

從現象學觀點看「觀照凌虛境」

陳榮灼*

加拿大布洛克大學哲學系

摘 要

唐君毅 (1909-1978) 的「心靈九境說」中作為第五境的「觀照凌虛境」是指觀照心所對的意義境界。而此乃意義世界之虛境。於釐清個中「意義」的意義與證成其「虛」之性格上，唐君毅主要取徑於胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 與海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 的現象學。實亦涉及了分析哲學的概念。此中也言及莊子之哲學。然其對道家義「觀照凌虛境」之見解值得商榷。本文將展示：藉晚期海德格之思想與道家的相似性，可為道家義「觀照凌虛境」作出一番不同之了解，且可提升老子所言之「道」於唐君毅「九境說」中的位置。於釐清胡塞爾之「所意」(noema) 一概念的諦義上，本文還提出了一仲裁古爾維奇 (Aron Gurwitsch, 1901-1973) 與福萊斯達爾 (Dagfinn Føllesdal) 之著名論爭的方案。

關鍵詞：觀照凌虛境，唐君毅，道家哲學，現象學

* 作者電子郵件信箱：wchan@brocku.ca

一、「觀照凌虛境」之提出

唐君毅先生 (1909-1978) 的巨著《生命存在與心靈境界》提出了「心靈九境說」。依唐君毅，九境中作為第五境的「觀照凌虛境」，「乃一承前之一般世俗生活之境，而啟後之超世俗生活之境界之中間境」。¹基本上，「所謂虛者，即依觀照心所對意義境界，皆在現實存在事物之上一層面而說。」²唐君毅特別強調：

吾人今之論此境，為免於與一般判斷知識之混濫，將不論一般由對實際存在的自然社會事物之知識所升成之純相、純意義；而唯由一般易見其顯然不同於有實際事物為所指之判斷知識，而只由直觀的理解而成之對純意義、純相之知，如關於文字意義之知、文學藝術之知、與數學、幾何學、邏輯、哲學之知，……。³

此外，唐君毅還指出數學、幾何學與邏輯中之所謂「虛」各有進一步之深義（詳見下）。這表示「觀照凌虛境」內容非常豐富，可以包含不同的對純意義、純相之知。而在列舉西方哲學中能見出意義世界之虛境作為觀照的所對者時，他不但宣稱：「……胡塞爾 [Husserl] 之現象學，為知此純相界意義界之存有，而更有現象之歸約之方法示人，以入於此界之觀照，以成對之之純哲學或現象學知識者」，且說：「海德格之論人生存在之直觀，其迴絕時流之處，並在其直下以此所論之純意義，為其所對。海德格雖以人生存在為所對，然存在之意義之自身，亦可升入觀照境而論之，而超於一般所謂存在之上也。」⁴十分清楚，現象學與「觀照凌虛境」有本質上之關連。但由於唐君毅對胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 與此之關連所言過略，所以有必要作進一步的解說。其中，特別重要的是要釐清胡塞爾之「所意」(noema) 一概念的意義及其「存有論地位」(ontological status)。此外，儘管唐君毅早於其《哲學概論》一書有專題討論海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976)

¹ 唐君毅，《生命存在與心靈境界—生命存在之三向與心靈九境—》上冊（臺北：臺灣學生書局，1977），頁 433。

² 同前引，頁 597。

³ 同前引，頁 436-437。

⁴ 同前引，頁 553。

之哲學，然基本上以其早期思想為主，加上當時海德格之著作尚多未面世，故需對其「意義論」作一補充性之說明。最後，雖然唐君毅也言及莊子之哲學，不過，其對道家義「觀照凌虛境」之定性與定位仍有美中不足之處。於照顧到其早年對莊子哲學的高看上，本文立足於晚期海德格之思想與道家的相似性，對道家義「觀照凌虛境」作一番不同之了解，這可提升老子所言之「道」於唐君毅「九境說」中的位置。一言以蔽之，本文從現象學的進路，嘗試展示可在不同的層面上證成「觀照凌虛境」之存在和釐清個中「虛境」之多種不同型態的存在。

二、對「意義界」的現象學照察

相當明顯，唐君毅於確立「觀照凌虛境」時預設了「意義界」與「現實界」之差異作為基礎。對於「兩者的根本分別何在」這點，他主要滿足於指出：前者為超出感覺，而後者則屬感覺性，但卻沒有進一步對「意義」之「存有論地位」作出正面的交代。如果從現象學的觀點來看，則起碼可以透過胡塞爾的現象學進路作出如下之較詳細的釐清。

首先，於說明「語言文字何以能表意義」與「語言之意義如何確定」時，唐君毅基本上採取與約定主義相近之立場，即認為語言文字之意義乃是由約定的方式而產生和確定的。不過，此中對於所產生和確定的意義本身之「存有樣態」則欠缺勾劃。於補充這一空白上，則可借助胡塞爾於《邏輯探究》(*Logical Investigations*)一書所提出之「理想的」(ideal) 與「實在的」(real) 一區分。依胡塞爾：凡是「理想的」都是「絕對地同一」(absolutely identical) 而為「可重覆的」(repeatable)，但凡是「實在的」則屬「不變的」(invariant)，嚴格上是「不可重覆的」(ir-repeatable)。此外，凡是「理想的」都屬「先驗的」(a priori)，然凡是「實在的」均屬「後驗的」(a posteriori)。基本上，「意義」(Bedeutung/meaning) 就是一「理想的單元」(ideal unity)，理由是：「意義」具有「同一性」(identity) 且為「可重覆的」。⁵ 而此中胡塞爾正正是主要就「語文性意義」(linguistic meaning) 立言。因此，從一反思的角度出發，可以見出其與分析哲學相互對話的入口。⁶ 更一般來

⁵ Edmund Husserl, *Logical Investigations*, vol. 1, trans. J. N. Findlay (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), p. 353ff.

