



## 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

以“大乐与天地同和”地谛听到冥冥中阴阳合和的天籁之声。我们看到，从这种“乐教”中后来衍生出章学诚所谓的“文人情深于《诗》《骚》，古今一也”[1]的“诗教”，该“诗教”不仅由于其言情述志而与“乐教”同旨，而且还广被永播而成为比“乐教”更为普泛的宗教形式。因此，中国古人之所以独钟于诗，古代中华民族之所以成为诗意盎然的民族，古代中国之所以成为“诗的王国”，与其说是出于所谓的“思无邪”这一无邪之思念，不如说是惟有在诗中才能找到其民族精神的终极性寄托，不如说是惟有诗意的生活才能成其为神圣的生活，不如说是惟有诗人才在带给我们生命感动的同时，在“欲天下人共来哭此情字”的同时，为天下芸芸众生矗立起了一座座通向神圣的丰碑，并像背负十字架的基督耶稣那样为我们担荷起了有待救赎的整个人类的罪恶。

这是一种有别于西方唯理主义宗教的中国式的唯情主义的宗教。这种唯情主义的宗教，不仅是对梁漱溟所提出的“以艺术代宗教”这一中国文化独特取向的根本依据的真正破解，而且与此同时，也使举凡人类无不痴迷于情、独钟于情，举凡文化都以爱情为其永恒主题这一千古之谜得以昭揭。汤显祖谓：“情不知所起，一往而深，生者可以死，死者可以生。生而不可与死，死而不可复生者，皆非情之至也。”[2]诚如汤显祖所述，情作为既是不可诘致的（“不知所起”）又是无可限定的（“一往而深”）的东西乃为宇宙的原发神秘的真正体现。故爱情之谜的最终答案，既非体现在归结为所谓“恶魔附体”这一西方中世纪的经院哲学里，也非体现在诉诸于所谓“荷尔蒙激素”这一西方现代的科学中，而是恰恰与中国古代所推出的“因感生情”的神学有关。只有回到这种“因感生情”的神学，我们才能真正知晓世间情是何物，我们才能得以明白何以爱情既是普遍的永恒的“大我”又是唯一的排他的“绝对的他者”，乃至可以使我们从中“直教生死相许”地实现生命之形下之于形上的超越。

一种克尔凯郭尔式的宗教学的两难由此就迎刃而解了。青年克尔凯郭尔在其皈依宗教道路上曾面临着一种非此即彼的选择：其要选择唯一的上帝就必须与其所钟情的恋人一刀两断。但是对中国古人来说，这一非此即彼的选择其实却并不成立，我们完全可以两全其美地鱼和熊掌二者得兼，因为上帝既是“唯一”又是“关系”，因为上帝恰恰是我至爱的情人的集中体现，皈依上帝即意味着如此地坚信天道有情而地脉难老，以至于由此而使自己委身于一场感天地动的、至死不渝的人生苦恋。

### 刹那即永恒

如前所述，中国古代宗教“感生崇拜”中的“感生”即“因感而生”。其实，这里所谓的“感”，既是“男女交感”之“感”，又是“感应之几”之“感”，这意味着“感”不仅系乎男女，同时又与“几”相关。而这里所谓的“几”，按《易传·系辞下》的说法，即所谓“动之微”；按周敦颐的观点，“动而未形、有无之间者，几也”（《通书·圣第四》）。因此，凡此种种表明，“几”就是黑格尔哲学中的所谓的“变”，就是海德格尔哲学中的所谓的“尚未”，就是中国古代《易经》哲学中的所谓“生物不测”的“生生”。故“几”最终不是指向事物的业已规定的“现实性”，而是指向事物的不可规定的“可能性”。而生命之为生命恰恰是以这种不可规定的“可能性”为其规定。我们看到，在中国古代宗教中，其所谓的超越之“神”恰为这种不可规定的“可能性”的代称。古人谓“知几其神乎！”（《易传·系辞下》）“知变化之道者，其知神之所为乎！”（《易传·系辞上》），“阴阳不测之谓神”（同上），适足形容之。

因此，中国古人所谓的“内在的超越性”不仅是内在于身体本身中的超越，同时也是内在于该身体的生命本身中的超越。同理，其超越之神不仅身神合一地内寓于身体里，同时也生神不二地体现在生命之中。无疑，这意味着对神圣的超越性的一种全新的解读，意味着神圣的超越性不是佛教所谓“超越生死海”的“超生”，而是存在主义神学家罗森茨维格所谓的投入生活体验的“步入生命”。诚如古人“穷神知化，德之盛也”（《易传·系辞下》）一语所

示，“穷神”即为“知化”，惟有趋向于生命的大化流行之中，我们才能真正地沐浴上天的恩典和神宠，我们才能与妙万物所为的神天人一体地息息相通。

必须指出的是，既然这种超越之神被中国古人理解为身体生命本身，既然这种身体生命本身被理解为不可规定的“可能性”，那么这种超越之神就并非为一种既定的存在，其乃始终体现为一种生生不已、日新又日新的“过程”，该“过程”基于男女之感因感而生，同时又“感应交织，重重无尽”而具有“动态的互文”的特性。按身体现象学家梅洛-庞蒂的说法，该“过程”也即所谓“身体的双叶切开本身”、所谓“永久持续的存在的炸裂”：“对于我来说，起源的问题、极限的问题、探讨第一原因的一系列事件的问题都已消失，有的只是一个永久持续存在的炸裂问题。”[3]我们看到，这种“过程的神学”在中国古老的始于“乾坤”终于“未济”的宇宙图式中得以极富写意的开显，并从中导致了一种基于“世代生成的时间经验”的，并有别于西方的“褻神的时间”的中国式的“神圣的时间”的发现。

