



## 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>)

书》)一语所云,在王阳明的良知领域,物并非是知觉意义上的自在之物,而是现象学意义上的意向之物,从而我们既不能“外吾心而求物理”,又不可“遗物理而求吾心”,二者实为间不容发的“意向连续统”。同时,也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一反朱学“知先行后”之传统,而使“知行合一”成为其学说中的不易之论,因为一如王阳明“良知只是个是非之心,是非只是好恶,只好恶,就尽了是非”(《传习录》)一语所示,一种致其良知的“知行本体”,意味着伦理行为的价值取舍与认识行为的事实取舍实际上缩合为一,意味着我们可以“见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知恻隐”(《传习录上》)而不假认知地实现伦理践履,而这一切最终宣告了在推出一种胡塞尔式的现象学的本体论的同时,一种舍勒式的直觉主义的伦理学在王阳明哲学中的真正确立。

总之,由于通过“切己自反”这一现象学还原而使理学回归于一种更为直接的经验领域,这使王学不仅有力地克服了理学体系中诸种二律背反,而且还因之臻至“即知即行,即心即物,即动即静,即体即用,即工夫即本体,即上即下”(《明儒学案·师说》)这样一种“无之不一”的领域。这种“无之不一”的“一”,已不是朱子所谓的“理一分殊”的“理一”,而是“万化根源总在心”的“心一”,中国哲学的“内圣”思想由此而被王学推向了其极致。显而易见,这种近乎极致的“内圣”思想的出现,既是中国哲学史思想逻辑发展之必然,又逻辑与历史一致地与王阳明学说所处时代的特定的历史语境有关。这种特定的历史语境即:“秦汉的帝国是统一的,只勉强可以说是集权的。……明清的皇帝,才是专制主义了,绝对皇权了。”【4】(P282)正是专制皇权在明季的空前的加强,使知识分子通往“外王”之途彻底壅蔽味没,使知识分子在身行之道已无隙可觅之际只能转而乞援于“人心之一线”。这同时也说明,由于“心”与“身”、“内圣”与“外王”的严重脱节,在王阳明的心学里,早在宋儒身上就体现出的那种“如壁上行”的理想主义色彩更为明显,其更加不合中行不合时宜而以狂狷之姿出现,以至于被目为不无异端之“狂禅”。更有甚者,一些人从“平时袖手谈心性,临危一死报君王”这一士风出发,竟然将明亡之难溯源于王阳明心学所谓的“明心见性之空言”。

无论这些看法如何失之偏颇,它都指向这样一个不容否认的事实,即在中国哲学史上,王学的出现标志着一种身体退隐和与之相偕的心识觉醒这一历史发展之极端。“亢龙有悔”(《易经》乾卦上九),这同时也不正表明,翱翔在思想之云端的中华之龙,在历经云游世界之后行将休养生息而重返其安身立命的大地地面。

### (三) 明清哲学：身体的回归

汤用彤说:“大凡世界圣教演进,如至于繁琐失真,则常生复古之要求。耶稣新教,倡言反求《圣经》(return to the Bible)。佛教经量部称以庆喜(阿难)为师。均斥后世经师失教祖之原旨,而重寻求其最初之根据也。”【5】(P87)这一思想的回归的逻辑对于中国哲学史来说尤为凸显。这不仅是由于“笔头去取千万端,后世遭它恣意瞒”,中国哲学的原典经由后人的不断的解读而日益真伪难辨,而且更由于中国哲学史作为身体的生命史而非思想的演进史,其流与源之间存在着一种更为有机的张力而始终首尾相衔。故中国哲人心中总有一种挥之不去的复古之梦,中国哲学史中其今与古、现代与传统之间是那样如影随形般地难舍难分。这意味着在中国哲学史上思想的每一次大的突飞猛进,其结果必然是重新向历史的原点的回归。这一点在中国的明清之际表现的尤为明显,也就是说,明清哲学乃中国哲学史上心识哲学发展的物极必反,其代表了新时期再次复兴先秦身体哲学的历史运动。梁启超在谈及明末以来的思想史时所谓“道学的反动时期”、所谓“中国文艺复兴”云云,当对此有照明作用。

而追溯这种身体复兴运动的思想轨迹,就不能不使我们再次回到王阳明。王阳明的哲学实际上是这样一种极其矛盾的复合体,以至于一方面其代表了宋明心识哲学的进一步的深化,并把这种心识哲学推向了极致;另一方面,其“切己自返”的思想路线不仅为一种通向“此心”、“本心”的哲学敞开了大门,同时必然也为一种更为彻底的直抵

“此身”、“本身”的哲学提供了契机，因为“亲己之切，无重于身”，惟有“身”而非“心”才是真正的“当下”和“自己”，才是经过现象学还原的真正的“此在”本身。故在王学中，其超越一切的“心”其实并不外于血肉形躯的“身”，其对“心者身之主宰”（《传习录下》）的强调并不妨碍其同时明确提出“无心则无身，无身则无心”（同上）这一身心不二的理论。因此，我们看到，也正是从这种身心不二的理论出发，才使王阳明既强调“良知”的“心知”，又强调“致良知”的“身行”，既反对“不能精察明觉”的“冥行”，又反对“不能真切笃实”的“妄想”。同时，也正是从这种身心不二的理论出发，才使王阳明比先前宋明诸儒更多注重“事上磨炼”的功夫，并对之身体力行而使自己的人生更多的体现为一场“行动的人生”而非“静思的人生”。故王阳明的哲学无疑具有鲜明双重性格，其既是宋明心识哲学的集大成者，又创榛辟莽地开出了后来的身体哲学之先河。就此而言，王阳明与其说是中国的费希特不如说是中国的胡塞尔：其像胡塞尔一样，既是哲学史上所谓的“最后的先验唯心主义者”，又同时为哲学史上率先向经验的生活世界的回归的先知先觉。

