



中国古代宇宙论的身体性

2006年9月14日

来源:作者授权

作者:张再林

作者其他文章

[智的本体论与爱的本体论—…](#)

栏目广告6, 生成文

件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

中国古代宇宙论的身体性

(原载《西北大学学报》2006, 4期)

【摘要】 发端于《易经》的原本意义上的中国古代的宇宙论, 既与西方传统的“意识性”哲学不同, 也与那些业已“对根的遗忘”的晚出的中国哲学(如“理学”、“心学”)相异, 其实质上是一种旗帜鲜明的根于身体的宇宙论理论。这种宇宙论的身体性不仅表现在中国古人以一种借用显体的方式把整个宇宙视作是人身体的化身, 不仅表现在中国古人通过一种身体的发生学把男女交感视作是宇宙的“原发生命机制”, 而且还表现在其对作为宇宙之道的“时”的概念的一种不无独特的机体主义的理解上。显然, 这一中国古代宇宙论哲学中的身体性思想的揭示, 对于我们来说具有不容低估的理论和现实意义, 因为它可被目为是对人类“生活世界”的更为彻底的还原, 并且同时也代表了对以“以身为殉”为取向的现代主义的一种最早的批判。

【关键词】 中国古代宇宙论; 易经; 身体哲学; 男女之道; 时机

【作者简介】 张再林(1951-), 男, 河北南皮人, 西安交通大学人文学院教授, 博士生导师。

“即身而道在”

尼采宣称: “一切从身体开始”, 梅洛-庞蒂提出: “世界的问题, 可以始于身体的问题”。这一西方后现代主义“身体哲学”转向不仅是对西方传统的思辨哲学的根本的纠拨, 亦为我们真正切入中国古代哲学提供了一种全新的视野。易言之, 与西方传统的“意识性”哲学不同, 也与那些业已“对根的遗忘”的晚出的中国哲学(如“理学”、“心学”)不无相异, 原本意义上的中国古代哲学一开始就是一种旗帜鲜明的“身体性”哲学。

中国古代哲学的“身体性”而非“意识性”首先表现在, 中国古代哲人的“问题意识”最初并非源自对世界本质的“惊奇”而是源自对人身处境的“忧患”。《易传》言: “作易者, 其有忧患乎”? 司马迁亦云: “文王拘而演周易。”也正是这种对人身自

身“囚徒困境”的切身关怀，激发和唤醒了中国古代哲人对人自身出路的苦苦的求索和探讨，而在中国古代哲学词典中，这种为之求索和探讨的出路也就是有别于西方式的“理”的那种所谓的中国式的“道”。

其实，中国古代哲学的身体性不仅表现在中国哲人一开始就把自己的问题反思和聚焦于人自身的身体，而且更重要的是，中国哲人还在人类哲学史上第一次破天荒地明确宣布“即身而道在”（王夫之《尚书引义》四），即坚持道体现在人自身的身体之中，该身体本身就是道。为了说明这一点，让我们先从作为中国哲学的滥觞的古老的《易经》中的道的概念谈起。

在《易经》中，形上之道即其所谓的“太极”。“太极”的“太”字为“大”字的引申义，故《广雅·释诂》称：“太，大也”。而“大”字按许慎《说文》，其为象形字，即像直立的首、手、足皆具的人的身体形状。这一字形无论是在中国古代的甲骨文的还是在后来的铜器铭文中都得到了有力的印证（见中华书局出版的高明编的《古文字类编》28页，1980年版）。因此，该词源学的考查表明，在中国古人心目中，形上之太极也即形下之人身。而要理解这一“依形躯起念”、这一“下学可以上达”其中的吊诡，就不能不涉及到中国古人对“身体”概念的独特理解，以及我们称之为的一种所谓的中国式的“身体现象学”理论。

中国古代“身体”概念的独特性在于，与西方人那种作为物理对象的躯体的身体（body）不同，对于中国人来说，身体之身除作为物理对象的躯体外，还兼有突出的“亲自”、“亲身”和“亲自体验”的涵义（如《韩非子·五蠹》：“禹之王天下也，身执耒耨以为民先”，如《后汉书·赵憙传》：“因以泥涂仲伯妇面，载以鹿车，身自推之”）。这意味着，在中国古人心目中，在世界万事万物中，身体乃一种人最直接地把握的对象，身体乃一种前理论的、前客观的物体，身体乃一种最为亲切体己的东西。就此而言，身体即为“亲身”，正如在现象学中在即为“亲在”。

