

东西方意识哲学中的“意向性”与“元意向性”问题

倪梁康

摘要:东西方意识哲学中都可以发现或多或少的对“意向性”问题的讨论,也都可以发现或强或弱的在“元意向性”方面的要求。“元意向性”意味着一种异于“意向性”但同时也可以包容“意向性”的东西。它被用来描述一种追求原初性、彻底性、超越性和深邃性的思维方式与思想取向。无论是西方哲学的现象学,还是佛教唯识学或儒家心学,它们都不满足于各种意义上的常识或俗谛,试图以各自的方式来扬弃和克服“意向性”。由此也可以重新理解东西方思想中各种意义上的本体论和工夫论主张。

关键词:意向性;元意向性;现象学;佛教唯识学;儒家心学

一、引 论

东西方思想史均有意识哲学的传统,或曰唯识论,或曰唯心论。儒学中的宋明陆王心学、佛学中的唯识瑜伽行派与西方哲学从笛卡尔到胡塞尔的超越论现象学发展的思想脉络,均为这个思想传统的最突出代表。尽管东西方意识哲学的宗旨各异,它们对“意识”这个核心概念的理解却有诸多相近之处。“意识”是对这里的讨论课题之核心概念的现代汉语表达。在儒家心学中它叫做“心”,在佛教唯识学中叫做“识”。我们至今还没有找到一个可以超越这些古今东西的思想表述并可以俯瞰由它们所意指的整个思想领域的语词。无论是西方哲学中的心智(mind)、心理(psyche)、心灵(Seele, soul)、精神(Geist, nous, spirit),还是东方思想中的心、意、识、思、想、神,都无法充分涵盖这个博大精深的区域。但无可否认,东西方思想家都曾驻足于这个通过各种语言的语词而得到指明和表达的论题域。笔者在此只是勉强用“意识哲学的视域”来命名它。

笔者对“意向性”与“元意向性”问题的理解,实际上已在近十年来先后发表的三篇文章中得到一定程度的表达,它们分别包含了对现象学、儒家心学、唯识学三个思想领域中的意向性与元意向性问题的理解与思考^①。之所以尝试再次论述这个问题,是因为在此期间一再受到以下两篇文章的启发,从而产生新的感想,也形成对新旧想法作一概括总结的意图。这两篇文章分别是耿宁的《冥思沉淀与意向意识》^②以及赵东明的《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》^③。无论如何,下面的文字是对这三个思想领域的相关问题的比较研究,并试图在一个跨文化的视域理解和诠释耿宁在《人生第一等事》中提出的八个“进一步的现象学问题”的最后一个问题:究竟如何来理解“冥思沉淀与意向意

作者简介:倪梁康,中山大学哲学系教授(广东广州 510275)

① 倪梁康:《现象学背景中的意向性问题》,《学术月刊》2006年第6期;《客体化行为与非客体化行为的奠基关系问题——从唯识学和现象学的角度看“识”与“智”的关系》,《哲学研究》2008年第2期;《客体化行为与非客体化行为的奠基关系再论——从儒家心学与现象学的角度看“未发”与“已发”的关系》,《哲学研究》2012年第8期。

② [德]耿宁:《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》,倪梁康译,北京:商务印书馆,2014年。德文版见巴塞尔:施瓦贝出版社,2010年,第783—788页。

③ 《唯识研究》第2辑,北京:中国社会科学出版社,2013年,第1—47页。

识”的关系?

这里所说的“冥思沉淀与意向意识”,与笔者此前讨论的“客体化行为”与“非客体化行为”有关。胡塞尔曾试图通过他的现象学分析来表明:任何一种非客体化的行为(如情感、意愿),都必须以客体化的行为(如表象、判断)为基础。另一位现象学家海德格尔却认为,最为根本和基础的并不是客体化的意识行为,而是此在的超越性,其基本结构是非对象性的基本情绪。这个分歧被看作是现象学内部的分歧以及整个当代欧洲哲学内部的分歧。但类似的趋向在佛教唯识学和儒家心学中也已经多次出现,只是并非以彼此分歧和相互对立的方式。在这里,通过对“三能变说”、“心王一心所说”、“转识成智”等佛教理论以及对“未发—已发”、“良知—知识”等儒家心学理论的讨论与分析,我们有可能获得对当今思想界所发生的一切的重新领悟,尤其是对西方思想中发生主义与结构主义之间、理论哲学与实践哲学之间的关系,以及东方思想中本体论与工夫论之间关系的重新领悟。

二、现象学的意向性

20世纪初,胡塞尔在其老师布伦塔诺的影响下首次明确地将“意向性”作为哲学—心理学概念提出来,为西方现代意识哲学的出场清扫出一块平台。在《逻辑研究》中,他将意识的本质定义为指向对象的,并在此基础上展开现象学的意识分析工作。胡塞尔的整个哲学工作,即对意识体验的分析工作,都可以合理但不尽全面地被称作“意向性分析”。

保罗·利科参考欧根·芬克的阐述对胡塞尔的意向性概念作出诠释,认为可以发现三种不同的意向性概念:首先是心理学的意向性,它相当于意识的感受性;其次是受意向活动与意向相关项关系制约的意向性,相当于意识的关联性;最后是真正构成的意向性,相当于意识的构造性^①。这三个概念并非相互抵牾,而是可以被视作三位一体,或者说,可以将它们视作意向性的三个视角或三个层面。在笔者看来,它们分别代表了胡塞尔在《逻辑研究》(1900—1901)、《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第1卷(1913)与《笛卡尔式的沉思》(1929)中对意向性的三种各有偏重的解释^②。

