

到哲學之路

——史作權哲學的時代意義——

孔金坤

一個時代中哲學生命的成型，絕不可能只是靠一種單純之哲學史的研究，或對某哲學家或某哲學理論與知識之累積與再延伸、或細節性之再解釋而有所成。儘管這幾種方式之對哲學的追求，雖然說在任何哲學尋索者的過程中，均為必需且不可免，但不可因此就說，哲學的全部寄意在此，或這就是哲學本身。因為「哲學理論」和「哲學史」的存在，基本上乃一「哲學活動」的結果。換句話說，如果沒有哲學家這個「人」的存在，以及建立在這個「人」之基礎上之時間性的「哲學活動」與創造性本身，就不可能有做為結果的哲學理論的出現，而沒有哲學理論經年累月的累積，就不可能有哲學史的存在。這種：「哲學家→哲學活動→哲學理論→哲學史」的形成過程，本來甚簡單而易懂，但在一個文字性之哲學理論與哲學派別已堆積如山，而幾乎把人淹沒的時代裡，它卻變得極端混淆，並晦澀難明了。因此如何去分辨哲學家這個「人」、哲學活動、哲學理論和哲學史，在人哲學學習的過程中，卻變成一個極為重要的課題，而且是一個極為重要的關鍵。否則我們將可能陷溺在文字性之哲學理論、哲學知識與哲學史中，並以客觀對象性之知識方式振振有詞一番為已足，卻失去了真正的「人」，以及建立在此「人」之時

間性之「哲學活動」本身，而成為被歷史累積下來之形形色色的哲學理論，或根據這些哲學理論再延伸之次哲學理論所反控者，這是一種非常典型而且極容易患的「哲學異化」，也就是以哲學理論、哲學知識把真正的「哲學本身」代換掉，而把哲學理論、哲學知識與哲學史的累積與再延伸，抬高成「哲學本身」所形成的「反哲學」。面對這種哲學學習過程中，不易察覺且容易掉入的「反哲學」陷阱，重新提出「回到哲學本身」，而且必須就在「哲學本身」，我們才能夠重新來處理哲學的呼籲，無論如何是有其必要的，而且也頗能切中時弊。否則哲學將在這種理論與文字之使用，已形同氾濫的時代中，最終被肢解成幾近一知一藝之支離破碎之學。

是的，就是「回到哲學本身」，而且必須就在「哲學本身」，我們才能夠重新來確立哲學。當然我們也知道當我們這樣說時，無論如何是會遭受一些質疑的，比如說：從紀元前五、六世紀左右，中國、印度與希臘哲人時代的來臨，綿延至今已兩千多年，其中人才輩出，理論紛陳，哲學不是一直延續著，又何嘗有消失過，果真如此的話，我們又何須再回到「哲學本身」？而如果我們一定要說「回到哲學本身」，那表示兩千多年來哲學延伸的結果，以及人對哲學的處理，有遠離哲學的可能，或早已有遠離哲學的事實。但哲學不正確的延伸結果，或人對哲學的操作真會遠離哲學嗎？或此所謂「回到哲學本身」，這個「哲學本身」是什麼？凡此種種問題，其回答的可能，最後通通集中在「什麼是哲學」？以及「哲學如何成為非哲學」的解明上了。

「什麼是哲學」？當我們以此方式而對「哲學」提出追問時，似乎有一個東西叫「哲學」，現成的擺在我們面前，一如一張桌子，或一張椅子一般確定，於是我們只要以一對象性的方式，不斷的研究與探討，或不斷的分析與歸納，並以一定義附加的方式，來對此對象形成定義或說明即可。於是我們說：「哲學是智慧之學」、「哲學是德行之學」等；或如啓蒙時代，以知識論、本體論和形上學定義哲學；降及現代，以存在之學或語言批判定義哲學等等，不一而足。其中不管其對「什麼是哲學」的回答為何，通通具有「哲學是某某」的定義型特徵，於是「哲學」這兩個字，在「什麼是哲學」與「哲學是某某」這兩個問答句中，成

爲一個被問與被答的對象。換句話說，它在這兩個問答句中，是以名詞的方式存在著，且以名詞的方式被追問被回答了。而名詞做爲句子中的主詞而言，儼然就成爲一個確確的對象。這就是說「哲學」被當成爲一個現成的對象，在被帶到問答方式的表達中時，受文法結構的限制，即刻成爲一個名詞，而似乎具有對象性。於是從這裡就產生了幾個極爲重要的問題：那就是「哲學」似乎具有對象性，且在句子中以主詞的方式存在時，到底是有一潛在的對象，才使句子中的名詞成爲可能呢？還是因爲它在問答句中，是以主詞的方式存在著，才使它似乎具有對象的意義呢？還是說我們根本不須分辨這些問題，而只要把此名詞以不加思索的方式接受，並下延而定義之呢？還是說我們要追問真有此名詞嗎？又此句子中的名詞，究其內裡到底是真的名詞，還是只是形容詞而已，只是因表達之完整句子，除了動詞與形容詞外，不能沒有做爲主詞的名詞，於是在此語句中僞裝成名詞呢？或又如真有此名詞，則此名詞到底是具實體性之自足的存在呢？還是此名詞並不自具實體性，而是因某而形成？又如是因某而形成，則到底是因什麼而形成？如何發生？所指爲何？凡此種種，在一人類之表達尙處直接而純樸的世代，可能不成問題，但在一已高度人文化的時代中，此諸問題的嚴格分辨，是極其重要的關鍵，因爲我們業已活在一澈底而又無所不在的人文化世界中了。而所謂澈底人文化的意思，其實就是表達與文字的使用已無所不在的意思；換句話說，我們業已活在一個處處都是做爲結果的「文本」(Text)充斥的世界中了，處處都是「文本」操作與操作「文本」的結果。甚至我們也可以說，人文化的歷史發展就是不斷的累積各種文獻、製造各種理論、各種主義，也沒有什麼不可以。因此如以哲學而言，兩千多年來的發展，各種哲學理論，各種哲學文本，在這樣一個全面人文化的今天，也不能倖免的業已大量充斥，並靜靜的躺在圖書館和資料室中了。因此在一個高度使用文字所形成的澈底人文化的世界中，人的一切探索、追問與學習，往往都是從文字所形成的「文本」上開始的，這只要從人文世界中尤其特別重視教育與知識的累積即可看出；同樣的人文世界中之人對哲學的尋求，往往也都是不自覺的從「哲學文本」開始的，例如學院中哲學系的存在，即一明顯的例子。因此如果在人文世界中，人的探索與

學習都是從「文本」開始，而且亦終止於「文本」的話，那正說明了人文世界中的「文明人」，都有被「文本」反控的潛在危機；同樣的人文世界中「哲學」這兩個字，如果指的是紀元前五、六世紀以後東西方文明所累積到現在之所有哲學經論的話，也一樣說明著人文世界中的「哲學探索者」，亦同樣具有被這些「哲學文本」反控的可能。

面對這種人文世界中人被各種「文本」反控的可能與事實，如求其最，當以「哲學文本」之反控爲最，且最長遠並強而有力。因爲人類文明的發展，如果沒有空間性之文字的發生的話，那麼文明就不可能具有累積性，也不可能有任何系統性之理論的完成。因此如以文明發展而言，文字的發生可以說是一個極爲重要的關鍵，而文字發生後，人對已發生之文字的應用與操作，在歷史上第一次完整的形構出最具系統性，最具理論性的完成，則又是另一個重要的關鍵，其實這就是紀元前五、六世紀左右哲人時代的來臨，也就是東西方文明各自以其文字第一次建立其系統哲學的時代。換句話說，上古文明在朝空間性文明發展的長遠過程中，從器物前到器物，從器物到圖形，到圖符，到文字的發生，到以文字操作出系統哲學，已經完成其歷史性的階段任務了。因此如果我們說上古文明自然發展的結果，最後終止於文字之形成的話，那麼以此文字操作所形成的人文文明，大抵皆在以文字所形構成的系統哲學之控制下了。因此我們可以說，紀元前五、六世紀以後，一直延伸到現在，是一個哲學已變成權威，且人文之發展幾乎被哲學控制著，並在這些系統哲學之制約與規範下，去形成其人文文明的延伸與再建立了。此證之現代西哲所言：「兩千多年來西方哲學的發展，都是在替柏拉圖(Plato)作註。」或如中哲兩千多年來的發展，有抵都在周公、孔子與老莊之下延伸，而難有所踰越；甚至如以西方現代科學而言，尤其基本粒子物理學，雖然在實驗技巧與數學工具上，均非古希臘能比，但其研究的基本方向，仍然延襲著古希臘自然哲學家，如德謨克利圖斯(Democritus)和路西布斯(Leucippus)所決定的方向而發展，即相信所有的物質都是由稱之爲原子的微小但永恆不變的基本粒子所構成，當可爲例。甚至降及現代，如解構主義者德希達(Derrida Jacques)對文明之反思，見及文明基本上建基於「文本」之操作上，而把整個文明括起來，並宣稱「文本外無

物」(There is nothing outside of the text)時，亦可為一重要的例證。

當然當德希達這樣說時，無論如何是只說對一半。因為，對系統哲學發生後的兩千多年的人文世界而言是對的，但涉及系統哲學形成之前的原始時，卻是不對的，以原始並不是文本問題，亦無文本延伸的問題。故如必言「文本外無物」，則一如宣布除人文世界外無物一樣，也同時宣布了原始為無物。更何況「文本」之形成，如從歷史發展的眼光來看，根本是在文字形成之後，當時社會關係已日趨複雜，城市興起，人群大規模聚居，王國亦已形成。但文字初起時，亦只如圖，並無以文字與另一文字之關係連結所形成的句子，因此也就沒有以句子與其它句子之關係連接所形成的「文本」。因此「文本」之形成是在文字形成之後，有了文字自可將文字以關係之連結而形成各種文本，與文本之應用與再延伸，或批判性之累積，以逐漸形構出一人文化的世界。因此當解構主義者宣稱解構批評學是對「文本」的一種閱讀方式，也就是對「文本」進行閱讀，以找出其死角與盲點，並使本文在閱讀中以歧義和矛盾而自行解構時，對生長在今天已被各種「文本」包圍的我們，自可言之成理，並以這種對「文本」閱讀的新態度，而稍稍減去「文本」對人的強力控制，並可以此閱讀方式，做為一還原過程中的參考方法或手段。因此當高度人文化的今天，幾乎人皆以文字為依歸，並以「文本」為依靠時，解構批評學就這一點而言，確實是有其一定的貢獻的，但越此範圍，則是值得再商榷的。換句話說，人文化的今天，人大抵皆在以文字操作所形成的各種理論、各種主義、與各種制度下而討生活，並以這些理論、主義和制度為依靠，並被緊緊的鎖在裡面，這只要看今天充斥的各種宗教理論、哲學派別、知識理論、價值體系、社會制度和政治上的各種主義，已到無奇不有的地步，即可知之。因此處於今日的人類，如果把這些理論、主義、制度和價值體系拿掉的話，那對今日的人類而言，勿寧說是會掉入一種極大的恐慌中的，因為失去這些人文性之依賴物後，他會不知道要「怎麼活」，或靠「什麼活」。所以當德希達宣稱「文本外無物」時，對這樣一個澈底人文化的今天而言是對的，但對文字前的原始人類而言，卻是不對的，因為無記錄性之文字，或有文字而不能使文字相連接並系而成統，則無「文本」形成的可能，那麼這些原始人類要

