

現象學的觀念： 從海德格的場所思維來看*

黃文宏

國立清華大學哲學研究所

摘要

「存有的場所學」(Topologie des Seins)是海德格「存有問題」最後的探問方式。本文的目的在試圖從海德格的「場所思維」來理解「現象學的觀念」。在行文上，文章區分別四個部分。首先(第一部分)，我們先闡釋海德格場所思維的幾個基本原則。其次(第二部分)，我們跟隨著馮·赫爾曼(von Herrmann)教授對現象學方法的區分(「第一方法原則」與「第二方法原則」)，來探討理解現象學觀念的場所。接下來，於第三部分，我們藉由胡塞爾的《笛卡兒沉思》及其在《第六沉思》(為芬克(Eugen Fink)所完成)的發展，具體地討論超越現象學的思維方式。最後(第四部分)，我們討論幾個沿著本文對現象學觀念的「定位」

* 本文為 91 年度國科會補助專題研究計畫「海德格論理解的本性」(計畫編號: NSC 91-2411-H-007-004)之部分研究成果，在此謹向國科會致謝。

airiti

64 國立政治大學哲學學報 第九期

(Erörterung)，所衍生的問題，特別是關於現象學觀念的理解問題。

關鍵詞：胡塞爾、海德格、芬克、現象學、存有的場所學、現象學還原

投稿日期：民國九十一年十月十四日；接受刊登日期：民國九十一年十二月十五日。

責任校對：王建功、李秉潔

本文的目的在「探討」(erörtern)現象學的觀念，或者更恰當地說，要從什麼地方、從哪一個視域來了解「現象學」這一門學問。對此，我們試著從海德格的「場所思維」(erörterndes Denken; topologisches Denken)來闡釋這個問題。¹在行文的結構上，本文區分為四個部分。首先（I）我們指出海德格場所思維的基本原則，說明本文的「探討」只是一個「定位」(er-örtern)的工作，目的是要決定理解現象學的場所，或者說，要探討現象學是在什麼地方顯現出它是現象學的。其次（II）我們根據芬克教授對現象學的第一與第二方法原則的區分，來指出這麼一個場所。但是，海德格場所思維裏面所謂的「指出」一個場所與「觀察」這個場所，並不是一個旁觀的工作，筆者認為，海德格所謂的「觀察這個場所」，是希望我們停留在對話之中，更恰當地說，要我們停留在與語言的對話當中。對話的工作，對海德格來說，是讓我們進入一個能夠聆聽語言言說的場所。在本文的範圍內，與我們進行對話的是現象學的語言，嚴格說，主要是現象學的創立者胡塞爾與其學生芬克的語言，這是本文第三部分的工作（III）。最後（IV），我們試著從第二序的角度，反省現象學的「理解」問題，也就是說，倘若現象學真如本文所主張，是將我們帶入現實世界的話，為什麼現象學的概念又似乎與現實脫節而難以理解。

¹ 筆者「場所思維」一詞，取自柏格勒(O. Pöggeler)教授的用法(1994:280 ff.)。筆者認為，對柏格勒來說，定位的思維(erörterndes Denken)與場所的思維(topologisches Denken)是同義詞(1994.:296)。就筆者的理解，海德格自己並沒有使用「場所思維」這個語詞。但是，柏格勒這個用詞，在筆者看來，頗能表示出海德格「定位」的思想是一種「思路」(Denkweg)的看法，故採用之。請參閱GA 12: 33。

壹

一般來說，現象學主要是一門「方法學」，方法是個「路」(iāl èdādy)的概念。「路」是我們所經由之，以達到某個目的者，這在現象學來說，是以「事物本身」為目的。這樣來看的話，現象學其實是一種思維的方式，或者說，是一種「觀看」或「觀照」的方式，這個思維或觀照的方式表現在它所使用的概念上。但是，倘若我們注意現象學的發展，可以發現它有一個特點：在現象學的運動裏面，各個現象學家的觀念，雖然都可以追溯到胡塞爾，但是，卻很少有重要的現象學家，在使用胡塞爾哲學概念的時候不適度加以修正的，即使是胡塞爾最為認可的學生芬克，也是如此。²本文這裏所謂的「修正」，並不是說各個不同的現象學家放棄了胡塞爾現象學所開啓的方向，而是說這些現象學家，根據他們的理解，將胡塞爾的概念，置於一個不同的語境，服務於不同的目的與研究對象。當語境、探討的對象或目的有所改變的時候，原本的概念會經歷一個「轉義」(Umdeutung)的過程。同一個語詞獲得不同的意義，但是這些概念仍然保留為現象學的。在這裏，海德格哲學是一個很明顯的例子，胡塞爾與海德格都談「現象學還原」，但是兩人藉由這個語詞所思考的「內容」以及「如何思考」這個概念都是不同的；兩人都主張要回歸事物本身，但是對所要回歸的「事物本身」是什麼，也有不同的詮釋。即使胡塞爾的忠實詮釋者（例如，芬克...）也是如此。在這個意義上，我們甚至可以說，現象學都是個人的現象學，有著個人的詮釋與個人的理解。但是，一個奇怪的現象在於，各個不同現象學，仍

² 胡塞爾對芬克的重視，請參閱胡塞爾為芬克的論文所寫的前言。收於芬克(1966:viii)，胡塞爾與芬克在思想上的合作關係，請參閱黃文宏(1998)。

然被稱為「現象學」。哲學史上的用法是在「現象學」這個語詞之前加上一個修飾詞，以標示個人所代表的現象學方向。例如，胡塞爾是「超越的」現象學、芬克是「宇宙論的」現象學、海德格是「詮釋的」現象學...。如此一來，我們自然有一個問題：究竟有沒有「一般而言的現象學」(Phänomenologie überhaupt)？也就是說，「現象學」這個語詞，無論如何仍然是將各個現象學成員與方向聯繫在一起的名稱，這樣的話，在各個現象學家之間，除了各自的「個別性」之外，總應該存在著某種「共通性」，藉由這個共通的性格，我們才能說某人是現象學家、某人不是。在這裏，我們會遭遇到一個如何去「限定」，或者如何去「理解」現象學的問題。

從現象學家間普遍存在的差異來看，我們可以知道，這個「一般而言的現象學」不能從內容上去限定。但是，一個無法在內容上接受限定的概念，並不代表它不能被理解，它只是不能以命題的方式來表達它的限定。在筆者看來，現象學也是如此。在這裏，筆者試著從個人的理解來探討現象學的觀念。筆者的解釋雖然免不了「主觀」的意味，但是，主觀並不同私人或隨意的，它只是說明了任何的詮釋都脫離不了詮釋者個人的「實存」(Existenz)。要界定現象學是什麼，自然是要試著給出一個普遍的概念。羅巴赫(Heinrich Rombach)教授曾經廣泛地研究過現象學的「現象」這個概念，對此，他說過一句很有意思的話：「只要有生命的存在，都必然擁有一個歷史；只要是擁有歷史的存在，它的確認（譯註：要確認它是什麼），就只能在變動中求取。」³類比地說，我們其實也可以稱現象學是個擁有生命的存在。現象學經常被稱為是「現象學的運動」，就是意識到現象學的概念處

³ "Was lebt, muß eine Geschichte haben, und was eine Geschichte hat, kann seine Bestätigung nur in Veränderungen gewinnen." 羅巴赫(1980:7)。

