

图像、丛生与间性

——探源中国哲学的新路径

商戈令

摘要:孟旦在其中国古典哲学研究中,创造性地运用了“图像”和“丛生”这两个概念。基于这两个概念的解释方案,不但适于展示中国哲学之特质,而且较之当代西方哲学中诸如隐喻、诗化哲学、图像修辞、异延等众说纷纭的新尝试更为简朴,在哲学上具有进一步开发和提炼的前景。实际上,“图像”和“丛生”概念所揭示或反映的,不是传统西方哲学意义上的实体或本体,而是“间性(interality)”,亦即非实体的现实。尽管在早期文献里找不到专论间或间性的例证,似乎也没有将间性抽象为哲学范畴的明确努力,但是“间”字在古典文献中的使用却绝不罕见。如何认识和对待现前的间性状态,如何遵循和建设理想的间性条件,实为古典中国哲学的核心关注。正是蕴含在“图像”及“丛生”概念中的间性(论)视角,使得中国先哲发展出了一种不同于西方的哲学路径与话语系统。

关键词:图像;丛生;间性;非实体的现实;哲学路径;孟旦

孟旦(Donald Munro)关于中国古典哲学传统的著述,不仅疏论细致、视野深广,而且颇具创意,在海外汉学界堪称独树一帜。在其《人性之图像》一书中,孟旦说他在中国传统人性论研究中有两个有趣的发现:“图像”(image)和“丛生”(clustering)。这两个单词看似平常,却潜藏着发展成为哲学认知新方法的可能性。孟旦为实现这种可能性而做的不懈努力,不仅对于中国传统思想的再认识,而且对于当今世界的哲学发展,都具有非常深刻的重要意义。本文试图通过分析和拓展这两个概念,引申出笔者近年来所致力于创发的“间性”概念(interality)和理论(interalogy)^①,以显示它们之间顺理成章的融通关系。

首先,本文将在孟旦“图像”概念的基础上作进一步的发挥,探讨图像方法何以能够发展成为分析和解释中国思想的一个重要路径,展示图像思维在建构中国传统思维方式过程中的重要作用。实际上,中国哲学独特的论域、主题及问题意识,正是展现在这种独特的、不同于西方主流意识的思维方式中。其次,本文还将指出,图像路径已经蕴含在孟旦所发展的另一个概念——“丛生”——中。丛生概念的意义并不局限于孟旦所探讨的人性理论和认知领域,它同样适用于别的论域而具有更普遍的意义。最后,通过对图像与丛生的讨论,进一步引出笔者自己有关间或间性的论题。图像和丛

作者简介:商戈令,美国大河谷州立大学(Grand Valley State University)哲学系教授。

※本文原题“Image, Clustering and Interality – Probing New Ways of Understanding Chinese Philosophy”,是为孟旦(Donald Munro)教授八十寿辰庆生文集(安延明主编,即将由香港中文大学出版社)而作。为了方便中国读者阅读,作者没有进行逐字逐句的翻译,而是根据文意和结构用中文重写了许多章节。

① “间”、“间性”和间性论是作者近年来致力于创发的新课题,interality 和 interalogy 也是两个自创的英文单词,作为它们的译名。有关详情可参阅拙作:《间性论撮要》,《哲学分析》2015年第6期;“Why is it Change Instead of Being? – Meditating on the Inter-logical Meaning of Change/Yi in the Book of Change,” *Canadian Journal of Communication* vol. 41 no. 3 (2016), 383–402. 值得一提的是,后者是“A special section of Studies in Interality(间性研究专栏)”中的一篇。专栏的设立意味着,“间性”作为一个学术术语,正在被英语学术界接受。

生所揭示或反映的,不是西方传统意义上的实体或本体,而是间性(interality)亦即非实体的现实。据此我想证明,蕴含在“图像”及“丛生”概念中的间性(论)视角,使中国先哲发展出了一种不同于西方的哲学路径与话语系统。换言之,中国哲学之所以成其为中国的,就在于它的出发点和基础是间性论(interalogy,间之学问),而非西方传统的本体论(ontology)。

—

在《人性之图像》一书中,孟旦提出了一种研究中国哲学的新方法。具体地说,这种方法被他当作“用来梳理朱熹的核心思想之一——人性概念”和理解“那些使他本人及其追随者获得内在融贯性的哲学观念”的一把钥匙^①。与诸如概念定义、逻辑演算、历史—社会分析、辩证法和唯物唯心两分法等常规方法不同,朱熹的图像法所运用的是那些能够表达思想的结构性图像群(structural images)。图像法通过侧重展示那些在“思想建构和表达中具有核心意义”的画面(pictorial images),对于人类理解和诠释活动显然是有效的和不可或缺的,“因为思想的原理常常是以图像诠释的形式浮现出来的”^②。而通过对朱熹所使用的诸如家、水、树、镜和身体等图像的分析,孟旦成功地读取了朱熹人性论的精要,并内在证明了它们的合理性。

与概念分析或逻辑程式不同,图像表述比较简单而直接。这是一种运用单独的或具有结构性关联的各种图像,通过画面来表现和解释哲学中的抽象概念和普遍原则的方法。站在传统西方哲学角度看,这是一种新的方法,它将注意力集中在“那些能够帮助我们确定抽象理论的图像”上^③。实际上,结构性地使用各种图像或使用具有结构性关联图像的方法,并不局限于朱熹思想的研究,它同样适用于更为广泛的中国思想乃至西方哲学的领域。图像的使用提供了一种理论化和形式化的新方法,它可以表现那些传统方法难以表现的、来自生活世界的直接经验和体验的思想内容。正如孟旦所言:

令我感兴趣的更大的哲学问题在于:思想模式(特别是那些理论创造者的思维模式)是如何对思想内容产生影响的?这个关怀使我专注于运用图像解释哲学理论。最初我是从图像思维在人类有机体解释自然与社会(现象)中起决定性作用这个事实,以及西方古典哲学用光来解释认知,和文艺复兴文献中用机械(特别是钟表)来解释自然和人的实例中得到启发的。我猜想,图像方法无论对于西方还是中国哲学的研究,都是同样适用的。^④

不同的思维模式,会对一个原创理论的内容和建构产生巨大影响。图像方法的合法性,来自于人们习惯从形象或图像出发进行思考的事实。孟旦发现,“有些人的思维基本上依赖图像模式。这种现象甚至发生在诸如数学和物理学这些通常不应发生的领域”^⑤。与使用概念范畴表述现实的思维模式不同,人们常常使用图像来传递信息并解释某些理论的含义。对于把握基于图像思维模式的理论的含义而言,图像方法自然会比概念逻辑分析更加有效。可惜的是,由于概念思维模式的强势统治,图像思维模式如今已经被严重忽视。

近代以来,许多学者在处理中国古代文献时,大都喜欢使用西方传统方法,比如概念分析、主谓定义、本体论还原、命题逻辑等等。他们习惯使用西方范畴来归纳所有哲学问题的探讨,因而常常忽略了西方与中国哲学家及两种传统在思维方式或模式上的巨大不同。西方思潮和哲学方法的引入虽然有其积极的影响,但在某种程度上也歪曲了古典文本的原意。诸如“唯物唯心”、“本体论”、“认

① Donald J. Munro, *Images of Human Nature: A Sung Portrait* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), 3.

