

漢語現象學如何可能？——循「現象學之道」而入

王 俊

浙江大學哲學系

摘要

現象學進入漢語學界已有百年歷史，今天我們在何種意義上可以構想一門具有原創性的「漢語現象學」？這涉及到漢語經驗與現象學哲學之間的糾纏，經典現象學中海德格爾對「道」的概念之闡發，可視為對這一問題進行嘗試回答的一個範例。而漢譯海德格爾以及漢語讀者基於這種漢譯的發揮性理解，更顯示了現象學在漢語境遇中蘊含的獨特的詮釋可能。其後海因里希·羅姆巴赫通過《現象學之道》對現象學與東方經驗的深入闡述，更為現象學思想的自我更新提供了一條東方路徑，這也是構想一門漢語現象學的可能性開端。漢語現象學應當是承接了整個現象學運動的原創性開拓，是「現象學之道」的自然延伸和未來組成。

關鍵詞：現象學、海德格爾、道、羅姆巴赫、結構、漢語現象學

投稿日期：2018.06.20；接受刊登日期：2018.07.29

《現象學與人文科學》第8期(2019)：001—030

《現象學與人文科學》第 8 期

漢語現象學如何可能？——循「現象學之道」而入

現象學運動進入漢語世界已有近百年的歷史，從早年沈有鼎、熊偉等前輩學人的譯介，到近二十多年來現象學經典的大批移譯和研究性著作的層出不窮，現象學在漢語世界的哲學研究中已經佔據了顯要的地位。觀今日漢語世界的現象學研究，其規模之盛、研究人數之眾，已經超越了目前世界上任何一個地區或任何語言傳統的同類研究。但是，是否由此可以說，我們已經有了一門「漢語現象學」？或者說，漢語這一語言傳統及其思想資源是否為現象學哲學提供了新的原創性內容？這一點是值得以漢語為母語的現象學研究者反省的。如果說，作為普遍哲學的現象學哲學是一個超越不同具體文化傳統之上的思想運動，那麼今日或未來這一思想運動的推進能否由漢語世界承擔？我們應當如何看待自身文化傳統與現象學的關係，並從中激發出新的思想內容？

「漢語現象學」要求的原創性，不僅僅是把德文和法文的現象學經典譯成漢語並加以詮釋，也不僅僅是按照歐美學者的方式、用漢語研究現象學經典文本和理論中的問題，甚至也不僅僅是將現象學中的某些概念和理論片段與漢語傳統中的某些概念和理論片段進行對比，而是要從漢語經驗出發，對現象學運動作出新的原創性推進。實際上異質的語言經驗對於思想的激發，在現象學運動中不乏先例，本文將以德語現象學傳統對「道」這個漢

語語詞的理解以及由此帶出的思想境象對現象學的推進為線索，以海德格爾（Martin Heidegger）和羅姆巴赫（Heinrich Rombch）關於「道」的思想嘗試為例，探討今日構建漢語現象學的進路。

一、「重演」海德格爾思想中的「道」

關於海德格爾思想與東亞思想特別是「道」的關係的研究和論述，已經汗牛充棟，在此筆者並不想在海德格爾與東亞思想之關係這一莫衷一是的問題上表達某個具體立場，而是從海德格爾關於「道」的某些論述開始，以回到實事本身的態度，重新嘗試評估「道」這個漢語概念在海德格爾思想和現象學哲學中的意義和發展可能性。這一考察本質上乃是一種「重演」（Wiederholung），這一概念來自於海德格爾，在《存在與時間》中他說道：「重演就是明確的承傳，亦即回到曾在此的此在（dagewesenes Dasein）的種種可能性中去。」¹

因此在這裡我們對海德格爾思想中「道」的重演，既不是回到漢語古典傳統中澄清「道」的意義，也不是回到古希臘思想境遇中探討海德格爾思想，而是回到海德格爾的現象學語境嘗試澄清他所使用的「道」這個漢語語詞的可能意蘊以及由此引發的理

¹ 馬丁·海德格爾：《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯（北京：三聯書店，2006），頁 436。

解可能性。

眾所周知，海德格爾通過一些譯本，對東亞思想有一鱗半爪的瞭解。對於「道」的思想，他收藏和閱讀過衛禮賢（Wilhelm Richard）1921 和 Victor von Strauss 於 1870 年出版的《道德經》文本，在致榮格的信中還引用過 Jan Ulenbrook 1962 年的《道德經》譯本中的 47 章全文，以及 Alexander Ular 1903 年的《道德經》翻譯。另外還有廣為人知的就是海德格爾在 1946 年夏天與蕭師毅合作翻譯《道德經》的事件，據蕭師毅的回憶，他們的翻譯著重於有「道」字出現的篇章。更重要的是，海德格爾的翻譯並不是僅停留在文字和文本上，而是一種遊移在兩種語言的縫隙之間的想像力發揮，蕭師毅回憶說：「海德格爾從根本上察問——透徹地、毫無懈怠地、不留情面地察問——文本中象徵關係之間神秘的引發關係的每一個可能想像的意蘊情境。」² 這種借由陌異語言經驗和翻譯來拓展自身的想像、表達自己的思想的方式一方面令以漢語為母語的蕭師毅頗為不安，另一方面海德格爾從淺嘗即止的翻譯中覺察到了由於漢語與歐洲語言巨大的不同而造成的理解困難，因此合作翻譯的計劃很快被放棄了。

