

《心的现象》

图书基本信息

书名：《心的现象》

13位ISBN编号：9787100095891

10位ISBN编号：7100095891

出版时间：2012-12

出版社：商务印书馆

作者：[瑞士]耿宁

页数：510

译者：倪梁康,张庆熊,王庆节

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

《心的现象》

内容概要

耿宁先生是汉学家，但更多是一位现象学哲学家。他毕生关注意识哲学或心学问题，并致力于这方面的研究，试图了解和把握人类思想史上形形色色的心学思考和观心方法，其中包括胡塞尔现象学、佛教唯识学和儒家心学。本书是Iso Kern先生的文集。这部文集几乎收集了他一生发表的所有重要论文，是耿宁先生毕生“心性现象学”思想的文字见证，从中可以看到他的相关思考的细致、深刻与丰富。

《心的现象》

作者简介

作者：耿宁(Iso Kern)，著名现象学家。

译者：倪梁康，中山大学教授，著名学者。

张庆熊，复旦大学教授，著名学者。

王庆节，香港中文大学教授，著名学者。

书籍目录

胡塞尔与康德向超越论主体性的回返
生活世界：作为客观科学的基础以及作为普遍真理问题与存在问题
利玛窦与佛教的关系
从“自知”的概念来了解王阳明的良知说
试论玄奘唯识学的意识结构
从现象学的角度看唯识三世（现在、过去、未来）
论王阳明“良知”概念的演变及其双义性
欧洲哲学中的良心观念
三位一体——一个现象学家的神学思考
胡塞尔哲学中的自身意识和自我
王弼对儒家政治和伦理的道家式奠基
玄奘《成唯识论》中的客体、客观现象与客体化行为
后期儒学的伦理学基础
胡塞尔的交互主体性现象学思考
王阳明及其弟子关于“良知”与“见闻之知”的关系的讨论
意识统一的两个原则：被体验状态以及诸体验的联系
特殊的过去之现实
对表征性心智的领会——交互主体性的一个先决条件
什么是对意识的反思？
胡塞尔论“自然与精神”
孟子、亚当·斯密与胡塞尔论同情与良知
中国哲学向胡塞尔现象学之三问
我对阳明心学及其后学的理解困难：两个例子
汉语文化圈中的现象学研究
文章与报告来源
编后记

《心的现象》

编辑推荐

耿宁先生是汉学家，但更多是一位现象学哲学家。他毕生关注意识哲学或心学问题，并致力于这方面的研究，试图了解和把握人类思想史上形形色色的心学思考和观心方法，其中包括胡塞尔现象学、佛教唯识学和儒家心学。他的关于儒家心学之新作的献辞是：“献给我的那些以现象学方式探讨中国传统心学的中国朋友们”。《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》里结集出版的文章与报告24篇，是耿宁先生毕生“心性现象学”思想的文字见证，从中可以看到他的相关思考的细致、深刻与丰富。其中的文章与报告，有些已经在西文刊物上发表过，此次是首次译成中文发表。

《心的现象》

精彩短评

- 1、一场声势浩大的现象学运动，由胡塞尔领导的这一线索是完全开放的性质，我们追本溯源地说，由胡塞尔所提出的众多现象学问题，给了我们太多的灵感，无论是不是哲学家，即使他们贴上解构主义、后结构主义亦或者后现代主义的标签，这都不重要。
- 2、内容涉及胡塞尔现象学、唯识学和王阳明致良知，经典之作，绝对一流。
- 3、看看人家是怎么研究中国哲学的，看看当代中国人是怎么研究中国哲学！呵呵，不得不承认有一种质上的差距。当今之华族对不起古人啊！~~

章节试读

1、《心的现象》的笔记-第1页

唯有诸动机的关联得到了绝对的理解，一切才成为可理解的。---问题是“原则上没有一种知识满足那样的要求，即那种为所有超越性世界知识奠基的关于世界之存在的信仰并不拥有那种绝对的明证”---悬搁、设为无效

胡塞尔认为，通过对我作为肉身经验到的实在事物的“指示”和“共现”，其他主体或共主体才得以出现。---批评胡现象学并不包含异他主体性，只是针对笛卡尔式道路的观点是才是合理的

