

## 生活世界與見體之學 ——胡塞爾與熊十力的對比理解

廖崇斐\*  
(Chong-Fay Liao)

### 摘要

生活世界 (Life-world、Lebenswelt)，是德國現象學家埃得蒙德·胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 晚年特別重視的概念，在 20 世紀更是廣受討論。林安梧認為熊十力「體用合一」的哲學模型中，也蘊含著對「生活世界」的重視。然此「生活世界」與胡塞爾「生活世界」(Lebenswelt) 之意義其實頗有不同。本文將以「生活世界」為關鍵，對比胡塞爾與熊十力對此概念理解之異同，進一步指出熊十力哲學中藉由「活生生的實存而有」的人來開啓的「生活世界」，實蘊含著重要的實踐啓示。

---

\* 作者為逢甲大學中國文學系助理教授。



關鍵字：胡塞爾、熊十力、生活世界、存有三態論

收稿日期：2020/05/20，接受日期：2020/07/29。



## 一、問題的源起

生活世界（Life-world、Lebenswelt），是德國現象學家埃得蒙德·胡塞爾（Edmund Husserl，1859-1938）晚年特別重視的問題，也是 20 世紀廣受討論的概念。<sup>1</sup>洪漢鼎認為「生活世界現象學可以說是胡塞爾現象學的最後歸宿。」<sup>2</sup>這位終身致力於「做為嚴格科學的哲學」的學者，晚年表現出對「生活世界」的積極興趣，似乎轉向更加地重視人的主觀性以及存在事物的經驗。然其將「返回生活世界」視為「實現先驗還原的一條途徑。」<sup>3</sup>藉由說明包括自然科學在內的各種理念化的體系如何形成，指出我們日常可及的經驗世界如何為其形成的基礎，並進而指出應從歷史上各種相對性的認識跨入到「絕對無礙的認識」，也就是「先驗的自我」的「純粹意識世界」。這樣的思考及其引發的問題感，與熊十力（1885-1968）的由實存的體驗而上遂於道的「見體」之學，似乎有些相應之處。《新唯識論》是熊十力哲學體系的代表

---

<sup>1</sup> 德爾默·莫蘭（Dermot Moran）、約瑟夫·科恩（Joseph Cohen）著，李幼蒸譯：《胡塞爾辭典》（北京：中國人民大學出版社，2015 年 7 月）。在「生活世界」（Life-world）的詞條中提到：「胡塞爾的『生活世界』概念，在哲學、社會學和其他人文科學中被廣泛接受。」，頁 148。

<sup>2</sup> 洪漢鼎：《重新回到現象學的原點——現象學十四講》（北京：人民出版社，2008 年 9 月），頁 260。

<sup>3</sup> 胡塞爾的《歐洲科學的危機和先驗現象學》第三部份的標題為「回顧和探問預先給予的生活世界是通向現象學的先驗哲學的道路」，參考張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》（上海：人民出版社，1997 年 4 月），頁 127。



作，從一九二三年他在北大講授唯識學的講義《唯識學概論》到一九五三年的《新唯識論》（王辰刪定本），可以說熊十力一生學問皆致力於此。其中，一九三二年的《新唯識論》文言本是其代表作，也是研究熊十力哲學最基本、最重要的文獻。一九四三年的《新唯識論》語體本，體系更加嚴密，標誌其哲學體系的最終完成。<sup>4</sup>本文所論熊十力體用哲學，即根據此文本。在《新唯識論》中對於「境」、「識」關係的探討，指向一意識之前的「存有的根源」。<sup>5</sup>兩者對於本體的洞察，其實皆關聯著對於「生活世界」的肯定。生活世界或者見體的概念，始終是一種哲學的關懷，它們都關聯著具體存在的人對於普遍的價值與存在意義的探求；其面對的問題，也都反應出對於現代科學文明的反省。當現代文明將科學質測視為衡量真實的唯一尺度時，便阻斷了歸返真實存在的道路；當永恆的意義與普遍的價值不再是人們所關心的問題時，吾人所及的經驗世界似乎變得乾枯。本文將以「生活世界」為關鍵，對比胡塞爾與熊十力對此概念理解之異同，進一步指出其中可能帶給我們的實踐啟示。

---

<sup>4</sup> 郭齊勇：《天地間一個讀書人---熊十力傳》（臺北：業強出版社，1994年11月），頁59-61。

<sup>5</sup> 林安梧：《存有·意識與實踐》（臺北：東大圖書公司，1993年5月），頁20。



## 二、胡塞爾生活世界概念之提出——對科學理性的反省

首先我們應對「生活世界」的問題背景有所理解。胡塞爾「生活世界」（Lebenswelt）的概念，最初是以「經驗世界」（Erfahrungswelt）的概念出現。<sup>6</sup>此所謂「世界」，乃是「作為我們經驗的一種視域背景」，它是「一切假定的基礎」，是「一切設定行為的背景」。<sup>7</sup>這裡提出的一切假定與理論，包含我們對行為活動的設定與態度，皆有一始終存在著的視域做為基礎。其所謂「經驗世界」，顯然不只是客觀的外在事物，而是關聯著人的主觀意識。在胡塞爾的後期著作中，「世界」甚至「意味著人類一切意向行為的可想像的最廣界域」。<sup>8</sup>其中最廣受重視的，便是「生活世界」的概念。

二十世紀的 20 年代開始，胡塞爾的著作中開始大量出現「生活世界」一詞，特別在《歐洲科學危機和超越現象學》一書中有相當多的論述。<sup>9</sup>胡塞爾提到：

