

《莊子·應帝王》中「渾沌帝之死」的現象學解析

張 琳

曲阜師範大學外國語學院

摘要

《莊子·應帝王》中的「渾沌帝之死」寓意深刻且不無懸疑——竅成反而渾沌死，對此人們從多角度做出了研究，但尚鮮有人給出現象學視角的解析。本文從現象學部分論及內時間意識兩個角度對其展開探究，認為莊子是在通過描述「渾沌帝之死」實施一種「前－現象學構造」。這一探究有助加深理解「渾沌帝之死」及相關，也有助從莊子角度進一步看清部分論與內時間意識的密切關聯，因而可為莊學與現象學的會通研究提供一個有效案例。

關鍵詞：渾沌帝之死、部分論、形式本體論、內時間意識、
前－現象學構造

投稿日期：2021.07.15；接受刊登日期：2022.03.27

《現象學與人文科學》第 13 期 (2022)：001—034

《現象學與人文科學》第 13 期

《莊子·應帝王》中「渾沌帝之死」的現象學解析

《莊子·應帝王》中的「渾沌帝之死」是一則經常引起人們關注、富含神秘色彩的寓言。「渾沌」作為本喻，貫穿於《莊子》的道論、社會政治論、心性論與言語策略之中，是理解莊子思想的重要入手處。¹ 學者們從政治哲學、神話哲學、解釋學、比較哲學、² 倫理學³等多種角度對其作出了詮釋，但尚鮮有人從現象學視角專門研究「渾沌帝之死」現象。從現象學部分論與內時間意識觀「渾沌帝之死」，不僅有助於進一步揭開其神秘面紗，加深我們對莊子的理解，而且也有助我們從中國哲學的角度更好把握現象學的一些既有現象，例如現象學部分論與內時間意識理論的密切關聯，可以說這種「中西（哲思）相長」的前景值得期待與追求。

作為中國先秦經典中集中探討時間問題的著作，⁴ 《莊子》自然不乏時間因素的參與。「渾沌帝之死」即是典型一例：

¹ 陳之斌：〈論莊子哲學的本喻：渾沌〉，《中國哲學史》2016年第3期，頁25。

² 參見鄧聯合、徐強：〈英美漢學界中《莊子》之「渾沌」涵義四解〉，《福建論壇·人文社會科學版》2014年第8期，頁82-86。

³ 參見王樹人：《回歸原創之思——「象思維」視野下的中國智慧》（南京：江蘇人民出版社，2005）。

⁴ 魏孟飛：〈生死與時間：以《莊子》為中心的考察〉，《中國哲學史》2017年第3期，頁63。

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。⁵

為渾沌帝鑿竅的儵、忽二帝，各自名字代表著時間的迅疾——「迅速」（儵）和「突然」（忽）。尤其是「儵」，在《莊子》中，「儵」具有獨特哲學意味，指涉的是「物」及生命個體存在的短暫性與表象性，是對「物」的時間、空間本質性的存在論規定。古人「多指『儵』為『電光』，會意為『飛疾』、『急戾』等。」⁶當然，這則寓言中除了時、空的元素，還包含了部分與整體關係：儵、忽分別來自南、北海，且「時相與」遇於位於中央的渾沌之地、日鑿一竅等。其中，「相與」表達了部分與部分之間的互通；「遇於」則意味著部分與部分、部分與整體的同時關係（渾沌所屬其中的整體不同於渾沌作為人的整體；毋寧說，前一個整體是指空間），「於」也暗示了對空間的指向；而日鑿一竅則更是產生了竅與臉、繼而與整個身體的部分—整體關係。同

⁵ 《莊子·應帝王第七》，摘自王先謙：《莊子集解》，陳凡整理（西安：三秦出版社，2005年），頁119。

⁶ 蔡林波：〈齊物知道：莊子「濠梁之辯」的哲學意涵〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2018年第6期，頁94。

時，這種部分—整體關係依然可從「儻」處得到支援：「儻」還有群集、眾多之義。李善《文選注》：「黝儻、阿那，皆茂盛之貌」。而「莊子所用『儻魚』一詞，實質上指涉了『物』的兩方面屬性：一是時間存在上的『短暫』或『驟馳』……；二是空間量數上的『多』或『群』。」⁷由此可知，「渾沌帝之死」暗示了時間因素、部分—整體關係、時間流等的彙集。這是本文關注的焦點。因此我們將按其在胡塞爾（Edmund Husserl）現象學中出現的順序，先後從部分論、內時間意識角度對「渾沌帝之死」展開分析，最後從莊子角度回看部分論與內時間意識的密切關聯。希望可為莊學與現象學的會通研究提供一個有效案例。

一、部分論角度的解析

部分論（mereology）簡單說探討的是部分與整體的關係。據《史丹福哲學百科全書》（*Stanford Encyclopedia of Philosophy*），“mereology”一詞源自希臘語 μέρος，即英語的 part，它是有關部分關係的理論：相關部分與整體、整體內部分與部分的關係。其根源可回溯至早期哲學，從前蘇格拉底時期開始，經過整個柏拉圖（Plato）、亞里斯多德（Aristotle）、波愛修斯（Anicius Manlius Severinus Boethius）時期，還在中世紀本體論者和經院哲學家

