

中山大学学术研究丛书

论衡

丛刊

(第一辑)

李 翀◎主编

中山大学出版社

中山大学学术研究丛书

论衡 丛刊

(第一辑)

李 珣◎主编

0 054209

中山大学出版社
· 广州 ·

版权所有 翻印必究

图书在版编目(CIP)数据

论衡丛刊(第一辑)/李翀主编. —广州:中山大学出版社, 1999.7

ISBN 7-306-01441-2

I. 论… II. 李… III. 传统文化—中国—研究 IV. G04

中山大学出版社出版发行

(地址:广州市新港西路135号 邮编:510275)

电话:020-84111998、84037215)

广东省新华书店经销

广东从化市印刷厂印刷

(地址:广东从化市街口新村路15号 邮编:510900 电话:020-87916882)

850毫米×1168毫米 32开本 15.75印张 401千字

1999年7月第1版 1999年7月第1次印刷

定价:28.00元

本书如发现有因印装质量问题影响阅读,请与承印厂联系调换

《论衡丛刊》编委会名单

主	编	李 翀		
编	委	(以姓氏笔画为序)		
		刘志伟	任剑涛	陈少明
		吴承学	程文超	
本辑执行编委		任剑涛		
编 务 秘 书		杨 旻		

《论衡丛刊》编辑宗旨

《论衡丛刊》为人文—社会科学专业论文和评论文集。

《论衡丛刊》，顾名思义，为各种学术—思想论谭估量衡定之作品集。往古，追慕汉代著名思想家王充，以“疾虚妄”的理论姿态，评论众家，裁短取长，致力思想创造的精神。及今，深怀“以学术为职志”的理想，期盼有学问地思想、有思想地学问，在今天这样一个社会急剧变迁、论说纷纭杂陈的时代，力避浮躁，拒斥虚说，探求真理，努力为学术发展和思想创造尽一份力量。诚如王充所言，“论衡者也，所以铨轻重之言，立真伪之本，非苟调文饰辞为奇伟之叹也。”

立足于学术规范，合乎现代学术规则地进行理论探论，是《论衡丛刊》的基本吁求；致力于思想创新，以汇通中西的深入研究弘大学术之光，是《论衡丛刊》的满心期望。因此，那些以精思明辨的态度，爬梳历史，考镜源流，辨章学术的论著，将是《论衡丛刊》所欢迎

的；那些以透入问题的祈求，纵横连比，神思驰骋，微言大义的作品，也是《论衡丛书》所寄意的。陈寅恪先生所讲的“真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本民族之地位”，是《论衡丛刊》同人所谨记的。林语堂先生所说的“两脚踏东西文化，一心评宇宙文章”，是《论衡丛刊》同人所铭怀的。

《论衡丛刊》当然期望研究套路的多元化、解释方式的自由性。尤其是考虑到我们这个时代的特质，乃是一个中国历史上前所未有的风云聚会的大时代。对学术理论界来讲，必须以强有力的思想去穿透的大问题，相当之多；而必须以细致入微的分析去梳理的小问题，横亘面前。加之我们适逢“五千年未有之大变局”的社会—文化转型期，思维方式在变革，行为类型在重构，新问题与老问题相交织，社会急需学术理论界给予有力度、分层次、富针对的有效解答。多元而自由的学术探求，对获得可靠的研究成果，非常重要；对于编好一个学术性刊物的影响，不言而喻。

《论衡丛刊》以研究的人文取向为重。人文学术的思维进路，应当以客观的姿态讨论学术理论问题，这样，比较容易获得可值信赖的成果，知识的尊严与学人的价值也才会从中得到体现。而急于为时代开出医病药方，或一心只想以对策方便晋身的研究进路，其价值是非常有限的。论衡，在此亦蕴涵有论者自我估量而为学术理论研究镇定自若的意思，以及平心而论不作媚时媚

