

自我轉化與終極倫理目的

勞思光、傅柯與胡塞爾中的  
引導性哲學

劉國英

香港中文大學哲學系

「現象學與文化交互理解的實踐」  
系列講座之五

台灣國立政治大學  
華人文化主體性研究中心

# 摘要

- 本講介紹勞思光提出的「引導性哲學」概念，以理解中國哲學及其基本旨趣。勞氏指出，引導性哲學作為反思性活動的功能在於「自我轉化」及「世界轉化」。
- 這一說明可為晚期傅柯在《性經驗史》第二、三卷及《主體詮釋論》中顯現的倫理轉向提供理解的鑰匙。

# 摘要

- 事實上，晚期傅柯正是以「自身轉化的歷練」(épreuve modificatrice de soi-même)、
- 「自身轉化成道德主體」(“se transformer soi-même en sujet moral”)、或
- 「轉化成主體」(“transformation du sujet”)這些表述方式來說明古代西方希羅時期哲學活動的特質
- 傅柯稱古代西方的哲學活動為精神修煉 (spiritualité)，以有別於現代西方自笛卡兒以降的哲學活動

# 摘要

- 但我們發現，胡塞爾揭櫫的現象學方法——懸擱與還原——作為引導哲學主體從事自身轉化的行為，也體現了傅柯稱為精神修煉的特質
- 透過這一自身轉化，現象學哲學家得以發現內在於其自身的主體性，投身於對自身徹底負責的行為中
- 從而能擔負起成為胡塞爾在《危機》中所稱的「人類的公僕」這崇高道德任務。

# 摘要

- 在這至高倫理目的之推動下
- 支撐著現象學態度的底層態度，也可算是一種倫理的和實踐的態度
- 因此，勞思光提出的「引導性哲學」理念，不單可以作為古代西方（希羅）和當方西方哲學（傳柯、胡塞爾）的橋樑
- 還可以作為當代中西哲學溝通的新起點

# 一、引言：純「認知性哲學」之霸權與「引導性哲學」在當代西方的興起

- 哲學是否一種純然認知性和理論性的探討？
- 這是自踏入二十一世紀以來，在漢語學術界興起的有關所謂「中國哲學的合法性問題」之論爭的其中一個核心議題
- 有人質疑以「哲學」一詞來指稱中國傳統思想在語用上的正當性，因為中國傳統思想以道德和倫理導向為主，與來自西方的、以理論反思為主要目的和思考形態的哲學不同，所以不應稱傳統中國思想為哲學

# 採取上述立場者持守著一個與 胡塞爾相若的哲學理念

- 胡塞爾從一種事先認定的哲學理念出發——
- 哲學就是希臘人持守那種哲學和科學態度，以純粹理論為最高旨趣的智性思考
- 不符合這一理念的思維方式，就稱不上哲學
- 這種判定來自康德所謂的規定性判斷 (determining judgment)
- 它由一種有近乎先驗性地位的理念出發
- 從上而下作出，排他性極強，有相當濃厚的霸權色彩



# 不單無法理解中國和印度等 東方文化中的哲學的特色

- 亦不能面對當代西方哲學界中，最有活力及最具影響力的一些哲學工作成果，包括
- 傅柯晚期及德里達後期的「倫理轉向」 (“ethical turn”)
- 列維納斯(Emmanuel Lévinas, 1906-1995)在成熟期開始提出的「倫理學作為第一哲學」 (Ethics as First Philosophy) 的學說，以取代西方一直以形上學或倫理學為第一哲學的整個傳統

# 必須從胡塞爾式過份狹義的哲學理念 中解放出來

- 重新確立一種可以包容各種強調「實踐之首要」(primacy of the practical)的哲學論說
- 介紹在當代漢語哲學界有重要理論建樹的勞思光先生(1927-2012)提出的「引導性哲學」(orientative philosophy)概念
- 一方面用以理解中國哲學的特性及其基本旨趣
- 另一方面作為西方以認知性旨趣(cognitive interest)為先的哲學理念的重要補充(supplement)

