

 西安交通大学学术文库

身体哲学研究系列之一

身体、两性、家庭及其符号

张再林 燕连福 程秋君 著
李 重 张 兵 马新锋



西安交通大学出版社
XI'AN JIAOTONG UNIVERSITY PRESS

 西安交通大学学术文库

身体哲学研究系列之一

身体、两性、家庭 及其符号

张再林 燕连福 程秋君 著
李 重 张 兵 马新锋



NLIC 2970620063



西安交通大学出版社
XI'AN JIAOTONG UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

身体、两性、家庭及其符号/张再林等著. —西安:西安
交通大学出版社, 2010. 10
ISBN 978-7-5605-3735-1

I. ①身… II. ①张… III. ①古典哲学-研究-中国
IV. ①B21

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 187961 号

书 名 身体哲学研究系列之一
身体、两性、家庭及其符号
著 者 张再林 燕连福 程秋君
责任编辑 侯 军

出版发行 西安交通大学出版社
(西安市兴庆南路 10 号 邮政编码 710049)
网 址 <http://www.xjupress.com>
电 话 (029)82668357 82667874(发行中心)
(029)82668315 82669096(总编办)
传 真 (029)82668280
印 刷 陕西江源印刷科技有限公司

开 本 787mm×1 092mm 1/16 印张 18 字数 339 千字
版次印次 2010 年 10 月第 1 版 2010 年 10 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-5605-3735-1/B·30
定 价 49.00 元

读者购书、书店添货、如发现印装质量问题,请与本社发行中心联系、调换。
订购热线:(029)82665248 (029)82665249
投稿热线:(029)82668133
读者信箱:xj_rwjg@126.com

版权所有 侵权必究

作者简介

张再林,男,1951年生,河北南皮人,西安交通大学人文学院教授,博士生导师,致力于中西文化哲学比较研究。

燕连福,男,1976年生,甘肃甘谷人,西安交通大学人文学院副教授,哲学博士;北京师范大学哲学与社会学学院“价值与文化研究中心”哲学博士后,致力于“家哲学”研究。

程秋君,女,1968年生,陕西泾阳人,哲学博士,主要研究性别与技术问题。

李重,男,1980年生,陕西汉中,人,哲学博士,西安交通大学哲学系讲师,博士后,以女性和身体为主要研究内容。

张兵,男,1978年生,河南驻马店人,西安交通大学人文学院博士研究生,第四军医大学人文学院讲师,主要研究两性关系问题及符号学。

马新锋,男,1977年生,陕西合阳人,西安交通大学人文学院博士研究生,主要研究鲍德里亚及符号学。

前言

拈出“身体哲学”一词，是对中国古代哲学尊身、重身传统的标记性刻画。在《作为身体哲学的中国古代哲学》一书中，作者明确指出西方传统哲学是一种“识本论”的意识哲学，而中国传统哲学则是一种“身本论”的身体哲学。以此为进阶，本书分别从“身体”、“两性”、“家庭”、“身体符号”维度对身体哲学的主要节点进行了拓展研究，以期将身体哲学研究向纵深挺进。

在身体哲学的研究中，笔者愈来愈深切地感受到身体研究不是单个生命的震颤，而应该是一个身体群的交互效应。所可欣慰的是，笔者的弟子，包括已经毕业从事独立研究的，都在汲汲从事于身体哲学的研究且能有所创见。本书中的一些内容即体现了他们分别在身体、两性、家庭、符号各个点上的专题式研究，如对“身体之觉”、“身体之历史”的深入剖析，对“男女平等与女性话语”的崭新解读，对“家庭”之本质、构成和发展的考证和研究等。所有这些都是在笔者与他们之间往返讨论、相互发明的结晶。

这一群体式探究的最新启发是身体符号的推出。身体研究不能仅限于身体的内在体验，必须要有形式上的可交流性和可公度性，否则，身体研究只会陷入禅宗式不立文字的顿悟和神秘的冥契主义。借助于一种情感化、族类化的身体符号，身体之“以身体之”才能成为一种具有可交流性和可公度性的行为方式，从而获得其普遍意义。对于本书来讲，身体符号的推出可看作身体哲学研究的新进展。

张再林

2010年8月

Preface

When we pick up the term “Body Philosophy”, we mean that is an appropriate portray of the tradition about respecting and esteeming body in ancient Chinese Philosophy. In the book “Ancient Chinese Philosophy as the Body Philosophy”, the author definitely points out that traditional Western philosophy is a kind of Philosophy of Consciousness named “knowledge ontology” and traditional Chinese philosophy is a kind of Body Philosophy named “body ontology”. Based on this step, the book does some further research on the key nodes of Body Philosophy from the diagrams of “body”, “gender”, “family” “symbol of body” in order to advance the research of Body Philosophy in depth.

