

空洞自我及其与世界经验的不对等性

——论胡塞尔“笛卡尔式道路”的四重缺陷

刘扬,杨毅

贵阳学院 阳明学与黔学研究院,贵州 贵阳 550005

摘要:胡塞尔在《观念 I》中对现象学还原的笛卡尔式表达经常引起人们的误解:由现象学反思所开启的主体内在领域仿佛是与外部实存领域同等现成而并列存在的。本文由世界概念的总体性与视域性之张力切入,概述笛卡尔式还原的困境,进而澄清“内在/外在”概念,以阐明此困境产生的根源论题——具身主体。笛卡尔式道路始终处于“自然态度”中,无法一贯、清楚地描述这一论题。笛卡尔式还原旨在突出先验自我的第一人称视角,但却使得空洞自我与世界经验发生了抵牾。在问题聚焦与学说史的双重辨析中,本文将其缺陷评判为四重,进而概览了现象学还原的其他道路并综述了国际学界的代表性观点。

关键词:现象学还原;内在/外在;具身主体;自然态度

中图分类号:B08 **文献标识码:**A **DOI:**10.12186/2026.03.004

文章编号:2096-9864(2026)03-0029-08

现象学方法有诸多表述形式,进入现象学的路径也可谓应机对教,并非唯一之门。虽然容易招致误解,但在所有路径中笛卡尔式道路“最为便捷”^[1]。本文所说的“笛卡尔式道路”,又称为“笛卡尔式还原”,指发源于《观念 I》,屡经胡塞尔本人反思、批判、保留至其晚年著作《笛卡尔沉思与巴黎讲演》中的现象学还原主流方法。胡塞尔在《观念 I》中“设想一种世界的可消除性,以确立先验主体的领域”^{[2]57}。尤其以如下的表达最为经典:我们可以想象没有世界的我思,但无法想象没有我思的世界。

“没有世界的我思”,即笛卡尔式还原要对“我”不在世界中作出表述,要强调自我与对象的二元相关,因此世界作为一种总体性的概念

得到了悬搁。如果说,自然态度是一个极端,妄图将主体性的构造消弭于世界内的素朴生活中;那么,笛卡尔式道路便是另一个极端,意图突出与诸行为相关的自我来消除世界。通常而言,诸行为不仅构造意义与意向对象,实现超越意指,诸行为还首要地通过“在世界内生活”来形成体验流。在《观念 I》对“世界”概念的反思与预先描摹中,世界仅仅被当作对象与可能对象的总体性概念^{[2]6},但这显然又与《观念 I》世界的视域性相冲突。比如,胡塞尔对世界的“非主题性”的强调,即自然态度中任一突显的、主动的意识活动都暗含了世界,但无法把世界真正地纳入主题化的知觉或思考中。因此,世界是隐匿的^{[3]230}。在这些论述中,世界是知

收稿日期:2025-04-03

基金项目:教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目(17JZD041)

作者简介:刘扬(1985—),男,陕西省商洛市人,贵阳学院副教授,博士,主要研究方向:现象学、西方哲学史、东西方心性论传统;杨毅(1999—),男,福建省福鼎市人,贵阳学院硕士研究生,主要研究方向:现象学、西方伦理学。

觉呈现的视域性概念。^{[2]129,[4]82,[5]171} 世界正是最大的视域,不仅如此,还是一切视域的视域。作为视域的世界无法被悬搁或消除,更无法被还原成“先验自我”的构造权能;作为视域的世界不是对象性,也不是对象性的总体。一言以蔽之,笛卡尔式道路给胡塞尔带来的根本困境便是“自我与世界经验的不对等性”。本文将此困境纳入胡塞尔晚年思想中再做申论。

一、活的身体:澄清内在/外在概念

活的身体(Leib/lived body)即是具身主体(embodied Subject)一词中的“身体”,是《笛卡尔沉思与巴黎讲演》中经过原真还原(Primordial reduction)后伴随先验自我的“剩余物”,其表征了具身主体在世间的一系列权能,诸如感官、行进、意志的工具等。透过“活的身体”澄清《观念 I》中笛卡尔式道路被建立的核心概念“内在/外在”,可谓兼具哲学与思想史(胡塞尔学说史)双重辨析的功效。本文对胡塞尔“笛卡尔式道路”四重缺陷的清理并非彻底否定笛卡尔还原,因为笛卡尔式的道路有其不可替代的殊胜之处,而是在剖析此间疑难与困境中聚焦现象学还原的旨趣与其他可能的道路。

