

通識叢書

現象學與古典哲學的 詮釋問題

石朝穎 著

臺灣商務印書館·發行

現象學的創建者胡塞爾曾說：「現象學的哲學，不過是將古希臘哲學的主要思想，以及笛卡兒的基本哲學觀念加以發揚光大。這些思想觀念至今生生不息…」由此可知，胡塞爾的現象學有回頭執行哲學傳統任務的使命。這也是我們認為「現象學與古典哲學」的問題，可以作為我們反思自己文化傳統的參考；特別是對「古典中國哲學」的再反思，從這近百年來的「現象學運動」中，開始找尋我們面對自己「文化傳承」的問題進行探討，以及提供一些值得我們繼續研究與發展的可能性。



現象學與古典哲學的 詮釋問題

石朝穎 著

臺灣商務印書館 發行

通識叢書

現象學與古典哲學的詮釋問題

作者◆石朝穎

發行人◆施嘉明

總編輯◆方鵬程

責任編輯◆賴秉薇

美術設計◆吳郁婷

出版發行：臺灣商務印書館股份有限公司

臺北市重慶南路一段三十七號

電話：(02)2371-3712

讀者服務專線：0800056196

郵撥：0000165-1

網路書店：www.cptw.com.tw

E-mail：ecptw@cptw.com.tw

網址：www.cptw.com.tw

局版北市業字第 993 號

初版一刷：2012 年 4 月

定價：新台幣 240 元



ISBN 978-957-05-2702-5

版權所有 翻印必究

現象學與古典哲學的詮釋問題 / 石朝穎著.

-- 初版. -- 臺北市：臺灣商務, 2012. 04
面 ; 公分. -- (通識叢書)

ISBN 978-957-05-2702-5(平裝)

1. 現象學 2. 中國哲學 3. 詮釋學

143.67

101003893

自序

這本書的寫作與研究，可以說是延續我在歐洲留學期間的哲學探索工作。誠如胡塞爾將他自己的「現象學」定義為一門「工作哲學」（*Arbeitsphilosophie, Philosophy of Work*）那樣，他認為：「現象學要求現象學家們，自己放棄建立一個哲學體系的理想，作為一個謙遜的研究者與其他人一起共同地為一門永恆的哲學而生活……」^①

自從我1993年從歐洲回到台灣後，就一直在大學的研究所教授當代歐陸哲學與古典中國哲學的相關課程。期間常遇到一些博士班的同學向我詢問一些有關「現象學」（*Phenomenology*）「存在哲學」（*Existential Philosophy*）、「哲學詮釋學」（*Philosophical Hermeneutics*）要如何使用，來與「古典的中國哲學」進行會通的問題……。他們向我詢問的這些問題，也是我在1985年到1992年在歐洲攻讀博士學位時，所遭遇過的問題……。

由於古典中國哲學的表達是使用一種西方人稱之為「*Ideographical Writing*」（意象文字的書寫），所以這種文字表達的語境就與西方人使用「拼音文字」（*Phonetic Writing*）的表達語境有很大的不同……。由於西方人的這種具有謹嚴文法結構形式的「拼音文字」與中國文字保留整體

① 參見：倪梁康，《胡塞爾：現象學概念通釋》，北京，三聯書店，1999年，12月，第55頁。倪梁康的這本書，是探索「現象學」的基本概念時，很好的參考書。

圖象意含曖昧的「意象文字」有著巨大的差異性……，所以也很自然形成中、西兩大不同文明的發展成果。關於這方面的論述本書的第四章：〈現象學的觀照與意象邏輯的詮釋問題〉中有比較深入的探討。

正因為上述的問題，促使我在比利時魯汶大學攻讀博士學位時，決定要以中文特有的「意象文字」中有關「象形文字」的圖象演變問題，來論述古典中國哲學的關鍵詞。當時我的指導教授，魯汶大學「現象學中心」（Phenomenology Center）的主任：J. Taminiaux 也很支持我做這方面的研究，並且建議我可以把「現象學」、「存在哲學」與「哲學詮釋學」的一些哲學詮釋的方法，用來會通我對古典中國哲學的關鍵詞，在與現象學的「互為主體性」（Intersubjectivity）的觀照問題進行對話。這也促使我把胡塞爾（Husserl）的「現象學」、海德格（Heidegger）的「存在哲學」以及高達美（Gadamer）的「哲學詮釋學」中的理解精神，用來發展我特別構思出來的所謂「Ideographical Hermeneutics」（意象詮釋學），用來做為理解古典中國哲學的態度。這也是促使我完成「博士論文」（*Tao and Method: The way to Ideographical Hermeneutics*）的研究工作。