因此，在这里，我们毋宁说已看到了中国古人对身体的一种现象学式的还原。经此还原，一方面，身体由一种异己的存在回到了本己的存在。故在中国古汉语中“身”即人称代词“我”的别称（郭沫若曰：“《尔雅·释言》：‘身，我也’”^①）；另一方面，这种还原又不复有抽象和蹈空之虞，同时保持着现象充盈丰满而不牺牲身体的外部具体体现。因此，中国古代的身体概念的推出本身就代表了对人类哲学史上的种种二元论学说的克服和消解，它把诸如人与物，内在与外在、本我与非我、主观与客观、本体和显体等等对立二项经由一种亲身性的身体真正融为一体。而宋儒张载所谓的“我体物未尝遗，物体我知其不遗也”（《张子正蒙·诚明》）的论断，以及法国现象学家梅洛-庞蒂宣称的身体既是显现的主体，又是被显现的对象的思想，其实都可视为是对这一一元论身体性状的揭明。

需要指出的是，中国古代哲学之所以坚持身体为一身体主体与身体客体合一的现象学整体，其故端在于，正如在现象学中现象学家把现象看作是本体向显体的生成活动、生成过程一样，在中国哲学中哲学家亦以“生”训“身”，^②把身体看作是身体主体之于身体客体的生成活动、生成过程，此即由孟子率先提出后为王夫之大力阐明的从“性”到“形”的所谓“践形”。这样，正如在现象学中对象实体已消解在意识活动中一样，在中国哲学中身体实体亦“销所归能”，身体实质上已不再是实实在在的物体而是借用显体地成为一种“无方无体”的身体行为、身体活动。而在中国古汉语中，“身体”即为“力行”，无论是身体的“身”字还是身体的“体”都兼有行动和践履的动词涵义即其佐证。如《孟子·尽心上》：“尧舜性之也，汤武身之也”，如《淮南子·缪称训》：

“身君子之言，信也”，再如《荀子·修身》：“笃志而体，君子也”，以及《淮南子·汜论训》：“故圣人以身体之”。无独有偶的是，这种对身体的行为主义理解几乎与梅洛-庞蒂之于身体的理解如出一辙，因为梅氏坚持身体体验乃发轫于身体行为，此外还明确宣布：“所谓整个身体，是已经走过的全部道路，已经形成了全部能力”。③

这也是一种现象学意义上的所谓的“潜在的身体”，或按古汉语的说法，以“孕”训“身”的身体（在古汉语中，“身”通“孕”，如《诗经·大雅·大明》：“大任有身，生此文王”）。这种身体的潜在性不仅是指“身体生存至少建立了在世界上真正呈现的可能性，缔结了我们和世界的第一个条约”④也即身体为我们人类提供了在世存在的真正的和原初的可能性，而且还指这种可能性不是一蹴而就的完成式而始终是进行式的，其指向了一种无限的可能性。也就是说，身体之为身体，不在于其作为一种即定的器官的总和，而在于其乃为一种梅洛-庞蒂所谓的“可能活动的系统”，也即其乃为经由行为而不断地向世界开显和生成的一种生生不已的活动。因此，也是基于这样一种无限可能的生命活动，在中国古代哲学里身体已不再被局限于人的七尺血肉之躯，而是以“动与万物共见”的方式向无尽无穷的大千世界开放，乃至“人身虽小，暗合天地”，整个宇宙都被视为该身体的生动的体现和化身。而《易经》中“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”这一永远“未济”的宇宙图式，不正是对这一无限的生命运动的展示和说明吗？

