



Chinese Phenomenology: Noumenon, Method and Characteristics

Yang Chunshi

Abstract: Phenomenology, as founded by Husserl and reformed by Heidegger and other philosophers, has changed from “the strict science” for grasping the essence of object to the philosophical methodology for discovering the meaning of existence. Chinese philosophy, featuring “unity of heaven and man”, also has the ontological basis of phenomenology. Firstly, excluding the ontology of entity, Chinese philosophy argues that natural Tao is also human Tao; Tao is congenial with humanity, hence within human reach. Secondly, Chinese philosophy argues for the identity of ontology and methodology, and the unity of noumenon and phenomenon. Moreover, the route leading human being to the ultimate Tao is by studying phenomenon as its embodiment. Thirdly, according to Chinese philosophy, Tao appears as “image” and it can be directly grasped. The methodology of Chinese philosophy is, so to speak, the phenomenology for grasping Tao. Confucianism insists on “experiencing Tao” through “sincerity”, maintaining that pure morality experience achieved by introspection can help comprehend Tao; this is the doctrine of “heart and nature”. Whereas Taoism argues for the abolition of civilization and returning to nature, insisting on “experiencing Tao” by such ways as “reaching extreme emptiness, earnestly observing quietness”, “purifying heart”, and “sitting oblivion”. The procedure for Chinese phenomenology to reduce itself to Tao is as follows: firstly, reaching emptiness and quietness, namely, “suspending”, to attain the consciousness of purity by excluding mundane notions. Secondly, taking images, namely the “reduction of phenomenon”, which makes Tao present itself as images through the consciousness of purity. Thirdly, observing Tao, namely “essence intuition”; the meaning of Tao is comprehended through the perceptual intuition of “image” (phenomenon). What demarcates Chinese phenomenology from its Western counterpart is as follows: firstly, the phenomenology as initiated by Husserl is a philosophy of consciousness, while Chinese phenomenology is a theory on Tao based upon “unity of heaven and man”, which is actually classical ontology. Secondly, Chinese phenomenology is not scientific epistemology, and its task is through noumenon to grasp Tao, and to comprehend the meaning of being. Thirdly, with transcendental consciousness as its starting point, Western phenomenology, which is of subjectivity, holds that phenomena are ingredients of consciousness, while Chinese phenomenology, which is of inter-subjectivity, is about the communication between “I” and the world, based upon unity of heaven and man. Fourthly, Western phenomenology is related to epistemology, with intuition of essence excluding emotional experience, while Chinese phenomenology is related to axiology, and it grasps ethical Tao through emotional experience. Finally, Chinese methodology of philosophy is a product of classical age, with inevitable historical limits, and it falls into the category of classical phenomenology rather than modern phenomenology.

Keywords: phenomenology; Tao; image; unity of heaven and man

Author: Yang Chunshi received his master’s degree in literature from Jilin University in 1982. He is now a distinguished professor of Sihuan Fine Arts Institute, a vice-chairman of Chinese Society of Aesthetics, an honorary chairman of Fujian Society of Aesthetics. At different times, he served respectively as a research fellow at the Philosophy Center of Heilongjiang Academy of Social Science, a professor at Hainan Normal University, a professor and doctoral supervisor of Humanities College at Xiamen University. Professor Yang was a member of the 9th, 10th, and 11th national committee of CPPCC, a receiver of special government allowance awarded by the State Council, the title holder of “Middle-aged and Young Experts of National Outstanding Contribution”. His main research interest is in such fields as aesthetics, theory of literature and art, history of Chinese cultural thoughts. His representative publications include *Aesthetics Consciousness System*, *Systematic Aesthetics*, *Artistic Symbol and Interpretation*, *Centurial Literary Mind: Chinese Literature Thoughts in the 20th Century*, *Literature and Aesthetics in Modernity*, *Modern History of Chinese Literature*, *Aesthetics as the First Philosophy: Being, Phenomenon and Aesthetic Appreciation*.

中國現象學：本體·方法·特性

楊春時



[摘要]現象學自德國胡塞爾創立以來，經過海德格爾等人的改造，由把握對象本質的“嚴格的科學”，轉化為發現存在意義的哲學方法論。仔細觀察中國哲學的“天人合一”性，其實也具有現象學的本體論基礎：（1）中國哲學排除了實體本體論，認為天道即人道，天道通人性，人可以把握“道”。（2）中國哲學認為體用不二，本體與現象不隔，因此，“道”可以體現於現象中，人可以通過現象而悟“道”。（3）中國哲學認為“道”作為“象”而顯現，並被直接把握。可以說，中國哲學方法論即把握“道”的現象學。在儒家、道家的理念中，前者主張以“誠”來“體道”，認為通過反省而獲致的純潔的道德體驗可以領會“道”，這就是

所謂“盡心知性”說；後者則主張去除文明教化，回歸自然，即通過“致虛極，守靜篤”和“心齋”“坐忘”而“體道”。中國現象學還原“道”的步驟是：第一步，“懸擱”——致虛靜。通過排除日常觀念而達到純真意識。第二步，“現象還原”——取象。通過還原而成的純真意識，使“道”作為“象”呈現。第三步，“本質直觀”——觀道。通過面對“象”（現象）的直觀，可以領會道的意義。中國現象學與西方不同之處有五：其一，胡塞爾開創的現象學屬於意識哲學；而中國現象學是基於“天人合一”的道論，屬於古典存在論哲學。其二，中國現象學不是科學認識論，而是要通達本體來把握“道”，也就是領會存在的意義。其三，西方現象學是主體性的，從先驗意識出發，認為現象是意向性構成的對象；而中國現象學建立在天人合一的基礎上，是“我”與世界的會通，具有主體間性。其四，西方現象學與認識論相關，本質直觀排除了情感體驗；而中國現象學與價值論相關，通過情感體驗來把握倫理性的“道”。其五，中國哲學方法論是古典時代的產物，不可避免地存在着歷史的局限。因此，它屬於古典現象學，而不是現代現象學。

