

中国 现象学与 哲学评论

第五辑

现象学与中国文化



上海译文出版社

中国 现象学与 哲学评论

第五辑

现象学与中国文化



上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

现象学与中国文化,第五辑,中国现象学与哲学评论/倪梁康等编著.
—上海:上海译文出版社,2003.10

ISBN 7-5327-3199-5

I. 现... II. 倪... III. 现象学—中国—文集 IV. B089-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第075132号

本书中文简体字专有出版权

归本社独家所有,非经本社同意不得连载、摘编或复制

中国现象学与哲学评论

(第五辑)

现象学与中国文化

上海世纪出版集团

译文出版社出版、发行

上海福建中路193号

易文网: www.ewen.cc

全国新华书店经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 850×1168 1/32 印张 11.375 插页 5 字数 260,000

2003年10月第1版 2003年10月第1次印刷

印数:0,001—3,100册

ISBN 7-5327-3199-5/B·165

定价:26.00元

本书如有缺页、错装或损坏等严重质量问题,请向承印厂联系调换

《中国现象学与哲学评论》

常务编委 倪梁康

本辑执行编委 靳希平

学术委员会（以姓氏笔划为序）

王 炜

北京大学哲学系

王庆节

香港中文大学哲学系

邓晓芒

武汉大学哲学系

孙周兴

同济大学德国哲学研究所

刘小枫

中山大学哲学系

刘国英

香港中文大学哲学系

陈嘉映

华东师范大学哲学系

张庆熊

复旦大学哲学系

张志扬

海南大学社会科学研究中心

张灿辉

香港中文大学哲学系

张祥龙

北京大学现象学研究中心

庞学铨

浙江大学人文学院

倪梁康

中山大学现象学研究所

靳希平

北京大学现象学研究中心

目 录

【研究论文】

- 现象学对我们时代到底意味着什么? 陈家琪(3)
- 从诗向语言的突围
- 读《诗人何为?》..... 邓晓芒(20)
- 论海德格尔的思想坐标 陈春文(40)
- 存在、语言与历史:梅洛-庞蒂对海德格尔的读解
- 余碧平(65)
- 对比研究的方法论反省
- 现象学与诠释学的进路 吴有能(77)

【原典汉译】

- 对亚里士多德的现象学阐释
- 解释学处境的显示(1922 年)
- 马丁·海德格尔(113)
- 在俄罗斯战俘营中一个较年轻者与一个较年
- 长者之间的晚间谈话(1945 年)
- 马丁·海德格尔(170)
- 卡西尔与海德格尔之间的达沃斯论辩(1929 年)
- 恩斯特·卡西尔/马丁·海德格尔(206)

《硕士、博士论文精要》

- 论德里达对胡塞尔“孤独的心灵生活”的解构
..... 方向红(233)
- 现象学悬搁对美学和艺术研究的方法论意义
..... 张永清(277)

《报告与评论》

- 埃德蒙德·胡塞尔:从历史与现时的观点看
——八卷本《胡塞尔文集》编者引论 倪梁康(299)
- 意识与时间
——胡塞尔的《内时间意识现象学》 方向红(305)
- 逻辑理性批判的一种尝试
——胡塞尔的《形式的和先验的逻辑》 ... 张廷国(310)
- 我与他人
——胡塞尔的《笛卡尔式的沉思》 张 宪(315)
- 现象学与中国文化
——参加“北京国际现象学会议”有感 ... 黄文宏(321)

《资料》

- 2000—2001 年中国现象学研究论文与著作统计
..... 郝亿春整理(333)
- 编后记 (357)
- 外文目录 (359)

研 究 论 文

现象学对我们时代到底意味着什么？

陈家琪

(同济大学德国哲学研究所)

“现象学”，在这里指的是胡塞尔的现象学；“我们时代”，涉及到胡塞尔现象学中的“历史性”与“生活世界”这样两对范畴。在胡塞尔那里，区分了两种意义上的“历史性”：“第一历史性”指的是人之此在的“自然历史性”或“传统性”，它涉及自然观点中日常生活的正常性、合理性、目的性；“第二历史性”意味着通过科学、通过理性观点对“第一历史性”的人之此在的改造，由此而产生出更高阶段上的人类生活。从“第一历史性”到“第二历史性”的发展，在胡塞尔看来，是主体性的一个必然目的论的发展。^①相应于这两种意义上的“历史性”，胡塞尔也区分了两种意义上的“生活世界”：相对的、历史性的生活世界经验与非相对的、不变的、纯粹意识的生活世界结构；前者同样涉及自然观点中生活世界的正常性、合理性、目的性；后者作为“被给予的先天”则是使前者成为可能的前提。我们在这里所说的“我们时代”显然只是相对于胡

塞尔的“第一历史性”与作为经验的总体视域的“生活世界”而言的,那么,他的“第二历史性”在理论上要完成对“我们时代”的改造,并使这种“改造”具有实践上的意义,使历史合乎主体性的必然目的论的发展,这是否就是胡塞尔的现象学向“我们时代”所提出的问题呢?

