

胡塞尔哲学史观的基本问题^{*}

杨 宝 富

[摘 要] 本文以胡塞尔的一组题为“哲学史中的目的论”遗稿为关键文本，来揭示他的哲学史观的基本问题。首先，阐明胡塞尔如何通过揭示哲学理念之始创和再创将整个哲学史阐释为一个目的论性质的发展过程；其次，论证他所谓“哲学史中的目的论”的实质是“理性目的论”；最后，批判性地反思在胡塞尔哲学史观中哲学与哲学史的关系。

[关键词] 胡塞尔哲学史观 哲学理念 理性目的论 哲学与哲学史之关系

[中图分类号] B516.52

哲学家们对哲学史的考察大致可以分为两个维度：其一是对哲学史上一度出现的个案问题的探讨，这可谓是绝大多数哲学家的惯常做法，而胡塞尔在自己思想历程中也不乏这种探讨，例如笛卡尔、休谟、康德等先哲的一些特定问题被他反复论及。然而，我们这里要关注的不是这个维度，而是另外一个维度，即对哲学史整体的考察和批判，由此可以衍生出“哲学家的哲学史观”课题。而在这个方面，人们往往首先提及像黑格尔和海德格尔等典范性地将哲学史与哲学置于一种本质关系中进行考察的哲学家，对他们而言哲学史绝非过往事实的陈列，而是与自身的思想处于一种活生生的关联之中。实际上，胡塞尔同样在对哲学史的总体性判摄中形成了自己独特的哲学史观。然而，思想史上一些有意或无意的误解与讹传，致使胡塞尔作为“最无历史意趣的”哲学家的形象广为流传，而他的本质还原和先验还原等核心思想也往往被用来佐证这个形象。（cf. Ricoeur, S. 233 - 236）或许缘此之故，他在一些通论近现代诸哲学家之哲学史观的文献中往往是缺席的。（cf. Beelmann & Kimmerle）其实，哲学史观问题在胡塞尔的思想历程中占有如此重要的位置，以至于他在临终之际仍为之殚思竭虑的恰恰是对哲学史的阐释。尤其值得注意的是，题为“哲学史中的目的论”的研究手稿和其他若干则手稿不仅构成了胡塞尔在哲学写作方面的绝笔，而且被他自己定位为“哲学遗嘱”（cf. Hua XXIX; S. XXIX - XXX, LXIII）。在此意义上，胡塞尔的哲学史观构成了其“哲学遗嘱”的核心，因而值得深入研究。但在对胡塞尔哲学史观的现有讨论中，上述《哲学史中的目的论》及其他最晚手稿并未受到足够的重视。（cf. Henrich; Sokolowski; Meist）鉴于此，笔者现在以它们为关键和基础来考察并反思这种哲学史观的基本问题。

胡塞尔将考察哲学史的方式或路径区分为“外史”和“内史”。前者的焦点在于，以往哲学家的

* 本文系国家留学基金委 2017 年“国家公派访问学者”项目、2018 年“云南省万人计划”青年拔尖人才专项、云南省社科规划项目“胡塞尔的哲学史观研究”（编号 YB2016008）、2018 年云南大学校级文科项目的阶段性成果。

命题是如何提出的,又如何被后来人修正、补充甚或否定,亦即考证或内在批判的问题。(cf. Hua XXIX, S. 416-417) 后者则着眼于哲学之理念的提出和落实,并将历史上兴替的各种体系解释成“为实现同一个目的而进行的努力”(ibid., S. 281)。在此情形下,甚至像智者派的那种在根本上反对哲学(关于存在者及其整全的科学)之意义和可能性的怀疑论,也被视为最终裨益于哲学本身。(cf. ibid., S. 389-390) 在区分内史和外史的同时,胡塞尔依然强调,二者不是并列的两个或两种历史——一个事实的历史和一个先验的历史,而毋宁是同一个历史的两个维度。(cf. Olesen, S. 2) 胡塞尔对哲学史的阐释诚然针对作为历史事实的哲学史,但其根本任务在于“思义(Besinnung)”,即澄清哲学之意义、可能性及其可实现性的问题。在他看来,此问题在以往所有时代起先完全未得到思考,继则作为无可置疑的自明性而被默认为可能的。(cf. Hua XXIX, S. 290) 就此而言,胡塞尔对哲学史的考察和阐释是在一种更为深刻的层次上展开的,因而其哲学史观呈现出一些新的面貌和特征。

概括地说,胡塞尔哲学史观的核心是将哲学史整体阐释为具有“目的论性质的统一性”,其下包含下述三个关键问题:(1) 哲学史的统一性,即将哲学史解释为一个贯穿着“理念”的整体;(2) 哲学史的“理性目的论”,即哲学史的统一性具有“理性目的论”的性质;(3) 哲学与哲学史的关系,即对哲学史作出如此阐释的胡塞尔先验现象学自身同哲学史的关系。

