

中国哲学的“回返”疑难

——兼及一种身体式回返的阐明

张 兵

摘 要 在最严峻的意义上，中国哲学的“回返”疑难指涉的是西方哲学话语意指中自身意义丧失的危机。从历史形态的演进来看，冯友兰—黑格尔式中国哲学“表达不足”的疑难驱动了近代中国哲学的范畴化运动，恰恰造就了福柯—萨义德式“表达过多”的疑难，进而导致了话语决定论的困境。牟宗三由“逆觉体证”所确立的“超绝主体”可以看作是对西方哲学话语的有意识的抵抗，但其莫基于主体性之上的“知性之存有论”阐释的不足，使其理论阐释恰恰服务于“存在即是被意指”的西方哲学话语实践。借助现象学“还原”运动的教益以及牟宗三存在论阐释的教训，中国哲学的“彻底回返”有赖于一种感性论的解析。这一解析表明，以身体所嵌入的隐默的知觉世界才是中国古人的存在论根基，无论是海德格尔式“站出”还是牟宗三希冀的中国哲学的“站出”，在根本规定性上都应是一个身体式“站出”。由身体的“站出”与“隐退”这一交织关联体所组成的“站出域”构成了主体性挺立的地基与存在论前提，同时，由身体双重性所指示的“语言与隐默世界的交织”也消解了中国哲学所谓的表达不足困境。甚至可以说，身体的“站出一隐匿”悖谬、身体与世界的“身—世”合一在根本上摒弃了存在论的概念式特征，在某种意义上更切近于中国哲学的“源在”，这一“源在”不仅消化了“知识论”，也在根本上消化了“存在论”，从而使中国哲学走出西方哲学的概念框架，彰显出中国传统生活世界的朴素情调及其中屈伸往来的幽远意义。

关键词 回返疑难 话语困境 存在论 身体

作者张兵，陕西师范大学马克思主义学院副教授（陕西西安 710119）。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2019)02-0017-17

如 Nancy 所说，“回返”（return）之语往往与“危机”一词息息相关，当“危机”来临时，“人们惊恐于意义的丧失——他们试图找回它，或者试图创制一个新的意义”^①。同样，“中国哲学的‘回返’”这一表述首先也是直接源于自身意义丧失的危机，在最严峻的意义上，中国哲学的“回返”疑难指涉的是西方哲学话语意指中自身意义丧失的危机，即中国哲学的话语危机。相应地，建构中国哲学自身的话语体系就被视为突破此危机的根本要求。面对这一话语体系的转换的要求，主体性的丧失与主体性的挺立往往被看作话语转换的根基，“将‘以我为主’作为‘以西释中’的根本精神，以改变被西方哲学话语笼罩的处境”^②。然则，此处的问题在于，当大家热衷于以主体性的赢获为根基重建中国哲学的话语体系时，却很少考虑到这一转换策略背后所埋藏的理论矛盾，即，转换策略所要求的“话语从属于主体并由主体支

^① Jean-Luc Nancy, *The Gravity of Thought*, Trans. by Francois Raffoul and Gregory Recco, Amherst: Humanity Books, 1997, p. 13.

^② 李承贵：《“以西释中”衡论》，《天津社会科学》2016年第6期。

配”这一观点与话语理论^①中“主体是由话语建构的”的观点并不一致且正相反。进而言之，此处理论的不一致在于，在呈现话语困境时，借用了话语理论，而在突破困境时，突然摒弃话语理论而拾取了主体性之辞，于是话语转换仿佛就变成了主体自主的能动性行为，乃至径直赋予了话语分析在中国哲学研究上乐观期盼，“将为中国哲学研究带来一系列的新的突破”。^②基于此，本文试图在遵循话语理论的立场下分析中国哲学的话语困境，并在这一坚持中分析话语抵抗的可能性，而这一可能的抵抗反过来又如何从内部改变了我们对话语以及存在的理解；对于中国哲学而言，来自素所被轻视的感性层的“身体抵抗”或可实现话语困境中“彻底回返”的要求，并且，借助这一“身体式回返”，我们可从更广阔的地域中去理解“中国哲学话语的重建”这一任务饱含的历史信息与未来指向，释放出中国哲学的根义。

一、中国哲学的“表达疑难”及其话语困境

从历史形态上看，可将中国哲学的“表达疑难”归结为两种类型：I. 冯友兰—黑格尔式“表达不足”疑难；II. 福柯—萨义德式“表达过多”疑难。这两种类型体现了中国哲学“表达疑难”的疑难程度的历史演进，进而在话语理论中演绎为中国哲学自身表达“不可能”的困境。

从语言表达角度对中国哲学“无能”的断定，是近代的产物，其代表人物首推黑格尔。在《逻辑学》第二版序言中，黑格尔谈及与思维形式相关的语言，“具有丰富的逻辑词汇，即对思维规定本身有专门的和独特的词汇”是一种语言的优点（如西文中的介词和冠词），而“中国语言的成就，据说还简直没有，或很少达到这种地步”。^③在《历史哲学》中，黑格尔详细论述了中国语言的不发达，与西方表音系统的语言不同，中国象形语言系统存在一个“口说的文字”与“笔写的文字”的不一致，“中国人在文字中缺少了这一种正字拼音的方法，不能使声音的订正成熟到可以用字母和音节来代表清晰的发音”^④，从而使得它的“音”与“符”不能有一种清晰明白的关联，进而使得中国语言在“口说”和“文字”两方面都存在着巨大的局限。在“口说的文字”方面，中国的单音节字无法通过西语式发音原理的辅助来确定其字义，只能靠“联系、重读和发音——或快、或慢、或轻、或高”来区别。在“笔写的文字”方面，由于可能的声音数目没有限制，造成了在实用上所必需的符号数目的无比庞大，无法形成一套系统的、规范的文字系统。

在黑格尔看来，形式规范的语言与人的较高层阶的理解力相关，语言是对普遍性或“共享经验”（shareable experience）而非“私我经验”（private experience）的表达，“我们对于语言的拥有是直接紧密相关于我们使用概念的能力”，同时，“语言反映的是赋予秩序的能力以及我们共享经验的复杂性”^⑤。中国语言系统形式上的缺陷使得它表达出的思想只停留在“感性确定性”的层次，无法通过概念把握展开了具体规定性的真正普遍性。虽然在感性确定性中我们也把感性事物作为一个普遍者陈述出来，但是“我们说出来的根本不是我们在这个感性确定性里面所**意谓**的东西”^⑥，表面上与感性相关联的这一“普遍性”只不过表明“感性**确定性**暴露出自己是一种最抽象、最贫乏的**真理**”^⑦。黑格尔曾引用《道德经》法文译本的第一章——“那可以理认的（或可以用言语表达的）原始的理性，却是超自然的理性。我们可以给它一个名字，但它是不可名言的”^⑧（此处对应的中文本即“道可道，非常道；名可名，非常名”），在黑

① 结合已有的研究，以及与本文讨论问题的相关性，此处笔者不试图对“话语理论”给出一个完整定义，仅以福柯的话语理论为代表，去理解中国哲学在话语理论维度所遭受的困扰。将福柯视为话语理论典型的叙述，可参见朱人求：《话语分析与中国哲学研究范式的转换》，《学术月刊》2016年第9期。

② 朱人求：《话语分析与中国哲学研究范式的转换》，《学术月刊》2016年第9期。

③ 黑格尔：《逻辑学》（上卷），杨一之译，北京：商务印书馆，2009年，第8页。

④ 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，2001年，第134页。

⑤ C. V. Ducek, *Hegel's Phenomenology of Mind: Analysis and Commentary*, Washington: University Press of America, 1981, p. 71.

⑥ 黑格尔：《精神现象学》，先刚译，北京：人民出版社，2013年，第63页。

⑦ 黑格尔：《精神现象学》，第61页。

⑧ 黑格尔：《哲学史讲演录》（第1卷），贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，2009年，第139页。

格尔看来，此处论及的那种不可名言的“某种普遍的东西”，只是像西方哲学开始时那样无规定性的空洞的普遍性。因此，可以说，中国文法结构上的缺陷使得它所表达的思想只停留在感性确定性的层面，而这一层面所包含的“具体性/抽象性”的矛盾，在语言表达上体现为：一方面，语言表达的抽象性仅仅是一个无规定的空洞的普遍者，另一方面，语言说不出它们意谓中的具体性，“因为意谓中的感性的这一个东西是语言不能企及的”，“那些号称不可言说的东西，无非是某种不真实的违背理性的、单纯意谓中的东西”。^①由此，黑格尔这样对东方精神给予论断：

或者是取消一切特殊性而得到一个渺茫的无限——东方的崇高境界。或者是当认识到确定地自身建立的东西时，所得到的只是一个枯燥的、形式理智的、没有灵性的知解，这种知解并不能进而取得思辨的概念。^②

黑格尔“止于感性层面的贫乏空洞”论断基本上构成了近代中国哲人所努力攻克的“中国哲学的高阶证成”难题。解决的方法，从传统作为表达的语言观看，在于对语言的表达形式本身进行完善。按照黑格尔的看法，中国哲学的低阶身份一方面是源于语言自身无法捕获感性丰富性中的“这一个”，另一方面，乃在于中国传统语言系统无法达及与感性具体性相区别的具体的具体性，即，无法达及作为一个既相区分又相联系的诸规定的思想体系。也是在这个意义上，冯友兰将中国哲学的“弱点”归结为表达上的问题，“中国哲学家惯于用名言隽语、比喻例证的形式表达自己的思想”，“明晰不足而暗示有余”^③；再加上在文本组织上缺乏精心结撰，“杂凑平日常语，便以成书”，则“所以扶持此道理之议论，往往失于简单零碎”^④，使得所表达的思想缺乏内部联系，而“没有联系的思想不是值得名为哲学的”。亦缘此文字表达习惯与成文方式，中国哲学家“少有人有意识地将思想辩论之程序及方法之自身，提出研究”^⑤，故逻辑及与逻辑相关之概念在中国亦不发达。在冯氏看来，此种匮乏只表明中国哲学无形式上的系统，作为表达的形式系统并不损害其自在的实质系统，因此，可以将中国哲学的重建概括为“要在形式上无系统之哲学中，找出其实质的系统”^⑥。但问题在于，实质的系统仍有赖于形式的系统方得明了，中国哲学的重建最终又落在表达系统的重建上，从冯氏“哲学必须是以语言文字表出之道理”^⑦之义及其哲学实践来看，表达系统重建的关键在于以逻辑的厘定为基础的概念范畴系统的阐明。

