

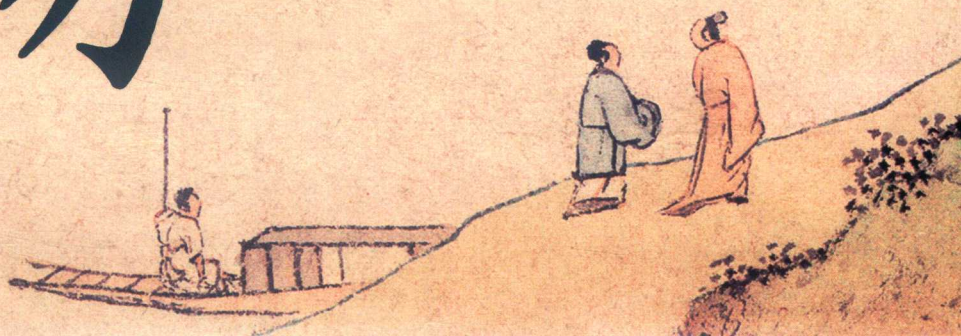
—《意象》第五期—

叶朗 主编

仰以观于天文，俯以察于地理，  
是故知幽明之故。  
物构成了世界。

# 觀物

哲学与艺术中的视觉问题



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

《意象》第五期一

叶朗 主编

# 觀物

哲学与艺术中的视觉问题



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

## 图书在版编目(CIP)数据

观·物:哲学与艺术中的视觉问题/叶朗主编. —北京:北京大学出版社,2019.10  
(美学与艺术丛书)

ISBN 978-7-301-30381-8

I. ①观… II. ①叶… III. ①艺术哲学—研究 IV. ①J0-02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 034702 号

- 书 名** 观·物:哲学与艺术中的视觉问题  
GUAN · WU: ZHIXUE YU YISHU ZHONG DE SHIJUE WENTI
- 著作责任者** 叶 朗 主编
- 责任编辑** 谭 艳 赵 阳
- 标准书号** ISBN 978-7-301-30381-8
- 出版发行** 北京大学出版社
- 地 址** 北京市海淀区成府路 205 号 100871
- 网 址** <http://www.pup.cn> 新浪微博:@北京大学出版社
- 电子信箱** pkuwsz@126.com
- 电 话** 邮购部 010-62752015 发行部 010-62750672 编辑部 010-62755910
- 印 刷 者** 天津中印联印务有限公司
- 经 销 者** 新华书店
- 730 毫米×1020 毫米 16 开本 16.25 印张 336 千字  
2019 年 10 月第 1 版 2019 年 10 月第 1 次印刷
- 定 价** 49.00 元

---

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

**版权所有,侵权必究**

举报电话:010-62752024 电子信箱:fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题,请与出版部联系,电话:010-62756370

## 观·物——哲学与艺术学术研讨会

“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”（《周易·系辞传》）物构成了世界。世界并非是孤寂、与人无关的，而是有人参与其中，与人有着万千牵连的世界。因人的在，世界得以开显，物得以呈现。世界在人的观法中与人相遇。观亦非是静态对立的物的再现，而是人在观，观一个人文化成的世界，人在观法中参赞天地之化育，显露物之真性。

对于“观”与“物”的理解，是艺术与哲学共同在探讨的论题。尤为重要的是，对此论题的探讨，已经不是在艺术或哲学领域可独立完成的研究。当涉及对物之真性之观，艺术与哲学的研究必然已经在其理论传统的最深处紧密扣连。带着这样的关切，北京大学美学与美育研究中心在2013年11月21—22日，于北京大学燕南园56号召开了“观·物——哲学与艺术学术研讨会”。来自中山大学的倪梁康教授，山东大学的张祥龙教授，复旦大学的孙向晨教授，北京外国语大学的汪民安教授，清华大学的肖鹰教授，北京师范大学的刘成纪教授，台湾中山大学的游淙祺教授、宋灏教授、杨婉仪副教授，台湾清华大学的吴俊业教授，香港中文大学的刘国英教授、张灿辉教授，香港理工大学的梁宝珊副教授，香港浸会大学的黄国钜副教授以及来自北京大学哲学系的王博教授、吴增定教授、吴飞教授、刘哲副教授和美学与美育研究中心的朱良志教授、彭锋教授、杜小真教授、宁晓萌副教授、李溪副教授、刘耕博士等在此次会议上做了精彩的发言，并于两天的会议中展开了激烈而深入的讨论。这是一次令人难忘的会议，也是一次成果丰硕的学术讨论会。为了保存和展示此次会议的成果，北京大学美学与美育研究中心特将会议的精彩论文编辑成册，作为中心期刊《意象》的第五期“观·物——哲学与艺术学术研讨会”专号出版，特此为记。

