

# 胡塞尔的范畴直观与费希特的智性直观： 研究先天之物的先天综合式路径和分析式路径<sup>\*</sup>

[德]Christopher Gutland 著,宋文良译,张小雅校

**摘要:**费希特尝试通过智性直观来研究先天之物,他的智性直观和康德的分析判断相类似,是一种研究先天之物的分析式方法。而胡塞尔的范畴直观则更接近康德的先天综合判断,是研究先天之物的感性—综合式路径。费希特单纯通过分析概念间的思想关联来研究了先天之物,但并未顾及感性经验、空间和时间的作用。胡塞尔则认为,没有感性经验作为基础,也就无法考察先天的本质,感性经验始终是研究先天之物的先决条件。这两种探讨先天之物的方式有着各自的问题,解决这些问题则需要对自我的认知和意识活动进行更为深入的研究。

**关键词:**智性直观;范畴直观;先天;胡塞尔;费希特

DOI:10.13471/j.cnki.jsysusse.2021.01.014

## 引言

本文的目的在于展示从康德的分析判断与先天综合判断之间的区分出发来研究先天之物(das Apriori)的两种尝试,即费希特的智性直观与胡塞尔的范畴直观<sup>①</sup>。费希特尝试从思维的分析式的关联性范围内来研究先天之物,而胡塞尔却选取了感性的一综合式的路径。

胡塞尔所要求的在感性上被奠基的先天本质研究与他的预设有关,即范畴或本质只有通过这样的奠基才能够以原初的、被充实的方式被经验获得。这样一种预设,意即预设理念要通过感性的奠基活动才被充实,在根本上是有问题的<sup>②</sup>。

因为胡塞尔和费希特都与康德有着很大程度的关联,所以,本文将首先概括康德关于综合判断和分析判断的区分;继而证明费希特的方案是一种分析式的方案;并进一步证明,胡塞尔所设想的感性感知

\* 收稿日期:2020—08—30

基金项目:中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“从现象学上重建科学中特殊感性质性的客观性”(19wky106)

作者简介:[德]Christopher Gutland(克里斯多夫·古特兰德),中山大学哲学系(广州510275)。

译校者简介:宋文良,德国弗莱堡大学哲学系(德国弗莱堡);

张小雅,德国弗莱堡大学哲学系(德国弗莱堡)。

<sup>①</sup> 在apriorisch, transzendent和transzendental这三个概念的中文翻译方面,存在着很多争议,本文选择将其分别译为“先天的”“超越的”“超越论的”(关于这三个概念的差异以及关于为什么“transzendental”一词不仅在现象学语境中,而且在德国古典哲学语境中都可以或应该被翻译为“超越论的”之原因,可参见倪梁康:《TRANSZENDENTAL:含义与中译》,《南京大学学报》2004年第3期。译者注)。

<sup>②</sup> 参见[德]Christopher Gutland撰,王鸿赫译:《论胡塞尔现象学中观念的充实问题》,待刊。

的范畴塑形模式是一种综合式的路径。本文的结语所给出的建议是,要在对自我一活动的更进一步研究中,来阐明费希特和胡塞尔这里所出现的问题。

## 一、康德的概念和直观

### (一)概念作为“空的形式”

康德说:“思维没有内容,则是空的;直观没有概念,则是盲的。”<sup>①</sup>谁若对此不做更深入思考,那或许就会认为,在概念这里缺少全部的内容。但康德自己对概念的空乏性还作了更进一步的说明:“我们的知性和感性只能在相互关联中来规定对象。如果我们将二者分隔开,那么,我们就会具有不包含概念的直观或不包含直观的概念。但在这两种情况下所得到的表象都无法关联到某个确定的对象。”<sup>②</sup>也就是说,在康德看来,纯粹概念本身的空乏性实际上意味着缺乏与某个个别对象的关联。

为便于之后的比较,我们或许现在就该注意到,胡塞尔对此是同意的<sup>③</sup>。胡塞尔也认为:“每一个一般性的本质都对应着一定范围的个别具体物。”<sup>④</sup>然而,是什么使得一个个别物成为这样一个“此物”或个别物呢,意即成为同一本质在诸多可能的个别化中的那一个个别状态呢?在胡塞尔看来,个别物是“空间一时间性的在此存在者……是在此时间点上的某物,它有着它的时延和某个实在性的内容,而这个实在性内容,就其本质而言,同样可以在任何其他时间点上出现……个别物是在这样一个位置、具有着这样的物理形态的某物。而这同一个实在物,就其本质来看,同样可以处在任何其他位置,可以带有任何其他形态”<sup>⑤</sup>。

因此,本质是通过所有那些此刻状态中的非本质之物而被个别化的。这些非本质之物可能是另外的样子,但它的本质却是不变的。这些非本质的因素是:具体的感性性质,具体的位置,具体的样态、形态、时间、时延等等。就此而言,胡塞尔对“个别物”的理解是与经典的定义相一致的,他与康德都认为,个别物与“类”“属”等概念相对立<sup>⑥</sup>。

一个概念只能在感性直观的范围与某个个别对象相关联,就此而言,没有感性直观的概念就是空的。而康德当然是接受了许多不同的概念。但一个空的概念形式如何能区别于另一个空的概念形式呢?也就是说,虽然康德把概念称作“空的形式”,但他并不认为,两个范畴,比如“因果性”和“限制性”是同一种空的形式。

在上述引文中,康德甚至还谈到个别对象借由概念而被规定。将一个概念区别于其他概念的东西,必须在个别对象得到规定之前就已然存在。因为并不是个别的(在感性上个别化了的)对象规定概念,而是概念规定个别对象。也就是说,概念之间存在一种区别,这种区别不依赖于可能的、相应的个别物,而只是一种单纯观念上的区别。若是没有这些观念上的内容,那么,一个概念就不再是这样一个确定的

①② Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg: Meiner, 1998, S. A51/B75, S. A258/B314. (下文出自康德《纯粹理性批判》的某些引文,笔者在翻译时参考了邓晓芒译、杨祖陶校:《纯粹理性批判》,北京,人民出版社,2017年。译者注)

③ 我在其他地方指出了要在概念(Begriff)和本质(Wesen)之间作出区分的原因(参见 Christopher Gutland 撰,王鸿赫译:《论胡塞尔现象学中观念的充实问题》,待刊),而下文则暂且不再区分两者的内涵。

④⑤ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von Karl Schuhmann, Husserliana Bd. III/1, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, S. 33, S. 12. (下文出自胡塞尔《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第1卷的某些引文,笔者在翻译时参考了李幼蒸译:《纯粹现象学通论——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第1卷,北京,中国人民大学出版社,2014年。译者注)

⑥ 比如可参见 Aristoteles, *Kategorien. Lehre vom Satz. (Organon I/II) / Porphyrius: Einleitung in die Kategorien*, ed. Eugen Rolfes, Hamburg: Meiner, 1974, S. 18.