从总体上看,意识的最普遍的本质结构是意向性,即意识始终指向某物,其指向的活动就是意向活动,被指向的对象就是意向相关项。因此,意向性自身进一步展示为“意向活动”加“意向相关项”,胡塞尔在《现象学的观念》(1907)中曾用“显现”与“显现者”来表达它,自《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第1卷(1913)起也用一对古希腊的概念来命名它:Noesis—Noema^③。第一个心理学意向性的概念包含了对作为意向相关项的客观世界存在的预设,因此意向性被理解为感受性;第二个意向性概念表明了意向活动与意向相关项的密不可分的关系,因此意向性被理解为关联性;第三个现象学意向性的概念从笛卡尔—康德超越论哲学传统的角度强调了作为意向活动的意识构造能力和立法能力,因此意向性被理解为构造性。

在意识构造了对象之后,会出现与对象相关的情感行为和欲求行为等等。这里有一个意识的先后顺序,它不一定是时间的、然而却是逻辑的先后顺序:首先有表象的行为,而后才有情感行为和欲求行为。具体地说,我们首先要看见某物,而后才会产生对它的喜欢或不喜欢的感觉,想拥有或不想拥有的欲念,如此等等。笔者在前面提到的三篇拙作中已经说明:胡塞尔将此视作“客体化行为”(表

^① 参见[德]胡塞尔:《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第一卷法译本“译者导言”,载胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,北京:商务印书馆,1997年,第484页。

^② 这与耿宁在《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》中对王阳明同时期的三个“良知”概念的划分十分相似。参见该书第一部分第四章:“对王阳明三个良知概念之区分的一个历史证明。这三个概念之间的关系”(参见[德]耿宁:《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》德文版,第241—268页)。

^③ “意向活动—意向相关项”这对概念起源于希腊文“νόσις-νόημα”,前者的基本含义是“思维活动”、“思维行为”或“意义给予的行为”;后者则指“被思考的东西”、“思想”或“意义”。胡塞尔认为以往的哲学都忽视了这个区别,“尤其是对意向活动与意向相关项的混淆,乃是哲学的遗传恶习”([德]胡塞尔:《文章与讲演(1911—1921年)》,倪梁康译,北京:人民出版社,2009年,第95页)。它们也可译作“能意—所意”、“能识—所识”、“能依—所依”、“能指—所指”、“能构—所构”、“能见—所见”,如此等等。

象行为)与“非客体化行为”(情感行为)之间的奠基关系。

三、唯识学的意向性

与此类似意识结构分析在古代印度的唯识瑜伽行派那里已经可以找到。唯识学认为人的认识活动可分为八种:眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶,故称八识。前面的六识是从二能变末那识和初能变阿赖耶识转变而来的三能变。我们在这里暂且撇开第七末那识与第八阿赖耶识不论,而首先关注前六识的含义,它与胡塞尔所说的作为意向意识的表象行为或客体化行为十分接近。而在佛教中,作为第六识的意识也被称作“分别识”或“了别境识”。

“识(vijñāna)”在这里意味着通过分别、分辨来做出认知或确认的意识行为,即一种通过将某物从其背景中分离出来、从而成为面对认知者的认知对象意识行为^①。唯识学将这种了别的意识活动称作“见分”,将此活动的相关项或对象称作“相分”^②。与现象学中的“意向活动—意向相关项”一样,在唯识学中对“见分—相分”也有相近的、但侧重不同的表达,如“能缘—所缘”、“能量—所量”,前者偏重于指明心识受其对象(境)制约(心识对其对象的攀缘或依附)的状况,后者则强调心识对其对象(境)的认知(量),如此等等。

“见分”与“相分”之所以被加上“分”的后缀,是因为它们处在唯识学四分说的语境中,并构成其中的两个要素(分)。其余的两分是“自证分”与“证自证分”。这个四分结构不仅贯穿在所有八识之中,而且也贯穿在伴随八识出现并在此意义上属于八识的心所现象(caitta)中。这也就是《成唯识论》所说的:“心、心所,若细分别,应有四分。”^③这里的“心”,也称“心王”,是指八识,尤其是指前六识,亦即胡塞尔意义上的客体化行为(表象、判断);心所则是指各种随心王产生并与之相应的心理现象。《成唯识论》对它的定义是:“恒依心起,与心相应,系属于心。”^④唯识学列举五十一种心所,其中有许多是与胡塞尔所说的情感行为相符合的。

“心所”也各有四分,即也有各自的“见分”、“相分”等等。也就是说,“心王”与“心所”都是意向意识。这意味着,在唯识学这里也可以发现心识的意向性的普遍原则。需要指出的是:唯识学意义上的“心王”与“心所”与现象学意义上的表象行为和情感行为一样,都是意向性的。但这里的意向性,对于“心王”与“心所”或对于表象行为与情感行为来说有不同的含义:“心王”或表象行为的意向性,不仅是指它们指向对象,而且尤其是指它们有构造对象的能力。因此,胡塞尔将这类意识行为称之为“客体化的行为”,即构造客体的行为。而“心所”或情感行为,则只是指向对象,却不会构造对象,因此它们虽然是意向性的,却仍可在胡塞尔的意义上被称作“非客体化行为”^⑤。

以上展示的意向性思想实际上具有对知识学与伦理学进行哲学本体论奠基的作用,因为从意向性思想的角度来看,表象行为是情感行为的基础。这也就意味着,认知行为构成伦理行为的基础,而关于伦理活动的研究也就需要建立在关于认知活动的研究的基础上。传统西方哲学中“第一哲学”与“第二哲学”的排序根据在这里已然清晰可见。意向性理论为此提供了重要的依据。但在佛教中,“第一哲学”与“第二哲学”的排序并未形成。这里可以看到的情况更多是相反的。佛教中的“第一教理”与“第二教理”更多是“缘起论”与“实相论”,而不是相反。我们在后面将会讨论其原因何在。

