

# 自我的本己性质及其发展阶段

——一个来自胡塞尔时间现象学手稿的视角

方向红\*

**〔摘要〕** 胡塞尔发现的意识的“时间视角”现象以及提出的“关系中心说”证明了自我的确凿无疑的存在,范畴直观的方法和时间现象学的思路让胡塞尔不仅“把握”到自我,从而把自我从意识流、意向对象、对象自我、身体以及意识行为中区分出来,而且还为自我本身的展开问题及其“原自我”、“自我”和“我们”三个阶段的划分带来了现象学的洞见。

**〔关键词〕** 胡塞尔;原自我;自我;时间现象学

国内学术界对胡塞尔自我学的关注由来已久,且成果颇丰,但从时间现象学的视角切入自我问题还是非常罕见的。沿着这一方向展开研究并取得理论成果的只有两篇作品:一篇是李云飞先生的论文《从纯粹自我到习性自我——胡塞尔发生现象学的引导动机》,该文强调了内时间意识现象学对于理解纯粹自我向习性自我转变的极端重要性,但并未具体展开其论证;<sup>①</sup>另一篇是倪梁康先生的力作《“自我”发生的三个阶段:对胡塞尔 1920 年前后所撰三篇文字的重新解读》,此文虽然把时间现象学和自我的发生联接起来考察,但如标题所示的那样,其论述依据主要限于胡塞尔在 1920 年前后所写的三篇文字,对于胡塞尔时间研究的重要文献《贝尔瑙时间意识手稿(1917/1918)》(以下简称《贝尔瑙手稿》)和《晚期时间构造手稿(1929—1934):C 手稿》(以下简称《C 手稿》)较少涉及。<sup>②</sup>因而,本文试图推进在这一方向上的研究。下面我将在先验现象学的框架内讨论胡塞尔的“自我”概念,并依据胡塞尔的这两份手稿对自我的特点及其发展阶段进行梳理和申述。

在讨论自我的本己性质及其发展阶段这个主题之前,我们首先要回答一个更为基本的问题:有自

\* 哲学博士,南京大学哲学系教授、博士生导师,210046。本文为国家社科基金重点项目“现象学运动研究”(13AZX015)阶段成果。

① 李云飞:《从纯粹自我到习性自我——胡塞尔发生现象学的引导动机》,《安徽大学学报》(哲学社会科学版)2010 年第 5 期。

② 倪梁康:《“自我”发生的三个阶段:对胡塞尔 1920 年前后所撰三篇文字的重新解读》,《哲学研究》2009 年第 11 期。

我这样的东西存在吗？如果答案像休谟提供的那样，在知觉中并没有自我这样的存在者，那么，这个主题本身便失去了任何意义。令人惊讶的是，一生以研究自我的特性为己任的胡塞尔竟然在《逻辑研究》第一版时期对这个问题也作出了否定的回答。

在第一版中胡塞尔指出，<sup>①</sup>无论是身体性的自我、经验自我主体、精神人格性的自我抑或更高形式的自我，它们的存在都像感知对象一样，实际上都是意识行为的构造成就，这从它们的被感知方式上可以看得出来：我们感知到的仅仅是一些体验复合，作为整体的心灵自我不可能完整地感知，“这个复合与心灵自我的关系类似于一个被感知的外在事物的‘被感知到的那个面’与这整个事物的关系”<sup>②</sup>，换个角度看，它们的许多因素同时显现出来，但却没有被把握到，也就是说，没有被感知到，这与感知对象的本质是完全一致的，即都是一种伪称。不仅自我是被构造的，连自我与其对象之间的关联方式也是构造出来的。离开了自我，意识的构造活动照样可以进行。意识可以通过立义构造对象，可以让对象通过感觉材料而得到直观，可以通过回忆、期待、判断、愿望、爱等形式再现对象或对它进行进一步的制作。如果按照近代哲学传统的说法，<sup>③</sup>自我在把各各不同的感觉材料或意向对象“捆绑”起来并归属于自己这方面起着决定性的作用，那么，意识同样可以担当此任，它就是“心理体验的‘捆索’（Bündel）或交织（Verwebung）”，在这个意义上我们可以说，“意识 = 现象学的自我”<sup>④</sup>。