在其完整的时间域中达到那超越论的生命之流

主观生活世界的明见性作为对科学而言的“原初明见性”，在认识的论证中具有比客观逻辑的明见性“更高的地位”

2、《心的现象》的笔记-第1页

看得我昏昏欲睡，一个亮点和好词好句都没有，太让人失望了。现象学真是个不下蛋的鸡呀。这么多人玩它，大概和当年德国人迷恋黑格尔、谢林一个心情。耿宁真应该回忆一下他在北京和田光烈见吕澂的经过。

3、《心的现象》的笔记-第1页

原文见<http://www.jstor.org/stable/pdf/40702980.pdf>

背景：佛教表现出对耶稣会的友善且在学说上与之有相似之处，但耶稣会士却不对佛教友善。

佛教的友善原因：思想的强烈综合性倾向，例证：佛教中的种种判教系统；认为最终真理之为不可说的思想，使得佛教不仅能综合佛教内部的种种流派，还能综合非佛教的种种思想。

与佛教的综合性相反，耶稣会的真理观念是在斗争中发展起来的，在反宗教改革运动之后尤其如此，表现为排斥教义上的对立命题，追求最终真理在概念上的确定性。

反对佛教的主要理由：人和万物都起源于自性（FR II，Nr559，p79），自己是自己的事物的原因（FR II，Nr663，p181）。

这种“想如同天主那样”的思想是佛教教义，这使得耶稣会士绝不对佛教感到亲近。

证：利玛窦与虞淳熙书最清楚而全面地表达了他所理解的佛耶教义之差异：

窦辈所以与佛异者：彼以虚，我以实；彼以私，我以供；彼以多歧，我以一本。此其小者。彼以抗诬[天主]，我以尊奉[天主]，乃其大者，如是止耳。

小者三项：空有，公私，歧一

空有：利玛窦出于其亚里士多德-托马斯传统，认为万物起源于绝对的实在，而空是对此的彻底否定。认为“己之所无，不得施之于物”。中国人常把佛教的空经与道家的无相提并论，这是成问题的：中观派的无指的是世界和自我的相对性，是是一种否定性的表达；主要是一种主观实践的表达方式，即从绝对的相对化中得到精神上的解脱，摆脱固执。其实欧洲也有类似的传统，如新柏拉图主义-神秘主义穿哦它能够，但利玛窦似乎对此颇为陌生。

公私：这里的公私不当理解为儒家批判佛教常用的不关心家国社会，而应该是针对佛教打禅静修，与基督教中的爱邻人之德不同。另外，利玛窦还持有这样的观点，真正的爱邻人是以人格的区分为前提

《心的现象》

的，他看出佛教的万物一体说与此不同。【分，而后能严肃对待之，确实有见。详《天主实义》第四章，当详细讨论之】

歧一：利玛窦认为佛教的学说包含分歧，而自己的学说建立在唯一的基础上；尽管看似加入新儒家对佛教的批判（出世而又不得不承认人的社会关系），利玛窦的关注更多是佛教一面以空作为原理，一面又把人心同万物的缔造者等同起来。其实这正是指出佛教中两大派别的根本差异：中观派以空的概念为基础，而瑜伽行派则把一切追溯到意识，并且最终追溯到无意识的藏识。

（轮回）：也许可以作为第四点，但利玛窦认为微不足道

大者：万物一体 否认上帝的外在性 抗诬上帝

万物一体说是利玛窦对佛教不满的核心，这也是当时其他耶稣会士的立场。利玛窦诸多文献中对佛教批判即是围绕这一原利玛窦理而展开。这在利玛窦与三准和尚的辩论中已经显露出来（事见Storia, FR, Nr 558, p76, 争论焦点是：心之构象即心之能生天地）【耿宁提到论辩双方对“天主”概念的使用其实不同，在三准，它表达的是主神之一，接近于不同的主宰神的称呼，这也表现在云栖株宏对耶稣会传教士学说的批评，见注72；】。三准的立场可以说是现象论，本身不包含人与天主具有共同实体的观点，但利玛窦是在这一意义上理解他的。