關於我自己如何開始研究「現象學」的因緣，我曾在一篇題為〈現象學的反思〉的論文中這樣寫到：

記得一九八五年到歐洲比利時魯汶大學攻讀「哲學博士」時，就想研究影響當代思潮巨大的「現象學運動」（The Phenomenological Movement）。所以，當時就請我的指導教授 Jacques Taminiaux 推介一些「入門書」。他首先介紹我讀的書，竟然是 Husserl 晚年的作

品：《歐洲科學的危機與超越現象學》（*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*）。後來我才知道，從 Husserl 的《危機》一書中，不難看出「現象學」在整個西方思想史中的四次重要「哲學革命」（Philosophical Revolution）裡的承傳地位：

(1)：蘇格拉底—柏拉圖革命（Socratic-Platonic Revolution），表現了向「存有」（Being）的「Logos」的確定回歸。從而為一切未來的「科學」（Scientific）的發展預備了道路。

(2)：笛卡兒式的革命（Cartesian Revolution），它加強了在「經驗」（Experience）與「理性」（Reason）二方面，對「主觀性主題」（subjective thematic）的強調。

(3)：康德的「先驗革命」（The “Transcendental” Revolution of Kant），它使得「主觀性」（Subjectivity）成為所有「必然性」（Necessity）的「泉源」（Source）。因此，也是在嚴格意義上所有知識的泉源。

(4)：現象學的革命（Phenomenological Revolution），它是如此徹底的革新了所有的認知活動，以致於不僅在「形式」（form），而且也在「內容」（content）上，改造了每種「認知活動」（act of knowing），使它們在「主觀性」（Subjectivity）中，有著自己的泉源。

從上面的四次哲學革命中，我們不難看出「現象學」在西方哲學史上的地位，以及「現象學」做為一種

「哲學思考」（Philosophizing），能不斷的向「源頭」（Beginning）做一種永恆回歸的努力！

可是，做為一位東方人，我畢竟不是在西方文化思想傳統裡成長的歐洲人。雖然生活在歐洲，也學習他們的哲學思考方法，可是東方人自己的傳統思想方法（例如；易經的哲學、孔孟思想、老莊哲學、禪宗，以及「宋明理學」）還是一直影響著我在面對西方哲學時的「反思」。

這裡的「反思」有二層意思；「反」並不是「反對」的「反」，而是「往返」的「返」字。也可以說是一種「回歸」（Reduction）。回到「東方的傳統」，但同時也回到「西方哲學」的源頭來看整個東方與西方哲學對話的問題。^②

所以我這本書，也是站在這樣一種態度上，來探討現象學的觀照，與古典中國哲學互為詮釋的可能性在那裡？

例如；我在〈現象學的反思〉一文中，也有如下的論證：

Husserl認為「自然的態度」或「科學的態度」都不是研究哲學的基本問題；換句話說，如果我們不去質問經驗界的「基礎」，那麼就沒有「哲學」可言。「哲學」在古希臘發展時，就是想要研究「世界」，並且給予合理的說明。這就是所謂「哲學的態度」，要知道「自然界」的合理基礎是什麼？正如希臘大哲 Aristotle 所說的，哲學的態度就是想要

② 我這篇〈現象學的反思〉論文，最早發表於1997年8月的《哲學雜誌》後來又收錄到我的著作《我憂鬱，所以我存在》一書中的第65～87頁。人本自然文化，2003年12月，台北。

研究「原因」。所以說，從「自然的態度」轉向「哲學的態度」，這種轉向的「方法」，就是 Husserl 所謂的「現象學的還原」（Phenomenological Reduction）。

因此，Husserl 的「現象學」的方法，有二大法門：

（一）：存而不論（Epoché，有放入括弧，予以排除的意識）。Epoché 是數學中的「放入括弧」，亦有中文「存而不論」之意。換句話說，凡是未經證實的，屬於習俗的，或道聽途說的事物。都應把它們「放入括弧」（存而不論）。也就是說，暫時不去應用它們，但同時也不去否定它們。這種方法，可以理清我們日常生活中習以為常的一切知識。

（二）：「還原性」（Reduction）或所謂的「回歸」。當我們理清那些日常生活中習以為常（自然態度）的一切知識後，就必須運用「現象學的還原法」，把「現象」與外在世界的一切關係都「放入括弧」（存而不論）。如此，所有呈現在「意識」中的思想，都是「事情」原本所呈現的，它同時是「現象」，亦是「本質」，因為它是由「事物本身」所直接呈現出來的。換句話說；也就是：「回到事物本身」（Back to thing itself!）

