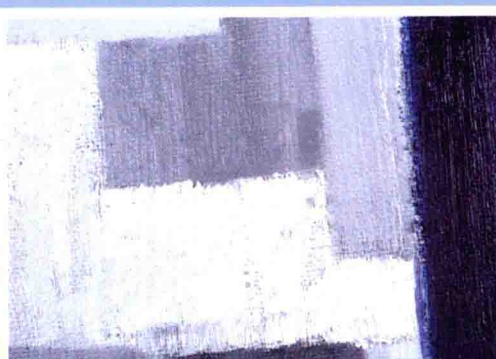




新现象学概论

Abriss der Neuen
Phänomenologie

冯 芳 著



上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS



上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

内容提要

本书以德国当代哲学家赫尔曼·施密茨提出的新现象学与现代经典现象学的关系问题为重点,在探讨现象学前辈大师胡塞尔、海德格尔诸核心论题如意识、存在基础上彰明新现象学之新意所在。不同于尚未摆脱“内心世界教条”的胡塞尔和“迷失”于交错的“林中路”中的海德格尔,新现象学孜孜以求的哲思对象,是隐没于传统西方哲学的二分思维中的种种“百姓日用而不知”的现象:介于心灵和物理躯体间的身体,被投入私人“内心世界”的情感氛围,最根本的,则是此“情一身”被牵缠于其中的情境世界以及为此情境世界置基的第一性主观事实。从胡塞尔以直观为原则的纯粹意识、海德格尔存在者的存在,到施密茨“反身而诚”的主观事实,现象学回归生活世界的旨向愈益明显。

图书在版编目(CIP)数据

新现象学概论 / 冯芳著. —上海:上海交通大学出版社,2015

ISBN 978-7-313-13278-9

I. ①新… II. ①冯… III. ①现象学-研究 IV. ①B81-06

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 141825 号

新现象学概论

著 者: 冯 芳

出版发行: 上海交通大学出版社

邮政编码: 200030

出 版 人: 韩建民

印 刷: 虎彩印艺股份有限公司

开 本: 710mm×1000mm 1/16

字 数: 175 千字

版 次: 2015 年 7 月第 1 版

书 号: ISBN 978-7-313-13278-9/B

定 价: 35.00 元

地 址: 上海市番禺路 951 号

电 话: 021-64071208

经 销: 全国新华书店

印 张: 10.25

印 次: 2015 年 7 月第 1 次印刷

版权所有 侵权必究

告 读 者: 如发现本书有印装质量问题请与印刷厂质量科联系

联系电话: 0769-85252189

发轫于 20 世纪初的现象学开启了包括哲学、语言学、社会学、心理学在内的当代诸多学科的理论与实践,承接了引领西方文化生命自身反思的哲学的古老使命。经典现象学的种种后学力图在前人基础上拓宽现象学的理论视域,另一些独立的思想家则在赞同现象学“面向事情本身”的基本态度和立场的前提下提出有别于前人的发展路向。新现象学的创立者、当代德国哲学家赫尔曼·施密茨(Hermann Schmitz)便是后者的典型代表。

我们首先来简要介绍一下施密茨教授的人生和哲学历程。赫尔曼·施密茨 1928 年出生于德国莱比锡。1953 年毕业于波恩大学后,他赴柏林大学攻读博士学位,与德国著名的战后哲学家尤尔根·哈贝马斯、卡尔·奥托·阿佩尔共同攻读哲学研究生课程。他们那时共同的导师是哲学人类学家 Erich Rothacker,后者 1955 年授予施密茨博士学位(一篇关于黑格尔的论文)。1958 年,施密茨作为助理教授迁居基尔并在那里完成了他的教授资格论文(关于歌德的后期思想)。他在 1971 年晋升为正教授,1993 年退休^①。

新现象学是德国当代哲学家赫尔曼·施密茨于 20 世纪 60 年代中期提出、80 年代初期构建完成的理论体系。作为一种哲学理论,新现象学却是首先并且主要在应用研究领域引起不俗反响。成立于 1992 年的新现象学协会每年召开的年会,吸引诸多领域如医学、心理学、社会学的专家与会讨论,至今已成功举办 19 届。以“新现象学书系”之名,一些重要的会议论文集和相关研究论著近年来相继在德国知名的 Karl Alber 出版社出版。