In the study of Body Philosophy, the author feels more and more deeply that body research is not only a vibration of single life but also an interaction of group life. I’m gratified by the fact that my disciples including some graduated graduates who have done their research independently research into Body Philosophy and put forward some creative views about it. Some parts of this book embody their special study on “body”, “gender”, “family” “symbol”, such as the thorough research on the “sense of body” and the “history of body”, brand-new interpretation of the “equality of male and female and female discourse” and also some textual research on the essence, composition and development of “family”. We got and created this crystal through interrelated and mutual discussion between me and my disciples.

The latest elicitation of this group-type inquiry is the appearance of body symbol. Body research cannot be limited only in the inner experience of body, but also needs exchangeability and publicity. Otherwise, body research can only indulge in insight with no words just like Zen Buddhism and mysterious Mysticism. Only with a kind of emotional and breed-oriented body symbol, the body of “with body to experience” can become a type of behavior with exchangeability and publicity, and accordingly gain their universal significance. As this book is concerned, the introduction of body symbol can be regarded as the new advance of Body Philosophy research.

Zhang zailin

2010. 8

目 录

前言	张再林	
一、作为身体符号系统的《周易》	张再林	(1)
二、中国古代身体美学论纲	张再林	(12)
三、咸卦考	张再林	(22)
四、关于吴光明教授的“中国身体思维”论说	张再林	(44)
五、贪欲、反身与审美救赎	张再林	(55)
六、释“文”	张再林	(69)
七、为“情”正名	张再林	(77)
八、从经验到体验:现代西方哲学的彻底经验主义走向	燕连福	(89)
九、我们知觉到了什么	燕连福	(101)
十、从“认知主义”到“家本主义”	燕连福	(112)
十一、身体之境:现代性视野中的身体理论研究	李重	(122)
十二、如何走出当代女性主义的理论困境?	李重	(143)
十三、家庭空间的哲学解析	程秋君	(155)
十四、家庭之生命对话精神	程秋君	(184)
十五、老子:人类最早的女性主义思想家	张兵	(216)
十六、“一”与“多”两难文化困境下的族类文化策略	张兵	(228)
十七、本心与习心	马新锋	(239)
附录:“身体哲学与身体符号研究”笔谈五则		(249)
(一)身体哲学:反身性、超越性和亲在性	张曙光	(249)
(二)中医的“身体符号”系统的特征及其意义	张再林	(255)
(三)身体的神秘:法国现象学的一个独特维度	杨大春	(260)
(四)身体,符号与意象:德勒兹论“情-调”(l'affect)	姜宇辉	(265)
(五)符号学危机的化解:重置身体符号的“坐标原点”	张兵	(271)

Table of Contents

Preface

1. <i>Book of Changes</i> as a Body Symbol System	(1)
2. Outline of Body Aesthetics in Ancient China	(12)
3. Research of Xian Diagram	(22)
4. Comment on “Body-Thinking” by Professor Wu Guang-ming	(44)
5. Greed, FanShen and Aesthetic Salvation	(55)
6. Interpretation of “Wen”(文)	(69)
7. Rectification of “Qing”(情)	Zhang Zai-lin (77)
8. From Experience to Embodied Experience	(89)
9. What We Perceived: Exploration to Merleau Ponty’s Structure of Behavior	(101)
10. From “Cognition Doctrine” to “Family Doctrine”	Yan Lan-fu (112)
11. Boundary of the Body: Theoretiv Study Body in the Field of Modernity	(122)
12. How to step out of the dilemma of contemporary feminist theory	Li Zhong(143)
13. Philosophical Analysis of the Family Space	(155)
14. Dialogue Spirit of Life on Family	Chen Qiu-jun (184)
15. Lao-tzu: the Earliest Feminist throughout the History of Mainkind	(216)
16. Genealogical-culture Tactics in the Cultural Dilemma	Zhang Bing (228)
17. BenXin(本心) and XiXin(习心)	Ma Xin-Feng (239)
Appendix: Five Conversations about “Body Phiolosophy and Body Symbol Research” by writing	(249)

一、作为身体符号系统的《周易》

一、人类两大符号系统

符号作为歌德所谓的“不是事物的事物”，堪为人类的内感外化之桥，堪为跨越和联接主体世界和非主体世界的“第三世界”。乃至一如卡西尔所说，人之所以为人，就在于人是“符号的动物”。或用中国古人的表述，“人无文则为朴人”（王充语），人之所以为人，就在于人是“观乎人文，以化成天下”的“文化人”，人是所谓“人文主义”的“人文”之人。在这里，西人所谓的“符号”，中国古人所谓的“文”，在某种意义上说，其称虽异，其指却一，二者不过是异名同谓的东西。

