

The Unfolding of Husserl's *Studies on the Structure of Consciousness*

Liangkang NI

Abstract: *Studies on the Structure of Consciousness*, as Volume XLIII of *Husserliana*, is the most recent addition to this series, having been published in 2020. It delves into at least eight crucial directions of thought that merit thorough emphasis and exploration. The first involves 1) the foundational relationship between phenomena and language, which can be delineated into three levels: conscious activity, internal monologue language, and interpersonal communication language. The second pertains to 2) the issue of concepts and words in consciousness analysis, which is a challenge not only to linguistic phenomenology but also to the broader phenomenological method. Taking the concept of “*Explication*” as an example, we can further grasp 3) Husserl’s investigations into the phenomenology of reason, i.e., the logical genealogy from phenomenal experience to linguistic judgment. Running parallel to this direction are 4) Husserl’s explorations on the phenomenology of feeling and 5) the phenomenology of value, which are the two (noetic and noematic) sides of the same coin. These studies, along with 6) Husserl’s consideration regarding the phenomenology of will, which demonstrates how noesis and noema manifest themselves as “*fiat*” and “*Tun*”, constitute the triad of cognition, emotion, and volition. Amidst these studies of intentional psychology, 7) the issue of motivation is a central theme. It operates as the fundamental law in the spiritual realm, contrasting with the causal rule of natural science. Finally, intrinsically related to the issue of motivation is 8) the problem of the emergence of consciousness. This encompasses the passive emergence of noema, the active emergence of noesis, and the emergence from the inception of will to the surge of action. Collectively, these eight dimensions offer a comprehensive and profound phenomenological perspective through which we can research the eidetic elements of consciousness and their eidetic structure.

Keywords: Language, Reason, Feeling, Will, Emergence of Consciousness

Author: Liangkang NI received his Ph. D. in Philosophy from the University of Freiburg, Germany, in 1990. He is now a Distinguished Professor of Liberal Arts at Zhejiang University, a professor and a Ph.D. supervisor at the School of Philosophy of Zhejiang University, and the director of the Research Center for Phenomenology and Thoughts of Mind–Nature at Zhejiang University. He also serves on the editorial boards of international journals such as *Husserl Studies* and *Continental Philosophy Review*, international book series such as *Orbis Phaenomenologicus*, and Chinese journals such as *The Phenomenological and Philosophical Research in China*. His academic research focuses on Western philosophy, especially modern philosophy and the tradition of phenomenology of consciousness. In recent years, his research field has been expanded to include all major philosophies of consciousness in the history of Chinese and Western thought. His representative works include: *Xianxiangxue jiqi xiaoying* [Phenomenology and its Effects]; *Zishi yu fansi* [Self-consciousness and Reflections]; *Yishi xianxiangxue jiaocheng* [A Tutorial on the Phenomenology of Consciousness]; *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*; *Zur Sache des Bewusstseins: Phänomenologie, Buddhismus, Konfuzianismus*.

胡塞爾的『意識結構研究』之展開

倪梁康

[摘要] 『意識結構研究』(Studien zur Struktur des Bewusstsein) 作為『胡塞爾全集』第四十三卷, 是該系列於2020年最新面市的一卷。其中涵蓋了至少八個值得重視和深入探討的思考方向。首先是1) 語言與現象的奠基關係問題, 這裡可以區分意識活動、內心獨白語言與人際交流語言三個層次; 接下來是2) 意識分析中的詞語概念問題, 這既是語言現象學的問題, 也涉及一般現象學的方法; 以“展顯(Explikation)”概念為例, 可以進一步瞭解胡塞爾3) 在理智現象學方向上的思考, 即從現象經驗到語言判斷的邏輯譜系學展開; 與此平行的是胡塞爾4) 在情感現象學方向上和5) 在價值現象學方向上的思考, 二者是意向活動與意向相關項之間一體兩面的關係; 此外, 構成知情意三分的還有胡塞爾6) 在意志現象學方向上的思考, 這裡的意向活動與意向相關項分別是“要(fiat)”與“做(Tun)” ; 貫穿這些意向心理學研究的是7) 動機引發的問題, 它作為精神領域的基本法則對立於自然科學的因果規律; 最後是與動機問題內在相關的8) 意識湧現的問題, 它包含意向相關項方面被動的湧現、意向活動方面主動的湧出以及從意志啟動到行動產生的湧起。這些問題維度為我們思考意識的本質要素及它們之間的本質結構提供了一個全面且深刻的現象學視角。

[關鍵詞] 語言 理智 感受 意志 意識湧現

[作者簡介] 倪梁康, 男, 江蘇省南京市人, 1990年獲德國弗萊堡大學哲學博士學位, 現為浙江大學文科資深教授, 浙江大學哲學學院教授、博士生導師, 浙江大學現象學與心性思想研究中心主任。兼任國際『胡塞爾研究』、『歐陸哲學評論』等學刊編委、國際『現象學世界』等叢書編委、國內『中國現象學與哲學評論』等學刊編委。學術研究偏重於西方哲學, 尤其是近現代哲學以及其中的意識現象學傳統, 近年來研究領域擴大到中西方思想史上的各個最主要的意識哲學。代表性著作有『現象學及其效應——胡塞爾與當代德國哲學』、『自識與反思——近現代西方哲學的基本問題』、『意識現象學教程——關於意識結構與意識發生的精神科學研究』, *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*, *Zur Sache des Bewusstseins: Phänomenologie, Buddhismus, Konfuzianismus*等。

目前最新面市的『胡塞爾全集』是在2020年由施普林格出版社出版的第四十三卷。它由四卷本的研究手稿組成；第一卷『理智與對象』(Verstand und Gegenstand)、第二卷『感受與價值』(Gefühl und Wert)、第三卷『意志與行動』(Wille und Handlung)、第四卷『文本考證性的附錄』(Textkritischer Anhang)。全書德文原文共計2145頁(中文譯文前三卷共計112萬字有餘)。這份研究手稿於上世紀二十年代末由蘭德格雷貝(Ludwig Landgrebe, 1902—1991)編排謄寫、胡塞爾(Edmund Husserl, 1859—1938)通讀復核、海德格爾(Martin Heidegger, 1889—1976)瀏覽審讀。自上世紀末起,在經歷了胡塞爾文庫長達四分之一個世紀的整理準備工作之後,這部巨著最終由兩位專家烏爾里希·梅勒(Ullrich Melle)與托馬斯·封戈爾(Thomas Vongehr)完成了編輯出版。^①

關於胡塞爾的這部遺著的起源背景與形成歷史、各個分卷的文本內容與實事含義,以及它們所處的系統關聯等等,該卷的編者、當時也是『胡塞爾全集』的主編烏爾里希·梅勒在其「編者引論」中已經做了扼要而周全的介紹。另一位現象學家塞巴斯蒂安·路福特(Sebastian Luft)也已經開始撰寫並發表他對『意識結構研究』三個分卷的專業評論。^②因此,筆者在準備撰寫「譯後記」的過程中原先計劃不再贅述以上的內容,而是首先回顧自己閱讀並翻譯這部大書的初衷,而後表述自己在閱讀與翻譯過程中產生的一些相關感受和想法,例如知·情·意的奠基關係問題,語言與現象的奠基關係問題,現象學的“內觀”與行為主義的“外觀”的奠基關係問題,客體化與主體化的相等性問題,以及如此等等。但在「譯後記」撰寫過程中所產生的許多專題的讀後感悟與思考討論越來越多,初稿的篇幅已經超出了一篇「譯後記」的正常容量,因而筆者不得不將後一部分的內容從中抽取出來,另外再嘗試專門作為書評發表。而下面各節便是從中抽取出來的文字論述的一個部分。^③

一 語言與現象的關係

應當特別留意的是胡塞爾在手稿中對各個現有概念的運用和組合的運用。可以說,胡塞爾一直在嘗試用概念語詞來把握和固定他在反思中觀察到的東西:意識的本質要素以及它們之間的本質結構。他曾在第二分卷中對願望分析的案例來表達他對自己研究工作的一個願望:“如果我將所有的概念(對象、範疇等)都發展完善,使它們能夠徹底地清晰有別,而且我自己也有序地掌握了這些概念,那麼所有這些都可以得到更好的表達。”(Hua XLIII/2, 376)

不過胡塞爾對概念與表達始終持有謹慎的態度。這與他對語言與現象之間的奠基關係理解有關,因而可以理解他在另一處所說:“但我們也不應當對規定著我們的語詞選擇的那些形象要求過高,最重要的是,在我們選擇了語詞之後,我們就不應當要求內語言形式提供任何方面的真正的類比,甚至不應當受它的欺騙,不應當用它來為現象奠基。”(Hua XLIII/1, 270)

在胡塞爾的研究手稿中可以發現他對現象與語言之間的奠基關係順序的理解:意識活動、內心獨白語言、人際交流語言,它有些類似於維特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)所說的私人感覺、私人語言、公共語言之間的關係,儘管不是這個順序的奠基關係。

胡塞爾在這裡進行的純粹心理學研究,就總體內容而言是意向心理學,就總體方法而言是反思心理學^④。通過反思的直觀,意識以其紛繁無窮的主觀統一的“流形”方式多層次、多階段、多方面地顯現出來。胡塞爾在書信中曾談到這些意識現象的“所有廣度和深度”以及“所有的錯綜複雜”(Hua Brief. III, 90),談到它們的“枝纏葉蔓”以及“大量細緻入微的縱橫截面與標本”(Hua Brief. IX, 80)。但通過反思的直觀獲得的對象的清晰與豐富並不會直接導致對它們的語

① Edmund Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (Cham: Springer, 2020), hrsg. Ullrich Melle und Thomas Vongehr. (以下凡引『胡塞爾全集』,均僅在正文中加括號標明: Hua+卷數+頁碼)

② 目前可以參見路福特對第一分卷的評論文章: Sebastian Luft, “Review of Edmund Husserl’s *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, Teilband I: *Verstand und Gegenstand*”, *Husserl Studies* 39 (2023): 217–231.

