

十
—
物境空间与形式建构

李凯生
徐大路
主编

中国建筑工业出版社

+

物境空间与形式建构

李凯生
徐大路

主 编

中国建筑工业出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

物境空间与形式建构 / 李凯生, 徐大路主编. — 北京: 中国建筑工业出版社, 2015. 12
ISBN 978-7-112-18797-3

I. ①物… II. ①李… ②徐… III. ①环境设计—文集 IV. ①TU-856

中国版本图书馆CIP数据核字 (2015) 第280537号

责任编辑: 唐旭 李东禧 陈仁杰
责任校对: 张颖 刘钰
书籍设计: 偏飞设计事务所

物境空间与形式建构

李凯生 徐大路 主编

*

中国建筑工业出版社出版、发行 (北京西郊百万庄)
各地新华书店、建筑书店经销
偏飞设计事务所制版
北京盛通印刷股份有限公司印刷

*

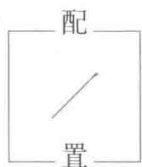
开本: 850×1168毫米 1/16 印张: 21½ 字数: 520千字
2015年12月第一版 2015年12月第一次印刷
定价: 68.00元

ISBN 978-7-112-18797-3
(28073)

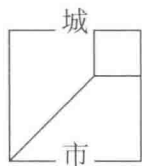
版权所有 翻印必究

如有印装质量问题, 可寄本社退换
(邮政编码 100037)

目录



- 董 蔚 /// 空间与地理——空间研究的“地理学”视野.....021
- 高 曦 /// 一个空间的装置——柯布西耶作品中的空间装置性分析.....053
- 王 勤 /// 棋局内外——密斯空间研究.....071
- 涂焕贤 /// 从草庵茶室到现代居住建筑——建筑空间中的行为因素.....095



- 陈 柯 /// 有关城市思维的四个实验性思考.....115
- 皇甫文治 /// 有意的隐藏
——斯蒂芬·霍尔成都多孔切片社区项目的图像学再解读.....127
- 赵 榕 /// 读《南浔镇志》附图札记——关于南浔水系的一种城市形态学尝试.....135
- 练秀红 /// 简单城市——鼓浪屿城市空间元素生成义理.....143



- 徐大路 /// 从得克萨斯宅到墙宅——海杜克的形式逻辑与诗意.....167
- 刘秋源 /// 要素拼贴——多米尼克修道院空间建构逻辑分析.....189
- 钱 晨 /// 与自然交织的空间叙事
——建筑空间形式系统在中国美术学院的教学实践.....215
- 闫 超 /// 投影逻辑下的图纸建造重构.....225



- 王 欣 /// 乌有园实验.....235
- 查 玲 /// 由比及兴——布里恩家族墓园中的“并置”.....245
- 邱 卉 /// 经营之义——纸上园林《拙政园图》摹写.....257
- 周 简 /// 造园一记.....265



- 赵德利 /// 再造的一种多孔性建筑学.....271
- 张 含 /// 具象之后——《非具象世界》译评.....285
- 高 曦 /// 绘画理论中的现代精神——AFTER CUBISM译后记.....293
- 李 争 /// 线性叙事与图像叙事.....305



- 何建刚 /// 乡村的有机生长与营造——浙西南乡村调研报告.....319
- 董国娟 /// 自发搭建与形态自律——淤头村落现状调研报告.....331

十
—
物
境
空
间
与
形
式
建
构

李 凯 生
徐 大 路

主 编

中国建筑工业出版社

物林蹊至（代序）

李
Li Kaisheng
生



物林蹊至

(代序)

李 凯 生
Li Kaisheng

1.

在此，思想试图返身于建筑活动的底层。

建筑总是与物邻，处理结构与构造，塑造空间的形态，以给出形式的方式，给出空间的“样子”。我们能够非常直接地经验到：形式，对于存在空间起着某种决定性的作用。

但是，一种我们称之为“物境空间”的东西却是思想和感觉直观都无法忽略的。最为迂回的解读方式，是把思想的观察引向概念的话语，引向“物境空间”的定义。通过经验的转移，从事实的关注转化为对象的建构——最终以对象思考和概念讨论取代成为问题的中心，而真正值得关注的现象：空间与物之共存，却消失在概念的视野中。我们会一再惊讶地发现，在现代意识的方方面面，空间已经被先天视作某种剥离了物性存在的东西——可以独立于物而存在。人们倾向把空间看成“空无一物”者。伴随着近现代学术观念而兴起的空间意识，实际上从一开始就面临着“物之被遗忘”的危机！

然而，与物为境，依旧是空间经验最原始、最直观的面貌。我们看到，任何所谓空间的现象，充斥着各事、物、活动、感知和意义的痕迹。空间，总是与事物共同在场，是一种因为事物之在场而缘起和维系着的某种东西。

老子在《道德经》里讲：“天地之始，有物混成，恍兮惚兮，其中有象，惚兮恍兮，其中有物。”中国传统语境，“天地”是对生活世界总体的空间性描述，老子描述了这一空间开端于一种物的混成状态。“天地之始”的“始”，除了“肇始”和“开端”，还具有“奠基”和“本源”的意思。老子认为，生活世界奠基和发源于“有物混成”的状态。在一切又一切的开端之初，“有物混成”就是事情的原初形式和基本状态，“有物混成”乃是这一空间世界的原始根基，世界扎根在这一事实之上。“有物混成”是空间经久不变的现象质地。“恍惚”则表明，老子认为这一“有物混成”的世界并非静态，而是处于不停顿的流变之中。“恍兮惚兮”，物象闪现而又消逝，“惚兮恍兮”，则消逝中又复归于涌现。起伏流变，循环不止。世界就在物象如此交替涌进的变易中确立自身。

世界不论如何“恍惚”循环，总是有象有物的。老子的描述，从侧面揭示了东方思想中秉承的一种根深蒂固的观念意识：生活的空间世界是在事物的在场中诞生了自己，并始终保持为“与物共在”的存在属性。只要有物存在，就有了空间某种无法略去的根基和某种坚毅的物性品质。以此为基础，我们才可以谈及空间具有不可忽略的实在性。