於變動的事實。對於一個擁有生命的變動存在，所謂的「界定」就只能意指著「圈定一個範圍」，在這裏，筆者所謂「圈定一個範圍」與其說是給出一個固定的概念，不如說是給出一個可以接受詮釋的「空間（地方）」、「場所」或「界」。

從什麼「空間（地方）」、從什麼「場所」來了解，這個概念取自海德格後期思想中的「存有的場所學」(Topologie des Seins)。根據海德格在《四篇講稿》裏的說法，他對存有問題的探討，總共經歷三個不同的提問方式：對「存有意義」的探問、對「存有真理」的探問，與對「存有之場所性」(Ortschaft des Seins)的探問。⁴這三個提問方式，雖然嚴格說並不是三個不同的階段，但是在這三個提問方式之間，存在著一個重點的轉移，後者提問比前者更為恰當(VS:82)。換言之，對存有的「場所性」之探討，是海德格在思想的對話中，對存有問題最後的理解方向(Erfragtes)。在這裏，我們不討論海德格思想的發展，以及三個提問方式間的轉向問題。我們要問的是，就形式上來說，這種「場所思維」的基本思路是什麼？對此，我們注意海德格的一段文字：

「定位」(Erörtern)在此首先意指著：指出場所；其次：觀察場所。「指出場所」與「觀察場所」這兩者是定位的預備的步驟。... 定位的工作(Erörterung)相應於一種思

⁴ 參閱海德格(1977:72f. 82) (以下簡寫為VS)。對海德格「存有的場所學」的闡釋，請參閱柏格勒(1994:296)。據筆者個人的理解，柏格勒教授應是西方學界最早注意海德格「存有的場所學」之學者。

路，它終結於一個問題。這個問題問向「場所的場所性」(Ortschaft des Ortes)。⁵

從這段文字，我們可以知道，定位的思想是一種「思路」(Denkweg)，它的第一個步驟在「指出場所」，其次「觀察（這個）場所」，最後相應於這條思路之所要求，終結在對「場所的場所性」的探問，它所終結的地方是一個「問題」，而不是一個「結論」。海德格說，「指出場所」與「觀察場所」都只是預備的工作，其目的皆指向最終的場所之場所性。這個「場所的場所性」就是所有的場所最終聚集的地方，它是「存有的場所」，是所有場所的場所，這個所有場所的場所，是不需要再被定位的「原場所」，海德格又名之為“Ereignis”。⁶

在這裏，我們沒有辦法詳細討論這個足以代表海德格後期思想的「存有的場所學」的具體內容，也不打算探問作為原場所的“Ereignis”的意義，而僅將探討的工作，限制在「定位」的預備工作，即「指出場所」與「觀察（這個）場所」。這個決定場所的工作是存有的場所學的第一步工作，就我們的問題來說，是決定一個能夠幫助我們了解現象學的場所。一個「決定場所」或「定

⁵ "Erörtern meint hier zunächst: in den Ort weisen. Es heißt dann: den Ort beachten. Beides, das Weisen in den Ort und das Beachten des Ortes, sind die vorbereitenden Schritte einer Erörterung. ... Die Erörterung endet, wie es einem Denkweg entspricht, in eine Frage. Sie fragt nach der Ortschaft des Ortes." (GA 12: 33).

⁶ 「原場所」一詞是筆者的用語。對此，請參閱GA 12: 9 ff.; 特別是 246 ff.。在這裏，海德格說，場所的場所性「不需要被定位(keine Erörterung duldet)」(GA 12: 246)。筆者認為，這是因為「場所」使得內在於場所中的可顯現者得以顯現，這個讓可顯現者在其中顯現的場所，並不顯現於自身之中，在這個意義下，它是「不可顯現者」。我們注意，在這裏海德格稱“Ereignis”是「不可顯現者中的最不可顯現者」(das Unscheinbarste des Unscheinbaren) (GA 12: 247)。對Ereignis的說明；也請參閱柏格勒(1994:230ff.)。

位」的工作，雖然不能替代真實的經驗，但是，從海德格的思想來看，它是理解真實之不可或缺的第一步。⁷但是，什麼又是「指出」場所與「觀察」這個場所？筆者認為，海德格的基本想法，可以從他在詮釋特拉克(Georg Trakl)詩作中的一段文字來了解。海德格說：「唯有從詩作所在的場所(Ort)，個別的詩歌才能煥發光彩、發出聲響」。⁸從他的觀點來看，語言言說的目的在顯示出真實，但是語言並不是在任何場所都能夠顯出真實的(wahr)。一首詩作可以是詩學、史學研究的對象，但是，詩作之為詩作，它的真實並不在此。詩作的真實在開啓一個世界，並將我們置入這個世界，讓我們從這個世界來看。這樣來看的話，詩作的真實只在某些場所中才能顯現出來，只有在某些場所中，詩作才能開啓它的世界。從存有論的角度來看，我們可以說，每個存有者都已然處於一個場所之中，並在這麼一個場所裏面「解蔽」(àl èçèãõ áéí)它自己。雖然存有者總是已然處於「解蔽的狀態」(àl èç èàéà)，但是，我們仍然可以問，在這些不同的解蔽當中，哪一個才是最本源的解蔽？或者連著我們的問題來說，這個能夠揭示現象學之本源意義的場所在哪裏？

從這個角度來觀察的話，我們可以說，現象學的概念是個空間概念，外在於這個空間，我們可以說某個學說不是現象學的；唯有內在於這個空間，它才能是現象學的。在這個意義上，空間佔據邏輯判斷上的述語，相對於主語是個物，述語是一般者。要界定現象學的空間，只能從具體的現象學家去把握，從個物去把握這個一般者。但是，在進行限定工作之同時，又必須意識到，

⁷ 海德格的場所思維不僅是其思想發展的最後一個階段，其中還包含著一種「詮釋學的原則」，對此，請參閱GA 12:34。

⁸ "Nur aus dem Ort des Gedichtes leuchten und klingen die einzelnen Dichtungen." (GA 12:34)

現象學是個擁有生命的存在，它的詮釋空間在變動、也仍然包含著不同的可能性；另一方面，它也不是隨意的，它的變動範圍不會無限擴張、接受任意的詮釋。空間雖然給出一個「範圍」，畫出一個規範的界限，但是它不全然是個「限制」概念，它也給出了概念發展的「可能性」。在這裏，「歷史性」扮演了這麼一個既限制又發展的角色。在空間所規範的範圍之中，共容的理論可以共在，對立的理論亦然，判準不在理論間的共容或對立，而在理論是不是為這個空間所容許。就這一點來說，我們的問題在於：現象學的空間在哪裏？

貳

對於現象學的界定問題，我們可以注意馮·赫爾曼教授的一個研究。馮·赫爾曼教授在其《海德格與胡塞爾的現象學概念》一書中，根據海德格的思想，區別開現象學的第一與第二方法原則。⁹現象學的第一方法原則，指的是現象學的研究應「如何」(Wie)進行，它是胡塞爾所謂的「回歸事物本身」、「明證性原則」或「無預設原則」；現象學的第二方法原則，適用於各個現象學家所特有的現象學方法，是各個現象學者各自邁向其所關心的事物本身時，所採取的道路。就胡塞爾而言，是透過「現象學的存在而不論」與「現象學的超越還原」以通向超越主體性的領域；在海德格則是透過他所謂的現象學的「還原」(Reduktion)、「建構」(Konstruktion)與「解構」(Destruktion)以通向存有問題。¹⁰馮·赫