概念,而成了任意一个一般性的观念形式。

然而,值得思考的是:我们是如何意识到不同的概念本身及其相互关联的呢?就先天层面而言,我们可以在康德的系统中找到解答此问题的两种可能。

## (二)先天概念联结的两种“经验”方式

在其哥白尼式转向的框架下,康德认为,有些概念并非通过经验而获得,而是先天地,意即先于经验而存在于主体之中<sup>①</sup>。康德进一步肯定了两种可能的先天判断,意即先天概念的两种联结形式:分析式的和综合式的。

分析判断中的一个概念,在单纯思想内容层面,被包含在另一个概念当中。按照康德的说法,如果我们想到一个概念,那么也就想到了从这个概念中可以分析出来的其他概念,哪怕我们还未注意到这些概念。为了注意到它们,康德说,就需要对思想内容进行“分解,[就需要]意识到我们的思想内容所包含的多个层次,从而找到其中的谓项”<sup>②</sup>。

在两个概念间所可能具有的其他先天关联方式方面,康德则选取了一条特殊的路径。亚里士多德将空间和时间都归为范畴,也就是把它们看作概念<sup>③</sup>。康德则对此提出了批评<sup>④</sup>,并尝试更合理地来说明空间<sup>⑤</sup>和时间<sup>⑥</sup>:它们不是概念,而是先天的感性直观形式。因此,康德所认定的先天之物是由单纯的感性直观形式(空间和时间)以及某些概念所组成的。

这样一种独特的对空间和时间的重新解释对康德的哲学系统是非常重要的。因为正是由于空间和时间在康德看来不再是概念,它们才为另一种先天判断形式,即所谓的“先天综合判断”,提供了一个基点。而《纯粹理性批判》所讨论的核心问题正是先天综合判断的可能性问题<sup>⑦</sup>。在康德看来,先天综合判断中的两个概念在经验之先就互相关联,但这又不是思想内容上的(分析式的)关联。因此,也就只剩下空间和时间来充当两个概念先天地相联结的可能形式。

在此存在着两种类型的综合判断:数学判断在康德看来是先天综合判断,因为它们通过纯粹空间直观(几何)或纯粹时间直观(算数)而逐步产生<sup>⑧</sup>。我们在此不再继续讨论这种类型的综合判断,而把焦点放在另外一些先天综合判断上。这另一类先天综合判断中的诸范畴,在康德看来,构成了经验——经验不是纯粹的,而是包含着感性材料——之所以可能的条件。

但康德如何能够认定,在此是空间和时间才使得先天综合判断得以可能呢?如果我们被感性材料所激发,那么先天之物就早已是可被自由调用的,它们并不是通过经验而被获取的。因此,我们会根据所获取的感性材料,自发地取用整个先天领域中的相应范畴<sup>⑨</sup>。然而,我们永远不可能通过经验获取未被加工的感性材料,相反,我们的经验始终是已然带有时空形式的表象。这种时空形式是源于想象力的作用,源于“心灵的一种隐微……功能”<sup>⑩</sup>。但是,这种隐微性并不意味着,表象通过想象力而被任意地赋予时空形式。知性凭借着它的概念,尤其是诸范畴,而参与其中,哪怕是以间接的方式。概念在时空塑形中的这种间接参与是由于某种图示性的程式化机制(Schematismus),“一种处在人类心灵深处的神秘艺术”<sup>⑪</sup>。这种图示性的程式化机制的作用在于,用一个概念来规定感性材料所具有的某个确定的时空形态。也就是说,概念在此似乎被“转渡”到感性形式中,“转渡”到具体的空间—时间形态中了。

康德用因果性的例子说明了这一点:如果(静止地)观察某个(开动的)小船在河里运行,那么,在他看来,这个过程就有一个从因果性范畴中推导出来的时间变化。康德说:“诸多感觉的秩序在此通过统

①②④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. Bxvi, S. B11, S. A81/B107, S. A24f/B39, S. A31f/B47, S. B19, S. B13-17, S. B150-151, S. A78/B103, S. A141/B180.

③ Aristoteles, *Kategorien. Lehre vom Satz. (Organon I/II) / Porphyrius: Einleitung in die Kategorien.*

觉(Apprehension)而被规定了。”<sup>①</sup>通过观察小船的时间运行顺序,我们其实看到了一种由范畴所规定了的时间顺序。如果我们接着作出“这其实是一个因果性事件”的判断,那么因果性这个知性概念就在被规定了的时间序列中找到了它的对应物。

因为感性材料借助于范畴和图示性的程式化机制(Schematismus)的作用而被联结成(被综合成)有着特殊结构的空间—时间形态(型态),所以康德提出“型态化的综合”(figürliche Synthesis)。他解释道,想象力是“先天地对感性进行规定的一种能力,它依据范畴而对诸多直观内容所做的综合,必定是一种超越论(transzendental)的想象力综合作用。这种作用是知性对感性的作用,是知性在我们所可能具有的直观对象上的首次应用,并同时构成了所有其他应用的基础。作为型相化作用,它区别于那些脱离所有想象力而单纯通过知性而产生的智性综合”<sup>②</sup>。

