

德里達的解構是否一門現象學？

司徒文俊

勃艮地大學哲學系

摘要

德里達開創的解構學說（Deconstruction）貌似和胡塞爾現象學（phenomenology）對於嚴謹性追求的理念背道而馳。尤其在《聲音與現象》一書中，德里達對胡塞爾哲學作出了嚴厲的批評。但從方法論而言，解構則和現象學有一些根本性的共通處。解構是繼承了胡塞爾的懸擱（epoché）方法並對之加以發展出來的一套方法，它或可被形容為一種「更原初」的懸擱。這「更原初」的懸擱並不是德里達的牽強附會，而是現象學的發展中一種對於自身的「懸擱」。這樣引申出來的是一更廣義的現象學，是一個作為哲學運動的現象學。而從這廣義現象學的角度來看，不但有助於理解解構和現象學之間的關係，更能全面地了解現象學在胡塞爾以降數這百年間的發展。

關鍵詞：德里達、胡塞爾、解構、現象學、懸擱、還原

投稿日期：2018.01.15；接受刊登日期：2018.11.20

《現象學與人文科學》第8期(2019)：109—141

《現象學與人文科學》第 8 期

德里達的解構是否一門現象學？

一、引言

「解構（Deconstruction）是否一門現象學（Phenomenology）？」或許單問這個問題便足以引來兩方面的反感。一方面，德里達（Jacques Derrida）的追隨者絕不會同意這個問題的問法。解構不可能「是」任何東西，因為「是」已經隱含著一種形而上學，¹那是德里達一直以來要打破的。因為「是」這個繫詞（copula）恆久以來在傳統西方形而上學裡帶有存在（existence）或「現／在」（presence）的含意。²而從這含意引伸出來的西方形而上學恰巧便是德里達解構的對象。有一些德里達學者則認為他已經超越了現象學，如 Leonard Lawlor 形容解構為一種「超越了現象學的批判」（super-phenomenological critique），³他甚至把德里達的《聲音與現象》解釋為「現象學的終結」（the end of phenomenology）。⁴

另一方面，比較保守的現象學家亦不會接受解構為一門現象

¹ 這裡「是」所指的是在西方語言中普遍出現的繫詞，如希臘語的 ὄν (ón)、英語的 to be 或法語的 être 等等。

² 筆者採用劉國英的翻譯，它優點在於能同時表達原文「現在」和「在場」的雙重意思。

³ Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl – The Basic Problem of Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 2002), pp. 3, 233.

⁴ 同前註，頁 168。

學，一部份人甚至會認為解構是反現象學的思想。且看以下幾個觀點：

1. 無論是莫倫 (Dermot Moran)⁵ 或是索科羅斯基 (Robert Sokolowski)⁶ 編寫的現象學導論中均有關於德里達的章節，但他們對應否把解構歸納為現象學則保持懷疑。莫倫指出德里達的思想受了很多不同方面，如現象學、結構主義、精神分析學、文學等等的影響，然而解構卻不能被簡單的定義為其中任何一個學科，而是在這眾多學科的界限之間遊走的一種思想。
2. 德里達的思想帶著以索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 為代表的結構主義 (Structuralism) 的影子。在八十年代的法國，結構主義已大體取代了存在主義 (Existentialism) 在學術界上主導的地位。既然沙特 (Jean-Paul Sartre) 所開創的存在主義是以現象學作為藍圖的，德里達與結構主義的緊密關係則可被視為他與現象學的疏遠。⁷
3. 德里達在他的成名著作《聲音與現象》裡批評了胡塞爾

⁵ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London and New York: Routledge, 2000).

⁶ Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2000).

⁷ 但我們不能把德里達直接歸納為結構主義的一員，因為他的解構思想和結構主義亦有不能彌合的分歧。參看德里達對結構主義的批評：Jacques Derrida, "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines," in *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), pp. 409-428.

(Edmund Husserl) 的現象學，⁸ 並指出他對胡塞爾現象學能否擺脫傳統西方形而上學的纏繞而感到懷疑。德里達在這本書中所表達的觀點，引來不少胡塞爾研究者的不滿，如貝爾內 (Rudolf Bernet) 便給予了負面評價。貝爾內認為德里達只是針對胡塞爾一部早期著作裡第一章的第一段來大造文章，並嘗試以此來對胡塞爾的整體哲學思想下定案，這是不當的。⁹ 由此，德里達一般不會被視為一位忠實的胡塞爾詮釋者。

4. 解構的目的與胡塞爾為現象學定下的方針似乎也背道而馳。胡塞爾為他的現象學奠定了明確的目標，是為一門嚴謹的科學 (rigorous science) 作為最穩固的奠基。¹⁰ 而德里達常常討論概念的不能決定性 (indécidabilité) 和它們之間的相互感染 (contamination)。無論如何這都很難與嚴謹的科學同日而語。

然而，追問「解構是否一門現象學？」是必要而且有意義的。

它是必要的，因為我們不能否認現象學對於德里達的重大影

⁸ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967).

⁹ Rudolf Bernet, "Derrida and His Master's Voice," in *Derrida and Phenomenology*, eds. William R. McKenna and J. Claude Evans, trans. Nadja P. Hofmann and William R. McKenna (The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1995), pp. 1-21.

¹⁰ 參 Edmund Husserl, "Philosophy as Rigorous Science," in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Quetin Lauer (New York: Harper & Row Publishers, 1965), pp. 71-147.