讀什麼？他既無「文本」可面對，又無「文本」可延伸，那這些原始人類豈不成了無物？如不能說為無物，又無文本可讀，那麼原始人類讀什麼？其實那就是籠罩在他四周的「大自然宇宙」。因此可以說，如果「讀」是針對文字和文本而有的話，那麼文字前之原始，其實就是一種無文字之本能性與大自然宇宙的直接交互關係，即一種直接建立在視覺、聽覺與觸覺上之近時間性的文明。因此如以德希達所言之解構而言，其實其所謂解構，基本上是建立在讀「文本」之閱讀過程上，因此如其必以閱讀而言「文本」解構，亦只是解構此一「文本」，並再延伸出另一「文本」而已，又何曾真正把「文本」解構掉，因為一個「文本」解構的問題，遠比閱讀「文本」還複雜，它是屬於「文本」發生學的問題。因此以找出文本內在的矛盾性為方法，最多只能消極的宣布「文本」之非絕對性與可再延伸性而已，卻無法達到對「文本」與使「文本」成為可能之「文字」之發生學上的探討，則其能否達成現象學終極還原的目的，仍在可疑之列。這一如佛學中的否定表達法，如只是一直在名言中不斷否定，能否達成其宗教終極還原的目標一樣，是值得再商榷的。因為解構和否定的問題，基本上已經是一個存在性美學的問題，也是一個「存在」與「表達」的問題，同時更是「大自然」與「文本」的問題。或更甚而言之，即「原始」與「人文」的問題，或「視、聽、觸覺」與「讀」的問題，或「聲音」、「圖形」與「文字」的問題。或一言以蔽之，它是存在性基礎還原的問題，而不是面對「文本」，透過閱讀以讀出另一個「文本」的問題。

讀「文本」、讀「哲學文本」，這是高度人文化世界，人對事物或哲學的探討，最容易採取，並習以為常的方式，甚至人文世界中的哲學學習者，往往在使用「哲學」這兩字時，即指這些哲學文本，或這些文本中對「哲學」兩字的不同解釋中的一種解釋。這本是無可厚非的，因為人確實已活在一個人文化的世界中了，這是一個不爭的事實，無關於願意與不願意的問題。其中問題是說，這種把「哲學」不自覺的指向「哲學文本」的學習方式，都預設了有「哲學文本」現成的擺在那裡，只等人去閱讀；當然這兩千多年來確實已累積了相當多的「哲學文本」，這是事實，但也因為這個事實，卻反而成為哲學學習過程中的諸多混淆

與困惑產生的原因，而這所有的問題即在於：有「哲學文本」現成的擺在那裡。於是人文世界中的哲學學習者都變成有「哲學」可學，有「哲學」可讀，且具有：從現成擺在那裡的「哲學文本」中，透過分析、歸納與比較，以讀出「哲學」的企圖與傾向。而那個「文本」背後之基礎性的「哲學生活本身」與「哲學活動」或「背景情境」，卻無形中被遺忘並失落了。換言之，人文世界中特重「哲學文本」閱讀的結果，最後終使哲學淪為一種專業，塑造出「哲學專家」，卻無力再現哲學之背景情境的窘境。這不禁要讓我們興起在人文世界中，到底真正「哲人」何在的慨嘆了！也不禁讓我想起史作禮先生在「生命現象」一書中^①，所提出的三個問題，那就是：沒有孔子你怎麼辦？沒有蘇格拉底你怎麼辦？沒有釋迦摩尼你怎辦？但因論語、對話錄、佛經都已存在，於是這三個問題即刻轉成：已經有了孔子你怎麼辦？已經有了蘇格拉底你怎麼辦？已經有了釋迦摩尼你怎麼辦？或前三個問題可以歸為一個問題即：如果沒有這些「哲學文本」你怎麼辦？而後三個問題則可歸約為：已經有了這些「哲學文本」你怎麼辦？

沒有這些「哲學文本」你怎麼辦？當提出此一詰問時，其實背後已有「哲學文本」充斥的事實，因此此一詰問，究其實質即在提出：在一高度人文化的世界中，人到底要怎樣面對文本，才不致被文本反控，並保有人的可能？同時在此一詰問中，亦同時提示了「哲學文本」與做為閱讀者的「我」，是兩個並非全然相同的東西。於是透過此一詰問，前三個問題便與已經有了這些「文本」你怎麼辦的問題，成了同一個問題。因為愈是人文化的世界，其累積的文獻亦必愈多，因此人文化世界中之人，根本不必也不可能採取一斷然否定人文成果的態度，或採取與人文文化世界對立或決裂的必要，此中重要的在於接受這個事實，面對這個事實、瞭解這個事實、並通過這個事實。其實這等於說接受、面對、瞭解、並通過這些歷史累積下來的「哲學文本」，沒有什麼不同。因此已經有了這些「哲學文本」你怎麼辦？就成為人到底要怎樣面對「哲學文本」的問題。

什麼是「哲學文本」？除非我們只是一個文本知識之愛好者、累積者、或再延伸者，否則在到哲學之路中去追問「什麼是哲學文本」，確

實是必要的。這一如笛卡爾（Descartes）以懷疑為其哲學探索的基本態度一樣，也一如胡塞爾以括弧的方式，將一切未經建立在嚴格的基礎之上的對象，觀念與成見等括起來，並進行一「存而不論」的態度一般。因為「哲學文本」做為一種文明活動的成果，對人文中之人，它是現成的擺在眼前。因此如果我們不去追問什麼是「哲學文本」，而只以已現成的擺在那裡的態度去接受它，一如科學家以自然宇宙已現成的擺在眼前的方式去接受自然宇宙，那麼這種對「文本」的接受態度，事實上只是一種科學式的態度，而不是哲學式的態度。換句話說，當科學家以自然宇宙已現成的擺在眼前的方式去接受自然宇宙，並去分析與歸納自然宇宙時，此時自然宇宙做為科學的對象，它是客觀獨立且孤立的存在，而且是不容再加以置疑的；同樣的當「哲學文本」現成的擺在眼前，而用不加以追問與懷疑的方式去接受時，此時「哲學文本」一如科學對象的自然宇宙一般，立刻成為一個自存的對象，且客觀獨立的存在在眼前，於是「文本」自成一個封閉的範圍，這就是一種「文本」的孤立化。這種「文本」孤立化的結果，終於使「哲學」被「哲學文本」所代換，於是透過分析、歸納、比較與排比的方式去研究孤立的「哲學文本」，就變成且等同於研究哲學了。並以這些由「文本」延伸出來的哲學理論，把那個使「文本」成為可能的基礎性之哲學家的這個「人」的進入現在進行式之時間性之創造活動本身，予以嚴重的壓抑並忽略了，這就是一種普遍流行的「哲學異化」。這種異化是人文世界中最容易患，且最普遍的通病，其基本特徵就是：以結果代替過程，並以為結果即過程；以純理論且知識性之對結果的延伸，代替創造性的參與，並以為純理論性且知識性之對結果的延伸即創造性的參與；其實這等於把「哲學」當成現成的對象與名詞而接受，卻把「到哲學之路」中具發生性的動詞「到」遺漏了沒有什麼不同。此事不僅在哲學如此，在其它分門別類的知識範疇中，亦難有所例外；比如說以詩歌的理論性研究和詩評代替詩歌的創造，以科學成果的推廣與應用代替科學的創造等，均為明顯的例子。而所有這種情況產生的原因，即上所言之「文本孤立化」為眼前現成的對象，並以「文本」做為人文延伸的開始所導致的。而這種孤立化所產生之對使「文本」成為可能之背景，過程與創造性之人的代換，其最極

端的發展，通通表現在「文本外無物」這句話上了。

而所謂「文本外無物」，其實即等於說由文字所操作成的人文世界外無物是一樣的道理。因此說人文世界即文本世界，也沒有什麼不可以；它的基本結構即：從「文字」開始，終於「文本」的無限可延伸性，介於始終之間者，即各種已存在之五花八門的中間性「文本」。由此可知「文本外無物」這句話，如果只是當成一種對人文世界乃文字操作所形成這個事實的說明與陳述，則不會有什麼問題，而且頗為中肯，但如果它變成對人類整體歷史的一種主張，那無論如何，是頗值得商榷的。因為這種高舉人文世界，並使人文世界孤立化為唯一的結果，必然形成歷史的切割，並以切割後之無頭無尾的歷史之某一階段為全部，其結果就是導致人文世界的過度膨脹化與孤立化，並走向被實體化，最終凌駕一切之上，這就是我們今天所處的世界。這種人文世界之被實體化的結果，最後導致的是人文世界中，本來是由關係與文字操作所形成的非實體性的知識、制度、社會與國家等，通通被實體化了，而那個使人文世界成為可能之具創造性與實體性的「人」，反而都變成專家、社會人與國家公民，最後被代換成非實體性的人。於是「人」消失了，人文世界與「文本」終於取得它決定性的勝利，繼續扮演著它壟斷歷史、操控自然與人的角色，日復一日，年復一年。當然如果人自甘在此人文世界與文本之控制下成為沈淪者，唯人文是尚，並以文本之延伸與再延伸為能事，自當別論，否則去追問什麼是「文本」？什麼是「哲學文本」？可能是在邁向哲學之路中一個極為重要的關鍵。其實這和去追問什麼是「人文世界」，並沒有什麼不同。然而這種追問方式，其所求並不在得一定義性的說明，反之乃在藉此發問，以導出「文本」和「人文世界」的存在性基礎，以免除「文本」和「人文世界」過度孤立化所導致的獨斷化與絕對化。於是透過對此基礎性之尋求，什麼是「文本」的問題，馬上變成「文本」、「哲學文本」、「人文世界」做為一種結果，是怎樣發生的？是怎樣形成的？而這種對發生和形成的追溯，實質上就是在恢復前面所言「到哲學之路」中具時間性的動詞「到」字，因為唯有對此動詞之重新恢復與正視，才能恢復創造性之「人」的創造性，並使「文本」脫離客觀化、孤立化、與實體化，成為一種創造性的成果，而非創造性

本身。換句話說，「文本」和「人文世界」是人創造出來的成品，唯其為屬人之創造成果，故無何實體可言；否則，即反控於人，「人」成為被「文本」和「人文世界」所控制所塑造之人，那麼繼「文本外無物」，接著宣布「人的死亡」、「人的消失」，如解構主義者所為，也就成順理成章之事，而不足為怪了。

「文本」、「人文世界」本來就是屬人之創造成果，故必有其屬人之創造與轉換過程，也必有其根植於自然史的基礎，此理並不難理解，因為宇宙間唯人有「文本」與「人文世界」，動物與植物無之，大自然宇宙的任何角落裡亦無之，這點就清楚的說明了「文本世界」的非現成性。換言之，「文本」做為一種存在物，它不同於大自然宇宙中的自然物，亦不同於動物與植物的自然存在，反之，它乃因「人」而有物。因此如無「人」，則必無「文本」與「人文世界」之形成。今已有「人」，於是在大自然宇宙中，終於由於人的創造，而多增添了一個「人為之物」，並以此人為之「人文世界」而異於大自然宇宙中的自然物，且其相異性隨著人文世界之不斷累積與發展，逐漸的加大，終至成為兩個幾乎全然相異的世界，並使「人文世界」之人為物，超過並逐漸取代大自然宇宙的自然物，進而取得了它的現成性地位。因此當我們面對自然宇宙之現成性與文本世界之現成性時，一定要嚴加區別，因為事實上這種現成性只有針對大自然宇宙時，才能言之，於「文本世界」則不然。或前者可曰自然的現成性，後者則為一人為累積所成的現成性，故實無現成性可言，以其非獨立自存之實體故。或如一定要言「文本世界」的現成性，那麼就不可能不把使其現成性成為可能的基礎性之「人」計入；而把「人」計入，其實即在說創造性之「人」使「文本」成為可能，其基本結構，如以「人」之創造性而言，即：人→文本；如以「歷史」轉換的角度言，即原始→人文；如以「工具」操作而言，即：圖形→文字。而在這三個結構中，都共同具有一個特徵，那就是箭頭→的存在，此→即動詞「到」。而恢復動詞「到」，其實即在恢復隱含在→後面的自然史基礎和整個歷史與屬人之轉換過程。

