

现象学的哲学观

——兼论胡塞尔与海德格尔哲学观的差异

李 朝 东

胡塞尔早期十分注意探寻所学的任何一门科学的根据，从物理学、天文学转向数学，又从数学转向逻辑学，最后确定致力于哲学研究。胡塞尔为自己规定的一般任务是理性批判，即理论（逻辑）理性和实践理性、普遍价值理性的批判。在其构成领域中，理论理性批判“坚持它的阐明认识和认识对象之本质的任务，那么它就是认识和认识对象的现象学，这就构成一般现象学的首要的和基础的部分”。（胡塞尔，2007年，第24页）“理论理性批判”也叫“认识现象学”，它的目的是解决认识如何可能的问题，为自然认识提供基础和说明；它的任务是通过对本质的本质分析和本质研究，把握意识的本质规律；它的方法是本质直观、超越论的直观和意向性分析；它的研究领域是全部纯粹意识。理性批判的“一般现象学”实际上就是超越论的或纯粹现象学，其根本目的是要把哲学建成严格的科学，从而为知识的确实性、必然性和普遍性寻找可靠的基础，并最终解决认识与认识对象的关系这一认识论的根本问题。

一、现象学是作为宾语的哲学

哲学作为“严格的科学”是一个严肃工作的领域，必须在严格科学的精神中受到探讨。胡塞尔毕生致力于建立一门真正的科学的哲学；在他看来，以往的哲学都不能满足科学性的要求，都不是真正的哲学，科学的哲学将以现象学为开端。

真正的哲学要想给科学提供规范和基础，必须说明自然科学和哲学科学的区别：前者产生于自然的思维态度，后者产生于哲学的思维态度。自然的思维对“认识可能性”问题漠不关心，而哲学的思维则是要对“认识可能性”问题作出回答。就是说，自然科学与哲学科学的区分关键在于对“认识可能性”问题的态度。（同上，第16页）

自然的思维态度不关心认识批判。在自然的思维态度中，认识直接面对着事物，我们的认识判断所涉及的正是这个物体的世界：事物的功能、相互关系、变化及其规律。对自然的认识（科学）就这样前进着，它在不断扩展的范围中根据诸要素、关系、规律等研究现实的存在，并形成各种关于自然的科学。但是，“认识可能性”问题从不被自然的认识所关注。

哲学思维在本质上是反思的认识，是认识批判。在哲学思维看来，对认识与认识对象间关系的理性批判和认识论反思，使得被自然思维视为“自明的”认识可能性问题出现了深不可测的困难：认识诚然是关于客体对象的认识，但认识如何能够确定它与被认识的客体相一致？它如何能够超越自身去“切中”它的客体？——亦即认识如何可能呢？休谟已表明，把外在客体归结为心理现象必将陷入怀疑主义。既然客体不能归结为心理现象，那么它必然是独立于主体的超越之物。但问题仍然存

在：“认识如何能够超越自身，它如何能够切中在意识框架内无法找到的存在？”（胡塞尔，2007年，第11页）自然的认识没有也不可能解决这些问题，所以，它是对超越之物的“超越的认识”。而这恰恰是现象学要解决的问题。就是否追问“认识如何可能”而言，自然思维是前认识论的，哲学思维则是认识论的。

胡塞尔终生致力于把超越论的现象学建立成一门本质科学或观念科学，这门科学对于其它所有的科学具有奠基作用。“奠基”意味着用一个系统的、完善了的理论统一为经验的、事实的科学提供最终的依据。

海德格尔的哲学观与雅斯贝尔斯的哲学观颇为接近。^① 雅斯贝尔斯在1932年所写的三卷本《哲学》中明确表示，他是“带着反感”阅读胡塞尔的《哲学作为严格的科学》的，这篇文章反而使他明白了哲学不是严格的科学；在他看来，要求哲学是一门严格的科学取消了哲学一词的崇高意义，胡塞尔作为一位哲学教授最天真和最彻底地背叛了哲学。（Jaspers, § XVII）在雅斯贝尔斯看来，作为客体、作为宾语的哲学（Philosophie）只是古代形而上学家的一个伟大而富于创造性的幻想；人们所能从事的仅仅是作为活动、作为谓语的哲学（Philosophieren）而已。雅斯贝尔斯在《哲学引论》中坚持古希腊苏格拉底关于哲学是“热爱智慧”而非“拥有知识”（科学）的古老定义：“这个词的意义一直保留至今：哲学的本质不在于掌握真理，而在于寻找真理。……哲学就意味着：在途中（auf dem Weg sein）。它的问题要比它的回答更根本些，而每一个回答都会成为新的问题。”（转引自倪梁康，第170页）如果把“智慧”理解为“思维的方式”，把“知识”理解为“思维的结果”，那么雅斯贝尔斯把哲学理解为活动、谓语（Philosophieren）要更切近哲学这个词的原意。

