

从“感”看中国哲学的特质

贡华南

华东师范大学哲学系

摘要：中国哲学中重事物对于人的意味，重味觉，重“感”，在“感”所提供的经验基础之上生成了重事物的“存在特征”，质料与形式统一，有限与无限统一，实践优先等观念，也生成了内在包含时间、变化、对立性质的特殊范畴（“象”）。基于这样的认识，如何在精确、严密的“不变、确定的思维”之中保持“变易、交易的、存在着的世界的”思想已成为我们必须面临与承担的使命。

关键词：味、感、象

中图分类号：

文献标识码：

一、中国哲学中感觉的秩序

知识来源于感觉经验，而对世界不同的感觉往往会形成不同的范畴、观念与思考方式。比较古代中国与古希腊、古印度对感觉秩序的规定无疑对理解这些哲学大有裨益。众所周知，古希腊哲学重视“视觉”。柏拉图与亚里士多德对此都有明确的表述。

“诸神最先造的器官是眼睛。它给我们带来光。眼睛在脸的上方……视觉是给我们带来最大福气的通道。如果我们没有见过星辰、太阳、天空，那么，我们前面关于宇宙的说法一个字也说不出……同样的话也适用于讲话与听觉，诸神以同样的目的和相似的理由把它们给予我们。”^[1]

“求知是所有人的本性。对感觉的喜爱就是证明。人们甚至离开实用而喜爱感觉本身，喜爱视觉尤胜于其他。不仅在实际活动中，就在并不打算做什么的时候，正如人们所说，和其他相比，我们也更愿意观看。”^[2]

在所有感觉中，视觉被放在第一位，听觉次之，其他感觉则被轻视、贬低。视觉是一种距离性感官，它具有直接性、不介入对象等特征，因此视觉所获得的经验最“客观”，最接近对象本身的性质。尤其值得注意的是，古希腊哲人推崇视觉往往与事物的“形式”联系在一起。“形式”又被理解为事物的本质，亚里士多德的“四因说”清楚地表明了这一点。“我们把个别事物的是其所是和第一实体都称为形式。”^[3]视觉与形式、本质的这种关联又促使古希腊以来的西方思想在哲学、科学、绘画等领域不断强化、训练视觉，并以视觉经验为根据发展出“沉思”式的思维模式^[4]。法国现象学家汉斯·乔纳斯对于视觉与西方传统哲学的许多基本观念之间的关系做了深刻的揭示：

“我们甚至发现，在我们所描述的视觉的这三个特征中，每一个都可以作为哲学的某些基本概念的基础。呈现的同时性赋予了我们持续的存在观念，变与不变之间、时间与永恒之间的对比观念。动态的中立赋予了我们形式不同于质料、本质不同于存在以及理论不同于实践的观念。另外，距离还赋予了我们无限的观念。

因而视觉所及之处，心灵必能到达。”^[5]

古代印度哲学对感觉秩序的排列类似于古希腊，他们也是将“视觉”放在第一位。佛教经论中“感官”的秩序通常为“眼耳鼻舌身”（“五根”），与此相应的感觉秩序通常是“色声香味触”（“五尘”）。如《无量寿经》卷上：“目睹其色，耳闻其音，鼻知其香，舌尝其味，身触其光，心似法缘，一切皆得甚深法忍，住不退转，至成佛道。”值得注意的是，佛教观念中眼与“色”对，而不是与形相对。世亲《大乘五蕴论》^[6]说：“色者，谓眼境界，

显色、形色、及表色等。”安慧《大乘广五蕴论》解释道：显色，“谓青黄赤白”，此四皆实色（有实质）；“形色者，谓长短方圆等”，此皆假色（无实质）；表色者，有所表示，名之为表，如屈伸等相是也，此亦假色。在广义的“色”中包含着“相”（即“形色”）。“相”的范畴在佛教思想中极其重要，但将“色”与“眼”对却又使“相”的观念不同于古希腊的“形式”范畴。“色”被理解为事物的本质（所谓“有实质”），而“相”不是事物的本质。《大乘五蕴论》把“色”解释为：“谓四大种，及四大种所造。”“四大种”略称“四大”，即我们通常说的地水火风四种基本元素。“四大”及其所造物皆可称为“色”，换言之，以“色”为事物的本质，故又可以“色”称物。

古代中国对感觉的秩序、等级的规定大异于古希腊与印度。尽管不同典籍中诸种感官与感觉排列的秩序有所不同，但在对待视觉态度上却差不多是一致的，即视觉及所看不是第一位的东西。

“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾。”（《左传》昭公元年，医和语）

“天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性，是故为礼以奉之。为六畜、五牲、三牺，以奉五味；为九文、六采、五章，以奉五色；为九歌、八风、七音、六律，以奉五声。”（《左传》昭公二十五年，子产语）

“是故先王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲，也将以教民平好恶，而反人道之正也。”（《礼记·乐记》）

