

南 華 大 學
哲 學 系
碩 士 論 文

「自我」與「世界」——《笛卡兒的沉思》與《歐洲科學危機與先驗現象學》中的「生活世界」

“Ego” and “World”—“Life-world” in Cartesian Meditation & The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology

研 究 生：張雨涵

指 導 教 授：孫雲平 博士

中 華 民 國 九 十 八 年 一 月 八 日

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

「自我」與「世界」——《笛卡兒沉思》與《歐洲科學危機
與先驗現象學》中的「生活世界」

研究生：張雨涵

經考試合格特此證明

口試委員：孫雲平
張國賢
游海鎮

指導教授：孫雲平

系主任(所長)：張永春

口試日期：中華民國 97 年 12 月 24 日

摘要

「生活世界」是哲學家胡賽爾晚期思想的菁華。他提出「生活世界」理念，是出自於他對當時科學理念與文化處境的深刻反省與批判。胡賽爾呼籲「生活世界」是先於科技、先於理念的基礎性「世界」。因此，不論是科學、文化、哲學、抑或人類個體而言，都因為這個「生活世界」而成就其可能的條件。胡賽爾在諸多反省中意識到「生活世界」的重要性，並企圖論證先驗現象學即是「生活世界的科學」。事實上，胡賽爾之「生活世界」理念的提出，無論對當時的社會環境或學界皆造成衝擊、並被廣泛地討論，對後來哲學的發展皆產生極大影響。

在《笛卡兒的沉思》與《歐洲科學危機與先驗現象學》二本著作中，胡賽爾皆提出「生活世界」理念。但是，這兩本著作中的「生活世界」卻代表著不同的意涵，也是胡賽爾哲學關切的重大轉折。因此，本文欲探討與澄清的問題方向有三，分別是：

- 一、為何胡賽爾會從「先驗自我」的結構中意識到「他我」的存在，而建立起「主體際世界」的架構，並宣稱「主體際世界」與「生活世界」是互為前提的存在關係？
- 二、在胡賽爾看來，「生活世界」是一種「主觀—相對性」的「世界」呈現；而科學是以客觀性為其基礎，並強調普遍有效性之法則。為何胡賽爾要揚棄科學之客觀性、尤其是針對自然主義之科學理念提出反省，而以「主觀—相對性」為其探討的核心來建立其哲學的根基？
- 三、胡賽爾認為「生活世界」是所有人類活動與科學理論的奠基，且人類的存有與活動是以「日常生活世界」為其核心的。但是，胡賽爾如何透過「先驗懸擱」以先驗現象學之視野反省「生活世界」的意涵、並揭示出「生活世界」之「目的性存有」的特徵？換言之，本文即是要探究胡賽爾如何揭示「生活世界」與「人類生活」之關係的原初意涵。

基於以上三個問題的發展，本文嘗試梳理、並回答胡賽爾「生活世界」哲學所可能面臨的問題，並澄清胡賽爾的立場，來證成「生活世界」不僅是哲學的基礎、更是與人類生活息息相關的「世界」。

關鍵字：胡賽爾 (Husserl)、生活世界 (life-world)、自我 (ego)、世界 (world)、先驗現象學 (transcendental phenomenology)

目 錄

第一章、緒論	1
第一節、問題的提出與研究目的	2
第二節、研究範圍與文獻探討	8
第三節、研究方法與大綱	14
第二章、胡賽爾對於「自我」與「世界」之反省	16
第一節、「我思」的反省至「先驗自我」結構的分析	17
一、胡賽爾對於笛卡兒先驗轉向的反思與轉化	17
二、「我思」作為先驗知識的奠基觀念	20
三、「先驗自我」的構造與特徵	22
第二節、「陌生經驗」與「他我」的提出	25
一、陌生經驗與本己經驗	26
二、「他我」的提出	29
第三節、「互為主體性」的「世界」結構	33
一、本質狀態底下的互為主體性	34
二、單子間的互為主體性「世界」結構	36
三、「自我」與「周遭世界」的問題：共同擁有之「世界」的探討	39
第三章、《歐洲科學危機與先驗現象學》中的「世界」概念	44
第一節、「生活世界」問題的提出及揭示其關懷	46
一、康德未言明的「預設」問題與作為「匿名的」主觀現象領域	47
二、胡賽爾所開啟的新向度	51
三、前科學生活世界的意涵	54
第二節、「生活世界」的哲學問題	56
一、生活世界與客觀科學	56
二、「生活世界」作為預先給定的「世界」	58
三、「生活世界」是哲學的普遍問題	60

第四章、胡賽爾的「生活世界」	63
第一節、「生活世界」問題的提出	64
一、「懸擱」客觀科學後的「生活世界」	65
二、自然生活態度與「先驗還原」後的「世界」	67
三、回歸主觀相對之「現象」的反思與「生活世界」的原初意 涵探討	70
第二節、「生活世界存有論」與「生活世界的悖論」問題	76
一、生活世界存有論	77
二、「懸擱」後的「世界」問題與澄清	80
三、生活世界的悖論與消解	84
第五章、結語	90
參考文獻	93

第一章、緒論

胡賽爾（Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938）之「生活世界」（Life World；*Lebenswelt*）理念的提出，是出自於他對當時科學理念與文化處境的深刻反省與批判。胡賽爾呼籲，「生活世界」是先於科技、先於理念的基礎性「世界」。¹ 胡賽爾認為，「生活世界」是自然科學發展的基礎，所有理論架構與根基都源自於「生活世界」而來，但「生活世界」的重要性卻總是被遺忘與忽略。是故他企圖回到作為所有理論之奠基基礎與人類存有之根源的「生活世界」問題的探討，反省科學發展的基礎意義與價值、並探討人類生活之意義與價值的問題與揭示人之目的性存有的重要性。因此，不論是科學、文化、哲學、抑或人類個體而言，都因為這個「生活世界」而成就其可能的條件。² 事實上，「生活世界」理念的提出，無論是對當時的社會環境或學界皆造成衝擊、並被廣泛地討論，對後來哲學的發展也產生極大的影響。

事實上，胡賽爾「生活世界」的提出，最終的目的在於揭示「人的存在」之重要性。換言之，對胡賽爾來說，「生活世界」即是「人的世界」。因而在探討「生活世界」的過程中，「自我」與「世界」的關係便成為揭示「生活世界」重要的課題與關鍵所在。特別的是，胡賽爾哲學反省的進路是從先驗現象學（*Transcendental Phenomenology*）的領域出發，以「先驗自我」（*transcendental ego*）之「直觀」為其起點，企圖將「哲學作為一門嚴格的科學」。尤其胡賽爾認為，先驗現象學即是「生活世界的科學」（*Crisis.*, §34, pp.132.），因而對於「自我」

¹ Husserl, Edmund (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. by David Carr. Albany:Northwestern University Press., §9. h., pp.48-53.

² 關於胡賽爾為何將「生活世界」視為是所有科學之優先性的探討、以及其發展的重要性揭示，將在本文〈第三章、《歐洲科學危機與先驗現象學》中的「世界」概念〉中進行；而「生活世界」之根源意義的反思與「如何」透過先驗現象學之反省，探討「生活世界」的問題，則在〈第四章、胡賽爾的「生活世界」〉之章節進行檢視。

與「世界」之概念的分析，便成爲重要的環節。³ 本文研究之題目爲：「『自我』與『世界』——《笛卡兒的沉思》與《歐洲科學危機與先驗現象學》中的『生活世界』」，主要目的即是在於研究「自我」與「世界」的關係，並以胡賽爾晚期著作《笛卡兒的沉思》（*Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, 1931）與《歐洲科學危機與先驗現象學》（*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 1936）（以下簡稱：《危機》）爲主要的探討，著重於胡賽爾如何透過先驗現象學的反省與探討呈現「生活世界」。其次，依循「生活世界」的重要性進而反省在「世界」中的問題，以理解、揭示「生活世界」的原初意涵與價值。

第一節、問題的提出與研究目的

何謂「生活世界」？在過去的哲學傳統探討中，關於人們共同生活的「生活世界」議題，並不是被討論的主題。這無非是追求絕對理性主義之價值背景底下所造成的必然結果。但問題是，有關「生活世界」的探討在哲學之探究活動過程中真的不重要嗎？或者說，對「生活世界」之意涵的探討並不具有任何的意義與價值嗎？這樣的看法是片面、狹隘的。事實上，「生活世界」的問題是胡賽爾以後主體哲學的重要議題，更是與人類生活最直接、關切的領域。

由於自柏拉圖（Plato, B.C.427-347）以來，西方哲學傳統對於「世界」的探討，多將其區分爲絕然二分的層次。柏拉圖透過「洞穴比喻」（The allegory of the Cave）來陳述處於自然生活世界中之人們的處境。他認爲，任何與人類自身、或「世界」有關的理論，頂多只能替我們描繪出實在之世界的模糊輪廓。假若光線變得較爲明亮，我們也許能夠把一些影子看得更清楚一些，但是它們仍然是影子。換言之，人們所居住的「生活世界」是被柏拉圖所貶抑的，因爲處於自然世界中的所有事物只是「理型世界」模仿（copy）呈現，只有「理型」（idea）才是真實的世界。也正因爲柏拉圖的「二元論世界觀」（Die dualistische Weltan-

³ 胡賽爾企圖以「生活世界」作爲科學之基礎，發展先驗現象學。因此，對「生活世界」的關注與探討，便成爲胡賽爾探尋科學之根源意義的起點與奠基的基礎。

schauung)，讓西方思想浸染在這種對立的根本體驗型態中。⁴ 儘管胡賽爾企圖恢復古希臘哲學之理性精神，並且找尋一個作為為所有基礎的最原初之「生活世界」來作為所有的奠基；但他並未忽略了對自然生活世界之關切。只是他必須堅守其先驗現象學之建構立場，而於早期對生活世界的關懷未有過多的關注；但是晚期的胡賽爾轉而注意到「生活世界」之意義與價值於人類存有之重要性，故他企圖以人之目的性存有探討「生活世界」之目的性導向問題，並揭示「生活世界」即是人之「世界」、是人以其為家的根本「世界」。

笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650) 承繼柏拉圖之二元論的傳統，繼續發展心、物二元對立理論的架構。笛卡兒將「物質」與「心靈」區分為兩種實體，並認為「心靈」與「物質」是在作為絕對實體之「上帝」(God) 的保證下才能確定其存在，且「心靈」就某一程度而言較「物質」更為優先、更優越。因為在笛卡兒看來，「物質」具有廣延的屬性，而「心靈」則是屬於精神性的特徵。若循著笛卡兒之思維，勢必僅只著重於對「心靈」實體的關注，而忽略了「物質」的重要性。但是當「我」宣稱「我是存在的」之時，真的僅只作為一種心靈或精神性的存在而已？

儘管笛卡兒透過「我思故我在」(*Cogito, ergo sum*) 的推論來論證「自我」的存在；但是笛卡兒並未堅守懷疑的立場，反而是直接地承認「自我」是一種實體性的存在；但這樣的推論太過跳躍。即便「思想、存有與確定性」也許果真是最簡單的概念，但卻是不能被忽略的適當理由。⁵ 事實上，「我思，故我在」，「我在」的確定性必須依靠「我思」而得到確立，但是關於人之存在的意義問題卻被遺忘在哲學對於絕對知識的追求中。胡賽爾批判笛卡兒之「我思故我在」的論證過於粗糙，而直接地承認外在客觀性的存在。⁶ 於是，胡賽爾透過「存而不論」(*epochē*) 的現象學方法，將所有的外在客觀性懸擱，而就「我思」的意識內容之存在與呈現來進行分析與探討。所以，胡賽爾所建構的先驗現象學欲探究的範圍，即是作為「我思」的意識的活動及內容。胡賽爾認為「自我」即阿基米德之

⁴ 參見 傅偉勳 (2002), 《西洋哲學史》, (台北: 三民書局), 頁 81。

⁵ 參見 劉創馥 (2008.8), 〈全無預設的哲學? ——論胡塞爾與黑格爾〉, 《東吳哲學學報》(台北: 東吳大學), 第十八期, 頁 62。

⁶ Husserl, Edmund (1995), *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. by Dorian Cairns. Albany: Kluwer Academic, Boston., §3, pp.8-9.

基點 (the Archimedean point)、正是發展先驗現象學的起點。故胡賽爾以「先驗自我」為起點，建構其先驗現象學之理論。

另一方面，胡賽爾根據康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 所意識到的「世界」問題，並進一步地發展「世界」之結構。康德在《純粹理性批判》(*Kritik der Reinen Vernunft*) 中以知識論之命題「科學是如何可能的？」出發，探討其可能性條件為何之問題。但是康德並未意識到科學本身的自身目的，而造成了科學理論之根源問題的誤解。胡賽爾指出，康德忽略了科學是無法自我證成科學是如何可能之問題的，其可能性之基礎與條件來自於「生活世界」使然。(*Crisis.*, §28, pp.111.) 換言之，必須對「生活世界」之目的與意義的探討，才能完整、如實地揭示。因為，人的存在是一種有目的性的存有，而科學僅只是服務於人類之目的；但是科學家們卻往往忽略、遺忘這點，而將科學視為是凌駕於「生活世界」之上的領域。有鑒於此，胡賽爾將「生活世界」與實證科學之世界給區分開來，認為科學之前尚有一前科學的「世界」，即「生活世界」。(*Crisis.*, §33, pp.123.) 「生活世界」才是所有人類文化、理論產物的基礎。故「生活世界」即是作為胡賽爾反省科學理論之可能性條件的根源。

就目前胡賽爾所出版的書籍文獻看來，在早期胡賽爾的思想中，「世界」問題因為「現象學還原」(phenomenological reduction) 而被暫時懸擱不談。直至《笛卡兒的沉思》一書中的諸多反省，胡賽爾意識到「自我」與「世界」之間的關連性，並從而探討「世界」的意涵。進一步來說，胡賽爾以笛卡兒之「我思」(*cogito ego*) 作為「先驗自我」之反思的基礎與起點，但是他卻企圖跳脫笛卡兒獨我論 (solipsism) 的侷限，強調除了「自我」之外仍有另一個「他我」的存在、且「世界」就是作為呈現其他「自我」的「視域」，甚至從而推論出「主體際世界」(the intersubjective world; *die intersubjektive Welt*) 之「互為主體性」(intersubjectivity; *Intersubjektivität*) 的架構。

根據胡賽爾的推論，當「我思」進行思維的同時，「自我」的存在已不再單純地僅只是一個作為「思維的我」存在。相反地，胡賽爾借用萊布尼茲 (A. Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) 《單子論》(*Monadology*, 1714) 裡「單子」(monad)

的用法並加以轉化使用，讓「自我」以一個具有身體性意涵的存在呈現。⁷ 換言之，當我宣稱「我」的時候，「我」就是一個具有思維活動、同時具有肉身的一個整體。此外，當「自我」進行思維的同時，身體的運作、知覺等等經驗都是呈現於意識活動中的，且除了「自我」以外的其他「自我」，即——「他我」(other ego)——也是同樣地存在。換言之，胡賽爾積極地鋪陳「自我」以外的其他主體的建構，以呈現「主體際世界」之「互為主體性」。但是這個「主體際世界」的基礎為何？胡賽爾指出，構成這個關係的基礎即是「生活世界」。換句話說，「我」與「他人」之「在這裡」和「在那裡」之關係的建立，是以「生活世界」之預先存在作為其條件。除此之外，胡賽爾也提出「自我」與「周遭世界」(surrounding world; *Umwelt*)之間的關聯問題、並指出「周遭世界」即是共同生活的「世界」。(CM., §58, pp.135.) 這是胡賽爾提出「生活世界」的雛形，但是關於何謂「生活世界」、以及為何它是「人之存在」之基礎的問題，卻並未有再更進一步地說明。因為胡賽爾於《笛卡兒的沉思》中所關注的問題，即在於：現象學還原領域中之「先驗互為主體性」的構成。換言之，在《笛卡兒的沉思》中之「生活世界」意涵的探問，即是：「一個共同意向性為基礎的共同世界是如何可能？」⁸ 之問題的追尋。

而《危機》一書則是胡賽爾正式地針對「生活世界」概念進行探討，並企圖以「生活世界」作為科學理論之奠基基礎來發展其先驗現象學。故胡賽爾透過「先驗懸擱」(transcendental epochē) 將自然態度與客觀知識給擱置，而單就在我意識中之自明呈現的「現象」進行分析，從而將「生活世界」之原初意涵完整地揭示。《危機》其實就是胡賽爾對於其現象學理念與關心議題的回顧，且「生活世界」正是胡賽爾現象學最終關懷的問題場域。「生活世界」理念的提出，是來自於胡賽爾對於客觀科學理論之處境的批判與反省。胡賽爾透過其現象學方法探討「生活世界」的問題，並且揭示「生活世界」於人類與哲學的重要性。進一步來說，胡賽爾處理到日常生活意義下的「世界」與存有學意義底下的「世界」間的差異性、並且界定出「世界」的概念之重要性。胡賽爾一方面強調「生活世界」

⁷ 轉引自 羅麗君 (2005.4)，〈胡塞爾現象學中的單子論對萊布尼茲之「單子」概念的承接與轉化〉，《揭諦》(嘉義：南華大學)，第 8 期，頁 227。

⁸ 參見 Schütz, Alfred (1992)，盧嵐蘭譯，《舒茲論文集（第一冊）——社會現實的問題》(台北：桂冠圖書)，頁 167。

對於人類文化與科學的重要性；一方面透過「先驗懸擱」將「生活世界」還原到我的意識內容狀態，以「主題」的方式探討「生活世界」的結構與原初意涵。由此可見，「世界」概念是晚期胡賽爾現象學的重要議題。

事實上，在《危機》中胡賽爾所探討的「世界」，其實就是指「生活世界」而言。胡賽爾根據不同處境與樣態呈現的「世界」，透過「懸擱」的作用而將「世界」轉化成不同的「主題」來進行現象學的探討。胡賽爾認為，「生活世界」是所有理論活動的基礎，是以具體的「人」為其中心所直接知覺到的「世界」。問題是：胡賽爾的現象學是以知識論為其反省的向度，那麼「生活世界」與「人的存在」是否僅只是一種在知識論範疇的探討？這是對胡賽爾「生活世界」構想的誤解。儘管胡賽爾哲學從知識論出發，但他對「生活世界」的呈現並非僅為一種分析式的知識論探討，而與人的實際生活情境有所區隔。事實上，胡賽爾最終仍然意識到人類之生命意義與價值層面的問題，並以先驗現象學的探討方式為其核心，揭示人類生命之真相是與「生活世界」相互依存的。因而胡賽爾從「生活世界是所有科學理論活動之基礎」的命題出發，重新地反省人之週遭環境與各種不同處境的問題，並且分析「生活世界」是「如何」作為人類存有的基礎；而這正是胡賽爾提出「生活世界」的主要目的。

不可否認地，胡賽爾的「生活世界」理念無非是針對人當下生活在其中之「世界」的具體反省與探討，而「世界」之概念更是其現象學所提倡的「回到事物本身」(*zu den Sachen Selbst*)的「真實實事」。但是，究竟「自我」是如何與「世界」聯繫、且「生活世界」如何以一種預先給予的方式存在？更重要的是：「生活世界」如何以一種存有之「目的導向」來呈現？因此，本文欲探討與澄清的問題方向有三，分別是：

- 一、為何胡賽爾會從「先驗自我」的結構中意識到「他我」的存在，而建立起「主體際世界」的架構，並宣稱「主體際世界」與「生活世界」是互為前提的存在關係？
- 二、在胡賽爾看來，「生活世界」是一種「主觀—相對性」的「世界」呈現；而科學是以客觀性為其基礎，並強調普遍有效性之法則。為何胡賽爾要揚棄科學之客觀性、尤其是針對自然主義之科學理念提出反省，而

以「主觀—相對性」為其探討的核心來建立其哲學的根基？

三、胡賽爾認為「生活世界」是所有人類活動與科學理論的奠基，且人類的存有與活動是以「日常生活世界」為其核心的。但是，胡賽爾如何透過「先驗懸擱」以先驗現象學之視野反省「生活世界」的意涵、並揭示出「生活世界」之「目的性存有」的特徵？換言之，本文即是要探究胡賽爾如何揭示「生活世界」與「人類生活」之關係的原初意涵。

基於以上三個問題的發展，本文嘗試回答胡賽爾「生活世界」哲學所可能面臨的問題，並說明胡賽爾的立場，來證成「生活世界」不僅是哲學的基礎、更是與人類生活息息相關的「世界」。

事實上，在《笛卡兒的沉思》中所探討的「生活世界」與《危機》中所探究的「生活世界」是兩種完全不同的「世界」意涵。⁹ 前者所探討的「生活世界」是由先驗主體之意識所建構的「世界」；而後者則並非如此，胡賽爾在此將「生活世界」設定為預先給予之存有狀態。這即是說，在《危機》中的「生活世界」問題，胡賽爾關切的並非是如何由「自我」建構「世界」的意涵，而是直接將「世界」設定為直接給予、為我呈現之普遍的視域。《笛卡兒的沉思》中的「生活世界」，胡賽爾關切的重點在於透過「自我」之「世界」的構造分析，而建構作為普遍視域存在的「世界」結構；因而胡賽爾於此關注的在於如何通過「自我」與「世界」之意涵的探討，反思在一個「世界」之意義底下的互為主體性之可能性的探討。然而在《危機》中，胡賽爾透過對「生活世界」的揭示反省人類存有與意義之根源性問題。透過對前科學之領域的「生活世界」的探討，反省科學理論架構與人類生活意義之深層內涵。本文認為，《笛卡兒的沉思》與《危機》兩本書是胡賽爾對「生活世界」之意義的重大轉折，也是胡賽爾先驗現象學建構的轉折。因此，本文企圖透過對《笛卡兒的沉思》與《危機》這兩本書中之「生活世界」意涵的探討，反省胡賽爾對「生活世界」構想之建構的立場。

⁹ 在《危機》中，胡賽爾論述「生活世界」的章節，主要於第 28 節至第 55 節中進行探討。而在《笛卡兒的沉思》中的「生活世界」探討，胡賽爾則是於第 42 節開始鋪陳。特別是第 57、58 節中，胡賽爾針對「自我」與「周遭世界」的問題，進行共同擁有之「世界」的探討。

第二節、研究範圍與文獻探討

本文以「『自我』與『世界』——《笛卡兒的沉思》與《歐洲科學危機與先驗現象學》中的『生活世界』」為探討題目，主要是研究胡賽爾現象學中的「自我」與「世界」的關連，探討為何胡賽爾會從「先驗自我」的領域意識到「生活世界」的重要性、並揭示「生活世界」的根源性意義。另一方面，本文欲反思的是為何胡賽爾會從先驗互為主體性之方向尋找一個共同意識之「世界」的探討，轉向對「生活世界」之預先給予的探討。故「自我」與「世界」之反省於此具有深入探討的必要性。因而對於文獻的選用，是根據研究動機與研究範圍而設定。由於胡賽爾的現象學是以「自我」的反思出發，他認為唯有透過對「先驗自我」之自明性的分析與探討，才能夠達到嚴格哲學的理想。所以，關於「自我」的探討部份，以胡賽爾之晚期著作《笛卡兒的沉思》為主要的探討文獻。

在《笛卡兒的沉思》中胡賽爾從笛卡兒的知識基礎——「我思」——為其起點，企圖透過對「先驗自我」的分析，將哲學建構為一門嚴格的科學。胡賽爾宣稱，這個嚴格科學就是先驗現象學。所以「先驗」(transcendental) 這個概念的取得，必須要透過於哲學上所進行的沉思情境中取得。(CM., §11, pp.26.) 康德所謂的「先驗」是先於經驗、且經驗以此為其條件。而胡賽爾所指的「先驗」則必須要透過「懸擱」的步驟，將「自我」還原到先驗現象學的自身經驗領域，探討於意識流中的意識內容。(CM., §11, pp.26.) 故「先驗自我」，不僅具有著經驗的能力，更具備著理性的主動反思能力。故胡賽爾分析「自我」的目的即是在於通過向「先驗自我」之追溯，讓理性與經驗統一作為是構造世界的前提條件。在《笛卡兒的沉思》一書的前半部，由於胡賽爾依循笛卡兒的思維找尋「先驗自我」的自明性基礎，所以關於「世界」問題的探討被消極地擱置。胡賽爾從「自我」轉向對「世界」之探究的轉折，是在「主體際世界」之「互為主體性」的探討中被揭示出來。同時，胡賽爾也提出「社群」之概念，來說明這個共識性之「世界」的意涵。「世界」從而被胡賽爾揭示為一種「視域」與「場域」來進行觀察。這是與原先胡賽爾將「世界」擱置，並將其視為一種「事態」而呈現的立場是截然不同的。所以在《笛卡兒的沉思》中，胡賽爾對於「世界」的態度是先採取消極地「擱置」，爾後再透過普遍的「自我」之反思中重新地去建構「世界」的意

義。

然而在《危機》中對於「自我」與「世界」之關係的推論，胡賽爾則是一反《笛卡兒的沉思》的推論方式，而直接地承認「生活世界」即是所有科學的基礎。換言之，胡賽爾不再透過對「先驗自我」的分析而獲得對於「世界」的意涵，而是直接地承認「生活世界」是預先存有的場域。胡賽爾指出，真正嚴格的科學必須是為「生活世界」奠定基礎的科學。故「世界」的意涵，被胡賽爾以「現象學還原」的方式回歸到「世界經驗」的領域加以分析，並強調「生活世界」本來就是「主觀—相對的世界」。胡賽爾將所有關於具體、特殊的問題都歸類於關於「世界」的問題，以先驗現象學的提問方式探討「世界」的呈現。在對於「世界」的探討中，關於「自我」的意識之探索是解釋「世界」呈現的重要環節。是故「自我」以觀察者之視角對「世界」的反省，對於「生活世界」意涵的揭示是具有其意義與價值的。

從胡賽爾的《笛卡兒的沉思》與《危機》這兩本著作中，欲探究「生活世界」的問題，必須從「自我」為反思的起點獲得「世界」的意涵；同樣地，也必須從「世界」為起點探尋「自我」之主觀視域的呈現。「自我」與「世界」的關係是一種循環：爲了要說明、解釋「世界」，便要從「自我」開始；而欲說明「自我」之主觀相對性之呈現，則要透過「世界」來呈現。在這種循環的關係底下，「自我」與「世界」之間，作為一種密不可分的闡釋關係而存在。這是本文之所以會以胡賽爾的《笛卡兒的沉思》與《危機》這兩本著作為基礎、透過對「自我」與「世界」的探討，反思「生活世界」的問題。

事實上，關於「生活世界」的問題，許多現象學導論與胡賽爾之研究者皆有豐碩成果。但是針對「自我」與「世界」之間關係的轉折與探究，並未有更多深入的探討。大多文獻皆為導論性的介紹或針對概念意義的闡釋。其中比較特別的是，Spiegelberg 在《現象學運動》（*The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 1982）一書中，以現象學之實際發展過程來解釋胡賽爾晚期思想所欲揭示與關懷的核心問題。Spiegelberg 認為，胡賽爾之所以提出「生活世界」的概念，是企圖通過考察科學困境來展示通向先驗現象學的道路。換言之，這就是胡賽爾於《危機》中，分析前科學生活來解決知識與現象學如何說明「生活世界」

的問題。Spiegelberg 指出，胡賽爾的「生活世界」是具有目的指向的「世界」，並且是以「正在經驗的自我」（正在進行意識活動的我）為其中心的。¹⁰ 由此可見在「生活世界」中「自我」與「世界」的直接關聯性、以及胡賽爾對於「目的指向」的揭示。Spiegelberg 在《現象學運動》中對於胡賽爾思想的探討與「生活世界」意涵的揭示，僅為提綱挈領式的探討與描述，雖然可以大方向地掌握胡賽爾思考的脈絡；但是不足以呈現在《笛卡兒的沉思》與《危機》中胡賽爾對於「自我」與「世界」之間的關係、以及「生活世界」之建構與反思有更具體、深入的反省。儘管如此，Spiegelberg 對於「生活世界」的探討，對本文之思考有很大的啟發。

Lyotard 在《現象學》(*Phenomenology*, 1991) 中也針對胡賽爾在《笛卡兒的沉思》中「生活世界」意涵提出說明與反省。Lyotard 質疑，胡賽爾所指的人類社群是「世界」之基本的觀點，是原初地根本嗎？胡賽爾申明「生活世界」的議題，先驗的和唯我論的主體並不是基本的，因為它已陷入精神的「世界」，在一個它自己制定的文化之中。¹¹ 換句話說，先驗哲學如同是主體哲學一般，無法成為文化社會學；它們之間保持著緊繃、甚至是矛盾的狀態。且先驗哲學並不能轉接到現象學的思想，而是內在地固有其思想。因為現象學思想是先驗哲學自身引導出互為主體性的問題或人類社群的問題，這通過《笛卡兒的沉思》相類似之軌道而被呈顯出來的。¹² 另一方面，Lyotard 也意識到胡賽爾對於歷史的關注，胡賽爾在《危機》中，透過對哲學史的發展進行反省，欲通過對哲學發展的進程朝向「文化社會學」(*cultural sociology*) 的思想方向建立其哲學體系。¹³ 因為歷史的解釋闡明了哲學的工作，且哲學不能錯過歷史、其關聯著基礎哲學。此外，Lyotard 更指出胡賽爾提出「生活世界」意涵對科學之「真實」的發現，既不如笛卡兒所設想的在上帝、亦不如康德所想在可能的先驗條件上，而是於一開始個

¹⁰ Spiegelberg, Herbert (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague ; Martinus Nijhoff, Boston ; London. pp.143-144 ; 147.