符号使人所创造并栖身于其中的“象征的世界”成为可能。这种“象征的世界”不仅意味着人类不能直接把握世界，而是以一种“立象以尽意”的间接方式，以一种符形、意像、结构、图式、范例的方式把握世界，而且意味着人类的一切文化形式，无一不是“象征”的产物，无一不与“象征”息息相连，无一不可视为“象征”的具体体现，无一不借助于象征对其加以体验。故在我们人类面前，科学与艺术是“象征”，不仅如此，从某种意义上来说，人自身生命及死亡、人之男女及其关系、社会统治及其权力皆是“象征”，乃至一如坚持人的生产乃“货币生产”的马克思，坚持人的消费乃“符号消费”的鲍德里亚所揭示的，人类赖以生存的那种看似不无实际和赤裸裸的生产和消费活动，亦无不时髦地披上了符号的华丽外衣，具有极其鲜明的象征性的特点。凡此种种均表明了，随着文明的发展以及作为这种发展的必然结果，人类已使自己迈向一个“符号帝国主义”的时代。在这个时代，真正决定人类进步的，与其说是人类物质财富的增长，不如说是人类文化的那种无所不在、无所不用其极的符号的象征性的力量。在这个时代，“执大象，天下往”，两千年前的老子这一近乎巫语般的预言可谓一语成谶，人类已和符号象征活动结下了生死之缘，犹如宿命般地永远行进在“执象以往”的不归之路上。

这样，对符号的自觉亦是对人的自觉，从而对符号从事“解符”的符号学的研究，理所当然地作为一门显学，被日益提到今天人文学科的重要研究日程上。而一旦从事这种符号学的研究，人们就会发现，在我们人类文化中实际上呈现出两大符号系统：一为科学式的意识符号系统，一为审美式的身体符号系统。同时，对勘中西，如果说西方文化以意识符号系统而见长的话，那么中国文化则以身体符号系统

而取胜。进一步的研究将表明,中国文化的这种身体符号系统,最初发端并集中体现在中国古代《周易》的“易象”之中。故对《周易》的“易象”的研究,实际上不啻为我们步入身体符号系统的终南捷径和不二法门。关于“易象”之为中国文化符号的“元符号”的理论地位,明末清初的易学巨擘王夫之体悟尤深,他在宣称“举易而皆象,象即易也”^[1]的同时,总结性地指出:“乃盈天下而皆象矣。诗之比兴,书之政事,春秋之名分,礼之仪,乐之律,莫非象也,而易统会其理。”^[2]

下面,受王夫之这一思路的启发,让我们以统会万象之理的《周易》的“易象”之研究为入径,尝试性地探窥中国古代身体符号系统之内蕴及其似乎难以穷极的胜境。

二、《周易》的身体符号系统的基本特征

如若对以《周易》所推出的身体符号系统给予理论概括的话,我们将会发现其以下三个基本特征。

(一)符号的亲身性而非祛身性

顾名思义,西方式的意识符号系统是一种唯识论意义上的符号系统,是一种以“识”与“身”的分离为前提的符号系统。在西方正统的语义论的符号学理论中,推出符号的所指与能指、隐型与显型、共时态与历时态等严格的二分主张,可视为其力证。我们看到,无论上述二分所取角度及立意如何的不同,它们都旨在实现符号的祛身化,旨在使符号疏离,独立于符号使用者的身体、身行及身行的情境,借以使一种远离生活世界、立足于思际领域的,并以概念、命题和语篇为内容的自立自足和自成一体的符号系统成为可能。

《周易》的身体符号系统则体现出另一种取向。在该符号系统中,诚如皮尔斯、梅洛-庞蒂和后期维特根斯坦这些语用论的符号学家所指出的那样,身体本身就是符号的形式,身体行为本身就是符号的表达,身体行为的刺激-反应图式本身就是符号运行图式。这决定了,该符号系统与其说是意识之义学的指号论的,不如说是生命之医学的“症候论”的,它不是服务于表征我们的意识对象世界,而是旨在治疗我们自身的生命,解决该生命所面对的问题和困境,并更好地把握生命的命脉和命运,也即《周易》所谓的“利用安身”。故“乾”可以使人“自强不息”,“坤”可以使人“厚德载物”,“否”可以使人“俭德辟难”,“剥”可以使人“厚下安宅”,“归妹”可以使人“永终知敝”,“姤”可以使人“施命诰四方”,如此等等。这一切,使《周易》的符号学以其所谓吉、凶、悔、吝的提出,而具有极其鲜明的生命目的论取向,使《周易》的符号作为我们人类生命的“脉象”和“体征”的把握,而与生命医学的治疗性宗旨息息相通。“不知易者,不足以言大医”,古人孙思邈这一名言,不正为我们点破了《易》、医之殊途同归的性征了吗?

