

# 現象學評述 (上)

梁亦橋

## ——意義哲學疏導之四——

本篇是所草「意義哲學疏導」的第四篇，本意只是借現象學的觀念來引導自己所想的。前幾篇已於大學生活雜誌中發表

——作者誌

現代哲學流派分歧，但幾乎大家都共認，哲學必要區別於科學，他們都或明或暗的想給「哲學」尋求一個工作的領域。這種要將哲學與科學加以明確劃分的趨向，依我們所立的「意義哲學」的定準說，是：科學所關注的基本上是「實在界」中事，理論上它須探索並論涉到真假的層面去；哲學所面對的則是「意義界」，它的基本要求是在解除某一個別的「實在界」的羈絡，而進一步向上開關「實有界」。本世紀初的西方哲學家，胡色爾（Husserl）開創了現象學派（Phenomenology），他可說是最具有寬厚心靈的一位，在將「哲學」與「科學」劃分時，較能把「哲學」的領域把握起來並決定其功能，不致於把哲學說得貧乏瘦弱。他不像柏格森立了直覺綿延，又將它膠着在科學知識中；也沒有邏輯經驗論者在重新規定哲學領域時，將「哲學」強制入一特定之「實在界」，以致只能去作語言分析的技術工作。胡色爾最初是學數理的。在當初，他不滿心理主義者把邏輯數學的規律化歸到心理經驗去解釋，便對它們提出抨擊；而他的本來，目的不過是想由抨擊中去建立一套純粹邏輯。只是，他的思想進程並不局限在這一步，而轉折到另一階段。胡色爾六十歲時寫「現象學的觀念」（Idea of Phenomenology）這一演講集中，就明顯的標示這種轉折。在其中，「現象學分析」即由是提出，終於最後歸宿到要建立起一套研究本質結構的哲學來。

### 第一節 現象學一些概念的闡釋

要給「現象學」下一個簡括的定義，並不容易。胡色爾本人

將它當初定義為「描述的心理學」，不久即發現不妥當，便對它進行釐清，並且同時進行營造他的「超越的現象學」。因此在這裏，我們只姑且粗略的說：凡是將一己的注意力，集中在呈現自己意識前的現象與料上，去洞察、體驗、分析或描述它，不加以超過「現象」以外的探索及解釋的，都可叫做現象學。要注意的是，我們這裏所謂的「不加以超過現象以外的探索及解釋」，意思是不將這直接呈現於意識前的「現象」，擺進任何一個特定的「實在界」中去論究；比如，不將它強制進經驗科學的真假層去論斷，即是，胡色爾所提出的「現象學分析」，包含有若干步驟，其中第一步是「現象學的化約」（Phenomenological reduction），次一步，則是「形相化約」（Eidetic reduction）。這兩步化約，目的就是①：要我們先拋棄在科學及常識的信念，胡色爾認為此信念通常是，對「現象」一早就先認定它必然是存在的；②：其次則是放棄向來的一開手就要求探索「現象」之因果來源的態度。而這兩步化約，我認為是對我們所謂「不對現象加以任何超過現象以外的探索解釋」這一句話，作了一個很好的說明。因此，在這裏，所謂呈現於意識前的現象與料，自經過這「不加以探索及解釋」的過濾以後，實在已具有新的含意。這種現象與料按胡色爾的說法，可名為 Essence，直譯為「本質」。不過當我們切實去領會胡色爾時，又會發現他所說的 Essence，是貼在形上實有界的背景上，自成一領域，這一領域本身的内容，可以對應着各種實在界而呈顯出來。

本來，西方哲學自希臘開始，標示出主體與客體的分離了，

哲學由是踏上新紀元。不過這一主客分離，雖一面豁醒了「主體」，而另一方面也產生了許多問題，使哲學家跌入困境。最明顯的是我們不免要問：「主體」對着的「客體」，是否「如其所如」的存在，或說「如其所如」的被認識？是否不會在「主體」的照臨下發生改變？這問題的爭論即延續了整千年。若說它不為「主體」所改變，它自身能如其所如而存在，則論據如何？若說會為「主體」所改變，它「客體本身」與經過我們的主體所改變的「對象」，兩者之間的關係又是怎樣？哲學家總又有一種要去窮索這一如其所如的本狀的冀求。前面說過，胡色爾在早年是爲了要給數學邏輯找一基礎而踏上另一路徑，其實他走上的路徑，就是向這一問題逐漸切入。胡色爾的「現象學之觀念」的演講集，對這切入的理路，顯得最清楚。在該演講集中，他基本上就是要對「認識」（主體對客體的作用）進行一個批判。在其中，他引介了許多加上了新的內容面貌的舊概念，對以後現象學的發展有一定的重要性。

