

通往超越論現象學的非笛卡爾式道路 ——基於實踐現象學的一個考察

陳偉

肇慶學院政法學院

摘要

實踐現象學有兩層含義：關於經驗實踐的現象學和作為心性實踐的現象學。前者將感性事物的感知和生活世界的經驗理解為實踐活動，而非理論認識；後者將現象學還原理解為從自然態度和超越論態度轉變的意志努力和練習，而非對既有方法的理論運用。基於實踐現象學的視角，本文想要證明以下觀點：1、胡塞爾從現象學還原的笛卡爾式道路向非笛卡爾式道路的過渡意味著從理論現象學向實踐現象學的過渡；2、在非笛卡爾式道路中恰恰是現象學的心理學道路而非生活世界道路才是通往超越論現象學的更根本的道路；3、在唯識學－現象學的跨文化視野中，可以將現象學還原理解為一種心性實踐。

關鍵詞：胡塞爾、實踐現象學、現象學的心理學、非笛卡爾式道路

投稿日期：2019.11.12；接受刊登日期：2020.01.03

《現象學與人文科學》第9期(2020)：053—090

《現象學與人文科學》第9期

通往超越論現象學的非笛卡爾式道路 ——基於實踐現象學的一個考察

本文所謂「實踐現象學」限制在以下兩層含義中：第一、以實踐現象為課題的現象學，這裡的實踐不是特指倫理實踐或政治實踐，而是在一般意義上指作為經驗活動的實踐。在胡塞爾（Edmund Husserl）現象學中，經驗實踐實際上可以區分為兩個基本層次，一個是作為對純粹感性空間事物的感知實踐，胡塞爾後期文稿中稱之為原實踐（Urpraxis），¹ 另一個是在生活世界中的作為經驗的實踐；第二、作為心性實踐的現象學。在一般意義上，現象學不論是作為哲學體系還是哲學方法論當然都是一種理論形態，但是現象學作為一種面對實事本身的根本態度，它不僅僅是通常意義上的理論的、似乎學到拿來就可以一勞永逸地使用的體系和方法，它應當本真地被理解為人在其實踐的生活世界中從自然態度向超越論態度轉變的一種整體的意志努力和練習，並由此改變自我的習性，從而獲得看待世界的新的根本方式。² 僅就此而言，現象學還原（從自然態度到超越論態度的意志努力和練習）可以被視為與東方特別是佛教瑜伽行（Yogācāra）—唯識

¹ Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husserliana XXXIX, hrsg. Rochus Sowa (Dordrecht: Springer, 2008) (下文簡稱 Hua XXXIX), p. 383.

² Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Husserliana XXXIV, hrsg. Sebastian Luft (Dordrecht: Kluwer academic Publishers, 2002) (下文簡稱 Hua XXXIV), pp. 105-106.

(Vijñapti-mātra) 學傳統有根本契合的心性修習的實踐。

基於實踐現象學的視角，本文想要證明以下觀點：1、胡塞爾從現象學還原的笛卡爾式道路向非笛卡爾式道路的過渡意味著從理論現象學向實踐現象學的過渡；2、在非笛卡爾式道路中恰恰是現象學的心理學道路而非生活世界道路才是通往超越論現象學的更根本的道路；3、在唯識學－現象學的跨文化視野中，可以將現象學還原理解為一種心性實踐。³

一、從笛卡爾式道路到非笛卡爾式道路：從理論現象學到實踐現象學

自 1905 年轉向超越論現象學開始，一直到其學術生命的結束，胡塞爾始終在思考通往超越論現象學의 各種道路，後期胡塞爾甚至將超越論還原問題視為其哲學中最重要的問題，⁴ 由此可見它在胡塞爾體系中的重要地位。耿甯 (Iso Kern) 曾將胡塞爾的各種還原道路總結為三條：笛卡爾式的道路、意向心理學 (現

³ 這並不意味著胡塞爾後期有意建立一門心性修習的現象學，這裡僅僅希望借助唯識思想來彰顯現象學還原思想中隱而未發的心性修習維度，從而激發現象學的活力。畢竟，現象學的活力在傳統西方思想背景下，有趨於衰弱的態勢。借助異質的思想資源來激發本己的活力，這實際上也是胡塞爾在面對跨文化問題時的根本態度。他在《論〈覺者喬達摩語錄〉》中指出：「只有我們歐洲文化中最高的哲學與宗教精神才能和佛教相比。從此，我們的命運就必須要以印度的新精神道路與我們的舊方式對照，並在這對照中使我們的生命重新活躍和強化起來。」參見胡塞爾：《論〈覺者喬達摩語錄〉》，劉國英譯，收入杭州佛學院編：《唯識研究》第一輯（上海：上海古籍出版社，2012），頁 137。

⁴ Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), p. 43.

象學的心理學)的道路和本體論(生活世界)的道路。⁵在1907年的《現象學的觀念》講座中,胡塞爾明確採納了笛卡爾式的道路;⁶在1910年的一個手稿中,⁷胡塞爾就已經提出通往還原的非笛卡爾式道路,即心理學的道路和精神科學的道路。但是,笛卡爾式的道路直到20世紀中期之前一直佔據主導地位,其基本思路是:需要一開始就對自然態度下的總設定進行一個徹底的懷疑或懸擱,以便保留下一個絕對不可懷疑的「我思」(ego cogito)領域,在這個過程中,世界並非被消除了,被消除的只是世界之存在,而世界作為現象仍保留在作為純粹意識領域的「我思」中,由此,現象學便獲得了一個絕對必然的開端。然而這條道路遭到了包括他的現象學的主要追隨者在內的哲學家們的普遍的拒絕。胡塞爾自己最晚也在1923-24年的「第一哲學」講座中,⁸開始認真考慮取代笛卡爾式道路的非笛卡爾式道路。最終在《歐洲科學的危機與超越論的現象學》中,胡塞爾採用了生活世界的道路和意向心理學的道路,並對他之前的笛卡爾式的道路展開強烈的批評。

根據胡塞爾自己的說法,他放棄笛卡爾式道路的原因是,笛卡爾式的道路:

⁵ Iso Kern, *Husserl und Kant* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964), p. 195.

⁶ 胡塞爾:《現象學的觀念》,倪梁康譯(北京:人民出版社,2007),頁25。

⁷ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Husserliana XIII, hrsg. Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), pp. 90-97.