“世代生成的时间经验”是为当代德国现象学家黑尔德所推出的一个极其重要的现象学概念，也许是一个在当代现象学学说史上最具开创性的概念。按黑尔德的观点，所谓“世代生成的时间经验”（也可译为“传宗接代的时间经验”）即一种有别于“日常性的时间经验”（“度日的经验”）的更为原始的时间经验。如果说后者是一种旨在满足人日常的物质需要的时间经验的话，那么前者则是一种旨在实现人的长远的族类延续的时间经验；如果说后者是一种基于人的工具理性支配的时间经验的话，那么前者则是一种基于人的男女之爱的时间经验；从而如果后者是一种通向奴役和专制的时间经验的话，那么前者则是一种为平等和自由所敞开的经验。因此，黑尔德最后得出，惟有在世代生成的时间经验中，我们不仅才有“叙事”和“历史”，而且我们才能克服时间的间距和生死的轮回，我们才能“远眺我的生命整体”，我们才能“超越日常状态的时间经验”，我们才能真正回到我们自己的“一再重新开始的可能性的持存”，即“本真的生存”。

在黑尔德看来，人类现代性的危机一重要体现，乃在于随着“美的生育”日渐让位于“生育的工具化”，人们不断地用“日常性的时间经验”主宰、吞并和偷换“世代生成的时间经验”，从而造成了后者的退处其次而使之愈发蔽而不明。然而，所幸的是，在东亚社会，人们依然具有着强烈的家庭观念，这意味着“也许他们比西方人更有可能保存世代生成的时间经验的基础。”[4]在这里，黑尔德的看法无疑是十分中肯的。以中国为其代表的东亚社会的确较之西方社会更具坚实“世代生成的时间经验的基础”，尽管这种基础由于后来“移孝于忠”的政治上的权力话语的介入而备受扭曲，尽管这种基础和西方社会一样由于现代性的冲击而业已摇摇欲坠。

这种坚实的基础除了表现为中国古代其文化传统一直以世代生成的“宗统”为其真正的“正统”外，还表现为与现代主义的西方文化传统完全不同，如果说后者是更多地坚持“活着是为了吃饭”，其以“日常性的时间经验”统一“世代生成的时间经验”的话，那么前者则反其道而行之，更多地坚持“吃饭是为了活着”，其以“世代生成的时间经验”统一“日常性的时间经验”。以中国古老的《易经》为例。尽管《易经》亦有饮食之道（其可相应于“日常性的时间经验”）与男女之道（其可相应于“世代生成的时间经验”）的区分，前者体现为以“需卦”为代表的上经，而后者则体现为以“感卦”为代表的下经，但由于上经实际上以“乾道成男，坤道成女”的“乾坤”为其真正的造始端倪，这最终意味着“需”服从于“感”，饮食之道服从于男女之道，也即“日常性的时间经验”服从于“世代生成的时间经验”。因此，由是表明，中国古人所谓的“好生之德”中的“生”，中国古人所谓的“生生之谓易”中的“生生”，作为生命及生命过程，其固然有基于饮食之需的“民生”的义涵（如《尚书·盘庚》中的“往哉生生”、“敢恭生生”、“生生自庸”等术语所表明的那样），然在其终极义和普遍义上，则显然是更深刻地与基于男女之感的“世代生成”相勾连。

也正是基于这种对生命及其过程的独特的体验，才使中国古人有所谓“以似以续”、所谓“慎终追远”之说，不是把个体的苟活持存而是生者与死者的对话以及种族的绵延视为生命的首要宗旨；才使中华民族犹如“绵绵瓜瓞”一样得以代代相禅、绵永生生，并在此基础上使其所特有的“文明连续性”的现象和注重“修史”的“唯史主义”传统成为可能。同时，也正是基于这种对生命及生命过程的独特的体验，才使古人可以超越偏狭的“度日”的生命之维，对于生死较之西人更具有一种泰然任之的达观，因为他们意识到，“死生为昼夜”（《庄子·至乐》），正如夜幕降临意味着曙光将启一样，我的生命的终结不过是为新的生命的诞生做出的先行铺垫，死生的契阔并不能使我在亲历人生的道路上畏葸不前。故对生命及其过程的不同体验其实开出了两种不同的超越观，如果说基于度日的生命体验导致了西人由于畏死而趣向天国的外在型的超越观的话，那么基于世代生成的生命体验，则意味着一种中国古人的坚持“死生无变于己”并步入人生的内在型的超越观的真正发现。

这种内在超越的发现既是对生命本身的神圣性的发现，又是对作为生命过程的“时”的神圣性的发现。也就是说，对于古人来说，既然其世代生成的生命过程已消解了死生的对立，那么作为该过程的“时”也就无所谓过去之时

与现在之时的区分，而成为一前后相续的有机整体，其已不是西方式的所谓的“时间”而成为一

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)

版权所有：国际儒学联合会 Copyright©2003-2007