

——走向21世纪的中日哲学对话

哲学的时代课题

卞崇道 主编

哲学时代课题

沈阳出版社

前 言

“中日哲学交流会”，是中国社会科学院哲学研究所与以东洋大学新田义弘教授为首的日本部分大学哲学家之间举办的不定期研讨会。1994年8月在北京举办题为“东西哲学之间”的“第一次中日哲学研讨会”之后，1996年8月又以“东方哲学的现代重构”为主题，在北京召开了“第二次中日哲学研讨会”，出版了会议论文集《东方文化的现代承诺》（沈阳出版社1997年）。由于第二次研讨会准备充分，会议圆满成功，得到中外与会者好评。会议一结束，双方就对第二次研讨会进行了总结，并且提出举办第三次研讨会的意愿。1997年8月，双方代表在北京就第三次研讨会的主题、会期及其准备工作进行了协商，达成共识。随后，经过近二年的认真筹备，第三次研讨会于1999年8月23日至24日在北京召开并获得圆满成功。

与前二次研讨会比较，本次会议突显出以下特征。其一，在即将迈入21世纪的今天，总结与反思20世纪世界哲学的历程，在新的基点上，通过东西方思想的比较与沟通，重构21世纪的东方哲学，是各国哲学家正在思考与探索的一个共同课题。本次会议始终抓住这一总的主题，就迈向21世纪的哲学的时代课题展开了更广泛、更深入的讨论，使与会者的认识有了进一步的提高。其二，作为本世纪最后一次研讨会，与会者经过二天的讨论认为，超越东西哲学的界限，融东西文化之长，重构包括东方哲学的新世纪的世界哲学，是我们当今所处时代的哲学课题。其三，要重构新世纪的世界哲学，首先要对20世纪的世界哲学给

我们留下的宝贵的理论遗产进行发掘与整理，加以批判的继承。其次，要重构新哲学，寻求新的方法论十分重要。本次会议提出的以现象学的方法重新审视东方思想，以及中国传统哲学中的“象思维”反思西方哲学中的“概念思维”的见地，都在方法论上取得了突破。

在第二次中日哲学研讨会论文集《东方文化的现代承诺》的前言中，我曾经说过，为了完成重构现代哲学这一重大课题，“我们不仅希冀中日两国更多的学者和有志者参与进来，更期盼中日以外的诸多东方国家乃至西方国家的学者和有志者参与进来”。值得欣喜的是，瑞士哲学家E·霍伦斯坦教授作为西方学者闻讯而来，与我们展开东西哲学与文化的对话，使这次研讨会更具国际性和世界性。

由于与会者深感这样认真、深入的哲学研讨会在中日哲学界尚无他例，且极具学术价值，故双方一致认为在21世纪应继续举办这样的研讨会，并初步提议在2002年8月召开21世纪的第一次中日（或多边）哲学研讨会。有志者事竟成。我想，只要我们不畏艰辛，肯于攀登，我们就一定能够实现重构21世纪新的世界哲学的远大目标。

卞崇道

目 录

1	前言/卞崇道
1	作为哲学概念的“现象”/新田义弘 ——否定现象学与东方思想
15	论“象”与“象思维”/王树人 喻柏林
34	人类文化史的构想/E·霍伦斯坦 从黑格尔经雅斯贝尔斯到现代
55	东方哲学与东方主义/野家启一
66	从实体逻辑到场所逻辑和关系的逻辑/罗嘉昌
86	虚无主义的逻辑与空的逻辑/竹田纯郎
96	关系实在论的缘起、发展与蕴涵/胡新和
107	自我的构造与世界/谷 彻
119	“他人”是“我”的“面孔”/江 怡 ——从列维纳斯的“存有论”伦理学谈东方伦理的重建
131	自然与自由/杉田正树
143	走向世界化的东亚哲学的主题/徐远和 ——以儒学为中心
163	东方主义与“历史的现象学”/贯成人
175	从中西人欲观的比较与融通看儒学与 21 世纪/彭永捷
190	近世儒教对真理及人性的认识/马渊昌也
201	儒家生态学与 21 世纪人类文明/胡伟希