① 这里不考虑“识(vijñāna)”与“了别(vijnapti)”之间的差别以及关于这两个译名的相关讨论,而仅仅指出一点:从“识(vijñāna)”的构词来看,“vijñāna”是“vi(分离)”与“jñāna(知)”的合成语,因而准确的解释应当是“进行分别的认识”,而后面还会谈到的与此相对立的“智(jñāna)”实际上只是没有了“分别(vi)”的“识(jñāna)”。因此,世俗的认识有分别,而神圣的认识无分别。

② 玄奘:《成唯识论》卷一,南京金陵刻经处刻本,第2页。

③ 玄奘:《成唯识论》卷一,第17页。

④ 玄奘:《成唯识论》卷一,第13页。

⑤ 对此问题的较为详细的讨论,可以参见笔者上述两篇讨论客体化行为的文章。

四、儒家心学的意向性

现在我们转向对儒家思想史的考察。在这里虽然可以发现意识哲学的思想脉络,但难以找到与唯识学和现象学在意识的意向性方面的类似思考。当然,不仅在儒家思想史上,而且在整个中国思想史上都无法找到连贯的知识论传统,这主要是因为儒道佛的思想诉求在总体上是以伦常行为与道德意识为目的的。这个特点也体现在中国的意识哲学即儒家心学的发展过程中。儒家心学对意识的思考主要集中在人的道德心的探讨与培养方面。在儒家心学的主要代表人物王阳明那里,儒家思想中最具认识论色彩的“格物致知”^①的要求,也从“穷究事物,从而获得知识”被转译为“纠正自己的行为,从而实现良知”^②。或许这也可以解释严复曾提出过的问题:“顾彼西洋以格物致知为学问本始,中国非不尔云也,独何以民智之相越乃如此耶?”^③当然,严复在这里的发问是修辞性的,他对此实际上已有自己的答案,即传统中国思想的问题起因于“格致之学不先,褊僻之情未去”^④。

需要注意的是,儒家心学的思想取向虽然与胡塞尔的现象学立场相背而行,但却是与现象学学派的另一位代表人物马克斯·舍勒的立场相一致的。舍勒将所有的意识行为首先并且主要视作情感行为,而后才将意向行为视作情感行为的一种。这个立场如今也为胡塞尔现象学的重要研究者耿宁所倡导。这很可能是在他的阳明学研究过程中受此学派思想影响的结果。耿宁提出,任何意识活动首先都是道德意识的活动。这同样是与胡塞尔的观点相背,但与舍勒的立场相符的。

阳明心学主要致力于道德意识、道德能力与道德行为的讨论和培养,严格意义上的意向行为即表象在此传统中并未受到关注。儒家思想传统中“格物、致知、诚意、正心、修身”在这里均属于道德修养方面的伦理诉求。意向意识的问题在这里并非没有被觉察到,而只是被放置在整个意识哲学的偏远位置上。例如王阳明弟子欧阳德区分作为表象行为的“知觉”与作为道德情感行为的“良知”,但“知觉”并不被视作本然的、真正的知识,而更多被用作“良知”的陪衬:“凡知视、知听、知言、知动,皆知觉也,而未必其皆善。良知者,知恻隐、知羞恶、知恭敬、知是非,所谓本然之善也。”^⑤“良知乃真识,而知觉当为分别事识无疑矣。”^⑥

欧阳德在这里的最后一句中所说的“分别事识”,本来是一个佛教概念,与前面所说第六识“意识”同义^⑦,也相当于现象学中的“意向意识”,或更严格地说,相当于现象学中的“客体化行为”。

最后还需要指出两点:其一,阳明心学传统对“知觉”与“良知”的区分与轻重权衡可以在儒家传统中找到其起源,这里可以孟子所说“耳目之官不思,而蔽于物”,“心之官则思”(《孟子·告子上》)为例,或者以张载对“见闻之知”与“德性之知”^⑧的区分与评价为例;其二,阳明心学对“知觉”与“良知”的区分与轻重权衡也与佛教传统对待“事识”与“真识”的方式相一致。

在儒家与佛家的意识哲学传统中,道德意识都具有相对于表象意识的优先地位,这是一个不争的事实。不仅如此,在这两个传统中,表象意识还在某种意义上被视作对道德意识的阻碍与隔绝,因而许多的修行努力都旨在削弱和摆脱表象意识。这正是我们要讨论的元意向性问题的切入点。

① 参见《礼记·大学》:“物格而后知致,知致而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”

② 王阳明:“及在夷中三年,颇见得此意思乃知天下之物本无可格者。其格物之功,只在身心上做,决然以圣人为人人可到,便自有担当了。”参见《王阳明全集》上卷,上海:上海古籍书店,1992年,第120页。

③ 严复:《原强》,《严复集》,北京:中华书局,1986年,第29页。

④ 严复:《原强》,《严复集》,第6页。

⑤ 《欧阳德集》卷一,南京:凤凰出版社,2007年,第12页。

⑥ 罗钦顺:《困知记》,阎韬点校,北京:中华书局,1990年,“附录”第118页。

⑦ 除了耿宁在《人生第一等事》中所引《楞伽经》所论“分别事识”及相关说明,还可以参考《大乘起信论》中提到的“分别事识”:“随事攀缘,分别六尘,名为意识,亦名分离识。又复说名分别事识”(真谛译,高振农校释:《大乘起信论校释》,北京:中华书局,1992年,第59页)。

⑧ 张载《正蒙》“大心篇第七”:“见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。”