故在《周易》的符号系统中,实际上并没有西方符号学那种符号所指与能指的

严格二分。相反,正如在中国古汉语中,能指的“指”作为手指之“指”,其既有所指又实际上不过是人身体的有机部分一样,在《周易》中,“象也者,像也”(《系辞下》),“像”的从“人”从“象”性质决定了,易象既是意识对象之“象”又是人自身生命之“象”,从而具有极其突出的“准身体性”特征。故我们看到,不仅《周易》的太极之“太”、两仪之“仪”、四象之“象”(像)、八卦之“卦”(挂)作为象形字,均从人从手,而且《周易》六十四卦、三百八十四爻的每一卦的大象和每一爻的小象,都既是“天垂之象”,又是以一种“天人合一”的方式,成为人自身生命的隐喻和象征。以“大过”卦的大象为例。一方面,该卦以巽下兑上示“泽灭木”这一意识对象之象;另一方面,也正是在“泽虽灭木,木不受灭,淹之愈亟,其浮愈疾”这一“泽灭木”之象中,为我们直喻出“君子以独立不惧,遁世无闷”这一人自身生命的真理。因此,在《周易》中,我们与其说看到的是能指与所指的严格的分离,以及能指形式不依赖于所指内容的“符号的任意性”,不如说看到的是共同根于亦天亦人的宇宙生命的,象的表达形式与象的表达内容之间的一种“自然的联系”(索绪尔语),二者之间的一种“生命的同构”。也正是基于二者之间这种“自然的联系”和“生命的同构”,才使《周易》的象符号有别于那种自我参照、自我指涉和自我生产的意识符号。也使《周易》的象符号不是作为“有意义的形式”的一种概念表述形式,而是作为“有意味的形式”的一种生命象征形式。

同理,在《周易》的符号系统中,也没有西方符号学那种符号的隐型与显型的严格二分。众所周知,一种唯识主义的符号学必然是一种本质主义的符号学,而这种本质主义的符号学则不可避免地导致了内在的隐型符号与外在的显型符号这一符号二元论的产生。在当代西方符号学中,所谓不可说的“语言”与可说的“言语”、所谓语言的“深层结构”与“表层结构”的区分恰可为其明证。与这种二元论不同,《周易》的易象则体现了一种“显微无间”的符号学取向。此即《周易》所谓的“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象”(《系辞上》);此即《周易》所谓的“子曰:书不尽言,言不尽意,然则圣人之意其不可见乎?子曰:圣人立象以尽意,设卦以尽情伪”(《系辞下》)。在这里,《周易》坚持符号内在隐型形式与外在显型形式已不再判然有别,而是通过易象的象征活动归于一统,恰似在生命活动中“基因型”惟有通过“表现型”才能得以真正表征。这不仅意味着一种“无数外之象,无象外之辞”^[3]的象数、象辞一元论的推出,而且从中也使《中庸》所谓“莫见乎隐,莫显乎微”这一现象学式的生命之“道”最终得以奠定。而这一“显微无间”的符号之道之所以成为可能,恰恰在于如梅洛-庞蒂所说,“每一种语言行为更多地是由一种使用价值,而不是由一种意义决定的”^[4]。《周易》的易象符号并非是立足于语义学的,而且是立足于语用学的;并非是一种“辞事相称”的表义论符号,而且是一种“象事制器”的工具论符号。或换言之,一种“显微无间”的符号学之所以成为可能,正是源自符号使用者的身体行为的“体用不二”这一与生俱来的规定。