二

此一對使「人文世界」成爲可能之自然史基礎與屬人之轉換過程的恢復與重視，在一已高度人文化的時代中，是極其重要的關鍵。否則人將在此人文世界的控制下，無法一窺人文世界的虛張聲勢，與不具實體的脆弱性，而成爲人文世界的扶攜。因此在十九世紀末二十世紀初，起於西方世界的現象學的興起，在其對「人文世界」基礎的還原的重視，並高喊「回到事物本身」(To the thing themselves!)的呼籲下，幾乎襲捲整個西方哲學，並主宰著百年來西方哲學發展的主流，一直延續到現在。在空間上，更隨著西方資本主義社會、科技文明與殖民地的全球性擴張，而及於世界的各個角落。換句話說，當西方文明以其強勢的自然科學與科技技術的結合，外加資本市場的擴散，已經把構成西方文明的基本觀念和生活方式，及其所產生的哲學問題，一併的移入這些非西方文化的其它文化地區。這些地區，除非它拒絕西方這種強勢文化的挑戰與學習，但這事實上已經不可能。因此在其學習西方的自然科學與科技，高效率的生產與管理方式下，最終必然會遭遇到產生這種西方文明背後的哲學基礎、文化背景與創造性精神，以及這種西方式的思想方式與精神，所必帶來之對這些西方文化以外地區舊有傳統、宗教基礎、哲學基礎與價值體系的嚴重衝擊的問題。而且其傳統越久遠、越獨立發展其自身文化的地區，與西方文化的衝突就越強烈、越久遠。此事在東方古代的中國近百年來的發展，就是一個典型的例子，而且到現在仍然還沒有停止。因爲面對這種文化衝突，並尋求其溝通與解決的可能的問題，基本上已經不是東方或西方的問題，也不是對西方文化採取排斥或迎合的問題，也不是一個對中國文化採取主觀且一廂情願堅守的問題，更不是採取棄之如敝屣的問題，或採取東西文化高低優劣之分的问题，反之其所需要的，乃在承認這些不同文化發展的事實，並以一全然公平、冷靜而統觀的態度接受之，瞭解之、通過之，以尋求東西文化交流後，在其表面看似充滿差異性的文明形式的背後，去找出其共同可能的存在性基礎來。換句話說，今天東西文化交流的結果，其所產生的哲學問題，已清楚的告訴我們，明日人類文明的可能性，已經不再是這些不同區域

性文明的個別問題，也不是針對這些個別區域性文明之個別基礎奠定的問題，反之，其所求乃在超出這些不同地區的區域性文明，所必產生之全部文明與全部人文之普遍基礎奠定的問題。因爲，今天人類文明發展的問題，已經是一個世界性的普遍問題，任何區域性文明，在這樣幾近全面性交流的時代中，都不可能再固守在自身之狹小的區域性文明之內了。而哲學做爲一種人類文明之最高反省與基礎奠定之學，事實上它也將朝涵蓋並超出各區域性哲學的範圍與限制的方向發展，而成爲一種深具普遍性與涵蓋性的「世界哲學」。只是此「世界哲學」之成爲可能，基本上已經不可能單純在各區域性哲學文本之延伸中，或在各區域性哲學文本間，做枝枝節節、瑣瑣碎碎的比較與研究，能有所成；反之其所求，乃在將此各區域性哲學去其枝節上的一些差異，而一如皆以其爲「人」之延伸物的觀點視之，以重新導回到做爲各個別文明背後之潛在性基礎的「人」本身來，因此此「世界哲學」，亦可名之爲「基礎人類學」。我們承認人類文明的發展，因地理環境與使用工具之不同，確實產生了許多不同的區域性文明，這點並沒有什麼可爭議的地方。但卻不可因此區域性文明在形式上之不同，而說其做爲文明基礎的「人」也不同。因爲文明之差異的形成，往往是在由原始轉入人文時，由於其使用的工具，如文字、語言等之不同所形成，反之那個使各個別區域性哲學成爲可能的「人」，卻永遠以其基礎的創造性與先在性，而在各工具性之文字操作所形成的各個別人文世界之外，而成爲不可以文字之操作的方式，去論其異同，或列其高低者。或一在基礎，一在表達；否則動輒以表達去論列基礎性之人的高低異同，其實即以文字與人文反控於人。但無「人」創生文字與文明，又何來反控「人」之文字與人文世界，此不可混淆，否則即只有文字中之「人」或人文中之「人」，卻無創生文字與人文之「人」，實即無「人」。此事思之，實令人不勝唏噓！人創生「文字」，並以文字形構出人文世界，最後卻用他所創造出來的文字與人文來處理他自己，並把自身處理到消失的地步，實顛倒之至，亦異化之極。

因此起於十九世紀末二十世紀初，被正面揭發的「現象學」的興起，如果它果真是百年來哲學之主流的話，那麼此現象學之口號「回到事物本身」的提出，事實上它不可能不面對下面諸種問題的考慮：

①當提出「回到事物本身」時，只能說是提出一個方向與動機，卻不是一種到達與完成，因為需「回到事物本身」的宣示，並不等於已「回到事物本身」的事實。

②因此從指出一個方向與動機，到已「回到事物本身」之間，必須要有一個澈底而完整的還原過程，以為保障。否則即只有動機，而沒有進入「回到事物本身」中的「回到」之過程狀態中，也就是沒有進入「動詞」裡，沒有進入還原的行動歷程中，則何來已「回到事物本身」的可能？

③「回到事物本身」此「事物本身」是什麼？何處是「事物本身」的落腳與終站？

甚至我們可以說，百年來「現象學」的發展，基本上即環繞著上面三個問題而發展，而深化。而且除非現象學在這長久發展的過程中，確實完成了對這三個問題，尤其是②與③的處理，否則事實上我們仍可以說，它依然還是在「回到事物本身」的路上，離那個已「回到事物本身」的終站，仍然是還有一段極其遙遠的距離的。或者如以今日的觀點來看現象學的問題，其終極還原的可能，至少需具備下面幾個條件：

一、所謂「回到事物本身」，基本上和回到「存在性之人本身」並沒有什麼不同。因為就自然物而言，並沒有「回到事物本身」的問題，因為自然物就已經是它本身。因此如有回到事物本身的問題，其實是針對「人」而說的。換句話說，一種存在性之人的「原型」的回歸，是「回到事物本身」所必需的條件、甚至可以說，人的「原型」的回歸與呈現，其實和「回到事物本身」，根本是同一回事。

二、「此存在性之人本身」的回歸，首先面對的是人所處的「生活世界」，這「生活世界」包括了人之一切活動所產生之知識、制度、人與人之關係等等，不一而足，或可總名曰「社會」。此生活世界還原的問題，其實即對整體社會還原的問題，且其還原必須達到一種人文之外，原始個體與原始社會的確立才可以，因為一般所言之人文化的社會，其實只是由各種關係組合而成，因此沒有真正的「個體」，也沒有以自然為背景所生成的社會。

三、對此「人之原型」的位置的確立，還必須要有一整體歷史還原

的過程以為保障，並且此還原必須達到對人文世界外之原始「行動史」與「自然史」的正視。

四、在此歷史還原的過程中，其處理的歷史對象之廣度，不能只限定在各區域性文明的單一或狹小的範圍裡，如海德格（Heidegger）之只針對西方文明而還原到對古希臘的探索，即為一例。反之如以人類文明史上最具有代表性之東方文明和西方文明而言，其還原必須兼及於這兩種文明，甚至如更澈底言之，亦應包括其它文明才對，而且必須對這些文明都有效。

五、人文性之歷史，其實即一種表達的累積史與延伸史，因此人文性歷史之整體還原，就是一種表達的整體還原，其重點就在使表達成為可能之工具性文字與語言之還原上，且此還原必須達到超越文字之外之對聲音與圖形的正視才可以。

六、一種澈底還原的現象學，只有在滿足上面五種條件並通過這五種條件，而回歸到時間性之人本身或我本身時，才能成為可能，否則都難免具有過分區域性的狹隘性，與不澈底的中途性。

或一言以蔽之，只有透過對此「存在性之人」的呈現之重視，才能以一具時間性之存在而避免使現象學成為一種過度傾向理論性的哲學。因為現象學做為一種基礎尋求之學，其主要動機乃在還原出一切理論背後的基礎，且此基礎既在理論背後，則須以「存在性」為其實質才對，否則即只是理論對理論而已，於基礎則不必然。同樣的只有透過歷史的還原，並達於對原始的正視，才能使「人之原型」具涵蓋性，而不為歷史所限，以免沈淪入人文歷史中，成為被某種意識型態所控制之人。而這種「原始個體」之追溯，其實即在找出社會與生活世界之基礎性的「人」，否則即只有社會與生活世界中的「關係之人」，即無「人」、無真正的「個體」。但不管是歷史或社會，尤其是人文化的歷史與社會，基本上都是由文字與語言操作出來的；換句話說，人以其在自然宇宙中之屬人之創造力與表達之轉換力，創造出了文字，然後再以文字去表達，然後再將表達理論化，然後再根據這些理論去實踐，於是在文字、表達、理論、與人根據理論去實踐四者所構成的循環圈中，相激相盪下，終於在空間中形構出一個密織而複雜的社會網與生活網，而此空間性之生活

網與社會網在時間歷程中的累積與延伸，就是我們一般所說的「人文歷史」；因此面對此人文歷史之基礎還原的問題，根本不可能在人文世界的延伸中有所成，因為人文世界中只有相對與交互的關係。因此處於此人文世界中之文字，基本上都在一群複雜的文字相互關係中相互界定，而成爲「關係字」。故在人文世界的文字使用中，根本不可能有「單一文字」存在的可能。但真正人文歷史的還原，如不能還原出此「單一文字」的確切位置，那等於說人根本不可能超出此人文世界，並將永生被這些無頭無尾的人文所反控了一樣。由此可知「單一文字」的重要性。但這種使人文歷史成爲可能的基礎性「單一文字」，如不在人文世界中，那麼它的可能性，可能只有訴諸於人文之外之原始的圖形世界中了；因爲真正單一文字的問題，與其說是文字問題，不如說是已屬於圖形範圍的問題，它開始遠離文字群中的文字，而指向更基礎性之具時間本質的聲音世界了。其結構可表之如下：

聲音世界←圖形世界（單一文字）←文字群（關係字）

此基礎性圖形與聲音的正視，才能使人不被文字所限，而只能停留在文字群中，以文字的方式找文字的基礎，比如說在文字群內拼命的找單一文字，或拼命的找原子命題（Atomic Proposition），即爲一明顯的例子。但文字之內只有關係字與關係命題，故其找不到單一字或原子命題，如維根斯坦（Wittgenstein）者，亦不足爲怪。轉而求之於生活世界（Life World），然生活世界亦已人文化，故亦已成一關係網，此處亦無原子命題可尋，於是語言與文字終於轉變成只是使用的問題，這等於取消了單一文字與原子命題，使文字與語言懸空，成爲無根無由的浮游物。當然語言與文字之使用，在文字已被創生後去用，可無根無由，並且可以純工具的特性而視之，並棄其象徵性，但文字之創生卻不可能無根無由，一在創造，一在使用，不可混淆。此中文字創生根由之尋求，不可能以純思辯的方式，在人文世界的文字群中思辯出來，或在生活世界的關係網中，以分析的方式分析出來；反之它卻是屬具體性之人類史追溯的問題，它必須在使文字成爲可能之「原始」轉換到「人文」之完整轉換過程的追溯與還原中尋求。這是一種人類學式之哲學追溯，或以其超出文字群之外，而成爲原始器物與圖形的追溯，並可名之爲「始源

