

# 人文道

*HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY*

二〇〇七年二月

第一五八期

<http://www.hkshp.org>

香港人文哲學會出版

## 本期目錄

人文論壇		
論本港電影	郭其才	頁 2
中國哲學		
從《人譜》看劉宗周的修養工夫論	韓曉華	頁 3
西方哲學		
意識的意向性分析—胡塞爾意識現象學初探	黎耀祖	頁 14
科學與哲學		
為什麼必須開拓潛意識領域(二之二)	姚大同	頁 26
本會通訊		
稿約及入會表格		頁 31
華夏人文學課程上課時間表		頁 32

## 人文論壇

# 論本港電影業

撰文：郭其才

**現**時香港的電影工業相較於輝煌時期，電影票房收益及產量收縮了很多。根據主要由業界人士撰寫的《振興香港電影工業政策報告》第二章指出：

數據顯示，本地市場收益由九二年高峰期的 11 億元減至到九九年的 3.5 億元。

海外市場收益由九二年的 18.6 億元，暴減至九八年的 2.5 億元，反映電影業出口市場迅速萎縮，電影產品的外銷能力遭大幅削弱，電影輸出

備受嚴峻挑戰。

《報告》還指出九三年香港本地電影的總產量為 242 部，但九七及九八年則跌至只有年產 94、92 部，而二〇〇一年雖有回升，而產量亦只有 126 部。

香港電影工業走下坡，業界主要歸咎於盜版猖獗，導致購票入戲院觀看／賞的人減少了，票房失收，釀成電影工作人員及電影投資者皆失利，最終又令電影產量及戲院數目也下降。此外，融資問題一直也困擾業界，故此他們也提倡設立電影發展局來協助本港

電影業解決資金問題。

業界把矛頭直指盜版行為，這點是無可否認的，然而，本港電影工業不振的原因，恐非只是盜版問題。上述數據顯示海外與本地市場皆迅速萎縮，本地市場失利或可歸因於盜版猖獗，然而，海外市場的萎縮不見得也是盜版問題所致。而且，事實上外語片同樣被盜版出售，然而其票房收益明顯比本港片要好。

另一值得深思的地方是萎縮了的海外市場，因為這反映了本港電影出口競爭力下降，亦即本港電影已漸失海外觀眾的吸引力，假如電影作為一種創意產品，是否反映本港的電影創作漸失吸引力？如果電影作為一項文化產品，是否反映本港的文化感染力不復當年？反過來說，以往本港電影賣錢，因為它可以從眾多的競爭對手脫穎而出，而現在則是否表示其他電影文化產品比本港的更具優勢？

從觀眾的角度看，「好電影就想入場觀賞」，因為它總有吸引人們入戲院的魅力。本港電影市道的衰落，是否反映本港電影製作的不好？顯然，答案並不是「一字咁淺」。因為好的文化產品，例如少數人喜愛的名畫，只及少數人，而多數人喜愛的東西，也並非一定是好東西一樣。

香港浸會大學傳理學院電影電視系系主任卓伯棠教授一篇在香港電台網上的文章說：

當然並不是說電影業瀕臨存亡的關鍵時刻不應該去救，恰恰相反，應該想辦法去救。主要理由是電影除了商業因素之外，尚涉及文化元素，甚至是藝術元素。雖然，香港絕大部份電影人祇將電影視為賺錢的商品，本來無可厚非。但既然是商品，自然有自由市場的規律依循，經不起市場的考驗，虧本了也只能倒閉；經得起考驗，會繼續發展下去，這正是自由市場的真諦。現在要救市，主要是文化層面上的考慮，而且，香港電影有輝煌的過去，它曾經為香港在海外的形象增添了光彩。」

電影作為一項商品，賺不到錢當然是個問題。電影作為一項文化產品，賺不到文化感染力同樣也是問題。電影作為一種藝術作品，賺不到藝術地位，難道不也是問題嗎？卓伯棠教授認為救市主要是文化層面上的考慮，其解救之道是：「長遠而言，政府應該在中學階段開始發展影視教育，增設影視媒體文化的欣賞課程，培養中學生對影視文化的興趣與認識，這才是解決電影界問題的根本。」。

培養本港學生的影視文化興趣這觀點，當然會受到學生及業界歡迎，然而，從根本上看，還須從電影製作及其文化本身入手。雖然本港不缺乏好的電影，然而其優勢一直走下坡，難道是因為學生或觀眾不夠文化興趣去欣賞嗎？

## 中國哲學

# 從《人譜》看劉宗周的修養工夫論

撰文：韓曉華（香港公開大學教育碩士）

### （一）引言：劉宗周與《人譜》

**劉**宗周（字起東，號念臺、蕺山，浙江山陰人，1578-1645）是《明儒學案》中的最後大儒，牟宗三先生稱許劉宗周為宋明理學的殿軍，並說：「（按：宋明理學）至蕺山『歸顯於密』，

言慎獨，明標心宗與性宗，不期然而自然走上胡五峰『以心著性』之義理問架，而又著《人譜》以明實踐之歷程，如是，內聖之學、成德之教之全譜至此遂徹底窮源而完備。」（註一）唐君毅先生更曾言：「蕺山能深知人之過惡之原始，並指陳人之改過于幾先，以立人極之道，更上接于宋明儒中之濂溪之言立人極之旨，及程門言未發之旨；並于宋明諸子之學之言內外工夫之不免對立之論，皆以誠意之學貫而通之。」（註二）此足見唐牟二氏對劉宗周的推許及劉宗周在宋明理學的重要地位。究竟劉宗周的哲學思想有何特別之處呢？

黃宗羲說：「先生（按：劉宗周）之學，以慎獨為宗。儒者人人言慎獨，唯先生始得其真。盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠復，自然分為喜怒哀樂，仁義禮智之名因此而起者也。」（註三）劉宗周之子劉洵曾說：「先君子學聖人之誠者也。始致力於主敬，中操功於慎獨，晚歸本於誠意。」（《年譜》）劉宗周在晚年提出「誠意」之學，並不是以其代替「慎獨」之學，只是以此「誠」的概念來詮釋其「慎獨」。劉宗周的哲學思想主要在於「誠意」和「慎獨」。簡單點說，劉宗周從《中庸》和《大學》中體會到「慎獨」的重要，劉宗周於《中庸》中從天命之性言「獨」體，工夫在「慎」存此獨體；於《大學》則言「意根（誠體）」，工夫在恢復吾人「意根誠體」之實而呈現，他說：「在《大學》為格物下手處，在《中庸》為上達天德統宗，徹上徹下之道也。」（《學言上》）然而，劉宗周的哲學思想除了以「慎獨」、「誠意」為重心之外，他在工夫論的論述亦是其思想中的重要環節。古清美先生曾言：「蕺山學的工夫論有極端重要的意義；不僅因為蕺山在時代上是出自陽明後學工夫落空的流弊之時，其補偏救弊之用心強；而且蕺山本人是一位實踐工夫『嚴毅精苦』（黃梨洲語）而卓然有成的理學家；更因為他的工夫論確實異於諸儒，有其獨特之處。」（註四）此亦是牟宗三先生所言「內聖之學、成德之教之全譜至此遂徹底窮源而完備」的意義所在。究竟劉宗周的修養工夫論如何配合其慎獨誠意哲學呢？又劉宗周的修養工夫論有何異於其他宋明理學家的呢？

在劉宗周的眾多著作中，《人譜》最為系統地展

現其修養工夫論。據劉宗周之子劉洵所言，《人譜》約寫於宗周五十七歲，在一再修訂下，至宗周（六十八歲）臨終前一個月才定稿，此可謂代表著劉宗周最後的定見，且蕺山更自言：「做人之方盡於《人譜》，汝（按：劉洵）作家訓守之可也。」（《年譜》）牟宗三先生說：「《人譜》者乃仿濂溪《太極圖》與《太極圖說》而作成《人極圖》與《人極圖說》，將其慎獨之學納入此圖說之規模中，藉以明實踐工夫之歷程，以証人之所以為人也，亦即是立『人極也』。……《證人要旨》依圖所說的六步實踐即是成聖底歷程，即，通過格致誠意使心意知物順適調暢地一體呈現也。然於六步實踐中必隨時有反面之過惡以隨之。……故《紀過格》即依圖而檢查六重過惡。……蕺山於此微過體會甚深，言之最徹。……此（按：《人譜》）足見蕺山誠意慎獨工夫之深也。儒家內聖之學成德之教之道德意識至此而完成焉。」（註五）古清美先生曾言：「蕺山一生著作不少，但有系統地展其修養工夫的作品，首推《人譜》，……前者（按：《人譜》）對實踐根據、修養方法及步驟，和實踐關鍵處都有具體精簡的描述，頗異於向來理學家只用語錄表現其學問宗旨及工夫主張，鮮少具體述出作法、步驟。」（註六）由此可見，《人譜》在蕺山學說與宋明理學中皆有其殊異之處，如以劉宗周的道德的形而上學為基礎，所作的道德實踐的嚴密步驟及對過惡的分析，不過，亦如黃敏浩先生所言：「《人譜》並沒有包含宗周所有重要的哲學觀念，但卻具備其哲學的基本架構，並充分反映其哲學特色與精神。」（註七）故此，研究《人譜》可謂理解劉宗周哲學的其中一個可能進路，亦是探討理學道德實踐工夫的經典範本。本文的寫作目的正是從《人譜》的研究分析來窺探劉宗周修養工夫論的殊異性。

## （二）《人譜》的內容大要

《人譜》主要分成三部分：《人譜正編》、《人譜續編二》及《人譜續編三》。

《人譜正編》分成《人極圖》和《人極圖說》兩部分，明顯地，宗周是仿效周濂溪的《太極圖》和《太

極圖說》，轉化其中的意涵而納入自己的慎獨哲學之中。《人譜續篇二》主要是《證人要旨》一文，主要說明道德修或証人的六朝個步驟，所謂「六事功課」。這「六事功課」實是配合《人極圖》而相應。《人譜續編三》則由《紀過格》、《訟過法》、《改過說一》、《改過說二》和《改過說三》組成。《紀過格》是從上述「證人要旨」的六步驟作出不當時所出現的過錯。《訟過法》即是「靜坐法」，實是教人如何在靜坐中反省己過。《改過說》三篇是有關改過的理論，《改過說一》認為改過工夫總在微處力；《改過說二》說人心乃由明而暗，工夫只在明上提醒，不應在暗中除暗；《改過說三》則以為知過即改過，知過之「知」即改過之「行」的知行合一的道理。

### (三) 《人譜》中修養工夫論

究竟劉宗周在《人譜》展示出一套怎樣的修養工夫論呢？黃敏浩先生指出：「『去惡即是為善』便是《人譜》言實踐工夫的原則。它之所以可能，是因為它不是一般世俗或經驗意義下的為善去惡，而是有了道的參與。換言之，真正的為善去惡是在獨體或心體的呈現下進行的。」（註八）陳立驤先生曾言：「整部《人譜》，有許多是在講關於『獨處』或『獨知』時應如何體證『獨體』的道理。」（註九）依此而論，《人譜》所展現出來的修養工夫論實際上是關乎於「獨體」這個觀念的處理，然而，究竟「獨體」是一個怎樣的觀念呢？在《人譜》中，「獨體」又如何展現劉宗周的修養工夫論呢？牟宗三先生指出：「《證人要旨》依圖所說的六步實踐即是成聖底歷程，即，通過格致誠意使心意知物順適調暢地一體呈現也。然於六步實踐中必隨時有反面之過惡隨之。化此反面者，正面者始顯。故《紀過格》即依圖而檢查六重過惡。根本處是獨體，獨體處之過曰微過。由微過而外轉曰隱過，顯過，大過，叢過，以及最後之五惡門。此正反兩面所成之實踐歷程為從來未有，而戴山獨發之。」（註十）由此可見，「獨體」於《人譜》之中，實乃其修養工夫論的根本處。另外，黃敏浩先生又指出：「此（按：《證人要旨》）第一及第二步都是緊扣著道德的根源，此道德的

根源之充甚極就是宇宙的根源，也就是宗周的心宗與性宗所言的心體與性體。」（註十一）即反過來說，從《人譜》中又可以展示劉宗周「獨體」的心宗與性宗的兩層架構。對於《人譜》中的修養工夫論，本文會先論述劉宗周的「獨體」觀念，再次遞從《人譜》中展示其從上而下及由下而上的兩面方向之修養工夫論。

#### (1) 《人譜》中修養工夫論的根本處：「獨體」

在《人譜》中，「獨體」自有其特殊意義。《人譜續篇二·證人要旨》曰：「夫人心有獨體焉，即天命之性，而率性之道所從出也。慎獨而中和位育，天下之能事畢矣。然獨體至微，安所容慎？惟有一獨處之時可為下手法。」陳立驤先生按這說法指出：「他（按：即劉宗周）也明白表示：『人心』的『獨體』，就是所謂的『天命之性』，也就是『率性之道』的根源……戴山的確是將『獨』視為『獨體』與『天命之性』，並將它視為存有與價值之終極根源的。」（註十五）換言之，「獨體」是「天命之性」，也是形而上的實體，它甚至是本於道德主體的心體。其實，在劉宗周的文獻中，論述「獨」的文字俯拾皆是。究竟劉宗周如何從「慎獨」的「獨」過渡至「獨體」呢？在《人譜》之中，對此解說不多，我們嘗試從劉宗周的其他文獻作論述。

#### (1-1) 「獨」之三義：獨處、獨知和獨體

對於「獨體」，劉宗周是先從「慎獨」中的「獨」而說的，而劉宗周在使用「獨」時，又有三層意思：「獨處」、「獨知」和「獨體」。至於在劉宗周的修養工夫論中，以「獨體」為最重要，「獨處」與「獨知」皆是方法義而已。「獨」的意義是本於劉宗周的「慎獨」學說而來。以下先從「慎獨」在儒學的傳統說起。

「慎獨」觀念最先是從《大學》與《中庸》而來。

《大學》：「所謂誠其意者：毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！小人閒居為不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此

謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。」

《大學》說到「慎獨」是從解釋「誠意」而來的。原文主要藉由「小人閒居」（「閒居」即「獨處」）時的「為不善」，至「見君子而后厭然」才作「著其善」，來對比地提示君子需要「慎其獨」。陳立驤先生指出「慎獨」中「獨」的第一個意義為「獨處」或「閒居」，因此，「它（按：即「慎獨」）的第一個合理的解釋便是：『恆謹慎於己所獨處或閒居之時，而『毋自欺』也。』（註十三）

另外，朱熹在《四書章句集註》對此文解釋說：「獨者，人所不知而己所獨知之地。言欲自修者知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。……然其實與不實，蓋有他人所不及知而己獨知之者，故必謹之於此以審其幾焉。」

