

## 20 世纪德国哲学

# 胡塞尔的“改造文”与“改造伦理学”\*

倪梁康/文

**提 要:** 胡塞尔于第一次世界大战后为日本《改造》杂志所撰的“改造”文稿,是其伦理学思想的一个重要组成部分,代表了他在规范伦理学方向上的思考,也是他在伦理学方面唯一的公开发表。胡塞尔的“改造伦理学”的核心思想在于将道德、伦理的生活建基于理性之上的要求和主张。理性在这里被当作一种规范性的东西,伦理生活因此也被当作一种经过理性规范的生活。

**关键词:** 胡塞尔; 日本; “改造文”; 规范伦理学

**中图分类号:** B516.52

**文献标识码:** A

1922年,梁启超创办讲学社,邀请欧美名哲来华讲演。蔡元培、张君勱等参与邀请德国当代著名哲学家来华事宜。李凯尔特、纳托尔普、胡塞尔三人均在张君勱当时列出的人选名单上。但由于鲁道夫·奥伊肯对汉斯·杜里舒的即兴推荐,胡塞尔与中国失之交臂。“胡塞尔与中国人”的故事因此未能开始。可是他与东亚的缘分显然未尽,就在同一年,胡塞尔便受到日本《改造》杂志社的约稿,并于此后两年在这个刊物上发表了三篇著名文章<sup>①</sup>,从而使得“胡塞尔与日本人”<sup>②</sup>的一段故事得以可能。

\* 本文为“中山大学人文学科中长期重大研究与出版计划”的阶段成果。

① 学界通常将其简称“改造文”(“Kaizo-Artikel”),就像胡塞尔《哲学作为严格的科学》的长文因发表在《逻各斯》期刊上而被简称为“逻各斯文”(“Logos-Artikel”)一样。在这两次专门为期刊写的文章之间的确也存在内在的联系。奈农与塞普认为:“在纲领性的文章《哲学作为严格的科学》与胡塞尔最后的巨著《欧洲科学的危机与超越论的现象学》之间,‘改造文’占据了一个重要的位置。”(奈农、塞普:“编者引论”,载于胡塞尔:《文章与讲演(1922—1937年)》[Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, *Aufsätze und Vorträge (1922—1937)*], Kluwer, 1989, S. XVI)——我们在后面会论述这个说法的理由。

② 关于由此引发的“故事”首先可以参见威尔顿:《胡塞尔与日本人》(Donn Welton, “Husserl and the Japanese”, in *The Review of Metaphysics*, vol. 44, no. 3, 1991, pp. 575—606);此外还可以参阅:E. W. 奥尔特:《交互文化性和交互意向性:论胡塞尔在其日本“改造文”中提出的改造伦理》,载于《哲学研究杂志》,第47卷,第3册,1993年,第333—351页(Ernst Wolfgang Orth, “Interkulturalität und Inter-Intentionalität. Zu Husserls Ethos der Erneuerung in seinen japanischen Kaizo-Artikeln”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*); H. 波伊克尔:《从逻辑到人格:胡塞尔伦理学的一个导论》,载于《形而上学评论》,第62卷,第2期,2008年,第307—325页(Henning Peucker, “From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl’s Ethics”, in *The Review of Metaphysics*)。

向胡塞尔约稿的日本改造社是一个杂志社，同时也是一个出版社。它已于1922年刊发了罗素的两篇文章《中国的国际条件》和《相对论》，李凯尔特两篇文章《歌德的〈浮士德〉与德国观念论》和《费希特的社会主义的哲学基础》<sup>③</sup>，还有爱因斯坦应改造社邀请赴日讲演而发表的印象文章以及报道文字。这家杂志社与梁启超讲学社在许多方面似有共识。这几个人，包括爱因斯坦，也都在梁启超的邀请计划中。日本的《改造》杂志创刊于大正八年（1919年）。同年张东荪在上海也创立《解放与改造》杂志并任其主编。次年梁启超从欧洲回国，将杂志改名为《改造》并接张东荪而任主编。此中文《改造》与彼日文《改造》是否有直接关联，笔者未曾考究。无论如何，中文的《改造》在1922年9月刊印第4卷第46期后便停刊，而日文的《改造》维持至昭和十九年（1944年），后因二次大战而中止。