¹¹ Lyotard, Jean-François (1991), *Phenomenology*, translated by Brian Beakley, foreword by Gayle L. Ormiston. Albany: State University of New York Press. pp.58.

¹² Lyotard, Jean-François (1991), *Phenomenology*, translated by Brian Beakley, foreword by Gayle L. Ormiston. Albany: State University of New York Press. pp.58-59.

¹³ Lyotard, Jean-François (1991), *Phenomenology*, translated by Brian Beakley, foreword by Gayle L. Ormiston. Albany: State University of New York Press. pp. 59.

體和「世界」發現在和諧中明證的直接經驗上。¹⁴ 換言之，胡賽爾透過「還原」企圖抹去的是對於客觀世界之追尋所造成的異化，並發現最初的「世界」是生活經驗的觀點，而在生活經驗上以理論意識的真實為基礎。所以，Lyotard 在這方面肯定了胡賽爾之反省。但是，胡賽爾所企圖通過「生活世界」之反省而建構的「文化社會學」觀點真的可行嗎？Alfred Schütz 認為，儘管胡賽爾對社會學的貢獻並非是他意圖解決被還原的自我領域內之先驗互為主體性的構成問題，也亦非胡賽爾拿來作為了解基礎的「擬情」觀念，更不是他詮釋社會與社群之間是一更高層次的主體性、並使我們能夠直觀地描述它們的性質，反而是胡賽爾對「生活世界」之分析中的豐富內涵。Alfred Schütz 指出，胡賽爾有意透過對「生活世界」之意涵的揭示，發展成哲學的人類學。¹⁵ 這是 Alfred Schütz 對胡賽爾「生活世界」之意涵的闡釋與理解。透過 Lyotard 與 Alfred Schütz 對胡賽爾「生活世界」之意涵的解釋，可以見到他們從「生活世界」之探討，揭示出歷史性、目的性與創造性構成了人類文化意涵的基本特徵。因為人類的生活是一種有目的、並且不斷地創造文化。故關於「生活世界」與人類文化、社群問題的探討，則提供本文思考胡賽爾「生活世界」於文化意義與價值方面的一個重要線索。

另外，Klaus Held 於《世界現象學》(*Phänomenologie der Welt*, 2002) 中也針對胡賽爾之「世界」概念有精闢的見解。諸如：〈胡賽爾與希臘人〉、〈境域與習慣——胡賽爾關於生活世界的科學〉、〈生活世界與大自然——一種交互文化現象學的基礎〉……等篇章，Klaus Held 皆針對「世界」的問題提出反省與探討。Klaus Held 認為，胡賽爾對於「世界意識」的意向性活動之分析中，揭示出古希臘理性思考之「起源」的問題；其次，胡賽爾對於理性精神的恢復，目的在於揭示出現象學取向的哲學活動之目標，即是在於對特殊世界之有限性的探討。¹⁶ 換言之，胡賽爾對於「世界」的探討是針對日常生活之特殊「視域」或「場域」，透過理性分析的方式揭示「世界」中的事物之根源性意涵。儘管有關「世界」之意涵的研究在哲學上有許多的探討，但是都並非真的了解「世界」的意涵，而將

¹⁴ Lyotard, Jean-François (1991), *Phenomenology*, translated by Brian Beakley, foreword by Gayle L. Ormiston. Albany: State University of New York Press. pp. 63-64.

¹⁵ 參見 Schütz, Alfred (1992)，盧嵐蘭譯，《舒茲論文集（第一冊）——社會現實的問題》（台北：桂冠圖書），頁 171。

¹⁶ 參見 Held, Klaus，倪梁康等譯（2003），《世界現象學》(*Phänomenologie der Welt*, 2002)（北京：三聯），頁 1-2；33-35。

「世界」定義為所有事件發生的總和。這樣的說法顯然是不夠充分的。Klaus Held 認為，胡賽爾企圖透過現象學的分析，對人類行為的「視域」性質與特徵進行說明，目的即是克服傳統對於「世界」之看法的侷限性。¹⁷ 簡言之，「世界」就是與人密切關聯的「視域」、人類生存所特有的「場域」，這是胡賽爾現象學的主要發現。同時，也是胡賽爾反思人類具體生活、以其為家的「生活世界」之理念的基礎構想。但是 Klaus Held 最終欲探討的是在「生活世界」中的「政治世界」的問題，因而對於「先驗自我」的揭示問題，並未有過多地著墨。而 Buckley 於《胡賽爾、海德格與哲學任務的危機》(*Husserl, Heidegger, and the crisis of philosophical responsibility*, 1992) 一書中，針對胡賽爾提出「生活世界」之目的與價值，尤其是於《危機》中的「生活世界」問題、「生活世界」之原初意義的探究方面，特別是被「懸擱」後之「生活世界」的呈現問題也有許多的探討；¹⁸ 但是對於「自我」與「世界」的分析也同樣是沒有做過多的檢視，這是 Buckley 反省「生活世界」之意涵的不足之處。

中文書籍方面，張廷國先生在其著作《重建經驗世界——胡賽爾晚期思想研究》中，也針對胡賽爾晚期思想作出深入淺出的探討。張廷國認為，胡賽爾晚期對於「世界」之意涵的看法涉及到「世界」之存在意義與現實性，故他將「生活世界」定義為「經驗性的世界」。此外，張廷國先生認為，胡賽爾對於「生活世界」的定義，可以區分成「原始生活世界」與「日常生活世界」兩個層次。張廷國指出，胡賽爾除了關切「日常生活世界」之重要性，但其認為在「日常生活世界」之前尚有一個更根源的「原始生活世界」，並且所有的科學理論活動都是以這個「原始生活世界」為其奠基之基礎。而《危機》所探討的「生活世界」仍以「日常生活世界」為重點。雖然「日常生活世界」具有「預先給予」的特徵，但仍不能作為起源上最先給予的「基底世界」。因而胡賽爾於《經驗與判斷》(*Experience and Judgment*, 1939) 中進一步地指出，在「日常生活世界」之前應該還有一個純粹直觀、基礎性的「世界」。而胡賽爾將這個根源性的基礎世界稱為「原始生活世界」與「純粹經驗世界」。胡賽爾認為這個根源性的「世界」，才

¹⁷ 參見 Held, Klaus, 倪梁康等譯 (2003), 《世界現象學》(*Phänomenologie der Welt*, 2002) (北京: 三聯), 頁 200-201。

¹⁸ Stapleton, Timothy J. (1983), *Husserl and Heidegger: the question of a phenomenological beginning*, Albany: State University of New York Press.

是一切存在的最終根基。¹⁹ 這是張廷國對於胡賽爾「生活世界」的理解，但是他並未針對胡賽爾在「日常生活世界」之意義底下的「人」與「世界」的關連性做深入的探討。雖然張廷國先生對於「生活世界」的方法論有詳盡的分析，但他並未針對「生活世界」的目的導向有更進一步地探討。這是張廷國對「生活世界」之揭示與探討美中不足之處。儘管如此，張廷國先生對於胡賽爾從「日常生活世界」回歸至「原始生活世界」的探討、以及對胡賽爾晚期思想的整理都給予系統性的探討。²⁰ 而張慶熊先生的《自我、主體際性與文化交流》一書，則是針對「自我」與「世界」之關連性做探討、並將「生活世界」中之各個不同之「自我群」間的文化交流問題作「互為主體性」的分析，從而揭示出胡賽爾將「生活世界」視為「主觀—相對性」的「世界」之目的與價值。無論如何，張慶熊先生從「生活世界」為其背景反省「互為主體性」議題，給予本文反省「生活世界」與「互為主體性」之互為前提的基礎反省極大啟發。²¹ 基於以上眾多研究的成果，本文企圖融合這些觀點，以「自我」與「世界」為核心，對胡賽爾之「生活世界」意涵之特殊意義進一步地探討。

事實上，不論胡賽爾「生活世界」之構想於先驗現象學的建構過程中是否成功，「生活世界」的揭示確實為爾後的哲學探討開啓全新的反省途徑，諸如：海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）、舒茲（Alfred Schütz, 1899-1959）等哲學家的思想。胡賽爾對日常生活周遭世界之關注與反省，確實讓哲學之反省層面更加廣泛、接近真實生活，這是胡賽爾「生活世界」理念最為成功之處。特別是海德格「在世存有」（being-in-the-world；*In-der-Welt-Sein*）觀點也是同胡賽爾一樣，注重在世界中之存在的重要性、以及關注「世界」之呈現的探討。另外，海德格對於「及手物」（ready-to-hand；*Zuhandenheit*）與「手前物」（present-at-hand；*Vorhandenheit*）間的區分，在胡賽爾之「生活世界」的探討中，也隱約可以見到他們的相似之處。²² Klaus Held 先生認為，海德格的「世界」分析推進了胡賽爾

¹⁹ 參見 張廷國 (2003)，《重建經驗世界——胡賽爾晚期思想研究》（湖北：華中科技大學），頁 126-134。

²⁰ 參見 張廷國 (2003)，《重建經驗世界——胡賽爾晚期思想研究》（湖北：華中科技大學）。

²¹ 參見 張慶熊 (1999)，《自我、主體際性與文化交流》（上海：人民出版社）。

²² 海德格透過「及手物」（ready-to-hand；*Zuhandenheit*）與「手前物」（present-at-hand；*Vorhandenheit*）之間的區分，來分別指涉不同意義底下之「存在物」的特徵，同時區分這些「存在物」的「世界」。「及手物」是日常生活、世俗存在「世界」中，真實地工具性使用的事物；而

現象學的基本問題，並且更進一步地將其徹底化。²³ 這是胡賽爾對海德格思想的直接影響，也讓海德格哲學往全新的路徑進行發展。

第三節、研究方法與大綱

本文研究重點以德國哲學家胡賽爾於《笛卡兒的沉思》與《危機》這兩本著作中之「生活世界」概念為主軸，分析現象學中「自我」與「世界」概念的基礎，而於其意義上溯源與反思，並且參考目前已出版之書籍、期刊與相關研究主題之碩、博士論文等資料做分析與探討。本文企圖通過胡賽爾之「自我」與「世界」概念的分析與反省，來證明就胡賽爾現象學而言，「生活世界」概念構成了胡賽爾晚期哲學發展的重要地位。除此之外，本文欲澄清《笛卡兒的沉思》與《危機》中「生活世界」是「如何」具有其重要性、以及胡賽爾是如何呈現與揭示出「生活世界」之存有的意義與價值。

本文研究的進行，將分為五章。除了第一章序論及第五章結語之外，第二章的主題為胡賽爾對於「自我」與「世界」之反省，探討胡賽爾於《笛卡兒的沉思》一書中如何從「先驗自我」意識到「生活世界」的重要性與意涵。首先，胡賽爾以笛卡兒的「我思」為其反思的起點，從而建立「先驗自我」或「純粹自我」之主體哲學談起。而探討胡賽爾意義底下的「先驗自我」的特徵為何、並分析先驗現象學的意識活動結構與認識狀態。第二節則是探討「陌生經驗」與「他我」的問題，反思胡賽爾如何在「本已經驗」中意識到「陌生經驗」、並透過「對偶」、「附現」與「移情同感」這三種現象學方法推索與確立「他我」的存在。第三節針對「互為主體性」的「世界」結構為主，反思在自然狀態底下與單子間「互為主體性」的「世界」結構問題。最後，則是探討「自我」與「周遭世界」之間的關聯，即作為共同擁有的「世界」意義的揭示。

「手前物」則是指在理論形式之「世界」構造中所呈現的事物。於此，海德格將二種不同意義底下的「世界」之差異給完全地區分開來，並且以日常生活中之「及手物」為其探討核心。這種區分就近似於胡賽爾對於「前科學世界」，即「生活世界」與科學理論世界之間的差異的區別，而強調「生活世界」的重要性與其基礎性。

²³ 參見 Held, Klaus, 倪梁康等譯 (2003), 《世界現象學》(*Phänomenologie der Welt*, 2002) (北京: 三聯), 頁 97。

第三章的主題是《危機》中的「世界」概念，探討《危機》一書中胡賽爾的「生活世界」提出及其重要性。第一節以「生活世界」問題的提出及揭示其關懷為主軸，分析胡賽爾從康德未言明的「預設」問題與「匿名的」主觀現象領域為其反省的基礎，從中揭示出康德未言明的「預設」即是「生活世界」，與前科學之「生活世界」的意涵。第二節探討的是「生活世界」的哲學問題。澄清「生活世界」與「客觀科學」之間的差異，揭示出「生活世界」的預先給予性、並強調「生活世界」是哲學的普遍問題。透過對「生活世界」的探討來呈現其於理論架構與生活意涵上的重要性。

第四章的主題是針對「生活世界」概念的探討與其問題的反省。第一節以「生活世界」問題的提出為探討的重點，由對於客觀科學的「懸擱」與對自然生活態度的「先驗還原」後之「生活世界」的探討、及「主觀相對」之「現象」的反思，針對胡賽爾之「生活世界」的原初意義進行探討與澄清。第二節則是探討「生活世界存有論」與「生活世界的悖論」問題，反思「生活世界存有論」問題、並針對「懸擱」後的「世界」問題與澄清。最後則是關於「生活世界的悖論」與如何消解的問題進行探討。

就研究方法而言，本文以《笛卡兒的沉思》與《危機》之「生活世界」問題為探討的中心，由於許多基本概念胡賽爾於晚期著作中皆直接地引用、並預設其先前的思考成果，故不再回到早期著作進行分析。但必須要澄清的是：儘管本文嘗試以胡賽爾晚期哲學中對於「生活世界」問題的關切，但是並不代表說對胡賽爾早期的哲學有任何的貶抑或排斥。因此，本文的研究目的在於揭示胡賽爾的「生活世界」理念無論是於哲學上、抑或人類活動，都具有其重要性地位。「生活世界」即是人類所有活動的基礎。

第二章、胡賽爾對於「自我」與「世界」之反省

胡賽爾 (Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938) 在《笛卡兒的沉思》 (*Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, 1931) 一書中認為，笛卡兒哲學不僅成功、有系統的導引哲學轉向主體性之結構的探討，並承認笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650) 的《沉思錄》 (*Meditationen*, 1641) 一書給予先驗現象學 (Transcendental Phenomenology) 全新的推進。用胡賽爾的話來說即是，笛卡兒的《沉思錄》「完全直接地影響了已經在發展的現象學，且進入一個全新的先驗哲學領域」¹。由此可見，胡賽爾對笛卡兒這種「轉向於主體性」的思維模式，於時代思想之意義與價值的肯定。

笛卡兒企圖通過其普遍懷疑之嘗試，而於「自我」的反省中發現確然無疑的基礎，亦即「自我」(ego) 之「我思」(Cogito) 的思維活動。除此之外，從笛卡兒的角度看來，所有關於對象性之認識活動的基礎都應該是從「自我」而推導出來、並且都具清晰與明白的確定性之原則與條件，來保證與確定自身的合法性。是故胡賽爾企圖延續笛卡兒之「我思故我在」(*Cogito, ego sum*) 的思考途徑，透過「我思」回溯到「純粹自我」(pure ego) 或「先驗自我」(transcendental ego) 之主體哲學，向哲學化的「自我」與純粹思維活動的「自我」進行反思，進而發展哲學的反省與批判。但是，胡賽爾意識到笛卡兒哲學懷疑論 (skepticism) 與獨我論 (solipsism) 的危險困境並嘗試避免之。胡賽爾企圖透過《沉思錄》所反省的問題著手、將其改造與重構，進而展現先驗現象學的方法與問題之架構。

因此，「自我」的探討不僅是胡賽爾思想的主要內容，同時也是其反思的起點。透過「自我」之探討，胡賽爾不僅確立了「先驗自我」之意涵，同時也涉及關於「他我」、「互為主體性」、以及整個「客觀世界」之構造的問題探索。² 然

¹ Husserl, Edmund (1995), *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. by Dorian Cairns. Albany: Kluwer Academic, Boston., §1, pp.1.

² 參見 張廷國 (2003), 《重建經驗世界——胡賽爾晚期思想研究》(湖北：華中科技大學), 頁 63。

而問題是，既然胡賽爾透過笛卡兒的思維路徑來為其現象學方法與問題鋪陳，那麼胡賽爾欲從笛卡兒那裡反省與區別的「自我」與「世界」之意義與內涵又是什麼？事實上，胡賽爾哲學開展與反省之目的，即是將哲學建立在「嚴格的科學」之基礎上進行。因而他採取笛卡兒反省的路徑，退回至主體的範圍；從意識之流出發，透過對意識流與意識對象的各種描繪與形述，來彰顯出「世界」的各種展現方式。換言之，胡賽爾強調的是透過主體之主觀意識的建構，將「世界」所特有的意義給完整的開展出來。這正是胡賽爾哲學思維最主要的目的。

是故以下將根據胡賽爾於《笛卡兒的沉思》的思維，探討「自我」與「世界」的內容與議題。在這個章節首先將透過對「自我」意識之反思與描述，來分析胡賽爾「先驗自我」之構造。其次，進一步地探討「他我」(other ego)之存在的問題，及其對笛卡兒思想之可能困境的反省與突破。最後，則是通過「互為主體性」(intersubjectivity; *Intersubjektivität*)之問題的提出，來探討「世界」(world; *Welt*)所展現的問題。

第一節、「我思」的反省至「先驗自我」結構的分析

胡賽爾在《笛卡兒的沉思》〈第一沉思 通向先驗自我的道路〉中便開宗明義地指出，笛卡兒式的顛覆將哲學改造成出自絕對奠基之科學的引導性目的觀念。胡賽爾表示：「正如同笛卡兒一樣，引導我們沉思的觀念，也將是一種能在徹底的真確性中提供奠基的科學觀念，最終是一種普遍的科學。」(CM., §3, pp.7.) 因而，胡賽爾延續著笛卡兒式的反省進路——「我思」——進行先驗現象學之建構與說明。換言之，胡賽爾於《笛卡兒的沉思》中所欲呈現的，即是對笛卡兒之「沉思」(Meditations; *Meditationen*)做出謹慎與嚴格的反省、批評、並進一步地改造，向先驗現象學的目標邁進。因此，在以下的探討中，將扣緊胡賽爾對笛卡兒之先驗轉向的反省及其轉化為主要的核心內容，探究胡賽爾通向先驗現象學建構的基礎。

一、胡賽爾對於笛卡兒先驗轉向的反思與轉化

首先，從胡賽爾對笛卡兒之沉思的基點出發，探討胡賽爾從笛卡兒之先驗轉

向的問題進行反省與釐清、及其如何轉化。

胡賽爾一開始的哲學起點是透過知識論之反思來進行的，強調人的意識作用、以及企圖建立「哲學是嚴格科學」之理念。笛卡兒式的科學理念，其實就是企圖將理論奠基在絕對確立之基礎上。但是，這個絕對的基礎並非任何一種既存的知識。笛卡兒認為，既存的知識是可以被懷疑，故不能被當作是哲學的基礎。笛卡兒通過徹底懷疑的方法，不僅否定了感官經驗的確定性，同時也否定建立在感官經驗之基礎上的「外在」世界與非感官經驗知識，並將此類問題「擱置」以避免判斷之錯誤的發生。笛卡兒宣稱：「只要我嚴格地把自己的意志限制在認識的範圍之內，使它只對明白而清晰地呈現於理解中的事物下判斷，我就絕不會犯罪和受騙。」³ 此時，笛卡兒發現有一事態是不容懷疑的，即是正在進行懷疑的思維活動——「我思」。根據「我思」的活動就確定思維主體的存在，所以笛卡兒得出了「我思故我在」的命題。而胡賽爾從笛卡兒那裡所承接的概念，即是笛卡兒之普遍懷疑的立場，於知識論意義上的根本原理進行反省與批判，從事態之「明證性」(evidence; *Evidenz*) 作為奠基科學觀念的基礎。笛卡兒認為，所有認知的原則皆在一種清晰、明白的條件底下進行。「清晰」指的是顯現於心靈的觀念本身具有著清楚之強制的性質；而「明白」則是指觀念的精確、清晰，且可從其他的對象中完全地區別開的性質。因而，對於笛卡兒來說，其所強調的即是觀念自身必須要是在清晰的狀態底下，而後才能夠將異於其他事物之特質給完整的展現出來。換言之，所有被認知的對象都必須要具有這種「清晰」與「明白」的特質，才可以被宣稱為知識。而笛卡兒的這種清晰、明白的觀念與原則，正是透過自我意識之作用建立的。

承接笛卡兒的看法，既然我們是在一種清晰、明白的基礎底下對事物進行判斷活動，故「明證性」就是一種奠基性的觀念。但問題是：究竟「明證性」所指涉的是什麼？在胡賽爾看來，只有在一種奠基之基礎意義底下，判斷才會真正的將其自身展現為一種「正確的」(correct)、「相符的」(agreeing) 狀態。(CM, § 4, pp.10) 換言之，這種奠基的基礎，即是判斷與被判定之事態「自身」是相符合一致的情況。更明確地說，即是：當判斷作為**意謂活動**(Meaning; *Meinen*) 之規則時，其所假設的就是「意指某物之存有與某物之意義的一種意識活動」。

³ 參見 Descartes, 黎惟東譯(2004),《沉思錄》(*Meditationen*, 1641) (台北：志文出版社), 頁 92。

如此一來，透過這種意指的活動過程，判斷僅被假設為一種「實事」（*affair-complex*）或一種「事態」（*state-of-affair*）、抑或是「實事」或「事態」的意謂。也就是說，這樣的一種意謂之活動就是「明證性」。所以，在具明證性之「實事」或「事態」中，就不再僅遠離實事的一種意謂的方式，反而是作為「實事本身」和「事態本身」的在場，因而與之相應的就是判斷者意識到事態本身。更進一步來說，當這樣的一種單純的意指性之判斷活動，通過了有意識的轉化為相應的明證性，便使得自身指向了「實事」與「事態」本身。（*CM.*, §4, pp.10-11.）所以，這種對於「實事本身」或「事態本身」的探討，便是胡賽爾現象學所提倡的「回到事物本身」（*zu den Sachen Selbst*）的「真實實事」之展現。

因而，胡賽爾認為從笛卡兒之思路所推廣而來的結果是，明證性是作為真正之科學觀念的基礎。用胡賽爾的話來說，即是：

就極廣泛的意義而言，明證性就是對某物之存在與如斯存在之事物的經驗；更精確地說，明證性即是一種心靈對某物自身的觀看。（*CM.*, §5, pp.12.）

然而，明證性也有可能因為與經驗所表明之事物相衝突而產生矛盾，而出現明證性的謬誤結果，這樣該如何判定明證性的已確立標準？於是胡賽爾將一般科學活動區分成「直接判斷」與「間接判斷」兩類。前者就是科學家對事態所下的判斷，就如同是「物體會往下墜落是因為有地心引力」之例證一般，這是屬於最原始的一種判斷立場；而後者則涉及到建立判斷的基礎、並可表明為判斷的正確性。胡賽爾認為，「間接判斷」是建立在「直接判斷」之基礎上的，且透過「直接判斷」就可以獲得明證。故明證性就是事物所直接呈現給我們的原始樣態，是一種**直接給予**的狀態。除此之外，胡賽爾更強調科學的明證性是全然不同於日常生活的立場。這是因為日常生活只為了相對目的，相對性的明證於此便能得到滿足；而科學所追求的則是普遍有效的明證性。換言之，科學的明證性必須在一種完備的、全面的與明晰的狀況底下產生。因此，明證性之主要的作用在於：事物所呈現給我們的是所有的面向，而非有偏頗的某個側面。

除此之外，當「明證性」被描述為一種排除可被懷疑之內容的確然性時，胡賽爾則更精確地用術語來描述此種「無可質疑性」（*apodicticity*），他說：

任何的明證性都是一個存在者或如此存在者以「其自身」的這一種樣式之存在是完全的排除任何懷疑的確定性中把握其自身。但是，這種確定性並沒有因此而排除了明證的東西在此之後有可能變成可疑的，存在有可能表現為假象的這樣一種可能性。(CM., §6, pp.15.)

這即說明，胡賽爾強調除了明證性之外，尚有「無可質疑性」作為更優先的價值。因而「無可質疑性」不僅是作為實事與事態所存在的一種確定性，同時還是絕對不可設想的實事與事態之非存在，也就是關涉存在的絕對無可置疑性。換言之，「無可質疑性」的主要特徵並非在於事物存在的確定性，而是絕對不可設想事物的非存在。這樣的說法就如同是笛卡兒所欲建造真正科學之原則——絕對無可置疑性。因此，關於這種「絕對無可置疑性」，若用觀看「杯子」的例證來加以說明，即是：在經驗杯子的過程中具有著「明證性」的內容，因為面向我、且當下被我所知覺之內容是存在的；但是卻無法保證當杯子轉動後，前一秒所知覺的知覺內容不會變成是假象。所以，在確然之明證性的引導下，感覺經驗絕不是一種確然的明證性。因為其非存有的部份（即是杯子的背面）是可以被設想的，這如同是我們將自身的感覺經驗設想是感官的錯覺、或設想成夢境一般。(CM., §6 pp.14-16.) 由此可見，胡賽爾所要求面對的現象學討論之內容，乃是在於「自我」的意向性意識中所出現的意向內容、且這些意識的內容並非是單一的意向性，而是有著許多不同層次與屬性的意向性呈現。那麼胡賽爾如何透過「自我」這個概念作為先驗知識之奠基的基礎來建立「嚴格之科學」？接下來，進一步地探討胡賽爾如何將「我思」作為先驗知識的奠基觀念，並透過「我思」來建構、邁向先驗的現象學之路。

二、「我思」作為先驗知識的奠基觀念

胡賽爾追隨笛卡兒作了一次重大的轉向，且導引向先驗的主體性，用胡賽爾的話來說即是：「轉向作為確然確定的和最終的判斷基礎的我思，且任何徹底的哲學都必須建立在這個基礎上。」(CM., §8, pp.18.) 那麼，作為先驗主體的「我思」所涉及到的範圍為何？除了「我思」以外之「客觀世界」又是如何的被呈現？胡賽爾假設，「不僅軀體的自然世界，且是整個具體的周遭生活世界，對於我而言都不是存在著的，而只是存在現象。」(CM., §8, pp.19.) 這即是說，胡賽爾將所有的外在之客觀世界中的事物，設定為「為我意識之作用而呈現的現象」。

因而關於事物的客觀存在與否，胡賽爾則採用「存而不論」之立場不做任何的判斷與探討。故對胡賽爾而言，整個「世界」是作為一種「我思」之意識內容中的「現象」(phenomenon; *Phänomen*) 呈現。「世界」本身真實存在之實體性的預設，胡賽爾則是擱置不談。胡賽爾對「我思」的使用是與笛卡兒立場截然不同的。

那麼，胡賽爾如何將「客觀世界」區分出來，並納入作為「我思」之意識的內容中展現？相對於笛卡兒採取懷疑之方法回到主體性的探討，胡賽爾所採用的是「現象學的懸擱」(Phenomenological epochē; *Phänomenologische epochē*)，用胡賽爾的術語來說，即：

作為先驗根據的觀念，的確並非是企圖要將我思用作為一個確然明證的前提，假定它們蘊含了先驗的主體，而是要我們將注意力放在一個事實上，即是現象學的懸擱（對於我，這個沉思中的哲學家）開啟了一個全新、無限的存有領域，作為一個全新的領域：先驗經驗 (transcendental experience)。 (CM., §12, pp.27.)

