

中国古代 身道研究

西北大学哲学学科建设丛书

Zhang

Zailin

张再林 著

生活·读书·新知三联书店

西北大学哲学学科建设丛书

中国古代 身道研究

张再林 著

Zhang

Zailin

Copyright© 2015 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可,不得翻印。

图书在版编目(CIP)数据

中国古代身道研究/张再林著. —北京:生活·读书·新知三联书店,
2015.3

(西北大学哲学学科建设丛书)

ISBN 978-7-108-05276-6

I. ①中… II. ①张… III. ①古代哲学—研究—中国 IV. ①B21

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 043813 号

责任编辑 张丽丽 杨柳青

封面设计 储 平

责任印刷 黄雪明

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

印 刷 常熟文化印刷有限公司

版 次 2015 年 3 月第 1 版

2015 年 3 月第 1 次印刷

开 本 720 毫米×1020 毫米 1/16 印张 26.25

字 数 470 千字

定 价 78.00 元

目 录

总 论 篇

第一章	再造“太极图”——关于重构中国传统哲学理论体系的 一点设想	3
第二章	具体之学·为己之学·之间之学——一种新的中国式哲学观	15
第三章	真正的中国哲学是一种忧患的哲学——哲学随感录	27
第四章	中国古代哲学中的身心一体论	41
第五章	中国古代身体观的十个面相	56
第六章	生命的身心一体及其通达之途——心理的 “正念疗法”的哲学启示	63

基础理论篇

第七章	父子伦理,还是夫妇伦理——中国古代思想中的“元伦理”之争	77
第八章	中国式“家本伦理”的三重内涵	95
第九章	这原来也是政治——中国古代早期的原生态政治面面观	107
第十章	作为“有味道的形式”的美——中国古代审美中 身体性维度的探析	120
第十一章	以身为度——中国古代原生态时空观初探	128
第十二章	知己之求——中国古代知识分子的终极价值	143

思想探索篇

第十三章	身心一体:郭店竹简的“一贯之道”	165
第十四章	“死而不亡”如何成为可能? ——张载气化的生死观的现代解读	182
第十五章	以“家”为归——罗近溪哲学主旨再探	194
第十六章	一种中国式的“家本主义”经济伦理范式的奠定 ——泰州学派经济伦理思想研究	216
第十七章	从周易的“交道”到周礼的“象征性交换”	228
第十八章	中国古代身体观与中华体育精神	244
第十九章	中医的“身体符号”系统的特征及其意义	259

中西比较篇

第二十章	中国古代“势”的形上学的理论建构及解构	267
第二十一章	中国传统思维的双重性:直觉式思维与实用式思维 ——从现代哲学视野出发的一种分析	285
第二十二章	生命实践的双重之维:能动性与受动性	292
第二十三章	思维的辩证法与生命的辩证法——中西辩证法理论之辨	307
第二十四章	实用主义与《周易》的“利用安身”思想	321
第二十五章	从尼采的世界到周易的世界	340
第二十六章	器:“备物致用”与“备而不用”之间 ——一种比较哲学视野下的中国式“用具形上学”的分析	353
第二十七章	“身体意向”:审美意象的真正所指 ——中国审美意象之身体现象学解读	374
第二十八章	东西美学的邂逅——中美学者对话身体美学	398
第二十九章	关于吴光明教授的“中国身体思维”论说	405

总论篇

第一章 再造“太极图”

——关于重构中国传统哲学理论体系的一点设想

一、再造“太极图”

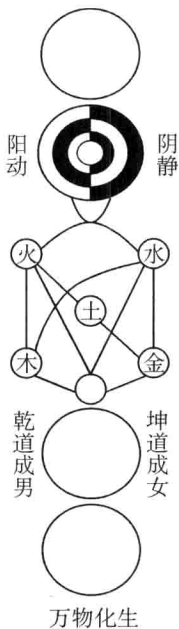
当我们穿越时空隧道,回到中国古代的历史久远的过去,我们就会发现,今天中国的传统哲学,面临着和宋明理学兴起前的漫漫黑夜几乎同样的时代语境、同样的时代课题。

