

◇ 魏敦友 / 著

回返

理性之源

——胡塞尔现象学对实体主义的超越及其意义研究

德国哲学与文化丛书



全国优秀出版社
武汉大学出版社





(德)(国)(哲)(学)(与)(文)(化)(丛)(书)

回返

理性之源

——胡塞尔现象学对实体主义的超越及其意义研究



魏敦友 著



全国优秀出版社
武汉大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

回返理性之源/魏敦友著. —2版. —武汉:武汉大学出版社,
2005.4
(德国哲学与文化丛书)
ISBN 7-307-04514-1

I. 回… II. 魏… III. 胡塞尔, E. (1859~1938)—现象学—思想评论 IV. B516.52

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 021159 号

责任编辑:王军凤

责任校对:黄添生

版式设计:支 笛

出版发行:武汉大学出版社 (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件:wdp4@whu.edu.cn 网址:www.wdp.whu.edu.cn)

印刷:湖北省通山县九宫印务有限公司

开本:880×1230 1/32 印张:10.125 字数:257千字

版次:2005年4月第1版 2005年4月第1次印刷

ISBN 7-307-04514-1/B·124 定价:20.00元

版权所有,不得翻印;所购教材,如有缺页、倒页、脱页等质量问题,请与当地图书销售部门联系调换。

德国哲学与文化丛书

湖北大学德国哲学与文化研究中心编

学术顾问：张世英 (Zhang Shiyiing)

梁志学 (Liang Zhixue)

杨祖陶 (Yang Zutao)

张传湘 (Zhang Chuanxiang)

刘简言 (Liu Jianyan)

邓晓芒 (Deng Xiaomang)

Heribert Boeder (别德尔)

Johnny Erling (埃林)

主 编：江 畅 (Jiang Chang)

副 主 编：戴茂堂 (Dai Maotang)

强以华 (Qiang Yihua)

编 委：朱正琳 (Zhu Zhenglin)

许 凯 (Xu Kai)

舒远招 (Shu Yuanzhao)

邓安庆 (Deng Anqing)

吴守祥 (Wu Shouxiang)

彭富春 (Peng Fuchun)

曾小平 (Zeng Xiaoping)

郭太俊 (Guo Dajun)

魏敦友 (Wei Dunyou)

高乐田 (Gao Letian)

冯 军 (Feng Jun)

总 序

德意志民族是一个伟大的民族，其伟大的显著标志就是她富于理性思维和形象思维，拥有高度发达的哲学和文化，其思想文化界的巨子犹如天穹的群星，璀璨夺目，不可胜数。在国际思想文化交流日益频繁的当代，在我国扩大对外开放的今天，进一步评介、研究、借鉴德意志思想文化，对于促进中德思想文化交流 and 经济技术合作，对于我国发展市场经济和推进民主政治，其意义自不待言。

1986年湖北大学哲学研究所创办了《德国哲学》丛刊，为中国人了解德国开辟了一个“窗口”，为中德思想文化交流架起了一座“桥梁”。今天该所又编辑出版《德国哲学与文化丛书》，旨在集中国内对德国哲学、文化有兴趣，具有一定研究的学者，对德国哲学、文化进行更深入、更系统的探讨，以洞察其奥秘，领悟其精义。这必将成为我们中国人了解德国的一个新“窗口”，中德思想文化交流的一座新“桥梁”！

时下学术著作出版之艰难，为众所周知，但我们相信，有湖北大学领导的大力支持，有湖北大学哲学研究所同仁的竭心尽力，有我们的国内外朋友和同行专家的热情关怀，有武汉大学出版社的卓识远见，《德国哲学与文化丛书》必定能在困境中生存下去，而且生存得越来越好！

江 畅

1994年10月于武汉

致 谢 辞

构成本书主体部分的是我的博士论文，附录的五篇论文与博士论文一起是我近年来对理性问题的思考，对我来说，这本小书算是我思维历程中，同时也是我人生历程中的一个小结。

博士论文是在我的导师杨祖陶教授和邓晓芒教授悉心指导下完成的。从论文的总体框架到每一个细节，甚至标点符号，他们都仔细推敲，耐心匡正，为此付出了极大的辛劳和宝贵的时间。他们严谨治学的精神，永远是我学习的榜样，他们四年来对我的深刻影响是我无法用言语表达出来的，我谨在此向两位导师表示我最崇高的敬意和最诚挚的感谢！