上世纪20年代，胡塞尔在日本已经具有相当影响力。他在弗莱堡初期便已经接受许多日本的学生和讲师前来访学。还在胡塞尔到达弗莱堡任教的同一年，即1916年，西田几多郎（1870—1945年）便已在京都大学开设关于胡塞尔《逻辑研究》的讲座。另一位哲学家田边元（1885—1962年）于1922年留学德国，随胡塞尔和海德格尔学习现象学。次年回日本后，田边元连同西田等人一起，奠定了京都学派的基础。<sup>④</sup>因而《改造》杂志邀请胡塞尔撰文，对于当时的日本学界来说应当说是理所当然之事，并不像张君勱的胡塞尔提名那样带有一定的偶然性。杂志社驻柏林的代表秋田于1922年8月8日致函胡塞尔说：“目前我们已有刊发李凯尔特教授先生、考茨基先生、伯恩斯坦先生之文章的荣幸。如果您能寄给我们一篇文章供《改造》发表，我们将会非常高兴。文章可以长达3000词。为了表达谢意，我们乐意为这样一篇文章支付20英镑。”（书信VIII，273）胡塞尔与秋田的通信仅留此一封。此后的信件未能保存，但胡塞尔与秋田约定的结果应当是前后共发表五篇文章，胡塞尔首先发表的三篇文章的题目分别为：1）《改造：它的问题与方法》（日文、德文），载于《改造》，1923年，第3期，第84—92页；2）《本质研究的方法》（日文），载于《改造》，1924年，第2期，第2—31页；3）《改造作为个体伦理学的问题》（日文），载于《改造》，1924年，第4期，第107—116页。<sup>⑤</sup>后两篇文章没有刊印德文原稿，这是由于自然灾害的原因：1923年的东京地震毁坏了许多印刷厂的拉丁文字排版设备。<sup>⑥</sup>胡塞尔另外还有两篇文章已经完成，标题为《改造与科学》和《人类发展中文化的形式类型》，但它们最终没有继续刊载在《改造》杂志上，而这很可能是出于人为的原因：改造社迟迟没有给胡塞尔寄去稿费和赠刊。<sup>⑦</sup>幸好田边元出面与杂志社联系才解决此事。胡塞尔有可能是为此才中止了最后两篇文

<sup>③</sup> 胡塞尔的私人书库中存有刊载这些文章的《改造》期刊。

<sup>④</sup> 在弗莱堡期间前来旁听胡塞尔课程的日本学生之众，还可以在另一个案例中看出：1936年，胡塞尔的犹太籍弟子卡尔·勒维特经他的同学九鬼周造（1888—1941年）的介绍，离开德国，流亡至日本仙台的东北帝国大学任教。到达仙台时，他发现那里已经有三位随胡塞尔学习过的学生在那里执教了：高桥里美（1886—1964年）、小山鞠绘（1884—1976年）、三宅刚一（1895—1982年）。

<sup>⑤</sup> 这三篇文章的德文原稿现已收入胡塞尔：《文章与讲演（1922—1937年）》，《胡塞尔全集》，第二十七卷，第3—42页。

<sup>⑥</sup> 参见奈农、塞普：“编者引论”，载于胡塞尔：《文章与讲演（1922—1937年）》，第XI页。

<sup>⑦</sup> 胡塞尔曾在1922年7月22日的一封信中提到：“系列文章……第一篇已经刊发（我连一篇抽印本都没有收到），而其他三篇还留在日本，已有六个月之久。”（书信VII，第253页）这里所说的其余三篇文章最后都得到了发表，但是作为两篇文章刊载，最后一篇文章包含两个部分。