那是一个中国传统哲学遭遇空前危机的时代。众所周知,自魏晋以降,随着佛学的大举进袭,以儒家学说为代表的中国传统哲学节节败北已是一个不争的事实。这一点,可见之于沐佛风、润佛雨在当时民间已蔚为风尚,可见之于两汉经学无论在南朝还是在北朝其都开始形同文具、流于虚名,儒学作为“国学”的地位业已一落千丈。其间,贵为天子的梁武帝几度出家为僧更是一个极具象征意义的事件。它为我们表明了,在何种程度上佛学已经自上而下地为万众顶礼,表明了,在何种程度上传统儒学的颓势是那样地一发不可收拾,以致于其虽曾被黄袍加身,虽一度风光无比,但实际上早已是“金玉其外,败絮其内”了。

因此,殆至隋唐,中国社会之所以“天下僧民,不可胜数”,“传衣钵者起于庚岭,谈法界、阐名相者盛于长安”,中国思想界之所以由“独尊儒术”让位于儒释道的三足鼎立,乃至佛学几乎取得了“准社会意识形态”的地位,这一切与其说是出于一种新的历史机缘,不如说依旧是先前的“西风东渐”这一难以遏止的巨大惯性使然。我们看到,也正是这种佛学的愈演愈烈,最终导致了中唐儒、佛之间的激烈的火并,导致了以韩愈为代表的理论上排佛运动的风起云涌。它在为传统儒学长期高枕无忧的道统地位拉响了警笛的同时,也使今人亨廷顿所预言的那种几乎势如水火的“文明冲突”,早在距今千年的中华大地上就拉开了其历史的

序幕。

应该承认,佛学的愈演愈烈、儒学的日渐式微,除了与当时中国特定的社会政治背景有关外,也充分暴露了中国传统儒学先天不足的文化根性。也就是说,儒学教人在形下的人伦日用上用功夫,固然在这方面远胜那种“外人伦”“遗事物”的佛学一筹,但是,“推万法,穷理尽性,至于本源,则佛教方为决了”(宗密《原人论》),在哲学的形上探索方面,则较之佛学而不能不黯然失色。老黑格尔曾经说过,一个民族如果没有形而上学,就好像一座金碧辉煌的神殿,里面什么都有,却唯独没有至尊的神。诚如黑氏所说,形而上学以其文化上的超越指向,乃体现为一个民族文化之慧命所在,一个民族精神之真正寄托。西方民族是如此,中华民族也不例外。因此,“援佛入儒”,以佛学为借鉴建立起一种哲学形上学,同时该学说又不数典忘祖地丢弃中国传统文化的本色,就成为历史新时期宋明思想家所肩负的不可推卸的思想使命和文化重托。也正是在这一极具历史感的时代精神的召唤下,宋明新儒家开山之祖周敦颐的一种中国式的形上学体系——“太极图”图式(见左《周氏太极图》)就从中应运而生了。



周氏太极图

正如“太极图”以及其词约义丰的“太极图说”为我们所表明的那样,这种中国式的形上学体系最突出的理论贡献,在于其把《老》《易》融为一炉,以一种前所未有的完整的宇宙本体论理论体系的推出,而开宋明人“道”的探索之先河。在这种宇宙本体论理论体系里,不仅“无极而太极”,宇宙最高本体本无而不空,而且“一动一静,互为其根”(《太极图说》),阳动与阴静能受一体、相互作用,从而无与有、本体与现象、“寂然不动”与“感而遂通”克服其原有的对立,妙合为一种具有自我生成机理和负反馈功能的生命目的论系统。一方面,无极→太极→阴阳→五行→男女→万物,由“一”而生“万”;另一方面,万物→男女→五行→阴阳→太极→无极,又“一”由“万”而显。它既从根本上克服了传统儒学本体缺席这一理论弊端,同时又不流于佛学空无本体的那种老调重弹。这样,随着这种有关宇宙本体的哲学图式的推出,“千载绝学,始有指归”,沉寂了千年的中国古老的穷本溯源的哲学之思一朝复旦,又一次发出了耀眼的思想光芒。由此才有了

二程、张载、朱熹等人的一系列理学理论的接踵推出,由此也才使诸如无极、太极、道器、体用、理气、阴阳、动静等概念开始被显于中国学术谈辩的中心论域。因此,周敦颐的“太极图”图式的破暗而出,可谓在中国思想史上居功至伟。它以一种中国式的哲学体系的正式确立,不仅标志着在所向披靡的佛学的“权力话语”下的中国传统哲学绝境逢生和再次崛起,并且为我们迎来了中国哲学开始实现其真正的文化自觉的全新的历史时期。故对周敦颐所谓“其功盖在孔孟之间”(胡宏语)这一历史评价,与其说是一种文人的溢美之辞,不如说乃不失为实至名归之誉!

