

· 宁夏大学哲学学术文库 ·

东西方传统背景下的 心性现象学

任 军 张 伟◎主编



黄河出版传媒集团
宁夏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

东西方传统背景下的心性现象学 / 任军, 张伟主编. —
银川: 宁夏人民出版社, 2017. 12
(宁夏大学哲学学术文库)
ISBN 978-7-227-06859-4

I. ①东… II. ①任… ②张… III. ①现象学—研究
IV. ①B81-06

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 006057 号

宁夏大学哲学学术文库
东西方传统背景下的心性现象学

任军 张伟 主编

责任编辑 闫金萍
责任校对 赵学佳
封面设计 邵士雷
责任印制 肖 艳



黄河出版传媒集团
宁夏人民出版社 出版发行

出版人 王杨宝
地 址 宁夏银川市北京东路 139 号出版大厦 (750001)
网 址 <http://www.nxpph.com> <http://www.yrpubm.com>
网上书店 <http://shop126547358.taobao.com> <http://www.hh-book.com>
电子信箱 nxrmcbs@126.com renminshe@yrpubm.com
邮购电话 0951-5019391 5052104
经 销 全国新华书店
印刷装订 宁夏银报印务有限公司
印刷委托书号 (宁) 0008326

开本 880 mm × 1092 mm 1/16
印张 22 字数 281 千字
版次 2018 年 1 月第 1 版
印次 2018 年 1 月第 1 次印刷
书号 ISBN 978-7-227-06859-4
定价 48.00 元

版权所有 侵权必究

CONTENTS

目 录

东西方哲学思维中的现象学、本体论与形而上学	倪梁康	1
“吾丧我”：一种古典的自我观念	陈少明	16
现象学心理学与经验的世界	游淙祺	35
谁之思？何种位？ ——儒学“思不出位”之中的“心性”与“政治”向度	陈立胜	48
自我的本己性质及其发展阶段 ——一个来自胡塞尔时间现象学手稿的视角	方向红	81
一体感的现象学和比较宗教学探究	张任之	97
回到真切的个体体验 ——从奥古斯丁及安萨里的忏悔录说起	李兰芬	124
“自知”与“良知”：现象学与中国哲学的相互发明 ——从耿宁对王阳明“良知”的现象学研究谈起	朱 刚	133
阳明“良知”概念的现象学分析 ——基于耿宁“良知三义说”的思考	李云飞	164
佛教时间观嬗变的现象学式发微 ——基于龙树、僧肇和法藏	肖德生	180
科学世界与“生活世界殖民化”	夏 宏	204
胡塞尔现象学与自然主义批判	任 军	217

从理解西方科学哲学的维度看现象学科学哲学的 合法性	雷 良	230
身体与世界		
——胡塞尔构造现象学的另一种向度	陈 伟	241
感觉和心象的区分		
——胡塞尔解决想象现象学基本问题的隐线	陈志远	258
超越论现象学与历史唯物主义		
——以拜物教与事象化的关系为核心	马迎辉	273
论勒维纳斯的他者理论	张浩军	289
“观念论—实在论”论争中的施泰因同感现象学	郁 欣	303
身体的躯体化如何可能		
——胡塞尔交互主体性现象学的核心问题之一	郑辟瑞	315
本能、欲望和追求		
——胡塞尔关于意志行为的发生现象学分析	曾 云	332
编后记		348

东西方哲学思维中的现象学、本体论与形而上学^①

倪梁康

—

“现象学”通常被理解为 20 世纪欧洲哲学的一个重要流派或思潮的称号，由胡塞尔首创，而后扩展至以德法哲学为代表的欧陆哲学，进而遍及整个世界哲学领域。这个理解虽属正解，但仍失之于狭隘。这个意义上的“现象学”，在 20 世纪 60 年代就有了自己的历史撰写者，因而差不多已属于哲学史的范畴。