一、哲学史的统一性: 哲学之理念的始创和再创

胡塞尔并非到晚年才表露自己的哲学史观。在《逻辑研究》时期的“回到事情本身”这个箴言本身,即蕴涵了一种对哲学史的基本态度: 鉴于传统思想妨碍我们无偏见地走向事情本身,因此必须弃绝哲学史。(cf. Held, S. 133) 而在随后的论文《哲学作为严格的科学》(1911年)里,胡塞尔尽管主要通过伐撻两种既是流行思潮又是在哲学史中有其根源的甚至作为哲学构型的“自然主义”和“历史主义、世界观哲学”,来宣示一种新的即作为“严格科学”的哲学,但同时也曲折地给出了对哲学史整体的诊断。只不过在彼时语境下,他的这种诊断更多地表现为对哲学史的消极评价。而在其思想发生重大转折之后,胡塞尔在《哲学导论》(1919/20年讲稿)和《第一哲学》(1923/24年讲稿)中对哲学史的讨论更趋全面,不过其重点落在为自己的哲学理念和方法寻求一种历史根据,并表明为何前人尽管一再触及本质直观、先验还原等在现象学内部占据中心地位的问题,却又与之擦肩而过。故而,此间对哲学史的判断毋宁说是一种“六经注我”式的权衡,还难以称得上是阐述一种严格意义上的哲学史观。最后,在《欧洲科学的危机和先验现象学》(以下简称《危机》)及其相关手稿特别是《哲学史中的目的论》中,才出现了一些关于哲学史的根本主张,而一种较为完整的哲学史观也才登场。在《危机》中,胡塞尔阐释哲学史的主要语境是那种由当时的哲学现状所表征的欧洲人的生存境遇和命运,(cf. Hua VI, S. 365) 他为揭示这种现状的真相而追溯几何学、物理学、心理学等的历史起源,进而探讨哲学的历史起源。在此,对哲学史的阐释尽管占据大量的篇幅,却不是独立话题,也不是作为主导课题;况且他聚焦于近代哲学的历史起源与近代科学的历史起源之间的关联,而对古代哲学的、从而就其一般而言的哲学的历史起源不予涉及。他诚然也把关于几何学和伽利略物理学的阐释以示例的方式引导向普遍历史的课题,但主要关乎科学史,而非哲学史。只有在《危机》第三部分完成之后写下的研究手稿《哲学史中的目的论》(目前被收入《危机》§73的研究手稿与之属于同一性质,本来不是胡塞尔设想中的《危机》的组成部分,却被德文版编者作为《危机》的结语来使用,这个做法被英译者戴·卡尔认为是不适当的。(cf. Carr, p. XX) 当中,胡塞尔才明确对哲学史予以独立的考察,并且讨论的范围从哲学的近代起源扩展到哲学的最初起源。在此,胡塞尔的哲学史观的大轮廓才变得明晰。

哲学的历史起源问题恰恰构成胡塞尔哲学史观的第一个课题。他在此课题中阐明了哲学的理念，而这个理念在他看来支配着哲学的意义、可能性以及可实现性。在此意义上，他对哲学史的判摄开始于对哲学之历史起源的解释。在他看来，哲学在其起源之际就确立了一个理念——“一门关于自在存在者的普遍科学。”在《哲学史中的目的论》中，他通过追溯希腊人的生活世界同希腊哲学的起源之间的关系来阐释哲学理念的“始创”（*Urstiftung*）。按照他的描述，希腊人的生活世界包含不同的层次，其最大范围就是希腊城邦，彼时希腊人解释世界的最高形式是神话—宗教。随着同异邦民族交往的扩大，希腊人了解到一个令人惊异的现象——同样的日月、同样的大地、同样的海洋，简言之，同一个存在者，在一个民族的生活世界中不过是一个普通的物件，在另一个民族的生活世界中却是神圣的。如此一来，各不相同的解释方式和同一的自在存在者（存在核心）之间的区别被意识到了。（*cf. Hua XXIX, S. 387–388*）值此之际，希腊人的生活世界所固有的自明性和真理性亦随之动摇，遂引发了哲人们对关于“自在的存在者”、“完全非相对的、超传统的存在者”（*Hua XXIX, S. 389*）的普遍知识的追求。换言之，“哲学作为关于自在存在者的普遍科学”这一理念被创建起来。在此理念中，存在者不是只对于希腊人有效，而是对任何理性存在者有效；关于存在者的知识也是全时地有效。然而，胡塞尔认为，哲学理念的始创者并不理解自身的始创活动的真正意义——从实践态度向理论态度的根本转变，而是朝着区分知识与意见的角度理解哲学的起源。在此区分之下，意见受到轻视，从而与存在、真理和理性无缘，知识则化身为真正的理性，并揭示存在、真理。（*cf. ibid., S. 391–392*）在他看来，区隔知识和意见并不能解释哲学的起源，因为就明证性而言，知识依然植根于意见，理性必须奠基于感性；相反地，这种起源的真正根据在于对日常生活的素朴性的克服，即进行一种普遍悬置，借以从实践的日常生活中、从当时的神话—宗教的传统中摆脱出来。（*ibid., S. 393*）因此，哲学的历史起源诚然与希腊人的生活世界相关，但是这种相关性并不意味着此起源的意义根据在于生活世界。正如胡塞尔所指出的，“正常的兴趣生活并不包含一种对相关性的（按：存在者之相关于主体）进行普遍考察的动机，例如，通过完全分析和描述的方式将各种相关性的类型学表述为一般概念。”（*Hua XXIX, S. 388*）由此可见，胡塞尔在对哲学之历史起源从而一般哲学的起源的阐释中所要强调的是，哲学之理念虽始乎生活世界，但并不源自生活世界，故而若要从生活世界出发去解释哲学的起源，就无异于缘木求鱼。显然，我们至今关于哲学与生活世界之关系的通常理解，也许仍然走在与胡塞尔相反且被他一再辩驳的道路上。在此意义上，他对哲学之历史起源的解释，非但对于那些始创哲人是陌生的，（*cf. ibid., S. 391*）对于今天的人们亦复如是。