② Munro, *Images of Human Nature*, 4.

③ Munro, *Images of Human Nature*, 23.

④ Munro, *Images of Human Nature*, 4.

⑤ Munro, *Images of Human Nature*, 22-23.

识论”、“神秘主义”、“相对主义”等标签,被套用在中国古代思想上,似乎中国思想与希腊哲学完全没有质的区别。有些学者发现中国思想中的某些总要因素无法与西方观念相比附,遂怀疑甚至否认中国曾经“也有过”哲学。因此,要想还原或重新发现被西方观念笼罩、遮蔽了的中国哲学的本来面貌,就必须搁置这种流行方法而探寻另外的诠释路径。孟旦的图像方法迈出了探索中国哲学研究新路径的非常实质性的一步。他的努力使我们认识到,中国哲学家是用另一种方式来思考问题的,这种方式最为典型的特点之一,就是所谓图像路径(approach)或模式。沿着这个路径,我们会进一步发现,中国哲人们的问题、思辨、语境、取向、关怀等等,都与西方哲学有着非常明显的差别。

早在中国文明初期,记录占筮的《易经》(最早的经典之一)就已经开始表现先民在现象世界中探幽钩深的努力了。在《易经》里,图像模式已经被用作基本的方法,描述、揭示以及预测大千世界中曾经、正在和将会发生的事情。据后出的《易传》(约公元前4世纪到前3世纪)的说法,《易经》是圣人观象设卦系辞而成。从天地万物呈现的样子中获得的象(图画式的表象),被认为是人类经验和知识的直接基元。基于图像的思维模式,因此成了中国古代思想者们哲学探索的基本模式。从老子、孔子到庄子、孟子和荀子,思想家们均是循此路径架构其理论的。

《易经》卦象也常被视为中国象形文字产生和发展的来源之一。中国文字的象形特征有力地证明:在中国思维模式的形成和发展过程中,图像或图形表象曾经扮演过何等重要的角色。与西方语言的抽象—概念—逻辑表意模式不同,中国很多字意指(signify)或指称(denote)的往往是图像化的东西,而不是代表各类具体对象的概念,故曰“言以尽象,象以尽意”。印在意识中并由文字代表的图像(卦象、印象、形象),是对现实中事物呈现或外观形貌(appearance)的摹状和模仿(象者像也)。象形字的意义不仅指称某个对象(如人),还包含了一些从形象(人的模样)的勾画中表现出来,但不能由指称定义直接给出的东西。汉字的象形功能使得中国人认识事物和思考问题的方式,与使用拼音文字的思维模式,产生了很大的差别。中国思想不太关注名称(指称或能指)与被命名(被指称所所指)对象之间是否同一的问题,而是更关心象形文字所代表的图像中可能蕴含的诸多意义及其随境生变的开放性。一个字的意义不一定非要与所指对象(或概念)的存在与本质尽相符合,用作表达,它也不一定指称某个确定的对象或事件。作为图像,它可以呈现包括对象在内的整体意境,从而蕴含着语言使用者取义和寓意的各种可能。我们注意到,孟旦所例举的诸如家、水、光等朱熹常用的图像,在他的表达系统中都不是用来指称它们是什么(所是,being)的,而是用来描写和比喻其人性理论的丰富含义的。

在古代中国,图像所承载的意义既非实存亦非理想的真理,而乃是活泼泼的生活世界的多彩和深刻本身,即所谓“道理”或“大义”。象之所像,恰是这种活生生的生命气象:图像并非简单指称某个事物,反而是事物通过图像将自身呈现为世界中的存在。这种呈现,并不以事实证明或确定真假为前提或保证。因此中国古贤最早是用“行”或“可”而不是“真”,来评估文字乃至行为的合理性和可行性的。根据孟旦的观察,这是因为“中国哲人更关心的是信念或命题的行为含义:这个信念的融惯性能对人们产生什么样的效用?”^①。诸如山、江河、天、雷、龙、母亲等等图像,常常被用作孟旦所谓的“解释手段”(explanatory devices),而非作为指称或专名来使用。总之,一个图像是否正确反映(符合)了所指称客观对象的真实存在,并非中国先哲们特别关心的问题。

上面提到的那些图像所传递的意义,源于那些与之相像的东西所蕴各种可能的寓意。图像在“所指”意义上是否为真,并不影响它们发挥这些寓意功能。例如,《易经》中的“龙”图像代表的是阳或正面的生命力(生生),龙的真假虚实(现实中是否存在)无碍于阳刚之象的显现。老子、孔子等等先哲也常用图像来展示他们的理论。诸如“上善若水”和“仁者人也”这样的断语命题(assertive proposition),并不是西方所谓的定义,而是一种概念的图像化。先哲们不是下定义,而是通过某种

① Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), 55.

形象来解释(explain)事物在关系和特定环境中的存在状态(“象其物宜”)。在《论语》中,孔子常常引用《诗经》表达自己的思想。中国古典文献非常典型而普遍的特征,就是形象语言(figurative language)之运用。重要的思想或理论,常常会通过诗歌、隐喻、寓言、传说、具象等等文学(艺术)方式表达出来。至于朱熹,他以“家及其结构”的图像,整合出一幅“由等级社会角色安排的相互性职责和期待”的画面,“朱子认为,这种整合是宇宙间所有自然现象的普遍特性”^①。自然现象一旦进入这种图像,便带上了德性与人伦的品质。

19世纪以来,那种坚持逻辑—语言分析模式是唯一合理的思维方式的信仰,已经受到越来越多学者的质疑。他们开始将目光转向隐喻(尼采、考夫曼)、诗化哲学(海德格尔)、图像修辞(巴特)、异延(德里达)等等,并与在神经科学、认知科学、当代物理学、生物学等等领域获得新发现的科学家一起,尝试了各种不同或另类的但却同等有效的(如果不是更加有效的的话)认识和理解世界的方式与方法。与上述各种策略相比较,我认为,孟旦的图像路径具有更为经济、简单的实用性。与其纠缠于那些新模式的定义所引起的无休止的争论,不如像孟旦那样,简单而严格地将图像方法归结为一种有别于传统逻辑—语言模式的、以图像或结构性群像来理解和描述理论的模式。

二

人们也许会问,图像方法到底有什么特殊的功能呢?与传统模式相比,它的有效性又在哪里?孟旦答曰:“……对朱熹所用来说解释其理论的一系列图像进行研究,发现它们具有两种功能:结构功能和情感(emotive)功能。”结构功能是指,“图像能将理论中各对象间的关系结构性地显示出来,从而让我们注意到那些属于关系的特性”^②。这种结构功能在字面定义(literal definition)中是被屏蔽的,因为定义关心的只是所指对象的类别与属性,而不是与它者之间的关系及其结构。中国人很早就相信,事物就是各种关系的产物。图像路径的方便之处正在于能够显出对象间的关系。以水为例,按照定义,水是H₂O。这个定义在科学还原论或传统本体论意义上是可行的。但是对于水这个现象本身,这个定义就显得过于空洞和抽象了。以图像表示的水,则能够唤起诸如流动、浩渺、谦卑、柔顺、坚韧、通达、平静、汹涌等各种印象和联想,这些都是我们所了解的水的属性和表现,正是它们构成了水的多重意义。这些属性是由整体图像和具体因缘所决定的关系来规定的,而不是由水自身(in-itself)的本质派生的。对这些关系、场景等相关因素及其性质的探讨,可以说始终是中国哲学的基本课题,而图像方法则为这种探讨提供了有效的途径。