# 中國哲學作為引導性哲學

- 主要功能在於
- 「自我轉化」(self-transformation)及「世界轉化」(transformation of the world)
- 基本旨趣雖然與認知性哲學的純理論興趣不同，但仍不失為哲學
- 因為它仍是一種反思性活動
- 中國哲學仍透過一定程度的理論化思考和以提出理據的方式立說

# 以引導性哲學作為以達成自我轉化和世界轉化

- 為實踐目的之哲學活動的方式
- 正好為晚期傅柯在《性經驗史》第二和第三卷
- 以及在同期於法蘭西學院講授的《主體詮釋論》中顯示的著名倫理轉向
- 提供了概念上的說明

# 打開傅柯的相關文本

- 以「自身轉化的歷練」(épreuve modificatrice de soi-même)
- 「自身轉化成道德主體」(“se transformer soi-même en sujet moral”)
- 或「主體之轉化」(“transformation du sujet”)
- 來表述他對古代西方在希臘和羅馬時期哲學活動之特質的新理解
- 與勞思光提出的「自身轉化」之說從用語上和概念上都不謀而合

# 繼亞都(Pierre Hadot, 1922-2010) 稱古代西方哲學為「精神修煉」

- 傅柯甚至在《主體詮釋論》中
- 提議把古代西方哲學活動的方式稱為「精神性」的探求(“spiritualité”, “spirituality”)
- 以便把它跟現代西方自笛卡兒開始的哲學活動方式區分開來

# 「精神修煉」或「精神性」這種哲學活動方式不限於古代西方

- 胡塞爾的現象學實踐，特別是他創造的現象學方法——懸擱(*epoché*)與還原(*reduction*)，在在分享著傅柯所理解的「精神性」之特質
- 晚期的胡塞爾，就是把現象學懸擱和還原理解成把哲學反思主體引領往自身轉化的行為

# 透過自身轉化，人之存在

- 發現並且直面其主體性
- 回到其主體性的現象學哲學家，就可以履行其對自身徹底的倫理責任
- 即以擔負起為人類整體提供徹底自身了解這一使命，成為「人類公僕」  
 (“functionaries of humankind”)
- 這一個胡塞爾在《歐洲科學的危機與超越論的現象學》中交予哲學家的普世道德任務



倘若現象學懸擱和還原帶來的現象學反思  
主體的自身轉化

是要實行這一最高的倫理目的

現象學態度基本上就是一種倫理和實踐態  
度

或起碼有強烈的倫理和實踐旨趣。

# 發現現象學態度的倫理和實踐面向的後果

- 否定了胡塞爾自己持守的哲學理念—真正的哲學是歐洲式的純理論探究
- 把傅柯晚期提出的區分—精神性是古代西方哲學實踐的特徵，有別於自笛卡兒開始的現代西方哲學活動的形式—相對化
- 因為胡塞爾作為當代西方哲學家就是從事了某種堪稱「精神性」或「精神修煉」式的哲學活動

# 引導性哲學概念：充當橋樑？

- 東西方的哲學理念和哲學實踐，是否如勞思光與胡塞爾各自認為那樣有不可磨滅的本質差異？
- 古代西方和現代西方的哲學活動方式，是否像傅柯想像那樣，有不能跨越的距離？
- 勞思光的引導性哲學概念，是否可以充當東西方哲學之間、以及古代和現代西方哲學之間的橋樑？

## 二、勞思光的引導性哲學概念：以莊子與孟子為例

- 一般人探討「何謂哲學」時，大多從其希臘文字源出發，透過對“philosophia”一詞的分析性說明，把「哲學」定義為「愛智」之學
- 這一字源學進路會以純粹認知旨趣來規定哲學活動的性質和功能
- 排斥了哲學活動所有其他可能的功能
- 成為一種封閉的哲學形態

# 勞思光：採取「哲學功能」 字源學以外的進路

- 西方文化傳統中，哲學的功能是以「了解世界」為主
- 相對於世界而言的「解釋效力 (explanatory power) 」
- 中國哲學的文化功能體現在「對道德生活與政治生活的指引作用上」
- 提供「指引效力」 (orientative power)
- 作為西方哲學功能的「解釋效力」之補充