# 目 录

## 观·物

——唯识学与现象学的视角 ..... 倪梁康/1

## “美在其中”的时—间性

——《尧典》和《周易》中的“观” ..... 张祥龙/12

## “世界之子”的双重面貌

——既脱离又不脱离自然态度的现象学还原 ..... 游淙祺/27

摄影图像现象学引论 ..... 刘国英/39

## 目光的追问

——从福柯“实物—画”概念看画与物关系 ..... 宁晓萌/52

尼采关于酒神及象征性表达 ..... 黄国钜/66

闲适与物观：袁宏道的审美人生观 ..... 肖 鹰/75

中国古典美学中的物、光、风 ..... 刘成纪/87

从比较美学再思徐复观的艺术创造论 ..... 文洁华/98

枕屏：内在之观 ..... 李 溪/110

晋代诗歌中的山水意象与怀古之情 ..... 王一楠/128

目居于物：山水画与观看部署 ..... 宋 灏/143

“现”象之美与“表”象之美：以中国山水画为例 .....	杨婉仪/159
纯粹观照下的绘画“绝对空间” ——由倪瓒谈起 .....	朱良志/171
文徵明《真赏斋图》与“真赏”之观念 .....	刘 耕/201
“潇湘八景”之“八景”意涵考 .....	吴 湘/229
传承：从恽向到恽寿平 .....	刘子琪/238

# 观·物

——唯识学与现象学的视角

中山大学哲学系 倪梁康

## 一、“观·物”的静态结构

“观·物”：从唯识学的角度看，“观”是看的行为，即“能识”或“见分”；“物”是所看见的对象，即“所识”或“相分”。它们构成一个心识行为的两个最重要成分，这里暂且不论心识行为的其他方面。而从现象学的角度看，“观”是意识的活动，即意向的“能识”或“意向活动”(Noesis)；“物”是在意识中呈现的对象，即意向的“所识”或“意向对象”“意向相关项”(Noema)。这个意义上的“观”或“见”，不仅仅指眼睛的、视觉的看，而且更多指精神上的看，与佛教中“观音”之“观”含义相似，可以指对颜色、形状的观看，也可以指对声音、酸甜苦辣、香臭冷暖的观察。这个意义上的“物”，也不仅可指“物品”“对象”“物质”，而且也可指“我以外的人”，如此等等；其中与佛教的“相分”或现象学的“意向相关项”最接近的含义是“内容、实质”，一如“言之有物”的“物”。<sup>①</sup>

可以说，“观·物”是对具有认识作用之主体与被认识的客体的一种表

---

<sup>①</sup> 关于“物”的含义，还可以参考宋明理学中的相关讨论：朱熹将儒家的“格物致知”的要求理解为对外部事物及其秩序的研究，以此获得关于世界的知识。参见黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第1935页。王阳明则通过其龙场顿悟而明察到：这里的“物”所指的东西已经不在人心之外，而是指人的思想、言语和行为；“格物致知”是指纠正自己的行为，从而实现自己的良知。参见王守仁：《传习录》卷下，第201条；《王阳明全集》，吴光、钱明、董平、姚延福编校，上海：上海古籍出版社，1992年，第91页。

达方式。就此而论,远在近代的主客体思考模式及其问题产生之前,与主客体相近的认识范畴就已经在佛教唯识学中出现,而现象学则是西方哲学彻底解决近代主客体模式及其问题的一个当代尝试。<sup>①</sup> 它们就时间而言,代表着前一主客体思维模式与后一主客体思维模式的另外两种思维可能性,而由于它们在义理方面上基本一致,因此也可以说是另外一种可能性。

现代意义上的“主—客体”概念是在勒内·笛卡尔(René Descartes)之后 100 多年才出现的。与此相关的思维模式不仅是笛卡尔心物二元论的思考结果,而且也是从公理出发演绎出其他法则的纯粹逻辑系统的产物,在他这里具体地说,是出自从我思的主体明见性中演绎出所有客体的明见性的思想过程的产物。

