臺大文史哲學報　第九十七期
2022年5月　　頁101~126
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202205_(97).04

論曾天從對胡塞爾的「意向相關物」的批判*

黃　文　宏**

摘　要

曾天從（1910-2007）是日治時期台灣哲學的代表之一。「擬而真理自體」是其在哲學上的主要貢獻。藉由這個概念的提出，曾天從批判了所有觀念論的基本思惟型態。相對於胡塞爾的「現象學的還原」，他提出「真理論的還原」來作為其真理論中「純粹哲學」的主要依據。本論文主要處理其對胡塞爾的現象學，特別是對胡塞爾「意向的相關物」，也就是意向活動中所指向的「意義」（Sinn, sense）與「對象」（Gegenstand, object）的部分。由於這一部分的討論，在胡塞爾學界中已是一個經典的問題，筆者隨之也處理了 A. Gurwitsch、Dagfinn Føllesdal 與 R. Bernet 這三種不同的解釋，以突顯曾天從的哲學的創見。

關鍵詞：台灣哲學　曾天從　胡塞爾　擬而真理自體　意向性

2021.05.10 收稿，2021.11.05 通過刊登。
* 本文是科技補助研究計劃「論曾天從真理原理論的構想」（MOST 108-2410-H-007-034-MY3）的研究成果之一，謹向科技部以及兩位匿名評審表示感謝之意。
** 國立清華大學哲學研究所教授。Email: whhuang@mx.nthu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資訊網

一、擬而真理自體

曾天從出版於 1937 年的《真理原理論》一書，[1]結構上分為前後兩大篇，「前篇」處理「真理自體」與「對我們來說的真理（認識的真理）」，「後篇」處理「擬而真理自體」與「我們的真理（實存真理）」。本論文不討論「真理自體」的部分，對此國內已有黃文宏教授的兩篇論文可以參考。[2]我們僅將討論的重點置於「擬而真理自體」。「擬而真理自體」這個領域，是曾天從以「真理自體」為準據所揭示的真理領域，可以說是其哲學的主要貢獻。其中「擬而」一詞，據曾天從自己的說法，意指「以……為準據」。就意義上來看，應是來自於拉丁文的「quasi」的日譯，意指一種「類似於……」或者說「如同...那樣的」。也就是說，就字面上來看，「擬而真理自體」意指「以真理自體為準據的」、「類似於（如同）真理自體的」超對立的自體存在。[3]就存在上來看，擬而真理自體不是「虛假的」（pseudo），不是主觀所設想的東西，而是某種脫離意識的「有效性」（Geltung）的自體存在。而之所以使用「擬而」一詞，在於曾天從認為，「真理自體的諸本質表徵，……可以原樣直接地適用〔或譯為「應用」〕於擬而真理自體的本質表徵之上。」[4]也就是說，曾天從站在一個實在論的角度，賦與「擬而真理自體」以所有的「真理自體」的性質。關於「真理自體」的形相認識，讀者可以參閱黃文宏教授的論文，[5]筆者在此就不再討論。

在上述的基本區分下，我們也可以說，《真理原理論》前後篇的區分，分別對應到曾天從對「現實存在」（真理自體）與「觀念存在」（擬而真理自體）的討論。對曾天從而言，「真理自體」是其「理念哲學」的基礎，而「擬而真

1 曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》（東京：理想社出版部，1937）。由於該書「序言」與「正文」頁碼皆以阿拉伯數字重新編號，以至於有頁碼重複的情形。本文在引文的標示上，將「序言」的頁碼改為「羅馬數字」，「正文」的頁碼保持「阿拉伯數字」，以示區別。以下曾天從的其他著作，也以同樣的方式處理。

2 黃文宏，〈論曾天從「真理自體的純粹形相」〉，《中國文哲研究集刊》第 56 期（2020 年 3 月），頁 71-100。以及黃文宏，〈論曾天從「理念的真理認識」的難題〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 60 期（2020 年 9 月），頁 133-166。

3「所謂的擬而真理自體，是比擬於（擬へる）真理自體（或譯成「以真理自體為準據」）而被思想為就其自身是具有自體的存立性的東西，它指的是超實在的—超觀念的形相學的並且是理念學的純粹本質的邏輯本質的領域……」。曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 ix。

4 同上註，頁 407。

5 黃文宏，〈論曾天從「真理自體的純粹形相」〉，《中國文哲研究集刊》第 56 期（2020 年 3 月），頁 71-100。

臺灣大學學術期刊資料庫

理自體」則是其「純粹哲學」的保證。而其「純粹哲學」則是來安置所有邏輯、數理、價值等等有效性或規範性的「超對立的邏輯真理」。這樣來看的話，我們對擬而真理自體的認識，也可以說是沿著「觀念存在」對「真理理念」的觀看的結果，它構成曾天從所謂「純粹哲學」的最終根據。[6]如上所說，處理「現實存在」的部分在前篇，處理「觀念存在」的部分屬於後篇。作為後篇的總標題的「擬而真理自體」這個名詞，由於是曾天從所獨創，也就成為了解其思想的獨特性一個重要部分。如果我們就其思想的全體來看，筆者認同黃文宏教授的研究，認為曾天從的真理論所自我設定的目標，在建立一門「超對立的理論」，以超越當時的實在論與觀念論的對立。[7]這樣來看的話，我們也可以說「擬而真理自體」的提出，其目的是針對當時所有的「觀念論」的思考方式給予一個「真理論」的定位。

就《真理原理論》「後編」的結構來看，它區分為兩章，主要鋪陳兩個方向上的「邏各斯（邏輯）的超越」。在這裡對曾天從對現象學的反省，扮演了一個重要的角色。他採用了胡塞爾的「能思—所思」的區分，以能思為主觀面，所思為客觀面，並沿著「客觀面的超越」與「主觀面的超越」而區分為兩個章節，構成了《真理原理論》的第三章（客觀面的超越）與第四章（主觀面的超越）。在術語的使用上，曾天從稱沿著「所思方向的超越」為「先驗邏輯的擬而超越」，沿著「能思方向的超越」為「先驗心理的擬而超越」。其中「主觀面的超越」，原則上屬於曾天從的第四個真理領域，即「我們的真理」或「實存的真理」的領域，這一部分的詳細討論，由於牽涉到另一個「真理領域（即「我們的真理」的領域）」的解明，以及曾天從對狄爾泰、海德格與雅詩培等哲學家的批判，本文在此暫不涉及。僅將論題的範圍限制在「邏各斯的客觀面的超越」的討論上，這在曾天從的歸類上屬於「純粹邏輯學」的部分。也就是說，本論文僅將重心置於「先驗邏輯的擬而超越」，它屬於曾天從所謂的「所思的深化」或「外在的擬而超越」部分。[8]

就這一部分來說，曾天從所批評的主要對象，包括波查諾（Bernhard Bolzano, 1781-1848）、邁農（A. Meinong, 1853-1920）、拉斯克（E. Lask, 1875-1915）

6 「哲學作為在真理認識的理念體系的展開所成立之物，在其中我們之所以能夠區別出純粹哲學與理念哲學這兩個基本的分域的根據的原因，取決於我們將同一的真理理念，是純粹邏輯學地或純粹本質學地來看，或者是全般存在論地或實質理念學地來看的區別。」曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 410。

7 黃文宏，〈論曾天從「真理自體的純粹形相」〉，頁 71-100。以及黃文宏，〈論曾天從「理念的真理認識」的難題〉，頁 133-166。

8 曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 418。

臺灣大學學術期刊資料庫

與胡塞爾的現象學。這四位德奧哲學家所試圖建立的「客觀性」，在歐陸哲學的措詞中，都屬於「有效性（日譯為「妥當性」）」（Geltung）的討論。[9]在曾天從看來，他們對「有效性自體」的理解還不夠徹底，沒有能夠真正脫離主觀性的影響，只能屬於「擬而真理自體的前身」。[10]特別是批評胡塞爾的現象學，認為其所提出的「現象學的還原」仍然停留在「先驗心理學」的內部，因而不能意識到其「現象學的還原終究是朝向真理論的還原的預備的前階段」。[11]也就是說，曾天從對胡塞爾的全體批判，牽涉到其「真理論的還原」或「現實學的還原」的整個計劃，在這裡有著將「現象學的還原」包攝入「真理論還原」的想法。批判的力道與範圍既深且廣，細部的討論或許牽涉到很多，但是在筆者看來，其核心問題或起點，就集中在對胡塞爾「所思（Noema）構造」，特別是對其「意向相關物」（intentionale Korrelate）的反省，這也是本論文所要處理的主要問題。