⁶ 這方面達米特 (Michael Dummett, 1925-2011) 已經作出不少先鋒性的討論，請參見 Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

說，立足於「理想的」與「實在的」一區分，胡塞爾亦可為「觀照凌虛境」提供一現象學的安立，因從這一角度看，「虛」就是指「非實在的」、「理想的」向度。

三、「數」之「存有論地位」

至於數學方面，唐君毅宣稱：「……人於數之類，數之序，只視若內外無所附著之觀照心靈之所對，若凌虛而自在於一數之世界中者矣。」⁷ 這意謂「數之世界」亦屬於「觀照凌虛境」。蓋由數雖有大小之不同，但皆可透過與等值之數相減而為零，此零為一有「在一切具體事物世界之外之上之一虛一空」的意義之零，⁸ 而一切數的演算「亦皆凌於此『虛』此『空』之上」。⁹

不過，這一說明亦未正面交代「數」之「存有論地位」。從胡塞爾的現象學來看，「數之世界」之屬於「觀照凌虛境」，可以透過數學之「形式性格」來凸顯。

依胡塞爾，「數」是一「形式對象範疇」(formal object-category)。顧名思義，「形式對象範疇」抽掉了任何特殊實質內容，這表示數學為一形式科學，而其「形式性格」顯諸於它是通過一種「最空洞的普遍性」(most empty universality) 關連至「任何對象」(any objectivity whatever)。因此，「數」只能透過「範疇性直觀」(categorical intuition)，而非「感覺性直觀」(sensible intuition) 來掌握。¹⁰ 一言以蔽之，「數」也是「非實在的」、「理想的」。於此義上，其「虛」之性格便躍然紙上。

這種凸顯「數之世界」之「形式性格」的現象學立場，可以同時證成唐君毅下列之論點：

……數之世界不得說為只依存於一客觀的現實事物之世界，如經驗的實在論者之所說；亦不得說其屬一超現實之柏拉圖式的客觀世界，又不得說為純由人之主觀構造而成，復不得說為只是人依其對數之概念與名項符號之定義、及若干公認之設定，依若干推演規則，而形成之符號系

⁷ 唐君毅，《生命存在與心靈境界》上冊，頁 472。

⁸ 同前引，頁 486。

⁹ 同前引，頁 487。

¹⁰ Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), p. 87ff.

統；……。¹¹

理由是：數之可用於任何事物的「形式性格」，正顯示其非為現實事物之屬性，因此「不得說為只依存於一客觀的現實事物之世界」。而由於數作為「形式」的存在只是關連於「範疇性直觀」而給出，是以「亦不得說其屬一超現實之柏拉圖式的客觀世界」。但因為數與數之關係有一「形式的必然性」，所以「又不得說為純由人之主觀構造而成」。而且，數學定律乃係基於其「形式本質」(formal essence) 而成立，故也「不得說為只是人依其對數之概念與名項符號之定義、及若干公認之設定，依若干推演規則，而形成之符號系統」。

四、「幾何空間」之定義

在論及幾何學時，唐君毅指出：幾何學乃是關於形量之學。其中「就一切形量皆可由伸縮分合，使之成方、成圓而觀，則任一方或任一圓之連於『對其外之一切形量之可能有之伸縮分合之事』，即可盡天下之形量，而化同之於此一方或此一圓而無餘。若再縮此一方或此一圓於一點，則此一點，即虛涵一切形量之負量於其中，而可由之以觀照一切形量之虛涵於此一點之中。」¹² 一言以蔽之，正如由數中之零可見數學為「虛空」義，由於幾何學中「一切形量歸於一無量之點」，¹³ 這亦可顯示其為「虛空」義。準此，幾何學中一切形量均屬於「觀照凌虛境」。

於現象學中，胡塞爾將「幾何」定義為關於「幾何空間」之結構的理論，並認為「幾何空間」之產生可有兩種不同之來源：一是從對「直觀性空間」(intuitive space) 中具體物的形狀加以「理想化」(idealization) 得出一些「理想的」對象，藉著關於這些「理想的」對象之「理想的概念」與「理想的命題」之規定而發展出一「公理系統」(axiomatic system)，如「歐氏幾何」。於此義上他強調：「幾何概念都是『理想的』概念，……作為概念它們所表示的卻並非『理想』，而乃直接從簡單直觀所取出來的本質 (essence)」。¹⁴ 另一是「幾何空間」純由一「公理系統」

¹¹ 唐君毅，《生命存在與心靈境界》上冊，頁 487。

¹² 同前引，頁 515-516。

¹³ 同前引，頁 515。

¹⁴ Edmund 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, 1983), p. 166. 本文中所有譯文，若未註記出處，皆為作者自譯。

