

《人生第一等事（上下）》

图书基本信息

书名：《人生第一等事（上下）》

13位ISBN编号：9787100105617

出版时间：2014-8

作者：[瑞士]耿宁

页数：1190

译者：倪梁康

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu111.com

《人生第一等事（上下）》

内容概要

本书是瑞士汉学家耿宁关于阳明心学的专著。本书的特点在于作者尝试用现象学方法论解读阳明心学，这种尝试并不是希冀将阳明心学转换为现象学的研究，而是希望现象学作为一种探寻“本心”（阳明心学语“致良知”）的工具能够为人所接受。

本书由上、下两部构成。第一部分论述王阳明的生平与思想，主要围绕其“致良知”的主张进行。第二部分致力于论述欧阳德、王艮、邹守益、钱德洪、王畿、聂豹、罗洪先对“致良知”在本体论、工夫论方面的各种相同的和不同的理解，以及因不同理解而产生的相互论辩，以及通过论辩而得以展示的种种诠释可能和修习可能。在此过程中，阳明心学于各个方向上得到实质性的充实和进一步的展开，当然也同时经历着可能的自身分化与离异。

《人生第一等事（上下）》

书籍目录

- 前言
- 总引论 明代中期儒者的一些生活状况
- 第一部分 王阳明的“致良知”学说与他的三个不同“良知”概念
- 引论
- 第一章 王阳明的第一个“良知”概念：向善的秉性（“本原能力”）
- 第二章 王阳明的第二个良知概念：对本已意向中的伦理价值的直接意识（本原意识、良心）
- 第三章 王阳明的第三个良知概念：始终完善的良知本体
- 第四章 对王阳明三个良知概念之区分的一个历史证明。这三个概念之间的关系
- 第五章 对于伦理正确的行为而言，良知是否充分的问题：对此还需要附加的认识吗？
- 第二部分 王阳明后学之间关于“致良知”的讨论
- 引论
- 第一章 钱德洪与王畿之间的讨论：“致良知”究竟是通过依照良心的行为，还是通过对“良知本体”的明见？
- 第二章 王畿通过“觉良知本体”来“致良知”
- 第三章 聂豹一方面与欧阳德、邹守益，另一方面与王畿进行的讨论：“良知本体”必须在先于所有动的静中实现吗？
- 第四章 罗洪先与王畿之间的讨论：当下“良知”是具足的，还是需要“收摄保聚”的工夫？
- 第五章 王畿所列举的在他看来王阳明学派内部不正确的“致良知”观点
- 结尾的评论与进一步的现象学问题
- 附论 刘宗周与黄宗羲对王阳明“四句教”的诠释。刘宗周针对王阳明“致良知说”所提出的“诚意说”是否体现了一种哲学的进步？
- 第一章 刘宗周
- 第二章 黄宗羲对王阳明“四句教”的诠释
- 结语
- 文献索引
- 概念索引
- 人名索引
- 译后记

《人生第一等事（上下）》

精彩短评

- 1、评分得我心
- 2、偏心分
- 3、读了几页，汉学家连些基本史实和人物关系都没搞清楚，思想分析还要得么？
- 4、千圣皆过影，良知乃吾师

1、据说阳明他老人家是个天才儿童，可惜小时候好像有点弱智，居然几岁都不会开口说话，一个老道给指点之后，换了马甲，马上就能说了，而且特能说，一辈子都在不停地说，直到今天我们还需要听他说道，不然似乎就是白活了，这不，老外都来凑热闹了。这个老外在若干年前就被李幼蒸提到过，说耿宁是一个做中国文化比较研究的上佳人选，因为他以现象学起家，懂多门语言。俗话说，一门语言一个世界，几门语言就能在三体世界中穿梭，如何不是上佳的选择啊。这耿宁也不负众望，搞起中国传统文化研究，那简直比俗儒要强不知道多少。就这个书名，虽然简单得不能再简单，但其中包含着多重意涵，比如什么是人生？什么是第一？什么是事？七十来岁的老外，写了两巨册的有关阳明的文本分析，传习录才薄薄一册呢。虽然翻译者对传统的了解要比西哲的了解浅了不少，但好在中文原文都在，他对耿宁的翻译的翻译是否正确可以通过比对原文来了解，对于困惑古人古语的人来说是相当好的一个白话文本了。耿氏要以现象学来重新理解致良知教，梁启超认为王阳明的教义是知行合一教，牟宗三曾经把王阳明的教义归纳为致良知教，耿氏大概是赞同牟宗三的见解的，因此把良知的最高境界解释为信仰宗教（宗教-神性），另外两个境界分别为，心理-素质和道德-批判。良知被翻译为本源知识，老子认为这个翻译是有问题的，这里的知不是知识的知。就耿氏的三个层次来说，似乎也不是一个知识，而是一种关于意识、意志和信仰的结合体，因此知是一种存在、状态、过程和信仰，也可以说是一种经验。把良知作为存在比较好理解，作为信仰是不好理解的，所以良知现成就只是把它作为一种存在，既然只是存在那就无关信仰，瞎说八道也就无可厚非了。耿氏认为，王阳明及其学派的思想为今日中国提供了源自其哲学传统的最活跃的和最出色的推动力，并且如果这个思想在概念上得到澄清，并通过个人经验和科学经验而深化，它就有可能是最富于未来前景的中国哲学研究（耿宁，2014:10）所以耿氏希望尽可能地了解王阳明及其重要弟子关于良知和致良知的学说及其实践，希望建构一幅生活图景来展示阳明先生的思想世界，让人以个人的精神伦理世界与之发生感应，并做好穿越。在耿宁看来，王阳明更多的是一个原创性的作为哲人的教育家，他一生的追求在于通过他的努力，让他的学生们看到致良知作为一种信仰是可能的。人生第一等事的回答上，王阳明说是做圣人。关键在于做，或者作死，或者做人。圣人也是人，圣人只是把良知的信仰贯彻在他的行为、生活之中而已。良知并不仅仅是外在于人的信念，而是本来就存在于人心中的道德情操。老师的作用在于提点一下学生，让学生明了他自己有这个东西。说人人都能成功，不是说每个人都要做大官挣大钱，而是让本心之性充实起来，这样的人生才是一个有意义的人生。人生难道不就是为了追求意义而活着的么，一旦失去了意义就失去了生命。