<sup>6</sup> 洪漢鼎：《重新回到現象學的原點——現象學十四講》，頁 251。

<sup>7</sup> 德爾默·莫蘭（Dermot Moran）、約瑟夫·科恩（Joseph Cohen）著，李幼蒸譯：《胡塞爾辭典》，頁 147。

<sup>8</sup> 德爾默·莫蘭（Dermot Moran）、約瑟夫·科恩（Joseph Cohen）著，李幼蒸譯：《胡塞爾辭典》，頁 279。

<sup>9</sup> 關於胡塞爾對「生活世界」的提出與論述的資料，張慶熊提到：「從 20 年代起『生活世界』才被胡塞爾列為專題詳細研究。在 1925 年和 1928 年的課堂講座『現象學的心理學』（見《胡塞爾全集》第九卷）中，在 1926 至 1927 年的課堂講座『現象學哲學導論』（見《胡塞爾全集》第九卷和第十四卷）中，在 1927 年的『自然與精神』（還沒出



最為重要的值得重視的世界，是早在伽利略那裡就以數學的方式構成的，理型存有的世界開始偷偷摸摸地取代了做為唯一實在的，通過知覺實際地被給予的、被經驗到並能被經驗到的世界，即我們的日常生活世界。<sup>10</sup>

伽利略（Galileo Galilei，1564-1642）這位義大利著名數學及天文學家，「以第一位近代實驗科學家和創造了數學物理學的先天性學科而著稱於世。」<sup>11</sup>他被視為近代科學的奠基者之一。胡塞爾之所以對伽利略特別感興趣，在於他開創了近代科學的世界觀。對伽利略來說，世界可以區分為：「客觀的」自存在的自然世界、「主觀的」心理世界。此種我們日常生活主觀感知下的世界，是由我們感官所構造出來的世界，在伽利略看來它是不真實的且不可靠的，只有藉助數學和幾何學精確描述的世界，這樣的「客觀世界」才是真實而可靠的。此種科學的真理，藉由將自然理型化，取代了我們的生活世界，甚至將一切存在簡化為可以靠公式操作

---

版）中，以及在他的晚期著作《形式的和先驗的邏輯》（1929年）和《歐洲科學的危機和先驗現象學》（1936年）中，人們可以瞭解到他有關生活世界的論述。」氏著：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁119。按，《歐洲科學的危機和先驗現象學》一書，張慶熊在台灣桂冠出版的胡塞爾著作中，翻譯書名為《歐洲科學危機和超越現象學》，本文在行文中，皆統一稱作《歐洲科學危機和超越現象學》，於此註記。

<sup>10</sup> 埃德蒙德·胡塞爾 Edmund Husserl 著、張慶熊譯：《歐洲科學危機和超越現象學》（臺北：桂冠圖書公司，1992年8月），頁51。

<sup>11</sup> 德爾默·莫蘭（Dermot Moran）、約瑟夫·科恩（Joseph Cohen）著，李幼蒸譯：《胡塞爾辭典》，頁99。



應用的「理想的幾何世界」。<sup>12</sup>胡塞爾認為此種世界觀是有問題的。他認為這並非世界本身，而是將生活世界穿上了一件「理型的衣服（Ideenkleid）」：

這件『數學和數學的自然科學』的理型的衣服，或這件符號的數學理論的符號的衣服，囊括一切對於科學家和受過教育的人來說，做為『客觀實際的、真正的』自然，代表生活世界、化裝生活世界的一切東西。正是這件理型的衣服使得我們把只是一種方法的東西當做真正的存有。<sup>13</sup>

生活世界是具有顏色、聲音、氣味、觸覺的世界，對此我們日常所經驗的可感知的世界，我們通過符號來更精準地測量，使它能够更可靠地被理解。但是卻不應以符號或概念來替代對於生活世界的真實經驗。將「理型的衣服」當做「真正的存有」正如《韓非子》中「買履取度」的鄭人「寧信度，無自信也。」一樣地荒謬。<sup>14</sup>胡塞爾不僅認為現代自然科學的世界觀無法取代人的經驗，更要強調：「生活世界是自然科學的被遺忘了的意義基礎。」<sup>15</sup>也就是說，我所處的生活世界具有一種充分的首要性與基本

---

<sup>12</sup> 埃德蒙德·胡塞爾 Edmund Husserl 著、張慶熊譯：《歐洲科學危機和超越現象學》，頁 52。

<sup>13</sup> 埃德蒙德·胡塞爾 Edmund Husserl 著、張慶熊譯：《歐洲科學危機和超越現象學》，頁 54。

<sup>14</sup> 王先慎：《韓非子集解》卷十一，〈外儲說左上〉，國學整理社：《諸子集成》第五冊，（北京：中華書局，1996年2月），頁 209。

<sup>15</sup> 埃德蒙德·胡塞爾 Edmund Husserl 著、張慶熊譯：《歐洲科學危機和超越現象學》，頁 51。



性，從中產生了一切科學。但是伽利略卻將科學從生活世界中切割出來，使它成為「自然科學的被遺忘了的意義基礎。」

胡塞爾生活世界的問題的提出，顯然是針對現代科學的反省。<sup>16</sup>主客二元論的科學理性，將世界看成對立於我的外在世界，將世界稱之為客觀世界以與自己相對，將知識稱之為理論以與世界相對，於是理論與知識距離生活世界也越來越遙遠。<sup>17</sup>胡塞爾提到在自然科學主導下的二元論，它們對世界的理解：「抽象掉了做為過著人的生活的人的主體，抽象掉了一切精神的東西，一切在人的實踐中物所附有的文化特性。」故其所謂自然，乃是「做為實在的自我封閉的物體世界的自然觀。」<sup>18</sup>胡塞爾反對將人的精神、主體性乃至文化特性抽離出來理解世界。他所提出的「生活世界」，既是科學的「奠基性基底」(gründende Boden) 更是我們親身經驗的世界，它才是我們唯一的真實世界。<sup>19</sup>這裡顯示出胡塞爾現象學對於人的主體性以及精神意識的重視，在現代科學理性獨斷的情境中的確深具啟發性，但是我們也不能忽略，胡塞爾認為對理性的信仰，是從古希臘以來歐洲哲學最重要的傳統。他的現象學，其意義是要將人的因素重新帶回到理性的信仰中。