2004 年可以视为新现象学在专业哲学界步入批判接受阶段的突破期。这一年,施密茨在《伦理·知识·权衡》杂志发表“自然科学和现象学”(Schmitz, 2004: 147—154)一文,总括新现象学的基本立场。26 位自然科学和现象学领域的专家就此文展开批评讨论,施密茨继而撰文“新现象学:

① 20 世纪 90 年代初,笔者导师有幸聆听过一年施密茨教授的课程。

自然而然的生活经验的护卫者”(Schmitz, 2004: 215—228)做出回应。2008年,Ute Gahlings教授在专业哲学杂志《哲学信息》上发表了《现象学中身体的重新发现》一文,综述了从胡塞尔至施密茨身体观为止的身体哲学思想(Gahlings, 2008: 36—43)。这一年恰值施密茨80寿辰,向这位当代德国具有独创性思想的学者致敬的论文集《实践与理论之间的新现象学》面世。来自哲学、医学、心理治疗学、神学、语言学、建筑学、教育学、社会学、汉学诸领域的研究者提交的相关文章,再一次体现了新现象学融通生活世界和思想领域的根本旨向。新现象学协会季刊《罗斯托克现象学手稿》也在同年发刊。2011年,认知科学研究专家Rudolf Owen Müllen和情感语言研究专家Jan Slaby与施密茨合作,以英文发表了《摆脱灵魂的羁绊——新现象学的情感和身体性理论》一文。这可以视为新现象学的影响正在摆脱地域局限(德国国内、东欧和日本等地),向更宽广的界面延伸。

相对于国外新现象学研究近年来所取得的明显进展,国内新现象学的译介及理论定位和评述工作尚处于起步阶段。其中,我的老师庞学铨教授在国内率先研究和译介新现象学思想。他在这些年中陆续发表了《新现象学的情感理论》(2000)、《身体性理论:新现象学解决心身关系的新尝试》(2001)、《一种特殊的哲学对象理论》(2001)等研究论文。1997年,完成导论性的《新现象学》的翻译。2012年,译出在德国心理学界引起不俗反响的《身体与情感》一书。这些开拓性的工作,为新现象学在国内思想界的传播奠定了基础。笔者师从庞学铨教授,2005年开始接触新现象学。研究生学习期间,参与了《身体与情感》一书的翻译,先后与导师合作发表《新现象学对海德格尔“在世存在”思想的扬弃》和《唯我与共生——新现象学对主体间性问题的新探讨》两篇论文。2012年,完成以把握新现象学理论概貌为主旨的博士论文《新现象学:当下日用的生活经验之道》。此外,徐献军在其博士论文《具身认知论》对认知科学和现象学的比较研究中专辟一节讨论新现象学对认知科学的启发意义,颇具新意,可算是国内将新现象学理论应用于学科交叉研究的先行者。

最后再对本书的完成状况作一些补充说明。书稿原计划在博士论文基础上进行适当扩充。具体写作过程中,笔者吸取了博士论文为将理论重点逐一点到牺牲通贯、概而不精的缺点,突出了新现象学与现代经典现象学的关系问题,在探讨现象学前辈大师胡塞尔、海德格尔的核心论题基础上彰明新现象学之新意所在。笔者认为,新现象学是萌芽于现代西方哲学内部的“性命之学”。要表明这一点,比发掘新现象学与中国哲学的可比较之处更重要的前期工作,是在西方哲学的纵深理论背景,尤其是意识、存在等焦点

问题上展示新现象学如何超出了前人的视野。在此认识基础上,笔者将占据本书最大篇幅的两章贡献给了意识与存在问题。完成的书稿已与“初衷”大相径庭,在形式和主要内容上都与博士论文有很大的差异。从这个意义上来说,本书是见证笔者近年来思想成长和转化的“惟新”之作。之所以以“概论”自居,则是出于如下考虑:由于在理论的问题史背景上投注了主要的精力,本书关于新现象学自身“平常日用”的理论观点的绍述显得较为薄弱,如身体动力学、情感空间理论、在情境存在论中有其关键意义的化育型共同情境(包括主体间性问题)都没有获得深入的铺展论述。这一遗憾,相信会由未来一本更详实全面的导论性著作来弥补。