在很多学者看来,胡塞尔通过比较内知觉与外知觉建立现象学的领域,这一做法便已然落入“内在/外在”的概念区分中,比如弗勒斯达尔或玻尔等人认为,意义作为意向相关项乃是柏拉图主义式的无时间的、抽象的存在^①。其实这种理解预设了一种前提,即两个领域相互区分和平行的画面。若如此理解,则现象学还原的革命性便不复存在。纯粹内在领域和超越的领域并非某种并立、对待、自足的存在者区域,仿佛我们可以从其中一个领域跳到另一个。

这种质疑没有从根本上把握住笛卡尔式道路的精髓:纯粹内在领域只有借由现象学还原方可获得。诚然,在诸多场合,尤其针对自然态度时,胡塞尔明确批判了笛卡尔的素朴与幼稚。内在/外在的区分关涉于“具身主体”这一疑难,如若处理不好这一疑难,便会走向种种谬误。我们认为笛卡尔式道路的失败,以及胡塞尔对笛卡尔的批判,都与此相关。

无论是生活于自然态度的直接性、生活于自然态度内的素朴反思中,还是生活在导向一种全新的先验哲学的态度中,“内在”与“外在”都是无法回避的议题。所谓“内在”,用笛卡尔的话说,就是“我思”;所谓“外在”即 *res extensa* (作为广延的“物执”)。“内在/外在”划分所未曾明言的标准其实在于“身体-躯体”。^[6]“身之内”即一切心理活动,例如怀疑、知觉、意志、欲望、回忆、想象等;“身之外”即一切物理事物,并包括自身与作为全体的世界。但其实“我思”并不在身内,当然更不在身外。它其实是“非空间性”的,并没有场所位置,而人们之所以坚持甚至固执地使用“内在”“外在”这样的词语,正在于从身心统一体的角度来理解“思”,即“具身性”的“思”。这首先在于知觉本身就能显示出来的“具身性”^{[7]212}。知觉的具身性在于:其一,知觉要通过感觉器官感知。看、听、嗅、尝、触都有各自的专门器官,因而形成了功能性的区分,并且这些专门器官就分布于身体上。比如,看的器官是眼睛以及相应的神经。而知觉中的感官接受部分,即感性的最大特征是“被外部事物刺激而接受印象”,这在过去的学说(康德哲学)中被称为“接受性”。其二,知觉活动中的内容会随着身体定位的变化而发生改变,即使我们对同一事物的知觉,也会因身体

^① 弗勒斯达尔或玻尔等人的这种平行式理解,构成了胡塞尔的“标准形象”。这种理解看似可以在《观念 I》中找到文本上的依据,因为胡塞尔在《观念 I》的相关章节所使用的术语,诸如“现象学的剩余物”“世界可消除”“意识领域”都会给人造成这样的印象,但我们必须深入文本,才不至于走入歧途。1924年,胡塞尔于《第一哲学》中谈到了“剩余物”这一比喻的误导作用,又重新论述了《观念 I》的表达为何让人们以为现象学遗忘了世界。

所处位置的变化而带来新的、丰富的内容,即通常人们所谓的“视角的改变”^{[5]162.[7]58}。在行进中的知觉则更为明显。有趣的是,执着于“内在/外在”区分的理论家们却对这些最寻常的现象熟视无睹,并最终丧失深入理解其发生机制的可能。

知觉能够显明一种“具身性”,别的意识活动呢?如回忆、想象,总是发生于与知觉的关联中,并最终通过知觉作为中介得到阐明。说到底,也离不开具体的身体。那么,数学推理或纯粹概念思维呢?这里似乎没有关于身体的丝毫因素参与,而为笛卡尔奉为典范的“清楚明白”的观念就是指这一类思维的纯粹性。但我们永远都无法只是沉浸于纯粹思想中,不停歇的纯粹思想对于人而言是不可能的,因为人总会有疲倦、睡眠或其他食色之欲,并且这些时间占据了人生中的大部分。未曾恰当理解与阐释的“内在/外在”区分最终导向了身心二元论的形而上学,这种形而上学把“内在”理解为灵魂实体。灵魂实体的唯一功能就是“思”,而“我思”包含着各种不同类型;所有的活动构成了统一的灵魂,但笛卡尔未曾关注绵延中的时间性与不同类我思活动的关联。回到我们上面的问题:数学推理或纯粹概念思维是否依然暗含了某种“具身性”?从我思诸活动的持续性、从绵延入手,我们即可对这个问题做出解答。纯粹思想看似无涉于任何世间事物(包括思想者的身体),但纯粹思想不能持久、总有间断,而其绵延也总是内嵌于“我思”诸活动的统一体中,“甚至在作为统一性的我思诸活动中有其时间相位”^[8]。