此外,在《周易》的符号系统中,亦没有西方符号学那种符号的共时态与历时态的严格二分。正如西方符号学家索绪尔所指出的那样,符号的共时态与历时态的区分是意识符号系统赖以成立的最重要前提之一。这是因为,如果说历时态以其历史发展的性质,为我们指向了符号系统的非稳态的话,那么,共时态则作为其关系结构,为我们指向了符号系统的稳态。故惟有将二者分而别之并着眼于历时态,我们才能使一种守恒的符号规律得以确立,并使符号学的研究成为真正“科学”的。然而,在《周易》的易象符号系统中,上述符号学假设却以其不切实际而成为十足的“伪命题”,与其说我们从中看到的是符号的共时态与历时态的分离,不如说看到的是所谓“时位相关”名下二者的须臾不可分离。也就是说,与西方符号学理论不同,《周易》的易象符号理论更强调时间上的“当下”与空间上的“位置”的统一,历时态的机遇与共时态的结构统一。《周易》的易象符号理论虽然不失对共时态的“位”的强调,虽然有所谓“当位”、“应位”之说,但却并没有因此而使自身流于一种“唯位主义”的学说。故在《周易》里,逢吉位如不善于把握机遇,则凶;同样地,逢凶位如能与时消息则可“逢凶化吉”。因此,王夫之提出“故有不当位而吉,当位而不吉,应而不利,不应而利者”^[5],提出“故‘得位’,正也,而有时非正;‘居中’,吉也,而有时不吉;‘相应’,利也,而有时不利;坎或为云,而或为雨;巽以上入,而其命下施;不可为典要也类如是”^[6]。此即《周易》“乾”卦中所谓的“六位时成”之胜义。而这种“六位时成”,使《周易》实在的有序的“六位”实际上成为能在的“无序之序”的“六虚”;使《周易》既讲“占事知来”,而对空间位置的占据、占有无比重视,又讲“善为易者不占”,而反对对“占”的一味拘泥,主张一切都要以“随遇而安”的“随时”为趣;使《周易》的符号与其说是一种一定所指的符号,不如说是一种绵延不已的生命之流跟踪历史的“足迹”,与其说是一种明确的意识表象,不如说是一种或生或息、若隐若现的身体的“体征”,并以一种既中国式又古典式的表述,让我们再一次见证了那种为梅洛-庞蒂所揭橥的时空一体的“身体的意向性”。

(二)符号的感情性而非思知性

显而易见,任何符号既是一种事物的象征,又身兼人类的一种表达的语言。一旦把符号定位于一种表达的语言,我们就会发现,作为一种“思想的语言”,西方式的意识符号系统更多表达的并非我们生命际的情感,而是一种知识的信息,即我们思想上对客观对象的识辨。从古希腊语言学所谓一词一义的“称事相称”观点的推出,到亚里士多德的语言形式逻辑的“同一律”的确定;从现代分析主义语言学之语词的单义性的还原,到现代西方标记理论对词汇、语法、音位诸层次上的“二元对称”现象的发现,都无不服服务于并体现了该意识符号系统这一知识论的取向和特点,也都无一不为我们说明了,西方“逻各斯”(Logos)一词同时兼有“语言”与“逻辑”的双重涵义,其看似偶然而实属必然。

与这种以知识为表达内容的“思想的语言”迥异,《周易》的符号则体现为一种

深刻入生命的“身体的语言”。这种“身体的语言”不仅意味着把身体行为的互动形式视为一种语言,而且意味着,如梅洛-庞蒂所说,“性行为是我们体验与他人的关系的肉体方式”^[7],男女两性的身体行为交往形式实际上是这种互动形式最直接最切近的体现。故在《周易》中,是通过“少男”与“少女”相交的“感”(咸)卦这一卦象来象征的。同时,在“感”(咸)卦中,既为我们指称了男女相交的“感”,又提出“观其所感,天下万物之情可见”(彖辞),因感生情地为我们指向了男女之间的感之“情”。因此,对“感”(咸)卦的解读毋宁说已成为我们真正的人易之门,它告诉我们,《周易》的易象所表达的内容与其说是唯知论的,不如说是唯情论的;不是意识的“思知”,而是生命的“感情”为我们指向了其易象的真正所指。舍此我们就不能理解为什么无论是“感”还是“情”均已成为《周易》的核心词。如《周易》提出“感而遂通天下之故”(《系辞上》),东晋高僧慧远提出“《易》是以感应为主体”(《世说新语》),王夫之提出“咸之为道,故神化之极致也”^[8],陆伯载提出“情者,天地万物之真机”^[9],以及近人朱谦之提出《周易》哲学的本体就是一点“真情”^[10];同时,舍此我们就不能理解为什么古人坚持“其以达情,既以达性”^[11],坚持“设卦以尽情伪”(《系辞上》)。在他们心目中,情业已成为人生生不已的生命及该生命之真实的代称。

诚然,在西方符号学理论里,亦有人同样意识到了符号的情感性问题,如苏珊·朗格作为情感形式的审美符号理论即可为佐证。但是,由于其未脱西方符号学中根深蒂固的唯识主义的传统,故比较而言,《周易》对“情感符号”性质的理解更为深刻,也更胜一筹。其更深刻之处首先表现在,《周易》的“情感符号”具有更为自觉的非“唯心”的性质。也就是说,《周易》不仅坚持人类的情感最终植根于身体及身体的两性,而且坚持一切人类真正的情感都是“随感随应”的,都是“感而遂通”的,而以其生命表达的原发性神秘,以其不学而能、不虑而思而具有鲜明“祛心思”的特征。此即“咸”卦九三所谓的“憧憧往来,朋从尔思”,也即《系辞传》在解“咸”义时所提出的“天下何思何虑?天下同归而殊途,一致而百虑”。或换言之,对于《周易》来说,感情之“感”之所以能使我们生命之道殊途而同归,百虑而一致,恰恰在于一切真正的“感”都是“无思无虑”的,都是一种“无心而感”的“感”,而非“有心有感”的“感”。这也正是《周易》虽讲“感”旨,却不用“感”字而用“咸”字的深意。