---

<sup>16</sup> 羅伯索·科羅斯基 (Robert Sokolowski) 提到：「在現代科學來臨之後，才出現我們要如何看待自己的生活世界這樣的問題。」，氏著、李維倫譯：《現象學十四講》(臺北：心靈工坊文化，2004年3月)，頁 215。

<sup>17</sup> 此段概括參考洪漢鼎之理解。洪漢鼎：《現象學十四講》，頁 255。

<sup>18</sup> 埃德蒙德·胡塞爾 Edmund Husserl 著、張慶熊譯：《歐洲科學危機和超越現象學》，頁 63。

<sup>19</sup> 德爾默·莫蘭 (Dermot Moran)、約瑟夫·科恩 (Joseph Cohen) 著，李幼蒸譯：《胡塞爾辭典》，頁 148。





### 三、胡塞爾「生活世界」的概念及其如何統一

關於「胡塞爾的生活世界的概念」，張慶熊認為其意義並不統一。他將胡塞爾「生活世界」的概念歸納為三種：(1) 狹義的生活世界 (2) 特殊義的生活世界 (3) 廣義的生活世界。<sup>21</sup>今依據他的說法歸納如下：

- (1) 狹義的生活世界，是相對於客觀科學的世界而言，是指日常的、知覺地給予的世界。(2) 特殊義的生活世界，是根據人各自的實踐活動，因其目的、範圍而造成視野的不同，而產生各自的生活世界。(3) 指生活世界統一各個特殊的世界。

狹義的生活世界，是在與客觀科學的對比下產生的理解。特殊的生活世界觀，則是關聯到各種人生態度與實踐活動目標，因而形成每一個體的「地平圈」，<sup>22</sup>它有著各自的封限。

---

<sup>20</sup> 洪漢鼎指出：「胡塞爾認為歐洲的人性就是理性，真正歐洲人的人性就是對普遍哲學的信仰，對理性的信仰。……胡塞爾所謂的科學的危機實質上乃是哲學的危機，其根本上就是人的危機，也意味著對於理性信仰的崩潰。」洪漢鼎：《重新回到現象學的原點——現象學十四講》〈第十四講 現象學最後歸宿——生活世界與先驗自我〉，頁 256。

<sup>21</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》（上海：上海人民出版社，1997年4月），頁 119-120。

<sup>22</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 120。



然而特殊的世界觀，得以在人們的交流互動中關聯起來，打破封限，形成了更廣義的生活世界概念。也就是說，廣義的生活世界得以成為眾多不同的價值觀念、不同的視野，相互交流的基礎，甚至是相互影響的結果。在此意義上可以說：「凡與人有關的一切世界都屬於生活世界。」<sup>23</sup>、「生活世界是一切實踐的前題。」<sup>24</sup>，而科學世界顯然也屬於此廣義的生活世界的一部份。換而言之，生活世界有：日常的生活世界、個別的生活世界、統一的生活世界，分別指狹義、特殊義到廣義三個生活世界概念。嚴格來說，生活世界雖然不離人的主體認知活動，但是其最重要的意義，仍是「一個具有原初的自明性的領域。」<sup>25</sup>它是「前科學的」，更是「無限開放的、永遠存在著未知物的世界」。<sup>26</sup>在這裡，承載著人類的一切活動。人們透過交流活動，親身展示其意識所及的世界，也在此表現其「生活」。人們彼此交流著思想感情，也交流著科學思想，其交流的基底，正是生活世界。正如張氏所說：「人們在生活世界中通過交流活動吸收和綜合科學世界的概念，協調各種人生態度，形成普遍的價值觀念，明

<sup>23</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 121。

<sup>24</sup> 德爾默·莫蘭 (Dermot Moran)、約瑟夫·科恩 (Joseph Cohen) 著，李幼蒸譯：《胡塞爾辭典》，頁 148。李氏此處原譯為「生活世界是一切實踐的基礎」，恐怕容易產生誤解。或許將此處理解為「生活世界是一切實踐的『前題』。」更能符合意旨。此處得自本文審查委員的啟發，特註於此，以申謝悃。

<sup>25</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 122。

<sup>26</sup> 埃德蒙德·胡塞爾 Edmund Husserl 著、張慶熊譯：《歐洲科學危機和超越現象學》，頁 53。



確人類的各種實踐活動的目的意義。」<sup>27</sup>人們正視其身處在生活世界中，在此基礎上相互交流，探尋普遍的價值觀念，確認人類生活中各種實踐活動的目的及意義。從這個意義上看來，生活世界是一切人類實踐活動的前題，同時也是其交互影響的結果。就某方面來說，它並非獨立於吾人意識所及之外，而是與人的意識經驗息息相關。因而張慶熊強調：「生活世界的概念框架是經過人們的交流活動自然而然形成的，它不是一個完備的體系，它永遠處於變動的過程中。」<sup>28</sup>永遠處於變動的過程中，表示其生活世界的意義隱含著某種無限性。

從對生活世界概念的歸納，我們進一步可以發現，胡塞爾是如何強調人的主體作用在其中扮演的重要意義。一切的概念的獲得都是經由主體活動而產生的。然此中的主體活動，實有一重要目的，即探尋所謂「普通價值觀念」。生活世界是人的主體所直接接觸的世界，提供我們形成「普通價值觀念」，以及探求真理的基礎。這個「普通價值觀念」，可以說是一種概念的框架，此種框架的構成是在不同的時空條件中不斷地更新發展，一步步逼進可設想的完美領域。胡塞爾曾用「幾何學」來類比此種理性思維的構造活動：

在完美化的實踐中，在自由地「一步一步」朝向可設

<sup>27</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 126。

<sup>28</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 125。



想的完美的領域的逼近中，極限形狀產生出來。這種極限形狀是不斷改進的特殊的系列所永遠逼近的，但永遠達不到的、不變的終極目標。如果我們有興趣於這些觀念的形狀，並不斷地從事於規定它們，和根據已經被規定的東西構造出新的東西，那麼我們就是「幾何學家」。<sup>29</sup>