俗之言的大义在其中。

不辜负时代的期望，贡献有益于人的论著，这是我们的期望。

《论衡丛刊》编委会

1997年3月10日

目 录

1	生活世界：来自现象学方法的透视	陈立胜
20	休谟宗教思想述论	
	 宋 捷 冯 翼	
49	杜里舒 (Hans Driesch) 来华：一个	
	被忽略的德国哲学家的个案	彭 鹏
63	从庄子看心学	陈少明
80	文本解析·历史把握·传统转换	
	——对徐复观解析《春秋繁露》的	
	扩展研究	肖 滨
95	知性、德性与圣性	
	——对朱陆之争的一种解说	郑淑红
135	逻辑分析及其限制	
	——略论张申府和冯友兰、金岳霖	

	思想方法的异同	张永义
147	汉语思维/审美问题的语言学探究.....	
		王 宾
189	论考古材料中所见到的早期道教造像	
		刘昭瑞
248	汉晋岭南道教史考论	
	——以“丹砂灵药”为中心	王承文
280	篆隶字形来源问题探讨	黄文杰
305	元杂剧呼妻为“大嫂”与兄弟共妻	
	古俗	康保成
325	毛本《三国演义》的人物视角	
		汪超宏
335	陈廷焯的词学理论与批评实践	
		彭玉平
372	鲁迅与诸子思想的关系	邓国伟
412	鸳鸯蝴蝶：被放逐的市民情调	
		程文超
454	政治哲学视域中的天人合一论	
	——以早期儒学为对象的分析	
		任剑涛
471	反省常识	
	——一种法律观念的新起点	刘 星
495	后 记	

● 陈立胜

生活世界： 来自现象学方法的透视

内容提要：

胡塞尔的生活世界理论只有联系到现象学方法才能得到确当的理解：通过现象学悬搁使生活世界得以由“隐”至“显”而成为专题的研究对象，通过现象学还原使生活世界得以被剥脱与解构而呈现出先验主体性及其明证性。至于生活世界理论本身遇到的困难也恰恰是与现象学方法的局限性联系在一起的。

“生活世界”是现象学中或许也是哲学中最为通俗的一个概念。谁不在或不曾“生活”？谁又不生活在一个“世界”中？“去生活就总是生活在世界的确定性之中”。然而，越是与我们亲近的东西，越是不易被察觉到。生活世界也许离我们太近了，以致于我们完全忽视了它。胡塞尔现象学的一个特点就是教会人们去“看”。看什么？看那些人们习以为常而实际上视而不见的东西。于是，“生活世界”便被胡塞尔摆到了亮处让人们去看。那么，人们看到了什么呢？

一、对“生活世界”的种种看法

胡塞尔的助手、《经验与判断》一书的编辑 Landgrebe 认为生活世界在胡塞尔那里有两方面的含义，即作为“历史世界”的生活世界与作为“自然的直接经验世界”的生活世界^①。Landgrebe 的这种两分法在现象学界有着广泛的影响。

《危机》一书的英译者 D.Carr 指出，在《笛卡尔沉思》中，生活世界主要是指具体的、历史的、文化的世界，这是一个多元化、相对化的世界；而在《危机》中，生活世界则成了一个先于一切概念化世界的被动地先予的世界视界，生活世界是历史文化世界之先的统一的自然的知觉世界。在做了如此区分后，Carr 从解释学的立场批驳了胡塞尔“知觉世界”的生活世界观。没有语言就没有世界，语言并非只是命名已在者，而且它也确立可命名者，世界只有适合一可能语言时，它才会给予我们。而由于语言的多元化，世界总已是被解释了的世界，胡塞尔所谓的纯粹的自然的知觉世界是不存在的。而且，理论活动、历史传统的积淀逐渐渗透进“我们的经验方式”中，不仅成为生活世界的内容，而且成为生活世界的结构本身。因此，不同文化类型、不同历史时代的生活世界也因其各自积淀的解释的性质不同而从根本上有