胡塞尔就是这样把自我消解在意识之中。

可是，在《逻辑研究》第二版中，胡塞尔明确地承认，“在此期间我已认识到，这个自我就是必然的关系中心，或者说，我认识到，不应当因为担心自我形而上学的各种蜕变而对被给予之物的纯粹把握产生动摇”<sup>⑤</sup>。胡塞尔是如何完成这种转变的呢？他自己并没有透露这种转变的具体过程，不过从其论证或描述自我存在方式的文字中我们大致可以归纳出以下几个关节点：第一，在意识流中，我们可以发现意识的各个实项或意向要素，但我们确实找不到一个叫自我的东西的存在，因此，对心灵自我像感知对象那样存在于意识之中的认可必然会导致自我形而上学；第二，但这并不表明自我不以任何方式存在于意识之“中”，恰恰相反，经过现象学还原的自我在摆脱了经验自我或心理学自我的被构造性和超越性设定后成为纯粹的自我，这样的自我虽不在意识流之中，但也不在意识流之外，相对于意识流中的感觉材料以及各种意识行为，它像意向对象一样，是一种超越的存在；第三，这种超越的存在可以纯粹地得到把握。在意识流中我们可以看到这种存在的两个相互关联的特征：一切体验及其复合都由我伴随，一切关系及其交织都汇聚于一个中心。后一个特征比前一个特征更为重要，<sup>⑥</sup>因为前者中的“自我”可以换成“意识”，而后者里的“中心”只能由“自我”担任，意识更多地是一条河流，是包含原素、意识行为和意向对象在内的一个整体；<sup>⑦</sup>第四，意识的视角现象是自我存在的一个有力证明。所谓视角现象，是指质素在滞留和前摄过程中发生的视觉差异现象。具体来说，质素越是靠近原点（原印象）下沉得越快，越是远离原点，则下

①参见[德]胡塞尔：《逻辑研究》（第2卷）第一部分，倪梁康译，上海：上海译文出版社，2006年，第394-399页。

②[德]胡塞尔：《逻辑研究》（第2卷）第一部分，第395页。

③比如康德的说法，“‘我思’必须能够伴随着我的一切表象”。参见康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，第89页。

④[德]胡塞尔：《逻辑研究》（第2卷）第一部分，第398-399页。

⑤[德]胡塞尔：《逻辑研究》（第2卷）第一部分，第398页。

⑥正是在这个意义上笔者认同D. Lohmar对研究者的提醒，承认自我的存在并不意味着胡塞尔向康德意义上的自我的返回。参见D. Lohmar，“自我的历史——胡塞尔晚期时间手稿和《危机》中的‘原-自我’”，<http://www.cnphenomenology.com/modules/article/transfer.php/c7/557/print>。

⑦古尔维奇似乎没有注意到这一点，这使得他得出这样的结论：自我相对于意识而言具有暂时性、可疑性和相对性等特征。参见A. Gurwitsch，“A Non-egological conception of consciousness”，*Philosophy and Phenomenological Research*，Vol. 1，no. 3，1941，p. 338。

沉得越慢;越是靠近原点,质素的滞留点之间的间距越大,越是远离原点,其间距越小。在前摄中我们也会遇到同样的情况。这个现象说明,在意识流的原印象处存在着一个视角或一束目光,它正在观察着对象及其运动方式。这个视角或目光恰恰证明了自我的存在。<sup>①</sup> 视角现象还进一步表明,作为“关系中心”的自我必然是一种点状的或极似的存在,在这个意义上胡塞尔将其称为“自我极”;第五,自我极的这种超越性在其绝对性上要远远高于意向对象的超越性:对象是偶然的、可变的,而自我是必然的、不变的。诚然,没有意向对象的存在,感觉本身便是盲的,但对象可以出错,可以失实,可以为其他对象所替代。与对象的情况完全不同,自我极在体验流中不会出错,不可能失实,永远不可能为其他的自我极所代替,它是一种“绝然”的存在;第六,自我极的这种超越性的另一个重要特征体现在它与意识流中作为实项因素而出现的原素之间保持着一种“绝对的接近”关系。自我不可避免地具有“意识的视角”,它把自身看做“零点(Nullpunkt)”<sup>②</sup>,把原素看做距离自己最近的点,把不断流逝的过去看做越来越远的点。这样,“现在的当下”便是原自我的“原近(das, Urnahe)”<sup>③</sup>。这种“近”不是通常意义上的总是存在着间隙的接近或靠近,而是“绝对的近(die absolute Nähe)”<sup>④</sup>,以至于我们完全有理由把“原自我”和“原非我”看做是原活当下中彼此交织无法区分的两个源泉。<sup>⑤</sup> 我们甚至可以说,自我对体验流的超越性也可以被视为一“物”之两面的关系。<sup>⑥</sup>