廣義的生活世界包含了科學世界，科學理性當然也可視為是此發展歷程中的一部份，只是我們時常忽略了即便是客觀的科學，也是一系列主體的構成活動的產物。胡塞爾藉由幾何學的源起來說明它，說明一種追求客觀的理念化的歷程中，指出新的概念或知識的形成是如何與人的主體活動息息相關。<sup>30</sup>張慶熊提到：「這種極限形狀雖在技術上只能永遠被逼近，永遠不能完全達到，但是我們的理智能夠把握它們。」<sup>31</sup>此種理智的把握，要使之客觀化而具有普遍意義，必須通過生活世界中人與人活動的主體際性。張慶熊進一步解釋道：

胡塞爾認為，客觀的理念化的幾何學起源於前科學

---

<sup>29</sup> 埃德蒙德·胡塞爾 Edmund Husserl 著、張慶熊譯：《歐洲科學危機和超越現象學》，頁 26。

<sup>30</sup> 胡塞爾從幾何學的源起，說明了它是如何從測量的技藝轉化成為對純粹的極限形式的探尋。參考張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 130-132。

<sup>31</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 129。



的、生活世界中的實踐活動，隨著測量技術的發展，隨著新概念的產生，才被逐步構成出來的。幾何學的客觀性在於構成和應用它的人的活動的主體際性。客觀的幾何學不是獨立於人的主體的自在的東西，而是與人的主體休戚相關的，是主體構成活動的產物。<sup>32</sup>

在前科學的生活世界中，人們通過測量的技術，尋找並確立共同標準的可能性。這種客觀標準是由主體所建立，但是也是具有公共性的，它並非私人所想像的，而是共同認定的。因此說涉及人的主體之間的關係。它的客觀性之所以構成，必須在語言上、邏輯的規則上、實踐的操作上被普遍接受。張慶熊將之理解為「主體際化的構成活動」。<sup>33</sup>但是這種一致性的關係，似乎不只是世俗經驗中的約定俗成，而是具有先驗性的意義。鄧曉芒提到：

人與人的一致並不是約定俗成的，不是通過交流形成的，而是表明先驗的主體間性是一個獨立的、絕對的存在基礎，一切人的所謂約定俗成之所以可能是因為他們先天就具有可能，他們的意識中存在的是同一個意識結構，所以他們能夠相通。<sup>34</sup>

<sup>32</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 130。

<sup>33</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 129。

<sup>34</sup> 鄧曉芒：《哲學史方法論十四講》（重慶：重慶大學出版社，2015 年



這裡提到人的交流之所以能產生一致性，在於「意識結構裏面同一個先驗的主體」。這樣的先驗主體，是在諸相互交流的主體所組成的。洪漢鼎提到：「先驗自我或先驗主體的真正意思是說：我的感知向我呈現可以在主體間通達的存在者，即不單單是為我而存在的存在者，而是為每一個人存在的存在者。我們將對象，事件以及行為作為公共的，而非私人的東西去經驗，因此先驗自我的真正意思就是主體間性。」<sup>35</sup>先驗自我或先驗主體，其實就是主體間性。它是一種交互主體的概念。胡塞爾的「主體際性」（或譯作「主體間性」）（Intersubjectivity）<sup>36</sup>或者「先驗的主體間性」（Transcendental intersubjectivity）概念，是用來標誌多個世間的自我之間或先驗的自我之間所具有的交互形式。它是人之所以能相互溝通的前提，而不是經驗造成的結果。此先驗的主體間性，是使得一切客觀事物之所以存在以及具有意義的基礎，它與生活世界的概念密不可分。同時也可以說，正是此種主體間性，才是構成人們所知覺的世界與現象的可能性條件。胡塞爾說：

---

1 月)，頁 291。

<sup>35</sup> 洪漢鼎：《重新回到現象學的原點—現象學十四講》，頁 260-261。

<sup>36</sup> 「主體間性」中文或譯作「交互主體性」。參考倪梁康：「在胡塞爾現象學中，『交互主體性』概念被用來標誌多個先驗自我或多個世間自我之間所具有的所有交互形式。」「『純粹-心靈的交互主體性』是『生活世界』中人與人之間理解、互通、交往的前提。」。氏著：《胡塞爾現象學概念通釋（修訂版）》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2007 年 8 月），頁 256、260。



具體的完全的先驗主體性，是一個由許多我所組成的開放的共同體的總體，一個從內部而來的被純粹先驗地統一起來，並且僅僅以這種方式才是具體的總體。先驗主體間性是絕對的並且是唯一自足的存在地基（Seinsboden），每個客觀事物都從那裡（客觀地真實的東西的總體，並且也是每個客觀的觀念世界的總體）獲得其意義和有效性。<sup>37</sup>

先驗主體性其實是「由許多我所組成的開放的共同體的總體」，它是「唯一自足的存在基礎」。所謂「世界」，可以視為是此共同體的成就。這裡我們或許可以回應到張慶熊所說的「為什麼生活世界能對各個特殊世界起整合作用」<sup>38</sup>的問題，它顯然不只是感性經驗的交流活動，而是涉及更深層的先驗主體間性。或許我們可以說，先驗主體性與生活世界，看似能、所對立，其實隱含著一體之關聯。

凡是與人有關的一切世界都屬於生活世界，而生活世界的豐富性也在人的活動中實現。此活動，似乎更強調一種認知的、知識構成的活動。但是胡塞爾將它提到先驗的層次，似乎也賦予了生活世界一種本體論的意味。張慶熊認為：胡塞爾的「生活世界」是實現「先驗還原」的途徑。他指出胡塞爾的生活世界理論，仍是在揭示其「終生堅持哲學作為統