从事哲学真是一项“残酷”的事业。我认为，如果没有对现实生活敏锐的感悟，没有缜密的思辨，没有深刻的激情，最好不要从事哲学，否则只能玷污哲学。我常常用上述三项标准来衡量自己，感到差距很大，这一点也反映在论文中，比如杨先生希望我就现象学方法和体系之间的矛盾作出分析，邓先生要求我从意义理论角度比较胡塞尔现象学和马克思实践哲学的关系，并提出超越超越实体主义的目标，显然，我没有很好地贯彻他们的意图，虽然我可以用时间有限来搪塞，但窃以为主要是一个学养问题。我希望我在此后不断地思索中提高自己的学养，达到更高的境界，真正有能力从事哲学这项“残酷的事业”。

我还要向诸位老师和同学表示感谢。在我的论文开题报告

会上，段德智教授、张传友副教授、雷红霞副教授、赵林教授、萧诗美副教授、何卫平博士、曾晓平博士等都无保留地提出了富有建设性的意见，从他们各自的角度深化了我自己的思考。张志扬教授、张传湘教授、陈家琪教授、江畅博士、邓安庆博士、强以华博士、张斌峰博士、戴茂堂博士、谭仲鹛博士、朱哲博士、张廷国博士等友人在与我平素的交往中给了我潜移默化的影响。

北京大学教授张世英先生和北京师范大学教授杨寿堪先生一直关心我和我论文的进展，我在此向两位远方的先生表示我的感谢！《德国哲学》副主编刘简言先生是我的忘年交，他非常关心我的成长，对我学术人生境界的提高起了相当重要的作用。

厦门大学哲学系陈嘉明教授给我寄来了他的大著《建构与范导》，虽然我不完全赞同他的观点，但我从他那里获益良多。

我还要感谢一位特别的兄长和朋友，他是北京医学专科学校的党委办公室主任王生先生，王先生在我生命中最艰难的时刻给我以极好的教益和有力的帮助，使我终生难忘。对我来说，王先生一直是与北京市顺义县潮泊河边那片无边无际的森林联系在一起的，而我不知多少次独自一人迷失在那片神秘森林的“林中路”中。

我还要深深感谢本书责任编辑王军风先生，如果没有他的督促、细心、高效的工作，本书不可能这么早问世。

本书的出版得到湖北大学校青年出版基金以及湖北大学政治与行政学院科研基金的资助，江畅教授主持的伦理学重点学科也提供了资助，特此致谢！

另外，没有家人的支持也是不可能完成博士论文的，我在此向我的母亲黄永香女士，岳父母熊镜川先生、夏璧清女士和夫人熊莺女士，女儿魏玄子小姐表示谢意！

魏敦友

1999年7月8日

于汉口万松园小区 31—5—507

邓晓芒教授序

如果不算对印度佛教哲学的引进的话，中国人对西方文化的最高精华即西方哲学的关注和学习，肇始于一个世纪以前。然而，100年来国人在这个领域中的创获，实在不能和中国佛教哲学的辉煌相比。也许，我们这个文化在两千多年的过熟发展中已耗尽了自己的创造力；也许，最近一百多年中国的积弱积贫、被动挨打已使知识分子失去了学术上的平衡心态，不利于学者们像古代高僧那样对学术经典作一种完全超功利的钻研。但除了这些之外，我感到还有一个重要的原因，就是近代西方文化与中国文化的距离，要比同属“东方文化”的印度文明离我们远得多，甚至在许多重要之点上恰相对立。在近现代的西方哲学家中，如果说黑格尔、尼采等人与中国传统的儒、道、禅还有某种兼容性的话，那么像康德、胡塞尔这类“纯粹理性”的哲学家则不是一般中国学者所敢于问津的，也不是通过对中国传统哲学的附会就可以吃透的（牟宗三对康德的解读基本上是失败的）。困难在于，作为一个已经浸润着自身文化深厚传统的中国人，很难从零开始去悉心理解西方文化的基本精神，去对这种精神作系统的追溯和体会，进而达到一种整体的把握。因此，在中国，研究西方哲学的专家有一个很难避免的偏向，就是将自己的研究变得极其“专业化”，往往是抓住

