

胡塞爾現象學心理學與超越論的現象學於 認識的一致性¹上的交會與各自的矛盾²

宋沅臻

清華大學哲學所碩士班

摘要：本文首先說明胡塞爾如何解釋認識主體跨越個別性達到認識一致性，即運用現象學心理學還原說明移情作用，再以超越論的現象學還原來奠定認識的確然。接著討論胡塞爾為何主張該二學科必得相互內含（implicit）始能作為超越論本質的現象學（eidetic phenomenology）³去究明成就了認識一致性的意向相關，並述及兩學科若獨立運作會於該議題上出現的不足，也就是現象學心理學由於預設了自我主體的自明性而缺乏確然真相作為足夠穩固的研究根基，超越論的現象學則是無法在缺乏「身體作為人（即自我）的指標」的自我主觀意識下去單獨解釋移情作用。本文接著歸結出上述不足原因來自於學科原則與胡塞爾自身理念在「意識的等同綜合者是否可能超出認識主體」上的不一致，最後則延續現象學理念，試著提出得以貫徹學科精神的可能解方。

¹ 「一致性」源於胡塞爾對認識如何能和認識客體是一致的（Übereinstimmung）的提問（1950/2017：CH.1-12），但此處除原義外，欲擴大詞義至不同認識主體的認識如何因此是彼此一致的。

² 本文係根據筆者科技部大專生計畫〈認識之個別性與一致性同時存在的如何可能—以胡塞爾的《現象學心理學》為線索〉（2019）加以整理改寫而成，該文相當感謝黃文宏教授的指導與修訂。

³ Edmund Husserl (1928). “The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology”. In Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. (Dordrecht : Springer Science+Business Media, 1997), p251.

關鍵字：胡塞爾、現象學心理學、超越論的現象學、移情論、等同綜合、唯我論

壹、前言

「認識」就一般認知而言，似乎同時牽涉到個人與群體。單純描述一般認識經驗，其始於個人的知覺，並進而由知覺引發了具備某形象的意識，這運作似乎自心理始至心理終，然而生活經驗卻告訴我們，有機生命得以藉著對相同事物的認識（不論是交談層面的知覺到對方表達，還是內容層面的談論相同事物）來彼此溝通，甚而能夠得出這客觀世界的自然運行規律，這些皆蘊含著「身為認識主體，應當可以認識到同一的客體，而自身也應該身處在同一的客觀世界之中」的意味，就好似藉著認識而將個別主體相互串連起。那麼這認識主體究竟何以跨越自身認識的個別性，進而能將自身的認識擴及其他主體，或納入他者的認識為己用，又或者是得以與其他主體共有認識，即達到認識的一致性呢？

以下將說明為何筆者認為上述問題對胡塞爾現象學而言是重要的，且又為何牽涉到對其現象學心理學和超越論的現象學的成立根基，以此帶出本文欲探討的問題軸心。

在《笛卡兒的沉思》中，我們可以看出胡塞爾現象學的最終目的在於建立絕對不能被懷疑的、真正完備的認識，這樣一來，奠基在該完備認識之上的判斷才可能具備有效性，從而作為一切實證科學的有效基礎；胡塞爾稱之為認識的「確然〔性〕(apodicticity)」⁴。

既然胡塞爾現象學的目的在於建立確然的認識，我們可以說這門

⁴ Edmund Husserl (1931). *Cartesian Meditations: An Introduction To Phenomenology*, Trans, Dorion Cairns (Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), p15.

〔 〕內字為原文語意，而在本文脈絡下因不合句法而隱去。

翻譯參考：胡塞爾(Edmund Husserl)著，黃文宏譯：《大英百科全書草稿》，2018。(未出版講義)，CH6-1。

學問本身就是通向確然認識的途徑，那這究竟是條怎樣的道路呢？本文嘗試以《第一哲學研究》和〈阿姆斯特丹講稿〉為依據來進行簡述與發想。首先我們必須回到可以確定為我們所把握到的真實所與，也就是「現象」，作為始點來談起。如果只拉出一當下的現象來看，可以注意到雖然單一現象好似時間流中的個別切片，但它卻意向了貫通過去、現在與未來的主體和客體。換言之，這個「意向」正是賦予認識內容以意義的關鍵，即它決定了認識主體和客體以甚麼樣子從經驗的雜多中脫穎而出來現前。因此胡塞爾才會主張，只有去追究認識中所蘊含的種種意向相關，我們才可能真正有效地把握到為我們所經驗到的主體與客體的真相，即建立確然的認識。

針對這個意向相關的如何究明，胡塞爾主張，「我」作為這個進行現象學反思的主體，一方面要作為認識主體對自己所經驗到的生活世界進行反思，另一方面又得超出這個「世界中的我」來對「正在反思的我」進行反思；毋寧說，胡塞爾是將「心理學的自我⁵」與「超越論的自我（或言超越論的宇宙（space, cosmos）⁶）」看作意向的統一的發生場所⁷，而我們唯有去釐清其中的意向相關，才可能確保認識的確然性。

既然如此，那我們就可以說，意向的統一其實也揭示了認識一致的可能性，即它說明了「於心理學的自我場所中，單一認識主體可以跨越時空間把握到同一認識客體（含被自己認識到主體自己）」、也說明了「於超越論的自我場所中，不同認識主體把握到同一認識客體（含

⁵ 本文以「自我（ego）」來表示一個作為「我」的完整的意識主體。而現象學心理學的自我是指一個作為自我內在世界的意識主體，超越論的現象學的自我則是作為超出自我內在世界之外的一切世界的意識主體。

⁶ Edmund Husserl (1928). "The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology". In *Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI*, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. (Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1997), p249.