中的概念與公理所定義出來，而毋須關連至「直觀性空間」為其對應之基礎，如對作為「拓撲空間」(topological space) 之「流形」(manifolds) 的探究。此中，這些「流形」均為一種「範疇性對象」；換言之，這也是「理想性對象」。¹⁵ 無可置疑，此種將「幾何學」視為一關於「幾何空間」之學的做法已超出唐君毅原來的立場，但是經由這兩種不同途徑所得出之「幾何空間」的「理想性」，仍可支持唐君毅的「幾何學中一切形量均屬於『觀照凌虛境』」一論點。

五、「邏輯」的兩個側面

關於邏輯學，雖然唐君毅同意「邏輯性的思維與邏輯學之思維，畢竟有根本不同於數學與幾何學之思維」，¹⁶ 但他指出與數學、幾何學之思維相類：「……邏輯的思維，即為運於現實存在事物之上，亦一般之已知其對現實存在事物之真命題之範圍之上之一種思維。」¹⁷ 而此中進行肯定與否定之心靈活動，乃係一切肯定或否定之邏輯命題，即一切命題之源。由於此心靈本身超越肯定與否定之活動，於是所有的肯定與否定活動都可以不起而歸寂。當此等肯定與否定活動歸寂時，「則整個之邏輯命題，與一切命題之世界，即無不虛寂，而皆只為存於此虛寂之境中，似實而虛之觀照境中之鏡花水月而已。」¹⁸ 及後他更透過「邏輯」與超越邏輯之「直觀」的「辯證關係」來重申邏輯之屬於「觀照凌虛境」。¹⁹

從一反思之角度來看，唐君毅對於邏輯之存有論地位的說明，只止於將其視為「鏡花水月」，這一做法似乎過於消極，因為這無異於將邏輯等同為「子虛烏有」(fictional) 之物。無疑，這種做法或可收到對邏輯作一德希達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 式「解構」(deconstruction) 的效果，但是卻未能正面交代邏輯與意義之本質關連。與唐君毅這種「實而虛之」的做法不同，胡塞爾的現象學則可提供一「即實而虛」的進路來釐清邏輯之屬於「觀照凌虛境」。

基本上，胡塞爾的「邏輯」概念亦較傳統者來得寬闊。簡言之，依胡塞爾，

¹⁵ Edmund Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983), S. 412ff; Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book*, p. 164ff; Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, p. 90ff.

¹⁶ 唐君毅，《生命存在與心靈境界》上冊，頁 520。

¹⁷ 同前引，頁 527。

¹⁸ 同前引，頁 539。

¹⁹ 同前引，頁 557-596。

「邏輯」有兩個側面：「形式判斷論」(formal apophantics) 與「形式存有論」(formal ontology)。前者的研究對象是「形式意義範疇」如「謂詞」(predicate)、「合取」(conjunction)、「析取」(disjunction)、「判斷」(judgment) 等；後者的研究對象是「形式對象範疇」如「集合」(set)、「數」(number)、「事態」(affair-complex) 等。首先，正如胡塞爾所強調：「形式判斷論」並不處理「現實的判斷」(actual judgment)，而只通過「先驗的觀點」來考察一切「可能判斷」之合法形式、不同「判斷」之間的「包含」或「排斥」之關係的有效性條件，特別是「判斷」之間有無「互相矛盾」之關係存在等。此中所關切的是「判斷」本身之「意義」。²⁰ 其次，「形式存有論」乃一「關於對象的先驗理論」。此中所關切的是「判斷」之「對象」，但它並不處理「真正的對象」而只關注「對象的形式」。換言之，它只從形式的角度關連至「任何對象之純粹模式」(pure modes of anything-whatever)。²¹ 準此而言，整體數學都屬於一「形式存有論」。

從上述的勾劃見出邏輯之屬於「觀照凌虛境」更可說是基於其「形式性」。此中「意義」起著關鍵性作用，這固然因為「形式判斷論」中「判斷」均被視作「意義」，而且即使「形式存有論」中的所有「範疇」都根源於「判斷」，並因之獲得其意義，如「事態」就是作為「判斷」（「命題」）的「所對」(correlate) 而被建構出來。更重要的是：胡塞爾的立場凸顯了邏輯在成就知識上的正面貢獻，從而可以確認邏輯之「虛」並非一負面概念。由於「不矛盾性」乃是所有可能真理的基本要求，所以邏輯乃係一關於真理之形式條件的理論。準此而觀，邏輯並非只為「子虛烏有」之物。

於肯定可以通過「範疇性直觀」直接「觀看」理想的對象之同一性與客觀性上，胡塞爾說明了此種「觀照」的基本結構。此外，他還指出：「作為一心理事件，判斷動作的意向性是在變化中；但於我們說及『同一』判斷時，則意謂存在一意向上的統一性指向同一判斷，其自身於明證性 (evidence) 中作為同一的給出」。²² 這是說：雖然指向同一的理想的對象（例如「意義」）之意向性經驗本身不斷地變化，但這無改於作為其對象的「意義」之同一性。此亦可回應唐君毅於確立「觀照凌虛境」時所言的「意義界」與「現實界」之差異。

²⁰ Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, p. 63.

²¹ *Ibid.*, p. 78.

²² *Ibid.*, p. 184.