但是，早在苏格拉底之前，赫拉克利特就已经把“爱智慧的人”（哲学家）定义为“研究事物本性的人”，认为智慧就在于熟悉那驾驭着一切的明察。将哲学建立成一门科学、一门为所有科学提供基础的知识学或科学学，正是从柏拉图到笛卡尔、康德等先哲们所追求的理想；柏拉图认为哲学是对存在之物或永恒之物的认识，亚里士多德认为哲学是对事物的原因和原则的研究，笛卡尔认为哲学是对明白清楚、确定无疑的真理的把握，康德认为哲学不是意见和信仰，而是知识……如此等等，他们都试图通过哲学而达到一个绝对真理体系的认识，即他们都把哲学理解为作为客体、作为宾语的哲学（Philosophie），而不单纯是作为活动、作为谓语的哲学（Philosophieren）。

与雅斯贝尔斯一样，海德格尔更愿意把哲学理解为活动、谓语（Philosophieren）而不是客体、宾语（Philosophie），认为体系性的“第一哲学”是独断论，背叛了哲学就是“爱智慧”的本意；哲学不能把表象行为、思维行为的意向结构看作是本原性的东西，哲学不是通过对纯粹意识结构的本质分析来为人类意识能力提供本质根据；哲学的目的是发现人的此在（Dasein）的本质，即从此在学说发现人的此在结构，它的存在是随着它的存在并通过它的存在而对它本身开展出来的，“现象学首先问的就是在这种烦忙中照面的存在者的存在”（海德格尔，1987年，第83页）。但在胡塞尔看来，纯粹现象学作为本质科学不与现实有关，而是与观念的可能性和涉及这种可能性的纯粹规律有关，是

① 海德格尔在1919年4月24日写给胡塞尔女儿伊丽莎白·胡塞尔的信中表明，他反对那种傲慢不羁的、从根本上说是启蒙式的说教，它“肆无忌惮地按照规则和事物性原则，将生活以及生活经历到的一切，整齐划一地归入同一模式。在这种模式中，一切都是可预见、可控制、可组合、可说明的”。（转引自谢劲松，第143页）这显示出海德格尔对传统意义上的“理论”、对胡塞尔“哲学作为严格的科学”思想的抵制。1920年4月2日，雅斯贝尔斯和海德格尔参加了胡塞尔61岁生日庆祝会，当雅斯贝尔斯谈到他的一个一流的女同学到弗莱堡想师从胡塞尔却被胡塞尔拒之门外这件事时，海德格尔与雅斯贝尔斯表现出“在反对抽象秩序之权威的过程中两个青年人之间的团结性”。（参见倪梁康，第165页）

“关于一个‘纯粹自我’的‘纯粹意识’的‘纯粹现象’的本质理论”。(胡塞尔, 1999年, 第240页)

在胡塞尔与海德格尔的哲学观之争中, 现代人更多的是站在海德格尔一边。在第一次世界大战后受海德格尔影响的哲学家看来, “体系的时代已经结束”。他们认为胡塞尔的现象学是一种脱离“此在”(Dasein) 的知识的典范; 胡塞尔虽然是现象学方法的创造者, 但却没有对人类学问题本身做过探讨; 胡塞尔试图用对纯粹意识结构的本质分析来为人类意识能力提供本质根据, 但实际上人所特有的本质只有在活生生的关系中才能得到直接的认识; 尽管现象学运动在宁静而封闭的大学教室里奠定了一种接近事实的新关系, 引起了对“前科学的”生活世界的新兴趣, 但“哲学作为严格科学”的口号却并不能满足公众对世界观的要求。正如倪梁康先生所认为的那样, 胡塞尔哲学与海德格尔哲学之间的分歧首先起源于传统哲学与现代哲学的兴趣差异, 它表现为是把哲学理解为作为宾语的哲学, 还是理解为作为谓词的哲学。(倪梁康, 第174页) 具体来说, 胡塞尔追求哲学作为绝对科学的理想, 要求哲学把握那个第一性的超越论的层次, 而海德格尔则摒弃哲学作为严格科学的理想和对第一性的超越论的层次的把握; 胡塞尔认为哲学不应该把人的问题作为第一性的问题来关注, 而海德格尔则要求哲学把活的此在(Dasein) 作为哲学的第一性问题; 胡塞尔对建立哲学体系并为其它具体科学和具体生活奠定基础具有强烈的信念, 而海德格尔则怀疑“抽象的秩序”能为具体的生活提供最终的根据。