与之对应的是另外一种空间意识。

自文艺复兴开始，经过巴洛克以来启蒙文化的洗礼，产生了总体上被称为科学的空间意识。以笛卡尔空间体系为例，这种空间除了坐标系、数的规定性、逻辑数理关系的给定和隐含着的几何原型外，空无一物。在笛卡尔空间的基础观念中，物的存在并不在其规定性之中。作为一种绝

对的空间模型，笛卡尔空间是以数理和几何规定性为基础，以此来建构空间的数量关系。随着现代物理学和数学的传播，这一普世性的抽象模型奠定了我们称之为SPACE的、无限延绵的东西。在这样的世界景观中，物是异质的。

比较笛卡尔建立的空间图景和老子描述的“有物混成”的世界。前者首先建构一个抽象的空间蓝图，然后把它应用到现实世界中，使事物移居空间，在其中占据位置，而被度量起来；后者则认为世界肇始和奠基于“有物混成”的局面，与物混成的格局是空间图景的本来面貌和实质。实质性的差异到底是什么呢？是二者在演绎“事物——空间”关系方面的倒置？还是对世界基础的判断不同？连带着上文引述老子的话“恍兮惚兮，其中有象”的“象”这一被遗漏的话题，老子所言与“物”并列的“象”又是什么性质的东西？它的在场于何种意义上能够与物并列？在空间的原始图景中，“其中有象”担当了什么角色？当我们把“象”的话题与笛卡尔空间模型放在一道讨论，又会有什么交集的“他者”浮现出来？对于空间运作的机制探讨，这一系列问题都将值的建筑学深思。

但是，让我们暂时把视线从晦涩的层面挪开，回到实际的、迷人的经验中来。关于空间体验，瑞士建筑师彼得·祖姆托有过一段精彩的叙述：

“那是2003年濯足节，我就在这里。坐在阳光里。一个雄伟的拱廊——延展、高大，优美地在阳光下。这个广场提供我一个全景——房屋的立面、教堂、纪念碑。在我们的身后是咖啡屋的墙面。人不多不少。花市、阳光、十一点。广场的另一边在阴影之下，沁人的蓝色。各种奇妙的声响：近边的谈话声、广场上的脚步声、石头上面的脚步声，鸟叫、人群中的低语，没有汽车，没有引擎，偶尔从建筑工地传来的响动。我想象是这个节日的开始让每一个人走得更慢了。两位修女——现在我们回到现实中了，不只是我的想象——两位修女摆着手臂，轻轻地穿过广

场，她们的帽子轻轻摆动，每人提一个塑料购物袋。温度：清新舒适，温暖。我坐在拱廊里一个绿色条纹靠垫的沙发里。那么？什么感动了我？每个事物。事物的本身，人、空气、骚动、声音、颜色、织物，物的在场，还有形式。我懂得形式。我知道形式的秘密。”

生存空间总是处于物的包裹当中，被事物簇拥而打动，这是生存活动特有的，却又是寻常的场景，一切都在意料，却也有不同寻常者的闪现，在事物在场的同时，一个显然并不太引人惊讶事实，被诸物重复罗列出来：事物的在场总是携带着某种“形式”！

然而，“什么感动了我？”——“物的在场，还有形式”！

彼得·祖姆托庆幸地说：“我懂得形式。我知道形式的秘密。”

通过这一段细腻的叙述，一种我们熟视无睹的在世情景得以揭示出来：现象本身是如此的日常，但是当它需要被归于一种“发现的事实”却相当令人震惊！在这一发现的提示下，事物——形式的对应关系终于突破一般日常现象之漫无目的，向我们呈现出来。它无处不在，“依附”在所有事物身上，就像事物本身一样普遍。然而，这种对应性本身却常常为我们所忽略！受到哲学活动的影响，我们倾向于把形式看作是独立于事物的精神产物，是与内容相对而立的东西。而生活世界的现象体察，却让事物——形式对应关系日常性的一面向我们真实地开启出来。同时，把形式自身“降格”到事物的生活层面——就像手工艺时代事物的形式——成为一种在手的东西。对于祖姆托而言，他所说“形式的秘密”到底会是什么呢？是指在那一刻突然深切地领悟到事物与形式的对应关系？还是发现了形式活动本身无可回避的日常性？思想则情愿让这一“秘密”被始终保守为一种诱人的邀请，激励着追问从一如平常的事实深入到形式经验的底层。

形式维系着事物的面貌和关系，同时，也为事物的实体性所承载。这里，思想抵达了某种发现的边际：形式活动最终的走向是否就是对事物面貌和关系的规划！这显然把一个新的追问抛给了思想：形式活动的存在论性质如何？在存在论话语的言说中，形式活动的意义如何？它占据什么位置？

从现象上看，形式显然是一种人为的东西，附加在事物之间而超出自然物的部分。一只明代的瓷碗，源自陶泥被赋予了一种凹陷的圆形，经过火的焙烧演变成为一种坚毅而脆性的质地。凹陷的圆形是我们赋予瓷碗的一种基本属性，从此“碗”的形式携带着泥的质地就成为其功能本质的源头。火烧改变了陶泥内部材料的构成关系——在内部改变了泥土的形式，使泥土成了陶瓷的质地，通过内外形式的通力改变，事物的性质发生了彻底转变——从一种自然而无所指向的土的形态，演变为生活的器具，为饭菜、清茶、美酒和祭祀而存在。至于说，它是一只明代的瓷碗，在于更进一步的细腻形式中蕴含着明代“器型”的基因，在工艺上有这个朝代工艺的特有制作方式。以及附着在它上面的青花装饰图样和釉色的特征，携带着这个朝代器物的诸种形式活动的特征。细细地分辨，使我们处处遭遇到纷繁形式活动的诸种痕迹。一件现代设计的产物，比如那把著名的“密斯椅”，作为一件典型的人工物，它首先奠定于对钢这种实体材料的领悟：坚实、可塑而又极富弹性。继而在一种扁形的截面形式中，发现了钢材的轻便和易于弯曲加工的特性，用弯曲和焊接的工艺使扁形的钢材获得椅架和靠背的形式。皮带和皮垫，从自然皮革的材质中裁剪形式而来，维系了身体与构架形体的亲密关系——或者说皮带和皮垫安置了人体与支架的相互关系。身体在物件支撑下获得舒适的安置，在这个物性的世界中获取了一种优雅的姿态和可以长时间滞留的位置，与原本毫无关联而冷漠的事物建立了值得信赖的关系。一件特殊形态的物被工艺活动建构起来，毫无瓜葛的物——钢材、扣钉和皮革在诸多形式的规制下走向了一个预设实物整体——成为那个我们称为椅子的东西。同时，我们完全能够意识到，椅子不过是桌椅体系