[關鍵詞]現象學 道 象 天人合一

[作者簡介]楊春時，1982年在吉林大學獲文學碩士學位。現為四川美術學院特聘教授。曾任黑龍江省社會科學院哲學研究所研究員、海南師範學院教授，廈門大學人文學院教授、博士生導師；第九、十、十一屆全國政協委員；兼任中華美學學會副會長、福建省美學學會名譽會長。享受國務院頒發的政府特殊津貼，獲“國家有突出貢獻的中青年專家”稱號。主要從事美學、文藝學、中國文化思想史研究，代表性著作有《審美意識系統》《系統美學》《藝術符號與解釋》《百年文心——20世紀中國文學思想史》《現代性視野中的文學與美學》《中國現代文學思潮史》《作為第一哲學的美學——存在、現象與審美》等。

“現象學”學科雖然為西方哲學家所建立，但它並非祇適用於西方哲學，也非西方哲學所獨有。它作為一種超驗的思維方式，存在於人類的普遍理性之中；作為獲取存在意義的哲學方法論，也具有普遍意義。中國哲學儘管有別於西方，也沒有建立起現象學學科，但從古代起就運用現象學方法，提出了鮮明的現象學思想，並且具有自己的創造和特性。因此，進行中西現象學的對話，打通中西現象學，自有其合理性和必要性。當然，這需要對現象學作創造性的領會，而不能食洋不化或泥古不化，導致中西哲學的隔絕。

一 中國現象學的本體論根據

在古代和近代，西方哲學均是採用自然科學的方法論來建構哲學體系——採用歸納方法，就形成了經驗主義哲學；採用演繹方法，就形成了理性主義哲學。進入現代，西方哲學擺脫了自然科學方法論的桎梏，找到了適合自身發展的方法論，這就是現象學。現象學由德國哲學家胡塞爾（E. G. A. Husserl, 1859—1938）所開創。胡塞爾這樣規定現象學的性質和任務：“‘現象學’標誌着一種上世紀末、本世紀初在哲學中得以突破的新型描述方法以及從這種方法產生的先天科學，這種方法和這們科學的職能在於，為一門嚴格的科學的哲學提供原則性的工具並且通過它們始終一貫的影響所有科學有可能進行一次方法上的變革。”^①胡塞爾批判基於主客對立的傳統認識論，認為意識具有意向性即意指一個對象，而經驗意識面對的世界不是“實事本身”（本質），純粹意識或先驗意識纔是“朝向實事本身”，這就是有別於表象的現象。現象學認為，可以通過“懸擱”存在而還原到純粹意識或先驗意識，從而進行“本質直觀”，使本質作為現象呈現。從胡塞爾的理念看，他是把現象學定位於元科學，僅限於對本質的探究。但是，後繼的海德格爾（M. Heidegger, 1889—1976）卻將現象學予以改造，通過此在在世的本真體驗即面向死亡的“畏”，虛無化沉淪的世界，從而獲得良知，作出“先行決斷”，領會存在的意義，進而建立起了存在論現象學。現象學的進一步發展，更是偏離了胡塞爾原初設計的軌道，如舍勒（M. Scheler, 1874—1928）突破了胡塞爾的認知現象學而建立了情感現象學，通過情感體驗把握絕對價值；梅洛-龐蒂（M. Merleau-Ponty, 1908—1961）通過知覺或“肉身化”體驗來顯現原初的世界，把胡塞爾的意識現象學變成了身體現象學；杜夫海納（M. Dufrenne, 1910—1995）以審美知覺來把握存在，建立起了審美現象學。後期海德格爾還改造了本體論和現象學，認為現象學還原是超越日常生存（此在）而回歸“本有”的通路。從西方現象學的發展歷程可以看出，它已經突破了胡塞爾最初的框架，從科學認知走向了哲學方法論，進而與存在論溝通。

當代現象學流派眾多，它們之間很少有共識。因此，何謂現象學，除了歷史的描述之外，很難給出明晰的定義。在這種情勢下，面對現象學的多元發展，就不能拘泥於某家某派，而應當進行創造性的建構，特別應超越胡塞爾現象學。首先應該確定的是，現象學不是一種認知科學，而是哲學方法論，它的功用是把握存在。作為哲學方法論，現象學必須具有本體論的基礎；打通現象學與存在論，正是西方現象學的當代走向。但是，西方哲學從古代的實體論到近代的主體論，再到現代的實存論，並沒有建立起合理的本體論，存在問題始終沒有得到解決，這導致現象學的建設缺失了本體論的基礎。胡塞爾把現象學當作元科學的認識論，回避了本體論問題。海德格爾把現象學變成了哲學方法論，但又建立在生存論（此在在世）而不是存在論基礎上，因而無法領會存在的意義。他一直堅持認為，存在就是“是”（being），即存在者的根據；但這是實體本體論的概念，也是一個假概念。本體論的缺失或失誤，導致現象學無所憑依，也難以完成其哲學使命。因此，需要提出新的“存在”定義，從而為現象學奠定本體論基礎。所謂“存在”，不是“我”的單獨存在或世界的單獨存在，而是“我”與世界的共在，它具有同一性；存在不是現實生存，也不是存在者的根據即形而上學的“是”（being），而是生存的根據，它具有本

① [德] 胡塞爾：“大英百科全書·現象學”，《胡塞爾選集》（上海：上海三聯書店，1997），倪梁康 選編，第341頁。

真性。^①祇有這樣，現象學纔能成爲溝通“我”與世界、從生存到存在的途徑，進而成爲領會存在意義的方法論。由於現象學直觀溝通了“我”與世界，具有了主體間性，從而實現了存在的同一性；另外，現象學還原也懸擱了現實世界，具有了超越性，從而實現了存在的本真性。由此，現象學就具有了普遍意義。它不僅要解決西方哲學提出的根本問題，也要解決中國哲學提出的根本問題，這就是如何“體道”的問題。這是一個本體論的問題。爲了解決這個問題，中國哲學也運用了現象學方法，提出了現象學思想。

