

着先天的自然血缘关系,血肉相连、情同手足、休戚相关,所以首先不是对象性的认知关系,而是信赖、情感关系;兄弟姐妹不是陌生人,无须用冷眼打量、客观研究,而彼此已然声息相通,理解默契。然则兄弟姐妹的身体生命毕竟是分立的,他们(她们)各有自己的意识和意志,各有其独立性和不可替代性;一旦长大成人,就都要安家立业,营建自己的小家庭、小生活。所以亲兄弟还须“明算账”,即理性地、冷静地看待各自和相互之间既统一又分化的关系,特别是在经济生活等方面划出界限,分出你我。这既是相互承认对方的独立人格,也是相互尊重对方的劳动和权益。兄弟姐妹之间还应当也必定有竞争,在友善的竞长争高中共同发展。但是,这种

[张曙光(1956—),男,江苏省沛县人,北京师范大学价值与文化研究中心/哲学与社会学学院教授,主要从事马克思主义哲学与现代中国哲学研究。]

属于“工具理性”的明算账,不能主导他们(她们)之间的关系,更不应成为关系准则,乃至形同陌路,损害手足之情,破坏彼此信任。在有些情况下,他们(她们)甚至还要为“大家”而弃“小家”,乃至杀身成仁、舍生取义。这样的“杀身”和“舍生”,恰恰使其得以“不朽”、“永生”,因为他们(她们)将自己的生命转换为族类生命的生生不息。——“纵身大化中,不喜亦不惧。应尽便须尽,无复独多虑。”<sup>①</sup>陶渊明的这首明显具有道家和佛学色彩的诗,也许是身体哲学的最高境界,但我们所希望的,则是无数人类个体身体的相互彰显,生命的共生共荣。

① 陶渊明:《形影神赠答诗》。

## 中医“身体符号”系统的特征及其意义

张再林

(西安交通大学 人文社会科学学院,陕西 西安 710049)



中国古代哲学是一种有别于西方传统的意识哲学的“身体哲学”,中国古代的符号系统也是一种有别西方传统的意识符号系统的“身体符号”系统。这种“身体符号”系统最初发端于《周易》这一中国古代的“元符”

里,并以一种源远流长、源流不二的方式体现在一切中国古代的文化形式之中。其中,中国古代的中医理论可以视为其最为实证、也最为生动的应用,并且其作为一门具体的“应用科学”,使这种“身体符号”系统和中华民族每一个人的生命的疾苦、生命的安危息息相通。可以说,它的存在实际上已经超越了单纯的学科和学术意义,其直接关乎着我们民族能否生存、能否绵延这一切身的命运。

系统,突出表现在三个方面:

其一,符号的亲身性而非祛身性。众所周知,能指与所指(即名与实)的严格分离是西方一切意识符号系统赖以成立的前提。也正是这种分离,一方面导致了作为概念—命题—语篇这一符号体系的自足性和独立性,另一方面也导致了所谓的“符号的任意性”(索绪尔语),导致了符号日益远离我们亲感亲受的身体,及身体生存和体现于其间的“生活世界”,而使符号日益具有其高度的抽象性,具有其突出的“符号唯心主义”的性质。而今天随着计算机网络技术的发展,人类为自己建构的愈来愈“超真”的“虚拟空间”、“虚拟世界”,恰恰是这种“符号唯心主义”的有力见证。与之不同,与《周易》的“近取诸身”、“象也者,像也”的原则一致,中国古代中医的符号系统与其说更多地坚持能指与所指的分离,不如说更多地强调两者之间的须臾不可分离。它的基本符号,诸如气血、阴阳、经络、藏象等等,并非是高度抽象的祛身的概念,而是人身体生命直接的活生生的征候和象征。故张介宾《类经》释“藏象”时称:“象者,形象

也。藏居于内,形见于外,故曰藏象。”<sup>①</sup>同时,也正是从这种“藏象”不二、以“象”测“藏”的符号理论出发,中医强调面有面象、舌有舌象、脉有脉象,以至于神、色、形、态无一不是“象”,以至于所谓辨证施治不过就是辨象施治。这一切,不仅使中医的符号作为一种有血有肉的身体性符号严格区别于西医的概念性符号,而且也使中医的符号系统从一开始就立足于人生于斯长于斯的“生活世界”,而告别了西方符号理论与实践中的愈鸛愈远的“符号唯心主义”的性质和特征。