其次,这种更深刻之处还表现为,较之西人的“情感符号”,《周易》的“情感符号”具有更为突出的“互文”的性质。“玄感非象识,谁能测沉冥”(陈子昂),为了说明这一点,让我们先从对《周易》“元象”或“元符号”——阴爻与阳爻之交象的考察谈起。按郭沫若的说法,“八卦的根柢我们很鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遗。画一以象男根,分而为二以象女阴”^[12],再参以《说文》“爻,交也”这一解释,以及《系辞上》“乾其静也专,其动也直,坤其静也翕,其动也辟”这一生动的描述,不难看出,近取诸身地取象于男女两性交媾活动的阴阳两爻,其乃为一极其典型的“互文”符号。称其为—极其典型的“互文”符号,是因为在这种所取象的男女两性

交媾活动中,没有西方阳具中心主义的那种男性独白的话语,而是男性与女性双方共同参与其中,缺一不可;另一方面,男女双方性话语的属性和功能,并非是一成不变的,而是在互感互动中男性化的“直”、“辟”可以易性为女性化的“专”(团)、“翕”,反之亦然,女性化的“专”(团)、“翕”亦可易性为男性化的“直”、“辟”。这最终意味着对弗洛伊德式的“有阳具”的男人/“无阳具”的女人这一二元对立的摒弃,和一种中国式的“阴阳互根”、“双性同体”的性话语模式的确立。因此,也正是取象于人类身体的最为根本、最为隐秘的男女两性交媾图式,使《周易》为我们活揭出了其身体符号的“互文”之深旨,为我们确定了中国古代所谓的“物相杂,故曰文”、“人义为文”这一以交为道的人文主义;使《周易》不仅推出了以阴阳互根、以六爻参伍错综为结构的生命演绎谱系,而且使其作为生命语言的情感,既以每一本我自然人性的真实流露,又以其深刻的互主体的性质,彻底走出了以“表现主义”为主旨的西方情感学说中的唯我主义的误区。

再次,这种更深刻之处还表现为,较之西人的“情感符号”,《周易》的“情感符号”还具有极其鲜明的“天人合一”的性质。一如笔者曾多次撰文指出的,《周易》身道中身体乃为一种天人合一的身体,而这种天人合一的身体同时决定了这种身体语言的情感亦具有极为明显的亦人亦天的特性。故这种情感虽情窦初开于少男少女之感,以少男少女之情为情之至者,却又不仅仅局限于少男少女之情,而是“感之道,非唯男女为然。……故观其所感,而天地万物之情可见”^[13],也即从所谓“乾道成男,坤道成女”出发,使情从男女之间推及到天地万物之间,以至于使情自然而然地充溢于整个大化宇宙。因此,在《周易》中,我们除了看到了“咸”卦提出“观其所感,而天地万物之情可见矣”,还看到了“恒”卦提出“观其所恒,而天地万物之情可见矣”,“萃”卦提出“观其所聚,而天地万物之情可见矣”。卦象如是,爻象也不例外。如《系辞传》提出“六爻发挥旁通情也”,提出“爻象以情言”。故一部《周易》,与其说是一部阐明种种义理的“经典”,不如说是一个“情节”连着一个“情节”的一部“情书”。而中华文化之所以是一种“文生于情”、“情深而文明”的皈依于情的文化,中华民族之所以是一个“观海则意溢于海,观山则情满于山”而无物不感、无情不吐的多情的民族,不正是与《周易》这部情书的情的宣言、情的启蒙有关吗?

(三)符号的家族性而非个体或整体性

西方式的意识符号系统的唯识主义取向是如此的根深蒂固,如此的执迷不悟,以至于其不仅表现在对人类符号形式所内蕴的生命及生命对话性质置若罔闻,而且还最终导致了其对符号编码组织所固有的家族谱系亦熟视无睹。这使西方符号学要么走向个体主义,要么走向整体主义。如果说前者以分析主义语言学为其代表的话,那么,后者则以结构主义开其先声;如果说前者从词的个体出发,而成为一种只见树木不见森林、整体还原为个体的学说的话,那么,后者则从语言的整体出发,体现为一种只见森林不见树木、整体决定部分的理论。显然,无论是立足于前