如此，胡賽爾提出「懸擱」，並企圖透過「懸擱」而將世界範圍以「我思」之先驗經驗的思維內容來顯現、且進行分析。

但什麼是「懸擱」？其目的與價值為何？在這裡胡賽爾所謂的「懸擱」(epochē)，特別是針對客觀世界存在的問題來談。進行「懸擱」的目的即是讓先入為主的成見失去作用。換言之，就是通過對「世界」的普遍懷疑，而將於我們面前呈現的世界經驗內之「世界存在」的內容，更加詳盡地釐清。但是，胡賽爾並非直接承認有一個外在之客觀世界的具體存在，而是將「世界」視為存在於「我」的意識中的意識內容。換言之，「懸擱」並非拋棄客觀世界、或否認客觀世界的存在，而是將「世界」保留在我們的意識中。故「世界」是為我而存在的；也因為我而具有有效性。因此，只有通過「我思」的活動，「世界」才可被承認是存在的。胡賽爾更進一步地指出，笛卡兒的「我思，故我在」之命題的明證性一方面沒有去澄清先驗懸擱的方法上的意義；另一方面也沒有透過「我思」之先驗經驗更深入地將「自我」之特性給完整地區別開來，而導致於思路的偏離。是故胡賽爾的討論重心，即是致力於發展「我思」之先驗經驗的無限領域

探討。有鑒於笛卡兒理論上的瑕疵，胡賽爾深入其所舉列出的問題、加以延伸與探討，一步步地邁向其所希冀之先驗現象學的建構與發展。

但是，胡賽爾通過現象學的懸擱後，發現一個先於客觀世界存在的領域，亦即「純粹自我」與「我思」的存在。因此客觀世界的存在反而變成了次要的存在，何以會如此？這是因為這個先於自然世界之純粹自我的存在，同時還預設了一個先驗領域的存在。於此，胡賽爾提出了「先驗還原」（*transcendental reduction*；*transzendentalre Reduktion*）的概念，他指出：

先驗還原的意義，意味著：其於起始上不能夠設定任何東西是存在著的，除了自我和包含在這個自我本身中的東西，有一個未限定之可決定性的視域之中。（*CM.*, §13, pp.30.）

因而通過「懸擱」後，將意識關注的對象或焦點收回至先驗領域之經驗的先驗主體性的活動中，就是「先驗還原」。而胡賽爾所說的「自我」，便是「先驗自我」；且這個先驗自我的存在，是在知識論之意義上先於一切客觀之事物而存在的。但現在的問題是：如果「先驗自我」於認識的過程中具有著優先性，且這種優先性不至於成爲一種空洞的討論或空洞的議題，那麼必須立即解決的即是：「先驗自我的構造與特徵爲何」的問題。

三、「先驗自我」的構造與特徵

對胡賽爾來說，當他透過笛卡兒式地將「自我」作爲「先驗自我」之特質來進行探討時，其所欲揭示的即是「先驗自我」的意涵，再透過「先驗自我」尋找純粹先天科學之可能性。所以胡賽爾認爲，雖然笛卡兒透過「我思」來說明「自我」的存在，但他沒有繼續關注「我思」這個先驗的領域，反而直接地假定「我思」存在的確然明證性。⁴ 所以對胡賽爾來說，這個全新的無限領域——「先驗經驗」的領域，正是現象學所要關注的對象與主軸。胡賽爾認爲，「先驗自我」本身的構造必須要建立在兩個相互關聯的前提上，分別是：一、「先驗自我」必須是意向之體驗的活動，並且是作爲與進行體驗活動之「自我」是同一的；二、

⁴ 胡賽爾認爲，笛卡兒由「我思」直接推論至作爲客觀存有之「我在」過程太過粗糙，並未有效地發展「我思」之意涵。故胡賽爾以「我思」爲其反思的起點，就「我思」之意識內容發展其「世界」之呈現問題。

「先驗自我」並不是一個空洞的同一狀態，而是作為所有習慣之基礎的「自我」。據此，胡賽爾討論的重心便由作為「我思」之「自我」、或稱為「同一的自我」，轉移到多樣性之「我思」的意識活動探討。這即是說，「同一自我」是生活於「意識之流」中的。

胡賽爾強調，通過對「世界之存有」所做的「懸擱」，是不會改變與「世界」之相關事物的多樣性思維活動之關聯性的。用胡賽爾的術語描述，即是：

每一個我思，每一個意識體驗，我們可以說「意謂著」（means）某物、或以被意謂的方式於其自身中承載其每一次的思維對象（*cogitatum*）。（*CM.*, §14, pp.33.）

因此，「意識」的首要特徵與呈現，即是在於「每一種意識作用本身都是對某物的意識」。換句話說，「我思」即預設了一個被我所思的對象。例如：對於「杯子」的知覺，即意味著「杯子」是意識的對象，同時是以「知覺這個特有的意識模式」意指著杯子。所以，「意識體驗」（*consciousness*）也可以稱之為「意向體驗」（*intentional*）。是故「意向性」（*intentionality*）即指意識的普遍基本屬性；「關於某事物的意識」（*to be consciousness of something*），而作為「我思」是於自身中承載著思維的對象。換言之，當意識作為「我思」的同時，它也在其自身中包含了「我思」的對象。

因而，胡賽爾指出，當我們遵循著「我思—思維對象（作為思維對象）」（*cogito—cogitatum [qua cogitatum]*）的這個二元方法論原則後，便可以展示出對普遍的、且相互關聯的具體思維活動作描述。此外，胡賽爾認為對意識生活的研究，可以從兩個路線著手：一是「意向對象」的（*noematic; noematisch*）描述；二是「意向作用」的（*noetic; noetisch*）描述。前者之描述所關注的即是：於意識中的各種模式賦予意向對象的規定性（*determination*）；而後者的描述，則涉及到「我思」本身的各種模式，即意識的各種模式，如：知覺、回憶、想像等；這些模式彼此間有著內在的差異，如：清晰性（*clarity*）與明白性（*distinctness*）。（*CM.*, §15, pp.36.）

除此之外，胡賽爾認為，有關「意向對象」與「意向作用」的描述，是不可分割地結合在一起的。胡賽爾稱這種結合為一種綜合（*synthesis*）的過程，是一種意識所特有的結合方式。（*CM.*, §18, pp.41.）換言之，意識活動本身便已具備有綜合的作用，所以在時間之流中對象會將它的多樣性呈現出來。但是這個呈現並不是一種毫無連續、雜亂無章的主觀過程，而是具有規則性的呈現。因為對「我思」而言，對象所呈現出的多樣性都是屬於對象、且是統一的對象。因此，在時間中，意識作用與意識對象產生一種綜合的過程，而此綜合就是基於對同一的我思之對象使然。但是，在對象呈現的過程或意識體驗的過程中，有一種「內在的時間性」（*internal temporality*）存在。它不同於對象的時間性，但同時又具有連續的特性，此連續性也是由於對象的同一性。（*CM.*, §18, pp.41-42.）簡言之，「內在的時間性」所指的，就是對象將其多樣性呈現給主體之意識的過程中所呈顯的時間性；它是不同於對象的時間，而是屬於意識的過程。換言之，主觀之內在的時間形式就是「意識流」。

更進一步地針對意向生活的現實性（*actuality*）與潛在性（*potentiality*）問題，胡賽爾提出反省與說明。他認為意向性的多樣性屬於每一個「我思」，且「我思」不僅意識到「世界」，並且其本身也是於內在時間意識中被意識為「我思」的。故任何現實性都包含有自身的潛在性，且這些潛在性不是空洞的可能性。換言之，每次真實之體驗中預先的被意向性地勾畫出來的可能性，並具有能被自我實現出來的特徵。（*CM.*, §19, pp.44.）所以對胡賽爾而言，對象將其多樣性呈現給意識的過程中，除了對象已經呈現的面向外，對象還有許多的潛在性。但這些潛在性並非是空洞的，透過「自我」這些對象的潛在性是可以實現的。另一方面，我們也觸及到意向性的另一種基本特性，即：每一個主觀意識的過程都有一個變動的視域；而這個視域會伴隨著意識連結的變更而有所改變，同時也會跟隨意識流動至不同階段而變更。除此之外，胡賽爾也強調，視域不僅只是對象呈現給意識的那一面；其還涉及到對象的潛在性。胡賽爾指出，視域都預先規定了潛在性。我們可以詢問視域中包含著什麼東西、並能夠加以解釋，更可將意識生活中的潛在性揭示。所以我們才可以揭示現實的「我思」，始終只是在暗示的程度上隱含地被意味對象性意義。這種對象性是「作為思維對象的思維對象」（*cogitatum qua cogitatum*），而非一個完全被給予的對象。（*CM.*, §19, pp.45.）換句話說，這種在意向生活中，被思維之對象的隱蔽、不完全開放視域，即是對象的潛在性。

簡言之，根據胡賽爾對「先驗自我」自身構造的說明，將「先驗自我」之特徵大致可區分為三，分別是：第一，「先驗自我」具有「先驗」的特徵。這是因為胡賽爾透過「先驗」的性質來解釋「自我」之概念，而將整個「世界」的自然之存在與客觀世界的意義，設定為因「自我」才具有有效性並賦予其意義。換言之，「世界」中所有的意義都是來自於「自我」而被賦予的；而「外在世界」（客觀世界）也僅只是為「我」所接受、為「我」所顯現。其次，「先驗自我」具備著「構造性」的特徵。「構造」指的是，「先驗自我」於意識活動中的動態之活動。因為意識之流是不斷的變化與流動的，且「自我」是一直處於這種動態的意識活動之中；所以「自我」就不會是一種靜態的狀態，而是一個自身不斷的構造著的主體。最後，「先驗自我」是具有「意向性」特徵的。因為事物皆為「自我」所意指、皆是某種意向之物；故透過「意向性」才可以將「先驗自我」與「外在世界」統一為意識中呈現的「現象」。

通過對「我思」的反省後，探討「先驗自我」之結構，分析並揭示出作為「先驗自我」的特性。接下來，將透過「先驗自我」進一步地探討「陌生經驗」與「他我」的問題。

第二節、「陌生經驗」與「他我」的提出

儘管，胡賽爾採用笛卡兒「我思故我在」的思考途徑，由「我思」之主體哲學的角度進行反省，並通過「懷疑」找到其自明性的開端，進而確定「正在思考」的這件事與思維主體之「自我」——也就是「我思」——是絕對不可懷疑的。但是，胡賽爾卻不是全然地接受笛卡兒的立場。因為笛卡兒這種退回到絕對無可疑之「思維我」的立場，極可能會產生一種無法衝破的「獨我論」（Solipsism）之困境而無法掙脫。胡賽爾意識到笛卡兒哲學之危險，因此，於《笛卡兒的沉思》之〈第五沉思 對作為單子論交互主體性之先驗存在領域的揭示〉中，胡賽爾便清楚、明白地提出此類的問題，並企圖化解此種獨我論所產生的危險：

當我這個沉思著的自我通過現象學的懸擱而把自己還原為我自己的絕對先驗的自我時，我是否會成為一個**獨存的我**？而當我以現象學的名義進行一種前後一貫的自我解釋時，我是否仍然是這個獨存的我？因

而，一門宣稱要解決客觀存在問題、又要作為哲學表現出來的現象學，是否已經烙上了先驗獨我論的痕跡？

讓我們更仔細地思考一下。先驗的還原不僅使我與我的純粹的意識體驗之流相聯繫，而且也與由這些體驗的現實性和潛在性構造起來的統一體相聯繫。然而，現在看來這是明顯地，即這樣一些統一體是不可與我的自我相分離的，因而它們都屬於自我的具體化本身。(CM., §42, pp.89.)

不可否認的是，就知識論之認識過程的探討而言，人類思維活動以及認識活動本身，都必須要透過思維主體自身，即從「自我」出發。因此，在認識的過程中，是不可能跳脫從「自我」的角度來進行反省，而直接地由其他之主體或事物顯現。但是，若僅承認只有單獨的「我」之存在而無其他之存在物，那麼對於其他之主體而言，又該如何的界定？畢竟人並非單獨地生活於世界中，而對其他之主體無任何的互動與交流存在。然而若將笛卡兒之「我思」為反省的起點，雖然可以找尋到其自明性與不可懷疑性，卻極有可能變成「我」是存在於沒有互動之孤寂的世界中。倘若此命題為真，那麼社會活動與文化現象的部分又該如何說明？因此，胡賽爾透過在「先驗我思」領域中的「陌生經驗」，意識到有「另一個自我」(alter ego)，即「他我」(other ego; *das andere Ich*)的存在；或者也可以說是「多元化之主體群」的觀念之產生與發展。這就是胡賽爾看出笛卡兒的「我思」所呈現的問題所在，而企圖突破一個孤絕、唯我獨存的「獨我世界」之脈絡所構思出來的解決方法。故在以下的探討中，首先延續先驗「我思」之思考途徑，進一步地反省胡賽爾是如何面對「陌生經驗」的問題與對於獨我論危險性的突破；其次，再針對「他我」的問題，在共同擁有的「世界」的前提下，探討各種不同層次之「群體」的「互為主體性」活動、以及「世界」與「自我」之關係。

一、陌生經驗與本己經驗

既然胡賽爾意識到笛卡兒之「我思」所留下的困境、並且試圖解決，那麼胡賽爾是怎麼解決這樣的困難？如何解釋、說明「先驗自我」跳脫獨我論之危險，並意識到「陌生經驗」(problem of experiencing someone else; *Fremderfahrung*)之問題，而向外在之「客觀世界」開展出多元性與差異性？胡賽爾是如此解釋的：

無論如何，在我之內、在我的先驗地還原了之純粹的意識生活領域內，我所經驗到的這個世界包含他人在內，按照經驗的意義並不是我個人綜合的產物；而只是一個外在於我的世界、一個互為主體性的世界，是為每個人在此存在著的世界、每個人都能理解其客觀對象的世界。然而，每個人都有他自己的經驗，有他自己的顯現及其統一體，有他自己的世界現象，同時這個被經驗到的世界自身，也是相對於一切經驗著的主體及其世界現象而言。(CM., §42, pp.91.)

也就是說，儘管「自我」在一種絕對孤寂的狀態裡，「世界」因為疾病或災難而導致於僅只剩下我一個人單獨地存在，我仍舊是與「世界」有著關聯與聯繫的。「自我」是無法單獨跳脫這個共有的架構而宣稱「我」是一個絕對的孤立狀態，而不需要與外界連接。換句話說，無論是在任何的情境脈絡中，人仍舊是具有著其社會性意義，亦即無時無刻地都在一種與「世界」溝通的狀態底下進行活動。除此之外，在這個外在客觀的「世界」，即「自我」與「他我」經驗、感受的共同「世界」。而這個「世界」，仍舊是一個眾人所共同擁有的「世界」，而非僅有一個孤絕獨在的「自我」存在而已。因此，胡賽爾指出：「在自然接受世界的態度底下，我發現我和他人是有所不同的，並且是以我和他人相對比的形式。如果我是以通常意義上的他人中所抽象出來，那麼我就仍然是**孤立** (*alone*) 的狀態。」(CM., §44, pp.93.)

但是一個由「我思」出發擁有著自明性與不可懷疑性之完全孤寂的「自我」，應該要如何與外在之「客觀世界」的「他我」聯繫與溝通？胡賽爾於此認為，必須保留一個最基礎性、原初性意義的部份，並且完全屬於「我」之「本己性領域」(*sphere of ownness; Eigensphäre*)，同時也可作為與「外在世界」和「他我」溝通之橋樑的聯繫憑藉與管道，而這個溝通的橋樑即是——我們的「身體」(*body; Leib*)。因此，我們的「身體」是「外在世界」最基本的層次，同樣地也是屬於「自我」的整體展現。所以唯有透過我們之「身體」的經驗與感知，才有可能將「外在世界」所呈顯的各種樣態收納。若用胡賽爾的話，則是這樣解釋的：

作為唯一的身體，它並不是單純的物理身體 (*Körper*) 而恰好是一個具有生命身體 (*Leib*)，是在我的抽象的世界層次之內的一個唯一的客體、根據經驗我就把各種感覺的領域看作是這樣一個客體，即或是以

各種不同的隸屬方式（如：觸覺領域，冷暖的領域等）。「在」這個唯一的客體「中」，我可以直接地「處理和支配」（*rule and govern*），尤其是可以在其「器官」（*organs*）的每個身體中起支配作用。（*CM.*, §44, pp.97.）

這說明「自我」透過身體與精神的統一性，來構造出對於「外在世界」之認知的種種樣態。因為「自我」與「外在世界」的溝通連結，是必然地要通過身體的感知與收納……等的運作才會成其可能。除此之外，正因為「身體」具有著這樣的一種能力，因而讓「自我」得以於客觀世界佔有其獨立之地位。所以我們可以宣稱：我們的「身體」是「自我」的肉身化、具體化的展現。因此，當我們在說「我」之時，我們所指稱的就是一個包括了肉體的精神物質性之具體的我。這即說明：「自我」除了是一個具有思維活動的「我」外，同時也是具有肉身的一個整體，而非僅只是作為思考活動的「我思」。

既然，「身體」是通向「外在世界」的關鍵因素，但對於胡賽爾之理論架構而言，一個「自我」與另一個「自我」；即「自我」與「他我」之間，是存在著一條無法跨越之鴻溝的；那麼「自我」應該如何去確認、推索出「他我」之為主體而存在？胡賽爾說：

現在的問題是如何去理解這樣一個事實：這個自我本身不僅具有新的意向性，且總是能夠伴隨著一種能使自我的本己存在得以完全地和徹底的超越的存在的意義而構成更新的意向性。對我來說，那種現實地存在著的事物，也就是說，那種不僅以某種方式被意指、而且在我之中和諧地證實著的事物，怎麼會是與可說是我的構造型綜合的交合點有別的事物呢？因而，作為與我的綜合具體不可分的東西，難道就是我本己的事物嗎？（*CM.*, §48, pp.105.）

胡賽爾企圖退回到本己經驗中，於「自我」的經驗流中塑造出「非我所有」的陌生經驗。而這種構造出「他我」之經驗的方法步驟，分別是：「對偶」（*pairing*；*Paarung*）、「附現」（*appresentation*；*Appräsentation*）、以及「移情同感」（*empathy*；*Einfühlung*）。透過此三種現象學方法，胡賽爾由本己經驗的反省中，推索、確立出「他我」的存在。那麼，究竟胡賽爾是如何運用其現象學方法推衍出「他我」

的存在？在以下的討論中，將扣緊胡賽爾透過本己經驗面對「他我」存在之問題為主要核心架構，探討「他我」之問題。

二、「他我」的提出

首先，胡賽爾從「自我」出發反省本己之意識經驗發現到在我的意識內容中，「我」並非是一個獨存的狀態，這即是說：除了「我」之外，還呈現一個以身體之形象出現的陌生人（他我）存在。胡賽爾說：

「他人」（Other）相應於我本人而言，他人就是我本人的一種「映現」（mirroring；*Spiegelung*），但並不是徹底的映現，雖然與我本人相類似，但還不是通常意義上的類似。（*CM.*, §44, pp.94.）

這即說明：胡賽爾透過「映現」的方式，指出在本己經驗中已經意識到陌生經驗的問題，意識到可能有其他的「自我」——也就是「他我」——的存在。但究竟「他人」之特徵為何？「他人」是如何與「自我」不同？於此，胡賽爾並未加以說明與闡釋。根據胡賽爾的陳述，在「映現」的層次中所意識到的「他人」僅只是作為「物理身體」（*Körper*）對我呈現，而不涉及「他人」的心靈內容為何問題。那麼，胡賽爾又如何確定除了「自我」以外，仍有另一個「他我」的存在？如何可以確定「他我」與「自我」一樣，是具有「身體」與「心靈」這兩種特徵？為解決這問題的疑慮，胡賽爾提出「對偶」與「附現」之概念，來加以說明。

既然，胡賽爾在本己意識中已推索出「他人」是作為「身體」對我呈現，而「對偶」（pairing；*Paarung*）則藉由「他人」和「我」的身體之相似性來加以解釋，那麼「自我」是如何「對偶」於「他人」之身體？胡賽爾說：

對偶即是對比於「認同」（identification）的被動綜合，我們稱之為「聯想」（association）之被動綜合的原初形式。「對偶聯想」（pairing association）的特徵在於：在最初的情況底下，兩個材料都是在某個意識統一體中被直接給予與突顯。在這個基礎底下，它們於本質上就早已處於純粹的被動性中（無論他們是否被引起注意），作為共同特殊性之材料出現，它們在現象學上建立了一個類似的統一體、且它們總是作為

一對而被構造出現。(CM., §51, pp.112.)

這即是說，當「我」意識到有其他的身體存在時，「他人」的身體是與「我」的身體相類似的。但是這個層次的「我」所意識到的「他人」，僅是作為「身體」而呈現。倘若要再進一步地宣稱：「他人」與「我」是一樣具有著「身體」與「心靈」這兩個面向的、且「他人」的身體是和「我」一樣具備著感受生命意義之「身體」，除了「對偶」之呈現以外，就必須在本已經驗中透過「附現」的概念來加以連結。

故胡賽爾明確地指出「他人」的「附現」與意向作用，即是：

他人 (*Other*) —— 他我 (*Other Ego*) —— 這字面上的意涵提供了最初的引導。「變更」(*alter*) 成另一個自我。這裡自我指的就是我自己，自我是在我的原初 (*primordial*) 本已經驗中構造出來的；唯一作為心理學意義上的個體 (作為原初的人)：作為「人格化」(*personal*) 的自我是直接地控制這賦有生命之身體 (*animate organism*) 的、並與原初周遭世界發生作用；它是具體意向性生活 (*intentional life*) 的主體，一個涉及他自己和「世界」之心理學領域的主體。(CM., §50, pp.110.)

所以胡賽爾認為，透過「對偶」可以比對我的身體和陌生人的身體；而運用「附現」概念之使用則體現「自我」是具有著「身體」與「心靈」這兩個面向。既然陌生人有「身體」，而配合著「身體」出現的應該還有其「心理」的層面。如此，「他人」也同「自我」一樣具有主宰的意義與內涵，是一個完全獨立於我的一個主體、且具有著許多的心靈屬性。

問題是：我們即使意識到「他人」也同「自我」一樣，具有「身體」與「心靈」這兩個面向，但仍然有許多內在的部份無法直接呈顯而被我們所經驗到，這種間接的意向性——即是「附現」。用胡賽爾的話來說，即是：

在這裡，一定存在著某種意向性的間接性，而且是從「原初世界」(*primordial world*) (不斷的起奠基作用) 之基礎而來，並且是呈現在意識中的「也在這裡」(*there too*)；但是這仍然不是在這裡的事物，也

不能變成一個「本身在這裡」的事物 (itself-there)。而我們在這裡便涉及到一個「共同顯現」(co-present) 之性質：「附現」(appresentation；*Appräsentation*)。(CM., §50, pp.109.)

這說明，「附現」總是伴隨著直接呈顯而出現。但它並不會獨自地發生，而是附屬在直接呈顯的前提底下才會產生。簡言之，「附現」僅只是一種間接的呈現方式。因此，胡賽爾之所以提出「對偶」與「附現」之概念，主要是說明除了「自我」以外，「外在世界」仍是有「他我」的存在。但這些和「我」一樣具有主宰之心靈層次，無法被直接地呈現於我們的意識中。因此，透過「附現」最主要的目的在於揭示：「他人」之心靈活動與意識內容，僅只能間接地被經驗到。所以透過「對偶」所直接呈現與經驗到的，即是承認有作為陌生經驗之「他我」的存在；而「附現」則是透過「自我」的意向性活動間接地呈現「他人」之心靈活動與意識內容。(CM., §54, pp. 117-118.) 至於我們該如何去掌握、了解「他我」之內在的意識活動與內容？就此，胡賽爾提出「移情同感」，來呈現超越「自我」之身心的範圍，如何去設身處地同情、了解「他我」。

根據胡賽爾「移情同感」(empathy；*Einfühlung*)的看法，其實即是一種「我」可以解讀「他人」之各種活動與狀態的方式，並將「他人」解讀為一種類似於「我自己之內在活動狀態的表達與呈顯」。⁵ 因為「自我」往往是從「我」的思維與立場去認識或理解「他人」。「我」的立場是在「這裡」(Here)，相對地，「他人」則是在「那裡」(There)。但是當「他我」變為思考中心的同時，「他我」的立場則會變成中心、同樣是「在這裡」；而「自我」則成為他人相對應的「在那裡」。而這種「對我而言在那裡」(thereness-for-me；*Für-mich-da*)的「他人」問題，用胡賽爾的話來說明是如此：

當我的軀體的身體往回關涉到它自己時，它就具有了他自己的那個處於中心之「在這裡」的被給予性方式；每一個另外的軀體，即「他人」的軀體，則都具有在那裡的樣式。這個「在那裡」的方位可以通過我的動覺而得到自由地改變。因此，在我的原初領域內，一個空間的自然就是在那種變化中構造出來的，而且是在與我的作為感知地發生著作用的身體狀態的意向相關性中構造出來。(CM., §53, pp.116.)

⁵ 參見 Moran, Dermot (2005)，蔡錚雲譯，《現象學導論》(台北：桂冠圖書)，頁 229。

從那裡出發去感知時，我將會看到同樣的東西，只不過是以相應別的顯現方式罷了，就像這些顯現方式都屬於那個本身在那裡的存在那樣。或者說，在構造中屬於每一個事物，不僅是關於我此刻「從這裡出發」的諸顯現系統，而且也是與那種把我放置到那裡去的位置變化完全確定一致的諸顯現系統。並且，對於每一個在那裡的事物而言都是如此。(CM., §53, pp.116-117.)

因此，「移情同感」是在一種「互為主體性」之立場的建構基礎下進行。如此，「我」與「他人」之「在這裡」與「在那裡」的立場轉換，便成爲一種相對性的關係存在，而非採取絕對的立場或角度進行思維。換句話說，當我們在理解「他我」的同時，「我」是跳脫了以「自我」爲中心之立場與觀點來觀察他者。

因此，透過「我」與「他人」之「在這裡」與「在那裡」的立場轉換方式來知覺「他我」，「他我」才不至於被我當作是「自我」的複製品。所以，這種觀看的方式，即：在知覺的角度，假若「我」移動自己而置身於那邊、那裡時，就能夠、也應該要獲得的意識事物的角度；而「他我」從他的角度也可以與「我」平等地把「我」也意識作存在於「那裡」、在那邊的「他我」，有著知覺事物、意識事物之角度的「他我」。如此，就可以從「他我」爲中心，由「他」的角度出發來架構一個環繞他而存在著的周遭世界。⁶ 所以，對胡賽爾來說，「移情同感」不是一個判斷、推理或一般的觀念化過程，相反地「移情同感」之立場轉換是個已被建立起來的經驗。⁷ 故依循著胡賽爾所提出的「他我」與「自我」之間的「在這裡」與「在那裡」的關係說明中，可找出三個重點與特徵：第一，在關係的建構中是以「自我」爲中心的；其次，「自我」與「他我」的關係雖非是「同一」的，但此二者可以相互轉移其位置與立場；第三，每一個「自我」都有機會成爲核心的意義與價值，但不可作爲「他人」之主導。簡言之，透過「移情同感」的方式，可以用來說明「我」與「他人」之互動的可能性，而不是讓「自我」成爲一種沒有溝通與活動的孤絕狀態。

於此，順著胡賽爾的思路可以清楚、明白地了解到，他試圖跳脫笛卡兒之獨我論的陷阱。一方面，由「自我」直接的呈顯出來之經驗中引導出「他我」的存

⁶ 參見 蔡美麗 (1999)，《胡塞爾》(台北：東大圖書)，頁 129。

⁷ 參見 Moran, Dermot (2005)，蔡錚雲譯，《現象學導論》(台北：桂冠圖書)，頁 230。

在；另一方面，又以「他我」為基礎建立一個「主體際世界」。因而對胡賽爾而言，「他我」並非單純的於我心中所**意謂著**或**意識**的存有，同樣也不是一種我所**意謂著**或**意識**的綜合單子群。相反的，「他我」就是徹底的「他人」、是與「自我」一樣，具有著主體性與宰制性等等的**主體構造內容**。(CM., §42, pp.89-90.) 而這正是胡賽爾企圖透過「自我」出發進行反省，所建立的客觀世界起點。換言之，對胡賽爾而言，「他我」架構的開展就是「主體際世界」的建構；而「主體際世界」(the intersubjective world; *die intersubjektive Welt*)，其實就是「我」與「他人」之共存的本質狀態之「世界」。

那麼，這個作為「我」與「他人」間所共同擁有「主體際世界」的「世界」結構與基礎是什麼？在下一節的探討中，將以這個先驗還原後的「主體際世界」結構為探索核心，探尋「自我」與「世界」之關係。

第三節、「互為主體性」的「世界」結構

什麼是「世界」？作為一個實際存有的「世界」不正是作為一種具有確然之明證性而呈顯出來的嗎？作為與人之日常生活相關的「世界」，同時是**具有著直接相關聯的事實科學、及間接相關作為方法論工具之先天科學**這兩個領域。這即是說，「世界」的存在具有著**無法用命題明確表達的特性**，且「世界」的存在具有著「明顯性」(obvious)之特徵。換句話說，「世界」總是於普遍的感性經驗明證性中被預先給予我們，因此是無法直接地當作一種確然之明證性而得到運用。那麼，究竟「世界」之經驗的明證性是什麼？其特殊性又為何？胡賽爾明確地指出：

世界經驗的明證性，只有將為了科學提供奠基作為其目的，才會需要作為其有效性與涉及範圍做出批判；因此，我們不能將這種明證性當作在問題之範圍以外是直接地、確然的。這顯示了，將所有預先給我們的科學否定、並將其視為與我們不接受的偏見，這些都是不足夠的。我們必須還要再刪除其普遍的基礎，即經驗世界之基礎的天真地接受。這種以自然之經驗明證性為根據之世界的存在，不應該再作為對我們而言是明顯性的事實；相反的，其自身只是一種接受的現象。(CM., §7, pp.17-18.)