性的存在藝術」追溯。換句話說，一種原始到人文的轉換過程，這是史前史的事實，而不是純粹理論性思辯的事實，它具體的擺在各古文明之出土的考古資料中，尤其是器物中的陶器的普遍出現，更是明顯的例子。哲學處於今日的世界，面對這種考古中所出現的古文明的事實，是絕對不可輕忽的，否則哲學必在對此人具體事實的忽視中，成爲缺乏事實內容之純屬概念式的理論遊戲。

面對這種原始器物文明到人文文明的發展，首先需要做區別的是，它並不是以文字去操作出來的，而是去形成文字的文字形成史。因此此自然生成與自然轉換的文字形成過程在文字之前，並爲文字之基礎背景，則對此轉換過程之探討，其不可以文字之方式，或以科學方法之客觀方式，或一般考古學或社會學所採取之純對象方式，去遂行分析或歸納的探討，其理甚明，因一在前，一在後，以後論前則謬。果真如此，那麼處於人文世界中之人，到底在人文方式外，又將以何方式方可臻於對此原始之轉換的涉及？這是今天哲學所不能不關心者，同時也是今日哲學問題之所在。明瞭於此，就可以知道對此過程的涉及，與其以文字理論性之反控方式去探討，不如說反而是建立在破除文字理論與破除文字的關鍵上，所必產生之存在性狀態的美學式參與，來的更爲確切與可靠。或爲了更清楚說明起見，我們可以把此原始到人文，以及人文後的歷史發展，概括成下面四個階段：

- ①原始自然→器物文明
- ②器物文明→文字形成
- ③文字形成→紀元前五六世紀的系統哲學
- ④系統哲學→二十世紀末的現代

或如以①→②→③→④爲原始到人文、到現代之整個轉換過程的話，那麼以立於二十世紀末的現代而言，其還原的可能，在方向上剛好相反，即：④←③←②←①，也就是導回到使人文世界成爲可能之基礎性的涉及。但此基礎性的涉及，如前所言已經不可能採取傳統哲學之抽象分析的方式，或純概念之思辯的方式而有成，也不是採取正反二元概念辯證的方式能有所功，因爲它已不是純概念性之理論思辯的問題，而卻是一種確確實實之屬人存在性個體或存在性之「我」還原的問題。換句話說，

對這種做爲人文基礎之原始轉換的涉及，它所需要的除了理論的能力外，更重要的是本能性之存在能力的有無上，甚至這種本能性之存在能力要高過於理論性的能力多多。因爲對於原始基本上是一個存在性美學「涉及」的問題，而不是對象性知識「探討」的問題，以「涉及」是一種存在性或美學性之參與，而「探討」卻是一種純客觀性的對象分析。這一點尤其對於現象學涉及人文文明還原的方法論這方面，更需注意，並需一再強調。否則無論其怎樣還原，終究仍然是停留在以一對象解釋另一對象、以一理論解釋另一理論的階段而已，卻無法真正達到對象之「發生」與理論背後之存在基礎的「再現」，甚至其理論亦將與「還原者」本身顯得無關，而成懸空的客觀物。因此可以說，一種澈底還原的現象學，其實就是一種只屬「還原者」自身的存在之學，也是存在與表達之學，更是一種澈底人之原型呈現之學。它不可能以表達解表達，或推給第三人稱的他人，或推給第二人稱的你，或推給複數的我們、你們、他們，或推給客觀的理論來處理，反之卻是以存在者自身的存在去解表達，其實那等於是消除表達後，所必產生之人之存在性狀態的回歸與呈現，而此人之存在性狀態的回歸與呈現，卻又必須建立在具第一人稱之存在性之「我」的回歸與呈現上才可以，否則亦只是一對象化之說詞，不必然與做爲「還原者」的「我」有關。這一點在現象學的方法論上，是一個現象學到底能否還原成功的重要關鍵，因此須仔細的分辨，否則現象學將在此存在性之「我」的缺乏上，而呈現爲一種過度傾向他人，或過度傾向對象之客觀性之理論性質，成爲「文本」性的「學術」研究；則以客觀知識性之表達去處理存在，使存在成爲表達，或成爲表達中的存在，其實那就是只有表達而沒有存在。則以表達處理表達，或以表達爲表達之基礎，除了矛盾外，恐難逃掉入一永無休止的以理論延伸理論，以文本延伸文本，或以理論解釋理論，以文本解釋文本的不斷循環中；比如說胡塞爾（Husserl）之對我、純我、原我、前我之間的糾纏不清，就是一個不斷以一概念做爲另一概念的基礎之典型例子，這種概念性之思辯方式，我們在佛學之我、非我、非非我……之無窮後退的表達法中，亦可找到相同的表達結構。但現象學變成這種概念性之思辯處理方式，其結果可能使整個現象學最終還原的目標落空。百年來現象學的發展，

如果變成這樣的操作方式的話，則成爲動機在還原，結果卻是在遠離，形成現象學的異化，此實頗令人感到惋惜。而這所有的關鍵即在文字與表達之存在性基礎之能否呈現上，也在「存在」與「表達」之激然而毫無混淆的分辨上，而其方法性的關鍵，即在文字解放之「解放」上。

三

由上面的說明可以發現，在原始以其自然生成性而轉換到文字，再以文字形構出人文文明上，或在一人爲之人文世界中，以還原的方式而導回基礎性之原始的追溯上，都共同面對一個相同的關鍵，那就是「文字」的存在。換句話說，透過文字的操作才有系統哲學，和以系統哲學爲基礎的人文世界之形成，即③→④的問題；同樣的，整個原始之轉換，經陶器之器物文明，再到文字之形成，其實即一原始之自然生成的終止，即①→②的問題。而界於（①→②）與（③→④）的交接點，即文字的形成，原始終止於此，而人文卻從此發生。或如簡化言之，可將（①→②）與（③→④）合併寫成：

原始自然→文字→人文表達的世界

若以還原的方式而言，即：

原始自然←文字←人文表達的世界

由此二式中可以發現文字做爲原始還原與人文發展的中介性地位。換句話說，一種原始的轉換，如無文字之形成，則亦無以文字操作成之人文世界；同樣的，一種人文表達世界之基礎性的回歸，如在其回歸的過程中，最後不會遭遇到使人文世界表達成爲可能之基礎性文字，如「單一文字」的問題，那麼其對文字形成前之整個原始轉換的過程，幾乎無法以存在的方式涉及。但不涉及此原始轉換過程，則不管其怎樣還原，一如皆在人文世界中做不同方向和層次的浮游而已，即仍在還原的路上徘徊。因爲人文世界中只有一系列的中站，卻沒有真正的終站，它有的只是不斷的以文字延伸文字，理論延伸理論，概念延伸概念，文本延伸文本而已。由此可知文字做爲中介性地位的重要性了，因爲由原始到人

文需要它，同樣的由人文回歸到原始也需要通過它。但也因為這種中介性地位，而使文字成為雙向物，即：

原始自然←文字→人文世界

惟其為雙向性，故文字亦因此而具有兩種特性，即象徵性與工具性。當文字以：文字→人文世界的方式操作時，此時文字只具工具性，而取：原始自然←文字方式操作時，此時文字即回歸到它的象徵地位。而一種工具性之對文字的操作，就是把文字當現成之物而操作，其結果就是各種知識理論的成立，以及根據這些理論所產生的行動。因此人文世界中如有屬人之行動的話，那麼此行動亦必與文字和理論分不開，並糾結在一起，其結構可表之如下：

文字 1 → 理論 1 → 行動 1
 ↓
 行動 2 ← 理論 2 ← 文字 2
 ↓
 文字 3 → 理論 3 → 行動 3
 ↓
 ∞

由此結構網中，可以發現人文世界中之文字、理論、行動三者可交互更迭，互為因果，以至於無限，而且根本是分不開的，並互相延伸，其中沒有一個可以獨立並佔主導地位，因此也就沒有純文字、純理論與純行動，由此建立文字、建立理論或建立實踐本體論，也成為不可能。並且在人文世界裡，從三者中的任何一個開始都可以，因為只要一開始，則必在此三者互關互限的圈子中周轉；或如欲躍出此圈子，如現象學之所求，但其若仍採取人文方式去處理此圈子之外者，則此圈子之外者，必在此人文方式之處理下，而掉入與此結構相似的另一結構裡，則一如仍在人文世界中。因此面對此人文世界之結構網，如求其基礎，其可能性並不在此結構網中；反之唯有以：原始自然→文字→人文世界之完整轉換過程為參照，才能對照出人文世界之外的非文字性，以免人文世界的過度膨脹與範圍的踰越，或以人文性之方法隨意的到處應用，所造成的反控。並由此對照中，我們即可確立文字操作的有效範圍，只限於：

文字→人文世界中的箭頭→之範圍內，而於原始自然→文字的箭頭→之範圍內，一切文字均失效，亦非文字所當運行區，此之謂：「文字終止，而圖形發生」。並將以此非文字性之圖形想像的發生，而指向終極性之原始純自然、並不具任何累積性之純聲音世界的可能。

由以上的說明與對照，我們就可以衡量出西方百年來現象學的發展，到今天它的限制在那裡，與其何以仍在人文世界的中站，而產生多種不同的還原理論的原因；同時，亦可看出人類學家雖對原始有所探討，但往往只停留在考古的興趣與考古的解釋，要不就是以人文世界所難以忘情之文字理論的方式附加到原始身上，所產生之對原始的曲解與干擾；但原始既非以文字，亦非以理論操作方式所形成，那麼以文字和理論的方式強加到原始身上，干原始何事！這種情況不僅在涉及原始時，常不自覺的發生，甚至在涉及兒童心理學和潛意識心理學時，亦常有此以人文文字理論之方式，過度干擾與操作的嫌疑，而有失兒童心理學與潛意識心理學所必具有之非文字性的存在特質。明瞭以上所言，再回來重新看原始，就可以知道原始自然所需要的，並不在理論性的附加，也不在把原始當成一客觀對象，而停留在以考古的方式對此對象做社會性質、分布範圍和年代分期等方面的研究，而更在人是否有一以存在之美學創造的方式進入的能力，能不能做到是一回事，但此存在性進入的標準卻需確立。同時透過對此現象學發展到今天所產生的限制與困境的認識，和考古人類學家對原始採取對象方式之理論性純客觀的分析與代換，而不求自身以存在性的方式進入之不足，我們就可以知道史作禮先生數十年來的哲學工作，其涵蓋範圍與對東西哲學所做出的貢獻到底在那裡，和其確認整個現代文明和現代哲學所產生的問題和不足處，到底出在那裡的精準度，以及其處理這些問題的方式與方法，對哲學尋求方式所產生的校正作用等等。

於此，如要我學史先生整個哲學工作對人類文明所可能做出的貢獻，我想大概下面幾點是重要的：

- 一、完成現象學百年來所要做的工作，即確立現象學的終站。
- 二、把區域性哲學，正式推入「世界哲學」的範圍。
- 三、掃除人文世界對人所產生的不適當附加，重新以兒童心理學、