因此,按照康德的说法,我们的经验所获得的显象(现象)的时空型态是通过诸多范畴以及其他先天概念而被规定的。此外,在上面的引文中,康德还谈道,在这些型态化综合之外,还存在着一种纯粹智性的综合。但在他看来,“所有的联结”或“综合”,不论是型态化的,还是纯粹智性的,都是一个“知性行为”<sup>③</sup>。关于型态化的综合,康德认为:“这种综合是一种自发性活动,它进行规定,而非像感性那样只是可被规定的,它由此而能够遵循着统觉的统一性并按照感性的形式来规定感性……就想象力的自发性而言,我有时也把它称作生产性的想象力。”<sup>④</sup>但是,如果某物只是自发地借助于某个先天之物而应对所接收到的感性材料的话,那么,它又怎么还能是生产性的呢?先天之物最终并没有被生产出来或被扩展——先天之物在康德这里是完全静止的、没有变化的<sup>⑤</sup>。康德在此还进一步注意到,某个先天之物是在显象发生过程中就被自发地应用于显象(现象)了。因为,只有这样,在现象中才会找到我们通过运用先天之物而获得的东西。由此可见,这种东西是最原初的产物。

综合的这两种类型,即智性综合和型相化—感性综合,与康德哲学系统中的两种先天判断类型有关,即分析判断和先天综合判断。因此,在康德哲学系统中,我们可以通过两种方式来认识概念间的先天关联:将它当作可以通过分析而得到的蕴含项来思维;或者,在显象所具有的经由图示性的程式化机制而被确定的感性结构形式中来感知它。

现在需要展示,认识先天概念关联的这两种方式正是分别与费希特和胡塞尔的方法有关。

## 二、先天研究的分析路径:费希特的智性直观

### (一)费希特哲学和康德哲学的几个相似之处

费希特尝试在自我的纯粹思维中,或者说,在自我的单纯知性综合中来研究先天之物。在此,费希特回到了康德的超越论统觉(transzendente Apperzeption)上,意即:“我思必然能够伴随我的所有表象。”<sup>⑥</sup>进一步来讲,在康德看来,能够伴随所有表象的这种意识其实意味着,“自我在这些表象中向自己展示出意识的同一性”<sup>⑦</sup>。这种全覆盖式的意识同一性并不能是感性的对象。康德也因此承认,伴随性的“我思”

①②③④⑥⑦ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. A192/B237, S. B152, S. B130, S. B151-152, S. B131, S. B133.

⑤ 为了设定一种历史性的—动态的先天之物,一些学者使用了康德的概念的“萌芽”及其在经验中的“发展”(Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. A66/B91)以及范畴的“逐渐生成”(Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. B167)等说法。甚至还存在着以生物学的方式来解读康德,比如可参见: Boris Demarest, “Kant’s epigenesis: specificity and developmental constraints”, *History and Philosophy of the Life Sciences* 39, 1, 2017, doi: 10.1007/s40656—017—0129—2。这样一种试图将感性的形式,即时间,运用到纯粹知性概念之上的尝试是欠考虑的,也是背理的。范畴作为先天领域的一个部分,不可能通过时间(作为先天领域的另一个部分)而被相对化。无论如何都无法做到这一点,除非放弃康德先天学说中的最重要内涵,意即先天之物并非通过经验而获得,而是先于经验并使之得以形成。

“不能被视作归属于感性”<sup>①</sup>。毋宁说它是一种“脱离感性而被意识到的”<sup>②</sup>表象。康德明确提到,“统觉(Apperzeption)及其综合性统一与内感官[即时间]全然不一样”<sup>③</sup>。在他看来,“统觉的综合性统一是一个至高点,全部的知性运用,就连全部逻辑学和……超越论—哲学都必须贴紧这个至高点”<sup>④</sup>,因此,这个“原理就是人类全部认识中的最高原理”<sup>⑤</sup>。

费希特是同意这个最高原理的,但又获得了不同的认识。他并不像康德那样从空间和时间出发,而是从同一律  $A=A$  开始<sup>⑥</sup>。从判断中,就如从关于这个关于同一律的判断中,费希特发现了自我的思想活动相对于自我的依赖性:“如果不连带着思想到具有着自身意识的自我,那么人也就完全不能思想;人永不可能抽离掉他的自身意识。”<sup>⑦</sup>我思把全部意识联结为(综合为)一个统一体,意即关于它自己的自身意识。因为,所有被我思所意识到的表象都是通过自我而被思想到的。这一点本身也能够被意识到,但却并非必然地被意识到。因此费希特认为,所有的判断活动也都像  $A=A$  这个设定一样是以自我为基础的。他主张:“自我是自我这个定律是绝对有效的。”<sup>⑧</sup>费希特在此追随着康德。而在康德这里,我们可以读到:“在所有的表象中,联结是唯一一个并非通过客体而被给予,而只是主体自己所完成的一种表象,因为它是主体的自发性活动。”<sup>⑨</sup>

费希特由此把关注的焦点放在了自我的自发活动上。他写道:“自我设定它自己,它通过自己而单纯地设定其自身,并由此而存在……它既是行动者本身,又是行动的产物……行动和成就是同一的,是同一物。”<sup>⑩</sup>和康德一样,费希特也谈到:“一种不以客体为前提而自发产生的纯粹活动。”<sup>⑪</sup>这种不依赖于感性的“在行动过程中对其自身的直观”,被费希特称作“智性直观。经由这种智性直观,我才认识某物,因为正是我才成就了此物”<sup>⑫</sup>。在此,费希特完全意识到了,他对智性直观的理解与康德不同,因为他认为,智性直观“在康德这里,除了被称作纯粹统觉之外,还完全未被标识出来”<sup>⑬</sup>。

## (二)在范畴来源方面费希特与康德的决裂

但费希特终究是脱离了康德,因为他不是仅从这个最高的原理出发来全然空泛地理解我思,而是尝试从我思中推导出具体的范畴。在费希特看来,“自我作为绝对的主体”是“每一个范畴由以被推导出来”<sup>⑭</sup>的起点。就范畴是思维中的对象或要素来讲,似乎也就必须从我思中推导出范畴。

这里所要论证的观点是,费希特的方法与康德意义上的分析判断是一致的。不过,至此为止,“我思”或超越论的统觉都只是被描述为一种综合。那么,那些起源于综合的东西,为何要被称作“分析的”呢?另外,费希特在一个段落中写道:“完全不存在……单纯分析式的判断。”<sup>⑮</sup>因此就必须论证费希特的方法是一种康德意义上的分析式方法。