曾天從關於這一部分的文獻，戰前主要在以日文寫成的《真理原理論》（1937）的第三、四章，在戰後則是以中文寫成的《超現實存在論——形上學的基礎論》第二部的《論理論（邏輯論）》（1964）。[12]依據曾天從自己的說法，《論理論（邏輯論）》的「第十二章」（標題為「擬而真理自體與純粹邏輯學」）與《真理原理論》第三章的第二、第三節是相對應的。[13]其中也有零星的部分表達在其分為上下兩冊的《哲學體系重建論》中。[14]但主要詳細的討論仍然在《真理原理論》與《論理論（邏輯論）》這兩份文獻當中。這兩份文獻橫跨戰前戰後，前後相差 27 年。然而就筆者看來，戰後的文獻雖然從「現實存在論體系」的角度

9 洪耀勳對當時的德奧學派的「脫離主觀主義的傾向」，有一個簡短的說明，請參閱洪耀勳，《哲學導論對話》（臺北：協志工業叢書出版公司，1973）一書。特別是上卷頁 109 以下的部分。

10 曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 400-401。

11 「而由於我們的真理論的還原，同時也可以被命名為現實學的還原的緣故，所以我們的論明必須要做出這樣的結論，即現象學的還原因而終究應該是被包攝在我們的現實學的還原的體系中的東西。……現象學的還原終究是朝向真理論的還原的預備的前階段，並且可以作為後者的全體體系的一部分。……我們的論明必須要做出這樣的結論，即現象學的還原因而終究應該是被包攝在我們的『現實學的還原的體系』中的東西。」同上註，頁 415。

12 曾天從，《論理論（邏輯論）》（臺北：青文出版社，1964）。

13 「在將要進入考察唯理論以前，首先再來引述拙著《真理原理論》的第三章第二節『擬而真理自體與純粹邏輯學』與第三節『學問體系以及學問方法的諸問題』作為補助的說明。」同上註，頁 607。

14 曾天從，《哲學體系重建論》（臺北：青文出版社，1981）。

臺灣大學學術期刊資料庫

增加了許多內容（例如：「唯空論」、「唯能（唯實）論」、「唯理論」的區分），然而就其對「胡塞爾的批判」，特別是就本文所處理的「意向相關物」這一部分來看，並沒有增加新的內容。但是由於日文本比較能夠從體系的角度，看出他的整個《真理原理論》的企圖。在這裡，筆者就以《真理原理論》為主，《論理論（邏輯論）》與《哲學體系重建論》為輔，來探討曾天從對胡塞爾的「意向相關物」的批判。

本文不牽涉曾天從戰前、戰後在思想上的變遷。在論文的撰寫上，仍然以胡塞爾的文本解讀為主，倘若曾天從的理解，與筆者或傳統的胡塞爾研究一致，筆者就僅於注解處標示出曾天從的文本位置，並盡可能將曾天從的文字譯出，正文的重心則保留給曾天從對胡塞爾的「意向相關物」所特有的批判。首先（壹）大致限定本文討論的範圍。接著（貳）鋪陳胡塞爾在《邏輯研究》與《大觀念》中，對「所思的全體構造」的分析，其全體的構造包括「所思特性（樣態）」、「所思意義」與「所思對象」（後兩者以下簡稱為「意義」與「對象」），而曾天從的反省就集中在「意義」與「對象」的存在樣式。這兩者都屬於意向活動的客觀面，也就是意向活動所指向之物，因而在本論文中將其統稱為「意向相關物」。由於這個問題在胡塞爾學界，很早就有兩個不同陣營的解釋，所以筆者接下來（參）大致以 A. Gurwitsch 與 Dagfinn Føllesdal 為代表，來鋪陳這兩個陣營的說法，並且透過 R. Bernet 的研究，來突顯曾天從的解釋。最後（肆）筆者就本文所獲得的結論，總結曾天從對胡塞爾的批評。在筆者看來，曾天從的批判是有力的。簡單地來說，這是因為在現象學的還原下，「存在」（Sein）被還原成「存在有效性」（Seinsgeltung），而有效性問題還需要再還原到「有效性的自體存在」，這個還原的可能就表現在胡塞爾的「意義」與「對象」的區分上。

二、胡塞爾論「所思的全體構造」

如我們所知，《大觀念》共有三卷（Buch），第一卷再分為四篇（Abschnitt），各篇再區別為各個不同的「章」（Kapitel）。其中關於「意向性」的全體構造的解明，主要在第一卷第三篇與第四篇。如我們所知，胡塞爾這一部分文獻的目的，在解明由現象學的還原所開啓的領域，即「能思—所思」的相關性，胡塞爾又稱之為「純粹內在」的領域。在這裡胡塞爾將「意向性」的問題關連到「意識到某物」（Bewußtsein von Etwas）來談。如我們所知，「意向性」並不等同於「意識到某物」，或者更恰當地說，它不停留於意識到某物，胡塞爾自己在《邏輯研究》中就有「空虛的意向性」（Leerintentionalität），在《危機》

臺灣大學學術期刊資料庫

中也有「視域意向性」（Horizontintentionaliät）等等的措詞。就這一點來看，胡塞爾「意向性」一詞的意義，也跨入了「無意識之物（沒有意識到的東西）（Unbewußtes）」（例如「本能」等等）所謂的「深層心理學」（Tiefenpsychologie）的領域。[15]換句話說，「意向性」雖然與「某物的意識」有關，但是它不局限於「意識到某物」。「無意識之物」或者說「沒有落入眼前的意識」的這種潛在的體驗，也可以透過現象學的分析而被顯明。[16]也就是說，嚴格說來，胡塞爾所謂的「無意識之物」並不是完全與意識無相關的東西（例如康德式的「物自身」），也不能直接地等同於東方哲學所說的「無」（例如西田幾多郎等），而只是就意識而言，這個「某物」可以是某種沒有被意識到的、也很可能在本質上就無法被意識到東西，但是它仍然必須與意識相關，這一點在了解曾天從的批評的時候是有幫助的。換句話說，「意向性」其實是一個建立在「指向性」上的「操作概念」。[17]作為操作概念，它的意義是需要被充實的，而「意向性」作為意識的一個基本特徵，其解明關連到意向性最終指向什麼？這樣來看的話，「意識到某物」毋寧只是胡塞爾意向分析的起點，而對胡塞爾來說，其重點就在解明「能思與所思的相關關係」。

胡塞爾的解明，原則上先區分為兩個部分，即「意向體驗本有的成素」與「其意向相關物或其組成成份」。前者胡塞爾又稱為「內在知覺的意向體驗」，後者則稱為「超越知覺的意向體驗」。[18]也就是說，關於「意向體驗」我們應該區別開意向體驗作為一種「體驗」所本有的成素，與「意向體驗的相關物」及其「其成素」這兩種分析。前者如我們所知，關連著「意向的形態（morphé）」與「感覺的素材（hyle）」，後者則關連著「所思及其成素」。針對前者的分析胡塞爾又稱為「體驗的實質分析」，後者又稱為「關於某物的意向體驗分析」（以下簡稱為「實質分析」與「意向分析」）。

其中體驗的實質分析是對「意向體驗」的內在領域的分析。在胡塞爾的措

15 E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie: Ein Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, ed. W. Biemel. (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962), 240.

16 R. Bernet, Iso Kern, and Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1993), 95-6.

17 關於「操作概念」的意義，請參閱：芬克（Eugen Fink）著，黃文宏譯，〈芬克：胡塞爾現象學的操作概念〉，《面對實事本身——現象學經典文選》（北京：東方出版社，2000），頁 588-605。

18 Husserl, *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie,* ed. Karl Schuhmann (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 202.

臺灣大學學術期刊資料庫

詞上，能思的體驗本身是「實質的」（reell），在這個實質的或感覺的體驗當中，包含著一個「非實質」（irreell）的成素，而「意向對象」及「其組成成份」則屬於體驗中的非實質部分。[19]「實質分析」是關於意向體驗中的「感覺素材」（hyle）的分析，也就是對實質地構成體驗流的「感覺」（Empfindung）（例如流動的色聲香味觸）的分析。這一部分的工作，主觀地來說，是對「能思體驗」（例如知覺、回憶的體驗）的分析，客觀地來說，是關於意識體驗中的實質構成要素（感覺）的分析，兩者都屬於純粹意識體驗流中變動不居的存在。[20]就存在的性格來看，它不是現實的，也不是理想的，而是「實質地」在當下中體驗著的。由於是還沒有被把握為「是什麼東西的感覺」（例如蘋果的紅、衣服的紅），所以也可以說是「先於謂詞的（vorprädikativ）」（還不能說它是什麼的感覺）。如我們所知，素材作為素材都是被體驗著的素材，它本身雖然不是意向性的，然而卻是讓意向對象得以顯現的要素，在這裡素材要成為意向的素材（蘋果的紅），需要意義賦予的「把握」（Auffassung），這來自於「能思」。每一個能思的意向體驗，在自身當中皆進行了一個或多個賦予意義的活動，藉由這個賦予意義而形成「有意義」的體驗。透過「意義賦予」，我們在流動的素材體驗中，體驗到一個或多個「意義」。如我們所知，這個賦予意義者就是「純粹自我」。然而「意義」就存在上來看，並不屬於體驗流的實質成素，體驗流的實質成素是變動不居的。或者就如洪耀勳所注意到的，它是一種「實動性」（アクチュアリテート）。[21]流動的素材可以是知覺的、想像的、回憶的等等，然而在這感覺的常恆的實動中，我們卻經驗到作為同一之物的「意義」，就存在上來看，這樣的東西是「非實質的」，由於是在意向經驗中構成，又被稱為「意向性的存在」，對其解明則屬於「意向分析」。