显而易见，这一区别于实体主义的“肉身”的行为主义的“宇宙身”的理念，既是一种身体观又是一种宇宙论。故“《大易》不言有无”（张载语），中国古代宇宙论从来就不是什么“存有论”的（无论是把这种“存有”视为“物质”还是“意识”），而是一种开始就是一种“身体论”的，它是一种根身的宇宙论，或毋宁更准确地说，乃一种根身的生态学。明乎此，我们就不难理解为什么中国哲学里其终极性思考始终与身体性思考难舍难分地纠缠在一起，有关所谓“安身”、“守身”、“贵身”、“返身”、“修身”的问题的解决永远是古之贤哲的第一等事，而对执迷于“身体之物”的那种所谓“以身为殉”的原始焦虑始终使其忧心忡忡。明乎此，我们也就难怪理解为什么惟有在中国哲学里“世道”才无异于“医术”，孙思邈言“不知易者，不足以言大医”，古人云“不为良相，则为良医”。人们看到，后现代主义哲学家尼采所谓的哲学就是医学或生理学这一在西人眼里惊世骇俗之论，其实对于中国人来说却了无新意，其早已被中国古人目为不言而喻的自明之理。

因此，这种作为根身生态学的宇宙论理论也使一种真正的名副其实的“生活世界”成为可能。这一世界的生命宗旨在中国古老的《易经》学说里得到了深刻而完整的说明。在《易经》中，世间万物不过是人身借以利用安身的器具，吉凶悔吝则体现了人身从事价值取舍的目的，而进退屈伸实际上乃为身付诸行为抉择的策略。故《易经》的宇宙论与传统西方的宇宙论截然异趣，其与其说是一种以人的眼光为视角的宇宙是什么的学说，不如说一种以人的身体为坐标的生命如何可能的学说。同时，由于把生命如何可能的问题最终诉诸于和落实于行为抉择策略的“如何作”，它使《易经》已不再泥于一种不无客观生命理论而成为一门天人相趣的生命之“行为艺术”。相形之下，那些现代西方新近出炉的种种不无时髦的“生命哲学”和“生活世界哲学”，由于其依然或多或少地胶柱鼓瑟于“是什么”的问题，由于其始终未脱“解释世界”的子遗而不能不为之黯然失色。

“造端于男女”的宇宙

中国古代宇宙论的身体性的揭示，还使中国哲学中的一种人们

似乎难以启齿然而却又不可回避的问题，即中国哲学所特有的“性学”特质得以解读和澄清。

诚如张祥龙先生所说，对“性别”的肯定与否可视为区分中西哲学一重要特征，如果说的西方哲学是一种无性别的哲学的话，那么中国哲学则是一种有性别的哲学。这里所说的“性别”之“性”也即男女之性。其实，对男女之性的肯定岂止是中国哲学的一重要特征，它乃可视为中国哲学之为中国哲学的一最为根本的特征，因为在哲学中，男女之性是作为宇宙的“原发生命机制”而加以揭示，它以一种发生学的方式从根本上回答了宇宙何以生成、何以可能的问题。

而男女之性之所以作为宇宙的“原发生命机制”，男女之性之所以根本地回答了宇宙何以生成、何以可能的问题，其原因在于，在中国哲学中，既然我们把宇宙看作是根于人的身体的宇宙，看作是人的身体的化身，那么对人的身体何以生成、何以可能的解答其实也就是对宇宙本身何以生成、何以可能的根本解答。这样，“身体发肤，受之父母”，人之身体来自男女这一发生学的原理，其实就不仅是对人的身体何以生成、何以可能的解答，同时也是对宇宙本身何以生成、何以可能的解答。因此，对于中国古人来说，宇宙的“原发生命机制”并非遥不可及、深不可测的东西。相反，“易则于男女”这一夫妇之愚可以与知的人自身身体发生事件里。故男女之道不仅代表了人自身生命的开端，而且也从径直开出关于宇宙何以鸿蒙初启、何以开天辟地这一中国哲学的“创世纪”的宣言。

明乎此，我们就不难理解为什么中国古老的《易经》不啻可被视为人类最早的“性学”经典。从指代男根女阴的八卦的基本符号的阴阳两爻，⑤到周易《系辞上传》中的“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤其静也翕，其动也辟，是以广生焉”这一性活动的直白，再到周易“咸卦”的爻辞、象辞中的种种不无性暗示的描述，这些被今之缙绅先生视为“不正经”而三缄其口的“身体书写”，竟堂而皇之地登上中国古代首经的殿堂以至于成为中国哲学的“核心语言”。同时，明乎此，我们就不难理解为什么在中国古代哲学中“天地”与“男女”相提并举且作为不易之论而业已成为人们的老生常谈。所谓的“乾道成男，坤道成女”（《系辞上传》），所谓“天地絪縕，万物化醇；男女媾精，万物化生”（《系辞下传》），以及“君子之道，造端于夫妇，及其至也，察乎天地”（《中庸》12章）如此等等都莫不是其明证。因此，在中国哲学里，男女之性已不加区分异名同谓地作为天地之性。也正是基于这一不无鲜明和彻底的泛性主义宗旨，在老子的世界里，“玄牝之门，是谓天地根”；在班固的书里，房中者乃“至道之际”（《汉书·艺文志》）；在戏剧家李渔的心目中，世界舞台上只有男女两个演员，而中国佛学家们则更是以一种有“色”眼镜看世界，其不仅露骨地把大千世界目为活色生香的“色”的世界，而且还由此不无决绝地坚称，唯有戒绝男女才能与现实世界一刀两断而真正步入对所谓“空”的自觉。

