

## “你”的现象学

(日) 山口一郎/文 张廷国/译

关于“你”和“他人”的探讨，在当今社会中，不仅在欧洲，而且在亚洲，都能够以各种不同的、明确的和隐蔽的形式被感受到。你是谁？人——例如，在联系到“人权”或“生命伦理学”时所谈到的人——是什么？

在日常的电视、电影和文学作品中，当人们看到自己并不熟悉的、处于所谓的“关系箱”(Beziehungskisten)中的人物流下充满同情的眼泪时，人们如此寻求的究竟是什么？谁在生活？或者说，在所谓的人际“关系”中究竟发生了什么？

在以上提出的这些问题中，“谁”和“什么”是被简单地放在一起提出来的。但是，本真地看，“你是谁？”的问题和“人是什么？”的问题却来自不同的问题，不过它们又是相互交织在一起的。

对于这两个问题之间的差异，马丁·布伯在其《我与你》一书中已非常深刻地将之表述为是作为人格的“你”和作为本己本质的“它”这两个基本术语之间的根本对立。伊曼努尔·勒维纳在关于“生命与思想”、“结果与期望”的对立中也较为敏锐地把握住了这一差异，并将之夸张地表述为是“他人的面部表情”和“与自身相关的他人”——在一种彻底的非对称性中几乎是超然于你之外的他人——之间的对立。

然而，当胡塞尔谈到“我—你关系”时，不仅这种差异，而且也包括你和它的交织状态，就都得到了他的现象学反思的澄清。此外，在他对“谁的维度和什么的维度”的交织状态所作的分析中，我还看到了一种良好的可能性，即把在不同方式上已变为现实性的、已被课题化的各种不同的生活方式和思想方式之间的相遇，引向交互文化的哲学对话的可能性。

因此，我的报告将分为两个部分。首先是关于胡塞尔的被动综合这一问题所展示出来的特殊意义，这种意义又分为两个方面：既能够对差异进行分析，也能够对交织状态进行分析。其次是关于在与交互文化的哲学研究的关联中的你的静态现象学和发生现象学的问题。

### 一、在一个新的维度启示下的“你”的感觉：胡塞尔的被动综合

我将从如下一个简单的问题开始。“如果我提到你，那么我是否现实地提到你？或者说，这难道只是我对你的感觉，而这感觉真的只是属于我吗？”人们通常都不会提出这样一个奇怪的问题。人们在握手互致问候时大概也根本不会想到这样一个问题。但对于10岁时的布伯来说，他所遇到的正是这样一个出自上述问题类型的原始处境。在他爷爷家的库房里，他曾经美妙地抚摸过一匹马。他以如下的方式描述了这次事件：“当我抚摸着它那又粗又长的、有时是令人惊异地平滑的、有时又同样是令人惊异地杂乱无章的鬃毛时，当我进而感觉到这个有生命的东西就在我的手下生活着时，它已经存在了，当我紧挨着这个富有生命力的东西本身一部分的皮肤时，它已经是某种东西了，它就不再是我，甚至根本就不曾是我，根本不是我所熟悉的，它恰好就明确地成了一个他者(das Andere)，但又不单单是一个别的什么东西，它实际上就是他者本身，并且是接近于我的，是我所熟悉的，基本上可以说，它是与我一起指向这个或那个你的。……但有时候——我并不知道，这个小男孩都会想些什么，但无论如何，这对一个小男孩来说已经足够了——我会突然想到这次抚摸，因为这对我来说毕竟是一件令人愉快的事，并且我会突然感觉到我的手。这种游戏通常都会继续进行下去，但有所不同的是，它已不再是原来那次抚摸”(布伯，《对话》，载《对话原理著作集》，第158页)。

这究竟发生了什么呢？一个你变为一个它。因为什么呢？因为“回转”(Rückbiegung)，就像布伯在这段话后面对他的突然反思所作的描述那样。这个我就处于我—你关系之中，在这里，也就是说，当这个我在抚摸这匹马时，他在这种关系中作为它本身、作为“我”本身并没有被反思到。他不是用他的手来抚摸这匹马，他的手也没有被他表现为手本身。这里所发生的只是抚摸。这个实际的他者虽然曾作为生命力本身的要素而生活着，但却不会作为我愉快的对象(Objekt)。然而，通过突然的向后转身，就产生了一个感觉的主体，即一个借助于物主代词“我的”而被“我的手”标示出来的主体，和一个感觉对象：“一件令人愉快的事”。

