

哲學雜誌

《季刊・第20期》1997年5月出版

主題論述

現象學 Phenomenology

超越基本主義和功能主義

——在與人文／社會科學交流中的現象學

胡塞爾意向性理論的新舊詮釋及其意涵

胡塞爾的意義學說及其方法論含義

「描述」與「解釋」

——胡塞爾現象學作為科學哲學之一探討

現象學方法的多重含義

生活世界是人類主體間交流的基礎

對比與差異

——對比研究方法的現象學考察

20

哲學雜誌

《季刊・第20期》

發行人兼社長	陳春雄
總編輯	沈清松
主編	傅佩榮
執行編輯	伍至學
社址	劉振雄 台北市中華路二段13巷6號2樓 電話：(02)三〇四三一五二(代表號) 傳真：(02)三〇四三一五三 郵撥：〇七四三八二一九 業強出版社
發行所	聯合發行中心 地址：台北縣新店市民權路130巷6號二樓 電話／(02)二一八三五六五(代表號) 傳真／(02)二一八三六一九
排版	浩瀚電腦排版股份有限公司
印刷	仲一彩色印刷公司
出版登記	局版台誌字第94九九號
定價	新台幣二〇〇元整 全年四期八百元整 一九九七年五月出版

版權所有・翻印必究
如有破損或缺頁，請寄回更換。

哲學雜誌

《季刊・第20期》1997年5月出版

主題論述

現象學

超越基本主義和功能主義

——在與人文／社會科學交流中的現象學

胡塞爾意向性理論的新舊詮釋及其意涵

胡塞爾的意義學說及其方法論含義

「描述」與「解釋」

——胡塞爾現象學作為科學哲學之一探討

現象學方法的多重含義

生活世界是人類主體間交流的基礎

對比與差異

——對比研究方法的現象學



20

哲學雜誌 第二十期 · 【目錄】

● 主題論述 ● 現象學

超越基本主義和功能主義

——在與人文／社會科學交流中的現象學

胡塞爾意向性理論的新舊詮釋及其意涵

胡塞爾的意義學說及其方法論含義

「描述」與「解釋」

——胡塞爾現象學作為科學哲學之一探討

現象學方法的多重含義

生活世界是人類主體間交流的基礎

對比與差異

——對比研究方法的現象學考察

瓦登費爾思 0 0 4

蔡錚雲 0 2 4

張祥龍 0 4 6

汪文聖 0 6 4

張汝倫 0 9 0

張慶熊 1 1 6

蔡瑞霖 1 3 6

● 一般論文 ●

關於莊子的社會危機意識和自由意識的問題
音樂與情感

宋榮培 170

嵇康音樂美學的比較研究
另類「中國」哲學

張展源 186

回族的中國哲學觀

鄭文泉 198

● 書評 ●

《心靈的殿堂》(Michael Tobias 等編·薛絢譯)
《李順與儒學知識論》(勃草士圖 著)

傅佩榮 220

王煜 226

《中國哲學範疇發展史·人道篇》(張立文 著)

祁潤興 234

● 廣告索引 ●

立緒文化

185

業強出版社

197

哲學雜誌

225

超越基本主義和功能主義

——在與人文／社會科學交流中的現象學*

致中國現象學家

對胡塞爾來說，現象學意謂著「返歸事物本身」。我們接觸的事物非屬個別人，個別民族，也非屬個別文化。事物的存在超出我們所經驗者。對於實在的和可能的世界我們並不能予以完全的把握。在一定意義上，事物是如其本然地被理解和詮釋。不同的經驗結構深深地根植於我們的身體性(Corporel)習慣和我們的文化傳統中。我們不可能像脫衣一樣擺脫我們的傳統。於是對事物的經驗是與對他者的經驗纏結在一起的。這種特殊的經驗意謂著以一定方式所達致者仍然含有不可達致的部分。他者的欠缺不應視為一種挫折，此欠缺內含於他者性(otherness)本身中，既涉及他人的他者性，又涉及異他文化的他者性。我

