

自然與精神間的衝突或協調？

——胡塞爾現象學主體際構成力量的探源

汪文聖*

摘要

主體際構成的問題可說是胡塞爾現象學中最核心與最根本的問題，而「附現」的概念思維是其中不可或缺的論題。主體際的問題不只屬認識論的，更屬倫理學的；「附現」的意義基本上也與同理心，甚或愛的討論關連在一起。本文前半部將對於胡塞爾《笛卡兒沉思》中〈第五研究〉所提出的「附現」概念做深入的探討，試圖將身體、聯想、配對等相關的課題，以及與之勾連出的被動綜合問題，在與現象學思想上密切相關的亞里斯多德哲學之背景下提出討論。論文後半部一方面將確認胡塞爾的主體際構成建立在機體性自然目的論的前提下，另一方面將主張如此的主體際構成，並非單單順著自然目的而進展，而是有一番曲折性的。我們將從亞里斯多德《尼各馬科倫理學》中對德行與友愛的討論出發，進而考察胡塞爾在《觀念二》裡對於主體際的構成，特別透過自然與精神關係的探究，來驗證我們這裡所說的曲折性。

關鍵詞：現象學、主體際、聯想、附現、配對、胡塞爾、亞里斯多德

【收稿】2007/07/05；【接受刊登】2007/11/27

*國立政治大學哲學系教授

自然與精神間的衝突或協調？

——胡塞爾現象學主體際構成力量的探源*

汪文聖

壹、前言

本文對於主體際構成的討論乃從下面的基本理解¹出發：

- 1) 在經過現象學還原後最底層的主體中，過去的時段被動地喚起於現在的時段，這是一種聯想力 (association) 的活動，就現時所呈現的過去與現在共在的觀點來看，這是在活生生的現在 (living present) 時刻裡有著同時性的共在 (simultaneously coexisting) 環節，或在所謂的場域 (field) 中彼此共在之內容被給定於經過位置化

* 本論文為國科會補助研究計畫〈現象學倫理學 - 從優納斯、漢娜鄂蘭、海德格向胡塞爾回溯 (3/3)〉(編號 NSC 95-2411-H-004-005, 執行起迄日為 200608-200707) 的部份研究成果, 在此向國科會的支持與兩位匿名審查人的建言表示致謝。

¹ 對於胡塞爾現象中主體際 (Intersubjektivität) 的討論向來是現象學裡的熱門與重要課題, 事實上 Thomas Seebohm 早在 1983 年即在其 *The Other in the Field of Consciousness* 一文中對之有著深入的詮釋, 這裡的基本理解即參照該文。又本文不以「互為主體」, 而以「主體際」譯 Intersubjektivität, 乃鑒於胡塞爾對於此概念的使用, 不只是表示我與他我的互相承認彼此的主體性格, 更在要求由彼此理解而建立客觀性, 這具體表現在社群的建立上面, 本文後也將就此而討論。

(localization) 的體系內；而這個場域的結構由對比/融合 (contrast/fusion)、配對 (pairing)、前景/背景 (foreground/background) 等等表示，也就是以完型結構 (gestalt structures) 呈現出來。

- 2) 這個結構不是在場域之後才有的，它根本上規定著這個場域，規定著前面所說的：過去的時段被聯想地喚起於現在的時段裡；其次，這個場域是如前所說表示最底層的主體狀態，此時主體完全處於被動的狀態，它純粹被感應著 (affected)，但不是如傳統所示為感覺與料所感應，而是為對比的現象所感應。
- 3) 要達到這個底層需透過層層的現象學還原工作，最後的階段稱作原初的還原 (primordial reduction)，故這底層也被稱為原初的我 (primordial ego)。我們先要指出這底層的我處於完全被動的、被感應的主體狀態，而在此狀態開始了胡塞爾的主體際構成的出發點。也就是說，他我 (the other) 也以原初的主體狀態從自我的原初主體狀態中浮現而出，他我對於自我的原初主體狀態言具有一種「內在中的超越性」(transcendence in immanence)。
- 4) 自我與他我的原初主體處於同時性的共在狀態，二者以素樸的身體性質處在前面所說的完型結構裡，也就是彼此呈現對比/融合、配對或前景/背景的關係。

對以上這些基本理解的闡述與評論是本文的主要任務。本文先要被動綜合的聯想課題來說明主體際構成的配對性關係，也將對附現概念作解釋；但要質疑的是，是否配對或附現之活動開始於時間流形成之後？主體際構成所依賴的聯想是否必須於時間流中進行？本文欲深入地指出，胡塞爾的主體際性構成理論實以自然目的論思想為前提，而它有如亞里斯多德對於自然 (*physis*) 概念的瞭解一樣：事物的

本質乃從該事物的質料所發展出來。但我們接著要指出，主體際構成理論，並非單單順著自然目的而進展，而是有著一番曲折性的；特別是當我們將主體際構成和倫理學問題關連一起來看時。我們將從亞里斯多德《尼各馬科倫理學》中對德行與友愛的討論出發，進而考察胡塞爾在《觀念二》(*Ideen II*) 裡對於主體際的構成，特別透過自然與精神關係的探究，來驗證我們所說的這種曲折性。

貳、聯想活動在配對關係中的進行

胡塞爾對於自我與他我之間的關係比之於自我的現在時刻與過去或未來時刻間的關係（參考 Hua I, 144-145; Hua VI, 189）。但因為這是在底層的主體狀態，故以時間來看，就是內在時間流中三個環節的原始印象 (*Urimpression*) 與持存 (*Retention*) 或前攝 (*Protention*) 之間的關係。而自我與他我乃由空間的共在取代了時間的前後關係：他們各處於這裡與那裡；但胡塞爾強調他我的那裡卻可為自我從這裡自由轉換去接收，有如就自我的時間流來看的持存的或前攝的現在，它們是我從現在能夠轉換去的。簡言之，那裡以及持存或前攝所在的非現在時刻是我可能在之處，它們雖呈現潛能狀態，卻是可實現的。

他我的那裡是自我的這裡所潛在但可轉換實現的位置，但位置的說法過於簡單，它指的是他我與自我的身體處境。胡塞爾先強調他我的身體在其身背景的對比之下呈現給自我的身體，再指出連繫著他我的身體與自我的身體之類似性是去理解他我之動機基礎 (*Motivationsfundament*) (Hua I, 140)。類似性才將彼此各自從背景突顯

的兩個身體配對起來。因為不是同一性，而為類似性，在那裡的身體才表示出不是自我的，而是他我的；但他我的身體卻取得類似於我的身體的意義。

惟身體的用字可包括一切事物的形體，我們由胡塞爾的例子可見：當一幼兒初次見到剪刀，體察其用途，爾後即在第一個瞬間可認出類似剪刀之物 (Hua I, 141)。這個例子是將原先以兩個身體的配對關係做引伸：初次見到的剪刀彷彿自我的身體，爾後見到的剪刀彷彿他我的身體，後者的意義是從前者的意義「轉移」過去的。當然我們要提出胡塞爾強調的：幼兒的這種「轉移」意義的能力不是一種再造、比較、以及推論。(ebd.) 這正是一種在底層主體狀態的聯想能力，也是我們在此主要欲探討的課題。

幼兒初次見到的剪刀是在當下和其他周遭物呈現對比而映入幼兒的眼簾的(至於為何呈現對比我們暫不深究)，後來某物在另個當下和其他周遭物呈現對比也為幼兒所注意，因其形狀或動作和先前被理解為剪刀之物的形狀或動作類似，過去之剪刀的意義就轉移到後來的物體，也讓後者被理解為剪刀；這種聯接並傳遞二物間意義的行為即是聯想。自我的身體或初見到的剪刀是貢獻意義的原始物，它們的原始貢獻是活生生的與實在的；他我的身體或後見到剪刀所具的意義在基於我們所熟悉的固有意義下 - 如胡塞爾的說法 - 藉著非推論式的類比被附現出來，它們是「被附現之物」(Appräsentierte)；自我與他我，初見的剪刀與後見的剪刀彼此處於配對的關係中 (Hua I, 142)。

配對究竟是什麼？它是一種被動綜合的原初形式，但不是進行「同一化」(Identifikation) 之被動綜合活動，而是一種聯想力：在最原初的狀態下兩個在意識統一性中的質料 (Daten) 被直觀地給定於對比於背景的突顯性中，它們在此意識下根本上已處於純然的被動性中，

即不論意識有無注意到它們，它們以不同的方式呈現，但現象學地建立起彼此相類似的統一性。(ebd.)