⁷ 關於視現象學本身為反思場所的想法，參考了以下文本：黃文宏著：〈現象學的觀念—從海德格的場所思維來看〉，臺灣：政治大學哲學學報，2002。

被自己認識到主體自己)」的可能性。綜而言之，胡塞爾即是以究明導致認識的一致性的意向相關，去達到真正有效的認識。

回應首段的問題意識，本文因此打算著重於胡塞爾如何去解釋認識的一致性，以能進一步探究為何胡塞爾會主張得同時將「心理學的自我」與「超越論的自我」看作意向的統一的發生場所，也就是說為何胡塞爾會認為在對認識一致性的闡述上，必須同時建基於現象學心理學與超越論的現象學兩學科之上才足夠充份，即該解釋究竟顯示了甚麼二學科各自獨立時之不足之處，而其又是怎麼能夠在跨足二領域原則的情況下自圓其說的呢？

本文將會由敘述胡塞爾的認識系統建構開始，暫擱不同學科間的原則，單純來論述胡塞爾如何解釋跨越時空間和不同認識主體間的認識的一致性如何可能；其次則為現象學心理學與超越論的現象學的簡介，再而以此來探討二者於認識一致性解釋上的交會重疊，以及與各自原則的矛盾之處；最後則為筆者對矛盾始因的推測，並試著發想解方。

貳、內文

一、胡塞爾對認識一致性如何可能的解釋

在《第一哲學》以及《笛卡兒的沉思》中，胡塞爾都有針對其進行詳細的說明，他運用還原方法，解釋了種稱為「移情」的運作；然而如前文所言，胡塞爾的現象學心理學其實必須從兩門不同學科觀之，才能對這個主題進行完整的解釋，因此，本文在這要求先暫時擱置兩種學科的處理範圍與行事方式，直接且單純地來瞭解胡塞爾對移情的解讀，稍後我會再回到兩學科的角度上進行論述。

移情的第一步即為，我們在進行心靈生活的體驗（包含感覺活動、表像活動等等）⁸時，會發現「身體」的特殊性。胡塞爾認為身體是種

⁸ 胡塞爾(Edmund Husserl) 著，王炳文譯：《第一哲學研究》，北京市：商務印書館，2006，頁 102。

「以絕對直接的方式體驗到心靈生活的體現」⁹，也就是當我們進行體驗時，我們不僅知覺到心理的生活，還知覺到身體；而當我們經驗到身體時，亦具帶有自我意識的心靈體驗，這兩者共時而不可分割。而這兼具身心理的「身體」，由於是以相當原初且直接的方式被經驗到的，和「自我」緊密的相連繫，因而被我們用以作為「人」的指標。

第二步則是，如果有另一具有和我的身體「相同空間類型的、處於相同的行為類型學中」¹⁰的事物在我的「原初構造層(primordially constituted stratum)」¹¹(即作為主體的我的原初世界內之最直接的意識形塑)中作為「他者」顯現，而我便會因為這種類似性，將這個他者也看作「人」。這樣一來，由於我將「我」與「作為人的認同」緊緊相繫，這同樣被識別作人的他者便能透過「作為人」而連結到「我」。這時，這個他者彷彿就是「原初構造層中的我」的複製品，即我把他也看作為一個意識主體，經驗著他所位處的自然；這也就是說，有另一個於原初構造層之外的「疊加統現層(a superimposed second, a merely appresented stratum)」¹²被構造出來了，原初構造層中的我和諸意識客體的意向相關即作為「他者」和「他的諸意識客體」的意向相關而「統現(appresentation)」於其上，即後者會是我站在他者的角度，以自身的意向相關修改而成的。胡塞爾稱這樣子的統現為「等同綜合(identifying synthesis)」¹³，即我與他者彷彿等同化了一般。

這裡需要淺提一下在〈阿姆斯特丹講稿〉與《第一哲學》中胡塞

⁹ 同上，頁 108。

¹⁰ 同上。

¹¹ Edmund Husserl (1931). *Cartesian Meditations: An Introduction To Phenomenology*, Trans, Dorion Cairns (Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), p124.

翻譯參考：胡塞爾(Edmund Husserl) 著，張憲譯：《笛卡兒的沈思：現象學導論》，台北市：桂冠，1992，頁 154。

¹² 同上，頁 109。

¹³ Edmund Husserl (1931). *Cartesian Meditations: An Introduction To Phenomenology*, Trans, Dorion Cairns (Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), p128.

翻譯參考：胡塞爾(Edmund Husserl)著，張憲譯：《笛卡兒的沈思：現象學導論》，台北市：桂冠，1992，頁 157。

爾所談到的「視域意識」(horizon consciousness)¹⁴。即我們的當下經驗，會指向著過去回憶與未來預期的兩端極點——當然這過去與未來仍只是當下的我能夠想像、觸及的範圍，也就好比當下的我能望到最遠的那條地平線——並且在當下現前，從而所思能夠以完整、具時間性（含過去至未來期望）的樣貌現前，使我們的經驗具有時間上的一致性。換言之，我們所能在當下看到最遠的過去與未來的地平線，就框限了出了一個我們的視域。回到主題，由於我與他者被我給等同綜合了，從而我所經驗到的自然和他所經驗到的自然也會被等同綜合起來，那麼就可以說，這時我和這個「他者」的視域是同一的，我和「他者」會是同存在這個統現層的世界，即「在這種連結中，我們可以看到在構造性地相關聯的單子〔即原初構造層上的我與他者〕的時間性共同體〔即疊加統現層上的我與他者的共同體〕是不可分離的，因為它本質上緊緊著世界和世界時間的構成」¹⁵；那就可以說，因為我們是處在同個時間流上的同個世界、我們有著同樣的視域，從而我與他者的認識是具有一致性的。

我們當然可以說，這已經達到了某種程度的認識的一致，但是若停滯在這，那麼不免會有些遺憾，因為在上段的描述中，其實「我」是在這現象世界基層中唯一有在進行知覺體驗的有機體¹⁶。也就是說，這個「他者」其實就是另一個「自我」，他的現象的意向相關其實和我的是相同的，只不過是「他」的角度來觀看的而已，胡塞爾稱之為「意

¹⁴ Edmund Husserl (1928). The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology. In "Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI " (Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Edited & Trans). Springer Science+Business Media Dordrecht. p. 226.

¹⁵ "In this connexion, we see that the temporal community of the constitutively interrelated monads is indissoluble, because it is tied up essentially with the constitution of a world and a world time."

Edmund Husserl (1931). *Cartesian Meditations: An Introduction To Phenomenology*, Trans, Dorion Cairns (Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), p128.