到這裡我們可以做一個小結：在意向體驗的實質分析中，「意義」是意識藉由體驗的「素材」，通過意向地賦予「形態」而構成（即所謂的「感覺－把

19 關於胡塞爾「實質的」一詞的使用，請參閱胡塞爾（E. Husserl）著，黃文宏譯注，《現象學的觀念》（新竹：國立清華大學出版社，2017）中〈第二講稿〉的部分，特別是頁 99-101。

20 這一點就例子而言，筆者個人認為西田幾多郎哲學中所說的「在觀看顏色、聽聞聲音的剎那，不僅還沒有它是外物的作用，沒有我感覺到它的這樣的想法，甚至還沒有添加這個顏色、這個聲音是什麼的判斷之前」的這種「純粹經驗」是其最純正的表示。請參閱西田幾多郎著，黃文宏譯注，《善的研究》（新竹：國立清華大學出版社，2019），頁 55。

21 「アクチュアリテート」應為「actuality」的音譯。請參閱洪耀勳著，黃文宏譯注，《洪耀勳日文哲學著作集》（新竹：國立清華大學出版社，2020），頁 89。

臺灣大學哲學系資料庫

握」（Empfindung-Auffassung）的基本圖式）。所構成之物雖然不在意向體驗流當中（不是實質之物），但是我們確實經驗到它。換句話說，在意向體驗中，我們確實經驗到某種「非實質的東西」，它是在意向體驗中的「所與物」，就存在上來看，可以稱之為「意向的存在」。這意謂著，意識之為意識必然有其「意向的相關物」，於是對此我們還需要一個「意向分析」。

以「意識到某物」作為意向分析的開端，重點自然會集中在這個「某物」身上，也就是說，意識的意向性究竟「意向著（到）什麼」？或者說「意向的相關物」究竟是什麼？我們直接看胡塞爾的結論。胡塞爾在《大觀念》的第 129 節總結「所思的全體構造」的時候，先說明所思的全般性構造是由「所思的『核』」（noematischer "Kern"）與「種種所思特性」（noematische Charaktere）所構成。[22]在這裡所謂的「所思特性」是指我們在意向「活動」中所把握的種種的「所與的樣態」，例如在知覺中所把握到的特性是一種「存在設定的」（Seinssetzende），在懷疑中所把把握到的是「可疑的」等等。種種「存在特性」是就主觀面來說，這些特性隨著體驗的變動而變動（例如「可能的」、「確信的」），而就客觀面來說，胡塞爾又稱之為「種種存在樣態」（Seinsmodalitäten）等等。[23]例如主觀面的「可疑的」特性，對應到客觀面的「或然的」樣態等等。這樣來看的話，「種種樣態」（Modalitäten）一詞，表明了是客觀面的描述（所思描述），它屬於所思結構的最外環，而且是複數的，因為存在特性或樣態是變動的。一個事物的「存在樣態」可以由可疑、期待到確信，也可以由確信、期待變動到可疑。由於所思與能思的平行關係，在相應的主觀面（能思面）上，也會是從懷疑、期待到知覺、再從知覺到期待或懷疑。如我們所知，在這裡面最重要的特性或樣態，是「原信念」（Urglauben, Urdoxa），主觀地來說就是「知覺」。[24]知覺分析因而佔據著胡塞爾意向分析的中心位置。

如我們所知，意向經驗中的「存在特性」或「樣態」雖然是多樣且變動的，但是我們在這些種種「存在樣態」的變動中，仍然把握到「同一的內容」，這個「內容」就是「所思意義」。胡塞爾稱之為「所思核」或簡稱為「核」（Kern）。[25]換句話說，儘管我們的意向體驗的「所思特性」（知覺、期待、回憶）是不同的，但是各個不同的所思特性所相關的「所思樣態」並不是斷裂的，而是在一個「核」當中被統一為「同一之物」，或者說種種不同的「所思特性」與「樣

22 Husserl, *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, 297.

23 Ibid.

24 Ibid., 240-1.

25 Ibid., 297.

臺灣大學學術期刊資料庫

態」，仍然關連著「同一之物」，如我們所知，這個「同一之物」屬於「意向內容」。「意向內容」作為在意識中所顯現的東西，是在意識的實質流動中，所指向的同一之物，就其存在而言，它是「非實質的」（irreell）。但是這個非實質之物，不是只有「所思意義」，還有「所思對象」。如胡塞爾所說「每個〔或譯為「各個各別的」〕所思皆擁一個『內容』、也就是其『意義』，並且通過這個意義而關連著『其』對象。」[26]也就是說，各個各別的意識皆擁有「其各自所屬的內容」，透過這個各自所屬的「內容」，而意向地關連到各自所屬的「對象」。如此一來，客觀地來說，我們就必須在「所思態樣」之外，再區別開「內容」與「對象」。而我們看到，胡塞爾將「所思內容」理解為「意義」，而「對象」則名之為「所思對象」。這樣來看的話，意向性是通過「其意義」而關連著「『其』對象」。在這裡，我們要注意的是，「『其』對象」的「其」，為什麼胡塞爾特別要再加上一個引號？

就所思的結構來看，胡塞爾稱「所思意義」為「所思核」，但是所思核並不是所思構造中最內在的部分，「所思對象」才是所思核的「一個***最內在的***契機」（ein ***innerstes*** Moment des Noema）。[27]也就是說，在所思的構造中，除了作為意義的「核」或「所思核」之外，還必須區分出「核所必要的中心點（der notwendige Zentralpunkt des Kerns）」，它是種種不同的「核」的「承載者」，或者說是在意向活動中，透過「所思核」「所思念之物（所意指之物）本身」。[28]這樣來看的話，所思「對象」是種種「意義」的「承載者」（"Träger"），是這些意義「所思念之物本身（或譯為「所意指之物本身」）」（"Vermeinten als solchen"）。這個作為「核的中心」的「承載者」，在這裡是作為一種「所思念（意指）之物本身」而被描述。

關於「所思對象」，胡塞爾認為我們可以用種種不同的「謂詞」來描述，例如「對象」、「性質」、「事態」（形式存在論的謂詞）、「物」、「形態」、

26 Ibid. “Jedes Noema hat einem ‘Inhalt’, nämlich seinen ‘Sinn’, und bezieht sich durch ihn auf ‘seinen’ Gegenstand.”

27 Ibid., 299.

28 Ibid.「它〔譯注：所思對象〕並不是我們上述所說的核〔譯注：所思核〕本身，而是某個形成〔所思〕核所必須的中心點（der notwendige Zentralpunkt des Kerns），對於這些屬於它的種種不同的所思特性，它是作為『承載者』而作用著，也就是說，是作為所思地樣態化了的『所思念之物本身』的種種特性的『承載者』而作用著。」（Es ist nicht der eben bezeichenet Kern selbst, sondern etwas, das sozusagen den notwendigen Zentralpunkt des Kerns ausmacht und als “Träger” für ihm speziell zugehörige noematische Eigenheiten fungiert, nämlich für die noematisch modifizierten Eingenheiten des “Vermeinten als solchen”.）

臺灣大學學術期刊資料庫

「原因」等等、（質料存在論的謂詞），也可以賦予它像「粗的」、「堅硬的」、「有顏色的」等等「實事的規定」。[29]也就是說，「所思對象」是可以賦予它以種種不同謂詞的「對象」。但是這些謂語並不屬於「所意識的對象性」（das Gegenständliche, das bewußt），而是這個對象性的「被意識到的方式」（die Weise, wie es bewußt）。[30]而且不僅僅自然的謂詞不屬於它，價值的謂詞（例如「美的」）也不屬於它，這些價值的謂詞胡塞爾也稱之為「價值的所思」。[31]換句話說，它是本身沒有任何謂詞，但是可以接受任何謂詞的「純粹對象」。我們往下就會看到，胡塞爾甚至稱它是一種「能規定其可能的謂詞的主詞」（das "bestimmbare Subjekt seiner möglichen Prädikate"）。[32]換句話說，胡塞爾將「所思的全體構造」區分為三環：最外環的「所思樣態（特性）」圍繞著一個「意義內容」，這個意義內容讓各個不同的各別意識，各自意識到它的「什麼」，而這各個個別的「什麼」又各自地「思念（意指）」（vermeinen）著「其」對象。[33]這裡的「什麼」，指的就是「所思念之物」或「所意指之物」的「什麼內容」（Wasgehalt），它是一個「意向內容」或「意義」，並且是可以在一個「斷言（命題或判斷）」（Aussage）中，以謂詞（Prädikation）的方式（例如，松鼠、蝴蝶、蛇）而表現出來的東西。也就是說，所謂的「所思意義」是其所關連的「所思對象」的「是什麼」或「內容」，是對所思念的純粹對象的一個「謂詞」。現象學的「所思描述」就是以概念的方式（賦予謂詞），來賦予「所思對象」以某種「意義」，藉由此來規定這個對象的「內容」。