图像路径之情感功能在于它能够“唤起对于一个事实的情感反应”,从而揭示哲学家(比如朱熹)试图肯定的那些价值^③。换句话说,图像的运用使得哲学家有机会导出自己的价值诉求,比如上面所举的那些水的属性,很容易引申为修成“完美人格”的各种美德。众所周知,古代中国并不存在价值与事实、情感与理性的明确区分。哲人们对义利、理欲或知行之间的相互关系和相互作用的关心,远胜于对西方所谓的“客观真理”的关心。

基于上述功能,我们可以进一步考察图像都能显示哪些内容。在生动的图像中,我们能够看到定义描述(definitive description)所无法描述的东西。图像再现(像)的是生活的、动态的、场景的、与他物相关联的事象(相),从中我们可以看到诸如时空、虚无、对比(对立)、秩序甚至感情等等内容。同样,我们还能看到事物和场景是如何组合、如何变化的,并由此引申出它们对我们行为可能产生的影响。总之,图像所给予的意义的多样性或丛簇性,是概念定义所无法企及的。与概念定义相比较,

① Munro, *Images of Human Nature*, 27-28.

② 两处引文均见 Munro, *Images of Human Nature*, 22.

③ Munro, *Images of Human Nature*, 23.

图像模式或路径也许缺乏直指实存个体自身本质的能力,但是它能有效地揭示个体(是者)如何在情境中成其所是。而实际上,离开情境条件,哪里还什么有个体之存在呢?就此而言,图像模式或路径要比概念定义更适切事情本身。

图像的意涵不在于指称对象或定义概念。与隐喻、比喻和类比相似,图像的意义通常是隐藏在字面或指称意义之外,而只能通过画面所现的各种内容及其可能引申来显露的。孟旦注意到,朱熹将家、水、光等等图像作为“解释手段”,用以阐述诸如道、理、天、人性等等被实证主义批评为“虚构”的抽象概念和基本范畴。图像的作用在于追索和想象那些包含其中的可能的意义,帮助学者领悟基础理论的内在真谛。比如,家这个图像可以显示关系、责任、角色(父母、子女、夫妇等)、尊卑、秩序、亲情、和睦等哲学意义。水的图像则描绘了液态、流动、通顺、无争、迂回、包容、柔情等等特性,从中显露道、理、法、善等范畴的多层意蕴。这些功能与显示,不仅不能完满地从概念分析中导出,甚至会在定义描述(definitive description)中消失不见。图像在理论建构和教化中的合理使用,强化了理论自身的理解和解释功能,使抽象性与丰富生动的具体性结合了起来。孟旦的著述,发起了运用图像这个新方法打开中国哲学“众妙之门”的开端,功不可没。

图像方法还能在诠释和重新诠释图像内容的过程中,激发思想的创造性。各种对象事实一旦在一个画面里经主体意识的反思组合成象,它们便不再是对象事实自身,而是成为主-客融合的建构性诠释过程的一部分。这种诠释不单运用逻辑理性,而且渗透着情感意向、社会文化影响和伦理美学偏好。与精准的定义和僵化的概念相比,图像为诠释活动提供了更加广阔乃至无限自由的驰骋空间。从朱熹的家、水、光等等,我们可以追溯到《易经》的龙、《老子》的水、《庄子》的鲲鹏与天籁等等图像或喻象,它们的含义是无从锁定和限量的。因此,图像赋予了诠释者以自由,去挖掘其不可穷尽的意义源流,甚至开创全新的诠释路向。用孟旦的话说,“画面图像(pictorial images)对于分析哲学文本至关重要,因为它们能够揭示其中具有原创性的东西,尤其是当哲学家需要对自己的新观点进行解释的时候”^①。

图像方法是进行中国哲学研究的独特而有效的方法。尽管图像反映的是某些事象,如水、火、山、河之类,然而它们却常常能够为思想创作提供丰富的资源与可能性。每当某个图像被用来解释一个新观念时,这个图像就立即参与到新观念的理论建构之中。此时,图像就不再只是既定对象固有意义的复制或模仿,而是还能让新的想象和寓意从自身中成簇地涌现出来(clustering)。在艺术创作领域,这种例子更是不胜枚举。通过图像方法这条路径,我们发现,图像还具有在哲学反思和诠释活动中激活并诱发创造性的功能。孟旦运用这个新方法,一方面揭示了朱熹人性思想的创新之处,另一方面则展现了孟旦自己在朱熹研究中的哲学创新。

三

孟旦发现的另一个重要概念就是 clustering,中文意思为丛、簇、群、众,作为动名词有丛生、簇现、共存等意思。上面已经提到,图像的功能之一,就是揭示诸多(而非单个)情形、各种事物以及不同属性相交丛生的现象。一个事件(event)的发生和变化,并非遵循线性的逻辑程式,而是基于各种因素的丛生与协同。稍加注意,便不难发现孟旦的图像方法与他的“丛生”概念之间具有内在关联。除了解答身一心、情一理和事实一价值关系问题外,孟旦认为“丛生”概念还具有更广泛的意义:

朱熹不认为存在某种独立于情感之外的认知能力。纯粹认知是西方传统中与割裂非物质心智和物质身体的思想一脉相承的概念。朱熹认为,心智(mind)同时拥有普遍的情感材质和认知能力。即便是在认知活动中,观察对象也能唤起认知主体的道德情感。也即是说,他的心中

^① Munro, *Images of Human Nature*, 24-25.

会同时获得对某物的认识 and 对其认同或慈悲之情。情感代表价值判断。这就说明,认知与评价在心智活动中是并存的。这种事实与价值丛生的思想,早在周朝就已生根。^①

进而言之,图像所展现的丛生现象,描绘的是各种事情和诸多因素共同发生的状态。在图像里,各种事物同时显现,它们相关相属相通相参,聚合在一起。也可以说,图像本质上就是表现丛生现象的。与传统概念还原论相比,丛生观念讲究的是共通、统合、关系、组织、网络、协同、相互作用和多重因果等等方面的现实状态。中国哲学史上普遍关心的根本问题,不正在于这些方面吗?