冯友兰—黑格尔式的“表达不足”疑难激发了近代中国哲学范畴化运动的激情，这一范畴化运动固然在形式上“解决”了表达不足的难题，但却带来了“表达过多”的疑难。范畴化运动的激情变成了“能指”的激情，在福柯那里，“能指的激情”演变成了“话语权力”，与黑格尔式绝对意识“最终能够在概念的运动中思考自身并掌握自身的整体性”相反，哲学的起始处是“绝对话语”^⑧，是生产、控制并能给予排除的话语序列。表面看起来，福柯在历史阐释上实现了对黑格尔的完全逆转，抛弃了黑格尔式以概念性范畴护卫历史分阶段直线发展的内在理性框架，坚持历史经验的偶然性和多样性不能收束于理性的概念规定这一人类学立场，但实际上，福柯只是用“绝对话语”代替了绝对精神，“话语”成为支配事物包括人在内的权势力量。更有甚者，“话语统治”甚至比“绝对精神”的支配更为彻底，与黑格尔将具体事物看作绝对精神自我规定的外在表达不同，福柯将人以及人之所及的一切事物看作是话语意指实践的效果，取消了话语意指之外的任何外在性存在，“所指的外在性（exteriority）决不能再被挪为己用，而语言本身成了这一最终无法达及的外在性的反面证据”^⑨。原本作为表达工具的语言变成了具有“意指权力”的话语，相应地，“表达过多”的“多”不再是一个表达程度的问题，不再是一个作为表达媒介的途径、方

① 黑格尔：《精神现象学》，第70页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》（第1卷），第128页。

③ 冯友兰：《中国哲学简史》，《三松堂全集》第6卷，郑州：河南人民出版社，2001年，第14页。

④ 冯友兰：《中国哲学史（上）》，《三松堂全集》第2卷，郑州：河南人民出版社，2001年，第250页。

⑤ 冯友兰：《中国哲学史（上）》，《三松堂全集》第2卷，第251页。

⑥ 冯友兰：《中国哲学史（上）》，《三松堂全集》第2卷，第252—253页。

⑦ 冯友兰：《中国哲学史（上）》，《三松堂全集》第2卷，第251页。

⑧ 福柯：《话语的秩序》，许宝强、袁伟选编：《语言与翻译的政治》，北京：中央编译出版社，2001年，第30页。

⑨ Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987, p. 179.

法、形式的问题，而是一个关乎被表达者实体性的、存在性的问题。尽管福柯本人很少谈论中国或东方，但他论及的“我们自己思想的限度”^①，即西方人完全不可能像中国人那样去分类、去思考的限度，却是其权力话语运作的再一次效果例示，这一话语效果在萨义德的《东方学》著作中体现得淋漓尽致。沿着福柯的话语理论，萨义德表明了福柯的“限度”及其相关的外在性实际上是建构“东方学”的限度，与通常由字义本身带来的领会不同，“东方学”绝不是从东方出发、由东方人发出并得到西方认同的东方之学，而是在西方话语支配下经由西方学者，继而包括随后介入的东方学者的话语实践而形成的“关于东方的西方之学”。萨义德这样表述话语表达外在性的“真理”：“如果东方能够表述自己，它必会表述；既然它不能，表述必会完成这项工作，既为西方，亦在没有更好的办法下为了东方。”^②仿佛为了强化“东方学”之于东方人的离奇悖谬，萨义德在其著作的卷首引用了马克思的一句话：“他们无法表述自己；他们必须被表述。”^③“从来不存在一个纯粹的、绝对的东方这样一个东西”^④，“东方”就是“东方学”所表述的；是“东方学”建构了“东方”，并不存在一个“前—东方学话语”的真实的东方。

着在以福柯—萨义德为代表所揭示的“绝对话语”中，“真实的东方”^⑤被排除在外，西方话语的意指实践塑造了东方的形象、特征、实质乃至存在。因此，不足为奇的是，“当东方的学者加盟东方学研究的时候，东方学已经形成一套话语体系，即使来自东方文化系统内的东方学者，也难以摆脱已有话语体系的束缚”^⑥。冯友兰自谓的“‘接着’宋明以来底理学讲底，而不是‘照着’宋明以来底理学讲底”^⑦，从话语理论的话语实践上看，可以看作是照着西方（新实在论）哲学来讲，这一按照西方命令的格式化运动构成了中国哲学的“接着讲”。因此，冯氏的“接着讲”亦可以看作是西方话语权力实践的一个效果，如福柯所显示的，这一实践恰恰是通过权力的被实施者的积极配合完成的，从而赋予了“接着讲”一个权力实施者的假象。冯友兰将研究中国哲学史的方法拟定为“将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之”^⑧，即是不自觉而自愿地依照西方的话语体系建构中国哲学的现代话语。具体来讲，这一话语建构主要依赖于西方话语体系中的概念范畴与逻辑结构，进而将中国古代哲学中言语所不能企及的感性确定性提升到与概念范畴相对应的思维的普遍性。建构中国哲学体系的首要问题在于，“清除各个哲学体系的外在形式和偶然因素，揭露出其中所包含的基本概念”^⑨，进而诸概念可依照黑格尔式的逻辑运动环节相互关联并构成一个作为思维规定性的范畴体系。以先秦哲学为例，“在剥去先秦诸子哲学的外在形式和偶然性的东西后，大体上也可以看到人类认识运动中的这些必要的环节”^⑩。

因此，从中国哲学的话语困境上看，冯友兰—黑格尔式的“表达太少”构成了“表达过多”的出发点，只不过“表达过多”的范畴化运动将中国哲学的表达困境发展为一种实体性、存在意义上的困境。在西方哲学的“东方学”话语实践中，中国哲学的“登场”只是西方话语意指的一个效果，一个话语意指中

① Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London & New York: Routledge, 2002, p. xvi.

② Edward S. Said, *Orientalism*, London: Penguin Books, 2003, p. 21.

③ Edward S. Said, *Orientalism*, London: Penguin Books, 2003, p. xxvi. 需要说明的是，萨义德在书中给出了马克思这句话的德文原文“Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden”（第 21 页）与英译文“they cannot represent themselves, they must be represented”（第 293 页），中译文通常将其译为“他们不能代表自己，一定要别人来代表他们”[《马克思恩格斯文集（第 2 卷）》，北京：人民出版社，2011，第 567 页]。从萨义德所坚持的话语理论立场看，“vertreten”与“represent”不再是直接表示拿破仑与小农之间“代理/被代理”或“代表/被代表”的前话语的权力关系事实，而是表示“代表/被代表”之间的权力关系恰恰是由话语运作建构的，话语权力运作本身决定了“他们必须被表述”的命运，而“被表述的”就是他们自身、他们自身在社会结构中的位置。

④ Edward S. Said, *Orientalism*, London: Penguin Books, 2003, pp. 21-23.

⑤ 在话语理论的立场下，“真实的东方”这样的词本身就是一个悖谬性的表述，这一表述的功能只在于限定，限定话语的边界，在此边界之外的东西都是“不可能的真实”，是一个“单纯的、自身统一的、无规定的、抽象思维的统一”的“无”。

⑥ 黎跃进：《“东方学”与“中国东方学学术史”研究的构想》，曾庆盈、曾琼编：《“东方学”探索》，北京：北京大学出版社，2015 年，第 25 页。

⑦ 冯友兰：《新理学》，《三松堂全集》第 4 卷，郑洲：河南人民出版社，2001 年，第 4 页。

⑧ 冯友兰：《中国哲学史（上）》，《三松堂全集》第 2 卷，第 245 页。

⑨ 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展（上）》，上海：东方出版中心，2009 年，第 8 页。

⑩ 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展（上）》，第 15 页。

的被决定者。更加困难的是，对“表达太少”的无意识认同恰恰使认同者成为范畴化运动的实施者，成为西方哲学话语意指实践的“主动配合者”，如此，一种对西方话语决定论的抵抗愈加模糊和困难。

二、主体性“逆反”的话语抵抗及其“存在论”疑难

黑格尔对东方空负丰富之名而实则贫乏空洞的感性之不可说这一定位，激发了中国学人以逻辑学、本体论、知识论等为标示的现代理论体系形构中国传统思想的热情，却结出了一枚苦涩的果实——萨义德关于作为外在性的“真实的东方”为话语界限之“无”的判断。通过由西方哲学而来的诸范畴对中国传统思想材料的再结辑，在某种程度上实现了中国哲学的“现代化”，但却丧失了中国哲学的自性与特质。面对中国哲学被意指的话语困境，中国哲学的“回返”首先表现为对此“西方意指话语系统—概念框架”的逃离乃至抵抗。也是在这个意义上，我们可以这样判断，以牟宗三为代表所发展出的哲学形态构成了主动逃离与抵抗的初次尝试。如其自陈，“中国学术思想既鲜有与西方相合，自不能以西方哲学为标准来定取舍”^①，在牟宗三看来，中国哲学的独特形态与特质，“用一句最具概括性的话来说，就是中国哲学特重‘主体性’（Subjectivity）与‘内在道德性’（Inner-morality）”^②。