在费希特看来,“没有综合,反设定(Antithesis)[也就是不]可能的;或者说,没有反设定,综合[也是不]可能的”<sup>⑯</sup>。从这个看法出发,我们可能会认为,康德分析判断中的“分析式的”这个语词是成问题的。因为一个概念以分析的方式包含着另一个作为它的部分的概念,这种意识必然同时是一个综合意识。这个意识是对两个概念作为部分与整体如何被联结起来的意识。这样看来,人们可能会同意费希特:其实并不存在单纯分析式的判断。毋宁说,在康德所说的分析判断之中也始终有着综合的作用。

但费希特之后又重新解释了“分析”和“综合”。他写道:“因为我们行动时在被比较物中寻找反向地来设定(entgegengesetzt)被比较物的特征,因此,这个行动就是反设定的(antithetisch)操作,也就是通常

①②③④⑤⑨ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. B132, S. B153, S. B154, S. B134, S. B135, S. B130.

⑥⑦⑧⑩⑬⑮ 参见 Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, hrsg. von Wilhelm G. Jacobs, Hamburg: Meiner, 1997, S. 12-14, S. 17, S. 14, S. 16, S. 19, S. 34, S. 35.。

⑪⑫⑬ Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Vorerinnerung, Erste und Zweite Einleitung. Erstes Kapitel (1797/1798)*, hrsg. von Fritz Medicus und Peter Baumanns, Hamburg: Meiner, 1984, S. 48, S. 43, S. 43.

所说的分析式的操作”<sup>①</sup>。但康德的分析判断并不涉及反设定(Entgegensetzung),而只是意味着,人们在思考某个概念时同时想到了其他概念<sup>②</sup>。费希特所理解的“综合”意味着,“在反设定(Entgegengesetzten)中来找寻诸多反设定的共同特征”<sup>③</sup>。但康德的先天综合判断并不涉及共性,而是意味着,一个概念“完全不在”另一个概念中“被想到”<sup>④</sup>。因此康德主张,综合作用下的诸概念是在单纯感性中被先天地联结起来的,而非单纯思维上的联结。至于康德在这一点上是怎么想的,上文已经借助因果性的时间显象作了说明。相反,费希特在他自己推演因果性范畴时则要求,纯粹地来思维因果性范畴,而不借助时间。他强调,“时间还完全没有被推演出来,我们在此还完全没有权限来使用时间概念”<sup>⑤</sup>。

因此在费希特的方法和康德的分析判断之间就存在着三重平行关系。第一,按康德的说法,人们在分析判断中会意识到,在一个概念那里我们始终可以连带着想到哪些概念。我们已经看到,费希特将这样一种对自己的智性活动的意识理解为是智性直观。第二,费希特要求摆脱感性而单纯在思维中来获取范畴。费希特由此间接否定了不能从思维中来理解的范畴间的先天联结,意即否定了康德的先天综合判断。第三,在费希特看来,所有的范畴,即康德所说的“纯粹知性的那些真正的源概念”<sup>⑥</sup>,都能够从自我=自我这个绝对命题中被推演出来<sup>⑦</sup>。因此,费希特的科学论(Wissenschaftslehre)就像是一个大的分析判断,我们从中可以意识到,自我=自我包含着哪些范畴以及它们怎样排序。甚至黑格尔都对费希特“从理性自身中来展示理性的规定性”<sup>⑧</sup>的尝试给予了高度评价,但也批评道,这一尝试只是单方面地关注到了主体和自我。

我们甚至可以把费希特的方案看作是对康德的有益补充。康德指出了为什么只存在着他所说的十二个范畴,指出了判断中所蕴含的十二种功能,但他并未以一种可被理解的方式把它们推导出来。他简单地谈过:“知性在所思想到的功能中就全部穷尽了,它由此而测定了它的全部能力。”<sup>⑨</sup>但在另一处,他写道:“但我们的知性只有借助于范畴,并恰好只通过这些种类和这些数目的范畴才能达到先天统觉的统一性,对它的这一特性很难说出进一步的理由,正如我们对于为什么恰好拥有这些而不是任意别的判断机能,或者为什么唯有时间和空间是我们的可能直观的形式,也不能说出进一步理由一样。”<sup>⑩</sup>

想到康德对亚里士多德的批判,即他认为,亚里士多德只是“以漫想的方式”“幸运地”<sup>⑪</sup>得出了范畴,那么我们会吃惊地发现,康德在此竟会宣称,不能够明确地来推导出范畴的种类和数量。因此黑格尔反过来批判康德,认为他只是“以有前提的方式(lemmatisch)从……逻辑学中直接接收来了”<sup>⑫</sup>范畴,但并未推导出它们。因此在康德这里就很不清楚,一种统一的自身意识是怎么从不同的范畴中形成的<sup>⑬</sup>。费希特也对康德提出了类似的批评:“(康德)完全没有把他所提出来的范畴证明为是自身意识的条件,而只是说,它们就是这样。”<sup>⑭</sup>

因此,费希特的科学论尝试阐明康德未说清的“我思”与那些个别范畴之间的关联。正如接下来将要展示的那样,胡塞尔则选取了相反的道路,意即以康德意义上的单纯综合—先天的方式来研究意识的先天规定。

①③⑤⑦⑭ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, S. 32-33, S. 33, S. 57, S. 35, S. 58.

②④⑥⑨⑩ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. A5-8/B9-11, S. A7/B11, S. A81/B107, S. A79/B105, S. A81/B106.

⑧⑫ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, hrsg. von Hans-Jürgen Gadow, 2 Bände, Hamburg: Meiner, 2008, S. 31, S. 30.

⑩ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. B145-146. (本段译文选自[德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,北京:人民出版社,2017年,第75页。所选译文有些许改动。译者注)

⑬ 参见 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Hans-Friedrich Wesselsund Heinrich Clairmont, Hamburg: Meiner, 2006, S. 160.

