

作為萊布尼茨主義者的胡塞爾 ——論胡塞爾的超越論現象學何以是單子論

朱 剛

中山大學哲學系

摘要

胡塞爾曾一度被視為笛卡爾主義者。這一形象主要是由《觀念 I》和《笛卡爾式的沉思》所刻畫。但事實上，胡塞爾越到後期越在某種意義上告別了笛卡爾主義，而走向萊布尼茨的單子論，並在這個意義上逐漸成為一個萊布尼茨主義者。這一點即使在《笛卡爾式的沉思》中也已充分表現出來：他在該書第五沉思中明確將作為「超越論的存在領域」的「交互主體性」稱為「單子論的交互主體性」或「單子共同體」，將他的「現象學的超越論的觀念論」稱為「單子論」，並承認這是「對萊布尼茨形而上學的刻意模仿」。本文即是通過對胡塞爾單子本我及其具體性的分析，通過對單子本我的原初的交互意向性的揭示，表明胡塞爾的超越論現象學在何種意義上是一種單子論。本文嘗試證明，胡塞爾的最終形象並不是一個笛卡爾主義者，而是一個萊布尼茨主義者。

投稿日期：2020.05.09；接受刊登日期：2020.06.19

《現象學與人文科學》第 10 期 (2020)：045—080

《現象學與人文科學》第 10 期

關鍵詞：胡塞爾、萊布尼茨主義者、單子、本我、交互意向性

作為萊布尼茲主義者的胡塞爾 ——論胡塞爾的超越論現象學何以是單子論

一度，胡塞爾（Edmund Husserl）的標準形象曾經是一個笛卡爾主義者。這一標準形象主要是由《觀念 I》和《笛卡爾式的沉思》所刻畫。

但其實，也正是在《笛卡爾式的沉思》中，胡塞爾的另一種形象——作為萊布尼茲主義者或單子論者的胡塞爾——就已經在其終點處登場了：在該沉思的最後一個沉思即「第五沉思」中，那被視為「超越論的存在領域」¹或「最初的存在」的交互主體性被明確冠以「單子論的交互主體性」或「單子大全」的稱呼，²而胡塞爾自己也確認他的「現象學的超越論的觀念論」曾表明自己是一種單子論，並承認這種單子論是「對萊布尼茲形而上學的……刻意效仿」。³如果再進一步訴諸於胡塞爾三卷本《交互主體性現象學》，尤其是其第二、三卷，以及其他後期著作或手稿，我們就會發現，胡塞爾的這一萊布尼茲主義者的形象愈發明

¹ 「第五沉思」的標題即是「對作為單子論的交互主體性的超越論的存在領域的揭示」。胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，張廷國譯（北京：中國城市出版社，2002），頁 121，標題翻譯有改動；參見 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991) (以下簡稱 Hua I), S. 121.

² 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 213；Hua I, S. 182.

³ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 205；Hua I, S. 176.

顯：比如他曾說他的「超越論的本我學」被擴展為「絕對的單子論」，⁴ 甚至明確說「現象學就導向了由萊布尼茨在天才的洞察中所預見到的單子論。」⁵ 等等。顯然，這一形象與其標準的笛卡爾主義者的形象相去甚遠。

所以，如果非要用近代哲學的一個人物形象來表徵胡塞爾的最終形象的話，那麼與其說他是笛卡爾主義者，毋寧說是萊布尼茨主義者，⁶ 或更直接地說單子論者。但這一點，即胡塞爾尤其是後期的胡塞爾在何種意義上可視為萊布尼茨主義者，在現象學界尤其是中文的胡塞爾研究界，並沒有得到足夠重視，⁷ 本文的任務即是對此做一初步梳理與探討。

⁴ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第二卷，王炳文譯（北京：商務印書館，2018），頁 356，中譯文稍有改動（Intersubjektivität 在該中譯本中被譯為「共主觀性」，本文皆譯為「交互主體性」）；參見 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Husserliana XIV, Hrsg. von Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973) (以下簡稱 Hua XIV), S. 244.

⁵ 胡塞爾：《第一哲學》下卷，王炳文譯（北京：商務印書館，2013），頁 263，強調為原文所有，譯文有改動；參見 Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, Hrsg. von Rudolf Boehm (Haag: Martinus Nijhoff, 1959) (以下簡稱 Hua VIII), S. 190.

⁶ 蘭德格雷貝（Ludwig Landgrebe）曾有一篇著名論文：〈胡塞爾告別笛卡爾主義〉，羅麗君譯，吳俊業校，收入倪梁康主編：《面對實事本身——現象學經典文選》（北京：東方出版社，2000），頁 511-568。這裡我們可以接著說：胡塞爾的現象學歷程是從「笛卡爾主義走向萊布尼茨主義」。

⁷ 國外曾有一些研究萊布尼茨對胡塞爾現象學的影響，如 Herman L. van Breda 的論文〈萊布尼茨對胡塞爾思想的影響〉（“Leibniz’ Einfluss auf das Denken Husserls,” in *Akten des internationalen Leibniz-kongresses, Band V, Geschichte der Philosophie* (Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, 1971), SS.124-145）；以及 Walter E. Ehrhardt 的論文〈胡塞爾現象學對萊布尼茨的接受〉（“Die Leibniz-Rezeption in der Phänomenologie Husserls,” in *Akten des internationalen Leibniz-kongresses, Band V, Geschichte der Philosophie* (Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, 1971), SS. 146-155）。中文學界如方向紅教授也曾對胡塞爾的單子論與萊布尼茨的單子論之間的關係做過較為深入的研究，但尚未進一步就後期胡塞爾是否可以視作一個萊布尼茨主義者這一問題展開充分討論。參見方向紅：《時間與存在——胡塞爾與海德格爾現象學的基本問題》（北京：商務印書館，2014），頁 145-162。

一、萊布尼茲「單子」的基本特徵

由於胡塞爾後期極為自覺地用萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz）的「單子」刻畫他的「本我」概念，用萊布尼茲的單子論來稱呼他的超越論現象學，所以我們首先要對萊布尼茲的「單子」的基本特徵作一描述。

萊布尼茲是近代哲學中重要人物。雖然胡塞爾早在 1887 至 1897 年這段時期就已關注萊布尼茲並受其影響，但那時胡塞爾所感興趣的主要是萊布尼茲的數學和邏輯學（畢竟胡塞爾本人那時主要的興趣也是在數學與邏輯學上），而對其形而上學著作尤其是那些關於單子論的文本，胡塞爾並無興趣更未曾深入研究。⁸即使在轉向現象學後的最初十餘年，胡塞爾雖也偶爾提到或使用萊布尼茲的單子概念，⁹但對於單子論本身與其現象學可能具有的隱秘關聯，胡塞爾也並沒有意識到。所以胡塞爾本人在《觀念 I》中談到他的現象學與近代哲學的關係時，對萊布尼茲一度忽視。他說：「現象學可以說是一切近代哲學的隱秘的憧憬。具有令人驚異的深刻性的笛卡爾的基本性思考已迫近現象學；然後它

⁸ Van Breda, "Leibniz' Einfluss auf das Denken Husserls," *Akten des internationalen Leibniz-kongresses, Band V, Geschichte der Philosophie*, S. 142.