在对此主体性的抉发上，牟宗三选择了康德理论系统为其论说之起势点。顺康德感性、知性、理性分解的分析路径，牟宗三将确立主体的方法称为“逆”的方法，“由逆之之方向以确定其方法与领域；其方法必皆为反显法与先验法，其领域必为先验原则、原理、或实体之领域，而非事实之世界或命题之世界”^③。康德由“逆”所显之主体只是拘于现象界的“逻辑上之先验主义与主体主义”以及与此相伴随的“‘超越的统觉’，或‘超越的我’”^④，需要再“逆而上提”达至一更高的主体，此主体即为中国哲学本具而康德尚未达到的本体界的“超绝的真我”^⑤。依牟宗三，这一关键的“逆而上提”之所以可能，在于中国哲学所独具的“智的直觉”（intellectual intuition），智的直觉可以绕过知性范畴的限制，直接抵达“物自身”，相应地，抵达此“物自身”的主体不再是与物相对的有限制的认识心，而是能洞见本体的无限心或曰天心，此“即是依一道体之心或天心而为最后之极成”^⑥。“心”之分析上升到这一层，即不再是纯认识意义上的分析，而获得了牟氏所谓“知性之存有论的性格”^⑦。借助智的直觉，此无限心不再与“智思物/物自体”相隔，而是此“心”与此“体”本自无对而在其自己者且能给出自己者，“此唯一的本体，以儒家为准，有种种名：心体，性体，仁体，诚体，神体，道体，知体，意体（独体）”^⑧。

牟氏是在对以康德为代表的西方哲学系统的疏解中，发现了西学“智的直觉”这一缺环，这一缺环恰好为中国哲学的挺立提供了地基和空间。在对最能代表中国哲学之义理形态的五峰—蕺山系进行表彰时，牟宗三特将其工夫名为“逆觉体证”，而淡化了“智的直觉”这个较多西学味道的术语。“‘逆觉’即反而觉识之、体证之之义”，“言反而觉识此本心，体证而肯认之，以为体也”^⑨，此所返所觉者即“智的直觉”所及者，故“此种逆觉即是智的直觉”^⑩，有此智的直觉者即是“智主体”^⑪，而“智主体”与其所觉所体证者本自为一，乃是本心仁体之创造性的活动本身，因而“这性体心体就是我们的真实而真正的

① 牟宗三：《中国哲学的特质》，《牟宗三先生全集》28，台北：台湾联经出版事业公司，2003年，第3页。

② 牟宗三：《中国哲学的特质》，《牟宗三先生全集》28，第4页。

③ 牟宗三：《认识心之批判（上）》，《牟宗三先生全集》18，台北：台湾联经出版事业公司，2003年，序言第10页。

④ 牟宗三：《认识心之批判（上）》，《牟宗三先生全集》18，序言第10页。

⑤ 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》21，台北：台湾联经出版事业公司，2003，第216页。“超越/超绝”的讲法分别对应于康德的“Transcendental/Transcendent”，关于这一译文与通行翻译之间的区别，前人讨论已较为充分，兹不具论。牟氏本人的翻译可参见：
a. 牟宗三，译，《牟宗三先生全集》，《康德〈纯粹理性之批判（下）〉》21，第541—542页；b. 牟宗三，《现象与物自身》，第371—375页。

⑥ 牟宗三：《认识心之批判（下）》，《牟宗三先生全集》19，第648页。

⑦ 牟宗三：《认识心之批判（上）》，《牟宗三先生全集》18，重印志言第6页。

⑧ 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》21，第47页。

⑨ 牟宗三：《心体与性体（中）》，《牟宗三先生全集》6，台北：台湾联经出版事业公司，2003年，第494页。

⑩ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》20，第252页。

⑪ 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》21，第328页。

主体性”^①。通过这样一个绝对而又超绝的作为本体的主体，即以孟子性善说为代表的“真实主体性”，中国哲学方能够以超绝的姿态傲然挺立而成就自己：

中国儒家正宗为孔孟，故此中国思想大传统的中心落在主体性的重视，亦因此中国学术思想可大约地称为“心性之学”。此“心”代表“道德的主体性”（Moral subjectivity），它堂堂正正地站起来，人才可以堂堂正正地站起来。人站起来，其他一切才可随之站起来；人不能站起来，那么一切科学、道德、宗教、艺术，总之，一切文化都无价值。^②

与冯友兰新实在论式的积极附和相比，牟宗三“道德主体的形而上学”建构直接体现为对西方范畴框架的违反，其哲学方法的关键——由智的直觉所锚定的逆觉体证，不仅具有理论建构的实在意义，还具有象征意义，即从以康德为代表的西方概念形式系统中“超离”出来，返回自身丰富而广大的、以孔子之精诚恻怛的浑全表现所代表的原始的智慧。然而，牟宗三对西方话语的“逆反”的象征意义大于其实际所指，其主体性逆反式“站出”，并不能成就其所瞩目的“知识之存有论的根基”，也不能解决话语意指之外的存在问题。牟宗三对“存有论”（ontology）的阐释最终表明，他的“曲折的”（discursive）理论论证最终陷入西方哲学话语的框架，我们即以他批评过的海德格的存在论为桥梁，分析他借康德建立的“超绝形而上学”^③中所包含的存在论疑难及其“逆反”的不彻底性。

“存有论的知识”是牟宗三对海德格尔以康德“先验对象=X”解说形而上学根基的再讨论，基本文本是海德格尔《康德与形而上学疑难》的第 5、16、25 节。有关此“存有论的知识”探讨的关键是“对象”一词：“存有论的知识〔在这情形中此种知识总是先存有论的〕是一存在物自身〔一存在物之为一存在物〕一般地说能成为对一有限的存有而为一个对象（object）这种可能性底条件。”^④从人的有限性出发论及的存有论的知识总是就存在物的“对象化”而言，此“对象化”德文原文为“entgegenstehen”^⑤，牟宗三据 Churchill 的英译本将其译为“成为一对象”或“对象化”，Richard Taft 的新英文译本将其译为“stand in opposition to”^⑥（站立在……对面）。牟宗三据 Churchill 的译本将“对象”（object）一词区分了两种不同意义的使用：

（1）object（standing-against）——gegen-stand（对应的德文）——“对象化”“成为一对象”（牟译）——“那立在那里而对反于某某者”（字面意思）；

（2）e-ject（standing-forth）——ent-stand（对应的德文）——“让其成为一对象”“对象化之活动”（牟译）——“那自来自在而非对反于某某者”（字面意思）。

“Gegenstand”是存在物“相对于……站出”，因而亦是“依赖于……站出”，然则如此这般对象化得到的知识便是有限的知识。“Entstand”是存在物自身站出，是“存在物自身给出其自身”，如此这般非对象化（让对象化）中的知识便是无限的知识。海德格尔亦以这两种使用方法将“现象/物自身”的区别表述为“站出的存在物与作为对象的存在物”，进而引用康德的话强调“物自身不是另一个对象，而是对同一个对象的表象的另一个方面”^⑦。此处从“对象”方面作出的两层区分，为牟宗三和海德格尔所共享，但进一步的阐释却相去甚远。此处二者均由智的直觉入手开始自己的阐释，但恰恰在对智的直觉的正面阐述，以及对与智的直觉分析相关的“先验对象=X”的疏解中，牟宗三和海德格尔发生了偏离，遂使二者的存在论阐释有了本质的差别。

① 牟宗三：《心体与性体（上）》，《牟宗三先生全集》5，台北：台湾联经出版事业公司，2003年，第192页。

② 牟宗三：《中国哲学的特质》，《牟宗三先生全集》28，第72页。

③ 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》21，第37页。

④ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》20，第31页。牟宗三翻译所据英译本参见：Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Trans. by James S. Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1965, p. 74.

⑤ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, p. 71.

⑥ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Trans. by Richard Taft. 5th (Ed). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997, p. 50.

⑦ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Trans. by Richard Taft. 5th (Ed). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997, p. 23.

海德格尔像康德一样反对将“先验对象 X”理解为可以在智的直觉中自行站出的物自体，其不可被知在于，在实际的直观方式中这个 X 决不可能成为认知的对象，其不能成为认知的对象又在于，这个 X 在本质上是“无”。海德格尔这样来解释这个“无”：

无意味着：不是一个存在物，但依然还是“某物”。它“仅仅用来作为关联物”（serves only as correlatum），即，依其本质，它是纯粹的地域。康德将这一 X 称为“先验对象”，即，通过并在作为其地域的超越而可得以识别的对反者。^①

因此，“先验对象”作为“无”本质上并不是一个确定而具体的存在物，而恰恰是一个确定而具体的存在物之所以能成为这样一个存在物的根基，用前面所区分的对象术语来表示：如果“对象化”（object/gegen-stand）指的是相对于知性范畴的经验性使用而使得一物成为知识确定而具体的对象，则“使对象化”（e-ect/ent-stand）指涉的是使上述“对象化”之所以可能的根基，这一根基被海氏称为“纯粹地域”，这一地域“事先构成了对一切可能的站在对面对象的源初打量”^②，这样一个地域使康德由先验范畴的经验使用所获得的先天综合判断知识成为可能。仅仅将知识的根基回溯于具有统觉统一性的先验范畴是远远不够的，即使如康德理论结构所可能引出的阐释那样，将知识的根基回溯到由统觉的我逆而上提且予以实体化（这恰恰是康德批判地分析过的理性心理学的做法）而达到的作为“物自身的自我”^③，依然是处于“对象化”的层次，没有达到使此对象化所以可能的非对象化的存在论地域。这样一个地域，不能再从对象、对象化的意义上得到理解，因而存在论的知识及其要求“不是对象式地被把握的”，而是以一种“更为源初的、非对象性的和非专题性（unthematic）的方式得到公开”^④。故而，对使具体的存在物之所以成为知识对象的现成之物的存在本身的揭示，构成了海德格尔的核心问题，对这一问题的阐明就是海德格尔《存在与时间》中对“此在”的生存（Existenz）这一存在方式的分析，通过对此在的存在方式的揭示来透显“存在”这一不可依对象性方式被把握的地域。“生存”（existence），依其字面的意思，海德格尔将其解释为“Ek-sistenz/Ekstasis”^⑤，意即“出离地去在”“绽出地去在”因而也是“站出地去在”，“此在”之生存以其“站出”（Ek-）所揭示的此在之“在世界之中存在”的规定，恰恰将作为敞开地域（das offene）的存在本身带到人的面前，正是在这个此在站出地生存到存在之敞开状态中，“主体对客观的‘关系’才有可能‘存在’”^⑥。

遗憾的是，牟宗三以“超绝性”为标准来衡量存在论阐释的合理性，故始终将海德格尔关于“此在”的站出分析及由站出而透显的存在域描述评定为现象的平说，是一个“现象界的存有论”（Phenomenal ontology）^⑦。“‘基本存有论（fundamental ontology）就只能从本心、道心、或平常心处建立’”^⑧，故“对象化底根据”绝不是海德格尔所描述的“无”而是拥有“智的直觉”的“真我”，由“真我”及智的直觉论及存在论的思路可见牟氏本论：

感触的直觉足以使我知道“我现于我自己”，智的直觉足以使我知道“我在我自己”。前者是康德所许可的真正的知识，后者则认为不可能，因为我们人类没有智的直觉，所以亦无知“我在我自己”那种知识。现在我说，我依中国哲学底传统，我承认人可有智的直觉，所以亦可有知“我在我自己”，扩大言之，知“物物之在其自己”，那种知识；但即使有此种知识，而依智的直觉之知亦与那依感触直觉之知不同。^⑨

① Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Trans. by Richard Taft, pp. 86-87.

② Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Trans. by Richard Taft, p. 87.

③ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》20，第189页。

④ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Trans. by Richard Taft, p. 112.

⑤ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2014年，第218—219、221、381、385、414、443页；《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第375、365页。通常将“eksistence”翻译为（动词意义上的）生存，当海德格尔玩其惯常的拆字游戏——将其拆为“ek-sistenz”时，一般人们将其译为“绽出之生存”，今依所讨论话题及牟宗三的相关讨论，将“ek-sistenz”译为“站出之生存”。

⑥ 海德格尔：《路标》，第415页。

⑦ 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》21，第35页。

⑧ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》20，第448页。

⑨ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》20，第204页。

“我在我自己”之可能，在于“智的直觉”，而“智的直觉”，实即是“我自身”所必涵。由“我自身”与“智的直觉”推广开来，可及于普遍意义上“物物之在其自己”的“物自身”。此“物自身”意义上的存在论，即牟宗三所期许的“本体界的存有论”（Noumenal ontology）^①，是为真正的存在论。至此，牟宗三的存在论阐释完全彰显出来，对勘海德格尔的阐释，可将牟氏“知识之存有论”所包含的问题衡定如下：

（1）牟氏将“知识的存有论根基”最终落在了“自身给出了自身的‘我自身’”上，是一种“主体即实体并融实体于主体”的理路，其所立基的真正形而上学是一种主体形而上学。以其所疏解的中国哲学框架而言，“性体”之实必待“心体”而可能，而“心体”之实则在于“心体”自身即能给出自身，“心体”之存在义以及性体之存在义最终根源都在于“心体”自身之创生义（自身给出处身之活动），诚如其所言，“理论上的肯定必须视性体为本心仁体始可”^②。于此，也可窥见牟宗三用以区分宋明三系的“即存有即活动”这一本体论/存在论的规定的实质，其实质在于，心体本源之活动即涵蕴存有，破坏这一规定的即是伊川、朱子系，而葆有这一规定的则为五峰、蕺山系和象山、阳明系。

（2）以“心体”承当“道体”“性体”，此种讲法使牟宗三最终将存在论的阐释落在了认识论上，以认识论讲本体论，则认识论成为了牟宗三理论阐释的基本框架。虽然牟宗三极力破除康德的认识论限制，但康德知识论的分析结构仍然成了他的基本预设。纵然其智的直觉之知与感触直觉之知不同，但依然是一种“知”，是对本体的知，如其将“逆觉体证”的“体证”解释为“觉识此本心，体证而肯认之，以为体也”^③，显是将“体证”理解为“证体”，即“本体”由知而显明、挺立。

（3）顺上一点的分析来看，由于将存在论的阐释放在认识论的框架中，其存在论的揭示方式不可避免地是对象化的方式。虽然牟宗三宣称“物自体”不当以“对象”看，但此种说法只是相对于康德知性分析中的对象性结构而言；“物自体”在牟氏的体系中实则是一个绝对无匹的对象，其“非对象”的描述只是表示“物自体”是一个比感触对象以及知性对象更高级的对象。亦由此故，牟氏不能理解海德格尔以“无”“纯粹地域”“自由空间”等语来揭示存在这一非对象化的揭示方式，其抱怨现象学“面向事物本身”方法的不当，由于“现象学的方法在此无对题地所与之相应者”，“如何”只是将“事物本身”打散，使其一无本质，故海德格尔所描述的“此在”之站出“只是空头地‘站出来’”^④。客观来看，这一评价恰恰是由牟氏本人的对象化的阐释方式限定了的，其对象化式的存在论阐释使得他的“逆反”并没有抵达存在的根底。牟宗三此处由“智的直觉”上提而实现的“无而能有”更像是神谕式的断言，其对“知识之存在论根基”的阐发并不稳固与合理，其站出亦缺乏一种真正的关于存在论的阐释。

超绝主体的制高点、逆觉方法的无障碍直透与知识论的隐秘证成，这些特征一起显示了，牟宗三对中国传统思想的阐释无论在概念框架（诸范畴）还是在理论前提上都从属于西方传统，他以一种无意识的方式仍将自己有意识的悲壮式反叛情怀纳入到西方话语系统。从牟宗三在《心体与性体》中对宋明理学的疏解中也可看到这一悖谬：牟氏称冯友兰以新实在论观点解读朱熹是不正确的，而其本人又屡把朱熹称为“实在论者”^⑤。从客观的效果来看，超绝主体所构成的“万物皆备于我”的“封闭圈子”与现代话语理论“能指的激情”在本质上是一致的，从西方思想的脉络观之：（1）现代“绝对话语”的支配地位可以看作是先验主体（包括黑格尔的绝对主体）的“变样”；（2）造就了意指内在性的话语自差异系统仍可类比于先天范畴之网，它们均依其自身实现了对对象的综合把握；（3）话语意指的外在性难题可溯源于康德式的范畴对经验材料的决定性应用，在这种运用与话语实践中，“事物自身”就成了一个永远的谜。

① 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》21，第29页。

② 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》21，第248页。

③ 牟宗三：《心体与性体（中）》，《牟宗三先生全集》6，第494页。

④ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》20，第469页。

⑤ 牟宗三：《心体与性体（下）》，《牟宗三先生全集》7，台北：台湾联经出版事业公司，2003年，第25、43、60、112、160页。

三、存在论关切中“彻底回返”的感性论解析

比照现象学内部的“还原”运动，参考前面关于牟宗三理论局限性的分析，尤其是主体形而上学的论定，我们可以给出这样一个判断：牟宗三由“逆反”所抵达的地点约略与胡塞尔在现象学还原中所达到的位置相当。^①现象学的“还原”与物理学上的还原主义不同，它可以理解为两个不同朝向运动的综合：否定的和肯定的，“否定的运动由对那些阻碍通达现象的方式给予悬置而构成。肯定的运动是一个回返——一个反证——回返到现象的显现的具体样式”^②。正是从一种由先验主体统帅的认识论框架出发，胡塞尔无法对存在论给出一种根基性的阐释，从而无法对“还原”所包含的否定和肯定两个方面给予最终的综合肯定。海德格尔“科学的存在论无非就是现象学”^③的告白明显区别于胡塞尔“存在论不是现象学”^④这一认识论优先性的判断，这一“还原”运动指示了进一步还原的方向。结合此处我们所处理的“回返”疑难，一种彻底的回返意味着：（1）还原是对西方哲学话语的悬置，是对历史中所接受过来并正在使用中的概念的有效拆除；同时，（2）还原是对自身所处境域及其内容的有效展露。在对回返任务的预先描述中，可将牟宗三的逆反式站出定位于还原的不彻底性。Christopher Macann 根据不同的现象学家理论分析所抵达的位置对现象学给出了四个层次的说明，这一说明可以更清晰地帮助我们界定牟宗三所抵达的位置。现象学运动中呈现的四个层次可以简括为：（1）作为存在序列的存在论的层次；（2）存在者的层次或者说自然态度的层次；（3）先验的层次；（4）作为理论分析序列的存在论的层次。^⑤

以前文所分析过的现象学的“还原”义与牟宗三的“逆反”义来看，上述四个层次中，中国传统哲学不具有西方哲学近代以康德为代表所阐发出来的“先验的层次”，牟宗三恰恰要在这个层次上欲与西方哲学试比高。他将“为天地立心、为生民立命”道德化，并以（实践/超绝）主体进一步将其道德形而上学化，所达到的是比先验主体更高的超绝主体的形而上学，其中的支撑关键是曾被康德小心否定而后又被谢林大胆肯定、被黑格尔以逻辑体系的方式充实的智的直觉。故而，牟宗三的逆反所达到的是中国哲学所本无的先验的层次^⑥，而忽略了现象学还原所揭示的“存在论”的层次，且往往将这一前主体的存在论消化于先验主体挺立所达及的境界论层次，境界论以其绝对完满性重又救赎了“物物在其自身”。^⑦

梅洛-庞蒂曾谈及现象学“还原最重要的教益是彻底还原的不可能性”^⑧，应当把这一教益看作是对胡塞尔现象学的论定而不是对现象学还原的否定。只要还原被理解为反思哲学的对象化打量方式，只要还原被看作是朝向主体方向的无穷纯化，只要还原被处理为达及不同个体“变样”之间无差别性本质的路径，如此这般的还原必定是“不彻底的”。存在论并不是胡塞尔所认为的那样是从属于还原的，还原所抵

① 尽管牟宗三也将胡塞尔的理论评定“未脱离康德所说的现象界”（第8页），具体来说，“胡塞尔以为通过他的‘现象学的还原’便可‘回到事物本身’，由于纯粹意识之意指活动便可解除康德的范畴之拘囚与把持而直达物自身。其实，这物自身仍是当作现象看者之‘如其所是’（as they are），而不是康德所说的‘物自身’……只因不提外及的存有论的概念，而忘掉识心之本执，不知识心之逻辑性乃即其本身之抽搐相，遂觉得他已‘回到了事物本身’”（牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》21，第211页），但是，在将存在论的阐释定位于一种主体性方面，牟宗三分享了胡塞尔同样的主体性优先的立场，二者的理论中同样包含着存在论阐释的困难。

② Jacques Taminiaux, *Metamorphoses of Phenomenological Reduction*, Milwaukee: Marquette University Press, 2004, p. 9.