¹⁶ 同上，頁 96。

向的更改(intentional modification)」¹⁷。若僅觀看這造就的結果，那與其說「他者就如我的複製」，不如說是「我成為了在那裏的他者」來的更為貼切。換言之，該理論還是無法從我中走出，這個擁有一致認識的群體，其實也只不過是我自身的構作罷了，那個為共同體所認識的自然，也只是我所認識的自然；我的視域實質上並沒有擴展，我和他者在原初構造層上仍然是相互分離的單子(monads)¹⁸。

不過，胡塞爾還提到以另一個角度重省移情論的可能，使認識主體得以跳脫自我的視角。延續上文提及的「我」、「心靈」、「身體」與「人」的連結性，由於我將自己視為心理身體性(psychophysical)¹⁹主體，從而被我在原初構造層中經驗到的他者，也因為等同綜合而被看作是另一個心理身體性的主體；那麼既然我在進行等同綜合，而將「他的角度」納入我的視域之中，那麼這個原初構造層的他自然也在進行等同綜合，而將「我的角度」納入他的視域之中，而我又能想像這個「他者的統現層」中的「我」也在對這個統現層的「他」進行等同綜合進行等同綜合……，如此無限繼續下去，我就彷彿在他之中，而他也彷彿在我之中。只要我們加深了彼此間的相互認識，從而更能統現出一個更貼近他的「他」，那麼我們的視域就能夠彼此校正與擴張，或者更精確來說，我們就是作為單子共同體、共同擁有一個更寬廣的視域，這就是所謂的「客觀性相等(Objectivating equalization)²⁰」。更進一步來說，當我們意識到有他者也在進行等同綜合，則我當會想像，應該還有其他不為我所經驗到的他者也在進行等同綜合，那麼這個「我們」的視域就會朝著我亦未知的盡頭無限的延伸出去，這條無限延伸的地平線就會作為我們視域的可能性，而被我們所意識到。總括而言，即便多數人仍會限於自己和自己所認識之人的共同視域內，即就算每一單子共同體都有屬於自身的周遭世界(surrounding worlds)，且彼此可

¹⁷ 同上，頁 115。

¹⁸ 此處的「單子」指使我的意向生活的一切東西能夠作為在其中具體的(也就是和諧一致的)存在的本源的我，詳見胡塞爾(Edmund Husserl)著，黃文宏譯：《笛卡兒的沉思》。(未出版講義)

¹⁹ 同上，頁 129。

²⁰ 同上。

能無法涉入對方的世界，這些世界仍就是那唯一的「客觀世界」(single Objective world)²¹的不同角度而已。這即是透過所謂的「超越論的互為主觀性」(transcendental intersubjectivity²²)，即該世界的構造者已經不僅是我，而是許許多多的他者，則以主體的角度來看，這個世界是已超出我自身世界的一種「在其自身中存在的(exists in itself)²³」存在：這是由諸社會成員作為不同的單子共同體交織而成就的世界，一個具有無限延伸的地平線的客觀世界。

可以說，上兩段的移情作用其實只是一體兩面，等同綜合本身就蘊含著客觀性相等，而若忽視後者的角度，那差別就是認識主體會處在一個封閉的、僅為自我所構作的自然中。換言之，超越論的互為主觀性角度的移情作用，應當是能夠超出自我意識的內在世界，去解釋諸認識主體（即不同的周遭世界單子共同體）間的認識一致性的。

二、現象學認識系統

（一）現象學心理學的認識系統

此節要談論的是尚處於單純的現象學心理學階段時，所進行的研究方法以及能夠藉之得出的認識系統。

經驗心理學作為探討人類精神心靈運作的學科，是門在「將那僅僅現前的世界作為論題性根基的自然態度²⁴」中執行之實證科學，換

²¹ 同上，頁 140。

²² 同上，頁 130。

²³ 同上，頁 91。翻譯參考同上，頁 116。

²⁴ “... within the natural attitude, in which the simply present world is the thematic ground.”

Edmund Husserl (1927-1928). “The Encynlopaedia Britannica Article” . In *Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI*, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer1.(Dordrecht : Springer Science+Business Media , 1997) , p170.

翻譯參考：胡塞爾(Edmund Husserl)著，黃文宏譯：《大英百科全書草

言之，便是在學科始初即預設了外在自然世界的存在；然而胡塞爾認為這是將「客觀具體之時間性」和「內在的時間性(immanent temporality)²⁵」相混同所造就的「預斷(prejudices)²⁶」，前者之時間流的每個當下或其中客體進程的每個相位，皆是延展性的，即它自身可以延伸到下一個變化或靜止中，因此該時間有著因果邏輯接續性，而其也作為現實(real)世界的基礎並貫穿之；但後者作為精神所寄宿之經驗或過程，其連續性僅僅是種「映射²⁷」，其中相位並無法真正地將自身延展至自身進程「整體」（實為相位所攜帶的一種「同一性」）中，則僅有「當下」（現象的唯一歸屬）才是可能具自明性的存在。若內在領域所展現的時空間並非客觀時空間，那麼就不能以內在意識世界之所顯去直接確證以客觀時間為根基的種種自然世界的一切是為存在；換言之，首先應當要去除前述之「預斷」，如此才可能回歸最為本質直觀的結構。因此，改革了經驗心理學的「現象學心理學」所提出的研究方法，即「還原」，便是將整個自然真實世界的有效性一因此也包括了認識主體對其進行知覺的過程²⁸—置入括弧（也就是存而不論）的一種反思；而在還原後，那被我們直接意識到的事物(the matter straight-out)所處在的主觀的種種體驗(subjective experiences)²⁹」才會被我認知為「現象」而從我這得

稿》，2018。（未出版講義）CH4-8。

²⁵ Edmund Husserl (1928). "The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology". In *Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI*, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. (Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1997), p220.

²⁶ 同上，頁 219。

²⁷ 胡塞爾(Edmund Husserl)著，倪梁康譯：《內時間意識現象學》，北京市：商務印書館，2010，頁 120。

²⁸ Edmund Husserl (1928). "The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology". In *Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI*, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. (Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1997), p247.

²⁹ 同上，頁 161。

到意義與認可³⁰。該現象總是和「關於…」的意識或顯現(“consciousness-of” or “appearance-of” the specific things)³¹之屬性不可分離，使現象包含了意識主體與客體，即能思(noetic)與所思；所思是對意識中無限的經驗雜多的索引(…as an index or reference-point for an open, infinite manifold of ever again other experiences in consciousness)³²，能思則總是尋著稱為「意向性」的目光指向所思，由於該目光亦總是從作為能思的同一「自我」中所湧現³³，這些所思因此有著相同的指涉主體，因此能被連結成同一個精神生活的聯合，而這樣的自我經驗便是所有的精神經驗之最原初的奠立發源者³⁴，這種必指向某個所思的目光即為精神生活的本質特徵(fundamental characteristic of the mental)³⁵。

³⁰ “...gets its sense and acceptance or status in and from me, myself.”

