

对王阳明“物”的生存论现象学诠释

宋善成,李章印

(山东大学哲学与社会发展学院,山东 济南 250100)

摘要:依循牟宗三对王阳明“从明觉之感应说物”与“从意之所说物”的区分,借助海德格尔的生存论现象学方法,分析和诠释阳明学中的两种“物”。首先通过阐释“心外无物”绽露“在生存世界中存在”这一生存论结构,以作为预备性的分析。之后重点对“意之所在便是物”“明觉感应之为物”作出生存论诠释,二者分别对应着生存论层次的物(物Ⅰ)和本真生存中的物(物Ⅱ)。物Ⅰ关联着因缘性存在的一般生存结构,其存在就是一般性因缘整体的实行,呈现出来的是一般性生存世界;物Ⅱ则关联着本真的因缘性存在,其存在则是因缘整体的本真实行,呈现出来的是本真的生存世界。物Ⅰ与物Ⅱ之间既有区别,又有紧密的生存论关联,二者的区分与关联有助于从生存论上更好地把握阳明学。

关键词:心外无物;意;物;生存世界;生存论;王阳明

中图分类号: B516.54; B248.2

文献标识码: A

文章编号: 1008-7699(2023)05-0027-10

一、引言

王阳明的思想通常被称为“心学”,重视彰显人之本心(良知)的作用。然而其所言本心(良知),从来不是抽象的、悬空的、隔离于“物”的本心(良知)。“物”的概念在阳明学中同样占据至关重要的位置,“物”问题或曰“心”“物”关系问题是阳明学义理体系的核心问题。回顾学界对阳明学“物”的诠释,有将其解释为客体之物^①、意向性构成之物^②、意义之物^③、价值之物^④、生存论境域之物^⑤等。在对“物”的诠释中,

收稿日期: 2023-07-04

作者简介: 宋善成(1981—),男,山东青岛人,山东大学哲学与社会发展学院博士生;李章印(1965—),男,山东莘县人,山东大学哲学与社会发展学院教授,博士。

① 在对“南镇看花”的阐释中,冯友兰、张岱年、侯外庐、冯契、任继愈等运用主体-客体对立模式。参见杜运辉、吕伟:《中国传统哲学现代诠释示例——以王阳明“南镇看花”心物关系为中心》,载《哲学研究》2018年第4期,第70-76页。

② 陈来认为,“意之所在便是物”显然是一个接近于现象学的命题;通过内在于现象学的立场,意向性观念提供了内外联结的桥梁,在意向性结构中主体与客体、心与物的对立被打破,并建立起不可分割的关联。参见陈来:《有无之境》,北京大学出版社,2013年,第51页。

③ 陈少明认为,理解“心外无物”命题的关键在于从存在论转化到意义论,其确切的含义是,任何事物离开人心的关照,意义得不到确认,与人的价值关系无法确立。参见陈少明:《“心外无物”:从存在论到意义建构》,载《中国社会科学》2014年第1期,第68页。冯翼认为,在阳明哲学里,“物”实际上是由客观存在物与人的意念共同结合而成的“意义”之物,人向其“意向对象”投射什么“意”,由之就形成什么“物”,其“意向”之含义不同,由之构成的“物”的意义也就不同。参见冯翼:《从“四句教”看王阳明的宗旨与立言》,载《中山大学学报:社会科学版》1996年第4期,第22页。

④ 陈清春认为阳明首先从实践论的角度把“物”一般规定和总括为实践客体,即人的各种实践活动;实践客体的具体内容与实践对象、实践基础、实践条件组成。实践对象是“孝”“友”“仁”等价值观念,实践基础是爱亲、恻隐、好恶等感受所感受的价值事物,实践条件是山川草木等客观事物。参见陈清春:《王阳明理论中“物”的含义分析》,载《中国哲学史》2012年第3期,第78页。

⑤ 早在上世纪90年代,张世英就在“天人合一”的视域中开展海德格尔与王阳明的比较研究。他指出,“王阳明心目中的世界只是一个现实的世界,即以人心为天地万物之心的天地万物;人心与世界(天地万物)原为一体,人心是整个世界的‘发窍’处。”参见张世英:《程朱陆王哲学与西方近现代哲学》,载《文史哲》1992年第5期,第41页。

本文首先将避免主客分离的对象化思维。因为阳明心学乃至整个儒学向来不是关于对象化事物的“客观”学问,而是关于生命的学问,直指人的生存本身之源始现象,“物”必得在消弭主客的源始境域中方能得到生存论上的规定。其次,本文亦将避开胡塞尔、舍勒现象学的方法。因为无论是胡塞尔的意识现象学还是舍勒的价值现象学,虽然对理解阳明学均有助益,但仅仅把阳明“心外无物”之“心”的功能局限在认识论或价值论上,没有从“心”的领会(Verstehen, understanding)、抛出(Entwurf, projection)等功能出发,对“物”作出生存论上的规定。在此,我们尝试采用海德格尔生存论现象学的方法来诠释王阳明之“物”。海德格尔生存论现象学探讨的基本课题不是认知现象、意识现象,而是生存现象,与作为生命之学问的阳明学更为亲近,问题意识也极为相似,对理解阳明学中的“心”“意”“物”颇富启迪,特别是其对此在(Dasein)生存的生存论建构(Existenzverfassung, existential constitution)的揭示,有助于开辟出更加贴切深入的比较研究新视野。