③ 本文的第一部分會事先刊載於專業的期刊雜誌。

④ 也可以說:內省心理學、超越論心理學。

言描述以及語言陳述的準確與恰當。這裡也存在著被直觀之物與被描述之物的相即性問題。

胡塞爾在此問題上的主張和訴求，在一定程度上是與慕尼黑現象學主要成員普凡德爾(Alexander Pfänder)與蓋格爾(Moritz Geiger)正相對立的。這裡可以通過他們各自觀點的對照來說明這裡的實際狀況。

蓋格爾在討論普凡德爾的現象學方法時曾闡釋本質直觀與本質描述的關係，這個說明顯然也適用於一般直觀與一般描述。與胡塞爾始終強調直觀是“一切原則之原則”(Hua III/1, § 24)的做法不同，蓋格爾雖然承認直觀是前提，但更強調描述的重要性，“本質直觀僅僅是描述的前提，但不是描述本身。描述要使被直觀到的本質在其最突出標記方面能夠交流；應當使認識者的共同體能夠瞭解為個別人所直觀到的東西及其特別類型。”^①可以說，蓋格爾強調的是在主體已經獲得直觀的前提下對被直觀之物的交互主體的交流，強調在自己直接看見的前提下向他人的如實訴說。

也正是在此意義上，蓋格爾特別贊賞普凡德爾的現象學描述的特殊方式：“類比的描述的方法”^②。這種類比描述的方法可以幫助直觀者將自己直觀到的東西傳達給尚未進行直觀的或無法進行直觀的他人，使他們可以擁有某種程度的類比直觀或聯想直觀。

在這個問題上，蓋格爾的這篇1933年的文章所參照和依據的應當是普凡德爾發表於1924年的文章：「性格學的基本問題」^③。後者在這篇長文中用許多物理的特徵來類比心理的性格，例如，“以兩個心靈為例，一個是巨大而多節的橡木心靈，帶有濃密而溫暖的生命血液，伴隨著阻塞與湍流猛力衝擊地一瀉千里，承載著強烈的壓力，尤其是在人格領域，而另一個是中等的絲綢心靈，帶有清醇的、優雅地緩行而去的香檳血液，承載的是少量的人格緊張，但在心靈的自身驅動中則承載了巨大壓力。”^④與此相似的類比，在他的整個論述中比比皆是。

與普凡德爾相比，雖然胡塞爾也會借助於類比的手段，例如他在這裡的文稿中也將意向性比作“指向相關客體的觸手(Fangarm)”(Hua XLIII/1, 216)，但在前面的引文中，他明確提出，“我們就不應當要求內語言形式提供任何方面的真正的類比”(Hua XLIII/1, 270)。從這個角度看，胡塞爾對語言描述的態度與蓋格爾和普凡德爾相比雖然不能說是悲觀而消極的，但的確可以說是更為小心而謹慎的。具體說來，一方面他始終堅持直觀的首要性，另一方面他始終強調描述的有限性。他常常會說：“我們缺乏恰當的語詞。”(Hua XLIII/3, 209)

事實上，使用類比方法的極端案例是用語詞向眼盲者說明什麼是顏色，向耳聾者說明什麼是音樂。而語言與現象相比永遠是間接的、貧乏的、蒼白的。歷史上佛教量論對現量與比量的區分與評價和褒貶，與胡塞爾對待現象與語言的態度也是基本一致的。

這裡的問題是“看”與“說”的關係，即使在自言自語的獨白中，“說”也仍然是第二性的，是建基於第一性的“看”之上的。這也是胡塞爾自己在這裡闡述的語言與現象的基本奠基關係秩序。

可以說，現象與語言的關係是在個體主體與交互主體的不同狀況中被給予的：對現象的反思直觀必定是在獨自狀態中進行的，而對語言的描述和記錄則既可以在獨自狀態中進行，也可以在與他人的交談中進行。

胡塞爾的學生羅曼·英加爾登(Roman Ingarden, 1893—1970)曾在其回憶錄中記錄過胡塞爾的獨白式的工作狀態：“我曾透過他[胡塞爾]書房的玻璃門看見他在全然獨自狀態下的工作。我看到他如何不安地在房間里走動，如何生動地做著手勢，不時地坐到書桌邊記錄下幾句話，而後再起身於屋

① Moritz Geiger, “Alexander Pfänders methodische Stellung”, *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen: Alexander Pfänder zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern* (Leipzig: J. A. Barth, 1933), S. 9.

② M. Geiger, “Alexander Pfänders methodische Stellung”, a.a.O., S. 10f.

③ Alexander Pfänder, “Grundprobleme der Charakterologie”, *Jahrbuch der Charakterologie* 1 (1924): 289—335. 該書由筆者譯成中文，已於2023年底由商務印書館出版。

④ A. Pfänder, “Grundprobleme der Charakterologie”, a.a.O., S. 335.

內走動，就好像他在試圖克服某些阻礙。他給人的印象是，思維或直觀對他而言是極其珍貴的。”^①

接下來英加爾登也回憶胡塞爾在與他人交談中的描述與表達：“然而在談話中情況則全然不同。他在某種程度上忘記了與他談話的人，後者的當下並不會干擾他，而是相反導致他在某種程度上輕易地找到語詞與措辭，它們在困難的問題境況中常常是不容易找到的。”^②

據此也可以理解，為何許多人（如普萊斯納(Helmuth Plessner, 1892—1985)、伽達默爾(Hans-Georg Gadamer, 1900—2002)、施皮格伯格(Herbert Spiegelberg, 1904—1990)、蘭德格雷貝等）在初識胡塞爾時會抱怨，胡塞爾在與他們的談話中或在課堂上常常會陷入長時間的獨白。

如果我們不揣冒昧地將胡塞爾的反思直觀與語言描述的工作過程當作現象與語言之間關係的一個典型案例來分析，那麼在這裡應當可以獲得以下幾個初步觀察的結論：

其一，通常情況下的意識活動以及對意識現象的反思直觀並不需要通常意義上的語言；事實上，不僅我們的反思，而且我們的回憶和想像也往往是在有形象(image)而無符號(sign)的情況下進行的。我們也可以隨迪特·洛瑪(Dieter Lohmar)而將它們統稱之為“無語言的思維”或“非語言的思維”。^③

其二，只有當我們想對自己訴說自己之所見時，或者當我們想將這些現象以固定的方式記錄下來時，我們才會訴諸於語言符號和物理表達，而且在缺乏相應的語詞表達的情況下會去搜尋一些生僻的語詞，或者生造一些新的概念，用它們來對應和表述被直觀到的東西。這些語詞首先和主要被用於獨白，屬於某種意義上的私人語言，因此並不一定適合傳訴和交流。

其三，只有當我們想要將直觀反思到的東西傳訴給他人時，無論是聽者還是讀者，我們才需要在語詞表達的選擇上和對表述的修辭上做出努力。他人的心理與物理的在場會為這種努力提供動力，並使得傳訴交流與內心獨白在本質上區分開來。即使在他人在場情況下的獨自表白也不同于完全獨自狀態中的自言自語。

二 意識分析中的語詞概念，或意識的語言表達

筆者曾在『胡塞爾現象學概念通釋』中對現象學中的描述與直觀和語詞的內在關係做過說明：“描述——尤其是現象學的描述——具有兩方面的依賴性：一方面是它對直觀的依賴性：它僅僅描述在直觀中呈現出來的東西，而不試圖對非直觀的背景因素做因果的解釋或思辨的揣測；另一方面，描述必須依賴於語詞概念：在直觀中所看到圖像的越是豐富，對它們的描述所需要的詞彙也就越是繁多。胡塞爾因此在他一生的哲學研究中使用了大量的現有哲學術語，並且自己同時還生造了眾多的專用詞彙供作描述之用。很可能在哲學史上沒有另一個哲學家會像胡塞爾那樣需要訴諸於如此之多的概念表述。今天與胡塞爾做同思的研究者，能夠放棄這些概念術語而另闢蹊徑的人在當今世界也是絕無僅有。”^④許多年後，筆者在翻譯這部『意識結構研究』期間還會一再感受到多年前便常已有之的感受。在前一節中的闡述所涉及的便主要是現象學描述在第一個方面的依賴性，而筆者在這一節中所要討論的則是第二個方面的依賴性。