⁹ 馮·赫爾曼(1981)。這篇論文已為倪梁康教授翻譯成中文，刊登於《中國現象學與哲學評論》第四輯，上海譯文出版社，頁185—221。

¹⁰ 馮·赫爾曼(1981:42)。

爾曼教授順著海德格的看法，認為第一方法原則共通於所有的現象學，是現象學的共法；唯有在第二方法原則之下，現象學才是各各不同。

這樣來看的話，我們可以說，現象學的第一方法原則標示出了現象學的共同出發點。沿著這個現象學概念，胡塞爾在《觀念》第一卷裏面，稱自己是「真正的實證主義者」(Hua III/1:45)。因為通常的實證主義者，在描述我們經驗的時候，已然採取了一個立場、預設了一個方向。反之，現象學的態度必須先於所有的立場，不預設任何方向，「以人們可以直接看到與把握的事物為出發點」(Hua III/1:45)。唯有不預設立場、不預取方向、訴諸於直接經驗，才是真正的實證哲學。在用語上，胡塞爾稱這個不預設立場、方向的方法為「存而不論」，只是這個存而不論並非「超越現象學的存而不論」，而是「哲學的存而不論」(Hua III/1:39 f.)。在哲學的存而不論之下，我們可以說，現象學是一門探討「經驗」的學問，但並不是一門「經驗科學」。¹¹因為在胡塞爾的分析當中，通常意義下的經驗科學，將我們的經驗觀念化，它並不是沒有預設的學問；披著觀念外衣的經驗，並非我們的直接經驗，是已然被自然態度解釋了的經驗。這樣的話，在現象學的第一方法原則裏面，現象學告訴我們，我們應如實地對待我們的經驗，現象學的經驗就是我們的直接經驗，先於我們將其詮釋為意識經驗（胡塞爾），或生命的經驗（海德格）...。在這裏，不同的現象學家對經驗的內容或有不同的看法，但是，以經驗為出發點卻是一致的。胡塞爾的現象學往往被稱之為意識哲學，藉由現象學的還原，以意識經驗為出發點，只能說是胡塞爾現象學所特有的方

¹¹ 類似的看法可參閱：萊貝克(Lembeck, 1994: 26)。萊貝克教授在這裏說：現象學不是一門「經驗科學」(Erfahrungswissenschaft)，而是一門「以經驗為對象的學問」(Wissenschaft von der Erfahrung)。

向。

我們知道，胡塞爾認為現象學是一種「思維態度」或「工作哲學」(Arbeitsphilosophie)，其目的在如如地描述事物本身。認為可以藉由一個方法，來幫助我們如如地描述我們的經驗，隱含著我們在通常的情況下，是帶著預設、帶著對某種先行的設定(Voraussetzung)來面對我們的經驗。在胡塞爾所謂的「自然態度」裏面，我們不是沒有預設地面對著我們的經驗、並非如如地看待我們的經驗。順著胡塞爾的想法，我們必須區別開「自然的態度」與「哲學的態度」，不同的思維態度對應到不同的「思維內容」，不同的思維內容構成不同的世界—「自然的世界」與「哲學的世界」。這樣來看的話，這兩個世界並不是截然不同的世界。就好像事物的「一」可以以不同的面貌顯現一般，面貌(顯現)的不同來自於態度的不同，不在事物的「多」。在這個意義下，我們可以說，現象學方法的目的在幫助我們更接近這個世界，幫助我們返回如如的經驗、返回如如的經驗描述。現象學的活動與現象學的直觀，皆試圖在「顯示」這個我們所生活於其中的現實世界。在這個意義下，現象學的理论活動，主要就在發展一種「觀照」的方式，或者說，發展一種「看」的方式，這個「看」的方式，是不是能夠貼近於事物本身，取決於事物本身是什麼。在這裏，我們要注意，這類的「觀照」或「看」不是用「肉眼」去看，而是用「思想的眼睛」去看(參閱 Hua I:52)。用思想的眼睛去看不是任何神秘的感官，而是我們通常所謂的「洞見」、「洞察」或「了解」。我們看到什麼、沒看到什麼是為我們的思想所決定，哲學家的過人之處，就在於他能夠看到我們通常所忽略之處、能在看似平常的地方，看到精彩。這樣來看的話，現象學之為現象學的地方，關鍵之處在於他的思想是不是現象學的、在他能不能夠現象學地思維、能不能用現象學的眼睛去看。但是，什麼叫做現象學的思維？現象學的觀照？如何才能理解現象學？

對於這個問題，我們沒有可以訴諸於命題的簡單答案，但是，這並不代表這個問題不能回答。正確地陳述出「命題」並不同於「理解」，它只是理解的一個必要條件。命題的成立與否，反而是以理解為場所。然而，雖說沒有簡單的回答，但是我們仍然可以試圖說明現象學的思維方式。當我們試圖具體地說明一門學問的內容之時，我們需要一個具體的出發點來開始我們的描述，來「觀察這個場所」。在這裏，我們藉由胡塞爾超越現象學的思維方式為例來說明。但是，誠如上述，胡塞爾的思維方式不能決定現象學是什麼，現象學的觀念是個場所觀念，是讓各個不同的現象學概念與思維方式得以在其中發展的場所。作為這個場所最原始的界定者，胡塞爾給出了第一個實例。在某種意義下，這第一個實例給予了現象學以最原始的限定，原始的限定雖然不同於最終的限定，但是，了解這個限定卻有助於我們了解何謂現象學。

我們知道，胡塞爾一生在各個不同的時期，分別以不同的方式在介紹著現象學。從他所遺留下來的著作與手稿來看，我們可以發現，胡塞爾的思想有一個明確的計畫，這個計畫在不同的時間裏面不停地修正著（例如：《純粹現象學與現象學哲學的觀念》的計畫、《笛卡兒沉思》的計畫、甚至後期《歐洲科學危機與超越現象學》的計畫...）。同樣地，對於一個論題（例如：知覺、回憶、想像力...），胡塞爾在不同的時期、不同的方向上也是持續反覆地討論著。也就是說，胡塞爾的思維方式，並不是直線的，而是圓環的。筆者所謂「圓環的」思維方式是說，同一個事物、同一個論題，在往來環繞中，周而復始地被探討著。既是周而復始，就不是直線地沿著一個方向前進，而是每一次的探討，都在一個更寬廣的視域上，開始於對現象的重新描述。這可以從《純粹現象學與現象學哲學的觀念》、《笛卡兒沉思》、《歐洲科學危機與超越現象學》這三份著作的副標題，都被賦予「導論」一

詞看出來。胡塞爾雖然遺留下龐大的手稿，但是這些手稿並不是雜亂無章的，而是系統地在思考一個問題，就思想持續地指向所探討的事物本身而言是直線的；但是，就思維的結構而言是圓環的。這個圓環的思維方式，最明顯的實例，表現在胡塞爾對「世界」這個論題的探討上。在這裏，我們試著藉由胡塞爾的《笛卡兒沉思》及其與芬克共同合作的《第六沉思》來思考超越現象學的思維結構（此一路徑，即通常所謂的「笛卡兒路徑」），並試著顯示胡塞爾思想的圓環性格。