不管是“味色声”（《左传》），还是“耳目口腹”（《礼记·乐记》），视觉都不拥有优先性。为什么古代中国没有象古希腊与印度哲学一样把视觉放在首位呢？如前所述，视觉在把握事物本身性质方面优越于其他感官。但是中国古代思想家似乎对于事物本身“是什么”不大感兴趣，相反，他们感兴趣的是事物“对于人意味着什么”，对于人有什么作用。“味色声”或“耳目口腹”的排列都与此相关。就“味”来说，物体直接影响、作用于人的器官，而“色”、“声”对于人的器官的影响作用的直接性次之。一般来说，“形式”或“相”对于人的影响不及“色”。古代中国以“五色”（白、青、黑、赤、黄）与“五味”、“五声”相对，说“五色”而不说“五形”，显然关注更多的是事物的“色”而不是它的“形”。

不过，关注事物的“色”之“关注”并不是把“色”当作自身之外独立的东西来看待，而是关注“色”对人的作用以及人对“色”的态度、兴趣。“色”在先秦就被早早地规定为主体的欲望或欲望的对象，“食色，性也”，“好德如好色”，“声色犬马”，“女色”等等言辞就表明了这一点。中国古代没有出现“论色彩”之类的著作，在以“形色”作为表达手段的绘画艺术中重“神似”高于“形似”，这大概都与此关注有关。

二、以“味”为原型的“感”

色与味是不是物体的性质？它们的物体固有的，还是由人心产生的？英哲人洛克把二者归入“第二性质”（secondary qualities），并认为是它们不是物体固有的性质：

“这些性质我们虽认为它们有真实性，其实，它们并不是物体本身的东西，而是能在我心中产生各种感觉的能力，而且是依靠于我所说的各部分底体积、形相、组织和运动等第一性质的。”^[7]

如第一部分所说，“色”与人的意味关联密切，而且“色”与欲望相关联，具有更强烈的个人性，较之“形”，它更不确定，更难达到主体间的一致。基于对“是什么”优先关注的西方重“形式”传统，洛克的这个主张在西方较易得到认同。但在重事物“对于人的意味、作用”的中国传统中，对于“味”，我们见到的是完全相反的看法。在《尚书·洪范》中，有一段对于“味”的经典而影响深远的表述：

“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡，润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”

“五味”是“五行”“作”（作，发也，生也）出来的，它们就是“五行”的“性”^[8]。医和说“天有六气，降生五味”（《左传》昭公元年），也是强调“五味”的客观性质。“味”是客观的“气”的一种存在形式，每种事物都有其不同的存在形式，因此也就有不同的“味”。“味”即物，物即“味”。这里“味”是事物最重要的特征，或可称“味”为事物的“本质”（古希腊为代表的西方把“形式”称为事物的特征）。“味”即事物之本质，即事物之“道”，古汉语及现代汉语都有“味道”一词，大概缘此，味中见（现）“道”也。中国人说“味道”而不说“色道”、“声道”，这是中国思想中重视“味”的一个重要的见证^[9]。

以“味”见道的观念在中国文化的很多层面都有反映。在中药理论中依靠“味”（气味）来识别、确定物是很普遍的做法。中药配方，药物的一种就叫“一味”。菜肴也以味称之，如“野味”。在文学鉴赏、评论中，“味”（情味、滋味）是真正的文学作品的标准，有“味”才称得上是“诗”或“词”、“文”。

“是以四序纷回，而入兴贵闲；物色虽繁，而析辞尚简；使味飘飘而轻举，情晔晔而更新。”（刘勰：《文心雕龙·物色》）

“永嘉时，贵黄、老，稍尚虚谈，于时篇什，理过其辞，淡乎寡味。……五言居文词之要，是众作之有滋味者也。……干之以风力，润之以丹彩，使味之者无极，闻之者动心，是诗之至也。”（钟嵘：《诗品·序》）

“味”是物体本身的性质，人摄“味”入口而有“滋味”。有味者直接且持续绵延地给予，品味者在此绵延中不断接受“味者”（物）的馈赠，同时品味者也自然地投入、参与、融入“味者”之中。所以，有“滋味”者能来来回回起作用，能“回味无穷”——味可以“回”才可以至于“无穷”。所以，“味”既占用时间，要持续一段时间，同时也在来来回回过程中不断拓展着由“味者”（物）与“品味者”（人）所共同融合而成的生命空间。如果说“味”是以咸苦酸辛甘诸味来动人，那么，文学艺术则应当以情意之咸苦酸辛甘诸味亹亹不倦地感动品味者，传达大道的作品应当使“道”有“滋味”，使“味道（体味）者”有“味”可“体”，可以在“味”中见道。