五、儒家心学的元意向性

耿宁在《人生第一等事》一书的结尾处提出八个“进一步的现象学问题”，最后一个问题与意向性和元意向性相关：“冥思沉淀^①与意向意识。”耿宁在聂豹、钱德洪、罗洪先等人的争论中注意到一个问题，它与儒家经典中关于“已发—未发”的区分有关。用现象学意识分析的语言来说，“未发”是指一种本原的、先天的道德意识，即在表象活动和情感活动发生之前的非对象的、非意向的、无客体的道德意识；与此相对，“已发”则是指在表象活动和情感活动已经发生后产生的道德意识，它是习得的、后天的，奠基于客体化行为之中，它指向或针对具体的对象或客体，属于意向的道德意识。

儒家思想史在此问题上提供了诸多的思想资源。尤其是在朱熹那里，“已发—未发”或是被解释为“心为已发，性为未发”^②，或是被解释为“喜怒哀乐之未发谓之中，性也；发而皆中节谓之和，情也”^③。二者只是术语上的差别，对“已发”与“未发”的实质区分已经完成：前者被理解为道德意识的现实行为，后者则被理解为道德意识的潜在能力。如果我们用“敬”来概括朱熹的道德修养要求，那么就“已发”和“未发”两个方面而言，“敬”的工夫是双重的：有事的和无事的，亦即意向的和元意向的。用朱熹自己的话来说：“无事时敬在里面，有事时敬在事上。有事无事，吾之敬未尝间断也。”^④“敬在里面”为“涵养”，“敬在事上”为“察识”。总体而言，朱熹在工夫论上重“涵养”甚于重“察识”^⑤。

此后的王阳明也在讨论“已发—未发”的问题。他虽然在工夫论上要求“惟精惟一”，主张“中和一也”，即主张“未发之中”与“已发之和”是一体两面，不可分离，而且他也不认为人心在清醒状态下有全然无念（无意念）的时刻，但他对“良知”概念的三重理解（即心理—素质的概念、道德—批判的概念、宗教—神灵的概念）已经蕴含着“致良知”工夫的三种修习可能：对先天道德能力的培育，对后天道德行为的修正，对道德本体的领悟。这也是他的弟子们在对老师思想的继承和发展过程中因各有偏重而引发彼此间争论的重要原因^⑥。在这些弟子中，聂豹与罗洪先强调并施行第一种修习方式，钱德洪与欧阳德更多地主张和施行第二种，王畿则始终偏重第三种。

这里所说的第一种修习方式，与我们讨论的“元意向性”问题相关。聂豹将这种修习方式理解为通过“静坐”或“归寂”向在道德潜能意义上的、也是孟子“四端”意义上的“良知”（王阳明的第一“良知”概念）的回返，以及对此德性之端倪进行的保存和养育：“不睹不闻者，其则也，戒惧者，其功也。不关道理，不属意念，无而神，有而化，其殆天地之心，位育由之，以命焉者也。”^⑦由于聂豹将“先天之学”与“后天之学”理解为“未发”的“良知”与“已发”的“知识”，并因此而偏重“先天”和“未发”方面的工夫，所以在他这里，我们所说的“元意向性”应当被理解为一种“前意向性”，即在意向的表象与情感发生之前的心理状态。耿宁以其现象学家的目光留意到这一点，并指出：“聂豹向‘良知’寂‘体’回返

① 耿宁使用的德文原文是“Meditative Versenkung”，笔者将其直译作“冥思的沉淀”，当然也可译作“冥想入定”，但“入定”概念引发的佛教意味过重。耿宁自己对笔者的译名未持异议，但也在书中将它等同于“静坐”，同时在谈及“静坐”时将其直译作“Sitzen in der Ruhe”。——对此相关的各种译名的讨论还可以参见杨儒宾、马渊昌也、艾皓德编：《东亚的静坐传统》，台北：台大出版中心，2012年，“导论”第vii—viii页。

② 朱熹在其1169年“与湖南诸公论中和第一书”中以此口诀来刻画他先前的立场（参见朱杰人、严佐之、刘永翔编：《朱子全书》第23册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第3130页）。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔编：《朱子全书》第21册，第1403页。

④ 朱熹这里所说的“事”，当可解作前述佛教中“分别事识”之“事”。参见黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷十二，北京：中华书局，2007年，第209、210、213页。

⑤ 按照朱熹“始学工夫，须是静坐。静坐则本原定”的说法，可以推断出，“静坐”在朱熹那里是十分重要的修习方式，但由此并不能像高岛元洋那样得出“朱子学对于‘敬’的具体实践方法为‘静坐’”的结论（参见[日]高岛元洋：《日本朱子学之“敬”之意味》，杨儒宾、马渊昌也、艾皓德编：《东亚的静坐传统》，第161页），因为这个结论显然窄化了“敬”的方法论含义，至少排除了其中作为“敬在事上”的“察识”的向度。

⑥ 这差不多就是耿宁的巨著《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》整部书的论题。

⑦ 《聂豹集》卷十三，南京：凤凰出版社，2007年，第534页。

的做法带出了一个现象学上的特殊问题。这种寂静的‘本体’先于所有意向的、指向具体事物、事件与事务的‘作用’。在聂豹看来,这种‘归寂’的意识是一种清醒而明澈的意识,不是含混而晦暗的意识,不是无意识状态,但在他看来,它也不是关于对象的意向意识。这是一种空乏意识(虚空),其中没有任何东西(无)。”^①