六、哲學屬於「觀照凌虛境」

唐君毅指出：基本上，哲學可通向「行」，亦可止於「觀」。哲學之「觀」重在觀事物之「意義」，因此他認為「哲學之事當屬觀照凌虛境」。²³ 這是說：哲學使用普遍概念以觀宇宙人生之意義乃是人之思想的自由創造。無疑，由一概念觀點所形成的義理系統雖有其客觀必然性，但當人不再採取此一概念觀點時，此中之義理便歸於寂。因此，如同文字、數學、幾何學和邏輯學，「哲學中所表之一切『意義』，皆依人之觀照心靈，而呈現，亦存於此觀照心靈之中」。²⁴ 如上所見，在列舉西方哲學中能見出「意義世界」之「虛境」作為觀照的所對者時，唐君毅提及了胡塞爾的現象學。

依胡塞爾，現象學是一描述性的進路，其任務為「如其所如地」描述現象。而合法的現象都是可以直觀的，如「理想的」與「實在的」一區分便有其直觀性的基礎。後來於《觀念》(*Ideas I*)一書中胡塞爾作出了「超越的轉向」(transcendental turn)，要求從對事物之關注轉向對經驗本身之反省。此中他將「意義」一概念推廣至所有意向性經驗：「所有意向性經驗都有一『所意』(noema) 與其中之『意義』(Sinn)，通過它關聯到一對象。」²⁵ 而在方法論上他引進了「超越的現象學還原」(transcendental-phenomenological reduction)：從「實在世界」的向度回溯至此一「意義」的向度。事實上，與「語文性意義」相類，「所意的意義」(noematic sense) 也具有「同一性」，且「不落在時空中」。當胡塞爾明言「實在的樹」(real tree) 是可燃燒的，但作為「樹」的意義之「所意」則不可燃燒時，²⁶ 他重申了「理想的」與「實在的」一區分。當然，「非語文性所意的意義」之「理想性」與「語文性意義」之「理想性」有所不同，但「非語文性所意的意義」都可通過「語文性動作」之表達而變成「語文性意義」，再經過「名目化」(nominalization) 可成為「普遍概念」。若果一些「非語文性所意的意義」原先是「想像性動作」之所對，則更可產生出「超現實世界」之「普遍概念」，如尼采 (Friedrich Wilhelm

²³ 唐君毅，《生命存在與心靈境界》上冊，頁 540。

²⁴ 同前引，頁 549。

²⁵ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book*, p. 322.

²⁶ *Ibid.*, p. 216.

Nietzsche, 1844-1900) 哲學中之「超人」(superman) 一概念。

值得補充說明的是：我們並非贊同如由福萊斯達爾 (Dagfinn Føllesdal) 所代表的立場，即認為胡塞爾所言之 *noema* 享有如同 *Bedeutung* 般之「同一性」，換言之，兩者之「理想性」(ideality) 完全無別。無可否認，學界對如何理解胡塞爾所言之 *noema* 一概念，迄今仍未有真正的定論，²⁷ 不過，現在個人想指出：此中的主要代表人物，包括古爾維奇 (Aron Gurwitsch, 1901-1973)、福萊斯達爾、索科羅斯基 (Robert Sokolowski) 乃至貝爾耐 (Rudolf Bernet) 等均犯了同一過錯，這一盲點顯諸於下列韋爾頓 (Donn Welton) 的論調：

「所意」與「能意」之引入並不代表與《邏輯探究》之理論有所決裂，而只是對於其方法與諸區分的進一步精煉。²⁸

但是，事實上，當胡塞爾於 1908 年引進 *noema* 一概念時，他已強調 *noema* 與 *noesis* 的「本質關聯性」(essential correlation)。²⁹ 這是說：*noema* 必須緊扣「意識」為其「所對」方成立。此中胡塞爾之「反實在論」(anti-realistic) 立場昭然而現。更重要的是：當胡塞爾於《觀念》提出其「超越的觀念論」(transcendental idealism) 時，他賦予 *noema* 一「建構性功能」(constitutive function) 乃是毋庸置疑的。準此而觀，上述韋爾頓論點的「原罪」在於完全忽視了胡塞爾所賦予 *noema* 之「建構性角色」(constitutive role)，遑論此中之 *noesis* 已經被提升至可以與康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 義「超越的統覺」(transcendental apperception) 同格的「建構性主體」(constituting subject) 之地位。個中所出現的「突破」(breakthrough) 可以通過下段的譬喻來說明。

《邏輯探究》時期胡塞爾或可容許「實在論義之『實在界』(real world)」，但《觀念》之立場卻絕對是「反實在論」，而且十分鮮明地，此中胡塞爾只把「對象」(object/Gegenstand) 視為好比餐廳中飯桌上之熟菜，但是 *noema* 則好比只為廚

²⁷ 關於此一論爭的詳細內容，請參閱 Rudolf Bernet, "Husserls Begriff des Noema", in Samuel IJsseling (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990), S. 61-80.

²⁸ 原文為："The introduction of the terms 'noesis' and 'noema' represents not a break with the theory of the *Investigations*, but rather a progressive refinement of its method and distinctions." Donn Welton, *The Origins of Meaning: A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983), p. 121.

²⁹ Edmund Husserl, "Noema-Sinn", B III 12 (Ms., 1908-1927, preserved at the Husserl Archives in Leuven), S. 1-184.