因此，在海德格爾的哲學語境中，「道」並不是一個嚴格意

² Paul Shih-yi Hsiao, "Heidegger and our translation of the Tao Te Ching," in *Heidegger and Asian Thought*, ed. Graham Parkes (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), p. 98. 轉引自馬琳：《海德格爾論東西方對話》（北京：人民大學出版社，2010），頁 42。

義上從某個特定的漢語哲學文本中翻譯而來的概念，而是一種具有象徵意味的東亞哲學的基本詞（Grundwort）。他對「道」的理解充滿了感悟式的想像，正是這種想像賦予德語現象學語境中的「道」一種與眾不同的詮釋空間，而這一詮釋空間反過來對於以漢語為母語的讀者來說又能激發出一些新的領會可能性，這種激發是通過海德格爾著作的漢譯實現的。思想的原創性發展就在不同語言和文化視域之間的激蕩中得以可能。

德語哲學文本對「道」的翻譯有兩個慣常的書寫形式，一是拼音「Tao」，二是意譯「Weg」，黑格爾的《宗教哲學演講錄》中就使用了後一種方式。³ Tao 在德語中是一個外來詞，對於以德語為母語的讀者而言它不帶有太多置身於自身傳統之中的前理解視域，因此這一寫法突出的是「道」來自於一種陌生本質的語言。而另一種寫法 Weg 則帶有豐富的詮釋學意味。在為數不多的對「道」的直接論述中，海德格爾基本上將「語言的原始詞語」、「Tao」與 Weg（道路）視為同一：「老子的詩意運思的引導詞語叫做『道』（Tao），『根本上就意味著道路』」。⁴ 同時他也強調，這裡的「道路」不是尋常意義上「連接兩個位置的路段」或者客觀的路線，而是需要通過此在得以通達的一種道路經驗，這是海

³ 對應於海德格爾接觸過的《道德經》的不同德譯本，Victor von Strauss 的譯本使用 Tao，而 Ulenbrook 的譯本使用 Weg。

⁴ 馬丁·海德格爾：〈語言的本質〉，收入：《在通向語言的途中》，孫周興譯（北京：商務印書館，2003 年），頁 191。

德格爾從「道」這個外來詞中領會的東西。因此他借助於德語構詞的靈活性，將 Weg 動詞化，Wegen、Be-wegen、das Gelangenlassen、des Wegs，進而賦予「道」的經驗一種原初意義：「『道』或許就是為一切開闢道路的道路，由之而來，我們才能去思理性、精神、意義、邏各斯等根本上也即憑它們的本質所要道說的東西」。⁵ 由此，在海德格爾的理解中，「道」根本上乃是「道路」，而不能譯作理性、精神、根基、意義、邏各斯等。儘管對「道」的漢語來源所知甚少，但是他憑藉其思想直覺，相信「也許在『道路』、『道』這個詞中隱藏著運思之道說（Sagen）的一切神秘的神秘」。⁶

海德格爾繼續發揮他的想像力：此在的「道路」經驗具有源發性的意義，而且它還有某種「未被說出的狀態」，「道路」不是一種現成方法，方法「其實只不過是一條巨大的暗河的分流，是為一切開闢道路、為一切繪製軌道的那條道路的分流。一切皆道路（Alles ist Weg）」。⁷ 「道路」首先是一個根源性發生過程的隱喻，一切由此從出，而尚未轉化成現成已完成之物。在這個意義上，當海德格爾將他自身的思想描述為「道路，而非作品」

⁵ 同前註。注意在此處孫周興先生已經將 Sagen 翻譯成「道說」了，而從單純德語經驗看，Sagen 與 Weg 並沒有字面上的關係，這是出自漢語視域的詮釋性解讀和翻譯。

⁶ 同前註。

⁷ 同前註，頁 191-192。

(Wege—nicht Werke) 時，⁸ 他要說是：他的思想並不是一種純粹的方法說明或者可以期待最終完結的理論體系構造，而是對於本源生成的指引或揭蔽——一條通向世界和歷史本源結構、永無止境的「道路」。

需要注意的是，「道」所意指的此在的道路經驗是一種揭蔽，這一點對海德格爾來說，很可能最初並非來自以「道」為象徵的東方經驗。在 1942/43 年的巴門尼德研討課講稿中海德格爾就分析過希臘語詞「道路」(hodos) 的內涵，他指出，巴門尼德曾將「道路」與「揭蔽/真理」(aletheia) 聯繫在一起：

道路不是一種延伸，即兩點之間間隔或間距並因此由一組數量眾多的點構成。道路的環視及前瞻的本質自身引向那遮蔽著的東西，即路線的本質。道路的這種本質是在揭蔽與朝向揭蔽徑直前行的基礎上被決定的。⁹

很明顯，在海德格爾那裡，道路經驗並不是東方所特有的，至少在這裡他沒有區分「道路」的希臘語或漢語來源，道路經驗

⁸ Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe 1, hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978), p. 4.