⁹ 比如胡塞爾曾在 1911 年發表的《哲學作為嚴格的科學》中提到過「單子」概念，他在那裡說到：「心理將自身劃分到（這個說法只是比喻，而不是在形而上學的意義上）各個單子之上……。」（胡塞爾：《哲學作為嚴格的科學》，倪梁康譯（北京：商務印書館，1999），頁 31。）但那時，胡塞爾顯然還沒有像他後期那樣用「單子」來刻畫他的「本我」概念，或者說，那時他還沒有把「單子」變為他自己的概念。

又出現在洛克學派的心理主義中；休謨幾乎踏上了它的領域，但失之於盲目性。而第一位正確地瞥見它的人是康德，他的最偉大的直觀，只有當我們通過艱苦努力對現象學領域的特殊性，獲得其清晰認識以後才能充分理解。」¹⁰ 這段著名文字點明了胡塞爾對其現象學與近代哲學之關係的自我理解。這裡提到了笛卡爾、洛克、休謨、康德等近代哲學大家，但對同屬近代哲學之巨擘的萊布尼茨卻隻字未提，由此可見萊布尼茨對當時胡塞爾影響甚微。但要注意的是，這段文字出自胡塞爾 1913 年的《觀念 I》，眾所周知，那時胡塞爾就是一個典型的笛卡爾主義者。但隨著胡塞爾後期轉向超越論的交互主體性現象學，情況發生了明顯的變化：萊布尼茨哲學尤其是其單子論對其影響日益深入，單子或單子論越來越頻繁地出現在他的手稿與著作中，以至於他開始把本我稱為單子，把自我共同體稱為單子大全或單子共同體，最終把超越論的交互主體性現象學稱為單子論。¹¹ 就此而言，我們可以把胡塞爾的現象學看作是一個從笛卡爾主義逐漸走向萊布尼茨主義的歷程。

但這一歷程何以可能？單子何以可能用來稱呼「本我」？現象學何以表明自己是單子論？欲回答這些問題，我們首先須考察

¹⁰ 胡塞爾：《純粹現象學通論》，李幼蒸譯（北京：商務印書館，1992），頁 160-161。

¹¹ Van Breda 認為，胡塞爾正是從 1914 年開始對萊布尼茨的單子論發生興趣。並且，「胡塞爾 1914 年開始深入研究的萊布尼茨單子論的思想和術語正好直接為胡塞爾對交互主體性的研究提供了極富價值的術語體系和總體理論。」（Van Breda, "Leibniz' Einfluss auf das Denken Husserls," *Akten des internationalen Leibniz-kongresses, Band V, Geschichte der Philosophie*, S. 144.）

一下萊布尼茲對單子的論述，以勾勒出單子的那些能將其與胡塞爾的「自我」或「本我」聯繫起來的基本特徵。

首先，單子具有單純性與個體性。這是單子的首要特徵。萊布尼茲《單子論》的第一條劈頭就說：「我們在這裡將要討論的單子，不是任何別的東西，只是一種構成複合物的單純實體，所謂單純，就是沒有部分的意思。」¹² 所以單子是單純實體，沒有部分，不可分。這就是單子的首要特徵：單純性與個體性。正是這一點可以使單子在形式上迅速過渡到胡塞爾的自我概念，因為自我首先也正是一個單純的個體。

其次，單子的具體性與異質性。單子雖然是單純的、個體性的，卻又並不因此是一種空洞、同質的同一性，相反，萊布尼茲認為，每個單子都有其各自不同的具體內容，因而是相互異質的單子。這是單子的第二個特徵。這些使每個單子相互區分開來的具體內容，在萊布尼茲看來，就是單子的內在性質和活動。¹³ 而這些內在的性質和活動，又「並非任何別的東西，而無非是它的各種知覺和它的各種欲望。」¹⁴ 所以，每個單子都充滿各自不同的知覺、欲望、活動，因而是有其具體意識生活的異質性單子。¹⁵ 下面將會看到，這一特徵對於胡塞爾後期能把他的超越論現象

¹² 《單子論》第1條，參見萊布尼茲：《萊布尼茲後期形而上學文集》，段德智、陳修齋譯，段德智編（北京：商務印書館，2019），頁251-252。

¹³ 《單子論》第8條。萊布尼茲：《萊布尼茲後期形而上學文集》，頁258。

¹⁴ 萊布尼茲：《萊布尼茲後期形而上學文集》，頁258，注釋3。

¹⁵ 單子的異質性是萊布尼茲實體學說的一項根本原則。見前註。

學標識為單子論來說異常重要，因為正是這一點使得胡塞爾可以用單子稱呼那與作為形式同一性的自我不同的「本我」——在其具體性中的自我。

單子的第三個特徵是它的目的性，即每個單子都是一個包含內在目的的「隱德來希」(Entelechies)。萊布尼茨說：「我們可以把一切單純實體或受造的單子稱作隱德來希，因為它們自身之內即具有一定的完滿性；它們具有一種自足性，能夠使它們成為它們內在活動的源泉，以致可以說是能夠使它們成為無形體的自動機 (des Automates incorporels)。」¹⁶ 正因此，單子作為具有內在知覺、欲望、活動的具體性，其知覺、欲望與活動就不是雜亂無序的，而是有內在目的，並受此目的引導。這一點對於理解胡塞爾的單子的普遍目的論也至為重要，因為胡塞爾的作為本我的單子最終也是一個有其追求目標的欲望系統。不過與萊布尼茨的單子不同的是，胡塞爾的單子本我所追求的目標卻是其他單子，就此而言單子自身並不是自足的。

單子的第四個特徵是其可以相互影響，即具有交互性和相互依賴性。¹⁷ 但是由於「單子沒有可供事物出入的窗戶」，¹⁸ 所以「一個單子對另一個單子的影響只能是觀念性的 (idéale)」。¹⁹ 單子的這一特徵也將為我們如何理解胡塞爾那裡諸單子本我之間的

¹⁶ 《單子論》第 18 條。萊布尼茨：《萊布尼茨後期形而上學文集》，頁 266-267。

¹⁷ 《單子論》第 51 條。萊布尼茨：《萊布尼茨後期形而上學文集》，頁 292-293。

¹⁸ 《單子論》第 7 條。萊布尼茨：《萊布尼茨後期形而上學文集》，頁 256-257。

¹⁹ 《單子論》第 51 條。萊布尼茨：《萊布尼茨後期形而上學文集》，頁 292。

交互性提供頗富啟發的參考：下面將看到，胡塞爾同樣一方面堅持認為諸單子本我的意識生活在實項－實在層面上是相互分離、不可互相進入的，但另一方面又認為它們以意向性的方式相互進入、相互影響，從而處於交互性之中。

單子——就其與胡塞爾現象學的相關性而言——的最後一個特徵，是單子之間相互關係的那種神學－形而上學性，即所有單子都處於上帝建立的前定和諧之中。萊布尼茲說：「在單純實體中，一個單子對另一個單子的影響只能是觀念性的（idéale），而且，也只有通過上帝的干預，才能產生出它的結果，以至於（en tant）在上帝的觀念中，一個單子有理由要求上帝在萬物發端之際規範其他單子時即考慮到它。因為一個單子既然不能對另一個單子產生一種內在的物理影響，那就只有靠這種辦法，使一個單子得以為另一單子所依賴。」²⁰顯然，在萊布尼茲這裡，單子之間並不是相互漠不相關，而是處於必然的相互性之中，但這種相關性在他這裡是由上帝做保的，即通過上帝的「仲介作用」或「干預」而預先確定的，所以是所謂「前定和諧」。²¹ 在胡塞爾