房中的食材而已。若純以學術語言來說，noema（與 noesis），甚至包括 *Bedeutung*，同屬於「建構性向度」(constituting dimension)，然而「對象」則屬於「被建構性向度」(constituted dimension)。簡言之，noema 於「建構對象」上不可或缺的重要角色不能被忽視。這是說，noema 與 *Gegenstand* 之間存在一「建構性差異」(constitutive difference)：noema 屬於「生產過程」(producing process)，*Gegenstand* 屬於「產品」(product)。

準此，可以說：雖然胡塞爾亦孜孜地要交代「意義的根源」(origins of meaning)，但卻不能忘記，於胡塞爾眼中，這只是屬於「出發點」(starting point) 上的工作，而不是其「目標」(goal/target) 所在。古爾維奇基本上由於「格式塔心理學」(Gestalt psychology) 之出身遂滿足於「現象學心理學」(phenomenological psychology) 之領域，所以毋須晉致於「超越轉向」才出現的「建構性系絡」(constitutive context)，故此其言「知覺性所意」(perceptual noema) 可以止於「描述性」立場。但是這不是胡塞爾於《觀念》的主調。實際上，其引進「超越的現象學還原」之目的就是要從「被建構性向度」返回更根源的「建構性向度」——而於對「對象」作「建構性說明」(constitutive account) 時，此中之 noema 起著關鍵的建構性功能。可惜迄今整個學界都漠視了此兩者之重大分別。一言以蔽之，迄今整個學界之盲點在於：將 noema 置於「被建構性向度」（無論於「意義論」或「知識論」之場合），而完全忘記了胡塞爾於「超越轉向」後首先重視 noema 屬於「建構性向度」一事實——即其功能在於為「建構對象」(constituting object) 服務，而非為「指涉」(referring to) 對象服務。非常明顯，如果沒有「對象」首先被建構出來，則根本無從談得上有對之作「指涉」(reference) 一事可言！

而另一方面，即使是阿培爾 (Karl-Otto Apel, 1922-2017)、哈伯馬斯 (Jürgen Habermas)、杜根哈 (Ernst Tugendhat) 等這些「語言哲學」(Sprachphilosophie) 的代表性人物，亦未見有對於「對象作為語言性的建構」(object as a linguistic constitution) 之說明。相反地，即使作為一現代的「意識哲學」(Bewusstseinsphilosophie) 宗師，胡塞爾卻能除了於「先於語言性層次」(pre-linguistic level) 闡明「絕對的超越意識」如何透過 perceptual noema 來建構對象，且還能於「語言性層次」(linguistic level) 解說如何藉 *Bedeutung* 來貞定對象之建構，從而完整解決了「休謨問題」(Humean problem)。

總而言之，這有助於見出 noema 於何義上並非落在「時空世界」中。準此而觀，則胡塞爾現象學中之「所意之意義」一概念既可支持唐君毅的「意義」之「凌

虛境」一主張，還可說明人能自由創造形成哲學所資的「普遍概念」之產生根源。

七、「存有」作為「凌虛境」

眾所週知，海德格之早期巨著《存有與時間》(*Being and Time*) 旨在解答「存有問題」(question of Being)，而正如唐君毅所清楚指出：這是關於「存有的意義是什麼？」的問題。依海德格，人作為 *Dasein* (此在) 是唯一能發出此問的「存有物」(being)。實際上，當人存在時，便對「存有」有一隱約的理解。可是，西方哲學自柏拉圖 (Plato, c. 427 B.C.-347 B.C.) 以降便遺忘了「存有的意義」。其《存有與時間》便矢志要克服此失。於達致其目標上，他對現象學方法作出了革新。首先，他將「現象學方法」界定為「讓現象能成為被見」，而「現象」意謂「那些能夠從自身顯現自身者」；其次，作為「現象」首要是指「存有本身及其不同的模態」。³⁰

更需注意的是，與胡塞爾之立足於「語文性意義」所發展出來的「意義」觀念不同，海德格開首便緊扣「理解」(understanding) 之層次來看「意義」(Sinn)。他宣稱：

意義是那於其中對某物之理解成立。凡能於理解性開顯中弄清晰者，我們稱之為意義。「意義之概念」包括了那些理解性解釋所要闡明者必需的形式架構。「意義是那通過具有先在的有、先在的洞見和先在的概念一結構的投射之目標，使某物之作為某物得到理解」。³¹

他更隨即重申：「意義乃是 *Dasein* 的『存有模式』，而並非存有物之性質，無論於其『背後』或作為『中間地帶』於某處搖擺。」³² 這表示「意義」係緊扣「存有模式」而言。

關於人之存有模式，海德格首先指出：人作為 *Dasein* 於本質上是一「在世存有」(Being-in-the-world)；「世界」作為「關係之綜體」(totality of involvements)

³⁰ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), p. 59ff.

³¹ Ibid., p. 193.

³² Ibid.

乃是一「及手存有物」(beings ready-to-hand) (「工具物」) 對於 Dasein 之「意義」所給出之「背景」。這是說，一「工具」於其中所有之「功能」為其對於 Dasein 之「意義」，³³ 此時 Dasein 對其「意義」只有一「隱約性理解」。不過，實際上，即便「隱約性理解」中已有一「先在的結構」——由「先在的有」、「先在的洞見」和「先在的概念」所組成的結構——個中之「意義」可藉 Dasein 經由循此結構作出「闡釋」(interpretation) 而彰顯出來。由於這裡各項步驟都反映出 Dasein 種種不同之存有模式，這表示其中亦已包含了 Dasein 對其自身之「存有」的「隱約性理解」。當對這些潛在運行的相關之存有模式再加以「闡釋」時，便可將 Dasein 本身之「存有意義」揭示了。

