

《國立政治大學哲學學報》 第二十五期 (2011 年 1 月) 頁 47-68

©國立政治大學哲學系

轉化現象學與跨文化哲學思考

宋灝

國立中山大學哲學研究所

地址：80424 高雄市鼓山區蓮海路 70 號

E-mail: sounhao@faculty.nsysu.edu.tw

摘要

基於人的經驗，哲學既致力於詮釋各種「意義現象」，亦進行理性的批判思考，因此任何哲學思考都處於一定的歷史、語文及社會背景、哲學論述所展開的，也就是某種「文化意義」。在這種前提之下，本文所關切的，是台灣哲學情境及當代跨文化哲學的方法論問題，討論現象學如何可能轉變為跨文化哲學思考的途徑。本文提議依據廣義的「發生現象學」觀點，同時藉著詮釋學的方法，追求一種轉化性跨文化的描述、思維模式，並且介紹「轉化現象學」(transformative Phänomeno-logie)。藉由這些省思，不僅可以讓現象學哲思符應當代情境，亦可以將文化上的差異性及歷史發展納入現象學的考量，探討歐洲以外之中文哲學的傳承與當代歐陸思想可能發生的互動。

關鍵詞：現象學、轉化現象學、跨文化哲學

投稿日期：2010.01.28；接受刊登日期：2010.08.10

責任校對：劉澤佳、連品婷

轉化現象學與跨文化哲學思考

壹、前言

凡不侷限於哲學學問、學術研究的努力，並且意圖進行靈活的思考，皆必須憑藉生活經驗，致力於詮釋諸種「意義現象」(Sinnphänomene)，亦即持續不斷地實現新的「意義建成」(Sinnstiftung)，並進行批判思索。在此前提之下，任何哲學思考都包含著一定的「前理解」(Vorverständnis)，而且其各自所開啓的特殊「意義視域」(Sinnhorizont) 皆關聯到一定的歷史、語文及社會背景。任何個人或群體的哲學論述所主張的觀點，某程度上也就隸屬某種具體的「意義文化」(Sinnkultur) 乃至一定的「生活世界」(Lebenswelt)。

基於此具體出發點，在本篇論文中我同時關切台灣哲學思考的情境，以及當代跨文化哲學的方法論問題，企圖突顯出現象學思維如何可能轉變為跨文化省思的場域。首先，自哲學思考的處境性(Situativität) 問題談起，從跨文化的觀點，為了考量反思活動自身、也考量反思從何種視角(Perspektiven) 來進行反思的這種省思作辯護，接著提出非相對主義的現象學思考，也就是既維持超驗主義，但又懷著開放的自我理解的一種現象描述和還原模式，最後探討「轉化現象學」(transformative Phänomenologie) 的意義和潛力。本文提議，現象學應當將自己所追求的反思活動本身視為超出單純求知的工作，並將思考本身轉化為一種活動，甚至一種「功夫」(Übung)。我們若沿著這樣的線索來設想一種新的現象學哲學，不僅可以將歷史轉移以及源自廣泛文化範圍中的差異性納入到現象學的考量中，甚至得以探索歐洲以外之哲學傳承與當代歐陸思想如何可能發生對哲學具

有啓發性的互動。這樣一來，整個現象學運動便能獲得符應當代情境的新取向。

貳、視角性、跨文化哲學與華語哲學

眾所周知，一般哲學透過經驗所面對之整體對象最終就是「世界」(Welt)，而且世界不僅僅只是認知及思考的對象，初始召喚思維的就是世界。由於先前已有一個世界，意向性的思索活動才可能誕生。如同華登菲 (Bernhard Waldenfels) 所指出，只有當思考者本身所處的世界產生使他「驚奇」的刺激，只有當世界先前業已提出「要求」來推動省思 (Besinnung) 之後，所有的反思活動 (Reflexion) 才有興起的緣由。任何思想都只能關聯到其所「發現」(vorfinden) 的一個超越的世界，¹ 而且也只能事後「回應」(antworten) 業已浮現出的「問題」(Frage)。² 再者，依據海德格著名的一個主張，世界中一切現象皆呈現「他者當前共在」(Mitgegenwart des Anderen)。哲學的思考者根本不是獨自一個對對象進行觀察和回窺的主體，透過世界中的現象，思考者反而從一開始便遭遇他者，並且進而與他者進行來往。由於這些緣故，從一開始有一種「陌異性」(Fremdheit) 貫穿著哲學的思索內部，思維是從一個出於思維自身之外的觀點所引發，而且相對於引起它的起源，思維本身業已「遲矣」。

¹ 參考 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (《觀念》) [Husserliana III/ 1], [§ 1] p. 11/ [§ 27] pp. 56 - 57/ [§ 47] pp. 100 - 101; Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (《存有與時間》), unveränd. Nachdr. der 15. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1986, pp. 63 - 65.

² Bernhard Waldenfels, *Antwortregister* (《回應錄譜》), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, 22 - 23; B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (《專注力的現象學》), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, p. 286.