历史往往存在着惊人的一致。一旦我们以史为镜地反观今天,就会发现古今之间存在着一种何其相似乃尔之处。一方面,我们看到,现代中国面临着和中国前宋明理学时期几乎同样的时代语境:同样是西方哲学话语的所向披靡及权力统治,同样是中国传统哲学理论的节节败北、不堪一击,中国传统哲学理论日甚一日的“合法性”的危机。所不同的仅仅在于,此“西方”并非彼“西方”,如果说前宋明理学时期的中华民族,所面对的是一种衣被着神秘的佛国光芒的天竺之西方的话,那么,今天的中华民族,所面对的则是挟现代科技和器械文明的千钧之威的欧美之西方。另一方面,这也必然决定了,现代中国正面临着和中国前宋明理学时期几乎同样的时代课题。那就是,以现代西方哲学的理论挑战为契机,对已有的中国传统哲学形态给予深入的理论反思,并在此基础上重建一种既顺应当代时代潮流,同时又能坚持自己民族文化本色的崭新的中国式哲学体系。

因此,一种再造“太极图”的历史使命,已时不我待地被推向了当代中国哲学建设的前台。当天降大任于斯人之际,它要求肩负此历史使命的中国哲学学者,要像当年那些“出入佛老,返之六经”的宋明理学家那样,不仅应熟谙西方现代哲学的话语,也应应以中国传统的文本为其依据;不仅应着眼于不可逆的时代的今天,也应立足于作为历史背景的过去。唯其如此,我们才能使自己得以跻身于一种伽达默尔式的鲜活的“解释学的视域”,我们也才能于今人与古人、读者与作者的作为“效果历史”的文化对话中,走出“我注六经”与“六经注我”的两难取舍,克服自己理论言说上的“私人话语”,并像当年继往开来的宋明理学一样,在对自己传统的创造性阐释中,开出一种既现代化又民族化的全新的中国式的哲学理论体系。

当代国学大家梁启超认为,“不中不西,即中即西”。通过“三教合一”而推

出其“太极图”的周敦颐为我们证明了这一点,我们相信,中国新时代的一场“再造太极图”的理论运动也应循此而行。

二、中国哲学方法论的确立

如果说哲学理论上的思考代表了人类一切理论思考的一种前提的话,那么,哲学方法论的思考作为入门路径,则堪为一种“前提之前提”的思考,一种哲学上更为根本的思考。“血管里流着血,水管里流着水”,它如同“管道”一样,规定着不同哲学内容上不同取向和取舍。这意味着,一切哲学理论体系的创立有赖于方法的先行,无论西方哲学还是中国哲学都无一能外。因此,正如笛卡尔通过理性主义“怀疑一切”的方法确立了一种“我思”本体的哲学体系那样,正如海德格尔通过直觉主义“现象学”的方法确立了一种“此在”本体的哲学体系那样,中国传统哲学亦是如此,同样是通过其方法论的自觉进而走向哲学理论上的自觉。

宋明理学即其显例。纵观一部宋明理学的发展史,既是一部哲学理论的奠定的历史,又同时为一部哲学方法的确立的历史。就周敦颐的“太极图”图式而言,一方面,他的不无超验的形上“太极”本体的设定实受佛学“疑则别参”的方法的深刻启迪;^①另一方面,他的“乾道成男,坤道成女”,“太极”即“人极”等观点显然又与中国传统直觉式方法存在着千丝万缕的联系。我们看到,随着宋明理学理论上的不断深化,其方法上的争端亦日益凸显。正是在此意义上,著名的“鹅湖之会”注定成为宋明理学发展史上一划时代的重要事件。其间,围绕着“为学之方”,陆氏兄弟以“尊德性”为宗,主张为学在于“切己自返”,应“先发明人之本心,而后使之博览”(《年谱》,《陆九渊集》卷三十六);而朱熹则以“道问学”为主,认为为学在于“格物穷理”,应“欲令人泛观博览,而后归之约”(同上)。前者以“易简工夫”自诩,直斥后者为“支离事业”,而后者则以“教人为太简”为病,反唇相讥对方有流于“禅学”之嫌。