參考 Edmund Husserl (1931). *Cartesian Meditations: An Introduction To Phenomenology*, Trans, Dorion Cairns (Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), pp21.

³¹ Edmund Husserl (1927-1928). “The Encynlopaedia Britannica Article” . In *Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI*, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmerl. (Dordrecht : Springer Science+Business Media , 1997) ,p161

翻譯參考：胡塞爾(Edmund Husserl)著，黃文宏譯：《大英百科全書草稿》，2018。(未出版講義) CH4-2。

³² Edmund Husserl (1928).” The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology” . In *Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI*, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmerl. (Dordrecht : Springer Science+Business Media , 1997) , p225.

³³ 胡塞爾(Edmund Husserl)著，(荷)舒曼編，李幼蒸譯：《純粹現象學通論：純粹現象學和現象學哲學的觀念 第一卷》，北京市：商務，1996，頁 107。

³⁴ Edmund Husserl (1928). “The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology” . In *Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI*, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmerl. (Dordrecht : Springer Science+Business Media , 1997) , p220.

³⁵ 同上，頁 217。

其實若運用更進一步的超越論的還原，甚至連該能思也是種所思³⁶，不過就如胡塞爾在《第一哲學》所言，在現象學心理學的還原裡，「它絕不要求使過去和現在全然是我的一切種類客觀性東西徹底地和全部地無效。只有在當下行為中或被當下的行為設定為有效的客觀性東西，才被加括號」³⁷，這就表示若是由經過反思而被肯定、留下的過去到現在之種種所構成的「我」的精神生活的聯合，即「我」的主觀，那麼它仍然可以被視為有效的；換言之，現象學心理學僅停步於將一切當下客觀物還原到「我」、還未將「我」也存而不論的階段。

（二）超越論的現象學的認識系統

回到前言，胡塞爾現象學的意義不外乎是去建立具有確然性的認識，以此作為賦予建基於其上的判斷以有效性的根據。在現象學心理學階段，我們以原初的、「作為人類的我」的自我主體為考察對象，建立起該主體的意識運作系統，也因這目的所以能視該自我主體和其衍生物為可以從中汲取自明性的根基。然而，這僅僅是對內在世界之認識系統的考察，若要使得現象學的意義得到貫徹，那麼我們勢必得將這認識系統擴及這主體的內在世界之外，這也就意味著，由於場所改變，我們已不能直接預設該自我主體為自明有效，超越論的現象學便是建立在這個前提之上來進行發展的。

自上得知，超越論的現象學的研究方向為對一切在世界中作為自明存在（指尚未被還原前的預設自明）的全體之認識，也就是去追溯一切客觀性的源頭，那麼我們便需要作為超越這整個客觀世界的超越者來進行考察；換言之，我們會需要更進一步、範圍更廣的還原。因此，超越論的現象學的還原即是將更全面的對世界之領會置入括弧，甚至也包括了作為研究者的自身之「統覺」(apperception)，即現象學心

³⁶ 胡塞爾(Edmund Husserl)著，(荷)舒曼編，李幼蒸譯：《純粹現象學通論：純粹現象學和現象學哲學的觀念 第一卷》，北京市：商務，1996，頁109。

³⁷ 胡塞爾(Edmund Husserl)著，王炳文譯：《第一哲學研究》，北京市：商務印書館，2006，頁204。

理學未否定的進行意向性連關的自我主體。³⁸「所有的實證的科學、連同它們所有的對象領域都要在超越論的層面被置於存而不論中，…，也包括心理學以及所有在心理學意義上的心理之物都是如此」³⁹，從而意識到「這世界和所有可能的世界僅僅只是現象⁴⁰」的可能性。

然而如果將一切自明都存而不論，那麼究竟能以何處為基礎來建立整個認識系統？也就是說，我們究竟能以甚麼為有效的基礎，從中去奠定認識的確然性？

因此自然應先從整個現象學的研究主題，也就是作為認識系統的「知覺結構」著手試著去奠立它的有效性。胡塞爾在《第一哲學》中寫到，由於知覺總是不可分地為「視域意識」的校正所伴隨著，也就是每一個知覺並非只是當下素樸的知覺，而必然置身於和過去、現今乃至未來的連續性中，這時一個貫穿時間片段的「世界」便彰顯了出來，換言之，「只要知覺者的知覺生活以這種方式⁴¹進行，他就是有意識地在一個世界中生活」⁴²。而胡塞爾也補充到，若這知覺者的意識經驗並不是以該方式進行的，從而那世界即便有效也無法證立該知覺結構，那麼這個世界將只是「虛無」⁴³，甚至較那種未被經驗、難以想像到的，從而是毫無內容的「空洞」命題還要更無意義，因為該知覺將

³⁸ 參考 Edmund Husserl (1928).” The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology”. In *Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI*, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer1.(Dordrecht : Springer Science+Business Media, 1997, p243.

³⁹ 胡塞爾(Edmund Husserl)著，黃文宏譯：《大英百科全書草稿》，2018。（未出版講義），CH8-4-17。

⁴⁰ “...the world and every possible world is mere phenomenon.” Edmund Husserl (1928).” The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology”. In *Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI*, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer1.(Dordrecht : Springer Science+Business Media, 1997, p246.