唯识学与现象学都不会把自己理解为一种逻辑演绎系统。这意味着,在它们这里,意向对象的范畴不是从意向活动范畴中演绎出来的,而是构成心识本质的两个不可进一步还原的要素。唯识学确定,一切心识行为都至少含有四个要素,即唯识学的四分说——见分、相分、自证分和证自证分;现象学则基本确立意识的最基本的、亦即无法进一步还原的三分——意向活动、意向对象、自身意识。<sup>②</sup>

至此,我们所涉及的主要还是心识的认知活动,即现象学意义上的最基本表象行为,或客体化行为。唯识学将它们称作“心”或“心王”,以此表明它们相对于其他心识现象的主宰地位,例如相对于审美感受、道德感受等。感受活动是在认知活动基础上形成的另一种心识活动,唯识学将感受活动称作“心所”,即隶属于“心王”的心识现象。“恒依心起,与心相应,系属于心,故名心所。”<sup>③</sup>现象学将它们称作“非客体化行为”。这个名称并不意味着,具有这些名称的心识活动没有客体,或不朝向客体,而只是意味着,它们并不构造客体,也无法构造客体,因而只能借助已有的客体。所有客体都是由客

---

① 如海德格尔所言,胡塞尔的《逻辑研究》“扭断了”主—客体的虚假问题的“脖子”,而在此之前“任何对此模式(主—客体模式)的沉思都没有能够铲除这个模式的不合理性”。参见 Martin Heidegger, *Ontologie*, GA 63, Frankfurt a. M. 1993, S. 81。

② 关于意识分析中的现象学三分说与唯识学四分说的区别,参见倪梁康:《唯识学中“自证分”的基本意蕴》,《学术研究》,2008年,第1期。

③ 《成唯识论》卷五。

体化行为或心王构造起来的。就“观·物”的意识结构举例来说,我看见美丽的风景或听到美妙的音乐,产生审美的感受。这里的看风景或听音乐是心王或客体化行为,审美的愉悦感是心所或非客体化行为。与此同理,我们不可能在没有相应客体的情况下产生出爱或恨的感受。

因此,无论对唯识学而言,还是对现象学而言,心所或感受活动都不是从心王或表象活动中演绎出来的,但心王构成心所的可能性条件。换言之,客体化行为不一定有非客体化行为伴随,而非客体化行为则一定有客体化行为伴随。即使我们常常谈到“莫名的悲哀”和“无名的喜悦”,即某些一时间没有相关客体的感受,但这些感受原则上最终还是可以回归到一定的表象活动或心王之上。

唯识学认为心王有八种——阿赖耶识、末那识、意识、眼识、耳识、鼻识、舌识、身识;心所则有五十一种,并分为六类——遍行、别境、善、烦恼、随烦恼、不定。<sup>①</sup>“心,心所。若细分别,应有四分。”<sup>②</sup>所有的心识活动,无论心王还是心所,按照唯识学的教义都有四分。现象学也认为,意识总是关于某物的意识,无论这意识活动是表象或客体化行为,还是感受或非客体化行为。除此之外,“每个行为都是关于某物的意识,但每个行为也被意识到。每个体验都是‘被感觉到的’,都是内在地‘被感知到的’(内意识)”<sup>③</sup>。意识在意指自己对象的同时也以非对象的方式内意识到自身的活动,因此我们在埃德蒙德·胡塞尔(Edmund Husserl)现象学这里可以确立意识三分之说。

至此为止的所有这些确定都还只是与对心识的基本结构的静态描述有关。所谓“静态”,指的是在心识中存在的因素以及它们之间相互关联的相对稳定,它们构成意识分析与语言分析中的结构主义理论的基础。以这里的静态描述分析为例,在心王、心所之间,或在客体化行为与非客体化行为之间存在一种关系:只有在心王或客体化行为已经进行的情况下,心所和非客体化行为才会发生。

① 在这些包含情感、感受在内的非客体化行为中,虽然我们找不到美丑感受的类型,但在“遍行”中的“受”心所之种类中原则上包含了美感和丑感的可能性。

② 《成唯识论》卷二。

③ 参见〔德〕埃德蒙德·胡塞尔:《内时间意识现象学》,倪梁康译,北京:商务印书馆,2010年,第188页。

具体落实到艺术作品欣赏,我们以梵高(Van Gogh)的《一双旧鞋》<sup>①</sup>为例:只有在观看到(或在已经看过的情况下重新回忆起)梵高的画作《一双旧鞋》的前提下,各种附带的感受才能产生,或者以自身意识的方式,或者以反思的方式。无论这些感受或感悟是否会导致向着一个新的源初性突破的海德格尔式现象学本源描述,或是导致德里达相关的发生现象学诠释,甚或导致弗洛伊德式的精神病理学分析,它们都以对《一双旧鞋》作品的观看为前提。这个状况既适用于对文化作品的观看或聆听等表象活动与相应感受,如梵高的《向日葵》、莫奈的《睡莲》,也适用于对优美的自然世界的观看或聆听等表象活动与相应感受,如山明水秀、鸟语花香、丽日皓月。