一个人的哲学搞他一辈子，努力去建立自己在这—狭窄领域中职业上的权威性，而鲜有将其作为一个窗口去了解和展示西方人文精神的深层底蕴的冲动，更不用说上升到普遍人道的高度将两种异质文化熔铸为一个时代（当代）独有的人生哲理了。与西方人比较起来，中国人的思维方式更近于“趋同性”，而缺少“陌生化”和“异己反思”的机制，这就使我们对异域文化的研究具有太强的先入之见和选择性，从而妨碍我们深入西方哲学思想的深层结构和内核。综观中国对西方哲学研究一个世纪以来的历史，我们不得不承认，我们基本上还停留在独白的语境中。我们长期以来强调学习外来的东西要“与中国的实际相结合”，但是有一些人对什么是“中国的实际”并没有真正的把握，这样就无法真正学到外来的东西，也无法对我们自己的实际处境有客观的和本质性的理解。在这种情况下，我们所不辞劳苦地接收进来的外来思想，几乎无一例外地成为了“儒家化的”、“道家化的”、“中国式的”，一转眼便成了换汤不换药的大路货。在改革开放进一步深入的今天，我以为上述情况再也不能继续下去了。我们现在应当着重考虑的，不是西方文化中有哪些是我们可以（容易）接受的东西，而正应该考虑其中哪些是我们难以理解的，以及我们为什么难以理解这些东西。在这方面，西方传统的理性主义是一个真正的难点和重点。尽管一般人也许以为理性主义平淡无奇，也许更愿意探究西方非理性主义的神秘奥妙，但我以为，不吃透西方理性主义的根本，也就谈不上理解西方一切非理性主义的实质，正如不钻研康德就不能把握叔本华、不理解胡塞尔就休谈海德格尔一样。

魏敦友博士的这本书，追溯的正是西方传统理性哲学的源头，而其立足点，却是站在现代理性哲学的最大代表胡塞尔现象学之上的。一种哲学的源头只有在后来哲学的发展中才得以澄明，这在哲学史上并不是偶然的个别现象，而应是一条普遍规律。黑格尔早已指出，哲学的发展并非一味地向外扩展，而

是向自身内部的不断深入；马克思也说过，“人体解剖是猴体解剖的一把钥匙”。本书选择了胡塞尔对“实体主义”即传统理性哲学内核的超越这一视角，通过细致分析以胡塞尔为开端的现象学运动内在的历史和逻辑的渊源关系，系统梳理了自古希腊“实体主义”思维方式的形成，到近代实体主义和主体主义的纠结，康德“哥白尼式革命”的反实体主义的产生这一复杂的历史过程，令人信服地证明了胡塞尔现象学从西方理性哲学中，特别是近代理性哲学中脱颖而出的必然性。作者由此提出，整个西方哲学史从现象学的眼光看可归结为“两次革命”，即苏格拉底、柏拉图、亚里士多德通过“语言学转向”建构起实体主义思维模式，以及笛卡尔、康德、胡塞尔解构实体主义而造成“第二次语言学转向”。这种看法令人耳目一新，极富创见。西方理性精神的确与语言（逻各斯）有难以分割的关联，但理性之源却恰好隐藏于语言底下的“前谓词经验”之中。看不到这一点就会使理性的逻各斯变得干枯和死寂，这就是胡塞尔所揭示的现代欧洲科学理性的“危机”。

本书的重点在第四章。作者在追溯整个西方理性哲学传统的基础上，进一步深入到胡塞尔现象学的内部，分析了胡塞尔的语言学和意义理论返回到理性之源的具体途径。作者指出，在胡塞尔那里，“语言表达有其独特的意向性结构，这种意向性结构可以赋予意识内其他一切层次的行为内容即‘意义’以相应的概念形式并显示在它自己的行为内容当中，从而把非概念性的‘意义’转换为概念性的‘意义’，语言表达式的意义仅仅是内在意识行为的意义的一种概念性的呈现”，因此，“胡塞尔并不像黑格尔那样终结于‘概念’（理念），也不像康德那样终结于判断，他要深入到语言的体验层次，这个层次不像概念或判断是已经成形或定格化了的，它是涌动本身”。在这里，作者凭借自己在德国古典哲学方面的扎实功力，紧扣“实体主义的超越”这一主题在胡塞尔那些艰深晦涩的思想概念中游刃有余。本章尽管篇幅不大，却言简意赅地展示了胡塞尔现象学