朱子將「獨」解釋為「獨知」。相較於「獨處」，朱子指出「己所獨知之地」固然可以是「獨處」之地，然而，就算在與人相處或群體之中，依然有自己所「獨知」，所謂「然其實與不實，蓋有他人所不及知而己獨知之者」，即是說，「獨知」不單是「獨處」，還包括在自己內心深處的意識世界。陳立驤先生指出：「如此一來，《大學》所說「慎獨」的第二個合理的解釋便是：『恆謹慎於己所獨知的內心世界或意識活動，而『毋自欺』也。』（註十四）

《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」

《中庸》所說的「慎獨」，從君子必須慎戒於「不睹」與「不聞」之處，更須注意到內心隱微之處。與朱子對於《大學》中「獨」的「恆謹慎於己所獨知的內心世界或意識活動」意思相當接近。

然而，劉宗周卻反對朱子以「獨知」解釋「獨」的說法。他認為：

「朱子於獨字下補一知字，可謂擴前聖所未發，然專以屬之動念邊事，何邪？豈靜中無知乎？使知有閒於動靜，則亦不得謂之知矣。」（《學言中》）

劉宗周對朱子的「獨知」說先褒後評，指出朱子雖然能「擴前聖所未發」，但卻將「獨」的意義狹窄了，變成「動念邊事」，即將「獨」的意思限於指念、慮、思、想等已起已發之時，而在念、慮、思、想等未起未發之時，未能為「獨」作相應的解釋。劉宗周這樣的批評主要緣於他對「獨」有另一層解釋，即「獨體」。劉宗周曾言：「獨是虛位，從性體看來，則莫見莫顯，是思慮未起，鬼神莫知時也。從心體看來，則曰十目十手，是思慮既起，吾心獨知時也。」（《學言上》）即是說，在劉宗周的想法中，「獨體」更包括形而上學的實體及道德本體的兩面。借李振綱先生的說法：「『獨體』即天人相通的德本體。它涵攝心性兩個方面。就性體來說，它屬於客觀超越的必然之理，故是形而上之超越本體；就心體來說，它內在於人，是人之心，所以說是形而下之內在主體精神。」（註十五）

簡言之，「慎獨」觀念的來源乃從《大學》與《中庸》而來，當中「慎獨」的「獨」在《大學》本意為「獨處」，經朱熹詮釋則為「獨知」，更能貼接近《中庸》的意思，但劉宗周則從心體與性體兩方面言「獨」，將「獨」由方法意義提升至形而上實體與道德本體的層面之「獨體」。然而，劉宗周雖然反對朱熹將「慎獨」的「獨」解釋為「獨知」，甚至將「獨」的意義提升至為形而上實體與道德本體層次的「獨體」，但他在《人譜》之中卻並不排拒將「慎獨」的「獨」理解為「獨處」和「獨知」的用法，當然，劉宗周依然以「獨」乃「獨體」義為首要。

#### (1-2)「獨體」在劉宗周思想中的意義

「獨體」不單是理解《人譜》的根本處，更是在整個劉宗周的哲學思想中一個關鍵性的觀念，甚至乎劉宗周的哲學思想體系在很大的程度上是環繞著「獨體」（慎獨）而架構的。勞思光先生曾言：「戴山之言『慎獨』，則重在『獨體』之觀念。所謂『獨體』，即主宰，亦即超越意義之自我或主體。故戴山『慎獨』

工夫，即於此靈明主宰之無所走失上如實建立。由是一面將『存養』及『省察』統攝為一，另一面即由此『獨體』通往所謂『意』之肯定，前者屬工夫理論，後者屬本體理論，而貫通其間者即此『主體性』或『主宰』一義也。」（註十六）那麼，究竟「獨體」對劉宗周整個哲學思想中起著甚麼的作用呢？

「慎獨是學問第一義。言慎獨，而身、心、意、知、家、國、天下一齊俱到。故在《大學》為格物下手處，在《中庸》為上達天德統宗，徹上徹下之道也。」（《學言上》）

「聖學之要，只在慎獨。獨者，靜之神，動之機也。動而無妄曰靜，慎之至也。是謂主靜立極。」（《學言上》）

「《大學》言「慎獨」，《中庸》亦言「慎獨」，慎獨之外，別無所學。」（《大學古記約義》）

「獨即中體，識得慎獨，則發皆中節，天地萬物在其中矣。」（《學言上》）

「慎獨而見獨之妙焉。『喜怒哀樂之未發謂之中』，此獨體也，亦隱且微矣。及夫發皆中節，而中即是和，所謂『莫見乎隱，莫顯乎微』也。未發而常發此獨之妙也。」（《中庸首章說》）

「人心道心，只是一心；氣質義理，只是一性。識得心性亦一，則工夫亦一。靜存之外，更無動察；主敬之外，更無窮理。其究也，工夫與本體亦一。此慎獨之說，而後之解者往往失之。」（《中庸首章說》）

「無極而太極，獨之體也。動而生陽，即喜怒哀樂未發謂之中。靜而生陰，即發而皆中節謂之和。」（《學言上》）

「獨體不息之中，而一元常運，喜怒哀樂四氣周流，存此之謂中，發此之謂和，陰陽之象也。」（《易衍》）

從上列引文可見，在劉宗周的思想中「慎獨」與「格物」、「動靜」、「中和」、「陰陽」、「未發已發」、「主靜立極」、「太極」等觀念皆有相關，可謂遍及劉宗周思想的各部分。陳立驥先生更認為劉宗周哲學乃「辯證的思路」或全體論型態的理論，「獨體」在不同的層面或面向之下雖有不同的稱謂，但實際上卻是指同一的實存本體，其說：「『獨』除了是『意』之外，它同時也是『天命之性』（性體）、也是『氣』、也是『心』、也是『中』、也是『和』、也是『喜怒哀樂』、也是『仁義禮智』、也是『理』、也是『太極』……」（註十七）此足見「獨體」在劉宗周整個思想中乃遍及其各部的關鍵性觀念。而「獨體」與《人譜》內容關係較大的要算是「心與性」和「理與氣」兩個範疇（註十八），下文以此分別論述之。

#### (1-2-1)「獨」與「心」、「性」之關係

「心」與「性」實是劉宗周論「獨體」的兩個層面。「性」即是天，可稱為天命之性體，亦是作為形而上實體的「獨體」；「心」即是覺心或照心，可稱為超越之心體，亦是作為道德本體的「獨體」。

「獨是虛位。從性體看來，則曰：莫見莫顯。是思慮未起，鬼神莫知時也。從心體看來，則曰：十目十手。是思慮既起，吾心獨知時也。然性體即在心體看出。」（《學言上》）

「莫見莫顯」即《中庸》的「莫見乎隱，莫顯乎微」，劉宗周此話即本《中庸》言性體；「十目十手」即《大學》的「十目所視，十手所指」，劉宗周此話即以《大學》言心體。如此來說，所謂「獨是虛位」，即從《中庸》言性方面來看，或從《大學》言心方面來看，心體與性體指的都是「獨體」。

「君子俯察於地，而得後天之易焉。夫性，本天者也。心，本人者也。天非人不盡，性非心不體也。」（《易衍》）

劉宗周在這裡明確指出「性」即是「天」，「天」即是「維天之命，於穆不已，蓋曰天之所以為天也。」

(《易衍》)中那形而上的實體。然而，這裏劉宗周再指出「性」的證立實賴於「心」所促成。

「心也者，覺而已矣。覺故能照，照心嘗寂而嘗感，感之可以喜而喜，感之可以怒而怒，其大端也。喜之變為欲、為愛，怒之變為惡、為哀，……眾人溺焉，惟君子時發而時止，時返其照心而不遂於感，得易之逆數焉。此之謂後天而奉天時，蓋慎獨之實功也。」(《易衍》)

此「心」即是覺心或照心，在未有心之自覺或觀照時，心只是經驗或感性的心，但當心能從自覺或觀照的狀態時，便成為「覺心」(或「照心」)，即超越的心體。在這情況下，「心」才能體證出性體的「天」。

「《大學》言心到極至處，便是盡性之功，故其要歸之慎獨。《中庸》言性到極至處，只是盡心之功，故其要亦歸之慎獨。獨，一也。形而上者謂之性，形而下者謂之心。」(《學言上》)

劉宗周將「獨體」區分為形而上的「性」與形而下的「心」，兩者實際卻是互為通徹的，所謂「心到極至處，便是盡性之功」；「性到極至處，只是盡心之功」，從形而上形而下言心性，只是表示性無形相而心有形相，劉宗周即言：「夫心，囿於形者也。……上與下一體而兩分，而性若踞於形骸之表，則已分有常尊矣。」(《原性》)劉宗周雖說無形相的性需由有形相的心所能顯，性似較為尊崇，但這只從第二義來說，在究竟處而言，心性畢竟是一。

「人心惟危，道心惟微。道心即在人心中看出，始見得心性一而為二、二而一。」(《學言上》)

劉宗周明確地指出心與性乃一(獨)體之兩面，在這兩面卻又有其互為通徹的關係，且兩者又有高低兩個層次的差別，雖以「性」乃高於「心」的層次，卻又不是尊性賤心，兩者只在前後、形相之別，即「性若踞於形骸之表，則已分有常尊矣」之意，「先天之易」說性及「後天之易」說心之義，兩者在「盡心即性」的層面上還是一的。用黃敏浩先生的說法：「蓋心之推

擴至盡即回復心之本來面目，此即是性，故心性是一。心未盡時，它只是超越的道德本心，尚不是作為涵蓋宇宙的形上實體的性體，故心性是一。心之盡，則與性分別表示獨體之兩面，此時心性是一而二。於是，心性一而二、二而一所包含的三層意義(即心性是一、心性為獨體之二面及心性乃有高低之兩層)皆涵攝於『盡心即性』一語中。」(註十九)

#### (1-2-2)「獨」與「理」、「氣」之關係

「獨體」與「理」、「氣」的關係並不如「心」與「性」般清晰，簡言之，「獨體」即是「氣」，這「氣」卻蘊涵著「理」與「氣」辯證性緊張關係，而達致一體圓融之化境。(註二十)

「盈天地間一氣也。氣即理也，天得之以為天，地得之為地，人物得以為人物，一也。」(《學言中》)

劉宗周認為「氣」乃充盈於天地，而沒有所謂理、氣二分，「氣」更是成天，成地，成人的可能條件。所謂「氣即理」其實就理氣不離不雜的說，只是當中的「即」字並不是單純的等同的意思，應該是辯證地把理氣通而一的意思，下文將再引文解釋。然而，劉宗周又不是截然取消形而上之理，把宇宙一切歸納為「氣一元論」，他指出氣在不同狀態之下有形上與形下的分別。

「形而下者謂之氣，形而上者謂之性，故曰：性即氣，氣即性。人性上不可添一物，學者姑就形下處討論主宰，則形上之理即此而在。孟子特鄭重言之，曰善養浩然之氣是也。……今之為暴氣者，種種蹶趨之狀，還中於心，為妄念，為朋思，為任情，為多欲，皆緣神明無主。……殊不知暴氣亦浩然之氣所化，只爭有主無主間。」(《證學雜解》)

對劉宗周而言，「氣」雖然充盈於天地，然其為「浩然之氣」或「暴氣」時則可區分為形而上與形而下。當然，劉宗周說的「形而上」與「形而下」決非



截然隔斷，實只是表示形相之有無，而「暴氣」更又可透過種種的修養工夫而上提至「浩然之氣」。這種「浩然之氣」即從感通而體證之「理」，亦劉宗周所言：「理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。」（《學言中》）

「獨便是太極；喜怒哀樂便是太極之陽動陰靜；天地位，萬物育，便是乾道成男，坤道成女，萬物化生。盈天地間只是一點太和元氣流行，而未發之中實為之樞紐其間，是為無極而太極。」（《學言》）

當我們說到劉宗周的「氣即理」時，所謂「即」實辯證地把理氣通而一的意思，此中的「辯證」乃是劉宗周將「氣」區分成兩層意思：一是「本體義」的「氣」，是總持地說的，亦即「太極」、亦即「獨體」；一是「形下義」的「氣」，乃與「形上義」的「理」相對。（註廿一）在形上與形下的區分下，「理」與「氣」可以從不離不雜地說，而當從本體義上說「氣」則又不可言理氣不離不雜，「氣」則需要超越而為不預設有理氣之分，形上形下之分的「氣」，亦即是「太極」，亦即「獨體」。所以，當劉宗周言「獨便是太極」到「盈天地間只是一點太和元氣流行」時，實是已將「氣」上提至與「太極」、「獨體」等同等的位置，只是這時的「氣」已不是理與氣而言，乃從當中辯證地轉化（或超越）的「氣」。另外，「理」與「氣」的關係又涉及「動靜」、「陰陽」等觀念，所謂「喜怒哀樂便是太極之陽動陰靜」，此即展現出「太極」（「本體義」之「氣」）可相互通徹地轉化成「形而下」的「氣」，此「氣」實有「陽動陰靜」的流動，由這種轉化，流動逐產生天地位、萬物育，乃至萬物化生；喜怒哀樂則是道德之情，此即獨體本於道德生命的本體而運動。

## (2) 《人譜》中修養工夫論的兩重方向

### (2-1) 概述

《人譜》中的修養工夫論可以從由上而下及由下而上的兩方面而論。一是從《證人要旨》以體驗「獨體」開始，至從「慎獨」的心體與性體兩層架構，由微而著地從動念知幾、閒居靜坐、容貌辭氣、五倫百

行中改過遷善，由上而下，展示一個即體即用的理想的道德生命的工夫修養論；一是從《紀過格》、《頌過法》、《改過說一》、《改過說二》和《改過說三》以從現實的層面，以「頌過」、「改過」的真實體驗與實踐，由下而上，層層輾轉上翻，以達化除此徹底窮源之「妄」、「浮氣」，再至「無妄而誠」之境界。以下將分別從《證人要旨》論述《人譜》以「慎獨」的心體與性體兩層架構所成的修養工夫論；及從《紀過格》、《頌過法》、《改過說一》、《改過說二》和《改過說三》等以「妄」為根本惡及其對治的修養工夫論。

### (2-2) 《證人要旨》中「慎獨」的心體與性體兩層架構

前文已述，「慎獨」在劉宗周的思想中可從心體與性體而說，兩者即展現出「獨體」乃形而上的實體與道德的本體之意義，而在《證人要旨》中，劉宗周亦本於這一個兩層架構展現出由上而下、即體即用的理想的道德生命的工夫修養論。而這一個架構從《證人要旨》中「六事功課」的第一事功課「凜閒居以體獨」與第二事功課「卜動念以知幾」即可論證。