③ Martin Heidegger, *History of the Concept of Time*, Trans. by Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985, p. 72.

④ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Phenomenology and the Foundations of the Sciences*, Trans. by Ted E. Klein and William E. Pohl. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 117.

⑤ Christopher Macann, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-ponty*, London and New York: Routledge, 1993, p. 2005.

⑥ 此处的先验，不再考虑牟宗三关于“Transcendental”与“Transcendent”的区分，统一以“先验的”名之，至于牟氏对“超绝的”主体的钟爱，可以在比较级上（在中西哲学比较中的角逐心理）理解为一种更先验的先验，即绝对的先验。

⑦ 更进一步，甚至在取消了主体先验能力的情况下，只要仍然处于认识论的框架下，存在论就是不可能的。例如，李泽厚用“实用理性”代替康德的先验理性以明中国哲学的特质，但在存在论上又不得不肯定“‘人和宇宙的物质性协同共在’是一种‘物自体’的形而上学设定”，必须有这个设定，“才使人把各种秩序赋予宇宙—自然成为可能”；而这个设定之必要，可以通过“审美方程式”或“双螺旋”这一人的心理构成得到说明，这种说明方式恰恰是以境界论弥补存在论缺乏的无意识做法，“这也就是美学为何成了历史本体论的‘第一哲学’的原由”。（李泽厚：《实用理性与乐感文化》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005，第52—54页）

⑧ Maurice Merleau-ponty, *Phenomenology of Perception*, Trans. by Donald A. Landes. London and New York: Routledge, 2012, p. lxxvi.

达的也不是康德主体的先验域，相反，还原依赖于一个更始源的存在论说明，借助一种彻底的还原，梅氏给出了“先验”一词的真正含义，即“真正的先验是超越的涌现（Ur-sprung/springing-forth）”^①，超越的涌现得以发生的根基在于浑然的（ambiguë）^②生活世界，这同时也是使知识得以可能的根基。传统西方哲学颠倒了生活世界与先验主体世界、在与思的关系，总是欲以先验的主体之思所具有的范畴之网捕获狂野自然世界中的游鱼，总是“按照鱼能够在干涸的土地上存活多久来评价鱼的本质与能力”^③，其结果是鱼在范畴之网与能指之网的祭坛上变成了“死鱼”——被语言规定并获得确定意义的“透明鱼”。当牟宗三在“思”/主体的方向上与西方传统哲学相竞争，以“思”的“高度”来彰显智慧的优劣时，也不可避免地陷入被规定的窘境。海德格尔也看到了胡塞尔现象学观察方式的类似症结，这种观察方式“必然的后果很快就表现在向新康德主义先验哲学的转向中，这种转向最终使得向形式意义上的黑格尔主义的前进无可避免”^④。

“世界”在我的任何分析之前就已经存在，“世界”不应是现象学还原分析的构成性结果，现象学的分析要揭示的恰恰是世界在被还原为主观状态或主观思想之前的显现，这在还原的技术式操作流程上显然是一个悖论，这一悖论表面上表明的是——还原描述对反思的依赖与被还原的优先性之间的矛盾，其实质在于世界本身的“存在”就是一个矛盾，这一矛盾恰恰体现的是人与世界一体性关系的无穷丰富性与可能性，梅洛-庞蒂称之为“世界的神秘与理性的神秘”^⑤。胡塞尔试图在一般构成的先验流中揭示生活世界的结构，这一“第二还原”^⑥的方法仍然是将还原置于反思的控制之下。这样一种悖论式——同时也是彻底性的——还原，只有通过一种知觉理论，一种以身体为主轴的感性论，才能得以说明。此外，胡塞尔本质直观的立场还表明，即使从感性出发，但如果受制于一种反思/非反思的区分，感性论保留下来的只能是被感知，尽管传统感性论不把感觉看作是根源于反思的，但将其看作“朝向对象的思维的后来产物”，最终成为服务于一种反思的“关于世界表象的最终术语”^⑦。功能仅在于提供被知性进一步加工综合的表象的感觉，如康德所描绘的，绝不是一种构成性的根源，而是服务于一种科学知识体系的建构。本质直观作为一种“看”的理论，可以上溯至柏拉图，恰恰以“眼睛不能看见它自己”^⑧超越了感性的看，造就了西方视觉形而上学的传统，实现了一种超感性的统治。这一视觉形而上学的典型即是康德式的范畴对感性材料的加工，在福柯那里表现为语言能指对身体白板的尽情书写。牟宗三对“智思体”的崇拜，对智的直觉的依赖，以及对感性直觉的忽视，决定了牟宗三的存在论在根子上是由西方范畴体系决定了的存在论，是西方话语决定论的一个附属效果。

本从感性出发，结果却导致了被意指的困境，这一话语“翻折”可见诸萨特对“疼痛”的分析。物理的疼痛是活生生的但却不被知，只有通过以医生为代表的他人的“看”，身体的“疼痛”（pain）才得以被把握为“病痛”（illness），进而这一疼痛可以在疾病知识学语言中被把握为一个“疾病”（Disease）。^⑨

① Maurice Merleau-ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 382.

② 学界通常将“ambiguë”译为“含混的”“模糊的”“暧昧的”，这些译词在中文里的贬义色彩与梅氏对此词的肯定用法不相协调，此处选择“予兹藐焉乃混然中处”（《西铭》）中的“混然”翻译此词，结合《庄子》中的“混沌寓言”，以此表明梅氏想要以此词表达的是：人与世界的一体性关系是多种无限可能性的根源性根基。牟宗三亦曾用“混然中处”翻译海德格尔的“Dasein”，并用此词将“Dasein”的平均状态（averageness）解释为“未分化的性格”，“未分化成任何决定的可能就是所谓‘混然’”，“‘中处’是中处于世界（being-in-world）”。（牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》20，第197页）——这一翻译很好地抓住了海德格尔的字义，但主体性的定向与超绝的要求使牟氏将海德格尔的存在论厘定在他所贬斥的“内在形上学”（immanent-metaphysics）之内，从而错过了对“此在”的真正理解。

③ David Farrell Krell, ed. *Martin Heidegger: Basic Writings*, New York: Harper San Francisco, 1993, p. 219.

④ Heidegger, *Ponderings XII—XV: Black Notebooks 1939—1941*, Trans. by Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 2017, p. 37.

⑤ Maurice Merleau-ponty, *Phenomenology of Perception*, p. lxxxv.

⑥ Maurice Merleau-ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 553.

⑦ Maurice Merleau-ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 10.

⑧ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*, Trans. by Hazel E. Barnes. London and New York: Routledge, 2009, p. 340.

⑨ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*, Trans. by Hazel E. Barnes. London and New York: Routledge, 2009, pp. 378-380.

由于对感性的无视，牟宗三的超绝式逆返最终亦陷入被感知、被意指的话语困境。冯友兰、牟宗三、唐君毅等无不是受各自的痛苦体验之驱动而展开中国传统哲学的现代阐释。冯友兰基于“感到什么痛苦”才会有“对于中华民族的传统精神生活的反思”^①，“怀昔贤之高风，对当世之巨变，心中感发，不能自己”^②；牟宗三由对家国天下的多难、历史文化的绝续这一“存在的”领域的感受引发了“客观的悲情”，并进而“由这客观的悲情引我进入‘架构的思辨’以外的义理”这一“非存在的领域”^③；唐君毅亦自陈“吾之为哲学，亦初唯依吾之生命所真实感到之问题”^④所展开。遗憾的是，他们均不从活生生的身感出发把握面对的问题，而从“纯思之观点”^⑤“智的直觉”“纯一之理念”^⑥出发诊断胸中的痛苦，被语言说出、被概念表达的痛苦，已经逃离了感受着的痛苦，变成了一个为他的存在。在非感性的方向上与西方哲学竞争，其结果如同 Virginia Woolf 所描绘的欲诉无语的病痛患者，“没有任何现成的词句供他使用，他被迫自己创造词汇，一手拿着疼痛，另一手拿着纯粹的声响，就这样把它们捏在一起从而一个新词蹦了出来”^⑦，当疼痛（pain）被捏在手中的时候，它已经变成了一个被打量的对象，一个由他人的目光所认定的病痛（illness），通过一种目光形而上学的探察，病痛被知识把握为具有严格确定性的疾病（disease）。