二、现象学的方法和理论

超越论的现象学首先是一种方法; 当方法的运用达到了目的时, 现象学方法又成为一种终极的理论——严密科学的哲学。纯粹现象学是方法和理论合为一体的哲学体系。

从纯粹现象学立场来看, 只有找到出发点才能确定研究领域, 而确定了研究领域才能开始现象学研究并完成其任务。为此, 胡塞尔提出了一套纯化现象以便直观纯粹本质的程序性方法, 它包括悬置法、本质还原及意向性分析。其中, 悬置法是现象学方法的准备步骤, 还原法和意向性分析是核心步骤。在标志纯粹现象学形成的《观念》中, 胡塞尔指出, 必须给包括关于存在的哲学观点和关于自然世界的科学观点在内的自然观点的总命题加上括弧并悬置起来, 使任何命题都失去作用。因为现象学不是关于事实的科学; 经过现象学悬置后的剩余——即属于本质观念界的“纯意识域”才是纯粹现象学的对象领域; 自然的实在性只有通过“赋意”活动才存在起来。当然, 给自然命题或判断加括弧, 并不否认这个世界或怀疑它的存在, 现象学悬置的本意只不过是阻止我们运用“任何关于时空事实性存在(Dasein) 的判断”。(胡塞尔, 1995年, 第98页)

在现象学悬置后, 胡塞尔要求回到实事本身去(Zurück zu den sachen selbst)。何谓胡塞尔的“实事”呢? 他认为, 在“人—存在”的结构中, 有三种可能的关系:

(1) 完全独立自在的、不和人处于关系之中的“世界”。这个“存在域”因没有任何意识与之发生关系, 对人而言, 其存在与否无法言说, 故不是人的对象客体;

(2) 人存在于其中的“世界”或在世界中的人。这个世界是被人观察和体验着的存在, 即和意识相关并呈现于意识中的存在;

(3) 被各种科学或哲学的知识判断所表达和陈述的“存在”。(参见同上, 第93—98页)

其中, 由于“(1)”不是人的世界, 其存在应被悬置不论, 又由于“(3)”中的各种判断不能提供关于“存在”的绝对真理, 也应该悬置起来。为把哲学建成关于存在之绝对真理的严格科学, 并为具体科学提供最终基础和根据, 必须放弃自在世界的信念和关于存在的判断, 而从“实事”本身出发去进行现象学的考察。这里的“实事”就是和人相联系的、呈现于意识中的自身被给予性——

“意识中的存在” (*Bewusst sein*)。这个“实事”就是“现象”。

现象学悬置或加括弧后的“剩余”只是呈现于意识中的“现象”，这是现象学考察的真正对象。在呈现并内在于意识之中的一切现象中，笛卡尔的怀疑考察所提供的思维现象可以作为现象学的明证的、不可置疑的开端。“思维”现象的明证性在于它是内在的自身被给予性，它既适用于作为开端的思维现象，也适用于现象学所考察的一切现象。

所谓“明证地被给予性”就是指事物在意识中这样或那样地显现自己，即把自己显现为意识或思维存在的现象。所谓现象学以呈现于意识之内的现象为对象，就是把实体的自存物体与心理客体悬置不论，只以在意识中显现的“现象”为对象。现象学以本质为认识目的，那么它如何达到本质的认识目的呢？自在的独立存在本身无所谓本质，被认识对象的本质总是相对于认识者而言的，就是说，只有当认识者现实地认识对象时才以“意义”方式赋予对象以本质。所以，本质只能是存在于现象中的本质，而现象是被给予的、自身显现于意识中的思维存在。只有在现象中才能认识本质。

既然被给予性就是现象或内在于意识之中，那么这样的现象就只能是“思维的在”、“意识的在”。胡塞尔正是在这个意义上说自然科学的认识是超越的认识，哲学认识是内在的认识。因为科学认识的对象是心理或物理的客体这些外在独立的“超越之物”，它们不显现于意识之内，科学认识恰是超越意识域去认识超越之物；现象学哲学的认识活动是一种意识体验，其对象是意识的现象，认识就是对现象组成的“意识流”的内在体验，是内在的认识。

笛卡尔从怀疑一切出发，得出“我思”这个绝对存在，即思维是自明性的存在，这个我思就是认识论的前提，是认识批判得以确立的阿基米德点。与笛卡尔从我思出发推出上帝和世界的存在不同，胡塞尔的现象学还原还要从笛卡尔的“我思”这个起点上后退。在胡塞尔看来，笛卡尔的我思仍是自我的体验，即思维体验，仍然是一个经验自我，是处于客观时间中的人；只有排除这个经验自我和作为实体的人，思维才不再是实体的思维和心理现象的思维，才是纯粹的思维，如此才能达到超越论的领域。(Husserl, § 61)

呈现于意识之中的“现象”里，既有个别特殊的现象，也有存在于个别现象之中的一般观念的本质现象。本质还原就是从个别特殊的现象中把握现象的一般本质。由于事物向我们显现的只是它们“是什么”的一面，有关它们的“存在”并没有向我们显现，所以我们看到的事物是“如此这样”的，却没有看到“存在”本身；有关事物的“存在”是我们加上去的一种信念，是应该被悬置的。事物如此这样地显现在意识中也就是“是什么”的事物被直观的过程。因此，直观把握个别特殊的被给予性现象，即通过直观个别现象被给予我们并呈现于意识中。但直观无法提供给我们所需要的普遍有效的本质确定性。本质直观是对现象中的本质或本质现象的把握，通过本质直观我们获得了一般观念的、类概念的本质。胡塞尔认为，本质是同作为“意识流”的现象一起出现的，本质直观就是直接进入意识流的方法，即直接的但又是纯思辨的“洞察本质” (*Wesesschau*) 的方法。在此意义上，现象学就是“通过纯粹直观对先验纯粹意识进行研究的学科”。(胡塞尔，1995年，第155页)