「（無極太極）一曰：凜閒居以體獨。」

學以學為人，則必證其所以為人。證其所以為人，證其所以為心而已。自昔孔門相傳心法，一則曰慎獨，再則曰慎獨。夫人心有獨體焉，即天命之性，而率性之道所從出也。慎獨而中和育，天下之能事畢矣。然獨體至微，安所容慎？惟有一獨處之時可為下手法。而在小人，仍謂『閒居，為不善，無所不至』，至念及揜著無益之時，而已不覺其爽然自失矣。君子曰：『閒居之地可懼也，而轉可圖也。』吾姑即閒居以證此心。此時一念未起，無善可著，更無不善可為，只有一真無妄在不睹不聞之地，無所容吾自欺也，吾亦與之毋自欺而已。則雖一善不立之中，而已具有渾然至善之極，君子所為必慎其獨也。夫一閒居耳，小人得之為萬惡淵藪，而君子善反之，即是證性之路。敬肆之分，人禽之辨也。此證人第一義也。

靜坐是閒中喫緊一事，其次則讀書。朱子曰：『每日取半日靜坐，半日讀書。如是行之一、二年，

不患無長進。」(《證人要旨》)

「閒居」即是「獨處」，而「體獨」固然是指體驗「獨體」。

「自昔孔門相傳心法，一則曰慎獨，再則曰慎獨」的第一個「慎獨」與第二個「慎獨」則分別指為「獨體」與「體驗『獨體』的方法」。在這裏，我們不可以忽略劉宗周使用「獨」時並不單止是「獨體」的意思，還有「獨處」的意思。

劉宗周明確地指出「獨體」是「天命之性」、「率性之道所從出」，「獨體」即從《中庸》而說的性體，亦是作為形而上實體、宇宙本體的性體。他再說「慎獨而中和育，天下之能事畢」更是指出此「獨體」乃是從性體一面而看，而何以此「獨體」能中和並育化萬物呢？關鍵在於此「獨體」的具體境界實為「一念未起，無善可著，更無不善可為，只有一真無妄在不睹不聞之地」，從劉宗周嚴分「意」與「念」之下，他認為「意」是超越層面，而「念」僅是經驗層面，兩者雖分屬兩層，然「念」卻是從心意而來，其說：「意根最微，誠體本天」(《學言下》)，「心、意、知、物是一路，不知此外何以又容一念字。今心為念，蓋心之餘氣也。餘氣也者，動氣也。動而遠乎天，故念起念滅，為厥心病。」(《學言中》) 所謂「一念未起」實是無念之境，回復到意根獨體的本然之處，此境界實乃「一真無妄」(誠體)，亦因此「獨體」已是渾然至善之極，故萬化由此而出，萬物由此而育。這裏的「獨體」即是「性體」，即是「中體」。

至於劉宗周認為「證其所以為人，證其所以為心而已」，實即是從體驗此作為性體的獨體，而體驗此「獨體」的方法即是從閒居獨處而下手。至於閒居獨處的下手法，實際上便是「靜坐」與「讀書」，所謂「靜坐是閒中喫緊一事，其次則讀書」是也。在《人譜·訟過法》中便是具體說明靜坐的方式，它與禪宗的「坐禪入定」不同，它既是靜時專注，又是省察存養。然而，「凜閒居以體獨」雖說是證人的第一義或最根本一著，但是此處之「獨體」是作為性體的「獨體」，而性體是形而上的；劉宗周指出：「天非人不盡，性非心不

體也。」(《易衍》)形而上的性實需透過形而下的心才得以呈現，是以體證形而上的性的工夫就落在盡那形而下的心之上。這項盡心的功夫則見於第二事功課「卜動念以知幾」。

「(動而無動)二曰：卜動念以知幾。獨體本無動靜，而動念其端倪也。動而生陽，七情著焉。念如其初，則情返乎性。動無不善，動亦靜也。轉一念而不善隨之，動而動矣。是以君子有慎動之學。七情之動不勝窮，而約之為累心之物，則嗜慾忿懷居其大者。損之象曰：『君子以懲忿窒慾。』懲窒之功，正就動念時一加提醒，不使復流於過而為不善。纔有不善，未嘗不知之而止之，止之而復其初。過此以往，便有蔓不圖者。昔人云：『懲忿如堆山，窒慾如填壑。』直如此難，亦為圖之於其蔓故耳。學不本之慎獨，則心無所主，滋為物化。雖終日懲忿，只是以忿懲忿，忿愈增；以慾窒慾，慾愈潰。宜其有取於推山填壑之象。豈知人心本自無忿，忽焉有忿，吾知之；本自無慾，忽焉有慾，吾知之。只此知之之時，即是懲之窒之之時。當下廓清，可不費絲毫氣力，後來徐加保任而已。《易》曰：『知幾其神乎！』此之謂也。謂非獨體之至神，不足以與於此也。」(《證人要旨》)

在「獨體本無動靜，而動念其端倪也」中，「動念」按上述劉宗周嚴分「意」與「念」為不同之下，此處的「獨體」便脫離於性體，有落於經驗的層面之勢而說，即是作為心體的獨體。(註廿二)「念如其初，則情返乎性」表示可以從未落實於經驗層的「七情」返回於未起念之初，則仍可以從盡心之體而達至性之體，即在「才動即覺，才覺即化」的自覺中保持超越性，這明確地是從心體來說「獨體」。至於「轉一念而不善隨之，動而動矣。是以君子有慎動之學」就是「念如其初」的修養工夫。

在《證人要旨》的第一事功課「凜閒居以體獨」與第二事功課「卜動念以知幾」中，分別從作為性體(形而上的實體)與心體(道德的本體)的「獨體」來作道德實踐的工夫。「凜閒居以體獨」以「一念未起」

為其實踐境界的特徵，著重於存養的工夫：靜坐與讀書；「卜動念以知幾」以「念如其初」為其實踐境界的特徵，著重於省察的工夫：「動念時一加提醒，不使復流於過而為不善」。這兩重修養功夫實是向著一體（「獨體」）之進發，如是這兩重功夫實乃是即存養即省察的工夫，更是本於劉宗周心宗與性宗所言的心體與性體，所作的道德生命的工夫修養論。

### (2-3) 「惡」之起源與治惡之三法

在《人譜》中，對「惡」（或「過」）及其改過思想的論述是相當著名的，何俊先生認為《人譜》的意義是：「儒學的正本清源，以及邪學的拒斥固然是劉宗周提出改過思想的直接目的，但改過思想則因其對儒學的推進而成為儒學的新內容。」（註廿三）李明輝先生也指出《人譜》的重要性「是宋明儒學對生命陰暗面的反省之結晶，然其系統性與深刻性在整個儒家傳統中實已達空前的高度。」（註四）然而，究竟在《人譜》中，「惡」是如何而生？又如何可治呢？

關於「惡」（或「過」）的描述及其起源，劉宗周在《紀過格》中有系統而具體的敘述，所述的獨知之微過、七情之隱過（溢喜、遷怒、傷哀、多懼、溺愛、作惡、縱慾）、九容之顯過（指足容、手容、目容、口容、聲容、頭容、氣容、立容及色容之過）、五倫之大過（父子之過、君臣之過、夫婦之過、長幼之過、朋友之過）、百行之叢過（如色食財氣等過）及為眾過之門的成過。展示出一幅對過惡探微觀察的圖象，由內至外，由微至顯，皆有深刻的照察。而「惡」的起源便是緣於「微過」，「微過」的產生在於「妄」，所謂「妄」即「獨而離其天者是」，其與「獨體」為並存而稍離於「性體」（「天」）者也。

「『妄』字最難解，直是無病痛可指。……誠尚在無妄之後，誠與偽對，妄乃生偽。妄無面目，只是一點浮氣所中，如履霜之象，微乎微乎。」（《紀過格》）

「妄」雖然只是一點「浮氣」，但是，這「妄」卻是與「獨體」並行，獨體深至何處，妄亦隨之深至

何處，所謂「道心惟微，妄即依焉。依真而立，即托真而行」（《證學雜解：解二》）。而本於「獨」與「理」、「氣」的關係，劉宗周認為：「盈天地間，一氣而已矣」（《原性》），「盈天地間一氣也。氣即理也，天得之以為天，地得之以為地，人物得以為人物，一也。」（《學言中》）那麼，究竟「妄」（「浮氣」）是如何產生的呢？與其「本體義」之「氣」及「形下義」之「氣」又有何關係呢？簡單來說，「妄」是從「理」與「氣」相對的「形下義」之「氣」而成，但是，在劉宗周的思想中，形而上與形而下是相互通透的，其成為「本體義」之「氣」實是從一辯證的歷程而致，在這個歷程中的不穩定狀態即成「妄」（「浮氣」）。

「天命流行，物與無妄，人得以為心，提謂本心，何過之有？惟是氣機乘除之際，有不能無過不及之差者。有過而後有不及，雖不及，亦過也。過也，而妄乘之，為厥心病矣。」（《改過說一》）

由於「氣有動靜」，甚至「喜怒哀樂便是太極之陽動陰靜」之下，其鼓動則為「氣機」，此「氣機」即氣之流動，這種種的流動實際上正是天道生生不已之過程；至於「喜怒哀樂」亦是道德之情，本於「太極之陽動陰靜」之四氣，呈現一道德生命的不斷自我轉化之歷程。依此而言，這種「氣機」的消長則可能失去均衡致「有不能無過不及之差」或「有過而後有不及」，讓「妄」乘勢而起。然而，這卻不表示氣機失衡便是妄的成因，「妄」的成因是由「心」而起，蓋因「性體」之「天」需由「心體」之「心」所顯。

「人心，一氣而已矣。而樞紐至微，才入羈一二，則樞紐之地霍然散矣。散則浮，有浮氣，因有浮質；有浮質，因有浮性；有浮性，因有浮想。為此四浮，合成妄根；為此一妄，種成萬惡。」（《學言下》）

此「人心」僅指從「氣化流行」而成的「心」，將「氣」與「心」意義拉近，亦近於「念」，這種意義的「心」偏重於流動與變幻，而流動性正是致「妄」之出現。劉宗周言的「樞紐至微」即是「誠體意根」，而「入羈」即是將特定的經驗內容混入於獨體意根之

中，使它失去純粹性。這些經驗內容是由氣夾雜而來，使意根失去主宰性，因而形成浮氣、浮質、浮性、浮想，四者合成妄根。

在《人譜》中又如何對治這種「妄」呢？劉宗周於《改過說一》、《改過說二》和《改過說三》即從三方面而對治於「妄」而「改過」：

「是以君子慎防其微也。防微則時時知過，時時改過。」（《改過說一》）

一，「微處得力」。劉宗周在《改過說一》說的是從「微處得力」的工夫。蓋因「妄」的形成實是「乃其造端甚微，去過之地，所爭不能毫釐，而其究甚大」（《改過說一》），劉宗周即以此而說：「凡此皆卻妄還真之路，而工夫喫緊，總在微處得力……當念過便從當念改……當身過便從當身改……。」所謂「微處得力」正是從細處著眼而作，那麼，「微處得力」究竟有何種具體的工夫呢？劉宗周繼而提出「子絕四。毋意、毋固、毋意、毋我」才「真能謹微者」。「毋我」即是從「克己」而說，其次至於「無憲之『克、伐、怨、欲不行焉』」。劉宗周繼而指出再轉而落下則難成工夫，其說：「其自原憲而下，落一格轉粗一格，工夫彌難，去道彌遠。」

「君子之心，雖明亦暗，故就明中用箇提醒法，立地與之擴充去，得力仍在明中也。」（《改過說二》）

二，「明中得力」。劉宗周在《改過說二》說的是從「明中得力」的工夫。蓋因「人心自真而之妄，非有妄也」，「妄」決非一實體，其猶像有明而有暗，暗則成妄；只要本心之明不蔽於物，妄即無有生，但有明則有暗，此亦有真即有妄之義。而且，劉宗周認為：「然人無有過而不自知者，其為本體之明，固未嘗息也。」既然人自知其有明暗之處，而欲除去其暗其妄，則實在需要從「明」中提醒。所謂「明中得力」的具體的工夫又是怎樣呢？首先，劉宗周提出「內自頌」法，「一似十分用力，然正謂兩造當庭，抵死讎對，止求箇十刀明白，纔明白便無事」；其次，劉宗周又說應

虛心受別人告之的「過」，所謂「學者虛心遜志，時務察言觀色，以輔吾所之不逮，尤有不容緩者」。

「真知如明鏡當懸，一徹永徹；嘗知如電光石火，轉眼即除。學者繇嘗知而進於真知，所以有致知之法。」（《改過說三》）

三，「致知之法」。劉宗周在《改過說三》說的是從「致知之法」的工夫。蓋因「夫知有真知，有嘗知……顏子之知，本心之知，即知即行，是謂真知。嘗人之知，習心之知，先知得行，是謂嘗知」，而從「本心之知」而作改過才可以收得功效，「習心之知」僅是因習聞習見而得的善惡之辨，得未能恆切地得「本心之知」，而「本心之知」又有何具體的工夫呢？劉宗周言：「惟無過不知，故愈知而愈致；惟無過復行，故愈致而愈知。此遷善改過之學，聖人所以沒身未已，而致知之功，與之俱未已地。」即是「嘗知」是可以進而為「真知」，方法只是以「愈知愈致」，從「致知」的積習逐步，將過失層層去除，覺知的層面也層層上升。

#### （四）總結：《人譜》如何展示蕺山思想的基本架構

古清美先生曾言：「從大程『學者須識仁，仁者渾然與物同體』這個傳來及於象山的『吾於踐履未能純於一，然才自覺警策，便與天地相似』；……皆是由對此性天之道與我為一的體認、察識，作為發動工夫最大的根源動力，……這可說是由上而下、即體即用的修養方法。主張『居敬窮理』的程朱學，則正視人在現實中可能會有的私蔽，且由於『性體』的至善並不能保證『心』發動的恆善，故較為強調由致是由下而上、下學上達的修養方法。而蕺山之學基本上是陸王心學的型態，而又能深深探惡之根源，實實痛下針砭，提出持循之方，可說是融合二者，愈趨精微縝密。」（註廿五）誠如上述，劉宗周在《人譜》中展現出的修養工夫論，既是從由上而下，以體驗「獨體」開始，至從「慎獨」的心體與性體兩層架構，展示一個即體即用的理想的道德生命；亦由下而上的具體實踐工

夫，層層上翻，以達化除此徹底窮源之「妄」、「浮氣」，再至「無妄而誠」之境界。此當中確是將宋明理學的兩大修養工夫論納歸於一個極致。

劉宗周的在《人譜》中的修養工夫論已可以見到宗周的思想特色所在：如「慎獨」的心體與性體兩層架構，對「惡」、「過」、「妄」的深微觀察，從治惡三法（「微處得力」、「明中得力」和「致知之法」）的嚴正道德意識。當然，在《人譜》中仍有不少劉宗周哲學思想的重要項目未有觸及，如「意」、「念」之分、「以意代知」、「主靜立人極」、「喜怒哀樂與七情」、「誠意」等，但是，當中的「慎獨」（獨體）兩層架構之說實已顯其特色所在。