的一个组件，而桌椅亦不过是客厅家具体系的一个分支，客厅也只是住宅功能的局部，住宅在城市中居于一隅！结合对碗和椅子的简要描述，我们隐约感知到形式活动在生活世界中“与物混成”的宏大画面！作为事物身上超出其自然属性的部分，作为一种人类加工的结果，在世操持忙碌的形式，通过重组和改造事物的形态与相互关系，以功能、意志和趣味统摄了事物，做了一番看似平常却足以颠覆生活世界格局的改变！

然而，彼得·祖姆托的“形式的秘密”是否就此可以告结了呢？

思想在此完全有条件做出一番推想：形式是文明活动所显现出来的人为规定性，一种约束世界关系和事物构成形态的管制力量。形式活动是一种秩序赋予的活动，它为事物预设了相互的组合方式，就像桌与椅、壶与杯的相互匹配，从而在人与材料、材料与材料之间建立了全新的关系。形式通过“赋形”活动，而让诸物从一种“全然”的自身，演变为文明中的事物——所有“赋形”之物都深刻地潜藏着人的意志——这些意志潜力的启动也就是文明活动的开始。形式的运作，使物的自然天性、物之冷漠被演变成为一种文化的储备形态——先天的事物境遇一转为文明的天地！在这个意义上讲，形式秩序的树立，对于生活世界的实际运作是一种不可或缺的基础力量，文明活动的形式体系把源自于人类本身的生存关系印压叠加在了事物形态当中，使“世界中物”悉皆归顺为“文化中物”。文明活动的形式体系全新地塑造了事物的境遇，从而使世界承载起文明本身，成为一个“意义的世界”。

这一切都是因为事物有了形式。

回到事物空间（而不是抽象空间）的观念，为还原“空间”的真实情景，建筑学的思考必须为自身确立一种更加全面的视野。势必将无可回避地面对事物—空间—形式之三位一体的关系。事物—空间的关系，必然要为事物—形式、形式—空间的关系讨论所补充。事实上，所谓抽象空间的科学观念，只是发生在形式—空间关系单

独讨论的前提下，或者说，抽象空间就是某种纯形式化的空间。它撇开事物，撇开事物中蕴藏着的不稳定，把空间意识引向对纯粹规定性的关注，引向理性活动万事皆可被期许的范畴，它向着理念的最后面貌而校订自身。在抽象意识下，形式将显现出一种遮蔽的属性，一种理性活动特有的对真相的掩盖，为此，我们更加需要关注空间由于事物的存在，而引发的生存空间奠基作用，关注事物内在的诗性要素。这是一种伴随事物的本真性而不断随机生发出来的原始开启。需要关注空间中事物与形式暗含着回旋与分合的斗争，这里潜藏着空间最深刻的命运！

2.

物是我们熟悉，又最不熟悉的东西。

海德格尔说：物是不断躲避着思想的东西。

思想对事物的把握总是捉襟见肘。它能够看到事物的一面，描述记录它，但终是一面。细究起来，只是无限多可能视野之一。不论如何努力，在思想中获得的“事物”，都只是一种施马尔索曾经谈及的事物之“抽象”，是风干的衰减版本，不是图像就是符号，或者命名、或者印记，总之，是形式性的！在思想中，我们只能以某种形式性的东西来对应事物，产生相应的思考。这与在我们感知中在场和呈现的物决然不同，我们用于思考的“物”与感知中领会着的“物”大相异趣，这两者的差异永远让人惊讶。不管我们如何努力，事物面貌不会彻底开启它自身。这不是一个简单现象，它是如此深刻地界定了文明与事物总体的存在关系，它决定了所谓知识和感知的基本属性——思想活动的形式机制对于事物的领悟是一道不可逾越的介质。

但文明亦可以按照思想的形式机制顺利地发展下来。在古希腊，关于物的认知结构，亚里士多德发展了西方文化史中经典的二元论：物，被理解为拥有着各种形式的物体。这在西方文明中是一个开端性的事件！通过二元论，在海德格尔看来曾经躲避着思想的物，首先被降格为一种实体——并因为降格而为思想牢牢地把握起来——开始了一个对象化的过程。进一步，实体的物又被顺理成章地解析为一种质地和形式的综合体，这是再次对物的降格——物体从对象客观性降格为材料有待处置的被动性，物的现象在此被直接地理解为：物质+形式。前者被视作为构成物的质料，后者是作为给予秩序的形式因素。亚里士多德成功地建立起西方关于物的解释最简明而又最富成效的认知图示：形式和质地综合体。这一图示隐含着形式话语的能动性，也隐含着物被视作质地的被动性，同时还隐含着人类文化活动的路线图。人们通过给予各种物质（而不是物），以形式而开创他们的人工世界，世界因此也被整体地视作一套形式化的文明系统对物质材料的管制。形式法则成了秩序的替身。最终，物不可避免地彻底降格为空间的质料和资源。一直以来，西方文化正是按照这一图示来构造其空间世界的，既然物是一个彻底的被动者和从属者，那么空间问题，也就逐步转变为空间的形式问题。