据海德格尔,现象学是“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。”^{[1]41}现象学要“让人来看”的则是首先与通常不显现、未给予的东西——它虽隐藏不露,“同时又从本质上包含在首先与通常显现着的东西中,其情况是:它构成这些东西的意义与根据。”^{[1]42}在此在的现象学中,生存(即此在的存在)的生存论建构首要地是那“让人来看”的首先与通常隐而不露的东西。对生存层次(存在者层次)和生存论层次的区分及运用贯穿《存在与时间》全篇。“生存问题是此在的一种存在者层次上的‘事务’”^{[1]15},而生存论结构就是生存的存在论结构,是此在在平均日常状态中,甚至在非本真模式中也先天地具有的一种基本结构。^{[1]52}“此在在存在者层次上离它自己‘最近’,在存在论上最远,但在前存在论上却并不陌生。”^{[1]19}就是说此在在存在者层次上的(ontisch, ontical)生存原本就是由这种生存论结构所构建的,向来对其有某种前存在论的(vorontologisch, pre-ontological)领会,但却“日用而不知”,并无一种生存论上的(existenzial, existential)领会。“在世界之中存在”“操心”“时间性”等都是此在的生存论建构,无论此在的生存是否本真,均先天接受这种生存论建构之规定。从生存论现象学的角度看,阳明学的义理体系中同样包含着生存论建构的维度。阳明学关注的焦点是人的生存本身,但不是止步于生存层次上的物事,而是透过生存层次的纷纭万象,看到了生存根基处的人之原本存在状态,并致力于回复到这种原本存在状态。此原本存在状态就是本然良知主宰的存在状态。本然良知为人所原本具有,虽然在实际生存中或被遮蔽而“隐而不露”,但却从来不能在生存论层次上消失为“无”,故随时可通过致良知工夫去除遮蔽而使之在实际生存中显现。如此看来,本然良知对于人之生存就是一基本的生存论建构。而在人之原本存在状态中,本然良知必然与物一体而在,此即“心外无物”,这提示出“心外无物”亦有生存论建构的面向。至于“心外无物”等“物”的相关表达如何在生存论上构建着人的生存,则是本文阐释的重点。

学界已有对阳明“物”的诠释鲜有以生存论建构分析为突破口,在“心-意-知-物”的本质关联中对“物”作生存论上的剖析。而且,迄今的诠释大都认为阳明学中只有一种“物”。牟宗三敏锐地觉察到:“从明觉之感应说物,严格讲,与从意之所说物,是不同其层次的。后者的说法,意与物是有种种颜色的,故必有待于致良知以诚之与正之。而前者的说法,则无如许参差,唯是良知天理之流行,意不待诚而自诚,物不待正而自正。”^{[2]149}“从明觉之感应说物”对应着阳明的“以其明觉之感应而言则谓之物”^{[3]201}(可简称为“明觉感应之为物”),说的是良知发动得明觉时物的存在。而“从意之所说物”对应着阳明的“意之所在便是物”^{[3]29}等表达,此时“意与物是有种种颜色的”,即是说“心之发动不能无不善”^{[3]299},“意”未必是从知之意,“物”亦有正与不正;然而,无论“意”是善还是恶,“意之所在”都是“物”。如果援引本真生存、非本真

生存这一组概念来指称阳明学中的良知明觉和良知遮蔽两种生存状态^①,那么“明觉感应之为物”就是描述本真生存状态的表达,而“意之所在便是物”则是无论生存本真与否均成立的表达。本文的诠释工作将致力于揭示:“意在所在便是物”之物(可称之为物Ⅰ)是生存论层次的物,而“明觉感应之为物”之物(可称之为物Ⅱ)则为本真生存中的物。接下来,将先通过阐释“心外无物”绽露出作为生存论结构的“在‘心-物’互融的生存世界中存在”,以作为预备性的分析;之后重点对“意之所在便是物”“明觉感应之为物”作出生存论诠释,以揭示物Ⅰ和物Ⅱ的生存论含义;最后简要阐释物Ⅰ和物Ⅱ的区分与生存论关联,并展望进一步的研究方向。

二、作为生存论结构的“在‘心-物’互融的生存世界中存在”

“心-物”互融,即心与物互相涵摄、水乳交融,在一气流通中展现出超越心物对立的源始境域,人即在这种作为源始境域的生存世界中存在。生存论上的“在‘心-物’互融的生存世界中存在”,蕴含在阳明“心外无物”的义理之中。“心外无物”并不是把作为客体的物以某种知觉、感觉的方式收藏在作为主体的心中,而是在摄物归心的同时将心归物。阳明不但说“心之物”,也说“物之心”,既不偏于心(知、意)一边,也不偏于物一边:

故格物者,格其心之物也,格其意之物也,格其知之物也;正心者,正其物之心也;诚意者,诚其物之意也;致知者,致其物之知也。此岂有内外彼此之分哉?^{[3]201}

“物之心”“物之意”“物之知”的说法,将“物”作为主语,在消解心的现成“主体”地位的同时,也指示出“物外无心”之意。“心外无物”与“物外无心”是同时并起的,说“物”必涵着“心”,说“心”必涵着“物”,心、物在根本上不可分割为二,根本就没有内外彼此的问题。阳明还说:

天地鬼神万物离却我的灵明,便没有天地鬼神万物了。我的灵明离却天地鬼神万物,亦没有我的灵明。如此便是一气流通的。如何与他间隔得?^{[3]308}

这句话表明,“我的灵明(心)与天地鬼神万物在一气流通中根本没有任何阻隔。”因为天地万物的存在,灵明才作为灵明有所绽出地得其真实而具体的显现;因为心有所绽出地存在,天地鬼神万物才得其绽露与呈现,才得以被赋予高、深、吉凶灾祥等价值和意义。从这里看,与心互融存在的物,就不仅仅是某个单一的物,而是实际生存中来照面的所有物的关联性整体,如此方能形成境域、构成世界。人在这种作为源始境域的生存世界中存在,可结合海德格尔此在(Dasein)的基本生存论结构“在世界之中存在”^②来领