們所要求的和所從事的均來自他者（the other）的挑戰和呼喚。此他者呼籲一種創造性的應答，因此我們本身的言行是起自別處的。胡塞爾所說的主體間性（intersubjectivity）存於梅羅－龐蒂的身體間性（intercorporeity）中，二者均展向文化間性（interculturality）領域。生活世界（Lebenswelt）既非諸個人之集合，也非密合無隙的整體。人均生存於其家園世界（Heimwelt），但此家園世界只因對比於異他世界（Fremdwelten）才如其所是，二者以多種多樣方式交織在一起。

企圖力申此多元經驗之現象學思想永遠以多種聲音談述，其中每一種聲音均為其他聲音之迴響，因此我們歡迎和邀請中國現象學家加入行列和參與阿爾英富德、舒茲（Alfred Schütz）所說的「調音」（turning in）、互動。

德國現象學會會長：
伯恩哈德·瓦登費爾思 一九九七年一月於波鴻



◎瓦登費爾思教授近影

瓦登費爾思想小傳

德國現象學哲學家 and 社會理論家，倡導關於對話、行為、開放辯證法和應答性（responsiveness）的「中間域」（midrealn）理論。

一九三四年三月十七日生於埃森。一九五四年畢業於埃森文科中學。一九五四至一九六〇年間先後為柏恩、因斯布魯克和慕尼黑諸大學獎助金學生，攻讀哲學、心理學、古典語言學和史學。一九五九年在赫爾穆特·庫恩（Helmut Kuhn）和庫特·馮·弗里茲（Kurt von Fritz）指導下獲哲學博士學位。一九六〇至一九六一年間在慕尼黑通過希賈文、拉丁文和史學的國家考試。一九六〇年至一九六二年間在巴黎索邦大學研究現代法國哲學。一九六二至一九六六年間在德國研究基金會資助下和一九六六至一九六七年間通過私人教學於一九六七年在慕尼黑通過教授資格考試。一九六八至一九七六年間在慕尼黑大學哲學系擔任講師和副教授。一九七六年起迄今為波鴻魯爾大學哲學（如實踐哲學）正教授。

一九七〇至一九七六年間為德國現象學研究會創辦人之一和副會長；一九九四年起為該會會長。一九七七至一九七九年間與布洛克曼（即《結構主義》一書作者——譯者注）合編《現象學和馬克思主義》（4卷），並為以下各文選及刊物的編者：古爾維奇和舒茲（一九八三），梅羅—龐蒂（一九八六），福科（一九九一），《哲學評論》（Philosophische Rundschau）。瓦氏並為梅羅—龐蒂數本著作的編者和譯者。

主要哲學著作

一九六一 《蘇格拉底的問題》（慕尼黑大學博士論文）

一九七一 《對話的中間域——胡塞爾社會哲學研究》

（慕尼黑教授資格考試論文）

一九八〇 《行為的遊戲空間》

一九八三 《法國現象學》

一九八五 《在生活世界網絡中》

一九八七 《微明中的秩序》

一九九〇 《異者之刺》

一九九二 《現象學導論》

一九九四 《回答錄》

一九九五 《德法思想蹤迹》

瓦氏哲學介於現代主義和後現代主義之間。他的主要影響表現在以下領域：胡塞爾生活世界現象學，梅羅—龐蒂的「交叉」（chiasm）哲學和「體現意義」（*incarnatemeaning*），以及晚近以來，後結構主義和後解釋學。在其《對話的中間域》中瓦氏以「雙軸事件」——自我和他者的「等原初性」（*equiprimordiality*）——為基點，對話被視為一種活生生的媒介。其《行為的遊戲空間》一書受到梅羅—龐蒂，結構語言學和符號學的影響，論及「空間」和「自由遊戲」觀，按此內、外部互滲並防止退回純意識或向物理機械主義還原。在《法國現象學》一書中（長達五七六頁——譯注）瓦氏綜論了胡塞爾原說在法國現象學中的諸演變，特別是沙特、梅羅—龐蒂、萊維那和利科等人的學術發展。在《生活世界網絡》中他抵制了以「強力統一」為特徵的胡塞爾的生活世界觀，而強調如下的論點：「原本存在」（*brute being*）的影響迫使我們