221	理与异/中岛隆博 ——莱布尼茨与王夫之的连接点
233	佛教对重构东方哲学的意义/成建华
243	庄子的行为论与自造/河本英夫
252	被烧却的典籍/永井 晋 ——禅佛教与犹太神秘主义中的意义和无意义
264	博采众长，加速文化现代化/易杰雄
287	近代日本美术中的东西文化交锋/佐藤康邦
297	共生哲学的提倡/卞崇道
307	石门心学主体性的现代价值/李魁平
327	和辻哲郎的日本历史论/王中田
342	世俗主义与伊斯兰主义之争/刘一虹
355	附录：中日第三次哲学交流会代表简介

作为哲学概念的现象

——否定现象学与东方思想

新田义弘

绪 论

现象概念，在欧洲哲学史上，从古希腊以来，经过近代哲学，以至现代哲学，无论在形而上学，还是在认识论领域，进而对人类和世界的经验之阐明上，在实体概念以及对象概念、存在概念等关系之中，总是起着重要作用的概念。在现代哲学，特别是进入本世纪出现的现象学那里，现象概念在表示基本主题的同时，又与主体化的方法论深深地结合在一起，从而成为在正式的议论场所不可或缺的、甚至可以说是不言而喻的前提条

件。现象概念，由于被置于存在和思维的中心位置，近代的知识性格不仅更加彻底地重新受到质问，而且，也将开创使得与在同样重要意义上讲述“现象”一词的东方思想传统之间的贴切的新的对话变为可能的途径。

这一新的东西对话，在相互知根知底的层次上，到底能进行到何种程度？在这里，我想从阐明现象学的现象，来着手尝试。

一、现象学的现象概念——第一阶段的現象学的判断中止

现象学的现象概念与现象学的方法操作成为一体而被规定为主题性的东西，决非意味着作为单纯的直接的所与现象。毋宁说，当下没有被察觉、放置一旁的东西，由方法的主题化而被拿出时，才获得现象学意义上的现象概念。胡塞尔依据现象学的判断中止，企图摆脱以往的那种向对象直线靠近的自然态度，使叫作意向性的意识对象关系的机能成为主题，这种机能不再是过去那种连接主观与客观关系的框架，而是具有例如方位性、场面性等作为活生生关系的知识性格。胡塞尔将这种性格只在经常与某种东西以特定的显现方式中被规定的被动性格加以提出，从中看出现象学意义上的现象的基本构造。胡塞尔在把以此种意向性的机能为主题的分析，与被称作形相还原的透视本质的方法相重合在一起展开；不久，在与构成世界意识产生的相互关系的构造中，以大规模的且是雕心镂骨的分析，呈露了世界逐步地被给予的方式、显现方式，这是周知的事情。进而，后期胡塞尔的现象学则从时间意识层次考察意向性机

能，此现象概念被扩大到世界现象的超越论主题上，与此相关，试图对世界的意识性机能进行全体规模的考察。

世界被给予方式的特性，能在被动性的机能与能动性的机能相互交错而产生的地平显现方式中看到，而在发生现象学中，现出者（显现者）与现出（显现）的差异性，作为地平而产生的差异化运动而得以考察。

相对于胡塞尔在“现出东西的现出（Erscheinen des Erscheinenden）”中，观察差异构造的观点，海德格尔则在“存在者与其存在（Seiendes und dessen Sein）”的差异中，看到现出构造的二重性。并且，将此二重性发挥机能的方式理解为地平的先行性投企，进而在意识的意向性根柢中，找出现存在的世界内存在的体制，在着手探求存在之际，试图首先从现存在分析论出发。从意识的意向性机能分析移向对存在的理解方式的现存在的存在分析，尽管有明显的不同，但在地平现象形成方法性的框架这一点上，两者共有相通的知识性格。