關於 Husserl「現象學」的這二種「方法」，其實在東方的古典哲學中，亦可以發現相似的「精神」。例如在《莊子》（秋水篇）一書中，記載這樣一則故事：

莊子與惠子游於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出游從容，是魚之樂也！」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣！子固非魚也矣！子之不知魚之樂全矣！」莊子曰：「請循其本。子曰：汝安知魚

樂云者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。」

從《莊子》中的這則故事，我們已看出莊子把惠施的「科學態度」（邏輯學家）轉向「哲學的態度」（現象學的還原法），假如我們用「邏輯」的公式，把「莊子」用「A」代，「惠施」用「B」代，「魚」用「C」代。則惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」可以簡化為： $A \neq C$ 。莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」可以簡化為： $A \neq B$ 。惠子曰：「我非子，固不知子矣！子固非魚也矣！子之不知魚之樂全矣！」可以簡化為： $B \neq A, A \neq C$ 。所以： $A \neq B \neq C$ 。

從「語言邏輯」的極限上看，似乎「惠子」已達極限了。「莊子」是無法再「辯論」下去了！可是「莊子」用了「現象學」的二大法門：(1) *Epoché*（終止判斷：莊子終止和惠施的辯論）、（放入括弧：莊子把和惠施辯論的推演暫時放入括弧、存而不論）；(2) *Reduction*（「還原」或「回歸」），這正是《莊子》書中所謂「請循其本」的意思。換句話說，就是從「科學的態度」轉回到「哲學的態度」。其實，「莊子」的問題，是屬於「動機」（意識）或「語言基礎」（語言本質）的問題。而不是「語言邏輯」的「辯論問題」。這也正是「莊子」會說：「……子曰：汝安知魚樂云者，既已知吾知之而問我……」的本義。其實，在莊子與惠施「辯論」之前，惠施與莊子具有同樣的「意識基礎」。否則，惠子不會問莊子。可是當「語言」一進入「邏輯的結構」（或「系統」）時，「意識」與「語言邏輯」就分出界線。「語言」這所「屋子」，就不得不把「意識」關進屋子內不可了！海德格（M. Heidegger）說的一點也不錯：「語言是存有的屋子！」（Language is the house of Being!）

如果說，「莊子」是古典東方哲學精神的代表之一，那麼我們就不難看出 Husserl 所謂的「哲學的態度」（或「現象學的還原法」）一直佔有整個中國古典哲學的主流（無論是：孔—孟哲學、老—莊哲學、禪宗哲學、宋明理學……等，都可以說是「哲學的態度」為主導）。反之，所謂「科學的態度」似乎一直以來，就不是被重視，直到十九世紀和西方的近代科學對話時，就產生種種的衝突與溝通上的困難。

如今，我們如果能通過「現象學」的「回歸」，把「科學的態度」再轉向「哲學的態度」時，也許就能比較清楚的看見我們的所「長」以及「不足」。然後能「取長補短」。^③

由此可知；我的這本書能夠完成，必須感謝一些學界的師長與友人。例如；我在魯汶大學求學時的指導教授 Jacques Taminiaux 和開啟我中西哲學探索的啟蒙老師：史作檉，以及北京大學哲學系的張祥龍教授，我與他的結緣在2006年初冬，我帶領文化大學的研究生到北京大學哲學研究所，與他們的研究生進行學術交流。由於之前，我曾在教授的「海德格哲學思想專題研究」的課堂上，使用他為海德格寫的傳記書《海德格：二十世紀最原創的思想家》，以及後來讀到他的另一本著作《海德格爾思想與中國天道：終極視域的開啟與交融》一書時，更是對他努力於東、西哲學跨文化的探索深感敬佩！所以在這次的學術交流時，特別安排晚宴後，與他進行會談。那天晚上的哲學對話，讓我更瞭解他為學的熱誠和做人的質樸。他還送我他的著作《朝向事情本身：現象學導論七講》，以及我回台灣後，於2009年收到他2008年出版的《中華古學與現象學》一書的禮物。非常巧合；另一位