響。在他的早期著作當中，有三部是直接談論胡塞爾的：胡塞爾《幾何學的起源》的法語翻譯本及導論、¹¹《胡塞爾哲學的起源問題》¹²以及前文已經提過的《聲音與現象》。在 1981 年與科爾尼（Richard Kearney）的訪談中，德里達更強調胡塞爾對他一直以來的思想影響特別大，他說：

談到胡塞爾，我一向都潛心細讀他的著作。我從他身上學到了一種謹慎和保持警惕的研究方法以及一些嚴謹地處理命題的技巧。但我從來都不同意他現象學對「現／在」（presence）的追求。事實上，恰恰是借助了從他身上學到的這方法，才讓我察覺到「現／在」這個概念原來隱含在所有哲學思想之中最根本之處。¹³

這裡有兩點值得注意：

1. 德里達說從胡塞爾學到的是一種研究方法。但胡塞爾曾談及的現象學方法何止一種，從他眾多的著作中可見到他不斷地深化、改良甚至提出新的方法。胡塞爾現象學

¹¹ Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, trans. Jacques Derrida (Paris: PUF, 1962).

¹² Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: PUF, 1990).

¹³ Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester: Manchester University Press, 1984), pp. 107-125.

之所以引人入勝亦不能不歸功於他這不斷自我改進的毅力。所以德里達說的這一種方法到底指的是什麼？是指胡塞爾曾經提出的眾多方法之一？還是另有所指？這將關係到德里達如何看待胡塞爾現象學及其中心要領。

2. 德里達提及「現／在」的問題，無疑和《聲音與現象》中對胡塞爾的批評呼應。他當時指胡塞爾無法超越一種在場的形而上學（*métaphysique de la présence*），現在重提「現／在」這概念，他對胡塞爾現象學的看法在這些年間到底有沒有改變呢？

剛才提到，本文的追問除了是必要，還是有意義的。「解構」和「現象學」都不是簡單可以一言而盡的概念，它們背後所指是複雜而且不斷演變的思想體系。對於解構和現象學的追問，不可能獲得一個簡單的答案，但借助這追問，本文嘗試達成兩個目的：其一、指出解構和現象學之間的共通之處比它們的分歧更值得注意；其二、導出一種更廣義地理解的現象學，它不僅不與解構對立，而且更有助於我們從哲學運動（*philosophical movement*）的層面下理解現象學。

二、現象學懸擱 (Epoché)¹⁴

首先從現象學方法這問題入手。胡塞爾所提出最著名的方法是「現象學還原」(phenomenological reduction)，有時亦稱為「懸擱」(epoché)。對於胡塞爾，「還原」和「懸擱」二詞有時是相通的，¹⁵ 有時他則視「懸擱」為「還原」中的其中一個環節。芬克 (Eugen Fink) 對這一點有詳細的說明。¹⁶ 他指出「現象學還原」可分為兩個「要素」(moment)：「懸擱」和「正式的還原」(reduction proper)。必需注意的是它們不是兩個步驟，不可以說先進行「懸擱」然後再進行「正式的還原」，兩者是同時進行的，而且同為「現象學還原」不可或缺的元素。沒有「懸擱」則不可能「還原」，而「懸擱」的目的正是為了達到「還原」。「懸擱」和「還原」可被視為同一枚硬幣的兩面，由此可見胡塞爾偶爾將「現象學還原」和「懸擱」視為同義詞亦有道理。同樣，德里達早在 1966 年的一篇胡塞爾哲學導論中也視這兩者為同義詞。¹⁷

¹⁴ Epoché 有多種寫法，常見的有 epokhē, epochè, épokhè 等等。

¹⁵ 例見《歐洲科學的危機與超越的現象學》第 35 章，胡塞爾這裡用「懸擱」(epoché) 所表達的是擱置以自然科學的態度來審視世界而回到一個現象學的態度。這用法無疑是把「懸擱」(epoché) 和「現象學還原」(phenomenological reduction) 等同了。(Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970).) (以下簡稱《危機》)

¹⁶ Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*, trans. Ronald Bruzina (Bloomington: Indiana University Press, 1995).

¹⁷ Jacques Derrida, "Phenomenology and the Closure of Metaphysics: Introduction to the Thought of Husserl," trans. Ronald Bruzina, in *The New Yearbook for Phenomenology and*

對於「現象學還原」和「懸擱」兩個概念之間的複雜關係，在胡塞爾研究中還沒有定論，而且鑑於胡塞爾和德里達的先例，筆者在下文亦將兩者視作為同義詞。

概括地說，「現象學還原」是胡塞爾設想的一種進入現象學的方法。他在《觀念 I》中定義它為對於我們平時的信念的一種暫止（suspend）或擱置（put between parentheses）。¹⁸ 在日常生活中，我們常常未經反思便接納了很多來自客觀世界的信念，胡塞爾稱這種日常狀態為「自然態度」（natural attitude），現象學還原正是針對這自然態度而設的方法。他借用了古希臘懷疑論學派的概念「懸擱」來說明這種對信念暫止或擱置的方法。將客觀世界懸擱之後，我們便能重新審視我們對世界的主觀經驗（subjective experiences），這是對胡塞爾而言唯一可靠、不能被猜疑的經驗。這方法便是第 24 節中他提出著名的「所有原則的原則」（the principle of all principles）：

所有原本地被給予的直觀皆為合法的認知源頭，所有我們在「直觀」中被給予的我皆應接納為已呈現的存在，

Phenomenological Philosophy, vol. 3, ed. Burt Hopkins, Steven Crowell (London: Routledge, 2005), pp. 103-120.