<sup>37</sup> 洪漢鼎：《重新回到現象學的原點——現象學十四講》，頁 261。

<sup>38</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 122。



一的、嚴格的科學的理念。」<sup>39</sup>正如胡塞爾所指出的：「哲學和科學本來應該是揭示普遍的、人『生而固有的』理性的歷史運動。」<sup>40</sup>其生活世界的概念，隱含著繼承並致力於延續西方理性主義精神文明的使命。

#### 四、熊十力體用合一論中「生活世界」的意蘊

探尋真理之途徑，本來就不是只有一條道路。從文獻來說，熊十力雖然並未使用「生活世界」一詞。<sup>41</sup>但是他的「體用不二」的哲學，強調「實體不是超脫現象界而獨存之一世界」<sup>42</sup>，實能顯示出一有別於西方理性主義傳統下的「生活世界」概念。關於熊十力哲學中蘊含著「生活世界」的概念，實由林安梧先生所提出。林安梧認為熊十力「體用合一」的哲學模型，可以成為中西哲學匯通的要道，並指出「在某一個意義下，熊十力的哲學是前現代的，但這個前現代的哲學

<sup>39</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 134。

<sup>40</sup> 埃德蒙德·胡塞爾 Edmund Husserl 著、張慶熊譯：《歐洲科學危機和超越現象學》，頁 14。

<sup>41</sup> 根據《新唯識論》語體文本，熊十力提及「世界」一詞有 109 次，包含了「物理的世界」、「外在的世界」、「現實世界」、「無量世界」、「生滅的世界」、「理體世界」、「大用流行的世界」、「本體世界」、「無為世界」……等眾多概念，本文所關注者為人如何以「實存世界」為基礎而開啟的「見體」之路。

<sup>42</sup> 熊十力：《新唯識論》收入蕭萇父主編：《熊十力全集》第三卷（武漢：湖北教育出版社，2001 年 8 月），頁 506。以下引用《新唯識論》語體文本，皆此版本，不另標示。





內容卻有著一個後現代的規模」<sup>43</sup>。他藉由彰顯熊十力的「活生生實存而有的體用哲學」，進一步指出其中所蘊含的強調「生活世界」的概念。然此「生活世界」與胡塞爾「生活世界」(Lebenswelt)之意義其實頗有不同。

當代熊十力研究中與現象學相關聯者，值得關注者有張慶熊《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》(1995年)、吳汝鈞《純粹力動現象學》(2005年)、以及較早的林安梧《存有·意識與實踐》(1993年)。張氏從主體的意識結構，指出胡塞爾的現象學與熊十力的《新唯識論》的相通處<sup>44</sup>；吳汝鈞從實體主義的角度指出熊十力體用哲學的限制，並吸收胡塞爾「絕對意識」的概念，提出了其「純粹現象學」的理論。<sup>45</sup>林安梧則是從「活生生的實存而有」的存有學的角度，進而關聯到「生活世界」的概念，以詮釋熊十力的體用哲學，並且進一步指出當中隱含「現象學式的存有學」的特質。<sup>46</sup>他對熊十力哲學體系的把握，較前二者更加地完整、深入，其活生生實存而有的契入方式，對於當代儒學的實踐

<sup>43</sup> 林安梧：《牟宗三前後——當代新儒家哲學思想史論》第三章〈熊十力體用哲學之理解與詮釋〉(臺北：臺灣學生書局，2011年9月)，頁35。按：此種判斷，可以說是對比於牟宗三先生的「兩層存有論」之偏重「道德主體性」而起的反省，進而關聯其「後新儒學」的提出。另可參考林安梧：《牟宗三前後——當代新儒家哲學思想史論》第十三章〈後新儒學的思考〉，頁165。

<sup>44</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁290。

<sup>45</sup> 吳汝鈞：《純粹動力現象學》(臺北：臺灣商務印書館，2005年5月)，頁40-41。

<sup>46</sup> 林安梧：《存有·意識與實踐》，頁30。



也具有啟發性，因此本文特別關注其所闡發的熊十力的「生活世界」概念，對比於胡塞爾的現象學的「生活世界」概念，探尋對於儒學當代實踐的啟示。

所謂「活生生的實存而有」，林安梧提到：

「活生生的實存而有」一詞指的是就人這個存在來說，他是不同於其他一切存在的，因為他不只是一被拋擲到人世間來的存在，他更是去迎向世間，並在此世間開顯其自己並同時開顯這世界一切的存有。或者，我們可以說：人是以整個生活世界作為其實存的基底，同時這樣的實存的基底也就是其理解與詮釋的基底，而且所謂實存的基底與理解、詮釋的基底並不是一靜態而客觀擺置於彼這樣的基底，而是人迎向世界，世界同時迎向人，人與世界一體開顯而成的基底。<sup>47</sup>

「活生生的實存而有」是就人的「存在」而說的。人主動迎向世界，開顯其自己，也開顯世界。可以說，其自身的存在，以及此世界之存在，是由我主動地「開顯」出來的。「生活世界」是「實存的基底」，然而此世界之所以成世界，其所以為「基底」，與我的「開顯」息息相關。胡塞爾雖然將「生

---

<sup>47</sup> 林安梧：《存有·意識與實踐》，頁 17-18。



活世界」視為「一切人類實踐活動的前題」<sup>48</sup>，認為人的主體認知活動在生活世界中彼此交流，藉此擴大了生活世界的概念範圍，但是相較於這裡強調的人與世界的緊密關聯這樣的「一體開顯」所成的世界，似乎仍是偏重概念認知所構成的世界，仍不離西方理性傳統中「思維與存在的一致性」的原則。<sup>49</sup>

由「活生生的實存而有」所開顯的「世界」，此中人與世界的關聯，不只是平鋪的橫面的連結，而是通天接地，具有本體意義的連結。所謂「生活世界」中的「生活」一詞，實有兩層意義：