⁹ Martin Heidegger, *Parmenides*, Gesamtausgabe 54, hrsg. von Manfred S. Frings (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982), p. 14. 轉引自馬琳：《海德格爾論東西方對話》，頁 50。

被他視為超越語言差異的共同的東西加以自由聯想。所以他將「道」／「道路」理解為古希臘經驗中的「真理／揭蔽」，從而賦予這個東方概念以現象學的意味：「道路」是「來自如其所是地顯現自身的事物本身」。進而通過「通達」(Gelingen) 這一道路經驗，他又將「道路」與「語言」聯繫在一起，在《在通向語言的途中》(Der Weg zur Sprache) 中，他說：「一條道路是什麼呢？道路讓人通達。道說 (Sage) 就是讓我們通達語言之說話，因為我們順從道說而聽。」¹⁰

隨後他將「道說」與「居有」(Eignen) 和「大道／本有」(Ereignis) 聯繫在一起：「在道說之顯示中的活動者乃是居有。……此種居有 (Eignen) 可謂成道 (das Ereignen)。……成道者乃大道本身——此外無他。」¹¹

海德格爾將 Ereignis 與「道說」聯繫在一起，通過「居有」和「成道」他在這裡引出了道路 (Weg/Tao) 經驗：「道路乃是成道着的」。¹² 繼而他通過阿倫瑪尼－斯瓦本方言中的 Bewegung (開闢道路) 通達了這種聯想：「大道乃是使道說達乎語言的開闢道路」。¹³ 在這個聯想中，東方的主導詞「道」與 Ereignis 貫通

¹⁰ 海德格爾：《在通向語言的途中》，頁 256。「道路」和「道說」之間的關聯性，在漢語經驗中無疑更為直接。

¹¹ 同前註，頁 258。可以說，大道 (Ereignis)、成道 (Ereignen) 的漢語翻譯中包含的詮釋力度在某種程度上已經超出了海德格爾的原文。

¹² 同前註，頁 262。

¹³ 同前註。

在一起，體現出一種只可意會不可言傳的微妙契合，這一表述克服了思想與語言之間、以及西方和東方語言之間的雙重落差。因為海德格爾堅信，語言的本性應當保證某種中西之間的對話，「在此對話中，從一個共同的本源中湧流出來的東西在歌唱著。」¹⁴ 語言言說著，這一語言本質之整體就是「道說」，何謂道說（Sagen）？「為了經驗此種道說，我們已經守住了我們的語言本身令我們在這個詞語那裡要思想的東西。『道說』意味著：顯示，讓顯現、讓看和聽。」¹⁵ 經過基於道路經驗的聯想式發揮，他重述了現象學的核心精神，作為揭蔽和顯現的「道路」是人和語言返回本質的回溯途徑和一種共同氛圍（Zusammenstimmung）。當海德格爾說「語言言說著」、「思想思考著」的時候，他所關注的正是世界結構最根底的、不斷展開的鮮活性、萬物的共同氛圍。

而在較為通行的海德格爾漢譯中，譯者曾將 Ereignis（大道），Sage（道說），ereignen（成道），Zeige（道示）等詞都譯成與「道」聯繫在一起的組詞，儘管在單個術語上綜合各方面考慮尚有很多爭論和改善的空間，但此種譯法不能不說是一種基於漢語經驗的創造性理解，更為直觀地洞察了海德格爾在這裡的聯想

¹⁴ 海德格爾：〈從一次關於語言的對話而來——在一位日本人與一位探問者之間〉，收入：《在通向語言的途中》，頁 93-94。

¹⁵ 同前註，頁 251。

式發揮。我們可以看到，在海德格爾的語境中，這一系列表達或許可以說是基於「道路」經驗，但對他而言，這種由與一個原本陌生的漢字相遇而帶來的「道路」經驗並非僅僅來自於東亞思想或道家哲學。毋寧說，在他那裡更有把握思考的是，思想的本源更確切地乃是源自前蘇格拉底的古希臘傳統之中。他相信，這兩種語言之間的巨大差異通過道路經驗和語言的本性得以溝通，海德格爾說：

語言……的這個本質將保證歐洲-西方的道說與東亞的道說（Sagen）以某種方式進入對話之中，而那源出於惟一源泉的東西就在這種對話中歌唱。¹⁶

然而另一方面，在面對海德格爾這套論述時，漢譯本的讀者則更容易從漢語詞「道」的原本含義和漢語語境構成的線索中進行直觀領會。作者與讀者經過翻譯的橋樑，在現象學的「道」之概念中增添了某些單純在漢語語境中無法組合出的新詞和理解，而這些理解甚至超過了海德格爾試圖表達的原意。這樣的翻譯活動恰如海德格爾所言，是「通過對某種外語的闡解與互釋

