

论“现象学”概念的词源学考释遭遇的尴尬

——兼论柏格森哲学的现象学意蕴及其对“现象学距离”的超越

江海全

(南通大学 马克思主义学院,江苏 南通 226019)

[摘要]前胡塞尔的哲学家以及经典现象学家对“现象学”的理解或界定隐藏着一种深深的忧虑。胡塞尔的“直观中阐明的方法”不可避免地夹杂着一种“现象学的距离”,与现象学所追求“现象自身显现自身”的最基本原则背道而驰。海德格尔关于“现象学”的词源学界定使现象学陷入了一种尴尬的局面,现象学“回到现象自身”的目标已经得不到保障。不能错误地认为胡塞尔“回到事物本身”就是现象学所追求目标的唯一表达,柏格森“回到事实本身”,回到流动的经验实在,似乎更接近,或者更精确地描述了现象学所追求的目标。柏格森的“直觉”更多被赋予一种情感和生命体验之含义,被理解为一种直接的领悟和共感,可以克服胡塞尔的“现象学的距离”。尽管是在一种宽泛意义上谈论柏格森的现象学,但柏格森在某些方面甚至比现象学家做的更好,他的哲学在某些方面可能更接近现象学的目标。

[关键词]柏格森;现象学;直接材料;现象学的距离;回到材料自身

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.11.008

一提到现象学,人们马上想到的是胡塞尔,因为胡塞尔往往被冠以现象学运动的开创者之名,而事实上,现象学并不是胡塞尔以后才出现的哲学术语,在胡塞尔采用和吸收它之前很久就存在了,比起他的所有前辈,胡塞尔赋予“现象学”这个旧的用语以更为丰富更为有生气哲学意义。在《现象学运动》中,施皮格伯格针对现象学术语来源以及前胡塞尔哲学家使用“现象学”的具体含义,他一一列举了那些独立使用“现象学”这一术语的学者,而且作了详细的历史学考证。^[1]在诸多前胡塞尔的哲学家中,康德

和黑格尔对“现象学”的理解更接近于,或者有助于解释胡塞尔的“现象学”概念,而经典现象学家中,胡塞尔和海德格尔对“现象学”的界定应该最具有代表性和权威性。但施皮格伯格并没有具体分析,前胡塞尔的哲学家以及经典现象学家有关“现象学”概念的理解是否真正实现了胡塞尔在《逻辑研究》第二卷导言§2中所宣称的“回到事物自身”的宏伟目标。本文的工作拟将施皮格伯格的词源学考释工作继续下去,以揭示前胡塞尔的哲学家以及经典现象学家对“现象学”的理解或界定所隐藏着的一种深深的忧虑,并

借柏格森哲学的现象学意蕴以求超越它。

一、康德的“现象学”矛盾

康德现象学的“现象”意指我们杂多的感觉,与胡塞尔讲的本质的现象截然不同,他的这种现象是没有本质或者本体的现象,所以他在感性的杂多背后预设了一个物自身,现象就是物自身所表现出来的东西,我们可以通过感觉认识现象,但作为事物本质的物自身却不可以认识,而只能被思维,换句话说,物自身不能在直观中被给予而成为现象,这是康德现象学的矛盾所在。因此海德格尔认为,“通过在海德格尔意义上的经验直观来通达……还不是现象的现象学上的概念。”^[2]值得一提的是,康德并非单纯讲感性直观,他在杂多的感觉中放进去实体、因果性等十二个知性范畴,以及时间、空间先天直观形式,直观形式使得认识个别的東西得以可能,而知性范畴处理的则是普遍性的东西,二者的结合为自然科学寻找一个必然性和普遍性的根基,这与胡塞尔通过本质直观直接打通个别性与普遍性的解决问题之方式有异曲同工之妙。这或许也启发了海德格尔关于时间和空间的理解:时间和空间在显象(appearance)中尽管没有标示但作为先行的且已经“于其自身显示自身的东西(‘直观形式’)将是现象学的现象”。^[3]康德的现象结构,如图1所示:

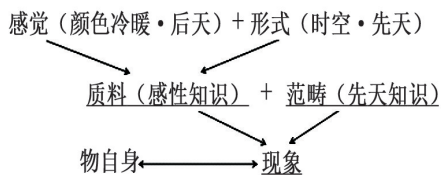


图1 康德的现象结构

二、黑格尔、胡塞尔的“现象学的距离”

黑格尔现象学更接近胡塞尔现象学的一个基本特征就是它也探讨现象或“显现”,只不过相对于胡塞尔探讨“事物自身”的显现方式,黑格尔探讨的是“绝对精神”借以显现而被给予的

方式。胡塞尔明确地将这种现象给予的方式称之为“纯粹观看”或者“本质直观”。在胡塞尔现象学里,他将直观当作一切原理的原理:“任何源初的给予的直观原则上都可以作为知识的合法源泉,所有在‘直观’中源初给予我们的东西都可以作为自身被给予之物接受下来,而且也只是在他们自身给予的范围被理解”,^[4]直观和直观中的“被观视者”构成一个意向性结构。意识总是超越自身意向性地指向自身之外的对象,使对象被意识所“看到”,现象就是以这种方式变得可见的东西,意向性就是“源初的使—被看见”的力量。胡塞尔现象学的还原就在于通过纯粹观看把我思活动(我知觉、我怀疑、我判断等)变成“纯粹观看”的对象,变成“所见”意义上的纯粹现象。这里出现了两个“我思活动”:一个作为绝对的所予(the given)的我思(“所思之物”),另一个作为正在纯粹观看的我思(“在思之物”)。比如,我怀疑的时候又在打量我这个怀疑,我观看的时候又在观看这个观看行为自身,这两个命题中的“打量”“观看”是作为“看的直接印象”的“在思的看”,或者说“在思之物”;而作为“打量”“观看”对象的前一个“怀疑”、前一个“观看”是作为被反思对象的“观看”,或者说“所思之物”。