我們連接前面與這裡所說的先做一綜述：自我先對於自己的身體不是在主動性中覺知著，自我是自身先在原初的、具完型結構的知覺場域中被突顯出來的，然後他我也以其身體在我的知覺場域中突顯出來，他的意義從我這裡延伸過去，我對自我的身體以統覺 (Apperzeption) 的方式構成意義，但對他我的身體不再以統覺，而是以附現來構成意義。(Hua I, 143) 惟這其中的深義尚需被闡釋出來。

誠如胡塞爾所說，附現不能完整地將原初的他我 (的意義) 賦予出來，但對他我之先以自然物呈現的身體言，它卻可原初地呈現在我的覺知場域裡 (ebd.)。問題是：為何他我之作為人的意義就不能原始地呈現於我，卻只能附現給我呢？而作為自然物的他我與作為人的他我究有何區別？惟我們更要問的是：作為後者的本質成份果真不能原始地呈現給我？我從作為真正自我的本質成份出發，去理解他我這種本質成份，果真只能以聯想的方式？

作為真正自我的本質成份是我的動覺 (Kinästhesen)，胡塞爾強調自我身體之「絕對這裡」(das absolute Hier) 即在表示自我為支配控制自己的功能中心 (Funktionszentrum für sein Walten)(Hua I, 146)，胡塞爾言自我能將每個「那裡」轉換成「這裡」，雖表示經過自我動覺的自由轉換，我能改變自己的位置，其更表示自我支配能力的功能中心是屬於各自的。雖然每個空間位置可成為你我在不同時刻均可佔有的這裡位置，這顯示世界中每一點可共享而具有客觀性，但自我支配自己的功能卻是絕對私有的，當然這裡預設了人的自主性與正常性 (例如不是不具行為能力的植物人)。然而這裡指的動覺仍是在底層的主體狀態，所具之自我受具有完型結構的周遭世界背景所感應而已；當然自

我不一定非靜止不動，他（她）可以常是動態的，我們可想像一位幼兒在爬行中與周遭世界接觸而感應的情景。故與其說絕對這裡是自我支配的功能中心，不如說絕對這裡是自我受外界的感應功能中心。今感應我的外界之物包括了他我的身體，這是另外一個感應中心，故如何從自我感應中心出發去理解他我的感應中心，就不能只憑感應其他外物的方式來認知外物，而必須以附現或聯想方式來進行，當然這些也是一種感應方式。

當外物感應著我，繼而我對之認知，這一套流程需由我的意識中的意向性來運作。意向性有被動與主動的意涵，它是在經過現象學還原的工作後，人與外物皆以素樸的質料性質相照面時，人的主體意識所具之與外物建立關係的功能，故被動的感應與主動的認知皆是意向性的作用。在現象學來說，我們所表示的人與外物以質料性質來照面，絕不是傳統哲學裡以主客對立為前提而談論的感覺與料與主體間的刺激與反應關係，而是前面所說之在底層主體狀態中人與背景所呈現的完型結構關係。其中由身體所扮演的動覺功能更弱化了人與外物尚有可能的差異性，即人之主體與外物的質料性轉化成為動覺的質料性，由感覺與料刺激著主體反應的感覺必須建立在動覺之上來談，這個論點在胡塞爾的《觀念二》中已被提出 (Hua IV, 56-57)。

具原始質料性質的動覺引導著人之主體認知外物，這就是說，當我們問到外物是什麼，外物的質料性如何被形式化？這個問題即由動覺活動來提出答案。胡塞爾謂現象學在達到事物本身，這表示事物是什麼或其如何形式化的答案不是由人所任意求得的，它不是來自人的任意思維、觀念，而是需由經驗質料漸次構成出來的。亞里斯多德謂自然物的形式由質料發展出來，亞氏自然物這個概念被胡塞爾擴及人與外物間的自然或直接的關係，意識之從具質料性的動覺活動談

起，即表示人物間關係從「自然狀態」建立起，認知之所謂人的對物形式化，乃從人與物間的質料發展出來。

自我對於他我的被感應以至於認知的流程也是一樣，它也是由動覺活動所引導開的意向性來運作的，但這時的意向性具備特殊性，我們從《笛卡兒沉思》裡幾乎看不到意向性這個字眼來表達自我與他我間的關係，但卻見到一些概念，它們其實更表示出原本意向性所具的意涵，當然也呈現出與一般意向性的差別。

我們已指出對他我認知的重點是對作為自我本質成份的動覺活動中心有所理解，故我如何透過他我之身體，從作為自然物過渡到作為其自我之動覺活動中心來呈現予我，當是這種特殊意向性的運作過程。首先從自然物到動覺中心的呈現，是我的意識中的一種超越作用，故我們見到超越的經驗 (*transzendierende Erfahrung*) 的字眼，它指著每一個經驗都以充實與證實附現視域 (*appräsentierende Horizonte*) 之諸經驗為目的，這些經驗包攝了具潛在 (*potentiell*) 證實可能的一致與連續的經驗綜合，這些經驗綜合是以非直觀的預期 (*Antizipation*) 方式來進行。若一外物為他我的身體，那麼它必成之於一連串交替改變，且在持續中具一致性的舉止，這意味著身體物理的一面附現地意指著 (*appräsentierend indiziert*) 心理的另一面。而對他我的意義構成而言，所謂他我 (*Fremdes*) 是自我的原始世界之意向的變樣 (*intentionale Modifikation*) 或他我是自我的變樣。(以上這些表示見 *Hua I, 144*)

這種特殊的意向性直接來說就是聯想，且是間接的聯想。此意味著當他我的身體呈現在那裡時，其現象不以直接聯想的方式與自我在這裡的現象配對著，而是喚起了一個類似的、屬於我的身體之構成體系的現象；胡塞爾並說讓我想起了彷彿我在那裡的身體外觀 (*Hua I, 147*)。他其實在表示，他我以其動覺中心表現的外觀聯想著我之以自

己的動覺中心所表現出之類似的外觀。

參、聯想的本義

對於他我認知的聯想，事實上屬於較高層次的聯想。其與前面所謂間接的聯想的意義，我們可從胡塞爾的《被動綜合解析》書中獲得更仔細的說明，由之我們也可對他我的認知過程有更深入的瞭解。

聯想雖以原始的時間意識為前提，也就是人的意識已有這種機能，針對任何一個對象不只有當下的原始印象 (Urimpression)，亦對先前的原始印象有持存 (Retention) 作用，對未發的印象有前攝 (Protention) 能力，將這三者環節綜合的能力必須先有，而這種能力針對個別的 (時間) 對象已足夠。但我們面對的是多元的對象，在生活的當下面對的已是包含了眾多事物的綜合體；面對的不是事物單純的時間流線關係，而是它們的共在 (Koexistenz) 與接續 (Sukzession) 的關係。例如共在表示在當下的許多事物資料被綜攝於同一性的關係裡，或眾多的原始印象被連結在一個原始印象中。從這個觀點言，聯想在將同時的兩個資料相連結，故已屬於高的層次了。但胡塞爾承認從時間的關係來看事物的關係，只是從形式來看，它也是我們觀看事物的抽象作為，因內容的因素被抽離出了。(以上參考 Hua XI, 125-128)