相比較而言，中國古代哲學不太重視形式邏輯推演和實證研究，故沒有形成形而上學的演繹方法論，也沒有形成經驗主義的歸納方法論，也就沒有形成形而上學的和經驗主義的哲學體系。但是，中國哲學重視直觀體悟，在這個思維方式的基礎上，形成了中國哲學的現象學方法論。這是古典的現象學，它具有超前的方法論意義。中國現象學爲建立本體論即“道論”，提供了哲學方法論。中國哲學沒有陷入獨斷論，不是主觀地規定“道”；也沒有陷入經驗論，不是從日常經驗中歸納“道”的性質，而是通過直觀體驗使“道”呈現，從而建構了與西方古典哲學迥然不同的哲學體系。

中國哲學認爲，由於天人合一，天道通人道，所以人與“道”不隔，可以通過合乎人性的體驗而悟“道”。老莊哲學認爲道法自然，因此通過去除文化理念、回歸自然的體悟可以把握道。老子（前571—前471）、莊子（約前369—約前286）探討了“體道”的方法論，提出了“滌除玄鑿”“心齋”“坐忘”“觀”等直覺方法。後來的禪宗，把佛教開悟的思想與中國哲學的直觀體悟結合起來，講“頓悟”。這些“體道”的方法，就相當於一種向純粹意識的還原和本質直觀。這樣，直觀感悟就具有了現象學還原和本質直觀的意義。

儒家對道的把握也基於現象學方法。孔子時代（前551—前479），還沒有提出一種體道的哲學方法論。他對道的把握祇是基於一種信念，天道是內心的追求對象。“子曰：‘仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。’”^②孔子還認爲，天道是一種經驗事實。“子曰：‘天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？’”^③儒家思孟一派注重對道的體驗、發現。《中庸》主張以誠體道，“誠”成爲一種本質還原後的現象學剩餘即純粹意識，使“道”顯現。書中寫道：“誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之也。”“自明誠，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。”“唯天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。”^④這裏所謂的誠，不同於西方現象學的認知性的直觀，也不同於道家 and 禪宗的非價值論的“觀”和“悟”，而是一種道德化的內心體驗，是心靈的純潔和道德意識的純粹，是一種特殊的“純粹意識”。它對道的把握是價值論式的，而非認識論式的。總之，以誠達道，是儒家的現象學方法論。

中國現象學具有自己的本體論基礎即“天人合一”的世界觀。在中國古代的語境中，“天”具有兩重含義，一是自然界，二是神；因而，“天人合一”也包含着兩種含義，一是人與自然不分，二是此岸與彼岸未分。在第一個含義即人與自然不分、物我一體中，蘊涵着存在的同一性即“我”與世界的主體間性。第二個含義則是人神相通即此岸與彼岸未分離，經驗世界與超驗世界未分化，所以中國哲學具有體用不二的“實用理性”性質，而未建立一個超驗的本體論。中國哲學的本體論範疇是“道”，它的地位相當於西方哲學的“存在”，但兩者性質不同。西方哲學的“存在”是實體，它不以人的意志爲轉移；“存在”在現象後面，在彼岸世界，因此天人相隔。現象學就是要破除實體論與天人之隔，以理性直觀把握本質、存在。中國的“道”不是純粹客觀的實體，而

① 楊春時：《作爲第一哲學的美學——存在、現象與審美》（北京：人民出版社，2015）。

② 《論語·述而》（北京：中華書局，2006）。

③ 《論語·陽貨》。

④ 《中庸》（北京：中華書局，2006），第20章、21章、22章。

是天人共同的本性。它既是天道，主宰萬事萬物；又是人道，存在於人的本性和行爲中，因此天人不隔。董仲舒（前179—前104）講天人感應，宋明理學講道即心性，程頤（1033—1107）說：“心即性也，在天爲命，在人爲性，論其所主爲心，其實祇是一個道。”^①“道未始有天人之間，但在天則爲天道，在地則爲地道，在人則爲人道。”^②這樣，道就不是客體性的自在之物，而是與人相關的存在本身。

由於中國哲學沒有發生主體與客體的截然二分，也沒有發生本體與現象的分離，所以它不是體用二分，而是體用不二。也就是說，日常現象即爲實在，是道的體現，道在倫常日用。這與西方哲學以現象世界爲虛假而本體世界爲真實不同。老子說，道非經驗世界，但也認爲道化生萬物：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”^③因此，萬物都體現道。莊子講道在屎溺，禪宗講擔水劈柴無非佛法，都把具體的生活現象作爲道的體現。孔、孟重視日常修養，認爲日常生活的省察是體道的途徑。程頤（1032—1085）講：“道之外無物，物之外無道。”^④“形而上爲道，形而下爲器。須着如此說，器亦道，道亦器。”^⑤這樣，“體道”就不是宗教的神秘體驗和信仰，也不是獨斷的猜想，而是對日常體驗的深化，對日常世界的體悟。中國哲學主張在日常現象中發現道，體悟道，在日常生活中行道，使本體（存在）不是遙不可及的自在之物，而是一種可以體察的現象，祇要善於觀察領會，就可以體道。這樣，就打破了天人之隔，使道得以在直觀體悟中顯現。