⁷ 同前註，頁 94-95。

(如阿奎那 (St. Thomas Aquinas)、奧康 (William of Ockham) 等) 的著作中扮演了重要角色。但作為部分關係的形式理論，部分論主要是通過布倫塔諾 (Franz Brentano) 和他的學生胡塞爾 (尤其是《邏輯研究》第三研究) 進入我們的視野，後者可以說是嘗試建立一個關於部分論的徹底而規範化理論的第一人，但部分論概念很難與其它的本體論相關概念 (例如本體不獨立關係) 分離開來。直到萊斯涅維斯基 (Stanisław Leśniewski) 的《普通流形論基礎》和《數學基礎》的問世，純粹部分關係理論才得到了確切的規範。但由於不懂波蘭語的人無法讀懂萊氏的著作，一直到 Henry S. Leonard 和 Nelson Goodman 的〈個體微積分〉 (The Calculus of Individuals and Its Uses) 出版，加之懷特海 (Alfred North Whitehead) 的影響，部分論才成為現代本體論者和形而上學家們關注的論題。⁸

鑒於上述，我們需要對胡塞爾的部分論核心有所瞭解。胡塞爾指出，抽象與具體，或施圖普夫 (Carl Stumpf) 的不獨立與獨立內容之間的區別是所有現象學研究中至關重要的。對獨立與不獨立內容之間的差異探究直指整體與部分的純粹理論 (這是形式本體論的一部分)。傳統上，獨立與不獨立內容的區分源自心理學領域，更具體地說，源自內在經驗的現象學領域。任何場合所

⁸ Achille Varzi, "Mereology." Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford University, February 13, 2016. <https://plato.stanford.edu/entries/mereology/>.

給出的內容都可分為兩大類：獨立和不獨立內容。無論何處，一個呈現複合體（內容複合體）的因素在其本性上都允許其分離的呈現，這時我們擁有獨立的內容；反之，則是不獨立的內容。觀念也有獨立與不獨立之分。⁹ 這裡其實存在著形式本體論與質料本體論，或分析—先天的學科與綜合—先天的學科之間的區別。

[在綜合先天領域中，]如果沒有整體，一個是此整體之部分的部分本身根本不能存在。但另一方面我們又說（即與獨立的部分相關）：如果沒有整體，一個是此整體之部分的部分常常能夠存在。這裡當然不存在矛盾。它所指的是：如果我們根據它的內部內涵，根據它的本己本質來觀察這個部分，那麼擁有同一個內涵的東西也就可以存在，即使它在其中的那個整體不存在；它可以在不帶有與其他東西之聯結的情況下自為地存在，而這時它也就恰恰不是部分了。這種聯結的變化和完全取消在這裡並不關涉到這個部分的本己的、尤其是限定的內涵，並不在其此在中取消它，只是它的相關性喪失了，它的部分—存在喪失了。¹⁰

⁹ Edmund Husserl, *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay, vol. I (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), pp. 4, 6, 9.

¹⁰ 胡塞爾：《邏輯研究》第二卷（第一部分），倪梁康譯（上海：上海譯文出版社，2006），頁 284。

我們注意到幾個關鍵字：獨立部分、內部內涵、自為存在、部分－存在等，可知部分與整體之聯結在一定條件下可能不存在，例如在形式本體論或分析－先天視域中。而實質上消失的只是相關性和部分－存在，作為部分本身，它始終在。簡言之，不獨立部分不能離開整體而存在，它們的關係屬於質料本體論或綜合先天領域；獨立部分則常常能夠脫離整體而實存，¹¹ 它們的關係屬於形式本體論或分析先天領域。也就是說，存在一種部分與整體的特殊關係：前者可脫離後者獨立存在，甚至自成一體，一種不可再分成部分的整體。而這個時候的部分與整體關係，與其說還在經驗／超越¹²層面，毋寧說已是在超越論層面，因為它們之間的相關性已經消失，僅存在構造意義上的部分－整體關係。後文將對此展開進一步分析，此處不贅。

關於「渾沌帝之死」中的部分－整體關係，從表層看，我們會傾向於這種分析：渾沌帝的臉原本就是一種部分與其脫離的整體，因為只有臉沒有七竅；被儻、忽鑿竅後，整體與部分的關係出現，元整體消失。這說明莊子的本意是整體與部分的聯結有時候不存在。這裡似乎有些形式本體論中部分－整體關係的意味：獨立部分（臉）不必然需要整體的存在（臉＋七竅）。甚或是這

¹¹ Husserl, *Logical Investigations*, vol. I, p. 20.

¹² 在胡塞爾現象學中，「經驗的」與「超越的」是同義詞，在不必要區分二者的情況下，它們是通用的。

樣一種可能：對渾沌帝而言，七竅是其臉部的獨立部分，因為儻、忽鑿竅之前，七竅在渾沌帝的臉上並不實存。換言之，對他人而言，七竅是臉部的不獨立部分——沒有臉這個整體的存在，七竅作為部分不能存在；但對渾沌帝而言卻並非如此，因為他的臉先天不擁有部分。從形式本體論角度看，這時的七竅是作為一個「一」存在，即一個可名之為「五官」或「臉部器官」的「一」，因而已不再是部分。但消失的只是它們與臉的關係，其內部內涵並未改變。此外，渾沌帝的臉本身又是作為一個部分隸屬於他的身體這個整體。按胡塞爾的思路，這就意味著，渾沌帝的七竅雖然沒有實項的代現，但卻是存在的，只是無法為肉眼（*bodily eyes*）所直觀到；同理，他的臉也並非像儻、忽及他人所擁有的那種普通的臉，而是處於一種豐貌狀態：既能為肉眼所直觀到，又有其不能為肉眼所見的一面，在後者處，它與肉眼看不到的七竅同處一個層面——超越論層面。這種描述在一般情況下或許令人匪夷所思，但對《莊子》而言則很常見，最典型的一例即「渾沌帝之死」前第二則寓言中壺子向季咸顯示各種面相。¹³人們一般將這種特點歸之為「玄」，而很少進一步探究這個「玄」的背後是否有理性的因素存在。而從現象學角度看，莊子很有可能是通過渾沌帝的寓言實施了一種樸素的現象學構造，本