⁸ 胡塞爾:《第一哲學》(下卷),王炳文譯(北京:商務印書館,2006)。

有很大的缺點，即那條道路雖然通過一種跳躍就已經達到了超越論的自我，但是因為畢竟缺少任何先行的說明，這種超越論的自我看上去就完全是空無內容的；因此，人們在最初就不知道，借助這種懸擱會獲得什麼，甚至也不知道，如何從這裡出發就會獲得一種對哲學有決定意義的全新的基礎科學。⁹

特別需要注意的是，胡塞爾在這裡並不是反對這條道路原則上的可能性，而是說，對於那些一直生活在素樸的自然態度中的人們來說，一下子跳躍到超越論的現象學態度實在是太困難了，因此「人們也很容易一開始就又退回到素樸的自然的態度中，這種倒退本來就是很有誘惑力的」。¹⁰但問題是，笛卡爾式的道路真的在原則上是可能的嗎？

笛卡爾式的道路的根本方法論要求是通過世界的可懷疑性來獲得我思（純粹意識）的絕對不可懷疑性從而保證了在邏輯上和理論上的一個絕對的開端。儘管胡塞爾也強調在這裡雖然拒絕了世界的存在，但是保留了世界作為現象，但如海德格（Martin Heidegger）批評的那樣，作為還原之後的「剩餘物」的純粹意

⁹ 胡塞爾：《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，王炳文譯（北京：商務印書館，2008）（下文簡稱《危機》），頁188。

¹⁰ 同前註。

識：

不是一種具體的意向式關係的特定的個別狀態，而是意向式的結構一般，不是體驗的具體化，而是它的本質結構，不是實在的體驗—存在，而是意識本身所具有的觀念性本質—存在，是在種屬化的一般意義上的體驗之先天。

11

因此，這種被抽象化和普遍化了的純粹意識如何仍然保留了世界的豐富現象，這是相當可疑的。

從實踐現象學的視角來看，笛卡爾式道路的根本問題首先還不在於它缺乏必要說明，而在於它以之為課題的意識是被普遍化和抽象化的理論意識，其基本結構是無身的主體—被思維所表徵的表像之間的抽象的意向活動—意向相關項（noesis-noema）規定。也就是說，笛卡爾式的道路不言而喻地從被理論化的意識開始，因而從根本上錯過了理論化的意識要從中生成的、作為處於自然的實踐態度中的意識。自然態度中的意識的基本結構是具身主體（人格）—周圍世界的動機引發（Motivation）關係，動機引發作為「精神生活的基本法則」，¹² 是人格在其生活實踐的具

¹¹ 海德格爾：《時間概念史導論》，歐東明譯（北京：商務印書館，2009），頁142。

¹² Edmund Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, hrsg. Marly Biemel (Dordrecht: Kluwer academic Publishers, 1991) (下文簡稱 Hua IV), p.

體處境 (Situationen) 或者周圍世界 (Umwelt) 中基於特定的實踐興趣而有所行動的基本法則，¹³ 因此動機引發作為意識的意向性和意向活動—意向相關項的這種意識意向性的根本不同在於，後者僅僅需要從被普遍化和抽象化的意識中就可以被明察到，但前者必須保持在具體的實踐的意識活動中才能真正被把握。這就是為什麼通過笛卡爾式的道路得到的超越論自我是一個沒有內容的空洞之物的根本原因。正是為了克服這種從一開始就已經具有的抽象性和普遍性，胡塞爾的兩條非笛卡爾式道路都特別強調要從具體的實踐的現象出發，在生活世界的道路中，就是「純粹從自然的世界生活出發，提出關於世界是如何預先給予的問題」；¹⁴ 在心理學的道路中，就是從「心靈的東西在生活世界中預先給予的方式作為出發點」¹⁵ 來提出世間主體和超越論主體的關係問題。如果將生活世界的道路和心理學的道路進行比較，它們的區別是很明顯的，即前者側重於對生活世界的研究，後者側重於對心靈和精神的研究。但是這兩條道路共同之處也是很明顯的，即它們都以人格主體與周圍世界的實踐關係為出發點，從而力圖在其開端之處保留住現象的豐富性以便探問其構造之主觀性成就。這樣，就可以根據究竟是從理論現象出發還是從實踐現象出發將

220.

¹³ 胡塞爾後期在其生活世界現象學分析中，將處境 (Situation)、興趣等概念聯繫起來討論人在其周圍世界中的實踐活動。具體參見：Husserl, *Hua XXXIX*, pp. 146, 147, 240, 620.

¹⁴ 胡塞爾：《危機》，頁 186。

¹⁵ 同前註，頁 254。

胡塞爾還原的各種道路區分為笛卡爾式的和非笛卡爾式的。

由於笛卡爾的道路為現象學提供了理論現象作為其課題，而非笛卡爾式道路為現象學提供了實踐現象作為其課題，因此可以說，從笛卡爾式的道路向非笛卡爾式道路的過渡意味著胡塞爾從理論現象學向實踐現象學的過渡。總是可以從兩個不同的角度去看待胡塞爾的現象學：第一、現象學是對主體與世界之理論相關性的各個層次以及對這些層次之間的靜態的奠基關係的系統研究。這裡只需要在一種脫離視域的理想狀態中來考慮諸構造型層次的因素以及這些構造型層次的先天的、因而是理論上的奠基關係，這種意義上的現象學可以稱之為理論現象學；第二、現象學是對主體與世界之實踐相關性的各個層次以及對這些層次之間的發生的奠基關係的逐步領悟。¹⁶ 在此始終需要將視域保持為視域，以便在實踐生活的空間和歷史中充分理解其複雜的構造型關聯和意義，這種意義上的現象學可以稱之為實踐現象學。相對於理論現象學來說，實踐現象學更尊重原本的現象，它試圖在現象得以產生的視域中來保持並理解現象，而不試圖在一種普遍的理論態度中抽象它。

¹⁶ 我們在這裡借用了靜態和發生兩個概念來幫助界定理論現象學和實踐現象學。但實際上靜態現象學和發生現象學並不同於理論現象學和實踐現象學。靜態現象學毫無疑問屬於理論現象學，但發生現象學的情況稍複雜：如果將發生現象學區分為發生-邏輯學和發生-歷史學的話，那麼前者屬於理論現象學，後者屬於實踐現象學。但本質地看，發生現象學和實踐現象學有根本旨趣上的差異：發生現象學仍然側重於對意識進行科學（哲學）研究，實踐現象學則側重於改變意識（自我革新、心性實踐）的根本倫理關切。