因此,一来,任何低于纯粹思想的我思活动(知觉等活动)都指示了一种“具身性”,而纯粹思想只有套接于这些活动中才能达到对意识统一性的理解;二来,我思诸活动绵延所特有的时间性,作为融贯与一致的时间——永不会出错的时间——其背后必然要求一种特殊的“基底

意识”:非对象化的自身意识。任何我思活动都伴随着这一“基底意识”,而“基底意识”本身不可能因其“伴随性”特征而分散于诸我思活动中,否则将会导致无穷后退。因为这个“基底意识”正是“我思”的最为形式化的构造,故而此“基底意识”不可能是“多”,而只能以最本源且构造力最强的“统觉”显露自身。更重要的规定还在于,此基底意识是无法再进一步对象化的,“被动性”为其主要特征:但凡有我思活动生起,则此意识生起,对此意识的把握只能在反思中实现形式化的理解。

这一“基底意识”的根源正在于“具身性”,因为说到底,这一“基底意识”正是保证笛卡尔意义上“灵魂实体”及其独一性的根本^{[7]318}。正是在这种意义上,身体之于每一个主体而言是“属己的”与“独特的”,正是因为有身体,主体成了具身主体。身体并非偶然地依附于心灵,身体正是诸我思活动直接展开或暗含的“原点”(Nullpunkt)。

二、具身主体:胡塞尔晚年思想的根本论域

上文解说了“内在/外在”蕴涵着的直接理论价值。也就是说,之所以会有这个区分,乃至之所以会有心物二元论,究其根本在于没有正确、完整、真实地阐明“具身主体”。自然态度的根基也在于此。现象学却是在一种“自我的分裂”的处境与张力中对“具身主体”疑难做出思考与解答^[9]。作为先验唯心主义的表现形态,现象学尝试并建立了一整套具有可操作性的方法论,用于显露“自我的分裂”这种根本处境,并用于训练未来的哲学家如何在既不斩断世界关联又不沉溺于世间生活的立意上致力于哲学思考^{[10]60}。本文首先在先验现象学的视角下正面表述这一疑难,即永不停歇的先验意识流,作为世界与一切对象性之构造成就的根源,必将展现自己为“具身主体”,即拥有活的身

体、可与他人互动、生活在世界中的自我;而此世界本是其构造成就,但这一自我却奇特地将自身理解为世界中的“一个”与“部分”。在其有所作为中,一方面彻底遗忘了构造权能的先验单子及其活动;另一方面又生活于其构造成就之中,以一种自然(实体)化了的的态度参与构造活动,并将诸种世间经验之流的成就积淀于先验意识流中,从而增加其具身化的势能,丰富其具身化的可能性。

我们可以看到,思考世界并探究世界与主体的关系正处在这个根本处境中。对此,我们有自上而下与自下而上两种思想进路。前者要求我们从先验单子的构造与活动入手,解说世界构造的进程;后者要求我们从具身主体生活于世间的经验入手,解说如何从某种既成性的成就导向真实、全面地认识这种成就。前者是生成论的,后者是认识论的。或者我们说,前者是主体的实体化,后者是实体的主体化。若没有建立此二者的互证与呼应,前者恐流于随意与草率,而后者则无法建立与超越的真实关联。笛卡尔式道路在此问题上的失败却也正彰显了它在哲学沉思与哲学活动起始之动机关联上的卓越价值。