一旦我們藉著這樣一種使用主義的態度考量反思活動，便不難發覺，甚至本來就致力於脫離任何「陌異」的元素，透過一種純粹理性反省，期望可以由思考自身取得絕對之基礎的超驗哲學，仍然是從一個先有的、被懷疑的、或被假設的「經驗」談起，也就是它涉及一個在思考、意識之外存在的「實在」「Wirklichkeit」或「物自身」。追求嚴格科學性的現象學思考更是如此，而且自稱「經驗主義」的現象學由於每一現象學「描述」及「本質還原」不僅都奠基於一則具體經驗之上，也由於「描述」與「還原」皆是倚靠言語所進行的思考活動，因此原則上任何現象學探討始終牽涉到其原所歸屬的歷史脈絡。甚至現象學哲學也隱含著某特定之哲學史遺產，而且它也只是身處一定地點和時代的「省思」，當思考接觸現象時，它不得不採取一定的眼光，並得講一定的語言。

若不以方法論的角度來看上述考量，而只是簡短地觀察當代現況，也可得出同樣的疑惑。當今有人採取過度樂觀的態度，認為猶如其他科學一樣，學院哲學已經組成了一種「國際社群」，而且認為國際上大小規模天天被舉辦的研討會就代表當代哲學，將之當作唯一算數的抑或至少是最主要的「世界哲學」看待。然而，我們如果詳細檢視，在國際上不同地點露面的這種「世界哲學」，不但面貌差異頗大，甚至呈現相互分離疏遠的「潮流」，而且一旦當代哲學的多元性不再由歐美哲學界霸權所約束，不再類似貿易交流般只說單一一種國家的話，亦即虛假的「國際語言」，「世界哲學」的狀況將會變得愈來愈豐富，多元性更名符其實。有關這個觀察，可以從「世界哲學大會」一百多年來的歷史發展為證。³ 特別值得我們注意的乃是每四年舉辦

³ 參考 Rolf Elberfeld, „Globale Wege der Philosophie im 20. Jahrhundert. Die Weltkongresse für Philosophie 1900 - 2008, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1:2009, pp. 149-169.

一次的「世界哲學大會」，自設立以來一直增加會議的使用語言，而且最近一次會議是在首爾大學舉辦，又有兩種東亞的語言：韓語與華語被接受為國際哲學語言。

當「世界哲學」尚未成功地拋棄哲學思維本來所隸屬的時代、文化、語言等各個歷史因素及限制時，也就是當具體的哲學研究尚未全盤全球化與統一化的時候，實質上學院哲學也就還沒有成功地超出文化隸屬，達成真正普遍性的一種「後設立足點」(Metastandpunkt)與「後設語言」(Metasprache)。尤其是西方哲學界如今不能忽略或遮掩自己的歷史身分，同時也應當肯定歷史、文化上的「陌異」，並且積極尋求「域外」(hétérotopie)，向歐洲文明以外的哲學思維求教，從「他者」(der Andere) 那裡取得只有它才能提供的諸種不同觀點和見解。

在當代歐洲哲學業已發現「域外」的存在和必然性之後，也是歐陸哲學開始懷疑自己的侷限性及未來思想的潛力之時。當歐陸哲學愈來愈注意並關切「文化」問題及「文化間際」(interkulturell) 的情境時，整個歐陸哲學思考的主軸已從標榜普遍主義漸漸遷移到各種其內部實際所備存的「跨文化性」(Transkulturalität)。或許可以將歐洲哲學的跨文化情形回溯至把古希臘哲學拉丁語化的羅馬時代，或是中世紀哲學吸收阿拉伯世界的影響以及文藝復興時期所恢復的古代哲思。可是跨文化情形真正開始滲入並挑戰歐洲哲學在於歐洲逐漸意識到「新世界」，同一時期萊布尼茲在 1697 年寫成的《之那最新情報》(Novissima Sinica) 中注意到「中國哲學」。至赫德 (Johann Gottfried Herder)、洪堡 (Wilhelm von Humboldt) 到尼采的時代，處於歐洲歷史發展內部的，亦即任何歷史文化不可或缺的一種跨文化性，⁴ 已無

⁴ 參考 Rolf Elberfeld, "Durchbruch zum Plural. Der Begriff der ‚Kulturen‘ bei Nietzsche", in: *Nietzsche-Studien*, 38, 2008, pp. 115-142.

法被否認，而且當今跨文化狀況作為歐洲文明之全球化的一種「回音」及「反映」已經貫通歐陸哲學的核心。如同傅柯曾經強調的，當代一種具體的「域外」業已煩擾著歐洲哲學：

「那麼，若有一種未來的哲學，它必定會在歐洲以外誕生，或者它必定會源於歐洲與非歐洲之間的相遇、震盪而誕生。」⁵

總而言之，本文中稱之為跨文化情形所意味的，並不是當今歐陸哲學早已無法避免的「文化間際哲學」，也不指向傅柯引文中所涉及的「向域外跨出」這種步驟。「跨文化性」所指的便是就哲學思考的文化隸屬而言，一種內在的多元性和開放性已落實於當代歐陸哲學本身。簡言之，甚至看似最為純粹、保守及自滿的當代歐陸哲學，也已經由一種「跨文化」的複雜性所支配，也就是說有「跨文化」的一種「縫隙」(Riss) 或「皺褶」(pli) 貫穿其內心，促使它介於不同文化元素之間擺盪不安，而某種程度上每一步都必須以「跨」的方式進行其反思功夫。

不論我們為何從事哲學思考，不論我們主張哪種「主義」，研究上採取何種「進路」或「方法」。當我們進行哲學探討時，站在今日的我們必須承認這個事實：任何哲學問題、哲學觀察與哲學探索都關聯到我們的生活世界以及我們個人對世界既有的「前理解」內部皆隱蘊的「跨文化性」。而且我們經由反思、批判所引導貫穿著我們整個思維的哲學視線，其跨文化情境蘊含的意義已經難以避免。因此，現今某種程度上不得已只能被當作一種跨文化省思的哲學思考不應該

⁵ 參見“Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen” (〈傅柯與禪：待在一座禪寺內〉)，in: *Michel Foucault, Dits et écrits 1954-1988* (《傅柯言與著》). III 1976-1979, éd. par Daniel Defert/ François Ewald, Paris: Gallimard, 1994, (N° 236), pp. 622-623: “Ainsi, si une philosophie de l’avenir existe, elle doit naître en dehors de l’Europe ou bien elle doit naître en conséquence de rencontres et de percussions entre l’Europe et la non-Europe.”