### （甲）本質

（A）可以這樣說，西方哲學自從主客分離後，哲學家即在努力想將這兩者彌縫起來。他們之中或就形上學的觀點，或就知識論的觀點立論，但都想爲「主體」（認識主體）劃定一個妥當的界域。他們提出了主張與方法，那是充滿曲折的；但在總體上，我們很難發現他們會像東方哲學採取一種向主體逆返的路向，以走向破除認識心的道路：他們大多只是一往而外向「客體」直趨。因之，到最後爲了尋求這「主體」所對的妥當界域，便往往把「客體」剖分爲二，一爲現象，一爲本體，並把本體劃除於知識範圍之外。康德的批判哲學表現得最爲分明。不過，這個本體，却像幽靈般如影隨形着「現象」。所以會如此，原因全在於，當他們解決這一問題時，向「客體」直趨的方法中即隱伏着；因爲，即使我們把知識的限度範圍在「現象」上，依然不免引起另一問題：「現象本身到底是什麼，我們如何達致它？」蓋「現象」既未規定，而它到底是呈現於「主體」的，我們不能不依賴主

體來知照現象，則現象在本根上仍爲主體限制着。是以，在這裏，我們可以指出，真要順着西方人向客體直趨的路走去，則「現象」也與「本體」一樣，都會在遭到同一問題的責難下，須要隱退，而爲次一浮面的「現象」所取代，如此下去，必終無底止；

（B）就哲學發展的過程說，康德以後有黑格耳，他思考這「本體」「現象」融合的可能，他由「現象」開始，認爲現象本身即能呈現它所有的，他說，現象以辯證歷程突顯出它最後之真實本身。黑格耳的意向，顯是認定，由「現象」可以探尋出「本體」來，只是他把「本體」說爲「現象之真實本身」而已。這一問題，由此而下，即使是一個最徹底的現象主義者，也不過把「現象」作爲唯一的真實；充其量亦只是自覺去限制自己，不進一步去論述「現象」之到底如何孤立於「主體」。胡色爾處理同一問題。與傳統看法一樣，他同意「現象」必呈現於「主體」；只是決然不同的，他不再把「現象」作爲「客體」，換言之，他認爲「現象」並不以「本體」爲基礎，它們的淵源在「意識」（主體），則在這裏，「本體」是有或沒有，無須再問。胡色爾之意，正因爲現象以「意識」爲淵源，因此「意識」（主體）再不是與「現象」立於相對的位置。

（C）「現象」與「主體」不立於相對位置，則「現象」與「主體」之間的鴻溝到底未消失。在此順哲學的思維，就當有兩條路向，一是以「主體」來勾劃現象，而將「現象」的客體的涵意消化淨，一是將「現象」定爲根本是主觀所建構。胡色爾對這二條路都看得很清楚，而同時採用。對前一路向，他往後就提出「互爲主觀」的觀念出來，對於後一路向，就是前所說的，只須對現象加以描述，描述了它能被描述的，就會將「現象」之必然是什麼，全幅加以展示。簡言之，康德以來，以「本體」作爲支持的「現象」其本狀如何？及「現象」如何能不受「主體」干涉之一問題，到胡色爾就變成如何去將現象描述以顯示它之本來狀態的問題。只是，把「現象」之必然是什麼，名爲「本質」，這種說法，有人提出責難說這有點像向來的本體之變形。有許多學者即以此認爲胡色爾是一個實在論或本體論者。關於此，我想，

只有把胡色爾說的「本質」解釋為一超越外在的存在才可以說。不過，胡色爾在敘述其哲學時却很警覺自己的基本立場。他在把「本質」的淵源置於「意識」的時候，他很自覺他所說的「本質」並非由經驗實在中抽象而來，也並不是由實有界（本體）投射出來的映象；它根本上是與實有及實在界無直接干連，因此這「本質」不可依實在論或觀念論的立場來解釋，即它並不可視為一本體的變形。

### （乙）直覺

（D）「直覺」這一詞端，語意本欠明確。胡色爾用這個字，並非指普遍認識活動中之所謂親知，其「直覺」涵有很深的靈感透入及本能預見之意。當胡色爾寫邏輯研究，抨擊心理主義時，他即曾企圖通過「直覺」來建立邏輯推理規律的必然性。當時，他所用的「直覺」兩字，是指直接透視本身的各種心靈活動，如信仰、想像、推理等等的本質。但當他的思想向着認知問題切入時，「直覺」兩字附加進一種應用的新意。在以前，「直覺」只是用來把握透識本質，如今則配備上一種方法，可以對本質進行劃限，並進行分析。胡色爾之「直覺」之所以有如此遷變，主要是標示出他要在「科學」壓縮的園地下，開闢出「哲學」的特別園地來。我們會說過，當胡色爾置根「現象」於「意識」中時，他只可說直接描述「現象」。然而如此則與「科學」難於分別。要與「科學」分別開來，則其描述當與科學不同層次，即後一層次，因此他在「直覺」上賦加，方法的涵意。這方法就是現象學的本質分析。在這一套方法應用下，先是化除掉環繞本質的因素，然後澄清出本質的內容構造。這裏用的「化除」，用個比喻就像是刷除染在「本質」上的塵；至「澄清」，就是正面的將其本質構造透顯出來。換言之，通過「直覺」，消極上是將有關「現象」之實有性與實在性問題消除而去，使它變成「意識」內的，積極上則在現象學之本質分析下，顯出它的必然來；至少也要「本質」達到完全的清晰或可知的極限，這「本質」應該可以用固定的概念去確定起來。