如果考虑到胡塞尔认为中国、印度等国在人类精神发展的道路上只属于“单纯人类学”类型,远低于欧洲哲学精神所达到的层次,这一考虑是有道理的,但这先需证明人类历史确有一个符合主体性目的论的发展方向。

如果考虑到胡塞尔的现象学就是要同日常生活中普遍流行的自然的思想态度实行彻底决裂,使人的意识从自然的思想态度转变为先验的现象学的态度,这一考虑也是有道理的;但这也得先说明先验的现象学的态度有什么“好”,如果没有什么“好”,仅仅只是一种认识事物的不同眼光,那么我们为什么要完成这样的“转变”呢?

如果考虑到胡塞尔的一生都在与相对主义作斗争,这是他之所以反对“单纯人类学”,反对“自然的思想态度”,反对心理主义、经验主义、主体主义、客体主义、实在主义、虚无主义的主导动机的话,这一考虑也是有道理的。那么,全部问题就集中在这样两个方面:第一,我们是否意识到我们自己在思想态度上是单纯人类学的或自然主义的,而这种态度之所以“不好”,就在于它会导致某种形态的相对主义;相对主义则涉及人生信念或对人类共有的某种意义或价值的动摇;第二,胡塞尔的先验现象学在完成对上述思想态度的“改造”的同

① 参阅倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》中有关“历史性”、“伦理学”、“对象”、“观念”(理念)、“国家”等条目的解释,北京三联书店,1999年。

时,是否也确立了一种逻辑的价值序列,也正是这种价值序列的确立,表明他对启蒙思潮以来理性主义、个体主义基础上的普世主义的改造与推进,并以此抵抗相对主义、虚无主义的四下蔓延。

如何认识我们自己这个时代,哪怕再讲感性直观和自我反思,人与人都不可能完全一致,这取决于在不同的“注意力”(有意关注)中所构造起来的“现实”是有所不同的;因为注意力(有意关注)所构造起来的“现实”又是与语言活动、与语言活动本身固有的构造功能密不可分。说到这里,胡塞尔的“中止判断”,乃至自笛卡尔以来的怀疑精神、呕吐态度就对我们这些长期以来生活在严加规范的语言环境中的思想者具有了特殊的意义。这个问题后面还要涉及。我们现在先讨论胡塞尔的现象学在价值序列(价值优先性)上的确立所给予我们的启示:是自然的、日常的,还是科学的、理性的,是经验的、实证的,还是先验的、论证的(对这些概念,胡塞尔都有自己的理解,同样不能作自然的、日常的理解),这并不单纯是个认识论、方法论的问题,而是与我们在社会生活、政治生活中的态度、与对历史是否可能提供一种目的论解释的价值观念上的抉择息息相关,而且这种抉择在事实上又是谁都回避不了的。

现在先假定我们确实生活在一种自然主义观点中,日常生活的正常性、合理性、目的性之中(其实谁在日常生活中不是这样一种生活态度呢?),问题是当我们作哲学思考(哲学思考毕竟是一种不同于日常生活的思想态度)时,我们又为什么依旧无法从这种日常态度的正常性、合理性、目的性中走出来呢?原因可能很多:历史文化传统的、现实政治后果的、

时代风尚影响的,如此等等。但不可否认的一个现象就是:在我们这里,哲学教育(宣传)已经等同于(普及为)人们日常的生活态度;或者说,哲学思考的态度必须符合日常生活的态度,因为这里面有一个存在上的先后问题,而在先的总起着某种决定作用。它的一个最为显著,也最为怪异的结果反倒是使日常生活充满了空洞抽象的哲学词语(概念)。一般来说,自然思维与抽象思维是两种不同的思维方式,但在我们这里,抽象思维就已经化为了我们最为日常化的思维方式,不仅化作日常感知的桎梏,而且几乎就成了一种人之此在的自然的的历史性或传统性。

真正的哲学应该立足于对抽象概念的批判,这不仅是哲学史告诉我们的,更是我们切身的体会。这种对抽象概念的批判或者基于直觉,在直觉中使抽象概念回溯到它们的原初源泉上去,然后再在直觉的基础上进行描述;或者让抽象概念的“抽象性”再进一步抽象为绝对的、先验的、非主体(主观)主义的主体性,抽象为“世界毁灭之剩余物”(孙周兴先生认为这句话也许理解为“世界被排除、被加括号后的剩余物”更贴切),这就达到了一种具体,即作为“绝对存在”、不容置疑之绝对前提的纯粹意识。这后一路向也就是当年笛卡尔为了反对当时的抽象概念的统治而祭出的从“怀疑”到“我思”的法宝。应该说,胡塞尔在反对抽象概念的精神桎梏中同时采用了这两种方式,一是立足于直觉,从感性直观到理性直观,即他的本质还原;二是确立“世界毁灭之剩余物”的绝对在先性,即他的现象学还原。而且他的目的论的历史解释(第二历史性)又是与他的纯粹意识的生活世界连在一起的,所以也可以看做是对他的本质还原与现象学还原的“补充”。“主