被籠罩在現成的進路和方法之下，首先它應該一再地從近代、現代歐洲哲學的視域踏出，特別是向歐洲以外迄今所累積的思惟傳承及相關思索經驗求教，藉此檢討其如何得以達成慣例以外的思慮心態及思考途徑。再者，若從胡塞爾後期所提出對「生活世界」的反省看來，當初標榜「科學」的現象學一樣得看清其所歸屬的歷史處境，並承認其向跨文化思維擴大、深化的必要。

再者，若從另外一個、其實也更為踏實的角度來看當代哲學思考的現況，我們便不得不留意華語哲學的特質。總稱為華語哲學的意涵所指的，主要是從先秦諸子百家思想迄至現今兩岸三地哲學界用中文所發表的文本，也就是說「華語哲學」這概念涵蓋各式用中文的哲學論述，不管其屬於所謂的中國哲學這脈傳承也好，其所關懷的是在西化的現代條件下承襲此文化遺產也好，或者它就是應用華語討論歐洲哲學抑或英美式的哲學，只要以最簡略的方式稍微描述華語界哲學思考的狀況，便可充分體會它不可能只是一種單純的「中國哲學」或「現代哲學」，華語哲學的各種化身具體展現著「跨文化」的徵兆。

類似於東亞地區整體所謂的現代哲學一般，當代華語哲學及現象學基本上都根植於一個「跨文化的意識」之上，因為 21 世紀初華語界的哲學思考預設隱藏著個體與集體一百多年來持續進展之複雜的思索、教學和寫作功夫。以華語進行哲學研究、思考及書寫的我們，若與西方世界的哲學論述者相對比，不難看出我們從一開始身處一種極為「混淆」的，也就是「跨文化」的生活世界。而且就哲學專業而言，我們多少已經形成了一種獨特的「跨文化」思維及書寫模式。由於白話中文這個語言吸收了諸多異國語言的影響，但同時又與古代文言具有親密的聯繫，亦即基於「哲學」這門學科當今在華語界的確是由中國和西方的思想傳承結合所組成的學術體制，它大體上是同時從兩種思想來源取得啟發和導引，所以華語哲學既不再可能是一種純粹

的「東方思想」，亦不應該被視為直接歸屬歐洲哲學脈絡的思維，被視為僅僅只是講華語的「西方哲學」。

如同其他非歐洲地域的哲學界一般，當代華語哲學界的確具有獨特的身分及罕見的潛力。不論我們用現代華語來研究中國古代哲學也好，還是翻譯、探究、詮釋，甚至延續歐洲和英語界的哲學思維也好，由於我們所身處的，是一個亞洲的生活環境，我們一半以上的教育養成具有似是而非的歐洲傳統，更由於我們所應用的語言是現代白話及現代術語，跨文化的情境也就深入地支配整個當代華語哲學思維。當今華語哲學界最終應該被視為是獨一無二之「跨文化的文化世界」(transkulturelle Kulturwelt)。

任何向「文化間際」情境開放的、甚或立足於歐洲以外的觀點，尤其是華語哲學的整體狀況，皆能讓我們領會兩百年來承襲歐洲傳統的哲學內部處處都已出現涉及「文化」因素的疑惑和反省，更何況就哲學早已開始全球化這個過程而言，當代哲學諸種論述某程度上已經失去先前所堅持的統一性。無論我們目前是從世界上的何處來參與哲學討論，大家的思考必定處於種種繁雜且變動的「生活處境」(Lebenssituation) 及「思維場所」(Denkort)，因此任何一個當代的哲學思考、哲學論述內部都涉及到一定侷限的視角 (Perspektive)。與上一代的情況相比較，如今任何思考的出發點更應當被視為是根植於一種「動態文化場域」(dynamisches Feld der Kultur)。這表示任何的當代哲學思考愈來愈脫離不了文化局面這必然之出發點，而各色文化環境在各種哲學思考的整體上各自會引起不同的回應。透過個人和集體的生活功夫和創作活動，人人持續參與並且展開的獨特生活世界，乃奠基於由不同生活情況、語言體系、言語風俗、意識形態、價值觀以及宗教信仰所組織的實際局勢，而且各個文化場域上的具體情形其實不是常態一致的，各個哲學思考所歸屬的文化局勢正在加速地遷移流變。即便世界上由社會、政治、藝文創作及價值觀等元素所形成的許

多混雜的平面上，日復一日地發生衝突和分歧，而且即使這些或許不是哲學論述應該直接干涉的議題，但哲學省思既然處於跨文化情境中，就整體現象而言當代哲學便應該接受且注重所有與「文化」相關的問題，哲學也就不能於單一理論思考的層面上，避免對各種文化因素展開具體的認知和體會。簡言之，當代哲學不再可以忽視複雜且不穩的各種跨文化情境所帶來的困惑，但卻可以加強關注並利用新的史況所提供的機會。