这里有一个问题需要进一步展开:对优美的风景的观赏究竟是两个行为,即对风景的表象与对风景之优美的感受,还是一个行为的两个部分,即对风景的看与一同伴随的美感(审美的自身意识)?

对于这个问题,胡塞尔在《逻辑研究》中曾有过思考和讨论,但并未给出确定的结论。<sup>②</sup> 现在来看,这两种事实上都可能存在。就第一种可能而言,在听到一段音乐的同时,我们感受到由这段音乐引起的愉悦或振奋,这里的感受虽然依据了对音乐的听,但却可以在音乐消失后依然存在一段时间,这是所谓的“余音绕梁,三日不绝”(《列子·汤问》)。事实上绕梁的并非声音本身,而是由声音引发的相关感受。按照马克斯·舍勒(Max Scheler)的现象学情感分析,这种感受的相关项或相分已经不再是“余音”本身,而是由它引发的“价值”,因此,同时形成的价值感受与对象表象可以是由两个意识行为组成的。在唯识学的意义上,这两者的关系为心王一心所,各有见分、相分等四分。以梵高的《一双旧鞋》为例,马丁·海德格尔(Martin

① 从目前艺术史学界对梵高的这幅作品的讨论来看,我们无论如何也不能像海德格尔那样再将这幅被确认为其作品第255号的绘画称作“一双农鞋”。首先不能将这幅画以他的说法称作“农鞋”,乃至“农妇的鞋”,因为一方面,在梵高此前的农民画中农民所穿的都是木鞋而非皮鞋,另一方面,画中的鞋实际上很可能是梵高在巴黎时期(1886—1888)在旧货市场买回来用于下雨天穿的鞋;其次,它甚至都很难被称作“一双鞋”,因为如德里达所言,它们看起来更应当是两只左脚鞋,甚至还有可能是一只左脚的女鞋和一只左脚的男鞋,因为它们的鞋带的系扎方式也不尽相同,如此等等。

② 详细论证参见倪梁康:《现象学的始基——胡塞尔《逻辑研究》释要(内外编)》第六章,北京:中国人民大学出版社,2009年。

Heidegger)对它的阐释显然是立足于此类感受和联想之上。

当然我们也有充分的理由将对一个事物的感知或表象与一同伴随的审美感、道德感等视作一个行为的两个成分,例如孟子所说“今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心”(《孟子·公孙丑上》),便应当是指在看见孩童有可能落入井中而产生的同感和怜悯。此外,在发现自己做错时的羞耻感、面对某个崇高事物时的敬畏感、观看惊悚影片时的恐惧感等,在许多情况下都是直接和间接感知(直观行为)的一个部分,而非通过对感知的反思而形成的另一个派生行为。这些感受包含在感知或直观中,构成其中自身意识的部分,或者说,它们构成伴随着见分和相分的自证分。我们继续以梵高的《一双旧鞋》为例,对它的观看大都会伴随着一种非反思的直接感受,即将它感受为不足为奇的、极为寻常的,甚至粗糙丑陋的。<sup>①</sup>当然也有可能将它非对象地感受为亲切的、熟悉的,如此等等。这些不假思索的、非客体化的、通常未被注意到的感受,往往是我们称之为“感受”的东西。

我们可以将通过对艺术作品的观赏所获得的感受分为两类:作为自身意识的直接感受因素,以及作为非客体化行为的被引发的感受活动。这个分类不仅仅适合于我们的审美活动,而且也适用于所有的心王一心所的关系,或者说,适用于所有客体化—非客体化行为的关系。

这两类感受的产生都有其发生的背景。在观看梵高的《一双旧鞋》时究竟会有何种非反思的直接感受伴随,感觉它不足为奇、极为寻常,甚至粗糙丑陋,还是感觉它亲切而熟悉无比?这是一种可能性。