2、在过去几年中，我主要在探讨一些中国哲学的论题，但也从未丧失对胡塞尔现象学的强烈兴趣。相反，我一直在尝试将中国哲学中的一些问题和立场，通过胡塞尔意义上的意识分析加以现象学的理解，以便更好地领会它们。今天我能被允许在鲁汶面对胡塞尔现象学的杰出研究者和学者来提出这些问题，这对我来说是一个很好的机会。在我们今天庆祝胡塞尔的诞辰之际，我希望从中国哲学出发向他的现象学提出我的问题，以便能够见证这一现象学的现实性和生命力，这也是对胡塞尔的一种有价值的纪念方式。我在此不拟论述中国哲学本身，而是要将我在中国哲学中所遇到的问题，摆到胡塞尔的客观的、延续着的精神面前，以期待其回答。多年来我所分析的中国哲学，是16世纪王阳明及其弟子们所创建和发展的哲学。对他们来说，最终的问题在于：人自身如何能成为圣人，亦即如何能成为神圣的人(holy man)或圣徒(saint)。这些思想家是儒家，但是这一基本的问题也可以类比于佛教徒的问题：人如何能够成为“佛”或“觉悟者”(an enlightened one)。此乃每一佛教徒的最高目标。这些儒家询问人之所以成为神圣的人或圣徒的原因、动力、手段和方法。我将汉语“圣人”译为“神圣的人或圣徒”，这个译法可能会遭到批评。有人会反驳说，必须将这个表述译为“智慧的人(a wise man)或智者(a sage)”，因为这个问题关乎哲学而非宗教。不过在中国的精神史上，哲学和宗教并没有原则性的分离。而这些16世纪儒家们的取向和兴趣，也具有一个宗教的维度。他们的“圣人”当然是“智者”，但也是“圣徒”。我在这里用“神圣”或“圣洁”翻译的“圣”这个字，在汉语里始终处在宗教的语境之中。从中国哲学的语境出发，我想向胡塞尔现象学提出三个问题：第一个问题关系到为其他的人和动物的某种同感(Mitgef ühl)(同情sympathy，或感受feeling)，它对于这些16世纪的中国哲学家来说非常重要。第二个问题关系到道德良知与一个人对自己的意向行为或意向体验的直接意识之间的关系。第三个问题关系到冥思的、寂静的意识的意向性。一、为他的直接感受(immediate feeling for others)我在这里讨论的这些中国哲学家将那种使人能够履行神圣行为与生活的基本能力称为“良知”

”，我译为“原初知识(ursprüngliches Wissen, original knowledge)”。这个中文表述在当代的翻译者们那里得到了不同的翻译：“直观知识intuitive knowledge”(Derk Bodde, 中文名为德克·卜德, 或德博德)、“先天知识innate knowledge”(陈荣捷)、“对善的知识knowledge of the good”(秦家懿)等等。我在此只能略加提及, 而无法详述翻译上各种差异之理由。当我们的16世纪哲学家谈论“良知”时, 他们援引的是公元前4世纪到3世纪的儒家哲学家孟子。不过这个表述在孟子的文本中只出现了一次, 它与人心中的德性(Tugenden)起源之学说有关。孟子区分了四种人类德性, 人们大致可以译作“慈善”或“仁爱”(benevolence or humanheartedness)、“社会的正确”或“正义”(social correctness or justice)、“礼貌”(courtesy)和“智慧”(wisdom)。他认为, 这些德性不可能仅仅是从外部人为地灌输给人的, 而是被安置在人的心灵和精神(Herz und Geist)中的禀赋(angelegt)。这种在人的心灵和精神中的德性禀赋(Anlagen)尚不是德性, 但却是其开端或萌芽。所有这些开端或萌芽都被我们这里所讨论的那些16世纪哲学家们称作“良知”(原初知识), 同时也在与孟子相同的意义上用“良能”(原初能力)这一表述来称呼它们。孟子列举子女对父母的爱作为仁爱和慈善的德性之开端, 但对此起源他也给出了另外两个非常直观的例子, 我很乐意从现象学上来理解它们。对他来说这些例子提供了这样的证据: 一个人如果本性或心灵尚未败坏, 就“不忍”看到另一个人或者其他某种有感知的动物的痛苦。他在一处说到: “每一个人都有不忍见到他人受苦的心。这就是为什么当一个人突然见到一个小孩子快掉进井里的时候, 他一定会感到惊吓和趋向于同情。这不是因为他想和孩子的父母交朋友, 也不是因为他想要赢得他同乡和朋友的赞誉, 甚至不是因为他不喜欢听到孩子的哭声。从这个例子来看, 如果缺乏同情的心, 就不是人。”(所以谓人皆有不忍人之心者, 今人乍见孺子将入于井, 皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也, 非所以要誉于乡党朋友也, 非恶其声而然也。由是观之, 无恻隐之心, 非人也。)(《孟子·公孙丑上》)另一个例子如下: 一位国王问孟子, 他作为一个国王, 是否有能力保护其人民并带来和平。孟子回答说, 国王有这样的能力, 其理由在于如下他听到的关于这位国王的故事。“国王坐在大堂之上, 有人牵着一头牛经过大堂的下面。国王看到了, 问道: ‘牛要到哪里去?’ 牵牛的人回答道: ‘这头牛的血要被用来献祭给新钟。’ 国王说: ‘省下它吧。我不忍看到它在恐惧中战栗的样子, 好像一个无辜的人要受死刑一样。’ 那人问道: ‘那么要废除献祭新钟的礼仪么?’ 国王回答说: ‘这当然不能废除。用一头羊代替吧。’”(王坐于堂上, 有牵牛而过堂下者, 王见之, 曰: “牛何之?” 对曰: “将以衅钟。” 王曰: “舍之! 吾不忍其觳觫, 若无罪而就死地。” 对曰: “然则废衅钟与?” 曰: “何可废也? 以羊易之!”)(《孟子·梁惠王上》)从这位国王的行为中, 孟子得出了这样的结论: 国王拥有使得他能够成为一位好国王的心灵。他对国王说: “百姓都认为你吝惜(杀牛的)花费, 但是在我看来, 我并不怀疑你是不忍(见到牛在受苦)。” 国王同意他, 并且说: “怎么会有这样的百姓呢? 我的国家虽然很小, 但是我还不至于小气到吝惜一头牛的花费。我只是因为不忍见到它在恐惧中战栗……所以用了头羊来代替。” 孟子回答说, 他不应该惊讶于百姓的错误看法, 因为他用一头小的动物去换掉了一头大的。“如果你是因为动物无辜被杀而感到不安, 那么在一头牛和一头羊之间又有什么区别呢?” 国王也对自己心里的感受有些迷惘。一方面他同意用羊代替牛并非出于吝啬, 而是因为他不忍看到牛的战栗, 另一方面他也同意杀掉另一头无辜的动物。孟子就他的感觉和看似矛盾的行为进行启发, 说到: “你看到了牛, 但是并未看到羊。一位君子对动物的态度应该是这样的: 一旦他看到它们活着, 就不忍看到它们去死, 而一旦他听到它们的叫声, 就不忍吃它们的肉。”(曰: “是心足以王矣。百姓皆以王为爱也, 臣固知王之不忍也。” 王曰: “然。诚有百姓者。齐国虽褊小, 吾何爱一牛? 即不忍其觳觫, 若无罪而就死地, 故以羊易之也。” 曰: “王无异於百姓之以王为爱也。以小易大, 彼恶知之? 王若隐其无罪而就死地, 则牛羊何择焉?” 王笑曰: “是诚何心哉? 我非爱其财而易之以羊也。宜乎百姓之谓我爱也。” 曰: “无伤也, 是乃仁术也, 见牛未见羊也。君子之於禽兽也, 见其生, 不忍见其死; 闻其声, 不忍食其肉。”)(《孟子·梁惠王上》)孟子对国王对待牛和羊的态度的解释使我们联想到一个普遍现象: 例如当我们仅仅在报纸上读到一场自然灾害或者其他某些人的苦难的时候, 或者仅仅从收音机上听到而没有直观地想象其灾难性的情境的时候, 我们一般不会自发地和衷心地去回应那些要求救助这些不幸受苦的人的呼吁。让我们去同感并因此而趋向于帮助的最好方法, 是在电视上展示其他人的苦难的画面。当我们看到这些画面, 我们一般会被映现出来的悲惨状况所震惊, 并倾向于去帮助这些不幸的人。但这种自发的同感并不仅仅是感性的感知。电视上感动人的画面并不束缚在感性感知上。相反, 它们是通过画面而发生的当下化(Vergegenwärtigungen), 并且基于想象之上。直观的回忆或者任何对描绘他人之悲惨处境的文字的直观的想象, 也能够唤起自发的同情。对于这些16世纪中国哲学家来说, 这些仁爱或慈善之开端的例子