參

胡塞爾認為，在現象學的研究裏面，我們必須嚴格地區別開「自然的態度」與「超越的態度」。在不同的態度裏面，相應地有不同的思維領域與思維內容。在自然態度中的現象學謂之「現世現象學」(mundane Phänomenologie)；在超越態度中的現象學謂之「超越現象學」。兩者的差別在於現象學存而不論的範圍是不是夠徹底。¹²超越現象學的開始，在於現象學的主體能夠徹底地從自然態度的束縛中解放出來。在這裏，現象學需要一徹底的存而不論與還原的程序，相對於本文上述「哲學的存而不論」，胡塞爾稱這種存而不論為「超越現象學的存而不論」或「超越現象學的還原」。在語詞的嚴格使用上，「存而不論」與「還原」有些許的差異。就狹義來說，存而不論是對世界的懸置，而還原則

¹² 對此，我們可以從「現象學心理學」與「超越現象學」的區別看出。超越現象學的存而不論必須將任何「心理的存在」(Psychisches)懸置，包括進行存而不論的自我也要置入括弧。反之，現象學的心理學則保留了「心理的存在」。參閱漢生(Elling Schwabe-Hansen)(1991:109)。

是在懸置後回歸超越主體性的活動。本文在此之「還原」取其廣義，意指所有將主體帶向超越向度的活動。這樣的話，還原可以區別開許多不同的步驟，而存而不論即為其中步驟之一。就還原之最廣義來說，它還包括「現象學的構成」與所有「現象學超越方法論」的根本思惟方式(Hua Dok II/1, 13)。誠如芬克所說：「... 所有具體實行的〔譯註：現象學〕哲學思索，都只是還原本身的發展...。」¹³學界對在胡塞爾思想中，究竟存在著幾條不同的路徑以通向超越主體性，一向有不同的看法，¹⁴但可以肯定的是：胡塞爾各種不同路徑的提出，雖是基於不同的動機，面對不同的讀者，但其目的皆是要引導研究者進入超越主體性的領域。在此，筆者以笛卡兒路徑所特有的思維結構為例，來說明胡塞爾超越現象學的基本思路。

笛卡兒路徑開始於一個嚴格學的追求，或即追求對一切認識擁有一個確定與無可置疑的起點，並能依此而建立起一門基於絕對基礎的科學。在此，現象學的基礎首先意指「直接的所予」(das unmittelbar Selbstgegebene)。¹⁵對此，現象學要懸置所有的形上預設、放棄玄想思辯，直接就事物的所予作為探討之開始。也就是說，現象學的研究必須嚴格地停留在經驗的「直接性」

¹³ "... dass alles konkret ausführende Philosophieren nur eine *Entwicklung der Reduktion* selbst ist; ..."(Hua Dok II/1, 32).

¹⁴ 例如貝克(Oskar Becker)分析出三條可能的路徑，芬克分析出四條、波恩(Rudolf Boehm)分析出三條、耿寧(Iso Kern)也指出三條路徑。筆者同意漢生的看法，認為這些不同的路徑，並非不同的還原，而是對「一」的還原之不同描述。請參閱漢生(1991:53ff)。

¹⁵ 此即現象學的「明證原則」或「所有原則的原則」(Prinzip aller Prinzipien)(Hua III/1, 51)。此一原則是胡塞爾對「回歸事物本身」的具體闡釋。相對於現象學的「存而不論」與「還原」作為通達超越主體性方法(Zugangsmethode)，明證原則乃現象學對論題的「處理方法」(Handlungsmethode)。請參閱馮·赫爾曼(1981)。

(Unmittelbarkeit)上。筆者認為，這是現象學家所共同堅持的地方，亦是馮·赫爾曼教授所謂現象學的第一方法原則。然而，單只有直接的明證性，尚不足以窮盡超越現象學所追求之絕對基礎的意義。超越現象學所追求的絕對基礎，必須足以建立起一門確然無疑的學問，其所追求的明證，不僅是要直接呈現，尚且要在一批判的反省中，以「確然的」(apodiktisch)方式出現(Hua I:56)。之所以必須是確然的，是因為「直接的所予」並不同於「確然的存在」，胡塞爾現象學所理解的「絕對基礎」，不只是「直接的」，它還必須是「確然的」。¹⁶對此，胡塞爾認為，確然自明之獲得，唯有透過徹底地懸置我們的自然態度始成。在自然態度裏面，我們理所當然地以世界為存在，並在此一存在基礎上進行思考與學問的建構。但是，自然態度並非沒有預設，它包含著一種存有論，自然態度的存有論性格，胡塞爾名之為「一般設定」(Generalthesis)或「世界信念」(Weltglauben)。這兩個語詞所表示的，是將世界存有著化，素樸地認為存在著無涉意識、或意識無法通達的實在自身。就這麼一種世界信念，被自然態度無所反省地視為理所當然而言，它是一種「預設」、一種為我們「先行設定的存在」。我們知道，這種先行的設定，並不真的是為任何個人所設定，而是對我們存在處境的一種說明。也就是說，在自然態度裏面，我們就是這樣存在著，無所謂好、無所謂壞，它是我們在自然的態度中觀看事物的場所。但是，在現象學追求絕對基礎的實踐裏面，基於嚴格學的要求，這個自然態度的預設必須予以懸置，胡塞爾認為，唯有如此，我們才能如實地描述世界的現象。在這裏，我們可以看到，超越現象學活動的第一個工作在施行徹底的存而不論，並在進行存而不論後，對其所留存之物進行

¹⁶ 此外，就基於學問的系統性而言，它還必須是「認識上在先的」。請參閱黃文宏(1998:20ff)。

現象學的描述。

在將世界懸置之後，世界並無改變，只是失去在自然態度中理所當然的存在性格。換句話說，世界的「存在」(Sein)失去了獨立於意識的特性，成為關連於意識的「存在現象」(Seinsphänomen)(Hua I, 59)。「存在」在這個時候，成為一種「意識的存在」(Bewußt-sein)。當世界成為存在現象之後，胡塞爾的重點即落於對此一存在現象的描述：首先，世界中的對象並不因存而不論而消失，它仍然存在，只是在存而不論後，對象不再是一素樸地獨立於意識的存在，而是關連於意識的現象，是「意識之所對」。此一意識現象，胡塞爾名之為「所思」(cogitatum)，「所思」所代表的是意識的客觀面。但是，胡塞爾認為，意識的活動沒有純然的客觀面，意識的客觀面就其本質而言，必然關連著的意識主觀面。換句話說，與所思共在的還有意識著此所思的「能思」(cogitatio)，能思是意識活動的主觀面，例如：判斷活動、期待活動、回憶活動...。能思必有所思與之相對，所思必有能思與之相應，意識的能所對應關係在不可分割中相互呼應、共在。此外，胡塞爾也發現：能思之為能思，必然越出自身而有所「指向」(Sich-Beziehen-auf) (意識如此的特性，胡塞爾亦名之為「意向性」)，此一指向，一方面指向「所思」，一方面回指向同一的「自我」(ego)，並將所有能思的活動理解為發自同一「自我」的活動。在這裏，我們可以發現意識的意向經驗，包含著第三個成素：「自我」。現象學對意識的本質描述因而可以表達為：意識活動以同一的「自我」作為多樣「能思」活動的出發點並指向「所思」。在意識的意向活動裏面，每一個能思皆關連著所思，胡塞爾名此為「意向相關」(Intentionales Korrelat)，在意向相關上，能思與所思皆無優先性，不是先有能思，才能關連著所思；亦非