¹³ 《莊子·應帝王第七》，摘自王先謙：《莊子集解》，頁114。

文稱之為「前—現象學構造」：渾沌帝之所以「渾沌」，其原因之一或許是他呈現出的是超越的與超越論的兩個「世界」的重疊樣貌——一方面是經驗世界中沒有七竅的臉，另一方面卻是在意識中構造出來的七竅的現象。實際上，這種「疊貌」現象在《莊子》中並不罕見，壺子顯相、莊周夢蝶等都屬此類。而正是因為莊子在做的只是一種樸素的構造，他缺乏胡塞爾式的對經驗世界與現象世界的明晰區分，所以才會產生渾沌帝這種讓人覺得匪夷所思的形象。這個推論也可在胡塞爾處找到一定依據。

在《觀念 II》中，胡塞爾給出過一條構造進程的理路：前理論構造階段→理論構造階段→意識的總體意向發生了改變→經過了現象學變異，¹⁴ 其中，前理論構造階段指的是：有些在意識中留下來的意向體驗，例如感覺體驗、這種或那種特殊體驗等，它們與在意識中通過某些意向體驗構造出來的客觀性相關，但卻並未參與這一構造，而是構造了一些新的客觀層級。但純粹主體（即自我 ego）尚未對後者持有理論態度，即這些層級尚不具有理論意義或還沒有經過判斷得到確定。這個時候，這些被構造出的層級所處的階段就是前理論構造階段。簡言之，所謂的「前理論」主要與純粹主體是否對其持有理論態度有關。胡塞爾指出，

¹⁴ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy—Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Abbr. Ideas II, trans. Richard Rojcewicz & André Schuwer (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), p. 6.

它們只有通過理論目光的轉向或理論興趣的改變，才能脫離出前理論構造階段而進入到理論構造階段。¹⁵ 莊子顯然連這個階段都未進入，甚至可以說他處於普通意義上的前理論階段。但結合前述分析可知，莊子對渾沌帝的描述其實已經具有了向意識層面超越的雛形，也就是說，他已經形成了樸素的構造意識，因此，說其在進行一種「前—現象學構造」自有其合理性。

胡塞爾在《邏輯研究》第三研究中給出了六個關於部分與整體關係的定律，其中第四個是：如果 C 是整體 W 的不獨立部分，它也是 W 作為其部分的每個其他整體的不獨立部分。在渾沌帝這個語境中可見：如果渾沌帝有日常意義上的七竅（C），則七竅既是臉（W）這個整體的不獨立部分，也是身體這個整體的不獨立部分，因為身體包含了臉這個部分。則可反向推出：臉的死亡導致了身體的死亡，這意味著七竅的不存在也應該導致身體的死亡。而事實卻是：臉並未因為七竅不存在而死亡；恰恰相反，七竅的存在反而導致臉的死亡，進而導致身體的死亡。這充分說明，日常意義上的七竅與渾沌帝的臉和身體不在一個域內。則可進一步推出：渾沌帝要麼天生不需要七竅；要麼有七竅，只不過不是日常意義上的顯性七竅。綜覽人們對渾沌帝各種角度的研究，例如對主客二分的否定、代表著「道一」等等，以及莊子對

¹⁵ Ibid.

外表的摒棄，再結合前文的分析以及一些常識例如能待人接物一般不可能沒有視聽說等功能等等，可以認為，更合理的解釋是渾沌帝有七竅，只不過是以隱性即胡塞爾意義上的構造的形式存在。換言之，沒有顯現出的，只是七竅與渾沌帝的臉的相關性和部分—存在。與胡塞爾不同的是，莊子這裡直接給出了構造出的形象，而越過了胡塞爾「出離經驗」的過程。這是二者的差異所在，也是我們說莊子是在進行一種「前—現象學構造」的一個原因，它同時也進一步佐證了我們對這種「構造」分析的合理性。

從胡塞爾意義上質料本體論與形式本體論或超越的與超越論的兩個層面來觀部分—整體關係，為我們更好理解「渾沌帝之死」提供了一個視角。當然，這裡的「超越 vs. 超越論」區分並非嚴格意義上的，因為在《邏輯研究》時期，胡塞爾尚未產生明確的超越論意識。只能說，這個時候的形式本體論與後來《觀念》系列時期的超越論現象學具有一種延續關係，即：形式本體論對先驗現象學的研究具有「導引」(index)作用。這種作用體現在，「形式的和質料的本質學說之層級序列以一定方式預先規定了構造現象學的層級序列，確定了其普遍性層次，並且在本體論的和質料本質的基本概念與原理中為它們提供了『線索』」。¹⁶但對於解釋「渾沌帝之死」而言，這種區分一方面具備基本的合