關於「意義」與「對象」的差別，胡塞爾在《邏輯研究》中，用「如其所

29 Ibid., 300. 這裡的「實事的」一詞，德文原文為「fachhaltige」，應是「sachhaltige」的印刷錯誤，意指擁有「實質內容的」東西。

30 Ibid. 曾天從的理解，請參閱《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 399-400。

31 Husserl, *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, 300-1.

32 Ibid., 302. 這一段文字的英譯為：「"determinable subject of its possible predicates"」請參閱 Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), 313。日譯為：「おのれの可能的諸述語の主語、しかも規定可能な主語（中譯：各個可能的種種諸謂詞的主詞，而且是能規定的主詞）」請參閱 E.フッサール，渡辺二郎譯，《イデーン I-II－純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想》（東京：みすず書房，2013），頁 259。

33 「各個意識皆擁有其所關連的『什麼』並且每個意識皆思念著『其』對象性」（Jedes Bewußtsein hat seinen Was und jedes vermeint "sein" Gegenständliches）Husserl, *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, 301.

臺灣大學學術期刊資料庫

被意向的對象」（Gegenstand, so wie er intendiert）與「被意向的對象本身」（schlechthin der Gegenstand, welcher intendiert ist）。[34]而在《大觀念》中則使用「對象本身」（Gegenstand schlechthin）與「在其限定性中的對象」（Gegenstand in Wie seiner Bestimmtheiten）來稱呼之。[35]在筆者看來，兩者並沒有差別。換句話說，在所思核的內部，我們可以認識到兩種「同一之物」（Identisches），即「意義」與「對象」，前者胡塞爾稱之為「所思核」，後者則稱為「核的中心」。其中筆者認為，我們要特別注意的是，「意義」是「對象的如是地被限定」或「在其限定性中的對象」，它並不是「被意向的對象本身」或「對象本身」。而曾天從在其文本中，也明確地意識到兩者的不同。[36]問題在於如何了解兩者的差異。

沿著胡塞爾的想法，關於「意義」與「對象」的關係，在筆者看來，我們也可以用「主詞」與「謂詞」的關係來了解。所有的「謂詞（或譯為「述詞」）」（Prädikate），都是關於「某物」（Etwas）的謂詞，然而種種不同的謂詞，都需要所稱謂的「某物」作為統一點，對於這個作為所思最內在的契機的、種種謂詞所稱謂的「某物」或「對象」，胡塞爾認為它不是謂詞的組合體，它與所有的謂詞必須有所區別，也就是說，我們不能用任何語詞來稱謂它。雖然它並不與其他謂詞並列（nicht neben sie zu stellen）、但是也不與之分離（nicht von ihnen zu trennen）。[37]因為所有的謂詞都是對它的謂詞，或者反過來說，謂詞沒有它〔對象〕是無法被設想的，因為謂詞都是對「所稱謂之物〔對象〕」的稱謂，但是卻要與「所稱謂之物」有所區別。用胡塞爾的措詞來說，他稱「純粹對象」是「中心的統一點」（Zentraler Einheitspunkt）、謂詞的「連結點」（Verknüpfungspunkt）或「承載者」（"Träger"）。[38]作為所有可能的謂詞的承載者的「純粹對象」，本身不能有任何謂詞，在內容上必須是「空的」，然而卻又是所有的所思核（謂詞）所必須的「中心的統一點」。由於沒有謂詞來稱謂它，它是無以名之的，胡塞爾在措詞上只能用「它」（es）來指稱它。[39]

這樣來看的話，胡塞爾在對所思的全體構造的分析當中，發現到在我們的

34 Husserl, *Logische Untersuchungen: 2. Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984), 414.

35 Husserl, *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, 303.

36 曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 399-400、483。

37 Husserl, *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, 301.

38 Ibid.

39 Ibid., 302.

臺灣大學學術期刊資料庫

意向活動中所指向的「客觀之物」，它在意識的連續與綜合的進行中，恆常地作為「同一之物」（das Identische）而被意識到的同時，除了以「不同的樣式顯現」（所思特性），也可以以不同的「謂詞」、不同的「內容」而出現（所思意義）。而除了這些「有意義的所思核」之外，在我們的意向體驗中，還包含著一個必須與所有變化的種種謂詞區別開來的「對象」（"Gegenstand"）、「客觀（客體）」（"Objekt"）與「同一者」（das "Identische"），它是「能規定其可能的謂詞的主詞」，也是「抽離了所有的謂詞的純粹的 X」（das pure X in Abstraktion von allen Prädikaten）。[40]而這些種種不同的、有意義的謂詞，胡塞爾又稱之為「謂詞所思」（Prädikatnoemen）。[41]這樣來看的話，「純粹對象」作為「空虛的 X」其實並不空虛，它就是上述「能規定其可能的謂詞的主詞」，換句話說，它才是能規定其謂詞的真正主詞，胡塞爾也稱之為「種種謂詞的純粹主詞」（das pure Subjekt der Prädikate）。[42]如我們所知，意識藉由對所思念的「對象」賦予謂詞，而取得種種不同的「意義」，但是這個作為「純粹主詞」的對象，不僅超越了所有的謂詞，而且也規定了其謂詞。反過來說，純粹對象是在種種「所思意義」中所要規定的「X」，或者說「所思意義」將我們媒介向「所思對象」，它是種種意義所需要的同一點，然而卻不是任何「所思意義」，不能用任何「謂詞」來稱謂它。它是本身「無內容的」，然而卻是在意向體驗中所不可或缺的「某物」。也就是說，作為「所思核的中心」的「對象」，它是種種謂詞的「純粹主詞」，而對這個「純粹主詞」賦與謂詞的「賦予性格的核」是可變的，這意味著所有的「稱謂」都是對這個純粹 X 的「賦予謂詞（意義）」、「規定內容」，或者反過來說，沒有「對象」，任何的「意義（規定的內容）」都是不可能的。[43]

根據以上的分析，對於胡塞爾的「所思的全體構造」，我們可以得出這樣的結論：首先是「所思特性」或「所思樣態」，兩者是描述方向的不同，從能思面來看，「所思特性」表現了意向體驗的活動性格，例如知覺的、回憶的、想像的等等。從所思面來看，則表現所思的「存在樣態」，例如確然的、想像的、期待的等等。由於意識藉由這些「性格」而賦予「所思核」以某種「存在性格」，而被稱為「所思特性」，這是所思結構的第一層。再者，在意識經驗中我們也經驗到，這些「種種不同的所思特性」關連著「同一的所思核」。這是通常人們所謂可以用「是什麼」（Was）的稱謂來表示的某物，它是作為「意

40 Ibid.
41 Ibid.
42 Ibid.
43 Ibid., 303.

臺灣大學學術期刊資料庫

義」的「所思核」。胡塞爾在措詞上也用「對象」來稱呼它，這意味著胡塞爾自己也沒有辦法完全地區隔開「意義」與「對象」。我們以下就會看到，這是造成胡塞爾學界對意向相關物（意義與對象）有種種不同的解釋的原因所在。除此之外，我們還必須在「所思核」中再區別出「所思對象」。作為所有謂詞的「承載者」的所思對象，它是本身無可稱謂，然而卻又能讓所有的稱謂，得以可能的「空虛的 X」。而如我們所知，「所思意義」是理想的、非實質的存在，「所思對象」也同樣是「非實質之物」，而且是比理想更為理想的或高階的同一之物。在筆者看來，這個同一之物就是曾天從所謂的「擬而真理自體」，換句話說，我們在這裡仍然必須區別兩種理想的同一之物。不過在這之前，我們先看看曾天從對胡塞爾的「意向相關物」的解釋與反省。

三、曾天從對「意向相關物」的解釋

首先我們知道，曾天從認為胡塞爾對「所思意義」或「所思對象」的「自體存在」的理解是不夠徹底的，在曾天從看來，兩者的「自體存在」都應歸之於「擬而真理自體」的領域來討論。[44]也就是說，問題就集中在對胡塞爾的「純粹對象」與「純粹意義」這兩個「意向相關物」的存在樣式的理解。而如我們上一節的分析，兩者不能混同，這是重點所在。對此，曾天從的想法主要建立在對《邏輯研究》（1900/01）與《大觀念》（1913）的解釋上。這一點單就胡塞爾的文獻來看，即使在今日，也仍然是具有權威性的。