目 录

引言:人生天地间,于何所归?	1
1. 重审哲学活动的历史渊源	4
2. 哲学活动的主要动机及定义	7
第一章 什么是现象	10
第二章 何谓事实	21
1. 现实性“正名”	21
2. 自明性与“原当下”	26
3. 主观事实和严格主体性	29
第三章 意识问题	35
1. 新现象学的“意识哲学起点”	36
2. “自身意识悖论”与主体性异化问题	44
3. 从“内心世界教条”的消解看意识哲学的局限:何以说胡塞尔未曾摆 脱“内心世界教条”和内在性教条	61
第四章 追问存在的意义与局限	72
1. 在世存在	72
2. 生命与存在之间:孰为歧路?	81
3. 对海德格尔的总体评价:澄明者何与存在“缺漏”	98

第五章 情—身主体性与存心自由	116
1. “原当下”作为“身根”	116
2. 氛围与情境	121
3. 存心自由与“致自身”	128
参考文献	138
中德文词目索引	141
后 记	154

引言：人生天地间，于何所归？

哲学是关乎生命的学问。这说的是，反身自问，吾辈生于天地间，于何所归？一般认为，传统西方哲学以对外部物质自然的探究见长。人的内心世界、生命问题则是宗教份内之事。耶稣说，我就是生命，我就是道路，我就是真理。依循这一指引，基督教承担了安顿一代代西方人“安身立命”此一大事的重任。然而，始于18世纪启蒙时代的现代性大潮彻底粉碎了西方人的“天真”。尼采的宣告“上帝已死”振聋发聩。生命成为问题。自此以后，如何安顿现代人的“内心世界”，生命的方向何在，这样的问题如失根的游魂徘徊于现代世界。肇端于19世纪末的狄尔泰的生命哲学，强调精神科学的“理解”相对于自然科学的“说明”的独立意义。最重要的理解是对生命的理解，这在狄尔泰那里却最终是个“无解的问题”。无怪乎，最初直觉地对生命哲学产生好感的海德格尔，最终得出“生命问题在西方文化中缺乏根基”的结论。施密茨运用的是经验现象学的方法，一种他最初谦称为“天真”(naiv)的现象学方法。他的哲思对象是隐没于传统西方哲学的二分思维中的种种“百姓日用而不知”的现象：介于心灵和物理躯体间的 ，被投入私人“内心世界”的 ，而最根本的，则是此“情一身”处身之所(Sichfinden)，是此“情一身”被“牵缠”于其中的 世界以及为此情境世界置基的第一性主观事实。新现象学所谓的“现象”便是情境这个“不可穷尽的对象世界”。

对象和情境似乎是气质上迥然有别的两个范畴。提出后者的目的，主要在于对治传统西方理性中心主义和心物二元论的思维模式。在两者的结合中寻求“中道”的新现象学有何理论意义，在此“破旧立新”的事业中又与现象学的前辈们处于怎样一种关联？导师庞学铨先生曾如此评价这种“特殊的哲学对象理论”：“西方哲学史上关于对象的学说同哲学派别乃至哲学家们创立的体系一样纷繁复杂。以胡塞尔为代表的经典现象学家批评以往的哲学对象理论，力图解决理性中心主义和心物二元论的缺陷和矛盾，并取

得某些突破。胡塞尔要求现象学“面向实事本身”，其实是返回到意识领域，作为他后期哲学根本问题的“生活世界”仍需先验主体性的宰制就表明他仍未摆脱形而上学的思路……海德格尔哲学讨论的主要对象是作为存在论根基的此在，他排除形而上学对自我意识或自在世界的预设，以让存在“自身显现”的现象学方法实现了对传统从“世界”或主体方面领会存在本身的形而上学模式的某种突破，揭示了烦、畏、死之类情绪和情感的存在论意义。但在他看来，此在本质上是一种不断趋向将来的可能性和超越性，这是此在之“在”的展开，而作为此在之“在”的本真情态的上述情感，则属于主体体验范围。这样，他实际上仍在主体意识范围讨论对象，在心物二元分立的基础上讨论此在与他人、世界的关系，以致后期转向语言存在论，并具有了某种神秘主义的色彩。而施密茨所研究的未失去自然形态的生活经验，是心身（心物）、主客未分的混沌多样的整体状态，即情景及其显现知觉印象。他所集中讨论的情景又是在人的身体上发生的能被整体地感知到的身体的知觉与原初的情绪震颤状态。应当肯定，这样的对象是全新的。”^①