从上文澄清“内在/外在”概念时,我们便能窥视到笛卡尔式道路必然失败的端倪。从本文的解读可以得出两个结论:首先是意识流,其次是活的身体之于“具身主体”的特殊地位。就这两个结论而言,笛卡尔式道路都因为落入了经院哲学的形而上学窠臼而失败。一言以蔽之,笛卡尔式道路的最大错误是其仍然处于自然态度之内,故而无法真实摹画世界结构^{[4]65,[5]81}。所谓“仍处于自然态度之内”,不仅是因为它过快地把“内在/外在”之区分纳入存在论与形而上学的概念区分中,构建两种实体;更在于它的普遍怀疑与反思都只是由“自然人”自然地做出来的,未曾有预先的方法论演练。

胡塞尔对笛卡尔式道路的批判在于笛卡尔错误地理解意识活动,没有秉承怀疑的方法论所要求的一致性。一方面,笛卡尔本人力图摆脱“自然态度”,以普遍怀疑作为方法论动机,力图寻找具有明见性的哲学根基,并确定这一根基为“我思”(cogito);而另一方面,笛卡尔本人始终未曾脱离或摒弃自然态度,对身体与世界的思考仍秉承旧形而上学与神学的原则。既然确定了“我思”是根源、起点与第一原则,则看待“身体”与“世界”的眼光也应随之发生转变,也就是说,不能从一种客观实在来看待二者,仿佛世界是造物主所造的实在,而个体只是其中的一员;也不应该启用经院哲学以及古代哲学的“实体”等概念。并且我们可以看到,在笛卡尔的哲学中有前后不一的两种原则与两种思想进路的混乱交织。笛卡尔在确立第一原则之后,又从第一原则的明见性抽身而去,继续本着常识与素朴生活的方式探问“外部实在”。笛卡尔以观念的来源作为划分标准,凡是像“我思”那样清楚明白的观念,必然是出自“我思”自身或更高的“存在”。当关涉到外部事物时,因为我们对知觉的判断总是不可靠的,因此“外部世界”的实在性来自比“我思”更高的存在者,即上帝。由此可见,“上帝”概念的引入与上帝所担保的“外部世界”的实存,这些思想环节充斥了大量的混乱。在抬出“上帝”作为担保者之前,笛卡尔已经打破了“普遍怀疑”的范围,甚至在解释我思的直接结果——观念的来源时也没有诉诸我思活动自身。而胡塞尔现象学从描述心理学转向先验唯心主义的至关重要的环节,就在于理解具体的、经验的心理活动与这些活动的对象或者说成就——观念之间的关联。在《逻辑研究》时代,胡塞尔持有一种未加反思的朴素柏拉图主义立场,并未对观念在时间性中个体化的奥秘展开探索,正是因此缘故,胡塞尔才走向了先验哲学的道路。

先验哲学没有忽视世界作为普全视域的

“协同-构造”功效。即使在简单如外知觉的例子中,对被知觉物的考察也并非康德式的“知性+感性”的建筑术。被知觉物的显现首先有赖于具身主体,有赖于身体的揭示;其次便是视域(周围世界)的协同功效,这种协同功效起着一种特殊的“镜像”作用:视域将身体保持为一种对象化的可能,并将其反馈给身体(具身主体)。身体在“对象化”与“主体化”的自由维度中调控视域内诸物的显现。这种对象化的可能性之所以由视域引导,是因为具身主体本就根植于、生活于这种视域中,因而具有一种“处境性”(situatedness)。“具身主体”可完全堕入自然态度中——或者说,向来一切主体都在自然态度中——既遮蔽这种视域的构造特性,也同时遗忘自身(活的身体)对于一切知觉素材的调动^{[5]182,[11]}。由此可见,主体性构造作用的被遮蔽与视域的被遗忘是同一个过程不可分割的两面。

三、胡塞尔“笛卡尔式道路”的四重缺陷

概要地讲,笛卡尔式道路的缺陷有如下四重。第一重:自我的“空洞性”,即“自我的形式性”。无论《逻辑研究》时代的“意向行为-意向相关项”(noesis-noemata),还是《观念 I》中的“自我-我思-诸所思”(ego-cogito-cogitatum),都是一种结构。在此结构下,先验的领域得到了揭示,而揭示的方式与途径便是笛卡尔式道路。在这一结构下,对象性的内涵由意向行为或先验自我予以构造,这种构造又遵循着类型差别:知觉构造被知觉物的型相(eidos),判断构造被判断物的型相,回忆构造被回忆物的型相,想象构造被想象物的型相,诸如此类。现象学则系统地探究先验自我与对象性之间的相关