牟宗三对感性的否定（超越）也可见诸其对柏克莱“存在即是被感知”一语的创造性肯定：柏克莱之语“若徒自知觉处言之，则实有隐曲回互也”，“彼实依一形上学之原则而言此主断”，“实归宿于神心以成立其主断”，故柏氏之言应表述为“存在即被知”。^⑧相应地，作为智的直觉之“逆觉体证”之“体”，也绝不是以身体之的身体感觉，而“纯是本心仁体自身之明觉活动故，不是感性下的自我影响”^⑨。“心体”亦应是不杂感性知觉的，其释横渠“合性与知觉有心之名”（《正蒙·太和篇》）之“知觉”“即是‘寂感之神’之灵知明觉，不是吾人今日所说之‘感触的知觉’（Sensible perception）”^⑩。为了达到一种彻底的“祛感性化”，牟宗三径直对康德关于感性的论述给予了不同于《纯粹理性批判》中的定位，即将时一空之先天形式归于“超越的想像”（牟宗三原文中以“想像”译“imagination”，今通行译为“想象”），“‘直觉的统觉’自身并不涌现时空”，因“顺生理感而起之直觉的统觉只是心觉之一种停住的把握”^⑪，故在感性直觉的层面上并无超越的一面，只有在超越的想像与超越的理解中方有超越的面向。以此之故，牟宗三宣称“超越感性一名不甚恰，亦有误会”，之所以不恰在于，感性之直觉“在康德只有形上的解析与超越的解析，而无根源的解析”，即感性没有由先天形式之涌现而具有的“超越的决定”。^⑫因把“超越的想像”定位于超越层而非超绝层，故牟氏在论及海德格尔对康德想象力的阐释时，唯独对《康德与形而上学疑难》书中的§30节“超越的想像与实践理性”极度不满。在牟氏看来，“实践理性”是比先验还要高的超绝层次，海氏以“超越的想像力”在现象的、感性的层次讲“实践理性”或者是“篡夺”，或者是“不解”，牟宗三或可同意海氏关于先验想象力作为纯粹直观与纯粹思维的根基的判断，感性和知性均在现象界的范围，以想像力说此尚可，但与实践理性相关的本体界却绝非想像力所及，“但想就‘感性论’与‘分析部’所确定的范围讲基本存有论，以此范围为穷尽者，故欲以超越想像混漫一切——漫及道德的真我与道德法则”，如此，智思体转而变为感性体，海德格尔“犯了形上学误置之错

① 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第209页。

② 冯友兰：《新理学》，《三松堂全集》第4卷，第3页。

③ 牟宗三：《五十自述》，《牟宗三先生全集》32，台北：台湾联经出版事业公司，2003年，第75页。

④ 唐君毅：《生命存在与心灵境界》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第668页。

⑤ 冯友兰：《新理学》，《三松堂全集》第4卷，第3页。

⑥ 唐君毅：《生命存在与心灵境界》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第25页。

⑦ Virginia Woolf, *Virginia Woolf: Selected Essays*, Ed. by David Bradshaw, New York: Oxford University Press, 2008, p. 205.

⑧ 牟宗三：《认识心之批判（下）》，《牟宗三先生全集》19，第648页。

⑨ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》20，第252页。

⑩ 牟宗三：《心体与性体（上）》，《牟宗三先生全集》5，第556页。

⑪ 牟宗三：《认识心之批判（上）》，《牟宗三先生全集》18，第90页。

⑫ 牟宗三：《牟宗三先生全集》，《认识心之批判（上）》18，第19页。

误 (the fallacy of misplaced metaphysics)”。^①

海德格尔关于想象力的说明服务于其对“此在”的功能、地位的阐释,尽管其对“此在”共在的在世结构更倾向于康德式的作为经验的“先天条件”^②,尽管其将“此在”看作是“中性的”(neutrale)或“无性的”(geschlechtslos)^③,并看作是使人类学—心理学有性别的身体得以理解的基础,尽管海德格尔“未能看到我们明了我们围绕于处境的方式的能力依赖于身体”^④,从而完全忽略了身体在“在世”方式中的根本性地位,但仍然可以沿着“在世”的规定方向对海氏的想象力作出感性论的阐明。想象力之所以代表了一种根源性的能力,一如海德格尔对康德的征引,“想象力甚至是尚无对象在场的直观的能力”^⑤,这种直观能力在本质上也是一种感性能力,“想象力是‘尚无对象在场’的感性直观的一种方式”^⑥。想象力绝不是萨特所认为的缺乏实在根基或将非实在物附加到实在物之上的能力,对于海德格尔来说,想象力揭示的是一个使对象化直观得以可能的原初整体关联地域,对于梅洛—庞蒂来说,想象力揭示的是一个由可见物与不可见物相交织共同构成的知觉域。梅氏拒绝了萨特感觉/想象的对立式区分,而把想象看作是知觉域所含有的丰富的深度,“被知觉的世界比想象的和实际的两者的任何一个更具开放性并包含两者”^⑦,借用梅氏后期的“交织”(Chiasm)概念,可以说,被知觉的世界是一个由感觉和想象的嵌扣交织共同构成的存在论的地域。引入想象力在于阐明感性知觉的开放性、整体性与根基性,即,感觉不再是人类认知能力分类图谱中最微不足道的一部分,恰恰相反,它是整个后来的认知能力类型学分析的根源和母体。当下的视线并不限于实际向我显现的东西,山岗后面的景象、物体的内面和背面也在感知中一并给我了,“我的观看位置与其说是我的体验的限制还不如说是我进入整个世界的方式”^⑧。对于梅洛—庞蒂来说,想象表达的是知觉的“厚度”和“深度”,正是知觉的这一“厚度”和“深度”“使我们得以达及自我、他人以及世界的存在”。^⑨

因此,传统认知理论错失了对知觉根源性内涵的领会,或者从服务于知性综合加工的表象方面获得理解,或者从对自然科学的观察物、对象物的直接确认上得到理解,牟宗三对心体的强调恰恰建立在西方传统对知觉的狭隘理解中。一种存在论的阐明,恰恰不是在“思”的纯化方向上得到说明,而是通过感性的悖论式的解说——“交织”即是这一内在悖论式的体现——才能得以阐明,“哲学的根本活动应当是回返到客观世界之下的活生生的世界(the lived world)”^⑩,这个活生生的世界是由感性激发从而被知识进行把握但永远不会被知识穷尽的世界。以此观之,牟宗三苦苦寻觅的“知识之存有论的品格”不在于由心体确立的“物自身”,而在于由身体所嵌入的知觉的世界,一个无需先验主体笼罩其上保证其效用的日用平常的生活世界,亦因此故,牟宗三隐秘的知识论证成之达成也不在于自上而下的傲慢式“坎陷”,而是一个自下而上的大地式“长出”。

四、中国哲学的身体式回返及其表达

虽然海德格尔在现象学的还原运动中抵达了一个较胡塞尔更源初的位置,从而亦较牟宗三走得更远,但牟氏对海氏的“不感冒”乃至蔑视也多少反映出“基本存在论”的问题。虽然海德格尔在借想象力说话的时候强调感性层的重要,欲通过“以下纂上”的方式解构传统的理性形而上学,并声明康德传统形而上

① 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》20,第458—459页。

② Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*, 2009, p. 273.

③ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 172.

④ Kevin A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, New York: SUNY Press, 2009, p. 36.

⑤ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Trans. by Richard Taft, p. 90.

⑥ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Trans. by Richard Taft, p. 90.

⑦ Glen A. Mazis, *Merleau-Ponty and the Face of the World*, New York: SUNY Press, 2016, p. 208.

⑧ Maurice Merleau-ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 345.

⑨ Glen A. Mazis, *Merleau-Ponty and the Face of the World*, p. 175.

⑩ Maurice Merleau-ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 57.

学理解不了“感性的低级能力如何也应当构成理性的本质”^①这一问题，但海氏“Da-sein”的“Da”却不是一个能够通过空间和存在物得到说明的“那儿”（there），“存在”（Being）是一个无所不在但同时也不能通过存在者得以说明的绝对，这些说明，无论在思想脉络上还是在概念风格上，海氏都保有了西方存在论的传统阐释特征。“此在”和“存在”阐释上的“祛身化”使得海德格尔在存在论层次与日常性层次（日用常行）划分出一个明确的界线，而这一界线更多地是出于一种概念的规定。对于中国传统思想来说，在天人一体的存在论层次与百姓日用常行的层次之间并不存在一个严格的区分。也就是说，海氏阐明的“抽象”共在论尚不能成为中国哲学回返的源头，梅洛-庞蒂活生生的“身体”（lived body/living body）概念或可将海氏的思想推进一步，“情形在于时间绽出的统一体是一个以身体图式为根基的肉身统一体而非一个智性的、知性的或统觉的统一体”^②。海德格尔的“绽出/站出”在根本规定性上应是一个身体式的站出，这一站出是比牟宗三由绝对道德意识所主宰的站出更根本的一个层次，意识主体决断式的站出应包括在身体式的站出中，并且身体式站出表达的是一个更为始源的“站出域”，在这个“站出域”中，身体的“站出”与“后退”是同一个关联体的不同方向上的描述。

在上节中，我们曾借用狭隘的感觉和想象定义，以二者的“交织”表达了知觉的根源性意义，知觉的“交织”内涵实则根源于身体自身的悖谬，身体自身就是一个“显明—隐匿的悖谬”^③，被知觉的世界总是在我的身体的站出中显现出来，由身体所站立位置的“此”（here）投射出了或近或远的作为知觉世界的“那儿”（there），在身体“在那儿”的显明中，“此”的身体却是隐匿的、被遗忘的。海德格尔所描述的“存在的遗忘”不仅仅是理性谋制的一个结果，即存在本身在现代“遮蔽于作为现实性之基本形式的对象性客体性背后”^④，更恰当地说，存在的离弃状态源于人的活动的自然倾向，是理性对人的身体运作整体的一个侧面的顺水推舟式的肯定，身体的“站出”变成了完全与自己相疏离的“出离自身”。然而，从活的身体的角度看，“站出”并不必然意味着离弃本己地站在他处，身体的“隐匿”意味着身体在“站在他处”时亦是“在此”，“活生生身体的站出与隐匿的特性”，Drew Leder 主张它们是“恒定的一个东西”^⑤，进一步说，“我之所以与世界为一体，原因在于我是一个站出和隐匿的存在”^⑥。身体的“站出—隐匿”悖谬，表达的是身体作为人与世界关系纽结点的角色，现象学认识论方向上的还原最终逼出的是身体存在的这一状况，这一状况所描述的源初一体性，即这个在知识规定之前的野性的世界、诸思升起之前的活生生的世界、挺身其中而又融身其中的世界，构成了以主体性为驱动的后思、后知、后觉的观念世界的存在论根基。以身体为度所揭示的这种存在论，在中国哲学的回返要求中还有更彻底的意义，即，身体与世界的“身—世”合一在根本上摒弃了存在论的概念式特征，在某种意义上更切近于中国哲学的“源在”，这一“源在”不仅消化了“知识论”也在根本上消化了“存在论”从而走出西方哲学的主导框架。

身体构成了中国哲学彻底回返的路引，身融于世的天人一体构成了中国哲学出发的源头、行进的目的和归依的根基。由此出发，我们可以对前述牟宗三式站出所陷入的主体性困境与话语困境给出彻底的说明，并在这一说明中，进一步凸显中国哲学回返的道路指向。牟宗三对身体与感性的无视使其对理性的执著只能落于萨特所描述的“被感知”“被表达”“被意指”的困境，其以道德实践理性主体的孤往直寻确立了心体与性体的至高地位，但只是用西方的结构去结构中国传统的思想。结合前面所描述的身体“悖谬”结构，可将中国哲学的话语困境及其反向展开的内容列示如下。

（1）中国哲学的话语困境源于对知觉本身意义的忽视，在反思哲学的立场下，“知觉”仅仅被从知觉对象方面得到理解，“知觉以其特性被归结到与其本身不同的东西上”^⑦，中国哲学的“被知”构成了中

① Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Trans. by Richard Taft, p. 117.