先有所思，能思才能關連之。¹⁷自我、能思、所思沒有誰先誰後的問題，而是共在，同為意識的描述現象。存而不論後所留存的現象，有「能思」、「所思」以及作為多樣能思活動之出發點的「自我」。超越現象學對整個意識本質結構的描述，我們可以將其表達為「我思伴隨著思維著的所思」(ego cogito me cogitare cogitatum)。「自我—能思—所思」共同構成了「超越主體性」的本質領域，此一超越主體性即為超越現象學的論題領域。超越主體性不是一個「個物」，而是一個「領域」(Bereich)。其中作為意向活動之所指向的「所思對象」，與作為意向活動之所從出的「自我」，皆是意向活動中的構成物，此二者分別構成了意向活動中的「對象極」與「主體極」。從胡塞爾的觀點來看，對象極與主體極皆不是超離意識的實在，而是在意向活動中被構成的存在。

透過還原，現象學的主體得以論題化超越意識的領域，在對超越意識進行現象學的描述之時，現象學的主體發現意識的本質結構為「自我—能思—所思」。在此一結構中，能思是意識「實質的」(reell)內在對象，是我們在意識經驗中所實質經驗的東西，而自我與所思則是意識經驗中「實在的」(real)內在對象。就自我與所思皆越出我們的實質經驗部分而言，它們的存在是一種「內在的超越」(immanente Transzendenz)；就其無法脫離意識的意向性而言，它們是一種「意向的內在」(intentionale Immanenz)。內在超越物雖然是確然的存在，但是，由於它越出了我們的實質經

¹⁷ 在此，隱含著胡塞爾對傳統認識論問題的批判。傳統認識論的「超越問題」（即為主觀心理活動的認識活動，如何能越出自身而切中客觀存在的對象），在現象學的觀點下，是一虛假的提問，其根本在未能正確認識主客相關乃意識的本質。

驗或「歷驗」(Erlebnis)，是需要被解釋的存在。¹⁸在確定這兩類內在超越物之後，現象學的下一步驟即在試圖透過意識的「構成活動」來回答自我與對象的存在。一般說來，所有在意識的描述中所牽涉到的客觀性問題，胡塞爾皆嘗試在構成活動中予以回答。透過「構成」來回答自我與對象的存在是超越現象學在存而不論之後所要進行的工作。同樣地，他人的存在問題，胡塞爾也認為應在構成活動中來回答。這樣來看的話，超越現象學真正的論題領域在意識的意向性，而自我、他人、外物的構成，皆要在能思—所思的意向關係中來回答。這一點，誠如芬克所說：「現象學真正的論題，並非〔譯註：與主體性相對的〕世界，亦非與世界相對的超越主體性，而是在超越主體性之構成中的世界生成。」¹⁹現象學的構成在試圖透過意識的意向性以回答所有的存在問題，芬克認為，這一點是超越現象學的核心觀念所在。²⁰

在此，我們可以看出，超越現象學研究的第一階段，或即現象學「批判自然經驗」並藉由意識的構成活動來「解釋經驗」的工作，牽涉到兩類活動，即「存而不論」與「構成」。首先，現象學的主體要藉由存而不論，將自己從自然世界的束縛中釋放出來，在這裏，胡塞爾必須解釋為什麼要建立一門嚴格學，必須脫離自然態度？自然態度究竟在什麼意義上，無法滿足嚴格學的要

¹⁸ 黃文宏，1999:111-135。

¹⁹ "Das wahre Thema der Phänomenologie ist weder die Welt einerseits, noch eine ihr gegenüberzustellende transzendente Subjektivität andererseits, sondern *das Werden der Welt in der Konstitution der transzendentalen Subjektivität.*" 芬克(1966:139)。

²⁰ 「超越觀念論的中心思想在於：存有者在原則上皆是在超越主體性的生命進程中被構成的」"Der zentrale Grundgedanke des transzendentalen Idealismus ist: *Seiendes ist prinzipiell konstituiert* - in den Lebensprozessen der transzendentalen Subjektivität."(Hua Dok II/1: 178)。

求、需要被批判(這個部分對應於《笛卡兒沉思》的〈第一沉思〉)? 要注意的是, 這個能夠對整個自然世界進行存而不論的活動, 不能是自然的活動, 自然的活動無法對自然世界全體進行存而不論, 存而不論必須是個超越的活動, 屬於超越主體性。誠如芬克所說, 現象學的主體對自然態度的批判, 所採取的是一種「出離世界」(entweltlichen)的程序, 出離世界並不是自然人所擁有的一種可能性。²¹ 透過存而不論(出離世界), 現象學開啓了通往超越意識領域的可能性, 而超越意識的領域就是超越現象學的論題領域。現象學的主體對超越意識進行描述, 指出意識的本質結構(〈第二沉思〉的前半)。在闡明超越意識的本質結構之後, 基於現象學的經驗性格, 它必須解釋在意識經驗中所發現的各種內在超越物, 諸如對象、自我、他人..., 這一部分的工作, 胡塞爾稱之為「現象學的構成」(〈第二、三、四、五沉思〉)。在這裏, 我們可以看到, 第一階段現象學的實踐所牽涉的兩類活動(「存而不論」與「構成」), 皆為超越主體性的活動。胡塞爾認為, 在現象學研究的第一階段, 現象學哲學的意義仍未完全顯明。基於現象學嚴格學的要求, 現象學的研究必須進一步對自身的「超越經驗」進行自我批判, 也就是說, 我們必須再對「存而不論」與「構成」進行批判。在這裏, 我們進入現象學研究的第二階段, 或即「現象學的現象學」、「批判的批判」階段, 胡塞爾認為,

²¹ 芬克在這裏說了一句很有意思的話: 「(譯注: 在現象學還原的省思當中,) 不是人在省思它自己, 而是超越主體性在省思它自己。超越主體性隱藏在自我對象化的人當中。在省思的時候, 超越主體性先『顯現』為人而開始、揚棄人的身份並指向根柢: 也就是說, 指向自身生命最內在的終極根柢。」"[...] Nicht der Mensch besinnt sich auf sein Selbst, sondern die transzendente Subjektivität, in der Selbstobjektivierung als Mensch verhüllt, besinnt sich, indem sie *erscheinbar* als Mensch beginnt, sich als Mensch aufhebt und zugrunde richtet: nämlich auf den eigenen letztinnersten Lebensgrund richtet." (Hua Dok II/1, 36).

唯有進入第二個階段，現象學哲學的意義才能完全明朗(Hua I:68, 178)。此第二階段的重點，即在對第一階段的兩類現象學活動(「存而不論」與「構成」)進行批判的自我反思(這是〈第六沉思〉與僅留下部分殘稿的〈第七沉思〉的主題)。²²

在這裏，我們可以看到胡塞爾與芬克將整個現象學哲學的系統區分為「存而不論」與「構成」兩個問題組。從系統上看，現象學的存而不論包含二組子問題：其一是存而不論的「動機問題」(Motivationsproblem)，即超越現象學的研究，為什麼必須施行存而不論？為什麼必須先脫離自然態度的世界？(《笛卡兒沉思》之〈第一沉思〉)？其次為存而不論的「可能性問題」(Möglichkeitsproblem)，亦即將世界全體存而不論如何可能？存而不論如何能將進行存而不論的自我也存而不論？倘若自我亦被存而不論了，這個時候究竟是「誰」在進行現象學的活動？現象學的主體究竟要如何理解(〈第六沉思〉)？再者，嚴格說來，現象學的出離世界並不是全然脫離這個世界，而是在「彷彿地」(scheinbar)離開世界之後(Hua Dok II/1:96)，現象學必須再藉由自身的活動回到這個世界(用芬克的話來說，這是現象學的「入世活動」(Verweltlichung))，這一部分在胡塞爾哲學則是屬於「構成」這個問題組。在《笛卡兒沉思》中，超越現象學的「構成」，主要包括「意向構成」與「交互主體構成」兩部份。意向構成在回答「對象」(〈第二、三沉思〉)與「自我」的存在意義(〈第四沉思〉)；交互主體構成的目的，在闡釋他人的存在意義，與超越主體性的範圍問題(〈第五沉思〉)。同樣地，構成的問題也並不就此結束，「構成」的深層問題，例如本能、被動綜合...