看来,作为关系中心的自我的存在是不可避免的。既如此,它有何本己的性质呢? 这些特性可以得到把握吗? 如前所述,胡塞尔在《逻辑研究》第一版中曾以自我的整体性无法被感知而不得不从学理上拒斥任何一种自我的存在。在第二版中,胡塞尔承认,自我始终存在,它不会像体验那样出现后又消失,但它没有属于自己的内容,它的内容完全来源于原素的触发,也就是说,它没有相同之物,也没有不同之物,没有任何“可直观”、可感知、可经验的东西。<sup>⑦</sup> 即便如此,自我也不是一个完全封闭的极点,在它的“绝对的近”处是原素。把原素和自我先抽象地分开,然后再结合在一起研究,这样是否可以达到对自我的把握呢? 我们知道,数学家不是直接面对极限的,而是借助于曲线或自变量的变化来求极限的。同样,现象学家虽然无法直接感知自我,但他可以通过原素和自我之间的关系来把握自我。由于在意识流的进行过程中显现出来的是对象而不是原素和自我,因此,上述方法的实施只能在反思中才能进行。具体而言,在原活当下完成对一个内时间对象的构造之后,我可以在意识中重新升起一道目光,反思刚刚完成的构造过程。这时,尽管我仍无法直接感知到自我,但我会看到,“作为活的自我,它发出行为并经受着触发,这些行为和触发本身进入到时间之中并贯穿时间而绵延

①参见 E. Husserl, Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918), Husserliana 33, hrsg. von R. Bernet & D. Lohmar, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001, S. 72ff. 另可参见方向红:《静止的流动,间断的同一——基于胡塞尔时间手稿对意识之谜的辨析》,《江苏行政学院学报》2011年第6期。

②E. Husserl, Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein, S. 148, Anm. 1.

③E. Husserl, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929—1934): Die C-Manuskripte, Husserliana, Materialien, Band 8, hrsg. von D. Lohmar, Dordrecht: Springer, 2006, S. 292.

④E. Husserl, Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918—1926), Husserliana 11, hrsg. von Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 383.

⑤关于“原自我”和“原非我”之间的关系,详见方向红:《宛如“呼吸、睡眠中的呼吸”——胡塞尔对 Hyle 之谜的时间现象学阐释》,《江苏行政学院学报》2010年第3期。

⑥日本学者田口茂因受勒维纳斯的影响而更进一步把原素看做极端的陌生物并将其置于自我之内:“那种极端的陌生者既不在我之前也不在我之旁,而是在我之内被给予”(见 Shigeru Taguchi, Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl<sup>1</sup>, Dordrecht: Springer, 2006, S. 228)。这显然有违胡塞尔的本意。

⑦E. Husserl, Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein, S. 280.

地展开”<sup>①</sup>，我还会看到，“自我的每一次行为在内容上都是新的……但所有行为（以及触发）的那个同一之点……却赋予这整个的主体之物以一个统一性，而这个统一性没有任何内容的，因此也是不延展的”<sup>②</sup>。显然，借助于原素的这种“绝对的近”，通过反思，我们理解了自我在进入时间前后的状态和特征。对于这种方法，胡塞尔本人也很自信：“只有 < 在 > 事后的反思 < 中 >，只有作为在时间流中消逝的极限，自我才是可把捉的（fassbar），< 并且 > 从自身出发作为把捉的和可把捉的原本自我而得以把捉”<sup>③</sup>。

有人可能会反驳说，无论如何，这种方法只能获得对作为极点的自我的“把握”、“把捉”或理解，而不能获得对它的感知或直观。实际上，只要我们联系到直观以及范畴直观的定义——直观是对空乏意向的充实，范畴直观是对形式范畴的充实——，我们就能进一步断言，这里的把捉或理解正是直观。不过，需要特别指出的是，原素在这里不是以其内容“充实”自我，而是以其不断变化的内容来体现自我本身的这种无内容的同一性，换言之，对自我的直观不是在感性直观而是在范畴直观的意义说的。

通过这种方法，胡塞尔发现，作为极点的自我具有自己的独特性，它与意识中的其他要素是完全不同的。

首先，自我与内时间意识流及其内容根本不同。自我的最重要特征可以在它与意识流和时间的关系中得到呈现。从意识流的角度看，意识流中的所有内容都关联到自我，但自我并不在意识的河流之内：“我们在意识流中首先不拥有的就是自我本身，就是这个同一的中心、这个极，但意识流中的所有内容都关联到这个极”<sup>④</sup>。从时间的角度看，自我处于时间之外，是非时间的或超时间的存在：“自我……作为自我