在这里，必须特别注意的是，正如在中国哲学中通过现象学还原身体已不再是实实在在的身体，而是“销所归能”地成为一种不执于方体的生命行为、生命活动一样，同理，在中国哲学中使身体得生成的男女亦非是实在的两种实体（如男人和女人）或两种属性（如能动与受动），而是以隐喻方式表示的一种使生命活动得以构成、得以生发的一种纯粹的权能性“场有”，一种纯粹的发生性“关系”。它是一种既相对而又相关的关系，既差异而又同一的关系。在这种关系中，关系因子唯其相对而成其相关，唯其差异而成其同一。在这种关系中，正如社会化的语言场中从不存在所谓的“私人语言”一样，每一关系因子亦不复而其自身特有的规定，其所指惟有相对相关于其他关系因子、惟有置身于整个关系语境中才

得以真正的发生和说明。故这种关系乃是《周易》中的“奇”“耦”相济、参“二”为“一”的作为“易之真数”和“关系函数”的“大叁”（“叁”即关系性之“参”，也即《天问》中所谓“阴阳三合”的“三合”），亦即为张载大力发明的所谓的“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”的这一“一物两体”的“两一”。对于中国古人来说，正是这种所谓的参二为一的“大叁”、所谓的一物两体的“两一”，使一种大易中所谓的“太和”之“和”成为可能，从而有“和”故有“化”而惟“化”方能“生”，遂有所谓“和实生物，同则不继”（《国语·郑语》）这一古之生物学之至论，也即最终不是从“以同裨同”的“同”中，而是从“以他平他”的“和”中为我们化生出了人物之万殊和宇宙之日新。

因此，中国古人之所以把男女视为是身体得以发生的“原发生命机制”，其并非是基于一种纯粹的生物物理考虑，乃是从中透显出一种极为深刻的哲学的机智、哲学的洞观，乃是由于其把男女之道视为“太和之道”的集中体现，把男女之道最终是与宇宙生命何以可能的“太和之道”联系在一起。故在中国哲学里，男女之道不再局限为夫妻床第之间的隐秘的私语，而是实际上下学而上达地升华为一种至大至公的形上之“道”的语言。这种形上之“道”的语言，就是被现代俄国作家巴赫金目为作为生命最高真理的那种“彼此之间”的“对话”的语言。我们看到，无独有偶的是，在巴赫金的著作中，其不仅像中国哲学一样把这种“彼此之间”的“对话”视为世界万物得以生成的“元物理学”，而且也像中国哲学一样使该“对话”与男女活动相关联：“‘已在是匮乏的……仅仅现成的东西（nalicie）……面对我的纯粹表现活动，是女性的’。世界只是一位被动的妇人，心灵的男性活动[mud-是‘mudrost’（‘智慧’）的词根，与表示‘睾丸’的词有联系]——尽管心灵也可以是一位女人的心灵——进入世界，以意义来穿透和贯注它。”⑥

中外哲学家之所以在这里殊途同归地把男女之间对话上升为一种“道的交谈”，其原因在于，男女之间对话实际上已不再是一种后现代主义的“意识间性”，而是径直通向了一种后现代主义的所谓“身体间性”，⑦而作为这种“身体间性”，正如青年马克思“男女关系是人与人之间最自然的关系”这一理论所表明的那样，其既是人与人彼此之间的真正对话，同时该对话又是通过一种“身体语言”，即一种自然而然和不落言筌的自然本身的表达方式得以发生和实现。因此，正是男女之间对话使人的语言与自然语言得以内在勾联，从而使该对话已超越了囿于唯我唯心化的人类学语言的限定，而“道不我私”地成为贯彻天人之际和联通整个宇宙的最具普遍性的“元语言”。故在这里我们毋宁说看到了一座人类梦寐以求的真正的语言之“巴比伦塔”的再造，因为其不仅可以使人类重叙手足之谊而不复蒙受尘世上分离之苦，而且还能够借以使我们直通天际地倾听到冥冥之中的天籁之声而与昊苍娓娓而谈。