稿的交付。<sup>⑧</sup>

胡塞尔这几篇文章所用的标题“Erneuerung”通常应当被译作“革新”或“更新”，而且它们后来的日文本也的确译作“革新”和“再新”。<sup>⑨</sup>但胡塞尔赋予它的意思更应当是指“改造”（Reconstruktion）。由于《改造》杂志社的代表秋田（T. Akita）向胡塞尔约稿时并未提出命题，而只谈及为杂志社撰写文章，同时他告知胡塞尔《改造》杂志的另一个外文名是“*The Reconstruction*”（参见书信 VIII，273），因此，胡塞尔的文章显然是针对《改造》的杂志名称而撰写的相应的“Erneuerung”文章。即是说，“Erneuerung”是胡塞尔对“改造”或“Reconstruktion”的德文翻译。他本人在1923年写给人文学者史怀哲（Albert Schweitzer，1875—1965年）的信中说：“我的论文题目与杂志的标题‘改造（Erneuerung）’有关。”（书信 VII，253）

胡塞尔在这个词中看到了他在亲历一战之后就人类的本性与习性、历史与发展方面需要表达的伦理学基本想法与诉求。很可能是胡塞尔在读完秋田的来函后就直接在信的背面写下了“改造：根据问题和方法”（Erneuerung nach Problem und Methode）的笔记，而这几乎就是后来胡塞尔撰写的第一篇改造文的标题。<sup>⑩</sup>

胡塞尔在第一篇“改造文”中开门见山地说：“改造是在我们这个苦难当下之中，而且是在欧洲文化的整个领域之中的普遍呼唤。”<sup>⑪</sup>这里所说的“改造”，被胡塞尔理解为“对一种普全伦理的人类文化的伦理回转（Umkehr）与塑造”（书信）。他在前引致贝尔的信中也将其理解为“个体伦理学与社会伦理学”的基本问题，即“一个‘人类’如何成为一个伦理的、‘真正的’人类？它如何进行回转？如何进行自身的改进、再造？如此等等”（书信 III，45）。

胡塞尔在其五篇“改造”文章中提出的“改造伦理”（Ethos der Erneuerung）或“文化伦理学”（Kulturethik）一方面与他一直以来对理论哲学与实践哲学之间关系的思考有内在联系，另一方面也出于和基于他在一战期间以及一战之后对欧洲文化与伦理的反思。

就前一方面而言，虽然胡塞尔偶尔也有将实践哲学作第一哲学解释的动机和做法，但在总体上他还是坚持实践理性必须受理论理性指导的原则。在1910年可视作现象学宣言的逻各斯文章《哲学作为严格的科学》中，他开宗明义地提出他的哲学观：“自最初的开端起，哲学便要求成为严格的科学，而且是这样的一门科学，它可以满足最高的理论需求，并且在伦理—宗教方面可以使一种受纯粹理性规范支配的生活成为可能。”<sup>⑫</sup>即是说，哲学首先要

<sup>⑧</sup> 改造社在支付胡塞尔稿酬方面产生的差误究竟是出于疏忽还是有意为之，就现有资料而言还难以得出确定结论。改造社的创办人和社长是山本实彦。在改造社1921年邀请爱因斯坦访日时也有类似问题出现，导致爱因斯坦在最初接受邀请后又予以拒绝（参见梁波：《爱因斯坦的日本之行——读金子修的〈爱因斯坦冲击〉》，载于《自然科学史研究》，第24卷，第3期，2005年，第285页）。无论如何，田边元在致胡塞尔的相关信中曾写道：“我想为我的不了解和不小心致以最诚挚的歉意，因为我疏于向您提醒这个出版商的不诚与无耻。”（书信 III，第513页）。