别，胡塞尔所称的生活世界的普遍结构也是不存在的。Brand 以及 Blumenberg 对胡塞尔的“自然的源始的世界”也进行了类似的批评。^②

Kern 虽然也认为胡塞尔的生活世界有其具体的、历史文化世界与前理论的自然的知觉世界之别，但他与 Carr 的看法正好相反，认为前理论的自然的经验世界是胡塞尔 20 年代的观点，在《危机》中生活世界则是多元化的，是相关于不同文化背景的。^③

擅长语言分析的 J. Mohanty 在其《胡塞尔后期思想中的“生活世界”与“先天性”》一文中，将胡塞尔的种种“世界”概念加以描述，并进而划分为四种类型：（A）科学对象的世界，它是由科学理论的兴趣、理论实践活动构成的。（B）知觉对象的世界，它是由公共可观察的对象构成的世界。（C）由诸种前科学的兴趣及其活动所构成的诸特殊世界，如商人的世界、木匠的世界。（D）严格意义上的生活世界。那么严格意义上的生活世界是什么呢？这里有三种可能的理解：一是知觉世界，但它不是（B）意义上的确定对象的世界，而是相关于主体的未确定的知觉世界，是 Merleau-Ponty 意义上的知觉的前对象世界，姑名之曰：“生活世界 1”。二是所有其他世界的总体，是（A）（B）（C）的大全，但这种理解应被取消，因为这些不同的世界是在不同态度下给出的，属于不同的“逻辑空间”（Wittgenstein 意义上的），因而将之机械的叠加乃是非法的。三是所有别的世界得以构成的视界（Horizon）^④，它本身不是（A）（B）（C）这些世界之外的什么世界，而是这些世界得以作为世界给出的背景，姑名之曰“生活世界 2”。如是，胡塞尔的生活世界只能有两方面含义：生活世界 1 即前对象的知觉世界与生活世界 2 即作为各种世界得以给出的视界世界。生活世界 1 完全是经验的，它的形式与类型都是经验的类型，因此必须以生活世界 2 的先予性为先决

条件。^⑤

这关于生活世界的种种纷争看法归纳起来主要有三点：其一，生活世界究竟是前理论的知觉世界还是文化历史世界抑或两者兼而有之？其二，如果生活世界既是前理论的知觉世界又是文化历史世界，那么生活世界的两分法是胡塞尔思想发展的两个阶段的结果，还是生活世界理论本身的两个不同层次？其三，如果生活世界的两分法是胡塞尔思想发展阶段性造成的，那么，是文化历史世界在先（如 Carr 所主张）还是前理论的知觉世界在先（如 Kern 所主张）：如果生活世界的两分法是其理论本身的两个不同层次（如 Mohanty 所主张），那么“生活世界 1”与“生活世界 2”哪一个更源始、更根本呢？

毕竟生活世界太平实，太切近日常了，人们在“看”中难免带上各自所处的生活世界的视界，因此，对待生活世界问题应遵循胡塞尔“看”的基本原则。现象学之“看”须以“不看”为前提，须将日常的自然态度下的世界搁置于一边，而直接去看悬搁后的“剩余者”。实际上，正如在自然的态度下并意识不到自然的态度一样，在生活世界中也是看不到生活世界的，因此也正如只有超越自然的态度才能看到自然的态度一样，我们只有超越生活世界才能看到生活世界。因此，我认为，生活世界理论必须联系胡塞尔的现象学方法才能得到妥当的理解：一方面，生活世界理论的提出是胡塞尔现象学方法论思考的一个必然结果；另一方面，也只有从现象学方法的角度，才能把握生活世界的种种特质，上述关于生活世界的纷争才能得到解决。