²⁰ 《單子論》第 51 條。萊布尼茲：《萊布尼茲後期形而上學文集》，頁 292-293。

²¹ 萊布尼茲的「前定和諧」既被用來解釋身體與靈魂之間的關係（「沒有什麼比植物和動物的預先生成更加適合於證明我的靈魂和身體之間的『前定和諧體系』了。因為，在這種情況下，物體是受了它的原初結構的推動才在外在事物的幫助下按照靈魂的意志行事的。……我的關於身體和靈魂之間相互關聯的體系就同動物生成的一般意見一樣，是可以理解的。」參閱萊布尼茲：《神正論》，段德智譯（北京：商務印書館，2016），頁 80；《萊布尼茲後期形而上學文集》，頁 314，註腳）；也被用來解釋所有實體之間的關係：「……所有實體之間的前定和諧」（《單子論》第 78 條。萊布尼茲：《萊布尼茲後期形而上學文集》，頁 314）。因此在萊布尼茲這裡，所有單子之間存在著「全面的前定和諧」，見萊布尼茲：《萊布尼茲後期形而上學文集》，頁 314，註釋 2。

那裡我們同樣也會看到：作為單子的本我必然處於一種關聯之中，不過與在萊布尼茨那裡不同的是，這種關聯不再是由上帝的仲介實現，而是由單子之間原本的相互指向的意向性建立起來。同時，萊布尼茨單子論的那種充滿神學—形而上學特徵的前定和諧則正是胡塞爾在效仿單子論以闡發其交互主體性現象學時自覺加以避免的。

在勾勒了萊布尼茨單子的這些基本特徵之後，現在我們可以以此為參照來探討胡塞爾究竟在何種意義上將其「本我」稱為「單子」了。

二、在充分具體化中被看待的本我（Ego）：胡塞爾的單子概念

單子在胡塞爾那裡指自我（Ich），但並不是任意意義上的自我，而是特指作為「本我」（Ego）的自我。所以欲理解單子在胡塞爾那裡的具體含義，首先要梳理一下胡塞爾對自我概念的區分。眾所周知，自我概念的含義及其在胡塞爾現象學中的地位有一個演變，我們這裡無法也無必要對此做詳細討論。由於單子概念主要是在胡塞爾後期現象學中才被用來特指本我，所以我們以最能集中、系統體現胡塞爾後期現象學的《笛卡爾式的沉思》為主要依據討論胡塞爾對單子的理解與運用。在《笛卡爾式的沉

思》中，胡塞爾明確區分出三種不同意義上的自我概念，單子用來刻畫的正是其中一種。

胡塞爾所說的第一種自我指的是「作為諸體驗之同一極的自我」。²² 這種「自我」是一種「極化」(Polarisierung)、一種「綜合」：它「把思維活動的各種特殊的多樣性……囊括起來」。²³ 這一意義上的自我概念是從意識流的統一性甚或同一性方面對自我的規定，因此它保證了每一個不同的意識流各自都是自身同一的統一體。但也因此，這一自我概念就只是刻畫了整個意識生活的形式同一性這個維度，而並沒有含括意識生活或自我本身的全部內容。

所以胡塞爾立刻又補充了第二種意義上的自我，即「作為諸習性之基底的自我」。他寫道：「必須注意的是，這個中心化的自我並不是一個空洞的同一極，而是由於超越論發生——它伴隨著每個從自我發出的帶有某種新的物件意義的行為——的合法則性而獲得一種持續的屬性 (Eigenheit)。」²⁴ 這種「持續的屬性」積澱下來就成為「作為習性之基底的自我」的內容。胡塞爾舉例說，比如我的每一次判斷都會在自我身上留下一個相關的信念，使我成為具有相關信念的我：「直到它被抹掉為止，它都一直是我的信念。只要它是對我有效的，我就能夠重複地『返回』到

²² 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 89；Hua I, S. 100.

²³ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 90；Hua I, S. 100.

²⁴ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 90，譯文有改動；Hua I, S. 100.

它，並且永遠把它看作為是我的信念，看作是我習性地固有的，或者說，我把自己看作……通過這種持久的習性被規定為持續著的自我；同樣，對每一次的決斷，評價的決斷和意願的決斷，也是如此。」²⁵ 這種通過持久的習性而被規定下來的持續的自我，像河床那樣構成了「那些持續著的自我特性的同一基底」，進一步，從如此這般的作為意識河流之「同一基底」的自我中構造出來的，則是「人格自我」：「當自我從自己能動的發生中把自己構造為那些持續著的自我特性的同一基底時，它也就進一步地把自己構造成了一種『持駐的和持續的』人格自我。」²⁶

至此，我們已獲得了兩種不同意義上的「自我」：一種是作為同一極的自我，它像河流的兩岸，把流動的、奔騰不息的意識生活流囊括其中，賦予意識河流以同一性形式。另一種是作為習性之基底的自我，它如同河床，由我們意識生活的各種習性積澱而成，構成穩固的人格自我之主要內容。進一步，胡塞爾又從這兩種自我中區分出第三種自我——本我（Ego）。他說：「從作為同一極和作為習性之基底的自我（Ich）中，我們區分出在充分具體化中被看待的本我（Ego）」，而對於這種具體化的本我，胡塞爾明確地說：「我們打算用萊布尼茨的『單子』（Monade）一詞來稱呼它。」²⁷ 為什麼在同一極自我和人格自我之外胡塞爾還要單

²⁵ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 91，譯文有改動；Hua I, S. 100-101.

²⁶ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 92，譯文有改動；Hua I, S. 101.

²⁷ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 92，譯文有改動；Hua I, S. 102.

獨提出單子或本我這樣的概念？因為在胡塞爾看來，無論是作為同一極的自我還是作為基底的自我，都不足以刻畫在其具體性中的自我或意識生活本身：後者不僅有保障其同一性的河岸（同一極自我）和作為其基底的河床（人格自我），更有奔騰不息的河流本身（具體的意識生活）。所以正是為了刻畫這一作為具體河流本身的自我或意識生活，胡塞爾才從前述兩種自我中又區分出第三種自我，並用「本我」或「單子」來專指它。

就此而言，本我或單子的根本特徵乃是其具體性。它與同一極自我和人格自我的功能不同：如果說，同一極自我是用來解釋自我或意識生活的同一性何以可能，人格自我是用來解釋自我中穩固、持續的人格性向何以可能，那麼單子自我或本我就是用來刻畫具體的意向性生活、解釋意識生活如何通過其意向性而構造物件與世界。所以，單子本我是就其具體的體驗行為、意識生活來看待的自我，它包含意識生活的全部內容，唯有通過這樣一種自我概念才能一方面把握具體的意識生活，另一方面解釋世界何以可能。因此胡塞爾緊接著前面的引文繼續說：「我們在此之上還要補充的是：若沒有本我，自我恰好就不能是具體的；也就是說，自我只有在其意向生活的流動的多種形態中，只有在通過意向生活而被意指的、也許會被構造為為這種意向生活而存在著的諸物件中，才能是具體的。」²⁸ 可見，本我或單子刻畫的是「自

²⁸ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 92，譯文有改動；Hua I, S. 102.