是‘超’时间的，时间正是因它而得以构造出来的，位于体验领域的意向性之中的时间性以及单个的对象性正是因它而存在的，可它自身不是时间性的”<sup>⑤</sup>。

其次，自我与对象完全不一样。从自我的上述两个否定性的特质——不在意识流之中且超越时间之外——中我们可以看出，自我虽然对立於它的对象，但自我必定处于与对象完全不同的维度上，具有与对象根本不同的存在方式：“因此，在这个意义上它不是‘存在者’，而是一切存在者的对立面，不是对象（Gegenstand），而是一切对象性的原状态（Urstand）”<sup>⑥</sup>。

从现象学的视角看，世界也好，对象也罢，在经过先验还原和本质还原之后都成了一条河流、一条赫拉克利特的河流。虽然我们不能两次踏入同一条这样的河流，但这条河流在变动不居的同时仍然对自我保持着同一，就是说，自我总是有能力让这种变化成为“这同一个变化”。这变动中的“同一个变化”、这变化中的不变的同一物就是对象，它不是客观自在的东西，而是为我而在之物，这意味着，一方面，它是自我的构造成就，另一方面，如果没有自我，对象的存在要么不可能要么毫无意义。<sup>⑦</sup>除了通常意义上的对象外，我们这里所说的对象还包括另外两种与自我极具有特殊关系的对象：作为对象的自我和身体。

自我有一种特殊的性质，它可以通过反思的目光把握自身。当自我极从自身出发反思自身时，自我便一分为二，一个仍是自我极，仍是空洞的点状的存在，另一个是分裂出来的自我，对象自我。前者是“匿名的”自我，是“原自我”，是“原极（Urpol）”，是原初地发挥作用的自我”<sup>⑧</sup>；后者是与原自我相对的我，它摆脱了匿名状态，开辟了通向心理学自我或经验性自我的方

①A. a. O. , S. 287.

②Ebd.

③Ebd. 尖括号内的内容为手稿编纂者所加。

④A. a. O. , S. 277.

⑤Ebd.

⑥Ebd.

⑦以上参见，E. Husserl, Späte Texte über Zeitkonstitution, S. 1-3.

⑧A. a. O. , S. 2.

向和可能性。

与对象自我不同,身体<sup>①</sup>不是原自我通过反思而得到的东西。如果说对象自我更多地属于自我而不属于对象,——尽管对象自我对于匿名的自我来说是作为 Nicht-Ich (非我) 在此的——,那么,身体则更多地属于对象而不属于自我。严格地讲,自我并不存在于身体之中,或者说,身体“并不包含自我于其自身之内”<sup>②</sup>。但是,显而易见,身体与“外在的”物理个体是不同的:身体与自我紧密相联。胡塞尔说,个别的心灵主体与相应的物理个体即身体如此紧密地联合在一起,“以至于它使在空间上并不延展的主体间接地参与了身体在空间中的变动状况,因此也就是说参与了运动的可能性,——尽管它本身并不分享广延”<sup>③</sup>。胡塞尔的意思很清楚,身体在时间和空间中,它与其他身体以及物理对象之间因果地相互作用,这使得位于时间和空间之外、不具有绵延和广延特征的自我通过与身体的联结而进入到世界之中并由此展开与其他同样通过身体而来到世界的自我的交往以及对世界上的物理个体的因果性作用。

当然,如果去掉身体与自我的特殊的联接关系,那么我们也可以说,身体与“外在的”物理对象并无本质的不同,因为后者同样不是独立自存之物,它也与某个在时间之外的观念对象相联结,就是说,它是对观念对象的体现,我们也可以换个角度说,观念之物或一般对象本身通过物理对象获得了自己的“定位和时间 (Lokalisation und Temporalität)”并由此而在世界上获得了表达自身的机会。可是,身体的特殊性是无法消弭的,其原因在于,与身体相联的自

我不是通常意义上的观念,它是观念的源泉,是观念的观念,是创造观念的观念。

最后,自我与意识行为有着不易觉察的根本的差异。在回答如何把握非对象的原自我时,胡塞尔还提出了“生成 (werden)”概念。<sup>④</sup> 原自我或自我极不是一个固定的对象,它总是处于不断的发生之中,它总是在生成着某物、生成着某种完全不同的东西。它不仅感知着、回忆着、期待着、吸引着、排斥着,它还“做事”、“受苦”、“完工”等等。这些行为像“射线”<sup>⑤</sup>一样,最终回溯地汇聚于自我极,就是说,在这些形形色色的生成中,“我们发现了那个极,一个同一者,它自身是非时间的”<sup>⑥</sup>。因此,对这些生成行为的把握就是对原自我的把握。在这个意义上,我们可以说,自我与意识行为并无二致。