<sup>⑨</sup> 参见《改造》1923年3月号：《革新——その問題とその方法》、1924年2月号：《个人伦理问题の革新》。

<sup>⑩</sup> 参见奈农、塞普：“编者引论”，第XI页。

<sup>⑪</sup> 胡塞尔：《文章与讲演（1922—1937年）》，第3页。

<sup>⑫</sup> 胡塞尔：《文章与讲演（1911—1921年）》，倪梁康译，人民出版社，2009年，第3页。

满足理论需要，而后要用它来支配人类的伦理—宗教生活。这个观点与他于1900年在《逻辑研究》第一卷中的想法一脉相承：他在那里强调理论学科是规范学科的基础，并据此反驳当时流行的心理主义对作为规范学科和工艺论的逻辑学之理解。而在20年后对个体伦理学和社会伦理学的思考中，胡塞尔仍然强调理论伦理学对实践伦理学的奠基作用。

这已经涉及笔者在此提到的后一方面的问题：即胡塞尔的伦理学思想从战时伦理学到战后伦理学的转变。这是胡塞尔在实践伦理学问题上的思想变化。如果胡塞尔的理论伦理学思想可以分为一战之前和一战之后两个时期，那么他的实践伦理学思想就可以分为战时的和战后的两个时期：它们的各自代表是战时讲演和改造文章。在战时讲演中，德意志民族连同源自民族的理想得到了几乎是压倒一切的强调。胡塞尔在这里已经使用“Erneuerung”即“更新”或“改造”的概念，甚至主张不惜通过战争的手段来完成：“这是一个对所有观念的力量源泉进行更新的时代”，“这是一场为神的观念在我们神圣的德意志民族中的继续启示而进行的战争”。<sup>⑬</sup> 这种将民族的文化生活的改造与民族战争联系在一起的做法当然是有问题的，但这里更严重的含糊与混淆还在于对民族伦理与超民族的伦理之间、对诸民族的文化与整个人类文化之间关系的理解与解释，以及对它们各自位置的摆放与认可。

还在一次大战爆发前多年（1912年），胡塞尔于1878—1879年在柏林大学读书期间的老师、哲学家F. 保尔森（Friedrich Paulsen, 1846—1908）<sup>⑭</sup> 便曾表达过自己对民族主义的焦虑：“一种过分激情的民族主义已经成了对欧洲一切民族的十分严重的危险；他们正因此而面临着丧失人类价值感的危险。民族主义被推到顶峰，就正像宗派主义一样也会消灭道德的、甚至于逻辑的意识。公正和不公、善和恶、真和假，都失掉了它们的意义；当别人这样做的时候，被人们称之为羞耻的和没有人性的事情，他们却转瞬之间就推荐给自己的人民去向外国那样做。”<sup>⑮</sup> 就总体而言，胡塞尔的哲学观受保尔森影响显然很深，且这种影响在胡塞尔那里从未完全消失过。只是在涉及政治思考与政治哲学时，我们才差不多可以用他批评穆勒时所说的话来批评他自己：通常如此敏锐的胡塞尔就像被诸神遗弃了一般。<sup>⑯</sup> 但胡塞尔很快便通过一次大战的经历与理性的反思而重新找回自己。他形成与保尔森类似的想法恰好是在保尔森的上述文字发表十年之后（1922年）。在这年12月13日致贝尔的信中，他写道：“与民族问题（在与纯粹人属的观念之关系中的纯粹民族观念的问题）相一致的战争问题必须重新得到思考，必须从最终的根源出发得到澄清和解决。”（书信 III, 12）战争是由各个民族观念之间冲突引发的。胡塞尔在这里所说的“所有现行观念的不清晰与不真实”，恰恰就是民族观念或民族伦理的问题所在。他在这里看到现象学哲学与现象学分析所面临的任任务，因为“现象学也是一种必然（necessarium），而且是一种尽管超民族的、却也是民族的价值”（书信 III, 343）。胡塞尔提出的“改造伦理”或“文化伦理学”，其最基本的意图就是要通过对各种民族观念、民族的价值、民族的伦理、民族的文化的改造和更新，建立