所謂的「生活世界」的「生活」一詞，更不只是一般所謂的生活而已，活者，健動不息，生者，源泉滾滾，我們在這裏所取的「生活」二字的意義，一方面指的是我們生活週遭所謂的生活，而另一方面則是強調它必通極於道，歸本於體而說的生活，生活世界指的是那

---

<sup>48</sup> 胡塞爾：「每一個實踐的世界。每一種科學，都以生活世界為前提。它們作為目標構成物是與『自然而然』地已經存在並將繼續存在的生活世界相對峙的。另一方面每一種人（個體和群體）的創作和成就都是生活世界的一部份。」（《胡塞爾全集》第六卷）引自張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 126。

<sup>49</sup> 林安梧以「生命與價值的和合性」與「存在與思維的一致性」作為東西方哲學傳統，關於「話語、思考、存在、認知」等問題的對比。本文藉此來區別胡塞爾與熊十力哲學對於本體之理解的不同向度。參考林安梧：《中國人文詮釋學》第五章（臺北：臺灣學生書局，2009年10月），頁 129-130。



有本有源、通極於道體，流行充周於上下四方、古往今來而成者。...人之作為一個存活者（實存者）（existence），他之為存活（實存）是以其當下的生活感知，即此生活感知而上遂於道也，故此感知經驗非一般認識之經驗，而是一上遂於道的本體經驗，就此「活生生的實存」而說的任何一個「有」（存在）（being），我們說其為「活生生的實存而有」。<sup>50</sup>

「生活週遭」與「通極於道」，分別表現出「生活」的現實層次與價值層次，而這兩重層次，是經由人之作為一個「實存者」以其感知經驗（實踐活動）統一起來，而形成了「生活世界」。因此熊十力的「生活世界」是健動不息、源泉滾滾的富有價值意義的世界。這樣的世界，是具有價值意義、本體意義的世界。用儒家的話語來表達，就是「生生不息」、「大化流行」的世界。熊十力提到：「我嘗說，識得孔氏意思，便悟得人生有無上底崇高的價值，無限的豐富意義。尤其是對於世界，不會有空幻的感想，而自有改造的勇氣。」<sup>51</sup>這樣的世界觀，關鍵在於人能夠「識得」本體，也就是說是否能有「本體經驗」。

「生活世界」的意義可以有兩重性，一是就具體的經驗世界來說，一是就其活潑潑的價值世界的意義來說。然而後

<sup>50</sup> 林安梧：《存有·意識與實踐》，頁 18。

<sup>51</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 142。



者顯然又不足以從經驗世界的意義來了解。我們而以說生活世界之活潑，是由人以其當下的生活感知而開啟的，然此感知經驗非一般的「認識之經驗」而是上遂於道的「本體經驗」。一般的認識的活動，都是主客相對的，熊十力稱為「對待的觀念」<sup>52</sup>，它是將事物視為獨立於我之外的客觀存在，而吾人通過理智作用去分辨、理解、運用事物。熊十力提到：「吾人的理智作用、是從日常實際生活裏面、習於向外找東西的緣故、而漸漸的發展得來。」因此具有「向外取物的執着相」<sup>53</sup>。此種執取、把捉外物的傾向，與「生活世界」活潑潑的特質相違。熊十力說：「吾人底理智作用，應日常實際生活的需要，常常是向外去找東西。所以，理智作用不能理會造化的蘊奧。易言之，即不能明了一切物剎那剎那生滅相續的活躍躍的內容。他總是把捉那剎那剎那生滅相續所詐現的相狀。即是將那本來不住的東西，當作存在的東西來看。」<sup>54</sup>健動不息、源泉滾滾的「生活世界」是流行不住的，而理智作用卻是要把握住外在對象，形成知識的世界。理智作用及於客觀經驗世界，而生活世界卻是關乎造化之蘊奧，它必須關聯到「本體的經驗」。熊十力認為「本體非是理智所行的境界」<sup>55</sup>，生活世界，顯然不是通過理智作用來開啟的。這與胡塞爾試圖從生活世界中找到科學理性的基礎，進

<sup>52</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 484

<sup>53</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 76。

<sup>54</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 138-139。

<sup>55</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 14。



而要回到追求一種普遍的認識的哲學的可能性所抱持的信仰，頗有異趣。<sup>56</sup>

進一步來說，所謂的「實存」而「有」(being)，並非理智作用下的認識活動所執取的形式，而是要跨越此「暫住」之型態，進到變化流行的根源。即此根源，成就一一活潑潑的具有價值意義的存在。即此根源所說的，才是活生生的實存，才是真正的存有。本體經驗下的「生活世界」的「存有」之所以為「活生生的」，正是由於它不是暫住的型態。「生活世界」可以說是「本體」的顯現，而本體顯現為現象，乃是無窮無盡的功用。這正是熊十力《新唯識論》中強調的「即用顯體」的旨趣。<sup>57</sup>我們可以說，熊十力「生活世界」的意義應當從從功用義來理解「生活世界」，不是從現象暫住的跡象來理解。

熊十力的「存有」義，林安梧指出它與一般所謂「存有」義的不同：

熊先生義下的「存有」與一般所謂的「存有」是不同的，一般所謂的「存有」是一客觀的存有，是一「執著性、對象化的存有」，而不是熊先生之所謂的「存有」，它之為一活生生實存而有，是一『無執著性、未對象化的存有』，這是邁越了概念機能總體所成的