本质还原不探索本质是如何存在的，也不探索认识主体与认识对象之间的关系。本质的存在方式及本质与主体的关系问题是现象学超越论的还原的任务。本质还原和超越论的还原是达到事物本质的两条相辅相成的途径：本质还原形成本体论，本体论是研究本质及其规律和结构的科学，是一般观念的本质组成的整个系统；本质还原就是把个别特殊的现象还原为一般本质并发现本质规律和结构的方法。超越论的还原形成形而上学，是关于存在之为存在以及关于存在本身的最一般规定性问题的学说，即关于存在的最终科学或超越论的原理。超越论的还原首先专注于意识活动的主体本身，把经验自我还原为超越论的自我，形成一个由超越论的自我构成的纯粹意识领域，从而把经验的素朴意识的

被给予性现象还原为纯意识中的超越论的或纯粹的现象。只有在“纯粹意识”的超越论的领域内才能发现本质这种纯粹一般的超越论的现象的规律和结构。

超越论的现象学必须说明,以个别的经验自我到纯粹的超越论的自我、从个别特殊性现象到本质现象是不是超越的认识?超越论的纯粹现象这个一般性领域是不是超越之物?为此,必须阐明“超越于超验”、“超越于内在”的区分。胡塞尔认为,“超越的”与“超验的”区别只有联系“内在的”才能理解。(胡塞尔,2007年,第5—6页)他把呈现于意识之内的一切现象都看作是“内在的”,即“意识内的在”(Bewusstseins);凡不内在于意识之中的,都是超越的。就现象都内在于意识而言,可区分出两种内在:实在的内在与一般的内在。由于“实在的”(reell)与“意向的”(intentional)相对应,故一般的内在也叫意向的内在。“实在的内在”是指个别意识活动及其呈现于经验自我意识中的个别特殊的现象;“意向的内在”是指在明证性中构造着自身被给予性意义上的内在。“构造”是意向性的特征,“构造着自身被给予性”的只能是超越论的自我的纯粹意识及其本质一般性。所以,“意向的内在”是经过现象学还原达到的纯粹本质和超越论的本质;“实在的内在”则是经过感性直观而呈现于意识之中、未经本质直观和超越论的直观的个别意识和特殊现象。从“实在的内在”到“一般的内在”不是超越,因为它们都是“意识的内在”。在“意识的内在”领域中,相对于“实在的”而言的“一般的”是“超验的”;在“意识的内在”领域之外,相对于“内在的”而言的“自在存在”是“超越的”。胡塞尔正是在“超验的”意义上使用“超越论的”概念,所以,超越论的现象学不是“超越的认识”。

科学认识的对象不“内在”于意识,是意识之中无法找到的外在超越之物;它无法回答“认识如何可能”这个认识论的根本问题,所以是超越的认识;超越论的现象学的纯粹现象内在于意识,它能回答“认识如何可能”的问题,所以不是超越的认识,而是内在的超验或超越论的认识。

在超越论的现象学中,意向性分析是超越论的还原的中心内容。意向性是意识的特征,作为意识活动根本特征的意向性总是关于某物的意识(Bewusstsein von etwas)。那么,具有意向性特征的“意识活动”的结构是什么样的?意识活动必须具有四个要素:意向主体、意向活动、意向对象、对象向对象的断定。意识活动的四要素必须是连贯的、一致的才是可以理解的,否则就不可理解而没有意义。

超越论的还原发现了超越论的自我,它提供了一个纯粹意识或纯粹现象的领域。超越论的自我通过自身意识的意向活动总是指向并构成意识活动的对象并对它有所断定。在超越论的自我形成的纯粹意识领域中,纯粹意识具有“意向活动”(Noesis)和“意向对象”(Noema)相关性的意向结构。意向性结构分析就是对超越论的自我的纯思活动如何构造意识对象的分析,这种“构造”活动只能在“纯粹意识”的领域内被刻画。在胡塞尔看来,超越论的自我的纯思活动在构造对象的同时,也就是在赋予对象以意义并获得纯粹知识。

总之,胡塞尔的现象学试图解决近代欧洲思想在知识理论和价值学说等方面的困境和难题。在他看来,现代人本主义思想中表现出来的价值相对主义和拒斥形而上学的态度使哲学处于危机之中;他的纯粹现象学方法和理论试图通过方法论批判,以超越论的自我的意识活动获得的绝对知识作为超越论的理论,从而不仅为科学认识奠定基础,而且使追求客观有效和普遍必然的真理体系的哲学本身成为可能的。

