

【專題論文】 Forum

對於他者真實構成的力量探源
——從胡塞爾現象學的觀點出發
Tracing the Force of the Real
Constitution of the Other:
Starting from Husserl's Phenomenological View

汪文聖
Wen-Sheng WANG*

關鍵詞：現象學、胡塞爾、海德格、亞里斯多德、康德、他者、自然目的、道德意志、倫理

Keywords: Phenomenology, Husserl, Heidegger, Aristotle, Kant, the Other, Natural Purpose, Moral Will, Ethics

* 政治大學哲學系教授。

摘要

本文從研究胡塞爾現象學對於主體際的構成出發，指出西方哲學對於他者真實性的構成，基本上訴諸於自然目的或道德意志的兩種力量，它們概分別源於古希臘與基督教的文化；而前者可以亞里斯多德哲學為代表，後者則以康德哲學為代表。當然對他們而言，「自然」概念本身具有多樣性意義，特別是人的「理性」與自然的意義有所交集，而理性本身同樣也具多樣性的意義。這顯示了面對於長期以來西方對於理性與自然關係的討論，上述這種分類的內涵實更為錯綜複雜。

由之也出現了與道德不同的「倫理」概念，但它本身的意義亦因擺盪於自然命定與道德理性之間，故對於不同的哲學家言又有不同的理解；如本文即以為海德格因較傾向於自然命定，而與亞里斯多德及胡塞爾之較傾向於道德理性就有不同的倫理觀點，且毋寧將海德格的這種觀點歸於有藝術性格者。另一方面，胡塞爾是否與如何相較於亞里斯多德而言，更受到基督教的影響，這是本文尚未處理者。

在進一步對這種錯綜複雜的內涵解釋後，本文最後對於他者真實構成的力量概分為藝術性的、倫理性的與道德性的三種類型。它們實是對於智慧或意志各有所偏重，以及對於此二者做了綜合所呈現的結果。由之來自感情部份——如和基督教文化相關連的愛——的力量，也成了本文未繼續開展的課題。

在東方或中國哲學裡對於他者討論應更為豐富，本文的研究結果應可對之有相互發凡之處，這也是有待進一步處理的工作。

Abstract

This paper starts from the research of the intersubjective constitution in Husserl's phenomenology, and shows that the real constitution of the other in the Western philosophy basically appeals to two different forces, namely the force of natural purpose and that of moral will, which, according to a just simple division, respectively originate from the Greek and the Christian culture. The former can be represented by Aristotle's philosophy, while the later by Kant's philosophy. Certainly for them, the word "nature" (*phýsis*) can be comprehended in multiple meanings. Especially, it has some overlapping meaning with "reason" (*lógos*) of human beings, which itself is also consisted of many meanings. This manifests that the simple division as above mentioned really has more complex implications in regard to the relationship between "reason" and "nature" about which the Western philosophy has discussed long since.

Under this aspect, the concept "ethics" emerges. It is different from the concept "morality". But because the meaning of "ethics" swings between natural destiny and moral reason, different philosophers conceive it in different ways. So this paper points out that Heidegger who tends to understand "ethics" in connection with the natural destiny has another view of ethics as Aristotle and Husserl who tend to conceive ethics in direction of the moral reason. Heidegger's this view of ethics is rather characterized with artistic spirit. On the other hand, if and how Husserl was more than Aristotle impacted by the Christianity is not yet treated in this paper.

After these complex implications have been cleared, we divide the different forces which constitute the other into the following three types: artistic, ethic and moral. They appear as result when we emphasize wisdom or will or both of them as the essential meaning of our reason to face the nature, including the other. So the topic of feeling—for example love, which is related to the Christian culture—as force to constitute the other is also not to be developed in this paper.

The discussions about the other could be more abundant within the Eastern or Chinese philosophy. The result of our research should provide them with some ideas to rethink. This is also to be investigated later.

前言

本文探討胡塞爾一方面從近似於格式塔（完型，Gestalt）心理學所提出的格式塔結構來看自我與他者間的關係，並討論二者之互為主體性乃從彼此處於自然目的之發展脈絡中來瞭解，如此則與古希臘亞里斯多德形上學的質形論有淵源。故自然目的成為自我與他者真實性構成的力量來源。

另一方面，當我們問及自然目的是否必定讓自我與他者朝往善的方向去發展時，由於感覺與慾望之自然力可能讓人衝出自然發展的脈絡，故必須輔以理性的力量，讓人再回復到此脈絡中。如是，胡塞爾有關精神性與倫理學的觀點，可作為對這第二種力量探源的依據；而亞里斯多德倫理學的論點也有與之做類比對照者。

問題是：所謂他者真實的構成究以自然目的性為優先，或是理性？而在西方哲學思想的發展中，理性的意涵隨著其中有無意志力的內涵而有所不同，意志自由也成了他者是否被真實構成的判準，以至於此真實性不再歸為自然目的性，而歸於誠如康德所強調的道德；其背後更有基督教的思想於後。

胡塞爾的理性意涵是否有這種康德式的傾向？或是對於亞里斯多德與康德做了適當的綜合？當我們面對胡塞爾現象學關於他者構成之問題，而試進行其力量來源的探討時，將面對著西方哲學傳統裡重視自然目的或道德意志，及重視希臘文化或基督教的問題背景。我們也試著做一基本的分類，指出對他者真實性構成的力量來源可能有哪些。

比之於胡塞爾現象學所開出的問題性與觀點來看他者的構成，後繼的現象學者、其他的宗教與哲學派別，以及東方與中國文化思想裡是否有類似，或可加以補充的思想？胡塞爾的研究當只是個出發點而已。

壹、從自然與人為的關係來看現象學的「現象」之真正意涵

對於一般讀者來說，要明瞭現象學是何義確實有些困難；其實在現象學界本身，對於現象學與現象兩字的意涵要做深入淺出的解釋，也不是容易的事。依照本文的目的，探討他者的真實性主要是放在真實性是源於他自身的自然目的性，還是源於其道德意志來談。因後者我們暫先歸於一種人為的活動，故真實性涉及的是自然與人為來賦予的問題，這也是西方哲學向來所關切的問題；而現象學的現象兩字也正好可根據這自然與人為的關係來說明，藉此我們可將現象學的學門向西方哲學的傳統去銜接。因此我們有理由說：當我們從胡塞爾現象學出發去對他者真實性之構成力量探討時，將面對著西方哲學傳統裡重視自然目的或道德意志的問題背景。

現象兩字究竟如何從自然與人為兩個概念關係來理解呢？胡塞爾對於我們從對於事物持理所當然的自然素樸態度，經過「存而不論」（epoché）而轉為現象學的態度時，常說對於原先事物的實在（或非實在）設定不存在了，現在只變成事物的「現象」。如原先面前的一個茶杯，我理所當然的以為是實在的，在「存而不論」後，它的實在與否暫放一邊，但它仍在我的意識裡呈現著，而我稱之為「現象」（phenomenon; Phänomen）。¹我們可說現象從實在轉為「彷彿」（as if; als ob）存在。但現象學為何要回到現象來？是否誠如一般人所說，現象可作為新的開始，因為不論它外在是否實在，它內在於意識所呈現的是千真萬確的；也就是它可作為明見性（evidence）的起點，然後再讓事物的實在性本身是否為明見的構成起來？筆者並不否認這種說法，但要從另外一個觀點來看現象的意義，且針對那「彷彿」背後的深厚意義來看。

因而我們必須先回到古希臘哲學裡亞里斯多德對於自然與人為所做的區別。他在《形上學》（*Metaphysics*）第七卷第七章裡對於自然物（*phýsis*）與

1 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua. III, (Haag: Nijhoff, 1976), pp. 65, 209.