在這裡的研究手稿中可以發現，胡塞爾雖然抱怨缺乏語詞，實際上卻已經使用了大量已有的語詞，同時也不斷地創造了為數甚夥的新語詞。在西方語言中，來源於各個語系的語言概念詞彙相互交織、彼此融會，豐富了各種西方語言，在一定程度上構成西方在描述性語言方面的一個優勢。例如胡塞爾在意志現象學分析中使用的德語化了的“意志”及其衍生詞就有：Wille, Wollen, Wollung, Willentlichkeit, Willkür, voluntativ, volitional, volitiv, voluntär，如此等等。如果我們要討論這個“意志”或“意欲”或“意願”，那麼我們手頭擁有的字無非就是以下四個：意、志、

① [波蘭]英加爾登：「回憶埃德蒙德·胡塞爾」，倪梁康譯，載倪梁康主編：『回憶埃德蒙德·胡塞爾』（北京：商務印書館，2018），第188頁，注1。

② [波蘭]英加爾登：「回憶埃德蒙德·胡塞爾」，第188頁，注1。

③ Cf. Dieter Lohmar, *Denken ohne Sprache Phänomenologie des nicht-sprachlichen Denkens bei Mensch und Tier im Licht der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie* (Cham: Springer International Publishing Switzerland, 2016), S. 1–21.

④ 倪梁康：『胡塞爾現象學概念通釋（增補版）』（北京：商務印書館，2016），初版前言，第1~2頁。

願、欲。將它們加以任意的組合排列，雖然可以製作出一些語詞概念，但除了上面列出的三個之外，剩下的差不多也就只有“願欲”、“欲願”、“任意”、“隨意”這樣寥寥可數的幾個人造概念。我們將不得不用同樣的中文詞來對應翻譯不同的外文詞，而這在很多情況下是不當和危險的。

我們在這三個分卷中可以發現一批胡塞爾自己生造的或重新拾回的一些概念，如“同理解(Einverstehen)”、“同感覺(einempfinden)”、“仿感覺(anempfinden)”、“去實在化(entrealisieren)”、“價值感知(Wertnehmen)”、“已展顯者—待展顯者(Explikat-Explikand)”、“是—功能(Ist-Funktion)”、“是性(Istheit)”（類似於舍勒(Max Scheler,1874—1928)那裡的“樹性(Baumheit)”和“馬性(Pferdheit)”^①等等）。

除此之外，還有一大批外來的概念，例如來自希臘文的“持有(Hexis)”、“美的(kallistisch)”、“靜息的(katastematisch)”、“動覺的(kinetisch)”、“動態的(dynamisch)”等，來自拉丁文的“顯象(Apparenz)”等，來自希伯來文和詹姆斯的“要(fiat)”，來自叔本華(Arthur Schopenhauer,1788—1860)的“客顯性(Objektivität)”，來自利普斯(Theodor Lipps,1851—1914)的“同感覺(einfühlen)”，來自施瓦茨(Hermann Schwarz,1864—1951)的“飽足(Sättigung)”如此等等——筆者或許應當為此而再給『胡塞爾現象學概念通釋』增加一個附錄。

但對這裡的論題而言，首先需要思考的是：為什麼有些心理概念沒有被繼續堅持？這是否意味著，有一些思考後來沒有或無法繼續深入下去？而其進一步的原因在於這些概念沒有在相關的意識領域找到為其奠基的對應項？例如在表象領域中對“意向項”、“客體項”與“顯象項”的進一步區分，還有對“範疇項”、“知覺項”與“直覺項”的進一步區分等等；表象領域中的“把握”、“領會”、“掌握”、“抓握”、“展顯”、“轉向”的概念，感受領域中的“允准”的概念，意欲領域中的“自在”，以及如此等等。——這些問題不僅涉及意識現象學與語言現象學的關係，而且也涉及一般現象學的方法。

這裡主要以“志向(Gesinnung)”概念為例。從文獻史來看，這個詞的形容詞在路德(Martin Luther,1483—1546)那裡已經出現，動名詞則是首先為萊辛(Gotthold Ephraim Lessing,1729—1781)所使用。後來歌德(Johann Wolfgang von Goethe,1749—1832)、康德(Immanuel Kant,1724—1804)、費希特(Johann Gottlieb Fichte,1762—1814)、謝林(Friedrich Schelling,1775—1854)、黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel,1770—1831)、施萊爾馬赫(Friedrich Schleiermacher,1768—1834)、叔本華、尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche,1844—1900)等對它都有相關的使用和論述。而在現代哲學家如特洛爾奇(Ernst Troeltsch,1865—1923)、舍勒、韋伯(Max Weber,1864—1920)等都曾有過在“志向倫理學”方面的論述。舍勒還在其價值論中特別劃分出“志向價值”^②。

這裡的“志向”，相當於“有志者事竟成”中的“有志”。日譯作“(基本的な) 考え方、心構え、態度、主義”等，是不足取的。李明輝一直主張將康德哲學中的“志向”翻譯為“存心”，即在孟子的意義上：“君子所以異於人者，以其存心也。”（『孟子·離婁下』）在筆者看來，這應當是可行的。但筆者在舍勒、胡塞爾現象學這方面的語感更趨向於將其譯作“志向”或“心志”，因而在這裡仍然延續用之。不過，也許在讀完普凡德爾的『論志向的心理學』^③之後，筆者對這個詞的理解還會有所改變。

從中譯名的當下零星討論中已經可以看出，“志向(Gesinnung)”連同相應的“志向倫理學(Gesinnungsethik)”和“志向心理學(Gesinnungspsychologie)”等，在哲學和心理學領域中並不活

① Max Scheler, GW X: *Schriften aus dem Nachlass. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre* (Bern: A. Francke AG Verlag, 1957), S. 475.

② 參見[德]馬克斯·舍勒：『倫理學中的形式主義與質料的價值倫理學』（北京：商務印書館，2019），倪梁康譯，第167頁，等等。

③ Cf. Alexander Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen I-II*, in: Edmund Husserl (Hrsg.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1. Band (Halle a. S.: Max Niemeyer Verlag, 1913), S. 325–404; 3. Band (Halle a. S.: Max Niemeyer Verlag, 1916), S. 1–125.

躍，至少沒有成為現今國際領域包括漢語領域里的主要論題。

胡塞爾在這裡的三個分卷中只是偶爾提到“志向”的概念，或者偏向於將其視作一種價值(Hua XLIII/2, 234)，或偏向於將其視作積澱的特性(Hua XLIII/3, 141, Anm. 1)。前者可以說是在意向相關項方面的落定和客體化的結果，後者則可以被視作在意向活動方面的習性積澱和主體化的過程。我們也可以在這個雙重的意義上理解他在第三分卷中所記錄的想法：“意志(Wille)，不是意志行為(Willensakt)，而是持久的意志命題(Willensthese)（人們或許也可以說：意志志向[Willensgesinnung]），仍然在實事那裡，屬於實事。它仍然以意志方式延續。”(Hua XLIII/3, 131)

但值得注意的是，與胡塞爾在這裡對待普凡德爾在“意欲心理學”和動機理論方面研究的態度截然相反，^①他似乎完全無視普凡德爾分別在『哲學與現象學研究年刊』第一輯和第三輯上刊載的『論志向的心理學』。^②可以說，雖然“志向”研究在現象學運動初期有了不錯的開端，但很快便沒有了下一步的接續與進展。

此外，在『胡塞爾全集』中討論“志向”問題較多的是第四十二卷『現象學的臨界問題（1908–1937年）』(Hua XLII)。這個書名的確也是對“志向”的一個特徵刻劃。

再以“性格(Charakter)”為例。這個出自希臘文“χαρακτήρ”所帶有的含義是“基本特性”。在翻譯成中文時，譯者需要根據語境的不同來選擇，究竟是譯作外在的“特徵”，例如一個人的面部特徵、一所建築的立面特徵，還是譯作內在的“性格”，例如一個人的謙和性格，一個民族的外向性格，等等。這裡當然也有例外，例如胡塞爾談到的“自我意識的特徵”(Hua XLII, 152)或“特殊的享受的特徵”(Hua Mat. VIII, 257)就是內部的，但還是不能譯作“性格”。

當然，“Charakter”在心理學和現象學領域通常都會被譯作“性格”。而與此相關的“Charakterologie”也被譯作“性格學”。在通常情況下，一個人的性格是多數，而一個人的性格是單數——除非人格發生了分裂。可以說，人格就是性格的總和。