²²《第七沉思》可能因當時政治情勢(1933年納粹執政)而未完成，現在只留存部分斷簡。請參閱普契尼(Roland Bruzina)為《現象學百科全書》所撰寫的「芬克」條目，於恩布瑞(Lester Embree)(1989:97ff.)。

等，則被置於未完成的〈第七沉思〉。

在這裏，我們重新整理一下胡塞爾超越現象學的思維方式：胡塞爾分別在第一與第六沉思處理「存而不論」，在第二、三、四、五、七沉思處理「構成」。筆者所謂超越現象學的思維方式是「圓環的」是說：沿著現象學的思維方式，同一個問題組，並不能夠一次處理完成，也無法一次處理完成，它必須一而再地在各個不同的思維階段裏面，重新被提出、重新被描述。存而不論的「可能性問題」（置於〈第六沉思〉）並不緊接在存而不論的「動機問題」（〈第一沉思〉）之後處理。筆者認為，之所以必須如此安排，是因為存而不論的可能性問題牽涉到三個自我的同一，²³這三個自我的同一性問題，需要徹底了解（廣義的）現象學「還原」。所以嚴格說來，「還原」這個問題在〈第六沉思〉仍然沒有完結，因為構成的深層問題在〈第七沉思〉仍有討論。然而，構成問題的解決又預設存而不論，因為沿著《笛卡兒沉思》所鋪陳的思路，「構成」作為超越自我的活動，是在「存而不論」之後所發生的。在這裏，我們可以發現一種圓環的關係，在這個

²³ 相應於「還原」與「構成」，在現象學的超越領域裏面，我們可以區別開「存而不論的自我」與「構成的自我」，這兩個「超越自我」與自然態度中的「經驗我」形成三個自我的同一性問題。在芬克看來，這三個自我的人格同一問題，是超越現象學的根本問題。芬克說：「在『三個自我的同一性問題』中，隱藏著現象學哲學的全部學說。」（"Im Problem der 'Identität der drei Iche' verbergen sich ganze Disziplinen der phänomenologischen Philosophie."）芬克(1966:122f)。

圓環的關係中，「超越態度」並不與「自然態度」截然二分。²⁴ 訴諸於超越態度，其實是一個希望更了解自然態度的方式。誠如芬克所主張，超越現象學的還原其實是為了更恰當地理解我們的自然態度，或者說，是要引領我們回到(Zurückleitung)那個為我們自然的生命所遺忘的超越主體性。²⁵

肆

在這裏，我們暫時擱下存而不論與構成的具體內容，僅將重點置於澄清胡塞爾現象學的思路。對此，我們注意芬克的一個詮釋，這個詮釋可以幫助我們了解胡塞爾《笛卡兒沉思》的全部計畫。芬克藉由柏拉圖的「洞穴喻」，將胡塞爾現象學的思考路徑理解為一種「向上之道」與「向下之道」。²⁶簡言之，現象學的主體必須先「向上」離開世界，然後根據自身的活動，「向下」再度進入世界。在這個「向下」的過程中，現象學必須說明超越主體性如何再度進入世界的方式，或即超越主體性的「入世方式」(verweltlichungsweise)。²⁷超越主體性的入世問題之所以是必須

²⁴ 對於這一部分的研究，請參閱芬克的說法。芬克對這個問題的解決方式，是訴諸於「自然態度」與「超越態度」之辯證地為一，也就是說，自然態度與超越態度雖然有別，但並不是截然的分別，現世性與超越性處於一種「矛盾的統一」(coincidentia oppositorum)或「辯證的統一」(dialektische Einheit)關係中。這樣的話，超越現象學的「絕對者」就必須包含著對立的成素於其中(Hua Dok II/1, 157 f.)。

²⁵ E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, a.a.O. S. 134, 以及Hua Dok II/2, 158 f.

²⁶ 芬克(1966:177ff)。

²⁷ 對於芬克這一方面的詳細討論，請參閱《第六沉思》。也可參閱黃文宏(1998:139ff)。

的，是因為現象學的終極目標是回到我們所生活於其中的世界，是要了解我們所生活於其中的世界。對此，胡塞爾超越現象學的做法，是先「彷彿地」離開這個世界，然後再進入這個世界。在這裏，現象學主體的「出世」與「入世」，並不是兩個獨立的活動，而是對現象學活動進行結構分析後，所得出的兩個「環節」(Moment)。²⁸分析出兩個環節，不外是為了進一步了解現象學活動的內部構造。我們可以發現，在現象學活動的內部構造中，包含著一種奇特的辯證關係：我們並不真的離開這個世界，再進入這個世界，只是「彷彿地」離開、「彷彿地」進入，現象學的主體與它的世界之間存在著這麼一種「若即若離」的關係。現象學對世界的描述必須開始於一個批判的態度，必須先藉由懸置世界的意義與有效性，讓世界成為意識所能通達的現象，將世界存而不論其實是現象學理解世界的一個方法（這一點，在芬克的詮釋中特別清楚）。換言之，超越現象學所提供的思考方式是：要理解我們所在的世界，我們必須先將它懸置，必須先失去這個世界，才能真正地獲得這個世界。這麼一個思維方式，在筆者看來，說明了一個事實：即自然態度的預設或即「一般設定」，並不是我們的選擇，我們無可拒絕地處於其中，嚴格說來，它不是我們之所「有」，而是我們之所「是」，也就是說，我們的自然存在就是這樣，不是我們要不要的問題。這一點，用海德格的話來說，我們是「被投企」(geworfen)於這個世界，並已然擁有某種「存有理解」(Seinsverständnis)。問題並不是我們要不要的這個預設，而是我們的存在必然處於這麼一種預設當中。區別胡塞爾與海德格的一個判準，可以說就在於我們如何對待這個已然擁有的存有理解，是應該將它「懸置」（胡塞爾），還是將其視為存在的「事