人造物 (*téchne*) 有如下的區分：²自然物是那些天然地生成發展之物，生成所從之者是質料，所生成者是形式，所以自然物被刻劃為其形式從同一個物的質料所生成者；人造物是那些人為地生成發展之物，相對於自然物，人造物的形式不從同一個物的質料，而從人類的心靈所生成。我們從質料或人生成出某物的形式作為區別自然與人為活動的根據，這也牽連到亞里斯多德在形上學中所謂質形 (*Matter-Form*) 論的課題。

在質形論裡顯示的是，人造物的形式因為從人類的心靈所生成，所以從心靈生成之對人造物的知識，就可與由形式所表示之該物的本質相呼應。傳統上以類屬意義的一般性概念去規定包括自然物的存有者，前者的一般性概念就是從人類心靈生出來的形式，若以它們去規定存有者，那麼所規定的自然物就有如人造物一樣。相反的，若有一種人為活動針對著某自然物生成出形式，但它所生成的和該物的質料生成出來的形式相呼應，那麼這種人為活動就「彷彿」是自然活動一樣，人因此可「掌握」自然物的本質。這種重視自然活動的思想是否包含在亞里斯多德的哲學裡呢？

在亞里斯多德《形上學》的架構裡，我們見到他先就萬有實體，後就涉及最高原理原則的第一哲學做討論，萬物與人的生成朝往這最高原理，最高原理即是純形式或上帝，³它主要以「思想自身」為特徵，觀照 (*theoría*) 或沉思 (*contemplation*) 概念由此而來。在《尼可馬各倫理學》 (*The Nicomachean Ethics*) 裡，亞里斯多德區分兩種智慧 (*intellect*)：沉思的 (*contemplative*) 與酌算的 (*calculative*)，前者針對自然界第一原理的不變者與屬於科學理論的可變者，後者針對屬實踐與製作科學的可變者。⁴他明顯地指出研究自然科學要以第一原理的信念及掌握為前提，對第一原理直接的掌握是直觀 (*intuition*)，而既能直觀，又能對自然科學論證 (*demonstrate; apódeixis*) 的是智慧 (*wisdom*)。⁵他對於實踐所需的實踐智 (*prudence;*

2 Aristoteles, *Metaphysik*, Book VII, (Stuttgart: Phillip Reclam, 1970), p. 1032a 16ff.

3 Ibid., pp. 1072a 30-1072b 25.

4 Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, translated by J. A. K. Thomson (New York: Penguin Books, 2004), pp. 1139a 7-29.

5 Ibid., pp. 1141a 1-20.

phrónesis) 雖未明言需要直觀及智慧做前提，但已明確指出沉思所獲的幸福是最高的德性，是人類德性中最好的成份。⁶至於製作是否以自然界之生成，所謂質料發發展出形式的生成為指標，我們至少可從《形上學》第七卷第八章所說：「形式在質料中，則生成者具有充份的製作能力」⁷證明亞里斯多德如同海德格亦將自然 (*phýsis*) 視為最高的製作 (*poíesis*)。⁸因而對亞里斯多德言，製作與實踐領域的哲學論述皆被吸納到自然本身發展的終極目的上去。

這種彷彿是自然活動的人為活動也被康德所重視，且被稱為藝術活動，例如他在《判斷力批判》(*Kritik der Urteilskraft*) 第四十五節(標題：〈美的技術是藝術，只要它同時彷彿是自然〉)中即言：「對美的技術產品而言，可說它是人為技術而非自然；但在藝術品之形式中的合目的性擺脫所有(人為)任意規則的強制而言，它就彷彿是自然的產物。」⁹

我們回到現象學針對現象所說的彷彿兩字，它也意味著一種人為活動彷彿是自然活動嗎？的確我們可以這樣解讀！因為現象學裡常以「回到事物本身」(*Back to the things themselves; Zurück zu den Sachen selbst*) 作為口號，事物本身根本上應表示從自然本性，而非從人為造作來看的事物，海德格的說法更為徹底與明晰，他定義現象為「就其自身顯示自身者」(*that which shows itself in itself; das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*)。¹⁰「存而不論」後讓事物於意識中呈現，這是一種人為活動，事物以「現象」——彷彿為實在的模態——呈現，但這個彷彿是從人為的觀點來看的，是對於人所認為的實在性做了鬆動，因而實在性變成了彷彿的；從自然的觀點來看，卻讓事物本身呈現出來，讓事物以自然生成的方式讓其本身真正呈現出來。故胡塞爾說現象是實在的彷彿，其背後更意味著：一種人為的現象學活動讓事物彷彿經由自

6 Ibid., pp. 1177a 10-14.

7 Aristoteles, *Metaphysik*, p. 1034a 5.

8 Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in *Vorträge und Aufsätze, Teil I*, (Tübingen: Neske, 1967), p. 11.

9 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Hamburg: Meiner, 1974), p. 159.

10 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1979), p. 28; *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), p. 51.

然活動呈現出自己一樣。和前面所言一致，現象學的人為活動所生成的形式和事物本身的質料生成出來的形式相呼應。現象學之重視體驗、生活世界、身體、感覺，甚至感情等等屬自然質料性的層次，從這裡出發去談對於本質的構成（constitution），也就是本質從事物質料的生成，而非人為生出形式的建構（construction），這些皆在表示我們所強調的意義。

若我們在此說到事物的真實性構成，那麼這個真實性就是事物的本身，它的構成力是從該事物的質料生成形式所展現出的，不是單從人的觀念所賦予的。但人為的力量是否要被根本抹殺，或是仍在其中扮演舉足輕重的角色呢？事實上沒有人為的活動，事物根本無法被人掌握是什麼；惟屬認識能力的人為活動在現象學的態度下企圖去感應事物本身的生成活動，人在認識時從心靈所生產出的形式和事物在存有論層次上由質料所生成的形式相一致。真正的理性一方面表現在人的認識能力上，另一方面也內存於事物本身的生成上。真正的人為力量不在創造一個支配自然事物的法則，而在能順應自然事物本身的生成法則。這種從現象學來看的人為與自然力量間之關係，將是我們接著對於他者構成——而這將和倫理學問題相關連起來——的討論裡所格外要注意的課題。

貳、胡塞爾現象學對於他者構成的描述

我們先從胡塞爾的一個例子來看：當一個幼兒初次見到剪刀，體察其用途，爾後即在第一個瞬間可認出類似於剪刀之物。¹¹這個例子可引伸到從自我到他者的構成：初次見到的剪刀猶如自我的身體，爾後見到的剪刀猶如他者的身體，初見到的剪刀形狀在配合實際的操作功能構成了「剪」的意義，後見到的剪刀僅因其類似形狀，接收了從先見的所「轉移」來的意義；自我的身體在自我支配下亦有其形狀去操作或表達某意義，他者的身體在類似的形

11 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, (Den Haag: Nijhoff, 1962), p. 141.