体性的必然目的论”涉及哲学入思的动机或目的。自然科学在把经验的生活世界理念化的同时,不仅以一个数字化、公式化了的理想世界取代了日常生活的经验世界,而且也丧失或遗忘了科学家们之所以要把这样一个日常生活的经验世界数字化、公式化的原初动机和最终目的,其结果就是使人生活在概念的抽象性与工具理性的实用性中而不自知。

抽象概念的“抽象”,在现象学的意义上也可以理解为“现成的”、“非构成性的”(张祥龙先生对中华古学的挖掘也意在破除抽象概念对人的统治),表现为个体主观主义或种类主观主义对存在物之间的自以为是自然而然的因果性关系的自然设定。在这种自然设定中,道德观念也就自然而然地成为了历史发展的不同阶段上不同形态的道德观念,而且前一种形态是后一种形态的原因,后面的又是相对于前面而言的进步,总而言之,今天总是“最对”或“最好”的;按照历史发展或进步的观念,“明天”自然“更好”,尽管并不否认会有“曲折”。

这种对道德观念的历史分析当然会导致道德或价值观念上的相对主义;概念的抽象性和相对主义的另一原因也与习惯了的经验主义的认识方式有关。在胡塞尔看来,妄图从事实的偶然性中推导出规律的必然性(归纳的或从感性上升为理性的)一定会导致相对主义;他说,像知性、理性、现象、本质、意识和规律这样一些概念,人们当然应该理解它们与我们的生活之间有什么关系,但这些概念之所以成为“抽象的”,就在于人们一方面认为它们只是一些概念,另一方面又认为这些概念都是客观实在的或是对客观实在的反映。这里面有物理因果性、心理因果性、物理与心理之间的因果性这样好几重关系在共同起着作用;以这种“普全的世界因果性”的图式

去代替我们本来的感觉与思维结构,当然既抽象又相对,而且造成“令人无法忍受的混乱”。^① 胡塞尔自己认为这种源于主体(主观)主义的概念的抽象性和相对性只有通过最为彻底的主体主义(先验主体主义、绝对主体主义)才能得到克服,因为只有这种主体主义才能构成绝对认识判断的最终基础。

总之,胡塞尔的现象学对我们时代的哲学思维所具有的最大挑战就在于它无比鲜明地提出了先验意识、纯粹意识、绝对主体性、纯粹主体性这样一些比我们习惯了的抽象概念更为抽象的概念(想想我们几十年来为反对唯心论、先验论付出了多大努力!),与这里的“先验”、“纯粹”、“绝对”相呼应的,还包括直观的、描述的、原初的、自明的、无前提的、被还原了的等等这样一些明显具有价值确立意味的“主导意向”。

胡塞尔《逻辑研究》第一卷第一章的总标题就是:“作为规范学科、特别是作为实践学科的逻辑学”。“规范学科”是相对于“理论学科”而言的。“理论学科”问的是“什么在”或“什么是”,“规范学科”问的是“应当在”或“应当是”具有什么含义。所以“每一个规范定律都以某种价值认定(认可、估量)为前提,通过这种价值认定,在一定意义上的、相对于某种客体而言的‘好’(价值)或‘坏’(无价值)的概念得以形成”。而且,“基本规范(或者说,基本价值、最终目的)规定着学科的统一性”。^②问题只在于:逻辑学作为一门规范学科在实践上所具有的价值意义,不应该导致对纯粹逻辑学的反感,恰恰相反,作为规范学科的逻辑学并不能因其所具有的实践

^{①②} 参阅胡塞尔:《逻辑研究》,第一卷,上海译文出版社,1994年,第109、33—36、40页。

性(工艺性)而被理解为一门经验学科,不能建立在心理学定律或语法定律和其他一些定律之上。

我们知道,胡塞尔从青年时代起,就在哈雷大学讲授过《伦理学的基本问题》、《论意志自由》的课,到格丁根时期(1921年后),继续讲授《论意志自由》和《伦理学基础》,也主持过对康德《道德形而上学基础》和《实践理性批判》的讨论。当57岁的胡塞尔来到弗赖堡大学后,仍主持关于伦理学基本问题的哲学讨论课,而且讲授《伦理学导论》。直到1933年,胡塞尔74岁了,还把自己早年的一个提纲整理出来,这个提纲的内容包括“人的本质”、“大全目的性”、“生与死”等。所以,晚年的胡塞尔在多次讲演的基础上整理出《欧洲科学的危机与先验现象学》并不是一个偶然行为,这与他早在《逻辑研究》中就认定逻辑学是一门作为实践学科的规范学科有关。胡塞尔终其一生始终坚信在逻辑学与伦理学之间有着一种本质上的平行性或相似性,如同理论理性可以区分为形式与质料一样,伦理学也可以区分为形式伦理学与质料伦理学,它涉及意向活动的价值现象学和意向相关项的价值认定现象学。^①

