

试议智性直观、智的直觉、 及“本觉”的存在格义问题

陈天庆

内容提要 康德的存在论题在否定性上切近了存在论差异,在肯定性上暴露了主体性哲学的本质性困难,这集中体现在其关于本源追问的“智性直观”问题上。牟宗三非对象性、道德性、肯定性、实体性的“智的直觉”,根本上是基于中国传统体用逻辑论证性的,而非现代现象学解释学的,还不能解决康德的存在困境。而《大乘起信论》的“本觉”由于其在“自性”之超越性上开显了某种现代解释学的本源维度,则可能重新解释孔子“畏知天命”的“存在之知”的本真意义。

关键词 智性直观 智的直觉 本觉 自性(自身性) 畏知

陈天庆,江苏省哲学社会科学界联合会研究员 210009

本文主要在海德格尔存在现象学的思想层面,试探讨“智性直观”和“存在之知”的关系问题。海德格尔说:“康德关于作为纯粹断定的存在论题始终是一个顶峰”^[1],那么,由“智性直观”问题切入,可能展现后来相关思想发展的历史风貌,加深对“存在之知”和中西思想会通之本质意义的理解。

—

“智性直观”(die intellektuelle Anschauung)是康德哲学中矛盾显现最为深刻的概念之一。在康德那里,“智性直观”通常是个假设概念。康德从表象思维出发,认为“直观”只能是感性的、接受性的、派生的;但他又看到,“自由意志作为一种积极的概念就会需要某种智性的直观”,这种智性直观乃是自发性的、

创造性的“本源的直观”(intuitus originarius),而这又是“根本不能假定的”^[2]。因此,康德的“知性”、“智性”对于“上帝”、“物自体”、“自由意志”的“本体”而言,只能是消极的,但它对于感性直观对象而言,却又是能动的自发性的,具有“统觉的本源的综合统一性”。这种感性与知性的结合,才能产生知识。

作为批判哲学,康德的矛头指向是传统的唯理论 and 经院哲学的“独断主义”。无论是笛卡尔的“我思故我在”的“直观自明性”,还是经院哲学形式逻辑的关于存在的“本体论证明”,它们都缺乏对人的认识能力及其界限的批判分析。“独断主义的标志是,它径自假定和断定绝对的可知性是不言而喻的。”^[3]所谓不言而喻绝对可知性,实乃基于天赋的、神赋的“智性直观”。因此,在康德的“智性直观”问题上,必

本文系参加台湾大学“康德之传承”学术研讨会(2009年10月)的论文修订稿

须联系其对独断主义的洞察来理解。

康德哲学作为“人类理性的目的论”,体现了真正的理性批判精神,同时也体现了深刻的认识论与存在论之间的本质性困难。在“智性直观”问题上,这表现在:

其一,直观的有限性本质与存在之知的困境。康德在其对人的理性能力的批判中,揭示了人的认识、知识的有限性。这种有限性本质上是植根于直观的有限性之中的。康德说:“一种知识不论以何种方式和通过什么手段与对象发生关系,它藉以和对象发生直接关系、并且一切思维作为手段以之为目的的,还是直观。”^[4]这种以思维为手段、直观为目的的说法,表明人的一切知识、尤其是存在论知识、先天综合知识都源于直观。显然,这与其认识论的“人类理性的目的论”是矛盾的。在认识上,康德实际认为人的直观,“它不是本源的,就是说,不是这样一种本身就使直观的客体之存有被给予出来的直观方式(这种直观方式就我们的理解而言,只能属于那原始的存在者),而是一种依赖于客体的存有、因而只有通过主体的表象能力为客体所刺激才有可能的直观方式”^[5]。康德否定了人的“智性直观”假设存在,但并没有否定其在其它存在者(如原始的存在者即上帝)身上存在的可能性。这并不说明他倒退了神学,而是说明他的批判是非独断的、只是在存在之知的论证上出现了困难,导致他对“本体”持不可知论。

其二,先验想象力的困境。康德在区分人的认识能力之两大主干、即感性和知性的同时,还考察了这两者之间起联结作用的“想象力”。这“是把一个对象甚至当它不在场时也在直观中表象出来的能力”^[6]。康德将想象力分为“生产性的”(“创造性”)和“再生的”,前者属于先天知识领域,后者属于“经验性的联想律”领域^[7]。但作为先验的创造性的想象力,是难于摆脱“智性直观”的困境的。因为康德一方面说:“想象力由于使它惟一能够给予知性概念一个相应直观的那个条件,而是属于感性的”;一方面又说:“想象力是一种先天的规定感性的能力”^[8]。其实,想象力作为表象不在场对象的能力,它就不是纯感性直观那样受到在场对象的“刺激”,而具有某种“自发性”,相当于康德对智性直观的理解。后来,费希特等就是由想象力切入到“智性直观”之中;文德尔班也据此认为,“三个批判的观念汇流于此概念(‘智性直观’)之中”^[9]。海德格尔更是抓住康德自己的话“人类知识有两大主干,它们也许来自某种共同的、但不为我们所

知的根基”^[10],认为,康德实际上已经窥见了想象力是感性和知性的“共根”^[11],其“中间地位是结构性的”^[12],有着存在论的奠基意义,但是康德没有深入考察其意义,由此产生其体系的本质性困难,到德国唯心论体系哲学中,便演变为“对绝对的智性直观”^[13]。