胡塞爾在這三個分卷中都零星地談到了“性格”問題，其中一些是在與人格性和人格問題的關聯中。他談到“經驗性格”、“願望性格”、“倫理性格”、“現在—性格”等。但與在“志向”問題上的情況一樣，他不僅是在這裡，而且在他一生中從未將“性格”當作現象學的重要概念來分析和研究，也從未提起過普凡德爾於1924年發表在『性格學年刊』上的另一篇重要文章「性格學的基本問題」^③。胡塞爾似乎不認為“志向”與“性格”可以成為現象學的論題。這也與他幾乎不談記憶能力而始終只談回憶行為的情況十分相似。

顯然，對於胡塞爾來說，志向、性格、記憶等等這些功能心理學的討論課題在很大程度上還是屬於弗洛伊德所說的“心而上學”或“無意識研究”的問題，或者應當屬於“解釋的心理學”的問題而非“描述的心理學”的問題。只有在他後來討論擴展了的意義上的現象學、即權能現象學的可能性或討論現象學的臨界問題時，這些問題才會得到進一步的思考。

三 理智現象學方向上的思考：從經驗到判斷的邏輯譜系學展開

我們以“展顯(Explication, explizieren)”為首個分析的案例，藉此來進一步說明在胡塞爾『意

① Cf. Alexander Pfänder, *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse* (Leipzig: J. A. Barth, 1900); Alexander Pfänder, “Motive und Motivation”, in: *Münchener Philosophische Abhandlungen: Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag, gewidmet von früheren Schülern* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1911), S. 163–195.

② 現象學運動的主要發起人之一道伯特(Johannes Daubert, 1877–1947)曾在致胡塞爾的信中對普凡德爾相關工作予以非常積極的評價：“普凡德爾的論著 [『論志向心理學』，第一部分] 表明，可以直接面對心理事實，而且必須用自由的目光從心靈構形上去讀取對此切合的概念。我想，以此方式，一大批真正的心理學直覺與認識，一如在我們這個時代的文學與實踐中所散落的那些，都將會找到與心理學科學的銜接點。希望普凡德爾的論著很快會以一個完成的整體的形式出版，以便‘確實可以這樣來切近心靈生活’的印象，可以獲得針對學院心理學之僵化沈悶的刺透力。”(Hua Brief. II, 66)

③ Alexander Pfänder, “Grundprobleme der Charakterologie”, *Jahrbuch der Charakterologie*, 1 (1924): 203–226。——這份年刊是由布倫塔諾學派的一個重要成員埃米爾·烏梯茨(Emil Utitz, 1883–1956)創辦的，從1924年到1929年一共出版了六輯。烏梯茨與胡塞爾和舍勒均有一些通信往來。

識結構研究』第一分卷『理智與對象』中的語言與現象的關係。

這個拉丁詞的通常含義是“闡釋”、“說明”，日譯作“說明開陳”。筆者曾一度將它譯作“闡明”，但後來發現還是筆者以前在『胡塞爾現象學概念通釋』中使用的“展顯”譯名更為恰當，因為這裡的問題看起來雖然已經開始涉及謂語陳述，但實際上，“展顯”所表明的恰恰是謂語陳述的意識前提。因而就總體而言，我們在意識展顯之前是無法討論語言陳述的，因而也就無關乎所謂的“闡明”。

與以往在其另一些中後期著作中對“展顯”及其衍生詞的零星論述相比，胡塞爾在《意識結構研究》中對它的思考幾乎貫穿全書，當然首先和主要是貫穿在第一分卷中，而在第二分卷和第三分卷中則大都是在“價值展顯”與“意志展顯”的標題下。

胡塞爾在這裡將“展顯”大致定義為“一種對部分和因素的關注”(Hua XLIII/2, 80)。但這種關注只是在從對象感知到事態判斷的過渡中的一個階段性考察方式。胡塞爾在認識活動中區分在對象上的“考察的直觀”與“展顯的直觀”。前者是對一個對象的整體把握，例如對桌子A的直觀；後者是對這個對象的某個部分p或因素m的局部把握，例如對桌子的顏色或形狀的進一步直觀，桌子是四方形的，或桌子是白色的。前者是關於對象A的認識：將A從其所處的背景中把握出來，這已經是一個認識。我們當然也可以將這個認識以概念化的方式表達為：“這是A”。而後者是關於A的局部把握或因素把握，它必定是以“A是p”或“A是m”的方式被表達的。從“這是A”到“A是p或m”的過渡表明瞭一個從表象到判斷的進程，它首先是認識進程，而後也是邏輯進程。

由此可以理解，“展顯”作為一種對部分和因素的關注所表明的是這個進程中的一個階段性考察方式。它實際上就是在『經驗與判斷』一書所討論的從經驗到判斷的認識發生學或邏輯系譜學的進程。^①胡塞爾以這個階段為定位，將展顯前的“A”稱之為“待展顯者(Explikand)”，將展顯後的“A是p”稱之為“已展顯者(Explikat)”。他在第一分卷中曾說明：“我們在每個展顯那裡都區分了待展顯者和已展顯者。”(Hua XLIII/1, 132)

而在『經驗與判斷』中，胡塞爾就謂語陳述和事態判斷中的繫詞“是”和待展顯者與已展顯者的關係做如下表述：“在‘是’中得到表達的是在主動進行的待展顯者與已展顯者之間的綜合形式，即是說，對自身規定—為(Sich-bestimmens-als)的把握，而它是在述謂判斷中得到把握的整個‘事態’的組成部分。”(EU, 246)

不過，“Explikand”和“Explikat”這兩個詞差不多就是胡塞爾自己在這一時期生造出來的^②，也是胡塞爾賦予了它們以自己特定的含義。胡塞爾對它們的使用極少，例如在對第六“邏輯研究”的1913年修訂稿中有過一次。他在那裡已經嘗試將展顯問題納入『邏輯研究』的語境中討論，但在那裡還只是對它們做了引述性的說明：“待展顯者‘本質上’處在被展顯者‘之中’，但這個‘處在’的意義必須純粹根據現象學的被給予之物來定位。”(Hua XX/1, 190)此後，這對概念在1929年的『形式的與超越論的邏輯』中出現過一次，在蘭德格雷貝同時整理的另

① 此外，關於“展顯”，還可以參見筆者在『胡塞爾現象學概念通釋』中的這個詞條下面所說的：“從意向活動的角度來看，‘展顯’意味著一種對對象的考察方式，即‘一種展開的考察，一種分層次統一的考察’；從意向相關項的角度來看，‘展顯’是指一個對象在它本身的各種規定性中的展開。與‘關係把握’不同，‘展顯’是指在對象本身的‘內規定性’方面的‘展顯’，或者說，是對象的‘內視域’的拓展。”(倪梁康：『胡塞爾現象學概念通釋(增補版)』，第171~172頁；亦參見Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil – Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1964), S. 113f., S. 126f. — 以下凡引該書『經驗與判斷』，均僅在正文中加括號標明：EU+頁碼。)

② 在1959年由施太格米勒(W. Stegmüller)編輯整理出版的卡爾納普(Rudolf Carnap, 1891—1970)『歸納邏輯與或然性』遺稿著作中可以發現，他曾用“Explikation”來標示將從屬於日常語言和科學語言的非精確概念加以精確化的過程和結果。原初的概念被稱作“Explikandum”，而精確化了的概念則被稱作“Explikat”。[參見：R. Carnap / W. Stegmüller, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit* (Wien: Springer-Verlag, 1959), S. 12ff., 還可以參見『哲學概念歷史詞典』中的「展顯」條目：„Explikation“, in Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2 (Basel: Schwabe Verlag, 1974), S. 876.] 這與胡塞爾賦予這對概念的意義不盡相符。但如果追究其原創性，那麼卡爾納普從胡塞爾那裡獲得靈感的可能性顯然要大於相反的可能性。因為，儘管胡塞爾的相關遺稿那時還沒有出版，但畢竟卡爾納普於1919—21年期間參與過胡塞爾的弗萊堡課程，而且後來也已經可以讀到胡塞爾1938年出版的『經驗與判斷』。無論如何，現有的關於卡爾納普與胡塞爾思想聯繫的諸多文獻都還沒有顧及這個方向，而這仍然是一個值得進一步思考和討論的問題。

一部手稿『經驗與判斷』中則出現過三次。筆者是根據胡塞爾賦予它們的含義而譯作“待展顯者”與“已展顯者”。

四 情感現象學方向上的思考：情感的區分與界定

筆者在這裡所說的“情感現象學(Gemütsphänomenologie)”，在胡塞爾與舍勒那裡在字面上更多被稱作“感受現象學(Gefühlsphänomenologie)”。 “情感”與“感受”在德語含義上的差異並不明顯，並且無論是在胡塞爾那裡還是在舍勒那裡都沒有得到明確的、本質的區分。從德語的構詞來看，“感受”是來自及物動詞“fühlen”的派生詞，因此更多是對象性的，而“情感”的內涵更廣，也包含不及物的或非對象的心理活動和心理狀態。筆者在不需要特別強調其差異的地方都會像這兩位經典現象學家那樣等義地使用它們，在這裡也是如此，一方面是為了對應於傳統漢語哲學翻譯中的知·情·意的三分說法，另一方面也因為筆者在語感上更偏向於“情感現象學”而非“感受現象學”。