胡塞尔和海德格尔都是在现象学的名义下展开各自的哲学运思的,都属于现象学哲学家,^①都把“面对实事本身”看作是现象学标志性的口号,都运用现象学方法进行思考和研究。海德格尔首先继

^① 由于拒斥体系性哲学的缘故,也许海德格尔会不太乐意接受“哲学家”的称号,而是更愿意被称为“思者”。

承并使用胡塞尔开创的现象学方法：“‘现象学’这个词本来意味着一个方法概念”（海德格尔，1987年，第35页），但在如何理解现象学方法上，二者是有差别的。

胡塞尔提供了关于现象学方法的两层含义：（1）现象学是一种无立场、无方向、无前设的方法，或者说是一种排除了立场、方向和前设的方法，这是现象学方法的消极定义；（2）它要求回到实事本身：“理性地或科学地对实事作出判断，就意味着朝向实事本身（Sachen selbst），或者说，从泛论和意见回到实事本身上去，在实事的被给予性中探讨它们并且摆脱一切不符合实事的成见。”（Husserl §35）这是现象学方法的积极定义。

在1901年出版的《逻辑研究》第二卷引论“认识论研究的无前提性原则”一节中，胡塞尔对现象学原则就已做了完整的论述：“正如人们常常所强调的那样，一项严肃的科学性要求的认识论研究必须满足无前提性原则。……任何认识论的研究都必须在纯粹现象学的基础上进行。它所追求的‘理论’无非是对下列问题的思索和明见的理解，即：思维和认识究竟是什么，即按照其纯粹的属的本质来看，它们究竟是什么；它们必定具有什么类型和形式；它的对象关系具有哪些内在结构；在这些结构方面，像有效性、论证、直接和间接的明见性这些观念以及与它们相对立的观念分别意味着什么；这些观念相对于可能的认识对象的区域而言具有哪些特殊性；形式的和质料的‘思维规律’如何通过与认识意识所具有的结构本质联系的先天关系来阐释自身的意义和作用。”（胡塞尔，1998年，第16—17页）胡塞尔于1907年在哥廷根大学做的关于“现象学观念”的讲座中，更加简单明确地指出：“现象学：它标志着一门科学，一种诸科学学科之间的联系；但现象学同时首先标志着一一种方法和思维态度：特殊的哲学思维态度和特殊的哲学方法。”（同上，2007年，第22页）

胡塞尔的现象学方法是一种反思的直观朝向实事本身，达到直观的被给予性，即在反思的直观中使实事明证地被给予。《观念》把“把握直观明证的实事”这个现象学方法的原则称为“所有原则的原则”。^①海德格尔只在胡塞尔的上述第一层含义上（排除所有不明证的、非自身给予的东西，以无立场、无方向为出发点）理解和使用现象学方法，现象学因而不是一门有自己研究领域的科学；或者说，在海德格尔看来，真正的现象学部分并不是胡塞尔所探讨的意识行为的意向结构，而是探讨这一结构的方法，“‘现象学’这个词本来意味着一个方法概念”。（海德格尔，1987年，第35页）哲学思维借助于现象学方法而发现了意向性事态。“在这个意义上，如果说海德格尔的此在学说发现了人的存在结构，那么这种发现虽然也是通过现象学方法而完成的，但此在学说却不是真正的现象学部分，不是真正意义上的现象学。”（倪梁康，第188页）因为海德格尔只是在形式上把握了现象学的方法，即现象学研究应以无立场、无方向为出发点，而当涉及现象学的内容、具体的研究对象时，海德格尔的背离便表现出来了。

三、现象学的认识论和本体论

经过现象学还原后的剩余，就是现象学研究要朝向的“实事”，即研究对象或“现象”。这个作为现象学研究对象或“实事”的“现象”是什么呢？胡塞尔在《现象学的观念》中写到：“根据显现（Erscheinen）和显现物（Erscheinendes）之间的本质的相互关系，现象（Phänomen）一词有双重意义。现象实际上叫做显现物，但却首先被用来表示显现本身。……认识现象学是有双重意义的认识现象的科学，是关于作为现象、显示、意识行为的认识的科学，在这些认识中，这些或那些被动或

^① “一切原则之原则，即每一种原初给予的直观都是认识的合法源泉，在直观中原初地给予我们的东西，只应按如此给予的那样，而且也只能在此被给予的限度之内被理解。”（Husserl, S 43）

主动地显现出来，被意识到；而另一方面是关于作为如此显示出来的对象本身的科学。”（胡塞尔，2007年，第14页）

在这个意义上，现象学和现象明显区别于自然的实证科学及其对象。自然的实证科学所探讨的是直向的、自然的思维中展示自身的东西；哲学现象学探讨的则是某些只能在反思的目光中才显露的东西。自然科学以自然的态度把握的是清晰性，现象学哲学以反思的直观描述把握的则是明证性。“所有困难的根源都在于现象学分析所要求的那种反自然的直观方向和思维方向。……而是要进行‘反思’，即：使这些意识行为本身和其内在的意义内涵成为对象。……我们应当在新的直观行为和思维行为中去考察它们，分析、描述它们的本质，使它们成为一种经验思维或观念直观思维的对象。”（同上，1998年，第8页）