¹⁶ 海德格爾承認他早年曾通過「邏各斯」來思考語言的這種本質，但並沒有找到合適的語詞來加以表達，同時他也沒有把握東亞語言能否切中這個本質。因此道路經驗在這裡更多的是聯想式和指引式的。（海德格爾：《在通向語言的途中》，頁93）。

(Auseinandersetzung) 來喚醒、澄清、發揮自己的母語」。¹⁷

二、海因里希·羅姆巴赫的《現象學之道》¹⁸

如果說，海德格爾對「道」的理解和表述還充滿了詩意的想像，他將陌生語言中的「道」形象化為「道路」經驗，進而從古希臘傳統出發理解這種作為揭蔽的道路，然後將之與語言勾連在一起，這種勾連表達 (Artikulation) 在海德格爾作品的漢譯中則得到了另一種基於漢語視域的理解，這一理解在某種意義上已經跨過了海德格爾的本意。在他本人留下的文本中，外來詞「道」更多是一個觸發思想的機緣，包括道路經驗在內、他的整個思想根源仍然深深地植根在歐洲傳統之中。因此在海德格爾那裡，我們沒有看到對外來詞「道」的完整闡釋。下文我們將看到，海因里希·羅姆巴赫對於「現象學之道」的發揮，以「結構」釋「道」，賦予這個漢語概念以現象學語境中的獨特意義，由此出發對整個西方傳統進行批判性反思，並且他更進一步，嘗試通過結構思想走出一條超越西方和東方的「第三條道路」。

¹⁷ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, Gesamtausgabe 53, hrsg. von Walter Biemel (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), p. 80.

¹⁸ 海因里希·羅姆巴赫 (Heinrich Rombach, 1923-2004)，曾在弗萊堡跟隨海德格爾學習，曾任德國維爾茨堡大學教授，代表作有《實體、體系、結構——歐洲精神史的主要時期》(Karl Alber, 1965/66, 1981, 2010)，《結構存在論——一門自由的現象學》(Karl Alber, 1977) 等。他是當代德語世界中為數不多的具有原創性的現象學家，他相信他的結構現象學是對胡塞爾和海德格爾思想的繼續發展。

與海德格爾關於「道」的片段式聯想不同，「道/道路」在海因里希·羅姆巴赫的哲學論述中總是反復出現，並具有更加系統深入的論述。1991年他在德國《哲學年鑒》（*Philosophisches Jahrbuch*）上發表了一篇題為《現象學之道》（*Das Tao der Phänomenologie*）的文章。¹⁹與海德格爾一樣，他看到了「道」並非「方法」，而是現象學思想本身目標與道路的合一。在代表作《結構存在論》一書的導言中，他也是從關於「道」的探討開始的，他將「道/道路」這種東方的基本經驗與西方的「邏各斯」對照起來進行思考，從而獲得一種寬闊的思想視野以及對西方傳統全新的批判高度：「邏各斯討論在，道討論無；邏各斯討論知識，道討論無知；邏各斯討論意志，道討論無為。」²⁰由邏各斯所奠基的思考方式導向現成性、某一事物的本質、客體性、先於手段的目標、論證等等，而「道」則導向非現成性、自在生成、寓於事物間動態聯繫中的本質、不斷運行的構成活動、目標與手段的未分之境、主體與客體的未分之境等等。由此出發，他對整個西方傳統進行了批判：

¹⁹ Heinrich Rombach, "Das Tao der Phänomenologie," *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 98, issue 1 (1991), pp. 1-17. 此文漢譯：海因里希·羅姆巴赫：〈現象學之道〉，王俊譯，《世界哲學》，2006(2)，頁 11-23。也收於海因里希·羅姆巴赫：《作為生活結構的世界》，王俊譯（上海：上海書店出版社，2009），頁 69-90。

²⁰ 海因里希·羅姆巴赫：《結構存在論》，王俊譯（杭州：浙江大學出版社，2015），頁 9。

當在西方將「本質」確一立在持久性之上、將「必然性」確一立在不變性之上、將「真理」確一立在恒久性之上時，……「本質」自身的運動被排除了，因為即便「本質」也具有持續和持留的存在論意義。本質的運動和現實性整體的事件發生、以及諸如此類的東西，在西方思想之內已經被排除了。²¹

而羅姆巴赫的結構思想恰好是要把握此種被西方思想排除的東西，他的結構思想突破了西方迄今為止的主流思想傳統，體現出某種超越西方的跨文化姿態，以「道」為象徵的東亞思想資源為他的這種跨越提示了一條進路。在他這裡，「道」不僅是海德格爾意義上可以用古希臘傳統得以貫通的道路經驗，而是一條由東方精神觸發的、超然於西方傳統之外的路徑。