註釋：

註一：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》p.539-540。

註二：唐君毅著《中國哲學原論（原教篇）》p.494。

註三：黃宗羲著《明儒學案·蕺山學案》。

註四：古清美著〈臺灣學者對劉蕺山學術思想的研究——工夫論與學術史〉，載於鍾彩鈞編《劉蕺山學術思想論集》p.589。

註五：同註一，p.519-520。

註六：古清美著〈劉宗周實踐工夫探微〉，載於氏著《慧菴論學集》p.185。

註七：黃浩敏著《劉宗周及其慎獨哲學》p.208。

註八：同上註，p.181。

註九：陳立讓著《宋明儒學新論》，p.201。

註十：同註一，p.520。

註十一：同註七，p.203。

註十二：同註九，p.202。

註十三：同上註，p.189。

註十四：同上註，P.191。

註十五：李震綱著《証人之境——劉宗周哲學的宗旨》，p.53-54。

〔按：就劉宗周的「獨體」分析而言，還可以有不同的版本，黃敏浩先生便是以主靜立極、中和、

理氣及心性等觀念考察，指出：「從主靜立極的角度看，獨不但是超越動靜的修養境界，它更是超越的本體，我們稱之曰靜體、獨體。獨即是中體，而即中即和，和則指天地萬物之得其位育。如是獨體便成一形而上的宇宙的實體。在獨體之為形上實體的境界中，以氣為其本質的萬事萬物皆提升至理的層次，以物自物之身份而存在。」（黃浩敏著《劉宗周及其慎獨哲學》p.96-97。）

註十六：勞思光著《中國哲學史（第三卷下冊）》p.319。

註十七：同註九，p.310-311。

註十八：由於劉宗周所論「慎獨」的意義遍及其整個思想，要詳論之，則非本文能力所及，故只選擇與《人譜》關係較大的「心與性」及「理與氣」而論，蓋因「心與性」涉及〈證人要旨〉的第一事「凜閒居以體獨」和第二事「卜動念以知幾」的關係；而「理與氣」則涉及〈紀過格〉、〈改過說一〉對「惡」（或「過」）的說法。

註十九：同註七，p.96。

註二十：同註七，p.82。

註廿一：同註九，p.68-69。

註廿二：陳立讓先生認為此處的「動念」其實即是「獨知」，而劉宗周視這種「動念」（獨知）為體證「獨體」的工具意義而已。同註九，p.200。

註廿三：何俊著〈劉宗周的改過思想〉，載於鍾彩鈞編《劉蕺山學術思想論集》，p.153。

註廿四：李明輝著〈劉蕺山論惡之根源〉，載於鍾彩鈞編《劉蕺山學術思想論集》，p.95。

註廿五：同註六，p.186-187。

參考書目：

一，原典：

01，黃宗羲著《明儒學案·蕺山學案》（網上版）

02，劉宗周著《劉宗周全集（第一至第五冊）》（戴璉璋、吳光主編，台灣：中央研究院中國文哲研究院，1996）

二，近人研究：

01，勞思光著《中國哲學史（第三卷下冊）》（香港：友聯出版社，1980年版）

02，牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》（台灣：學生書局，1990年版）

03，唐君毅著《中國哲學原論（原教篇）》（台灣：學

生書局，1990年全集校訂版)。

04, 鍾彩鈞編《劉戡山學術思想論集》(台灣:中央研究院, 1998)

05, 陳啟文著《劉戡山之「道德主體理論」分析》(台灣:國立師範大學碩士論文, 1999)

06, 陳佳銘著《劉戡山的誠意慎獨之學與陽明致知教之比較》(台灣:國立中央大學哲研所碩士論文, 2000)

07, 李震綱著《証人之境—劉宗周哲學的宗旨》(中國:人民出版社, 2000)

08, 黃浩敏著《劉宗周及其慎獨哲學》(台灣:學生書局, 2001)

09, 古清美著《劉宗周實踐工夫探微》、《戡山學的儒佛之辨》, 載於氏著《慧菴論學集》(台灣:大安出版社, 2004)

10, 陳立讓著《宋明儒學新論》(台灣:高雄復文出版, 2005)

11, 陳建明著《從《人譜》看劉戡山之存理遏欲》(台灣:國立中正大學中國文學研究所碩士論文, 2005)

三, 網絡資源:

01, 張萬鴻著《劉戡山的慎獨之學》、《劉戡山以意代知所涉及之問題》, 載於香港人文哲學會網頁:  
<http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp>

## 西方哲學

# 意識的意向性分析——

## 胡塞爾意識現象學初探

撰文:黎耀祖(南京大學哲學博士)

### 一·引言

胡塞爾是現象學的創始人,從他於1900及1901年分別發表了兩卷本的《邏輯研究》開始,現象學運動一直在持續發展中,到今日仍然有很多現象學學者在進行有關的哲學活動。在胡塞爾的現象學之中,最重要的可算是有關意識的研究,他對意識進行深入而細緻的意向性分析,而意向性理論正正就是貫徹他一生的重要思想。所以,如要研究胡塞爾的現象學,必先要由意識的意向性分析入手。但是胡塞爾的思想並非一成不變的,而是在不斷發展及演化中,所以在他不同時期的著作中都會呈現出對意向性的不同表述,現在為了研究的方便起見,本文會嘗試以胡塞爾的奠基性作品——《邏輯研究》作為主要的研究對象。先指出胡塞爾在書中所提出的「意識」概念是甚麼意思,然後再對胡塞爾對意識的意向性分析作一簡明扼要的論述,最後會從後設的角度來檢視與批判胡塞爾的意向性理論,看看他能否透過對意識的意向性分析來解決他所要處理的哲學問題。最後,希望能給胡塞爾的意識現象學一個客

觀而中肯的評價。

### 二·胡塞爾所面對的時代思潮

每一位哲學家的思想的誕生,往往是離不開他所生存的歷史時空的,我們並不可以將之抽空,或憑空來作研究的,當時的歷史背景往往就影響到他所要處理的是甚麼問題。可以說,每位哲學家的思想學說的提出,往往就是他對時代問題的批判與回應。胡塞爾的思想亦不例外,他的現象學亦是針對當時流行的兩大思潮而作出批判與回應的。

胡塞爾所處的時代流行著兩大思潮,一是自然科學,另一是心理主義。自然科學雖然是盛極一時的時代思潮,但卻存在著嚴重的偏見:自然科學家認為「自然」從根本上講是物質性的,甚至連作為主體存在的「人」的精神領域都是建基於物質之上。他們否定能建構一門包含自我精神在內的科學之可能,更認為物

質性已包含存在著的一切，根本不用獨立處理主體存在的精神問題。自然科學這種對主體精神領域的忽視，正正是胡塞爾想要扭轉的局面。另一方面，心理主義亦存在不少問題。它企圖把一切現象最終都歸結為心理現象，甚至用心理現象的規律來解釋一切存在的現象，更加試圖將邏輯學和數學建基於心理學之上，認為邏輯規律和數學公理都只不過是人的心理規律而已。由於心理規律是從觀察心理現象而歸納出來的，所以只有經驗的概然性而沒有絕對的必然性。基於此，數學公理及邏輯命題都只是經驗命題而已，它跟心理規律一樣，只有經驗的概然性而沒有普遍必然性。眾所周知心理學只是一門經驗的科學，它的規律只是由個別事實歸納出來而已，因此並非一門精確的科學。相反地，邏輯學是一門形式的科學，它的規律並不是從個別事件中歸納出來，而是在超驗的、絕對必然的內在明證性上建立起來的。胡塞爾更斷言心理主義觀點必然會導致懷疑主義和相對主義。[1]由於心理主義把邏輯原理建基於人的心理，因此邏輯真理和規律也就自然會因人而異，更無所謂客觀必然性了。胡塞爾面對此兩大時代思潮，他採取了批判的態度，提出他的意識觀念，並對意識進行意向性的分析，探討意向活動如何能夠為我們獲得絕對真理提供條件。總之，胡塞爾提出意識（Consciousness）的概念及對意識進行意向性的分析，目的是要為知識尋找具有普遍必然性的基礎；以及解決主體與客體二分及現象與物自身二界不通的問題。

### 三·《邏輯研究》中的三個意識概念

胡塞爾在《邏輯研究》第二卷的第五研究中，提出了有關意識的三個概念：

- 1·意識作為經驗自我所具有的整個實項(reell)的現象學的組成，作為在體驗流的統一中的心理體驗。
- 2·意識作為對本己心理體驗的內覺知。
- 3·意識作為任何一種「心理行為」或「意向體驗」的總稱。

在第一個意識概念中，我們可以見到「意識」與「經驗自我」有非常密切的關係，兩者甚至是不可分割的存在。不過，胡塞爾認為我們可以從現象學的角度去看待意識，亦即切斷意識與經驗自我的關係。他說：「我們可以『純粹』現象學地把握『體驗』概念，也就是說，我們可以在排斥所有與經驗——實在此在（與人或自然動物）的關係的情況下來把握這個概念。這樣，描述心理學意義上的（即經驗——現象學意義上的）體驗概念就成為純粹現象學意義上的體驗概念。」[2]胡塞爾就這樣把意識概念從心理學意義轉變為現象學意義，而傳統知識論上所講的「經驗主體」與「經驗客體」的關係亦變成了現象學意義上所講的「意識」與「意識內容」的關係了。可以說，胡塞爾在這裏所講的意識再不是傳統知識論所講的認識主體那麼簡單，而是統一了意識主體、意識活動與意識對象的複合體。

胡塞爾認為第二個意識概念比第一個意識概念「更原初的」，[3]因為「第一個意識概念起源於第二個意識概念」。[4]那麼，第二個意識概念究竟是甚麼意思呢？第二個概念中的「本己心理體驗的內覺知」，其實是指意向性。因為胡塞爾說：「內意識作為內感知」，而「每一個感知的特徵都在於這樣一種意向，即：將它的對象當作一種在生動的自身性中的東西來把握。與這種意向相符合的是在突出的完善性中的感知，當對象的確是在感知自身之中並且是在最嚴格的意義上生動當下地、毫無遺留地把握為它本身時，也說是說，當時對象被實項地包含在感知本身之中時，這種感知就是相應性的感知。」[5]故此，意識作為內感知的內在意識，它是具有相應的明證性的。

第三個意識概念是最重要的一個，因為胡塞爾明確指出「意識作為意向體驗」，是一切「心理行為」或「意向體驗」的總稱。胡塞爾在第五研究第二章中開始對第三個意識概念作出深入的討論。

### 四·《邏輯研究》中對意識的意向性分析

胡塞爾提出了三個意識概念之後，開始對意識進行深入而細緻的意向性分析。大致上，胡塞爾對意識作了下列多方面的分析論述：

### 1·意識的本質：意向性 (Intentionality)

意向性這個概念是用來描述意識活動的——即意識總是指向某種東西的意識，所以獨立自存而又自我封閉的意識是不存在的。

意向性學說顯示出在構成認識對象及形成認識的過程中，主體起著積極的作用。胡塞爾認為意向活動有構成對象的作用，因為對象不是獨立自主地存在的，對象都是由自我意識通過意向性活動而建構起來的，所以對象的存在就是意向性。不過，在構成認識對象及形成認識的過程中既有客觀亦有主觀的因素在內，它們俱統一於人的意識之中。可以說，人的認識過程不是一個純客觀的過程，主體的因素（如過往的經歷、知識的沉淀等成分）都會與這個認識過程發生關係。總之，意識不能離開它的對象而獨立自存，因為離開了對象的話，意識就不能發揮它的作用。反之，對象世界亦不能離開意識主體和意識活動而存在，因為離開了的話，客體雖然仍客觀地存在，但它的存在也不具甚麼意義。

### 2·「意向性」(intentionality)與「表述」(expression)

如要理解胡塞爾在《邏輯研究》中的意向性理論，就必須要先從「表述」概念入手。胡塞爾認為「表述」是一種帶有含義的符號，而「表述作為有含義的符號」必須要有其物質性的載體去盛載的，這載體可以是字符亦可以是語音，至於表述的內容就是含義了。[6]那麼與字符或語音之間的關係又是怎樣的呢？就是通過「賦予含義」的行為，我們將含義加到物質載體上去。例如一句說話就是一個表述，亦是一個帶著一定含義的記號。這句說話作為一個表述的記號，它的「物質載體」就是這句話的所有語音，而它的內容（如胡塞爾是德籍的猶太人）就是它的含義。甚至一篇文章亦可以是一個表述，它的物質載體就是這篇文章的所有文字，而它的內容就是文章所要表達出來的含義，如歐陽修的《醉翁亭記》這篇文章所要表述

的含義——滁州的山水景色及與民同樂之情。人總是透過語音或字符來把自己的含義（如想法、思想、觀點、知識等）表述出來。總之，文字作為可以看見的符號就是文章的物質載體，而文章中所寫的內容（如滁州的美景及與民同樂）就是這篇文章的含義。而將自己想要表述的含義賦予用於表述含義的物質載體之上的行為就是「賦予含義」（這種行為亦稱之為立義，而立義的形式共有三種，下文會再詳加論述）。可以說，當我們說一句話或寫一篇文章時，就是把含義加到表述的物質載體上去，而當我們聽一句話或看一篇文章時，我們又會把含義從意識中再呈現出來。基本上，寫文章與讀文章分別是指「賦予含義」和「獲得含義」的過程。這亦是一個以「物質載體」為中介的「含義傳遞」過程。這種含義傳遞活動必然涉及到含義表達者與接收者在內，當我們要透過文字或語言來表達含義時，必然會朝向某個對象，可以說，這種含義的表述是有方向性的。因此，人的意識活動一定包含主體的含義意向，一旦離開了人的含義意向，一切記號不可能成為有含義的語言。

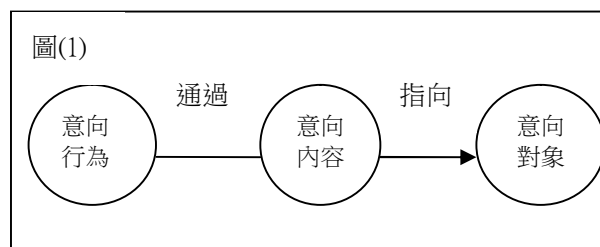
總而言之，人的意識活動總是朝向某個對象的，沒有所朝向的對象，根本就沒有意識可言。但除了有意識所意向的對象之外，我們還需要透過語音或字符才可以將意識所要意向的對象之含義具體地表達出來。所以「表述」是意識活動中不可或缺的一個重要組件。