构成哲学之历史起源的那种从实践态度到理论态度的关键转变，在希腊哲人那里是不彻底的和纯粹不纯粹的，他们只不过“从日常熟悉的前科学真理的认识方式素朴地转用到了现在已经成为任务的那种关于非相对存在者的真理”（*Hua XXIX, S. 390*），甚至以往整个哲学史都或明或暗地处于素朴态度支配之下。因此，作为一个现代事件的欧洲科学—哲学的危机，其根源不在于它的近代的甚或古代的个别始创者，而在于哲学—科学在起源之际所裹挟的那种素朴性，而这又无非就是人们在生活世界中的自然态度。更彻底地说，这种素朴性内在于自然意识的本质结构，不仅过去和现在有，而且将来也必定有。在此意义上，胡塞尔对哲学的历史起源的揭示、从而对哲学史的“批判”，同对自然态度和素朴性的批判，是一体两面的关系。既然他阐释哲学史的目的旨在为那从未曾得到深思的哲学之意义、可能性及其可实现性寻找根据，那么我们现在可以确定，此种根据就在于对生活世界之素朴性而非明证性的截断，而其可实现性则有赖于克制此素朴性。

与哲学的历史起源问题密切相关的是哲学之历史性的问题。在胡塞尔看来，哲学的理念只是一个“形式上的一般性”（*ibid., S. 379*）、“空的一般性”（*ibid., S. 394*）、“一般的形式”（*ibid., S. 405*），

而“整个哲学史都符合这个形式上的预先规定，符合源自崭新理论态度的哲学之理念”（Hua XXIX，S. 392）。哲学理念的这个根本性质决定了哲学必然具有历史性。这是因为，人们在原则上可以对“存在者”和“科学（知识）”作出不同的解释，而事实上正是众多各不相同的解释构成了哲学的不断赓续的历史。对哲学的历史性，胡塞尔通过“哲学意志”的现象学分析予以解释。他设想，第一个哲人抱着这样一个想法，即发动一个意志——“要成为哲人”，追求关于自在存在者的普遍科学。这个意志作为一个意向行为意指着它的目的和意义，即关于自在存在者的普遍科学（哲学）。对此意向的充实意味着一个时间间隔，因此，理念作为目的和意义，其实现必然在时间中展开，故而具有历史性。此外，此意志的主体并不是经验性的个体，而是一个先验人格。这是因为，经验主体的具体活动是变化的，但意志一旦确立，其主体是保持同一的，因而是一个先验的人格。进而言之，它甚至不是个别性的人格，因为不同的哲人都在追求同一个理念，故此，这个人格归根结底是一个“哲人共同体”，而哲学即是此共同体中的众多哲人“同心协力”的事业。此共同体表现为两个维度：一是共时的社会性，一是历时的代际性。（cf. *ibid.*，S. 363）在它朝着同一个目标前进的过程中所形成的诸哲学体系作为各个哲人之意向活动的作品，并不是相续并存，而是相互奠基。（*ibid.*，S. 287）因此，哲学理念超乎却又贯穿各个时代，保持着同一性，继续延伸，（cf. Hua VI，S. 441）形成一个传统，像本能一样并作为被动性支配着后来的哲学家的运思，（cf. Hua VI，S. 442；Hua XXIX，S. 376）从而表现为哲学的历史。一言以蔽之，哲学史具有统一性，而其根据即在于作为目的的哲学理念，准此理念，本来应该只有一种哲学，但事实上不止有一个哲学，哲学表现为“多”，不过这种“多”不是纷然杂陈，而是置身于一个目的论性质的历史性统一体中。

胡塞尔对哲学史之“多”的具体考察和阐释，不是去关注各个体系的差异和关联，而是揭示它们对哲学的原初理念的坚持或否定所形成的发展史。哲学所要认识的自在存在者是相反于生活世界中的存在者的主观相对性的，但实际上哲学家们对此的揭示又各不相同，因而引发怀疑，致使本来应当是“唯一的”哲学分裂为事实上的“众多的”哲学。这里所谓的“分裂”，并不是各种哲学在立场、体系和论证等方面的差异，而是原则性的、根本性的即围绕着哲学之可能性和道路而展开的分裂。它具体表现为两个基本阵营之间的对峙：一方坚持哲学的意义（即目的），孜孜以求关于自在存在者的普遍科学，尽管在此阵营内的各个哲学家各执异义，乃至递相攻难；另一方则鉴于前一个阵营内部的纷争不休，直截了当否定哲学的意义和可能性，此即胡塞尔所谓的古代怀疑论。双方各自在后来的历史进程中不断嬗变，直到笛卡尔才出现了一个重大的转折，而他也因此被胡塞尔推为哲学之理念的“再创者”，或“相对的始创者”。笛卡尔在坚持哲学的原初理念的同时，还通过“普遍怀疑”把哲学引向先验的思考风格，而这正是其为哲学理念带来的新气象。同时，他的普遍怀疑已经不同于古代的怀疑论，因为它并非为了否定哲学的意义和可能性，而恰恰是服务于哲学的奠基和证成。然而，笛卡尔在拥有正确的先验动机的同时没有正确地把握之，以致最终偏离了自己的原初动机。这种偏离的深层根据就在于，笛卡尔依然置身于自古以来的素朴性。换言之，他虽然通过先验化“再创”了哲学的理念，却尚未摆脱此理念的古代形态的基本风格——素朴性。由此可见，胡塞尔尽管跟流行意见那样赋予笛卡尔以哲学之近代奠基者的身份，但所依据的是一种独特的哲学史观。