这里的问题在于，在留意作为哲学流派的“现象学”的同时，人们往往忽略了“现象学”的一个更为根本的含义：作为思维方式的现象学。

如果仅仅将“现象学”理解为胡塞尔的哲学或 20 世纪的某个哲学流派，那么这就相当于我们将“逻辑学”仅仅理解为亚里士多德或黑格尔或哥德尔提出的某种主张和学说。这当然是成问题的。实际上我们对“分析哲学”的理解也会面临类似的问题，即将它理解为一个流派，而不是理解为一种思维方式：分析的思维方式。“分析哲学”应当是“分析的哲学”。倘若分析哲学不囿于语言分析，而是再进一步向内扩展到例如意识分析、此在分析、心智分析或心理分析^②，向外扩展到行为分析，那么胡塞尔、弗

①谨以此文纪念马丁·海德格尔（Martin Heidegger, 1889~1976 年）逝世四十周年。本文标题中的三个概念都曾被他用来自刻自己的哲学思考。

②即通常所说的“精神分析 (Psychoanalyse)”。这个从日文翻译接受过来的名称所造成的恶果是毁坏了“精神”一词，将“精神”与“神经”“心理”混为一谈。与此相关的概念还有在埃宾豪斯、雅斯贝尔斯那里的译名“精神病理学 (Psychopathologie)”，分明应当是“心理病理学”；在雷尔那里的译名“精神病治疗学 (Psychiatrie)”，分明是“心理诊疗学术”，如此等等。

洛伊德、海德格尔等也属于“分析的哲学家”。而将这种思维方式进一步扩展运用到数学与自然科学中,那么我们会理解数学分析、物理分析、化学分析这类的说法。现象学在其发展的过程中不仅保留了原先描述的、分析的等具体思维方式或操作方式,而且还进一步加入了解释的、说明的方法路径。

不过,现象学作为一种思维方式仍然具有比类似分析的、解释的、描述的、说明的、归纳的、综合的、演绎的等等思维方式更为宽泛和更为根本的意义。这个意义上的现象学的含义甚至要比逻辑的,或诗化的,或直觉的,或思辨的思维方式更为宽泛和更为根本。

与现象学思维方式之广泛与根本可以相比拟的,唯有本体论的或形而上学的思维方式;而且前者也的确在一定程度上构成后两者的对立面。

二

由于西方的“本体论 (Ontology)”概念中的“ $\acute{\omicron}\nu/\acute{\omicron}\nu$ ”是“存在 / 是”的现在分词“存在着的”和“是着的”,因而它永远摆脱不了“存在论”和“是论”的基本含义。泰阿泰德将“是 / 存在”看作自在的,这个意义上的“是 / 存在”最接近于“本体”的意思。而苏格拉底将“是 / 存在”看作涵盖范围最广、涉及一切事物,这个意义上的“是 / 存在”最接近于“万物”的含义。当然,这个“万物”不是所有事物的总和,而是一种为所有事物所分有的东西,是它们的共相。亚里士多德则将此“共相”理解为贯穿在万事万物中的形式。这几种希腊式的本体论或存在论理解都属经典,它们都在一同规定着直至今日的西方本体论或存在论思考。

将万事万物的最普遍的共相标示为“是 / 存在”,精神以精神的方式“是 / 存在”,自然以自然的方式“是 / 存在”,甚至观念本身也以观念的方式“是 / 存在”,就此而论,“是 / 存在”乃是涵盖范围最广、涉及一切事物的理念。“本体论 / 存在论 / 是论”同时也是万有论、理念论或共相论。这个意义上的本体论,应当看作西方哲学的特色。很可能是由于语系的

远近差异,也很可能是因为基本思想取向的不同,这个本体论特色在印度哲学中还可以找到一定程度的呼应;但在中国古代哲学中,类似的共鸣则遍寻不得。或许在“本体论/是论”这个语词概念中可以发现语言决定思维方式的一个有力证据。^①