“丛生”不能被归结为“本体/是(Being)”概念,因为它既无法被线性因果观所描述,也无法被还原为单子式的实体。“丛生”只能被看成一个间性概念。对丛生现象的理解,来自对丛簇因果现象的关注和研究,从中认识到各种缘起是丛簇般发生的,具有同现(co-occurring)、共起(co-arising)、合作(cooperating)、相生相克等特征。丛生概念因此包括了所有曾在、现在和将在的一切,而不是像传统本体论那样,将一切现象还原为某种孤立单一和一成不变的存在或是。

在我看来,“丛生”概念的哲学意义及其对本体论还原方法或观点的补充,可以归纳为以下两个方面:

首先,对丛生现象的重视,有利于坚持整体性世界观,克服线性分析、实体还原的局限性。这种优势可以表现为诸如从根本上承认并正视实体或物自身内外的时空条件、与他者的关系作用、组成系统、观察对象与观察主体的共存、事实与价值在认知过程中的融合等等。儒、墨、法、道以及西来的佛教,至少在一点上是共通的,那就是坚持将世界万物视为普遍联系的整体,这一观点有时又被概括为天人合一的终极理想。

单纯分析能使细节清晰,也能发现更为基本的物质单元或语言元素,但是往往也会失去全体景观。“不识庐山真面目,只缘身在此山中。”过于关注细节,就不能理解细节在组合建构中与其他因素的相互作用。原子的发现并不能直接帮助我们理解由其组成的事物的本质和整体功能。例如,人的本质不是原子,不是蛋白质,而是人在与他人和自然关联着的实践活动中彰显出来的特性。传统本体论试图将某种因素孤立地抽象出来,然后将一切存在还原为一种普遍的和不变的本质(Being),结果使得具体对象和世界整体变得难以理解。而将事物置于丛生现象中的整体思维模式,则能在分析还原后重返整体,在丛生簇现的场景里,更加具体地认识和理解个体对象或理论概念的意义与价值。

其次,“丛生”概念改变了单因单线的逻辑。事物、事件的发生是多因果、互因果的过程(参见过程哲学、关系哲学等),丛生表现的正是这种多因果的景象。比如,要建一个房子,需要有不同的物质材料,再加上环境、气候、空间、间隙、社区(区域)、文化、美感等各种因素,才能造出一栋理想的、具体的、有价值的、好的房子。任何单一因素都无法决定房子的建成(使实存)及好坏,更不能决定它的完善性。很难说其中哪个因素、原因或属性是终极的决定因素—原因—主宰。中国哲学偏重形象思维,比较重视事物事件之间(不是本身)的时空、关系、秩序等等间性因素,将事物、事件看成丛生并作、互动相因的生成过程(包括基本粒子与是本身)。

对此,《庄子·齐物论》曾经讲过:

百骸、九窍、六藏,赅而存焉,吾谁与为亲?汝皆说之乎?其有私焉?如是皆有为臣妾乎?

其臣妾不足以相治乎?其递相为君臣乎?其有真君存焉?如求得其情与不得,无益损乎其真。^②人之身体由各种器官和骨肉共同组成(丛生),它们的功能虽有不同,却各司其职,平等互惠,本无臣妾君臣之分。要将它们还原为某种终极原因或存在(真君),不仅不可能,而且对于身体的真实存在和理解,并没有实质的影响。何苦庸人自扰,甚至陷入到无尽的争辩之中不可自拔。推而言之,理性与情感,事实与价值,物质与精神,粒子与能量,黑暗与光明,人与自然,自我与他人等等,也同样是赅

① Donald J. Munro, *Concept of Man in Contemporary China* (Michigan: University of Michigan Press, 1977), 30-31.

② 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》卷一下《齐物论第二》,北京:中华书局,2004年,第56页。

而存焉。没有哪一个可以充当唯一的“真君”来决定其他存在者的命运。《庄子》所欲警示的是，如果我们固执于某个存在或概念以之为世界万物的终极原因或普遍真理，那么就会封闭自己的视野（成心），从而看不到，更谈不上融入那个“吹万不同而使自己”的丛生世界。

综上所述，图像显示事物、事件的发生、变化和生成，甚于指称某一单独的“物自身”。同样，结构性的图像描画事物之间是如何在丛生簇现中相互依存、关联和作用的。没有什么东西可以单独作为自身而存在，也没有哪个个体可以成为万物生成运动的终极原因或自身不动的第一推动力。图像方法和丛生观点突破了传统概念化逻辑和本体论还原的狭隘模式，将我们带回到生动的现象（appearance）世界。事实表明，人类思维和认知大都是从视觉经验开始的。视觉是人类感觉经验最基本的来源和条件之一。每当哲学被归结为“思想的思想”时，我们就忽略了思想的最初缘起并不在思想本身这个事实。我们甚至忘了，逻辑公式（公理）并非就是实在的自然规律，文字也不就是事物——它们只是用来指称事物传达意义的象征符号而已，不能等同于生活世界的真情（reality）。运用图像和丛生原理重新认识中国古典哲学思想，可以帮助哲学思考回归此真情世界，并从中探寻思想、实践以及人生整体的真实源泉和基础。

孟旦的图像方法和丛生观点，对于下面将要论述的间性理论以及对中国哲学的探源，尤为重要。成簇的图像能够显现现实中的对象物之外或之间的其他因素。一幅画或相片，不仅显示了具体的对象，同时也记录了对象周围的情境，其中包括背景、时空、色彩、明暗、组合、秩序以及整体画面所表现出来的精气神志等等。所有这些也许均不能为对象自身的概念和定义所概括。它们只是弥漫在虚无之中的各种属性。这些属性不能简单地归属于实体对象自身，相反，它们却为实体成其所是提供了可能性和现实性的基本条件。或者可以这样问：在一幅有关某物的画像里，我们是否会看到不属于此物本身的其它东西？或者更哲学化一些：那些与实体同时显现却又非实体/非是（not-being）或实体之外/是之外（other-than-being）的东西又会是什么呢？对此，我的第一个回应是，“非实体/非是”或“实体之外/是之外”的“东西”是现实存在不可忽略的一部分。我的第二个回应是，那些不属于实体的部分，可以概括为“间性”（interality）。我在研究中发现，图像方法之所以在中国哲学史上被如此广泛地运用，是因为中国先哲所追寻的基本问题不是实体而是间性。图像能使我们认识到事物之间的间性存在和状态，因为只有各种事物丛生共存的图像里，间性才能显现出来。

四

现在的问题是，为什么中国古代哲人选择了比较依赖图像的思维，而非某种抽象逻辑思维？难道前者更便利或更有效？我想是的。那么，又是什么原因使得它在创造或解释一种理论时更为有效呢？是不是因为，在古代中国，有一个大家共同追索的基本关怀或基本问题，使得图像思维的使用不得不优先于概念逻辑方法呢？如果答案是肯定的，那么它是什么呢？换言之，什么是中国哲学的基本问题呢？中国古代思想家所想要描绘的又是怎样一种世界图景？天人合一——正如很多学者已经提出的？没错，天人合一不啻为当时各个学派共同追求的理想境界。然而接下来的问题是，天人合一为什么能够并且又是怎样成为各家各派所共同接受的理想的呢？中国古代的哲学思考，是否从一开始就已经找到了不同于古希腊本体论的（based on Being/substance/truth）理论基础呢？如果答案是否定的，那么中国哲学与希腊传统就没有什么本质的差异。如果答案是肯定的，如果我们相信中国古代确立了不以实体或存在概念为基础的哲学话语，那么中国哲学又是以什么为基础的呢？如果哲学就是追问和创造基础（ground making）的劳动，那么中国人看待世界的基础和出发点又在哪里？这个问题至今没有得到过令人满意的回答，因而导致了近年来关于中国哲学合法性的讨论。我始终认为，中国哲学的合法性正在于中国哲学具有自身独特的着眼点和理论基础，也正是因此境界之不同，这个与众不同的话语系统才真正获得了“中国的”特称及其合法性的依据。那么，问题还是

在于:这个“中国的”基础在哪里?