但聂豹的这种观点在阳明学派内部受到质疑。欧阳德便曾对此提出反驳意见,并藉此表达出阳明学派的第二种修习方式。他引述钱德洪的观点说:“知无体,以人情事物之感应为体;无人情事物之感应,则无知矣。”^②也就是说,良知是一种指向人情事物的意向活动,没有这方面的意向活动,也就无知可言。对欧阳德来说,“未发”不是一个在前或在后的时间段,而只是心体的一种专一状态:“体用一原,显微无间。非时寂时感,而有未感以前,别为未发之时。盖虽诸念悉泯,而兢业中存,即惧意也,即发也。虽忧患不作而恬静自如,即乐意也,即发也。”^③这意味着,在“未发”状态中,各种心理活动已经停止,但仍然有“惧意”和“乐意”出现。在此意义上,“未发”仅仅意味着喜怒哀乐的意向情感与闻睹的意向表象没有发生,“寂”或“静”也仅仅是指情感与表象的不生起和不活动,但并不意味着完全没有任何意识活动发生。即使在寂静的、冥思的意识中,也有“惧意”在进行,即有“戒谨恐惧”在发生;也有“乐意”在进行,即有“安闲恬静、虚融澹泊”在发生。而且无论“戒谨恐惧”还是“安闲恬静、虚融澹泊”,都是一种“念”,即“意念”或“念想”。它是“本体之念”而非“私念”。

对此,在许多方面站在聂豹一边的罗洪先似乎给出了一种用来支持欧阳德所说的那种没有意识对象的意识或意念的解释。他认为在“静坐”中的心绪可以用“视于无形,听于无声”来描述:“人情事物感应之于知,犹色之于视,声之于听也。谓视不离色,固有视于无形者,是犹有未尽矣。而曰‘色即为视之体,无色则无视也’,可乎?谓听不离声,固有听于无声者,是犹有未尽矣,而曰‘声即为听之体,无声则无听也’,可乎?”^④在欧阳德和罗洪先这里,“元意向性”也可以被解释为一种无直观内容的意向性,即“无意向性”或“非意向性”。

这与朱熹和王阳明的看法在总体上是相近的,他们两人都认为:即使在静坐、无事时,某种意念和心思仍然是存在的、活动的,无论它们被称作“敬”或“本体之念”,还是被称作“惧意”和“乐意”。也就是说,在以静坐为方法的道德修行活动中,意向活动仍在进行着,但却没有相应的意向对象存在。

耿宁曾尝试以现象学的方式来理解这种说法,或者更确切地说,以现象学的方式来提出问题:“这样一种‘视于无形’和‘听于无声’在现象学上看起来是怎样的呢?它是否是一种看,但却是对无的看?是否是一种听,但却是对无的听呢?”“一种对纯粹空、纯粹静、单纯不存在的意识是可能的吗?”他最终以这样一句话来结束对进一步的现象学问题的论述:“我们在这里所遇到的是一种非同寻常的意识,大概它不会使意向性概念成为多余,但会赋予它以一个新的含义。”^⑤简单说来,这个新含义在这里就意味一种惟有意向活动、没有意向相关项的意识之特性。

六、唯识学的元意向性

用唯识学的术语来表达,这样一种意识应当叫做惟有见分,没有相分的心识。但在唯识学这里,这种心识状态不是“前意向性”,而是通过修行实践而完成或达到的“转依”的智慧境界,它在此意义上可以被称作“后意向性”。如果说,意向性是“识”的第一本质,那么我们也可以说,后意向性的本质标志就在于“智”。前者代表凡夫的认识方式,后者代表圣者的认识方式。与儒家心学的工夫实践一样,佛教唯识学也有类似的修行诉求:削弱乃至克服有分别的八识,通过体会真如的“无分别智”(nir

① [德]耿宁:《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》,第785页。

② 引自《罗洪先集》卷三,南京:凤凰出版社,2007年,上册,第74页。

③ 《欧阳德集》卷四,南京:凤凰出版社,2007年,第125页。

④ 《罗洪先集》卷三,上册,第74页。

⑤ [德]耿宁:《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》,第787—788页。

-vikalpa-jñāna),转得与“八识”相应的“四智”:大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。从意向性到非意向性的转变,在这里就意味着通过修行完成的“转识成智”过程。这个过程也被称作“转依”。具体地说:转舍八识之所依,转得四智之所依。

赵东明的文章试图借助《成唯识论》和《成唯识论述记》来回答一个问题:在修证成佛之后,圣者的“智”是否也有认识结构上的“四分”^①?这个问题在我们的语境中就意味着,“智”是否与“识”一样是意向性的,是指向对象的,是带有客体的?这里当然隐含了一个前提,即将“智”也看作是心的活动(即儒家所说的“心”或现象学所说的“意识”)的一种。不过有一点可以确定,“识”与“智”在《成唯识论》中都被称作“心品”^②。从前面对儒家心学的修行实践分析中已经可以看出:在以静坐为方法的道德修行活动中,意向活动仍在进行着,但却没有相应的意向对象存在。这个结论在佛教唯识学中也可以发现。按照赵东明对《成唯识论述记》的解读与诠释,唯识学对此问题的思考更为细致。这里区分了一个从意向性到元意向性的转依之次第。

《成唯识论》中有“相缚”与“粗重缚”的说法。“‘相缚’是约现行而言,‘粗重缚’是约种子而言。它们都是指一种烦恼拘缚的状态。”^③这里暂且撇开“粗重缚”不论,仅就“相缚”而言,它主要是指相分对见分的拘缚,即窥基所言:“分别之相,缚于见分,名为相缚。”^④摆脱“相分”,即摆脱意向相关项,同时也就意味着对“相缚”的摆脱。因此,凡人的意识状态处在第一阶段:有“相分”,因此有“相缚”。要想脱离“相分”的拘缚,需要“复数修习无分别智”^⑤。是否可以将“无分别智”等同于入定过程中的智慧,即某种禅修的手段智慧?对此还要作专门的研究。无论如何,这里可以确定的是,“无分别智”作为“转依的动态修证的历程”在《成唯识论》中被分为“加行无分别智”、“根本无分别智”、“后得无分别智”三种。看起来这里有不同阶段或不同位次的区别^⑥。