<sup>⑬</sup> 参见胡塞尔：《费希特的人类理想》，载于胡塞尔：《文章与讲演（1911—1921年）》，第296—298页、第323页。

<sup>⑭</sup> 胡塞尔后来曾回忆说：“在哲学方面吸引我的尤其是保尔森教授先生”[参见《胡塞尔年谱：埃德蒙德·胡塞尔的思想历程与生命历程》，卡尔·舒曼编（*Husserl-Chronik Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*），马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社，多特雷赫特等，1977年，第7页]。

<sup>⑮</sup> 转引自：弗里德里希·迈内克：《德国的浩劫》，何兆武译，商务印书馆，2011年，第31页。

<sup>⑯</sup> 参见胡塞尔：《逻辑研究》，第一卷，倪梁康译，上海译文出版社，2006年，第五章，第25节。

起一种“普全伦理的人类文化”。

这个意义上的“改造”，是将民族的观念、民族的价值和民族的理想改造成共同的人类观念、人类价值、人类理想。简言之，是要克服保尔森所看到的“面临着丧失人类价值感”的危险，是要找到或重建一种人类的、尽管是“超民族的、却也是民族的”共同价值。

一次大战后，与胡塞尔一样处在对战后的政治社会境况的反思以及随之引发的对整个人类文化与历史的反思之中的思想家还有许多，而且他们由此得出的思考结论也各不相同。一种常见的反应是“对原先为战争宣传服务而提出的哲学、宗教、民族的理想抱以极度的不信任”<sup>①</sup>，这在从战场上回来的年青人中十分常见，而在学术界，这种趋向则表现为将原先流行的各种文化观念、民族理想和国家信仰弃之如敝履。而一旦观念相对主义或文化相对主义被推至极端，道德意识、逻辑意识、乃至确切意义上的理性意识便会被削弱或消除。这也就是保尔森所说的状态：“公正和不公、善和恶、真和假，都失掉了它们的意义。”这意味着，它们都只是针对某个特定的、流动的群体或个体以及某些特定的、流动的时期才有效，都仅仅是某些群体、某些时期的约定的产物，而且甚至更多是由各种强力集团强加于人的产物。类似的消极方面还可以列出许多，相对主义者对此显然也是心知肚明。彻底的相对主义最终只能放弃言说，保持缄默不语。因为最终导致的结果将会在于：共同的文化意识不复存在，不仅共同的道德法则被视作无效、而且共同的逻辑法则也被视为无效。

温和的文化相对主义者和文化虚无主义者的代表则是奥斯瓦尔德·斯宾格勒，他在1918年和1922年分两卷出版的史学著作《西方的没落》<sup>②</sup>，就是对整个人类历史的一曲哀歌。胡塞尔曾在1934年致布拉格大学哲学系教授E. 莱德尔（Emanuel Rádl）的信中暗示过他对斯宾格勒的人性论与历史观的保留和批评，同时也声明和主张他自己对人类历史发展的积极信念：“只要还有一个哪怕是小的共同体存在，它满怀真正的哲学志向——作为哲学家怀有最内在的确然性，即确信在我们的希腊—欧洲意义上的哲学是一个绝对必然的任务，而且它已经在生存的决断性中将这个任务当作其最本己的、与其个人此在绝然不可分离的生命任务接受下来，那么在我们的真正意义上的哲学之崩溃以及随之而来的西方之崩溃就还不是最终有效的现实。”（书信 VIII，94）。

与胡塞尔的积极的文化改造志向比较一致的是文化哲学家史怀哲，他在1923年也发表了其《文化的衰败与重建》<sup>③</sup>的文化哲学系统的第一部分。胡塞尔在收到史怀哲的赠书后曾致函感谢并承认，“就最一般情况而言，我达到了相同的信念”，这个信念更具体地说就是“对启蒙时代的相同重视，对我们的享有盛誉的文化的相同蔑视，因为它背叛了启蒙的伟大理想（《理想国》中的柏拉图理想）”。（书信 VII，253）