胡塞尔不仅重新界定笛卡尔的转折意义，而且重新勘定源自他的诸多发展路线。（cf. Hua VI，S. 85；Hua XXIX，S. 399）笛卡尔在找到“我思”这个阿基米德点之后迅即回到中世纪形而上学老路上去解释它，并开启了唯理论的独断主义路线。这条路线以数学为范本，即承认数学—物理学的有效性，因而以此方式解释自在的存在者，这显然不同于古代对存在者的解释。他开启的另一条路线——先验论以休谟和康德为继承者。胡塞尔在其哲学史观中把休谟纳入到先验论的范畴（cf. Hua V，

S. 155; Hua XXIX, S. 114 – 116), 这似乎有悖于通行的思想史常识。不过他的这种做法有深刻的根据。简而言之, 他所谓的“先验论”系从其构造思想(关于胡塞尔的“构造”概念, 参见韩骁)而来, 即在意识与对象的相关性中把对象理解为意识之构造活动的成就, 因而不同于更为人们熟知的康德式的先验论。实际上, 胡塞尔在其哲学史阐释中所倚重的“先验”概念乃是“通过深入到整个哲学近代的统一历史性而获得的概念”。(Hua VI, S. 101) 在此意义上, 休谟被划为先验论者, 是恰如其分的, 因为他基于唯一明证的印象将世界及关于世界的知识理解为出于联想之习惯而形成的虚构, 即主体性的构造成就。胡塞尔在反复强调休谟的先验论动机的同时, 还揭露他的感觉论导致怀疑主义, 并滑向了对哲学本身的否定, 从而背离了哲学的原初理念。而康德, 就其从先验自我来寻找科学知识的普遍必然性(有效性)之根据而言, 延续了笛卡尔的先验论传统, 但又与之保持距离, 因为康德是在肯定而非悬置自然科学知识之有效性的前提之下去追问这种有效性的可能性条件, 同时其所达到的结论也不再像休谟那样否定哲学本身(作为关于自在存在者的普遍科学)。正是在此意义上, 相对于笛卡尔而言, 康德被胡塞尔确定为“新型先验哲学的始创者”(Hua XXIX, S. 420)。就此而言, 那种颇为流行的拔高康德在哲学史上的地位甚至径直将西方哲学史本身断为“前康德哲学—后康德哲学”(cf. Bröcker, S. 7)的做法, 在胡塞尔的哲学史观中是难以成立的。按照他的标准, 在先验哲学的历史上, 独占鳌头的是笛卡尔, 相形之下, 康德虽与有功焉, 却毕竟只是更新而非始创这个传统。他尽管发动了“哥白尼式的转折”, 但他“并未由此达到所有哲学知识的最终根基, 完成所有哲学任务中最大的那个”, “彻底精神”“尽管只是在形式上和作为尚未长成的萌芽, 存在于笛卡尔的沉思中”。(cf. Hua VI, S. 436; Hua XXIX, S. 422) 当然, 无论笛卡尔的哲学还是休谟和康德的哲学, 在胡塞尔看来都称不上真正的先验哲学以及真正的哲学。

除此之外, 胡塞尔还将德意志观念论纳入先验哲学的畛域。有别于以往哲学史的一贯的素朴性风格, 德意志唯心论真正将主体性视为主体性, 只不过因耽于对“主体—客体”关系的思辨而延宕了在明证性中揭示主体性的具体结构这一至关重要的任务, 以至于尽管避免了客体主义, 却仍未走上解释主体性的正确道路。(cf. Hua VI, S. 271 – 272) 而黑格尔之后的各种哲学则陷入浪漫主义和神秘主义, 已经走到非理性的方向, 至多是“对非理性主义的合乎理性的论证”(Hua XXIX, S. 228)而已, 在大本大宗上已然背离哲学的初始理念, 并造成了一种不再相信哲学的意义和可能性的时代潮流, 可谓自弃于迷谬之途而不知归了。这正是促使胡塞尔对哲学的历史作出重新阐释以图克服之的那种“当代危机”。

二、哲学史的“理性目的论”

哲学的“理念”起到统摄历史上诸多哲人的个别目的的作用, 构成了哲学史的“目的论性质的统一性”的基础。由于这个理念以认识“自在存在者”并使之臻于明证为要务, 以此为目的的哲学及其历史表现为揭示存在者的运动。由于在胡塞尔本人的现象学语境中, 理性意味着“自身给予”(cf. Aguirre, S. 102 – 103; Sepp, S. 249 – 250), 所以存在者之被揭示同时也是理性的实现。又由于唯有哲人承担着理性的最终实现, 达乎必真的明证性(但完满的即相合的明证性是不可能达到的), 所以众多哲人为实现哲学理念的奋斗过程就是理性的自行实现的过程。在此意义上, 笔者认为, 胡塞尔所谓“哲学史中的目的论”在实质上是“理性目的论”。只不过, 这种“理性目的论”不同于历史哲学领域内的“理性的普遍目的论”, 以及在形而上学的语境中的“理性目的论”, 因为此间“理性”的意蕴是特别在现象学的意向性理论的框架内得到规定的。如果说前文所表明胡塞尔对哲学的历史起源和演进的阐释更多的是揭露哲学的发展史由于其起源处的素朴性而导致在“当代”的深