根据赵东明对《成唯识论》和《述记》的解读,“无分别智”中“加行无分别智”和“后得无分别智”,以及作为“究竟成佛的果位”的所有“四智相应心品”即“大圆镜智”、“平等性智”、“妙观察智”、“成所作智”,均属于有“见分”和“相分”但无“相缚”的心品。惟有“无分别智”中的“根本无分别智”是一种只有“见分”、没有“相分”、当然也无“相缚”的心品^⑦。因此,我们在“转识成智”的过程中可以确定三个基本阶段或位次,“见分”作为共同的东西贯穿始终,区别它们的仅仅是“相分”和“相缚”的有无:1. 有“相分”,也有“相缚”;2. 有“相分”,但无“相缚”;3. 无“相分”,也无“相缚”。第一种属于凡夫之“识”,第二、三种属于觉者之“智”。

这里列出的大多数智慧形态都属于第二种,即有“相分”而无“相缚”。这意味着它们是一种既有“见分”也有“相分”,但“见分”并不受“相分”束缚的智慧形态。之所以会有“见分”不受“相分”束缚的可能,其原因在于,导致对“见分”之束缚的并不必然是“相分”,而是与“相分”相关的“能取”和“所取”这两种“执取”的烦恼。赵东明提出“无执取的分别”^⑧的说法,应当是指一种无贪欲的认识。在笔者看来,这种智慧形态与源自古希腊哲学的“理论(θεωρία)”思想形态在含义上已经十分相近了。它在包括现象学在内的西方哲学传统中始终被视作一种“无兴趣的静观”,即纯粹地思考真理本身,而不

① 参见赵东明:《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》,《唯识研究》第2辑,北京:中国社会科学出版社,2013年,第1页。

② 从梵文的构词来看,“识(vijñāna)”与“智(jñāna)”的差别只在于有无“分别(vi-)”。参见《成唯识论》卷一,第8、11、12、20页等。

③ 赵东明:《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》,《唯识研究》第2辑,第44页。

④ 窥基:《成唯识论述记》(《大正藏》第43册, No. 1830.0567a18)。赵东明也谈及窥基的另一个说法,即这里的“相”,不一定专门指“相分”,也可以指有烦恼执著的相貌:“有漏相貌,缚能观心,名为相缚。非谓相者,是相分也。”(参见《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》,《唯识研究》第2辑,第14页)

⑤ 《成唯识论》,第12页。

⑥ 武内义范曾提到原始佛教中入定的四个阶段。参见[日]武内义范:《原始佛教中的入定问题》(Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus),恩斯特·本茨编,莱顿:E. J. 布里尔出版社,1972年,第47-56页。

⑦ 参见赵东明:《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》,《唯识研究》第2辑,第44-47页。

⑧ 参见赵东明:《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》,《唯识研究》第2辑,第46页。

去考虑它的实现与应用。

而最后一种智慧形态是“根本无分别智”。它是一种只有见分而无相分的心品,用现象学的术语来说,是一种只有意向活动而无意向相关项的意识类型。当然,按照窥基的理解,“根本无分别智”仍以真如为所缘境,赵东明将此称作“无相之相”或“无分别的分别”^①。但此时的心品,实际上已经是“智”“如”不二,易言之,“能缘智”与“所缘境”已是一而二、二而一者也。

唯识学中的这种“根本无分别智”或前面曾提到的相对于“分别事识”的“真识”,以及前面第三节中所说的儒家的“视于无形”和“听于无声”的“本体之念”,它们是否相同以及如何相同,或者说,是否不同以及如何不同?这都是可以作进一步思考的问题。

七、现象学的元意向性

儒家心学和佛教唯识学对元意向性的重视体现着东方思想在此思考向度上的某种共通性。相对而言,西方哲学传统在这方面的思想特征并不明显。但在当代西方意识哲学的发展中,随意意向性问题的提出以及藉此而完成的对意识问题域的清理和确立,元意向性的问题也很快映入现象学家们的眼帘。

在讨论现象学意义上的“元意向性”时首先要谈及海德格尔的思想,因为他第一个公开而有力地将生存的元意向结构作为一种比意向性更为原本的元意向性提出。毫无疑问,海德格尔从一开始就看到了现象学论域中的意向性的意义与问题。他在1925年《时间概念历史导引》的讲座中,把意向性看作是现象学的三个决定性发现之首:意向性、范畴直观和先天的原初意义^②。此后,他在为胡塞尔《内意识时间现象学讲座》所写的“编者引言”中还指明,通过胡塞尔的分析,意向性获得了“不断增强的根本澄清”^③。在海德格尔看来,胡塞尔的意向性分析瓦解了近代以来主-客体关系思维模式的统治地位,以现象学的方式解决了认识论的难题。他用一座桥与一条河的比喻来形象地说明前现象学的认识论与现象学的认识论在认识的理解方面的根本差异:“就其本质来说,可认识者与认识者向来一体地取决于同一个本质基础。我们不可把两者分离开来,也不能要求孤立地找到它们。认识并不像一座桥,能够在某个时间一劳永逸地把一条河的两个自在现成的河岸连接起来;而不如说,认识本身就是一条河,它在流动之际首先把河岸创造出来,并且以一种比一座桥向来所能做到的更为原始的方式使两个河岸相互面对。”^④在这里,认识并不是在已有的主-客体的两岸之间构建起来的一座桥梁,认识本身即一条河流,这条认识之河在流动中创造出两岸,亦即创造出构成两岸的意向活动和意向相关项。