### 三、胡塞尔的范畴直观作为对先天之物的综合式研究方法

#### (一) 胡塞尔对智性直观的拒绝

迪特·洛玛很准确地将胡塞尔的范畴直观与智性直观区分开来<sup>①</sup>。胡塞尔也对智性直观的提倡者提出了批评,认为他们为了做出“一种‘更为正宗的’哲学”,为“给自己博得崇高灵魂的声誉”,而“妄图进入一个神秘而超越的世界”<sup>②</sup>。而对于其现象学,胡塞尔谈道:“它不晓得任何充满神秘色彩的‘智性直观’,它并不为神秘学说的信奉者提供任何借以获得某种闻所未闻的精神力量的方法。”<sup>③</sup>

然而,胡塞尔的本质直观遇到了完全相似的障碍。尽管胡塞尔将其称作一种“简单而完全基础性的洞察力”<sup>④</sup>,但是在现象学上,一个经验能够如何轻巧地被得到并非首要性的,具有首要性的毋宁是这种经验,一般来讲,是否真的存在。直到今天,本质直观仍旧是饱受争议的,一些重要的现象学家,比如扎哈维(Zahavi)甚至都想将其完全排斥<sup>⑤</sup>。因此就很难断定说,本质直观的存在合法性已经被证明了。

#### (二) 胡塞尔对分析判断和综合判断的重新解释

胡塞尔否认纯粹思维的存在。在他看来,“实事求是地来看,所有的范畴都最终以感性直观为依据,范畴直观作为知性的洞察力或最高的思维官能,若缺乏奠基性的感性,则是荒谬的”<sup>⑥</sup>。不过,胡塞尔的这一观点不仅拒绝了费希特的智性直观,也拒绝了康德的分析判断。因为分析判断中的两个概念恰恰不是先天地以感性的(综合的)方式相结合的,而是其中一个(以分析的方式而)在另一个中同时被思考。相反,若是关注相关的概念是否在感性直观中被联结,那么就会误解康德分析判断的意涵。胡塞尔之所以没能承认康德的分析判断,正是因为这些判断忽略了感性的奠基性作用。

因此,不难解释,胡塞尔对分析判断的理解有别于康德。对胡塞尔来讲,分析判断只是单纯的形式规则,或者说,只是以形式范畴为根据的形式分析学说(Alytik)<sup>⑦</sup>。综合式的先天之物的意涵在胡塞尔这里也改变了:在单纯形式的本质之外,胡塞尔还承认质料性的、有实质内容的本质,这些本质分属于质料本体论或区域本体论中的不同种属和门类。涉及这些质料本质的判断,就被胡塞尔称作“综合”判断<sup>⑧</sup>。

① 参见 Dieter Lohmar, *Erfahrung und Kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Phaenomenologica Band 147, Dordrecht: Springer, 1998, S. 174-80, <https://www.springer.com/de/book/9780792351177>。

② Edmund Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*, hrsg. von Ursula Panzer, Husserliana Bd. XXX, Dordrecht: Kluwer, 1996, S. 33.

③ Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, hrsg. von Berndt Goossens, Husserliana Bd. 35, Dordrecht: Springer, 2002, S. 288, doi:10.1007/978-94-010-0311-7.

④ Husserl, *Hua III/1*, S. 14.

⑤ 参见 Dan Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, übersetzt von Bernhard Obsieger, 1 Band, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, S. 38-40.

⑥ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von Ursula Panzer, Husserliana Bd. XIX/2., Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, S. 712.

⑦ 参见 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von Ursula Panzer, Husserliana Bd. XIX/1., Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, S. 255-261; Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von Paul Janssen, Husserliana Bd. XVII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, S. 16 & 158.

⑧ Vgl. Husserl, *Hua XIX/1*, S. 258-262, S. 325, S. 344; Husserl, *Hua III/1*, S. 36-37.

胡塞尔之所以将其称作“综合”判断,或许是因为,他所认定的质料性的、有着实质内容的本质区域看来比“分析式的”、单纯形式的本质区域更紧密地与感性领域相关联着。每一种质料区域的本质都有着相应的感性范围,就连最高的种属也是这样。胡塞尔写道:“在有着实质内容的领域中,比如,一般的物、感性性质、空间形态、一般的体验等都构成了最高的种属。”<sup>①</sup>针对这些最高的种属,我们能够分别指出相应的感性显象,从而说:这是一个物;这是感性性质;这是空间形态;等等。但对单纯形式本质,比如“含义一般”和“数目”<sup>②</sup>来讲,这却是不可能的。

通过比较可以得出以下结论:康德的“先天综合”指的是我们只能以感性的方式,但不能以单纯思维的(分析的)方式所认识到的两个概念间的先天联结。相反,在胡塞尔这里,如果一个判断与质料性本质相关,意即与那些作为个别物而必须借助感性显象才能得到说明的本质相关,那么这个判断就是“先天综合判断”。此外,康德所说的“分析判断”指的是单纯在思维上就可以被认识的概念联系。而胡塞尔所说的分析判断则只涉及纯粹形式概念,意即那些作为个别物而不与特定感性显象相对应的概念。

有趣的是,胡塞尔认为,“现象学显然属于质料性的本质科学”<sup>③</sup>。因为胡塞尔将现象学理解为“与内在性意识结构有关的、单纯描述性的本质科学”,并将其研究对象称为“意识的先天规定”<sup>④</sup>。与之相应,胡塞尔要求将“形式逻辑和整个数学”从现象学中“明确地排除出去”<sup>⑤</sup>。但现象学真的能够放弃全部逻辑学吗?胡塞尔解释道,“现象学总会遇到需要以逻辑命题为依据的时候”,但它能够“依凭它自己的被给予物而以例示的方式被认识”<sup>⑥</sup>。

在胡塞尔看来,范畴直观和本质直观一样都需要感性的奠基性作用。对他而言,对先天联结的每一个原初直观都只有通过感性的奠基性作用才是可能的。胡塞尔把感性当成了先天性的本质关联能够被认识的先决条件。他甚至要求,单纯形式真理,即其所谓“分析式的”真理,都需要通过感性的奠基性作用才能以充实的方式被给予。因此胡塞尔的先天研究更接近康德所理解的先天综合。下文将进一步说明,胡塞尔与康德的共同点和区别在哪里。