以感知經驗為例，從理論現象學的角度，胡塞爾始終認為將周圍世界中具有各種各樣的意義的事物的構造性起源追溯到一個樸素的感性事物（一個單純具有其感性的三維空間性而不具有其他意義的事物）具有天然的合理性，¹⁷ 因為無論如何從邏輯上說，事物的各個意義層次必須奠基在樸素的感性事物上，而感性事物作為三維空間事物，本身又有其構造性起源，由此就追蹤到二維感性場域甚至更深層因而也更抽象的感覺流的構造性統一中去。我們之所以說這是基於理論態度的抽象，是因為這些領域是前經驗的無具體意義的物件領域，¹⁸ 也就是說，它們並未作為世界經驗現象而顯現給經驗著的自我，而只能作為在理論上的抽象而得以描述。實踐現象學的觀念則與之相反：人們不是先去把握一個空間客體，然後再賦予它意義。而是在一種預先被給予的實踐空間（視域背景）中一下子就將某物理解為具有特殊意義的某物，並因此而引發進一步的行動：因喜歡而靠近、因厭惡而遠離，等等。¹⁹ 在這個過程中，這個某物的三維空間性還根本沒有被注意到。並且，恰恰是由於實踐主體沒有注意到客體的三維空

¹⁷ 胡塞爾：《經驗與判斷》，鄧曉芒、張廷國譯（北京：三聯書店，1999），頁70-73。

¹⁸ Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana XVI, hrsg. Ulrich Claesges (Den Haag: Martinus, Nijhoff, 1973) (下文簡稱Hua XVI), p. 341; 胡塞爾：《經驗與判斷》，鄧曉芒、張廷國譯（北京：三聯書店，1999），頁72。

¹⁹ 胡塞爾的重要助手蘭德格雷貝（Ludwig Landgrebe）正是在這個意義上批評胡塞爾將純粹的客體而不是將表達放在第一位。具體參見：Ludwig Landgrebe, "Prinzipien der Lehre vom Empfinden," *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 8, H. 2 (1954), pp. 195-209; Ludwig Landgrebe, "The Life-World and the Historicity of Human Existence," trans. Deborah Chaffin and Donn Welton, *Research in Phenomenology*, vol. 11 (1981), pp. 111-138.

間性，他才能發現此意義事物與其他意義事物在共同的實踐空間（生活世界）中的各種複雜的意義關聯，而不至於被引導到無意義的樸素事物上去。只有在實踐生活中基於某些特殊的動機（例如理論認識的興趣）才會將實踐主體的注意引向抽象的樸素事物上，但是，即使是這種理論認識，也是從實踐生活的整體視域中產生的，因而它也是一種特殊的實踐形式。²⁰ 在這個意義上，可以說，理論現象學和實踐現象學不是兩種並列的現象學，而是：理論現象學應該作為實踐現象學的一個特殊部分而被包含在實踐現象學中。

下面以清單的方式簡要展示笛卡爾式的道路－理論現象學和非笛卡爾式的道路－實踐現象學之間的對照。

表 1：笛卡爾式的道路－理論現象學和非笛卡爾式的道路－實踐現象學之間的對照

	笛卡爾式的道路 (理論現象學)	非笛卡爾式的道路(實 踐現象學)
關於開端問題的 思考	以排除了可懷疑的世界 之後的不可懷疑的剩餘 物作為開端	以保持在世界經驗的具 體性和豐富性中作為開 端

²⁰ Husserl, Hua XXXIX, p. 383; Hans Rainer Sepp, *Praxis und Theoria* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber GmbH, 1997), pp. 74-96.

課題領域	意識作為理論現象：對去世界化後的純粹意識的邏輯－認識論研究	意識作為實踐現象：對在世界中的世間意識的經驗－實踐論研究
意識的基本結構	抽象的「意向活動－意向相關項」關係中的純理論規定；理論的意向性	具體的、實踐的「人－周圍世界」關係中的動機引發關聯；實踐的意向性
理論和實踐的關係	實踐活動的理論化	理論活動的實踐化
作為課題的主體	無身的主體；純粹自我	具身的主體；人格自我
作為實施現象學還原的主體	無生活、無歷史的、完善的哲學家	在世間生活中具有其生活實踐和自身思義實踐的成長歷史的哲學家
關於現象學還原	現象學還原作為理論性的思維操作	現象學還原作為實踐性的意志努力和心性修習
超越論主體和世間主體的關係	超越論主體是對世間主體的超越和克服（超塵世而覺）	超越論主體和世間主體是同一的（不離世間覺）

二、意向心理學道路作為還原的更根本道路

在非笛卡爾式道路中，生活世界的道路得到學者們的關注要遠遠多於心理學的道路，「生活世界現象學」已經成為胡塞爾後期現象學的一個代名詞。但是，就現象學還原問題來說，意向心理學的道路才是現象學還原的更根本道路。以下從文獻和內容兩方面加以論證。

在文獻方面，從 1910 年胡塞爾首次嘗試非笛卡爾式的道路開始，就將心理學的道路視為第二條道路，而將精神科學的道路視為第三條道路。在 1923-24 年冬季學期的「第一哲學」講座中，胡塞爾集中而全面地討論了用第二條心理學的道路取代第一條笛卡爾式的道路的可能性，在 1925 年夏季學期講座中，胡塞爾以「現象學的心理學」²¹ 為題系統地闡述了包括還原問題在內的現象學心理學各個層面的問題，在以胡塞爾全集第 34 卷「現象學還原」的形式出版的胡塞爾從 1926 年到 1935 年的關於現象學還原的手稿中，²² 絕大部分的篇幅都在討論現象學的心理學的道路。眾所周知，在《危機》中，胡塞爾重點討論的兩條道路中除了生活世界的道路之外，就是心理學的道路。在非笛卡爾式道路中，生活世界的道路除了在《危機》中出現以外，就筆者目力所及，胡塞爾在其他任何地方都沒有相對詳細地討論過，因

²¹ 胡塞爾：《現象學的心理學》，游淙祺譯（北京：商務印書館，2017）。

²² Husserl, Hua XXXIV.

