

## 現象學的構成觀與中國古代思想

張祥龍

北京大學外國哲學研究所常務副所長

中國古代思想要獲得新的生機，離不開與西方的哲學及其他學科的對話。但是，就如同當年從印度和中、西亞這個「西方」源源而來的眾多思潮中只有為數不多的一種或幾種能與中國思想發生有機的交合而繁衍變通一樣，在今天眾多的西方哲學流派中，也許也只有少量的能與中國古代思想進行有孕育力的對話。本文要表明，肇端於二十世紀初的現象學，而非任何傳統的西方概念哲學，是這樣一個待選者。為了論證這個提議，就要首先找到現象學這個並不單純的思想運動的根本特性，然後審視中國古代思想中是否有與之遙相呼應的傾向。

### 一、現象學的構成本性

首先需要聲明，本文所討論的「現象學」(Phänomenologie)是廣義的，即包括所有那些受過以胡塞爾為開端的思潮的重大影響的學說，比如海德格爾的、薩特的、梅洛-龐蒂的，甚至德里達的等等。

胡塞爾本人對「現象學」的含義有過各種講法，比如說它是關於「被直觀到的現象」的科學、[註 1]「本質的科學」、[註 2]「一門在純直觀中研究先驗的純粹意識領域的純描述性學科」[註 3]等等。它們往往帶有他本人的治學特點，不一定被後繼者所認同。比如海德格爾就不會同意將現象學限制在「先驗的純粹意識領域」中。但是，胡塞爾的另一段話可能會被絕大多數受惠於現象學的思想家所贊同，他講：「現象學同時並且首先標誌著一種方法和思惟態度。」[註 4]這也就是說，現象學的獨特之處並不在於它研究的是什麼領域，而是它看待事物及研究對象的方法和態度。[註 5]但這是一種什麼方法和態度呢？人們可能馬上會想到胡塞爾力倡的「現象學還原」、「自由想像」等方法。可是，這樣的方法其實並不被普遍地視為廣義現象學的最重要方法。另外，只限於「在純直觀中所給予者」也似乎是現象學的一個基本態度。[註 6]但是，問題是如何能更具有方法論含義地理解「純直觀」和「所給予者」；或如何將現象學講的直觀與（比如）經驗論者、柏格森和神秘主義者講的純直觀區別開來，並因此將現象學直觀中的被給予者與經驗主義者講的感覺直觀中的被給予者區別開來的問題。

我認為，現象學或現象學直觀的最突出的特點是它的「構成」(Konstitution, Bilden)洞見或識度。現象學中講的「現象」、「本質」、「直觀」、「明見性」、「絕對的所予物」、

「意向性」等等只有置於此原發的構成中才是有新意的。胡塞爾本人對於這一點有所認識，他寫道：「一切問題中的最大問題乃是**功能問題**，或『**意識對象（性）的構成**』的問題。」  
[註 7]

「構成識度」是與西方的傳統形而上學和自然主義（經驗主義）的方法論相對而言的。在這類方法論視野裡，存在者和被認識者都是或可以是某種現成者（*Vorhanden, objective presence*），某種可以被非境域地（*non-contextually*）把持的對象，不管它被說成是「理念」、「實體」、「本質」、「形式」、「規律」、「對象」，還是「印象」和感官給予的「實在的內在」。[註 8]簡言之，這種方法產生的是邏輯上可以孤立化處理的「存在者」（*being*）。現象學家則否認這種現成存在者的原本性，認為它們已經是某種把握框架的產物了。「現象本身」或「事情本身」一定是構成著的或被構成著的，與人認識它們的方式，尤其是人在某個具體形勢或境域中的生存方式息息相關。換言之，任何「存在」從根本上都與境域中的「生成」（*Werden, becoming*）、「生活」（*Leben*）、「體驗」（*Erleben*）或「構成」不可分離。哲學的活動不能從一開始就被置入某種觀念框架裡，因而帶有不必要的先入性和任意性。它要求顯現者自明地給出它們的存在證據。而這裡的關鍵在於，此「自明地給出」對於現象學來說只能或首先意味著在活動（「體驗」或「生存」）中的當場構成。胡塞爾寫道：

事物在這些體驗中並不是像在一個套子裡或是像在一個容器裡，而是在這些體驗中構成（*konstituieren*）著自身，根本不能在這些體驗中實項地（*reell*）發現它們。「事物的被給予」，這就是在這些現象中這樣或那樣地顯示自己（表現出來）。[註 9]

這段話清楚地表明「構成」乃是「被給予者」、「現象」以及所有內在超越者的存在方式。這也就是現象學比別的許多學派更深刻和更具有原發性的原因。胡塞爾之所以強調直觀體驗，是為了保證構成的當場性和他所理解的方法上的徹底性。由於這種方法上的改變，傳統西方哲學中的一些理論前提或邏輯（比如一與多、本質與顯現的二分）開始失效，認知過程被認為必然要涉及那些模糊的、暈圈狀的，處於一與多、有與無之間的「邊緣域」（*Horizont*）。實際上，胡塞爾要把哲學變成一門「嚴格科學」的卓絕努力不期然而然地以一種難能可貴的「嚴格方式」釋放出了被巴門尼德和柏拉圖關入咒瓶中達兩千多年之久的「變易生成」的魔鬼。