本来，地平现象学的阐明也与本世纪哲学各种立场的主张有相通的内容。知识总是有自我修正的运动，设想全体的理解和确证部分的作业之间的相互补充的过程，已经作为以知觉为代表的经验的基础性知识形成的作业性格而被提了出来。在此，可以看出与以解释学理解的循环运动为首，语言行为论中的相互行为、交往理论中的对话与同意等共通的知识理解的范型。在这里能够看到第二次世界大战后，生活世界的现象学所持有的整个知识理论的一个根源特征的问题意识。总之，解释学系统的知识理论，譬如加达默尔的哲学解释学的问与答的辩证法等，可以说是这种地平主义想法的代表。阐

明知识扩大化的水平运动的构造及其理论，对现象学思维而言，却不过是在其进展途中产生的一个阶梯而已，若只停留在这里的话，反而会有引起自我误解的危险，甚至会有成为方法论上的障碍之嫌。

二、从地平思维脱身——现象学的第二次判断中止

现象学正如其方法性的标语被理解为是“还原事象”那样，逼近事象本身也是为了寻找事象本身贴切的所与方式。之所以这样说，是因为从事象本身可以抽出所与方式。不是如传统的认识论那样，要去适应框架，而是为了尽量使事象给予自身，相应于事象，使得思维本身努力改变姿态。思维为了逼近事象，甚至会有必须尽量地从以往的运动圈摆脱出来，改变方向的时候。象这样的回转思维用思忖自己来历（Herkunft）的方式进行思维的时候，才会自己降临下来。对于自己来历的探讨就会与在以往的思维方式中发生的自我挫折的经验融为一体。

迄今思维的事象还原性没能成立这一自我挫折，在胡塞尔那儿，是由于成为地平自身可能成为制约的时间性、身体性、他者性这种经验深层的机能分析没有进入地平的现象场面而产生的。在地平中，这一状况表明没能地平性地给予使地平成为可能的条件。这些在前地平的层次被看出事象，在地平显现的同时，就会产生地平中没有出现的东西，可以说，显现总是与隐蔽纠缠在一起。

要理清这一状况发生的由来，就会迫使思维进行转

换。胡塞尔没有追溯其方法的途径，而是停留于将状况按照二重现象进行记述，这反而使得 paradoxical（自相矛盾的）构造的复杂性鲜明地浮出。

在海德格尔那里，这一转换则是向哲学思维之由来进行反问而产生的，并采取了向思维内部还原的运动形式。海德格尔称之为“返回（Schritt zurück）”。海德格尔在1930年前后，不得不放弃用产生其解释学现象学方法的地平超越方式来完成关于存在的思索的念头。现象学的思维从地平思维运动层面摆脱出来而进行的转换，由现象学思维的大的展开运动来看，可以说是第二次判断中止。在这个范围内，从地平思维的脱身是现象学同解释学的水平思考以及基于这种思考的循环逻辑的诀别，与此关连，也可以说是从虚无主义的自觉体验的底层（深渊）的再出发。关于此问题不再深入。

这里，现象学到此为止所关连的可视性的领地，即意味着试图从现出的全区域进行独自的脱离，思考显现作为显现而成立的方式，并开始向“显现的由来层次”的道路迈进。所谓独自的脱离，决非从可视性的领地向不可视的领地转换。虽然经常有这样的误解，可是，决非如此，进入可视性和不可视性同时产生的事态内部，将其产生的方式作为思维的事象，开始着手与此相符合的叙述工作。这正是真理论的事情，显现和隐蔽的相互关系是伴随性的非主题性的主题化运动，即不是作为“超越”，而是与显现同时的自我退去性的产生，即无非是作为“差异化”开始被叙述的东西。关于这一真理论的差异性的机能分析，我们姑且称之为媒体性的现象学。