我－我思－我思物件」這個結構整體。當我們說自我通過意向性的意識為自己構造出意向相關項乃至整個世界時，這個自我就既不是作為同一極的自我，也不是作為習性基底的人格自我，而只能是作為單子的本我：「作為本我，我擁有一個不斷為我存在著的周圍世界，其中諸物件都是為我而存在著的。」²⁹ 在這個意義上，單子本我才是現象學解釋的真正物件，是一切構造現象學和發生現象學的真正物件。對此胡塞爾說：「因為單子性的具體本我包括了全部現實的和潛在的意識生活，所以很清楚，對這個單子性本我進行現象學解釋的疑難（即本我為自己本身的構造的疑難）也必須包括所有構造型疑難一般。進一步的結果就是導致這種自身構造的現象學與現象學一般的吻合。」³⁰ 換言之，對單子本我的構造型分析就涵蓋了整個現象學的範圍：首先，單子本我包括了所有現實的和可能的意識生活；其次，對單子本我的現象學解釋包括所有一般的構造型問題；最後，因此單子本我的自身構造現象學就與整個現象學所重合。所以，當胡塞爾用萊布尼茨的具體化的單子概念取代笛卡爾式的自我概念作為其現象學的物件時，我們不妨將之視為他告別笛卡爾主義而走向萊布尼茨主義的首要標記。

²⁹ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 92-93，譯文有改動；Hua I, S. 102.

³⁰ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 93，譯文有改動；Hua I, SS. 102-103.

但胡塞爾的單子自我或本我畢竟又不完全同於萊布尼茲的單子概念。這種區別恰恰在其「具體性」上具體體現出來。

三、單子本我的具體性

這種具體性上面已有所討論，但為了更清晰地理解這種具體性，我們可以從意識生活之意向性的角度出發對這種具體性做系統的展示。意向性被視為胡塞爾現象學的三大發現之一。它是對意識本質的一種刻畫：任何意識都是關於什麼或指向什麼的意識，或者說，任何意識作為能意都具有其所意。意識生活本質上是一種意向性的意識生活。因而意識生活或單子本我的具體性就直接體現在其意向性上。但意向性有不同的種類，對其分類也一向有不同的標準。³¹ 我們這裡根據意向性之所相關者的不同將意向性分為三類：首先，指向物件世界的物件意向性，借助這種意向性單子擁有作為意向相關項的物件世界；其次，指向單子自身之過去與未來的自身意向性，借助這種意向性單子本我或意識生活就不再是一個現在的瞬間點或橫切面，而是一個具有其歷史和

³¹ 比如，根據意向行為是否為自己構造出客體，意向性可以分為客體化的意向性和非客體化的意向性（參見倪梁康：《現象學的始基——胡塞爾〈邏輯研究〉釋要（內外編）》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁 116）；又如，根據意向性是與物件的構造相關還是與意識自身的發生相關，意向性又可分為橫意向性與縱意向性（參見倪梁康：〈縱意向性：時間、發生、歷史——胡塞爾對它們之間內在關聯的理解〉，《哲學分析》，2010 年第 02 期，頁 68）。

未來趨向的縱向河流；最後，單子本我還具有指向另一個單子（其他主體）的陌生意向性或交互意向性，³² 借助這種交互意向性，單子本我在其原真經驗中就已經擁有不可還原的與他我或其他單子的關係。這幾種意向性在學術界雖均已有討論，但為了更充分、系統地展示胡塞爾單子本我的具體性，我們還是再逐一稍作分析。

第一，單子本我的物件意向性。這種意向性往往被視為胡塞爾意向性概念的基本甚至唯一含義，相關討論可謂汗牛塞棟。這裡不準備重複既有的討論，只是想強調以下一點，即：在胡塞爾後期現象學中，這種意向性必須被理解為單子本我——而非同一極自我和基底自我——的意向性。換言之，這種意向性（以及另外兩種意向性）是單子之具體性的體現。正是通過這種構造著物件的意向性，單子本我實際上就總已經把物件世界或外在世界作為其構造成就囊括其中，因而所謂的超越的外在性總已經是內在於單子的，單子與外在世界的分離從一開始就是一種形而上學的預設、虛構。胡塞爾在《笛卡爾式的沉思》中明確說道：

只要人們不是匆忙地進行一種現象學的懸擱，而是著手想要在系統的自身思義中將自己全部的意識境域作為純

³² 關於「交互意向性」的討論參見朱剛：〈胡塞爾的「哥白尼式轉向」〉，《中山大學學報》（社會科學版），2014 年第 03 期，頁 92-105。

粹本我揭示出來，他就認識到：一切為純粹本我存在著的東西都是在這個純粹本我自身中構造出來的……任何一種形式上的超越性都是在本我內部構造出來的一種內在的存在特徵。任何一種可設想的意義，任何一個可設想的存在，不管它是被稱作內在的還是超越的，它都處於超越論的、即構造著意義和存在的主體性的領域之中。那種要把真實存在之宇宙作為某種處於可能的意識、可能的認識、可能的明見性的宇宙之外的東西來把握，並用某個僵硬的規律把這兩個宇宙僅僅外在地相互關聯起來的做法，是毫無意義的。這二者在本質上同屬於一個整體，並且這個本質上共屬一體者也是一個具體的一，一個在超越論主體性的惟一絕對的具體化中的一。³³

所以顯然，在這時的胡塞爾看來，一切超越的存在、意義乃至整個超越的宇宙，都是在本我內部被構造出來的。這個本我與其所構造因而所包含的一切超越之物，本質上是「共屬一體者」。這個「共屬一體者」就是「在超越論主體性的惟一絕對的具體化中的一」，而這個「在絕對的具體化中的一」，正是作為單子的本我。

³³ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 114，譯文有改動；Hua I, SS. 116-117.

在此意義上，不僅構造性的意識生活，而且被構造的意向物件，也屬於我的單子具體性。所以正如胡塞爾所說：「無論在什麼場合下和在何種程度上，這個被構造出來的統一體都以直接具體的一體性（Einigkeit）的方式與原本的構造不可分離，這是因為，構造性的感知活動與被感知到的存在者一樣，都屬於我的具體的自身本己性。」³⁴

這是單子本我之具體性的第一層含義：從其物件意向性方面看的具體性。但是單子本我的具體性不僅體現在這一層，它還體現在單子本我與其自身的意向性關係上。

第二，單子本我的自身意向性與單子的歷史性。所謂自身意向性，是指單子本我所具有的那種自身指向、自身構造的意向性。正是憑藉這樣一種意向性，單子本我才能「在一種『歷史』的統一性中把自己構造出來」。³⁵而單子本我之所以具有這種自身指向、自身構造的意向性，是由於單子自身就是一種時間化的存在。胡塞爾在 1931 年的一則手稿中明確寫道：

至於單子，它有其在時間上延伸著的存在，這種存在是由自己的固定的和持續的時間化而來的，這種時間化就是單子本身在最初的和最本真的意義上所是的东西。作為

³⁴ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 142，譯文有改動；Hua I, S. 134.