同樣根據語感，在情感範圍中不僅包含了感受，而且還包含了情緒。前者是行為，後者是心理狀態。對所有情感活動的一個初步的和基本的劃分就在於：對象性的和非對象性的，或者說，朝向對象的和不朝向對象的。其他與之相近的心理概念，如感情、感觸、心態、心緒、心情、性情、秉性、性格等等，都可以根據這個情感意識的基本結構劃分而得到初步的廓清。當然，這些概念名稱所指稱的東西之間的界限仍然是含糊不清的。這是以往和當前的情感研究都面臨的一個困難問題。

馮特(Wilhelm Wundt, 1832–1920)曾在其發表於1896年的劃時代著作『心理學概要』^①中討論各種心理構成物的概念以及對它們的劃分，包括各種感覺、表象和感受、意志等等。在感受方面他區分簡單的與復合的感受，並進一步提出所謂的“感受[情感]三度說”。他也因此而在情感研究中邁出了一小步，不過這也足以使他成為了科學心理學宣言的發佈者。所謂“三度”，實際上是指對“感受(Gefühl)”的考察的“三個主要方向(Hauptrichtungen)”：“愉快—不愉快(Lust und Unlust)”、“緊張—鬆弛(spannenden und lösenden)”、“興奮—平靜(erregenden und beruhigenden)”。馮特認為：“個體的感受要麼可以在所有這些方向中，要麼僅僅在其中的兩種中得到認識。”^②

很有可能是受馮特的影響，胡塞爾在第二分卷對情感的討論中涉及了所有這三個方向以及與此相關的感受行為組，例如快樂、愉悅、愉怡、喜悅、喜歡、樂趣、歡快、高興等；又如緊張、集聚、抑制、緩和、鬆弛、鬆懈、消解、釋放、解決等；再如興奮、激動、激情、激發、平靜、冷靜、寧靜、安靜、靜默等。不過，在胡塞爾這裡與在馮特那裡一樣，由這些不同的語詞概念所指稱的相關意識行為與心理狀態很難說得到了明確的劃分與界定。胡塞爾在對願望等行為的分析中曾向自己提問：“顯然，在相應的質料那裡，這種必然聯繫現在就存在於願望、喜悅、遺憾等之間。但現在的問題是：願望必然包含些什麼，而且是在任何情況下都包含些什麼？什麼樣的意識可以與一個相同的願望狀態的願望或一個相同的願望含義的願望以相容的方式聯結在一起？而始終的和必然的組成部分是什麼？”(Hua XLIII/2, 495)

在這個問題後面隱含的是一種本質直觀和本質描述的主張和要求。它們也應當對各種不同的情感行為的類型劃分和結構把握有效。但從總體上看，胡塞爾在情感行為的本質研究上並沒有取得像在理智行為那裡取得的成就，例如沒有像感知、回憶、期待、想像、圖像意識、符號意識、判斷等等行為那樣得到本質上的特徵刻劃。胡塞爾本人始終沒有確定：願望究竟屬於情感還是屬於意欲？它與屬於表象範疇的期待的本質差異又在哪裡？如此等等。

① Wilhelm Wundt, *Grundriss der Psychologie* (Leipzig: W. Engelmann, 1896).

② Wilhelm Wundt, *Grundriss der Psychologie*, a.a.O., S. 97f.

不過胡塞爾在其思考和研究中仍然取得了相當程度的進展。雖然他並未明確接受馮特將“簡單感受”定義為“簡單感覺”的做法^①，但他從自己的視角出發看到了感受的感覺性質：“樂趣是感性喜悅（或在感性慾求的未完成形式中）的相關項，正如感覺材料是感性感覺（或在假設期待的未完成形式中）的相關項一樣。”（Hua XLIII/2, 524）這也意味著，表象和感受都建立在感覺材料的基礎上。因此，“雖然對於感受意識和單純的客體意識而言存在著本質性的差異，但這些只是在被統攝的基本材料上的差異，一方面是感覺，另一方面是感受。”（Hua XLIII/2, 401）

不過，在最後這句引文中，胡塞爾的表述並不準確，更嚴格的說法應當是：“一方面是感性感覺，另一方面是感性感受”。還可以在其他各處發現他所做的類似的嚴格感性層次劃分：“物理感性”、“情感感性”與“審美感性”（Hua XLIII/1, 59ff.）、“實事構成的感性”與“價值構成的感性”（Hua XLIII/2, 49）、“外感性”與“內感性”（Hua XLIII/2, 381f.），以及“我們具有一個原初接受性的領域：經驗感性，以及另一個原初接受性的領域：情感感性。”（Hua XLIII/2, 389）。除此之外，胡塞爾還嘗試過使用“感性感受”、“感覺感受”與“感受感覺”、“感受感覺和實事感覺”（Hua XLIII/2, 219, Anm.1）等等用語和措辭。

胡塞爾甚至進一步認為：“每個意識、每個‘體驗’都是感性的，只要它進入了時間構造，或者說，只要它已經是作為感覺內容的統一，而另一方面，在此之上建造起高階的經驗統覺。”（Hua XLIII/2, 385）顯而易見，他在這裡仍然訴諸意向性的原則，仍然依據這個原則來推進意識行為結構的分析：“情感統覺在經驗上必然以經驗感性統覺為前提，奠基於它們之中。”（Hua XLIII/2, 10）

這也意味著，感覺感性與感受感性的區分與我們在前面第一篇第五節中討論的表象統覺與情感統覺的區分是一體兩面的或內在相關的。如果我們仍然借用胡塞爾『邏輯研究』的術語，那麼在作為描述的、實項的內容的意向活動這方面，即在表象統覺和情感統覺的這一邊與被統攝的感覺感性與感受感性的另一邊，構成了意向活動的兩極，類似於在表象和理智領域中感知統覺與想像統覺構成感覺材料與想像材料的意向活動的兩極一樣。表象與感受至少代表了包含在意向性中的兩種統覺形式。

但這還僅僅是就意向活動這一方面而言，與此相對還有意識行為的意向相關項的另一方面。也就是說，通過兩種統覺形式與被統攝的感性材料，可以構造出兩種不同的意向相關項：實事對象與價值對象。

就此而論，胡塞爾在這裡實際上已經有了一個擴展了的兩重乃至三重的意向性概念：“一般意義上的意向性應當是說‘與對象的關係’，但更仔細地看，它雖然總是與對象的關係，但以特有的方式也是在感受領域中與價值的關係，在意志領域中與目標的關係。”（Hua XLIII/2, 161）

接下來我們也會涉及與情感現象學內在相關的價值現象學問題，以及包含在意志現象學中的目標和行動的問題。

五 價值現象學方向上的思考：價值以及價值直觀的多重含義

在這裡的第二分卷中可以看到，胡塞爾對意向活動的感受現象學與意向相關項的價值現象學方面的思考起始於1896年，即在1900年『邏輯研究』出版前，但主要部分是自1909年起，而這也已先於1913年『純粹現象學與現象學哲學的觀念』第一卷和舍勒的『倫理學中的形式主義與質料的價值倫理學』的出版。此後，胡塞爾所討論的價值問題主要集中於倫理價值領域，例如在其一戰前與一戰後的兩個倫理學講座中（Hua XXVIII u. Hua XXXVII）。就總體而言，儘管胡塞爾在價值現象學方面的思考有其獨到和原創之處，留下了許多重要思想資源，也曾對舍勒、希爾德勃蘭特（Dietrich von Hildebrand, 1889–1977）等人產生過影響，但價值現象學始終沒有進入胡塞爾的核心

^① Wilhelm Wundt, *Grundriss der Psychologie*, a.a.O., S. 87f.