海德格並指出：現象學中所言之「意義」實際上分成三大類：一、「內容意義」(Gehaltssinn)；二、「關聯意義」(Bezugssinn)；三、「活動意義」(Vollzugssinn)。簡要而言，「內容意義」是指所經驗之內容中之意義；「關聯意義」指包含於經驗之「如何」(Wie/how) 中之關係意義；「活動意義」則指經驗活動本身於產生關聯意義時的「如何」之中的意義。³⁴

由上述可以見出：相對於「什麼」(Was/what)，「如何」享有一優先性。更重要的是，海德格將此種「如何」提升至「存有論的」向度。因此，作為「存有模式」的「意義」便超出了現實之層面而屬於唐君毅所言之「凌虛境」。

從一反思的角度，必須指出：由於對「意義」之「闡釋」涉及一「闡釋上的循環」(hermeneutical circle)，所以，於海德格，對於「凌虛境」之「觀照」已經溢出「主客對立」之模式了。

事實上，海德格早年的計劃便是想通過「闡釋的現象學」(hermeneutical phenomenology) 進路來從對 Dasein 本身之「存有」的分析來回答「存有的意義是什麼？」一問題。眾所週知，後來海德格放棄了此一構思，主要的理由是：「存有」永不全幅顯露其自身。這也可說明海德格義之「存有本身」亦為一「凌虛境」。

³³ Ibid., p. 120ff.

³⁴ Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993), S. 34; Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985), S. 52ff.

八、高看「觀照凌虛境」之道

最後，值得指出的是：唐君毅聲稱莊子之哲學旨在「導人以泛觀其在天地間與人間之生活境界中之美」，³⁵ 而當莊子「遊」於此中時，莊子應已非只以哲學家之身分作「理論性」的「觀照」，而係「存在地」(existentially) 要成為一「真人」。此時他所處之「生活境界」已非單純地為「意義界」，而係一稱作「仙境」之「真實的世界」。如果此「仙境」仍屬「觀照凌虛境」，³⁶ 則顯然不但這種「遊」中之「觀照」已超出「主客對立」之格局，而且此中之「凌虛境」也已非一哲學家作「理論性」的「觀照」時所見之「意義界」而已。

若從晚期海德格的「存有思想」出發，亦可證成此種「凌虛境」的可能性與真實性，且或更可提升老子所言之「道」於唐君毅「九境說」中的位置。這可分別從以下幾點來說明。

首先，老子宣稱：「天下萬物生於有，有生於無。」³⁷ 王弼 (226-249) 解說《論語》云：「道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象。」³⁸ 此標示「道」之本質就是「無」。無獨有偶，海德格亦已於其早年聲言：「存有」與「無」為同一。³⁹ 而於「轉向」後還明說：「虛化 (nihilation) 在本質上開啟於存有本身，……存有中之虛化便是我所稱為『無』(nothing) 之本質。」⁴⁰

此外，老子還寫道：

三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。
鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。⁴¹

³⁵ 唐君毅，《生命存在與心靈境界》上冊，頁 553。

³⁶ 同前引，頁 555。

³⁷ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》上冊（北京：中華書局，1980），《老子道德經注》，第 40 章，頁 110。

³⁸ 同前引，下冊，《論語釋疑（輯佚）》，〈述而〉，頁 624。

³⁹ Martin Heidegger, *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, ed. & trans. David Farrell Krell (New York: Harper & Row, 1977), p. 110.

⁴⁰ Ibid., p. 238.

⁴¹ 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》上冊，《老子道德經注》，第 11 章，頁 26-27。

王弼注曰：「穀所以能統三十幅者，無也。」⁴² 與此相似，晚期海德格指出：正是壺之中「空」方能盛水。⁴³ 這清楚地表示道家與海德格義之「無」並非「負面義」。其「正面義」均顯諸於「讓在」(letting-be)。而此一「讓在」不能化約至工匠按照其心中之圖案來製作工具之事，因為這是一「存有論的」現象，指的是天造地設式之「造化」。無論道家之「自然」或晚期海德格義之 *Er-eignis* 都旨在說：讓萬物自化。⁴⁴

其次，《道德經》首章便說：「道可道，非常道」；⁴⁵ 莊子亦言：「弗知乃知乎！知乃不知乎！孰知不知之知？」⁴⁶ 這意謂「道」不可窮知。相類地，依晚期海德格，「存有」的「真理」是一雙重運動：

在「開顯」(unconcealment) 中「存有」同時「自身隱閉」(self-concealing)。⁴⁷

換言之，「存有」永不會「全幅披露自身」。但此一「玄」或「神祕性」並非負面現象，反而意謂：「道」或「存有」意義非常豐富以致不可窮盡。事實上，海德格不但引述了老子「知白守黑」之論旨，⁴⁸ 且指出此乃人對存有之呼喚的回應。

此外，莊子言「天地之美」乃是一「存有論的」立場，就是說：美既非單純主觀之感受，亦非客觀對象之性質，而乃係當萬物皆處於「各適其適」、「各得其宜」之諧和。這好比於當一管絃樂團中各樣樂器都能發揮其本身獨特的功能，如其中之鋼琴手恰如其分地演奏鋼琴、小提琴手恰如其分地演奏小提琴等，那麼便會產生一動人的美妙樂曲。而當海德格視藝術為存有真理之發生時，他亦持相應的立場。在他眼中，藝術並非只是人類之消閒活動，而乃是對萬物之自性有一「揭示」的貢獻。⁴⁹

⁴² 同前引，頁 27。

⁴³ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), p. 169.