其二,符号的互文性而非独白性。一旦进入西方的意识符号系统,人们就会发现,正如西人的语言“表达”~~物或物状~~一词本身就兼有“分节”的含义那样,不仅其符号的能指形式,而且其符号的所指内容都无不具有极其突出的二元对立的特征,并从中导致了诸如是与非、真与伪、善与恶、美与丑等等意义的二值对立的产生。而所有这一切二元对立,实际上都是以所谓“同一化”为其理论参照和前提的。故对一种“同一化”的归依似乎已成为西方符号学的宿命,其注定了西方符号系统不可避免的独白性质,并从中不仅为我们诞生了西人引以自豪的所谓“唯真”的科学,而且也使今天计算机时代风靡于世的纯粹数学化的、程序化的编码技术成为可能。相反,在中医的符号系统中,我们却看到有别于“独白”的符号形式的一种“互文”的符号形式。这种符号形式与其说更多强调的是符号的“同一化”,不如说依据《周易》“物相杂,故曰文”、“爻者,交也”的思想,并“近取诸身”地从男女交感的元话语出发,更多强调的是符号的“交互性”之旨。而作为中医核心符号的“阴阳”的推出,正是这种“交互性”的集中体现。换言之,“阴阳”并非像自然科学的表述那样,是对两种完全不同的自然物质属性的概念性表述,而是对身体生命系统“你中有我,我中有你”这一关系状态的描述性的指称。这一方面意味着“阴平阳秘,精神乃治;阴阳离决,精气乃绝”<sup>②</sup>,意味着“凡物之死生,本由乎阳气;故今人之病阴虚者十常八九,又何谓哉?不知此一阴字,正阳气之根也”<sup>③</sup>,也即中医坚持阴阳两者互根互生,两者须臾不可分离,而其所谓的辨证施治不过就是阳病治阴、阴病治阳,以使人的身体从阴阳失调重新恢复到阴阳平衡;这另一方面则进一步地意味着,中医理论与西医理论不同,从这种根于每一个个体生命的阴阳关系出发,它实际上并没有标准的“健康人”与非标准的“病人”的严格的区分。一如

在庄子的眼里,“支离疏”这一残疾人并非为非人类的异类和怪类那样,对于中医来说,每一个人既是一种潜在的“病人”又同时为一种潜在的“健康人”。这样,正如尼采用身体的语言表达彻底颠覆了道德的善恶二分的严格规定一样,中国古人也用同样的语言根本消解了健康/疾病两者势如水火的对垒,并从中真正实现了对人类生命中如魔附身般地永挥不去的一种自在的“病魔”的祛魅,和重拾在现代医生的威严的目光下业已荡然无存的我们每一个人对自己生命的自信。

其三,符号的家族性而非个体或整体性。在符号的组织方式和意义流程上,西方符号系统理论要么基于个体的符号,要么基于整体的符号。如果说前者是以分析主义符号学为其翘楚的话,那么后者则是以结构主义符号学为其代表。其实,无论是上述的哪一种符号理论,其都不失为一种“基础主义”的理论。而作为一种“基础主义”的理论,西方符号学不仅不能超越一种“本质主义”对其的规定,亦无法走出个体与整体之间的二元悖论的困境。然而,与这种“基础主义”的符号理论不同,中医的符号理论则为一种“没有基础的基础”的理论。该理论既非基于符号的个体,也非基于符号的整体,而是基于“阴阳”符号的动态的互文,以及从这种动态的互文中所产生的不断生成、始终开放的“符号家族”。在这种“符号家族”中,其虽然不服从于“本质主义”的一成不变的规定,却可以以维特根斯坦的“家族类似”这一“常中有变,变中有常”为其方法论途径。这样,在中医理论中,既非分析主义的分析的方法,也非结构主义的整体性的方法,而是生命系谱的“类推”的方法成为符号生成、符号运演的不二法门。我们看到,正是基于这种“类推”的方法,才有了《黄帝内经》诸如所谓的“援物比类”、“何必守经”,以及“不引比类,是知不明也”之说。同时,也正是基于这种“类推”的方法,一方面,才可以使中医以一种“远取诸物”的方式,以天之“五行”类比于人之“五脏”,以天之所生的寒、暑、燥、湿、风类比于五脏所生的喜、怒、悲、忧、恐;另一方面,又可以使中医以一种“近取诸身”的方式,其“阴阳”概念虽取象于男女两性,同时