这里需要注意一点,如果认识是一条河,那么显然它本身还会有自己的源头和流程。而这正是海德格尔所要继续说下去的论题。因此,海德格尔在上述为《内时间意识现象学讲座》所写的“编者的前说明”中同时也表示:“意向性”这个表达即使在胡塞尔之后也仍然“不是一个口令,而是一个中心问题的称号”^⑤。这几乎是海德格尔对胡塞尔的意向性思维方式和思想立场进行颠覆的一个暗示性预告。

总体而言,海德格尔的思想努力在于,深入到比意向性更为本原的层面,发现作为此在结构的“烦”(Sorge)或“超越”(Transzendenz),用它们来取代意向性。这种取代并不意味着海德格尔从一开始就要用自己的此在结构分析来排斥胡塞尔的意识结构分析(意向分析),而是更多意味着,海德

① 参见赵东明:《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》,《唯识研究》第2辑,第47页。

② [德]海德格尔:《时间概念历史导引(1925年)》(Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs),《海德格尔全集》第20卷,法兰克福/美茵:维托里奥·科洛斯特曼出版社,1979年,第34页。

③ 参见海德格尔“编者的前说明”,载胡塞尔:《内时间意识现象学(1893-1917年)》(Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins[1893-1917]),倪梁康译,北京:商务印书馆,2010年,第14页。

④ [德]海德格尔:《尼采》上卷,孙周兴译,北京:商务印书馆,2002年,第556页。

⑤ 参见海德格尔“编者的前说明”,载胡塞尔:《内时间意识现象学(1893-1917年)》,第14页。

格尔把前者看作是后者的基础。他将自己的立场表达如下：“从其根本上透彻地思考意向性，这就意味着，将意向性建立在此一在的超越性基础之上。”^①“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。”^②海德格尔所说的比意向性更为原本和更为基础的此在结构，在《存在与时间》中也被刻画为“烦”和“畏”，它们是无对象的或非意向的基本情绪(Grundstimmung)，是比意向意识、表象行为的“意向性”结构更为本真和更为基础的“生存[论]性(Existenzialität)”结构^③。与此基础存在论思想相应的是他的真理观：他将最本原的真理现象理解为“此在的展开状态”，并认为在此意义上、亦即在古希腊“去蔽(ἀλήθεια)”意义上的真理是“符合论”真理的存在论基础，或者说，是在命题、判断、符合(adaequatio)意义上真理的存在论基础^④。前者代表了“生存论”意义上的真理观或“元意向性”的真理观，后者则可以被理解为“智识论”意义上的真理观或“意向性”的真理观。

需要注意一点，海德格尔的这些思想实际上在胡塞尔那里、更早在狄尔泰那里也已形成，而且他们的思考曾对海德格尔产生过潜移默化的影响。海德格尔不仅对胡塞尔的“内时间意识现象学”讲座文稿作过仔细的审读和编辑，而且在撰写《存在与时间》时也“极其自由地阅读他[胡塞尔]尚未发表的文稿，从而使本作者得以熟悉至为多样化的现象学研究领域”^⑤，因此他必定已经了解，在早期胡塞尔那里，“元意向性”问题也已进入其视域。即是说，胡塞尔的相关思考甚至要早于海德格尔十多年^⑥，只是这些思考被胡塞尔本人视为不成熟而在其身前始终未得公开发表。它们如今可以被纳入发生现象学的研究范围，而在胡塞尔那里的“意向性”与“元意向性”问题，完全可以用他自己的术语称作“横意向性”与“纵意向性”的问题。前者是静态结构现象学的讨论课题，事关意向意识的本质结构(类似唯识学的四分说和心王一心所说)；后者是发生现象学的讨论课题，事关意识发生的本质结构(类似唯识学的三能变说)。在胡塞尔看来，对前者的探讨需要借助横向本质直观描述(Beschreibung)的方法，对后者的探讨则需要借助纵向本质直观说明(Erklärung)的方法^⑦。“说明”是“较高层

① [德]海德格尔：《四次讨论课》(Vier Seminare)，法兰克福/美茵：维托里奥·科洛斯特曼出版社，1977年，第122页。

② [德]海德格尔：《现象学的基本问题》[Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927)]，《海德格尔全集》第24卷，法兰克福/美茵：维托里奥·科洛斯特曼出版社，1975年，第230页。——这里所说的“超越性”(Transzendenz)，实际上就是随后就要提到的《存在与时间》中所说的“生存性(Existenzialität)”，即“此在的‘本质’在于它的生存(Existenz)”(《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2000年，第42页)，即后来在“关于人本主义的通信”中所说的人作为“绽出状态(ek-sistenz)”([德]海德格尔：《关于人本主义的通信》(Brief über den Humanismus)，法兰克福/美茵：维托里奥·科洛斯特曼出版社：1949年，第79页)。

③ “烦(Sorge)”在这一版中被改译作“操心”。参见海德格尔：《存在与时间》，第40—41节。

④ 参见[德]海德格尔：《存在与时间》，第44节。

⑤ 胡塞尔在这里所说的“尚未发表的文稿”，主要是指胡塞尔的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷。该文稿在胡塞尔去世后才作为遗稿出版。参见海德格尔：《存在与时间》，第45页。

⑥ 确切地看，“纵意向性”方向上的思考，始于胡塞尔于狄尔泰相识的1905年。胡塞尔自己曾回顾说：“1905年在柏林与狄尔泰少数几次谈话(并非他的著述)意味着一个推动，这个推动将‘逻辑研究’的胡塞尔导向了《[纯粹现象学与现象学哲学的]观念》的胡塞尔，但不完整地展现出来的、并且实际上是在1913年到大约1925年期间才得以具体完善的《观念》的现象学——尽管在方法上有本质不同的形态——导向了与狄尔泰的一种最内在的共同体。”(参见[胡塞尔书信集]《Briefwechsel》，第六卷，多特雷赫特等：克鲁威尔学术出版社，1994年，第275页)此后胡塞尔在时间、人格发生、精神历史的向度上不断地有所思考和表达，例如在未发表的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷中，或在后期公开发表的《欧洲科学的危机与超越论的现象学》中。