³⁵ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 103；Hua I, S. 109.

為自己本身並通過自己本身被時間化了的單子〔……〕是在自身之中並為自身而絕對地存在著的〔……〕。單子是一，而且是一個自我（Ich），這個自我在其必然地變化著的諸行為之中，在其變化著的諸反應之中，在其變化著的諸意識方式之中〔……〕在其被動的〔……〕聯想之中，諸融合之中等等，是以單子式的時間同一地存在的。³⁶

所以很清楚，單子自身就是時間化，而且是在「最初的和最本真的意義上」是時間化。而時間化正是一種以原印象（Urimpression）為核心或本原，通過滯留（Retention）和前攝（Protention），以及滯留的滯留和前攝的前攝，進而通過回憶和期待等等不同類型的意向性而持續地自身構成這樣一種生成過程。所以胡塞爾說：「在單子這個題目下我們所考慮的是單子之活生生的生成（Werdens）之統一，是單子之歷史。」³⁷ 作為單子的本我，就是它的時間化，就是它的歷史。並不是它有時間性，而是：它就是時間性。這種時間性或時間化構成它的縱向的具體性。

³⁶ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第三卷，王炳文譯（北京：商務印書館，2018），頁544，中譯文稿有改動；參見 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana XV, Hrsg. von Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973) (以下簡稱 Hua XV), S. 375.

³⁷ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第二卷，頁47，中譯文有改動；參見 Hua XIV, S. 36.

單子本我的具體性除去體現在其所擁有的物件意向性（及其所構造的物件世界）和自身意向性（及其所構造的自身的歷史和將來）之上，還體現在其原本就擁有的交互意向性及其所構造的交互主體性上。

第三，單子本我的交互意向性與交互主體性。所謂交互意向性，我用這個術語意指單子之間的那種相互指向的意向性。³⁸就某個具體的單子本我來說，這種交互意向性表現為陌生意向性，即一主體或一單子指向另一主體或另一單子的意向性。關於這種意向性，胡塞爾在《笛卡爾式的沉思》的「第五沉思」中曾作過如下刻畫，他說：「我們必須明察到下面這種明確的或隱含的意向性：在這種意向性中，另一個本我會在我們的超越論本我的基礎上顯示出來並得到證實。同樣，我們必須明察到，『其他本我』在我之中的意義是在哪些意向性、哪些綜合和哪些動機引發中形成的，並且在一致的陌生經驗的名義下被證實為存在著的，甚至是以他自己的方式被證實為本身在此的。」³⁹所以，這種意向性就是我藉以構造另一個本我或另一個本我藉以向我顯示出來的意向性。一直有一種流行觀點認為，在胡塞爾現象學中，即使是在後期的《笛卡爾式的沉思》中，處於本原或開端位置的只是一個孤獨的本我我思，他我或另一個主體是隨後才被構造出來

³⁸ 方向紅教授曾用胡塞爾本人的「意向搭接」(intentionale Übergreifen) 這個術語來描述這種意向性。參見方向紅：《時間與存在》，頁 153-155。

³⁹ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 123，譯文有改動；Hua I, S.122.

的。根據這種理解，胡塞爾的超越論現象學最終仍逃不脫唯我論的窠臼。但是這種理解是對胡塞爾現象學的誤解。胡塞爾本人反復強調，他的超越論現象學作為本我論並不是唯我論，因為本我之中一開始就有、原本就有這種指向他我、指向另一個單子的意向性，只是由於方法上的原因，這種意向性及其相關項（其他本我）才被暫時懸置。他說：「這個專門屬於作為本我的我的本己之物，我的作為『單子』的具體存在〔……〕正如包含任何一種意向性那樣也包含著那種指向他人的意向性，只是起初由於方法上的原因，這種意向性的綜合成就（為我的他人的現實性）才不得不仍然被排除在論題之外。在這種卓越的意向性中就構造出了那種超出我的在其自身本己性中的單子本我的新的存在意義。」

40

所以，那種認為胡塞爾即使在《笛卡爾式的沉思》時期仍深陷唯我論的觀點混淆了胡塞爾現象學中兩種不同意義上的開端：一種是現象學沉思的方法論意義上的出發點；一種是這種現象學沉思所試圖揭示出的實事本身的開端或本原。就前者來說，開端只能是進行沉思的現象學家的本我我思，因為唯有這一本我我思對於沉思著的現象學家來說才是明見地自身給予的；而就後者來說，由於「我的作為『單子』的具體存在〔……〕正如包含任何一種意向性那樣也包含著那種指向他人的意向性」，而且由於每

⁴⁰ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 128，譯文有改動；Hua I, S. 125.

一個單子都包含著這種指向他人的意向性，所以作為開端而真正最初存在的就是由交互意向性聯結在一起的交互主體性本身，而非一個孤獨的本我我思，也不是一個個互不相干的單子。⁴¹ 這一點胡塞爾越到後期越自覺。比如他在 1931 年的一則手稿中明確地寫道：「在這裡，一種確真的普遍結構得到了預先規定……一種本我學的交互主體性被預先規定為存在於具有其自己的結構的每一個本我之中。」⁴² 在這裡，交互主體性作為一種普遍結構被預先規定為存在於每一個本我之中。在同一手稿稍後的地方，胡塞爾說得更明確：

每一個單子不僅為自己存在，而且也為每一個其它的單子存在。正如這種為一自己一存在並不是一種空洞的……映象一樣，相互為對方一存在也不是一種純粹的『鏡像』、一種『代表』。它肯定不是這樣一種東西，即彷彿每一個單子都為自己存在……因此現在沒有其它單子就會有〔它的〕存在；相反每一個單子只要在它的存在中在意向上『構成了』另一些單子……那麼沒有其它單子它就不可能存在。它自己的存在，正如它作為自我式的，作為在意向上進行構成的存在而存在那樣，『包含』著每一個

⁴¹ 朱剛：〈胡塞爾交互主體性現象學中的雙重開端與雙重還原——兼論交互主體性的原初性〉，《哲學研究》，2018 年第 09 期，頁 66-75。

⁴² 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第三卷，頁 269，中譯文稍有改動，強調為筆者所加；參見 Hua XV, S. 192.

其它的單子，並且被它們所『包含』，每一個單子都處於與每一個單子的『關聯』之中，每一個單子都以下面這樣方式共存在，即它的存在制約著所有其它的單子的存在，每一個單子都與每一個單子『實在地聯結在一起』……。

43

所以很顯然，在後期胡塞爾看來，實事本身的情況是：並不是先有一個單子自為地存在，然後才構造出其他單子；相反，每一個單子都——憑藉交互意向性——處於與其他單子的關聯之中，每一個單子都與其他單子共存在：「每一個單子的存在都被包含於每一個單子之中……在超越論方面，一切單子，以及一切在個別的單子和共同體之中被構成的東西，都內在地（*implicite*）包含在每一個單子之中。」⁴⁴但這只是一方面。另一方面，這種內在地相互包含又並不意味著諸單子在實項－實在的層次上相互交融，相反，在實項－實在層次上它們是絕對分離的，它們的交融只是在意向層次上：「另一方面，諸單子是絕對地分開的，它們並不共有任何的要素，並不共有任何的實在東西，它們共存於單子式的全時間之中。我要說，以下情況並不特

⁴³ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第三卷，頁 271；參見 Hua XV, S. 194.