① 张介宾:《类经》,第33页,北京,人民卫生出版社,1965。

② 《黄帝内经·素问·生气通天论》。

③ 张介宾:《类经附翼·真阴论》,第445页。

又不仅仅局限于男女两性,而是可以引而申之的推广到一切生理现象、一切病理现象以及一切药理现象之中,乃至“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”<sup>①</sup>,并最终使中医理论成为一种地地道道的“泛性主义”的理论,也即“阴阳为纲”的理论。而值得注意的是,正如中医的“亲身”的符号学思想、“互文”的符号学思想取之于《周易》一样,中医的“类推”的符号学思想同样也来源于《周易》,其不过是《周易》的“方以类聚”、“触类旁通”和“象即类也”思想在中医的符号学中的生动运用。因此,在这里,我们又一次见证到了古人所谓的“不知《易》,不足以言医”之真理,见证到了所谓的“医、《易》相通”,也即中医理论与《周易》理论实际上是息息相通的。

既然“医、《易》相通”,既然《周易》被人们视为是中国传统文化符号中之“元符”,那么,这就意味着中医符号系统的意义已不仅仅局限于某种部门学科,而是作为根本性符号成为中华民族文化符号的集中体现;意味着对中医符号系统的评价也已不仅仅是对中医的符号系统自身的评价,实际上不啻为对我们整个民族文化符号的评价,并最终在文化即“符号化”的意义上,乃是对我们整个民族文化的评价。以至于可以毫不夸张地说,中医的存亡已不再仅仅是中医本身的存亡,而是实际上关乎着整个中华民族传统文化的存亡;中医的命运也已不再仅仅是中医本身的命运,而是实际上关乎着整个中华民族传统文化的命运。因此,正是在这一意义上,当前国内的种种视中医为所谓“伪科学”,认为中医可以休矣的指责,与其说是对中医本身的指责,不如说就其根本指向而言乃是对整个中华民族传统文化的指责,尽管心存良善的指责者本人也许对此并没有真正的自觉。

耐人寻味的是,当国内一些学人以所谓“科学主义”之姿对中医理论大加鞭挞之际,在“科学”故乡的西方,后现代主义的哲学家们则正在掀起一场对“科学主义”深刻反思的运动。而这一反思不仅使西人开始祛除了科学及科学符号的神圣的光环,也从中导致了一种之于全新的“身体符号”思想的再次发现。而这一切,最终也为今天备受争议的东方古老的中医符号思想提供了坚实的理论支援。

发端于尼采,并为梅洛·庞蒂、德勒兹等哲学家蔚为发扬光大的后现代主义的“身体符号”思想(还包括与此相应的后现代主义“语用论”的符号思想)

虽见仁见智、观点各异,但有一点却是大家所共同遵奉的,即它们都强调身体表现本身可以是并且必然是一种语言、一种表达,它们都主张这种语言、这种表达是一种彼此之界限可以被僭越的“复杂化”的语言、“复杂化”的表达,而非一种整齐划一的“同质化”的语言、“同质化”的表达,它们都反对从一种本质主义的个体化或整体化的“元型”出发去建构某种一成不变的话语模式和结构,而是坚持真正的话语模式和结构,一如维特根斯坦“家族类似”原则所指,并非封闭式的、还原式的和集约式的,而为开放化的、衍生化的和离散化的。一言以蔽之,它们都对一种祛身性的、独白性的、本质性的唯心主义的符号语言敬而远之,而开始归依于一种亲身性的、互文性的、家族性的唯身主义的符号语言;虽然较之中国古代的身体符号思想,西方后现代主义的这种身体符号思想在理论的系统性和圆融性上尚有不少的差距。<sup>②</sup>而这种符号学的“身体转向”之所以成立,其根本原因就在于,这些后现代主义哲学家们相信,不仅信仰身体比信仰思想更为根本,而且身体并非是无序和混乱的万恶之源,而是为我们代表了一种比思想更为丰富、也更为明晰和更为确切的现象。

因此,在这里,我们毋宁说看到了人类符号学思想在中西之间的一种殊途同归。这种殊途同归,既可视之为对中国古老的身体符号思想的现代呼应,又可从中使我们见证到这一身体符号思想超越时空的普世性。这样,在我们整个人类文化面前,就呈现出了两大文化符号系统:一为意识符号系统,一为身体符号系统。如果说前者的主旨是祛生的、理性的、科学的话,那么后者的主旨则为生命的、感性的、审美的;如果说从前者中为我们产生了现代人类的科技之文明的话,那么从后者中则为我们滥觞出诸如中医这样的古老的生命医学,还有为中西文明共同拥有的体现在音乐、诗歌、绘画、舞蹈等个体生命表达形式中的无数的艺术之作,因为按照身体符号学家的观点,艺术是作为“肉体的话语”而诞生的,艺术是基于一种世界与身体的“相似性”才使其成为可能(梅洛·庞蒂语)。

