

从《周易》的“交道”到《周礼》的 “象征性交换”^{*}

张再林

摘要：正如《说文》“爻，交也”这一释义所指，以“爻”为元符的《周易》实质上指向了阴阳之交，并且《周易》的“近取诸身”的致思方式又决定了，这种阴阳之交最终体现为人类的“男女之交”。这种“男女之交”隐含着一切人际交往的历史和逻辑上的真正隐秘，也使一种亦社会亦自然的“生命交往”方式得以确立，并最终易、礼相通地使《周礼》中礼物“象征性交换”之旨大白于世。因此，《周礼》的“礼尚往来”与其说是一种抽象的物的属性的交往，不如说是一种具体的人的生命的交往。

关键词：爻，阴阳之交，男女之交，象征性交换

From “Jiaodao” in Zhou Yi to “Symbolic Exchange” in Zhou Li

Zhang Zailin

Abstract: Just as the definition in *Shuo Wen*, “Yao”, regarded as the original sign in *Zhou Yi*, actually refers to the exchange of *Yin* and *Yang*. The thinking mode of “taking from the body” in *Zhou Yi* determines that the exchange of *Yin* and *Yang* is ultimately expressed as human copulation which is the genuine secret behind all interpersonal relationships historically and logically, and also establishes the pattern of “life interaction” both socially and naturally. In addition, it

* 本文为教育部人文社会科学研究规划基金项目“中国古代家的哲学及其意义”（项目编号：08JA720022）的阶段性成果。

reveals the decree of “symbolic exchange”, characterized by exchanging gifts in *Zhou Li* through intercourse of *Yi* and *Li*. Therefore, “reciprocity” of *Zhou Li* is not so much an abstract and physical attribute as a specific intercourse of human’s life.

Key words: *Yao*, exchange of *Yin* and *Yang*, exchange of man and woman, symbolic exchange

对符号的崇拜似乎是人类这一符号的动物与生俱来、挥之不去的宿命。从迷信“魔咒”的原始神巫时代，到热衷于数字编码的信息时代，人类都一无例外。故为了破译古老而又神秘的中国《周易》之谜，还是要先从《周易》的基本符号谈起。

一、“爻，交也”

“造化合元符，交媾腾精魄。”无疑，一旦我们染指以穷神知化为所指的《周易》的符号世界，我们就会发现，由 64 卦、384 爻构成的符号世界，是以“—”“—”这一阴阳两爻为其基本符号的，借用李白诗里的表述，即为所谓的“元符”。

那么，什么是阴阳两爻之“爻”？《说文》谓：“爻，交也。象《易》卦六爻相交。”又，徐灏《段注笺》谓：“交者交错之义。六爻为重体，故作重义象之。”因此，爻这一符号看似极其神秘，实则明白平易，它实际上以“乂”这一象形的形式表示事物（更确切地说，阴阳二者）之两两相交。而这种两两相交之旨对《周易》来说是如此的至关重要，以致不仅“物相杂，故曰文”（《周易·系辞下》），且一部《周易》，就是与《说文》所谓“错画也，象交文”这一“交错为文”的“文”的释义一致，以事物（阴阳）相交为内容的“互文主义”的符号系统，“文不当，故吉凶生焉”（《周易·系辞下》）。阴阳相交与否实际上决定了其或吉或凶的价值形态判定。或换言之，若阴阳相交者则为吉，若阴阳不交者则为凶。

以《周易》的“泰”卦为例。“泰”卦之所以被占断为吉祥、亨通，乃至引申出的汉语“泰”字所具有的诸如通达、安宁、宽裕、美好、极其等义涵，恰恰在于在“泰”卦（䷊）中，下卦（乾☰）与上卦（坤☷）不仅适成所谓“天地交泰”之趣，而且各自的第一爻、第二爻、第三爻（即“初”与“四”、“二”与“五”、“三”与“上”）也完全相交。在这方面，“泰”卦毋宁说与它适成其反的“否”卦这一至为不吉利之卦形成鲜明的对比。后者下卦（坤☷）

与上卦（乾☰）“天地不交”，且各自每爻之间的乖背睽离亦与“爻”的两两相交之旨完全相悖。

因此，《周易》所谓的“简易”，乃是将一切事物表象形式还原为阴阳相交形式的“简易”；所谓的“变易”，乃是将阴阳相交形式“因而重之”“参伍错综”而生发出的“变易”；所谓的“不易”，乃是指虽繁且富，但却万变不离其宗地以阴阳相交为基础的“不易”。这一切不啻意味着，无论是“简易”之“易”、“变易”之“易”，还是“不易”之“易”，最终都可一言以蔽之为“交易”之“易”。故“定其交而后求”（《系辞下》），一如《周易》所指出的那样，真正的易道实际上是“交道”之道。唯有从这种“交道”出发，我们才能无入而不得地进入易学的领域，并最终纲举目张，领悟到大易之道的穷神知化的至胜之谛。