¹⁶ 張浩軍：〈論胡塞爾的形式本體論〉，《學術研究》2016年第8期，頁35。

理性，另一方面可為我們下一步從內時間意識角度展開分析提供一個平臺，因而具有重要意義。

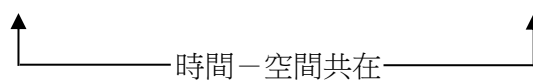
二、內時間意識角度的解析

在西方思想史上，時間觀念的演變有兩條基本主線：一條是以亞里斯多德、牛頓（Isaac Newton）為代表的測度時間觀，其時間偏客觀時間；另一條是以奧古斯丁（Saint Augustine）、胡塞爾為代表的從內感知出發的時間觀，其時間偏主觀時間。與測度時間觀不同，中國古人所關注的不是獨立自存的有「間」之「時」，而主要是充滿了時機化生存意味的無「間」之「時」。這種觀念打破了主客、時空的二元思維，天地萬物莫不在「時」的當場構成中呈現自身。¹⁷ 胡塞爾的內時間意識構造至少可在莊子這裡找到共鳴，因此我們將首先概述內時間意識相關理論，其次從這個視角對「渾沌帝之死」展開分析。

胡塞爾的內時間意識分析因與客觀時間相關認知有極大不同而為人們帶來了一種全新視角與思路，但同時也給不熟悉現象學的人帶來更大的困惑。因此，對日常意義上的客觀時間與胡塞爾內在時間作簡單區分以求明晰性，是必要且重要的一步。二者之間的主要關係如下圖所示：

¹⁷ 參見魏孟飛：〈生死與時間：以《莊子》為中心的考察〉，頁 62-64。

客觀時間	VS.	內在時間
與主觀對立的經驗層面時間		作為顯現的顯現著的時間
屬經驗世界		意識流的內在時間
超越的感知相關		感覺相關
體驗到		把握到（以明見性，像體驗它一樣）
過去－現在－未來		滯留－現在／原印象－前攝



注：時間素材／時間標誌本身非時間因素。

圖 1. 客觀時間與內在時間的關係

從圖 1 可見，兩種時間都具有時空共在的特徵。差異則主要表現為：首先，與客觀時間不同，內在時間消解了主客觀的對立；其次，像其他現象學分析一樣，內在時間把經驗世界進行了懸擱；最後，對於時間之物，客觀時間是通過感知予以體驗，內在時間則是通過感覺以明見性進行把握，只是形式上與前者類似，即，像體驗時間之物一樣去把握它。同理，從結構看，客觀

時間分過去、現在、未來三個時段，而內在時間則蘊含在一個統一的意識流中，表象為滯留—現在／原印象—前攝結構。內在時間的這種結構也只是在形式上類似於客觀時間結構，二者其實沒有相關性。在內在時間意識境域內，時間性以這三重方式被內意識到。用胡塞爾的話說：「在我還把捉著已流逝時段的同時，我也貫穿地經驗著當下的時段，我也『附加地』——借助於滯留——接受它，並且還朝向將來的東西（在一種前攝中）。只有當反思的目光指向它們時，它們才成為意向的對象。但它們本身並不曾是指向物件的」。¹⁸ 有學者指出，莊子的時間觀不同於測度時間觀，後者對數量的凸顯使時間變成了過去、現在、未來前後相繼的線性序列，而莊子的時間觀則是過去、現在、未來統一到時的構成域。¹⁹ 可以看到，莊子的時間觀與胡塞爾的內在時間有一定共識：過去、現在、未來統一到時的構成域，這裡的構成域首先不是線性的，而是一種同時發生；胡塞爾的內在時間也不是線性的，而是一種流。流在一定程度上其實就是三種時間形態的統一發生，因而沒有測度時間觀那種前後相繼的序列性。

再回看這則寓言。結合前面部分論的闡釋，一個問題自然產生：從內在時間角度看，這則寓言中又有什麼貌似相悖的地方

¹⁸ 倪梁康：〈胡塞爾時間意識分析中的「滯留」概念——兼論心智與語言的關係〉，《現代哲學》2007年第6期，頁76。

¹⁹ 魏孟飛：〈生死與時間：以《莊子》為中心的考察〉，頁67。

呢？也許令人不解處首推為何莊子採用了表時間的語詞來為南北二帝命名。他顯然想藉此表達一些東西。寓言中提到：「儵與忽時相與遇於渾沌之地」。如前述，「儵、忽」本身就是時間的代名詞，二者卻「『時』相與遇於渾沌之地」，顯然這個「時」與「儵、忽」所代表的時間不一樣。不排除這種解釋：儵、忽「時相與遇」時，他們代表的是人，不是時間，所以與「時」不衝突。但若此，莊子這則寓意深刻的寓言其效果會大打折扣，因為整則寓言再無「儵、忽」專門作為時間之義出現的地方。也就是說，莊子這裡是在「儵、忽」二字上放置了多層含義，其中有人格意義，也有時間意義，以及其他。若此，這兩種時間之差異，表現為何？可以確定的是其中有一種是客觀時間。從事件發生角度看，「時」在這裡主要意指兩人相遇的時間點；「相與」反而暗含著順序的因素，儘管可能差了不過一瞬。這一點進一步佐證了「儵、忽」在指代人的同時也在實施表時間的功能。此外，莊子選用的「儵、忽」都表示暫態，它們應該有一定的特殊含義。後文還有一個表時間的字：「日」。單獨看，「日」字表示一天，沒有什麼特別之處；但在整個語境中，尤其與「儵、忽」和「時」、「相與」（先後）聯繫在一起時，我們似乎可以看到一條貫穿故事發展過程的、若隱若現的時間流：暫態—時間點—綿延—時段，進而時間層面的部分與整體關係也自身給予。正如有學者所指出的，如果說亞里斯多德將時間視為一種「破壞性的因

