

佛教与现象学比较研究论文集

# 唯识研究

第三辑（特刊）

Vijñapti-mātra Studies

中国社会科学出版社

图书在版编目（CIP）数据

唯识研究. 第三辑 / 杭州佛学院编. —北京：中国社会科学出版社，2014. 11

ISBN 978 - 7 - 5161 - 5159 - 4

I. ①唯… II. ①杭… III. ①唯识宗—研究 IV. ①B946. 3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 279730 号

出 版 人 赵剑英  
责任编辑 喻 苗  
责任校对 任晓晓  
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社  
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号（邮编 100720）  
网 址 <http://www.csspw.cn>  
中文域名：中国社科网 010 - 64070619  
发 行 部 010 - 84083685  
门 市 部 010 - 84029450  
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京市大兴区新魏印刷厂  
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂  
版 次 2014 年 11 月第 1 版  
印 次 2014 年 11 月第 1 次印刷

开 本 787 × 1092 1/16  
印 张 15. 75  
插 页 2  
字 数 292 千字  
定 价 49. 00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社联系调换  
电话：010 - 64009791  
版权所有 侵权必究

## 《唯识研究》编委会

主 编：释光泉

本期执行主编：倪梁康

编 委：周贵华 胡晓光 释刚晓 释慧仁  
释慧观 吴学国 姚治华 傅新毅

特 邀 编 委：倪梁康 林镇国 横山纘一 佐久间秀范

助 理 编 辑：释香象 卢迎春 卢 坚

负 责 机 构：杭州佛学院 唯识学研究室

# 目 录

## 一 现象学家与佛教的思想关联

现象学与唯识论 .....	[日] 玉置知彦 (冼立群译) (3)
舍勒的现象学佛教与形而上学佛教 .....	[美] 欧根·凯利 (张任之译) (14)
海德格尔与佛教 .....	[日] 梅原猛 (许鹏译) (25)
附论：梅原猛“海德格尔与佛教”	
文章评论 .....	[美] 琼·斯坦博 (许鹏译) (35)
唯识哲学与沙特之现象学 .....	[加] 陈荣灼 (郭晔荣译) (40)
树如何看我	
——天台宗和梅洛—庞蒂哲学中的有情与	
无情 .....	[美] 任博克 (王亚娟译) (54)
对现象的两种解构：德里达的悲观主义、瑜伽行派佛教的乐观主义，	
以及对于基督教神学的后果 .....	[美] 大卫·R. 彭斯加德 (朱刚译) (79)

## 二 佛教现象学的思想路径

阿迪·商羯罗与埃德蒙德·胡塞尔的	
意识现象学 .....	[印] 苏亚·坎塔·马哈拉那 (高燕译) (101)
瑜伽行派中作为生活自身发现的	
智慧之路 .....	[日] 司马春英 (陈水长译) (120)
道元的时间现象学作为当下哲学	
研究之源 .....	[德] 罗尔夫·埃尔贝菲尔德 (肖德生译) (132)
心：在藏传佛教中的存在、结构及活动方式	
——与现象学之比较 .....	[波兰] 维斯拉夫·库尔皮耶夫斯基 (秦瑜译) (155)

此在中的不性

——现象学与佛教净土宗 .....	[日] 林克树（谢利民译）（175）
印度哲学与胡塞尔现象学	
——两种思考方向中的“感知”	
概念 .....	[德] M. K. 玛霍特拉（陈伟译）（192）
胡塞尔哲学与佛教哲学中的自我与生命 ...	[日] 山口一郎（李云飞译）（200）
东亚人的宗教—神话态度与胡塞尔现象学 ...	[美] 金相基（韦海波译）（208）
日本绘画与禅宗的比较现象学 .....	[美] 克莱伦斯·舒特（吴洲译）（218）
书评：悦家丹《佛教现象学：一项对佛教唯识学与	
〈成唯识论〉的哲学研究》 .....	[美] 亚历山大·迈耶（张琳译）（231）



---

# 现象学家与佛教的思想关联

# 现象学与唯识论<sup>\*</sup>

[日] 玉置知彦

## 引言

现象学是诞生于 20 世纪初的西洋哲学，唯识论是起源于古印度的佛教的其中一个派别的教义，也是大约 1300 年前经由中国传至日本的法相宗的根本教义。乍看之下，两者无论是其时代还是成立背景都完全相异，似无可比之处。

关于两者的共通性，早有学者从现象学的依归进行了论述。<sup>①</sup>然而，由于这些观点都采取了从现象学目前所面对的前沿性问题意识向唯识论靠近的方式，而且基于广博的佛教学识进行论述，对于初学者而言几乎是不可接近的。

本文将从现象学的基本观点出发，验证两者在根本性的构想上如何达到共通。此举若成，非但是发掘类似的思维方式，更使得系统地纵观两者成为可能，这是对前沿性问题的靠近，也开拓了东西哲学的融合之道。

### 1. 构想的原点——意向性、视域

现象学与唯识论的构想很相似，大家都认同这一点。尽管一为以严密科学为宗旨的哲学，一为以解脱为目的的宗教。假若构想相似，现象学的原点——“意向性”也会是共通的。法相宗大本山药师寺的松久保秀胤贯首作出如下的论述。

---

\* 笔者曾将“第二届胡塞尔研究会”上发表的论稿归纳刊载于《融合文化研究》第 2 号，本文是笔者对此稿重新审视并加以修正得之。

① 新田义弘：《作为现代疑问的西田哲学》（岩波书店 1998 年版）的第六章“现象概念”，就唯识论指出其构想的共通性。司马春英的《现象学与比较哲学》（北树出版 1998 年版）及“现象学与大乘佛教”（《思想 No. 916 现象学 100 年》，岩波书店 2000 年版，第 10 页），则对现象学与唯识论进行了真正意义上的论述。

人通过集中精神使阿赖耶识发挥积极作用。这种向对象投以注意力的精神作用，在唯识中称之为“作意心所”。此即为能藏，因其能动地且积极地去感受、认识。<sup>①</sup>

或有概念可对应于现象学的“意向性”。松久保秀胤贯首却将“作意”考虑为“注意力”，不太强调其重要性。但是，他确实将“作意”考虑成“能动地且积极地感受、认识”的作用。这种看法不就跟“意向性”相类似吗？法相宗经典《成唯识论》写道：

作意谓能警心为性。于所缘境引心为业。谓此警觉应起心种引令趣境故名作意。<sup>②</sup>

“作意”是向对象“引心”，而“对象”原文作“所缘”，所以认识的对象（所缘）是依存（缘）于认识的。故而，所有的意识体验都是“关于某事物”的意识，主观与客观在先，主观并非认识客观的体验。这可对应于下文所引的现象学意向性。

人们也把意识体验称之为意向体验。但在这里，意向性（Intentionalität）这个词的意思无非是指意识的这种普遍的基本属性，即意识是关于某物的意识；作为我思而在自身中承载着思维对象。<sup>③</sup>

回到“作意”的定义，前半句记述的是关于已经觉醒的意识的意向性，而后半句中“心种”的表述在唯识论中的正式称谓为“种子”，指的是阿赖耶识这个潜在领域中所显现的东西。松久保秀胤贯首的说明中也出现了阿赖耶识。也就是说，“作意”并非所谓“注意力”的一项意识表层机能，而是意味着意识的整体状况。

那么，对应于阿赖耶识的概念就是现象学的意向性吗？胡塞尔就“视域”

---

① 松久保秀胤：《唯识初步》，铃木出版2001年版，第34页。

② T31, no. 1585, p. 11, c6 ~ c7. 原文据《国译一切经 瑜伽部七》（大东出版社，改订第5刷，1996年版）翻译成现代日语，下同略。——译注

③ 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社2002年版，第45页。原文引用滨涡辰二的日译本（岩波书店2001年版），下同略。——译注



作了如下说明。

由此也就表明了意向性的一个更进一步的基本特征。任何体验都有一个在其意识关联的变化中和在其自身的流动阶段的变化中不断变换着的“视域”——即一个指示着隶属于这个视域本身的那些意识潜在性的意向视域。<sup>①</sup>（下划线为笔者所加）

“视域”伴随着“意向性”，与潜在性有关。不过，由于唯识论的阿赖耶识表示潜在领域，可以说“作意”是以“种子”为媒介与“视域”发生关联的。通过以上对照，显然“作意”与“意向性”的两个概念是相通的。即所谓“作意”，就是关于某事物的意识，且同时伴随着视域。

## 2. 验证——感知现象学：意向活动、意向相关项、同一性、知觉、外界构造

假若意向性的思考方式是共通的话，以感知为对象系统地进行调查则是最佳。皆因现象学以感知为本原之故。下面将从感知现象学的观点出发，对一些基本概念进行比较探讨。

### 2.1. 意向活动、意向相关项

“意向活动”与“意向相关项”，在唯识论中被称为“行相”和“所缘”，是讨论认识时使用的概念。关于唯识论如何对待感知问题，富贵原章信作了如下论述。

现前有支笔。以眼见笔，即是在眼识的能缘上有笔的影像投射。眼识本来就是现量，将那支笔与其它物体，如旁边的墨水瓶、书本等区别开来。在这一点上，就算不是有意要看，但事实上看到了那支笔，所以笔的影像就必然反映在眼识的能缘上。而且，假设现在看到那支笔是眼识的行相（意向活动），在看、有缘、所反映出来的笔的影像及笔本身，总括起来就是所缘（意向相关项）。<sup>②</sup>（意向活动、意向相关项两词为笔者插入）

① 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社2002年版，第60页。

② 富贵原章信：《唯识研究——三性与四分（富贵原章信佛教学选集第二卷）》，国书刊行会，1988年，第198—199页。

此处所用的“现量”在该书中有如下说明。

所谓现量，即是离一切概念作用，方有分别一切。<sup>①</sup>

胡塞尔则就此等唯识论的感知分析进行了如下的论述。

每一次的我思都不是在无差别的空无中意识到它的思维对象的，而是在一种描述性的多样性结构中意识到这一点的，这种多样性的结构具有一种完全确定的、在本质上恰好从属于这个同一个思维对象的意向行为——意向对象的构造。<sup>②</sup>

而且，胡塞尔就“现量”作了如下论述。

如果我们在经验中使一个具体的对象突出地表现为某种自为的东西，以及如果现在就将关注着把握性目光投向它，那么，在这种素朴的把握中，它就只是“经验性直观的一个不确定的对象”。<sup>③</sup>

此处论述了在明确把握对象之前，并非主动地把握而是被动地作用。这一记述就是“现量”。如果明白这点，便能反过来折射出“现量”就是在潜在领域中显现的种子作用，即与作意的“唤醒心种”作用有关。

所谓感知的意向性分析，就是对意向活动——意向相关项的构造进行分析，可见与源自“行相”、“所缘”的唯识论是同样的构想。甚而，两者对感知主动地运作之前的状态“原量”也有同样的把握，这一点应予以强调。

## 2.2. 同一性

接着，来看看富贵原章信关于感知进行下去的状态所作的记述。

看笔的位置变化，其形状也会变化。如果开窗光线变强，原本看起来很旧的东西就会突然显得新了。这样一来笔便发生转变，但即便如此，眼

---

① 富贵原章信：《唯识研究——三性与四分（富贵原章信佛教学选集第二卷）》，国书刊行会，1988年，第289页。

② 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社2002年版，第55页。

③ 同上书，第138页。

前的笔是同一支笔，仍保持着其姿势。倘若此笔并没有形成它作为笔的像，那么该笔就不可能存在于此。看来，笔形成了像（想），才会存在。<sup>①</sup>（下划线为笔者所加）

此处论述了心所中的遍行（作意、触、受、想、思）次第作用的情形。首先由识产生意向（作意），被看到（触），接着被感受到（受），还有对象物被看作同一的自体存在（想）。至此，便可离开直接感知对象物的场景，浮想心像、使用语言，就对象物进行思考（思）。

那么，胡塞尔对于感知中的对象同一性是如何解释的呢？

我就会在纯粹的反思中看到，这个色子是在那些确定地所属的显现方式的某种多样态的可变的多样性中，作为一个对象性的统一体而被给予出来的。这些显现方式在其显现的过程中并不是诸体验的一种毫无关联的前后相继。相反，它们在一种综合的统一性中流逝着，由此，在它们之中，同一个东西才会被意识为一个显现着的東西（Erscheinendes）。<sup>②</sup>（下划线为笔者所加）

这个同一的色子，即便离开感知的场景，也能通过异于感知的意识方法，即想起、预期、评价等方式显现出来。这段胡塞尔的引文就像是给富贵原章信传达指令的文书。

### 2.3. 动觉

上文富贵原章信对感知的分析省略了唯识论所讲的“触”的分析，所以在此就“触”进行探讨。何谓“触”？《成唯识论》写道：

触谓三〔感觉器官（根）、对象（境）、主体（识）——译注〕和，分别变异，令心心所触境为性，受想思等所依为业。<sup>③</sup>（下划线为笔者所加）

乍一看，不好理解其所言。《成唯识论》由于其表述使用简洁的定义，是一

① 富贵原章信：《唯识研究——三性与四分（富贵原章信佛教学选集第二卷）》，国书刊行会，1988年，第199页。

② 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社2002年版，第54页。

③ T31, no. 1585, p. 11, b19-20.

个读者若无准备则难以理解的典型例子。但是，这一节要是从现象学的观点来看，就能推断出讲的就是动觉。用胡塞尔的话来解释吧。

这些器官的动觉也是以“我正在做”的方式递进着的，并且是隶属于我的“我能够”这样做的；此外，通过这些动觉的作用，我就能震动起来、活动起来，如此等等，从而我就能够直接而又间接地通过身体来“采取行动”了。除此之外，通过感知活动，我就能动地经验到了（或者说，我就能够经验到）一切自然，其中也包括我自己的身体，因而在其中，身体已经向后回溯到了它自身。<sup>①</sup>（下划线为笔者所加）

这段关于“动觉”的记述，可以直接当作关于“触”的定义的解说。“感觉器官（根）”是“器官”，“对象（境）”是“自然”，“主体（识）”由“我”对应。再有，“变异”就是“采取行动”。“令心心所触境为性”即“能动地经验到了一切自然”，“受想思等所依”则对应于“我自己的身体”。上文富贵原章信对感知的分析，解释了感觉器官感受对象的这个侧面，却省略了“触”的观点。感知是因活动身体或转动脖颈，将眼球瞄准对象、聚合焦点等主体作用（意向性）而成立的。但是，《成唯识论》就把握住了“触”才是我们和世界接触的原点，也是行为得以继续的出发点。

以上就感知进行了比较，揭示出两者同样的思考方式。

#### 2.4. 外界、现象学还原、构造

正如常言“唯识”、“唯识无境”，唯识论常被认为是无视外界的观念论。唯识论对外界的态度不就可以认为是现象学还原吗？因此，就《成唯识论》如何对待外界进行验证。

色等外境分明现证，现量所得，宁拨为无，现量证时不执为外，后意分别妄生外想，故现量境是自相分。识所变故亦说为有，意识所执外实色等，妄计有故说彼为无，又色等境非色非外似外如梦所缘。<sup>②</sup>

此处谈到三点：1. 原初体验；2. 认识设定（setzung——译注）为自体存在

① 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社2002年版，第132—133页。

② T31，no. 1585，p. 39，b27 - c2.

(An-sich-sein——译注); 3. 外在性为无。关于第1点, 原文作“现量”所证。第2点的原文是“分别”、“识变”, 这对应于现象学的“构造”概念。《成唯识论》对“变”作了如下定义。

变谓识体转似二分, 相见俱依自证起故, 依斯二分施設我法。<sup>①</sup> (下划线为笔者所加)

现象学根据意向活动、意向相关项的意向性分析, 来理解“构造”。这个“变”的定义显示了与现象学同样的构想。只是, 唯识论以“构造”从对对象的执着中解放出来为目的, 故而带有关于“构造”的自觉。现象学则以理解“构造”为目标, 因而现象学还原得以实行。用胡塞尔的话来解释吧。

现象学者才能弄明白, (中略) 而且尤其是, 对每一个对象范畴来说, 构造同一性对象的这种令人惊叹的作用如何能够实现出来, 这就是说, 在同一个对象的相应的、意向活动和向对象上的变形之后, 这种构造性的意识生活对每一个对象范畴来说看起来会是并必将是怎样的。<sup>②</sup> (下划线为笔者所加)

剩下的问题是第3点要如何考虑。关于外在性问题的处理, 在此再以胡塞尔的话来说明。

任何一种可设想的意义, 任何一个可设想的存在, 不管它是被称作内在的还是超越的, 它都处于先验主体性的, 即构造着意义和存在的主体性的领域之中。那种要把真实存在之宇宙作为某种处于可能的意识、可能的认识、可能的明见性的宇宙之外的东西来把握, 并用某个僵硬的规律把这两个宇宙仅仅外在地相互关联起来的做法, 是毫无意义的。这两者在本质上同属于一个整体, 并且在这个本质上同属于一个整体的东西也是一个具体的一, 一个在先验主体性的惟一绝对的具体化中的一。如果先验主体性

① T31, no. 1585, p. 1, b1-2.

② 埃德蒙德·胡塞尔 (Edmund Husserl): 《笛卡尔式的沉思》, 张廷国译, 中国城市出版社 2002 年版, 第 66 页。

是可能意义上的宇宙，那么，一种外在性就恰好是无意义。<sup>①</sup>（下划线为笔者所加）

从先验主体看事物时，外在性就毫无意义了。这种说法对应于唯识论中以阿赖耶识缘起谈“唯识”或是“唯识无境”的说法。也就是说，以唯识的观点来看外在性为无，但并非说外在性就不存在，而是指实际上毫无意义。这一点从以下《成唯识论》的记述可得以阐明。

识唯内有境亦通外，恐滥外故但言唯识。<sup>②</sup>

是故一切有为无为若实若假皆不离识，唯言为遮离识实物。<sup>③</sup>

由此可知，以外在性为无的唯识论主张，即唯识之教义，就是来自进行现象学还原时的先验主体性的命题。即所谓“唯识”，就是从自然态度转向先验态度，虽为同一件事，进行的是现象学还原。

司马春英就唯识无境作了如下的论述，明确摆出了以现象学把握唯识论的立场。

因此，“唯识无境”可以说是在显现与显现者的区别上，悬置显现者的存在设定（无境），向显现本身（识）——严格而言，是向显现与显现者差异的生起本身，进行的还原运动（Zu den Sachen selbst）。<sup>④</sup>

由此再次可见，意向性的构想将意向活动、意向相关项、外在性（自体存在）、构造、现象学还原等其他基本概念紧密地交织在一起，无法独立取出其中的某一个。而且，这一点也同样适用于唯识论。只是，在印度约 1500 年前佛教思想便具有同样的构想，而今僧侣仍依据传至日本的经典进行传教。想及至此，不禁为之惊叹。

---

① 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社 2002 年版，第 114 页。

② T31, no. 1585, p. 59, a11.

③ T31, no. 1585, p. 38, c24.

④ 司马春英：《现象学与比较哲学》，北树出版 1998 年版，第 102 页。

### 3. 构想的共通性：发生现象学——视域、被动发生

在现象学中，伴随意向性的“视域”与潜在性有关。鉴于至此探讨过的构想共通性，唯识论若有潜在性的东西，可以说那就是唯识论中的“视域”。接下来将对此进行探讨。

在此，引述法相宗另一大本山兴福寺多川俊英贯首的话语。虽然这段文字会让人产生错觉以为是在谈论现象学，不过其所呈现的佛教世界鲜明地描绘了沉迷于妄执的人类。

简而言之，所谓阿赖耶识，就是使我们至今所做的一切留在记忆中的精神领域。而且，那样残存心底悄悄积蓄起来的日常各种行为、行动的心情会自然而然渗透出来——唯识认为那是我们的心灵装置。而且，那会在事物认识过程中自然渗透出来，称之为初能变。阿赖耶识留下过去种种体验、经验的心情，首先要能变成认识的对象——此为初能变。自然渗透的东西，我们无法有意识地操控。<sup>①</sup>

现在我们可以毫不犹豫地说，多川俊英的这段话也是基于现象学还原的言论。在无法“有意识地操控”的状态下认识事物，是不可能以自然态度来生活的。在此，“阿赖耶识”可认为类似于潜在意识。而且，所谓“初能变”就是作意（=“意向性”）的定义中所产生的种子（=“意识对属于自我的潜在性的指示”）从“阿赖耶识”中显现。换句话，认识（=发挥意向性）即是指不单进入与对象间的相互关系，与自己的潜在意识间的相互关系也纠缠其中。用胡塞尔的话来解释“视域”。

这个视域既包括了那个大多还完全模糊不清的自身的过去，但也包括了那种从属于自我的先验能力和每一种习性的特点。<sup>②</sup>

“阿赖耶识”可看作“视域”。这段话将其中提到的“视域”替换成“阿赖耶识”来读也没有任何不妥，甚至关于“阿赖耶识”的看法还变得更开阔。接

① 多川俊英：《唯识入门》，春秋社2001年版，第58页。

② 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社2002年版，第31页。

着来确认《成唯识论》是如何定义的，弄清此定义是否与现象学的“视域”相同。

阿赖耶识因缘力故自体生时，内变为种及有根身，外变为器，即以所变为自所缘，行相仗之而得起故。<sup>①</sup>（下划线为笔者所加）

“触”的含义通过现象学观点解决了，这个定义也同样地可以从现象学的观点来理解。用胡塞尔的话来解释。

那些引向一种“历史”的意向性指示，（中略）遇到了作为在一种固有的习性中保留下来的构成物（Gebilde）的多种统觉的被动发生，这些保留下来的构成物在中心性的自我看来，当它们实际形成起来、发出刺激、并给活动提供动机时，就像是已被赋形的预先被给予性。自我一直借助于这种被动的综合（因而在其中也渗入了主动综合的作用）而具有一个“诸对象”的环境。<sup>②</sup>（下划线为笔者所加）

一读便知，多川贯首所讲的就是被动发生。另外，《成唯识论》所写的“内变为种及有根身，外变为器”，可通过“自我一直借助于这种被动的综合而具有一个‘诸对象’的环境”的现象学说明来理解。还可以以“潜在性”一词为线索，将“阿赖耶识”看作“视域”，但自我和世界先于自觉经已实现，在这一点上两者是相通的。即可认为两者为同一事物的不同名称。司马春英就阿赖耶识作了如下论述，从现象学立场来理解唯识论。

假设可将末那识视为自我统觉，阿赖耶识就可以认为是自我统觉的背景或内涵的视域领域。若用胡塞尔的话来说，就是“统觉的意味能作、妥当能作终究来自于此，具有先验历史性”的视域。<sup>③</sup>

明确了这样的对应关系，就必须具体地讨论进行自我统觉的先验主体与末那识间的关系，以及与佛教哲学中的无我之间的关系。在此仅作如下论述。发

① T31, no. 1585, p. 10, a18 - 20.

② 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社 2002 年版，第 108 页。

③ 司马春英：《现象学与比较哲学》，北树出版 1998 年版，第 103 页。



生现象学开始论述被动的综合，要尽量收窄与唯识论之间的对话。

## 结语

以意向性这个现象学的根本概念为线索探究唯识论，得知与意向性密切相关的其他基本概念也始终相通。若参考现象学的思考方式，唯识论中晦涩难懂的概念也会迎刃而解，唯识论中阿赖耶识和种子等荒诞无稽的概念实际上也能以西方哲学来理解。本文以验证构想的共通性为目的，故而并未关注西方哲学与东方宗教的明显区别。另外，尽管相似各自也必然存在固有的思考方式，对此未能具体地研究。但是，本文所展现的系统性对应如果可行的话，反过来也可以从唯识论来给现象学的问题点作出指引，而且，东西哲学对话要有成果也是可以实现的吧。

（译者：冼立群）

# 舍勒的现象学佛教与形而上学佛教\*

[美] 欧根·凯利 (Eugene Kelly)

本文的两个组织性论点如下：第一，舍勒对胡塞尔现象学的改造和变革为他对质料价值伦理学、宗教体验、宗教基础概念以及知识社会学的探究提供了一个平台——我指的只是一个方法论的观点，就像被模糊定义的“语言分析”概念为历代英美思想家提供了这样一个平台一样。第二，舍勒的工作在1920年<sup>①</sup>之后经历了微妙的转变，它要求这一现象学平台的重构并由之发展而来，这一重构使这个现象学平台服从于思辨形而上学的目的并与其发现相一致。这一转变的主要征兆是在《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》第三版（1926年，参见GW 2，17）前言中所宣布的：背弃有神论。现象学绝未被放弃，而是也被用来服务于寻求存在的实存基地的思想，他认为这一存在的基础一定与其现象学的事实相一致，无论它会超出这些事实多远。也许在“现象学时期”——一个要被谨慎使用的表达——所获得的东西并未失去，但我们是从一个新的探究平台来看这些成就，在这个平台上，现象学及其对象实际上建基于人类本性和宇宙之上，并被用以服务于形而上学、哲学人类学以及历史和人类命运的道德命令。

---

\* 本文的初稿译自作者提供给译者的未发表的英文稿“Phenomenological and Metaphysical Buddhism in Scheler”（2008）。根据作者的意见，译文的部分段落据作者的德文改写稿“Opfer und Werdesein in Schelers Buddhismus – Kritik”（in: *Religion und Metaphysik als Dimensionen der Kultur*, Hrsg. von Ralf Becker, Ernst Wolfgang Orth, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, S. 135 – 143）修订。两文内容有所重叠，但文章的结构、行文的展开和关注的重点却不尽相同。——译者注

① 参见“编者后记”，载《舍勒全集》（第五卷），伯尔尼/慕尼黑：1968年，第456页及以后各页；也可参见莱奥纳迪（Heinz Leonardy），“舍勒后期的形而上学”（“La Dernière Métaphysique de Max Scheler”，in: *Revue Philosophique de Louvain*, 78, pp. 553 – 561, November 1980）。

舍勒在其思想的中后期有关佛教以及他认为是“历史上最深刻精神之一”<sup>①</sup>的佛陀的那些独特的、不懈的沉思阐明了立场上的这一转变。在中期的一份文稿中，舍勒简要说明了一门关于对佛教来说至关重要的痛苦（pain）和受苦（suffering）的哲学学说的要求。<sup>②</sup>这一学说由痛苦的现象学和生理学开始，然后转向感受的现象学和经验心理学，继而在生理、历史和道德上说明我们在身体和精神上与受苦的相遇。最后，必定是一门受苦伦理学：受苦如何被忍受、征服、否定或克服（GW 6, 64 – 65）。在较早文章中对佛教的分析里，舍勒的目标是道德的、教化的，但这一分析也形成了一门不偏不倚的受苦现象学，它深入到更广的感受一般现象学之中。为此，他在“受苦的意义”（*Vom Sinn des Leidens*）一文中尝试对佛教中的受苦概念作一个本质分析，并将这个概念与基督教对受苦之理解的本质结构进行比较。<sup>③</sup>接着，在《同情的本质与形式》一书有关佛教的讨论中，他思考了在救赎现象上佛教对爱和同情的含义与功能的理解。在这里他宣称，在佛教中生命与精神是互不分离的。即使是最纯粹的精神之爱仍将我们与生命相连，并阻止他所谓的与一切生命的完全“同一受苦”（*Einsleiden*）（GW 7, 88 – 89）。这一现象学使我们可以阐明我们自身和他人内在生命中的情感的本质、相互自身理解的结构以及使理解能够变得清楚明白或被歪曲的过程。所有这些研究都需要仔细地批判分析，这超出了这篇简要论文的范围。我们所感兴趣的是舍勒关于感受的跨文化现象学对人类之本质的现象学有何贡献。人类之本质的现象学后来被他当作其神学——形而上学世界观以及他与历史之联结的基础。

舍勒的受苦现象学开始于这一追问：什么概念结构必须先于对痛苦和受苦的认识而被给予？另一种表述是：痛苦和受苦现象建基于什么含义元素，以至于只有建基性元素先于它们而被给予时它们才可以被给予？更一般地说，如爱、死亡、痛苦、社会实体形成以及生物的组织层次的成长这样一些迥然不同的事件和过程建基于何种本质统一之中？舍勒在牺牲现象中发现了这些迥然不同的现象之统一的可能性、它们的先天，在这一现象中“为了获得具有更大价值的

① 舍勒：“受苦的意义”，《舍勒全集》（第六卷），第90页。后引《舍勒全集》皆置于文中，并简写作GW。

② 参见舍勒《论痛苦和受苦的哲学学说》，《舍勒全集》（第六卷），第331—333页。

③ 有关舍勒思想中期对于佛陀与佛教的重要讨论，可以参见《舍勒全集》第六卷中的“受苦的意义”一文、同一卷中的附录以及《同情的本质与形式》；后期的相关讨论可以参见《人在宇宙中的地位》、《哲学世界观》中的“谐调时代中的人”一文，以及遗作《观念论—实在论》第五卷中的“情感的实在性问题”（这些文字都收于《舍勒全集》第九卷）。

东西，具有较少价值的东西被放弃”（GW 6，46）。在经验上我们知道，动物会遭受苦痛，尽管它们并不认为它们的不幸是受苦。但“一切受苦，即使是死亡，都涉及一个较低价值奉献给一个较高价值；没有死亡和痛苦我们就不能渴望爱和结合，没有痛苦和死亡我们就不能渴望生命的成长和演进”，他用一个比喻说，“……牺牲，在某种意义上总是先于快乐和痛苦，这二者只是它的射出和孩子”（同上）。在人的感性实存中，爱和痛苦是分离的，只是稍有牵连。不过，当人们过渡到人格性深度上时，爱和痛苦就完全联系在一起，尤其是在人的创造性中——在这里一个人试图超越他当下的生命条件，并感到牺牲是一种成长方式。如果不是通过更深的幸福，我们从哪里获得摆脱苦痛的力量？“克服受苦是一种更深的幸福的结果，而非原因”（GW 6，64）。佛教也说我们只能通过更深的幸福摆脱受苦，这恰恰是因为，为了克服受苦我们必定要深入到因着世界而来的、人类主体的受苦的核心处，而非只是深入到作为痛苦的世界的核心处。当我们牺牲我们的自我渴望时，我们体验到一种快乐的解放。

在存在论层面上，痛苦和受苦现象作为有机物结构上一切有机物本性的部分对整体之从属的必然实存结果而出现，这一过程不仅在个别有机体上被发现，也在物种、共同体甚至整个民族的集体精神上被发现。使进步得以可能的东西也根本上需要受苦和死亡。借助于生理学研究，舍勒期待他生命后期的零星努力能创造出机械达尔文主义的替代品，<sup>①</sup> 他在追踪那样一些方式，即对部分的关切会导致整体之牺牲（就像突然喝冷水可以片刻地满足对喝水的渴望，却会导致有机体的死亡），或者整体导致部分的毁灭的方式。在所有这些情况下，我们看到为了更高的善业破坏较低的或消极的善业，或者破坏两个善业中较低的一个以让更高的善业出现的努力。对这一世界之道的道德回应以一种双重的方式被揭示：一方面是通过关于其本质结构的、关于这一筹划——所有进步由此需要牺牲及其后果和受苦——的必要性之现象学而被揭示；另一方面则是通过对

---

① 参见 E. 凯利，“舍勒论人的起源”（“Vom Ursprung des Menschen bei Max Scheler”，in: *Person und Wert. Schelers “Formalismus” - Perspektiven und Wirkungen*, Hrsg. von Chr. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy, Freiburg/ München 2000）。在“受苦的意义”以及身后出版的论文“进化：人类形成的多种起源与转变”（GW 12，117）中，舍勒清楚地表达了他关于物种进化的思想。他在“受苦的意义”这篇发表的文稿中（第 40—41 页）坚称，为何痛苦一定在行为路线的选择中起作用，这一点是不清楚的。这强烈地暗示出，对进化过程的达尔文式的说明作为一种经验事实的说明是不充分的；因此，将基督教强有力的牺牲范畴作为一种选择模式加以引入则是可取的。不过，在这篇文章中，他只考虑了这个学说对理性神正论的影响，但他对达尔文主义的拒斥在他进一步的主张中却也显而易见：牺牲涉及了较高的价值层级的一个较低价值层级的丧失；进化是具有较高价值之生物通过较低价值的牺牲的生成。

于其扎根于一切存在之中的形而上学推论而被揭示。舍勒接着检验了教导我们如何对待受苦的学说史：在这些学说中始终存在着一种联系，即在对待受苦的技艺、一门受苦伦理学与对它的形而上学的或宗教的解释之间的联系。佛教首先出现在舍勒的分析中。当舍勒在思考基督教哲学时，他清楚地看到基督的牺牲——上帝为了有罪的人类牺牲自己——与牺牲中的一切受苦的现象基础之间的联系。舍勒自己的受苦现象学以及它扎根于一个普遍过程（在这一过程中重要的是，受苦植根于牺牲），这也变得清楚起来，至少乔达摩的“圣谛”的第一条是明见的：一切皆苦（*dukkha*）。

于是，舍勒承认佛教的基本存在论真理：将此在（*Dasein*）或人之实存与受苦等同起来（GW 6, 58），以及它在渴求—抵抗—渴求中的起源：欲求及其受挫，接着是没有克服欲求的怨恨。在“受苦的意义”时期刚开始发展的形而上学中，舍勒认为，这个世界的事物独立于我们对它们的知识而存在（GW 6, 62）；正如他在《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》中所说，心灵什么也不形成、构成或创造。感性对象和现象学明察的对象是独立于心灵的事实。因此世界对我们似乎是实在的，我们似乎与它紧密联系，但它对我们说的却是一个谎言，它是轮回是幻象（同上）。未经启蒙（尚未开悟）的我们就像一个孩子，出于对友爱的需要他会借由想象幻想出同伴，然后抱怨他们如此无情地对待他自己。在启蒙（开悟）之后，六道轮回仍然向我们呈现，但却已经丧失了其显见的自主性。确实，世界超出了我们直接行动的范围；其中，事物自身显现为实在的和必然发生的，并且我们因其形式而受苦也是实在的。不过这个受苦不是必然的；“此在”既可随着精神的观念化（*ideation*）而消失，即它们成为纯粹的图像（*Bilder*）；“此在”也可随着对它们的生命抵抗的消失而消失，而这种抵抗的消失是借助精神可达至的。就像图画一样，它们在它们的“如在”中将自身给予接受性心灵。于是，整个佛教学说，其伦理学、认识论、存在论以及精神实践可以被概括为“只有依法才能破法”（GW 6, 62），即通过精神行为来克服对满足的欲求，以及由欲求（未得到满足）而引发的受挫。舍勒欣赏乔达摩的道德态度：世界不应为我们的悲惨而被指责，这是舍勒对叔本华的抗议；而且幸福本身不是反面价值，而只是当它将我们与我们的欲求紧密联系时才变成这样。欲求的成功满足只是将我们与世界更牢固地联系起来，从而保证我们最终屈服于痛苦和挫折，事实上却使它们更为强烈。

在“受苦的意义”和《同情的本质与形式》中，舍勒提到了一个在后期著作中对于他十分重要的论点，即乔达摩并未通过直接抗击受苦而“英雄式地”寻求对它的克服。衰老、疾病或死亡是无法摆脱的，而像西方典型的那些改善

性的努力（如与贫穷和疾病战斗从而缓解它们）只是控制了这三个现象并使它们更加“难以忍受”，因而是绝不能进入人类问题的核心的：自我因渴求而居于主导，我们所渴求的对象则对我们试图拥有它们而抵抗。渴求的结果是受苦的双重加强：物质世界对人的渴求的抵抗，以及自我对其渴求受挫的抵抗。于是，很清楚，乔达摩教导说，克服受苦的关键不只是克服渴求，还有对进行渴求的自我之克服。舍勒在《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》（GW 2, 315）中尖锐评论道，佛教著名的对一切生物怜悯（慈悲）的教导所具有的伦常价值并不是在于生命具有肯定价值，而是因为对其他人和动物的受苦的关注将人们从对自身的关注中解放出来。尤其是，爱不是向一个更高价值的敞开，毋宁说，就它将心灵从自身解放而言，与救赎一样它具有有一种“离开自己”的肯定价值。由此，如怜悯和爱这样的精神功能开始了克服生命冲动和自我的过程。“以精神的方式并通过聚精会神的精神活动，不是要消除不幸，而是要（通过克制渴求，直到让它寂灭）来断除本能的、身不由己地可能形成的对不幸的抵抗。因为‘渴求’造成了世界及其形态和诸事物之此在自主性的幻象”。<sup>①</sup>（GW 6, 57）对佛陀而言，不幸不是实在的；它只是可能的、抵抗的“影子”，这个影子是事物的一种虚妄不实的自主性，它会随着自我对事物之抵抗的消失而消失。

尽管舍勒在“受苦的意义”中高度赞扬佛陀的明察，但他仍然提出佛陀的受苦学说次于基督教的学说，因为它没有看到受苦如何能被克服，即不是通过掏空自我的所有欲求，而是通过欲求的纯化或提升。这种纯化并非指一种禁欲主义或肉体的禁欲，它们将我们从世俗形式中解放出来并使我们更接近上帝；而毋宁说，“生命的受苦和痛苦越来越使我们的精神之眼逐渐转向中心性的（精神的）生命善业，转向救赎的善业，尤其是靠对基督的信仰而在基督的恩典和拯救中赐给我们的所有那些善业。”（GW 6, 69）

在少数试图分析佛教在舍勒思想中的作用的尝试中，M. 弗林斯提出，<sup>②</sup> 在对抵抗体验的出神拥有（das ekstatische Haben des Widerstandserlebnisses）和对世界之抵抗的遭受（das Erleiden des Widerstandes der Welt）的发生过程，与牺牲概念之间，存在着内在关联。因为舍勒的作为受苦之基础的牺牲现象学与他后期的形而上学相关联——在其中，世界被视为准有机的生成，一种存在生成（Seinwerden），并因此展现了事物的部分与整体中显见的抵抗过程的一种形式

① 此句或可译为：因为渴求（贪欲）使世间万法似乎具有了自性。——译者注

② 参见 M. 弗林斯《编者后记》，载《舍勒全集》（第九卷），伯尔尼/慕尼黑，1976 年，第 358—359 页。

(部分为了整体而牺牲)，即为了较高价值的进步或者较低价值的阻碍或毁灭，一个较低的价值丧失了。一切“生命运动”都被放在牺牲概念之下，而且在后期著作中，宇宙进程被把握为借由较低功能之牺牲的较高功能的有机生成。弗林斯指出，如果世界“相关于生命并非是此在相对的、而是类有机的生成存在(organismusartiges Werdesein)”，那么存在作为“生成”的那一方面只会在存在者的部分对整体的（绝不是完全同一类或具有相同意义的）抵抗关系中被看到。“这些关系属于牺牲的本质，而且它们充斥在器官和有机体、人和历史、人类和神圣化之中。”事实上，对舍勒而言似乎不证自明的是，所有深刻的哲学看法，如佛教，都给予我们对生命的生理条件之进化的明察。

弗林斯进一步主张，佛教的这种从受苦中救赎（解脱）的学说对舍勒思考的现象学意义在于，正是精神在冲动对表象自身的时空事物的抵抗行为之中心抑制生命的主动性。佛教学习忍受受苦的实践是世界成为非实在的等价物。对象不再在其实存上与以它为目的的渴求相关。本质现象不是通过方法上对实存问题加括号然后摆脱掩盖它的偶然性而获得的。弗林斯指出，毋宁说现象随着对生命中心及其抵抗的直观而显现。这是现象学的观念化过程，舍勒在《人在宇宙中的地位》中对其加以阐发，但却并未提及佛教。这与舍勒自己的接受性学说、被给予者自身被给予的学说有关；佛教的观念与舍勒的作为这种接受性之条件的恭顺和敬畏现象学是同构的。于是在 1916 年的受苦现象学与 1927 年的欲求或冲动（Drang）和精神形而上学之间存在着一种联系，佛教在这二者上对舍勒思想都有所影响。<sup>①</sup>

因此在后期著作中，舍勒带着有些不同的目的再次转向佛教。他首先试图揭示佛教存在论以及与其伦理学同一的知识理论，一个与他自己的发现——他自己在形而上学上的工作被他伦理学方面的工作所推动（GW 2, 17）——相反的观念。其次，他发现佛教的救赎（解脱）技艺是精神与生命生活的分离，而佛教认为“渴求”这一形式是与对存在之基的思辨观以及对价值及本质领域的哲学观唯一相适应的。再次，他思考了佛教在他所预言的谐调的新时代中的潜在作用，而且他并没有反对它在世界中存在的方式，而是反对它未能利用它使之可能的对事物本质的明察。

因此，我的总体论点如下。在舍勒早期的现象学工作中，佛教的受苦概念

① 参见 M. S. 弗林斯《生命时间——舍勒的时间哲学》（*LifeTime: Max Scheler's Philosophy of Time*, Dordrecht: Kluwer, 2003），第二章，A 部分和 B 部分。在冲动（Drang）中一切欲求都被包含在潜在性中，尽管它们还没有彼此区分。

在其先天奠基秩序上是服务于对佛教与痛苦和受苦的精神遭遇之描述的，这一描述次于基督教的描述。与这一批评有关的是佛教对自我这个概念的抨击以及对人格性的忽视，后一概念对舍勒中期的人的现象学非常关键。于是，舍勒较少关注佛教认识论和佛教的精神实践，而是更关注他认为是佛教世界观的东西及其与感受现象学的相关性，并且对如下教义加以评论：“让心境归于寂静，这种寂静化解欲求、个体和受苦，使之渐渐寂灭。”（GW 6，54）十年之后，在经历了对有神论的叛离之后，舍勒再次回到佛教，这也许是因为他没能解决恶的问题。<sup>①</sup> 现在他对佛教的精神实践——它堪比人之精神在作为精神的神性之生成中所起的道德作用——也感兴趣，尽管他并未完成这一论题。佛教因其对世界非实在性之助推而被称颂，即它将世界从在对意志的抵抗中被给予的此在还原为作为在其本质结构中如此被给予或如在世界——这一种实践，舍勒之前将其描述为哲学的领地，<sup>②</sup> 后来又批评它未能使冲动精神化并且未能在世界的更新中同化它们。

佛教思想中个体人格的缺失并未像之前那样在后期工作中给舍勒带来太多困扰；因为，如果我是正确的，<sup>③</sup> 那么在舍勒自己的形而上学中，当他在作为精神的神性的生成中为人类分配了一个角色之后，人格概念对于舍勒变得没那么重要了。无疑的是，在1923年之后他不那么常常提起那个对他的伦理学如此核心的概念。因此，他受到了佛教特有的非人格精神修炼的影响，并将它用到自己的思想中。世界不再简单地在上帝之光中以敬畏和恭顺而被看待；毋宁说，对世俗实存之渴求的积极克服被视为一种心灵的准备，而且并不是为在天国之乐中的人格永恒实存，而是为本质领域的精神占用、东西方的协调以及作为精神的上帝之生成而准备。总之，对佛教世界观、认识论以及道德和精神实践的新的兴趣和分析与舍勒哲学的发展并行不悖，他从一个冷漠的现象学家和坚定的基督徒发展为一个忠诚的形而上学家和虔诚的佛教徒。让我们来检审这一发展继续进行中的分析。

舍勒后期思想中的一个关键的形而上学范畴是精神范畴，它之前被简单地

---

① 关于舍勒拒绝有神论的根源的讨论，参见 P. 斯佩德（Peter Spader）《舍勒的伦理人格主义》（*Scheler's Ethical Personalism*, New York: Fordham University Press, 2002）。

② 参见舍勒《论哲学的本质与哲学认识的道德条件》，《舍勒全集》（第五卷）。

③ 参见 E. 凯利《伦理人格主义和人格的统一》（“Ethical Personalism and the Unity of the Person”，in: *Max Scheler's Ethical Personalism*, ed. Steven Schneck, Rodopi Press, 2001）。也可参见《人之中的永恒》第二版前言（1922 年）中舍勒对这个问题的讨论，但这并不代表他最后的态度（GW 5，19 - 24）。



视为人格的现象学基础。最初于公元 1 世纪在锡兰的寺庙中以巴利语结集而成的佛教传统的文本，当然不包括被明确表达的精神概念。但我认为，舍勒的确正确地发现了成为他自己后期思想之特征的佛教中的精神观念，在“受苦的意义”中我们可以发现其踪迹：精神对立于冲动，并因此使人类从动物的“环境”中以及从蒙昧之人的俗世“周遭”中的解放得以可能。这一对立和解救在现象学上似乎是合理的，即直观上明见的，并且其过程与佛教的八正道同构，这体现在解放的方式上：为了使追寻者远离世俗自我的规定而制定被启蒙精神的有意识的规定。<sup>①</sup> 不过作为一种存在论教义，与冲动相对立的精神概念让佛教徒和舍勒都感到困惑。精神如何拥有能力和自主性来反对冲动，或者也可以说，反对实在性，反对世俗领域？在赫尔曼·黑塞（Herman Hesse）的《悉达多》（*Siddhartha*, 1922）的一个精彩段落中——它被写下时舍勒的思想正转向一种形而上学方向——年轻的婆罗门悉达多遇到了乔达摩本人。他赞扬刚刚听到的乔达摩的布道，接着评论道，最大的谜存在于佛陀自身之中：精神天赋如何能突破受苦世界把解脱的希望带给人类呢？乔达摩回答道：“我年轻的婆罗门弄巧成拙了：他的形而上学的好奇将使他偏离了手头的任务，即从渴望中解放出来。”<sup>②</sup>

《人在宇宙中的地位》提出基于冲动（*Drang*）和精神（*Geist*）的存在论来解决这一佛教悖论的办法。这一后期著作的一个中心论点是心理（*psyche*）与生理的同构。一个生命过程以两种方式显示自身。就像道家的阴阳概念一样，在舍勒这里，原存在（*Ursein*）被冲动和精神所渗透，而且二者相互渗透、相互赠予（也许由欲爱 [*Eros*] 为中介），它作为一种精神存在的展开需要来自人的精神的帮助。因为宇宙的存在论基础是精神与生命（*Leben*）的对立，二者都是共一永恒的，正是生命使无力的精神所意向的“未实在化”现象的“变成实在”成为可能。与在“受苦的意义”中的现象学相类似，受苦在这里也建基于牺牲，牺牲作为“不得不发生”（*non non fiat*）而发生，在其中作为原精神的自在存在（*Ens a se*）参与到时空中的生成存在之中，并在逐渐使世界精神化的过程中忍受和承受盲目冲动的折磨。精神，虽然无力改变，却与生命力本身一样在宇

① 此句或可译为：制定开悟者的自觉戒律，目的在于使求道者摆脱轮回主体的支配。——译者注

② 参见赫尔曼·黑塞《悉达多》，杨玉功译，丁君君校，上海人民出版社 2009 年版，第 31—34 页。特别是第 34 页：“让我来告诉你这个渴求知识的人，不要陷入辩论的渊数和言辞的冲突。辩言毫无意义，它们或优美或丑陋，或聪明或愚蠢，任何人都可以接受或拒绝。然而你已听过的教义却并非我的辩言，它的目标也并非向那些追求知识的人们解释这个世界。它的目标与众不同：这就是超拔苦难而得救，乔达摩所宣讲的仅此而已。”原文并未提供出处，这里据文中所述补充之。——译者注

宙构造中是原初的。人们会说，精神向从生命之进行中借来的效力的这一突破是一种其自身与俗世大相径庭的赠予，这提醒着那些陷入欲求及其受挫中的人类——也许令他们诧异——他们事实上是精神。由此，舍勒将佛教立场融入他自己的作为受苦的实在性概念中。

舍勒后期的形而上学观念也与佛教存在论重叠，就像他的早期现象学与其基督教观点重叠一样。然而，这个形而上学也与佛教的存在论相去甚远，就像基督教的受苦观点与佛教的相去甚远一样。舍勒发现，佛陀从此时此地的实存遁出而进入非实在的本质的领域（GW 9，44），不过他关于精神的想法并非积极的；它只是一个实存的条件，在这里任何实在之物都不能触及自我，因为精神已经通过其非一主动性消除了实在性的根源；自我消失了。舍勒说，佛教的涅槃思想有关一个非实在的、虚幻的东西，就像《古兰经》里的天国或者胡塞尔的超越论的意识，若是没有冲动，精神也就不可能存在。因为在涅槃的被动静谧中缺乏舍勒所认为的哲学的主要目的。虽然佛教实践使广阔的本质世界成为可见的，但它为自己留下了一个纯粹的“真如”；精神已经通过意志力逃离了实在性的引诱，不再被渴求——舍勒认为它等同于“生命欲求”（Lebenstrieb）（GW 12，73）——所驱策，佛教大德切断他与世俗世界的饥渴的联系，而不是基于他现在所处的精神化立场参与其中。

舍勒指出，对叔本华而言，佛陀是理想的人、神圣的人；但舍勒不是在追寻佛陀、温驯的基督徒、“软弱的苦行者”（GW 12，114）作为他想要的普遍人类。这个人、未来的理想人将经受住生命与精神之间的张力——作为受苦的生命（像佛教中那样），而不是作为不幸的受苦（佛教也坚持这一点）——而不会因此而死。作为哲学家的“全人”（Allmensch）不是将他被解放的心灵转向佛的心灵的寂静——它通过在人们自己的人格中的示范教导我们：这种从渴求和世界中的解放以及涅槃的最终获得是可能的——而是转向对从新的立场被提供给我们的知识的应用。舍勒，这个西方人，还是决定英勇地抵抗他在自身中感受到的并认为是上帝的一种基本特性的冲动，以及对世界进行精神性的重构。这是他所寻求的道德成长的新形式，它超越了佛教，因为它肯定了世俗领域内的一种革新的根本可能性，同时接受了忍受（Duldung）、无我和去除渴求的佛教道路。它同时超越了基督教，因为作为宇宙的精神和道德成长的中心和手段的不是独特的人格而是“全人”。这再次表明，弗林斯在为《舍勒全集》（第九卷）所作的“编者后记”是贴切的。

舍勒告诉我们，他后期对佛教感兴趣的一个根源与他对胡塞尔的“现象学还原”的拒绝密切相关。舍勒对胡塞尔的“现象学还原”的拒绝，首先是因为

这种“现象学还原”疏离了个体和物种—生命的过程，而独独展现空间、时间的意识流；其次是因为它仍停留在现象的偶然时空实存层面上。在舍勒看来，只有当离开冲动，或人的生命中心，即产生时空实存的“世界之抵抗的受苦”成为可能时，我们才能开始把握事物的完满性，并获得对世界本质结构的看法。没有舍勒直到生命尽头还在发展的新的绝对时间之哲学（弗林斯在这一上下文中没有用这个术语），就不能理解对抵抗的克服与对时空实存的克服的这种紧密联系。正如弗林斯指出的，因为被体验时间本身只通过“首先投入意识流和时间意识的个体的和普遍的生命自身运动能力（GW 9, 357）”而可能，所以意识首先并且通常仍然附着在时空实体上，而不是附着于本质领域。只有当我们克服了我们“对世界之抵抗的遭受”（*Erleiden des Widerstands der Welt*）的倾向时，我们才能克服对产生时间和空间的生命中心的屈从，之后被给予之物的完满性才先验地自身增长和延伸，即我们超出周遭而触及在其本质如在中被给予的对象世界。现在佛教实践提出的正是这种对冲动以及对被建基于它的感受和驱动的自身克服，舍勒在《人在宇宙中的地位》中为它提供了一个形而上学的和认识论的基础。

正如舍勒在“知识的形式与教化”（*Die Formen des Wissens und die Bildung*）一文中所展现的，借由佛教的自身克服而得以可能的那种对存在的觉悟和新立场是一切更深刻教育的目标；这也是他在“协调时代中的人”（*Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*）这篇文章中所宣布的诸文化之协调（*Ausgleich*）的可能性的根源。“文化知识”的扩展，即在巨大的世界思想体系中起作用的概念结构的扩展，将通过在平衡阶级、性别，尤其是诸文化本身之间的张力的过程中培养人类的凝聚而服务于人类。这种基于这样一个谋划的知识正因为其冷静本性、天生具有由生物需要而培养出的与特殊性的一种实实在在的对抗而能够服务于人的凝聚。它不是胡塞尔式还原的冷静或冷漠无兴趣。舍勒在晚年发现，现象学需要佛教实践，而就如他在《人之中的永恒》中所讨论过的那样，在其中期对现象学的推动则产生于哲学的希腊和基督教源泉，产生于最初由柏拉图所教导的“对绝对价值和存在的爱”（GW 5, 89）。于是，哲学家瞄准的不只是一种道德的和形而上学的理想，也是一种精神引领，它在世界中起作用，以一种普遍的世界观统一人类，然而这种世界观却允许对任何活生生的人之人格必然的偏爱和文化认同。作为生活于一种文化周围世界中的人格，我们每个人都代表普遍的本性和价值，它们将渗透在睿智的、公正的哲学家对“全人”的教导和行动中。在协调的时代，作为道德行动者的哲学家将把他的全部本性投身于文明的精神化之中。

在 1927 年，舍勒就认为这一过程已经起步：“但此外就欧洲来说——对于德国来说，是自洪堡、谢林和叔本华时代而开始的——近些年来正以前所未有的规模、通过难以计数的渠道将古老的东方智慧（例如古代亚洲的生命技艺和受苦技艺）越来越深地吸收到它的精神主体中，以便这些智慧也许有一天将会成为它的活生生的财产。一种真正全世界范围的世界哲学正在生成，至少存在这样一种生成发展的基础。它不仅为历史记录的那些长久以来对我们来说如此陌生的，在印度哲学、佛教、中国和日本智慧中的关于此在和生命的最高准则，同时，它还要客观地检审它们并且将它们塑造成本已思想中的活生生的因素。”（GW 9，159—160）

我在舍勒与佛教的出色的智力交换中看到这一预言的实例。舍勒自己从基督教的有神论者和现象学家到一个形而上学的超—欧洲的和普遍的人类预言家的旅程——其一生的根本关注在于推进人类精神工作——通过他对来自乔达摩的赠予的反思而得以可能。我认为宣布舍勒代表了东方哲学首次实际进入欧洲哲学并不牵强。我用“实际进入”指的是排除那些未受过西方哲学训练的欧洲人归附亚洲思想或实践体系的情况，以及某人用亚洲哲学学说为自己的思想装饰门面的情况——包括叔本华，或者欧洲的亚洲（思想）学研究的情况。相反，我们在舍勒这里看到佛教作为他世界观的不可或缺的部分起作用。这一点还未被完全接受，不过若是忽视舍勒对佛教本质的深刻沉思，那么，有关舍勒的受苦和感受现象学的发展、他对有神论的叛离、他对作为他的人类学中心的人格概念的放宽（如舍勒的成长着的世界基底的观点呈现出一个缺乏清晰的人格性因素的实体）的说明将会在历史和智识上都是不完整的。在我们自己的时代，东西方哲学中差异的协调过程的持续却似乎因为东方思想体系深刻的形而上学本性和我们西方世界深刻的反形而上学和怀疑本性而成问题。西方哲学似乎转向了内部，并变成专业团体的所有物，而不是向外延伸到人的精神中以及我们共享的世界上的普遍的东西，延伸到更广泛的世界观并且更积极地投入一切人类的本质问题。这实为憾事！

（译者：张任之）

# 海德格尔与佛教

[日] 梅原猛

## 一

现代世界似乎在经受一个严峻的考验，那就是人在没有任何神或宗教的情况下能否生存。

“上帝死了”，尼采如是说。由于科学和技术，这句话成了现代欧洲文明的宿命。

勒内·笛卡尔被认为是现代欧洲哲学的奠基者。在黑格尔看来，只要现代哲学要求“思维”作为其原则，笛卡尔就的确是现代哲学的鼻祖。笛卡尔在普遍怀疑之后，获得了一个其实存无法被怀疑的“思考着的自我”（thinking ego）。这个“思考着的自我”，即理性或者智性，是他的哲学的起点。“思考着的自我”不仅是笛卡尔哲学的起点，而且是整个现代哲学或文明的起点，因为它要求将精神和自然割裂开，并随之要求机械化的自然观，这便默认了人有必要也有权利通过操控自然来达到自己的目的。

如今，现代文明的这种情况已不再局限于欧洲世界。欧洲文明，尤其是它的科学和技术，凭借富足的生产力和强悍的武器征服了全世界。世界上没有哪一个国家不受到西方科学和技术的影响。如此一来，欧洲文明的命运俨然成为全世界的命运。

然而，如尼采所见，可怕的无神论是现代文明早期阶段所固有的。“上帝不是简单地死了，而是我们杀死了他。”当人们完全信赖自己的理性，并着手在自己的意志下控制物质世界的时候，上帝就变得无用了。上帝死了，人和物质自然取代了上帝的位置。

陀思妥耶夫斯基同尼采一样是历史命运的先知。他借伊凡之口说道：“没有

上帝也没有灵魂不死。既然没有上帝也没有灵魂不死，那么人们做什么都是允许的。”他的意思是说没有上帝就没有道德。卡拉马佐夫问他的儿子伊凡：“我们是不是被神父欺骗很久了，要是没有上帝也没有灵魂不死的话（就像你说的）？”伊凡回答说：“要是没有上帝也没有灵魂不死，就没有我们的文明。”<sup>①</sup>正如伊凡所言，此前所有文明都是建立在宗教之上。然而，与伊凡的话截然相反，现在正有一种文明要在没有上帝和灵魂不死的情况下建立起来。

是时候让我们与陀思妥耶夫斯基一道追问：人类能否在一种没有上帝的文明中确定其实存？终有一天人类必须为沉迷幻想而付出代价吗？抑或最终审判日那天终不会来临，因为那一天到来之日，也是人类文明崩溃之时。

在过去的一个世纪中，日本尽其所能去采纳欧洲的科学和技术文明，可是并没有接受基督教。与此同时，我们不再诚心诚意地关注佛教和儒家。换句话说，我们没有从外面引进神（宗教），而与此同时我们却借现代文明之名杀死了自己的诸神（诸宗教）。通过杀死诸神，日本完成了现代化。作为这种现代化的成果，日本实现了成为全世界国民生产总值最多的国家之一。然而随着物质的繁荣兴旺，巨大的虚空开始弥漫在社会中。我们无神可信。我们成了世界上最不信神的人，没有鼓舞人心的动力，只有物质商品与性的刺激。

然而，难道西方人可以嘲笑这样的经济动物吗？难道不是欧洲人教会了非欧洲人杀死他们的诸神吗？如果真是那样：我们比我们的老师更勤勉于杀死诸神。那么用日本的一句古话来说就是：青出于蓝而胜于蓝。

诸神死去，价值坍塌，本能释放，以及随之而来的混乱，这些正构成当今世界的危机状况。在这种状况中，我们不能不面对这个问题：人类是否能够在没有任何神的情况下得以存活。这似乎是当今世界最重要、最关键的问题。

这个问题有三个可能的回答：

人类可以在没有神的情况下存活，人类自己应当成为一种神。（马克思、尼采、萨特、加缪等等）

人类必须有一个神，且必须通过回归对神的古老信仰而重获新生。（别尔嘉耶夫<sup>②</sup>、道森<sup>③</sup>、铃木大拙<sup>④</sup>等）

神是必要的，但不应该是过去的神，因此必须寻找一个新的神，尽管人类还未遇见过这个神。

---

① 参见陀思妥耶夫斯基《卡拉马佐夫兄弟》，第三卷，第八章。——译者注

② Nikolai Berdyaev (1874—1948)，俄罗斯宗教家，政治哲学家。——译者注

③ Christopher Henry Dawson (1889—1970)，英国独立学者。——译者注

④ 铃木大拙 (1870—1966)，日本佛教学者。——译者注

## 二

我打算在上述第三种观点下讨论海德格尔哲学。海德格尔既不是一个回归基督教的鼓吹者，诸如别尔嘉耶夫或者道森；也不是一个无神论者，诸如马克思或者萨特。

旧神已死，而新神尚未彰显自身。为了得到一个新神，海德格尔必须首先为他准备一个处所（place）。为准备该处所，我们应首先找到旧神曾彰显自身的那个处所。旧神彰显自身之处所即是新神之处所。海德格尔哲学的关键问题就在于：是否揭示出了旧神彰显自身之处所，以及是否已经为新神备好了处所。<sup>①</sup>

不论其意味如何，“神之处所”这一措辞总是很容易令人想到是欧洲人在自家范围内的表述。但是如果我们要在超出欧洲人的范围之外来处理上述问题的话，那么我们必须考虑到不但存在着许多神，而且存在着许多宗教这一事实。更不用说，不仅有一神教，而且有多神教。迥异于欧洲的一神教，日本本土宗教往往被看作是多神的。这种多神教很可能被基督教教义指责为不是真正的宗教，然而这并不意味着佛教或者儒家不能应对为新神提供处所这个问题。

通过如下方式将上述问题放在海德格尔哲学的框架内进行讨论，我们可以设想海德格尔所提的问题已经超出了欧洲文化范围：是否海德格尔所讨论的神之处所不只适用于基督教，而且同样适用于任何其他宗教？在此我想仅就佛教来谈谈这个问题。我们的问题是：海德格尔所思考的神之处所在佛教看来是否可以是一个恰当的处所。

我并不打算在此详细解说海德格尔的哲学。这个比较适合于那些与海德格尔文化背景相似的人去做，而一个文化背景不同于他的人则恐怕很难准确把握其哲学要领。很有可能我已经误解了海德格尔哲学。但是无论如何，我并不打算直接讨论他的哲学，而是讨论我自己的受到海德格尔启发的想法。

海德格尔哲学的核心问题一贯是“存在是什么”。“存在”在欧洲思想传统

---

① 参见马丁·海德格尔《路标》中“人道主义书信”一文（美因河畔法兰克福：Vittorio Klostermann, 1949）。

中一直被看作是自明的。海德格尔却质疑“存在”自明的想法。

什么是存在？存在不单单是某种实存（exist）的东西。一个笔记本在这实存着，一张桌子在这实存着。但是它们都不是存在自身（being itself）。海德格尔将“存在自身”与“存在者（beings）”之间的区别称之为存在论差异。他认为所有传统的形而上学和存在论都将“存在者”视为“存在本身”从而全都忽视了这一差异。

所以有必要将“存在自身”与“存在者”区分开，进而澄清“存在自身”的本来意义。海德格尔认为“存在本身”的意义应由一种现实的存在者来揭示，这一存在者的实存样式明显地优越于（superior）所有其他存在者的实存样式。这一现实的存在者是什么？从意识到本已实存的意义上来说，该存在者的实存样式比较优越。海德格尔认为这种现实的存在者即是人（Dasein 此在）。因此，海德格尔声称必须考察 Dasein 的意义，即人类实存的意义，为的是通达存在自身（Sein 存在）。人类实存的意义是什么？海德格尔从时间上寻找 Dasein 的意义。海德格尔的“时间”的意思既不是说时间是客观把握到的，也不是说时间是主观感知到的。

在海德格尔看来，“时间”意味着“有限性”。“有限性”意味着“向死而在”。也就是说，Dasein 是时间性的，并且人是时间性的，所以是有限的，即一种向死的存在者。从有限性，即死亡方面来把握人类实存，海德格尔正是在这个立场上批评柏拉图以来的存在论。在欧洲存在论传统中，存在是通过实存的东西（das Seinende 存在者），而不是通过人的实存（Dasein）而得到追寻的。实存之物只有在为人所注目（begaft）的时候，才为人所筹划。只有当人作为主体专心注目着世界时，物在我们眼前才显得是单单实存着的。海德格尔称这种实存为 Vorhandensein（现成在手的存在）。

海德格尔认为这种把握物的方式缘于 Dasein 的日常性。人在日常生活中遗忘了作为自己之本质的死，而与这物那物生活在一起。这样生活着，人于是就从物的功能方面来把握存在。

与这种理解实存的方式不同，海德格尔开启了另一种实存论的理解存在的途径。这种理解途径通过 Dasein 之为有限存在，即向死而在，从而通达存在自身。海德格尔在《存在与时间》中指出这种理解的任务是基础存在论。他试图承用胡塞尔现象学的方法来发展该基础存在论，但是他逐渐认识到，他不可能在一个以分析主体意识为主题的现象学内部发展他自己的理解存在的新途径。海德格尔思想的“转向”或者“逆转”（Kehre）恐怕就源于该认识，但是我不想对此再作进一步的追问。



现在我想问的是：海德格尔的存在哲学对于当前东方以及西方世界的历史处境有着怎样的意义？首先应该注意到，尽管不是通过物而是通过有限的人类实存来寻找存在的存在论被认为是西方所独有的，但它对东方人却是耳熟能详的，对佛教徒尤其如此。我们日本人是听着佛教中的这句话长大的：“众生有命，万法皆空。”这是存在论的观点，它从死亡的层面不仅抓住了人类这一存在者，而且抓住了所有其他活生生的存在者。这也许就是海德格尔所谓的存在论的观点：通过有限的人类，即向死而在来把握存在。再者，我们的问题还与海德格尔对欧洲存在论缺乏死亡概念的批评有关。作为非欧洲人，我不能不注意到欧洲思想历史上的一个特殊之处，即对死亡的关切。我注意到两个自身具有重大意义的死亡事件。这两个死亡事件，几乎不用说就是苏格拉底之死与耶稣基督之死。先不管海德格尔如何批评，我得说这两个死亡事件的确是欧洲思想史上的华丽篇章。

但是，说这两个死亡是构成欧洲精神文明最富意义的事件，这是什么意思呢？在东方历史上就没有富有重大精神意义的死亡。在佛教中，佛陀之死当然有重大意义，但是在儒家就没有如此关切死亡。孔子说：“未知生，焉知死？”我们看到耶稣之死，苏格拉底之死，佛陀之死都具有决定性的意义，但是我们看不到孔子之死的任何意义。死亡并不是在每一种精神文明中都富有重大意义。因此，不就可以说这种将伟大死亡当作历史上华丽篇章的文明同样也深深扎根于死亡了吗？这不是与海德格尔的预计背道而驰了么？

以上并非唯一使得我们对欧洲历史感到惊讶，更使我们惊讶的是这些死亡事件不是他杀就是某种自杀这个事实。对于东方人而言，自然死亡才是理想的。人生于自然又回归自然。落叶归根，回到母亲般的土地是东方人的理想。死的方式必须没有痛楚。释迦牟尼佛活了 80 岁之后安然回归自然。非自然死亡的人在东方没有资格成为圣人。西方的精神传统在这一点上与东方是不同的。这里牵引出一个问题：为什么在西方一个被他杀的人可以是最理想的人。

还牵引出另一个问题。苏格拉底之死或者耶稣之死在西方精神史上到底意味着什么？苏格拉底之死所意味的既不仅仅是生命的终结，也不是回到佛教意义上的空。苏格拉底面对死亡，证明灵魂不死。并且他死得毫无畏惧，好像即将要去另一个极乐世界。他认为灵魂如同永恒的理念一样也是永恒的。如果灵魂是永恒的，那么它就不会随着死亡逐渐消失。苏格拉底面对死亡想象着精神的王国在等待着他的灵魂。死亡在这里并不像在佛陀那里意味着回到空。死对于苏格拉底来说就是人们永恒生命的担保。

同样在耶稣基督那里，死亡也不是意味着回到空。耶稣乃上帝之子。作为上帝之子，耶稣本质上是不死的。耶稣十字架受难是为人赎罪。不过他复活了，而且会再次回来并带来上帝之国。这类死并不能意含死亡真正所意味的东西。耶稣之死为的是证明永生——这个证明比苏格拉底之死〔的证明〕更具决定性。凭借耶稣之死，不单人类罪恶得到救赎，还有灵魂不死，这些都得到了许诺。耶稣复活之后升到永恒的天堂。人们可以通过他而升到永恒的天堂。换句话说，人们被许诺了永生，还有上帝新王国的到来。耶稣之死比苏格拉底之死许诺了多得多的东西。

如果情况竟是如此，那么我们应作如下思考：这两种死作为欧洲传统的华丽篇章并不是我们所理解的死。它们表面上是死，但是事实上是对永生的证明。通过这两种死，永恒性被带入欧洲世界。

当我们以这种方式来考虑死亡的时候，我们就不得不撤回先前对海德格尔认为在西方传统存在论中没有死亡概念所提出的质疑。海德格尔的观点终究正确地把握了西方的精神传统，因为我们可以认识到这些死都是对永恒性的证明。在海德格尔的意义上，这些死都不是有限存在者的死。

### 三

现在我想紧接着讨论佛教。但是我们不得不承认，很难甚至不可能对佛教给出一个全面细致的解说。对佛教泛泛而谈比对基督教泛泛而谈要困难得多。原因在于佛教没有一本单独的《圣经》，而是有许许多多的经典。佛经是人们在释迦牟尼佛逝世几百年之后以他的名义写就的。这些文本没有经过系统的编排就传入中国，并且对这些文本还有不可胜数的注疏得以写就。加上有些佛经是在中国写成的，而且一旦在中国完成，就几乎不可能将其与印度的原典区分开来。这样一来，所有的佛经都被视为释迦牟尼佛自己的教义。在这种状况下，中国僧侣们最重要的工作就是在无数的文本中搜寻出一个佛陀的真正的教义。鸠摩罗什（350—409年）在其中发现了一个范本，并由此使这个问题得到解决。他在长安致力于大乘佛经翻译，与此同时在5世纪初开创了此后源远流长的中国佛教研究。

铃木大拙博士将禅宗佛教介绍给西方。他认为禅宗是大乘佛教里最杰出的学派。他的著作在西方甚至在日本本土教导一种学习禅宗的途径。在西方人还未到访日本之前，他们先入为主地以为日本文化完全是受禅宗影响的。但是他

们出乎意料地发现禅宗对日本文化的影响并非随处可见。日本文化的核心是不是禅宗，这一点是非常可疑的。禅宗未必代表大乘佛教。甚至在日本的佛教里，禅宗只是其中的一部分而已，而且铃木大拙介绍给西方的只是禅宗的一支，临济宗（Rinzai Zen）<sup>①</sup>。

尽管很难从整体上把握佛教，但我还是想试着描画一下佛教的特征，就像海德格尔试图从整体上把握西方形而上学的特征那样。

佛教可以说是从死亡或者说是从有限方面来把握存在者。比如说让我们细想一下四谛说的教义。如下：

1. 苦谛（痛苦实存的谛实）
2. 集谛（痛苦实存有其因由的谛实）
3. 灭谛（因由可消除的谛实）
4. 道谛（消除痛苦因由有八种修行方法的谛实）

我们从第一个苦谛讲起，这是从“苦”这个方面来理解人类。这意味着人是经受着生、老、病、死四种苦的主体，其中死是苦中之最。佛陀自己强调死之苦。人是有死的，所以人的实存就是受苦。也许有人已经注意到，在这里人类实存是从死亡或有限性方面得到理解的。

至于第二集谛，佛陀谈苦的缘起。即是依恋或渴爱实存。苦缘起于人对所渴爱之物的依恋。为消除痛苦，必得追随八种修行方法。

释迦牟尼佛从死亡方面把握人类实存。如何消除死亡之苦？佛陀没有从灵魂不朽或者从苏格拉底、耶稣意义上的永生中看见解答。佛陀视这些教义为教条。这些在佛陀看来除了是逃避人类实存的绝对有限性之外一无是处。人内心深处对实存的依恋是恐惧死亡的最关键原因。人想通过摆脱死亡之苦，即通过挣脱对人本已实存的依恋来获得自由和纯粹性。我们知道许多关于释迦牟尼佛进入涅槃之时，换句话说，即在佛陀死亡之时的画像。在这些图画中，他的许多弟子，民众和动物围绕着他。不只是人，连动物都为佛陀之死而悲痛。然而临死的佛陀却在安详之中。甚至能察觉到还有一丝微笑挂在他的唇角。佛陀的微笑不仅仅意味着他已经做了必须做的一切之后的满足。他自己的教义即是对死亡的解脱，现在这一解脱正安详地发生在他自己身上。

也许如海德格尔所指出的，“存在者”（beings）概念决定了西方的存在论，但是在佛教中情况绝非如此。在佛教中“空”（sunya）被认为比“有”（be-

① 参见我的《重新发现传统的美与宗教》（东京，1967年）一书，尤其是“对铃木与和迁的日本文化观的批判研究”一文，其中我详细指出了铃木大拙对日本文化某些方面分析的不足。

ings) 更重要。这不是因为佛陀更喜欢将“空”作为理论研究的主题，而是因为他从死亡方面来把握人的实存。人类实存乃是被交给空或者无（nothingness or nonbeing）的。

在过去的一个世纪中，日本从西方引进哲学及科学。铃木大拙的莫逆之交西田几多郎（1870—1945 年）尽管研究欧洲哲学，但是建立了他自己的类似佛教的哲学。西田系将一种“绝对辩证”的哲学加以系统化，而且深受黑格尔“绝对精神”哲学的影响。但是在西田的哲学中绝对之物不是存在，而是空或者无，一如佛教思想。存在者，只要是存在者，就必定是被规定的；因为它们是不自由的。佛教要求真正的绝对和真正的自由必定是空。

但是我们应该注意到西田是在逻辑的框架内处理“空”，一如黑格尔所为，而空的思想在佛教里是与存在论问题相关的，存在论问题的确切含义是死亡的问题。人是有死的；因此人的存在的本质就是空或者无。

死亡是追问人之存在的核心点。在佛教的所有学派看来，只有通过死亡才能自始至终地理解人。13 世纪最伟大的禅宗大师道元曾引龙树的话说道：“无常性即是菩提心。”<sup>①</sup> 他这里的意思是说，菩提心是以洞悉人之存在的有限性为基础的。正是对存在有限性的自觉才使人摆脱对名誉、金钱和性的依恋。简言之，道元的意思是说，意识不到无常就无法通达佛教。他由这一思想出发发展了一套独一无二的时间理论。

谓“有时”者，即“时”即是“有”也，“有”皆是“时”也。丈六金身是“时”也，以是“时”故，即有“时”之庄严光明。[须于今之十二时中学习。] 三头八臂是“时”也，以是“时”故，今之十二时中，须为一如。十二时之长短短促虽未曾度量，然谓十二时。以去来之方迹明故，人不疑着之；虽不疑着，然非知之。众生从本疑着于不知之每物每事，以不（得）一定故，疑着之前程，未必符合今之疑着。唯疑着且是“时”也。<sup>②</sup>

在道元看来，人以及存在者通常都是时间性的存在者。时间本身从存在（有）到不存在（无）进行变化。时间在这个意义上是有限的。但是如果没有这

---

① 参见道元《普劝坐禅仪》[Invitation to Zazen]。

② 道元：《正眼法藏》，章“有时”[Being and Time]。（中译本参见何燕生译《正眼法藏》，宗教文化出版社 2003 年版，第 198—199 页。——译者注）

种时间也就没有存在者，包括人的存在。既然如此，那么当前的时间自身就是绝对的。存在者可以是在一个确切的时间里的佛陀，或者另一个确切的时间里的“阿修罗”，或者每一个确切的时间里的其他某物。每一个在每一种显现中都是绝对的存在。每一个存在有其绝对的当前。

一个人曾翻山越岭，现在他住在一个舒服的家里。他认为他居住在家里的这个时间是现在，而他翻山越岭的那个时间是过去。但是不对，他翻山越岭的时间是绝对的当前，而现在他住在家的时间也是绝对的当前。每一个时间自身都是独立的，也就是绝对的当前。