此從文獻的角度來看，心理學的道路無疑是胡塞爾探索持續的時間最長、討論最多、因而是最重要的一條道路。特別要指出的是，作為胡塞爾全集第1卷出版的後期講稿《笛卡爾式沉思與巴黎講演》²³由於帶有笛卡爾這個具有誤導性的名字而被有的學者認為在這部分講稿中又回到了笛卡爾式的道路上。²⁴但這個觀點是錯誤的，在講稿中，胡塞爾明確批判笛卡爾沒有真正走向超越論的道路，接著馬上直接提出自己的超越論道路：「通過現象學懸擱，我把我的作為自然類的人和我的心靈活動——我的心理學的自身經驗的領域，還原為超越論的一現象學的我，即超越論、現象學的自身經驗的領域。」²⁵顯然，在《笛卡爾式沉思》講座中提出的超越論道路恰恰是非笛卡爾式的心理學道路。

就內容來看，胡塞爾在《危機》中並沒有直接討論生活世界的道路和心理學的道路的關係這一問題，但是在討論心理學道路時，他還是以相當非課題化的方式談到了這兩條道路的關係：

為此〔指為了展示出超越論的一主觀的維度——引註〕顯然就必須在預先給定的世界中進行與我們以前在關於康德的研究的考察與分析類似的考察與分析〔指生活世

²³ 胡塞爾：《笛卡爾沉思與巴黎講演》，張憲譯（北京：人民出版社，2008）。（下文簡稱《笛卡爾沉思》）

²⁴ 胡塞爾：《第一哲學》（下卷），頁31。波姆（Rudolf Boehm）的編者引論。

²⁵ 胡塞爾：《笛卡爾沉思》，頁62。

界道路的分析——引註]。如果說在那個演講中，我們的眼光首先是由身體在生活世界中的預先給予方式所指引的，那麼在這裡所需要進行的分析中，就應該將心靈的東西在生活世界中預先給予的方式作為出發點。²⁶

這段話表明，並非僅僅是生活世界的道路才從生活世界出發，心理學的道路也是從生活世界出發的，這是非笛卡爾式道路之間一致而與笛卡爾式道路具有根本區別的地方。非笛卡爾式道路之間的區別在於，生活世界的道路是從在生活世界中被給予的身體出發的，而心理學的道路是從在生活世界中被給予的心靈出發的。在胡塞爾看來，對生活世界中的一切事物的經驗都必須依賴於身體的功能，²⁷ 更確切地說，依賴於與身體活動結合在一起的、從 1907 年開始被胡塞爾引入來解釋空間物的構造的動感（Kinästhesie）功能，²⁸ 由於身體的這種主觀性和客觀性的奇特的混合以及它作為主客體的連接的這種特殊作用，胡塞爾試圖通過身體的動感功能來全面討論生活世界及其事物與主體性的構造關係，最後達到一切客觀之物都在主觀性中有其構造型起源的這種超越論認識。這裡特別需要注意的是，生活世界的道路所關注的焦點是**主體—客體之間的構造關係**，²⁹ 這點恰恰是生活世界道路

²⁶ 胡塞爾：《危機》，頁 254。

²⁷ 同前註，頁 129。

²⁸ Husserl, Hua XVI, p. 161.

²⁹ 胡塞爾：《危機》，頁 173。

與心理學道路的根本區別，因為心理學道路儘管也從生活世界出發，但它關注的焦點不是主體－客體之間的構造關係，而是在同一個主體之內的不同層次之間的反思關係，而後者對於現象學還原來說，不僅是一個如何實施懸擱和還原的問題，而且是一個懸擱和還原在理論上如何可能的問題。就此而言，胡塞爾說：

現象學的心理學道路為我們開啟了對於主觀性本身的結構（懸擱的可能性就建立於這些結構之上）之最深刻的理解。如果我們已經是十足的現象學家，那麼我們就能夠說，這種新的做法不僅會提供現象學還原的方法，而且同時還會提供一種有關現象學還原的現象學。³⁰

在理論上，現象學還原的可能性依賴於同一個主體中可以被區分出不同層次的自我，因為構造著的自我以及它和被構造的物件之間的構造性關係能夠得到揭示的前提是有一個比它更高的自我在進行著反思或者說，現象學還原，這個進行著反思或現象學還原的自我與構造著自我屬於同一個主體，但是它們之間在構造之功能上卻存在著現象學的本質區別。因此，現象學還原的理論必定將同一個主體之間的不同的自我層次的問題視為其根本問題。胡塞爾從二十年代中期系統討論心理學道路以來，就極為重

³⁰ 胡塞爾：《第一哲學》（下卷），頁 234。

視這一問題，他將這個問題表述為自我的分裂（*Ichspaltung*）。³¹ 這種在自身反思中產生的自我的分裂則進一步導致對無興趣的旁觀者（*uninteressierten Zuschauer*）或者不參與的旁觀者（*unbeteiligten Zuschauer*）的設定，³² 無興趣或不參與正是進行懸擱的自我（與世間自我相反）對世間生活的無興趣或不參與，無興趣的現象學自我和有興趣的自然態度中的世間自我正是在同一個主體中的分裂。在《危機》的第二條道路（心理學道路）中（以及在所有討論心理學道路的文獻中），胡塞爾將無興趣的旁觀者的設定視為心理學道路的基本方法特徵。^{33,34} 可以說，沒有對同一主體中的不同層次的自我的區分以及對無興趣的旁觀者的理論設定，就無法在理論上合法地提出懸擱和還原的問題。正如胡塞爾全集 34 卷「現象學還原」的編者魯夫特（Sebastian Luft）所言，在這裡重要的不是「現象學中的不同道路，而是在這些道路中冷漠的旁觀者如何能建立起來。這就是現象學還原的現象學的課題。」³⁵

³¹ 胡塞爾：《第一哲學》（下卷），頁 142、147；《笛卡爾沉思》，頁 71；Hua XXXIV, p. 11, 42, 46, 75.

³² 胡塞爾：《第一哲學》（下卷），頁 140；Hua XXXIV, p. 46.

³³ 順便提一下，《危機》中將 *uninteressierten Zuschauer* 譯為冷漠的旁觀者似乎稍微有些用力過猛，實際上胡塞爾用這個詞僅僅想要表明實行懸擱和還原的自我從世間的興趣中抽離出來，以便使世間自我及其世界的構造關係成為課題，這離「冷漠」還有不少距離；另外「興趣」一詞恰恰是胡塞爾生活世界現象學的構造分析的重要概念（參見：Husserl, Hua XXXIX, p. 307.），使用無興趣來對應興趣，正好可以體現出胡塞爾思想體系中的構造和懸擱（還原）的對應，因此，無興趣的或不感興趣的旁觀者也許是更好的譯法。

³⁴ 胡塞爾：《危機》，頁 281。

³⁵ Sebastian Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie* (Dordrecht: Kluwer academic Publishers, 2002), p. 106.