依據德希達敏銳的觀察，將來哲學思考進展之可能與否，愈來愈取決於其能否「轉換界域」(changer de terrain)，而且關鍵仍然在於「簡直的語言實踐」(la simple pratique de la langue)。⁶ 當代華語哲學所處之歷史情況，由於一百年來說、寫中文的哲學介於文言文及現代白話文間，又介於中國古代文本傳承及來自西方哲學的挑戰、啟發和渲染之中，因而華語哲學諸種論述如今確實都已經無法避免德氏所言的情境，乃「必須同時說幾種語言、產生幾種文章」(il faut parler plusieurs langues et produire plusieurs textes à la fois)。⁷ 近來歷史發展使得當代華語哲學在論述及反思雙方面都充滿轉化經驗及未來潛力，令台灣、香港及中國兩岸三地從事哲學思考者培養出一種既開放亦複雜的新哲學語言。有關此現況，可以翻看任何譯成中文的西方哲學文本，亦可以許多華語期刊上發表的學術論文為證，甚至可以從中國哲學界近年來熱烈討論的「逆向格義」這個議題來認定此事實。稍嫌遺憾的是，迄今為止就華語哲學的自我理解而言，華語哲學界幾乎尚未開始直接反思隱藏在其用語核心中這富有批判思考潛力的珍貴寶藏，亦即「跨文化性」。為了鼓勵這方面的各種思考，接下來要從側面，也就是就現象學方法論探究這一觀點，來切入跨文化思索的潛力問題。

⁶ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (《哲學的邊緣》), Paris: Minuit, 1972, p. 162.

⁷ 同上, p. 163.

參、跨文化視域下的現象學

一旦我們承認使用華語為哲學語言有其優點存在，一旦我們體會到所身處的生活世界以及我們所歸屬的特殊思想傳承與正統歐洲哲學的歷史脈絡上的不同，我們可以更容易關注並確認上文所描述之哲學的處境性、視角性以及跨文化性的關聯和長處所在。這樣一來，我們若選擇現象學為思考態度及方法，也就可以更成功地從我們所依據的歷史、文化、經驗角度，來對種種現象進行描述和還原，也就是從非歐洲的文化視角，並依據非歐洲的生活世界給出重要釐清、補充或修改，甚至可以讓整個當代現象學據此逐漸發生轉化。而且恐怕只有以這樣踏實的態度，對「現象」從事描述和探究，我們的思考功夫才有價值，才會與「現象學」的原意吻合。

就上一節所提出的若干前提看來，現象學方法為何對當代哲學思考情境特別貼切？若欲尋覓適合跨文化條件的思索模式時，應當捨棄早期胡塞爾對現象學所懷抱的「科學」理想，捨棄自《歐洲科學危機》以後已不妥貼的、也就是虛偽天真而盲目的那種普遍主義和超驗主義標準。然而，就跨文化之開放便利性而言，原來現象學若以「懸擱」、「描述」等步驟為出發點，確實是非常踏實的通往哲學省思之進路。而且根據這樣的思維模式考量各種不同經驗範圍及經驗內涵時，就可以依不同具體生活世界而將各種「意義給與」(Sinngebung) 就實質情形突顯出來。因此，在廣義下胡塞爾之後的當代現象學，就其思索典範而言，相較於任何受特定傳統限制的「概念哲學」(Begriffsphilosophie) 進路，還更為適用亦更具跨文化的潛力。

眾所周知，現象學是一種經驗主義。現象學反思既然出自具體經驗及現象自身顯露的發生，與其說現象學是就文本傳承和現成的概念架構為出發點，然後面對「實在」(Wirklichkeit) 發揮一種多半只不過是由哲學素養所構成的問題意識，還不如說只是對現象自身所進行的

觀察活動。它藉著意識活動的「意向性」(Intentionalität)，以及海德格在「此有」(Dasein) 即思考者的存在結構上所突顯出的「世界性」(Weltlichkeit)，現象學對現象自身所進行的觀察活動，從一開始乃是對「實在」有所呼應並納入思考範圍中，而且彷彿只有以現象學作為進路，思維才可能關聯到最原始的一個「實在」，亦即梅洛龐蒂所稱之「野性意義」(sens sauvage)。現象學思想儘管圍繞著對實存的「懸擱」(Epoché) 這種研究心態，但是只有透過這樣的手段思考者才能夠將整個哲學素養所提供的「成見」擱置一邊，方能夠「回歸至事物自身」，亦即回歸到實質的經驗內容。

自早期海德格以降，廣義下的現象學就興起於一種「發生」(Ereignis)，它是相對於思維所聆聽的「召喚」(Ruf)或「要求」(Anspruch) 而給出一種「回應」(Antwort)。根據另一種隱喻架構說來，現象學的基本活動不是別的，就是「本質直觀」(Wesensschau) 或「理型化」(Ideation)，也就是發掘、矚目、專注以及親身體會等功夫，⁸ 而且每當現象學學者開始關注任何現象並且進一步以懸擱的態度來思索該現象時，按照華登菲所主張的，這種活動不僅僅等於是「觀察」、「探究」該現象的特質，反而應該被視為一番過程：某一則現象首先引起注意並且提出「要求」，然後思考者才會透過探索活動逐漸對它給予著重該現象的「回應」。易言之，原來介於「引起注意」(Auffallen) 和「專注」(Aufmerken) 之間的現象學還原雷同於一種「專注懸擱」(attentionale Epoché) 及「回應懸擱」(responsive Epoché)。⁹ 再換一個說法，現象學的那種「回應式」觀察某種程度上從一開始就不侷限於