問題圈。他很難被算作一個價值哲學家，但仍可以算作一個價值倫理學的倡導者。

在這裡的第二分卷『感受與價值』中，胡塞爾討論的也更多是情感現象學而非價值現象學。前者如前所述屬於意向活動學的範疇，後者則屬於意向相關項學的範疇。他在這裡也談到了各種類型的價值，不只是善惡的倫理價值，也談到真假的認識價值、美醜的審美價值等等，談到理論價值與實踐價值、顯現價值與善業價值、感性價值與理性價值、直接價值與間接價值、精神價值、生存價值、欲求價值、享樂價值、良心價值、喜歡價值、意志價值等等，也談到價值狀態、價值關係、價值謂項，以及諸如此類。

與作為意向相關項的價值相對應的意向活動是作為意向活動的感受，即價值感受。胡塞爾對它的討論是在價值感知、價值直觀、價值設定、價值構造、價值統覺、價值把握、價值確定、價值認識、價值持守等標題下展開的。

但胡塞爾在這裡的價值現象學思考還沒有系統化，至少缺乏在舍勒那裡的系統的價值等級秩序。這並不是一個批評，而只是一個事實確定。舍勒將價值按高低貴賤分為四等：感性價值、生命價值、精神價值、神聖價值。最高的價值等級，即神聖價值，在胡塞爾那裡是缺失的。

舍勒所說的神聖價值，其對應的意識行為應當是對神聖價值的感受。我們在胡塞爾這裡可以發現關於精神價值的說法，但他從未談到過神聖價值以及與之相應的神聖價值感受。

只有在精神價值及其感受或直觀方面，在胡塞爾與舍勒以及人智學家魯道夫·施坦納(Rudolf Steiner, 1861–1925)和神秘經驗現象學家格爾達·瓦爾特(Gerda Walther, 1897–1977)之間才存在一定程度的共鳴。筆者在待刊的『反思的使命』中曾對此做過一個大致的思想梳理：“‘精神直觀’是聯結胡塞爾、舍勒、施坦納、格爾達的一條思想線索，也可以說是聯結現象學、人類學、人智學、神秘現象學的一條思想線索。”^①

然而歸根結底，在胡塞爾所說的“精神價值直觀”與這幾位思想家所說的“精神直觀”之間還存在著差異。這在一定程度上也意味著在胡塞爾所說的“本質直觀”與“精神價值直觀”之間的差異。在1909年的一篇手稿中，胡塞爾一度對整個價值與價值感受的對應關係抱有懷疑態度，這個懷疑最終也延展到了對智識與情感領域的劃分與界定上：“將價值這個詞用得如此寬泛，以至於它包含了任何一個本體的（客觀的）情感謂詞，這也許是令人疑慮的。同樣〈令人疑慮的〉是〈使用〉主動的評價(activum Werten)來代表情感行為。這裡缺少一個普遍謂語（布倫塔諾說是愛，其他人說是感受）。但是，‘情感’這個名稱在多大程度上標示著一個統一，以及與此相對，‘智識’這個名稱在多大程度上重又標示一個封閉的行為統一，這畢竟是一個尚未明確解決的問題。”(Hua XLII/2, 357)

六 意志現象學方向上的思考：“要(fiat)”與“做(Tun)”的分別與關聯

在第三分卷里包含的一份手稿文本中，有一份是胡塞爾對1902年的鉛筆文稿的謄抄稿。但他在意志現象學方向上的主要思考肇始於1909/10年。這一年距普凡德爾發表其獲獎的博士論文『意欲現象學——一個心理學的分析』已經過去近十年。^②而在胡塞爾開始思考意欲現象學問題的一年之後，即1911年，普凡德爾又在為其老師利普斯慶壽的『慕尼黑哲學論文集』上發表了他的長篇論文「動機與動機引發」^③。這兩部著作使他成為意志現象學方向上的最重要代表人物。

應當說，在胡塞爾探討認識現象學與邏輯現象學的同時，普凡德爾正致力於意欲現象學和動

① 施坦納在“精神直觀”(geistiges Schauen)問題上很早便與舍勒心有靈犀一點通(Cf. Rudolf Steiner, GA 28: *Mein Lebensgang. Mit einem Nachwort von Marie Steiner* (Dornach/Schweiz: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag, 1925), S. 443, S. 142)。如果伽達默爾說：“直覺這個關鍵詞在1901年曾是聯結[胡塞爾與舍勒]兩位思想家的橋樑”(H.-G. Gadamer, “Max Scheler – der Verschwendner”, in: Paul Good (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie* (Bern und München: Francke Verlag, 1975), S. 14)，那麼“直觀”或“直覺”的概念也應當是聯結施坦納與舍勒這兩位思想家的橋樑。對此可以參見筆者的待刊譯稿：“魯道夫·施坦納：我的人生歷程（第三十五章）”以及其中筆者的“譯後記”。施坦納在這裡多次談到這種直觀以及與舍勒的精神默契，並將前者稱之為“無感官的、純粹精神的直觀(sinnenfreien, rein geistigen Anschauen)”。

② Alexander Pfänder, *Phänomenologie des Wollens. Eine Psychologische Analyse* (Leipzig: J. A. Barth, 1900)。

③ Alexander Pfänder, “Motiv und Motivation”, in: A. Pfänder (Hrsg.), *Münchener Philosophische Abhandlungen: Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag, gewidmet von früheren Schülern* (München: J. A. Barth, 1911), S. 163–195。

機現象學方面的工作。而當胡塞爾開始顧及意志現象學方面的問題時，普凡德爾已經提交了他的比較成熟的相關思考結果，並以此而可以為前者提供相當豐富和扎實的參照與啓示了。^①

胡塞爾的確在其相關思考中借助了普凡德爾的意欲現象學，主要是後面的「動機與動機引發」的長文。同時他也借助了同時代的另一位心理學家施瓦茨同樣於1900年發表的『意志心理學：論倫理學的奠基』^②。

在這裡已經需要事先說明兩個問題：其一，之所以將普凡德爾的博士論文譯作“意欲現象學”而將施瓦茨的著作譯作“意志心理學”，是因為他們二人使用的分別為德語的動名詞“Wollen”與名詞“Wille”。這兩者並不能統一譯作“意志”，因而有“意欲”的分別譯法；英文的“willing”與“will”的情況與此類似。而在德文中還要加上在此問題域中被使用的另一個動名詞“Wollung”，它與“Wollen”是基本等義的，姑且勉強將前者譯作“意願”。——這也算是對筆者的一詞一譯原則的堅持。

其二，胡塞爾主要是在論述“感受與價值”的第二分卷中大量引述和分析了施瓦茨的『意志心理學』，並與之展開想像中的對話。例如胡塞爾在那裡甚至說，“或許我1902年時在這點上跟從了施瓦茨”(Hua XLIII/2, 409, Anm. 1)。這也意味著，胡塞爾更多是在情感心理學而非意志心理學方面受到施瓦茨的影響。或許情感與意欲這兩者的確就是界限不明的和不可分離的。前面涉及願望行為時就已經有這樣的問題出現。我們幾乎可以說：要區分情和欲的理由與不要區分的理由一樣多。

這裡已經涉及對意志的界定問題。我們至少可以將胡塞爾對意志的界定歸納在以下四重關係中：1、意志與意向的關係；2、意欲與本欲、欲求、追求的關係；3、意志與動機引發的關係；4、意志與行動的關係。

這實際上是從兩個方面對意志的本己本質的刻劃：首先，就第一點和第二點而言，這主要涉及對意志與對象關係的把握；意志，或者毋寧說，意欲，在這裡是及物動詞。其次，就第三點和第四點而言，這主要涉及對意志與行動關係的把握；意志在這裡是助動詞。當然，第二點和第三點根據它們的含義寬窄的不同而既可以被歸入第一個方面，也可以被歸入第二個方面。

第一種“意志”，即語言學上作為及物動詞的“意志”，更應當是指“意欲”：在這裡是指：意欲何物。即是說，它指向某個對象的欲求，或者說，對象性的欲念，無論被指向的對象是具體的還是抽象的，是事物還是人物。這個意義上的“意志”，在很大程度上奠基於先天的“本能”、“本欲”的本性之中，但也會隨後天習得的習性的變化而發生變化。

第二種“意志”，即語言學上作為助動詞的“意志”，是與作為主動詞的行動相關的，也更應當是指“意欲”：在這裡是指：意欲何為。在語言學上，意欲作為助動詞是指：協助主要動詞構成謂語；而在意識理論中，意欲則是指：對行動之實施的意向，被意指的是行動。

易言之，意欲行為的意向活動和意向相關項：意向活動的開端是“要(fiat)”，相應的“意向相關項”是作為被意圖的行動的“做(Tun)”。這裡顯露出意欲行為與表象行為和情感行為的本質差異：前者是實踐的，後者是理論的；與前者相關的是意圖或目標，與後者相關的是對象或客體。在此意義上，意欲意識構成在理論活動與實踐活動之間的一個間域，並因此而具有其在意識領域中的特殊地位。

① 當然，普凡德爾從1900年的『意欲現象學』開始，而後在1913年和1916年分別提交的是『論志向的心理學』的兩個部分（『年刊』第一、三卷），到1921年發表『邏輯學』（『年刊』第四卷）並將其題獻給胡塞爾，這個思想發展路線恰好與胡塞爾相反。他在邏輯學與認識論方面反過來同樣受胡塞爾的影響。這個思想聯繫是思想史研究的一個有意義的課題。

② Cf. Hermann Schwarz, *Psychologie des Willens. Zur Grundlegung der Ethik* (Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1900).