⁴⁴ 陳榮灼，〈道家之「自然」與海德格之「Er-eignis」〉，收入楊儒賓編，《自然概念史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014），頁 345-379。

⁴⁵ 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》上冊，《老子道德經注》，頁 1。

⁴⁶ 莊周撰，郭象注，《莊子》，《四部備要·子部》（臺北：臺灣中華書局，1984），卷 7，〈知北游第二十二〉，頁 28a。

⁴⁷ Martin Heidegger, *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, p. 137.

⁴⁸ Martin Heidegger, "Grundsätze des Denkens", *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, 6 (1958), S. 40.

⁴⁹ Martin Heidegger, *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, p. 183.

由「道」與「存有」之同為「無」可見，兩者不但均屬「凌虛境」，且通過「讓在」之強調還可顯出兩者均屬關於「妙有」思想之層次。更必須強調的是：當道家之徒「遊」於「觀照凌虛境」時，便已能與「道」合而為一，此際實已超越了「主觀境」，而臻至「超主觀客觀境」之向度了。所以，如將道家義之「觀照凌虛境」局限於「主觀境」之向度時，便喪失其「道」之原義了。其過失好比將海德格之目標化約至一「主體性哲學」。事實上，即使唐君毅本人也說：

〔道家之〕仙境與儒家之聖境，佛家之佛境，一神教之神境，有同亦有異。……而此莊子之觀照凌虛境，即當說其通於後文論佛家之我法二空之境。其與此佛家之境，亦難辨高下，如仙境、佛境之難辨高下也。⁵⁰

換言之，道家之「觀照凌虛境」有更高看之一面。準此而觀，道家義之「觀照凌虛境」起碼於「道」之側面上可與佛家之「我法二空境」並列於同一層次，而此一兼收並蓄的層面可稱為「真空妙有境」。其中，佛家之「我法二空境」偏於此境之「真空」一面，道家之「觀照凌虛境」則偏於此境之「妙有」一面。總而言之，道家之「觀照凌虛境」應區分成兩種層次：一為以「觀」為主者，另一為以「行」為主者。於「九境」中，前者仍屬作為「主觀境」之「第五境」，但後者則已屬作為「超主觀客觀境」之「第八境」。於前者「觀」基本上等同於「理解」，於後者「觀」則已臻至「玄覽」或 *Er-äugnis (mystical seeing)*。⁵¹ 更何況在本質上此等「觀照」都溢出「主客對立」之模式了。

此一對唐君毅「九境」的更動，特別是將道家與海德格哲學相提並論之做法，其實也可從他對海德格哲學之洞見中得到支持。於《哲學概論》中他嘗指出：海德格義之「無」正「如道家所謂虛無恬淡寂寞之境」，⁵² 且還說：「其思想近道佛

⁵⁰ 唐君毅，《生命存在與心靈境界》上冊，頁 555。

⁵¹ 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》上冊，《老子道德經注》，第 10 章，頁 23；Otto Pöggeler, "West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu," in Graham Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987), p. 67. 無疑，正如一位評審人指出：或者更明確地說，可以透過胡塞爾而將以「觀」為主的「觀照凌虛境」歸屬於第五境，透過海德格而將以「行」為主的「觀照凌虛境」歸屬於第九境。不過，本文重點是：由於胡塞爾的進路基本上還是「現存的」(ontic)，故於此限度上可以視「觀照凌虛境」歸屬於第六境，但是當能與海德格式「存有」(Sein/Being) 立場相提並論時，則道家的「觀照凌虛境」起碼要歸屬於第八境。又文中英譯採用 "mystical" 一詞只是跟隨學界通行做法，此非表示本文認為道家或海德格為神祕主義。

⁵² 唐君毅，《哲學概論（下）》（臺北：臺灣學生書局，1982），附編，頁 114。

而遠於儒。」⁵³ 所以，此一更動只是將唐君毅立場應有之涵意加以彰顯而已。

最後，我們這種通過現象學來釐清與修正唐君毅之「觀照凌虛境」說的做法更可以於照顧其「描述性」進路之外，進一步揭示其整個「九境說」於何義上與現象學存在一於「理論」層面之「內在的」關連！

（責任校對：吳克毅）

⁵³ 同前引，頁 115。

引用書目

一、傳統文獻

- 王 弼 Wang Bi 著，樓宇烈 Lou Yulie 校釋，《王弼集校釋》*Wang Bi ji jiaoshi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1980。
- 莊 周 Zhuang Zhou 撰，郭象 Guo Xiang 注，《莊子》*Zhuangzi*，《四部備要·子部》*Sibu beiyao, zibu*，臺北 Taipei：臺灣中華書局 Taiwan Zhonghua shuju，1984。

二、近人論著

- 唐君毅 Tang Junyi，《生命存在與心靈境界—生命存在之三向與心靈九境—》*Shengming cunzai yu xinling jingjie: shengming cunzai zhi san xiang yu xinling jiu jing* 上冊，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1977。
- _____，《哲學概論（下）》*Zhexue gailun (xia)*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1982。
- 陳榮灼 Chan Wing-cheuk，〈道家之「自然」與海德格之「Er-eignis」〉“Daojia zhi ‘ziran’ yu Haidege zhi ‘Er-eignis’”，收入楊儒賓 Yang Rur-bin 編，《自然概念史論》*Ziran gainianshi lun*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2014，頁 345-379。
- Bernet, Rudolf. “Husserls Begriff des Noema”, in Samuel IJsseling (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, S. 61-80. doi: 10.1007/978-94-009-2427-7_5
- Dummett, Michael. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- Heidegger, Martin. *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, ed. & trans. David Farrell Krell. New York: Harper & Row, 1977.
- _____. *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.
- _____. “Grundsätze des Denkens”, *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, 6, 1958, S. 33-41.
- _____. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