素」，儒家尤其是《易》將時間視為一種生成性的力量，那麼，莊子則超越了生成與毀滅的對立，以中性的「化」字言說生命不同時相的連續性演變。²⁰ 在「渾沌帝之死」中，這種連續性演變可謂得到了很好體現。

關於內在時間，胡塞爾有一句「名言」：時間是固定的，時間又是流動的（Time is fixed, and yet time flows）。²¹ 我們先看一下內在時間的「變與不變」：

表 1. 內在時間的變與不變

不變的	變化的
原初記憶的物件在時間中的位置	該位置與實在在場的現在之間的距離
時間客體在任何相位都被意向為現在時刻	因為意識而飛逝
時間客體自身	其顯現的方式（形式／狀態、流動）
流逝模式、其本原顯現與流失	印象意識、再現
滯留的始終為新	滯留自身
現在	時間領域

²⁰ 同前註，頁 66。

²¹ Edmund Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, trans. John Barnett Brough (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991), p. 67.

現在—立義／設定—為—現在	視覺領域
感知／原印象位於滯留之前	被記憶之物
純粹的記憶	原初感覺
時間之流	感知行為，感知之物（在顯現中）

從表 1 可見，在內在時間的不變數中，「現在」、「時間客體」作為核心詞自身給予。「現在」的所指是原印象的內容。客體化了的絕對時間必然與屬於感覺和立義的時間完全相同。「現在」是一個界限，每個立義都受制於此。時間客體在任何階段都被意向為「現在」。「現在」是內在時間客體的流逝模式之源時刻的特徵，它映射著感知被原初給予和直觀。它由立義所構造，也可以被再現，但被再現的現在其本身並未被給予，但它也不等於過去。我在現在中看到非現在。²² 現在時刻的最重要特點為新，現象學意義上的新，即上表中滯留不斷地以現在的方式顯現。本原感覺的時間形式為「個體」，只屬於正在流動的現在時刻。重要的是，「現在」是客觀時間與內在時間，即超越的與超越論的兩個層面的交叉點。

再看「儻、忽」：首先，它們意指「暫態、突然」等一閃即逝的時間，因而更傾向於是胡塞爾意義上的時間點而非綿延；其

²² Ibid., p. 60.

次，從內在時間三個構成元素看，「現在」具有這種暫態的特點，又是經驗層面與超越論層面的接洽點，因而與儻、忽的特點很相符合——儻、忽在時間上是暫態的，在經驗層面是兩個實存的人；再次，儻、忽與寓言中的其他表時間的語詞——時、相與、遇、日、七日等——處於一種比較微妙的關係中：如前述，這些語詞告知了我們一條時間流，其中有時間點，也有時段或綿延，似乎再沒有別的什麼特點。但換一個角度則會發現，在這條流中，有一些東西始終不變，例如儻、忽本身，他們是貫穿整個過程的。從內時間意識角度已知，在時間流中，有些東西的確是不變的。儻、忽在內在時間層面可以說就是原印象的表象，即不斷處於「現在」位點的時間客體，而整個故事在時間流動中也正是以儻、忽顯現方式的變動為顯性主線展開，其中不變的是作為時間客體的儻和忽本身、它們的時間位點，以及這個流本身等。至此，可以說莊子與胡塞爾的思想之間發生了一個巧妙的匯合。

雖然胡塞爾的《內時間意識現象學》成書時間較晚，但相關思想卻早在《邏輯研究》中即已萌芽。例如：

在此定義中所談到的必然相關存在（Zusammenbestehen）或者是與隨意的時間點有關的共存（Koexistenz），或者是在延伸的時間中的相互存在。在後一種情況中， β 是有關時間性的整體，而時間規定性就會

(意即作為時間相關性、時間距離)一同出現在為 β 所規定的內容總和中。所以，一個自身含有時間規定 t_0 的內容 κ 可以要求另一個帶有時間規定 $t_1 = t_0 + \Delta$ 時間規定的內容 λ 的存在，並且可以就此而言是不獨立的。在現象學的「意識流」事件中，最後提到的對不獨立性的示範性證明提供了這樣一個本質規律：每一個現時的、被充實了的意識—現在必然會並且始終會過渡到一個剛才的曾經存在者(Gewesen)之中；因此，意識當下對意識未來提出連續的要求；與此相關，這個剛才的曾經存在者本身具有現時現在的內在特徵，這個曾經存在者的滯留(retentional)意識恰恰在要求這個被意識為曾經存在過的現象的曾經存在。當然，我們這裡所說的時間就是那個屬於現象學意識流本身的內在時間形式。²³