### (三)康德的“范畴直观”

康德不仅没有谈过“范畴直观”,甚至还主张:“但现在,与经验性的(甚至一般感性的)直观相比较,纯粹知性概念完全是不同质的,它们在任何直观中都永远不可能被找到。那么……把范畴应用于显象之上是如何可能的呢?因为毕竟没有人会说:范畴,例如因果性,也能通过感官而被直观到,并且是包含在显象中的。”<sup>⑦</sup>

但与康德的主张不同,胡塞尔认为,可以在直观中发现范畴。他反过来批判康德:“没能从根本上把感知和直观的概念扩展到范畴领域。”<sup>⑧</sup>在此需要说明,范畴被编织进感性直观之中的方式,在这两位思想家看来,并没有多大差异。对此就需要先来弄清,在多大程度上我们也可以在康德这里谈论一种范畴直观。

正如已经提到过的,康德认为,范畴先天地规定着感性显象的时空序列,同时使这种序列先天地得以可能,并据此而阐明了先天综合判断的可能性问题<sup>⑨</sup>。但康德自己满足于从范畴与时间的关联方面来说明这一点<sup>⑩</sup>。而洛玛则合理地指出了,形态化的综合“并非像(B154)乍听起来那样,只能够作用于内

①②③④⑤⑥ Husserl, *Hua III/1*, S. 30, S. 30, S. 150, S. 128, S. 127, S. 127.

⑦ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. A137-138/B176-177. (本段译文出自[德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,第106页。所选译文有些许改动。译者注)

⑧ Husserl, *Hua XIX/2*, S. 732.

⑨⑩ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. A158/B197, S. A142-146/B182-185.

⑪ Lohmar, *Erfahrung und Kategoriales Denken*, S. 142.

感官,而且也作用于外感官”<sup>①</sup>。因此,我们所感知的时空形式似乎是被“转渡”到空间与时间的直观形式之中的知性概念。因此,康德说:“图示性的程式(Schema)原本只[是]与范畴相一致的现象,或者说,只是以感性的方式来把握某个对象。”<sup>②</sup>因为,作为感性的形式化规则,每一个图示性的程式都和某个范畴相对应。

以康德“开动着的小船”为例,我们当然可以很确定地说,因果性范畴在此并未被原初地直观见到。因为,我们并未直观见到单纯思维式的范畴,而只是在开动着的小船的显象中看到了通过它而被规定了范畴式的时间序列形式。但尽管在感知中“因果性”范畴并未被原初地直观见到,但它也肯定是被间接地感知到了,因为它调整着显象(现象)的时间序列。如此来看,我们也就可以在康德的哲学系统里谈论一种范畴直观。

当然,不止于此。对康德来讲,先天综合判断的有效性并不能从分析式的思维中得出。如果我们要在经验中证明它的有效性,就必须借助于在范畴上被确定的型相化的综合。也就是说,就康德的哲学体系而言,严格来讲,我们也需要凭借感性本身的奠基性作用才能证明先天综合判断。因为脱离了这种感性的先天综合,就无法看出被连结起来的概念的先天联系。

现在,还需要揭示胡塞尔的范畴直观与康德的综合判断之间的亲缘关系。

#### (四)胡塞尔的范畴直观

胡塞尔的“范畴”并不意味着特定数目的范畴,比如并不意味着亚里士多德所说的十个范畴<sup>③</sup>,或者康德所说的十二个范畴<sup>④</sup>,而是完全一般地意味着被思维之物及其关联。《逻辑研究》中的分析主要涉及所思之物间的关联。胡塞尔认为这样一些通过范畴而将诸环节联结起来的行为,必须以对各个环节的意向活动作为进阶的基础,比如从部分进阶到整体<sup>⑤</sup>。在胡塞尔看来,若是没有这些个别环节中的感性奠基作用,那么范畴就无所依凭:“我们可以‘思考’在每一种联系点之间的每一种关系以及在每一个材料基础上的每一个形式——思考在这里是指单纯符号行为意义上的思考。但我们并不能够在每一个基础上现实地进行奠基,我们不能在随意的范畴形式中直观这个感性材料;尤其不能感知它,并且最主要的是不能相即地感知它。”<sup>⑥</sup>

因此,对诸关联的可能性和现实性的确然明见是有赖于感性直观的奠基性作用的。单纯通过符号思维而被臆想之物如果想要充实地被给予,那它就需要感性直观。

谈到范畴直观,胡塞尔还用了“超感性的(即超出感性领域而树立起来的或范畴式的)……感知概念”<sup>⑦</sup>。而其中的原因也在于,在胡塞尔看来,特别是单纯形式性的范畴“不仅把所有个别之物,而且把所有感性物都从它们的意向性内涵中排除出去了”<sup>⑧</sup>。也就是说,尽管所指并非感性,但感性又是绝对必要的,只有这样,范畴才能被直观感知。因为在胡塞尔看来,“理念化抽象的特性正在于,尽管它必然地以个别直观为基础,但并不因此而意指这一直观的个别物”<sup>⑨</sup>。恩斯特·图根特哈特(Ernst Tugendhat)解释道,胡塞尔的范畴直观因此“并不是独立的、与感性相脱离的直观,并不是‘超感性的’”<sup>⑩</sup>。洛玛也强调,范畴直观不能够“完全脱离感性的约束”<sup>⑪</sup>。

但这是怎么可能的呢?感性直观在超出单纯的感性之外又提供了什么东西来充实符号性的范畴意

①③ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. A146/B186, S. A80/B106.

② Aristoteles, *Kategorien. Lehre vom Satz. (Organon I/II) / Porphyrius: Einleitung in die Kategorien.*

④⑥⑦⑧ Husserl, *Hua XIX/2*, S. 674, S. 672, S. 713, S. 712.

⑤ Husserl, *Hua XIX/2*, S. 717. (本段译文出自[德]胡塞尔著,倪梁康译:《逻辑研究》第二卷第二部分,北京:商务印书馆,2017年,第1201—1202页。译者注)

⑨ Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2 Bände, Berlin: de Gruyter, 1967, S. 161.

⑩ Lohmar, *Erfahrung und Kategoriales Denken*, S. 176.