- _____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- _____. *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.
- Husserl, Edmund. *Formal and Transcendental Logic*, trans. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. doi: 10.1007/978-94-017-4900-8
- _____. *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, 1983.
- _____. *Logical Investigations*, vol. 1, trans. J. N. Findlay. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- _____. “Noema-Sinn”, B III 12, Ms., 1908-1927, preserved at the Husserl Archives in Leuven, S. 1-184.
- _____. *Studien zur Arithmetik und Geometrie*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.
- Pöggeler, Otto. “West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu,” in Graham Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1987, pp. 47-78.
- Welton, Donn. *The Origins of Meaning: A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983. doi: 10.1007/978-94-009-6778-6

The Horizon of Contemplating the Supreme Nothingness: From a Phenomenological Viewpoint

Chan Wing-cheuk

Department of Philosophy
Brock University, Canada
wchan@brocku.ca

ABSTRACT

In Tang Junyi's 唐君毅 (1909-1978) doctrine of nine horizons, the horizon of contemplating the supreme Nothingness, i.e., the fifth one, refers to the realm of meaning as the correlate of the contemplating mind. This is, in reality, a virtual horizon of the world of meanings. In clarifying the "meaning" of meaning as well as justifying its "virtuality," Tang mainly follows Husserl's and Heidegger's phenomenology. Nonetheless, he also turns to analytic philosophy for help. In the end, Tang develops a topological determination of Zhuangzi's philosophy. Critically, one might discover some drawbacks to Tang's understanding of the horizon of contemplating the supreme Nothingness in the Daoist sense. This article tries to argue for the possibility of a different understanding of the *topos* of this horizon in terms of the affinity between the later Heidegger's *Seinsdenken* and Daoism. This will give rise to a higher appreciation of this horizon. Accordingly, it will promote Daoism up to the level of Buddhism. Significantly, my clarification gives rise to a settlement of the famous Gurwitsch-Føllesdal debate.

Key words: horizon of contemplating the supreme Nothingness, Tang Junyi 唐君毅, Daoism, phenomenology

L'« horizon de la contemplation du vide » dans une perspective phénoménologique

L'« horizon de la contemplation du vide », la cinquième position de la théorie « *Xinling jiu jing shuo* 心靈九境說 » (Neuf horizons de l'esprit) de Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978), se réfère au domaine des sens en corrélation avec l'esprit de contemplation. Tang Junyi adopta essentiellement les approches phénoménologiques de Husserl et de Heidegger. Mais en réalité, sa méthode implique aussi certains concepts de la philosophie analytique, ainsi que la philosophie de Zhuangzi. L'article propose également une solution à la célèbre dispute entre Aron Gurwitsch (1901-1973) et Dagfinn Føllesdal afin de clarifier la signification du concept de « noema » de Husserl.

Mots clés : « horizon de la contemplation du vide », Tang Junyi 唐君毅, philosophie taoïste, phénoménologie

現象学から「觀照凌虚境」をみる

唐君毅 (1909-1978) の「心靈九境說」における第五境の「觀照凌虚境」は、心の觀照が通ずる意義の世界を指す。唐君毅の論点は、おもにフッサール (胡塞爾、1859-1938) とハイデガー (海德格、1889-1976) の現象学に基づくが、分析哲学の思想や概念も多く参照されており、莊子哲学について言及された部分もある。だが、道家における觀照凌虚境の見解はまだ検討すべき部分があるだろう。その過程において、フッサールのノエマ (noema) 概念における不変的な真理を明らかにするとともに、ギュルヴィッチ (古爾維奇、1901-1973) とフェレスダール (福萊斯達爾) 間に起きた有名な論争を仲裁するための構想を提示していく。

キーワード : 觀照凌虚境、唐君毅、道家の哲学、現象学

Der Horizont der Kontemplation des Höchsten Nichts aus phänomenologischer Sicht

In Tang Junyis 唐君毅 (1909-1978) Lehre von den neun Horizonten bezieht sich der fünfte, der Horizont des höchsten Nichts, auf das Reich der Bedeutung in Korrelation zum betrachtenden Geist, d.h. auf einen virtuellen Horizont der Welt der Bedeutungen. Bei der Klärung des „Sinns“ von Bedeutung und der Begründung ihrer „Virtualität“ ist Tang, neben der analytischen Philosophie, maßgeblich von der Phänomenologie Husserls und Heideggers beeinflusst, in deren Rahmen er eine topologische Bestimmung von Zhuangzis Philosophie entwickelt. Der Artikel argumentiert für die Möglichkeit eines anderen Verständnisses des Horizont Topos und für eine Affinität zwischen dem späteren Heideggerschen Seinsdenken und dem auf die Ebene des Buddhismus gehobenen Daoismus.

Key words: Horizont der Kontemplation des Höchsten Nichts, Tang Junyi 唐君毅, Daoismus, Phänomenologie

(收稿日期：2020. 12. 21；修正稿日期：2021. 5. 8；通過刊登日期：2021. 10. 19)