当然，普遍主义和观念主义这一边虽然抱有积极的姿态，却也面临如何有效构建普全文

<sup>①</sup> 参见胡塞尔：《文章与讲演（1922—1937年）》，第94页。胡塞尔后来曾回忆说：“在哲学方面吸引我的尤其是保尔森教授先生”[参见《胡塞尔年谱：埃德蒙德·胡塞尔的思想历程与生命历程》，卡尔·舒曼编，第7页（*Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*）]。

转引自：弗里德里希·迈内克：《德国的浩劫》，何兆武译，商务印书馆，2011年，第31页。

参见胡塞尔：《逻辑研究》，第一卷，倪梁康译，上海译文出版社，2006年，第五章，第25节。

<sup>②</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C. H. Beck, 1918/1920.

<sup>③</sup> Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie I: Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, Paul Haupt, 1923.

化观念和普遍伦理价值的问题，即前面已经涉及的从个体的、群体的价值感向总体的人类价值感上升的问题。若暂且不论如何上升的问题，胡塞尔首先面临的问题是上升到谁的超民族伦理之上？或者说，上升到哪一种无民族的伦理之上？上升到怎样的一个不限于特定民族、特定国家、特定文化共同体的伦理之上？如果普全的人类伦理不是一个空泛无内容的形式，不是一种类似于语言学中既非中文也非英文或法文或德文的世界语，不是一种类似于几何学中既非钝角、也非锐角或等腰或等边三角形的普遍三角形，那么它将会立足于什么样的观念内涵与价值内涵之上？从胡塞尔上述种种说法来看，他的基本诉求可以归结为：上升到哲学的观点之上。这里的哲学，是指起源于古希腊的、首先是以柏拉图为代表的哲学，这个信念更具体地说就是他在致史怀哲信中所说的他与史怀哲的共同之处：“对启蒙时代的相同重视，对我们的享有盛誉的文化的相同蔑视，因为它背叛了启蒙的伟大理想（《理想国》中的柏拉图理想）”。（书信 VII，253）

建基于哲学理性、哲学文化之上的超民族的人类价值感和文化伦理学，这是胡塞尔在五篇“改造”文章中所表达的最终改造诉求所在。奈农和塞普在《胡塞尔全集》第二十七卷的“编者引论”中扼要再现了这五篇“改造文”的基本思路：“惟有个人改造以及共同体改造的严格科学才能创造出一个更为可靠的出发点，这个思想引导着所有的“改造”文章。”<sup>⑩</sup>

在第一篇文章《改造：它的问题与方法》中，胡塞尔主要阐述了这样一个核心思想：“惟当严格的科学能够成功地规定理性的人性之本质时，对欧洲的文化人类的真正改造才是可能的。因为在这个本质规定中也包含着根据普遍理性规范来进行评判以及根据这些规范来引导实践。”

第二篇文章《本质研究的方法》则讨论这门严格的科学所需使用的工作方法：“作为本质科学的、埃多斯的方法，它应当与纯粹数学相类似，纯粹数学使对自然的理性化成为可能，它应当引导人们走上将精神的东西加以理性化的道路。通过这种方法而得以可能的关于理性的人性的本质科学将自身实现为‘纯粹的’、即先天地进行的、且‘普全的’、探讨所有理性种类的伦理学。这门伦理学作为‘关于一个理性主体性的整体行为生活的科学’包含了逻辑学与价值学。个人生活与共同体生活的问题构成它的主要论题，因为对于胡塞尔来说，惟有通过持续的改造、惟有以一种朝向业已被预示的目的观念的不间断生成的形式，伦理的生活才能自身实现。”

在第三篇文章《改造作为个体伦理学的问题》中讨论的课题便是对个人的改造。它分为两个部分，篇幅也因此多出一倍，超出前两篇文章的总和。前一部分涉及“作为自身规整（Selbstreglung）、作为伦理生活之前形式的生活形式”问题。胡塞尔在这里首先分析“作为人格的和自由的生物的人”，而后讨论“特殊的人类生活形式与自身规整的前伦理形式”。而后一部分则关系“真正的人性的个体生活形式”问题。胡塞尔在这里已经谈到“作为绝对而普全自身规整的改造之发生”、谈到“理性、幸福、满足、伦理良知”，以及谈到“真正人性的生活形式”的问题。