向呢?胡塞尔的多处文本都表明,答案与感性被塑形的的方式有关。胡塞尔说道,“单纯的感性”“永远不能”充实范畴意向;但“在通过范畴行为而被塑形的感性这里”<sup>①</sup>则可以实现充实。在胡塞尔看来,在此,“具有范畴形式的意指活动”在“带有范畴形式的对象本身”这里得到了充实,因为,这个对象“正是通过这样的形式而被展示出来”<sup>②</sup>。除了带有范畴形式的对象之物,胡塞尔还使用了“带有范畴形式的客体”<sup>③</sup>“带有范畴形式的统一体”<sup>④</sup>以及“通过范畴而被塑形的感知”<sup>⑤</sup>等说法。

由此可以清楚地看到康德与胡塞尔观点的相似性:范畴作为单就其自身而言不可被经验获得的思想内容,都对应着感性之被塑形的一种方式。在胡塞尔看来,范畴能够在感性这里证明自己、充实自己。我们可以说:我单纯以范畴的方式所思考的,正是我在感性的形态化中所现实地看到的。但在此也存在几个疑点。

### (五)胡塞尔范畴直观的几个疑点

范畴形态其自身尽管并非是感性的,但又的确是对感性的某种塑形,那胡塞尔首先就需要阐明,这种范畴形态到底是什么。从康德出发,我们很容易将这种形态理解为时空形态。但这就产生了问题:在胡塞尔看来,空间和时间是什么呢?它们是范畴吗?如亚里士多德所理解的那样?或者它们是直观的形式,如康德从他的哲学体系出发所重新解释的那样?在这个关键点上,胡塞尔并没有一个清楚的态度<sup>⑥</sup>。

胡塞尔曾多次明确地从康德超越论的感性论(Ästhetik)出发,强调从现象学来推演空间和时间的必要性。但他也并未因此而点明,空间和时间是概念,还是直观?胡塞尔想必清楚地认识到,康德是怎样“使空间和时间成为了‘感性的形式’”<sup>⑦</sup>。但他又接受了康德关于直观和思维的区分<sup>⑧</sup>。罗胡斯·索瓦(Rochus Sowa)相应地提示道,在胡塞尔这里,“‘超越论的感性论’这个术语是多义的”<sup>⑨</sup>。

尽管胡塞尔的态度不明确,但我们基本会有这样的印象:胡塞尔所理解的空间和时间并不是概念。因为在他看来,“超越论的感性论的限制”在于排除了“所有以判断为依据的知识”<sup>⑩</sup>。同时他也强调,“超越论感性论的先天规定区别于与自然界相关的‘纯粹’数学”<sup>⑪</sup>。再者,他也把超越论的感性论明确地放在了“范畴行为之先”<sup>⑫</sup>。

但如果空间和时间只是与范畴、概念相区别的形式,那么胡塞尔就不能简单地把概念式的范畴在被充实形态中的切合性当作出发点。也就是说,他必须从现象学来阐明从非感性的概念到非概念性的感性形态之间的转渡过程。这个转渡过程肯定与康德所说的图示性的程式化机制(Schematismus)相类似,但胡塞尔却并未将此认真当回事,只是在谈到物的影像时,才肯定了康德所说的图示性的程式

①②③ Husserl, *Hua XIX/2*, S. 541, S. 671, S. 713.

④ Husserl, *Hua XIX/1*, S. 55.

⑤ Husserl, *Hua XIX/2*, S. 807. 又可参见 Husserl, *Hua XIX/1*, S. 57.

⑥ 胡塞尔在区分本体论的和现象学的空间时,也并未回应这个问题。参见 Edmund Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, hrsg. von Ullrich Melle, Husserliana Bd. XXIV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, S. 113.

⑦⑧ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von Rudolf Boehm, Husserliana Bd. VII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956, S. 386, S. 388.

⑨ Rochus Sowa, “Einleitung des Herausgebers”, in: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, hrsg. von Rochus Sowa, Husserliana Bd. XXXIX, Dordrecht: Springer, 2008, S. LI.

⑩ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, hrsg. von Margot Fleischer, Husserliana Bd. XI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 295, S. 361.

⑪ Husserl, *Hua XLI*, S. 422.

⑫ Husserl, *Hua XVII*, S. 256f.

(Schematen)的作用<sup>①</sup>。相反,在《算数哲学》中,胡塞尔写道:“纯粹知性概念的图示性的程式化机制(Schematismus)学说看起来,在此,正如在别处那样,错失了它为之而被建立起来的目标。”<sup>②</sup>在别处,胡塞尔则认为康德所谈的图示性的程式化机制源于建构性的、与直观相背离的“推演”,并否定了它<sup>③</sup>,认为它太过“平常”<sup>④</sup>。

胡塞尔看来是拒绝了康德的图示性的程式化机制(Schematismus)。因此他的现象学也就不再受康德的图示性的程式化机制所面临的矛盾的拖累。但代价则是,空的范畴意向无法与所认定的感性的范畴塑形相交接,两者对立起来了。因为,不能说明“在所有范畴行为之前”的感性形态如何成为范畴塑形。与之相应,也就无法说明,感性形态如何能够充实符号性的范畴意向。但本文并不想深入探讨充实的可能性问题。

#### 四、结论与展望

胡塞尔和费希特的方法可以被看作从康德的分析判断和先天综合判断之间的区分出发来研究先天之物的两种尝试。费希特是通过分析式路径,而胡塞尔则是通过综合式路径来寻找先天之物。但胡塞尔的方案最终面临着诸多困难;而在费希特这里,自我如何从自身出发来设定一切,也是成问题的。但费希特的这个困境其实也同样牵涉到胡塞尔所设想的能够构造一切的超越论的主体。在这一点上,费希特的哲学和胡塞尔的哲学面临着相似的问题,因为两者都设想了一个“绝对的主体”<sup>⑤</sup>,或者说,一个“绝对的超越论的自我”<sup>⑥</sup>。显而易见,为了解决这些问题,为了平衡对自我,或者说,对主体性的过高评价,需要更多元地、更无成见地来研究自我一活动。