### 3·意向性活動的組成部分（結構）

處理完「意向性」與「表述」兩者之間的關係之後，胡塞爾對意識的意向性再作進一步的分析，他認為一個完整的意向性活動必定由以下三個環節所組成：

- ①意向性行為
- ②意向性內容（含義／含義）
- ③意向性對象

胡塞爾說：「每個表述都不僅僅表述某物，且它也在言說某物；它不僅



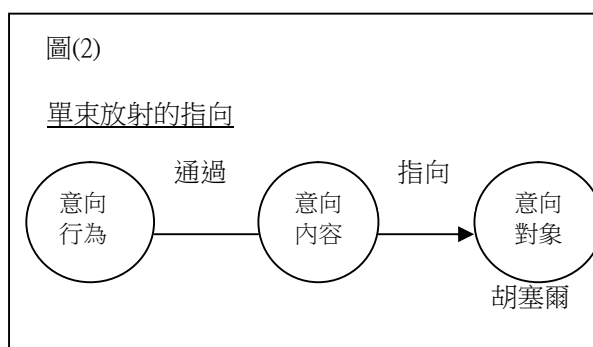


具有其含義，而且也與某些對象發生關係。」[7]他又說：「表述是借助於它的含義來稱呼(指稱)它的對象。」[8]胡塞爾在這裏所說的對象，其實是指在表述中所指涉到的，被賦以含義的被表達物。胡塞爾將表述的對象分為類：一為實在的對象（在現實中確實存在的東西如：汽車、大廈等）；二為觀念的和想象的對象（觀念對象如時間、數字等；想像對象如小飛象、飛馬等）。胡塞爾還指出：表述的含義與表述的對象之間是有十分重要的區別的，因為表述含義和表述對象並非必然地同一存在，在很多情況下，它們是不一致的。有時表述的對象雖然相同，但表述的含義卻可以是不同的，胡塞爾就以拿破崙為例加以說明。當我們說「耶拿的勝利者」時，所指涉的對象是拿破崙，而當我們說「滑鐵盧的失敗者」時，所指涉的對象亦同樣是拿破崙，不過兩者所表述的含義卻不相同，前者是指勝利者，後者卻指失敗者。[9]相反地，在某些情況下，表述的含義可以相同但表述的對象卻完全不同。例如：「一匹馬」這個表述的意思雖然同一，但是卻可以指稱不同的對象，如說「布塞露斯是一匹馬」，亦可以說「這匹拉車馬是一匹馬」。兩個表述的含義雖然沒有改變，都是指涉一匹馬，但是表述對象卻起了變化，前者是表象出布露法露斯這匹馬，後者則表象出拉車的馬。[10]

所有意向性行為都是通過意向性內容(含義)而指向意向性對象的。例如當我們說：「檯面上放著一隻水杯」的時候，這個陳述最先給予我們的是「檯面」、「放著」、「水杯」這些概念的含義，而我們所獲得的這些「含義」都是指向實際作為對象存在的「檯」和「水杯」的形象。我們最後所獲得的是一幅「檯面上放著一隻水杯」的「對象性」的現實圖像。由此可見，「含

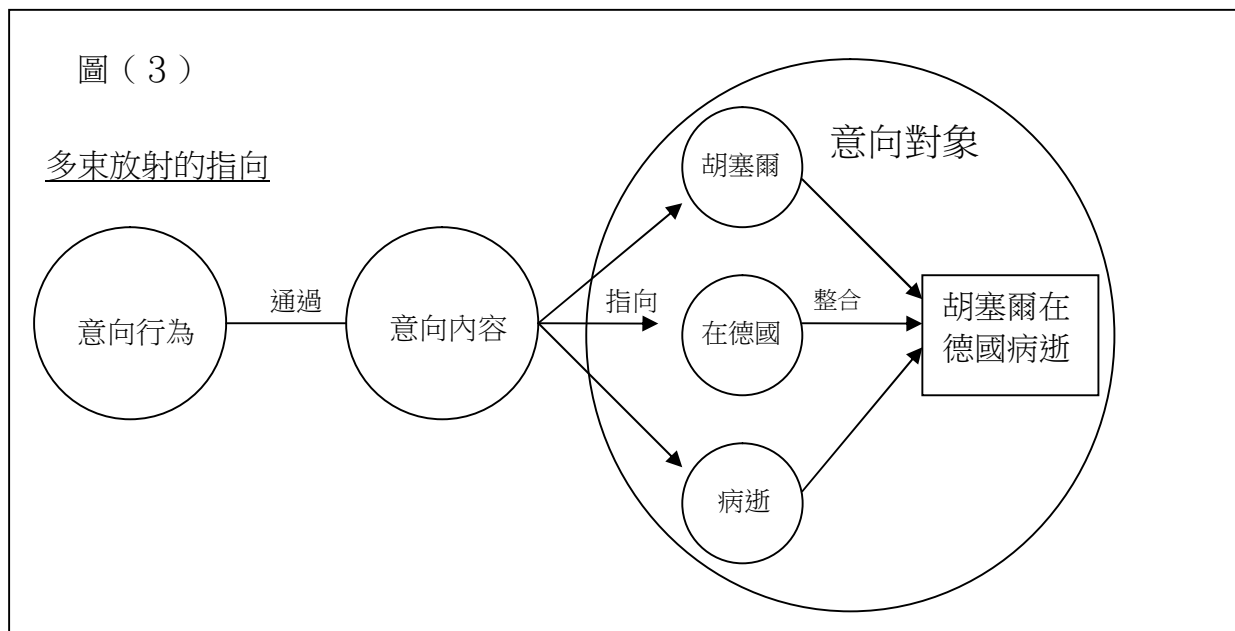
義」是聯繫著「表述」與「對象」之間的橋樑。而聯繫的方向是從意向性行為通過意識內容(含義)而到達對象的，胡塞爾把意識意向地指向對象的思想活動稱為客體化活動。

總之，意向性行為是通過意向性內容來指向意向對象的。意向性行為的活動情況如圖〔1〕：



胡塞爾在意向性活動這個基本情況上再作進一步的深入分析，他認為當意識意向地指向對象時，可以以單束放射的形式指向單一的對象，亦可以以多束放射的形式指向雜多的對象。[11]所謂單束放射[12]是指我們意識所指向的對象只有單純的一個，如當我們說：「胡塞爾」時，這句話只指向一個對象——胡塞爾。如圖〔2〕：

至於多束放射[13]是指意識同時指向多個對象，例如當我們說：「胡塞爾在德國病逝」時，會有「胡塞爾」、「在德國」、「病逝」這三個意向對象同時呈現出來，而我們的意識會同時將三個對象整合起來而成為一個新的、綜合的含義。如圖〔3〕：



基本上，胡塞爾認為所有多束放射的對象最終都可以還原為單束放射的對象。可以說，多束放射的對象是奠基於單束放射的對象之上的。

#### 4·客體化行為與非客體化行為

在各種各樣的意向行為中，有的是直接指向對象，有的卻並不直接指向對象的。胡塞爾稱前者為客體化(Objectification)行為，後者為非客體化行為。所謂客體化行為，就是一種能夠使客體顯現出來的意識行為。[14]至於非客體化行為，胡塞爾認為是一些感受行為。這種意向行為只含有對象而不構作對象，所以它必須以有構作能力的客體化行為作為基礎才可以進行活動。例如喜悅和悲傷都是意識活動，但是它們卻沒有明顯而直接的指涉對象。事實上，所有感受行為都有一定的起因，因為我們絕不會無緣無故地喜悅，亦不會無緣無故地悲傷的。我們可以因為能與國際足球明星朗拿甸奴會面而感到喜悅，也可以因為聽到朋友去世的壞消息而感到悲傷。雖然喜悅與悲傷沒有直接的指涉對象，但是「與球星會面」及「聽到壞消息」卻是有直接對象的客體化行為，所以非客體化的情感行為必定是奠基於客體化行為之上。從另一角度看，非客體化行為雖有自己的質性，但卻沒有質

#### 5·意向本質：客體化行為的質性與質料

胡塞爾對意向本質有以下的定義：「只要我們現在（正如我們將要聽到的那樣）必須將質性和質料看作是一個行為的完全本質性的並因此而永遠不可或缺的組成部分，那麼合適的做法便是將兩者的統一（它只構成完整行為的一個部分）標識為行為的『意向本質』。」[16]

胡塞爾所確定的意向本質就是由兩個成份所組成：質性和質料。

##### a·質性（Quality）

究竟質性是甚麼呢？質性是指一種使某種行為能夠成為這種行為的東西。胡塞爾說：「如果我們將一個體驗稱之為判斷，那麼將它與願望、希望和其他類型的行為區分開來的必定是它所具有的一個內部的規定性，而非它的外在附加標號。」[17]這種與其他類型的行為區分開來的「內部規定性」就是質性了；換言之，質性就是使表象成為表象、使願望成為願望、使希望成為希望的東西。[18]基本上，在意識對象甚至意識內容完全相同的情況下，意識

的意向性本身（客體化的行為）都可以有不同質性的表述。例如：我們可以問：「這是不是一輛汽車」；也可以懷疑這不是一輛汽車；亦可以猜測這是一輛汽車；更可以希望自己擁有這一輛汽車。這裏無論是以「問問題」、「懷疑」、「猜測」或「欲求」的意向方式來表述，它們所意指的對象或含義都是一樣——一輛汽車。

#### b · 質料 (Matter)

質料又是甚麼呢？在胡塞爾的現象學中，質料是與「含義」、「意義」是同義的。質料其實是指兩個表象可以區分出來的物質性東西。它與質性之間應如何去區別呢？胡塞爾舉了以下的例子加以說明：

「例如『 $2 \times 2 = 4$ 』和『易卜生被看作是在戲劇藝術中現代現實主義的主要創始人』這兩個斷言都具有一種斷言的質性(qualifiziert)，每一個斷言都具有斷言的質性。我們把這個共同之處稱作判斷質性(Urteilsqualität)。但這一個判斷是對這一個『內容』的判斷，那一個判斷則是對那一個『內容』的判斷；為了有別於其他的內容概念，我們在這裡要說判斷質料(Urteilmaterie)。」[19]

在這兩個例子中，質性是指判斷的命題，而質料是指判斷命題的內容（前者的內容是涉及數學，後者的內容則涉及劇作家易卜生）。胡塞爾再進一步解釋說：「質料這個標題所涉及的不是對行為各個組成部分，如主語行為、謂語行為等等的劃分和聚合性的再統一。根據這種統一而形成的是這個行為本身的統一整體內容。我們在這裡所要關注的是完全不同的東西。質料意義上的內容是具體行為體驗的一個成分，這個成分可以為這些行為體驗以及完

全不同質性的行為所共同具有。因此，如果我們提出一系列同一性，在這些同一性中，質性發生變換，而質料則始終保持同一，這時，質料便會最清楚地表現出來。」[20]由此可見，質料是表象所具有的物料，就算表象的質性改變了，作為表象本有的物料——質料都是不會改變的。例如一幢大廈、一輪汽車、一隻手錶、一朵鮮花就是不同表象的不同物料，就算改變了觀照大廈、汽車、手錶及鮮花的角度，但它們的質料仍然是沒有改變的。正如胡塞爾所舉的三角形例子，當我們的意向方式不同時，雖然是朝向同一個對象，但在意向的內容上卻有分別。如我們把專注力放於三角形的邊之上，就會意向出等邊三角形；當我們專注於三角形的角之上，就會意向出等角三角形。無論是等邊還是等角三角形，它作為三角形的質料是沒有改變過的。胡塞爾總結地指出質料的作用：「唯有質料（即在那個對於此項研究來說是決定性的意義上的質料）才構成了這一個和另一個區別；因此，唯有它才規定著稱謂行為的統一，並且又規定著陳述行為的統一。」[21]

### 6 · 意向性的內容：充盈與立義

#### a · 充盈 (Fullness)

充盈是意向性行為的一種「代現性內容」，它與感性材料同義，亦與直觀及充實有著密切的關係。可以說，充盈就是意向性行為在直觀中所展示的內容，亦即被立義的內容。充盈相對於質性和質料，它是一個新的、並從屬於質料的因素。[22]胡塞爾更指出質性與質料雖然是「意向的本質」，但是這並不代表單憑質性與質料就能構成一個具體而完整的客體化行為。因為質性只是意向行為的形式，質料只是意向行為內容，再

要加上充盈才可將意向內容展示出來。所以，每一個具體、完整的客體化行為都由質性、質料與充盈這三個部分所組成。[23]但是在一個意向性活動之中，意向性行為的質料（被展示的內容）與意向性行為的充盈（在直觀中所展示的內容）是否必然具備一致性呢？胡塞爾的答案是不一定，因為實際的情況是有可能一致，同時亦有可能是不一致的。

#### ①充實（Fulfilling）

如果一個意向性行為的質料（被展示的內容）與充盈（展示性的內容）是一致的話，這個意向行為就得到了充實。[24]例如：看到檯上放著一樣東西，便說「這是一隻杯」，這裏的杯就是意向性行為在直觀中的展示性內容，即充盈了。再細心一看，發現那放著的而且確是一隻杯，於是我們再說：「這的確是一只杯」。這時，意向性行為的質料也是一隻杯，所以在意向性行為的質料與充盈之間是具備一致性的，即這個意向行為得到了充實。

#### ②失實（Undeceiving）

如果一個意向性行為的質料（被展示的內容）與充盈（所直觀到的展示性的內容）是不一致的話，這個意向行為就是失實了。[25]例如：看到檯上放著一樣東西，便說「這是一個水壺」，這裏的水壺就是意向性行為在直觀中的展示性內容。但當再細心看一下，卻發現那放著的是一隻水杯，我們再說：「不，這是一隻水杯才對」。這時，意向性行為的質料水杯與直觀到的展示內容水壺不一致，所以這個意向性行為就是失實了。

b·立義（Apprehension）[26]與立義形式（Form of apprehension）

立義是指主體意識活動的功能，胡塞爾將它稱之為意識體驗的意向內容。可以說，一個意向性行為本身就是一個含義有所指向的意識行為，它一定會賦予出某種含義的，所以立義就是對一個意向性行為賦予含義的行為。而意識活動之所以能夠構作出意識對象，完全是因為意識活動具有賦予一堆雜多的感覺材料以一個含義，從而把它們統攝成為一個意識對象的功能。[27]

立義是一個賦予含義的行為，那麼立義的形式是一還是多的呢？胡塞爾認為立義的形式是多的。例如：我看見檯面上放著一隻水杯，在這個意向性行為中，立義的形式就是「看見」；當我用手指指著這個水杯時，立義的形式就是用手指去涉對象；當我再跟著說：「檯面上放著一隻水杯」時，我的立義形式就是語言符號了。基本上，胡塞爾認為立義的形式可以有三大類的，即「符號性的立義形式」、「直觀性的立義形式」及「混合性的立義形式」。[28]這三類立義形式會在下文再跟「質性」、「質料」、「充盈」等概念再舉例子加以進一步的解說。

此外，胡塞爾也處理了有關「含義賦予」（signification-bestowing）與「含義充實」（signification-fulfilling）的問題。胡塞爾指出當我們的意識在進行意向性的客體化活動的時候，有兩種客體化的可能性出現。一種是觀念性的「含義賦予」，另一種是實在性的「含義充實」。例如當我們聽到「學校」這個詞而引起我們的意向行為時，可能在意識中會浮現起一個抽象的學校觀念，也可能會浮現起生動而具體的學校的表象，如中文大學的「眾志堂」或「錢穆圖書館」的景像。胡塞爾認為這兩種不同的含義形式的產生，是由含義的「質」有所不同所致。前者只是單純的含義賦予行為，而後者除此之外，還有含義充實行為來使含義具有實在對象的性質。如果沒有「含義充實」的思想活動，我們的意識活動只能夠得到抽象的、觀念的意識內容。所以說，「含義充實」的作用就是使含義在意向性活動中獲得實在的、具體化及經驗