性并予以描述。胡塞尔晚年反思道:笛卡尔式道路所得到的不过是一个“空洞的自我”^{[5]157}。何谓“空洞的自我”?“自我”只是与每一次、每一类意向行为乃至与所构造的意向对象相对立的“极”(Pol),仿佛只是“射出”行为的端点,“自我”之内依然是无内容的形式。^{[2]190,313}在《观念 II》中,胡塞尔对此有所调整,但却牺牲了方法论上的一贯性。因为,一旦我们考虑到自我包含有“人格”概念,把自我当作积淀了行为、性格与倾向的“人格”来思考时,便形成了生活于世间的具身主体观念。胡塞尔又为之加入了“先验自我”的规定,但对于具身主体而言,其相关性不再是行为所构造的意向对象,而是作为“视域”的世界。虽然《观念 I》中“世界可消除”的权宜表达给现象学带来了诸多误会与不便,但在《观念 II》中胡塞尔又将“世界”请了回来。表面上看,“牺牲了方法论上的一贯性”与笛卡尔曾经的做法甚为相似,但细致分析却大为不同。笛卡尔从自我推导至上帝,又从上帝的保证中迂回地请回了“世界”。在《观念 I》中,胡塞尔的自我已经是“绝对的领域”了,正是其空洞性才使得人格自我又生活于世间,重新建立了丰富的世界关联。那么,“消除世界”时又消除的是哪种意义上的世界呢?

我们在引言中曾按照《观念 I》中的论述把世界概念划分为作为总体性的世界与作为视域的世界,并强调“世界可消除”的表达仅适用于前者,而作为视域的世界是无法消除的^{①[2]432}。很显然,针对“世界可消除”的提法,我们必须发问:先验主体性的范围究竟是否包含“世界”?从《观念 I》到《观念 II》,主体发生的变化在于:从“认知主体”到“实践-生活主体”,世界经验因此被纳入了先验主体性的范

① 在《观念 I》中,胡塞尔大大低估了“把世界看作对象”所引发的困境,也没有意识到他的分析的有效性。从某种意义上说,康德于先验辩证论中给出的关于世界的二律背反,正是表明:从自我的先验特征出发去刻画世界与作为整体的世界分析之间的张力。

围^{[7]375}。但问题恰恰在于,这样的“实践-生活主体”还是先验的吗?通过具身主体“生活于世”的研究,不同区域的世界与主体相关,其构造成就积淀于主体中,主体反倒成了区域性、分析性的对象,因而不可避免地丧失了其先验属性。

这对于笛卡尔式道路实属必然。通过把主体描绘为结构性而非时间性的“自我”、“逻辑上的思想的主体”,把任何对象处理为现象,意图从主体中“必然地”将“自在”的对象转化成“为我”的现象^{[12]232}。这才是胡塞尔建立“静态现象学”的真正奥秘所在,也正是在这里凸显了康德学说作为先验唯心主义的模板对胡塞尔思想的至深烙印:自我与世界经验的不对等性——无论胡塞尔如何扩大自我概念、包含世界概念于其内的种种努力,甚至以牺牲方法论的一贯性使“自我”丧失了先验属性为代价,都无法化解这种张力——正根植于康德哲学对于“自我”与“世界”的理解中,即作为理念(Idee)的世界与知性的对象性之间的张力。胡塞尔突破康德哲学的方式一如黑格尔那样,让主体进入生活-经验之流的时间性中,让“静态分析”中的不同“本型”(eidos)“动起来”,从而相互关联。由此也表明了笛卡尔式道路的第二重缺陷完成性。还原之后的反思是“已经”完成了的,进而再寻找本质性结构。这也正是胡塞尔在《观念 I》中暂不考虑时间构造所带来的后果。不考虑时间性,即内在体验流的自身呈现便具有了“全适性”,故而称先验自我为绝对的领域。如果我们考虑此一绝对领域中的时间构造,那么,内在体验流自身的呈现就会是另一番情景,诸体验的关系也必然需要从一种“发生”的眼光来探究^[13]。笛卡尔式道路第三重缺陷在于,对超越性的理解完全偏重于“主体性”一侧。对象性的构造成就超越于单纯的感觉材料,主体也超越于每一次意向行为及其对世界