费希特明确而直接地承接了康德超越论统觉意义上的自我一活动。这里所说的当然不是“经验性的自身意识中的自我”,而黑格尔则批评道:“那样一个处在其抽象本质之中的纯粹自我,对于通常的意识来讲,是一个陌生物;通常的意识中找不到纯粹自我。”<sup>⑦</sup>发现那样一个作为意识之根基的我思,事实上是很困难的。康德就已很经典地谈过,以一种非感性的方式来设想我思,尽管是可能的,但这种设想并非始终都在发生。

我们也可以在胡塞尔这里注意到这些困境,他在《逻辑研究》第一版中还承认,他“在意识当中完全无法找到那样一个可以作为必然的关系中心的[纯粹]自我”<sup>⑧</sup>。不过,在第二版中便补充道,他在此期间已经“学着发现了”<sup>⑨</sup>纯粹自我。自此,纯粹自我对他的现象学来讲就是不可或缺的了。将这个自我的确然性“只”称作确信无疑的,对胡塞尔来讲似乎都不够,他甚至将其称作“绝对的确信无疑”<sup>⑩</sup>。胡塞尔如此这般地将施行构造的超越论主体设想为全部意识的基础,这也就让我们注意到了,他所说的自我与费希特的设定一切自我之间的高度相似性<sup>⑪</sup>。

① Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von Marly Biemel, Husserliana Bd. V, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971, S. 30.

② Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, hrsg. von Lothar Eley, Husserliana Bd. XII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970, S. 33.

③④ Husserl, *Hua VII*, S. 197, S. 224-225.

⑤ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, S. 19.

⑥ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von Stephan Strasser, Husserliana Bd. I, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 121.

⑦ Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, S. 66.

⑧⑨ Husserl, *Hua XIX/1*, S. 374, S. 374.

⑩ Husserl, *Hua I*, S. 166.

⑪ 比如可参见 Hans-Helmuth Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2001, S. 75.

在此,我们可以确认倪梁康所提出的要求的合理性:为了“能够以现象学的方式显现,[纯粹自我]就必须拥有可被直观到的、可被描述的内容,就必须能够被‘纯粹地把握住’”<sup>①</sup>。尽管胡塞尔声称,纯粹自我是绝对确信无疑的,但他对自我存在所做的说明,即将其称作“内在领域中的超越之物”<sup>②</sup>,是不够的。费希特将智性直观当作自我对其自身的行动进行经验的方式,这或许对现象学来讲是有帮助的。对反思来讲,自我始终是隐匿的,这个困境也妨碍了意识对自我及其行动的感知。费希特写道:在“对其自身的反思中,自我本身并不能够被意识感知”<sup>③</sup>。我们被给予的只是所予物,但并非给予这个行为本身。也即是说,我们需要寻找另外一种类型的意识体验,从而能够发觉并描述自我—活动本身<sup>④</sup>。我们可以期待,在这样一种意识体验中,不仅空的自我得到了内容上的充实,而且那些空的概念也同样随之得到了充实。

从康德的角度来讲,我们还会注意到,胡塞尔所设想的被动综合<sup>⑤</sup>其实是矛盾的。康德不仅强调了没有自我活动参与的综合是不可能的<sup>⑥</sup>。在他看来,甚至就连那些乍看起来如此被动地显现的体验,如果缺乏自我的引领作用,也完全不可能出现在我的自身意识当中。是康德错了吗?还是说,胡塞尔尽管刚开始认为在发现纯粹自我方面存在困难,但之后又在一种更深层次的自我活动中认识到了自我?虽然胡塞尔将自我的活动与被动的在先被给予物鲜明地对立起来<sup>⑦</sup>,但他也设想了一个前自我(Vor-Ich)<sup>⑧</sup>,并提及意识的开端,认为此时的“自我[只是]前自我”<sup>⑨</sup>。对自我可能具有的多层次的活动进行更为深入的研究,还是一个亟待填补的现象学空白。

在这一点上,倪梁康所做的胡塞尔的前—自我和原—自我(Ur-Ich)与佛家瑜伽行派中的不同的意识层阶之间的比较性研究<sup>⑩</sup>,颇具启发意义。如倪梁康所强调的,“佛家所具有的、追求一种无自我状态的宗教化倾向从根本上规定了佛教中的自我概念,以致于自我在原则上只能以一种即逝的方式出现,并带有消极的意味”<sup>⑪</sup>。相反,在费希特和胡塞尔这里则存在着相反的倾向,自我想必是受到了过高的评价。因此,在研究自我问题时将这两种传统相结合,就有可能打破文化—宗教上的束缚,从而更实事求是地进行研究。这样一种跨文化的研究方式也或许能够有助于对自我及自我—活动作多层次的现象学研究。

【责任编辑:张慕华;责任校对:张慕华,李青果】

① Liangkang Ni, “Zwei Wege zum Denken des ‚Ich‘. Ein neuer Blick auf drei Texte von Husserl um 1920”, in: *Zur Sache des Bewusstseins. Phänomenologie-Buddhismus-Konfuzianismus*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2010, S. 103.

② Husserl, *Hua III/1*, S. 110.

③ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, S. 212.

④ 关于赢获自我—意识并描述自我—意识的一种尝试,可参见 Christopher Gutland, *Denk-Erfahrung. Eine phänomenologisch orientierte Untersuchung der Erfahrbarkeit des Denkens und der Gedanken*, Alber Thesen, Freiburg: Alber, 2018, S. 403-19; S. 497-511。

⑤ 参见 Husserl, *Hua XI*。

⑥ 参见 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. B129-130。

⑦ 参见 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 358; Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, hrsg. von Rochus Sowa, Husserliana Bd. XXXIX, Dordrecht: Springer, 2008, S. 432。

⑧ 参见 Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 604。

⑨ Husserl, *Hua XLII*, S. 24。

⑩⑪ Liangkang Ni, “Selbst-Bewusstsein (Svasamvittibhaga) und Ich-Bewusstsein (Manas) in Yogacara Buddhismus und in Husserls Phänomenologie”, in: *Zur Sache des Bewusstseins. Phänomenologie-Buddhismus-Konfuzianismus*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2010, S. 230-33, S. 257。