⑦ 胡塞尔在1921年的文稿中写道：“‘说明的’(erklärende)现象学以某种方式区别于‘描述的’(beschreibende)现象学，前者是合法则发生的现象学，后者是可能的、无论以何种方式在纯粹意识中得以生成的本质形态现象学，以及这些本质形态在‘对象’和‘意义’的标题下于可能理性的王国中的目的论秩序的现象学。”(参见[德]胡塞尔：《被动综合分析》，《胡塞尔全集》第11卷，海牙：马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社，1966年，第340页)——胡塞尔对“说明”和“描述”方法的区分明显受到威廉·狄尔泰的影响，后者在其1894年所写著名文章《描述的和心理学的观念》的一开始，就对当时盛行的用物理学的方法来研究心灵生活现象的情况进行批评，将这种研究方式称之为“说明的心理学”，即以自然科学方式进行因果说明的心理学。而在狄尔泰的理解中，“自然是我们要说明的，心灵生活是我们要理解的”(参见[德]狄尔泰：《生命哲学引论》，《狄尔泰全集》第5卷，斯图加特、哥廷根：图布纳出版协会、范登霍克与卢布莱希特出版社，1990年，第139、144页)。但是，胡塞尔虽然接受了“说明”的概念，却赋予它以积极的含义。“说明”方法不再是指狄尔泰意义上的因果说明，因为胡塞尔已经将自然的因果性还原为意识的动机引发，“说明”因而不再具有“因果说明”的意义，而是指“动机引发的说明”，它成为意识发生现象学的特有方法。

次的功能成就(Leistung)”,并且意味着“一种超越出描述性领域,即超越出一个可以通过经验直观而得以实现的领域以外的方法”^①。与此相应,发生现象学代表着总体的现象学研究,它最终会将静态现象学包容在自身之中。这里可以借用海德格尔的比喻:意向性(横意向性)只代表意识河流的横向的两岸或这条河流的横切面,元意向性(纵意向性)在这里则意味着整条意识河流。胡塞尔同样认为:“一个横切面只有在其整体得到研究时才可能完整地理解。”^②这也是对“纵意向性”与“横意向性”之间关系或“元意向性”与“意向性”之间关系的一个基本刻画。

胡塞尔与海德格尔的这些论述表明了现象学在“意向性”与“元意向性”问题上的基本思考取向和基本思想内涵。虽然他们的思考与东方思想史上关于“静坐”和“禅定”等修习要求并无明晰可见的内在联系,但“本质直观”与“存在理解”却无疑可以与“本体之念”或“无分别智”相互比照,指明一个或多或少相同的精神视域或思想境界。

八、结 语

笔者在这里用“元意向性”概念来表达一种异于“意向性”、但同时也可以包容“意向性”的东西。中文的“元”字,有四个与这里的论题相关的基本含义:1. 居首的;2. 起始的;3. 基本的;4. 整体的。

与“意向性”相比,“元意向性”具有与此相应的多重意谓:回溯到意向意识之前,扩展到意向意识之后,深入到意向意识之下,超越于意向意识之上,绽出到意向意识之外,如此等等。

很难在西文中找到与“元”字对应的概念。通常会考虑用“meta”或“hyper”来翻译它,但仍觉有勉强之处。或许这里可以借鉴武内义范的做法,他曾在其以“原始佛教中的入定问题”为题的马堡大学讲座中提出“超越—沉入性(Transdeszendenz)”^③的概念。这很可能是他生造的一个拉丁文—德文词,其中包含了作为拉丁文词根的“trans”(超越)和“des”(沉入)^④。虽然不能用它来翻译,但至少可以之诠释和刻画这里所说“元意向性”中的“元”。它被用来表述一种追求原初性、彻底性、超越性和深邃性的思维方式和思想取向。

如果说“意向性”以及“见分—相分”在意识哲学研究中开辟了一个基本的立足平台,揭示了意识活动的最基本结构,那么“元意向性”就是围绕此平台所进行的各种可能展开。无论是西方哲学的现象学,还是佛教唯识学或儒家心学^⑤,它们都不满足于各种意义上的常识或俗谛,试图以各自的方式来扬弃和克服“意向性”。这里的“扬弃”,可以用黑格尔意义上的“扬弃(aufheben)”来解释:以保存的方式加以取消;这里的“克服”,可以用海德格尔意义上的“克服(verwinden)”来解释:以继承的方式加以逾越。

[责任编辑 刘京希]

① 参见[德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,《胡塞尔全集》第6卷,海牙:马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社,1962年,第226—227页。

② [德]胡塞尔:《文章与报告(1911—1921年)》,第318页。

③ [日]武内义范:《原始佛教中的入定问题》,第86页。

④ 这个概念很容易让人联想起佛陀称号“如来—如去(tathāgata)”的双重含义。参见《佛学大词典》的“如来”词条:“梵语tathāgata可分解为tathā—gata(如去)、tathā—āgata(如来)二种,若作前者解,为乘真如之道,而往于佛果涅槃之义,故称为如去;若作后者解,则为由真理而来(如实而来),而成正觉之义,故称如来。佛陀即乘真理而来,由真如而现身,故尊称佛陀为如来。”如果细究下去,这两个不尽相同的理解和解释可以引出许多需要讨论的问题。

⑤ 我们这里尚未谈及“无意识哲学”或“无意识心理学”,它们的各种形态也可以被纳入此列。