其三,康德本源沉思本身开显的困惑。康德先验哲学的一大特点,便是对“本源”的批判界定。他一般认为,感性是派生的、非自发被给予的,知性是本源自发性的,能对感性杂多进行“统觉的本源的综合统一”。然而,海德格尔在考察康德“存在不是实在的谓词”的存在论题时,敏锐地指出,康德关于存在之可能性断定根据的沉思,实则对知性作了“更源始的批判性规定”^[14]。因为康德又指出,“先验统觉”(transzendente Apperzeption),它“本身包含着判断中的不同概念的统一性的根据,也包含着知性——甚至在其逻辑用法中——的可能性的根据”^[15]。“因此,统觉的综合统一性乃是一个极点……这种能力(即所谓统觉)实即知性本身”^[16]。按照海氏的理解,“统觉的意思是:一、预先在一切表象中与之相随而起着统一作用;二、在这种对统一性的预先确定中同时依赖于情感(Affektion)。”^[17]这对于海氏存在现象学而言:1.既然“统觉”依赖于“情”,那么就意味着“情”更本源,这在《存在与时间》中对本源之情(Stimmung)已作了充分分析;2.“统觉”作为“知性本身”之“极点”,就意味着它是现象的本质结构,这就如海氏对尼采思想分析指出的,“强力意志本身是什么……?答曰:相同者的永恒轮回。”^[18]海氏指出,康德关于知性使用限制到经验的做法,“开启了通向一种更源始的对知性本身的本质规定的道路”^[19]。如果按照海氏的理解,那么,包含着本源之情的“领会”(Verstehen)便可以说是知性本身更源始的本质规定了。如此,康德所说“对主体自我的意识(统觉)是自我的简单表象,并且,假如单凭这一点,主体中的一切就会自动地被给予的话,那么这种内部的直观就是智性的了”^[20],其假设就能成立了。但是,康德基于其表象思维,并不能构成达及存在自身的“视界”,他在系词“是”的肯定意义上,最终将存在纳入到主体性的知性判断之中,尽管其关于存在不是实在的谓词,而是“样态”(“模态”)的谓词的断定的存在论题,在否定意义上已切近了存在与存在者的存在论差异^[21]。

其四,康德本人在其手稿中相当明确的肯定了智性直观的存在及其重要意义。他说:“我们不能从经验中推导出自由的现实。但我们仍然只是通过我

们对我们的行动的智性直观(不是内感官)才具有一个关于自由的概念,这些行动可以通过智性的动机而被引发,而且,正是通过它,我们的善的意志本身的实践规律和规则才得以可能。因而自由是一个必然的实践前提。它也不与理论理性相背。因为作为现象,行动随时都处在经验领域,而作为客观材料,它们处在理性领域,并且被允许或不被允许。”^[22]这虽是孤证,却与谢林“那种理解把握活动,在那里思想是进行直观的,直观是进行思维的”智性直观很相似^[23]。于此可见,卡西尔对海德格尔关于康德“一切思维都‘只是为直观服务’。在直观与思维之间关系的相互性中,直观永远是认识的独特本质所在,并具有独特的重要性”观点的批驳^[24]就显得思想洞察力不足。其实,康德的纯粹实践理性的本质是“行动”的,是以自由意志的活动为对象而展开其批判的,是自身立法而高于理论理性的。而在自身活动中直观自身,乃是后来胡塞尔的意识现象学的“本质直观”和海德格尔的存在现象学的“存在领会”的极重要特点。

从存在的意义考察,康德的智性直观概念由于和感性与知性、情感与理性、接受性与自发性、受动性与能动性、本源性与非本源性的,以及想象力与统觉、现象与物自身等概念的理解相关,因而呈现了极为深刻的洞见和矛盾,这实际上极大地激发了西方后来哲学的发展。但正如海德格尔指出的,“尽管形而上学的表象也有其概念,但这些概念不仅仅是在普遍性程度上有异于科学的概念。康德首先充分清晰看到了这一点(参看康德《纯粹理性批判》,A843, B871)。形而上学的概念本质上乃是另一种概念,因为它们所把握的东西以及这种把握本身始终在一种原始的意义上保持不变。”^[25]后来的胡塞尔创立的现象学,其革命性的重要标志之一,乃在于“面向事实本身”,对意识发生源始现象的重新深入追问;而海德格尔的关于存在的本源之思——他早期的“存在论差异”对西方传统哲学整个“遗忘存在自身”的批判显示了巨大的颠覆性,他后来的思想“转向”,并不是因为外界对他仍然拖着“主体主义尾巴”的批评,而是沿着自身的思想路向,继续追问“差异之为差异”、即存在自身发生的本源的同一性和差异性的存在之“真理”问题。海德格尔说:“光是通过另一种追问之开端,这种思想就已经离开了形而上学(包括康德的形而上学)的‘存在学’。但无论是先验的存在学,还是前批判时期的存在学,‘存在学’之所以要受到批判,并不是因为它思考存在者之存在,并且强逼

存在进入概念之中,而倒是因为它不思考存在之真理,从而看不到有一种比概念性思想更严格的思想。”^[26]这种“更严格的思想”,便是追问表象性、对象性思想概念的本源发生现象。如生存论的“领会”(及后期的“让思”)是“直观”、“思维”,乃至“本质直观”的本源^[27],澄明着的“筹划”(Entwurf)是想象力的本质;等等。这种“更严格的思想”可以说是康德、胡塞尔等本源思想的批判性继承。

二

康德的智性直观思想,不仅在西方后来西方哲学发展中产生重大影响,而且引发了20世纪中国哲学的重要突破,这集中体现在牟宗三先生的哲学努力中。牟先生汲取了中国传统“自身呈现”和“圆教”等思想精髓,证立了“智的直觉”之“创造性本身”的存在,证成了其“道德的形而上学”。在某种意义上,其突破与西方现代现象学思想方式颇为接近,显现了重大的理论和思想方式的创新性;不过,由于牟先生较多采用了西方传统哲学的术语,如本体论、本体、实体、主体性等等,从而造成了许多概念的格义问题,值得深入讨论。