无疑,在这两大符号系统之间,人们无意作出一

① 《黄帝内经·素问·阴阳离合论》。

② 关于这种差距,可参看作者的《系谱学与周易史观》一文的有关论述(载《学海》,2008(1))。

种非此即彼的选择,也无意否认意识符号系统在人类文明进程中不可或缺的重要性。然而,从时代语境出发,并置身科学话语独霸天下、人人被科学符号所编码而沦为数字和程序的今天,置身于“审美救赎”业已被提到议事日程并日益变得刻不容缓的今天,我们不能不承认,向人类的身体符号的回归,正在成为并代表着我们新的时代精神的真正指向。在

[张再林(1951—),男,河北省南皮县人,西安交通大学人文社会科学学院教授、博士生导师,主要从事中西文化比较研究]

一个“符号帝国主义”的时代业已降临之际,这种回归不仅有助于使人类文化克服今天愈演愈烈的“符号唯心主义”,有助于使人类摆脱科学符号的“同质化”所造成的“权力话语”无所不在的统治,而且更重要的是,它将使人类重返语言之源,使人类重新觉醒到,唯有血写的文字才是真正的文字,唯有每一个人自身的活生生的生命语言才是真正的语言。

## 身体的神秘:法国现象学的一个独特维度

杨大春

(浙江大学 人文学院 哲学系,浙江 杭州 310028)



美国哲学家塞尔把他的一本关于心智哲学的著作命名为《意识的神秘》<sup>①</sup>。然而,由于他本人以及英美主流的心智哲学家都坚持某种或强或弱的唯物主义(物理主义、自然主义)立场,意识从根本上丧失了神秘

性。他们批评笛卡儿主义的心身二元论,将其比喻为“机器中的幽灵”,最好不过地表明了这一点。就欧洲大陆哲学而言,不管是从笛卡儿到胡塞尔对于纯粹意识的强调,还是从尼采到德勒兹对纯粹意识的否定,也都就此提供了相当充分的说明。事实上,值得注意的不是“意识的神秘”,而是身体的神秘。在法国哲学中,身体观经历了从早期现代哲学到后期现代哲学再到后现代哲学的演进。早期现代哲学在身体观上坚持唯心主义(观念主义)立场,把“身体”纳入到观念的秩序中,作为认识对象的身体根本谈不上神秘;后现代哲学(结构—后结构主义)在身体观上坚持的则是唯物主义(物理主义)指向,把身体视为欲望机器,同样看不出身体有什么神秘。人们注意到,作为后期现代哲学的典型代表,法国现象学家在身体问题上抛弃传统的唯心主义立场,却尚

未通向唯物主义姿态:那些代表性的现象学家们为我们提供了一种主张“心灵的肉身化”和“身体的灵性化”双重进程的身体观,展示了那种融主客、心身为一体的返魅的身体。

笛卡儿的心身二元论把身体视为单纯的客体,康德也认为身体仅仅是认识的对象,而这样的情形在现象学奠基人胡塞尔那里并无多大的改变。胡塞尔在描述心理主义的时候,涉及了身体问题。依据列维纳斯的转述,“在心理主义态度中,我们与一种关于世界的科学打交道。我们称之为世界之实在的整体,也包含了人及其身体和心理状态;人是世界的一个部分,山和树也是如此。同样,心理学在其不同学科中研究的只不过是作为一种自然存在的,拥有一个身体、依赖于世界和世界的因果性的人”<sup>②</sup>。胡塞尔反对心理主义,但他的现象学还原并没有因此让身体摆脱作为客体的地位。列维纳斯就此写道:“身体本身(其与意识的关系在心理学中形成为人们所谓的心理—物理问题)在还原中并没有消失:它首先是被那些体验、那些内在感觉、那些一般肌体觉行为之全体所建构的;它也作为某一特殊结构的一个意向对象被给予我们,在经验的整体中扮演着一个优

① 塞尔:《意识的本质》,北京:三联书店,1997。

② 列维纳斯:《论时间与他者》,北京:商务印书馆,2004。