对于道元而言，所有存在者都在绝对的当前之中，绝对当前是存在者的基础，而意识到这一点，就是觉悟（enlightenment）。这样人就可以从变化中解放出来。人相信不变，却永远生存于变化的时间之中，人不可能从这两者中获得永恒之证明。相反，人将自己抛入当下，并承担起当下的整个实存，就会找到永恒的证明。花谢，这时又是一个绝对的当前。当人舒展眉梢，惊奇地睁开双眼，[他所看到的]这时是一个绝对的当前。当他愁眉紧锁，也没有惊奇地睁开双眼，[他所看到的]那时也有一个绝对的当前。存在者如其所是地实存着。这就是道元对于存在与时间的观点所在。

这里还有一段道元的话：“生死之中有佛，则无生死。又云：生死之中无佛，则不迷生死……但解生死即涅槃，无生死可厌，无涅槃可愿。是时始有脱离生死之分。”<sup>①</sup>

有限的存在者（人）如其所是地进入涅槃。人们不应依恋有限的生命，因为这种依恋是从这样的信念中衍生出来的：即认为有限的生命应该加以持守。与此同时，人们不应否定有限的生命，因为这种否定是随所有对有限生命的消极依恋而产生的。厌恶生命或者渴爱涅槃都不能将人引向开悟。道元不相信灵魂不死。佛教求佛不离“生死”。自由内在于“生死”，即内在于有限的生命。

在日本历史上，道元并不是唯一的以认识到人的有限性为基础进行思考的思想家。真言宗的开创者空海（774—835年）与天台宗的开创者最澄（762—822年），皆从认识到无常，即从人之存在的及宇宙的有限性和空性出发开始他们的思考。同样如此的还有道元的两位同时代人：净土宗的开创者法然（1133—1212年）与净土真宗的开创者亲鸾（1173—1262年）。但是他们的具体方法与道元不同。

① 道元：《正眼法藏》，章“生死”[Birth and Death]。（中译本，第715页。——译者注）

人是有限的。举世污浊，人应该摆脱开这个短暂污浊的人类世界，应该寻求进入永恒和纯净之土。然而只要我们活在当世，我们就不能进入永恒净土。人可以在死后进入阿弥陀佛的净土。人可以凭诵念“南无阿弥陀佛”的美德进入净土。这个关于净土的思想随后在亲鸾的信义（faith）中得到发展。在亲鸾的信义中，净土不是死后找见的，而是在现实世界中通过人对阿弥陀佛的信仰而找见的。

看来在佛教的不同派别之间看待死亡的方式的确都不一样，但是他们的出发点是一致的，即对死亡或有限性的自觉。这不仅在佛教，而且在日本的全部文化和艺术中也是一样的。日本的戏剧可以说都是关于死亡的戏剧。比如说，在能剧<sup>①</sup>的世界中死亡常常作为英雄出现、歌舞伎<sup>②</sup>剧中时常展示人想死得富有意义，不论为何而死。

## 四

总而言之，在我看来，海德格尔在两种路径上给全世界提出一个新的哲学问题。一方面，追问新精神状况的基础问题，在这种精神状况下虚无主义潜伏在这个尽管成功地使全世界一元化的欧洲科学文明之中。但是这一文明尚缺一个精神的基础。通过将欧洲科学文明暴露在全面的批判中，海德格尔也许是第一个提供了欧洲原则与非欧洲原则之间对话和对抗平台的西方思想家。

海德格尔以一种与众不同的方式，通过对西方传统存在论的有限性概念或死亡概念的批判，提出了一个崭新的哲学问题。在这一点上，他可以说是在死亡中看到存在者之宿命的先知。他不仅是洞悉死亡宿命的先知，也是一位西方现代文明的严厉批评者。自笛卡尔以来，现代哲学就没有处理过死亡的问题，而死亡的问题事实上早在柏拉图哲学和基督教哲学里就得到了考察。

历史由此在西方被视为进步和发展。但是对于日本人而言，历史并不必然意味着进步和发展，毋宁意味着“衰退”。比如孔子就认为历史自上古圣王的统治以来是不断衰退的过程。佛教也认为历史是从“正法”年代到“末法”年代的衰落。

---

① 能（Nō），日本传统歌舞剧，佩戴面具演出。——译者注

② 歌舞伎（Kabuki），日本传统歌舞剧。——译者注

往后人应该怎样思考死亡，什么是“人向死而在”的宿命，这些在一个无神的世界也许是全世界人都要问的问题。这些问题应该在东西方思想家们持续的对话中得到处理，并且通过对话有可能找到答案所在。马丁·海德格尔正是开启了这样一个对话新纪元的伟大哲学家。

（译者：许鹏）

## 附论：梅原猛“海德格尔与佛教”文章评论

[美] 琼·斯坦博 (Joan Stambaugh)

梅原猛教授这篇妙趣横生且发人深省的论文的核心问题在于：人能否在没有任何神的情况下生存。对这个问题的讨论致使他进而比较东西方看待死亡的态度。我将就该论文的三个主题作一番评论：（1）神之处所；（2）死亡的意义；（3）海德格尔与东方的大体联系。

梅原猛教授问道：海德格尔对神之处所的讨论是否仅适用于基督教，或者说，从佛教的观点来看，这个处所是否也是一个恰当的处所。根据海德格尔对他所谓的存在一神一逻辑学（存在论与神学作为统一的、不可分割的西方思想之结构）的整体批判，很难看出他为何要在旧的、基督教的神之处所那里寻找新神之处所。该处所在海德格尔看来是形而上学之神之处所，形而上学之神即是在其面前“人既不能祈祷也不能献祭，既不能出于敬畏而跪拜也不能歌舞”的自因（*causa sui*）。这种作为最高存在者、作为所有存在者之共同根据的神这个形而上学概念，正是海德格尔所批判的。总的说来，我想问一问梅原猛教授：何以声称旧神曾彰显自身之处所便是新神之处所。梅原猛教授的意思是不是说：只有一个可能的神之“处所”，且当〔旧〕神死去或者说被我们杀死时，而这个处所——如果可以这么说的话——仍在那里却未被占据、空空如也，直到可能有一个新神来占据这个处所？用这种方式将神与其“处所”割裂开，这是可能的吗？其次，这个空空如也的处所到底是什么意思呢？它如何能够保持自身作为处所，直到一个新神出现呢？最

后，如果新神只是简单地接替并填补旧神之处所，那么新神在何种意义上确为名副其实的新神呢？

根据梅原猛教授接下来的讨论，我现在明白：“神之处所”这一措辞意味着人之所以能够理解其实存及有限性所依据的意义核心。换句话说，梅原猛在寻找某种使人对自身的理解不同于且更甚于“他自己的行为的总和”（萨特）这一理解的东西。如梅原猛教授所言，在缺乏此种意义核心的情况下，人的行为正变得越来越荒谬。他的担忧正是尼采所担忧的。尼采指出过，虚无主义这个所有宾客中最可怕的宾客正立于我们门前。我倒想问，为了提供出这样一个意义核心或“神之处所”，佛教将不得不经何种转化。

此外我还想问，在何种意义上佛教会承认某种神，尤其是基督教意义上的神这个词。

在对死亡意义的讨论中，梅原猛教授指出了非欧洲人可能怀有的两个问题。这两个问题兴许可以合并成一个：一种从有限的人类〔存在者〕入手的存在论是不是为海德格尔所独有？因为如果海德格尔的论点是正确的，即西方存在论全然关切存在者，从而阻碍了从存在层面对死亡做出严肃关切的话，那么他自己将是第一位从根本的人类有限性入手的西方思想家。尽管柏拉图在《斐多篇》中说，哲学是为受死和死亡（for dying and for death）所做的准备，但苏格拉底和基督也承认，死亡是对永生的保证。无论如何，人们还可以补充说，海德格尔对人类有限性的关切从属于对存在的关切，他主要谈论的是对存在的遗忘，而不是对死亡的遗忘。

仅能够强烈认同梅原猛教授的只有如下这一说法，即从人类有限性出发的存在论对于东方人是耳熟能详的，对佛教徒尤其如此。佛教不仅反对一种关于物的存在论，而且反对任何与最重要的有限性问题无关的纯理论思辨。对佛教而言，有限性这个问题扩展至一切有生命的存在者（all living beings），而不仅限于人。

继而就出现了一个对于西方人而言无法回避的问题：既然佛教如此关切有限性，且佛陀之死的意义并不在于苏格拉底意义上的灵魂不死或基督意义上的永生，那么，佛陀之死的意思是（is）什么呢？西方人的思维在这里会用一个“非此即彼”（either – or）来设问，〔死亡〕要么是某种意义上生命的延续，要么就是毁灭。梅原猛教授的措辞非常谨慎。他指出，佛陀之死“具有重大意义”，“他自己的教义即是对死亡的解脱，现在这一解脱正安详地发生在他自己身上”。还有，“我们知道许多关于释迦牟尼佛进入涅槃（nirvāṇa）之时，换句话说，即在佛陀死亡之时的画像”。



佛教徒可能这样来回答这个“非此即彼”的问题：永生（śāśvata）是一个极端，断灭（uccheda）是另一个极端。此二者永恒主义与虚无主义之极端都是要加以避免的。换句话说，佛陀之死的意义既不在于永生，也不在于毁灭，而且以这种方式提问是徒劳的，甚至是破坏性的。佛教徒可能会说，西方人对有限生命之永恒延续的渴求无异于是对实存的渴爱（trṣṇā），这种渴爱会导致在生死轮回（saṃsāra）中的一再重生。佛教徒也许会说，对于西方人的这个“非此即彼”没有概念式的回答，而只是直接体验或者开悟的事情。可是，我想知道，梅原猛教授是否愿意详细阐述其“佛教求佛不离‘生死’”的说法，换句话说，详细阐述一番释迦牟尼佛对生死轮回（saṃsāra）与涅槃（nirvāṇa）二者之不可分割性的理解。

最后，我想提一提海德格尔思想与东方思想之间某些共同的以及某些兴许相斥的要素。我有言在先，每每发现共同要素的同时，我都会为这些共同要素的内部差异所触动，而且可能会〔因此〕过分强调差异问题。可能任一如海德格尔这般接近东方的西方思想家都会是令人诧异的。梅原猛教授提到，对东方而言，无或空（śūnya，并非与永恒主义相对的虚无主义）相较于存在者远为重要。这一点在海德格尔那里同样适用，他并非全然专注存在者，并且他甚至将无看作是存在之面纱。从某种意义上说，如果某人不是在关切存在者，那么他所关切的就是一个非存在者的“某种东西”，不是一个物件，而是无一物（no - thing）。海德格尔的存在和佛教的空（śūnya）的共同之处在于二者皆非特定的或规定的某物；它们也并非仅仅是“虚无的”，而且它们不能直接得以表述。诚然，存在在其中给出自身的那种历史性和诸阶段对于海德格尔的存在而言是绝对核心的，但是这种历史性和诸阶段在佛教的无那里则完全缺乏。海德格尔后期的术语“居有”（Ereignis）也许比存在这个术语更接近佛教。在《时间与存在》讲演中，海德格尔尝试性地指出，存在也许是“居有”（Ereignis）的一种方式而非“居有”（Ereignis）是存在的一种方式。试想，有人也许会说，形而上学终结于技术之统治，而座架（Gestell）作为形而上学之完成，在此之后，“居有”（Ereignis）——作为对人和存在互属的居有——也许会使得居有的这一人与存在之关系本身成为中心，那么对作为存在之遗忘的形而上学史之关切就实现了其关键意义。如此说来，西方就在一个重要方面与东方的确是相近的。

海德格尔耐久（持久忍耐：Austrag）的想法酷似道元的“持久用功”，“用功的最高形式”，即在轮回中不懈努力，自宗教真谛第一刹那之闪现，经由戒律

与修持之考验，终至开悟和涅槃（Nirvāṇa）。<sup>①</sup> 这两个相关的想法都暗示着必须处理时间问题。

泰然任之或 Gelassenheit 是海德格尔与东方共享这一姿态的最后一个例子，而这个例子将直接引发海德格尔与东方的差异问题。大体而言，让事物是其所是、让存在（letting be）的整体观念与泰然任之（Gelassenheit）在海德格尔的思想中始终四处可见。这相当于东方观念中的无滞与无执。但海德格尔对泰然任之（Gelassenheit）的思考，（至少部分地）与基督教神秘主义者诸如艾克哈特大师相仿，主要与意志相关。这与海德格尔将西方形而上学从整体上解释为在求意志的意志中（in the will to will）达至顶点有关系。在我看来，佛教更关切与理性相关的泰然任之（Gelassenheit）——我这里所指的是任何一种有区别的理智或理性，并不仅仅就是连海德格尔也反对的表象性思维（Vorstellen）。这就引向了最后一个评论，这一点在我看来是海德格尔与佛教之间根本的或许甚至无法消解的差异所在。

无论海德格尔多么反对表象性及计算性思维，他仍然在语言中寻求存在的意义。在《形而上学的存在—神—逻辑学机制》的最后，他问道：“是否西方的语言本身仅仅是形而上学的，并且因此之故最终为存在—神—逻辑学所烙印了，或者，是否这些语言允诺出道说的另一些可能性，同时也即道说着的的不道说的另一些可能性——这些问题，必定还是悬而未决的。”<sup>②</sup> 我不愿将海德格尔同语言的关系过分简单化，但是在我看来，如果一个佛教徒的确确论及“存在”的话，那么他决不会说“语言是存在的家”。举例而言，公案（kōan）的作用难道不正是通过摆出逻辑上不能回答的问题来突破语言的吗？既然师徒之间的对话是在毫无形而上学烙印的语言中进行的，那么想来他们就旨在永恒超越语言的某物，或悟（satori）。悟（satori）这一要素是海德格尔所缺乏的。事实上，我怀疑在海德格尔那里甚至在普罗提诺式或艾克哈特式的西方形态那里，是否有任何这类“经验”的明证。

最后对海德格尔与佛教之间的关系做一评论，我想对梅原猛教授的如下建议提出质疑：即佛教的“苦”（suffering）概念可能相当于海德格尔的“畏”（Angst）概念。尽管苦和畏（Angst）都与无以及在世存在者的根本有限性相关，

① 转引自 Zenshū, shōten Zokuken, Shōbō genzō gyōji, pp. 676 – 678; 载于 Sources of Japanese Tradition, 编者: Ryusaku Tsunoda, Wm. Theodore de Bary, and Donald Keene (New York: Columbia University Press, 1958), pp. 249 – 250。

② Identity and Difference (New York: Harper & Row, 1969), p. 73. (中译本: 孙周兴译《同一与差异》, 商务印书馆 2011 年版, 第 76 页。——译者注)

但是海德格尔的畏（Angst）是此在现身情态的一种基本样式，并且畏（Angst）在此在所有的茫然失所（uncanniness）中向此在彰显出世界之为世界。我在佛教中则未能看到任何如此这般对苦本身之彰显特征的强调，[之所以如此] 主要是因为苦为所有活生生的存在者所共有，而并非为人所独有。苦同畏（Angst）一样，并非一种相对较独特的实证经验，而是感性存在者的普遍境况。我时常禁不住更要在存在论之不安的意义上，即在生命自身永不终结而总一再开始的无穷无尽[之中]所固有的存在论之不安的意义上，而不是在疼痛的意义上理解苦这一佛教观念。在这种情况下，苦就意指着终结生死轮回的绝对不可能性，这一状况可能类似于黑格尔的“坏无限”。那么，脱离苦的途径就在于认识到梅原猛教授所提到的四真谛说。

也许有人会说，认识到四真谛是脱离苦的必要条件，而畏（Angst）则是此在疏离日常性与“常人”从而变得本己的独特而别具一格的可能性。

（译者：许鹏）

# 唯识哲学与沙特之现象学<sup>\*</sup>

[加] 陈荣灼

【摘要】 “瑜伽行派” (Yogācāra Buddhism) 之“唯识哲学”是否为一“观念论” (idealism) 一问题已成为在西方学界中的研究焦点。一种唯识哲学的“观念论解释”，通常企图诉诸《解深密经》中的著名命题“识所缘唯识所现”来证成。事实上，许多当代印度学者便将 vijñāptimatrāta 或 vijñānavadā 译作“观念论”，例如，A. K. Chatterjee 就将其关于唯识学之著作标题为《瑜伽行观念论》 (*The Yogācāra Idealism*)。即使是今天之日本学界对于瑜伽行派的一种“观念论解释”仍然是占优势的；但另一方面，上田义文 (Yoshifumi Ueda) 却坚持一种唯识哲学的“非观念论解释”。而且，于西方学界 Lambert Schmithausen 与 Alex Wayma 也提出了早期的唯识学为“非观念论”之论点，最近 Dan Lusthaus 声称继承此一进路。

本文旨在厘清上田的基本立场，并通过与沙特 (Sartre) 现象学的比较来对之加以阐释。这将不但可以从现象学之角度来证成上田对于护法 (Dharmapāla) 之“内境” (internal objects) 学说的批判，另一方面同时也指出唯识哲学如何能够帮助沙特克服其“二元论” (dualism) 之困境。

【关键字】 唯识哲学 上田义文 现象学 沙特

“瑜伽行派” (Yogācāra Buddhism) 之“唯识哲学”是否为“观念论” (idealism) 一问题已成为在西方学界中的研究焦点。一种唯识哲学的“观念论解释”，

---

\* 本文英文初稿原刊于《玄奘佛学研究》2005 年第 3 期，第 127—143 页。现由郭晁荣君汉译，经原作者校阅修订。

通常企图诉诸《解深密经》中的著名命题“识所缘唯识所现”来证成。<sup>①</sup>事实上，许多当代印度学者仅只将 vijñāptimatrā 或 vijñānavadā 译作“观念论”。例如，A. K. Chatterjee 就将其唯识学方面之著作标题为《瑜伽行派观念论》(*The Yogācāra Idealism*)<sup>②</sup>。即使是今日之日本与西方学界，对于瑜伽派的理解仍以“观念论式解释”占据着主导地位。正如 E. Frauwallner 与梶山雄一所指出：

根据此一观念论之唯识学说，现存的杂染界原初本为绝对纯净，但由于我们的心偶然地被现起的尘垢所覆，因而生起诸像……此一学说将现象界认作是我们心灵的影像 (image)，由此而宣称其本应为空 [sunya]。以这样的立场构成其学派的学立基点。换言之，难然现象界是空，但心灵仍可作为根本的实在 (original reality)，此现象界仅只是我们心灵的影像。<sup>③</sup>

另一方面，如 Lambert Schmithausen 和 Alex Wayman 这些西方学者则试图论证早期唯识学为“非观念论”。<sup>④</sup>最近 Dan Lusthaus 声称继承此一进路。<sup>⑤</sup>

在佛教发展史中，瑜伽行派乃唯一宣扬万法“唯识” (vijñāptimatra) 之教义者。“唯识”一词字面上可被理解为“唯识无境”。另一方面，唯识学却宣称“识”以“境”为“所缘”。在这两种立场的结合上，于是乃有护法的“观念论转向”之崛起，这似乎是消除唯识学中此自相矛盾立场的唯一合理解决方式。基本上，护法的手法在于区别两类“境”：“外境”与“内境”。“外境”乃是“外在于意识” (outside consciousness) 的对象，而“内境”则是“内在于意识” (inside consciousness) 的对象。护法认为瑜伽行派所否定的仅是“外境”；与此相反，“内境”乃是作为“根本识” (substratum consciousness) 的“阿赖耶识” (alayavijñana) 之转变结果，故必须被肯定。这样一种“观念论”立场后来于中国被由玄奘与窥基所创立之“法相宗”所遵循。传统以来，“法相宗”向被认定

① 《大正藏》76：698。

② A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Buddhism*. Delhi: 1962.

③ 梶山雄一，“唯识三十论解释”，长尾雅人等编，《世亲论书》。东京：1976，第414页。

④ Cf. : Lambert Schmithausen, *Alayavijñana: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: 1987; Alex Wayman, “Review of *The Yogācāra Idealism*.” *Philosophy East and West* 15 (1965), pp. 65 – 73; Alex Wayman, “A Defence of Yogācāra Buddhism.” *Philosophy East and West* 46 (1996), pp. 447 – 476.

⑤ Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Cheng Wei – shih lun*. New York: 2002.

为唯识学中的正统学派。

可是，正如上田义文所指出，唯识学的后期发展中这种的“存有论转向”（ontological turn）存在着两大缺陷。首先，它篡改了弥勒、无著与世亲的原初立场。因为在其发展初期，唯识学主要是一种“认识论”（epistemology），而不是一种关于世界起源理论的“存有论”（ontology）。也就是说，唯识学最初所关注的乃是“世界是如何地被给予我们”（how the world is given to us）而并非“世界为何存在”（why the world exists）的问题。依上田，事实上由安慧（Sthiramati）与真谛（Paramārtha）所代表的“唯识古学”乃属“非观念论”。其次，在转向为观念论之时，唯识学遂与中观学派（Mādhyamika）产生相互抵触。<sup>①</sup> 清辩（Bhāvaviveka）与护法（Dharmapāla）之间著名的争议证实了这种紧张对立状况的存在。

无可置疑，在否定护法之“内境”一概念之后，上田有必要去交代“‘所知境’（the known object）如何可能”一问题。在这一重要关节上，上田不但承认：“假如没有意识的客体化（objectification），便不可能产生对象。”<sup>②</sup> 他甚至宣称：“说境是识，只不过是说识之自见。”<sup>③</sup> 十分清楚，相当吊诡的是：“这样的自见（self-seeing）的可能性必须建立于其自身否定（self-negation）上。”<sup>④</sup> 也就是说，“这样的能见（seeing）立场表示：只有当[识]否定自身时，它方可以从通过[au détour de]见境之方式来见其自身。”<sup>⑤</sup> 而正于这一意义上，上田断言：“如果识没有否定自身，则便没有境可以生起了。”<sup>⑥</sup>

简言之，这样的一种“识的客体化”（objectification of consciousness）即“识的自我否定”（self-negation of consciousness）说法是一种富有高度观念论色彩的表述。首先，它看来相当类似于“德国观念论”（German Idealism）的立场。众所皆知，德国观念论主张世界基本上是源自“绝对精神的自我客体化”（self-objectification of absolute spirit）。但是，如上所见：上田十分确切地否定“唯识学原是观念论”的观点。<sup>⑦</sup> 此外，如同牟宗三所指出，《大乘起信论》之“超越观念论”（transcendental idealism）事实上是肇始于“如来藏自性清净心”

① 参见上田义文《佛教思想史研究》，京都：1958年版。

② 上田义文：《大乘佛教之思想》，东京：1977，第159页。

③ 上田义文：《无著·世亲に于ける“唯识”の意味》，《哲学杂志》，660号（1942），第158页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 上田义文：《唯识思想入门》，京都：1964，第91页。

的“自我坎陷”(self-negation)<sup>①</sup>。然而上田却坚持唯识学与以《大乘起信论》为代表之“如来藏系统”存在本质性的差异。

现在所要面对的问题是：如何以一种“非观念论”之进路来解释上田“识的客体化”或“识的自我否定”这些深具“观念论色彩”之概念呢？在本文中，我们尝试通过与沙特的现象学相互比较的方式来为此一重要问题提出一解决方案。

于达至这一目标上，让我们从上田关于“唯识”一概念的诠释开始分析。早在1942年上田便宣称：“‘唯识’并不只是意味着所见者[the seen]并不存在、而只有能见者之存在。确切地说，其意旨在于陈述：于识之外的境作为其对立者只有借着能见识[the seeing consciousness]方被看见[seen]，因而如果独立于识之外，则境便不可能。”<sup>②</sup>这意味着：“若果没有境（对象），则便没有识。”<sup>③</sup>但它同时也暗示着：“假如识存在，则境也必须存在。”<sup>④</sup>因此，迥异于护法“唯识新学”之主张“世界只不过是根本识所产生出的一种影像”的“观念论解释”，上田公然承认“外境”（即“外在对象”）的实在性。

无可置疑地，我们此处应当谨慎关于“外在对象的实在性”之言论。在初期唯识学即已明显地表现出“反实在论”(anti-realistic)之立场。因此，对于上田而言，当然任何以“实在论”之方式以授予外在对象一“独立实在性”(independent reality)乃是不可能的。也就是说，上田的“外在对象”概念不能用“实在论”的意义来理解。而实际上这不过意谓：对上田而言，虽然对象是外在于意识者，但却无法独立于意识而存在。根本上，上田所主张的乃系“识”与“境”之间的“本质相连性”(essential correlation)。换言之，独立于识之外，则无境（对象）；而独立于境（对象）之外，亦无识。总之，于上田眼中，“境”（对象）在某种意义上对于“识”来说是唯一的“外在”(external)，即“境”非“内在”(immanent)于“识”中的任何一部分。这里，与“实在论”迥异，“境”（对象）的“外在性”(externality)并不意谓它可独立存在于“识”之外而自存。不过，非常清楚，于肯定一切“境”（对象）的“外在性”之同时，上田反对护法义的“相分”概念，因为并不存在任何“内境”。一言以蔽之，依上田，否定“实在论”并不需要付出走上“观念论”之代价！

有趣的是：上田关于“识与境”之间的“本质相连性”一论旨，与沙特的

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，台北，1983年版，第254页。

② 上田义文：《无著·世亲に於ける“唯识”の意味》，第145页。

③ 同上。

④ 同上。

现象学有一共同点。在《存在与虚无》一书中，沙特写道：

“为己存在”被界定为对物的呈现。

(The For – itself is defined as presence to being.)

然而“为己存在”是通过使自身成为“为己存在”的方式来就使得自身成为对物的呈现，而当它不再呈现时便不再成为“为己存在”了。

(But the For – itself makes itself presence to being by making itself be For – itself, and it ceases to be presence by ceasing to be for – itself.)

这意味着“为己存在”从一开始就是对物的呈现，此中它见证了其为一与[他物]于共在的形式中之存在。

(This means that originally the For – itself is presence to being which exists in the form of awitness of its being of co – existence.)<sup>①</sup>

这里，沙特一方面使用“为己存在”(Being – for – itself)一术语来代表“识”，另一方面，使用“在己存在”(Being – in – itself)一术语来指称世界中的事物。基本上，依沙特，除了与世界中的事物作其对象而“共同存在”之外，作为“为己存在”之“识”是不可能存在的。现在，我们所要指出的是：上田所论及之“识”与“境”之间“本质相连性”，同样地意味着这种“共同存在”之关系。

不过，正如上田所进一步指出：这一种“本质相连性”却并不排斥“识”与“境”之间有着一种“对立性”(opposition)：“识”是“境”之“他者”，而“境”是“识”之“他者”。无独有偶地，关于这种“识”与“境”之间“对立性”的论点，同样地见诸沙特以下的立场：

它“存在”于“为己存在”的模式中；就是说，作为不同的存在它揭示自己并非一物。

(It “is” in the mode of the For – itself; that is, as a separated existent inasmuch as it reveals itself as not being being.)

---

① Jean – Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. H. E. Barnes. London: 1957, pp. 121, 122.



因此，“为己存在”对物的呈现意味着“为己存在”见证其自身只不过是于对物的呈现中、并非作为这一物而存在；对物的呈现不外就是“为己存在”对这并非“为己存在”之物的呈现。

(Thus the For – itself is presence to being implies that the For – itself is a witness of itself in the presence of being as not being that being; presence to being is the presence of the For – itself in so far as the For – itself is not. )

此外，在其自身中“为己存在”并非物，因为它使得自身明显地为“为己存在”、而非作为一物而存在。

(Furthermore in itself the For – itself is not being, for it makes itself be explicitly for – itself as not being being. )<sup>①</sup>

对于萨特而言，作为“为己存在”，意识（consciousness）并非任何一物（being），而作为“在己存在”，物亦非意识。更重要的，如同上田一般，萨特首先将这一“存有论的区别”视为二者之间的根本差异所在。在此一意义上，上田与萨特两人皆承认：“物与非物（non – being）之间有一股相互排斥的力量（reciprocal forces）在运作。”<sup>②</sup>

上田并补充道：尽管在“识”与“境”之间有一“对立性”，但却不可忽视两者之间有一更根本之“统一性”（unity）。因为“假如主体与客体完全差异，那么主体如何能够认知客体呢？”<sup>③</sup>

相类似地，萨特写道：

“为己存在”是于与物的原始相连中诞生的。

(For – itself realizes its birth an original bond with being. )

对一物的呈现意味着人是与通过一种内在的相连而与此物相关联起来的。

(Presence to a being implies that one is bound to that being by an internal bond. )<sup>④</sup>

① Jean – Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. H. E. Barnes. London: 1957, pp. 122 – 123.

② Ibid., p. 16.

③ 上田义文：《无著·世亲に于ける“唯识”の意味》，第159页。

④ Sartre, *Being and Nothingness*, p. 122.

对于他们两人而言，在“识”与“对象”之间的“共在”（co-existence）“不可能只是如处于一种单纯的外在关系中之两物间的共存，因为这种单纯的共存是需要第三者〔作为中介〕方能成立的。”<sup>①</sup>然而，即使在其对立的最高点，“识”与“境”之间仍是有一“内在的相连”。

总而言之，上田肯定“识”与其“对象”之间有一种“同一与差异”（identity and difference）的关系。<sup>②</sup>而这种“识”与“境”之间的“对立统一性”（a unity of the opposition）在“唯识”的教义上是十分基要的。而正建基于这一根本的关系上，唯识学明确地表现出其“否定任何可以独立于意识而存在的对象”之鲜明的“反实在论”立场。

然而，这并不表示唯识学必须排除“对象”的存在。与此相反，任何关于对象的存在之学说必须建基于上述的“识与境”之间的“本质关联”（essential correlation）上。所以，在这一关键上，如同沙特一般，上田会坚持此一“基本的关联是不可能被化约掉的，因而所谓‘建构’（constitution）不外意谓使得所有事物得以呈现（the bringing to appearance of entities）。 ”<sup>③</sup> 职是之故，上田特别强调：唯识学中“显现”（pratibhāsa）一概念，原初并没有“由识生境”之含义。确切地说，“‘显现’目的在于宣示识并非不存在。”<sup>④</sup> 这意味着：仅当“识”能够掌握“境”时，“显现”才成为可能。

因此，“唯识无境”一命题对于“境”之定位有一双重含义。首先，必须排斥“实在论”义之“外在对象”。即根本不可能有所谓“独立地存在于识之外”的“外在对象”。其次，作为“识”的“相关项”（correlate）、而并非“识内之物”，“外在对象”乃是存在。换言之，作为“识”的“外在相关项”（external correlate）、“境”就是“所缘”。十分明显，如果作为“能缘”之“识”不存在，便也不会有作为“所缘”之“境”了。于这一意义上，“外境”的存在必须依赖于“识”。这也是为什么“识”之所以为“对象”的可能基础之理由所在。但是必须注意的是，说“识”是“对象”的可能性基础，只不过是说没有任何“对象”可以离开“识”而自存。然而这并不意味“对象”乃是由“识”所“生起”的。因此之故，此中并没有将“对象”加以“内在化”（im-

① Sartre, *Being and Nothingness*, p. 122.

② 上田义文：《无著 世亲に于ける“唯识”の意味（2）》，《哲学杂志》，661号（1942），第211ff页。

③ J. N. Mohanty, “Understanding Husserl’s Transcendental Phenomenology: An Introductory Essay”, W. McKenna et. al. (eds.), *Apriori and World*, The Hague: 1981, p. 16.

④ 上田义文：《唯识思想入门》，第133页。

manentizing) 的危险。一言以蔽之,“唯识无境”这一命题仅紧扣揭示“境”与“识”间的“本质内在关联性”而言,“外在对象”乃系建基于“识”之上。但这并不会导致把一切“境”“主体化”(subjectifying)成为“内境”之不良效果。与此相反,在上田之立场上,作为“识”的“外在相关物”、“对象”可以充分地保持其“自性”(autonomy)。

这一切清楚地显示出:假如循着上述之进路来理解上田的“识之客体化”一概念,那么便不会将之引向“观念论式形上学”(idealistic metaphysics)的不归路了。其实,他的关于“显现”的说法与沙特下列的命题更有着一种密切之相应:

“为己存在”对一物之呈现乃是当它意向性地指向外在于其自身的该物 (the For-itself is present to being if it is intentionally directed outside itself upon that being)<sup>①</sup>。

如此一来,唯识学“显现”的观念扮演了与沙特之“对物之呈现”的概念相类似的角色。这意味着“识”可以被视为一种现象学之“意向性意识”(intentional consciousness)。而真正由于“识”在本质上是“对于某物的识”,“识”本身也必须依赖于“对象”方能“现起”(arise)。不过,将“外境”视作为“识”的“意向性相关物”并不蕴含“外境”乃系由“识”所生。此外,上田所言之“识的自我否定”一概念应当被理解为:“识”之“超越自身”(self-transcendence)以掌握“外在对象”。更确切地说,我们认为上田之“假如识不否定其自身,那么对象便不能现起”一命题不外旨在表达下列的观点:只有作为一种“超越自身的活动”(movement of going beyond itself),“识”方能够达至其意向性对象。

基于同样的理由,沙特将“为己存在”勾画为“虚无”(nothingness):

于‘为己存在’作为虚无之同时,必有一物“存在”(the for-itself is to be nothingness whereby “there is” being.)<sup>②</sup>。

这种立足于“意向性”之概念来理解上田的“识的客体化”,并通过沙特

① Sartre, *Being and Nothingness*, p. 122.

② Ibid., p. 181.

“虚无”之概念来理解其“识的自我否定”的方式，可以为上田唯识思想发展出一种“现象学式的解释”。这种现象学式的解读的好处在于展现出“非观念论唯识学”之可能性。即于此方式上，沙特的现象学可作为上田将唯识学定性为“认识论”的做法之奥援。

值得补充的是，依上田：“‘唯识’一词，同时地包含了‘所见对象’[the seen object]与‘能见（分别）识’[the seeing (discrimination)]的意义。”<sup>①</sup>同样地 Lambert Schmithausen 说：“我倾向于理解‘识’不是作为‘影像’、而乃作为‘得知[的动作]’（[act of] making known）或‘知觉’/‘认知’（perception/ cognition）。”<sup>②</sup>对于 Schmithausen 而言，“识”在其传统的意义上，应被理解为“作为‘得知的动作’，去认知或知觉这些对象；而在缺乏相反的证据上，应理所当然地它应被视为于认知动作之外真实地存在的（really existing outside cognition）。”<sup>③</sup>

这些文献学方面的结果可以支持我们通过现象学中“识”与“境”之间的“意向性关联”来解读“唯识”的做法。十分清楚，这样的一种现象学进路迥异于对“唯识”的“观念论解释”之以一种作为内在对象的“影像”作为立足点之做法。

在以下的部分，我们将展示两点。其一，沙特对胡塞尔（Husserl）之“内在对象”学说的批判，可以为上田否定护法所言之“内境”或“相分”的做法提供一种“现象学的证成”（phenomenological justification）；其二，正如 Klaus Hartmann 所指出，在沙特的存有论中有两个悬而未解的问题：“第一，重建‘为已存在’与‘在已存在’，这两类存有的‘统一性’（unity）。并且，第二，获至一种由存有自身决定的知识。”<sup>④</sup>不过，在此关节上，借助唯识义“无分别智”（nirvikalpa – prajñāna）一概念可为这两个重要问题提供一现象学式解决方案，而不致陷于任何的形上学中。

在现象学的发展中，沙特现象学之兴起可以被视为对于胡塞尔“观念论”之一种反动。事实上，在宣称“识是其对象的存在之建构性根源”时，胡塞尔

---

① 上田义文：《摄大乘论讲读》，东京：1981，第117页。

② Schmithausen, *Alayavijnana: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacāra Philosophy*, p. 493.

③ Schmithausen, *Alayavijnana: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacāra Philosophy*, p. 203.

④ Klaus Hartmann, *Sartre's Ontology*. Evanston: 1966, p. 144. 这里我们不讨论 Hartmann 原来所期望之答案。

以“主体”吞没了“对象”。<sup>①</sup>正如沙特所指出：于胡塞尔现象学，“存而不论”（epoché）“之目标实际上是通过将世界放置于括弧中来揭示超越意识（transcendental consciousness）的绝对实在性（absolute reality）。”<sup>②</sup>

在说明对象之建构上，胡塞尔于意识中置入了“材质与料”（hyletic data）这种所谓“真实的”（reelle）“内在对象”。依胡塞尔，对象只不过是“超越意识”（transcendental consciousness）所建构出来的产物。更精确地而言，一对象乃是由“超越意识”对“材质与料”加以“摄释”（apprehension）之结果。可是，沙特指出胡塞尔这种“纯粹内在主义”（pure immanentism）在现象学上是无法证成的。理由是：“仅通过一意向作用来对‘材质核心’（hyletic nucleus）的赋义活动并不足以让我们走出主体范围之外（outside of subjectivity），反而只不过将意向的‘实现’（Erfüllung）局限在这种‘质料’（hyle）之中。”<sup>③</sup>正如沙特所进一步指出：“即使我们同意胡塞尔所言，于‘能意’（noesis）中的确有所谓的‘材质层’（hyletic stratum）之存在，我们却仍无法想象意识如何地能够越出主体之外而朝向客体。而于赋予质料同时享有‘事物之特征’（characteristics of a thing）与‘意识的特征’的双重身份上，胡塞尔以为这可提供了一由此到彼的通道（passage）。可是，实际上他只是成功地创制了一种‘杂种物’；然而这既非意识也无法成为世界的任何部分。”<sup>④</sup>

无可否认，胡塞尔明显地声称：“知觉的对象”（the perceived object）必须与“经验”（experience）本身区别开来。然而，在他对于“所知对象”之建构的说明中，却满足于以意识对“真实的内容”（reelle content）之“摄释”的方式来申明，这导致了他无法真正交代“对象”的“外在性”之可能性。相类似地，这样一种不良效果也见诸护法的唯识思想。正如上田所指出：于护法的立场中，“所有识的对象必须存在于识之内部。唯识学遂变成了一种观念论……[结果]它无法说明境的外在性。”<sup>⑤</sup>实际上，如同胡塞尔一般，护法同时地将“事物的特征”与“识的特征”赋予“相分”：一方面，作为“所知对象”，“相分”拥有“事物的特征”；另一方面，作为从“根本识”所转变出来的“内境”，它拥有“识的特征”。因此，与胡塞尔同病相怜，护法无法说明“识”之达至“外在世界”的可能性。由此可见：上田之否定护法的“相分说”与沙特

① Sartre, *Being and Nothingness*, p. lx.

② Ibid., p. 272.

③ Ibid., p. lx.

④ Sartre, *Being and Nothingness*, p. lix.

⑤ 上田义文：《三性说的类型的考察》，《佛教研究》第2卷，1938年第6期，第21—22页。

之排拒胡塞尔的“内在主义”异曲同工！这一共通点不但指出了“非观念论唯识学”的可能性，且为之提供了一“现象学的证成”。

然而，必须指出的是：我们的目标并不在于主张上田的唯识思想与沙特的存在哲学完全同一。事实上，无可否认地两者间存有显著之差异性。一方面，依上田，在“识”与“境”之间是有一种“互为依赖性”（inter-dependency）。即“识”的生起必须建基于“境”之上，而同样地，“境”的生起也必须建基于“识”之上。可以说，在“识”与“境”之间存在一“双向”的“内在的关联”（internal bond）。而于这意义上，两者具“同等根源性”（equi-primordial）。职是之故，上田方宣称“识”与“境”之间一定存在“无分别的统一性”。更加重要的是，正是借着“识”与“境”之间这种的“统一性”，我们方能明白缘何“识”之“自见”必须以绕过“见境”作为中介。换言之，如果“识”与“境”之间没有这样的基本同一性，则“识”是无法“自见”的。这好比同一个手指是绝对无法指向自身的。<sup>①</sup> 另一方面，于批判黑格尔时，沙特否定了其“在与为己存在”（Being-in-and-for-itself）一概念之可能性。就是说，他不承认于“为己存在”与“在己存在”之间可有任何“同一性”的存在。无疑，沙特同意于“为己存在”（=意识）与“在己存在”（=物）之间是有一种“内在的关联”，但这只是一“单向”（one-way）的通道。于他眼中，虽然“为己存在”（=意识）必须依赖“在己存在”（=物）方能生起，但反之却不然。事实上，正如 Klaus Hartmann 所指出：“沙特无法接受一种关于存有之全幅的统一性（encompassing unity of being）。于建立存有论上，他将自身局限于不同类型之存在只能以从‘为己存在’（=意识）通至‘在己存在’（=物）这种‘单向’的方式关联起来的观念……因而这留给了我们一种‘存有之间隔’（hiatus in being）。”<sup>②</sup> 无可置疑，黑格尔式“在与为己存在”代表了一种“无限的绝对”（infinite absolute），它同时是一“实体”（substance）也是一“主体”（subject）。由于与人类的“有限性”相违背，这自是一种不可能的梦想。于此一关节上，沙特之否定“在与为己存在”一观念乃系合理的。

可是，如果不能重新建立“为己存在”与“在己存在”之间的“同一性”作为基础，那么其严重后果便如 Hartmann 所指出：“沙特的存有论无法得到真正地建立，即于对存有的理解上，它并没有成功地提出一种充足的理由，来说

① 参见上田义文《摄大乘论讲读》，第 65ff 页。

② Hartmann, *Sartre's Ontology*, p. 143.

明当存有被区分为主体与客体之时，两者之间的关系如何能够成立。”<sup>①</sup>此外，这样一来，对于沙特的存有论来说，要建立一种“自决”之“存有的知识”（knowledge of being），便将会像要建立关于康德义的“智思界”（noumena）的知识一般地困难了。

不过，由唯识学之“无分别智”的概念出发，可以提出一种解决沙特存有论中这些悬而未决的重要问题之方案，使之不再沦入形上学的窠臼中。这可通过下列几点来加以说明：

首先，依唯识学，“识”必须与“真如”（tathā）为“一”方可能转依成佛。而这样的“一”意味着“识”与“境”之间的“一”。但是，此中“识之自我否定”的概念具有一种崭新的意义：它表示了“识自证了其自身之空性”。简言之，“识的自我否定”旨在“空心”。迥异于黑格尔式“综合”（synthesis）将“实体的实在性”（substantial reality）赋予意识之做法，唯识学力图将我们的意识“去实体化”（de-substantialize）。而依上田，这正是安慧“无心”（acitta）一概念的含义所在。<sup>②</sup>

其次，这样的一种“否定”必须理解为一“动态的”（dynamic）过程。而这过程主要是由以下三个阶段所构成：

- （1）“否定外境”；
- （2）“否定能见识”；
- （3）“否定阿赖耶识”。

依唯识学，只有通过这样的一种发展程序方可以达到“转识成智”。正如上田所指出，唯识学的基本立场在于宣称：“主体与客体之间的二分必须要被克服，因为离开了‘能缘’（the seer），境便变成不可能了。而且，能缘之自身的统一性，当境消失时，便变成所缘之自身的统一性了。”<sup>③</sup>实际上，“境识俱泯”旨在克服“主客的对立”。而由于阿赖耶识“主客二分”的始作俑者，故此必须一并地被否定。

此外，这样的一种“三阶段性否定历程”，同时也是一种“发展”（development）。这意味着“识”与“真如”之间的“同一性”并非“现成的”（ready-made）。而更精确地说，这乃是一种“成就”（achievement）。事实上，这是一个经过漫长时期实践方能达至之“结果”（phala）。其中还涉及了“存在上的抉

① Hartmann, *Sartre's Ontology*, p. 147.

② 参见上田义文《“梵本唯识三十颂”の解明》，东京：1987，第100ff页。

③ Yoshifumi Ueda, “Two Main Streams of Thought in Yogācāra Philosophy.” *Philosophy East and West* 17 (1967), p. 164.

择”（existential decision）之作出。因为它显示了我们整体存在上的转变：从“众生位”（sentient being）朝向“成佛”。而基于“识”的“自发性”（spontaneity）在这历程中扮演着一个关键角色，唯识学者于是有充分的理由称他们的学说为“唯识学”。

上田指出，这样的一种“三重否定程序”明确地见诸真谛的著名命题：“所缘为无，能缘亦为无。”<sup>①</sup>而世亲之《唯识三十颂》也表现同样的立场，此中当他主张“‘圆成实性’（pariniṣpanna）与‘依他性’（paratantra）不异时，便意味‘依他性’的空。”<sup>②</sup>

从一哲学的角度来说，这样一种“三重否定程序”可以为沙特之“虚无”概念提供一种崭新的意义。于前面我们已经看到沙特将“意识”视作“虚无”。而沙特同时也把“虚无”理解为“自我否定”。当然，沙特关于“虚无”的原来概念欠缺佛家“空性”的意义。结果，这导致了他无法像唯识学那样有可能去证明“识”与“境”两者的“空性”。亦因而不能于“为己存在”与“在己存在”之间成功地发展一“真正的同一性”。于是，作为一种解决之道，他只能说：“唯有靠形而上学去假设一种存有物在此种二元性之背后作为基底。”<sup>③</sup>但十分明显，沙特这种“二元论”的“形而上学”式立场已经完全越出了现象学之合法范围。

不过，如上所见，假如能够对此一“虚无”之概念加以深化，使之含有佛家“空性”的意义，那么，借助于唯识学之“三重否定程序”，则不但能够于“为己存在”与“在己存在”之间（即“意识”与其“对象”之间）建立一“真正的统一性”，而且还可使得现象学义之“意识”可以通至佛家义的“真如”。尤其重要的是：这种统一的方式无须定假设任何形而上学义之“绝对实在”或“神”（God）的概念。基本上，它只表明了“意识”与“对象”的“空性”。因此，这种“意识与其对象的统一性”不再是建基于任何“形上的实体”（metaphysical substance）之上。

最后，值得补充的是：于强调“境识俱泯”之上，唯识学的目标并不在于消除真实性。职是之故，上田明言：“唯识（consciousness-only）学的立足点乃是真如。”<sup>④</sup>此外，还如上田所进一步指出：“唯识学所言之‘心’乃是‘般若’或‘无分别智’（即在本质上‘离开’（apart）或不同于‘分别’（vikalpa）或

① 真谛，《转识论》，《大正藏》31：62。

② 上田义文：《“梵本唯识三十颂”の解明》，第79页。

③ Hartmann, *Sartre's Ontology*, p. 143.

④ Yoshifumi Ueda, “Two Main Streams of Thought in Yogācāra Philosophy.” p. 162.



‘识’的‘智’)。此心无须透过‘概念’(conception)而能直接‘如实地见境’(yathabhutartha)。”<sup>①</sup> 十分清楚,假如将沙特所言之“自决的存有”(being as determinate by itself)理解为唯识学之“如实地见境”(yathabhutartha)的观念,则便可使之变成为一“可实现的理想”(realizable ideal)。相应地,对这种“自决的存有”的“认知”也就可同唯识学义之“无分别智”等量齐观了。而这种对于沙特关于“实在”(reality)概念的佛家式解释,还有一个优点,就是可将其存有论从海德格尔义之“存有物作为存有物的层次”(level of being as being)提升至“存有作为存有的层次”(level of Being as Being)。这进而可为重新结合沙特的存有论与海德格尔的“存有思想”提供一途径,从而使之无须有再陷于形而上学的窠臼之虞。

总括而言,上田所言之“识的自我否定”一概念中存有两种不同的含义。首先,它意谓“识的自我超越性”(self-transcendence),这是使得“识”之“意向地指向对象”成为可能的基础。其次,它表示“识自身之空性”。基本上,前一义之“意识的自我否定”与沙特“虚无”的概念相匹配,但后一义之“意识的自我否定”则超出了沙特原先所能企及的立场。就是说,前一义之“意识的自我否定”使得“识”与“境”之间的“对立性”成为可能,而后一义之“意识的自我否定”则使得“识”与“真如”之间的“同一性”成为可能。于功能上,一方面,前一义之“识的自我否定”属“分别识”;另一方面,后一义之“意识的自我否定”则属“无分别智”。而从一“实践哲学”(practical philosophy)的立场来说,这两种“识的自我否定”分别代表了于朝向达到“成佛”的“实践过程”之不同的发展阶段。于历史上,“识的自我否定”的这两种意义其实早已隐藏于《心经》“色即是空,空即是色”一著名的论旨中。因此,如果顺此思路而回到龙树的“以有空义故,一切法得成”一命题,则“非观念论唯识学”便可与中观学派相容并存了。这也是“唯识古学”比“唯识新学”更为优胜之处!

(译者:郭晔荣)

① Yoshifumi Ueda, “Two Main Streams of Thought in Yogācāra Philosophy.” pp. 162-163.

# 树如何看我

——天台宗和梅洛—庞蒂哲学中的有情与无情

[美] 任博克 (Brook Ziporyn)

我看。我能被看。为了把这两个看起来无关痛痒的常识性的断言放在一起，“我”、“能被”和“看”这些词的意义必须被梳理出来。而相当一些远非常识性的断言将会浮现出来，这取决于如何完成这个梳理。即使在精神与物质或有情 (sentience) 与无情 (insentience) 的二元论概念被抛弃的地方，仍有许多理论漏洞允许看和被看属于曾在此的同一个或同一层次的存在者；问题在于哪一种存在者被断言为这里的“我”，以及“看”如何被理解。但我想在此讨论一种在重构对“看”的理解时出现的更加奇怪的断言。这一断言在佛教天台宗的学说，尤其是荆溪湛然 (711—782 年) 和四明知礼 (960—1028 年) 发展的学说中被提出来。并且这一断言在莫里斯·梅洛—庞蒂的作品中——萌芽于他的早期作品《知觉现象学》，而在他死后出版的《可见的与不可见的》中，达到成熟——是很可辩护的。这个更奇怪的断言不仅关注“我”和“看”的状态，而且关注被看的客体的状态。我看。我能被看。但我必然被看是事实吗？并且我可以把这个命题反过来吗？我可以说被看必然包含了看吗？一方面，常识性的唯物主义者说，当我，这个有灵 (animate) 的存在者，看或许但不必然地也被看时，我面前的这个无灵的 (inanimate) 杯子只是被看而不看。另一方面，万物有灵论者或泛神论者可能宣称，杯子看同时也被看，因为杯子嵌有某种心灵或者精神：杯子的精神，或者在杯子中显现的宇宙精神反向看我。当然，形而上学的二元论者仅仅会说，我看而杯子被看，反之不行。在此，我将探讨的天台宗和梅洛—庞蒂的这两个学说的独特性在于，在宣称有灵和无灵之间存在不可逾越的鸿沟的同时，他们仍然宣称有情必然与无情——事实上是有情的无情相关。我看的杯子看我。杯子被看。杯子看。必须强调的是，对于天台宗和梅洛—庞蒂来说，这些断言与那些说看是中枢神经系统的副产品并且只能存在于有机有灵存在者中的断言是相容的。尽管如此，杯子

在看我。它如何看呢？在这一章中，我试图解答这个断言在这两种思路中意味着什么，它们如何不同，它们的汇合意味着什么。

天台宗的学说建立在两个紧密相关的基础之上，即三谛说（Three Truth）和开权显实说（opening the provisional to reveal the real）。三谛说是传统的龙树的二谛说的一个扩展。在龙树的体系中，二谛即俗谛与真谛。俗谛包含了日常语言（对我、因、果、始、末等的日常描述，以及传统佛教对价值与实践的陈述，如四圣谛、八正道，以及苦、无常、无我法印）。真谛的首要意义是“空”，即对任何被接受为俗谛的名相（term）的绝对有效性的否定，它最终也是“空”的“空”，即对“空”本身做了同样的批判；最终，真谛是不可被描述的——它指向了解脱的生活体验（the lived experience of liberation），因此甚至“空”也被降低为仅仅是俗谛。需要注意的是，在这个理论中实际上有三个范畴：（1）戏论（plain error）（把日常话语中的词汇作为对绝对实在的命名的形而上学理论；对宇宙开端与终结，如神，终极实在等的陈述）；（2）俗谛（日常话语和佛教徒的话语）；（3）真谛（解脱的体验，对此，即使“空”也无法言说）。被算作俗谛的标准是实用性：凡有益于把握真谛的无论什么都是俗谛——即那些能够作为导向超越自身、否定自身，以至达到真谛的手段的陈述。凡阻碍这个实用目标的认知断言都落入错误的范畴。也要注意，“空”有两重身份：作为对俗谛以名言诠表的真实（literal reality）的直接否定，它是对真谛的优先描述；但就其自身作为一个概念，它也仅仅是一个俗谛。

这就是印度大乘佛教，尤其是龙树的作品中的立场。天台宗，通过表明不是二谛而是存在三谛这一论断决定性地改变了这幅图景。它们是俗（Conventional）、真（Ultimate）、中（Center）三谛。这个重构有两个直接的后果。第一，俗谛和真谛之间的层次结构被取消了；事实上，甚至是它们内容间的差别也被抹去了：根据天台宗的传统，权法（provisional truth）和实法在价值上是等同的且最终是同一的。第二，“戏论”这一龙树真俗二谛观念中隐含的范畴在此完全被消除了；无论什么类型的断言都同是俗谛，因此它与真谛有同等价值且最终与真谛或空这个概念及其自我超越是同一的。

天台宗对俗谛的用语是“假”，真谛则为“空”。我们把这些用语分别重新译为“局部一致性”和“全局不一致性”，或许能更好地理解天台宗的主张。权法即断言某些可感受性（qualium），X 具有一定的可辨别的、一致的同—性。空（真）谛即揭示出这种一致的同—性只是暂时一致的，它不能在所有语境、所有观点下都保持一致。X 在非 X 元素、非 X 因、非 X 前件，以及非 X 语境——它们被揭示为不是外在于 X 而是构成它的——中是可穷尽分析的。离开非 X 元素、非 X 因、

非 X 前件及非 X 语境——它们在这里呈现，我们可以说，“作为”（as）——X 时，X 是不可被发现的。这个“作为”可以被当作一个简单的表达方式，用以表明“第三真理”——中谛，即 X 与非 X 间，以及作为 X 的可感受性的同一性和同一性的消失之间的对立/同一关系。仅仅通过对 X 自身更加仔细的注意，这些呈现于此作为 X 的非 X 元素就会被揭示出来：它们不是从外面被带进来的。仅当我们的注意域被任意地收缩以至于排除了考察它的其他相关方法时，X 才专门作为 X 显现；对它的构成元素，前件和语境的注意揭示出，这同样的术语 X，也能够读作非 X。因此二谛的两个看似相对的断言只是同一物的两种不同的言说方式：成为可被同一化的就是成为一致的，成为一致的就是成为局部一致的，成为局部一致的就成为全局不一致的。依此而来，二谛理论中的第三个范畴，“戏论”便落出了这个图景：所有一致性，甚至是可选的形而上学断言，都是在同一条船上的；所有都是局部一致的/全局不一致的。一个陈述的真仅在于它与被给予的一些视角的一致性，这些视角总是由对关联性视域的任意限制造成的。当所有的都被考虑到，X 就连一点一致的而非矛盾的同一性都没有了。

此外，前面的俗谛的实用标准在这里得到了更自由的应用：所有断言、陈述、主张，如果被适当地再脉络化（recontextualized），它们都能够带来解脱——即导致自身的克服——这一意义上，都是真的。相反，如果没有被适当地脉络化，没有一个会带来解脱。俗谛和真谛是同义词这一事实即是中谛所要表达的。这也就是说，这个一致性，X，是所有其他一致性的中心，即在独特的中文意义上是它们的起源、价值、意义、结果、基础，它们都汇聚在其周围，被包容于其中。所有的实体都是局部一致的、全局不一致的，且是所有其他一致性的中心。X 包容了在此显现为 X 的所有非 X 的可感受性：它们是作为它们的包容范畴的 X 的例示。X，就像它本应所是<sup>①</sup>的那样，是由它的各个方面所表达的存在者的大全式样，它被视作毫无例外地包含了所有非 X 的元素。让我们说，X 就像是一首歌，所有非 X 元素就是使这首歌成其所是的诸多方面或环节——节奏、韵律、编排，甚至是周围的乐境都作为这首歌呈现在这里。如此这般的这首“歌”作为一个整体，是作为所有元素中的每一个存在者的一个式样显现的，而在这些元素之外，就没有歌。但是这种包容者与被包容者之间的单边关系在这里并不适用；每一个元素就其自身而言都是一个中心。就仿佛，如果我们更进一步说这首歌它自己，如同节奏、编排、乐境一样，在这里作为韵律显现。因为它们都处在包容者的位置上，它们也就都处在被包容的位置上。

① 原文用了虚拟，系动词用的是 were 而非 was。——译者注

成为 X 就是成为局部一致的 (X)，全局上不一致的 (非 X)，并且是相互包容的作为 (asness) (X 以所有 [作为] 非 X 的形式表达自身，所有非 X 则以 [作为] X 的形式表达自身)。

天台宗学说的第二个支柱是“开权显实”。这是进一步详细阐明局部一致性与全局不一致性之间关系的一种方式。这两者不仅是同义词而且是不可反转地相对的、只有通过它们的对立才能是同一的。权法是实法的前件、前提并确实特别的意义上是真谛的因，但只是在对真谛的严格排除这一关系上。我在别处建议过，日常的笑话可以充当理解这种结构的一种有效的模式，即将权法当作铺垫，实法当作包袱，因而，当包袱被抖出时，在分享作为整体的笑话的每个原子的幽默属性时，就同时保留了两者的对立和最终的同一。铺垫是正经的，而包袱是搞笑的。包袱的搞笑性依赖于铺垫的正经性，依赖于这两者的对立和反差。然而，当包袱一被抖出来，铺垫就反而成为搞笑的了。我们不说只有包袱是搞笑的，而是说这个笑话整体是搞笑的。这也意味着两者间的原始对立既被保留也被取消了；当包袱被抖出来，滑稽性和严肃性的意义都发生了改变，因为它们原来的意义依赖于它们定义上的对立的相互排除的本性。每一个现在都是包容另一个的中心。它们是互相包容的。

我们可以把上文所述如下更公式化地重述一下。每一个现象客体都是一致性。即它是分散的元素的结合点——要么是构成它的因素、它的内部成分，要么是它的时间上的前件，要么是它的概念的语境。语境与内容在这种观点下是在同一条船上的，因为要使这个客体现象性地显现——成为一致的或可辨认的、可分辨的——需要多重的因素聚合在一起：特写与背景、结构中的元素、因果条件。这里的关键是，这些因素是异质性的，并且在现象上以可分辨的方式与它们要构成的客体相区别。

任何一致性都是一个局部的一致性，它仅在一个被限定的关联域中保持如其所是的一致。即它的可辨性依赖于对一定尺度、框架或者焦点的方向的调整；它作为这个确定的物的同一性现象性地依赖于它被看的方式，或者对其他被视为与它串联的因素的数目的限制。

任何局部一致性都是全局不一致的。当所有背景都成为焦点，所有用途都得到发挥，方方面面皆得以呈现，原本的一致性就消失了。

任何全局不一致的局部一致性包容了所有其他的一致性。

任何包容都是一个相互包容。

在天台宗的判教体系中，我们在此基础上找到一种被给予所有事实及其否定的四重解释，以及所有 X 与其本己的构成物——非 X 之间亲密的交织性的全

部蕴含的逐步展开。这个解释可以直接地被应用于有情与无情之间的关系上。如下，这个解释给予我们对这种关系的四个层次的理解。

1. 成为有情将总导致无情、总从无情中产生、并总涉及无情。在这两者之间存在着一个必然的、不可逃脱的联系。但是一个人可以允许这两个相位决定性地相分离：有情是非永恒且是条件性的，因此，哪里有有情时，就暗示了在那里在那时有一个无情。这仅仅意味着，给予了有情，就必然有有情不出现的别的时间和地点。

2. 有情所在之处，必有无情在焉，此二者并非截然分离。每一个有情的例子在验证后都证明已经被无情渗透其中了。有情完全地由无情的元素、因、语境组成。在天台宗的分析中，语境被证明并非外在于被它们语境化的东西，尽管最终它们也不能被阐释为内在于它。这是通过对出现的客体与它的因、前件、元素以及概念上的对立之间的关系的检查而完成。所有这些必然“不是”某种生起的实体，并且根据龙树的分析，这个实体不可能从自生，从他生，从自他共生，从既非自亦非他生。有情之所以被视为有情，在于有情与无情的对立。那么在有情与无情的交界处是有情还是无情呢？有情和无情的对立出现在有情内还是无情内呢？我们无论回答哪一个都不行，因为在任意一边，同样问题都会被再次摆出。这导致了对有情和无情事实上意味着什么的重构。两者是非一非异的关系。它们必然是相互包含的、共现的，可以还原为彼此的，并且是从彼此中产生的。在此我们从一种必然性联系走向了同时共现甚或是一个特定类型的同一性；就在有情自身中，有一个无情，反之亦然。水波具有湿性，水波虽有彼此之殊，但其湿性则一，并无二致。在这个阶段，可逆性还不是明显的。当我们聚焦于一个存在的有情的例子时，我们在此把它视为不可与无情相分离，或者与之同一。在这一点上这个无情仍然可能被阐释为一种基底。尽管不明显，但这将包含相反的断言，即无情已经是有情本身了。一种还原性的读法在这个层次上还是可能的，有情只是无情的附带现象，只是无情的外显性质，因此有情完全是由无情组成的，反之则不然。

3. 存在有情是因为存在无情，反之亦然。有情和无情是一个单独事实的两个方面。而这个事实根基于一个它自己既不是有情也不是无情的整体（要么是这个结构自身，要么是一些超越的第三者）。这里我们澄明同一性与因果必然性的相互融合。一个等腰三角形也是一个等角三角形，其一呈现时另一个也呈现。等边性和等角性都是这个第三者（三角形）的诸方面和诸描述方式，它们应用于这个（作为）整体的三角形，彼此之间形成了一个逻辑必然的关系，它们仍然是关于这个三角形的两种不同的判断。当被给予了层次1和2中建立起来的不可分离性时，

有情和无情的整体是一个单独的实体。这个整体既不可被描述为有情也不可被描述为无情，而这两者的确都渗透在这个整体中。有情和无情是超越了这两者的中道（Middle Way）的两个方面。这个主张在天台宗中的术语是但中（The Exclusive Center），这个中超越并且包含了这两个极端，反之则不然。可逆性这个概念在这里加进来是就两个相反的极端而言的，而不是就极端与中对立的层面上而言的；因为无情与有情独立后是不一致的，我们不仅能够说无情呈现于有情呈现的任何地方，同时也能够说，有情呈现于无情呈现的任何地方。

4. 有情本身就是无情本身。这是不但中<sup>①</sup>（Nonexclusive Mean），并且它指出了比单一实体的两个方面的同一性更多的内容。它指出，任一方面就其本身而言已经是两者了，因此，这两个极端的任意一个总是既是中也是另一个极端，反之亦然。可逆性属于这两个极端，也属于不同层面之间，即“中”本身与极端之间。每一个极端本身就是中，中即是两个极端。等角性本身就是等边性，因为等角性的所有意义都涉及等边性，言说其一仅仅是表达两者的简便方式。此外，“这个三角形”本身就是等角性，就是等边性，反之亦然；对“等角”意义的思考，已将这一谓词所指涉的主词即“这个三角形”的意义包含在内。具体与抽象，主词与谓词在此都是清楚地可逆的。每一个术语就其本身而言，是毫无例外地描述所有现象的一种方式。这个现象被聚焦于此，并且现在在此“作为”这个特殊的实体。在宇宙中，只有声，只有色，只有香，只有味，只有触，只有心识。只有有情。只有无情。

第四个主张就是天台学者们所描述的“圆教”。应注意到，一种可感受性的遍入（all-pervasion）——比如说，有情——的前提是它的有限性以及它的不入（nonpervasion），并且它最终与之同一（第一层次）。这是因为它不在任何地方，而原本是无所不在的。更清楚地说，这是因为，正是因为它不在任何地方，它才是一个可感受性：一个局部的一致性。仅仅因为它不在任何地方它才可能是某物或在某个地方。要成为确定的就是要有界限、边界。但是这些使此与非此分离的边界，原本是不可能的。此是由非此构成的，外面就是里面。为了彼此区分，此与非此必须是共现的。但它们可以既不真正地共现，也不真正地可分辨。它们可以仅仅“作为”另一个而存在。但是如果分离是真谛，就不会有“此”显现。所以唯一一致的可能性是由三谛说构想的相入的（mutual pervasion）“作为性”（Asness）。

① 观空假之外一切都是中，叫作但中，是离去空假二边，但取中道，于理未圆，这是别教所说的中观，若观即空即假即中，收空假而为中，叫作不但中，这是圆教所说的圆融中观。——译者注

无情似乎不可能被认为与“被看的”是同一物。在天台宗的观点中，假定具有某种性质（如，在这个例子中的无情）的一致性是一种描述事实的方式。这个事实按这种方式显现给某个有情的存在者。实在就其定义而言意味着现象性的实在，因为任何假定的非现象性的实在在天台宗中都被认为是另一个如其所是的作为现象性的原结构的局部的一致性。某物是无情不仅仅是一个事实：说某物是无情的就是说，它在某个视角被看作是无情的，即它作为无情是可见的。这种作为性结构是对任何优先视角的拒斥，并且在这一观点下，“原初事实”仅仅是上帝之眼的一种被隐藏的形式，一种优先的看的方式。对绝对的客观性的拒斥是对无的视角（view from nowhere）拒斥的结果。存在者是显现为（appearing - as），这就暗示了一个视角；而一个视角总是暗示了另一种视角的可能性。我们明确地描述为“被看”的，是X性（Xness）与它的构成性的非X性（non - Xness）、它的“超出其自身的”（outrunning of itself）（如梅洛—庞蒂所说）进入它的更多性（moretoitvity）——总是存在着有待发现的东西——它的组成元素、前件和语境间关系的一个特殊的情况。不看意味着“能被看作不看”。这就是梅洛—庞蒂的现象知觉的内在性——即将被陈述的知觉的悖论本性的一方面所指向的内容。因此我们可以把上述图表加以阐释以应用于看与被看，如下所示：

1. 看总将导致并来自于被看。
2. 看总已经被看。
3. 看和被看互为因果，两者都是某个单一原因的分化与表现。
4. 看即被看。被看即看。

在《知觉现象学》和其他一些早期著作中，梅洛—庞蒂走了在一条理智主义和经验主义之间的道路。这条方法论的路径折射出了一种同时避免观念主义和物质主义两个极端的平行的存在论洞察。现象的是实在的，并且现象知觉的特征既不是物质的“物”的特征，也不是理智的“观念”的特征。抽象的身体和抽象的心灵都不属于这里。心灵和客体（有情和无情）都不是预定的，完全现成的实体；预先确定的东西依靠自身的力量存在于世界，我们不能认为心灵是对它们的反映，也不能说，心灵根据自身的自主计划将自身的内容投射到这个世界之上。毋宁说，心灵至多是为了表达这个祛模糊性（disambiguation）本身的现象过程的，表达一种总是在先存在的可能性和唤起的传统的延续——即被称作世界的一个语词。如梅洛—庞蒂所述，当我们依据经验或逻辑的标准来看知觉时它是矛盾的，而非矛盾性的标准要么派生于观念的纯粹精神领域，要么派生于事物的纯粹物质领域。他如下简明地摆出了他的观点：



被感知的事物本身是悖论的；他只存在于人们可感知它的范围内。我甚至无法在一个瞬间想象对象本身。正如贝克莱所说，如果我尝试想象永远不能被看到的这个世界上的某个位置，正是我想象它这一事实使我在这个位置在场。因此，我不能设想一个我不在场的可知觉的位置。但是尽管我自身在那些位置上从来没有完全地被给予我；事物能够为我所看到只是在他们总是缩进为他们直接被给予的方面这一条件下。因此知觉存在着内在性与超越性的悖论。内在性，是因为被感知的对象对于感知者而言不可能是陌生的；超越性，是因为他总是包含着比实际被给予的更多的内容。恰当地说，知觉的这两个方面并不是相反的。因为如果我们反思视角概念，如果我们在思维中再造知觉的体验，我们会发现被感知事物——即“某物”出现的适当证明，它同时需要这种在场和不在。<sup>①</sup>

这个同时的在场和不在通过其他路径在某种程度上把我们带到前文讨论过的天台宗的“作为性”概念上。如梅洛—庞蒂点出的，“使我们将我们的体验居中的原因也是阻止我们将我们的体验完全居中的原因。”<sup>②</sup> 一致性只能作为局部的一致性、作为非完全被中心化的一致性而存在。对它来说，总有比被直接知觉到更多的内容，现象客体“超出”（outrun）了我对它的知觉，但尽管如此，只有我对它的知觉才使其显现，我对它的知觉与它的在场是不可分离的。不仅如此，这并不是关于它的两个完全分离的事实，而是派生于同一个原则；超越性和内在性是彼此必需的。因为它从未完全被给予（被知觉者的超越性），所以它能完全地被给予；又因为它仅能作为与知觉者不可分离的而被给予（被知觉者的内在性），所以它从不能完全地被给予。但这个陈述，从“使居中者（给予一致性者）”与“阻止完全居中者”来看，两者的施动者是同一个，因此两者（居中与未能完全居中，作为 X 出现又未能完全成为 X）是同一事物的两个方面，这在天台宗看来，远非究竟之论；它落入了我们已界定为理解任何实质是 X 与非 X 之间关系的四种方式中的第三种。这个陈述中依然存在着有关 X 的两种不同事实。这些事实是从一个单一的源头派生出来的，而不是如同天台宗学说所拥护的第四种方式那样，是对单一事实的重述。但在梅洛—庞蒂的遗著《可见的与不可见的》中，他似乎在朝这第四个主张努力。

① 莫里斯·梅洛—庞蒂：《知觉的首要地位》（*The Primacy of Perception*），trans. James M. Edie（Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964），p. 16.