^① 在阳明学和海德格尔生存论现象学中,均存在两种既有所区分又互相关联的生存状态。在海德格尔《存在与时间》中,此在之生存有本真性(Eigentlichkeit, authenticity)和非本真性(Uneigentlichkeit, inauthenticity)之分,前者是在先行决心中展开的本己生存状态,后者指常人沉沦于世的生存状态。在阳明学中则有良知明觉和良知遮蔽两种生存状态。在阳明学语境中,“本真”一词通过适当地诠释与转化,可以容纳良知明觉之生存状态的主要特征。“本”,对应着人人本具的本然良知,指向人原本的生存状态;“真”,对应着真诚、不欺、慎独之真己。良知作为“自知”“独知”,其发用彰显必得个别化、具体地落实于每一个人,故良知明觉之生存状态也可以称为本己的生存状态。因此,在区分和转化的基础上,我们在诠释阳明学的进程中,考虑保留并使用“本真”一词。需要指出的是,海德格尔的本真生存与非本真生存不直接关乎道德,而阳明学语境中的本真生存乃善之存在(善在),非本真生存则是恶之存在(恶在),有着鲜明的道德含义。当然,海德格尔的生存论现象学并不是绝缘于道德,其中蕴含了某种源始伦理学或前伦理学的维度,比如,他认为此在的“本质性的有罪责存在也同样源地是‘道德上的’善恶之所以可能的生存论条件,这就是说,是一般道德及其实际上可能形成的诸形式之所以可能的生存论条件。”参见海德格尔:《存在与时间》,生活·读书·新知三联书店,2014年,第328页。海德格尔与阳明学语境中的本真生存虽然在关联道德的程度上有强弱之分,但均不是发端于现成的、对象化的道德伦理规范或价值标准,而均是在处境中灵动地、当机地、非对象化地得以具体实行。不同的是,海德格尔侧重于此在的生存论分析,对如何达致本真生存状态并无工夫路径上的言说,而阳明就如何达致本真生存状态(如何致良知)则有着较为完备的工夫论体系。“本真生存”在海德格尔和阳明学语境中的这些异同之处,为互通有无、相辅相成的比较研究提供了空间和视角。

^② 海德格尔从分析此在的日常平均状态出发,得出此在“在世界之中存在”(In-der-Welt-sein, Being-in-the-world)的生存论结构。“在世界之中存在”是一个统一的现象,必须作为整体来看待,由世界之为世界、“在之中(being-in)”、日常在世之“谁”(常人)三个生存论环节构成。

会。与 Dasein 一样,心具有绽出与展开的特征。心在绽出自身的过程中消散于物、依赖于物^①,展开了“心-物”互融的生存世界,并在生存世界中关心物、照管物,赋予物的存在以意义。心始终“携有”其生存世界,心的现象就是世界现象,只要人存在着,心就已经展开“心-物”源始境域的世界,世界(源始境域)的此在始终伴随着人的生存。这种生存世界本质上是一种展开状态,是万事万物绽露之场域,心和物只有在生存世界中方能彰显各自的存在。^②

需要说明的是,“心外无物”相关表达有时出现在本真生存语境中,但有时也出现在无关乎本真生存与否的语境中,比如,阳明有时通过“意之所在便是物”解释“心外无物”,而“意”是可善可恶的,所对应的生存状态是可本真可不本真的^③。固然在本真生存中(良知发用流行时),才可本真地体验、领会“心外无物”,但即便在非本真生存中“心外无物”受到遮蔽,生存论层次上的“心外无物”依然原初地规定着人的生存。阳明说:

“大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是,其与天地万物而为一也。……是其一体之仁也,虽小人之心亦必有之。……小人之心既已分隔隘陋矣,而其一体之仁犹能不昧若此者,是其未动于欲,而未蔽于私之时也。”(《大学问》)^{[4]1066}

无论是“大人”,还是“小人”,均本有其一体之仁。心本与天地万物而为一,不是“大人”在本真生存中才有意识地发现的,而是原本就有的,即便“小人”也原本有之。“本”,即指向人原本、原初的生存论建构。正如此在的生存论建构是被抛具有的一样,本然良知以及“心物一体”“心外无物”也是在生存论上被抛具有的,决不能视其为某种现成属性而将其去除掉、割舍掉。小人即便在生存层次(存在者层次)上局限于狭隘之小我、区分离于外物,然其生存论层次上的“心物一体”“心外无物”却未尝无,只是被私欲所遮蔽而已;正因如此,才可随时通过去除私欲之遮蔽,而使“心物一体”“心外无物”在实际生存中得到真切的领会与开展。因此,如果说“在世界之中存在”是此在的一个基本生存论结构,那么在阳明学中,“心外无物”蕴含的“在‘心-物’互融的生存世界中存在”,也是一个基本的生存论结构。无论生存状态本真与否,此基本的生存论结构均成立,故此生存论结构是“中性”的。

三、物 I :生存论层次的物(“意之所在便是物”之物)

《传习录》中最早的关于意、物关系的表达是“意之所在便是物”,出自徐爱录第 6 条:

身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意之所在便是物。如意在于事亲,即事亲便是一物;意在于事君,即事君便是一物;意在于仁民爱物,即仁民爱物便是一物;意在于视、听、言、动,即视、听、言、动便是一物。所以某说无心外之理,无心外之物。《中庸》言“不诚无物”,大学“明明德”之功,只是个诚意。诚意之功,只是个格物。^{[3]29}

在这里,“意之所在便是物”是作为对“无心外之物”的解释而出现的。阳明一般说“心之所发便是意”。当说“心外无物”时,侧重于讲“心之所发”,而不是指悬空的、光板的、隔离的未发之“心”,故“心外无物”涵着“意外无物”。关于“意”“物”关系,在陆澄录、陈九川录中,分别表达为“意之所着为物”^{[3]84}“意之

① 据海德格尔,作为生存论环节的常人总已消散在所操劳的世内事务之中,这种消散于世的沉沦境况同时是操心的组建环节——“寓于……的存在”。即便是在此在的本真生存中,也同样要接受“寓于……的存在”的生存论规定,但却是在先行决心展开的处境中当下即是地“寓于……存在”。在阳明学中,心消散于物(乃至“心-物”互融)同样是无关乎本真生存与否(良知发用流行与否)的生存论规定,只不过在良知发用流行的实际生存中,心消散于物不再是“舍心逐物”,而是自觉本真地保持在“心-物”互融的源始境域中。