另一次是利玛窦经历的在南京的宴会上与三准关于人性善恶的争论。【见注73-5】利玛窦认为上帝是最高之善，三准认为人性无善无恶，上帝亦无善无恶，其中三准是以绝对来理解天主（非诸神之一），绝对者无对，而善恶相对；相对者相应于有条件法，而非相应于无条件的法。此说亦为王学人士持有。而在利玛窦，善在经院哲学中是一个超越【应该是先验吧？Good as transcendental】概念。【先验性】

利玛窦对南京辩论的总结：...因为，万物与人从同一实体而生的观点涉及像教的基本主张甚至第一原理，并且这一错误观点也在文士那里流行。

利玛窦于1602年在北京与佛教居士黄辉的争论中，人与绝对精神的关系看来也是焦点。见注78-81

其他耶稣会传教士也都把“想同上帝一样的恶念”视为佛教的根本谬误。艾儒略口述的明代基督徒杨廷筠的传记中，记载了他在1611或1612在杭州与传教士郭居敬和\或金尼阁的对话。尽管杨已经相信天主是天地万物的创造者，但仍然同情佛教，所以提出这样的问题：他能否同时是佛教徒和基督教徒。

【极有意思，cf. Knitter, Without Buddha I Could Not Be a Christian, 】【见注83】

一 反驳万物一体说

万物一体思想的历史：

万物一体的思想被新儒家用来论证仁的概念，是由程颢在识仁篇中讨论何谓新儒家时引入的【仁者浑然与物同体】。他在此明确联系到孟子的“万物皆备于我”《尽心上》和张载的《西铭》篇。这一思想经过宋明儒者，尤其阳明及其后学乃至东林学派的演化。阳明也认可程颢的表达为仁的一种规定性（《大学问》），将其与良知说联系起来。朱熹认为它还不足以刻画儒家仁概念的规定性（《仁说》），但这并不意味着朱熹反对万物一体，只是朱熹在“太极”或“一理”之中看到这种统一性，而陆王学派认为是心构成了这种统一性的基础。

利玛窦正确指出万物一体是一种那个时代的儒家学说，但将其归于佛教影响。认为“古贤。。。当今流传的观点则是：世界出自同一实体，创世者以天地人兽草树和四大元素构成一个互相关联的整体，所有的东西都是其分支。并且从这实体同一说中得出我们都要互相承担的仁爱义务；并由此得出人与

上帝相似的观点，既然他们与上帝一起出自同一实体。（FR，I，Nr176，p115-6）

佛教中确实有此资源，但完全也可能还受到到家的启发：正是在到家和佛教的启发下，新儒家最终能在古典的儒家中，特比是通过对恻隐之心的本体论论证和思想上的扩充，找到其连接点。“当利玛窦反对这一观念的时候，他所反对的实际上是那个时代整个中国精神世界（这由儒道佛三教所体现）中的核心观念，这正如在1600年左右一个中国学者跑到欧洲去否定世界由上帝创造的观念。”【注92提到万物一体说的概念史。认为先驱当为僧肇和庄子。庄子齐物论：天地与我并生，万物与我为一。僧肇涅槃无名论：天地与我同根，万物与我一体。新儒家这一观念的起源问题还远远复杂得多。人们在此可以区分这一观念所扎根的四种不同的意义域，而且在每个这样的意义域中还呈现多样性。1对立面的相对性思想，这导致扬弃对立面差别和万物平等的观念。佛教中与之类似的观点是，事物之间的差别并不构成它们的本质，它们的本质恰在于它们的无本质性或者空，在这种空之中一切都扬弃了。2万物同根的思想，对这一根基可以做不同的理解，作为道-庄子，作为元气，作为无-王弼，作为最高的理-朱熹，作为一心-华严宗。】

关于真天主观念的对话：

中土的立场，归结起来就是万物一体，天主上帝即在各物之内而与物为一。

西士首先对之加以道德批判，认为此说犹如路西法之狂傲。具体的论证分为两条线路，第一条开始与把人或者人心与天主并列（同尊严和能力），随后讨论由此引出的问题。第二条开始于把“我”个“天主”等同起来的思路，反应的是利玛窦在1602年在北京与黄辉的论辩。就第一条来说，利玛窦对人心或人与天主并列这两种情况，在程度上未加区分，同为僭越，但它们其实植根于两个完全不同的佛教思想：把人和天主并列扎根于把人和神置于六道轮回的思想，把人心与天主等同的思想扎根于每个人都有作为绝对者的佛性的思想。