“阴阳和合”，这种至胜之谛也即中国哲学无比心仪的所谓宇宙中的“和”的真理。正如“爻”这一象形符号为我们所表示的那样，“和（hé）”即“和（huò）”也，这种“和”既非指向事物间了无干系的绝对差异，也非指向事物间完全重叠、重合的绝对同一，而是以其两两交汇、交合，为我们指向了事物间的异中之同。故“和而不同”，“和”的真理与其说是体现了一种所谓“同”的真理，不如说体现了一种彼此之间因交而通的“通”的真理。孙子曰：“我可以往，彼可以来，曰通。”（《孙子·地形》），章学诚说：“《说文》训通为达，自此之彼之谓也。通者，所以通天下之不通也。”（《文史通义·释通》）如此种种对“通”的论述，无一不可视为同样也是对“和”之旨的解读。难怪乎《周易》在极其推崇阴阳和合之“和”的同时，又为我们如此前所未有地彰显了物物相通之“通”义，其谓“天地交而万物通也”，谓“感而遂通”，谓“通则久”。以至于可以说，《周易》一书既以其“太和所谓道”的主张而堪称中国古老的“和谐”之说的鼻祖，又以其之于“以‘通’训‘道’”“道通为一”的阐释^①，而实发人类今天“沟通”理性的端倪。

一旦我们把《周易》定位为道出了“和”的真理，那么，我们就不仅领悟了《周易》何以是一种“关系论”的真理，而且还进一步使这种“关系论”真理中关系算子“三”之谜、关系界定“际”之谜得到破解。也就是说，《周易》之所以一如老子坚持“三生万物”那样，对“三”推崇有加，提出“三极之道”，提出“兼三才而两之”恰恰在于，其所谓的“三”，与其说是数学

^① 关于“道”与“通”的关系，可参看唐君毅所著《中国哲学原论·原道篇二》（中国社会科学出版社，2006年）一书31页。

意义上的“三”，不如说是阳爻（—）的奇数与阴爻（—）的偶数之和意义上的“三”，是“叁”，即“参”（参与、参加）这一“关系算子”意义上的“三”，它实际上不过是异中之同的“和”的真理的体现。同理，《周易》之所以一如船山强调的那样，以究“天地之际”之“际”为归趣，正是因为其所谓的“际”，与其说是“分际”“边际”意义上的“际”，不如说是“交际”意义上的“际”，是船山所谓“天地万物消长通塞之机，在往来之际”^①，所谓“大辨体其至密，而至密成其大辨”^②这一“关系界定”意义上的际，它同样与《周易》“和”的真理深深相契。明白了这一点，我们就不难理解为什么《周易》会提出“闔闢成变”的命题，热衷于“门”的哲学隐喻。《说文》谓：“际，壁会也。”段注：“两墙相会之缝也。引申之凡两合皆曰际。际取壁之两合，犹‘閒’取门之两合也。”^③《说文》又谓：“閒，隙也。”段注：“隙者，璧际也。引申之凡有两边有中者皆谓之隙。隙谓之閒。閒者，门开则中为际。凡罅缝皆曰閒，其为有两有中一也。”^④在这里，古人在解读出“门”“有两有中一也”这一深邃的“际”的含义的同时，不也使《周易》“和”的隐秘一起地大白于世了吗？

“同则不继，和实生物。”如果说“同”意味着生命的终结的话，那么，“和”则意味着生命的诞生。故庄子谓“交通成和而物生焉”（《庄子·田子方》），《淮南子》谓“阴阳和合而万物生”（《天文训》）。因此，“生生之谓易”（《系辞上》），以“交”为旨的大易之道在使我们去向一个异中有同的“和”的世界的同时，也为我们催生了一个生生不息的“生”的世界。这决定了“往来不穷谓之道”（《系辞上》），“（易之）为道也，屡迁”（《系辞下》），《周易》的交道并非是一成不变的，而是无限进行的；并且也决定了，这种交道的能指并非是一种完成时态的“静止的互文”的形式，“爻”的符号形式所示，以其“爻”的“感应交织，重重无尽”，是一种行进的“动态的互文”的形式。以《周易》的“既济”卦为例。在“既济”（䷾）卦中，不独上卦坎（☵）与下卦离（☲）对应相交，不独上卦与下卦各自每爻对应相交，且其六爻无不各就其位而得正。故始于“屯”卦的阴阳交构形式至此臻至完善，并且在这方面比“泰”卦有过之而无不及，因为后者六爻中尚有两爻并未各就其位而得正。然而，也正是由于其完善至极，它也走向生命的尽头，没有进