故建立在經驗明證上的自然科學，是不足以成爲絕對奠基之基礎的。這是由於它已經天真地接受「外在世界」之客觀事實的結果使然。所以，從以上的推論看來，胡賽爾依循著笛卡兒的思路，將真正科學的絕對之奠基基礎，從針對「世界」的經驗轉回到了主體自身的反省；再進而轉向至對「先驗主體性」（transcendental subjectivity）之探討。這樣的一種推進，正說明了真正科學的無可質疑性之基礎，是必須要建立在「我思」（ego cogito）之意識作用上的。

儘管胡賽爾從「我思」出發探尋自明性與不可懷疑性，但是他卻沒有和笛卡兒一樣，停留在絕對孤寂之「我」的層次。相反地，胡賽爾卻再更進一步地推論出於世界中还有其他之「自我」，也就是「他我」的存在。首先，胡賽爾透過「附現」與「對偶」的方式，承認有一個與「自我」一樣有著身體與心靈的另一個「自我」的存在；透過「對偶」將在我們的知覺領域中呈現出的「他我」之身體，轉換成我自己的身體來知覺。再者，通過「附現」的意識方式，讓「自我」與「他我」的差異性得以完整地展現出來。最後，通過「移情同感」的意識方式，承認「他我」的主體性，「他我」是一個具有主宰能力的「自我」。問題是：胡賽爾企圖藉由「他我」爲基礎，建構除了作爲先驗主體的「自我」之外的共同世界與外在客觀世界的「世界」基礎，但這個共同之「世界」的結構到底爲何？事實上，根據胡賽爾的說法，可分成三個層次：一是，本質狀態底下的交互主體性；其次，是單子間的互爲主體性「世界」結構，也就是人與人之間所構成的社會世界；第三，則是「自我」與「周遭世界」的問題，即針對共同擁有之「世界」探討。是故，緊接著將延續胡賽爾對於這「互爲主體性」之「世界」的劃分，探索這三種不同層次的「世界」構造。

一、本質狀態底下的互爲主體性

胡賽爾開宗明義地指出，若要構造出一個具有普遍性意義之本質狀態的「世界」，就必需回到具有主宰意義的「自我群」所共同擁有之最原初的本質狀態中、並透過具生命意涵之有機體的「身體」爲起點來探討「互爲主體性」的問題。

首先胡賽爾認爲，在「世界」中不論是以「社群」（community）之形式所優先組成、抑或是其他以「共有的本質」（commonness of Nature）建立之「互爲主體性」的基礎，這兩者都是處於本質狀態底下的「互爲主體性」結構呈現。因爲，

「他人」的主體性是通過「我」的主體性之獨特本己本質性中的「附現」而產生、且「我」的主體性又伴隨著另一個本己之本質的主體性意義與有效性，故我們會看到一個不確定的問題，即是：「社群」問題的產生。(CM., §55, pp.120-121.) 那麼，「世界」究竟如何以一個具有「社群」意涵的形式呈現？胡賽爾指出：首先，在屬於我的原初之本質（*primordial Nature*）領域中出現的「他我」的「身體」，跟「我」的綜合統一體——「身體」——是不可分割的。胡賽爾說：

如果「他我」的身體伴隨著附現的作用出現，那麼與其相一致的是：「他我」伴隨著身體變成是我意識中的對象、且其身體是以附屬的方式呈現，以「絕對在這裡」（*absolute Here*）的顯現方式被給予。(CM., §55, pp.121.)

因此，我們所謂的「在那裡」的身體與我們通過「附現」的方式而獲得由「他人」之視角所投向的「在這裡」的身體，實際上都是同一個身體的兩種不同顯現方式。換句話說，這個身體不僅可以作為「在那裡」的身體而給予「我」，同樣地也可以作為「在這裡」的身體而給予「他我」。所以在這個意義底下，不論是「自我」還是「他我」都以「身體」的形式呈現。

然而問題是：該如何將「自我」所原初擁有的本質領域、以及在「他我」的知覺中所呈現給其自身的那個本質領域把握為同樣的一個本質領域？胡賽爾認為，「我」的原初本質領域和被呈現出來的「他我」之原初的本質領域的同一性意義，即在於一定要透過對「他我」之「附現」的方式、以及作為「附現」而必然地具有共同作用之在場的統一體而產生。除此之外，胡賽爾認為透過陌生經驗，來表現作為「自我」的「我」是能夠知覺到其他「身體」、並強調這是透過類比的方式使然，因為「他我」之「身體」是與「我」之「身體」相類似的。更進一步來說，正是因為這種對比「身體」之類似性，「我」才能夠將一個與「我自己的意識」相類似之事物置入對象的「身體」中，且這樣的「身體」才能成為「他我」的「身體」。事實上，胡賽爾這樣的命題無非承認自然對象是與原初被給予之「我」的層次相統一，且這些自然對象同樣可以從「他我」之被給予的方式獲得。因此，這屬於最原初意義底下之「互為主體性」的內涵——即本質狀態底下的「互為主體性」。

根據「身體」存有之基礎作為探討本質狀態底下的「互為主體性」問題，胡賽爾不僅承認「他我」之存在，更認為可以透過「附現」與「移情同感」的方式加以把握與說明「他我」的特徵。這樣的思維模式不僅已經成功地突破笛卡兒「我思」之命題以來的獨我論陷阱，更透過「先驗自我」將哲學推進到先驗現象學的層次。因而，胡賽爾很有自信地宣稱：「作出這些澄清後，諸如：我如何在我自身構造出另一個我；或者更徹底地說，我如何在我的單子（monad）中構造出其他的單子、以及如何將在我之中的構造出來的事物恰好經驗為他人的事物。同樣地，確實與這些不可區分的，還有我如何能對在我之中構造出來的本質狀態與由他人所構造出來的本質狀態做出認同（更確切的說：我如何能將在我之中所構造出來的本質狀態，同時又構造被他人所構造出來的自然？）。這所有的一切的認同問題，已不再是個謎或難以理解的事物（enigma）了！」（*CM.*, §55, pp.126.）

二、單子間的互為主體性「世界」結構

在分析完原初之本質領域的互為主體性問題後，接著將進入「互為主體性」之社群領域的較高層次之結構的探索；即進入單子間的互為主體性之「世界」結構，來探討人與人所構成的社會世界問題，這也包含了對人類的行為、身體與心理作用等方面的探討。

關於單子間之互為主體性的「世界」結構探討部份，胡賽爾擷取萊布尼茲（A.Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）《單子論》（*Monadology*, 1714）裡「單子」（monad）的用法並加以轉化使用。胡賽爾運用「單子」之特性來表達社會與社會間，甚至文化與文化間之不同「社群」間互為主體性活動的狀態與可能性條件。於此，胡賽爾借用「單子」來指稱各個不同層次之文化主體。那麼在胡賽爾使用之「單子」具有何種特性與意涵？事實上，「胡賽爾所使用的單子不僅具有絕對意識的構造作用，它還有身體性，並以身體為感知的媒介。」⁸ 除此之外，胡賽爾認為，可透過這個具有身體性意涵的「單子」、敞開自我窗戶的「單子」來與另一個「單子」進行接觸。因為「單子」具有身體性的意涵，故「先驗主體」能與另一個「單子」進行溝通的橋樑。所以，胡賽爾借用「單子」作為主體，來說明各個具有「身體性」之「我」是如何溝通與交流，建立起「主

⁸ 轉引自 羅麗君 (2005.4)，〈胡塞爾現象學中的單子論對萊布尼茲之「單子」概念的承接與轉化〉，《揭諦》（嘉義：南華大學），第 8 期，頁 227。

體際世界」的結構。簡言之，胡賽爾所宣稱之「單子」不僅是完全具體化的主體，更具有可與其他主體進行溝通之身體性意涵。

「自我」與「他我」之不同「單子」間是如何進行溝通？其溝通的基礎又是什麼？胡賽爾指出：在作為「我自己」之原初的「單子」與在諸多「自我」中作為陌生經驗出現、並且在每個自為存在的「單子」間，存在著一個最原初的「社群」為其基礎與前提。而這個原初的「社群」領域並不是一個實際存在具有空間性之實體，相反地這個「社群」是一個意識的共同存有領域。(CM., §56, pp.130.) 所以不論是人與人之間「互為主體性」的交流、族群與族群之間，甚至文化與文化間的交流活動等，都在這個共同存有的原初「社群」中進行。這個「社群」正好就是令一個世界、一個人類個體與事物的世界，先驗地成為可能之原初共同的「社群」。(CM., §56, pp.128-129.) 胡賽爾認為這個存在於先驗具體性中之共同的「社群」，也存在著一個相應開放的「單子社群」，即是胡賽爾所宣稱的「先驗的互為主體性」(transcendental intersubjectivity)。

既然所有的交流活動都在這個共同擁有之「社群」的意義底下進行，那麼各個不同的「單子」與「單子」間又是如何進行理解？胡賽爾指出：「單子」間可以透過「附現」與「移情同感」的方式進行溝通理解。然而，在這個以共同擁有之「社群」為基礎的前提，讓「單子」與「單子」間的互為主體性成為可能而構成一個「主體際性世界」的架構又是如何？用胡賽爾的話來說明這個「主體際性世界」，即是：

在一個人的社群意義上、以及在那個即使是單個的，但其本身也具有一個共同成員的意義（某種可以轉遞為動物的社會性的東西）之人的意義上，這就意味著一種彼此互為對方的相互存在；這種彼此互為對方的存在自身又造成了我的此在和所有他人的此在的一種客觀化的等同。因此，我和每一個人都可以作為他人中的一個人。(CM., §56, pp.129.)

在各個不同之「自我」間所建構成的「社群」中，每一個「自我」在知識論的認識意義底下都應該是平等的，而不存在著誰決定誰的主從關係。換言之，人類群體是內在地具有每個個體間相互依賴、存有的關係與意義。因此，「自我」與「他我」之存在，便從現象學之第一人稱觀點，轉化為實證主義式的第三人稱觀點。

故在這個關係的建立情況底下，共同之「社群」可以被理解為：一個在自身中必然孕育著同一個「客觀世界」的共同「社群」。

更進一步來說，「單子之共同社群」被構造出來的這個「世界」的本質特徵，就包含了先驗構造而出的「世界」，且這個「世界」本質上正是屬於人類的「世界」。除此之外，從「互為主體性」的意涵討論，關於「客觀世界」之內在結構，可將其理解為可能的世界經驗、或者理解為「自我」將其自身的經驗作為另一個人之「自我」的經驗。事實上，胡賽爾承認這種關於「世界」的經驗，始終是具有一著一個開放的、不確定之「視域」(Horizon)存在。每一個「他我」都在身體上 (physically)、心理身體上 (psychophysically)，或內在心理學上為每個人而存在。(CM., §56, pp.131.) 換言之，每個「他我」都必然具有一個「無限開放」之可以被理解的「視域」；或者我們可以宣稱：「世界」本身就是一個大「視域」，其可以透過不同主體的角度與視野將各種不同的觀點呈現與開放。

故胡賽爾提出「單子」的意涵來說明「互為主體性」之結構，主要是因為胡賽爾從「本已經驗」中意識到其他主體之「身體性」的存在、且「身體」是認識「他我」的重要媒介。事實上，在胡賽爾承認「他我」具有「身體」之存在的同時，便已經進入到具體生存之「我」的探討領域。但是，胡賽爾在構思「先驗自我」時強調的是其自明性與無可懷疑性，並未將身體性的運作給「主題化」來進行分析。所以，「先驗自我」並不是完整的在具體化活動中被理解的「我」，「單子」才是真正在具體化活動中被認識的「我」。因而胡賽爾將萊布尼茲的「單子」轉化為「具有主體性的人」來談，透過「單子」針對具體活生生的人進行「互為主體性」問題的探討。⁹ 換言之，胡賽爾所謂的「單子」，即是指具體存在的「我」而言。

總之，對胡賽爾而言，通過對「自我」的反省了解到不同之「自我」群（或者可說是「主體」群），是於「主體際世界」中通過各種溝通與顯現之方式來組織共有的「世界」呈現。除此之外，「自我」與「他我」是「互為主體性」的，且此二者可以透過相互理解和溝通，建立一個「主體際世界」的架構。而這個「主體際世界」的基礎，即是「單子」間共同意識之「社群」。是故「世界」並非以

⁹ 參見 羅麗君 (2005.4)，〈胡塞爾現象學中的單子論對萊布尼茲之「單子」概念的承接與轉化〉，《揭諦》(嘉義：南華大學)，第8期，頁221-227。
文章中，羅麗君教授針對胡賽爾對萊布尼茲之「單子」的承接與轉化，有詳細的介紹與推論。

「我」私自綜合的事物之樣態而出現；相反地「世界」作為一種「主體際世界」呈現，為每一個人而存在。也正是因為這個為每一個主體而共存的「世界」，使得所有人類文化活動之交流成為可能。

三、「自我」與「周遭世界」的問題：共同擁有之「世界」的探討

在探討過「單子」間的互為主體性「世界」結構後，最後我們要重新釐清的是「自我」與「周遭世界」間的關係。更重要的是，針對人類或屬於人類整體本質的「共同社群」構造深入地進行探討。因而，此部分我們將考察人類所特有、對每個人類個體之共同社群之周遭世界的內涵。換句話說，即針對這個提供基礎性意識存有的「共同世界」進行探討。

首先，胡賽爾認為，「世界」本身可以融合各種觀點與呈現的「視域」。因而「世界」是具體地作為「文化世界」而被給予、並具有每一個人都可以通達的意義。這是因為，「世界」本身就具備著開放性的意義存在。那麼，作為「世界」構造的本質形式為何？胡賽爾指出：

每一個人先驗地（*apriori*）生活在同一個本質領域中，除此之外，人是生活於如此的一個本質領域中：即每一個人在他自己的生活和他人的群體化過程中，必然地會通過個體化（*individual*）和群體化（*communalized*）之活動，而適應這個**文化的世界**（*cultural world*；*Kulturwelt*）——一個具有著人之意涵的世界，甚至於是屬於極低的文化層次。（*CM.*, §57, pp.133.）

這即是說，在我們的生活領域中存在著一個共同擁有的「世界」。「我」存在於這個「世界」中，同樣地，「他人」也是存在這個「世界」中。因而我們可以宣稱，「他人」與「我」都在這個「世界」中**共同地**存在著。胡賽爾也強調，儘管人類的「周遭世界」僅只是作為一個文化世界呈現、並可以被每一個人所理解，但這種可理解性的客觀性是具有侷限性的，而非絕對無條件。問題是：先前胡賽爾透過「懸擱」的方式將「客觀世界」擱置不談，但為何現在又提出來探討？究竟胡賽爾在這裡所提及的「客觀世界」之結構是什麼？於此，胡賽爾則是進一步地指出「世界」之結構：

任何一種關於「世界」的構造，皆開始於某一個「我」的主體性的流動過程，且世界是公開的、處於其客觀化（Objectivation）之不同階段的客觀世界（Objective world）之多樣性的自身體驗流中，都是以「導向的」（oriented）構造（constitution）之法則為主。（CM., §57, pp.133.）

換言之，無論是哪一種方式之「世界」的構造，都必然地是起始於某個人自身的體驗之流、並且按照「導向的」構造；規律地、客觀地呈現各種不同的樣式。因為，「世界」本身是開放的、是屬於意識流中的一環，並不會成為「客觀世界」的中心。所以，「世界」的意涵在於呈現各個不同之主體的面向，「客觀世界」僅只是作為「現象」呈現於我的意識之中。

「世界」如同是「視域」一般呈現於各個不同之主體，那麼文化世界的呈現又是如何？胡賽爾認為：

作為一個文化的世界，它也是在共有的自然及存在於時間與空間上的形式這一個根本的潛在基礎上導向的被給予，且對於各種文化和文化產品的多樣性來說，這種存在於時間與空間上的形式也同樣會產生作用。（CM., §57, pp.134.）

所以，文化的世界也同樣地在一種「人格」（personality；Person）的關係中被給予「導向的」。除此之外，胡賽爾更賦予人類世界與文化世界「精神性」（spiritual）之意義與內涵。換言之，不論文化世界的意義有多麼的複雜，我們的文化世界永遠都是一個被賦予人性之「精神」屬性的文化世界。（CM., §57, pp.135.）是故在此種思維底下，沒有任何一個人可以宣稱他是佔據「主位」的主宰與中心。而在文化的定位方面，是「自我」群或「他我」群所組構而成之社會，因而「自我」群所組構而成的社會，應該是平等、沒有任何優劣地位之區別的社會。因為「我」所認知與了解的觀點或側面，不外乎就是其他之「他我」群中的一個觀點以及側面。故於主體際世界建構的層面，胡賽爾強調各個差異文化之溝通是「互為主體性」的；而「異在文化」（alienoculture）是自身文化的一種「類比的存有」，此即是在文化意識中的存有，故所有的類似性都朝向彼此文化的本質差異而開展。換言之，「文化」與「文化」的相互對比，乃是「他者」與「他者」之對比歷程

的具體運用。¹⁰ 除此之外，隸屬於某個文化世界的各種特徵，不論這個文化世界的層次多麼地粗淺簡陋，仍然是人類所具備著的特質與傳統。倘若抽離了人類所有文化的精神層面，那麼人將有可能會退回到僅只具備著生命之有機體的枯竭狀態，而失去「人類」的特徵與生命之展現。因此，儘管是人類的「世界」，也同樣是具有著「自我」之原初的意識世界的特質存在。它們將會以自己的「世界」、觀點作為諸多反省之起點，而運用「附現」將各種文化上的特徵與差異給完整的展現。通過「移情同感」的方式來進入異於「自我」之其他的文化氛圍，以「他我」之視角來審查、判斷事物，這即是在一個共同的「社群」之前提底下所進行的人類文化活動狀況。

最後，胡賽爾所欲強調的，即是：這個「共同世界」其實就是「周遭世界」(surrounding world; *Umwelt*)。因為人的存在本身在意識的層次，就存在著一個具有實踐意義的「周遭世界」、並總是已經被賦予人的意義。此外，這個關係早就已經預先被設定。所以這種形式的「世界」是在時間的前提底下發生，並且是根植於人類之活動與經驗的發生中生長。故不論是處於個別主體之「自我」、抑或各個主體在一種互屬之共同生活的「世界」中的「互為主體性」之有效性來說，此二者都預設了一個人類的共同群體之前提。這個「共同群體」也正是生活在一個具體的「周遭世界」中，同時也具有著人之活動與經驗的發生。(CM., §58, pp.135.) 那麼這個「周遭世界」對於先驗現象學之解釋有何種新的展現？胡賽爾指出：

這個世界的先驗意義，最終必須在**充份具體的** (*full concreteness*) 對我們揭露出來，且在這種充分具體的前提底下，世界才成為不斷的為我們全體而存在的**生活世界** (*life-world*)。(CM., §58, pp.136.)

因此，「周遭世界」並非僅只是「我」個人意識的存有而已。在意識生活中，「自我」與「周遭世界」的關係是在一種具體之人類的經歷與社交活動底下來進行。胡賽爾說：

不論是處於個別主體中的述詞 (*predicates*) 起源，還是對個別主體互屬

¹⁰ 參見 蔡瑞霖 (1997.5)，〈對比與差異——對比研究方法的現象學考察〉，《哲學雜誌》(台北：業強)，第 20 期，頁 161-162。

地保持在共同生活世界中的互為主體性的有效性，這兩者都預設了一個人類社群。人類社群與每個個別的人都生活在一個具體的周遭世界中，且人類在這世界中有著經歷與社交活動（undergoing and doing）產生——這一切早就已經被構造好。（*CM.*, §58, pp.135.）

換句話說，這個「周遭世界」是一個原初的、預先給予我們的「世界」，我們不僅要在這個「世界」中進行活動，更是要「生活」於這個「世界」之中。是故不論是個體間的交流活動、還是文化群體間的互動關係、甚至於是文化的產品與歷史經驗等等人為的實踐活動，都是在這個原初意義底下的「周遭世界」中進行。簡言之，建構這個「主體際世界」為一共有之「世界」的根本基礎，即是作為共同存有的「生活世界」。

總之，《笛卡兒的沉思》中的「生活世界」，被胡賽爾揭示為由「先驗自我」所意識構造而出之「共同意識的世界」。在這個意義底下，「生活世界」即是一個具有「主觀—相對」之特徵的構造世界。這個由「自我」出發而構造的「世界」，儘管胡賽爾提出「對偶」、「附現」與「移情共感」三種現象學方法來構造出「他我」的經驗與存在，並建構一個「互為主體性」的「主體際世界」。胡賽爾透過「附現」的探討，將從「自我」出發落入獨我論的危機，轉化為對於「他我」之經驗的差異展現。這是胡賽爾於《笛卡兒的沉思》書中的「生活世界」意涵所呈現的特徵。但胡賽爾仍然面臨問題而無法衝破，即通過「移情共感」的方式讓「自我」轉換視角至「他我」的角度，但當「自我」換身於「他我」的位置構想、類比「他我」的處境，有可能會在認識的過程中產生錯誤、或者不符合「他我」之位置的觀點與真正所意識到的問題所在。而 Alfred Schütz 也曾針對胡賽爾這方面的推論提出反省與質疑。Alfred Schütz 指出：胡賽爾解釋「他我」的構成是在我自己的意向性中進行的，且胡賽爾透過類比投射（analogical projection）、或將「我」的身體轉換為「他人」的身體、並進而掌握「他人」為「他我」。Alfred Schütz 認為，胡賽爾並未能考慮到對他人而言，「自我」只是觀察到「他人」的身體外觀而已，但我卻是由意識而經驗到我自己的身體。Alfred Schütz 質疑，這樣的差異是永遠不能被化約為「這裡」與「那裡」之觀點的轉換的。更甚者，倘若「自我」與「他我」是分別兩種不同之性別取向，胡賽爾的擬情轉移之作用是如何可

能？¹¹ 或者，有可能產生的問題是：在共同意識之世界的前提底下，每一個不同「自我」所認定的「世界」是各說各話、沒有交集的「世界」？在文化溝通與交流的處境上，極有可能會產生錯誤的理解而無法有效的進行溝通與對話。故必須在探尋新的方式來處理「互為主體性」的可能性，讓主體間之文化的溝通活動可以在一種平等、沒有錯誤理解的狀態下進行。當然，胡賽爾也意識到這個問題的存在。於是在《歐洲科學危機與先驗現象學》中對「生活世界」的探究，則採取不同的進路進行反省、並試圖探究最根源、原初之「生活世界」的意義與內涵。這是胡賽爾於《笛卡兒的沉思》與《歐洲科學危機與先驗現象學》中之「生活世界」意涵轉折的關鍵所在。

¹¹ 參見 Schütz, Alfred (1992)，盧嵐蘭譯，《舒茲論文集（第一冊）——社會現實的問題》（台北：桂冠圖書），頁 166。

第三章、《歐洲科學危機與先驗現象學》中的「世界」概念

在上一章節論述胡賽爾通過對「自我」的反省，了解到不同之「自我」群（或者可說是「主體」群），是於「主體際世界」中通過溝通與顯現的方式來組構共有之「世界」的呈現。胡賽爾也強調，作為共同生活的「周遭世界」是與我們有著直接地存在關係；而這個具有實踐意義的「周遭世界」其實就是「生活世界」。接下來，本章將探討作為共同基礎之「生活世界」意義與內涵、釐清「生活世界」是如何作為科學與所有文化的根基，並透過「生活世界」的回溯，對人類存有根源、以及其歷史性意義進行反省。

眾所皆知，胡賽爾的「生活世界」(life-world; *Lebenswelt*) 理念是一種「世俗哲學」(mundane phenomenology) 的典範，¹ 其強調人之生活領域的重要性外、更以人之生活領域出發進行反省。故胡賽爾不僅反對理念化之科學呈現，更呼籲人類必須要注重「生活」之意義與價值。² 所以在胡賽爾理論的諸多反省中，深刻地反省當時文化所呈現的各種問題外，同時他也進一步地反省、批判當時之科學的危機、及理性的危機。胡賽爾明確地指出當時的科學危機其實就是「哲學的危機」，即歐洲人性本身於其文化生活整體意義上之「存在」(existence; *Existenz*) 的危機，導致人類遺忘了人之所以為人的意義與價值 (*Crisis.*, §5, pp.12.); 另一方面，理性的危機則是因為當時的科學活動只是注重「事實」、懷疑形上學之可能性，導致對「理性」信念的崩解、以及對於人為其個人生存與一般人之存在獲得合理意義的能力的信念皆崩潰 (*Crisis.*, §5, pp.13.)，故他試圖為這些文化問題與科學理論瓶頸找尋解決之道。而這種方法就是必須要——回歸到「生活世界」——之意義與價值作基礎性的反省，以找尋真正、徹底的解決辦法。

¹ Spiegelberg, Herbert (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague ; Martinus Nijhoff, Boston ; London., pp.145.

² Husserl, Edmund (1970) , *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. by David Carr. Albany:Northwestern University Press., §2, pp.5.

首先，胡賽爾主張「生活世界」是先於科技、先於理性化與所有理論活動的預先存有領域。(*Crisis.*, §28, pp.105.) 胡賽爾深刻地批判長久以來在自然態度與素樸世界觀的洗禮下，人類只注重客觀「事實」(fact)所帶來的片面「繁榮」(prosperity)；而不會主動地去進行反省、懷疑處於我們生活周遭世界中的所有一切。這樣的結果是：造成人們不加以思索、習慣地全盤接收科學所帶來的繁榮生活，讓我們對生活在其中的「生活世界」產生遺忘的現象。因此，這種片面接受世界所呈顯之樣態的態度，容易為人類世界帶來嚴重「生活危機」而不自覺。其次，胡賽爾提出「生活世界」理論所欲針對的議題即是企圖化解近代科學神話所帶來的種種問題：只注重「事實」、忽略了「人」所帶來的理念化之理論態度，導致日益遠離日常生活經驗與對生命意義的尊重。故胡賽爾批評這種科學理念：「僅僅注重事實的科學，造就僅僅注重事實的人」。(*Crisis.*, §2, pp.6.) 事實上，人類生命的真相是：人的所有的行為舉止是與「生活世界」息息相關的，「生活世界」不僅是科學的基礎，更是人類生活在其中的最終寓所。故其「生活世界」學說的提出，是胡賽爾出自於對現實社會環境濃烈的關懷、以及對當時歐洲科學危機的回應與反省。簡言之，胡賽爾企圖回到「生活世界」的探討，找回科學之意義與價值的基礎，並以此來解救歐洲的科學危機、文化危機和人性危機。由此可見「生活世界」理論提出的根本原因和基本動機，都與二十世紀以及今日之文化狀況等諸多問題有著本質的聯繫。除此之外，胡賽爾認為，「生活世界」正是自然科學本身立足但卻遭其所遺忘的基礎。因此，科學不應當將「人」的問題排除在外不談，而僅只注重客觀事實所呈顯的各種樣貌。³ 從根本上而言，這樣注重片面客觀化的結果不僅是哲學上的危機，同樣地也是人類自身生存方式的危機。所以我們確實有必要重新回歸胡賽爾「生活世界」的深層動機及分析、批判理性主義文化的危機，探尋現代人如何走出深層文化危機的道路。⁴

另一方面，胡賽爾之「生活世界」理論的問題核心，即是針對「主體際世界」(the intersubjective world ; *Intersubjektive Welt*) 的交流活動層面進行反省。根據胡賽爾主體際共存之世界的建構，也就是「主體際世界」，它其實就是以共同擁有之本質世界 (natural world) 為最基本的存在結構。同樣地，人與人之間的交

³ Spiegelberg, Herbert (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague ; Martinus Nijhoff, Boston ; London., pp.146-147.

⁴ Buckley, R. Philip (1992), *Husserl, Heidegger, And The Crisis Of Philosophical Responsibility*, Dordrecht ; Kluwer Academic Publishers, Boston., pp.93-101.