中國現象學建立在中國哲學的象思維基礎上，以“象”作爲思維的工具，找到了把握本體——道的方法論。中國哲學提出了“象”，認爲“象”非概念，亦非表象（物象），而是一種揭示本質的符號，可以直接表達思想（意），而且也比語言更根本。在“意—象—言”的認識序列中，“象”居中而溝通了“意”與“言”。中國哲學方法論不信任語言概念，而注重“象”的顯現，認爲“象”可以直接傳達“意”，也可以直接傳達“道”。老子說“知者不言，言者不知”，“信言不美，美言不信”，“道可道，非常道；名可名，非常名”^⑥，是說“道”不能用語言表達，但可以直接領悟，而使“道”作爲恍惚的“象”呈現。莊子云：“世之所貴道者書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，爲其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫！世人以形色名聲爲足以得彼之情。夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！”^⑦也是講語言的局限性，認爲它不能把握事物之本。莊子貴象，其寓言中講述了“象罔索玄珠”的故事，就是傳達了這樣一種哲學思想：語言概念不能把握天道，祇有象纔能把握天道。《易傳》云：“言不盡意”“立象以盡意”。魏晉時期有言意之辯，也趨向於言不盡意，而象能盡意。

“象”的特點有三：一是主客同一性，既是心象，又是對象，從而區別於外在的表象。二是具體性，是具體的體驗形式，從而區別於抽象的概念。三是超越經驗意識，直觀事物的本質和道本體，從而區別於感性的表象。象的這三個特徵，決定了象思維的現象學性質。用現代思維理論來說，所謂象思維，實際上就是非自覺意識的運動。而象思維的合理性在於，它符合人類意識結構中的非自覺意識的功能。意識有三個層面：深層次的是無意識，包含着原始意象（原始欲望和原始邏輯）；表層次的是自覺意識，包含着知識和價值的符號系統；中間層次的是非自覺意識，包含着直觀想象和情感意志。非自覺意識發源於無意識，是意象的運動。非自覺意識支撐、充實着自覺意識，自覺意識是非自覺意識的反思形式，同時也制約、規範着非自覺意識。現象學直觀本質上就是使非自覺意識擺脫自覺意識的控制而獨立，從而越過符號概念系統而作爲意象直接與對象會通。但在感性和知性水平上，非自覺意識無法擺脫自覺意識的控制，必須超越感性、知性水平，達到超越性的水平，纔能實現非自覺意識的獨立，成爲所謂“純粹意識”和本質直觀，把握事物

①②③④⑤ [宋]程頤：“語錄”，《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，2000）卷十八上、卷二十二上、卷四、卷一。

⑥⑦ 《老子》（北京：中華書局，2006），第42章、1章。

⑧ 《莊子·天道》（北京：中華書局，2006）。

的本質——存在，用中國哲學的語言表達就是“體道”。^①總之，中國哲學認為，對至大至精的“道”，不能通過概念的言說而把握，祇能通過象來顯示。

儘管各個哲學家和流派對道（或理）的確定有所不同，對現象學方法的理解和運用也有差異，但大體上可以分為三種類型：以象觀道；格物體道；發明本心。

——**以象觀道**，代表人物是老子、莊子。他們認為，道雖然無形無言，但仍然可以作為一種特殊的表現“象”而呈現於虛無的意識之中。老子認為，道先天地而生，為萬物之母；它無形無聲，不能為經驗所感知，但祇要自我達到意識的純淨，即“滌除玄覽”，就可以觀道，而道也作為特殊的“象”呈現。這個象，不是經驗世界的表象，而是無，即“大象無形”“大音希聲”，但又是真實的存在即“惟恍惟惚”的道象。莊子延續了老子的路綫，也認為“道”與“天”是同一個概念，“道兼於天”。俗人不能察道，祇有“聖人”“至人”“神人”通過“心齋”“坐忘”做到“同於大通”，道纔可以顯現。在他的“象罔獲取玄珠”寓言中，表達了道作為象顯現的思想。

——**格物體道**，代表人物是孔子、張載（1020—1077）、程頤（1033—1107）、朱熹（1130—1200）等。道（理）雖然無形無聲，但化生萬物，萬物即道（理）的表現可以通過對物的特殊觀察而把握。這一思想路徑與以象觀道之不同在於，雖然兩者都認為道是萬物之本原，但後者認為道與萬物有分，故不能通過格物而達道；而前者認為道（理）在萬事萬物之中，故可以格物致知。孔子認為，天道不是具體可見的對象，但可以由萬事萬物中體察。所謂“天何言哉？四時行焉，百物興焉，天何言哉？”即是說天道可以從世事中體察，因此主張在日常生活中學習和實踐道。但進一步的問題是，如何把對事物的經驗性體察與對道的領悟區別開來呢？於是後來的哲人們就區分了“見聞之知”與“德性之知”，認為見聞之知是形而下的，而德性之知是形而上的，這有點像康德（I. Kant, 1724—1804）把道德劃入本體領域，把知識劃入現象領域。張載最先區分了見聞之知與德性之知，認為“德性所知，不萌於見聞”，乃“窮神知化，與天為一”。^②程頤強調道器之分，主張持敬致知而達到“與理為一”。朱熹也講即物窮理，所獲得的知既包括經驗性的知識，也包括超驗性的天理，而後者纔是道，即“吾心之全體大用無不明矣”。^③總之，這一派主張在具體的生存體驗中發明道。

——**發明本心，以心悟道**，代表人物是孟子（前372—前289）、程顥、陸九淵（1139—1193）、王陽明（1472—1529）。發明本心、以心悟道的方法雖然也講天人合一，但認為道在我心中，故僅僅強調主觀的反省。孟子認為，世界為我而在，“萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉”；還認為，道德之知來源於人的先天本性，而不來源於經驗，“人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知也，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也”。^④因此，可以由內心反省而體道，這就是盡心、知性、知天的方法。程顥繼承孟子，主張天理即萬物一體，與物同體，主張修身明道。陸九淵發揮程顥思想，認為“心即理”“宇宙即吾心，吾心即宇宙”^⑤，故天理不假外求，而反求諸己，主張發明本心，以與天同。以後，明儒王陽明繼承陸九淵的學說，講心物不二，心性即理，認為“心外無物，心外無理”，良知即天地萬物之心，故通過修養可以致良知而恢復“天之本體”。佛教中的禪宗也是以內省的方式來得道，認為人心自有佛性，反對積學漸修，主張頓悟成佛。“頓悟”就是復歸無念之本心，即達到“自性真空”，從而領悟佛理。總之，這一派認為祇要還原到本心，就可以悟道。