如我們所知，關於「所思意義」與「所思對象」（我們以下合稱為「意向相關物」）的問題，由於胡塞爾自身語詞的模糊性，早在上個世紀，學界就有種種不同的說法，這在胡塞爾學界是相當有名的爭論。倪梁康教授在其《胡塞爾現象學概念通釋》一書中，也提到了這個問題。[45]如所周知，這些種種不同的

44 「在前述之中，我們找出了客觀邏輯學之中的命題自體以及真理自體，對象邏輯學之中的對象自體或是有效自體，對象論之中的純粹對象自體，現象學中的所思的純粹對象自體或是純粹意義自體等等被定立的事態，在真理論的還原的方向之中，我們致力於闡明這些東西都是能夠被歸屬到擬而真理自體的領域之中的東西。」曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 404。

45 倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，1999），頁 311-312。原則上來看，倪教授採用 R. Bernet 的看法，認為在胡塞爾的「意向相關物」中同時包含了「認識論」與「意義論」這兩個側面。然而在措詞的使用上，倪教授（原則上與 R. Bernet 同），直接將「所思（Noema）」一詞譯成「意向相關項」並且認為其中包含著「意義」與「對象」，並沒有提及「意向特性（樣態）」。

臺灣大學學術期刊資料庫

說法與論點，都以論文的形式收錄在《胡塞爾——代表性哲學家的批判的評價》第四卷當中。[46]在筆者看來，這些不同的說法，原則上可以以顧維琪（A. Gurwitsch, 1901-1973）[47]與 Dagfinn Føllesdal（1932-）[48]為代表而區分為兩個陣營。其中 Føllesdal 主要將「所思」理解為一種「判斷的意義」，例如將「所思的意義」與「語言的意義」視為同一。而另一種解釋，例如 Gurwitsch，就傾向於將「所思對象」解釋為「對象自身」或「所知覺物」。這個爭論後來在 R. Bernet 的解釋下獲得了暫時的解決。[49]在 Bernet 看來，這整個爭論的中心點在於，胡塞爾在《大觀念》中對「意向相關物」的描述（特別是關於「純粹 X」）的雙義性（zweideutig），所導致的兩種不同解釋：即「意義論的觀察」（以 Føllesdal 為代表）與「認識論的觀察」（以 Gurwitsch 為代表）。[50]對於這兩種解釋，筆者暫且沿著 Bernet 的說法，也根據自己對 Føllesdal 與 Gurwitsch 的理解來討論。

首先 Føllesdal 原則上採取「意義論的解釋」，將「意義」與「對象」都理解為一種「意義」，特別是「語言的意義」，而讓胡塞爾的「純粹對象」不牽涉到任何「現實存在」，例如「四個角的圓形」（viereckiger Kreis）雖然現實上與之相應的「對象」並不存在，但這個語句的理解是可能的，而「理解」的可能就表示了它是「有意義的」。就這一點來看，我們回到上述的「意指（思念）」（Meinen 或 Vermeinen）的問題，就 Føllesdal 的觀點來看，所思念之物可以不是任何現實上的存在，它可以是「無對象的」，但仍然是「有意義的」。換句話說，所思念之物（對象）與現實存在無關，「純粹對象 X」在這個意義之下，只能是語言意義上的「謂詞的統一點」，用以結合種種不同謂詞。這是反省思惟中所獲得的統一點，不一定要牽涉「直觀」，也就不一定牽涉到「現實存在」。這樣來看的話，就誠如 Føllesdal 所一貫主張的：「現象學是意義的

這一點與筆者不全然相同，筆者在措詞上將「意向相關物」對應到「intentionale Korrelate」，這是「Noema」一詞狹義的使用。

46 Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, eds., *Edmund Husserl, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 4, *The Web of Meaning: Language, Noema and Subjectivity and Intersubjectivity* (London: Routledge, 2005), 135-302.

47 顧維琪的說法，請參閱顧維琪（A. Gurwitsch）著，黃文宏譯，〈胡塞爾的意識意向性理論〉，《鵝湖月刊》第 188 期（1991 年 2 月），頁 38-46。

48 Føllesdal 的觀點，請參閱 Dagfinn Føllesdal, "Husserl's Notion of Noema," in *Edmund Husserl, Critical Assessments of Leading Philosophers*, 161-8.

49 R. Bernet, "Husserls Begriff des Noema," in *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung,* ed. Samuel IJsseling (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990), 61-80.

50 Ibid., 78-9.

臺灣大學學術期刊資料庫

研究」。[51]這一點就 Bernet 的說法來看，這是將「純粹對象」理解為「所思意義的同一極（Identiätspol des noematischen Sinnes）」。[52]換句話說，「純粹對象」在 Føllesdal 的解釋中，原則上將其理解為一種在反省思惟中，所獲得的「種種謂詞（意義）的統一點」。從語言的意義論上來說，一個謂詞（稱謂）代表一個意義，純粹對象（所稱謂之物）就成為結合種種不同謂詞的統一點。Føllesdal 原則上就如此地來區別開「意義」與「對象」。

另一個解釋的方向是由 Gurwitsch 所帶領的「認識論的解釋」。其基本的想法在於，我們必須區別開在上一節中所提到的「所知覺（意識）的對象性」與「這個對象性被知覺（被意識）的樣式」。前者是「所知覺物本身」，後者是「所知覺物的顯現」。如我們所知，所知覺物本身可以在不同的側面下顯現自身，Gurwitsch 將前者理解為「對象」，後者理解為「意義」。在這個理解之下，「對象」就是通過種種「意義」所構成的統一體，「事物除了這諸多的呈現之外，再無任何透過這諸多的呈現而顯現自己的同一之事物」。[53]然而 Gurwitsch 也同時認為「由於意識的意向性，我們乃與世界直接地接觸著。」[54]也就是說，Gurwitsch 跟隨著胡塞爾，認為世界只能是意向相關的世界，除此之外再無其他對象。問題在於，倘若如此的話，那麼我們在意向相關性中到底接觸到什麼樣的世界？對此，Gurwitsch 的基本想法，在以「構成的統一體」來說明「對象」，或者說意識通過「意義」來構成「對象」。而構成除了最終是「互為主觀的構成」之外，他也意識到意義的構成是有限的、只是「事物呈現的片面性」。[55]這樣來看的話，通過有限的意義（顯現）所構成的對象統一體（顯現者），雖然在 Gurwitsch 就是現實本身，但是它仍然是片面的。這意味著「現實存在（對象）」對他來說，只能是無限的意義（無限的所思）的顯現所必需的理念之物，因而作為純粹對象的理念必須是一種「更為高級」的理念。因而，我們看到 Gurwitsch 的結論：「『被知覺物』作為一個所思體系，它自身就是一個所思，但是可以說是一種更為高級的所思（a noema of higher order）。……『我們要上升到較高層次的客觀性』（higher levels of objectivity）」[56]換句話說，透過意向性我們接觸到一個更為高級的理念的世界。

在此我們總結一些雙方的差異，並將重心放在「現實存在」的問題上。首

51 Føllesdal, “Husserl’s Notion of Noema,” 167.

52 Bernet, “Husserls Begriff des Noema,” 78.

53 顧維琪（A. Gurwitsch），著，黃文宏譯，〈胡塞爾的意識意向性理論〉，頁 40-41。

54 同上註，頁 43。

55 同上註。

56 同上註，頁 43-44。筆者在譯文上略做修改，以符合本論文。

臺灣大學學術期刊資料庫

先我們看到 Føllesdal 基本上將胡塞爾現象學限制在「意義」研究的範圍，認為胡塞爾的現象學與現實存在無關，因為通過「意義」所關連的「對象」並不一定是現實存在（例如：圓的四方形）。或者說，所思與現實存在之間，並沒有任何本質性的連關。如果我們認為「意向相關」是胡塞爾用來解明「存在」的唯一方法的話，那麼我們可以說 Føllesdal 的解釋，其實接近於一種隱藏的實在論的思考，導致批評胡塞爾的現象學無法解明這種「實在」，或者我們也可以說，批評胡塞爾的現象學只能解明「合於意識的」（bewußtseinsmäßig）存在。而 Gurwitsch 則將「對象」（所知覺物）理解為構成的統一體，進而必須承認一種「更高階的意義」。而誠如 Bernet 所指出，這會導致將「現實物（現實存在）」（wirkliches Ding）理解為一種無限綜合的統一體，或者說是一種「康德意義下理念」（Idee im Kantischen Sinn）。[57]這一點用 Bernet 的話來說，就是將「純粹對象 X」理解為「現實事態的同一極（Identitätspol der wirklichen Sachverhalts）」。[58]這在筆者看來，等於是將「現實存在」理解為一種「理念存在」，其實是混同了現實存在與理念存在。而且 Gurwitsch 也承認一種更高階的意義，並且將這種更高階的意義，理解為一種在「互為主觀性下的構成物」。