⁴¹ 即伴隨視域意識的知覺結構。

⁴² 胡塞爾(Edmund Husserl)著，王炳文譯：《第一哲學研究》，北京市：商務印書館，2006，頁97。

⁴³ 同上，頁103。

只剩當下一片含糊熔融，不會有任何具體的所思在此脫穎而出，從而不會有個在時空間上和諧一致的世界。

自上文能看出，「知覺結構」與「意識世界」間存在種相當緊密的關聯，只要證明其中一端的有效性，另一端的有效性也會同時被賦予。而胡塞爾選擇從「意識世界」出發。他首先提到我們總有種不可動搖的「對世界的相信」⁴⁴，即我們要在有違直覺的情況下才會去懷疑這個世界的存在，這種堅定的信任本身雖非足夠穩固的證明，但也不容去忽視其意義；雖然「意識世界不存在」的確有其可能性，然而這命題一旦成立，卻也同時意味著全部的人都瘋了；而「大家都變瘋了」的可能性卻也早就預設了意識世界的實存了。其次，在〈阿姆斯特丹講稿〉中，胡塞爾亦對「意識主體」（並非是作為「我」的自我）表示肯定，他認為世界之所以能夠有意義，即便是未被決定的感覺，都是源於其被主體的意識中那種價值性的信仰(acceptance)⁴⁵賦予的意向性之故。因此接續著對意識生活世界有效性之肯定，便繼而能夠去證立知覺主體的存在基礎⁴⁶。其實即便沒有此些論述，胡塞爾也認為，當我們在詢問關於「客觀世界的存在與否」的問題時，我們就早已預設了這個組構、修改該想像世界的「我們」（指意識主體）和「我們的意識生活」之存在，因此這是「絕對不可置疑且被預設的存有論背景」⁴⁷。

以上其實正說明了「現象」的自明性。既然超越論的現象學欲超出自我的內在意識世界，才可能進一步去究明這個心理學的自我之所以作為能思的意向相關，那麼該意識自我得作為被置入括號的對象，胡塞爾因此主張得改以「現象」這個具有自明性的存在來作為超越論

⁴⁴ 同上，頁 100。

⁴⁵ Edmund Husserl (1928).” The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology” . In *Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI*, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer1.(Dordrecht : Springer Science+Business Media , 1997 , p239.

⁴⁶ 不過胡塞爾也於同一節中提到，理念(ideal)世界不包括在其中，礙於本文主題而未加以深談。

⁴⁷ “...unquestioned and presupposed ontological ground [Seinsboden]” 同上，頁 243。

的現象學還原的根基；也就是說，首先必須看到「這個世界和所有可能的世界都僅僅是現象⁴⁸」，而這自然也包含了心理學的自我，即該自我僅僅是「具有自我性的存在、自我性的生活過程之現象」（a phenomenon of egoic being, of egoic life-process [Ich-Seins and Ich-Lebens]⁴⁹），從而進行超越論的現象學反思的我們才能作為「超越論的旁觀者」來究明現象所意向的能思所思的意向相關。而具體而言又該如何去究明，胡塞爾在《現象學的觀念》則直言：「我們直接地直觀到並且直接地把握到了那些我們直觀地、把握到地所意指的東西⁵⁰」，意即「直觀」便是那最純粹有效的執行工具，因為胡塞爾認為直觀同樣是具有不可言喻的「絕對的自明性⁵¹」的。

這樣一來，這個作為超越論主體的宇宙（All [space, cosmos]）才可能作為開放的自我共同體的宇宙（cosmos [All] of an open community of egos）⁵²，向超越論的旁觀者展開來。

三、兩學科於認識一致性上的交會

第一章敘述了胡塞爾對於認識主體間認識一致性的如何可能之解釋，也就是運用自我的移情與客觀性相等，從而每個（周遭）世界單子共同體皆能夠各自建立起與他者的世界相一致的客觀世界；而以這客觀世界的角度觀之，我們這些認識主體就是共同建構並得身存於其間的（客觀）世界單子群共同體。但從第二章的現象學心理學與超越

⁴⁸ “For him the world and every possible world is mere phenomenon…” 同上，頁 246。

⁴⁹ “For his transcendental ego, he or she is a phenomenon of egoic being, of egoic life-process [Ich-Seins and Ich-Lebens], …” 同上。

⁵⁰ 胡塞爾(Edmund Husserl)著，黃文宏譯：《現象學的觀念》，臺灣：清華大學出版，2017，頁 123。

⁵¹ 同上，頁 125。

⁵² Edmund Husserl (1928). ” The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology ” . In Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. (Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1997, p249.

論的現象學的簡介來看，我們也不難發現，移情論的設定已經同時牽涉到了現象學心理學與超越論的現象學兩學科了。

首先，移情論的始點為「我以『人』來看待我與他者」，這也就表示，認識主體必然帶有「我」的主觀意識，才可能根據種種生活經驗而：一、將我視為人，二、將身體視為「人」，也就是「我」的指標，三、根據他者之身體而將其與自我相聯結；從而能進行統現作用，使自我與他者主觀能達到認識上的一致性。可以說，透過移情論來釐清自我主觀的意向相關，這種只於自我主觀內部追求認識確然性的做法之所以可以成立，是因為其是站立於現象學心理學的立場上而言的。

另一方面，由於其源頭來自於自我，最後也未超出自我構作之外，的確有些唯我論的意味；為了避免被定位成唯我論，超越論的互為主觀性的等同綜合的視角亦必須被納入，也就是得作為超越這整個客觀世界的超越者來對一切所思進行反思，因此存而不論的對象也包括了統覺（即認識主體的自我主觀意識）；換言之，有了這項超越論的現象學原則為前提，便能透過移情論來釐清超越自我主觀內在世界的意向相關，而能在認識上提供確然的保證。

再拉回學科的角度，若現象學心理學和超越論的現象學所設定的認識主體並不相同，即一個是作為世界現前存在的自我主體，另一個則為超越現前客觀世界的存在，那是否意味著兩者為無法相交會的平行學科？從移情論就能看出胡塞爾認為並非如此，因為這二主體並非是相分離的，而是我作為後者構作出了前者，換言之，作為超越現前的主體並非完全與「我」的意識主觀無所牽繫，相反地，只要透過超越論的現象學還原，便能了解到自我意識主觀是這超越世界的主體的一部分⁵³。這也就是說，現象學心理學首先將現前世界的所思，還原到作為人的「我」（即自我單子共同體）的層次，而超越論的現象學則再將這個做為人的「我」給還原成現象，從而奠定了原初認識的確然。因此胡塞爾才會說：「對意向心理學的實證科學與超越論的現象學分而論之自然會是沒有意義的」⁵⁴，即兩者必得合而談之，才是對認識系統