二、现象学悬搁与生活世界的提出

生活世界的概念最早见于《观念》第 2 卷的附录中，但生活世界的设想早在《观念》第 1 卷中就已成形了，该卷中的“自然

态度”下的世界即是后来的生活世界之最早表达，这一点得到了多数专家的认同^⑥。

在自然的态度下，被意味的物总是多于当下实际给出的东西，杯子是在桌子上，桌子是在房间中，房间是在校园中……每一特殊的知觉物都被其他的物层层缠绕，这些其他物并未当下实际给出，而是作为“潜在性”、作为“背景”而被蕴含在知觉行为中，而且即使是杯子本身的当下给出也只是它的一个侧面，杯子的其他侧面同样也是作为“潜在性”、作为“背景”而蕴含于知觉行为中。通过转移我的视线，或者通过改变知觉物的位置，原来作为潜在性的东西便会直接呈现于知觉之中，“潜在性”变成“现实性”，“背景”成为“前景”。因此，“每一任何具体的经验都不可能作为完全意义上的独立自足者而存在，每一经验在某种相关的整体中都需要补充”，这一相关的整体无论在形式上还是在种类上都不是“我们可以自由选择的东西，而是必须加以接受的”^⑦。此“整体”即是任何经验进行活动的“视界”，即是“世界”。“世界”乃是所有知觉行为的总体视界，此乃胡塞尔“周遭世界”之所谓。

“周遭世界”绝不仅仅只是一个知觉世界，而且还是一个“以自然的态度”去想象、去判断、去感受、去意愿的世界。首先，它是一个“在空间中无限延展”、“在时间中无限变化”的世界，这个世界通过我不同的感知方式而展开于“我身边”（vorhanden）。其次，这个世界还直接就是一个“价值世界、善的世界和实践的世界”，在我面前呈现之物既有物的性质，又有价值的特质，诸如书、桌子、杯子、花瓶、钢琴等等。另外，这个世界也是一个主体际的世界。这一“周遭世界”是在“自然的态度”下给出的，它与其他态度下给出的世界不同，“算术世界只有当我采取算术的态度时才对我存在。而自然的世界，在该词的通常意义上的世界，只要我在自然地生活并观察，就一直对我

存在着”，即便我采取了算术的态度而具有了算术世界，“这时自然的世界仍然存在着，我像以前一样处于自然的态度下，就此而言它并未被新的态度的采取所干扰。”^⑧这可以说是胡塞尔对生活世界在先性、先予性的首次明确的表达。

这一“周遭世界”的观念在《观念》第2卷中得到了进一步厘清。周遭世界既是空间物的世界，也是价值、善的世界，还是个人的、社会的世界，这也就是所谓的“自然的世界”、“生活世界就是自然的世界……”^⑨。尽管自然科学号称研究实在的全体，但“自然科学最精致的理论也没有触及到这一生活世界”^⑩。很简单，因为自然科学家的思维专题方向本身就是远离现实生活的，从一开始科学家就把“自然的世界”亦即“生活世界”抛诸脑后，不过只是在“以技术的形式，以自然科学应用于生活的形式时才返回到它之中”。

“自然的态度”从根本上是一种“信受”的态度，“自然的世界”是“信受确定性的总体”（totality of doxic certainty），是“世界的确定性”、“世界的信念”。任何具体物的给出都是在此总体信念中的一个涌现而已，甚至事物的否定也是在这一根基上进行的，我们看到一个四方体，它的三个侧面都是白的，在“预存”（protention）中我们会以为它的另一个侧面也会是白的，但不料它却是黑的，实显的黑否定了白的意向预存，但这一否定本身也是在信受态度上进行的，它毕竟是有着某种颜色的物。同样，一个事物的取消也触及不到“世界的信念”，我们看到远处一个似乎在活动的东西，我们想当然地以之为人，这个对象便在人的信念背景中展开着，他晃动的脑袋，伸展的四肢……但当我们再走近一些，发现它原来是一棵随风摇摆的树，原来人的构成被取消了，而代之以关于树的信念背景，树枝与树干等等。否定、怀疑最终也都是在“对世界的普遍信念基础上才能进行”^⑪。具体物的呈现可以被怀疑、否定、取消，但其呈现的总体信念却