者还是立足于后者,由于其各执一端的倾向,都无助于我们克服符号个体与符号整体之间的二元悖论。

相反,在《周易》的易象系统中,我们则看到符号组织方式上的一种“第三条道路”的推出。这种“第三条道路”意味着,《周易》的易象系统既不是立足于符号的个体,也不是立足于符号的整体,而是取道于基于生命对话所产生的符号的家族。在这种符号的家族中,我们与其说看到的是符号个体与符号整体的二元对立,不如说看到的是二者以一种“和而不同”、“差异中的同一”的方式,最终归于生命自组织活动的不假安排的共和与协同,其符号组织形式,恰如一部不同的音调造成的最美、最和谐的交响曲。《周易》的这种符号的家族化的表述,可见之于《说卦传》中以天地为父母,以雷、风、水、火、山、泽为其所生三男三女,可见之于《序卦传》中所谓“有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然后有上下”这一论述。除“传”之外,还可见之于《周易》中“经”的部分。一部《易》之“经”,既可视为一幅身体气脉运行的“经络图”,又可比象于以阴阳两爻为核心成员,以八卦之间的相互“婚配”为根本途径,八八六十四而生成、孳衍出的一棵参天的“家族之树”。

同时,也正是由于《周易》的易象系统为一符号家族,才使一种维特根斯坦氏的“家族类似”原则在《周易》中成为真正的可能,才使既非分析思维也非综合思维,而是一种坚持“以类名为象”(《左传·桓公六年》)的所谓的“类思维”成为我们的入易之门。因此,《周易》提出所谓“君子以族类辨物”(《同人·大象传》),提出所谓“本乎天者亲上,本乎地者亲下,则各从其类也”(《乾·文言》),提出所谓“万物睽而其事类”(《睽·彖传》),提出所谓“方以类聚”(《系辞上》)、所谓“于稽其类”(《系辞下》)。而这种“类思维”之所以成立,就在于其不是借助于逻辑的科学推理而是一如王弼的“触类可为其象”(《周易略例·明象》)所说,借助于一种“触类旁通”、“引而伸之”的诗意的类比联想来为我们建立符号之间共同的、普遍的联系。此即《周易》所谓的“其称名也小,其取类也大”(《系辞下》)。故“乾”象可以引申为天、为父、为健、为马、为首、为西北、为秋冬,“坤”象可以引申为地、为母、为顺、为牛、为腹、为西南、为夏秋。故“屯”,本草出木之象,而可推之建候;噬嗑,本咬合之象,而可推之用刑。

这最终意味着符号学中的个象与共象二元对立的消解。然而,在这种“类思维”中,这种消解并非是那种以牺牲个象为代价的“本质主义”的消解,而是一如解《易》大师焦循所谓“象即类也”所言,保存着个象的全部生动性与丰富性的“族类学”意义上的消解。换言之,在这种“类思维”中,每一个个象既是一个具体的“这一个”,又是具有类的普遍性的“典型”。“典型”惟其个体成其总体,“类思维”的个象亦如此。它是以一种维特根斯坦的“只能举例,不能说明”、“要看不要想”的方式,以一种卡西尔式的“模态的索引”(Index der Modalität)的方式,而展开其类的普遍

性。正如每一个家族成员身体形象的差异性非但不能遮掩其与“共同祖先”的类似性,反而从中体现和映现出这种类似性一样,作为“典型”,《周易》的每一易象亦通过其象的独一无二的特征,而实现了其对大易之“元象”的不无酷肖的象征。此即李贽在解易时冒称的所谓“人人各正一乾元”^[14],王夫之在解易时宣称的所谓“常一以复万,复万而常未改一”^[15],也即《周易》的《系辞下》在归纳易旨时声明的所谓“初率其辞,而揆其方,既有典常”。

需要指出的是,正如《诗经》中“以似以续”一语所表明的那样,这种易象的家族类似是在时空两个维度上展开的,既表现为空间上的“似”,又表现为时间上的“续”。如果说前者为我们指向了每一易象与易象家族形象的类似性的话,那么后者则为我们指向了每一易象之于易象家族的生命的相续性。这意味着,每一易象既有生命的由此推彼、举一反三的“想象功能”,又有生命的嗣续不已、世代相禅的“记忆功能”,生命的遗传基因的“复制功能”。“以续”即王夫之所说的“万变之理,相类相续而后成于其章,于其始统其终,于其终如其始”^[16]。而这种“以似以续”、“相类相续”最终使“生命意象”成为可能。我们看到,也正是基于这种“生命意象”,才使古人得以通向所谓的“象外之境”、“韵外之致”、“味外之旨”这些不可穷尽的符号所指,并从中为中国古代文学艺术符号确立了其不无特出的“超编码”的理论特征。同时,也正是基于这种“生命意象”,才使古人的个体生命有可能超越时空的限制和规定,才使其个体生命在连着家、连着族类、连着天下的同时,也连着生生不已、无一息或停的整个宇宙大化的生命,从而使其从生命的有限步入生命的无限,从生命之“实”的可朽的瞬间步入生命之“名”的不朽和永恒,从而标志着一种“内在超越”式的“人文主义”,而非一种“外在超越”式的“神文主义”的真正的奠定。