⁵³ 參考胡塞爾(Edmund Husserl)著，黃文宏譯：《大英百科全書草稿》，2018。（未出版講義）CH9-4-19。

⁵⁴ “...it would of course be pointless to treat the positive science of

完整的研究。

換言之，我們可以將胡塞爾現象學視為兩個階段，第一階段分為現象學心理學與超越論的現象學兩平行的學科，這兩者在各自場所的意向相關的釐清上，皆可被單獨拉出來討論，但若希望完整釐清所思的意向相關，則都會存在被自身預設給隱蔽的範圍，因為只有在超越論的現象學願意接納由現象學心理學所實行的「不完全」的還原，才可能解釋移情作用；而也只有在現象學心理學將超越論的現象學的種種為了超越論的目的而設置的限制當作自身論題的前提條件⁵⁵，以其去重整自有的研究，才可能跳脫單一主體的意識生活之侷限，以超越自我的角度來觀看世界；只有到這時兩者才得以共攜手進入下一階段，從而是釐清認識意向相關之完整研究學科。它們彼此的關係，就如同胡塞爾所說：「如果這種交融〔指上段所提到的雙重認識主體〕透過專注的轉換（自然是於超越論的專注中發生），使得自身與可被追溯到特定細節的經驗的特有重疊領域成為可理解的，那麼這個結論就會是自明的：『皆被視為種本質學科的現象學心理學與超越論的現象學，是處在種奇特的平行、且在某程度上是一種重疊〔的情況的〕。換言之，兩者可以說是因相互內含而成為一門學科』」⁵⁶。

intentional psychology and transcendental phenomenology separately”

Edmund Husserl (1931). *Cartesian Meditations: An Introduction To Phenomenology*, Trans, Dorion Cairns (Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), p147.

⁵⁵ 這裡的前提指的是，這個「前提」在順序上是優先於現象學心理學的任何研究的，也就是現象學心理學所建立起的一切，最後都要回歸這個前提進行檢視；而非指現象學心理學是要在有這前提下才是得成立的。

⁵⁶ 最後一句若原文照翻：一個被另一個以包攝的方式給消除了。

「」為作者原文翻譯；〔〕則為筆者所加。

“If this intermingling has become intelligible by means of an alteration of focus – an alteration which, of course, is already taking place within the transcendental focus – and with this the peculiar overlapping of spheres of experience right down to specific details, then the result is self-evident: a remarkable parallelism, indeed, to a certain extent an overlap, of phenomenological psychology and transcendental phenomenology – both understood as eidetic disciplines. The one is implicitly concealed in the

四、兩學科各自的不足

然而，胡塞爾並沒有為這兩門學科為何可以將之合併，且各自忽略自身設定的原因提出解釋，而這似乎隱隱意味著其實該二學科自身於獨立性上有些微瑕疵。我認為該問題一部分源於移情論本身，不過也和兩個學科本身的設定和執行方式脫不了太大關係。

首先暫且不論學科分界，單純重新檢視移情論。從上文觀之，我認為移情論提出的目的不外乎是期望解釋一、同理心，即看到他者的遭遇，就好像那個經驗主體是我一樣；二、我和他者對同一客體有相同的認識，即認識的一致性。自上可知，移情以「身體」的特殊性解釋了前者，而解釋後者的方式，則是設法使我和他者成為共存在的共同體，不論是指內在於自我主觀的被構作群體，抑或是超出自我之外的諸認識主體的聯合。不過相較於第一點，我認為對第二點的解釋稍嫌不足，雖然它就結果而言看似有效，然而從推論過程中來看，會發現它其實意味著要不是實際上我只是在統現種自己想像出的「他者的自然」，要不就還是得依靠「溝通」（假設可以溝通的話）從而取得原先不在我的知覺經驗中的內容；也就是說，一旦主張「他者的自然」不僅僅為自我構作，那麼就等於是表示：早已在尚未進行等同綜合前，移情論就已經預設了我和他者同處一世界（至少是可以交流的場域），因為我必先「知覺他為人」，這便表示至少他者也是在我的意識世界中的，我才能夠知覺到他或至少是顯現出「我正在知覺到他」的意識，再以此作為等同綜合的材料。而即便退一步主張是等同綜合讓原先僅僅是身體上（或任何可想像到的其他形式）共處的我和他者，成為意識上共處，仍舊會發現我和他者各自的主觀世界最多只能相互補充，而非相互得以重疊，換言之，這只是在擴展我的世界，而非我和他者

other, so to speak.”

Edmund Husserl (1928).” The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology”. In *Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI*, Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. (Dordrecht : Springer Science+Business Media, 1997 , p248.

能共在一個世界。舉例來說，我可以因為他者跟我說了海的另一端的岸上有如何的城市，而將我的世界擴展到了海的另一端；但不能因為他和我說我們中間有一顆巨石，我的眼前就出現一顆巨石，如果有，也僅僅表示我們本來就有相同的現象經驗而已，那就不需要再進行等同綜合了；換言之，只有我原先未經之事，且還要我信任他的說法，才能夠賦予新現象，而我原先就能經歷的一切，並不會為他者而有任何改變，除非我相信我的知覺系統出了問題。我們的現象間仍舊是有層紗無法穿透，只要願意我是可以想像我和他者的世界相同，但這就只是在我自身意識的共在而已。

從上可知，移情論本身就有著唯我論的傾向，否則便無法說明自我主觀如何能認識到自身是與他者主觀在同一個世界中共在的，更無法說明兩者的認識一致性；這即意味著移情論實際上不能釐清超越論宇宙中的意向相關，換言之，就算考量了超越論的互為主觀的角度，還是沒辦法達到超越論的現象學所追求的認識的確然性。

那麼總括而言便能發現，胡塞爾之所以會認為這兩學科得整併在一起來看，其實是源於兩學科的各別原則與他所預設的理念不符之故：一方面，現象學心理學不可避免的會走向唯我論，而這顯然正是胡塞爾不樂見的，因此才會以超越論的互為主觀性角度去補充移情論（該態度可亦見於《笛卡兒的沉思》中他以互為主觀性作為已被批判為唯我論的反駁）；另一方面，他又不願放棄「認識主體作為意識世界的構作者」的設定，筆者推測也許是因為這將會面臨自我主觀可能會對「釐清超越論宇宙中的意向相關」無能為力的窘境，因此他才被迫得採取移情論去解釋自我主觀與他者主觀間認識的一致性；結果就導致了這兩學科若單獨來看「對胡塞爾而言」都是有瑕疵的。