世界图示中，形式的权利掌控在人们的手中，物质（质地，包括能量）变成了形式管控的对象。掌握了形式的赋予权，就掌控了生活世界被建造起来的枢纽，西方的形式神话也由此开始。随之而来的是文明的滚滚涌进，我们可以看到对物的征服、科学的崛起和技术的统治，乃至人本主义的根基都隐含在形式观念的潜台词之中。

通过形质二元论，文明牢牢地把控了物的世界，使自然的世界改造为人工秩序下的理性世界。但是，海德格尔却在不断地提醒我们——物是某种不断躲避着思想的东西。在他看来，高度有效的二元论并不能够跟上事物“恍惚”的身影。在不同的文本中，关于物之存在，海德格尔向我们描述了一幅完全不同的事物面貌。

比如一把壶：

“壶之虚空如何容纳呢？壶之虚空通过承受被注入的东西而起容纳作用。壶之虚空通过保持它所承受的东西而起容纳作用。虚空以双重方式来容纳，即承受和保持。对倾注的承受，与对倾注的保持，是共属一体的。它们的统一性是由倾倒入决定的，壶之为壶就取决于这种倾倒入。虚空的双重容纳就在于这种倾倒入。作为这种倾倒入，容纳才真正如其所是。从壶里倾倒入出来，就是馈赠。在倾注的馈赠中，这个器皿的容纳作用才得以成其本质。容纳需要作为容纳者的虚空。起容纳作用的虚空的本质聚集于馈赠中。使壶成其为壶的馈赠聚集于双重容纳之中，而且聚集于倾倒入之中。”

在此，壶的物性并没有被把握为实体，而是指向壶所提供的“虚空”和“容纳”——壶的空间和功用，壶的物性现象的本质被界定为提供“承受和保持”，它处于倾注与馈赠、接纳与给出活动的交汇处，壶所“承受和保持”的东西正是它最终能够给出东西，它在这种保存中成就自身，“聚集于倾倒入之中”。壶作为一物，呈现为一种在世关系流动的节点。

又比如一座桥梁：

“桥‘轻松而有力地’飞架于河流之上。在桥的横越中，河岸才作为河岸而出现。通过桥，河岸的一方与另一方相互对峙。桥与河岸一道，总是把一种有一种广阔的后方河岸风景带向河流。它使河流、河岸和陆地进入相互的近邻关系中。桥把大地聚集为河流四周的风景。它就这样伴送河流穿过河谷。桥墩立于河床，承载着桥拱的曲线；桥拱一任河水漂流而去。桥把水流纳入拱形的桥洞，又从中把水流释放出来。桥来回伴送着或缓或急的人们的道路，使他们得以达到彼岸，并且最后作为终有一死者达到彼岸。作为飞架起来的道路，桥在诸神面前聚集。桥以其方式把天、地、神、人聚集于自身。”

桥的物性，显现为一种现实的连接，“它使河流、河岸和陆地进入相互的近邻关系中”。它跨越河流，护送道路的延展，释放水流的通过，集结大地的此岸和彼岸，使世界处于一种新生的、积极的关系当中。我们尤其能够领悟到，桥的世界是嫁接在河岸的既有地形关系之上的！因此，在任何桥梁的基本形式中，都保持着那种与自然交互承接的关系。桥，作为普通一物，它对人工形式与自然场所的基本关系提供了一个精辟的隐喻，这个隐喻提示我们深思潜藏在形式和事物深处神秘的接合处，深思所造之物到底是从哪一位置跃出了物的自我锁闭性，如何“在诸神面前聚集”，在世界诸多神性事实中呈现自身，并“以其方式把天、地、神、人聚集于自身”，桥是跨越和嫁接，亦是对现实的超越，它是那个我们熟悉世界之交互关系的编织处，它坚毅而自然，超然又谦卑，由此，地形转变为地理！

如果是一座不那么实用的神庙呢？

“一座希腊神庙单纯质朴地置身于巨岩满布的岩谷中。它包含着神的形象，并在这种隐蔽状态中，通过敞开的圆柱式门厅让神的形象进入神圣的领域。贯过这座神庙，神在神庙中在场。正是神庙作品才嵌合那些道路和关联的统一体，同时使这个统一体聚集于自身周围；在这些道路和关联中，诞生和死亡，灾祸和福祉，胜利和耻辱，忍耐和堕落——从人类存在那里获得了人类命运的形态。”

“这个建筑作品无声地屹立于岩地上。这一屹立道出了岩石那种笨拙而无所促迫的承受的奥秘。它无声地承受着席卷而来的猛烈风暴，因此才证明了风暴本身的强力。神庙坚固的耸立使得不可见的大气空间昭然可睹了。作品的坚固性遥遥面对海潮的波涛起伏，由于它的泰然宁静才显出了海潮的凶猛。树木和草地，兀鹰与公牛，长蛇与蟋蟀才进入它们鲜明的形象中，从而显示为它们所是的东西。”

“神在神庙中在场”，通过神庙，诸神与古希腊的生活世界建立了联系，它响应了史诗中流传的神话。回望希腊历史的深处，它把文明的原初事件以纪念物的尺度铸造出来。神庙是“嵌合那些道路和关联的统一体，同时使这个统一体聚集于自身周围”，它给出了生活世界的原点和中心，它通过象征和呈现使历史世界的中心成为具体者，恍然而在场。神庙的形式从容不迫地“显示”了它所描绘的神性世界，对比于“岩石那种笨拙而无所促迫的承受的奥秘”，虽然同样是这些石头产物，神庙的“显示”却决然见证了神话世界对蛮荒岩石的超越，它把这种超越本身确立为神性的在场，同时超越了象征和形象。而最为神秘的是，神庙的统领总是显现出文明与那个原生的世界的统一。“面对海潮的波涛起伏”，神庙的“泰然宁静”使“人类命运的形态”，在神庙所集聚和描绘的共同体中，“在这些道路和关联中，诞生和死亡，灾祸和福祉，胜利和耻辱，忍耐和堕落——从人类存在那里获得归属！”神庙的屹立，把文明的悲剧和喜剧领回到“岩石那种笨拙而无所促迫的奥秘”，坚守于物性中最冥顽索然的“无”！