這段描述可以說給出了一個關於後來內時間意識思想的比較完整的框架，關鍵概念「意識流、滯留—原印象—前攝、內在時間」等的雛形或本體都已出現。今天，我們回看這部分則可發現，部分論與內時間意識有著一種與生俱來的共生關係。更令人驚異的，是《莊子》從中國哲學的角度為這一點提供了佐證。

²³ 胡塞爾：《邏輯研究》第二卷（第一部分），頁 289-290。

三、味象：「渾沌帝之死」視角下的部分論與內時間意識之關係

借助部分論與內時間意識理論，我們對「渾沌帝之死」有了進一步理解，而後者也反過來提供了一個印證前兩者關係的平臺：部分論與內時間意識不僅僅是現象學的兩個重要組成，它們還處於一種層級關係中：時間構造為部分－整體關係奠基；二者的一個交匯點是時空共在。

如圖 1 所示，客觀時間與內在時間都擁有「時空共在」的特性。在《內時間意識現象學》中，胡塞爾專門闡釋了空間事物與時間事物的特點，指出：空間事物介入到周圍的空間和空間世界、它自身和它的前後背景；時間事物介入到時間形式和時間世界、它自身和它的相關活的當下的移動方向，²⁴ 後來又提到：作為同一事物之顯現的物理事物的顯現具有什麼樣的特性？這個問題相關空間事物的構造，因此以時間的構造為前提。²⁵ 可以看到，「時空共在」自身給予為一個論題：時間的構造是空間事物得以構造的前提。因而可推出，時間構造為部分－整體關係奠基。當然，這裡不排除部分－整體關係中有關時間的一面。

前文提到，「原印象」是經驗層面與超越論層面的交叉點。

²⁴ Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, p. 56.

²⁵ *Ibid.*, p. 79.

我們需要進一步展開對它的解析，以更清晰看向「渾沌帝之死」語境中部分論與內時間意識的關係。胡塞爾指出，「原初記憶」，或者說滯留，不斷地貼附於「印象」。就對時間客體（在這裡，內在的或超越的客體都沒關係）的感知而言，感知在任何時刻都會終結於一個現在—立義中，一個在積澱—為—現在的意義上的感知中。原初的時間領域顯然受到了限制，確切地說是在感知方面。時間領域移動在被感知的和被剛剛記得的運動之上，同理，它的客觀時間也作為視覺領域移動在其客觀空間之上。²⁶ 可以看出，原印象所處的超越層面，其客觀時間與空間領域都有其自身的限度，尤其就感知而言。這暗示著一種對超出這個界限的訴求，而「現在」正是進行超越的節點；同時，時空共在的特點也得到了明確。在渾沌帝語境中，對於儻、忽鑿竅而言，首先，他們作為客觀時間的代表本身連同其日鑿一竅的行為都發生在原初的時間領域；其次，莊子讓渾沌帝在七日竅成後反而死去，其實正是要表明這個原初領域在感知方面有其限度——對處於經驗層面的感知而言，渾沌帝缺七竅，儻、忽為他鑿竅以使其能夠「視聽食息」，結果七日竅成，渾沌帝卻因此而亡。故事戛然而止，讀者卻明明感覺得出尚有餘音——至少還沒有對這一結果的合理解釋。如果突破了這個原初時間域，進入內在時間領域，就會發

²⁶ Ibid., p. 32.

現，原來渾沌帝的七竅是存在的，只是它們不在超越層面，所以超出了感知所及。同時，這種對原初時間領域的超越也表明了時間的流動性；再次，儻、忽兼作南北方位的代表，在鑿竅過程中隨時間流前行的同時，他們所承載的空間元素自然也隨同一起變化，至少是由原來的「南—北—中」變成了「南—北—四面八方」（七竅及其所對應的空間）。顯然，視覺領域發生了移動，主要表現為渾沌帝的臉上由無竅到有七竅，整個空間佈局因此而發生了改變。同時可見，渾沌帝本身作為時空共在的載體，其時間由原初的混一內在時間因鑿竅變成了客觀時間，即，反向突破了超越與超越論的關節點。而作為時間客體，渾沌帝本身也發生了改變，按前述對內在時間流的闡釋，時間客體本應不變，這裡卻發生了改變，這不啻是對意識流的終結——當意識流不再存在，渾沌帝在超越層面的死亡自然發生。再來看空間角度的渾沌帝：儘管目前尚無足夠內空間意識現象學方面的研究論證其特點與內時間意識相仿，但從胡賽爾的闡釋看，這個可能性是很大的。這裡我們滿足於做出簡單推論。如前所述，由於儻忽的鑿竅，中央變成了四面八方，這個現象，無論從超越層面還是從超越論層面，都顯而易見暗示著渾沌帝作為空間客體其原初狀態的終結。當同一客體在超越與超越論層面的時、空狀態都發生了變化，可以說原初的時空共在已發生變化，儘管這變化並不能改變時空共在本身；而當原有甚至原初（兩點不同，後者是生發的源泉）時

空共在不再存在，時空客體自然消失。至於會否轉化成新的時空客體，我們目前無法證實，只能將其懸擱；最後，故事以渾沌帝之「死」告終，留給我們一個表象為死的「現在」，也意味著在內時間意識構造層面，這個「死」轉瞬即成為原初記憶或滯留，為新的「現在」讓路。