可能是对人心中能够通过适当的滋养产生出导向神圣性的萌芽的最重要论证。它们之所以可能是最重要的论证，乃是因为对我们这里讨论的儒家哲学家来说，“仁”的德性不仅是最重要的德性，它自身中最终包含了其他一切德性，而且或许也是因为在孟子那里，要把握到其他德性的萌芽或开端，困难要大得多。孟子在一处将对他人的恭敬感(feeling of respect)当作正义或社会性正确的根源，在另一处又将这一德性的根源界定为一种羞耻感和厌恶感(a feeling of shame and a feeling of loathing)。对第二种描述，我们可以通过这样的情境来加以说明：当一个人对他人不尊敬时，他会自发地感到羞耻，并且他厌恶其他人不尊敬地对待他。孟子为这里的第二种情况给出了一个特殊语境中的例证：一个乞丐可能会拒绝接受他生命所必需的食物，如果这份食物是在对他的羞辱和踢打中被扔给他的话。他会厌恶这种不尊敬的对待。但孟子在这个语境中并不想要展示在人心中有“义”的萌芽，而是想要展示有时候人们爱正义更甚于他的生命。孟子并未为我们在不尊敬或不正当地对待他人时所具有的羞耻感提供任何例证，相反，我们必须自己设想这样的例证：譬如，当某人为我们完成了某个我们请求他完成的任务，而我们却不妥当、不尊敬地回报他的时候，我们就会为自己感到羞耻。孟子认为，在一定的场合对他人的尊重(feeling respect) 或一种自发的恭敬(regard)或辞让(to recede)，也是“礼”的萌芽。但他没有给出例子来阐明他的意思。而在孟子的论述中，智慧德性的萌芽甚至更难以把握，他称这一萌芽为“肯定或否定之心”(affirms and denies)或者“赞同和不赞同之心。”(approves and disapproves) 通过对人心中自发的善的感受和倾向的指明，孟子论证说，人的德性并非从外部教育得来，而是在其心灵中就有根基。我们这里讨论的那些16世纪哲学家们就是在这样的感觉和倾向中，发现了让人能够成圣之心灵的原初力量。在两千多年后，在一个完全不同的文化中，孟子关于同情的具体例证也可以为我们(西方人)直接理解和领悟，这真是非常奇妙。孟子在这里似乎说出了某种普遍人性的东西。这样一种同感如何能够更为清楚地从现象学上加以理解呢？我们首先尝试找到其他一些能够成为这种“人的德性之开端或萌芽”的同感的例子。我们了解这样的经验：当一个人在我们面前为他的处境而哭诉时，我们会为其所感染，以致有一种自发的倾向去设法帮助他脱离不幸的处境。这样一种同感总是一种怜悯，或一种对处于糟糕处境中的他人或其他生灵的同感么？也可能存在着一种在与他人交往关系方面的原初欢乐，以及一种自发的倾向，去赠予他们某些东西，或者去做一些对他们而言的善事。这种对为他们做善事的自发倾向有可能变成慷慨(generosity)的德性。另一种自发的充满欢乐的同感，也许是我们对那些基于善意而馈赠或帮助过我们的人所抱有的自发感激。在这种感激之情中，包含着一种通过适当的行为来回报他人之善意的倾向。这种自发的感受也能够变成一种重要的德性。托马斯·阿奎那便把对上帝的感激视为虔诚或宗教的根源。(《神学大全》，第2部下，问题106，回答1，论题1)或许我们也应该将以下这样一种自发的欲求算作德性的情感“萌芽”：它尤其在孩子身上表现出来，如向其他人去指明周围环境中的某个东西，让人注意到它，或告诉人们有些什么东西以及它是怎样的，而且自发地避免去说某些错误的事情，或者倾向于否定错误的东西等等；因为从这种欲求中有可能产生出“真诚”德性的萌芽。向他人说真话的倾向要比欺骗他人的倾向更为原初：孩子们在能够说谎之前就已经会说真话了。人心的各种自发倾向看上去是内在关联的，因为它们只有在其统一性中才能够实现为真正的德性。譬如说，一个真正有同感的人必然也是一个感恩的、顾及他人的、尊重他人的、正直的且真诚的人。这些感受和倾向并非是那种能够相互分离地得到实现的人之能力，例如那种可以彼此分离地加以培养的数学才能和音乐才能。我对胡塞尔现象学提出的第一个问题如下：如何能够将这种自发的社会情感和倾向刻画为意向的生动体验呢？可以从突出以下两点开始：第一，这些感受的特点在于，它们并不是仅仅意向地涉及一个人自身的处境，类似喜、怒、哀、乐、怕的感受便有可能是这种自身处境。相反，这些社会性感受和倾向的意向性乃是指向一些对其他人或其他生灵而言的处境。一个人在这样的处境中才会同情：譬如说对他人来说悲惨的、危险的事件，或者某人为自己对他人的行为不尊敬或侮辱人而感到羞耻；或者某人寻找可以令另一个人快乐的礼物；或者某人因为收到了来自于他人之善心的令人愉悦的东西而非常感激。因此这种社会性感受有一种对象化的意向性，它不仅是朝向一个人自身处境中的某物，也是朝向对他人或其他生灵而言的处境。第二，这些意向性地朝向其他人之处境的感受，渴望着为其他人或其他生灵而行动，并且只是在这些行动中才获得满足。如果对他人的同感并不带来为了其人的对应行动，就会变为虚假的同情，或者就会消散。因此，这是一种包含着为了其他人或生灵而行动之倾向的感受。譬如说，看到一个小孩就要坠入井里而感到的同情，就包含了去把他抓住不让掉下去，或者如果他已经掉了下去就把他救出来的倾向。那些在意向上仅仅指向一个人自身处境的感受，自身也包含了动作的倾向，但这些并不是为他人行动的倾向。事实上，它们是表达性的动作，或者是情感性的姿态，譬如高兴时跳起来或欢呼

