



作为“身体哲学”的中国哲学的历史（张再林）

(2007-9-27 14:01:40)

作者：张再林 转载于：中国学术论坛 (<http://www.frchina.net>)

“物”的世界。这样，如何沟通两个世界的问题就不能不被宋儒提到议事日程。而所谓的通过“致吾之知”以“格物穷理”则被宋儒视为是解决该问题的惟一途径。关于这一点，朱子写到：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之致也”（《大学章句·补格物致知传》）。这一耳熟能详的朱子语录之所以在此为我们再次援引，恰因其不啻可视为自先秦以来一最重要的哲学宣言尽其曲折地破土而出。而该宣言的独特意谓乃在于其代表了中国哲学史又一具有哥白尼意义的历史性转向，即从传统的“身之行”向反传统的“心之识”这一知识论转向。该转向的奠基者在坚信“盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理”的同时，要求我们对无论是自然的“所以然”的物理，还是社会的“所当然”的伦理一并加以穷尽，以期最终豁然贯通、心物一体地臻至从中派生出世界万殊的至极的“理一”之境。

我们看到，也正是从这一全新的“知识论”的取向出发，才使朱子义无反顾地发起了对中国古老的“反求诸身”传统的反击。故当杨时拾孟子余唾主张所谓的“反身而诚”时，不料却遭到朱子的当头棒喝，其谓“万物之理须你逐一去看，理会过方可。如何会反身而诚了，天下万物之理便自然备于我成个什么？”（《朱子语类》卷六十二）。同时，也正是从这一全新的“知识论”的取向出发，才使朱子一反中国古人一贯重视躬行的主张，而把所谓的“知先行后”视为当然之则。故朱子提出“夫泛论知行之理，而就一事中以观之，则知之为先，行之为后，无可疑者”（《答吴晦叔》，《文集》卷四二），提出“先知得，方行得。所以《大学》先说致知”（《语类》卷一四），以及提出“既知则自然行得，不待勉强，却是知字上重”（《语类》卷一八）。在这里，由于坚持伦理行为的“应当”取决于思维认识上的“必然”，这使朱子的思想既与先秦古人“以履训礼”、“以行训德”的思想相去甚远，又与古希腊哲学家“美德即知识”、“恶行即无知”的思想不期而然地几乎如出一辙。

如果说从古希腊哲学家的上述思想中最终发育出近代西方“启蒙主义”的话，那么，可以说，以朱子学说为代表的宋代理学则独辟中国历史“启蒙主义”之先河。因此，尽管朱子学说与后来的文化保守主义以及官方意识形态之间存在着如何多的纠缠和瓜葛，乃致于其峨冠巍服地被礼遇为官方哲学家而有所谓的“中国的黑格尔”之说，也尽管后世诸儒对朱子学说的批判一波接着一波，乃致于王夫之直斥其“知先行后”乃为“已异于圣人之道”的“异学”（《尚书引义·说命中二》），然而，就其所处的历史境遇而言，朱子学说当有其无可厚非和不容低估的时代意义。这种时代意义即，在秦汉以降延续千年的“上尊下卑”、“士贱君肆”的中国历史长河中，朱子学说的推出，标识着士的理性意识的崛起，以及士以之为己任、以之为托庇的“道统”之于“君统”、“政统”的分离和独立。

余英时在其《朱熹的历史世界》一书中，在谈及宋代思想史时指出，“我企图说明的只是一个简单的事实，北宋释氏之徒最先解说《中庸》的‘内圣’涵义，因而开创了一个特殊的‘谈辩境域’（“discourse”）。通过沙门士大夫化，这一‘谈辩境域’最后辗转为儒家接收了下来”。【3】（P95—96）故而，以朱子为代表宋儒的历史地位乃在于，其经由沙门援佛于儒地从“身”走向“心”，从“外王”走向“内圣”，把孔子所罕言而《孟》、《庸》所独揭的“性与天道”大力发明，并以这一新辟的“谈辩境域”为依凭而为自己赢得了前所未有的话语身份，以与曾经不可一世无可匹敌的王权话语相抗衡。明乎此，我们就不难理解，为什么中国历史中惟有在宋代人文知识分子即“士”的社会地位才得以真正提升，不仅宋代独开“不杀士大夫”之文治新风，而且宋代皇帝和朝廷“焚香礼进士”，其对士的尊崇和礼遇前越汉唐而后逾明清。明乎此，我们就不难理解，为什么中国历史中惟有在宋代“以道学自负”的“士”的自我意识才得以空前觉醒，其不仅以公共领域的“天下”而非一己之隅的“家邦”为寄身之所，其不仅振聋发聩地发出了君臣“迭为宾主”，君臣“同治天下”的历史呼声，而且像朱子那样一反中国古代“君子不党”的传统，主张“君子”不但应该有“党”，而且“惟恐其党之不众”，自觉组建以书院、学社为其形式的“精神共同

体”、“思想的共同体”，以其同声相应、伟节相望令整个世风为之一振。而这种“政党意识”初萌于洛阳与汴梁之间的对峙，在朱熹的时代随朱学朱党被朝廷宣判为“伪学”和“逆党”而被推向极致。故在朱子的时代，此哲学家已非彼哲学家，该时代的哲学家的人生使命并非“明哲保身”，并非“有道则见，无道则隐”地与时进退，而是“乐以天下、忧以天下”地“以天下为己任”，以及知其不可而为之地“与道进退”。“经济夙所尚，隐沦非素期”，从朱子这一自述诗中，我们读出的不正是不仅有那种“义难阿世非忘世”的悲慨和无奈，还有那种在西方近代启蒙主义思想家身上所看到的“在一切社会事务中运用理性”的救世之襟怀吗？