們將生活世界看作一種未完成的秩序，會有向異他性和反常性敞開的可能。《微明中的秩序》為有關自然和文化交界處的細緻沈思，而其《異化者之刺》論述了對異他性適當回應的問題。他者之「刺」使我們能超越個人秩序和集體秩序的界限。瓦氏最近著作《現象學導論》概述了歐美現象學諸分支的發展。

超越基本主義和功能主義——在與人文／社會科學交流中的現象學①

跟隨胡塞爾的現象學家們對於科學既不輕視又不崇拜。然而在現象學基礎和經驗研究這兩種主張中始終存在著一定的張力。在本文中我想強調指出，現象學的哲學主張如其說是受到一種企圖發現日常意義上的基礎的科學理論的威脅——「視方法為唯一真實」，不如說是受到下一種科學實踐所威脅，此種實踐拋棄基礎而贊成可還原為「遊戲意義」（*game significance*）的純粹功能。在討論哲學和科學的關係時，我主張，從整體的或基本的秩序向變化的、偶然的秩序的轉移，使嚴格意義上的科學的哲學基礎不再能成立。不過，取而代之的並非純功能主義，而是在哲學和科學間排除了支配和從屬的交流關係。此種交流不必朝向純給與、純發明或純構造方面，而應朝向我們在言論行事時必須加以回應的事物。正如本文與標題所示，我將把我的考察限於現象學和人文／社會科學這兩個方面。細心的讀者會發現我的思考不僅受到胡塞爾的影響，同時也受到古爾維奇、梅羅·龐蒂和／舒茲的影響，他們皆為現象學認識論的先驅，其學術本身本文並未討論。②

一、基礎和功能：兩種方向圖式

基礎和功能這兩種方向圖式涉及不同種類的操作。基礎概念屬於建築領域。所要建築的東西需有一堅實基礎。建築物之基礎有待尋找，並必須加以準備。另一方面，功能概念出現在建築工具和機械的領域。

在此我們看到爲完成其任務所選擇的工具和所運作的機器，換言之：我們期待某物去發揮功能或某人去運作此功能，使其工作爲「有功能的」(functionary)。^③當我們將某事物(或某人)看作具功能者時，並不關注其本身，而是關注它與另一事物之關係，有如數學方程式的情形。(在西文中，功能與方程式爲同一詞，但並不同義，瓦氏在此將二者加以比較以成其比喻法論證。——譯者注)具某功能的某事物可被具同一功能的另一事物所取代，即構成了一種「功能等價」(functional equivalence)。與功能因素對立，在其上施行建築的基礎不可能簡單地被另一基礎所取代而不動搖整個建築。

在哲學和科學的傳統語言中可看到許多可歸結到基礎這一概念的比喻，從笛卡爾所追求的「確定的和不可動搖的基礎」直到康德的《道德形上學的基礎》，以及胡塞爾的有關生活世界爲意義基礎的觀點。但是，一旦事物的秩序受到偶然性影響，基礎即會動搖，而且即使不致於如此，至少每種事物均有不同的活動方式。甚至胡塞爾也使我們接觸到若干功能性事物：自我或身體以某種功能的意向性存在於主題論述或基礎的考察之前。最後有把哲學家稱作「人類的公務員」的說法。基礎和功能互相影響。

二、事物本身和達到事物

哲學和科學最初統一於同一種知識追求中，它們並非始於單純擴大手邊的知識。正相反，赫拉克利特和柏拉圖也攻擊他們所說的「博學家」(polymathia)。哲學是作爲一種新型知識被建立的，明確區別於日常知識和單純技藝。外部的區別爲一種內部的區別所證實。任何一種哲學思維均須區別所探尋的什麼和如何去探尋它，以及區別對事物的指涉和達到事物的方式，理解或悟解。當胡塞爾將柏拉圖的 *anagagē pragmata*，即對「事物本身」的追求加以更新時，他並未直接面向呈現的事物，而是專注於其不同的顯現方式。我們指涉的「什麼」以及行動中的「爲了什麼」分別被說明爲本質(*eidōs*)和目的(*telos*)，