化的內容。

胡塞爾更進一步指出「含義充實」行為還可以起著判斷一個表述是否存在邏輯矛盾的作用。例如「金山」這一表述在現實世界中並不存在，但是在邏輯上卻並不存在矛盾的關係。通過「含義充實」，我們可以把「金山」這個概念形象化。反之，「圓的四方形」這樣的概念，雖然可進行「含義充實」的思想活動，但最終都不能達到形象化的目的，因為這概念本身是具有邏輯矛盾，並且沒有真理意義的。[29]

### 7·質性、質料與充盈、立義之間的關係

在上文，我們已分別探討了意向性的本質（質性與質料）及意向性內容（充盈與立義）的基本意思是甚麼。現在，為了對這幾個概念有較清晰明確的掌握，嘗試舉出幾個情況來再作解釋說明。

#### a·情況一

我向草叢看去，看到地上好像有一條東西。這時我可能相信這條東西就是一條蛇，亦可能不會在意這條東西實際上會是甚麼。在這個情況中出現了兩個意向性行為，一個是我相信自己看到在草叢中的是一條蛇，另一個是我雖然看到草叢中有一條東西，但我卻沒有在意它究竟是甚麼。他們的質料（一條東西）雖然一樣，但質性卻不一樣。

#### b·情況二

我向草叢看去，我相信自己看到在地上的那條東西是一條蛇，跟著又看到在不遠處有另外的一條蛇。在這兩個意向性行為中，質性都是一樣的，都是相信看到的是一條蛇；但是兩者的質料是不同的，因為它們的而且確是兩條不同的、存在著的蛇。

#### c·情況三

我向草叢看去，看見草叢較遠處有一條東西，當我走近再看，發現原來這條東西是一條蛇。在這兩個意向性行為中，無論質性與質料都是一樣的：因為兩次的質料都是看到同一的對象——一條東西即一條蛇；兩次的質性都是我看到某些東西。

但是，明顯地，這兩個意向性行為確實是存在在差別的；不過，這並不是質性與質料的問題，而是充盈（在直觀中所展示的內容）不同的問題。第一次看到的，在直觀中所展示出來的內容是一條東西；而第二次看到的卻是一條蛇，亦即在直觀中所展示出的內容是一條蛇。

上文已提過，立義形式基本上有三種，在上面的各個情況中，都有涉及不同的立義形式的。在第一個情況中，立義的形式是符號性的，因為意向對象是以一種符號性的形式（一條東西）表現出來。在第二個情況中，立義的形式是直觀性的，[30]因為在這兩個意向性行為中，展示出來的內容確是一條蛇。在第三個情況中，立義的形式是混合性的，因為在第一次的意向行為中，對象是以符號的形式（一條東西）展示出來，而第二次是以直觀的形或表現出來，並確定它是一條蛇。

### 8·胡塞爾對意向性所作的其他分析

a·帶存在信念（belief）或不帶存在信念的意向行為[31]

在一個表述中，如果對意識所指涉對象的客觀存在確信不疑的話，這就是一個帶存在信念的意向行為。例如有人對我說：他擁有一部勞斯來斯房車，如果他沒有撒謊的話，他所說的這句話是帶有存在信念的。當我理解這句話時，也會認為他的確是擁有一部勞斯來斯房車。但是若果他說：「我希望擁

有一部勞斯來斯房車。」在這句話中，他沒有肯定自己已擁有一部勞斯來斯房車，所以這句話是不帶存在信念的意向行為。

事實上，無論是帶存在信念的意向行為還是不帶存在信念的意向行為，都不是以意向性對象是否真正客觀存在著為前提，它只不過是表述者作為表述者的主體的意向性信念。如基督徒堅信挪亞曾造方舟避過洪水，這個表述是一個帶有存在信念的意向行為。在這意向行為中，基督徒已預先設定了他相信挪亞方舟的存在。所以，意向行為的帶存在信念與否，絕對跟意向性的指涉對象無關，它只是意向性行為在「質」方面的規定性而已。

#### b · 兩種不同的認識

胡塞爾認為當我們的意識進行客體化行為時，可能會有兩種不同的認識出現：即對「對象」的認識及對「意識行為」的認識，我們要對這兩種不同的認識作出清楚的劃分。胡塞爾指出對「對象」的認識是以「感知」(Perception)的方式進行的；換言之，知覺的功能就是去認識對象。人們透過不同的感覺器官來感知外在的客觀存在對象。我們更可以在知覺的經驗基礎之上，通過推理的形式來認識事物存在的規律。除了聽覺、視覺、味覺、嗅覺及觸覺等感官之外，我們亦可以透過意識去認識非具體存在的觀念性對象。胡塞爾說：「就每一個感知而言都意味著，它對其對象進行自身的或直接的把握。但是，感知可以是狹義的感知，也可以是廣義的感知，或者說，直接被把握的對象性可以是一個感性的對象，也可以是一個範疇的對象，換言之，它可以是一個實在的對象，也可以是一個觀念的對象。」[32]總之，如果我們透過「感知」去認識事物的話，認識的對象可以是一個實在的對象，亦可以是一個

覓念的對象。

另一方面，當我們在對對象進行認識的時候，亦可以對自己的認識行為進行認識。這種認識自己的認識行為的能力，胡塞爾稱為「反思」(Reflection)。[33]例如：當我們在欣賞達文西的名畫「永遠的微笑」的時候，我們一方面以「永遠的微笑」這幅畫為認識的對象，但是另一方面，我們也會有可能意識到自己正在進行欣賞「永遠的微笑」這幅名畫的意識活動。這樣，把自己進行意向性認識的行為作為自己認識的對象，可以說是對自己的認識行為的一種後設反思。

#### 五 · 對《邏輯研究》中意向性理論的評價

上文已就胡塞爾在《邏輯研究》中所提出的三個意識概念作出過簡單的介紹，亦有就胡塞爾對意識所做的意向性分析作出重點的論述。現在亦應對胡塞爾的意向性理論進行檢討及評價。

胡塞爾的兩卷本《邏輯研究》實在是一本鉅著，他在第一卷集中批判當時流行的心理主義，以此來為隨後發表的第二卷做好準備，為意向性理論的提出消除思想上的障礙。胡塞爾在《邏輯研究》第二卷的六個究竟中，對意識進行深入而細緻的意向性分析，提出了他自己的一套有別於其老師布倫塔諾的意向性學說。正正由於胡塞爾在《邏輯研究》對意識所作的意向性分析是十分之深入、細緻，而他所使用的專門術語及進行分析的概念亦十分之繁多；故此，上文的論述只是選取了胡塞爾意向性理論中的幾個重點來討論一下而已。正因為只是討論了胡塞爾意向性理論中的幾個重點，如表述；意向性活動的組成部分；質性、質料；充盈、立義等等。所以，在檢討胡塞爾的意向性理論時亦只能片面地就上文討論過的這些內容作出檢視。其實，胡塞爾的意向性理論不但解決了西方哲學史上的某些難題，亦為日後他自己的意向性理論發展及現象學的發展奠定基礎。但另一方面，故塞

爾的意向性理論並非完美無瑕的，它仍存在著一些局限，而這些局限亦應受到批判的。下文會再對胡塞爾的意向性理論作一番檢討與評價。

的、絕對的、客觀必然的知識。所以說，胡塞爾對意識所作的意向性分析，為知識確立堅穩的基礎。

## 1·胡塞爾在《邏輯研究》中有關對「意識」所作的意向性分析之貢獻

### a·批判自然科學，確立主體精神的獨立意義

本文一開始的時候已說過，胡塞爾所處的時代正流行著兩大思潮，一是一是自然科學，另一是心理主義。自然科學家盲目迷信於物質，並將作為主體存在的「人」的精神領域都建基於物質之上，否定了主體精神問題的獨立存在價值。而胡塞爾在《邏輯研究》中對自然科學的批判，對主體存在的意識進行細緻的意向性分析，正好扭轉了當時忽視主體精神問題的局面，這亦是胡塞爾的一大貢獻。

### b·批判心理主義，為知識確立堅穩的基礎

當時流行的心理主義企圖用心理現象的規律來解釋一切存在的現象，更加試圖將邏輯學和數學亦建基於心理學之上。胡塞爾嚴格區分了心理活動和心理內容，認為心理活動只有經驗的概然性而沒有絕對的必然性。如果將作為心理內容的數學公理及邏輯命題都建基於心理活動之上的話，邏輯規律跟心理規律一樣只有經驗的概然性而沒有普遍必然性。但是邏輯學作為一門形式的科學，是一切科學的基礎，它的規律一定不可以建基於經驗之上，而是要在超驗的、絕對必然的內在明證性上建立起來的。那麼一切科學的基礎應該建立在那裏呢？胡塞爾認為不是外在的物質，亦不是人的心理活動，而是人的意識，他認為只能從意識結構中才可以獲得本質

### c·解決認知主體與客體截然二分的困局

在日常的觀念中，我們總是把主體、客體和主體的活動三者分離開來，而意識的意向性結構，正好克服了這種分離。因為意識是由意識主體、意識對象及意識活動本身所組成，三者是不可分割的一個整合體。基本上，胡塞爾是把意識概念從心理學意義轉變為現象學意義，把傳統知識論上所講的「經驗主體」與「經驗客體」的關係變成了現象學意義上所講的「意識」與「意識內容」的關係了。這樣就把意識主體、意識活動與意識對象統一於意識之中。

### d·為意向性理論奠立基礎

胡塞爾在《邏輯研究》中對意識所作的意向性分析十分深入、細緻，他直接處理的意向性問題十分繁多，其他與意向性理論有關的問題亦處理了不少。可以說，胡塞爾在《邏輯研究》中提出的意向性理論，為他日後在其他著作中再發展意向性理論奠定了堅實的基礎。

## 2·胡塞爾在《邏輯研究》中有關意向性理論的局限

### a·獨立於意識之外的客觀事物，如何保證其存在的客觀性

胡塞爾說意識總是指向某物的意識，離開了指向的對象就沒有所謂的意識存在。而當我們的意識指向事物的時候，意識就能夠使客體顯現出來。可以說，意識是有一種構

作對象的能力，使外物能在主體意識的構作下進入我們的意識世界，並形成認識。不過，這裏有一個問題，就是每一個主體存在的意識都有構作對象的能力，那麼客觀存在世界究竟有沒有客觀性，如果有客觀性的話，它又憑甚麼作為保證呢？這個有關存在世界的客觀性問題，胡塞爾並沒有在《邏輯研究》作加以處理。另外，如果大家都有構作對象的能力的話，最後會變成我構作我的意向世界，你構作你的意向世界，這樣最後會有淪入唯我論的危險。

#### b · 未有將意識放於時間框架內分析

胡塞爾在《邏輯研究》對意識的分析只集中在當中對之作意向性的分析，但是正如胡塞爾自己所說：意識活動或意識經驗是一條不斷的流，意識是落入時間框架之中的，所以絕對不能獨立於過去與未來而只作當下的分析，這亦是胡塞爾有所不足的地方。

#### c · 專門術語太多，造成研讀上的困難

胡塞爾在《邏輯研究》中提出了很多專門的術語，使我們讀起來有點煩瑣的感覺。除此之外，同一個概念，胡塞爾往往用不同的名稱去表達，增加了研讀的障礙。例如：「表述」與「表達」同義；「質料」與「含義」、「意義」同義；「立義」與「意指」、「意義給予」及「質料給予」同義；「意指」與「給予意義」、「賦予質料」同義。

同一概念的不同表述，從好的方面說是處理問題十分細緻；如果從壞的方面說是在概念使用上欠統一性。

胡塞爾在其奠基性作品——《邏輯研究》中對「意識」的結構及其本質作出深入而細緻的意向性分析。他不但批判了當時流行的兩大思潮的偏失，更加以「意識」來為一切知識奠定了堅實的客觀根據，亦解決了西方哲學上認知主體與客體截然二分的困局。雖然胡塞爾的意向性理論仍存在不少局限，但是作為一本奠基性作品，已為他自己日後對意向性理論的進一步發展打下基礎，亦為日後的現象學發展奠定理論基礎。所以，胡塞爾的在西方現代哲學史上的地位是崇高的，因為他不竟是一個理論的開拓者及奠基者。

註釋：

- 
- [1] 詳見胡塞爾《邏輯研究》第1卷，第七章。
- [2] 《邏輯研究》，第2卷，第1部分，頁361。
- [3] 胡塞爾說：「很明顯，第二個『意識』概念是『更原初的』概念，並且是一個『自在更早的』概念。」《邏輯研究》，第2卷，第1部分，頁367。
- [4] 《邏輯研究》，第2卷，第1部分，頁367。
- [5] 《邏輯研究》，第2卷，第1部分，頁366。
- [6] 詳見《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁31-32。
- [7] 《邏輯研究》，第2卷，第1部分，頁44。
- [8] 《邏輯研究》，第2卷，第1部分，頁46-47。
- [9] 詳見《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁45。
- [10] 詳見《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁45。
- [11] 胡塞爾在原書的註中說：「單束、單項或單環節與後面的多束、多項、多環節均指向（目光）、意識方式的單一與雜多，或者說，行為的簡單與綜合。」《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁498。
- [12] 胡塞爾說：「那些與此命題的第1部分有關的例證提供了感知、回憶或期待、臆構等等單項的（單束的）行為。這便是「單純」表象。」《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁485。
- [13] 胡塞爾說：「一個判斷至少要以一個表象為基礎，正如每一個完全被說出的陳述至少會含有一個「名稱」一樣。……那麼我們甚至必須將兩個表象，或者說，兩個名稱設定為最少的數量。但最大的數量則是無限的，在唯一的一個判斷中可能存在著任意多的表象。」



《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁485。

[1 4] 胡塞爾將客體化分為類：第一類為稱謂性的客體化行為（稱謂行為），如說「白雲」，第二類為論題性的客體化行為（陳述行為），如說「雲是白色的」。

[1 5] 胡塞爾說：「在這個本質中建立著一個觀念規律的關係，這個關係就是：這樣一個（質性）特徵沒有補充的質料就不可能存在；只有帶著這個質料，那種與對象的關係才能進入到完整的意向本質之中並因此而進入到具體的意向體驗本身之中。」《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁455。