# 「指引效力」與「解釋效力」成為一套新的後設哲學語言的基礎

- 可以正確理解中國哲學的特色，更可以把傳統中國哲學中最有價值的部份，「作為一種指引的哲學而重新發展」
- 中國哲學就有可能發展「成為未來世界哲學中的重要部份」
- 勞思光揭櫫一個新的、開放的哲學理念
- 一方面作為中西哲學溝通的橋樑
- 同時讓中國哲學最精要的部份得到新發展，以便在未來的世界哲學中佔一席位

# 「引導性哲學」 (orientative philosophy)

- 它的基本功能與西方的認知性哲學不同，它不是要回答「世界是甚麼」的問題
- 而是主體的「自我轉化」和「世界轉化」。
- 儘管與認知性哲學的功能不同，引導性哲學仍是哲學
- 因為它也是反省性思考要回答「我們應往何處去」的問題

# 具有理論學說的以下三個要素：

- a. 選定一個目的，而且將它作為智慧之正當目標
  - b. 對以上決定給予理據
  - c. 提出實踐規條，表明這個目的如何達成
- 
- 分別以原始道家的莊子及先秦儒家的孟子為例，進一步說明引導性哲學的特色



# 莊子引導性哲學的特色

- 莊子學說的目的是「逍遙」，即實現「超離的自由」（《逍遙遊》）
- 理據是建基於其「造化」概念
- 世界之「造化」支配一切存在物，人在其中無自由可言
- 故若要實現「超離的自由」，必不能透過在這經驗世界之中，依賴形軀進行之各類活動（《大宗師》），甚至尋求知識和建立價值規範的活動，都未能引領我們通往最高的主體自由之境（《齊物論》）

# 實踐規條方面，莊子沒有正面說法

- 只強調人們不應在當前世界中有所尋求，  
「只靜觀事象變化，享受一種美學意義的觀察。」
- 但莊子整個學說，就是引導人們實現這種以自身為目的之自由或開悟

# 孟子立說目的:繼承孔子的 「道德轉化」目標

- 回答「人如何能成就一個道德秩序？」的問題
- 理據是人之心靈有實現道德價值和文化價值的基本能力（「四端說」），要走上成德之路，「是保持心靈對軀體的主宰力量」
- 肯定心靈之主宰地位及確認形軀不是真我的看法，是孟子與莊子相似之處
- 但孟子認為道德心並不超離世界，反之，「道德心正是世界正當秩序的根源」

# 人應發揮心靈的主宰能力以達成 自身的道德轉化

- 孟子的實踐規條在於「意志之純化」
- 不讓物慾得到主宰地位
- 孟子的整個「心性論」
- 就是引導我們去發揮內在於我們的道德主體的引導功能
- 是傳統中國典型的引導性哲學

### 三、「自身轉化」與傅柯晚期的 引導性哲學

- 《性經驗史》中的道德轉向與主體的自我轉化研究

## a. 前期傅柯的知識考掘學及權力系譜學研究的理論旨趣、貢獻和不足

- 前期傅柯的主要貢獻
- 在於越出了現象學或康德式超越論哲學的非歷史性研究進路
- 回到歷史場域中去理解一個特定的文化之中
- 有關人之具體存在樣態(mode of being)的知識如何顯現：

歐洲人如何從十七、十八世紀開始

呈現為精神上健全或失常的人（《古典時代瘋狂史》  
(1961)的工作）

身體上健康或患病的人（《臨床醫學的誕生》  
(1963)的工作）

行為上守法抑或犯罪的人（《規與懲罰》(1975)的  
工作）

# 這些與知識論結合的關於人的 具體存在論工作

- 同時揭示出現代（歐洲）人文科學
- —關於人的客觀科學般的知識，即精神病學、臨床醫學和犯罪學、罪犯心理學、犯罪法—之具體誕生條件
- 這些特定的人文科學知識
- 都是在一定歷史時代及文化處境下的社會建制(social institution)中才可能產生