### （丙）本質構造

（E）過通直觀以把握本質，看似容易，實則須經艱困的訓練。要發揮直覺的功能，最基本的是先得將一己為宗教、倫理、科學等所蔽的固執掃除，以便立一個全新的起點。有了這起點，意識才會在不受成見束縛下變得純粹，現象才能在意識中作一個活潑、如其所如的呈示。單是這一點就很難做到了，但胡色爾認為只有做到這一步工作後，一個全新的知識大廈才能建立。而這裏也可如此說，在掃除各種固蔽成見時，實已可算開始了現象學之描述分析，並且進行着將那個整體與件，其成份及構造，加以勾劃；那是說，現象的整個結構，開始揭示了。當然，若再要問這現象之「本質」依什麼程序而結構起來，則大致如下：

（一）必先認定，「本質」並不可以孤離起來，作為一個與其他絕緣的狀態看；將之作為一孤離的狀態來看，只是一種方便。比如「顏色」，我們通過直覺能夠將其本質達到極為清晰的地步，可以以固定的概念將它確定，但它就不是一可孤離的本質，它是與「廣延」同時俱在。因之，當我們考察「本質」時，我們實際上已經要把各種「本質」互相調配，以使它在意識中調配起來；而在這種考察過程中，已無異於考察「本質」如何是一非孤離的。關於這本質之調整配合的工作，在主體中如何進行；就胡色爾之立場說，這本身即可作一現象學之描述；

（二）「本質」之成為一整體結構，自有一定規律，此規律可對應一特定之領域而有不同。引申來看，則是，對應於經驗科學，則其所構造之「本質」乃供作科學之基礎；對應於倫理學，則其構造之「本質」乃供作倫理學之基礎。依此，對應於其他學科，如這「學科」是意義界或超意義界的，則其「本質」之構造亦相應着變化，其構造規律亦相應着有所變化。因此，即如某一「對象」，如「圓方體」，它是一矛盾者，為一不可能之「境」，然而它是一明晰的本質構造，對應於其「本質」的構造，即有對應於此「境域」之特定規律，這種矛盾所成之「無」境，可以是一超意義的結構。

說到這裏，共有七點，我們是由胡色爾的本質、直觀、構造三個觀念來把現象學的輪廓勾出。但有一點須強調，這種勾劃所達到的，不必一定是胡色爾的本來面貌。不過，胡色爾在他的現象學的觀念中，說：「現象學為一純粹描述的學科，它以純粹直覺探究那超越意識之整個領域」，其中說得很簡明，也很疏濶；不管胡色爾如何說，他似乎允許我對其內容可作不同的引義。因此，就胡色爾說，他在這一疏濶的範圍下，當他目的，是要為經驗科學的對象提供一個妥當的基礎，以免科學研究的對象落空，因此他們探究的領域，所描述的盡頭，其所呈現的必然是什麼，基本上是對應於經驗科學之本質構造；而胡色爾以後，謝勒（Max Scheler）則是對應於價值領域的，海德格（Heidegger）則對應於人生存在領域，瑪魯班地（Merleau Ponty）則對應於心理學；因之在此，我們所做的，也只是將胡色爾所說的加以擴充，用一種「引義」的方式，以期通過它來展示我們「意義哲學」的面貌。

## 第二章 意識活動——作為一建構主體看

胡色爾所立的「本質」，為意識所對。這「本質」，並不依存「客體」，因之它基本上脫離了實在界與實有界的羈絡，自成一領域；胡色爾把哲學限制於這一領域，而與科學別立開來。對於這一領域，可以就四步規定上看：

### （A）「第一哲學」

就胡色爾說，是認為經驗科學研究，為一實在界中事，其研究自有其對象，但任何科學在未知它所研究的對象本身是什麼以前，則這一學科仍然未穩固。不過，要去了解所研究的對象到底是什麼，就非靠現象學（哲學）不可。比如數這一學科，數學家所說的「數」、「形」、「元」；又比如物理這一學科，物理學家所說的「重」、「力」等等，到底是什麼，數學家與物理學家並不一定能加以「反省」的解釋，須要看另一種學科來輔助，這一種學科就是「本質的學科」，即是現象學之工作。這一點，換一個表達方式，即現象學的的目標是在發掘出一切個別學科，它們要