这里所提到的“被指向这个或那个你”并不具有单纯主观的特征，主观的特征只涉及年轻的布伯的感情，相反，“指向这个或那个你”却表明了如下一种关系的现实性，按照否定形式上的向后转身——这匹马就不再转向他抚摸着的手——这种关系就被表明为：“它已不再是原来那次抚摸”。

在我—你关系中所触及到的东西及其向感觉者和被感觉者之间的分裂的退缩，这种差异在此必须加以详细的分析。

在勒维纳的问题中很难确定的是，他是否允许与你进行直接的接触。当他谈到与他人直接相临近时，他的确说过：“接触、接近和邻近都不可还原为邻近的经验”(勒维纳，《他人的痕迹》，第278页)，因此看起来，“原始的语言，无词句的语言，纯粹的交往”(同上，第280页)在他那里毕竟是有可能的。但另一方面，他也意识到，他人只有直接通过他自己的面部表情和现实的他人的痕迹才会被给予出来，他人决不能作为你而直接在感觉着的每一个人的当下中呈现出来。这之所以恰好是这样，是因为对勒维纳来说，感觉从一开始就具有了对象化(布伯称之为回转)的特征，而与之相反，接触和临近只能以对非意向之物的原始印象的形式而被经历到。

对勒维纳来说，这种原始印象就是指“一个他人的完全被动性或接受性”（同上，第173页），它不同于感觉，后者是“一种意向性，因而是感觉者和被感觉者之间的最小的间隔，而且恰好是一种时间上的间隔”（同上，第167页）。

在勒维纳对作为“完全被动性”的原始印象和作为意向性的感觉加以区分时，他所精确地理解到的是什么呢？

意向性是现象学的基本观点，这是胡塞尔从布伦塔诺那里接受过来的，并在现象学中得到了发展和深化。

在勒维纳看来，感觉属于自身能动性的意向性，后者又被描述为是指向某物的存在或对某物的意识。但是，正如众所周知的那样，意向性这一概念不仅是被胡塞尔当作这样一个概念来规定的，而且更进一步地说，直到在被动意向性和即使没有自我能动性的参与也能发挥作用的本能意向性的领域中，亦即直到在被动综合的领域中，他都要分析和讨论这一概念。但是，勒维纳却非常严格地理解了胡塞尔在《观念I》中所规定的意向性这一概念，他并没有按照胡塞尔后来对意向性的扩展和深化而把它理解为被动的综合。

通过胡塞尔在20年代和30年代对时间意识所作的分析，作为被动综合的感觉才得到了相应的扩展。胡塞尔在《被动综合判断》中对滞留的变化所作的分析，为我们展示出了一个就内容而言的联想被动综合的维度，即：如果没有自我参与发挥作用，在原始印象和滞留视域中的空乏表象之间就不会有意向的融合。在30年代对话的当下的描述中，也就是在C手稿中，他才认识到“在原始印象和处于同时性中的原始滞留之间，存在着内容的原始融合”。

胡塞尔在这里所要表明的是，关于前对象的活的当下阶段内容的素材构造，是先于意向对象化这一层次的。阶段内容可以通过原始印象和滞留的空乏表象之间的相互唤醒（结对）而不断重新产生出来。他在手稿C15中对此所作的另外一种描述是非常坚信的：“在以原始样式存在着的、流动着的当下内部，可以重新联想起原始经验中的被构造之物：（1）当下本身就是一种联想融合的统一体，在联想的融合中，就产生了一个惟一的时间本身，即一个作为一切时间化之形式的时间本身，并且产生了诸时间对象（存在者），或者说，时间对象就伴随着它的每个时间而得以构造出来。”（C15，第3页）在这里，人们才发现了胡塞尔对以原始样式存在着的、流动着的当下所作的一种清晰的表述，即被动综合的“一种联想融合的统一体”。

