



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>)

经世致用为宗旨的“实学”思潮在明清之际业已初现端倪。

人们看到，这种从“心”向“身”的“实学”转向，随着明亡这一“天崩地析”的时代到来而陡然崛起，并呈万牛莫挽之势。黄宗羲、顾炎武、王夫之这三大巨儒的学说的横空出世即为其显征。无论这三者的学说之间如何不同，他们都无一例外地对当时风靡的“心性之学”起而矫之，并激于时弊从对其的理论辨难走向对其的历史批判，故顾炎武下述议论以其痛定思痛乃代表了历史之深刻辨证，其谓“不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学论政之大端一切不问，而曰一贯，曰无言，以明心见性之空言，代修己治人之实学，股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱。神州荡覆，宗社丘墟”（《日知录》卷七“夫子之言性与天道”条）。同时，也正是基于这种历史之深刻辨证，使他们在从“心”走向“身”的同时，从宋明理学的“内圣”走向中国传统的“外王”，从思想的批判走向现实政治的批判，复兴“修己治人之实学”和重建更为合理的政治制度成为其不约而同的共同纲领。而无论是黄宗羲之于古之“原君”、“原法”的推崇，还是顾炎武之于“亡国”与“亡天下”的区分以及王夫之之于“虚君共和”理念的发明都无不表明了这一深衷。然而，在这一身体哲学转向之中，真正使古之身学光而大之并集其大成的则非王夫之而莫属。梁任公在其《清代学术概论》引谭嗣同的话说：“五百年来学者，真通天人之故者，船山一人而已”，章太炎在其《船山遗书》序中亦云：“当清之季，卓然能兴起顽儒，以成光复之绩者，独赖而农一家而已”，此诚为不虚之语。

一旦我们把王夫之学说视为集古之身学之大成，一旦我们从身体视域出发进入王夫之的理论，我们就会发现，既不是横渠之学，又非《论》、《孟》、《学》、《庸》，而是作为中国古代身体哲学之真正原典的《尚书》，当为王夫之以资借鉴的最重要的也最具奠基性的思想资源，而在其真正转入学术生涯时所完成的对《尚书》重新阐释的《尚书引义》一书，应被视为是其可以等身的著作中的最具原创性思想的一部。我们之所以坚持如是说，乃在于在其《尚书引义》一书中，王夫之以史为鉴，从独夫殷纣“罔顾天显民祗”而最终导致其上帝不保、天命殛之这一沉痛的历史教训中，为我们别有深意地独揭“天显”这一古老概念的极其深刻的哲学奥义，而把“天有显道”视为其哲学立论的真正理论基石。按王夫之的理解，所谓“天有显道”，即“且夫视而能见，听而能闻，非人之能有之也，天也。‘天有显道’，显之于声色，而视听听焉”（《尚书引义·泰誓中》），也就是说，宇宙最根本、最绝对的“天之道”即“显之道”，也即不假人为、自然而然地经由视听所显现的有形世界之道。故“天有显道”乃对终极性的“天”给予一种“现象学还原”之道，并经此还原而使“天”从“形上之天”回归于“形下之天”之道。同时，对于王夫之来说，也正是经此“现象学还原”，使道最终与视听之具体的“身”而不是思维之抽象的“心”得以内在勾连，从而使道不再拘泥为所谓宋明之儒的“心性之道”而回归于汤武的“身之道”，此即“道恶乎察？察于天地。性恶乎著？著于形色。有形斯以谓身，形无有不善，身无有不善，故汤武身之而以圣”（《尚书引义·洪范三》）这一论点的推出，而该论点最终可醍醐灌顶般地一言以蔽之为一句话，即：“即身而道在”（《同上》）。

我们看到，在王夫之的学说里，也正是基于这种作为“天显”的“身”，为理学所高标特立的“心”和“性”业已失去了其自在的独立性，形上之“心”、“性”唯有通过形下之“身”才能得以真正体现和发明。故王夫之谓“不发而之于视、听、言、动者，不可谓之心也”（《尚书引义·仲虺之诰》），谓“心者即目之内景，耳之内牖，貌之内镜，言之内钥……非别有独露之灵光”（《尚书引义·洪范三》），谓“性焉安焉者，践其形而已矣。……然则惟有人之形也，则有人之性也”（《同上》）。进而，也正是基于这一极为自觉的“身以内，身以外，初无畛域”的思想，王夫之对先前种种“一切唯心”、“万法唯识”的唯心主义和超验主义发起了入室操戈、空前彻底的批判。其不仅力辟佛老的“断声见”、“除我相”、“不净观”、“臭皮囊”、“清静法身”等等观点，视“以秉为患，以为为妄，以百姓为刍狗，以父子夫妇为火宅，以游戏为三昧，以空诸所有为正觉”为罔顾天显民祗之“纣道”的再现（《尚书引义·多士》），而且从“父母未生以前，今日是已；太极未发以前，目前是已”这一身的当下出发，对

“悬一性于初生之顷，为一成不易之俚”的王阳明“无善无不善”的“心体说”给予了不依不饶的讨伐和清算（《尚书引义·太甲二》）。而这种批判既是对先前佛学、理学的“头脚倒立”的哲学的根本性颠覆，又可被视为是对先秦的身体本体的古典传统的历史性重建。而在王夫之的学说中，其所谓“有形而后有形而上”、“无其器则无其道”、“理在气中”、“能必副所”、“行可兼知”等等命题推出，都无一不为其理论体现，并缘此而尽发其覆地使中国古老的身体本体思想得以空前彰显。