⁴⁴ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第三卷，頁 547，強調為原文所有；參見 Hua XV, S. 377.

別令人驚奇：實項上彼此外在的東西自然能夠與意向上的相互交融的東西協調一致。」⁴⁵ 所以，在實項方面是相互分離的東西，在意識方面，在精神方面，是相互交融的：因為在意識和精神中，「有一種普遍的意向性，由我出發向我的其他人之中流去……這種普遍的意向性既涉及我也涉及所有的其他人。」⁴⁶ 這種相互流入的意向性，將所有單子相互聯結在一起，將它們構造為一個共同體，一個超越論的單子共同體。

這裡需要提醒的是，單子本我的具體性不僅體現在上述三種意向性上，而且還體現在其身體性上：之所以說諸單子的相互融合是意向的融合而非在實項－實在的層次上融合，就是因為諸單子本我各有其本己的身體，在時空中是相互分離的。當然，身體自身也有其意向性，即身體意向性，這種身體意向性同樣具有交互性，尤其是在母子的身體之間。當然這個問題需要專題探討，這裡不再展開。

現在我們進一步思考這樣的問題，諸單子何以必然處於交互性之中，並作為單子共同體而存在呢？

四、單子的異己經驗與作為欲望系統的原真性

在胡塞爾的超越論現象學中，諸單子何以必然是交互的？

⁴⁵ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第三卷，頁 547；參見 Hua XV, S. 377.

⁴⁶ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第三卷，頁 854；參見 Hua XV, S. 590.

為了更清楚地展示出這種交互性的必然性，我們還是先回顧一下萊布尼茲單子論所理解的諸單子間的關係——因為後者正以其典型的形而上學性而與前者的現象學性形成鮮明對照。如前文所說，在萊布尼茲單子論中，由於單子沒有窗戶，因此「一個單子……不能對另一個單子產生一種內在的物理影響」。所以如果一個單子對另一個單子產生影響，那麼「〔這種〕影響只能是觀念性的」。但這種「觀念性的」影響或關聯又不是由於單子自身的作用，而是通過上帝的干預：「一個單子對另一個單子的影響……只有通過上帝的干預，才能產生出它的結果，以至於（*en tant*）在上帝的觀念中，一個單子有理由要求上帝在萬物發端之際規範其他單子時即考慮到它。」⁴⁷ 所以在萊布尼茲這裡，諸單子間的關係是一種通過上帝的干預而事先建立起來的關係，即所謂「前定和諧」。顯然，這種前定和諧對於單子自身來說是一種外在的關係，一種由上帝建立和保證的關係。也正因此，這種前定和諧就是一種形而上學的設定，並不具有現象學所要求的自身給予性以及由這種自身給予而來的明見性。

與之形成鮮明對照的是，在胡塞爾的超越論現象學或超越論單子論中，諸單子本我間的交互關係卻是一種由單子自身出發建立起來的關係，因而這種關係對於單子本我來說乃是一種不可還原的內在關係。所以胡塞爾說：「不言而喻的是，在我的本已經

⁴⁷ 萊布尼茲：《萊布尼茲後期形而上學文集》，頁 292-293。

驗中，我不僅經驗到我自己，而且在陌生經驗的特殊形態中經驗到他人。」⁴⁸ 通過這種對於他人的陌生經驗或同感，我經驗到他人，以意向的方式進入他人，與他人建立關係。在這個意義上，胡塞爾認為，這種「陌生經驗」或「同感作用」就是單子的窗戶。他說：「每一個自我（Ich）都是一個『單子』。但是這些單子都有窗戶。就沒有其他主體能實項地進入〔它們〕而言，這些單子沒有窗戶或閘；但是就如同自己的過去體驗能夠重新回憶被經驗一樣，通過這些窗戶或閘（同感作用就是這些窗戶）其他主體能夠同樣好地被經驗。」⁴⁹ 所以胡塞爾認為，我擁有的就不僅是一個自我、一個單子，而且通過同感作用或陌生經驗，還在現實的和可能的交往中擁有眾多單子。

由於在胡塞爾看來，這種使我處於與其他單子之關係中的陌生經驗是我的本己領域的不可還原的要素，所以我與其他單子的相互指涉與共存就是必然的、不可還原的，而且也並不是預先建立的和諧，如在萊布尼茨單子論中那樣。對此，胡塞爾在 1922 年的一則文稿中曾寫道：「諸單子是諸孤立的統一體嗎？對於它們，只是就內在的諸過程而言才存在『預先建立起來的』和諧嗎？才存在相互協調一致的諸規則之統一嗎？」顯然這些問題針對的是萊布尼茨。胡塞爾對這些問題的回答是：「否，如果人們

⁴⁸ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 202-203，中譯文有改動；參見 Hua I, S. 175.

⁴⁹ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第二卷，頁 377；參見 Hua. XIV, S. 260.

對此做淺薄的理解，那麼在諸單子式的狀況之發展中具有支配性重要意義的秩序之任何統一，就都仿佛是以一種不可捉摸的奇跡之方式引起的。」⁵⁰ 這裡所謂「不可捉摸的奇跡方式」，顯然是指上帝的預先安排與干預。對於作為現象學家的胡塞爾來說，他當然無法接受以這樣一種「不可捉摸的奇跡方式」來解釋諸單子之間的關係。在後來的《笛卡爾式的沉思》中，胡塞爾說得更為明確，他在那裡強調：這種諸單子的和諧絕不是「一種關於單子和諧的形而上學式的基底結構，更不是說單子本身就是形而上學的發明或假定」，相反，胡塞爾接著說道：「毋寧說，這本身就一道屬於對那處在為我們在此的經驗世界之事實中的意向存在狀況所作的解釋。」⁵¹ 所以，諸我的交互性存在，諸單子的和諧，並不是形而上的假定，而是從世界之意向存在狀況中解釋出來的！

對於諸單子本我來說，它們之間的這種相互指向的意向性，是其原真性領域或本己性領域中必然具有的。但問題在於，何以本我的原真性領域中就必然具有這樣一種相互指向的交互意向性呢？何以單子本我必然要超出自身而進入與其他單子的關係之中呢？這是因為，在胡塞爾看來，本我的原真性領域原本就是一個「欲望系統」或「本能系統」，一種朝向其他單子的衝動系統。他在1933年的一則手稿中寫道：「原真性（Primordialität）是一種

⁵⁰ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第二卷，頁385；參見Hua. XIV, S. 266.

⁵¹ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁148，譯文有改動；Hua. I, S. 138.