¹⁸ 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 Publishers, 1983). (以下簡稱《觀念 I》(Ideas I))

但它只存在在這呈現的範圍之內。¹⁹

這原則的目的是把我們對客觀世界的信念擱置，還原到「原本地被給予的直觀」，世界不再被看作是客觀地存在，而只是作為向我們呈現地存在。還原之後，所遺下的是「純粹意識」(pure consciousness)，也稱作「超驗的自我」(transcendental ego)，這可比擬為一個立於世界「以外」的意識，而這意識同時也是世界及世界中萬物所構成的源頭。胡塞爾提出這原則，意在擺脫日常的自然態度，不再接納世界作為現成的存在，而更進一步地去了解世界的構成。

三、懸擱現象學自身

那到底德里達的解構和懸擱有何關聯？前文提過德里達談論他從胡塞爾所學到的東西，基本上德里達否定了胡塞爾現象學的結論卻接納了它的方法論。這種說法似曾相識，恰恰和胡塞爾《笛卡爾式沉思》書中對笛卡爾哲學的評價吻合。²⁰這大概不是巧合，因為德里達熟讀《沉思》，尤對書中的第五沉思有特別深

¹⁹ 同前註，頁 44。引文是筆者從英文譯本翻譯，英文原文如下：That every originary presentive intuition is a legitimizing source of cognition, that everything originarily ... offered to us in "intuition" is to be accepted simply as what it is presented as being, but also only within the limits in which it is presented there.

²⁰ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1977). (以下簡稱《沉思》)

人的見解。

他早在 1967 年的《聲音與現象》一書中便曾經引用。此書中德里達借用《沉思》和《觀念 I》等比較後期的作品來審視胡塞爾 1901 年《邏輯研究》，並就「現象學還原」提出了一些問題。書中的論述跟據幾條不同的線索進行，現只就其中之一作出闡述。

德里達的出發點是胡塞爾在《邏輯研究》的第一研究中提出的一組區分。胡塞爾認為「符號」(Zeichen) 這個詞應該分別理解為兩個不同的概念：「表達」(Ausdruck) 和「指示號」(Anzeichen)。這是因為使用符號可以達成兩種不同的功能，其一為表達一些含義 (Bedeutung)，其二為指向一些事物。對於胡塞爾，「指示號」唯一的功能便是指向另外一些事物，它是不包含任何的任何意義的。相反地，純粹「表達」是撇除了一切外在指示符號的〔例如文字、話語、肢體動作等等〕。德里達由此推斷「表達」並非真正意義下的符號，因為它不能作為溝通的工具；它是封閉在一個人的主體意識之中的。

德里達認為這一組區分可以被理解為一種「現象學還原」，縱使「還原」及「懸擱」等字眼是在 1913 年《觀念 I》的時期才在胡塞爾的作品中開始出現的。如要回到純粹的「表達」，即是含意和意義的所在，便必須把外在的「符號」和「指示號」排除，仿如是把它們「懸擱」一樣。德里達將這「符號」的「懸

擱」與《觀念 I》中的「所有原則的原則」比較。兩者都是把所有「我們直觀中呈現」以外的一切排除掉、懸擱起來。所以，德里達認為「還原」這個概念早在《邏輯研究》便已經成形，而在《觀念 I》更得到具體的表達。然而，到了《沉思》的第五沉思時胡塞爾不得不放棄這以主體意識作為分界、以「直觀」作為最終指標的「還原」。

我們必須對《沉思》有基本的了解才能明白德里達的說法。胡塞爾的《沉思》是以笛卡爾的《第一哲學沉思集》作為藍圖來建構一套不容置疑的知識，他所採用的方法在前四個沉思當中與他在《觀念 I》勾畫的懸擱大同小異，以「超越的主體」(sujet transcendantal) 為起點，一步步來確立穩確的知識。發展到第五沉思，胡塞爾為了防止墮入唯我論(solipsism)的謬論之中，必須要考慮經驗他者如何可能的問題。他承認我們不可能直接經驗到他者的存在，他者只能以一種胡塞爾稱之為「比擬呈現」(appréhension analogique) 的模式來呈現，於是他者呈現為一個與自我類似的「他我」(alter ego)。

德里達認為第五沉思在這一點代表著胡塞爾哲學一個重大的改變。因為他我的介入使「直觀」(intuition) 無法再是確立一切經驗的源頭，他我的「現／在」(presence) 是不能被直觀認知的，它不是由「超越的主體」所建構的，而是被給予的。所以德里達認為胡塞爾必須就這一點放棄「所有原則的原則」以及從

《邏輯研究》原用至此的現象學還原方法。換言之，胡塞爾必需「擱置」一直秉持的原則和方法才有可能通過他的第五沉思，這便是所謂現象學對自身的懸擱。

在《向伊曼紐爾·列維納斯致別》一書中，²¹ 他談及列維納斯（Emmanuel Lévinas）哲學中「他者」（*autre*）以及「款待」（*hospitalité*）兩個概念均是從胡塞爾現象學啟發的，他寫到：