很显然,现象(“所看之物”)的错误或者虚假并不是由它自身来承担,而应该归咎于显现物的显现方式(“纯粹观看”)。作为“所看之物”的“现象”是被给予物,它给予的模式就是纯粹观看,尽管它自身不具有显现能力,但正是以纯粹观看方式,它真正被看见并且获得其存在资格。在这种情况下,唯有凝视才是绝对之物,凝视之下的我思活动其实不够“绝对”,因为它的实存、它的所谓“绝对性”是由外在的力量、是由纯粹的观看从外部所赋予的,它并不是凭其自身自在地成为绝对的所予。胡塞尔将所见等同于源初的我思活动本身,用所见取代自在的我思活动,于是源初的而且被体验的我思被置换成纯粹观看下的所予,源初的我思活动的实在性消失了。

而且因为“纯粹观看”必然意味着将其放置于一段距离之前,将其对象化、言说它们、命名它们、描述它们,看与被看之间存在间距和分离、差异和对峙,由此“纯粹观看”不可避免夹杂着一种“现象学的距离”,^[5]导致显现物错误地或者说虚假地显现,最终因未能保证在其中所看之物的真实而被纳入怀疑。

胡塞尔现象学宣称对意识和意识给予的东西如其自身直接显现的那样进行描述和分析,但其意向性的纯粹观看意味着“让一被看见”,是外在的标准让事物显现自身,不是事物自身显现,这一点与现象学所追求“现象自身显现自身”的最基本原则背道而驰。其次,“让一被看见”的方式恰恰在直达对象的路径中,通过纯粹观看的方法所把握的对象不是源初的现象,而是纯粹观看下的所予,现象自身的实在性被剥夺了,这就意味着,现象学的方法与对象不配套,或者说,现象学本质直观方法的失效。黑格尔的精神现象学某种意义上可以说是“自我的现象学说”,即自我派生现象,自我体现在现象界。尽管他认为本质与现象、自我与自我的表现或现象是统一的,但黑格尔强调由现象去寻求本质,由外以求知其内,由表现在外的现象以求把握内在本质,意识要经过矛盾发展的过程,逐步摆脱它的异化或外化形式,才能达到它的现象和本质的同一。本质与现象达到同一的这一段过程也可以看作是黑格尔的“精神现象学的距离”,意识在这一阶段所表现的异化或外化形式,类似于胡塞尔的“纯粹观看”所造成的错误或者虚假的显现。

三、海德格尔的“现象学的词源学悖论”

海德格尔从词源学角度将“现象学”理解为“现象”和“逻各斯”的复合,将“现象学”作为“现象”之“逻各斯”的界定。这一概念完全是柏拉图式的:“或多或少可以明确地追溯到柏拉图的这样一种企图,即通过将现象与逻各斯的世界,即不变的形式世界联系起来的方法,把现象从赫拉克利特的流动的世界拯救出来。”^[6]因此现象

学的“学”(即逻各斯, $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$) 本身就意味着揭示、拯救现象,现象学所有的研究都按照“学”(揭示、拯救)来进行。如果从海德格尔的角度理解胡塞尔,那么胡塞尔的现象学也完全是一种柏拉图式的,它从意识直接给予的材料出发,将经验现象的流变和逻各斯的不变形式结合起来,调和变与不变的冲突,试图寻求一种打败赫拉克利特的流变的恐怖世界的哲学。胡塞尔用本质直观的方法企图从流变中找到不变,找到一个稳定的世界,找到世界的根基。他希望找到的是现象材料背后的共相或者本质,而这些恰恰属于理念范畴的东西,是概念性的、逻辑的或者说观念性的东西。因此他找到的仅仅是一种“死的永恒”,一个静止的“逻各斯”世界,而不是一个流动不居的现象界。“现象”与“逻各斯”两者之间的距离已经无法弥合,作为两者组合的“现象学”遭遇一种尴尬的局面,现象学“回到现象自身”的目标已经得不到保障。

即使海德格尔自己,根据他对现象学的理解,也很难说达到了对现象的拯救。他将“现象”(phainomenon) 一词上溯到希腊语的动词 phainesthai , 它携带了词根 pha- , phōs- , 词根的意思是“光”,“即事物自身能够在其中变得显明、变得可见的东西。”^[7] 因此“现象”的意思就是进入世界中,被光照亮的东西,“光”则是事物或现象呈现自身的方式。类比“光”与“现象”的关系,又根据希腊人的理解:“‘现象’等同于存在者”,^[8] 那么“存在”就成为“存在者”之光,恰恰构成了“存在者”得以存在的方式。

(显现或存在)指的是照亮一切事物的亮光和明亮,在它的照亮之下,在这个光亮之中,一切事物都变得可见而且在这个意义上成为现象。换言之,显现自此以后把自己推崇为可见性视域。在这个视域范围内,一切能够变得可见,变成现象的事物莫不如此。^[9]

因此,在海德格尔现象学的语境中,“存在”指涉“照亮一切事物的亮光和明亮”,存在也等同于事物的“显现”,存在是使存在者得以存在

的外在条件。当海德格尔的“存在”概念明显地被赋予了“光亮”和“显现”的内涵时,他的存在论的现象学的内在张力也呈现在我们面前:其一,显现与显现者之间的差异和距离构成了显现对显现者揭示的条件。其二,现象自身的实在性被剥夺,因为光没有能力设定它要揭示的现实,显现并不创造这个真实之物,它只是有限地去解蔽它。由此看出,海德格尔按照希腊思想来理解的“现象”与胡塞尔本质直观下的“现象”同样蕴含着一种“现象学的距离”。