[1 6] 《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁424-425。

[1 7] 《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁427。

[1 8] 胡塞爾說：「質性只是確定了，那個以特定方式「被表象出來的東西」是否作為被期望之物、被提問之物、

被判斷之物、被設定之物等等而意向地當下。」《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁423。

[1 9] 《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁420。

[2 0] 《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁420。

[2 1] 《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁508。

[2 2] 胡塞爾說：「充盈表明自己是一個直觀行為所具有的相對於質性和質料而言新的、以補充的方式特別從屬

於質料的因素。」《邏輯研究》第2卷，第2部分，頁67。

[2 3] 胡塞爾說：「每一個具體完整的客體化行為都具有三個組元：質性、質料和代現性內容。這個內容或是純

粹作為符號性的被代現者起作用，或是純粹作為直觀性的被代現者起作用，或是同時作為這兩者起作用，

隨這個內容所起的作用不同，行為或是一個純粹符號性的行為，或是一個純粹直觀性的行為或是一個混合

性的行為。」《邏輯研究》第2卷，第2部分，頁85。

[2 4] 胡塞爾說：「它的一切都是充盈；它的對象每一個部分、每一個面、每一個規定性都直觀地被展示，都不僅僅是間接地一同被意指。不僅所有被展示的東西都已被意指（這是一個分析命題）；而且所有被意指的東西都得到了展示。」《邏輯研究》第2卷，第2部分，頁77。

[2 5] 胡塞爾說：「在所有那些帶有意向與充實之差異的行為的較為寬泛領域中，與充實相毗鄰的是失實，它構成一個排斥著充實的對立。．．．直觀並不附和含義意向，它與含義意向相爭執。．．．失實行為的對象顯現為與意向行為的對象不是一同一個，而是另一個。」《邏輯研究》第2卷，第2部分，頁41。

[2 6] 在胡塞爾的現象學中，「立義」是與「意指」、「意義給予」及「質料給予」同義的。

[2 7] 胡塞爾說：「換言之，只要表述在現時的指稱中與被給予的對象發生關係，對象就會作為在某些行為中「被

給予的對象」構造起自身，並且，對象在這樣一些行為中是以同一個方式——只要表述確實是在使自己符合直觀被給予之物——被給予，就是說，這個對象也是以這種方式被含義所意指。」《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁48。

[2 8] 詳見《邏輯研究》第2卷，第2部分，頁89。

[2 9] 金山及圓的四方形是胡塞爾所舉的例子，文見《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁51。

[3 0] 胡塞爾再將直觀的立義形式分為感知性與想像性兩類。

[3 1] 詳見《邏輯研究》第2卷，第1部分，頁507。

[3 2] 見《邏輯研究》第2卷，第2部分，頁140。

[3 3] 胡塞爾有關「反思」的講法，是參考劉放桐等編著的《新編現代西方哲學》，頁310-311。

#### 研究資料及參考書目

##### 一．原始資料：

1．胡塞爾著、倪梁康譯《邏輯研究》第二卷第一部分 時報文化出版企業股份有限公司，1999年12月20日版。

2．胡塞爾著、倪梁康譯《邏輯研究》第二卷第二部分 時報文化出版企業股份有限公司，1999年12月20日版。

##### 二．參考資料：

1．羅伯·索羅科斯基著、李維倫譯《現象學十四講》，心靈工坊文化事業股份有限公司2004年3月版。

2．德穆·莫倫著、蔡錚雲譯《現象學導論》，桂冠圖書股份有限公司2005年3月版。

3．張燦輝著《海德格與胡塞爾現象學》，東大圖書公司1996年4月版。

4．倪梁康著《現象學及其效應——胡塞爾與當代德國哲學》，北京三聯出版 1994年10月版。

5．倪梁康著《現象學的始基》，廣東人民出版社 2004年10月版。

6．倪梁康編《中國現象學與哲學評論第一輯——現象學的基本問題》，上海譯文出版社 1995年9月版。

7．張汝倫著《現代西方哲學十五講》，北京大學出版社 2003年3月1版2刷。

8．劉放桐等編著《新編現代西方哲學》，人民出版社 2003年4月1版3刷。

9．J.N.Mohanty, "The Concept of Intentionality", St. Louis: W. H. Green, 1971.

- 10· Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach “An Introduction to Husserlian Phenomenology”, Northwestern University Press, 1993.
- 11· Hubert L. Dreyfus, Editor, “Husserl Intentionality and Cognitive Science”, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London 1982.
- 12· Bina Gupta, Editor, “Explorations in Philosophy: Essays by J.N. Mohanty” Oxford University Press. 2002.

三·工具書

- 1· 倪梁康著《胡塞爾現象學概念通釋》，三聯書店 1999年12月版。
- 2· 于鵬彬等編輯《哲學小辭典》，上海辭書出版社 2003年6月版。
- 3· 彼德·A·安傑利斯著、段德智等譯《哲學辭典》，台北貓頭鷹出版 1999年版。

## 科學與哲學

# 為什麼必須開拓潛意識領域(二之二)

撰文：姚大同

當然，產生這種潛意識啟示知識的原因——例如拿中國的自然啟示而言，是有著不同於西方國家、或以色列的地理環境和歷史的心理意識，甚至成書的作者身份也與他們是不相同的。拿中國的自然啟示的創始人——孔子而言，他領悟到了自然界的這些奧秘，並又努力地把它反射于人的心理。在當時他就清楚地意識到要做到這些，必需首先與自然造化交朋友，並且深刻地認識這種造化。因為神靈的工作不借助象人那樣的思索和欲望；而是要反映出不可窮盡的大自然以無為心，以靜為本的自然本性；當他工作以後，同時又無償地賞賜給了人和各種生命的陽光、雨露和食物等；真是大而化之，不留痕跡。這正象《周易》系辭上傳所說：“《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能同天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。”（譯文為：《周易》本身不假思索、自然無為、寂然不動，根據陰陽交感相動的原理就能貫通於天下一切。如果不是天下最奇妙的神靈的道理，又怎麼能夠如此呢？《周易》是聖人用來究極深奧的事理，研判事機的微妙的書。只有究極深奧的事理，才能貫通天下人的心志，只有研判微妙的事機，才能成就天下的事務；只有與神靈貫通，才能不必急速而萬事速成，無須行旅而目的自至。）

在中國古老的文化哲學有著非常獨特的思維成果，這尤其反映於能夠回歸大自然的，不斷整合和統一的思維方式。關於產生這樣的成果，在《漢宋易學解讀》就講到漢朝《乾坤鑿度》（華夏出版社出版，余敦康著，2006年7月，53頁）說：“太易始著，太極成，太極成，乾坤行。”鄭玄注：“太易無也，太極有也。太易從無入有，聖人知太易有理未形，故曰太易。”所謂“太易有理未形”，是說早在漠然無氣的太易階段，就存在著一種有序之理，只是含而未露，沒有清晰地呈現出來而已。“太易從無入有”，演化成為氣形質具而未離的渾然，就是太極。到了太極階段，乾坤就開始運行了。就這個意義講，未有天地以前也是存在著一種有序之理，它由微而著，由隱而顯，與宇宙的自然演化過程同步。

在中國的魏晉玄學中，素有崇尚“貴無論”之說。王弼說：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，有乎無名。無形無名者，萬物之宗也。”（《魏晉玄學史》，余敦康著，北京大學出版社，2004年12月，127頁）既然自然存在是“以無為本”；這個“無”當然不是指非存在，這顯然包括了我們今天還沒有認識到的、不可支配的實有。王弼說“道者何？無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象”（177頁，同上）。他認為無限的自然世界是以對有限部分的超越為前提的；把它固定于某

種名言概念上，便失去了其超越的本質，而成為有限部分了。因為是“無”的道才無處不在；它一方面通過了有一——或有限存在的因緣關係認識和把握“無”的道；另一方面，如果只是追隨於某些知識或教義，這只能舍本取末。他認為本體是無指無形無象，這是道之母也。因此聖人之言總有未盡之處，學習和瞭解經典只是為了尋找和確立“象外之意”；這裏把任何言詞表達只是看作“象”，人的行為與外在本體精神的吻合才被看作“意”，才是真正的目的。王弼的這些本體論的思維模式，則是無可置疑地在中國哲學史上構成了一個承先啟後的重要環節。為什麼中國學者歷來重視神聖觀念的應驗性，很少強調所謂神聖話語不可篡改和褻瀆呢？在此書中又講到中國幾乎到了老子時期，人格化神的含義已經被完全剔除了，追求自己獨立的理論形態。所以歷來的中國人把天道看得高於人道；是人的理性所不可及的，又是人道所必須嚴格遵循的意志。故天道的整體似無而實有，既抽象又具體；雖然它不是可以感知的人格神，但卻是支配天地

人的一種不可違背的規律。

在這樣的神學思想的基礎上產生的自然啟示，更為強調了大自然陰陽五行的迴圈變化與人的生活、生理和心理方面的聯繫，並為此作出了更多的周密觀察和研究。在《周易》中講到“一陰一陽之謂道”；即一陰一陽的相反相生的自然氣候迴圈叫做“天道”。而我們人類的事情，包括我們潛意識的奧秘無疑就是這種陰陽感應的產物。又認為：“陰陽不測之謂神”；即神靈的工作總是超越著我們的理性思維，僅僅通過人的智慧是不可能真正認識到這種奧秘，只有憑藉我們心靈的虔誠才能不斷地接近它。在中國的“天人合一”的範疇中，首推“天道”——體現於外在的春夏秋冬的氣候迴圈變化——這也體現於一種“氣”在不斷地陰陽更迭；神靈工作也就體現於這種不斷氣化的工作。中國人用五行的象徵言詞描繪它、接近它；這涉及到了自然世界萬事萬物的現象和規律，並且又反饋于世人的事情和行為特性的揭示。因此，中國古人描繪的人類社會發生的事件以及興衰的原因，都與天體宇宙行星的運行等有著密不可分的關係——這也是

一種看不見、摸不到的“氣”對人起著作用。大自然的事物雖然都是各具形態，各行其是。這包括了人世間的事情，也包含著我們的情緒有關抑揚頓挫，悲歡離合的表達，其事態的變化也是錯綜複雜，五花八門，千變萬化，難尋難測……可是，孔子把這一切存在和變化都歸結到一種產生它們唯一的自然源泉，並且從表像的事件和意識的背後看到一種看不見、摸不到的神秘能力的參與，企圖用中國傳統的陰陽五行的先驗理論等揭示出這種奧秘，從而貫通天下人的心志。這是中國人特有的思維形式。這首先被反映於中國的天文學、地理學、醫學等，最終又被體現於近代所用的術數知識裏。即使比較了世界上其他的啟示和這方面的知識之後，你仍然會感受到中國人在這方面的獨特思維形式和魅力，以及顯示出它更為博大精深的理論成就方面。

還有，歷來的一些中國著名的術數家認為：術數應該隨著時代而發展。當然這並不否認我們應該重視前賢的研究成果，並且作為我們的理論基礎。他們認為作為術數追溯的根基不能說不深邃，甚至延伸於彼岸世界。不過術數應該隨著時代而發展，決不能把它看成是某種教條和迷信，也不應該把某一前賢的話作為金科玉律。學自先師的東西，也可能隨著今日商業社會的發展而脫離了時代的現實。在現在情況下，應該由基本概念出發，不斷地重視社會的實際驗證；術數知識也隨著時代需要而不斷地增補和修改。所以中國的神學理論似乎從來就沒有那種堅持一成不變的死板教條，相反更重視不斷吸收和融合社會各種現實狀況的能力，也適應著新的社會問題，並且產生和增補著它的新養料。一些中國術數書也常說到：中國人心中的神比起西方社會似乎更接近於現實生活，也有著更為牢固的心理基礎。

這裏還必須指出：在過去，甚至到了今天在一些西方傳教士等人的眼裏，聖經中的摩西與孔子似乎就是完全正反兩方面的不同人物。摩西曾帶領以色列人走出埃及，他就是一個實際上的宗教領袖。而孔子當時是一個世俗的人物，只是類似今天的一個貧窮的教師；而且在他們眼裏他似乎還是一個專門搞“邪靈”、“邪術”的人。前幾年，有一個人對我還曾一

口咬定：上帝的旨意是決不可能通過象誠命中嚴厲禁止的算命等方式體現出來。當然今天也有越來越多的西方人認為：儒家啟示與基督教實際上仍然是殊途同歸。

我認為上述的一切現象必須要從產生啟示的古代不同自然環境和歷史風貌去分析，否則都是片面的。從歷史的地理環境得知：以色列有著廣大的沙漠地，古代在那裏無疑適應著飄泊不定的放牧生活。現代學者也指出：這些沙漠地往往與古代宗教的誕生有著不解之緣。顯然摩西當時的禁令背後還聯繫著當地的自然環境等因素。並且還更主要的是告誡人們：接近真理和上帝主要是依靠人的敬畏心和忠心，決不是靠智慧和巫術等。就拿中國術數知識的產生過程來說，也需要一個極其漫長的成長道路。如果摩西在當時情況下對此不加以禁止的話，這只能導致了邪術盛行，蠱惑人心，招搖撞騙；並且還會嚴重地幹擾耶和華在當時準備賞賜給以色列人的特殊啟示。

中國歷來是一個農業大國，那裏適應著種植的生活。這也是與大自然的氣候規律息息相關。就拿中國的天文學和術數知識裏運用的太陽運轉的二十四個節氣來說，對於中國的極大部分地區也都是適用的。同時中國學者們還指出：中國古代的家族或宗族的習慣勢力往往表現得異常強大；在這種情況下可能都在一定程度上壓抑了歷史宗教團體的誕生和壯大。

在當時猶太人的宗教團體的周圍都有外邦人的王統治著。摩西等人始終不為這些世俗的榮譽、地位所誘惑；而是甘當耶和華的忠實僕人，盡忠於耶和華，盡忠於以色列民。這正象聖經所說：“耶和華說：‘你們且聽我的話：你們中間若有先知，我——耶和華必在異象中向他顯現，在夢中與他說話。我的僕人摩西不是這樣；他是在我全家盡忠的。我要與他面對面說話，乃是明說，不用謎語，並且他必見我的形象。’”照聖經的這些話看，這是一種何等的親密關係。

西方基督教的精神深受摩西等先知的感染；就是在近代一些西方的偉人和領袖們身上也能常常見到這種精神的體現，從而更顯示出了他們民主制的優越性

方面。相比之下，中國社會在這方面就較為遜色。

孔子說過：“不知生，焉知死。”即我們對於活在世上的事情知道得還甚少，如何去談論死後天上的事情呢。故孔子很少談論後世或前世，也很少談論神鬼。孔子還說過他只要三個月不做官就感到不過癮了。確實這是一種世俗的形象，似乎也掩蓋了他在背後的實際過程裏與神靈產生的那種親密關係。當然拿這些世俗表像而言，其實都有著當時極為深刻的自然原因和社會背景；這不能僅僅輕易地歸罪於某一個人。

在《周易》的《系辭》說：“天尊地卑，乾坤定位。卑高以陳，貴賤位矣。”故在歷來的中國社會中提倡“陽唱而陰和，男行而女隨”。這是以君、父、夫為主，臣、子、婦為從。一方面，這樣的等級秩序也希望二者協同配合，團結一致；另一方面，作為等級尊卑的政治關係在當時也是不能隨意顛倒的。