狀下亦接收了從自我轉移來的意義。按照胡塞爾的說法，初見到的剪刀與自我的身體是貢獻意義的原始事物，它們的原始貢獻是活生生的與實在的；後見到剪刀與他者的身體所具的意義在基於我們所熟悉的固有意義下，藉著非再造、非比較、非推論的類比（*analogy*）的、聯想（*association*）的方式被「附現」（*appräsentiert*）出來；初見的剪刀與後見的剪刀、自我與他者彼此處於配對的（*pairing; paarend*）關係中。¹²

這裡出現了不少待解釋的概念，我們先從附現與配對來看：與一眼前的茶杯做比較，杯子的前面被我直接看到，它的背面是附現的；自我的身體（作為一個人或有位格〔*person*〕的身體）或他者的軀體（作為一個自然物來看，但暫不論其正背面的問題）皆能直接呈現於我，但他者的身體僅是附現的。他者的身體與自我的身體（也就是表示自我與他者的位格）不是同一的（*identical*），但它們仍可說被統合（*unified*）在一起，而是藉著聯想鑒於彼此的類似性統合成為一對的。¹³

生活裡我看到一樣東西，突如其來的聯想到某相關之物，聯想之物是被動地映入我意識裡的。雖然突如其來，但總要提供個讓聯想可能的開放空間，這表示聯想力仍是有條件的，以至於因人因時聯想力的發生常有不同。從現象學的觀點來看，我們對於初見到的東西不至於設定太深，也就是不被它所框住，我們讓它自然自主地和曾經在我生活中出現過的相關事物聯接在一起；雖然是我意識中的事物彼此統合在一起，也就是這是「人為」的現象，但如前所言，人為的現象學活動讓事物彷彿自然生成，自然配對在一起。聯想即發生在一種存而不論的態度中，它使初見事物的實在性做一鬆動，讓後見的得以與之統合在一起。其實不著眼於物與物間の同一性，而以類似性讓兩物間的關係相聯接，即是對初見之物實在性做鬆動的一種表現。

讓物與物自然配對在一起，現象學另外稱它們處在發生（*genetic*）的構成中，並且彼此處於所謂格式塔（完型〔*Gestalt*〕）的結構裡。完型心理學

12 *Ibid.*, pp. 141-142.

13 *Ibid.*, p. 142.

當初提出完型的結構，主要以為人的心理活動不是受到獨立於外、本身具同一性的感覺質料（*hyletic data*）所刺激而反應。事實上對於刺激反應的解釋必須受制於人所設定的因果律，因而人為的生成形式成為知識的問題又出現了。反之，完型心理學以為人乃被動地受到感應，也就是說當人面對具完型結構的感覺場域時，因其內部成份表現出彼此間對比或溶合（*contrast / fusion; Kontrast / Konkreszenz*）的關係，由於同一與差異的相對反照，讓人產生了感應。完型結構解釋了某對象感應我，它以獨立、同一的質料身份刺激著我，事實上這仍屬於人為的設定；當我們放在自然生成的觀點來看，所設定的同一性是基於該對象與它物間的溶合與對比的關係，它之所以格外被注意到，是因為從背景中突出成為焦注的前景；故完型結構也可從背景與前景（*background / foreground; Hintergrund / Vordergrund*）的關係來說明。¹⁴

將一對象從完型結構的發生構成來理解，就可鬆動原先對它做了過於同一性與實在性的設定，從而可讓人對它生出聯想力，與類似的其他事物成為配對的關係。前面幼兒初見剪刀聯想的例子，實預設了幼兒對最初的剪刀不做過度的設定而有此聯想的能力；另外常為胡塞爾做自我與他者關係類比的自我的現在與過去或未來的關係，也就是現象學裡討論時間性時提出的對當下某事物的原始印象（*original impression; Urimpression*）、事後對它仍保留在意識中的持存（*retention; Retention*），以及在當下對於未來事物緊接著可能發生而浮現於意識裡的前攝（*protention; Protention*）作用，皆在鬆動人為設定，而讓人在被動的發生狀態讓內在的時間負載著與世界關連的內容流動著。自我與他者之間的聯想與配對關係也要由此出發來理解。¹⁵

胡塞爾強調自我與他者各處於「這裡」與「那裡」；但胡塞爾強調他者的那裡卻可為自我從這裡自由轉換至那裡而成為新的我的這裡，有如就自我的內在時間流來看的持存或前攝，是可以從原始現象轉換去以成為新的現

14 Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Hua XI (Den Haag: Nijhoff, 1966), pp. 133-134; 149-152.

15 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, pp. 144-145; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Eileitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, (Haag: Nijhoff, 1954), p. 189.

在。其實這裡值得強調的意義是：那裡以及持存或前攝所在的非現在時刻皆是我可能在之處，它們雖呈現潛能狀態，卻是可實現的。因而前面我們提出亞里斯多德質形論中的潛在與實現思想又蘊含在此。

我們進一步看：他者的那裡固然是自我的這裡所潛在但可轉換實現的位置，但位置的說法實過於簡單，它指的更是他者與自我的身體處境，包括所謂的動覺意識（*kinesthetic consciousness*; *kinästhetisches Bewußtsein*）。胡塞爾指出他者先以屬自然層次的軀體在與周遭的背景對比下呈現給我，當他者藉身體表示其意義時，必須依照自我與他者的軀體間的類似性，從自我的身體所構成的意義轉嫁到他者的身體去。¹⁶重要的是，他者首先在經原初還原後的自我領域裡呈現，胡塞爾常用的原初自我（*primordial ego*）¹⁷是讓自我與他者建立聯想與配對關係的起點。事實上，原初自我的身份不只針對自我，也針對他者，它們皆在將人為設定存而不論後，以自然性質料的角色，讓形式生成發展出來，其中包括對於他者的構成。

自我與他者的位置與身體處境的意義仍可再深究，它為何作為人或位格的中心概念呢？胡塞爾說附現不能完整地將原初的他者意義賦予出來，但他者之先以自然層次的軀體卻可原初地呈現在我的覺知場域裡。¹⁸為何他者之作為人或位格的意義就不能原始地呈現於我，卻只能附現呢？作為自然物與作為人的他者究有何區別？作為後者的本質成份果真不能原始地呈現給我？

其實作為真正自我的本質成份即是我的動覺意識，胡塞爾強調自我身體之「絕對這裡」（*the absolute here*; *das absolute Hier*）即在表示自我為支配自己的功能中心（*center of function for his ruling*; *Funktionszentrum für sein Walten*）。¹⁹自我能將每個「那裡」轉換成「這裡」的說法，雖表示透過動覺的自由轉換，我能改變自己的位置，其更表示自我支配能力的功能中心是屬於各自的。雖然每個空間位置可成為你我在不同時刻均可佔有的「這裡」位

16 Edmund Husserl, *Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 140.

17 *Ibid.*, p. 137; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 189.