，悲伤时哭泣或抽搐，愤怒时咆哮或挥拳，恐惧时后退等等。这些表达性的动作与它们所“表达”的情感是一致的，并且不是为了他者的行动。这些感受在动作中被表达，但是却不是在行动中被实现。这些感受也不能够变成德性。收到礼物而感到的单纯快乐还不是感激之情。诸如同感这样的社会性感受并不只是感受，而同时也是为他者而行动的倾向。但是这两种特点只是关于这些社会性感受的一种非常粗糙的初步刻画。如对于那个就要掉下井的小孩，或者那头就要被送进屠宰房的牛的同感(同情sympathy)，我们如何能有一种更确切的理解呢？它是否如休谟所解释的那样，是以某种方式将他人的感受转移到我们自己身上呢？休谟的解释以这样的经验为出发点：“一个性情和善的人立刻就会和他的同伴们性情相投”。(休谟，第353页)他是这样解释的：我们同伴的表情及其谈话首先传达给我们一个他们情感的观念。“这个观念立刻转变为一个印象，得到那样大的程度的强力和活泼性，以至于变为那个情感自身。”(同上)这里，休谟将同情当作一种感受的暗示性注入或同感的回应。亚当·斯密则以另一种方式去理解对孩童掉进井里或者牛被拉到屠宰房的同情：他将同情设想为“设身处地的想象”。(斯密，第5页)按这种解说，同情就在于想象地把自己放在另一个人或者另一个动物的处境中，并且想象地从其视角出发感受其处境。但是，这两种描述看上去均未能解释孟子和我们所提供的例子。当我们被孩子将要坠入井中的一幕所震惊，并努力要让他脱离危险时，我们并未如休谟所解释的那样接受孩子的感受。如果我们稍稍改变这个例子，这一点就很明显了：我记得多年前的一个冬天，我曾和我的姐姐一同散步。我们忽然看到她当时只有五岁的儿子，正俯身乘着雪橇以极快的速度从一个陡坡上呼啸而下。我们都感到了惊吓，以至于我和我姐姐都想要把他抓住，不让他去这么冒险。我姐姐告诉我：她没法看着她的儿子驾雪橇这么快，如孟子所说，她“不忍”看到她的儿子在这种危险的处境中。但是她并没有抓着他不让他去冒险。实际上，她扭头望向旁边，去逃避这对她来说无法忍受的景象。她解释给我说，她已经不得不禁止她的孩子们干那么多事情，所以她不想再禁止儿子去开心地滑雪；而且到现在还没有出事，所以她相信接下去也没问题。这个例子展示了两点：第一，我们看到这个小淘气在这种危险的处境中，因而感到了惊吓。但这种被惊吓的感受不可能是从他身上被注入我们身上的，因为他自己并没有因为滑得那么快而被惊吓，反而觉得这很有趣。第二，我的姐姐之所以忍住了，没有一看到儿子在做危险的滑雪这惊人一幕就进行干涉，是因为在她的想象里，她把自己放在儿子的处境中，并理解了快速滑雪对她的儿子是非常可取、非常愉快的，而她并不想破坏这种享受。因此，将她自身放在这种处境中这一点不能解释她看到小淘气进行危险滑雪时所感到的惊恐以及把他抓住的倾向，而只能解释她何以克服这种第一性的、自发的倾向。再举一个例子：当我们看到一个成年人有意投井，或者从高楼上跳下来的时候，我们被吓坏了，而且可能也有设法阻止其自杀的倾向，但是当看到这惊人一幕之时，我们并没有从这个自杀者身上接受其对生活的厌倦，亦即我们并不是在这一意义上同感他。在突然看到孩子坠入井中的例子中，如果既不能将我们的惊吓和“不忍”理解为这个孩子的感受注入我们体内，也不能将其理解为对孩子所认知到的和情感上所经验到的处境的想象的话，那么我们该如何解释这些感受呢？我们必须坚持以下事实：我们之所以受惊吓，并不是因为这个处境被我们体验为(感受为)对我们自己是危险的，而是因为它被我们体验为对另一个人(für einen anderen Menschen)是危险的；我们为另一个人(für einen anderen)而受惊吓，并且我们并不具有为我们自己而是具有为这另一个人(für diesen anderen Menschen)去做某事来抵御这个危险处境的倾向。在1920年的伦理学讲座中，胡塞尔批评休谟的同情理论，认为它混淆了真正的同情和暗示性的感受转移。在这一语境中他写到：“怜悯(Mitleiden)并不意味着和他人受同样的苦，而是(意味着)随他而苦(ihn bemitleiden)，为他在受苦而苦，以及因他在受苦而苦。”(Husserl, 2004, S.194)(11)不过，胡塞尔对怜悯的界定——为他在受苦而苦以及因他在受苦而受苦——对于我们所援引的孟子的例子并不奏效：任何人如果突然看到一个小孩将要坠入井中，他并不是因为对孩子被惊吓或者将要坠入井中而害怕或痛苦才感到惊吓或痛苦。但是，就在我们刚才引用的那句话后面，像想要描述这个事态一样，胡塞尔紧接着说：“我们的怜悯与他人之苦一样，只是间接地朝向同一个客体。当我为一个人父亲的死而与他同苦时，我并不直接因为其父亲的死而苦，而是因为他失去了父亲才苦。”(ibid)我觉得，在对怜悯的第二个界定中，胡塞尔说出了某些与第一个界定不同的东西：他不再说“我们在为他者受苦的同苦中受苦，或因他受苦而受苦”；而是说“为这个他人失去了父亲而受苦”。在这一怜悯中，我们为之受苦的是对他者来说的苦痛处境，而不是他在受苦，不是因他在受苦。我们当然也能够“为他在受苦以及因他在受苦而苦”，但这和“因为他失去了父亲而受苦”不是一回事，与孟子的例子中所涉及的怜悯也大相径庭。“为他在受苦而苦以及因他在受苦而苦”是某种比为对他者来说不幸的处境难受更复杂的东西，且与后者相比可能是次生的。我认为，“为他在受苦而苦以及因他

人在受苦而苦”包含一种对他者的感受和感觉的反思对象化(reflektierende Vergegenständlichung),而为对他者而言的不幸处境的受苦从现象学上说则更为自发、更为原初,且在其意识结构中更为简单。它正好对应于我们之前在孟子的例子中对同情的规定:我们为他人的可悲外在处境而受苦,我们为他悲伤。他人父亲的死对我们本身来说并不直接是令人悲伤的,或许我们本人从不认识他的父亲,他的死对我们来说不是损失。但是我们却因这一他人所面临的处境而被触动、被震惊。这种怜悯不仅仅是一种感觉,而且包含了做些什么的倾向,亦即去安慰这个人,去设法帮助这个悲伤的人,去做任何传统上被当作吊唁的事情。这样一种对他人之不幸的同感及其安慰他人的倾向,我们在两三岁儿童身上也能发现,因此它能够成为德性的开端或萌芽。对于他人的感受的反思,譬如对他对他父亲的死究竟觉得如何、为什么他这么感觉、为什么他如此哀痛而不能克服其悲伤的反思,以及我们因为他如此悲伤而感到的悲伤,这是和对他者是不幸的处境所引起的自发悲伤不同的东西。尽管胡塞尔在这个1920年开始的伦理学讲座中并没有明确区别,但在一份可能与此讲座相关的研究手稿——该手稿作为讨论主体间性现象学的《胡塞尔全集》第十四卷附录二十四发表——中,胡塞尔本人提出了这个区分。在其中他写道:“他人为他的母亲死了或为他的财产损失了而忧伤,我也因此感到忧伤。但是我也因他忧伤而忧伤。在这里哪一个忧伤是原本的呢?他的悲伤……是我悲伤的对象么?或者那个令他忧伤的东西原本就是一种令我忧伤的东西呢?”(ibid, 1973a, S.189)在同一份文本中,胡塞尔也尝试建立起在同感(Mitfühlen)他人和回忆自己以前的感知、感受和意愿之间的初步类似性。不过这种初步的尝试却走进了死胡同。他以下述命题开始:“人们可以说:正常的回忆是某种像同情一样的东西。”(ibid, S.185)因为在正常的回忆中,我们实际上“一同执行了”对我们自己所记得的感知的信念:我们不只是记得在过去的感知中曾相信当时所感知到的,而且现在也相信过去所感知到的。引用胡塞尔的话:“在正常的记忆中有着‘同信(Mitglaube)’。人们可以说这是信念之同情(Glaubenssympathie)。”