② 莫里斯·梅洛—庞蒂：《知觉现象学》（*Phenomenology of Perception*），trans. Colin Smith（London: Routledge, 1962），p. 85（以下版本同）。

我们能够在梅洛—庞蒂早期的著作中发现他向第四种看法努力的种子。这或许可以揭示他后来朝它接近的方向。在此，我们可以思考梅洛—庞蒂对他称之为“知觉的匿名性”之物的描述。在描述感觉经验中“主客”关系时，对这一关系的仔细的观察将包含理解如下两个方面的意蕴：其一是在先者（the a priori）和在后者（the a posteriori）之间的关系，其二是顺生自然和源生自然<sup>①</sup>之间的关系——所有这些关系被揭示出形成了相互的交织，梅洛—庞蒂写道：

感觉者和感性事物并不像两个外部东西那样处于彼此的关系中，感觉并不是感性事物进入到感觉者中。是我的目光支撑着颜色，是我的手的运动支撑着物体的形状，更确切地说，我的目光和颜色结合在一起，我的手与坚硬和柔软结合在一起，在感觉的主体和感性事物之间的这种交流中，我们不能说一个起作用，另一个接受作用，也不能说一个赋予另一个意义……被感觉到的感性事物对我的身体提出了一个含糊的问题。我必须找到这种态度，它将向我的身体提供自我确定和成为蓝色的手段；我必须找到对这个模糊地表达的问题的回答……我不是在观念中拥有天空的蓝色，我不在它面前展开能向我揭示其秘密的一种蓝色的观念，我陷入其中，我深入这个秘密，它“设想它自己在我之中”，我设想自己就是那片天空，就像它那样凝聚、统一，并且开始自为存在，我的意识被这种无限的蓝色充满……关于我的目光感知、感觉、支持的天空，我的目光扫视它并寓于其中，它作为我的身体的某种生命运动的场所，我们能够在天空不是由外在部分构成的意义上，在整体的每一部分都“能感受”发生在所有其他部分的事情，并能“在动力学上认识它们”的意义上，说天空是自为存在……每一种意识都发生在一个普遍性的环境中，并且在我们看来是匿名的。我不能在我理解一本书或我决定把我的一生献给数学的意义上说，我看见天空的蓝色……因此，如果我想准确地表达这种知觉的体验，我就必须说是人们在我身上感知，而不是我在感知。每一种感觉都包含梦幻或人格解体的根源，就像我们真的生活在梦幻中时，我们通过梦幻给予我们的这种惊

---

① 这是关于自然的双重表达，即作为 *natura naturans*，万物之本，源生者；以及作为 *natura naturata*，创造者活动的成果，顺生者。这是中世纪普遍被接受的神圣自然观，*natura naturans* 是归之于上帝的无限实在，由它生产出作为有限模式的 *natura naturata*，即自然存在的总和。因此依照自然的普遍概念的不确定性，同时存在着生育原理和这一原理在世的产物。这里采用了杨大春教授的译法，“顺生的”表示作为被动的生成者，它与“源生的”主动的生产者相对应，参见杨大春《含混的自然概念》，梅洛—庞蒂对笛卡尔自然观的批判反思，《自然辩证法研究》2004年第11期。——译者注

讶体验到这个根源……通过感觉，我在我的个人生活和我的行为本身之外把握我的行为之中产生的一种被给予的生活，作为自然的我的手、我的眼睛、我的耳朵的生活。当我体验到一种感觉，我总是感到感觉与我的存在本身，与我承担的和我对它起决定性作用的存在无关，而是与已经向世界表态、已经向世界某些方面开放并与之同时发生的另一个我有关。<sup>①</sup>

我们在此发现了主体与客体、感知者与被感知者的不可分性，在感知的每一个单独的动作中，在未判定性（undecidability）上两者无法分开地运作于彼此中。在此，我们拥有了梅洛—庞蒂后期的“肉身”观念的前兆，即可见者与观看者的，被感知者与感知者的相互交织。在被感知的世界中，已经有了一个自我——一个比我更是我的自我，一个总是已经“与世界相伴”的自我，而且在自我中已有世界。这感知着我的另一个自我，这个比我更密切的是我的非我，把我们带向天台宗的“一念三千”，并且在这一念里无法区分施动者和受动者、看者与被看者、施为者与受为者的。如湛然所述：“环境与人在一念之中都在场，他们不能被区分为施动者和受动者。尽管既不存在施动者也不存在受动者，环境与人仍然清楚地在场〔依正既居一心，一心岂分能所？虽无能所，依正宛然。（《十不二门》）〕。”<sup>②</sup>对湛然来说，所有物质的、心灵的，环境的、人的，以及与每个可能的主体性和客体性相关的三千大千世界与一念等同，并表现为这一念。对天台宗而言，这个无保留的（观点）暗含着，我们可以逆转创造者和被创造者，主体和客体：心灵创造物质，物质创造心灵，我在扮演宇宙，宇宙在扮演我，我想象自己身处天空之中，天空想象它自己在我之中；自我与他者的相互包容允许我们看到，我们如何能够宣称在这个同时的三千大千世界中，任意一点都可以被选作为中心，作为统一者，作为把自己表达为所有他者的东西。

梅洛—庞蒂明确地认识到了这个“自身意识”，比如说当它应用于“我”看的天空时：“它在我中看它自己。”但在此，他将这个知觉的我与如下两个方面相对照，一方面是认识和理解的我（“那个理解一本书的我”），另一方面是意志和行动的我（那个决定把我的一生奉献给数学的我），即一个是理解观念和概念甚或在世界之中作为可被同一化的实体的“物”的人，一个是命令自己执行自己的计划的人。在此，这个含意似乎是，与纯粹感知领域发生的相反，我确实

① 莫里斯·梅洛—庞蒂：《知觉现象学》（*Phenomenology of Perception*），pp. 214–216。

② 《大正藏》，第46卷，703c。《大正藏》是《大正新修大藏经》的简称，英文引用时一般缩写为T；大正藏每页都分上、中、下三栏，由「a, b, c」分别代表。因此，T46. 703c代表第46卷，第703页下栏。以下均同。

是我的行为的施动者，使我成为自己的我。但是在任何植根于知觉的揭示行动中，主体与客体的任何基本的纠缠，如同所有其他揭示活动可以被看到的那样，它们的可逆性和相互包含性，即使是在意愿领域也迫使我们超越这个清晰的区分。梅洛—庞蒂自己走向了相同的方向。首先他注意到这个自我的不完全性与任一实质的不完全性之间的相互关系：“感觉是匿名的，只是因为它是不完全的。看的人和触摸的人并不完全是我自己，因为可见的世界和可触的世界并不是整个世界。”<sup>①</sup>（即因为任何我们知觉到的实质总是内在的更多的——也就是说总有“更多的出现”）因为客体不完全是它自己，我也从不完全是我自己。

但是他进而将知觉与一种非人格的行为联系起来：

我对世界的最初知觉和我对世界的最初把握在我看来应该是先前在某个人和一般世界之间缔结的一个约定的执行，我的历史应该是一部史前史的继续，并且利用其获得的结果，我的个人生存应该是一种前个人习惯的继续。因此，在我下面，有另一个主体，在我存在之前世界就是为他存在的，他在世界中标出了我的位置。这个被束缚的或自然的精神，就是我的身体，不是作为我个人选择的工具和固定在某个世界上的短暂的身体，而是把一切特殊规定包容在一个总计划中的匿名的“功能”系统。<sup>②</sup>

在此，我们对我们所有行动的时间前摄性（presituatedness）有一种敏锐的现象学描述，这种时间前摄性使每个动作都比它自己设想所要成为的，以及比任何意向活动能被确定的更多，这与天台宗对《妙法莲华经》中对每个人前史的揭示的解读紧密地相符合。不仅感知的我比我更是我，被感知的世界比它之所是更多；认识、行动、执行计划的我也不仅仅是我，它的对象、世界、目的也构成性的更多。

这一推进的丰富成果在同一作品对时间的讨论中变得明显起来。在这个讨论中，主动和被动的二分被全部打通：“不是某种通过不可思议的方式与被动性相关联的主动性，受制于一种意志的自动性，受制于一种判断的一种知觉，而是我们既是主动的，又是被动的，因为我们是时间的涌现。”<sup>③</sup> 在此，梅洛—庞蒂超越了将他的交织（chiasm）解读为“总部分 X 部分非 X”的主张（等同于

---

① 莫里斯·梅洛—庞蒂：《知觉现象学》（*Phenomenology of Perception*），p. 216。

② 同上书，第 254 页。

③ 同上书，第 428 页。

上面的第三层次)的可能性,到达了一种完全是天台宗的——“完全的X和完全的非X”(第四层次)类型的断言。当梅洛—庞蒂谈论时间本身时我们可以更明显地发现这一点:“应该把我们关于其它客体的论述用于时间:之所以在我们看来时间有方向,只是因为‘是时间’……它显示了一个在场的唯一结构的两个抽象因素,主体和客体。”<sup>①</sup>之所以如此,是因为在其他事物中,“世界是与主体不可分的,但却是与作为世界的投射的主体不可分,而且,主体是与世界不可分的,但却是与作为主体投射的世界不可分。”<sup>②</sup>在此,我们已经差不多抵达了天台宗所主张的遍中论的(omnicentric)交互包容的特征。<sup>③</sup>

以一种天台宗的观点来看,在对有情和无情的关系的理解上,梅洛—庞蒂似乎是动摇于第三和第四层次之间。在他的晚期作品中,在他的交织的肉身的概念下,梅洛—庞蒂决然地走向了第四层次。这个概念不仅是一种看和被看的不可分性或者相互交缠性,也暗示了视角的现实可逆性,在那里主体和客体可以相互交换位置,看者也变成了被看者并且被看者也变成了看者而不损失两者间一直呈现的区别。看从未被祛肉身化(disembodied);它总是从一个视角出发,并且去看意味着被所看的超出;它总是看作(seeing-as)。这意味着可被其他视角、其他看的方式、其他看作所怀疑。在这种情况下,去看将我放置在一个可见性的世界中。这个可见性,仅因为看就已确立了我自己,这个作为可见的、可从其他视角被看的看者。那么看就是展示——它使某人自己被看——的同义词。因此,这个看的动作已经使我被看,对被看的客体的揭示也就是对我的被看属性(seenness)的揭示。这是如下论题的根基——即在一定意义上客体看我:我在看它时被看。但是对梅洛—庞蒂而言,这个看的施动者依然是

① 莫里斯·梅洛—庞蒂:《知觉现象学》(*Phenomenology of Perception*), p. 430。参见 p. 325: 为了感知事物,我们需要生活于其中。

② 莫里斯·梅洛—庞蒂:《知觉现象学》(*Phenomenology of Perception*), p. 430。

③ 这里必须做出一个关键的调整。依据天台宗的观点,简单地说:“在我的主体性之下,有另一个主体,一个前—主体,它已经属于这个世界”并不是非常适当的。这一程式的问题在于我之所以是“其他”主体的个性。这改变了已经从我的主体性表面离开的推定的“一”,就像它居于别处一般。但是我们的观点是这个“其他主体”正是“世界”本身,而世界永不可能是唯一同步坐标的世界。在我的体验的每一个时刻行动、感觉、感知、意欲和思考的匿名主体并不是任何单一的不平等的存在,后者带有自身特定的明确的计划,即对世界的确定的朝向。正是“三千”,所有可能对立的实质与对实质的表达,它们之中的每一个都能够平等地被看作我的事项的行动者,我的视界的观看者,我的愿望的意欲者。梅洛—庞蒂关注含混性与存在的不可分性时,他的立场是支持这一点的,但是他的准存在主义的单一的“计划”概念,或者说对世界的一致的朝向,调节了我们进入一种单一的明确的叙述的同一性,或符合对世界特殊的明确的前理解的一种“在世之中”的方式,抑或在那里存在的模式的所有关系。

“世界”的匿名的肉身，它未判定地游移于主客两极之间，以至于它们不能完全被决定性地区分开。这个断言能够走多远，那种含混性在此就能保留多远。那么，说“客体”是看我的看的施动者，与说“我”是那个看这个客体的施动者是一样正确的吗？毕竟，“我”在最终意义上并不是被看的观看者；毋宁说这个匿名的肉身本身在我之内看。对梅洛—庞蒂而言，这种可逆性能走多远呢？

在《可见的与不可见的》中，梅洛—庞蒂陈述道，可逆性就是“终极真理”。应当注意的是，可逆性既不是纯粹的统一性也不是纯粹的差异性。在《知觉现象学》中，关于身体在触摸时尝试触摸自身的反思，梅洛—庞蒂声称，“两只手不可能同时处于彼此所触和能触的关系之中。当我的两只手相互按压时，问题不在于我可能同时感觉到两种感觉，就像人们感知两个并列的物体，而是在于两只手能在‘能触’和‘所触’功能之间转换的一种含混的结构……在一种功能到另一种功能的转换中，我能把所触的手当作随即就能主动触摸的同一只手。”<sup>①</sup> 这就是那个将会在梅洛—庞蒂后期作品中生成可逆性论题的考虑，我们在此可以看到这个断言中同时嵌有的统一性和差异性。在这里，可逆性总是一个可能性，而从不是一个已完成的双方的重合。在《可见的与不可见的》中，梅洛—庞蒂陈述道，“这在事实上总是即将发生和从未实现的可逆性。我的左手总是处于触摸我的右手的边缘，我的右手触摸着其他事物，然而我从未实现这种一致性；一致性在实现那一刻就消失了。”<sup>②</sup> 主体和客体事实上并没有逆转，但总是可逆的。在它们之间存在着一个尽管总处于逆转的边缘或能够逆转，但从未达到完全同时的自身一致的分裂。但是这与其说是可逆性论题的一个难点，毋宁说是它的前提。确实，这个分裂对两边的统一是必需的，因为如果他们曾完全融合了，他们将仅仅形成一个抽象的主体或者客体，一个或者另一个。主体与客体、看者与被看的相互交织既需要一个不可分的统一体也需要一个不可还原的差异。正是这一直存在着的可逆性的可能性才是肉身，才使它既非主体也非客体。因此，梅洛—庞蒂陈述道，这个可逆的两方的不一致性与其说是一个失败或一个存在论上的深渊，毋宁说是一个在肉身全体中的清除，它充当不透明区域的一个枢纽。这个关键的清除是被我的身体的全部存在和世界的全部存在所贯穿的。这被梅洛—庞蒂比喻性地描述为：“两个固体之间的零压力使它们彼此结合。”<sup>③</sup> 正是这个交互肉体定义了肉身。这肉身与其说是自身、世界、

① 莫里斯·梅洛—庞蒂：《知觉现象学》（*Phenomenology of Perception*），p. 93。

② 莫里斯·梅洛—庞蒂：《可见的与不可见的》（*The Visible and the Invisible*），trans. Alphonso Lingis（Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968），p. 147（以下版本同）。

③ 莫里斯·梅洛—庞蒂：《可见的与不可见的》（*The Visible and the Invisible*），p. 148。

既是自己也是世界、既非自己亦非世界，而毋宁说是枢纽、可逆性与终极真理。

可逆性是天台宗最终的独特主张的试金石。但是我们必须仍然区分作为真谛的可逆性，作为天台宗分析中第三层次的中间物主张的“但中”（可逆性比两者中的任何一个都具有更高的根本性），以及第四层次的“不但中”——在天台宗的术语中它意味着看者、被看者以及看者与被看者之间的可逆性彼此是等同的最终术语，彼此可以还原，彼此都是言说三者的简便方式。这将要求梅洛—庞蒂同样能够说“单单可见的就是真谛”，“单单可见者的看者就是真谛”，并且“两者间的可逆性就是真谛”。实际上，梅洛—庞蒂似乎宁愿给予两者间的未判定性——即充当着超越的第三者、唯一的真谛——以最终根本性。相反，天台宗的主张是，“可见的”就其自身而言，如果适当的理解的话总意味着“在可见的与看者间的可逆性”，反之亦然。这断言的试金石必然是，我们能说客体看我吗？或者是否只有“世界”、“肉身”或“可逆性”自身可以被有效地描述为看的施动者？

在天台宗尤其是湛然的作品中，特别是在他的《金刚錚》中，当他论及“无情的佛性”时这个问题便凸显出来。湛然告诉我们，修饰词“佛”在“佛性”这个术语中是一个首要地用以指示意识性或有情自身的术语。“性”意味着在所有的事件中不可改变地呈现，它凝然不动，它既非有意识的也非无意识的，既非有情也非无情。“佛性”因此是对对立的术语的有意结合，它意味着“亦非有情亦非无情的有情”：

对象意味着不觉。佛意味着觉。一般的有情存在具有不觉之理，却缺乏觉知不觉的智慧，这就是为什么我们暂时地对二者予以区分，使它们觉知不觉的原因。一旦他们觉知不觉，就不再有不觉。那么觉知的对象如何与觉知的施动者相分离呢？……二者本没有区分，但是一般的有情存在认为它们是分离的。因此我们向有情存在揭示这一点，使它们觉知不觉，使觉与不觉趋同于同一个真如。因此我们知道没有不觉的觉不成其为佛性（主体），而没有觉的不觉则不成其为法性（对象）。如果觉之中没有不觉，它又如何能被称之为佛性（主体）呢？因此法性（对象）没有佛性（主体）属于小宗，但是在大乘之中，法性（对象）正是处于佛性（主体）之中。[法名不觉，佛名为觉。众生虽本有不觉之理，而未曾有觉不觉智，故且分之令觉不觉。岂觉不觉不觉犹不觉耶，反谓所觉离能觉耶？……理本无殊。凡谓之离，故示众生令觉不觉，故觉不觉自会一如。故知，觉无不觉不名佛性，不觉无觉法性不成。觉无不觉佛性宁立，是则无佛性之法性，

容在小宗，即法性之佛性，方曰大教。（《金刚铉》）]<sup>①</sup>

这里我们已经尽可能地达到了有情与无情的不可分性，或者说同一性。湛然在同一著作中通过考虑天台宗的作为中的交互主体性意涵，以及在每一个象征体验中各种解释视角的同时性，进一步强调了可逆性。这被用以暗示环境通过取消自我与事物之间单一的主客关系将也能成佛。主体尽可能地成为事物的环境就如同事物是主体的环境一样，以至于他们相互的目光总是双向展开的。工作或多或少地与此后经常重复的公式一起展开，“最底层地域的组织及其整个环境，都完全处于至圣自身的心中。佛的正报与依报并不能超出最底层不觉存在的一念之中〔阿鼻依正全处极圣之自心。毘卢身土不逾下凡之一念。（《金刚铉》）〕。”<sup>②</sup> 这些术语的具体的、质性的属性需要被注释。不仅“世界”包含“主体”，反之亦然。就像不存在单独的“自我”，也不存在单独的“世界”。然而，每一种表面上单独的主体性和客体性都需要质性彼此不同的可选世界的多样性。因此，在这一段中，湛然表明了最高价值作为底层价值体验的构成环境领域的象征之间的相互包含，反之亦然。这两种对立的价值被置于相互的目光和怀抱中，那里一方不需要提醒完全地吸引另一方。不觉（unenlightment）是觉的世界的一部分，因此是觉悟（enlightment）的一部分，它在遍中论的术语中意味着他们就是觉悟。相反地，觉是不觉世界的一部分，因此也是不觉。在同一著作的高潮处，在解释《华严经》的主张——“心、众生与佛几乎没有差别”时，湛然写道：

在没有例外的每一念中，我心以及每一个有情的存在都平等地互融互入于佛觉的德性、身体与心灵、生命存在与环境以及自我与他者之中。我和所有其他的有情存在平等地拥有这种性质，即佛性。佛性在所有地方生成、变化、含容……一旦理解了佛性没有例外地遍及各地，佛包含自我与他者的因果特征就变得清楚了，同样清楚的是我心具有佛果的德性。从结果的角度看，佛眼与佛智来观察我，而且只看到佛自身的无始性。站在原因（有情存在）的立场上，我们也会看到所有的有情存在都是佛，因此只有果佛而无其他。因而，有情存在之外无佛……因此当一佛觉，整个法界都是佛的构成环境领域。佛亦如此。有情存在从生开始就处于佛自身的构成环境领域之中，他们引起了苦乐等的差异，而每一个人则认为只是他们的身体和环境。〔即知我心

① 《大正藏》，第46卷，783a。

② 同上书，781a。



彼彼众生——刹那，无不与彼遮那果德身心依正，自他互融互入齐等。我及众生皆有此性故名佛性，其性遍造遍变遍摄。……了性遍已则识佛果具自他之因性，我心具诸佛之果德。果上以佛眼佛智观之，则唯佛无生。因中若实慧实眼冥符，亦全生是佛无别果佛。故生外无佛。……故一佛成道法界无非此佛之依正，一佛既尔诸佛咸然。众生自于佛依正中，而生殊见苦药升沉。一一皆计为己身土。（《金刚铉》）<sup>①</sup>

注意“生外无佛”的主张此处再次取决于这个推定的事实：佛果（Buddha-hood）最初被认为是在我们“之外”——实际上是对我们彻底的否定。对佛存在的非经验的断言自身说明了佛是多余的。我们都是佛，因为在某个地方，某个人会成佛，这就是把我们看作佛之意。在佛看来，我们众生的体性与佛是平等无二的。他把目光投向整个宇宙，但是，除了他自己，他自己未来的本质，他自己的报土外，他什么也看不见。佛与其报土是一非二，众生皆身处其报土之中。由于无明之覆障，我们将觉悟视为对无明的否定。根据以上对三谛的说明，觉悟是无明的固有性质，因为觉悟外在于无明，是对它的否定。这种对无明的彻底否定，前提在于无明具有以下特征，无明之被视为无明，本身就是无明的一种表现（也由于众生之无明缺乏否定的力量）。因此，我们都是佛。<sup>②</sup> 由于天台宗主张权实不二，这个假设是可逆的。生外无佛，佛外无生。佛认为我们都有佛性，这也意味着我们每个人都成佛。我们的所思所行皆是未来成佛之因。但是，成佛这种“果”，本身是包含了“因”的“果”（因果不二）。立足于成佛的果位，我们发现自己现在虽是凡夫，但与佛是一非二；通过“开权显实”之妙用，众生由于无明而造作之诸业，成为感召未来佛果之因（我们与三世一切佛乃是一非二）。因此，众生之外无佛，而众生从杂染之中迈向成佛之果。

此处必须注意的是这并不意味着这是一个心理学的推论，借此我们不再需

① 《大正藏》，第46卷，784c.13—30。

② 关于《观音经》，知礼指出：

观音已经实现了恶的法性，因而自由自在地处于恶中。这就是为什么他能够自由而毫不费力地回应各地的有情存在所经受的苦难。根本之处在于所有的生命存在和他们的环境都是观音的妙身妙心。所有的有情存在圣人的心和质料中自造苦难；即使是求解脱的三业也是观音自身。正因为此，当刺激出现时回应马上发生。如果你持续以这种方式思考，你如何与观音在一起而不能有利于万物呢？[斯是观音证恶法性于恶自在，方能任运遍赴诸难，以要言之，一切依正皆是观音妙身妙心，一切众生于色心而自为难，求救三业亦即观音。是故机成即时而应，当以此义念念观之，何患不同观音利物（《观音义疏记（第四卷）》）（《大正藏》，第46卷，956c）]。

最后一个委婉的问题指出了在某一时刻将要被讨论的可逆性和表述的缠绕。

要任何佛，因为我们自己的心即是佛；我们的心是佛，此刻我们自己的心外无佛，这一事实是由佛的观点构成的。我们将要变成的佛与其他诸佛，无须说，都与其自身是同一的。心和佛确实都是精神，同样地，心和佛也确实都是佛。由于这个他者与另一个所谓的他者是同一的，因此我们不需要任何他者来构成，因为这个他者在我们自身的存在当中是固有的，就像他者看我们的存在是一样的。在这之前没有我们的自我；开始我们有内在的肉身，我们所有的自我实践（self - practice）也都是相互作用的。湛然的观点是不能使这种内在的身体简化成任何一方；就像他早期在同样的著作中说得那样：“每一粒尘土以及每一处的每一种精神活动完全都是每一个有情存在以及每一种佛的心性。毫无疑问，他们中的每一个从属于任意一个单独的心灵，因为万物共同缔造了他们，一起演变为他们，共同分享了解脱变化的相同对象，而且都分享了解脱变化的相同活动 [故知一尘一心即一切生佛之心性，何独自心之有无耶？以共造故、以共变故，同化境故，同化事故。（《金刚錚》）]。”<sup>①</sup> 每一个微小的标记都会出现在每个解释性世界中，实际上是每一个世界的“中心”，它充分表达了每个世界的本质。这包括在每个地方所履行的每个解脱活动的两个方面，以及佛与迷情众生关系的两个方面。我们要了解的佛一心，不是在我们的视野之外看世界的那种佛一心，而是看我们自己的那种佛一心，把我们看作佛一心本身，看我们正在看着的世界，也思考着正在思考着我们的佛。交互主体性的时刻是极其重要的，永远不会被摒除，就像“佛”这个概念和名称与这样看我们的旁观者一样，存在于我们自己的思想中。<sup>②</sup> 正是我们心中的思想“佛”使这种情况成为可能。我

---

① 《大正藏》，第46卷，782c。

② 在“互具”（inherence in each other）中他人可被还原为自我中的一个元素，自我亦可同步地被还原为他人中的一个元素，以至于无物可被完全还原为他人；人们可能反对的是互具仍然侵蚀着我们与他人之间忧心忡忡的关系的最基本特征，而这种关系处于一个具体的交互主体性关系中：即他人的不可知性的意义，尤其是他人看待我们、客体化我们的不可知性，他人的态度以及他人如何对待我们的不可预测性和不可控性，它们如此生动而令人信服地被分析过，例如萨特的《存在与虚无》中“为他”一卷所显示的。然而必须指出这里整个理论的基本前提是万法的“不可得”（ungraspability），这意味着它们在其他事物中根本的不可知性与不确定性。在天台宗中，这并不意味着它们在根本上或实地为空，而是说他们并非根本上的空或非空，而且事实上，关于他们的任何决定总是从其底部脱落而走向反面，甚至是它的二分体的反面及其反面，等等。佛看你时你被看见，这意味着你一下子以各种可能方式被看见，以至于他经常以相悖于你喜欢被看见的方式——即你自己认为真实存在的方式而看你，等等。当然，这也表明任何时候当你被他人误解时，他们是观察你的未知的佛——在这个意义上他们正是看到了你的某些真，你的某些以前被忽略的方面。他们关于你的任何愚蠢的误解都是真谛。因此你心中的佛就是观察你的观察者（即依据你自身的立场他完全弄错了，如同萨特所说，他将不仅把你客体化为与你的内在的不确定的主体性相对立的你的身体和你的过去，而且把你客体化为客体性的其他可能形式）。对我而言，在使它真正成为交互主体的——关系中，这说明了忧虑和差异、断裂和异化的外在的和构成的元素。

们通过观想我们被佛体验到去体验这个世界，我们发现有情自身可以是佛心观照之对象，也可以是他人乃至自己的颠倒见中的对象。因此，在某种程度上，所谓“佛”是一种自我求证的“行事性话语”，通过考虑存在这样一种会看见我们的存在物，我们看我们自己就像佛也会看到我们一样，从而我们的行为变成交替符号网络中的象征，它们确实存在于我们自己的佛中。<sup>①</sup>

天台宗的作者们想要采取的可逆性的充分程度可从下面湛然的阐述中看到，他认为佛观法就像法观佛一样：

问：《法华玄义》说对象能够观察主体。尽管很多经文被引用以证明这一点，但是这一原理仍然难以理解。答：如果我们只是依循方便的教义，那么这一原理不可理解。但是从终极教义来看，这一原理非常容易（与之）融为一体。当我们把心灵自身作为对象，心灵同时也是正在观察的主体。因而主体和对象都是心灵，心灵的本质遍及各处。心灵的每一种状态都反映了心灵的另一种状态——这一原理在此处非常清楚。因此在有关不可想象的对象那一节的开始，经文讲道，“不可想象的对象自身正是进行观察的主体。”由此我们可以得出四个不同而同等正确的描述：对象意识到对象、对象意识到主体、主体意识到对象、主体意识到主体。只要存在觉知，他就超出了描述。但是觉知应该被描述，而这超出了完全可被觉知理解的内容。相反地，只要存在描述，它就超出了觉知。但是描述应当成为觉知的对象，而这又超出了可被描述完全理解的内容。因此这与世上人们通常所想的那样不同，即，我们意识到的是惰性的对象，它同样区别于作为观察着的主体——那种部分的、狭窄的心灵观念。它亦区别于作为观察对象的人为确立的真如。这些区别既适用于对象也适用于主体——这里不存在混淆。[问：法华玄文境能照智，虽引诚证理亦难明？答：顺方便教理不可会。若从极说于理易融。以心为境心亦能照能所俱心。心体俱遍心心相照于理甚明。故不可思议

---

① 知礼在他的注疏中广泛地处理了这个问题，他的注疏针对的是智顗对《佛说观无量寿佛经》中“是心作佛，是心是佛”的评论。知礼认为这表明，佛如万法，既非修成也非性具，因此，同样也可以说既为修成也为性具，用天台宗的习惯用语来说是“修性不二”（《大正藏》，第37卷，220b）。事实上，佛这一概念的自证的可演示性（performativity），天台宗的本体论论证的实际等项（pragmatic equivalent），皆可以被看作是天台宗强调净土修习的义理基础；修习即念诵阿弥陀佛之名，设想阿弥陀佛之身境，借此人们认为在某处存在着“全视的”（all-seeing）“佛”，他看见我们思考他存在，使我们之所是的佛存在。

境初云：不可思议境即是观。以是得为四句分别：境照于境、境照于智、智照于境、智照于智。照者方照非说可穷，照者应说非照可了；说者方说非照可穷，说者应照非说可了，是故不同。世谓顽境以为所照，又亦不同偏小妄心以为所照，又亦不同假立真如以为所照，所照既尔能照亦然，不可率尔。（《止观义例（卷上）》）<sup>①</sup>

关于这种现象的自体论的重要性，我们还有另一个证明。请注意，说智照于境，境照于智，智照于智，境照于境，是同样有效的；也就是说，这些当中没有一个真正是最后的或恰当的（全面、清晰的）描述（因此，“照者方照，非说可穷”），但是天台宗的这种特殊转变不会因此不采纳这四种描述，相反会采纳这四种描述。这要归因于上面概述的三谛说的自体论，因为无一例外的一致性只是局部一致/全局不一致。这就证明了全局不一致/局部一致的描述；每一种都适应于不同的解脱论的情况。这就是为什么湛然说不仅经验是无法描述的，而且描述也是超越经验的；这也是为什么天台宗不同于一般的大乘佛教认识论（大乘佛教认为经验优于描述）。经验与描述的情况是相同的：二者都局部一致/全局不一致，必然使自身超过对方，濒临可逆性。在这一篇章的最后，湛然又拒绝了纯粹法、纯粹佛或者同时拒绝二者的纯粹中间物（即真如）（Suchness）的观念；这是第四层次的立场，此处每一个和任何一个可逆的术语都是可逆性自身。

湛然详细阐述了这一主张的意涵，如下：

问：形成无灵存在的外物并不同时被赋予心灵。它如何能在自身中充盈三德（解脱、智慧、法身），以至于你可以说三德遍及各处？答：不仅外物未被同时赋予心灵，每个人身体内部的物质也不过如同草、树、瓦、砾一般。但是如果我们谈论三德的性具，那么不仅内心是心灵的一种变形。因此关于内心和外物，由于心灵既不内在也不外在，故而物质既不内在也不外在。因此两者既是内在的也是外在的。依循心灵的纯净，佛土也是纯净的；依循佛土的纯净，智慧也是纯净的。由于心灵和物质都是纯净的，所有的法是纯净的。因为所有的法是纯净的，心灵和身体都是纯净的。那么我们如何说只有外物缺乏心灵呢？[问：外无情色不与心俱，如何复能具足三德，而云三德遍一切处？答：何但外色

<sup>①</sup> 《大正藏》，第46卷，452b。

不与心俱。内身亦如。草木瓦砾若论具德。不独向心由心变故，谓内心外色心非内外故，色无内外而内而外，随其心净则佛土净，随佛土净则智慧净。色心净故诸法净，诸法净故色心净。何得独云外色非心？（《止观义例（卷上）》）<sup>①</sup>

心和物都无所不在——不仅两者之间的可逆性和作为中间物的交叉肉身，而且每一个极端自身都是无所不在的。每一个既不在内也不在外；每一个都是整个的法界。然而，需要注意的是，在这些描述中湛然把心放在优先的位置。这样做纯粹是实用主义的原因。在佛教的实践中，湛然认为，我们是从观自我的心开始的。当心——欺骗性地、暂时地产生于心灵的意向性——被见到既不在内也不在外时，这就要认识到佛必然同样是真的。就实践而言，心是优先的；本体论上，主体、客体，以及两者的交融之处都同样具有终极性。天台宗进路与梅洛—庞蒂对胡塞尔式的本质还原的理解是非常一致的。就像他所说的那样：“还原教给我们的最重要的教义就是完全还原的不可能性。”<sup>②</sup> 还原的现象学实践必然注定要把所有的经验变成心；事实上，实践的目的在于要证明这种还原的不可能性，在这个过程中，导致重新设定对心自身的理解，揭示其与世界不可避免的密切联系，最终引起“在世界面前的惊异”。就像湛然所说的：

问：所有的经文都说心物不二。如果我们观察这一点，我们如何确立我们的观察呢？答：心灵和物质是同一实体；没有前后。每一个都是整个法界。但是在观察的系列中，我们必须从内心开始。一旦内心被纯化，这一纯净的心灵能够遇到所有法，而且自然地与他们完美地融合。而且，我们必须首先理解万法唯心，然后才能观察心灵。如果你能理解所有的法，你将会发现所有的法都是心灵也都是物质。你必须理解所有的事物都来自于心灵自身的分化。那么法自身何时声明他们自身是同或异呢？[问：诸文皆云色心不二，若欲观察如何立观？答：心色一体无前无后，皆是法界，修观次第必先内心。内心若净，以此净心历一切法，任运融合，又亦先了万法唯心，方可观心。能了诸法则见诸法唯心唯色，当知一切由心分别诸法。

① 《大正藏》，第46卷，451c。

② 莫里斯·梅洛—庞蒂：《知觉现象学》（*Phenomenology of Perception*），p. xiv。

何曾自谓同异？（《止观义例（卷上）》）<sup>①</sup>

所有这一切都可归结于湛然日后的追随者——四明知礼简洁明确的陈述：

因此，我们可以说过去、现在和未来的一切有情存在以及诸佛，通过十方和他们的构成环境领域，成为观察的对象，而且过去、现在和未来的一切有情存在以及诸佛，通过十方以及他们的构成环境领域，成为智慧——即进行观察的主体。对象和智慧是同一实体的两个不同名称。因此，主体和对象二而不二。〔是故得云：三世十方生佛依正为所观境，三世一方生佛依正为能观智，境智名别其体不殊，是故能所二而不二。（《金光明经文句记卷第五》）〕<sup>②</sup>

正是世界、自我和交互身体的肉身会观自身。但是即使这种描述在此处也没有优先权；相反，我们同样可以为发生在任何地方或任何时间的任何事情的任何经验说，众生、佛是能观者，任何事情都是所观境。根据三谛说，这些术语中的任何一个都意味着完整和完整的分裂。知礼进一步解释道，这个事实即真谛本身不会免除这种可逆性的纠缠。真谛并不是凝然不动的观察对象，而是相即相入的诸法之一，既是能观智，亦是所观境。可逆性观自身。可逆性自身可逆：

实相是中道的原则。中间和现实的原则的整体是积极的智慧，积极的

---

① 《大正藏》，第46卷，452a。在《金刚錚》中，湛然委婉地问道：

当实践者观察心灵时，心灵是否是一个对象？能见与所见之间的异同是什么？当实践者观察心灵时，心灵是一还是多？在这个例子中，一与多、心灵与对象之间的异同是什么？当实践者观察心灵，他是否也在观察身体？他是否也在观察环境？当实践者观察心灵，他陷入到惑、业和苦之中。这是内在其中，还是外在的？是相同的还是差异的？当实践者观察心灵，佛性是否内在于原本纯净的心灵？抑或它变得纯净？当实践者观察心灵，心、佛、有情存在、所有因果、所有身体与环境、万法与万相是否相互包含，以至于他们都相同？〔问：行者观心心即境耶？能所得名同异如何。问：行者观心一耶多耶？一多心境同异如何。问：行者观心为唯观心亦观身耶？亦观土耶？问：行者观心在惑业苦，内耶？外耶？同耶？异耶？问：行者观心内心佛性为本净耶？为始净耶？问：行者观心心佛众生因果身土法相融摄一切同耶？〕

显然，这一观点说的是观察心灵（观心）同时也是观察身体和环境：观心即为观世界。

② 《大正藏》，第39卷（n1786），此处作者所标卷号页码（T37.314b）错误。——译者注

智慧进行观察，即观察的智慧，这就是所谓的实相智慧。实相自身即是智慧；这不是说由于其反思的对象还有其他智慧被如此命名。[实相者，中道理也。全中实理为能观慧，名实相慧，实相即慧也，非别有慧，从其所照得实相名。（《金光明经文句记卷第三》）]<sup>①</sup>

这就是为什么天台宗的作者们会主张绝对实体，不仅整体是绝对实体，交互身体的肉身世界自身是绝对实体，可逆性或未判定性本身是绝对实体，而且每一个特定的事物都是绝对实体。湛然这样写道：

实心与实在的对象相联系。因此实在的条件（实缘）依次生成。实在一个接一个地注入另一个实在之中，而且自然地进入实在的真理之中。为了解释这一点，我说：如果心灵与对象相联系，那么对象必然地与心灵相联系。当心灵与对象被联系起来，这就被称为实缘。这再次被心灵在下一时刻实现，以至于精神事件毫无间断地接续发生。这些精神事件之间的联系被称为“实在一个接一个地注入另一个实在之中”。这也意味着心灵注入对象，对象注入对象，对象注入心灵。每一个心灵，每一个对象，每一种思想都注入到所有他者之中。[实心系实境，实缘次第生，实实迭相注，自然入实理。释曰：心若系境，境必系心。心境相系名为实缘。复由后心心相续，心心相系名迭相注。即是心注于境境注于境。境注于心，心心境境念念相注如是次第刹那无间。（《止观义例（卷上）》）]<sup>②</sup>

依据天台宗的观点来回看梅洛—庞蒂，我们发现在他的可逆性命题中有某种回避。在《眼与心》对画家体验的著名描述中，梅洛—庞蒂想要说：“他和可见物之间的角色必然可以转换。这就是为什么那么多的画家说过事物在看他们。就像安德烈·马尔尚（Andre Marchand）在克利（Klee）之后所说：‘在森林中，我很多次都感觉到不是我在看森林。有几天我感到树在看我，在对我说话……我在那儿，听着……我想画家必须被宇宙所渗透，而不想渗透宇宙。’”<sup>③</sup>梅洛—庞蒂赞成地引用了马尔尚的评论，他将其作为可逆性命题的一个实例：似乎至少在画家的特殊体验中，在这里画家好像自然地成为现象学家，他的体

① 《大正藏》，第39卷（n1786），此处作者所标卷号页码（T37.314b）错误。——译者注

② 《大正藏》，第46卷，432a。

③ 莫里斯·梅洛—庞蒂：《眼与心》（*Eye and Mind*），in *The Primacy of Perception*，p. 167。

验由是表明了关于此等现象上的实在，一个更大的事实，尽管它无法通达普通体验。但是马尔尚的表述好像表明这种关系的一方面具有优先性——“被宇宙所渗透，而不想渗透宇宙”——这绊住了可逆性的完整意义，更倾向于承认世界一方的终极性，这对于被动的画家来说就是能动的施动者。梅洛—庞蒂自己的评论取消了这种片面性，但是仅仅回归到中间物，观者和被观者（*seer and seen*）、消极和积极的未判定性：“存在物确实存在吸气和吐气，行动和热情，这可以略加辨别，但是不可能辨别出能见与被见、能画与被画。”<sup>①</sup> 这只能让我们如此理解：谁在画可能是未判定的，交互身体的，或者是匿名的，但是画的内容还是客体，而不是画家的肉身。有人可能认为画家的化身会出现在所画的树中，但是这与树所见到的明确清晰的身体大不相同，画家的身体就站在那儿。物性和可见性确实存在于马尔尚所渗透和观察的人物中；但是依然是一种抽象的可见，而不是拿着画笔站在那儿的身体的完全肯定，就像我们在天台宗读物中所预料的那样。因此，梅洛—庞蒂认为“颜色能看见自身，表面（*surface*）能触摸自身”是谬论，取而代之的是“这个悖论：由触觉和视觉乃至一个感觉原型（*exemplar*）填满的一组颜色和画面，这给予他谁填满它、谁感觉到它所需的条件，以使他领会与自己相似的一切外物，它因此陷入事物的组织当中，它把它完全描画成自身，包含它，随着同样的变化，它与这些事物交流，它密切关注没有重叠的同一性，没有矛盾的不同，以及构成与生俱来的秘密的内在和外在的分歧。”<sup>②</sup> 这段文字相当晦涩，但是似乎再一次授予“触觉、视觉和事物组织”的一种终极性——即作为“一种元素”的交互身体的肉身本身，就像梅洛—庞蒂在别处所说的那样——它是一个开放的整体，而不是授予这个肉身的每一个个别元素。我们仍然沉溺于第三层次——中间物的一中论，而不是第四层次的遍中论，这对于“世界看自己”，“我看世界”，或者“世界看我”同样可以理解，更重要的是，不仅仅“世界”，而且“树也看我”。对于树来说，在天台宗的解读中，世界简直就是这棵树，目前还是肉身的整个可逆性也是这棵树——在树之外没有其他事物，没有抽象的单个“肉身”。梅洛—庞蒂想要避免世界作为主体、世界作为客体以及观自身和思考自身的含义，因为他已经表明这些术语是站不住脚的。因此，他想用更好的术语——肉身、可逆性和交叉来代替它们——这让我们可以不用这些有问题的概念了。天台宗的立场是所有的概念都有问题，只不过在某一特定的情况下，有的问题多些，有的问题少些，

① 莫里斯·梅洛—庞蒂：《眼与心》（*Eye and Mind*），p. 167。

② 莫里斯·梅洛—庞蒂：《可见的与不可见的》（*The Visible and the Invisible*），pp. 135 – 136。



但是没有一个总是问题多的或少的，因此，它能绝对地肯定个体知觉的对象、个体知觉、个体知觉者、个别主体、个别客体、事物、自我与世界的价值，以及内在纠缠的肉身（既不是又是）的价值。

从天台宗的立场看某棵树将表明，当我看见树时，我的看揭示了不仅我对于这个可见世界的预在，不仅我可见、我被感知这一事实；不仅仅看见与被看是相互缠绕的。而且，看树尤其与这树的被看相互缠绕。这不会比我自身看树更明显可知或完全可理解；这招来一种模糊的方式，树以此直觉到我的身体，如同我所想象的一棵树可能直觉到的任何一点温暖和阴影。位置的可逆性将我置于另一面，通常仅仅是在一个匿名的瞬间裂口，在梅洛—庞蒂描述为“当我们确实努力只生活在感觉层面上时，我们被还原所至的几乎昏迷的状态”，（我）成为树因为树遇到了这一他者即我的身体的陌生存在。这里天台宗是梅洛—庞蒂的主张——“我总是与我的身体在同一面”<sup>①</sup>——的例外。看见树就是成为树，因为成为与看都不是完全的。看树从树这一面揭示了我自身的视图，世界之肉中具体的空白作为树站在那里。对于树可能看我的不确定的理解严格地与我自身对于树的不确定理解相关，即我自身不可完成的对树的看；而且事实上，它也与我对自身的不确定的、未完成的理解相关。这意味着看树是把我置于树的位置，它同时召唤对我的身体，对这棵树，对众多树，以及对肉身本身的无尽系列的其他具体视图——也就是天台宗所说的“三千”。区别在于天台宗的看——它借由定义是看作，不仅揭示了普遍的可视性，而且是任何可能的视作（visible – as）的扩大传播，即在我的看中我如何在任何其他可能视角上是可见的。我的可视性不仅暴露于全体，而且暴露于全体与每一个个体，而这些个体尽管从不可分，却也永不可能进入一个以一种方式描述的完全同步坐标的一（oneness）中，即使是以一种艺术缠绕的方式作为一种各式各样的肉身。与这个中的不完全性相一致，所有存在的中在各处展开，而不仅仅是在对肉身的一贯的理论理解中；对每一个汇聚的中而言，我都是一个不同的外围。我自身的多样性被我看的世界的多样性所揭示，我总是被看的视角的多样性。不仅仅是肉身看我，正如我看的不仅仅是肉身。我特别地看这棵树，这棵树特别地看我。树就是肉身，对天台宗的遍中论而言，在这棵树之外没有肉身。

然而，梅洛—庞蒂手稿的编辑们表明他已经插入了一个似乎表明他在颜色能否看见自身等问题上存在着踌躇的段落：“人们可以说我们感知到事物本身，

① 莫里斯·梅洛—庞蒂：《可见的与不可见的》（*The Visible and the Invisible*），p. 148。

而我们是能够思考自身的世界——或者世界处于我们肉身的中心。”<sup>①</sup> 这里，在可逆性论点的全部意蕴的勇敢断言与各种描述层面间的二级可逆性之间，我们发现梅洛—庞蒂似乎向天台宗的立场靠拢——人们乐于认为这是他关于此一问题的最后定论，它表现出接受这种悖谬性的强烈倾向。但是对天台宗的思想家而言，世界在我们之中思考自身仍是未达一间之论；这仍然太过于一中论，它赋予一种描述优于其他的特权。多样性不仅与看有关，而且与言说有关，它召唤既作为一切未完成的体验又作为一切未完成的描述的所有存在。每一个事物在我之中思考世界，每一个事物在我之中思考事物，每一思考使每一事物的存在居于事物和思考之中，每一思考使每一思考的存在居于思考和事物之中，等等。我看。我言说。我被看。我被说。世界看我。世界言说我。世界上的每一事物不仅看我，而且言说我。桌上的灯看我。桌上的灯言说我。

（译者：王亚娟）

---

<sup>①</sup> 莫里斯·梅洛—庞蒂：《可见的与不可见的》（*The Visible and the Invisible*），p. 136。

# 对现象的两种解构：德里达的悲观主义、 瑜伽行派佛教的乐观主义，以及对于 基督教神学的后果

[美] 大卫·R. 彭斯加德 (David R. Pensgard)

解构，作为西方哲学大陆传统内部的新近发展，延续了那种把意识置于研究中心的潮流。胡塞尔是从正面这样做，海德格尔是从反面这样做，而解构则对那位于意识概念之下的基础本身进行质疑。<sup>①</sup> 后面这一运动当然引人入胜，但它也许只是开辟了一条通往怀疑主义与虚无主义的新道路。不过，解构内部的那些基本概念也许并不必然导向认识论的和形而上学的困境。事实上，其他文化已经达到了既不带有怀疑主义也不带有虚无主义的相似的洞见。几十年来，一些哲学家已经注意到在西方现象学与东方佛教之间存在着相似性。甚至更进一步，在东方佛教中观派 (Madhyamaka Buddhism) 及其支派与德里达和解构之间，我们也至少拥有一种非常接近的类似之处。

文化间的比较导致一种必然的去中心化，这种去中心化所起的作用就像去掉有色眼镜。<sup>②</sup> 如果避免把“无尽的复杂性”还原为“虚假的统一性”，<sup>③</sup> 那么，

---

① 比纳·格普塔 (Bina Gupta), 《Cit: 意识——印度哲学要义》 (*Cit Consciousness, Foundations of Philosophy in India*) (New York: Oxford University Press, 2003), ix, “Cit” 是“意识”在梵文中的对应词，是其大略的翻译。

② 雅克·德里达 (Jacques Derrida), 《论文字学》 (*Of Grammatology*), trans. Gayatri Chakravorty Spivak, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), 76。对于在德里达和佛教那里的去中心化概念的比较，参见斯蒂芬·奥丁 (Steve Odin), “德里达与佛教禅宗的去中心化的宇宙” (“Derrida and the Decentered Universe of Ch’an/Zen Buddhism”), 《中国哲学杂志》 (*Journal of Chinese Philosophy*), 1990 年, 第 61—86 页。

③ 克拉克 (J. J. Clarke): 《东方启蒙：东西方思想的遭遇》 (译者按：中译本参见于闽梅、曾祥波翻译, 上海人民出版社 2011 年版) (*Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*) (New York: Routledge, 1997), 10。

这种范围的扩展——后现代心态一方面对此加以鼓励同时又宣称真正的翻译是不可能的<sup>①</sup>——就具有那种揭示出恒常概念的潜在可能，我们本能地被引导着把这些恒常概念思考为绝对概念。假定这些相似性并没有被直接模仿，那么它们便暗示也许存在某种客观的东西，这种东西在两个相距甚远的文化与时代被独立地认识。德里达可能并不支持这种观点，然而他的确曾经拒斥过它的对立面。单纯的文化（历史）相对主义是一种为德里达所拒斥的立场，这种相对主义无法鉴别那些被独立地引申出来的结论的价值。它假定所有的视角都平等地有效，或者换言之，人们可以以让人接受的方式选择最适合于其需要的视角，这是一种尼采所采纳的方法论。这是最容易被批评为非理性的相对主义形式。当德里达暗示说有一种复杂形式的文化相对主义，这种相对主义可以给予我们更多信息而非允许谋取私利——当德里达暗示这一点时，他看起来同意任何接近于尼采的东西。单纯的文化相对主义所无法推论出的事情恰恰是：“逻辑中心主义……只是最原本的和最强有力的种族中心主义。”<sup>②</sup> 这是因为，通过禁止在各种文化及其语言间进行质的比较，单纯的相对主义就抹去了对种族中心主义的批评所具有的全部客观意义；也是因为，逻辑中心主义自身也是一种文化的视角，单纯的相对主义必须根据它的基本公理而把这一视角视为有效的。

当代比较哲学家们，即使充满了逻辑中心主义的观点，他们通常也都在比较中秉持较高层次价值的某种意义，同时秉持这样的信念：那些遥远的传统实际上可以为任何一种哲学路径所具有的不同的孤立思想提供一种真正的检验。<sup>③</sup> 如果像德里达本人所表明的那样，在西方传统之外发现智慧是可能的，那么，正是在这些相距千山万水、令人惊异的相似性内部，我们有可能跨越藩篱而发现某种形式的形而上学上的他异性和认识论上的真理。这是因为，在认识到许多与西方解构主义的疑难相同的疑难时，至少一种东方传统，瑜伽行派佛教（Yogacara Buddhism）——对中观学派的一种现象学式的回应——宣称允许进入自我与世界的那些类似于文本的现象，而无论是在中观学派还是大陆传统中，这些现象都是一些曾被无望地思考过的事物。

瑜伽行派佛教的现象学一旦建立起来，它就可以为基督教神学提供一些希腊时代——连同它的在场形而上学——所无法提供的洞见。这后面一步在提出

---

① 德里达：《论文字学》（*Of Grammatology*），第二部分。在这一点上，更深一层的考察促使我们不仅要考虑文化间的翻译，还要考虑作为一种翻译的对任何一个文本的阅读。对于德里达来说，这甚至包括对自身的“阅读”。

② 同上书，第3页。

③ 克拉克（J. J. Clarke），p. 122。

一种逐渐清晰的第三种立场时，证明无论是德里达的解构还是东方的现象学都在某些方面是正确的。

## 一 去中心化的比较

我背叛了我对于其他公民的忠诚与义务（obligations），对于那样一些人的忠诚与义务：他们并不说我的语言，我既不对他们说话也不回应他们。——雅克·德里达《死亡的礼物》<sup>①</sup>

无论对于法〔真理〕的个体性特征的标示是什么……它都应当被理解为只是一个标示。它既不是法的本性〔the essential nature〕，也不是与之完全有别。那个〔本性〕既不是言语〔speech〕的范围，也不是言语的对象；它也不是全然有别于这些。情况是这样的：法的本性并不以它被表达的方式被发现出来。——无著（Asanga）《认识真实》（*On Knowing Reality*），西元5世纪<sup>②</sup>

从一种德里达式的观点来看，佛教令人感兴趣的东西是，它既是存在神学的（因此它需要被解构），又是解构性的（它提供了如何进行解构的一个不同的样本）。从一种佛教的观点来看，德里达类型的解构让人感兴趣的是，它是逻各斯中心论的。——大卫·洛伊（David Loy）“佛教的解构”（*The Deconstruction of Buddhism*）<sup>③</sup>

① 雅克·德里达（Jacques Derrida）：《死亡的礼物》（*The Gift of Death*），trans. David Wills（Chicago: University of Chicago Press, 1995），69。

② 约翰·M. 科勒（John M. Koller）和帕特里夏·科勒（Patricia Koller）：《亚洲哲学资料集》（*A Sourcebook in Asian Philosophy*）（Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1991），313。On Knowing Reality: The Tattvartha Chapter of Asanga's Bodhisattvabhumi〔《认识真实：无著〈菩萨地·真实义品〉》，珍妮丝·狄恩·威利斯（Janice Dean Willis）翻译〕是对无著（Asanga）在西元5世纪文本的翻译。

③ 大卫·洛伊（David Loy）：“佛教的解构”（“The Deconstruction of Buddhism”），载《德里达与否定神学》（*Derrida and Negative Theology*），哈罗德·科沃德（Harold Coward）和托比·福谢（Toby Foshay）编，（Albany: SUNY Press, 1992），227。

## 东方与西方之间的相似性

在 19 世纪晚期，西方的跨文化哲学家们已经开始在东方哲学与西方的相似观念之间进行比较。<sup>①</sup> 特别是瑜伽行派佛教与当代欧洲思想尤为接近。

比如，舍尔巴茨基（Stcherbatsky）（1866—1942 年）——一位俄罗斯的东方哲学学者——就曾指出在康德的一些观念和瑜伽行派佛教之间存在着一些相似性。<sup>②</sup> 看起来，这两个系统都强调心灵借以构造感性世界的方式。不久之后，另一些学者把瑜伽行派的心识概念——*alaya* (*alayavijnana*) [阿赖耶识]——与弗洛伊德（Freud）的无意识进行类比，其他一些学者则将之与荣格（Jung）的集体无意识进行类比。它与胡塞尔的内时间意识的联系——无论多么潜在——也被认识到。<sup>③</sup> 然而，不仅是早期胡塞尔的现象学，而且他所发起的整个传统，包括海德格尔、萨特、梅洛—庞蒂、拉康、利奥塔，直至德里达的解构思想，都是与中观学派（而非它的支派瑜伽行派）更为近似。<sup>④</sup> 最近，悦家丹（D. Lusthaus）认识到，那长久以来被视为贝克莱观念论之一种形式的瑜伽行派实际上是现象学的一种非常特殊的形式；借助于这一认识，他更为仔细地考察了瑜伽行派与整个西方现象学传统之间的相似性。

## 东西方现象学

如果我们聚焦于每一传统中最易找到的形式——西方解构主义者德里达的洞见和东方早期佛教瑜伽行派<sup>⑤</sup>——并从这一双重聚焦出发，那么我们将会分别发现一些派生概念，它们将独立地彼此证实。这两个系统是极其相似的哲学系统，它们都把现象作为被意识所认识和构造的事物来加以详细考察。这两个系

---

① 重要的是要特别指出，在东方，大多数宗教只是哲学和其指导下的践行的结合。因此，研习东方宗教所涉及的更多是哲学而非神学或神秘主义。

② 悦家丹（Dan Lusthaus）：《佛教现象学：对于瑜伽行派和成唯识论的一项哲学研究》（*Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Weishih lun*）（New York: Routledge Curzon, 2002），v。

③ 格普塔（Gupta），第 87 页。

④ M. J. 拉腊比（M. J. Larrabee），“一与多：瑜伽行派与胡塞尔”（“The One and The Many: Yogacara Buddhism and Husserl”），《东西方哲学》（*Philosophy East & West*），1981 年，第 3 页。

⑤ 重要的是要把对瑜伽行派佛教的研究限制在它的原始的、早期的形式上，因为自从其开创以来，它的根本的教导事实上已经丧失了，只是最近才被一些批判性的文本研究重新找回。详细情况参见理查德·金（Richard King），“早期瑜伽行派及其与中观学派的关系”（“Early Yogacara and its relationship with the Madhyamaka school”），《东西方哲学》（*Philosophy East and West*），1994 年，第 659—683 页。

统在聚焦于认识论的关切时，看起来都包含甚至漠视形而上学的蕴含（implications）。然而，正是通过形而上学的蕴含，这些系统才能在基督教神学内部得以区分和应用。这是因为，如果真理独立存在的话，那么唯有一种与客观实在或真理的充满希望的关联——尽管我们不能完全通达客观实在或真理——才具有到达真理的无论何种机会。正如将要表明的那样，就通达一个实在自我和实在世界来说，瑜伽行派是充满希望的。在这一点上它与基督教神学而非德里达的解构有共同之处。<sup>①</sup> 德里达与瑜伽行派形成对比而与中观学派并行不悖，他积极地致力于毁掉我们在意识作用中不自觉地确信、假定和经验到的自我性（selfness）的感觉。相应地，自我性这一概念意味着一种错觉，在这一错觉中我们认为我们存在，我们假定自我实体，[其实]那里只有延异（différance）的游戏。<sup>②</sup> 当格普塔（Gupta）说出下面这段话时，他则揭示出这一思想的一种类似的、然而乐观的版本：“瑜伽行派意在拒绝把持存性——然而它又是有限的——归于阿赖耶识（alaya），它使阿赖耶识成为一系列的踪迹、踪迹的踪迹，如此等等以至无限；因此它使阿赖耶识几乎真正成为德里达所说的‘延异’（‘differanz’）（原文如此）的等价物。”<sup>③</sup> 两个系统都用不在场与踪迹来取代实体，与此同时，格普塔这段话中的“几乎”，正如我们将会看到的那样，指向两个系统所追求的最终目的中的差异。

## 胡塞尔以降的大陆传统

胡塞尔的早期工作给现象的本性——它与贝克莱的观念论相关但又与之不同——带来了新的洞见。这一行动产生了一个新的传统，这一传统变得一心追求现象而排除实体形而上学。紧接着的则是对于含义与语言学的关注。这一关注在德里达的解构那里臻至顶峰；在解构那里，主体是一个巨大的、难以理解的、与文本有着惊人相似性的网络的一部分。从这一角度看，实在应被理解为一种建立在符号结构之上的非线性的关系综（complex of relationships）。

对于形而上学的客观性来说，德里达的解构是悲观主义的，它不忘嘲弄任何想获得客观性的尝试。形而上学的支配性形式，在场形而上学，以从古希腊继承而来的系统性的实体思想为前提。<sup>④</sup> 实际上，根据德里达，我们的符号所能

① 德里达：《论文字学》（*Of Grammatology*），第20页。

② 同上书，第166页。

③ 格普塔，第87页。

④ 德里达：《论文字学》（*Of Grammatology*），第13页。

把握到的仅是那被意指之物的踪迹。但是，“踪迹本身并不存在”<sup>①</sup>，亦即它并不是一种实体。德里达并不否认踪迹的作用、效果和角色，但是否定它具有形而上学观点上的实体内的存在。

从解构的角度看，关于终极实在的（形而上学的）问题与回答，以及我们对于终极实在的（认识论的）进路，都变得毫无意义。怀疑主义和虚无主义并不仅仅是结论，它们是心灵的状态，由对一种按定义为真的异化之普遍意义的揭示所牢固建立起来的心灵状态。凭借对否定性的辩证论证的运用，德里达拒绝承认意识具有实质性的（实体性的）本性，他揭示出形而上学的假定（assumptions）具有任意性。例如，如果我们假设在在场形而上学内拥有在场，那么言语与书写的替补就被认为是多余的，但它们仍然是不可或缺的。这一悖论之提出是为了揭示那最初的假定是不正确的。<sup>②</sup> 文字学利用延异——语言中的一种在不在场与在场之间的张力——并把它的应用范围扩展到语言之外，扩展到文字的外部/高级形式。延异，凭借这一作为辩证法的张力，又允许它所禁止之物，并把这一张力作为一种只能导致虚无主义和怀疑主义的形而上学的特性<sup>③</sup>而呈现出来。

## 从无著（Asanga）和世亲（Vasubandhu）以降的瑜伽行派传统

瑜伽行派在回应其先行者中观学派佛教时，实际上也回应了德里达。中观学派与德里达的解构有许多共同之处；这一派的佛教不仅警告在对语言的所有使用背后都隐藏着哲学上的预先承诺和假定，<sup>④</sup> 而且它还利用否定性的辩证论证来揭示所有形而上学论断的任意性与内在的不一致。应成法（prasanga）这一论证方法，是归谬法的一种形式，它看起来与德里达式的否定有紧密联系。<sup>⑤</sup> 这些论证的结果就是表明人们关于实在的概念是不融贯的。根据中观学派，在显现

---

① 德里达：《论文字学》（*Of Grammatology*），第167页。

② 同上。

③ 同上书，第143页。

④ 内森·卡茨（Nathan Katz）：“应成中观与解构：西藏解释学与乘派之争”（“Prasanga and Deconstruction: Tibetan Hermeneutics and the Yana Controversy”），《东西方哲学》（*Philosophy East and West*），1984年，第186—187页。

⑤ 蔡宗齐（Cai Zongqi）：“德里达与僧肇：语言学的与哲学的解构”（“Derrida and Seng - Zhao: Linguistic and Philosophical Deconstructions”），《东西方哲学》（*Philosophy East and West*），1993年，第389页。也可参见：Bimal Krishna Matilal，“‘Prasanga’是解构的一种形式吗？”（“Is ‘Prasanga’ a Form of Deconstruction?”），《印度哲学杂志》（*Journal of Indian Philosophy*），1992年，第345页。



的背后，并没有终极实在的存在，只有无或空（*sunyata*）。<sup>①</sup> 从佛陀本人的原初身份乔达摩王子开始，佛教就已经处于空这一概念的发展过程之中。在瑜伽行派的创始人无著与世亲这一对兄弟的洞见之先，中观学派就已经达到了一种真正悲观的“状况”，这一状况既类似于实践上怀疑论的后现代状况，又类似于与之相关的否定神学。<sup>②</sup> 它们已经推论出一切皆空，空使得包括自我与教义（无论是哲学的还是宗教的）在内的一切知觉物都必定是非实在的。

上述这些概念强调，心灵必须认识到它自己的错觉以便继续进行下去；借此，这些概念似乎很自然地引起悲观主义；瑜伽行派则致力于终结这种悲观主义。<sup>③</sup> 瑜伽行派给佛教增添的那种让人惊异的、关键的洞见是“把同一性解构为他异性”。<sup>④</sup> 然而与西方传统不同的是，事情后来演变为一种对实在和经验的有力且有用的描述，而这种描述则建立在那时被广为接受的“遮遣”（*apoha*）（德里达的“踪迹”的对应物）概念之上，这一概念赋予不在场在命名活动中相对于在场的优先性。<sup>⑤</sup> 无著与世亲一道再次对空加以明确的阐述，这一阐述非常类似于西方自怀特海（A. N. Whitehead）以来称作过程形而上学的东西。从这一角度看，空并不真正是无，而只是实体的不在场。作为一种过程，事物经由其他过程的作用而获得其特性。<sup>⑥</sup> 但不幸的是，根据瑜伽行派，这一点并没有被一般人本能地认识到。事实上，将自我和对象（我与法）假定为具有自主性（或自性）的实体，这只是一些错觉；这些错觉被创造出来是为了抑制我们对不存在的焦虑与害怕。我们终其一生都在构建诸如实体这样起作用的理论，以解释我们所经验的事物，但这些理论总是处于错误之中。<sup>⑦</sup>

尽管瑜伽行派从来没有被明确地与文字——对过程实在观的恰当隐喻——联系起来，但它的确体现了其中一些本质性因素。瑜伽行派并不勉强满足于像[德里达的]文字学这样的东西，在文字学里，关于广义文字观的辩证法是作为绝对的限制被接受下来的；瑜伽行派的洞见是认识到，如果从过程形而上学内

① 约翰·P. 基南（John P. Keenan）：“作为神学婢女的佛教瑜伽行派哲学”（“Buddhist Yogacara Philosophy as Ancilla Theologiae”），《日本宗教》（*Japanese Religions*），1988年，第203页。

② 托比·阿瓦德·福谢（Toby Avarde Foshay）：“否定、非二元性与语言：以德里达与道元为例”（“Denegation, Nonduality, and Language in Derrida and Dogen”），《东西方哲学》（*Philosophy East and West*），1994年，第544—545页。

③ 悦家丹，第6页。

④ 同上书，第8页。

⑤ 格普塔，第171页。

⑥ 基南，第2089页。

⑦ 悦家丹，第1页。

部来看自我与本性的话，那么它们的本性就并不是矛盾的。从这一角度看，自我与世界就是同一回事。于是强烈的自我审查（self-scrutiny）就变为形而上学的客观科学，这一客观科学能够在实在论上宣称给一种非实体的“在场”以多样性。这一做法的确给出一幅令人失望的、关于作为连续否定的意识的图画，<sup>①</sup>但与此同时它又并没有走得如此之远，以至于把意识完全消除。并且，正如听起来是矛盾的那样，至少瑜伽行派提交出一种意识，后者实际上是某物！在其认识分析中，瑜伽行派拥有极其丰富的词汇，它们包含了用于精细区分的术语，这些区分并没有被以其他方式认识到。<sup>②</sup>这既与中观学派的立场（至少就其为其追随者所理解的那样）形成对比，也与那和语言学转向密切相关、并包含从尼采到德里达一系列思想家的解构的视角形成对比。<sup>③</sup>

瑜伽行派并不止步于对实在——作为本质上是关系性的和被构造的现象——的空性做出承认。它把现象学重新加工为一种方法论，这恰恰是现象学在西方为何不能继续前进的原因。<sup>④</sup>尽管德里达试图把文字学重新做成一种超级科学，做成所有其他科学之始祖，但他仍然反对方法论和科学性所预设的主/客区分。<sup>⑤</sup>与之形成对照的是，瑜伽行派把对自我的研究视为最高科学。通过把自我认识为过程网络的一部分，人们就可以借由在自己内部寻找而发现通往实在的通道。当真实的自我觉知逐步成长时，这就导致一种对于他异性的部分的、但却循序渐进的展开。在一种与黑格尔之前出现于西方的思辨唯心论相类似的行动中，并且以一种与康德之后的西方内在化神学相类似的方式，瑜伽行派鼓励深刻的自我沉思和极其严格的意识分析，以便直接通达实在。这不应与西方中的那些寻求通过这样一些方法通达上帝的努力混为一谈，因为佛教传统是无神论的。不过，这种方法论作为一种通达自我和现象世界的手段显得更为有效。

当然，记住下面这一点也很重要，即与胡塞尔不同，海德格尔已经认识到一个类似的概念，他认为亚里士多德的内在性概念允诺了一条经由内在化的通道。然而，包括德里达在内的一些人所认识到的永恒的任意性难题，在下面这一点上变得不可解决：它被接受为一种无情的事实，被接受为实在的一种特征。<sup>⑥</sup>瑜伽行派则努力通过接近意识来克服这一难题；这一接近充满怀疑论色

① 格普塔，第171页。

② 悦家丹，第vi页。

③ 克拉克，第213页。

④ 悦家丹，第9页。

⑤ 德里达：《论文字学》（英译本），第4页。

⑥ 同上书，第158页。

彩，但却带有最终除去大部分错觉的希望。

## 二 悲观主义的解构

这样一种安排已经向一些人提出建议，即需要以一种极其不同的思考方式进行大范围的争论。在这一争论的核心处会是一种深深的谦卑，它承认严肃的人类限度；我们不能宣称获得一种跨语言的上帝之眼的视角，并由此出发去判断观念与语词之间或语词与事态之间的假定存在的符合。我们把共同体的语言实践……作为一种使交往得以可能的礼物接受下来——但仅仅是在语法的界限内。何其耻辱！——南希·墨菲（Nancey Murphy）和布拉德·J. 卡伦伯格（Brad J. Kallenberg）<sup>①</sup>

德里达追求的是佛教徒的第一步。尽管解构经常被与摧毁（destruction）区分开来，但它还是已经变为最具摧毁性的。德里达把文字学定义为对柏拉图式的哲学传统之终结的确切的见证。然而，德里达又看到他自己处于某种正揭示着其本身之过时性的事物之中，而没有一条通往客观视角的出路。<sup>②</sup> 这样，他与古老传统的决裂就并不彻底，因为这一决裂无法给它自己留出空间。这是一种屈从，它错失了那种“崭新的、非概念的、向着某种截然不同的事物‘敞开’的可能性”。<sup>③</sup>

在避免形而上学的讨论——除非贬义地提到其他文化所做的讨论——时，德里达通过拒绝“先验所指”（他用来表示难以表达者的术语）的客观实在性来含蓄地表明形而上学的论断的鲁莽。<sup>④</sup> 他继续摧毁实体形而上学，实际上代之以一种完全是从符号概念中推演出来的过程观。在某种意义上，他通过为这一变动提供一种分析的基础（而非怀特海对一种经验性基础的渴望）而证明怀特海

① 南希·墨菲（Nancey Murphy）和布拉德·J. 卡伦伯格（Brad J. Kallenberg）：“英美后现代性：一种共同实践之神学”（“Anglo-American Postmodernity: A Theology of Communal Practice”），载《后现代神学剑桥指南》（in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*），凯文·J. 范胡泽（Kevin J. Vanhoozer）编（Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003），第35页。

② 德里达：《论文字学》，第4页。

③ 大卫·洛伊（David Loy）：《非二元性：一种比较哲学研究》（*Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*）（New Haven, CT: Yale University Press, 1988），第12、248—249页。

④ 德里达：《论文字学》，第20页。

是正确的。然而，德里达并没有做出任何直接的、正面的形而上学论断。相反，通过揭示符号如何准确地代表着我们对所有实在元素之间的关系的理解，通过把现象学与文学研究——它长期陷入文本研究——联系在一起，德里达打开了一条把握现象的新的道路。这种“批判性阅读”类似于瑜伽行派的那种作为意识之严格地、无情地自我洞察的方法论；然而，作为一种摧毁性的解构，这一“批判性阅读”似乎是沿着对立的方向奋力前行。德里达的解构与瑜伽行派的总目的，即清除“古典的历史范畴”并含蓄地清除所有习得的甚至本能的范畴这一目的，是一致的；但与此同时，德里达的解构似乎并不朝着拯救自我这一终极目的而努力。<sup>①</sup> 德里达把我们的世界观包括自我视为一个洋葱头，它并不能在剥除掉它的所有层次后还继续存在；但瑜伽行派的方法论却努力拯救自我现象，它就像采挖宝石的刀具，努力从位于中心的珍贵的宝石周围去除那些模糊不清的杂层。

尽管上述隐喻可以有助于说明问题，但说明这一点的最好方式或许是用自体性行为（auto-eroticism）这一概念。德里达把自体性行为的隐喻视为对书写中不在场与在场之游戏的一种恰当说明，并且把它延伸为对我们现象经验中的同一种游戏的恰当说明；<sup>②</sup> 然而，瑜伽行派则会把这一隐喻视为头脑错乱。尽管我们本质上是由关系构成的，在关系中我们的所有特性都归因于他者，然而我们仍是沉思现实中的自己和围绕我们的世界。只是当我们进而沉思那可能超越我们现实性的神圣他者时，我们才会陷入空洞的思辨。瑜伽行派则并不关心这最后的步骤，它老老实实在地处理这个世界的本性。我们在这个世界内部所拥有的那种婚姻一般的关系是真实的，是现实的色情，这与我们与神圣超越者的“游戏”是虚假的还是真正的无关。以此方式，瑜伽行派得以重新捕获“超越者”的原本意义。德里达的悲观主义比康德式的悲观主义走得更远，而瑜伽行派则通过送还我们通往现象自我和现象世界的道路而给予我们为恢复古老的自体/现象之分裂所需要的工具。

## 一种至多是认识论的警告

西方的解构，就其最好的而言，只是导向一种认识论的警告，但是就其最坏的说，它是怀疑主义和虚无主义的。这是因为它显示出我们对于显现背后的实在的本质必然是多么的无知，借此在奠基于希腊形而上学时代之上

① 德里达：《论文字学》，第 lxxxix 页。

② 同上书，第 150157 页。

的西方传统内部贬低了任意的猜测。然而，通过显示出这样一种追求的任意性，通过努力超过那持续地威胁要否定意义与存在的“坏的无限性”，<sup>①</sup> 通过蓄意不用符号的基础取代意义与存在，德里达把我们遗留在一种虚无主义状态之中。

尽管〔解构〕在制定各种理论中有实践价值，德里达还是否定有任何方式可以为一个人自己文化内部的任一特别的出发点做辩护，好像这一出发点是一个研究的有效起点似的。<sup>②</sup> 正如解构的遥远的孪生兄弟佛教的中观学派一样，解构也把我们遗留在一种困惑之中：是否有任何一种普遍的适当方式可以使我们的经验从根本上得到理解？无著和世亲很可能会批评德里达，正如他们曾经对他们的先驱中观学派所做的那样，因为德里达把实在（最大的文本）视为一种对于非实存的在场<sup>③</sup>的替补（代替物），而不是把实在视为本质上且充分的是关系性的。这是一种极端微妙的区分，这一区分在其应用中实践中被归结为究竟是乐观主义还是悲观主义。

通过对符号的使用（dia-graphēin），人们可以把他人客观化为自我的一个镜像——这是对德里达的主要拒绝之一的一种肯定。这样，当人们在努力进行描述和交往之际而对其他事物说话并说到其他事物时，人们就重复着自我图像。<sup>④</sup> 这是人们作为文字学主义者（grammatologist）必须保持在心中的图式；然而与之形成对照的是，这恰恰是那种证明瑜伽行派是正确的方法，因为它把自我认识为现象的一部分、他者的一部分，这一认识使得东方的方法可以成功。他们曾经能够认识到，一种踪迹形而上学有能力把不在场具体化为延异。<sup>⑤</sup> 这里得出的本质性结论是，对于踪迹的认识预设了一个认识者：

正如有关于在场的意识，也有关于不在场的意识，以及关于它们差异的意识；如果德里达的批评并不是任意的，而毋宁是由明见性或明见性的失败所辩护的，那么这种明见性或其失败就必定被呈现给与客观世界、客观知识、客观信念相关的意识……但是这种辩护预设了一个见证——意识的在场，所有的肯定以及否定必定被呈现给这种见证意识，如果没有这种见

① 大卫·洛伊：《非二元性》，第256页。

② 德里达：《论文字学》，第162页。

③ 同上书，第144—145页。

④ 同上。

⑤ 格普塔，第175页。

证一意识，就没有踪迹作为踪迹被呈交出来。<sup>①</sup>

### 三 对自我的充分知觉是充分知觉

人们也许会问：推论如何与知觉区别开来？推论被理解为间接知识，就是说，在推论中，对象并没有被现实地知觉到，而是因为某种标记或符号而被承认为是当前的。……被知觉到的火和被推论出的火在下面这一点上是类似的，即：在这两种存在中，它们并不与关于它们的各自知识有别；因此这里就并没有出现火是否直接当下存在这个问题。知觉的知识和推论的知识这二者之间的区别是：在这两种情形中，对象始终保持同一，同时我们知道对象的方式却不同。——查特吉（Ashok Kumar Chatterjee）<sup>②</sup>

在5世纪，距德里达1500年前，无著和世亲说明了通往自我和世界的道路，借此提供一种乐观主义的现象学。尽管这一现象学未能洞察（penetration）真正超越的他者，未能洞察神圣者的领域和本质，但它确实宣称成功地把我们从任何一种自我瓦解中、从无意义中拯救出来。在瑜伽行派思想内部，自我能够穿越时间持续存在，并且在实在论上被认为在死后还继续存在。在形而上学上，我们的实在之所以有意义是因为关系，即每一部分和诸部分的聚合所拥有的那种与其他部分以及其他聚合的关系。在认识论上，我们通往我们自己的通道，一旦被清除掉错觉，就可以成为通往世界之通道的出发地。

这样，瑜伽行派在认识论上就是乐观主义的，在形而上学上它是成功的（凭借过程形而上学，后者通过一种现象学方法）。通过严格地洞察我们自己的意识，我们可以发现我们是谁，可以知道我们与世界和世界中的其他人的关系。尽管困难，但仍有可能依次消除错误的观点，直至一种关于我们心灵之所是的精致观点最终形成。

最为重要的是，瑜伽行派并不必然堵塞与真正超越者的交往。它并不武断地得出结论说文本（语境）之外一无所有。<sup>③</sup>事实上，瑜伽行派现象学的隐含的

---

① 格普塔，第176页。

② A. K. 查特吉（A. K. Chatterjee）：《瑜伽行派观念论》（*The Yogacara Idealism*），second edition（Varanasi, India: Bhargava Bhushan Press, the Banaras Hindu University Press, 1975），85. First edition 1962。

③ 德里达：《论文字学》，第158页。

意义既不禁止一种实体上帝的实存也不禁止一种过程上帝的实存，尽管这一点由于佛教的无神论预设而从未得到言明。

与德里达相反，并且与瑜伽行派严格一致，我们的本能可能并不会欺骗我们。并不存在决定性的理由拒绝我们的装备（康德的范畴）在恰当地起作用时（普兰丁格，Plantinga）所总是设定的外部实在的可能性。在我们的知识理论可以（暂时）承认我们的限度的同时，我们的真理理论可以保持〔与世界〕相符。对最好的材料予以持续的纯化，并拒绝所能发现的任何不好的材料，这能潜在地产生一幅关于我们自己之本性和世界之本性的尽管昏暗但却精确的图画。

### 实存、存在和神学（存在神学、否定神学和非神学）

从他们各自加工过的视角内部出发，无论德里达还是瑜伽行派的哲学家都可能已经拒绝了那作为语词“实存”和“存在”之所指物（referent）的绝对、永恒的存在者的概念。但是，在瑜伽行派那里，存在并没有被完全拒绝；它只是被搁置了，在它被肤浅地理解时。反之，那只为证得菩提者（the Awakened）所领会到的真实实体之“总已经在”（“always – already”）的本性，<sup>①</sup>并没有被剥夺掉形而上学的意味，只是它不像本能知觉到它的那样简单。<sup>②</sup>实际上，唯一被否定的事情是进入绝对的通道，同时这在哲学上并不排除这样的可能性，即实体完全以不同于我们自己的本性的方式实存。佛教思想的许多学派都独立地认识到某种形式的能量，这种能量具有像实体一样的特征；变化永远被归诸这种能量，关系性的存在者也是由这种能量构成。<sup>③</sup>然而，在大多数情况下，这种教义是被勉强接受的，并且与关于空的基本教导相冲突。只是在瑜伽行派中，这种教义才得到严格辩护，并且是根本性的。

相反，德里达使用“存在经验”作为否定存在之现实性的手段。他认为“存在”一词的所指物（referent）不再是一个实际的事物，以此方式，它把海德格尔的作为存在的本原概念的 *Urwort*（原词）与“存在”一词之实际意指的含义区分开来。从中德里达引出真理概念是幻觉这样的结论。真理只是一种没有存在论基础的文字游戏。<sup>④</sup>“存在”是一个特殊的语词，只是因为它是最基本的

① 悦家丹：第 v 页。

② 悦家丹：第 297 页，参见第 314 页注释 74。

③ 乔安娜·罗杰斯（Joanna Rogers Macy）：“作为一种佛教教义解释学的系统哲学”（“Systems Philosophy as a Hermeneutic for Buddhist Teachings”），《东西方哲学》（*Philosophy East and West*）26：1（1976）：23。

④ 德里达：《论文字学》，第 20 页。

语词范畴的最基本的形式，然而它仍然始终是一个在一语言系统内被把握的概念。它被称为“本原的”，是因为它试图在不可还原的单纯性概念中并且不在一种存在论的实在中成为所有其他事物的基础。

如果海德格尔是正确的，亦即在我们能够从事存在论之前，我们必须从事存在者的研究；如果索绪尔是正确的，亦即在〔从事〕存在者的研究之前，我们必须从事语言研究；那么，随之而来的似乎就是德里达也是正确的，亦即在我们从事语言研究之前，我们必须拥有关于所有文字之语境的完备知识，以至于它们的边界清晰可见。我们常常很舒服地跳过这种把我们关于实存的语言与观念（这两类形式）和语词连接在一起的假定或预设。但是在德里达看来，对于诸多疑难的仔细考察摧毁了对存在神学的保证。因此关键并不是追问我们自己、外部世界或上帝是否实存……关键在于去怀疑问题甚至是否能够被富有意义地制定出来。<sup>①</sup>