18 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 143.

19 *Ibid.*, p. 146.

置，這顯示世界中每一點可共享而具有客觀性，但自我支配自己的功能卻是絕對私有的，當然這裡預設了人的自主性與正常性（例如不是不具行為能力的植物人）。然而這裡的動覺指著仍是人面對具完型結構的感覺場域所受到的感應意識；當然自我不一定非靜止不動，他（她）可以常是動態的，我們可想像一位幼兒在爬行中與周遭世界接觸而感應的情景。故與其說「絕對這裡」是自我「支配的功能中心」，不如說它是自我受外界的「感應功能中心」（center of function for affection）。今感應我的外界包括了他者的身體，這是另外一個「感應功能中心」，故如何從自我感應中心出發去理解他者的感應中心，實是從兩個感應中心的彼此感應過程出發，附現或聯想談的即是這個感應過程。

當外物感應著我，繼而我對之認知，這一套流程需由我的意識中的意向性來運作。意向性有被動與主動的意涵，它是在經過現象學還原的工作後，人與外物皆以素樸的質料性質相照面時，人的意識所具之從受外物感應到對外認知的不同階段之功能，被動的感應與主動的認知皆是意向性的作用。再強調一次，從現象學來看，我們所表示的人與外物以質料性質相照面，絕不是傳統哲學裡以主客對立為前提而談論的感覺與料與主體間的刺激反應關係，而是前面所說之人面對具完型結構的感覺場域所受到的感應活動。其中由身體所扮演的動覺功能更弱化了人與外物尚有可能的對立，即人之主體與外物的質料性轉化成為動覺的質料性。但若不完全否定刺激反應的感覺理論，那麼它就必須建立在動覺之基礎上來談，這個論點在胡塞爾的《觀念二》（*Ideen II*）中已被提出來了。²⁰

具原始質料性質的動覺引導著人之主體認知外物，這就是說，當我們問到外物是什麼，外物的質料性如何被形式化？這個問題即由動覺活動來提出答案。胡塞爾謂現象學在達到事物本身，這表示事物是什麼或其如何形式化的答案不是由人所任意求得的，它不是來自人的任意思維、觀念，而是需由

20 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua. IV, (Den Haag: Nijhoff, 1953), pp. 56-57.

經驗質料漸次構成出來的。亞里斯多德謂自然物的形式由質料發展出來，這個自然物的概念被胡塞爾擴及人與外物間的自然或直接的關係，意識之從具質料性的動覺活動談起，即表示人物間關係從「自然狀態」建立起，認知可說即是人的對物的形式化過程，它乃從人與物間的質料性關係發展開來。

自我對於他者從感應到理解的流程也是一樣，它也是由動覺活動所引導之意向性來運作的，但這時的意向性有特殊意義，我們從《笛卡兒沉思》裡幾乎看不到意向性這個字眼來表達自我與他者間的關係，但卻見到一些概念，它們其實更表示出原本意向性所具的意涵，當然也呈現出與一般意向性的差別。

我們已指出對他者理解的重點是對作為自我本質成份的動覺活動中心有所理解，故我如何透過他者之身體，對於他者從作為自然物過渡到作為自己的動覺中心呈現予我，當是這種特殊意向性的運作過程。針對於此我們見到胡塞爾說：從自然物到動覺中心的呈現，是自我意識中的一種超越作用，這是一種超越的經驗（*transcendental experience; transzendierende Erfahrung*）；每一個這種經驗都以充實與證實附現化之視域（*appräsentierende Horizonte*）為目的，這些經驗包攝了具潛在（*potentiell*）證實可能的一致與連續的經驗綜合，而這些經驗綜合是以非直觀的預期（*Antizipation*）方式來進行的；若一外物為他者的身體，那麼它必成之於一連串交替改變，且在持續中具一致性的舉止活動，這意味著自然軀體的一面附現地指示著（*appräsentierend indiziert*）心理的另一面；對他者的意義構成而言，所謂他者（*Fremdes*）是自我的原始世界之意向的變樣（*intentionale Modifikation*）或他者是自我的變樣。²¹

這種特殊的意向性就是聯想或附現，胡塞爾說是一種間接的聯想，此意謂著當他者的身體呈現在那裡時，其現象喚起我去聯想的不是直接我在這裡的單一現象，而是喚起了一個類似的、屬於我的身體之構成體系的現象。故

21 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 144.

胡塞爾說，讓我想起了彷彿我在那裡的身體外觀，²²他其實在表示，他者以其動覺中心表現的外觀聯想著我以自己的動覺中心所表現之類似的外觀。

參、胡塞爾現象學對於他者構成涉及的構成力量探源

聯想是人面對具完型結構的感覺場域所受到的感應活動，對他者理解的間接聯想是感應到彼此身體作為動覺中心的類似性。一般而言，人是受到從其周遭背景中突出來的前景的感應，胡塞爾謂一些突出對象在內容方面大多呈現出彼此間相同、類似、或非類似的關係，顯示出同質之化合（Homogenität）或異質之連結（Heterogenität）的關係。當我們說內容上親近的一些對象可出現同質化合的統一，內容上不同的對象則只能有異質連結的關係，這是一種靜態的觀察（statische Betrachtung）。我們還可對它們做動態的觀察（kinetische Betrachtung），即著眼於它們彼此間從某物到另一物的過渡（Übergang）關係，讓觀察者產生出一種「動態之感」。如對相同的關係有「重複」（Wiederholung）之感覺，對於類似的關係有一定程度的相同感覺，即一方面鑒於事物間的共同性而有綜合相疊（Deckung）之感，另一方面鑒於其差異性而有彼此排擠（verdrängende）的綜合爭執（Widerstreit）感。²³

從「動態之感」去察覺其中的某種力量，是我們要強調出來的，胡塞爾也謂「從背景突顯自身之物具有感應性，同質突顯物之間的連結對於自我產生了統一與提高的感應力（affektive Kraft）……」²⁴等等。而在《被動綜合解析》（*Analysen zur passiven Synthesis*）的一篇附文（Beilage XVIII）裡胡塞爾用了共鳴（Resonanz）的字眼，並謂「類似性是透過共鳴的統一」、「共鳴是根據類似性的聯想」，²⁵這也指的是感應力。胡塞爾以為對象的不同資料彙聚成形像的溶合性、這些資料與背景的對比性，以及被它們感應之我可能有

22 Ibid. p. 147.

23 Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, pp. 129-130.