③ 同註2。

中國大陸的學界友人：倪梁康，也於2008年到台灣「政治大學」講學，我亦曾邀請他到文化大學哲學研究所進行一次演講，會後亦收到他送我的新書《理念人：激情與焦慮》，倪梁康教授在「現象學」的翻譯與研究，已是學界共識的重要參考資料。我在寫作本書時，這二位學界友人的書籍與為學精神，可以說是促成本書完成的動力！在此再次的深表謝意！最後我還要感謝我曾經指導過的研究生：范信謙，他幫我打字與校稿。讓我能順利的完成本書的出版。

總之；我們從當代歐洲思想史的觀照中，不難看見自從胡塞爾的現象學成為當代哲學的主流思潮後，在歐美以及世界各地曾展開一系列所謂「現象學運動」，但自從他的弟子海德格發表《存有與時間》（*Sein und Zeit*）以來，海德格的哲學思索方式，易被稱為「詮釋學式的現象學」（Hermeneutical Phenomenology），尤其是海德格對「人生」的所謂的「緣在」（Dasein）之開顯，更是影響深遠，在我們探討東、西方之間的「人生哲學」時，給我們提供了非常有價值的參考檔案，誠如近代詮釋學之父的德國哲人：史萊馬赫（F. Schleiermacher, 1768～1834）所說的那樣：「理解，是一種永無止境的工作。」（**Understanding is an unending task**）。④

由此看來，我這本書的完成，也正是下一步研究工作的開始……

石朝穎

於 陽明山，文化大學

④ 參見：陳俊輝，《邁向詮釋學論爭的途徑》，唐山版社，1989年，9月，第VII頁。原文出自：Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, P41。

目 錄

自序	I
導論	1
第一章 現象學觀照的詮釋問題	23
第二章 現象學的觀照與《易經》的詮釋問題	39
第三章 現象學的觀照與《尚書》的詮釋問題	57
第四章 現象學的觀照與意象邏輯的詮釋問題	79
第五章 現象學的觀照與《中庸》的詮釋問題	111
第六章 現象學的觀照與老子之「道」的詮釋問題	143
第七章 現象學的觀照與《六祖壇經》的詮釋問題	167
第八章 結論（回顧與前瞻）	197
參考書目	214

導論

前言

現象學的創建者胡塞爾（Husserl, 1859-1938）在給《大英百科全書》所寫的關於「現象學」（Phenomenology）文中曾說：「現象學的哲學，不過是將古希臘哲學的主要思想，以及笛卡兒（Descartes, 1596-1650）的基本哲學觀念加以發揚光大。這些思想觀念至今仍生生不息……」

由此可知胡塞爾的現象學有回頭執行哲學傳統任務的使命。這也是我們認為「現象學與古典哲學」的問題，可以作為我們反思自己文化傳統的參考；特別是對「古典中國哲學」的再反思。

這也是我研究這個主題的基本動力。換言之；就是從這近百年來的「現象學運動」（*The Phenomenological movement*）^①中，開始找尋我們面對自己「文化傳承」的問題；且進行一些力所能及的探討，以及提供一些值得我們繼續研究與發展的可能性在哪裡？

① 「現象學運動」一詞，仍是依據著名現象學家 Herbert Spiegelberg 的重要著作 *The Phenomenological Movement* 而命名的。這本書於 1965 年發行，當時就造成現象學的話題。作者本人於 1981 年第三版的序言中說：他這本書是對這個「運動」（Movement）本身的「現象」（Phenomena），提供一種有限的觀察。其實早在 1963 年德國著名的詮釋學家 Hans-Georg Gadamer 就以「現象學運動」一詞作為發表，這是一篇內容廣泛的評論文章。現收錄在其 *Phenomenological Hermeneutics* 一書中，英譯本由 David E. Linge 翻譯與編輯，1976 由 University of California Press 出版。

1 現象學與西方文化危機的反思

著名的德國現象學家克勞斯·黑爾德（Klaus Held）在其著作《世界現象學》（*Phänomenologie der Welt*）^②書中，於第一篇：〈作為起點的胡塞爾現象學〉第一章：「胡塞爾與希臘人」的一文中提到：胡塞爾對傳統的經典哲學家的文字認識可能較為單薄，儘管如此，對於思想史上那些至關重要的決定，他的感受力要比一般人強烈許多。

黑爾德更進一步的陳述：

胡塞爾認為這些決定中的首要決定，就是世界歷史的奠基行為，正是這個行為使哲學與科學（當時還是統一的）在古希臘人那裡獲得了它們的起源意義。胡塞爾堅信這「起源」之中包括著一個意向，隨此意向的出現，哲學、科學的思想已經預先看到它們的任務。人們至此一直很少關心這樣一個問題：穿越幾千年的思想過程，它所帶有的「原意向」（*Urintention*）是否在胡塞爾那裡得到合乎哲學史的可靠詮釋。哲學與科學的歷史開端與他所描述的景象是否相符合呢？^③