五、針對不足之處的探討與發想

因此我認為，若要真正個別貫徹兩學科的精神，要不得堅守唯我論主張，要不則得設法將意識構作者提到超越認識主體之上。前者自然就是完全肯定我們所能釐清的意向相關只侷限在自我主觀的內在世界；而後者是否有所可能，本文在這邊則試著延續胡塞爾的現象學提出該可能性。

另外，甚麼是「超越了認識主體」的主體呢？難道超越論的交互主觀性不算在內嗎？既然本文主張，如果要做到真正的超越，就得跳脫「意識（或甚至是現象）構作者即為處在世界之中的主體」這個信念，那麼剩下仍舊具有有效性的方式就是改以那同樣被超越論的現象學所肯定具有自明性的「意識生活」的角度來觀之了，而本文在此以「世界主觀」稱之。這想法並不只是憑空沒有基礎的幻想，能夠套用的根基建立於「現象是當下個別的」這點，因為從而現象本身也是平等的，它不會因時空間不同，也自然不會因作為我的還是你的現象而有位階上的差別；可以這麼想：現象本身僅只是「自我意識的時間流」中一段段的零散的橫剖面，而造成現象內容有所差異的原因，則是源於現象所被整合入的綜合的不同，而該整合的可能性（如位於何時空間、屬我的…等）則端賴執行綜合的整合者，比如若整合者是我，我就只能對以我作為經驗主體的現象進行整合。

那麼執行的方式便是：首先假設一個世界主觀，其並非進行認識者，而僅僅是種外於認識主體的某種進行整合的力量。它將所有意向著「同一客體」之不同時間、空間之向不同主體顯現的現象，基於現象的平等原則，來進行等同綜合，最後包入了同一「當下」內；而同時這也等同於創造了一以該意識客體為主角的時間流。這裡要釐清的是，並不是包入一個「現象」內，所以不會有要選擇包入哪個認識主體所認識之現象的問題，其並非是被歸入這些現象材料中的某處，而是包入另創的一個當下的現象中（或者說，成就了這個現象），即為世界的當下。

當然這可能有些違反直覺。也許會想問，為何為不同認識主體所認識的現象之間沒有隔閡，而可一起被世界主觀包納入同個當下？或為何這世界主觀可以判辨出這是同一個意識客體呢？畢竟若採用認識主體為整合者時，就是這裡無法被很好的解釋。頭一個的問題於上段就回答過了，即現象是個別且平等的；而後者則是近乎無解，正確來說，我們也沒辦法知道這些現象中的客體會不會真的是「同一個」，但既然世界主觀把它們構作成了同個客體流，那它是真是假也不是很重要了，因為對所有的認識主體而言，所處的世界的「共有」架接就來自於這個世界主觀，正是由於世界主觀進行綜合才使得認識主體認為

這是「同一個」意識客體。而關於這個綜合內的時空為何不會相混雜，也是同個答案，這些客體總是被構作成具時間性的流，那麼每個當下綜合所包含的種種（即被世界主觀所分派的），自然也就會被視作是那個當下的現象。最後也許會問，為何「我」這僅僅作為構作現象材料的主體，也能夠看到世界主體的那個另創的當下？要釐清的是，我還是不能夠知道他者所經驗的現象，只除了我所貢獻的那部份之外，我無法看到那個世界的當下。但這不代表我和他者彼此間不能溝通，相反的，正是因為有了世界主觀的能力，這個意識客體成為了一個時間流，它可以為我為他者所知覺到，雖然知覺到的是不同的部分；更精確的說，它是早已被我們這些認識主體所知覺到才成為這個當下的，現象材料至少在存在的次序上是優先於這個為世界主觀所綜合的當下的，即便我們這些構作者其實是以這些意識客體的時間來定位自身時間的。這裡的重點在於這個世界能夠整合「同一意識客體」的現象，而既然可以整合，我們所知覺的就是那同個被整合的客體，同個時間軸的客體，也就是說，我們還是可以進行溝通，我們的認識是具有一致性的。

但這樣一來，自我主觀作為個被整合者，是否就沒辦法自主運用超越論的現象學的還原去看到超越論宇宙中的意向相關了呢？我認為，的確，作為自我主觀的我是沒辦法去探究世界主觀是怎麼將我的當下給整合入世界之中的，舉例來說，我沒辦法探究當下對一張桌子的認識的意向相關（這裡暫時不討論現象學心理學的意向連關），即我無法得知這張桌子究竟是整合了多少他者主觀、甚至是不同時空間下的他者主觀而作為所思為我所認識；但就如上段所言，這桌子就是作為「桌子」被整合入了我的當下認識中，那至少它在我們所共在、共構的世界中，就是這樣不須懷疑的一張桌子，而超越論的現象學對我們的提醒即是，這張桌子並不僅僅是我當下眼前的這張桌子，它也還可能對他者是在不同時空間下的桌子或其他東西：我們無法探究桌子如何能以桌子現前，但這並不妨礙我們去探究這張桌子在這個世界中作為各式各樣的現前的可能性，以及導致這些可能性背後的意向相關。換言之，我不覺得需要去想辦法解釋我的視域如何能夠作為個世界視域以證成認識的一致性，再以這個超越論的視域去還原現象的意向相關；

我認為透過世界主觀的等同綜合，便能在說明我們認識具有一致性的前提下，去承認我們作為認識主體的視域本身就是有限的，而現象學的研究方法即是透過提醒讓我們持續的擴展我們自身的視域，以更清楚了解現象的意向相關；我認為或許這才恰是對該客體「在這世界中」的意義的真正認識。