24 Ibid., p. 131.

25 Ibid., p. 407.

的情感（Gemüt），這三者決定了感應力的大小。²⁶事實上，對於他者構成的力量來源和情感的關係更密切，胡塞爾以為感應力除了依賴對比的相對大小之外，還依賴感覺、情慾、本能、衝動等，也就是涉及到美感、實踐與價值的領域。²⁷這個論點將為我們在下面繼續做發揮。

的確，他者是以具位格意義的整個身體體系對我呈現的，故上面描述事物間類似關係的構成力量如何轉嫁到整個身體的體系，這被我們強調為具動覺中心的體系，是否就此動覺中心而言，我們才能將他者對我的感應力從知覺的層次往美感、實踐與價值的層次發揮得更多？下面也正好將構成他者的感應力就美感的與倫理實踐的兩面來討論。

一、具藝術性意義之對他者的構成功力

我們始終抱持著立場是，感應是在現象學的存而不論後，讓主體處在被动發生的狀態中進行的。今面對他者的問題所還原到的原初自我概念猶值得進一步拿來討論。它根本上在胡塞爾那裡應被稱為「前我」（pre-ego; Vor-Ich），²⁸它曾被胡塞爾定為只具下等人性的位格（subhuman persons; untermenschliche Personen）²⁹型態³⁰。它是人原始的質料型態，再就亞里斯多德的哲學體系而言，它潛藏了發展為成熟人乃至更高層次的精神位格型態的能力。這合乎胡塞爾在《觀念二》裡所指出的具社群意義的精神位格，是現象學所構成的客觀世界。因此對他者的構成進而對客觀性——從現象學觀點看就是主體際性（intersubjective）——的構成，這個過程即來自從質料所潛藏之往形式發展的力量。但此質料性並非僅表現在你我各自的身體雛型裡

26 Ibid., pp. 150-152.

27 Ibid., p. 151.

28 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, Hua XV, (Den Haag: Nijhoff, 1973), pp. 172-173, 604.

29 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 101.

30 以幼兒為例，它面對任何外物，皆視之彷彿有生命的，因它以原始的質料型態和同樣被察覺到具質料型態的周遭事物相照面，我們可藉此理解胡塞爾現象學還原到原初自我狀態來看主體際構成的意義。

頭，更表現在他者與自我身體彼此以原始質料型態所建立的關連性上，此即透過彼此為動覺中心所牽連的關係。

現象學所以要透過更深層的原初還原達到這個前我，就因為在還原之前的主體內尚隱含某些不明究理的他者成份，它支配著我去理解萬事萬物，也包括某個他者。不明的他者成份讓我的意識想法不能從自我的親身體驗構成出來。前已說過，亞里斯多德區別了自然物的本質出於自然物的質料，人為物的本質出於人的心思。對胡塞爾而言，出於親身體驗的觀念想法即是出於質料，這是宛如自然物生成一樣；反之，非出於親身體驗的觀念想法有如人為造作的形式。本於此，我們如何讓人充份回到排出了他者成份之自然質料層次，讓本質或形式從質料自身生成出來，這就需要原初的還原，以回到前我的層次去。

故這裡實預設了一種類似亞里斯多德哲學體系中所蘊含的自然目的論思想，從原始質料自己生成發展出形式，以至於最高的「純形式」。雖然胡塞爾沒有最後的「純形式」概念，但他將超驗主體際性所構成的客觀世界視為「第一哲學」的宗旨；³¹而主體際構成的能力實蘊含於底層的主體性裡。雖這個底層究竟應被稱為原我、³²前我、原初自我或我之極（*Pol*）³³，常因被胡塞爾所混用而不明確；但它們應皆隱含著一種胡塞爾在手稿裡所說的「內在主體際性」，其為向上發展目的性的基礎點，而使此目的論成立的根基更曾為胡塞爾歸為上帝。³⁴

故當我們賦予原初自我之間彼此具原始質料性的關係時，那麼目的性會從之發展落實開來，它即自發地朝向主體際的構成。故胡塞爾對於這底層的主體狀態，藉用聯想、附現、配對等種種概念所做的描述，無非是呈現出仍屬原始質料如何生成形式的活動。這個活動表現出自我與他者間的彼此感應、彼此作為動覺中心的認可，以及彼此的理解。胡塞爾曾將這種過程，即

31 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, pp. 166, 182.

32 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, pp. 187-188.

33 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 100.

34 Klaus Held, *Lebendige Gegenwart* (Den Haag: Nijhoff, 1966), pp. 176-178.

將從他者身體作為自然物轉為類似我的動覺中心的經驗過程表示為「具潛在證實可能的一致與連續的經驗綜合」，這種潛在繼而實現的可能條件即如我們所詮釋者。而我們也曾說過：胡塞爾以他者在那裡是自我在這裡的潛能，其意義是作為動覺中心的他者是作為動覺中心之自我的潛能；我們甚至可說自我與他者彼此為潛能，也就是他者可在自我中實現，自我可在他者中實現。這頗合乎原初自我隱含著內在主體際性的說法。因為從潛在到實現的動力必須由自我及他者作為原始質料性質本身發展出來，故我們所能做的似並不是去建立這發展的事，而是提供讓他們發展的條件或環境。

我們將原先按著人為思維所建構的形式，還原為依循具自然質料性的身體及動覺所生出的形式來對彼此認識理解，而我們實是依循從潛在內在主體際性漸次實現為外在社會性人格過程中所內涵之自然目的論規則，以之作為人與人結合的「規範」。但此「規範」不能是先給予的，而是在我們順著自然性質料生成形式之同時去感觸到的。這裡極像康德對美感賦予普遍規則時排斥了規定判斷，而以反思判斷來討論的說法。³⁵主體際的構成是從各自自我出發所做之對於兼顧彼此之大我的構成，我們從統合你我不同看法的置高點去化解彼此認識的歧異，以達成彼此合諧相處的可能。這種可能性已潛藏於我們各自的質料本性內，我們只要順著自然天性讓它發展出來即可。

與康德的美感經驗比較不是偶然的，因為從這種對他者現象學構成的詮釋來看，果真美感的意義大於倫理的意義。將人為造作化解到自然的生成，如現象學中的海德格思想與我們的道家思想，皆不免有強烈的藝術傾向；例如對於海德格的《存有與時間》，常有人批評海德格忽略了他者的地位；但實則海德格對於此有已視為原初就與他者共在（Being-with; Mitsein），他者原初就以世內之共同此有（Dasein-with; Mitdasein）的身份存在著，³⁶這就有如胡塞爾裡主體際性的構成從他者與自我身體彼此以原始質料型態所建立的關連性開始。尊重他者有從其質料自然生成其形式，並往自然終極目的發展的自主性地位，這是兩者在此觀點下的相似處。但與他者共在的意義並非從

35 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, pp. 26-29.

36 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 120-123; *Being and Time*, pp. 156-160.