一旦我们将王阳明的哲学如此定位，我们才能理解为什么作为王学左翼的泰州学派旋即异军突起之必然，以及为什么一如黄宗羲所言，该学派的出现既使王学“风行天下”，又使王学“渐失其传”。这是因为，正是由于泰州学派的出现，才使王学中所隐而未彰的身体哲学的思想发扬光大，从而最终在明清之际为我们率先发起了对心学的蹈空取向的批判，并从中开始实现了中国哲学从“心”的哲学向“身”的哲学这一历史性转变。所谓“赤身担当”，所谓“赤手搏龙蛇”，所谓“掀翻天地，前不见有古人，后不见有来者”，这些见之于《明儒学案》中的话语不正使我们对泰州学派的度越前代的精神可见一端。

“若能握其要，何必窥陈编”。泰州学派的为学之要，乃是作为心学的切己路线的继续，其并非是从历史的古籍中求学问道，而是诚如王阳明“学者能时时当下，即是善学”（《明儒学案·泰州学案五》）所说，从我之“直下承当”的所谓“当下”入手提纲挈要。故罗汝芳谓“当下即是工夫”（《明儒学案·泰州学案三》），杨起元谓“当下者，学之捷法”（同上），周汝登谓“当下自身受用得着，便是有下落”（《明儒学案·泰州学案五》）。然而，其名虽同，其指却异，此“当下”已不同于彼“当下”：其间不容不有辨的是，如果说王阳明所谓的“当下”是我之“心”的“当下”的话，那么作为王学弟子泰州学派诸儒的“当下”则移形换步为我之“身”的“当下”。因此，这一不同的“当下”观表明，同为“切己之学”，泰州学派所切入的“己”，已不是“心”之“己”而是“身”之“己”；同为“切己自反”，泰州学派所诉诸的“反”，已不是“反思”之“反”而是“反身”之“反”。这样，随着泰州学派之于我之“当下”的重新解读，沉睡了千年业已退隐的中国古代的此在之身又一次重新朗现在明儒的视域，“身在是而学即在是”（《明儒学案·泰州学案三》），不是“明道见心”而是“明哲保身”成为泰州派的中心主题。

也许，在先秦后的中国哲学中没有任何人像泰州学派那样，使身体的哲学意义得以如此明确的揭橥和提撕。这一点除了可见之于王艮所先发其覆的《明哲保身论》外，还可见之于王艮和其他泰州学派学者的众多论述中。所谓“诚明之至，无物不复，反求诸身，把柄在手”（《语录上》），所谓“止至善者，安身也。安身者，立天下之大本也”（同上），所谓“身与道原是一件。圣人以道济天下，是至尊者道也。人能宏道，是至尊者身也。尊身不尊道，不谓之尊身；尊道不尊身，不谓之尊道”（同上），所谓“都道苍苍者是天，岂知天只在身边”（《咏天下江山一览增友》），所谓“方信大道只在此身”（《明儒学案·泰州学案三》），所谓“大人通天下为一身”（同上），如此等等无一不为之于身道的推明。对于泰州学派来说，正如王艮“能爱身，则不敢不爱人”，“能敬身，则不敢不敬人”（《明哲保身论》）这一观点所表明的那样，这种本己的身体既是宇宙万化之源，同时亦为社会人伦之本。而这种对伦理学的身体性的肯定必然导致对伦理学的生理意义的肯定，从而使伦理与生理融为一体，并最终意味着理学中伦理唯心主义、伦理超验主义的行将寿终正寝。故不仅“莫谓天机非嗜欲，须知万物是吾身”这一王阳明的思想被奉为正统，而且在泰州学派中所谓“是制欲，非体仁也”（《明儒学案·泰州学案三》）、所谓“只是率性而行，纯任自然，便谓之道”（《明儒学案·泰州学案一》）、所谓“性而味，性而色，性而声，性而安适，性也”（《何心隐集》，第40页），所谓“人有困于贫而冻馁其身者，则亦失其本，而非学也”（王艮《语录上》），所谓“乐是乐此学，学是学此乐”（王艮《乐学歌》）等等观点业已解缆放船地纷纷推出，使泰州学派“遂复非名教之所能羁络矣”（黄宗羲语）。于是，随着有别于心识伦理的这种“生命伦理”的推出，在泰州学派中，其不仅提出“孔门《学》、《庸》，全从周易‘生生’一语化得出来”（《明儒学案·泰州学案三》），也即从大易之生生中追寻伦理的源头，而且最终将万物的“化生”落实到人物的“形生”，长期被理学家所忽视的“民生”问题由此而得以高度的肯定，而王艮的“百姓日用即道”的推出即为其明证。故泰州学派的出现，标志着长期占统治地位并留连于玄虚光景的“心性之学”的行将衰敝，和一种以

[\[关闭窗口\]](#)