“智的直觉”一词译自英文的 the intellectual intuition。但如邓晓芒先生辨析指出的:“严格说来,英译者用该词译康德的 die intellektuelle Anschauung 并不是十分准确。Intuition 来自拉丁文,由 in(‘进到里面’)和 tuitus(‘看顾’,名词 tuitio,‘关心’)两部分组成;Anschauung 则是个德文词,由 An(‘靠在上面’)和 schauen(‘观看’)两部分组成。这两个词在日常一般的意义上虽然可以互换,即有相互重迭之处,但也有并不重迭之处,即 Intuition 还包含有 Anschauung 中所没有的意思,就是指内心某种主动地突发的‘灵感’(Eingebung),而 Anschauung 则有静态的‘旁观’的意思,这也是 Intuition 中所没有的。可见,英译者对康德该词的翻译只是大致相近,在英文中没有与德文的 Anschauung 完全相等的词,这也是没有办法的事。但中文对此应该有办法处理得很好,这就是译作‘直观’,而不是‘直觉’。例如现代克罗齐(Benedetto Croce)和柏格森(Henri Bergson)的‘直觉主义’(Intuitionismus),不能译作‘直观主义’。”^[28]邓先生这种不能用“智的直觉”来翻译康德的“智性直观”的见解应该是非常有说服力的。然而,牟先生却是在非对象性的、创造性的、积极的意义上赋予了“智的直觉”新的理解。如他说:“我与康德的差别,只在他不承认人有

智的直觉,因而只能承认‘物自身’一词之消极的意义,而我则承认人可有智的直觉,因而承认‘物自身’一词之积极的意义”^[29];“于智的直觉处,物既是内生的自在相,则是摄物归心,不与心对……因此之故,物无对象义。”^[30]在此意义上采用“直觉”,显示与“直观”差异,似亦未尝不可。但需要讨论的是:

其一,牟先生既然用非对象性的智的直觉区别于康德并对其批判,那么,他采用康德明确规定为对象性意义的“实体”(Substantiale)^[31],并用其“自由意志”来解说其“性体”就有疑问。牟先生说“自由意志”经由其自律性所先验提供的普遍的道德法则是道德行为底准绳,而依中国传统,则是主张先验的普遍的法则是性体之所展现。……其先验性与普遍性,是随着天命之性而当然定然如此的,这是不待解而自明的。”^[32]显然,这种“不待解而自明”的肯定态度,是有背于康德先验哲学的批判精神的,也与牟先生对独断论形而上学的反对态度相矛盾。而中国传统超出人的认识能力方式的“先验性”提法,则需要考量。

其二,牟先生非对象性的智的直觉“即本于本心仁体之绝对普遍性、无限性以及创生性”^[33],与谢林的非对象性的“对绝对的智性直观”在思想方式上有一定相似性,但谢林具有某种神学色彩的、以“恶的形而上学”之为奠定一种自由体系的基础”^[34]的思想,其与牟先生作为“创造性本身”的“性善论”的道德的形而上学,形成鲜明对照。这两者的学理差异也当察。

其三,牟先生智的直觉将外物存在收摄于心,成为一种在其自己呈现的“内生的自在相”,倪梁康先生认为此“用胡塞尔的‘本质直观’来解释更妥帖些”^[35]。胡塞尔将外在对象悬搁后,成为意识中自身显现的、得以本质直观的对象即现象,但其本质直观还要经过先验还原并是建立在对象性反思基础上的,如此能将非对象性的“原意识”“课题化”而作为现象显现出来。而牟先生的智的直觉虽然也强调其“理性体”及“逆觉体证”,但就其根本思想方式而言,则是区别于西方对象性反思之理性意义的。牟先生曾这样说,“所谓自觉地求表现,乃是说先从我们的理性上冒出一些理想或观念,然后再努力去表现这些理想或观念于客观事业者”^[36]。这种“理性上冒出一些理想或观念”的说法,有违现象学的基本态度。

其四,最值得讨论的是牟先生的“智的直觉”和海德格尔的“领会”(后期是“让思”)。因为其两者都是对知识论的批判出发,都强调某种非对象性事实显现的思想方式,从而开出“存在之知”的阐释新义。

并且,就牟先生而言,他从海德格尔那里直接受到了一些启发,如“智的直觉”的重要内涵“内生的自在相”就是出自对海德格尔“Eject”的理解^[37]。因此,两者应是有一定契合处的。但整体上,牟先生对海德格尔却是否定的,将自己“本体界的存有论”与海氏的“现象界”的“执的存有论”明确区分开来,因为“海德格尔底系统中是没有道德意识的”,“现象学是纯知识的”^[38]。相反,如从海氏的立场看,牟先生所采用的“主体性”、“本体”、“主观性原则”、“客观性原则”、“无限性”、“绝对性”以及黑格尔的“辩证义”等西方哲学概念,恰恰属于形而上学“执的存有论”,并且,牟先生的“自身呈现”似缺少现象学的自身显现的“被给予性”维度。当然,牟先生中体西用的立场,使得他所采用的西方哲学概念意义有较多变异,比如“主体性”在他主要是指人的“道德主体性”,等等,要作辨析,相当复杂,这里只能概言之。