與他相愛或彼此間的移情同理出發，³⁷而是源於彼此的尊重、讓出了各自從質料發展出形式的空間。這種被我們稱為具藝術性意義的他者構成方式，顯示了真實的他者乃從其自身往自然目的生成的力量所構成。然而胡塞爾現象學對於他者的構成不僅有此藝術性的一面，更有倫理性的一面，雖然倫理性並不違逆自然的生成；這即涉及人的理性作為他者構成的另一個力量的來源問題，雖然這股力量不見得不屬於自然的力量，但我們要對之做仔細的說明與釐清。

二、具倫理性意義之對他者的構成功

我們發現胡塞爾理解人真正的自然性應有理性的介入，從虛假的自然邁向真正的自然，實有著曲折性的歷程。這已表現在亞里斯多德對於德行形成的討論裡，也出現於胡塞爾於《觀念二》對於精神位格構成的闡述中。我們加上這個考量，在補充聯想感應力的從實踐與價值來看的另外來源。

對亞里斯多德而言，德行仍為自然生成的，但這個自然是第二自然，³⁸指的是傾向於善的習慣性，亞里斯多德稱之為*hexis*，他說德行是出於*hexis*；同樣的意義也見於他表示德行雖不是生於自然（by nature），但卻也非相反於自然（contrary to nature）。³⁹

亞里斯多德以為德行不是來自慾望與感情，而是來自習慣或氣質。這為什麼和理性的介入有關呢？因為這時審度（deliberation）與選擇（choice）扮演重要的角色。而正如亞里斯多德言，選擇是基於我們的力量（lie in our

37 針對賓司汪格（L. Binswanger）曾反對海德格之論點而強調愛的重要，海德格則認為人類學觀點的愛需以《存有與時間》所談之「基礎存有學」（Fundamental ontology）立場的「牽掛」（care; Sorge）為基礎，進一步討論請參考拙著：《現象學與科學哲學》，臺北：五南，2001，頁373-380。另外海德格說：「並非『移情』（Einfühlung）先構成了共在，而是前者在後者的基礎上才可能，並且在具支配性的共在之缺乏的樣態下，有其必要被策動起來。」（Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 125）。

38 Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, p. 1152a 32.

39 Ibid., pp. 1103a 20-26.

power)。⁴⁰值得注意的是，亞里斯多德以為審度與選擇皆是人為技藝（art），而非自然科學的活動；亞氏將技藝學所歸屬的*poietike*與自然科學——雖它不與近代的自然科學相同——所歸屬的*theoretike*皆為*epistème*。這固然因為前者形成的知識不是如數學般的精確，更因為前者邁向德行之路不能如後者有一通則來界定；當人之理性介入了本由質料層次的感情來決定德行時，要培養出發展成善良的人格氣質，這需要人的學習與修煉，方法配合著個人情境而不同。⁴¹理性介入作為第一自然的慾望感情，又經由習慣培養出善良人格的第二自然，這是在亞里斯多德這裡所呈現的曲折性。

第一與第二自然的關係也可從另一個觀點來看。因為人的心靈有感覺慾望（*pathos*）、潛在可能性（*dunamis*）與習慣氣質（*hexis*）三者。⁴²人和自然（動、植）物不同，在於自然物本身在*pathos*之影響下之仍限制在（第一）自然發展的路途中，而人在受第一自然*pathos*的影響下，卻易於讓慾望無限（制）上綱，衝破了順著自然性發展的路線。此時人類即需要理性去導回原先的路徑，並維持住善良的生活習慣。後者固然稱為第二自然，實是與原先第一自然的的目的性發展方向相同。

胡塞爾在《觀念二》裡透過自然、心身與精神世界的討論所展現出的這種主體際構成之過程裡即有一種曲折性。在這裡他一方面對屬於自然主義（*naturalistisch*）態度的自然與屬於自然（*natürlich*）態度的精神做一分野，另一方面處理從自然的奠基性過渡到精神的存有論優先性上去。我們對此做進一步解釋。

首先胡塞爾將精神位格屬於自然態度要做一說明：在現象學還原活動下，當世界或自然成為意識或純粹意識的對應項，則為從自然主義過渡到人格主義的（*personalistisch*）態度，胡塞爾說，在純粹意識所經驗的自然不再是自然主義的自然，而是自然的對照（*Widerspiel*）；無怪乎胡塞爾將自然主義態度視為人為的（*künstliche*）態度，以別於人格主義態度為真正的自然態

40 Ibid., pp. 1111b 5-35; 1113a 11-12.

41 Ibid., pp. 1112a 31; 1112b 4-10.

42 Ibid., pp. 1105b 20-1106a 25.

度。⁴³但為何被純粹意識經驗的世界或自然是自然的對照呢？是現象學還原後的純粹意識得以讓世界呈現其自身？的確，純粹意識與其對應項皆因此回到了意識自身與自然自身，就現象學目的在於除去人為的干擾扭曲，以回到事物的自身而言，胡塞爾可說我們因此而進入了自然的態度。

現象學者桑姆（M. Sommer）曾在為《觀念二》的Meiner版本作序時指出，胡塞爾在此時將現象學構成前的純粹意識，和現象學構成後的人格世界混淆在一起，他繼承著前阿凡納留斯（R. Avenarius）「自然世界概念」（*natürlicher Weltbegriff*）的理念；但這個世界對阿凡納留斯是哲學的起點，對胡塞爾而言，位格世界應是現象學構成的終點，純粹意識則是構成的起點；胡塞爾的混淆，顯示出阿凡納留斯的理念——為了超克笛卡兒二元論所建立的一元論哲學——對胡塞爾仍有一定的影響，但當時胡塞爾走的仍是笛卡兒主義，只不過要在終點處建立起心物合一，來彌補笛卡兒哲學的不足。⁴⁴桑姆固然區分了純粹意識與位格世界的層次不一樣，似乎以為後者才屬於自然的態度，而純粹意識畢竟不是自然世界概念，它應屬於超驗的態度，而非自然的態度。但若我們認為純粹意識也表示意識的自然本性，因人為性被除去了，純粹意識豈不也可歸為自然態度？

但真正自然態度的獲得是有曲折之過程的，純粹意識是將自然主義的意識還原後而得，位格世界則是在純粹意識構成世界的過程中，從自然科學世界經心身合一的心理學世界，轉為突顯位格性或精神性的人文世界，主體際的構成要達到後者的世界構成階段。故不論純粹意識或位格世界的自然態度，皆是經過一番曲折過程而得到的。

故從自然影響精神過渡到精神支配自然將表現一種曲折性。胡塞爾所瞭解之精神位格是具備充份自由的，它是主動的、有立場的

43 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, pp. 180-184.

44 Manfred Sommer, "Einleitung in Husserls Göttinger Lebenswelt," in Manfred Sommer (ed.) *Die Konstitution der geistigen Welt* (Hamburg: Meiner, 1984), pp. XIX-XX, XXII-XXIII, XXXIV-XXXV.