可是,严格地说,自我所发出的各种行为与自我本身还是不同的,即使把自我所有的生成行为都叠加起来也不等于自我。这里最关键的原因在于,各种行为都会随着它们所生成的对象一起成为过去,甚至连对象自我也不例外,但原自我却始终停留在现在——非时间模态意义上的现在。胡塞尔也是这样提醒我们的:“我们不要忘记:我的行为执行以及我的执行着的自我都已过去,可我并没有成为过去,我现在依然存在”<sup>⑦</sup>。

从上述对自我的梳理中我们可以看到,范畴直观的方法和时间现象学的思路不仅把自我从意识流、意向对象、对象自我、身体以及意识行为中区分出来,而且还为自我本身的展开方式及其各个阶段的划分带来了现象学的洞见。

①关于身体问题,详见方向红:《从“幻影”到“器官”:胡塞尔 C 手稿中的身体构造学说》,《哲学研究》2012 年第 4 期。

②E. Husserl, Späte Texte über Zeitkonstitution, S. 2.

③A. a. O., S. 384.

④E. Husserl, Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein, S. 278.

⑤E. Husserl, Späte Texte über Zeitkonstitution, S. 188.

⑥E. Husserl, Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein, S. 278.

⑦E. Husserl, Späte Texte über Zeitkonstitution, S. 201.

### 三

对自我发展阶段的划分可以说是众说纷纭,<sup>①</sup>我在这里将其分为“原自我”、“自我”和“我们”三个阶段,这种划分依据的是胡塞尔在《C手稿》中的一段话:“在本我<sup>②</sup>的绝然性中我们有如下基本划分:一、(1)我的生命流与作为一切行为之自我极化的自我同一性”;“(2)本真的人的自我……一个真正的自我,作为自身一致以及自身一致之意愿的人格性的自我”;二、“单子的相互交融,我们的这种双重构造的必然性”<sup>③</sup>。

我们首先来看看“原自我阶段”。我们在上文中一直讨论的作为极点而存在的自我就是原自我,又称“自我极(Ichpol)”。原自我是空乏的、纯粹形式的且自身同一的。胡塞尔还说,它是“匿名的(anonym)”、“隐蔽的(verborgen)”和“非正题的(unthematisch)”,它是“哑的”,因为它面对的是一个“无世界的前域(weltlose Vorfeld)”,它自身属于“前意识(Vorbewusstsein),或者毋宁说,它处于“无意识的黑夜(Nacht des Unbewussten)”中。<sup>④</sup>

然而,原自我并不是一个形影相吊、茕茕孑立的孤独的极点,它有自己的展开方式。我们已经说过,它与作为原素而存在的原非我难分难解地结合在一起。这种结合是如此的紧密,以至于我们可以说,它们之间的距离是“绝对的近”,它们之间具有宛如“呼吸、睡眠中的呼吸”那样的本能关系。也许,我们在这里可以进一步断言,虽然从自我极所发出的各种行为“射线”本身是不含任何内容的,它们所经历的过程

也都完全一样,即都经过前摄、原印象和滞留这三个过程,但如果我们深入到这些行为过程的内部,我们就会发现,这些行为“射线”的“颜色”却是各不相同的,有被动性的,有主动性的,有目的性的,有兴趣性的,有联想性的,有结对性的,有相似化的,等等。它们与原素之间是一种先验本能性的关系,换言之,一种行为的发动与“对象”的显现是自动完成的关系。在这种关系中,我们无法对“射线”及其“颜色”与相应的原素进行分离,例如,我们不可能把被动性的“射线”与主动触发的原素区分开来,我们也做不到从结对性的原素中抽取出结对性的行为。只有在反思性的目光中,我们才能对本能领域中的“行为”与“对象”进行分离,才能揭示出先验本能中那秘而不宣的目标:“先验本能——在某种意义上穿过自我意向性之总体的普遍倾向——持续的普遍的目的论”<sup>⑤</sup>。自我穿过意向性之总体意欲走向哪里呢?返回自身,或者说,让自己醒悟过来。正是在这个意义上,胡塞尔认为,“在原阶段上,自我是带有诸多被遮蔽的本能目标的本能自我”<sup>⑥</sup>。在胡塞尔眼里,在原自我阶段上,不仅自我的清醒这一根本的目标没有得到揭示,而且连自我的每一条“射线”所对应的原素及其展开和构造过程也处于黑暗之中。