流與互動即以此「共有的本質」(commonness of Nature) 為相互溝通、建立關係的基礎。換句話說，每一個「自我」自身在認知的層次上，是與「他人」的觀點處於等同地位的。因而我們自身可由「自我」的角度去知覺事物，同樣地也可以通過「他我」的認知，來擴充我們對於「世界」的看法與視野。所以我們可以宣稱：「他我」也可以從他自身的角度來對同一事物進行思維、觀察，而獲得不同的想法和不同理解。是故無論是於文化交流之基礎上、抑或是於任何人際的溝通方面，人們都應該持以相互尊重對方觀點的態度來進行溝通與交流，以達到客觀了解這個共存之「生活世界」的目的。總之，胡賽爾認為，人是具有著「社群」之意義的；是無法離群索居而獨自存在的。正是在這個共同存在之「生活世界」的基礎上，所有的人類活動才能夠完整地進行。所以不論是文化的、還是科學文明的各種活動，都必須要以「生活世界」為核心背景進行。

因此，以下將先回溯「生活世界」意涵的源頭，重新地對「生活世界」之意義與內容進行探討，探索「生活世界」問題的提出及揭示其關懷的問題。此外，進一步地反省作為共同「生活世界」之意義的基礎，重新地釐清於此種具有歷史性與存有根源意義之「世界」的內涵。

第一節、「生活世界」問題的提出及揭示其關懷

「生活世界」之理念，是胡賽爾晚期哲學探究的核心問題。早期胡賽爾在《邏輯研究》(*Logical Investigations*, 1900-1901) 一書中，企圖發展知識論研究是滿足「無預設原則」(the principle of freedom from presuppositions) 的基礎，讓知識邏輯論的研究根基純粹地建立在現象學之基礎上，這是胡賽爾現象學的起點。但是，關於「世界」呈現的問題是被暫時擱置不談的。

其後，胡賽爾的哲學思想主要批評十九世紀各種經驗論的心理主義立場，並發展布倫塔諾(Brentano, 1838-1917) 的「意識意向性」學說，建立從個人特殊經驗向經驗的本質結構還原的「描述現象學」。此時的胡賽爾已經逐漸地意識到一切的知覺形式，都應該以意識的意向性結構為前提，且意識與視域的關係也應該在意向性的結構中考察。換言之，胡賽爾認為，「視域」是現象構造的本質特徵。於是，在這之後胡賽爾逐漸地區分出「視域」的特徵，他認為「視域」不僅

是開放的區域，更是「世界」無所不包的諸多「視域」的呈現。所以「世界」的「視域」是包含著許多的「視域」所參照架構而成，並且也因為有「視域」的呈現才能將知覺的部份加以說明。⁵ 在這裡胡賽爾顯然已經意識到「世界」問題的重要性，但是他仍並未特別針對「世界」的問題再作更深入的探討。

直至在《笛卡兒的沉思》(*Cartesianische Meditationen*, 1931)之〈第五沉思 作為單子論互為主體性的先驗存在論之揭示〉的探討中，胡賽爾才正式地針對「世界」之存在與「現實性」問題進行分析，於此可以隱約見到「生活世界」概念之雛形與構想，但胡賽爾正式地針對「生活世界」之問題提出探討與反省的著作，則是在《歐洲科學危機與先驗現象學》(*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 1936) (以下簡稱：《危機》)一書中呈現。事實上，《危機》並非全是胡賽爾全新的哲學洞察，其中有許多是胡賽爾晚年對當時其所處之政治環境與個人環境的深刻反省與回應。⁶ 《危機》書中，胡賽爾從針對作為普遍視域存在的「生活世界」概念重新出發，而發展出歷史還原、界定「世界」概念的重要性。其實在《危機》一書中關於「世界」意涵的分析，其實就是指「生活世界」而言。因此胡賽爾從對於康德哲學的問題批評出發，指出「生活世界」不僅是作為客觀科學明顯性的前提，更應該是作為哲學的普遍問題進行探討。

一、康德未言明的「預設」問題與作為「匿名的」主觀現象領域

胡賽爾認為，康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 的哲學理論之所以造成理性主義的衰敗，主要是因為其奠基的基礎不恰當所致。由於理性主義忽略了主觀結構是先於、內在於科學知識的。故理性主義者們從未去追問「世界」是如何呈現於人類、以及我們這些作為觀察的科學家？特別是先驗知識的部份，例如：純數學、先驗邏輯、作為所有知識的工具等，為什麼它們可以使得客觀知識無條件地有效？胡賽爾認為，康德的哲學思維仍然有其未提出的「預設」(presupposition)，而使得其偉大的發現隱而不見。因此，康德哲學僅是未完成的工作，必須要進一步地加以批判與分析。胡賽爾指出，康德批判理性主義，是

⁵ Spiegelberg, Herbert (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague ; Martinus Nijhoff, Boston ; London., pp. 146.

⁶ Spiegelberg, Herbert (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague ; Martinus Nijhoff, Boston ; London., pp. 141.

因為理性主義並未在科學認識前與科學認識中深入地探討我們世界意識的主觀結構所致，因而無法成為先驗認識的基礎。所以在康德的理論架構中所存在之許多未經考察的「預設」，正是造成他理論之新發現都處在一種隱蔽的狀態中。（*Crisis.*, §28, pp.103-104.）

那麼，康德哲學的根本「預設」是什麼？事實上，康德從一開始便預設了「日常生活的周遭世界」（the everyday surrounding world of life；*Umwelt*）是存在的。所有人都是生活於其中、在其中生存的，且科學及文化活動亦同樣是在其中發展與進行。如此一來，我們人類生活在其中就如同事物一樣，僅只是經驗的對象。那麼，康德所提的「日常生活的周遭世界」與胡賽爾之理念又有何差異？延續康德所提出的「預設」，胡賽爾則更強調「日常生活的周遭世界」是預先假定存在、且是存在於我們意識之中的命題。作為這個世界中的文化事實、以及科學家與科學理論，同樣地都是預先假定存在的。所以就「生活世界」的意義而言，我們是在這個世界中之諸多對象之中的其中一個「對象」。這即是說，任何事物都是以「生活世界」為其基礎的，因而不論是哲學、心理學、還是科學運用直率的經驗必然作為「在這裡」與「在那裡」之對象的存在。（*Crisis.*, §28, pp.104-105.）另一方面，在這個世界中我們是主觀的，即作為「主體」（ego-subjects）。正因為我們是世界中的主體，因而作為經驗的「主體」會蔑視、評價著、跟「世界」具有目的性之關聯的主體。胡賽爾宣稱：

對我們而言這個週遭的世界只有我們的經驗、我們的思考與我們的評價等各自賦予其存有的意義，與作為有效性的主觀讓這些有效性的種類（存有的必然、可能性，或者假象等）具有存在的意義。這個世界作為統一的存在，修改的僅只有其存有的內容。（*Crisis.*, §28, pp.105.）

對事物知覺的內容改變，一般我們會歸因於事物本身的運動或發生變化使然；但在反思的態度中，我們會將注意轉向對事物呈現的方式、就其顯示給我們所知覺的方式進行探討。這說明胡賽爾所強調的並非是讓顯現給我們的事物成為「主題」探討，而是強調整個顯現的過程、且這個顯示的過程即是指「存在」。

胡賽爾認為，知覺（perception）是直觀（intuition；*Anschauung*）的原初形式，且其運用了自身在場（self-presence）展現了原初的創造力。進一步來說，

我們還有其他的直觀形式，在它們自身有意識的改變（給予我們）作為自身的在場之這個「自身的這裡」（*itself- there*）的特性。（*Crisis.*, §28, pp.105.）而「感性」（*sensibility*）則是作為「自我」的意識活動之活著的身體或身體性器官的基礎性作用，本質上是所有身體的經驗。（*Crisis.*,§28, pp.106.）但這些經驗並不是存在於我的意識之外的物體顯現。相反地，「身體」是最直接地接受到訊息的來源，所以「身體」在其最原初的意義上，是作為一種「感覺器官」（*organ of perception*）來進行探討，諸如眼、耳、口、鼻等器官。根據純粹知覺，胡賽爾將「物體（物理身體）」（*physical body ; Körper*）與「身體（生命身體）」（*living body ; Leib*）於本質意義上區分開來。胡賽爾認為，作為唯一實際地在知覺上給予的來源，即是我們的「身體」。「身體」是一種具有具體的「自我」的特性，以唯一、直接的方式處於知覺領域中。在這裡「我」作為有感受和有行動的「我」，正是以一種獨一無二的方式直接地存在著、直接地通過運動感覺進行支配。故「我」被分解成一些特殊的器官，在其中「我」是以與它們相對應的運動感覺進行支配。另一方面，我們是通過「身體」具體地作為完滿的「自我—主體」（*ego-subjects*）而存在於知覺領域、意識領域中的。總之，就知覺而論「物理身體」跟「生命身體」本質上之區別，即是在於：「物理身體」所指的是僅具有物理性質的軀體；而「生命身體」則包含了意識作用、具有生命活動的「身體」。（*Crisis.*, §28, pp.106-107.）

問題是：在知覺領域中的特定對象又是如何被認為是「身體」？甚至是具有著異於（*alien*）「主體」的「身體」？胡賽爾認為，在這種反思（*reflections*）中只限於對事物知覺的意識領域來談。所以胡賽爾所探討的只有我的「身體」、而不是他人的「身體」，且他人的「身體」是作為一種「物理身體」而被知覺到，而非「生命身體」被知覺呈現。故在知覺領域中，「身體」作為感覺器官是與對象發生關連的媒介。換言之，「自我」是透過「生命身體」跟其他事物發生關聯的。「自我」可以在「我」的行動及能力中來支配「我」的器官、以及一切屬於「我」的部分。同時，藉著知覺活動「我」還可以直觀地掌握、及表徵一切事物與「世界」之關係，除了個體主動的知覺之外，還有被動地擁有這個「世界」。（*Crisis.*, §28, pp.107-108.）那麼，究竟這個「世界」的構造如何？與我們之間又有何種關聯性？胡賽爾指出：

我們將世界意識為存在著的對象之普遍視域，意識為統一的宇宙，每

一個「我這一個人」(I-the-man)、與我們一起共同生活於這世界的人，正是屬於這個世界中的一員。且這個世界是我們的世界，是「共同生活」(living together)的世界、於意識上為我們存在的有效世界。(Crisis., §28, pp.108.)

因為「世界」是一個整體，它包含「我」以外的其他個體，是一個我們「共有的世界」。雖然我們是被動地存有於這世界之中，但是我們仍舊具有著主動性。我們在這世界意識 (world-consciousness) 中活動，可以透過在意識中預先給予之對象的刺激經由意識活動的作用，讓所有給予我們刺激的對象成為「主題」(thematic) 來探討。但必須要澄清的是，在與對象交流的過程中活動本身並不是「主題」。那麼什麼才是胡賽爾所言之「主題」？胡賽爾指出：透過「反思」、針對當時的活動進行探討，讓這些活動在新的意識反省活動中成為「主題」與「對象」呈現。因此，「對世界的意識」是處於一種經常性的變動中，且「世界」總是通過某種對象的內容，在各種不同之形式中變動著而被我們意識到。而這個變動不已的「世界」，即是為我們所共同擁有的「世界」——「生活世界」。

進一步來說，胡賽爾認為在「生活世界」中，作為明顯之事物的存在而給予的現象本身便已包含有意義與有效性之內涵，而對其之解釋又產生新的現象；這些現象是完全純粹主觀的現象。事實上，康德所忽略的領域即是將主觀的事物之領域作為「主題」來探討，即是意向活動之能動地指向的對象來探討。儘管康德企圖追溯到客觀上可經驗、可認識的世界之可能性主觀條件，但仍然是不夠徹底的。是故康德的批判哲學也僅是一個封閉的系統，那麼應該如何突破這限制與問題？胡賽爾認為，唯有回歸到純粹之意識的「自我」中探尋，在一種完全自身封閉之主觀事物的領域中進行反思；在一切經驗、思想與生活中發揮功能。於此，胡賽爾說：

對於世界的一切客觀考察都是於「表面的」(exterior) 進行，並且僅能把握到客觀存在 (objective entities; *Objektivitäten*) 之「外部特徵」(externals)。然而，對於世界的徹底考察，則是對於其自身在表面上「陳述的」(expresses) 主觀性之系統與純粹內在之考察。(Crisis., §29, pp. 113.)

胡賽爾根據考察的模式區分出「客觀考察」與「徹底考察」這二種反省，這即是說：我們可以透過「客觀考察」針對其表面來進行觀察與分析，但是這都只是表面層次的觀察。唯有透過自身的主觀性之考察，透過「自我」的純粹內在意識生活才能如實地展現其隱蔽的根源、並且有系統地理解它，而這即是「徹底考察」。胡賽爾強調，人的存在、人的意識生活、以及深刻的「世界」問題，最終都是關連於內在存有與外在表現之呈現的領域。但是這樣的一種存有方式是從來沒有被考慮、也從未被把握與理解的領域。事實上，這個可以顯示作為一個保留為「匿名」(anonymous)的主觀現象領域，即是「生活世界」。在這個「世界」中，一切的文化活動、科學判斷與價值，都是以「生活世界」為其背景才會成其可能。(Crisis., §29, pp. 111-114.) 所以我們可以宣稱：在所有的科學活動及思維活動之前，「生活世界」的存在早已經被預設。

簡言之，胡賽爾認為康德哲學中所存在著未經考察的「預設」，就是「生活世界」。在康德的先驗觀念論中，其假定著一個預先被給予的「世界」存在。胡賽爾指出，康德所假定的「世界」其實就是「生活世界」。在其中，我們透過感官直觀地經驗到諸事物的確實存在狀態。除此之外，科學活動也預設了「生活世界」之既存，且「生活世界」本來就是一個純粹主觀的現象。然而，「生活世界」並非僅是一些涉及心理感官的事實資料，而是構成意義的心理歷程。所以我們可以宣稱：「生活世界」是一種原初的自明性領域，是可以直觀事物的全域。但康德卻把「生活世界」的領域視為是被給予的、而非先驗主觀所構成的領域，乃因為其之回溯方法不允許從最原初的純粹自明的直觀出發。因此，胡賽爾認為康德哲學顯然是無法達到徹底之先驗論的目標。

二、胡賽爾所開啟的新向度

胡賽爾認為，康德哲學的問題點在於其方法，導致了先驗主體之概念難以被理解、且落入神秘建構理論的問題產生。(Crisis., §30, pp. 114.) 康德陷入其特有的神秘建構說法，因為雖然於字面上所指的是主觀的事物，但是其所指的是一種意謂的(meaning)主觀事物，且這種意謂的活動於原則上是不能直觀地引起。換言之，不論是通過事實的實例、還是通過真正的類比都如此，不能直觀地顯示與呈現。故胡賽爾批評康德儘管反對經驗主義，但對於心靈(soul)與心理學之範圍的解釋仍然是依賴於經驗主義的。因為對康德來說，心靈是自然化的心靈，

且是被認定為處於自然的時間中、處於「空間—時間」(space-time)中的心理狀態。故心靈即是屬於物理層次的存有。所以對康德而言，先驗性的主觀 (transcendentally subjective) 就不可能是屬於精神之層次的事物了。換言之，康德將「自我」的知覺與自然化了的心靈自我之知覺視為是同一的，這顯然已混淆心靈存有與客觀存有間的界限、導致心靈成為是客觀世界中的一部分。事實上，在胡賽爾看來，心靈並非是屬於物質的領域、更無法透過經驗性的方式檢視。所以康德神秘建構體系造成的原因，即在於其不願意讀者將其回溯方法的結果變更為直觀的概念、也不願意從原初的純粹自明之直觀出發，而導致神秘建構體系的產生。

進一步來說，由於實在的分析與精神的分析是不相容的，故「先驗主體」是不等同於心理學、自然化的「心靈」。若要擺脫康德哲學的困境，就必須採取根本不同的作法。亦即：放棄神秘推論方式，而改採徹底直觀顯示的方法。所以，胡賽爾提出「意向的分析」(intentional analysis) 的概念來解釋之。根據胡賽爾的看法，「意向的分析」是一種對於精神性之存在最為徹底的分析。因而其不允許佔支配地位的心理學(洛克哲學)用於被構想為自然的事物之心靈，來進行實在的分析所取代。(Crisis., §30, pp. 116.) 在這裡胡賽爾所謂的「直觀」(intuition) 即是指：直接地接受對象之原本自身的展示 (original self-exhibition)、或是在知覺中、在直接現前中經驗「它自身」抑或在回憶中想起它自身。(Crisis., §30, pp. 116.) 換言之，每一種直觀方式都是將它自身現前化；每一種直觀從一開始就假定有客觀有效性的其他事態存在、假定「世界」的有效性是普遍的為其基礎。所以胡賽爾認為，缺乏直觀的展示方法，就是造成康德神秘建構的主要原因。

另一方面，胡賽爾從康德與其當時心理學者那裡發現不恰當的觀點，他指出：康德與當時心理學者皆將先驗主體等同於「心靈」(soul) 來進行探討，是非常不恰當的。為何會胡賽爾會如此宣稱？胡賽爾說明：洛克 (John Locke, 1632-1704) 將科學視為是心靈的實現 (accomplishment)，他將焦點對準在個別心靈中所發生的事物，並處處都提出「起源」的問題。這樣的觀點無非是正確、恰當的，因為只有從心靈活動中才能夠進行理解。但是洛克的方式較為粗淺、且不講究方法而雜亂地進行，甚至是採取自然主義的模式。這種自然主義正是產生休謨 (David Hume, 1711-1776) 的虛構主義 (Humean fictionalism) 的真正原因。(Crisis., §31, pp. 117.)

進一步來說，胡賽爾批評康德將「心靈」視為是處於自然時空中之人的構成要素是非常不妥當的。這樣導致在他的問題提法與回溯方法中，一方面利用了預先給定的「世界」、同時又構造了一種先驗論主觀性；借助它隱蔽之先驗論的功能，按一種牢不可破的必然性形成經驗的世界。因此他陷入一種困境，即是：人的「心靈」本身是屬於「心靈」層次的，故與「世界」一起假定為前提；它同時應該完成、並且已經完成了形成這整個「心靈」的活動的成就。所以胡賽爾一再地強調，不容否認：

普遍的科學是人類的實現，是自身存在於「世界」之中。存在於一般經驗的世界之中的人類實現，而此實現即是其他各種的實踐實現之中的一種實現，其指向某種被稱之為理論事物的精神性構成物。且這種實現也於活動者本身意識到其所固有的意義上，而與預先給予的經驗世界產生關聯，並同時被編入這個經驗世界的序列之中。（*Crisis.*, §30, pp. 115-116.）

所以精神性的實現所展現的難以理解性，唯有通過心理學的揭示才能獲得澄清，故它們都在預先給予的「世界」中。然而，康德與其當時的心理學主義者之問題，即是將先驗論的「主體性」與「心靈」給區分開來，才導致於陷入無法理解的神秘建構中。故胡賽爾強調避免陷入不能理解的神秘建構之問題的方法，即是：將「主體性」與「心靈」視為是同屬於「世界」的，並且與「世界」一起被假定為前提。

此外，胡賽爾認為，康德的先驗哲學所隱藏的真理之可能性——「新向度」（*new dimension*）問題又是什麼？事實上，胡賽爾所指的「新向度」問題，可以從作為具有經驗和理論的自明性之領域而於科學的領域中達到。儘管，康德先驗哲學一度將隱藏的真理之可能性提出，但卻未曾再更進一步地發展。而這個「新向度」問題，即是：人之世界生活之所有接觸的範圍。其包括所有的經驗、思想，以及人類的世界生活的一切活動，而做出其實現的精神性作用。透過這些精神性作用，經驗性的世界作為存在事物、價值、實際的計畫等等視域，對我們而言都是具有意義與有效性的。而這種特質正是客觀科學所缺乏的。換言之，在康德哲學可能隱藏的真理即在於：發覺客觀之科學活動背後的基礎。而這些科學活動所欠缺的，即：對於理論建構客觀知識之意義及其有效性的根本原因。這樣的生活，

就如同是「平面之存在」(plane-beings)的描述，缺乏對於生命深度之瞭解的人及科學家，就如同此種平面人一般只將自然世界生活視為是外在的對象。(Crisis., §32, pp. 119.) 因為這一切都仍然停留在實證、平面的層次。

是故，胡賽爾從康德的先驗哲學所隱藏的「新向度」問題，區分出「平面生活」(life of the plane)跟「深度生活」(life of depth)的對抗關係。(Crisis., §32, pp. 119-120.) 胡賽爾所認為的「平面生活」就像是「平面生物」的生活狀態，在他們的平面世界中僅只是其投影，對於生命之深層向度是毫無所知的。而這樣的世界樣態就如同是處於自然狀態底下之人類與實證主義科學家觀點一樣，僅只是生活在他們的自然的生活世界之中；通過經驗、認識等方式將外部世界的對象領域納入探討，不採取一種嚴謹的方式確證便天真地接受；忽略了這種思考的向度只是「表面」、而未曾真正的切入核心探討。胡賽爾指出實證科學的問題即是認為，一切可以經驗到的事物都可能是實證認識的對象與領域。但這是處於「表面」，處於實現與可能性經驗的世界中的。那麼，究竟什麼是「深度生活」？胡賽爾認為，倘若要達到深層生活之領域，首先就必須要按其所固有的經驗方式對深層次的純粹自身來把握可能性。從而便可以清楚明白地了解到，在「顯在的」(patent)表面生活與「潛在的」(latent)深度生活之對立與差異。(Crisis., §32, pp. 119-120.) 因而這個「深度生活」即是回歸到「純粹自我」的經驗領域，探索「生活世界」之內涵。

三、前科學生活世界的意涵

胡賽爾明確地指出上述問題的原因之一，即是在於將「生活世界」問題視為客觀科學普遍問題中的一個部分問題。(Crisis., §33, pp. 121.) 但不可否認，「生活世界」是先於一切客觀知識而存在，且「生活世界」不僅涉及生活的實踐、伴隨著生活的目標，同時使得理論知識及實踐生活成為可能。所以我們可以說「生活世界」即是世界建構之基礎背景，且整個科學知識的客觀有效性必須以「生活世界」為其依據才能恰當地澄清。但科學卻是以所謂的「客觀真理」來作為所有知識的判準，反而視「生活世界」的問題為客觀科學研究中的局部問題。換言之，科學研究讓「生活世界」變成事實證研究的個別問題，這顯然是本末倒置的一種觀點。

事實上，科學是人類精神的實現。科學在歷史上、對於每個人而言，都是從直觀的週遭生活世界為前提而出發。這個週遭的生活世界，是作為對所有人都共同存在的事物而被預先給予。除此之外，這種精神性的實現在其運用與繼續進行的過程中，是持續地以這個週遭世界在每次對科學家呈現的特殊性為前提。所以，這個週遭世界是包含了人之所有活動與全部理論思維於其中的「世界」。因此胡賽爾認為，當科學家提出問題或回答問題時，是必然地以這個預先給予的「世界」為基礎的；所有的科學實踐與生活實踐活動都是包含於其中、並依據這個共有之「世界」而存在。進一步來說，由於在這個預先給予的「世界」中的所有事物皆具有著目的性、且能夠達到其所設想的意義；所以對於科學客觀有效性與其任務的明確闡明，就必須要回溯到預先給定的「世界」來進行探討。故作為「這個」世界、作為我們大家共同生活的「世界」，當然是預先給予我們的。當我們作為個人時，則是存在於我們週遭的人所構成的視域中。因而，我們是存在於與其他人的各種實際的聯繫關係中的。換言之，這個「世界」是經常有效的基礎、是一種明顯性的根源。不論是針對實踐、還是科學領域的探討，無非都是在這樣的基礎上運用進行。

於此，胡賽爾企圖藉由作為科學研究「主題」之「生活世界」的方式，使得這個「主題」呈現為在一般客觀科學之整體主題中的一種輔助與局部的主題。「生活世界」的問題，更確切地說是「生活世界」對科學家發揮功能、且是一定會發揮功能的方式，而非只是在上面提到的客觀科學對於整個整體中的局部之主題。所以，胡賽爾宣稱：

在詢問生活世界對於自明的建立客觀科學所發揮的功能之前，探問這個生活世界對於生活於其中的人類所具有的特殊與恆常之存在意義，是有著充分的理由。因為，並非所有人都對科學有興趣，儘管是科學家也並非是一直埋頭於科學研究之中。生活世界對於人類而言，在科學之前是早就已經存在了的，這就如同是後來在科學時代仍然繼續其存在的方式一般。所以，人們可以提出生活世界本身存在方式的問題，同樣，也可以站在這個直觀的世界之基礎上排除一切客觀的科學意見與認識，以全面的考慮生活世界所特有的存在方式，會產生怎樣的「科學的」、可普遍有效的判定之任務。（*Crisis.*, §33, pp. 123.）

換言之，胡賽爾強調，必須要優先考慮的問題即是正確解釋「生活世界」的本質問題、以及與「生活世界」相適合的「科學」(scientific) 探討之方法問題。但是，對於「客觀科學」的探討，則不在探討範圍之內。另外，胡賽爾也企圖透過對「生活世界」之揭示，建立「生活世界之科學」。

第二節、「生活世界」的哲學問題

在先前的探討中發現，胡賽爾所提出的「生活世界」是先於一切客觀科學領域而存在的。只是實證主義科學家們卻忽略了「生活世界」是原初存有的深刻意涵，讓「生活世界」變成是作為在客觀科學之普遍問題中的一個局部問題；令「生活世界」變成實證研究的個別問題，這顯然是本末倒置「生活世界」與客觀科學的關係。因此，以下將以「生活世界」為核心主題，重新地釐清「生活世界」中的哲學問題。

一、生活世界與客觀科學

首先，胡賽爾先釐清客觀科學與科學本質的差異。其次，強調在「生活世界」之基礎上，「主觀—相對」的經驗 (subjective-relative experiences) 對客觀科學的影響。

「生活世界」本身就是我們最熟悉的領域，且總是在所有的人類生活中具有明顯性的存在領域。此外，「生活世界」更是一種預先的存有，這是一直以來胡賽爾所強調的。「生活世界」這標題，讓本質上雖然是相互關聯、但卻是各自不同的科學任務之提出成為可能。那麼，在「生活世界」的前提底下之客觀真理又是如何呈現？胡賽爾認為：

客觀真理的理念，是在先於及外於科學之生活 (in pre- and extra-scientific life) 的真理理念之對比而預先規定的。(*Crisis.*, §34, pp. 124.)

這個「前科學」(pre-scientific) 之領域，即是「生活世界」。科學的真理理念追求客觀知識及客觀的邏輯、且視其為不可替代的目標。事實上，「生活世界」讓所有的科學活動成為可能，因為「生活世界」是作為科學活動的地下土壤，同時

先於客觀邏輯的有效性。而客觀真理仍然是在「世界」中事先決定其意義。在胡賽爾看來，真正位於首要及根源的，即是對前科學之「生活世界」的「單純主觀—相對的」直觀。

另一方面，胡賽爾指出儘管科學建立在這「生活世界」的基礎上、且利用「生活世界」對其各自之目的是必須的，但運用「生活世界」並不代表科學家真正地認識到「生活世界」之固有的存在方式。那麼，到底「生活世界」與科學研究之關聯為何？胡賽爾則認為，當科學家在研究室中進行研究的同時，無非就是在「生活世界」的架構底下進行。他們並不是獨立地處於一個孤立的空間中進行，而與預先之共同存有的「生活世界」毫無關聯。換言之，無論是研究室中的燒杯、藥水還是理論的架構等，都包含在「生活世界」之意義底下。

所以無論是愛因斯坦、還是任何進行研究的研究者，他們生活於其中的「世界」是一個唯一「共同經驗的世界」。即便是正在研究室中進行研究，也同樣不能改變此一事實。（*Crisis.*, §34, pp. 126.）除此之外，胡賽爾進一步地指出「生活世界」與存在於「生活世界」中之事物是如何地相關連的。胡賽爾說：

正是這「生活世界」以及於其中所發生之事物，對於每一個以「客觀真理」為主題目標的自然科學家而言，都具有「單純主觀的—相對的」的直觀。因而對於此種「主觀的—相對的」對比，決定了「客觀的」任務之設定。（*Crisis.*, §34, pp. 126.）

問題是：這種「主觀—相對的事物」是心理學上的對象嗎？胡賽爾釐清並非如此。對於「主觀事物」存在方式的問題涉及了「生活世界」中之存在者的部份，是不需要再將客觀科學意義底下之存有者納入探討的。儘管自古以來被稱為心理學的事物，很明顯地就是具有著一種關於主觀事物的「客觀的」科學意義，但胡賽爾並不認為這種「主觀—相對的事物」是心理學的對象。他主張必須要將令客觀心理學成為可能的問題作為詳細研究的對象、且預先地將客觀性與「生活世界」的主觀性加以對比，將後者明確地理解為決定客觀科學性的根本意義。因此，對照「生活世界」的「主觀—相對的事物」，科學客觀真理彷彿克服了主張相對的事物。但實際上科學仍然是脫離不了「生活世界」，科學必須要採用「生活世界」作為其研究對象，且測量儀器、測量記號等都仍然是在「生活世界」中存在的事

物。因為在「生活世界」中，現實存在的事物都是被視為有效之事物的一種前提來看待。故這樣的預設，都足以顯示出「生活世界」於意識存有之意義上的優先性。

二、「生活世界」作為預先給定的「世界」

既然「生活世界」是優先於科學活動的領域，那麼科學又是如何能從「生活世界」中區分出來？於此，胡賽爾區別「生活世界」的主觀事物、「客觀世界」，以及科學上為真的世界之間的對比所顯現的差異：

就客觀的世界是一種理論的一邏輯的構成物而言，是於原則上不能夠知覺的事物；而就其所固有的自身存在而言，原則上是不能夠經驗事物之構成物的。而「生活世界」中之主觀事物，則是可以用真實被經驗到為其特徵的。(*Crisis.*, §34, pp. 127.)