这种“反思的直观描述”（现象学的操作）面临把握和阐述等种种困难；它要求经过严格的训练才能在这种反自然的反思习性（*habitus*）中进行纯粹的描述，亦即使现象学在那里纯粹地发挥作用。

海德格尔的哲学现象学则是以存在者的“存在”为探讨对象的。在弗莱堡大学的早期讲座《实际性解释学的现象学道路》中，海德格尔在“先行考察：现象与现象学”一节中，通过现象学的历史考察提出了自己关于现象和现象学的概念：“现象”（*Phänomen*）一词……乃是自行显示的东西，作为自行显示者显示自己的东西。这首先意味着：它作为它本身在此，并不是以某种方式在场，或者在间接的考察中，而且并不是以某种方式重构起来的。现象乃是某个东西的对象性存在之方式，而且是一种别具一格的方式：一个对象的从其自身而来的现时存在（*Präsenssein*）。因此，首先根本没有确定其实事内涵（*Sachhaltigkeit*，其中也并不包含任何对某个特定事实区域的指示。现象标示着一种别具一格的对象存在（*Gegenstandsein*）的方式。”（海德格尔，2004年，第127页）

海德格尔认为，现象作为“一个对象的从自身而来的现时存在”或“别具一格的对象存在的方式”，包含着一种“对于非本真的、但可能的和实际地起支配作用的存在者之对象存在方式的防御。”（同上）然而，19世纪的自然科学，如作为物理现象的科学，它只对存在者在经验中、亦即在一种确定的通达方式中显示出来的那样进行规定，却没有去思索那些不可见的特性和隐蔽的力量（*qualitates*，隐蔽的性质）。不仅如此，19世纪的人文科学和哲学即依此为定向。哲学工作越来越多地集中到科学理论、最广泛意义上的逻辑学。除了逻辑学，就是集中到心理学上：“两者皆以自然科学为定向；而且，认识论以为它在自然科学中得到了真正认识的实现。……心理学甚至从自然科学那里接过了方法，寻求根据的最终要素即感觉来构造实际的生命。”（同上，第128页）

海德格尔认为，19世纪的人文科学和哲学都是对自然科学的模仿，康德就已经开始以自然科学的方式讨论认识论问题，狄尔泰“这位真正深入历史和神学之根基的哲学家”也明显地仿照康德把人文科学表述为“历史理性批判”；李凯尔特和文德尔班只不过是狄尔泰在具体研究中开始做的事情的小小的分店而已；布伦塔诺则在其《经验观点的心理学》中采取了名副其实的模仿道路。在19世纪最后几十年里，哲学工作主要是扩展到意识现象上面，但关于哲学对象的原则性思考并没有发生。——而生命哲学的倾向实际上必须在积极意义上被看作一种更为彻底的哲思倾向的突破，尽管其基础是不充分的。布伦塔诺把关于某物的意识刻划为意向性，胡塞尔在对其老师布伦塔诺的原则性批判中迈出了超越后者的基础性步骤；其批判的要义在于：它追踪已经在布伦塔诺那里存活的、但并没有脱颖而出的倾向，并且把后者彻底化。对胡塞尔来说，有一个科学理想在数学和自然科学中得到了预示，数学是一般科学的典范。这个科学理想由于人们试图把描述引向数学严格性而发挥其作用了。“关于这种绝对化，……那是在希腊人那里表现出来的科学理念，那时候，人们自以为找到了关于普遍之物的认识，以及——这被看作同一回事——关于普遍有效之物的认识。这无疑是一个错

误。”(海德格尔, 2004年, 第128—130页)

从以上引述中, 我们大致可以确定海德格尔的基本意思:

第一, 19世纪的人文科学和哲学越来越多地集中到逻辑学和心理学上, 两者皆以自然科学为定向, 即模仿自然科学并提出了科学性的要求。

第二, 从康德的“纯粹理性批判”到狄尔泰的“历史理性批判”再到布伦塔诺的“经验心理学”, 都走的是对自然科学模仿的道路。

第三, 19世纪后期以来的哲学工作主要以“意识现象”为对象, 它要求心理学作为真正的意识科学而为认识论和逻辑学提供前提, 但关于哲学对象的原则性思考并没有发生。

第四, 胡塞尔的《逻辑学》是对传统意义上属于逻辑学领域的对象的研究, 其研究方法被标示为现象学, 亦即描述心理学。

第五, 胡塞尔不仅接受了布伦塔诺的描述方法, 而且接受了对体验区域的实质性的基本规定, 因而胡塞尔只是把布伦塔诺那里存在的倾向彻底化了。

第六, 胡塞尔的数学一般科学的典范试图把描述引向数学严格性, 这虽然已是在希腊人那里表现出来的科学理念——关于普遍有效之物的认识, 但它无疑是一个错误。

第七, 海德格尔本人提出的“生命哲学的倾向”必须在积极意义上被看作一种更为彻底的哲思倾向的突破, 尽管其基础是不充分的。

海德格尔的意思已经很明显: “关于对象, 《逻辑研究》丝毫未加以改变, 而只是给当时的意识打制了通达之问题 (Zugangsfrage)。实事领域一仍其旧。不同的只是与一种构成和论证方法相对的质问、规定和描述之方式 (Weise)。……现象学因而首先无非是一种研究方式 (Weise der Forschung), 亦即: 某种诉求, 如其自行显示并且仅仅就其自行显示那样。”(同上, 第130页)