穩固成立以前，必須要確定的「本質」。個別的學科，不論如何，假如它是屬於實在界的學科，則它所關注的，只是「物是怎樣的」，它重要是作一經驗性的事實敘述，甚至是以內省為主的自我觀察，也都不例外。而那種關懷探問「物到底是什麼」的學科，整個目的才是在建立「第一哲學」，才可為一切自然科學基礎。因此，作為「本質學科」的現象學，它之成為「第一哲學」，目的當在對科學概念加以分析。他的路向與康德不同，康德由先驗的時空直觀規定認識活動的極限，胡色爾則由「現象」去建立「本質」。

### （B）「指向性」

由前面看出，胡色爾既把「現象本質」與「主體」（意識）相對，則他很容易就會自己作進一步推論，把現象學作為是一種意識研究，因之現象學除了是一種第一哲學外，它本身也是一種純粹去描述先驗的純粹意識的學科。在這一理路上，「意識」便作為直覺的對象，而可以將它的本質描述出來。則「意識」，在描述所臨照下，其本質為「意識到」。實則，胡色爾早在寫邏輯研究時，即已開始考察「意識」，當時即認為「意識」是一活動，而不是一機能，當時即主張，意識必然是意識到某一種東西，「到」與「意識」是分不開的，它們在本質上是不能孤離而必然關連，即「意識」常是傾向着某物，它有指向性。這指向性是由分析意識本身而突顯出來的。

### （C）意義領域

我們知意，胡色爾的意識，與笛卡爾的「我思」一樣，內容是廣泛的，它包括判斷、信仰、意想、評價、愛恨等活動。於是在「意識」以「意向性」為必然特性下，即無異於說，意識中充滿了意向。順着這一思路，我們當可把胡色爾所說的，不貼着實在與實在界的這一本質界域，稱為意義界。因之，我們所謂本質的學科，實則是意義界之學科。由此進一步，則所謂把握了「本

質」即無異於說把握了「意識」。換言之，「意識」（對應於主體來說）到的領域，是同等於意義界的。只是在此，我們用「意義」一詞是關連着本質，而海德格在其存在現象學中提出的「解釋說」，也論及「意義」，用法與此不同。而胡色爾這種關連着「本質」的「意義」說，是可以產生許多理論上的方便以及豐富的成果。

#### (D) 主體之建構能力

進一步說，順着胡色爾的路向，若果去考察這「意義界」中，到底是如何勾結起來而成就內部的一個統系，則又會逼使我們發現「心靈」偉大的一個面相，突顯出一個「自我」，而為一個「建構主體」。則「主體」，當不單只是消極的映現的作用，它成爲一個安排一切「意義」的大本源，以及開拓一切意義的大本源。這是描述意義之結構，最終必達到的結果。就因爲如此，所以就某一角度看，胡色爾的現象學，就不僅是方法論的意義，它具有哲學之全體大用之統攝功能及安排定位的作用。而且，由這一點，進一步再疏釋其統攝的能力，就會將其絕對唯心論的趨向說出，這是一切能成就體系的大哲必然要走的道路。因此，我們可以說，作爲現象學開山人的胡色爾，其現象學絕不單純止於把方法應用到各領域；基本上，它有一定的路向來標示本身的特色，那就是歸向超越主體性去。

### 小啓

本期因稿擠，連載的「廣東歷代詩僧簡介」「佛說四十二章經講話」和「佛說八大人覺經講義」暫停一期，統希作者諒察。

編輯部

#### 【上接第36頁】從審稿說到改稿

至於上面所舉的這個例子，編者處理的手法可有二種：一種是將作者文中有問題的地方指出，退還作者請其自行改正；一種是編者代爲修改。你們既未退還作者改正，又未代爲修改，在責任上，做編者的是難以推脫的。

做編者是件苦事，也是一件難事，一個認真而虛心上進的編者，編刊的時間久了，閱讀了包羅萬象的各種文稿以後，一定會感到自身的學養不足，所知有限，而有再度充實自我的必要。十多年前，我辭去了編刊工作，決定閉門讀書自修，大部分便是由於這種感觸而起的。

這篇「從審稿說到改稿」的文字，拉雜寫作，到此爲止。尚此 祝你  
編祺

幻生作禮

民國六十二年二月十五日於  
德山寺藏經樓。

## 唐代道宣律師語錄

廢緣託淨境	正命自養身
諦觀虛空心	隨分得解脫
貪瞋若欲起	觀空以止遏
河沙煩惱根	定力能斷割
專定不脩智	小乘非大慧
雖復苦身行	徒自歷年歲
定慧平等修	方知佛性體
直至大涅槃	何況世間諦