(Husserl, 1973a, S.185)当我们意识到在我们现在所回忆的感知的当时受到了感官上的欺骗,或者过去的感知是一种幻觉的时候,这一“信念之同情”就终止了。类似地,我们能够“同情”所回忆起来的感受、欲望、意愿和行动,但当我们感受或意愿等方面发生改变时就不能这么做了。然而,胡塞尔接着却论证,我们对他人的感受之同情这一方面和对回忆起来的本人的感知、感受和意愿的另一方面的类比不成立:“但这两方面的情况真的是一样的么?在回忆中,我当下的执态(意见Doxa)乃是惯留在我里面的、我过去的执态的持续进行、持续延伸,这里没有移情(Einfühlen)的问题。”(ibid, S.186)在这些思考中,当胡塞尔尝试将对他人的同情设想为和当下对自己过去的、记忆中的信念,感受和意愿之“一同执行(Mitvollziehen)”相似时,他暗示对他人的同情不仅在现象学上和他人发现自己处于不幸的境况中的受苦相区别,而且也“为他在受苦而受苦以及因他在受苦而受苦”相区别。这种胡塞尔尝试着和对自己回忆中的感知和感受之同情相比拟的对他人同情,并不是一种为了他者的感受或者对他者感受的感受。相反,这是一种与他者的感受相一致的感受。这是一种马克思·舍勒在其《同情的本质与形式》中称为“相互共感(miteinanderfühlen)”的东西。譬如当父母在一起为孩子的诞生而欢喜,并意识到他们在这种喜悦中融合无间时,起作用的就是这种相互共感。现在我的主要问题是:这种关于他者之危险处境的惊吓,这种对他者的苦痛处境的悲伤,或者一般说来,这种为了他者的感受,它们在自身中是否已经包括一种对他者的主体体验的表象,对他者在其处境中所主观感知到、感受到和意愿到的事物的表象?或者,当我们最原初地将一种处境经验为对于另一个生灵而言的处境时,这种经验方式就是对于这另一个生灵的单纯感受,同时我们却并不表象出他者的经验,也不尝试认知或理解它吗?当我们最原初地意识到另一个生灵是主体——即对于他来说有某物在此——时,这种最原初地意识到另一个主体的方式仅仅是一种情感么?对于他者的基本感受肯定包含着表象,即对于他者作为其中一个部分的、感性地可感知的处境的表象,以及对他者感性地可感知的行为举止的表象。但是这些表象并非对他者主体体验的表象,后者本身根本无法感性地被感知。对他者之感受的这种情感性是否优先于对他者的对象化认知呢?以下情形是否是真构:无需表象另一个生灵的体验,我们就已经能够将其感受为一个体验着他的他者?胡塞尔在他的移情的现象学中所一再强调的是,表象另一个生灵、另一个主体就意味着从他的视角出发去表象这个主体。如胡塞尔所说,这就意味着将自己放在他者的视角上去表象。我认为这是正确的。但我也认为,对于他者的那些基本感受还不是这种将自己放在他者视角上的想象性表象。有可能像孟子所想的那样,对于他者的基本感受乃是德性的原初推动力。但也如孟子所说,它们本身还不是德性;为了成为德性,它们需要被发展。现在我以为,反思的意识,即人们想象性地将自己放在另一个生灵的感知、感受和意愿的视角上,并且从这另一个生灵的视角出发设想“世界看上去如何”——这种反思意识对于将情感的驱动力转变为德

性是必需的。让我们再看看我姐姐的例子：她看到她的小儿子在对她来说是危险的滑雪橇的时候受了惊吓，但是却没有阻止他不去滑雪。她以当下化的想象方式(vergegenwärtigend)意识到滑雪从她儿子的视角来看非常快乐，所以不希望剥夺他的快乐。如果我们仅仅根据我们对他的直接感受来对待他们，我们常常不会增进他们的福祉。对他者之情感触发下的直接反应可能会伤害他。对他者如何感知和经验其处境的当下化想象表象，对于与他者良好的伦理关系是必要的。但是，这种对于另一个生灵的处境从他的视角来看究竟如何的当下化想象本身，仍然不包含以相应伦理方式对待他的动力。因为我们也能够从另一个人的视角出发来表象世界，以便更好地去迷惑他、欺诈他、蒙骗他，甚至杀了他。这种对他者的表象式理解也能够用于更为有效地获得自己利益的目的，并且扼杀对他者的直接感受。与另一个生灵的良好伦理关系的真正动力，乃是孟子意义上的对他者的感受：它们是“德性的萌芽”，尽管它们本身还不足以成为德性。二、道德意识与对自身意向行为之直接意识的关系在16世纪，王阳明继承了孟子关于德性在人心中的“开端”和“萌芽”的学说。但是，他也看到了人心中与这些德性的“萌芽”相悖的倾向，即占有和自私的欲望。要想能够成为“圣人”，就必须消除这些欲望并实现“德性的萌芽”。我们想要对这些“占有和自私的欲望”是什么做一个更精确的现象学描述。根据王阳明所提供的例子，这首先不是一个直接感性欲望(Begierden)的问题，而是对于社会地位、特别是对于社会声望的欲望：为了“美名”和声誉——或者如中国人常说的，为了“面子”——而奋斗。这种对美名和声誉的追求在王阳明的知识圈中十分盛行，在今天的知识圈中也很盛行。这是一种对单纯外表的追求，因此是对虚荣(vanitas)的追求。它无疑有非常复杂的现象学结构，不过我在此将它搁在一边。因为人心中既有好的倾向，也有坏的倾向，而人应当实现好的倾向和消除坏的倾向。王阳明就面对着人究竟如何能在心中的好坏倾向之间作区别的问题。他的学生询问，人能否被欺骗而将他自私的欲望设想成是“良知”的好倾向？他们通过一些寓言问道：这是不是可能像当一个人听到隔壁房中的一些声音而以为是他的儿子发出的时候，实际上却是一个贼在偷东西？王阳明回答道：在一种他称为“独处的知识”或者“独自的知识(独知)”——亦即一种独立于从他人那里得到的信息的知识——的原始意识中，人在不同的清晰程度下可以直接意识到这一意向的善恶。这一“独自的知识”王阳明也称为良知。在一封1527年的信中他写道：意向和“良知”应该被清楚地区分开来。当思想对实践需求作出反应而浮现时，我们就称为“意向”。在“意向”中有伦理的好与坏。能够知道意向的好与坏的，就被称为“良知”。如果一个人能够依赖良知，就不会有虚假了。(意与良知当分别明白。凡应物起念处，皆谓之意。意则有是有非，能知得意之是与非者，则谓之良知。依得良知，即无有不是矣。)(《王阳明全集》，第217页)在他对于一部儒学经典的阐释中他说道：从其自身出发，我心中的“良知”知道意向的一切发生。如果它是好的，我心中的良知仅从自身出发就知道；如果它是不好的，我心中的良知也仅从自身出发就知道。就此而论，这里不牵涉到其他人。(凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。其善欤，惟吾心之良知自知之；其不善欤，亦惟吾心之良知自知之。是皆无所与于他人者也。)(同上，第971页)他明白地将这种“独知”和“良知”等同起来：“人们所说的其他人不知道，而唯独自己知道的东西，就是我心灵中良知所在的地方。”(所谓人所不知而已独知者，此正是吾心良知处。)(同上，第119页)因此，王阳明假设了我们意向中一种直接的道德意识(moralisches Bewusstsein)，他称为“良知”或“独知”。这一意识已经呈现在我们意向的实行中，因此并非最初随着对这些意向的反思而出现。我们可以将这种意识理解为“道德意识(良知Gewissen)”。(12)在这个语境中，我对胡塞尔现象学提出的第二个问题是：这种我们的意向的直接道德意识与胡塞尔称为一切意向行为的原意识(Urbewusstsein)，或萨特说的前反思意识(la conscience pré-réflexive)，处在何种联系之中？我指的是这样的状况：我们的一切意向行为，诸如看到某物、思考某物、意欲某物，在我们对这些意向行为反思之前就已经被意识到了：当我们看、听、思考和欲望的时候，我们“知道”自己在看和听，在思考，在想要(某物)。但是胡塞尔并未赋予对这种意向行为的原意识以任何道德内涵；它是一种意识(Bewusstsein, consciousness)，但不是道德意识(Gewissen, moral conscience)。在意识与道德意识之间的区别是什么呢？是不是我们在进行意向行为时，关于我们的意向行为所具有的“原意识”属于无关伦理的意向行为——譬如说，当我看到这篇英译文并绝望地在英语发音中挣扎时，或者说在我思考这些理论问题时——而道德意识则属于关乎道德的意向(意图Absichten)呢？我们能把意向行为划分成两组，一组无关道德，一组有关道德，然后把“原意识”指派给第一组，把道德意识指派给第二组么？这种区分如何能被证实呢？在我们的欧洲传统中，纯粹从语言上就已暗示了一切意向行为的“意识”和“道德意识”之间的统一。因为二者都最初通过一个单词而成为概念，即希腊语中的syneidesis或拉丁语中的conscientia。在日耳曼语言的翻译中，“syneidesis”或“conscientia”一开始分