四、柏格森哲学的现象学意蕴及其对 “现象学距离”的超越

柏格森自己从来没有使用“现象学”一词称呼自己的哲学,然而梅洛庞蒂、莱维纳斯等法国现象学家从柏格森的著作中,首先读出的却是现象学的精神;^[10]著名的柏格森研究专家亨利·于德(Henri Hude)称柏格森的哲学为“现象学”,尤其是他的早期哲学被赋予更多现象学的意义,^[11]比如柏格森的第一本书《时间与自由意志》被认为是最具有现象学意蕴的哲学著作;^[12]德里达和福柯将柏格森的思想从属于现象学,不仅仅是因为现象学实际上支配了二十世纪的思维,他们之所以这样做,还因为柏格森哲学在概念上似乎与现象学相似。柏格森主义是直觉主义,柏格森哲学的核心概念“绵延”看起来相当于胡塞尔的“生命体验(Erlebnis)”概念。^[13]国内学者高宣扬宣称柏格森哲学为“另类的现象学”;^[14]国外学者卡米尔·里基耶(Camille Riquier)宣称柏格森创立了“物质现象学”。^[15]因此,如果将柏格森定义为一位现象学家,我们必须澄清这一命题的合理性,分析柏格森在何种意义上可被称为现象学家?

(一)柏格森的“回到事实本身”与现象学的“回到事物本身”

柏格森在《形而上学导言》中明确地区分了“活的永恒(生命的永恒)”与“死的永恒(概念的永恒)”。^[16]“活的永恒(生命的永恒)”意指一种

真正的实在,即那个作为柏格森哲学标志的“绵延”的集聚,这是一种活生生的、从而也是运动着的永恒创造性,在世界的变动不居面前奋勇向前,永不停息。柏格森说:“这是一条无底的、无岸的河流,它不借可以标出的力量而流向一个不能确定的方向。即使如此,我们也只能称它为一条河流,而这条河流只是流动。”^[17]而且他进一步指出,它是我们存在的基础,它是我们生存的这个世界的根本实质。^[18]“死的永恒(概念的永恒)”指的是,借凝固的知性和稳定的概念把运动感知表达为一种不动性的函项,如同用一张大网去捕捉现实的洪流,结果从实在的东西中漏掉了作为实在本质的东西。它是抽空了可动性的运动,然而正是这种可动性使运动具有生命。人类的理智“本质上就是一种在现实的洪流中萃取稳定,规范事物的一种能力”,^[19]它在世界的摇摇晃晃面前显得惴惴不安,企图寻找一个永恒不动的出发点,一种恒定性的哲学,而这种利用知觉与概念所把握和构成的永恒性的东西却是一种“死的永恒性”,因为“我们的思维可以从运动的实在中引出固定的概念,但是不能用固定的概念来重新构成实在的东西的可动性”。^[20]

在《形而上学导言》中,尤其是结尾部分,^[21]我们可以看到康德几乎成为柏格森的敌人,柏格森对他表现出一种极其强烈的文字暴力倾向,他批判康德使形而上学成为不可能,因为康德证明了人类的知识总是而且仅仅是相对的:“相对的知识就是以先在的概念表示的符号的知识,这种知识由固定的东西出发而达到运动的知识”。^[22]对柏格森来说,我们的知识却是绝对的:“直觉的知识是自身处于运动的东西之中并且把握了事物的生命本身。这种直觉达到了绝对的东西”,^[23]既然我们的知识是绝对的,那么形而上学就是可能的。柏格森认为,康德所犯的错误是他过于依赖“理智的自然倾向”,^[24]理智的习惯性运作是为了实际利益,也就是说,它从我们已经获得的一般概念到事物,然后我们利用这些一般概念来标记事物,以便为了我们自己的利益而

操纵事物。然而,对于柏格森,同样也对于胡塞尔来说,只有当我们从事物本身出发,而且我们必须从事物本身出发到概念,形而上学才是可能的。只有通过这种对“理智的自然倾向”的“逆转”,类似地胡塞尔也会谈到对“自然态度”的逆转,我们才有可能回到对事物本身的直觉/直观(intuition)。尽管很容易看到柏格森思想与胡塞尔思想的某种相似之处,但胡塞尔的现象学表现出的理智主义和柏拉图主义倾向更是与柏格森的反理智主义和反柏拉图主义针锋相对。柏格森批判理智主义道:“理智除了按柏拉图主义来活动外,不能有任何其他活动,这就是说,它只能把一切可能的经验注入先定的模式中”,^[25]而世界本身是一个永恒的流变,永远处于正在生成的过程之中,停下来就是一种“死相”,任何思想将它定格下来,加以划分的企图,都是不正当的。由柏拉图到柏罗丁为顶峰的全部哲学遵循的基本原则是:“变异只能作为不能变的东西的表达和发挥……不运动的东西较之运动的东西更为实在,而我们之由稳定的东西通达不稳定的东西,仅用减法就行了。”^[26]根据施皮格伯格的观点,胡塞尔的现象学就是柏拉图式的现象学。胡塞尔是一位柏拉图主义的捍卫者,面对变动不居的流动世界,他还是重在“停下来”,寻找一个不动的安身立命之所。

由此,柏格森“回到事实本身”(retour aux faits)与胡塞尔的“回到事物本身”(retour aux choses mêmes)看上去类似但极易混淆,因此我们必须加以区分。柏格森哲学的宏伟抱负是对经验的流动的实在的不懈追求,因此柏格森直接返回到了赫拉克利特运动之流,他的“回到事实本身”意味着回到那种纯朴的源初经验,回到事物的“直接材料”(les données immédiates)上。“直接材料”就是源初的事物本身,就是世界本身的源初给予。换言之,柏格森“回到事实本身”就是回到他所说的“直接经验”或“直接意识”。这种对直接意识的回归是柏格森著名的“经验转向”——对于柏格森来说,哲学的任务将是“追