的各主要问题的清晰轮廓，并阐明了胡塞尔的理性哲学作为西方一切非理性哲学的隐秘背景的内在逻辑关联（如胡塞尔曾经说过的，西方一切非理性主义其实都是理性的）。当然，由于本书所涉及的主题在中国的研究还刚刚开始起步，对胡塞尔现象学的意义（包括对中国学术的意义）的揭示尚不充分，最后一章谈胡塞尔对后世哲学的影响也有些单薄，有待于作者在今后的研究中进一步展开。

我认识魏敦友君已有好多年了，那时他刚刚从北京师范大学硕士毕业，分到湖北大学工作。我惊异于他思想的敏捷和表达的清晰，在他考上杨祖陶先生的博士生后，这些优点使他获益匪浅。他对庄子和海德格尔的兴趣使他一直关注中西文化与哲学的比较，在这方面我与他有不少共同语言，经常在一起一谈就到深夜。我很清楚他这本书的真实意图并不在单纯的学问，而在于要表达一种思想；但他把思想融会贯通于学问之中，这种做法是我非常赞同和欣赏的。我希望他在思想和学问这两方面不断取得更多的成就。

邓晓芒

1999年元旦于珞珈山

杨寿堪教授序

20 世纪初在德国兴起的以胡塞尔为代表的现象学，很快传遍整个欧陆和英美等国，成为“现象学运动”，哈贝马斯称现象学是 20 世纪最重要的“哲学运动”之一。无可置疑，现象学已成为现代一种主要的国际性哲学思潮。这里很自然会使人产生一个问题：现象学何以会产生如此大的影响？我认为这应从现象学的实质与特征来回答。

柏拉图开创的、到黑格尔发展为完备形式的、以主客分立为基础的、旨在追求一种永恒不变“实体”的传统哲学，成为现代哲学的众矢之的。以胡塞尔为代表的现象学对传统哲学的“叛逆”，是以“全新”的哲学维度出现的，充当了现代哲学潮流的主旋律。那么，现象学“新”在什么地方？胡塞尔提出：“现象学：它标志着一门科学，一门诸科学学科之间的联系；但现象学同时并且首先标志着一种方法和思维态度：典型哲学的思维态度和典型的哲学的方法。”^① 这是说，现象学与传统哲学不同，具有全新的哲学思维与哲学方法。

先说现象学的全新的哲学思维，这是现象学的基础与出发

^① 胡塞尔：《现象学的观念》，中文 1 版，24 页，上海，上海译文出版社，1987。

点。在胡塞尔看来，传统哲学以主客分立为基础的二元论，是对象化的思维，是自然的思维。它的逻辑是：我们面对着事物，它以不同方式或根据人们的认识自明地被给予我们，我们的判断就是对事物、事物关系或事物变化规律的某些部分进行个别或一般陈述，我们或者是由经验提供的事物推演未被经验的事物，或者是对经验事物进行概括，然后从一般认识运用到个别认识、从一般认识推论出新的一般。自然思维与认识就是这样进行着，而且认识世界结出了丰硕成果。但是随着人们对认识与对象关系的反思的苏醒，这种自然的思维出现“深不可测的困难”：认识何以可能的问题。因为认识的形态都是一种心理体验，即认识、思维的主体是内在的，它的对立面是被认识的客体，是外在的；这样一来便产生一个问题：认识的主体如何能够确定它与被认识的客体相一致，如何能够超越自身准确地切中客体。胡塞尔认为这是认识心理学和传统认识论在认识与对象、主体与客体的相互关系方面所碰到的最深刻和困难的问题。