這裡我們從人格角度進一步展開。儻、忽與渾沌帝並不處於一個層面：儻、忽作為人出現，顯然屬於日常經驗層面，所以他們有七竅；而渾沌帝除了作為人的一面，還有非人的、即「七竅」隱含其中的一面。經過前述論證，可以說渾沌帝擁有超越的與超越論的兩個層面。因此，儻、忽鑿竅屬於個體人格主體向社會聯合體的延展，²⁷ 即普通意義上的「交往」。由於渾沌帝的雙重涵蓋，導致儻、忽與他的交往也涵蓋了兩個層面，於是我們擁有了交互主體的質料世界，即社會共同體，以及由純粹意識構造出的社會聯合體。而「七竅成渾沌死」則表明，莊子的重點在後者，即超越論層面的社會聯合體。換言之，當渾沌帝因為鑿竅而死時，他和儻、忽已不再處於因果規律中，而是超越了後者進入到超越論層面，這時的三個人其實只是三個「人格」主體，鑿竅也就由普通因果性的「刺激」轉化成了胡塞爾意義上的「動機引

²⁷ Husserl, *Ideas II*, p. 206.

發」(motivation)。²⁸ 基於此，渾沌帝的「死」在某種意義上是「超越」²⁹的代名詞——對經驗世界而言，他因為被鑿竅而死去，留下千古之謎；對超越論世界而言，他的死恰是懸擱排除了經驗之物後的「昇華」，而促成這一昇華的動機引發正是在時空雙重層面（日鑿一竅；七日成）都表象為鑿竅。我們甚至可藉此作一大膽推論：莊子的「方生方死，方死方生」思想也不乏這一意味——從「前一現象學構造」角度看，這句話不乏「生死轉換無非經驗與超越論世界之轉換」的考量。當然，這裡只是做一個大膽推論，關於它的嚴格論證自是未來的重要作業。

綜上，莊子在沒有任何現象學、邏輯學背景的情況下，憑藉自己強大的聯想能力，達到了千年之後與西方胡塞爾「不期而遇」的效果，這種巧合可謂富有趣味。此說並非空穴來風，其實業界已有學者給出類似觀點，例如：至今為止，在西方乃至法國「哲學家」中，德希達（Jacques Derrida）的文體是比較接近莊子的，甚至可稱莊子風格的西方變種。所謂莊子「後無來者」，意為他創立的中國特色的浪漫主義哲學和文學就基本性而言是無法摹仿的。³⁰ 德希達與胡塞爾的關係已為人所熟知，儘管他並未

²⁸ 「動機引發」是胡塞爾提出的與因果性刺激「相對應」的一個概念，兩者的主要區別在於：在因果性層面，人與事物的關係是「作為自然實在性的人 vs. 事物」；而在動機引發層面，這種關係變為「人格 vs. 事物」，此時的事物不再是自然事物，而是被體驗、思考、意向或設定的事物，人格意識的意向物件。詳情參見 Husserl, *Ideas II*, p. 198。

²⁹ 這裡的「超越」是動詞。

³⁰ 參見尚傑：〈隱顯之道——從道家看 20 世紀後期法國哲學〉，《哲學研究》2001 年第 3 期，頁 37-38、40。

真正把握住胡塞爾現象學的真諦。而在現代中國引入現象學之前，也的確很少有人討論莊子式人物的類似思想；又如：康德（Immanuel Kant）的先驗哲學與胡塞爾的現象學的基本目的之一就是為現象的客觀必然性找根據，康德認為是感性的時空直觀形式和知性的先驗範疇，胡塞爾認為是「內時間意識」。而莊子也說「以知為時者，不得已於事」³¹，認為時間性是知性的本質和事物必然性的根據，但他又說「接而生時於心」³²，認為時間是由「心」生成出來的，不是最根本的；³³再如，在中西哲學史上，具備「我」之三義（現象意義、物自身意義、邏輯意義的我）的哲學家或哲學思想體系可謂寥若晨星，屈指可數，然而莊子就是其中的一個，³⁴等等。還有一些學者尚處於發現這一關聯的途中，例如：回答萬物「本根」何在，是一個近於西方哲學中「本體論」的問題。莊子的思路甚為特別，他說本根並不在每一物的根源處，而在萬物持續、此滅彼生的流程中。³⁵在現象學視野中，這兩點並不矛盾，因為胡塞爾「回溯地追蹤」（zurueckverfolgen）正是在對意識流的描述與說明中得以實現的，這意味著根源本身不變，但不妨礙它作為觀念統一或本質隨著萬物持續流轉。莊子這個所謂特別的思路，也在相當程度上印