這條路徑意味著，現象學思潮本身的發展不能被看作一種可期完成的單純方法的歷史演進，而是對世界歷史結構這條錯綜複雜的偉大道路的一個顯現。它不僅是指 20 世紀以來現象學思潮本身的不斷推進發展、以及它向著未來的延伸，更是對於現象學本身向根源性追問之基本姿態和基本經驗的描述——這種經驗和姿態不是既成的方法或設定的目標，而是一種自我生成的指引，

²¹ 同前註，頁 325。

一條動態延伸的道路，惟有經由這條道路我們才可能重建我們現時代的形而上學。恰如羅姆巴赫所意識到的，在這裡，「道路」帶出的是那種與歐洲思想迥異的東方關於「道」的基本經驗，這種「帶出」提示了現象學不囿於西方傳統、跨越文化界限的視野和潛力。在這個意義上，現象學乃是這個時代和世界的引領者，「現象學之道」導向一種跨文化的思想可能性，這也是當代現象學進行自我更新的東方路徑。

羅姆巴赫進一步以他的「結構」概念來闡釋「道/道路」，強調了「道」的動態性和獨特性。「道路」就是結構的隱喻：

道路，在其不可預先實現的性質上看，是獨特的道路（*Eigenweg*：適宜具體情況的道路）。結構從其產生過程的道路特徵中出發獲得其獨特性；對於結構而言，它的獨特性既不是連帶著被給出、也不是聽憑一種偶然情形而出現。它是從結構自身之中發展出來的，就此而言它將自身構造為道路（*Weg*）。²²

「道路」意味著獨特性的展現，遵循獨特性，嵌入獨特性，羅姆巴赫說，獨特性就是「尋找過程（*Findung*）」，意思是說，唯

²² 同前註，頁 72。

一的獨特性不是預先被規定的，也不是自身給予的，而是在動態過程中實現的，獨特的道路通往結構，結構在道路上構造自身。只有行進在道路上，結構才能展開，其意義只有在道路的盡頭方能呈現，意義的誕生始終在發生，就像一齣戲劇的展開，意義在行動的變遷中逐漸呈現。行動通過道路聚合，道路就是行動的聚合過程，通過道路行動聚合並作為整體發生了轉變、凝結成同一性，意義就在這個轉變之中形成，這一切構成了結構。

結構意味著關聯關係的整體，在結構中，存在和存在物相互嵌套，回溯指向出自結構狀況的起源。結構不斷回返到自身之中，並且構成了中心和邊緣、內部和外部、結構和秩序的「原始的」基本構造。在其中那種基本的緊張關係被確立起來，這種張力是在多種多樣的方式中被勾連表達的，是在諸含義間豐富的關係交織而成的網中被說明。這種原初狀態就是結構的境象（Bild），也是「道路」所要表達的東西，這裡的「道路」是存在論層面上的道路，乃是從東方「道」的概念中引出的。羅姆巴赫說：「道路的經驗引向自身方式的『本質』，引向結構。在這裡，『道』看起來便是結構的經驗方式，而結構就是道路的現實形式。」²³

沿著道路，追問者永遠無法跨出結構的界限，也就是說只能

²³ 同前註，頁3。

在關聯關係中進行回溯和追問，「從結構出發是無法引出一條通往外的道路的，因為所有道路都是結構之中的道路」，²⁴ 我們永遠無法超越界限抵達結構的外部。在這個意義上，「道路」就不是海德格爾所指的以此在為中心的道路經驗，而意味著通往結構深處、通往世界深處的具體化過程，在那個不可充分抵達的深處有一個絕對的背景，胡塞爾稱之為「生活世界」，它以結構的方式局部性地呈現，永遠不會終結，永遠沒有邊界。這條永無窮盡的道路就是現象學的道路，它引領我們循著各環節的指引關聯回溯到一個無窮的根源，接近那種全面性的呈現。

在後期海德格爾那裡，「存在」不再被追溯到「此在」，而是相反，「此在」奠基於「存在」之中，換句話說，只有通過「存在」，「此在」才能進入歷史的開放性。羅姆巴赫接續了這個思路並且將之向前推進。在他看來，「存在的開放性」不僅內在於人的此在，也內在於所有存在者的實際形式之中。世間萬物，包括植物、動物、無機物都以意向性的方式相互指引聯繫，這種錯綜複雜的相互關係從根本上看乃是世界存在的一種自我詮釋，一切存在物都在這種交織纏繞的結構中勾連表達著自身、同時也勾連表達出它們所在的境遇與世界。在這裡，結構作為承載著，承載了所有的存在、包括人之存在，一切存在者的「現象」都只有在

²⁴ 同前註，頁 25。

這個根基之上才有可能，羅姆巴赫將之稱為「深層現象」(Tiefenphänomen)。作為世間萬物的基礎，結構這個「深層現象」具有生命(Leben)：為自然、此在、歷史奠基的結構乃是有生命的(生活的，lebendig)；因此羅姆巴赫相信有一個「作為生活結構的世界」。