另一种可能性在于,我们对梵高《一双旧鞋》的观看或是唤起了海德格尔式的带有大地礼拜和农民礼拜的畅想:“从鞋具磨损的内部那黑洞洞的敞口中,凝聚着劳动步履的艰辛。这硬梆梆、沉甸甸的破旧农鞋里,聚积着那寒风料峭中迈动在一望无际的永远单调的田垄上的步履的坚韧和滞缓。鞋皮上粘着湿润而肥沃的泥土。暮色降临,这双鞋底在田野小径上踽踽而行。在这鞋具里,回响着大地无声的召唤,显示着大地对成熟谷物的宁静馈赠,

<sup>①</sup> Dietrich Schubert, “Van Goghs Sinnbild ‘Ein Paar alte Schuhe’ von 1885, oder: ein Holzweg Heideggers”, in Frese, Tobias, Annette Hoffmann (Hrsg.): *Habitus: Norm und Transgression in Bild und Text*, Berlin: DeGruyter 2011, S. 330-354.

表征着大地在冬闲的荒芜田野里朦胧的冬眠。这器具浸透着对面包的稳靠性无怨无艾的焦虑,以及那战胜了贫困的无言喜悦,隐含着分娩阵痛时的哆嗦,死亡逼近时的战栗。”<sup>①</sup>或者可以引发梅耶·夏皮罗(Meyer Schapiro)在一个艺术史家、犹太流亡者的立场上给出的解读:“他(梵高)将自己的旧鞋孤零零地置于画布上,让它们朝向观者;他是以自画像的角度来描绘鞋子的,它们是人踩在大地上时的装束的一部分,也由此能让人在找出走动时的紧张、疲惫、压力与沉重——站立在大地上的身体的负担。它们标出了人在地球上的一种无可逃避的位置。‘穿着某人的一双鞋’,也就是处于某人的生活处境或位置上。一个画家将自己的旧鞋作为画的主题加以再现,对他来说,也就是表现了一种他对自身社会存在之归宿的系念。”<sup>②</sup>这两种解读都是建立于由非客体化行为所引发的感受活动以及对此感受活动的反思之上。

雅克·德里达(Jacques Derrida)曾对这两种针锋相对的理解和诠释做过评论,他看到它们之间的共同点:尽管前者看到的是对自然的浪漫沉思,后者看到的则是流浪者的足迹,但它们都代表了艺术作品的诠释者向画像之中的自身投入,而不是对艺术家之创作本意的再现。<sup>③</sup>

我们在这里并不想讨论德里达在艺术史思考中运用的解构方法是否合理,而是只想在这里指出他对艺术理解者和诠释者的意识分析实际上与胡塞尔的发生现象学的思考相一致。事实上我们在这里已经进入到意识分析的另一个层面或向度:意识的发生与积淀。这个思考的向度在佛教唯识学中也称作缘起论。它在欧洲近代以来的哲学发展中主要是通过黑格尔—狄尔泰的动机而得到体现的。与此相对,前一个意识分析的向度,即意识的静态结构分析,则主要通过由笛卡尔—康德(包括英国经验论)的动机而得到展现的。

① Martin Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes (1935-1936)”, in M. Heidegger, *Holzwege*, GA 5, Frankfurt a. M. 1977, S. 19. 中译本参见〔德〕马丁·海德格尔:《林中路》,孙周兴译,上海:上海译文出版社,1997年,第17页。

② Meyer Schapiro, “The still life as a personal object—a note on Heidegger and Van Gogh”, in: Marriane L. Simmel ed., *The Reach of Mind Essays in Memory of Kurt Goldstein*, New York: Springer Publishing Company, 1968, pp. 203-209. 中译文参见〔美〕梅耶·夏皮罗:《描绘个人物品的静物画——关于海德格尔和凡高的札记》,丁宁译,《世界美术》,2000年,第3期。

③ Jacques Derrida, *La Verite en Peinture*, Paris: Flammarion, 1978, p. 291f. 德译本参见 Jacques Derrida, *Die Wahrheit in der Malerei*, Wien: Passagen, 1992, S. 303f.