② “在‘心-物’互融的生存世界中存在”所具有的“在之中”,不是作为现成存在者的主体存在于现成存在的“世界”之内(这个“世界”即现成主体与现成客体的简单并置综合);也不是在心与物的“之间”,因为这个“之间”已然预设了心的现成存在和物的现成存在。这种“在之中”根本上是心所敞开的“心-物”互融:“物那里”的“那里”,总是在心有所揭示地向着“那里”的存在中,才得以领会;“心这里”的“这里”,总是从寓于“物那里”的存在中来领会自身。

③ 如下文所引的徐爱录第 6 条,“无心外之物”就是关联着“意之所在便是物”而言,不宜理解为良知本心发用时(本真生存中)的“心外无物”。

涉着处谓之“物”^{[3]229}。① 在上述三处表达及其上下文语境中,从未说“意”是顺从良知而发的“从知之意”。而在《答顾东桥书》中,阳明在把“物”规定为“意之所用”的关联文本中,却说“有知而后有意,无知而无意”,似把“意”规定为“从知之意”:

其虚灵明觉之良知应感而动者谓之意,有知而后有意,无知而无意矣。知非意之体乎?……凡意之所用,无有无物者。有是意,即有是物。无是意,即无是物矣。物非意之用乎?^{[3]141}

牟宗三就此文本指出,就顺从良知明觉之意说“知为意之体”,是没问题的;而就有善有恶的意说“良知为意之体”,“乃是以良知为意之超越的评判标准之意。”所以,“此处的说法稍欠简别,亦嫌急促,当以别处说法为准。”^{[2]148} 牟宗三的意思是,心发出的意可善可恶,并不能在严格意义上说“知为意之体”,因为恶意并不是顺从良知明觉发出的。② 本文认同其观点,并认为,较之“有知而后有意,无知而无意”,“心之所发便是意”才是更为究竟的表达。因为在人的实际生存中,良知本心之发动常受私欲、习气等影响,发出的意就可能不再是从知之意。故“意之所在便是物”等表达中的“意”是毋论生存本真与否的意,是可善可恶的意,相应地,这里所定义之物也就是毋论生存本真与否的中性之物。与“在‘心-物’互融的生存世界中存在”作为生存论结构相应,“意之所在便是物”同样是一个指向人之原本存在状态的生存论规定,而如此规定的物 I 就是生存论层次上的物。对“意之所在便是物”的生存论诠释需纳入“心-物”互融的视域之中,而物 I 的存在须关联着生存世界才能予以揭示。对于物如何关联着生存世界而存在,阳明学文本中并无直接的生存论上的专题阐释,而用海德格尔生存论现象学可以将其更清晰地展示出来。下面,将分别从“意”和“事”的角度对物 I 的存在进行探讨。

(一)从“意”的角度看物 I 的存在:一般性因缘整体的实行

多有学者将阳明学中的“意”理解为“意识”,如龚晓康认为:“意识活动所指向的对象,即是为人所呈现的‘物’,故阳明谓‘意之所在便是物’。”^[5] 本文认为,将“意”理解为“意识”是对“意”之功能的对象化、现成化、窄化乃至异化。从生存论现象学开启的视域看,“意”有两个生存论特征。首先,“意”具有展开的生存论特征。心展开了“心-物”互融的生存世界,也就是“心之所发”的“意”展开了“心-物”互融的生存世界。其次,从时间性上讲,“意”是朝向将来的。阳明对“意”的界定中包含着将来维度,如他说“欲食之心即是意”“欲行之心即是意”^{[3]132},“意”在这里就指向了将来的某种生存可能性。“意”(以及“念”)固然是在每一当下发动的,但无疑是朝向将来的,或在本质上是向将来敞开的。如果把“意”锁止在每一个作为现在的瞬间,那么生活本身就是无数个瞬间不相关联的集合,这显然是荒谬的。

把“意”的上述两个特征综合起来看,“意”就是在向着将来之可能性的存在中展开可能的生存世界,其生存论功能毋宁是一种具有展开作用的“领会”(Verstehen, understanding),或组建着“领会”的“抛出”(Entwurf, projection, 又译作开抛、筹划、投开等,有投射、打开、开放、开启之意)。③ 既然“意”具有抛出、领会的性质,那么“意之所在”作为意所抛出、领会的东西,根本不是现成的世内存在者,而是世内存在者的存在。“意”指向物 I 之存在的方式,不是认识论上的认知、理解,不是实践论上的对象化的意欲、操作,也不是先验意识的意向性活动,而是抛出生存世界中的“消散于……”“寓于……”。在“消散于……”“寓于

① “意之所在便是物”等表达是对“心外无物”的某种推进,其在“心外无物”的基础上,又增加了意与物如何关联的方式——“所在”“所着”“所用”“涉着”,进而以包含着“是”“为”“谓之”的命题,对“物”作出了规定。

② 对“知为意之体”还可作出另一种“变通”解释:人在良知受阻碍时仍拥有自己的良知本心;应感而动是良知本心才有的源初功能,私欲、习气等要发用于物上,必须依赖于(非对象化地附着于、杂糅于)良知本心方可,故基于私欲、习气而来的意可看作是“处于褫夺遮蔽状态的本心”之发用,或曰是本心发用的某种褫夺状态。

③ 按照海德格尔,领会是一种开展活动,它“始终关涉到‘在世界之中存在’的整个基本建构。”而领会具有抛出的生存论结构,“领会把此在之在向着此在的‘为何之故’加以抛出,正如把此在之在向着那个使此在的当下世界成为世界的意蕴加以抛出。这两种抛出都是同样源始的。”“领会作为能在彻头彻尾地贯穿着可能性。……在对世界的领会中,‘在之中’也总被一同领会了,而对生存本身的领会也总是对世界的领会。”参见海德格尔:《存在与时间》,生活·读书·新知三联书店,2014年,第168-170页。领会朝向“为何之故”之能在抛出自身之生存,亦是在朝向将来之可能性的存在中展开可能的生存世界,与阳明学中“意”的生存论特征颇为契合。