化成了“Bewusstsein”和“Gewissen”，“consciousness”与“conscience”，或者，“bewustzijn”和“geweten”，(13)而在罗曼诸语言中，这一概念的统一仍然存在着。(14)在古代文本中，希腊词“syneidesis”或者对应的动词“syneidenai heauto”（认识你自己）经常被用于道德的语境中。我的问题如下：对一切意向行为的道德中立的直接意识(consciousness)，是否只是道德意识(Gewissen)的一个点状的、非独立的成分或抽象角度呢？实际上我们并非具有一个时间上同时的或接续的意向行为——诸如看、听、记忆、思考、意愿等等——之单纯集合，并且分别地意识到它们。相反，这一切意向行为只是一个或多或少统一的心理过程的抽象方面或要素，亦即它们只是意识之流中的涟漪或波浪。胡塞尔写道：“自我是感触与行动的极点，但这是一个贯穿在整个意识过程中的持续追求(Streben)的统一之极点。这种追求在其模态的多样性中构成了自我的生活。”(Husserl, 1973a, S.173)如果意向的生活在其整体性中是追求，那么对它的意识就不可能是道德中立的，而是对其是好追求或是坏追求的道德意识。回到我的例子上来：当然，谈论我在看着这篇文本或者其文字时的“道德意识”，或者我在吃力地读出这些符号时的“道德意识”，这没有什么意义。但是所有这些意向行为都只是我如下追求的非独立成分：在这篇演讲中，向你们报告中国哲学中的一些问题，并且通过求助于胡塞尔的现象学而使得这些问题更容易理解一些。如果我的这种个别意向行为的具体关联被考虑进来的话，道德意识在此就不再是多余的了。因为在作这个演说之时，我在我的道德意识中知道，我是否在我的陈述中诚实而真切地面对你们，我是在说某种我有所洞见的东西，还是在提出一个空洞的、无凭无据的说法。对这种道德意识的追随，甚至可能就是最重要的哲学“方法”。进一步来说，这篇演讲只是包罗万象又融贯一体的、由目的和意愿活动组成的生活的一部分，道德意识存在于这种生活中，即便人们并不总是按照它来行事。在这一语境中我想要提出的进一步问题如下：道德意识作为对于自身意向的伦理性质的直接意识，它能够被理解为一种对自己在一个具体的实践处境中的意图和行动与自己对他者的基本倾向和感受——后者构成了孟子“良知”(ursprünglichen Wissens)的概念——之间的一致或不一致的直接意识么？如果能够的话，道德意识或良知就是人在其感受、追求和意愿中是否与其自身相一致的意识。诚然，根据我们这里讨论的16世纪中国哲学家们的看法，“圣人”的意识并不是良知，亦即不再是对自身意向的道德善恶的意识。因为，由于圣人不再具有任何坏的意向，他也就不会意识到好的意向了。原因在于人们只能通过和坏的意向相对比才能认识到好的意向。胡塞尔肯定会同意这一点，他写道：“义务和责任的表达会令人想到穿越否定之物的过道。”(ibid, S.181)因此，圣人具有一种不是道德良知的意识。但是根据这一逻辑，人们也得说：一个完全的恶人，即不具有任何良好意向的恶人，也只有对他自己意向的意识，而没有关于其意向的道德意识。不过根据王阳明，事实上不可能有这样的人：据他说这个坏人也或多或少知道他在干坏事。这也就意味着，他心中原初的、自发的感受和倾向是无法得到彻底消除的。三、寂静意识和意向性根据王阳明学派所阐述的学说，人必定会通过以下方式来实施他那在诸意向之间做出道德区分的道德意识，即：他在其行为中通过意志追求而实现其善良意向并拒绝邪恶意向。但是在这一学派中却有一些重要人物反对王阳明的这一学说，他们拒绝这种建立在道德意识和意志追求之上的伦理行动过程，或者赋予这种行动以次要的地位。譬如，聂豹反对这种建立在道德意识和意志努力之上的行动，认为其导致了强加和人为的、而非自然的良好行为。他实践了一种返回心灵或精神的寂静(tranquil)“本体”的伦理练习，这一本体先于一切指向对象的意向之“发用”。聂豹相信，当人沉浸入他心灵尚未活动的、寂静的本体之中后，就会自发地行善，而无需区分道德善恶的道德意识，也不需要意志的追求。这一自发地、不通过意志的追求去行善的观念依附于一个真正的好人将会自发地行善的观念和经验。那些强调道德意识和意志的努力追求的王阳明弟子，也都同意这一观念。但是他们认为，这种自发行善的生活乃是经过意志扬善(意向)去恶(意向)之追求的漫漫长路的最终结果。相反，聂豹希望在一开始就可以在一切意向行为和作用之先沉浸到心灵或精神的寂静本体之中，而让自发的行为得以出现。在这一语境中，究竟有没有一个心灵时间上的状态，在其中还没有意向作用被实现——换言之，有没有一种不是关于某物的意向意识的意识？对此在王阳明的诸弟子间有一场大讨论。在聂豹看来，这一在一切意向活动之前在寂静的、纯粹的心之本体中的沉浸乃是清晰、觉醒的意识，而不是坠入完全的黑暗或迟钝的意识中或者彻底丧失意识，好像一场深深的睡眠一样。聂豹和王阳明学派中的其他几个人认为，在心灵的寂静中有一种清晰的意识，它不是对指向对象的意向行为的意识；而对王阳明和他的其他一些弟子来说，意识只有通过指向对象的意向行为才是真实的。王阳明说：“心灵(精神、意识)本身不是实在，只是通过在影响和回应中肯定或否定天下万物才是某种实在的东西。”(心无体，以天地万物感应之是非为体。)(《王阳明全集》，第108页)(15)王阳明的一个学生叫钱德洪，他这么说：“原初的知识(意识)本身并不是独立的实