這些社會建制及其相關的陳述概念

一方面提供了具體的人之存在樣態的表象空間  
(**representational space**)，使上述各種關於具體的  
人之存在樣態的表述和知識可能

同時也規約著我們關於上述各種具體的人之存在  
樣態的經驗（精神病院、醫院和監獄都是規範人  
的活動和行為的場所）

考察現代西方社會中，一定知識範圍之下（即聚  
焦於一個具體的人之存在樣態），其與相關的規  
約性(**rules**)或規範性(**normative**)條件如何互動，從  
而界定或連扣出一定的主體化樣態(**modes of  
subjectivation**)

# 對現代西方人的主體化樣態中基本 和普遍的面相研究

- 包括人如何自身理解成說話主體(speaking subject)
- 勞動生產主體(working subject)及生命主體(living subject)
- 這三種主體化樣態分別由語言學、經濟學和生物學建構出來
- 而一般文法學(general grammar)、財富分析(analysis of wealth)，和生物分類學(classification of living beings)，就是上述三門現代科學出現之前的歷史存在方式
- (《詞與物》(1966)的工作)

# 人作為欲求的主體(subject of desires)

- 上述主體化樣態的研究，與客體化樣態研究互相重疊，它未能了解人的另一重要面向或具體存在樣態，即人作為欲求的主體
- 人作為有意志及可以享有自由的存在，如何在具體的社會歷史處境下，透過其意欲的實現而顯現成自主的主體？
- 顯現出人作為道德主體或倫理主體(ethical subject)，即人透過與他人及與自身建立的關係，來顯現成自主的和能夠對自身支配、即享有主權的個體，也就是一個自由的主體

## b. 晚期傅柯的道德轉向：修身術與自主的道德主體的顯現

- 性是具體的人之實實存的一個最基本的現象學所予項(phenomenological givenness)
- 梅洛龐蒂已在其前期大著《知覺現象學》中指出，人必然是一個性的存在(sexual being)
- 而且人的性活動和經驗，是構成其個人的歷史的重要組成部份之一，是與其個體性(individuality)之構成密切相關。
- 人的性活動(human sexuality)以最純粹的方式顯現了人的基本形上結構：自主與依存的辯證關係(dialectics of autonomy and dependence)，因為性活動的展開與完成，必須依賴他人

# 性的道德性格

- 性是一種透過一個他者來展開與完成的實踐活動，而且是必須依賴一個具體的他者、與這一個他者共同完成的目的的性活動
- 藉性活動，我顯現成一個目的的性存在，而非僅僅是一個工具
- 我幫助我的性伴侶也成為一個目的的性存在
- 這樣，性活動就具有道德性格，因為它既參與建構我們的個體性，使我們顯現成目的的性存在，也是最直接地體現我們與他者的關係

在性活動中，  
我既是一個倫理主體——我幫助自身完成  
一個目的性活動

也是一個道德主體——我幫助他人完成同  
一個目的性活動

實現自主的欲求

# 傅柯《性經驗史》第二卷

- 「道德」時的3種意涵
- 1.一套「道德規條」(code moral), 一系列的行為守則和價值指引
- 2. 「行為的道德性格」(“morality of behaviours”): 人面對道德規條的態度或回應時的行為表現
- 道德就顯現成服從道德守則或違反道德戒律的行為、遵從行為指引抑或對道德禁忌踰範(transgression)的行動
- 往往顯現成是對我們行為的規限(constraints)

### 3. 我們自身建構成為道德主體的方式

- 在面對同一套道德規條之際，我們可以有不同的方式去回應，我們就藉著這不同的行事方式中，顯現成行為的道德主體
- 例如對配偶的忠貞，是在不同文化中一條相當普遍的道德規條，它往往導致不同的實踐方式，例如不同程度的禁慾、寡慾，或性的節制(austérité)



# 傅柯指出，實踐婚姻忠貞的方式 可以有多種

- 例如完全外在地遵守忠貞或貞節的戒律是一種方式
- 另一種方式是透過控制或疏導一己的慾念，努力抗拒誘惑，達致「在慾念上的自身主宰」
- 道德顯現成道德工夫(*le travail éthique*, *ethical work*)