⁸ 參考 Husserl, *Ideen* [Husserliana III/ 1], [§ 3] pp. 14 - 16/ [§ 19] pp. 42 - 43; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (《歐洲科學的危機》), [Husserliana VI], [§ 9] pp. 59 - 60/ [§ 34] p. 130; Heidegger, *Sein und Zeit*, [§ 7] pp. 35 - 37.

⁹ Waldenfels, *Phänomenologie*, p. 286.

求知活動，它究竟也就等於思考者對於「實在」所表現的一種「尊重」甚或「尊敬」，是牽涉到倫理學態度的一種具體「行爲」。基於這些緣故，現象學從一開始就相當容易避開任何體制化哲學傳統所固有的盲點，而且傾向採取非學術性、更爲開放、接近日常狀態和藝術的觀察與探討方式。基於此理，也就是基於獨特的開放度以及非常本原的倫理承擔，就嚴格的方法論觀點而言，無庸置疑的，現象學就特別符合跨文化哲學思考的需求。

對於哲學僅只追求「普遍真理」這種前提，當代現象學應當有所保留。此外，它也應該看清歷史上各種本質論式的普遍主義、理性主義所附帶的圈套。尤其是任何的「跨文化」反思，它只能藉著類似「暫時普遍」、「使用普遍」等引導觀念，來脫離歷來由「客觀真理」與「主體認知」所劃分出來的哲學範圍。就方法與自我理解而言，任何跨文化思想一開始就應當質疑近現代所發展出來的批判哲學及概念哲學這個典範，甚至於捨棄海德格、梅洛龐蒂等人特別嚴格批評的「反思哲學」(Reflexionsphilosophie)，應當不再那麼著重「產生知識」、「擴大知識」、「深化知識」、「奠固知識」等等體制化哲學學門的關懷，反而應該學習古希臘哲學追求更近於人格修養的一種「哲學實踐」(philosophische Praxis) 和「轉化功夫」(transformative Übung)。而且這種轉向就是現象學發展內部長久以來已經開始準備的一種哲學更新。

身處當代現況之下，而且自己本身原來就已是「跨文化人物」的我們，在從事哲學思考時，所要體現的心態必須符合與哲學傳統相較則更爲謙虛的探討模式，因爲我們小心翼翼所要實際摸索的是尚未完全熟悉的那種現象。當今哲學思維，尤其是關懷跨文化問題的思考，它應當自由地同時向「邊緣」與「未來」敞開眼光，應當與傳統哲學判準與習慣保持距離，敏銳地反省自己所依賴之基本認知模式(Erkenntnismuster) 和思考典範。這樣更新的哲學思考同時也應該更加

著重藝術實踐，並且加強關切言語活動本身，也就是應該更加著重於現象描述、還原過程本身究竟所代表的是什麼樣的敘述和詮釋功夫。思考者與其將自己所進行的思索活動仍當成學術性的認知看待，還不如將之視為一種「哲學思考論說實踐」(Praxis philosophierender Rede)，亦即一種特殊的生活行為。

由於上述的考量，現象學的經驗探討既然奠基於生活世界，也涉及各種具體的歷史因素，那麼與其只向認知對象、求知活動的成果以及「真理」這種科學標準瞻望，而不停追求未來對某一件現象達成完整的體會，還不如回窺現象學的描述、還原這種努力本身，將之視為無窮盡之一種動態的思索過程，而且是思考者的存在本身不斷地具體聯繫到其所處周遭環境這樣一個富有倫理意義的活動。只要我們開始反省到時間中發生的現象經驗和一樣是時間中發生的現象學思索之間既有的關聯本身，便得以開啓著重生活實踐的一種詮釋學「論說」功夫¹⁰。

如此一來，真正的現象學思考其實會成爲一種「轉化現象學」(transformative Phänomenologie)。近來初步地構思「轉化現象學」(transformative Phänomenologie) 這詞彙的學者是俄巴菲 (Rolf Elberfeld)，而且他是在接觸到歐洲哲學以外的京都學派思想後，才將「轉化現象學」這個觀點從跨文化探索中衍生出來。在其名爲〈轉化現象學〉¹¹ 的短文中，俄氏認爲除了依據胡塞爾、海德格及梅洛龐蒂等現象學家相關的方法論主張之外，也應依據活躍於日本鎌倉時代曹洞宗高僧道元的時間哲學，當今甚至也應該將現象學者對現象所進行

¹⁰ 參考 Husserl, *Krisis* [Husserliana VI], [§ 59] p. 213; Dietmar Koch, *Zur Hermeneutischen Phänomenologie. Ein Aufriß* (《詮釋學現象學概論》), Tübingen: Attempto, 1992.

¹¹ 參考 Rolf Elberfeld, "Transformative Phänomenologie", in: *Information Philosophie*, 5 (2007), pp. 26-29.