① 王夫之：《〈周易〉内传》，《船山全书》第一册，岳麓书社，2011年，第142页。

② 王夫之：《〈周易〉外传》，《船山全书》第一册，岳麓书社，2011年，第852页。

③ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海古籍出版社，1997年，第736页。

④ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海古籍出版社，1997年，第589页。

一步发展的余地和空间。故“既济”卦虽被占为“亨”，却是“小者亨也”，仅有小的作为而难有大的作为；其虽被占断为“初吉”，却有“终乱”与之相伴相随，而这种所谓的“终乱”也即“终止则乱，其道穷也”（《系辞下》）。

分析至此，作为《周易》“元符”的“爻”的符号形式的所有内涵可谓一览无余。如上所述，它以“立象以尽意”的方式，为我们表达出其所指世界两两相交的“交”的真理，以及从“交”中所生发出的“和”的真理、“生”的真理，同时，也标志着中国式的符号形式的真正确立，并使自身与西方式的符号形式形成鲜明对比。众所周知，从索绪尔语言学开始的西方式的符号系统，与其说是一种基于“阴×阳”的符号系统，不如说是一种基于“A/非A”的符号系统。在这种符号系统中，不是代表相交的“×”而是代表分隔的“/”是其符号系统中的元符。正因如此，如果说中国式的符号形式集中体现了一种两两相交的“交”的真理的话，那么，西方式的符号系统则集中体现了一种各自分隔的“分”的真理，由此，英国语言学家约翰·莱昂斯（John Lyons）认为，“二元对立是掌握语言结构的最重要的原则之一”^①，俄国语言学家雅各布森宣称，“二元主义是基本的；没有它，语言的结构将不存在”^②；进而，如果说中国式的符号形式以其“交”道之异中有同为我们指明了“和而不同”的“和”的真理的话，那么，西方式的符号形式则根据雅各布森的“标记理论”（Theory of Markedness），以其对看似“严格的差异”的坚持，实质上却为对“绝对的同一”的强调，使自己从属于“同而不和”的“同”的真理。“和实生物，同则不继。”如果说，中国的符号形式从“和”的真理出发，最终走向了对生生不息的“生”的真理的肯定的话，那么，西方的符号形式则从“同”的真理出发，使“死”的真理成为其最后归宿。

我们无意否认西方符号形式之于人类文明的功绩。我们深知，若无这一符号形式的确立，便没有现代科学文明。然而，人们又不能不看到，这种符号形式在为我们构建了辉煌的现代科学文明的同时，又为我们筑起一道不可逾越的高高的栅栏，使我们与那个我们深深根植于其中的、复杂而和谐的、充满无限生机的原生态的世界一刀两断。因此，以《周易》“×”符为元符的中国符号形式虽去今已远，却具有不可磨灭的胜义。它不仅以一种清醒的符号形式取代了巫魅的魔咒，使我们民族一跃跻身文化人“符号动物”之列，并且更重要的是，也在现代二元对立文明所向披靡之际，以一种独特的符号

^① John Lyons: *Semantics*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 271.

^② Roman Jakobson: *Some Questions of Meaning*, On Language, Linda R. Waugh, Monique Monville Burston, ed.. Cambridge: Harvard University Press, 1990, p. 321.

形式，为我们另辟一条通向原生态世界的通道，使我们得以重返天地万物相交、相和、相生之境。

二、阴阳之交与男女之交

“一阴一阳之谓道。”（《系辞上》）然而，一旦追问“何谓阴阳”，我们就会由于“其称名也小，其取类也大”（《系辞下》）、“触类而长，物貌难尽”（《文心雕龙·物色》），而陷入中国式符号形式所特有的“无穷所指”的窘境之中。阴阳或被指称为天地，或被指称为日月，或被指称为寒暑，或被指称为水火，或被指称为刚柔、动静，如此种种以至无穷。但是，“阴阳者，数之可十，推之可百，数之可千，推之可万，万之大不可胜数，然其要一也”（《黄帝内经·素问·阴阳离合论》）。当我们穷追不舍，再对这种阴阳之“要”进一步追问之时，我们就会发现，《说文》以“腰”训“要”，“要”乃涉身性概念，“阴阳”之“要”也不例外，它同样为涉身性所指。而这种涉身性所指，与其说是以一种“远取诸物”的方式，指向自然界的某两种事物及其属性，不如说是以一种“近取诸身”的方式，指向人类男女两性。