三、意义与展望

对《周易》的易象分析至此可以告一段落了。作为一种初步的探究,这种分析固然有挂一漏万的管窥之嫌,但却不失为一种有意义的尝试。因为,通过这种尝试,它力图揭示《周易》的易象如何与中国传统的“身道”一致,是一种身体性的符号系统,而非一种基于“思道”的意识性的符号系统。由于《周易》易象在中国文化中的“统会其理”的地位,使我们的分析既是对《周易》易象本身的分析,又从根本上说不失为是对整个中华文化的文化符号的分析,乃至最终是对作为文化人、作为符号动物的中华民族的民族性的分析。

这一分析告诉我们,中华文化的一切文化符号,无论是语言文字,还是器物制度,无论是诗、书、礼、乐、春秋,还是汉赋、唐诗、宋词、元曲,若要入室操戈地窥探其内在的隐密,无一不应最终追溯到《周易》。舍此就不能理解为什么中华文化的一切文化符号,虽然其表现形式不同,但却无一不与西方那种科学化的符号迥异,无一不连着生命的隐喻,无一不实含着情感,无一不假道于触类旁通的类推和类比。

这一分析告诉我们,人生产着符号同时也被符号所生产,故中华民族之所以为一极其推崇“身道”的民族,之所以具有体贴入微、感情细腻、以家为归等鲜明的民族性特点,既非归因于外在的地理环境,也非归之于内在的遗传基因或血统血缘,而是因为惟在其所创造的内感外化的文化符号上才能得以发现。因此,正如一个民族的真正实有是其文化符号内容之实有一样,一个民族的真正独特亦是其文化符号型号之独特。无疑,在这方面,《周易》扮演了居功至伟的角色,作为中国文化符号的“元符”和“元模”,像中国古老的象形文字一样,《周易》实际上规定了我们民族的生命根本取向和法则,塑造并铸就了我们民族那种与生俱来、不无独特的民族性格。

虽然,我们无意为这种符号系统作原教旨主义的辩护,也无意否认西方式的意识符号系统在人类文化中不可或缺的重要地位,但是,置身于人类文明所面对的新的时代语境,对这一符号系统的再认识却以其重要的理论和现实意义而不能不被提到议事日程。这种人类文明所面对的新的时代语境,是以西方式的科学主义的意识符号系统取得压倒性胜利为其趋势和特征的。它一方面挟科技力量之威,为人类文明带来了翻天覆地的历史进步,使我们从中见证到了人类认识世界和征服世界的无穷伟力;另一方面,却又以其固有的“祛身化”和“妄想狂”的取向,使符号日益远离其生命之基,使符号日益趋于“唯心主义”,并将最终使人类文明陷入前所未有的深重危机。

这种危机在本杰明、海德格尔、福柯、布尔迪厄以及鲍德里亚笔下都有传神的描绘。在本杰明笔下,它表现为意识符号的全面统治,造成了我们身体感觉的全面麻醉,导致了一种商品展示橱窗里的“霓虹式的梦幻影像”(phantasmagoria),有如毒品一样对生命的彻底支配^[17]。在海德格尔笔下,它表现为意识符号的全面统治,使人类语言的生动诗意荡然无存,使以诗意栖居为其本真生活方式的人类陷于“无家可归”的悲惨境地。在福柯笔下,它亦表现为意识符号的全面统治,带给我们的不仅是社会历史——礼仪机制转变为科学——监督机制,还有度量对身份的取代、计算人对记忆人的取代。在布尔迪厄笔下,它还表现为意识符号的全面统治,虽使社会的暴力由一种实质性的强制暴力演变为象征性的温柔暴力,但这种温柔的面纱却难掩永恒的“男性统治”的超历史稳定性。在鲍德里亚笔下,这种危机表现得更为触目惊心。在他看来,这种意识符号的全面统治,已使人类社会生活变得面目全非。符号作为一种自主、自律、自控系统,一方面完全脱离了人自身的生活,另一方面,却又以一种柏拉图所揭示的符号的“喧宾夺主”的方式,无孔不入地实现了符号对人的生命的完全彻底的支配,以至于当代的社会消费已不再是实物的消费,而是“名牌”、“名气”的“符号消费”,人们看重的不是使用价值,而是毫无用途的符号的票面价值,以至于仿真蜕变为非仿真的“拟像”,符号工具蜕变为人人崇拜的“偶像”,以至于在这种不无虚拟的符号的“偶像”崇拜中,“自由是形式的,人民变为