的探究過程本身，視為一種時間上把我與世界結合起來的「施行」(Vollzug)，亦即一種「修養功夫」(Übung)。俄氏特別注重於不論何種現象學探討所不可或缺的言語活動及身體處境這兩個面向來強調：「現象學施行不是別的，這就是我在言語活動及身體存在上對自我以及世界轉化所展開的熟練。」¹²

簡言之，藉著「轉化現象學」的觀念，俄氏試圖就現象學者的歷史、文化、語言處境來衍伸出一種更符合當代跨文化哲學需求、更開放變動的省思模式，也希望能夠促使當代現象學界更加留意思索活動本身，使現象學更加關切思考者的「通往世界之路」(Weltzugang) 及其整個生活行為上勢必帶來的轉化成效，終於讓現象學的探討過程被理解為貫穿、轉化現象學者本身整個存在的一種「實踐」(Praxis)。

接續俄巴菲所提出的轉向，憑藉「轉化現象學」的觀點，我們得以加強地批判現象學中的「學術性」，更有決心地關切現象學探究這實踐所涉及的敘述、詮釋的面向。眾所周知，Phänomenologie 這個名稱後半部 -logie 源自古希臘文 λόγος、λέγειν，因此就字源學意義看來，現象學本來就是一種「說話」。此理可證，我們應當更加著重於現象學方法上作為具體哲學思考功夫之主軸的那個「論說」。我們應當承認從早期胡塞爾的方法論開始，任何「意義給與」，更別說是任何現象描述及本質還原過程，始終都牽涉到開放的言語活動以及連續不斷的詮釋甚且溝通這種具體實踐。

緣起於現象的任何省思，一方面是依賴著特定生活世界所提供的條件，在某個當下被進行的言論，另一方面它必定奠基於某種歷史文化情境及特定的歷史語言，也就是被這種特殊文化因素所籠罩限制的

¹² 同上，p. 28：“Phänomenologischer Vollzug ist nichts anderes als sprachliche und leibliche Einübung in die Transformation meiner selbst und der Welt.“

論說功夫。而且思考者所體會及所表達的每一次「意義給與」，往往也會反向影響及轉化其原本所處的整個思考、言論架構，為他敞開其他的未來經驗、領悟及論說的場域。換句話說，因為現象學者究竟不可能達成一個固定不變的立足點，所以對於要開啓現象體驗的哲學探究來說，一種批判性的轉化言論功夫乃是更為合理的典範。尤其是對身置於中國哲學和歐洲哲學之交，某意義下不得已而從事跨文化思考的當代華語哲學界而言，若選擇這麼一個「轉化現象學」為思考方法，則不但更為妥貼，且為了認真展開將來的哲學思想，這其實亦頗有利。

肆、轉化現象學與跨文化哲學

接下來將對「轉化」這一引導觀念實質所涉及的意旨做進一步的說明。首先，就自我理解而言，追求「轉化現象學」的思考應當以具體的方式不斷重新考量思考者所處歷史處境的相關要素，也就應當有意讓此具體的侷限性落實於思考活動本身。這表示，「轉化現象學」不僅承認所有理論思維所隱藏之「場所性」(Standorthaftigkeit) 或「視角性」(Perspektivität)，接受思索活動因被置於具體環境所圍繞而來的「處境性」(Situativität)，¹³ 更甚於此，「轉化現象學」也讓此情境反映在思考活動本身的取向及方式上。向來現象學著重「直觀」(Anschauung)，亦即實質體驗和領會，但僅只在格格不入的當下現象學所有的「直觀」經驗才可能實現。因此思考者應當將其在每一當下所依據的角度本身納入其考量範圍，而就此時此刻具體發生的現象經驗來描述、還原各個現象所具的特質。

¹³ 參考 Husserl, Krisis [Husserliana VI], [§ 45] p.161.

例如「身體」這個現象的意義關聯實在過度豐富，其複雜度使得呈現描述分析需時較長，所以思考活動只好一而再地將哲學論說歸結到當前顯露出的具體經驗，不斷地隨著此時此刻顯現的現象來批判自己原先所執的看法或所提出的言論。除了「歸結到體驗本身」這動作之外，思考者同時也應該在對現象所進行的反思脈絡之內，將其獨特的生活世界、語言體系以及傳統身體觀、身體論等因素陳列出來，關懷這些背景對其每次如何發覺該現象有何種意義這個「後設問題」，反省這些前提如何影響、拘束或幫助其闡明「身體」或「運動」等現象的省思活動。

再來，恰好由於所有反思功夫、所有現象學探討既有的上述視角性及處境性，所以每當有新的一番「現象學」思索發生時，它會逆向涉及甚或干涉此具體出發點。換句話說，恰恰在思索活動發生的時間中，本來作為「實踐」的思考活動本身會在思考者的「世界觀」以及在其「生活實踐」上引起反映，也就會使得研究角度上發生實際遷移。因此現象學的反思、論說功夫本身不得被視為超出「理論」範圍的轉化性實踐。在思考活動當中，思考者對各種現象所給出的論說，雖然該由嚴格的現象學懸擱、描述及本質還原方法所得出的觀點，雖然每個探究成果某程度上應該歸結一個「普遍有效」(allgemeingültig) 的意義給與，但這個意義依然只是就一個侷限的視角而被給與的。這意謂著任何這樣而來的意義給與本身只不過還是暫時認定的意涵。