七 動機引發的問題：內動機與外動機的對立、觸發性與自發性的對立

胡塞爾在這裡用來描述和刻劃意欲的其他核心概念還包括慾望、需求、追求、欲求、渴望、本能、本欲、趨向、傾向、稟好等等，而其中最重要的概念還是動機與動機引發。這可能與胡塞爾所受的普凡德爾的長文「動機與動機引發」的影響有關。

不過，動機與動機引發是一個超出意欲行為區域而在一般意識發生領域中普遍起作用的功能概念。在動機與動機引發中包含了意志的動機引發，而且還有其他各種類型。胡塞爾在這裡提到的不僅有經驗聯想的動機引發、情感的動機引發、行為的動機引發、存在動機引發與價值動機引發，而且還在總體上區分了形式的動機和質料的動機、主動的動機和被動的動機、內動機與外動機，以及諸如此類。

可以說，動機關係是純粹心理學研究與精神科學研究的最基本問題，就像因果關係是純粹物理學與自然科學研究的最基本問題一樣。純粹物理學研究物理之物及其因果關係規律，純粹心理學研究心理之物及其動機引發關係的規律。這是兩種基本科學的共同點。但它們之間還存在差異，不僅是它們的研究內容與研究方法方面的差異，而且也是它們所把握的規律方面的差異。而這是由物理之物與心理之物各自帶有的不同本己本質(Eigenwesen)所決定的。因此，如胡塞爾所說：“在這裡必須仔細關心對本己本質性的東西的把握。”(Hua XLIII/1, 472)

同時我們也應當注意胡塞爾在這裡所做的一個警告：“事物與心理進程之間的功能關係受制於缺乏精確性的心理學或心理物理學規律。這些規律屬於完全另一條路線；如果人們想在這裡談論因果關係，那麼它具有完全不同的意義。如果忽視了這一點，那麼人們就會走向錯誤的問題。”(Hua XLIII/3, 54)

的確，純粹心理學的規律缺乏精確性，即缺乏類似純粹物理學的規律那樣的精確性。這是胡塞爾從一開始就清晰地予以確定的本質事態。無論是在1900/01年『邏輯研究』中提出和運用的本質直觀或本質把握，還是他在1910年「哲學作為嚴格的科學」中對作為哲學或作為現象學的嚴格科學的特徵刻劃，都使他能夠在與各種類型的自然主義衝擊的面前立住腳跟。而在另一方面，眼下的客觀心理學或實證心理學或實驗心理學或行為心理學看起來已經通過自然科學方法或數學化方法的運用而獲取了這樣的精確性，但事實上這些自然科學心理學的規律仍然是對心理之物的客觀外在的、經驗的、歸納的結果，仍然是因果規律或物理規律，而非心理規律或動機引發規律。

如果我們可以將純粹物理學和自然科學的任務設定為因果關係的說明，那麼我們也可以將純粹心理學和精神科學的任務設定為動機與動機關係的理解。在這個意義上，純粹心理學就是一種雅斯貝爾斯(Karl Jaspers, 1883—1969)意義上的“理解心理學”。^①除此之外，佛教的“緣起論”^②也完全可以被視作理解心理學的一種古典形態。

當然，理解心理學所說的“理解”主要是指動機理解。由於動機與動機的關係更多是一種發生學的關係，即所謂“前因後果”的關係或“動機引發(Motivation)”的關係，因而理解心理學應當是對動機關係的追蹤、梳理和把握。胡塞爾自己在後期的發生現象學中將發生現象學的方法理解為動機說明(Hua XI, 340)，它與靜態現象學的結構描述的方法仍然構成一定程度的對立。與意識與行為之間的靜態奠基關係不同，動機與動機之間的關係屬於發生的奠基關係。我們在後面討論本性與習性問題時再對這個問題做進一步的分析。

如前所述，動機引發的方式也可以在總體上分為形式的和質料的、被動的和主動的等等。我們在這裡主要關注胡塞爾對“內動機”與“外動機”的區分與討論。他在這裡強調指出：“我們

① 漢斯·薩尼爾(Hans Saner, 1934—2017)在回答“雅斯貝爾斯究竟給心理病理學增添了什麼新的內容”時列出首要兩點就在於：“1. 創立了現象學方法並由此而創立了現象學的心理病理學；2. 他描述了發生學理解的方法，建立了理解心理學”。(參見[德]漢斯·薩尼爾：『雅斯貝爾斯傳』(北京：商務印書館，2022)，張繼武、倪梁康譯，第79頁)

② “緣起”的基本含義就是“依緣而起”，即：藉著種種條件而產生種種現象：“此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。”(『雜阿含經·五陰誦第一』)

必須區分內動機與外動機。內動機就相當於本真的實事的動機；外動機〈就相當於〉類比的、經驗的動機。”他接下來也說：“外動機：聯想的動機”。與此同時他自己也意識到：“這仍然非常含糊。”(Hua XLIII/3, 198)

倘若我們將“外動機”理解為由廣義的外來刺激所引發的反應類的動機，例如，一張舊的照片引發一系列的往事回憶，那麼外動機基本上與被動的動機無異，而主動的動機隨之也就無異於“內動機”了，例如從A大於B和B大於C的兩個命題出發，得出A必然大於C的結論。在這裡，胡塞爾甚至會更進一步追問：“所有特殊的‘邏輯的東西’不都是來自‘自發性’領域，來自‘自由的’行為，來自‘理性領域’嗎？萊布尼茨已經說過：在‘清楚和明白之物’上的‘活動(Tätigkeit)’。”(Hua XLIII/3, 75f.)

從這個角度看，我們至少可以說：內動機與外動機這對概念是與主動動機與被動動機、觸發動機與自發動機的這兩對概念在大體上是相互切合的。而對它們是否完全相等的問題，則需要更為詳細的探究。

假設所有心理，像如今自然主義和物理主義的科學家們所主張的那樣，都是由物理引發的，因而也可以還原到物理上，並且是受物理制約的，那麼因果律就不僅是普遍適用於物理的規律，而且也是普遍適用於心理的規律。據此，自然主義和物理主義的結論便是顛撲不破的。但情況顯然不是如此！大多數心理活動都不是由物理現象引動，即通過觸發而被動產生的，而是主動湧現的。意識的湧現以及如何湧現是一個心理學和物理學都在關注和討論的問題。

可以說，所有自由想象活動、抽象的思考活動、自身的反思活動等等，都是主動地、自發地進行的。即使在與物理現象密切相關的感性感知活動那裡，被動的感知也常常只是一瞬間的注意力轉向，而後立即會被主動的感知和自發的聯想所接續和替代。

八 “意識湧現”的問題：“准意識”的角度與“純意識”的角度

與動機和動機引發內在相關的是“意識湧現”的問題。筆者初次讀到關於意識湧現的理論是在唐孝威的著作『意識論：意識問題的自然科學研究』（北京：高等教育出版社，2004）中。該書對筆者的觸動與影響很大，而且也是引發筆者起念撰寫《意識現象學教程：關於意識結構和意識發生的精神科學研究》（北京：商務印書館，2023）的主要動力。就總體而言，唐孝威的著作是一部關於意識的心理物理學著作，即主要是從腦科學、生理學、生物學、物理學角度，也包括從心理學角度對意識進行研究的著作。這同時也意味著，這裡討論和處理的問題屬於筆者所說的“準意識”問題^①，或者說，屬於查爾斯默(David Chalmers, 1966—)所說的意識研究中的“容易問題”^②。

唐孝威在該書的第七章中提出意識湧現理論並論述了意識湧現過程：“意識是怎樣湧現的呢？在某一時刻，大腦皮層的一個腦區在輸入信號的作用下激活。在同一時間內，大腦皮層內還有許多激活的腦區。這些腦區的激活水平有差別，此起彼伏。在意識湧現的過程中，這些激活腦區之間競爭注意力資源。”^③可以看出，這個意義上的意識湧現涉及的是意識湧現的原因與前提。這一點也可以在該書的評論者汪雲九那裡讀出：“意識湧現是腦區態躍遷和許多腦區激發態之間不斷進行競爭與選擇的結果。”^④

很明顯，這是對意識發生過程的一個典型的物理—心理的觀察描述，甚至我們可以將後面的“心理的”一詞刪除，因為這裡論述的是意識湧現的原因與前提，而非作為其結果的意識湧現本身。

① 參見[澳]大衛·查爾斯默：『有意識的心靈：尋找一種基礎理論(The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory)』（北京：中國人民大學出版社，2013），朱建平譯（中譯書名副標題有改動），正文第2~3頁。

② 參見倪梁康：「“純意識”研究及其“困難問題”與“容易問題”」。（刊於：『學術月刊』2023年第11期，第5-14頁。）

③ 參見唐孝威：『意識論：意識問題的自然科學研究』，第91頁。

④ 參見唐孝威：『意識筆記』（杭州：浙江大學出版社，2017年），第150頁。

事實上，這個情況對唐孝威在書中提出的四個意識規律都是有效的，而意識湧現理論屬於其中的第三規律，即“意識過程的規律或意識過程律”^①。

如果這只是對意識湧現的物理的或生理的觀察描述，那麼對意識湧現的心理的觀察描述應當是怎樣的呢？首先需要確定一個基本差異：前者只可能是直向的、向外的，後者只可能是反思的、內省的。