如果勒维纳不愿意接受关于前反思的和前述谓的意义构造这一维度的话，没有源于自我极的自我能动性，意义构造也就不会在意义中发挥意向作用，那么对他来说，除了规定和隔离之外，便不会有任何其他可能性，其中也包括对他人的原始印象的拯救，以及对一个先于意向的意识之流的他人的接受性的拯救，因为意向的意识之流必定会把他人认同化和对象化为一个对象。

对于勒维纳来说，这种原始印象虽然能把内容引入到活的当下中去，但它本身仍然是无内容的，纯粹是隐藏在痕迹背后的，它自身被抽取出来，恰好是为了拯救他人的他性(Andersheit)，同时它也拒绝滞留的、被动地构造出来的素材的他人的内容，他人的内容作为原始印象的变化了的内容，应当意向地通过反思而使他人变为其他诸对象中的一个对象，这也就是布伯所说的“我 — 它关系中的‘它’”。

按照这种理解，勒维纳把布伯的我 — 你关系误解为无内容的形式主义也就不足为奇了，因为对于勒维纳来说，作为纯形式的你在内容上并不具有亲自的具体性，这就是说，作为被意图的一切内容都必须属于它的领域。但对于勒维纳来说，这仍然没有可能接触到他人的皮肤，因为感觉总是我对他人的感觉。

一般说来，这样一种形式主义并没有涉及到布伯所说的我 — 你关系。你在世界中的切身现实性不仅是不可怀疑的，而且还构成了你的现世状态的核心内容，图伊尼森(M Theunissen)在他的解释中并不能理解这一点。

年轻的布伯在对马的接触中感觉到了什么？经过抚摸已经是某种活的东西了，后来布伯就把这称之为“我根本不熟悉的东西”，“实际上就是他者本身”。但是在接触的过程中并不存在任何企图，因此我们必须问：这是什么？或者说，它是通过什么来表明的？是通过什么才被感觉为某种要素的？这种东西并不是对象性的，因而还不能被理解为某种东西，相反，它只能被感觉到，被经历到。但是，这样一种感觉并不单纯是对一种印象的接受，康德是用物的刺激来标示这种接受的，相反，按照胡塞尔的观点，它就是一种印象 — 滞留的发生，一种原始的融合，一种在意识生活和周围世界之间的原始交往。也就是说，这种原始交往是通过周围世界的印象与意识生活的滞留之物的原始融合才得以发生的。

因此，感觉的如下特征在我 — 你关系中是有可能的：

（1）感觉在本源上并不是在我和处于主 — 客二分中的事物之间发生的，而是在隐匿的意识生活和周围世界之间的原始交往中发生的。这个原始交往的世界就被称之为“被动的综合”。它既不是机械因果的过程，也不是被我操纵的过程，而是处于对周围世界的原始印象和在活的当下中滞留的本能的空乏表象之间的一种前自我的原始融合。

（2）被动综合的原始感觉至多是对主动意向性的感觉，也就是说，是具有自身意识的感觉者和对象化了的被感觉之物之间的分离。

（3）在所谓天生的儿童的我 — 你关系中，这种感觉必定会成为一种伴有自我 — 意识的感觉。但是，这种伴有自身意识的感觉又能够在其生成中转变为我 — 你关系中的忘我的感觉。

## 二、我 — 你关系中的你和东西方哲学的相遇

### a 被动的前构造和对象化

在意识生活和周围世界之间的切身的原始交往中，与切身的活的状态中的你的接触是有可能的。这个维度在胡塞尔的被动综合领域中是可以在现象学上加以分析和描述的。但是，勒维纳之所以拒绝这种关于被动性的现象学研究的可能性，是因为这种被动的、前反思的和非意向的意识，是被当作“坏良知”

(mauvaiseconscience)，当作与占统治地位的一切类型的意向性反思相反的非意向之物的亲密性(Intimité)来加以保护的，因而在对象化统治之前就已经得到了拯救（勒维纳，《只限于咱俩之间》，第184—185页）。