綜上可以看出，以上三種發現道的方法儘管有差別，但都是通過直觀體悟而明道，因而具有了現象學的特性。

① 關於意識的結構以及現象學問題，可參閱楊春時《作為第一哲學的美學——存在、現象與審美》一書。

② [宋]張載：《張子正蒙·神化》（上海：上海古籍出版社，2000）。

③ [宋]朱熹：《四書章句集注·大學》（上海：上海古籍出版社，2006），第10頁。

④ 《孟子·盡心上》（北京：中華書局，2006）。

⑤ [宋]陸九淵：《陸象山全集·與李宰書二》（北京：中國書店，1992）卷三十三。

二 中國現象學的方法

中國哲學的基本問題是如何體道和闡釋道，因此，中國現象學對於如何還原道也有自己的方法論規定。這些規定，也符合了現象學的基本原則。

第一步，“懸擱”——致虛靜。現象學認為，要實現現象學的還原，必須排除經驗意識和實際觀念，進入純粹意識，也就是所謂“懸擱”。中國哲學認為，要把握道就必須排除經驗意識和語言，進入本真體驗。老子認為，祇有實現“虛靜”，即達到“純粹意識”，纔能使道顯現。老子認為少私寡欲，纔能達到虛靜。“滌除玄覽”就是講清除意識中的雜念，還原到純粹意識，實現一種現象學的“觀”，以通達天地之道。他說：“故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。”“致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。”^①這個無、虛，就是把經驗意識和經驗世界懸擱，進入純粹意識的“觀”，使世界真實地呈現。

莊子講心齋、坐忘，也是使意識虛無化，達到純粹意識。莊子懷疑日常認識的確實性，他說：“夫有所待而後當，其所待者特未定也。”^②“人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而後知，可不謂大疑乎？”^③他指出，認識的前提是已經有的知識、觀念和願望，即解釋學所謂的“前見”，而這些“前見”本身也是不確實的，因此，認識的結果也是可疑的。他認為，必須把這些不確實的“前見”懸擱，使自己成為無偏見的真人，“且有真人而後有真知”。^④如何懸隔經驗意識？他講祇有“喪我”即對經驗主體的否定，以聞“天籟”，達到“虛”的境界，從而與世界會通。他還以孔子的名義講：“回曰：‘敢問心齋？’仲尼曰：‘若一志。無聽之以耳，而聽之以心。無聽之以心，而聽之以氣。……氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛也者，心齋也。’”^⑤

儒家也主張懸擱經驗意識，進入純粹意識，從而直擊道本體。儒家的道，是一種絕對價值，是倫理本體。與道家講虛靜不同，也與西方現象學從認識論的角度切入的純粹意識不同，儒家講誠，是從價值論的角度切入，指道德意識的純粹狀態，也指事物的真實本性。儒家認為，誠心可以通道，“自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣”。孟子也講反身而誠，以做到盡心、知性、知天。荀子（前313—前238）講“虛壹而靜”^⑥。後來的宋明理學繼承了思孟學派的思想，發展為正心誠意的修身、體道的方法。

禪宗認為通達佛性也要排除雜念，清除我執、法執而達到心境澄明的境界，從而消除世界的外在性而頓悟佛法。這也是一種現象學的懸擱。

第二步，“現象還原”——取象。現象學的宗旨是使物的本質直接呈現出來，這意味着排除語言概念的中介，還原到純粹意識，從而使現象顯現。中國古人的思維沒有發生西方那樣的充分的抽象化，還保留着原始思維的意象性。因此，中國哲學認為語言、概念不能充分表達思想，而祇有“象”纔是思想的充分表達，從而形成了“觀物取象”“立象盡意”的思維方式。中國哲學認為，道不能用語言把握，“道不可聞，聞不若塞，此之謂大得”^⑦；甚至語言也不能充分表達思想，“子曰：書不盡言，言不盡意”^⑧。對語言的不信任，是出於對“象”的肯定，主張立象以盡意，以象顯示道。

中國哲學與西方哲學不同，西方古典哲學否認“存在”作為本體可以直接顯示為現象，或認為日常世界祇是本體的不真實的影子（柏拉圖）；或認為現象祇是感性直觀對象，本體不可認識（康德）；或認為現實世界祇是實體/理念的異化形式（黑格爾）。而中國哲學則認為，道可以顯現為現象。老子最早提出了“道象”的概念：“道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。”^⑨這個道象不同於物象，是無物之象：“是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。”^⑩道象非經驗對象，“大象無

①⑨⑩ 《老子》第1章、16章、21章、14章。

②④⑤⑥⑦ 《莊子》“大宗師”篇、“則陽”篇、“大宗師”篇、“人間世”篇、“解蔽”篇。

⑧ 《周易·繫辭上》（北京：中華書局，2006）。

形”，乃是本質的顯現，是胡塞爾所說的“觀念對象”，是現象而非表象（物象）。

莊子認為思想大於語言，對事物的直接領會比語言的表達更充分，還認為通過現象學的懸擱，達到純粹意識（養神），就可以通達天地萬物：“水之性，不雜則清……純粹而不雜，靜一而不變，淡而無為，動而以天行，此養神（心）之道也。……精神四達並流，無所不及，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可為象，其名為同帝。”^①在這裏，莊子的“不可為象”是指道非物象（表象），而是無物之象（大象無形），是特殊的直觀現象。