结果是，在基督教神学内部，一种对于德里达的恰当理解就具有一种强有力的但却否定性的效果，因为它剥除了在场形而上学的有效性，而基督教神学很大程度上就是建立在在场形而上学之上的。然而，当解构被置于瑜伽行派佛教现象学——它有效地在暗中拒绝并竭力反对否定神学<sup>②</sup>——之内，它就不一定导向神学和有神论的终结。瑜伽行派给予我们一种更为清晰的自我观，以及一种更为乐观的认识论。它是一个稳固的出发点，是一种自我理解；由之出发，我们可以探索其余的现象与它的界限、它的边界。现象的外部边缘并不必定像德里达认定的那样触及虚无，而是留下了给具有其他本性的事物进行划界的可能性。

打个比方，当我们在黄昏的微光中看一种形状时，我们几乎看不清它。然而，即使是在中午的强光中，我们对该形状的理解仍然是不完全的，因为我们只能知觉它的表面。同样，德里达促使我们注意到超越希腊形而上学界限之外的现象的边缘，从而通过否定就揭示出每一个以及所有的形而上学洞见和思辨的界限。而在瑜伽行派那里，我们则拥有一道甚至更为明亮的光，因为它超出否定之外。<sup>③</sup> 它帮助我们观入我们自己内部，帮助我们以更强烈的认识论的乐观主义和实在论的信任来观看我们的世界，这种信任是对我们通过运用直接知觉——它伴随着经验和背景知识（例如语境）——正确地进行知觉的能力的

① 德里达：《论文字学》，第22页。

② 福谢，第544—545页。

③ “因为它超出否定之外”的原文是“because is goes beyond negation”。此句中的is怀疑是it之误。兹据此改译。——译者注



信任。

通过视知觉，我们借助有限的反射光度看到对象。在微光中，光度数较小，图像不清晰。在强光中，光度数较大，图像被描述得更为清楚。然而，即使在最亮的光中，描述也只是片面的，因为只有表面得到描述。在瑜伽行派那里，我们拥有以一种与光度和眼睛之间的相互作用类似的、有限但却积极的描述性的相互作用来观看自我和环境的能力。就此而言，我们不仅能够理解对于其他现象的表面描述，我们甚至还可以超出瑜伽行派，或许能够看到那处于现象和位于其彼岸的事物之间的“表面”，类似一种相位界线（a phase barrier）。水的容器赋予它所包含的水以形状；以同样的方式，那围住现象的东西也可以把它的某些特征赋予边界本身。保罗·蒂利希（Paul Tillich）——一位神学家——同样着迷于无限（上帝？）与有限的交集，并且把海岸想象为一种恰当的隐喻。作为有限，我们与无限的交集必然也是有限的，然而这是我们可能获得的最好描述，除非我们自己以某种方式变为无限。<sup>①</sup>

德里达曾经能够认识到现象的界限或边界。他要求对这些边界进行过度的抹擦，以求尽可能地摆脱文本（语境）——那建立在符号之上的大全——的界限。<sup>②</sup>然而，他忽视了那可能位于文本之上或之外的东西，而只聚焦于文本。不幸的是，瑜伽行派哲学的奠基者做了同样的事。尽管他们提供了通往局部“他者”的通道，但他们也把他们的目光限制在现象上。人们禁不住好奇，为什么他们都不转换方向。然而，我们立刻认识到，这些哲学家们无法为“转换方向直面边界”所必须承担的预设进行辩护。关涉到神圣的自然和真正超越的他者时，这两种哲学都把它们自己限制在否定的辩证法上。

在基督教神学的许多流派——包括得到公认的传统东正教——内部，神学哲学家是从神圣“他者”的存在这个预设开始的。这一神圣“他者”是文本的作者，是那处于文本之上和之外的包容现象的东西。然而，这一预设绝不能随后被揭示为不可能的或非理性的；否则这会意味着神学的死亡。借助于像德里达的观念那样的后现代观念，基督教神学最近已经被从康德式的界限那里拯救出来了；现在，基督教神学也必须借助于其他手段而在德里达之后幸免于难。<sup>③</sup>

---

① 借助某种有关的末世论的相切（tangent）——然而这是不太可能的——无限可以被获得而不带有神圣性，这一点是可能的。但是，这种变形必定必然是由一种自身是无限的原因发动的。如此看来，如果现实的无限不是由一种有限过程创造的，那么它们是可以被创造出来的。

② 德里达：《论文字学》，第161—162页。

③ 这一声明记住了最初的后现代尼采所预告的“上帝之死”。“拯救”在这里是从现代主义所提出的认识论的二元论出发得到想象的；对现代主义的接受是作为合理性的必要条件而被给出的。

我相信瑜伽行派具有巨大的潜能做到这一点。作为一种哲学，它通过对意识的详细勘察，总是提高着相符的概率；借此，它拥有把世界和我们自己归还给我们的潜力。

然而，自我通过清除自利的（self-serving）错觉以达到正确结论这一能力本身就成为问题。这个主题在基督教神学内部也在堕落对理性的影响（“the noetic effects of sin”）<sup>①</sup> 的名下得到热烈讨论。在何种程度上，我们的状况，即疏远于上帝，允许我们实现瑜伽行派的那种净化我们自我图像的指令？不幸的是，作为一种无神论哲学，瑜伽行派传统并不研究超越的援助的可能性，而只是依赖于自我规训。与之对照，在这一点上，基督教传统则注意到一种对于启示礼物的固有需要。相应地，即使是为了成功地分析我们自己的意识，也需要认识论的援助。或许，没有这一点，对于认识我们自利的错觉而言，也就没有独立的标准留下给我们。如果这是真实的，那么相符只有通过可靠的见证（testimony）才是可能的。

如果我们能够创造的书写文本与我们并没有创造的世界、一个包括意识在内的世界非常相似，那么随之而来的就是，对于那难以相信的复杂、建立在符号基础上的关系网的解释就变成主要的两难，这一两难是关于世界一文本解释学的一种形式。瑜伽行派建议我们把我们的研究限制在我们自己的意识上，因为我们通往意识的通道是直接的。如果胡塞尔是正确的，即：使超越的世界成为内在的最好机会是通过意识；而如果这是——如德里达认为的那样——令人绝望地不可证实，那么，瑜伽行派就通过提供一种把这种不可证实性化约为最低限度的方法论而成功地把这一游戏带到下一关。这一措施与南希·墨菲的建议一致，后者认为：通过持续的认识论的完善，思想观念可以被那些更能从经验上加以证实的思想观念所取代。然而，如果没有可靠的引导，这样一些追求在最好的情况下是一个逐渐增高的概率问题，而在最差的情况下则是沿着错误的方向盲目求索。

当我们努力进行理解时，我们便创造理论。所以，除非我们认识到我们按照造物的模样进行再创造这一本能需要，否则我们就无法理解作为一种造物的我们自己。德里达重复了卢梭对这种同时既要逃避我们的自然本性又要恢复这种本性的冲动的认识。<sup>②</sup> 基督教神学通过认识人性的未完成状态而从概念上解决

---

① 堕落对理性的影响（“the noetic effects of sin”）在基督教神学中指人的罪会影响乃至阻碍人的心灵接受上帝的启示。——译者注

② 同上书，第197页。

这一冲突。就我们当下实存之未完成的、建基在过程上的本性来说，瑜伽行派代表着有关它的最清楚明白的可能观点；但与此同时，关于一种神圣的、建基在实体之上的实存的可能性问题，瑜伽行派则悬而未决。

鉴于以上种种，上述思想可以当作一种解答。这一解答弄清楚了德里达对现象的解构，弄清楚了瑜伽行派通过诚实的自我认识而实行的局部重构，弄清楚了基督教经文所提供的对于上帝、基督和神一人关系的常常是悖论性的描述，如接下来得到探讨的那样。

## 神学的一种新（双重）基础

在中世纪基督教神学家们试图弄清一种由更古老的、犹太传统所描述的上帝时，他们利用了希腊哲学及其实体形而上学。今天，在无论东方还是西方的数世纪的发展之后，一种去中心化必然要发生；在这种去中心化中，基督教神学应当质疑它与希腊思想的同盟。或许，瑜伽行派哲学可以被用作神学的形而上学基础，以代替或补充希腊哲学。如果得到恰当的实行，这一做法可以在对基督教传统内的特殊的启示的研究中产生深刻洞见。瑜伽行派是“对意义的最深层次的一组富有洞察力的、环环相扣的洞见”，它可能会呈现出新的视角，会以另外的方式揭示出启示中蕴有的潜在意义。<sup>①</sup> 如果瑜伽行派是正确的，那么它对于克服有关人是什么和显现背后的世界是什么的那些被欺骗的观念来说，就是根本性的。早期教父们所创建的希腊化的神学版本可能部分地是错误的，并可能在追求通达真正超越的上帝的过程中充当一种障碍。

## 对于旧问题的新视角

借助一些简短的例子，瑜伽行派现象学作为一种获得关于自我与世界的形而上学洞见的方法论，可以证明在解决下述张力中是有用的。作为一种起点，瑜伽行派在解脱论上要求在皈依之前和皈依过程中专注于主体的心灵。<sup>②</sup> 在前定（predestination）与责任之间的古老冲突，可以由瑜伽行派对意识的负面看法加以解决。通过把心灵的转化重新阐述为不动的实体（上帝）与天生可动的过程（自我）之间的一种冲突，如上帝选民这一名称本身——当这一名称被视为一种状态而非一个种族时<sup>③</sup>——所暗示的那样，瑜伽行派也可以阐明神圣化过程。

① 基南，第 35 页。

② 同上书，第 40—41 页。

③ 注意：“以色列”（“Israel”）这一名字被翻译为“热忱地祈祷”（“wrestles with God”）。

在认识论上，瑜伽行派要求对于所有神学模式进行一种具有语境敏感性的评估。“于是，这就是一种解构的策略，这一策略否认并清空所有那些被假定的确保，即人们已经获得了一种一劳永逸的真理。”<sup>①</sup> 只要一种一劳永逸的真理的独立实存的可能性得到保留，那么瑜伽行派的上述要求对于基督教神学来说也可以是有用的。

就那关于完全超越者的形而上学来说，瑜伽行派也可以被证明为是有用的。尽管实体形而上学看起来是一种描述上帝的适当手段，但如果它被用来描述三位一体，即既作为人和上帝、又作为人与上帝之关系的基督，它则已经被证明是有点神秘的、悖论性的，甚或是矛盾的。然而传统上鲜有人认识到这是不可解决的。包含实体与自然的语词游戏已经创造出一些命题，它们像建基于希腊之上的关于三位一体的阐述本身那样晦涩难解。瑜伽行派形而上学可以使一种新的解决得以可能，这种解决把基督重新阐述为本质上是关系性的。根据《圣经》，耶稣总是通过他与其他人的关系——根本上是通过与圣父的关系——得到描述。从一种过程观点来看，基督变成一种渠道和窗户，他充当的首要角色是通往其他事物的道路。正如《约翰福音》14：6 所说的，这会使耶稣真正是“道路”，而非仅仅一种指示道路的事物。耶稣，会是一种关系而非一种实体。耶稣作为人（man），正像人性（humanity）一样会拥有一种完全在其与他人的关系中构造起来的同一性。<sup>②</sup> 这似乎使得那在《新约》中由耶稣做出的并且关于耶稣本人的、以别的方式看有点神秘的陈述变得好理解了。

相应地，人类凭借我们拥有的与他者——在等级上低于我们（与我们的部分分离开）、在我们之中（与我们的共同体共在）、在我们之上（与我们的每时每刻的创造主共在）——的关系而延续下去。如果我们的实在是一种过程实在，那么我们的目标就应当是消除那样一些错觉，即那些阻止我们理解和接受我们的非实体性的错觉，如无著——或许还有德里达——会建议的那样。然而，这意味着这就是唯一的实在？显然，这会是一种不合逻辑的推论。这并不是，并且我会论证这不应当是我们关于终极神圣实在的结论。如果上帝实存（exists），那么肯定不是以我们自己的实存（existence）的方式存在。事实上，“上帝并不实存（exist），他是永恒的。”<sup>③</sup> 这是瑜伽行派、其他的东方传统以及西方版本的

① 注意：“以色列”（“Israel”）这一名字被翻译为“热忱地祈祷”（“wrestles with God”），第39页。

② 同上书，第40—41页。

③ 索伦·克尔凯郭尔（Søren Kierkegaard）：《哲学片段的结论性的、非科学的后记》（*Concluding Unscientific Postscript To Philosophical Fragments*），Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong（Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992），332。

过程神学误入歧途之处。<sup>①</sup> 在把过程观扩展到三位一体的其他成员（甚至扩展到作为上帝的耶稣）时，我们便立刻偏离所有关于同为上帝的圣父、圣子与圣灵的经文命题。

因为这一点，似乎过程神学——瑜伽行派的别样近亲——必然是对基督教经文宣言的异端性背离。过程神学对上帝采取的做法与瑜伽行派坚持认为的我们对我们自己采取的做法一样。然而我认为，关于实体和永恒本质的希腊式观念是描述神圣实在的最好方法，同时，对于“经由现象得到估量的过程”（process – appraised – through – phenomena）的瑜伽行派式观念则是观看创造和造物的最好方式，也是观看二者之间关系与交往的最好方式，这种关系与交往是以我们的那种通过基督与圣灵而实现出来的关系的形式出现的。

## 四 结论

当中观学派佛教——大陆哲学的一位意料之外的孪生兄弟——在寻求把哲学终结于空时，它就与德里达很相似。通过采取现象学作为一种研究自我与关于世界的“思辨”的方法论，瑜伽行派成功地前进到这些犬儒式的死亡终点之外。但是，在它摆脱否定研究的同时，瑜伽行派并没有成功地前进到现象之外。

基督教神学已经利用了希腊形而上学上千年。然而，如果各式各样难以处理的疑难以及解构的最近结论还算是任何指示的话，那么这一联盟也许就并不是最好的可能进路。或许，根据以上的分析与论证，一种新的形而上学理论，或者更好地说，一种合作理论，将会证明是更具建设性的。

（译者：朱刚）

---

① 过程神学初看起来显得是瑜伽行派过程形而上学的近亲。然而，扩展对上帝的过程描述是过程神学的决定性环节。这一步骤并没有为瑜伽行派哲学家们所作出，并且在本文作者看来，这是一个并没有得到保证的步骤。

## 二

---

# 佛教现象学的思想路径

# 阿迪·商羯罗与埃德蒙德·胡塞尔的意识现象学

[印] 苏亚·坎塔·马哈拉那

**【摘要】** 在印度和西方思想中，对意识的哲学研究源远流长。在一种文化架构中所呈现出来的概念模式和分析也许可以通过参照另一种文化中的概念模式和分析而得到更好的审视。在此背景下，研究埃德蒙德·胡塞尔超越论的现象学中的意识观念，不仅因为这是对西方思想脉络中的一个卓越成就的关注而显得重要，还有助于对印度哲学传统——尤其是阿迪·商羯罗的不二论（Advaita Vedānta）传统——中的相关问题的鉴赏。这篇文章的出发点是相信，现象学对这两个传统都有一个可辨识的共同面向。

这篇文章考察了在胡塞尔的超越论现象学和商羯罗的不二论中——并特别注重胡塞尔的“超越论的我”（Transcendental I）和商羯罗的“明证意识”（Witness Consciousness, Sākshi Caitanya）——都存在着一种类似的关于意识的观念之可能性。在此过程中，这篇文章探讨了印度哲学中的意识概念与现象学的相关性，尤其是与作为任何彻底之知识理论的本质标准之一的纯粹意识概念相关。更重要的是，把不二论对纯粹意识的理解突显为比较哲学领域中的一个主要贡献，有利于交叉文化的比较。虽然指明了他们各自在理解意识之本性的方法上有着巨大差异，本文的探讨最后揭示了商羯罗和胡塞尔的共同论点，即“纯粹意识”从本质上来说对任何认识行为都是基础的、明见的和绝对的。

## 引论

在“阿迪·商羯罗（688—720 年）与埃德蒙德·胡塞尔（1859—1938 年）”

这个短句中把这两个哲学家的名字连在一起的连接词“与”并不是指可从两个哲学家之间所获得的任何关系或影响。任何这类关系对商羯罗的古典印度哲学来说都明显是不可能的。因此，虽然只有当我们论及印度哲学的新近的和当代的趋势时，追问现象学运动是否产生了任何影响才是有意义的，不过我们仍可在商羯罗的不二论中发现某些现象学因素。<sup>①</sup> 这篇文章是对吠檀多（Vedānta）的意识学说之复杂世界中的现象学因素的一种探究。在这个背景下，引用 J. N. 莫汉蒂（Mohanty）——研究印度哲学和现象学之间之关联的先驱之一——的考察结果就是值得做的。莫汉蒂非常希望，古代印度诸哲学应该展示一种高阶的现象学研究，且相应地评论说：

“遗憾的是，印度学者们在他们尝试把印度哲学置于西方哲学的视角时，长久以来很少注意到这个方面。因此，哲学思想的动力被丢掉了。我们所被给予的只是两边平行的世界观图表。然而，世界观并不是哲学。哲学是一种活动，不断前行以获得新的真理。比较哲学最好是去追溯平行的发展线路，思想的平行——引发的动力。”（Mohanty，引自：Bilimoria，1993，p. 249）

在 19 世纪最后十年和 20 世纪前四分之一的这段时间里，吠檀多（Vedāntic）哲学遇到了庞大的德国唯心主义体系，其后又遭遇了英国的唯心主义立场和美国新黑格尔主义。人们尝试着回顾吠檀多体系，比如通过新黑格尔主义的景象。做这些尝试的哲学家，如迦梨陀婆·巴特查里亚（Kalidas Bhattacharyya）、J. N. 莫汉蒂、德巴布拉特·辛哈（Debabrata Sinha）、R. 巴拉苏布拉曼尼安（R. Balasubhramanian）和其他各类哲学家为这两个传统之间的一种有意义的对话打开了方便之门。吠檀多与现象学运动的相遇是最近才发生的。埃德蒙德·胡塞尔，近代德国唯心主义的领军人，通过各种哲学动机而得出了他的超越论的意识观念。类似的观念也体现在印度哲学传统中，特别是在数论派（Śāṃkhya）和吠檀多体系中，人们可以在此找到类似的东西。无论如何，正是

---

① 商羯罗的不二论哲学的核心论点表明，被叫作“梵”（“Brahman”）的普遍意识是终极实在（the Ultimate Reality）。它是所有知识和经验的核心与基础。知识是它与内在感官（antahkarana）相结合的结果。在普遍的意识与个体的自身（jiva）之间没有任何区别；它是同一个终极实在，只是从超越论的（Paramārthika）和从经验的（Vyavahārika）层面上看是不同的。因为普遍意识没有任何显著的标记，它是通过所谓的不是……不是……（neti…neti）的否定方法而加以描述的。它被称为“超觉”（Turiya），从人的三种意识状态（即清醒、睡梦和深度睡眠）的视角来说它是“第四种”。它贯穿着所有状态而始终不受这些状态的影响。在贯穿所有状态时它似乎是意向性的，但它从本质上来说却是非意向性的。当个体自身达至“超觉”状态时，他就被称作“解脱”（Jivan - mukta），从内化状态的苦楚中解放出来。最后，商羯罗总结到，关于世界的知识只是幻影，无法描述为是实在的还是虚幻的（anirvachaniya）。



在此我们发现了笛卡尔哲学对不可置疑性的追寻。自我（Ātman）或超越论的意识应该为所有知识和事实上为所有意识行为提供了绝对的基础。在胡塞尔那里存在着一个绝对的和相即的被给予性观念，一种对“原初的”被给予的无情追问，以及对回到“事情本身”的召唤。然而，恰恰是数论派和吠檀多的基本教义之一，即意识到自己就是自身——给予的（svaprakāśa），鉴于所有超越之物都是在与意识的相关中且通过与意识的相关（真实的或明显的）而被给予的，这教义本身就是真正的被给予性原则。在这些印度传统中，尤其是在不二论中，意识是一个现象学上的原初术语。它是不容置疑地和相即地被给予的，因为只有意识才能绝对地被给予。像胡塞尔一样，商羯罗把自我（ego）回溯到奠基性的且不受任何限制的超越论意识的维度。

## 商羯罗与胡塞尔的密切相似处

毋庸置疑，胡塞尔是 20 世纪最有影响力的哲学家之一。他的哲学之所以具有巨大的魅力，似乎部分是因为它具有各种也可以在印度哲学中找到的明显相似之处。胡塞尔哲学与印度哲学之间的这种相似之处，而且对两者来说都是核心的方面，乃是意识的本性。下面的讨论就是旨在研究胡塞尔哲学与印度哲学之间的诸相似观念，如（1）意识的本性和构造，以及（2）在胡塞尔的超越论现象学和商羯罗的意识哲学中，经验的意识与超越论的意识之间的区别。

现象学的主要任务是去理解意识的本性。多年来，东方和西方的哲学流派都曾试图获得一种现象学意义上的对意识之本性的真正理解，同时他们的主要兴趣在于以下相关问题，如意识是否是（a）纯粹的、自身揭示的和非意向性的，（b）是唯有意向性的，或（c）既是自身揭示的，又是意向性的。

诸哲学家流派几个世纪以来都在争论这些问题，随着争论的不断前行，每一流派都精练了其论点，强化了其命题。为了在此发起前面提及的有关意识之问题的讨论，努力强调各个学派之论点的本质和限制就是恰当的。

首先，胡塞尔的哲学奠基于某些中心论题，如本质学说、描述方法、悬搁、意向性理论、生活世界概念和超越论的现象学观念。胡塞尔把他的现象学叫作“超越论的现象学”，因为他对“超越论的”使用明显有着康德哲学的寓意。他用这个词所指的意思是，世界中的任何事情以及世界本身，都是从意识及其意向性获得它们的意义的。现象学筹划的目的就是去说明，所有东西都是在意识

中被构建起来的，且在此意义上意识被看作是超越论的。但是意识不仅是意向性的，时间性也是它的重要特征之一，因此构造的过程完全是一个时间过程，这个过程产生了超越论意识的历史性及其所构造的世界。我们同样会遇到，作为一超越论的自我的我如何与其他共同—构造着的（co-constituting）的超越论的自我共享一个共同世界的问题。

另一方面，印度哲学传统活生生地见证了对意识之本性的讨论，标识出了意识的某些本质特征，如即时性（aparokshatva）、意识的内在本性（pratyakshatva）和无误性（abadhitatva）。尽管西方传统，尤其是笛卡尔传统，承认了意识的即时性、无误性等等，但是把商羯罗的吠檀多诠释与笛卡尔哲学区别开来的要点是，“心智”（mind）与“精神”（spirit）在笛卡尔的哲学计划中是没有任何区别的。但是精神的维度，如纯粹的主体性或如“思”（cit），却与胡塞尔现象学中的超越论自我（ego）有着许多共同之处。

印度哲学中的正理—胜论派（Nyāya - Vaiśeṣika）体系把意识视为内在地意向性的。佛教瑜伽行派（Yogācāra Buddhism）否认外在世界，且对意识中的主体与客体作了一种看起来类似于胡塞尔的“意向活动—意向相关项结构”（noesis - noema）的区分。商羯罗似乎否认了意识的意向性，并且拒绝任何从逻辑上来描述意识的企图。当然，出于对此概念的共识（lokavyavahāra），他试图把它定义为自身发光的或自身显现的（Svayam - prakāśa），尽管就其真正本性而言它是难下定义的。他否认意识之意向性本性的真正理由是因为他把意识的“对象—指向性”（object - directedness）看作是“无明”（avidyā）的结果。意识，就其本性而言，是“非意向性的”（asaṅga）。因此，商羯罗不可能从逻辑上把意识的意向性混淆于意识的内在非意向性或自发光性。不过他在其《梵注经》（Brahma Sutra Bhāṣya）第一节中就非常明确地引入了“意识”（asmad/visayi）与“对象”（yusmad/visaya）之间的显著区分。对他而言，意识和对象就像光明与黑暗一样正相对立（Śāṅkara, trans. 1965, p. 1）。根据莫汉蒂的看法，这种两极化并非由于意识和对象不能共存的事实，而恰恰是因为它们所具有的那种相反的属性不能彼此混淆这个事实。然而，莫汉蒂觉得，仅仅根据意识和对象具有完全不同的属性并不足以取消意识的“对象—指向性”（Mohanty, 1992, p. 45）。唯一的把意识的“自身发光”与“对象—指向性”结合起来的哲学家是罗摩奴阇（Rāmānuja, 1017 - 1137AD），“差别不二论”（Viśiṣṭādvaita）哲学（有限不二元论）的典型代表。罗摩奴阇把这两个特征视为相互依赖的。对罗摩奴阇来说，只有当意识显示它的对象时，意识才能把它自身揭示给它的极点

（所有者或自我）（Gupta, 1982）。

至于经验的和超越论的意识之间的区别，这两个传统之间也存在着某些不同。在胡塞尔传统中，在意识构造了世界的意义上，意识是超越论的，而在印度传统中，尤其是在不二论（Advaita Vedānta）那里，只要意识把其自身与世界分离开来或断绝关系，且在其自身中享有其自由，意识就是超越论的。K. C. 巴特查里亚（Bhattacharyya, 1929/1958, Vol. 2, Preface）就是这样从印度的视角来注解意识的超越论维度的。只有在数论派中，经验世界被看作是“自性”（prakṛti）的产物；也是在世界的这种现实性维度中，数论派哲学为每一个“原人”（Puruṣa）与它自己的世界和源于对所有“原人”之共享经验的那个共同世界之间的关系保留了余地。在一神论诸流派中，尤其是在一种哲学体系——即克什米尔希瓦宗（Kashmir Śaivism），一种改良了的不二论形式——中，纯粹意识自身就被诠释为时间性的，或更准确地说，被诠释为时间本身。

在此背景下，现在我将转向对商羯罗和胡塞尔各自哲学中的纯粹意识观念的比较研究。

## 胡塞尔的纯粹意识与商羯罗的纯粹意识

胡塞尔现象学主要围绕于对意识之本性的一种特定理解：意识的意向性。意向性论点包含两个部分：首先，意识有着对象—指向性，就此而言意识总是指向一个对象，不管意向对象事实上是否存在；其次，每一个意识状态都有一个相关的意义或含义或一个意向相关项。胡塞尔还把这种纯粹意识说成是超越论的主体性——通过超越论的悬搁（transcendental epoché）之操作而获得的奠基性的和构成性的意识。胡塞尔把这种纯粹意识看作是世界构成的（world constituting），因为只有通过意识，这个世界才能被呈现为有意义的。只有在此意义上，所有与世界相关的意义，包括“世界”这个术语的意义，都在相应的意识结构中有着它们的根源。唯有这个构成性的意识为所有的认知判断提供了最终的证据，因此它是绝对的奠基性的意识。

初看之下，胡塞尔关于一个世界构成的、明证性的、绝对奠基性的和纯粹的意识的论点从精神上说与商羯罗的不二论中的纯粹意识非常相近。就商羯罗来说，为所有认知活动奠定基础且使得所有认知活动得以可能的最基本的原则、最基本的现实就是意识（思“cit”，也叫作“自我：Ātman”，或“梵：

Brahman”)。这种意识在商羯罗那是自身显示的 (Svayam - prakāśa), 并且正是这种光照亮了包括它自身在内的所有对象。然而, 在其最终阶段, 意识不是意向性的。意识的意向性状态, 这个一或一那个一对象一的存在, 只是起于意识与无明 (avidyā, 个体的无知) 之失当结合的一种“叠加的”属性。对商羯罗来说, 意识从根本上来说是非意向性的, 摆脱了身体与世界的经验束缚, 是单一的而非多数的, 不可被划分为许多心灵状态 (mental states), 而且也没有任何朝向世界的意向指向性。经验上的体验之可能——除了意识之外——需要一种“无知”或“限制”的原则, 这种原则把名称和形式的世界投射到一个意识上。

从这里的简短讨论中浮现出的是, 商羯罗与胡塞尔都认为: 纯粹意识是奠基性的、明证性的和绝对的。但在这点上还是有着某些不同的, 如对胡塞尔来说, 这种终极意识同时也是主动的和构成性的。尽管两者都承认意识是绝对的和奠基性的, 但与商羯罗不同, 胡塞尔认为, 意识首先构造其自身, 然后构造了世界。在胡塞尔看来, 纯粹的或超越论的意识是内在的时间性的, 而且凭借其内在的时间, 意识把其自身构成为一种流溢。它从整体上把它构造为一个持续自我, 构造为内在行为和时间性实体的联合。所有这些构造性成就, 包括过去、当下和未来的时间维度, 都在“活生生的当下”——对胡塞尔来说, 这就是绝对的纯粹的意识——中有其根源。商羯罗的纯粹意识则不做任何事情。它只是显示、揭示、阐明或明证; 作为非意向性的、非时间性的、非主动性的意识, 它是非构成性的。虽然它仍是世界一表象的基础, 但是它并不在任何意义上构成世界。胡塞尔思想中的构成是一种意义的构成, 而不是事情本身的构成。莫汉蒂 (1988) 认为, 尽管印度思想是一种关于超越论意识的形而上学和对内在生活作充沛描述的心理学的, 但它却没有产生一种超越论的构成性的现象学的理由之一——就是, 印度理论并没有真正地认可这类关于意义或含义——与所指之物 (reference) 不同——的理论, 而看起来恰恰是这类关于意义或含义的理论使胡塞尔得出了一种 (首先是意义的) 构成理论。就事物之构造而言, 既然一个事物可以被显示为一个意向相关性结构, 我们就必须到佛教中 [例如, 在佛教的遮遣一理论 (apoha - theory) 中, 所指之物这个概念在这里遭到质疑], 以及在各种版本“语言本体理论” (sphota theory) 中——在这些理论中, 对“词语” (word) 之永恒性的信仰引发了对永恒意义的设置——中去找寻相似的学说, 而不是在吠檀多中寻找。然而, 印度的意义理论是具有指示作用的 (referential) (Mohanty, 1988, pp. 272 - 273)。

从胡塞尔现象学的角度看, 佛教由于其意义理论而产生了更强的亲和力。

在其意义理论中，佛教——在其所有形式中——原初地倾向于否认直接的指示 (reference)，并且倾向于不把语言声称去指示的事物看作是一种概念的建构 (vikalpa)。在一个更为发达的形式中，意义理论变成“有差别的” (differential)；例如，“人”这个词语意味着排除了非人之外它所意指的东西，但又并没有肯定地表示着所有人。这样一种意义理论是建基在佛教陈那派的观离理论上的，这个理论把“观离”从字面上定义为意义之“区分”或“排除”。词语是心灵的概念化的产物，就此而言它们指明了心灵的意象，而不能直接地与外在的现实相联系。因此，意义指示着“被意指者” (referend)，一个指涉行为的手段，与所指对象 (referent) ——指涉行为直接指向的对象——是不同的。佛教徒把它仅仅看作是一个逻辑概念，而非内在地居于个体的意象或词语中的一种永恒实体。换句话说，意义蕴含着词语与关于对象的意象之间的关系。词语不能直接地与外在对象相联系；因此它不能指称对象。词语具有一种独立于外在对象的先天的存在。

伴随与这种意义理论以及由之而来的对指涉的拒斥，佛教——与印度哲学相反——把意识理解为一种 (意识到的, of “consciousing”) 事件流，而非物质的诸形态；还认为意识有着它自己的一种形式或行相 (ākāra)，针锋相对于被普遍接受的下列印度说法，即意识是无形式或无内容的，在它看起来具有一个内容时，实际上是有一个对象在那里。考虑到这两种概念上的来源，佛教可能会认为，自我与对象都存在，但是都是建构性的——换句话说，是在持续的意识流中构造出来的。这种对“不在场”优于“在场”的强调，使得“观离”理论与德里达及其对“延异”的强调更为接近。

## 商羯罗：超越论的自我

就这个阶段而言，商羯罗的明证意识 (Sākshin Caitanya, Witness Consciousness) 与胡塞尔现象学中的超越论自我所表达的东西非常相似。这种评定通过胡塞尔自己承认一个类似于自我或意识的明证者——或旁观者——之可能性这个事实而得到进一步的加强。为了理解明证者与超越论的自我之间的相似性，人们必须一方面牢记明证者的本性与作用，另一方面牢记超越论自我或我和意识的意向性的观念。从词源学上说，作为“明证者”的意识是与作为享有者或承受者的意识，以及后者所蕴含的意识被牵涉进行为及其结果中这一含义正相对照的。虽然朝外看的意识被牵涉进行为中，出于向往和厌恶而进行活动，因此

享有愉悦或承受痛苦，但明证意识却是一种无兴趣的旁观者，而非行为的执行者。一般而言，一个人要经历三种不同类型的意识状态——清醒、梦和深度无梦睡眠。明证意识不仅见证了个体在其清醒状态中的所作所为，而且在睡梦状态以及无梦睡眠状态也同样如此。意识到无梦睡眠之“空白”的意识不可能是对对象之日常体验的意识。明证意识——不可能进入休眠状态——是在那里“知道”睡眠状态的。

乔荼波陀（Gaudapāda）<sup>①</sup> 同样把明证意识看作是永恒的“万能的先知”（sarvadrīk sadā, “all seer” always）（Śamkara, trans. 1995, I. 12）。“明证者”（Sakshin）这个术语表明了，直接地或即时地感知到的东西，就是这种私人的和即时的感知的唯一执行者。因此，“明证者”这个术语代表着一个见证者。它指涉着现象学中的纯粹观察者——不需要中止任何过程而进行观察的观察者——意义上的一个见证者。它意指着自身（self）——尽管这个自身本身并没有参与认识活动——发挥着一个无兴趣的、不受牵连的旁观者的作用。一种现象学的探索引发了把这种原则复原为任何认识论过程中的一个必然要素。简单地说，它代表了试图去理解经验及其含意的一种尝试。对象本身并不是关注的焦点。相反，关注的焦点——与对象相对——是意识，作为对象之显现的媒介而起作用。换句话说，明证者是统握（apprehension），是一种形式，其本身在认知的和实践的事态中都是直接的、非一关系的、非一预设的和非一价值设定的。没有这种观念，任何知识就都是不可能的。然而，莫汉蒂观察到，一种非意向性的意识或见证者或如不二论思想学派中的“真我”（Tūriya），并没有在现象学意义上构造了任何对象。其他层面的意识与超越论的一构成性的现象学也并不相符。

① 乔荼波陀：《蛙氏奥义颂》（*Māndukya Kārika*）的作者，旨在探索人的各种意识状态，即清醒、睡梦和睡眠，并得出结论说，“自身”（Ātman）相当于叫作“真我”（Tūriya）的“第四种”状态，明证意识，尽管它不是一种真实的状态。最高级的真理是不二的“真我”，通向“Ājativāda”（梵我如一），因为所有二元之物都是幻象而不创造任何东西的理论。作为商羯罗的伟大老师，乔荼波陀在不二论中有着非常重要的地位。他专注于一种宗教的或精神的追求，在此哲学被呈现为去理解经验之层面的合理尝试。此外，乔荼波陀采用“无触瑜伽”的方法其目的是人的经验之本性和对真理之探索，这种方法在“OM”（AUM）音变〔根据梵文音变规则，当a后跟u时，音变为o，于是aum变成了om〕的基础上来运用同源性，通过四个“位”（pādas）来显示了自身（Ātman）的基本状态。这四种状态是：周遍（或醒位，Viśva），清醒状态——在此意识向外运动且是意向性的；炎光（或梦位，Taijasa）睡梦状态——在此意识向内运动，它仍然是意向性的；有慧（熟睡位，Prājña），深度睡眠状态——众多意识存在，是非意向性的，但是有变成意向性的可能。除了这三种状态之外，“自身”已经表明了“第四种”状态被叫作所谓的“真我”、明证意识。乔荼波陀使用了两个层次的真理，即世俗谛（vyavahārika）和胜义谛（paramārthika）。真我，就是胜义性，是唯一始终存在的实在或真理。评论家们一些佛教观点经由乔荼波陀而影响了商羯罗。

因此，它也许可以被叫作一种关于意识的描述的现象学，“在描述心理学与意识的形而上学之间摇摆不定”。

## 胡塞尔：超越论的自我

胡塞尔认为，超越论的自我是“纯化了的意识”或“超越论的意识”。它是通过一种叫作“悬搁”（epoché）的有意识的反思的方法论活动而实现的。胡塞尔（1931/1973，p. 26）对“悬搁”的描述如下：

通过现象学的悬搁，我把我的自然人的自我和我的精神生活还原为……我的超越论的一现象学的自我、超越论的一现象学的自身体验的领域。客观世界、为我而存在的世界，总是已为我存在并将总是会为我而存在的世界——我认为，这个世界以及它的所有对象都是从我自身的我，从作为超越论自我的我（这个自我只有通过超越论的一现象学的悬搁才能崭露头角）——中获得它的（为我的）全部意义及其存在论地位。

“悬搁”包括彻底停止所有预设，是一种“加括号”，即把所有关于世界的信仰的认识都置之不理。胡塞尔设法借助于悬搁的帮助而建立起关于意识的现象学真理。事实上，胡塞尔甚至更进一步声称说，某一特定的意向行为对应于各自的对象类型。莫汉蒂对胡塞尔这方面观点的解释如下：

一方面，对胡塞尔来说，在每一在那里的对象类型都相应于某种被给予模式的意义上，诸对象类型与意向指向类型是相互关联的。事实上，某种类型的对象所特有的被给予模式，总是显示了那种类型的对象在现象学上的独特性。其次，在那里的每一个特殊的对象都对应于整个系列的事实的和可能的意向行为——这些意向行为恰恰是把那个对象作为它们的意向对象。胡塞尔的两个具有代表性的观点就产生于这后一种情况：意向活动—意向相关项相互关联的观念，和对象在行为中的构造的观念。（Mohanty, 1972, p. 56）

由此可以得出，如果我们成功地把我们的关于世界的看法和作为世界之一部分的意识的所有预设置之不理，那么就会得出对某人自己的——不属于这具身体或这个人的——意识的一种体验。意识因此被经验为“超越论的我”，与商羯罗不二论中的“明证意识”非常相似。如果我们转向尤根·芬克（Eugen Fink）——胡塞尔生命最后几年期间的一个助手和亲密同事——的著作，我们发现芬克提到了三种类型的自我。这三种类型的自我，一种看起来像 Sākshi Caitanya，即明证意识。这里最吸引人的因素是，胡塞尔自己是认可芬克对三种自我

的理解的。芬克对三种自我的理解曾反映在他对悬搁或超越论的还原的描述中。芬克认为，它“……不是‘直接’地抑制住对世界（直接规定了它的信仰）的主题化体验之信仰生活的信仰关联，而是——并且不能被过分强调——一个关于超越论的反思的结构性契机。‘悬搁’是一种反思的悬搁，它是基于反思的观察者——这个观察者旁观着对世界以及世界所活生生的表现出来的实际状态的信仰，而没有参与进去——的立场上对信仰的抑制。”（Fink, 1933/1970, p. 115）芬克的论点是，在自然的反思状态中，一个人的自我在自然态度的限制内反思他自身。对世界加括号则建立了一个外在于人的统觉的反思的自我。他还说，“这个自我蓄意使其自身指向普遍世界统觉以作为其主题。然而，与世界解除关系，不仅使得一个非世界性的反思的一自身之形成成为可能，……而且使得对信仰世界的真实主体——接受了世界的超越论的主体性——的发现成为可能”（Fink, 1933/1970, p. 115）。芬克因此概括了他在胡塞尔的思考中所分辨出的三种自我：“1. 专注于世界的自我（我，作为接受整体的人，连同我的物质世界生活经验）；2. 超越论的自我，对这个自我来说，世界是在普遍统觉流中被预先给予的，且这个超越论的自我接受着世界；3. 施行悬搁的‘旁观者’”（Fink, 1933/1970, pp. 115 - 116）。

因此，芬克的论文表明了存在着三种胡塞尔的自我，即（1）参与世界的经验自我，（2）参与世界之构造且因此不在世界之中的超越论的自我，和（3）作为“旁观者”的超越论的自我，对这个自我来说，前两个自我之间的区分仍然有效。换句话说，在两个“我”——经验的“我”和超越论的“我”——之间作出区分是可能的。前者属于自然秩序，而后者虽然是同一个自我，但却是去除了全部的自然预设的自我。掌握了这种区分的观察者必须是一个纯粹无兴趣的观众，一个“旁观者”。这样一种现象学的“旁观者”——不参与进世界——概念也许最接近于不二论的明见者或明证意识、无兴趣的见证的观念。最后，更不需说，在芬克引入无兴趣的旁观者观念的文章之前言中，胡塞尔自己承认他赞同芬克对他的哲学的解释。胡塞尔写道，“我很高兴可以这样说，它不包含任何我不能完全接受为我自己的或公开承认为我自己的信念的命题。”（Fink, 1933/1970, p. 74）

然而，上述分析不该被视为暗示了胡塞尔的无兴趣的“旁观者”与不二论的“无兴趣的明证”观念是完全一致的。不二论的解释认为，在认知中，无论是哪种和无论具有什么对象，除了认知过程适合于那种认知和那种对象之外，还必定存在着一个相伴随的明见意识。对不二论者来说，明证意识是所有认识的前提；它照亮了所有被认识的东西和认识过程，因而使知识成为可能。与不



二论者的无兴趣的明证不同，胡塞尔的超越论的“我”并不仅仅是一个旁观者；它也是一个构成性的自我。胡塞尔论证说，这个旁观者是在反思中被揭示出来的。然而，这个旁观者的存在对胡塞尔来说并不是任何认知之发生的一个必要条件。尽管如此，事实仍然是，胡塞尔所谓的“无兴趣的旁观者”非常密切地捕捉到了不二论的“明证意识”概念。

但是可以从胡塞尔与商羯罗各自对意识之本性的研究中观察到，自身或意识与自我是不同的，正如它不同于感觉、身体和外在对对象一样。西方现象学家们并没有普遍地对“自身”、“意识”和“自我”这些概念以及它们所指涉的实体之间进行区分。在某个阶段，胡塞尔的确在意识与自我之间作了一种概念上的区分；但他并没有在他的全部现象学中始终一贯地坚持这种区分。胡塞尔的现象学，其发展经历了描述的、超越论的和自我学的诸阶段，在其论及“超越论的我”和“经验的我”、“纯粹的自我”和“心理学的自我”时，意识到了自身与自我之间的区分。然而，因为这种区分并没有得到严格的贯彻，学者们认为，两个“我”之间、两个“自我”之间的张力在胡塞尔的现象学中并没有得到解决（Sinha, 1974, p. 74）。对“我”、“自我”、“自身”和“精神”这些词语的使用看起来是模棱两可的，且因此是混沌的。

胡塞尔的更多关键性的追随者，如萨特（Sartre）——受胡塞尔开创的构想和方法所启发——认为，胡塞尔在其现象学的最后阶段回到笛卡尔的自我上，虽然他洞察到了纯粹意识之为“现象学的剩余”，仅凭它自己就为我们的经验（外在的和内在的）——即我们对生活世界的经验和我们对自我的思的经验——的所有方面提供了意义和有效性。然而，人们在西方现象学著作中发现的自身、自我、意识等的含义的模糊性，在商羯罗的不二论的现象学中则并不存在。商羯罗的不二论非常明确地区分了意识与自我。在这两个术语中绝对没有任何混淆之处。用于意识的术语是 *cit* 或 *caitanya*。有时“原人”这个词也被用来指寓居于身体中或遍及整个身体的自身或意识。因为“*Atman*”——翻译为英语的自身——就是意识，“意识”和“自身”或“*Cit*”或“*Ātman*”就意指着一个相同的实体。另一个叫作自我或精神的实体就是内在的感官（*antah - karana*）。如前所述，内在感官根据它们所发挥的功能以四种不同的方式被指称为意（*manas*）、觉知（*buddhi*）、自我（*ahamkāra*）和心（*citta*）。因为除了意识之外的所有东西都是质料性的，不同于意识的内在感官也是质料性的。带着对意识的反思或表象（*ābhāsa*），它进行着思的双重操作，成为作为意识之对象的第一实体，同时起着把所有作为意识之对象的其他实体与意识联系起来的媒介作用。意识之为意向性的只是由于内在感官的在场和起作用。当它的运作导致了对一

个对象的可疑认知时，它就被叫作意。如果它产生了关于一个对象的确定性知识，那么它就叫作觉知。当对“我”的感觉由其运作所引起时，它就被称为自我。当它回忆过去的时候，它就是以心之名进行的。内在感官的功能性变更被叫作心念变体（*vrittis*）；这些心念变体中的每一个在被意识照亮时就叫作“心念变体意识”（*vritti - jñāna*）——西方现象学家们所谓的自我的思，显现和消失的东西。胡塞尔的三重公式，*ego cogito cogitata*（“自我思其所思”），分别适用于内在感官、它的意向性行为——怀疑、理解、肯定、否定、感觉、意愿等等——以及它的意向对象。虽然意识既没有结构也不发挥作用，内在感官却既有结构又发挥着作用。因为意识是作为无梦睡眠状态中的对象之不在场的一种见证而在场的，所以它是非意向性的；然而，在另外两种状态中它又是意向性的（*samsrīta*），揭示了它所意识到的对象。因此，胡塞尔的意向性只有在清醒和睡梦状态的程度上才类似于商羯罗的意向性。然而，商羯罗更进一步说，就意识必然见证了所有三种状态而言，意识在本质上是非意向性的。因此，它的意向性是偶然的而非必然的。在此，胡塞尔的超越论的自我（与来来去去的经验自我不同）——任何还原都不能对这个自我加括号，而且这个自我既是所有经验的前提，也是纯粹意识的剩余物——似乎更接近于商羯罗的“明证意识”（*Sākshin*）。

然而，与商羯罗相比，在罗摩奴阁（*Rāmānuja*）的哲学中<sup>①</sup>，人们可以更清楚地发现意向性的观念。对罗摩奴阁来说，尽管意识是自身的本质，但它并不等同于自身，毋宁说，它是自身的一种属性（*Dharmabhutajñāna*）。意识总是关于某物的意识。没有所谓的意识没有对象，因为这种情况从未被遇到过。意识的对象——指向性行为属于一种体验活动。内在的意向性是心灵行为的标志。这正是胡塞尔的意向性观念或多或少近似于罗摩奴阁的意识哲学的地方。尽管意识对罗摩奴阁来说是自身发光的，但它是绝对的意向性的，而非一种纯粹的意识或一个超越论的自我。

然而，在此值得注意的是，正理—胜论学派（*Nyāya - Vaiśeṣika*）很可能在

① 对罗摩奴阁——差别不二论（有限不二元论）的创始人——来说，意识是非物质性的（*immaterial*），并且不同于物质（*jada*）与精神（*cetana*）。意识总是一种有限的特性，并且始终与一个认识者或自身联系在一起，这个自身是知识的基础。就罗摩奴阁认为意识是自身（*Ātman*）之本质的意义上，他与不二论者是一致的；但当他声称意识同时也是自身的一种属性时，他与不二论者是不同的。作为一种实体，意识构成了诸自身和神的本质；因此，它被叫作“实体性的意识”（*svarūpa - bhūta - jñāna*）；它还是一种属性，因为它是作为神和诸自身的一种属性而存在的。当它如此存在时，它被叫作“属性的意识”（*dharma - bhūta - jñāna*）。

其意识学说中描绘了一些现象学的因素。对正理—胜论学派而言，意识是无形式的 (ākāra)，因为它不是一种实体 (dravya)，而是一种属性 (guna)。<sup>①</sup> 无论它显得具有什么形式 (ākāra) 都是从其对象而来的。例如，当一个对象是蓝色时，意识似乎就是一种关于——蓝色——的意识。用另一种方式说，意识当然就是关于一个对象意识，但如果假设其对象是一块蓝色，人们却不能说蓝色——的——存在内在地构成了那种意识状态。在这种严格的意义上，人们也许会认为，正理派 (the Nyāya School) 的确考虑到了意识有着一一种内在的对象—指向的特征 (svābhāvika visayaprvanatva) (Mohanty, 1988, p. 272)，于是，如此便阐明了可以与胡塞尔的现象学相对照的意识的意向性——虽然也要适当地注意它的许多其他的维度。然而，鉴于这篇文章的目的只是专注于去理解胡塞尔与商羯罗的意识现象学，所以在此并不适于进一步去反思现象学与正理—胜论学派之间的关系。

从至此为止的讨论可以得出以下论点：

- 如前所述，不二论中的意识概念完全不同于西方所盛行的意识概念。在不二论传统中，意识、心智或自我不存在任何混淆之处。

- 胡塞尔在其现象学的某个阶段指出了意识与自我之间的区别，但并没坚持贯彻到底。

- “意识” (“cit” 或 “caitanya”) 这个术语意味着自身发光的光或耀眼的原则，而“心智”只是“心脏” (antah - karana)，寓居于身体之中的工具，用作认识、感觉和意愿的手段。所以这两个术语不是同义词。

- 在商羯罗那，意识自己揭示了诸对象；它还可以通过自我或心智来揭示诸对象。<sup>②</sup> 正是根据这个自我或心智，不二论阐述了意识的意向性。意向性行为不能被归于纯粹的自身或意识，而只能归于意识与超越于意识的自我或“我”的联系。

- 不二论对纯粹意识与自我—意识 (心智—意识) 之间所作的非常微妙但又深刻和关键的区分，可与胡塞尔所认可的纯粹或超越论的自我与执行悬搁的自我之间的区分相提并论。

---

① 根据正理—胜论学派的看法，所有经验对象可以或者根据最终真实的九个实体 (dravya) 中的一种或根据属于这些实体的各种属性和关系来对它们进行分类。基于这种分析，自身 (Ātman) 只是这九个真实的实体之中的一个。知识或意识，可以恰当地划分为一种完全区别于每一个体自身、然而又会偶然属于或内在于自身的属性 (guna)。

② 不二论认为，任何“对象”，无论是可知的还是不可知的，都必须落入意识的范围中。下列经常被引用的话表达了这种基本立场：“sarvam vastu jñātayā vājñātayā vā sākshicaitanyasya visaya eva”。

· 意识是不变的和不活跃的；但心智却是活跃的和易变的，并且发挥着日常生活中有意识相助的认识者、行为者和享受者的作用。因此，意识与心智在不二论中是本质不同的。

· 虽然意识是有感觉能力的，心智却是无知觉的；因此它们在不二论中绝不可能是同一的。意识或心（cit）是没有开端的，并且因为它是无变化的而没有终结。

· 在不二论中，心智——在清醒与睡梦状态中都是活跃的——在睡眠中变成静止的，因为作为“无明”（avidyā）的产物，以与泥—罐相同的方式消融于后者之中，像泥—罐一样丧失了其同一性，与泥（泥—罐的质料因）融合在一起。

· 早期胡塞尔的《逻辑研究》（1900）并不相信绝对的、纯粹的意识存在，但后期胡塞尔在他的《观念》（1913）中坦白承认了，他早期对自我——一个同一的主体——的怀疑是站不住脚的。胡塞尔晚年认为，存在着一个超越论的自我，是意向性意识的“后盾”或为其“负责”。意识并不是空洞的意识，而是自我—赋予的意识。但是在商羯罗那里，意识不是自我学的；“自我”是意识的一个世俗对象。胡塞尔的这种超越论的自我就犹如为内在的可变化的意识提供保障的自身（“Ātman”或“Brahman”）。

· 对胡塞尔来说，意识的意向性行为是某种“指向”外在于它的“一个对象”的东西。因此，意识总是关于某物的意识。胡塞尔的这个观点相当于“内在感官”或可变的意识（antahkarana），其唯一的作用就是打算做、处理世界中的某些对象。

· 在胡塞尔对“纯粹的我”与“经验的我”进行区分的情况中可能产生的一个问题是：哪一种意识是意向性的？纯粹意识，“现象学的剩余”是意向性的吗？或者执行悬搁的自我是意向性的？在我看来，胡塞尔肯定地回答了第二个问题，因此“执行悬搁的自我”更接近于商羯罗不二论中的“内在感官”或“心脏”（antah - karana）。

· 在区分意识与自我的基础上，不二论也许会认为，不仅意向性行为，而且胡塞尔提及的客体化、同一、充实和构成的能力，都属于对意识来说是超越的自我或心智。基于这些思具有像外在对象及其可认识的性质，以及被认识的东西必然是超越于认识者的同样的方式而是可被认识的，它证实了这种观点。换句话说，因为意识注意到这些思时常发生、在心灵视域内显现和消失，这些思就不可能属于意识，或成为意识的一部分。例如，当某人看一个对象时，被看的这个对象就是超越于看的人的。

· 像胡塞尔的现象学一样，不二论哲学认为，呈现给意识的东西无论是什么都是“超越于”意识的，且因此成为意识的一个对象。商羯罗把这看作是“*asmat*”与“*yusmat*”（主体与客体）的区分。阿隆·古尔维奇（Aron Gurwitsch, 1966）从胡塞尔著作中所得出的对意识的描述似乎更接近于不二论思想。古尔维奇主张，意识不能被视为现实世界的部分和其他实际存在之中的一种实存。因此可以恰当地把意识的特征描述为，只有在我们专门把它设想为一个媒介，即作为所有类型的对象（包括心理的和人的现实，如灵魂、心智、自我、个性、我们的社会的和历史的的存在等等）之构造发生于其中的剧场的程度上，意识才是绝对的。意识是心理学和现象学的一个共同的焦点，然而就心理学中的意识是被作为其他实存之中的一种实存而被接受的，并且是在它对外在意识材料的依赖中被研究的而言，是有着区别的。

· “考虑到其〔意识〕纯粹性，作为存在的一种自足系统（self-contained system of Being），作为一种关于绝对存在的系统，没有任何东西可以刺穿，而且没有任何东西可以逃离于它，那么意识可以被看作是人的意识吗？”（Husserl, 1913/1969, § 49, p. 153），胡塞尔回答说，“人”是由超越论的意识构造出来的一种解释、一种意义。换句话说，“我是人”也是一种意义，进而是一个被构造的意向相关项。同样，对不二论来说，超越论的意识由于无明或无知而显现为活生生的存在者

· 胡塞尔关于体验的意向活动一意向相关项（主体极—客体极）结构可以与商羯罗的主体—客体（*asmat* - *yusmat*）结构相比较。商羯罗关于体验的主体—客体结构表明了，主体与客体就像白天与黑夜那样是相互对立的。客体是被叠加（*Adhyāsa*）在主体上的。相反，在胡塞尔关于体验的意向活动一意向相关项结构中，虽然主体极与客体极并不是彼此对立的，但它们是同一个意识的两极。然而，就商羯罗认为意识既非主体也非客体而言，胡塞尔的意识观念——在其中主体与客体是两极——看起来更接近于商羯罗在这个特定点上的观念。

· 与超越论的现象学一样，就意识的绝对性特征不是在与世俗实存的关系中——如与经验自我关联的情况——得到揭示的意义而言，不二论的理解摒弃了传统的意识观念。正是在此意义上，与现象学的态度一样，不二论的态度可以说是与传统存在论所预设的所有自然态度正相对立的。不二论的分析在其对意识的奠基性的和绝对的特征的理解中，是从根本上与其他传统体系的一种决裂。不二论中的意识不是时间性的，它并不存在于时间中。不二论中的意识是不具有任何内容的——但是对胡塞尔来说，意识是“内容—充实的”。

· 在不二论中，构成的观念被置于纯粹显现（*Prakāśa*）的观念和创造（*sristi*）的观念之间的某个地方，所以被构成的东西（在此情况下就是经验世界）既不是仅由意识显示出来的一种独立存在的一般性，也非一种主观的产物。

## 结论

目前为止我的观察揭示了，虽然在不二论思想和埃德蒙德·胡塞尔的现象学之间存在着某些不同之处——这些不同既为进一步的区分也为相似性保留了余地——但商羯罗与胡塞尔在某些其他方面相互之间可能存在着重大关联。然而，在作出任何关于商羯罗与胡塞尔之间的共同点的确定性结论之前，还需要进一步分析这些观点。

在商羯罗那有着一个胡塞尔所没有的重要维度。商羯罗对意识的研究不是出于对“*Brahman*”或“*Ātman*”进行纯粹理论的或认识论的探索，其对意识的研究更多的是出于救赎论的理由。相反，胡塞尔感兴趣的恰恰是意识的认识论领域以及其确定性，而非救赎论。对他来说，超越论的意识是在世俗世界被加括号后被揭示出来的，然后它就被如此显示出来，即它并不处于时间中，而是时间性的来源；它既是流动的也是固定的，这点使其更加接近于商羯罗的明证意识。构造对商羯罗来说并没有被赋予意识本身，而是被赋予“无明”（*avidyā*）或“摩耶”（*māyā*）的权能；“覆盖”（*adhyāsa*），或摩耶的叠加在此意义上有其“障碍”（*āvaraṇa*）和“散乱”（*vikshepa*）——是构成性的和动态的，而且可以解释流转（*samsara*）及其意义的构造。

然而，这种观察不是基于胡塞尔自己对商羯罗的不二论的理解，因为前者几乎没有任何机会去研究后者。胡塞尔与著名的印度学研究者赫尔曼·奥登堡（*Hermann Oldenberg*, 1854—1920）——他在哥廷根哲学系的同事——的个人关系，表明了他们也许曾一起讨论过印度学说（*Schuhmann*, 1992, p. 24）。胡塞尔对吠檀多的认识也许也可以从他的图书馆中他所收集的书籍中猜测出来，所有这些书都是在1880年左右出版的，包括一些关于《吠陀经》（*Vedas*）的文章，马克斯·穆勒（*Max Müller*）的印度讲座和保罗·杜森（*Paul Duessen*）的《吠檀多学说：对跋达罗衍那（*Badarayana*）的〈梵经注〉（*Brahma Sūtras*）的一种翻译》（*Das System Vedānta: Nach den Brahma, Sūtra's des Bādarāyana*）。同样可能的是，胡塞尔是出于他对人类学的广泛兴趣而拥有这些书的——例如，就像他在《算术哲学》（*Schuhmann*, 1992, p. 24）第十二章中对各个民族的实

践进行计数并为其编号的讨论所证实的那样。

而且，胡塞尔对佛教的研究程度在他自己的这句话中表现得非常清楚：“我现在已经阅读了卡尔·尤金·诺伊曼（Karl Eugen Neumann）用德语对神圣的佛教著作之主要部分所作的绝大部分翻译”（Husserl, 1925, 引自：Schuhmann, 1992, p. 25）。没有任何证据显示胡塞尔晚年还研究了印度传统中的任何其他著作。他对印度思想的印象似乎就是由诺伊曼翻译过来的《乔达摩语录》（*Suttapitaka*）的那部分主要文本所决定的，他读了这些部分的内容，并在简要的回顾中做了评论（Husserl, 1925）。舒曼（Schuhmann）指出，事实上，胡塞尔不仅“一般地把这些文本与佛教等同起来”，而且“把佛教与全部印度思想（以传统的叔本华的方式）等同起来”。虽然胡塞尔对诺伊曼〔的翻译〕的解读使其认为，“印度思想与他自己的哲学处于同样的水平上而具有一种重要的意义”，但是在他看来，印度哲学是由救赎的目的所激发的，而且其理论只有服从这种实践的目的才能得到发展这个事实，与欧洲哲学中追求“纯粹理论的目的——没有任何外在目的的理论，并且总的来说没有任何附属功能被指派给理论”（Schuhmann, 1992, pp. 27 - 32）是冲突的。

如舒曼（1992）所总结的，“因而，这也许可以被看作是判定欧洲思想与印度思想之间‘完全对立’——胡塞尔在评论诺伊曼中已经提到过——的第一步”。

## 参考文献

- Bhattacharyya, K. C. (1958). The subject as freedom. In Studies in philosophy (Gopinath Bhattacharyya, Ed.) (Vol. 2, pp. 3 - 94). Calcutta, India: Progressive Publishers. (Original work published 1929) —— “作为自由的主体”，《哲学研究》。
- Bilimoria, P. (Ed.). (1993). J. N. Mohanty, Essays on Indian philosophy: Traditional and modern. New Delhi, India: Oxford University Press. —— 《J. N. 莫汉蒂，印度哲学论文集：传统的与现代的》。
- Fink, E. (1970). Husserl's philosophy and contemporary criticism. In R. O. Elveton (Ed. & Trans.), The phenomenology of Husserl: Selected critical readings (pp. 73 - 147). Chicago, IL: Quadrangle Press. (Original work published 1933) —— “胡塞尔哲学与当代批判主义”，《胡塞尔现象学：精选批判性阅读》。
- Gupta, B. (1982). Phenomenological analysis in Husserl and Rāmānuja: A compara-

tive study. *International Studies in Philosophy*, 14 (2), 19 – 32. —— “胡塞尔与摩罗奴阁的现象学分析：一种比较研究”，《国际哲学研究》。

Gurwitsch, A. (1966). *Studies in phenomenology and psychology*. Evanston, IL: Northwestern University Press. —— 《现象学与心理学研究》。

Husserl, E. (1925). *Über die Reden Gotamo Buddhos* [On Buddha's teaching] (A meditation on Karl Eugen Neumann's translation of various parts of the classical Buddhist Suttapitaka). *Der Piperbote für Kunst und Literatur*, 2, 18. —— “对卡尔尤金诺伊曼对经典佛教《经藏》各部分翻译的思考”，*Der Piperbote für Kunst und Literatur*。

Husserl, E. (1969). *Ideas: General introduction to pure phenomenology* [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie] (W. R. Boyce Gibson, Trans.). London: George Allen & Unwin. (Original work published in German 1913; first English edition published 1931) —— 《观念：纯粹现象学导论》。

Husserl, E. (1973). *Cartesian meditations* (D. Cairns, Trans.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. (Original work published 1931) —— 《笛卡尔式的沉思》。

Mohanty, J. N. (1972). *The concept of intentionality: A critical study*. St. Louis, MO: Warren H. Green. —— 《意向性概念：一种批判性研究》。

Mohanty, J. N. (1988). *Phenomenology and Indian philosophy: The concept of rationality*. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 19 (3), 269 – 281. —— “现象学与印度哲学：合理性概念”，《英国现象学协会期刊》。

Mohanty, J. N. (1992). *Reason and tradition in Indian thought: An essay on the nature of Indian philosophical thinking*. Oxford, UK: Clarendon Press. —— 《印度思想中的理由与传统：一篇关于印度哲学思考之本性的论文》。

Śamkara, Ādi (1965). *Brahma – Sutra – Bhāshya of Śamkarācārya* (Swami Gambhirananda, Trans.). Calcutta, India: Advaita Ashrama.

Śamkara, Ādi (1995). *Māndukya Upanishad with the Kārikā of Gaudapāda and commentary of Śamkarācārya* (Swami Gambhirananda, Trans.). Calcutta, India: Advaita Ashrama.

Schuhmann, K. (1992). *Husserl and Indian thought*. In D. P. Chattopadhyaya, L. Embree, & J. N. Mohanty (Eds.), *Phenomenology and Indian philosophy* (pp. 20 – 43). New Delhi, India: Indian Council of Philosophical Research &



Motilal Banarsidass. —— “胡塞尔与印度思想”，《现象学与印度哲学》。

Sharma, D. (1968). Buddhist theory of meaning (Apoha) and negative statement. *Journal of Philosophy East and West*, 18 (1/2), 3 – 10. —— “佛教的意义和否定陈述理论”，《东西方哲学期刊》。

Sinha, D. (1974). *Phenomenology and existentialism: An introduction*. Calcutta, India: Progressive Publishers. —— 《现象学与存在主义：一个导论》。

(译者：高燕)

# 瑜伽行派中作为生活自身发现的智慧之路

[日] 司马春英

## 导论

以生活为课题的认识不能理解生活的本质。同样，对象性认识对此也只是猜测，尽管其实生活正是认识的起源。最近人们越发经常地使用科学和技术的方法试图思考和探究生活及其起源。但在我看来，这种方法不能成功化解这个谜并因此不能发现生活的起源，尽管对象性认识甚至源于生活。这种回返并因此探究生活的来源的可能性对于认识是行不通的。因此对于认识，哪种方式和方法才能够突破阻碍并由此获得其自身根源？

因此下面我想在现象学和瑜伽行派哲学之间进行一个比较并介绍克服这种阻碍的方法，以便获得生活的本质。

## 一 作为缘起的显现者之显现——瑜伽行派中的还原

我想首先明确瑜伽行派的基本立场。作为印度学者和瑜伽行派创始人之一的世亲在《唯识三十颂》<sup>①</sup> 的第一颂中说道：“以各种方式对自我和被给予之物的赋予，涉及识的转变。[由假说我法，有种种相转，彼依识所变。]”瑜伽行派把识的转变（识转变 *vijnana - parinama*）作为课题来研究。相对于识的转变，作为我的或对象的显现者只是假象。因此世亲也写道：“识的这种转变是虚幻的表

---

① 世亲（320—400）：《唯识三十颂》（*Trimsika Vijnaptimatratasiddhih*）；德文版：弗劳瓦尔纳（Frauwallner），1994年，第385—390页。

象，所有由它所表象的东西都不存在，因此一切都只是识。[是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。]”被表象者包含一个朴素的存在设定，因此这是一种欺骗。但识转变本身却不能被否认，因为事实上显现者就在眼前。

识转变是使显现者得以显现并因此使之成为内在的活动。与之相反，作为我的或对象的显现者表现了在意识转变中建立自身的超越。

大乘佛教主张万物皆空（*sunyata*）。但瑜伽行派却没有像中观派那样如此直接地宣称这一点。瑜伽行派首先确保显相领域，确切地说确保内在的领域，然后明察到，显相本身的本性在绝对实相中是空的。“转变”这一表达就隐含了“无常”（*Vergänglichkeit*）的意思。在佛教义理中，这种转变被称为通过不同关联的集合作用而产生的“缘起”。被瑜伽行派暂且视为“存在”的东西就是缘起，因为它是所有存在者从中获得其存在意义的超越的根据。

相反，作为“无”而被否定的东西是由素朴的存在设定所投射的对象世界。虽然这一存在设定奠基于缘起的超越的根据，但它却对这一事实置之不理。因此我们可以说：瑜伽行派（带有一个宗教的目的设定）实施了现象学的还原。

三性说（*trayah svabhavah*）根据这个观点被提了出来：依据态度的不同，实相表现为虚妄的本性（遍计所执性：*parikalpita*）、依赖的本性（依他起性：*paratantra*）和完善的本性（圆成实性：*parinispanna*）。遍计所执性是自然的、日常的态度，这种态度天真盲目地相信事物的自在存在，而依他起性标明了通过悬置被揭示的显相领域。

虚妄（遍计所执）的成就把缘起的一个实事（显现）视为一个存在者（显现者）并固守于此。如果看似存在一个存在者的话，那么就必定存在此“看似”的一个根据。在这里瑜伽行派考察了内容与对象之间的现象学区别。对象（境：*visaya*）的素朴性存在设定是遍计所执性。被给予方式是内容，即显相。显相域分两种：看见的部分（见分：*darsana - bhaga*）——意向活动（*Noesis*）和对象的部分（相分：*nimitta - bhaga*）——意向相关项（*Noema*）。这是缘起的显相域。如果一个对象不存在，那么相分在何处拥有其起源？使意识发展到相分和意识意向性功能（见分）所依赖的基本条件被称为“作为支撑点的条件”（所缘缘：*alambana - pratyaya*）。但这基本条件又源于何处呢？关于这个问题，瑜伽行派以下面两种方式进行了一个回退：

一方面，瑜伽行派以意识内容主线并发现其意义构造的历史。意识内容束缚在一个沉淀的历史之中。这一回退导向阿赖耶识（*alaya - vijnana*）的学说。它由未被认知的综合统一（阿陀那：*adana*）来标识。阿陀那源于以前意识的习气（*vasana*）并以种子（*bija*）的形式潜存。如果我们把所谓思量的意识（*mano*

nama vijñānam) 称为自身统觉, 那么阿赖耶识可以被称为自身统觉的背景。阿赖耶识的基本特性使我们想起“统觉的意义成就和成效成就最后所起源的超越论历史性。”(胡塞尔, 1954, 212f.) 但阿赖耶识所承载的超越论习气不仅意味着历史性, 而且也意味着上述“阿陀那”概念所指出的身体性。历史性将在本文的第二章被阐述, 身体性将在本文的第三章被阐述。我们可以把这个回退称为对一个不明视域(参看胡塞尔, 1954, 170)的揭示。

另一方面产生了如下问题: 如何可能使缘起如其所是地显现? 也就是说, 如何可能使起作用的活动如其所起作用地显现? 鉴于这个事实, 我们必须追问悬搁的动机, 即追问对活动合乎事实的课题化。克劳斯·黑尔德(Klaus Held)把悬搁的反面称为“意志决断”, 把导致“实施与面前的无差异”的东西称为“意愿中止”。(黑尔德, 1980, 99—101)。这个问题在三性说中得到了处理。在三性说中, 我们追问依他起性如何摆脱遍计所执性, 也就是说, 依他起性本身如何可以变得明了。只要依他起性的课题化被有限的意志所贯穿, 如此被课题化的依他起性就立即落入到遍计所执性。虽然这是正确的, 但我仍觉得, 黑尔德的无差异概念还是太过静态, 以致不能弄清向圆成实性的动态转变。毋宁说, 我们仍需思考海德格尔在其后期思想中所阐述的“差异结构”本身。这个问题由于涉及生活的不显现的功能, 它将在第四章被讨论。

## 二 阿赖耶识(Alayavijñāna)与超越论的历史

中国高僧玄奘在其对“故一切唯识”<sup>①</sup>的注释中说道: “种子产生现时的意识, 而现时的意识又通过熏习熏成种子。这三个因素(种子, 现时意识, 又是种子)的因果关联是同时发生的。[能熏识等从种生时, 即能为因复熏成种, 三法展转因果同时。]”(TT31. 10, a) “种子”指的是产生作用的能力。它扎根于阿赖耶识。问题是因果同时发生。作为对此说明, 我们可以提出此根据, 即种子展示了经验的可能性的超越论条件。出于此根据, 经验与所属的超越论条件同时出现。因此我们可以在康德意义上理解种子的超越论性。但在我看来, 我们必须从其他地方寻找这个解释的起点。阿赖耶识一开始就积聚经验。所以个

① 护法(530—561): 《唯识三十颂释》(*Vijñaptimatratasiddhi - sāstra*); 只有中文传本: 玄奘《成唯识论》(*Ch'eng Wei - Shih lun*)。这里和下面所引用的文本是依据: 高楠顺次郎(J. Takakusu)和渡边海旭(K. Watanabe)主编的版本(1925年)。缩写为“TT”, 后面跟第几册和第几行的数字(笔者的德文翻译); 这里是: TT31. 1585。

体本身是一个历史的和世界的生命，因此为经验奠基的条件也属于历史。这里我们要面对的问题是，与康德的观点截然相反，超越论条件被认为属于历史。通过熏习熏成种子的现时意识表达了历史性，即表达了包含在超越论之中的经验积聚。正出于此根据，相比康德的超越论哲学，瑜伽行派与胡塞尔的超越论现象学更为平行。因为我们在康德那里找不到原意识与现时意识之间的这种相互作用。

在康德的学说中，经验概念（Erfahrungsbegriff）是经验性的（empirisch），因此它不可能是其超越论的条件。但在唯识理论中，意识的根据也是意识，并且上述因果关系的事态本身具有一个构造世界的超越论功能。从而我们可以说，这个事态对应于超越论经验的领域或胡塞尔的超越论生活的领域。在此情况下，我觉得相互关系的同时性意味着时间构造的发生，超越论的时间化源于这一时间构造的发生。

这里我们应当记得，胡塞尔的超越论问题是对独立性的自身发现，并且其意图在于借助习性对一个“无限的生活相互关系的整体”（参见胡塞尔 1959，153）课题化。超越论还原意味着把包含在自身结果中的“超越论主体性”从其自身遗忘中摆脱出来。在此意图下，胡塞尔在发生的构造分析中把蕴含所有有效意义的历史揭示为“超越论的历史”。（参见胡塞尔，1974，214—216）。

在我看来，习性种子的或这个意向性蕴含的潜在作用对应于这个超越论的历史，同样在阿赖耶识中沉淀的经验积聚也对应于这个超越论的历史。耿宁（Iso Kern）也把玄奘所说的“现时的意识又通过熏习熏成种子〔即能为因变熏成种〕”理解为发生现象学层面上的沉淀，并对此表达如下：

最深层的意识表现为潜意识。它以潜在性形式包含了一个被给予的意识流的历史，或更确定切地说，包含了所谓种子（bija）的事实。正如借用胡塞尔的话可以说，种子是一个被给予的意识流的历史沉淀，是影响意识的未来经验的一个沉淀。（耿宁，1992，265）

我们按此方法可以说：“种子的潜在能力作为一个沉淀的历史包含在每次被构造的意向统一之中和其每次被给予方式之中”。（胡塞尔，1974，252）我觉得，“阿赖耶”意味着“沉淀的历史”。

因此阿赖耶识的开显将我们导向生活的自身发觉：“我们实际上处于无限的生活联系之普遍统一中，处于自己和共主体的历史生活之无限性中，这种生活如其所是地那样是无限继续生产的，而又在对现在的地平线、过去的地平线

和未来的地平线之侵入中无限呈现着的有效性之普遍统一。”（胡塞尔，1959，153）

### 三 阿赖耶识（Alayavijnana）和现象学的身体学说

#### 1. “不可知”（Unerkennbarkeit）和“匿名”（Anonymität）

“故一切唯识在《唯识三十颂》中”处理了阿赖耶识的规定并在第3颂中讲道：阿赖耶识以不可知的方式把握执受和处所。〔不可知执受，处了常与触。〕这节的任务就是把“不可知”的含义解释为“匿名”的功能，这个“匿名”的功能是作为我们的经验世界之超越论条件起作用的。这里特别把身体性的功能作为课题，它是通过动觉的现象学分析得以澄清。身体性具有一个双重功能：一方面，身体作为躯体属于世界；另一方面，身体作为显相的原点显现世界。但它不仅仅是一个简单的双重功能；虽然双重功能的极点互斥，然而却同时作为互属的中介起作用。原现象作为媒介功能具有身体性，它构造了自身与世界之间的一个中间领域，与此同时它第一次使世界开显成为可能。

另一方面，阿赖耶识也可以被称为与身体性不可分离的识。那么阿赖耶识的“不可知”的规定具有哪种含义？关于“不可知”的问题是阿赖耶识的实存证明。为了下面的讨论，我们依据在那里给出的事实。

问：如果除了显露的意识之外也存在原意识的话，那么原意识只要是意识，不就必定表明了一个客观方面（意识相关项的方面）和一个主观方面（意向活动的方面）吗？——回答：在原意识中肯定存在一个客观的部分和一个主观的部分。然而它们是不可知的。

问：如果它们不可知，那么我们怎么说它们事实上是存在的？——回答：即使处于彻底沉思状态之中，只要我们活着，就必定存在一个与身体性不可分离的意识。（TT31. 17, c）