構成思想的提出有其思想上的動機和道理。如果望文生義的話，「現象學」應該代表一種還原論的傾向，即將我們談論的一切存在者還原到「現象」或「純直觀顯現」，以取得某種直接的自明性、所予性和確定性。但是這樣理解的現象學不過是「現象主義」（*phenomenalism*），也因之達不到真正的自明性和客觀的所予性。通過經驗而現成地給予一

個主體的現象總可能出錯，比如錯覺的發生。它最多不過具有純主觀體驗的、因而是無真實含義的確定性，絕不足以成為知識的起點。在這個問題上，胡塞爾比傳統的經驗主義者和唯理主義者都更敏感，看出後兩者的起點都不真正嚴格，因為他們已不自覺地將某種現成的存在性附加到了他們所認為的絕對確定的起點上。這位現象學的創始人講的「還原」，儘管表面上與笛卡爾的懷疑排除法及經驗主義的現象主義立場有某種相似，卻主要是為了清除掉任何附加的和耽誤事情本身顯現的存在假設，以便開顯出更純粹意義上的現象本身。可以設想一下，這種進一步失去了現成存在性的、似乎被完全掏空了的現象能以一種什麼方式出現和維持住自身呢？按照胡塞爾的看法，它只能是被意識行為（Akt）或意向行為（Noesis）所構成的意識對象或意向對象（Noema）。意識行為存在於任何有笛卡爾式的「我思」（cogito）的地方；反過來也是一樣，任何自我意識都必然是構成某種意識對象的意向行為，即「對於某物的意識」（Bewusstsein von etwas）。[註 10]這種由意向行為本身所構成的意向對象乃是更純粹和確鑿的現象，與傳統的感覺表象和概念表象都不同。在承認意識為先的前提下，這種現象本身具有的客觀性和協調性在某種意義上是「明證的」和難以拒絕的。胡塞爾也因此相信他發現了一個全新的意識領域或現象領域，近代西方哲學對其懷有「隱秘的渴望」，[註 11]但終因其方法不適當而無法達到。

當然，即便是在現象學運動中，對於「構成」的理解[註 12]也大有不同。胡塞爾的構成觀帶有他個人的思惟特點，還強烈地受到傳統的唯理論乃至經驗論的影響，很有一些不夠精深的地方。構成對他而言就是意向性的構成，屬於純意識的領域。而且，在最低級的「質素」（hyle）的層面上，不存在有意向性的構成。[註 13]這樣理解的構成就近乎一種最終「奠基」於感覺材料之上的層層「賦形」，帶有經驗主義、甚至是胡塞爾自己猛烈批判的心理主義的不徹底性。海德格爾和薩特則以各自的方式在更根本的意義上來理解現象學的特性，認為構成應該是非基礎主義的和徹底的。它不應該預先設定主體與客體、形式與質料的二元化區別，然後在這個框架內做一些揭示構成的工作。比如，對於早期海德格爾（他那時受到胡塞爾、拉斯克（E. Lask）和生命哲學的共同影響）來說，質料與形式在人的實際生活經驗中已不可能從邏輯上被分開。所以，在人的生存形態和語言表達中顯示出來的「形式」並不「建基於」感覺材料之上，以形成更高階的範疇直觀的對象。相反地，這種形式以一種更在先的或更原發的方式「存在著」，它就是生命或生活（Leben）這種原發衝動的「質料」本身具有的「原／緣形」或「原境域構形」（Bild, Gestalt）。[註 14]他認為這才是「到事情本身中去！」這樣一個現象學口號的真切含義。因此，對於這樣的現象學家而言，構成就不是意味著「意識對象性」的構成，而首先應是最原初的人本身（Dasein）或「為自身的存在」（being-for-itself）的構成；並同時是世界和「在自身中的存在」（being-in-itself）的構成。從他們的用詞——「Dasein」和「être-pour-soi」（為自身的存在）——中亦可體會出，傳統的反思型的主體觀與意識觀已被一種純自身構成的、前反思的人性觀、意識觀和相應的實在觀所代替。「構成」因而具有了存在論的而非僅僅是認識論的含義。