溯经验的源头,或者更确切地说,寻找一个决定性的转折点,在这个转折点上,我们的经验通常偏向于功利性,适时地将其变为人的经验”。^[27]柏格森的“经验转向”实际上是柏格森式的现象学的还原(下文将述)。而对于胡塞尔来讲,他的雄心壮志是企图将现象从赫拉克利特的流动的世界拯救出来,努力把握流动中那些不动的东西,胡塞尔所努力把握到的东西是某个瞬间精神状态的定格,他的思想体系处理或分析被瞬间定格下来的、具有清楚明白含义的概念之间的关系。因此胡塞尔努力把握到的“事物本身”从根本上来说属于事物共相和抽象本质,这也是他的“本质直观”的意蕴所在。

因此,不能错误地认为胡塞尔“回到事物本身”是现象学所追求目标的唯一表达——我们无意贬损胡塞尔现象学理论的原创性——但是我们至少应该注意到,企图借僵固的知性活动和稳定的概念之网去捕获赫拉克利特之流中那些流动的实在,这难道不是一幅可望却难以企及的诱人“幻境”吗?相较之下,柏格森“回到事实本身”,回到持续不断的流动世界,这似乎更接近,或者更精确地描述了现象学所追求的目标。

(二) 柏格森式的还原与现象学的还原

在《物质与记忆》第四章中,柏格森谈到了他的哲学方法的技巧,这个技巧在于将习惯知识或有用知识,与真实知识的观点区分开来。^[28]《物质与记忆》的开头就是这种“巧妙方法”的运用,其开篇第一句话说:“暂且假定我们对关于物质的理论和精神的理论都一无所知,对关于外部世界是实在还是观念的讨论一无所知。”^[29]从现象学的角度,我们可以称这种“巧妙方法”为“柏格森式现象学还原”。“柏格森式的还原”的第一个操作步骤,类似现象学的“悬置”,其内涵包括:第一,摆脱掉那种完全是理智的东西的形式和习惯。哲学思维就是逆转思维活动的习惯的方向:“必须不断地修正或者改造它所有的范畴……以达到流动的概念”。^[30]悬置掉所有哲学家的先见,将自己置于一种对哲学家的争论一无

所知的状态。第二,撤销自然经验已经建立的东西,摆脱任何功利的,实用的观点。“哲学的职责……必须是积极地研究和考察活动东西,而不顾及实际的使用,它的特殊对象就是明思慎辩。”^[31]柏格森在他的散文集《思想与运动》(1934)第二篇导言中说,如何使事物有用是我们共同的理论,称之为“真理的社会化”。他宣称,“必须把这种社会化保留给属于实践秩序的各种真理,社会化正是为了这些实践真理而形成的。在纯粹认识领域,无论科学还是哲学,社会化都与之完全无关。”^[32]这种基于社会需求的理论观点是常识基本关注的,而哲学尽管应当采取常识的态度,但必须对它进行纠正。^[33]事实上,我们发现柏格森在整个《物质和记忆》中就是在不断地“修正”常识。^[34]

“柏格森式的还原”的第二个操作步骤:置身于绵延之内的“观看”,类似现象学的“本质直观”。但柏格森的“观看”由处于对象本身之外

转向事物内在的真实运动,对直觉之外的东西无动于衷,柏格森称之为“精神对精神的直接观看”。^[35]第一,将自身限制于绵延之中,成为绵延活动的一个部分。柏格森说:“所谓直觉,就是一种理智的交融,这种交融使人们自己置身于对象之内,以便与其中独特的、从而无法表达的东西相符合。”^[36]因此,直觉对绵延的把握也就成为自我一直觉(self-intuition),或者自我一直观。第二,紧追绵延,纯粹观看。“直觉把绵延的可动性作为它的对象”,^[37]因此直觉所看到的不是绵延的一个切面,直觉活动必须紧追绵延活动的无限多样性系列,“直觉是一个无限的活动系列”与“所有不同程度的存在系列相应”。^[38]

对于两位哲学大师还原理论的比较分析:

其一,直觉/直观的发生似乎都要经过现象学的“悬置”,但悬置掉的东西却截然不同。对于胡塞尔来说,现象学还原悬置掉两种东西(如图2所示):^[39]

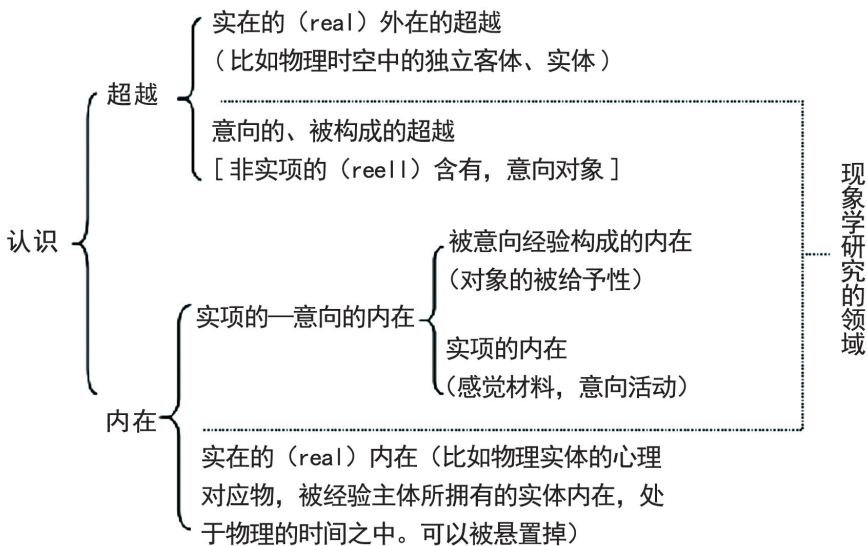


图2 胡塞尔现象学还原悬置的两种东西

一种是实在的外在超越之物,它是一种外在于我们的意识,在外部世界中存在着的实在事物。一种是实在的内在之物,它是心理学的统摄和客观化中的心理现象。它们必须被打上可疑性的标记,它们的存在,它们的有效性始终是被搁置的,是现象学研究无法利用的对象。由此,