若我們將內容因素納入考量，那麼不論是當下的一個事物資料或是多個資料映入眼簾，其條件均是事物可從其周遭背景中突顯出來，故胡塞爾謂一些突顯對象在內容方面大多呈現出彼此之間類似、相同或不類似的關係，這是同質性 (Homogenität) 與異質性 (Heterogenität)

的聯繫關係。對此胡塞爾區分靜態的觀察 (statische Betrachtung) 與動態的觀察 (kinetische Betrachtung)，前者謂眾多內容上親近的對象共在可出現同質性的統一，眾多內容上不同的對象則只能有異質性之連結關係。對眾多對象做動態的觀察時，因著眼於它們彼此間從某物到另一物的過渡 (Übergang) 關係，讓觀察者產生出一種「動態之感」，如對相同的關係有「重複」(Wiederholung) 之感，對於類似的關係有在一定程度之同樣之感，即對於類似性一方面有鑒於事物間共同性而感覺到其間的綜合相疊 (Deckung)，另一方面則有鑒於其差異特殊而感覺到其間的彼此排擠 (verdrängende) 的綜合爭執 (Widerstreit)。(以上參考 Hua XI, 129-130)

當然這種「動態之感」並不為筆者任意造作的概念，因胡塞爾也曾謂「從背景突顯自身之物具有感應性，同質突顯物之間的連結對於自我產生了統一與提高的感應力 (affektive Kraft)...」(a.a.O. 131) 等等。而在《被動綜合解析》的一篇附文 (Beilage XVIII) 裡胡塞爾用了共鳴 (Resonanz) 的字眼，並謂「類似性是透過共鳴的統一」、「共鳴是根據類似性的聯想」(Hua XI, 407)。感應力的問題將成為接著要討論的重點。胡塞爾以為對象資料匯成形像的融合性 (Konkreszenz)、其與背景的對比性 (Kontrast)，以及事物的感應予我可能有的情感 (Gemüt)，這三者決定了感應力的大小 (Hua XI, 150-152)

對於感應的力道如何表現在自我主體上的討論，胡塞爾從底層主體狀態之活生生的現在 (包括原始印象、持存與前攝) 的結構來談。他將此結構類比為一種「浮雕」(Relief)，當其突顯有致的時候，表示感應力強，人的體驗與意識的是活潑的、具生命力的。當其平淡無奇的時候，表示感應力弱，意識活潑性或生命性可能是零度，這可能發生在從原始印象的感應後，隨著時間逝去，持存能力漸至極限，致而

感應力成爲零。(以上參考 Hua XI, 166-171)

如我們回到對於他我之認知爲間接的或高層次的聯想之說法上去，那麼在活生生的現在所呈現之感應力應是基本的感應力，共在與接續所造成事物內容間的相同、類似，以及有序階的相疊關係，其間的結合力仍應考慮到對主體的感應力，而此感應力應也以活生生的現在所呈現的感應力爲前提。但胡塞爾在《被動綜合解析》第 29 節以及附文 XIX 的一番討論，似乎懷疑著究竟活生生的現在或接續性呈現的力量孰先孰後。事實上，自我對於他我的認知雖是在共在的時間性中，自我對於類似的、屬於我的身體之構成體系的現象之聯想。但究竟應將此共在性歸爲間接的或高層次的，以至於以活生生的現在或時間意識爲前提，或者將此處的共在性歸爲最底層所可能有的特徵，以至於對他我的認知反而發生在時間意識之前，由之胡塞爾也顯示出上述的一些不確定感，這些構成了討論胡塞爾主體際問題的重點。

肆、對於他我認知所依據的感應力之可能來源

我們歸納出上面討論的重點爲：胡塞爾將對於他我的認知過程先就其作爲自然物的身體而呈現予我，續對於他我作爲具動覺中心的身體之認知，是透過聯想到自我之作爲動覺中心的身體，故原先一般的意向活動轉爲特殊的意向活動，此活動稱爲附現活動，或他我的身體與自我的身體成配對的狀態；而我們的問題是，若將這種聯想活動稱爲間接的或高層次的，即將認知他我所呈現的共在性歸爲後起於主體底層的活生生現在的層次，從而認知他我的感應力亦源自在此底層層次的

直接事物的感應力的話，那麼是否造成對他我的認知建立在自己的內在時間流之上，他我對自己而言始終為次級的或第二義的呢？

若不是如此的話，那麼如何在自我與他我的身體共在時，對我所產生的感應力可直接地讓他我的身體對於我即成為動覺的中心？而此時他我對我呈現的「身體」並非先是非人的自然物，然後再轉化成為動覺中心，成為人的主體，而是剛開始即以「人」的形相呈現？亦或剛開始成配對狀態的二者具有特殊的型態，讓他我作為動覺之中心可直接為我所感應？

我們的思維是：處於配對狀態的自我與他我或不需借著人類自己的力量，而依著自然中的類似性類型去連接，這個連接在自我與他身上即表現為讓彼此進行主體際構成的聯想活動。從這樣的觀點來看，主體之間的連接不是先有「直接的」覺知或原始呈現，再以所謂的間接「附現」來表示的，其間的連接反而是直接的。

我們的主張是：前面剛開始所說的經過原始還原達到的 (Hua I, 137; Hua VI, 189) 為較活生生的現在更底層的主體狀態，它在胡塞爾被稱為前我 (das Vor-ich)(Hua XV, 172-173, 604)，具備的是一種「次人類之人格」(untermenschliche Personen)(Hua I, 101) 的型態。它是人原始的質料型態，因而就亞里斯多德的哲學體系言，它潛藏了發展為成熟人乃至更高層次的精神人格的型態，這已發展的人格型態正巧可合乎胡塞爾在《觀念二》裡所指出的精神人格作為社會性的社群，且是按照現象學所構成的客觀（生活）世界。因而主體際性構成的感應力即來自從質料所潛藏之往形式發展的力量。惟此質料性並非僅表現在你我各自的身體雛型裡頭，更表現在他我與自我身體彼此以原始質料

型態所建立的關連性，此即透過彼此動覺所牽連的關係。²

之所以要透過更深層的原始還原以達到原始我或前我，就因為在還原之前的主體內尚蘊含支配我去意識的他我之成份，不明的他我阻礙了我的意識想法不能從自我的親身體驗構成出來。亞里斯多德區別了自然物的本質出於自然物的質料，人為物的本質出於人的心思 (Mat.1032a)。對胡塞爾而言，出於親身體驗的觀念想法即是出於質料，這是宛如自然物生成一樣；反之，觀念想法有如人為造作的形式。本於此，我們如何讓人充份回到排出了他我成份之自然質料層次，讓本質或形式從質料自身生成出來，這就需要原初的還原，以回到原初我的層次去。

故這裡實預設了一種類似亞氏哲學體系中所蘊含的自然目的論思想，從原始質料自己生成發展出形式，以至於最高的「純形式」。雖然胡塞爾沒有最後的「純形式」概念，但他將超驗主體際性所成就的世界客觀性視為「第一哲學」的宗旨 (Hua I, 166, 182)；而主體際構成的能力實蘊含於底層的主體性裡，這底層究竟應被稱為原我 (Hua VI,