三

现象学并不一定或并不始终与本体论相对立,除非现象学被理解为某种意义的“显象(Schein)说”。唯当此时,现象(显象)与本体(本质)的对立才会出现;而这在古希腊哲学中已经十分常见。当苏格拉底在《泰阿泰德篇》中讥讽普罗塔哥拉将“事物对我显得怎样”等同于“它对我是怎样”^②,因而将感觉等同于知识时,他已经完成了对特定意义上的现象与本体的基本划分。它起初被理解为感性与理性的区分,或意见与知识的区分。整个西方哲学史都在为这个传统做注解。柏拉图用他的洞穴喻将这个区分或对立称作洞内与洞外的差异:洞内的感觉世界和洞外的理念世界。前者是杂多的、相对的、变动的、暂时的,后者是单一的、绝对的、不动的、永恒的理念。涉及前者的属于显现说或假象说,事关后者的属于本体论和存在论。

包括海德格尔在内的西方哲学家们将柏拉图的理念本体论连同这种感性与理性的二分视作传统形而上学的第一要义。因为“形而上学(μετάφυσικῶς)”这个不是由哲学家、而是由哲学史家创造的语词之基本含义

^①当然,这会引发另一个无法在此进一步展开讨论的问题:决定了语言差异的是什么?是意识,还是思维?

^②[古希腊]柏拉图:《泰阿泰德》,151b~152b。柏拉图的文字参照了詹文杰的译本《泰阿泰德》,商务印书馆,2015年。其余的柏拉图文字参照了严群的中译本《游绪弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》,商务印书馆,1993年;陈康的中译本《巴曼尼德斯篇》,商务印书馆,1982年。以下不再一一标出,仅在正文中给出斯特方页码系统的页码。

中就包含着“无形”或“不显”的意思。^①对于洞穴内的人来说，不仅洞外的真实存在对他们隐而不显的，而且他们对于洞内 / 洞外的差异也是一无所知的。这个首先涉及知识论的形而上学含义后来也将信仰论包纳进来：神的隐而不显连同神 / 人世界的划分被看作形而上学的另一基本要义。

因此，形而上学的起始含义与其勾勒的领域相关：不显现的和非对象的领域；而后它才因为其领域的特殊而导致专属于它的各种特殊方法：思辨的、信仰的、揣摩的、猜想的，抑或禅定的、灵修的、良知的、努秘的，如此等等。

四

这个本真意义上的形而上学在东方哲学传统中也可以找到，尤其是在位于东西方思维之间的佛教思想中，佛家的色 / 空、法性 / 法相、有相 / 无相的各类形而上学分别，都可以与希腊的形而上学含义遥相呼应。但在本土的中国哲学中，至多可以将道家的有 / 无之别（老子：“无，名天地之始；有，名万物之母。”）算作某种意义上的发生学或发生形而上学：关于原本与衍生的“发生形而上学”^②，有别于关于感性—理性的“结构形而上学”。但这个意义上的“发生形而上学”已经偏离“形而上学”一词的本义，其实不用也罢。用“发生论”来刻画老子的思想要比用“形而上学”妥当得多。事实上，在道家思想中，现象学的元素要远甚于形而上学的成分，如庄子的“六合之外，圣人存而不论”就是一个明显的例子。而这与儒家的情况也有相通之处。孔子的“敬鬼神而远之”“未知生，焉知

^①“形而上学”的希腊文本义是指：在书架上摆放在论物理自然(φυσική)之书后面的，或在讨论中紧随关于物理自然的论述之后的。但在目前的东西方哲学思考中，“形而上学”要么过多地被用作“哲学”的同义词，要么被用作“辩证法”的反义词，但这些做法都偏离了“形而上学”的原本含义。