換言之，科學追求所謂的客觀真理，其實就是以理論邏輯之結構來建構完成。故科學排除一切可真實經驗到之事物領域，而以邏輯推衍的方式建立起理論架構。但這樣的推論方式是無法真實地經驗到事物之樣態與變化的，而僅只是一種邏輯上的推論而已。然而反觀「生活世界」中的對象，則可以用真實地經驗到的事物。所以在「生活世界」領域中，才可以如實地掌握到事物之樣態與變化。

事實上，胡賽爾一再地強調，「生活世界」是「原初自明的領域」(a realm of original self-evidences)，他說：

一切可以想像的證明，都是回溯到這些自明性(self-evidence)的樣式。因為「事物自身」(thing itself) [於特殊形式上] 作為主觀，實際上可經驗的事物和可證明的事物，就存在於這些直觀本身之中，而不是思想的構成物。此外，這種構成物唯有通過回溯到自明性，才能夠具有真正的真理。(*Crisis.*, §34, pp. 128.)

因此，從「客觀—邏輯的」自明性出發，例如：對於數學洞察之自明性、實證科學洞察之自明性等等考察活動，必須都回溯到「生活世界」之領域才能來探討，

並總是藉以預先給予之原初的自明性為其基礎。

除此之外，儘管自然科學於原則上是遵循著經驗、並且是從經驗為出發點，但最終所有的歸納都是由經驗所證明而成。但問題是：經驗是純粹在「生活世界」中產生自明性的、並且是作為科學客觀判斷的自明性根源，所以科學不是針對客觀事物的經驗來談。換言之，客觀事物自身是絕對不可能被為我們所經驗到的。因而，自然科學總是將客觀的事物解釋為一種形上學之超越的事物，這種說法顯然是有問題的。是故胡賽爾認為，將理念以數學或自然科學的形式直觀化，絕對不是指直觀客觀事物；而是「生活世界」的直觀才有可能達到效果。簡言之，胡賽爾企圖透過「自明性」來說明「生活世界」的原初意義。事實上，不論是互為主體之可經驗的、可檢證的真理、還是奠基於「生活世界」的科學，同樣都必須回溯到此原初的自明性來進行探討。

另一方面，客觀理論於其邏輯的意義上是奠基於「生活世界」中、奠基在從屬於「生活世界」之原初自明性中的。所以不論是在邏輯上被認定是「命題本身」(propositions in themselves)、還是「真理本身」(truths in themselves)等合乎邏輯聯繫的陳述，它們所構成的體系之整體都是一樣的。因為客觀科學是奠基於「生活世界」中，就如同是我們總是生活於其中一般；包括科學家都是和我們一樣生活於這個「世界」之中的。換言之，無論是何人、何種身分，都是與這個普遍的「生活世界」是有意義之關連的。因而客觀科學作為前科學之人類的實現，都屬於「生活世界」中的一部分。胡賽爾深刻地意識到「生活世界」與「客觀科學世界」間之差異，即是在於：

「客觀科學的世界」之知識是「奠基」(ground)於生活世界之自明性之上的；然而，「生活世界」對於從事科學研究者、或對於研究集體而言，乃是作為「基礎」而預先給予 (*pregiven*)。(Crisis., §34, pp. 130.)

因此，當我們不再只是沉浸於科學思考中，我們便會意識到科學研究者也同樣是人。不容否認，人正是這「生活世界」中的組成部分。「生活世界」對於我們而言始終是存在著的、始終是在預先給予的一種狀態。因而，所有的科學便隨著我們一起進入到這個「純粹主觀—相對」的「生活世界」中。

在這種「生活世界」之優先性意義的前提底下，關於自為存在之假設涉及到「生活世界」中的事物時，存在於「生活世界」的空間中之諸對象、所有的實在之物體、動物、植物與人等概念，並非從客觀科學之觀點來理解，而是從前科學之生活中來理解的。因而「生活世界」對人類來說，無時無刻地應該被意識到是供支配與預先給予。倘若當我們只是按照其整體之充分的具體性來理解「生活世界」，那麼所有的目的、不論是在科學以外之「實踐的」、還是「理論的」名義底下的實踐活動，都是同屬於「生活世界」的統一。所以，胡賽爾宣稱：

具體的生活世界對「科學上為真的」(scientifically true)世界而言，同時是奠定 (grounding soil; *der gründende Boden*) 這世界的基礎，且生活世界所特有的普遍具體性中，是包含著科學上為真的世界。(Crisis., § 34, pp. 131.)

簡言之，「生活世界」這種主觀事物與「客觀世界」之間的差異，就在於：「客觀世界」是一種「理論—邏輯」的構成物，是原則上不能被知覺與經驗的東西。相反地，在「生活世界」中之主觀事物，正是以可以現實地經驗、知覺到其特徵的。所以，「生活世界」是原初自明性的領域。這種自明性正是在直觀的經驗中被直接地給予。故一切可以想像到的證明，都要回溯到這些存在於直觀中的自明性上。因而這種自明性的原初意涵發揮作用，以得到比「客觀—邏輯」之自明性更為高的地位，就是科學地闡明「生活世界」的任務。而這也正是胡賽爾現象學研究的主要任務之一。

三、「生活世界」是哲學的普遍問題

根據以上的探討發現，胡賽爾認為科學是陳述之理論的整體 (a totality of predicative theory)、且科學所藉以表述的陳述語句及真理都是植根於「生活世界」中的。但科學的「奠基」到底為何？胡賽爾認為，若要解決科學奠基的問題是不能單靠歷史意義的數學或邏輯、以及任何客觀的科學來解決。唯一可行的，僅只能以日常實踐生活之反思才能有所突破。

在日常生活的實踐活動中，具有著其特殊的、以及一般理性的沉思。處於日常生活中的人們大多會不加以思索地就直接接受訊息，將未經反省的理念視為是

真理，而遺忘另一個透過反思活動而得出的觀點，因而造成兩種存在的真理產生。而這兩種真理，一個是作為日常實踐境況的真理（every practical situational truths）；而另一個則是科學的真理（scientific truths）。胡賽爾是如此說明這兩種真理之差異的：

日常實踐境況的真理是相對的，它正是實踐（parxis）的、且在特定的籌劃中尋求所需要的部份。而科學的真理，對於其論證基礎恰好就是回到境況之真理；但科學的回溯方式就其方法本身的意義而言，它並不是經驗性的重現我們的意圖。其次，科學方法也企圖應用並必須應用這正是境況的真理。（*Crisis.*, §34, pp. 132.）

「生活世界」這個題目之範圍，是一種唯理智主義的活動、且是由近代生活中所特有的。所以一切真理問題與存在問題、可以想像得到的方法、假設、結論，不論是關於經驗世界的、還是關於形上學之超越世界的探討，都是通過想像上之唯理智主義的過度膨脹所致，並獲得最終的明晰性、自明性的證據。

儘管近代客觀科學之特殊的實現尚未被理解與說明，但客觀科學仍舊是由特殊活動而產生之「生活世界」的有效性。客觀科學本身就是屬於「生活世界」中之具體的事物，故「生活世界」絕非客觀科學中的一個分支問題。闡明人類活動的獲得物、以及其他的獲得物，無論如何都必需先考察具體的「生活世界」。進一步來說，就是要按照真正、具體的普遍性來加以考察。故藉由這種具體的普遍性，「生活世界」便會如視域一般包含了所有人為其共同生活的「世界」所獲得的全部有效性層次，並直接地將各個主觀間之共同經驗的「世界」給聯繫起來。胡賽爾強調，透過沉思來將未開展出的意義給展現出來、且透過沉思還可以避免偏見的產生，而只是純粹的探討研究的內容。在理論之前，我們在「生活世界」中所有的直觀活動與被直觀的事物、作為純粹思維的假象之「純粹思維」，都已經具有其自明的真理、甚至於是具有世界的真理。這種假象使得客觀科學之意義、可能性、與其有效之範圍，都變成是可疑的。所以「生活世界」之意涵相對於客觀科學的探討，科學理論是一種單純的局部問題而非普遍的問題。真正普遍的問題，即是對於「生活世界」的探討。「生活世界」才是哲學真正普遍的問題。

簡言之，在《危機》一書中，「世界」的角色被胡賽爾直接地設定為「生活

世界」來進行探討。《危機》中的「世界」概念，不僅是作為「事態」、「視域」、「場域」、「主題」、「周遭世界」，更是一個具有包容所有觀點的基礎——「生活世界」。進一步來說，「生活世界」被胡賽爾揭示為是具有先驗性與預先給予之特徵的「世界」；胡賽爾更強調，「日常生活之周遭世界」與我們的關係不僅直接、密切，且所有科學、人類文化的根基都來自於「生活世界」。因此「世界」的概念便不是純粹地只是作為知識論意義底下的「事態」來反省，胡賽爾將「世界」的概念從知識論領域的分析，拉至日常生活中的實際活動進行先驗現象學式的省思，以揭示「生活世界」的基礎與原初意涵。這是與胡賽爾先前將「世界」問題擱置的態度，完全不同之「世界」問題的探討方式。胡賽爾也於此表現出他欲透過「生活世界」為其基礎，來建構「生活世界科學」的構想。至於胡賽爾針對「生活世界」問題、其所關切的議題、以及胡賽爾企圖透過「生活世界」問題所揭示之觀點與澄清的問題，將在下一章〈胡賽爾的「生活世界」〉中進行探討。

第四章、胡賽爾的「生活世界」

上一章節的討論中發現，胡賽爾在《歐洲科學危機與先驗現象學》（以下簡稱：《危機》）一書中探討的「世界」觀念，其實就是針對作為預先給予的「生活世界」。胡賽爾欲證明的：即「客觀—科學的世界」是奠立在「生活世界」之自明性的基礎上。問題是：我們要如何證明「生活世界」之預先給予狀態的特徵？此外，「生活世界」是如何成為「主題」讓我們進行探討？胡賽爾認為，這項研究的首要步驟就是對「客觀科學」進行「懸擱」，透過「懸擱」的程序「世界」被還原為前科學的「生活世界」之形式對我們呈現。那麼，究竟胡賽爾所指的「客觀科學」（objective science）到底是什麼？為何胡賽爾一再地企圖將「客觀科學」進擱置、並且強調回到主觀相對性之「先驗自我」的領域來進行反思活動，才是最重要的觀察視域？

事實上，胡賽爾所謂的「客觀科學」其實就是針對當時的實證主義（positivism）而言，這是因為：實證主義的目的在於建立知識的客觀性，因而將科學理念皆還原為純粹的「事實科學」（factual science）來進行研究與探討，故其僅只注重客觀「事實」的部份、並囿於經驗材料的限制與拒絕先驗或形上學的思辨，甚至忽略了人之「生活」的意義與價值。進一步來說，當時的科學家們所進行的科學活動正是以實證主義的思維模式進行，他們相信只要找到自然運作的普遍性法則，人類就可以對自然現象的發生進行「預測」與「控制」，因而導致科學理念的進行日益遠離日常生活存在的「生活世界」。胡賽爾認為，人類並非只有單純地追求客觀知識的部份而已，更重要的是對人類之存有狀態的關懷與生命意義的揭示。換言之，「人之存有」的探討並非建立於知識的客觀性及純粹的「事實」狀態之中所尋求得到；因為這種探討問題的模式只是片面、天真的呈現，是無法深刻地切入人的存在領域進行探討的，更別說以「客觀科學」來作為自身研究之基礎。因此，「客觀科學」排除「人之存有」的重要性與忽略對「生活世界」的關注的思維模式，不僅會讓我們深陷於科學之片面呈現的迷霧，甚至會讓我們遺忘我們在「世界」中「存有」的事實與重要性。除此之外，胡賽爾認

為「客觀科學」同時也影響了科學理論的進展，讓科學活動遠離人的日常生活處境而成為與人類生活及存有脫節的抽象概念。這樣的結果是：讓原本應該是以人之存有之關懷而發展的科學活動，變成與人類生活背道而馳的理論架構。

所以，胡賽爾指出：導致近代科技遠離人類生活的主要原因在於對「生活世界」的遺忘，只有回歸到先驗主觀領域探討預先給予之「生活世界」的存在意義，即返回到「前科學的世界」中探討世界的意義與有效性，才能夠真正的觸及到科學理論的核心問題。¹ 進一步來說，胡賽爾強調，在「生活世界」之預先給予的條件底下，所有的人類活動才能夠成其可能。於是他區分出與生活息息相關「前科學的世界」，即「生活世界」與「科學理論世界」間的差異、並提出呼籲：「生活世界」才是所有科學活動之基礎。換言之，科學活動必須以「生活世界」為發展之「奠基」才能稱為是真正、完整的科學。但在科學理論活動的進行中操控科學研究發展方向的往往是科學家，故胡賽爾企圖透過「懸擱」的方式將「生活世界」還原為「前科學的世界」、擱置科學家於理論中的控制立場，而以觀察者的態度來進行反思與檢視、從而揭示「生活世界」之原初意涵。但胡賽爾的「生活世界」普遍結構到底是以怎樣的形式呈現？關於「生活世界」的存有論任務又到底是什麼？接下來，我們要探討的即是針對「生活世界」的結構問題；透過對「生活世界」之原初意義的探討，展現其原初形式與存有論任務、並澄清透過「懸擱」之後可能呈現的「世界」問題。

第一節、「生活世界」問題的提出

第一步先針對於客觀科學的「懸擱」後、「生活世界」的形式問題進行討論；其次，再探討自然生活態度之「先驗還原」後的「生活世界」特徵與呈現；最後，則透過主觀相對之「現象」的反思，針對胡賽爾之「生活世界」的原初意義進行探討與澄清。

¹ Husserl, Edmund (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. by David Carr. Albany:Northwestern University Press., §14, pp.69.

一、「懸擱」客觀科學後的「生活世界」

首先，胡賽爾將客觀科學進行「懸擱」，從而探討「生活世界」之先驗性問題與「生活世界」之形式的一般結構。

胡賽爾使用「懸擱」(*epochē*) 主要是針對所有之客觀的理論旨趣、一切的目的和活動等，讓它們「不起作用」、並抑制「自然天真的有效性」(*natural, naïve validities*)。透過「懸擱」的作用，「世界」被還原為前科學地對我們有效的「生活世界」呈現。所以對一切客觀科學進行「懸擱」，意味著不考慮客觀科學的部份。這種對客觀科學的「懸擱」，就是將客觀科學知識所有共同實行之事物、關心真理與謬誤的批判態度、甚至對客觀世界認識的指導理念態度皆擱置不談。換言之，「懸擱」的作用即是對「自然態度」(*natural attitude*) 的徹底改變，讓我們不再是像一般未經反省的人一樣，天真地採取客觀的態度對「世界」中的事物進行判斷。相反地，是更真實、準確地掌握「世界」的呈現。故在這個被「懸擱」的「世界」中，我們並未將從科學獲得的任何知識當成前提，科學在此只能作為歷史事實來考慮。胡賽爾提出「懸擱」的目的，即是針對作為客觀的科學家、作為渴望知識的所有人所有的客觀理論旨趣、目的與活動來進行的。(*Crisis.*, §35, pp. 135-137.) 除此之外，這種「懸擱」的作用，正是主觀性對於其有效性、並保持它之目標的重要目的指向。所以在預先給予的「生活世界」之統一關聯中的所有事態，透過「懸擱」並不會因此改變「世界」的樣態。胡賽爾宣稱：在我們的「生活世界」中，不論是科學、還是科學家都並未消失，反而透過「懸擱」讓我們不再是作為具有共同旨趣的人；不是作為合作而起作用的關係。(*Crisis.*, § 35pp. 137.)

事實上，在客觀科學的範圍胡賽爾之所以採取此「存而不論」的態度及方法，批判地擱置一切對真假的立場、導引的觀念、可能之目的及活動，是因為胡賽爾欲擱置的是「職業時間」(*vocational time*)。² 胡賽爾的目的在於去除人的「職業」

² 根據胡賽爾的說法，「職業時間」即是指：當我們實現我們的一種習慣，因而處於我們職業的活動之中（正在進行我們的工作）時，便會對我們的其他生活旨趣採取「擱置」的態度，儘管這些旨趣仍然是我們自己所擁有的、仍然是繼續存在著的。胡塞爾指出，每一種旨趣都有「它自己的時間」，所以當旨趣改變之時，我們便會去進行其他的活動，比如：現在該去開會、現在該去投票等等。另一方面，在特殊的意義上，我們會去宣稱科學、藝術、兵役等等為我們的「職業」，但是作為普通的人而言，我們是同時擁有着許多種「職業」的。所以，每一種職業都有它自己實現他的活動時間。之後即便是有新的職業旨趣產生，也是納入其他的生活旨趣與職業中的；並且

在這個世界中所扮演的角色，因為當進行觀察活動時有可能會因為「職業」的因素而導致立場有所偏頗、並對事物的判斷產生混淆與各持己見的情況，但這種「擱置」並不會改變「世界」對我們的呈現與影響。換言之，在「懸擱」中，科學及科學家並沒有消失，而是持續地進行他們原來所從事之活動。（*Crisis.*, §35, pp. 136.）所以胡賽爾企圖回到原初之「生活世界」的統整脈絡中，不是只從一個特定之職業的態度看待「生活世界」問題，而是以「懸置」的方式讓所有的職業態度、各種態度在其特定的時機與立場發揮作用、各安其所，並且如實地呈現「生活世界」之樣態給作為正在反省的觀察者進行省察的活動。此外，正因為所有的科學活動是在這個作為基礎性的「世界」中發展，所以胡賽爾通過「懸擱」將在「生活世界」中的各種「職業」特徵擱置，還原到為我呈現之自明領域——「現象」層面——進行深入地科學之奠基根源的探討，並且揭示「生活世界」於人類生活與科學理論發展的重要性地位。

既然胡賽爾透過「懸擱」將客觀科學的「世界」給擱置不談，那麼「生活世界」又如何成為科學的探討「主題」？對此胡賽爾洞察到，「客觀—邏輯」的先驗性（*a priori*）與「生活世界」的先驗性間有著原則上的差異。因為「客觀—邏輯」層次上的普遍先驗性，是奠基於純粹「生活世界」之先驗性中的，所以只有通過回溯（*reference-back*）的方式回到獨立的先天科學中、展開「生活世界」的先驗性，這樣先驗性科學——「客觀—邏輯」的科學——才能夠獲得真正、徹底的科學基礎。（*Crisis.*, §36, pp. 140.）故胡賽爾進一步地指出：為何主張「客觀科學」可作為普遍先驗的基礎是一種天真的（*naïveté*）想法，他說：

邏輯學上的自明性欠缺從普遍的生活世界之先驗性而來的科學根據。因為邏輯學經常是以生活世界之先驗性為其前提的，但卻從未在科學上普遍地被闡明、更未達到本質科學的普遍性作為前提；所以惟有當這種徹底根本的科學存在，邏輯學才能變成科學。（*Crisis.*, §36, pp. 141.）

換言之，「生活世界」的先驗性是所有科學理論的基礎，不論是「客觀科學」、還是邏輯，都以「生活世界」為其「奠基」之土壤而孕育、發展完成。此外，胡賽爾也一再地強調所有科學理念的進行，都必須要將「生活世界」視為是「主題」

在一個人的時間中，職業時間得以實現的形式中總有它自己的時間，是因為他們的普遍主題被稱之為「生活世界」的原因。（*Crisis.*, §35, pp. 135-137.）

進行探討、並以「人之存有」為其優先性的考慮目的導向，才能夠完整地發展、進行。所以，科學活動的首要關切的在於「生活世界」之基礎性原則，並以「人之存有」為其核心考量進行探討，如此才是真正科學理論的發展目的、且科學才不至於遠離人類的日常生活。

簡言之，胡賽爾認為「生活世界」是所有人類文明與科學的基礎，且在「生活世界」中的所有人類科學活動，仍保留著人之主觀性為一種可靠的態度。但反觀自然科學雖然必須要以「生活世界」為其理論之奠基，其所強調的客觀性卻有著將人之主觀性隱匿的可能性。³ 故於此胡賽爾企圖透過「懸擱」將客觀態度取消，而強調自然科學的構造、特別是客觀科學，是在「生活世界」的先驗性中直接地開展出來。

二、自然生活態度與「先驗還原」後的「世界」

從以上的討論我們發現到，胡賽爾認為「生活世界」是一種主觀呈現的「世界」，但客觀科學的客觀態度卻將這種主觀性忽略不談。因此胡賽爾透過「懸擱」的方式去除客觀態度、並強調「生活世界」之先驗性與直接給予的特徵。進一步來說，胡賽爾區分出兩種態度：一種是天真自然的直接態度；另一種則是對「生活世界」和「生活世界」中之對象的主觀給予的反思態度。前者是大多數人所抱持的一種未經考察活動的態度，胡賽爾將其稱之為「自然生活」(natural life)；而後者則是一種「反思」的態度，這是針對正在進行思考、觀察活動的觀察者所擁有的態度。胡賽爾指出這兩種態度皆可以將「生活世界」成為「主題」來進行探討，然而胡賽爾所追求的是「反思」的態度。所以胡賽爾企圖透過「先驗還原」的步驟，將天真自然未經反省的生活態度還原到反思態度、探討「生活世界」的問題與「世界」的呈現。因此，以下將先探討自然生活態度底下「生活世界」的「主題」呈現；其次，再說明「先驗還原」後以「反思」態度為核心探討的「生活世界」問題。

既然「生活世界」是早已預先存在的「世界」、是所有人類實踐活動的基礎，那麼在這個具有統一、普遍之有效性的「世界」中，如何將各種相對有效性、主

³ Buckley, R. Philip (1992), *Husserl, Heidegger, And The Crisis Of Philosophical Responsibility*, Dordrecht ; Kluwer Academic Publishers, Boston., pp.98.

觀顯現、以及各種意見的變化為我們而顯現？另一方面，即使關於現實地存在著之對象的普遍視域的恆常意識又是如何形成？這些對象每一個都是按照其特殊性被意識到，且在這種旨趣的轉變中，我們所能察覺到的是正在進行當中的「意識生活」之體驗的事物整體性結構。我們在「生活世界」的存在結構之整體性中，獲得了它的存在意義與有效性。因而這種轉變讓「世界」對於我們而言總是處於流動著的特殊性中，並總是作為預先給予我們的「世界」而實現。

胡賽爾認為，在自然生活的形式中，我們是處於不斷地更新的活動之流中的。且在這些活動中的「自我」指向諸對象、並包含於這些活動中的有效性都不是孤立。除此之外，意向活動必然地包含正在流動、共同起作用的潛在之有效性的無限視域。因而不論是過去的所獲得的對象呈現、抑或未完全被注意到的背景，都按照它所含有的有效性共同起作用。進一步來說，因為這種經常流動之「視域」的特徵，讓每一種在自然世界中完成的有效性總是以諸活動之有效性為前提條件，使得所有活動構成一個不可分割的生活關聯。所以，胡賽爾宣稱：「生活總是在於對世界之確信中活著 (live-in-certainty-of-the-world)。」(*Crisis.*, §37, pp. 142.) 因而在這個意義底下，我們總是現實地體驗到與「世界」的關係、且現實地實行對於世界存在的確信。故在「世界」中之所有的事物與對象，都是作為在「世界視域」(world-horizon) 中的對象而被意識到。換句話說，每一個事物都是作為在「視域」中所意識到之「世界」的對象、且這個「視域」是作為存在著之對象的「視域」而被意識到；「視域」之所以實際地 (actual ; aktuell) 存在是因為透過個別事物之被給予而呈現。(*Crisis.*, §37, pp. 143.) 所以「生活世界」才是我們所最熟悉、總被視為理所當然的現象；在「生活世界」中所無法呈現的即是不能被我們所理解的事物。總之，「生活世界」之形式中最一般的結構，即是：一方面作為事物與「世界」的關係呈現；另一方面，則是以對事物的意識呈現對象。因此，不論是事物與「世界」之間的呈現關係、抑或是對事物的意識，都是以「生活世界」之「世界視域」為其前提來進行思考。

「生活世界」就是一個預先給予的「世界」，同時也是一個預先給予的「視域」。在這個「視域」中，以流動的方式「包含」了許多的目標與意義。不論是理論的、抑或是實踐的主題，都存在於「生活世界」的「生活視域」(life-horizon) 中，也就是「世界」的統一性中。(*Crisis.*, §38, pp. 144.) 故自然生活也同樣是「生活世界」中的一種存在狀態，那麼自然生活的特徵究竟為何？胡賽爾指出：

自然生活不論是在前科學上、還是科學上感興趣的、甚至於是在理論上、抑或實踐上感旨趣的，都是以非主題的普遍視域中生活。這個視域就其普遍的狀態來說，正是作為存在者而預先給予的世界。(*Crisis.*, § 38, pp. 145.)

因而若從自然生活之態度去探究「生活世界」之問題，勢必會變成「直接地進入世界中生活」(*straightforwardly living into the world*) 的方式探討問題。這樣的結果是：極有可能會變成關於「生活世界之存有論」(*ontology of the life-world*) 的探究，也就是涉及到關於「日常生活世界」之實際存在狀態等問題的探討。但胡賽爾企圖進行的並非是以這種方式進入探討「生活世界」的問題，而以先驗現象學之「反思」的態度進行反省。因此，胡賽爾透過「先驗還原」將這種天真自然的直接態度暫時「擱置」，透過對自然生活態度「存而不論」的方式，探討「世界本身的預先給予性」(*pregivenness of the world as such*) 問題。換言之，胡賽爾所欲探究的範圍，即是：純粹地探討在我們的意識生活中所具有著意義與存在之有效性的「世界」呈現問題，也就是針對主觀性之意識生活的探討。

但到底什麼是「先驗還原」(*transcendental reduction*) ？其特徵與目的到底是什麼？透過「先驗還原」後的「世界」是如何為我們而呈現？胡賽爾指出：

先驗還原就是將「這個」世界還原為「世界」這個先驗的現象(*transcendental phenomenon*)、還原為先驗現象的相關事物，且先驗主體性的「意識生活」(*conscious life*) 是直接、天真地對我們有效的世界，總是在科學前便已經獲得它的整個內容與它存在的有效性。(*Crisis.*, § 42, pp. 153.)

所以根據胡賽爾的說法，對自然生活的「先驗還原」其實就是去除「世界」的實體性呈現，將「世界」還原為「現象」進行探討。於是胡賽爾透過世界的「現象」來探討主觀性之「世界」的變化，並強調主觀性是「如何」(*how*) 作用對於「世界」的存在探索。換言之，胡賽爾認為在這個被「先驗擱置」(*transcendental epochē*) 後的「世界」，其所預先給予的方式也將會有所變動。亦即：「世界」成為「現象」對我而呈現，並且「世界」成為「主題」被我所觀察與探討。是故在這樣的思考模式轉向後，我們又回到「笛卡兒式之路」(*Cartesian way*) 的探尋方法——透

過「先驗我思」——來探究「生活世界」中之「世界」的呈現與形式。

簡言之，胡賽爾透過「先驗還原」將「世界」轉換成「先驗現象」，並且是與「先驗主體」相關聯的方式進行反思。但是，「先驗擱置」在《危機》中是同時具有著「否定」與「正面」之兩種意涵的。否定的部份是：將天真的意識生活中之「世界」的有效性實體與角色給置入括弧不談，並且放棄天真地相信世界存在的信念。因為透過「懸擱」目的，就是讓觀察者超越「世界」的範圍進行反省，並放棄所有關於自然生活領域的關注。最重要的是，胡賽爾企圖使用「懸擱」的主要目的在於刪除、抑制「偏見」的產生。另一方面，正面的意涵則是揭示「世界」的真實本質（true nature）作為「現象」來探討，而作為主觀性的關聯物，則賦予其實體性之意義呈現。事實上，在胡賽爾看來，真正的「還原」正是針對主體性探討。因為主體性的部份總是被隱匿、忽略，所以透過「先驗還原」的目的，即在於將被隱匿與忽略的主體性給完整地呈現出來。總之，胡賽爾所欲揭示的，其實就是展現整個作為「先驗主體性」之領域的研究、以及作為一個存有的「世界」之可能性起源（origin）的探討。⁴ 透過「懸擱」的目的，即在於將「生活世界」之原初意涵呈現、並以「先驗還原」後的「生活世界」之探討為其反省的核心。（*Crisis*, §39, pp. 148.）換言之，「生活世界」透過「懸擱」的作用，以「世界的預先給予性」（pregivenness of the world as such）呈現。在這個意義底下，「生活世界」是以「現象」呈現於「自我」之意識領域中的。胡賽爾企圖以這個通過「懸擱」作用後為我呈現的「現象」之自明性來反省「生活世界」問題，而這也是胡賽爾企圖建構「生活世界科學」的先決步驟。

三、回歸主觀相對之「現象」的反思與「生活世界」的原初意涵探討

胡賽爾透過「先驗還原」將「生活世界」之結構的呈現，還原成「現象」的層次探討。事實上，透過「存而不論」的步驟觀察「世界」的問題，胡賽爾指出「懸擱」具有兩種特徵：其一，「世界」中的所有事物並未因為「懸擱」而消失，因為胡賽爾對「生活世界」的主要回溯並非是離開「世界」中的事實、或「世界」的隱匿狀態。確切地說，透過「懸擱」的步驟是試圖讓「世界」被視為是在客觀

⁴ Buckley, R. Philip (1992), *Husserl, Heidegger, And The Crisis Of Philosophical Responsibility*, Dordrecht ; Kluwer Academic Publishers, Boston., pp.100.