三、媒体性 (Medialität) 的现象学

这一工作是与突破超越论思维的界限的事情相关连,作为真理论现象的差异化机能产生场所的人的开示性,决非是用超越论主观性的名字所叙述的那样自立性存在,毋宁说持有彻底的媒体性格机能,所谓人的开示性的至极机能世界、存在、生命等词语所叙述的超越人的运动,是否在于以人为中介起着开放自我的作用之中,这里必须再次被追问。人的理性决非是作为自立性主观进行表象一切的对象化的主体。

不过,作为主观将自我绝对化的哲学理解的的确确是错了,可是必须要说它是如同纠缠于人的理性的实体化几乎留到了最后那样的,彻底的 (radikal) 假象化的一种形态。之所以这么说,因为这种假象化决非是朴素的假象化,而是从贯彻对人的理性的自我确证的珍贵机能最后也不放手的态度中发生的东西^①。

恰是在这种自我确证之际,可以与亲手打破自我绝对化的事情相遇。媒体性的现象学,通过现象学的反省性思维的彻底化,走上超越反省界限的思维方向,从而达到否定主观性的自立性的层次。这里,便产生反省知 (一般包括假定性的对象思维) 的自我否定。

然而,反省由此挫折而呈现出来的现象学机能的“媒体性”自身,又有独自的否定构造。所谓媒体无非

^① 作为自立观点的机能的主观性之设定,实际上不过是第二次发生的东西而已。在可视圈域成立的同时,从可视领地将身体隐藏起来的作用本身,在作用迷失之处,便产生了作用的自我形象化。因为只有发生作用,才会隐蔽自我。

是差异性一方的某一项由隐藏其身，显现出他项的机能。二个差异项（Differente）处于相离相即的关系之中。之所以说这种相互依归的媒体作用有否定性机能，在于一方项的作用者否定性地抑制自我的自我退去性。这里所说的否定性，乃是这两个差异项的相互关系在纯粹机能的状态中得以发生的否定机能。

若然，从反省知隐藏其身的现象与由于隐藏其身而得以成立的显现以及知，一眼看上去是有相反矢向的两个否定现象，显示了来自同一种差异性关系的两个侧面、即显示出往还两相的双面。这一往还两相的运动过程，作为显现哲学性知识的实践之自我展开的事态，可以说是与胡塞尔所说的超世界化（*Entweltlichung*）和再世界化（*Verweltlichung*）之往还关系相对应的东西。不过，差异化中的往还方式，正如差异性问题的现象学的重要论点那样，能够发现在知识运动中所产生的存在和无的独自关系。它在思维的深层次中所产生的思维的自我变化，作为同时产生的二重否定性，也与连接由知到生命，由生命到知这两个途径的思索相关连。我认为这恰是东方思维与西方思维在深处交叉、或者开始交叉的事象领域，并且是通过现代的思索毫不含糊地明确地在其事象性中浮现出来的问题领域^①。

^① 实际上，从自己的内部察觉为自身所隐蔽的东西的思维，不是只以出现的形态（世界）被把握的，它若是知道自我来历的那种思维，那么，这样的思维则是知道现在正在产生的事物真相的理性，具有这种非对象性格的知识，则是东方特别是大乘佛教所说的般若的知识。

四、否定现象学(Negativphänomenologie)和东方思想

我想指出,在东西思想传统中,以各自不同的方式探究的“现象”这一主题概念,并且与此相关的几个重要概念(“一即一切”、“全一论(All—Einheit)”,特别是东方思想的“性起”、“理事无碍”、“事事无碍”等概念),在今天作为应该属于依据现象学的方法进行恰当地重构的问题,与这二重的否定性产生的现象学之阐明有着密切的关联。

总之,本稿姑且将“一即一切”的逻辑作为一个重要的例子提出来论述。这个逻辑是“全一论”哲学理论的中心逻辑,不论是对于“全一论”的现代展开^①,还是对于东方思想的现代重构而言,它作为一个主要中轴有着重要的意义。