## 二、“观·物”的缘起发生

这里首先需要提到,海德格尔对于胡塞尔的意识现象学分析从一开始就持有一个重要的批评意见:意向性分析虽然提供了克服主客体的思维模式的可能,但它没有深入到起源于人的实际性的生存层面。他认为自己对人的生存状态的此在阐明与分析要比对人的意识的意向性分析更为本源,更为原初。<sup>①</sup>他在早期的讲座中主张:“意向性建立在超越性的基础上,并且只是在这个基础上才成为可能——人们不能相反地从意向性出发来解释超越性。”<sup>②</sup>“从作为此在的基本结构的烦的现象出发可以看到,人们在现象学中用意向性所把握到的那些东西,以及人们在现象学中用意向性来把握这些东西的方式,都是残缺不全的,都还只是一个从外部被看到的现象。”<sup>③</sup>即使在后期的讨论课上,他依然一再强调:“从其根本上透彻地思考意向性,这就意味着,将意向性建立在此在的超越性基础之上。”<sup>④</sup>海德格尔在这里触及了一个发生分析意义上的根本问题,尽管他与胡塞尔都未曾使用过这样的概念。

但事实上,当胡塞尔在1913年发表的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷第115节中将意识行为概念做了扩展,使它不仅包含行为的进行(Aktvollzüge),而且也包含行为的引发(Aktregungen)时,他已经触及海德

① 因此,在1923年题为“存在论”的弗莱堡讲座中称赞胡塞尔扭断了主客体思维范式的脖子之后,海德格尔在同年5月致他和胡塞尔共同的学生勒维特的信中还说:他的亚里士多德研究的发表会将胡塞尔的脖子扭断。海德格尔的信转引自 Martin Kusch, *Language as calculus vs. language as universal Medium—A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Dordrecht 1989, p. 294。其原文如下:“……我的‘存在论’还时不时地有所滑动……但明显越来越好……其中有对现象学的主要打击……我现在已经完全立足于自身了……我正在认真考虑是否不应当将我的亚里士多德文章撤回回来……在(马堡的教授职位)‘聘请’方面恐怕不会有任何结果了。而如果我一旦将它发表出来,甚至可能就毫无指望了。或许老头子(der Alte)真的会注意到,我扭断了他的脖子……这样继任(胡塞尔的教椅)的事情也就完了。”相关论述还可参见 O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen Neske Stuttgart, 1990, S. 354。

② Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), GA 24, Frankfurt/Main, 1975, S. 230。

③ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, a. a. O., S. 420。

④ Martin Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt/Main 1977, S. 122。

格尔在 10 多年后才提出的想法。至迟自 20 世纪 20 年代初,他也已开始系统地思考这个意义上的发生现象学问题。此后,胡塞尔在 30 年代将静态现象学理解为对意识行为中的意义构造的研究,将发生现象学理解为对其中的意义积淀的研究。概言之,在确定了意识活动中表象行为对非客体化行为,例如对感受行为的结构奠基作用之后,胡塞尔进一步得出:客体化行为的进行受此前的意识活动以及它们的意义积淀的制约,由此回溯到最初的前客体化行为对客体化行为的制约作用上。如果我们回到梵高《一双旧鞋》的例子,那么发生现象学的研究所要讨论的问题是:为什么我们在看到《一双旧鞋》时会有不同的感触和联想产生,甚至要讨论我们为什么会去看《一双旧鞋》,而不是去看另外的东西?是什么规定着我们的看,包括看的对象和看的方式?

这个回溯的进程与佛教唯识学关于心识的缘起和转变的说法相符合。所谓心王有八识之分,并非指它们是相互并列的横向的意识类型,好像有八个人并排而立,而是指它们是前后相继的纵向意识发展变化阶段,类似一个人从婴儿到成人直至老人的各个阶段的成长历程。从第八阿赖耶识到第七末那识再到眼耳鼻舌身意前六识的转变,在唯识学中被称作“三能变”。用现代的现象学或心理学的语言来说,它们基本上代表了人格形成的三个基本阶段。胡塞尔在其发生现象学研究中也区分出原自我(Ur-Ich)、前自我(Vor-Ich)和本我(Ego)的三个阶段,与唯识学的“三能变”学说十分相似。或许这并不是一个巧合。类似的确定与划分,在弗洛伊德那里我们也可以找到。海德格尔至迟在 1925 年的《时间概念历史导引》的弗莱堡讲座(第 13 节)中已经明确地看到了胡塞尔在此方向上的思考进路,并在积极的意义上将它称作胡塞尔的“人格主义趋向”。

海德格尔可能没有看到的是,胡塞尔此后还将交互主体性现象学的研究与发生现象学的研究结合在一起,进一步开出了意识现象学的历史向度。对于个人而言,通过意识的进行而完成的意义积淀是人格的基本内涵,对于集体乃至整个人类而言,交互主体的意义构成和意义积淀是人类的总人格及其成长与发展历史的基本内涵。相对于意识分析和语言分析中的结构主义理论,我们在这里完全可以将这个意识发生领域中的相关现象学研究称之为“发生主义”,当然不是在那种将一切都化解为发生的极端发生主义的意义上。