通过从器物到构筑，再到神庙建筑的递进，海德格尔把我们对物的理解带出了形式与质地的二元论视野，带出了空间——形式的技术抽象，回到生命起伏跌宕的、与物相依的命运现场，物所展开的事物境遇显现出来。海德格尔为我们传递了一种有关物的空间存在的全新观念，一个“存在——意义”的境遇版本。物，在这里被视作存在世界的一个实在的意义节点。它不但拥有弥足珍贵的“笨拙而无所促迫”的实在性和可靠性，其内部还潜藏着、储备着存在世界的诸种关系和可能，物并非是中性的、被动的、静态的东西。一方面，它绝不简单受制于某种图示和概念，而始终坚守着物性中最冥顽索然的“无”的神秘——躲避着思想的规定；另一方面，在每一个具体的事物当中，我们都能够见证某种“超越性”的存在——哪怕它仅仅涵具了我们关注的眼光——比如我们对一块园林用石的选择。正是通过事物的在场，我们使生活的世界真实地关联起来，物的关系衍射勾勒了世界作为整体的在场，这是节点对

自身物质性局限的根本超越。事物就在它们所坚守的、最冥顽索然的“无”的神秘近旁，依据对其存在属性和生存关系改造使其被传化成为一个伊甸园。

形质二元论的最大问题似乎在于，把物过分简化地视为被动的、静态的和分离的东西，而把主导权完全留给了极具操作性的形式系统。使物性中分裂出来的形式，最终演变为物的统治性的、对立的事实，相应而生的抽象空间观念则干脆把物撇除于空间思考，借助几何和数理走向了一个逻辑的必然王国。

3.

物，在现代中文习惯中常被连称事物，但语里又常被叫做“东西”。西，《说文解字》“日在西方而鸟栖，故因以为东西之西。”古同“栖”，象形。据小篆字形，上面是鸟的省写，下像鸟巢形。本义：鸟入巢，息也！西、息同音；东，繁体从“木”，从“日”，本义：东方，日出的方向。《说文解字》言“东，动也”，《白虎通·五行》言“东方者，动方也，万物始动生也。”东、动同音。东、西词源发于方位无疑，但我们特别需要关注其暗含的“动静”的时间感和事件性。同时，我们亦不能忽视“生息”的生长与休止、起落的循环意味。联合在一道来看，“东西”一词，起义于方位，实际语意内部潜藏着一些关键性的事实：动静、时间、事件、生灭和循环。

但是，为什么事物会被在日常生活被称为“东西”呢？为什么习惯上要用方位的术语来描述实体性的物件呢？历史上有一种说法，与五行说有关。五行中，东西为木、金，南、北、中，分别为火、水、土，金木，乃物件；而水、火、土，

皆为绵延物，实难在日常中叫作东西。故以东西指代物件。此说有一定形态学上经验道理，但似乎不够充分。另一种说法，没有那么直接，却更近于日常道理。还是与方位有关，中国传统空间方位观念中，中轴是自上而下、自下而上的仪式方位和观念通道。坐北面南皆有特殊含义，而东西则是实际的，也是观念上的事物分列罗布的方位。起居空间和仪式性空间都遵从这个原则，而一般北置的为贡品、牌位、仪匾等神圣的事物，是不能随口叫作东西的。因此，日常话语意识中，东西位就是生活物件罗列的位置，我们在房子的东西两翼就可以顺利地发现这些日常的“东西”。

俚语中，“东西”隐喻了一般生活所需的那些物件——故成为一种日常物件的泛指。在这个解释中，我们需要关注的是“东西”这个俚语，在空间、日常性、分布、罗列和纷呈意味上的原始意蕴。结合东西作为方位本义的余韵来看，“东西”这个俚语的说法，看似随意，其实蕴含着从动到静、生到灭、时间与空间、分布与缘起、事件与方位等多重对立统一的寓意。东西的说法里面也隐含着某种特殊生命感和灵动感，所以我们说那些特具生命的孩子为“小东西”，调皮捣蛋的为“坏东西”等。如此，可以回顾一下，俚语中把物似乎不假思索地叫作东西，这恰恰提醒我们，物在日常意识的知觉中，绝不限定为对象性的、静态归属于自身者，而更像是呼应了老子的描述：“恍兮惚兮，其中有象，惚兮恍兮，其中有物”。

物被连称为事物，则同样表明在正式场合，我们有关的物意识亦倾向于不把“事”与“物”划分开来，认为事与物是一个无法分开的整体。任何一件物，正如海德格尔所提示的，都是具备超越其简单物质性和静态关系的东西，承载着某种特殊的生命和世界性。它是如“壶”一样的空间承载体；如“桥”一样的场所世界的集结地；如“神庙”一样的历史超越者和文化给定者。这一系递进的解释，都离不开物对存在事件暗示——空间、场所和超越者——预示着事件、事态、关联、境遇、时机、动因的储备！这些储备

在物之现象整体中的事件性有待历史机缘的兑现和实施。

事物组成的空间自身是能动的。

由于物的相互关联，空间里充满着种种事态的潜在动机。而当我们只是沿着“质地+形式”的二元论和抽象空间图景视野，则看不到这一摆在眼前的基本存在论事实！笛卡尔式的空间，是一种把物排除在外的“纯形式”空间。先行建构绝对的、静态的空间，而后才把事物一一置入，事物孤悬其中，要靠被动给予的逻辑关系来确定和度量自身。事物在笛卡尔式的空间中变成了被动者——这不是偶然现象，而是特意为之——甚至这正是这类空间的原始而神圣的意图：事物的关系需要被重新依据新世界图景被“装配”起来！这是一个可以设想的技术世界的文明开端：事物在此世界性视野中，逐一变成了被动的物质：质料、资源、能量，物之事件的储备性则演变（降格和分裂）为信息、材料和能源的储备性。