因此，我們可以說，胡塞爾講的那種構成意識對象的意向行為仍然帶有某種不夠自明的存在假設，即認定反思式的「我思」的絕對存在性。因此，它並非是徹底地自身構成的，也就是說，它的存在論基礎是先定的或唯心論的而非構成的。但是，我們不能說胡塞爾對這個問題毫無知覺。在他關於「內在的時間意識」的學說[註 15]中，胡塞爾認為通過還原產生的絕對意識其實並非最終者，它也是在現象學時間中「在某種深藏的和完全獨特的意義上被構成」的。[註 16]所以，他認為時間意識的問題是「極為重要的問題，可能是全部現象學中最重要問題」。[註 17]絕對意識和先驗主體性就在這種內在時間之「流」中被構成。因此這種時間意識的構成就要比意識對象和對象化意識的構成更原本。但是，儘管胡塞爾對於現象學時間的結構分析相比於傳統的非構成的時間觀有重大突破，卻並沒有達到存在論意義上的突破，因為他實在無法超出笛卡爾發現的自我意識這個「阿基米得點」，去理解一種類似「赫拉克利特之流」的更根本的構成。[註 18]如果那樣的話，他感到他的努力就會「落入一種極端的懷疑論」。[註 19]他只能將此「時間構成之流視為絕對的主體性」，[註 20]並以這種方式再次肯定了絕對意識的最終性，從而抹殺了或起碼稀釋了時間問題的「獨特意義」。為此，他在多處慨嘆時間問題儘管如此重要，卻是「所有現象學問題中最困難者」。[註 21]應該指出，胡塞爾的這一態度與康德對待《純粹理性批判》中「演繹」問題的態度非常相似，後者對於他自己發現的由「先驗想像力」構成的「時間純象」也有類似的困惑。[註 22]

後起的現象學者，特別是海德格爾，並沒有死守「絕對意識」這個終極。海德格爾深究「時間」的現象學存在論或解釋學本體論的構成含義，認為人的本性並非是那脫開了、甚至是主宰著構成的先驗主體性，而是境域式的存在構成——「Da-sein」，即「緣在」或「在緣」（是其緣）。[註 23]這樣，「構成」就不再局限於意識的功能主體這個框架內，而是那使一切顯現或「事態本身」可能的前提。人從根本上就是此純緣境（Da）或純構成；它沒有自己的現成本質（比如「思想的主體」、「理性的動物」等等），而只在讓世界顯現的方式中獲得自身。人與世界的根本關係並非是主體與客體的關係，而是那在本源的發生中獲得自身的相互緣構（Er-eignis）[註 24]和相互構成，也就是他在二十年代初講的「實際生活經驗本身」的「形式／境域顯示」。存在論意義上的「時間」之所以在海德格爾前期思想中佔有重要的地位，就是因為在這裡，早期海德格爾構成思想比較容易達到一個形式上清晰的表達，以一種擺脫了主、客二元分立的方式體現出 Da-sein 的純構成的或純境域顯示的含義。海德格爾後期講的「語言」、「道路」、「四相的圓舞」、「技藝」、「開顯之域」等等，也都是從不同角度闡釋構成或「緣構發生」（Ereignis）的思路。總之，在海德格爾這裡，「現象學構成」達到了本體論或存在論的極致。

## 二、中國古代思想中的構成見地

中國自遠古到近代，有易學、仁學、道學、方術、玄學、性命之學、理氣之學、心性之學、緣起性空之學、禪學、義理之學等等，籠而統之可稱為「中學」或「中國古學」，但沒

有（狹義的）哲學。「哲學」（philosophy）這個詞和它的基本內容、方法出自古希臘，綿延於歐洲和伊斯蘭的中世紀，主—客對峙化和系統化於西方近代，激變於十九世紀下半葉和二十世紀。「中國哲學」這個詞和與之相應的一門學問產生於中學與西方哲學在十九世紀末和二十世紀初的遭遇。然而，迄今為止，這種遭遇遠不像歷史上的佛學東漸那樣是一種精神上相互碰撞和自由融和的有機過程，而是迫於外在形勢的亦步亦趨。西方哲學以征服者的姿態，以它現成的方法和系統化門類來宰治和切割「中學」這塊「蠻荒之地」，告訴到那時為止還只會讀「詩云子曰」、佛禪老莊的人們：什麼是哲學，什麼東西屬於「中國哲學」。而且，這種征服還要經過他人之手。先行一步的日本人翻譯西方哲學的大量辭彙被借用，「先入為主」，直到今天仍然佔據著翻譯界、甚至哲學界的主流。中國與西洋、東洋之間的不平等條約在這裡表現得更微妙、更沈痛，也更令人無可逃避。