不会被触及到。世界即是无所不包的信受根基，认知活动、评价活动、实践活动都是在此根基上进行的。就此而言，在我们与之主动打交道之前，在一切理论化专题把握之前，“世界经验”就已给出了，“世界一开始就被经验着”，只是它之中的“这个或那个特殊的涌现被特别实际地经验到”^⑩。因此，世界并非一个实体性物事之大全，相反，任何实体、任何对象的存在都以“世界视界”（world-horizon）为先决条件，物总是“世界之中的物”。

既然每一经验行为都是与“世界经验”一道给出，为了不让自然的态度影响我对意向行为进行现象学观察，现象学悬搁就不应仅仅针对具体的设定行为，而且必须对总体的信受态度加以悬搁，这当属不言自明之要求。现在的问题是，如果自然的态度下的世界即是生活世界，那么这岂不是说生活世界被搁置一边了？现象学家岂不是和自然科学家一样从一开始就将生活世界“抛诸脑后”了？现象学家和自然科学家唯一的不同仅仅在于后者是无意中“遗忘”了生活世界而前者则是有意地抛开了生活世界吗？

问题的关键在于如何妥当地理解现象学悬搁。我们首先应当明了现象学悬搁并不是对世界的否定，恰恰相反，唯有通过悬搁，世界现象才能被摆到亮处。因为在自然的态度下，人们总是受制于自然的兴趣而直接沉没于相关的对象之中，缝鞋者直接沉没于鞋之制作活动中，计数者直接沉没于计数活动中，由于这种直接而当下的态度，活动者得以活动的背景、活动对象得以呈现的视界便始终未能成为主题而被收入眼帘。自然的态度就是直接沉没于世中的态度，在直接的自然生活中，所有的人的旨趣都终结于世界之“中”，所有的知识都终结于由证实而获得的实际存在的所是之中。即便是非常精致的自然科学也依然停留在这种态度之内，“实证科学所称的世界的知识，实际上是世界中的物的知识……是总处于前予世界基础上了。”^⑪因此严格说来，现象学悬搁乃是对世间兴趣的搁置，是对一切沉没于世中对象的态度

搁置。通过此悬搁，种种实际的或可能的兴趣活动视界便会成为专题的把握对象，这是从“ontic”到“ontology”的一种转变，“对世界的意识与对具体物事的意识进路之间存在着根本性的差异”。^⑭胡塞尔曾将这种态度的转变拟之为“宗教信仰之改变”^⑮，意大利现象学马克思主义者 E.Paci 甚至称现象学悬搁乃是对现代社会“拜物教”的超越。^⑯通过此悬搁，人们从沉没于其中的对象世界抽身而出，在日常生活中为而不名的世界本身、在前科学以及科学的兴趣中一直未成为专题的世界视界得以成为“世界现象”。因此真正说来，胡塞尔现象学的悬搁并没有改变实在本身，它改变的只是关于实在的态度，“并不是实在的感觉世界被‘重铸’或被否定，相反被搁置的只是对实在世界的荒谬解释……”^⑰在这种意义上，“我们并未失去任何东西，而是赢得了整个绝对存在。”^⑱通过此悬搁，一种新的经验、思维与理论化方式向哲学家“敞开”了，哲学家“高于”他自己的“自然的存在”，“高于”“自然的世界”。

要之，悬搁绝不是有意撇开生活世界，更不是要否定生活世界，从根本上来讲它是要将生活世界收入自己的眼帘。在自然态度下，人们并未意识到自然的态度，就像柏拉图洞穴中的居民并未意识到洞穴一样。^⑲在自然态度下，人们关注具体的对象、物事，现象学悬搁所披露出的东西就是在自然态度下一直为而不名、若隐若现的“未被揭示的视界”，一言以蔽之，只有通过现象学悬搁，生活世界才能成为专题。

三、现象学还原与生活世界的解构

回到生活世界，不是对当下历史文化世界的简单肯定，也不是对前科学世界的一种乡愁式的凯旋。生活世界只是现象学还原过程中的一个中转站。