生活世界的道路由於主要關注的課題是「生活世界和生活世界中的物件之主觀給予方式的這種『如何』」，³⁶ 因而它無法將本質上是在處理不同層次的主體之間的關係的懸擱和還原系統地納入自己的課題領域中，正因為此，在生活世界的道路中，胡塞爾在討論懸擱和還原問題的時候，實際上已經離開了生活世界的課題域，而進入到心理學道路的討論多重自我的關係的課題域中：儘管從對世界的自然興趣中的生活轉向一種「無興趣的」觀察者的態度的過程中已經獲得了生活世界這一整體的課題領域，³⁷ 但是卻出現了一些主觀性的悖論，即對世界來說是主觀的東西，同時又是世界中客觀的東西，³⁸ 最終，與心理學的道路一樣，胡塞爾在生活世界的道路中認為只有通過第二次懸擱來還原到那個絕對唯一起作用的超越論自我才能克服這個多個自我的悖論。³⁹

心理學道路作為更根本的道路也與胡塞爾對心理學的獨特規定有關。當胡塞爾在使用「現象學的心理學」這樣的術語的時候，他所謂的心理學就既不是洛克意義上的經驗心理學，也不是現代的實驗心理學或者其他任何將自身標識為心理學的心理學，而是在徹底的觀念論意義上的對精神性事實（這裡的精神是去除了自然－精神二元對立後的精神）進行的普遍研究。在這個意義

³⁶ 胡塞爾：《危機》，頁 173。

³⁷ 同前註，頁 211。

³⁸ 同前註，頁 216。

³⁹ 同前註，頁 226。

上，心理學是精神科學，並且是「一門關於精神事實的普遍形式與法則的科學」，⁴⁰ 並且，由於客觀世界「無非即是精神世界」，⁴¹ 因而世界及其中的所有事物「都被包含在主觀之物的總體中」⁴² 而成為心理學的課題。這實際上是在說，現象學的心理學能處理一切的課題，其處理的課題的範圍之廣，和超越論達到的範圍是一致的。由此，至少可以從一個方面去理解，為什麼胡塞爾始終強調現象學的心理學和超越論的現象學的平行性：它們所面對的課題是完全一致的，導致它們的區別的完全是自我所採取的態度，即心理學態度和超越論態度的不同。

既然現象學的心理學的課題領域如此廣泛，其課題當然也包含本質上屬於生活世界道路之課題的生活世界，在這個意義上，並且綜合前面關於非笛卡爾式的道路的關係的闡述，可以認為，生活世界的道路應該是作為根本的心理學道路的一個補充，而不是相對於心理學道路的一個獨立道路。在晚期胡塞爾對《危機》中生活世界和心理學兩條道路的相關論述進行了修改，他明確指出：以世界為課題的哲學家也必須實行一種心理學，哲學家必須返回到自身，返回到那個進行哲學活動的主體。⁴³

⁴⁰ 胡塞爾：《現象學的心理學》，頁 65。

⁴¹ 同前註，頁 61。

⁴² Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, hrsg. Reinhold N. Smid (Dordrecht: Kluwer academic Publishers, 1993) (下文簡稱 Hua XXIX), p. 186.

⁴³ Husserl, Hua XXIX, p. 169.

三、還原與心性實踐

現象學還原是一種理論活動還是實踐活動呢？

現象學還原就其想要一般地、普遍地以實踐現象為課題而言，當然是一種理論活動。為了區別於一般的理論態度，胡塞爾稱普遍懸擱為新的理論態度。⁴⁴ 但是，正是這種去視域的普遍懸擱的新的理論態度導致了胡塞爾在解釋他的超越論現象學的觀念時產生了一種根本性的困難：普遍懸擱通過去視域的方式終止了自然的實踐態度，同時進入了超越論的現象學領域。但是之後呢？自然的實踐生活就此停止了嗎？

胡塞爾一再地強調懸擱絕沒有完全回避自然的實踐生活，相反，「哲學家在進行懸擱時也必然會『自然地體驗到』自然生活」。⁴⁵ 但是，將自然生活作為現象來進行體驗和實際地進行自然生活，是完全不同的。胡塞爾當然可以說，通過懸擱我還能體驗到自然生活，但真正重要的是：通過懸擱，我是否還能實際地進行自然生活？根據胡塞爾對普遍懸擱的理解，只要我們真正實行了普遍的懸擱，就已經取消了自然生活所賴以進行的視域，也就終止了自然生活的可能性。但是這就導致了一種根本性的荒謬：懸擱徹底地終結了我作為人的自然生活。為了避免這種荒謬，另一種可能的解釋是：儘管此時我們實行了普遍的懸擱，但

⁴⁴ 胡塞爾：《危機》，頁184。

⁴⁵ 同前註，頁214。

是我們隨後可以放棄它以便回到自然的實踐態度中來。但根據胡塞爾，懸擱「當然地被認為是一種我們斷然決定採取的習慣的態度。因此決不是一種短暫的和偶然地個別重複的活動」。⁴⁶ 因此這種解釋也沒辦法避免最終的荒謬。這恰恰是普遍懸擱導致的荒謬。

為了避免荒謬，胡塞爾對懸擱的方法進行了原則的修正。⁴⁷ 就是說，懸擱不再被看作一上來就對世界的有效性的徹底放棄，而是在保持這種有效性的前提下，理解這種有效性之起作用的各個層次以及各種方式：

現在這種方法要求，自我從它的具體的世界現象出發，系統地進行回溯，與此同時在其具體性中，在由其諸基本層次，其諸極其複雜的奠立有效性的活動的系統中，認識自己本身，認識這個超越論的自我。⁴⁸

這就是說，在其有效性中進行生活實踐的自我總已經發生作用，懸擱的目的不是去終止這種作用，而是去理解這種作用。魯夫特在類似的意義上認為，在正確的意義上被實施的懸擱「是防禦型的：懸擱不允許被理解為對世界的毀壞」。⁴⁹ 總而言之，實

⁴⁶ 同前註，頁 182。

⁴⁷ 同前註，頁 226。

⁴⁸ 同前註，頁 227。

⁴⁹ Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie*, p. 106.