(*stellungnehmend*)，以別於被動的、具接納性的。⁴⁵但它是從質料性底層 (*stoffliche Unterlage*)、⁴⁶原始的本能 (*ursprüngliche Instinkte*)⁴⁷開始往上構成的。在此觀點下，精神的我受到昏暗的底基 (*dunkler Untergrund*) 所影響，⁴⁸精神有其自然的部份 (*Naturseite*)，這是主體性的底基 (*Untergrund der Subjektivität*)。⁴⁹但若我們順著自然性往上開展，應該無法達到精神性階段的主體際構成。當胡塞爾繼而強調精神世界對於自然主義世界有著存有論的優先性 (*ontologischer Vorrang*)，⁵⁰應在指出精神的我可反過來對自然有所規定，而不是委身於自然的影響之下；但前置條件是精神可自由地支配身心。基於此我們瞭解胡塞爾為何區別身體的兩面性：一是感覺論 (*aesthesiologischer*) 的身體，另一是意志性身體 (*Willensleib*)；他也區別心靈的兩面性：一是為身體或自然所規定，另一是為精神所規定。身心這兩面性之前者皆受自然主義的影響、依賴，後者則能由精神所支配。我們進而也瞭解到胡塞爾說，當我們區分自然與精神兩個極端時，身與心則在其間。⁵¹這即是說，當身心受自然影響時，精神也受自然的影響；當身心為精神支配時，自然也為精神所支配。故針對精神從原先的受自然影響到能支配自然，或從精神原先乃是受自然主義的影響，到反而讓真正的自然復位，我們指出這是另一種曲折性的進展。胡塞爾似有類似的用詞，但他在對身體之從精神支配轉為被自然影響時，用了身體是「翻轉地位」(*Umschlagstelle*) 之詞。⁵²我們實可反過來指出身心或精神從被自然主宰到支配自然為一種翻轉或曲折的過程。

故在主體際的構成中，聯想的感應力固然依照自然質料生出形式之自然目的論所賦予，但為避免自然主義之慾望感覺作為力量的唯一來源，就需要精神或理性的力量來補充，且此力量被視為真正屬自然者。當然我們可以如

45 *Ibid.*, p. 213.

46 *Ibid.*, p. 214.

47 *Ibid.*, p. 255.

48 *Ibid.*, p. 276.

49 *Ibid.*, p. 279.

50 *Ibid.*, p. 281.

51 *Ibid.*, pp. 284-285.

52 *Ibid.*, p. 286.

亞里斯多德所示，在精神或理性介入後，將培養成傾向實踐德行之習慣稱為第二自然來理解，而將此時的人性之位格特質才視為真正的自然「質料」，它可生成真正「規範」行為的「形式」。但若我們考量這種主體際構成的力量，對於先前具藝術性意義的構成力就有了補充。

結論：對於他者真實構成力量的綜述與反省

本文以現象學的根本意義是讓事物順著自然目的發展，但前提是賦予事物從其質料生成形式的條件，且人面對於某事物且欲掌握其本身，故人為的活動實不可避免，從而現象學方法以人為產生的形式彷彿是自然質料生成出來的為旨向。對於他者的構成是一種對他者的理解，也是自我對他者產生的一種思維形式，現象學方法在讓自我與他者間的關係回到自然的質料性來，此意味著兩者皆處於原初自我，皆以自己為動覺中心，為絕對的這裡；對於他者的構成，即在將他者的動覺中心作為自我所實現之新的動覺中心，他者的那裡作為自我所實現之新的這裡，這即是質料實現為形式的過程；自我與他者在格式塔的結構中彼此感應，讓彼此從質料生成自己的形式，朝往自然終極目的去發展，他者的真實性來自自我尊重其自身發展的自主性，這種對他者的構成是具美感的、具藝術性的。

胡塞爾現象學回到事物本身的要求與落實，走得和亞里斯多德的質形論思想類似。我們以為胡塞爾在對他者構成方面卻也因不只重視藝術性的，而更重視倫理性的力量，故和亞里斯多德的倫理思想亦有相近之處。他們皆理解倫理仍是一種自然性，但為第二義的自然，它是從第一自然所曲折發展出來的；這種倫理性的力量也可說是將人之情慾所衝破的自然性發展路線導正回來之理性的力量。

自然與理性之間是否彼此對立或契合，是西方哲學長久以來所關切的問題，不少哲學家在自己的思想脈絡下，對於自然與理性兩字也有不同的理解。古希臘的*phýsis*與*lógos*是這兩個字的來源，前者即表現出從質料不斷生成

形式之力量的自然物性，這個力量在基督教義的影響下，從自然本身的目的性力量轉為上帝的造物力量，它們皆是自然物除物性本身所具有的涉及到部份與部份間分合之機械性力量之外，對於部份作整體之引導的力量。但在牛頓後一世紀後的拉普勒斯（Laplace）將自然中的這種力量完全化約到機械力，⁵³近代以降的自然主義是完全就機械力來理解自然的，物理學（physics）所談的自然已不再是原先的*phýsis*。*lógos*本為統合*phýsis*中的力量之道，它為神明所有，巨不可測（如在赫拉克力特），並表現在巫師咒語中，顯出神秘的力量；⁵⁴當它漸在希臘人表為日常生活的話語時，仍顯示了與*phýsis*相契合的活力。*lógos*漸被轉譯成的理性（reason）源於和*lógos*其一義為計算相符之拉丁字ratio；當*lógos*漸脫離具神明性的統合性力量意義（包括在猶太與基督教的使用），傾向於人之書寫的及述說的話語，又衍生為命題與邏輯的原理時，被轉譯的理性概念也從事物的整體軌範，窄化事物細部規則之義，它們分別呼應原本*phýsis*具整體目的性的自然，以及近代只承認機械性作用的自然。*lógos*也好，理性也好，其不同的層次的意義始終尋找與之相應的不同之自然意義，故自然與理性之間似乎仍保有一定的契合關係。

但當自然被理解為只具有機械性的內部力量時，與之相契合的理性就不足以去掌握超越這種狹義自然的力量，這股超越的力量被康德理解為免於自然支配的自由意志，它是擺除感情慾望的道德力。雖然康德在《判斷力批判》重新要求自然與理性之間的契合，但這個理性是具美感的，是藝術性的，它既非與狹義的自然相契合的理論理性，亦非與此自然對立的實踐理性，而毋寧是與*phýsis*意義下的自然相契合的。理性與*phýsis*契合時，因為*phýsis*不時展現質料生成形式的過程，故形式或「規範」對理性而言不能成為既定的，但可為理性在質料生成形式中感觸到一股合乎目的性的喜悅，這即

53 Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1957), p. 276.

54 Georg Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens: Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, edited by Gudrun Kühne-Bertram and Frithjof Rodi (Freiburg: Karl Alber, 1994), p. 122.