众所周知,中国很早就创立了一系列基本范畴,例如道、太极、阴阳、有无、中庸等等,它们与希腊哲人所创的诸如存在、实体、本质、真理、上帝等范畴有着极大的差别。19世纪以来,东西方学者都开始尝试套用西方范畴及其意义于中国思想与中国范畴,以应对那些认为中国思想是属于史前的(德勒兹)、幼稚的(梅洛庞蒂)或压根儿就不是哲学(黑格尔)的批评。就促进比较哲学的发展而言,这种挑战与应对不是完全没有贡献的,但是,这种做法在很大程度上导致了对于上述中国范畴之本义的歪曲与误解。事实上,中国早期就有的那些范畴已经显示出了与西方范畴不同的意指,它们完全不能归属到或附属于西方本体论和形而上学的门下,因为二者所欲描述的对象及据此给出的世界图景大相径庭。越来越多的学者已经注意到了这一点,现在的问题是,导致这种区别的关键在哪里?我发现,造成这种区别的根本原因之一就是中国哲学的基本着眼点在于间性或事物之间的状态和情况。也就是说,中国哲学将间或间性预设为世界万物生成运行的基础和开端来思考,从一开始,一种不同于西方本体论的间性论思想,就已经在中国萌芽并发展起来,成为各家共同探讨和争相辩证的基本主题,并由此创立了自身独特的范畴和概念系统,以及不同于古希腊哲学的焦点、问题和话语范围。也恰是这种间性论的哲学路线,使得中国未能发展出(甚至压根儿就没有)类似于“存在/是”或“实体”这样的基本概念,也未能产生以这些范畴为中心论题的本体论。

在中国,“间”字的使用非常普遍,但却从未被理论化并上升为一般的哲学“范畴”。间(本字为“閒”)之原始图像,按照段玉裁《说文解字注》的解释:“门开而月入,门有缝而月光可入。”(《说文》:“閒,隙也。从門月。”)①反而言之,也可以理解为:如果没有缝隙或打开(间),就不会有光照进门来。间也可作为动词,如离间、间苗、间行、相间、间错(交杂)、间替(交替,更迭)参与等,表示开发利用间性之行为与活动。由此我们可以进而想象“间”字的涵义:时空间歇、间隙、中(间)、之间、间断和间楔等等。再进一步延伸便有联结与分裂,绵延与扩展,构型与离散,系统与网络,过程与变异,乃至和谐与对立等等属于(事物)间的性质和状态。这些性质和状态的总和,就是我所说的间性。仔细考察一下不难发现,中国古代哲学家所最为热衷的范畴,如变易、过程(生生)、秩序、关系,乃至道、理、无、虚、通、一、气等等,竟然无一不是有关间或间性的。

尽管在早期文献里找不到专论间或间性的例证,似乎也没有将间性抽象为哲学范畴的明确努力,但是“间”字在古典文献中的使用却绝不罕见。诸如“天地之间”、“天人之际/间”、“人间”、“世间”、“有间/无间”和“时间/空间”等等,在古典甚至现代文本中都比比皆是②。

所谓“天人之间”和“天地之间”,指的是:(一)所有事物和事件发生在其中的世界整体;(二)一种融通或超越了天人天地一切二元分别和界限的,亦即天人合一的精神境界。我发现,中国思想史上所讨论的核心议题,大都不出间性的范围。而诸如道、太极、有无、中(庸)、阴阳、仁义等等,也都可以在间性的意义上被诠释。据此我将“间”字所隐藏的哲学意义发掘出来,并发展为“间性”这个概念,进而居然发现中国哲学所追问所关心的基本问题原来就是间性问题:如何认识和对待现前的间性状态,如何遵循和建设理想的间性条件,以实现一个和谐通一的天人之间?正是对于间性的研究(亦即间性论),使得中国哲学选择了一条与希腊传统不尽相同的道路。中国哲学因而是以间性为基本对象,以间性论为基础的哲学理论。它与本体论的话语系统显得格格不入,若以西方哲学为标准,中国

① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,杭州:浙江古籍出版社,2006年,第589页下。

② 值得一提的是,在开始研究“间”的哲学意义之后,我发现日本近代学者如西田几多郎(1870—1940)及其后学和辻哲郎(1889—1960)、西谷启治(1900—1990)等等,已经注意到了间(ma)的重要性,并开始在哲学意义上使用“间”字。虽然间在他们的研究中还局限于自我、主体间性以及艺术的层面,但不能不承认他们对间或间性哲学探讨的重新开发,比中国当代学者领先了一步。而在西方,20世纪以来,西方哲学界也开始越来越多地使用“空地”(free region)、“缺席”(absence)、“他者”(otherness)、“主体间性”(intersubjectivity)以及“之间性”(betweenness)等等,来表达实体/存在/是(Being)之外、之间和周围的另类现象和可能世界(possible worlds),以求突破传统形而上学的思想模式。也许,间或间性的发现,也算是潮流所至吧。

哲学的存在自然就太“不合法”了。

想象一个绘画的场景。在画家动手之前，必须先准备好画布或宣纸，上面应该是完全空白或什么也没有的“空”间。就像《创世纪》一开始所说，在上帝造物之前，是一片空无(nothing)。在这块空无的画布上，艺术家用线条和色彩分割、勾勒和充填着这块空无，创造出那个使表现对象生成显现的形象。当第一笔落在空无之上时，那片空无便跃然可见。随着画笔的游走，空无也随之变动着线条与色彩内外的间性(距离、层次等)。难道不正是这种间性的运动和变化，将色彩和线条组织成对象所是的形象或造型？如果没有线条之间的空白或虚无、色彩之间的差异或相间(对比)，也许我们将既不能看到线条，也不能感受色彩，更不要说任何事物对象了。这个例子可以说明，同样的事情，我们可以通过实体或本体论的理性去理解，也可以从间或间性论的观点去诠释，因为世界就是由这两个方面——实体/是和间性——共同组成的。西方人最后选择了前者，而中国人选择了后者，分别作为各自哲学的出发点和基础。就像中国画那样，往往以线条(色彩)与空白、山水与人物之间的通融互动写意，从而使得虚无的间性及其积极的构型和造像作用，成为作品美感和艺术意蕴的深刻基础。

画作完成了，好美！然而，我们在画里究竟看到了什么？是主体对象，一个人物或者一丛山林，或者一片空无，或者都是？按照本体论，所见当然是实体对象，亦即事件、人物等等。画面假如像一个故事，那么实体对象就是当然的主角。而根据间性论，所见则是一种优雅的时空安排，一种由线条、色彩构型的空无亦即间性。在同样的故事中，主角虽然未变，但视角却转向了主角所处的情境及其与各种间性因素的关系，特别是那些隐秘不显，不属于对象本身却使对象得以生成并成为自己的情境条件。

若将画面扩大到整个宇宙，可以说现实世界也是由存在与非存在，有与无，一与多，粒子与场等等，亦即实体与间性两方面共同组成的。中国和西方各自选择了其中一方作为思想的基础，因而在历史发展的过程中各自形成了不同的思维模式。我相信，以间性研究为宗旨的间性论的开掘，有助于我们尽可能地与西方思维的不当比附中解放出来，深刻理解中国哲学的独特模式。而且，通过间性论的视野，诸如易、道、无、中这些范畴的基本含义及其间性特质，将会变得更加清晰可见。接下来，我将以一些中国哲学史上最基本的范畴或概念(或孟旦所谓“解释工具”)为例，来证明上面所说的中国思想的间性特质。