踐的自我在任何意義上都已經先行地被給予，不可能通過對它的終止或跳躍而只能通過對它的發現和保持才能獲得真正的超越論的自我。在這個意義上，「我作為超越論的我，甚至與在世間人的我是同一的」。⁵⁰

如何更深入地理解超越論的我和世間的我的同一性呢？在《危機》中胡塞爾並沒有展開這個問題，但是在其現象學還原問題的相關手稿中，胡塞爾對此有詳細的討論。胡塞爾區分了自然態度和超越論態度中的不同層次的自我。第一個層次是：在自然態度中的超越論自我和在超越論態度中的超越論自我；第二個層次是：自然的自我和超越論自我。⁵¹ 但是，這種區分中仍然包含著很多模糊之處。什麼叫做「自然態度中的超越論自我」？它和第二層次的自然的自我究竟該如何區分？自然態度中的超越論自我和超越論態度中的超越論自我又該如何區分？胡塞爾的回答是，實行著自然態度的自我是超越論的自我，在自然態度中被給予的自我是通常意義上的自然的自我，它們是不同的。⁵² 不同在於，前者是進行著構造活動的自我，後者是前者的構造活動所構造的自我。但是在前者所採取的自然態度中，前者又將自己的絕對的構造成就（在超越論的觀念論的意義上）理解為僅僅是作為自身構造成果的後者的有限的意向性成就（在意向心理學的意義

⁵⁰ 胡塞爾：《危機》，頁 315。

⁵¹ Husserl, Hua XXXIV, p. 157.

⁵² Ibid.

上)，或者說，在自然態度中，超越論自我將自己對世界的**絕對**的構造成就理解為僅僅是自然自我與世界之間的**相對**的意向性關聯。在這個意義上，我們可以理解為什麼胡塞爾那麼執著地要通過現象學的心理學達到超越論現象學：現象學的心理學通過將自己絕對化和徹底化，就達到了超越論現象學。⁵³ 既然實行著自然態度的超越論自我在它所實行的自然態度中將自己理解為自然的自我，那麼這個超越論自我實際上就處在匿名狀態，它必須在超越論態度中才能被揭示出來。因此，在超越論態度中，超越論自我就去除了它的匿名狀態或遮蔽狀態。這就是超越論態度中的超越論自我和自然態度中的超越論自我的區別。但這個區別正好表明它們是同一的，它們的區別只是由於態度的不同所導致的，在自然態度中，超越論的自我恰好被自己視為自然的自我，因而是作為世間人的自我。

正因為超越論的自我和世間自我是同一的，胡塞爾才能將自然的態度和超越論的態度視為「在超越論的人性（*Menschentum*）之內的兩種基本的此在形式」，⁵⁴ 由此，胡塞爾擺脫了笛卡爾式還原的那個作為剩餘物的超越論自我及其純粹意識，而將超越論自我理解為具體的超越論人格，「超越論人格最終是一切行為的擁有者，是『世界』及與之相關的更高層次的觀

⁵³ 胡塞爾：《危機》，頁 314-315。

⁵⁴ Husserl, *Hua XXXIV*, p. 153.

念的擁有者」，⁵⁵ 正是在這個意義上，胡塞爾總結道：

對所有人的人格性、對所有人的意識、以及對來自超越論的認識活動等等的闡明必然展現出一個隱蔽的進行著構造活動的生活，在其中具有深層的、並且本真地構造著世界的各種成就，因而也就展現出不斷地被發現的超越論之物的一個持續世界化（Verweltlichung）的過程。這種世界化無非就是作為以前一直進行著的世界構造，只不過它並沒有被揭示出來，並沒有實際地成為超越論的自身認識。⁵⁶

正如魯夫特所言，超越論的人格儘管在胡塞爾的著作中出現較少，但是卻可以被視為胡塞爾後期著作中的中心概念，因為它表明胡塞爾通過心理學和現象學的平行（或者說：世間自我和超越論自我的同一）來堅持還原的具體化方向，以避免將還原錯誤地解釋為對具體的世界生活的抽象。⁵⁷

但是前述胡塞爾對超越論態度中的超越論自我和自然態度中的超越論自我的區分還存在一個問題：這裡難道不是還少了一個實施著現象學的自我（Phänomenologisierendes Ich）嗎？正是這

⁵⁵ Ibid., p. 453.

⁵⁶ Ibid., p. 459.

⁵⁷ Ibid., p. S.L.

個自我在進行著現象學還原，然後才在超越論態度中揭示出在自然態度中匿名的超越論自我。因此實際上不是應該區分出三個層次的超越論自我——被自然態度認為是世間自我的匿名的超越論自我，在超越論態度中揭示出來的去蔽的超越論自我以及進行著超越論還原的超越論自我——嗎？但這種區分實際上是對超越論自我的抽象化和理論化，它假定了一個最終的完善的現象學家在進行著種種不同層次的還原，從而將這些不同層次的自我視為其課題。但是胡塞爾在其後期哲學中，在還原的最本真的意義上，拒絕了對還原的這種理論化的理解，他實際上不是將超越論的自我理解為一個能把各個層次的自我變成他的理論課題的那個最高的、完善的自我，而是把超越論自我視為從自然生活出發而不斷自身思義（*Selbstbesinnung*）的、在成長中「自身辯護、自身負責」的超越論人格，這個過程作為還原，就是一種實踐，而非一種理論。正是在這個意義上，胡塞爾的心理學道路儘管受到納托普（Paul Natorp）的《普通心理學》的啟發，但是他仍然批評新康德主義者將超越論哲學僅僅理解為理論哲學意義上的認識論。⁵⁸ 現象學儘管也能通達某種認識論，但「現象學遠超出舊的認識論所片面的強調的領域：自然和邏輯的領域」，⁵⁹ 真正的超越論哲學「以必然的方式規定了我的生活的整體實踐」。⁶⁰ 這種整體

⁵⁸ Ibid., pp. XXVIII-XXIV.

⁵⁹ Edmund Husserl, *Briefwechsel, Band 6. Philosophenbriefe* (Dordrecht: Kluwer academic Publishers, 1994), p. 94.

⁶⁰ Husserl, *Hua XXXIV*, p. 101.