² 讀者可見本文仍在將長期以來為胡塞爾學者專家討論的靜態 (atatisch) 現象學或發生 (genetisch) 現象學孰優先的問題做一處理，筆者過去在博士論文或早期著作，曾主張胡塞爾較以前者為優位。但這種立場已預設了發生學或存有論已構成的結果，這些結果便成為發生現象學去說明去揭示的內容 (這些論述已見於筆者過去的論述，在此論文裡筆者不願再觸及，而本文實也不容許有太多的空間再去敘述)。今本文鑒於主體際的問題強調了發生學的優位，字裡行間實透露出：即使在認識論的層面，胡塞爾也在順著自然發展，其「懸置」(epoché) 方法毋寧是讓人在認識事物時，本為從心靈產生之對事物的本質形式，卻彷彿是該事物本身自然的質料發展出來的本質形式。對他我的構成亦如此。筆者再強調，這種論述雖然類似亞里斯多德質形論，但是經過現象學改造後的，即質料不再是實體化的，是關係性的，因而可被感應到的，乃至感應與被感應是二而一的。

187-188)、前我、原初我或我之極 (Pol)(Hua I, 100)，似為胡塞爾所混用；但它們應皆內涵著「內在主體際性」，其為向上發展目的性的基礎點，而使此目的論成立的根基更曾為胡塞爾歸為上帝 (Held, 176-178)。³

目的論蘊含在胡塞爾現象學裡，這已是眾所周知的。惟本文要強調除了當我們賦予原初我間彼此具原始質料性的關係時，那麼目的性會從之發展落實開來，它即自發地朝向主體際的構成。故胡塞爾對於這底層的主體狀態，藉用聯想、附現、配對等種種概念所做的描述，無非是呈現出仍屬原始質料性質的活動。這個活動表現出自我與他我間的彼此認知、彼此作為動覺中心的認可。胡塞爾曾將這種認可，即將從他我身體作為自然物轉為類似我的動覺中心的經驗過程表示為「具潛在證實可能的一致與連續的經驗綜合」，但這種潛在繼而實現的可能條件究竟在哪裡？我們曾說過：胡塞爾以他我之那裡是自我在這裡的潛能，其意義是作為動覺中心的他我是作為動覺中心之自我的潛能，我們甚至可說自我與他我彼此為潛能，也就是他我可在自我之中實現，自我可在他我中實現。這頗合乎原初自我具內在主體際性的說法。而從潛在到實現的動力卻必須由自我及他我作為原始質料性質本身發展出來。我們所能做的並不是去建立這發展的事，而是提供讓它們發展的條件或環境。又由於在此環境下自我與他我皆僅為前我的型態，他們共同往較高的成熟型態發展，故這種看法就可避免主體際構成時自我優先於他我的嫌疑。⁴

³ 當然這種目的論表示胡塞爾思想內有類似亞里斯多德自然目的論的思想，筆者同時認為現象學主張回到事物本身，即回到讓事物以自然性發展來呈現自己，這在後來海德格更為明顯，筆者以為胡塞爾的現象學思想蘊含了此深義，在此也試著揭發此深義，而其也是可明見 (證) 的。

⁴ 將主體際構成的出發點視為彼此皆處於原初質料狀態的自我與他我，以及其

從前面曾提過的「在內在中的超越性」概念來看，若胡塞爾在《觀念一》多次提出內在的超越性為超越出內在時間流，但仍可為內在時間流所構成的具同一性的「純粹自我」(das reine Ich; the pure ego) 所具之意義 (Hua III/1, 124)，在《笛卡兒沉思》則以「內在的超越性」(immanente Transzendenz) 先為世界之對照於超驗主體際性 (Hua I, 137-138)，次為他我之對照於自我 (Hua I, 140)。此二處雖表現出內在的超越性之不同義涵，但純粹我、世界或他我基本上皆根據《觀念一》以內在時間流為基點來看具有既超越又可從內在性來構成的性質。從此觀點來看，相對於自我的內在時間流言純粹自我與他我層次彷彿相若。但我們要更進一步表示：胡塞爾也曾在《被動綜合解析》以內在時間流為第一層次的超越性，具備客觀性的世界為第二層次的超越 (Hua XI, 204-205)。本於此，我們將自我與他我的原始質料性置於前於內在時間流的層次，第一超越的內在時間流不論屬於自我或他我的是從質料發展出的，第二超越的世界則是由自我與他我所具較成熟性的我更進一步構成出來的，因而自我與他我也可位於同一層次，且是我們所要求作為主體際構成出發點的層次。

我們在此強調胡塞爾透過徹底的懸置方法，將一般所瞭解的你我還原至彼此為原初我的狀態，也就是說，將我們原先按著人為思維所

間所表現的原初質料性之動覺關係，這種想法似乎令人懷疑：人和人彼此皆需做如此的還原才能建立彼此瞭解，以至於構成主體際性？這不是過於理想化了嗎？其實，舉例來說，倘若只有我還原到原初質料的狀態，他我尚未到達此狀態，那麼我較能敞開我的感應能力，感受的外在事物與我之間的活生生關係，較能打開心靈，接納不同的意見 (因為視域敞開之故)。反之他我則其感應性較遲鈍，較堅持己見。故我與他之間不易建立共感與共識，這即顯示主體際構成出於彼此之原初性質料狀態的必要。當然人與人交往之始並不一定彼此皆從原初狀態出發，彼此常是相互影響，先後不同地進入還原狀態的。

建構的形式，還原為依循具自然質料性的身體及動覺所生出的形式來對彼此認識理解，而我們實是依循從潛在內在主體際性漸次實現為外在社會性人格過程中所內涵之自然目的論規則，以之作為人與人結合的「規範」。但此「規範」不能是先給予的，而是在我們順著自然性質料生成形式之同時去感觸到的。這裡極像康德對感性/美感賦予普遍規則時排斥了規定判斷，而以反思判斷來討論的說法 (Kant 1974, 26-29)。主體際的構成是從各自私我出發所做之對於兼顧彼此之大我的構成，我們從統合著你我不同看法的置高點去化解彼此認識的歧異，以達成彼此合諧相處的可能。這種可能性已潛藏於我們各自的質料本性內，我們似乎要順著自然天性讓它發展出來即可。

但是，我們這裡強調「似乎」兩字，即表示我們實不能直接地順著自然天性讓它發展，其間還需有些迂迴曲折。若我們僅以慾望與感覺為人的自然本性與質料內容，是發展不出上述的已和倫理課題相關連的主體際性。但若我們仍將自然質料生出本質的命題，作為主體際構成力量來源之依據，那麼所謂「自然」的意義就需做進一步的闡釋。我們發現亞里斯多德與胡塞爾皆將人真正的自然性不定於單單的慾望與感覺裡，而皆視其中應有理性的介入。從虛假的自然邁向真正的自然當中，我們見到有著曲折性的歷程。這表現在亞里斯多德對於德行形成的討論裡，也出現於胡塞爾於《觀念二》對於主體際構成的闡述中。我們加上這個考量，在補充聯想感應力的另外來源。

伍、從質料生成形式之力道在實踐活動裡的曲折性

我們的問題是：對胡塞爾言主體際的構成如何從質料順著天性讓它發展出來？我們指出，若亞里斯多德倫理學仍可依著質料生成形式的命題開展的話，那麼這就有著曲折的論述。這意味著我們仍可視德行爲自然生成的，但這個自然是第二自然 (1152a 32)，指的是傾向於善的習慣性。亞里斯多德曾稱此習慣性爲 *hexis*，並說德行是出於 *hexis*；另外，他也曾說德行雖不是生於自然 (by nature)，但非相反於自然 (contrary to nature) (1103a 20-26)，這種表示也顯示德行具第二自然的意義。