在我们看来，对情景/情境的“正一视”是对生命问题的正视。这表现在施密茨以“惑乱的生命”为引线重新解读西方哲学乃至文化史，得出了不同于海德格尔之“漫游”“返乡”的前瞻性——一种更为面向“现实”的当下修身的^②方法论或曰工夫论要求，更表现在树立“情身—主体性”的主张上。我们或许可以视之作为一种生活常轨思想。此种思想的提出是否有助于令生命问题在某种意义上“可解”，这要留待与本书有缘的读者评说。

西方文明的源头是古希腊。作为古希腊文明之精华的哲学，在柏拉图、亚里士多德手中成其煌煌大业。柏拉图树立了划分理念世界与现实世界的典范。亚里士多德分门别类，尽划分层级、厘定分区之能事。一种以理性管制“灵魂”中的激情与欲望的传统树立起来。作为一门古老的学问，哲学对苏格拉底、柏拉图这些最早的西方人而言意味着智慧之爱（*Philosophie*）。苏格拉底说，智慧是自知无知。善、正义，这些可视为人类生活中终极追求的价值如何定义？西方的这位“至圣先师”如此发问。苏格拉底终生在雅典的广场上与人进行关于终极问题的对话，讨论的结果却常常是“无从定义”。这说明了什么？自知无知的我们，惟其只身踏上这条追求智慧的道路，个中滋味，冷暖自知。

返回苏格拉底、柏拉图的生活世界来看。柏拉图生活在雅典文明从鼎盛走向衰落的世道之中。贵族出身的他，受其师苏格拉底影响至深，有着强烈的伦理道德诉求。后者以拷问城邦中同胞公民的灵魂为己任。如何定义

① 庞学铨：一种特殊的哲学对象理论[J]，中国现象学与哲学评论，2001（4）：263—298。

善？仅仅是勇敢、慷慨？将父亲绳之以法的儿子真的知道何谓正义吗？这种“灵魂的逼问”在柏拉图手中发展为“理想国”的蓝图和“哲人王”的志向。柏拉图的学生亚里士多德看来是个更明朗的人。他说，哲学源于惊异，是我们对有序庄严的宇宙之美叹为观止之情的表露。少了一份狂热，更为平易的亚里士多德谈论“中道”。他说，吾爱吾师，吾更爱真理。对这些古代西方人而言，城邦是一个“小宇宙”。他们面临如何安居于城邦中的问题。此即中国人所谓“安身立命”、“求放心”的学问。“心”要找到“安放之处”，意味着安身立命业已成为问题。但是，作为智慧之学的西方哲学似乎并不看重和强调这一点，其中存在的困惑与不安隐没在古希腊文明灿烂的光芒之中。

我们认为，人类生活，不论东西方，在各个历史时代皆有其问题与困境。近现代世界史西风压倒东风。古希腊文明诚然伟大，所谓“黄金时代”却仅仅是事实的一个面向。古希腊哲学作为西方文化的奠基和精华所在，根本上源于人对自己在环境中是否“得吾所哉”（Sichfinden，字面含义是找到自己，即我是否求得“心之所安”于斯境）这回事的迷惑以及由这种迷惑引发的自身反省。希腊哲学便是对这种根基处的人类处境（生命意义、生存价值之问）的一种回答。

“我来到，而不知，自何方；我存在，却不知，为何人；我离去，亦不知，向何处；何其诧异，我竟如是欢悦。”^①西方文化中的这种“忧思难忘”在我们远古先祖的吟唱中不难找到共鸣：

蜉蝣之羽，衣裳楚楚。心之忧矣，于我归处。

蜉蝣之翼，采采衣服。心之忧矣，于我归息。

蜉蝣掘阅，麻衣如雪。心之忧矣，于我归说。

（《国风·曹风·蜉蝣》）

将此种忧思与哲学的起源联系起来的德国当代哲学家、新现象学的奠基人施密茨，如何为自己这种与通常哲学史大相径庭的论断进行辩护？在我们的印象中，有别于初始即“少年老成”、忧患意识深重的中华文化，希腊文化代表天真、强健的青少年心态。西方的初民们好奇的目光首先投向外部的世界，从近旁琐碎之物一步步通向宏大的自然现象。在对自然界的惊异与赞叹中，哲人们追问太阳、星辰乃至整个宇宙的起源。希腊哲学的最初奠基者们因而被称为自然哲学家。施密茨说，在阿纳克西曼德、巴门尼德、赫拉克利特这些起源哲学家及其同时代人希罗多德、梭伦眼中，这种投向四方寰宇的精神目光的开启，与一种自身反省紧密相关乃至为后者所深化。这些人无不抱持对一种包罗万象的秩序正义的信仰。由此很容易得出这样的

^① Hermann Schmitz. *Der unerschöpfliche Gegenstand* [M]. Bonn: Bouvier Verlag, 1990: 10.

