



## 中国古代宗教观的身体性(张再林)

(2007-12-31 12:28:50)

作者：张再林 转载于：《人文杂志》2006年第6期

**【摘要】**与西方传统宗教具有外在超越性不同，普世意义上的中国古代宗教则具有内在超越性。但这种超越的内在性并非之于心灵的内在，而是之于身体的内在。这不仅表现为中国古代宗教性发端于身体的神圣性以及该身体所内蕴的神人对话机制；表现为中国古代“感生崇拜”的宗教将“神人交感”还原为彻底身体性的“男女交感”，实现了远古原始神话向古代文明宗教的转变；而且还表现为中国古代宗教基于对作为感生过程的“时”的神圣性的发现，为每一个人指示出了步入人生的内在超越的现实可行的途径。中国古代宗教观的身体性的发现，可以为诸多的人类及中国的文化现象提供有力的解释。

**【关键词】**中国古代宗教观|神圣的身体|感生崇拜|男女交感|时的神圣性

### 神圣的身体

“死而民畏其神”。按对于宗教本质的一种存在主义式的理解，宗教始于人类对其生命有限、个体死亡的自觉的体验，以及由此所产生的对这种生命有限、个体死亡的超越的愿念。故宗教崇拜对象始终是与无限永恒即自在永在这一世界的终极性存在联系在一起。这种终极性的存在，惟其无上规定故谓之“帝”，惟其不可诘致故谓之“神”。

因此，生命所面对的共同处身情景、共同的“大哉问”，意味着宗教追求乃不囿于民族和地域的疆界而成为人类的普世性的追求：不仅西方民族命中注定衣被着耶和華的光輝，而且中华民族亦同样如《诗经》所云，“上帝是依”、“靡神不宗”而以所谓“神州”的子民自诩。然而，尽管如此，在对宗教的把握方式上，不同的民族却同归而殊途。而这种皈依途径的不同，实际上系于对“身体”的取舍和理解上的巨大的差异性。

如果说西方的宗教基于一种“祛身体化”，而这种“祛身体化”又基于对身体的一种自然主义的理解的话，那么，中国古代的宗教观则反其道而行之，其基于一种对身体的无上的尊崇，而这种对身体的无上的尊崇则又基于对身体的一种现象学的理解。

这种现象学的理解的身体也即梅洛-庞蒂所谓的“挺身于世界”的身体，其既是一种“身心合一”的身体，又是一种“体用不二”的身体。这意味着世界上的万事万物都被视为是人的身体行为的“目的论的项”，整个宇宙都被视为是人自身生命体现的身体场。这样，对于中国古人来说，不是所谓的“语言的界限就是世界的界限”（维特根斯坦语），而是身体的界限就是世界的界限。换言之，身体的延伸代表了世界的延伸，身体的最终规定亦代表了世界的最终规定，从而正如现象学的现象之外别无他物，其现象之外不存在着康德意义上的不可知的“物自体”一样，中国古代的现象学式的身体亦不存在着不可诘致、难以企及的“上帝”。实际上，所谓“上帝”就是人的身体本身，就是人的身体经由行为从中开显出来的东西。

缘乎此，我们就不难理解何以在汉语中“身”、“神”不仅同音而且同义，如古《尚书》中“身厥命”的“身”字同于“亾身”，而《说文》云：“亾身，神也”。同时，缘乎此，我们就不难理解何以中国古人其实是以一种“依形躯起念”的现象学方式构造其种种终极性概念，如在甲骨文中，“太”、“天”、“元”等字皆为象形字，皆像直立的人之身形。因此，凡此种种表明，正如中国古人坚持无论是宇宙的“天道”还是伦理的“人道”都“即身而道在”，都根身于人的身体性一样，中国古人坚持统摄天人的那种更为根本性、更为终极性的“神道”亦以身体性为其根本。故在中国哲学中，身体之身已不再泥于自然主义的血肉形身，而成为经由现象学还原的不折不扣的“化身”、

“道身”和“佛身”。身就是古人所谓的“上穷碧落下黄泉”的天地之极，就是老子所谓“不失其所者久”的永久之所，就是经天纬地、贯古通今的那种一以贯之的宇宙的神圣至道本身。

这是一种中国文化所特有的“身体性的神学”。从中既滥觞出了以正相关于身体为其进路的中国“儒教”，又派生出了以负相关于身体为其证地的中国“道教”，而后来的从容中道并直喻“即身成佛”的中国佛教的推出，则使中国古代宗教之“身教”内涵得以真正明彻的揭晓。可以说，这种“身体性的神学”不仅是对西方意义上的意识化、对象性的上帝的消解，从而是对中国历史之所以没有“创世神话”之谜的真正破译，而且也以一种正本清源的方式对中国式的“内在超越”的宗教内涵作出了更为合理的解析。质言之，中国式的“内在超越”的宗教的所谓的“内在”，不是海外新儒学所谓的之于“心灵”的“内在”（无论是把这种“心灵”视为是王阳明所谓的“虚灵明觉”的“良知”，还是视为是理学家所谓的“惟精惟一”的“道心”），而是之于“身体”的“内在”。故中国古人与其说强调“心外无物”，不如说强调“身外无物”；同理，中国古人的超越与其说是内在于陆象山所谓的“此心千古不磨”的“此心”里，不如说是诚如古《尚书》所谓的“天之历数在汝躬”所云，其内在于每一个人亲自身体力行的“我躬”也即“我身”之中。