重危机，那么所谓“哲学史中的理性目的论”则从正面阐释哲学在重重危机之中包含着的希望。从上文可见，按照胡塞尔的理解，以往的哲学虽然试图以各种方式实现其源初的理念，但由于一种不自觉的且不可自拔的风格即素朴性，而无法将这个理念真正予以实现。现在，胡塞尔反过来把这个甚至最终将哲学带进消亡之地的历史进程解释为理性的自行揭示，整个哲学史非但贯穿着理性目的论，而且是对理性目的论的实现。

胡塞尔一方面梳理了理性问题在哲学史上的大致轮廓，另一方面则基于现象学的意向性理论对理性作了新的诠释。首先，胡塞尔指出，理性问题在哲学的历史起源处即已经与哲学的理念形成本质性的关联。哲学的创始者们业已将理性当作唯一能够认识自在存在者的东西，从而将意见排斥在能够认识存在者的范围之外。在近代，理性主义者所尊崇的那种理性其实是一种数学—物理学的计算理性。而胡塞尔对理性另作解释，并且由此不仅重构了关于理性与感性之关系的问题，还在哲学史观的框架内将哲学史的发展过程论证为一种理性目的论。他认为，柏拉图的“苏格拉底对话”实质上是一种对明证性的寻求，也即他寻求的是理念、本质的明证性。（cf. Hua VI, S. 280）作为其对立面的古代怀疑论，也正是由于因不满于这种明证性而提出质疑，实际上是另一种对明证性的寻求，只不过止步于否定性的结论而已。近代的笛卡尔对明证性的寻求，除了坚持理性才能获得明证性且才能认识存在者（一种数学化的存在者）本身这一点之外，还开辟出新的方向，通过引入普遍怀疑的方法转到先验的方向，这就是借由自我的明证性来保证其他存在者的明证性。这种明证性，显然也是理性的明证性。这是理性问题在西方哲学史上的大线索。不难看出，理性是明证的，因而相关于真理，但此理性非但不以感性为基础，而且必须排斥感性才能保证自身的明证性。而那些坚持感性之明证性的哲学家就陷入感觉论，并以否定哲学之意义和可能性而告终。

其次，关于“理性”的现象学意蕴，胡塞尔指出“理性不是偶然的—事实的权能，它所称呼的不是一个可能的偶然事实，毋宁是先验主体性本身的一个普遍本质性的结构形式。”（Hua I, S. 92）这里“普遍”即谓理性遍及主体性的所有意向生活形式，不论意向生活是主动的还是被动的。他又谓“明证是意向性的一种普遍的、与整个意识生活有关联的方式；通过明证，意识生活拥有一个普遍的目的论结构，一种朝着‘理性’的指向性，甚至是一种一贯的倾向，亦即倾向于正确性……，倾向于消除不正确性……”（Hua XVII, S. 168—169）此处“普遍”说的是，明证属于一切意识生活样式的结构环节，无论是感性的经验，还是非感性的逻辑行为；而且，明证和理性之间是本质上联属的。众所周知，在胡塞尔的意向性理论中，在意向作用侧有意指和设定，而在意向相关项侧有相应的意义和有效性。在一个意识行为中如果有质素被给予，那么此行为就直接与对象发生联系。换言之，当对象向意识给予自身，就是明证的，而质素的范围和程度决定了对象的明证性程度。如果一个对象以完满的明证性给予自身，那么与之相应的对象的有效性模态是现实性。据此，传统意义上的感性和理性（包括知性）作为意识行为，都可以给予对象，这种对象既可以是可感的个别事物，也可以是抽象的数学对象甚至观念性对象（如范畴），前一类对象通过感性直观给予出来，而后一类对象则是通过本质直观给予的。因此，一方面，传统意义上的理性作为一种意识方式，可以是明证的，但也可以是空洞的，这取决于是否拥有给予对象的质素；另一方面，即便感性（例如外知觉）也可能含有空洞的成分，因此也是综合的，其所指的对象并不是完全的自身给予，而是包含“附带意指”“预先意指”。甚至由各种意向行为共同构成的意识流本身在不断流变的过程中交织着意向的充实和落空，因此也是一种综合，只不过是特殊的综合——被动综合。一言以蔽之，胡塞尔通过揭示“本质直观”和“被动综合”这两种在传统看来是吊诡的意识形式，瓦解了关于理性和感性关系的传统规定，而将理性解释为一种先验主体性的本质性的普遍结构形式，代表着意向性结构中的“自身给予”环节，