然而，宋儒的这种启蒙理性的“理性”，既与西方近代那种康德式的“理性”有相通之处，又与之不尽相同。这种不同之处体现为，如果说康德式的“理性”是一种所谓的“纯粹理性”的话，那么宋儒的“理性”则为一种我们称之为的“不纯粹理性”。也就是说，与康德的那种完全出自古希腊传统的“理性”不同，宋儒的“理性”由于与中国古代先秦传统有着千丝万缕的联系而其性质具有双重性，即该“理性”既为源自异域哲学的“心识”的“理性”，又从本土哲学脱胎而出而打上了鲜明的“身体”的烙印，从而使该“理性”不可避免地具有身心兼有的特征。故我们看到，一方面，宋儒强调“理在气先”，另一方面其又主张“理在气中”；一方面，宋儒强调“存天理灭人欲”，另一方面其又主张“人欲中自有天理”；一方面宋儒强调“知先行后”，另一方面其又主张“知行相须”。因此，正如在宋代沙门业已开始士大夫化，佛学业已开始儒学化一样，从中生成的“理学”其佛学原教旨意谓也业已大为褪色。也正是在这一点上，我们才把宋儒的理学定位为一种心身尚未完全脱节的所谓的“准形而上学”，其性质恰恰与“君法”时时托身于、反哺于“家法”这一当时的中国社会形态若合符节。故为朱子集其大成的理学体系，乃是一兼容了心识视域与身体视域的“心统性情”，“心本身末”的矛盾混合体，而正是为了解决这一混合体中“心”与“身”之间的内在矛盾，导致了宋儒向中国古老身体哲学中所固有的现象学一元论思想的乞援和求助，此即为朱子畅发的“体用一源，体虽无迹，中亦有用。显微无间者，显中便具微。未有天地，万物已具，此是体中有用；天地既立，此理已存，此是显中有微”（《语类》卷六十七）这一“体用一源”、“显微无间”的学说的推出。我们看到，也恰恰是由于这一学说的推出，愈加彰显了理学体系内部难以克服的心身悖反，而该悖反不仅导致了理学阵营内部以王阳明为其代表的“心学”的陡然崛起，而且还最终激起了明清之际哲学家对理学的全面反叛，并在理学这一先验理念大厦土崩瓦解的同时，使中国哲学从心识哲学向身体哲学的回归成为历史的必然。

也就是说，朱子的理学体系乃是一以“知性”为其主导取向的体系，一方面，该“知性”不仅意味着在认识论上我们实际上无力克服一种康德式的析心与物为二、物为“自在之物”而非“为我之物”的困难，王阳明“格竹子”的身心俱疲的失败，以及其谓“先儒解格物为格天下之物，天下之物如何格得？且谓一草一木皆有理，今如何去格？纵格得草木来，如何反来诚得自家意？”（《传习录下》）都为我们表明了这一点；另一方面，这同时也意味着在宇宙论上该“知性”最终也难以解决心识本体与世界现象之间的对立和两元，尽管朱子看似比任何人都坚定地相信二者原本是“体用一源”和“显微无间”的。因此，对于王阳明来说，为了把理学推向前进，为了建立一种更为圆融的理学体系，对朱子学说中所坚执的知性主义的批判就势所难免。这种批判要求我们对妄而不真的“知性”意识从事一种现象学式的还原，即从知性主义的“驰物外求”走向现象学的“切己自反”，从理学的“外在超验”走向后理学的“内在超验”，从而不是朱子的客体主义的外源性的“天理”，而是陆子的主体主义的内源性的“此心”就不可避免地成为王阳明哲学的真正的阿基米德点。

故朱学与王学虽同为心识哲学，但二者的区别却不啻霄壤之间。这种区别并非一为“客观唯心主义”，一为“主观唯心主义”，而是体现为，如果说前者是一种“即物穷理”的前反思的心识哲学的话，那么后者则为一种“反身而诚”的业已反思的心识哲学。就此而言，王学与其说是贝克莱的同僚，不如说与禅宗的“若识自性，一悟即至佛地”（《般若品》第二，《六祖法宝坛经》）若合符节，乃可被视为一种中国式的“意识现象学”的学说。惟有将王学定位于一种中国式的“意识现象学”，我们才能理解何以王学别有深意地以“致知格物”的“致良知”取代朱学的“格物致知”，因为一如王阳明“格物如孟子大人格君心之格，是去心之不正以全其本体之正”（《传习录》）一语所说，王氏的“致知格物”实际上并非是格理学的那种外在之物，而是格心中之物，即去除心的种种蔽障，以使心由外在性知觉意识回归到内在性纯粹自我意识这一“现象学还原”的过程。惟有将王学定位于一种中国式的“意识现象学”，我们才能理解何以王学从容自如地步出了朱学析心物为二的困境，“心外无物”地使心与物“妙合而凝”，因为一如王阳明“意之所在便是物”，“有是意，便有是物；无是意，即无是物”（《传习录·答顾东桥