對胡塞爾言，這曲折的論述似乎表現在前面所說的：他我不能以自然性的身體原始地呈現於我，卻只能附現給我；並且他我的動覺中心實爲我附現的對象，他我在那裡是自我在這裡的潛能，作爲動覺中心的他我是作爲動覺中心之自我的潛能，自我與他我彼此爲潛能，他我可在自我之中實現，自我可在他我中實現。但如此並不足以表示我們所說的曲折性。因潛能與實現不能像單單的自然物之本質發展一樣，其中要有精神 (Geist) 或理性的介入。對此我們將就 a) 亞里斯多德以理性的介入自然，然後再發展成第二自然所表現的第一種曲折性，與 b) 亞里斯多德主要以朋友爲潛在的自我，作爲其對友誼立論的基礎所表現的第二種曲折性，來對照出胡塞爾以精神之介入自然，而在主體際構成中所呈現的曲折性。

1) 亞里斯多德倫理學中德行養成的曲折性

亞里斯多德以為德行不是來自慾望與感情，而是來自習慣或氣質。這為什麼和理性的介入有關呢？因為這時審度 (*deliberation*) 與選擇 (*choice*) 扮演重要的角色。而正如亞里斯多德言，選擇是基於我們的力量 (*lie in our power*)。(1111b 5- 35; 1113a 11-12)；審度與選擇皆是人為技藝 (*art*)，而不是自然科學的活動。這因為前者的活動結果是含糊不精確，邁往德行之路程不能有一通則來界定 (1112a 31; 1112b 4-10)；也就是說，當人之理性介入了由質料層次的感情來決定德行，讓習慣發展為善良的人格，所需要之學習與修煉的方法配合著個人情境而不同。理性介入作為第一自然的慾望感情，但又經由習慣培養出善良人格的第二自然，這是在亞里斯多德這裡所呈現的第一種曲折性。

第一與第二自然的關係也可從另一個觀點來看。因為人的心靈有感覺慾望 (*pathos*)、潛在可能性 (*dunamis*) 與習慣氣質 (*hexis*) 三者 (1105 b 20-1106 a 25)。人和自然 (動、植) 物不同，在於自然物本身在 *pathos* 之影響下之仍限制在 (第一) 自然發展的路途中，而人在受第一自然 *pathos* 的影響下，卻易於讓慾望無限 (制) 上綱，衝破了順著自然性發展的路線。此時人類即需要理性去導回原先的路徑，並維持住善良的生活習慣。後者固然稱為第二自然，實是與原先第一自然的目的性發展方向相同。

我們在亞里斯多德倫理學中發現的第二種曲折性是在對其論及與朋友建立的友愛德行來談的。當然這個朋友 (*philia*) 的概念是廣義的，包括我們所瞭解的親朋父母子女，甚或我們一貫所用的他我。而基本上亞里斯多德是從質形論之潛在與實現的關係來討論的。但這時的質形論不是從自然物，而是先從人為物的角度來看的；且唯當人為物彷彿被視為自然物對待時，則呈現了一種曲折性。

當亞里斯多德區別了許多種友誼後，認為它們最後皆來自父 (paternal) (母) 之愛，其理由是「父母愛他們作為自己一部份的孩子」，也「因為從某物所出的屬於所從出之物」。(1161b 12-24) 亞里斯多德強調施惠者愛受惠者，理由是工匠或詩人愛其作品，彷彿是愛他們所生的孩子。(1167b 34-1168a 4) 當我們論及生產製造什麼東西時，事實上即是將某某潛在的賦諸實現 (activity)，讓它存在。對自己所產生、所從出之愛是自愛，雖然愛是為了被愛者之故，但因被愛者來自自己，所以根本上仍是為自己之故。至此無論從子女或作品的生產來看，它們皆是父母或工匠的人為物；而依照由之所形成的愛他人即愛自己的觀點來看，似乎愛他人的價值被貶抑了。但若我們著眼於實現的活動上，且按照亞里斯多德思想體系呈現的意義：「最後實現者是可欲的 (因此是可被愛的)、美的與存在的 (因此是善的)」(Met. 1072a 25-35; 1166a 19-21) 來思量，那麼我們將會顧慮到被愛者本身的最終實現及其自己的存在，以至於原先被生產的人為物性質將彷彿成為自然物，此時愛他人的意義就有了改變。

依據亞里斯多德的例子，子女是父母所產生，生育是自然現象，故賦予在子女身上的形式不是出於父母的心靈，而是出於父母的質料，並且父母的質料遺傳給子女的質料，以至子女的形式從其自身的質料生成；但生活上父母常以自己的意念影響子女的作為，即常以心靈去賦予子女成長所需的形式，宛如子女是父母的人為物一樣，今父母若能從子女本身的質料去考量，注意他們的形式應從自己的質料來發展，則才真正回到順著子女的自然性發展上面來，這也是亞里斯多德所言父母賦予子女自主性的表現。亞里斯多德以工匠技藝家 (craftsman) 與詩人為例，有著類似的意涵：工匠與詩人的作品的形式雖來自創造者的心靈，但藝術家正可揣摩出，並順著作品的質料可能

發展出的形式 - 亦即藝術家雖賦予了形式，但彷彿是自然質料發展出形式一樣 - 去創造出其作品，因而他們的作品亦彷彿是自然物一樣，藝術家亦尊重了所運用材（質）料的自主性。

子女或延伸出的其朋友或他我之所以不單單是人為物，而具自然物性格，因為他們有自主性，這個自主性在亞里斯多德特別表現於財產利益的主體性上。例如據亞里斯多德所論，在友愛的基礎上，父親顧及子女的自身利益，丈夫分配給妻子財產，兄弟間平均分配財產，它們分對應著君主制 (monarchy)、貴族制 (aristocracy) 與財力制 (timocracy) 的政體。但若其間沒有友愛，那麼就因父親、丈夫與兄弟只為自身的利益，而演變成暴君制 (tyranny)、寡頭制 (oligarchy) 與民主制 (democracy)。就後者來說，當統治者對被統治者間沒有友愛，那麼就如同人對待物一樣，將之視為工具而已，故主人既將奴隸視為工具，其間就沒有友誼。(1160b 22 - 1161a 35) 因而總括而言，若自我一方面視他我為從己而出的「人為物」，另一方面視之彷彿為自然物，即賦予他我的自主性，也就是顧及屬於他我自身的自然目的性，這應是亞里斯多德所主張之對廣義的朋友或他我的德行。而我們也視這種德行的實現是經過一番曲折過程的。

上面在亞里斯多德倫理學裡所表現的兩種曲折性，統合來說，是人與人之間的德行如何從第一自然轉為第二自然；或當人偏離第一自然而去時，如何透過理性再返回原先路線，而綜合成就出第二自然的問題。這在胡塞爾即是主體際 - 並且關連到倫理學 - 的問題。我們發現在《觀念二》裡，胡塞爾透過自然、心身與精神世界的討論所展現出的這種主體際構成之過程裡即有一種曲折性。具體而言，胡塞爾一方面對屬於自然主義 (naturalistisch) 態度的自然與屬於自然 (natürlich) 態度的精神做一分野，另一方面處理從自然的奠基性過渡

到精神的存有論優先性上去。在下面即要對此做詳細的討論。

2) 胡塞爾《觀念二》裡對於主體際構成曲折性的闡述

眾所周知，狄爾泰 (W. Dilthey) 區別了研究自然科學的說明 (Erklärung; explanation) 方法與研究精神 (人文) 科學的理解 (Verstehen; understanding) 方法；胡塞爾多年來致力同樣的問題，將狄爾泰未注意到的意識之意向分析，特別作為精神科學獲取以及進而理解本質的方法。針對於此，在《觀念二》裡胡塞爾固然詳細處理自然科學與精神科學的現象學構成問題，而一般學者也主要以此觀點來看胡塞爾的《觀念二》，但今我們更注意其中充滿著對於主體際構成之曲折性過程的闡述。