欲望系統。如果我們將這種原真性理解為一種原始的存在著的流動，那麼在其中也就存在著每一個追求進入另一些流之中的欲望……這種意向性具有其超越的『目標』，作為被引入的異己者的超越的目標，然而它畢竟是作為本己的目標而存在於原真性之中……」⁵² 因此本我的原真性就並不是一個自足的領域——與萊布尼茨的單子不同——而是一個「欲望系統」：由「追求進入另一些流之中的欲望」組成的「欲望系統」。需要注意的是，這裡所說的欲望並不是那些源自於缺乏、朝向所缺乏之物的物件性欲望或本能（如飢、渴等），而是如性欲那樣的朝向其他單子的欲望。換言之，這些欲望的意向性之所欲求者並不是作為客體的物件，而是另一些「原始的存在著的〔意識〕流動」，即作為超越者的他人。所以，「在欲望本身當中存在著與作為另一個人的另一個人之關聯，而且是與另一個人的相關的欲望的關聯。」⁵³ 如此，原真性原本就必然要向其他單子超越而去：這是其固有的本能欲望！「在原始的樣式之中，這種欲望……總是伸展到另一個人之中……」⁵⁴ 因此通過這種欲望的意向性，諸單子、諸原真性，就總已經相互進入、相互結合在一起。

在這個意義上，胡塞爾認為，「我的生活」一開始就是且總是「和對於我而言一起存在著的其他人一起存在的意向生活」。⁵⁵

⁵² 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第三卷，頁 859，譯文有改動；參見 Hua XV, S. 594.

⁵³ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第三卷，頁 858；參見 Hua XV, SS. 593-594.

⁵⁴ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第三卷，頁 858；參見 Hua XV, S. 594.

⁵⁵ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第三卷，頁 853；參見 Hua XV, S. 590.

換言之，生活就是共同生活，存在就是共同存在。從沒有首先是彼此分離然後才聯結在一起這回事，而是一開始就是共存在：

「當我絕對地確真地現實存在著時」，胡塞爾說，「按照確真的地平線的意義（Horizontsinn）」，「在這種存在當中以流動的方式存在著」的，不僅有「我的過去和我的將來，和我的個人的共當前」，而且有「他人的共存在（Mitsein von Anderen）——我的與他人的一起存在，而他人作為他人本身有他們的過去和他們的將來，並且本身又有與他們的他人的共存在等等。」⁵⁶ 胡塞爾強調：「二者（即我與他人——引者按）並不是相互外在地存在，而是在內在的交織（innerliche Verflechtung）之中存在的。我與他人處於直接的、本源的聯繫之中，處於間接的、借助於仲介的聯繫之中……我的作為自我的、作為個人（Person）的存在，不僅是由我的原真的生成而來的存在，而且也是由與他人的生成之交往性的交織而來的存在。」⁵⁷ 顯然，我不僅原初地——憑藉不可還原的欲望意向性——就處於與他人的關聯之中，而且我的存在也是「由與他人的生成之交往性的交織而來的存在。」換言之，並不是我先構成我自己的存在，然後才與他人發生關聯，而是：我的存在本身原本就是由與他人的內在的交織構成的。與他人的關聯構造了我的存在，而不是相反。

⁵⁶ 胡塞爾：《共主觀性的現象學》第三卷，王炳文譯，第 874 頁，譯文有改動；參見 Hua XV, S. 603.

⁵⁷ 同前註。

五、結語

顯然，越到後期，胡塞爾越是明察到：所有的單子，所有的本我，原本就處於內在的交織之中，原本就是共存在。乃至，真正構成哲學所尋求的第一者、本原或開端的，真正能充當那構成一切之基礎的絕對存在的，就不再是笛卡爾式的孤獨的我思，而是萊布尼茨單子論式的交互主體性。這一點無論是在《第一哲學》（1923/24）的講座稿中，還是在《笛卡爾式的沉思》（1929）中，抑或在 1930 年代以後的一系列手稿中，都一再得到表明。比如在《笛卡爾式的沉思》的「結論」中胡塞爾曾強調說：「那個自身最初的存在，即那個先於並孕育著每一種現世客觀性的存在，就是超越論的交互主體性，是以各種不同的方式使自身群體化的單子大全。」⁵⁸又如，在早幾年的《第一哲學》講座稿的結尾處胡塞爾也已明確寫道：「唯一的絕對存在是作為為自己本身而原初地被構成存在的主體存在，總體的絕對存在是超越論的主體之全體，這些超越論的主體共同相互存在於現實的和可能的共同體之中。這樣，現象學就導向了由萊布尼茨在天才的洞察中所預見到的單子論。」⁵⁹所以，正是在把最初的、開端性的絕對存在歸為超越論的交互主體性或單子共同體的意義上，胡塞爾的現象學最終導向了萊布尼茨式的單子論。當然，正如胡塞爾本人所

⁵⁸ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 213，譯文有改動；Hua I, S. 182.

⁵⁹ 胡塞爾：《第一哲學》下卷，頁 263，強調為原文所有，譯文有改動；參見 Hua VIII, S. 190.

申明的，他的單子論已經是作為現象學的單子論，而非萊布尼茲那裡的形而上學的單子論，他說：「現象學的超越論的『觀念論』作為單子論雖然是對萊布尼茲形而上學所作的一切刻意效仿」，但在這種「刻意效仿」中，他的單子論卻「純粹是從對在超越論還原中所敞開的超越論的經驗所作的現象學解釋中獲取它的內容的，因而是從最本源的、所有其他可設想的明見性都必須植根於其中的明見性中，或者說，是從最本源的、所有其他合法性尤其是認識的合法性總是能夠從中產生出來的合法性中獲得它的內容的。」⁶⁰在這個意義上，我們可以對胡塞爾《觀念I》中那句著名的話——「現象學是一切近代哲學的隱秘的憧憬」⁶¹——做出新的理解：現象學不僅是胡塞爾在那裡提到的笛卡爾、洛克、休謨、康德等人的哲學的隱秘憧憬，而且，就後期胡塞爾的現象學而言，它更是萊布尼茲哲學的隱秘憧憬，是單子論的隱秘憧憬，甚至，現象學就是單子論的真正實現。

⁶⁰ 胡塞爾：《笛卡爾式的沉思》，頁 205，譯文有改動；參見 Hua I, SS. 176-177.

⁶¹ 胡塞爾：《純粹現象學通論》，頁 160。

參考文獻

中文書目

朱剛：〈胡塞爾的「哥白尼式轉向」〉，《中山大學學報》（社會科學版），2014 年第 03 期，頁 92-105。

——：〈胡塞爾交互主體性現象學中的雙重開端與雙重還原——兼論交互主體性的原初性〉，《哲學研究》，2018 年第 09 期，頁 66-75。

方向紅：《時間與存在——胡塞爾與海德格爾現象學的基本問題》（北京：商務印書館，2014）。

胡塞爾：《純粹現象學通論》，李幼蒸譯（北京：商務印書館，1992）。

——：《哲學作為嚴格的科學》，倪梁康譯（北京：商務印書館，1999）。

——：《笛卡爾式的沉思》，張廷國譯（北京：中國城市出版社，2002）。

——：《第一哲學》下卷，王炳文譯（北京：商務印書館，2013）。

——：《共主觀性的現象學》第二卷，王炳文譯（北京：商務印書館，2018）。

——：《共主觀性的現象學》第三卷，王炳文譯（北京：商務印書館，2018）。

倪梁康：《現象學的始基——胡塞爾〈邏輯研究〉釋要（內外編）》（北京：中國人民大學出版社，2009）。

——：〈縱意向性：時間、發生、歷史——胡塞爾對它們之間內在關聯的理解〉，《哲學分析》，2010年第02期，頁60-79。

萊布尼茨：《神正論》，段德智譯（北京：商務印書館，2016）。

——：《萊布尼茨後期形而上學文集》，段德智、陳修齋譯，段德智編（北京：商務印書館，2019）。

蘭德格雷貝：〈胡塞爾告別笛卡爾主義〉，羅麗君譯，吳俊業校，收入倪梁康主編：《面對實事本身——現象學經典文選》（北京：東方出版社，2000），頁511-568。

西文書目

Ehrhardt, Walter E. “Die Leibniz-Rezeption in der Phänomenologie Husserls,” in *Akten des internationalen Leibniz-kongresses, Band V, Geschichte der Philosophie* (Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, 1971).