^②笔者在《零与形而上学——从数学、佛学、道学到现象学的有无之思》(载《同济大学学报》(社会科学版)，2006年第1期)一文中对此有较为详细的论述。

死”的说法甚至可以被视为反形而上学的立场。

与此相同，胡塞尔也将无意识、昏迷、死亡、上帝等等放在形而上学的一类，不在公开发表的著作中讨论它们；但严格说来，这个意义上的形而上学，更多是指“心而上学”。也就是关于一些根本无法对我显示出来的东西的学说，诸如死亡、鬼神、彼岸等等。这种“心而上学”，也被胡塞尔、舍勒、海德格尔等人称作“本体主义(Ontologismus)”，它所讨论的是一种它认为存在、却不以任何方式显现出来的东西。对一个不显现的本体的谈论在现象学中被认为是不合法的。这是现象学作为一种思维方式所持守的一条底线。

然而，如果死亡、彼岸、上帝等等可以特定的方式显现给我，那么问题就不一样了，在这种情况下它们完全可以是现象学的思考领域，可以得到现象学的探讨，例如，以死亡意识现象学、天启现象学、无意识现象学等等方式。伽达默尔回忆说，他曾问胡塞尔，现象学是否会讨论上帝问题？胡塞尔回答说，只要他对我显示出来。此外，舍勒所说的对神圣价值的感受、海德格尔一直在谈论的“向死之在”、法国现象学家所说的“不显现之物的显现学 / 现象学”，以及诸如此类，都是在这个方向上进行的思考，即便它们在胡塞尔看来仍属于“现象学的边缘问题”^①。

将这个想法贯彻到底就可以看出，真正西方哲学思想发展的主要脉络并不是形而上学，而是现象学。不仅像托马斯·阿奎纳和奥古斯特的神学思考不是形而上学的，他们也不会将它们称作形而上学；而且最典型的形而上学，即柏拉图的理念论，也不是真正形而上学的。柏拉图的理念对于在洞穴中的人来说是不显现的，但这仅仅是说，不以感觉的方式显现。如果回头向洞外看或走出洞穴，那么“理念”是完全可见的，而且比感性事物更为清晰地看见。“理念”的最初希腊文含义本身就是与“看”有

^①胡塞尔自己在这方面的一生思考记录的相当大一部分被收入他的全集第42卷出版，名为《现象学的边缘问题》(E. Husserl. Grenzprobleme der Phänomenologie, Texte aus dem Nachlass (1908~1937). Husserliana XLII, Springer: Dordrecht u.a.2013)。

关,因而在字面意义上就是“观念”或“相”(ιδέα, εἶδος),即可以看见的东西。“理念”是不可见的,但可为思想所达及。^①即是说,它不为肉眼所见,但可为“心目”所见。在此意义上,康德的作为“必然的理性概念”的“理念”^②、弗雷格的“第三领域”^③、布伦塔诺的“思想事物的王国”^④、胡塞尔的“观念存在”,就更是现象学的而非形而上学的了。这个意义上的现象学,是观念直观、本质直观意义上的现象学。观念以合乎本质的方式显现给我,以观念化的方式自身被给予我。

五

当然,在中国哲学中所含纳的比现象学元素更多的是本体论的主干。“本体”在这里不是指万物之存在,而更多是指自己的样子,有些类似于东西方哲学中都有的“自然”或“自在”;引申的含义则是“本来”或“根本”,有些类似于西方哲学中的“实体(substance)”,或前笛卡尔的作为基地的“主体”。它们都含有这样的意思,即“本体”是倚于自身而非他者的。

关于本体的学问在东西方哲学中都可以叫作“本体论”,因而“本体论”较之于“哲学”要更中性一些,既是西方的概念也是东方的概念。这个意义上的本体论,是讨论万物以何为本的学说。如果以物质实在作为本体,那么就会形成“物本论”;如果以各种类型的观念实在为本体,就会形成“观念(本体)论(idealism)”;如果以机能为本体,就会形成所谓“机能(本体)论”;还有意志本体论、生命本体论,诸如此类,不一而足。这里实际上都还谈不上“唯物”“唯心”或“唯意志”或“唯机能”。只有像佛教瑜伽

①参见陈康在其论文《“少年苏格拉底”的“相论”考》中的相关讨论(载于《巴曼尼德斯篇》,商务印书馆,1982年,第366-367页)。

②I. Kant. Kritik der reinen Vernunft, A 383.