科學的隱匿之前、甚至作為本質或精神之研究前的「世界」呈現。其二，「懸擱」在探討「生活世界」之問題上，其實是一項非常重要的回溯。因為胡賽爾「生活世界」的哲學是作為補救科學危機的方法，透過回到「生活世界」的探索、克服科學的客觀性傾向。因此，藉由描繪「生活世界」的形式，胡賽爾一方面在「一個世界」之可能性的主體性起源進行探討，另一方面則發現到先驗意識之實現的驚奇。⁵ 所以我們所要探討的「生活世界」原初意涵問題，就是針對這個還原後的「世界」以主觀相對的「現象」呈現狀態進行反思。

為何胡賽爾要回歸到主觀相對之「現象」進行反思的活動？其目的是什麼？胡賽爾從作為人之實際生存的「生活世界」之一般性「基礎」的「世界」呈現方式，轉向至「生活世界」之「基礎」的探討為起點，即：具體的考察「生活世界」之「周遭環境」與在「世界」中的各種實在事物所特有的存在方式開始談起。（*Crisis.*, §44, pp. 155.）於此胡賽爾透過人的純粹主觀性進行反思的活動，具體地考察直觀地生活於其中的「世界」，即我們的「周遭生活世界」、以及在「世界」中的各種實在的事物。同時胡賽爾也意識到這個「世界」中的事物其實並無恆常性，就如同是「赫拉克立特斯式的流變」（Heraclitean flux）的狀態一般，永遠處在變化不停、流動不已的狀態底下，而人的意識活動更是如此。（*Crisis.*, §44, pp. 156.）因此，胡賽爾所欲擱置的是在實際生活中、生活實踐所需要的真理判斷，並排除處於客觀真理（objective truth）之影響下對「世界」的認識。「世界」因而被還原到純粹地作為「主觀—相對的世界」（subjective-relative world）之形式對我們呈現。胡賽爾強調，透過「懸擱」之後作為觀察者的我們，是採取一種不帶有任何旨趣與立場進行考察活動的。換言之，我們所欲考察的，即：針對「世界」中的事物是如何於主觀上有效、以何種面向呈現而對我們有效的問題進行反省。因此，這涉及到我們如何對在「世界」中之事物的觀看問題，也就是事物之呈現狀態的考察問題探討。

事實上，在「世界」中之事物的呈現是多樣、多變的。在不斷地變動的活動中，事物時而以其不同的「側面」（side）來呈現於觀察者的面前，並且這些各個不同的「側面」以連續、綜合的方式為我而顯現。因為每一個不同的「側面」，都是其在意識中的一種顯現方式。但每一個不同的「側面」是當下的呈現，那麼

⁵ Buckley, R. Philip (1992), *Husserl, Heidegger, And The Crisis Of Philosophical Responsibility*, Dordrecht ; Kluwer Academic Publishers, Boston., pp.100-101.

我們又該怎麼掌握？胡賽爾是如此解釋在意識中的事物呈現狀態的，他說：

每一個側面都向我顯示著被看到之事物的當下狀態，在觀看活動的連續變動中，顯然剛才看過的側面現在已經不再被我所看到，但是它被「保留」(retained)了下來，並與之前保留下來的側面總和在一起，這樣我就認識了這個事物了。(*Crisis.*, §45, pp. 158.)

這即是說：事物本身具有許多不同的面向與樣態，而我們對它的認識往往僅只是它所呈現給予我們的那一個「側面」；但當我們將所有意識到的「側面」統合在一起時，便成爲一個完整的認識對象。同時，這也意味著我們所意識到之事物的呈現，會遠比事物每一瞬間所顯現的面向還要多。除此之外，胡賽爾進一步地解釋事物於意識中呈現的狀態，他說：

即使我停留在知覺的層次，我也仍然已經具有關於事物的充分意識，就如同是我在第一眼見到的當下就已經將它看成是這個世界的事物是一樣的。當我看到它的時候，我總是藉著所有完全沒有呈現給我的事物，甚至是沒有直觀地在我眼前預先呈顯的形式呈現給我的側面「意指」(mean)它。因此每一個知覺「在意識中」(for consciousness)總是屬於它之對象的視域(總在知覺中被意指著對象)。(*Crisis.*, §45, pp. 158.)

事實上在胡賽爾看來，作爲「視域」而呈現事物之各種樣態的「世界」，能讓在「世界」中的各種事物以其不同的樣態顯現。正因爲「世界」具有著一種無限開放的特徵，可以讓於其中的各種事物完整地呈顯出來；所以胡賽爾在這個層次探討的問題，就不再是探索「世界」的給予方式。相反地，胡賽爾企圖探求的問題，即是返回到人之主觀給予方式的樣態進行分析。因而胡賽爾退回到人之意識流的活動層面，分析存在著的事物於意識中呈現的各種樣態與關聯。

進一步來說，在意識活動中對於事物的各種知覺——不論是對我呈現的面向、或是不對我呈現的面向，這兩者是包含在一起的——是共同地起作用的顯現與有效的綜合在「視域」中的。問題是：我們的意識活動是一個不斷更新、正在進行的狀態，我們要如何將前一秒所意識到之事物的「側面」與下一秒所接收到之事物的「側面」統合、並宣稱是同一的？關於這類的問題，胡賽爾提出「意向

性分析」(intentional analysis)之概念來解釋「世界」中之事物的呈現、以及探討有關「世界意識」中的時間性問題與知覺變化的樣態。胡賽爾認為，「世界」是作為時間的(temporal)世界、時間空間的(spatiotemporal)世界而存在的。在「世界」中的每件事物，不僅具有著物體的廣延性(extension)與持續時距(duration)之特徵，並在普遍的時間、空間中佔有位置。所以作為思考者的我們在清醒的意識(waking consciousness)活動中，「世界」總是借助作為普遍的視域之有效性而被我們所意識到、且知覺總是與「現在」(present)具有關聯性。因為這個「現在」的背後總是有一個無限的「過去」；其前面則有一個敞開的「未來」。(Crisis., §46, pp. 160.) 故胡賽爾認為，我們必須要回到這個不斷流動著的內在時間意識中進行「意向性分析」，探究於過去的「原初意識」、並進行分析，探討「在這裡」存在且對我們呈現之對象的狀態。胡賽爾說明，這種透過「回憶」(recollection)之方式所呈現的過去知覺對象展示的狀態，即是：

這種現在，作為具有廣延與持續時距之對象的現在，存在著一種完全不再被直觀、卻仍然被意識之事物的連續性，即是「回攝」(retention)的連續性。另一方面，則是一種「前攝」(protention)的連續性。但這並不像是直觀的「回憶」這種通常意義之回憶一般，而是一種直接地參與對象之統覺與世界之統覺的現象。(Crisis., §46, pp. 160.)

換言之，除了「回攝」作為被給予在過去的相關物之外，「知覺」還面對另一個相關項(correlate)——回憶。在「回憶」中的「現在」，不是當下知覺、自我給予，而是「呈現的」(presentified)，意即是一種想像的意象。這種「知覺」將「過去」的所有當下意識之總和，皆呈現給予我們。此外，在不可分割的經驗之流中，每個「回憶」都包含著「預期」的意向性(intention of expectation)。而「預期的實現將導致「現在」的產生，且每個原初建構的歷程都是由「前攝」的連續性直接地參與對象、及世界現象而展開。在這種關於意向性之分析後，對於「世界」的探討，便退回到「如何給予」的問題。換言之，胡賽爾將「生活世界」還原為主觀之「現象」的原初形式，由先驗現象學之觀點來探討「生活世界」意涵。

那麼「生活世界」的原初意涵為何？胡賽爾如何將其呈現？首先，胡賽爾退回到「自我」的意識生活中探討主觀事物的呈顯時，發現到在我們對「世界」的知覺過程中，我們並不是處於孤立的狀態。因為在這個「世界」中，我們是同時

地與其他人有聯繫的。儘管每一個人都有他自己的知覺活動、都有其生活的領域，但是我們卻同時擁有一個共同生活的「視域」。換言之，因為「自我」與「他人」之間是處在一種「主體間際性」的關係底下存在，所以在這個共同生活的過程中，每一個人都能參與到其他人的生活領域。胡賽爾是如此說明這個作為共同生活之視域的「世界」展示，他說：

世界不僅是為了個別的人而存在，且是為了人類社群而存在。更確切地說，世界是通過將直接與知覺有關的事物社群化而存在。(*Crisis.*, §47, pp. 163.)

此外，胡賽爾進一步地說明這個「社群化」(communalization)的過程中，每個個別的意識活動是如何地發生關連、並在這個共同存有的普遍視域中展現。胡賽爾說：

每一個人的意識活動，是通過相互關聯與發展、延伸之社群的意識中的。在同一個世界中，一部份作為已被體驗到的世界、另一部分作為所有人可能經驗的共同的(overarching)視域，而成為經常的有效性並連續保持這種有效性；世界是由實存的事物所構成之所有人共同擁有的普遍視域。(*Crisis.*, §47, pp. 163-164.)

換言之，胡賽爾認為「世界」是一個共通的領域，是可以多元地涵容各種不同的面向、觀點之視域。另一方面，若以「共同社群」的層面觀之，在這個「世界」中不是僅只有一種文化存在，相對地也有其他不同於「我」之異文化的存在、及展示。因而「世界」並不是封閉地只呈現我們所看見的事物而已，而是將當下呈現的與未被揭示的部分都包容在一起、並待我們將其呈顯。

其次，胡賽爾意識到「世界」其實是一種主觀性形式的呈現，並且是通過這種主觀形式的多樣性而預先給予我們。所以不論是在屬於本己領域的自我意識生活中、抑或是與人類的交往過程中，都在這個預先給予的「世界」之前提底下進行。用胡賽爾的話來說，即是：

一切存在的事物，不論它具有具體的意涵、還是抽象之意義；現實之意

涵、或者是理念上的意義，都具備有它自身給予的方式。而就自我而言，都具有其有效性形式中的意向方式，且這些有效性在對個體主觀（individual-subjective）的與互為主體性（intersubjective）的和諧與不和諧之綜合活動中產生主觀性的變化。（*Crisis.*, §48, pp. 166.）

所以我們可以宣稱，「世界」是各個主體際間所共同建構成的領域、是一個共同擁有的「視域」。在這個「世界」中，我們不僅可以將自我的主觀性給展現出來，更重要的是可透過「視域」的呈現，將不同個體主觀的差異完整、多元地開顯出來。

最後，胡賽爾強調「生活世界」是「主觀—相對的世界」。在這個層次的探討中，胡賽爾退回到笛卡兒之「自我—我思—所思」（*ego-cogitatio-cogitata*）的標題底下進行探討。以「自我」的探討為其主要的反省起點，透過「自我意識」的反思方式探討「生活世界」的意涵。胡賽爾指出，作為「主體間際性」之普遍的視域中，每個不同的「自我」是可以透過其角度嘗試理解「他我」的；且在種理解的過程中沒有任何人是位居主導的地位，因此不同的「自我」之間都是「主觀—相對的」關係存在。同樣地，作為共同意識之存有的「生活世界」亦然。胡賽爾說：

主體間際性的同一生活世界，對於所有人而言都是作為顯現之多樣性的意向性「標誌」（index）起作用。而結合到主體間際性之共同的綜合中的顯現多樣性，就是所有的自我主觀（絕對不是每一個自我主觀都只是通過屬於自身個人所特有之多樣性）都通過它們而指向共同的世界與在世界中的事物；作為在一般的「我們」之中結合起來的活動領域等等。（*Crisis.*, §50, pp. 172.）

故胡賽爾宣稱，「生活世界」是「主觀—相對的世界」。對胡賽爾來說，「世界」本身即是一個大視域，一個包含所有人之活動的「視域」。在這個「世界」中，我們的每一種行為舉止，無論是任何的文化生產活動、或任何人的行為模式，都在對「生活世界」之預先給予的狀態底下進行。這是因為，「先驗自我」是透過其「自我意識」之反思的方式掌握世界現象、且「生活世界」本身即是作為共同意識存有的「主觀—相對的世界」。故在這種意義底下，人類與「生活世界」的

關係是處於一種相互依賴的依存狀態中。

總而言之，「生活世界」就是一個作為一個具體的人群「生活」於其中的「世界」、一個未被科學理論架構所分化之原初意義的「世界」。所以在這個「世界」中，不僅包含著所有的人類之知識外、更是容納情感與意欲等等意識的能力；因此並不存在任何絕對的觀點、並獨大地宣稱、掌握所有的觀點。同樣地，所有的真理知識都是主觀而相對的、是必需要環繞、圍繞具體的「人」而存在的「世界」構造。其次，「生活世界」並非是一個為某人所獨有的「世界」，相反地是一個為所有人類所共同擁有、並且存在於主體群中的「世界」。故在「主體間際性」（或「互為主體性」）的意義底下，主體間所呈現的各種問題唯有放置於「生活世界」之中才能夠得到完整、真正的闡明。因而真正的「自我」與「他我」之間的共在關係，只是一種日常生活性的「自我」之共在；一種在「生活世界」之中的共在關係。除此之外，「主體際世界」問題的探討，也會自然而然地推導出「生活世界」的問題，就如同「生活世界」理論同時依賴於「主體間際性」問題的反省一般。這是因為「生活世界」是包含所有人類文化、科技等活動產物的最終「視域」，且由於「生活世界」是「主體間際性」關係得以完整呈現的基礎。故「生活世界」與「主體間際性」，是在一種相互關聯的情況底下而得到闡明。換句話說，我們可以宣稱：在所有之「主體際世界」中的一切活動本身，是與「生活世界」有著相互依賴之關係存在的。所以「生活世界」所呈現的各種問題，可以透過「互為主體性」的意義來加以解釋、說明；而「主體間際性」所面臨的各種問題，同樣地也可以通過「生活世界」之意義的回溯來呈現、並且獲得有效的解決。那麼，「生活世界」是如何導引出「主體間際性」的特徵？胡賽爾指出，由於「世界」是具有著開放性之意義存在的，因而透過「世界」可以完整地呈現主體間的各種差異性、且「生活世界」本身即是融合所有「視野」而呈顯的先驗「主體間際性」的交流場域，故此二者的關係是處於互為前提的。

第二節、「生活世界存有論」與「生活世界的悖論」問題

「生活世界」是一切的認知活動所預設的一個被動、預先給予的領域，是一個為我所見的存在世界。⁶ 故依循著胡賽爾「生活世界」理論建構的程序可以發

⁶ 參見 Moran, Dermot (2005)，蔡錚雲譯，《現象學導論》（台北：桂冠圖書），頁 16。

現，「生活世界」其實就是人類生活的基礎。它不僅包含所有人類之歷史的發展與含融所有文化之差異性，也因為「生活世界」之退回到對超越各個主體性的反省，讓所有的主觀差異性與對立關係可以完全地開展出來。不可否認，人是主觀的且往往會從「自我」的角度去思索所有的事情，在無形之中忽略了其他人的立場與觀點，因而在交流之活動中忽略了「互為主體性」立場的重要性。所以回歸對「生活世界」之原初意義的探討，即是返回理性之根源意涵、重新地去釐清其基礎，而讓所有的主觀觀點因為這個預先存有的「背景」而得到化解。另一方面，儘管「主體間際性」的探討與「生活世界」的反省於現象學之探討上是完全不同的程序——前者是在進行「先驗還原」之後，而後者是在進行「先驗還原」之前——，但是無論是「主體間際性」、抑或是「生活世界」的探討，此兩者皆是互為前提、並且相互依賴的一種理論架構上的聯繫。因為先驗的「主體間際性」必須要回到「生活世界」之經驗，個體間的交流對話才是真正實現的、有意義的「主體間際性」。同時也唯有在主體間的生存體驗交流意義之層次，才有真正的「生活世界」。所以「生活世界」與「主體間際性」是一對互為前提、相互依賴的理論關係。問題是：既然「生活世界」是一個預先給予的領域，那麼有關其存有論所欲探討的目的為何？接下來將先探討「先驗懸擱」前後的「生活世界」之存有論任務；其次再釐清「懸擱」後的「世界」問題；最後，再探討「生活世界」的悖論問題，反省人之主觀性與「世界」呈現的矛盾狀態、並探討胡賽爾如何消解「悖論」問題。

一、生活世界存有論

關於「生活世界存有論」(ontology of the life-world) 之問題的探討，胡賽爾將其區分成兩個階段進行，分別是：一是，未被「懸擱」之前的自然態度；另一是，「懸擱」後以先驗現象學之態度對「生活世界」進行探討。胡賽爾區分這兩個階段與層次，目的在於透過對「生活世界」之各種「目的導向」的分析，來揭示「生活世界」的原初意涵、並強調「生活世界」的重要性。

首先，由於胡賽爾認為，「生活世界」是一個預先存有的領域。故儘管我們沒有透過「懸擱」以先驗現象學的角度進行釐清，而以自然態度之探討的方式將「生活世界」視為是經驗世界的「生活世界存有論」進行探討，且這經驗世界就是在現實、可能的直觀中統一、連貫、和諧地被直觀的「世界」；但是在這個意

義上探討「生活世界」之問題，「生活世界」仍然是「主題」、仍然是所有科學理論架構的基礎。故胡賽爾認為，「生活世界」依舊能從純粹的自明性（pure self-evidence）中衍生出存有論（ontology）。（*Crisis.*, §51, pp. 173.）換言之，「生活世界」具有著其「預先的給予性」；它是一種「直接被給予的」、「前科學的」、「直觀的」、「可經驗的」人類之存在的領域。所以此種「預先的給予性」本身，就是一種具有原初的、本源的、根據的意義上的給予性，更是非主題化的給予性。除此之外，在科學理論世界等領域，都是在「生活世界」之基礎上主題化、理性化的產物。換句話說，「生活世界」具有其「存有」意義上的「先在」根源性與優先性之意涵。也正因為如此，在「生活世界」中的人和「世界」一直保持著統一性。簡言之，「生活世界」是一個有人參與其中，並保持著目的、意義和價值的「世界」。

其次，若透過「懸擱」的步驟，我們便進入先驗現象學的反省層面，「生活世界」就變成是純粹先驗論的「現象」而呈現。換言之，胡賽爾透過「懸擱」將「生活世界」視為「主題」，來探究「生活世界」的本質形式、以及給予方式的多樣性變化。（*Crisis.*, §51, pp. 174.）進一步地說，胡賽爾透過兩次「懸擱」的步驟，將「生活世界」還原為兩種不同的原初形式、並將其作為「主題」進行探討。第一次的「懸擱」將客觀世界與人之職業時間的特殊身分擱置，開展出「生活世界」在人類生活領域之「預先給予」的特徵。而第二次的「懸擱」即「先驗還原」則是將自然的生活態度擱置，以「純粹自我」的角度徹底地反省「生活世界」的結構、並從中揭示出「生活世界」是「主觀—相對的世界」的特徵。同時胡賽爾也承認，「生活世界」其實就是「主體際世界」的呈現，在這「世界」中的每個「自我」都是「互為主體性」的關係存在。

事實上，胡賽爾之所以會提出「生活世界」的理論，其所要強調的即是一種從對經驗之現象世界的本質直觀去反省理論建構的基礎。但不可否認的是，在互為主體性的「主體際世界」之「世界」的構造成為可能之基礎底下，「生活世界」可以說是人類所有文化成就最終極的視域。⁷ 換言之，所有的「主體間際性」的

⁷ 參見 Held, Klaus, 倪梁康等譯 (2003), 《世界現象學》(*Phänomenologie der Welt*, 2002) (北京: 三聯), 頁 199。

Held 先生於書中指出，「視域就是我們人類生活於其中的那些“世界”，如政治界、體育界、公務員界、計算機界等等。最後還有涵容一切的世界，即不同文化。」

因此，我們可以宣稱，「生活世界」即是涵容這些以不同型態呈現之視域的最終視域，同樣的，「生

互動、交流，都因為「生活世界」作為其基礎性意義的存有，而讓所有的意義成其可能。這種存在的狀態就像是意識存有一般，我們始終是居住在「生活世界」中、且它早已預先給予我們、並經驗為統一性之「世界」的「視域」。因而我們可以宣稱，「視域」本身可以作為一種基礎性的「背景」來進行探討。同樣地在我們的生活中，並不存在著一種沒有任何視域作為背景基礎而出現、發生或呈現之事件與事物。而我們之所以可能想像到的視域，就是通過各種不同之意義的相互指引，都共屬於作為唯一之基礎性的「那一個世界」。而胡賽爾將這基礎性的「那一個世界」稱之為「普遍視域」(universal horizon)。Klaus Held 先生是這樣解釋此種「普遍視域」本身，即是作為基礎性之「生活世界」的，他說：「這個『普遍視域』是一個通過它的開放性將一切涵容於其中的指引聯繫。在所有科學發生之前，或者在所有科學之外，我們人類在其中度過我們具體生活世界——我們以其為家的世界——就是這樣一個視域性的世界。」⁸ 且「在日常生活當中，對於一般情況下無需作為課題而為我們所依賴的視域，即生活世界，我們偶爾也可能有所意識。」⁹ 除此之外，「生活世界」在某意義上，也可稱作是「日常生活世界」(world of everyday life)。因為「生活世界」不僅注重某一個特定之「視域」，同樣地也注重「週遭世界」所呈顯給予各主體之種種樣態。所以，「生活世界」無非就是各種視域的普遍聯繫。

總而言之，正因為「生活世界」具有著存有之根源性意涵，因此其歷史性意義也因而得到有效的說明。畢竟人類生活之內涵是由「生活」出發，且「生活」的意義即是在於其歷史過程中建構而成；而此種歷史性意義的建構基礎，皆來自於「生活世界」之意義與目的的回溯，這即是「生活世界存在論」之目的與意涵。換言之，正因為「生活世界」提出某些非常確定的研究任務與問題，每一個「生活世界」都顯示出某種普遍的結構或「樣式」(styles)、且這種結構或樣式，即是胡賽爾所宣稱的「生活世界存有論」的研究項目。¹⁰ 胡賽爾透過「懸擱」將「生活世界」區分為兩種不同的階段進行探討，強調「生活世界」的重要性與根源性，並透過對於「生活世界」的「主題」分析，來澄清與反省「生活世界」中

活世界」也是這些不同視域之基礎。

⁸ 參見 Held, Klaus, 倪梁康等譯 (2003), 《世界現象學》(*Phänomenologie der Welt*, 2002) (北京：三聯), 頁 200。

⁹ 同上註。

¹⁰ Buckley, R. Philip (1992), *Husserl, Heidegger, And The Crisis Of Philosophical Responsibility*, Dordrecht ; Kluwer Academic Publishers, Boston., pp.145.

的問題。故在《危機》中之「生活世界」的探討，胡賽爾最關心的領域，仍舊是「生活世界」為其最主要的出發點、並透過對其的揭示與關懷，尋找「生活世界」的架構與內涵。

二、「懸擱」後的「世界」問題與澄清

胡賽爾將「生活世界」還原為「現象」呈現，並以先驗現象學的角度針對「生活世界」之原初意涵進行探討。「懸擱」對於胡賽爾來說，是一種以觀察者之角度審視「世界」的方式，這意味著我們對「世界」的整體考察具有著一種徹底地重新塑造的意義。（*Crisis.*, §52, pp. 175.）而胡賽爾也意識到，透過「懸擱」之後的「生活世界」產生了理論上的矛盾，且必須要加以澄清。因此胡賽爾針對這個衍生出的「矛盾」問題，提出三種「懸擱」後之「世界」可能被誤解、而必須要徹底思考的問題，並以問題的呈現方式說明「懸擱」之目的，以避免誤解的產生。其分別是：其一，透過「懸擱」在去除客觀真理後的「生活世界」，是否僅有主觀性之真理存在？其二，對人之全部自然生活旨趣進行的「懸擱」是不等同於對自然生活之旨趣完全地加以迴避，但大多數人會誤解透過「懸擱」的目的是將自然生活完全地去除；三是，構成意識生活之「赫拉克立特斯式的流變」是處於不斷流動的狀態底下，而透過「懸擱」又該如何以描述的方式按其個別事實性進行討論？接下來的探討將扣緊這三個問題點，探討胡賽爾針對這三點「懸擱」後的「生活世界」矛盾問題之澄清與解釋。

胡賽爾認為，「生活世界」本身就是人類主觀性的領域；因而我們總是與「世界」、共同社群，有意向地指向「世界」的有效性為其目的。「懸擱」提供了我們一種超然的立場，不僅將客觀世界中的一切事物、科學理論、前科學之範圍、以及自然態度，皆視為是不允許被涉及的領域；甚至我們在「生活世界」中所扮演的角色都被置入括弧中。進一步來說，胡賽爾認為在「懸擱」的意義底下，我們是一個「無利害關係的」（disinterested）觀察者。（*Crisis.*, §52, pp. 174.）儘管如此，我們仍與「生活世界」有著本質的聯繫，因為「生活世界」是一個為所有人而存在的「普遍視域」。但透過「懸擱」的步驟後，我們的立場似乎與「生活世界」的關聯產生矛盾。問題在於：既然「生活世界」是「主觀—相對的世界」，那麼是否代表著去除了客觀真理之後，就僅只有主觀性之真理存在？胡賽爾澄清：

這正是在懸擱進行的研究得出的結果——這是一個令人驚訝、自明的結果，它只有通過我們現在正在進行的思考才能得到最終的澄清，——自然客觀的生活世界只是不斷地構成世界的先驗論生活的一種特殊方式，以致先驗主觀性在平淡的生活時，並沒有意識到這種構成的視域、且永遠也不能夠察覺到它們。(*Crisis.*, §52, pp. 175-176.)

胡賽爾認為，客觀真理僅是屬於人之「世界生活」中的一種特定態度；因為客觀真理的目的在於確保存有者所直接給予的事物，在認識的過程中是以一種「確信」之立場防止改變對事物的認識信念。(*Crisis.*, §52, pp. 176.) 而胡賽爾欲澄清的是，「懸擱」只是改變我們對事物的觀察態度。在「世界生活」中的所有事物並未因為「懸擱」而被取消，且認識的目的與對象之導向也並沒有喪失任何的東西。換言之，這種態度的改變，讓我們進一步地掌握事物的本質、主觀相對物之呈現。所以客觀真理的全部與真正的存在意義，反而可以因為「懸擱」被完整地展示出來。所以，透過「懸擱」的步驟，我們是以「超然」的立場而不帶任何立場、旨趣來觀察事物。但並不代表「生活世界」會成為是只有主觀性呈現的內涵，相反地「生活世界」透過「懸擱」而以「主題」的方式呈現、被探討。所以，「生活世界」被揭示為不帶任何立場與觀點的「觀看」，而非主觀的知覺的呈現、更不是主觀性真理。

其次，胡賽爾欲澄清的是「先驗懸擱」可能造成的誤解。胡賽爾強調對人的自然生活的「懸擱」並不是對它們完全地迴避，而是將其「還原」為先驗現象學之「主題」來進行探討。換言之，胡賽爾認為作為觀察者的我們，同樣是會自然地經驗到自然之生活；而透過「懸擱」不僅改變了作為「主題」的整體探討方式，同時也改變了認識目的的整體存在意義。因為「世界」是一個開放的領域、是一個目標的視域，所有的活動都是以這個「世界」為其前提的。(*Crisis.*, §52, pp. 176.) 此種作為基礎的「生活世界」，即是指在自然狀態底下的「生活世界」。但是胡賽爾認為，僅只是揭示自然狀態底下之「生活世界」的重要性並不足以充分、徹底地闡明「生活世界」的問題。故他透過現象學的方法——「懸擱」——將「生活世界」還原到其最原初的狀態，即進入先驗現象學之領域架構中進行分析，以呈現「生活世界」的原初意涵。問題是：究竟現象學所欲研究的是什麼？透過「懸擱」的步驟所欲呈現的問題形式為何？胡賽爾說：

正因為現象學家將「有目的的存有」(being-in-end)本身指向世界生活中的目標生活、並限定這些目標等成為主題，故對於現象學家而言世界的一般天真的存在意義變成是「先驗主體性的系統極」(system of poles for a transcendental subjectivity)的意義，這種主觀性「擁有」(has)世界與其中的現實事物就像是它通過構成這些端點(poles)一樣。明顯地這是某種與在世界本身所保持的從「目的」向「意義」的轉化，向新的世俗的目的之諸前提轉化根本不同的事物。(Crisis., §52, pp. 177.)