显然，这种内在超越型的“即身成佛”的宗教思想，既与皈依于“绝对的他者”的神学宿命论判若霄壤，又与鼓吹“唯我的自由”的唯意志主义渺不相干，而是最终以神与人之间的真正对话，和基于这种对话的神与人之间的彻底的和解为其指向。这是因为，正是经由身体的躬行，使身体成为一种具有自组、自调、自稳的功能的有机开放系统，该系统在缝合身心、沟通天人的同时，始终在天命与人为之间维持着一种“动态的平衡”、一种可反馈的“回互性”。这意味着，人的行为的“业”乃“受身因缘”，但世间“万物”亦“从业因生”。我们看到，从中不仅滥觞出了中国古代特有的“天非人不因，人非天不成”这一“天生人成”的宗教观，而且还演绎出了判然有别于西人的“德行并不许诺幸福”，而坚持“身业”和“果报”须臾不可分离这一最具东方宗教色彩的思想。后者最早见之于提出“皇天无亲，惟德是辅”（《蔡仲之命》）、“天作孽，犹可违；自作孽，不可追”（《太甲中》）的古《尚书》里，还有后来提出“祸福无门，惟人自召；善恶之报，如影随形”的道教的《太上感应篇》中，并在宣扬“善有善报，恶有恶报”的“因果”理论的中国古代佛教学说中得以最淋漓尽致的展现和发明。

因此，安乐哲曾指出：“中国文化传统既是无神的(atheistic)，同时又具有深刻的宗教性。”其实，需要进一步补充和纠正的是，由于立足于身体以及该身体所内蕴的神人对话机制，严格地说，不是中国文化具有深刻的宗教性，而是实际上中国文化本身就是宗教，而且是一种最具宗教生机和宗教气质的宗教。然而，穷源以竟委，对于中国古人来说，这种深刻的宗教性并非像西人那样来自冥冥之中的上帝的神启，而是发端于对于人自身的身体及该身体的“身业”的切身的体验。就中国历史而言，一种成熟的身体性宗教的正式推出，则始于王国维所说的中国文化变革最剧的殷、周之际，它乃是与周人对殷人的“殆教亡身”的历史实践的反思和批判有关。

在周人看来，“天命靡常”，殷的国运最后的终结乃“天降丧于殷”（《尚书·酒诰》）的结果。而这一天谴又首先是殷人对天大不敬使然。早在武乙时期，殷人就开创了其独有的“射天”的传统，殆至商纣，其更是“弗吊昊天”（《尚书·多士》），“罔顾天显民祗”（同上），“昏弃厥肆祀弗答”（《尚书·牧誓》），“郊社不修，宗庙不享”（《尚书·泰誓下》），致使商王朝最终沦落为地地道道的“无神的国度”。另一方面，这种对天的大不敬其实又肇端于其对身的大不敬。在古《尚书》里我们看到，商纣“褻神”乃根于“褻身”，其不仅“厥心疾很，不克畏死”（《尚书·酒诰》），而且身业不修，恣意妄为，所谓“酒池肉林”、所谓“狎侮五常”、所谓“作威杀戮”、所谓“屏弃典刑”、所谓“囚奴正士”，这些罄竹难书的见诸史笔的记录，还有其宣称“我生不有命在天”（《尚书·西伯戡黎》）这一极端唯意志主义的狂肆和桀骜，表明其既不敬生前之身又极其无视身后的果报。而这种“身体的遗忘”乃为殷大厦将倾埋下了真正祸根，并最终导致这一曾显赫一时王朝的灭顶之灾的在劫难逃。

因此，历史表明，“非天不中，惟人在命”（《尚书·吕刑》），殷的败亡与其说是“天作孽”不如说是“人作孽”，与其说是慢于鬼神的“殆教”所为，不如说是殆乎亲躬的“亡身”结下的恶报。这样，“殷忧启圣”，正如周人通过一种历史的现象学把宇宙之天道与人伦之人道都还原为“身道”一样，周人也经由一种历史的现象学把神圣之神教最终还原为“身教”。如果说前者的思想主要为周易和周礼所发明的话，那么后者的思想则最早可追溯到古《尚书》中圣人的言之谆谆的忠告，因为古《尚书》不仅明确提出“天之历数在汝躬”（《尚书·大禹谟》）、“其（上帝）集大命于厥躬”（《尚书·君奭》），而且还第一次向世人昭告：“祗厥身”（《尚书·伊训》），“修厥身”（《尚书·太甲中》），“慎厥身”（《尚书·皋陶谟》），从而标志着中国古代的身体性神学的真正的奠定和形成。

对于周人来说，既然身体被身神合一地视为神圣本身，那么对身体的崇拜同时也意味着对神圣本身的崇拜。于是，随着身体中的神圣性的发现，和随着一种身体性神学的奠定，对神的顶礼膜拜的问题开始真正自觉地被周人置于

其生命和生活中。《周书》中所谓“ 祈天永命”（《尚书·召诰》）、所谓“ 惟天明畏”（《尚书·多士》）、所谓“ 时惟天命”（同上）、所谓“ 不敢不敬天之休”（《尚书·洛诰》），以及《诗经》中所谓“ 有周不显，帝命不时”（《大雅·文王》）、所谓“ 文王陟降，在帝左右”（同上）、所谓“ 昭事上帝，聿怀多福”（《大雅&

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)