胡塞尔现象学还原的排除法将自然态度中所设定的、在经验中被实际发现的这个世界,即心理的和物理的世界置入括号中,宣布其完全无效,既不检验它,也不再为其辩驳,终止了对世界的判断。通过对这两类对象的排除,胡塞尔完全返回到意识之内,仅仅关注于在意识中显现出来的

东西,没有给现实世界留一点位置,现象学仅仅将意识中被给予的对象作为其真正合法的研究对象,因此学界一般把胡塞尔解读为一个典型的内在主义哲学家。

反观柏格森的绵延理论,经历了意识绵延、物质绵延、宇宙绵延三个阶段:在《论意识的直接材料》中,柏格森发现的绵延呈现为个人的心理经验,绵延理论局限在意识领域;在《物质与记忆》中,他通过记忆理论发现了物质的绵延性,迈向物质世界;在《创造进化论》中,绵延弥漫整个宇宙。从他构造绵延理论的思维路线图来看,从《物质与记忆》开始,绵延已经走出意识领域,因此,如果他不能算作一个外在性的哲学家,但至少不是一个内在性的哲学家。其次,在《时间与自由意志》之后,柏格森逐渐给外部世界的超越留了一些现实性,例如,在《物质与记忆》中,柏格森将世界看作物象(Image)的集合,而又将“物象”解释为“一种介于‘物体’和‘表象’之间的存在物”。^[40]显然柏格森“物象”一词既分享了观念论所强调的“表象”概念的含义,也分享了实在论的物体所拥有的“自在存在”的属性。

其二,柏格森式的现象学还原之第二个操作步骤:置身于绵延之内的“观看”,可以克服胡塞尔的“现象学的距离”。尽管“直觉(Intuition)”的本意是“看”,但对于柏格森来说,“看”的本意被弱化,直觉更多被赋予一种情感和生命体验之含义,直觉更应该理解作为一种直接的领悟和共感。关于“直觉”,柏格森最著名的界定是:“我们将直觉称作共感(sympathie),通过这种共感,我们即置身于对象之内,并且与那独一无二的、因而不可表达的东西融为一体。”^[41]在此举出柏格森作品中的两个例子说明这一点:第一个例子,关于审美经验。^[42]艺术家借助于某种共感,将自己放置于对象中,凭借直觉的努力,可以打破空间的障碍,融入到审美对象中,有一刹那能使自己与审美对象本身同一起来,他就会体验到一种单纯而不可分割的感受,这种感受是与眼睛观察到的对象外围特征不等值的。第二个例子,关于

倾听诗人的朗诵。^[43]一位诗人给我朗诵他的诗作时,我对诗人的兴趣足以使我深入他的思想,产生与诗人相同的感情,并重新体验那种已经被他分割成词语的简单状态。因此,我对诗人的灵感产生了共感,我在借助于一种连续的运动跟着诗人的灵感,而这种连续运动如同灵感本身一样,是个未分割的行动。我此刻感受到了,那些松散的字母像是手拉手在某种奇幻的纸上跳舞。柏格森认为,这种“创造性情感”是直觉的另一个名称,^[44]直觉是一种力量,通过这种力量,一个主体能够通过重新创造自身内部的运动来调整自己以适对象的变化。但这种再创造并不是一种表象,因为一般情感被理解为表象的结果而且被加到表象之上,但是这种情感并不是由一种表象或灵感引起的,它“孕育”着它自己的表象,在某种程度上也是表象的原因。比如,任何一个从事写作的人,他的独创性与独特情感性的东西都是从作者与其对象的同一性中产生出来的,即是说从直觉中产生出来的。

(三) 柏格森的“直觉”与现象学的“直观”

“Intuition(直觉/直观)”是柏格森生命哲学和胡塞尔现象学的核心概念之一。对于柏格森的生命哲学来说,人们通常冠以“直觉主义”的称号,而提起胡塞尔的现象学,学界则更普遍使用“直观”概念而较少使用“直觉”概念。胡塞尔将“直觉”(Intuition)与“直观”(Anschauung)完全等义使用,因此Intuition在胡塞尔现象学语境中译作“直观”。^[45]尽管胡塞尔已经不是在柏格森的直觉意义上使用该词汇,但我们依然可以发现胡塞尔的“直观”与柏格森的“直觉”存在某种高度一致性,胡塞尔曾经自称是“真正的柏格森主义者”。^[46]

其一,“Intuition(直觉/直观)”被二者提升到哲学方法的高度,都被理解为一种方法论概念。柏格森在《形而上学导言》开篇就区分开两种认识方法:直觉的方法以及分析与综合的方法。他认为,“绝对的东西只能在直觉中获得,而其他任何东西则属于分析的范围”。^[47]胡塞尔在哥廷根

所做的五次讲座文稿中宣称：“在现象学最严格的还原之中的直观和本质直观方法是它唯一所有的东西……它是一种哲学的方法”，^[48]胡塞尔同时将其类比为一种操作方法。^[49]