这一结论不仅与“依形躯起念”“用身体知道”这一中国式的身体思维方式相吻合；与“象，犹类也”^①，也即与抽象的、无穷的“类”恰恰就体现在具体的、有限的“象”这一中国式的“类取”原则同旨；也和《周易》所谓“乾道成男，坤道成女”（《系辞上》）这一表述完全一致。同时，既然阴阳被还原为男女，那么，所谓“阴阳之交”也就理所当然地被还原为“男女之交”。故尽管随着《周易》作为“大叙事”的“经”的地位的确立，使后来的道学家们对该书中的“男女之交”讳莫如深，但这些描述是如此的坦率直白，以致无论人们如何遮掩，都难以将其一笔勾销。“男女构精，万物化生”（《系辞下》）谈论的是“男女之交”；“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤其静也翕，其动也闔，是以广生焉”（《系辞上》）谈论的亦是“男女之交”。“闔户谓之坤，闢户谓之乾，一闔一闢谓之变，往来不穷谓之通”（《系辞上》）——“闔闢”当为上文的“翕闔”，“门”当为老子所谓的“玄牝之门”，谈论的同样的是“男女之交”。除此之外，对“男女之交”的暗示还体现在《周易》中“屈信相感而利生焉”（《系辞下》）这一极富“性暗示”的说法，以及《周易》中可视为古人生殖崇拜的孓遗的“龙蛇隐喻”。凡此种种，郭沫若、周予同和钱玄同等视阴阳两爻为男根女阴象征这一观点，虽至少有猜

① 焦循：《易学三书》卷七，九州出版社，2004年，第322页。

测成分，却也不乏合理性。

《周易》中的“咸”卦可以印证“男女之交”一说。“咸之为道，固神化之极致也”^①，“卦以利用，则皆亲乎人之事，而唯咸则近取诸身”^②。“咸”卦占有“取女吉”，被荀子称作为“易之咸，见夫妇”（《荀子·大略》），被孔颖达解读为“婚媾之善”，其卦象下卦“少男”与上卦“少女”相会，“咸其拇”“咸其腓”“咸其股”，“欲思运动以求相应”，是对“憧憧往来，朋从尔思”这一男女交媾过程细致入微的描绘。^③故整个“咸”卦，与其说是理学家们所解读的“心所感通者，只是理也”^④，是一种高高在上，的“天理”的哲学脚注，不如说是对“男女之交”的直白书写，并以其对《周易》所谓“一阴一阳之谓道”明白体现，而为我们指明了“房中者”这一古人所谓的“至道之际”。

而在《周易》中，男女之交之所以可以被视为“至道之际”，恰恰在于，它在使我们切身体验到大易“交道”的同时，也从发生学、逻辑学出发把这种“交道”演绎到了极致。正是这种男女之交，以一种历史与逻辑相统一的方式，为我们揭示出了大易“交道”的真正隐秘。

从发生学出发，男女之交在一切人际交往中具其发生学意义上的优先性。“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；有上下，然后礼仪有所错。”（《序卦传》）。这一论述正是对此优先性的明示，它为我们明确宣布，就其生命发生谱系而言，人类的一切社会交往皆源于男女之交。《周易》如是说，对于以易为宗的儒家学说来说也理应如此。否则，那些儒家信徒无论如何高抬“父子之际”，都会不得不在面对《中庸》“君子之道造端乎夫妇”这一圣训时，保持难堪的沉默，陷入尴尬的境地。

从逻辑学出发，它告诉我们男女之交与一切人际交往具有逻辑上的同构性。也就是说，“不同而一，夫是之谓人伦”（《荀子·荣辱》），而这种“不同而一”的人伦逻辑，恰恰与男女之交“惟异相感”的逻辑完全契合。这意味着，与异性关系是如此集中地体现了一个道德品质，以至于可以说，一个人如何对待身边的女人，那么，他也就如何对待社会中一切他人。无

^① 王夫之：《〈周易〉内传》，《船山全书》第一册，岳麓书社，2011年，第277页。

^② 王夫之：《〈周易〉外传》，《船山全书》第一册，岳麓书社，2011年，第903页。

^③ 参看拙文《咸卦考》，《学海》，2010年第5期。

^④ 程颐，程颐：《二程集》上册，中华书局，1981年，第56页。

怪乎唐甄宣称：“五伦百姓，非恕不行；行自妻始。不恕妻而能恕人，吾不信也”。^① 在这里，这位“夫妇伦理”的力挺者，不仅继《周易》之后再次肯定了夫妇之交的优先性，并且还更进一步，把一切人际交往之道与夫妇之道视为别无二致的东西。