除非透過意向性現象學（*une phénoménologie de l'intentionnalité*）來闡明，我們則不可能理解款待的意思〔...〕列維納斯亦把它〔現象學的倫理轉向〕理解為現象學對自身一種獨特的阻斷（*interruption*）、擱置（*suspens*）或是懸擱（*épokhè*）〔...〕這打斷是現象學對自己實行的。²²

德里達利用「阻斷」、「擱置」和「懸擱」這幾個詞來形容這個現象學的轉變。顯然，他用「懸擱」這個詞和前文所見胡塞爾的用法不同。理解這「懸擱」的關鍵也在第五沉思，且看德里達

²¹ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997). (以下簡稱《致別》)

²² 同前註，頁 95-96。引文為筆者翻譯，法語原文如下：On ne comprendrait rien à l'hospitalité sans l'éclairer par une phénoménologie de l'intentionnalité ... Lévinas l'interprète [l'introduction de l'éthique dans la phénoménologie] aussi comme une singulière interruption, un suspens ou une *épokhè* de la phénoménologie elle-même ... Cette interruption, la phénoménologie se l'impose à elle-même.

的說法：

現象學對於自身的阻斷已經變得必要，但胡塞爾並沒有有所行動。就如他本應該依照倫理維度的必要而放棄「所有原則的原則」所談的原本的直觀或個人「血肉之軀」式的呈現，他卻沒有放棄。他理應在《笛卡爾式沉思》中處理「他者」的環節時把它放棄，因為「他者」所作為「他我」（alter ego）只能以比擬的方式呈現（*analogie appréésentative*），原本的感知是無法接近和掌握的〔...〕²³

這與《聲音與現象》裡的說法是一致的。但德里達進一步地說，這擱置的必要是從現象學自身引發的：

這阻斷不是從外強加予現象學的，而是透過現象學闡述本身，一個忠於自身發展、樣式及標準的意向性分析（*analyse intentionnelle*）而出現的〔...〕這是現象學歸順於自身的方式和法則來阻斷自己，它的法則要求它停止它

²³ 同前註，頁 96。引文為筆者翻譯，法語原文如下：Une certaine interruption de la phénoménologie par elle-même s'était déjà imposée à Husserl sans qu'il en ait pris acte, il est vrai, comme d'une nécessité éthique, quand il avait fallu renoncer au principe des principes de l'intuition originaire ou de la présentation en personne, « en chair et en os ». Qu'il ait fallu le faire, dans les *Méditations cartésiennes*, au sujet de l'autre, d'un *alter ego* qui ne se livre jamais que par analogie appréésentative et reste donc radicalement séparé, inaccessible à la perception originaire ...

的主題化活動 (thématisation)，²⁴ 這對自己的不忠是源自於對自己的忠誠 [...] ²⁵

所以胡塞爾理應依照前四個沉思的發展走到第五沉思，並且從而反駁之前四個沉思的結論。但在德里達眼中，胡塞爾當時並沒有察覺到這契機，以致他沒有完成現象學對自身的懸擱，堅持保留超越的自我作為一切起源的地位。德里達形容這超越的自我為「在場」，它是所有存在的起源、陪伴著一切存在物，它因此無處不在，它的地位等同於亞里士多德形而上學中「第一動者」不可能被置疑的地位。德里達對胡塞「在場」的批評由此而來。相對地，「他我」介乎於「現／在」(presence) 和「不在」(absence) 之間，列維納斯抓住這一點發展出一套以他者為中心的哲學，突破了胡塞爾在《沉思》中必然面對的僵局。

從以上幾段引文可見，德里達所說的現象學方法並不是指

²⁴ 這裡所指的是「主題式」(thématique) 和「操作式」(opérant) 概念之間的差別。一些概念可以在思想背後暗澀地操作，而我們亦可以嘗試把它們闡明，把它們主題化，當作主題來思考。胡塞爾對嚴謹科學的追求，便是一個嘗試把一切事物主題化的活動。上述區分最早由芬克提出，參 Eugen Fink, "Operative Concepts in Husserl's Phenomenology," in *Apriori and World*, eds. William McKenna, Robert M. Harlan & Laurence E. Winters (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1981).

²⁵ 《致別》，頁 97。引文為筆者翻譯，法語原文如下：L'interruption ne s'impose pas à la phénoménologie comme par décret. C'est dans le cours même de la description phénoménologique, suivant une analyse intentionnelle fidèle à son mouvement, à son style et à ses propres normes, que l'interruption se produit [...] Interruption de soi par une phénoménologie qui se rend ainsi elle-même à sa propre nécessité, à sa propre loi, là où cette loi lui commande d'interrompre la thématization, c'est-à-dire aussi d'être infidèle à soi par fidélité à soi [...]