在我看来，这些回答指向一个独特的超越论方向。这些回答最终探究这个问题，即生命本身和生死本身是由什么构成的。在此讨论中，阿赖耶识的不肯定层面把显露出来的意识预设为客体化的意识。它把其有意识地理解的事物作为可信的事物，并认为不能达到一个非对象性的维度。我们也可以把这个观点与一个自然态度相提并论。

与此相反，追问不可知的维度朝向这个维度的深层，这个维度的深层使可

知层面得以产生并展现这个可能性的条件。对此，只要这个问题回溯到“所有客观的意义构造和存在成效之原处”（胡塞尔，1954，102），它就可以被称为“超越论的问题”。

然而瑜伽行派的超越论问题之特性在于，相比在胡塞尔那里涉及认知主体性的原处而言，瑜伽行派更多地探求使这一事实得以可能，即凭借身体来生活的事实。在此观点上我们可以毫不夸张地说：瑜伽行派中的超越论问题敢于还原到身体，在此我们也完全允许把它称为超越论的身体学。

那么以此方式被揭示出来的身体性与胡塞尔用“被动原构造”新概念标示出来的身体性观点之间有何相互关系？为了指明这一相互关系，我们务必进一步考察作为支撑点的并且与阿赖耶识相关的“执”与“处”概念。

## 2. “随因缘势力故变”和“动觉”

关于这两个概念，中国高僧玄奘在其对“故一切唯识”的注释中说道：

“‘处’意味着落脚点，即周围世界，因为它是所有生命的落脚点。‘执’有两种，即种子的‘执’和带有感官的躯体的‘执’。带有标记、名称和表象的阿赖耶识之充满可以被理解为‘种子’。质料的感官和感官的载体可以被理解为‘带有感官的躯体’。这两种‘执’被阿赖耶识所持有，就是说，被收入阿赖耶识的本性之中，因为它们分享着阿赖耶识的天命。执与处是（阿赖耶识的）支撑点。[识以了别为行相故。处，谓处所。即器世间，是诸有情所依处故。执受有二，谓诸种子及有根身。诸种子者，谓诸相名分别习气。有根身者，谓诸色根及根依处。此二皆是识所执受，摄为自体，同安危故。执受及处，俱是所缘。]”

“依其本性‘随因缘势力’形成阿赖耶识之时，阿赖耶识内在转变为种子和带有感官的躯体，外在转变为周围世界。阿赖耶识在这种转变上具有其根据，因为通过它们的帮助就产生了阿赖耶识的显现形式（意识）。此外指向其支撑点的异熟识的意识活动也被理解为意识。这意识活动属于见分。这里我们必须强调：‘随因缘势力故变’展现了阿赖耶识的一个独特的特性。[阿赖耶识因缘力故，自体生时，内变为种及有根身，外变为器。即以所变为自所缘，行相仗之而得起故。此中了者，谓异熟识于自所缘有了别用，此了别用见分所摄。]”（TT31. 10，a）

“随因缘势力故变”不同于“随分别势力故变”。如果我们进一步考察阿赖

耶识的不可知与现象学的身体学说之间的相互关系，那么这种对立获得了更大的意义。

《唯识三十颂》的第18颂是关于识包含所有种子的话题。识的转变在相互影响下是各个不同的，一次产生这个表象，另一次产生那个表象。表象通过转变被建立起来，并由此得以理解。“随因缘势力故变”最终作为“随分别势力故变”的超越论条件起作用，因此，“随因缘势力故变”不可能被“随分别势力故变”所理解。正出于此根据，它才被认为不可知，玄奘对这两种转变说道：

“前一个转变（随因缘势力）无论如何都发挥某一作用。与此相反，后一个转变（随分别势力故变）只是假装某一对象。如果异熟识（阿赖耶识）发生变化，那么它只跟随成熟的因果（随因缘势力），所以由此已转变了的此在因素（法，例如色）必然具有实在的作用。[有漏识变略有二种：一随因缘势力故变，二随分别势力故变。初必有用，后但为境。异熟识变但随因缘，所变色等必有实用。]”（TT31，11，a）

“实在的作用”意味着，阿赖耶识活生生地经验其世界，而无须拥有对这个世界的某一表象。具体来说，比如当我们在实在的现实中感受疼痛，随后就事实上发出“哎哟”的疼痛声。与之相反，没有经验到疼痛本身，“假装对象”无非只是意味着对疼痛的一个表象。

虽然表象在“随因缘势力故变”那里不起作用，但在产生一个自我一意识之前，本已与周围世界之间的一个中介早已起作用了。这个中介对应于素材因素的自身构造功能，因此最后也对应于一个动觉功能，胡塞尔在感知的发生分析中描述了这个动觉功能：“必定是动觉首先使我经验到我的身体，而动觉是无法设想出来的。甚至我的身体的共现（Appräsentation）——它与触碰外物等行为所产生的、至少在触觉方面的体现（Präsentation）是一致的——也是原初世界经验的一个因素，任何时候都从属于世界经验，它无论以何种形态出现，也总是世界经验。”（胡塞尔 1973，304）通过所谓“身体的在旁存在”（Dabeisein des Leibes）（胡塞尔 1973，304，312），身体以非对象性方式显现世界同时又遮蔽这一显现。先行于对象性设定和构造的所有世界经验都预设了一个“身体的在旁存在”。“随因缘势力故变”和“身体的在旁存在”以同样方式和方法起作用，因为二者都使隐秘的世界得以显现，在此我们完全可以谈论动觉和“随因缘势力故变”之间的共同性。

### 3. 执的“微细”（Winzigkeit）和“不显现”（unscheinbare）功能

玄奘的注释以如下方式说明了不可知的原因：“不可知意味着，因显现形式



十常微细，故难认识。内在持有的对象同样微细，并且由于外在的周围世界难以测量，因此我们称之为不可知。[不可知者，谓此行相极微细故，难可了知。或此所缘内执受境亦微细，故外器世间量难测故，名不可知。]”（TT31. 11, b）

这里必须注意到：关于不可知要区分“微细”与“量难测”的特征。难测性仍藏匿于视域的背后。相反，微细性属于使视域成为视域得以可能的深层维度。微细性表现了认识活动纵向扎根于其中的隐秘性。“随分别势力故变”预设了世界，而原间距的事件作为世界的第一次敞开出现在“随因缘势力故变”那里，因此我们可以把它称为超越论的发生。

微细性的概念第一次出现在《解深密经》（*Samdhinirmocana – Sutra*）之中。在那里是这样写道：“阿陀那识，即阿赖耶识，很深密。[阿陀那识甚深细。]”（TT16. 692, c）这个表达说明了，所谓阿陀那的功能不仅仅是生理学的本性，而且具有一个中介的功能。这个中介虽然自身不显现，然而却使周围世界得以显现。在此意义上，微细性指明了隐藏在显相视域之下并使世界的显现成为可能的不显现功能。

## 四 通向圆成实性的道路：瑜伽行派中的纵向“返回步伐”

追问差异的结构使我们沉思显现的起源。在海德格尔看来，沉思意味着，思想允许自己进入到经验中，显现的本质起源本身就是在经验中显现的（海德格尔，1959a, 135；参见新田义弘，1990, 99—101）。在此沉思中，思想允许自己进入到至今主宰着的思还尚未思考到的东西之中，进入到存在与存在者双重性的遮蔽与去蔽之间的相互关系之中。我觉得三性说深入到了尚未被思者之中，就是说，深入遮蔽与去蔽共属一体之中。

尽管反思性认识朝向缘起，但只要认识的本质奠基于表象（对象化），通过认识被把握的实事就会落入遍计所执性。缘起自身不能显现，而只能在遍计所执性中显现。正因为转变是意识的存在方式，所以对我们显现的世界无非是已转变的世界。因此世亲说：“通过某个表象而表象出来的世界，构成被表象的本性。这是不存在的。[由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有。]”

使世界显现得以可能的缘起恰恰隐藏在使世界（遍计所执的世界）得以显现的发生之中。真理不属于识（*vijnana*, *vijnapti*）而是属于智（*jnana*, *prajna*）。因此在对《唯识三十颂》的评注中我们可以看到这个说法：我们应当转识成智。

(TT31. 56, b)

究竟什么才是真理？何谓成智？这属于不可说之事，属于宗教体验。我们必须避免使它蒙上神秘色彩；因为我们太容易落入到形而上学的玄想。但瑜伽行派的价值恰恰在于：它通过这个不可言说者的引导而回返到它那里，并且开辟了思考这个自身隐蔽者本身的道路。

研究阿赖耶识与所谓思量的末那识之间的相互关系是为了追问反思之前的根基。这项研究要回归到自我的原一分离的发生之中。阿赖耶识如河流一般处在持续的流动中。对此关系，世亲在《唯识三十颂》的第5颂中谈道：“所谓思量的末那识是依此（阿赖耶识）并借助作为依据的阿赖耶识发展而来的，它的本性是思量。[次第第二能变，是识名末那，依彼转缘彼，思量为性相。]”所谓思量的末那识把阿赖耶识“作为”自我并且以此为依据。“作为”是在这个河流中的原一间距（Ur - Distanz）的产生。

然而这个“作为”仍是一个视域现象。虽然阿赖耶识是视域现象的根据，但在达到圆成实性的路向上涉及根据的转变。关于这一点，第5颂中谈道：它随之消失在阿罗汉位（arhattum）中。这里暴露出来了一个深渊，它使我们陷入形而上学思维的陷阱之中，因为人类的认识受制于视域。然而视域却只是一个围绕在我们周围的开显之物的朝向我们的一面（海德格尔，1959b, 37）。形而上学仍处于显现的范围内而不能追问显现的来源。

只有合乎事实地“返回步伐”到这个决不在视域中显现的开启，才能实现圆成实性。然而形而上学思维把不是圆成实性的东西认作圆成实性的东西，并由此陷于遍计所执性。以此方式想要克服形而上学的一个想法无非是从视域思维中摆脱出来（自身解脱）。这一步骤是纵向深入思想本身的思维活动（新田义弘，1990，49）。瑜伽行派和现象学在自身深入的思想上一致的。世亲在第21颂谈到了这种“摆脱”：“依他起自性是因缘产生的表象，相反，圆成实性是前一种本性的持续摆脱。[依他起自性，分别缘所生，圆成实于彼，常远离前性。]”“前一种”本性是指遍计所执性。因此圆成实性意味着，依他起性从遍计所执性中不断地摆脱出来，如同“返回步伐”表现为从视域思维中摆脱一样。“返回步伐”是关注差异成为差异的途径（海德格尔，1957，63）。差异化的发生决不在视域中显现，它既拒绝语言同时又要求语言。

遍计所执性与圆成实性之间的相互关系根据依他起性指明了一个中介的功能，而只有纵向深入差异化发生之中的活动才能遭遇这个中介。关于这个“中介”，新田义弘说道：“中介是由诸因素所组成，诸因素借助‘无’而成为共属一体。因为中介具有差异的结构，在这结构中，两个差异者互斥地融为一体。

这结构只是作为运动起作用，在运动中，每当使一个差异者遮蔽，由此就使另一个差异者开显。”（新田义弘，1991，191）只要依他起性显现为遍计所执性，那么圆成实性就被遮蔽了。

然而这里存在着蜕化成一个流溢说的形而上学（Emanationsmetaphysik）的危险。这种形而上学把自身隐藏的环节视为先行于差异化功能的前一差异化的统一；并且它把差异者看作从统一中分离出来的这种东西。在统一与差异问题上，世亲中了这个目标，同时却没有落入这种流溢说。他在第22颂中说：“因此正如同无常一样，圆成实性被认为与依他起性既有别又无别。只要圆成实性没被看到，依他起性也就不能被看到。〔故此与依他，非异非不异，如同无常等性，非不见此彼。〕”“此”是圆成实性，“彼”是依他起性。让依他起性如其所是地显现——它就恰好是圆成实性。所以，如果没有依他起性也就没有圆成实性。

因此如果说圆成实性与依他起性无别，那为什么说它是有别呢？差异性通常存在于实事与本质之间的区别中。但这里隐藏着容易导致巨大误解的一个危险，即在其中把圆成实性当作存在者的存在性的危险。若果然如此，那么圆成实性将变为这种形而上学思想，即把存在性视为存在者的根据。

然而事物（Ding）与本质在这里无别，有别的是实事（Sache）与本质。圆成实性不是静态的普遍性，而是参与差异化发生的一个动态的智。差异化是从中产生出第一性缘起的意识本身之原一功能。因此世亲说道：“只要这个（圆成实性）没被看到，那个（依他起性）也就不能被看到。〔非不见此彼。〕”圆成实性是这种原一功能的经验，即这种经验决不被已产生的意识所揭示。并且它也不能在已经展开的视域之中被看到。

视域的超越并不能参与差异化本身。毋宁说在这里所要求的是一个所谓的“超越—沉入论的”（trans-des-zendental）<sup>①</sup> 功能（武内义范，1972，86），意识在这功能中由于其无一根基（Ab-grundes）而战栗。意识的转变借助视域的“作为”起作用，而根据的转变（转依 asraya-paravrtti）通过差异化的“作为”得以进行，这个差异化的“作为”使视域的“作为”得以可能，却对它隐而不显。

## 参考文献

Frauwallner, E. (1994): *Die Philosophie des Buddhismus* (《佛教哲学》),

① “超越—沉入论的”（trans-des-zendental）可能是武内义范生造的一个德文词，其中包含了拉丁文词根的“trans”（超越）和“des”（沉入）。它们代表了哲学思考的两个基本方向。——编者注

4. Aufl. Berlin.

Heidegger, M. (1957): *Identität und Differenz* (《同一与差异》), Pfullingen, 8. Aufl. 1986.

— (1959a): *Unterwegs zur Sprache* (《在通向语言的途中》), Pfullingen, 10. Aufl. 1993.

— (1959b): *Gelassenheit* (《泰然任之》), Pfullingen, 10. Aufl. 1992.

Held, K. (1980): “Husserls Rückgang auf das phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie” ( “胡塞尔对现象的回溯与现象学的历史地位” ), in: E. W. Orth (Hg.): *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie* (*Phänomenologische Forschungen*, Bd. 10), Freiburg/München, 89 – 145.

Husserl, E. (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (《欧洲科学的危机与超越论的现象学》) (*Husserliana*, Bd. VI), hg. v. W. Biemel, Den Haag.

— (1959): *Erste Philosophie*. Zweiter Teil (《第一哲学》〈第二部分〉) (*Husserliana*, Bd. VIII), hg. v. R. Boehm, Den Haag.

— (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil (《交互主体性的现象学》〈第三部分〉) (*Husserliana*, Bd. XV), hg. v. I. Kern, Den Haag.

— (1974): *Formale und transzendente Logik* (《形式逻辑和先验逻辑》) (*Husserliana*, Bd. XVII), hg. v. P. Janssen, Den Haag.

Kern, I. (1992): “Object, Objective Phenomenon and Objectivating Act According to the, Vijñaptimātratāsiddhi’ of Xuanzang (600 – 664)” ( “玄奘《成唯识论》中的客体、客观现象与客体化行为” ), in: D. P. Chattopadhyaya, L. Embree and J. Mohanty (eds.): *Phenomenology and Indian Philosophy*, New York, 262 – S. 269.

Nitta, Y. (1990): “Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren” ( “通向不显现者的现象学之路” ), in: D. Papenfuss und O. Pöggeler (Hg.): *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 2; Im Gespräch der Zeit, Frankfurt/M., 43 – 54.

— (1991): “Das anonyme Medium in der Konstitution von mehrdimensionalem Wissen” ( “多维认知结构中的匿名中介” ), in: E. W. Orth (Hg.): *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie* (*Phänomenologische Forschungen*, Bd. 24/25), Freiburg/München, 183 – 199.

Takakusu, J. u. K. Watanabe (Hg.) (1925): *Taishō – Ausgabe des chinesischen Tripitaka* (《大正新修大藏经》), Tokyo [TT]. Frz. v. L. de la Vallée Poussin (Li-

brarie orientaliste Paul Geuthner, 1928); engl. v. Wei Tat (The ChéngWei – Shih Lun Publication Committee, 1973) .

Takeuchi, Y. (1972): *Probleme der Versenkung im Ur – Buddhismus* (《原始佛教中的入定问题》) (Joachim Wach – Vorlesungen der Philipps – Universität Marburg, hg. v. Ernst Benz), Leiden.

(译者：陈水长)

# 道元的时间现象学作为当下哲学研究之源

[德] 罗尔夫·埃尔贝菲尔德

## 引论

希玄道元（1200—1253 年）不仅被视为最伟大的禅宗大师之一，而且被视为一位著名的思想家。如果人们专心致志于其经文，那么许多人首先会对常常“在理论上”出现的语言措辞感到惊异，在一位“禅宗佛教徒”那里，人们通常并不期待这样的语言措辞。在欧洲人看来，禅宗恰恰是在主张放弃一切有理智的思想活动且彻底切断语言的维度。在道元那里，情况显然不是如此，因为，毋宁说恰恰相反，为了同样在语言中修习（Üben）现实性的自身实现，他把语言表述一直使用到最远的界限。按这种方式，他试图让语言（Sprache）和言说（Sprechen）自身觉醒。更切近地看，这种对语言的使用可以在总体上导致一种对研究哲学中的语言性和语言惯用法的深化了的反思。<sup>①</sup> 然而，道元干脆就没有在文本中说明对语言的另一种使用，而更多是在其文本语言运用的层面上进行了另一种使用。因此，正如能够练习佛教意义上的觉悟活动（Erwachen）一样，这些文本具有自己的形式。这涉及觉醒活动的练习。属于这些文本的这个特征的是一个特殊的阅读方式。尚未熟练的读者在第一次阅读之后倒不如说是迷惘的，并且多半并不确切地知道这在文本中是怎么一回事。只有当文本多次被阅读过并且展开其本己的效果的形式之后，它们才开始与读者结合在一起。

当然，在欧洲，哲学文本与语言和语言化（Versprachlichung）绞缠在一起，

---

① 关于道元对其语言使用的指明可以参见其《山水经》（*Sansuikyō*）篇章中的第 12 章和第 13 章，道元在那里明确而尖锐地批评了对语言和言说的简单的拒绝，并且略述了另一种与语言与言说的更为深入的关联。

这也是众所周知的。甚至在此在语言范围内的各式各样的路径都得到了阐发，这些路径不仅仅局限于命题逻辑的单一形式。<sup>①</sup>存在着不同的现象，通过这些现象欧洲思想家反复被引到语言表述可能性的界限上，在这件事上，时间难题确实总是展示了一个特殊的挑战。为了只列举几个重要的近代思想家，他们已经深入研究了和对时间的追问，在康德、黑格尔、柏格森、胡塞尔、海德格尔和梅洛—庞蒂那里，出现了语言的入口（Zugang），这些入口恰恰由于疑难必须反复重新得到审视，时间现象在更确切的仔细考虑的时候已经持有这些疑难。时间现象在上述思想家那里越多地被当作研究哲学的中心，传统流传的入口得越多地被放弃。在上述哲学家那里，与时间难题成为课题同时，一个对传统形而上学及其主要关切的批评发展成了思想“永恒的东西”。为了考虑到时间性维度和语言性维度，超越传统把握地继续这条批评思想可能性之条件的路线，看来同特别富有成果的佛教思想家有一场辩论，因为在那儿时间现象从一开始就已经是一个中心课题。佛教思想家在这期间被视为“哲学家”，然而，对许多既非欧洲哲学家又非日本哲学家来说，这是自身显明的。道元在20世纪初期才被发现是“哲学家”，因而其思想在一个新的效果史的范围之内已经展开了，并且仍旧在展开。

下面的文字划分为四个步骤：首先，我想展示这个过程，通过这个过程，道元在现代日本哲学中成了一位“哲学家”。这个新阐释也可能被视为一个交互文化上被定位的研究哲学的典范，在这种研究哲学中，来自不同文化和宗教的思想家通过哲学的和系统化的视角而重新得到了解释。其次，我想指明易逝性的“基本经验”和由此产生的苦难。它们在佛教中成了每一个行动和思想的出发点。再次，一条时间阐释的路线在佛教中应该得到清楚的解释，它在道元那里达到了其顶峰。这种阐释指向这样一个假设，即佛教的时间哲学在所谓“刹那论”（Augenblickstheorie）中找到了其中心，在这件事上，刹那在那里仅仅被理解为逐点的东西。与此相反，我想以佛教思想家为出发点阐发一种特别不同的思想，这种思想将时间展示为一个由将来、当下和过去组成的较高阶段的且错综复杂的一同游戏（Zusammenspiel）。最后，应该为了研究哲学而从整体上追问这个时间思想的变化意义。在这里，方法论上的可能性应该得到略述，在其中佛教的东西和欧洲的东西相互联系起来。

---

① 参见“交互文化语境中的哲学篇章语用学”（Philosophische Textpragmatik im interkulturellen Kontext）本章，载埃尔贝菲尔德《佛教中的时间现象学》（*Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*），斯图加特，2004年。

## 一 作为“哲学家”的道元

道元撰写了很多宗教宣传小册子，而且他的思想被编成了格言集。<sup>①</sup> 在道元圆寂后不久就出现了对其著作的首次评注，但是，在接下来的400年，其著作几乎就没有受到重视。只是在18世纪才再度开始一个对其思想的深化研究，由此产生了禅宗佛教的所谓曹洞宗僧侣的不同评注。<sup>②</sup> 道元的著作当时在曹洞宗之外几乎是不出名的，并且在江户时代（1600—1868年）的一般精神生活中并未受到关注。

正是和辻哲郎（1889—1960年）<sup>③</sup> 在1926年从曹洞宗的文脉中分离出了道元的文本和教义，并且首次以文化史的视角把它们看作哲学文本。在日本，自明治时代以来，对西方哲学的接受不仅使日本人熟悉了西方文化的文本，而且也引起了对自己传统的重新审视。在和辻开始著文论述道元的时候，他已经撰写了尼采的著作（1913年）和基尔凯戈尔的著作（1915年），他开启了道元哲学的效果史，这个效果史从那时起已经使其思想成为现代日本哲学讨论中的一个富有成果的讨论对象。但是，从那时起，道元不仅在哲学语境中被接受，而且在宗教史、日本语言学和社会史中起着某种重要的作用。

在其文章的序言中，和辻首先想在这样一个事实面前为自己辩护，即他在撰文论述道元时并不是禅宗僧侣，而且没有对佛教觉醒活动的特殊经验。他意识到，他因其文章与道元开始了一个新的交往：“我并未断言，我的阐释是唯一〔可能的〕阐释，因为涉及对道元那里的自在真理的理解我可能没有自信心。但是，也许至少可以说，一条新的阐释路径被开启了。通过〔我的阐释〕道元不仅是一个确定的佛教流派中的人物，而且他也由于这个流派而获得了完整的人性的意义。我斗胆说这些自负的话，因为我知道道元在〔曹洞〕宗中被毁了。”<sup>④</sup>

和辻的文章引发了许多关于道元的研究，这些研究不再只是定位在禅宗佛教教义的范围内。因此，甚至在一个“道元—研究”的意义上，其开端被看作是对道元的现代考察的出发点。其他哲学家受到和辻的激励，也开始专心研究

---

① 就对道元主要著作的概述，参见金《永平道元：神秘主义的实在论者》（*Dogen Kigen. Mystical Realist*）和这本著作的补遗。

② 关于评注的发展史，参见补遗。

③ 和辻在1920年撰写了《沙门道元》（*Shamon Dogen*）文本并在1926年发表了它。现收录于《和辻哲郎丛书》（*Watsuji Tetsurō zenshū*），第4卷，第156—246页。

④ “被毁了”意指：其教义还只是以表面形式被传承下来。《和辻哲郎丛书》（*Watsuji Tetsurō zenshū*），第4卷，第160页。



道元，或者至少注意到了他。

田边元（1885—1962 年）首次明确承认：道元是独立的哲学家。在 1939 年出版的论文《正法眼藏的哲学私观》<sup>①</sup> 中，他写道：“由于我指明，在我们祖先中出现了一个像道元这样的人，我想增强涉及其推理能力的日本人的共同自信心，同时让尽可能多的人知道，在一个〔过去〕时代写下的《正法眼藏》的内容，具有一种与当下相关的意义，并且对此可能有助于消解我们今天担负的哲学使命。”<sup>②</sup>

田边对此也做了如下辩护，即他与日本不同宗教流派没有关系，并且现在想从哲学上阐释《正法眼藏》。“作为局外人，我以哲学的立场为出发点陈述我自己对《正法眼藏》的阐释，对〔曹洞〕宗神圣经文的阐释，这可能对有些人来说是一个不允许的渎神。然而，对此我深信不疑，如果我不仅敬重道元是日本佛教曹洞宗的创始人，而且把他看作一位唯一的杰出的形而上学的思想家，并且看作日本哲学的早期先例，那么对此我在任何情况下都无损于道元，毋宁说，这是一个以一种更深刻的方式崇拜他的根据。”<sup>③</sup>

应该首先让在本文第三部分以下的细化了的对在道元<sup>④</sup>及其前辈那里的时间现象的阐释变得清楚的是，道元的开端为一个当下的研究哲学准备好了重要的建议。为了能够以系统化的视角如此富有成果地提出哲学问题，道元的思想在某些方面通过这个进程而被去语境化了。在我探讨狭义上的时间阐释之前，在佛或道元那里的易逝性的基本经验应得到陈述，因为它构成佛教中展开时间现象的中心背景。

## 二 在佛陀和道元那里作为基本经验的“易逝性”

佛道（Weg）的开始溯源于一个“决定性的事件”或者一个“决定性的经验”<sup>⑤</sup>。在其父亲宫殿中的一种无忧无虑的和奢华的生活之后，乔达摩启程到近

① 《正法眼藏的哲学私观》（*Shōbōgenzō no tetsugaku shikan*），现收录于《田边元丛书》（*Tanabe Hajime zenshū*），第 5 卷，第 445—494 页。

② 《田边元丛书》（*Tanabe Hajime zenshū*），第 5 卷，第 445 页。

③ 同上书，第 445 页。

④ 我已经在我的著作《佛教中的时间现象学》（*Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*）中详细地阐发了总体关联。对道元时间—思想的如下简短阐释在那儿得到全面展开。

⑤ 参见瓦尔登菲尔茨《曙光中的秩序》（*Ordnung im Zwielflicht*），第 155 页及以下几页。这个阐释以那些在佛教传统中已是高度有效的经文为出发点。无论这些讲述是否与“历史真相”相符，人们在此应该既不断言它，又不将它作为疑难问题加以讨论。这些经文对佛教徒后来的自身解释是重要的，为了标出一个许多欧洲开端的差别，在此这应该用作出发点。

郊，出游了四次。在他的路上，他遇到了一位老者、一位患者、一位死者，并且最后他遇到了一位苦行僧。以前，他从未见过这样的人。所有人基本上都会被老、疾病、死赶上，这就是说，人的生命完全是易逝的和有限的，这个决定性经验彻底震惊了他，以至于为了寻找一条摆脱人之实存的痛苦境遇的道路，他离开了父亲的宫殿。通过他的决定性体验成为所有其他行动和思想的原动力的这个基本经验，是一个越过所有尘世关联的虚妄（Nichtigkeit）和易逝性的极度悲伤，如果这些尘世的关联首先显现为幸福的，那么它们自身一定会消逝。佛的上述基本经验以极端的方式在第一个至高无上的真理——一切都是痛苦[苦（duhkha）]——中出现了。这个基本经验和由此产生的基本情绪是佛教中每一个进一步的言语和反思的出发点。这个真理表示这一明察，即每一个受生、老、死和轮回的生命循环束缚的生物，已经以其实存的原初方式受苦，即使它不知道这事，因为在轮回的循环中并且通过时间的作用，没有任何会预示着持续的和现实的幸福之不变的东西和最后的东西。以这个基本经验为出发点，在佛教范围内的世界展开了自身。这个情绪（Ergriffenheit）通过世界中的包罗万象的痛苦导致在佛教世界展开范围内的所有其他思想概念。

生是苦，老是苦，病是苦，死是苦，烦、悲、痛、哀和绝望是苦；与不心爱者结合是苦；与心爱者分别是苦；求而不得是苦；简言之，执着五蕴就是苦。<sup>①</sup>

如果在高贵的真理中谈到真理，那么这个词与一个观念的认识形式无关，与一个陈述的正确性无关，或者与一个超越本质的实存无关，而是与这个公开的事实有关，即一切都屈从于时间，并因此在本质上是易逝的。因此，易逝性的日常经验就是谈论真理的出发点，此外不得以任何方式引入一个超越的层面。佛的基本经验始终是完全内在世界的，并且既不与一位神有关，也不与一个逻各斯有关，这位神或这个逻各斯是一个最后的不变的和消除痛苦的庇护所。

道元完全是在佛的传统中强调，易逝性和变化不定（无常 majō）的内心深处的觉察状态，是能够追随其明察这是什么的先决条件。没有变化不定的内心深处的觉察状态的基本情绪，世界的现象在其意义上就不展开自身。

---

① 三智尊尊者：《佛的圣言》（Das Wort des Buddha），第17页。

为了获得〔佛道〕的决心，人们必须在心灵深处让世界的易逝性升起来。<sup>①</sup> 在这里并不涉及到某个偶然的默念方法。重要的不是在我们头脑中创造实际上根本不实存的某物。就真的现实性而言，离散地放在我们眼前的这些事态是主导性的。对此我们不必等待作为证据的来自神圣经文的定句和原理，它们在世間被视为非常重要的。早上生，晚上死，我们昨天见过的一个人，今天没有了——这些是我们用自己眼睛看到和用自己的耳朵听到的事实。这是我们看到和听到的关于别人的东西。把它运用到你自己身上，并且考虑这样的事态。即使我们已经准备了一段七年或八年的生活时间，但我们迟早要死，因为我们恰恰得死去。<sup>②</sup>

我首次从〔明察易逝性〕中顿悟了道的精神〔……〕。<sup>③</sup>

为了到达佛所指引的道，道元在文中第一段描述了先决条件。这个“让升起来”或者“对易逝性的思考”是明确的，它构成真正开始这条道的一个现实的“决心”。需要强调的是，这不仅仅涉及来自佛教神圣经文的某个“默念方法”或某些确定的“教义”，通过它们我们想出一幅现实性的图像。毋宁说，在佛教中，每个反思和思想上的努力的出发点是，任何时候在我们经验活动中完全敞开地被给予我们的东西。周围的人死去，变老，并且生病了。毋庸置疑，这可以用到我们自己身上，并且可以考虑成出发点。只是由此出发按照佛教哲学展开自身的是，按其存在方式没有实体化和形而上学的冥想的现实性。在一定程度上，反思无前提地从易逝性的基本经验中开始。

最重要的事情是力求摆脱自己自我。但是在我〔能够〕考虑这颗心之前，我得考虑易逝性。我们的生活就像一场梦。光和阴影迅速交织地转变着。我们日常生活很容易逐渐消失。时间不等人〔……〕<sup>④</sup>

不同于在欧洲近代哲学中，在那儿“自我”在某些哲学家那里成了思想的

① “思”（shi）这个汉日文字意指：思、深思、思考、思维、思想、怀念、思念、渴望，（佛教）主动的意识。

② 永平道元：《正法眼藏随闻记——真佛道的传授》（*Shōbōgenzō Zuimonki. Unterweisungen zum wahren Buddhaweg*），第87页。译文稍有变动。

③ 同上书，第129页。

④ 同上书，第104页。

论证基础，在佛教哲学中每个自我一实体作为显象（Schein）必须被看清。但这只能以完全的彻底性（Radikalität）出现，如果明察易逝性是够彻底的，并因此明察人的和尘世的诸关联之时间状态是够彻底的。在这个地方出现的是，在佛教中研究哲学的开始与时间现象深深地联系起来。

### 三 佛教中的时间与思想——龙树、僧肇、法藏、道元

通常人们在研究中以此为出发点，即在佛教中，时间思想的中心开端是瞬间—理论，这种理论溯源于更古老的印度的源头。<sup>①</sup> 与此相比，我想维护这个命题，即道元的时间—思想不可能通过这个理论被推断出来的。毋宁说，在其思

---

① 如下阐释还不包括关于在说一切有部信徒和经量部信徒之间对瞬间的阐释的分歧。因为所谓的刹那（ksana）一论从5世纪起才在文字上得到独立论述——在世亲的《阿毗达摩俱舍论》（*Abhidharmakośa*）和无著的《阿毗达摩集论》（*Abhidharmasamuccaya*）中——并且而后首先通过玄奘（600—664）在中国的翻译才为他所熟悉。对此，主要参见冯·罗施帕特《佛教徒的瞬间学说——对直到世亲的这个学术的起源和早期阶段的一个概观》（*The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*）。

分歧涉及这个问题，是否一个法（dharma）的实存只持续了不多的几个“瞬间”（刹那），正如“说一切有部”（svārvāstivādin）和“上座部”（theravādin）意指的那样，还是只持续了一个唯一的片刻（刹那），这与“经量部”（sautrāntika）的表象相符。按照“经量部”（sautrāntika）的观点，一个事件只延续一个瞬间之久并且过去了，它一出现，就即刻获得了此在〔个人的存在（atmalabha）〕。其破灭是自发的〔客尘的（akasmika）〕，并且不需要任何附加的原因。作为一个无〔非有（abhava）〕破灭不需要得到阐述，并且在这里不是需要一个原因的结果。事物自动消逝，无非因为这是其本己本性。然而，“说一切有部”（svārvāstivādin）和“上座部”（theravādin）以此为出发点，即一个事件持续了三个、四个或者甚至于更多的瞬间之久。对所有精神的事件来说，“上座部”（theravādin）确定了在产生、延续和瓦解这三个瞬间里面的确切的现前。按照“说一切有部”（svārvāstivādin）的表象，每个不独立的个别事件都经历四个“瞬间”或四相，即1. 诞生或产生，2. 此在，3. 衰退和4. 毁灭（灭 anityata、毁灭 vināsa）。康策：《佛教思想：印度佛教哲学的三个阶段》（*Buddhistisches Denken. Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien*），第188页及下页。同样，参见《阿毗达摩俱舍论》（*Abhidharmakośa*）文中的一小段，载《佛教哲学》（*Die Philosophie des Buddhismus*），弗劳瓦尔纳编，第104页及以下几页。对时间难题的一个哲学上的贯穿在这里仅仅开始被给予，在此两个立场同样在论据方面太多地以外部的表面现象为根据，例如，同样试图测量一个瞬间的长度，诚然，由此，有趣的联系能够一直延伸到现代心理学，参见康策《佛教思想》（*Buddhistisches Denken*），第190页及下页。

甚至，今天，“瞬间”理论还在佛教的论证和讨论中是一个重要的基准点，在这件事上，传统解释的差别多半未被包括在内。人们常常发现一个对“瞬间性”的毫无顾虑的指明，而后通过其直接经验一种“痛苦的消灭”受到期待。在我阐释佛教中的时间所顾及的这些文本中，时间现象在本质上较为全面和较为深刻地被经验到。

想中一条佛教时间思想的效果史的路线达到顶点，这条路线从龙树<sup>①</sup>开始经过僧肇<sup>②</sup>和法藏<sup>③</sup>通向道元。这条路线在西方文献中几乎尚未受到关注，虽然四位思想家全都提出了问题，这些问题首先在形而上学批判的范围内各自自为地对当下哲学问题的提法具有一个很高的启发价值。由于只能对这条路线给予一个最初的印象，为了而后更详细地表象在道元那里的时间阐释的两个重要议题，我首先想概述在龙树、僧肇和法藏那里的时间阐释的基本思想。

## 1. 龙树：时间的无实体性<sup>④</sup>

在佛教时间现象学中，哲学上重要的第一步以彻底的方式接受与所有“形而上学”问题相对的佛的拒绝的态度。佛以及龙树借此脱离了印度思想的一个传统，就这个传统来说本质和实体一直起着某种重要的作用。<sup>⑤</sup> 在龙树那里一个重要的探讨成果是：时间不是某物，只要人们在一个可分的独立之物的意义上把“某物”理解成物质的实体。由此得出各种各样的结论。在这一前兆下，追

① 龙树的一部基础经文已经用德译本出版了：韦伯—布罗萨默尔和巴克《空的哲学：龙树的中论——带有评注引论的佛教基础经文的翻译》（*Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka – Kārikā. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierender Einführung*）。就对龙树思想的一个一般定位而言，在此从大量文献中只列举三个文本：洛伦茨《龙树（约120—200）和中观》（*Nāgārjuna (ca. 120 – 200) und das Madhyamaka*），载于：同上书，《印度思想家》（*Indische Denker*），第59—102页；施利特《龙树和中观宗》（*Nāgārjuna und Madhyamaka – Schule*），载于：同上书，《佛教入门》（*Buddhismus zur Einführung*），第100—110页；施利特《佯谬化和去佯谬化：龙树的语言观》（*Paradoxierungen und Entparadoxierungen: Die Sprachsicht des Nāgārjuna*），载于：同上书，《语言化—去语言化：欧洲和佛教思想中语言哲学地位的研究》（*Versprachlichung – Entsprachlichung. Untersuchungen zum philosophischen Stellenwert der Sprache im europäischen und buddhistischen Denken*），第226—256页。图克的及其富有启发性的论文《比较哲学和学识哲学：西方对龙树的阐释》（*Comparative philosophy and the philosophy of scholarship: on the Western interpretation of Nāgārjuna*），在与追问比较哲学的方法论策略的关联中，给予关于对龙树哲学的西方讨论的一个定位。

② 关于僧肇在佛教中的地位，参见埃尔贝菲尔德/莱博尔德/奥伯特《中国佛教哲学的思想开端：翻译和阐释之间的僧肇—吉藏—法藏》（*Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao – Jizang – Fazang zwischen Übersetzung und Interpretation*），第13—90页。

③ 关于法藏及其思想的不同视角，参见奥伯特《意义释义与时间性：华严宗的诠释学研究》（*Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan – Buddhismus*）；埃尔贝菲尔德等人《思想开端》（*Denkansätze*），同上书，第111—151页。

④ 我的阐释是根据龙树主要作品第19章。参见韦伯—布罗萨默尔和巴克《空的哲学：龙树的中论》（*Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka – Kārikā*），第71页及以下几页。

⑤ 参见《印度哲学中的时间概念》（*zum Begriff der Zeit in der indischen Philosophie*）；普拉萨德《印度哲学中的时间》（*Time in Indian Philosophy*）；巴尔斯勒弗《印度哲学中的时间研究》（*A Study of Time in Indian Philosophy*）。

问时间的一个“定义”不再可能，因为一个“定义”在一个划界的意义上以总是可分的存在者为前提。“时间是什么？”这个问题在追问“本质”的意义上在上述前提下变得毫无意义。

更彻底的成果是：时间不存在。它之所以不存在，是因为它既不是独立之物，又不是在别的某物上的“某物”。既非自身存在（Selbstsein）应归于它，又非在某物上的存在状态（Seiendsein）应归于它。它在陈述存在的意义上绝对不是“范畴”可把握的。因此，在这个层面上甚至追问其“可测性”也变得毫无意义。因为“可测定的”只是“某物”，它保持孤立并且作为独立的数值是可把握的。但是，如何能够谈论以这个彻底性不存在的某物。

这个成果可能导致在疑问方式自身中的一个目光转向。只要人们试图问明在一个可分的独立之物的意义上的时间现象，就出现不可克服的矛盾，正如在欧洲哲学中特别是在芝诺那里显示出来的那样。然而，如果人们彻底摆脱这个把时间确定为一个“可分的独立之物”的视角，那么就可能出现新的视向和语言上的可能性，即把时间现象课题化为“维度”或“视域”。以这个新的问题视角时间现象可能“非一客体化地”、“非一主体化地”和“非一形而上学地”展开。

## 2. 僧肇：不断的当下<sup>①</sup>

在此方向中的第一步导致对“当下”作为关于一切存在的不断的维度的追问，但是，这个不断的维度自身不是这一切存在的任何东西。当下作为不断的当下“让存在”（läßt sein），并且没有它什么都不存在。因为，海德格尔说，当下让存在的东西在场。但是，正是作为这个让在场（Anwesenlassen）——该注意到：当下自己不是在场（Anwesenheit）——当下决不可以被把握为“某物”，尽管它决不可缺，因为没有它就没有在场（Anwesen）。因而，在此出现了两个不同的当下概念：就一个当下概念而言，它是作为维度的当下，这个维度总是让在场；就另一个当下概念而言，它是作为这个或那个现在的具体确定的当下。两者难以彼此分开。作为维度的当下总是一个具体确定的现在，并因此总是已经包含作为不同当下的许多现在。

僧肇的分析指明，在作为运动和变化的时间中，完全静止作为每一个法（dharma）的当下能够被实现。照这么说，运动和静止以及对此甚至时间和时间的消失（Verschwinden）总是同时进行。时间的消失只能在时间中作为时间的持

---

① 这是根据僧肇《肇论物不迁论》（*Wu bu qian lun des Zhaolun*）的一个部分所做的阐释。对此可以参见埃尔贝菲尔尔德《佛教中的时间现象学》（*Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*）中的译文。

续流逝 (Fließen) 被实现。因此, 甚至这个实现自己无非正是时间的持续流逝。

在这种思想那里, 我们的语言有不起作用的危险。如果我们谈论“当下” (der Gegenwart), 那么它已经通过确定的冠词和名词化的形式被表达为一个恰恰不可能是它的独立的存在者。看来时间现象在此逼出了语言的另一个用法, 如果人们愿意把它作为“维度”或“视域”提出来讨论, 而非作为“事物”或“某物”提出来讨论。因此, 为了把它这样从事实本身提出来讨论, 语言自身把我们带到当下的“当下性”之中, 这是可能的? 但是, 而后当下只是单纯的“当下”? 或者, 毋宁说, 它作为一个维度的意义上的完满的“当下”甚至不包括所有其他时间? 在此, 一个当下的方式呈现出来, 它在自身中是有多级细微差别的。僧肇在其分析中只涉及双重含义上的当下并且涉及过去的东西 (Vergangenes)。在这里将来没有充分地参与进来。所有时间 (将来、当下和过去) 的一个全面的关系性的思想而后在法藏那里得到了阐发。

### 3. 法藏: 十个时间的关系性<sup>①</sup>

在法藏看来, 首先, 众多时间可以区分成九个时间, 在这件事上, 过去、当下和将来各自在三个时间中显得有区别: 将来的将来、将来的当下、将来的过去、当下的将来、当下的当下、当下的过去、过去的将来、过去的当下、过去的过去。进一步的细微区分只是重复相同的东西。然而, 这九个时间不是独立的, 而是每一个时间只是在向其他时间的有关的传递中才被给予为每一个这个时间。它们每次作为同其他时间的关系是它们自身。

不同时间的有关的成一状态 (Ineinssein) 作为在这一个“思想瞬间”的意义上的第十个时间出现, 在其中时间每次作为时间重新出现。这个作为时间的时间的重新出现可以作为时间思想自己进行, 如此以至于作为我的思想, 时间自己把自身思想成时间。在这里, 每个实体变成时间的思想的实现, 但是, 它只是通过对时间自身自己的每个在此和现在已完成的分析才变得显而易见, 但是, 不可能每次把这“持守”为时间的定义或时间的最后规定。“第十个时间”作为一个当下化或一个表象瞬间使所有其他时间联合成一个在自身中结构相关的“排列活动” (Reihen)。因此, 所有时间都各自被包含在总是确定的“排列” (Reihung) 中的各自第十个时间中。一个可能的法 (dharma) 的每一个时间总是以一个相关的方式

① 如下用作根据的文本书名是《十世章》(Shi shi zhang)。同样, 就对总体关联的阐释, 参见奥伯特《意义释义与时间性: 华严宗的诠释学研究》(Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan - Buddhismus)。

包含所有时间。这需要明了，并且任何时候都需要实现。如果我在每一个时间中也总是相关地进行所有其他时间，那么我任何时间都是如此的。我之所以放弃个别的、不独立的时间，是因为我自己完全成了时间并因此不再在时间中存在，由于我真的在一个时间中实现了所有时间。然而，正如已讲过的那样，这任何时候都可以实现，并且更确切地说，在不停的修习（Übung）中可以实现，这个修习自己始终只是作为时间进行。如果我认为随便什么时候都能够一次拥有且确定时间，那么我重又处于时间之中，并且不是作为完整的时间。时间的和时间思想的这个进行特征确切，这个进行特征在道元那里获得一个具体的现象学的转变，但这个转变也是诗一般的。道元找到了图像和情境，通过这些图像和情境法藏的冥想思想得到生动的描写。与在法藏那里的思想相比，是否在道元那里的思想伸展得“更远”，这是一个需要全面讨论的关联。

#### 4. 道元：事件般的经过（Verlaufen）和活的当下

道元在《有时》篇中已经浓缩地讨论了其时间思想，这个文本一般算作日本文献中最难的文献。这个文本的标题已经避开了一个单义的翻译，因为没有语境它就允许不同的释义。两个汉语符号有时的组合在古汉语中是绝对平常的。吕登伯格和施坦格的汉德词典在有时（you shi）<sup>①</sup> 这个记录下面写下“有时”（zuweilen）这个德语单词，诚然，这只是不确切地展示了含义。为了更明白地理解通过有时（you shi）谈到了什么，来自古汉语的文中的一处应该得到考虑。在《周礼》中，一位大概生于公元前3世纪或4世纪的礼俗代表人物流传了如下的措辞：

就天而言，有一个确定的时间（有时）[例如季节]，为了[让]生长，并且有一个确定的时间（有时），为了[让]灭亡。就草木而言，有一个确定的时间（有时），为了生长，并且有一个确定的时间（有时），为了死亡。<sup>②</sup>

人们可以依据文中的这一处用“有一个时间相位或时期”更按字面地 and 解释地翻译有时（you shi），在这个时间相位或时期出现了确定的东西。在引文中，一个确定的时间相位与一个就内容而言确定的事件联系在一起。时间以这

① 这是两个符号的汉语语音，而有时（u-ji）是一个确定的日语发音方式。

② 这段话原文应该是：“天有时以生，有时以杀；草木有时以生，有时以死。”参见《十三经译注》之《周礼译注》，杨天宇撰，上海古籍出版社2004年版，第600—601页。——译者注。



个词的用法不是抽象的数值，而是毋宁说是一个内容受束缚的事件。这个暂时从经典汉语著作引出的翻译和释义，在“有一个时间相位或时期”的意义上，第一眼就显著偏离《有时》这个书名的通常翻译，正如我们在西方语言中的不同翻译中发现它的那样，如：《实存—时间》（西岛），《存在时间》（亚伯/瓦德尔），《存在—时间》（海涅），《活的时间》（赖特），《存在 = 时间》（辻村）。一个其中包括用“有时”（zuweilen）来翻译的、正如在这一翻译中出现的也能够用“存在—时间”来复述的、并因此成为一个在哲学上高度承载了的词，为什么这个词与在道元那里的一个新的词的用法有关联，然而，为了如此讨论时间现象，考虑不同的含义层面，道元甚至也完全接受了古老的使用。在文本自身中《有时》按如下方式被释义：

上述在——一个——时间（Zu — einer — Zeit）意味着：时间（时 ji、时 to-ki）[始终] 已经是 [一个确定的] 被给予的东西（有 u），所有被给予的东西（有 u）有 [确定的] 时间（时 ji、时 toki）。

中心思想已经用这句话得到了陈述，这句话在《有时》篇中同样循着诗一般的引论起初就有。道元分开有（u）与时（ji）这两个符号，并且借此让两个符号首先接受一个抽象的含义，它们在传统的组合的使用中不具有这个抽象的含义。我们首先更确切地说明一下每个个别符号的含义范围：U，汉语有（you）。吕登伯格和施坦格指出这个古汉语的如下含义：“有（haben），有、存在（vorhanden sein），存在（es gibt）；（哲学）存在（das Sein）；（佛教）此在（das dasein）（手迹）有（bhava）。”小川概述地给予了如下基本含义（读yu 或 u）：古老的形象含义大概是：一只手递交吃的肉。于是，由此得出了这个含义“有”（haben）或“（某物）存在、（es gibt etwas）有（haben）”。此外，还列举了13个含义系：①跟“无物存在”相反的“某物存在”（es gibt etwas），有（haben），出现、发生（vorkommen），实存（exisitieren）；②被给予的东西（Gegebenes），实存（Existenz）；③占有、具有（besitzen），在库存中有（in Vorrat haben）；④保护（beschützen），变得熟悉的（vertraut werden）；⑤保管（aufbewahren）；⑥被保管的东西（Aufbewahrtes）；⑦财产、财富（Rdichtum）；⑧变得富有的（reich werden）；⑨一个国名或人名的定语词（ein Beifügewort für Landes — und Menschnnamen）；⑩土地、国家（Land），界限（Grenze）；⑪也（auch），此外（im weiteren）；⑫或者（oder）；⑬朋友（Freund），成为朋友、结交（anfreunden）。

可以概述地说，这个符号意指的是具体被给予之物，这也完全与形象相符，这个形象是这个符号的基础。因此，“存在”（das Sein）这个翻译就古文而言是成问题的，因为它以其带有定冠词的动词“存在”（sein）的名词化的形式，从被给予之物的具体进行引走得太远了。

时（ji），时（toki），汉语：时。吕登伯格和施坦格指出这个古汉语的如下含义：“时间（Zeit）；季、季节（Jahreszeit），一季度（Vierteljahr）；两小时（Doppelstunde），小时（Stunde）；期限、限期（Frist）；恰当的时间（richtige Zeit），时机（Gelegenheit），合乎时代的（zeitgemäß）；目前的、现在的、当前的（jetzig），当时、现在（derzeit），早的、成熟的（zeitig），有时候、偶尔（Von Zeit zu Zeit）；渐渐地（越来越多）[mit der Zeit (immer mehr)]；目前、现在（zur Zeit），在……期间、当……时（während），当……时候（als）；当时、那时（damals）；永久的、永久性的、不断的（standing），始终、总是（immer）；天气（Wetter）”。

小川的日语绘画词典概述地给予如下基本词义（读ji 或 toki）：这个符号由两个组成部分组成，其中一个组成部分意思是一个“太阳”（Sonne）或“白天”（Tag）。因此在这个符号中涉及白天的过程，这个过程在本质上也可以在太阳下被觉察到。按照作为这个符号之基础的表象，时间有一个作为确定的时间相位的具体的过程形式。就这个符号来说四个含义系得到了标明：①一年的四季，进入 12 个小时的一天的开始，使时间过程具有一种结构的某物，时间的过程，那时候，当时、那时，代、世代，时期、时代，适当的时候，重要的时期，一个时代的过程，时期、阶段，时机，恰当的时期；②目前、现在，正是此刻，有几次、有时、不时，在一个时机；③等待一个时机；④这里的这个（dieses hier），是（ja）。

可以概述地说，这个符号在任何情况下也不标明一个抽象的和外部测量的时间，而是总是表示一个确定的、就内容而言被充盈的时间。毋宁说，与涉及一个质上具有一种结构的时间相比，它更少地涉及一个量的时间，前者总是与具体进行的某物有关联。在这个地方，仍然值得注意的是，这个符号甚至能够接受“这个这时”这个含义，诚然，这甚至重又述及人们在时间下面理解了具体地和质上确定之物。

在“时间（ji, toki）[总是] 已经是 [一个确定的] 被给予之物（u），所有被给予之物（u）有 [确定的] 时间（ji, toki）”这句话中，有一个涉及阅读时间（ji）符号的不确定性。一次它可以日语地读toki，一次可以汉语地读ji。如果读toki，那么它在日语中被理解成名词，并因此在其词类上被确定了。然而，

如果读ji，那么汉语的含义视域听起来更强烈，而且这个符号始终是不确定地涉及其词类。在这个地方，出于如下根据我想为读ji辩护：在组合中被阅读的是u - ji，而非u - toki。由于道元在这个地方进一步确定了“上述有时”（uji），经常述及不读toki，而是读ji。假设我们必须更坚定地或者唯独从汉语的语境解释这个地方，那么人们可以把u和ji释义为被动形式而含有主动意思的动词<sup>①</sup>，诚然，这不可能用德语复述，而且人们必须按照一种毋宁说是暴力的方式来谈论“他的”（seinen）和“到时”（zeiten）。于是，以这个很危险的新造词语，这句话内容是：“到时（Zeiten）始终已经是一个确定的他的（Seinen），并且每一个他的（Seinen）始终有一个〔确定的〕到时（Zeiten）”。现在，这个翻译并不想被称作“正确的”，但它特别清楚地解释了，一种语言的语法界限——尤其在每一个翻译中——是如何将思想引向阐释的特定轨道的。

首先，正如含义分析已表明的那样，时间这个古老的汉日词总是涉及具体之物，这一事态在道元那里成了思想时间和存在之物的一个新的开端。时间不可能与具体之物分开。道元提议，彻底在具体被给予之物的视域中思想时间，并且在时间的视域中思想所有被给予之物。因此，这并不涉及这个问题，是否是独立的，例如，亚里士多德和奥古斯丁对这个问题感兴趣。毋宁说，问题是，时间如何每次作为确定的时间存在。时间始终只是作为这时和现在具体被给予之物进行。因此，在被给予之物的视域中没有在时间之外的立场，并且在时间视域中只有确定的被给予之物。这个出发点得到这个结论，即客体化时间并且使之作为独立实体达到概念的每个尝试都一定会失败。因此，如果人们想发现时间的踪迹，那么这只能越过返回绝对确定的时间发生。因为时间作为一个确定的被给予之物越确定和越具体，它确切地作为这个确定的时间越一般，因为所有总是确定的时间存在。

这个最具体的同时也是最抽象的时间含义在文本的过程中首先通过如下的句子得到解释：

有时具有事件般的经过（Verlaufen）（kyōryaku）的权能（Vermögen）

① 古希腊语、梵语、古日语等等的被动形式而含有主动意思的动词经常标明进行，这些进行不是单义主动的或被动的，例如，“生长”。通过这个语法的推移，首先在时间现象学的范围内在“客观”时间和“主观”时间之间的区分能够得到一个新的澄清。也许，时间现象以原则性的方式恰恰用这个区分难以展开；参见埃尔贝菲尔德，“古汉语的一个哲学语法视角”（Aspekte einer philosophischen Grammatik des Altchinesischen），载蒂尔曼·博尔舍（编者）《思想形式和生活形式》（Denkformen—Lebenformen）。

（功德 kudoku）。

这句话进一步确定了有时（uji）的进行特征。日语单词功德、恩德（ku-doku）通常被看作是梵文单词功德、属性（guna）的翻译，其意思等同于“基本性质”。在此它被译成了“权能”（Vermögen）。两个翻译都有这个难题，即思想通过翻译可能与实体—偶有性—范式（Substanz – Akzidens – Schema）联系起来，然而它在此必须被拒绝。毋宁说，应该接受的是，每一个有时（uji）并因此甚至有时（uji）一般全都指明自身是“事件般的经过”（kyōryaku）。在这个措辞中的第一个汉语符号（kyō）在此译成“事件般的”，它已经在上面得到了进一步的讨论。它有在一个织物中的经纱的基本含义。第二个符号（ryaku）有如下含义：星星的循环，年历；历史；贯穿，延续（dauern）；经历、经过（durchmachen），穿过、经历（hindurchgehen），沿着，顺序、次序，相继、连续，延续、继续（fortlaufen）。今天，这个符号在日本文字中被用作历史（历史：rskishi）。基本含义是：“从一个地方跑向另一个地方，并且在这里每次短暂地停住。”这个符号组合并不新，并且在其他汉语文本中也能找到。吕登伯格和施坦格指出这个组合的如下含义：“简历，过去；体验活动，经验活动，经验，诸体验。”没有一个翻译确切地适合于这一情况，在这件事上，在此被提议的翻译的“简历”恰好是最近出现的。<sup>①</sup>阿贝/瓦德尔的翻译“依次的通过”——用德语人们会说：“有次序的过程”——强调“排成一列”，由此经过的运动与“相位般的”运动相比更少地得到表达。西岛/克罗斯的翻译“在通过一系列瞬间”和赖特的翻译“一个瞬间一个瞬间地在发生”包含“瞬间”（moment）这个附加，这个附加在汉语符号上没有根据。翻译的中心放在“瞬间”上面之所以也是成问题的，是因为在直接紧接着的思想中看来不同时间的关联形式得到了表达。“流动”、“经过、通过”和“持续、延续”这些翻译作为一字翻译似乎把事态简单化了。米夏埃尔·冯·布吕克同样给予了一大串说明的翻译：①“一个整体过程的合经验的连续性”；②“法”（dharma）—过程；③“流逝的过程”；④“时间上网状化的显现的内部交叉”；⑤“在每一个时间中任何瞬间的显示和要素”；⑥“在这时—和—现在（Hier – und – Jetzt）中的经验的持续不断的流动中的时间样式的相互贯穿”。他概述地描述了这个词的如下特征：

---

① 其他迄今为止的翻译是：“在通过一系列瞬间”（西岛/克罗斯），“一个瞬间一个瞬间地在发生”（赖特），“流动”（韦尔奇/棚桥），“经过、通过”（海涅；金；横井），“持续、延续”（辻村），“依次的通过”（阿贝/瓦德尔）。

因此，事件般的过程（kyōryaku）包括个体的全部历史、自然—社会史、个体事件的互为条件和对以前的东西的回忆，以及甚至包括作为现在状况投射到将来之中的所有将来的可能的东西。这些条件为基本前提（这些基本前提由每个个体历史得出并且有条件地起作用）的相互配合和追求（唯意志论地说，这个追求标出各自自由的活动余地）所标明。这两个因素的相互配合使具体情况成为可能，并且也包含这些具体情况。因为正如它们存在的那样，它们是如此正好这时与现在只得这样清楚的。正如每个瞬间存在的那样，它是如此完整的，它不缺少某物。因为它包含不同视角和境况的所有调色板，这些视角和境况同时开启，并且在相互共鸣中无阻碍地网状地通过三个时间样式（过去、当下、将来）发出回声。为了复述在每个瞬间中显现的这些维度的完整性，过去、当下和将来只是暂时的概念。<sup>①</sup>

我想借助于文本更详细地证实这个绝对正确的大面积的阐释。kyōryaku 这个词的翻译和含义在这周围是如此重要的，因为文本的中心位置只是通过这个语词才能进入，并且获得一个确定的阐释方向。在这个地方对法藏经文的回顾可能给予我们一个进一步的帮助。在与“九个时间”的关联中出现了一个词，这个词非常接近于道元所使用的这个词。在中心位置法藏在那里写道：

〔但是〕另一方面，这九个时间相位联合形成一个当下化或一个表象瞬间，并且〔与此同时〕这九个时间相位〔形成〕〔一个〕排成一列。如果〔它们〕完全按照这个方式——有细微差别地和结合在一起地——〔被〕探讨，那么它们是十个时间相位。

法藏在此为了九个时间的关联而使用历然（liran）（日语 rekizen）这个措辞。其意思等同于“一个接一个地排队”。在古经文中出现的因果历然 yingguo liran（日语：inga rekizen）这个措辞让事态变得更清楚。在此，这个排成一列被释义为一个相互依赖地出现的东西。因此，次序不是任意的，毋宁说，每个时间通过其在次序中的位置各自生产所有其他在次序中的位置。在法藏那里，

① 布吕克，“同一性和时间流——佛教的现实性构想”（Identität und Zeitfluß—Buddhistische Wirklichkeitskonstruktionen），载施魏德勒（编者）《轮回和文化遗产》（*Wiedergeburt und kulturelles Erbe*），第209页及以下几页。

正是这些新的时间，它们各自通过其位置也产生所有其他位置。然而，在道元那里，事态被设想得不一样，这在如下的句子中得到表达：

这就是说：从今天向明天事件般地经过，从今天到昨天事件般地经过，从昨天向今天事件般地经过，从今天到今天事件般地经过，从明天到明天事件般地经过。

有别于在法藏那里，在那里这些个别时间与位置或地点一样早地被看见，它们跳跃式地穿过一个“在……中间”一同被传递，在道元看来，这些时间的有关传递相互间并非跳跃式的出现，而是通过各自事件般的经过出现。这意味着，在一个具体事件中每次都有一个从今天向明天、从今天到昨天、从昨天向今天、从今天到今天和从明天到明天的时间过程。过程的方向性在日语中通过“……yori……e”和“……yori……ni”被明白地标明了，它被译成“从……向……”和“从……到……”。在此，同样指明自身的是，在不同时间之间的“事件般的经过”与个别的“片刻”无关，而是表达在每个个别时间内部和在全部过程内部的一个动态。因为在每个个别时间内部同时进行全部的事件般的经过。

此外，在这个地方重要的是，“诸时间点”未被命名，而是每个时间与“天”这个时间单位建立了联系，天也作为汉语符号被包含在每个被加引号的时间词中。“明天”（ashita）、“今天”（kyō）和“昨天”（kinō）在日语中也不标明时间，而是标明时间单位。借此被引起的是，道元在此把这些时间理解为有机的整体，这些有机的整体作为各自的时间构形交织地经过。道元可以通过这个选词赋予其思想一个更高度的具体化，这个更高度的具体化通过法藏使用的“将来”（mirai）、“当下”（genzai）和“过去”（kako）这些语词未被如此达到。对这些过程的划分偏离了在法藏那里对时间的划分，法藏枚举了九个时间视角。道元在《有时》中仅仅枚举了五个时间过程，但是对此没有给予本己的论证。如果人们想进一步制作一览表，那么可以添加在如下方括号中伫立的东西。“到”（zu）和“向”（nach）的细微区别在枚举中应该被忽略。为了完整化可以附加地尝试进行一个与在法藏那里的九个时间的对比，虽然进行这个比较并非毫无困难，但是还是应该嵌入这个一览表，如此以至于区别更清楚显露出来：

从今天向明天	当下的将来
从今天向昨天	当下的过去
从昨天向今天	过去的将来

[从明天向今天]	将来的过去
从今天向今天	当下的当下/当下的将来
从明天向明天	将来的当下/将来的将来
[从昨天向昨天]	过去的当下/过去的过去
[从明天向昨天]	将来的过去
[从昨天向明天]	过去的将来

首先可以确定的是，以一个时间位置关系为出发点导致不同的组合作为以时间过程关系为出发点。<sup>①</sup> 在此并没有出现像在法藏那里出现的那种单一和明白的系统化可能性。甚至通过这个对比而变得清楚的一点在于，从今天向今天和从明天向明天的过程不是单义的，而是允许受到两种释义：一方面，在此意义上，“今天”（Heute）在自身本身中事件般地经过，然而，例如，这并不现实地与法藏的“当下的当下”相符；但是，另一方面，这个措辞也可以如此阐释地被立义，以至于过程从一个今天向一个紧接着的今天进行。如果这个释义不切合实际，那么从这些时间过程关系就不可能产生“将来的将来”和“过去的过去”这些要素。引人注目的是，道元仅仅列举了一个与今天无关的时间过程，即“从明天向明天”。从这些“缺少的”时间过程中，只有一个时间过程与今天有关，即“从明天向今天”。

但是，道元却在一篇经文中给予我们一个指明，这个指明涉及对这些缺少的时间过程的恰好被提出的追问，这篇经文几乎与《有时》篇同时出现的。在《正法眼藏》的《传衣》（Den's）篇（袈裟的流传）中写道：

佛和祖师的真正流传的传统袈裟没有无规则性地从佛到佛真实地被流传下了。在此，它涉及以前的佛和后来的佛、从前的佛和新的佛的袈裟。形成道/教义，形成佛/诸佛。在过去的形成中、在当下的形成中[和]在将来的形成中，从过去真实地流传到当下之中、从当下真实地流传到将来之中、从当下真实地流传到过去之中、从过去真实地流传到过去之中、从当下真实地流传到当下之中、从将来真实地流传到将来之中、从将来真实地流传到当下之中[和]从将来真实地流传到过去之中，是通过诸佛的唯

① 对这两个开端首先与奥古斯丁和后期胡塞尔的时间思想进行辨析，这是值得一做的。正是后期胡塞尔竭力争取一门更高阶段的时间现象学，而后这门更高阶段的时间现象学才在对“活的当下”的探讨中达到高潮。

一的佛的真实的流传。<sup>①</sup>

因此，如果我们对照这两个枚举，那么就得出如下结果：

从今天向明天	从当下到将来之中
从今天向昨天	从当下到过去之中
从昨天向今天	从过去到当下之中
[从明天向今天]	从将来到当下之中
从今天向今天	从当下到当下之中
从明天向明天	从将来到将来之中
[从昨天向昨天]	从过去到过去之中
[从明天向昨天]	从将来到过去之中
[从昨天向明天]	[从过去到将来之中]

这表明，只是还“缺少”一个过程——从过去到将来——，然而，我们可以有意义地并且通过我们的猜想已经验到的证实补上这个过程。借此，道元重又更近地靠近法藏。然而，道元在此也忠于其一个时间过程关系的思想，其入口清楚地脱离了法藏的入口。由于道元在这个地方使用“过去”、“当下”和“将来”这些法藏也使用的更抽象的语词，虽然来自《有时》的上述引文中的时间过程关系的具体化被放弃了，然而，对我们来说，它在这个地方更清楚地有别于法藏。

然而，问题仍然是，是否在道元那里也存在像“第十个时间”这样的东西，这个时间把所有时间有区别地缚在一起。另一方面，至少一篇接近时间的经文可能给予我们一个最初的指明。在《正法眼藏》的《行佛威仪》篇中可找到如下措辞：

[如果我们] 让一个表象瞬间事件般地经过，并且在这里不等待分离的

---

① 同样，参见西岛和 Croses 的翻译《大师道元的正法眼藏》（*Master Dogen's Shobogenzo*），第 1 卷，第 156 页。何燕生先生将这段经文译为：“佛祖正传之袈裟，是即佛正传而不滥。是先佛后佛之袈裟也，是古佛新佛之袈裟者也。化道，化佛，化过去，化现在，化将来者，则（依其）由过去正传于现在，由现在正传于未来，由现在正传于过去，由过去正传于过去，由现在正传于现在，由未来正传于未来，由未来正传于现在，由未来正传于过去，唯佛与佛之正传也。”参见〔日〕道元《正法眼藏》，何燕生译注，宗教文化出版社 2003 年版，第 297 页。——译者注



时间，那么这是一个无用的误解。<sup>①</sup>

在此被译成“表象瞬间”的这个符号组合，与在法藏那里“第十个时间”的标记是同一的。即使这一段不是单义的，人们也会说，在每个“表象瞬间”整体每次“事件般地经过”，并因此在每个表象瞬间分离能够被实现。然而，道元并未把这一个“表象瞬间”构思成一个“第十个时间”，后者在维度上有别于其他时间。毋宁说，他强调“事件般的过程”自己是具体的进行，通过这个具体的进行这些时间被缚在一起。因为时间不仅在“思想”中被缚在一起，这是法藏建议的，而且也通过在自然中的事件般的过程被缚在一起。道元在此试图借助于一个“事件时间”打破主观时间与客观时间的对立，这个事件时间不但基于自我而且基于自然的进程。在这方面，自我和自然是不可分的，因为两者只是作为“事件般的过程”存在。

在时间过程关系那里的开端中变得很清楚的是，这些时间“交织地”经过，并且在自身中且相互指明一个动态的进行特征，不同于在法藏那里，更确切地说，法藏眼前有一个静态的关系系统。这些时间进行相互到达，并且恰恰借此确切地成了它们作为个别时间过程存在的东西。因此，每个个别的时间在自身中有一个高度活跃的结构，这个结构并不固定在一个点上，而是作为每个当下的现在中的事件般的经过，完全是作为每个这个过程。道元试图用“事件般的经过”这个措辞更具体地把握的东西，是在每个个别的时间中包含所有时间。但是，他依照其对有时（uji）的立义未把时间理解成一个抽象物，而是理解成一个事态，这个事态总是作为一个具体被给予之物进行。因此，一个被给予之物——无论它是一个自我还是一棵树——是一个关联的“时间般的过程”。树作为事件般的过程，任何时候都有所有时间。每个被给予之物都有一个各自的时间视域，这个时间视域作为事件般的经过指明自身，在这件事上，这些“过去的”、“当下的”和“将来的”时间相位在每个瞬间都完全交织地经过，如此以至于被给予之物在每个瞬间都有所有时间相位的生动性。

① 同样，参见西岛和罗斯的翻译《大师道元的正法眼藏》（*Master Dogen's Shobogenzo*），第2卷，第34页。何燕生先生将这段经文译为：“（如此）经历一念，则尚不得期解脱之期，即胡乱错解。”参见〔日〕道元《正法眼藏》，何燕生译注，宗教文化出版社2003年版，第64页。——译者注

## 四 道元之后的研究哲学的现行视角

与时间过程相比，道元更坚定地把对时间的阐释束缚在每一个现实性方式的各自具体的存在进行上。因为每一个存在进行——无论它是一棵树、春季、自我还是一个思想——总只是作为具体的时间构形指明自身，道元从每一个方式到现实地存在展开作为基本构形的有时（uji）（*Sein - Zeit*）这个词。这个词把两个层面相互联系起来：一方面，被给予的是关于“现实存在”一般的显现活动（*Erscheinen*）的最一般的标志；另一方面，确切被给予的是这个总只是作为完全具体的进行，即作为一个完全确定的有时（uji）。另一个中心要点是，通过道元的开端出现了一种打破主观时间和客观时间的对立的可能性。“事件般的过程”这个词不仅与一个自我的经验有关，而且完全一样地与诸自然事件有关。由于我自己作为自我是“事件般的过程”，我贯穿我自己的时态的奠基具有到所有其他“事件般的过程”的入口，这时在我“事件般的过程”中所有其他“事件般的过程”也一同经过。客观的和主观的时间经验如此被一个“被动形式而含有主动意义的事件时间”包围着，诚然，它只是作为完全具体的事件般的过程这时和现在是可通达的，因为对此甚至每一个言说（*Sprechen*）已经是一个“事件般的过程”，完全就像阅读本文一样。因此时间现象的展开自己成了一个“对时间的训练”（*Einübung*）。因而，“被动形式而含有主动意义的事件时间”在一个进行的活的当下的意义上，始终只是作为“时间的事件”，这个活的当下既不能单一地确定为主观的，又不能单一地确定为客观的。

自康德以来展开的形而上学批判通过这个时间释义获得了一个肯定的转变。问题不再只是在于，明察到时间的实体特征是语言的构想，而是，毋宁说，重要的是贯彻时间是一个并非奠基于实体思想的现象。从欧洲视角，人们可能把这理解成一个完全在时态上被奠基的研究哲学。从亚里士多德视角，在此涉及他已经称之为“作为存在者的存在”（*Seinende als Seinendes*）的东西，诚然，不是在一门“形而上学”的意义上，也不是在一门“基础本体论”（*Fundamentaltontologie*）的意义上，而是——在此我想这样命名它——在一门“转变的现象学”的意义上。毕竟，由于时间现象得到考虑，各自的时间经验也变化自身和转变自身。于是，哲学和现象学的工作不再是在一门实体化的科学的范围内根据一般的结构确定现象和事态，而是毋宁说是一个对现象的进行方式的修习

(Einübung), 我自己在这个修习 (Übung) 中并且作为这个修习与这些现象是分不开的, 但是, 由此我自己也不可能最后达及和确定这些现象。正因为这个理由它不再行得通。这意味着, 研究哲学原则上已经在时态上奠基于方法论的层面。在这个“第一哲学”的层面上不再涉及被消除时间的结构, 而是毋宁说涉及意义结构和存在结构的时态的生发。它不涉及对现实性的确定, 而是涉及作为各自时间构形的现实性的进行。进行和结构毫无阻碍地贯穿自身, 并且在其关联中不时重新得到实现和训练。因此, 一门“转变的现象学”走到一门“描述的”和“解释学的现象学”旁边, 在其中其本已进行的时间性也构造性地到达了。以这门“转变的现象学”的行为方式——按照佛教的明察——对现象的分析中心不是一个客体化行为, 而是自己是一个我的全部感知和实存以及——这样人们可以超出佛教补充——历史的转变。这个转变与我的生活 (leben) 方式有关联。而后, 为了如此实现一个有历史创造性的思想, 以一种确然的与艺术的平行性,<sup>①</sup> 推动现象学意味着发现、构形和实现现实性进行, 而不只是客体化现实性进行。

于是, 时间之思想和历史的一状态是同一个。这就是说, 重要的是使我在思想上修习 (einüben) 我的时间状态, 并且只是作为这个修习 (Übung) 自己, 我可以不时地实现作为历史的时间的经验。因此我的时间思想同时是我时间经验的转变。依据道元和海德格尔, 这意味着, 我对此同样也实现了世界的生发。在此意义上, 我的“时间经验”不仅始终是一个个体的经验, 而且自己能够接受一个世界特征是一个确定的时间构形。由于我——在转变我自己——闯入我的时间 (在这个词的双重意义上) 经验, 因此我的时间经验能够更多显现为“世界历史的”东西。按照这个方式, 自身视域和世界视域反复重新联系起来, 如此以至于历史的运动始终是无法忆及的, 并且不受一个最后目标的束缚。由于时间作为历史从未让自己客体化, 历史也从未“终结”, 因为这只是一个对时间的外部考察, 这个外部考察不充分地注意到其本已的时间状态。毋宁说, 重要的是, 反复重新地、训练 (einüben) 其时间地返回作为历史的时间事件。<sup>②</sup>

① 梅洛-庞蒂类似地阐释了现象学: “现象学的世界不是对一个先行存在的阐释, 而是存在的基础; 哲学不是对一个先行真理的反映, 而是它与艺术相似是真理的实现。” 《感知现象学》(Phänomenologie der Wahrnehmung), 柏林, 1966 年, 第 17 页。

② “在这样的存在一时间中, 一方面, 每一步都是在不可逆的时间顺序中的一个继续; 另一方面, 它也是回到时间的起源之中。” 大桥, “历史—时间和诸历史范畴——来自禅宗大师道元的时间学说”(Geschichte – Zeit und Geschichtskategorien – aus der Zeitlehre vom Zen – Meister Dogen), 载于: 同上书, 《黑格尔逻辑学的时间性分析》(Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik), 第 247 页。

因此，佛教的“修习”（Übung）动机和海德格尔的“历史”动机在一个研究哲学的彻底的时间化的意义上联系起来。

（译者：肖德生）

# 心：在藏传佛教中的存在、 结构及活动方式

——与现象学之比较

[波兰] 维斯拉夫·库尔皮耶夫斯基 (Wiesław Kurpiewski)

**【摘要】** 本文按照藏传佛教的学说进路，采用其专业术语，讨论了藏传佛教（格鲁派和噶举派）对心（mind）的阐释。本文讨论的主题如下：

- 心及其限定性特征
- 识的类别及其认知能力
- 识的流动及其相续
- 自我在心的结构中的位置和意义
- 关于心的冥想法门

文中包括一些对东方传统与西方现象学（胡塞尔和英伽登）的相互比较。它们是针对这一主题的两种不同进路：哲学意义上的冥想和哲学意义上的科学。对东西方关于心的学说进行比较分析，既可以揭示两种传统间的交汇，又可以说明两者间的差异。