只有当原自我及其各个具体行为的目标都从黑暗中醒来,就是说,当原自我通过前摄、原印象和滞留等行为构造出原活当下时,自我才能进入到下一阶段。这时,夜幕退去,白天来临。

接下来我们遭遇到的是“自我阶段”。相对于原自我阶段,我们可以说,在这一阶段,自我走出了匿名状态,成为“正题性的”自我和“清醒

<sup>①</sup>据倪梁康先生的考证,扎哈维(D. Zahavi)、洛马尔(D. Lohmar)以及田口茂(S. Taguchi)等人都对自我的划分提出了自己的观点(参见倪梁康:《“自我”发生的三个阶段:对胡塞尔1920年前后所撰三篇文字的重新解读》,《哲学研究》2009年第11期)。在该文中,作者也提出了自己的发生学分期。

<sup>②</sup>“本我”是对“Ego”的翻译,这里与“自我”(Ich)同义。

<sup>③</sup>E. Husserl, Späte Texte über Zeitkonstitution, S. 19.

<sup>④</sup>以上分别参见, a. a. O., S. 36, S. 187, S. 16, S. 191, S. 352, S. 53, S. 185.

<sup>⑤</sup>A. a. O., S. 260.

<sup>⑥</sup>A. a. O., S. 252-253.

的意识 (Wachbewusstsein)”<sup>①</sup>,它面对的已经是它自己所构造的对象和世界,而它自身也在这种构造对象和世界的过程中成为“存在化的自我 (Ontifizierung des Ich)”<sup>②</sup>,这就意味着,它不再是不含任何内容的、纯粹形式的自我极,而是具有了自己的存在性内容。

在这一阶段,自我如何展开自己?自我如何获得自己的存在性内容?自我真的可以被存在化吗?这些自然都是我们的疑问,因为我们知道,对象的存在是由自我通过存在设定而出现的。在“原活”当下中,自我通过原素在前摄、原印象和滞留的流变设定纯粹形式的对象“作为这个的这个”的存在以及含有实事内容的对象(比如作为“这个”的E0)的存在。的确,在设定对象的同时,自我已经醒来,可自我如何对自身进行存在设定呢?

我们迄今为止所进行的现象学分析从未告诉我们,自我可以对自身进行存在操作。实际上,当自我感知并构造对象时,自我本身常常处于被遗忘的状态。自我在忘却自身的情况下如何又能够对自身进行不断的存在“设定”呢?胡塞尔一直到晚年才开始讨论这一问题。在《笛卡尔式的沉思和巴黎演讲》中,胡塞尔指出,“这个中心化的自我并非空乏的同一极(正如任何对象都不会是空乏的极一样),相反,根据先验发生的规律,这个自我会随着每个从它发出的具有新的对象意义的行为而获得一个新的持恒的特性。例如,如果我在一个判断行为中第一次对一个存在(Sein)和如在(So-sein)做出决断,那么,这个转眼即逝的行为会消逝,但从现在起,我就是而且始终是那个如此地做出了决断的我,我是那个有了相关信念的自我”<sup>③</sup>。自我的行为已经过去,但自我的决断过程以及因此而拥有的信念却沉淀下来成为自我作出进一步行动的基础并在反复强化中成为“习性”

(Habitualität)。显然,自我以一种无意识的方式让自身进入了存在论过程。

在《C手稿》中,胡塞尔从行为和“效应 (Geltung)”的关系出发对自我的存在化问题作了更为明确的阐明并籍此让我们惊鸿一瞥一个奇特的现象。自我所发出的各种行为,如肯定、怀疑、否定、取消等等,以及各种态度,如确定、应该、也许等等,在发生和展开的同时产生了“效应”。具体的行为或态度总会终止,但不再执行这种行为或态度的行为本身不会消失。我们知道,原印象在意识中不停地沉入过去,但它同时又以滞留的方式被保持在当下。与此类似,过去的行为一方面也在意识流中不断地下沉,但另一方面它同时也以变样的方式“滞留”在当下。现在,尽管我不再朝向过去的行为,但它不仅驻留在作为主体的我这里,它还在新的行为那里发生作用,参与新的行为奠基,甚至使具体的行为和现在的源点成为可能。<sup>④</sup>这就是行为的效应。在它已经发生后,它便作为习性固化在自我之中,并最终形成“人格”,让自我成为完全存在化的自我,同时也成为“正题的自我”和“清醒的自我”。