它們並不相符於「如何」達到和所達到的「什麼」。此一區別以不同形式出現，或者作為亞里士多德的 *on heion*（作為存在的存在）中的本體論區別，或者作為客體和客體「認知方式」間超越性的區別，或者作為被意向客體和意向方式之間的現象學區別，或者作為海德格學說中的解釋學的「如同」，作為存在與在者間的本體論的區別，如此等等。這些區別均相關於一定的觀點。現象學可以被稱作是一種有關觀點的科學。因為它最關心視角、把握和態度的變化。這樣，我們可以斷言，現象學延續了一種西方思想傳統，即在指涉事物本身及其內在目的和達至事物的方式之間加以區別，並使它們彼此相關和同時加以推進。這一總的思潮可概括於下述一般公式中：「作為某物的某物」，我稱之為「意義的區別」（*significative difference*）（瓦登費爾思，一九八〇，第八六頁），在一定方式上它表達了進入現象學的關鍵。

但是如果我們仔細考察此處發生的問題，就會發現這種思考方式從一開始就含有一種致命的弱點。「如何」或「如同」均傾向於使對事物的指涉相對化。某事物以如此而非如彼方式呈現自身的事實會輕易變為如下事實：該事物也會以其它方式呈現自身。除此之外，還會有使對事物的關係鬆散的危險。結果通向事物的方式（*methodos*）變為一種單純的方法、工具或技藝，它們均無關於事物本身。

在哲學和修辭學之間的古老爭論即相關於此一情境，當柏拉圖以真理（*aletheia*）與普羅塔格拉的言語效果（*dynamis*）對立時，即為將所說的什麼與如何說加以對立。柏拉圖深知，真理本身可能被工具化。或者有如尼采在其未刊文章中所說：「在與人交往時只要有真理就不再需要謊言；可以用真理對人隨心所欲地進行欺騙和誘惑」。在哲學和修辭學之間的古老爭論包括哲學和技術之間的爭論，後者與哲學同樣久長。智者派也可被稱作是首批技術家，其「現象技術」（*phenomeno-technique*，巴什拉，一九三八，第六一頁）不可併入現象學。

當在所見、所說或所做和如何爲此之間的張力關係在二個方向之一上要被降低時，就發生了兩種不同的思想潮流：基礎主義和功能主義。前者強調事物的什麼或爲了什麼。事物呈現的方式則溶入和必然聯繫於「真正的方法」。後一潮流著重如何使事物能被處置。事物的存在最終從屬於它何以之被處置的方式。正如胡塞爾所警告的，意義變成爲單純的「遊戲意義」。（《邏輯研究》卷一，第二十節）。觀點的首要性轉變成了程序的特權。現代技術思想，特別是後現代技術思想，似乎從第一個極端移向第二個極端，捨棄了內容知識的首要性而轉向了純粹的技術知識（knowing how）。我將簡略指出如何理解這一轉變。

三、「如何」插入了整體秩序

事物如何被處置或被看待有如每一秩序具有的這樣一種弱點：它傾向於自身封閉，其原因是對事物的關係被相對化和鬆散化了。防止此危險有多種方式。首先，在經驗層次上，在此我們遇到多種多樣的觀點，相對性可以降低，如果在全體視域上作爲整體的真理，作爲一種整體的觀點，出現了的話。於是每一觀點都呈現出局部性的，從一種觀點移向另一種觀點就意謂著接近了整體。其次，相對性在言談、羅格斯的層次上被瓦解了。在此我們遇到多種多樣的意見、立場和不同的邏輯。此相對性將可變成無言語和真實的理論。這樣，一切假定都只是預備性的，它們均可通過對事物的洞識而被超越。在此洞識中被排除的即顯示爲不相干的或不關緊要的，有偶然事項對比於必然事項。

在這個問題上我們可以將哲學基礎視爲整體科學、基本科學或最終科學，它們均基於全體、第一概念和原則，或基於最終目的。如果像在古典百科全書中那樣將不同種類的科學或知識加以區分，就可把它們納入不同知識程度的等級秩序中。事物如何對我們呈現依於一種消失中的觀點，當我們在觀察和談論它們的過程中接近了使事物本身向我們呈現的整體程度時，此觀點即消失了。不論我們談論宇宙、神旨，還是