在今天，要搞「中國文化本位的哲學研究」勢不可能，因為「哲學」本身，包括「中國哲學」，[註 25]浸透了西方哲學的方法論，絕非幾個口號和意向可驟然改變的。中國的哲學只有與西方哲學，特別是激變之後的現代西方哲學進行更深入和多維的對話，緣構發生，方有希望擺脫目前仍然存在的「被征服」的狀態。現在的問題是，在西方哲學中，與中國古代思想的圖新最有或比較有緣分的是哪一種思想方式呢？很明顯，絕不會是概念形而上學的方式，因為在那種模式和眼界中，中國古學乃是哲學思想上的侏儒；用黑格爾的話說就是，它乃是「沒有概念化」的、還「停留在無規定（或無確定性）之中」的「最淺薄的『純粹』思想」.[註 26]事實上，任何一種還依據現成的概念模式——不管它是唯理論的還是經驗論的，唯心論的還是實在論的——的哲學思想都極難與東方哲理思想，特別是中國古學進行有效的對話。但是，到了現象學的階段，情況就大不一樣了。它的思想方式是構成的而非概念抽象化的，在根本處容納和要求著像「邊緣域」、「時機化」（Zeitigung）、「無」這些與具體的和變易著的境況相關的思路，因而在無形中消除了中西哲學對話中的最硬性的，也是最大的障礙。當然，必須看到，即便在胡塞爾這裡，由於他的構成學說的不徹底，有柏拉圖主義宿根的「觀念」仍然主宰著大的格局，東西方對話仍然受到極大的阻礙。[註 27]如果我們認為現象學的最重要特徵是一種直觀還原型的意識分析，那麼中國古學的主流就說不上有什麼現象學的素質，唯一靠得上邊的是印度傳來的唯識論。與此相對，當我們如上面所講的視現象學的精華在於其構成思想，特別是徹底的存在論意義上的構成洞見，那麼中國古學就確實「有一肚子話」要與現象學交流了。海德格爾本人就已強烈地感受到了這種交流的必要。

中國古代文化的一個最重要的思想源頭是《易經》。它用「象數」對付的是一個「變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適」[註 28]的局面。然而，與古希臘的思想進程，即從畢達哥拉斯的「數」，經巴門尼德的「是（存在）」，到柏拉圖的「理式」這樣一個主流進程相左，《易》的「二進制」的、充滿了變易勢態感的象數[註 29]並沒有導向一種貶低和脫離變易現象的「存在」論哲學，而是開啓了一個不離現象與生成的、「極深而研幾」[註 30]的陰陽天道之學。「參（三）伍以變，錯綜其數。通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此」[註 31]。簡言之，這《易》就是在「生

生」[註 32]變易之中而非之外通達「不易」和「簡易」，[註 33]「故能彌綸天地之道」而「與天地準」。[註 34]研究《易》所得到的不是超境況的普遍本質和規律，而是「彰往而察來」的「知幾」或「知化」，[註 35]也就是一種「屈伸相感」[註 36]的時機智慧或浸透於變化之中的境域知識。

嚴格說來，中國古學並不是達不到概念哲學的高度，它之所以「沒有概念化」，是因為它的那些深受「變易中的天道觀」影響的主要流派，從一開始就對於概念抽象的缺陷有一種幾乎可以說是天生的敏感或反感，並因此而求助於「構成」的方式。在先秦的儒、道學說中，有一種很獨特的懷疑態度或「懸置態度」。它不像在巴門尼德—柏拉圖傳統中那樣是針對流變的「現象」的，而是針對從現象中抽象出來的普遍「本質」和「規律」的。

子罕言利與命與仁。[註 37]

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」[註 38]

孔夫子的這種「置之不理」的態度之所以能引起孔門弟子們的關注，說明當時對這些「重大課題」的討論和關心是普遍的。這也就是說，孔子在他數十年的漫長講學和授徒中表現出來的這種特殊的「罕言」態度不會是偶然的，而是表現著他的思想的一個極重要的傾向。它並像後世理學家們（程朱）所言，應歸於「聖門教不躡等」，[註 39]或孔門有什麼不輕示弟子的密傳心法。正如孔子本人所講：

二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。[註 40]

該說該教的，夫子何曾秘而不宣？但他對那些可能會引起古希臘和古印度哲人興趣、只能靠概念去思辨的問題，比如萬物的本源、善惡的本性、天道（邏各斯、梵）的超越含義、靈魂（阿特曼）與鬼神的有無等等，卻有意識地不談。

季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死。曰：「未知生，焉知死？」  
[註 41]

爲此，不少人持有與黑格爾一樣的看法。按照黑格爾，孔子「只是一個實際的世間智者」，他所言者不過是一些「老練的、道德的教訓」，既瑣碎又無內在聯繫。而且，「我們根據他的原著可以斷言：爲了保持孔子的名聲，假使他的書從來不曾有過翻譯，那倒是更好的事」。[註 42]所以，有些想「保持孔子的名聲」的新儒家學人，也就真的不看重《論語》，而是在宋明理學中去找儒家「哲學」的最充分表述了。本文作者的看法恰恰相反，認爲孔子教訓的源頭真義就在「子曰」的本文而非後人的註疏乃至五花八門的「語類」之中。與一般的看法相左，孔子深信他的學問中有「一以貫之」的思想識度（「道」）。[註 43]曾子將其理解爲「忠恕」[註 44]。孔子則將「恕」解釋爲「己所不欲，勿施於人」並認爲此一言「可以終身行之」，[註 45]而且也就是「仁」的本義。[註 46]「己所不欲，勿施於人」，並不是一個告訴你去做什麼、不做什麼的道德律令，比如「要愛你的仇敵」、「不可殺人」等等。究其實，它並未傳達任何現成的「什麼」，而只是揭示出一個人與人相互對待、相互造就的構成原則，一種看待人生乃至世界的純境域的（contextual, situational）方式。這個意思貫通於孔子關於「仁」、「禮」、「德」、「學」、「君子」……所說的一切。因此，孔子的仁學並不受制於任何現成的存在預設。從積極的角度講，這種仁（之）義就是「己欲立而立人，己欲達而達人」[註 47]。同樣不依賴任何現存的「什麼」，而只要求自己與他人的相互構成。在這個意義上，孔子講：