《觀念 I》書中提出的現象學還原，而是指現象學對於自身的懸擱，即是說現象學如依照自身的發展必然會對自身的懸擱。但這「必然」到底是從何而來的？一種更根本可用來判斷這必然的發展是否存在？換言之，這現象學對自身的懸擱是否比現象學「更原初」？對於德里達，這「更原初」的懸擱仍然是胡塞爾現象學的一部份，或許胡塞爾從未正面闡述這樣的一種懸擱，但德里達是透過觀察胡塞爾的現象學的發展過程，到了第五沉思時，這「更原初」的懸擱的運作才突顯出來。

四、胡塞爾真的放棄了「所有原則的原則」？

德里達這一系列的論述主要是針對「所有原則的原則」中把知識的確立追溯至「直觀」(intuition)上。在德里達看來，因為「直觀」不能滿足對他者的認識，故胡塞爾必須放棄以「直觀」作為中心的現象學還原。但關於「直觀」對於現象學的重要性，亦有學者持不一的觀點。例如科為 (Steven Crowell) 便認為以「直觀」來確立知識是現象學有別於其他哲學思想最重要的一個部份，他甚至認為放棄了「直觀」，如列維納斯或亨利 (Michel Henry) 等所發展的「現象學」，已經遠離了胡塞爾思想的精要，並不能被稱為「現象學」。²⁶ 科為的論點是針對「直觀」這個概

²⁶ Steven Crowell, "Authentic Thinking and Phenomenological Method," in *Husserl's*

念的含義，因為胡塞爾對於「直觀」這個詞有特別的使用方法，不能和日常生活中所說的「直觀」等同，亦不能以康德式的定義來理解。

在胡塞爾現象學中「直觀」是等同於「真正的思考」（*authentic thinking*），它的功能是讓對事物的認知能夠具體地落實（*fulfill*）。科為引用了一個例子來說明：以下的句子「鏡片是照相機的一部份」，對於一個對何為照相機或何為鏡片沒有任何概念的人來說是有意義（*signification*），但這意義並不能落實。如要真正地落實這句話的意義，則需要能夠了解並運用「鏡片」、「照相機」和「一部份」這些概念而「看」得到如何鏡片是照相機的一部份。這能力便是「直觀」，它與這知識是否直接地給予無關，一個人能透過書本或別的二手途徑來了解鏡片和照相機，就算他從未親眼見過照相機，亦能了解鏡片如何是照相機的一部份。如此一來「他我」便不再是「直觀」不能觸及的對象了，比擬（*apprésentation*）也是「直觀」的方法。所以科為認為，胡塞爾從來沒有放棄過「直觀」作為知識源頭的這個想法，而是很多後來的現象學發展誤解了胡塞爾。雖然科為並沒有點名直接指責德里達，²⁷ 但可以推想，他也必會認為解構違背了胡塞

Logical Investigation in the New Century: Western and Chinese Perspectives, eds. Kwok-Ying Lau and John J. Drummond (New York: Springer, 2007), pp. 119-133.

²⁷ 德里達的名字在全文中只出現過一次，而且是在討論亨利的章節內出現的。

爾現象學的宗旨。

科為對於「直觀」的說明以及它在胡塞爾現象學裡有著不可或缺的地位等論說均有說服力，但由此便否定如列維納斯等對現象學的發展便有失偏頗。就算以接納胡塞爾從未放棄「所有原則的原則」為前題，胡塞爾在 1920 年間提出了現象學研究的新方向是不爭的事實，這新的轉向後來被稱為「發生現象學」(genetic phenomenology)，是與前期的「靜態現象學」(static phenomenology) 區分。從方法論的觀點，這是一個巨大的轉變。同時胡塞爾也提出了新的研究命題，如「他我」、「時間意識」、「世界」等等。這不是只靠「直觀」一個概念便能全盤掩蓋的。再者，一些後來對於胡塞爾現象學的重新思考和發展，就算是誤解了「直觀」的原本定義，亦是根據著胡塞爾思想別的環節而發展出來的，只以「直觀」一個概念便對它們蓋棺論定，略為過分。

一個更合理的方法應該是區分開嚴格意義下的「胡塞爾現象學」和比較廣義的「現象學運動」，這樣能更有效地釐清後來衍生的「現象學」和胡塞爾的思想的關係。對於這個對理解現象學的區分，在下文有更進一步的討論。

五、視解構為一種懸擱

如要將解構和懸擱扯上關係，我們應當把後者視作為上述「更原初」的懸擱。德里達曾說過懸擱是解構中不可或缺的部分。在〈法律之力量〉一文的第一部份，²⁸ 德里達嘗試為解構辯護，並釐清對解構的各種誤解，尤其是一種視解構為「類似虛無主義的放棄」(a quasi-nihilistic abdication) 的誤解。²⁹ 德里達澄清，解構是兩種活動的結合：

1. 「面對歷史和詮釋記憶是解構的核心工作。」³⁰ 解構一直都是置身於歷史承傳之中的，而且它必須「保持追問概念、理論或規範性思考的起源、理由和極限。」³¹ 簡單來說，解構要求我們不停審視我們的概念，認真地審視和使用概念才算得上負擔的承傳。
2. 相反地，解構也是對這歷史承傳的懸擱。「是在擱置(suspense)的這一刻，這懸擱(epokhē)的時刻，才能談得上解構。」³²

²⁸ Jacques Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'," in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), pp. 228-298. (以下簡稱〈法律〉)

²⁹ 同前註，頁 247。

³⁰ 同前註，頁 248。引文為筆者翻譯，英語原文如下：The task of a historical and interpretative memory is at the heart of deconstruction.

³¹ 同前註，頁 248。引文為筆者翻譯，英語原文如下：Constantly to maintain a questioning of the origin, grounds and limits of our conceptual, theoretical or normative apparatus...

³² 同前註，頁 248。引文為筆者翻譯，英語原文如下：It is a moment of suspense, this period of epokhē, without which there is, in fact, no possible deconstruction.