……”中,意在哪里,意涉着在哪里,哪里就有物 I 之存在,意从根本上组建着、通达着物 I 之存在。然而,当下生发之意是在当下“消散于物”“依寓于物”的,如何能够在朝向将来展开生存世界的同时又于当下寓于物而存在呢?又,物 I 是当下操劳的具体之物,还是生存世界中来照面的物之整体?在此,笔者试援引海德格尔的世界现象以及因缘(Bewandtnis, involvements)、操劳(Bersorgen, concern)、意蕴(Bedeutsamkeit, significance)等概念^①,来“补足”阳明学中专题生存论诠释上的不足,对物 I 之存在给出一个诠释方案。

以“种花”为例,院子里的花圃闲置已久,杂草丛生,吾人心烦意乱,现在意在花圃中种花。那么,随着“意”抛出“种花”的可能性,意欲种花者即回到实际所处的局势而展开一个因缘整体,比如可以是“取来锄头→使用锄头→除草→种花”等等的因缘指引整体;取来锄头作为何所因同使用锄头有缘,使用锄头作为何所因同除草有缘,除草作为何所因又同种花有缘。这些指引关联的关联性质是“赋予含义”,作为“为何之故”的能在(如为观花赏心悦目之故)赋予种花以含义,种花赋予除草以含义,除草赋予使用锄头以含义,使用锄头又赋予取来锄头以含义,而这些含义的关联整体即为意蕴,意蕴组建着世界之为世界。^②“意”从已置身其中(被抛入其中)的世界中抛出了“种花”的可能性,朝向将来抛出了“种花”的生存世界,并在当下寻视着把“某物”带近前来对之有所操劳,如使用锄头等。这里就彰显出“意之所在”所展开的生存世界中“曾在-现在-将来”的回旋交织,“意”在根本上由曾在、当下、将来三个时间性维度一体构建。当下操劳于某物之际,总有一个被可能性所牵引的因缘整体被先行领会,所以操劳总是寻视(Umsicht, circumspection)中的操劳。因此,意在当下操劳着打交道的某物之存在,就不是现成独立之物的存在,而是某物的因缘性存在,即某物在“何所因-何所缘”组建起来的因缘整体中的存在。由此看来,物 I 关联着因缘性存在的一般生存结构。

施邦曜说:“人看物字是死的。先生看物字是活的。”^{[3]29}在“意之所在”中展开的某物之因缘性存在,绝不是静止的、现成的因缘性存在,而是某物以因缘的方式存在起来(让结缘),是某物之特定因缘的动态实现和占有。操劳从不僵固于特定因缘,而是在朝向可能性中动态地不断实现和占有因缘整体中其他具体物的因缘。在“心-物”互融的生存世界中,“意”向着曾在、当下、将来一体开放,每一个带近前来的某物都负载着因缘整体,都天然地携有周围世界(Umwelt, environment),世界在某物这里世界化,某物的因缘性存在向来被嵌入因缘整体和世界意蕴之中。某个具体物不是世界的一个部分,而世界也不是各种物的集合或整体,每一个当下所操劳的物都聚集了一个世界。“意之所在”固然指向当下某物以因缘的方式存在起来(让结缘),亦即某物之特定因缘的动态实现和占有,在根本上却在曾在、当下、将来的一体互构中指向一般性因缘整体的实行,亦即生存世界的动态呈现。其实是说生存世界本来就蕴含着“动态呈现”,“意”所展开的世界现象根本不是静态的、现成的。综上,物 I 的存在可以指某物的因缘性存在,本质上却是一般性因缘整体的实行。关键不在于物 I 是指向具体物还是生存世界中的物之整体,而是物 I 作为“活物”以因缘的方式存在起来,始终关联着因缘性存在的一般生存结构,乃生存世界的动态呈现。

通过上述分析,我们不难看出,“意之所在便是物”在严格意义上应表达为“意之所在便是物之存在”,

^① 海德格尔所说的世界现象,不是现成存在者总体的存在,而是由操劳、操持活动中的指引联络(意蕴)所组建。此在在生存中作为能在总是它所是的可能性,相应地世界意蕴由可能性构成,因缘整体性也是世内存在者存在的可能性的联络。此在存在着就不得不被抛入世界之中,向来已经熟悉世界意蕴,并向着世界意蕴抛出并领会自身的存在,同时也抛出并领会世内存在者的存在。在《存在与时间》中,海德格尔从分析上手用具的因缘性存在入手,绽露出世界现象。此在操劳于上手用具时,从来不是与单独的用具打交道,而是与用具整体打交道,用具整体的因缘整体性总已在寻视中被先行领会。因缘整体性最终要溯及到“为何之故”上,即此在本身的“在世存在”上,其实就是此在向之抛出自身存在的能在。在因缘整体内的自我指引中,一系列上手用具存在着因缘指引关联。这些指引关联的关联性质是“赋予含义”,而这些含义的关联整体即为意蕴,意蕴就是构成了世界的结构的东西。参见海德格尔:《存在与时间》,生活·读书·新知三联书店,2014年,第97-103页。

^② 这里在种花中所展现的因缘整体是一种事后分析,是一种“权说”,实际生存中因缘整体及意蕴是动态生发、随机变化、一体给予、当下领会的,从根本上说只能被亲身经历,而不能用认知、反思的方式被完全还原,比如在种花中除了刚才列举的因缘,还有土壤、气候、种子等以因缘存在的方式非对象化地、纵横交织地构建着人的生存世界。