“易”是最古老的概念之一，《周易》基本上就是在讨论天人之间或间性问题。从《周易》可知，世界是不断变化的。这应该是中国古人对现实的基本预设。也就是说，除了变化不易，一切皆易。易或变化，而非僵死的存在/是(巴门尼德)，才是现实世界的本源和认知的先验基础。易者生生不已之谓，表现了万物生死相继的永恒过程。如果变易不是柏拉图所称的虚幻，亦不能归入存在的范畴，那么它是什么，属于什么样的范畴呢？而在巴门尼德的思辨中，如果存在/是(Being)会变，它会变成什么？他认为只能变成非存在或非是(nothing)。而非是作为无，是无法想象的；“对于无的思想”本身就是自相矛盾，所以无是不可思议的，变化因而也不可能是真实存在的。在《周易》中，我们则看到了完全不同的理解，变易本身既不是实体，也不是实体的属性，而是各种因素之间阴阳对立，时空变化和相互作用的过程。变易既不是实体，也不是无实体，既不是个体存在，也不是不存在，而是它们之间的状态。变易发生在有无、内外、成毁等等之间，因此属于间性范畴。实体之存在，就是在作为生成过程或变易的间性条件下成其所是的。如果承认“变易”是一个间性概念，那么研究变易就是间性研究的重要部分。因此我认为，《周易》(史上也称“变经”)，正是一部人类最早研究间性现象，并将从中得到的智慧付诸实践的间性论文献。同样的理由也能帮助我们理解，为什么中国最早的哲学思考，是“起于忧患”并与卜筮活动联系在一起的。

根据《周易》经传所记，变易的发生源于阴阳以及丛簇共生的各种因素和条件。整个《易经》是由阴阳两爻组成八卦，六爻变而生六十四卦，共三百八十四爻，象征的都是间性因素及其相互关系和作用。每一爻的变易，每一个间性因素(时位、秩序、方向、刚柔等)的确定和变动，都会影响事物生成的

过程及其存在的状态,都会引起元、亨、利、贞或凶、咎、悔、吝的后果。所有这些间性因素及其引发的间性现象,正是《周易》那些卦爻象所代表和探究的主题。也正是围绕着这个主题,易学史上发展出了一套与西方本体论不同的概念和话语系统:太极、阴阳、象数、生成、时位、生克、通塞等等,以及观天取象、极深研幾等独特方法。我们有理由这么说,上述间性论的概念和方法(包括孟旦所论的图像和丛生观点),形成了中国思维的特殊模式和路径,为中国哲学乃至整个文化后来的发展,奠定了最初的方向和基础。

源于《易经》的阴阳和太极,可以说是中国哲学史上最有影响的范畴,故有“易以道阴阳”(《庄子》)、“一阴一阳之谓道”(《易传·系辞上》)等说法。阴阳不是物器,而是对立双方相生相克、相反相成的间性整体(太极)。阴阳象征天地(乾坤)、刚柔、动静、正反、进退、阖辟、来往、生死、明暗等等对立关系,它们都只能在变易过程和相互关系亦即间性中才能存在和表现。聚焦单个的物器或实体(形而下),这些特征(形而上者)便消隐了。所以,阴阳(爻)就是变易本身,而正是阴阳的相互作用导致了变易的周而复始和万物的生生不已。《易经》的间性论倾向在其“道阴阳”之中已甚了然:关系(对立统一)导致变易,环境条件(时位节序)导致生成,生成过程先于实体存在(“有生于无”)。一言以蔽之,间性决定实体。

这种阴阳间对立而又混沌无分的圆成状态,便谓之太极。太极有三义:第一,太极指的是一,也叫太一(见郭店楚简《太一生水》篇)。一在中国哲学中被想象为世界最初的本原,它是混沌无分、阴阳和合或对立统一的纯粹全体,也是万物生长的源泉与世界和谐的理想。天人合一与道通为一之一,是古代哲人共同追求的人生目标和社会美景。作为全体或一的太极,绝不是柏拉图的型相又译为理念,也不是亚里士多德的实体,而是将万事万物联系和包容在一起,作为整体而非个体的间性一(天下、天地之间)。第二,太极也被理解为中,陆象山曾坚持这一点。中即中间,一切变化生灭皆由中间(间性)所发,“发而皆中节谓之和”,和而生物。中(间)即是太极,即是万物发生发展的源泉,也是中庸之道的哲学基础。很显然,中非物或实体,而是之间或间性。第三,朱熹将“太极”解为“至极”,或最基本的范畴,代表了所有变化的最高之理。

上述三义并不存在互相排斥的地方。它们只是从各自的角度描述了阴阳或对立之间(或中间)最原始、最基本的关系罢了。三个意思都未涉及实体或物器概念,却都指向天地人之间的间性现象:对立、关系、一或全体、中间、至极(界限)等等。太极作为间性论概念,因此还包含了自身的对立面——太极本无极,无极而太极。根据《易》之精神,任何事物或概念,都必然内在或外在地包含着自身的否定或对立面。老子“反者道之动”,指的就是这种最原始最纯粹的间性。这种纯粹间性的阴阳或辩证性质,才是无极而太极或太极而无极的根本含义,代表大千世界生生不已、自强不息的动力源泉,和一切存在的间性本质。

毫无疑问,道,亦即孔子所谓“朝闻道,夕死可矣”的“道”,早在先秦时期就已经成为哲学的最高范畴之一。虽然有人做过将“道”的概念实体化的尝试(道教、宋明理学等),但是“道”的本义却丝毫不类似于西方本体论中的存在/是/实体概念。按《说文解字》,“道者行也”^①。“行”含有两方面的意思:一是行走,或向着某个目的前行;其次是达或到达、通达、可行,亦即使行(动)得以畅通无阻的意思。这两个意思其实是不可分的,行本来就蕴含着通达可行之意。对此《庄子》说得更清楚,“道通为一”^②,就已将“道”直接训为“通”了。道就是通,就是能使我们成功到达目的地的条件和手段。或者说,道就是使生成过程和生存活动得以通达和成功的通途。

古往今来,各个思想流派和哲人所孜孜以求的,其实都是实现个体完善和社会和谐的通道,虽然他们所选择的“道术”不尽相同。仔细阅读经典,不难发现中国古贤最注重的不是实体(器物功利)本

① “道,所行道也。《毛传》每云行道也。道者人所行,故亦谓之行。”参见许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第75页下。

② 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》卷一下《齐物论第二》,第70页。

质的同一性和普遍性,而是使事物丛生共处的最佳途径。对它们而言,道不是什么实体性的本体,而是不可说不可名的开放时空(虚无),例如通道、缝隙、间隔、川谷等等。道不是万物,而是在万物之间,使它们相互联结,互相通行,并使生成和生命之流得以自在徜徉的间性,所以才有“道在屎溺”(《庄子·知北游》)、“不可须臾离也”(《中庸》)之谓,并被老子尊称为“玄之又玄”的“天地之始”和“万物之母”。因为道表示的是生成变化的过程、通道和缘起,是万物存在之必要和先在的间性条件,以及弥漫于各种现象中间和之间的非实体性或空无性,所以道才是一个玄妙混冥、不可道不可名,难以一般逻辑或语言来分析和定义的间性概念。

《庄子》进一步将“道”解为“通”,《系辞》也表达了相近的意思。对此唐君毅曾经这样描述:我们能够看见和识别天上的飞机,因为那是有形之物。然而使飞机得以按照一定方向航行并不会碰撞的,却是航道。航道是无形和非实体的时空间性,是根据气候、地形、云层等条件给出的,使飞机顺利通行并到达目的地的通道。航道似乎并不依赖飞机(实体)而存在,就像天空一样,但是没有航道,飞机便不能上天,没有天空,飞机更不会在飞行中存在。这也就是为何道是无形而且超越实体的存在,航道的原理(道)并不归属于飞机的原理;它是天之道^①。唐君毅认为,如果问庄子,他定会以航道为飞机(形而下之器)飞行的基础(形而上之道)。如果不是实体器物,这个航线,或道,究竟指什么?超越形体或形而上,又是什么意思?