## 引言——四圣谛

对本文所论及问题的最佳概括，莫过于佛教基本教义中的四圣谛（The Four Noble Truths）：

(1) 苦谛，关于苦 (unsatisfactory) 这一真实法 (true things)<sup>①</sup> 的真理 (*sdug bsngal gyi bden pa*);

(2) 集谛 (Truths that are sources, 藏文 *kun byung gi bden pa*);

(3) 灭谛 (Truths that are cessations, 藏文 *gog pa'i bden pa*);

(4) 道谛 (Truths that are paths, 藏文 *lam gyi bden pa*);

从根本上说，四圣谛指的是：第一圣谛——我们一生都在面临各种问题，这些问题中最令人关注的就是痛苦 (suffering)；第二圣谛——这些问题不是不可避免的，它们的发生都有其原因；第三圣谛——因此，完全终止这些问题并使其永远不再出现是可能的；第四圣谛——只要了解了如何消除这些问题产生的原因，就可以完全终止它们。

根据第一谛和第二谛，苦的根本原因就是无明 (lack of awareness)。也就是说，如果我们想要对自己所处的整体境遇有所改变，那么无明 (unawareness)——要么对真相一无所知，要么有着不正确的认知——就是我们要面对的最深层的原因，也正是我们真正需要消除的。实际上，第三圣谛所涉及的就是真正中止这些问题的可能性，依据此谛，我们能够消除它们。然而，四圣谛并不是显而易见的，事实上只有那些觉悟了的圣者 (highly realized beings, 藏文 *phags pa*, 梵文 *arya*) 才能洞察四谛。

作为前导性的问题，四圣谛为下列佛教议题提供了讨论的框架：

——心及其结构

——作为描述经验基本方案的五蕴 (five aggregate factors);

——作为问题根源的无明 (unawareness of reality)，以及

——假“我”与关于“我”的正见。

## 作为心的活动 (mental activity) 的心 (mind)

根据佛教的定义，心 (mind, 藏文 *sems*) 是纯净明觉的 (mere clarity and awareness, 藏文 *gsal rig tsam*)。<sup>②</sup> 这意味着什么呢？简短地说，它指的是经验诸

① 法可用 things 或 phenomena 表示，是指那些可见的存在。谛 (Truths) 就是法 (things)。在藏传佛教中，四谛中的谛 (Truths, 藏文 *bden pa*) 并没有被视为一般命题 (general propositions) 或真理 (truths)，而是被视为几种特殊的法 (phenomena, 藏文 *chos*)。

② 该定义主要出现在格鲁派教义中。识 (consciousness, 藏文 *shes pa*) 的定义是清净明知者 (clear and knowing, 藏文 *gsal zhing rig pa*)。

法 (things, 藏文 myong ba) 时个体的、主观的心的活动。净 (clarity, 藏文 gsal) 意味着产生了诸法可认知的表象 (藏文 ðhar ba)。明觉 (awareness, 藏文 rig) 指的是认知上对净的追寻 (藏文 jug pa)。“纯” (mere, 藏文 tsam) 暗示这一心理活动的发生无须一个独立的、不受影响的、完整的“我”去控制或观察。虽然有一个“我”(I) 存在,但那不过是基于千变万化之瞬间去经验不断变化之万法所具有的连续性所做的某种归因罢了。

总的来说,佛教对心的看法中的某些要素显然可以被西方的研究进路所接受,而其他的一些则不是那么容易理解。由于上面的定义不是很清晰,所以还须做进一步的阐释。<sup>①</sup>

a. 心都是个体的。我所经历的只对我个人而言是独特的。它取决于我们身体和心理的视角。例如,我观赏某一景象的体验绝不会与你的一样。

b. 心的活动总是涉及某一对象 (object, 藏文 yul, 梵文 visaya 境界——object of consciousness)。我们不是仅仅在看,在看时,我们会看到一幅视觉图像;在思考时,我们会思考某一想法。同样地,心是对万法的不断变化的体验。我们心理活动的对象总是在变换着。这一刻我们在看一面墙,下一刻我们则在注视身边的家人。即便我们在盯着墙看,我们的注意力也在非常细微地不断变换着。我们每一瞬间的经验都有不同的内容,而且在不断变化,就像一条流淌的小河。这些内容不仅包含了各种各样的景象、声音和思想,还有不同的情感以及各种不同层次的兴趣、关注等等。

c. 每个人的心或心的活动都在不间断地相续着 (continuity, 藏文 sems rgyud, 梵文 samtana)。<sup>②</sup> 佛教解释说,心的活动不仅在此世的有生之年不间断地持续着,而且无始亦无终。

这些说法可能会被绝大多数思想家所接受。但是接下来要讨论的问题,对西方人的思考方式而言,会是一个值得商榷的主题,可能还会极富争议。根据佛教的说法,心没有形式或者说心无色 (form)。<sup>③</sup> 它也不能被还原为某种物质性的东西,比如说用于描述神经活动的神经系统或电化学过程。从佛教的观点来看,被

① 这些说明就出现在 Alex Berzin 所做的解释之后,参见 The Berzin Archives/Fundamentals of Tibetan Buddhism/Level 5: Analysis of the Mind and Reality/ Cognition Theory, <http://berzinarchives.com>。

② 相续 (continuum, 藏文 rgyud, 梵文 samtana) 是佛教用来表述身心在时间中的延续性的一个基本概念。

③ 尽管此处最初使用的词语是 gzugs, 该词在广义上等同于物质 (matter, 藏文 bem po), 但是这样一种关于心的概念似乎还是将英伽登在他的存在论研究中所提出的“识的形式” (form of consciousness) 这一说法排除在外了。参见 Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata* (Controversy Over the Existence of the World), Warsaw PWN, 1987; 卷1, 页68。

英语翻译成“mind”的这种现象（phenomenon），根本就不是实体（entity）。相反，这个词指代的都是心的活动——无论是有意识的还是无意识的。“心”这个词仅仅指示心理活动本身，就如同看、想、触某物或想本身。即便在入睡时，也有细微的心理活动。此外，“心”这个词并没有提到心理活动的媒介。

## 对心（mind，藏文 sems）之定义的解释

对藏传佛教中关于心的标准定义进行分析，尤其是从比较的角度进行分析，是非常有趣的。在这个定义中，心是纯净明觉的（mere clarity and awareness，藏文 gsal rig tsam），净（clarity，藏文 gsal）指的是制造一个心的对象的心的活动。如果用西方的观点来描述这一心理活动，我们会说，我们的心无时无刻不在创造心的对象。心的对象包括景象、声音、气味、味道、触觉或身体的感觉、梦、思想、感情和情感。定义里的第二个词，明觉（awareness，藏文 rig），指以各种方式追逐某一心理对象所展开的心理活动。体验某物必须通过看、听、嗅、尝、身体接触、梦、想或情感来感受它。此心理活动可以有也可以没有伴随着理解。制造一个心理对象并且追逐它，净和明是同一活动的两个方面。它们的发生是同时的而非相继的。

定义里的“纯”（mere，藏文 tsam）这个字很重要，因为它暗示了制造某物之表象并追逐之是心理活动所需的全部内容。不仅如此，“纯”（mere）这个字还不仅从必要性上，而且从存在上排除了有一个具体的、可寻的心或媒介“在这里”造作景象或执行观看景象的行动。从佛教的观点来看，我们的头脑中没有什么具体的、可寻的“我”或者心，来作为我们心理活动的主动的观察者或积极的掌控者。然而，“纯”并不排除这样一个事实，即进行分别和自我控制的心所有法（mental factors）总是能与我们的思想和感受相依相伴。

## 五蕴（five aggregate factors，藏文 phung po，梵文 skandha） ——对我们经验的描述

佛教对我们经验的描述并不围绕某一核心要素，比如主体或个体来进行，同时也不把我们自身视作某种内在或外在环境的中心，而是看到其自身当中的



复杂性，且考虑到各种各样的构成及其存在方式。其根本理念是，我们的经验是由许多元素组成，这些元素处于不断变化之中。我们经验的每一刻都包含了众多的变量。对这些变量的一个基本划分框架，就是将它们分成构成经验的五种聚合要素，即五蕴（藏文 *phung po lnga*）。五蕴通常还可以被称作身心的集合体。蕴（aggregate，藏文 *phung po*，梵文 *skandha*）的意思是：许多成分的聚合。每一蕴都依次由许多元素聚合而成。每一可变元素无时无刻不在变化着，其持续的时间长短也各不相同。五蕴（藏文 *phung po lnga*）是指：

（1）色蕴（the aggregate of forms，藏文 *gzugs kyi phung po*，梵文 *rupa skandha*）

（2）受蕴（the aggregate of feelings，藏文 *tshor ba'i phung po*，梵文 *vedana skandha*）

（3）想蕴（the aggregate of distinguishing，藏文 *ldu shes kyi phung po*，梵文 *samjna skandha*）

（4）行蕴（the aggregate of compositional factors，藏文 *ldu byed kyi phung po*，梵文 *samskara skandha*）

（5）识蕴（the aggregate of consciousness，藏文 *rnam shes kyi phung po*，梵文 *vijnana skandha*）

五蕴涵盖的范围非常宽广，因为它将无常（nonstatic，藏文 *mi rtag pa*，梵文 *anitya*）的万法均包含其中。<sup>①</sup> 我们经验的每一刻都包含了来自每一蕴的一种或多种成分，而且构成我们经验的每一种可变要素都在某一蕴之中。对五蕴的基本解释如下：

（1）色蕴是指我们经验的每一刻都由一种或多种色法（forms of physical phenomena）构成。这些色法总共包括以下 11 组：（a）五尘（five sensory objects）：色（sights）、声、香、味、触（physical sensations）；（b）五根（five physical cognitive sensors）：眼、耳、鼻、舌和身；还有单独的一组（c）只能靠心才能分辨的一切色法（forms of phenomena）。

（2）受蕴。受蕴指出了这样一个事实，我们经验的每一刻，不论是否伴随着感觉或心理认知，都有某种程度的满足感相伴，这些感受在极乐到不苦不乐再到极苦的范围內变换着。

---

① 无常（nonstatic/impermanent phenomena，藏文 *mi rtag pa*，梵文 *anitya*）是藏传佛教中针对万法所做的两重划分中的其中一重。另一重是恒常（permanent phenomena，藏文 *rtag pa*，梵文 *nitya*）。

(3) 想蕴是指，在我们经验的每一刻，把某一关注对象的本质特征从不属于该对象的特征中区分出来，即将某物从视线所及的范围内立刻与所见的其他事物分别开来。

(4) 行蕴包括了其他四蕴范围之外的所有影响经验的变量。识蕴将在下文再做说明。

## 根本识 (primary consciousnesses) 和辅助识 (subsidiary awarenesses) ——认知的手段 (藏文 *shes pa* 心法)

心的活动 (mental activity) 主要有两类：根本识 (primary consciousnesses, 藏文 *rnam shes*) 和辅助识 (subsidiary awarenesses, 藏文 *sems byung* 心所)，也称作心所有法 (mental factors)。根据唯识宗 (Chittamatra, 藏文 *sems tsam pa*) 的教义<sup>①</sup>，还有第三类：自证知 (reflexive awareness 反思意识, 藏文 *rang rig*)。所有藏传佛教体系都承认有六种根本识：(1) 眼识 (*mig gi rnam shes*)，(2) 耳识 (*rna ba'l rnam shes*)，(3) 鼻识 (*sna'l rnam shes*)，(4) 舌识 (*lce'l rnam shes*)，(5) 身识 (*lus kyi rnam shes*)，(6) 意识 (*yid kyi rnam shes*)。

识蕴 (藏文 *rnam shes kyi phung po*, 梵文 *viññana skandha*) 就是由这六种根本识组成。根本识 (藏文 *rnam shes*) 只能分辨诸法的本性 or 种类 (*ngo bo* 自性)。比如，眼识仅能分辨眼睛所见之物。在包括现象学在内的西方认知理论中，意识被看作一个单一、完整的要素，可以认知所有类型的认知对象：看到的、听到的、闻到的、尝到的、身体接触到的，以及心里所想的一切对象。与之相反，佛教的认识论则根据每种识赖以产生的感官 (cognitive sensor, 藏文 *dbang po*, 梵文 *indriya* 根) 来区分六种识。

辅助识 (subsidiary awarenesses, 藏文 *sems byung*) 与根本识一样，也只是一些认知的手段。其中一些所起的作用在于帮助根本识认取 (*'dzin pa*) 对象。另一些则给这种认取附加某种情感要素。一个辅助识构成的网络协同根本识每一刻的运作，并且网络中的每个辅助识都享有与其协同的根本识完

---

① 藏传佛教中，有四种按照传统依序从“最高”到“最低”排列着的教理系统，“较高的”则是指那些对佛陀教法做出较充分诠释的学说，它们分别是：(1) 中观派 (藏文 *dbu ma pa*, 梵文 *madhyamika*)；(2) 唯识宗 (藏文 *sems tsam pa*, 梵文 *cittamatra*)；(3) 经量部 (藏文 *mdo sde pa*, 梵文 *Saūtrāntika*)；(4) 毗婆沙部 (藏文 *bye brag smra pa*, 梵文 *vaibhāṣika*)。

全相同的五种特性。<sup>①</sup>

自证知 (reflexive awareness, 藏文 rang rig) 伴随着对某一对象有想以及无想认知的每一刻。它只关注并分辨进行认知的其他识：根本识和辅助识。自证知并不认知所关注的根本识和辅助识的认知对象，因为它的主要功能就是使得这种认知可被忆念 (recalling, 藏文 dran pa, mindfulness)。作为一种独立的识，它被唯识宗所接受。对应成派 (Prasangika, 藏文 thal 'gyur ba) 而言，这种功能是由认知活动本身完成的，并暗含证解 (apprehension, 藏文 shugs la rtogs pa)。有效的认知不仅对外可以把握认识对象，对内还可以把握其自身。对一个对象的证解 (藏文 rtogs pa) 意味着一种关于对象的正确的、决定性的认知。

唯识宗与应成派之间的差异，与现象学中关于认知手段的两种倾向很类似：胡塞尔的强反思意识 (stressing reflexive consciousness) 和英伽登的自我意识、贯穿体验 (Durchleben)。如果对佛教和现象学所说的心的结构以及我们的经验进行比较，就会产生许多问题。在此，由于受论文篇幅所限，我最好只围绕一个主题展开深入探讨：我或自我——是什么？它如何存在？为了对此有所说明，必须先做一些介绍。

## 对实相的无明 (unawareness of reality, 藏文 ma rig pa) ——最深的层次

当我们沿着第二圣谛所开启的道路去追问问题最深层的原因时，最终会归结为无明 (unawareness, 藏文 ma rig pa)。有两种形式的无明。其一，我们对自己行为的因果无明，如果我们以破坏性的方式行事，就会造成麻烦。这属于业 (karma, 藏文 las) 的层面。在另一个更深的层次上，我们讨论的是对实相 (reality) 的无明，因为我们习惯性地认知活动中认为事物以所谓“自义有” (inherent existence, 藏文 rang bzhin 自性) 的方式存在。<sup>②</sup> 根据一些佛教徒的说法，某一自在之物，如果它存在，那么它一定是通过自身力量而天生 (innate) 存在的。有时候，它被当作该事物内部所具有的、使之成其所是的

① 更多的细节描写，参见 Lati Rinbochay *Mind in Tibetan Buddhism*, Snow Lion Publications 1981, 第 15—28、43—74 页。

② 关于这一术语的详细说明，参见 *Tibetan Buddhism and Phenomenology – an Outline of Comparative Analysis*。

某种特性或定义性特征而被谈及。它会是内在于事物中的某种真实之物，比方说一张桌子，正是从其内部可寻的、永存的而且是以自力永存的某物，使它成为了桌子。

我们对于实相之无明的另一面是对自义有的执取（grasping）。也就是说，事物在我们面前显示出一种以具体“事物”而存在的表象，而我们也相信这就是它们真实存在的方式。<sup>①</sup> 我们认为，事物在我们面前的呈现方式与真实相应。

藏文“zhen”，常常被译作“grasping”（执取、抓取）或“clinging”（执着、黏着），需做进一步的阐释。它所指的“取”并非如我们用手取物一般，它指的是一种认知方式，是指执取某一对象。这种认知习惯是寻常的谬见（deluded view）。根据应成派（Prasangika）的说法，对实有（true existence，藏文 bden par yod pa 胜义有）的执取是寻常的谬见，因为它伴随着一切有情众生（sentient beings，藏文 sems can，梵文 sattva）有想无想的每一刻，它也意味着众生还未获得对实相的究竟理解。<sup>②</sup>

藏传佛教声称，无明（unawareness，藏文 ma rig pa）是我们所遭遇的一切问题和烦恼的真实根源和真正原因。我们不明白正在发生什么，也不理解那些事，我们编织出各种各样的奇怪想法，并对它们深信不疑，然后生活在一个不可能存在的幻想世界中。这种无明关乎真实的本质（the nature of reality）：人——我们自身和其他人——是如何存在的，我们周围的一切现象是如何存在的。关于自身，我们存在着一种误解，由于这种误解，我们设想自己以假“我”的方式存在。<sup>③</sup>

---

① 不止于此，J. B. Wilson 还解释道：“这一原理是指，通常的观念和想法根本上都是错误的，是由无明（ignorance，藏文 ma rig pa）控制着的，为了获得觉悟（enlightenment，藏文 byang chub），人们必须确定事物真实的存在方式，然后还要确实按照那种方式去观照它们。”（W. K. 也强调了这一点）J. B. Wilson *Translating Buddhism from Tibetan*, Snow Lion Publications, New York, 1998, 第395页。

② 有情众生（sentient beings）都被称作凡夫（ordinary beings，藏文 so so'i skye bo），直至他们参悟了自义有（lack of inherent existence）的不足或是领悟了法无我（selflessness of phenomena，藏文 bdag med pa）之前。

③ 佛教关于法的核心教义是：法并不以它们看上去存在着的方式存在。

## 正见：世俗“我”（conventional “me”） 取代假“我”（false “me”）

佛教在假“我”和正确理解的“我”之间进行了区分。根据印藏佛教传统，我们拥有一个“我”（I 或 me），这个“我”可以被标记到构成我们个体主观经验的每一刻且无时无刻不在流转相续的五蕴之上。<sup>①</sup> 这个“我”就是世俗“我”。可以确定的是，这个“我”始终在那里，但我们给它附加了一些东西，一些特殊的性质，进而夸大了它。对某人自我之真实存在（true existence）的求取是以世俗“我”为目标的，但我们对它的认知方式却是把它当作了假“我”。因此，我们将世俗“我”投射到各种不可能的奇怪的存在方式之中，并认为它如此存在着，而这种做法根本无涉真实。

对假“我”和世俗“我”——要一步一步来分析。为了澄清混乱、驳斥假“我”并正确理解世俗“我”，我们需要在构成我们主观经验之全部要素的五蕴框架下，对“我”（I 或 me）进行仔细分析。我们会分几步，从理解的几个层次上来展开论述。每个层次会涉及对某些归因于“我”的属性进行辨识并加以反驳。最终，这一做法可使我们获得对于“我”的正确理解。

佛教拒斥的第一个层次乃是有着三种特性的自我（self）。<sup>②</sup> 第一种特性是——用佛教的术语来说——自我是恒常不变的（permanent 或者 static，藏文 rtag）。这意味着，“我”在任何时刻都不会改变，且不受任何事物的影响，因此也不会产生任何影响。第二种特性是，自我是一完整之物（gcig），这意味着它是一体的（monolith），没有任何暂存之部分，也没有任何作为其构成的侧面。在某种意义上，这意味着自我总是唯一的和相同的。有人会说，绝大部分人会认为他们终其一生都没有改变，也许这跟内心某处总有一个完整的真“我”存在着的有关。第三种特性是，自我是独立自存的（separate, independent, 藏文 rang dbang can 对应于 own - power - possessing），因此它可与任一蕴相分离，简言之，它可与身心相分离，进而可以赖其自身而存在，也可以在死亡后离开。

① 佛教里有一种最基本的说法，即那些重要的传统经典已经对无我（selflessness，藏文 bdag med pa，梵文 nairatmya）进行了透彻的分析。这里的陈述和讨论方式都依循了 Berzin 的做法，同前引。

② 藏传佛教各宗的教义（藏文 grub mtha）都宣称，没有人是（1）恒常不变的（permanent），（2）不由部分组成的（partless），（3）独立自存的（independent）（rtag gcig rang dbang can gyi gang zag）。

我们可以在现象学中找到此种对自我的理解。比如，在英伽登看来，为自我保留一个独立的位置，且这个真实自我——他称为个人自我构成的独特性，不受时间损害是有可能的。在《人与价值》（*Man and Value*）一书中，作者宣称：

在我整个的生命之中，无论我的灵魂还是肉体发生了多少改变，甚至是一些深层的多方面的改变，无论我对这些改变是多么的清楚明白，都丝毫不能动摇我对自我的感受。……尽管随着斗转星移，时间能使一切可能变成必然，然而它对我及自我却不能触及一分：它冲我席卷而来，又匆匆流走，任由我复归平静。<sup>①</sup>

“我”是恒常不变的这一想法导致我们认为可使自身从因果关系中挣脱出来。此外，正因为我们错误地认为自我的存在可与诸蕴分离，所以我们才会觉得与自己的身体和感受如此疏离。比如，在某种危险的情况下，我们会试着朝里缩来保护自己，就好像我们会消融进另一个层级中一样，在那里有一个珍贵的小“我”，我们可使之不受任何伤害，而且也不会受到正在发生的事情的影响。不仅如此，我们还希望可以切断自身与所有事物的联系，使我们在不受任何其他事物影响的情况下去做我们想要做的事情，就好像我们是静止不变的一样。这种愿望就是自我中心或自私自利的基本前提或思想基础。

佛教洞察到，具备三种特性的这种“我”没有涉及任何真实。在第一个层次上，我们能够确信，我们自身之为“我”不是恒常不变的，也不能与我们的身心相分离。但是，我们仍然会认为，这一非恒常的“我”是一个主宰者或掌控者——它是某个人或某样东西，通常居于我们的头脑中，做出决定并控制发生的一切。视“我”为一掌控者的想法会使人类产生幻觉，认为自己可以成为至高无上的存在，甚至可以掌控自然和万物。<sup>②</sup>

在第二个层次上，我们需要明白，把“我”视为掌控者或主宰者，这样一种错误认识没有涉及任何真实。没有一个这样的“我”在里面，或是身处幕后体验种种事物或执掌种种事物。

即使我们明白作为一个内在掌控者的“我”并不存在，我们仍然会认为和

---

① Roman Ingarden *Książeczka o człowieku (Man and Value)*, tr. A. Szylewicz, Philosophia Verlag Munchen Wien 1983, pp. 33 – 35.

② J. B. Wilson *Chandrakirti's Sevenfold Reasoning. Meditation on the Selflessness of Persons* Library of Tibetan Works and Archives, 1983, pp. 37 – 60.

觉得这个“我”可以凭一己之力就能被认识到，并且完全通过其自身，而无须同步地看见、听见、想到或是知道它所依存的基础是什么。我们会认为：“我了解我自己”，就好像除了知道我们的身体、我们的心灵、我们的亲朋、我们的财产等等之外，我们还能够知道某一自我就是“我”一样。在此，在这第三个层次上，我们要意识到，这样一种靠其自身就可被认识的“我”也没有涉及任何真实。

唯我（mere-I，藏文 nga tsam）——作为心理标签的世俗“我”

最后你会问：如果我们连甚至是最细微层面上的假“我”都予以驳斥，那么我们还会剩下什么？回答是：剩下的是那个作为将主观经验中各种变幻要素的个体相续性加以整合的手段而存在的“我”。在格鲁派中，它也被称作唯我（mere-I，藏文 nga tsam）。据应成派的说法——藏传佛教中最高深的哲学体系，“我”（I 或 me）的存在是一种世俗方便，乃是依据心理标签建立起来的。<sup>①</sup> 心理标签关系到以下三者：（1）心的标签（label）或贪求（imposition）：“我”（I 或 me）；（2）标记的基础：身心的聚合要素；（3）标签所谈及的对象：世俗“我”。

这是最有趣也最吸引人的佛教观点之一。然而，这一微妙难解的观点会令人感到相当困惑。在藏传佛教中，一个人所谈论的“我”（I 或 me）的确是存在着的。<sup>②</sup> 但是从中观应成派的观点来看，这个“我”（I 或 me）是世俗的（conventional，藏文 kun rdzob）。所以，我们正以世俗的方式在经验着一切：我们在看，在感觉，等等。

然而，这一世俗“我”并不是一个语言实体（linguistic entity），它就是“我”这个字所意味的，它的意义就建立在不断变化之要素构成的连续统一体的基础上。这个世俗“我”是在否认其为我们头脑中的控制者的情况下的一种抽象。问题是，就好像我们头脑中有一个声音的发出者一样，也好似真有一个掌控者在里面。它向我们显现我们真正是谁，而且我们也相信它是真的，但那并不是它存在的方式。

现在我们来澄清这一点。根据应成派的观点，我们运用“我”这个词来指

① 换句话说，它是假有（imputed existents，藏文 btags yod，梵文 prajñaptisat）。

② 佛教否认印度教不同派别对阿特曼（atman）的确信，但是佛教不否认有一个世俗“我”（me）。这一世俗“我”（me）或“人”（person，藏文 gang zag，梵文 pudgala 补特伽罗）确实存在着，尽管其存在并不是像阿特曼（atman）或“灵魂”（soul）那样。

称每时每刻五蕴经验的某种个体延续性——行走、谈话、观看以及百种诸行。这就是“我”这一标签的基础。而且这一标签必须是适当的、有效的。<sup>①</sup>“我”这个词指的是世俗“我”。但是，谁或者什么才是“我”（“I”或“me”）呢？它是某种非常模糊的东西，我们唯一能说的就是当它被充作“我”的标签基础时，它就是“我”这个词所指代的东西。然而，如果我们认为，可以在我们的身心这一面找到某种特殊的、单独定义的特征标记，并能够被正确地标注为“我”，那么我们就错了。看上去好像在我之中有某种可寻的、使我成为“我”的东西——某种限定性的特征，使我成为“我”而不是“你”，它可以使“我”被正确地标示出来。我们也许能够理解，这个“我”不是一个掌控者，它无时无刻不在变化之中，不是一体的，也并非与诸蕴相分离，也无法凭其自身就能被认识，但是我们仍然会认为，有某种独特的东西在那里，使我成为“我”。对格鲁派而言，那也是一种错觉。尽管我们都是独立的个体，但在我们自身内部却没有任何可寻之物使我们成为这个个体。

佛教经典里经常使用的一个例子是给某人贴上“国王”（藏文 rgyal po）的标签。<sup>②</sup>此处，我们会看到在两个佛教派别——自续派（Svatantrika，藏文 rang gyu pa）和应成派（Prasangika，藏文 thal ‘gyur ba）之间存在的重大差异。某人像个国王一样存在，是因为依据了“国王”这个标签和观念。如果不存在有关国王的社会习俗，那么显然，没有人可以成为国王。问题是：是什么使标签变得有效？自续派说，事物在其自身中有某种可被发现的可限定的内在特征，可使事物如其所是地被正确标示出来。那么，肯定有某种东西在国王自身中使他成为国王，所以他才能够正确地贴上“国王”的标签。

应成派不赞成这种说法，而主张在这个人自身中根本无法找到任何可以使他成为国王的东西。当然，就世俗而言，存在着许多限定性特征。一个在某种专制制度下统治一国的人就是国王。关于国王是什么，确实有一个限定性特征。如果没有什么是可定义的，那么事物的运转将会变得不可能，不过那也仅仅是世俗的（conventional，藏文 kun rdzob），而非终极的（ultimate，藏文 don dam 胜义）实在（reality）。并没有什么限定性特征像可寻之物一样在对象中实际存在着，并凭自身之力就可以使某人成为国王。因此，从应成派的观点来看，想要用某种在我们自身内使我之成为“我”的可寻之物来证明我们的存在，这也

---

① 应成派（Prasangikas）声称，存在着各种各样的约定和规则，可使我们正确地贴上心理标签，而无须有什么可寻之物存在于对象之中。

② A. Berzlin，同前引。



是我们的某种愚昧无知和对实相的无明，尽管这是最微细的一种无明。

上述分析的结论是，最重要的问题在于：在我们或是其他人自身之中，是否有某种可寻之物，可以使我们成为“这个”或是“那个”？应成派的回答是，“我”不过是“我”这个词或观念在诸蕴基础上所指称的对象，但是在诸蕴中——在身体或是心灵中——都不存在任何可寻的作为“我”或作为某一限定性特征的个体标记的东西。标签的基础、名称的范围，与被标示的对象，以及被指称的现象，这些不可能是同样的东西。它们是不同的，此非彼，彼非此。在 Jeffrey Hopkins 看来，这一点非常有趣，因为：

如果研究到这里，你似乎也理解了如何把这一切拼接起来——你明白了标示的基础和被标示的现象何其不同——而你还没有如坠云雾之中的困惑感，那就意味着你还没有得其门而入。<sup>①</sup>

因此，世俗“我”就像一个幻觉，因为根本就没有一个实在的东西在那里！它看上去很具体，然而却并不真实，就此而言，它确实像一个幻觉。问题是，在我们看来，好像是有什么实在的东西在那里，而且我们也相信那是真实的。佛教在谈到我们看来是真实无疑的虚妄之见时，所指出的正是这种情况。

在某种意义上，在大乘佛教（Mahayana，藏文 theg chen gyi chos）教义看来，每一个体存在者都有某种永恒不灭的东西，虽然如此，它并不是恒常的，也不是静止的。佛教宣称，最细微层面的心或心的活动，与支持生命的最微妙的能量，都生生世世永不停歇地延续着，最终，这成了贴上世俗“我”这一标签的基石。在无上瑜伽（anuttarayoga）这一怛特罗（tantra）的最高阶段中，这一最微细层面的心或心的活动被称作“明光心”（clear-light mind，藏文 'od gsal）。

## 执取实有（Grasping for the true existence，藏文 bden 'dzin 实执）作为投射假“我”之源

根据藏传佛教教义，没有什么静止不变的东西潜藏在我们的世俗“我”之下，因为它确实无时无刻不在变化。但是，即便我们看到了这一事实，只要我

<sup>①</sup> Jeffrey Hopkins: *Emptiness Voga*, Snow Lion Publications, New York, 1987, p. 212.

们还在执着实有（藏文 bden 'dzin），就说明我们并不想去承认它。对人的实有的执取，会把某种程度上的假“我”映射到世俗“我”之上，并且还会使我们相信这一假“我”是真实的。无论是对我们自身的世俗“我”，还是对以任何生命形式存在的任何个体的世俗“我”——人（藏文 mi）、动物（藏文 dud 'gro）、鬼神（藏文 yi dwags）等等，人们都可以这样做。

让我们来看看执着实有之后，接下来会有什么。在哲学领域，它开启了通往各种类型的实在论学说的大门。在实际的日常生活层面，如果我们混淆了世俗“我”与假“我”，那么我们会将我们的自我价值感建立在其他人的看法上。一旦有人不赞成我们正在做的事，我们就会认为“我是个糟糕的家伙，我真是一点用也没有”。如果我们根据假“我”来思考问题，我们会用个人情绪来对待他们的批评，进而会产生各种各样的心理问题。另一方面，世俗“我”可以说更客观。如果有人批评我们，我们可以从中学习——这都是基于世俗“我”来进行的。两者间显然不同。

不仅如此，在执着实有的基础上，会不可避免地产生出令人烦躁的情绪和态度。这些都是心所有法（mental factors），当它们产生并与我们的感官或心理的认知相伴随时，会让我们失去心灵的平静，从而失去控制。它们会使我们自身或其他人感到不舒服，有时甚至是很不舒服。最常见的恼人情绪是三种叫作烦恼（afflictions，藏文 nyon mong 五毒，梵文 kle śa）的有毒情绪和态度：愚痴（obscuralion 或 naivety，藏文 gti mug）、贪爱（longing desire 或 attachment，藏文 'dod chags）和嗔恨（aversion 或 hostility，藏文 zhe sdang）。愚痴指的是附有破坏性心理状态的无明。当我们陷入贪欲中时，我们会夸大我们所没有的某物或某人的好处，进而感到我们非拥有它不可。嗔恨是一种粗野的心理状态，它会夸大某物或某人的坏处，进而想要伤害它或除掉它。

## 关于无我（Selflessness，藏文 bdag med pa）的 冥想（meditation）

无我（Selflessness，藏文 bdag med pa，梵文 anatman）是阐明佛教哲学的四大核心教义之一。<sup>①</sup> Sensus largo 一词指的是一切现象内在统一性的缺失。就人

---

① 另外三者是：苦（the unsatisfactory nature of mind）、我们所熟知的世界（the world as we know them），涅槃寂静（impermanence and the peace of nirvana）。

(persons, 藏文 gang zag, 梵文 pudgala) 而论, 它意味着上面所讨论的完整、永恒、独立的抑或是自足的人的缺失。<sup>①</sup>

佛教想要解决我们的烦恼, 但不是暂时的, 而是想要阻止它们, 使其永不再发生。这就是为什么它会首先以克服对实有的执取为目标, 因为实有是使我们陷入烦恼的假“我”的根由。实现这一目标的方法就是围绕无我 (Selflessness, 藏文 bdag med pa) 进行禅修 (meditation, 藏文 sgom pa, 梵文 bhavana)。有两种基本的禅修, 一种叫作止 (calm abiding, 藏文 zhi gnas, 梵文 shamatha), 就是使心清晰稳定地持续集中在某一对象上; 另一种叫作观 (special insight, 藏文 lhag mthong, 梵文 vipashyana)。观 (lhag mthong), 建立在止 (calm abiding) 的基础上, 指的是一种心灵所处的独特的感知状态, 在这种状态下, 心可以洞察法性。禅法的运用是为了解决我们生命中出现的问题——如第一圣谛已详细阐释的那样——但要获得并维持关于“我”的正见, 光靠冥想还不够。

止是心灵的一种寂静安稳的状态, 而不仅仅是集中精神。它不只是排除障碍以保持专注的心灵状态 (藏文 ting nge 'dzin, 梵文 samadhi), 还是专注特定所缘的一境三昧 (rtse - geig)。除此之外, 还有一种心所有法 (sems byung) 与之相伴, 即身心的轻安 (fitness, pliability, flexibility, 藏文 shin sbyangs)。身心轻安的感觉是感受方面的心所有法——在轻安的状态下, 非常适合去做点什么, 因为注意力可以完全集中在所做的任何事情上。它是振奋和愉快的, 同时又不会造成干扰。

## 心的存在方式

止 (calm abiding) 本身并不具备精妙的识别和伺察 (dpyod pa) 的心理要素。<sup>②</sup> 止的实现意味着伺察和轻安已经出现, 它们一同使叫作胜观 (special insight, 藏文 lhag mthong) 的心所有法得以产生, 胜观是心灵殊胜卓绝的观照状态。胜观中的轻安, 是一种完全适合于去分辨和彻底理解任何事物微妙细节的感受。

① 人们应该注意到, 佛教中的“位格” (personhood) 观念远比包括现象学在内的西方传统所接受的概念要宽广, 因为 persons 是指一切有情众生 (sentient beings, 梵文 sems can), 而不是仅指人类。

② 伺察 (state of subtle discernment, 藏文 dpyod pa) 是对某物属性之精微细节的主动了解, 并对全部细节进行彻底的审查。虽然它很可能是由言语思维 (verbal thinking) 引生的, 但它并不必然包含言语思维。

在禅修中，有一点非常重要，即我们首先要确认在自身的经验中我们是如何持有各种各样关于我们自身的观点的，然后还要确认我们需要拒斥哪些观点。如果我们想要看到我们用来投射自身的幻想并没有指示任何真实之物，那么，我们必须要能看到那样的幻想是什么——而不仅仅是从理论上和思想上去了解它。

佛教中的禅修是从听取正确的解释开始的。第二步是思考它，以便我们领悟它。我们需要领悟我们听到或读到的东西，并信服它们的正确性。接着，实际的禅修可使我们已经听到和领悟了的一切成为我们自身的一部分，使我们与之融为一体。通过不断的反复练习，禅修将这种领悟能力作为我们的一种有益的习惯建立起来。我们需要长期努力才能做到通晓禅修的对象。这是一个长期的过程，因为无明在我们所有人中都隐藏得非常之深。首先，我们要让自己从基于理论的执取习惯中解脱出来，这种执取习惯来自我们学习的某些非佛教的实体观。其次，随着禅修的深入，我们要让自己从自动形成的执取习惯中解脱出来。接着，也是最后，我们要使我们的心不再制造和投射关于实有的种种表象。

## 藏传佛教与现象学——比较分析纲要

对佛教思想和现象学进行一些比较评述是有意义的。这样的分析既可以揭示两者间的共同点，又可以指出两者间争端之所在。关于两者间的共同点，其中之一就是“超验的主体性之域”（sphere of transcendental subjectivity），在现象学中是由悬搁（epoche）一词所揭示的。胡塞尔指出了这一概念的重要性，他指出，就每一客观实体和每一事实而言，它们的内部都有其存在和识别的基础。<sup>①</sup> 这一说法与佛教的观点非常接近。我们在此仅援引其中一例。杰出的藏传佛教大师，第三世噶玛巴让冈日佩多杰（Third Karmapa Rangjung Rigpe Dorje）在《识、智分别论》*Shastra on Distinguishing Between Consciousness and Primordial Wisdom*（藏文 rnam shes ye shes 'byed pa'i bstan bcod）中写道：

三界（世界和万法）唯心。<sup>②</sup>

① Krystyna Świecicka, *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warsaw, 2005, p. 242.

② *kham s gsum 'di dag sems tsam te*. Shastra. 第15句，Dazer, Wydawnictwo Związku Buddyjskiego Tradycji Karma Kamtchang, 1997, 第2页。

对这位作者而言，外部现象与觉察之识虽然表现不同，但却有着相同的本质：心。（胡塞尔）生命超验意识中的无尽连续性和缺乏限制，与（佛教）心的相续流转在关注的重点上很类似。与佛教观点非常相似的还包括结论（conclusion），那是胡塞尔围绕人的先验主体性深思熟虑之后提炼出来的。他注意到，哲学家无法充满敬意地信服上帝创造世界和人类并赋予他们意识和理性的说法，因为这一说法太过幼稚，他写道：

悬搁（epoche）……使我们理解到，这个对我们而言存在着的的世界，因其存在和可被判定而成为我们的世界，它从某些可证明的先验的完成特征（typicality of accomplishment）中获得存在感——在某些神秘的思考中可获得证明，而无法被创造。<sup>①</sup>

我们可以将其与佛教圣典中的相似说法进行对比：

万法并不存在，像物不同于识一样。它们的表象仅仅是经验自身的识。无论是小的微尘还是大的形体，诸法都是心。因为并无独立的外物存在，像梵天这样的创造者并不存在，要明白这一点。<sup>②</sup>

因为在现象学的先验界与佛教对心的看法之间，有着极富意味的相似性，所以，精确描述胡塞尔所说的先验界，可能会有助于我们更好地理解佛教所说的心和识意味着什么。

在这些解答之外，在这两种传统围绕哲学术语和概念所做的理论阐释中，也有着若干相同之处。例如，应成派（Prasangika）所列出的作为（人与物）存在模式的“空”（empty），可与英伽登所使用的存在论术语“分析”（analysis）进行对比。一方面，我们有着这样的一些存在方式，例如：

——自相有（natural existence，藏文 rang gi mtshan nyid kyis grub pa），即 established by way of its own characteristic nature

——自义有（inherent existence，藏文 rang bzhin gyis grub pa），即 established inherently

——自体有（objective existence，藏文 rang gi ngos nas grub pa），即 estab-

① Świecicka，同前引，第272页。

② Shastra，同前引，第44—50句，第4页。

lished from its own side

——真有 (existence as its own reality, 藏文 yang dag par grub ba)

——胜义有 (ultimate existence, 藏文 don dam par grub pa)。<sup>①</sup>

另一方面, 在 *Controversy Over the Existence of the World* 一书中, 也包含了围绕几对现象学术语所做的谨慎分析, 例如:

——自在的实事 (selfexistent entity), 非自在的实事 (non selfexistent entity)

——原生的实事 (primordial entity), 派生的实事 (derivative entity)

——独立的实事 (independent entity), 相互依存的实事 (not independent entity)

——绝对的实事 (absolute entity), 相对的实事 (relative entity)。<sup>②</sup>

但是, 尽管有许多的一致性, 我们也不能忽略两者间的那些基本的冲突。一个基本的对立涉及自我 (ego) 和识 (consciousness) 的存有状态 (ontological status)。

## 心的存在方式

饶有兴味的是, 主体, 这一包括现象学在内的西方哲学中如此关键的概念, 居然没有出现在佛教有关心的看法中。在现象学中, 可以说, 无涉主体的纯意识是无法想象的。<sup>③</sup> 甚至, 似乎我们围绕佛教对心、识的看法已说明的一切, 都指向了与现象学主流思想相反的方向。例如, 根据胡塞尔的观点, 作为意识主体的纯粹自我 (ego) 是稳定的、绝对同一的和必要的。<sup>④</sup>

主要的分歧点是什么呢? 根据藏传佛教, 万法随缘而起 (藏文 rten byung), 其性皆非自存 (self-existing), 也就是说, 都是空 (empty, 藏文 stong pa)。领悟空性 (understanding of emptiness) 在所有佛教宗派中都非常关键, 因为正确的领悟空性 (藏文 stong pa nyid) 就是正确领悟实相 (reality)。万法皆在它们

---

① Jeffrey Hopkins, *Meditation On Emptiness*, 第一版, Wisdom Publications, London, 1983, 第 36—39 页。

② Ingarden: *Controversy...* 同前引。卷一, 第 83—129 页。在确立这些紧密的类比关系时, 要非常小心, 因为这两个系统在主要的哲学倾向上是分歧的。

③ 然而, 我们不应忽略的是, 胡塞尔也努力考量了无我意识 (egoless consciousness)。

④ Edmund Husserl: 《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷 (Ideen I), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warsaw 1967, 第 146、148 页; Idee I 第 177—180、186—187 页; 《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷 (Ideen II), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warsaw 1974, 第 158、159 页。

的本心 (essence mind) 中, 然而心却并非真实, 心本是空 (藏文 *sems kyi ngo bo stong pa*)。<sup>①</sup> 这一说法将佛教观点与胡塞尔的说法区分开来, 在胡塞尔看来, 纯意识是一种绝对的、固有的存在, *nulla “re” indiget ad existendum* (无须存在者也可达到存在)。<sup>②</sup>

只要现象学家还是真实自我 (self) 的支持者, 他 (或她) 就会反对佛教认为心是基于无明 (ignorance, 藏文 *ma rig pa*) 而产生的不正见 (afflicted view, 藏文 *lta ba nyon mongs can*) 的说法。这种不正见一般是指身见 (the view of the transitory collection, 藏文 *jig tshog la lta ba*), 即把某人自己的身心看作是真实的“我”或“我的”。在胡塞尔的哲学思维进路中, 我思 (ego – thinking) 是占据主导地位的。然而, 这引发了许多问题, 尤其是关于他人的我 (the other I) 和交互主体性 (inter – subjectivity) 的问题。至于哲学家自身, 胡塞尔注意到先验还原 (transcendental reduction) 会导致某种特殊的孤独。<sup>③</sup> 问题是, 这样的孤独是否在哲学上是不可避免的。至于其他人, 胡塞尔在他的超验主义学说中秉持了始终如一的想法, 他还说了一些令人困惑难解的话: 我们都, 来自于我, 然而也内在于我 (we – all, from me, yet in me, too)。<sup>④</sup> 佛教哲学不是以自我为中心的。它宣称, 正因为不能辨识心的空性, 人们才会认为有一个自我存在, 并执取之。这样做的后果, 我们已经讨论过了。

对佛教和现象学的观点进行比较, 就会出现许多问题。对意识该如何考察? 通过内省、反思还是冥想? 我们是否能够训练和改变我们的意识之流? 对于细微深层的意识, 我们是否能够言说?

还有一些主题尚待进一步的研究, 比如: 两种传统中思想 (thought) 和情感 (emotion) 的属性, 识的延续以及死亡与再生的问题。

无疑, 有许多理由使我们有必要考察现象学与佛教哲学之间的联系, 并对

---

① 这是一些可见于藏传佛教中的标准说法, 详细说明了关于实相 (reality) 的根本观点: (1) 心本空, 心无色等 (The mind's essence is empty, it has no form, color etc. 藏文 *sems kyi ngo bo stong pa red gzugs dand kha dog la sogs pa yog ma red*)。 (2) 可使万法显现于心中的乃是明 (Ability for anything to appear in the mind is clarity (luminosity) . 藏文 *gang yin na sems la shar thub pa gsal ba red*)。 (3) 不承认空性者, 必执取自我 (If one does not recognize the empty essence, one clings to a self. 藏文 *ngo bo stong pa ma shes na bdag la 'dzin gyi yog red*)。 (4) 不承认明性者, 必执取他者 (If one does not recognize the characteristic of clarity, one clings to other. 藏文 *rang bzhin gsal ba ma shes nas gzhan la 'dzin gyi yog red*)。就这样, 基本的二元性 (dualistic attitude) 出现了。

② Husserl: *Ideen I*. 同前引, 第 158 页。

③ Świecicka, 同前引, 第 275 页。

④ 同上, 第 272 页。

现象学这一西方思想的最高成就做出更好的解读。在哲学面临全球化趋势的背景下，围绕这一领域展开更加严谨的工作，是未来的一项艰巨的任务。我希望，本文作为这一努力的起点而能有所助益。

（译者：秦瑜）



# 此在中的不性

## ——现象学与佛教净土宗

[日] 林克树

现象学哲学一再将人的此在原初的局限性与孱弱的状态（hinfallige Beschaffenheit）课题化。虽然胡塞尔曾宣称超越论主体<sup>①</sup>的不灭，但基于他对“最终的、真正的绝对”（III/1，182）的研究，后来的现象学家首先认识到，原——我本质上是“孱弱的”<sup>②</sup>。这意味着其本己的“此”之自我是无力的。海德格尔将这一无力标示为此在中的“不性”（Nichtigkeit）。就此而言，从现象学中能够看出一种拒绝“自身绝对化”的态度。相似地，佛教也与这样一些态度对立。本文意图通过借用欧洲现象学成果来澄清，佛教思想的核心在于一种自身否定（“绝对自我”在现象学中也有—种微妙的含义）的自身思义。这应参照“净土学”来说明。

### 一 现象学的一个重要发现

现象学于胡塞尔是超越论自我的一种自身思义。对此的动机为何？胡塞尔说：“动机很明显：我觉察到，所有对世界的意见与知识都……〔来自〕我本己的经验。”（VIII，416）<sup>③</sup> 这一觉察后来将被胡塞尔用于观察人格巨变的可能性。

---

① “但死亡是跟世界的分离……如果自我流的中止是不可想象的，那死亡就意味着世界之外的延续。”《胡塞尔全集》（以下引用只标注卷数与页码），第13卷，第399页。亦参见扎哈维（1994，77）。

② 参见黑尔德（1966，165）。

③ 方括号中的表达为编者所加。

也许甚至将会显明，整个现象学态度及属于它的悬搁有能力实现一种完全的人格转变。(VI, 140)<sup>①</sup>

现象学的自身思义及其要承担的责任，于胡塞尔意味着一种从其原被动性(Urpassivität)研究中通过他对自我生活的深刻洞见得出的知识。胡塞尔在早期就已谈及存在者——在时间中被构造之物——与生活之间的存在论差异。譬如，他在“观念I”中指出，自我生活于诸行为中，但不能被还原为它们。他写道：“这一生活不是指一条内容流中任何‘内容’的存在。”(III/1, 214)<sup>②</sup> 所以，进行着的生活既不能成为内感知的对象，也不能在确定的回忆中成为谓语的主词。进行着的生活不是“过程”(X, 74)，而毋宁是“绝对主体性”(X, 75)。就此而言，生活“不是为自我的，它本身就是自我”(IV, 252)。然而恰是这一在本来意义上决不能成为意向对象的生活，把自我召向现象学的自身思义。试图阐发“活的当下”的晚期胡塞尔的“彻底化还原”，就是对此的回答。这一还原至少不改变这一事实，即生活不能成为自我的对立面。以克劳斯·黑尔德的话说：

自我以一种先于任何被动性的方式不介入其自身的先于时间的永久之“此”，……如果自我没有对自身最微弱的支配权作为匿名存留的事实，那么自我之“介入”这一事实的独特性，即每一以任何方式起作用的“做”(Tun)就被剥夺。(黑尔德，1966，162)

因此我必须独自“承受”我本己的生活。“彻底化还原”<sup>③</sup>的结果由此得以显示：我是我完全无力的本己之“此”。因此我不能占有本己的生活。“我的生活”这一惯语已经不是本真的，因为生活虽然在最本真的意义上是“自身”，但一定程度上也是绝不能消融于我的经验关联中的“他者”。

海德格尔把我对自身没有“支配权”这一事实标示为“被抛”。他说：“此在被抛地存在，而非由他自己带入其‘此’之中。”<sup>④</sup>“自身之为自身，不得不

① 参见中译本《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，商务印书馆2001年版，第174页。译文有改动。——译者注

② 参见中译本《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，中国人民大学出版社2004年版，第161页。译文有改动。——译注

③ 参见黑尔德(1966，66)。

④ 海德格尔：《存在与时间》（下引仅标页码），《海德格尔全集》，第1部，第2卷，第377页。——原注[参见海德格尔《存在与时间》]（下引以方括号标示中译本的相应页码），陈嘉映、王庆节译，生活·读书·新知三联书店2006年版，第325页。译文有改动，下引译文均有改动。——译者注

为其自身奠定基础；自身却绝不能掌控这一基础，而是不得不生存着接受这一基础存在。”（377）[325]“所以基础存在意味着，绝不掌控最本己的存在”（同上）[同上]。如果我要完全承担我本己的生活，那我必须接受基础存在。但这并不意味着，我作为自因（*causa sui*）将我自身带入“此”中。相反，接受基础存在是此在向其被抛的此的一个反思性的回溯。这里论及的是一种自身规定，它通过一种“由一个不（*Nicht*）而被规定的存在的基础存在”而得以实行。这个不（*Nicht*）正是人们将此在刻画为“不”由其自身带入它的此的存在时所已经认识到的。海德格尔把由不规定的存在的存在特性称为上述的“不性”。自身规定由此意味着，接受在本己此在中被揭示的不性。

对于海德格尔，这个反思性运动通过一个要求、一个“呼唤”而发生。自身“被唤向其自身”（363）[313]。“召唤是唤上前来的唤回，前，就是：进入一种可能性，生存着忍受其自身所是的被抛的存在者；回，就是：进入一种被抛性，以把被抛性理解为不得不接纳到生存中来的不的基础。”（380）[328]还有：“领会召唤就是指：愿有良知。”（382）[330]对于海德格尔，这一领会基于“操心”的存在结构：“此在是托付于其自身的可能存在”（191）[168]。虽然我由此能够得出“享乐、拈轻怕重这些自行提供的可能性”（507）[434]，但是这同一存在结构同样也使“向最本己的罪责存在的自身抛投”（393）[339]得以可能。当然，“愿有良知”不是任意的行为，而可以说是一同被唤回到本己的不之基础。所以我接纳已作为“负荷”（179）[157]被我前反思地意识到的被抛性。这在海德格尔的意义上就是“个别化”（249）[217]。

良知将我作为“有罪的”来召唤。但“罪”本真所指为何？海德格尔在其分析中宣称，道德意义上的罪来自他所描述的原初的“不性”。从中得出，“这一‘有罪的’显露为‘我是’的谓词”（373）[322]。“罪责存在并不产生于某种负罪，而是相反：负罪‘基于’某种原初的罪责存在才成为可能”（377）[325]。以此方式，“我是”之意识通过个别化而转变为对作为本己如在原初罪责存在的承认。对这一在胡塞尔的原被动性思想中也得到共鸣的本己如在原初的承认，使我们转向一种人之体验的维度，这一维度虽然被剥夺了人格支配权，却本质上规定此在。已经指明这一维度并将之课题化，这在我看来是胡塞尔与海德格尔现象学的一大功绩。

## 二 佛教的自身否定之路与唯识的原初洞见

佛教自始就已正视此在的被抛性。它的基本课题是人的苦，它首先在生、老、病、死中遭遇我们。这来自上论的人的原初规定性，即人是有力的。然而佛教并非悲天悯人，而是指出一条摆脱痛苦之道，此道是通过对人之局限性的接受，也即通过自决而为我们开辟出来的。释迦牟尼佛以其清醒的思考解释了，为什么人的规定性被视为苦。这一思考方式与胡塞尔超越论现象学有一种有趣的亲缘关系。苦的原因被理解为缺乏对“缘起”（*pratityasamutpada*）<sup>①</sup>，即“有待之发生”（*abhängige Geschehen*）的洞见，也即对所有行为都有道德上的后果这一知识的洞见。通过“觉悟”（*viññana*）这一来自印度哲学而被翻译成“意识”的概念，佛陀掌握了一种概念工具，他借此能够分析自然经验的本质前提。他把意识在自然经验中的作用方式刻画为“行蕴”（*samskara*）与“无明”（*avidya*）<sup>②</sup>。这可以说是自身遗忘和无知，超越论生命在其中“总是远离自己而向着世界”生活（芬克，1988，26）。人们也可以将这一作用方式称为“存在化”的趋势，这正是晚期胡塞尔尝试以“彻底化还原”<sup>③</sup>克服的东西。由于这一趋势，我把被存在化的存在者——如纯粹自我等——视为真正的自身。因此根据“有待之发生”（缘起），人之痛苦的原因就是对一种物质自我的幻觉和对其不性的无知（无明）。

释迦牟尼佛死后出现了各种致力于学术研究的“阿毗达摩佛教”（*Abhidharma – Buddhismus*）学派。<sup>④</sup>在其中扮演重要角色的说一切有部（*Sarvastivadin – Schule*），基于释迦牟尼佛对物质自我的否定而发展出一种理论，其与欧洲现代经验批判主义的观点类似：一个人由五大元素组成，即材料、感觉、表象、意志与意识。除了永远瞬息变幻的实在的“元素综合体”外，没有物质自我。<sup>⑤</sup>虽然“五元素”说来自释迦牟尼佛本人，但这里与他的解释有一个决定性的区别。于说一切有部，缘起被理解为导致心理—物理综合体之变化的实在因果性的规

① 对“缘起”的一个最清晰的说法参见《中阿含经》，佛经，第115卷，参见霍纳（Hörner）（1993，107）。

② 对于将“行蕴”与“无明”解释为意识的作用方式，参见舟桥（1969，94f.）。

③ 参见黑尔德（1966，66ff.）。

④ 属于所谓的“小乘”佛教。

⑤ 参见舍尔巴茨基（Scherbatsky）（1923，6f，28ff. U. 37 ff.）。

律。由此处于释迦牟尼佛思考中的自身思义的态度就丧失了。这一态度还是被唯识学再造出来，唯识学基于 *sunyata* 或“空”的观点建立了一种新的意识理论。值得注意的是，这一学派以此方式与其说接近经验批判主义毋宁说更接近现象学。<sup>①</sup>

世亲 (Vasubandhu, c. 320—400)<sup>②</sup>《唯识三十颂》(*Trimsikakarika*) 有云：

为自我与诸对象有不同的语言表达被做出，然而所有皆涉及识之变换。变换有三：1. 异熟（行为的自身时间化），2. 思量（将自身给予为自我意识的思想）和 3. 了别境识（对象之表象）。包含一切因（影响体验的“种子”、潜能）的阿赖耶识归于异熟名下。[由假说我法，有种种相转。彼依识所变，此能变为三。谓异熟思量，及了别境识。初阿赖耶识，异熟一切种。]<sup>③</sup>

以胡塞尔时间学说的概念来说，缘起可以称为构造时间的意识、“内意识” (X, 126) 或“原意识” (X, 119)。作为实行的生活是自己“原意识到”自身的。在此原意识中尚无意向性结构，或者说尚无意向活动方面与意向相关项方面之分。只有“意识变换”，即原印象向滞留的过渡，才为意向性之游戏做好准备，由此“思想”与“对象表象”得以可能。根据唯识宗（意识学说），以此方式存在着八种意识：五种感官行为、理智、自我意识与构造着的识。然而阿赖耶识 (*alayavijnana*) 如何能容纳“因”，或者说体验之潜能呢？在此再次参考胡塞尔的时间学说，这一问题就清楚了。

在我感知过某物这一回忆中，我不仅回忆被感知的事件，而且回忆我已在感知行为中经历此事件这一事实。对感知行为的“内意识”在此被当下化。这一内意识是指，行为在原印象连同滞留与前摄之连续统中被给予。由此内意识的内容便是“构造着时间的意识的‘现象’” (X, 117)。另外，内意识通过滞留构造意识流的统一体，滞留留住原印象，同时也是过去的时间客体的滞留之滞留。这一“滞留之滞留”的连续性被胡塞尔命名为“纵意向性” (X, 81)。阿赖耶识保存种子（因），这据我看来，无异于构造时间的意识以其“纵意向性”保持“全体生活之流的统一性” (X, 58)。由纵意向性保持的意识流的统

① 关于唯识宗（又名“瑜伽行派”）与胡塞尔现象学的亲缘关系，参见耿宁（1988，51 ff.）。

② 一个印度大师，他将阿毗达摩学说系统化，但后来他的思想转向大乘。

③ 梵语文本及一个英语译本：伍德（1991，49f.）。

一性不能混淆于“由各种部分实在地构成”（XIX/1, 369）的总体。后者是指所谓从被回忆的时间点到现在的生活进程。这种能离开自我而持存的体验流，也正是说一切有部所考虑的。然而前者是“构造时间的意识的现象”的“前—同时”（Vor – Zugleich）（X, 78）的连续性，就此而言这里无始无终，因为人们只能针对某个在时间中被构造出来的东西谈论始与终。在“全体生活流”中，所有相位都与现在起作用的意识“前—同时”，以至对当下化中过去行为的内意识能够再次有效。内意识由此构造一种被感觉为痛苦或欢乐的新体验，激发一种新行为。因或者说体验之潜能以此方式实现自身。唯识宗称这一实现为“作意”（samudcanta）。<sup>①</sup>

早期佛教的“无我”（anatman）学说，或者说否定物质自我的“无我”（Ichlosigkeit）观点在唯识宗中意味着，缘起或者说实行中的无意识生活的作用绝不显露为“某物”或意向相关项之变体。所以自身不是存在化之物。虽然如此，从这一观点中还是派生出一种自决，谓词“有罪的”在此自决中被归入我—是。因为最终起作用的意识只能与全体生活流前—同时，所以每一新的行为都被“全体业”（Gesamtkarma）<sup>②</sup> 规定或染色。这一事实隐藏于日常之中，人在其中“远离自身而向着世界”生活。最终我不知真相：我现在在做什么。当我通过自身思义意识到我原初的无知时，我就不能再幼稚地自负于我的行为。现在我必须将此在中的不性作为我的如在不可撤销的成分。只要这一自决意味着，此在接受一种在其基础上发现的“不”，那它就是一种自身否定。

### 三 净土宗

净土宗通过所谓《观经》（*Kontemplations – Sutra*）<sup>③</sup> 由善导（Shan – tao, 613—681 年）<sup>④</sup> 传至亲鸾（Shinran, 1173—1262 年）<sup>⑤</sup>。这一段将要说明净土宗

① 此词被唯识宗广泛运用，如无著的主要作品《摄大乘论》有云：“sada cahamkarasya samudacara upalabhyate Kusalakusalavyakriitaciittesu（对自我的归属任何时候都得到实现，这既在善心中也在恶心中，而且还在不善不恶的心中看到）。”（I. 7A）这一被荒牧（N. Aramaki）教授从藏文中复原出来的梵语文本见长尾（Nagao）（1982, Anh. 14）。

② 曾我（Soga）（1995, 176）。

③ 《观无量寿经》。转引自《大正新修大藏经》（汉文大藏经，以下简称《大正藏》），第12卷，第340页及以后各页。英译可见稻垣（1995, 317ff.）。另见广濑（1963）。

④ 中国净土宗的完成者。

⑤ 日本净土真宗的奠基者。

的主要思想，将借此表明，“净土”信仰莫基于对不性的意识。“净土”一词来自“佛土”(*buddha-ksetra*)，即佛教义统治的领域的观念。原始佛教只承认释迦牟尼佛，大乘却接受无数佛陀。因此相应地就有无数佛土。上述《唯识三十颂》作者世亲就是以阿弥陀佛(*Amithaba-Buddhas*)的皈依者著称的。在中国与日本，人们谈论的“净土”主要也是指这一流派。人们据表面观察可能会说，净土宗背离了真正的教义，因为当人们崇拜虚构的阿弥陀佛，向往其“本原誓愿”(*Originäres Gelübde*)<sup>①</sup>，即支撑着一个彼岸慰藉的对一切生者的救赎时，净土宗就丧失了其自身思义的态度。然而这样一种理解远未触及净土观点的核心。用大峰显(*Akira Omine*)的话说，它表现为：得到考虑的不只是做出并实现救赎一切生者这一誓愿的阿弥陀佛，还有“本原誓愿就在面前”。“当无主体的本原誓愿的形式与内容被给予时，这一本原誓愿就被称为阿弥陀佛。”(大峰，1993，19f)本原誓愿是一种“慈悲”(*karuna*)的表现，慈悲是摧毁主体界限的博大的同情。因此这一绝对对自身存在着的的东西而言不是积极的，而是一种涉及一切生者的自身否定运动。“慈悲”这一中文符号的意义便由此可以理解，它由两个部分组成：一个是指“不”，另一个是指“心”。可是心在此不作“精神”或“思想”——“心”这一符号通常所有的意义——理解，而是理解为被否定的“自私的思想”。用广濑杲(*Takashi Hirose*)的话说，慈悲就是“不之大心”，也即否定一切自私思想的心(广濑，1982，165)。于是慈悲就能以一种自身否定的自身思义而被直接感觉到。

善导将《观经》分为五部分(善导，1926，251)。现在应该讨论前两部分，即导论部分与主体部分。导论部分讲述所谓“王舍城的悲剧”(Tragödie des Rajagriha)。② 悉多女王被自己的儿子阿阍世王投进了监狱，她向释迦牟尼佛抱怨她的不幸，并愿求真正的幸福。释迦牟尼佛在神秘的境遇下立于其眼前。然而她的愿望伴随着这一认识，即世上所有幸福都能转变为大悲大厌。所以他愿求的幸福不能是欢乐之变体。此在的能——在一定程度上已为悉多开启，“直至终了”。就此而言，这里涉及此在最本己的能——在。为实现她的愿望，佛陀向她指示了引导人往生阿弥陀佛之净土的三种德行：一是观察日常道德，二是遵从佛法，三是深入领会大乘真理。

《观经》的主体部分由两部分组成。第一部分中，佛陀以13种方式解释了对净土的观照。通过荣格(C. G. Jung)(1943)的文章，这一点在欧洲已广为人

① 梵文：*purva-pranidhana*；大峰(1993，19f.)。

② 《大正藏》，340f.，参见稻垣(Inagaki)(1995，317ff.)。

知。第二部分中，佛陀指明了新的不同方式，借此一个人能够参照其能力投身于三种德行之中。

通过对佛教中的本质之物的沉思而获取灵悟的人，将主体部分的首要主旨把握为《观经》的核心，并将三德行的学说视为入门。然而在沉思中展开的冥想世界越是神妙，人们就越是清晰感觉到在净土宗中这样一个世界与原本罪恶的自然之间的距离。谁相信他能以迷醉的沉思进入净世，谁就是幼稚的。我们阅读《观经》时，与悉多一起被抛回到起点，回到对“真正的”幸福的愿望。余者皆为文饰。所以在解释 13 种沉思方式后，释迦牟尼佛又说到这一愿望：

如有一生者，愿降生于那片国土，且唤醒三种心，那么他就会降生于那里。这三种心是什么呢？一是真诚之心，二是深信之心，三是将本己美德用于往生彼土之愿之心。[若有众生，愿生彼国<sup>①</sup>者，发三种心，即便往生。何等为三？一者，至诚心；二者，深心；三者，回向发愿心。]<sup>②</sup>

除这三类外，还有新方式可以实现这一愿望。这些方式符合生活方式三种水平的差别，在这三种水平中又区分出三个类别。最高类别、最高水平的人是圣人。最低类别、最低水平的人是绝对的“恶人”。当然必须注意，法然（Honen, 1133—1212 年）<sup>③</sup> 与亲鸾明确强调，阿弥陀佛首要誓愿之所涉首先就瞄准这一“恶”（善导，1926, 270f.）。此外在这一“恶”中涉及的就不是一个抽象的人的类型，而正是我本己的罪业。如果我把“圣人”当作一个理想且我静思自身，那么我本己行为的卑微就显露无遗。我若想有一颗诚心，就必须承认，为往生净土之愿而运用本己美德的圣人之生活，于我是不可能的。这意味着对上述第三种心的抛弃。然而一个人习惯于相信，他即使不是一个“善人”，也不至于多坏。这里就存在着他对中等水平生活的希望，在这个水平上，一个人即使作为一个勤奋的市民而生活，也总是抱有对宗教实践的渴望。他在此想道，这一生活方式通过世务而强加给他，尽管他原本应该且想要如圣人般生活。由此在他之中有件确定之事看似现成，即他也有实现圣化之路的能力。可是，如果对圣人生活的放弃实际上出于真正的诚心，那这一确定之事就必须被拒绝。从中得出了净土宗一个重要思想：拒绝“菩提心”（bodhicittli），即拒绝寻求灵

① 净土。——译者注

② 《大正藏》，340，参见稻垣（1995，339）。

③ 日本净土宗奠基人，亲鸾之师。



悟之心（见下）。

那么在这一自身否定中扮演决定性角色的“诚心”是什么呢？善导的理解是：

这表明，一切生者通过其形体、口头与精神活动建立的领会与实践，必须绝对无误地以真正、本真之心做出。我们不应表面上拯救智慧、美德与勤勉的假象而内地里却具有谬误。（善导，1926，270f.）

善导可以说站到了康德意义上的“善良意志”的立场上。善良意志有一种自信：我能做，因为我该做。不过若要执行我的意志，我必须当即倾听良知之声：“你的行动确实出自真诚吗？你的行动曾是不纯的吗？”我越认真地接受良知，我的自信就越深刻地被动摇，以致最终粉碎。于是亲鸾改变了对善导那段话的解释：“这表明，一切生者通过其形体、口头与精神活动建立的领会与实践，必须绝对无误地接受由佛陀以其真正、本真之心做出的事情。我们不应该表面上拯救智慧、美德与勤勉的假象，因为我们内地里就具有谬误。”<sup>①</sup>以此方式，亲鸾那里的诚心就成为对极恶的意识。并非我“以真正、本真之心”行动，而是此心是出自我的菩萨作法（Bodhisattva Dharmakara）<sup>②</sup>。

依据曾我量深（Ryōjin Soga），“诚心”的意义只有经过亲鸾对善导观点的改动才得以清楚，并与“深心”一致（曾我，1938，182f.）。“深心”于善导一定程度上不在于，本已行动来自真理。善导如是道：

（深心中）有两方面。首先是深切而坚定地相信，你（Du）是业力之恶（karmischen Bösen）的愚蠢存在者，此恶自过去的无数劫（kalpas）（时代）就已在生死的世界中开始，一再沉没，一再迁移，而自身从未获得解放的条件。其次是深切而坚定地相信，阿弥陀佛四十八誓愿包罗一切生者，而且当你既不怀疑又不尝试理解由誓愿力量所承担的东西时，你就将往生（净土）。（善导，1926，271）

这两方面相互归属。本已罪业之黑暗越是深沉，反衬黑暗并使之可感的光亮就越是清明。所以极恶之知的光源不在一种反思的目光，或者说人的知性中。

① 亲鸾（1971，306）。英译本见上田（Ueda）（1985，212）。

② 本原誓愿实现之前，阿弥陀佛的名字。

正如现象学所声明，本已此在之基础是一种在反思回溯中总已在先被给予的实际性。只有反思在“光亮”中毁灭自身，人才被照亮。

然而在连对本已善良意志的信心都被打破后，我能做什么呢？在《观经》中佛陀为最低水平的最低类人指出一条道路：念佛，即呼唤阿弥陀佛之名。这不能跟某种“咒”相混淆。念佛既非咒语也非乞求。尤其在亲鸾那里，它虽是一种要求，却非人对佛的，而完全相反是佛对人的要求。<sup>①</sup> 昙鸾（476—542年）将阿弥陀佛本原誓愿的力量比作“阿修罗的竖琴，尽管他不弹，从中却响起音乐”。<sup>②</sup> 可以把念佛比喻为人在其中共鸣的一种体验。所以净土宗那里的自身否定也不是出自自身力量的行动，而是发生于一种原被动性中，在此被动性中我任佛陀作为，而只接纳本已的生活。

最后我们必须再考察一下净土宗中对“菩提心”的拒绝。法然最清楚地表达了这一立场。因此他受到当时建立的佛教的猛烈抨击。<sup>③</sup> 通过对菩提心的拒绝，对“什么是真正的佛教”这一问题的回答实际上彻底发生改变，例如，人们长期以来都把“万法唯心”（*Ji - sho - sho - -jo - shin*）（自身之自然—纯净之心）当作大乘佛教的基本学说。尽管一个生者之心的基础本来如明镜一般澄澈，却因业而显得浑浊，这种浑浊引起了各种盲目的心绪。一般而言，佛学修行在于，祛除心的模糊。然而亲鸾对《观经》中“诚心”的理解表明，我心之混浊不能祛除，因为它来自极恶。于是在亲鸾那里，“不离盲目心绪而证成涅槃”就成为重要主题。《真信与念佛颂》有云：

我们，五大杂染之罪恶时代的众生，  
应该委我们以如来的真理之言。  
当一个欢乐的思想一瞬间产生，  
不离盲目的心绪，而涅槃证成。<sup>④</sup>

---

① 亲鸾说道：“我们清楚认识到，念佛不是像以自己的力量做一个圣人或蠢人那样一种实践。所以它被称为一种不运用自身道德的实践”（亲鸾 1971，291），见上田（1983，136）。还有：“呼唤无碍之光的如来之名，是大实践。这一实践源自佛陀大悲悯之誓愿”（亲鸾 1971，269），见上田（1983，71）。

② 亲鸾（1971，293），见上田（1983，142）。昙鸾是一位中国净土宗大师，在日本净土真宗中与龙树、世亲、道绰、善导、源信及法然一起被誉为“七大高僧”。阿修罗在印度神话中是天国家族的仇敌，但在佛教故事中他被说成是释迦牟尼佛的保护神。

③ 另见明惠（Myoe）（1971，44ff.）。

④ 亲鸾（1971，299），上田（1983，161）。

当一个蒙昧、混沌的愚蠢存在者唤起信仰，  
他清楚地知道，生死便是这般的涅槃。<sup>①</sup>

那么涅槃（Nirvanai）于亲鸾虽不是通过灭除业力的混浊而达及的彼岸目标，却也绝非这样乐观的看法，即心的基础纯粹出于自然。小川一乘（Ichijo Ogawa）以如下方式来解释上引最后一段：

尽管生死便是这般的涅槃这一事实是不刊之真理，但我们只需通过对如来本原誓愿的祈祷，因此也是通过那种真理的效用，就能清楚认识到，生活于盲目情绪中的蒙昧、混沌的愚蠢存在者正是本已此在的一个事实。（小川，1991，155f.）

正如阴影不能自己变成光明，盲目的情绪不会消失，因为极恶是一种罪业，作为本真谓词属于我一是。然而以首要誓愿的祈祷，自我意识转变为置自身于佛陀慈悲中的意识。于是生死显现为生活的部分，这无比丰富的生活我从不能完全占有。因此对于亲鸾，真信只要是这种呼唤，它便是至高无上者。

## 四 情感与身体性

在善导深心的第一方面，无数劫之业被假设为本己的事情。但这是一个独断的假设吗？如果我们把我们过去的行动当下化为一个心理—物理事件，那么深信之急迫就绝不能存在。然而正如于唯识学之探讨中所声明，行动将自己时间化，过去的行为被感觉为经历过的。这就是胡塞尔意义上的“内意识”。它是一类感觉：“每一体验都是‘被感觉到的’”（X，126）。但它不是那种被意向性赋灵与对象化的感觉，而是那种创立意意向性活动的感觉。这种感觉在“观念 II”中被称为“感察”（Empfindnis）。<sup>②</sup> 它包括了“‘感官情感’、快乐与痛苦的感觉、流遍并充盈整个身体的愉悦、通常的身体失调的不适，如此等等。”（IV，152）就此而言，感察是一种身体性的处身感觉（Befinden）。这一处身情态（Befindlichkeit）得到海德格尔更深层次的说明，尽管他几乎就没有将身体性纳入考虑之中。现象学至少已经指出，“情感”不是单纯的心理状态，而是人生存

① 亲鸾（1971，301），上田（1983，165）。

② 这是胡塞尔为与 Empfindung 区分而生造的一个词。Empfindnis 与 Empfindung 同源，字面意思相近，但实质意义却迥异，是指对体验的前意向性的觉察。故此中译配合着也生造“感察”一词以对应。——译者注

着现身的方式，所以情感有能力开显存在。

情感开显存在的能力说明了，为什么日本“净土真宗”的俗人（Laien）被称为“妙好人”，这种人已达到自身思义的深度，对于哲学家们来说这一自身思义处于他们猜度的来世，尽管他们<sup>①</sup>文盲到通常连自己的名字都不会写。著名妙好人浅原才市（Asahara Saichi）曾于工作间隙作大量偈子（Gesänge），表达宗教情感：

残酷与欢乐，  
二者即是一，  
南无阿弥陀佛。<sup>②</sup>

残酷是对本已无根基的罪业的情感，罪业无他，便是我一是的特有谓词。但意想不到的是，正是在这一对不性的意识中，阿弥陀佛的同情才被感受到，恰如才市在其另一偈子中所言：“看这阴影，正因光明，才能看见阴影。”（浅原，1988，62）从这里产生出欢乐之情。才市以此方式遭遇到深信那两方面的思想之核心。

另一方面，亲鸾颇有意味地将全面开显本已罪业的处身情态与身体性联系起来理解。《叹异抄》（*Tanni - Sho*）有云：

如果我深思从长达五劫的思量中产生的阿弥陀佛之誓愿，那么很清楚，这誓愿只对亲鸾而言是完整的。那么，我的心该如何充满对本原誓愿的谢意！阿弥陀佛在此誓愿中救度我，尽管我的本原誓愿就是施我以众业的此在。<sup>③</sup>

引文中的“此在”一词是日语表达“*mi*”的翻译。它原本是指“身体”，尽管它还有派生的意义，比如“自身”。武内义范（Yoshinori Takeuchi）摘取上述引文中的“*mi*”，并从中推演出“作为业之集束的身体”（武内，1987，108）。在此以身体所意味的是，一种“过去行动的积累，这些行动作为主体的现时决定之潜能发生作用”（武内，1987，109）。欧洲现象学曾说明过这样的身