「作用於自身的努力、道德工夫  
(*l'élaboration, le travail éthique qu'on*  
*effectue sur soi-même*)的方式可以很不同，不單可以讓行為服從當前的守則，還可以自身轉化(*se transformer soi-même*)成自己的行為之道德主體。」

# 這種道德工夫

- 涵蘊某種與自身的關係(un certain rapport à soi)，故此已是一種對自身反省的關係
- 但它不是一種純認知或純理論的反省
- 而是以達成自身轉化、成為道德主體的道德實踐活動

「它不僅僅是“自身意識(*conscience de soi*)”，還是自身建構成“道德主體”，在這個過程中，個體規定自己作為道德實踐對象所要投進的部份，界定他面對所要遵從的戒律之立場，明確定出某種存在樣態作為自身道德完成(*accomplissement moral*)的目標；為了實現這目標，它作用於自身，進行自身認識、自身控制、自身歷練、自身完善、自身轉化。」

# 重點落在道德工夫上的道德行為

- 自身建構成道德主體
- 以「苦行」(ascétique)或「修身」(pratiques de soi)的方式
- 達成主體化樣態(modes de subjectivation)

# 「苦行」或「修身」:引導性哲學

- 透過「苦行」或「修身」體現的道德工夫，是包含著自身認識和自身反省的實踐行為
- 其目標是主體的自身轉化，以自身建構成自主的道德主體
- 由於這道德工夫包含著自身認識和自身反省，所以也是一種哲學活動
- 不是以純理論旨趣為優先；反之，是以達成自身轉化以便自身建構道德主體這樣的道德實踐為首，故不是一種認知性哲學
- 而是勞思光意義下的引導性哲學

## c. 希羅哲學中的修身術：

- 從性節制／修身達致自身主宰的自律道德和美感存在（雙重意義的引導性哲學）
- 傅柯回到西方思想源頭的希臘世界裏，發現人們面對性事的態度，既不是十九世紀維多利亞王朝時代（那時已經進入現代世界）那種對道德規條的無條件屈從、因而是處於性壓制的狀態，也不是對性事全無節制
- 反之，希臘人採取節制的態度來尋求性歡愉。

# 性事是希臘人修身的一個重要領域

- 透過性事的修身工夫而達到自身主宰
- 性事中的修身工夫就顯現成一條通往自律道德之路
- 因為進行性事的主體實現了自身主宰這種實踐的完美狀態和實存的頂峰
- 此時，道德行為也顯現成美感的存在狀態



性歡愉的狀態也就是一種美感狀態

另一方面，進行性事的主體不是以一種遵從律令的方式與他的性伴侶建立關係

而是以一種風格化的方式表現得不踰矩，

此時，這種透過性事來體現的存在方式，就是一種美感的存在

# 雙重意義下的引導性哲學

- 性事中的修身工夫讓希臘人既顯現成自律道德的主體，同時也體現成美感存在的主體
- 這是透過同一種實踐經驗達成雙重的主體化樣態：道德主體與美感存在主體
- 這意味著，在性方面的修身工夫，希臘人成就出兩種形式的自身轉化：倫理主體的誕生和美感存在主體的誕生。
- 從這角度下看，這種修身工夫的哲學，是雙重意義下的引導性哲學

# 《性經驗史》第三卷中「自身修養」 (culture de soi)工夫

- 自身修養是一種建立與一己的關係的實踐活動，其最終目標是達致自身主宰的自律道德(une éthique de la maîtrise)
- 傅柯認為，在眾多希羅哲學家家中，塞涅卡(Seneca)把自身修養的作用說得最清楚明白

傅柯指出，希羅哲學家們發現，這種反求諸己的態度中，我們不單能自身主宰，我們更能接受自己，進而透過一種內心的平靜而產生一種對自身的愉悅(“se plait à soi-même”)

傅柯引述塞涅卡來說明斯多噶學派對平靜的自身愉悅之推崇

斯多噶學派透過苦行或修持來成就自律道德這一理解，並不是傅柯的個人發現

然而，傅柯卻對之附加了一種實存美學(aesthetics of existence)的解讀

## d. 古代西方哲學實踐作為精神修鍊

- 我們現在都知道，晚期傅柯的道德轉向，是在多位希羅文化史家和思想家的研究之影響下出現的
- 傅柯特別受到法國的西方古代哲學史家亞都(Pierre Hadot)的影響