胡塞爾在第三分卷中曾在意志問題上做過一個對自然因果關係和意識動機關係的區分：“對‘心理之物’一般有效的東西，同樣也對意志有效。因而意志以指定的方式在功能上依賴於神經系統的構成物。它現在是如何起作用的呢？在這裡，我們知道，意志不是自然客體，也不是自然過程，所以它不從事自然因果性意義上的因果性。我要，我進行行為活動，例如，移動我的手。因為(infolge)我的意欲，手移動了。一個‘要(fiat)’啓動了，它指向手的運動，但這是一個主動的運動，因此在每個階段上都是意欲：實現著的意欲。這個‘因為(infolge)’與時段的意志無關。作為行動時段的運動時段是因為開始意欲的實施意欲。無論如何，這種‘因為(infolge)’與神經系統中的‘因為(infolge)’是完全不同的東西。（而相關的功能心理當然也不是自然科學意義上的因果關係，這裡甚至不存在一個時間順序，即使它是一個必然的時間順序：神經系統在心理之物中不會引發任何東西，而且在其中也沒有必然的後果。唯有一個心理狀態屬於它的‘狀態’。）”（Hua XLIII/3, 64）

胡塞爾在這裡區分的兩種“因為(infolge)”，一種是在心理“因為”物理而產生的意義上，另一種是在心理“因為”心理而產生的意義上。初看起來，胡塞爾在其中的“神經系統在心理之物中不會引發任何東西”的說法有些草率或武斷，^②畢竟我們可以將前面所說的一部分“外動機”歸於這種引發，例如閃電、雷鳴等等物理現象引起的被動心理觸發。目前對這個領域研究在意識哲學中就是在“觸發(Affektion)”的標題下進行的^③。然而確切地看，在意識現象學中談論的“觸發”仍然是純粹心理的，而非心理物理的，內在於意識的，而非外在於意識的。這裡可以參考胡塞爾的說法：“自我被一個內在之物所觸發，例如，被一個聲音材料所觸發。一個轉向的本欲被引發，而跟隨這個本欲，自我把握到這個材料。”（Hua XLIII/3, 123）

我們當然可以在與物理學的“準意識”研究的關聯中綜合地思考和探討意識的物理條件和外部可能，例如愛情與神經遞質多巴胺的關係，同情與鏡像神經元的關係等等，但意識的心理狀態本身在這裡是首要的和初級的：如果我們沒有首先直接地意識到愛情或同情這樣的心理狀態，那麼我們就不可能有接下來對作為其原因的多巴胺或神經質方面的探討。在這個意義上，物理是以心理為前提的。“準意識研究”已經預設了“純意識研究”，前者是以後者為前提條件的。為此，胡塞爾在1913年的『純粹現象學與現象學哲學的觀念』第一卷中闡釋的“懸擱”和“超越論還原”，就是要求在意識研究中首先“排斥自然世界、物理的和心理物理的自然世界”，不去詢問意識現象“不明原因”，不對“物理學的自然認識”做絲毫的運用，擱置一切自然態度和科學態度，以免陷入一個基本的認識論錯誤：在認識的原生階段預設了認識的派生階段的內容。（Hua III/1, 67ff., 110ff., 122, 178）

而就“意識湧現”而言，胡塞爾本人並未使用統一的概念。他曾在多個概念下討論這個現象。例如他在第一分卷中談到形狀、顏色的“突顯”和“湧現(Sich-Aufdrängen)”，墨水吸管從它所在的黑色桌面的“湧現”，在樹群內的一棵大樹的大小在對比中的“湧現”，以及如此等等。（Hua XLIII/1, 140, 162, 171f.）胡塞爾在這裡主要是在與立義和在把握活動中的朝向的關聯中

① 參見唐孝威：『意識筆記』，第151頁。

② 這個說法給人印象之所以是“草率或武斷”，乃是因為這個說法與他在『觀念』第一卷中對現象學“懸擱”的方法不盡一致：“如果我完全自由地行事，那麼我不會像一個詭辯論者那樣否認這個‘世界’，我不會像懷疑論者那樣懷疑它的此在；但是我實施‘現象學的’懸擱(ἐποχή)，這個懸擱對我完全閉鎖了任何一個關於空間—時間此在的判斷。”（Hua III/1, 65）

③ “Affektion”的通常譯名“情緒”是有問題的。我們常常說的“無聊”是一種“情緒”，但不是“觸發”。胡塞爾所說的“無名的喜悅”、“莫名的悲哀”、海德格爾所說的“畏”、“煩”都不是“觸發”，而是“情緒”，無論是基本情緒，還是偶發情緒。

討論意向相關項或感覺材料的“湧現”。(Hua XLIII/1, 218ff.)在這種情況下，“湧現性(Aufdringlichkeit)”與“活力(Lebendigkeit)”、“高度”等等是並列的，並且一同被用作對意識的特徵刻劃。這個意義上的“湧現”或“湧現性”所涉及的是感覺材料與意向相關項，例如，我們在黑暗的道路上行使，一道強光令我們目眩，在統攝之前，我們沒有對象意識，只有感覺材料。在目眩過去後，我們的統覺起作用並發現這是一輛汽車的遠光燈的強光。胡塞爾將這個意義上的“自身湧現”稱作“特殊的觸發性”，它“對自我施加一個刺激”並構成注意力“轉向的前提”(Hua XLIII/1, 518)。第二分卷的一個附錄文本也在討論“作為轉向的刺激”的客體的“湧現”或“湧現性”(Hua XLIII/2, 188)，第三分卷的文本在談到“湧現”時都涉及一個對象或一個事態(Hua XLIII/3, 76)。

以上這些當然主要還是就意向相關項或“客體”方面而言。而從意向活動方面來看，與“湧現”或“湧現性”相對應的無非就是“注意”與“注意力”。胡塞爾在這個方向上偶爾也討論“自我的自身湧出(sich Ausströmen)”、“在愛慕、願望、感受中的自身湧出”、“在意欲中的自身湧出”，等等。(Hua XLIII/1, 452ff.)這個“湧出”意義上的“湧現”，大都涉及自我的“自身湧現”，或者說，意向活動或主體方面的湧現，即內向的、主動的、自發的，而非前一類意向相關項或客體方面的“湧現”：觸發的、被動的、接受的。

除此之外，胡塞爾在第二分卷中還在與行為本身、行為設定、理智行為的關聯中討論“原湧起的(urquellend)自發性”。這裡的“湧起(quellend)”概念初看起來只是被胡塞爾當作意向活動方面的“湧出(Auströmen)”的同義語來使用的，因為他在同一頁的腳註中也談到“從自我中湧起的(hervorquellend)本真行為”(Hua XLIII/2, 74)。

但結合胡塞爾在第三分卷中的使用情況，我們或許應當將“湧起”理解為他專門用於意志和行動領域的“湧現”概念，例如，“從意志衝動中湧起的(hervorquellend)行動”以及從“要(fiat)”中“湧起的行動(entquellend)”(Hua XLIII/3, 8, 11, 14, 35)，如此等等。

就總體而言，胡塞爾在“湧現”的概念群組的使用上是相當嚴謹的，即便是在這裡的研究手稿文字中。我們在他那裡可以在術語上刻意地區分意向相關項方面的觸發的、被動“湧現”(或“外湧現”)與意向活動方面主動的、自發的“湧出”(或“內湧出”)，最後是從意志啟動到行動產生的“湧起”。“從自我出發的、從它之中湧起的主觀之物”(Hua XLIII/3, 90f.)。唯有在最後的“湧起”概念這裡，我們才會發現胡塞爾偶爾有將它與“湧出”概念混用的例外。

撇開概念術語不論，就“湧現”的實事而言：在清醒的狀態下，意識始終在湧現，或者說，始終處在湧現狀態，無論以何種方式，無論帶有哪些內容；無論我們是在高速路上駕車行使，還是在書桌邊讀書寫字；無論是在抬頭仰望天空，還是在低頭反思內省；無論是在進行表象與判斷，還是進行審美的享受，或是在進行意志的追求與決斷——意識都在持續地湧現、湧出、湧起。這是意識的本己本質，是意識的自然狀態。而儒·道·佛在不同程度上追求的“靜”、“定”，反倒會表現為一種人為狀態，即需要通過後天的修習與工夫才能達到的超自然的精神境界。

哲學家和文學家常常將意識比作河流，意識流，而其不斷湧現的源頭就是胡塞爾所說的“活的當下(lebendige Gegenwart)”。這裡所說的“活的”，就是湧現的、流動的、活躍的。當下的湧現在特定的意義上既是流動的也是佇立的，因為我們始終不變地處在當下點上，迎接湧現的將來，送走流逝的過去。我們也可以用胡塞爾在『內時間意識現象學』中勾劃的時間圖示來標示它。(Hua X, 93)這裡尤其應當注意：湧現也是胡塞爾意義上的“內時間意識”或柏格森意義上的“綿延”成立的前提，同樣也是各種類型的主觀時間和客觀時間成立的前提。

[責任編輯：晉暉]