^① 《佛法金汤编》:“佛印往鸬溪,敦颐谒见,相与讲道。问曰:‘天命之谓性,率性之谓道,禅门何谓无心是道?’师曰:疑则别参。……公有省。”黄百家亦说:“晁氏谓元公(周敦颐)师事鹤林寺僧寿涯,而得‘有物先天地,无形本寂寥,能为万象主,不逐四时凋’之偈。”《濂溪学案下》,《宋元学案》卷十二。

不同的方法论决定了不同的宇宙观。表面上是“为学之方”上的剑拔弩张，背后却隐含着对宇宙本身知解上的冰火两重天。陆氏兄弟之所以坚持一种“切己自返”的“直觉式”的致思路线，乃旨在趣向那种“若能尽我之心，便与天同”这一内在论的、心本体的宇宙观。相反，朱熹之所以主张一种“格物穷理”的“渐进式”的致思路线，乃旨在趣向那种“未有天地之先，毕竟也只是理”这一外在论的、理本体的宇宙观。这样，朱陆在“为学之方”上激烈的争端，实际上作为宋明新儒学理论上歧出的真正起点，从中为我们开出了中国思想史上“理学”与“心学”这两大哲学体系之间有如泾渭的分野分判。

人们看到，这种方法论之争，随着新时期重建中国哲学理论体系这一历史任务的呼之欲出，又一次浮出了现代中国学术论辩的水面。而论及这一争论所聚焦的问题，其既可视作为过去的宋明理学朱陆之争历史的继续，又与时俱进地被赋予了新的时代特点。

一方面，有感于中国传统心性哲学过于易简空疏之弊，并受发端于亚里士多德“用具形上学”的现代西方实用主义思潮这一如日中天的时代风气所激，以胡适为代表的科学主义学者在致力中国传统哲学的现代阐释时，使自己不可避免地求助于一种“工具式”的方法论的皈依。在他们那里，墨辩的名学，荀子的礼制，朱子的“格物致知”，王夫之的“天下惟器”，颜元的“役使万物”“造命回天”的实学思想，方以智的堪比西方科学的“质测之学”，一时作为中国哲学中的稀世之珍开始备受礼遇。对于他们来说，恰恰在这些长期以来备受冷落的非主流学说趣向里，不仅为我们隐含着久违的中国传统方法论上的真正智慧，而且唯有赖于对他们的发掘，才能使我们的传统与科学文明、制度文明麾下的人类现代文明得以历史地接轨。

另一方面，出于对中国“尽性知天”这一传统的致思方法的捍卫，并与西方现代那种“工具式”的方法论保持距离，现代中国一批人文主义学者在致力于中国传统哲学的现代阐释时，则使自己对一种似乎更为“中国化”的“直觉式”方法论乐此不疲。对于他们来说，这种“直觉式”的方法不仅深得中国工夫之三昧和精髓，而且亦可在西方哲学最新发展的理论形态中找到其积极的支持和回馈。这也为我们说明了为什么诸如张君勱、朱谦之这些现代新儒家对柏格森直觉主义的生命哲学惺惺相惜，说明了为什么西方现象学家被今天一些中国传统哲学阐释者如此引为知己，以至于对现象学方法的研究不仅为我们从中孵化出吴光明

所谓的“故事思维”、杜维明所谓的“体知”、王树人所谓的“象思维”、张祥龙所谓的“缘在之在”，以及笔者所谓的“身体哲学”这些中国哲学阐释的新成果，也由此使中国哲学作为一种可公度性的话语开始走向了世界。在这里，与其说是看到了一种为原教旨主义所诟病的“以西释中”，不如说以一种人同此心、心同此理的方式，进一步地验证了中国式方法论的普世性。