值得注意的是，在王夫之的学说里，这种对身体本体的古典传统的重建，不仅表现为其提出“即身而道在”而重新恢复了身体在中国哲学中的根本的地位和尊严，而且还表现为其进一步追本溯源于“一阴一阳之谓道”，从而使男女两性之感再次凸显为身道的原发之源。王夫之释张载“乾称父，坤称母”曰：“从其大者而言之，则乾坤为父母，人物之胥生，生于天地之德也固然矣；从其切者而言之，则别无所谓乾，父即生我之乾，别无所谓坤，母即成我之坤；……而父之为乾，母之为坤，不能离此以求天地之德，亦昭然矣”（《乾称上》，《张子正蒙》卷九）。故对于王夫之来说，正如我的身体源自男女一样，同理，那种即身的天地之道实际上亦不过是男女之道的体现。这样，不是理学“以一该万”的“唯一”，而是大易“不有两则无一”的“两一”就成为天地之道的原发机制，而“惟异生感”的两性之“感”就成为宇宙万象得以氤氲化生的最终根源：“阴阳合于太和，而性情不能不异；惟异生感，故交相欣合于既感之后，而法象以著”（《太和》，《张子正蒙注》卷一），“天下者，万事万物之富有，而皆原天道自然之化，阴阳相感”（《有德》，《张子正蒙注》卷六）。易言之，在王夫之的学说里，与张载“感者性之神”这一思想一致，终极性的道已并非是理学家的那种超感的“一阴一阳”之“所以”，相反地其本身就太极而太和地为一阴阳互感体。

此乃是宋明以来接续张周而对宇宙之道的性感特质的至为明彻的洞揭。其结果是，一方面使宇宙之道因感而生而成为一种日新又日新的历时性的生成过程，故有王夫之所谓“天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以知今日之日月非昨日之日月也”（《思问录外篇》），所谓“江河之水今犹古也，而非今水之即古水；灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火”（同上）之论；另一方面又使王夫之一反宋明理学种种“气禀有定”、“一成不易”的先验主义人性论，坚持“尽人道者，动以顺生之几”（《周易外传》，无妄），在其学说中一种与时偕行的历史主义的人性论的推出成为可能。这种人性论既坚持“夫性者生理也，日生则日成也”这一性的“日生”（《尚书引义·太甲二》），又主张“未成可成，已成可革”这一性的“可革”（同上），并在此基础上使一种迥异于宋明治道的全新的治道理论得以推明。而该治道理论既不失其对“孤秦陋宋”政体批判的锋芒，又不愿躐等于朱子“古是今非”的绝对原教旨主义的理论，而是以“今胜于古”、“势异而理异”为其规定和使命。凡此种种，不仅意味着在中国哲学中“冥思”业已开始让位于“健行”，意味着宋明人的“静思的人生”开始让位于古老的“行动的人生”，而且宣布了久已被遗忘的“时机”、“境遇”以及“历史”重新究不可掩地出现在哲人的视域之中。

“六经责我开生面，七尺从天乞活埋”，王夫之的这一铭句与其说是他人生的自励，不如说更可视为其哲学的不无酷肖和生动的写照。易言之，王夫之的哲学乃是基于真正的中国古代传统，从我之身体出发开出新的生面和广阔天地的哲学。该哲学既以其包罗宏富集中国古代身体哲学之大成，又以奠基者的身份规定着其身后的中国哲学运行的轨道。虽然整个清季训诂考据的“小学”骤盛一时，然而在义理的“大学”层面，以明经为宗旨的清代思想却具有鲜明的“后王夫之哲学”的特色。从颜元“身实学之，身实习之”这一对学的揭示，到戴震“出于身者，无非道也”这一对道的解读，再到章学诚“六经皆史”这一对经的检讨，其间都有这样一条主线一以贯之，即：他们都主张从宋明理学回到先秦的周孔之道，并坚持这种周孔之道其实质并非“心教”而是“身教”。因此，由泰州学派开其端倪，由王夫之大力发明，并由颜、戴、章诸清儒接其余绪的明清哲学实际上乃为中国哲学之于身体的回归运动，并从中使中国哲学由身到心、再由心到身这一历史的否定之否定的过程成为可能。而“复，其见天地之心乎”，这一“一而立，再而反，三而如初”的历史的逻辑再次为我们雄辩地表明，中国哲学的“天地之心”、中国哲学的“事物本身”，最终不是宋明人援佛于儒的理念化的“心体”，而是从先秦古老的六经中所径直开出的活生生的“身体”。

无疑，中国哲学中的这种身体本体的揭示，无论是对于中国哲学还是对于整个人类哲学其都有不容低估的意义。它不仅是对有别于西方传统哲学的中国传统哲学所特有的本质的真正破译，而且从中为我们洞显出一种步出现代主义哲学危机的后现代主义的哲学视域。它对身体的“此在”的还原乃体现了对生活世界的更为彻底的还原，并代表了对现代主义的种种“以身为殉”价值取向的最早的抗议和批判；它对身体的“性感”关系的发现乃是对宇宙对话关系的至为根本的发现，可为消解现代风靡的“以一驭万”的独白话语