²⁸ 這裏的「環節」採胡塞爾的嚴格用法。相對於「片段」(Stück)，環節是不能獨立呈現的抽象部分。對此，請參閱Hua XIX/1: 272。

實性」(海德格)。

倘若我們站在第二序的立場來想，哲學總是認為我們不應有所預設地看待事物，應該回到事物本身，讓事物本身如如地顯現它自己，這是哲學工作者所共同認可的方向，並不是現象學者所獨有。然而，現象學的分析告訴我們，在實際的思考上，我們無法全然脫離以某種眼光去看、從某種角度去想，這同樣也表現在現象學家的爭論上，用來批判別人的概念，在另一個思維方式下，可能被用來批評自己。再者，哲學家所反對的概念，有時候是爲了牽就傳統的思維模式，並不代表這個哲學家無條件地背棄這個概念。胡塞爾的超越現象學是個典型的主體主義哲學，他明白地批評主客分離的思維方式，但是，從海德格的觀點來看，胡塞爾的哲學仍然脫離不了傳統的思維方式。同樣地，胡塞爾認為，康德的「物自身」無法成爲現象學的對象，但是誠如芬克所說，並非所有不顯現的事物，對現象學而言都是無意義的。胡塞爾訴諸於「存而不論」，「看似」是要脫離我們所在的世界、脫離我們的歷史，以一個超然旁觀、無所參與的角度來看這個世界，²⁹但深究其義，卻又不然。筆者認為，胡塞爾通過存而不論正是要指出，通常意義下的實在，它們真正的意義其實是被構成的，訴諸「存而不論」乃至懸置這個世界，是因爲哲學家所能使用的語言，只能是自然的語言。語言文字的出現，總會考慮到它的聽眾、讀者與語詞所帶有的歷史意義。思想牽就處境，但是思想並不受制於這個處境。在這個意義下，了解一個人所說，並不同於了解一個人的思想；了解一個人的思想，也不同於了解這個思想所引發的可能性。胡塞爾一生總是以不同的方式反覆地在介紹超越

²⁹ 關於「存而不論」必然產生「超越的旁觀者」(transzendentaler Zuschauer)或不參與世界的「超然旁觀者」(unbeteiligter Zuschauer)一事，請參閱黃文宏(1988:45ff)。

airiti

現象學的觀念—從海德格的場所思維來看 87

現象學，同時也是不停地想要了解現象學的意義。在這個意義下，或許任何具體的現象學，都只是現象學精神的一個具象化，不等同於現象學本身，也不能全然決定現象學的內容與範圍。

但是，誠如我們所說，現象學仍然有一個限定的空間或範圍，如同我們根據某個原則理解某個個人、某個時代一樣，我們可以根據這個空間或場所來理解現象學。現象學的場所，在筆者看來，在於如如地描述我們的經驗，或者說，在於我們的「直接經驗」。但是，什麼叫做如如地描述我們的經驗？我們的直接經驗是什麼？我們總是透過經驗去了解經驗，這個我們所經由之經驗，在胡塞爾稱之為「歷驗」(Erlebnis)，在海德格則是我們的「存有理解」。但不論是「歷驗」或「存有理解」，就現象學來看，都是生活世界的經驗，都是發生在現實世界的真實感。現象學的思維不是要引領我們離開這個世界，去建構另一個可能世界，而是引領我們走向我們的世界、如實地觀照這個現實的世界，實在的世界就是這個與我們須臾不離的世界。唯有在夢中，我們才有許多可能的世界；只要是清醒的，存在著的唯有這個世界。

然而，我們也許會覺得奇怪：倘若現象學真是在描述我們的生活經驗，那為什麼現象學的概念在存在上離我們那麼遙遠，它不僅難於理解，所談之物，所關心之物，例如超越主體性、存有理解...等，更彷彿與現實脫離、甚至無關。海德格在描述我們對「充足理由律」之經驗的時候，說過一句很有意思的話，他說：「由於我們與近側事物的關係，從來就是沒有感覺與遲鈍的。因為通向近處的道路對我們人類來說，不論何時都是最遙遠且因而是最困難的。」我們知道，胡塞爾說他的現象學比經驗主義的經

驗還「經驗」；³⁰後期海德格在表達其思想的時候，大量地運用了詩意與詭譎的語言，然而，海德格覺得他的同一思惟，遠比邏輯概念的推理來得「嚴格」；西田的場所邏輯，倘若真是「東方的邏輯」（思維方式），³¹西田所探求的「純粹經驗」，倘若真是「具體的」實在，何以對我們是如此的陌生、難以理解。這些思想倘若來自於日常生活的經驗，我們不就存在於其中嗎？這一點，筆者認為，這理解的困難在於「語言」。就海德格現象學來看，語言喚起一個場所，也同時將自己置入這個場所之中，在這個意義下，我們可以說，語言的存在都是場所性的，它不僅要在一個適當的場所才得以對我們言說，它的言說也總是帶著場所的言說。如果說，現象學是一門探討經驗的學問，那麼這門學問的目的就是要引領我們回到與我們須臾不離的世界，這個直接經驗的世界就是現象學的場所。但是，也正由於概念都是在場所中的概念，由於表象思維的影響，讓我們很自然地將現象學的語言，置入熟悉的理論世界中、置入一個表象的關係裏面。將具體之物置於抽象的場所之中，具體世界自然變得生疏。這一點，讓一個原本切近於日常生活的語言，變得遙遠；讓原本離我們很近的世界，變得疏遠；讓一個我們生活於其中的思維方式，變得陌生。嚴格說，哲學的概念之所以虛無縹緲，是因為我們遠離了世界，不是哲學概念脫離了世界。

沒有辦法以我們熟悉的方式來限定的概念，在某種意義上，對我們都是個模糊的概念，但是它並不是不能「理解」。海德格認為，理解的本源形式並不是一種理論的旁觀，而是一種「能夠

³⁰ "...weil unser Verhältnis zum Naheliegenden seit je stumpf ist und dumpf. Denn der Weg zum Nahen ist für uns Menschen jederzeit der weiteste und darum der schwerste." 海德格(1971:16)。

³¹ 參閱卡特(Carter, Robert)(1997:17)。

處理某事」(einer Sache vorstehen können)、「勝任某事」(einer Sache gewachsen sein)、「會某事」(etwas können)。³²某人能夠處理某事、勝任某事、會某事，並不表示他一定能意識到他能夠處理、勝任、會什麼事。在這個意義下，理解的現象並不是一種發生於腦中的理論操作，不是我們的心靈所擁有的東西，而是一種「能夠」(Können)。這樣的「理解」意義，是源自於我們的日常生活用語，也是理解的本源意義。這樣來看的話，知識廣博之人，理解可能淺薄；真知灼見者，可能木訥寡言。語言缺乏的地方，並不代表一個人不理解，這並不是神秘主義，而是理解的性格使然。就海德格來看，理解雖然牽涉到語言，但語言並不同於命題，命題的言說只是語言的一個特例。我們說現象學的場所在「直接的經驗」或「回歸事物本身」，是用概念來標示一個場所，概念與場所皆圈定一個範圍，但是，它們所圈定的範圍都不是固定不變的。借海德格的語詞來說，它們是在一種「奇特的來回關連」(merkwürdige Rück- oder Vorbezogenheit)中，往復地變動著，³³概念與場所處於相互的限定當中。概念所擁有的場所變動性，表現在其意義的轉變上。這一點，我們可以從芬克在《第六沉思》中所提出來的一個問題來理解。芬克認為，我們所擁有的語言是「自然的語言」，自然的語言是根據自然的存有者而建立，透過存而不論並不能提供給我們「超越的語言」，我們只能以自然的

³² 「在對存有者的言說上，我們有時候會使用「理解某物」這種表達，以表示『能夠處理某事』、『勝任某事』、『會某事』。」("Wir gebrauchen zuweilen in ontischer Rede den Ausdruck «etwas verstehen» in der Bedeutung von «einer Sache vorstehen können», «ihr gewachsen sein», «etwas können».)"(GA 2:190)。

