

宗教与哲学—差异中的交替关系？

个案研究

Claudia Bickmann, Universität zu Köln

1. 从龙树和庄子的“四句破” 来看不可置疑的确定性在西方思想中的“位置”

在我的报告中，我将尝试以龙树“四句破”之困境为启发，有选择地探讨欧洲哲学史发展的某些线索。为了澄清一些深层的结构困难，我将以龙树的模式对西方思想中一些主要原则或是特殊的前提的非此即彼的关系(选言判断)进行四重否定。这些困难构成了西方不同传统中看待宗教和哲学之间关系的基础。

我接下来要谈到的不是哲学内部某些问题域或者对象域，而是哲学本身及其在宗教和神话之外成为独立学科尝试。

哲学的敏感神经令其宣称自己为第一科学、世界观、对智慧的热爱以及反思的知识等种种，而我将联系到哲学所继承的神话和宗教中的尚未失效的残余来进行我的追问。

我所提出关于宗教和哲学的交替关系的论点应当令人感到争执中的任何一方都处在自己的位置。这在我们如今的语境中，考虑到为哲学奠基的尝试，意味着澄清哲学中尚未失效的宗教意识之残余。虽然我们是在探讨亚洲哲学的迂回道路上获得启发，但这并不意味着要从其所生发的语境中孤立地考虑问题本身的分析和描述，这是我的看法。因为，只有在产生这些问题并试图对其进行修正的文化语境中，才能谈得上对问题的重新考虑和澄清。

在这里，哲学和宗教互补的思想应该在柏拉图所谓“智者”的意义上成为我们这里所作探讨的方法论指导，这同样适用于对后形而上学时代哲学的探讨。

这种交互关系的想法，或者更强的表述就是，两者的交互融合，与哲学思考的形式类似，目的不在于不可调和的两分以及相互排斥的两个对立面，而是尝试思考在互补关系中不可分的两极：

就如中国的太极符号里面的阴阳关系那样，没有前命题基础的哲学知识是无法设想的，而宗教若是缺乏传道解经所必需的命题式表达也绝对无法理解。

致力于确实性的哲学与致力于理解的宗教各自从其对手那里汲取着养分。

请允许我在今天的讨论中只涉及这个交互关系中的一方，只考察西方哲学的确定性的源泉，

哲学以自身的确定性和宗教的世界阐释划清界限的同时，还是不得不使用一些灵性的因素，而且无法摆脱那些它所不愿承认的原初动机。

所以，我想考察的并不是作为哲学对象的宗教，而是哲学自身，还有在哲学中暗藏的那些来自宗教的动机和内涵。

我接下来简单地以三个时期介绍哲学在西方的发展史，在这一历史中，每种哲学所选择的成问题的基础恰恰是其发展的内在推动力，可以笼统地说：

西方打破传统之传统在不断追求更高清晰性的道路上形成了一个关于所寻找的那个一切知识和行为之基础的体系，这一体系可以启迪式地用柏拉图的巴门尼德篇、也可以用龙树以四句破的方式达到最高原则的方式来描述：所有可能被否弃的前提之间的选言命题。

龙树对有和无的四重否定的悖论式的辩证结构指明了这一进路，他把

- 既非有（或设定）
- 亦非无（或反设定）
- 既非“有和无”
- 也非“非有非无”

这四句破看作是可论证的规定性的基础，因为由此不会导向两论题之间的绝对统一或是对立。在这四重否定中，设定与反设定的一切形式都同样被否定，因而就己能从对其对立面的命题式设定出发——单单是通过这一设定对立面的行为——显明出道路了：

这个地貌学的结构对于西方哲学中哲学知识的基础和进程有什么意义呢？

这里或许有着某种启发性的东西，令我们关注某个问题，这个问题在其前提的不断变换中或许可以给予我们某种提示，其中尚有某种宗教意识的尚未失效的残余物？

模式 1：古希腊哲学中前提的澄明

2. 古典时期的西方哲学构成了可能进路的第一种模式

1. 巴门尼德和赫拉克利特在哲学的第一个阶段，即前苏格拉底阶段明确地以正题和反题地方式设定了世界起源的可能依据的原则；

2. 柏拉图在自我批判之后寻找能够令这两个极端同时有效的合题。据柏拉图所说，应当在相互对立的两极之间持有中道。两极中的任何一个都不可能拥有最终的确定性。这一立场中有着某种反实体论和反教条主义的特征。

他所要寻找的是两极之外的一个可作比较和区分的支点；与赫拉克利特不同，这个支点应当在一切区分和多样性之外可以把捉，并且不同于任何可以从这一支点出发把捉得到得东西。而这也并非巴门尼德所说得那种思维和存在之间的全无区分的太一。柏拉图将巴门尼德的全无区分的存在概念纳入了一个外在于所有一致性和差异性的场所，一个超越一切思维和存