撇开抽象空间观念对物性的预设和干扰，回到日常性和现象视野下的事物境遇，思想将为我们迅速地展开决然不同的画面：生活所见之物，无一例外皆是生存事件的载体、场所、机缘和储备——生活世界由这些事物所实际组成——这是生存意义关联着物之在场的根本原因。文明通过塑造事物而建构世界。而所谓“事”，生活中的各种发生活动，则是物所储备着的事态之发生、开放和启动。在存在世界中，事和物，是一个有机的统一体，它们不断塑造对方、相互衍生、循环不已。并不存在相互分裂的事件和物体这样的东西，就像质—能关系一样，事—物现象在相互的演变循环中生灭不止。

在此关系为基础，存在生活对空间的认知同样建立事—物的在事统一体之上。依据现象的直观，我们可以体察到，“空间”首先指向一种直接的空：不论它是把物清理出去的腾空、空出，还是本就虚以待物的空寂和尚未有事的空场。空的日常性含义，所指的就是“没有”、“不在”，是对“有”和“在”的否定描述。但是，

空仍然是一种具体而确然的状态。空的基础语意潜藏着某种动——欠缺、消逝和尚未。是对事物缺席状态的经验描述，是已经空出来的那部分间隙，或暂时尚未有物事的那种虚待，是事物之“并不在此”。事物不在此，故“此”地空着、空出来、虚设了，就像一所空宅、一个空位。但是，我们必须给予注意的是：当我们意识到空的现象时，当我们同时感知到事物不在、缺席，对要有物“在”和“有”就有一种无形的设定。缺席的同时，已经设定和发生着一个被缺席的位置！这就是事物之“并不在此”的那个“此”！我们意识到事物缺席、不在场的同时，也意识到它们所不在的那个“此”本身是清楚地存在的，在空的认识中，什么为空、什么在空着、空向何处、什么已然离场却是被同时暗中指定下来——在空的认识里面已经暗藏着诸多的肯定性。因此，任何所谓空的现象绝不是那种绝对的虚无，而是直指那个特别引起我们关注的空所、空场、空位——缺席恰恰把纯然的位置本身显露出来。事物总是挡在其所处的位置之前，让我们意识不到它的赫然在场！我们越是感知到空的存在，亦越是感知到什么东西空着。空与虚无主义毫无关系，空是虚无的对立者，在空的认识中，总是事物缺席的否定与位置在场的肯定并存着。空本身是积极而能动的，它由于空着而有承载的可能和期待。

在我们的实际经验中，还存在着一种天然的现象划分：世界为物所占据的部分以及尚未占据的部分。生活中，我们倾向于认为，空间是指那些空着的、尚未被占据的部分，在我们感知到空位的同时，亦感知到那些没有空下来的、为物所占据的部分。事实上，正是在与物之实的对比中，我们才能够意识到有空位的存在——空是一种与物为邻的环绕！因此，如果我们仔细甄别，空的认识中除了“空位的在场和事物的缺席”外，还有第三者被感知把握着：“事物之间隙”。我们对空的认识整体中，“事物的缺席”和相应而生的“空位的在此”，以及“空作为间隙——事物之间是同时闪现”的事实。“事物的缺席”必然把“空位的在此”呈现出来，亦把围合着如此空位的周遭也引入场中。最终，我们意

识到空并不是一种绝对自我和卓然独立，而是事物之间的空着，空的认识是事物间性。空间，语言从命名中直接提示我们“空间”既是一种“一空然而在”，必然亦是一种“在……之间”。

空间与物共在。我们既能够感知到事物的存在本身，也同时感知到事物之间的空位“在此”，而“在此”的空位实为事物之间的“间隙”。还能够感知到，正是事物闪现与消逝的历史变故引发了在场之实与缺席之空的流变。空间，是一种存在自我感知之“共在性状”的在世描述：正是由于空间知觉是与物共在，才能同时意识到自身处于何处、处于何间。强烈地意识到存在就是“处于…之间”，意味着空间知觉的基本性质是境遇性的。当我们意识到空间存在之时，也反向意识到一个潜在的“主体”的眼光隐含在空间事实的背后，那个意识到空间“处于…之间”的观者，也闪现在场所中！“他”是空间意识的原初点——“他”是随意识而在场的，或者“他”才是意识本身。我们言空间知觉的基本性质是境遇性的，这个境遇正是对“他”某种场所包容性。正是且只可能是，一个存在的主体对处身何处的存在感知导致“空间”这种知觉现象的领悟！在现象学看来，空间意识脱胎于物境化的感知原型，空间观念必然永远隐含着一种“物境空间”的内在实质——不论它如何走向抽象，而所谓“空”也就是事物缺席和事物“之间”的“空”。当空间意识回到其现象的策源地，物境空间的描述让空间的抽象幻觉荡然无存。空间意识的中心当然指向那种“空空如也”，但是这种空绝非孤立和自我绝对的，它恰恰是与物共在中所领悟到的“尚未有物占据”，领悟到的一种“可以占据的空置”和尚未有事的“事物之间的间隙”。空间中，“事物的缺席”和“事物的将临”势态，向存在者不断预示了一幅时间历史的恢宏画面。

物境空间之“空”，所以为存在所关注，是因为这里的“空”并非一片死寂，而是海德格尔所示的“林中空地”和老子所言之“不死谷神”，是存在世界可以有所作为的“是非之地”！事物之间的“空”，是对事件的延请，生

活情景中最活跃的、最有所期待的部分。这里虽然尚未有所占据，却充斥着事物之间潜藏着的关系、机缘、路径、命运、事件，集结着潜而未发的势态。尚未出场的和将要出场的东西都将在这里粉墨登场。存在生活显现在这种空着的“事物之间”，为事物的“缺席”——因而也就是生活活动必要之空场而愉悦。存在秉承了这种“缺席”所带来的“空出”，同时“占据”周遭事物所提供的潜在关系和势态，使得那些关系、机缘、路径、命运、事件、势态和实物的环回汇聚“到此”，共同构筑了存在生活的实际图景。