我们还没有读到过胡塞尔这方面的论述,仅从胡塞尔的现象学原则出发,我们依然可以从他逻辑上的“先在性”设想出他在价值上的“优先性”选择。

先在或在先的问题,如前所述,我们通常是从时间上的因果关系来理解的,如物理世界先于精神世界、地球先于人类、

^① 参阅倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》中有关“历史性”、“伦理学”、“对象”、“观念”(理念)、“国家”等条目的解释,北京三联书店,1999年。

月亮的存在先于我们看到的月亮等等。最典型的的就是恩格斯在《反杜林论》中那段最为著名的论述：“……这是对事物的唯一唯物主义的观点，而杜林先生的相反的观点是唯心主义的，它把事情完全头足倒置了，从思想中，从世界形成之前就永恒地存在于某个地方的模式、方案或范畴中，来构造现实世界，这完全象一个叫做黑格尔的人。”^①用宗教信仰（如上帝在世界形成之前就永恒存在）来为黑格尔、杜林、胡塞尔等人的唯心主义做辩护也显然不行，因为他们都是把理性论证的原则与单纯的宗教信仰区分开来的。问题只在于在单纯的宗教信仰之外，我们所谓的“唯物主义”和“唯心主义”所要确立的价值优先性也是截然不同的。这里没有认识上谁对谁错的区分，有的只是什么“在先”确与自己在价值观念上的选择有关，这种选择基于的是一种直觉（也许与气质、性格有关）上的判断，如果在做哲学思维，还需要在逻辑论证上（把什么作为前提的前提，即什么是先在的先在）自己说服自己。

黑格尔曾举过一个例子，说明一个人偷了东西才叫小偷和一个人只有成了小偷才偷东西是两种不同的思维方式，一个是时间上的先后，一个是逻辑上的先后。问题的复杂性就在于，如果只从逻辑上考虑，也仍然要在价值选择上给出一种“优先性”的回答，否则“前提的前提”则无止境。这种“优先性”，到了胡塞尔，讲的是意义之所以可能的先决条件。如果说笛卡尔通过追问怀疑何以可能而把问题归结为思维，康德通过追问知识何以可能而把问题归结为时空观念和先验范畴的话，胡塞尔则通过追问意义何以可能而把问题归结为相对

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第三卷，人民出版社，1972年，第74页。

于整个生活经验而言的生活形式(意向结构)。生活的意义何以可能的问题离不开人生存的基本经验。黑格尔也举过例子说,小孩说一个人是好人与老人说一个人是好人具有完全不同的意义,这不同的意义就与他们不同的生活经验有关。经验与使经验成为可能的形式哪一个在先?这似乎是一个经验的发生学问题,实际上又不尽相同,因为它涉及经验的意义。用一个典型的例子来说,比如“先有鸡还是先有蛋”的问题就根本不是一个单纯的发生学(也就是时间上的先后)问题,因为当我们把这样的问题转换一种提法,追问这样的问题有无意义时,就逼着你不得不在价值序列的先后上有所选择。概括而言,一个是个人与社会,一个是形式与内容,全与时间上发生的先后无关,但在价值逻辑的论证上又不能不分先后(轻重),而且事实上每个人也都有着自己的权衡。因为在个人与社会、形式与内容的总体框架下,还有着先验与经验、原则与事实、权利与至善、爱与正义等一系列的范畴等着我们去辨析。如果再往细处想,比如相对于“实践”这一概念,到底是先有理智(精神)还是先有双手(劳动)?相对于“语言”,是发声在先还是先得有指称对象的语词?是人发明了语言还是语言使人成其为人?是精神建立起了人与他人、人与世界间的关系,还是在精神建立起这种种关系之前,人的身体已在摸索中使自己处于某种关系之中?是历史属于我还是我属于历史?可以讲过程,也可以讲辩证法,事实上是没有一位哲学家不想把这两者统一起来,但谁又都有自己所侧重的立足点或着眼点,有自己在价值上的优先性选择(如海德格尔、马克思·舍勒、梅洛-庞蒂、加达默尔等就明显不同于胡塞尔)。如果按胡塞尔那样,相对于社会、人、人的精神、意识活动、活