超越形体或形而上的道就是间性,或间性之通的理想状态和途径,道通为一则是间性“吹万不同而使其自己”所建构的“天籁”之境。道路、行走、顺畅、通达等等,都只能在间性,亦即在实体事物之间才能展开和进行。当我们说无路可走了,意思是找不到能够进入和通过的空隙(通道),或者原有的道路被什么东西塞住了。说“天下无道”,指的是坏人当权,普通人民的生计活路被阻挡和剥夺了。“不通则痛”,说的是身体的管道受到阻碍不再畅通,结果就导致了各种病状。如果我们碰到“想不通”、“行不通”乃至更糟糕的情况,那么一定是选错了理路和方法,或使自己陷入了不利的环境、时机、地位、关系等间性条件之中。只有在高度重视间性的情况下,思想家才会将道或通作为解释和评价个体事件和整体世界的哲学基础。从《易经》的作者到老、孔、孟、庄,再到中国佛教,都是在间性的基础上论道的。

无,是另一个先秦时期发展起来的哲学范畴。老子之后,中国哲学史就开始了关于有无的哲学讨论。长期以来,多数学者都将无看作有的对立面,甚至将其简单地比附成存在的反义词(non-being),从而忽略了对“无”这个概念其他含义特别是间性意义的探讨。其实,《道德经》中有两种意义上的无:发生论上有无相对相生的无(道元),和以无为用的无(道用)。前者为不可道、不可名之无,后者则为不可见却日用不止的虚空之无。两者虽相互联系,哲学意趣则不尽相同。庞朴将其分为三重含义:第一,绝对的无或没有,本原或本体意义的无,亦即有的反义词(non-being, nothingness, 古字即为无);第二,实存或事物之缺失,消亡或不在,曾经有(在)而不再有(在)的东西(常写作“亡”);第三,繁体的“無”字,指一种非显现的,不能被感知,然而却存在或发生着实际作用的不是东西的“东西”^②。庞朴之说甚是,此三义都能在《老子》书中找到。

作为绝对之有的对立面或否定面,绝对的无被看作事物生成和存有的条件,因为没有无这个否定面,有既不能显现(present),也不能被知觉。无使有显现,使有成其为有。按照老子的思想,有无对立或有无之间,是最为本原的关系,正是这种关系使有无“同出而异名”,而成为玄之又玄的“众妙之门”。其次,作为存有的缺失,无表示变易和生成的过程,所有事情都在其中经历着由隐入显和由显到隐,以及从无到有和从有到无的演变。在这个意义上,变易是无,是常,有则无常;故无比有更加基本,为“天地之始”,而“有生于无”。如前所述,绝对的无和有之缺失(变易及其过程)这两个意思都

① 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇》卷一,台北:台湾学生书局,1976年,第18-19页。

② 庞朴:《道家辩证法论纲(上)》,《学术月刊》1986年第12期。

不是指实体,而只能被理解为实体赖以生成的间性。无的第三个意思,就是现实中的虚空,“道冲而用之或不盈”之“冲”,“渊兮,似万物之宗”(《老子》第四章)。事物的存在和作用,都离不开虚空作为条件,故曰:“三十辐共一毂,当其无,有车之用。埴埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用。”(《老子》第十一章)“天地之间,其犹橐籥乎!”(《老子》第五章)。天地之间所冲而不盈、绵绵若存的虚空,此正是间的特性。

庞朴所言的三个意思,都与间性紧密相关,而与本体论的实体概念无涉。以间性释无(包括佛教的空),并将其理解为间性概念,可以将老、庄等先哲从西方哲学的标签(唯物、唯心、虚无主义等)中释放出来,彰显其独特而充满创意的间性论取向。重视无和虚空的间性,就是提醒人们不要仅仅看到乃至执著于有(事物和实利),而忘记了天地万物之间虚无开放的间性。对于无的哲学探讨,使老庄哲学另辟了一条与古希腊本体论不同的路线。通过对间性本身无或非实体本质及其冲虚为用的了解,他们揭示了本体或实体之外的间性及其对于构成世界的不可或缺的根本作用,为世界哲学的发展做出了与希腊先哲同样伟大的贡献。

仁是孔子儒学中的核心概念,其天命、人性、教化、德治等等思想,最后都落实在这个“仁”字上而“一以贯之”。孔子之道因此也常被称为“仁道”。由两个“人”组成的“仁”字,或由“千”、“心”组成的“古”字“忞”,都描绘了人(心)之集体丛生的图像,清楚地表明了“仁”字的间性意义;孝悌、爱亲、同情、忠恕等等,都是(主体)间性,亦即人与人之间的相互关系和对待的表现。单个或个体的人(心),怎么可能生出仁爱之心和道德情感呢?对孔子而言,道德伦理本质上就是人际以及天人之际(间性)的正当关系。“仁者人也”、“天命之谓性”,也许已经隐含了将人及其本性(仁)理解为间性,特别是理解为社会关系的总和的深刻思想。仁道被视为间性活动亦即道德实践的理想原则,是以间性而不是个体存在为哲学基础的。这种间性论的哲学认为,关系的存在先于个体存在,也就是说,间性的性质决定了人(物)的存在及其本质。个人从其出生的那一刻起,便进入了各种既存的社会关系之中,并由这些关系赋予了特定的角色和身份,并因此确定了自身行为的责任和规范。人可以在社会历史中改变某些关系,却永远不能脱离关系而生存。所以,孔子最为重视的是如何克己复礼以建立、维护和改善人际关系和社会秩序。他相信,关系和环境等间性状态的好坏,往往导致了个人及群体生存状态的好坏。理想的人生只有在理想的社会关系中才能实现,而仁作为人类受之天命的良知良能,作为对他人的关爱呵护的间性品质或德性,本身即是理想的间性基础。孔子以仁为核心的所有社会道德政治理想(修齐治平),其目的就在于建立一种和谐大同的理想社会与天人关系。

除了“仁”,孔子及儒学发展的其他范畴如“中庸”、“诚”、“情”、“忠恕”、“和同”、“三纲五常”等等,也都是关系或间性概念。由其他学派提出并发展的概念如“自然”、“虚”、“一”、“通”、“静”、“兼爱”、“非攻”、“缘起”、“性空”、“圆通”等等,如果不从间性论的角度或作为间性概念去理解,往往很难把握它们的深层内涵。经由以上的粗略分析,对于中国哲学的间性论特征,我们应该已经可以获得一个大致的印象。