# 亞都指出

- 「希臘及羅馬時代的哲學的一個基本面相在於：它是一種生活方式，這不表示它僅僅是某種道德行為……，它還是一種在世界中存在的方式，它應無時無刻地被實踐，它應轉化整個生命。」

# 他舉蘇格拉底及《會飲篇》中的 柏拉圖為例

- 「哲學因而顯現成一種思維的鍛鍊、意志的鍛鍊、整個存在的鍛鍊，它為了試圖達到智慧這一狀態.....哲學是一種精神進步的方法，它要求一種徹底的轉向、一種存在方式的徹底轉化。」

對很多西方哲學家來說，智慧(sagesse, wisdom)是一種前理論的(pre-theoretical)、亦即前哲學的(pre-philosophical)狀態

但亞都卻認為，古代西方哲學史顯示，「智慧是帶來心靈寧靜(antaraxia)、內在自由(autarkeia)、宇宙意識的生活方式。」

智慧的狀態就是哲學的狀態。然而，這樣了解下的哲學，不會是純認知性哲學，只能是引導性哲學，因為精神修煉和自身轉化是這種方式的哲學實踐的基本操作特徵

傅柯的道德轉向是由早期認知性哲學轉往晚期的引導性哲學，則這一轉向是受亞都的引導性哲學概念影響下作出的



## 四、現象學懸擱：胡塞爾的哲學實踐 作為引導性哲學

- 我們在上面就勞思光提出的引導性哲學之概念，以及它與哈都和傅柯對古代西方哲學作為精神性或精神修煉之理解的共同特徵之基礎上，嘗試對胡塞爾的哲學實踐作一新理解
- 我們會在對哲學思考行為(philosophical act)作為自身轉化行為(act of self-transformation)，以及哲學活動主體(philosophizing subject)作為對自身負責的主體(subject of self-responsibility)這一線索這指引下進行討論

# 現象學懸擱和還原：基本操作程序

- 胡塞爾發明了現象學懸擱和還原作為現象學研究的基本操作程序上的要求
- 作為進入現象學式反思的大門，一個現象學家必須首先對其要進行研究之課題的任何未經檢查的相關意見或判斷懸擱，即使那一判斷帶著科學的外表

# 第一層的懸擱

- 這第一層的懸擱是在心理學層面上進行，
- 其功能是把關注落在被研究的特殊對象之上
- 並擱置對該對象的現行知識的信念

# 第二層的懸擱

- 第二層的懸擱是深入到存在論層面
- 為了直面被研究課題之核心，並讓事物在我們的考察目光之下呈現，我們必須設法防止我們的注意力被俗世旨趣所影響，給我們帶來偏
- 胡塞爾把懸擱的執行解釋成對整個俗世態度的轉變：我們不單對與特殊的研究對象相關的判斷採取中立態度，還對整個自然世界採取中立態度

# 在《危機》中，胡塞爾形容懸擱的 執行「可與宗教皈依相比擬」

- 當現象學哲學家對整個自然態度下的世界從事具普遍性意義之懸擱，這一行為帶來了兩層的轉化：
- 「首先是完全個人的轉化 ... 但在此之上，它還附帶著最巨大的實存轉化之意涵，這實存轉化是一種頒布給人類本身的任務。」

換句話說，對胡塞爾而言，懸擱帶來的是從事這一徹底反思行為的主體之自身轉化

一如勞思光、傅柯和哈都都強調自身轉化作為哲學思考行為的基本特徵

對胡塞爾而言，懸擱就是投身於自身反思的主體對自身負責的行為，它帶來了主體之自身轉化

這自身轉化分兩階段來完成

在第一階段，自身轉化在個人層面出現

# 在下一個階段

- ，懸擱的轉化性效應伸延往一個更具普遍性層面：
- 整一個新的人類共同體形成
- 這是一個透過對人類整體從事自身負責之行為的哲學家們所組成的共同體

「個體的人們與共同體們，建立了不可分離的相互關係，因為他們在所有旨趣之間有著直接和間接的關聯，...也因為必須要讓個體人的理性在作為共同體人的理性中得到更完美的實現，反之亦然。」