结论:希腊哲学的伟大成就、其兴趣导向源于一种和谐的世界观。施密茨指出,此种观点之所以长盛不衰,应该归咎于(批评家)片面的考察方式——即倾向于从客观对象出发看待问题,而没有看到哲思扎根其中的时代环境,没有看到思想本身就萌芽于应对问题的过程中。流俗说法的问题在于无视那个时代人类存在的困顿^①。

20 世纪初,现象学勃兴于以“朝向事情本身”为旨归的胡塞尔与海德格尔手中。胡塞尔的意识现象学被海德格尔发展为关乎人生此在的存在现象学。海德格尔告诉我们,现象不仅仅是那“显示自身者”,现象“首先和通常是那不显示自身的存在”。在我们看来,这便是柏拉图和亚里士多德代表的理性哲学传统忽略的(人生)世界现象,以及由于这种“埋藏”而被深置于看似平静的水面之下的无根激流。沿着海德格尔开拓的道路,新现象学家施密茨引领我们回归更“原始”的人生情境。根本问题是人生天地间的无明:我从哪里来,向何处去?从柏拉图、亚里士多德的时代往回看,这种由“无始以来”的无明导致的不安业已有之。为我们自己遭遇的、有待正视的无明之惑所指引,我们首先跟随施密茨来看一看面对这个问题的西方初民们的处境。

1. 重审哲学活动(Philosophieren)的历史渊源

希腊哲学诞生于抒情时代。施密茨将那个时代的“人的状况”归结为:矛盾分裂,缺乏通过自身意愿和行动以自救的意识^②。从哲学诞生地伊奥尼亚的抒情诗人的自白中,我们能普遍地感受到一种听天由命的惑乱气氛(Atmosphäre der Beirung)。在施密茨看来,这些“风化”之言提供了关于早期希腊哲学活动所应对情状的宝贵启示,遗憾的是,这一点一直不曾获得足够的重视^③。诗人们在与痛切体会到的生活之无所依凭(Haltlosigkeit des Lebens)的斗争中败下阵来,才有哲人们接手这一使命。

① Hermann Schmitz. *System der Philosophie I: Gegenwart* [M]. Bonn: Bouvier Verlag, 3. Auflage 1998:40.

② Bruno Snell 如此刻画彼时的人类“灵魂状况”:“在抒情诗人对自身感受的表达中,我们发现了灵魂的分裂(Zwiespältigkeit)和精神中的共同体意识。不过,在诗人 Archilochos、萨福和 Anakreon 眼中,精神的自发性仅止存在于感觉的相对狭隘的一方领域。强烈的激动依然源于神性的‘入侵’,只有灵魂的困苦被视为属于自身。关键还在于,意愿和行动的领域尚未被开掘,后者属于悲剧时代的成就。”引文出处同①。

③ 至少就施氏写下其“开篇之作”《当下》的 1964 年而言。

巴门尼德被视为早期希腊哲学的集大成者。通常的说法是，在他那里，素朴的自然哲学思想第一次达到了抽象的高度——“存在”被提了出来。施密茨指出，如果把这种从具体到抽象的思想进步说放回到哲人身处其中的抒情时代，将不难看出，巴门尼德的哲思与彼时代人类处境的困顿关联紧密。在希腊早期抒情时代，人类被刻画为一种随波逐流、无所依凭的生物。伟大的桂冠诗人品达这样哀诉：“朝生暮死者！人是什么？人不是什么？人不过是梦的阴影。”^①除了这种无所依凭、变换不定的“本性”（*eigenes Wesen*），对自身之无助（*Hilflosigkeit*）的深切感触也是早期抒情诗中一再出现的主题。这两种基本的生存经验烙印在诗人们对自身处境的迷惑及冒险式地应对之法中。最早的抒情诗人 Archilochos 便是个中典型。