首先胡塞爾也區別了原始呈現 (Urpräsenz) 與附現 (Appräsenz)，清楚地交待 1) 第一義的自然，即具時空方位之物質性自然，對各個主體皆能原始呈現；2) 主體部份屬個別的活動、狀態、意識所對的，包括身體性、特質、能力等，這些凡是在內在態度中所構成的，只能對個別的主體原始呈現。但後者屬於內在的心靈部份者，對於他我來說只能被附現。故《觀念二》與《笛卡兒沉思》一樣，以他我的身體作為自然物時，可原始呈現於我，但他我心靈的內在性就只能附現於我。(Hua IV, 163-164) 值得注意的是，胡塞爾強調我們以移情 (Einfühlung) 方式將身體視為屬於每一個自我主體的、將原始呈現所運作於感性場域的方位化 (Lokalisierung) 活動，延伸為對於他我身體乃至於對其內在精神行為附現的方位化活動。(a.a.O., 164) 故《觀念二》提供了我們實際去附現的一個過程，它是藉著「方位化」來表示的，其後我們也要來看其具體的附現方式為何。

又對於他我心靈表達出何意義的解讀也可藉著語言，胡塞爾強調介於表述心靈事件的記號系統與表述思維的語言記號系統之間的類比性，其實在表示語言記號也可稱為一種「身體性」(Leiblichkeit)，對於他我內在精神的附現乃從我曾用過的語言與其意義（而它們對我為原始呈現），延伸到他我使用的語言與其意義。(a.a.O., 166) 這一點亦非常重要，但本文並不欲從胡塞爾著作中進一步探討其中所表現的附現意義。

a) 方位化感覺的意義

胡塞爾將身體與心靈意義連接在一起談方位，其實是從他以身體作為「被方位化的感覺之載體」(Träger lokalisierter Empfindungen) 開始處理的，而這種被方位化的感覺被稱為「感覺狀態」(Empfindnisse)。胡塞爾區別對某自然物體各種特徵 (Merkmale) 的感覺，以及因觸摸此自然物體而譬如在手上產生被方位化的感覺。如左手的硬軟圓滑對我是將手視為自然物體的特徵感覺 ((Merkmalsempfindungen)(a.a.O. 58)，當我再注意到這些感覺在左手的方位分佈時，那麼左手就不再是自然物體；它成了身體 (Leib)，「它感覺著」(Es empfindet.) — 若這個表達易遭誤解的話，那麼胡塞爾另外說我感覺著在身體之上、之內是熱、是冷等等，就比較明白。或者當我感覺某一物體的重量是對它的特徵感覺，那麼我注意到該物體的重量在我身體上的方位分佈，這個在身體上所發生的就是「感覺狀態」。(a.a.O., 144-146)

胡塞爾強調身體 (Leib) 上發生感覺的方位性，即是將它與心 (Seele) 的關係連接在一起，因為「感覺狀態」根本上屬於心的 (a.a.O. 150)，雖然心與精神 (Geist) 仍有個差別。心身相連的特徵表現在主

體有能力自由運動著身體，且透過身體而感知到外在的世界。(a.a.O. 152)

又感覺的方位性指的不只是感性感覺的方位性，如前面所說之手的觸覺與物體在身體的重量感；胡塞爾更將之擴展到感情、快樂、痛苦、舒暢、調適與否等屬於價值活動的感覺領域，以為它們在身體上亦有分佈方位性。價值的感覺對於價值活動及價值本身構成所扮演的角色，類比於感性感覺對於感性及其對象構成所扮演的角色。這類比的說法即是胡塞爾所言的：在感性感覺方面身體的意向性體驗是直接與本真的被方位化著；在包括價值的整個人的意識固然與身體連在一起，但意向性體驗如對形體做理解的知覺活動，或更進一步對之做思想，皆不是讓身體部份直接與本真地方位化，而實可視為在延伸的意義下，仍涉及身體方位性的意向性體驗活動。(a.a.O. 152-153)

但至此不論是直接與間接的感覺方位化，皆是感覺對於自我的原始呈現，當對他我移情或附現時，胡塞爾以為之所以讓外在身體不只是自然物體，而更顯示出其在具體化主體心靈的意義，這即歸於原先我對自我的身體與心靈或意識相連而感覺到的「感覺狀態」，延伸到我對他我的身體與其心靈或意識相連而感覺到的「感覺狀態」，即我對另一身體感覺到為他我是藉此延伸的「感覺狀態」所造成的。但此「感覺狀態」是從他我對自己的「感覺狀態」延伸成我對自己的「感覺狀態」，還是由我在自己類似的身體活動中曾有過的「感覺狀態」延伸去感覺他我對自己的「感覺狀態」呢？或許前者是從他我的立場出發，後者是從自我的立場出發。不論如何，他我的「感覺狀態」彷彿是我的，以至於我感覺到了他我的存在。⁵

⁵ 針對審查意見提出這裡的論述似僅為臆測的質疑，筆者願稍作說明：這裡所

b) 身體的方位化表示主體性——主體與其世界——的具體化

胡塞爾在《觀念二》中已用了「這裡」與「那裡」的一組概念，來表達我對他我的附現關係：在對他我的身體附現時，同時對被給定於該主體的外在世界所在的現象體系一起去附現；該主體既為我自身的類比，他的位置即當作「這裡」被給定；他在空間裡的運動也被當作另一個自我的運動，連同某個物呈現給他的交替現象及其同一性也一起被給定；進而一個物體對於他與我的不同現象可透過彼此位置交換而交換，且物體可漸為我們構成具客觀的一面。(a.a.O. 168-169) 胡塞爾在此是以一個思想為前導，將身體的方位與他我的方位等同起來，這就是說：由於身與心連接在一起，故身體的位置即是心靈的位置，而心身相連的特徵表現在主體有能力自由運動著身體，故心身的位置即表示主體性 - 包括主體與相對應的周遭世界 - 的具體化。

另外要注意的是，「位置」對胡塞爾而言不只是空間的，也包括時間的。胡塞爾強調心與身相連接，才能讓主體性安置在客觀的時間與空間裡；否則經現象學還原後的純粹意識就失去安置於客觀空間與時間的特性。(a.a.O. 177-178) 這意味他我對於我仍處於以身體為基礎的意義，且作為人的身體之前它先是個自然物體。故胡塞爾至此階段的論述，雖從原始呈現延伸到附現，從自己身體的方位性延伸到對他人身體方位性的感覺，這似乎已完成了對於主體際的構成理論，而且從自己到他我的延伸似乎是我們在此要說的曲折性。但至此階段仍是順著自然性的發展，此因心靈以身體為基礎，身與心皆雖不僅是物理性

透露的可能明見性必須回到我與他我共處於原初質料狀態去，在彼此皆屬「次人類之人格」型態下，各以生命的個體互相感應來體認。我們可試想在一位幼兒面前，事物是常是有靈性的，是活的，猶如古希臘的物活論所示。我們要承認一種存有論的明證常無法以認識論的明證（論證）顯示出來。

的自然 (physische Natur)，但仍被它所規定。(a.a.O. 181) 在此階段我們固然涉及屬於價值層次之人際關係課題，但這些對於胡塞爾來說，仍為人類學的、動物學的、物理心理學的層次，它們仍皆是自然科學的層次 (a.a.O. 180-181)。胡塞爾說，在此層次中人們墨守成規，不能突破自我限制；由於遺忘了自己本具人格我 (das personale Ich)，因而理所當然地將世界、自然絕對化了。(a.a.O. 183-184) 但這究竟意義為何呢？

c) 從自然主義的態度過渡到自然的態度之意義

在現象學還原活動下，當世界或自然成為意識或純粹意識的對應項，則為從自然主義 (naturalistisch) 過渡到人格主義的 (personalistisch) 態度，胡塞爾說，在純粹意識所經驗的自然不再是自然主義的自然，而是自然的對照 (Widerspiel)。無怪乎胡塞爾將自然主義態度視為人為的 (künstliche) 態度，以別於人格主義態度為真正的自然 (natürliche) 態度。(ebd.) 但為何被純粹意識經驗的世界或自然是自然的對照呢？是現象學還原後的純粹意識得以讓世界呈現其自身？的確，純粹意識與其對應項皆因此回到了意識自身與自然自身，就現象學目的在於除去人為的干擾扭曲，以回到事物的自身而言，胡塞爾可說我們因此而進入了自然的態度。