这样，发生学上的优先性和逻辑学上的同构性使男女之交道成为一切人际交往的真正依据。故归根结底，《周易》所谓的“交”实际上不过是男女之交的“交”，《周易》所谓的“和”实际上不过是“男女亲和”的“和”，《周易》所谓的“生”实际上亦不过是“男女生殖”的“生”。因此，“圣人通神明之德，类万物之情，亦近取诸身而已矣”^②。诚如易学大师焦循所说，与那种“道在迩而求诸远，事在易而求诸难”的好高骛远的学说相反，中国哲学是卑之无甚高论的。《周易》同样也是卑之无甚高论的。为《周易》所无比推崇的“交道”之道看似远在天边，实际上却近在眼前，看似神秘莫测，实际上却寻常平易，它就亲切地体现在我们个体之身与异性之身的两情缱绻之中，体现在二者不言而喻的“身体话语”里。同时，也正是在这里，我们不仅无比真切地体会到了什么是“大辨体甚至密，而至密成其大辨”，亲历“男女相感于一旦，初不必有固结之情，而可合以终身”^③，进而领悟到“易”即“不易”的道理。

值得注意的是，无独有偶，《周易》也现之时，恰是中国历史上“夫妇文明”发蒙时期。这一惊人的巧合又一次暗示《周易》的“交道”与男女之交的内在默契。

王国维在其《殷周制度论》中称，中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际，而这种变革实自其制度始矣。在他看来，周人制度之大异于商者有三：一曰立子立嫡之制，二曰庙数之制，三曰同姓不婚之制。其中第三项的“同姓不婚之制”是指，与周时男子称氏、女子称姓相应的严格的同姓不婚之制。《礼记·大传》所谓的“系之以姓而弗别，缀之以食而弗殊，虽百世而婚姻不通者，周道然也”之说，适可为此明证。

关于周人的同姓不婚之于整个宗周文明变革的意义，王国维先生已有中肯的阐述。然而，遗憾的是，他仅将其简单地归纳为“异姓之国，非宗法之

① 唐甄：《潜书》，中华书局，1955年，第79页。

② 焦循：《孟子正义》下册，中华书局，1957年，第521页。

③ 王夫之：《〈周易〉内传》，《船山全书》第一册，岳麓书社，2011年，第278页。

所能统者，以婚媾甥舅之谊通之”^①，未能点明其深义。其深义在于，正是由于同姓不婚，女性才从同姓的“自家人”变为异姓的、陌生的“他者”，从而才有“取妻不取同姓，以厚别也”（《礼记·坊记》），“取于异姓，所以附近厚别也”（《礼记·郊特牲》）的说法，两性关系中真正的“男女之别”也才成为可能。进而，“男女有别而后夫妇有义”（《礼记·昏义》），以其男女之“大辨”适成其“大密”，最终“合两姓之好”，使亲密无间的专偶式夫妇关系得以真正确立。再进而，“夫妇有义而后父子有亲”（《礼记·昏义》），随着这种专偶式夫妇关系的确立，人类告别了知其母而不知其父的群婚制形式，父子相续的代际关系也应运而生。

因此，周代文明的变革与其说是王国维先生论述的那样，始于父子之间的“立子立嫡”之制，不如说是始于“同姓不婚”之制：由“同姓不婚”之制而生“立子立嫡”之制，再由“立子立嫡”之制而生“庙数”之制，如此而已，岂有他哉！周人以阴阳两爻为我们演绎出重重无尽的易象，与此相应，周人也从夫妇之际出发，使“郁郁乎文哉”的周文明勃兴于中华大地。

按古人“礼义以为文”（《荀子·臣道》）的说法，这种周文明也即“礼”的文明。既然周文明深深地植根于夫妇之际，那么，“礼”与夫妇之际应当存在着内在的、固有的联系，或者毋宁说，“异姓主名治际会”（《礼记·大传》），夫妇之际也恰恰就是备受孟子推崇的所谓“礼际”^②。这样，我们的讨论就从《周易》过渡到《周礼》，并且接下来的考证将使我们发现，正是《周易》推崇的男女之交为我们开辟了一条通向《周礼》的道路，使作为“象征性交换”而非抽象的“物的交换”的“礼”的真正实质得以破译。

三、从《周易》的“男女之交”到《周礼》的“象征性交换”

如前所述，《周易》之所以一如我们分析的那样，把男女之交视为所谓“至道之际”，不仅在于男女之交以其切身性成为一切人际交往的集中体现，同时还在于，它如《周易·系辞》中“乾（天）道成男，坤（地）道成女”所喻，如“咸”卦中的男女之“感”乃为无“心”之“咸”那样，为我们指向自然界交往的至极真理。因此，它是人际交往与自然交往的高度统一，是伦理之理与生理之理的高度统一。这种高度统一，意味着一个善待女人的男人，必将在善待一切他人的同时，也善待自然万物；并且意味着，当他在做