这位以漫游的歌者自居的诗人公然藐视传统，听命多变的命运摆布。他可以满不在乎地丢弃象征战士之尊严的盾牌，在一般人眼里，这样的人甚至没有活下去的理由。他向“厄运”和“偶然”哀告，或以一种英雄式的听天由命（*Resignation*）的姿态，坦然承受命运的起起伏伏。就像失去了庇护的海上的船只，在 Archilochos 看来，人便是受无尽苦乐浪潮摆布的生物。为对抗这种状况，他诉诸自身的情感（*Gemüt*）：一方面勇于自我克制，不受过度的喜悦和哀怨的影响，另一方面力求认识“保持人之为人的是何节奏”。^②施密茨指出，如此理解自身的 Archilochos 实际上已经开启了通向哲学之路：在对自身处境的反思中，Archilochos 发现了自身的“本质法则”及这种“自身本质”扎根于周围发生事件之中的状况。而他诉诸自身情感来进行这种反思更是一条“中道”的开启——居间于“认识你自己”的教诲和阿纳克西曼德意味深长的启示^③。此言何谓？德尔菲神庙的铭文要求人们反思自身，阿纳克西曼德则强调令万物“各得自性”的节奏。Archilochos 的“节奏”与后者更相近似，不同之处在于，诗人将这种节奏限于人类命运的范围，淡化了它的宇宙论色彩。“节奏”成为自身反思的内容，这种关注首先是由对自

① 对此，古希腊研究者 Fränkel 这样评论：“我们自己就是朝生暮死者；我们的思想与感触、我们的举止乃至生活和行为方式——一句话：我们的整个所谓个性变动不居，任由这一天的短促光阴摆布。”Hermann Schmitz, *System der Philosophie I: Gegenwart*, Bouvier Verlag, Bonn, 3. Auflage 1998, S47.

② 施密茨认为，我们可以从与 Archilochos 同时代的另一位抒情诗人阿那克里翁那里获得关于这里所谓的“节奏”的启发。阿那克里翁痛恨世人贫瘠世俗的“节奏/步调”而赞美爱人独特的“柔和轻盈”。Archilochos 便是在类似意义上谈论“节奏”——他同样诉诸情感来认识作为摇摆不定之“本质法则”的“节奏”。在这些诗人们看来，人类生活展露于这种“节奏”之中。Hermann Schmitz, *System der Philosophie I: Gegenwart*, Bouvier Verlag, Bonn, 3. Auflage 1998, S43.

③ “依据恰如其分之事而行；因为，依据事件的尺度，它们因不义之事为彼此带来公正的惩罚和赎罪的机会。”转引自 Hermann Schmitz, *System der Philosophie I: Gegenwart*, Bouvier Verlag, Bonn, 3. Auflage 1998, S43—44.

身生命的关切引发的。^①

根基处的迷惑和应对引起哲学的反思,这种关联在巴门尼德的著作中尤其显著。对摇摆不定的凡夫俗子处世之道的厌恶之情,成为巴门尼德哲思活动的激情所在:“那些什么都不明白的凡人们两头彷徨。因为他们的心中不知所措,被摇摆不定的念头支配着,所以像聋子和瞎子一样无所适从。这些不能分辨是非的群氓,居然认为存在者和不存在同一又不同一,一切事物都有正反两个方面。”^②在凡夫俗子那里犹如一种湮神强力的无助,为指引和教导巴门尼德的女神所驱散。面对群氓醉生梦死的生活方式,巴门尼德的女神引导他诉诸努斯、灵魂的力量。另一位抒情诗人, Amorgos 的 Semonides, 同样将凡人的沉沦归咎于努斯的缺乏:“人对意义无所了知,他缺乏灵魂。作为朝生暮死者,我们像羊群一样活着,一无所知,直到神令每个人终结的那一天到来。”施密茨指出,这说明,早在巴门尼德之前,诉诸灵魂已被视为对凡人典型的醉生梦死、摇摆不定的生活方式的对治之方。不过,在诗人们的作品中,获得表达的毕竟只是一种苦涩的听天由命之情。除了为含混的希望驱赶着得过且过,虚度这短暂的光阴,我们还能有别的选择吗?抒发这种悲观之情的诗人承认自身同样是这朝生暮死的生物中的一员。这种姿态明显有别于站在哲思高度上的巴门尼德。巴门尼德谴责这些凡夫俗子,自信凭借哲思带来的智慧,他能使自己免于这种摇摆不定的命运。