在 Bernet 看來，這兩種解釋（意義論的與認識論的解釋）都源自於對「X」（純粹對象）的兩種不同理解，而之所以如此，是因為胡塞爾的「X」本身就具有雙義性，因而這個混淆是「不可避免的」（unvermeidlich）。[59]而 Bernet 的解釋，就是實際從對胡塞爾文本的分析而來，認為我們必須承認「純粹對象」的雙義性。這雖然讓這個古典的爭論獲得暫時的平息，但是在指出雙方的解釋中所各有幾個問題之後，卻與 Føllesdal 與 Gurwitsch 一樣，沒有進一步地討論這種「純粹對象」在存在論上的意義，只是提到了胡塞爾使用了「類觀念體的」（ideell）[60]一詞來描述「意義」與「對象」的存在特性（如我們上述所說，「ideell」一詞曾天從用「擬而觀念」來表示）。而誠如 Bernet 也注意到的，胡塞爾的 ideal 與 ideell 這兩個語詞是混用的。[61]這一點在筆者看來，毋寧意謂著胡塞爾對兩者的差別，並沒有明確的問題意義，而我們以下就可以看到，曾天從也注意到了這一點。這樣來看的話，由於 Bernet 自己也不能分別開兩者，因而在說明「意

57 Bernet, “Husserls Begriff des Noema,” 69.

58 Ibid., 78.

59 Ibid.

60 「『類觀念體』的特性是『類似觀念的』，並不是實質的。」（Als Charaktere am sozusagen “Ideellen” sind sie selbst “ideell” und nicht reell.） Husserl, *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie,* 233.

61 Bernet, “Husserls Begriff des Noema,” 64-5.

臺灣大學學術期刊資料庫

義」與「對象」的存在樣式的不同的時候，就只能使用「更理想的」（idealer）、「更為同一的」（identischer）的這種「量」上的措詞，不能認識到意義與對象在「質」上的不同，也就是說，兩者必須是「不同的存在」。換句話說，不論是認識論的解釋，或是意義論的解釋，雙方都必須承認有一種「更高的存在」。就誠如 Bernet 也注意到的，由於意義本身是一種「理想的同一性」（ideale Identität），對象與意義的不同，會導致要承認一種「比意義更為同一」的意義或存在。[62]然而就「存在」上來看，純粹對象是比理想之物（das Ideale）更為高階存在，理應不能再被稱為「理想的存在」。那麼它會是什麼？這一點我們或許可以從曾天從的分析上獲得一點線索。

不同於 Bernet 的說法，曾天從批評胡塞爾沒有嚴格地區別開「意義」與「對象」，這一點更明白地表現在戰後的《邏輯論》上，「純粹對象被理解作意味內容的核心基體。意識內在的如此純粹對象是密著於意味內容〔譯注：意義內容〕，因而無法分別對象與內容，純粹對象即是純粹意味內容（對象與內容的混同）。純粹對象祇是有名無實的，其所謂純粹亦是非純粹的。超脫意識內容始得稱為純粹對象。」[63]在筆者看來，這等於是批評胡塞爾的現象學所理解的「純粹對象」不夠純正，乃至於不能分別開「意義」與「對象」，這說明 Bernet 的觀察是正確的，因為在胡塞爾現象學的思考方式之下，雙義性的產生是必然的，因為他無法看到完全超脫意識的「純粹對象」。於是我們隨之看到，曾天從批評胡塞爾的目標，雖然在脫離心理主義，但是又陷入一種「先驗的心理主義」。[64]

隨著這個區分，我們看到曾天從更明白地區分開「作為對象的所思」（對象論）與「作為理念的所思」（意義論）。首先他將「純粹意義」理解為一種「指示作用」，用以指示「純粹對象本身」。[65]據筆者個人的看法，這裡的「指示」一詞應是「Meinen」或「Vermeinen」的日譯，它並不指示（指涉或思念）現實存在。因為這裡所說的「純粹對象本身」，並不是現實存在，而是一種比觀念更高級的「類觀念存在」。或者我們用曾天從戰後的語詞來說，這是一種「擬而觀念存在」（ideell），這在曾天從的措詞上，是指成立於觀念或理想的

62 Ibid., 73, 77.

63 曾天從，《論理論（邏輯論）》，頁 617。

64 同上註，頁 618。

65 「在其（譯注：胡塞爾）主要著作《大觀念》當中，我們就可以明確地讀取出朝向純粹哲學的理念。在現象學中所把握的純粹意義，是指示出構成所思的意義的同一的統一點的純粹對象的意義本身的東西，它也可以被稱為是所思的純粹對象。」曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 404。

臺灣大學學術期刊資訊網

基礎上，又超越了觀念或理想的更為高超的存在。[66]它屬於「擬而真理自體」的領域。也就是說，在曾天從看來，意向性所最終指向的是一種「擬而觀念的存在」，這屬於擬而真理自體的領域。如我們所知，擬而真理自體與真理自體一樣，都無法成為認識的對象。換句話說，曾天從在貫徹「真理論的差異」之下，保留了作為意向相關的最終指向的擬而真理自體在認識上的「不可知」，但是「不可知」並不代表是「無意義的」。這一點在筆者看來是相當具創見的說法，也合於胡塞爾對純粹對象的描述，即「中心的統一點」、「謂詞的承載者」、「抽離了所有的謂詞的純粹 X」、「空虛的 X」等等。換句話說，由於純粹對象超越了所有判斷上的謂詞，我們不能用任何「謂詞」來言說它。就這一點來說，它是「無以名之的」、是「無內容之物」，但是這種無內容之物，並不是什麼都沒有的「虛無」，而是所有的意義的「承載者」（Sinnesträger）。而根據 Bernet 的解釋，我們可以知道，胡塞爾的現象學不單純地停留在「意義界」或「語言的意義」，它仍然擁有「認識論的意義」，而關連著一種「對象的存在」。這一點就曾天從來說，它最終會指向一種「擬而真理自體」。

在這裡我們可以看到，在曾天從的解釋中，突顯了「純粹意義」與「純粹對象」的「獨立於意識」的性格，從兩者都不屬於意識的實質內容，都是非實質的、「是從能思面全然解離開來的東西」這一點，看到「純粹意義自體」、「純粹對象自體」的獨立於意識的性格。[67]然而在曾天從看來，儘管兩者都是非

66「成立於實在的（real）基礎之上而又超越實在的存在，可以稱為擬而實在的（reell）存在；成立於觀念的（ideal）基礎之上而又超越觀念的存在，可以稱為擬而觀念的（ideell）存在。」（曾天從，《哲學體系重建論》，下卷，頁 230）。同樣的表達也出現在《真理原理論》中，只是這個時候「實在的」一詞，使用的是「實有的」（曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 418）。在胡塞爾的措詞上，「reell」一詞用以意識體驗的構成要素，例如上述「意向體驗的分析」都是「實質分析」。「意向相關物」（意義與對象）這種在意識的體驗（例如知覺、期待、回憶等）中擁有同一性的東西，都是一種「類觀念的」（ideell）存在。

67「在現象學的建設的最初之中，朝向純粹邏輯學的企圖早就已經顯現出來了的這點，是胡塞爾最初的現象學著作《邏輯學研究》所明示出的，且在其主著《觀念》（譯注：《大觀念》第一卷）當中，我們可以明確地讀出這個朝向純粹哲學的理念。在現象學之中被把握的純粹意義，是指示出構成所思的意義的同一的統一點的純粹對象的意義本身的東西，其是也可以被稱為是所思的純粹對象。我們清楚地看出在其中的純粹意義自體、純粹對象自體的獨立的超越的性格的顯現，使其純粹所思的意義從能思的側面中完全解離出來，從而徹底地來追究朝向真實的相中的邏輯的超越者的形相學的還原不可。」曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 403-404。

臺灣大學學術期刊資訊網

實質的，也都具有脫離意識的自體存在性格，但是這兩種「自體性」仍然有別。[68]在筆者看來，因為「純粹意義」的自體性可以是謂詞，它在胡塞爾哲學中，是建立在 Gurwitsch 所謂的「互為主觀性」之下而做為一種「更高階的意義」。但是「純粹對象」的自體性則是抽離了一切謂詞、因而是無內容的「擬而觀念的存在」。而賦與純粹對象一個特殊的「存在意義」的這個想法，或者我們更恰當地說，在胡塞爾的「純粹對象」的觀念中，包含著一種朝向擬而真理自體的想法，而這一點不僅是胡塞爾自己，甚至迄今為止的胡塞爾研究者都沒有明白地解明的部分。