③参见 Gottlob Frege. Logische Untersuchungen, Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen 1993, S. 43.

④参见布伦塔诺于1905年1月9日致胡塞尔的信: Hua Briefwechsel I, 34.

行派那样，不仅以“心(citta)”“意(manas)”“识(vijñāna)”为本体，而且明确主张“万法唯识”“万法唯心”，才会有真正意义上的“唯识学”“唯心论”产生。这个翻译传统，后来影响了近代以来我们对西方哲学的概念翻译。如今的“唯物论”“唯心论”和“唯意志论”等译名，都带有过度翻译的失误。

传统中国哲学中的各种学派和主张都是某种意义上的本体论，或以“道”，或以“理”，或以“心”，或以“性”，或以“气”。天道人伦、理气心性、仁义礼智、阴阳五行，各执一端，各为本体，其思维内容的丰富和思考力度的深刻，并不输于西方世界为人类提供的思想资源。孟子、王阳明的“心学本体论”、朱子的“理学本体论”、牟宗三的“道德本体论”、李泽厚的“历史本体论”、陈来的“仁学本体论”，如此等等。

六

但现象学与本体论的明确结合，是在牟宗三的哲学体系中才首次得以完成的。牟宗三似乎不愿意直接采纳胡塞尔的本质直观的现象学方法，而是走了一条迂回的道路，用被康德否决了的“智性直观”（牟宗三译作“智的直觉”）的范畴来梳理和领会中国哲学的本体，将“本质直观”视为把握到认识本体和道德本体，从而“复活了中国血脉”的“良知”。^①在这个“本体论”与“现象学”的联姻中，当代的东西方哲学思考实际上走到了一起，以东西方新康德主义的方式。牟宗三与胡塞尔是至今为止东西方哲学中的真正新康德主义，他们以各自的方式对康德做了方法论的接受和改造。海德格尔也因为胡塞尔而处在这个新康德主义的发展脉络中。

尽管牟宗三并不认可海德格尔的基本存在论，但至迟到1927年的《存在与时间》为止，海德格尔都赞同胡塞尔的这种现象学/本体论合一的立场。他在这里着重提出的“存在论只有作为现象学才是可能的”（GA

^①牟宗三：《五十自述》，鹅湖出版社（台北），1989年，第88页。

II, 35) 主张,与牟宗三所说的中国哲学中的道德本体只有通过“智的直觉”才能激活的信念,原则上是可以相互转换的。而且,海德格尔的现象学存在论要比胡塞尔的本质直观现象学更接近牟宗三的思想,因为海德格尔与牟宗三所谈的“存在理解”与“智的直觉”在根本上是一种“历史性的理解”或“纵贯的直觉”。它们在胡塞尔的“纵意向性”概念和“发生现象学”“历史现象学”研究中只是被蕴涵,但并没有得到明确提出。

牟宗三接受了康德的道德形而上学概念,但又借用康德的智的直觉来说明良知本体的直接呈现,因而在牟宗三那里得到倡导的与其说是“道德形而上学”,不如说是“道德现象学”。在这一点上,站在牟宗三背后的更多是孟子而非孔子,而站在康德背后的更多是孔子而非孟子。无论康德的绝然律令是否受到过孔子“己所不欲,勿施于人”规范的影响,只要它没有回溯到或建基于“恻隐之心,人皆有之”的伦理现象上,它就只能是“道德形而上学”的律令,而非伦理现象学的明见事态。