空间现象作为意识活动的发生，其实是一种“置身意识”的启动。我们意识到空间的显现，则是意识到某种有待占据位置的显现，意识到一番“占据”作为的可能性。日常生活中，发现空间就是发现施展手脚的领域，也同时发现了一个可资作为的圈子摆在那里，储备着资源和事态的事物环列在周边。这些事物将能够支撑作为的发生、发展、进程和转化，空间的存在贯穿在所有事物的在场属性之上。如果我们把“空间”理解为存在生活的发生场所，事物本身和事物之间的“空”，对于存在生活而言，意义没有什么不同。对存在而言，它们共同支撑了“空间”的存在属性。事物之间的空与事物本身是一个共同体。从现象来看，空间意识和事物意识的差异在于前者着眼于事物之间，后者关注事物本身，这种差异的产生有赖于在现象上区分事物之间和事物本身，对这个差异消解的契机潜藏在哪里呢？是当我们对事物自身进行深思，将会发现它的构成与空间本身是一致无二的？还是我们将会发现事物之间和事物本身这个差异会在一种更高的同一性中得到消解？抑或，事物与空间的差异本身就是一个实实在在的幻觉？

而当我们用物境来优化对空间的意识，其内在的同一性也就暗含在这一描述当中。物境是把事物在场与事物所提供的生存境遇理解为统一的世界，它提供了空间的实际和现实的局面，这种根本性的局面弥合了事物与空间的差异。只要我们意识到空间，也就同时意识到与物共处、与物同在、在物之间，还意识到处于某种现实的、紧

迫的和攸关的局面当中！空间物境的现实要求持续的面对和决断，要求从一种“被抛性”转换为对局面的毅然担当，“在物之间”立刻被要求转化为“在场搭理”，使散漫的存在者演变为物境的承担者和决定者——演变为这一场景的主体。从在物“之间”转化为在场“当中”，消极的旁观者意识淡化了，而参与的意识得到彰显，经营物—境这个整体的局面成为“当”务之急。由此，“当中”的现实进一步转化为“当下”的紧迫——时间的历史属性在空间整体的局面中自动地浮现出来。在场事物储备着的事态、关系和意义之发生，将把物境的担当者推向意义的实现之路——存在活动的历史随之展开。

物境空间的观念，让我们意识到空间中不光充斥着静态的物和物之间隙。我们看到事物之间储备着诸种关系、机缘、路径、命运、势态、事件、转化、进程、发展和消亡等，它们归属一道共同构成了物境空间生活面貌的实际完整性——也构成了我们对事物存在意义的理解，构成了与事物共同存在的在世情态。与事物静态的实在性和动态的发生性不同，势态是介于二者之间的那种东西，是发生被储备着的实在状态。物境空间中的一切变化都是“因势而动”、“顺势而为”或“势在人为”。因此而走向和承担了变化的事物和人，就相应跨入了一个命运攸关的意义进程。在此，我们遭遇到空间之时间性的在场。时间内涵是本然地潜藏在空间物境的储备中的，时间的进程不是一个外来者，一个抽象的度量，而就是在场事物关系、势态、进程和发生的直接描述。

时间是从事物的空间关系中自动涌现出来的现象，有事物在空间中的储备，就有势态的自然聚集与会，就意味着种种时机与活动发生预设。如果说日常的时间观念，源自对诸事件过程的描述，时间的意义在于对事件进行界定和度量。那么，时间性的根源却是事物的空间势态和关系储备，时间是本就储备在物境空间之中的势态结果，物境空间发生并不断涌现出时间性要素。当事物和人的因势而动，它们就触发了贮备在空间中的时机，从而“跨越”进了时间历程当中——这就是物境空间中事件的兴起。事件的开

展，是对空间所储备的时间性机缘的实现，由此成为了事物自身的历史，借助储备的势态的演变不断推动着这一历史。事物的历史——事件的展开最终又将导致新的物境空间格局的产生，“凝结”下来的势态为新的空间状态储备下来，成就了新一轮的时间性——物境势态，奠定了下一次从空间中“跃起”的时机。这里，我们看到，任何一个物境空间的实际局面都是上一轮时间活动的势态积淀。物境空间的面貌其实不过是时间过程的一个截面，时间中的事态正是空间“此时”事物关系的原因。时间作为事物的进程，是物境空间的发生事件，空间作为事物的局面，是物境时间的蓄势储备。二者归属于事物境遇的存在同一性，是存在者于事物世界存在方式的二元描述。物境的历史，或历史的物境描述了我们所处之生活世界运行的总体面貌。

4.

正如以“物境空间”来抵御空间的抽象性，“历史时间”亦被我们引入来描述生活世界运行的时间真相，事物与空间密不可分，事件与时间亦是一个混成的整体。离开事件的进程、离开历史的开展，时间将得不到现实的理解。只有人的视野最终把时空视作为物—境和历—史，也只有人的生存视野中，“境”的生存内涵才能真正浮现出来。境、境遇（域）、境界，是我们对生活世界综合势态和生存情景的描述。“境”的生成，意味着我们对生活世界综合势态的全然接纳。这种接纳是一种在前的、基础的内外解读。“境”作为某种总体性的东西，被理解为当下生活格局和势态，比如面对地理环境，传统文化衍生出来的风水观念。“境”的意识中暗含了对事物综合性和当下世界性的认同和托付。

同时，“境”的现象是一种理解和解释视

野，它不是单纯的、客观的观看，而是在生活立场上的一种解读——携带着存在意愿的“看”。事实上，我们根本“看”不到物境空间所谓客观的、原始的面貌，在获得的世界图像中，总是附加了我们主动“观照”的创造性因素。我们总有一种在前的生存境遇观，完全地超出物境空间的原始面貌的显露，像面具一样附加在本来的面貌之上。