在(本体)；它仅仅当被人情、人事和万物影响和进行回应的时候才是实在的。如果没有被人情、人事和万物影响和进行回应，就没有知识。”(知无体，以人情事物之感应为体。无人情事物之感应，则无知矣。)(参见《欧阳南野集》卷五之《答曾双溪二》)对此，这一学派的另一个成员罗洪先——他像聂豹一样致力于沉浸在意识的寂静本体里——反驳说：“意识和被人情、人事和万物影响和进行回应之间的关系就像颜色和观看，或者声音和聆听之间的关系一样。当一个人说没有颜色就没有观看的时候，却仍然有一种在无形中的观看，即使这一观看尚未展开，因此怎么能说颜色构成了观看的本体，而没有颜色就没有观看呢？当一个人说没有声音就没有聆听的时候，却仍然有一种在无声中的聆听，即使这一听觉尚未展开。因此怎么能说声音构成了聆听的本体，而没有声音就没有聆听呢？”(人情事物感应之于知，犹色之于视，声之于听也。谓视不离色，固有视于无形者，是犹有未尽矣。而曰色即为视之体，无色则无视也，可乎？谓听不离声，固有听于无声者，是犹有未尽矣。而曰声即为听之体，无声则无听也，可乎？)(《念庵文集》卷五)从现象学上看，这种“视于无形者”和“听于无声者”可能会是什么呢？这是一种看，但看不到任何东西；这是一种听，但听不到任何东西。这可能是一种看，却在其视野中没有任何事物或者形状，没有特殊的意向对象被区分出来，就好像在完全的黑暗或浓雾中，或在一个完全无区别的视觉场中的看一样。这可能是一种听，却除了寂静外听不到任何声音。在绘画中，特别是在中国画中，我们知道空白是多么重要；而在音乐中，我们知道寂静是多么重要。但是在绘画中对空白的观看，以及音乐中对寂静的聆听，并不是对纯粹空白的观看，对纯粹寂静的聆听。因为对空白的观看同时也是边缘性地看到形状、颜色和物体，通过后者空白才被反衬出来；而在音乐作品中对寂静的聆听，同时也是对刚刚消逝的声音的后摄(retentional)之听和对即将出现、预期中的声音的前摄(protentional)之听，寂静正是从这些声音中被凸显出来的。这里有一种对于“形状”和“背景”、对于对象和“晕圈”(Hof)的意识，但却是以这样的形式，其相对于注意力的惯常关系被颠倒了。在我们的习惯生活中，我们注意的是事物的颜色和形状而不是空白，注意的是声音而不是寂静；而在这些特殊的“审美感知”中，我们有时候能注意空白胜过事物，注意寂静胜过声音。空白因此到了前台，而事物则到了后台，事物成了空白的“晕圈”；同样，寂静到了前台，声音到了后台，成了寂静的“晕圈”。如果罗洪先所说的冥思的寂静意识是看到纯粹的空白、听到纯粹的寂静，而没有形状或声音的背景，一种不思考任何特殊对象的思，是对无的思，那么我们又如何从现象学上刻画这一点呢？我们能用胡塞尔的意向性概念加以刻画么？在《逻辑研究》以及后来的文本中，胡塞尔区分了狭义的和广义的意向性。在广义上，意向性是“以表象的(第一版：意指的)方式或某个类似的方式与对象之物发生的关系”(胡塞尔，第418页)；而在狭义上，意向性是“瞄向”、“对准”，其对应的概念在于充实的经验。在广义上的表象地指向一个对象中，他以“关注活动”(Achten)或“注意活动”(Aufmerken)的表述区分出了一种特殊的对象关系，因为“意向对象并非始终受到关注和注意”。(同上)现在，寂静的、冥思的意识是一种在表象地指向某个对象之物意义上的意向性么？在胡塞尔看来，意向的对象乃是通过表象的规定性内容被规定的，以此而从其他的对象物——它们可能是这一对象的周围环境，或者其他种类的对象——中被区分开来。但是寂静意识看上去并不是一种关于某个明白被区分或被规定的东西的意向性。这种冥思的意识是“瞄向”或“对准”意义上的意向性么？它可能是一种瞄向或对准，只要它还没有击中其寂静的目标。但它不是一种直观充实的瞄向，而是瞄向一种空白。对这一冥思的意识的最为适当的概念是“注意力”(Aufmerksamkeit)：这一意识是最高的注意，即最高的清醒(Wachheit)。但这不是对某个以某种明白的方式被呈现和区别开来的对象的注意，而是对不确定者的注意。可以尝试通过胡塞尔的“空洞的视域意向性”(leere Horizontintentionalitt)的概念接近这一寂静、冥思的意识。胡塞尔说到过一种“空洞的视域”，对这一视域的空洞意向并不是对某个对象之物的空洞表象。(Husserl, 1973a, “1921年手稿”，S.150)这是对于主体能够进一步继续认识一个意向对象之潜能的认识。寂静冥思的意识包含了对主体潜能的一个空洞意识，因此包含了对对象化世界处境的一个空洞的视域意向：一个冥思的人在其意识中仍然和他目前的直接当下相联系。如果他放松了意识与其当下的潜在联系，他也就放松了他冥思的精神状态而开始了做梦或睡眠。一个做梦或睡眠的人是不能够任意悬搁其睡梦而变为清醒的，但是一个冥思的人却可以随时打破他对空白的意识，并在知觉上将其注意力朝向目前处境中的各种对象，譬如说朝向他所坐在里面的那个房间。如果他在其冥思中没有对目前处境的一个空洞视域意向，这是不可能的。寂静冥思的意识是对当下处境的一种空洞的视域意向么？但在胡塞尔的意义上，它就不再是真正的视域意识了。因为按照胡塞尔，一般的空洞视域意向不是独立的意向；相反，它是对一个意象对象的表象的“依附模式的意识”，亦即它附属于目前对于某个对象的意向意识。视域意向乃是现实的意象对象的潜在背景。在一份后期手稿