他這裡說的懸擱，並不是《觀念 I》裡的懸擱，而是所謂「更原初」的懸擱。釐清這兩者之差別，我們可借用回爾翁（Vincent Houillon）舉出的一組區分，他區分了兩種懸擱：「方法論的懸擱」（*époque méthodique*）和「實踐上的懸擱」（*époque en effet*）。³³前者是指胡塞爾清晰地闡明的懸擱方法、後者則指胡塞爾實踐他的現象學時所發生的懸擱。³⁴

前文已經提到在《沉思》一書，胡塞爾以笛卡爾哲學方法為藍本制定了一個方法論的懸擱，並利用它成功地推展開首四個沉思。但到了第五沉思，這方法論的懸擱卻變成了一道障礙。胡塞爾雖然沒有明確地放棄這方法論的懸擱，但提出「他我」的概念，已經是暗默地懸擱了這「方法論的懸擱」，而且這兩種「懸擱」有著根本性的差異。後者是根據現象學還原的定義，將一切經驗擱置而回到超驗的自我，可以說它是以超驗的自我為主體而實行的活動。所以在把這「方法論的懸擱」擱置時，這超驗的自我亦需同時受到懷疑。然而，超驗的自我不可能懸擱它自己，因為它是一切事物的起源，等同於形而上學裡「第一動者」的地位。所以德里達說是現象學懸擱了自己（而不是超驗的自我懸擱了自己），是現象學忠實地依照著它慣常的懷疑、審視及懸擱一

³³ 參 Vincent Houillon, “La suspension de la phénoménologie : La déconstruction. (L’héritage in-interrompu de Levinas à Derrida),” *Rue Descartes*, vol. 35 (2002/1), pp. 29-46.

³⁴ 或許這區分和上述「主題式」概念和「操作式」概念之區分有異曲同工之味。方法論的懸擱是胡塞爾清楚地主題化了的概念，而實踐上的懸擱則是在幕後操作的。

切信念的方式必然會走上的道路。這不可能是「方法論的懸擱」，因為沒有能動者（agent）實施的方法是荒謬的。相對地，「實踐上的懸擱」不需要傳統意義下的能動者，它是一種自我生成及自我影響的活動，同時包含了主動性（activity）和被動性（passivity）。³⁵

當德里達說，解構必定是靠懸擱來進行，所指的便是這「實踐上的懸擱」。解構便是把這原本只是隱晦地在胡塞爾現象學活動的「實踐上的懸擱」具體而明確地闡述出來。如此一來，解構能否也被看成是現象學的繼承和延續？

六、解構作為現象學

筆者必須要先澄清，這並不是把現象學強行扭曲理解來符合解構的定義。這可從兩方面理解：其一，前文對現象學的解讀並非無中生有，而是符合現象學的演變歷程的解讀；其二，它提供一種對現象學更廣義的理解，這有助於從哲學運動的層面來理解現象學。

考察現象學的演變可從兩個方面進行：查看胡塞爾自己運用

³⁵ 與其長篇大論地闡述這種介乎於主動和被動之間的活動是否合理，筆者只指出類似的概念在海德格（Martin Heidegger）身上也能看到。如他說 1)「我在」（Dasein）的「被投擲」（thrownness）和 2)「有在」（Being）的歷史正是「有在」的自我忘記，二者均是描述包含了主動和被動的活動。

「還原」或「懸擱」概念時的變化，以及觀察其他現象學家對於這些概念的改造或發展。首先只針對胡塞爾來看，亦能發現他對「還原」的理解不停地演變，尤其是在他晚期的作品中的看法與前期的差異甚大，兩個例子：

1. 在《歐洲科學的危機與超越的現象學》一書中，胡塞爾提出了「生活世界懸擱」(life-world epoché) 的概念。

³⁶ 我們面對生活世界，各有旨趣 (interest)，「生活世界懸擱」再不是要求把一切信念擱置，而是把對世界的旨趣擱置，回到我們與世界最原始的關係。胡塞爾以職業來作比喻：我們在執行不同的職務時，對世界的旨趣也會隨著而改變，³⁷ 與職務無關的旨趣亦會被擱置。現象學就如最貼近世界本原的「職業」，當我們專注在現象學思考時，便把所有其他的旨趣懸擱起來，關注到生活世界的原本面貌。「生活世界懸擱」不再設想一個在世界以外的超越的自我，避開了「現／在」的假設。再者，作為旨趣的懸擱，這不是一步便能馬上達成然後一勞永逸的活動，而是需要不停地重複實行的。³⁸ 這樣「懸擱」和「解構」之間的分歧便變得模糊了。

³⁶ 參《危機》，§35-36。

³⁷ 例如，同一棵樹，在樵夫眼裡可能是柴，在植物學家眼裡可能是研究對象，在登山者眼裡可能是一個可乘涼的樹蔭。

³⁸ 參《危機》，頁 137。

2. 在《經驗與判斷》一書中，³⁹ 胡塞爾放棄了「懸擱」的字眼，取而代之的是「拆解」(Abbau) 一詞。⁴⁰ 胡塞爾認為我們對世界的本源經驗被歷史遺留下來的「沉積物」(sedimentations) 遮蔽了，沉積帶有遺留、累積和僵化的意思，換言之，我們對世界的判斷是受到了這些從歷史遺留下來、漸漸累積並且僵化了的意義之局限。如要找回這世界的本源經驗，這些沉積物必須被拆解。「拆解」一詞對於胡塞爾並不只是破壞的意義，而是存在一種正面的意義。只有透過「拆解」，回到歷史之初，把這歷史重新激活 (reactivate)，它對我們才有真正的意義，而不只是像現成 (ready-made) 之物一般地給予我們。⁴¹ 「拆解」與「懸擱」另一不同處在於前者不再是由一個能動者主動地發動的活動，它如解構一樣是介乎於主動和被動之間的。加舍 (Rodolphe Gasché) 曾提出把三個概念關聯起來：胡塞爾的「拆解」(Abbau)、海德格 (Martin Heidegger) 的「解構」(Destruktion) 和德里達的「解／構」⁴²

³⁹ Edmund Husserl, *Experience and Judgment*, trans. James S. Churchill and Karl Ameriks (London: Routledge, 1973).