在施密茨看来,巴门尼德的伟大历史功绩在于,他在某种程度上结束了原始时代这种不安定的状况。他向人们指明了一条发现确切之物的道路,一条兼具理论意义和实践价值的道路。赫拉克利特则名副其实地与巴氏“性格相反”(Antipode),两者以南辕北辙的方式成就“同一者”(das Selbe)。赫氏同样超越了朝生暮死的沉沦态。他指责将日子分为“好时光与坏时光”的希罗多德,认为后者没有看到“每一天的本质都是同一个”(das Wesen jedes Tages eines ist)。他说,本质(自然)热爱遮掩自身,然而隐蔽的相合比可见的更为强健。细心倾听这一喜爱保持在隐蔽之中的“本质”,赫拉克利特获得了真实的支持(一如巴门尼德由于认识到坚定的心灵那完善的无蔽而获得的支撑)。^③

① Hermann Schmitz. *System der Philosophie I: Gegenwart* [M]. Bonn: Bouvier Verlag, 3. Auflage 1998, 42—43.

② 译文取自《西方哲学原著选读》(上卷),商务印书馆,2005年,第32页。

③ Hermann Schmitz. *System der Philosophie I: Gegenwart* [M]. Bonn: Bouvier Verlag, 3. Auflage 1998, 47—51.

2. 哲学活动的主要动机及定义

施密茨认为，在以下临界状况中，人对自身在环境中是否“得其所哉”的疑问凸显出来。最明显的动机是死亡，不管是“先行向死”的自身的死亡还是所经历的他人的死亡。思考自身的死亡将人从环境中“撕扯”出来，促使他反思如何在这种环境中安身立命的问题。托尔斯泰自问：“这样一个最简单的问题存在于每个人的灵魂：‘我今天所做的、明天将会做的，所有这些事的结局会是什么？我整个一生的结局将会是什么？’换句话说：‘我为什么活着？为何而有种种欲求？我的行动目的何在？’或者也可以这样表达：尽管我不可避免地走向死亡，会有一种我生命中的意义留存在来、不一道烟消云散吗？”他人的死亡同样能“撕裂”环境，夺去人在其中原有的一切支撑^①。

触发哲学反思的第二大动机涉及是否选择活下去的决断。当一个人体验到生命脆弱、世态炎凉，震慑于触手可及的自杀的可能性时，会不禁自问，为什么不亲手结束这样的生活？哈姆雷特的经典独白“存在还是不存在，这是一个问题”便是这种状况的表露。生存哲学家雅斯贝尔斯在《哲学》一书中如此描述这种“临界情境中对一切所谓意义和内涵绝望”的生存境况：“一切都是易逝的；当一切走向毁灭，还有何生活之乐可言！罪责是不可避免的。生存到头来只是困苦与悲泣，各处皆然。任何和谐都是假象。世界无法给出答案，告诉我们为了生活下去必须知道什么，我们拥有的只是无关紧要的那些东西。然而我并不曾认可对这样一种生活的意欲，也无法找到使我作出肯定回答的理由。我只是对大多数陷身假象中的人感到诧异，他们在所谓的幸福中得过且过，一如园子里明天就会被宰杀的鸡群。”

异化体验是另一条由对自身处境的困惑引发的重要反思渠道。许多敏感的人经常遭遇这样的体验：自己好像不是现实的（存在），周围世界奇怪地与自身产生了距离。一切都好像在梦里，隔着一层纱。理论上虽还识得自身“本质”，但不再是那种生动真切的体会。此类状况在精神病学（Psychiatrie）中被称为“去人格化”（Depersonalisation）和“去实在化”（Derealisation）。一位病人这样描述自身的状况：“没有什么我身上的东西留下来——除了这具空洞的躯体。周围的一切看起来越来越怪异。现在我不仅不知道我是谁，而且无法想象、无法理解所谓的生存，所谓的现实。围

^① Hermann Schmitz. *System der Philosophie I: Gegenwart* [M]. Bonn: Bouvier Verlag, 3. Auflage 1998:27.