在結構思想中，存在論層面上的結構並不只是一種存在狀況(Seinsverfassung)，而是巨大的事件、容納萬物的結構生成(Strukturgenease)。「生成」是一種先於「存在」的基礎活動，因此在最本源的層面上我們要關注的並不是一門「基礎存在論」，而是一門「生成的存在論」(Ontologie der Genese)，或者更準確地稱之為「生成論」(Geneseologie)。²⁵ 結構總是在一種最為基礎的生成過程中表達自身、將自身具體化(Konkretion)，這種生成表現為世間萬物的顯現與交織纏繞、同時又形成一種統一的聯繫，人與自然都處於其中，並且以彼此相即的方式勾連表達自身：自然是人性的，人也是自然的。一切個體的存在總是在這個結構的生成中被成就，它們不能被還原到意識行為，也不能被還原到人的存在經驗，而是在一種根源生成的總體成就的裹挾中顯現出來。結構本身不是範疇，而是對眾多範疇的安置(Zuordnung)：這個安置的事件先於一切範疇區別——先於主體

²⁵ 海因里希·羅姆巴赫：〈自我描述的嘗試〉，王俊譯，《世界哲學》，2006(2)，頁 26。

與客體、先於物件與意識，作為一種生命－成就（Leben-Leistung）發生於世間萬物的共創性（Konkreativität）之中。

羅姆巴赫的「結構」也蘊含著揭蔽和聚合的過程，這是對海德格爾的注腳。首先，結構是現實性的揭蔽和實現過程，不是以物件化、靜態的方式把握這種現實性，結構描述的是事態本身，而不是某物，不是那個可能性－現實性鏈條上的最終現實物，而是通過現實性的指引關聯，澄清其發生的過程和秩序。在這個意義上，結構思想遵循的就是現象學的方式，結構就是揭蔽意義上的道路。其次，除了揭蔽的道路，還有作為語言和「道說」的聚合。與道路相似，結構也將眾多環節（Momente）聚攏到一起，就像詩歌聚合了語詞，戲劇聚合了行動，這些環節通過它們相互間的關聯關係被規定。諸環節的聚合規定了各環節的含義，而這些含義也規定了聚合，換句話說，聚合並不是「先行於」這些含義，而是二者相互規定的。隨著結構「發生著」的過程，諸環節沿著自身特有的道路發生，只有在這條道路上結構化過程才能實現。

羅姆巴赫說，這樣一個存在論層面上的「結構事件」無法定義，無法給予一個精確的名稱，因而他借用東亞思想資源描述說，它是「無名」，是道。他說，「道」與結構都是「偉大的引路者」，「它擁有一切言說和思想的內容。老子的道雖不是唯一的，卻是一種這樣的東西……，在那裡真正地『顯現』，即趨向於那

種共同氛圍 (Zusammenstimmung)，這種氛圍是人之中最內在的呼聲。它是人的呼聲，同時也是事件的呼聲，它只在當它在其中同時作為同一者言說時才言說。」²⁶ 「道」在這裡作為結構思想的基本詞起到了觸發牽引的作用，令思想突破到以「存在」為基本詞的西方傳統之外，但是他也強調，結構思想並不同於以「無」為基本詞的東方傳統，而是西方道路和東方道路之外的「第三條道路」：「由於關於人類歷史上這三條道路的疑問在歐洲尚未被關注，因此在此呈現的結構存在論就是借助通往『道』的引導性思考開始的。」²⁷

儘管如此，這並不意味著結構思想與東方的道路是完全重合的。西方和東方都意味著出自不同世界的不同哲學構想和世界觀，跨文化的現象學並非是要做非此即彼的選擇，而是要借助於不同的語言經驗和文化經驗開闢出新的道路。因此在今天，東方道路的意義在於其觸發性，在於向我們開啟一種不同「領會可能性的空間」。

²⁶ 羅姆巴赫：《作為生活結構的世界》，頁 90。在這裡羅姆巴赫還援引了久松真一所講的「鞍上無人，鞍下無馬」的故事來描述一種結構的同一性。

²⁷ 羅姆巴赫：《結構存在論》，頁 326。

三、關於構建漢語現象學的思考

如前所述，在本文中我們並非要考察「道」在漢語語境中的原本含義，進而審視海德格爾和羅姆巴赫對「道」的理解有沒有漢語典籍作為支持，並因此評判這些理解是不是「準確」，而是要評估「道」的相關表述在二人思想中的作用，並關注在現象學語境中由「道」的相關詮釋帶出的新意義。這個意義在海德格爾－羅姆巴赫的語境中得以彰顯，在德語的勾連表達中得以呈現，為現象學哲學在當代的自我更新指出了新的路徑。更奇妙的是，當漢語語境中的讀者通過漢譯文本面對這種呈現時，又可基於自身的漢語視域，得出一些與德語讀者有所不同的理解和領會，這在海德格爾作品的漢譯中多有表現。在漢語海德格爾譯釋中，有一系列在德語構詞上並無直接關聯的詞，都被譯成帶有「道」的術語，比如：「大道」、「道說」、「成道」、「道現」等，這種轉譯和領會在某種意義上已經超出了海德格爾和德語現象學語境，將基於母語經驗的聯想帶入理解活動之中，就類似於海德格爾譯《道德經》的方式。在這個過程中，仰仗譯者的匠心，通過作者和讀者的視域融合，產生出了某種創造性的差異。我們並非主張要以這種差異掩蓋思想原本的視域和內涵，而是說，在把握作者思想原本意義的基礎上，通過這種差異對思想進行「重演」（Wieder-holung），獲得某些有賴於漢語經驗的原發性領會。