因为“意之所在”作为“意”所展开的东西,是物Ⅰ的因缘性存在,即因缘整体之实行、生存世界之呈现。阳明在“物”的相关文本中,并未明确区分存在者与存在,以及物与物的存在。而海德格尔严格区分了存在者和存在,“物”就是存在者,而世界则对应着存在。依据海德格尔后期思想,存在和存在者具有二重性,存在总是存在者的存在,总是关联着存在者,而存在者又总是存在着的存在者,不可能不存在,存在和存在者密不可分。在阳明学中,物与物的存在也是密不可分的,然而,从生存论存在论视角看,物与存在之间又总归是有区分的;之所以未明确作出区分,而用“物”(作为“活物”之“物”)笼统地指称物的存在,原因之一就是缺乏专题的存在论分析视角。关于物Ⅰ的存在具有“世界”义,以及阳明用“物”来指称物的存在,将在阳明“训物为事”中得到进一步印证。

(二)从“事”的角度看物Ⅰ的存在:呈现出来的是一般性生存世界

阳明训物为事,将物的名词性转换为动词性,进一步将“物”凸显为存在起来的“活物”,打通“物”“事”之界限,更加契合“心-物”互融中“意”的展开性质,直指人的生存本身。阳明说:

意之所用,必有其物。物即事也。如意用于事亲,即事亲为一物;意用于治民,即治民为一物;意用于读书,即读书为一物;意用于听讼,即听讼为一物。^{[3]141}

物者,事也,凡意之所发必有其事,意所在之事谓之物。《《大学问》》^{[4]1071}

在当下实际地操劳于某物之时,“意”所展开的既有所操劳之物的因缘性存在;又有当下依寓于物的操劳,有所揭示、有所解释地实现和占有因缘可能性,使某物以因缘的方式存在起来。从人之操劳于物的角度看是“事”,从被操劳的物的存在角度看是“物Ⅰ的存在”,二者有机统一于“心-物”互融的生存世界,“同出”于一个源始境域而“异名”。在此意义上,可以说“物(之存在)即事”。然而,“事”的意蕴却有待进一步探析。

作为动词的“事”,实为生存之行,在存在者层次上向来有时间上的绵延,不可能在孤立绝缘的一瞬间完成(其实瞬间也是一段绵延),总得在一段时间中有所延展地展开,这在生存论上讲即是朝向可能性连续地展开生存世界。而且任何事都不能只与某个物打交道,人从来不能从“心-身”主体一头扎出而直接及于某人、某物,实际情况是操劳于某事从来都是在某个空间和场所中进行的,“就仿佛说,无论一个客体能如何‘在外’,世界都要‘更在其外’。”^{[1]415}“意所在之事”的“所在”,本来就有“空间”义。“意在于种花”不是一蹴而就的,而是在动态的“让结缘”中展开了种花的生存世界。而从种花的能在回到所居持的因缘整体,就是置身种花的生存空间之中,“取来锄头→使用锄头→除草→种花”即是一个不断“去远”的过程。虽然当下正进行的“操劳于某物”对于实际地实现和占有生存可能性突出而重要,但仅局限于此尚不能呈现“事”的完整意蕴。“意所在之事”,是一系列何所因、何所缘组建起的因缘整体的动态实行,而因缘整体的实行即生存世界的动态呈现。“意”在当前化中消散于上手事物,本质上是消散于周围世界。连同上手事物带近前来的,向来有一个周围世界;操劳着与上手事物打交道,就是操劳着同周围世界打交道,甚至可以说,上手的是周围世界。因此,“意在于种花”,就是展开并呈现了种花的世界。意在于事亲、治民、读书、听讼,就是展开并呈现了事亲、治民、读书、听讼的世界。意所在之“事”,就是呈现出来的一般性生存世界,而不是单纯与某个具体物打交道。阳明训物为事,而“事”则是因缘整体的实行、动态呈现的生存世界,亦说明“物即事”之“物”其实是指“物的存在”。

以上,“笔者”先后从“意”与“事”的角度来看物Ⅰ的存在,所得出的结论是一致的,物Ⅰ的存在即一般性因缘整体的实行,呈现出来的是一般性生存世界。

四、物Ⅱ:本真生存中的物(“明觉感应之为物”之物)

以上所揭示出的物Ⅰ,是毋论生存本真与否的中性之物,其生存论含义自然适用于规定物Ⅱ(本真生存中的物,亦即良知明觉感应所开展的物)。既然物Ⅰ的存在即一般性因缘整体的实行,呈现出来的是一般性生存世界,那么物Ⅱ的存在从生存论上讲,就是因缘整体的本真实行,呈现出来的是本真的生存世

界。关于“明觉感应之为物”，见阳明《答罗整庵少宰书》：

理一而已。以其理之凝聚而言则谓之性，以其凝聚之主宰而言则谓之心，以其主宰之发动而言则谓之意，以其发动之明觉而言则谓之知，以其明觉之感应而言则谓之物。^{[3]201}

良知发动得明觉之时，意得其诚，人进入本真的(善的)生存状态中。良知明觉仍是心所发出的意，却是从知之意；物仍是物，却是得其正的物。“得其正的物”之存在，从生存论上讲，就是从知之意在抛出本真能在中所展开的物Ⅱ之存在，此时因缘整体得到本真的实行，灵动地展开了本真的生存世界。人在本真的生存世界中存在而“成己”(得其本真生存)，具体的物在本真的生存世界中存在而“成物”(得其本真的因缘性存在)，“成己”“成物”统一于本真的生存世界(物Ⅱ的展开状态)之中，此即是合内外而为一之道。

依照阳明，在良知明觉感应中蕴含着与天地万物同体。牟宗三则认为，“良知感应无外，必与天地万物全体相感应”，此感应“实乃是即寂即感，神感神应之超越的、创生的、如如实现之的感应，这必是康德所说的人类所不能有的‘智的直觉’之感应。”^{[2]142-144}我们固然可以在良知明觉展开物Ⅱ之存在(本真的生存世界)的意义上讲生化、讲造化、讲实现，疑问是：从知之意所展开的物Ⅱ之存在是天地万物全体之存在吗？天地万物全体可以一览无余地解蔽于良知面前吗？物Ⅱ之存在是有限的还是无限的？对此，可以从两个层面予以理解。