本质的统摄,但世界的超越性却没有得到充分的解说。世界的超越,正是我们上文所说作为视域的世界超越于任何突显出来的意向对象,这种超越根植于一种“处身”(situatedness)中,但在把现象学还原刻画为“把存在放到括号中”的过程中,世界的超越重新被理解为主体性的超越。

统摄以上所述,笛卡尔式道路第四重也是最大缺陷在于,因为世界的“处身性”与时间构造没有被合理引入并得到恰当的,因而“自我的分裂”疑难在笛卡尔式道路之下终究成为一个无解的矛盾。本文第二节曾提及“自我的分裂”论题,不仅可以用之解说自然态度下一切常识生活与科学生活的起源,也可以解说具身主体在行为积淀方面的构造功效,乃至解说时间构造至深处的奥秘。倘若站在笛卡尔还原的道路上,一方面,自我是空洞的、与意向行为相关的“极”;另一方面,人格自我又通过种种世界经验,由世界而来形成意识流、形成具身的意识生活。在给《观念 I》英译本写作“后记”的时候,也即在《观念 I》问世二十年之后,胡塞尔回顾了他在该书中对先验主体的第一次特征刻画,在其中,他将“‘存在’的自我封闭的‘区域’”修订为“纯粹现象被给出者的开放的和无限的场所”^{[7]416}。这种开放和无限,正是修改之后的交互主体性的还原路径:还原并非引导至“我的经验”的先验区域或我的现实的意识之流,因为这只能导向唯我论,其理论后果便是我们在上文屡屡点明的“自我与世界经验的不对等性”。还原的实际操作是从每一个被经验的事物以及整个世界开始,世界不再是可知觉物意义上的作为总体的世界,而是在流动的经验中发挥有效性的作为视域的世界。在拓展到单子的交互主体性上时,“这些事物与世界其实都只是可能经验无穷多样性的索引(Index)”^{[3]434}。因为,如果我们把向我们给出

的世界当作“真实的世界”,那么它势必不是一次性就能够全部给出的整体。这不仅因为在时间构造中行为丧失了它的“全适性”特征,更因为“世界本身就有其世代生活与共同体生活的积淀功效”,这便是交互主体性与交互单子的真正意义^{[3]480}。在这个视角下,用胡塞尔晚年成熟学说审视“自我与世界经验的不对等性”,其中的疑难便可迎刃而解。正因为笛卡尔式道路始终无法解决这一疑难,才造成了“自我的分裂”论题同样成为不可解的矛盾。“不对等性”的根源其实就在于,无论是个体性的自我,还是世界的积淀,都有时间性与历史性的维度。但时间性与历史性维度却不能“外在”地加入对主体性的描述中,而应该具体探究个体性生成的内在机制。这便是从交互单子出发,依照时间构造,开显出身体构造与世界构造一体两面的发生机制^[14]。

四、结语:现象学还原的两大道路及其关联

早在1910年至1911年冬季学期,胡塞尔已经开始酝酿构思从“世界的自然观念”出发走向先验现象学^[15],但是无论我们怎样谈论还原方法的各种途径,有一点必须牢记在心:从一开始,这些不同的方法就是共存、并肩前进的,贯穿于胡塞尔思想的全部过程。

本文将笛卡尔式道路评判为四重缺陷,但何以胡塞尔从未彻底放弃这条现象学还原的途径?虽然作为视域的世界“不可消除”,但“世界可消除”的表达仍有积极意义。在胡塞尔看来,笛卡尔还原的殊胜之处在于它具有直接性、明晰性与飞跃性等特征。尤其针对现象学的初学者而言,他们需要这种道路,以快速通向“先验自我”或曰“第一人称视角”,获得先验自我“闭合性”的核心规定。“闭合性”显明了纯粹意识并非形式性的、匿名化的、康德意义上依据

范畴展开综合与联结的“先验统觉”,而是内含实项质素的体验关联体。种种复多的体验关联体尤其显著地关涉于某个“身体”,某个人或动物的身体,即具身主体。在“告别笛卡尔式道路”的同时,胡塞尔也给出了通向先验现象学的“生活世界的历史-目的论”还原途径。它通过存在论批判而达到,由诸实事出发回溯至不同的对象区域,通过各种区域的探讨进入作为视域的世界,进而达到交互主体性,以此为先验性的基准建立起具身主体的个体性。