- Husserl, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, Hrsg. von Rudolf Boehm (Haag: Martinus Nijhoff, 1959).
- . *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Husserliana XIV, Hrsg. von Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973).
- . *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana XV, Hrsg. von Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973).
- . *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991).
- Van Breda, Herman L. “Leibniz’ Einfluss auf das Denken Husserls,” in *Akten des internationalen Leibniz-kongresses, Band V, Geschichte der Philosophie* (Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, 1971), SS.124-145.

Husserl as Leibnizian
——**In what sense is Husserl’s transcendental
phenomenology a monadology?**

Zhu, Gang

Department of Philosophy, Sun Yat-sen University

Abstract

Husserl has previously been considered a Cartesian. This characterization of Husserl mainly describes his work in *Idea I* and *Cartesian Meditations*. However, Husserl departed from Cartesianism, in some important ways and went toward Leibniz’s Monadology, and then gradually became a Leibnizian in the later period of his career. This shift is already evident in *Cartesian Meditations*. In the last Meditation, Husserl regards intersubjectivity as “the sphere of transcendental being”, and calls intersubjectivity “monadological intersubjectivity” or “the community of monads”. Thus, by calling his “phenomenological transcendental idealism” “monadology”, Husserl (as he, himself, admitted) intentionally imitates Leibniz’s metaphysics. The goal of this paper is to demonstrate in what sense Husserl’s transcendental phenomenology is a monadology. I do this through an analysis of

《現象學與人文科學》第 10 期

Husserl's monadic ego and its concreteness, and the reveal of the original inter-intentionality. This paper shows that Husserl was, in the end, a Leibnizian - not a Cartesian.

Keywords: Edmund Husserl, Leibnizian, Monad, Ego, Inter-intentionality

《現象學與人文科學》稿約

編審程序

《現象學與人文科學》（以下簡稱學報）為一審定學術年刊，來稿由專業評審人進行匿名審查，評審過程一般需時三至六個月。編輯委員會有權依照學報之體例編輯獲本學報決定採用之文稿。文稿於出版前將送交作者校對，作者可更正紕繆，但不得修改內容，並須於期限內將校對稿交還學報編輯部。

投稿及版權事宜

郵寄稿件請寄：高雄市鼓山區蓮海路 70 號中山大學現象學與人文科學研究中心，《現象學與人文科學》編輯委員會；來稿亦可以電郵傳遞，請寄：phsnsysu@gmail.com。

來稿請附上：

作者姓名、通訊地址、電郵地址、任職單位及職稱，並申明該文稿從未經刊登亦沒有一稿兩投。

經接受之文稿，版權歸學報所有。文稿如徵引具版權之圖表、照片或文字，概請作者於投稿前先取得原版權所有者之書面同意，學報不負此方面之責任。

本刊不設稿酬，稿件一經刊登，將奉回該期若干本。

撰稿體例

格 式：文稿全文請編上頁碼，橫向排列，靠左及靠右對齊，邊界各 3.5 公分。

篇 幅：一般文稿以 10000 至 20000 字為原則，特約稿件例外；書評以 2,500 至 5,000 字為原則。

標點符號：中文標點符號用「全形」輸入：「」用於平常引號，『』用於引號內之引號，《》用於書籍、期刊、憲法及研討會等名稱，〈〉用於篇名。參考文獻中，期刊期數之括弧、期數與頁碼間之冒號用「半形」輸入。

數 字：西曆日期、百分數、頁碼、十以上及其小數點之數字，以阿拉伯數字書寫；中國傳統曆法日期及十或以下之數字，以中國數字書寫。

外文翻譯：徵引外文人名、專門詞彙、書籍等，務請儘量提供中文；經翻譯之人名、詞彙或書名須於正文首次出現處附上外文原名於括弧內。

文稿全文可包括如下八部分，各部分須獨立起頁：

- （一）標題頁：標題頁須包括論文題目、作者姓名、任職機構。文稿須附英文題目。
- （二）摘要：文稿須附 150 至 200 字之中、英文摘要及關鍵詞。
- （三）正文：正文首頁請附論文題目。文中請勿透露作者身分，以便匿名評審。
 1. 章節段落必須分明。正文內之標題以一、（一）、1、

(1) 為序。

2. 直接引文，須加引號，並於註釋內註明作者姓名、引述文獻或刊物名稱，刊物出版地、出版機構、出版年份及頁數；間接引文須註明作者姓名及引述文獻或刊物之有關出版資料。

引文多於一項者，以出版年份排序。

3. 正文內如有註釋，請以阿拉伯數字順序編號。範例：
孟子雖然自己要承擔他的特殊歷史使命，卻完全以承繼孔子自居。¹

(四) 註釋：所有註釋請以腳註形式標示。

範例：

書 籍：胡塞爾：《邏輯研究》第二卷，倪梁康譯（臺北：時報出版，2000），頁 29。
Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Band II, Erster Teil (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1980), p. 29.

期刊文章：張祥龍：〈現象學的構成觀與中國哲學〉，《中國現象學與哲學評論》第 1 輯（1995），頁 335—350。
Louis Dupre, “Husserl’s Thought on God and faith,” *Philosophy and Phenomenology Research*, vol. 29 (1968), pp. 201-205.

書籍文章：勞思光：〈生命之悲情與存在主義之正面意義〉，收入李達生編：《存在主義與人生問題》（香港：友聯出版社，1971），頁 20—26。
Jacques Derrida, “La différence,” in

Marges de la philosophie (Paris: Éditions
Minuit, 1972), pp. 1 – 29.

- (五) 參考文獻：參考文獻內僅需臚列文稿內曾徵引之文獻，置於註釋之後。
1. 如中、外文書目並存，中文在前，外文在後。
 2. 中文書目按作者或編者姓氏筆劃、外文書目按作者或編者姓氏之英文字母排序。
 3. 同一作者有數項書目者，以出版年份排序。同一作者於同一年份有數項書目者，以書名及篇名之筆劃或英文字母排序。
- (六) 表：表須以中文數字順序編號，置於參考文獻後，並於文中標示位置，例：(表 1 置此)。表及其欄列均須附標題。表編號及標題置於表上方，資料來源及註釋置於表下方。
- (七) 圖：圖須以中文數字順序編號，置於參考文獻後，並於文中標示位置，例：(圖 1 置此)。圖須附標題。圖編號、標題、資料來源及註釋均置於圖下方。
- (八) 附錄：附錄須附標題及以阿拉伯數字順序編號，置於文稿之末。