说中国哲学注重间性,并不意味着中国思想家认为器物和个人存在无足轻重。本文所要强调的只是:与古希腊哲学不同,传统中国思想家并未发展出类似“物自身”或“存在自身”(being-in-itself)的概念,更不会相信孤立或单一的因素能够成为事物生成和事件发生的唯一资源。他们将目光由事物本身转移到事物之间,注意其中环境的、时节的、过程的、关系的、情势的实际状况,以及这些实际情况对万物生长可能产生的决定性影响。他们相信:间性,而非孤立的个体自身,才是影响甚至决定事件个体成败生灭,以及获得自身发展理想状态的基本要素。

间性论的思维模式深刻地塑造了中国文化和行为方式,并在社会实践和日常生活——卜筮、医药、养身、武术、交际、经济、艺术、军事、政治等等各个层面——表现出异于西方的特殊性。例如,很多中国人至今仍然相信风水,认为方向、地区、环境、季节、气候等等间性因素,会直接影响甚至决定生活的质量和事业的成败。孟母三迁的故事流传至今,并仍然被广大民众效仿。中国的生意人,常

常会把有没有“关系”视为关键,往往会先寻找“关系”,再确定做何种生意。中医用整体的间性观念看待身心健康,用疏通经络、血脉来保持身心各部的气血流畅,以此养身(生)并预防和治疗疾病。这更是间性思维的典型例证。所谓“痛则不通”,意思就是血脉、经络等通道一旦阻塞,亦即身体中的间性功能不畅,某个器官、部位乃至全身就会表现出病痛的症状。中医以打通气血为主,发展出了诸如针灸、气功、推拿、蒸熏、拔罐、饮食等等特殊疗法,皆旨在促使身心通畅。包括草药在内,中医疗法更注重间性之于生命的关键作用,更注重身体身心各个部分之间的关系、联结、流通和交融。间性的流通造就了生命,实体则仅仅给予质料或生命的物质基础。使质料有机地组合并活动起来的,全然是间性的作用。这种间性论的生命哲学,虽然缺乏系统的建构和论述,但作为一种思维方式,却深深地渗透在普通中国人的日常生活之中。

将我们的想象力再拓展一下——就像本体论的思维范式创造了以科学理论和方法为基础的技术文明那样,中国的四大发明,是否也与间性思维相关?如果这两种思维方式能够相互补充与融合,又会出现怎样的景象?四大发明既然曾经对西方近代的工业革命产生过巨大的影响,相信两种思维模式的融通,一定会有益于当今世界和平健康的发展。

五

在以上对“图像”、“丛生”和“间性”概念的论述基础上,我们简要地总结间性论提纲如下:

(一)现实世界是由实体和间性组成的。双方不可分离,却不能相互还原为另一方。也就是说,双方中的任何一方都不是唯一的本体或本原。既然如此,那就必须承认,双方之间存在着相互关联和作用,也就是说,实体与间性之间仍然是间性。

那么,间性是否能被理解为比本体更基本的现象呢?海德格尔抱怨西方形而上学的发展是“忘却 Being”(亦即将 Being 归结为某种实体)的历史,这是否意味着对上述问题的肯定回答?他的基础本体论是否已经潜藏了现代西方哲学的间性论转向?对于海德格尔来说,实体和间性之间相互关联、相互作用的间性,是否正是生成变化与存在过程的本原?

(二)变易和生成的过程,分化与融合,组成与建构,独化与丛生等间性运作及其状态,是事物事件包括精神现象发生发展的基础。将变易和生成过程作为哲学前提的间性论思想,是否有资格成为与西方本体论传统同等合理合法的哲学样式?

(三)由实体观之,间性只是无物无体的无。根据间性论,间性是存在的,不过它是一种无体无形之存在。间性通过时空的开放性和凝结性,给予各种事物和质料以形式、秩序、方位、时节等等,并以间隙、间隔、间距等性质为事物的个体化(独化)和类别提供界线、边际和限度,使它们生成并是其所是。

(四)事物的生成和存在不是来自于物自身,而是来之于它们所处的间性。由此,是否可以作如下引申:存在的意义(the meaning of Being)能否被理解为间性?换言之,既然是间性条件导致了实体存在(beings),那么不管这存在指的是原子、树木、大地、人类、物质还是精神,它们的本质,是否必须在它们与他者和环境的关系或间性中才能被认知与理解?

(五)间性论不承认,也不倚赖任何第一原因、绝对真理、终极存在,包括虚无顽空之类排他的、唯一的、不随间性及其变易而变化者。一切都是关系性的、依赖环境的、组合的、丛生的、变化的和有条件的,亦即间性的存在。如《周易》所示,间性论认为变易才是永恒不变的,间性才是使事物、人群在世界中成其所是的现实条件。通过对《易》和间性的研究和把握,我们可以获得认识和掌握自身命运乃至促进社会繁荣的大好机会。对于将要发生什么亦即间性的忧患意识,与希腊人对于那是什么的“好奇”不同,这也许就是《易》和中国哲学的起源。

(六)间性论主张:间性状态,而不是事物自身,造就并规定了事物、个人的实际状态,甚至还在很

大程度上创造了它们的价值和本质。间性的理想状态就是通。“道通为一”的境界就是和谐、至诚、修齐治平、天人合一理想的实现。

(七)一旦将间性视为事物生成和所是的条件和基础,用线性或单一的概念逻辑来推论和描述现象的方法便不够合理了。所以,孟旦所提出的图像方法和丛生观点,必然成为间性思维的必要和有效途径。图像的描述,形象地透露出与指称对象丛生共处的,包括虚空(无)、对比、他者、关系、环境等等间性因素在内的整体画面。这种画面还可以帮助我们更好地理解世界和自我的情势和作为,并由此合理合情地选择自己的行为和生活,达到成人成己的目的。

(八)“世界”的意思就是包容万物(天地人神)的间性整体。是间性,而不是自我同一的实体或 Being,将无论巨细的人、事、物网罗联系起来,组成一个开放的整体。中国哲学从一开始就没有西方那种本体论,就不相信天地万物以及关于它们的知识和真理都源自内在同一的实体及其本质。天人合一的理想,也不是建筑在本体之上的同一性观念,而是天人之间通融无争的间性状态(天人通一)。所以,中国哲学中的一,与希腊哲学中的一是不同的。中国哲学中的一不是同一性,而是各种差别丛生共处的通一性。比作音乐,同一之乐只是单调的同一种声音,而通一的间性则能“吹万不同而使自己”,从而构成美妙无比的天籁之乐。

总之,间性思维包括图像思维和丛生观念,属于中国特有的思维模式。上述关于间性的探讨如果站得住脚,那么孟旦所提出的图像法和丛生概念,便可以作为引出间性研究或间性论的“新方法”和“新观念”,而进一步深化其内涵。而只要我们将注意力由本体转换到间性,就不难发现并理解中国古典哲学的特性。同理,对间性现象和观念的理解,不仅能使我们不再套用西方概念编撰中国思想史,还能使我们明确认识到坚持本体论思维逻辑的缺陷和不足。以上对间性及间性论的概念的探讨如果能够站得住脚,那么孟旦所提出的图像法和丛生概念,也将被证明是间性研究或间性论的非常重要的“新方法”和“新观念”之一。

[责任编辑 李梅 邹晓东]