如同原印象在滞留中不断地失实一样,自我对行为的效应的把握也会越来越松散,最终消散进虚无(Nichts)。对效应来说,虚无是一种什么样的状态呢?胡塞尔指出,这是一种极限状态,在这种状态中,行为的效应“不再起作用但仍被意识到,仍在把握之中”<sup>⑤</sup>。效应所沉入的这种状态实际上就是一种无意识的状态。但是,应该注意的是,这并不意味着,效应在自我中已经被完完全全抹去,它对自我的影响可以用零来指示。胡塞尔通过一个不是假设的假设告诉我们,在我们清醒的行为之下是一个被遮蔽的王国,一片沉淀下来的无意识的领地,它是

①A. a. O., S. 184.

②A. a. O., S. 187.

③转引自倪梁康:《“自我”发生的三个阶段:对胡塞尔1920年前后所撰三篇文字的重新解读》,《哲学研究》2009年第11期;又见E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana 1, hrsg. von S. Strasser, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991, S. 100-101. 强调形式为原作者所加。

④参见, E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, S. 311-313.

⑤A. a. O., S. 313.

清醒行为的基础并贯穿其中：“设若这种保持、这种作为意向变样而或多或少远去的或被遮蔽的存在得到澄清，那么，我们在其中便会有一种沉淀，这种沉淀穿过整个清醒状态，当然 < 也 > 穿过整个清醒状态的综合系统”<sup>①</sup>。

这种潜在的效应既然在自我中不可能被彻底地抹去，那么，它势必会突破身体的界限，在自我与身体分离之后依然被保存下来。有没有这种可能呢？如前所述，原自我位于时间之外，它正是通过身体的广延而在世界上获得了时间和空间的定位。自我的各种行为及其效应是属于自我的，与身体无关，因此，自我在摆脱身体之后，行为及其效应应该仍然留在自我之中，哪怕是以虚无的方式。胡塞尔也对这一问题作了思考，他承认，“只有当身体有机地存活着，一个人才存在；可是，我并不是我的身体，每一个人都这样。我在身体中起作用。如果身体瓦解，我就不可能起作用了，对任何从这种可理解的起作用出发把我看做共在者的人来说，我都不存在了。没有了身体，我就不可能对世界上的事物产生作用，也不可能进行告知、言说或书写等等；可是，我越过了身体的界限”<sup>②</sup>。越过了身体界限的自我当然不可能进行感知和经验了，可它难道不能想象和做梦吗？毕竟行为的效应并没有消逝，尽管是以被遮蔽的方式潜存在自我那里。胡塞尔推断说，“也许”，“我的人的习性、我的信念、效应，其中也包括对我有效的世界本身”都“被锁闭在我之内，无法被激活，以便进一步进入世界的活动中”。这种“锁闭”仅仅意味着，那些尚处于遮蔽之中的习性“始终未被唤醒”<sup>③</sup>。按发生现象学之理来说，未被唤醒，不等于它不能进行想象或做梦等构造活动。

如果我们撇开身体来看自我，来看自我的行为及其效应，那么我们便会像胡塞尔那样发现，在自我这里——胡塞尔有时将其称为“内在灵魂的个体形式”——存在着一种与绵延相类似的东西，即在绵延中类似于过程的东西，其中有流动着的持续的进程，有当下、过去和未来；在意识体验的连续的进程中，自我“保持（*verharrt*）”为在体验中的同一者并获得了相对“持守”（*verharrende*）的特性；这些不是体验，而是在体验中“表现出来”的东西；自我有时会持守其特性，有时会发生变化，但从其意义和类型而言完全不同于物理性物体的持守和变化。<sup>④</sup>

人们常说，如烟往事诸忘却。是的，他人、对象以及各种事件与行为相比都更加依赖于身体和世界，当自我脱“身”离“世”时，所有这些对象性之物都失去了依托而不知所终。可行为及其效应不同，它们发自我，在经历对世界的体验、构造和决断等等之后又以信念、习性等形式沉淀在“内在灵魂”之中，形成作为“灵魂之‘本体（*Substanz*）’”的“人格”<sup>⑤</sup>。它们本身既不是行为，也不是体验，而是将来可以通过行为或体验“表现出来”的东西。<sup>⑥</sup>在某种意义上我们可以说，这是心灵的“广延”，因为这些与行为相关但本身不是行为的东西在自我中沉淀“堆积”起来，形成了似乎有“广度”和“厚度”的存在。当然，心灵的“广延”只是一个比喻的说法，它根本不同于物理意义上的广延。也许汉语中的“个性”、“悟性”、“慧根”、“德性”、“气质”、“禀赋”和“境界”等词汇可以更好地描述这种新的存在方式。<sup>⑦</sup>

可以肯定的是，各种习性和信念不是杂乱

①A. a. O. , S. 376. 尖括号内的文字为引者所加。

②A. a. O. , S. 442.