中，胡塞尔反思了孩童的意识的发生(Genese)，他也确实谈到一种在一切对特殊对象的现实意向之前的视域意向或对潜能的意向。这一空洞的视域乃是“原开端的视域”(uranfngliche Horizont)或者“原视域”(Urhorizont)，“在其中人的世界视域已经隐含着出现了，如同时间视域已经被隐含在时间化的原开端(Uranfang der Zeitigung)中一样。”(Husserl, 1973b, 附录45, S.604)当然，对于胡塞尔来说，这一原视域是某种类似于潜在的意向之敞开的东西，它形成了构成特殊的意向对象的基础，并使之成为可能。能否将冥思的寂静意识理解为这样一种视域意识呢？但是，让我们再一次援引王阳明的一个学生。像王阳明一样，欧阳德也主张这种构想：意识——也包括冥思的意识——总是意向地指向一个处境(境)。他这样尝试理解他自己进行的寂静意识：否定地说，这种意识没有五官的作用，它是“没有思想和思虑的”(思虑不生)，在其中一切分化的思想都消灭了(诸念悉泯)。因此这是一种没有感官知觉，没有记忆、幻想和对对象的概念思维的意识。肯定地说，这种意识根据欧阳德所说是“专一”的。这可能意味着，它集中于一个未分化的“东西”。据欧阳德的看法，这一意识是“虔敬而专注”(Ehrfurcht und Achtsamkeit, 兢业)，其“平静、寂静的放松”(安闲恬静)，其“空虚而安宁，静谧而满足”(虚融澹泊)乃是“喜乐”。欧阳德认为，这种“虔敬而专注”和“喜乐”乃是意向(意)——即精神活动或发用——和“感受”。(参见《欧阳南野集》卷五之《答聂双江二》)欧阳德对这一冥思意识的“空虚而安宁，静谧而满足”的描述是令人惊奇的，因为人们一定会觉得在剥夺了一切感官的和理智的对象之后，不会令人喜乐而只能令人疲惫和贫乏。这一喜乐不可能通过一个个别的对象而得到，它不是一种像为一个特殊事件或对象而欢喜的那种意向感受，而更多是一种并不朝向某个从万物中分化出来的对象的精神状态。理解这一冥思的寂静意识的主要任务，就是理解其“集中在某个未分化的东西上”，这是它的核心所在。这一统一体不包含共时或历时的多样性。它不被五种外在感官所感知，也不被概念所思考。意向性的概念难以应用到这一“清晰的意识”上。如果能够追溯这种寂静意识的出现到其日常意向的对象意识中的起源，也许就可以进行一种现象学的分析。因为冥思的意识并不是从天上掉下来的，而是艰难努力和渐进过程的结果。对我们大多数人来说，这种冥思的沉浸状态都是很陌生的。只有我们本身进行实践，然后对此反思，才可能真正理解这一状态。这些16世纪的中国哲学家们也提到了其他特殊的精神实践。这些实践大多是为了转变常人的意识。在此，现象学面前有一个广阔而迄今为止极少得到探索的研究领域，它有可能以一种全新的可能和光明，向我们揭示出人类的意识、人类的精神。(译者：李峻)*本文是作者于2008年4月8日在比利时的鲁汶天主教大学哲学高级研究院胡塞尔纪念讲座上用英语发表的演讲。由约翰·诺拉斯(John Noras)从德文原稿译为英文，并由作者进行了修改。因为英文版经过作者审核和修订，作为最终定稿，故本文主要根据英文版并参考德文原稿译出。原文中引用的中文著作译文，为便于读者理解，仍从外文译出，其后附原文。为便于读者查找，译者在一些注释中改用了中文的书籍版本信息。——译注耿宁(Iso Kern)，目前是瑞士伯尔尼大学的退休教授，欧洲现象学家。【注释】“寂静意识”一词中的“寂静”德文或英文原文为ruhig或tranquil，它的对立面是“动”。中译文原作“寂然”。后与作者耿宁商量，改译作“寂静”。因为在王阳明后学的相关讨论中，既在此意义上谈及“寂然”，也在此意义上谈及“静谧”或“恬静”、“平静”；“寂静”一词可以表达这双重的“不动”。——校注 即仁、义、礼、智。——译注 德文动词“anlegen”有放置的意思，与此相应的名词“Anlagen”一般译作“资质”或“禀赋”。它们含有“天生的”意思，与“习得的”相对立。——校注 即“四端(本作‘耑’)”。《说文解字》：“耑，物初生之题也，上象生形，下象其根也。”——译注 见《孟子·尽心上》：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也；无他，达之天下也。”——译注 见《孟子·告子上》：“一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死，噍尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。”——译注 见《孟子·告子上》：“恭敬之心，礼也。”——译注 见《孟子·公孙丑上》：“辞让之心，礼之端也。”——译注 见《孟子·公孙丑上》：“是非之心，智之端也。”或《孟子·告子上》：“是非之心，智也。”——译注 见《孟子·告子上》：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”——译注(11)德文词“Mitleiden”的字面意思是“同……一起受苦”，“悯”亦有“愁苦”之意，或可借中文中的“同甘共苦”一词而译作“共苦”或“同苦”。后面将根据语境分别译作“怜悯”或“同苦”。——校注(12)德文的“Gewissen”或英文的“conscience”一般译为“良知”或“良心”。为与文中直接讨论的“良知”相区别，且为了凸显其与意识(Bewusstsein, consciousness)的联系，在此译为“道德意识”。——译注(13)分别是德文、英文和荷兰文的翻译。——译注(14)譬如在法文中，“conscience”既表示道德性的良心，也表示一般的意识、知觉。——译注(15)这个表述令

《人生第一等事（上下）》

人想起禅宗大师马祖道一(709? -788)语录中的一句话：“心灵(精神)自身不是心灵(精神)，它由于其对象而存在。”(心不自心，因色故有。)(《四家语录》，见《卍续藏经》第119卷，第406页a栏第7行)【参考文献】[1]古籍：《孟子》，《说文解字》，阿奎那《神学大全》，《卍续藏经》，《欧阳南野集》，《念庵文集》。[2]胡塞尔，1998年：《逻辑研究》第2卷第1部分，倪梁康译，上海译文出版社。[3]斯密，1997年：《道德情操论》，蒋自强等译，商务印书馆。[4]《王阳明全集》，1992年，上海古籍出版社。[5]休谟，1980年：《人性论》，关文运译，商务印书馆。[6]Husserl, 1973 a, Husserliana, Bd. 14: Zur Phnomenologie der Intersubjektivitt, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil, 1921-28, edited by Iso Kern, The Hague: Martinus Nijhoff.[7]Husserl, 1973b, Husserliana, Bd. 15: Zur Phnomenologie der Intersubjektivitt, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil, 1929-35, edited by Iso Kern, The Hague: Martinus Nijhoff.[8]Husserl, 2004, Husserliana, Bd. 37: Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924, The Hague: Kluwer Academic Publishers. (原载《哲学研究》2009年1期。录入编辑：乾乾)

《人生第一等事（上下）》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu111.com