其二，“Intuition(直觉/直观)”概念在两位哲学家的思想中各自具有同等重要的地位。直觉方法贯穿柏格森整个著作，在《创造进化论》(1907)中，这种方法甚至被描述为“为了生命自身的一种超级—现象学(a super-phenomenology for life itself)”。^[50]胡塞尔把直观强调到无以复加的最重要性的地步，他在1913年的纲领性著作《纯粹现象学通论：纯粹现象学和现象学哲学的观念》中，将直观提升到“一切原则之原则”的地位。^[51]

其三，“Intuition(直觉/直观)”分别构成柏格森式的，或胡塞尔式的现象学还原的第二个步骤。柏格森式的现象学还原的第二个步骤是置身于绵延之内，成为绵延的一个部分，紧跟绵延，单纯地“直觉”。胡塞尔现象学第二个步骤是返回主体意识的内在性，“纯粹直观”意识当下显现的东西。柏格森的“直觉”不像胡塞尔的意识现象学，将其作为一种哲学的操作方法，而更像释义学在海德格尔那里，是一种存在论的方法。

两位哲学大师关于“Intuition(直觉/直观)”理解的差异性表现在：

第一，本能的直觉与反思的直观。柏格森将“直觉”与“本能”联系起来理解，“直觉指的是这样一种本能：它能站在公正立场上，且能拥有自我意识能力，能反思其对象，并无限地扩展其对象。”^[52]柏格森强调直觉、本能的同时，并没有将直觉、本能和理智对峙，柏格森认为，如果没有智力，直觉便会一直处于本能的形式。实际上，本能与智力相互渗透、相互伴随、相互补充，没有发现过两者中任何一个处于纯粹状态，它们处处都混合在一起，所不同的只是两者的比例而已，而且他认为这是他得出的“最为重要的观点之一”。^[53]

在前文分析中，我们将胡塞尔的“纯粹观看”

分为两个层次，第二个层次的“观看”是带有反思性质的“观看”，普遍本质的绝对被给予性就是在第二层次的“观看”下被把握的，所以胡塞尔的直观也可以称为“反思直观”。胡塞尔的反思性的直观能够获得的对象仅仅是逻辑范畴、一般概念或普遍本质。显然，胡塞尔的直观本质对于柏格森来说是不可能想象的，但柏格森那个能够透入世界之绵延的直觉所能把握的范围要比胡塞尔的反思的直观宽广得多。

第二，直觉/直观与意识的构造。胡塞尔现象学属于认识现象学，或者意向性现象学。意向性有两种基本内涵：1. 构造性。它指涉意识总是“构造对象”。比如，认知行为都具有意向性，因为认知活动总是包含着对对象进行表象和判断，这些行为都是对象化的活动，是客体化的行为，它们构造对象和事态，它们为非客体化行为奠基。2. 指向性。它指涉意识总是“指向对象”。按照这种意义的意向性概念，人的情感行为和意愿行为就是“意向性的”，它们指向对象，比如喜欢总是有喜欢的对象，厌恶总是有厌恶的对象，但是情感行为和意愿行为并不构造对象，因为情感行为和意愿行为是非客体化行为，它们需要奠基于对对象的认知之上。胡塞尔的直观与意向性构造息息相关，构造就是对象在意识中被建立起来，比如空间事物在意识中的构成、内时间意识的构成等。其中胡塞尔的内时间意识构成思想具有举足轻重的意义——意识在它的构成的时间流中完成自己的统一性，“这种无所不包的內时间意识是一种普遍合成的根本形式，使得所有其它意识的合成成为可能。”^[54]因此胡塞尔是从主体—对象的关系定义意识的本质和形式，在他的眼中，绵延是被意识构成的直接经验。

但是柏格森似乎对意识的构造思想不屑一顾，直觉、绵延和构造似乎毫不相容。他认为，只有常识的对时间的感知才是被构成的，而具体的活生生的意识的绵延仅仅表现为一种差异性和多样性的质，而非同一性的量。对于柏格森来说，只有考理智的分析能力时，意识构造才成

为一个问题。构造是理智的功能,理智分解、碎片化它的对象。理智分析的往往是并列的、静止的东西,而直觉恰恰置身于可动性之中。理智迂回于对象的外围,却从未进入它的内部;而直觉通过“共感”直接进入对象之中,把握对象内在的实在性。因此理智构造恰恰错失了对具体绵延的直觉把握。事实上,柏格森坚持认为他的直觉概念是非—柏拉图式的和非—康德式的,他明确指出:“不用任何表达、复制或者符号肖像来把握实在。因此,形而上学就是一门不用符号的科学”。^[55]他所说的“符号”指的是“表象(representation)”,而直觉是非—表象的:它是“实在”的一部分,直觉和实在都是过程,可以在没有表象的情况下相互参与。

(四)柏格森哲学与胡塞尔现象学的追求:
“作为严格科学的哲学”

“作为严格科学的哲学”这个说法似乎并不属于胡塞尔一个人的专利,它的确也应该是柏格森哲学的应有内涵。柏格森在《形而上学导言》中,表达了一种类似的愿望,他想要建立一种新的实证哲学:“一种真正直觉的哲学”:“科学和形而上学在直觉中结合起来……它使科学愈来愈成为形而上学,使形而上学愈来愈成为科学”。^[56]柏格森批判传统的形而上学家和科学家都没有真正接触到事物的运动之流:“形而上学家在实在之下掘了一条深长的地道,科学家则在实在之上架了一座高大的桥梁”。^[57]对于柏格森来说,真正的哲学用一种直觉的努力使自己处于具体的实在之中,把科学和形而上学系于理智的直觉之上的纽带。