遍布于一切具体的意识活动中。

哲学对明证性的追求，是一个实现理性和现实性（作为明证性的相关项）的历史过程。哲学的目的理念即在于成为关于自在存在者的普遍科学——认识存在者本身，让存在者达到明证性，即如其本身所是的样子来认识存在者，而不是被各种解释所笼罩的存在者。哲学史作为实现这个目的的历史，最终要认识存在者本身，实现“理性”和“现实”的一致。胡塞尔通过对哲学史的考察揭示，此目的一直像一个不断被趋近的理念而起着作用。然而，这种追求并没有真正达到其目的，根本原因在于以往的诸哲学体系拘泥于素朴性。胡塞尔则通过还原把最终的明证性落实在作为先验主体性的自我。因为外部经验虽然给予对象，但是由于外视域而附带意指一些没有自身给予的对象，对于自身给予出来的对象而言，可能随着经验的过程而变得可疑。对自身的经验（即“先验的”经验），则是自行给予的，即具有明证性，而且是不可置疑的、必真的明证性。但是，这种自身给予仅仅限于自身的当下，而不能保证自身的过去也是自行给予的（即意识的内时间性视域），故而尚不是那种最高程度的、完全的明证性——相合的明证性。而通过本己之我（*ego*）的本质变更，可以达到异己之我（*alter ego*）的明证性。当然，胡塞尔对此似乎犹豫不决，例如他在有的地方认为，对本己之我不能实行完全自由的变更。（参见杨宝富）借此，先验主体性的具体结构可以得到阐明。此外，胡塞尔通过先验还原把其他一切存在者都视为先验主体性的相关项，它们借此才获得明证性。也就是说，例如，数学—几何学的对象乃是主体性的构造成就，它们绝非存在者本身，而是现象；同理，自然科学的对象、逻辑学的对象等等，也都是现象。这些对象并不是源地活生生地被给予的，它们唯有在经受了先验还原之后才达到明证性。所以在先验主体性已经达到自身的明证性之际，所有存在者都达到了明证性，也就达到了合乎理性的状态。（关于胡塞尔的合理性和近代的合理性之间的区别，cf. Nenon）“每一类存在者本身，实在的或观念的，都被理解为先验主体性的在这种[意向的]作用中被构造而成的产物。这种可理解性乃是合理性的最高的可设想的形式。”（Hua I, S. 118）换言之，理性和现实之间达到了统一。于此之际，理性作为“从自身赋予存在着的世界以意义的理性”，而世界作为“从理性而来的存在着的世界”（Hua VI, S. 12），两者是一致的。最关键的是，这种“一致”唯有在作为“关于先验主体性的科学”的现象学中才真正变为现实。就此而言，理性在先验现象学这里不复只是作为一个目的而存在，而是已经得到实现。

哲学的理念经过近代的先验化已经切近先验主体的明证性，只是由于缺乏必要的现象学方法而未能将先验主体性的具体结构展现出来。在此意义上，哲学史就是明证性和合理性的不断增长的历史，是最初即已经支配着哲学理念的理性（明证）的不增长的历史。而唯有先验现象学才实现完全的合理性，因此可谓是理性的自身实现。在此，理性既是始又是终，而所谓哲学史中的目的论实际上乃是理性之目的论。胡塞尔还将哲学史中的目的论区分为“本真的”目的论和“非本真的”目的论，而且在他看来，以往的哲学史中的目的论是非本真的，因为哲学的理念只是被素朴地接纳和继承，其可能性未曾得到反思。“本真的目的论”是先验现象学的目的论。在此，哲学理念的可能性之明证性已经被揭示出来，而道路—方法也得到了系统的证成。如果说在以往哲学史中的理性目的论乃是像本能似的起着支配作用，（cf. *ibid.*, S. 442）乃至哲学史的各种体系彼此争执而不自知实为同一个理念而奋斗，那么，现象学的哲学史阐释则发动一种“思义”，针对那种晦暗的甚至被埋没的源始意义进行澄清和阐明，（cf. Hua XXIX, S. 376）也即将这一目的自由地、明确地设定起来。

在此“理性目的论”框架下，哲学史的发展过程表现为哲学的原初“形式的一般性”不断获得其规定的过程。简而言之，最初是“哲学”这个形式的一般性；至近代获得其“先验的”的规定性，成为“先验的”哲学；至胡塞尔，“先验的”又获得其“现象学的”规定性，即成为一种“现象学

的-先验的”哲学。如果说在“现象学的-先验的”形态中的哲学是理性目的论的完成，那么现象学本身就成为了哲学史发展的“结果”。既然如此，现象学与哲学史之间的关系本不该成为一个问题，但事情实际上并非如此简单。接下来，笔者将对这个关系所蕴含的若干关键问题予以辨证。

三、“哲学本身”(“现象学的-先验的”哲学)与哲学史的关系

胡塞尔将以往的哲学史解释为“多”中贯穿着“一”，而此“一”仅仅是一种“形式上的规定”。在此意义上，任何哲学都是对这个“一”的实现（至于是否为真正的实现，则另当别论），而胡塞尔哲学自身自然也不例外。现在的问题是，作为“现象学的-先验的”哲学的胡塞尔哲学本身对这种“一”与“多”进行阐释，它与过去的各种哲学（“多”）之间又存在着怎样的关系？它也不过是置身于诸“多”之间的普通一例吗？为了便于论述，我们权且把现象学与哲学史之关系问题称作“今”与“古”之关系问题。所谓的“古”指的是自哲学之始创到胡塞尔之前的哲学，其中的古代哲学可称为“前古”，而近代以来的哲学可称为“近古”，此两者就其与现象学的关系而言可以统称为“古”，借以表明它们相对于“现象学的-先验的”哲学而言乃是一种有差异的同一。而所谓“今”则指的是胡塞尔的“现象学的-先验的”哲学本身。关于“今”与“古”之关系，笔者认为，有三个关键问题不得不辨。