<sup>56</sup> 洪漢鼎：《重新回到現象學的原點—現象學十四講》，頁 256。

<sup>57</sup> 熊十力：「本論的旨趣是在即用顯體。」氏著：《新唯識論》，頁 234。



認識主體之所對的知識境界，而須得進到一道德實踐理念之所要求的實存世界。<sup>58</sup>

林安梧在這裡將「存有」的對象區分為二重：「執著性、對象化的存有」以及「無執著性、未對象化的存有」。並以後者為熊先生所強調的存有義。前者可說是世間「俗諦」，後者為證理之「真諦」，具有本體層次的意義。<sup>59</sup>所謂執著性與無執著性、對象化與未對象化，涉及「心、物」的關係，熊十力以「境與識」來說明此關係：前者為「取境的識」<sup>60</sup>，後者為「依於本心發用之識」<sup>61</sup>。前者不免對境起執，後者則能了別境物，而明白「境和心是不可分的整體」，因而名「唯識」。<sup>62</sup>林安梧則進一步用「存有三態」來說明：(1) 存有的根源、(2) 無執著性、未對象化前的存有、(3) 執著性、對象化了的存有。並強調要探索存有的根源「必須越過執著性的、對象化的存有，才可能進到一無執著性、未對象

<sup>58</sup> 林安梧：《存有·意識與實踐》，頁 19-20。

<sup>59</sup> 熊十力：「我們講道理，應該分別俗諦和真諦。隨順世間，設定境是有的，並且把他當作是外在的，這樣，就使知識有立足處，是為俗諦。泯除一切對待的相，唯約真理而談，便不承認境是離心外在的，馴至達到心境兩忘、能所不分的理地，是為真諦。」氏著：《新唯識論》，頁 50。

<sup>60</sup> 熊十力將「取境的識」分為：一、心行於境；二、心於境起思慮等；三、心於境有所黏滯。此三者皆為對境起執。詳見氏著：《新唯識論》，頁 24。

<sup>61</sup> 熊十力：「識者，則言乎體之發用也。」氏著：《新唯識論》，頁 430。

<sup>62</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 47。



化的存有的境域，如此才能進一步觸及到存有的根源。」<sup>63</sup> 如果說，知識經驗是執著性、相對待的；本體經驗則是不受此執著性、對象化所限制的原初的狀態。從執著到無執，從有限到無限，此中實有一克治返本的實踐歷程。「存有三態論」指出了探尋存有的根源，意味著回歸到無執著、未對象化之前的狀態。這樣的根源，其意義是豐富無限的，其作用是活潑盛大的。但更重要的是，它強調復歸本體之路，其實是一條充滿各位可能性的道路，每一個實踐的主體，都必須面對其自己的辯證的實踐歷程。我們經驗所及的生活世界，其實正是一條探尋存有之源的徑路。這是一條充滿各種可能性，也充滿著挑戰的道路。

人所經驗的當下周遭的「世界」，是由主體認知所對的經驗世界，然而當人之以一「活生生的實存而有」之姿態，進入此「世界」，則將「邁越了知識境界」進一步達到的「道德實踐理念之所要求的實存世界」。當然我們不能忽略，人所經驗的世界是具有染執性的，因此必須歷程從執著到無執，從有限到無限的「實踐歷程」，才能真正的返回存有根源的道路。如何才能跨越執著性、有限性而達到無限？熊十力一再強調，這條探究真實存在之道，並不是透過理智思維所能實現。而是要「返己自識」。他提到：

本體不是外在的物事，更不是思維中的概念，或意念

---

<sup>63</sup> 林安梧：《存有·意識與實踐》〈提要〉，頁 3。





中追求的虛幻境界。唯反己深切體認，更自識本來面目。<sup>64</sup>

所謂反己自識，熊十力曰：「反己者，息其逐物之妄，而反諸己所固有之本心，始信萬化之原，不可向外覓取，不可以物推觀。」<sup>65</sup>可見「反己自識」，就是要由自識「本心」來證會本體。本心的特質是虛寂、明覺而沒有染污的，它是吾人的真性，也是一切物之本體。熊十力強調：「唯吾人的本心，才是吾身與天地萬物所同具的本體。」<sup>66</sup>但是當吾人面對現實情境，憑著感官知覺的作用與物對待時，就成了「習心」。本心是清淨的，習心則有染執性。思維構造、意念追求，都是習心作用。因此熊十力認為探求本體，不能通過思維構造、意念追求，也就是強調不可將本體視為外在境物去執取，而是要回到物我無對的本心狀態，才能證會本體。就人所處的現實世界來說，所謂回到無我無對的本心狀態，必然對面對著「本心」與「習心」、清淨與染污的對峙的張力。因此，探求本體的活動，或者說自識本心的活動，其實充滿著「辯證的實踐歷程」。人類不斷歷經此種歷程而超克之，在此實踐意義下開顯的世界，才是活潑潑的「生活世界」。經驗世界是世俗諦，生活世界是真諦，真俗可以不二，境心終究圓融。熊十力的「生活世界」實為「存有的根源」的具

<sup>64</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 11。

<sup>65</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 384。

<sup>66</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 18。



體展現，然此展現，是藉由「活生生的實存而有」的人，在辯證的實踐歷程中，以其「本體經驗」而開顯的活潑潑的世界。此「本體經驗」關聯著對「本心」的證會，更是關聯著對人性的理解、實踐的方向。

因此，熊十力強調的「反己自識」，並不是要將整個「世界」透過一心來收攝，他不從認知的主體來推觀世界，更不是要以人的道德心來收攝世界。他要藉由「活生生的實存而有」的人來開啟「生活世界」，其背後實關聯著天道論、本心論、實踐論的思考，他要以道德實踐的主體來參與天地無窮盡之大用，見得生機盎然，皆為本體的彰顯，在現象中探尋形上的根源，並在人間世來獲得安身立命。如此之天地是無窮的天地，世界是整全的世界，人是能參天贊地的人。故而「生活世界」是由人的本心迎向世間而開顯的整全的世界，不是由識心執取的知識世界，也不是由意念構造的虛幻世界，而是一道德實踐理念之所要求的立體縱貫的實存世界。

## 五、結論：兩種「生活世界」的對比

生活世界的概念，意蘊十分豐富。鄧曉芒認為：胡塞爾的現象學「突破以往的科學理性的封鎖，為現代人的日常的精神生活開闢了一個充分的廣闊的領域。」<sup>67</sup>這段話更適合來說明胡塞爾提出「生活世界」一詞的意義。雖然實質上「生