在自行显示中显现出来的现象是什么呢? 海德格尔在《存在与时间》中认为, 希腊文的现象 (Phänomen) 有两个含义: 一是“显示自身”, 即就其自身显示自身者; 二是“显似”, 即不就其自身展示自身。(同上, 1987年, 第36页) 在海德格尔的分析中, “存在者”是“就其自身显示自身”意义上的现象, 其特征是“开启的”、“无蔽的”, 它是实证科学的内容现象学所探讨的课题; “存在”总是“某个存在者的存在”, 是不可定义的, 存在不是自身展示之物, 而是一种隐蔽的、但在自身展示之物中通过某种方式可以呈现出来的现象; 它必须以自身展示之物为基础, 但本身不是自身展示之物。就存在与存在者的关系而言, 存在总是存在者的存在 (现象), 是在存在者之中的存在, 但存在本身不是存在者 (显现), 或者说, 存在 (现象) 通过存在者 (显现) 而得以显示出来。

海德格尔追问: “现象学究竟在何种意义下能够成为‘关于’现象的‘科学’?”(同上, 第40页) “科学”或“学说”起源于古希腊的“逻各斯” (Logos), 海德格尔对逻各斯的解释是: “σῶμα 是让人看某种东西……让人看言谈所谈及的东西。”(同上, 第41页) 从德语词义上说, “现象学是存在者的存在的科学, 即存在论”。(同上, 第46页) 海德格尔认为希腊文词义上的现象学更直接地揭示了现象学与“面向实事本身”的口号之间的必然联系——从希腊文词义上对现象学的解释是“让人从显现的东西本身那里, 如它从其本身所显现的那样来看它”。(同上, 第43页)

至此, 可以看出胡塞尔和海德格尔各自的现象学概念的相同之处在于: 都主张哲学的态度不同于自然科学的态度, 都强调哲学态度相对于自然科学态度的深刻性、原本性和困难性, 都坚持“面对实事本身”这个哲学态度。但当问题涉及“面对什么样的实事”和“怎样面对实事”时, 二者的分歧就显示出来了。

第一, 胡塞尔所理解的“面对实事本身”即“现象”, 是指意识活动以及在意识活动中构造起来

的意识对象；海德格尔所理解的“面对事实本身”即“现象”，则是在存在者之中的存在，存在者只是存在的显现，“只有存在与存在结构才能成为在现象学意义上的现象，^①而只有当我们获得了关于存在与存在结构的鲜明概念之后，本质直观这种看的方式才可能决定下来”。（海德格尔，2004年，第180页）按照海德格尔“惟有存在与存在结构才能成为在现象学意义上的现象”这个定义，胡塞尔的“纯粹意识活动以及在这种活动中被构造出来的意识对象”就不是现象学意义上的现象，因而胡塞尔的哲学就不应该称之为“现象学”。

第二，在海德格尔看来，哲学的目的不是看到自身展示之物，而是看到在自身展示之物中的“隐蔽之物”，这个在自身展示之物中的“隐蔽之物”就是“存在”，它是“不可定义的”，是被自身展示之物遮蔽了的，哲学要想获得关于被遮蔽的“存在与存在结构”，只能采取“让看……”即“去蔽”的方法，“虽然‘现象’不是并且决不会是一种现象意义上的显现，但现象只有根据某某东西的显现才是可能的。……现象通过某种显现着的東西呈报出来”。（同上，1987年，第37页）而在胡塞尔那里不存在“现象”和“显现”的差异：现象实际上叫做显现物，我们关于对象的体验呈现在我们的意识中，“现象”、“显示”、“意识行为”在胡塞尔那里是同义词，是指这些或那些被动或主动地显现出来、被意识到的对象；这个在意识中的显现物就是胡塞尔现象学意义上的现象，对这些意识现象的哲学认识态度是直观和反思，即“反思的直观描述”。自然科学的态度中所面对的自然之物是无蔽的，对它的直观无需去蔽；哲学态度中所面对的被反思之物是有蔽的，对它的直观必须去蔽，所以胡塞尔一再强调哲学的态度是反思的态度。