我們總結一下曾天從的解釋：在曾天從看來，「純粹對象」不屬於現實界，而是以各個意義（理想之物）為媒介所指向的「對象」。就存在上來看，它比理想之物（意義）更為理想，因而不能是任何意義下的「理想的存在」，而必須是超越「現實」與「理想」的另一種「擬而觀念存在」。這樣的東西，就內容上來看，是比任何現實之物（現實）與理想之物（意義）更為空虛的，它自身是無法擁有任何意義的、無可言說的「空虛的 X」，但是它卻又具有允許種種不同的意義（「所有可能謂詞的承載者」）的可能性，對於這麼一個領域，曾天從又稱之為「第三本質領域」，認為這是除了「現實界」」與「理想界」之外的「第三本質領域」。[69]換句話說，意向活動最終指向這個超離內外分別的第三本質領域。

確立了這一點，我們可以說曾天從對胡塞爾的批評，就集中在胡塞爾現象學的「動機」（Motivation）上。對此我們必須回溯《邏輯研究》的意圖。如我們所知，胡塞爾當時所謂的邏輯學，類似我們現在的「認識論」或「學問論」，其目的在為一切學問奠立基礎，這也是胡塞爾哲學的主要關心所在。而曾天從認為，早在胡塞爾《邏輯研究》的時期，他的這個朝向「純粹哲學」或「純粹邏輯學」的意圖就已經顯現出來了。[70]這樣來看的話，胡塞爾所謂的「純粹意義」與「純粹對象」，都是沿著這個動機所設立出來的概念。由於兩者都是在存而不論之後所獲得之物，就存在上來看，都不是傳統哲學中的「在其自身的存在」，

68 「我們在這裡也應該要明確地區別出純粹自體性的自體和在先驗的意識中被把握的自體性的觀念。」同上註，頁 405。

69 「諸科學以及以往的哲學幾乎全都是專門以自然界和精神界、或者以實在的領域與觀念的領域作為其學問的對象來處理的，但是超越了這兩個領域的，而又汎通地內在於兩者的根柢中，從而應該從此兩者的領域中根本地被區別出來的第三的本質領域卻是被忽略的。就如同真理自體的領域是超絕了實在的領域與觀念的領域的對立一樣，擬而真理自體的本質領域也是超越此對立的。」同上註，頁 406。

70 同上註，頁 398-401。

臺灣大學學術期刊資料庫

也不屬於意識的「實質內容」，而屬於「意向內容」。而就我們上述的分析來看，不論是所思意義或所思對象，兩者都可以理解為是一種「意義」，這一點保留了 Føllesdal 的解釋，「現象學是對意義的研究」。但是藉由種種不同的「所思意義」關連著「所思對象」，這意謂著我們必須要區別開兩種不同層級的「意義」，這一點就誠如 Gurwitsch 的理解，所思對象是一個「更高級的所思」，而這也誠如 Gurwitsch 的解釋，這個較高層次的所思，只能建立在「互為主觀性」之上。這是因為當現象學透過徹底的還原，將一切的「存在」還原到「存在有效性」（Seinsgeltung）的時候，一切「存在」都成為與超越論的主觀「相關的存在」，而這意謂著現象學只能處理「相關的存在」，而胡塞爾所謂「學問的奠基工作」，就只能建立在「對人類而言的真理」，而如此所了解的「真理」，其實只是「有效性」（Geltung），並將其最終的基礎置於「互為主觀」之上。然而建立在互為主觀性之上的真理，在曾天從看來，仍然是「對我們來說的真理」，還不是脫離人類之物的「擬而真理自體」本身。「最高的意義」不能是「意義」，只能是「擬而真理自體」，這一點在曾天從看來，是任何觀念論的思路所無法了解的。這樣來看的話，胡塞爾雖然批評心理主義導致一種相對主義，但是仍然將其現象學的基礎置於互為主觀的超越論主體性之上。這其實是背離了其現象學自《邏輯研究》以來，要求脫離任何型態的心理主義的根本動機。[71]

四、結語

如我們所知。「擬而真理自體」的提出，其目的在批判任何形態的「觀念論」的哲學。在本文中，我們透過「意向相關物」的討論，解明了他對胡塞爾觀念論的批判。然而就《真理原理論》所自我設定的「超對立」的企圖而言，或許我們也可以說，曾天從接續了胡塞爾在《邏輯研究》中所自我設定的目標，並給予一個更為徹底的展開，這一點也表現在曾天從借用了許多胡塞爾特有語詞，並給與了一個更為徹底的解釋。

再者，也由於是針對觀念論的批判，因而在其措詞的使用上，不論是主觀面（能思面）的「先驗心理的超越」、或是客觀面（所思面）的「先驗邏輯的超越」，兩者都屬於「觀念論的超越」，或者說兩者分別都是對「（先驗心理的、先驗邏輯的）主觀性」的超越。這裡理解上的混淆在於，中文「客觀」與

71 「總之，胡塞爾想要建立起一門新學問或即現象學來取代心理學，並且試圖將後者視為是全然不依據前者的獨立學問，然而其中仍然受到心理學見解的影響仍然未被完全抹殺，這一點是清楚的事實。」同上註，頁 342。

臺灣大學學術期刊資料庫

「客體」在意義上的不等同，「客觀的」不一定「客體的」，它也可以是「主觀的」的緣故。[72]例如胡塞爾超越論的現象學，在徹底的存而不論中，將「存在」轉變「有效性」（Seinsgeltung）問題，並將「有效性」的根源置於「超越論的主觀性」當中，這是客觀性的根源，屬於「認識的問題」。如果將其理解為存在上的「客體」的根源的話，將混同超越論的主觀與神的存在，筆者雖然不排斥這種詮釋，但這不是本文的主題。本文毋寧是根據胡塞爾嚴格學的動機，將其現象學的論題領域（Domain）限制在「客觀性」或「有效性」的領域，而如所周知，對胡塞爾來說，「有效性的根源」就在於「超越論的主觀性」。其次，如果我們接受黃文宏教授的看法，那麼基於「真理論的差異」，曾天從的哲學表現出對任何主觀性的不信任。[73]這連帶地意味著曾天從必須批判所有的「相關主義」（Korrealtionismus），而採取一個接近「實在論的方向」來超越「觀念論與實在論的對立」，在本論文中，我們也沿著這個方向來鋪陳其思想。[74]換句話說，在曾天從看來，現象學採取了一個往內在而去的路，然而現象學不能認識，往內在而去的路，終究會走到超越內在與外在之對立的「擬而真理自體的領域」。就這一點來看，曾天從銜接在胡塞爾《邏輯研究》的動機，進而要求一個比「現象學的還原」更為徹底的「真理論的還原」。在這個真理論的還原中，不只是將一切皆還原成「有效性」，更要將「有效性」還原到「有效性自體」，並就其存在樣式而將有效性自體歸之於「擬而真理自體」的領域。用曾天從自己的措詞來說，有效性自體是沿著「所思的深化」所出現的「邏各斯的客觀面」，它是以指向著「外在的超越者」為其目標。[75]如我們所知，這個外在超越者就是「擬而觀念存在」，這是深入超越論的自我的客觀面所遭遇到的超越對立之物，它屬於擬而真理自體的領域。

如先前所說，「擬而真理自體」原則上包含了「擬而實在」與「擬而觀念」這兩個存在領域，這兩個領域都屬於「有效性」領域。[76]本文只討論了「擬而觀

72 對於「客觀」與「客體」的區分的討論，請參閱胡塞爾（E. Husserl）著，黃文宏譯注，《現象學的觀念》，頁 13-14，「譯注者導讀」。

73 黃文宏，〈論曾天從「真理自體的純粹形相」〉，頁 71-100。

74 「在知識論上，現象學是立於觀念論的立場（至少偏向於觀念論），現實學却是立於實在論的立場。現實存在包括實在界與觀念界的兩大界域。」曾天從，《論理論（邏輯論）》，頁 628。

75 曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 418。

76 「擬而真理自體即是指謂成立於擬而實在或者擬而觀念的存在領域的自體存立性的真理。」（曾天從，《論理論（邏輯論）》，頁 578）。其中「存立」一詞，應來自於德文的「Bestehen」。這個語詞用以指稱「有效性」（例如邏輯、數學等）的「存