黑爾德在上文中問到胡塞爾有關「哲學」與「科學」在歷史開端上與其描述的景象是否相符合的問題，在胡塞爾的

② 克勞斯·黑爾德（Klaus Held）是德國現象學會的前主席。他師承德格雷貝（L: Landgrebe），而德格雷貝則曾是海德格的學生，又做過胡塞爾的助手，固受其師的影響，他試圖接通胡塞爾與海德格的「現象學」，並希望由此建立起自己的「反主體主義的世界現象學」立場。他的這本《世界現象學》（*Phänomenologie der Welt*）中譯本由孫周與編倪梁康等譯，由台灣「左岸文化」出版，遠足文化發行，2004年10月，參見 p. 15。譯文由本文作者稍微更改過。

③ 同註 2。

晚年重要著作《歐洲科學危機和超越現象學》中^④，已有論述與探討，特別在「第二部分」的第15節「對我們歷史考察方法的反思」中已有所探討：

我們不是通過批判任何一個現代或古代流傳下來的體制，科學或前科學的「世界觀」（甚至是一種中國的「世界觀」），而是通過對歷史的（我們的歷史）整體批判的理解。正是因為我們的歷史具有精神的統一性，乃是由於任務的統一性和任務的推動力。這種任務是在歷史的過程中（在哲學家互相取長補短的長期思考過程中）通過從不清楚的階段到比較令人滿意的清楚階段，最終達到對自身的完全澄明。因為我們是近代哲學的人類文明之啟動者，這是貫穿現今人類文明史中的意志方向的承繼人和共同的承擔者。我們通過一種原初的奠基達到這一點。這種奠基同時也是古希臘的原初的奠基，同時也是再奠基和修正。然而真正孕育整個歐洲精神的目的論與開端；正是紮根於這種古希臘最初的奠基之中。^⑤

胡塞爾的《危機》一書所以引起人們的注意和重視，是因為在書中可以看出他對西方文化所持有的態度。在胡塞爾看來，他那個時代的歐洲文化危機，絕不是偶然，它是歐洲

④ Husserl 的 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1976, p. 72。中譯本有中國大陸，商務印書館，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》2000年6月，pp. 88-89，台灣桂冠圖書公司出版的《歐洲科學危機和超越現象學》1992年8月初版，p. 74-75。本引文經本文作者稍微參考雙譯本後更動過。胡塞爾的這本《危機》是對歐洲文化危機的深刻洞察。胡塞爾認為看到歐洲文化的危機現象並不難，但認識並追溯它的根源則絕非易事。

⑤ 同註4。

思想史上長期發展的必然結果。

這種文化危機的根源可以追溯到「文藝復興時期」（Renaissance，歐洲十四、十五至十六世紀）。一方面，在「文藝復興時期」歐洲人的自主性正通過新的哲學觀念（特別是由笛卡兒建立的哲學觀）而確立下來。

另一方面，在「文藝復興時期」所產生的「物理主義」（例如：Galileo 對「自然」的數理化，抽象掉一切精神的事物，以及一切在人的生活中，所附屬的文化特性）所導致的「客觀主義」，為歐洲的「人性」被「異化」埋下了「危機」的禍根。

因此迎面而來的十八至十九世紀所產生；實證主義、二元論、懷疑論等等思潮，對歐洲人性的危機，產生越來越大的影響。因此；使得維護理性的普遍哲學理念日異暗淡下來……

關於上述的反思，胡塞爾在其《危機》一書中更進一步的指出：哲學的危機意味著做為哲學總體分支的一切近代科學危機，它是一種最初是潛伏的，但後來日漸顯露出來的歐洲人性本身的危機，這表現在歐洲人的文化生活的整體意義上，表現在他們的整體的「存在」（Existenz）上。

胡塞爾把歐洲的「人性危機」比喻為一種「疾病」。就好比人若是生病了，他就應該找醫生治療。醫生就會根據他的病情開出藥方。因此；胡塞爾問道：

「為什麼在這一領域內沒有發展起一種科學的醫學，一種拯救各民族和超民族的共同醫學呢？歐洲各民族正在患病，歐洲本身正如人們所說的處於危機之中。在此我們並不缺乏類似於自然醫療的事物，各種淺薄的