与胡塞尔的静态结构现象学相近的思考在佛学中相当于“实相论”，而与他的发生历史现象学相近的思考则在佛学中相当于“缘起论”。

回到“观·物”的议题上，我们对任何“物”的“观”，都已经受到我们之前的“观”的活动和所观的“物”的规定与制约，无论是以有意的还是无意的方式。对一棵具体的树，植物学教授、木匠或与拥有这棵树的农民的观看是截然不同的，即使他们观察的时间和角度、在场获得的感觉材料几乎完全相同，他们赋予这棵树的意义、在观看时伴随产生的感受、由此产生的回忆与联想等也仍然会大相径庭。甚至他们为什么会观看这棵树而不是其他东西的原因也不尽相同。正如海德格尔所说，我之所以注意到教室里的这张椅子，是因为它挡住了我的路。同样，我们对一双鞋子的观看以及对一幅叫《一双旧鞋》的画作的观看也是如此。

我们以前的意识活动在很大程度上决定着我们的和将来的意识活动。这个事实是对佛教“业”的思想和主张的印证。如果我们一再向意识的本源回溯，最终我们会到达一个前客体化行为的阶段，在这个阶段上见分—相分或意向活动—意向相关性的区别尚未形成，例如在前自我或原自我阶段上，或在阿赖耶识或末那识的阶段上。尽管如前所述，玄奘在《成唯识论》卷二中确认：“心，心所。若细分别，应有四分。”但后人对阿赖耶识与末那识是否也有四分仍存疑义。<sup>①</sup>

① 例如李炳南：“问：八识各有四分，未知何者是第八识之见分？何者是八识之相分？何者是八识证分？何者是八识证自证分？何者是五六七识见分？乃至何者是五六七识之证自证分？（邱炳辉）答：此问云繁，何以不及一二三四等识，若云一至四等识之四分皆已明了，便可类推以知后四。此问云简，而又求后四各个四分，观此似又对四分之义尚未明了。惟是已难置答，至此八识我辈初机所知，仅能体会到第六，七八则多渺茫矣，再论其四分，不更难乎。然既从八识下问，只有勉强搪塞。八识之‘相分’为一切种子，‘见分’是第七识，能知七识为八识之见分者，是‘自证分’，由此再起能缘作用，证知自证七识为八识之见分不谬，是八识之‘证自证分’，余仿此。”参见李炳南：《唯识第八》，《佛学问答类编》，上海：上海佛学书局，2008年。

作者在这里承认八识四分的问题“已难置答”，因此只能“勉强搪塞”；但他的回答的确是依据了《成唯识论》的说法，即把阿赖耶识和末那识的四分做纵向的理解：末那识是阿赖耶识的见分，前六识则是末那识的见分。但这个说法在霍韬晦那里已经受到质疑和反驳。他虽然没有回答阿赖耶识与末那识是否有四分的问题，但直接反对《成唯识论》用心识的能变来解释心识的四分的做法，认为这是护法一系的理解，并不一定符合世亲的原意：“把识的转化就是分别理解为‘分别’与‘所分别’的见相二分（第十七颂），便可能是有意地改译或是受后期学说的影响所致。”参见霍韬晦：《安慧‘三十唯识释’原典译注》，香港：香港中文大学出版社，1980年，第3页。

至此可以看出,现象学在两个意识分析的结论方面有别于佛教唯识学或玄奘引入的唯识学系统:其一,意识的静态结构并非四分,而是三分;其二,这个三分仅仅适用于前六识,亦即意向意识,此前的意识行为不具有三分的结构,因此可以称作前客体化行为。

对于一个当下的意识活动来说,许多此前的意义积淀决定着当下意识中的意义给予活动,即胡塞尔所说的“立义活动”(Auffassung)和海德格尔所说的“释义活动”(Auslegung)。总体而言,人格或人性是与本性和习性相关联的:前客体化行为更多与人格中的本性相关,而客体化行为更多与习性的积累相关。它们共同决定着当下的意识活动以及发生于其中的意义给予活动。由此我们可以较好地理解海德格尔与夏皮罗争论的根源所在,也可以理解德里达解释的根据所在。

当然,在海德格尔的艺术诠释中明显存在着某种“太多”和某种“太少”:自己赋予艺术作品的意义太多,对作者赋予该作品的意义领会太少;甚至可以说,艺术家的在场被有意无意地忽略不计。因此,当人们看到海德格尔在他的艺术哲学思考中坚持“在梵高的画中发生着真理”或者“真理在艺术中敞开”的主张时,他们必然会提出“这是谁的真理”的问题。究竟是通过梵高自己的《一双旧鞋》所体现的梵高式真理<sup>①</sup>,还是通过海德格尔看到的“农鞋”所体现的海德格尔式真理?