能近取譬，可謂仁之方也已。[註 48]

達仁之方式（道）只是一個反身而誠（能近取譬）、樂莫大焉而已。說它是「推己及人」（朱熹）卻不確當，因爲此處之「己」乃是未定者，只能在立人的具體情境之中構成。循此思路就可注意到，對孔子而言，「好德」就可以、而且應該從「好色」這種切近的經驗中取譬，[註 49]只有達到了後者那樣自發和純然當場構成的程度方爲真。所以《中庸》第十二章講：

夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。

這可以被說成是孔學中擺脫一切外在的存在規定性的「不勉而中，不思而得」[註 50]的現象學知識論。因此，孔子雖然「罕言」那通過概念範疇來加以規定的「仁」，卻要在、而且只在具體生動的對話情境中來顯示「仁」的本性上多樣的語境含義或「生成」的含義。孔子關於仁的各種說法之間確有「家族類似」，但又不可被對象化、觀念化為不變的種屬定義。也正是出於這種現象學和解釋學的識度，他將古代的「信天遊」、「爬山調」一類的「詩」視之為「無邪」之「思」，在「韶」樂中體驗到「盡美又盡善」的境界。[註 51]這種思想傾向在後來的兩千多年中有力地促成了一個思想、倫理與藝術相交融的中國文化。在這個關鍵點上，孔子的思想方式是非常徹底的，不僅不同於墨子、楊朱這些孜孜於彼此、你我的學派，也不同於後世以「天不變，道亦不變」為依據的天人感應化和理學化了的儒家學派。《論語》中洋溢的那種活潑氣息即來自孔子思想和性格的純構成特性，而後世儒家的每況愈下則只能歸為這種特性的逐漸喪失和某種現成者比如「天理」的獨霸。

從表面上看，這種可與現象學的構成識度，特別是海德格爾的「緣在」與「緣構發生」學說相比擬的仁道觀和人性觀似乎只限於人與人之間的關係和修養方式；但是，正如「緣在」在海德格爾那裡引出了「在世界之中」、「良知」、「時間」與「存在」的真義一樣，孔子的仁道也與「中（庸）」、「誠」、本源的「時」及「天地萬物」息息相通。在孔子看來，仁既不獨在己、亦不在彼，而是在「己」與「人」、此與彼的相交相構之「中」，因此，被他認為是至德的「中庸」[註 52]並非限於形式上的「定於兩極端之間」（所謂「不偏之謂中，不易之謂庸」），而是「在純構成和運用（庸）之中」。「庸」這個詞中的「平常」義體現於上面講的「夫婦之愚」的人倫日用之中，為聖賢之端緒。「庸」的「（運）用」義則不可限於對於現成物的運用，而應在恕道、仁道的純構成意義上理解。這樣的「實踐智慧」（*phronesis*）就要比概念的「理論智慧」（*sophia*）更原本，更透徹到底。所以孔子的學說和人格總給弟子以既切近篤實又精微高明之感，所謂「瞻之在前，忽焉在後。……雖欲從之，末由也已」[註 53]是也。人在原本的構成之中則必誠，因他還無己可自守，無偽可巧飾。所以，人在至誠或仁恕的構成之中必與天地萬物相通相成，「誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也」[註 54]。正是在這樣一個打通「內外」的仁道構成觀或「中—誠」觀中，我們才可理解為什麼「能盡人之性，則能盡物之性」，為什麼「中也者，天下之大本也」。[註 55]將構成性的「中」（中庸、中和）而非任何概念原則和實體作為「天下之大本」，並認之為「時中」（*zhòng*），[註 56]是極為不尋常的中國特色，唯有印度佛學大乘思想家龍樹的「中論」在某個意義上有類似的識度（但龍樹學說裡「時」這一維較弱，且孔學中無「空」義）。由此也可看出，佛學在印度的滅亡和廣義的中觀派在中國的興旺繁衍確有思想上的根據緣由。

人們往往視道家為儒家的對立面，殊不知兩者在思想方式上多有相通之處。它們之間的區別往往是關於「什麼」的，比如最終的境界是仁還是大道，求此境界的依據是人倫關係還是自然（無）本身，達到此至境的途徑是「學」還是「損」（返本歸源），治國立身靠的是什麼等等。但它們之間的相通之處則在於對最高境界（仁、道）本身的理解。對孔子和老莊