談論世界精神，並無多大關係；最終的看法是相同的。

一向被歸於形上學的知識等級結構在現代時期伊始被一種科學形上學所效仿，後者企圖借助有限性工具來實現無限性的抱負。有如胡塞爾在《危機》中所說，「我們把實際只是一種方法的東西當成了真實存在」。（《胡塞爾全集》第六卷，第五二頁；英譯本第五一頁）。此即公式或構造物。對尼采來說，相信存在著一個「真實世界」的科學代表著最新形式的迷信。

四、「如何」被秩序的偶然性所鬆解

使「如何」插入「什麼」會變得十分困難，當事物如何被經驗、論說或處置不只是揭示或呈現事物本身，而且也同時對它們發現和遮掩、呈現和隱蔽時；當這就使事物既可達致又不可達致時。

整體將會分裂，當經驗的組織不只是作為整體的部分被歸入一完全的平面圖，而是產生裂隙的切痕，進入一種方向而離開另一種方向時。在此條件下我們的視點不再朝向一個無所不包的整體，我們的邏輯不再基於充份的理性。如果每一種秩序都只是選擇性的，排他的，而不是完全的時，就會為偶然性左右，就不存在不可動搖的基礎，充份理性原則就會被「不充份理性原則」所取代。徹底的偶然性不只意謂著在所與秩序中的事物可以是另一種樣式，而且意謂著秩序本身會變化。於是我們可以引證梅羅·龐蒂說：「理性存在著」（一九四五，序言）；也可引證福科說：「秩序存在著」（一九六六，序言）；而且這種秩序只以多元方式存在。晨曦降臨於偉大的秩序上。（參見瓦登費爾思，一九八七）。結果，知識的等級結論被擾亂了。科學從哲學的統治中解放了自身。

五、「如何」與基本秩序的連接

當整體秩序消散時就出現了補充者，時至今日依然如此。我們可以做如下斷言：當充分理性未能為我

們之所言所行奠定基礎時，就出現了必要的規則，它並非通過同時使其它事物不可能成立的方式來使此事成立，如諸事實秩序中的情況那樣，而是在一種類似於先驗條件的意義上使其可能成立。規則則是必要的，因為一切事物均因其始能運作；規則遵循著絕對必要條件的否定邏輯。代替這些基本規則的不會是其它秩序，而只會是無秩序。這樣我們就達到了未形成整體前而先發生者。這種基本秩序是整體秩序的謙卑承擔者。在基本結論和偶然性質之間的區別，繼之以在先驗條件和經驗事實間的區別，前者先於經驗，後者來自經驗。至於這些先驗形式是以理論方式呈現和論證，還是以實踐方式歸結於隱含的正當性主張，並無關緊要。從先驗理論向先驗實踐學的轉移使此基本區分不受影響。

然而，知識的等級結構轉化為理性的區分和分裂。理性自身分化為語異質的合理性：理論的、實踐的、美學的合理性。哲學和科學間的關係可被形容為無兼併性的從屬關係。於是，對於康德來說，經驗心理學成為「應用哲學」，「與此相對的純粹哲學全含著先天原則，此先天原則雖與應用哲學相連但不應與其混淆」（《純粹理性批判》標準本，Boge）。而對於哈伯馬斯來說，理性區分為形式的和實質的合理性，前者是普遍的，後者是偶然的。這樣，方法、文化和生活風格的多元化均被理順而與一主要的一如何「相連接，後者展現了一種「真正的視域」。（同上，Boge）。在先天性與後天性之間，在正當性與生成性之間，在法則問題和事實問題之間的爭執，最終達致和解；經驗的歸於經驗，理性的歸於理性。但是這種和解成立麼？

六、各種秩序的中間域

使秩序的整體性化歸為本身只具法理性的必然規則的這種補充方式含有一個弱點。即必然規則並未提供正當基礎，也未提供正當立場。在回答有關在什麼條件下一種陳述或行為為正當的問題時，我們已經假