提到“境”，时常进一步说成境遇和境域，分别代表“境”的两个面貌：前者偏重于经历（时间面貌），后者偏重于环境（空间面貌）。这也从语言习惯中提示了，人们对“境”的基本理解中有一种“时间—空间”的双重结构。同时，提到“境”，我们还有一个进一步说法：境界。“界”就是边界、界面，一个领域的开端，如海德格尔所言，边界是事情的开始。在对一个领域的描述上，境和界有着意义的相似性，在境界一词的构词法中具有一种同义反复的假象，似乎两个字在重复同一个意识。但这并不是简单的重复，而是代表了一种强调和递进，如果说“境”的描述还带有某种对所处的周边世界的现成理解，而“界”则是一个不那么现成的“他者”，“界”提示出对一种新的领域性开端的期备。是对现成处身的“境”之超越性的愿望：希望生活所处之“在手情景”能够有所开启为一番新的局面。因此。当我们说到境界，说某某人、某某事物有境界，指的是一种高出一般和现成的“境”和“界”，指的是对客观境遇（域）的再塑造和超越性的实现！境遇（域）和境界都是我们对生活世界的描述方式，但表达的却不是同样的事实：前者是随波逐流式的，后者则奠基于一种向上的、超脱的意趣和意志！

基于这种超出性，传统文化中还有一个与境界相近的，而更进一步的说法：意境。意境的构词，在一种设身而入的“境”之前，增加了一个“意”字。普遍的释义是：借助形象传递出来的意蕴和境界。“意”指向一种蕴涵、意味，是一种现象上的综合和衍生。“境”延续了在场者对所处空间总体性的领悟。但是，关于“意”，需要作一种更精细的双重解释：除了意义、蕴涵

和意味以外，“意”更有意趣、意图和意愿的内涵。前者暗示，意境乃是一个充满意义的、总体性的、当下性的空间世界；后者进一步显现，这个我们所在的、向我们打开的世界，同时贮备着对生存意趣和意愿的维系，对生存意志展现为一种发生性和时间性的邀约。合而一道，意境所表述的是一个将不断激起我们生存意愿、勾勒出意趣和意蕴的意义世界，这个世界并不是我们看到的不相干的一番境界，而是当下世界所展现出来的一种特殊面貌，是我们所在的场所世界中本就潜藏着的彼岸性质的直观呈现。

意境的显现，为这个我们处身的事物世界带来了一种澄明。在这种澄明的光亮之下，诸事诸物显现出直观在场的超然品质，它们不光拥有某种不同寻常的超越性，同时显现出各自对生活意趣的储备，并在意象的统一下结为新的场所性境遇。随着意境的现象的发生，生活世界的场所产生了彻底的图景变化。这里，我们无法轻易展开对意境发生根基的现象讨论。但是意境绝不是凭空产生的，作为“物境空间”和“历史时间”之生活世界的意蕴储备和超越，意境发生在与生存视线遭遇的瞬间，并为这种视线所推动。这一神奇的发生过程完全超乎想象！我们从未间断的、四处巡视着的、充满意向能动性的生存视线，把当下世界储备着的自然势态解读为一种意味深长的局面——不断激起我们生存意愿、勾勒出意趣和意蕴的、具有彼岸气质的意义世界。最终，意境为欲发未发的势态确立了全新的世界图景和演化方向。

意境融合了感悟和情景，因此天生就是一种双生体：既有面对的场所实际内容也必然包涵着感悟本身。在意境发生的瞬间，存在者根本性地领受着“被抛者”的这一身份。同时，这一所谓的“领受”本身也就是一次直接的现象解读——在他接纳此一场所之时——他对场所的境遇进行了某种超越性的解读：意境现象的闪现意味着存在者此时不但接纳了环境，也同时接纳了摄生而在的事实，还根本接纳了意识对境遇世界现实的设想。这是一种必然性的结果，当意识意向性的机制面对生活环境时，它从来就不会获得所谓客

观性的、静态的认识！它从来都是感知的同时就是在处理、在生产着，意识从来就是带着“超越的关照”来看待生活场所的，它总是在关照事物环境与存在活动和意义的相互构造的可能——如何在一个生活的图景中让在场的事物显现出各自的角色。事物与生活的场所相关性正是在这一时刻被奠定下来，但这是一种新生的场所相关性，事物关系将重新奠基在新的世界性感知、新的生活图景之中。意境不是附加的、后加的现象，而恰恰是以原生的感知和领悟为基础的“超出”。意境现象是“认知”原初的、总体的面貌，意象作为事物被感知的形象，皆是在意境中分享获得的，诞生在意境世界的现场，离开意境的包被，意象知觉源头也就枯竭了。

意境是在存在关照中发生的对生活境遇的“非客观的”、“超越性的”直接领悟，是任何一次认知活动在先的、原始的、本能的基础。在意境现象中，我们能够分辨出如下关联着的系列内容：事物作为环境显现，对环境诸物的意义构筑、设定和角色分配，对物境的领受和归属——前提是此环境的意蕴已经为生存意识所重新规划和界定。因此，意境是一个对现状接纳同时的“超出者”，“超出加认同”显示了意境现象的基本存在论属性。存在者现实地生活在这种“超出”所提供的的生活愿景之中。意境把存在生活的可能性意愿安置于现实的图景描述，从而“超出”了客观世界无助的自我反复。

不论是对个人还是民族和文化而言，意境的发生和它所构建的超越性图景都是历史攸关的、重大的、开端性的事件，虽然我们对它显现本身的惊讶根本不能解答其发生的神秘性，虽然我们能够探究到它的存在论属性，但是为何意境具有一种根本的自我源发性和自我能动性，仍然处于其现象的晦暗之中，仍然远远超出了我们追寻的视线之外。然而，我们能够直接地观察到，生存活动要求意境的持续在场来给予推动。意境在“物境空间”和“历史时间”中的跃起，它与境界的差异在于，后者偏向一种空间性的、静态的描述；而意境则是涵盖了时间性和开端性的、更加综合的存在视域。意境的构成中内置了意欲、