既然对于认识何以可能的问题，自然的思维无法予以回答，那么是否可能采纳贝克莱的唯我论或休谟的心理主义？胡塞尔说：不能。唯我论把认识者（主体）看作永远不会超出他们心理联系之外，世界上一切只有我在，一切非我只是我感觉的复合。休谟借助心理学的“习惯的联想”来解释所有超越的客体，从而把现实的“现象”、“观念”贬为虚构。可见，以上两种看法都是“一个极过分的要求”。

与自然的思维不同，哲学的思维（指现象学的思维）是认识论对认识可能性的哲学反思。首先是对理性的批判，驳斥在认识主体与客体关系问题上的自然的思维态度。这里胡塞尔采用类似人类学与认识发生学的观点，来论证自然思维的错误。他指出：对自然的思维来说，认识的逻辑形式与规律的“实体含义”是完全可以怀疑的。根据现代生物学的理论，人的存在是在斗争中通过自然选择发展起来的，与此同时人的智力及其

所具有的逻辑思维形式也发展起来，这说明逻辑思维形式与规律只反映了人的偶然特性，并不是必然的，它有可能是另一种样子，并且会在将来变成另一种样子。这是说，作为人主体的认识形式是随着时间变化而变化的，会出现对同一客体的不同认识及其形式。“因而认识只是人的认识，并束缚在人的智力形式上，无法切中物的自身的本质，无法切中自在之物。”^①

其次，哲学的思维的任务，是通过认识对象之本质的研究来解决认识主体与客体的关系，建立一门“绝对意义上的关于存在之物”的科学，或者说关于构造对象的纯粹意识的科学。这是构成现象学的第一的和基本的部分。瓦尔特·比梅尔在《现象学的观念》一书的“出版序言”中写道：先验的现象学“是构造着的意识的现象学”，现象学的兴趣“并在于客观存在和对客观存在的真实性的指明”，因为客观的东西属于客观科学。现象学的兴趣“则是除了意识还是意识”，因此现象学又可称为“纯粹意识”的科学。他还指出：现象有双重意义。一是指显现活动与过程；二是指显现物，即客观性。后者便是对对象的构造问题，纯粹意识活动构造意识的对象，意识只是指某种对象的意识。就是说，意识的活动必定有指向，一定涉及指向某个对象，所以纯粹意识具有一种意识活动与意向对象相对应的结构。可见认识论在说明认识与客体的关系时，意向性的理论十分重要，胡塞尔说：“意向性是在严格意义上说明意识特性的东西。”意向性是“现象学首要主题”^②。

再说现象学的全新的哲学方法，这是现象学的核心问题。在一定意义上说，现象学是用一种所谓可靠的方法（即还原方

① 胡塞尔：《现象学的观念》，中文1版，24页，上海，上海译文出版社，1987。

② 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，中文1版，210、209页，北京，商务印书馆，1992。

法)建立的严格的哲学。施皮格伯格著的《现象学运动》一书第一版序言,引用了H.W.施奈德1950年一篇文章中的一段话:“胡塞尔的影响彻底改变了大陆的哲学,这不是因为他的哲学获得了支配地位,而是因为任何哲学现在都企图顺应现象学的方法,并用这种方法表达自己。它现在是高雅的批评的绝对必要的条件。”^①

胡塞尔强调哲学的方法,即现象学方法与自然的方法不同。在他看来,由于17世纪哲学的传统观念,当代哲学把精密的自然科学(例如数学)当作方法的楷模,认为哲学应该建立在自然科学的成果与方法的基础之上,这是一种“灾难性的先入之见”。现象学与任何自然科学的方法要从原则上区别开来,现象学作为纯粹哲学必须漠视自然科学的思维与方法,并且“不能对它作丝毫运用”。原因何在?这里胡塞尔分析了自然的方法的几种缺陷:其一,神秘性。由于自然的思维与方法无法回答认识如何可能的问题,自然方法在认识客观对象的可能性问题上变得神秘进而受到怀疑,所以精确科学认识的神秘性,并不比非精确的前科学认识的神秘性更少。其二,虚妄性。由于自然的方法对于认识如何能够切中客观性本身成为问题,这就隐含着无法区别认识的正确性与虚妄性。其三,无区别性。自然的方法对于一个对象的认识是否已被认识无法作出区分,因为对于一个对象无论你认识与否,你同样都可以通过判断中的谓词加以规定。根据上面的理由,哲学根本不能按照自然的方法进行工作。哲学的方法—现象学方法从根本上说是一种全新的方法,它与自然的方法是相对立的,谁否认这点,谁就不理解现象学的所特有的全部问题,不理解“哲学究竟要