# 哲學共同體的志業:新人類之誕生

- 哲學作為自身反思和對自身負責的活動，不單是一種個人的志業，也是整個哲學共同體的志業
- 這一志業運動不能在任何國族土壤的邊境上停止，它以「一個新人類」(“ein neues Menschentum”)之誕生為目的

「以過哲學生活、以志業的方式創造  
哲學作為一種新文化形態。」

一句話：哲學作為一個「巨大的文化  
轉化」，是全人類的事情

# 懸擱帶來的三種新態度

- 1935年維也納演講
- 對本源的自然生活之「重新引導」  
 (“Umstellung”)
  1. 第一種這態度是為自然生活的旨趣服務，例如政治家的實踐態度。這是較日常生活態度更高層的實踐態度，但仍然是自然生活的實踐，並且仍屬於自然態度，因此這種旨趣並未晉陞至絕對普遍的志業

2. 第二種新態度是哲學家的純粹理論態度。這是對一切自然生活實踐的有意的懸擱。它有一種普遍的志業意識，去除了任何形式的實踐旨趣，並且自身是一個目的。

3. 第三種新態度是「兩種旨趣的綜合，是由理論態度過渡到實踐態度之際完成的，在對所有實踐懸擱之後，理論（普遍科學）被號召去以新的方式為人類服務。」

# 第三種新態度是一種新實踐態度

- 是一種志業哲學的態度
- 透過引導普遍的批判性認知
- 落在對任何不被疑問的流行意見或傳統之上
- 目標是找尋無條件的真理
- 它帶來「對人之實存的整個實踐影響深遠的轉化，即對整個文化生活的轉化。」

# 超越論哲學家的最高倫理目的

- 這就是歷史導向著眼的超越論哲學家，他早前對俗世人間事務的不感興趣，現在是為一個最高的倫理目的服務：
- 把不反思、素樸的人之實存
- 自身轉化成一個意識到她的自身責任的新人類

# 哲學家作為「人類的公僕」（眾數的）

- 「在我們的哲學思考中，...我們就是人類的公僕。那頗為個人的、我們作為哲學家的真實存在之責任——我們的內在志業——同時堅負著為人類成為真實存在的責任；後者必然是邁向一個目的，其實現——倘若它會實現——只能透過哲學——透過我們，倘若我們是認真的哲學家。」

# 胡塞爾：引導性哲學的哲學觀

- 在現代的危機世界之中，作為共同體的哲學家的志業，就是把整個人之實存引導往人類的自身轉化，以便達成文化更新。否則整個人類文明會倒退到野蠻狀態
- 從這一角度看，胡塞爾的哲學觀只能是我們在上文討論過的引導性哲學的哲學觀



## 五、結語

- 儘管胡塞爾曾宣稱，真正意義的哲學，是希臘哲學意義下遵守科學嚴格性的純粹理論，但這不是他終極的哲學觀
- 因為僅僅是作為純粹理論的哲學不能履行「人類公僕」的任務

## 結語 (ii)

- 當胡塞爾要哲學負起「人類公僕」的職志，他把純粹理論從屬於一個至高的倫理功能
- 一如哈都和傅柯認為希羅哲學把「認識你自己」之格言重新置於「關懷你自己」的原則之下
- 作為現象學家的胡塞爾這一舉措是否顯示了，他實踐的哲學實質上是一種引導性哲學？

## 結語 (iii)

- 勞思光、傅柯與胡塞爾從事哲學工作的文化條件和處境很不相同
- 他們各自有意識地持守的哲學理念也頗為不同
- 但他們的哲學工作是否一如他們各自的想像那樣南轅北轍？
- 勞思光創造的引導性哲學概念，是否可以從他們實質和具體的哲學實踐上，把他們聯繫起來，以縮短他們各自以為與其他哲學家之間的距離？