---

① “妙好人”。——译者注

② 浅原（1988，第一部，154）。“南无阿弥陀佛”是对阿弥陀佛之名的称呼，字面上是指自己信任阿弥陀佛。

③ 金子（Kaneko）（1931，74），英译：广田（Hirota）（1982，128）。

体之存在意义吗？

身体在胡塞尔那里首先被理解为“直接自发为我的纯粹自我的意志而动的唯一客体”（IV，151 f.）。然而这一客体并不因此而超绝于其他对象。此“超绝”是通过那“感察”而被给予的，关于后者胡塞尔说道：“触觉感察不是手作为物质性的东西的状态，而就是手本身……”（IV，150）感察通过对“定位”的经验开显身体的“效果特性”（Wirkungseigenschaften）（IV，146）。所以比如当我举起一个物体，我不仅能感觉到物体的重量，而且也能感觉到手上的沉重。因此，一个身体经验不仅暗示，我能自由移动我的器官，而且暗示，我的实践能力是有限制的。就此而言，身体经验距离对那种被施加的业的感觉并没有那么遥远，业在每一行动中都如重力一般影响着我的自由意志。

然而在胡塞尔那里，身体性不被刻画为过去行动的积累。在这方面，梅洛—庞蒂的身体概念富有成果。它指出如下事实：“我们的身体似乎承载着两个不同层面，习惯的身体层面与现时的身体层面。”后者通过我支配对象这一当时的经验得到把握，而前者则如一个被固定于心理分析意义上的压抑中的过去那样，只幸存“于一种存在样式与一定程度的普遍性中”。虽然习惯的身体以此方式被把握为“典型形式”（梅洛—庞蒂，1966，107f.），但正如在所谓“幻肢”（Phantomgliedern）中所澄清的那样，它也是一个“可感的”身体。尽管它是通过现时的身体对世界的介入而被赢得，但它要求一个已丧失其现时身体的一些部分的病人如早先一样地介入世界。正如梅洛—庞蒂的中肯说法，在此症候中显现出“一种过去，这过去保持为我们本真的当下，与我们没有距离，似乎永远隐藏于我们的眼睛后面，而不是在我们眼前展开自身。”（梅洛—庞蒂，1966，108）因此，习惯的身体就是固定的过去之行动的积累，这些行动自然而然地影响我的现时的行动。就此而言，梅洛—庞蒂那里的身体概念与“作为业之集束的身体”相近。

毫无疑问，梅洛—庞蒂“保持为我们的本真当下的过去”所指的是一个人格中的过去。然而在佛教中意味着是自无数劫以来的业。人们对此已引出许多复杂的讨论，因为宣称物质的无我（anatman）的佛教拒斥灵魂转变。如果人们在“身体”一词下意谓形体的个体，那么像“负载自无数劫以来的业的身体”这一概念就是矛盾的。然而赫尔曼·施米茨（Hermann Schmitz）曾指出，有这样的身体性，它不仅能锻造独一个体的私人特质，而且能锻造文化、时代、种族、民族的共同风格。他称这些形式为“身体的气质”。为给这一理论奠基，他参考了阿尔弗雷德·韦伯（Alfred Weber）的一个问题：为什么在民族实体没有改变的情况下，歌德时代的德国人会转变为俾斯麦时代或希特勒时代的德国人？

施米茨说：

那样一种气候滋养着人们的态度、风格、冲动、倾向与特有的创造力，并由此使他们为侵略与野心做好准备，他们通过侵略与野心而介入行动与苦难的历史。（施米茨，1989，329）

如果我们借用这一身体气质的概念，那也有可能说明，一种“全体业”（Gesamtkarma）同时也是“共同业”（Zusammenkarma）。尽管如此，佛教的身体概念与施米茨的并不完全一致，因为人类的行动与苦难在佛教中并不只是被身体性规定，而且相反，通过它们的持续影响，也导致了身体性的重新调整。这一点如何能更准确地得到说明？这个问题必须保持开放。这里只需指出，欧洲现象学至今为止的成果能够为理解净土宗中的自身否定着的自身思义的难题做出贡献。仍可期待，这一方向得到进一步研究，这一有益的端倪得到开发，以促进文化之间的以及对宗教领域的理解。

### 参考文献

Asahara, Saichi（浅原才市）

1988 Teihon Myokonin Saichi no Uta（《妙好人才市之歌定本》），楠恭（ed.）；Kyoto；Fink, Eugen（欧根·芬克）

1988 VI. Cartesianische Meditation（《第六笛卡尔式沉思》），Teil 1；Ebeling, H. / Holl, J. / Kreckhoven, G. V.（Hrsg.）；Dordrecht/Boston/London；

Funahashi, Issai（舟桥一哉）

1969 Genshi Bukkyo Shiso no Kenkyu（《原始佛教思想研究》），Kyoto；

Hakeda, Yoshito（羽毛田义人）

1967 The Awakening of Faith Attributed to Asvaghosha（《大乘起信论》）；New York/London；

Heidegger, Martin（马丁·海德格尔）

1977 Gesamtausgabe（《全集》），I. Abteilung, Bd. 2；Frankfurt a. M.；

Held, Klaus（克劳斯·黑尔德）

1966 Lebendige Gegenwart（《活的当下》）；Den Haag；

Hirose, Takashi（广濑杲）

1963 Kan Muryoju Kyo Kowa（《观无量寿经讲话》）；Kyoto；

- 1982 Heni to Dokuzon – Shobutsu Shomyo – (《偏依与独存——诸佛称名》); Kyoto;  
Hirota, Dennis (广田丹尼斯) (Übers. )
- 1982 Tannisho A Primer (《叹异钞入门》); Kyoto;  
Horner, Isaline Blew (伊扎兰·布鲁·霍纳) (Übers. )
- 1993 The collection of the middle length sayings (《中篇谚语集》); London;  
Husserl, Edmund (埃德蒙德·胡塞尔)
- 1952 Husserliana, Bd. IV (im Text IV): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und  
phänomenologischen Philosophie (《纯粹现象学与现象学哲学的观念》), zweites  
Buch; Den Haag;
- 1959 Husserliana, Bd. VIII (im Text VIII): Erste Philosophie (《第一哲学》), zweit-  
er Teil; Den Haag
- 1966 Husserliana, Bd. X (im Text X): Zur Phänomenologie des inneren  
Zeitbewußtseins (《内时间意识现象学》); Den Haag;
- 1973 Husserliana, Bd. XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (《交互主体性  
现象学》), erster Teil; Den Haag;
- 1976 Husserliana, Bd. III/1 (im Text III/1): Ideen zu einer reinen Phänomenologie  
und phänomenologischen Philosophie (《纯粹现象学与现象学哲学的观念》),  
erstes Buch; Den Haag;
- 1976 Husserliana, Bd. VI (im Text VI): Die Krisis der europäischen Wissenschaften  
und die transzendente Phänomenologie (《欧洲科学的危机与超越论现象学》);  
Den Haag;
- Inagaki, Hisao (稻垣久雄)
- 1995 The three Pure LandSutras: A study and translation from Chinese (《净土三经:  
研究与英译》); Kyoto;
- Jung, Carl Gustav (卡尔·古斯塔夫·荣格)
- 1943 Zur Psychologie ? stlicher Meditation (“东方沉思的心理学”); in: Mitteilungen  
der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur (《瑞士东方文  
化之友协会的报告》);
- Kaneko, Daiei (金子大荣) (ed. )
- 1931 Tannisho (《叹异钞》); Iwanami – Bunko (岩波文库); Tokyo;
- 1960 Hinshu Seiten (《真宗圣典》); Kyoto;
- Kern, Iso (伊索·耿宁)
- 1988 Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl (胡塞尔哲学中的自身意识与自我), in:  
Husserl – Symposion, Mainz; Funke, G. (Hrsg. ); Wiesbaden/Stuttgart;

Merleau – Ponty, Maurice (莫里斯·梅洛—庞蒂)

1966 *Phänomenologie der Wahrnehmung* (《知觉现象学》); Boehm, R. (übers. ); Berlin;

Myoe (明惠)

1971 Saijarin (“摧邪轮”), in: *Nihon Shiso Taikei* (《日本思想大系》), vol. 15; 岩波书店, Tokyo;

Nagao, Gajin (长尾雅人)

1982 *Sho Daijo Ron* (《摄大乘论》); Tokyo;

Ogawa, Ichijo (小川一乘)

1991 *Daijo Bukkyo no Genten* (《大乘佛教的原点——生死即涅槃》), 文荣堂; Kyoto; Omine, Akira (大峰显)

1993 *Shinran no Kosumoroji* (《亲鸾的宇宙论》); 法藏馆, Kyoto;

Schmitz, Hermann (赫尔曼·施米茨)

1989 *Zusammenhang in der Geschichte* (“历史中的关联”), in: *Leib und Gefühl* (《身体与情感》); Paderborn;

Shan – tao (善导)

1926 *Kuan ching shu* (“观经疏”), in: *Taisho Shinshu Daizokyo* (The Tripitaka in Chinese) (《大正新修大藏经》(汉文大藏经)), vol. 37. Tokyo;

Shinran (亲鸾)

1971 *Kyogyoshinsho* (《教行信证》). (Nihon Shiso Taikei, vol. 11. ); Iwanami – Shoten, Tokyo;

Soga, Ryojin (曾我量深)

1938 *Densho to Kosho* (《传承与己证》); Kyoto;

1995 *Soga Ryojin Senshu* (《曾我量深选集》), vol. 5; Kyoto;

Stcherbatsky, Theodore (西奥多·舍尔巴茨基)

1923 *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma* (《佛教的中心思想与法的意义》); London;

1925 *Taisho Shinshu Daizokyo* (The Tripitaka in Chinese) (《大正新修大藏经》(汉文大藏经)), vol. 12. ; Takakusu, J. /Watanabe, K. (eds. ); Tokyo;

Takeuchi, Yoshinori (武内义范)

1987 *Kyogyoshinsho no Tetsugaku* (“《教行信证》的哲学”), in: *Gendai Bukkyo Meicho Zenshu* (《现代佛教名著全集》), 普及版; Tokyo;

Ueda, Yoshifumi (上田义文) (ed. )

1983 *The True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way. A Transla-*



tion of Shinran's Kyogyoshinsho (《净土之道的真教、践行与实现——亲鸾〈教行信证〉译文》), vol. I; Kyoto;

1985 The True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way. A Translation of Shinran's Kyogyoshinsho (《净土之道的真教、践行与实现——亲鸾〈教行信证〉译文》), vol. II; Kyoto;

Wood, Thomas E. (托马斯·E. 伍德)

1991 Mind only a philosophical and doctrinal analysis of the Vijñānavāda (《专注于对唯识的哲学的与教义的分析》); Honolulu;

Zahavi, Dan (丹·扎哈维)

1994 Husserl's phenomenology of the body ( “胡塞尔的身体现象学” ); in: Etudes Phenomenologiques (《现象学研究》), No 19; Bruxelles。

(译者: 谢利民)

# 印度哲学与胡塞尔现象学

## ——两种思考方向中的“感知”概念

[德] M. K. 玛霍特拉

为解答“我们如何认识，我们认识什么”的问题，长久以来人们在西方的和东方的各种思考体系中给出了认识的多种多样的来源。近来胡塞尔将“感知”（Wahrnehmung）作为认识方法放在他的现象学体系中的一个非常重要的位置上。同样，在印度哲学中，“感知”向来也被标识为最可靠的认识方法。“感知”在印度哲学中所享有的重要性单是从以下这点就可以看出来：“哲学”在梵语中称作“Darshana”，它按字面翻译可表示为“看见”（Sehen）或“显象”（Vision）。印度哲学中所有重要的思考体系——尽管以不同的方式——都认为实在性（Realität）或真理是可以直接“看到”（sehen）或“感知到”（wahrnehmen）的。当然，不论在胡塞尔那里还是在印度哲学中，“感知”或“看见”概念都不是在该词的日常意义上得以理解的。

胡塞尔现象学和印度哲学不仅都一同强调“感知”的重要性，而且在这两种思考方向中“感知”概念自身以及对这一概念的探讨也具有许多相似性。本文尝试更切近地考察和一道比较两种思考方向中的“感知”概念。

### —

我们首先考察印度哲学中的“感知”概念。

这个几乎在印度哲学的所有思考体系中都占据十分重要地位的感知（pratyaksha：现量<sup>①</sup>）概念在正理派（Nyāya - Schule）的逻辑学家那里获得一种特别

---

① 该梵文词在汉语文献中通常被译作“现量”，以下凡出现该梵文词均循例译为“现量”。——译者注

深入的分析。尽管正理哲学总体上认为知识有四种可靠的来源，即（1）感知（*pratyaksha*：现量）；（2）推论（*anumāna*：比量）；（3）譬喻（*upamāna*：譬喻量）；（4）告知（*śabda*：声量<sup>①</sup>），但它仍然把感知看作最可靠的来源。

虽然正理派的一些追随者将“感知”仅理解为感官感知，但是一般而言这一学派将直接的认识行为的所有种类都包括进感知概念中。直接和明见的感受被看作是感知的标志。如果无须借助过去经验、逻辑深思的某种帮助或者别的辅助我们就能直接地并且直截了当地把握住一个对象，那么我们会认之为真<sup>②</sup>。在正理哲学中（也在印度哲学的许多别的学派中）这些直接认识的所有种类都被纳入感知概念之下。

一个如此宽泛的感知概念需要对各种各样的感知种类进行分类。正理哲学以多种方式对感知进行分类。

根据以下这种分类，感知首先被划分为：（1）通常的（*laukika*：世间的）感知；（2）特殊的（*alaukika*：非世间的）感知。这两种感知类型之间的区分可陈述如下：

（1）通常的感知通过感官，也即通过感官与对象的接触而产生。通常的感知又细分为（a）外（*bāhya*）感知，它通过五种外感官而实现；（b）内（*mānasa*）感知，它是对自己心理状况的感知，而内感知（本身）是通过所谓的 *Manas* 而被意识到的。<sup>③</sup>

① 在汉语文献中，也有译为圣言量、圣教量的。——译者注

② “我们就会认之为真”的原文是 *Wir nehmen einen Gegenstand wahr*。也可译作我们就感知到它（对象）。德语动词“感知”（*wahrnehmen*）是可分动词，按其拆分形式可直译为认（*nehmen*）……为真（*wahr*）。作者在这里想强调感知的可靠性。在《正理经》中，现量的其中一个本质性规定即是没有谬误。[《正理经》I—1—4，沈剑英译，载蓝吉富主编《世界佛学名著译丛》21，台北华宇出版社佛历2531年（1987年）版，第170页；姚卫群译，载于姚卫群编译《古印度六派哲学经典》，商务印书馆2003年版，第64页。]——译者注

③ 印度哲学的一些学派，例如正理派，将感知感受、意愿等等心理过程的第六感官看作 *Manas*。[*Manas* 通常被英译为 *Mind*，汉译为“意”。根据一些学者的研究，“感觉的组织中心”是最接近《正理经》所使用的 *Manas* 一词的含意的，它本身并不如其他五种感官一样对应于某种感觉内容，而是对这些感觉内容的协调，由此，各种感觉内容才不会同时而杂乱无章地出现。（参见：F. Max Müller, *The six systems of Indian philosophy*, New York, Longmans, Green, And Co., 1899, p. 330 以及 M. Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, printed in India, M/S Kavyalaya Publishers, 2005, p. 230.）《正理经》明确表示，各种认识的不同时产生表明 *Manas* 的存在。（I—1—16）当反对者认为认识可以同时产生时，《正理经》通过指出 *Manas* 与其他感官相接触的轮转极快来说明这种“同时产生”仅仅是假象。（III—2—62）后期新正理派的主要代表人物克伽自在（Gaṅgesa, 12 世纪）认为，*Manas* 作为内感官还可以意识到自己心灵正在进行的心理状况和认知活动。（参见网络资源：Internet Encyclopedia of Philosophy，条目：Nyāya，网址：<http://www.iep.utm.edu/nyaya/#H1>）——译者注]

(2) 特殊的感知并不借助于通常的感官而产生。它被划分为以下三种类型：

(a) 特殊感知的第一种类型叫“Sāmānyalakshana”<sup>①</sup>，或者叫作类感知，它是对共相、对内本质（共相或内本质关联着事物的类）的感知，例如对所有三角形（Dreiecke）的三角形一类（Dreieckigkeit）的感知或对所有的人一类的感知。因此类感知是对诸特性的把握，一个类的所有个体就其本质而言都是共同的。例如，如果人们说，所有人都终有一死，那么人们就由此而认识到每个人都终有一死。但与此同时，人们还把握住了“人”这个类的一种普遍特性。

那么，人们必须将其标识为对所有人而言都无条件地为真的这种认识从何而来？当然，它不能通过通常的感知，即并不通过感官感知而产生，因为从感官上感知所有曾经生存的和正在生存的人在原则上是不可能的。它也不能通过将我们关于个人的死亡的经验进行归纳性的概括而产生，因为这样的概括最多使我们得出以下结论：我们认识的所有人都终有一死。从“我认识的所有人都终有一死”向“所有人都终有一死”的跳跃既不能通过感官感知也不能通过逻辑推论来实现。因此正理哲学家认为对类特征的把握可以通过特殊感知的一种特定类型，即通过 Sāmānyalakshana 而直接得以实现。

必须注意的是，对事物之类的共相的认识在逻辑学中起着非常重要的作用。例如，为了能够实施“所有人都终有一死，A 是一个人，所以 A 终有一死”这个推论，我们必须首先认识两个事实：第一，所有人都终有一死；第二，A 是一个人。根据正理派，A 是一个人（这一认识）可以通过感官感知获得。但是我们凭什么获得“所有人都终有一死”这一认识呢？正理哲学家并不否认重复的经验以及对这些经验的归纳性概括有助于我们认识类特征。但是正如我们上文所说的，根据正理哲学的学说，对类的认识不能没有直接的特殊感知 Sāmānyalakshana 而单只通过感官感知和归纳性的概括就得以实现。因此正理派哲学家将特殊感知中这一刚刚讨论过的类型看作一切逻辑学的基础。

(b) 根据正理哲学，特殊感知的第二种类型是 Jñānalakshana<sup>②</sup> 或复合（Komplikation）<sup>③</sup>。我们会使用这样的表达：“冰看上去很冷”或“石头看上去很

① 汤用彤将其译为“同相”。参见汤用彤《印度哲学史略》，中华书局 1988 年版，第 131 页。——译者注

② 汤用彤将其译为“智相”。——译者注

③ 有学者指出，冯特（W. Wundt）、斯托特（G. F. Stout）和沃德（J. Ward）等人使用 Komplikation（英语：Complication）这个术语来解释 Jñānalakshana 这种特殊的感知，Komplikation 表明这样一种过程，在其中感觉或对不同感觉的感知如此紧密地联结在一起以致它们成为单个感知的必不可少的一部分。参见：Satishchandra Chatterjee and Dheerendramohan Datta, *An introduction to Indian philosophy*, Printed in India, Calcutta University Press, 1948, p. 203。——译者注

硬”，等等。但是眼睛不能感知到冰块的和石头的硬。正理哲学由此来解释这样的特殊感知：我们在以前的经验中如此频繁地将通过触觉而得以感知的冷或硬和通过视觉而得以感知的冰块或石头合在一起感知，以致现在冷和冰块、硬和石头被稳固地联系在一起。因此对冰块的冷或对石头的硬的视觉感知依赖于我们关于这些事物所已经具有的知识。正理哲学家将这种复合感知也标明为特殊感知，因为经由感官中介的感知类型（即通常的方式）没有能力获得这样的感知。<sup>①</sup>

（C）根据正理哲学，特殊感知的第三种类型是 Yogaja<sup>②</sup> 或直觉。直觉的感知是 Yogis（瑜伽行者）根据卓有成效的冥想而获得的感知。通过直觉的感知人们获得关于最深层实在性的知识，而且正如在其他感知情况中关于别的事物的知识一样，这种知识的获得也是直截了当的并且是直接的。但是由于这种类型的感知并不能通过通常的感官而获得，因此它也在特殊感知中占有一席之地。<sup>③</sup>

对我们来说在与胡塞尔的直观相比较方面具有重要意义的另一种分类是根据其认识程度（Erkenntnishöhe）将通常感知分为（a）nirvikalpaka（无分别），即对事物的单纯在此的感知而没有包含对它们之间关系的理解；（b）savikalpaka（有分别），即对处在相互关系中的事物的感知。

（a）当人们将事物感知为单纯在此存在之物，甚至简直可以说在使用它们，而没有去感知到它们的本质的时候，nirvikalpaka—感知（无分别）就发生了。当我例如在写这篇文章时感到口渴，发现桌子上有一杯水并把它喝了，与此同时，我还始终思索着我的文章的时候，根据正理派哲学家，我就没有“感知到”水的性质、特性以及它和别的事物的关系。

（b）在 savikalpaka—感知（有分别）中人们感知处在相互关系中的事物。在这种感知中我把水看作是透明的、液体的物质，它具备所有它自己的特性以及和别的事物的关系。当然第二种感知没有第一种感知是不能产生的。因此这里区别仅存在于认识程度的各等级中。

① 正理派哲学家也通过这种类型的特殊感知来解释感官错觉。

② 汤用彤将其译为“瑜伽生”。——译者注

③ 尽管只有正理派在通常感知和特殊感知的层面对感知进行了如此详尽的划分，但是在印度哲学的许多别的学派中也发现类似的分类。这些学派中最著名的是耆那派、数论派、弥曼差派。但由于我们已经详细地解释了正理派哲学的感知概念，我们在此就不去顾及别的学派对感知所作的不是那么完善的分析。

二

在对印度哲学进行上述概览之后，我们现在转到由胡塞尔阐明的感知概念上来。胡塞尔<sup>①</sup>通过对以下语句的否定来开启其认识论：一切认识都是可疑的。在这一假设之下，人们既不能在哲学中，也不能在科学中甚或在日常生活中有所行动。甚至这一假设本身就是矛盾的，因为如果一切认识都是可疑的，那么“一切认识都是可疑的”这个认识也同样是可疑的。在胡塞尔看来，为了解决认识问题，人们必须认识到存在着某种不可怀疑的东西，<sup>②</sup>并找出认识或者可能认识的不可怀疑的情况。

对不可怀疑的认识情况的寻找将胡塞尔引向——正如笛卡尔所已经做的——我思行为（*cogitatio*）<sup>③</sup>。在我思行为中胡塞尔发现了不可怀疑的认识的一种形式，它是直截了当地、直接地并且明晰地被给予我们的。由于这种直接被给予，我思行为的存在、体验的存在、直截了当的感知的存在就可以不受到怀疑。但这并不意味着感知对象的绝对实存也是不可怀疑的。胡塞尔区分出感知的两个部分，即（1）内在部分；（2）超越部分<sup>④</sup>。（1）感知的内在部分是感知自身，也即其进行观视的认识。（2）感知的超越部分是这一感知所展示之物，也即其对象。因此如果胡塞尔说，直接感知的存在是不可怀疑的，那么他对此所指的就不是感知的超越部分，而仅仅是其内在部分。

感知的内在部分的获得是通过认识论的还原或现象学的还原而可能的。通过这一还原，感知的所有超越之物就可以被排除掉，而只有那些在感知中确实直接地被给予之物才能纯粹地得以展示。胡塞尔不仅将感官感知的内在部分，而且也将直接地、明晰地、直截了当地被给予我们的所有其他类型的感知或认识都理解为这个被现象学地还原的感知或被现象学地还原的我思行为。这一感知（我思行为）概念与印度哲学中的感知（现量）概念相似，正如我们在以正

---

① Husserl, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.（参见胡塞尔《现象学的观念》，倪梁康译，人民出版社2007年版。——译者注）

② 即便是声称一切认识均为可疑的怀疑论者也至少要承认，一切认识均为可疑这一点本身恰恰是不可怀疑的。

③ 我思行为（*cogitatio*）这个概念是胡塞尔从笛卡尔那里接受下来的。在胡塞尔那里，我思行为指的并不是严格意义上的思维（推理）行为，而是指各种认识现象明见地被给予的直观行为。——译者注

④ 此处以及后面的“超越部分”一词原文为“*dem transzendentalen Teil*”，应为“*dem transzendenten Teil*”之误。——编者注

理派为例时所已经认识到的那样。在胡塞尔这里的我思行为与在印度哲学学派那里的现量一样，其特征都是直接的、明晰的被给予性和自明性。

因此，通过现象学还原胡塞尔获得了直接地被给予我们的，并且我们可以无疑地接受的认识。现在让我们继续跟随胡塞尔，看看这些不可怀疑的认识有哪些：

如我们所见，首先，诸感知自身（诸我思行为）是无疑地和直接地被给予我们的。这些无疑地被给予我们的我思行为是具有指向的感知。它们不是单纯的感官感觉，而是具有一个意向，这就是说，它们“指向”某物。它们自身具有一个“内容”（Was）并展示出对象。感知的这个“内容”，这个含义，这个超越（Transzendenz）<sup>①</sup>，正如它们在感知中所显现的那样，对我们来说同样是不可怀疑并且直接地被给予的。

不仅感知对象的含义及其本质是在感知中直接地被给予的，而且其存在，也即其实存也是直接被给予的。每一个我思行为都与一个作为实存者而直接地展示出来的对象相关。

这种自明的、不可怀疑的直接被给予性也存在于共相（Allgemeinen）的领域中，即存在于类（Gattungen）领域中。胡塞尔以红色为例。我们知道，红色指的不是这个对象和那个对象的红色，而是红色一般，红的“共相”。如果我们例如观察红色的层次，那么我们就能直接地感知这些红色层次之间的相似关系和差别关系，因为红色这一共相是直接被给予我们的。我们也能够直截了当地表象红的共相自身。人们肯定可以从胡塞尔的共相感知中回想起正理派的特殊感知的第一种类型，它被称作 Sāmānyalakṣhaṇa 或类感知。

在胡塞尔那里，另一种直接感知的类型是明见的看视。胡塞尔把明见性叫作自明的和无疑的被给予性。明见性在任何情况下都切莫与自明的单纯感受相混淆，明见性是这样一种自明性，它通过直接的看视和对事物的感知而产生。自明性和可靠性（它例如在判断  $2 + 2 = 4$  中出现）不是一种依赖于某种情绪的感受，而是直接的看视的可靠性，它明晰地被给予每一个领会到“二”“加”“同时”和“多”的意义的人。

上述的讨论清楚地表明，胡塞尔为我们描述的直接的和纯粹的被给予性的

---

① 在胡塞尔看来，超越（Transzendenz）有两重含义：第一，对意识的实项因素（感性材料）的超越，这种超越使得杂多的感觉被统觉为对象或赋予对象以含义，因此这个“立义”过程（作为超越）仍然是在意识之内并直接而明见地被给予的；第二，对意识的超越，所有非明见的，虽然指向或设定对象，却不自身直观的认识都是这种意义上的超越。（参见胡塞尔《现象学的观念》，倪梁康译，人民出版社2007年版，第31页。这里的超越是第一种意义上的。——译者注）

所有情况——例如感知自身、其意向或含义、在这一感知中被给予的诸对象的超越或实存、共相，等等——都根本上具有明见性这一共同的特征。根据胡塞尔，自明的、直接被给予的明见性出场于其中的所有情况都是不可怀疑的感知的情况。从这个角度看，人们在胡塞尔的感知（我思行为）概念和印度哲学不同派别的感知（现量）概念（包括瑜伽行者的直觉，对此我们在正理派的感知概念那里已有考察）之间没有找到多少区别。直觉或明见性在胡塞尔那里也指一种明晰的、最自明的和直接地被给予的感知，他甚至希望通过这一感知来解决较高的认识问题，例如符号思维的问题、伦理价值的问题等等。在此胡塞尔显然把这一最宽泛意义上的感知置于较其他认识方法而言更重要的位置上，在印度哲学中情况也大多如此。因此看来胡塞尔最终与印度的神秘主义者相似，只要他不考虑知性以及作为哲学方法的知识论（die Methoden der Wissenschaften）并宣称：“知性要尽可能少，直观要尽可能纯。”<sup>①</sup>

与印度哲学家一样，胡塞尔试图将最宽泛意义上的感知划分为不同的类型或层次。<sup>②</sup> 为了考察胡塞尔的认识层次，我们必须从他的若干概念开始：

我们通过感知的中介而获得的认识内容，胡塞尔称之为认识的“意向”。根据胡塞尔，这一意向有两种类型，即（1）符号意向，（2）直观意向。（1）胡塞尔将符号意向理解为这样一些意向，它们不是自身完整的，而是作为指号或符号而起作用。这些意向引向它们所意指之物。（2）与之相反，直观的意向是自身完整的，它所意指之物就是它所展示之物。

胡塞尔以符号和图像的区别为例来明晰地对符号意向和直观意向做出区分。一个符号自身具有一个含义，但是这含义并非完全直接地被给予的。与此相反，在图像中可以明晰而直接地显示出这一图像所应当展示之物。如果我们在这个意义上把握符号和图像之间的区分，那么我们也很容易理解胡塞尔对符号意向和直观意向的区分指的是什么。他将这一区分标识为在这两种情况中的意向之“充实”（Erfüllung）的等级上的区分，这与正理派哲学家将 nirvikalpaka—感知（无分别现量）和 savikalpaka—感知（有分别现量）之间的区分标识为认识程度的等级上的区分是相似的。正理派的分类和胡塞尔的分类的区别则在于，

---

① Husserl, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, S. 62.（参见胡塞尔《现象学的观念》，倪梁康译，人民出版社 2007 年版，第 53 页。该引文引自中译本。——译者注）

② Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*, II. Band, 2. Teil. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, 1921. Kapitel 2–3.（参见胡塞尔《逻辑研究》第二卷第二部分，倪梁康译，上海译文出版社 2006 年版，第 2–3 章。——译者注）



正理派在其分类中强调知识的等级，而胡塞尔则强调感知序列的“充实”（在胡塞尔那里作为直观意向的例子的图像比作为符号意向的例子的符号具有更多的“充实”）。因此我们看到胡塞尔与印度哲学所做的相类似，试图去划分感知的不同类型。

## 结束语

本文阐明了印度哲学的感知（现量）概念和胡塞尔的感知（我思行为）概念之间存在着哪些显著的相似之处。尽管不能在个别部分上找到这些相似之处，但是通过普遍的比较，人们还是能够清楚地发现它们：第一，两种思考方向都强调直接的感知作为认识方法的重要性。第二，它们两者都把直接的感知看作哲学的主要认识方法。第三，正如印度哲学家所做的那样，胡塞尔不仅将感知理解为感官感知，而且将其理解为包含着一切直接被给予的认识类型的我思行为，这与印度哲学家对现量的理解也是一样的。因此在两种思考方向中感知的概念都被强有力地普遍化了。第四，如印度哲学通常做的那样，胡塞尔对感知进行了极为深入的分析。第五，人们发现两种思考方向都尝试划分感知的各种类型。在印度哲学和胡塞尔现象学中，感知概念以及对这一概念的探讨的相似性表明，胡塞尔与印度思想家靠得有多近。

（译者：陈伟）

# 胡塞尔哲学与佛教哲学中的自我与生命

[日] 山口一郎

## 一 自我与前自我

下面我想借助自我和生命的概念将大乘佛教哲学与胡塞尔的现象学加以对照。现象学中自我概念处于最明确对立的非我概念遵从佛教的三个基本原理，即无常（Vergänglichkeit）、苦（Leiden）和无我（Nicht - Ich）。首要的任务在于澄清双方立场之间的差异和共同点。

无我意味着，我们所表象的自我是一个籍诸法（例如，被译为世界规律、准则、被给予性、此在的要素，等等）的协作的已被构造者，而本身不是构造者。没有看透这一事实的人受缚于那实际上由诸法产生的自我；他因此误以为，存在着他自己的实体性自我，于是就达到佛教的第二个基本原理，生命的痛苦。

诸法的共同作用意味着什么呢？它意味着其所谓的缘起（pratitya - samtpa-da）。缘起这一事实在佛教中将通过八正道——首先通过完成禅观（Versenkungsübung）的全部修习——直接被观视到。这种对缘起的看悖论性地被表达为：诸法在其产生时虽然直接被看到，但既不存在某种被看到的東西，也不存在看到某种东西的人。既不存在看诸法产生的主体，也不存在一个被它看到的客体。

和辻哲郎——他是著名的日本哲学家和佛教学者——认为，对诸法的观视与胡塞尔意义上的本质直观所指的是相同的东西（和辻哲郎，1927，154）。如果这一点事实上是确切的，那么它将会是一个极具挑战性的论断。而如果进一步考察这个论断，那么随即就会明了，这一等同是站不住脚的。哪位现象学家能断言，观视到某个事态的本质特征——例如，颜色的本质——的人实际上根本没有观视到任何东西，更不用说颜色的本质性了，而且实际上根本不存在观

视到这种本质之物的人吗？先验自我概念无疑是现象学的核心要素，是现象学的出发点和基本前提。

## 二 绝对的时间化与阿赖耶识之流

然而，胡塞尔也认为：“我们通过还原产生的先验‘绝对’实际上并非最终之物，它是在某种深刻的和完全独特的意义上被构成的东西，而且它在一种最终的和真正的绝对中有其根源。”（胡塞尔，1950，198）这里所说的现象学的真正绝对乃是绝对的时间化（Zeitigung）：“绝对就是绝对的时间化，而将它解释为作为我的流动着的原始性（Urtümlichkeit）而被我直接发现的绝对者，这就已经是时间化了，已经是这个成为原存在者（Urseienden）的绝对的时间化。”（胡塞尔，Ms. C I, 6，引自：黑尔德，1966，90）正是通过时间化的课题性，我们可以在现象学与大乘佛教哲学之间发现一个醒目而出人意外的交切点。

我们可以从功能性自我的自我—结构的角度接近胡塞尔的绝对时间化，因为“对原始的当下（持存着的活的流动）的结构分析将我们引向自我—结构和为其奠基的无自我的流动这个固定不变的底层（Unterschicht），这……将我们引回到彻底的前自我性的东西（Vor-Ichliche）。”（胡塞尔，1973b，598）彻底的前自我性的东西为自我结构奠基，而不是相反。这种彻底的前自我性的东西与原真性（Primordialität）领域相应，它被胡塞尔称为“一个本欲系统（Triebsystem）”（同上书，594）。这种彻底的前自我性的东西作为无自我的流动这个固定不变的底层本身由本欲意向性（Triebintentionalität）——“它统一地构成作为持存着的时间化的每一个原始的当下”（同上书，595）——决定。

在大乘佛教的瑜伽行学派中，时间流（Zeitfluß）是从意识内容的变化方面并且以三性说（Drei-Wesenheiten-Lehre）为背景来考察的。这个学派分析一个现时意识的产生，例如，我看见一棵树，作为在原意识（Urbewusstsein）或无意识（Unbewusstsein）与现时意识之间以如下方式发生的一种悖谬性的相互作用。“我看见一棵树”这个意识通过处于潜在样式中的以前的“我看见一棵树”的意识的熟化（Reifung）而在伴有自身意识（Selbstbewusstsein）的原意识（无意识）中被现时化；在此情况下重要的是：在这种熟化和现时化的过程中，现时的“我看见一棵树”的意识作为一个习性之物留下痕迹。因此，这种通过熟化的现时化与这种通过积淀的蕴含被看作同时发生的。

在这里被称作原意识（无意识）的东西——阿赖耶识——也被译为“藏识”

(Speicherbewusstsein): 所有曾经现时化的意识都以潜能性 (Potentialität) 的样式积淀于其中。这种原意识相当于胡塞尔那里的过去视域 (Vergangenheitshorizonts) 中的无意识, 它在活的当下的每一个现时的相位中都作为潜能性一同在场。

如前所述, 活的当下由本欲意向性决定, 亦即以原初的方式“被动机引发起来”。在活的当下中存在着“最有效的动机……本能的本欲或已然高级的本欲 (Triebe)。”(胡塞尔, 1973a, 178) 因此, 在胡塞尔那里, 原素性的要素唤起过去视域中本欲意向性的各种空乏表象; 但是, 这种唤起 (Weckung) 并不是单方面所导致的。在此情况下被唤起的空乏表象还包括, 它被充实以原素性的要素。胡塞尔这样描述这种关联: “最初的综合——它通过……触发性的联系而得以可能——当然就是唤起者与空乏表象、被唤起者之间现时地被意识到的相似性, 这种相似性处于‘相互回忆’ (aneinander Erinnerung) 这种本质性的意向相关项之样式中。”(胡塞尔, 1966a, 180) 胡塞尔最终在 30 年代将二者之间这种触发性的一联想的唤起看作“一种在内容上的原融合 (Urschmelzung) ……在印象与同时性的直接的原滞留 (Urretention) 这二者之间的原融合。”(胡塞尔, Ms. C 3 VI)

另外, 某个意识潜能性在现时意识的变化过程中的熟化在瑜伽行学派中通过一个比喻被说明, 种子 (潜能性) 在充足的湿度、相当的温度等条件下发芽, 这些条件被概括在“内部” (Innen) 的概念中 (主要原因和次要原因)。某个意识潜能性的生长或抑制以无意识的方式进行。

在阿赖耶识的功能中, 世界视域的构造功能和作为器官的身体的构造功能是很重要的。不仅处于空间性广延中的无机的实在的自然世界具有其原初的、自然的、前对象性的——人们可能会说——原素性的前构造层次, 而且有机的身体也具有其原初的、自然的、前对象性的原素性的前构造层次, 它从原意识中被前构造起来。如果这种进行前构造的原意识本身变成反思的客体, 变成对象化的客体, 那么在客观方面形成世界意识, 在主观方面形成自身意识 (末那识)。

就像胡塞尔理解时间化和瑜伽行学派理解原意识之流那样, 关节点在于:

(1) 在双方那里, 活的当下的当时生成 (在胡塞尔那里) 或意识的现时化的当时生成 (在瑜伽行派那里) 都从过去与当下相互影响的角度被分析。在胡塞尔那里, 这被解释为在本欲意向性的空乏表象 (过去) 与同它进行联想的一触发的结对的原素性要素 (当下) 之间的相互唤起; 在瑜伽行派那里, 这被解释为原意识 (过去) 中潜能性的熟化与现时化的意识 (当下) 之被习性化的成

分二者的同时发生。

(2) 这种相互间的唤起在无自我主动性参与的情况下发生。在瑜伽行学派中, 潜能之物的熟化过程本身不可能被反思。原意识的前构造——它前构造起无机的自然世界和有机的身体——能在无自身意识参与的情况下起作用。基于这种前构造, 像瑜伽行学派这样, 处于睡眠中的身体本身并未消失, 也就是说, 在不再有自身意识的情况下, 身体本身并未消失。胡塞尔分析本欲意向性的空乏表象的触发力的促进和抑制现象。本欲意向性的触发性综合的全部协作也在无自我一极朝向的情况下起作用。但是, 这意味着, 某个空乏表象的无意识的、不可察觉的触发性综合在无自我朝向的情况下却总是对空乏表象的触发力的增长或中标产生影响。按双方观点, 这儿被描述的现象在被动性领域内进行。

### 三 生命分析的方法学

在佛教中, 生命概念由苦和无常标识。佛陀在最初布道时说: “此外, 你们僧众啊, 这是苦圣谛。生是苦, 老是苦, 病是苦, 死是苦, 怨憎会是苦, 爱别离是苦……” (弗劳瓦尔纳, 1956, 11) 但是, 对佛教的苦, 既不应作经验性的理解, 也不应作先验的理解。它不在于清点我们日常的苦与乐。它也不在于澄清苦的先验条件, 因为哲学的明察不可能是事实性地摆脱事实性的苦。按照佛教的观点, 苦乃是因为执着于昙花一现的生命而产生的。

但是, 与苦完全一样, 对无常也既不应作经验性的理解也不应作先验的理解。将无常与宇宙实存的永恒性相比毫无意义, 因为无常不属于已被构造起来的时间流, 无论这个时间流是短暂还是无限长。如果人们从理论上观视变化之本质性的和必然的合规则性 (Gesetzmäßigkeit), 那么这也毫无意义, 因为我们进行旁观的自我只能接受和反思那种已由本欲意向性所前构造者。无常必须在对生命的执着方面被直接地观视到。与诸法的缘起一样, 苦的真谛与生命的无常也是通过入定的修习而直接地被观视到的。

#### 1. 发生现象学中的拆解法

在探讨入定修习的方法论之前, 我想先澄清胡塞尔那里生命的活力 (Lebendigkeit) 与生活世界的先验还原之间的关系。在胡塞尔的《危机》书中, 在分析预先被给予的生活世界时, 胡塞尔阐明了“向作为一切构造的最终唯一的功能中心的绝对自我还原” (胡塞尔, 1954, 190) 的方法。

这种方法“现在要求，自我从它的具体的世界现象出发系统地回问，与此同时，学会在其具体性中、在其诸构造层次和极其盘根错节的有效性奠基的系统学中认识自己本身，认识先验本我。这个自我在悬搁开始时就绝然地被给予了，但却是作为‘缄默的具体性’被给予的。”（同上书，191）

向绝对本我的还原与向绝对的时间化的还原并不矛盾。这种“缄默的具体性”恰恰符合处于世界信仰中的“我在”的事实性（Faktizität）的绝然明见性。（胡塞尔，1973b，385）具体性像世界性（Weltlichkeit）一样通过绝对的时间化而得以可能。这种关联在文本中被指明：“绝对就是绝对的时间化，而将它解释为作为我的伫立着的、流动着的原始性（Urtümlichkeit）而被我直接发现的绝对者，这就已经是时间化了，已经是这个成为原存在者（Urseienden）的绝对的时间化。同样，绝对的单子大全（Monadenall）或大全单子的原始性仅由时间化构成。”（同上书，670）

向绝对的时间化的先验还原，最终，向原始地动机引发它的本欲意向性——它是无自我参与、无纯粹自我起作用的被动的意向性——的还原，通过发生现象学上发生性的重构（Rekonstruktion）或拆解（Abbauen）方法而得以实行。“作为‘活的当下’，它（原印象）是本原地自身给予性的，但它只能在意向的一方法论上把握那种‘使其乌有化’（nichtende）的现在要素（Jetztmoment）。”（库恩，1998，100）借此陈述，库恩（Rolf Kühn）已将发生性的拆解方法的“意向的一方法论的”意义误解成一种向那种单纯形式的一意向的、使活的原印象乌有化的现在要素的还原。

正如上面所表明的那样，在原素性的相位内涵与本欲意向性的空乏表象之间在内容上原始地融合在彻底的前自我之物（Vorichlichen）和前存在（Vorsein）的前构造层次上起作用。现在要素源于活的当下本身那种原始的、为这种融合所决定的伫立状态（Stehen）；就像在滞留和本欲意向性那里一样，它原初并不显示一种自我主动性的意向特征，因此，它似乎是由后者构造起来的。现在要素可以说只是一种原始的前构造的痕迹。

就交互主体性的课题性而言，这种回问构造性起源的发生性方法以“屏蔽”来表达：“以此方式，我屏蔽高层级的动机引发，并且考察从那儿作为‘他者’统摄性地被动机引发起来的东西和作为意向的底层——而且是有效性层次——进入由我的自我、我的具体地预先被给予的世界和我的他人所构成的具体性中的东西。”（胡塞尔，1973b，136）屏蔽或拆解也被称之为重构，但这不应与一种在形而上学的和思辨的意义上的建构相混淆。重构并不意味着“建构，其有待解释者已预先被给予”（默尔滕斯，1996，238），而毋宁说是一种对高级的动

机引发层次之功能的抑制，由此，隐蔽地起作用的被动的底层得以揭示。

活的当下的隐蔽地起作用的本欲意向性通过滞留的变化被“内感知”（胡塞尔，1966a，16ff）直观到。在此情况下，直观化过程存在于相互间联想的一触发性的唤起中，就像上面所提及的那样。内感知、原意识不是对自我主动性的反思，这种反思必然导致一种无穷回退，而是“对活的流动的意识上的那些相位、那些构造性的内容、内涵的捕捉。”（胡塞尔，1966b，355）

这种由发生性的回问所开启的被动的构造领域正是生活世界的先天的领域，亦即前反思的、前语言的生活世界的综合领域，如果没有对自我主动性的意向性的还原或抑制，则不可能达到这个领域。

## 2. 在佛教的禅观实践中对自我主动性的实践性拆解

为了直接观视到生命的无常的真理，将对具有其自我主动性的自然生命实行实际一实践的拆解。通过在一个场所的静坐，动感和与之密切关联的、一切可能的“我做”和“我能”的自我主动性的意向性停止了。胡塞尔也以发生的方法考察动感的抑制状态，但他当然不准备实行这种作为一种有规律的练习的实践性抑制。

这种向自己呼吸的彻底还原完全排除一切可能的表象和由表象、判断等等构成的联想链条，完全排除一切沉思、一切可能的被动的和主动的综合。在专注于呼吸时，虽然被动地被前构造起来的東西持续地触发自我，但它不可能吸引自我，不可能使自我朝向它。

例如，欧根·赫里格勒（Eugen Herrigel）认为，在完全关注呼吸的情况下，由于一再地使自我的活动性不活动（Nicht - Aktivieren），不感知任何东西、不表象任何东西，他不再知道他是在呼吸还是被呼吸。而马丁·布伯（Martin Buber）认为：“……就像一个全身心的人（ganze Wesen）的行动，作为对一切局部行动的中止，因而也是对一切……行动感觉的中止，它必定与激情（Passion）相类似。”（布伯，1974，18）胡塞尔强调：“在同感过程中，我作为自我关注着他人、沉浸于其感受中，一同生活、一同感受……在此情况下，我根本不考虑我自己，好像我在反思性地表达我的同感似的。”（胡塞尔，1973b，513）因此，这种完全沉浸于他人的和自己的感受的同感是在无自身反思的情况下发生的。

然而，重要的是，对高层级的意向性功能的拆解本身并非练习的目的。毋宁说，对这类意向性的拆解是自动发生，因为由此提出了一项全身心的人应当专心从事的任务，而且它变成这个人的最重要的事情。如果这种拆解——具体地说，静坐——变成了一种特地被前置的理想的目的是目的本身，那么入定

就会变样，而成为具体地直接克制和否定生命活动的苦行，完全像对反思进行反思那样，陷入一种无穷回退。

在入定状态中，身心二元论不扮演主角。这种二元论只有通过对自身实践的对象化和反思才能产生，这时自身实践的完全的整体化过程（Ganzwerden）被多半隐蔽地起作用的身体中心化和自我中心化所抑制。就像布伯说的那样，在你的整体性中不存在“任何为了看而必须排除的东西和任何必须遗忘的知识”（布伯，1974，14）。在你的光照中，在无身体中心化和自我中心化的完全的整体化中，存在着其他一切。

因此，佛教的入定（Versenkung）方法几乎不显示理论特征，例如，沉思和分析文本内容这样一种特征。毋宁说，它是从实践上实行悬搁，但它不是目的本身，而是创造那种使全身心专注于某种东西得以可能的框架条件（Rahmenbedingung）。应当在与这种整体化的关联中重新提出一个重要的、我一你一关系的现象学的课题。（山口一郎，1997，第四章）

最后，我想简要地概括一下我的论述。在胡塞尔和大乘佛教哲学那里不仅可以发现方法上的差异，而且也可以发现方法上的共同点。二者的共同点在于中止（悬搁）判断的方法；但是，应将胡塞尔对被动发生的系统的发生性回问与一种涉及整个人格的对实事本身的朝向——佛教实施这种朝向，它无视意向性的其他一切主动性——区别开来。

## 参考文献

马丁·布伯：《我与你》（*Ich und Du*），斯图亚特，1974年。

弗劳瓦尔纳（E. Frauwallner）：《佛教哲学》（*Die Philosophie des Buddhismus*），萨尔茨堡，1956年。

克劳斯·黑尔德：《活的当下》（*Lebendige Gegenwart*），海牙，1966年。

埃德蒙德·胡塞尔：《纯粹现象学与现象学哲学的观念（第1卷）》（《胡塞尔全集》第3卷）（*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (Husserliana, Bd. III)*），瓦·比梅尔[编]，海牙，1950年。

埃德蒙德·胡塞尔：《欧洲科学的危机与先验现象学》（《胡塞尔全集》第6卷）（*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana, Bd. VI)*），瓦·比梅尔[编]，海牙，1954年。

埃德蒙德·胡塞尔：《被动综合分析》（《胡塞尔全集》第11卷）（*Analysen zur passiven Synthesis (Husserliana, Bd. XI)*），玛格特·费莱舍尔[编]，海牙，1966年a。



埃德蒙德·胡塞尔：《内时间意识现象学》（《胡塞尔全集》第10卷）（*Zur Phänomenologie der inneren Zeitbewußtseins* (Husserliana, Bd. X)），鲁道夫·伯姆 [编]，海牙，1966年b。

埃德蒙德·胡塞尔：《交互主体性现象学（第二部分）》（《胡塞尔全集》第14卷）（*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil* (Husserliana, Bd. XIV)），耿宁 [编]，海牙，1973年a。

埃德蒙德·胡塞尔：《交互主体性现象学（第三部分）》（《胡塞尔全集》第15卷）（*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil* (Husserliana, Bd. XV)），伊索·耿宁 [编]，海牙，1973年b。

库恩（Kühn, R.）：《胡塞尔被动性概念》（*Husserls Begriff der Passivität*），弗莱堡/慕尼黑，1998年。

默尔藤斯（Mertens, K.）：《在最终奠基与怀疑之间》（*Zwischen Letztbegründung und Skepsis*），弗莱堡/慕尼黑，1996年。

和辻哲郎：《原始佛教的实践哲学》（*Genshibukkzo no Jissentetsugaku* [*Praktische Philosophie des Urbuddhismus*]），东京，1927年。

山口一郎：《胡塞尔那里的意识流和瑜伽行学派中意识流》（*Der Bewußtseinsfluß bei Husserl und in der Yogacara - Schule*），收于：《日本对于现象学的贡献》，新田义弘 [编]，弗莱堡/慕尼黑，1984年，第41—68页。

山口一郎：《气作为切身的理性——论交互文化的身体性现象学》（*Ki als leibhaftige Vernunft - Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*），慕尼黑，1997年。

（译者：李云飞）

# 东亚人的宗教—神话态度与胡塞尔现象学<sup>\*</sup>

[美] 金相基

我有两个问题：第一，重估东亚人的宗教—神话态度，这项任务是否有意义？第二，胡塞尔现象学与该任务是否相关？为了批判性地反思现代化的种种问题而去证明重新启用传统态度之必要性，这并非难事。对于像环境危机这样的迫切问题做出常识意义上的解释，就是说明这种尝试之重要性的一个好的例证。但是第二个问题就没那么容易了——因为胡塞尔明确地把中国、印度以及所有的非欧洲文明看作是和哲学及其先验现象学不相干的东西而排除的。

从当今的多元文化趋势来看，显得有些褊狭和沙文主义的是：在 1935 年的“维也纳演讲”中，胡塞尔声称欧洲文明天生就有一种目标（entelechy），并且所有非欧洲文明将不得不使其自身欧洲化，而“我们欧洲人将永远不会——例如，将自己印度化”。<sup>①</sup>具有讽刺意味的是，海德格尔当时曾认真尝试向中国古代思想学习，并试图克服欧洲形而上学传统。<sup>②</sup>对有关现代性、后现代性和文化传统的争论而言，海德格尔仍具有影响力，而胡塞尔之影响则过早衰退。这一点很遗憾，因为我相信他的现象学给对欧洲以外文化传统的批判性重估留下很多空间。为了用胡塞尔现象学来反思东亚传统，我们应该首先考察他的一些具体主张，然后再思考东亚的宗教—神话态度。在此基础上，我将思考其现象学观念的重要意义，从而得出结论，即这些观念恰恰是我们重估各种文化传统时唯一的共同理性基础。

---

\* 本文有删节。——编注

① Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (《欧洲科学的危机与先验现象学》), trans. D. Carr (Evanston: 1970), p. 275.

② Kah Kyung Cho, “Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung, Nachforschungen über seine Begegnungsmotive mit Laotse” (“海德格尔与回归起源——对其与老子相遇之动机的追究”) in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Frankfurt/M: 1992), pp. 299 – 324.

胡塞尔出人意料地断言：“传统上有效的东西是可以彻底放弃的，或者其内容可以哲学的方式来接替，从而本着哲学理念得以重新成形。这里，最突出的例子就是宗教。由此，我要把多神宗教排除在外。”<sup>①</sup> 他没有多加解释就继续说，独一性是上帝概念中本质性的东西。上帝的本体有效性和价值有效性，是从人的立场出发作为一种绝对内在纽带而被经验到的。胡塞尔所谓的人的立场当然是他自己立场，即把上帝逻辑化为绝对的逻各斯的承载者。<sup>②</sup> 胡塞尔坚信的是，真正的哲学或科学以及真正的理性主义是同一种东西。<sup>③</sup> 因为这种形而上学的一神论，他那可能产生丰富成果的生活世界转向，就不能向非欧洲文化传统求取思想资源。

胡塞尔认为，客观—科学的世界奠基于生活世界的明见性。对他而言，只有对主体相关的前科学的在世生活的直观，才是实际上首要的东西。这个“只有”，和旧传统一样，有着轻视意见（doxa）的色彩。具体的生活世界是科学的真理世界植根的土壤，因此他对两者之间的悖论性关系及其谜题般的存在方式感到困惑。<sup>④</sup> 他并没有去研究这个谜，而是撤退到生活世界的一般结构——这个结构本身不是相对的，但所有存在物相对地与之相关联。<sup>⑤</sup> 因此，他的生活世界转向导向一种存在论——它用来探讨其不变的结构，即普遍的先天生活世界。至此，传统和习俗的丰富主题就被置于一边而由哲学替代。如果我们再次转向先验的态度（即悬置），生活世界本身也就转变为单纯的先验现象。“现在可以表明，它可以说是具体的先验主观性中的单纯的‘组成部分’，与此相应，它（生活世界）先天地展示其自身为一般先验之物的普遍先天中的一个‘层次’。”<sup>⑥</sup> 带着这样的看法，他可以去分析几何学的起源，而对宗教—神话态度没多少话可以讲，后者被放入括号搁置起来。要是我们盲目地追随其先验主体性的明见性，我们就不会从他那里得到多少帮助。没有一种适用于所有论题的理论，而我们的探讨以多维度进路为前提，对此而言，胡塞尔现象学特别显得不合适。

作为胡塞尔的先驱之一的笛卡尔就比较谨慎。他审慎地将其国家与基督教世界的道德、政治以及宗教的规范排除在研究范围之外，因为他不想越出他的

① Husserl, *Crisis*, p. 288.

② Ibid. .

③ Ibid. , p. 197.

④ Ibid. , p. 131.

⑤ Ibid. , p. 139.

⑥ Ibid. , p. 174.

原理和方法的界限。幸运的是，18 世纪的思想家们并没有承继笛卡尔这种心智上的禁欲主义，他们身体力行地将其原理运用到了宽广深远的视域。在《波斯人信札》中，孟德斯鸠正是用笛卡尔的原理来批判道德和宗教传统。卢梭将笛卡尔的清楚明白的标准用到道德主体性上并说出了这样的箴言：如果没有神圣的存在，只有恶人才具有理性权利，好人则是背理的。<sup>①</sup> 从这种道德神学出发，康德的道德哲学有了它的实践理性之公设。胡塞尔的笛卡尔主义能够有所扩展吗？若需尝试，未必要走孟德斯鸠的路子。我们可以简单地就其绝对明见性的不可能原理进行一种悬置，然后再深入东亚的生活世界。

从 1840 年鸦片战争开始的百年屈辱以来，我们东亚人就开始了对自己的文化传统的重新诠释。我们想知道欧洲文明的殖民扩张的秘密以及我们无力应对来自西方的挑战的原因。日本已经成为经济强国，而中国渐渐地重新获得其力量与尊严，这一事实并不能减少我们对亚洲之历史的批评意见。无论日本、中国和韩国取得怎样的进步，我们都知道，其原因是我们屈就并成为西方的勤奋学徒。进步对我们来说意味着变得更加“欧化”，虽然其意义并不确切。甚至，在我们尽力保存并强化自身传统的某些特定方面的时候，我们也没多少人会认为这些方面具有普遍性而足以将世界“亚洲化”。大多数亚洲人会同意我的看法，即欧洲文明是目前存在的唯一的世界文明。但是，当欧洲对这个世界的征服和文化殖民发展成总体性的时候，征服者似乎已经失去了勇气。正如马克思·韦伯注意到的，他们悲叹其生活意义以及作为世界祛魅之后果的自由之丧失。而对世界其他地方而言，欧洲化或西方化，绝没有一个给大众带来了解放和物质繁荣的过程。

欧洲化有何用呢？我们能够反对它并回归美好往昔吗？可悲的是，没有那美好往昔可回归。鲁迅，中国革命的先知，把整个中国传统判作四千年的吃人史。在他的短篇小说《狂人日记》里，主人公喊道：“你们要晓得将来是容不得吃人的人。”带着与卡夫卡类似的现实主义，鲁迅用一个“完美结局”来开始这个故事——狂人“已早愈，赴某地候补矣。”中国传统有这样一种侵蚀力，它能把任何反抗性的批判者卷入其中并“治愈”他，最后将他变成这种体制的温驯奴仆。只有在这样的历史背景下，我们才能领会鲁迅的夸张说法，并理解 20 世纪 60 年代“文革”的野蛮无度所产生的新一代吃人者。

和所有革命一样，中国革命既是旧中国之延续又是对它的极端否定。……与一种极权统治的变种相权衡，儒家的教化在更为实用的意义上倒是件好事。

---

① Dieter Henrich, *Hegel im Kontext* (《语境中的黑格尔》) (Frankfurt/M: 1967), p. 46.

尽管受到鲁迅和毛泽东的批判，它有一种普救论意义上的（universalistic）合理性内核，并且至少与现代性的世界观部分相容。实际上，儒家思想是东亚在建设新工业经济（NIEs）过程中所动用的最有效的意识形态。然而，对该问题应该予以分门别类的研究。儒家思想和现代性之间部分兼容，意味着它们也可能有着共同的问题，在此注意到这一点就足够了。我的工作假说（working hypothesis）是，儒家思想在东亚工业化的当下过程中是有助益的，但它会在将来成为诸多问题的顽固症结。因此，我想考察的是，我们的宗教—神话态度是否可以对西方及其共谋者（儒家传统）的强势主宰地位加以缓释。

尽管有可能堕为陈词滥调，我还是要将东亚的宗教—神话情感概括如下：（1）对道德上的因果报应的深信；（2）关于相互归属和与子孙后代同为一体的深厚感情，这是由祖先崇拜产生的。这些都是和宗教融合的一种日常实践结合在一起。

对于业报的信仰弥漫在东亚情感之中。当然，不唯独在亚洲，报应毕竟是正义根底里的东西。古希腊就有由于过度造成的不公及其弥补的类似观念。但我怀疑这种情感是不是像亚洲那么强烈。“业”（karma）一词的源头，可追溯到《奥义书》。在印度早期，“业”发展出比较复杂的含义，给翻译者造成了困难。正如卡尔·H. 波特（Karl H. Potter）所指出，karma 的英译“action”，不能准确地反映其含义。他说，在梵文哲学作品中，以 kr 为词根的词带有当我们听到“make”一词时的一系列期待。<sup>①</sup> 中文翻译“业”更接近原初含义，因为它有生产劳作的意思。<sup>②</sup> 在中国通常的佛教中，“业”是一个核心信条，即人永远不能逃脱他的恶行所产生的后果。佛教所论“业”的原初状态包含了三世之全部：过去、现在和未来，但经中国接受后，它就仅仅强调现在的行为和将来的报应之间的因果联系。这一转变反映了中国人注重现世的特点。关于佛教境遇化的同源存在论以及佛教的轮回说的悖论教义，已经有不少研究和讨论。然而，这些观念没能触动中国的大众。

通行的中国佛教——冯友兰将其区别于在中国的佛教——宣扬用无私的努力去创造一个美好未来。这样的观念出现在很多箴言当中——“乐善好施、广结善缘、善有善报、恶有恶报、今生修来世福报”。<sup>③</sup> 简言之，通行的中国佛教

① Karl H. Potter, “Metaphor as Key to Understanding”（“作为理解之钥匙的隐喻”）in *Interpreting across Boundaries*, ed., Larson and Deutsch (Princeton: 1988), p. 25.

② 关于 Karma 的讨论，参见 *Karma and Rebirth*（《业与重生》），ed., W. D. O’ Flaherty (U. C. Press: 1980)。

③ *The Popular Buddhism of China*, trans. and ed., Shao Chan Lee, 1939.

认为，人是因其所作所为而得到报应的，所作所为不仅包括言行，而且包括像恶念、贪欲这样的心理。但是，异于印度教的一般信徒，佛教徒不是宿命论的或决定论的，并且是和种姓制度格格不入的。对于转世，我们没有什么明晰的观念，但并不否认它，毕竟它是我们试图超出境遇化的同源之锁链的理由。人们愿意接受大乘佛教的救世论性质，并乐于接受慈悲的神灵，比如观音。但没有什么会像“业”及其相关报应之铁则那样，深深笼罩着普通亚洲人的情感，这也许是我们必须抑制自己以免陷入无心之过的唯一情态。

这种有着广泛影响的普遍化行为的意义是什么？它就是：在对“业”的信仰中，我们发现了一种情态（*Stimmung, Befindlichkeit*）——它可以作为生存分析的一个课题。然而，与其尝试做一种此在分析，倒不如选择停留于常识的世界中。从常识的视角，我们会发现这种源于“业”的情态是与我们有关生态危机的意识合拍的。康莫奈（Barry Commoner）总结了四条生态学法则<sup>①</sup>：（1）万事万物息息相关；（2）物有所归；（3）自然善知；（4）没有免费的午餐。他解释说，生态系统是通过其动态的自身补偿的诸多属性稳定下来的，这些属性如果被过分强调，就可能导致彻底的崩溃。他警告说，生态网络是个放大器，某处一个小的波动也可能会发生深远的巨大影响。无物消失，在自然当中没有所谓废弃的东西。康莫奈认为，现在的生态危机的主要原因之一是，物质从地球上提取出来，并转化为新的形式注入环境当中，物有所归的原则未被顾及。其后果就是，大量有害物质在其不该在的地方越积越多。

康莫奈通过科学的考察所把握到的，与我们对“业”的信仰有着惊人的相似。这有着重要的道德意义。我们必须从技术的魔咒中醒来。我们有必要在情感上适应并专注于我们的情态，比起现代“文明人”的自大与自恋，这种情态可以说是与自然的本性更为一致的。拯救自然，使之免遭不可修复的破坏，是东亚人的道德义务。为什么我只说亚洲人？因为我们的经济会破坏环境，而且其破坏力在一定程度上远超过西方工业力量所产生的损害。虽然东亚的欧化在文化生活的几乎方方面面只是达到浅表的层次，但对自然的肆意毁坏，通过工业化进程的强力推动，其范围和强度正迅速赶上西方。进一步说，我们只是步西方后尘这一事实，并不能使我们免受报应的法则——相反，因为相信“业”，我们更应为自己接受自毁的生活方式的行为负责。现代化，更确切地说，对世界的技术统治，是西方完成的。迄今为止，我们的所作所为无法与之比拟。恢复对自然的敬畏感，恰恰是我们能够也应当做的。我们应当这么做，以期在我

① Barry Commoner, *The Closing Circle* (《封闭的循环》) (New York: 1971) .

们与自然的关系方面创造平衡，否则就会置人类未来于险境。

这并不是说保护环境、生态系统，只是东亚人的任务，西方人对于这迫在眉睫的危机的紧迫感比我们更强烈。但是，我们对基因库的延续和持存有着更浓厚的兴趣。比起西方人来，我们的贪欲与享乐一点也不少——很可能比他们更自私自利。但对我们来说，“自我”意味着家庭、宗族或者社团（在日本），而不是个人。这或许可以成为一个带来希望的特征。虽然自私，但我们厌恶那种自毁的或助长恶业的观念。

关于报应的宗教情感在改变人们对待自然的态度方面不会有什么作用——如果它仅仅是一种个人的“业”或者某个家庭的“业”。幸好，佛教还有一种关于集体的“业”的观念，即由社会和国家造成的“业”。和西方伦理学家不相信集体罪责不同，佛教徒接受这一观念。佛教的一个基本教义是这样的，即一个人应该否定个人的自我，并让自己与其他存在者相关联，最终，包容一切有生命的东西。佛教徒认为个体和社会是不断互动的，这种看法是他们攻击种姓制度的武器。佛教徒对集体报应的信仰，以及我们在传统上和子孙后代的一体感，可以恢复我们善于克制的旧习性。在无意的自贬中被轻视了的我们的宗教—神话态度，现在可被视作潜在地具有理性的并且是和东亚以外的道德感相一致的。

如果科学的世界观和普遍的道德感实际上是和我们的前科学的、宗教—神话态度相一致的，我们为什么要刻意重启我们的旧有信仰？我们为什么不直接抛弃旧包袱算了？原因在于，科学知识和精致的道德理论并不总是导致理性行为，而且我们并不总是认识到对我们而言什么是善的。当科学和道德被归入诸如末世论与个体灵魂之救赎这样的犹太—基督教观念的影响下时，这些困难令人感到惶惑。

重启我们的传统是件紧迫的事情，因为东亚正在错误的方向上急速运动。日本的经济已经超过美国和德国。最近日本大幅度降低了其工业污染。然而，这一了不起的行为的另一面却是对其他地方自然资源的迅速消耗。新工业经济那几条所谓“小龙”的情况如何？韩国和中国台湾的状况告急。在短时间内它们对环境的破坏会达到无法修复的程度。

与中国相比，这几小龙就不算什么了。中国有着 12 亿人口，其经济的年增长率在 10%—12%。如果这种过热的经济保持其增长率，不出几十年，中国就会变成一个完全成形的消费社会。那样的话，其工业废料的规模和分量将会几个世纪内就让地球变得不适合人居。技术文明之所以能成功，在某种程度上是因为至今为止分享它的是西方人，相对而言数量不多。一旦中国完全工业化，复杂的生态链将会超压至崩溃点。具有残酷的反讽意味的是，这是成功效仿西

方的结果。

欧洲传统怎能说服我们去自制？它不仅表面看来缺少自制的民族精神，而且仍有大量的强效因素会加剧危险的处境。个人主义及其必然结果、关于社会的工具观、知识就是力量、末世论，这些观念皆没什么好处。自由、自律、道德义务是个人主义的本质要素。但是如果没有一种认同以及与他者、与后人的相互归属感，环境危机就不会唤起践行自制所需要的道德责任感。金规则和定言命令只有在我们移情于生活在遥远未来的人们时起作用。

犹太—基督教传统的末世论尤为不利。大多数宗教都拥有末世（eschaton）观。中国佛教产生了关于诸没落时期的观念，在其最后阶段，未来佛（弥勒佛）将会出现并建立千年之国以开启普度众生的新纪元。这并非迥异于基督教和犹太教的弥赛亚特性。在弥勒信仰和伊斯兰的麦海迪（Mahdi，即救世主）运动之间也存在着一定的类似。但犹太—基督教的末世论还有其阴暗面：其观念当中有终结以及现世之毁灭、将要到来的大灾难、末日审判、善恶对决，等等。在这一传统中，并没有给作为神圣（即生命之源）的以及作为生命本身的自然留有余地。古希腊的作为神性（to theion）的自然（physis）观，或者哲学意义上的道家关于自然作为原初真理本身的观点，皆迥异于末世论。

去年，我们在韩国看到了末世论的最糟糕的表现，这是个在东亚唯一受到基督教强烈影响的国家。有些基督派教会要求其会众为末日审判做准备。整个世界都在嘲笑这种骚乱，但从一个“真正的”信徒的角度来看，这真的很可笑吗？如果世界不过是上帝造物之全体，而上帝并非其中任何部分，那么关于这场走向世界之寂灭的骚动就没什么可笑的了。

如果不考虑佛教的宇宙时间观，万物的确显得是在作回返运动。佛教对弥勒普度众生之信仰与宇宙寂灭毫无联系。如果抛开佛教的时间意识，我们可能会落入末日审判的想法之中，其背后则是对除不远的将来以外的一切冷漠无情。我们常被告知：不要杞人忧天，事情也没那么糟糕。但我们能这样自得多久呢？一两个世纪？

这种不良心态让我想起托克维尔对美国人思想习惯的评论：“他们在没有帮助的情况下就能成功解决实际事务中遇到的一切小困难，因此他们容易断言，世界上的一切事情都是可以解释的，一切都不会超出理智的范围之外。”<sup>①</sup> 在描述美国式的笛卡尔主义时，他不经意地给出了一幅关于东亚人的确切图景——我们对于新取得的科学和技术窍门有着孩子般的自信。我们的西方老师们则敏

---

<sup>①</sup> Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (《美国的民主》) (New York: 1969), p. 430.



锐地注意到这些成就的种种危险——正如胡塞尔、海德格尔、阿多诺等人所看到的那样。

我们已经尝到物质上的安逸滋味，就变得贪得无厌，把旧习惯忘得一干二净——我们不再知道如何不去扰乱万物。我们必定竭泽而渔，为获利而榨干一切，这是典型的贱民资本主义和死气沉沉的社会主义的暴发户心态和做法。只有日本似乎准备克服这种可憎状态。我担心，东亚其他地方开始清醒的那刻为时已晚。我们的傲慢和自恋成为深深的褻渎。康莫奈的“自然善知”所意指的是，虽然在驾驭自然方面略有小胜，但就更大方面来说，我们还是不知道自然是如何运作的。我们的科学仍然原始，因此对保持谦卑而言很有意义。即使我们对于自然有全面了解，尽可能为后人保护自然，才是明智之道。

我们嘲笑祖先们的泛灵论信仰，觉得这是来自蒙昧时代的一种迷信，但他们可能有着比我们更健全的直觉。科学主义的意识形态，即信仰科学万能，没有地方比东亚更强，我觉得它正变成一个来自西方的污染工业和意识形态垃圾的巨大填埋地。但这只能怪我们自己而怨不得别人。韩国和台湾地区，带着一种优越感跟随着西方和日本的步伐，它们也很快会向南亚的较贫穷的国家倾倒污染。当哈贝马斯所说的生活世界内在的殖民化延续的时候，过去的宝贵遗产就被无情地丢下了。我们将自己的宗教融合的传统斥责为肤浅的宗教态度。但公元 546 年从印度到达中国的僧人真谛（Paramartha）说：“在中国有两件幸运的事，其一是没有恶魔，其二是这一国度中没什么异端思想。”<sup>①</sup> 思想多元是可能的，因为中国人通常会容忍不同的宗教和教义。宗教融合是相信人类的种种理想之统一和平等的自然结果，这些理想通过不同侧重点来表明自身，但根本上来说，它们是在一个包含一切的同一种创造中相互补充的。陈荣捷恰如其分地将各种宗教在中国的和谐共处称颂为一项非凡成就<sup>②</sup>：“实际上所有绵延不绝的宗教崇拜使得宗教融合的传统得以持存，这就表明宗教融合是中国人之众望所归。”<sup>③</sup>

在一个已经目睹过邪恶的宗教狂热和种族中心的民族主义死灰复燃的时代，这个世界有些需要中国的宗教融合传统。黑格尔意义上的扬弃是一种一神论的综合。多神论的综合是一种语词矛盾，因此我们不得让融合来替代综合。奥

① Nakamura Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples* (《东方民族的思维方法》) (Honolulu: 1964), p. 239.

② Win-tist Chan, *Religious Trends in Modern China* (《现代中国的宗教趋势》) (New York: 1969), p. 183.

③ Ibid. .

多·马尔夸特（Odo Marquard），一位敏锐而富有想象力的思想家，称颂多神论是基于绝对真理的多元性质对政治权力进行的划分。<sup>①</sup> 东亚的宗教—神话态度会与这种多神论有关系吗？在这一点上，我们可以回到欧洲中心主义的问题上来，特别是回到胡塞尔的问题上。

对有些人来说，读到胡塞尔所写的如下段落时一定会觉得尴尬：“从精神方面说，英国的自治领（Dominion）、美利坚合众国，等等，显然都是属于欧洲，而爱斯基摩人或集市上围栏中展示的印第安人，或长期在欧洲流浪的茨冈人，则不属于欧洲。很显然，在这里，欧洲这个名下所涉及的是精神上的生活、工作、创造的统一体，这种统一体具有其全部目的、兴趣、忧虑、痛苦，具有其有目的的活动的产物，具有其机构和组织。”<sup>②</sup> 但是，同样的读者不会觉得以下的话有所冒犯或者有侮辱性。谭嗣同（1865—1898年），维新运动中一位杰出的年轻烈士，他曾写道：

中国数十年来，何尝有洋务哉？……足下所谓洋务，第就所见之轮船已耳，电线已耳……于其法度政令之美备，曾未梦见……凡此皆洋务之枝叶，非其根本。<sup>③</sup>

胡塞尔和谭嗣同有着一致，但各自的侧重点有些许差异：在胡塞尔那里，是柏拉图和亚里士多德的普遍科学（*mathesis universalis*）以及永恒哲学（*philosophia perennis*）；在谭嗣同，则是黑格尔式的客观精神。早慧的儒家正确地看到，欧洲的优越性其实并不在于西方人所制造的机械和武器，而在于其组织方面的精巧与能力，以及更高价值体系（*Sittlichkeit*）之建制。

胡塞尔并非社会思想家，但他亦心怀一种普遍历史之观念，这多少让人联想到黑格尔哲学意义上的历史。欧洲中心的普遍历史观受到像克洛德·列维—斯特劳斯这样的人类学家的批判。这种批判近来已成为法国哲学中的一种潮流，它用以纠正殖民主义将“他者”排除在普遍历史之外的罪错。然而，还有一个令人苦恼的问题没有得到回答——这样一种导向对“他者”文化特有价值之认识和尊重的彻底自我批判，为什么只出现在西方？正如前面所提到的，我们亚

① Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*（《告别原理》）（Stuttgart: 1982）.