七

海德格尔十分熟悉胡塞尔的《逻辑研究》和《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷,也读过胡塞尔的未发表的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷手稿,完全了解胡塞尔在其中提出的包括形式本体论和质料本体论在内的意识本体论思想,它是一种对古希腊本体论“第一开端”的现象学重启。它可以言简意赅地表达为:显现多少就是多少。不显现的,即形上的,就什么也不是。精神的区域、自然的区域、社会的区域、观念的区域,无一不处在这样的现象学还原中。

但海德格尔 1928 年的就职讲座以“什么是形而上学”的问题开启,正好与十二年前胡塞尔在这里的“纯粹现象学及其已经领域和研究方法”唱了反调,这让胡塞尔困惑郁闷,促使他重新审视与海德格尔之间的思想关系,并导致他们二人此后的分道扬镳。然而,他们的分歧实际上并不在于是否要重启形而上学的问题,而是更多在于思想风格的差异。

在海德格尔的理解中，“存在者”当然是可见的，但“存在”本身却不可见，因而在此意义上可以说是形上的、不显现的。但存在本身的不显现，并不会导致存在论与现象学的对立，否则海德格尔“存在论只有作为现象学才是可能的”的主张就只能被理解为是糊弄胡塞尔的违心之说。实际上，《存在与时间》通篇都在诉说一个基本的道理，存在者的存在本身是一种在流动中的自身展示(Sichzeigendes)，是一种不断地敞开自己、展显自己的真理，是一种作为“无蔽”(Unverborgenheit, ἀλήθεια)的“真理”。

“无蔽”固然是对于特定的思者而言。与我们前面提到的柏拉图的本体和观念一样，“存在本身”也可以为思想所触及。即是说，它不为肉眼所见，但可为“心目”所见。这就是海德格尔所说的“存在理解”(或“存在领会”)。在此意义上，无须阅读海德格尔的就职讲座就可以回答他的“什么是形而上学”的问题：对于不思者，存在论是一种形而上学；而对于思者，它是关于真理的“本质(Wesen)”和“本现(wesen)”的学说，前者是存在论的，后者是现象学的，但说到底是一而二、二而一的。

因此，海德格尔与胡塞尔的根本差异最初并不体现在现象学与形而上学的对立上，至少在1928年之前是如此；而且这个差异也不在于对现象学的不同理解，而是更多地在于对本体论的不同理解，即如前所述：是柏拉图式的区域本体论，还是赫拉克利特式的河流本体论？这也可以置换为这样的问题：是亚里士多德意义上的存在者的存在，还是狄尔泰意义上的历史的历史性？

八

于此我们也可以理解，海德格尔的所谓“存在论只有作为现象学才是可能的”以及“现象学建基于存在问题之中”(GA 20, 185)的双重主张和说法有两方面的功能：它一方面如前所述是对胡塞尔的现象学—本体论立场的支持，另一方面也是对自己的本体论“另一开端”提出的基本要求，即现象学的现象概念与他所说的存在者的存在并不是对立的，现象

学与他的存在论当然也不是对立的。

海德格尔将他的存在论作为“另一开端”提出来。这个“另一开端”在古代可以追溯到古希腊的赫拉克利特，在近代可以追溯到维柯、黑格尔、狄尔泰。如果我们可以将柏拉图的本体论称作名词的本体论，那么我们就可以将赫拉克利特的本体论称作动词的存在论；就像胡塞尔的本体论可以叫作“区域本体论”，而海德格尔的本体论可以叫作“河流本体论”一样。海德格尔之所以可以将自己的思想称作西方思想史的“另一开端”，并不是因为他首次提出关于生成变化的发生哲学和历史哲学思想，而是因为他将这个思想与西方哲学中最基本的范畴“本体论”结合在一起。这与黑格尔将自己对“绝对精神”的动态思考冠之以“现象学”的标题做法异曲同工，“精神现象学”完全也可以被称作西方哲学中的现象学传统的“另一开端”。事实上，海德格尔的“历史存在论”与胡塞尔的“历史现象学”完全可以并行不悖。