實踐不是為了滿足世間生活中的相對的、個別的、暫時的興趣而採取的實踐，而是正在成長中的哲學家（現象學家）將自己設定為對這些世間的實踐興趣不感興趣的旁觀者、從而以無窮的意志來創建一種新的習性，⁶¹ 以實現「人格的完全轉變」⁶² 的實踐。這種人格的完全轉變首先應當被理解為一種自身認識、自身辯護、自身負責的，因而從根本上是作為自我革新的倫理實踐。但是，在瑜伽行—唯識學的跨文化視角下，就現象學還原作為態度轉變（從自然態度到超越論態度）以及基於態度轉變而來的整體生活的改變而言，它也可以被稱之為本文一開始就提到的實踐現象學的第二種意義上的實踐：即作為心性修習的實踐。

心性修習的實踐很難在西方哲學傳統中獲得一個合適的討論視角，這就是為什麼胡塞爾如此強調還原問題，它在西方現象學界實際上不太被重視的原因。⁶³ 但是這個問題卻是東方佛教心性論傳統中的一個重要而基本的問題。實際上，如果從佛教瑜伽行—唯識學派的「三性（tri-svabhāva）說」來看胡塞爾的現象學還原，就會更容易展現出還原作為心性修習的這個維度。限於篇幅，以下僅對此做一簡要說明。

⁶¹ Husserl, *Hua* XXXIV, pp. 105-106.

⁶² 胡塞爾：《危機》，頁 166。

⁶³ 例如當今著名現象學家莫蘭（Dermot Moran）認為：「我不相信《觀念 I》的偉大之處在於介紹了現象學的還原、懸擱，意向活動—意向相關項等等，相反我堅持其重要突破在於胡塞爾發現了自然態度及其相關項自然世界。」參見：Dermot Moran, “From the Natural Attitude to the Life-World,” in *Husserl's Ideen*, eds. Lester Embree and Thomas Nenon (Dordrecht: Springer, 2013), p. 110.

三性說的第一次出現是在印度瑜伽行派的早期經典《解深密經》中，它是瑜伽行派以空性為根本見地、通過改造中觀派二諦思想而形成的關於根本真實（諸法實相）的學說。⁶⁴ 二諦即世俗諦和第一義諦（勝義諦），⁶⁵ 用胡塞爾的術語來說，分別是在自然態度中看到的真理和在超越論態度中看到的真理。瑜伽行派繼承了中觀派緣起性空的二諦思想，但是特別關注如何從世間的緣起現象出發討論覺悟（轉識成智，對於胡塞爾來說，就是從自然態度轉向超越論態度）的可能性問題，由此發展出三性說。三性的含義，最概括地說，即是指一切現象（諸法）的三種存在形態或層次，它們分別是遍計所執性、依他起性、圓成實性。⁶⁶ 下面將世親在《唯識三十論頌》⁶⁷ 中的三性說與胡塞爾的還原的心理學道路做一個簡單的列表比較：

⁶⁴ 呂澂：《呂澂佛學論著選集》（第4卷）（濟南：齊魯書社，1996），頁2305；工藤成樹：〈中觀與唯識〉，收入高崎直道等著：《唯識思想》，李世傑譯（臺北：華宇出版社，1985），頁310-313。

⁶⁵ 龍樹：《中論》，大正藏，網路資源：http://cbetaonline.cn/zh/T1564_004，檢索日期：2020年1月19日。

⁶⁶ 勝呂信靜：〈唯識說的體系之成立〉，收入高崎直道等著：《唯識思想》，李世傑譯（臺北：華宇出版社，1985），頁310-313。

⁶⁷ 世親：《唯識三十論頌》，玄奘譯，大正藏，網路資源：http://cbetaonline.cn/zh/T1586_001，檢索日期：2020年1月19日。

表2：世親在《唯識三十論頌》中的三性說與胡塞爾的還原的心理學道路

唯識學三性說	現象學還原的心理學道路
遍計所執性：由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。	自然態度中的自然自我的存在設定——世界及其事物的存在。
依他起性 ：依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。	心理學的還原：在保持存在設定的前提下揭示人格自我與世界之間的 動機引發 的意向性關係；超越論的還原：在人格自我與世界之間的動機引發的關係的基礎上，徹底排除心理學還原中帶有的來自自然自我的存在設定。
圓成實性：故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。	現象學的心理學和超越論現象學的平行性；世間自我和超越論自我的同一（更確切地說，相互依賴）

從這個表格中可以看出，依他起性是三性說的中心，遍計所執性的成立本身就依賴於心識的依他起性的作用，同時，圓成實性作為正智所把握到的境界，並不是遠離依他起性而從遍計所執性中通過跳躍達到的，而恰恰是在依他起性的基礎上徹底遠離遍

計所執性的執著而達到的。這實際上是關於轉識成智的心性實踐論。借助三性說的心性實踐論的眼光，我們發現，胡塞爾的還原的心理學道路也具有這樣一種心性修習的實踐論維度：現象學還原也是以人格—周圍世界的動機引發關係為中心，⁶⁸ 這種動機引發的關係已經可以被現象學的心理學所把握，但是這種動機引發的關係仍然隱含著存在設定（主觀和預先給定的客觀的意向性關係），只需要在心理學視域下的動機引發的基礎上徹底去除存在設定，也就是說，實施超越論還原，將預先給定的、獨立於主體的客觀重新理解為主體所構造的客觀、以及將世間自我（自然的自我）重新理解為超越論的自我，由此就獲得了超越論的根本明察：世間自我和超越論自我是同一的，一切都是那個絕對起作用的超越論自我（自然態度意義上的和超越論意義上的）的成就。

基於以上所述，「自然人的存在設定—心理學家的心理學還原—現象學家的超越論還原」就表現為自然人的自身思義（或心性實踐）的次第，因此，至少在心性實踐現象學的角度上看，心理學的還原道路是一條必然的道路。胡塞爾於 1927 年為大英百科全書所寫的「現象學」詞條中指出：現象學的心理學作為入門引導的優越性在於，「超越論的觀點意味著一種對整個生活形式的改變，它完全越出了迄今為止所有的生活經驗，因此，超越論

⁶⁸ 《觀念 II》對這個問題進行了最詳細的研究。參見：Hua IV, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch* (Dordrecht: Kluwer academic Publishers 1991), dritter Abschnitt, Die Konstitution der geistigen Welt.