《周易》主張“觀物取象”，把物象上升為卦象，而卦象是道的顯現，可以溝通天人。《周易》將“象”與意聯繫起來，似乎從主觀方面規定象，但這個意是天意，仍是指道。《周易·繫辭上》云：“聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。”又曰：“子曰：書不盡言，言不盡意。然則聖人之意，其不可見乎？子曰：聖人立象以盡意。”聖人之意乃天道的體現，可見“易象”是道的象徵，也是對天道的領會，是主觀與客觀的同一。王弼（226—249）論域中的“意”已經不是客觀的天意，而是主觀的意念，而在意、象、言三者的關係中，意為根本，象用以傳達意，而言則用以傳達象。王弼在《周易略例·明象》中指出：“夫象者，出意者也，言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象，象生於意，故可尋象以觀意。”這裏明確地把象歸結為意的標示，也就是前反思的非自覺意識（意象），而言是象的抽象（表象或概念），屬於非自覺意識。但道象恍惚不明，卦象雖然可見，還帶有象徵性，都不是充實的直觀，所以還不完全符合現象學直觀的要件，所以象又在中國美學中演變為具體鮮明的意象即審美意象，現象學的直觀纔得以最後完成。

第三步，“本質直觀”——觀道。中國哲學“體道”的方式是直覺感悟，它不同於西方的認識論，而與現象學相類。西方認識論認為，感性認識（包括直覺）祇把握表象，而理性認識纔把握本質，但理性認識是概念認識，是對對象的抽象把握。現象學則認為，祇有還原到純粹意識，構造現象，實現“本質直觀”，纔能把握對象的本質。而中國哲學也認為有一種直覺體悟，即不經過概念的抽象就可以直接把握道，這就相當於現象學的本質直觀。所謂現象學的本質直觀，就是不經概念中介，而以意象意識（純粹意識即意象性的非自覺意識）會通世界，使得本質呈現。因此，本質直觀與現象的呈現是一體化的。這也就是說，本質不在現象後面，而通過現象呈現。因此，作為本質的現象的呈現就是觀。“觀”是中國哲學的基本概念之一，相當於現象學的“直觀”概念。與儒家哲學重視情感體驗不同，道家哲學重視靜觀。老子講觀、玄覽，就是現象學的直觀：“故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。”^②“滌除玄覽”“致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。”^③這裏的“觀”，就是超越經驗認識的本質直觀。老子說：“為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。無為而無不為。”^④這裏提出了把握道的方法，它不同於知識學習的方法——“日益”，即經驗的積累和概括，而是現象學方法——日損。所謂日損，就是現象學的本質還原，把經驗知識懸擱即損之，最後獲得“現象學剩餘”，使本質（道）呈現出來。在老子看來，還原的結果是無，就是否定現實經驗，回歸自然本性；而無是有的依據。

莊子講“吾游心於物之初”，就是說排除概念認識而直接把握事物的本來面目。他講意致，也是對道的直觀還原。《莊子·逍遙遊》云：“可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也。”這個意致，就是直觀，它可以把握事物的本質（精），而語言祇能把握事物的現象（粗）。他講“目擊而道存矣，亦不可以容聲矣”^⑤，是說不用語言而直接觀道。他還說“通乎物之所造”，就是“朝向實事本身”。他描繪出現象學直觀的體驗：“視乎冥冥，聽乎無聲。冥冥之中，獨見曉焉。無聲之中，獨聞和焉。故深之又深，而能物焉；神之又神，而能精焉。”^⑥這個“獨見”“獨聞”也是現象學直觀，它能體察道本身（能物、能精）。

①⑤⑥《莊子》“刻意”篇、“田子方”篇、“天地”篇。

②③④《老子》第1章、16章、48章。

孔子也講《詩經》“可以觀”，這個觀具有經驗性。但由於道在日常生活中顯現，所以這個觀，既是日常認識、觀察，也可以通過對《詩經》所描寫的現實的體察而明道。孟子由盡心、知性而知天，盡心即內省，認為可以通過反省而得道。荀子謂：“人何以知道，曰心。心何以知？曰虛壹而靜。”^①這也是講要有特殊的體道意識，也就是要還原到純粹意識——虛壹而靜。

禪宗講“不立文字”“頓悟”，是懸擱經驗意識，還原到純粹意識（非自覺意識），以直覺感悟來把握世界。禪宗的“悟”，也是現象學直觀的方式。禪宗排除語言，用直觀感悟來領會佛性。禪宗講破除“我執”“法執”，實際上是解脫主觀意識與客觀意識的束縛；講不立文字而頓悟，實際上是克服日常語言的障蔽，直接會通本然世界，領會佛性。慧能說以般若之智，去除妄念，就可以認知本體——佛性：“若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅，若識自性，一悟即至佛地。”^②所謂般若觀照，就是通過去除妄念實現現象學直觀，進而實現本質還原即領會佛法。宗炳（375—443）受到佛學的影響，提出“澄懷觀道”，就是要先懸擱經驗意識，進入“純粹意識”，而後經過現象學直觀，使道作為現象顯現。南宋詩人嚴羽以禪喻詩，認為詩通過直覺性的“妙悟”領會了世界人生的真諦。