而言，這最終的根源都不是任何一種「什麼」或現成的存在者，而是最根本的純境域構成。上面已講過了孔子的仁恕之方。老莊的「道」也同樣不是任何一種能被現成化的東西，而是一種根本意義上的「湍流」，總在造成著新的可能，開出新的道路。[註 57]換句話說，道並非像近代人常常解釋的那樣是「根本的普遍規律」、「抽象的絕對」、「物質實體和它的規律」等等。流行的兩種解釋，即認為道或是「普遍規律」，或是「（物質或精神的）實體」，就是上文提到的用西方哲學的概念方法來宰治中國古代思想的例子。由於方法本身不對頭，這類解釋從來就是方柄圓鑿而不靠譜。於是就有「道」是心還是物，老莊學說是唯物論還是觀念論這類根本就爭辯不清，也無助於理解「道」的真義的辯論。

「道」如果可以被概念名言道出，即「非常道」或不是真正意義上的道，那麼，該怎樣理解「常道」呢？不少人將這個「常」解釋為理念或物質實體的「永恆不變」（the eternal）。但老子卻說：「知和曰常」。[註 58]又這樣講「和」：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」[註 59]所以，「知和」或「常」即是知曉陰陽相沖相和而生元氣，並因而構成萬物的道理。這樣看來，「常」並非指某個現成實體或概念原則的守恒，而是本源的發生（Er-eignis）式的構成。但是，如果將這種發生理解為某種實體的「運動」，則又是歸其為實體的存在特性而非根本性的構成了，失之毫釐而謬以千里。《老子》第十六章講：

夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命，復命曰常，知常曰明。

這裡講的「常」取的是循環往復之義；說它是「靜」（或「獨立而不改」），是「周行而不殆」[註 60]都對，也都只講出了一半的道理。道本身則只可理解為有無相生，[註 61]動靜相成，[註 62]惚恍混成的發生構成，[註 63]先於一切現成規定性。「反者，道之動」[註 64]。

黑格爾將老子的「道」理解為「單純的、自身同一的、無規定的、抽象的統一」[註 65]。這是從概念哲學的視野所能得出的「正確」結論。但我們在海德格爾那裡看到的是另一種評論：

此（老子之）「道」能夠是那移動一切而成道之道路。在它那裡，我們才第一次能夠思索什麼是理性、精神、意義、邏各斯這些詞所原本地、即出自它們自身本性地要說出的東西[註 66]。

由此可見，經過現象學的思想變革特別是經過了海德格爾的存在論現象學或解釋學現象學，西方哲學家對於「道」和整個中國古學的態度有了多麼巨大的轉變。[註 67]概念的辯證法並不足以使黑格爾看出《老子》一書思想上的豐滿，只有現象學化了的，或存在論構成化了的思想才在老子那裡發現了一個比西方概念哲學講的「理性、精神、意義、邏各斯」更加原本的思想源泉。

老莊書中處處充滿了或隱含著相纏相構、沖和化生的思路。這種即有即無的「玄」境[註 68]與生存論現象學的注重當場（Anwesenheit）構成的特性有著雖然隱微但深刻的聯繫。老莊之書通過許多「無狀之狀、無物之象」[註 69]來顯示道的先概念的蘊義，比如「谷」、「水」、「風」、「柔」、「樸」、「環」、「樞」、「（無用之）大樹」……，特別是「氣」。「氣」意味著純粹的構成態而非現成狀態，處在陰陽相交相盪的發生和維持之中，與儒家講的中庸有異曲同工之妙。所以孟子也可以講「養氣」。而且，類似於孔子視「六藝」和日常人倫為啓發仁性之機制，《莊子》視日常勞作的技藝為去除成見、達到領悟人生和「遊乎天地之一氣」的途徑。庖丁解牛、輪扁論書、佝僂者承蜩、梓慶為鐻是比較著名的例子。莊子心目中的至人或聖人就是那能「乘天地之正，而御六氣之辯」的「無待」之人；「無待」意為不去依賴於任何現成者，因此才能達到乘御天地氣化的原構成境界。

### 三、結語

以上討論了現象學的構成識度，這種識度對於理解中國古代思想的意義，以及孔子、老莊學說中的「構成」含義。由於篇幅所限，這裡無法較充分地討論佛學的中觀思想和那些在中國佛學中有過重大影響的學說。不過，稍具中國思想史知識的人應該可以「直感到」龍樹《中論》和惠能《壇經》中的鮮明的構成思路。《中論》開篇處的「八不」（不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不出）和一系列的破執論證可視為東方思想中的「現象學還原（懸置）」，由此而導致不依賴任何一邊或任何一種現成者的存在論意義上的緣起構成觀。其中講的「空」（Śūnyatā）並非死寂之空和可觀念化的空無，而是意味著不執著於任何現成者的完全徹底的緣構，因而又有「充滿」之義。這樣的「緣起性空」的學說必然是純構成的。