这种“对话”用中国哲学特有的术语来表述，同时也是实际上作为中国哲学至为中心的概念的交感之“感”。耐人寻思的是，作为《易经》下经首卦“感”（咸）卦，其下卦“艮”是少男，上卦“兑”是少女，故“易之咸，见夫妇”（《荀子·大略》），“感”象征着男女感应之道，且“感”字去“心”为“咸”，表示该感乃为无意识和极本然的“身体性”之“感”。此外，“咸”字又有皆的涵义，这同时意味着该男女之感乃泛化和贯彻于世间万事万物之间，意味着该男女之感乃为宇宙普遍性真理的体现。故《系辞上传》谓“感而遂通天下之故”，东晋高僧慧远指出，“《易》是以感应为主体”，章太炎亦宣称，“《易》无体而感而体”，而《易经》中以阴阳两爻的“感应交织，重重无尽”方式展开的64卦宇宙图式，其实正是对这一“以感为体”的易学本体论的生动的阐明。“玄感非象识，谁能测沉冥”，诚如诗人陈子昂所言，男女

之交感已借象喻义地呈现在林林总总的世界万象之中，其或为日月，或为寒暑，或为牡牝，或为刚柔，或为聚散，或为升降，或为动静，如此等等。而不明白这一点，试图像后人那样仅用一种单一的、抽象的和玄之又玄的所谓“阴阳要素”理论来介说该男女之感，除与历史文献资料的考证不符（由于阴阳这一词汇是晚出在战国时期的《易传》里）外，还犯了“说不可说”之大忌而必为真正的中国哲学所诟病。

因此，中国哲学与其说是一种“性别”的哲学，不如说是一种“性感”的哲学，且为人类哲学中最具“性感”的哲学。不惟传统西方的“无性”哲学为之甘拜下风，乃至现代西方的诸如弗洛伊德、梅洛-庞蒂、福柯的性的哲学，亦由于其对于性的维度的理解的偏狭而难以望其项背。在中国哲学中，男女之性感既“至大无外”地被推广到整个宇宙，又“至小无内”地被退返和还原到每一个个人。中医理论坚持每一个个体身体的生命都可阴阳辩证即后者的印证，以至于有西方学者在研究中国的《黄帝内经》后不无诧异地惊呼，黄帝的身体竟是双性同体的，这样，西方人的“性别”概念就成了“错误的名词”。

同时，有“感”必有“情”，强调“性感”之“感”必然要强调和突出由“感”而生的“情”。《易经·咸卦》谓：“观其所感，而天地万物之情可见矣！”清儒戴东原亦称：“感通之道，存乎情者也”（《原善》）。故中国哲学既是一种“感”的哲学，又不失为一种“情”的哲学。在中国哲学中，世界乃“有情世界”，众生乃“有情众生”，“六爻发挥”乃“旁通于情”，社会之礼乃“因人之情”，事物之理乃“无过情无不及情”（戴东原语）。于是，“情深而文明”，这种“唯情主义”和“泛情主义”已无孔不入地渗透和被及到中国各个文化形态之中，而成为有别于西方的“理”的文化的中国文化自身的殊胜特征。从中国文字中的“情况、情形、事情、实情、情节、情景、情报、情操、情理”等等名词的所蕴含的别致的内涵，到中国文学艺术提出的“情者文之经”、“为情而造文”、“缘情体物”的主张和观点，都无一不为我们透露出中国文化重情、隆情和无多情的信息。因此，正是从“情”出发，才有了中国古代文采飞扬、辞情并茂的诗经、楚辞、唐诗和宋词，才使生离死别、怀春悲秋成为中国历代文人骚客的咏唱不绝的主题，才使中国文学艺术作品在充溢着阴阳虚实相间的氤氲生机的同时，还始终牵连着演绎出不绝如缕的、绵绵无限的情思和情趣。