三 中國現象學的特性

中國哲學方法論與西方現代哲學方法論的現象學有相通之處，它們都主張通過本質直觀來把握本體。但是，它們之間又有重要的差別，從而體現出中國現象學的特性。

其一，胡塞爾開創的現象學屬於主體性意識哲學，而中國現象學屬於古典存在論哲學。胡塞爾認為，現象學解決的是認識論的問題，即如何“朝向實事本身”的問題，從而成爲一種“科學”；並認為要從經驗意識還原到純粹意識，使現象呈現，而純粹意識祇是一種普遍的意識結構，具有非人化的特性。海德格爾力圖超越胡塞爾的意識現象學，建立存在論現象學。不過，他前期對現象學方法的改造實際上建立在生存論（此在在世）基礎上，而沒有建立在存在論的基礎上。他企圖通過此在的生存體驗來領會存在的意義，但囿於主體性以及未能超越現實生存，所以並沒有實現這個目標。中國現象學認為，還原事物的本質不是一種認識方法，而是向天人合一的回歸。這實際上是向本真的存在的回歸。老子認為，從紛擾的日常生存回歸虛靜的生存狀態，是向自然本性的還原，是對道的回歸。而莊子講“心齋”“坐忘”，也是回歸自然本性，從而進入“遊”的本真狀態。他說“浮游乎萬物之祖”“吾游心於物之初”^③，在自由的生存中纔能體察道本體。儒家以誠體道，也是建立在向本真的存在回歸的生存體驗基礎上的，具有實踐性。因此，中國現象學是建立在古典存在論的基礎上，具有超越歷史局限的合理性。後期海德格爾從本有出發，克服了此在的主體性、現實性的局限，重新建立了現代存在論的現象學，這與中國現象學有相通之處。

其二，中西現象學的對象不同。胡塞爾說現象學是一種科學，其對象是現實的對象（包括實在對象和觀念對象），目的是建立認知的元科學，並沒有把現象學的目標確定爲揭示存在的意義。海德格爾把現象學用於建構存在論，被胡塞爾批評爲人類學。前期海德格爾雖然力圖通過此在在世的生存體驗來領會存在的意義，但這個世界仍然是現實世界，因此不能超越現實生存的局限，也沒有達到領會存在意義的目標。中國現象學不是一般的認識論，而是要通達本體，把握“道”，也就是領會存在的意義。老子《道德經》一開始就說“道可道，非常道”，提出了如何把握道的問題。莊子也以領會道爲己任，他說：“聖人之心精乎？天地之鑒也，萬物之鏡也。”^④儒家哲學同樣以體道爲己任。不論是程朱的格物，還是陸王的內省，都是直接面對道，而不是爲了把握具體事務的本質。這樣，中國哲學就把現象學作爲基本的方法論，用來揭示存在的意義，從而超越了西方現象學。從方法論上看，胡塞爾也試圖把現象學的對象由具體事務擴大到抽象對象，提出了“範

① 《荀子·解蔽》（北京：中華書局，2006）。

② 石峻主編：《中國佛教思想資料選編》（北京：中華書局，1983），第2卷，第39頁。

③④ 《莊子》“山木”篇、“天道”篇。

嚮直觀”，但這種無具體對象的直觀如何可能，他並沒有解決。而中國哲學，特別是道家哲學，一開始就把直觀對象選定為“道”，道不在場，不是具體事物，但可以通過直觀體悟和“惟恍惟惚”的象來把握。儒家哲學吸收了道家思想，認為可以以誠體道，特別是孟子和王陽明，都強調通過內心反省而體道。

其三，西方現象學是主體性的，而中國現象學是主體間性的。西方在古典時代就開始了天人分離即人與自然、人與人以及現象與本體的分離，因此，西方前現代哲學是建立在主客二分基礎上的。西方古代哲學是一種客體性的本體論哲學，存在被規定為實體性的超級存在者，人並沒有成為主體。因此，西方古典哲學面對的本體是非現象性的，本體作為自在之物並不顯現，它祇是作為本質隱藏在“現象”後面。西方近代哲學是實體論的認識論，它確立了主體性，世界作為主體的對象存在。這就是說，在認識論的領域內，世界是認識的表像、對象，而不是現象學意義上的現象。胡塞爾創立的現象學，就極力批判主客二分的觀念，斥其為“自然的態度”，而主張意識具有意向性，即意指一個對象，從而建立“現象學一元論”。

中國哲學不同於西方哲學，它不是主客二分的哲學，而是主客合一的哲學。程顥說：“天人本無二，不必言合。”^①從天人合一的哲學理念出發，通過本真的生存體驗，人就可以把握天道。道家通過“心齋”“坐忘”“滌除玄覽”使心靈純淨化，從而達到“以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下”。^②儒家哲學也具有現象學的性質，認為天道與人性相通，可以通過道德意識把握天道。儒家倡導以誠體道。這實際上就是現象學所謂“朝向實事本身”。例如，孟子講：“盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。”^③《中庸》說：“天命之謂性，率性之盡謂道，修道之謂教”；還認為“誠”不僅是人的內心狀態，也是物的本性即道：“誠者自誠也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。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，合內外之道也，故時措之宜也。”^④

西方哲學雖然也力圖克服主客二元化，但還是從先驗意識出發，認為現象是意向性構成的對象；而中國現象學則建立在天人合一的基礎上，具有主體間性的性質。中國現象學認為，祇有超越主體與客體的對立，實現物我同一，纔能體道，也就是說存在的意義纔能呈現。這是一種主體間性的現象學直觀。莊子認為，體道必須克服主體性的片面性，使自我泯滅、心靈虛靜，同化於自然世界，這就是“心齋”“坐忘”“喪我”“物化”。他認為自我不能獨立存在，而是天地之和的造化：“生非汝有，是天地之委和也。”^⑤回歸本源，實現人與天地“和”，方能體道：“夫明白於天地之德者也，此之謂大本大宗，與天和者也。”^⑥所謂與天和，即“天地與我並生，而萬物與我為一”^⑦，這是自然主義的主體間性的境界。儒家哲學雖然也有主體性的流派（如孟子和陸王心學），但基本思想仍是天人合一的，因此可以通過立誠來溝通天道與人性，從而領會道的意義。