首先，“今”与“古”之间是断裂的还是连续的？如果我们在上文概括出来的“现象学的-先验的-哲学”这个表述不无道理的话，那么胡塞尔的哲学尽管改造笛卡尔的同时也改造了以前的哲学（正如笛卡尔改造以往哲学那样），但应该仍然是对古代和近代的连续继承，胡塞尔在字里行间也常常流露以道统自认的口气。然而，如前所述，哲学的理念在起初只是“形式的一般性”，它的始创者在给出这个形式的一般性之际，同时也已经赋予它一定的内容规定性，因此古代哲学本身即已是哲学的一个特殊形态——古代形态，而不是哲学的一般形式本身。是故，当我们谈论哲学的目的理念之际，仅就其一般形式而言，并不涉及希腊哲人在始创之际赋予它的特定内容，以及他们实现这个形式的具体路径。在此意义上，“唯一的哲学”（“一”）分裂为“各种哲学”（“多”），是不可避免的。“道术将为天下裂”不是“后世之学者，不幸不见天地之纯、古人之大体”的结果，而是“古人”的哲学在其初即已经“裂”了，即古代哲学因其“素朴性”而特殊化为理念自身的一种特定形态。而哲学的近代形态（先验哲学）尽管转换了提问方式，却仍旧延续古代形态固有的那种素朴性，因此近代从古代那里继承下来的并非只是一个空洞形式，而且包含了一定的实质规定性——素朴性。就此而言，哲学之“古”（包括前古和近古）实际上都受素朴性风格的支配。鉴于现象学恰恰要求实行一种针对素朴性的悬置，它尽管仍然以“关于自在存在者的普遍科学”这个理念为鹄的，却已经与“古”发生了根本性的断裂——“风格之变”。这种“古今之变”不仅在近代业已发生的先验化的基础上更进一步，而且同时揭露古代哲学和近代哲学、从而哲学史本身植根于其中的素朴性，并试图根除之。因此，确切地说，它继承的只是作为形式规定的哲学理念，却并不同时接纳此形式的任何特定内容。是故在这种本质性的“古今之变”的框架下，胡塞尔对以往哲学历史整体的一些评判也就显得不无道理了：“在所有历史上形成的多种多样哲学当中，没有一个是真正的哲学，并且基于深刻的根据，不可能是真正的哲学。”（Hua XXIX, S. 378）“在传统的哲学当中，不可能有一个真正的哲学。”（ibid., S. 415）这些激切言辞与其说是表达一种对哲学史的虚无主义态度，毋宁是彰显“今”与“古”之断裂。

其次，“今”在已经与“古”之间业已发生根本断裂的情况下，如何看待“古”？换言之，以往的哲学史是一个不断进步的过程吗？判断好坏或进退，必须依循一定的标准，而这个标准在胡塞尔这

里只能是：后来者是否较以往者更切近哲学的目的理念。他对此的真实看法可以通过跟黑格尔和海德格尔相比较而显得明朗。众所周知，在黑格尔看来，哲学史是进步的，以往的各种哲学是理性（具有形而上学意义的绝对主体）的自我认识历程中的诸阶段，每一个阶段的原则都会由于内在的矛盾而失去其真理性或实在性，被后继的原则降格为观念性环节并包含于自身之内，哲学史最终构成一个由此诸环节构成的整体，这个整体本身具有一定真理性，是思维着的理性以历史的方式认识自身的必要途径。与此相反，在海德格尔眼里，哲学史（即形而上学史）乃是存在之被遗忘状态不断加剧的历史，而哲学终结（既完成又瓦解）于“非哲学”（即技术），同时哲学的出路也不复是另一种形态的哲学，而是“思想”。（参见海德格尔）据此，笔者认为，胡塞尔哲学史观在本质上既非黑格尔式的，亦非海德格尔式的。这是因为，他把哲学史整体当作一个传统悬置起来，对其“有效性”不作表态。在此悬置之下，历史上出现的诸哲学，并非作为事实，而是作为示例，即作为本质变更的起点，他藉此从哲学之纷纭繁复的历史中发现一个“形式的一般性”，即“关于自在存在者的普遍科学”，而各个哲学体系作为诸可能性仅是对何为“自在存在者”、何为“普遍科学”的各种不同解释方案。在他看来，从事哲学之始的第一要务是将哲学的意义、可能性和方法当作一个课题，而不是当作一个有效的或无效的事实。或者说，以往的任何作为历史事实的哲学都只是作为一种可能性而存在。（cf. Hua XXIX, S. 393 - 394, 402）而此前的哲人们，要么直接承认哲学理念的可能性并加以落实，要么直接否定这种可能性。胡塞尔所要求的却是首先将其问题化，即进行“思义”和澄清，而不是直接地予以肯定或否定。因此，鉴于胡塞尔将其在现象学中所阐明的“本质学态度”应用到对哲学史的阐释上，笔者认为，他对哲学之历史的判摄，表面上不乏臧否之辞，实则既无意于辨优劣、持异同，更不屑于存古今之争、立门户之见。他对待哲学史上的各种立场，采取的是一种超然态度：“在系统的、从直观被给予性到抽象顶峰的现象学工作中，自古流传的各种哲学立场之间剪不断理还乱的矛盾……无待乎论证性辩证法的技艺，亦无待乎软弱的努力与和解，就涣然冰释了”。（Hua IX, S. 299 - 300）显然，正如有的学者指出的，胡塞尔“难以被刻画为传统上的各种主义”，“决不可被归结为一个先前的思想肖像或哲学立场”（Luft, S. 8 - 9）。由此，我们也就不能简单地说胡塞尔判定哲学史是进步的还是退步的。