之所以这么说,是因为从古以来,全一论中的“一

① D. Henrich 认为,全一论(整体论)不问东西方。历史的全一论其起源性的论说尚未成熟,尚是素朴的形态,而现代的全一论超过了以往的界限,开启了探究全一论核心层次(=立场),全一论的认识论在理论上也得以形成。这一新的全一论,将全一论原来具有的模糊性潜入全一论始源,作为某种不可揭示的盲点纳入理论,尽管有对于各项基本机能的理解的明确性,但关于理解的内在可能性,它是不可再往上追溯的盲点;而且,不只是在其道路的开始,就是在其全过程中,它都与其明点之间继续保持距离。这是唯有通过实现思维途径才能得到确证的事情。确证不是废弃明点,而是全一性的思想使这个盲点正当化,甚至得到承认。进而传达的方式也将由与盲点的关系而得到规定。(D. Henrich: Dunkelheit und Vergewisserung, in: All—Einheit, Wege Einer Gedanken in Ost und West, 1985, Klett—Cotta) Henrich 所指出的有关盲点的根源性问题,对于今天在现象学差异性构造分析中出现的各种问题之解决,极具启发意义。

即一切”的事态，是与作为将“隐与显”的相依事情不可对象化的创造活动的生命、以及显示现出世界的区域（圜域）同时产生的事态相关的东西。因此，正是“即”这个词不单单是表示同一性的东西，而且是作为相互否定的相互依存性的作用、或者说是作为表述为某种独自的劈开构造的东西，应该重新进行考察。特别是搞清其机能，也将与揭示出现于东方各种古典的“一即多”这个词语所讲述的事态的构造相重合，从而有助于对东方思想中所采用的现象概念进行真正的现象学的检讨。

这件事决非是只停留在属于历史的过去的思想事件，今天，对于我们为积极地把东方思想的遗产，适用于今天的思想状况的尝试来说，应当将之看作是哲学上一个最重要的主题。

在被说成是以老庄思想为基础，继承了印度传来的大乘佛教思想的天台、华严的教义中，这一方向即全一论的问题显示了它在东方的展开，这是人们熟知的。在天台宗第三祖师智恺（538—597）的讲义《摩诃止观》以及华严宗第三祖师法藏的《华严经探玄记》（譬如能看到这样的表述“一即多而无碍，多即一而圆通”）中，进而在《华严经旨归》（可看到这样的表述“一即多，多即一”）等中，可以看出这个方向。按照通常的说法，天台、华严所论述的“一与多”问题与“有无”乃至“非有非无”的问题有着密切的关系，后者被看作是继承了中国传统的老庄思想，作为“一气与万物”的议论

而展开的^①。

一气和万物的议论是独特的形而上学的宇宙生成论，是现象成立的形而上学。在佛教中，正如从法性、无相之相的词语所看到的那样，真理的把握，换言之，它与达到万物齐同的悟达、心或者意识转换的实践性的运作有着很深的联系。恰是有了这个“意识”与“心”的真理论的导入，今天，才可以看出它在现象概念的问题领域发挥着基本作用，是与“思维转换”、“差异化的机能”的构造分析等相对应的。

在现象概念中，试图从隐与显的关系中找出“一即一切”的构造，从这个“即”的词语读出差异化的构造，在经验的根柢找出其作用的日本近代的哲学家，毋庸置疑，是西田几多郎。在西田的“无的场所的自己限定”这一独特的逻辑中，这一洞察得到了充分地发挥。其后，由对东方古典的后结构性的理解，明快地引出了这一思维事象的则是井筒俊彦^②。

井筒俊彦作为伊斯兰教神秘主义研究者而闻名于世，晚年，他尝试进行了老庄思想与大乘佛教、特别是唯识与华严、临济与道元的思想的构造分析（这个方面的代表性著作有《意识与本质》《宇宙与非宇宙》）。譬如，他这样说道：“我想从把由华严所代表的事事无碍