首先，在阳明学的义理体系中，本然、圆满的良知即是天理、天道本身，故阳明有时在天理、天道的意义上讲本然良知，此时良知等同于天理，自然可以说是与天地万物的全体一体存在的。在此本然、圆满良知语境下，确乎存在一些称赞化育天地万物的宇宙论表达，如：“良知是造化的精灵。这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出。真是与物无对。”^{[3]263}

其次，阳明对人之有限性有着深刻的洞察，认为圣人也是有局限的：

圣人无所不知，只是知个天理；无所不能，只是能个天理。圣人本体明白，故事事知个天理所在，便去尽个天理。不是本体明后，却于天下事物，都便知得，便做得来也。天下事物，如名物、度数、草木、鸟兽之类，不胜其烦。圣人须是本体明了，亦何缘能尽知得？^{[3]246}

即便对于圣人，也只能做到随着良知的发用，使天理流贯于他所实际遭遇的事事物物而使事事物物得其理，而不是使天地万物全体一览无余地通体可见。关于人心与天理的关系，王庆节抛出了这样的问题：“心即理”中的“吾心”与“宇宙之理”，“倘若用现象学的语言，两者之间的‘意象性’或者‘意蕴性’关联究竟是一而二、二而一的‘即是’，还是去接近、开启、联通、连接的‘即近’？”^{[6]12}根据语境推断，他更倾向于“即近”，并说“倘若是‘即近’，……吾心事实上也不可能囊括这个宇宙存在的全体。如果‘心’只是这个宇宙的一部分，连接着宇宙，彰显着宇宙之理，但它并非也不可能是宇宙的全体和整体。宇宙的整体是‘黑暗’，只有连接着人的生命、生活和意识的一小部分，才有光明，才有照亮。人的生存超越活动，特别是人的意识活动，唯有在这明暗、显隐之间，方得意义。”^{[6]12}顺此，本文认为，固然人是天地之心，天理只能在良知本心处呈露，但实际生存中的良知展开现象是让良知行、让天理在，具有有限性的人不可能使无限而圆满的天理完全呈现。既不可能使无限而圆满的天理完全呈现，也就不可能在实际生存中展开天地万物全体的存在。在良知明觉感应中，天地万物既有解蔽(敞开)处，更有浩瀚无边的遮蔽处，人只能在朝向无限天理的存在中展开有限的本真生存世界。阳明那些将良知本心等同于天理天道的表达，应理解为对作为源始根据性存在之本然良知的一种描述，是对“心与天理”源始关联(亦即人人皆有“圣性”)的生存论刻画，可用来增强人们对“天命之为性、率性之为道”的觉悟，激发人们向着本然圆融的良知天理回复的信心、决心和动力，以求杜绝“心外求理”的弊病。要之，在物Ⅱ之存在中呈现出来的本真生存世界，只是有限度的澄明，只是此时此地、彼时彼地的澄明，而不能及于天地万物全体和永恒的时间、无限的空间，甚至也未必能及于有限生命的每一刻。然而，纵使是“人心一刻存乎天理”之此时此地的澄明，却也“便是一刻的圣人”，也在有限的生存中联通着无限的天理。由此，我们可把物Ⅱ之存在进一步揭示为虽有限而无限

的本真生存世界。“虽有限而无限”，所透示的是儒家的极高明而道中庸，即世间而出世间，超越于现实又落于现实。

五、结语

以上生存论诠释工作，是在“心-意-知-物”的关联中进行的，避免了重视“心(意、知)”、轻视“物”的倾向，致力于在“心-物”互融的视域中理解物之存在。在绽露“在‘心-物’互融的生存世界中存在”之生存论结构基础上，本文揭示出阳明学中有两种物：物Ⅰ是“意之所在便是物”之物，是生存论层次的中性之物，关联着因缘性存在的一般生存结构；物Ⅱ是“明觉感应之为物”之物，是本真生存层次的良善之物，关联着本真的因缘性存在。这提示我们不能笼统地认为阳明学中仅有一种物，而要注意根据不同文本语境对物的含义作出区分，以更精准地把握阳明学的生存论意蕴。^① 物Ⅰ与物Ⅱ既有区分，又有着紧密的生存论关联。二者的紧密关联，通过生存论视角可以清晰地展现出来。无论是物Ⅰ还是物Ⅱ，都是指称“活物”之存在，均指向作为“事”的生存之实行、生存世界之呈现，不能用对象化、理论化的认知方式予以把握。物Ⅰ之存在适用于所有人，无论是圣人，还是寻常之人、气拘物蔽之人；适用于人的一切存在情形，无论是良知发用流行之时，还是良知遮蔽受阻之时。只要人存在着，就有物Ⅰ之存在组建着实际生存的生存论结构。^② 作为生存论层次的物Ⅰ之存在，在根底处规定着物Ⅱ之存在。物Ⅱ之存在同样在生存论上指向“因缘整体的实行”和“生存世界”，但却是因缘整体的本真实行、本真的(善的)生存世界。在实际生存中，意无时无刻不展开物Ⅰ之存在，也就是说无时无刻不展开生存世界。然而意之发动不能无不善，实际生存亦不能无不本真，于是就需时时刻刻在戒慎恐惧中向着良知本体回复，以实行本真的生存，展开物Ⅱ之存在，使无限的天理具体地、持续地落实于有限的实际生存之中。