在海德格尔那里,所谓“存在现象学”与其“去蔽”的“解释学”密切相关。其“现象”是在古希腊之“现象”与“逻各斯”的原初意义上进行理解的,即“让人从显现的东西本身那里,如它从其本身所显现的那样来看它”^[39],简言之,便是“让人来看”。相对于通常显现的东西之“现象”的理解,它强调“不显现……它隐藏不露;但同时它又从本质上包含在通常显现着的东西中”^[40]。如此“现象”的理解,与胡塞尔既相通又有重大差异,相通处在于“面向事实本身”的态度和本质直观(范畴直观)的方法,相异在于胡塞尔的“事实”乃“意识自身”,而海氏则是“此在自身”与“存在自身”。显然,作为一种“关于不现明者的现象学”^[41],其“现象”,与康德意义或牟宗三先生“依康德加上中国传统”意义的现象理解,更非常不同。这里的“焦点”在于海氏受“范畴直观”启发而追问本源思想中突显的“让”的超主观的“预先被给予性”^[42](但“超主观”不等于“客观”,就如对“超感性”的批判,不等于承认“感性”一样);这对于理解其早期生存论源始的“领会”(Verstehen)之“在先”(Vor)结构和“解释”(Auslegung)的“作为”(Als)结构,及其后期关于存在自身本源之“思”(Denken)的“让思状态”^[43]的实质,都具有重要意义。作为如此理解的“此在向着可能性筹划它的存在”^[44]的“存在之知”,海氏的“领会”和“思”,都消解了“纯直观在认识论上的优先地位同现成东西在传统存在论上的优先地位相适应”的状态,“‘直观’和‘思维’都是领会的两种远离源头的衍生物。连现象学的‘本质直观’也植根于生存论的领会”^[45]。在海氏

晚期,更是基于对“哲学之事情就是主体性”的洞察和批判,将胡塞尔作为“一切原则的原则”的“直观自明性”和黑格尔思辨辩证法“进入其自身的在场(Präsenz)”^[46]的“理性直观”^[47]视为“同一东西”,而将自己的存在本源之思作为“允诺某种可能的让显现(Scheinenlassen)和显示的敞开性”命名为“澄明”(Lichtung)^[48]。这实际上与传统理性主义哲学一切直观包括智性直观,在根本上区分开来。

那么,如何看待牟宗三先生的“智的直觉”?

无疑,牟先生追问“智的直觉”如何可能,并对“性体”概念“依康德加中国传统”作了全新的解释。这种追根溯源、重新解释的思想路向与康德和海德格尔是相似的。牟先生的“实事”在于道德、价值和创造性本身。其“道德即依无条件的定然命令而行之谓。康德名曰自由意志,即自发自律,而在中国的儒者则曰本心、仁体、或良知,而此即吾人之性体……性是道德行为底超越根据,而其本身又是绝对而无限地普遍的……一切存在,亦皆属于它而为其所统摄,因而有其存在。所以它不但创造吾人之道德行为,纯亦不已,它亦创造一切而为一存在之源……故曰性体。”^[49]如此作为本体的道德“性体”,不仅弥补了康德“道德底形而上学”之不足,而且重新解释了中国传统“天地万物一体”的古老思想。由此开出的“智的直觉”即“明觉”及其活动内部自知自证反照的“逆觉”。“智的直觉是知体明觉所发之光,此光返照知体明觉自身是如如地朗现之,故此智的直觉无杂多可言……知体明觉自身是纯一”^[50]。

笔者曾经探讨过,孔子的核心思想“中庸”乃“费而隐”,似乎并不属于牟先生所说的“阳刚天行而有光辉的领域”。这种“阳刚领域”更多体现在孟子身上,体现在“性与天道直接打通的义理层面上”^[51],实也体现在牟先生对“智的直觉”的阐释和论证的思想格调上。因而基于作为本体的、实体的、主体的“性体”之智的直觉知体明觉所发之光,能够直接朗照康德阴暗的物自身,并且有力地证成其三大悬设。不过,需指出是,牟先生的智的直觉之光固然不同于西方的“理性之光”,但若按海德格尔的说法“并不是光线才首先创造澄明,即敞开性。光线只不过是穿越澄明而已。唯这种敞开性才根本上允诺一种给予和接纳活动以自由之境,才允诺一种自明性以自由之境。”^[52]也就是说,海氏作为澄明的“让思”比一切作为光的自明性更本源,因而是隐匿性的。海氏与牟先生的思想格调也似一阴一阳,处在不同的层面。而要将隐匿性

的实事现象自身显现出来,就需要通过“解释”。

海德格尔说:“我们把寻视着的有所领会的解释的原始‘作为’称为存在论解释学的‘作为’,以区别陈述的句法上的‘作为’”^[53]。也就是说,通常陈述的(命题的)、关于判断活动即是表象与观念的连接和分割的“某某东西作为某某东西”的逻辑确定性“作为”,是奠基于存在论解释学的“作为”的,而在基础存在论生存论意义上,“解释植根于领会,而不是领会生自解释。解释并非要对被领会的东西有所认识,而是把领会中所筹划的可能性整理出来。”^[54]如此看,领会对于判断活动而言就有两层奠基意义,领会和解释各具特有的敞开性,而领会的敞开伴随着自身遮蔽。解释的敞开性就是去蔽而让本真的领会显现,这种“去蔽”同时要解除命题、判断活动逻辑确定性的遮蔽。实际上,海氏后期转向存在自身之真的“让思”,更多进行“诗与思”的互释,更多进行语言本质之“道说”(Sagen)的沉思,乃是存在现象学和解释学的进一步的必然展开。其“自身遮蔽之澄明”的“让思”,也就比其“领会”更具本源的敞开性,海德格尔晚年在《康德的存在论题》中不再讨论“想象力”和“图型”等问题,乃是着重追问其语言表述与思想方法之间的矛盾,展现存在与思想“道说”的事情。