換言之，當人們對運用「懸擱」後在意向生活領域解釋現實生活時，即使是在最直接地知覺活動中、或者說在每一種意識領域中，在其中的人是直接地以存有的有效性而存在的，當然也包含了目標指向、並且在直觀的情況底下作為是「事物自身」而實現。(Crisis., §52, pp. 177.) 所以，不論意向性以其最原初的實際指向對象的方式顯示出其多樣性的轉變是如何，但唯一不變的是這些變化最終都是自我實現的變化形式。事實上，「有目的的存有」所指的，即是指：「人的存在」與處於自然狀態底下之實際生活於「生活世界」中的人而言。因為，人在「世界」中存在與「周遭世界」的實踐活動等關連，都具有著「目的」的導向。而在現象學的探討中，胡賽爾將這些「目的」的導向關係透過「懸擱」的步驟，將其以特定的方式呈現。但是透過「懸擱」，僅只是取消特定立場與視野，以不帶任何旨趣的觀察者角度將這些「有目的的存有」轉化為現象學之視域而呈現、並以「主題」的方式進行探討。所以，這種對人之全部自然生活旨趣所進行的「懸擱」，不等同於對自然生活之旨趣完全地加以迴避，而是更深入地呈現「目的」與「意義」。這即是說，透過「懸擱」的作用，胡賽爾將「生活世界」中的「目的」意涵轉化至先驗現象學之層面，而以「主題」的方式將「生活世界」之原初「意義」給完整地揭示出來。所以，透過「懸擱」的作用而以「現象」呈現的「生活世界」，才是胡賽爾先驗現象學中經過嚴格反思後呈現的「基礎世界」、才是他所企圖建構之「生活世界的科學」。

最後，胡賽爾所欲澄清的是：在運用「懸擱」後被還原到「自我」之意識生活中，是如何將猶如「赫拉克立特斯式的流變」之意識活動中的各個事物，按照其個別的特徵運用描述的方式呈現之問題。胡賽爾澄清：

不可能有經驗的事實科學的相似物、也不可能有先驗的存在和生活的

「描述的」(descriptive) 科學，並且是在如其事實上出現與消失那般斷定個別的先驗的相關意義上的歸納科學。(*Crisis.*, §52, pp. 178.)

換言之，即使是現象學家也無法因為透過「懸擱」來把握與理解處於流動著的意識生活中的事物，更別說是確實地掌握事物的內容與其存在的方式。那麼為何要提出「懸擱」來呈現問題？胡賽爾認為，其實仍是可以從理論的範疇與形式把握，但必須要透過「實事」之本質的方法探究。胡賽爾說：

實際上能夠且能夠運用本質方法提出的重要任務，即是：研究個體與主體際共同的進行的一切類型中之先驗實現 (accomplishment) 的本質形式，所以按照其全部的社會型態研究以先驗的方式發展出實現主觀性的全部本質形式。(*Crisis.*, §52, pp. 178.)

所以「實事」是作為其本質的「實事」、並且唯有通過本質才能被規定。重要的是，胡賽爾強調：絕對不能夠在客觀性中類似的意義上、通過歸納經驗的經驗模式加以記錄。換言之，胡賽爾於此欲澄清的是：「客觀科學」的歸納經驗模式是不被現象學所採用的，唯有透過「懸擱」之後的經驗性探討才是純粹先驗地進行，才是現象學探究的關鍵。故只有回到先驗主觀的範疇，以「實事」或「事態」的方式進行探討才是最清晰、自明的領域，且這即是胡賽爾嚴格科學的基礎、與「回到事物本身」的「真實實事」之展現。

總之胡賽爾強調，「生活世界」本身並不是處於自然態度底下、普通人所能夠直接地進行理解的，尤其是當一般人沉迷於對「世界」之科學解釋的狀態底下。儘管，「生活世界」是與我們的日常生活領域息息相關，但是「生活世界」的原初之意涵與結構卻無法僅只是透過日常性、未經反省的思維模式而得到確切的說明。正如胡賽爾所認為的，為了發現「生活世界」及其結構，某種特殊之初步的「還原」、以及對客觀科學的「懸擱」都是不可欠缺的步驟。¹¹ 此外，也正因為透過「還原」將我們從「生活世界」的結構，帶回到處於隱蔽作用的意向性 (functions of intentionality ; *fungierende Intentionalität*) 進行探討。並且透過發現這些功能，使得我們可以追尋「生活世界」所特有的特徵、以及以「生活世界」

¹¹ Spiegelberg, Herbert (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague ; Martinus Nijhoff, Boston ; London., pp. 145.

為其基礎的其他客觀性的構造。¹² 因此，「懸擱」的目的即是去除自然態度的影響，而以超然的視野對「生活世界」問題進行「觀看」，從而揭示在先驗現象學之架構底下原初形式之「生活世界」的基礎性根源與意涵。胡賽爾仍然強調人之日常生活與「生活世界」的直接關聯性與重要性，並未「懸擱」的動作而因此取消了「生活世界」中的自然態度；相反地，自然態度透過「懸擱」之後成為是在日常生活之「目的」與「結果」的整體結構之反思的來源與根據。最後，胡賽爾指出，「客觀科學」所採用的是一種歸納經驗的方式來檢視呈現於意識流之「世界」中的事物是不徹底的。胡賽爾認為，關於意識流中的事物呈顯，唯有回到「先驗自我」之意識活動中以「實事」或「事態」的方式探討意指某物之存有與某物之意義的意謂活動，才能如實地呈現、掌握處於變動之意識活動中之各種事物的原始樣態。

三、生活世界的悖論與消解

在澄清胡賽爾「懸擱」後所呈現的諸多「世界」問題，接下來所面臨的問題是：「世界」對於「自我」來說是一種主體性的呈現；同時，在「世界」中「自我的世界」之呈現對於「他人」而言則是作為客觀的對象而呈現，那麼我們要如何克服這種人之主體性的矛盾？「世界」對於人類的意識而言，是屬於「人類的世界」的主體呈現，同時又作為這個「世界」中之客體性的顯現？胡賽爾認為，「世界」是預先給予之明顯事物的唯一整體領域。作為「無利害關係的觀察者」（*disinterested spectator*；*uninteressierter Zuschauer*）的現象學家，正是生活在這個「世界」之中、並處於悖論的情況底下：其必須將明顯性之事物視為是可疑的，如此呈現「世界」的態度顯然是矛盾的、有問題的。（*Crisis.*, §53, pp. 180.）進一步來說，對於作為正在思考中的哲學家而言，探討關於「在作為客觀世界中的主觀性」呈現（*subjectivity in the world as object*），同時又是「對於世界而言是意識主體」（*conscious subject for the world*）之相互關係的問題，是涵蓋一個必然的理論問題必須進行思考的。即是：必須理解這種既是主體性、同時又是客體性的關係是如何可能之問題？（*Crisis.*, §53, pp. 180-181.）既然要嘗試探討這類的問題，那麼我們該如何理解這種主體與客體同時存在的矛盾？胡賽爾認為，透過「懸

¹² Spiegelberg, Herbert (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague ; Martinus Nijhoff, Boston ; London., pp.145-146.

擱」可提供我們超越這種共同屬於「世界」之「主體—客體」關係的態度，而從我們的意向生活中探求存在的意義，以解決「生活世界」中之「主體—客體」關係的「悖論」問題。換言之，胡賽爾認為解決這種矛盾的「世界」問題，必須從先驗現象學的先驗主體性談起。因此接下來，即是針對「生活世界」中、人之主體性的「悖論」(paradox)問題進行探討。

胡賽爾認為透過實行徹底的「懸擱」後，任何有關「世界」之現實性或非現實性的旨趣都「不起作用」。故胡賽爾強調，這裡他不談論任何科學的心理學、以及其問題的設定。因為被「存而不論」的，即是：心理學被設定為明顯地現實之「世界」的基礎；所以，這樣的「世界」中的客觀是物變成爲一種特殊的主觀呈現。那麼，在這種被「存而不論」後的主體性之「世界」中的事物，是如何被相對化的？胡賽爾說：

世界從一開始就只被當作主體的顯現、觀點、主體的活動與能力的相關物，通過這些事物世界總是具有其可改變的統一意義，並不斷地重新獲得意義。如果進行從世界向「有關」這個世界的「顯現和觀點」(appearances and views)的本質追溯，那麼顯現和觀點就被認定爲是世界之「主體給予的方式」(subjective manners of givenness)。(*Crisis.*, §53, pp. 179.)

換言之，所有關於「本己領域」與「自我之事物」都成爲是本質研究的主題，且是「世界」與其顯示方式的主觀性呈現。除此之外，主體性之事物也包含屬於本己領域、或各個不同自我群的總體、顯示的多樣性，以及對象與對象的總體。但問題是：人類是「世界」中的一部份；而「世界」卻又是人類的主體性顯示，在這種矛盾的關係底下，「世界」如何作爲人之意向的構造物呈現？胡賽爾認為，要從作爲「我」之本己領域的意向生活中探討其存在的意義，才有可能得到完整的解決。(*Crisis.*, §53, pp. 181.) 因此，胡賽爾再度回到「先驗自我」之主體性領域，進行深刻地反省處於「自我」與「社群」間之「主—客體的」悖論的關係。

首先，胡賽爾欲澄清的是，由「自我」構成這個「我們大家」的主體間社群問題。作爲執行普遍構成意義實現與有效性實現之主體的我們，在這個公共化中將「世界」作爲系統來構成，那麼作爲公共化的生活意向構成物來構成的構成者

——我們是誰？我們是客觀意義上的人，且是在世界中的真實存在？然而透過「懸擱」之後，這些實在的事物將成爲是「現象」呈現？（*Crisis.*, §54, pp. 182.）胡賽爾以肯定的態度指出：

事實上正如有關世界的全部領域範圍的情況底下一樣，對於一切本質上存在的型態，只要我們充分掌握提出適當問題，實際上是可以揭示出其基本的形成作用。這裡的狀況其實就是從實在的人出發追溯其「被給予方式」（manners of givenness）與其「顯示」（appearing）的方式。首先，即是在於知覺的顯示方式。（*Crisis.*, §54, pp. 183.）

也就是說，胡賽爾以原初的自身給予之形式顯示的方式呈現，探討「在這裡，在這個由彼此熟悉的一些人所構成的社會圈中的一個人…等等」之明顯性，以化解先驗論所可能呈現的問題。（*Crisis.*, §54, pp. 183.）但問題是，對「世界」之構成發揮作用的主體性，即「先驗主體性」是屬於人類所擁有的範疇嗎？在先驗領域的探討中，胡賽爾透過「懸擱」將所有的事物皆轉換爲「現象」呈現，那麼這種呈現狀態底下的「自我」是如何進行觀察活動？胡賽爾說：

每一個自我都純粹只是作為其活動、習慣與能力之本己領域來考察，所以是作為「通過」其諸顯現、「通過」其諸給予方式而指向在存在中的無可質疑性的顯示者，世界是作為指向各個對象、指向它們的視域。（*Crisis.*, §54, pp. 183.）

也就是說，「世界」的呈現則以「自我」的領域來進行考察。但透過「懸擱」後的「世界」呈現，胡賽爾退回到「先驗自我」的領域，將視角專注於發揮功能的「自我」來進行探討、並且由「自我」出發指向生活與意向之構造物的整體結構。故在這個領域中，「世界」中之事物的呈現都作爲「現象」的呈現，既無心靈實體、無心靈生活，同樣也沒有具有活生生之實在的人呈現。簡言之，這種「世界」呈現的狀態，正是一種被「自我」所構造出的構造物。

其次，雖然透過「懸擱」的作用，我們可以清晰、自明地澄清在「世界」中之事物的呈現，而「他人」之整體的活動也連同「自我」一起被包含到「世界現象」（world-phenomenon）中，而這種「世界現象」在我的「懸擱」中只是作爲

屬於「我的世界現象」呈現。胡賽爾強調，「自我」並非是與社會完全區隔開的，即使因為某種偶然之意外而導致「自我」處在一種孤獨的狀態底下，但是「自我」仍然是知道自己屬於人類之社會的成員之一。因為「生活世界」是一個所有人類個體所共同意識的「視域」，且作為「我的世界現象」只是「生活世界」中的其中一個「世界現象」；同樣地，「生活世界」也包含了其他的「我的世界現象」存在。所以，我們可以宣稱：「生活世界」是各個不同之「我的世界現象」的總和。因而在這個意義底下，「自我」並非處於具有自然有效性中的「他我」眼中的「你」或「我們」，亦非由其他主觀立場構造出的總體社群中的其中一個「我」。(*Crisis.*, §54, pp. 184.) 那麼在這裡被「懸擱」的是什麼？胡賽爾指出：

整個人類、整個人稱代名詞的區分與歸類，在我的懸擱中都變成為現象，連同我這個人與其他人中的優越性也一同成為現象。(*Crisis.*, §54, pp. 184.)

也就是說，胡賽爾將「世界」中的所有事物、包括所有人類領域，皆還原為「現象」呈現，故唯有針對「現象」之探討，才能如實地對事物進行先驗觀察與描述。而這個反省的起點，即是對「先驗自我」的探討。所以胡賽爾回到對原初「自我」領域進行探討，「自我」是作為原初的「自我」構成「我」的「先驗他者」(transcendental others)的視域；而這個先驗他者是構成「先驗互為主體性」中之個別主觀的呈現。換言之，作為所有主觀呈現的「社群」、或者說是「生活世界」，其實就是一個主體際間共同意識的「世界」。

簡言之，胡賽爾之所以會在這裡提出「懸擱」的目的，即欲藉助於還原的方式尋求現象的「起源」(origins)，如此才能夠達到對現象充分的理解。¹³ 因為胡賽爾認為近代科學，不論是對於內部自身的基礎探討、還是在其對於「生活」以及對於人類價值與抱負的關係上之危機是日益加劇的，正是由於遺忘了這個起源的因素導致。所以胡賽爾強調，要恢復這種科學理論與生活實踐之平衡的唯一方式，就是要了解自然科學理論實際上只是來自於更充實之「生活世界」的分支。因為我們都是素樸地居住於「生活世界」內、並親身經歷這個「世界」，我們的意識流活動的意向性支持我們的思維，藉此我們在「生活世界」內實際的為自己

¹³ Spiegelberg, Herbert (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague ; Martinus Nijhoff, Boston ; London., pp. 122.

確定方向、並透過我們的行動參與「生活世界」。¹⁴ 除此之外，「生活世界」更是一種具有目的導向性的「世界」，其中心是由人稱代名詞標誌著的「自我」。且「世界」是圍繞著「自我」這個按照如「遠」、「近」，「家鄉」(home ground; *Heimat*) 和「異國」(foreign ground; *Fremde*) 這樣的特殊形式所構成的，而其空間的參照架構被體驗為固定不變的。¹⁵ 所以我們可以宣稱，胡賽爾的「生活世界」其實就是所有人生活其中的最終「視域」，是一個所有人共同擁有的「世界」。

在《危機》中的「生活世界」，被胡賽爾透過兩個面向來加以反省其內涵：一是，作為「周遭世界」的模式，與日常生活息息相關之「生活世界」；另一是，「先驗還原」後以特殊主題之方式而呈現的「生活世界」。這二種不同意義之「世界」的區分，是胡賽爾對於「生活世界」概念的基礎性意涵的揭示與深刻反省。根據胡賽爾的區別，前者是針對為何「生活世界」是科學理論與人類目的存有之基礎的揭示；而後者則是指出透過先驗現象學之分析後「生活世界」如何作為前科學領域、人類目的存有之意義與價值的根源世界——哲學世界。

胡賽爾提出「生活世界」的反省，是對於日常生活的「周遭世界」的關切。不容否認，科學理論的發展是從人之日常生活領域中所衍生出來的，因而胡賽爾強調科學之基礎必須要考慮到人之實際存在、並以「人」為其關切的對象，才能夠發展出合適於人類生活之初衷的科學理論。換言之，胡賽爾強調的是人與「周遭世界」之間的直接關聯性，因而科學理論之架構必須要以「生活世界」為其奠基的基礎，這樣的科學進展才不致於成為與人之生活背道而馳的抽象理論。進一步來說，胡賽爾企圖回到「生活世界」的反省，主要的目的在於揭示科學理論架構是從「人」之生活領域出發，所以科學發展的控制權應當是掌握於「人」的手中；但是如今的科技發展卻本末倒置，人類的主導性地位已被科技所取代，造成人必須要依賴科學理念而生活。胡賽爾批判這種科學理論的進行導致人對於自身存在的遺忘，造成人類生活的危機。因此，他提倡回到「生活世界」中進行反省，以探究科學活動進展的真正目的與意義。由此可以見得，胡賽爾對於「生活世界」之重要性地位的肯定。

¹⁴ 參見 Schütz, Alfred (1992), 盧嵐蘭譯,《舒茲論文集(第一冊)——社會現實的問題》(台北: 桂冠圖書), 頁 154。

¹⁵ Spiegelberg, Herbert (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague; Martinus Nijhoff, Boston; London., pp.146-147.

於是，胡賽爾再透過兩種不同層次之「還原」的程序，將「生活世界」之意涵完整地呈現。第一步的「懸擱」所欲擱置的是客觀科學與客觀知識，胡賽爾所企圖開顯的是「生活世界」於人類生活領域的預先給予特徵。第二步的「先驗懸擱」則是擱置自然生活態度(在世界生活的態度)，採取對「世界」無關心、對存在無關心的態度，以「無利害關係的觀察者」之角度、視野徹底反省「生活世界」的結構。最後，進行「生活世界」的先驗現象學研究。胡賽爾透過「意識意向性」、「運動覺」、「內在時間性」等現象學方法，考察「世界」之主觀給予的樣態：即呈現「世界主體意識之流」與其中的對象，在「世界」與「世界」之意識的關聯架構底下，描述「生活世界」和「生活世界」中事物如何給予、如何存有的問題。而這即是胡賽爾企圖透過先驗現象學，來發展「生活世界科學」的步驟與推論過程。

所以，在胡賽爾看來，被「先驗還原」後以「主觀—相對性」之「現象」呈現之「生活世界」的探討，才是真正根源地「世界」、最終的「視域」。因而必須要回溯到「生活世界」最原初的意涵與根源，針對科學活動之「目的」與「結果」之整體性結構進行探討，才能徹底地反思科學理論架構之基礎。換句話說，必須要回歸到先驗領域的「生活世界」進行探討，才能夠完整地揭示「生活世界」的「目的導向性」。故胡賽爾透過現象學的分析與還原，將「生活世界」以一種「基礎之形式」的呈現樣態進行探討與反思。這種作為「基礎之形式」而呈現的「世界」，就是「生活世界」。故唯有回溯、回歸到先驗現象學之領域的「生活世界」架構中，進行嚴格的現象學態度反省，才能夠真正地探索、揭示「生活世界」的意義與價值。因此，「生活世界」理念、正是胡賽爾先驗現象學所欲揭示的基礎性、根源的「世界」。

第五章、結語

透過以上多對於「生活世界」的分析後發現，「生活世界」在胡賽爾看來，正是具體活生生的人之存在、所有人類活動與科學理論「奠基」之基礎性的「世界」。在這個「世界」中，人與世界的關係是不需要任何理論的聯繫而直接給予的，因而胡賽爾宣稱「生活世界」是人類直接知覺到、並生活於其中的「世界」。故胡賽爾關切的是在「生活世界」中的人，並以「人」為優先性考量來反省「生活世界」為何是科學理論之根基的問題。因此，胡賽爾一再地強調「生活世界」之預先存有的特性，並認為科學活動的進行與發展，是以「生活世界」為其基礎才能成就其可能。

在胡賽爾的反省中，他認為「自然態度」並不是真正、徹底的哲學式反省，因為「自然態度」仍然包含著未經反省、直接相信的部份。更重要的是，這種未經反省的態度是無法真正地解決「世界」中的問題；因為這種將具體生活之「實然」領域中的歸納法則作為是所有理論架構最終的依循，並以此準則為所有判斷之依據來觀察事物與處境的態度是有問題的。換言之，胡賽爾所批判的，即是從所謂「事實」的角度出發、並企圖以一種普遍通用法則作為所有事物的唯一價值與標準。問題是：在「世界」中存在的所有事物與觀點，僅只有「一個」普遍、必然的範疇與來源嗎？這種「客觀性」的法則是否真的適用於所有的情境與狀態？這種以「單一標準」、「單一價值」為核心出發的視角，是被胡賽爾所質疑與批判的。胡賽爾認為「客觀科學」的真正問題，即是僅從事實性的層面追求客觀普遍性、懷疑形上學之可能性，並缺乏對理論建構客觀知識之意義及其有效性的根本原因為基礎探討。除此之外，「客觀科學」更是忽略了人之「世界生活」的所有接觸範圍，包括所有的經驗、思想、以及人類「世界生活」的一切活動而做出其實現的精神性作用；且透過這些精神性的作用，經驗性的世界作為存在的事物、價值、實際的計畫等視域，對我們而言都是具有意義與有效性之特質的。因此，「客觀科學」這種只是在「表面」思考的向度，就是胡賽爾所批評的「平面生活」與「平面生物」。是故胡賽爾從先驗現象學領域出發，透過對「先驗自我」的分析、以及通過「先驗懸擱」的步驟，回到原初自明的意識領域中探尋潛在於

「生活世界」中的深層「動機」。

進一步來說，胡賽爾透過對於「生活世界」之「最終目的導向性」為探討，就是回到「動機」與「結果」之整體性結構中，來反省處於「生活世界」之中的具體活動。換言之，胡賽爾透過「先驗懸擱」將「生活世界」中的問題以「主題」之形式而呈現，其實就是將在「世界」中以「實然」的型態呈現的「事實」還原為「現象」，而以先驗主體性來揭示「生活世界」的原初意涵。所以，「生活世界」原本即是具有「主觀—相對性」的領域，且胡賽爾透過「懸擱」的目的即是要回到「主觀—相對性」的「生活世界」，來探討於「世界」中的事物之呈現、與揭示科學理論進展的最原初的「動機」。

簡言之，胡賽爾對於「生活世界」的推論的前提是：先驗現象學是「生活世界的科學」、是跳脫主客對立的「互為主體性」探討方式。因而胡賽爾反省、推論「生活世界」的步驟與過程是：人類是以「生活世界」為基礎，經由「懸擱」的步驟以先驗現象學角度針對「科學世界」之「發展動機」進行深刻的反省、同時達到對「世界」之原初意涵即「哲學世界」的揭示，最後再返回到「生活世界」中。所以，「生活世界」才是真正的「真實世界」；科學理念僅為「理念世界」呈現。進一步來說，透過對於「生活世界」的推論，胡賽爾的目的在於揭示「理念世界」與「真實世界」的差異，他強調科學理念僅只是呈現於「生活世界」中的一部分、而非人類科學與文明發展之奠基的基礎，真正的基礎仍是「生活世界」。「生活世界」才是所有科學理念的基礎、人類實際生存的「世界」。故胡賽爾一方面透過前科學之「生活世界」的反省，說明「為何」其是所有人類活動與科學理論的基礎；另一方面則是透過「先驗還原」將「生活世界」以不同「主題」呈現，探討「生活世界」與其中之事物是如何給予、如何存有之世界架構。因此，「生活世界」即是胡賽爾所言的「哲學世界」。所以，胡賽爾提出回歸「生活世界」的呼籲，其實就是回到先驗現象學領域探究「生活世界」之自明性，才能有效、完整地解決科學的問題。因為，胡賽爾認為，先驗現象學即是「生活世界的科學」，為有透過先驗現象學之分析，才能真正地將「生活世界」之意涵呈現、以達到真正嚴格之科學理論的建構。

以上即是本文從《笛卡兒的沉思》與《歐洲科學危機與先驗現象學》為中心，對於「生活世界」理念所分析得到的結論。經由初步分析的結果，我們可以了解到胡賽爾提出「生活世界」之呼籲的重要性地位。但本文僅就胡賽爾《笛卡兒的

《沉思》與《危機》兩本著作中關於「生活世界」的關鍵問題作澄清與闡釋，尚未全面地處理「生活世界」的問題；另一方面，關於胡賽爾對於「生活世界」的論述，仍以德文與未出版之書籍為多，故礙於語文掌握的能力未能更加詳盡地闡明。這是本文的侷限之處，希望未來有機會能再進一步地掌握胡賽爾「生活世界」所蘊含的深刻意涵。

參考文獻

英文書籍：

- Buckley, R. Philip (1992), *Husserl, Heidegger, And The Crisis Of Philosophical Responsibility*, Dordrecht ; Kluwer Academic Publishers, Boston.
- Husserl, Edmund (1970) , *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. by David Carr. Albany:Northwestern University Press.
- _____ (1995), *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. by Dorion Cairns. Albany: Kluwer Academic, Boston .
- Kockelmans, Joseph J. (1967), *Phenomenology :The Philosophy Of Edmund Husserl and Its Interpretation*, Garden City, New York : Doubleday & Company, Inc.
- Lyotard, Jean-François (1991), *Phenomenology*, translated by Brian Beakley, foreword by Gayle L. Ormiston. Albany: State University of New York Press.
- Moran, Dermot (2000), *Introduction to Phenomenology*, New York: Routledge.
- Moran, Dermot and Mooney, Timothy(ed.) (2002). *The Phenomenology Reader*, London/New York: Routledge.
- Sokolowski, Robert (2000), *Introduction to phenomenology*, Cambridge, UK ; Cambridge University Press, New York.
- Spiegelberg, Herbert (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague ; Martinus Nijhoff,Boston ; London.
- Stapleton.Timothy J. (1983), *Husserl and Heidegger : the question of a phenomenological beginning*, Albany :State University of New York Press.

中文書籍：

- Descartes, 黎惟東譯(2004),《沉思錄》(*Meditationen*, 1641) (台北：志文出版社)。
- Held, Klaus, 倪梁康等譯 (2003),《世界現象學》(*Phänomenologie der Welt*, 2002) (北京：三聯)。
- Husserl, Edmund, 王炳文譯 (2006),《歐洲科學的危機與超越的現象學》(*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1976) (北京：商務印書館)。
- ____ (1987), 倪梁康譯,《現象學觀念》(*Die Idee der Phänomenologie*) (台北：南方叢書)。
- ____ (2002), 倪梁康譯,《生活世界現象學》(*Phänomenologie der Lebenswelt*) (上海：上海譯文出版社)。
- ____ (2005), 倪梁康譯,《現象學的方法》(*Die Phänomenologische Methode*) (上海：上海譯文出版社)。
- ____ (1999), 倪梁康譯,《哲學作為嚴格的科學》(*Philosophie als strenge Wissenschaft*) (北京：商務印書館)。
- ____ (2001), 張廷國譯,《笛卡兒式的沉思》(*Cartesianische Meditationen*, 1973) (北京：中國城市出版社)。
- ____ (1992), 張 憲譯,《笛卡兒的沉思》(*Cartesianische Meditationen*, 1973) (台北：桂冠圖書)。
- De Boer, Theo (1994), 李 河譯,《胡塞爾思想的發展》(台北：仰哲)。
- Moran, Dermot (2005), 蔡錚雲譯,《現象學導論》(台北：桂冠圖書)。
- Pivcevic, Edo (1997), 廖仁義譯,《胡塞爾與現象學》(台北：桂冠圖書)。
- Schütz, Alfred (1992), 盧嵐蘭譯,《舒茲論文集(第一冊)——社會現實的問題》(台北：桂冠圖書)。
- Sokolowski, Robert (2004), 李維倫譯,《現象學十四講》(台北：心靈工坊)。
- 倪梁康主編 (2000),《面對實事本身：現象學經典文選》(北京：東方出版社)。

張廷國 (2003),《重建經驗世界——胡賽爾晚期思想研究》(湖北:華中科技大學)。

張慶熊 (1999),《自我、主體際性與文化交流》(上海:人民出版社)。

傅偉勳 (2002),《西洋哲學史》,(台北:三民書局)。

蔡美麗 (1999),《胡塞爾》(台北:東大圖書)。

期刊論文：

王心運 (2006.2),〈從笛卡兒式的普遍懷疑嘗試法看胡賽爾現象學懸置法的真正意涵〉,《東吳哲學學報》(台北:東吳大學),第十三期,頁 1-33。

張汝倫 (1996.8),〈生活世界和文化理解之可能性〉,《哲學雜誌》(台北:業強),第十七期,頁 222-231。

張廷國 (2002),〈胡塞爾的「生活世界」理論及其意義〉,《華中科技大學學報人文社會科學版》,第 5 期,頁 15-19。

游淙祺 (2001.5),〈「人的態度」:胡塞爾的人文社會科學觀〉,《揭諦》(嘉義:南華大學),第 3 期,頁 181-196。

—— (2003.8),〈附現與文化差異〉,《東吳哲學學報》(台北:東吳大學),第八期,頁 55-73。

敬 禮 (2000.5),〈「危機」與出路—兼評胡賽爾生活世界與科學世界〉,《哲學與文化》,第二十七卷第五期,頁 479-511。

劉創馥 (2008.8),〈全無預設的哲學?——論胡塞爾與黑格爾〉,《東吳哲學學報》(台北:東吳大學),第十八期,頁 57-93。

羅麗君 (2005.4),〈胡塞爾現象學中的單子論對萊布尼茲之「單子」概念的承接與轉化〉,《揭諦》(嘉義:南華大學),第 8 期,頁 211-243。

蔡瑞霖 (1997.5),〈對比與差異——對比研究方法的現象學考察〉,《哲學雜誌》(台北:業強),第 20 期,頁 161-162。

關子尹 (1991),〈海德格論「別人的獨裁」與「存活的獨我」——從現象學觀點看世界〉,《鵝湖學誌》(台北:鵝湖),第六期,頁 113-164。