如前所述，胡塞尔在《改造》杂志上刊登的系列《改造》文章实际上并未结束。在胡塞尔遗稿中还可以发现另外两篇与“改造”问题相关的文章，它们都与社会伦理学的改造相关，在问题上紧接第三篇的个体伦理学分析。它们没有被交付刊印。

<sup>⑩</sup> 参见奈农和塞普：“编者引论”，载于胡塞尔：《文章与讲演（1922—1937年）》，第XIV页。

第四篇文章《文化与科学》探讨的是文化共同体改造的问题。“现在的论题是将个体伦理学的改造与共同体的改造加以对照。与对个体伦理学的改造相平行，胡塞尔探讨一个文化共同体、一个理性在其中得以实现的文化共同体的可能性条件，以及向这个目标的发展。在这里，科学作为科学的伦理学所具有的任务在于，预先标示出这个朝向人性的和理性的共同体形式的发展。但由于科学本身展示着一个文化形式，因此它不仅是工具，而且本身就是这个发展的分支。所以，哲学作为理性的代表，它这个文化形态在一个共同体中以何种程度被改造出来，这个共同体就在何种程度上将自身实现为一个理性的共同体。”

第五篇文章《人类发展中文化的形式类型》将哲学的原创造以及它的历史使命作为讨论课题。“胡塞尔首先感兴趣的是指明作为在其发展史构建中的两种文化类型的哲学与宗教之间的相似性。他将基督宗教的创造以及哲学在希腊的原创造理解为在其各自领域中反对独断论信仰方式的拘束的、传统的精神的自由运动，这种精神在历史进程中以变化了的形态不断更新地产生出来。但这意味着：基督宗教和希腊哲学已经实现了改造的社会伦理学观念，并且可以被视作任何一种改造所追求的榜样。胡塞尔在这篇文章中所做的阐述与他在其他地方所做的努力相交会，即：将欧洲文化的历史写成作为严格科学的哲学为了理性的自律而奋斗的历史。这篇文章没有完成；胡塞尔没有完成对近代的哲学自律精神之重新苏醒的分析。”<sup>②</sup>

胡塞尔在其五篇改造文章中讨论的基于古希腊哲学之上的“改造伦理学”，在今日哲学研究界也引起过争议，尽管类似的争议通常更多是针对胡塞尔晚年影响巨大的著作《欧洲科学的危机与超越论的现象学》而发。<sup>③</sup> 这里的问题在于：胡塞尔当时是否仍然处在某种形式的“欧洲中心主义”或“西方中心主义”的视域之中？

当然，在“西方的没落”于一战后刚刚被宣告之际，再使用这类标题来标示当时那些对西方文化抱以清醒而悲观态度的思想家们显然不太合适。但他们是否仍然可以被称作某种“古希腊中心主义”或“哲学中心主义”或“理性中心主义”的坚守者呢？就胡塞尔的努力而言，回答应当是肯定的。只要我们将哲学视为一种为希腊人最先发现的寻求与认识真理的方式，以及根据真理来规定自己的生活的的方式，那么对它在人类思想史上的中心地位的确认就是不言自明的。但这个意义上的“中心主义”显然不同于前面意义上“中心主义”。“古希腊”或“哲学”已不再是一个地域概念或民族概念，而是一个对于人类共有的思维方式、共同的思想追求以及可以共同分享的精神财富的称号，也是人类共有的、民族的和超民族的文化类型。正如我们今天若将玄奘的西行取经责之为“印度中心主义”将会是偏执可笑的一样，胡塞尔对古希腊哲学的追溯与敬崇若被冠以“欧洲中心主义”也同样不只是苛求古人的，而且还真正是不明事理的。