1 中土关于人与天主并列的论证

先儒的文化业绩（注104）

人心的无限性（注105）

利玛窦的西士的反驳：

反驳文化业绩----人之制作需要天主实现给定的质料，而天主是从无之中创造存在物。此处使用了印记的比喻，现有印，然后才有印记。一处关键是对理的讨论：新儒家和佛教认为理是第一原理，但并非外在于事物，而利玛窦则指出理是派生的，偶性的。论证见天主实义第二章。

反驳人心的无限性----与反驳三淮和尚的方式没什么差别，只是其哲学表达。智者之心含天地万物，非真天地万物之体也。见注114-5.最后诉诸镜喻。

2中土关于自我的或者灵魂与天主并列的论证

中土认为古今上下，我无间焉。而在现实上的之所以有不良情况，只是明珠蒙垢，而本性依然。

这里表述的立场实际上不纯粹是佛教的，而是佛教，新儒家乃道家思想财富的结合：大涅槃经中关于绝对法身和佛性。大乘起信论认为四德是从真如出发的。这种佛教中常作为佛性的我而与生灭我相对

然本心收到物质污染的说法却不来自佛教，甚至也不来自中国佛教，可能来自程朱理学关于气之蒙蔽理的说法。但关于珍珠的比喻确实来自佛教，但朱熹也经常用它来解说灵明的心受到蒙蔽。关键：佛教对心的烦恼的讨论，并不针对宇宙论，而是着眼于主体的角度，寻求通过原初无明，执迷幻相、不纯业力加以说明。利玛窦在此对佛教观念和新儒家观念不加区分并不奇怪，因为当时三教合一的思想在佛教僧人和居士那里相当盛行。但尽管如此，利玛窦提出的反对把自我和绝对等同起来的理由对中国的大乘佛教绝非无关紧要。其论证分为两个步骤：1原初的首要的和澄澈的东西不能被派生的第二性的和污浊的东西迁入到欲念而受到溺味。2如果当一个污浊的东西都不能损害一个纯净的东西，而纯粹的东西也不能免除污浊的东西的话，那么这两者不可是同体的【佛性之蒙垢说明佛性不可能是与尘垢一体？】。【这个翻译非常费解】

《心的现象》

中国大乘佛教如何处理受到欲望迷惑的世俗与永恆澄澈的真理的关系：1 通过菩萨入世普度众生，或者通过轮回和涅槃统一的思想2 通过佛性问题解释陷于轮回中的生物和才能通向永恒。第二个问题导向很多不同的理论，其核心是如何解释如来藏的问题，如藏识与阿赖耶识，依他起性和圆成实性之间的关系。这种统一性的非常重要的表述是大乘起信论中提出的一心二门思想。实际上，中国的华严宗不仅提出了从依他起性到圆成实性过渡的问题，而且还提出了一个导致过来的问题，即绝对不变的本性如何演变为有条件的、世间的现实（即一个佛教原本不讨论的创世问题）【关键。】就这样，这一学派很大程度上把传统的中国思想整合佛教中来，并使之成为在中国的一种最有影响力的佛教哲学。就此而言，这种哲学还处在与利玛窦的欧洲哲学相应的层次上，两者的出发点不同，前者从相对和拯救出发，而终于创世，而后者从绝对和创世出发，而终于拯救。【精辟啊】

二 三种同一性的分析

接着西士区分了三种把上帝（绝对）与世间事物等同起来的三种可能的同一性，并认为它们都是伤理的。见注130

第一种是完全等同，流行语佛教和新儒家当中，利玛窦的反驳分为三个论证：如果天主是某物的话，那么世间并无二性，而如果没有二性，那么世间并无万物[之区别]。这个思想确实抓到了新儒家和佛教的要点，因为各大大门派的大乘佛教都主张，众生乃知无生之物都具有同样的佛性，而新儒家也说天地之性，天理在万物之中，并且事物之间的差异被视为非本质性的，流变的。