德勒兹认为,直觉是柏格森精心设计的一种真正“精确”的哲学方法,“它有它严格的规则。这些规则构成了柏格森所说的哲学的‘精确性’”。^[58]他进一步论述道:“柏格森借助直觉的方法把哲学确立为绝对‘精确’的学科,它在其领域内的精确犹如科学在科学领域内的精确,而且如同科学一样可以延续并可以流传。若不是直觉在方法上的连续,绵延、记忆、生命冲动之间的

关系从知识的角度看仍将是不确定的。无论从哪一方面看,我们都应该首先把直觉看成是严格和精确的方法”。^[59]因此柏格森所理解的“精确性”与具体科学所指的“精确性”截然不一样。柏格森所理解的“精确性”是指达到实在经验世界的一种方式,而且这种实在是具体科学的方法不能度量的,包括理智推理、抽象论证、计算量化等,因为真正的实在是一种绵延,它本身是不断变化的,要把握运动的实在就必须与实在一起运动,唯有直觉才能透入这种实在,承担达到运动的实在的重任。直觉作为方法的意义就在于保证他的哲学能够回到那种前苏格拉底的纯朴存有,回到那种纯朴的源初经验,以一种“直接材料”为出发点。

《哲学作为严格的科学》是胡塞尔于1911年发表在德国哲学杂志《逻各斯》上的一篇长篇文章,它被看作是现象学宣言的重要著作,确立了现象学的最初目标。为了建立这样一门严格科学,胡塞尔对自然主义和历史主义进行了有力抨击。胡塞尔通过批判自然主义和历史主义以阐明“哲学作为严格的科学”的具体内涵:其一,“哲学作为严格的科学”之“科学”绝对不是指经验科学或者实证科学,也绝不意味着将哲学还原到个别科学,或者哲学符合现代自然科学的方法。其二,“作为严格的科学的哲学”不是世界观,不是历史主义,不受历史条件制约,它应当具有科学性、普遍性和绝对性。这样一种科学起源于对意识的内在直观和内在反思,“虽然是关于意识的科学,却不是心理学,它是一门与关于意识的自然科学相对立的现象学”,^[60]它远离任何自然的思维,具有绝对的确定性和无前提的自明性。其三,“作为严格的科学的哲学”为经验的自然科学和精神科学奠定基础,因为现象学所探讨的不仅是“意识构形的本质联系”(即意识的“心理”方面,或意向活动),而且也探讨“与它们相关的本质相属的被意指性”(即被意识所构造出来的“物理”方面,或意向对象)。^[61]

简言之,从柏格森和胡塞尔两位哲学家的思

想起点来看,二者都曾经批判科学主义和心理主义,进而转向了对意识经验的探讨。他们都想建立一种新的实证的科学,即“作为科学的哲学”,这种哲学建立在感觉和超感觉材料的基础之上。但柏格森“作为严格的科学的哲学”意味着直觉方法的精确性与回到意识的直接材料,而胡塞尔“作为严格的科学的哲学”更加注重的是现象学方法的自明性与回到生活经验世界。

五、结 论

根据施皮格伯格的观点,仅就“现象学”这个词在某一著作中的出现并不就是承认其为现象学的充分理由。为此,施皮格伯格将“现象学”术语的用法分成两组:“非哲学的现象学”和“哲学的现象学”。^[62]一般情况下,提到“现象学”意指哲学意义上的现象学。其次,在现象学内部,即使被认为权威现象学家,比如胡塞尔、海德格尔等对现象学的理解也没有达到完全协调一致。为此,施皮格伯格以第一篇现象学宣言,即胡塞尔等创办的《哲学与现象学研究年鉴(1913)》的创刊宣言发表为标志,区分了“狭义现象学”和“广义现象学”。^[63]“狭义现象学”意指,在现象学运动宣言发表之后,各种受胡塞尔思想影响且秉持本质直观、先验还原、回到事物自身等现象学的基本方法和原则的哲学潮流;“广义现象学”则指的是,那些按照“学”(即逻各斯、揭示、拯救, $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$)的方式研究纯粹现象显现的哲学派别,这些哲学家主观上没有参加现象学运动,或者不可能参加现象学运动(前胡塞尔哲学家),但有意或无意符合了现象学的某些客观标准。

尽管柏格森对现象学在法国的传播立下了汗马功劳,可以说,柏格森充当了法国人接受现象学的先驱,柏格森为现象学在法国传播和接受培育了一种精神土壤,他的哲学思想与现象学的理论存在某些契合之处,以至于胡塞尔惊呼:“我们是真正的柏格森主义者”,^[64]但学界一般不把柏格森看作现象学家。尽管柏格森的一部分著作或者著作的某些篇章可能具有现象学的意蕴,

比如,《论意识的直接材料》是柏格森思想最具有现象学意蕴的哲学著作,但学界一般不直接探讨柏格森的现象学思想,而是探讨柏格森与现象学的关系,比如《柏格森与现象学》。^[65]因此,如果谈论柏格森的现象学,显然根本不可能在严格意义上的“狭义现象学”的语境下进行。柏格森不能归属于胡塞尔等参加了“现象学运动”的哲学家阵营,他的哲学只能在宽泛意义上被称作“广义现象学”,或者说“柏格森的‘现象学’在某种程度上说,只能是‘现象学运动’之前的现象学,一种原始的、‘野性的’现象学”。^[66]尽管我们在一种宽泛意义上谈论柏格森的现象学,但这并不意味着我们故意标新立异或者牵强附会地给柏格森罩上一个现象学的光环,相反,根据前文的分析,我们有理由认为,柏格森在某些方面甚至比现象学家做得更好,他的哲学在某些方面可能更接近现象学的目标。

注释:

[1]关于现象学的词源学和历史学考证,以及前胡塞尔哲学家使用“现象学”的具体含义,参见[美]赫伯特·施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文、张金言译,北京:商务印书馆,2011年,第39-58页。

[2][3][7][8]Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 2001, pp. 54, 55, 51, 51.