現象學者桑姆 (M. Sommer) 曾在為《觀念二》的 Mainer 版本作序時指出，胡塞爾在此時將現象學構成前的純粹意識，和現象學構成後的人格世界混淆在一起，他繼承著前阿凡納留斯 (R. Avenarius) 「自然世界概念」(natürlicher Weltbegriff) 的理念；但這個世界對阿凡納留斯是哲學的起點，對胡塞爾而言，人格世界應是現象學構成的終點，

純粹意識則是構成的起點；胡塞爾的混淆，顯示出阿凡納留斯的理念 – 爲了超克笛卡兒二元論所建立的一元論哲學 – 對胡塞爾仍有一定的影響，但當時胡塞爾走的仍是笛卡兒主義，只不過要在終點處建立起心物合一，來彌補笛卡兒哲學的不足。(Sommer 1984, XIX-XX, XXII-XXIII, XXXIV-XXXV) 桑姆固然區分了純粹意識與人格世界的層次不一樣，似乎以爲後者才屬於自然的態度，而純粹意識畢竟不是自然世界概念，它應屬於超驗的態度，而非自然的態度。但若我們認爲純粹意識也表示意識的自然本性，因人爲性被除去了，純粹意識豈不也可歸爲自然態度？

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

d) 從自然過渡到精神的實質曲折性歷程

因此我們發現胡塞爾在討論對於他我的附現或移情作用時，實區分了自然主義與自然的態度兩個階段。若我們說胡塞爾將自然與精神做了分野，這裡的自然實際上指的是自然主義或自然科學的自然，精神則是所構成之人格世界的真正自然。而胡塞爾在從自然科學世界到精神世界的構成討論，就有論及我們所強調的曲折過程。

首先我們從自然的時空性過渡到精神的時空性來看可能的曲折性進展。胡塞爾指出作爲精神的人格具有和自然物甚或身（心）不同的時空位置，自然物和身體皆具物理學的位置，精神所具的位置意味著

其持續和身體保持著功能性的關係；精神所具的時間性是主觀的時間，是各主體意識流程中的時間。當然胡塞爾不否認精神有客觀的時空性，但這是從各主體的時間延伸到主體際構成的時間所得的。反過來說，客觀的時空「顯現」(erscheint) 為各主觀的時空性作為「現象」(Erscheinungen)。(a.a.O. 204-205) 由此來看，和前面仍處於心身階段的附現活動相對照，精神階段的附現活動所涉及的方位性乃從主觀相對往客觀絕對去進展，主觀的時空為「現象」的意義正表示：它不侷限於主觀相對，而是循著意向性的視域逐漸交融往客觀絕對的層次去發展。反之，原先自然及心身階段的方位時空，礙於不能充份開放進展，於是就有些侷限性，以至於如前所述，因為對人格我遺忘，故對於世界、自然絕對化了。故從原先偏執與獨斷地將時空位置視為客觀絕對，轉為從主觀的體認，再經視域之融合性漸往客觀性去進展，乃為一種曲折的歷程。

其次我們從自然影響精神過渡到精神支配自然來看另一種曲折性的表現。胡塞爾所瞭解之精神人格是具備充份自由的，它是主動的、有立場的 (stellungnehmend)，以別於被動的、接納的。(a.a.O. 213) 但它是從質料性底層 (stoffliche Unterlage) (214)、原始的本能 (ursprüngliche Instinkte) (255) 開始往上構成的。在此觀點下，精神的我受到昏暗的底基 (dunkler Untergrund) 所影響 (276)，精神有其自然的部份 (Naturseite)，這是主體性的底基 (Untergrund der Subjektivität) (279)。但若我們順著自然性往上開展，應該無法達到精神性階段的主體際構成。當胡塞爾繼而強調精神世界對於自然主義世界有著存有論的優先性 (ontologischer Vorrang)(a.a.O. 281)，應在指出精神的我可反過來對自然有所規定，而不是委身於自然的影響之下；但前置條件是精神可自由地支配身心。基於此我們瞭解胡塞爾為何區別身體的兩面

性：一是感覺論 (aesthesiologischer) 的身體，另一是意志性身體 (Willensleib)；他也區別心靈的兩面性：一是為身體或自然所規定，另一是為精神所規定。身心這兩面性之前者皆受自然主義的影響、依賴，後者則能由精神所支配。我們進而也瞭解到胡塞爾說，當我們區分自然與精神兩個極端時，身與心則在其間。(a.a.O. 284-285) 這即是說，當身心受自然影響時，精神也受自然的影響；當身心為精神支配時，自然也為精神所支配。故針對精神從原先的受自然影響到能支配自然，或從精神原先乃是受自然主義的影響，到反而讓真正的自然復位，我們指出這是另一種曲折性的進展。胡塞爾似有類似的用詞，但他在對身體之從精神支配轉為被自然影響時，用了身體是「翻轉地位」(Umschlagstelle) 之詞 (286)。我們實可反過來指出心身或精神從被自然主宰到支配自然為一種翻轉或曲折的過程。

故在主體際的構成中，附現或聯想時的感應力固然依照自然質料生出形式之自然目的論所賦予，但為避免自然主義之慾望感覺作為力量的唯一來源，今需要以精神或理性的力量來補充，但此力量被視為真正屬自然者。當然我們可以如亞里斯多德所示，在精神或理性介入後，將培養成傾向實踐德行之習慣稱為第二自然來理解，而將此時的人格特質才視為真正的自然「質料」，它可生成真正「規範」行為的「形式」。但若我們考量這種主體際構成的力量，對於先前被動綜合活動的發生學領域就將有新的檢討。

陸、結論——被動綜合活動的重新檢討

胡塞爾在《觀念二》裡所提的「感覺狀態」概念在後來並不再出現，但在《被動綜合解析》中所呈現的對比/融合、配對或前景/背景的完型結構關係，可看作是一種深度的「感覺狀態」，更可看作是讓一般「感覺狀態」以及其他的感覺成立的發生學條件。胡塞爾在《觀念二》裡視「感覺狀態」構成是一種運動感覺 (Kinaesthetische Empfindungen) 所形成的，它作為前面已提過的「特徵感覺」之動機 (Motivation) (a.a.O. 58)。前者為後者之動機的意義雖簡單可看作：譬如當眼睛擺動後，可看到這裡或那裡有什麼顏色。但動機的意義在現象學是對立支配自然科學世界的因果性 (Kausalität) 的，動機起因於經過懸置 (*epoché*) 後所得之純粹意識，並透過意向性 (Intentionalität) 朝向對象施展其力量；但因為胡塞爾在《觀念二》將純粹意識與精神兩個概念混淆在一起，動機同時被胡塞爾視成爲從精神施展出來的力量，以至於與動機相連的意向性概念也成爲從超驗轉爲經驗性的概念了。精神憑著動機和周遭世界建立關係，這個關係展現著精神對於身心，以及對於身心所關聯的世界去支配的自由度上。(a.a.O. 215-218)