原始個體，與文字前之聲音世界、圖形世界四者，做為從事對人探討的坐標點，確立一種「人之原型」的存在式進入法，或稱形上美學進入法②。消除傳統哲學對人所採取之對象方式之文字定義的探討法，所產生之對人單方面的強調與代換，甚至以此人文世界中以文字誇張過的「人」與「人本思想」，凌駕自然與一切的弊病。換句話說，人的問題是一個重新把人存在性的放回他所應有的位置的問題，而不是一種文字性之定義或說明的問題。

四、一種存在性就只是存在性呈現而已，無所謂表達或不表達的問題。或如果一定要去表達，或已有表達，則此表達必以三元性出之。此三元性哲學表達法之現代方式的提出③，異於一元論與二元論。其優點在於免除獨斷的一元論之過份的絕對化，與二元論最終所必產生之懷疑主義，確立三元互關互限之形上表達法，遠離一元論與二元論長久以來在哲學上所產生的爭論。

五、任何對已客觀呈展在歷史中的哲學問題之處理與推進，或對多廣大的歷史與文明和社會之探討，或對人提出多深刻的敘述，或多麼不具矛盾性之表達的提出，都不可能只是一種理論性的興趣，或只止於要完成一種純客觀性之理論目的而已；反之，其整個處理、推進、探討與方法之精進與鑽研，最終都必須導向一存在狀態之呈現，而且這種狀態之呈現，只屬於此時此地（Here and now）的「我」，或「我」即此時此地正在呈現中的狀態。此一時間性之人或我的復活，才是哲學或一切對理論之探討，或人類一切表達性文明的最終目標，那就是我終於活在一種「有活的狀態」中了，其成為可能就在文字解放的關鍵上了。而所謂解放，即指面對、瞭解、通過，並回到那不為文字所限的狀態中。此一文字的通過，或所謂文字之解放，其實就是在以一究極性的方式，消除一切屬人之異化的問題。此事一如禪宗所言「不立文字」，或捻花微笑之意。只是今日所言不立文字、或捻花微笑、或文字解放，或破文字障，都不可能再以古典之簡易的方式而言之，或只是當做一種結果而應用之；反之，它卻必須建立在幾個基礎上，那就是全史性的通過、方法性的通過和存在性的通過，並以此三通過之考驗為保障，才得以建立之簡簡單單之屬人存在狀態的發生。或此存在狀態的發生，可古今一如，

但其所必須通過之過程，卻必因時代性之不同，而有所異。這也一如維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）所言：「哲學的結果是一種非常簡單而單純的事物，但因時代已變得非常錯綜而複雜，因此哲學過程不可能不跟著錯綜而複雜，並須經過此過程，才得以再回到它的簡單裡」。因此此「文字解放」之現代方式的提出，其實就是在以一毫不含糊而極精確的方式，重新確立存在與表達，或我與表達物之間的區別，並確立存在性之「我」的存在狀態做為表達與表達物的基礎性，並以此基礎性之創造，重新看顧文字、表達與人文文明，以免三者的誤用與濫用，並正確無誤的再延伸出新的表達與文明。或此「文字解放」往往易被誤解成否定文字，其原因即在於缺乏上面所言三通過的過程，所導致之對文字基礎的匱乏，但文字一缺基礎，即成純工具性之死物而已。因此一種文字性之探討，如不能重返其基礎性之「人」或「我」的存在狀態，那麼去操作一堆無基礎性的死文字，其結果如何，可想而知了。這種情況，在上至一般望文生義之文字性之哲學理論的爭論，下至一般日常生活之語言紛爭，甚至延伸到政治活動中對文字之誇大與氾濫性的應用等，均為明顯的例子。因此「文字解放」所宣示之屬人基礎性的再現，就是人能正確使用文字的開始，文字從此創生，從此延伸，並回歸於此④。此事無關於否定與不否定文字的問題，因為文字已經存在，任人皆知。但在文字堆中浮游，成為文字的奴隸，才是真正的問題。或一言以蔽之，文明人到底還有沒有能力詩意的使用文字，或圖形性的使用文字，才是「文字解放」所真正關心的問題。如能，那麼在此詩意與圖形性的使用文字中，那個工具性的文字死物，必被解放，並回返到它發生性的大自然宇宙的存在背景裡。在此背景裡，誰還在乎文字否定或不否定的問題，如其不欲表之，必以圖形的方式，而回歸到那聲音靜寂的世界裡，一展時間性之自由想像的能力，此時文字直如多餘，而可棄之如敝屣，如其果欲表之，文字之使用，亦只是信手捻來之事罷了！

或一、二點可以說是關涉整體文明之廣度上說的，三、四點則涉及方法論，第五點則涉及做為基礎之存在性之「我」的存在狀態上說的。由此可知，一種真正屬於今日之哲學的可能性，整體文明的面對、精確方法的尋求、與存在性之我的呈現能力，已成為不可或缺的條件；甚至亦可以此三者為參照，做為衡量一切哲學理論的標準。因為任何方法的尋求，如只止於方法的尋求，都必以方法所必具有的理論性與形式的抽象性，而缺乏整體文明做為內容的具體性，與屬人自體的存在性。同樣的，一種整體文明的面對，如缺乏一精確方法的過程，則必無法對此極其混淆之文明形式與內容形成釐清的可能，同時也必在一缺乏存在性之「我」的參與下，使整體文明成為一與我毫不相干的純客觀物。而涉及存在性之「我」的呈現，如缺乏一嚴格的方法過程，則必形成存在性之「我」與其延伸物之間，所必產生之混淆與不正確的代換，同時也將在一缺乏整體文明之面對、瞭解、與通過的完整過程下，形成此存在性之「我」的存在位置之漂移與不確定性。甚至我們亦可說，歷史上各種哲學體系的出現，大抵皆在此三條件下，或取其一、或取其一、二，其果能三者兼而有之並貫徹到底者，恐在極其稀少之數。但哲學如不兼此三者，事實上在關涉整體文明的面對上，將只是如一般歷史學而已，頂多只能完成一種事件的歸納，或一般因果性的事件連繫而已；而涉及精確方法的尋求上，頂多只能如同科學一般，最多只能完成一精確的形式方法而已，如數學、邏輯與思想律等即是；至如存在性之「我」者，涉及主體性之探討，亦大抵只能完成一般心理學，或一般藝術性之描述而已。反之，於哲學做為人類一切文明表達之基礎性的尋求與奠定的本色上，則不必然。

明瞭於此，並且如果我們已對史先生之哲學有了比較整體性的瞭解，就可以清楚的知道史作權一生的哲學工作，基本上就是環繞著這三個條件而發展而深化，並緊緊的扣住當代的哲學問題。從早期之「存在的絕對與真實」第一冊到第三冊之方法導論中^⑤，以純思考之抽象性方式奠定形上學的方法結構，在第四冊中涉及人類各種代表性之具體表達內容，如物理學、科學與藝術的探討^⑥，到後來涉及原始與人文之人類學式的形上美學追溯，到此「文字解放」之對此存在性之「我」的存在狀態，

做為表達之基礎的優先性的強調，其整個哲學過程，可謂非常清楚，而且按步就班。其中細節，於此不想多述，讀者可自行去閱讀。只是寫到此，不禁想起常聽人言其哲學艱深晦澀難懂，但在我看來那只是因為沒有掌握到今天人類文明與哲學的真正問題在那裡，當然就不會知道他所處理的問題是什麼，以及處理的方法和處理的結果是什麼。但這是瞭解的人本身能力的問題，又有何奈。自古以來就沒有輕鬆易懂的哲學，而對哲學的瞭解，也無其它投機取巧之方便方法可得，除非把哲學只是當成一種文字排比之論文方式的讀法，則另當別論。否則除了能力以外，可能好學並強烈的具有要去瞭解哲學的主觀動機，與不休止的努力再努力外，恐無其它再好的法門了。於此如欲對其所已經呈現的哲學成果，做一概括性的論述，我想上面所提的五點是極為重要的。

就第一點而言，我想任何稍涉哲學者都會知道，哲學之不同於科學與藝術處，即在於其除了吸收科學與藝術的表現事實外，它還具有一終極性之基礎尋求的本色，而且捨此基礎之求，即無哲學立足之處。因為捨此基礎之求，大概皆屬於科學與藝術表達之延伸的範圍內。因此如把哲學、科學和藝術合而言之，應該可以說人類文明基本上就是由潛在之基礎與表達之形式所構成。除非人要以表達之形式獨尊，或以表達之方式，如科學表達與藝術表達之所為，果把被表達物與屬人之一切狀態，獲得了一終極性的表出與解決，否則當表達無法把對象澈然之表出，或把屬人之狀態獲得了絕對性之解決，而產生對此表達形式之反思時，事實上這就是一種基礎性的尋求，同時也是哲學思考的發生。其中如有什麼不同，大概都集中在其對此基礎之尋求，是否達到終極性之追求的程度之差異罷了！因此如果我們能接受上面的觀點，那麼說整部哲學史基本上就是一部人類表達的還原史，也沒有什麼不可以。此不僅適用於西方哲學，也適用於中國哲學，比如說老莊哲學、或禪宗與宋明理學等，明顯的都是還原性非常強的哲學。因此當我們面對現象學時，重要的不在於是否有提出現象學的口號或方法，而在於是否有執行還原的事實，如有此還原的要求與執行的事實，則縱然沒有提出現象學的口號，皆一如仍可以以現象學而視之。換言之，自有哲學以來，哲學家都在自覺或不自覺的情況下，在做一種基礎性的尋求工作，如有差別頂多在於因時

代之不同，所還原的對象範圍大小有所不同，以及還原的程度到底澈不澈底之間的差別而已。因此當我們面對十九世紀末二十世紀初之現象學的興起，基本上它只是把此隱含在哲學背後之基礎還原的事實，自覺出來，當成一種哲學的目標與方法來奉行罷了。也因為這樣，現象學做為一種哲學方法而言，它對各區域性哲學，是具有普遍之有效性的。明瞭於此，我們再來看對其哲學方法與目標有高度自覺的現象學，我想其主要還原的方向，大概可以區分成下面幾種：第一種是主體性意識之超驗還原法，如胡塞爾（Husserl）之所為；第二種是歷史與工具語言之還原法，晚期的海德格（Heidegger）即為其中最具代表性的人物；第三種即存在性之身體的還原法，梅洛·龐蒂（Merleau-Ponty）即為一例。面對這三種還原法，如括而言之，即主體性（如意識、身體），與客體性（如歷史與工具語言）之還原法，甚至西方完整的現象學發展，事實上也必須把此三者加起來，並在三者之互補下，才算達到了存在性之主體深度，與歷史性廣度之全面涵蓋的程度。或一言以蔽之，唯有三者合而為一，並澈底的還原到底，才算是一種全面而完整的現象學。否則三者各自獨立發展，必導致一種片面性，而形成對其餘兩者的忽略，如注重意識之還原，而輕忽歷史、工具與身體，或重歷史與工具，而輕忽意識與身體，或重身體，而輕意識與歷史等。因此如果我們能接受在現象學的發展之三方向中，所提示給我們的唯三者合而為一，才可能發展出全面而完整的現象學的話，那麼在把西方現象學百年來的發展做反顧時，最後我們能夠再提出質疑的，可能只剩下面三點：第一點是百年來現象學的主體性還原，是否已完成其主體性之終極的存在位置；第二點是百年來的現象學發展，在客觀性之歷史還原上，是否已對人類整體性之歷史，達到全面涵蓋且終極性還原的程度，還是只是針對西方歷史做部份性的還原而已；第三點是此主體性與客體性還原的最終交集點是什麼。我想對第二點而言，其答案可以說是否定的，因為如以最具代表性之海德格而言，其對歷史的還原，最終只還原到前蘇格拉底時期而已，這只要在其對古希臘哲學用語之原始語義的詮釋上，即可看出。因此如就歷史廣度與深度之涵蓋上來說，他既未及於東方古老的中國，也未及於原始的非洲，甚至就希臘文化而言，更未及於影響希臘文化甚深的古埃及與兩