定有人在經驗、言說或連作某事物了。換言之，普遍條件假定了經驗、言說和行為的事實，也假定了科學的事實以及藝術或政治的事實。關於事物所說或所做的什麼和爲了什麼的實證性，發生於任何絕對正確條件之前。如果並未發生什麼，「黃帝就失去了特權」。

現在應提出的問題是，必要條件，即宣稱普遍正當性的條件如何可從事實經驗及經驗的事實秩序中導出。諸異他性秩序的中間界域形成了先驗哲學及其形上學前身的遺產。我將說明如何理解這些秩序。

福科在《詞與物》中指出，十九世紀的認識型（episteme）朝向生命、語言和勞動等一系列准先驗性事物。這些先驗性形式只是准先驗性的，因爲它們並不先於經驗，而是通過並非自身存在的不同的自組織形式，發生於經驗內部。此外，我們常常遇到許多秩序類型，如生活世界，生活形式，語言遊戲，意義區域，框架、規則系統、範型和話語。這些不同的秩序形式彼此相符，只要它們是選擇性的和排它性的，所接遇到的替換秩序不必是同時實現的，因此並不相互綜合。最後，存在有秩序的概念，如形態、結構、組織或結構，它們也不適合普遍的系統，因爲它們由「形態／基礎」「系統／環境」這類區別構成，而且因爲新的形態或結構通過轉換和變異而產生，永遠留有未盡部分。^④

在這個問題上的關鍵之處在於：中間立場依賴於一種既不——也不關係。中間幅度的秩序既非本質的也非偶然的，既非先驗的也非經驗的。可以說存在一種偶然的、歷史的或身體性的先天性形式，它存於某種經驗之先，但非存在於每一經驗之先。因此，梅羅—龐蒂在其《知覺現象學》一書中論述格式塔（Gestalt）時寫道：「……它是世界的顯現本身而不足其可能性的條件，它是一種準則的產生而不是按一種準則被實現的。」（一九四五，第七四頁）

由於秩序的此基本的事實和基本的呈現。純粹理性變爲不純粹了，先驗的和經驗的因素被系統地混合

了。如果我們繼續談論觀念，共項、形式等等，它們均以一種隱含的、不具各的方式作用於經驗內部。它們只在觀念化、普遍化或形式化等等，它們均以一種隱含的、不具名的方式作用於經驗內部。它們只在觀念化、普遍化或形式化的過程中，通過一種純化過程，獲得其純粹形式。因而胡塞爾談到理性的雙重功能或作用。理性在通過觀念化和數學化過程而成為顯在之前，以一種潛在方式在經驗內部起作用。（《胡塞爾全集》卷六，第九七頁；英譯本第九四頁以下）

秩序的變化產生了認識論的後果。如果在此區域內存在有各種秩序的一種中間區域，哲學的和科學的嚴格分離變成一種引致混亂的近似性。科學範型或基本概念如格式塔、結構和系統有如諸交叉平面，同時指示著兩個方向。知覺、記憶、行為、身體、社會或禮儀諸概念開始搖擺，它們散發為多種多樣的不同區域和歷史形式。但事情還不止此，擾亂作用可能增加到這樣的程度，以致於威脅到雙方的性質。這樣一種搖擺和相互感染的過程表現為各種重複的狀態。因此胡塞爾指出如下的矛盾現象：同一主體既顯現為世界的主體，又顯現為世界中的客體；梅羅·龐蒂以一種含混性概念來形容身體性和身體間性，此含混性之後又轉變成一種本體論的可逆性。最後，福科把人看作主權者和主體（在其舊的政治意義上）的一種雙重形態，以致於中心化永遠為脫中心化所平衡。

七、自我重複的遊戲

在我看來，按照歷史觀點福科是正確的。發生於十八世紀末的哲學之人類學化和社會化產生了若干一定形式的知識，它們在社會人文科學及其對象建立之前不可能存在。對亞里士多德而言，人是一種複合物（*Syntheikon*），屬於生物領域並享有神性邏格斯；而對於笛卡爾而言，人是心身的混合物（*permixtio*）。並不存在稱作人的獨一無二的存在物。心理和社會的歸屬化只不過是形而上學的科學回響，如果它自