简言之,牟宗三先生“智的直觉”虽然吸收了康德、黑格尔,乃至海德格尔等很多思想成分,但其运思的基调仍是中国传统的体用“逻辑”,这种新的“体用逻辑”的论证是非常有力、博大的。例如,他在阐释王阳明的“无善无恶心之体”时,便断言“无限智心之自体是绝对的纯净,故云‘无善无恶是谓至善’”^[55]。尽管牟先生强调这里的“至善”不是谓词,但其与上帝一样主体、主词意义的理解,仍然属于形而上学“哲学之事情”,显然与海德格尔存在现象学解释学的关于主体性的“解构”基调是大不相同的。

三

海德格尔“转向”后,曾多次表达他在西方形而上学语境中“道说”的困难。他在上世纪50年代与日本学者的对话时,谈到他还找不到“适当的词语”表达他的思考。他不赞同用西方形而上学概念来论说东亚思想和艺术的本质,但他并不排除“运思经验是否能够获得语言的某个本质,这个本质将保证欧洲—西方的道说(Sagen)与东亚的道说以某种方式进入对话”的可能性,使得“源出于唯一源泉的东西在这种对话中歌唱”^[56]。

如果说牟宗三先生基于中国传统关于体用、心性、天人、圆教等思想精髓的理解与康德的对话在“存在论”这个本质层面显现了巨大的可能性的话,那么,能否在海德格尔批判了西方传统形而上学存在论而显示了存在自身和存在者差异的、比“智性直观”等更本源的存在之知层面,与其展开对话呢?笔者想到了中国佛教的“本觉”、“自性”,以及孔子的“畏”、“知”、“时中”等词,尝试作为点新的解释。

“本觉”、“自性”是中国梁朝《大乘起信论》开显出具有崭新思想方式意义的概念。对于“本觉”,古今大量文献研究了其心性学思想来源及创新影响(在现代,熊十力与吕澂为其展开了著名的论争)这里,我们仅就“自性”创新义的角度来思“本觉”的存在义。

我们知道,佛教思想的本质特点之一便是在于“破除我执”。这个“我执”,在古印度佛教中一般是用“自性”(梵文 Lakṣaṇa)来标示其事物区别之实体特性意义的,如龙树的《中论》说:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”。这里的“我说”即是作为“无自性”的“假名”的“空”的否定阐释。但是在《大乘起信论》中,却出现了“真如自体”、“真如自性”的说法。这种说法与以往带绝对否定性的“诸法自性空”说法,有着重大差别而在否定中带有某种肯定性、解释性色彩。所谓“非有相,非无相,非非有相,非非无相,非有无俱相”,而“依一切众生以有妄心,念念分别,皆不相应,故说为空。若离妄心,实无可空故。所言不空者已显法体空无妄故。”^[57]这种“自性”的说法,将“真心”和“妄心”联系起来、圆融地理解“空”与“不空”,所以能够“一心开二门”。这既不违背传统如般若空宗关于“法性本净”、“心性本寂”理解,又能接上了中国“心性”、“体用”、“有无相生”等传统。牟宗三先生就认为:“原初空如是不能为体的。缘起性空,他起无性,此无自性之空性是抒意字(抒缘起无性之义),并非实体字。但到‘真心’成立,空如理与真心为一,空如理遂因真心故而成为实体字。”^[58]牟先生看到了“自性”赋予空如的重大意义。不过,其阐释重心显然是在“体”即“实体”上,在体用关系上,而不在“自性”上,尽管其一再强调“在其自己”,但其“自己”更多具有基于实体性的肯定性的超越特点。

我们看到,在海德格尔那里,其对超越性的解释,恰恰是在“自性”即“自身性”上,而不是在某种意义的“实体”上。海氏指出“超越建构着自身性”^[59]“世界属于自身性;世界本质上是与此在相关联的”^[60]“唯因为此在之为此在是通过自身性而被规定的,一

个我自身(Ich-selbst)才能与一个你自身(Du-selbst)相对待。自身性(Selbstheit)乃是自我性(Ichheit)之可能性的前提”^[61]“当 Ereignis 在自身性(Selbstheit)中如此显现时,其中就有一种指向亲密性(Innigkeit)的指引。我们愈是本源地地是我们自身,我们就愈是广阔地(抽离自身)被置入存在自身的显现进程(Weisung),并被彻底扭转”^[62]。海氏的存在自身之“真”(Wahrheit)就是在超越之自身性中显现的。