物Ⅰ、物Ⅱ之区分与关联契合于良知的存在特质，有助于从生存论上更好地把握“致知格物”之过程。阳明学中，人实际具有的良知不能论以“有与无”，只能论以“显与隐”。当某人良知未发用流行时，不能说此人“无”良知，只能说其良知以潜隐或遮蔽的方式存在。同样，在良知受到遮蔽的非本真生存中，作为生存论建构的物Ⅰ之存在未尝无，只是在生存层次上以潜隐或褫夺的状态存在而已。人人本有良知，人人亦本有物Ⅰ之存在。在良知受到遮蔽的非本真生存状态中，虽然或多或少对物Ⅰ之存在有模糊的领会，但通常对其并无一种生存论上的领会把握，反而容易在存在者层次上理解物之存在，将心(意)、物割裂对立为二；此时，物未得其正，生存世界未得本真之呈现。阳明训格物之“格”为“正”，从生存论上讲，致知格物就是在致良知中展开物Ⅱ之存在，使生存状态由非本真转为本真。必得在良知“由隐到显”展开本真生存世界时(亦即展开物Ⅱ之存在时)，才能对物Ⅰ之存在蕴含的“心-物”互融之一般性生存世界有一切己而真切的领会。也就是说，致知格物既是良知由隐到显的过程，同时是物Ⅰ之存在由隐到显的过程，又是物Ⅱ之存在展开的过程，其实都是回到人之原本存在状态的过程。

行文至此，本文只是对阳明之“物”进行了总体性的生存论诠释，有的方向还未及展开，尚有进一步的拓展空间。比如，海德格尔说领会向来是现身的领会，在领会中向来有现身情态一同展开着“此之在”。

^① 在阳明学文本中还有一种非本真生存中的物，如“逐物”“气拘物蔽”“间于有我之私，隔于物欲之蔽”中的物，可称之为物Ⅲ。参见陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，重庆出版社，2017年，第46、138、156页。在非本真生存中，本心受私欲、客气遮蔽而成习心，此时心发出的意即展开物Ⅲ之存在，呈现出非本真的生存世界。由于本心受私欲、客气遮蔽，与物同体的恻隐与感通受到阻碍，故源始的“心-物”互融之生存世界于生存层次上处于褫夺的状态，也就是说，在实际生存中心与物尚未融一。在“逐物”中，心沉沦于、失落于所操劳之物，物欲愈滋生，则本心受蔽愈严重、“有我之私”愈突出，物与我、人与己的间隔就愈大，物亦在实际生存中愈被领会为心外之物、对象化之物。物Ⅲ在阳明学文本中出现的比较少，而且不为阳明所正面使用，故不是我们讨论的重点。

^② 如果认为仅明觉感应的物Ⅱ之存在才有因缘整体的实行，才呈现出“心-物”互融的生存世界，而认为在非本真生存中并无物Ⅰ之存在呈现出来的“心-物”互融之生存世界，那么致良知的工夫就是断裂的、不连贯的。因为，若没有物Ⅰ之存在呈现出来的“心-物”互融之生存世界从生存论上规定着一切生存情形，则一念良知发用而使意由“不诚”转为“诚”时，良知本心何以能连贯地发用于原本处于心(意)外的物？必是从生存论上人原本就存在于“心-物”互融之生存世界中(虽然可能对之并无存在论上的领会)，致良知才无需跨越心(意)、物为二的“鸿沟”而连贯地及于物。

同样,在物Ⅱ之存在的展开中亦有一种基本现身情态的参与。正如陈立胜所说,“良知乃是真诚恻怛之知,它不是一个悬空的、抽象的了别之知,亦不是盲目的一己之好恶取舍,而是扎根于仁体之中、带着鲜活的生命同体的体验的一种觉知。”^{[7]237} 对于恻隐之觉情如何在牵挂、感通中展开物之存在,值得深入研究,而海德格尔生存论现象学将为之提供一定的助益。再如,本文揭示出的物Ⅰ之存在导向“心(意)-物”的互融存在,物Ⅱ之存在则导向本真生存之实行,两种物的工夫论意义有待进一步探讨。又如,在阳明学中,心涵着意、知,而物之存在即是事、即是行,这提示出“心-物”互融存在与“知行合一”有着本质性的关联,如果物Ⅰ之存在对应于“一念发动处便即是行”,那么物Ⅱ之存在则对应于“真知行”。至于阳明学中是否有生存论层次的“知行合一”以及本真生存中的“知行合一”,则需结合阳明学文本作深入的生存论辨析。

参考文献:

- [1] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映,王庆节,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2014.
- [2] 牟宗三. 从陆象山到刘蕺山[M]. 长春:吉林出版集团有限责任公司,2015.
- [3] 陈荣捷. 王阳明《传习录》详注集评[M]. 重庆:重庆出版社,2017.
- [4] 王守仁. 王阳明全集[M]. 吴光,钱明,董平,姚延福编校. 上海:上海古籍出版社,2014.
- [5] 龚晓康.“物”之呈现、聚集与诚明——基于阳明心学的考察[J]. 孔学堂:2022(3):75.
- [6] 王庆节. 现象学的现象、海德格尔与王阳明的致良知——兼论现象学家耿宁先生的阳明学[J]. 广西大学学报(哲学社会科学版):2015(2):7-12+22.
- [7] 陈立胜. 入圣之机:王阳明致良知工夫论研究[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2019.

Existential Interpretation of Wang Yangming's "Thing"

SONG Shancheng, LI Zhangyin

(School of Philosophy and Social Development, Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract: According to Mou Zongsan's distinction between "saying thing from the reaction of 'Mingjue'" and "saying thing from where the 'Yi'(意) is", this paper mainly adopts Heidegger's existential phenomenology to analyze and interpret two kinds of "things" in Yangming doctrine. Firstly, by interpreting the "nothing outside the heart", the existential structure of "Being in the existent world" is revealed. Then, this paper focuses on the existential interpretation of "where the 'Yi'(意) is is thing" and "the reaction of 'Mingjue' is thing", which respectively correspond to the existential conception of thing (thing I) and the conception of thing in authentic existence (thing II). Thing I is related to the general existential structure of Being of involvements, and its Being is "the enacting of the general totality of involvements", which presents the general existent world. Thing II is related to the authentic Being of involvements, and its Being is "the authentic enacting of the totality of involvements", which presents the authentic existent world. The distinction and relation between thing I and thing II are helpful to better understand Yangming doctrine.

Key words: nothing outside the heart; Yi(意); thing; existent world; existential philosophy; Wang Yangming

(责任编辑:傅游)