的觀點由於其絕對的陌生性而必定難以被人理解」，而現象學的心理學則離自然態度和實證科學較近而較容易被接受。⁶⁹此外，徹底的超越論觀點一方面由於實際上僅僅是一個理想而難以達到，另一方面由於它和心理學的觀點的平行性而難以孤立地存在，因此現象學的心理學就不僅僅是一個引導，仿佛它只是一個爬到超越論的頂峰後就可以被撤掉的梯子一樣；相反，由於現象學的心理學一方面與自然的生活相關聯，另一方面與從自然的、非哲學家的人開始的實際進行著的心性實踐相關聯，它應當被視為心性實踐現象學的一個主要的部分，或者說，心理學的還原道路是心性實踐現象學的真正課題。

四、結語

胡塞爾從笛卡爾式的道路向非笛卡爾式的道路的過渡實際上是在以下兩個方面從理論現象學向實踐現象學的過渡：第一、從現象學研究的課題來看，是從以理論現象為課題向以實踐現象為課題的過渡；第二、從現象學—唯識學的跨文化視角來看，是從作為理論性的思維操作向作為實踐性的心性修習的過渡。

對於第一個方面的過渡的討論已經在「生活世界現象學」的大標題下得到了非常廣泛而深入的討論。但是對於第二個方面的

⁶⁹ 胡塞爾：《現象學的心理學》，頁310。

過渡的討論目前仍然非常欠缺，導致這一問題的其中一個非常重要的原因可能是作為心性實踐的還原問題在西方哲學傳統資源中很難找到一個合適的觀察視角。但這個問題是東方（尤其是佛教）哲學的一個非常基本而重要的問題。因此，從佛教哲學的視角來觀察還原問題以及其他現象學問題，對於呈現現象學的更深、更新的維度來說，應當是有所助益的。由於篇幅所限，本文最後僅從瑜伽行－唯識學的視角來對唯識三性說與心理學的還原道路作一個非常簡要的對照。但是實際上在佛教哲學和現象學之間的可交流的方面應該是非常多的，除了唯識學－現象學的跨文化研究之外，在印度和藏傳佛教中的如來藏學、中國的佛性論和現象學的超越論自我理論之間，在禪宗的覺悟觀（不離世間覺）和現象學的覺悟觀（世間自我和超越論自我的同一）之間，應當都具有廣泛的跨文化研究的空間。所有這些都有待進一步的展開和深入。

參考文獻

中文書目

- 工藤成樹：〈中觀與唯識〉，收入高崎直道等著：《唯識思想》，李世傑譯（臺北：華宇出版社，1985）。
- 世親：《唯識三十論頌》，玄奘譯，大正藏，網路資源：
http://cbetaonline.cn/zh/T1586_001，檢索日期：2020 年 1 月 19 日。
- 呂澂：《呂澂佛學論著選集》（第 4 卷）（濟南：齊魯書社，1996）。
- 胡塞爾：《經驗與判斷》，鄧曉芒、張廷國譯（北京：三聯書店，1999）。
- ：《第一哲學》（下卷），王炳文譯（北京：商務印書館，2006）。
- ：《現象學的觀念》，倪梁康譯（北京：人民出版社，2007）。
- ：《笛卡爾沉思與巴黎講演》，張憲譯（北京：人民出版社，2008）。
- ：《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，王炳文譯（北京：商務印書館，2008）。
- ：《論〈覺者喬達摩語錄〉》，劉國英譯，收入杭州佛學院

- 編：《唯識研究》第一輯（上海：上海古籍出版社，2012）。
- ：《現象學的心理學》，游淙祺譯（北京：商務印書館，2017）。
- 海德格爾：《時間概念史導論》，歐東明譯（北京：商務印書館，2009）。
- 勝呂信靜：〈唯識說的體系之成立〉，收入高崎直道等著：《唯識思想》，李世傑譯（臺北：華宇出版社，1985）。
- 龍樹：《中論》，大正藏，網路資源：
http://cbetaonline.cn/zh/T1564_004，檢索日期：2020年1月19日。

西文書目

- Cairns, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976).
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Husserliana XIII, hrsg. Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973).
- . *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana XVI, hrsg. Ulrich Claesges (Den Haag: Martinus, Nijhoff, 1973).
- . *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch:*

Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution,
Husserliana IV, hrsg. Marly Biemel (Dordrecht: Kluwer
academic Publishers, 1991).

———. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die
transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus
dem Nachlass 1934-1937*, hrsg. Reinhold N. Smid (Dordrecht:
Kluwer academic Publishers, 1993).

———. *Briefwechsel, Band 6. Philosophenbriefe* (Dordrecht: Kluwer
academic Publishers, 1994).

———. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass
(1926-1935)*, Husserliana XXXIV, hrsg. Sebastian Luft
(Dordrecht: Kluwer academic Publishers, 2002).

———. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer
Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husserliana
XXXIX, hrsg. Rochus Sowa (Dordrecht: Springer, 2008).

Kern, Iso. *Husserl und Kant* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964).

Landgrebe, Ludwig. "Prinzipien der Lehre vom Empfinden,"
Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 8, H. 2 (1954), pp.
195-209.

———. "The Life-World and the Historicity of Human Existence,"
trans. Deborah Chaffin and Donn Welton, *Research in
Phenomenology*, vol. 11 (1981), pp. 111-140.

Luft, Sebastian. *Phänomenologie der Phänomenologie* (Dordrecht: Kluwer academic Publishers, 2002).

Moran, Dermot. "From the Natural Attitude to the Life-World," in *Husserl's Ideen*, eds. Lester Embree and Thomas Nenon (Dordrecht: Springer, 2013), pp. 105-137.

Sepp, Hans Rainer. *Praxis und Theoria* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber GmbH, 1997), pp. 74-96.

**Non-Cartesian Ways to Transcendental
Phenomenology
——An Investigation Based on Phenomenology of
Praxis**

CHEN, Wei

Faculty of Political Science and Law, Zhaoqing University

Abstract

There are two meanings of phenomenology of praxis, namely (1) the phenomenology of experience-practice and (2) the phenomenology as practice of Mind-Nature. The former interprets the perception of perceptual things and the experience of the living-world as practical activities rather than theoretical knowledge, while the latter interprets phenomenological reduction as willpower and the practice of transforming from the natural attitude to the transcendental attitude rather than the theoretical application of existing methods. Based on the perspective of the phenomenology of Praxis, this paper intends to prove the following points: 1. Husserl's transition from the Cartesian way of phenomenology to non-Cartesian ways means a transition from theoretical phenomenology to the phenomenology of Praxis; 2. In non-Cartesian ways, it's precisely the way of

phenomenological Psychology rather than the way of the life-world that is the more fundamental approach to transcendental phenomenology; 3. Phenomenological reduction can be regarded as a kind of practice of Mind-Nature in the cross-cultural perspective of Yogācāra-Phenomenology.

Keywords: Husserl, Phenomenology of Praxis, Phenomenological Psychology, Non-Cartesian Ways