臺灣大學學術期刊資訊網

念」（ideell）[77]的部分，透過「所思的深化」，我們可以接觸到這種更為高超的、乃至於不能再被稱為觀念的「外在的擬而超越」。沿著這一點來看，曾天從並不像大部分的現象學家（例如梅洛龐蒂等）那樣，批評一個「徹底的現象學還原」的不可能，而是反過來批評胡塞爾的現象學的還原「不夠徹底」，認為倘若我們沿著胡塞爾在《邏輯研究》時的動機，那麼單單透過「現象學的還原」仍然是不足夠的。這是因為還原後了的「意義」與「對象」，都不是在其自身的「客體存在」，而必須只是在某種程度上與意識相關的「客觀存在」，於是曾天從批判胡塞爾雖然試圖脫離心理主義，但是仍然深陷於心理主義的泥淖。這等於是批評胡塞爾的「現象學的還原」不足以完成其哲學的動機、不能解明意向性所真正指向之物。在本文的分析中，我們特別著重胡塞爾的「純粹對象」一詞的使用，這個語詞「指示」（meinen）出一個比「觀念的存在」更為高超且純粹的「擬而觀念」的存在。根據這一點，本文肯定曾天從的洞見，胡塞爾的「現象學的還原」確實是指示著「真理論的還原」的前階段，並且認為唯有在「真理論的還原」之下，才能夠建立起純正意義的「純粹邏輯學」。因而一個比「現象學的還原」更為徹底的還原是必要的。這個更為徹底的真理論的還原，其目標雖然是朝向意識內在領域的深入，然而其所最終指示之物，是在意識內在的底層，超越內在與外在之區分的「擬而真理自體」。由擬而真理自體而建立起數學、邏輯學與價值學等等曾天從所謂的「純粹哲學」。這個擬而真理自體的領域，誠如曾天從所主張，它不是「自然界或精神界」，也不

在性格」。曾天從對「擬而實在」或「擬而超越實在」這兩個措詞的德文表示都是「reell」。其意義不同於胡塞爾的使用，它在胡塞爾哲學中意指意識「實質地體驗」到的部分（請參閱胡塞爾（E. Husserl）著，黃文宏譯注，《現象學的觀念》，頁 99-100）。而胡塞爾的這個意思曾天從在《真理原理論》中用「實有的」一詞來表達（曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 478）。而「reell」一詞，在其《邏輯論》中，則用「實在」一詞來表達，於是在用詞上造成「實有」、「現實存在」、「實在」這三個語詞的不等同。在曾天從的措詞上，廣義「現實存在」包含「實在」與「觀念存在」，例如曾天從也提到「所謂現實存在是包括實在與觀念的存在」。曾天從，《論理論（邏輯論）》，頁 vii。

77 「擬而觀念存在」是曾天從戰後所使用的一個措詞，與《真理原理論》的措詞略有不同。「從存在論的觀點看來，成立於實在的（real）基礎之上而又超越實在的存在，可以稱為擬而實在的（reell）存在；成立於觀念的（ideal）基礎之上而又超越觀念的存在，可以稱為擬而觀念的（ideell）存在。」（曾天從，《論理論（邏輯論）》，頁 646）。在《真理原理論》中的措詞是「……先驗邏輯的擬而超越，對於作為意識內在的純然的觀念（ideal）來說，是有著擬而超越觀念式（ideell）的性格的東西。」曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 418-419。

臺灣大學學術期刊資訊庫

是「實在或觀念的領域」，而是在「觀念與實在的彼岸中所追求的本質自體」，他也稱之為「第三本質領域」。[78]

這樣來看的話，胡塞爾的意向性所最終指向之物，在存在論上，曾天從將其確定為是一種「擬而真理自體」，也就是說，它是一種比「現實存在」與「理想存在」更高為高超的存在。在這裡我們看到，曾天從接受西田幾多郎的看法，將意向性的根本意義理解為一種「內指性」，[79]並且沿著深入「內在」而指向超越內外分別的「自體存在」。[80]然而不同於西田哲學的地方在於，擬而真理自體雖然「在認識的層面上」可以說是一種「無」，但是「在存在論的層面上」，它必須是一種「有」，而且是「無內容的有」。這樣來看的話，以超越有無對立的真理自體或擬而真理自體為思考的對象，可以說是日治時期台灣哲學的一個特色。而基於這樣的思想，促使我們可以反過來批評胡塞爾的現象學，只能觀看到「（有）意義的世界」而已，有意義的世界是有內容的，無法真正地洞見到作為有意義的核心的「無內容的」或「無意義的」世界。對此我們可以知道，「對我們來說」是「無內容的東西」，並不一定是通常意義下「無意義之物」，京都學派所提供的這個想法，可以說是為曾天從所繼承，然而卻是從超越有無對立的真理自體（擬而真理自體）來予以展開。誠如曾天從所主張，超對立的領域仍然要超絕「存在與邏輯的對立」、「內在與外在」等等對立領域。這樣來看的話，「真理原理論」的最終型態可以說是一種「超對立的」或「絕對同一的哲學」。[81]從實在論的角度來逼進這種超對立的領域，可以說是曾天從所提供的道路。

78 曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 406-407。

79 關於西田幾多郎對意向性的「內指性」的解釋，請參閱黃文宏，〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以〈叡智的世界〉為線索〉，《臺大文史哲學報》第 78 期（2013 年 5 月），頁 117-142。

80 「然而由於本然的哲學不能夠僅侷限於內在哲學，所以在這裡必須必然地有一條通過內在哲學、而朝向超越哲學的路被開拓出來。我們的純粹現實學的意圖，不外就是要開拓出這條通路，而通過純粹現實學所應被建設出來的哲學，必須是將內在哲學與超越哲學的對立予以揚棄的最廣義下的同一哲學。」曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，頁 419。

81 同上註，頁 452-453。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

西田幾多郎著，黃文宏譯注，《善的研究》，新竹：國立清華大學出版社，2019。

洪耀勳，《哲學導論對話》，臺北：協志工業叢書出版公司，1973。

洪耀勳著，黃文宏譯注，《洪耀勳日文哲學著作集》，新竹：國立清華大學出版社，2020。

胡塞爾（E. Husserl）著，黃文宏譯注，《現象學的觀念》，新竹：國立清華大學出版社，2017。

倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1999。

曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》，東京：理想社出版部，1937。

———，《哲學體系重建論》，臺北：青文出版社，1981。

———，《論理論（邏輯論）》，臺北：青文出版社，1964。

黃文宏，〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以〈叡智的世界〉為線索〉，《臺大文史哲學報》第 78 期，2013 年 5 月，頁 117-142。

———，〈論曾天從「真理自體的純粹形相」〉，《中國文哲研究集刊》第 56 期，2020 年 3 月，頁 71-100。

———，〈論曾天從「理念的真理認識」的難題〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 60 期，2020 年 9 月，頁 133-166。

芬克（Eugen Fink）著，黃文宏譯，〈芬克：胡塞爾現象學的操作概念〉，《面對實事本身——現象學經典文選》，北京：東方出版社，2000，頁 588-605。

顧維琪（A. Gurwitsch），黃文宏譯，〈胡塞爾的意識意向性理論〉，《鵝湖月刊》第 188 期，1991 年 2 月，頁 38-46。

E.フッサール，渡辺二郎譯，《イデーン I-II — 純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想》，東京：みすず書房，2013。

Bernet, R. “Husserls Begriff des Noema.” In *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, edited by Samuel IJsseling, 61-80. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

———, Iso Kern, and Eduard Marbach. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.

Føllesdal, Dagfinn. “Husserl's Notion of Noema.” In *Edmund Husserl, Critical Assessments of Leading Philosophers*, ed. Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, 161-8. Vol. 4 of *The Web of Meaning: Language, Noema and*

臺灣大學學術期刊資料庫

Subjectivity and Intersubjectivity. London: Routledge, 2005.

Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie: Ein Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Edited by W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

———. *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie*. Edited by Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

———. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Translated by F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

———. *Logische Untersuchungen: 2. Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Edited by Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

臺灣大學學術期刊資料庫

On Zeng Tian-zong's Critique of Husserl's "Intentional Correlates"

Huang, Wen-hong *

Abstract

Zeng Tian-zong (1910-2007) is one of the representatives of Taiwanese philosophy from the period of Japanese rule. Through his concept of "Quasi-Truth-in-itself," which is one of Zeng's main contributions to philosophy, he criticizes the basic form of idealism. In response to Husserl's "phenomenological reduction," he proposes the idea of "alethiological reduction" as the main basis for "pure philosophy" in his study of alethiology. This paper examines Zeng's critique of Husserl's phenomenology, especially of Husserl's "intentional correlates," which are pertinent to the "sense" (Sinn) and "object" (Gegenstand) in intentional acts. As the discussion of "intentional correlates" has been a classic and long-running dispute among the "Husserl scholars," this paper further appends the complications of phenomenology to A. Gurwitsch's, Dagfinn Føllesdal's and R. Bernet's respective interpretations in order to highlight Zeng Tian-zong's robust contribution to philosophy.

Keywords: Taiwanese philosophy, Zeng Tian-zong, Husserl, Quasi-Truth-in-itself, Intentionality

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University.
Email: whhuang@mx.nthu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