^① 王国维：《殷周制度论》，陈其泰编，《二十世纪中国礼学研究论集》，学苑出版社，1998年，第299页。

^② 见《孟子·万章下》：“苟善其礼际矣，斯君子受之。”

到这一切之时，也就理所当然地达到古人所谓的“天人之际”。或一言以蔽之，一种真正的“男女之交”恰恰无外乎为古人所高标的真正的“天人之际”，那种看似难以穷极的“天人之际”，恰恰就体现在我们用自己的身体书写的“男女之交”里。难怪乎《中庸》宣称：“君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地。”这与其说是“夫妇”与“天地”并举，不如说是二者根本一致。

如同存在主义认为此在乃完整的“生命化的存在”(existence)那样，男女交往亦为完整的生命的交往。在这种交往中，个体为自己选择了最为孤注一掷、最具风险的投资，“以身相许”，交给对方自己的整个生命，而对方亦应也必以自己的整个生命做筹码来回报。在这种交往中，双方是如此地慷慨无私，以至于在这里，无论是金钱和地位，还是疾病和生死都可以被当事人置之度外，都无碍当事人义无反顾；以至于在这里，生命的一次感动，却可以赢来双方生死相依，双方一生一世的不弃不离。也正是在这里，爱情在浮世俗尘中脱颖而出，以其人性的象征而成为与生死并举的人类千古不灭的永恒语题，不仅使古人以男女之爱比“天地之际”，为我们写下“天地合，乃敢与君绝”这样的爱的盟誓，写下“死生契阔，与子成说；执子之手，与子偕老”，使我们在见证到什么是男女之爱的矢志不渝的同时，洞观何为以“志”为旨的诗的至真至胜之谛；也正是在这里，我们才能为“情为何物”这一千古之谜找到真正的谜底，并且才能理解为什么现代哲学家阿多诺指出，“在人情浇薄的大众社会里，婚姻是维护人性细胞的最后机会”^①。

“究天人之际”必然也意味着“通古今之辨”。一旦我们像古人那样，把男女之交定位为一种亦人亦天的“生命交往”，我们就可以古注今，通向今人所谓礼物交换的“象征性交换”，看清两种交往方式的内在联系。

熟悉当代法国思想的人应知道，所谓礼物交换的“象征性交换”(symbolic exchange)，是在人类学家莫斯的理论基础上，由后现代主义的“大祭师”鲍德里亚大力发明的一种极其重要的文化概念。这一概念肇始于西方人文知识分子之于愈演愈烈的现代文明的一种深深的“忧患意识”。这种忧患意识所面对的，是源于“/”这一西方文化之元符的二元对立原则，以及从这种二元对立原则中产生的绝对同一性原则的统治。这种统治虽使一种真理性的识辨系统成为真正可能，却也不可避免地以其高度抽象、垄断且无比僵

^① Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexion aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, p. 3.

化的“权力话语”将人与人之间的现实的、生动的和丰富的交往属性彻底葬送。为巴塔耶、鲍德里亚等所刻画的当代社会中无所不在的“物的秩序”“物体系”的统治，恰恰是对此的现实写照。这种统治带给我们的，不仅是人们对物质利益的无比的贪婪，对经济利益最大化的不可遏止的渴求；更为触目惊心，还是随着交往媒介的“物”的作用和地位的日益凸显，随着交往目的最终让位于手段，人际关系被商品交易关系所偷换，“一切人都成为商人”的“商业社会”降临，社会中“买方”与“卖方”人格彻底丧失，人与人之间的脉脉温情荡然无存。

我们看到，也正是值此完全物化的人际交往方式大行其道之际，西方人文主义思想家在对这种非人性的交往方式大加鞭挞的同时，通过把目光转向作为西方文明的“他者”的异域文明，一种迥异于西方现代交往方式的古老而又富有活力的，也即“礼物交换”的方式开始进入他们的视域。在他们看来，这一交往方式以其物际与人际的真正统一，避免了物化的偏执，为深陷入人际交往困境的当代人类文明带来了一线生机。

礼物交换之所以迥异于商品交换，首先在于礼物与商品虽同为“物”，但商品的“物”实质上是商业价值，是一种“抽象的物”，而礼物的“物”其“本身却是有活力的”，其“本身原本也具有人格和品性”^①，是人自身的具体的“生命的象征”。按“衣服是人身体的第二层皮肤”这一说法，礼物之“物”就是人的活脱脱的生命本身。其次还在于，虽同以物为媒介，但商品交换是以物易物的物的交往方式，而礼物交换则是生命之于生命的交往方式。用莫斯的话来说，“在给予别人礼物的同时，也就是把自己给了别人；之所以把自己也给出去，是因为所欠于别人的正是他自己——他本身与他的财物”，礼物交换“归根结底便是混融。人们将灵魂融于事物，亦将事物融于灵魂。人们的生活彼此相融”。^②这样，礼物交换在使人们同样以物为媒介进行交际的同时，也使“一种主动、充分而又直接在场的人际关系建立起来了”^③。而这种人际关系的建立，一方面表明了正如礼物交换乃礼物馈赠一回赠的循环往复那样，存在礼物交换的社会中的人际关系自始至终都是“相互”的；另