② David Farrell Krell, *Ecstasy, Catastrophe: Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks*, New York: SUNY Press, 2015, p. 4.

③ Drew Leder, *The Absent Body*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990, p. 21.

④ 海德格尔：《哲学论稿——从本有而来》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2016年，第151页。

⑤ Drew Leder, *The Absent Body*, p. 150.

⑥ Drew Leder, *The Absent Body*, p. 158.

⑦ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*, 2009, p. 277.

国哲学的终极层面。以手的触觉为例，“我不能触摸到正在触摸的手”^①，正如我在镜子中看到的我的眼睛已经不是正在看的眼睛一样，“触”（touching）总是被“被触”（touched）所掩盖。即使是心理学家名之为“双重感觉”的情境，例如双手的互触，也不存在一个同时既是“触”亦是“被触”的情形，所谓的双重感觉在本质上是两种不同的序列，“这是处在同一偶然水平上的两个事实”，“我们不能把这一事实作为研究身体性的基础”^②。但在梅洛-庞蒂看来，“双重感觉”中的问题不在于我是否可能同时感受到两种感觉，就像同时对两个并列对象的感知一样，而在于“双手能在‘触’和‘被触’功能之间转换的一种混然两可的组织”^③。因此，从更本源的关系上看，“触”和“被触”的交织先于它们的各自定义，身体的混然性包含着“触”和“被触”的互逆性，二者之间的融合表明的是，在二者被定义为断裂之前就已经存在着一种“交叠”和“侵越”，推而广之，可以说“事物进入了我们同时我们也进入了事物”^④，我们进入了世界同时世界也成为我们的内容。触觉所展示的双重感觉表明，视觉形而上学的单边主义其实也是理性的谋制，在根子上视觉中的“看”和“被看”也是互逆的，“被触和触之间有一个循环，被触抓住了触；被看和看之间有一个循环，看没有被看是不存在的；甚至在被看中有触的刻入，在被触中有看的刻入，反之亦然”^⑤。也是在这个意义上，不必将中国哲学中的“神而明之，存乎其人”挂搭在“神心”“天心”上说，“遍体天下之物而不遗”可以是本心所及之境界，但其源头必不在“超越的道德本心”^⑥而在感通一体的知觉世界，即活生生的世界。同样被牟氏用来佐证认识心中“定常而超越之一面”的王龙溪之语^⑦，实则立足于由感性开显的那个隐匿、不言明的物我一体之整体：

人心莫不有知，古今圣愚所同具。直心以动，自见天则，德性之知也。泥于意识，始乖始离。夫心本寂然，意是其应感之迹。知本混然，识则其分别之影。万欲起于意，万缘生于识。意胜则心劣，识显则知隐。故圣学之要，莫先于绝意去识。绝意，非无意也。去识，非无识也。意统于心，心为之王，则意为诚意，非意象之纷纭矣。识根于知，知为之主，则识为默识，非识神之恍惚矣。（《龙溪语录》）

若失却其真正的“隐”“默”之根，斩去心地工夫上的感性源头，则“直心以动”的自作主宰要么陷于玄虚而荡的自我陶醉，要么陷入情炽而肆的自我猖狂。牟宗三以心体所照之性体扬陆王抑程朱，通过将朱子知识化标识出中国传统哲学的良知本心之主轴这一做法，实则是没有看到，作为中国哲学根源性的感性层及其世界是中国传统哲学共享的一个不言明的前提，将朱子思想判断为认识论横列实则是西方主体性框架套入的结果。即使是从认知上看，横渠的“德性之知/感性之知”也不必作一个康德理性能力批判梯级中的高低之别：

人病其以耳目见闻累其心，而不务尽其心。故思尽其心者，必知心所从来而后能。耳目虽为性累，然合内外之德，知其为启之之要也。（《正蒙·大心篇》）

将“耳目”与“心”作一个康德式的“感性层”与“超越层”的区分，能够方便地建立起心性形而上学以与释氏、西学争雄长，但由这一区分所获得的异质之超越体并非究竟层，此区分恰在于“感而遂通天下之故”的混然一本层始有可能，“故从其一体，则形色无非性，而必无性外之形色，以于小全之外别有大体之区宇”（《读四书大全说卷十·尽心上·二十》）。

（2）对“心体”之绝对的强调最终使中国传统思想落于西方意识哲学的反思立场，面临“前反思（所思）/反思”的分割，中国传统思想世界的不可穷尽的丰富性被纯化之“智思”穿透，丧失了“采菊东篱下，悠然见南山”的前反思的无穷复杂与生动意趣。对“反思”谜局的破解尽可诉助终极反思的非分解相，并以“无思之思”所达到的审美境界或天地境界论此复杂与意趣，但仍然淹没了前反思之前的情态，

① Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*, 2009, p. 340.

② Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*, 2009, p. 381.

③ Maurice Merleau-ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 95.

④ Maurice Merleau-ponty, *The Visible and the Invisible*, Trans. by Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 123.

⑤ Maurice Merleau-ponty, *The Visible and the Invisible*, Trans. by Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 143.

⑥ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》20，第241页。

⑦ 牟宗三：《认识心之批判（上）》，《牟宗三先生全集》18，第93—95页。

那个情态——若仍从知的角度来说的话——只能从一种具有感性特质的前理解（pre-understanding）才能得以描述。同时，身体感所具有的交织品性，为我们理解一种真正的反思类型提供了帮助，即，反思不是在前思的无所抵抗下对前思（思前）的规定与把握。由此，交织的另一个重要使用在于前思与反思的交织，这一交织构成了一种真正的反思，梅洛-庞蒂将其称为“超反思”（hyper-reflection），这样的反思“不会看不到事物本身和知觉本身，最终也不会抹掉它们”^①。通常的反思“原则上没有触及现存世界的发生和由反思所来的观念化的发生这一双重问题”^②，而超反思则凭借身体的交织这一含混能力取消了二者之间的“变异”问题，取消了“我现于我自己”与“我在我自己”之间的鸿沟。“超反思”也消解了意识和对象物相对于感知的优先性，消解了先验世界相对于自然世界的优先性，消解了传统概念中所谓的“西方哲学”相对于“东方非-哲学”的优先性。当牟宗三强调“超越之体笃临于感性层之喜怒哀乐之上主宰而顺导之”^③与“由喜怒哀乐之情异质地跃至超越之性体”^④时，仍是从哲学特质最浓的先验主体处立脚，其本体纵贯系统的自上而下，仍是感染了西方哲学传统的“思”（良知）的傲慢。其以此框架判朱子中和新说为“空头的涵养察识分属下道德意义的良心本心之沉没”^⑤，此察识最终亦“以独立意义的致知格物为主而成为泛致知论”，是康德知性层面的“静涵静摄系统”^⑥。牟宗三对朱子“同质同层之一体而转者”^⑦的评价有其道理，但将“一层”归结为西方知识论结构的“心-物”（主-客）对峙，则为武断，其目的应是为了论证其所关注的“异质之两层”。观其对朱子中和旧说的评论即可窥此动机。兹先列朱子中和旧说的相关材料：

向见所著中论有云：“未发之前，心妙乎性。既发，则性行乎心之用矣。”盖性无时不行乎心之用，但不妨常有未行乎用之性耳。今下一前字，亦微有前后隔截气象。如何如何？熟玩《中庸》，只消著一未字，便是活处。此岂有一时停住时耶？只是来得无穷，便常有个未发底耳。若无此物，则天命有已时，生物有尽处，气化断绝，有古无今，久矣！此所谓天下之大本，若不真的见得，亦无揣摩处也。（《朱文公文集》卷三十《与张钦夫》第四书）

牟氏议论如下：“凡未曾发出来底是性，凡已必发出来底是心乃至是情，把本心之‘发见’亦都一律看成是已发出来底，如是，则不但本心与情无分别，即心、情与性亦无异质之分别，总之全无形上形下之分，全无感性层与超越层之别，只成一个浑沦无间的流。如此言心性，真成骨肉皮毛一口吞，此真所谓一团糟也。”^⑧此番议论倒可以从另一个方面说明朱子的双脚从来没有离开过大地，朱子最警惕“辟空捉天理”，言今日学者“一向悬空说了，扛得两脚都不着地”（《朱子语类》卷第一百一十三训余大雅）。虽然朱子并没有详及感性阐释中前理解层面的全体，但朱子拒绝将此“全体”理解为一个外于日用之间、由心当下识得此物并予以照管的东西，如此理解“全体”，恰如“有一个物事光辉地在那里”（《朱子语类》卷第一百一十三训廖德明）。进一步来讲，中国传统的“圣人无意”不仅仅是圣人“不为任何观念所局囿”^⑨，而是在圣人所达到“从心所欲而不逾矩”（《论语·为政》）的“无意境界”之前，还存在着一个意识尚未升起、经由感性可以揭示物我一体的未分化状态。

（3）与言语相较，语言具有更强的反思特征，但正如上所论及的反思与前思的交织，语言在本源意义上也是与所言说之物、感觉、身体交织在一起的。当海德格尔谈及“语言是存在的居所”时，他强调的是语言的绽出特性吻合了此在的绽出本性，在我们看来，语言直达根底的功能在于语言的绽出是身体的绽出，是身体感知所具有的“分割-缝合”（articulation）效果，“在梅洛-庞蒂的著作中，索绪尔纯粹的结构

① Maurice Merleau-ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 38.