其四，西方現象學與認識論相關，本質直觀排除了情感體驗，通過直觀還原事物的本質，這是一種認知性的思維。胡塞爾的現象學就是認知現象學，他稱為嚴格的科學。在胡塞爾之後，舍勒、海德格爾以及杜夫海納把現象學轉向情感領域，以情感、基本情緒或“情感先驗”把握存在。中國現象學與價值論相關，純粹意識是本真的情感體驗，通過情感體驗而把握倫理性的道。儒家以誠體道，而誠為倫理意識的純粹。道家要還原到自然天性，雖然不講情感，但自然天性仍然是一種價值態度，最後它與儒家的性情融合。特別是在審美情感體驗中，中國現象學把握了道，從而最終完成了現象學還原的任務。

其五，中國哲學方法論是古典時代的產物，屬於古典現象學，而不是現代現象學，因此，具有歷史局限性。(1)它的存在論基礎具有蒙昧性。“天人合一”作為“存在”的同一性的古典表述，

①〔宋〕程顥：“語錄”，《二程遺書》卷二上。

②《老子》，第54章。

③《孟子·盡心上》。

④《中庸》，第25章。

⑤⑥⑦《莊子》“知北遊”篇、“齊物論”篇、“天道”篇。

雖然具有合理內核，但畢竟屬於前科學的思想。在此基礎上建立的現象學也具有前科學性，缺乏合理的論證。(2) 它沒有建立系統的現象學方法論，而仍然停留於比較直接的體驗階段，由現實經驗到體道的中間環節都缺乏嚴謹的規定，因而具有較大的隨意性和模糊性。(3) 中國哲學的實用理性使中國現象學缺乏超越性。儒家主張道器一體，彌合現象與本體，但這種非超越性掩蓋了“存在”與“生存”的根本區別，導致現象學還原的平面性，而抹殺了其超越過程。道家哲學講求向自然本性的還原實現了非主體化，以“同於大通”，但這種主體間性帶有自然主義傾向，不具有超越性，它還原的道也祇是自然之道，因此也有其局限。

綜觀中國古典現象學的思路，它沒有走西方哲學以概念揭示本體的道路，而是提出了以“象”來顯示“道”，以直觀把握“道”。這既是原始思維的遺留，也是偉大的哲學創造，體現了超前的智慧。中國哲學也把道與具體事物區別開來，認為道是抽象之物，而區別於萬事萬物，這就是“形而上者謂之道，形而下者謂之器”，也就是體用之別。與西方哲學不同的是，形而上的道與形而下的器之間祇是抽象與具體的區別，並不是超驗與經驗之別，即道器一體，體用不二，因此可以通過現象學的還原來把握道。西方哲學思維建立在概念思維的基礎上，而直觀、表象被歸入感性範圍，它不能把握事物的本質，更不能把握本體。現象學突破了古典認識論的局限，找到了把握事物本質的方法。現象學認為，事物的本質不是經驗認識的產物，而是純粹意識的對象。因此，必須把對象由經驗意識的對象——表象還原為純粹意識的對象——現象。這實際上是排除符號概念，使“我”與世界直接會通。但胡塞爾的現象學並沒有把存在作為本質還原的對象，而僅僅以把握對象的本質為宗旨。海德格爾開始建立存在論的現象學，以現象學方法領會存在的意義。

但是，“道”顯現為“象”，以直覺體道祇是理論上的設想，並不能成為可行的哲學方法。因為，“道”乃無形之物，而無對“象”的直觀不能實行。於是，中國古典現象學走到了終點。當然，現象與本體的這一矛盾，西方現象學也沒有解決。胡塞爾所謂無對象的範疇直觀，如果應用於對存在的把握，其實並無可能，海德格爾的實踐證明了這一點。這意味着，現象學作為哲學方法論的困境，無論中國還是西方，都是如此。為了克服面臨的困境，現象學有兩種走向，一是走向缺席現象學，即通過對存在缺失的生存體驗而領會存在的意義，從而建立推定存在論。^① 但缺席體驗不具有充實性，祇能推定存在，而不能使存在在場。海德格爾後期的本有哲學即屬於缺席現象學和推定存在論。另外一種走向是審美主義。它認為現象學還原祇有作為審美纔有可能，審美意識是真正的純粹意識，審美體驗是真正的本質直觀，審美意象即現象的呈現，審美意義即存在的意義，而美學成為真正的現象學。杜夫海納建立了審美現象學，海德格爾後期提出了“詩意地棲居”的思想，認為詩意地生存就是回歸存在。中國哲學到宋明理學出現了本體論的分化，古典現象學開始瓦解。張載以“氣”為本體，朱熹以“理”為本體，王陽明以“心”為本體，客觀論與主觀論分化。同時，也發生了道心與人心、天理與人慾的分離。於是，體道或者是外在的“格物窮理”（程頤、朱熹），或者是“發明本心”的內省（王陽明），現象學發生了分歧和危機。這樣，現象學祇剩下一條路：走向審美主義。也就是說，祇有審美纔能直接把握存在（道）。審美即現象學的直觀，道的顯現——現象祇能是審美意象，從而實現現象學還原。中國哲學最終走向審美主義，把審美作為現象學的還原。它把“象”發展為“意象”，而意象是心象與物象的同一，並在審美中呈現，具有超越性。審美即體道，審美意象使道呈現出來。這樣，中國現象學就發展為審美現象學。這一發現要早於西方上千年。西方以審美為感性認識，不能把握存在的意義。現代現象學美學，如英伽登（R.Ingarden, 1893—1970）以現象學方法發現美的本質，但這不是審美現象學，它不能發現存在的本質。直至海德格爾後期以及杜夫海納，纔把審美作為發現存在的方法，由此建立了審美現象學。審美現象學使美學與存在論內在地溝通起來，美學成為第一哲學。

^① 楊春時：“存在的原初確立：缺席現象學與推定存在論”，《哲學動態》12（2013）。《老子》第1章、16章。