河流域的文明。這也難怪尼采要超出希臘，往東追溯而及於波斯，或如現代藝術，汲汲於對非洲原始藝術的探討，以及人類學家或考古學家大規模對原始社會的探討等等之所以產生的原因。但尼采終究未及於中國，而現代藝術之對非洲原始藝術的探討，往往只是一種原始形式的應用，卻不見得真能及於原始藝術的人類學背景。於是如何哲學性的詮釋出非洲原始藝術的存在內涵，以及如何再存在性的還原出原始中國的創造性基礎，在補足現象學所涉之歷史廣度上，具有非常重要的關鍵，並且可以在對此原始雕刻與中國之器物文明的追溯上，使歷史的還原能達到更根源性、更基礎性、更全面性。但非洲雕刻與原始中國的器物文明，都共同具有一個特徵，那就是它們都是造形性的，都是以視覺去看所產生的圖形表達，卻不是一種文字性的文明。而海德格之對古希臘歷史的還原，卻只還原到對古希臘哲學術語之詮釋上；換句話說，他只還原到文字的邊際，而文字之邊際就是詩歌的問題，因此也就造成海德格之對詩歌的特別重視，而有輕忽文字前之圖形與聲音表達之嫌。因此此一圖形性之對非洲雕刻的存在性恢復，所產生之「存在性幾何學」，與對原始中國之器物文明所採取之形上美學方式的探討，所產生之「存在性的人類學」，它早已超出以希臘為基礎所形成的西方文化之外，而見及於整個西方文明的限制，以及此做為西方文明表達基礎之工具語言，在缺乏圖形基礎下所具有之表達的二元性與抽象的拼音性，以及在此拼音性的工具制約下，無法觸及超越文字二元性之外之整體性圖形的嚴重缺失。這種拼音文字表達的通病，幾乎遍及西方各種文化表達的範圍，如結構與解構之爭，再如德希達對盧梭與索緒爾所主張之書寫文字與聲音孰先孰後的批判，即為明顯的例子。但西方的拼音文字以其拼音性，根本無緣及於拼音文字前之原始圖形轉換的問題，因此如其必言聲音與圖形，那麼此聲音與圖形，大抵都是在文字操作下的聲音與圖形，那麼在經文字操作後言孰先孰後，以其拼音表達所必具有之二元的互倚性與矛盾性，根本無法真正建立孰先孰後。此問題如不涉及原始圖形轉換成人文文明間之歷史過程的人類學式的對照與探討，其解決的可能將全然落空。史先生在面對此諸問題的考量時，有關中國之器物文明轉換成象形文字之過程的探討，大抵集中在「哲學人類學」、「社會人類學」、以及「形

上美學要義」諸書中，至如非洲雕刻內涵之涉及，及其與文明之間的關係，則大抵在他現在正全力探討並寫作中之「圖形表達與人類文明的前途」一書裡，關於非洲雕刻的課題上，將有所正面的觸及與發揮。此兩部份之完成，在現象學所涉及之歷史還原的問題上，將真正完成其最普遍性的涵蓋，與最具基礎性的完成，或可名之為「現象學有關歷史部份還原的終站」。致如有關中國哲學部份，此一對中國原始之哲學探測，早以提出了一個有關中國哲學之人類學基礎的問題；換句話說，長久以來把中國哲學的起源，設定在周公、孔子與春秋哲人時代，並根據這些哲學去延伸，或再做解釋的哲學，事實上也已窮盡，而成爲不可能了，因爲紀元前五、六世紀以後的中國哲學，如把基礎設定在紀元前五、六世紀的哲人時代的話，那麼此哲人時代的哲學，其基礎必在之前之原始轉換到人文，或到西周之間的整個轉換過程才對，此孔子所以必言其哲學乃前有所因襲而有「郁郁乎文哉，吾從周」之嘆的原因。如何再存在性的對此原始到人文的轉換過程，做澈底哲學性的追溯，將是今日中國哲學所必須正面面對的問題，否則其哲學將永遠只是在替孔子或老莊做註解而已，則連孔子、老莊都不如。另一方面，此一對原始所採取之形上美學方式之進入法，對於自清朝乾嘉以降之客觀考據學與訓詁學，以及民國初年以來在此客觀態度下接受西方的考古方法與純對象性的方式對原始採行人文性之歸納與分析的現代中國考古學與人類學，提出了一個有關原始詮釋方法的問題，是值得中國現代考古學家 and 人類學家深思的。因爲任何對考古資料之歸納，頂多只能完成對原始歷史之外在重建，甚至可能連此點都做不到，就算做到，這種原始之社會外在現象的重建，並不代表對原始之人存在的創造內涵已有所瞭解，這一如我們生長的今天，所有社會制度、文化現象、生活方式都具體擺在面前，甚至我們更活在其中，但我們並不因此就已完全瞭解我們的時代，更遑論原始，因爲任何外在的制度、社會現象都有屬人之內在的創造基礎，此創造的問題，不可能以單純客觀考古之對象性的方式歸納或分析出來，其要在一種形上美學之想像與觀看能力之有無上。以上是有關現象學發展至今關涉歷史文明之普遍性與涵蓋性之問題的說明，致於主體性還原是否澈底的問題，以及主體性與客體性還原的最終交集點是什麼的問題，則將與

前面所言之第三與第五點，一齊討論。下言區域性哲學與普遍性之世界哲學的問題：

此一區域性與世界性哲學之問題，在各區域性獨立發展其哲學時，並不存在，比如當中國人說「天下」時，即指以中原文化爲中心的地區，因此其哲學只要針對此地區去完成其基礎性的建立即可，並不需要再涉及此地區以外之地區，此事在西方哲學發展的過程中亦然。因此此世界性哲學之成爲普遍性的哲學問題，如溯其源，實肇始於西方工業革命，由於生產方式的大規模改變，及市場尋求的需要，而快速向外擴展，挾其船堅砲利，以及傳教士的擴散，到各處殖民地的不斷建立，終於正面打破了各區域性文明的封閉門戶，而使文化和文化之間的交流與溝通成爲可能。其中尤其是對中國封閉門戶的打破，更是近代史上一件影響最深遠，且最驚心動魄的一幕。對中國人與對全世界的影響可謂至深且巨，到今天仍然還沒有中止。其所代表的意義有二：一是中國門戶的被打開，正式宣布了真正世界性的來臨，從此所言的「天下」，才真正是指全世界。二是此中國門戶的被打開，人類文明史上，各自獨立發展，並最具代表性的兩大文明，終於正式對上，而這兩種文化的對上，不同於魏晉南北朝時之佛教的輸入，因爲佛教基本上屬溫和少侵略性，和老莊哲學亦有相通之處，故同質性高，因此其所帶來的衝擊，不似以拼音文字爲基礎的西方文明所帶來的大，幾乎近於翻天覆地的地步。清朝以來，到現在的中國知識分子，基調上幾乎都環繞著東西文化交衝後，所產生的種種問題，去尋求其解決的可能，如早期之學習船堅砲利，以求富國強兵，並抵禦外侮，或主中學爲體、西學爲用，五四時，更主全盤西化，吸收西方的民主與科學，以及後來之對西方社會主義的吸收等，不一而足，均爲明顯的例子。於是有埋首傳統典籍，以求有益中國者，有大量吸收西方學術，以求代替中國者，亦有在中國傳統典籍與西方學術間，做各種細節之比較，與兩者間之優劣高低之分者，或亦有尋求兩者溝通之可能者等等。清末民初一直發展到現在，整個中國幾乎都在這幾種型態的文化紛爭下，一路度過，並呈現出一種衰敗之象。從科學技術的學習，和社會、經濟制度與政治意識形態的引入，到西方學術思想與方法的大量進入，終使西方文化更全面性的介入中國人生活的全部領域裡，

甚至說正逐漸起著主宰與代換的作用也不為過。而那古老中國的傳統文化，在中國人已然失去了創造的能力，與強勢西風之下，卻奄奄一息。面對這種歷史的殘酷事實，如以一具終極性之哲學角度觀之，世界上兩大代表性之區域文化交衝的問題，其解決的可能，必待一具涵蓋性與基礎性之世界哲學的出現，才可能終止。此一世界性哲學的尋求，如前所言，一不在狹小區域性文明的固守，更不在對西方文化幾近無招架能力下，所形成之對西方文化的頌揚，反之其所求，乃以一如皆為人之創造物的觀點，來面對東西文化展現的成果，並將此成果以一導源的方式，重新放回屬人之創造的基礎上來。由此可知區域性文化溝通的問題，一不在外在形式的單純對比上，二更不在對歷史累積下來之林林總總的文獻穿鑿附會上。因為各區域性文明既經形成，在各文明與文明間，於形式上必充滿諸多雷同、相似，相反與相異或矛盾之處，此處實無溝通的可能，以其都為已成具體之形式僵化物。是以如必言其溝通，則必須於各區域性文明之形式的創造基礎上，以其同為人的創造，並在此「人」的位置上以「人」而通；換言之，這是創造性的溝通，而不是文字性之理論的溝通。因此此一世界性哲學的出現，基本上即一涵蓋東西文化，並超越東西文化之新創造基礎的確立與再現，或即一含史並超史之新創造人格的再現。否則文明與文明間，將以區域性之不同，在形式上永陷紛爭，而無一日安寧。自來對這種文化溝通的問題，討論不可謂不多，但大抵不外從外在形式上言之，或把東西文化範圍在其哲學形成以後的人文世界，以對照或比較的方式為之。但這種只從外在形式之社會制度、生產技術、生活方式與政治體制之對照比較中，去尋求區域性文化溝通的問題，如只是把這些制度、技術、方式與體制等，從其產生的文化背景中孤立出來，當做現成物去從事比較或接受的話，其效果是非常有限的，甚至這種孤立性根本上就不可能存在。否則一種區域性文化，去面對或接受另一種區域性文化的外在形式時，應該是不會產生衝突與矛盾才對。但事實上並非如此，這只要看中國近百年來學習西方的制度、技術、方式與體制時，所產生的種種問題，即為一明顯的例子。因為任何區域文明所形成的外在形式，都必有其所根植的文化背景與哲學基礎，因此去面對另一區域性文明之外在形式時，最終必然會導向其深層之文