是所謂的美感。⁵⁵但康德畢竟以道德的理性具最高地位，它對立機械性的自然，也超越了有機的目的性自然，但它是否仍契合某特殊意義的自然呢？

康德其實受到基督教的影響，將上帝對萬物的創造力取代、或至少引導了自然本身的目的性力量。從自然目的來看，人類是自然的一部份，其固然因為具可教化性以達幸福，而有機會成為自然發展的最後目的（*letzter Zweck*），但真正能保證人類為終極目的（*Endzweck*）的卻是道德，因為道德將人視為目的而非工具。由道德為因導致的目的是為在人身上的「為其自己之故的善」（*the good for the sake of itself*）、善自身，康德說它不能呈現於自然的因果律中，即表示道德理性不能契合這種自然。道德不能從自然目的性中得來，它來自上帝的創造力，上帝以具最高道德理性的人為其創造的終極目的，上帝本身是自身為目的王國的領袖，人也憑著道德創造萬物的形式。這些形式的實在性，猶如德福一致等理念的實在性，皆憑著道德所創造。道德理性最後與具這種實在性意義的「自然」相契合，但仍需要上帝信仰與人靈魂不滅的條件。⁵⁶對於這種特殊意義自然契合的理性，與仍契合著 *phýsis* 意義之自然的理性有別，前者稱為道德（*morality*），後者稱為倫理（*ethics*），各以基督教及希臘的文化思想為背景。⁵⁷

故本文從胡塞爾的現象學出發，對於他者真實性的構成力做反省，我們區別了他者之對於我為真實，可歸於下列三種類型：

1. 自我與他者在身體彼此以原始質料型態所建立的關連性基礎上，尊重他者從其自身往自然目的去發展，自我如此構成他者是由彼此皆由自然目的生成賦予的力量所構成，這是具藝術性意義的構成方式；

55 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, pp. 60-61.

56 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Hamburg: Meiner, 1965), pp. 56-57; *Kritik der Urteilskraft*, pp. 303-305, 340-349.

57 亞里斯多德將「對倫理的研究」稱為 *Ethiken*，即對於 *êthe*——涉及善與惡（德行與惡習）的人格特質的研究。*êthos*（長音）指人格特質，*éthos*（短音）指生活習慣，德行是從生活習慣培養的。*Êthikos* 譯成拉丁字 *moralis*，*mores* 本亦指風俗習慣；康德用的德文 *Sitten*，雖與 *mores* 同義，但不是原義的風俗習慣，已指我們一般譯的道德（*morality*），本文強調二者的思想背景不同。

2.注意到感情慾望的虛假自然不足以構成他者，因它可能破壞他者在往自然目的發展中的存在地位，自我以理性介入，培養向善的習慣，讓他者由善之德行所構成，但理性仍在往自然目的發展的路徑上，這是具倫理性意義的構成方式；

3.對於理性之介入以導正自然目的發展者更做超越，一方面以自由意志克服自然的感應，另一方面以道德創造實在性，包括他者的真實存在，這是具道德性意義的構成方式。

我們曾經將海德格對他者構成的方式視為第一種類型，若海德格本人並不否認自己真正在建立一門更原初的倫理學，那麼這種倫理學就是深具藝術性的。康德對他者的構成方式屬第三類型，他擔負的是將神聖性的基督教做一道德理性的世俗化工作；當然其後有更多哲學家是從基督教與其他宗教的神聖性及世俗化來對他者做構成者。胡塞爾的構成方式屬第二類型，介於第一與第三類型之間，他同時具有希臘與基督教的色彩，在《觀念二》所構成的精神性位格世界，就有如黑格爾所談的客觀精神，是基督教聖靈位格所客觀呈現之處；但究竟胡塞爾從基督教思想汲取多少，在他晚期的倫理學所呈現出來的又如何，甚至晚近在法國掀起現象學與宗教超越性的研究風潮，這些都有待繼續被探討。我們從胡塞爾現象學的問題出發，可衍生出更多對他者真實性構成的討論。

我們當然對這些類型做了一種抽象的區分，它們實對於智慧（第一類型）或意志（第三類型）各有所偏重，以及對於此二者做了綜合（第二類型），故似乎將感情的部份忽略了。我們曾以第一類型將愛與移情置於衍生的地位；第二類型對於感情慾望之為第一自然，採取了向第二自然導正的立場，第三類型則對之做徹底的超越。但海德格已提出基本的情調（*attunement; Stimmung*）概念，⁵⁸強調人生的牽掛（*care; Sorge*），⁵⁹我們則詮釋對他者尊重的立場實蘊含於其思想中；康德重視對道德律的敬畏（*Achtung*）；⁶⁰胡塞

58 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 134-135; *Being and Time*, pp. 172-173.

59 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 191-200; *Being and Time*, pp. 235-144.

60 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 19.

爾本人自始即在綜合情感倫理學與知性倫理學，⁶¹中晚期對於「愛鄰人」(Love thy neighbour; Nächstenliebe)有許多談論。⁶²故不同種類與層次之情或愛，可繼續作為構成他者真實性力量的探討領域。當然本文的研究，更可與東方或中國哲學對他者之討論是否也有近似於如上所分的三種類型，或有從智、情、意的分解或綜合來處理的方式，去相互比較與發凡，這也是有待進一步探討的工作。^{§♦}

61 Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, Hua. XXVIII (Dordrecht: Kluwer, 1988), pp. 58-69; *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Hua. XXXVII (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004), pp. 125-171.

62 如Edmund Husserl, *Einleitung in die Ethik*, p. 88.

§ 本文為國家科學委員會補助研究計畫「現象學倫理學——從優納斯、漢娜鄂蘭、海德格向胡塞爾回溯(3/3)」(編號NSC 95-2411-H-004-005, 執行起迄日為200608-200707)的部份研究成果，在此向國科會與對此論文具啟發性的匿名審查人致謝。

♦ 責任編輯：林沛熙。

引用書目

古典文獻

Aristoteles

- 1970 *Metaphysik*, Book VII, (Stuttgart: Phillip Reclam, 1970)
2004 *The Nicomachean Ethics*, translated by J. A. K. Thomson (New York: Penguin Books, 2004)

近人文獻

汪文聖

- 2001 《現象學與科學哲學》（臺北：五南出版社，2001年）

Heidegger, Martin

- 1962 *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962)
1967 "Die Frage nach der Technik", in *Vorträge und Aufsätze, Teil I*, (Tübingen: Neske, 1967), pp. 5-36
1979 *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1979)

Held, Klaus

- 1966 *Lebendige Gegenwart* (Den Haag: Nijhoff, 1966)

Husserl, Edmund

- 1953 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua. IV, (Den Haag: Nijhoff, 1953)
1954 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Eileitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, (Haag: Nijhoff, 1954)
1962 *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, (Den Haag: Nijhoff, 1962)
1966 *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Hua XI (Den Haag: Nijhoff, 1966)
1973 *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, Hua XV, (Den Haag: Nijhoff, 1973)
1976 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua. III, (Haag: Nijhoff, 1976)

- 1988 *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, Hua. XXVIII (Dordrecht: Kluwer, 1988)
- 2004 *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Hua. XXXVII (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004)
- Kant, Immanuel
- 1965 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Hamburg: Meiner, 1965)
- 1974 *Kritik der Urteilskraft* (Hamburg: Meiner, 1974)
- Koyré, Alexandre
- 1957 *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1957)
- Misch, Georg
- 1994 *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens: Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, edited by Gudrun Kühne-Bertram and Frithjof Rodi (Freiburg: Karl Alber, 1994)
- Sommer, Manfred
- 1984 "Einleitung in Husserls Göttinger Lebenswelt," in Manfred Sommer (ed.) *Die Konstitution der geistigen Welt* (Hamburg: Meiner, 1984), pp. IX-XLII