反对第二种等同有两个反驳，一个是部分小于整体，作为万物之源的上帝不可能小于所生之物。但更关键的是，如果上帝是世界之内的一物，就不能免于为世间罪恶负责。

但至于万物为天主所用这种说法为何也被利玛窦批评则并不清楚。首先这种偶因论在佛教和新儒家中本身就并不流行。与万物一体的联系似乎也并不紧密。利玛窦说，工具和工具的使用者之间并非一体。【139】

利玛窦对绝对和相对统一学说的批判--略

利玛窦又以灵魂不死论证万物一体说之错谬。然后做了一个总结，所有这些思想犯下的基本错误就是无法区分内在和外在原因，即不能区分所以然在内和在外的情况。阴阳在事物之内，是内在原因，作者在事物之外，是外部原因。【144】

这种佛教和基督教的基本区别在因果关系上的区分是非常值得玩味的。佛教的学说确实扎根于因果观念，可以分为两个层次，一个是原始佛教的四谛说的层次，缘起说是其关键；另一面，佛教还讨论如何从缘起之链解脱出来进入绝对的能力之基础的问题，由此产生一种高度精致的因果理论。这种理论本质上是通过反思主体的生命关联的变化条件来赢得，而利玛窦的因果范式分析的则是通过反思可以脱离于主体的外在构造物的因素。【really?】他据此理解实在，如人造物。

那么利玛窦对应的实践是什么？也是一种灵修观念：万物的起源，造物主，必须从其作品来推征。在此，他与中国佛教中占据主导地位的顿悟体验观念彻底对立。【145渐悟说也存在，但并不流行】这涉及利玛窦的基督教与他在在中国所相遇的佛教之间最深层的活生生的对立。利玛窦看来意识到这种对立，至少他的一些中国学生对此有明确说法。如李天经为名理探的序言【146-7】

三 令人困惑的让步？【但其实并不致命，毕竟同在不等于同质】

利玛窦还区分了某物在某物之中的四种含义，1 在空间中，如人在房屋之中2 部分在整体中3 属性在实体中4 原因在结果中。利玛窦认为最后一种说法是可以用来说明天主无处不在的，但尽管承认所以然在所然之中，他还是坚持两者的本质区别。然而，他在上述的四种情况之后又加了一段足以动摇他整个关于上帝外在性的理论的话：但光可离水晶，天主不可离物。【是否可以这样理解：只是为了强调天主无所不在，故更明确的表达应该是物不可离天主？】耿宁认为利玛窦可能是追溯到经院哲学之中经常引证的奥古斯丁关于灵魂和身体的关系的论述：灵魂全在于身体中，全在于它的整体的每一个部分之中。阿奎那对之做了变动，用来解释上帝和宇宙的关系【156】；此外，阿奎那还认为天主不仅在一开始，并且在事物延续的每一刻都从上帝那里接受其存在。正中上帝作为原因而无所不在的说法，

《心的现象》

正是阿奎那提出的。

总结

利玛窦代表的是一种完全特定的欧洲传统，这种传统在理论领域按照人制造物品的方式，并且更多是从技术制造的角度，去理解事物与其原因的关系。在伦理-实践的领域则以主奴关系为样板。但不能据此把利玛窦及其同道同佛教的关系理解为整个基督教和佛教乃知中国思想的关系【批评谢和耐的《中国与基督教》】。

利玛窦还为什么不能同佛教建立更深的关联：也许是看到了阿威罗伊派以中国变种浮现，也许是有人告诫他不要重蹈布鲁诺的覆辙。但利玛窦真的不想跟佛教和解吗？过世前不久给虞淳熙的信件似乎透露了这种愿望，但这更可能是出于礼貌。而在此之后，来自佛教方面的回应，也不再像是利玛窦生时那样寻求友善的和解了。【164 佛教对基督教的批评开始于利玛窦死后，详见Lancashire《晚明中国佛教对基督教的回应》和谢和耐《中国与基督教》】

《心的现象》

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