<sup>①</sup> 这一节中关于胡塞尔《改造》文章内容的引述均译自奈农和塞普：“编者引论”，载于胡塞尔：《文章与讲演（1922—1937年）》，第XIV—XV页。

<sup>②</sup> 对此可以特别参见K. 黑尔德（Klaus Held）的两篇文章：第一篇，《胡塞尔关于人类欧洲化的命题》，载于《争论中的现象学》，雅默/珀格勒编，1989年，第13—39页 [“Husserls These von der Europäisierung der Menschheit”，in *Phänomenologie im Widerstreit*, Jamme, Ch./Pöggeler, O. (hrsg.)]; 第二篇，《交互文化的理解与欧洲的角色》，载于《一元论者》，第78卷，1995年，第1期，第5—17页（“Intercultural Understanding and the Role of Europe”，in *The Monist*）。但对这个问题展开的讨论我们将会放在对胡塞尔后期著作《欧洲科学的危机与超越论的现象学》的讨论中一并进行，这里只是以结束语的方式做一个总括性的表态。

希腊哲学对于西方文化的根本影响是在文艺复兴之后发生的事情，在此之前的希腊，通常并不被看作西方的组成部分。即使在今天，希腊文化虽然被视作西方文化的源头，但并不被视为西方文化本身，无论是在斯宾格勒那里，还是在汤因比那里。希腊文化甚至被看作是西方文明的对立面。胡塞尔在“改造”文章中和在后期的《欧洲科学的危机与超越论的现象学》著作中，都带有从偏离古希腊精神的当代西方回溯到其真正源头上去的想法和主张。在这个意义上，胡塞尔是希腊中心主义者而非西方中心主义者。事实上，经过必要的修正，尼采和海德格尔都是这个意义上的希腊中心主义者而非西方中心主义者。

事实上，在胡塞尔“改造伦理学”方面，更值得注意的是它的规范伦理学的色彩。它有别于胡塞尔战前和战后两个时期的现象学伦理学。严格说来，胡塞尔战时的费希特讲演和战后的“改造伦理学”文章，都是规范伦理学方向上的思考，而不能算作真正意义上的现象学伦理学或道德意识现象学，即使胡塞尔在这里仍然坚持它的方法是现象学的，即本质直观的。

通过“改造伦理学”表达出的一个核心思想就是将道德、伦理的生活建基于理性之上的要求和主张。而这里的一个预设在于，理性在这里被当作一种规范性的东西，伦理生活因此也被当作一种经过理性规范的生活。胡塞尔所说的“改造”，也就是将无理性、无规范的生活改造成为有理性、有规范的生活。

这个思路与胡塞尔在战前伦理学讲座和战后伦理学讲座中表述的伦理学想法有所不同。<sup>②</sup>也就是说，在胡塞尔发表的文字中给出的伦理学思考恰恰不同于在他讲座中表达的伦理思想。如果胡塞尔在“改造”文章中表达的是与康德相近的伦理学或道德形而上学诉求，那么在战前的伦理学讲座中，他的伦理学更多是带有布伦塔诺痕迹的伦理认识起源的现象学，而在战后伦理学讲座中则更多是处在狄尔泰影响下的作为精神哲学的人格发生的现象学。

或许我们可以这样来定义现象学意义上的伦理学：现象学的伦理学意味着通过反思和本质直观的方法来把握道德意识的结构与发生，它包含本性伦理学（道德意识的结构学）和习性伦理学（道德意识的发生学）。而它们与胡塞尔的“改造伦理学”只具有比较间接的关系。

（作者单位：中山大学哲学系、中山大学现象学研究所 责任编辑：李 理）

<sup>②</sup> 关于胡塞尔的战前和战后的伦理学讲座，可以参见笔者的文章：《胡塞尔的伦理学讲座与实践哲学和精神科学的观念》，载于《江海学刊》，2014年，第1期，第47—52页。