② Husserl, *Crisis*, p. 273.（参见胡塞尔《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，商务印书馆2001年版，第372页。——译者注）

③ Ssu-yu Teng and John Fairbank, *China's Response to the West*（New York: 1967），p. 159.（此处所引为谭嗣同《思纬氤氲台短书·报贝元徵》中语。——译者注）

洲人批判自己的传统，是为了应对西方的挑战以及处理内部的动乱。一言以蔽之，我们批判地检视自身是“为了赶上西方”，但我们从未真正向世界敞开。

这里对我们的宗教—神话态度的阐述只是一种例证。我是受到康莫奈的环境危机观的激发，没有它的话，我不知道“业”会不会成为我的重要论题。我痛苦地意识到，我的批判性反思属于西方参照系，即使我也批判了启蒙和对世界的技术统治。在西方人看来，我们东亚人口头否定的东西，却在实际行动当中被肯定。这也是为什么我怀疑在这样一个多文化的全球民主之中所有神灵、恶魔和妖怪是否都能同样主张真理的原因。对于一个为了在宗教仪式上食用而杀死菩萨的亚诺马莫（Yanomamo）武士，列维—斯特劳斯会加以宽恕吗？

唯当我们有一个理性的规程或平台时，我才会支持多样性文化的多头政治。这种理性将必定是普遍科学的逻各斯。这种逻各斯需要由谭嗣同所谓的“法度政令之美备”来加以保护。中国人，“中央之国”的人们，过去曾说，不可能生而是中国人，而只能成为中国人。……印度人则认为所有的外国人都是不可接触者（chandalas）。在日本建造“大东亚共荣圈”的时候，除了日本人，没有人愿意生活于其中。东亚传统的“仁”就到此为止吧。就算是无比野蛮和罪恶，西方人还是发展出了彻底的反思性思想，因此作为该传统中的最彻底的思想者之一，胡塞尔才能够主张所有非欧洲人必须使自己欧洲化。

嘲笑伟大的思想家是轻易的，我们肯定能找到胡塞尔现象学的缺点和天真之处。它并非其所宣称的那样是无预设的。没有哲学如此。但和其他理论相比，胡塞尔的学说相对不受缚于特定的文化与传统。他没有坚称思想（Denken）只在德国才有可能。胡塞尔研究前谓述经验的本质结构，因而他不会陷入分析哲学的狭窄视野下所遇到的那些问题——后者认为，跨越文化和语言的界限进行成功的解释，这在原则上是不可能的。对胡塞尔来说，真理的标准在于直接经验的明见性，移情则是其主体间还原的方法，它可被扩展为一种不同文化间理解的方法。总而言之，我觉得他的现象学是一种可为包括亚诺马莫武士在内的所有人共享的哲学。它不是一种内容丰富的哲学，因为它缺少具体的普遍性。但它很有资格成为一种一般的哲学，从而作为一种可以评估不同文化传统的平台之理性基础。我想，这也是胡塞尔现象学在韩国和日本如此受欢迎并产生影响的原因。对其产生认真的兴趣的另一个原因可能在于，他的先验现象学与大乘佛教的唯识宗有很强的相合性。这个论题当另作讨论。

# 日本绘画与禅宗的比较现象学

[美] 克莱伦斯·舒特

## 引言

“现象学”涵盖了各种各样复杂的理论，而在本文中我将仅涉及来自胡塞尔《观念》一书<sup>①</sup>的现象学方法的若干特征。我将揭示这种方法被其他现象学家用来研究艺术和信仰的一些方式，然后用那些术语来陈述和考察本文关注的问题。

“现象”，即“显现”的东西，这一观念在哲学中源远流长。它常被拿来跟事物在其自身之观念做比较——这就是显现和实在的比较。现象学跟这种区分无关。然而，它做出了另一种相关的区分，即自然的看法和现象学看法。我们经常告诉别人，有时也告诉自己，睁开眼睛看看“有什么”。如果我们描述“有什么”，我们就在确凿无疑地用物理的方式谈论某些事物，如树木、石头、瀑布、飞鸟；或是谈及某些显现的特征，如叶色、鸟鸣，我们若非身临其境，这些特征就不复存在。这样做，我们就是在用自然的看法来看事物。而胡塞尔要我们转变看法。对于目之所见、耳之所闻的自然世界的信念仍一如既往，但让我们把这信念放到括号里面，或置于行动之外。这意味着将注意力从作为事物的显现的现象上移开，而专注于作为事物的显现本身。另一种表述是，我们探究的对象已成为纯粹意识或纯粹主体性。胡塞尔相信仔细观察现象领域可揭示意识或主体性的结构，正如物理的研究揭示自然的结构一样。然而，这里有一个重要的区别。任何自然科学，包括心理学，关注的是事件的法则，即关注一事物如何成为另一事物，或者至少一事物乃如何变成与过去不同的。现象学把这样的问题连同关于外部指涉的信念一起置于括号。这是现象学家在视角上得

---

<sup>①</sup> 这是指胡塞尔发表于1913年的著作《纯粹现象学与现象学哲学的观念》。——编者注

以区别于经验心理学家的确切缘由：他们处理同一的现象，但有不同的关切。

现在转向艺术，马上就会想起奥特加·加塞特（Ortega Gasset），他的论文“艺术非人化”中的一个段落，已成为阐明上述角度的最受欢迎的段落。他描写一个人怎样透过窗户看到远处的花园，并注视园中的花朵和灌木。或是重新调整视线，聚焦于窗子的玻璃。然后这样的花园里的事物消失了，成了贴在窗户上的一些色块。对于加塞特，这色彩斑斓的玻璃，就类似于艺术作品。当你透过它看到一些超越的活的实在之际，这样的艺术作品也会消失。在此意义上，一门严格的艺术现象学，研究的是在作品本身当中人们所面对的东西，而不考虑作品本身是关于什么的。对于现象学家来说，它是关于什么的，这是被置入括号的。如果有人问，既然讨论的明显是某一可见之物（如画作），这跟作为纯粹意识研究的现象学又有何干系，那么答案就在于人们关心的并不是本身作为物理对象的画作。作为物理对象，它存在于物理空间当中。作为现象，它又存在于意识当中；但马上就会预期，很奇怪，空间就在画作之中。就是说，有一种察觉空间的明确的感觉——罗素称之为个人空间——在此现象中这种感觉本身并不占据空间。我在这里讨论它，是要指出，当谈及看到现象是什么的时候，我们并不是在谈论看到一种色彩模式，一种物理地呈现给眼球晶状体焦点的东西。空间不是反射光线然后我们能够看见的某物，在那里它是一则现象。如果不是这样，艺术和宗教现象间的比较，就变得没有意义了。

在宗教研究当中，现象学家再度关注纯粹意识，关注对于这意识所指涉的一对象或诸对象的实存之信仰或不信，而对象的实存当然是被置于括号中的。就像那些艺术现象学家，宗教现象学家的素材来源，包括他自己的直接体验（direct experience）和其他人的间接体验，后者之中，有些又保存在跨越数千年的仪式、神话和宗教艺术的记录和遗存之中。这超越自身有限体验的宗教现象学的唯一基础，就是胡塞尔所说的交互主体性。事实是，在于自身我们深刻地所是的，用一个比喻的说法，就是一个有很多弦线的、用回声对声音给予反应的装置。我们是什么和我们所体验的，帮我们领悟别人在短期或久远的过去所体验的，并且这种领悟反过来唤醒我们新的体验。

## 日本绘画的若干现象

在这些导论性的评述的基础上，我准备阐述本文的问题。我打算检视禅宗和传统的日本绘画——主要是山水画——来验证如下假设，即两者在结构上，

或至少在理想形态上，存在着根本上的相似性。认为中国的禅宗（后面我仍将使用 Zen 这一称呼，而不是 Chan）哲学和日本禅对这些国家的艺术有着深刻的影响，早已是陈词滥调。我试图做的是，看看日本绘画和禅宗之间的关系是否不仅限于其自身主题的方面，即画家在其画作中具体体现的经验，是否展示了和禅修者经验的相似之处？这里的“具体”是指在艺术中所面对的现象，而不是在习俗性的符号使用中被辨识的东西。

因为日本文化的——它当然是高度特殊的——某些方面乃是衍生自中国，所以 I 将从谢赫的“绘画六法”当中的第一法开始，这些原则可见于他写于 5 世纪末的某本著作。<sup>①</sup> 这条汉语称为“气韵生动”的原则，并非他首创，对于所有中国和日本的绘画来说，也是基本的，而喜龙仁（Sirén）把它翻译为“精神共鸣和生命律动”。<sup>②</sup>

四个字当中的第一个“气”，也许可以译为“精神”、“活力”或者“生命气息”。它是宇宙性的，而不仅是个人性的实在。在我看来，特别重要的是，它指涉包括植物在内的所有生命的一个特征。“韵”表达的是共鸣或和谐的振动。这观念很像指一种艺术作品与生命气息或精神象征的和谐，一种共鸣当中的和谐。“生”用于诞生或生命，“动”则是物理运动，因而喜龙仁对于整个词组的一个可供选择的翻译是“共鸣或活跃着的精神颤动和生命律动”。<sup>③</sup> “称之为节律（正如有时候做的）明显是不正确的，因为它不能被理智地度量或控制，恰恰相反，它无意识地呈现，并透过画面或画面的部分像光一样传播”。<sup>④</sup>

在发展知识理论之际，哲学家坚定地相信，对于任何真正知道的东西（与此相对的，就是被控制或被使用，等等），在知者与所知之间，必然有或多或少的共同性质。中国的儒道释三教的哲学家，不断地把这个观点发展到极端，甚至认为，为知道任何事情，你必须“成为”那一事情。这想法被非常认真地用在艺术上。甚至在描绘自然时，艺术家关心的不是再现其审美表象，而是呈露其隐藏的灵性。在某一意义上，艺术家正在做现象学家针对意识结构所做的。既然被寻找的结构很大程度上是被隐藏的，单纯反省就不会起作用。必须仔细搜索和揭示。与此相类，无论主题是人物写生还是山水林泉，它们的真实活力与生命气息，必然在艺术作品中得到展示与体现。

① 这是指南朝齐的谢赫的《画品》，一称《古画品录》，然原书已佚。——译者注

② 奥斯瓦尔德·塞壬（喜龙仁）：《中国绘画艺术》，第 18—23 页。（Oswald Sirén, *The Chinese on the Art of Painting*, New York: Schocken Books, 1963, pp. 18 - 23.）

③ 同上书，第 22 页。

④ 同上书，第 23 页。

这样的成功冒险，依靠什么？中国人和日本人相信，其所以可能，皆因原初和根本性的天地人三才的相契。因为自然与人的一体——不仅仅是在人在自然中或人靠自然始得生成和维系，更是在其各种性质的自身同一性的意义上——自然的奇观激起在场艺术家的强烈感情。并且，艺术家得用他的全副身心去感受自然，这样他才能掌控他的绘画技术，而让作品变得气韵生动。

有人会质疑，上述说法作为一种艺术表现理论，本身是循环论证。但中肯地说，犹如马文·法布尔（Marvin Farber）所做的，体验概念从来都需要分析，随着我们对体验的理解之深入，体验本身也发生变化。<sup>①</sup> 体验不是我们偶遇的现成的东西。它本身是一种持续的建构活动，在其中，我们自身之所是——包括我们的理解，尤其是对体验的理解——乃是对这建构有所贡献之因素。并且，可以中肯地说，美学理论对艺术品与鉴赏品位的变革起着重要作用，而不只是在它们身后亦步亦趋，为之提供理论解释。<sup>②</sup> 我们也许会争论，东方的理想主义和表现主义的艺术理论，在解释艺术和审美体验方面，不像其他某一类型的理论那样管用；可事实依然是，自古以来它就已经影响了东方的艺术趣味和实践。

在讨论日本绘画的时候，亨利·鲍伊（Henry P. Bowie）先是列举了“生动”（sei do）原则，这似乎是中国的“气韵生动”的日本版本。他只是简单地把它翻译成“生命律动”（living movement），而上面提到的中国的美学理论与实践，正是它的来源。鲍伊把它说成是：

艺术家从其描绘的事物那里所感受到的本性在其作品中的弥漫和充盈。无论转化在作品中的主题是山水林石，还是花鸟虫鱼，艺术家在绘画的时候肯定会感受到它的本性，通过他的艺术魔法，这本性变形，进入到他的作品中，获得永恒，影响着所有看到它的人，让他们跟创作者有同样的感受。

这在日本绘画中不是一条虚构的原理，而是被严格执行的法则。……若〔学徒的〕题材是一棵树，他就被要求，在绘画时去感受那让枝桠伸展与树干挺立的力量。如题材是一朵花，就得试着去感受花朵绽放与凋零的

① 马文·法布尔：《体验与主观主义》，载 V. J. 吉尔、马文·法布尔编《未来哲学》，第 591—593 页。（Marvin Farber, “Experience and Subjectivism,” in *philosophy for the Future*, Roy Wood Sellars, V. J. Gill, and Marvin Farber, eds., New York: The Macmillan Co., 1949, pp. 591–593.）

② 参见阿瑟·丹图《艺术世界》，载《哲学期刊》卷 61，第 573 页。（Arthur Danto, “The Artworld”, *Journal of Philosophy*, LXI, no. 19 [Oct. 15, 1964], p. 573.）

绰约风姿。<sup>①</sup>

试着猜测一下，这种高度专注所提炼出来的形式，便成为后来画家们作画的素材。鲍伊继续说：

在日本美术中，某些自然界中的简单形式，常被用来暗示其他形式，例如，鹤胫与松枝。……东方艺术家所承认和运用的这些基本类型的形式的宇宙，是以下原则的验证：在自然和艺术中一切都被一条共同的链条联结起来……这链条印证着造物之间的和谐。一幅在这样的源头帮助下的日本画作，充满了生机勃勃的力量和暗示，并在鉴赏家的眼中……成为呼吸着的微观宇宙。<sup>②</sup>

在自然形态及其在艺术中的运用方面，赫伯特·里德爵士有着相近的看法，但对其起源的猜测有所不同。讨论了造成梨的波状形态的表面张力和重力的平衡之后，他说：“我所认为的是，当一个咖啡壶或奶罐呈现这个形状时，我们会发现它很美，因为陶艺师在制壶时，凭着直觉，赋予了它好似盈盈欲滴的水珠一样的形式。一旦发现了这个基本的形式，陶艺师当然能让它千变万化……”<sup>③</sup>

这些基本形式，既源于对自然万象的深入观察，又来自艺术家的灵光一闪。而这两种关于基本形式的起源的猜想，或许可以用一种理论把它们统一起来，那就是中国和日本的“天地人三才一体”的学说，所以说，一个人在自然中所看见的，是为他自身所是所决定的，且给定的外在可见形式，是其内在精神原则的确证。

鲍伊所描述的画兰花的技法，就是这一观点的例证。<sup>④</sup> 兰、竹、梅、菊，在日本艺术中被称为“四君子”（Four Paragons）。而落笔有一定的顺序，以叶为先，其次是茎，最后是花。构成叶的形态，则有“螳螂肚”、“鼠尾”、“浮云”。后者表示叶子一味延伸转进于天空，却全然不理睬又长又细的叶子是否坠地。于是，所有的叶子，不管事实上向上指，还是向下指，都被画成云纹。对画谱

---

① 亨利·鲍伊：《论日本绘画的法则》，第77页。（Henry P. Bowie, *On the Laws of Japanese Painting*, New York: Dover Publications, n. d., p. 77f. [first edition about 1911. ]）

② 亨利·鲍伊：《论日本绘画的法则》，第74页。

③ 赫伯特·里德：《艺术的教育作用》，第21页。（Herbert Read, *Education Through Art*, New York: Pantheon Books, 1958, p. 21. ）

④ 鲍伊，前引书，第67页。



的研究表明，画家对兰叶的走向早已胸有成竹，越近叶尖，则收笔越轻，用墨越淡，由此造成上述效果。其叶交织的空间就是“象眼”或“凤眼”。较小的叶称为“装饰”，这是常规命名系统的例外。最小的叶子叫作“鼠尾”、“幼鲤之身”、“钉头”。花茎由四片“稻壳”组成，花本身则是“飞来飞去的蜜蜂”。

在考察美术的其他方面之前，总结我们目前所发现的，是有益的。在最深的层次上，我们看到：（1）自然揭示自身是具有生命或生命律动的某种东西；（2）这同样的性质因艺术家而被贯注于成功的山水画中；（3）这类贯注的基础是自然和人之间的灵性上的共鸣；（4）实现这类贯注的中介是一些可感形式，这些形式反复出现在自然和艺术之中，以至于可以称它们为“理想类型”。

我已经探讨了“生动”原则。接着我会扼要提一下鲍伊奉为“日本绘画审美标准”的另外两个原则。第二项原则是“绘事空”（esoragoto），或“虚构”。它与第一项原则“生动”直接相关，因为它对于让画面显得“生动”是不可或缺的。各色美学家，在推测为何一幅画作经常比它的原始素材本身更能感动观者的时候，将此归功于画作体现了艺术家的创造性——这种创造性大致相当于“绘事空”原则。

第三个准则是气韵（kiin）。似乎在很早的时候，中日的艺术评论家已经相信一种天生的尊贵特质，即古代儒家经典《大学》所谓“明德”。在王阳明写于1527年的《大学问》中，“明明德”首先被解释为“万物一体”，而这体现在一个人对其人类同伴的苦难、对鸟兽、对植物，甚至对瓦砾的同情当中。“是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也。是故谓之‘明德’。”<sup>①</sup>明德体现在真正了不起的人物身上，而以同样方式，气韵也被视为伟大的艺术作品的显著特征。

## 禅宗的若干现象

首先，虽然禅宗不认为自己是某种宗教信条或哲学，但必须指出，它已预设了一些基本的佛教哲学观点。比如，在事物当中没有永恒的实体——故专注

---

① 王阳明：《大学问》，载陈荣捷译《传习录及其他新儒学著作》，第272页，以及陈荣捷《中国哲学文献选编》，第660页。（Wang Yang - Ming, “Inquiry on the Great Learning”, in *Instructions for Practical Living and Other Neo - Confucian Writings*, Wing - tsit Chan, trans., New York: Columbia University Press, 1963, p. 272. Also in Wing - tsit Chan, *Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, p. 660.）（此处引文根据浙江书局刊本《王文成公全书》卷26《大学问》。——译者注）

执着于个人生存，乃是病态，必须让位于对究竟实相的认识，而实相隐藏在所有现象后面，它被称为“如如”、“真空”或“空”。这种认识的获得，可说成是拥有无心之心，或者无意识的意识。矛盾的是，这种禅宗的意识增强而不是模糊了现象的意识。我认为这归于两个因素。其一，东方式的冥想让感觉官能更敏锐。但其二，更深层的原因是，不管怎么解释“事件的发生”，“事件”都可以被说成是个别对象的呈现，但这不是实在的个别现象，而是契应“如如”之刹那呈现，或是“真空”的集中体现。

很明显，这意味着一个人正用不同的眼睛在看事物，这样说吧，这不同于理智的好奇。而不论对象是自然的还是人工的，同样的关注中有一种总体的效果，它对艺术家是必要的——现在则是出于宗教的目的。

与针对事物的无常和非实在的本性之信念相辅相成（部分乃相反）的是，禅宗式的关于所有事物的同一性的说法。但同一性如何表示，恰在不同的佛教典籍中是分化的。华严宗更愿意从关系的角度，而不是同一性的方面来表示，他们采用了因陀罗网的譬喻，在一个三维网络中每一节点上的宝珠都会映现其他宝珠，而所有宝珠的所有映现则是“无穷无尽的”。无论如何，二元对立被否定，某种意义上，万物为一。

对于禅体验的现象，即一定程度上受制于上述信念的现象，我们该如何展示呢？做这件事很困难，并且我认为，说这个只能间接地做是有理由的。无须道歉，这里和接下来，我将用些个人经验，因为这是我所知道的，指向与我们试图发现和证明的现象至少有些相像的具体事物的最好方式。

在跟禅师一起爬了一段山路后，我们回到了他的寺院。“你会要洗澡的”，禅师说。我执念于不要成为困扰，所以回答不必了。在他确认着的呼喊中，我觉察到失望的迹象，想到日本人特别好干净，我马上转变了决定。“好的！进去，我会跟着。”我去了第一个入口，在那我脱掉鞋，进到里面，见他在那儿洗着满是泥的光脚。我走到廊道的洗池那儿，而他过来的时候，我正在擦干脸和手。“把你的头伸进去！这凉水来源于山上我们自己的溪流。”猛地一下把我的头浸入冰冷的水中。我退缩了，但他再次将我浸入。“再来！再来！”这次我缩得没那么急。“再来！再来！这是我给你的礼物！”最终，猛的俯冲又来了，却没了退缩。我已全然放下，这时一股清冽寒凉，畅快地传遍全身，伴随着我此前从未体验过的清晰活跃的感觉。我觉得折磨我的时候欢快大笑的师傅是有趣的。但后来想想，我相信这全都是经过深思熟虑的——一种不假言谄的“单刀直入”方式，让人排除阻碍，直面单纯的体验（而这里是触觉体验）。一般来说，我们的感觉经验是一种做事物的复杂的信号体系。在艺术和禅宗那里，感

觉是单纯的接受。我指出的这种现象，不是单纯的感觉本身，而是心灵状态，它对于我们面前无障碍地被接受的东西是开放的。

让我转向某个意义上的这一体验的对立面，而事实上却不是那样的。我曾教一位7岁女孩骑自行车。我们只安排了很少的天数，所以我催她快点学。我的原则有两个——她必须尽可能接近实际骑行状态，这意味着我只能轻轻扶着她；再就是，不能让她摔下来，以免使她产生恐惧感。这样我们就在步行道上来来回回，自行车则大幅度地扭来扭去。接着，时刻到了，在试探性地向后一瞥之后，她把脸转向前方，把整个重量放在踏板上，猛地冲出去，车轮飞也似的追逐着。现在当她左右顾盼之际她会看到什么呢？她看到的是，我已完全不接触车了，她靠的是自己。她不再是尝试着学骑车，而是骑过车了。我所指的现象是禅宗式体验：关于一个人可以发现的他在自己那儿寻找着的东西。禅宗文献中有许多故事，都是这种爆发式地进入自我掌控状态的例证。

我现在要来呈露最难的现象，难到让人疑惑它是否是现象。这就是禅宗的时间体验。所有存在的本性皆为无常，这是佛教的基础信条，但对无常的态度并非单一。飞逝的生命存在，是导致被称为禅宗教导的“简易法门”的一个原因，“简易”是相对于“言诠”来说的。1959年，当铃木大拙（Suzuki）抵达火奴鲁鲁接受一位记者采访，并被问及禅宗是什么的时候，他轻轻拍着桌子说，“那就是禅”。他的确说了，但也能够全然略去这些词，而只是拍着桌子。于是这是一个完美的简易法门的例子。理解这例子的困难是，我们正在谈论事物的固有特征，而我们试图摆弄这些来造成一种表象，再让它成为现象。只要理解是一件概念性的事情，它本性上就是间接的过程。它靠语词的方式进行，而语词恰是关于切近或久远的过去的，但难以抓住当下。实际上，这种逻辑上的巨大困难，正是来自“当下”概念，也可以说，其实来自“时间”概念本身。也有心理上的困难。我们会带着怀旧和懊悔之情绪记得过去，我们会混合着希望和恐惧来展望未来——在当下，我们存在，却因我们根本就不存在。但当我们试着把现在置于焦点，它就避开我们。

最知名的宗教现象学家范德莱乌（Van Der Leeuw），这样说：

用“体验”一词，便含有一个真正持续的生命的意，意即这生命是构成一个统一体的。于是体验就不是纯粹的“生命”，因为……体验与它本身被解释为体验的解释密不可分。“生命”自身不可理喻……因为我们种种体验植根其上之“原初体验”，总已经不可回头地逝去，这时我们的关注却

在朝向它。所以，这转瞬即逝的时间，从未和无处是“被给予的”；它一定总是被重构的；并且对于“我们自己”，即对于我们最本真的生命，我们不得其门而入。<sup>①</sup>

如果我们接受这番说法作为定论，我们就不得不结束这里的探索。但我满怀希望地强调，大家要记住，范德莱乌是一个基督徒；在他自己的声明中，这个事实很大程度上决定了他的现象学的实存基础。他遵从胡塞尔的原则，无论基督教关于实在的观念是真理抑或谬误，他都严格地将其置于括号之中。但要点是现象学家必须从体验中疏导出“现象”，固然在禅宗体验与某些基督教体验之间有着广泛的共通之处，但这不适用于主流的基督教传统。

所以让我们确定自己的位置，来看一看若是这样的话，则对那个困难的现象，我们能否找到一个新的进路。只要我们是在谈论觉察和描述那作为过去生活中的元素的现象，我们就在从事一般意义上的理解。我们不能质疑现在是真的这个事实。我们不能质疑它，但能够捕捉它吗？范德莱乌指出，并且我想也是正确的：我们最本真的生命，我们真正之所是，无论如何就是现在的行动，就在此刻。我也相信，当他说我们无法进入当下活动着的生命的时候，他是对的；而这种进入，我们本来是习惯于通过内感知来尝试着做到的。但我们能先验地说，不可能有其他类型的感知吗？

现在正是禅宗的简易法门进入视野的关节点。这是让一个人全副身心投入现在瞬间的技艺——它意在捕捉飞逝的生命。并且这样做的时候，它发现的不是一个逃逸的现在，而是现在时刻的永恒。铃木大拙说过：“我举起一个指头，这在时间中，但永恒被发现在指尖上跳舞——这不是象征主义。对于禅宗它是一个真实的体验。”<sup>②</sup> 我相信顿悟可以说是一个人的直面其“最本真生命”——即范德莱乌所说的关于现在的原初体验。

不幸的是，这里我不能带着体验的权威性来谈论。我将会拿两个熟悉的禅宗公案做基础，试着用上述语汇来刻画顿悟的特征。第一个是让中国禅首度达到完全表达的慧能的要求，他对一个来向他求教的和尚说：“显示你尚未出生时

---

① 范德莱乌：《信仰的本质和证明》，第 671 页。（G. Van Der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, New York: Harper & Row, 1963, vol. II, p. 671f.）

② 铃木大拙：《禅宗》，第 266 页。（D. T. Suzuki, *Zen Buddhism*, William Barrett, ed., New York: Doubleday & Co., 1956, p. 266.）

的本来面目。”<sup>①</sup> 第二个是关于宋代居士官员赵抃的。“一天办完公事后，他发现自己悠闲地坐在官署里，突如其来的一声惊雷，在他耳边炸响，他意识到自己顿悟了。”随后便赋诗一首：

默坐公堂虚隐几，  
心源不动湛如水。  
一声霹雳顶门开，  
唤起从前自家底。<sup>②</sup>

如果我们把慧能的要求“显示你未出生时本来面目”，和赵抃的诗放在一起，后者读起来像是前者的答案。此诗表达的是，总已经在那儿的自性被意识体察到。在另一则公案中，问题是体认无生和了达无时间性（“何不体取无生，了无速乎？”），对此的回答是，体认就是无生，了达就是无时间性。<sup>③</sup> 这相当于说，真正自我，或者我们所称的真正的主体，可以说就是其活动。换言之，“体即无生，了本无速”的说法是指，现在时刻就是我们的所是或本体，而我们的真实主体或自性，既是现在，也是永恒。

## 现象学的比较

经过这番太过松弛和不充分的努力，指出一些日本艺术和宗教中的关键现象以后，我会把它们联系起来。某些两者都有的重要现象，来自一种共同的哲学立场，我们可以简称它为“自然神秘主义”；“神秘主义”使人想起“万物一体”，“自然”暗示对“一体”之义的非人格化解释。

在禅宗现象学中，这意味着对“不二”的顿悟。喜龙仁在其“禅宗与绘画”一章，引用了五祖弘忍的话：

此真法皆如实，与真幽理竟不殊。本迷摩尼谓瓦砾，豁能自觉是真

① 铃木大拙：《禅宗》，第79页。

② 同上书，第106页。（赵抃乃是蒋山法泉禅师的弟子；此处引文参见〔日〕铃木大拙《禅与生活》，刘大悲译，光明日报出版社1988年版，第88页。——译者注）

③ 同上书，第76页。

珠。……（敏）〔悯〕此二见诸徒辈……观身与佛不差别，何须更觅彼无余。<sup>①</sup>

喜龙仁说对“不二”的顿悟是：

运用在艺术活动领域的，为最高级的观念、最纯粹的灵感作出定义：认识者成为了他自己的认识对象，艺术家则成为他赋予形象和他构思的东西，而如果他拥有合适的外化形式，他会用图形和符号作象征来传达某些东西，包括生命永恒之流的火焰，抑或形态凋败之际的无可奈何。<sup>②</sup>

于是我们就有了一个哲学原则，可称为“自身同一性”（identity）。作为哲学原则，它不是现象。然而，一个人的意识状态，若由对这意识的真实性的亲切证知来支配，这意识状态对于那人就是一种稳定的现象。那人可以是僧侣或居士，也不管他是或不是一个艺术家。如果他是一个艺术家，这内在的条件便成了“气韵生动”（精神回响和生命律动）的基础，而对于观赏者，“气韵生动”则是作为现象存在于作品当中。这不能从技艺的角度，但可以用技艺的成功运用来描述，而它也能被洞悉和辨认。

第二个哲学观点对禅者是很平凡的，即经验性存在的无常，以及在生灭迁流中把握它，必须是通过直觉而不是反思。仅仅通过充实地活在现在时刻，就能做到这一点，但奇怪的是，生命并没有变成一串无间断的刹那。相反，无时间性的永恒价值的现象，乃是凸显于这活的现在、活的当下。我们已经看到，在水墨画中，这永恒的现在是如何最生动地被领会和被呈现的。在禅者和艺术家的体验中同时出现的现象的自身同一性，被大量本身又是艺术家的僧侣所强调。韦恩瑞特（Wainwright）讲道：

---

① 本篇论文中，此段英文转引为：The deepest truth lies in the principle of identity. It is due to one's ignorance that the mani-jewel is taken for a piece of brick. But lo! when one is suddenly awakened to self-enlightenment, it is realized that one is in possession of the real jewel... Those who entertain a dualistic view of the world are to be pitied... When we know that between this body and the Buddha there is nothing to separate one from the other, what is the use of seeking after Nirvana (as something external)。然而经查，此段文意当出于惠可之说法，并非弘忍；参见《大正藏》卷85《楞伽师资记》惠可条。——译者注

② 塞壬，前引书，第101页。

早在唐朝（618—905年），有一位佛教修行者就在崎岖的雾蒙蒙的悬崖上，入定冥想、凝视出神。而他迫使自己在其中过隐修生活的寺院，则坐落在中国偏远地区的群山中的云深处。他想要创造历史，但他唯一的想法是他身边的美，一种因为与世隔绝而能触动内心和弦的美。在一种压倒性的愿望的驱使下，他拿起笔画下了面前的景色，于是第一幅山水画诞生了。<sup>①</sup>

我引用这个是为了某种相关性，尽管它也许不是很精确。我想韦恩瑞特头脑中想的可能是吴道子（Wu Tao-hsn），赖世和与费正清说他：“被认为是首位了不起的山水画家，其始创的气韵生动、书法入画的风格，极大地丰富了中国画坛，而他也以佛教人物画见称于世。”<sup>②</sup> 在第一幅吴道子风格的绘画诞生的事件中，我们看到，输入此刻的绘画过程的，是融合或融入周围的自然环境。

第三原则就包含在基于这个秩序的绘画中，即“自发性”，这在禅宗和艺术当中都很普遍。兰登·瓦纳说：“在把墨水书于纸上的绘画实践中，禅宗艺术家发现了一个可以称为‘无我’的原则（不是我在做这个），而这打开了一道让必要的本真性涌入的大门。在自我无法控制绘画之际，意义必须控制。这个原则……跟道教思想有关，它不相信滞碍大道流行的人为干预。”<sup>③</sup> 对禅宗修行者来说，这个自发性原则塑造了所有的行动，而不只是艺术。

自发性原则联系着这样的问题：作为人类个体存在意味着什么。成为一个特殊的客体，不同于成为个体的主体。我不是用“主体”一词仅指内在体验的私人性，而是指一个行动的创造性中心，一个由此突入未来的起点。相反的观点，则把人类看成与周围的自然界相比是有着非同寻常能力的，尽管如此，能力没有例外，都是被因果法则支配的，而因果性掏空着任何现在时刻的创造性意义。但什么能成为主体超越因果事件的基础呢？把我的评论限制在一个视角上，因为这跟我们所定位的对禅宗和艺术来说是普适的那些原则有关，我会说这是“可构想的”（不是“可论证的”），它奠基于人类自我的存在，后者又奠基于一种能力，这能力在并非由因果事件流支配的意义上，是超越的，又在它

① 撒缪尔·韦恩瑞特：《日本之美》，第141页。（Samuel H. Wainwright, Jr., *Beauty in Japan*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1935, p. 141.）

② 赖世和、费正清：《东亚——伟大的传统》，第227页。（Edwin O. Reischauer and John K. Fairbank, *East Asia—The Great Tradition*, Boston: Houghton Mifflin, 1960, p. 227.）

③ 兰登·瓦尔纳：《不朽的日本艺术》，第100页。（Langdon Warner, *The Enduring Art of Japan*, Cambridge: Harvard University Press, 1952, p. 100f.）

通过因果事件流发生作用的意义上，是内在的。

跟别的原则一样，我得重申这个哲学视角不是现象。但正如我们所见，体验不是某种现成给予我们的东西。体验，特别是指体验的现象，是持续不断的联结的结果，并且我们参与这种联结的一个重要成分是我们的理论。而被无我精神（“不是我在做这个”）所支配的艺术家，跟体会到他的自性就是万物之中的佛性的禅者，相当清楚地展现着，在现象学分析中，他们看上去是同一种现象。

日本绘画和禅宗的现象学相似性即其所是，它们之间有何相异之处？充分的研究已远远超出本文的范围，我将简短地评论以下两点差异。第一点是心理方面的本性。两者背后和两者当中的驱动力相当不同，彼此独立。艺术家渴望的是美——观赏美并创造它。禅者的渴望则涉及两条路，标示相同而含义不同。这是一种对于特殊类型的知识的渴求——即关于他自己的本性的知识，这知识将建构关于它自身存在的有意识的领会。抑或，这是要去完全实现他当前潜在所是的冲动，而他知道这只能通过“明心见性”来做到。第二点差别是哲学方面的。禅宗体验受制于关于实在的一些特定观点，但绘画不是。在禅宗那儿，的确一个人必须超越理论词汇达到体验的实在，而相反，在自发的创作中，的确一个艺术家可能体验一种转化中的澄明。但作为艺术家，哲学上的联系是否必要，是遭到质疑的。

总而言之，也许我们可以总结说，虽然传统的日本绘画和禅宗都各具特色，但禅宗体验和对于日本绘画的创作者和观赏者两方面的体验，显示了根本上的结构相似性。在一个人的体验中，禅宗带领他用艺术表现他的宗教体验；而艺术家在他对美的理解和创造中，也许会发现他自己通晓超越，并被引领着让自己献身其中，而这是通过艺术的作用。

（译者：吴洲）



# 书评：悦家丹《佛教现象学：一项对佛教唯识学与〈成唯识论〉的哲学研究》

[美] 亚历山大·迈耶

《佛教现象学》一书为悦家丹（Dan Lusthaus）在天普大学期间学位论文（1989）的增订版，基于世亲的《唯识三十颂》及其汉语注释——玄奘于7世纪中期所著的《成唯识论》。《佛教现象学》力图探索两大主题：一是证实传统的唯识学是对佛教有关人之存在的一种现象学和认识论研究，而非一种形而上学的观念论，或本体论的观念论；二是证明传统的唯识学对早期佛教思想理路的延续远远超出人们的普遍认知。<sup>①</sup>

现有对唯识学的评论已十分繁复，因为它与其他佛学宗派，如说一切有部、经量部、般若学（包括中观学）乃至如来藏思想有着错综复杂的联系，对阿赖耶识及心王等核心观念，同时存在多种解释。此书旨在将唯识学置于更为广阔的义理背景之下，以解答其形成与发展中的诸多疑团，并揭示其哲学意义。其实它属于英语世界中正进行的关于唯识学诠释的大讨论的一部分，但悦家丹对这一讨论却只是略作提及。<sup>②</sup> 此外，作者还忽略了许多前现代和当代与主题相关的、数量可观的汉语和日语文本。虽然此书的确做出了重要而清楚的评论，且推断不可谓不强有力，但在语言和哲学准确性上却大打折扣。行文往往冗长枝蔓，充斥着专业术语，编校失误随处可见。<sup>③</sup> 鉴于此书有600多页，其问题在此

---

① 哈里斯（I. Harris）：《瑜伽论思想的延续》（莱顿，1991），悦家丹没有提到他，而他已经充分讨论了这一点（页15，页68）。

② 在哲学领域有关唯识学是观念论的最为持久的研究仍然要数查泰捷（A. K. Chatterjee）所著《瑜伽论观念论》（德里，1962），而悦家丹并未研究过。

③ 其中包括成百的打印错误、一个非常离谱的汉一梵音译，以及在识别梵语语法形式方面的问题。索引不充分[例如，压根儿就没有提到施密特豪森（L. Schmithausen）的权威性著作：《阿赖耶识：瑜伽论哲学中一个核心概念的起源及早期发展》（东京，1987）]。尤其是附录四对玄奘译作和著作的讨论中更是错误百出。

无法一一提及，本文只讨论主要两项，即对本质主义的质疑、语言和语言哲学方面的问题。<sup>①</sup>

悦家丹坚持认为“观念论”——也被他等同于“本质主义”和“形而上学”——是导致对唯识学产生误释的最主要因素。而在他看来，“现象学”才是万灵药。他把自己归在现代混合谱系中，后者以尼采、索绪尔、胡塞尔、梅洛—庞蒂、德里达、利奥塔等为人所知。<sup>②</sup>与此同时，为捍卫他认为正确的对唯识学的诠释，悦家丹还广集兵力以驱逐本质主义的鬼魂。<sup>③</sup>他竭力表明，在佛教传统的内部一直有一种趋势想要恢复对佛教教义的“本质主义”诠释，并据此认为最早的诠释者们或多或少顺应了这一趋势。

在现代佛教研究中，此类讨论已持续多年，例如，大卫·卡鲁帕哈纳曾著书指出，佛法是一种经验实证主义，在所谓的批判佛教中，其代表人物认为东亚佛教的更大部分是对原初反本质主义立场的偏离，即使佛祖本人也背离了自身而一定程度上顺从于本质主义。<sup>④</sup>当代的这些讨论既面临来自哲学内部的挑战，也要应对佛学传统中对无常性（如无我）之正确理解的讨论。无常性在般若学中的表述是缘起性空，在唯识学中则是三无性。悦家丹的研究属于力图剥下佛学“本质主义外壳”的历史化运动的一部分。但笔者认为，他的论证缺乏说服力，原因有二：他关于本质主义的断言太过笼统，而与此同时所进行的历史性讨论却非常有限。

唯识学的现代研究者们往往将其称为“观念论”或“形而上学”，但如何贴上这个标签尚未有定论。可暂时分为两种，将心/意识置于物质/对象之前，一种是本体论层面，一种是认识论层面。当然，唯识学应归于哪一种范畴完全取决于我们能合理得出它们各自的词语暗示着什么。乍看之下，悦家丹认为唯识

---

① 笔者曾看过两篇较早评论，分别来自沃尔德伦（W. S. Waldron）（佛教学者信息网 H - Buddhism: <http://www.h-net.msu.edu/reviews/showrev.cgi? - path = 222281062535348>, 2003 年 7 月）与马勒（Ch. Muller）（《东西方哲学》（Philosophy East and West）2005 年第 55 卷第 1 期，第 135—139 页）。本篇书评不再重复他们的许多精辟见解。至于同行们对此书的正面评价，笔者决不能苟同。

② 如所预料，诸如偶发性、边缘性、讽刺意味、擦除、封闭、痕迹、身体、经济等单词在此发挥了关键作用。就现象学而言，悦家丹在思想渊源上似乎更接近梅洛—庞蒂而非胡塞尔。书中引用胡塞尔思想的次数最少，出人意料，但受谴责时却有胡塞尔的份儿：“通过强调经验的意向性构造超出质料性构造，他的先验观念论讨论物质性但却从未把质料当回事，不论是从因果还是从本体论角度。”（29）

③ 正是在这个语境中，我们必须要看一下悦家丹关于窥基所提出的戒贤这一角色的讨论。但是，这一讨论真的对我们了解唯识学有所裨益吗？就算悦家丹的论点提得很好，中国的法相注释者重提戒贤跟悦家丹诉诸梅洛—庞蒂的权威性有什么不同吗？

④ 参见例如松本史郎：“‘禅’的意义”，刊于：J. 霍巴德（J. Hubbard）、P. 史万森（P. Swanson）主编：《修剪菩提树：“批判佛教”的风暴》（檀香山，1997 年）。

学更倾向于认识论而非本体论似乎不无道理，但是，真正把它们置于哲学视域中进行研究时，就可明显看出，即使只是否定性的，认识论也蕴含着一种本体论。悦家丹几次提到色法（rūpa）颇具争议性，在他看来，唯识学没有否认色法的实在性，这似乎表明“本体论差异”的存在是无法解决的，只能打着反本质主义名号加以回避。但是，难道这种拯救名称形式的尝试不属于西方“丑闻”（海德格尔语）的一部分吗？这种一味追问到底物质的实在可否与心灵分开的丑闻，一旦法的本质已然得到澄清，“色法”真的还需要特别的肯定或否定吗？

悦家丹一方面按照唯识学的思想，强调只能在“意识”中靠近世界（包括色法），这是有道理的。戴安娜·保罗曾因此称唯识学为“心灵哲学”。但是，另一方面，他却坚持认为：“无论何物，都不能在十八界外存在。试图将一些‘难以言传’的超越感觉的‘实在’强加于佛教思想的学者须加以注意”（页56）。<sup>①</sup> 即使仅凭这句简单的引言，读者也可看出，同时被强调的“意识”和“感觉”之间存在一定的张力。鉴于悦家丹对“感觉”的强调，我们应该确信他的意思是上述所引命题只跟感觉领域相关吗？语言这一心灵对世界的命名真的原本就属于感觉领域吗？

令人注目的是，自诩为现象学拥趸的悦家丹似乎并不欣赏胡塞尔秉其宗旨“面对实事本身”而对观念论和物质论的简单并列进行的超越。<sup>②</sup> 他在对现象学引经据典的同时却坚持，在唯识学中居于优先地位的意识，必须被理解为奠基在身体之上的意识，认为身体才是永远令人神往的逻各斯（logos）的真正基础，<sup>③</sup> 而心灵只不过是诸多感觉中的一种而已，<sup>④</sup> 这使他对唯识学的阐释看上去

① 这一段不应按字面理解。末那识和第六意识不是西方或英语哲学意义上的感觉。由于“感觉”或“感官”在梵语和汉语中没有一一对应的词汇，我们应当将“感觉”或“感官”仅限于指称五官，以免在佛教思想中掺杂西方哲学的观念。

② 从哲学上看，在胡塞尔的时代，“面对实事本身”不仅要超越简单化的客观主义和心理主义，还尤其要超越学究式和高度认识论化的新康德哲学。

③ 见51页，注3，22页和对心灵作为“深植于肉体”之意的讨论，页49。但是，为什么要把“logos”从心理学中排除呢？毕竟，心理学中的“logos”并不要求心理的“logos”结构，而只是把自身，无论合理与否，构想为一个井然有序的、可予以诠释的话语结构。悦家丹还（页171）写道：“但即使写和读也会同时兼顾身心，因为我们动手去写或用眼去看，而且需要集中注意力去理解或达意。”我们再来比较一下这个观点，即“解脱身”（vimukti-kāya）中的“身”应该被理解为“身体”。悦家丹没有仔细考虑到“kāya”就像英语中的“body”，并不总是指一种有形实体，正如“法律主体”（body of law），它的意思不是指印有法律的书本。

④ “因此认知（识）作为活体（名色）产生”（页59）。“在这一模式中，心灵被看作是一种感觉”（页59）。实际上，十八因素（界）涵盖了整个心灵、感觉和对象的范围。末那识作为十八界中的意根，并不表示它是一种“感觉”，“根”的意义是权能或官能。六识显然有别于六根。难道我们不可说人们认为感觉是充满心灵的吗？

更倾向于经验主义而非真正的现象学。但是，如果唯识学真的可称作一门哲学，如果我们认可哲学是对“什么存在”，尤其是这个，“追问什么存在的心灵是什么”的持续追问的话，那么，认为唯识学断言所有的知识都跟感觉相关，似乎就不那么恰当了。

按唯识学，是心灵之流在支配身体而非相反。《瑜伽师地论·摄抉择分》的阿赖耶识论已阐明：阿赖耶识是生起器世间与有情世间的根本，而有情世间包括诸根、根所依处及转识。<sup>①</sup>

事实上，唯识学与佛教的一般教义并无不同，也认为心灵深刻地受制于肉体是人类的命运。笔者在此无意给出任何轻率的二元命题，但这种所谓心灵受制于感官世界的观点称不上是一般条件，遑论必要条件。唯识学的解脱道次第的证据并不支持身体应被看作心灵的单因基础这种说法。虽然唯识学思想的解脱道方面在《唯识三十颂》中并不突出，但悦家丹的主要研究目标，即对唯识学解脱道的更为深入的分析，有可能提供一种双重目标：澄清唯识学对身体和心灵的立场，同时检讨将唯识学视为现象学的局限性。

由于此书整体是围绕《唯识三十论》的三十颂搭建，而后者已多次被译成西方语言，读者自然想知道悦家丹的一般假设是否影响到，以及如果可能的话，如何影响到他对文本的解读。诚然，悦家丹标榜自己是一个审慎的读者：“在所有译者始终要面对的矛盾，即可读性与直白的准确性之间，我更倾向于后者。”（页444，注19）据此，悦家丹指出，早期如普桑的译作，其可读性要超过对原文的忠实。人们或许会为普桑在术语和风格方面的取舍有所争论，但无可置疑的是，他在佛教及其语言方面的知识至今无人能比。此外，悦家丹对早期译者的批评根本没有说服力，尤其是相比较他自己的译文特点而言，<sup>②</sup> 他的译文经常不到位，是一种明显的伪直译。<sup>③</sup>

---

① 参见《显扬圣教论》（《大正藏》，31. 1602. 567a17，480c03）。

② 我没发现悦家丹的译文中哪怕有一段比普桑（参看下面的注23）译得好。如果他参考了一些早期译本的话〔像阿乃克（Anacker）或考赫末通（Kochumottum）的译本〕，可能很多错误就不会出现了。

③ 在悦家丹对玄奘《唯识三十论》译文的翻译中还有更多严重问题，但在此笔者不欲深入讨论：第19章似乎在说，诸业习气（*karma - vāsanā*）熏习二取，而不是将诸业习气与二取习气并列（页293）。译文第20章没法读，但它似乎（不论在汉语还是梵语中）是在说：这种种事物不仅无自性，亦不具有终极实在性（页294）。至少安慧把这里的“自性”解作“所以”（*kāraṇam*），意为“原因、条件或理由”。按这一诠释，世亲只是说对种种事物（*vastu*）的分别是它们的影像生起的条件。他根本没有直接讨论“自性”。第21章的翻译误解了原文，说依他起自性由“分别缘所生”，但原文说的是“分别是由因缘故所生”（页295）。

在他对这三十颂的论述中，悦家丹胪列世亲梵本<sup>①</sup>、罗宾逊的梵本英译、真谛汉译本（《转识论》）及他自己对真谛本的英译，其后才是“玄奘译本”，并再次缀上他自己的英译本。仔细阅读其译本就会发现，他的反本质主义立场常常歪曲《唯识三十颂》的原意。通过他对真谛汉语译本和玄奘译本进行的比较可以看到，他对前者采取了一种有意选择的方式，目的是将其贬斥为“本质主义者”，而与此同时，他又通过对二者译本中的同一语词采取不同译法来有意夸大二者的差异。但是，我们很快就会看到，即使玄奘也未能逃过被怀疑为本质主义者的非难。<sup>②</sup>

例如，看看悦家丹的译本，就会发现，他把真谛本中的“常”译为“eternal”（如页299、页304、页316，注82），但玄奘本中的则不这样译。又如，他把玄奘本中的“了别境识”译成“distinguishing sense – objects”，却把真谛本中的“尘识”译成“dust consciousness”（实际上这是“对象意识”一直以来的译法），这使得真谛的翻译读起来很艰涩。<sup>③</sup>他把玄奘本第一章中的“有种种相转”译成了“there is the proliferation of their mutual operations（相转）”。在这个例子中，真谛和玄奘都是用了同一个字，“转”，但是悦家丹把真谛本的“转”译成“revolving”，而把玄奘本的译成“operations”却并未指出对同样的词采用不

① 提到“世亲梵本”，读者都会想知道悦家丹是基于哪一个版本。尽管他提到了（页274）莱维（S. Levi）翻译的《唯识三十颂释论》（*Vijaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu*, Paris 1925）——这个译本并非完美无瑕——但实际提供的梵语文本却偏离了莱维这一更高质量的译本：在第1章第2行，悦家丹不巧使用了主格的“pariṇāma”而没用位格“pariṇāme”；在第2章中他用的是“mananāca”而非“mananākhyasca”（因此删掉了一个音节；还可参见页324），以及“ālayākhyā vijñānam”而非“ālayākhyam vijñānam”；第3章中的“avitam”应该是“anvitam”；第4章中的“avyāktam”应该是“avyākṛtam”；第6章中有两个“visargas (h)”不见了；第8章中，“ya, sa, advaya”必须是阴性的才可以（yā, sā, advayā）；在第12章中，他用“mṛkṣa”取代了“mrakṣa”；在第13章中，用“asatya”取代了“sātḥya”，等等。对汉语文本的表达也同样差强人意（参见第2章）。

② 真谛之所以常常被贴上本质主义者的标签，主要是因为他对如来藏思想的接近以及他对第九识阿摩罗识的阐述，毕竟，它只是指转变了的阿赖耶识。蒂安娜·保罗（D. Paul）的《转识论》英译本（参见《中国六世纪的心识哲学：真谛的〈转识论〉》[斯坦福，1984]）显然优于悦家丹的翻译。

③ 同样情况，在第2颂中，他一面把真谛本的“不可分别”译为“cannot be discriminated（不可被分别）”，另一面却把玄奘本的“不可知”译为“unknowable（不可认识的）”，而“不可分别”与“不可知”同是 asaṃvidita 的汉译。此时，他又一次夸大了两者的差异而将不利的天平倾斜于真谛。第8章中，他把体通三性译成“它们在本质上被理解为[拥有]三种本性”，而这里“通”应被译作“包含”、“扩展到”或类似的意思。在第19颂中，“samudaya – satya”（意为“根源之真谛”[truth of origination]，即“缘起”[“pratītya – samutpāda”]）的标准汉译“集谛”，被悦家丹译成了“collective truth（积集之真谛）”，在脚注中则作“collected truth”。他关于对比集谛与真谛的推断其实只需简单一句话即可解决，即根据定义，一切缘起法皆由缘而起，故非终极实在。

同译法的原因。此外，悦家丹把玄奘本的“相转”训释为复合词（“mutual operations [互相作用]”），而“相”在这里其实只表示“相状”。正确的解释在《成唯识论》（或者任何现有的译本）中随处可见。<sup>①</sup>

玄奘也未能免于悦家丹反本质主义的批判。后者援引了玄奘对《唯识三十颂》的翻译（第5、8颂）中两处“性相”作为佐证。<sup>②</sup>在第一处，悦家丹把“思量为性相”译成“its nature is characterized as ‘willing and deliberating’（末那识的自性以思虑与度量为行相）”，并断言“性相在梵语本中没[有]相关对应”，言下之意是，“性”蕴含着一种本质（svabhāva：自性），如：“这一整句都是在尝试翻译‘mananātmakam’这一单词，其实它不过是‘心理状态的本质’之意”。但是，“ātmaka”真的在这里显而易见是“本质”之意吗？那样的话，什么是“本质”呢？我们能真的怀疑玄奘对这个经常只是意为“在于”的“ātmaka”的熟悉程度吗？为了加强自己的论证，悦家丹引用了《成唯识论》（0026b03）中的一段话：

然后有这样的说法：“识别感知对象是其本性和特性（行相）”。[原文如此]这一对词凸显了六识中的自性和行相。“识”以识别感知对象为自性，而它们的“活动特性”（ākāra）正是其[本性]的功能（用）。<sup>③</sup>

接下来，作者暗指玄奘这里通过引入体用范式“提出了新的汉语范畴”。在这一段中，性相的确是“自性”加“行相”，即六识自性行相的简练表达。认识的本性是认知，而认知对象是意识的操作形式。但是，这一段能用来例证对“体用”这一术语的使用吗？不难看出，玄奘同时使用了（用彼为行相的）“用”和（以了境为自性的）“以”。鉴于二者可以互换，这里又没出现体，可明显看出，这一段并不能佐证悦家丹将本质主义化倾向归到玄奘身上的企图。悦家丹既没有提供任何正面证据来支撑他的说法，也没有讨论关于为何体用范式可作为本质主义者的标志这样更基本的问题，以及本质或真理到底是什么的问题。但是，虽然这一段——与悦家丹的断言相反——的确没有提及“体用”这一术语，却并不等于说“体用”范式就根本不可能出现在《成唯识论》中。但关于这一范式必须被理解成本质主义的这种主观臆断却远非不言自明。这种

① 《大正藏》，31.1585.0001a24。还可参见结城令闻《唯识三十论》（东京，1985，83）。

② 见“《成唯识论》中的‘相性’”一节（第371—373页）。

③ 比较汉译本：“次言了境为性相者。变显六识自性行相。识以了境为自性故。即复用彼为行相故”（《成唯识论》，《大正藏》，31.1585.0026b03）。

将体和用分别译为“实体和功能”的行为，或者说类似的行为，实际上在当前语境中与哲学毫不相干。

在对“了境为性相”（第8颂）两段解说中的第二段，我们看到玄奘把“visayasya upalabdhi”译成了“了别境”。悦家丹批评他将“upalabdhi”和“vijñapti”混为一谈，“好像它们是同义词似的”，并再次指出这提供了“清晰的证据，说明汉语的旨趣和范式遮蔽甚至可能阻碍了梵语文本中表达的思想”（页371）。但是，《成唯识论》的构架与上述模式并无二致。这里的“用”仍然不是体用之用。此外，在同样是玄奘重译的《俱舍论》中，译者对“识谓各了别”这一颂的释论说道：“认识总体意指认识，但统摄各自的对象。”<sup>①</sup>这说明，玄奘很清楚这两个词是同义关系，这应是毫无疑问的。

悦家丹（页359）更指责玄奘违背了《唯识三十颂》，后者主张解脱在于阿赖耶识之消灭，而《成唯识论》对此作出进一步描述，即赖耶的“识体”并未灭坏。因此，看起来玄奘似乎的确没有尊重世亲的表达意向。但是，我们必须考虑到佛教释经方面的特定的注释规则。实际上，玄奘在《成唯识论》中遵循的是一种标准的释经程序，并合理指出，世亲在此已将一个不可忽视的前提条件考虑在内：当他说“阿罗汉位舍”时，他的意思应作如下理解：“阿罗汉并非完全舍弃第八识体，因为阿罗汉仍能执持种子（俱生法执种子 [dharma-vāsanās]），当不能执持种子，那时才入无余涅槃（非舍一切第八识体。勿阿罗汉无识持种。尔时便入无余涅槃）。 ”<sup>②</sup>因此，这一段根本无意表明在涅槃中仍保留最终的“实体”，但它明确指出，阿罗汉的成就仍然低于佛的。阿赖耶的无常性是《唯识三十颂》的一条基本教义，在玄奘翻译的《瑜伽师地论》（《大正藏》，30.1597.581c09）中也得到了明确陈述。由此可清楚看到，认为玄奘对这段《成唯识论》的诠释是对《唯识三十颂》中世亲意向的背离，这是不合适的。

虽然悦家丹批评安慧和玄奘是本质主义者，他自己却常常做出一些极具个性但没有任何解经证据作支撑的诠释。在他对第3章（页325）的诠释中，悦家

① 帕拉德汗 (P. Pradhan) 编：《阿毗达摩俱舍论》（巴特那，1975，11）。在玄奘译本中为：“各了别彼彼境界。总取境相故名识蕴。”（《大正藏》29.1558.0004a21）

② 这只是指阿罗汉对阿陀那的舍弃；参见窥基《成唯识论述记》（《大正藏》，43.1830.0343c11）；普桑 (L. de La Vallée Poussin)：《成唯识论译注》（Vijnaptimātrasiddhi; Le Siddhi de Hiuan-Tsang, traduite et annotée）（巴黎，1928，第166）；结城令闻《唯识三十颂》（东京，1985，148）；演培法师《成唯识论讲记》（台北，1989，第二册，114）；韩廷杰《成唯识论校释》（北京，1998，87）；库克 (F. Cook) 《唯识三论》（Three Texts on Consciousness Only. Demonstration of Conscious）[佛教传道协会 (BDK) 英译大藏经，60-I, II, III]（伯克利，沼田佛教翻译与研究中心，1999，80—81）。在第三章第19节末尾处的翻译是错误的。

丹这样描写阿赖耶识、末那识与意识：

这一句对它们分别做如下描述：

[1] 摄持与领纳事物（upadhi [原文如此，当作 upādi]，执受）

[2] 处所（sthāna，处），以及

[3] 了别（vijñaptika，了），关键在于三者都是在阿赖耶识中运作，但是以潜意识的方式。

注释：

[1] 阿赖耶识“摄持”经验，

[2] 末那识通过思维确定经验的位置，以及

[3] 意识是对感觉对象（境，viṣaya）的辨别了解。

本句（在第3颂）“（阿赖耶识）不可知执受”（*asamviditakopādi - sthāna - vijñaptikam ca tat*），在《成唯识论》（0010a11）和安慧的《唯识三十论释论》中都被认为说的是阿赖耶识。安慧明确指出，“执受”（*upādi*）意为对种子的执受（*upādāna*）；“处了”（*sthāna - vijñapti*）是对器世间（*bhājana - loka*）的表象。在《成唯识论》中加入了对世亲书中这一段的诠释，指出它是关于阿赖耶识的行相的所缘。此外，我要对悦家丹说抱歉，不能认为意识仅仅了别感觉对象，因其功能在于了别观念对象（法境，*dharma - viṣaya*）。<sup>①</sup> 因此，现有的安慧和玄奘注释谈到的都只是两个方面，即执受和处，并不是三个方面，而且都单独指涉阿赖耶而非阿赖耶、末那识与意识三层。

第22颂（非不见此彼）的诠释中也可见到一个类似的严重问题，悦家丹的译文是“并不是说你见不到‘此’[即依他起相]而能见到‘彼’[即圆成实相]”。诚然，这里的汉语比较晦涩，动词“见”只出现了一次，而梵语中则有 *adrsta* 和 *drsyate*。尽管悦家丹（页314，注73）认为世亲把见到依他起相预设为见到圆成实相的前提，<sup>②</sup> 但是不论根据安慧的《唯识三十论释论》还是《成唯识论》（《大正藏》，31.1585.0046b26），这都应理解为：“只要此[即圆成实相]未被看见（*adrsta*），它[即依他]就没有被看见”（非不证见此圆成实。而能见彼依他起性）。可见，玄奘对梵语采用了逐字对译，只不过没有重复“见”这个

① 《大正藏》，31.1585.0010a17；普桑，第125页。

② 真谛本（《大正藏》，31.1587.0063b13）从另一角度看待这个问题，说若不见遍计所执性，则不能见依他起性。



字而已。<sup>①</sup>

我们在悦家丹对第 17 颂（页 291）的翻译中发现了同样的错误：“这些是各种各样的意识 [即八识]，它们的转变 (vijñāna – parināma 识转变) 实施辨别行为并被辨别。由于此与彼根本不存在，因而一切都只是心理智慧的终结 (closure)。”<sup>②</sup> 这种通过把此彼译成“作为此和彼”来将两者并列的尝试是基于对汉语成分和句法要求的误解，因而既违背了汉语的行文习惯，也打乱了梵语的语法结构。<sup>③</sup> 从汉语看，两个字之间须有一个间隔。此外，作为一个辨别的施动者和对象，转变应该所指为何呢？悦家丹认为，据玄奘，识转变“处在这些附带现象背后，其实根本没被这些变化所改变”（页 434），而这又是一个斥玄奘为本质主义者的完全不合理的企图。转变并非现象背后的东西，而是它们的“转变”自身。<sup>④</sup>

我们须考虑到悦家丹在第 16 章（页 426）中的尝试，他把自己对“转变”的诠释扩展成语言如何影响思想的问题。因此，与他夸大“差异”的意图相符，悦家丹断言，第 1 颂中的汉语和梵语围绕心灵之流的两个维度所各自选用的词语，即“能变”的一方（如阿赖耶识、末那识与转识），和“所变”的一方（如我施設与法施設），“展示了一个与能一所蕴含的全然不同的同与异的概念”，以及能一所这对概念“在汉语中营造了一种比梵语展示的位格词和主格词的区分更简洁的区分。毕竟，梵语还有六种其他变格 [原文如此] 供选择（如夺格、属格等）。”梵语的确有七个变格，但是对任何一种变格的使用难道不正是一种对常规语言的规范、一种自由的选择吗？“位格的所变（也称作转变）[原文如此] ……被置于两种变之间的歧义地带”（页 433）。

通过一个佶屈聱牙拐弯抹角的例子来讨论其中的一个词在另一个例子中“也被认为是同样意思”，这并不有助于澄清梵语和汉语之间颇具特色的差异。

① 悦家丹的翻译和诠释可能是由于误用了龙树的话而被误导，后者说过，若不依靠缘起法，则不能说明胜义谛（《根本中观论颂》第 24 品第 10 颂）。在第 27 章中，悦家丹翻译“如果你在自己面前设立某个小物”（现前立少物）并指出（注 88）少物（根据它的“小物”）是玄奘对“tan mātra”的翻译。但少物是用来翻译“kiṃcit”（某物）的。玄奘的译文虽然重新安排了梵语语序，但依然能够跟原作联系起来（vijñāptimātram evedam 谓是唯识性/ityapi hy upalambhatah 以有所得故/sthūpayannagratah kiṃcit 现前立少物/ tan māt্রে নবতিঃ hate 非实住唯识）。罗宾逊的译文无补于事。

② 参见同一颂的译文（页 436），其中复数标记词“诸”被删掉，但在其他方面存在同样问题。

③ 在他对同一颂（页 436）的进一步阐释中，虽然援引了《成唯识论》（0038c18），却试图将“此”与“彼”（此彼）分派给“心”（vijñāna）与“心所”（caittas）！

④ 这一章并非在否认“此和彼”的存在，而是强调彼（所分别）与此（分别）之间是派生和依恃的关系。因此，部分保留悦家丹的译文的话，玄奘此颂可译为：“心识的这些转变就是分别（‘是诸识转变分别’）。由此分别，就有那些所分别（‘所分别由此’）。它们都是不存在的（‘彼皆无’）。因此，一切都不过是认知活动（故一切唯识）。”

但更重要的是，在梵语本中，这一颂不是说两个不同的“转变”（pariṇāma），而是表明我、法施設生起在同一个（单数）“转变”之中（位格）。玄奘的译本同样指出，虽有我、法种种相，但皆是心识之显现。抛开悦家丹的语法推断，两种施設之间并无差异。它们是同一过程的两个方面，因为“被转变”（所）是“转变”（能）的镜像。梵语（parināmah, parināme）和汉语（能变，所变）表达之间的关系就像一副手套的正反面。<sup>①</sup>

梵语偈颂中的用字具有一种可辨认的语法形式，这种形式不仅与这些词的“纯粹的”语法形式有别（“parināme”即“parināmo”，“parināmas”即“parināmah”），而且显示了另一种梵语语法，在其中，词语不以其真实面目示人。（页433）

笔者再一次觉得这种匪夷所思的阐释极具误导性，因为它似乎在暗示位格词（parināme）与主格词（parināmah）是一样的。

条件和环境按照规律而明确的原则改变着事物。翻译上的转变意味着，就像玄奘的翻译改变着文本，而读者力求通过它来看到原文一样，当读者阅读英语译文时，他也会试图通过它们看到原文。（页433）

如果我们把悦家丹这里的意思诠释一下，就可以这样说：这是一个原则，即条件对事物的影响并非毫无规律可言，而是遵循一定模式，这种模式由事物及其条件共同决定。把这个原则套用到玄奘的译作上，我们就会发现，它的确是部译作，因为他是用汉语说着世亲用梵语说过的话。通过玄奘的译作我们可以看到世亲的原作。是原作决定着译作——而不是相反。这虽已不是秘密，但与此同时，悦家丹——借助“怀疑解释学”的理念——却重复地、但又未经深入研究地指出，传统上任何人都可随意按自己的喜好篡改原文，玄奘等人就发明或“改变着”这个或那个，<sup>②</sup> 以及作者不过是穿行于东拉西扯的关节点之间的

① 笔者不明白悦家丹怎么能说“所缘……在汉语中的字面意思是‘客观条件’”（页445，注28）。要想明白所缘的“字面意思”，必得要追溯其使用的历史：参见拙著《从世亲〈唯识三十论〉的“思”概念看善恶问题》（“Gut und Böse” im Lichte der cetana – Konzeption der Trimsika Vasubandhus），《法轮》，第4辑（1997）：页127—157。从字面意思上可以说它是“意识所向之处”。“所”的意思并不是对象。

② 指责玄奘“在术语使用上混淆了‘pariṇāma’和‘pravṛtti’”（页435）是不公正的。玄奘并没有玩文字游戏。他只是按部就班地把“pariṇāma”译作变，有时会用转来强化它，这个字在别处是用来翻译“vṛt”及其派生词的。“pravṛtti”和“pariṇāma”标志着同一过程的两个方面。在试图论证玄奘改换单词的原因时，悦家丹引用了《成唯识论》（《大正藏》，31.1585.0038c13）中的一句话：“我们已从三类（识的）行相的角度考察了分别，而三类识皆是‘能够转变’（able-to-alter，能变），它们被视为‘被转变’（所变）的两个部分的依止”（页435）。需要注意的是，此处的“分别”乃解析之意，也就是说，“分别”表示的是臆释的行为，而不是分别的对象，即“三能变”。此外，能变在这里也不指“能够转变”而只是标志着行为模式（“已广分别三能变相为自所变二分所依”）。

轨道而已。<sup>①</sup> 结论似乎是难免的：比之译作由原作定位这种必要的认可，“怀疑解释学”的地位尚未得到充分阐明。我们可进一步推测，悦家丹之所以会误解在译的不同文本之间关系的确切特点，是因为他在未能足够把握所涉语言的同时又被“怀疑解释学”这条“抓错了的蛇”搞得更加混乱。

回看有关玄奘对《唯识三十颂》进行了本质主义解读这一错综复杂的讨论，我们有理由认为，虽然悦家丹声称“对推测予以了有见地的限定”，他对玄奘《成唯识论》中的“性”这一概念的解释却是基于梵语和汉语文本之间颇成问题的关联。玄奘的确用性相来翻译“*ātmaka*”，但它为什么应该意指“拥有一个自我”呢？因此，比如说，我们发现“缘起”这一原则被意指为不断变化的法的不变的本性。自性、性相、自相三个词经常被互换使用以标志事物的本性。因此，安慧在他的《唯识三十论释论》中所谓“*āghāta - svabhāva*”，指的是一种憎恨的状态。<sup>②</sup> 据此，说某物生灭无常，并不意味着存在某种名为“无常”的恒常事物。事物的本性并非另一个事物。任何认为这已偏离玄奘本意的说法都是站不住脚的。这一规则在如来藏的经典命题那里，也得到明显体现，如《宝性论》的“自性清静”（T31. 1611. 813c10 等）及与之相类的“性自清静”（见《禅源诸全集都序》，T48. 2015. 404b28）。所谓“性”不过是指某物的性质，此处指的就是“心”的性质。

在悦家丹对《唯识三十论》的诠释背后有一套语言哲学值得我们关注，因为它表明了他对唯识学总体理解的一个重要维度：“吊诡的是，就在它们那似是而非的指涉能力中，无论语言还是行为都不能脱离其范围，即它们的指涉不能超出自身，我把这叫作‘封闭’。语言和行为都是自我指涉的封闭系统。……”（页 58—59）。显然，悦家丹支持索绪尔“语言的自我指涉”，这一观念说的是语言遵循惯例，是“能指的自由波动”，这里悦家丹把它用在了佛教上。就是基于这一前提，他创造了一个术语“心理—怀疑封闭”来翻译关键术语“唯识”。<sup>③</sup> 悦家丹接着说道，“这些词语被用来指涉意义，即语言意指语言，这表明了语言的自我指涉性。既如此，它标志着一个语言封闭系统。”（页 474）

悦家丹在这里倾向于语言的工具主义观念，这也可从他对《庄子》的引用（页 512）中推断出来（至人之用心若镜，《内篇》结尾处），他所援引伯顿·沃

① “其作者不过是历史与话语链交叉的场所”（页 170）。

② 在安慧对《杂集论》（《大正藏》，31. 1606. 743c26）的评论中，大性小性两个术语同样没有诉诸任何本质（参见《大正藏》，31. 1605. 663b19 以下）。

③ “识”（*viññāna*）或“表识”（*viññapti*）与心理或智慧的含义并无多少共同之处，后者构成了悦家丹新逻辑主义的基础。

森的译文是“至人用心如明镜一般”。庄子在这里真的应该被理解为是在暗示存在着心灵之外的施动者吗？笔者认为，尽管“用”这个字的确有时表工具性，但也常常不表，在这个例子中尤其如此。我们只需简单地说“至人的心就像明镜一样”<sup>①</sup>即可轻松避免被诟病为工具主义。但是，进一步说，如果我们所指涉为“语言”的东西被还原到指涉意义的文字，如果意义作为所指同时又被包含在语言中的话，语言作为一个封闭的自我指涉系统这一观念真的会因此得到支持吗？意义作为文字所指这一观念不会与语言作为工具这一观念相抵牾吗？简而言之，从佛教的角度看，悦家丹把语言理解为“工具性的”应该是在暗示存在着一个施动者，因为他的“封闭的自我指涉系统”会阻断任何事物被称为理解或真理的可能性。尽管这一语言理论在悦家丹的话语中不是一般的突出，我们却几乎看不到有关它的欧洲或佛教背景的真正讨论。

与其对语言的定位相符，悦家丹对第1颂（页426），特别是涉及我施设与法施设，是这样诠释的：“语言问题，换句话说，是万物的推动者。我施设与法施设展转相生，此乃化生万物之基。”因此，与其之前有关语言的观点相符，悦家丹认为两种施设几乎是最原初的，但《唯识三十颂》却明确指出它是如假包换的派生物，也就是说，它产生于又内在于阿赖耶识、末那识与转识这三类转变之中。<sup>②</sup>这里须注意，佛学把“名言”的重要维度归入想蕴的范畴。但是，由于这五蕴互相合作，它们中没有一个，哪怕是行蕴，可以说具有前际与后际。<sup>③</sup>因此，语言问题不过是悦家丹整个偏离领域中的一个侧面而已。这反过来说明，我们并非原初受制于“名言”，而是由于对真相——无论我们如何称呼它，缺乏洞见。

沿着这条成问题的路径，悦家丹将重要术语“如如”或“真如”（tathatā）理解为仅是一种“假名”（prajñapti）。据悦家丹，他是严格地基于对《成唯识论》字面意义的阅读，认为：“tathatā不是一件真实的事物……它只是一个描述性〔原文如此〕术语，描述清楚了烦恼障与所知障的心识状态（页531）。”“真如”和“法性”（dharmatā）不过是“一个假名”（页530），不是“终极现实”，而只是一个“语言的虚构”（页530）。无为法不是“真实的”，因为它们是“非经验的”（页529）。这里也许最能说明悦家丹在哲学上更倾向于经验主义而非

① 在体用这对范式中，用是体的“功能”，但体并不同时是用的施动者。

② 书中对“转变”（pariṇāma）与连声法的讨论，由此得出语言扭曲是原罪的结论，皆具误导性。连声法并不意指“两个毗邻的字母被一个单字母所代替”（页432），而只是一个音调规则。“Ātma-lābha”的字面意思即“自体—得到”。

③ 《解深密经》（《大正藏》，16.0676.0699c19）。

现象学。《成唯识论》中所谓“真如”（tathatā）是一个“假名”（真如亦是假施設名）到底真意为何呢？首先，《成唯识论》强调（6b15），“诸无为法”并非指独立于有为法（如色法、心法）范围之外的（有为的）实在，它不是存在于心相续以外的一个终极实体的名称，也不是某种必然存在的东西（的性质）（非定实有，6c20）。提及“假名”或名称，意味着我们正在讨论某种深植于心相续的东西（没有东西比心相续更真实）。据此，还能否将“假名”称为只是一种想象的事物，一种“语言的虚构”？在《解深密经》<sup>①</sup>对七真如的讨论中，我们看到，真如是染污法与清静法的共同性质，并不仅属于清净的心识。“假名”从心相续中生起，内在于非假施設的东西，它也不是某种实在，独立于心相续转化的种种妄想之外；同样清楚的是，“真如”作为一种假名，所指涉的正是心相续的真实面目，而“真如”这种“本性”，在其终极意义上就是指事物的真实面目。否则的话，我们就不得不假设一些更接近如来藏思想的规定，即一切缘起法皆是虚妄不实。实际上，虽说“真如”这一译法已经过时听起来有一定道理，但这并不等于说它的所指也应被理解为只是一种老生常谈。

把“名言”说成是一个工具性的自我指涉系统这一观念的问题在于，它没有留下任何余地以对它自身的可能性情况给出一个合理解释，前述有关所有知识都是感性的这一观念的情况也是如此。我们现在面对的问题是佛法的目标之真实性是否可能。虽然很显然“唯了别”一词并不命名最高目标而是指对它的闭塞，但这并不意味着唯识学大师们就不会把明了需要被明了的以证实其为真的明了作为目标。这一目标既不是有关选择、传统的东西，也不是纯粹命定的问题，而是相关自由。如果我们把语言看作一个“封闭的系统”，则会危及自由和证悟的可能性。

既如此，我们还能继续假设佛教认为语言或/既是系统封闭的因或/又是它的果吗？诚然，在佛教传统领域里遍布着过量的阐释，都显而易见地表明语言是一个监禁性的障碍。但是，鉴于佛教传统上对区分正确和错误名称的诉求，<sup>②</sup>把“名言”看作一个可让我们说出事物是什么<sup>③</sup>的中性的、普遍的平台可能更合适，这样可以把这些事物表述为既有虚幻的成分但又不完全浸润其中，介于缘起性和非缘起性、封闭性和开放性之间。我们怎么可以反过来说佛的自由在于

① 《大正藏》，16. 676. 699c17；也可参见《大乘阿毗达摩集论》（《大正藏》，31. 1605. 0666a20）。

② 《显扬圣教论》（《大正藏》，31. 1602. 0535c17）。

③ 参见罗睺罗（W. Rahula）《大乘阿毗达摩集论》（*Abhidharmasamuccaya: The Compendium of the Higher Teaching*），博音—韦布（S. Boin – Webb）译自法文本（弗里蒙特，2001年），第20、49页。

净化了的想蕴（清静想蕴），即说需要说的话呢？<sup>①</sup>

有关身为心之基础和语言是传统的、工具性的和系统性的观点在悦家丹隐蔽的经验主义和公开的反本质主义中并存。悦家丹的分析背景中这些方面似乎无处不在，很可惜，与其说能改观，不如说会歪曲事实。<sup>②</sup> 但是，最后请允许我不带任何讽刺口吻地说，这部著作可作为一项挑战，即随着当今时代精神之开展，审视我们在其中的真实处境与位置。

（译者：张琳）

---

① 《摄大乘论》（《大正藏》，31. 1594. 0149c03）；拉莫特（E. Lamotte）：《法译摄大乘论》（*La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*）（卢汶，1973 年），第 277 页；参见世亲释，见《大正藏》，31. 1597. 0371c18；无性释，见《大正藏》，31. 1598. 0438a03。

② 悦家丹似乎把他的书看作是“变革性的”（页 531）。