[4][51]Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book—General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. Fred Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982, p. 44.

[5]“现象学的距离”是法国当代著名现象学家米歇尔·亨利(Michel Henry)的哲学用语。它不是意指一种空间意义上的距离,而是现象学意义上的距离。可以类比空间距离来理解——在空间中,只有当事物与眼睛之间存在一定距离的时候,眼睛才能看清事物。如果距离为零,或者事物无限接近眼角膜的时候,眼前看到的便是一片漆黑,因此空间的距离是我们能够看清事物的条件。同理,在现象学意义上,事物与自身之间的距离,是事物得以向自身显现的条件。在亨利看来,现象学的距离的本质特征就是异化和分裂。现象的显现必然伴随着与自身相分裂,并成为异于自身者,因为现象中显现的对象,总是处于意识之中,处于与意识的关系之中,关系就意味着存在距离与分裂。CF. Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, trans. Girard

Etzkorn, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 66 - 73.

[6][46][63][64][美]赫伯特·施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文、张金言译,北京:商务印书馆,2011年,第40、574-575、39、574-575页。

[9] Michel Henry, *Material Phenomenology*, trans. Scott Davison, New York: Fordham University Press, 2008, p. 84.

[10] John Mullarkey, *The Psycho - Physics of Phenomenology: Bergson and Henry*, in *Bergson and Phenomenology*, Edited by Michael R. Kelly, Palgrave Macmillan, 2010, p. 202.

[11][66]王理平:《差异与绵延——柏格森哲学及其当代命运》,北京:人民出版社,2007年,第112、113页。

[12]原书法文标题 L'Essai sur les données immédiates de la conscience(《论意识的直接材料》)英译本 *Time and Free Will* (《时间与自由意志》),莱维纳斯评价《论意识的直接材料》是哲学史上五本最好的哲学书籍之一(柏拉图《斐多篇》;康德《纯粹理性批判》;黑格尔《精神现象学》;柏格森《论意识的直接材料》;海德格尔《存在与时间》),参阅杨大春:《20世纪法国哲学的现象学之旅》,北京:社会科学文献出版社,2014年,第56页。

[13] Leonard Lawlor, "Intuition and Duration: an Introduction to Bergson's 'Introduction to Metaphysics'", in *Bergson and Phenomenology*, Edited by Michael R. Kelly, Palgrave Macmillan, 2010, p. 25.

[14]高宣扬:《柏格森对21世纪哲学研究的现实意义》,《中国哲学年鉴2008》,北京:中国社会科学出版社,2008年,第391-397页。

[15]米歇尔·亨利(Michel Henry)1990年出版了《物质现象学》(*Material Phenomenology*)一书,宣称自己的哲学为“物质现象学”,学界一般将他看作“物质现象学”的创始人。See Camille Riquier, "Henry, Bergson et la Phénoménologie matérielle" in *Michel Henry' Radical Phenomenology*, edited by Jad Hatem & Rolf Kühn, Bucharest: Humanitas, 2009, pp. 157 - 172.

[16][17][20][22][23][24][25][26][30][36][37][38][47][55][56][57][法]柏格森:《形而上学导言》,刘放桐译,北京:商务印书馆,1963年,第29、28、28、33、33、30、38、34、31、3-4、25、25、3、4、33、36页。

[18][31][42][43][52][53] H. Bergson, *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchel, New York: Modern Library, 1944, pp. 45, 215, 194, 228, 194, 150.

[19][32][35][41][法]柏格森:《思想与运动》,邓刚、李

成季译,上海:上海人民出版社,2015年,第93、87、27、162页。

[21]参阅[法]柏格森:《形而上学导言》,刘放桐译,北京:商务印书馆,1963年,第36-41页。

[27][28][29][33][34][40] Henri Bergson, *Matter and Memory*, trans. N. M. Paul and W. S. Palmer, New York: Zone Books, 1991, pp. 184; 186; 17; 73; 191, 193, 196; 9.

[39]参阅张祥龙:《现象学导论七讲:从原著阐发原意》,北京:人民大学出版社,2011年,第48页。

[44]参阅 H. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, trans. R. A. Audra and C. Brereton, Notre Dame: Notre Dame Press, 1977, pp. 46, 64.

[45]倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第261页

[48][49] Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, trans. Lee Hardy, Dordrecht: Kluwer Academic, 1999, p. 43.

[50]转引自 John Mullarkey, *The Psycho - Physics of Phenomenology: Bergson and Henry*, in *Bergson and Phenomenology*, Edited by Michael R. Kelly, Palgrave Macmillan, 2010, p. 208。原文参阅 F. T. C. Moore, *Bergson, Thinking Backwards*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 9。

[54] Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. by Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, First published in 1960), 1982, p. 43.

[58][59][法]吉尔·德勒兹:《康德与柏格森解读》,张宇凌、关群德译,北京:社会科学文献出版社,2002年,第99、100页。

[60][德]胡塞尔:《哲学作为严格的科学》,倪梁康译,北京:商务印书馆,2010年,第18页。

[61][德]胡塞尔:《哲学作为严格的科学》,倪梁康译,北京:商务印书馆,2010年,译者前言,第vii页。

[62]关于现象学的词源学和历史学考证,以及前胡塞尔哲学家使用“现象学”的具体含义,参见[美]赫伯特·施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文、张金言译,北京:商务印书馆,2011年,第39-58页。

[65] Michael R. Kelly (ed.), *Bergson and Phenomenology*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.

[责任编辑:汪家耀]