总之，如上所述，对男女性感的揭示不啻已成为破译中国哲学乃至整个中国文化隐秘的一把钥匙。无疑，这一揭示无论是对于中国哲学文化还是对于整个人类哲学文化都具有不可低估的理论和现实意义。作为一种“原发生命机制”的发现，它使身体及身体场的生成基因得以真正的哲学上的洞揭和体认，从而使我们之于“生活世界”的一种更为彻底的“现象学的还原”成为可能。此外，更重要的是，其中所体现出的所谓“太和”之道，作为一种有别于思维辩证法的生命辩证法，乃是对今天方兴未艾的有别于“独白”的哲学范式的“对话”哲学范式的至为深刻的肯定。而该哲学范式作为一种所谓的“异中之同”，所谓的“不同之同”，既是对传统西方哲学所追求的“同一性”原则的反拨，又可对反传统的西方后现代哲学所追求的“差异性”原则给予矫治，从而为我们开创和开辟出了走出当代人类哲学困境的一条真正可行的途径。它毋宁说告诉我们，人类最深重的和原发性的危机，乃是日隆的男性权力话语和与之相伴的愈演愈烈的克隆自然所导致的生态性危机，而医治危机的根本良药，就是重返和回到中国古老的《易经》中为我们所昭示的那种“和而不同”的男女之道。

时机主义

“时”在《易经》及中国古代宇宙论哲学中的中心和突出的地位已引起了历代学者的注意，且成为当今学界的不断升温的热门话题。但虽议论滔滔，对其似乎仍有未参透之处。究其原因，就在于谈“时”者往往无视或很少顾及到中国古代的“时论”从中发生的身体哲学背景。易言之，严格地说，中国哲学中的“时”并非是西式的“时间”而是中式的“时机”，其“时”的理论始终是与作为生命有机体及其有机活动的身体联系在一起。故正如“易有太极，是生两仪，两仪生四象”一语所表明的那样，惟有了解了身体（“太极”）和身体中的交感的男女（“两仪”），我们才能对时（“四象”=“四时”）的内在机理得以真正的洞悉。

梅洛-庞蒂讲，身体活动乃以时间展开为基础，“时间是生命的方向”，⑧他并说：“时间不是我把它记录下来的一种实在过程、一种实际连续。时间产生于我与物体的关系”。⑨梅洛-庞蒂的这些发人深省的论断，对于我们理解中国哲学的时机概念无疑具有重要启示。对于中国哲学而言，与梅洛-庞蒂一致，一方面，“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也”（王弼《周易略例》），“变通者，趣时者也”（《系辞下传》），一切身体的生成活动及形态都以时机为基础，都以时机为其取向，故《易经》由64卦所展开的宇宙图式既是一种根身的“生态学”，又《易》“史”相通而成为一种具有鲜明的过程特征的和展示人生命发生递嬗之迹的根身的“身世学”；另一方面，“六爻相杂，唯其时物也”（《系辞下传》），该时机乃产于所谓“相杂”（也即“参伍以变”的“参伍”）这一关系里。然而，与梅洛-庞蒂不同的是，如果说梅氏所说的时间从中所产生的关系是一种我与物体的关系的话，那么中国哲学所说的该关系则更具中国特色地体现为一种以所谓“六爻相杂”为其形式的男女交感关系。就此而言，对于中国哲学来说，“咸（感），速也”（《杂卦传》），不无迅疾的时机实际上最终是与男女交感，也即男女之间的“身体语言”息息相关的。

也就是说，男女“身体语言”从中发生的“语境”（也即男女交感从中发生的“情境”），正如维特根斯坦式的日常语言的语境是一种“语言机器”正在工作着的生动机动的语境一样，其亦是一种身体机体正在行动着的生动机动的“语境”（或“情境”），即一种动态的和发生的“机遇”、“机会”或“机缘”，而正是对后者的体验、因应和把握，使一种所谓的“时机”的时义从中得以发生和彰显。因此，归根结底，中国哲学的时机乃是基于男女身体语言交流活动的一种“动态的互文”的产物，故我们不妨把这种时机称之为一种“动态的互文主义”的时机。