應該承認孔子的這些思想還是主要從自然和社會的表面現象中闡述的，這些地方也是他較為薄弱的環節之一。基督教的原罪思想捨棄了這些，主要是從人的本性方面加以批判；揭示出世人更為深刻的心理缺陷。誠然人既管理和治理著大自然的萬物，他有著上帝的形象和樣式。另一方面拿人的思維形式、情感生活、或性愛生活而言，仍然具有著血氣動物般的狹隘的排他性；這與上帝的形象是悖逆的。因此，人就被趕出了先前的伊甸園。從這個意義上講人都是有罪的。這樣人既有著上帝的形象和樣式，有著維護自己在世上神聖使命的權利；這裏有著不可侵犯的尊嚴方面。另一方面，人的肉體都是軟弱的，都會伏在世上情欲的虛空之中；因而都需要接受社會民主的批評監督。當然，中國的儒家還提倡：“己所不欲，勿施於人”；這是由自己的自然之性與他人之性相通的認知方式。還主張：“聖人法天”等。這些倫理原則實際上也屏除了等級尊卑的表像，與基督教仍有相通之處。

可以說孔子當時的注意力確實不是在創立宗教的學說方面，追隨於一些所謂“出世的”思想；僅僅顯示出似乎是終極關懷的言詞方面。拿當時而言，孔子確實非常敬仰老子和其超凡脫俗的風度，並且又深

受這些帶有出色的宗教意識的感染。另一方面，他又總是有意識地與老子思想保持著距離，獨闢蹊徑；創造出了對於後世更具有深遠意義的學說思想。

那麼孔子真正關心和追求的是什麼？或者說他當時憂慮的是什麼問題呢？可以說在這方面孔子的獨特思維永遠都有超越國境，超越世紀的意義，也可以說我們知道的世上任何的偉人或先知都不可能隨意地取代他。並且充分顯示出了中國聖人先天下人憂之憂，後天下人樂之樂的精神。

在《周易·系辭上傳》就講到這問題：“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。”（譯文為：一陰一陽的相反相生的矛盾變化叫做神的“道”。繼承天的這一法則的是“善”，蔚成這一法則的是“性”。仁者看到天道法則說是“仁”，智者看到天道法則說是“智”，尋常百姓在日常生活中經常運用此道卻毫不知曉，所以君子之道的全部意義就很少有人知道。天道以仁愛的面貌出現，使其恩澤普施於天下萬物，隱藏於日常生活中而不被覺察，鼓動化育萬物卻沒有聖人教化萬物所存的憂慮。可見天的盛大德行和弘大功業是至善至美了。

看來孔子當時擔憂的問題就是如何深刻地認識大自然的這種造化，並且教化人；喚醒人的受造意識，與身外的本體精神相吻合。雖然天道以陰陽迴圈的變化方式使我們從中源源不斷地獲得益處；在日常生活中普通百姓都能無償地享受到，卻不能真正認識到這一真理的源泉，以及與自己日常生活經驗的親密關係。孔子的功績就在於，從平凡的經驗生活素材裏，闡發出背後隱藏的這一位奇妙莫名者的作為和能力，從而達到“天人合一”的和諧境地。這對於中國過去社會沒有一種宗教意識直接統一思想的國度裏，讓人們從自然啟示中認識或看到“天道”；因而依靠這樣的神聖觀念維持國家的倫理道德，無疑是具有著至關重要的意義。就是針對今天世俗化的洪流，它對於促進異化意識返樸歸真，又聯繫和充當其他啟示的仲

介；從而喚醒人的受造意識方面，也有著不可估量和不可取代的重要意義。

既然他認為人的生存和延續，與外在陰陽迴圈的“氣”有著須臾不可分離的關係。所以中國人關心的神學不是神的“話語”，而是神的工作——一年四季，以及晝夜不停的有序變化；他通過了陽光、雨露、風雪、冷暖等工作，源源不斷地提供給了我們光和能，使我們每個人都能無償地利用和享受，並且從這一氣化的資訊變化過程中獲得益處。如果沒有一個首先適應我們生活和被我們利用的工作環境，那麼今天一切利潤和功利的觀念都只能成為空談。確實，孔子提倡的自然啟示在世界上也是非常獨特的。這些思想不但反映到了中國的自然學科的領域，也與人們的心理和社會的經驗事件聯繫了起來；術數知識就是建立在這一根基上。

《周易》《系辭》說：“河出圖，洛出書，聖人則之。”（譯文為：黃河出現龍圖，洛水出現龜書，聖人取法創制了八卦。）這其實是中國文字中最早、也是最有神奇色彩的古代傳說；並且始終聯結著中國以後易圖的延續和變革。可以說自從孔子整理和編輯易經之後，就注入了他的哲學思想與原來宗教巫術的形式奇妙地結合起來；形成了一種特殊的啟示知識。幾乎中國以後所有的偉大思想家們都在這方面進行過探索和研究，樂此不疲，持之以恆，因而有著特殊的不解之緣，碩果累累。這是最初的，也是最終的；中華文明的精華也始終伴隨著它。如果否定了它，中國的文明幾乎就不復存在。這樣的現象就是在當今世界上也是獨一無二的；因為其他的文明古國據說幾乎都發生過中斷和變遷。我想這樣綿延不斷的文化奇跡，如果沒有神靈的垂青也是不可能的。

另一方面，如果與世界上其他的傳統啟示相比較；那麼中國的自然啟示不但與其他的啟示有著殊途同歸的方面；而且更是顯示出了特殊的、與眾不同的這方面智慧結晶的顯示。因為它是通過了啟示知識重新構造出意識材料的事件，追溯被啟示者，與他潛意識的經驗素材發生共鳴；從而喚醒人的受造意識，認識“天道”，或達到“天人合一”的境界。就是從這

些介紹也能領悟到，由於它表面上是通過特殊知識的形式，而不是代表至高者的身份傳達旨意；因而有著更為艱難曲折方面的歷程。拿孔子而言，據說是成長於邪說橫行的“無道”時代。而他生前，不但自己政治改革的理想始終得不到重視而無法實現，而且一生也顛沛流離，不如人意。不過他對真理始終有著“不入虎穴，焉得虎子”的精神。在《論語》中他曾說：“朝聞道，夕死可矣”。即講他早晨聽到真理，晚上死去也不遺憾。這真是石破天驚的豪語。《論語》中還講到他的學生子路遇見一個老人，問他是否看見過我的老師孔子嗎？殊不知老人蔑視孔子，稱他“四體不勤，五穀不分”。當後來子路把他與老人的交往都告訴了孔子之後，孔子認為此老人說不定還是個隱士，因而還想去會見請教他……這老人的話顯然是錯誤的。不過這件事也可以看出孔子是多麼謙虛謹慎，虛懷若穀。他深知他的使命任重而道遠；這不僅需要超越尋常的睿智，更需要有對“天道”或真理持之以恆，堅韌不拔，不屈不撓的追求精神。正是這樣的精神追求才創造了中華文明的奇跡，看到了他在開拓潛意識領域方面獨樹一幟，難得可貴的風格。

耶穌曾經說過：凡是我們正當的要求，那怕是再艱難的重擔而不能擔當的事，都可以向神訴求。即使象駱駝要穿過針眼的事；在人看來是不可能的，在上帝那裏凡事都能。看待傳統文化也是如此，這裏不僅有古人智慧的結晶，更有著他們追求“天道”，追求真理的一種精神體現。這正是我們現代人所缺乏的。所以在我們今天看來僅僅依靠智慧是不可能得到的東西；但是古人依靠他們的精神，卻能水滴石穿，感動神靈，成為可能的東西。

耶穌曾經對他的門徒說過：我實在告訴你們，你們若不回轉，變成小孩子的樣式，斷不得進天國。所以自己謙卑象小孩子的，他在天國裏就是最大的。

要進天國，耶穌並沒有要求門徒僅僅讀聖經，或牢記他說過的話語；他認為這一切都不重要，而是要

他們首先有嬰孩般的敬畏心、謙卑心。我們看到當時的一些文士和法利賽人口是心非，假冒為善，口裏接近神，心裏卻遠離神；他們表面也在虔誠地遵守著聖經的誡命，實際上卻反對著宗教中最为基本的精神。所以耶穌認為學習文字組成的話語並不重要，只有學習嬰孩的精神才是更重要的。

我認為這裏的小孩子不僅僅直接指我們的嬰孩階段；更是指人類的知識系統處於那種嬰孩般的，智慧的情竇初開的階段與上帝或“天國”的親密關係，從而去真正追求古人的那種可貴的精神。

例如拿我自己來說，年輕時、特別在高中的階段認為自己接受數理化的能力好於一般人。那時後我認為術數知識即使再有道理也不要聽；因為它在現代社會的檔子低，沒出息等。後來人生的曲折經歷才迫使我改變了原來的看法。現代的基督教知識往往只是強調了嬰孩階段對於父母的愛心、忠心、敬畏之心和熱心；這些確實在天國裏是重要的。然而，我們對於宇宙奧秘、真理追求也不是那時沒有類似的童心和好奇心；隨著科技的發展，這常常只不過是曇花一現而已。

所以與孔子相比，聖經裏描寫的摩西像是被抱在上帝的懷裏；似乎有著特別的親密關係。孔子就不是如此，上帝沒有與他直接說話，似乎不理睬他；因為他沒有直接地追求宗教的啟示。不過另一方面，孔子仍然象嬰孩那樣緊跟在“天道”或神靈的背後，一刻不停地追求；因為他認識到前面的一位元就是養我、愛我的神或神靈呢！他是決不會丟棄我的！就是憑著這樣的追求精神始終與神靈有著那種寸步不離的、特殊的親密關係。這常常只是閱讀文字，不看重精神的人所沒有看見的。

(全文完)

## ● 關於本會

本會宗旨：本會致力弘揚中西人文哲學，一方面推廣基本的哲學知識，一方面促進深入的哲學研究，普及與專業並重。

會員義務：凡本地會員須交會費，以及認同本會宗旨與支持本會活動。

會員權利：將收到每期《人文》，並可優先參與本會舉辦之研討會、講座、讀書組及其他活動，以及以優惠價格購買本會出版的書籍與其他刊物。

本年度（2006 至 2007）本會幹事名單如下：

會長：方世豪

外務副會長：郭其才            內務副會長：葉達良

文書：呂永基    財政：陳美真    康樂：岑朗天

公關：王考成、關建文            海外義工：梁孝慈

海外聯絡：陳成斌(美國)、余國斌(加拿大)

學術：韋漢傑、溫帶維、趙子明    出版：譚寶珍

網頁統籌：劉桂標、陳成斌、英冠球

網頁管理：黃鳳儀

人文月刊編委會：

總編輯：方世豪。

執行編輯：郭其才、呂永基、韋漢傑

委員：英冠球、劉桂標、譚寶珍、溫帶維、  
岑朗天

## ● 《人文》稿約

一、本刊以發揚人文哲學為主，亦關心人類文化的其他領域；故中西哲學論文以外，舉凡中西文學、史學、藝術等論述，均屬本刊歡迎之文稿。

二、本刊園地公開：短文一、二千字左右，長文以不超過一萬二千字為限；但有篇幅不符而內容適合者，亦可於本會網頁上刊登。

三、本刊有刪改來稿的權利，不願者請註明，但文責自負。

四、譯稿請附原文及其出處。

五、本刊編輯、撰稿等均屬義務性質，故來稿刊登後，唯奉贈本刊當期乙份。

六、來稿的版權歸本刊所有，若作者需要以其它方式再行出版，請註明曾刊載於本刊。

七、來稿請寄：旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室香港人文哲學會收；或電郵：phil@hkshp.org。

## ● 《人文》稿件規格建議

為方便本刊編輯、有利讀者閱讀及符合學術要求，我們建議來稿依循以下的規格：

1. 文稿請存成電腦檔案（\*.txt 或\*.doc）以電郵寄交。
2. 標點符號方面，引號用「」，引號中的引號用『』，書名用《》，篇章名用〈〉，注釋請用尾註方式及以阿拉伯數字（1， 2， 3……）編號。若用電腦存檔者，則中式符號請全部用全型符號。

3. 文稿應有部分：

所有稿件—— 論述題目、作者姓名（可用筆名）、通訊地址、電郵位址及電話。

哲學論文—— 除上述各項外，請附真實姓名、學銜或（及）職銜、內文註釋；如附論文摘要及關鍵詞則更佳。

香港人文哲學會  
會員申請表

相片

姓名：〔中文〕\_\_\_\_\_ 先生/女士

〔英文〕\_\_\_\_\_

身份證號碼：\_\_\_\_\_ (\_\_\_\_)

通訊地址：\_\_\_\_\_

聯絡電話：\_\_\_\_\_

傳真：\_\_\_\_\_

電郵：\_\_\_\_\_

職業：\_\_\_\_\_ 教育程度：\_\_\_\_\_

填表日期：

本會賬號：匯豐銀行(177-9-028719)

將會費港幣 120 元正(香港以外會員港幣 200 元正)以畫線支票〔抬頭「香港人文哲學會」〕或入賬收條連同表格寄回旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室香港人文哲學會收。

# 華夏人文學課程

2007 年春季(3/2007~7/2007)

## 本科時間表

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	
地點/ 平日課節	華夏	人文	人文	人文/華夏	※	華夏	地點/ 週六課節
1 6:40-8:10 pm	吳明 當代新儒家哲學	韋漢傑 理性主義 導論  韋漢傑 康德《純粹 理性批判》 導讀	黎耀祖 印中佛學 通析	劉桂標 哲學概論 (人文哲 學會)  劉桂標 哲學與現 代問題 (人文哲 學會)	※	/	/
2 8:30-10:0 0pm	/	何曼盈 佛家哲理 通析	岑朗天 莊子講讀	方世豪 宋明理學 (華夏書 院)	※	譚寶珍 思考方法 與謬誤	7:30-9:00 pm

星期一至五上課時間：1-6:40~8:10pm 2-8:30~10:00pm

星期六上課時間：7:30~9:00pm

## 研究課時間表

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	
地點/ 平日課節	華夏	/	/	人文	※	華夏	地點/ 週六課節
8:10-10:2 5pm	方世豪 唐君毅 《中國文 化之精神 價值》研 究	/	/	劉桂標 唐君毅 《中國哲 學原論· 原教篇》 研究	※	劉桂標 牟宗三佛 道論著研 究	一 2:30-4:45 pm
/	/	/	/	/	※	英冠球 從舍勒哲 學看倫理 學的基本 問題	二 5:00-7:15 pm

星期一至五上課時間：8:10pm~10:25pm

星期六上課時間：一-2:30-4:45pm 二-5:00-7:15pm

※案：星期五為舉行中西哲學研討月會及其他文化學術活動的日子，不設任何課程。

### 上課地點

華夏書院：旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室

香港人文哲學會：旺角煙廠街 9 號興發商業大廈 1806 室