于是，我们看到，一种攸关中国哲学理论命运的方法论之争，在沉寂了近千年后，在20世纪后的今天复活了。在“工具式”的方法与“直觉式”的方法之间的取舍，继宋明理学之后又一次成为历史新时期中国哲学建设的两难选择。若以“直觉式”的方法为圭臬，虽使中国哲学“无物不体”而妙契不无圆融，是自成一体的本有之“体”，却又使其不可避免地重蹈重体轻用的复辙，一如实用主义者批评现象学的“唯体验论”时所指出的那样，使中国哲学既成为“沉默的”又成为“跛足的”。^①“沉默的”意味着中国哲学如禅默一般地没有言说、没有理论，“跛足的”则意味着中国哲学以其器用之短而缺乏付诸实行的可操作性。反之，若以“工具式”的方法为准则，虽使中国得以克服重体轻用的传统理论积弊，却使其顾此失彼又入见用忘体的思想误区，当西方后现代主义者业已对现代主义“工具理性”极端的偏执痛定思痛、深刻反省之际，当代的中国哲学建设却依然非反思地一味“师夷之长技”，这一唯用是从的哲学取向和那种重体轻用的取向一样，显然同样也是不合时宜的，同样也应为我们所唾弃。

然而，一旦我们回到中国哲学的真正源头——《周易》，我们就会发现，这一看似不可调和的方法论之争却可以涣然冰释了，并使其争论议题最终成为地地道道的“伪问题”。因为，《周易》不独以其“利用安身”“尚象制器”与“不言所利”“感而遂通”二者的并举，并无方法论上顾此失彼之虞，并且在《周易》哲学里，正如治《易》大师焦循通过凿通“情”与“欲”“性”与“利”而为我们所指出的那样，^②也与现代“新实用主义”融合现象学与实用主义这一现代哲学致思趣向

① 见舒斯特曼《身体意识与身体美学》第二章“沉默跛脚的身体哲学：梅洛-庞蒂身体关注的不足之处”中的论述，北京：商务印书馆，2011年，第76页。

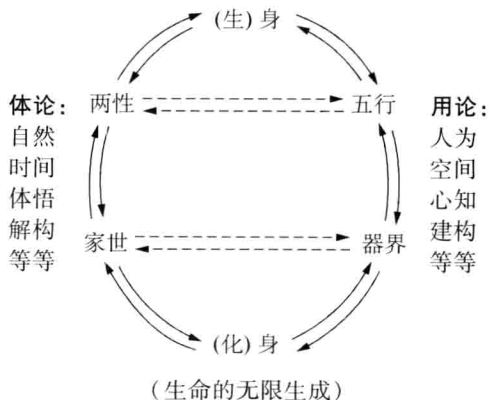
② 见张再林《身体·两性·家庭及其符号》一书中“为‘情’正名——试探焦循象数易中‘互文主义’的符号学思想”一文中的论述，西安：西安交通大学出版社，2010年，第77—86页。

一致,^①“直觉式”与“工具式”这两种致思方法看似显分二途,看似迥然异趣,实际上却完全是形二而实一的。

正如笔者曾指出的那样,“无论是强调生命与其环境天然合一的直觉式思维,还是生命迎接环境挑战的实用式思维,其都不失为一种系于我们自身生命的‘根身性’思维和‘切身性’思维,其都迥异于传统西方的源于柏拉图主义的‘祛身化’的思维,和那种具有极端的超越性趣向的‘我思性’的思维”。^②这两种方法的“涉身性”毋宁说意味着,与西方哲学不同,“身”而非“思”不仅业已成为中国哲学方法的根本依据,并且此“身”也亦功夫亦本体地为我们指向了中国哲学本体所奠的坚实之基。这样,随着中国哲学中亦直觉亦工具的“两一”方法论的真正确立,一种以“身”为本并且“体”“用”兼综的全新的中国哲学理论体系也就随之一起和盘托出了。

三、中国哲学理论体系的基本构架

一种全新的中国哲学理论体系,或换言之,一种全新的“太极图”图式可如下图所示:



^① 此处的现代“新实用主义”指以美国哲学家舒斯特曼所推出的实用主义。在舒氏的学说中,其提出了介于现象学与实用主义之间的哲学的“第三条道路”。见《身体意识与身体美学》第二章。