在的领域，从而拯救了这个概念。因此，只有 noesis 的直觉性的统观才能达到这个纯粹内在的领域——只有在“makaria opsis”，一种喜悦的观照中，其自明性才得以显现。

理念指明了通向那个居间调停的领域的道路。因为，以概念区分行为的尺度和目标的过程中，理念作为前命题的、前逻辑的一致性基础如“先导”和“原像”那般为一切命题式行为奠基。只有理念作为概念的尺度和功能才能从概念中得出所思者之是其自身所是（auto, kat auto），只有联系到“所思者之是其自身所是”（Selbstseins des Gedachten），那么认知行为才能在概念的连接中获得一种内在的尺度。而作为所思者之尺度和主导目标的理念不会直接呈现于我们的认知行为，而是只能逐步接近，这一事实其实是理念的前命题的缔造一致性这一功能的结果。

所以，柏拉图在一面是我们认识的相对性（普罗泰戈拉所说的“人是万物的尺度”意义上的相对性，即赫拉克利特的存在论）、另一面是教条主义的对存在的规定（也就是埃利亚学派的形而上学）这两难选择中尝试回答这样一个问题：一个固着的东西如何在变化中凝聚起来，而凝聚着的东西又如何能同时被理解为一些变化着的规定性之统一体呢？

Bewegung und Ruhe, Identität und Differenz sollen nicht in einer coincidentia oppositorum als Gegensätze zusammenfallen, wie es in einer in sich widersprüchlichen Selbstidentität gedacht werden mag, sondern sie sollen durch das Identitätsprinzip der Identität als Identität in der Differenz auch begrifflich zu Bewusstsein gebracht werden können.

运动和静止、一致与差异不应在尼古拉的库萨所说的 coincidentia oppositorum 的意义上那样相反相合，而是应通过作为差异中的同一性的同一律法则而得到概念上的理解。

与宗教知识的直觉基础和前命题基础类似，柏拉图的至高原则，善的理念或是太一的理念，如他在理想国、巴门尼德篇以及第七封书信中表述的那样，只能作为“Epekeina tes ousias”存在于超越一切存在物、超越感性、超越概念甚至道法无名的境界。

这符合龙树的前两个前提：被设定的 A 与其反题非 A 相对；这一对命题最终在柏拉图以概念化解两难的洞察中化为“既非 A 也非非 A”的合题，从而达到了至高的确定性。

柏拉图选择的是超越正题与反题之外的第三条进路：A（巴门尼德的静止的全无区分的存在概念）和非 A（人为万物尺度以及赫拉克利特）都无法独立存在、也无法称其中任何一方为万物的源泉。

正如庄子所云：“故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。”（庄子内篇《齐物论》）

3. 在西方哲学中则是亚里士多德身体力行了四句破中的第三破。他将柏拉图超越一切存在和思维之上、具有至高确定性的那个万物合一之域重新逐回了 Nous（思维）之中，这是自我观照和自我设定着的精神的自为运动，对他而言，绝对的确定性只能存在于“思维之思其自身”这一无尽的运动中。在 Noesis Noesios “思维之思其自身”这一运动中，如《形而上学》第十二章中所述，是以概念突破概念，存在以科学彰显，至高原则成为可以概念通达的绝对实体，这一实体作为一切谓项的神性基础，自身不再是任何他者的谓项。

就像在龙树的逻辑结构中那样，A 和非 A 如今只能在一种“亦此亦彼”中被把握。

柏拉图“既非 A 也非非 A”这种极端的超越如今化为关联中的内在一致性，这在西方哲学中引发了两种运动：对有限之物的绝对化；以及与此相联系的，万象更替中的某种恒久之物的

理念。

4. 在亚里士多德那里，理性是一种自我抬高的理性，一切可能发生的事物都依赖于思其自身的思维这一至高原则。而柏罗丁则看到了这种理性的反题，走出了四句破的最终句：他的Hypostasis（实体）思想剥夺了Nous（思维）领域的潜能，从而重新开始了对形而上学和实体论的批判。

在此，理性与概念在其相对形态中达成一致，在绝对确定的独一者和绝对者、那个超越一切存在与思维的太一面前，它们只能退居二线。

与柏拉图类似，柏罗丁那里的超越存在的太一同样是概念不可企及的，而太一之无条件绝对性的基础则只能彰显于一种直觉的统观、前命题的观照中，与此相对的那些令其当下化的概念的可能性只是些次要的实体，是太一的流溢而已。