① 福永光司的《一与多》（《中国宗教思想2》岩波讲座、《东洋思想》第14卷144页）。福永光司认为，一即多的问题作为“一”与“万”，或“一气”与“万物”的问题而被讨论。中国思想研究家指出，老庄思想和中国佛教的共通思想紧密结合的一体性，是以这一问题为轴心而深化的。他们举出了众多旁证这一问题的典籍文章并加以引用。

② 关于西田几多郎的哲学与现象学的对应问题，在中日哲学交流会第一次会议上，我已经做了报告，这次会议上，我想提及在西田之后，对于这个问题显示了崭新努力的井筒俊彦的工作。

的存在论作为东方哲学的根本的思维范型，即作为摆脱了佛教本身的历史评价（=等级规定）的一个普遍构造，这一侧面进行思考”（“事事无碍、理事无碍”，《宇宙与非宇宙》）。他的方法性立场既使对经验的深层构造进行一种现象学的分析得以完成与文本的构造分析方法相联系，又使得极为新鲜的逻辑建构变为可能。基于将伊斯兰神秘主义与普罗提诺直接结合的逻辑，神秘主义的契机也有很容易获胜的时候，譬如，“未分节的一者的分节化”这一逻辑方式表明了此层意思。但是，分节意味着多样化的现象，一者的概念也未必就是在古老的朴素实体论的全一论意义上而被理解^①。

井筒在上述诸论稿中论述的东方哲学的根本思维范型到底是什么样的内容？其主要论点可整理如下。

1. 摆脱支撑日常经验世界的意义秩序的存在论框架（分别知），向无分别知变迁的知再次回归到差别的世界时，从老子以来^②，被视为圣人的应有形象。井筒将之称作“二重之见”的同时生起。

2. 将“无”导入这一思想，使存在解体之逻辑，由《般若经》系统的大乘佛教导入，并论述事物的自性转向无自性。《华严经》的“观一切本是空”的“一切皆空”，即实体性的彻底否定，使存在世界变为无的空间的逻辑首先占有重要位置。与此相对应，意识的“空”化得到论述。《华严经》（十地品）的唯心偈（“三

① 在光的隐喻中，普罗提诺和华严的对应多少带有推测性而被讨论。《事事无碍、理事无碍》，见《宇宙与非宇宙》。

② 老子“常无欲以观其妙，常有欲以观其微”，以绝对的无执著（存在无定立）之心，将存在置于无差别相中去看（观察），以绝对的执著（存在定立）之心，把存在置于境界差别中去看（观察）。（同上书）。

界虚妄、但是一心作”)，或者唯识所说的“万法唯识”等，作为空的逻辑之必然性的实践展开，产生了意识空化的逻辑。

3. 然而，由于意识的空洞话，存在一旦完全被“空”化，就会突然产生意外的情形。被称作虚妄的分别的存在世界反倒不再是虚妄，而被看作为“不空”。不空即参差的事物世界贯通空，又得到显现。这一分别与无分别的同时生起，并简视之为东方思维的最高境地。

井筒认为，这种二重之见，在存在解体之后到来是非常重要的。因此，再次复权的分别知，在思维层次上当然完全不同于此前朴素的日常意识的存在肯定^①。

井筒认为，这样贯通不空的空是华严哲学所说的理。这种具有无限存在可能性的理作为一种动力的、形而上学的创造力，所到之处，都将自己分化为（分节）无数的现象形态。

该种种现象形态作为各自的东西（事），投射到我们的眼里。这是被称作“性起”的事态。理不论在什么时候，都一举其全体而显现为事。无论何物，皆是一一按原样展现了理的事物，表述此事态的词语是“理事无碍”。之所以叫做二重之见，是由于看（观察、认识）事的同时，又透过事之根柢，原原本本看（观察、认识）理。对于空的主体而言，同一个事物既是事、又是理。

4. 进而，由于在性起的“事”中“觉”在作用，

^① 井筒把与这一纯化的日常知同时作用的性格表还为：因无是无反而为有，因空是空反而为不空。