然而，由此导致另一个问题：既然胡塞尔并不断定哲学史是进还是退，那么，这是否就与上述的哲学史之“理性目的论”扞格呢？毕竟这种目的论将哲学史阐释为理性之自行实现的历史运动，而且认定在“现象学的先验的”哲学这里理性不复像以往那样只是一个有待实现的目的。笔者认为，这是胡塞尔的哲学史观中隐含的一个深刻矛盾。

最后，在“今”与“古”之间产生了根本性的断裂，而且“古”自身是否为进步的不曾得到明确断言的条件下，哲学及其历史是否一劳永逸地终结于“现象学的 - 先验的”哲学？笔者认为，对此问题不可一概而论。一方面，由于素朴态度植根于自然意识的本性之中，甚至可谓是意识的本质结构要素，因此，这种态度难免会一如既往地以各种不断翻新的样式支配着将来的包括“现象学家”在内的哲学思考者。另一方面，即便在胡塞尔揭露素朴态度并指明解决之道在于确立现象学态度（纯粹的理论态度）之后，倘若幡然改变后的态度不被接受，或者被接受却又受到扭曲，那么将来的哲学也会仍旧行进在素朴态度的轨道上；甚至“现象学家”自身，倘若未能将理论态度持之以恒，也会退转到素朴态度。在此意义上，从前的哲学史将会延续下去，只不过也许会有一些更新，甚至再次发生如近代的先验化那般重大的变革，即便如此也不会动摇素朴性这个根本。胡塞尔将以往哲学的致命痼疾锚定在素朴态度，并试图对哲学的历史甚至哲学本身进行拔本塞源式的改造，其所凭借的就是一套现象学方法。他将哲学的历史起源确定在理论态度的产生，并且强调，在历史上以及在每一

个当下，理论态度并不纯粹，而是杂糅了素朴性，因此需要现象学方法来保证。(cf. Hua XXIX , S. 39) “现象学的 – 先验的”哲学虽然将哲学理念的实现带入一个全新的基础上，但是在此基础上的具体工作尚待完成。就此而论，胡塞尔把自己对哲学史的阐释视为“哲学遗嘱”，显然有“俟诸来哲”的意味。

参考文献

- 韩晓，2018年《胡塞尔“构造”概念的三种图式》，载《云南大学学报》(社会科学版)第6期。
- 海德格尔，1999年《哲学的终结和思的任务》，载《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆。
- 杨宝富，2016年《胡塞尔发生现象学中“纯粹性”的危机》，载《云南大学学报》(社会科学版)第1期。
- Aguirre, A. , 1972 , *Transzendentalphänomenologischer Rationalismus* , im *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung* , hrsg. von K. Held , Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Beelmann, A. , 2001 , *Theoretische Philosophiegeschichte , Grundsätzliche Probleme einer philosophischen Geschichte der Philosophie* , Basel: Schwabe Verlag.
- Bröcker, W. , 1970 , *Kant über Metaphysik und Erfahrung* , Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Carr , D. , 1970 , *Translator's Introduction* , in E. Husserl , *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* , trans. by D. Carr , Evanston: Northwestern University Press.
- Held, K. , 2008 , *Phänomenologie und Philosophiegeschichte* , im *Existenz und Wissenschaft , Festschrift für Claudius Strube* , hrsg. von M. A. Born , Würzburg: Königshausen u. Neumann Verlag.
- Henrich, D. , 1958 , “Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition” , in *Philosophische Rundschau* 6/1.
- Husserl, E. , 1950ff. , *Husserliana. Gesammelte Werke* , Den Haag/Dordrecht: Nijhoff /Kluwer/Springer.
- Kimmerle, H. , 2009 , *Philosophie-Geschichte-Philosophiegeschichte , ein Weg von Hegel zur interkulturellen Philosophie* , Nordhausen: Traugott Bautz Verlag.
- Luft , S. , 2012 , *Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl , Reflexionen zur Grundbedeutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie* , im *Phänomenologische Forschungen* (2012) , Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Meist , K. R. , 1972 , *Vernunft und Philosophiegeschichte , zu Husserls philosophie-historischer Begründung der phänomenologischen Idee der Philosophie* , Dissertation , Ruhr-Universität Bochum.
- Nenon , T. , 2017 , *Husserls antirationalistische Bestimmung der Vernunft* , im *Das Selbst und sein Anderes* , Festschrift für Klaus Erich Kaehler , hg. von S. Rapic , Freiburg i. Br. : Karl Alber Verlag.
- Olesen , S. G. , 2016 , *Transzendente Geschichte* , Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ricoeur, P. , 1973 , *Husserl und der Sinn der Geschichte* , im *Husserl (Wege der Forschung , Band XL)* , hrsg. von H. Noack , Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sepp , H. R. , 2006 , *Dimensionen der Vernunft bei Edmund Husserl* , im *Vernunft der Aufklärung-Aufklärung der Vernunft* , hrsg. von K. Bröse u. a , Berlin: Akademie Verlag.
- Sokolowski , R. , 1964 , *Husserl's Interpretation of The History of Philosophy* , in *Franciscan Studies* 24.

(作者单位: 云南大学哲学系)

责任编辑: 李登贵