^① [法] 马塞尔·莫斯：《礼物：古代社会中交换的形式与理由》，汲喆译，上海人民出版社，2002年，第139、140页。

^② [法] 马塞尔·莫斯：《礼物：古代社会中交换的形式与理由》，汲喆译，上海人民出版社，2002年，第79、45页。

^③ William Merrin, “Television is Killing the Art of Symbolic Exchange: Baudrillard’s Theory of Communication”, *Theory, Culture & Society* 16 (3), 127.

一方面，还表明了“既然它们并不依赖于经济交换，它们也就不屈从于商品及其交换价值的体系化”^①，在这里，随着这种人际关系的确立，礼物交换实际上最终为当代文明的“物体系”之权力话语统治敲响了丧钟。

笔者无意像发现了远离尘嚣的一首田园诗那样，将这种礼物的“象征性交换”完全地理想化。实际上，鲍德里亚由于受尼采“权力意志”思想的影响，对这种“象征性交换”的描述和解读也不乏自相矛盾之处。^② 我们感兴趣的，仅仅是对他对这种“象征性交换”中特有的“生命交往”的性质的揭示，因为正是这一特质为我们敞开了一个不同于现代交往世界的“他者”世界中礼的交往，使长期以来扑朔迷离的中国古老的交往形式，即《周礼》之谜得以真相大白。众所周知，这种《周礼》曾为素有“礼仪之邦”之称的中国古代社会的交往标准，随着时代的推移，世人对其内在的奥义却日益陌生。

《周礼》之谜之一：礼为何物？也就是说，《周礼》的礼物无疑是物，那么，这种物到底是“商品”之物，还是人自身的“生命象征”之物？显然，正如莫斯、鲍德里亚的“象征性交换”理论所揭示的那样，答案只能是后者而非前者。在周人那里，商品之物与其说是礼物，不如说“非礼也”，而为“货賂之物”（段玉裁《说文解字注》“賂”字注云：“货賂皆谓物”）。^③ 由此，我们就不难理解为什么《论语·阳货》有所谓“礼云，礼云，玉帛云乎哉”之语；我们就不难理解为什么礼是如此尊贵而不可让渡，孔子坚持“唯（礼）器与名，不可以假人”，而主张“不如多与之邑”（《左传·成公二年》）；我们也就不难理解为什么《周礼》虽主张“礼不下庶人”，但作为大梁守门人的一贫如洗的侯羸，却可“意气兼将生命酬”，以自己的生命作为“礼物”回报信陵君对他的知遇之恩。“礼尚往来”是当时社会普世性的交往准则，但它并非可计算的有价的金钱，而是不可计算的无价的生命。礼虽是“象征”，看似为“如在”而非“实在”，却可以“执虚如执盈”，以生命为依凭，表现出真实、丰富的实存世界。

《周礼》之谜之二：礼的交往是什么性质的交往？也就是说，作为一种交

① [法] 让·鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京大学出版，2009年，第45页。

② 梅林（Merrin）这样描述鲍德里亚的象征：“节日与礼物的社会关联提升并参入了人性，但同时，更为关键的是，它也使人处于与他人的较量中。这种人际交流绝不是理想的：它包含了暴力、敌视、毁灭、抗衡、竞争、威胁、恐吓、狂乱、愤怒、情绪的紧张、（赌注的）增长、决斗、挑战、羞辱、屈尊、他人的黯然，或胜利、权力、荣誉与蜕变：这就是象征的场景。”（见“Television is Killing the Art of Symbolic Exchange”一文第127页。）