学术界对笛卡尔道路与生活世界道路二者的关系莫衷一是。代表性观点大体上有以下三种:一是“平行论”。路夫特认为胡塞尔现象学中有两条道路,两种不同的理论趣味,二者并行不悖,一条通向世界经验,另一条通向先验构造与先验自我^[16]。二是“互补论”。兰德格雷贝通过论证世界经验“涉及先验单子构造成就的最深层维度”^[17],从正面肯定二者之间的联系。扎哈维强调,对世界经验的意义积淀而言,即对生活世界的历史传统和代际生成等议题,现象学家也必须从第一人称视角出发^[18]。莫兰也认为路夫特的理解割裂了二者之间的内在联系,先验自我和世界经验是相互交织与相互补充的理论视角^[19]。三是“非此即彼论”。梅洛庞蒂认定世界经验之为本源性的意义给予与发生机制,自我只能生活于其中;总有世界的“预先所予”在那里,成为自我无法对象化的意义整体,因此“总有世界先于主体”^[20]。我们要么选择广阔的、本源性的生活世界与世界经验,要么放弃世界走向先验自我。舒茨也将先验自我视作封闭性的规定,其无法沟通他人、无法建立交互的世界经验^[21]。

对于上述学者及其代表论断而言,本文为以扎哈维为代表的“互补论”提供了细致翔实的论证策略。上述学者在论及两大道路时,大多仅限于分别论述两大道路各自的特点、构造

与利弊得失,鲜有能依照胡塞尔的反思素材逆向追溯、抽丝剥茧,从而实际沟通两大道路。可以说,本研究既真切地探明了笛卡尔还原的弊端,又从胡塞尔学说的整体与一贯性出发,依照其晚年思想的核心论域与主题词——具身主体与活的身体,重构论证世界之为视域性与总体性的张力,洞悉笛卡尔式道路所内蕴的深层次理论意涵。

参考文献:

- [1] 威尔顿.另类胡塞尔:先验现象学的视野[M]. 靳希平,译.上海:复旦大学出版社,2012:162.
- [2] HUSSERL E. Hua3: Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch[M]. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- [3] 胡塞尔.第一哲学[M]. 王炳文,译.北京:商务印书馆,2010.
- [4] HUSSERL E. Hua1: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge[M]. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- [5] HUSSERL E. Hua6: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften Und Die Transzendente Phänomenologie[M]. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- [6] HUSSERL E. Hua36: Transzendentaler Idealismus[M]. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003:179.
- [7] HUSSERL E. Hua4: Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch[M]. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.
- [8] HUSSERL E. Hua14: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil[M]. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973:429.
- [9] CAIRNS D. Conversations with Husserl and Fink[M]. The Hague: Nijhoff, 1976:27.
- [10] HUSSERL E. Hua34: Zur Phänomenologischen Reduktion[M]. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- [11] CARR D. The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition[M]. New York: Oxford University Press, 1999:45.
- [12] HUSSERL E. Hua17: Formale und Transzendente Logik[M]. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- [13] HUSSERL E. Hua9: Phänomenologische Psychologie[M]. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968: 21.
- [14] 王继.身体与世界的共构:胡塞尔《观念2》中的身体问题[M].北京:中国社会科学出版社, 2020:179-192.
- [15] HUSSERL E. Hua13: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil[M]. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973:189.
- [16] LUFT S. Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between life-world and Cartesianism[J]. Research in Phenomenology, 2004, 34: 198-234.
- [17] LANDGREBE L. The Problem Posed by the Transcendental Science of the A Priori of the Life-world, in European Contributions to Husserlian Phenomenology[M]. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981:152.
- [18] ZAHAVI D. Phenomenology and Metaphysics, in Metaphysics, Facticity, Interpretation[M]. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003:139.
- [19] MORAN D. Introduction to Phenomenology[M]. New York: Routledge, 2000:80.
- [20] 梅洛庞蒂.哲学赞词[M]. 杨大春,译.北京:商务印书馆,2000:148,164-166.
- [21] SCHUTZ A. The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl, in Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy[M]. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970:51-84.

[责任编辑:侯圣伟 聂海杰]



引用格式:刘扬,杨毅.空洞自我及其与世界经验的不对等性:论胡塞尔“笛卡尔式道路”的四重缺陷[J].郑州轻工业大学学报(社会科学版),2026,27(3):29-36.