与西方传统的“时间”概念相比，该“时机”概念有以下几个自身的突出特点：

其一，时的当下此时性。在中国哲学中，时不是由过去、现在、未来三段组成的时的区段和区间，而是缘于身体此在的当时发生，而过去与未来惟有依据于、坐标于和相对于此时才有意义，才能得以展开和绵延。在古汉语中，“时”字所具有突出的“当时”、“时下”的义涵即为其明证。这样，“千万年只是当下”，正如明儒这一断语所点破的那样，中国的时的概念已与梅洛-庞蒂“我的现在就是这个瞬间，但也是今日、今年，我的整个一生”⑩这一“现时主义”几乎一致，其极大地突出此时的中心性、正当性和绝对性，也即时机的“机”所具有的“枢机”、“契机”和“天机”的特性。也正是由此“现时主义”出发，才有了中国古人对死后来世的漠视而对此时今生的无比珍重，才使中国哲学所特有的一种“适时性”思想的推出成为可能，也即使所谓的“时止则止，时行则行；动静不失其时，其道光明”（《易经》，艮卦），所谓“君子见几而作，不俟终日”（《系辞下传》），所谓“当时则用，过则舍之”（《汉书·严安传》）以及所谓“随时”（《易经》，随卦）等等说法业已成为中国古代时论中的不易之论。至于

作为儒家“金规则”的“中庸之道”的“中”，则其性质也是惟有依据此时的时机才能得以参破和说明。这种“中”与其说是那种定位于静态空间中的“死中”，不如说是着眼于生命当时发生和机不可失的活泼泼的“时中”。同理，那种与“中”相左的“过犹不及”的“过”，乃是之于此时的时机的错过，并非之于空间位置的偏离。换言之，对于古人来说，“过”即“错”也，误过时机同时就意味着铸成大错。

其二，时的时位相关性。所谓时的时位相关，是指在中国哲学中其身体的男女交感的“机遇”、“机会”，作为一种“动态的互文”，既涉及到时间的发生，又涉及到空间的地位、场所，既是时间上的“当下”，又是空间上的“即此”，且二者如此密不可分地交织在一起，以至于我们几乎无从把中国哲学的“时”与“空”的概念在定义上加以严格的区分，以至于有学者甚至宣称在中国哲学中人们可最早地发现了爱因斯坦相对论所提出的四维时空连续统。而《易经》中的爻位的“位”的概念同时兼有事物发生的时机与事物所处的地位的双重规定，以及中国古汉语中的“世界”（《楞严经》：“世为迁流，界为方位”）、“宇宙”（《淮南子·齐俗训》：“往古来今谓之宙，四方上下谓之宇”）将时与空二者加以合成都无可被视为是该时位相关性有力的佐证。再如中国功夫“太极拳”，其每一招每一式都有极其到位的规定，但同时前后招式环环相套而整个动作过程一气呵成，这一行云流水般的“套路”、这一身体语言的“蒙太奇”，不正是对中国时的哲学中所谓的“动态的互文”和所谓的“时空连续统”的极富写意、不无生动的象征吗？

其三，时的节律性。在中国哲学中，把时与“机”联系在一起不仅表示时与身体的男女交感的“机遇”、“机会”相关，而且更重要的是，其指出时乃为该交感所生成的生命之有机性的集中体现。而生命有机性作为一种自组织活动，其既是一种因缘发生，又具有鲜明的“回互性”的特点，这最终使生命之时已不再是一种物理学意义上的线性发展的时间，而成为一种生理学意义上的周而复始、终中有始的时间，即为方以智所深入揭明的那种首尾相衔的所谓“轮”式的时间。这一“时间之轮”也即生命机体自我发育、维持和调适的节律性。它以一种“生物钟”的形式既体现在人身体的“欲望机器”既有开工又有间歇这一德留兹式的身体经济学里，又无所不在气象万千地贯彻在广袤宇宙生命的生与死、植物的荣与枯、季节的寒与暑、天行的日与月的交替与轮回中。在中国哲学中，无论是《易经》所谓的“否极泰来”、“一阖一辟谓之变”以及“复，其见天地之心乎”的学说，还是老子所谓的“物壮则老”“反（返）者道之动”、“万物并作，吾以观复”的观点，都无不为我们透射出了这一特有的中国式的时观。该时观不仅以其坚持“终则有始”（《易经》，蛊卦）的“往复”而与西方的无机性的绝对不可逆的时间观形成鲜明对比，而且作为一种对现代愈演愈烈的“发展主义”的根本性反思，终将会成为今天人类正在呼之欲出的一种新型的后现代的历史观中的一极其重要的思想资源。