当然，在此问题上，海德格尔受狄尔泰的生命哲学和历史哲学的影响要比受胡塞尔现象学的影响更早和更深；而且对于时间和历史的兴趣在他那里由来已久。还在其 1915 年的任教资格论文中，他便引用过埃克哈特的箴言：“时间是变化和交杂的东西。永恒单单地持守。”^①此外，他随后于 1916 年进行的任教资格讲座也是以“历史科学中的时间概念”为论题。与此一致，海德格尔后来对胡塞尔的最主要的批评与狄尔泰和舍勒的批评完全一致：胡塞尔缺乏历史意识；他的意识结构现象学是非历史的。^②

海德格尔以此而要强调的是生命此在的流动性和变动性以及与之相应的丰富性和生动性。然而以意识为本体的胡塞尔现象学事实上才是最有资格讨论意识之河流的。胡塞尔在 1907 年的《现象学的观念》的

^①Zeit ist das, was sich wandelt und mannigfaltig, Ewigkeit hält sich einfach. Meister Eckhart (GA I, 399).

^②对此问题的讨论可以参见笔者的论文：《胡塞尔与海德格尔的历史问题：历史哲学的现象学—存在论向度》，《西南政法大学学报》，2016 年第 2 期。

五次讲座中就已经将“纯粹现象的领域”称作“赫拉克利特河流”。而在1919年的一封信中，他还要求他的学生要发展“对历史精神的嗅觉”，而且“所有这些都对您意味着新的、丰富的东西，只要您从纯粹主体性之极点出发获得了观看历史之眼——而且与此相近地——获得绝对的存在观察之眼，也是‘世界’观察之眼”^①。这些与他在1905年受到的狄尔泰影响有关。但胡塞尔的数学家出身使得他在历史哲学问题上十分慎重，甚至妨碍了相关著述的发表，直至临终前才在德国以外发表了《欧洲科学的危机与超越论现象学》的一小部分。

在河流本体论问题上，胡塞尔的审慎是有道理的。海德格尔对生命此在的流动性和变动性以及与之相应的丰富性和生动性的强调实际上是要付出代价的。代价就是，西方哲学中试图抓住变动中的不变、时间中的永恒的传统遭到了扬弃乃至背弃，而这是知识与知识学之本，且不说它是全部真理和真理论之本。

这里的问题仍然在于，如何面对和回应苏格拉底的质疑：如果一切都处在流动与变异之中，没有任何可以把握到的固定的东西，那么这也就意味着，任何时候都没有东西存在，有的只是在生成和变异的东西。本体论被生成论所取代。我们不仅不能说，我们两次踏入的是同一条河流，而且甚至不能说有河流这种东西。或许可以提出这样的疑问：海德格尔在1928年后没有能够继续完成《存在与时间》的续篇，原因是否与此相关？如果答案是肯定的，那么这差不多就意味着一个哲学史的实际例证，将动词意义上的“存在论”或“是论”推至极致，那么它最终是会自己扬弃自己的。

九

“本体论”中的“本体”，即“*öu/seined/being*”，是现在分词，可以做动名

^①Hua Briefwechsel IV, 411.