由此可見，現象學的根本特性如果被理解為「構成」，那麼它與東方思想，特別是中國古學的主流就大有對話和相互激發的可能。而西方的以巴門尼德—柏拉圖主義為脊梁的傳統哲學，無論其理念化程度多麼高，概念體系多麼龐大，邏輯推理多麼堂皇，先驗主體多麼突出，辯證法思想多麼發展，卻恰恰不能理解中國思想的微妙之處。這一點毫不奇怪，就如同一位概念—觀念型哲學家無論如何也找不到理解胡塞爾，特別是海德格爾、後期維特根斯坦、德里達的思想門徑一樣。其根本原因就在於，概念化哲學是建立在某種現成的、抽象的「什麼」之上的，而現象學和中國的儒學、道學所提示的則是純構成的發生境域。

### 【註釋】

[註1] 埃德蒙特·胡塞爾 (Edmund Husserl) 著、倪梁康譯，《現象學的觀念》 (*Die Idee der Phänomenologie*) (上海：譯文出版社，一九八六年) 第十二頁。爲了與本文用語一致，中文譯文中的個別詞語依據德文原文 (一九五〇年，Nijhoff) 有所變動。

[註 2] 胡塞爾，《純粹現象學和現象學哲學的觀念》 (*Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*)，第一卷，以下簡稱爲《觀念一》，The Hague: Nijhoff, 1976，引文用邊頁碼 (即初版頁碼)。中文譯本名爲《純粹現象學通論》，李幼蒸譯 (北京：商務印書館，一九九二年) 邊頁碼同。第四頁。

[註 3] 胡塞爾，《觀念一》，第一一三頁。

[註 4] 胡塞爾，《現象學的觀念》，第二十四頁。

[註 5] 馬丁·海德格爾 (Martin Heidegger)，《存在與時間》 (*Sein und Zeit*) 第六版，Tübingen: Neomarius, 1949, p.27；「『現象學』首先意味著一個方法概念。它刻畫的並非哲學研究對象的事實上的什麼，而是其如何」。

[註 6] 同 [註 3]，第二十四節 (「一切原則中的原則」)。

[註 7] 同 [註 3]，第八十六節，第一七六頁。

[註 8] 同 [註 4]，第三十四頁。

[註 9] 同 [註 4]，第十六頁。

[註 10] 同 [註 3]，第六十四頁。

[註 11] 同 [註 3]，第一一八頁。

[註 12] 「構成」 (Konstitution) 這個詞在胡塞爾的現象學術語中佔有相當突出的地位。在早期海德格爾那裡，它仍然頻繁出現，但已經不再扮演「關鍵詞」的角色。後來的不少現象學家已不太使用這個詞，因爲，如下面馬上要講的，胡塞爾賦予它的含義如不被進一步徹底化或存在論化，就還帶有經驗論和基礎主義的殘餘。但是，這並不影響本文的論旨，因爲這裡以各種方式對它做了更廣更深的處理和說明。之所以還要堅持用這個詞，除了對於胡塞爾作爲現象學創始人的尊重之外，是因爲它與後來的存在主義、解釋學或解構主義中的關鍵詞相比，離傳統哲學的用語要近一些。所以，如果能以一種深化的方式來使用它，就可以在不引起誤解的情況下起到連接傳統與當代的「居中」橋樑的作用。另一個理由是：「構成」與「現成」在中文裡的發音和含義正好相對，利於本文的討論。

[註 13] 同 [註 3]，第一七二頁以下。

[註 14] 關於早期海德格爾思想的形成，可參見本文作者的一篇文章：「『實際生活經驗』的『形式顯示』——海德格爾解釋學初論」，《德國哲學論叢 (一九九六—一九九七)》 (人民大學出版社，一九九七年)，第二十九—五十二頁。