⁴⁰ 英語譯為 dismantling。參《經驗與判斷》，§11-12。

⁴¹ 參《經驗與判斷》，頁 49。《幾何學的起源》一書可以說是胡塞爾把幾何學重新激活的實例。

⁴² 這裡特別採用「解／構」的譯法是為了和海德格的 Destruktion 概念區分。在文中

(déconstruction)。⁴³ 學術界普遍接受海德格對德里達「解／構」的影響，但加舍更進一步地指出其實三者都是從早期胡塞爾的現象學還原演變出來的，它們是以不同的方式地將還原普遍化 (generalize)。

從晚期胡塞爾的著作看來，他對「懸擱」的理解已經有所改變，而這演變正正也是胡塞爾現象學的一部份。所以，德里達稱這演變為現象學對自身的懸擱絕非無中生有。

在胡塞爾之後的現象學發展中，亦不難找到對於「還原」的深化和討論。

梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 在《知覺現象學》⁴⁴ 的引言中論述為何還原是一個恆久的現象學議題。因為我們身處於世界之中，而且這世界是和他人共享的，一個從超越的自我出發的還原是不可能說明白我們與世界、與他人的關係的。還原雖然是必要，但它不可能完結。在梅洛龐蒂看來，胡塞爾反復思考還原的可能性，這樣開展的現象學是一個不斷地審視自己的起點和目的而不斷自我更新的哲學。⁴⁵ 梅洛龐蒂在這的觀點和德里達有不約而同之處。

別處 déconstruction 皆以比較簡短的「解構」翻譯。無論是「解構」還是「解／構」都無法完全表達 déconstruction 的意思，故筆者避免累贅的翻譯。

⁴³ 參 Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge: Harvard University Press, 1988).

⁴⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945).

⁴⁵ 參《知覺現象學》，頁 v-ix。

梅洛龐蒂之所以說胡塞爾不斷地思考還原的新可能性，這是有道理的。胡塞爾界定過不少進入現象學的道路，⁴⁶ 前文已經提過的有笛卡爾式和透過生活世界的道路。這些都是不同方式的「還原」。胡塞爾以後的現象學家，亦都重視「還原」這個議題。如芬克（Eugen Fink）嘗試重新解釋《沉思》中還原的概念，⁴⁷ 或蘭德格里伯（Ludwig Landgrebe）和拉夫特（Sebastian Luft）等人討論胡塞爾的數種還原是互相扶助還是互相衝突，⁴⁸ 以至亨利（Michel Henry）或馬利翁（Jean-Luc Marion）等人嘗試提出新的「還原」概念等等。⁴⁹ 由此可見，還原問題一直都是現象學的核心課題。

現象學不致於曇花一現，或多或少也該歸功於還原問題的歷久常新。梅洛龐蒂形容現象學為一種方向（*manière*）、⁵⁰ 一種方式（*style*），它作為一個運動（*mouvement*）存在。⁵¹ 只靠一個人是不可能將其哲學思想變為一種運動的，現象學也不只限於胡塞

⁴⁶ 胡塞爾自己並沒有明確釐定每一條「道路」，固學界對「道路」的數量和具體理解有爭議。

⁴⁷ 參 Fink Eugene, *Sixth Cartesian Meditation: The idea of a Transcendental Theory of Method*, trans. Ronald Bruzina (Bloomington: Indiana University Press, 1995).

⁴⁸ 參 Sebastian Luft, "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism," *Research in Phenomenology*, vol. 34, issue 1 (2004), pp. 198-234.

⁴⁹ 可參看貝爾內對還原問題發展的概覽：Rodlf Bernet, "La réduction phénoménologique et la double vie du sujet," in *La vie du sujet* (Paris: PUF, 1994), pp. 5-36.

⁵⁰ 一般 *manière* 會翻譯為方法或是方式，但它亦可指一種方向。如 *d'une manière* [即英語的 *in a way*] 可翻譯為「某程度上」，意思是「從某方向來說」。梅洛龐蒂併排運用 *manière* 和 *style* 兩個詞，意思雖然相近，但為了分清兩者重點的不同，故以「方向」和「方式」來區分。

⁵¹ 參《知覺現象學》，頁 ii。

爾現象學。廣義地理解現象學為一種運動，才能夠看到它與解構的關係。德里達提出現象學對自身的懸擱，正顯示出他對於還原問題的進一步思考。他和其他現象學家一樣，從胡塞爾出發，環繞著「還原」這個核心問題，絕對有理由可以被視為廣義現象學運動下的一員，胡塞爾哲學的承繼者。⁵²