② Maurice Merleau-ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 46.

③ 牟宗三：《心体与性体（下）》，《牟宗三先生全集》7，第88页。

④ 牟宗三：《心体与性体（下）》，《牟宗三先生全集》7，第71页。

⑤ 牟宗三：《心体与性体（下）》，《牟宗三先生全集》7，第160页。

⑥ 牟宗三：《心体与性体（下）》，《牟宗三先生全集》7，第163页。

⑦ 牟宗三：《心体与性体（下）》，《牟宗三先生全集》7，第114页。

⑧ 牟宗三：《心体与性体（下）》，《牟宗三先生全集》7，第101页。

⑨ 弗朗索瓦·于连：《圣人无意——或哲学的他者》，闫素伟译，北京：商务印书馆，2006年，第7页。

性‘区分’概念将获得可感知的间隙这一意义，可感知的间隙又赋予感性物本身以样式”^①，也即是说，“作为具身性区分的身体”（Flesh as embodied diacritical）“使得感性对象得以呈现”^②。语言不再是从远距离的他处回撤到身体的东西，相反，身体本身就是“一个被潜在性涵括、布满空隙的‘区分系统’”^③。语言既不是服务于将表达对象提升为概念的中介表象，也不是作为一个意义自足的形式意指系统，语言与所表达之物是没有距离的，语言的意义“不像黄油在面包片上那样在词句之上，不像是第二层的‘心理实在’铺展在声音上那样”，相反，由于语言本源上内在于世界之中，“语言的所有可能性已经在隐默世界的结构中被给出了”^④。因此，中国传统哲学的表达方式，如冯友兰所论的表达缺陷——名言隽语、比喻论证、书札语录，在梅洛-庞蒂看来，恰恰是中国哲学值得珍视的不同于西方的理解方式：

人们感觉中国哲学家没有领会那个关于理解和认知的特殊的观念，一如西方哲学家所理解的那样——他们不具有关于看到对象的理智的发生，也不致力于捕获（grasp）对象，而仅仅试图在它源初的完满中唤起它。这也是为什么中国哲学家是富于暗示的；为什么在他们的著作中注疏与被注疏、包装和被包装、意指和所指是不可区分的；为什么在他们的著作中概念暗示着格言而格言暗示着概念。^⑤

因此，真正的语言都是“间接的”“富于暗示的”^⑥，中国哲学家之所以不依赖于语言自身的严整系统，不依赖于语言结构、相关的逻辑网及其运用中的严密推证，是因为语言本质上植根于通常言说意义上的那个被言说世界之前的世界，中国哲学家断点式、散点式的表达是与那个隐默的世界一道，或反过来，那个隐默的世界与这些当机的话语一起，完成了那个充分的表达。“我们必须考虑被说出前的言语和隐默的背景——隐默的背景始终围绕着言语，如果缺少了它言语将一无所说”^⑦，语言和隐默世界的交织构成了语言最深厚的力量，也是在这个意义上我们理解孔子的“无言”与“罕言”：

子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》）

子罕言利与命与仁。（《论语·子罕》）

子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）

在中国古代哲学中，“言”绝不是一门独立于其他领域并与其他领域能够并列的存在系统，甚至在这里不存在能指与所指的区分，更遑论从语义学、意义、心理体验等方面对中国古代的“言”给予解释。中国古代的“言说”更好地体现了语言的原初性，即“言”是和身体从而亦是与整个人所生活于其中的世界交织在一起，这样一种原初的一体之交织既是语言的深根宁极之处，也是语言之所以拥有如许之神秘与魅力所在。

至此，我们从多个方面阐述了中国哲学彻底回返的可能性及其路径，以身体为纽结的“隐默的世界”构成了中国哲学的存在论说明，在某种程度上甚至消解了西方“存在论”这一提法的优先性。综合以上，我们可以给出一个超出现象学还原的完整的“回返”内涵：（1）回返是对西方传统哲学话语及其基本概念的有效拆除；（2）回返是对自身情境及其内容的有效展露；（3）回返不是绝然的撤退与新的疏离，而是对道路的寻求。在回返的第三个意义上，我们看到，以冯友兰、牟宗三为代表的前代学人，他们的不懈努力也构成了所寻求的道路的一部分。“没有一种反运动；因为一切反运动和反-力量在很大程度上是由它们所‘反’的东西一道来规定的，尽管是在这个东西的一个倒转形态中”，“一种反-运动从来都满足不

① Emmanuel Alloa, *Resistance of the Sensible World: An Introduction to Merleau-Ponty*, Trans. by Jane Marie Todd. New York: Fordham University Press, 2017, p. 45.

② Emmanuel Alloa, *Resistance of the Sensible World: An Introduction to Merleau-Ponty*, Trans. by Jane Marie Todd. New York: Fordham University Press, 2017, p. 68.

③ Emmanuel Alloa, *Resistance of the Sensible World: An Introduction to Merleau-Ponty*, Trans. by Jane Marie Todd. New York: Fordham University Press, 2017, p. 54.

④ Maurice Merleau-ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 155

⑤ Maurice Merleau-ponty, *Signs*, Trans. by Richard C. McCleary, Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. 135

⑥ Maurice Merleau-ponty, *Signs*, Trans. by Richard C. McCleary, Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. 43.

⑦ Maurice Merleau-ponty, *Signs*, Trans. by Richard C. McCleary, Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. 46.

了某种本质性的历史转变”。^①冯氏、牟氏的理论建构的直接目的并不在于主动配合成为西方话语的运用，只不过由痛苦驱动的直接之“反”反而使其理论落入西方哲学的理论规定中。

从一种彻底回返的立场以及前所述及的“交织”意义出发，可以看出，近代中国哲学回返的“出离自身”亦是“返回自身”，近代中国对自身“身份”（identity）的寻求，不能通过黑格尔式以意识为自身（自我）的逻辑进化得以实现，相反，通过将自身定位于“身体-自身”，可以将黑格尔所描述的自我规定体系给予一个感性论的阅读。黑格尔由感性经验—观察理性—绝对理性的进化形式，与其将之理解为一个自否定的升级过程，莫不如理解为在感性经验这一自然土壤地域内的自生长过程，所有后来发展出的高阶理性花朵或果实，在一开始都已经包含在原初的感性沃土之中。由此，我们可以说，相对于近代中国的回返之路，此前的决绝之反抗亦构成了中国哲学回返道路本身路程的一部分，冯友兰关于“真际”的新实在论的肯定抵达了知识论的客体规定，牟宗三以逆觉体证抵达了知识论的主体规定与先验层次，他们分析的共同之处在于试图证明知识论与中国传统思想并不是不相容，并且，在牟宗三这里，这一证明以“宰相肚里能撑船”的气魄涵纳了知识论，却又遗憾地陷入了扭曲论证。面对“回返”疑难，传统学人采取了在“超感性”的层次上与西方哲学一争雄长，结果愈使中国古代思想概念化、西方化；以身体为纽结点的感性论表明，生于斯、长于斯、歌于斯的隐默的生活世界才是中国哲学的根，意识的升起、对象的站出都可归结于身体的站出，在身体的站出与隐退中，中国古代很好地保守了心与物、名教与自然、天与人之间的交织循环，面对西方哲学的挑战与渗入，我们有理由相信，中国古代智慧的教益仍然有助于我们发展出传统本身涵具但尚未独立发展出的技术知识世界，并且在客观的技术知识世界与生活世界之间仍然能够建立一个生动的、有机的交织循环。

（本文为2014年国家社科基金一般项目“现象学中的‘身体’运动及其效应研究”（14BZX070）的阶段性成果）

（责任编辑：盛丹艳）

The Problem of Chinese Philosophy's Return

—— And the Explanation of a Bodily Return

ZHANG Bing

Abstract: In the most severe sense, the “problem of return” of Chinese philosophy mainly refers to the crisis of the loss of its own meaning within the signifying practice of Western philosophical discourse. Historically, the statement that Chinese philosophy has the flaw of Feng Youlan-Hegel’s insufficient expression, gave rise to the movement of Chinese philosophy’s categorization, which led to the problem of Foucault-Saidian over-expression, namely, the problem of discourse-determinism. Against this background, “the transcendent subject” established by Mou Zongsan with the method of NiJueTiZheng（“逆觉体证”） can be viewed as a willingful resistance to the Western philosophical discourse, but the deficiency of Mou’s ontological interpretation based on the subjectivity makes his theory serve the Western philosophical discourse practice. With the help of the teachings of the phenomenological reduction and the lesson of Mou Zongsan’s ontology, it can be said that the radical return of Chinese philosophy depends on the manifestation of a kind of aesthetic. Such aesthetic elucidation shows, the root of Chinese philosophy lies in the tacit perceived-world in where body was embedded. In that sense, both Heideggerian Ekstasis/ standing forth and Mo’s standing up should be essentially a bodily standing forth. The ecstasy and recession of body, that is, the intertwined horizon, constitutes the foundation of the standing-forth of subjectivity; at the same time, the Chiasm of language and the tacit world, indicated by the bodily ecstatic-recessive chiasm, also dispels the predicament of so-called Chinese philosophy’s insufficient expression.

Key words: the problem of return, the crisis of discourse, ontology, body

^① 海德格尔：《哲学论稿——从本有而来》，第218页。