第三，由于胡塞尔的现象学是指对意识活动以及在意识活动中构造起来的意识对象的“反思的直观描述”，这就使得现象学成为一门真正意义上的认识论。在胡塞尔那里，纯粹认识论是“对观念本质和对认识思维之有效意义的一般阐述”。（胡塞尔，1998年，第17页）它不包含如下经验方面的问题，即纯粹认识论不是根据实际地被给予我们的材料来获得这种知识，也不包含将这种知识付诸实现的任务。胡塞尔认为，纯粹认识论实际上根本不是一种理论，不是确切意义上的科学，即一种理论解释的统一。^②纯粹认识论是关于经验认识论的理论以及阐述这门理论的形式认识论。它先于所有经验的理论，即先于所有解释性的实体科学：一方面先于物理的自然科学，另一方面则先于心理学，并且也自然先于所有形而上学。纯粹认识论“并不想在心理学或心理物理学的意义上解释认识、解释客观自然中的事实性事件；它不想考察事实的认识行为所处于其中的那些并存和延续的实体关系，而是想理解认识的客观性在其中得到表明的那些特殊关系的观念意义。……显而易见，纯粹现象学的认识‘理论’而后又可以运用于对所有那些自然的、在好的意义上‘素朴的’科学，这些科学通过这种方式而转变为‘哲学的’科学。”（同上，第18—19页）

相反，海德格尔只承认“只有存在与存在结构才能成为在现象学意义上的现象”，并且在方法上不赞成“反思的直观描述”；在他那里，“现象学描述的方法上的意义就是解释。此在现象学的 $\sigma\gamma\omicron$ 具有 $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ （诠释）的性质。通过诠释，存在的本真意义与此在本己存（下转第121页）

① 在海德格尔那里，有时把存在者叫作“现象”，有时把存在的显现叫作“现象”。根据海德格尔“现象学是存在者的存在的科学”的定义（海德格尔，1987年，第46页），我们大致可以确定，存在是“现象”，存在者是存在的“显现”。

② 在胡塞尔看来，理论意义上的解释是从普遍规律出发去解释个别之物并从基本规律出发去解释普遍规律，它是在事实领域中进行的。在事实领域中人们所从事的这样的认识：在各种状况的现有顺序中发生的事情，是必然地、即按照自然规律而发生的；纯粹现象学的认识论则是在先天的领域中发生的，是从全面总体的必然性出发去理解低阶段上的特殊的关系的必然性，它是最普遍的，也可以称之为形式的认识论的理论。

维特根斯坦, 1983年:《逻辑哲学论》, 郭英译, 商务印书馆。

休谟, 1980年:《人性论》, 关文运译, 商务印书馆。

1992年:《道德原理探究》, 王淑芹译, 中国社会科学出版社。

亚里士多德, 1999年:《尼各马科伦理学》, 苗力田译, 中国社会科学出版社。

杨岚, 2002年:《人类情感论》, 百花文艺出版社。

Bockover, Mary J., 1995, "The concept of emotion revisited: a critical synthesis of comparative philosophy western and confucian thought", in
JelMarks and Roger T. Ames(eds), Emotions in Asian Thought A Dialogue, New York: State University of New York Press

Calloun, Cheshire and Solomon Robert C., 1984, What Is An Emotion?, New York: Oxford University Press

Oakley, Justin, 1992, Morality and the Emotions, London: Routledge

Solomon, Robert C., 1995, "The cross-cultural comparison of emotion", in JelMarks and Roger T. Ames(eds), Emotions in Asian
Thought A Dialogue Comparative Philosophy, New York: State University of New York Press

(作者单位: 湖州师范学院社会发展学院)

责任编辑: 辛木

(上接第 92页)

在的基本结构就向此在本身的存在之领悟宣告出来。存在的现象学就是诠释学 (Hermeneutik)”。(海德格尔, 1987年, 第 46—47页)

总之, 胡塞尔和海德格尔是现象学的两位重要代表人物, 他们的现象学哲学观之差异深刻影响了 20 世纪以来哲学的发展。因而, 研究和分析这一差异对汉语哲学界的发展走向具有重要的意义。

参考文献

海德格尔, 1987年:《存在与时间》, 陈嘉映、王庆节译, 三联书店。

2004年:《形式显现的现象学》, 孙周兴译, 同济大学出版社。

胡塞尔, 1995年:《纯粹现象学通论——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第 1 卷, 李幼蒸译, 商务印书馆。

1998年:《逻辑研究》第 2 卷第 1 部分, 倪梁康译, 上海译文出版社。

1999年:《逻辑研究》第 2 卷第 2 部分, 倪梁康译, 上海译文出版社。

2007年:《现象学的观念》, 倪梁康译, 人民出版社。

倪梁康, 1994年:《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》, 三联书店。

谢劲松, 2002年:《胡塞尔传》, 长江文艺出版社。

Husserl, Edmund, 1976, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, the Hague: Martinus Nijhoff

Jaspers, K., 1973, Philosophie Bd I, Berlin

(作者单位: 西北师范大学政法学院哲学系)

责任编辑: 辛木