如果将《六祖坛经》中惠能的说法:“佛是自性,莫向身外求……自性不归,无所依处。自性能含万法是大。”与海氏的说法比较一下,那么两者“自性”超越性是有相似之处的。

因此,我们在“自性”即“自身性”之超越性意义的揭示上,才能理解《大乘起信论》中的“本觉”、“始觉”、“不觉”之于存在的意义。《起信论》所谓“所言觉义者,谓心体离念。离念相者,等虚空界,无所不遍,法界一相,即是如来平等法身。依此法身说名本觉。何以故?本觉义者,对始觉义说。以始觉者,即同本觉。始觉义者,依本觉故而有不觉,依不觉故说有始觉。又以觉心源故,名究竟觉。不觉心源故,非究竟觉”^[63]这里的“本觉”、“始觉”、“不觉”之关联,颇有“解释学循环”的意味。而其作为“缘起”的超越性乃见于“虚空界,无所不遍,法界一相,即是如来平等法身”。在海德格尔意义上,可以理解为天地神人在场状态运作的、源始于“纯一”的 Ereignis(可以解释为“造化”)的、与“时间性”相互规定的“存在自身”。关联于“法身”即“存在自身”的、“觉心源”的“本觉”,即可以理解为其“领会”,“始觉”可为之“解释”,“不觉”则相应于其沉沦日常意义的、认识性的“言谈”或“陈述”。结合真如不变与随缘二义,本觉可分为“性净本觉”与“随染本觉”二相,而在海氏那里则基于“源始的时间性”与“流俗的时间”、“本真的时间性”与“非本真的时间性”的区分,将“自身性”与“自我性”区别开来,而“自身性”又有“本真的自身性”和“非本真的自身性”之分^[64]。而海氏“绽出性”的时间性之“曾在”、“当前”、“将来”同时出场的现象学解释结构等,则可在“本觉”的本源发生层面进行新的解释。

在中国现代对传统的解释中,通常将“本觉”归为先天的本体界,将“始觉”归为后天经验的现象界来理解。但在海氏“已然成为一切自发性之基础的自身的自身性却包含在超越之中”^[65]意义上,它们都是自身显现的现象。海氏认为,在康德那里,“先验的东西涉及到那种认识的‘可能性’(可能性前提),这种

认识并没有错误地‘飞越’经验,亦即并不是‘超越的’相反地,它就是经验本身。”^[66]而牟宗三先生依据康德对“现象”和“物自身”的划分,将其作为“无限心”的“性体”之“智的直觉”则可以超出现象界即经验界而得以识物自身。这固然是一种超越的理解,但由于牟先生并未从基于时间性、有限性本质的自身性进行追问,那么,在海氏看来,其则尚未达到“超越之为超越可能”的理解层面,超越本身还被“遮蔽着”^[67]。因此,从“自性”即“自身性”上理解“本觉”就需要一种新的解释。作为“觉心源”的被给予的“本觉”,比一切直觉、直观更本源,从而能自身超越通一切法。

“本觉”可通一切“法”,也就可以通达“存在自身”,而在中国,要理解存在,是离不开对“天命”意义的理解的,牟宗三先生的“智的直觉”就是联系着对“天命”、“天道”意义的阐释展开的。实际上,在海氏那里也大量论述了存在“天命”(Ge-schick)问题。因此,我们将“本觉”与“天命”问题联系起来考察,这就要追问到孔子“畏天命”与“知天命”的关联问题。

四

我们知道,《论语》中孔子强调“君子有三畏,畏天命、畏大人、畏圣人之言。小人不知天命而不畏,狎大人,侮圣人之言”,而他五十岁才“知天命”。那么,其“畏天命”与“知天命”孰先孰后?“畏”与“知”有何关联?它们与“本觉”如何关联?

在海德格尔“领会”、“澄明之思”意义上来理解“本觉”,有一个重要问题即“情”与“本觉”关联需要澄清。因为“本觉”是被定义为“离念”的,对它的理解通常是“纯智”的,是“无情”的。而在海氏那里,则“领会”总是有“情”的,不过,其“情”是本源之情,也可以说是“离念”的。而“本觉”它既然是一种“觉”,就不可能没有感觉的成分。我们知道,在西语中,“感觉”和“感情”都可以用一个词如“feeling”来表意。因此,对“本觉”我们可以思及一种本源意义的“情”。牟宗三先生将“智的直觉”与“感触的直觉”区分开,在“智的直觉”意义上强调一种“当恻隐则恻隐,当羞恶则羞恶”的跃动呈现的道德情感,有重大创新意义。康德则在“敬重人格自身”的理念意义上强调一种崇高性的道德情操,这种道德情操是人的纯粹的实践理性以自身为目的引发和提升的。这两种基于道德呈现的情的超越性,可以说都不是情自身的超越性。不过,康德在《判断力批判》中却考察了“情”自身的超越性,即审美“无功利的快感”和审美的崇高“情操”。

前者是形式的、自发的、和谐的;后者则不是形式和和谐快感,而是由对“无形式”的“暴力”的否定性“痛感”产生的,这种感性触发式的激情(Affekt,宗白华译“情操”,邓晓芒译激情^[68]),由于内在自身“情调”(Stimmung)否定调节作用而超越知性升华到“理性”,从而表现无目的的合目的性,与道德情操相接相通,而与经过思虑的“情欲”(Leidenschaften)无缘。

海德格尔对康德“无功利的快感”给予高度评价,认为人们普遍曲解了它,“人们以为随着对功利的排除,也就把一切与对象的本质性关联都禁止掉了。其实情形恰好相反。与对象本身的本质性关联恰恰是通过‘无功利’而发挥作用的。人们没有看到,现在对象才首次作为纯粹对象显露出来,而这样一种显露就是美。”^[69]这是对“情”自身本源意义的评价。

而对“激情”(古希腊 pathos,又译“遭受”,affect 与其同义,德语通译 Leidenschaft),海德格尔更是在基础存在论的本源发生意义上作了全新解释。他认为,自亚里士多德《修辞学》对激情(pathos)作了“守中道”的探讨以来,对一般“情绪”的“原则性的存在论阐释几乎不曾能够取得任何值得称道的进步”^[70]。他用康德具有自反性意义的“Stimmung”来“冒险”重新翻译“pathos”。在海氏看来,Stimmung 乃是在源始的存在方式,它是先于人的认识和意愿,而使其成为可能的现象。对此,海氏 1955 年在法国的演讲《什么是哲学》中指出,对作为哲学之始端的、并承荷和贯通着哲学的“惊讶”之情的 pathos,决不能在现代心理学和主体性哲学的“情绪”和“情绪迸发”即通常所谓“激情”的意义上来理解。他说:“我们决不是想把思想交付给情感状态的偶然变化和波动。”^[71]