化背景與哲學基礎的面對。此事在最具中性的科學上，都不能有所例外，那麼涉及社會制度、生活方式與政治體制時，更是來的特別明顯。由此可知區域性文明之間的瞭解與溝通，其重點應該是在文明形成的背景與哲學基礎上尋求才對，它是各不同區域性哲學與哲學之間需做澈底哲學性溝通的問題。但這種區域性哲學之間溝通的問題，如只是把它限定在各區域性文明，在其哲學形成以後的人文世界中的話，頂多只能形成單純平面性之哲學理論與理論之間的靜態比較而已，於哲學理論形成的背後之工具與存在性基礎上則不必然。因為任何哲學理論做為理論，都是已成事實的結果，做為結果而言，自可相互比較，其中自必有雷同或相異之處，但此已成理論在文字上之雷同或相異，其溝通的可能並不在已人文化之哲學理論或文字上尋求互補或類比，反之而是將各區域性哲學還原到使此哲學操作成為可能的工具基礎上。或如以東西文化而言，其哲學操作的差異性，基本上即建立在其操作哲學之工具語言的差異上，因為工具不同，其結果自然不同。是以這種區域性哲學比較與溝通的問題，其差異性早在其工具性之文字形成時，即已隱含了以不同工具去形成其哲學之操作，最終所導致的哲學重點與結果必不同的問題。因此與其在以文字操作後的哲學理論中去比較或尋求溝通，不如在使哲學理論成為可能的工具性之文字本身上，去尋求比較與溝通，來得更為有效而澈底。但這種工具性之文字的追索，必在人文性兩千多年的哲學範圍之外，而成為文字之原創性的探討，並且此文字之發生的歷史，如必在以文字操作所形成的人文世界之外，事實上那就是一種人類學式對原始之圖形性文明的具體追溯，它不是理論論證與思辯的問題。換句話說，區域性哲學溝通的問題，不在已形成的理論中，反之卻在那個尚未形成任何理論與文字，因此不為任何文字、理論、意識形態、價值體系所反控之原始洪荒之「全人」的追溯與再現上。此一「全人」坐標的再現，即區域性哲學溝通的基礎與終站，亦一涵蓋東西哲學，並超越東西哲學之世界哲學的實質存在內涵。因為任何哲學理論溝通的問題，不可能以理論對理論的方式為之，卻必須以一存在的導源方式去涵蓋理論並超出理論才可以。因此這種區域性哲學的溝通，基本上就是在超出區域性之人文世界，以原始存在方式涵蓋並統合之，才可能達到，也就是在始源性

之發生位置上溝通，並在此位置上發揮再創新文明的可能力量。史先生面對此諸問題的考量，在反省東西哲學之差異性時，以還原的方式，導回到形成東西文明之象形文字與拼音文字的不同上。換句話說，文字一經創立，隨著文字工具的不同，其操作的結果就是各種區域文明的形成，而拼音文字以其去圖形獨留抽象符號操作的結果，就是一個重文法、邏輯、修辭與辯證的文明，其具體的成果就是宗教、科學與音樂的形成；反之，於東方之代表性的中國，以其象形文字乃由自然之圖形直接轉化而來，因此其操作的結果，必為一去二元對立性之主客，而呈現為三元互關互限之具統合性的意象性文明，其具體的呈現就在重自然之繪畫、詩歌、書法和與自然不分之形上道德上^⑥。因此面對此拼音文字與象形文字之間溝通與互補的可能，其關鍵就在超越此二差異性之文字，而導回到「文字本身」的形成史與文字形成的表達結構之解明上。其形成史即原始純聲音到器物與圖形性文明，再到文字形成前之原始文明的追溯；而文字形成的原創結構即：聲音→圖形→文字。而拼音文字如為去圖形之文字，那麼它必在有失圖形的情況下，使其形成的結構成為：聲音→聲符；而象形文字在有失聲音的情況下，其形成的結構成為：圖形→象形文字。因此拼音與象形之互補，就是在恢復文字形成的完整結構與轉換過程，也就是在恢復聲音→圖形→文字的一貫性。此一貫性的恢復，就是在涵蓋並超越東西文明，並奠定東西文明之潛在而具普遍性之人類學基礎。此所以言把區域性文明或區域性哲學推向世界文明或世界哲學的真義。下言三元性表達法^⑦。

所謂三元性表達法，就是一種不偏於表達之基礎、表達者與表達形式三者中之任一，所形成之統合一貫的表達法，因為不同於一般的形式表達，所以它是使一切形式表達成為可能之基礎結構的表達法，或可稱之為「意象邏輯」。換句話說，人類的表達之產生，背後都必有一表達之「人」在，否則表達即無法形成，但表達之「人」做為一個人，不可能為懸空或抽象之人，反之卻為一具體處在世界中之人，是以人必在他所處之蒼穹、大地與大自然之整體背景籠罩與交互下，並以之為基礎，才得以透過視覺、聽覺、觸覺去表達，最終並形成文字性的表達。因此如果表達把表達之基礎物能全然表出的話，那麼被表達物將與表達取得

完全的一致性，而呈現出澈底的一元性表達。但衡之人類的表達歷史，卻非如此，其中充滿諸多衝突、矛盾與對立，才使人不得不對表達產生極大的困惑與懷疑。其中原因在於任何被表達物在轉換成表達，並以表達方式去處理時，這中間必有屬「人」之轉換過程，因此任何已有之表達必為「人」之表達，無人即無表達，但如有人，卻無物可表達，也同樣無表達之形成的可能。因此當說表達時，必隱含了表達之人與被表達之基礎物，同樣的當我們說被表達基礎物時，此被表達物即刻成為形式表達中物，而不復為潛在基礎的被表達物本身。同樣的當我們說「人」時，此人必不為孤立之人，反之卻是在一以他所處之大自然宇宙的時空背景下，在不斷的表達著，以人必有所知覺而非木石，故必有表達。因此一個完整的表達結構必呈現為三元性，也就是表達之基礎一元，表達之人一元，表達之形式一元，此三元互為隱顯，相互滲透，表達才得以成型，為其為相互滲透並互為隱顯，因而任何一元論之表達，並不是在以真正之一元去表達絕對基礎，而是把一元之基礎轉變成形式性之二元表達，此所以一元論之表達無法正面演繹出絕對的原因，故如必言可以一元演繹出絕對，都必有對去表達一元論之「人」，及以此一元論因人去表達，因此它已不是真正的一元，反之卻為以二元去表達一元之二元的遺忘，而有傾向獨斷主義與過度絕對之嫌；同樣的，如表達之基礎，因人表達的原因，必以二元論之形式的方式才能操作的話，那麼是否可把一元之絕對基礎在形式中完全呈現呢？其答案是否定的，因為任何二元性的表達其結果就是矛盾，此在康德（KANT）之二律背反中即為明顯的例證，是以任何二元性表達如以表達涉及基礎性之絕對，都必產生矛盾與不確定性，並以此而反對基礎性之絕對一元的話，則必有對表達之「人」與表達之基礎的遺忘。再者如以二元性之形式表達乃因「人」而有，導致對此「人」做過度絕對性或全知性的主張，則必有對使此表達之「人」成為可能之基礎的遺忘，以及人對此表達之「人」做絕對性之主張時，此被主張之「人」，事實上已被形式化，而失去了使表達成為可能之「人」的存在性，以及超越形式表達的優越性之疏忽。但衡之人類哲學表達史，大抵採取的不外一元論或二元論，此在西方哲學中尤其明顯，如神學中的絕對一元論、神秘主義之一元論，或如希臘時代

Being與 becoming二元之爭，近代哲學中理性主義與經驗主義之爭，或現象與物自身之爭均為明顯的例子。至如中國哲學，其要在三元性，但自春秋以降，由於其二元性哲學術語的逐漸形成，如君子與小人、體與用、天與地、陰與陽、天理與人慾、乾與坤等等，使其哲學表達亦以此二元性之哲學術語而遂行之，終於發展出如體用一如，即體即用、既內在又超越、既是空又是有、既是一又是多等中國式的辯證表達法，終使三元性表達法逐漸失落，造成基礎、人、形式表達或天、人、地三位的混淆，並失去了此三元之分辨性與互倚、互限性，而有形式表達中的性善、性惡之爭、義利之辯、空有之辯或君子小人之爭等，不一而足。但此諸問題的解決，其可能性並不在形式表達的範圍內，因為形式表達本來就是靠二元互倚才能操作，此莊子所以有是非相因，老子有有無相生之說的原因，反之其解決的可能，大概只有訴諸於三元性表達法中對基礎、人、形式表達三者之正確位置的復歸上、三者歸位則基礎是基礎、人是人、表達是表達，則可避免任何混淆的發生，亦可在此正位上，以三者之互為隱顯，產生互倚互補的可能，避免三者的斷裂互不相屬，甚至以三者中的任一者為唯一而排斥其餘二者的情況發生。因此真正三元性的表達，一不在形式表達的唯一，如西方科學表達，或以方法←對象所形成之知識表達，或如以乾坤二符之下延推演，或以中國式之二元哲學術語去表達之所為。二不在使表達成為可能之人的唯一，如啓蒙時代對人之過度的頌揚，與對理性之高度的信心之所為。三更不在基礎之唯一，如絕對一元論之宗教與神秘主義之所為。反之卻在同時括有此三者，並使此三者不致形成獨立的單向性發展之三元性表達。此三元性表達，在一已高度人文化並澈底發揮其形式性表達的今天，尤具有其重要性，因為任何形式性表達，無論其表達已達到如何輝煌的程度，它永遠只能是三元性中的一元，因此它無法以表達的方式反控於人，或反控基礎性之自然。或一言以蔽之，唯三元性之表達，才是以人之方式所能達到之對基礎、人、形式表達均能兼顧的表達。此三元性或意象邏輯，在社會人類學序說與哲學人類學序說二書中，有極為詳細的分析。原始以其立於自然用圖形方式，向我們展示了純樸性之絕對性表達，古典性之哲學向我們展示了觀念性之人的表達，十九世紀中期以後的人文發展，更向

我們提供了全面性的形式表達，因此立於今之世，不偏於歷史之片斷，唯三者統合一致之三元性表達，才能以一真正的互補性，立足於大自然宇宙之背景基礎上，展現屬人之創造性想像的能力，以帶領明日文明能朝向更全面更均衡的發展。下言主體性還原的問題⑧：

所謂「主體性還原」，指的就是「人的還原」。但人文世界中對人的還原，必相對人所創造物而為言，否則即不必有還原；因此當說還原時，至少包含下面三種意義：一是人必已離開人本身，並被某物反控著，二是既被某物反控著，則所謂還原即指有能力不被反控物所反控，三是此「人的還原」中的「人」，必須就是「我本身」，或以「我本身」為立足點才得以確立。因此此主體性還原的問題，基本上就是人之原型歸復的問題，或即「我」之原型歸復的問題。只是在一已高度人文化的世界中，涉及人或我之原型歸復的問題，與其在此「人」或「我」上做一些文字性之超絕的形容或誇大，倒不如確確實實去面對並認清到底人被何物所反控，並藉此面對與認清的過程，使人有能力掙脫這些反控物，重現人之存在的本色。面對這種人被反控的存在處境之分析，其澈底的程度，大概可以「存在主義」文學與哲學為其代表了，其中海德格之「存在與時間」更為其中之翹楚。至如社會學中的法蘭克福學派，對於資本主義社會與科技技術文明所形成之對人大規模控制下，而產生之工具理性的單向發揮，所導致之屬人「異化」問題的批判，亦為其中一具代表性的例子。或這種人被反控所產生之「異化」的生活方式，如以海德格而言即為一「沈淪」之失真的生活方式的話，那麼對此失真之異化生活的存在處境之分析，事實上即已隱含了欲遠離失真與異化的存在處境，而達「本真」之狀態的要求在裡面了。於是所有從異化與失真到本身狀態之恢復的過程，正是此所言之「主體性還原」的問題關鍵之所在。也因此在這個「本真」之歸復的過程中，必然包含著對被反控之人的異化處境的存在分析，也必然包含著反控物為何，及反控物由何而生的問題，甚至更必須包括對此「本真」之位置的指出，及立足於此本真之位置上之存在性之我的存在狀態的象徵性描述與呈現。而且在這五個問題中，尤其以反控物為何及由何而生的問題為重要，因為其它三者必待此二問