关于胡塞尔的发生学方法，即对前反思的综合加以展示和分析的方法，他并不了解。通过发生现象学的方法，通过“对意识生活构造层次的分解”，那种隐蔽地发挥作用的被动的、非意向的综合就得到了意识的澄清。但这并非意味着，这种综合本身就会受到意向反思的支配并被对象化。这种被动的发生在自我能动性参与之前就已经被预先构造出来了。这种前构造是先于一切类型的自我主动性的构造的。这就是说，在对象化的反思被指向那种在被动联想中被预先构造出来的东西之前，进而在这种被预先构造出来的东西被立意为某种东西之前，这种前构造就已经发生了。正如胡塞尔所说的那样，甚至在属于发生现象学方法的本质直观中就有了一个“纯粹被动地进入一种综合统一”的自同之物(Selbiges)，这个自同之物“本身是被动地预先被构造出来的，而对艾多斯的直观就是建立在对这样预先被构造出来的东西的主动的直观把握之上的。”（胡塞尔，《经验与判

断》，第414页，参见：中译本，第397—398页）

因此，被动性并不单单是对能动性来说的一个前阶段。对于能动性的形式化或对象化来说，被动性所提供的并不单纯是粗糙的质料。它有其自己的主动权，而且它本身就是一种“综合”，是统一化的、“素材的前构造”的一种功能。被动综合的这种规律性，一般就被称为先验意义上的“联想”。所以胡塞尔又把活的当下的绝对时间化称为原始联想的综合，而最终他又认为，关于当下之流的这种综合的自相矛盾的“流动和停止”，是以本能的被动意向性作为先验的条件。

这个最原始的被动的反思的意识生活的构造层次，可以通过现象学加以分析。但是，正如前面已经多次说到的那样，这个构造层次本身并不能因此而被对象化或被物化。虽然隐匿的生活可以被经历到，但它在生活中并不能同时从自我出发加以考察。只有在伴随着滞留变化的活的当下中，这个通过联想的融合而预先被构造出来的东西才会被经历到。然而，这个预先被构造出来的东西通过自我的关注是否会被意向地立意为某种东西，这就涉及到了另一个问题，即一个关于意识生活的较高级的能动的构造层次的功能问题。

b 与“共同在那里的东西”本能相关的明见性

这种发生学的分解法只是表明了生成的一种奠基关系，就像被动的前构造是先行于能动的构造那样。因此，关于发生现象学分析的明见性这一问题，自然总是起到一种核心作用。当兰德格雷贝断言本能意向性的先验条件是“彻底的前自我之物”（兰德格雷贝，同上书，第598页）的绝对的时间化时，他是借助于那种与自我的原始事实相对应的“绝对在那里的东西”的明见性来论证他的这一论断的。

但是，在黑尔德看来，这种处于绝然明见性中的事实性，与那种对发挥作用的自我所作的形而上学的、非现象学的构造几乎没有任何关系，这种自我应当具有自身分离和自身认同的结构。这是因为：如果没有自我陌生的东西的刺激，这个自我陌生的东西在黑尔德关于活的当下的讨论中是不予考虑的，自我的实现或作用——它的结构恰好是通过作用本身而存在于劳作之中的——一般说来是不可能发生的。对此，在胡塞尔的C手稿中有几点补充，例如，“自我的本体化(Ontifizierung)总是已经以发挥作用的自我为前提了，就这个自我而言，它需要刺激，以便于它发挥作用，而且也便于它对自我本体化(Ich?Ontifikation)发挥作用。”(C10, 4b)这也就是说，自我能动性实现的明见性，只有通过自我陌生的、作为素材的“前存在”的刺激才有可能。

相反，在兰德格雷贝看来，这种事实性的明见性却可以在对本能意向进行充实的直观中直接经验到。当然，这个论断并不意味着“可以从原始经验中被给予的东西中推论出一个没有被给予的东西”（兰德格雷贝，《现象学和历史》，旁注1，第96页），而是说，原始经验中被给予的东西“是与一个经验内容相关联的……，只有经验内容才可以讨论某种普遍的本能意向性，因此在这种本能意向性中，‘绝对在那里的东西’的个别化并没有被排除掉，但是从现在起就涉及到了他人的个别化，进而也涉及到了一个共同在那里的东西”（同上）。