海德格尔将“Stimmung”赋予了“Befindlichkeit”(“现身情态”)的意义,认为它“不仅在存在论上描述此在的特性,而且,基于现身的开展作用,它还对生存论分析工作具有根本的方法论含义。”^[72]这种“现身情态”有三个本质规定性:1. 被抛境况的开展;2. “在世界之中”的当下开展;3. 对关涉世内照面东西的揭示;因此,“现身的有情绪从存在论上组建此在的世界敞开状态。”^[73]这种意义的“情”作为此在的在世源始的存在方式,是存在与此在的相关性中自身开启的境域性现象,从而而体现了 pathos 原本的“遭受”和“得到规定”等被给予源始意义。而基本的“现身情态”便是“畏”(Angst)。无论是海氏早期的“领会”,还是其晚期作为澄明的、倾听的“思”,都与其“畏”密切关联着。海氏后期的“思”与“诗”互释,受荷

尔德林等诗人影响很大。他赞美荷尔德林比尼采“更为深邃”、“更为精美”的“伟大认识”：“荷尔德林把希腊人本质中的‘神圣的激情’与‘西方的表现才能的庄严清醒’相互对立起来”^[74]。如此可见其“思”的特点。

海德格尔认为，“畏”是此在基本现身情态别具一格的展开状态，“畏之畏者是完全不确定的”^[75]；“畏所畏者就是在世本身”，“畏使此在个别化为最本己的在世的在的存在，这种最本己的在世的在的存在领会着自身，从本质上向各种可能性筹划自身。”^[76]“畏把无敞开出来”^[77]。因此，畏不同于“怕”和“恐惧”，怕和恐惧是对于确定的存在者而言的。而本源的畏则是“使怕成为可能的”^[78]；畏消解了“常人”自安自信的“在家”日常状态；本真的畏作为敞开性的领会在沉沦与公众意见占主导地位的时候是罕有的，等等。如此看，海德格尔的“畏”就颇象《中庸》的“喜、怒、哀、乐之未发，谓之中”的“中”。“中”也是一种本源的情态，它下接存在之“无”，即“不睹”、“不闻”；上发存在者之“有”，即“喜、怒、哀、乐”等，使之可能。因此其“恐惧”可以说便是“中”，其“慎独”即是“个别化为最本己的在世的在的存在”。子思的“恐惧”可视为孔子的“畏”，只是在思想境界上与孔子的“勇者不惧”有差别。孔子的“畏”与海德格尔的“畏”作为本源的现身情态，有很多相似之处，尽管其“三畏”在神圣性的开现及“大人”的存在者倾向上与海氏有较大差别^[79]。

与后来的儒者“扬性贬情”、“以情从理”明显倾向不同，孔子重“情”或“情志并重”的态度随着《孔子诗论》的出土已愈来愈显明了。

孔子作为“畏天命”的“畏”是一种本源的“时中之畏”。孔子说：“君子之中庸也，君子而时中，小人之反中庸也，小人而无忌惮也”（《中庸》第二章）；“君子之道，费而隐。夫妇之愚，可以与知焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉……君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地”（《中庸》第十二章）。孔子的这些话都是就境域而言的。由于“天命靡常”，其君子畏之，就要依乎“中庸”，就要在境域性“时中”之“费”（显、明亮）而“隐”的道的运作中持守“中道”，从而“知天命”，以达至“和”之状态的道行、德行、德性。如此而让天命自身、人之性自身、道行自身隐显本真地关联发生显现，虽“夫妇之愚，可以与知焉”，但境域各不相同，在那种“察乎天地”的极至境域状态中，“虽圣人亦有所不知焉”。这样看，所谓“知”就不是绝对的、无限的。“中庸”就并不仅是义理之道，而主要指的是“时中”得当的行为。因此，孔子之“畏天命”、“知天

命”，乃是境域中本真自身性的开显。它具有一种收缩而展开的超越姿态。作为现象，其“畏”相对于作为“智”的“知”而言，有一种发生的、被给予的在先性。而海德格尔作为“现身情态”的“畏”和作为“领会”的“知”，都是此在生存的基本环节，同属于本源同时发生现象。因而，可以统称为“畏知”，与“本觉”相应。如此畏知天命，人的“主体性”就是有限制的，就不会是“无忌惮”的。所谓“小人不知天命而不畏”，实际上是指那种不能察知天命靡常之存在的人，也即在境域活动中，那种处于“不觉”状态的、只知“我呀，我呀”之“常人”状态而肆无忌惮的人，即“小人”，他们是迷失了本真的自身性，也就根本上丧失了天命存在之知，他们是“不畏不知”的人，而不是指知识性的认识在先。因为存在之天命与人的命运息息相关，孔子指出“小人”的“不知”乃是警示性的。

因此，在本源的本真自身性意义上，我们可以来解释“本觉”、孔子的“畏知”以及海德格尔的“领会”和“让思”的某些相通之处，即它们都是存在自身本源性的察知。如果说孔子的“畏”与“知”的关联，即见于“本觉”，那么这种作为“畏知”的“本觉”不排除任何实际生活中的知识学习、道德自律等修养工夫对自身的塑造意义。实际上，无论孔子的“学”、还是海德格尔的“学”（“学思”）、抑或佛教的“学”，根本上都是“自身性”意义的。无论康德的“智性直观”、还是牟宗三的“智的直觉”，在自我性意义上都先奠基于此种“畏知”和“本觉”。因为“自性”即“自身性”是境域活动性的，是超越建构着的，是缘起、绽出的。任何学习、修养只是在此意义上发挥作用，从而显现作为存在的天命自身与作为此在的人自身的本质关联。