然而在海德格爾那裡，作為外來詞的「道」始終沒有進入他思想的核心，而只是某種隱喻式的指引，道路經驗的原初可能性同樣只保留在古希臘傳統之中，他設想的存在論的「另一開端」是在前蘇格拉底時期、在赫拉克利特那裡。而在羅姆巴赫那裡情況有所不同，由於對以日本為代表的東亞傳統有更為深入全面的認識，他在作品中更多地運用了東亞思想資源，諸如《道德經》章節的引用，對「佛陀下山圖」和禪宗偈語的分析，對日本園林「石園」的專文分析，與日本哲學家合作的編著（《存在與無：西方和東方思想的基本境象》（*Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens.*），與辻村公一（Koichi Tsujimura）和大橋涼介（Ryosuke Ohashi）合著，於弗萊堡，1981 年）等等。如果我們把從胡塞爾—海德格爾到羅姆巴赫的思想演進看作「現象學之道」，那麼這條道路應當是從當下的歐洲語境出發，深入西方傳統的原初境遇，而後以一種跳離的姿態，以歐洲外的思想資源為出發點，對歐洲傳統進行整體反思，從而開闢一條新的思想道路，以繼續推進現象學的思想對話。

羅姆巴赫一直以推進現象學「對話」為己任，在《現象學之道》中他曾回憶 1969 年在慶祝海德格爾 70 壽辰的會議上，海德格爾最後親自總結會議時卻不無失望地說道：「對話中斷了」。²⁸

²⁸ 羅姆巴赫：《作為生活結構的世界》，頁 69。

因此如何延續這一現象學對話，成了新一代現象學家的核心問題。

在這個意義上，我們可以說，羅姆巴赫的工作確實是將海德格爾的現象學之思進一步推進，接續了現象學的「對話」。他用結構思想來闡解「道」，並且由此對整個西方主流思想傳統進行批判反思。結構存在論強調存在的結構特徵，動態化，發生性，關聯性，共創性，無中心，整體與環節的相互映現等，所針對的是傳統西方存在論的實體存在論或者體系存在論，即古代西方的對於靜態本質實體的追求，以及現代西方在科學技術意識形態下的客觀主義和唯科學主義的傾向。結構思想揭示了西方思想傳統中作為歐洲思想基礎的「存在」理解的有限性和片面性，而這種揭示只有從更為深入的根基出發才有可能發生，不僅是海德格爾式的回到前蘇格拉底的追問，而且也通過對東亞思想的把握和借鑒，最終通過深入批判西方思想傳統並最終超出西方傳統的視域之外。

沿著海德格爾－羅姆巴赫開闢的這條路徑，我們看到現象學發展的新的可能空間。這個空間既不囿於西方，也不囿於東方，而是沿著思想本身的道路向前推進，如羅姆巴赫在《現象學之道》一開篇所說的：

胡塞爾不是第一個，海德格爾也不是最後一個現象學家。現象學是關於哲學的基本思考，之前它已經有很長的歷史，之後也會長久地存在。它自我凸顯，大步地超越那些它自己在自身道路上已建構的觀點。²⁹

因此「現象學之道」根底上意味著，現象學哲學並非先天地從出於歐洲或者希臘，儘管迄今為止的現象學經典多數來自於歐洲世界，但未來能夠超越自身的思想發展則可能來自於其他語言和文化傳統，這些不同的語言和文化傳統都可以在現象學之道上對已構建的觀點進行審視和反思，貢獻出自身的原創性成果。在當代，當現象學哲學在其源發之地逐漸退出思想界的核心區域之時，漢語現象學無疑應當承擔起這一責任。

用漢語思考和談論現象學，首先無疑應當是對現象學經典恰當的翻譯、領會和闡解。這裡涉及的乃是現象學經典在一種陌生語言中的跨文化「重演」。在這種跨文化理解活動中，一方面是本來固有的文化傳統，一方面是新的思想和問題，二者的融匯形成了一個全新的討論平臺，在此之上人們通過對二者「切近」（Nähe）之處的發現而實現對新思想的詮釋學「重演」——一種置身於家鄉世界經驗、對陌生傳統的審視與領會。這種重演活動