每當我依據最嚴格的現象學方法達成了某一種洞察，縱使此時此刻在我看來這是確實可靠的「直觀內涵」，但從現實研究架構，亦即從整個現象學探討和言論功夫的時間性看來，這卻畢竟只是一個「看法」，它僅僅只是服從於一個更為廣大長久的時間架構中延續發生的現象論述。我們若承認這些，那麼從另一個角度看來個別當下的每一個現象學論說都不過是「相對的」，它歸結到一定的觀點，也就是思考者的處境。可是，若從正面看來，在某些哲學觀察、判斷和反思以

現象學的思考態度及思考模式被提出的這個當下，每一則觀點還是「實在有效的」。總而言之，當思考功夫表達某種「意義給與」，自然就會反向影響、變動思考者的整體「意義視域」(Sinnhorizont) 及整體的哲學論述 (philosophischer Diskurs)。每個現象學探究所得出的「觀點」，會反向重新組成下一個現象學探究必然所預設的「前理解」，而且再嚴格的現象學本質還原中，一旦它時間上實際發生，一旦它從一定的處境、視角形成一種言語表達，它就無法全然拋棄此「前理解」以及相關的整個具體局面。因此可以斷論：每一個現象學論說會轉化其所奠基、其所自取決的前提，亦即思考者所處的生活世界伴隨整個文化、言語、思想脈絡，造成「實在有效」的新研究情境。

任何現象學思索與言論過程本身都屬於「行為」、「實踐」這個範疇，而不限止於純粹理論性的、求知性的活動。「理論性的」現象學思考、論說活動所突顯的每一個「觀點」，也牽涉到並且反映於思考者個人同時所體現的情感和行動範圍，而每一個「觀點」、「論述」都等於是具體「言說」(Sprechen)、「行為」(Verhalten) 上實際有效的一個「立足點」(Standpunkt) 與一件「行動」(Tat)。這意味著「轉化現象學」將理論思維所達成的各個「觀點」，看成是思考者個人整個存在上透過一種「修養功夫」之「轉化實踐」所達到的一個階段。「轉化現象學」過程逐漸展開的諸種「觀點」，也等於是思考者個人針對世界各個當下重新採取的一個「倫理學態度」(ethische Haltung)。現象學思考活動，藉由其注入、變動思考者個人的所有行為範圍，亦即其「通往世界之路」，它同時也會轉化大家共同所處的生活世界，甚至在與他人共在的世界中，它會引發新的、具體的「意義給與」之機會。

我要是有意識地按照「轉化現象學」這個觀點進行哲學探討，也就是要是我追求類似俄巴菲所規畫出的「哲學實踐」，我會將自己在各個當下所實行的思索功夫歸結到我所屬的文化、歷史脈絡，同時也

會將之視為向他人與未來的觀察、論說開放的一個描述和省思發展，甚且會將我個人透過思考活動所展開的「哲學言論」(philosophische Rede) 以及在每個當下所帶出的「觀點」(Blickpunkt)、「說法」(Redeweise)，都理解為在我與人共享的「通往世界之路」上所連續不斷地引起某種實際遷移的「事件」和「發生」(Ereignis)。再來，我會追問透過現象學式的省思所得出來的各種觀點，如何轉化我個人的整個生活架構，也就是探索這些觀點如何反映於其他非直接關聯於我理論思考的活動，注目其如何在我的整個生活世界脈絡中的何處且如何刻下痕跡或引起遷移，而且我會採取倫理上該視之為「開放」的態度，因而也就會「隨任」這些觀察，「讓」它在我個人存在上具體發揮新的經驗空間及新的敏銳度。我不但會關切現象學思索功夫如何涉及到我的「自我理解」(Selbstverständnis)，亦會關懷此思考活動如何注入我整個生活行為，並貫穿我整個「向世存有」(Sein-zur-Welt) 的存在方式，讓它一邊為我往後可能體驗的知覺、省思及論說活動鋪出新的理路，而另一邊任其為我的行為開啓新的自由空間。簡言之，我會以我的整個存在對我的思想「負責任」來「回應」每種意義給與。

最後，若站在更明確的跨文化立足點來思考這些問題，便應該特別強調奠基於此種自我理解上的「轉化現象學」，可以不再僅僅隸屬單一傳統形式下的「概念」與「義理」，它可以更誠實地專注先行於任何論述的層面，即本來業已為跨文化情形所貫穿的「現象」、「經驗」、「野性意義」或「問題」這一層面。那麼，當現象恰恰在萌芽，當現象體驗正在對我發出「召喚」，而當我剛剛開始認真地進行一個現象學的描述、還原工作這種方式來「呼應」的時候，為了讓我懸擱所謂的成見，任何符合哲學提問走向的資源對我必定都具有參考價值。這表示，適合某一現象探索上被應用的資料，不管是取之自個人生活經驗也好、取之自藝術創作領域也好、還是直接取之自哲學傳承本身抑或他類文獻也好，妥當的啟發都應當被納入現象學考量。

同理，爲了讓我批判且擴大我的現象學視域，也就是爲了對現象世界達成更高的開放度，爲了「熟練」更豐富敏銳的現象體驗，跨文化的觀點應當還是特別有利的，甚至是關鍵的。舉例而言，當現象學者探討「身體」、「身體運動」等議題時，他不得不「透過」自身身體存在的依據來探究相關現象，再者，他也應該不僅只歸回其個人身體經驗、歐洲哲學上的傳統身體論、奧運運動模式等等觀點。除了這些之外他反而也應當矚目於其個人身處的當代台灣社會環境，以受過中國式的身體教育得來的體驗，甚或可以考慮到中醫身體觀、太極拳鍛鍊等啓發，一樣可以從書法及水墨畫傳統切入，反思以運筆的名義所特別關切身體運作的那一脈文化遺傳。