- [註 15] 參見《胡塞爾全集》（*Husserliana*）第十卷，一九六六年，R. Boehm 編輯，Kluwer 出版社。英文版為《論內在時間意識的現象學（一八九三—一九一七）》（*On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*），J. B. Brough 英譯，Kluwer 出版，一九九一年。此書包括海德格爾一九二八年編輯出版的《關於內在時間的現象學的演講》（*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*），並有大量新的材料和考證（B 部分）。
- [註 16] 同 [註 3]，第一六三頁。
- [註 17] 胡塞爾，《論內在時間意識的現象學（一八九三—一九一七）》，英文版，第三四六頁（及羅馬數字頁碼第十八頁）。
- [註 18] 同 [註 17]，第三六二頁，第三六〇頁。
- [註 19] 同 [註 17]，第三六一頁。
- [註 20] 同 [註 17]，第七十九頁。
- [註 21] 同 [註 17]，第二八六頁、第二九〇頁。
- [註 22] 海德格爾，《康得與形而上學問題》（*Kant und das Problem der Metaphysik*），《海德格爾全集》（*Gesamtausgabe*）第三卷，Frankfurt: Klostermann，一九九一年，第三十一節以下。
- [註 23] 海德格爾，《康得與形而上學問題》，第四部分。關於將海德格爾的「Dasein」譯為「緣在」的理由，作者陳述于題為「『Dasein』的含義與譯名——理解海德格爾《在與時》的線索」一文中，見《普門學報》第七期（高雄：佛光山文教基金會，二〇〇二年元月）。
- [註 24] 這是後期海德格爾著作中的一個關鍵字，它的基本含義在《存在與時間》的前一大半章節中已有相當充分的表現。
- [註 25] 以下使用「中國哲學」這樣的詞語時，「哲學」一詞是在廣義上，即在「任何深化對終極問題的理解的活動」這個含義上使用。
- [註 26] 黑格爾（G. W. F. Hegel），《哲學史講演錄》（*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*）第一卷，賀麟、王太慶等譯（北京：三聯書店，一九五六年）「中國哲學」部分，第一二八頁、一二〇頁；德文本（即 K. L. Michelet 一八三三年本）第一四一頁，第一四四頁（此頁引文由中文譯者根據 J. Hoffmeister 一九四〇年本增補）。
- [註 27] 參見本文作者的另一篇文章，〈胡塞爾、海德格爾與東方哲學〉，《中國社會科學》（北京，一九九四年）第六期，第四十五—五十五頁。
- [註 28] 《易·繫辭下》，第八章。
- [註 29] 關於這種象數的「時機」和「變勢」特點的討論，可參見本文作者的文章「中國古代思想中的天時觀」，《社會科學戰線》（吉林：一九九九年）第二期。
- [註 30] 《易·繫辭上》，第十章。
- [註 31] 同 [註 30]。

[註 32] 同 [註 30]，第五章。

[註 33] 《易緯乾鑿度》東漢時解《易》之書的逸文輯集講：「『易』一名而含三義：所謂易也，變易也，不易也。」也就是認為《周易》之「易」有「簡易」、「變易」和「不變」三種含義。

[註 34] 同 [註 33]，第四章。注意，對於先秦人來講，「天命靡常」。因此「天地」意味著一個陰陽消息、變化趨時的生動世界。

[註 35] 同 [註 28]，第六章、第五章。

[註 36] 同 [註 28]，第五章。

[註 37] 《論語》，〈子罕第九〉。

[註 38] 同 [註 37]，〈公冶長第五〉。

[註 39] 朱熹，《四書章句集注》：《論語》部分，〈公冶長第五〉中之註釋。

[註 40] 同 [註 37]，〈述而第七〉。

[註 41] 同 [註 37]，〈先進第十一〉。

[註 42] 黑格爾，《哲學史講演錄》第一卷，「中國哲學」部分，第一二〇頁；德文版第一四〇頁。

[註 43] 同 [註 37]，〈衛靈公第十五〉（及〈里仁第四〉）。

[註 44] 同 [註 37]，〈里仁第四〉。

[註 45] 同 [註 37]，〈衛靈公第十五〉。

[註 46] 同 [註 37]，〈顏淵第十二〉。

[註 47] 同 [註 37]，〈雍也第六〉。

[註 48] 同 [註 47]。

[註 49] 同 [註 37]。

[註 50] 《中庸》，第二十章。

[註 51] 同 [註 37]，〈八佾第三〉。

[註 52] 同 [註 47]。

[註 53] 同 [註 37]。

[註 54] 同 [註 50]，第二十五章。強調符為引者所加。

[註 55] 同 [註 50]，第一章。

[註 56] 同 [註 50]，第二章及第二十五章。

[註 57] 海德格爾將老子的道理解為「湍流」(Strom)和「開道」(Weg-bereiten)。見他的「語言的本性」("Das Wesen der Sprache")，《在通向語言的道路上》(*Unterwegs zur Sprache*)，《全集》十二卷，Frankfurt: Klostermann，一九八五年版，第一八七頁。

[註 58] 《道德經·第五十五章》。

[註 59] 同 [註 58]，第四十二章。

[註 60] 同 [註 58]，第二十五章。

[註 61] 同 [註 58]，第一章及第二章。

[註 62] 同 [註 58]，第五章。

[註 63] 同 [註 58]，第十四章及二十一章、二十五章。

[註 64] 同 [註 58]，第四十章。

[註 65] 黑格爾，《哲學史講演錄》第一卷，「中國哲學」部分，第一三一頁；德文版第一四四頁，具體引文由中文譯者取自 J. Hoffmeister, 1940.

[註 66] 海德格爾，〈語言的本性〉，《在通向語言的道路上》，第一八七頁。

[註 67] 關於海德格爾與「道」的關係，可參見本文作者的《海德格爾思想與中國天道》（北京：三聯書店，一九九六年）和《海德格爾傳》（石家莊：河北人民出版社，一九九八年）。

[註 68] 同 [註 58]，第一章。

[註 69] 同 [註 58]，第十四章。