²⁹ 同前註。

由於其立足視域和關注物件之間關聯的獨特性，而導致了一種獨一無二的創造性吸收的可能性。尤其值得注意的是，這種領會並不是單向度的，人們不僅在重演中以原初視域接受了新的物件，而且這種接受反過來也根本改變了原初視域。這兩個方面共同構成了一個新的歷史境遇，在其中無論是原初的視域、還是陌生的思想，都被賦予了一個全新的面貌。過去的思想由此在一種新的境遇中獲得了一種當前性，哲學從而接續傳統產生出新的歷史性開端。這種當前性並不是一種無根據的隨意解讀，而是對蘊含在思想傳統之內的隱蔽的可能性的揭示——通過對可能性的揭示，思想源頭得以在新的境遇中轉變，重新獲得一種鮮活的力量。經由這種鮮活的當前性，思想的歷史才得以發生深入的演進，一個全新的開端蔚然形成，那種超越文化和歷史界限的人類共同的精神生活才得以可能。

20 世紀下半葉以來，一方面隨著現象學思潮在中國的濫觴，一種介乎文化和語言傳統之間的思想「重演」不可避免；另一方面，中國的傳統思想在當代境遇中面臨著重重困境，這種「重演」因此可以被理解為中國的古老傳統在面對全球化和西方文明的壓迫下「承傳自身的決心」(die sich überliefernde Entschlossenheit)。³⁰ 面對這兩方面的需求，具有原創性的漢語現

³⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1967), p. 386.

象學構建無可避免。概而言之，漢語現象學在推進「現象學之道」的進程中應當在四個層面上展開：一、對經典現象學的移譯和理解，包括胡塞爾、海德格爾、舍勒、梅洛龐蒂等，以及構成現象學運動前史的背景研究；二、對當代西方現象學新發展的研究和把握，特別關注那些具有原創性的、而非僅停留在經典詮釋層面上的研究工作；三、從漢語視域出發，對現象學經典和當代原創性的發展進行漢語語境下的解讀，在視域融合的進程中發現跨越語言差異的共同源泉；四、在充分把握這一共同源泉的基礎上，返回漢語思想資源，以現象學的眼光和方式啟動漢語思想傳統中的問題和思想資源，構建具有原創性的漢語現象學。

因此，漢語現象學不是現象學運動中基於漢語本位的地域性局部發展，也不是在某些問題、某些領域中的比較研究，而是承接了整個現象學運動的原創性開拓，是「現象學之道」的自然延伸和未來組成。海德格爾－羅姆巴赫為漢語現象學的構建提供了思想發端，循著這條路徑而入，漢語傳統內的讀者和思想者需要從自身傳統出發、從東西方對話出發繼續推進「現象學之道」。未來的現象學可以也應當是講漢語的。

參考文獻

中文書目

- 馬丁·海德格爾：《在通向語言的途中》，孫周興譯（北京：商務印書館，2003年）。
- ：《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯（北京：三聯書店，2006）。
- 馬琳：《海德格爾論東西方對話》（北京：人民大學出版社，2010）。
- 海因里希·羅姆巴赫：〈現象學之道〉，王俊譯，《世界哲學》，2006(2)，頁 11-23。
- ：〈自我描述的嘗試〉，王俊譯，《世界哲學》，2006(2)，頁 24-28。
- ：《作為生活結構的世界》，王俊譯（上海：上海書店出版社，2009）。
- ：《結構存在論》，王俊譯（杭州：浙江大學出版社，2015）。

西文書目

- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1967).
- . *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe 1, hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978).
- . *Parmenides*, Gesamtausgabe 54, hrsg. von Manfred S. Frings (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982).
- . *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, Gesamtausgabe 53, hrsg. von Walter Biemel (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983).
- Rombach, Heinrich. "Das Tao der Phänomenologie," *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 98, issue 1 (1991), pp. 1-17.

**How is Chinese Phenomenology possible?
—Enter through “The Tao of Phenomenology”**

WANG, Jun

Department of Philosophy, Zhejiang University

Abstract

Phenomenology has influenced the Chinese academic world for more than a 100 years. Thus, can we conceive of an original “Chinese phenomenology” in some sense? Such a phenomenology would involve an entanglement between the Chinese experience and phenomenological philosophy. Heidegger's elucidation of the concept of "Tao" can be regarded as an example of trying to answer this question. The Chinese translation of Heidegger and the understandings of Chinese readers based on such a translation would also show the possibility of a unique interpretation of phenomenology in the Chinese context. Through his “The Tao of Phenomenology”, Heinrich Rombach gives an in-depth description of phenomenology and the eastern experience, in order to provide an oriental path for the self-renewal of phenomenological thought. This book is also the beginning of the possibility of thinking about a Chinese phenomenology.

《現象學與人文科學》第 8 期

Chinese phenomenology should undergo the original development of the entire phenomenological movement; it is the natural extension and the future composition of "The Tao of Phenomenology".

Keywords: Phenomenology, Martin Heidegger, Tao, Heinrich Rombach, Structure, Chinese Phenomenology