注释

[1][14][15][16][17][19][25][26][31][59][60][61][65][66][67][77] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，〔北京〕商务印书馆 2000 年版，第 561 页，第 540 页，第 540 页，第 541 页，第 541 页，第 542 页，第 474 页，第 420 页，第 544 页，第 160 页，第 184 页，第 184 页，第 192 页，第 162 页，第 198 页，第 129 页。

[2] 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，〔北京〕人民出版社 2003 年版，第 41 页。

[3][13][23][34][47] 海德格尔：《谢林论人类自由的本质》，薛华译，〔沈阳〕辽宁教育出版社 1999 年版，第 72 页，第 66 页，第 69 页，第 159 页，第 68 页。

[4][5][6][7][8][10][20] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，〔北京〕人民出版社 2002 年版，第 25 页，第 49 页，第 101 页，第 101 页，101 页，第 21 页，第 47 页。

[9]文德尔班《哲学史教程》,罗达仁译,〔北京〕商务印书馆 1997 年版,第 776 页。

[11][12]Martin Heidegger: Kant und Das Problem Der Metaphysik, (Frankfurt am Main): Vittorio Klostermann, 1991, s. 37. s. 64.

[18][69][74]海德格尔《尼采》(上卷),孙周兴译,〔北京〕商务印书馆 2002 年版,第 19 页,第 120 页,第 114 页。

[21][64]海德格尔《现象学之基本问题》,丁耘译,上海译文出版社 2008 年版,第 92 页,第 227 页。

[22]转引自倪梁康《自识与反思》,〔北京〕商务印书馆 2002 年版,第 189-190 页。

[24]卡西尔《康德与形而上学问题——评海德格尔对康德的解释》,张继选译,载 2007 年第 3 期第 37 页。

[27][39][40][44][45][53][54][70][72][73][75][76][78]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,〔北京〕三联书店 1987 年版,第 180 页,第 43 页,第 44 页,第 181 页,第 180 页,第 193 页,第 181-182 页,第 162 页,第 163 页,第 160 页,第 225 页,第 227 页,第 225 页。

[28]邓晓芒《牟宗三对康德之误读举要(之二)——关于“智性直观”》,载《江苏行政学院学报》2006 年第 1-2 期。

[29]《牟宗三先生全集》第 20 卷,台湾联经出版公司 2003 年版,第 160 页。

[30][33][37][38][49][50][55]牟宗三《道德理想主义的重建》,中国广播电视出版社 1992 年版,第 480 页,第 374 页,第 480 页,第 441 页,第 361 页,第 483 页,第 636 页。

[32]牟宗三《心体与性体》上,上海古籍出版社 1999 年版,第 101-102 页。

[35]倪梁康《意识的向度》,北京大学出版社 2007 年版,第 111 页。

[36]牟宗三《中国哲学的特质》,上海古籍出版社 1997 年版,第 76 页。

[41][42]参见克劳斯·黑尔德《世界现象学》,〔北京〕三联书店 2003 年版,第 124 页,第 138 页。

[43]参见陈春文《思的经验——译后记》,〔北京〕人民出版社 2008 年版,第 236 页。

[46][48][52][56][71]《海德格尔选集》,孙周兴选编,上海三联书店 1996 年版,第 1251 页,第 1252 页,第 1253 页,第 1012 页,第 602 页。

[51][79]参见拙文《试论“君子三畏”——孔子天命思想的存在意义》,载《江苏社会科学》2009 年第 1 期。

[57][63]《大乘起信论校释》,高振龙校释,〔北京〕中华书局 1992 年版,第 32 页,第 27 页。

[58]牟宗三《佛性与般若》,台湾学生书局 1977 年版,第 475 页。

[62]Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie(vom Ereignis). GA.BD.65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1989. S. 265. 转引自张柯博士论文《道路之思——海德格尔“存在论差异”思想研究》第 120 页。

[68]参见康德《判断力批判》,宗白华译(上卷),〔北京〕商务印书馆 1985 年版,第 113 页;邓晓芒译,〔北京〕人民出版社 2002 年版,第 112 页。

〔责任编辑 成 吟〕

An Attempt to Put Ontological Interpretations on the Questions of “Die Intellectuelle Anschauung”, “the Intellectual Intuition” and “the Basic Consciousness”

Chen Tianqing

Abstract: There are two different aspects in Kant's question of being: in the negative aspect it came close to the question of “ontological difference”; in the affirmative aspect it revealed by itself the essential difficulty in the philosophy of subjectivity. All the aspects could be found in his original question of “intellektuelle Anschauung”. Mou Zongsan pondered Chinese traditional thoughts and thought the actuality of “intuition of intellect”. The concept is not objective but moral, affirmative and real. What Mou had thought from the “intuition of intellect” could not solve the problem of being in Kant's thoughts, for the concept is argumentative and not interpretative from its lopsided traditional resource. In contrast, we could use a traditional word “BEN JUE” to think over the same thing. In *The Awakening of Faith*, “BEN JUE” means the basic, deep-rooted and irremovable consciousness (of being awake); “BEN JUE”, the basic consciousness of being awake, could also be understood with the concept of Confucius' “DE” in his saying of “to fear and respect the heaven destiny” and “to know the heaven destiny”. The relation of “WEI” (fear and respect) and “know” lies in “the basic consciousness of being awake”.

Keywords: intellektuelle Anschauung; intuition of intellect; the basic consciousness; selfhood; respect and know