如此一來，憑藉跨文化的探究，除了類似「力量」、「功能」、「作用」抑或華登菲所提出的「身體回應機制」(leibliches Responsorium)¹⁴ 這種歐陸身體現象學常用觀點以外，一種跨文化的當代身體論亦能將「感應」、「氣」、「經脈」、「鍛鍊」等等現象考慮進去。隨之而來的啓發也就讓異於胡塞爾、梅洛龐蒂、華登菲等歐陸現象學者所遵守之典範的另一種跨文化生活處境在哲學思考上獲得具體的用途，讓我們引發新的、亦更完整的身體現象學思考。可惜的是這些文化經驗所圍繞的現象一直都被忽略，豈非同樣屬於現象學論述所追求「現象自身顯露出」的這種發生？所以「轉化現象學」此觀點對生活處境以及各種文化元素所連帶的開放度，不僅對本來爲跨文化的思考有很大的貢獻，反之亦然。跨文化的思考處境從一開始就會提升現象學思索對實際處境及實際成效的敏銳度，會使得任何現象學探究這個「施行」及「熟練」成爲更加豐富、正確、富於生活意義，並且讓之成爲更加踏實的「轉化」。

¹⁴ 參考 Waldenfels, Antwortregister, pp. 463 – 464.

憑藉上述思索態度上的轉向，當代哲學思考才真正能夠尊重「他者」(der Andere)、「陌異」(das Fremde) 及任何「域外」(hétérotopie) 所發出的刺激和「要求」，同時也只有這樣，哲學才能夠將整個當代周遭環境不斷提供的挑戰與啓發都收納入哲學考量中。只有當哲學思考依據本文所試圖陳明的方法論觀點將自己從眾多死巷或具嚴重盲點的立場釋放出來時，當代哲學才得以不再受特定學術規則、固定語言及術語傳統所拘束，進而離棄過度狹隘亦無自我批判的概念哲學分界，向更大也更滿蘊意義的經驗境界及現象世界敞開。

那麼，爲了朝向既是「轉化現象學」亦是「跨文化思考」共同鋪出的新哲學場域邁進可以從何起步？當代哲學若從這個角度來思考的話，首先，而且最起碼地表示，它不得不追求一種跨文化的「批判詮釋學」(kritische Hermeneutik)。當許多思考者從不同甚至「差異」的角度對各種現象經驗各自「施行」轉化性的意義詮釋時，這些思考者就採取「轉化現象學」的心態，而對現象和問題來展開不同的反思，在許多思考者應用不同的語言來直接描述某一現象時，當他們復在格格不入的文化、語言背景及不同的「閱讀經驗」(Leseerfahrungen) 之下再度精讀哲學著作時，不管是在意義給與本身也好，還是在一個文化社群的共同論述也好，這種開放的思維便自然而然都會導致「跨文化的遷移」(transkulturelle Sinnverschiebung)，因而跨文化的轉化會無所不在地業已開始。

參考文獻

- Derrida, Jacques. 1972. *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit.
- Elberfeld, Rolf. 2007. “Transformative Phänomenologie“, in: *Information Philosophie*. 5:26-29.
- . 2008. “Durchbruch zum Plural. Der Begriff der ‚Kulturen‘ bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien*. 38:115-142.
- . 2009. Globale Wege der Philosophie im 20. Jahrhundert. Die Weltkongresse für Philosophie 1900 - 2008, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. 1:149-169.
- Foucault, Michel. 1994. *Michel Foucault, Dits et écrits 1954 – 1988. III 1976–1979*, éd. par Daniel Defert/François Ewald, Paris: Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1986. *Sein und Zeit*, unveränd. Nachdr. der 15. Aufl., Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, Edmund. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Hua III/ 1], ed. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
- . 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [Hua VI], ed. W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers.
- Koch, Dietmar. 1992. *Zur Hermeneutischen Phänomenologie. Ein Aufriß*, Tübingen: Attempo.
- Waldenfels, Bernhard. 1994. *Antwortregister*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 2004. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Transformative Phenomenology and Transcultural Philosophical Thinking

Mathias Obert

National Sun Yat-Sen University

Address: No. 70, Lienhai Rd., Kaohsiung 80424, Taiwan, R.O.C.

E-mail: sounhao@faculty.nsysu.edu.tw

Abstract

Based on experience, philosophy aims at an interpretation of meaningful phenomena as well as reasonable critique. Thus any philosophizing, while in a culturally meaningful way opening sense, is related to some fixed historical, linguistic and social background. In the light of this horizon this paper elaborates on methodological questions with respect to the present day situation of philosophy in Taiwan. It discusses how phenomenology may be transformed into a way of transcultural philosophizing. As the point of view of “generative phenomenology” as well as hermeneutical experience would suggest, we can indeed pursue some kind of philosophical transformation through transcultural description and reflection on phenomena. Thus I propose what may be called “transformative phenomenology” as an approach which conforms not only to the present global situation with many different life-worlds but which, at the same time, allows for taking philosophically into account history, language as well as non-European textual evidence.

**Keywords: Phenomenology, Transformative Phenomenology,
Transcultural Philosophy**