^② 《哲学研究》,2011年第12期。

1. 这种全新的中国哲学理论体系,有别于以周式“太极图”为代表的宋明理论体系的最根本之处,在于它与“下学而上达”的中国致思传统一致,作为后理学的“即身而道在”思想的历史承续,并顺应当代哲学的“回归生活世界”,“一切从身体出发”的时代趋势,乃为一种由“身”出发、以“身”为本的哲学理论体系。在该体系中,“身”以其现象学意义上得以直接把握到的“此在”性质,以其实用主义意义上一切须臾不可离的生命目的的前提,已不再是佛教所谓“臭皮囊”,基督教所谓的“原罪”,西方思辨哲学所谓“坏的感性”,而是以一种“万化生于身”(李贽语)的方式,成为新哲学的坚实之基,被置于其理论上的始源和中心地位,以取代了理学那种既无形无迹又不可把握、不可践行和措用,从而具有突出的思辨唯心主义特征的绝对超验的“太极”,以及作为“太极”的别称的程朱的“天理”。

这种“身”之所以可命名为“生身”,一是借用佛教的“生身”这一概念所指,意味着该“身”并非那种具有极端超验和非现实性质的所谓的“法身”,而为一开始就脱胎于父母的经验的、现实的“肉身”;二是与“生生之谓易”这一《周易》的生命哲学宗旨相吻,意味着该“身”与其说是一种“实在论”之身,不如说是一种“能在论”之身,它是以不断地生成,即生命之“几”为其宗旨、为其规定。就此而言,一如古人“身体发肤,受之父母”所云,“身”既是“己身”,又是父母之“遗体”;既是“因”又是“果”;既是“起点”又是“终点”,并以这种首尾相接的“过程之身”的性质,使自身区别于那种以“创造者”与“被创造者”的严格二分为预设前提的,西方式的“起源论”中任何原创物的设定。人们看到,中国古代“身”的这种“两极相关”的特征,不仅与维特根斯坦的“没有基础的基础”、梅洛-庞蒂的“没有创造的创造”这种涉身性的哲学思想一致,也在著名汉学家安乐哲对中国古典哲学之本体的解读中得到极其有说服力的回应。^①

2. 一旦“太极”还原为“生身”,那么,这意味着“太极生两仪”的所谓的“阴阳二仪”,实际上也以一种现象学还原的方式,近取诸身为我们身体自身的男女两性,意味着所谓“阴阳化生”的过程,乃体现为基于两性和合的生命家族的不断的世代相生,由此就形成了如上图(“生命的无限生成”太极图)左所示的(生)身→两性→家世这一生命的运演模式。这种模式不仅告诉我们“人只是作为男人和女人而存在着”(费尔巴哈语),也即尊身必然要导向尊性,而且还告诉我们

^① 见安乐哲:《古典中国哲学中身体的意义》,《世界哲学》,2006年第5期。

“有夫妇,然后有父子”(《周易·序卦传》),也即唯有男女两性这一至为根本的关系的确立,才使父子相继的人类生命族系的谱写成为真正的可能,并“子子孙孙,引无极也”(《尔雅·释训》),从中最终使我们自身实现从有限的生命个体向无限的生命共同体之生命皈依。

无疑,这种(生)身→两性→家世的哲学模式的推出,以其突出的生命“系谱学”(genealogy)的性质,为我们集中地体现了中国哲学之为中国哲学的真正特质,并与那种既“无性克隆”又“无生无死”的,并以意识→范畴→宇宙为取向的西方哲学模式形成了极其鲜明的对比。^①因此,尽管囿于人类哲学表达上西方文化的权力话语,该模式时至今日并未引起学界应有的认可和重视,但是我们相信,随着现代人类文化中日甚一日的“祛性化”“无家可归”的危机,也随着后现代主义向生命之“系谱学”回归的思潮的迅猛崛起,人类也终将从对其“祛魅”走向对其“复魅”,并在对其新的文化自觉中,再次彰显这一古老模式极其深邃、不无合理的哲学意义。