《觀念二》提出運動感覺構成了方位化感覺，並以之爲特徵感覺的動機。若這裡所說的動機屬於理性的、主動的，那麼在《被動綜合解析》中的主體完型結構場域則屬被動的層次，它提供了去形成特徵感覺之更根本的、發生學的條件，這個發生學課題似是尚在靜態現象學之《觀念二》未所企及的。但運動感覺或方位化感覺仍與被動綜合之完型結構場域具備類似的功能，即它們皆提供了傳統之感覺論更深厚的哲學基礎。

從前面已知，方位化感覺來自於精神領域，它原表示主體的自然態度，這即意味著當人愈呈現其自然性時，愈能讓自己的方位化感覺顯示出來。屬被動層次的完型結構是人之自然性在更徹底的状态下所呈現出來的，它讓感覺以及知覺的來源顯示得更徹底。但若將感覺延伸到感情及倫理價值領域時，因《觀念二》謹守理性的分際，則尚可以精神支配自然之名來直接處理；與之相較，《被動綜合解析》則往更深層的非理性層次去探源，就必須有一番曲折的歷程去面對倫理的課題了。

但《觀念二》在主要提出理性的動機之外，亦論及非理性的動機：理性的動機指的是動機是明見的 (evident)，是在清楚明白下的動機，它從絕對的，經相對的層次，而往下成爲不清朗的被動性動機，後者即表示精神受自然支配。我們在此看到精神與自然間彼此的支配係有如表現在介於絕對與相對化之間的一連串光譜上，絕對是相對的極限狀態；因而動機的概念也從確當的 (prägnant) (a.a.O. 223) 到非確當的意義去延伸，也就是原先自然支配精神的因果律也成爲一種廣義的動機了。(a.a.O. 222-224)

我們宜注意胡塞爾在《觀念二》將動機置於聯想與習慣的層面時指出，這裡的動機不再是基於主動的立場，而是基於一些生活的體驗 (Erlebnisse) 而來，而這些生活體驗或是過去理性行爲所累積下的結果，或是本身不是理性所成就，但類比於理性成就的累積結果，或是來自完全非理性的原因所累積的結果。(a.a.O. 222) 事實上，這裡所區分之不同積習是被動綜合構成的結果，而它們當中有的原先爲理性主動支配，但逐漸培養成被動的習慣的，有的是原先沒有理性的主導，原先已不是在理性自我之參與下所建立或構成的個體，連帶著個體所塑造成的周遭環境。我們之所以強調胡塞爾在這裡所指出的兩種積

習，因為從理性所塑造的積習是我們前面所說的第二自然；我們沒有否認胡塞爾的主體際構成仍是本著自然目的論之理念，自然物的質料生出形式仍為我們所認同；只不過單單從《被動綜合解析》文本中可能產生直接從慾望感覺如何真正成就主體際關係的疑慮，而經過《觀念二》，我們就可鑒於理性介入個人行為後再有的人格習慣之塑造，來重新談質料生出形式的意義。

同樣的，在 1920/1925 年兩次講授的《倫理學導論》裡，胡塞爾區別理性與非理性或主動與被動的動機：從回憶、聯想而來的動機是被動的；對自己行為賦予一種具引導性的目的或終極目的為動機者，則是主動的動機。當時他以理性或主動的動機是精神的動機，非理性或被動的動機是心靈 (Seele) 的動機，後者又區分為第一義的與次級的被動性，次級的被動動機則是源於主動動機而後養成的習慣 (Hua XXXVII, 107-111)。胡塞爾反對聯想心理學機械主義或自然主義地去解釋社會行動的生成過程 (a.a.O. 114)；但聯想心理學所重視的習慣乃至聯想本身並不為胡塞爾現象學所否定。他曾謂習慣性地對他人善，若不來自對鄰人愛之真正的行為，那麼就是盲目的非理性的本能；這如同不好的教育下被訓練的外在行為可能為理性的，但缺乏了內在意義；故唯持有內在理性的價值才能為努力追求的動機基礎。(a.a.O. 116) 此即表示著由理性引導後再培養的習慣是為胡塞爾所接受的。但和《觀念二》相比，這裡並未強調第二自然的精神人格或所形成的精神型態是胡塞爾所嚮往的現象學構成最終理想。

到底對人而言第一自然必定為慾望感覺所主宰？以至我們需要人的理性介入，以培育成第二自然為目的嗎？這似乎又不能一概而論，因為誠如孔子所言：「唯上智與下愚不移。」上智者的第一自然已可生成德行，他就不需要一種曲折性的進展；而下愚者似乎不能從理性

獲得力量再培養成第二自然。

當然對於第二自然的培養是否及如何透過前面所說的「附現」或「聯想」方式，如何透過身心及精神本身的時空感覺分佈 - 也就是「感覺狀態」 - 來進行，本文並未進一步處理，而這將會是另一篇論文的課題。

參考文獻

- Aristoteles: *Metaphysik*, Stuttgart: Phillip Reclam, 1970.
- Aristotle: *The Nicomachean Ethics*, translated by J.A.K. Thomson, England: Penguin, 2004.
- Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart*, Den Haag: Nijhoff, 1966.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, Hrsg.: S. Strasser, Den Haag: Nijhoff, 1962.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua. III, Hrsg.: W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua. IV, Hrsg.: M. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1952.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Eileitung in die phänomenologische Philosophie*. Hua VI, Hrsg.: W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1954.
- Husserl, Edmund: *Analysen zur passiven Synthesis - aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Hua XI, Hrsg.: M. Fleischer, Den Haag, Den Haag: Nijhoff, 1966.
- Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus*

dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935, Hrsg. : Iso Kern. Hua XV,
Den Haag: Nijhoff, 1973.

Husserl, Edmund: *Einleitung in die Ethik : Vorlesungen Sommersemester
1920/1924*, Hua. XXXVII, Hrsg.: H. Peucker, Dordrecht/Boston.:
Kluwer Academic Publishers, 2004.

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Hrsg.: K. Vorländer, Hamburg:
Meiner, 1974.

Seebohm, Thomas: “The Other in the Field of Consciousness”, in: *Essays
in Memory of Aron Gurwitsch*, edited by Lester Embree, Pittsburgh:
Center for Advanced Research in Phenomenology, 1983, pp.
283-303.

Sommer, Manfred: “Einleitung in Husserls Göttinger Lebenswelt“, in: *Die
Konstitution der geistigen Welt*, herausgegeben und eingeleitet von
Manfred Sommer. Hamburg: Mainer, 1984, S. IX-XLII..

Conflict or Consistency between Natur and Spirit ? — Tracing the Force of the Intersubjective Constitution in Husserl’s Phenomenology

Wen-Sheng Wang

Abstract

The issue of the intersubjective constitution is the very kernel and basis in Husserl’s phenomenology. And the concept of “Appräsentation” is there an unavoidable topic. The question of the intersubjectivity belongs not only to the discipline of epistemology, but also to that of ethics. The meaning of “Appräsentation” is also related to the discussion about “empathy”, and even “love”. The first half of this article is going to research profoundly the concept of “Appräsentation” which is proposed by Husserl in the V. Meditation of his “Cartesian Mediations”, and to try to put the relevant topics of body, association, pairing etc., and the issue of passive synthesis in discussion under the background of Aristotle’s philosophy, which is closed to phenomenology. In the second half of this article, we will on the one hand confirm Husserl’s intersubjective constitution is based on the presupposition of the organic natural teleology, on the other hand assert that this intersubjective constitution does not mere follow the process of the natural purpose, but shows some curving and winding path. We are going to start from the discussions about virtues and friendships in Aristotle’s *The Nicomachean Ethics*, then concentrate on the intersubjective constitution in Husserl’s *Ideas II* through the research of the relation between nature and spirit (Geist), in order to prove the curving and winding path above mentioned.

Keywords: Phenomenology, Intersubjectivity, Association, Appräsentation, Pairing, Husserl, Aristotle