绕着我的一切真的存在吗？我是谁，为什么有个‘我’，谁是这个‘我’？”施密茨指出，这样的异化中对自身和所谓万物究竟为何存在的疑问正是最根本的哲学惊异。“为什么反而有某物而不是无？”这一由莱布尼茨提出而经海德格尔发挥^①的问题被舍勒称为“最具张力和最终极的哲学惊异的对象”。

除了以上几大主要动机，人类生活的伦理道德领域也不无引发哲学反思的问题。伦理道德标准的有效性究竟何在就是这样的问题^②。哲思的另一个伦理道德缘由是自由问题：人如何才能成为自由的？此问题又与另一个常见的问题具有亲缘关系，此即因受制于强势传统或公共意见^③而丧失自身的疑虑：怎样才算得上是我自己，一个本己的、独立的本质，而不至于在传统和周围状况的重重锁链中消失不见？我们或许仅仅是某个“亡灵”之“转世”(Wiedergänger)——如此“惊悚”的可能性无疑也是引起哲学反思的动机。在这里，人自身的处境这样彻底地被否定，以至于他根本就找不到称得上本己本质(“本性”)的自身而感到震惊：我究竟是谁？^④

从以上论述中，我们不难体会哲学反思对新现象学家施密茨意味着什么。此即“困而知之”—— 是对周遭环境(Umgebung)中的自身是否“得吾所哉”这回事的反思(Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in der Umgebung)。这一定义所意指之事，将在以下诸章中得到一步步的澄清：第一章“什么是现象”说明新现象学与以胡塞尔、海德格尔等人为代表的现代经典现象学的关系。第二章“何谓事实”为哲学中历来遭到贬低的现实性正名，重点提出主观事实和严格主体性。第三章“意识问题”在批判地扬弃新现象学自身的“意识哲学起点”基础上，集中火力攻破西方文化中根深蒂固的“内心世界教条”，使开辟一方能够对治主体性异化的修身空间成为可能，并指出胡塞尔的意识哲学现象学仍未突破“内心世界教条”。第四章“追问存在的意义与局限”可被视为对在“实际生活经验”领域颇有创获的海德格尔的致敬篇。施密茨重点考察了海氏的“在世存在”思想，指出其摇摆于“生命与存在”之间的早期思想终因身体维度的缺失无法正视“如如”的(人生)现实，其饱含深意的对存在的追问止于一桩“漫游”中期待“返乡”的未竟事业。在如上历史回顾和理论铺陈之后，第五章“情一身主体性与存心自由”正式“亮出”新现象学所理解的“情一身”之根，并在对自由困境的探讨中提出开拓、守持此修身空间的“致自身”工夫。在我们看来，这种平常日用

① “为什么(根本上有)存在者存在而无反倒不在？”

② 为什么我应该有良知？

③ 后一种状况在我们的时代更为常见。

④ Hermann Schmitz. *System der Philosophie I: Gegenwart* [M]. Bonn: Bouvier Verlag, 3. Auflage 1998: 29—31.

的修身工夫正是新现象学的价值所在。

痛切地意识到扎根世间生存的关键意义，新现象学代表西方哲学一种正视生命问题的趋向。这个“特殊的哲学对象世界”，其新意相对于一开始就跳过“世界现象”的传统西方哲学自不待言。以“生命的学问”显豁中国哲学之特质的牟宗三先生，曾在写就于 20 世纪 80 年代的《中国哲学十九讲》一书中指出，以外延真理为旨归的西方哲学，一旦“感觉到外延真理是不够的的时候，那它就可以正视东方文化中这种内容真理（生命的学问）也有它的价值。然而现在西方人还没有达到这个程度，他们还不能正视这个问题。……（西方人）必须要能正视这个内容真理也是个问题，而这个问题要和生命连起来，要和哲学、宗教能够相连起来才行”。^① 牟宗三先生自然不曾接触新现象学，这也是运会缘分使然。我们愿意相信，假使牟先生对施密茨写作于 20 世纪 60～80 年代的代表作《哲学体系》有所了解，他应该会欣赏施密茨教授的志业。我们不妨就将新现象学定义为萌芽于西方哲学内部的一种关乎生命的学问，其修身工夫能否为失根的西方文明开创出一种“立人极”的“性命之学”？我们拭目以待。

^① 牟宗三.中国哲学十九讲[M]. 上海：上海古籍出版社，1997：41—42.