词使用,因而“是 / 存在”既可以是名词也可以是动词。海德格尔在提出自己的“本体论”或“基本存在论”时,采用的便是作为动词的“是 / 存在”。动词是时间词(Zeitwort),即总是带有某个时态。于此也可以理解,为什么他的代表作特别冠名为“存在与时间”,它甚至可以叫作“存在即时间”。进一步说,海德格尔的存在哲学归根结底是一种历史哲学。

这个意义上的“本体论”的确可以在中国哲学中找到应和,或者不如说,可以找到老师。它在中国哲学的传统中出现得最早,即在西周初叶还在孔孟老庄之前便已出现的《易经》中。“易学”可以在赫拉克利特和海德格尔意义上译作“是论”,即河流本体论。无论是“道生一,一生二,二生三,三生万物”,还是“气化流行,生生不息”,都可以看作是对“系辞”中的“生生之谓易”的继承。海德格尔对老子和道家的偏好,在这里可以找到一个原因。

但中文里的“易经”的说法,更明确地表达了中国哲学对生成变易的基本态度,“经”在这里意味着线索、脉络、规矩、标准,意味着生成与变化虽然是丰富繁杂而且短暂易逝的,但其中仍有基本规律可循。“易经”之“经”,可以说是确切词义上的“经常”:经中有常。在“易”中寻“常”,“说易”与“论衡”并举,这是传统中国哲学中的一项基本诉求,一直影响到道家 and 儒家创始者的基本世界观。而在西方思想家中,例如在维柯、黑格尔、马克思、狄尔泰等人的历史哲学或精神科学和社会科学中,也都不乏类似的思想取向;甚至在埃克哈特、帕斯卡尔等人的学说中,这类立场也随处可见。

在历史发生和精神活动的丰富性和变化性中寻找稳定而抽象的本质与观念,这同样可以在柏拉图那里找到精神起源。苏格拉底曾要求游绪弗伦说:“请注意,我不是要求你从许多实例中指出一件两件虔敬的事,而是虔敬的本质,一切虔敬的事之所以为虔敬的特性本身。”(5d) 胡塞尔本人在流动不居的时间中找到稳定的“滞留 / 原印象 / 前摄”的三位一体结构(Hua X, 388ff)。而胡塞尔的女学生、现象学家埃迪·施泰因在回忆她的国家考试论文撰写时所说的那种“绞尽脑汁想要抓住某种统一

的和确定的东西，以便能够由此出发去理解和阐释所有的变化”（ES-GA 1, 171）的状况，显然也不是现象学家专有的思想史研究方法和思考风格。

十

毋庸置疑，海德格尔是了解所有这一切的。1923年同时完成的对亚里士多德的存在者多重含义的考察和对狄尔泰—约克的历史哲学思想的把握，使他能够将他的存在哲学与历史哲学结合为一，将“存在论的差异”与“历史性的理解”结合为一。这也意味着，将约克所说的“存在之物与历史之物”^①结合为一。由此他也回应了约克的“哲学活动就是历史思考”的要求。在此期间，他对历史的思考主要表现在他的哲学史思考中，并且以一种不同于黑格尔的方式将哲学的思义（Besinnen）与哲学史的思义结合为一。黑格尔试图通过对哲学史意义的思考来思考哲学的意义，即作为整体的和历史的真理。自从黑格尔声言哲学史就是哲学以来，偏爱历史性理解的哲学思考者与有意无意地以康德为据而偏爱意义创造的哲学思考者组成不同的阵营。如果把哲学系里康德式的体系建构和创作与黑格尔的历史梳理和追踪加以大幅度扩展，那么差不多就可以将文学系和历史系的工作纳入囊中了。这也是德国许多大学设立的大哲学学院（或精神科学学院）的理论背景支持；但上述两个阵营的界限实际上是流动的。就像艺术家很少会仅仅徜徉和滞留于美术博物馆里而完全放弃美术工作室里的创作或者反之一样，完全学而不思或思而不学的哲学家也少之又少。^②坚定的康德阵营成员如文德尔班、胡塞尔都有非同寻常的哲学史著作或讲稿问世；而本质上隶属黑格尔阵营的狄尔泰、海德格尔，

^①Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877~1897, M. Niemeyer: Halle (Saale) 1923, S. 191.

^②哲学研究中常常出现的对哲学史研究的轻视现象，要么是出于对人文科学的无知，要么是出于自然科学的自欺，不过更有可能是同时出于这两者。