其四，时的同时性。对中国哲学时的“同时性”，即事物在时间上同时发生的问题在时下的论著中多有提及，然而由于论者脱离了身体性，这使该问题的讨论往往隔靴搔痒而未臻至鞭辟入里。在笔者看来，惟有将其纳入到中国哲学的身体之男女交感、男女感应的视域中，我们才能真正洞揭事物在时间上同时发生这一现象的内的机密和奥趣。也就是说，同时发生之所以可能，同时发生之所以区别于线性因果关系的先后发生，恰恰在于在男女交感、男女感应活动中所体现出的一种天机的“先定和谐”，一种非线性的“交互因果”，一种功能结构和信息传递上的“同步共振”，一种“此有故彼有，此生故彼生”的“因缘合和”。因此，正如中国古人往往以“通”训“同”那样，(1)中国的时的同时性原

则与其说是源自同类事物中的所谓“同声相应，同气相求”的同一性，不如说是“感而后遂通”，即“阴阳感通”这一身体场的“场效应”所导致的结果。

其五，时的主客统一性。必须强调指出的是，正如中国哲学中身体乃为一种天人合一的身体一样，在该身体中体现的时机亦是一种天人合一的时机。《易传》谓，“先天而无弗违，后天而奉天时”，在中国哲学中，其先天之“天时”与后天之“人时”已在身体场中间不容发地合为一体，而梅洛-庞蒂所谓“之所以我们看来时间有方向，只是因为我们是时间”的论断，⁽¹²⁾正是对这一天人合一的时理的不无机智和忠实的脚注。因此，中国哲学的时机既不同于牛顿式的客观化的时间，又与康德的那种主观化的时间相异，而是具有极为鲜明的主客合一的特点。也正是从这一主客合一的时论出发，我们才能理解为什么中国人既强调自在的“时义”，又强调自为的“时用”；既主张随遇而安的“随时”，又主张见机而作的“时中”；既承认安之若命的“时势造英雄”，又鼓倡自强不息的“英雄造时势”，从而使中国古人对时的理解既与唯意志主义无缘又不落入庸俗的宿命论的窠臼，而是最终趣向“天生人成”这一自由与必然相统一的生命之无上化境。这一“方而圆”的时的最高境界开出，不独使西方了无生趣的科学主义的时间理论望尘而莫及，也令泥于所谓“向死而在”的海德格尔的人本主义时间理论难与为匹而相形之下是如此的苍白无力。

综而言之，在中国哲学里，时作为“统之有宗，合之有元”的无上圭臬，其丰富的内涵已远远超出了西方哲学中的时的规定的偏狭的边界，它已统摄和囊括了中国哲学几乎所有基本机理和原则，以至于可以说，时就是经天纬地的真正的宇宙之道，时就是根于我们身体且充满生机和神奇的整个生活世界。

《说文》云：“释诂曰：时，是也，此时之本义，言时则无有不是也”。

此乃对中国哲学的时之的解也！

注释：

①《商周古文字读本》，语文出版社，1989年版，第381页。

②在古汉语中，“身”字往往同于“生”字或“性”字，如《庄子·骈拇》：

“小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也”。

③[日]鹭田清一：《梅洛-庞蒂》，刘绩生译，河北教育出版社，2001年，第42页。

④梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，中译本，商务印书馆，2001年，第218页。

⑤章太炎、郭沫若均持此说。

⑥霍奎斯特：《米哈伊尔·巴赫金》，中译本，辽宁人民出版社，1990年，第97~98页。

⑦这里所谓的“身体间性”并不完全同于梅洛-庞蒂所谓的“身体间性”，因为它更多地强调男女关系作为人类的“身体间性”的基础。

⑧梅洛-庞蒂：《知觉现象学》中译本，第513页。

⑨同上，第515页。

⑩同上，第527页。

(11)如《史记·平津侯主父列传》：“智、仁、勇，此三者天下之通德”。

(12)梅洛-庞蒂：《知觉现象学》中译本，第539页。

文章添加：[husserl](#) 最后编辑：[系统管理员](#)

点击数:1689 本周点击数:24 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

guest 于2007-11-2 17:35:38

[更多评论>>](#)

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号