參、結論

本文自胡塞爾對認識的一致性如何解答開始，論述了採行了互為主觀性角度的移情作用，再將之放到現象學心理學與超越論的現象學的原則中重新檢視，以此探討兩個學科若各自獨立的未竟之處：現象學心理學無法超出自我主觀，因此與其它實證科學相同缺乏確然真相作為足夠穩固的研究根基；超越論的現象學則是無法在缺乏「身體作為人、也就是自我的指標」的自我主觀意識下去單獨解釋移情作用，即難以在超越自我主觀的情形下又去討論自我主觀的構作能力，而若不想以移情作用來釐清意向相關，就會陷入並非進行等同綜合的自我主觀沒辦法超越自身進行徹底的超越論的現象學還原的難關；胡塞爾因而主張兩者需要合併檢視，即允許（或有辦法）在超越論的還原之前事先進行現象學心理學還原，再以「被構作」來看待自我主觀，也就是肯定該主觀擁有的「構作他者主觀」的能力，卻同時仍舊將其視為種構作，則得以解決該缺陷。但本文認為即便是該合併解方亦會陷入唯我論，且應當去追溯學科被認為「無法單獨存在」的根源，而非任兩學科在原則相衝突的情況下並立。從而於後主張這二未竟之處皆是來自於學科原則與胡塞爾預設的不相符，並提出可以貫徹學科精神地去解釋認識一致性、即釐清認識的意向相關之方：一、堅守無論是否肯認自我主觀為構作的唯我論，或者二、以超出認識主體的世界主觀作為等同綜合主體，而其與胡塞爾的進行等同綜合的認識主體之不同之處在於整合者的位階不同，即後者永遠無法取得超出其自身的材料（也就是他者主觀），而不預先承認兩者於意識上相共處，否則就得認定這個材料實際上也完全是由自我主體所構，從而造就兩者在是否

得真正說明一種共他在的世界的差別。

我想，學科其實就是種信念，而它要具有意義，就得去貫徹它的設定，而非去援引其他不同的學科來補充，以求獲得某個特定的預設結果，若果真如此，則等同是承認了該原學科和與之混雜補充的學科都不具有意義，因此重新去設想創設另一個學科似乎才是較能為該預設想法奠定有效基礎的方式。在這意義上，本文因而認為，單就學科而言，現象學心理學與超越論的現象學皆能夠是完備的，即只要能接受唯我論，那移情的確可以釐清自我主觀內部的意向相關，從而奠定以唯我論為前提的認識確然性，因為我們不能單單因為這有違常識或信念就去反駁「這個世界只是「我」這認識主體的意識世界」的說法是錯的（雖然也不能說是對的）；但若是胡塞爾不願意捨棄「認識主體處在一共他在的世界中」之信念，則似乎只能改以世界主觀作為綜合意識的整合主體，即另外發展一套修正版的超越論的現象學一途了。

肆、參考與引述書目

1. 胡塞爾(Edmund Husserl)著，王炳文譯：《第一哲學研究》，北京市：商務印書館，2006。(原著出版年：1923/1924年)
2. 胡塞爾(Edmund Husserl)著，(荷)舒曼編，李幼蒸譯：《純粹現象學通論：純粹現象學和現象學哲學的觀念 第一卷》，北京市：商務，1996。(原著出版年：1913年)
3. 胡塞爾(Edmund Husserl)著，倪梁康譯：《內時間意識現象學》，北京市：商務印書館，2010。(原著出版年：1928年)
4. 胡塞爾(Edmund Husserl)著，張憲譯：《笛卡兒的沈思：現象學導論》，台北市：桂冠，1992。(原著出版年：1931年)
5. 胡塞爾(Edmund Husserl)著，黃文宏譯：《大英百科全書草稿》，2018。(未出版講義)(原著出版年：1927-28年)
6. 胡塞爾(Edmund Husserl)著，黃文宏譯：《笛卡兒的沉思》。(未出版講義)(原著出版年：1931年)
7. 胡塞爾(Edmund Husserl)著，黃文宏譯：《現象學的觀念》，臺灣：清

宋沅臻：胡塞爾現象學心理學與超越論的現象學於
認識的一致性上的交會與各自的矛盾

華大學出版，2017。(原著出版年：1950年)。

8. 黃文宏著：〈現象學的觀念—從海德格的場所思維來看〉，臺灣：政治大學哲學學報，2002
9. Edmund Husserl (1927-1928). *The Encynlopaedia Britannica Article*. In "Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI " ,Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E.Palmer1. (Dordrecht : Springer Science+Business Media , 1997)
(Originally published by Kluwer Academic Publishers in 1997)
10. Edmund Husserl (1928). *The Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology*. In "Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger VI " ,Trans. and ed. Thomas Sheehan and Richard E.Palmer1. (Dordrecht : Springer Science+Business Media , 1997) (Originally published by Kluwer Academic Publishers in 1997)
11. Edmund Husserl (1931). *Cartesian Meditations: An Introduction To Phenomenology* , Trans,Dorion Cairns (Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers,1982)

初稿收件：2020年03月29日 審查通過：2020年11月26日

作者介紹：清華大學哲學所碩士生

電郵：gmflyuan26@gmail.com

The intersection and contradiction between Husserl's Transcendental Phenomenology and Psychological Phenomenology in concordance of cognition.

Song, Yuan-Jen

Institute of Philosophy, National Tsing Hua University

Abstract : In general, cognition process seems begin and end only in one's mind, where both perception and consciousness take place. However, daily life experiences tell us that organic subjectivities can communicate with each other by perceiving or being conscious of the same thing in the world. Here comes a question: How does the cognizing subjectivity not being limited in the mental life of its own, but let its mental content penetrate others', or join the same mental world with others, that is, how to make different cognizing subjectivities cognize the same objectivities? And in this paper I use "the concordant cognition" to describe that kind of cognition.

I will first illustrate how Husserl solved this question by Phenomenological cognition system: He applied Psychological-Phenomenological reduction to explain the operation of Empathy, so as to claim that different cognizing subjectivities will in the same step of cognition adequacy accomplishment when facing the same objectivities. Then Transcendental Phenomenological reduction was applied to establish cognition apodicticity. This shows why Husserl stated only if the two disciplines complement mutually can concordant cognition be well explicated. Psychological Phenomenology lacks apodictic truth to be its foundation on account of presupposing ego-subject is evident. Transcendental Phenomenology is not able to supple Empathy without applying ego-subject and thus ignoring its principle. This paper discusses difficulties the two disciplines face separately, and thus finds out "Meeting the issue of whether Identifying Synthesis is carried out by one transcends

宋沅臻：胡塞爾現象學心理學與超越論的現象學於
認識的一致性上的交會與各自的矛盾

the cognizing subject, Husserl's idea and purpose are in fact violate the principles of two disciplines" as the root cause of these contradictions. At the end, I will try to find way out of the problem while following regulations of Phenomenology. The solutions I supposed is either accept Solipsism, or modify Transcendental Phenomenology by replacing ego-subject with what I called "world subjectivity".

Keywords: Husserl, Psychological Phenomenology, Transcendental Phenomenology, Empathy, Identifying Synthesis, Solipsism