③A. a. O. , S. 442 - 443.

④参见, a. a. O. , S. 386 - 387.

⑤胡塞尔曾明确地指出：“灵魂的‘本体（*Substanz*）’的本质形式是人格”（E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, dritter Teil, *Husserliana* 15, hrsg. von I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 342）。

⑥正是由于它的将来维度，有学者与胡塞尔一起把习性归结为“潜能性”或“可能性”的一种（参见 W. Bergmann & G. Hoffmann, *Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl*, in *Husserl Studies* 1984 (1), S. 298）。

⑦如何对自我的这种存在方式进行现象学的描述和分类，这是现象学面临的新的任务。胡塞尔从时间现象学上给出了它的发生机制，但他本人并未剖析存在化自我的横截面，也没有指出其所蕴涵的不同的发展阶段或“年轮”。中国传统文化，尤其是传统哲学，在这方面具有西方哲学所无法比拟的优势，应该为现象学所借鉴。



无章地沉淀在自我之中,它们之间是相互影响且按一定方式构成层次分明的沉淀层。不同的沉淀层面之间显然也处于不同层次的时间之中。在这里我们遭遇到一种完全不同于胡塞尔所谓的内时间意识意义上的时间。在内时间现象学意义上,自我或意识虽然表现为一种“拟时间”,但实质上它是超越时间之外的存在,时间性之物以及世界本身都是它的构造性成就;而在存在化的自我这里,不同的沉淀层表明自我不同的“成长”或“觉醒”阶段,这些阶段内在于自我之中,把自我的“超时间”或“拟时间”的特征转变为时间性的发展。值得一提的是,自我通过沉淀获得时间的方式不同于自我通过身体在世界中的定位进入时间的道路,由此带来的理论上的后果也不一样。后者揭示的是对象乃至世界的显现过程,自我虽然也通过身体在其中得到了定位或个别化,“可是这种形式的个别化当然并不存在于灵魂本身当中,也不存在于世界灵魂的大全中”<sup>①</sup>;而前者端出的则是自我

本身的时间性历程,这种历程恰恰位于灵魂之中,——胡塞尔将其称为“内在灵魂的时间”<sup>②</sup>。

然而,自我或“内在灵魂”并不是孤独地在时间中展开自己的,它总已与其他自我或“灵魂”形成了一种共在的关联。胡塞尔说,“虽然欠缺本己的空间作为时间上共存的形式,但灵魂并不缺少共存的形式,只是可能很难描述”<sup>③</sup>。这种共存的形式就是自我发展的第三个阶段——“我们阶段”。

这是自我展开的新的阶段。这一阶段涉及自我与他人、“单子共同体”、“灵魂之大全”以及唯我论与共在形式的关系等问题,由于本文的主题所限,我们将另文讨论。这里需要提及的一点是,这里的阶段划分只是一种理论上的抽象,没有第二阶段的自我的觉醒,第一阶段是无法得到揭示的,而自我觉醒的同时就已蕴含了与其他自我的共在。

(责任编辑:杨嵘均)

## The Nature and Evolution of Husserl's Concept of "I": Viewed from His Manuscripts of Phenomenology of Time

FANG Xiang-hong

**Abstract:** The phenomenon of “perspective of time” of consciousness discovered by Husserl and the theory of “center of relations” put forward by him demonstrate the undoubted being of “I”. The method of categorical intuition and the thinking way from the phenomenology of time let Husserl not only “grasp” “I” and therefore distinguish “I” from the stream of consciousness, intentional objects, objectified “I”, body and acts of consciousness, but also shed phenomenological insights onto the problem of the development of “I” and its division into three phases as “primary I”, “I” and “we”.

**Key words:** Husserl; Primary “I”; “I”; phenomenology of time

①E. Husserl, Späte Texte über Zeitkonstitution, S. 387.

②A. a. O., S. 388.

③Ebd.