如果没有自我反思的参与，这个经验内容的明见性在对意向和本能意向性的充实的直观中就不能被直接经验到。它在滞留的明见性中有其自己的来源，滞留的明见性又被称为“原意识”，即一种不同于行为意向性和意向内容的意识。例如，这种前反思的原意识所伴随的，就是上面提到的年轻的布伯在接触一匹马时的那种体验，这一如此重要的记忆后来一直伴随着布伯，并被布伯赋予了语言的形态。这种原意识也伴随着对他童年时的本能意向性的充实关联或非充实关联，对于这种充实关联或非充实关联，胡塞尔在对身体中心化

(Leibzentrierung)的起源所作的描述中，即在对本己的和陌生的身体的差异的起源（这个起源最终又会导致自我极的极化或相合）所作的描述中，已作出了发生学的分析。

发生现象学的分析就是建立在这样一种前反思的原意识的基础之上的，这种原意识也可以在刺激的课题范围内作为刺激力的关系而加以澄清，与直观性本身不同，这种刺激力也能够发挥作用。

c 无自我中心的你言说的整体生成和单一生成与“非我”

以上所提到的与一个作为非意向被动综合的共同在那里的东西的关系，不可以在对象化的层次上来讨论。这种关系首先是作为对周围世界的隐匿关注而直接存在于童年时代的“天生的”我 — 你关系之中的。但成人的我 — 你关系却恰好是先于伴随着自我意识的能动意向性的我 — 它关系的背景而发生的，以至于我 — 你关系不再能在前自我的层次上实现出来，相反，它只能在“超自我的”层次上，在“忘我的”、从自我中心化中解放出来的整体性关注的意义上实现出来，当然，它也能在真正具体的世界现实性中实现出来。

在胡塞尔对我 — 你关系所作的分析中，这种“并非指向我本身的东西”在原则上也同样是重要的（参见，山口一郎《胡塞尔的被动综合与交互主体性》，第125—127页）。作为共同感受者、共同欲求者和共同意愿者，“当我在反思中表达我的参与(Teilnahme)时，我在此根本没有指向我自己。”（同上书，第513页）

关于对处于世界现实性中的我 — 你关系进行“超自我的”、“忘我的”关注这一论点不仅适用于胡塞尔和布伯，而且根据我的考察，这也意味着是一个非常重要的基础，在此基础上，现象学和东亚哲学如大乘佛教才有可能致力于它们共同的研究。

在大乘佛教中，“非我”或“忘我”能够在世界中的人的一切可能的活动中实现出来，就像在布伯那里“非我”或“忘我”是在与自然界、人类和精神世界相关联的我 — 你关系中实现出来的那样，这正如禅师SchosanSuzuki在当下具体的工作世界的领域中，或DaisetsuSuzuki以日本的文化形式令人信服地所表明的那样。在这里，完全的整体性的同一存在(Einssein)是以活动本身为前提的，只有通过彻底否定自我中心化的实现，它才能够产生出来。这种否定是如此的彻底，以至于它不仅涉及到了自我意识和自我中心化，而且还更深入地涉及到了意识生活的本己的身体中心化。然而，它并不能被误解为是一种禁欲或一种弃世。这种否定不是对那些已被表象出来的，进而在主客二分中已被对象化的客体之物的否定。正如布伯所说的那样，就我 — 你关系而言，这种对我 — 它关系的否定本身并不要求：它是“虚无，我必须放弃虚无，以便于我能看到什么，并且它不是任何我可以忘却的知识”（布伯，《对话原理著作集》，第11页）。这种无对象状态不是通过对已得到反思的对象的否定而形成的，如同无意状态或忘我状态并不是通过本己的意图才能够成为无意的，才能够实现出来的一样。

d 对作为对称关系的我 — 你关系的误解

对事情本身和人格本身的充分关注，可以通过与事情本身和人格本身的相遇来产生。这种相遇只有通过深入到关系中去才有可能。当勒维纳批评布伯所说的作为对称关系的相遇时，这种相遇把自我在我 — 你关系中的每一个出发点都看作是可交换的，他忽视了自我在我 — 你关系中的整体性生成的细节，以及单个的你与永久的你的本质相关性，在这种本质相关性中，在意向性关联意义上的对称关系就已经在单个的你的我 — 你关系中被完全排除掉了。

