後者，那麼哲學稱述「必須」有科學的前提。

現象學家卻認為：哲學與科學是各自獨立的，科學主義顯然忽略了哲學的實際功能與潛在作用，所以才會有上述結論。在此，現象學家對科學並無敵意，相反地，他們的目標正是要以現象學方法建構哲學為一種「嚴格科學」。胡塞爾在「哲學作為嚴格科學」（一九一〇——一九一一）一文以相當的篇幅討論這個目標。他希望這種現象學的兼嚴格科學的哲學能夠為所有科學奠下基石，就是對於科學所使用而科學本身無法闡釋的概念，予以清晰的闡釋。例如，數字的定義就被視為現象學的任務之一，萊那赫對此深感興趣。胡塞爾也志在澄清知識論的術語，像「意義」與「真理」。由此觀之，現象學必須獨立於現存科學之外，因為它的目標是闡釋各門科學所預設的概念與程式。若把哲學視為現存科學的分支或副業，則無異於「僅此而已」哲學的又一惡例。

「無預設的探討」（Presuppositionless Inquiry）

在此我們必須追問：是否哲學家不應作任何假設。表面看來，我

們無法證明一切稱述之爲真皆可推衍於其他稱述之爲真，亦即我們必須「假設」某些稱述爲真。但是現象學家卻不接受這種推論。現象學中的稱述之爲真並不因爲某些別的稱述之爲真，而是因爲它們正確地描述現象。爲了達致真實的描述，現象學家必須堅持不作任何假設，並且堅持不能爲了使其描述迎合這些假設與隨後的必然推論，而定義他的詞語。現象學家並不建構理論：他只是當現象自身呈顯於他毫無偏見的觀點前面時，加以檢視與描述而已。現象學家聲稱他的科學是描述的，而且是「無預設的」；因爲他不作任何理論上的肯定，只有一種實踐行動——仔細檢視一切現象，直到這些現象被詳細闡釋與描述，否則不自以爲了解或熟習。很明顯地這不是說：現象學家在任何時間都不會根據未經檢視的假設去判斷——其實這是常見的事。這種無預設的主張顯示了他們決心排斥一切未經檢視的假設，並且深信這些假設是非必要的。任何稱述未經檢視，皆不可據以爲真。現象學不需要任何真實而未經檢視的前提：所有前提之爲真與否，皆可由檢視現象而得驗證。

我們於此更可明白「回歸事物！」一語的正面意義，它提醒人檢視現象，以之爲哲學稱述的唯一試金石。但是這一警語的精確涵義卻依然模糊，除非我們闡明「現象」的意義，所以這是個迫在眉睫的問題。這也是個困難重重的問題。前面說過，任何客體在一特殊注視方式下所顯示的切面，就是現象。客體之現象的切面不是一般的經驗觀察所能得見的，只有在注視它們「如同」現象時才可得見。另一方面，「現象」的意義不能僅限於分析的稱述中。所以，必須使用現象學方法並藉著現象學稱述，才能闡釋「現象」。但是現象學稱述究竟是什麼，又須先弄清楚現象究竟是什麼：並且除非我們知道現象是什麼，否則我們無法知道現象學方法是什麼。

「方法論的循環」(Methodological Circle)

現象學的全盤計畫落入一個循環之中，我們可以稱之為「方法論的循環」。這種方法論的循環在形式上並無異於任何邏輯探討中的循環——亦即：邏輯中的推論規則原是其探討所希望形成與證明的，結果它們亦應用在探討的過程中；因此，邏輯規則成為它們應用到自身所得的產品。這類循環的存在並不證明邏輯是一種不可能的或不正確的訓練，而現象學中的循環也並不表示反面的論證可以成立。

鑑於這一循環的存在，我們應該提高警覺，避免把現象學家的稱述視為完善的解析——實際上這只是現象學家的努力目標與殷殷期待：希望在未知的遙遠未來，現象學及其方法與完善的方法理論能夠達到此一理想。現象學並不提供一套學理，頂多只是一種方法而已——這種方法又須把現象學應用於自身才得以發展。所以，即使現象學方法也還在慎思明辨、恰當描述與精心構作的過程中；至少在目前它還是十分不完善的。

胡塞爾喜歡以「永遠的開路先鋒」比喻自己，這一說辭的意義不止一端。其中之一就是：現象學是一種方法，它只能藉著應用於自身而逐步發展。因此，胡塞爾所印行的大多數著作都在討論現象學方法。由此見微知著，胡塞爾遂被認為對於撰寫宣言或開宗明義有強烈嗜好，但是討論現象學方法並非討論先於現象學工作的宣言之本質，也不是討論現象學的預備知識，只有當我們從事現象學工作時才能辨明其方法。以胡塞爾為例，撰寫其方法就是從事現象學工作。

(一)「本質直觀」(The Intuition of Essences)

綜上所述，我們可以認出現象學稱述的三項特質：