③ 关于这一点，可参看杨向奎：《宗周社会与礼本文明》，人民出版社，1997年，第257～258页。

往方式的礼的交往，其实质上是“以物易物”的商业交往，还是人与人的生命交往？显然，答案同样也只能是后者而非前者。对于周人来说，“礼尚往来”决定了有来必往、有施必报，但是，“无言不雠，无德不报”（《诗经·大雅·抑》），真正的礼物交换与其说是物的交往、物的回报，不如说是在特定情境下的生命表达（言）、生命恩情（德）的交往和回报；与其说是商品的等价交换，不如说以身相许、以生相酬之道。古人之所以提出“敬之至也，大昏为大”（《大戴礼记·哀公问于孔子》），提出“大昏，万世之嗣也”（《大戴礼记·哀公问于孔子》），提出“夫昏礼，万世之始也”（《礼记·郊特牲》），提出“昏礼者，礼之本也”（《礼记·昏义》），恰恰在于，婚礼作为一切礼的形式的“元型”，恰恰是礼的生命交往固有性质的至为集中的反映。婚姻关系中，我只能以自己的忠诚换取对方的忠诚，我只能以自己的信任换取对方的信任，这是夫妇间的“礼尚往来”，同理，“父慈”才能“子孝”，“兄友”才能“弟恭”，“君事臣以礼”才能“臣事君以忠”。夫妇婚礼承诺生命的对等交往，这是世间一切礼的真谛。或换言之，正如中国古代以“亲亲”为核心的《周礼》恰始于夫妇“成亲”那样，《周礼》“无言不雠，无德不报”的原则也恰发祥于夫妇的“匹俦”“配偶”。

《周礼》之谜之三：礼是否体现了一种“权力话语”？自现代以降，由于受“阶级分析”方法及的历史虚无主义的影响，礼被视为“以长责幼”“以尊责卑”“以上凌下”的统治者的工具，乃至有所谓“吃人的礼教”之恶谥，始终与“权力话语”联系在一起。穷原以竟委，这无疑是对礼的一种历史的误读，尤其对最原初的，尚未遭后儒所歪曲和篡改的礼来说更是如此。鲍德里亚依莫斯的礼物分析得出“馈赠是权力的源泉和精华本身”^① 的结论，也即权力源于馈赠，“权力属于那些能够给予却不可回赠的人”^②。由是，鲍德里亚进而推出，礼物交换形成了礼物“馈赠—回赠”往复无穷的循环，它与其说使权力得以彰显，不如说使权力的“可逆性”得以实现，使至高无上、畅行无阻的权力得以颠覆、消解和中断。我们看到，这种礼物交换的“祛权力化”同样理所当然地出现在《周礼》里。《周礼》不仅使作为商品之物成为人生命象征之物，还使物的交往让位于人生命之间的交往，体现出的社会的平权。随着社会中权力的退隐，每一个个体在社会中恢复了他应有的生命尊严。这意味着，《周礼》中的理想社会乃是一个王国维所谓的“纳上下于道德”的

^① ^②Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death.*, trans, Iain Hamilton Grant. London: Sage, 1993, p. 49, p. 170.

道德共同体，在这个社会中，虽“普天之下，莫非王土”，但此处的“王”已并非法家“胜者成王败者寇”之“王”，而是“禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饥者，由己饥之也”（《孟子·离娄下》）的儒家之“王”。这意味着，这种道德共同体既是一个人与人“对等交往”的社会，又是一个人与人“无限交往”的社会。在这个社会中，“礼尚往来”的持续不断，带给我们的不仅是和两姓之好的婚礼代表的生命在空间疆域上从家到国再到天下的无限扩展，还有以生者与死者对话的丧祭之礼代表的生命在时间跨度上无限绵延。它以古人所谓的“事死如事生，事亡如事存”的方式，最终宣布了对被鲍德里亚视为绝对不可逾越的“终极性权力”的“死”的彻底逆转，宣布了“死”走在哪里，“爱”就在哪里出现——“爱”作为生命的回生术，作为生命的不死鸟，使我们每一个人转瞬即逝的生命如诗如歌般地长存于天地之间。

分析至此，笼罩于《周礼》上的重重迷障一扫而空，我们又一次看到了中国古代易、礼的相通：二者都把物视为有“生命象征”的涉身性之物，二者都以生动的“生命交往”为其交往内容，并且二者都通过无限交往最终宣告“权力话语”的寿终正寝。《周礼》《周易》的“周”字，与其说是特指“周人”，不如说是指无所不包的“周遍”“周到”；同理，《周易》《周礼》所属的“道”，与其说是特指“周人之道”，不如说是《诗经》中所谓“四牡騤騤，周道倭迟”的“周道”，即“大道”之“道”。既然同属于这一无所不包之大道，二者又何可须臾离乎，何可须臾间乎！

作者简介：

张再林，西安交通大学人文学院教授，博士生导师，文化哲学研究所执行所长。主要研究方向为身体哲学、中西哲学比较、中国哲学的现代阐释。

Author:

Zhang Zailin, professor of Xi'an Jiaotong University, executive director of Institute of Cultural Philosophy. His research interests mainly cover body philosophy, the comparative study of Eastern and Western philosophy, and modern interpretation of Chinese philosophy.

E-mail:zzl@mail.xjtu.edu.cn