³¹ 《莊子·大宗師》，摘自王先謙：《莊子集解》，頁 86。

³² 《莊子·德充符》，摘自王先謙：《莊子集解》，頁 80。

³³ 陳清春：〈莊子「吾喪我」的現代詮釋〉，《中國哲學史》2005 年第 4 期，頁 59-60。

³⁴ 同前註，頁 55。

³⁵ 顏世安：〈莊子性惡思想探討〉，《中國哲學史》2009 年第 4 期，頁 14。

證了胡塞爾的那句話：Time is fixed, and yet time flows。當然，這種類比缺乏足夠的嚴格性，因而需要日後更多的論證。

四、結語

在關於莊學與現象學的會通，徐復觀的觀點涵蓋比較廣泛，他不僅對二者進行了細緻的方法論、認識論與本體論層面的比較，而且還指出了二者的相輔相成。例如：現象學的歸入括弧，中止判斷，實近於莊子的忘知。不過，在現象學是暫時的，在莊子則成為一往而不返的要求；現象學的剩餘，是比經驗地意識更深入一層的超越地意識，亦即是純粹意識，實有近於莊子對知解之心而言的心齋之心，二者呈現的都是虛，是靜；現象學的 *noesis* 和 *noema*，莊子在心齋的虛靜中所呈現的都是「心與物冥」的主客合一，並且莊子也認為此時所把握的是物的本質；莊子更在心齋之心的地方指出虛（靜）的性格，指出由虛而「明」的性格，更指出虛靜是萬物共同的根源的性格，恐怕這更能給現象學所要求的以更具體的解答。³⁶ 如果說莊學與現象學有相輔相成之可能性，則「渾沌帝之死」與部分論和內時間意識的相互映照可以說提供了一個有力例證。

³⁶ 參見徐復觀：《徐復觀文集（四卷）：中國藝術精神》，李維武編（武漢：湖北人民出版社，2009）頁 68。

借助胡塞爾的部分論，我們發現莊子在描寫渾沌帝時或許是在試圖實施一種樸素的現象學構造，但鑒於他未能完全脫離經驗層面，因而導致了「渾沌帝之死」現象的出現；而通過內時間意識角度的分析，我們又一次發現，莊子同時也在從時間構造角度提示人們更好理解渾沌帝的故事。因此，可以說莊子是處於一種「前－現象學構造」時期。因其樸素，故彌足珍貴。同時，從「渾沌帝之死」角度，我們進一步明確了部分論與內時間意識理論在「時空共在」上的聯結——時間構造為部分－整體關係奠基。這也進一步表明，莊學甚至整個道家思想與現象學的接洽是一件雖尚未提上正式日程但卻值得期待的事情。

參考文獻

中文書目

- 王先謙，《莊子集解》，陳凡整理，西安：三秦出版社，2005。
- 王樹人，《回歸原創之思——「象思維」視野下的中國智慧》，南京：江蘇人民出版社，2005。
- 尚傑，〈隱顯之道——從道家看 20 世紀後期法國哲學〉，《哲學研究》2001 年第 3 期，頁 35-40。
- 胡塞爾著，《邏輯研究》第二卷（第一部分），倪梁康譯，上海：上海譯文出版社，2006。
- 陳之斌，〈論莊子哲學的本喻：渾沌〉，《中國哲學史》2016 年第 3 期，頁 25-32。
- 陳清春，〈莊子「吾喪我」的現代詮釋〉，《中國哲學史》2005 年第 4 期，頁 55-63。
- 倪梁康，〈胡塞爾時間意識分析中的「滯留」概念——兼論心智與語言的關係〉，《現代哲學》2007 年第 6 期，頁 72-79。
- 徐復觀，《徐復觀文集（四卷）：中國藝術精神》，李維武編，武漢：湖北人民出版社，2009。
- 張浩軍，〈論胡塞爾的形式本體論〉，《學術研究》2016 年第 8 期，頁 28-37。

《現象學與人文科學》第 13 期

鄧聯合、徐強，〈英美漢學界中《莊子》之「渾沌」涵義四解〉，

《福建論壇·人文社會科學版》2014 年第 8 期，頁 82-86。

蔡林波，〈齊物知道：子「濠梁之辯」的哲學意涵〉，《四川大學

學報（哲學社會科學版）》2018 年第 6 期，頁 90-99。

顏世安，〈莊子性惡思想探討〉，《中國哲學史》2009 年第 4 期，

頁 5-14。

魏孟飛，〈生死與時間：以《莊子》為中心的考察〉，《中國哲學

史》2017 年第 3 期，頁 62-68。

西文書目

Husserl, Edmund. *Logical Investigations*, Translated by J. N.

Findlay. Vol. I. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1970.

— *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy—Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Translated by Richard Rojcewicz & André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

— *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. Translated by John Barnett Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

張 琳

《莊子·應帝王》中「渾沌帝之死」的現象學解析

Varzi, Achille. “Mereology.” Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford University, February 13, 2016.
<https://plato.stanford.edu/entries/mereology/>.

**A Phenomenological Analysis of “The Death of
King Hundun” in “Yingdiwang,” *Zhuang Zi***

ZHANG Lin

College of Foreign Languages, Qufu Normal University

Abstract

“The Death of King Hundun” in “Yingdiwang” from *Zhuang Zi* is significant and of mysterious implications——King Hundun died from the orifices cut on the face. There are studies of this fable from various perspectives; nonetheless, few scholars have ever analyzed it from a phenomenological view. I unfold such a phenomenological study of it with the concepts of mereology and consciousness of internal time. I contend that Zhuang Zi was performing a sort of “pre-phenomenological constitution” by describing the death of King Hundun. This study can help further understand “The death of King Hundun” thoroughly and, from the perspective of Zhuang Zi, understand the interconnection between mereology and the consciousness of internal time. Consequently, my study offers an effective case study and contribute to the fusion of Zhuang Zi studies on the one hand and phenomenology on the other.

張 琳

《莊子·應帝王》中「渾沌帝之死」的現象學解析

Keywords: The Death of King Hundun, Mereology, Formal Ontology,
Consciousness of Internal Time, Pre-phenomenological
Constitution.

《現象學與人文科學》第 13 期