至此，龙树所说的进入终极的否定之否定，否定一切前提的道路已经完工。神秘主义者，还有儒道释三教的圣人们的姿态似乎已成为唯一的选择。正如庄子所说，“彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰：莫若以明。”（齐物论）

模式 2：步入近代

神秘的是，近代以来同样出现了这种正题反题的四合结构的发展模式：自我批判和划界，重新跨越此界限，以及最终发生的：剥夺理性的权能，为的是在概念之外寻找确定性基础之根源。

康德与柏拉图类似，在对前提的澄清中走出了四句破的第二个步骤。如果说在 doxa 与 episteme（意见与知识）之正反题结构中，莱布尼茨和沃尔夫所倡导的思辨知识代表 A，洛克和休谟所主张的感知的确定性代表非 A，那么康德从中创造出一种模型作为合题，此合题不单单是不脱离经验的理性批判，而是在理性与经验之间为一切宗教和信仰诉求划出了决定性的界限。

可以说，康德与柏拉图类似，致力于避免两个极端的实体化：他的公式是，既非 A，也非非 A。

康德对我们认知能力的批判地划界在四句破的第三步骤中被黑格尔的逻辑学所超越。与亚里士多德反对柏拉图思维与存在之外的无差别的绝对之物类似，黑格尔的逻辑学将康德所做的划界工作重新引入了理性和科学的视域，从而开始了对康德那里只是起辅助作用的绝对者概念进行思辨解读的工作。

如此一来，在黑格尔的体系中，宗教和哲学以形式上有别、实质上却无差别的方式并行不悖：这是两种不同的对绝对者进行确证的方式。

黑格尔突破概念的方式是通过思辨的概念区分以达到人类认识中的绝对者。这可以看作是对 A 与非 A 的两极重新认可，也就是“亦此亦彼”。

第四个步骤是由后黑格尔哲学完成的，这里也发生了概念哲学的三重去势（Depotenzierung）：

- 首先是通过自然化

- 然后是新康德主义的经验取向
- 最后是通过语言、历史和文化的作用成为历史哲学，从而剥夺理性的权能，正如谢林所说，概念的工作建立在一个无前提的 (unvordenklich) 存在域之上，因而一切前概念和概念外的东西，前理性和理性之外的东西，以及被设定为绝对者的意志，或者是自然的、历史的存在开始进入我们的视线，而确定性也由此获得了一种前哲学的全新的基础。

这是一条将一切思维都变成次生现象的道路，思维从此建立在前哲学的确定性中。而马克思接下来又在根本上重新定位了哲学，将其彻底消解在实践之中。

我们的既非 A 也非非 A 的公式也可适用于此：对立的两极相对于作为其共同前提的存在和意义层面都被削弱了。

这样一种欧洲哲学史的重奏作为描述人类精神运动方向的模式同样可适用于当代哲学：

在这种发生学中，没有一个阶段是可以跳过或者是多余的，每一个阶段都是在正题与反题之间的张力中对确定起源的追寻，对我们的知识和行为的最终确定性的追寻。

因为西方的 A 与非 A 的正反题总是以“非此即彼”或者“非此非彼”的方式片面化而成为一种自明的立场，上述的问题发展就是不可避免的了；两极的钟摆不止，反复运动阻止了问题的解决。

这样一来，两个阶段的后续阶段就已经埋藏了下一个回合开端的伏笔：

不管像新康德主义和新诞生的科学哲学在科学中寻找确定性，还是追随叔本华和尼采在生活世界中寻找确定性的最终所在，在每个回合的第一个阶段中就已经开启了一个崭新的或此或彼，从而引入第三个时代。

模式 3：步入当代哲学

这里开始的第三个时代，即当代哲学，我想简要地以四句破加以说明：

四句破第一步，新康德主义的科学取向作为反题针对尼采和柏格森影响下的自然主义、活力论和生命哲学；第二步，由胡塞尔的本质还原和维特根斯坦的语言批判进行划界工作，引入一个批判的自我反思的新阶段。

在新康德主义将知识的基础置于经验的确定性之上时，柏格森生命哲学的活力论宣称的则是所谓 „élan vital“ (生命的跃动)，人的生命冲动的无条件性和直接性。

胡塞尔以本质还原的方法将哲学批判的限制在 Eidos (本质) 之上，并令人联想到柏拉图理念论中的确定性场所；维特根斯坦早期的科学哲学——以类似的认识论批判的目的——也在找寻知识的数学和逻辑学的基础。