意向关联的领域之所以能在我 — 你关系的层次上得到解决，是因为它在指向底层时最终还要通过意识生活的被动发生而展示出来，而在它指向高层次时又要通过意识生活的忘我的、创造性的和最强烈的主动性来加以解决。

Shizuteru Ueda指出：在布伯意义上的永久的你和中间状态（Zwischen）或虚无的原因之间有一种可比较性，“在虚无中我和你将一起消失”（Sh Ueda, 《关于禅宗佛教中的大全统一性问题的预备性思考》，第141页）。这种在外在于意向性关系意义上的对称关系从开端上就属于单个的我的我 — 你关系。

e 我 — 你关系中的伦理抉择与胡塞尔的构造分析

布伯对我 — 你关系中的自由抉择的描述如下：

“我的一切意愿可能性的易于冲动的题材抑制不住地翻滚着……，源于所有终极目标的潜在的诱人的目光不安地颤动着……，而且我，转眼间已把双手伸向火焰，无论在何处，只要我的行为还被遮蔽着，我就能够把握住现在！”（布伯，同上书，第54页）

我的意愿可能和一切潜能的整体性都将在我的行为中实现出来。但人们如何才能把这种整体性当作整体性一般来生活呢？我又如何才能使这种深藏着的本能意向性活动，以及置基于感知领域或更高层次的能动性中的、我自己的时间化和我的周围世界的显现成为一个整体呢？胡塞尔在其深化静态现象学和发生现象学的构造分析时曾明确指出，这样一种原始触发联想的本能意向性，甚至在纯粹应当作为主动的精神能动性的静态现象学的本质直观中，也起到一种前构造的决定性作用。

如果在伦理抉择中，人的整体性真的应当被认为是在精神的清醒状态中的话，那么，除了被动起源的本己根源之外，就不可能需要和要求别的什么东西，因为这种被动的起源已深入到本己的生活世界之中，它不仅获得了精神性的沉思，而且为整体性的抉择和责任做好了准备

在这个意义上，我们不仅涉及到了大乘佛教中瑜伽中观自立派对无意识（阿赖耶识）的分析，通过对实现出来的人的整体生成和单一生成进行专心致志的训练，这种分析就使意识获得了澄清，而且也涉及到了胡塞尔在意识生活的最原始的构造层次上所作的发生学分析。当然，这种相遇并不是一个偶然的事件，而是必然的，对于佛教的训练来说，对意识生活所作的这种构造分析就意味着从对象化的世界和本己的对象化中解脱出来，即通过对就意识（识）的构造而言的相互依赖的先验条件（因缘pratitya?samutpada）的直观而解脱出来。

最后我想对以上的描述作一概括说明：

胡塞尔的现象学，或者说，他毕生所进行的现象学沉思，为我们开启了一个关于绝对时间化和本能意向性的最原始的构造层次，只有在这个最原始的构造层次上，处于童年的我 — 你关系中的先天的你才是活的，同时，其目的论的意图才会指向我 — 你关系中的共同在此。在其关于“理性单子的大全性”（《胡塞尔全集》，第十四卷，第669页）的目的论中，关于静态现象学和发生现象学的构造学说也存在这样一种情况，即对于处在东西方哲学对话中的你的现象学的“谁”的维度和“什么”的维度的交合关系来说，我们可作进一步的讨论。

关于一种作为严格科学的哲学的梦想从未被人们放弃过。作为对意识生活的一切领域，如时间、空间、身体、他人、世界、感知、科学、文化、生活世界等等的构造分析，这种哲学还将继续下去。当然，这必须通过静态现象学和发生现象学的方法才能完全实现。毫无疑问的是，除了胡塞尔致力于方法的严格性之外，不会再有其他人。在胡塞尔的《逻辑研究》出版一百周年之际，我本人感到有一种越来越强的信念：我将沿着胡塞尔所选择和开辟的有着确定步骤的现象学道路继续走下去。

（山口一郎，“Phenomenologie des Du”，责任编辑：李理）

[回主页](#)

---

地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732

电话：(010)65137744-5520 传真：(010)65137826