---

<sup>67</sup> 鄧曉芒：《哲學史方法論十四講》，頁 284。



活世界」的意義並不統一，張慶熊就曾經以「狹義、特殊義、廣義」三個面向來解釋此概念，因此其意義看似紛紜，人們卻能夠在主體的交流互動中對其認知取得一致性。生活世界固然是一切人類實踐活動的基礎，它具有一種充分的首要性與基本性，它既是我們發展出客觀科學理性的基礎，同時也可以說是人的主體交互影響的結果。人們對它的意義的構成，永遠處在更新的過程中。就某方面來說，它具有豐富意義與無限性。我們可以說，凡是與人有關的一切世界都屬於生活世界，生活世界是一切實踐活動的前題，其豐富性也在人們互為主體的（共享的）實踐活動當中實現。然此交流活動，又不只是感性與經驗的活動，而是涉及更深層的先驗主體間性。此先驗主體間性，是使得一切客觀事物之所以存在以及具有意義的基礎，它與生活世界的概念密不可分。它更深入地探討一切知識形式的最終源泉的動機為何，最終歸結到一「先驗自我的純粹意識的世界」，因此胡塞爾認為「返回生活世界是實現先驗先驗還原的一條途徑。」<sup>68</sup>但是他畢竟離不開我們的理性的思維構造活動，胡塞爾現象學的「生活世界」概念，仍然是延續著西方理性主義傳統的知識的進路。

當熊十力說：「一切物都是本體顯現……譬如眾漚都是大海水顯現。」<sup>69</sup>將他的體用哲學，以一種極簡潔的、極富衝

---

<sup>68</sup> 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，頁 126-127。

<sup>69</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 41。



擊力的形象譬喻---「海水、眾漚」來呈現時，同時也揭示了一個不僅極寬廣，更是徹上徹下且意蘊豐富的世界觀。這樣的世界，是充滿動能的活潑潑的世界。林安梧從「活生生的實存而有」的觀念闡發出熊十力體用哲學中「生活世界」的意蘊。它強調人如何作為一存有者，透過道德實踐理念之要求，去開啟一個「有本有源、通極於道體，流行充周於上下四方、古往今來」的「生活世界」。這背後是本於中國哲學天人不二的格局之道論傳統的思考，它認為宇宙是「流行無礙的整體」<sup>70</sup>，人面對世界，乃是一參贊的主體，而世界是由人的實踐而開啟的場域。相較於胡塞爾從西方理性主義的基礎上，強調人之作為認知的客體，世界乃是「通過知覺實際地被給予的、被經驗到的世界」；熊十力立基於中國哲學天人不二的道論傳統，強調人之作為一參贊的主體，世界乃是「人走向世界，而世界迎向人，一體開顯而成的源泉滾滾、健動不息這樣的世界。」我與世界，並非平鋪的認識之關係，而是徹上徹下的一體之關聯。

熊十力「生活世界」概念所蘊含的實踐意義是，我們不是通過思辨的方式來彌縫理想價值與現實人生的落差，而是要以「活生生實存而有的人」這樣的道德意識為觸動點，經由實踐的辯證歷程來參贊宇宙的生生不息，在此世界中實現道的生發創造的種種可能。

---

<sup>70</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 103。



## 參考文獻

- 吳汝鈞，《純粹動力現象學》，臺北：臺灣商務印書館，2005年5月。
- 林安梧，《中國人文詮釋學》，臺北：臺灣學生書局，2009年10月。
- 林安梧，《存有·意識與實踐》，臺北：東大圖書公司，1993年5月。
- 林安梧，《牟宗三前後---當代新儒家哲學思想史論》，臺北：臺灣學生書局，2011年9月。
- 洪漢鼎，《重新回到現象學的原點—現象學十四講》，北京：人民出版社，2008年9月。
- 倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋（修訂版）》，北京：生活、讀書、新知三聯書店，2007年8月。
- 埃德蒙德·胡塞爾 Edmund Husserl 著、張慶熊譯，《歐洲科學危機和超越現象學》，臺北：桂冠圖書公司，1992年8月。
- 張慶熊，《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，上海：人民出版社，1997年4月。
- 郭齊勇，《天地間一個讀書人---熊十力傳》，臺北：業強出版社，1994年11月。
- 熊十力，《新唯識論》，臺北：明文書局，1990年1月。
- 德爾默·莫蘭(Dermot Moran)、約瑟夫·科恩(Joseph Cohen)



著、李幼蒸譯，《胡塞爾辭典》，北京：中國人民大學出版社，2015 年。

鄧曉芒，《哲學史方法論十四講》，重慶：重慶大學出版社，2015 年 1 月。

蕭蕙父主編，《熊十力全集》，武漢：湖北教育出版社，2001 年 8 月。

羅伯索·科羅斯基 (Robert Sokolowski) 著、李維倫譯，《現象學十四講》，臺北：心靈工坊文化，2004 年 3 月。

Husserl, Edmund, *The Crisis of European sciences and Transcendental Phenomenology* , Evanston : Northwestern University Press, 1981.



## **Life World and See the Noumenon-- Comparative understanding of Husserl and Xiong Shili**

### **Abstract**

Life-world (Lebenswelt), a concept that German phenomenologist Edmund Husserl (1859-1938) paid special attention to in his later years, was widely discussed in the 20th century. Lin Anwu believes that Xiong Shili's philosophical model of "Unity of Ontology and Function" also implies an emphasis on the "life world". However, the meaning of this "life world" and Husserl's "Lebenswelt" is actually quite different. This article will focus on the "life world", compare the similarities and differences between Husserl and Xiong Shili's understanding of this concept, and further point out that the "life world" in Xiong Shili's philosophy, which is opened by people with "living existence", contains real meaning With important practical revelation.

***Keywords : Edmund Husserl, Xiong Shili, Life-world, Theory of three states of being***