最後需要強調的是，這廣義的現象學運動並不和狹義的胡塞爾現象學相對立。胡塞爾初期是針對科學（Wissenschaft）的問題而建立現象學的，⁵³ 在他看來，科學受實證主義（positivism）和經驗主義（empiricism）的假設主導，失去了創造力，進了死胡同。他早期的還原便是針對這些問題而設計的，因此也是有局限的。但他這早期的還原並不能完全代表整套胡塞爾現象學。由前文可見，胡塞爾不斷地擴大還原的範圍並且深化它的意涵，從而把現象學發展成一個數十年仍歷久不衰的哲學運動。所以「還原」也代表胡塞爾以及他的追隨者面對哲學的一種不斷自我深化的方向和方式。這也是一種態度，胡塞爾將它比喻為一種終身的職業（vocation）、個人的蛻變（personal transformation）、甚至像改信一門新的宗教（religious conversion）。⁵⁴ 兩種意義下的「還

⁵² 或許可以借助維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）的「家族相似」（family resemblances）概念來支持這個論點。德里達在還原問題上和很多其他現象學家的處理有相似之處，既然我們願意視後者為現象學，便有理由同樣對待前者。

⁵³ 德語的 Wissenschaft 泛指一切科學，包括現今區分開的自然科學和人文學科。

⁵⁴ 參《危機》，頁 137。

司徒文俊

德里達的解構是否一門現象學？

原」都是現象學的一部份，從它們引伸出來，狹義和廣義下理解的現象學亦是相輔相成的。而從廣義現象學的角度來看，德里達的解構便可以被視為一門現象學。

參考文獻

- Bernet, Rudolf. “La reduction phénoménologique et la double vie du sujet,” in *La vie du sujet* (Paris: PUF, 1994), pp. 5-36.
- . “Derrida and His Master’s Voice,” in *Derrida and Phenomenology*, eds. William R. McKenna and J. Claude Evans, trans. Nadja P. Hofmann and William R. McKenna (The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1995), pp. 1-21.
- Crowell, Steven. “Authentic Thinking and Phenomenological Method,” in *Husserl’s Logical Investigation in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, eds. Kwok-Ying. Lau and John J. Drummond (New York: Springer, 2007), pp. 119-133.
- Derrida, Jacques. “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humains,” in *L’écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), pp. 409-428.
- . *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967).
- . *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: PUF, 1990).
- . *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997).
- . “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’,” in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), pp. 228-298.

——. “Phenomenology and the Closure of Metaphysics: Introduction to the Thought of Husserl,” trans. Ronald Bruzina, in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* vol. 3, ed. Burt Hopkins, Steven Crowell (London: Routledge, 2005), pp. 103-120.

Fink, Eugen. “Operative Concepts in Husserl’s Phenomenology,” in *Apriori and World*, eds. William McKenna, Robert M. Harlan & Laurence E. Winters (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1981).

——. *Sixth Cartesian Meditation: The idea of a Transcendental Theory of Method*, trans. Ronald Bruzina (Bloomington: Indiana University Press, 1995).

Gasché, Rodolphe. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge: Harvard University Press, 1988).

Houillon, Vincent. “La suspension de la phénoménologie : La déconstruction. (L'héritage in-interrompu de Levinas à Derrida),” *Rue Descartes*, vol. 35 (2002/1), pp. 29-46.

Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie*, trans. Jacques Derrida (Paris: PUF, 1962).

——. “Philosophy as Rigorous Science,” in *Phenomenology and the*

Crisis of Philosophy, trans. Quetin Lauer (New York: Harper & Row Publishers, 1965), pp. 71-147.

———. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970).

———. *Experience and Judgment*, trans. James S. Churchill and Karl Ameriks (London: Routledge, 1973).

———. *Cartesian Meditations*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1977).

———. *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 Publishers, 1983).

Kearney, Richard. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester: Manchester University Press, 1984).

Lawlor, Leonard. *Derrida and Husserl – The Basic Problem of Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 2002).

Luft, Sebastian. “Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism,” *Research in Phenomenology*, vol. 34, issue 1 (2004), pp. 198-234.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception* (Paris:

司徒文俊

德里達的解構是否一門現象學？

Gallimard, 1945).

Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology* (London and New York: Routledge, 2000).

Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2000).

Is Derrida's Deconstruction a Phenomenology?

Szeto, Man Chun

Department of Philosophy, University of Burgundy

Abstract

At first sight, Derrida's Deconstruction seems to run counter to the goal Husserl announced for his Phenomenology, namely to found a rigorous science. This conflict between Deconstruction and Phenomenology is particularly visible in *Speech and Phenomena*, where Derrida criticized harshly, some say unfairly, the philosophy of Husserl. However, from the perspective of methodology, there are some fundamental similarities between Deconstruction and Phenomenology. In a way, Derrida inherited Husserl's idea of epoché, and developed it into Deconstruction. We can even call Derrida's approach a "more primordial" kind of epoché. Moreover, this "more primordial" epoché can be found in Husserl's Phenomenology itself and also in Phenomenology as a philosophical movement as a whole. Understanding phenomenology, not only as Husserl's philosophy but also as a philosophical movement, will not only help us understand the relationship between Deconstruction and Phenomenology but also the

司徒文俊

德里達的解構是否一門現象學？

development of Phenomenology a century after the death of Husserl.

Keywords: Derrida, Husserl, Deconstruction, Phenomenology,
epoché, reduction