我们在这里并无批评海德格尔艺术哲学思想的意思,因为这显然不能算是一个艺术哲学家的缺点和问题,而至多可以被视为一个艺术史家或艺术批评家的不足或弱点;亦如黑格尔的世界历史思考不会受历史事实的反驳或证伪:历史事实必须服从理念,而不是反之。如舒伯特(Dietrich Schubert)所言:“对他(海德格尔)来说,重要的是大地—农民的视角,而非梵

---

① 参见高更的回忆:“画室里有一双敲了大平头钉的鞋子,破旧不堪,沾满泥土;他为鞋子画了一幅出手不凡的静物画。我不知道为什么会在这件老掉牙的东西背后的来历疑惑不定,有一天便鼓足勇气地问他,是不是有什么理由要毕恭毕敬地保存一件通常人们会当破烂扔出去的东西。‘我父亲’,他说,‘是一个牧师,而且他要我研究神学,以便为我将来的职业做好准备。在一个晴朗的早晨,作为一个年轻的牧师,我在没有告诉家人的情况下,动身去了比利时,我要到厂矿去传播福音,倒不是别人教我这么做,而是我自己这样理解的。就像你看到的一样,这双鞋子无畏地经历了那次千辛万苦的旅行。’”转引自[美]梅耶·夏皮罗:《描绘个人物品的静物画——关于海德格尔和凡高的札记》,丁宁译,《世界美术》,2000年,第3期。

高的艺术作品；这个作品被去语境化了，被去人格化了，因而以某种方式被降级了。”<sup>①</sup>对于梵高来说，鞋是其本己生命的一部分。因而海德格尔所看到和诠释的《一双旧鞋》，并非梵高的鞋，而是他自己的鞋。易言之，他在梵高的《一双旧鞋》中看到的是他自己想要的鞋。

这里涉及的问题很多，如艺术的功能和诠释的权利的问题：如果在艺术批评中，对具体艺术作品及其产生前提的相应审美移情和确切意义理解不是必需的，那么艺术作品对于诠释者或真理的发现者而言实际上也就不再是必需的，他完全可以撇开艺术作品——一双自然的农鞋与梵高的《一双旧鞋》作为真理敞开的场所实际上已无区别，它们都可以成为诠释者的工具。真理无须艺术作品便可以敞开自己。海德格尔的艺术论的逻辑结果就是艺术的终结，当然这最终也会导致他自己的艺术真理论的终结。

然而这些已经不是我们这里所要讨论的问题了。或许我们还可以再参考一下后人就梵高对海德格尔的诠释所做反应的猜测：“无论如何，梵高对观看他的‘鞋’的无限可能性不会感到进一步的诧异。他曾在致一位评论家的信中写道：‘简言之，我在您的文章中重新发现了我的画，只是比它们更好、更丰富、更有意义。’”<sup>②</sup>如果梵高在这里所说的并非谦虚之辞，那么海德格尔可以说已经获得了梵高的授权。

至此，如果我们择要言之：“观·物”的发生结构所涉及的是海德格尔或德里达意义上的“绘画中的真理”或“艺术的真理”——发生的真理，与“观·物”的静态结构所涉及的便是胡塞尔意义上的“科学的真理”或“哲学的真理”——结构的真理，那么我们还只是说出了我们之所见。

但如果我们还要进一步说“观·物”的发生结构包含在实践哲学的领域中，“观·物”的静态结构包含在理论哲学的领域中，那么我们就有可能犯下过度诠释的错误。

① Dietrich Schubert, "Van Goghs Sinnbild 'Ein Paar alte Schuhe' von 1884. oder: ein Holzweg Heideggers", in: Frese, Tobias, Annette Haffmann (Hrsg.): *Habitus: Norm und Transgression in Bild und Text*, Berlin: De Gruyter, 2011, S. 340.

② Uta Baier, "Wie sich Forscher über van Goghs Schuhe streiten", *Die Welt*, 24. 10. 2009.