胡塞尔和维特根斯坦的语言学和认识论批判所带来的限制在第三个步骤中被超越。马丁海德格尔在前命题的领域中尤其强调应以存在为导向，这最终汇集在第四步中，即重新剥夺理性的权能。无论是德里达的 *Differance* (差异) 或是列维纳斯的绝对的他者性概念、以及对与经验相关的确定无疑的知识的强调都具有这种倾向，即拒绝一切入侵存在领域的理性诉求，转而追求一个超脱一切对立之外的所在。

3. 西方哲学步入未来的新挑战

我们在西方哲学的语境中看到了宗教和哲学分别追寻最终确定性之所在构成的张力，如今将这种对知识与行为之确定基础的追寻置于以伦理学为前提的中国传统的背景中，那么，似乎可以给未来世界的哲学乐章带来一些崭新的声音。

倘若真如我所认为的那样，那些拿康德的话说“与人类理性的命运紧密相关”因而必须加以严格分析的问题，在非欧洲哲学中加以考察时总是受到斥责，那么就需要追问，更高程度上受到伦理学驱使的亚洲哲学是如何处理边缘问题的。

如今设定与反设定的正反题不再仅限于一种文化的内部，而是在每种文化的自我解读的对话中形成了一个世界标准。

晚近的亚洲哲学首先给我们的印象也是两极之间的张力，不是正题反题那样的严格对立，而是以过程或存在为导向的两个相互关联的立场之间的对立关系。唐力权来自道教传承的模式，以及郭沂那里的儒家立场构成了一个有着共同渊源的基本立场之相反的两极，表现了中国思行问题的两种极端的进路。

以怀特海过程哲学解读的道家本体论给予变化以及一切现象的相对性以首要的地位，其反题则是郭沂在新儒家形而上学方面界定核心范畴的工作，这些范畴被视为引导我们自我关系和与周遭世界关系的终极视域。

理、气、智被视为恒久的基本原则，不论对自然现象还是对人类精神的自然而言都是跨越一切时间的具有先天确定性的基本范畴。

这个两极结构在西方的对应物，一方面是关注生活世界的解构主义倾向，另一面是追求清晰性和可重构性的英美哲学——这只是晚近哲学图景多个进路中比较极端的两个。

那么他们共同的任务什么呢？

从世界哲学的角度来看，哲学反思的新任务是重新拾起自我认识的荆棘之路，在批判视角和划界工作中，从上述的对立面中寻找联系着他们的原则和前提。

每个地区和文化中的每个人都可以就其自身所依赖的哲学传统进行尝试。

这样一来，我们就在世界哲学的整个图景中共同步入了一个新的阶段，对参与对话的所有世界哲学的声音进行批判性的划界工作，以在差异中寻求每种哲学各自相对的合理性。

为此提出的新主张是，缔造一个能够海涵这些或互补或相斥的哲学多样性的共同语境，在对可译性和可通约性的探讨中，在对中道的思考中寻找表达其哲学内涵的方式。

西方哲学中，自体系哲学之后，中道思想已经丧失殆尽，不再是哲学思维的尺度。如今，作为诸多领域之间的和谐理念，这种追求智慧而非教条主义的和谐理念统领着道家和新儒家为代表的中国哲学，如今它以这种形式重新进入了我们的视线。

同样，与概念所不可及的道类似，佛教的“空无”也可理解为囊括诸多亚洲传统、甚至部分欧洲传统的一个无着无迹的所在，这些传统以不同形式研究一个共同的主题，探讨生命的何所来、何所向，探讨有价值的生活的幸福和希望，以哲思追寻真理和至高的善，这些探讨不以思辨和理论化为取向，而是着重于思与行的实践维度。

我们在对存在的最终解读中洞察到了概念的无能，这并不意味着一定要诉诸对争执一方的信仰来解决，而是应当在可知的境域到达终点，在概念的把握不可企及的地方以智慧代替知识；这是我们从龙树和柏拉图，还有老子、康德和维特根斯坦那里学到的：每一个时代都重新拾起的批判性的划界工作将我们的理论思维引向了最高意义上的善和可知者，至此，建立在信仰和知识基础上的一切都可以被悬搁。

因此，如西方哲学近几百年的传统那样以区分、判别、正反题的形式逐渐离弃其自我解读的前命题基础，已不再是我们未来的任务。要做的毋宁说是，寻找一种概念的形式，前命题的内容与命题性的知识在其中能够相互渗透，寻找两极之间的共通点，以便在以正反题形式表现出的诸多传统中给每一个传统都给予恰当公允的评价。这条相互借鉴的道路虽然荆棘密布，却不可绕行。

Source: <http://philosophie-religion.de/pdf/zongjiao-yu-zhexue-chayi-zhong-de-jiaoti-guanxi.pdf>

For more information on the conference "Philosophie und Religion" see philosophie-religion.de