3. 这种全新的中国哲学理论体系的另一大特点,是与其方法二重性相应的体用二者的兼备,它在强调“身之体”的同时,亦不忽视“身之用”的重要身份和地位,乃至流于一种德留兹式的“无器官的身体”(The Body-without-Organs)为人所诟病。这使其图式呈现为一种别出新裁的“双螺旋式”的对称结构。一方面,如上图左所示,它为我们展现出了(生)身→两性→家世这一生命演路线;另一方面,如上图右所示,又有(生)身→五行→器界这一生命演路线与之相辅而并行不悖。显而易见,较之于周敦颐那种不无“道家化”而多少流于自然主义、冥契主义的“太极图”,由于把“五行”不再纳入到“阴阳”的统辖之下,由于把“五行”与“阴阳”一视同仁并分门别类,这使这种新的哲学图式与中国古老的“实用理性”精神一脉相承,为我们极大地凸显了中国哲学中的“器用”之维。

正如人所用之手有五指,以至于王夫之以“五用”训“五行”那样,^②这里的“五行”与其说为我们确切地指向五种自然物质及其属性,不如说是泛指人的一

① 西方传统这种“无性克隆”又“无生无死”的性质,除了在尼采哲学、海德格尔的存在主义哲学、梅洛-庞蒂的身体性哲学里已多有涉及外,尤在鲍德里亚的后期哲学里得到深刻的揭露。见 Baudrillard: *Symbolic Exchange and Death* (California: Sage Publications, 1993) 以及 *The Vital Illusion* (Columbia: Columbia University Press, 2000)。

② 王夫之谓“五者有不行焉,则亦不资之以用”(《尚书引义·洪范二》)。

切“上手”(at-hand)活动,一切“利用”活动:从人生理的五脏之用,到人伦理的五常之用,再到人治理的五礼、五刑之用,无一不可尽纳其中。同时,也正是由于这种“上手”活动、这种“利用”活动,才使“宇宙在吾手”(李贽语)的同时,也使包括一切“上手之物”、一切“利用之器”在内的器物制度世界的存在成为真正可能。因此,这意味着,欲使中国哲学彻底告别那种业已流于唯心性化的“理学”,并欲使中国哲学真正跻身于工具理性旗下的现代人类的科技世界,对其哲学中(生)身→五行→器界这一脉路的重新开显则是不可或缺的,尽管这一路线自荀学后长期以来被边缘化在其文化的种种“小传统”之中,以致仅仅在今天的中医理论里人们才能触摸到其脉搏的跳动。

4. 从这种体用兼备的“双螺旋式”的结构中,生发出了中国哲学理论上的“体论”与“用论”。“体论”就其以一种直接的把握方式涉身于“身之体”而言,它更多地为我们指向了中国哲学理论中的自然、时间、体悟、解构(“生”)等等之维。^①相反,“用论”就其以一种工具的把握方式涉身于“身之用”而言,它更多地为我们指向了中国哲学理论中的人为、空间、^②心知、建构(“成”)等等之维。此外,就二者的学派依托而言,如果说前者以其顶礼于“天之道”,而更多地体现了一种“道家式”的致思和价值取向的话,那么,后者则以其崇尚于“人之道”,而更多地体现了一种“儒家式”的致思和价值取向。

这种“双螺旋式”的结构表明,不独中国哲学以其体用兼备、“中体中用”使所谓的“中体西用”之说业已成为无稽之谈,并且视中国哲学为所谓的“唯自然”“唯时间”“唯体悟”“唯解构”取向的哲学的种种成见亦可以休矣。也就是说,和西方哲学理论一样,中国哲学自身的思想资源中同样不乏对人为、空间、心知、建构等等维度的积极认可。这些维度不仅早在先秦荀子、墨子、名家、法家的学说时代就破雾而出、清晰可辨,而且随着“后理学”思潮的异军突起,随着该思潮代表人物王夫之推出所谓的“依人而建极”、所谓的“能必副所”、所谓的“愈思而愈得”、所谓的“畴以尽人”,而以一种历史的否定之否定的方式而倍加豁显。

① 必须强调指出的是,与佛教中对“体用”之“体”的那种实在论的理解不同,我们这里的“体”的概念与其说是一种名词意义上的实在之“体”,不如说是一种动词意义上的能在之“体”,即梅洛-庞蒂的“身体意向性”意义上的身体之“体”,也即身体自身自发的开显活动、生发活动。

② 如郭沫若提出,“(五行)这种观念的起源应该是起于殷代的五方或五的崇拜”。《中国古代社会研究》,北京:人民出版社,1954年,第114页。