題解明，才得以釐清。但一般對此二問題之探討，大抵上不外採取範圍在某一平面生活空間中之外在社會與技術上，或人文社會中主觀性之人之內在情境與慾求上，如其採取一歷史追溯的方式，以尋出異化產生的本源，往往以其歷史還原的不夠澈底，亦被範限在某階段之歷史範圍內，因此亦往往不能對異化達成一本源性的根本指出。前者可以法蘭克福學派為代表，後者可以存在主義之文學與哲學中對人之內在情境與矛盾的分析為代表。但這種把異化只限定在人文化社會中之某切割後之空間範圍與時間段落上的探討，雖然亦可對異化之問題達成某種程度的解析，卻通通具有對具連續性與累積性之整體歷史的遺忘性，因為任何在某一時間段落與空間範圍中所產生之人被反控的沈淪狀態，不可能為突發而形成，反之都有其歷史轉換的整個累積過程與背景，因此處在一高度人文化世界中之人，都必然難逃被累積下來的歷史所塑造的命運；但人文性歷史根本上就是人類表達的累積史，是以人被歷史所塑造，和說人被人所累積下來的表達所塑造，實際上並沒有什麼不同。於是所有對異化的探討，除了對切割後之某平面生活空間與時間段落所形成之對人的控制之分析外，都必然的需指向更具根本性之對整體歷史轉換的過程，與屬人之表達的整體結構的解明上，方能有所澈底的把握。也因為這樣，所以今天當我們再言「主體性狀態還原」的問題時，已到了需澈澈底底去確定它的終極存在位置的時候了，否則難逃混淆與模擬的發生。但一切異化問題的產生根源，幾乎可以說全部集中在歷史與屬人之表達上了。也因此屬人之本真狀態的回歸中，首要者在一整體歷史觀看的能力之有無上，和存在與表達之澈然無誤的分辨能力之有無上。易言之，即含史並超史，含表達並再創表達之屬人自然狀態的回歸之有無上。否則人不是被人文性或文字性歷史所反控，則必被人之表達物所反控。史先生面對此諸問題的考量，對反控物為何及由何而生的問題，直接追溯到文字形成的階段，但文字創生不必然代表異化，反之它必有一長遠之經過自然轉化與自然選擇的過程，而其結果就是文字的形成^⑨。但文字一經形成，人再從文字開始去從事表達，則此一以文字為工具所形成之文字的應用性表達，都必然對文字形成前之自然轉化與自然選擇的過程，具有一切割性，而遠離自然本身，此為異化之根源，即喪失文字創生前之

自然史過程，獨留文字之形式性應用。此一文字之應用，經人文歷史長期的附加解釋，與累積作用，更加强其對人的控制，終至使人難以復出。因此在人文世界中某一時代或歷史階段，其控制人之方式，種類可千奇百怪，如各種生產技術、科學理論，或意識型態，價值體系、人文性之宗教信仰、政治主張等，不一而足，但如從一澈底還原的角度來看，其實這些人文世界中之各種不同反控人的方式，皆可還原到「文字」上。換句話說，沒有文字，就不可能有這些人文性之物被操作出來，亦無異化、沈淪或反控之事可言，即一如皆在自然或本能狀態中，或如原始之聲音與圖形性表達之世界即為一例。但歷史發展並非如此，因為文字確實已存在，而且發展到現在，已有數千年之久，這是一個事實，也因此在一文字表達已氾濫的時代中，人被文字所操作，所反控的情況，幾乎是遍在的，那麼澈底追溯「文字」形成之全般內涵，才是走出文字異化的不二法門，而此文字形成之全般內涵的追溯，就是原始器物或圖形性文明，以自然生成的方式，最終形成文字之整個轉化過程的追溯，但此過程主要建立在自然生成之原始原創美學的基礎上。因此一種原創性之形上美學的失落，就是一切文字異化產生的原因，同時也導致文字以孤立工具的方式操作，也因此工具方式之操作，累積終至有人文性世界之形成，而一切基礎性之形上美學、本能與自然等，反而成了潛在之物。於是在人文世界中，如何由工具性之文字世界的束縛，導回潛在性之基礎的再現，成了一個極為重要的問題，其關鍵就在文字解放之有無上。因為文字基本上是一種外向展現之形式推演物，它永遠具有客觀性、理論性與抽象性，並且對文字形成之潛在基礎具有代換的作用，因此當文字已形成去操作文字時，為避免文字的濫用，至少把下面問題列入考慮是有其必要的：那就是文字做為表出物，與表達之人之關係為何？或文字做為表出物是怎樣被表出的？否則文字將在一全失人之基礎下，形成一完全獨立之形式物，一任其操作的結果，就是一堆一堆看似輝煌的文字理論、意識形態與缺乏實體性之中間性的政治與經濟操作，或各種純技術性之生產方式的發揮，人完全被代換成處在外在社會中之關係物，或處在被以文字控制下之人，而失人做為人所創造物之基礎的先存性與優越性，於是人消失了。詩人賀德齡 (Holderlin) 說：「這是一個上帝業

已缺席的時代」，尼采更宣稱：「這是一個黑暗的時代，上帝業已隱退」，本世紀末，我們更處在一深沈且更黑暗的時代中，因為連「人」也一併缺席隱退了，剩下的只是一堆一堆無頭無尾的人文性之浮游物到處充斥。面對此一文字性之人文世界高漲，並籠罩一切的時代，必待一「主體性之人」的重新恢復，才可能給與此一文字性之世界一個存在性的基礎，而且此一「主體性之人」，更必須還原到「我本身」才算數，否則談主體、談存在，都有一「我」之失落與不參與進去之嫌，即仍為一客觀性之理論說詞，則與「我」無關。換句話說，以哲學對主體與存在性之要求，其標準必須達到超出一切客觀性理論之說詞，與指向你、他而我卻不參與其中之客觀對象性之說詞，更必須超出有關於「我」之文字性說詞，而達到使一切說詞成為可能之具時間性之「我的存在狀態」的呈現才算數。甚至我們亦可說，所謂「主體性之人」，其實質內涵就是一種接近自然之存在狀態，而做為「我」有能力呈現此一自然之存在狀態，即一種真正含蓋文字、歷史與客觀性理論之「主體性之人」的完成^⑧。立足於此一終極之存在狀態下，他一方面延伸並再創新文明，另一方面早已指向並歸隱於聲音靜寂的大自然宇宙中，一展其無限的幻想能力。以上是有關主體性之人之存在狀態的說明，至於此存在狀態之位置及方法性之參照，史先生在「形上美學之意義方法及內容」一文中，提出兒童之形上美學、想像之形上美學、原始之形上美學三個方法論要領，兒童相對成人，想像相對理論，原始相對人文。因為成人永遠不是成人的基礎，理論也永遠不會是理論的基礎，人文亦然。因為在個體成長中，人必先由兒童而後成長成成人；同樣的人類文明也從來都不是從理論開始的，反之理論往往是人類想像力之一種形式定型化的表現，它只有在將人類之存在性消除的情形下，才能客觀而準確的定型下來。而想像則否，它永遠都不可能只是一種理論的附屬品，反之，它卻永遠在屬人的存在中保留其真實而確定的位置。所以說，真想像，其實就是理論得以產生之存在性之基礎。同理涉及文字性之人文文明時，文字亦不可能是文字的基礎，反之任何不同文字文明形成前，都有一段長遠之屬自然生成之聲音與圖形性表達的過程，此一文字形成前之長遠的自然史轉化的過程，正是一切文字形成的背景基礎^⑩。因之屬於今日人文高度

發展的世界中，真正主體性之我的確立，必在一通過對成人、理論、文字性文明之整體觀看中，重新導回到兒童、想像與原始之具體統合一致的位置上，才能得到終極的完成。只是此「存在性之我」，既然是任通過對成人、理論與文字性文明後才可能，那麼他就不可能只是一種單純主觀，或社會人群中之外在化的一個個體，或文字分析中的「我」，反之卻是含成人、含理論、含文字之新創造基礎坐標的確定。新人文文明從此開始，新哲學的可能也從此開始，同樣的人文文明也將回歸於此，哲學理論與文字說詞也將終結於此。於是人活了，我活了，並且清清楚楚的站立在宇宙的中心，進行其對自然、人與人所創造物之整體觀看、分辨與統合的能力。

五

二十世紀確實是一個整體回歸的世紀，從潛意識的探討，從對兒童心理學的分析，到社會學中對原始土著與人類學對原始考古的重視，或現代藝術的發揮，甚至哲學中現象學的興起，都在在的告訴我們，人文文明幾千年來的發展與延伸，已到了形式窮盡的階段，除非人自甘被反鎖在此人文世界中，從事平面性對人文文明之加一減一之小細節上的計較，否則其以一整體觀看的能力，必然導回到對此人文文明之基礎的再尋求，乃一必然之趨勢。立足於此世界性導源的潮流中，從事哲學者如不能洞悉此潛在的潮流，並以一存在性的方式參與於其中，那麼事實上我們仍然是在哲學之外，尚未走上到哲學之路的途中，因此只能從事一些已成之哲學理論的專業分析者，則與時代性哲學無緣。史先生終生致力於哲學探討，對於這種哲學潮流的挑戰與所做的回應，散見其各種不同著作中，讀者可自行去閱讀。本文做為介紹性的文章，旨在指出其哲學發展的方向，與所回應的是那些問題，以及其處理的方式，因此無法做一些細節性的分析，亦莫可奈何之事。或許這個介紹，受制於作者本身主觀氣質之影響，而不能達到一全然客觀而公平之介紹，更多所遺漏，不過我想這些都並不是非常重要的，重要的是，任何真正的評介，除了

力求客觀外，到最後根本就是在呈現評介者本身觀看的方式。雖然如此，這也並不是說一切評介就可以任意，因為一個時代性哲學理論的出現，不可能憑空而來，反之必與其所處的時代和整個歷史發展的脈絡，產生必然性的連結。因此對這個時代與歷史發展的脈絡的掌握，與潛在發展的趨勢的瞭解，成為瞭解一個時代性哲學的重要線索。這也就是我沒有特別去處理一些細節，而想從更根本處去呈現其哲學理論形成之時代因素與形成之背景的原因。當然任何哲學理論背後的哲學家本身這個人，與生活方式本身，才是形成哲學理論的最重要動力，但這早已超出任何文字評介所能及的範圍之外了。理論可以研究，可以分析，但哲學生活本身，卻須要每一個人重新去開始，重新去通過。因為任何理論，可以是系統性、封閉性的，但生命與生活本身，卻是一個無限的開放系統，每一個人都必須獨立去面對、去抉擇，並對自身的抉擇負全部的責任。最後僅以此文，對一個終生無所退轉，並專心一致於哲學的哲學家，獻上我們的敬意。

1996年9月於楊梅陽光山林

註釋：

- ① 參閱「生命現象」一書。
- ② 參閱「藝術的本質」、「形上美學之意義、方法及內容」。
- ③ 參閱「哲學人類學序說」一書。
- ④ 參閱「文字解放之真義」一書。
- ⑤ 第一冊探討「個體與整體」，第二冊探討「絕對」，第三冊探討「方法與對象」。
- ⑥ 參閱「哲學人類學序說」第七章及「社會人類學序說」第三章。
- ⑦ 參閱「哲學人類學序說」第57頁至176頁。
- ⑧ 參閱「文字解放之真義」一書。
- ⑨ 參閱「社會人類學序說」、「形上美學要義」二書。
- ⑩ 參閱「形上美學之意義、方法及內容」一文第8節。