^① 施皮格伯格:《现象学运动》,中文1版,1页,北京,商务印书馆,1995。

做什么和应该做什么”^①。

胡塞尔指出：认识必须有一个开端，没有被给予的确定的认识作为开端，就没有认识的进展，认识论作为一门科学也就无法建立起来。这个开端是什么？它既不是自然科学认识的客体、物质世界，也不是主观唯心主义的主体——自我，而是一种绝对明证性、绝对给予性，它排斥任何对其的怀疑，“它具有使任何问题必须迎刃而解的那种明晰性”。这是认识的阿基米德点，也是整个现象学的基础。很明显，胡塞尔这种理论是从笛卡尔思想中得来的，但是笛卡尔这个不可怀疑的绝对明证性是我思，即经验自我，而胡塞尔说的绝对明证性是，“纯粹意识”、“一般意识”，所以他说“我们在这里可以通过适当改造来利用它们”。

我们如何保证这种绝对明证性、绝对被给予性？胡塞尔回答这个问题时批判了理性主义的超越论。在他看来，认识的一切错误，无论是心理主义的，还是人本主义、生物主义的，都是和超越论有关。这种绝对明证性，“任何时候都不能向超越的领域借贷”，即不能建立在心理主义和自然科学的认识基础上。超越论、客观论的认识，首先设立客体的存在，然后要求认识上“切中事态”，这不是真正意义的给予性，因为这种认识事先已设定了前提。与超越论相对立的，是内在的被给予性，它不以任何东西预定为前提，这种认识不是从别处取得的，而是自身给予的，它“设立为第一性的认识”。我们知道，笛卡尔提出“清楚明白的感知”来保证这种绝对明证性、绝对被给予性，胡塞尔以更纯粹、更深刻的方式来了解清楚明白的感知，即直观本身。绝对明证性、被给予性不能从逻辑推论来保证，因为逻辑的论证与推论需要预先给予的知识作为前提，

^① 胡塞尔：《现象学的观念》，中文1版，27页，上海，上海译文出版社，1987。

它还需要证明，因而必然不是最根本的东西，所以只能靠内在的直观，直观是无法论证的，它不能进行论证，所以，“直观和对自身被给予之物的根据就是最后的根据”^①。通过直观，中止一切判断，排除任何“间接”的明证性，保证了绝对明证性——纯粹意识，这就是现象学还原。现象学还原的含义不是指限制在思维领域内，“而是指限制在纯粹自身被给予性的领域内”，“限制在纯粹明证性的领域内”。

内在的直观，是胡塞尔现象学方法的一个关键性的概念。通过直观保证了纯粹意识的绝对明证性，使现象学的先验还原得以实现；同时直观使现象学作为一门本质的科学得以建立，胡塞尔在《纯粹现象学通论》一书中详细论述了这个问题。他指出：纯粹的或先验的现象学不是作为事实的科学，而是作为本质的科学。现象学的研究是普通的本质的研究。这里我们要注意胡塞尔现象学说的本质与康德先验哲学中的本质不同，它不是超现象或现象之外的东西，本质就是现象；不过作为本质的现象是摆脱了个别的感性内容的“纯粹的”、“一般的”现象。他说：为了使现象学讲的本质与德语的“本质”（Wesens）严格区别开来，“我使用在术语系统中未被使用过的一个外来词 Eidos”^②。因此现象学作为本质的科学又可称为艾多斯（Eidos）的科学。

我们通过什么途径、方法把握本质（Eidos）？这就是现象学的本质还原，又称本质直观。胡塞尔指出：现象学的特征恰恰在于它是一种在纯粹直观的范围内的本质分析与研究。本质直观与个别的直观不同，个别的直观或经验的直观所予物是一

① 胡塞尔：《现象学的观念》，中文1版，45页，上海，上海译文出版社，1987。

② 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，中文1版，47页，北京，商务印书馆，1992。