³³ 海德格「奇特來回關連」一詞，是用來形容此有(探問者)與存有(被探問者)之間的關係，說明兩者在在探問的關係中所存在著的一種來回的相互限定關係(GA 2:11)。

語言來表達超越的知識，在這裏，自然語言必須經過一個轉義的過程。然而，在轉義的過程中，自然的意義並沒有完全消失，而是持續地與超越的意義處於一種內在的張力當中。³⁴筆者認為，這是哲學的語詞之所以「乎而在近、又彷彿在遠」的原因。現象學皆主張應「回歸事物本身」，也部分使用了相同的術語，但是，胡塞爾與海德格對這些術語內容的理解是不一樣的。雖然海德格有不同理解，但並不全然自創一格，而是與胡塞爾思想對話的結果。就現象學的共法「回歸事物本身」而言，海德格仍然是處於胡塞爾所開啓的場所之中，而海德格的內在對話則發展了場所的一個可能性。

現象學的概念無法脫離現象學的思維方式來理解，但是，要將某個概念「內化」(Aneignung)為自身的一部分，並不能單靠我們旁觀地認識它的幾個基本概念、並根據這幾個概念進行思想的冒險就能夠完成。內化一個思維方式需要經歷長時間的自我對話，語言在這裏扮演了一個重要的角色。這是因為語言本身並不是一個使用的工具，語言的改變標示著思維方式的改變。倘若現象學的觀念，真如本文所主張，是要引領我們回到須與不離的世界的話，那麼，現象學的魅力就不來自新奇，而是來自於實在本身，用現象學的语言來說，這個能將我們帶入現實世界的實在力量就是「事物本身」。理解現象學，就是要去同化一個思維方式，同化或者內化一個思維方式，必須要通過我們的詮釋，去發現現象學所使用的語詞，是不可迴避、不能輕易改變的。誠如胡塞爾所說「哲學——或即智慧——完全是從事哲學思索者個人的事」，是哲思者「自己所爭取到的、普遍持續追求的知識」(Hua I:44)。在這個意義下，哲學思想無法合作，唯有個人能為之，它是私人

³⁴ 對此，請參閱Hua Dok II/1: 95 ff.以及黃文宏(1998:146ff)。

airiti

現象學的觀念—從海德格的場所思維來看 91

的工作，任何為我所接受的思想，皆必須在我個人身上獲得確然的實感，始能真正成為我的並內化為我的存在方式，用胡塞爾的話來說，它必須「基於自己完滿的洞見」(aus eigener vollkommener Einsicht)(Hua I:44, Anm. 2)。這是胡塞爾對哲學研究者的自律之期許。筆者認為，「完滿的洞見」之獲得，在於研究者能不能內化現象學的語詞，讓現象學的語詞在各自的生命中獲得確然的實感。現象學的哲學研究是各自的，但是，現象學並不停留在個人的領域，它在心理學、文學批評、社會學、法學、數學...方面，已然擁有豐碩的成果。在筆者認為，哲學在某種意義上，是思想與文字辯證統一後的結果，一個新的思想的產生，除了內化原有的語詞之外，還需要「新的」語詞，來表達我們共同的經驗，這「新的」語詞並非「全新的」語詞，它只能來自本有的語詞，產生自與傳統的詮釋性對話。不論是藉由內在對話，或與他人的對話，思想往往是在充分的討論後，才能獲得恰當的語詞；換個方式說，思想的停滯無力往往肇因於語言的貧乏。哲學家在某種意義上都是術語的創造者，這一點在現象學，尤其是海德格身上特別明顯，然而，這並不是為了標新立異，而是海德格思想長期自我對話（特別是與傳統哲學的對話）的結果。語言不是工具，而是人所寓居於其中的場所，這是海德格哲學的一個貢獻。

參考書目

胡塞爾部分

Husserliana: Edmund HUSSERL. Gesammelte Werke.

Hua I: (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. 2. Aufl. Den Haag: S. Strasser. Photomechanischer Nachdruck.

Hua III/1: (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: K. Schuhmann.

Hua XIX/1: (1984) *Logische Untersuchungen*. Den Haag: U. Panzer.

Hua Dok II/1: (1988) VI. *Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht: H. Ebeling/ J. Holl/ G. van Kerckhoven.

Hua Dok II/2: (1988). VI. *Cartesianische Meditation. Ergänzungsband*, Dordrecht: G. van Kerckhoven.

海德格部分

M. HEIDEGGER: Gesammelte Werke

GA 2: (1977) *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.:
Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

GA 12: (1985) *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959).
Frankfurt a. M.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

Heidegger, Martin: (1971) *Der Satz vom Grund*. vierte
Auflage, Pfullingen: Günther Neske.

— (1977) *Vier Seminare*. Frankfurt a. M.: Vittorio
Klostermann.

其他部分

- Bruzina, Ronald. (1989). Die Notizen Eugen Finks zur Umarbeitung von Edmund Husserls "Cartesianischen Meditationen", in: *Husserl Studies* Bd. VI.
- Carter, Robert E. (1997). *The Nothingness beyond God. An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarô*. St. Paul, Minn.: Paragon House.
- Embree, Lester. (1997). *Encyclopedia of Phenomenology*. Netherland: Kluwer Academic Publishers.
- Fink, Eugen. (1966). *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*. Den Haag.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm. (1981). *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Huang, Wen-Hong. (1998). *Der transzendental-phenomenologische Idealismus. Eine Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung von Edmund Husserls "Cartesianischen Meditationen" und Eugen Finks Umarbeitung*. Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag.
- Huang, Wen-Hong. (1999). "Geschiedenheit und Ungeschiedenheit. Husserls Bewußtseinsphilosophie

- und Nishidas "Zen no kenkyû'", in: *Recherches husserliennes*, Vol. 12:111-135.
- Lembeck, Karl-Heinz. (1994). *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pöggeler, Otto. (1994). *Der Denkweg Martin Heideggers*, 4. Aufl. Stuttgart: Neske.
- Rombach, Heinrich. (1980). "Das Phänomen Phänomen" in *Phänomenologische Forschungen*; Bd. 9, Freiburg/ München: Alber.
- Schwabe-Hansen, Elling. (1991). "Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität" in *der Phänomenologie Edmund Husserls*. München.

The Idea Of Phenomenology : In View of Heidegger's "Topological Thinking"

Wen-Hong Huang

Abstract

In this paper I intend to provide an interpretation of the idea of "phenomenology" specially in view of Heidegger's "topological thinking".

This article is divided into four sections. In the first section, I begin with a brief introduction to Heidegger's "topological thinking" or "topology of Being" (*Topologie des Seins*), which represents his final formulation of the question of Being. Then I try in the second section, by following Prof. Fr.-W. von Herrmann indication - the first and the second methodical principle of phenomenology - to clarify the methodological idea of "phenomenology". In order to elucidate my interpretation of the idea of phenomenology, I commit myself, in the third section, to clarify the path of phenomenological thinking in Husserl's "Cartesian Meditations" and its forthcoming development in the "Sixth Meditation" which is finished by Eugen Fink. In the final section I discuss briefly the problem of understanding which is derived from my "Emplacement" (*Erörterung*) of the idea of phenomenology.

airiti

現象學的觀念—從海德格的場所思維來看 97

**Keywords: Husserl, Heidegger, Fink, Phenomenology,
Topology of Being, phenomenological reduction**