“味”虽是物体最重要的性质，“气味”虽是作用于人的重要因素，但中国古代思想家显然并没有把“气味”当作唯一作用于人的因素。“始正而末奇，内明而外润，使玩之者无穷，味之者不厌矣。”（刘勰：《文心雕龙·隐秀》）“词采葱蒨，音韵铿锵，使人味之亹亹不倦。”（钟嵘：《诗品·晋黄门郎张协》）在人与世界万物的交往中，色音明暗正奇都可以作用于人的感官而生“味”。不同的感官皆可得“味”，“味”成为各种感官、心灵与世界万物相互作用的“共同方式”，这才是中国文化独特的魅力。在现代汉语中，我们仍然可以看到“情味”、“意味”这样的词汇：真情皆有“味”，有“味”才是真情；“意味”之“意”包括知、情、意之中的知与意，这样的“意”有“味”才会绵延深长，无穷无尽。在哲学著作中，人们又把物与人这种持续交互作用的方式称作“感”，确切地说，“感”是以“味”为原型的一种存在者之间的交往方式。

就功能看，“眼”是“看”，即看对象“是什么”。但侧重于“事物对于人意味着什么”时，眼睛就不仅在看对象是什么，不仅在摄取对象的信息，而且还在接受这个存在者，在对等地交流，把自己给予对方，在等待另一个存在者的反馈……“看”不再是同时性地展开，它象“（玩）味”一样物我来来回回、相互作用而持续绵延，占用时间。这样的眼睛一边在看，一边“传神”。在中国哲学中眼睛亦能感，且善感。

“夫耳目，心之枢机也。”（《国语·周语下》）

“存乎人者，莫良乎眸子，眸子不能掩其恶。胸中正，则眸子瞭焉；胸中不正，则眸子

眊焉。听其言也，观其眸子，人焉廋哉。”（《孟子·离娄上》）

眸子（眼睛）是整个人的集中、典型的体现，它所呈现、给予的（瞭或眊）是整个的人（的正或不正），它与事物（或他人）交往实际是这个人了他人的交往。这里强调的不是隐去主体的“看”，而恰恰凸显了目光的主体性质。

“顾长康画人，或数年不点精。人问其故？顾曰‘四体妍蚩，本无关乎妙处；传神写照，正在阿堵中’。”（《世说新语·巧艺》）

“王尚书尝看王右军夫人，问：‘眼耳未觉恶不？’答曰：‘发白齿落，属乎形骸；至于眼耳，关乎神明，那可便与人隔？’”（《世说新语·贤媛》）

“传神写照”，是把神传出去，是通过眼睛，神与物交，神与物游。强调眼睛给予、投入、参与，而不是理解为“镜式”反映。顾恺之对眼睛的看法具有代表性，眼耳关乎神明，所以眼睛主要的作用不是“看”，而是“传神写照”，是感。既是“感”，那么，眼睛就不仅不会与所看拉开距离，单独关注对象之所是；主体也不能成为纯粹观看的主体。眼睛成为与他者交往、交流、交互作用的载体（不仅是手段式的说法“桥梁”），他者“来”则接应之、“往”则与之。宗炳将此表述为“应目会心”：

“夫以应目会心为理者，类之成巧，则目亦同应，心亦俱会。应会感神，神超理得，虽复虚求幽岩，何以加焉？又神本亡端，栖形感类，理入影迹，诚能妙写，亦诚尽矣。”（宗炳《画山水序》）

对于这些中国的思想家来说，在视觉与世界万物的交往中，最关注的不是看到什么，而是“感到”了什么。“看”对应事物的形色。但形色作为事实的价值小于它们作为意义的价值；形色作为现象的价值小于它们作为人的存在根据（师法自然之师）的价值。用眼睛“感”可以“知远且知迹”、“知往而知返”。“传神写照”、“应目会心”深刻地揭示了万物对自身的作用性质，而不是人对万物的“模仿”或“反映”。

眼耳善感，人的其他部位如何呢？来知德精辟地发挥《易传》说：“周公立爻象曰‘拇’、曰‘腓’、曰‘股’、曰‘憧憧’、曰‘腓’、曰‘辅颊’、曰‘舌’，一身皆感焉。盖艮止则感之专，兑悦则应之至。是以四体百骸，从拇而上，自舌而下，无往而非感矣。”^[10]在古代中国人观念中，每个人都是一个有机的整体。不仅眼耳舌能感，“自舌而下”的各部位皆是完整的人的身体部位，因此它们皆有感。十指连心，不仅疼痛时指与心皆有感，事实上，作为统一的人的有机部分的各部位在特定情境下都可算是“此人”，都可证实、代表“此人”。某人有“感”的情状是，他的各部位皆有感。窘迫时，手足失措，目光不知朝哪看，浑身不自在。外物、外部情境（他人的目光亦可以）或许仅仅让他的某一个部位受“感”，但这个部位不仅在做刺激反应式的反应，而且领会到它的“意味”，在为“此人”骄傲、羞耻……可以说，这个部位在“感”。

当然，身体性的“感”往往会使人陷于生理欲望，甚至陷于私欲之中而使整个的人成为“小人”（《孟子》：“从其小体为小人”）。中国许多哲人为此开出了解决身体性之“感”的药方。“从其大体为大人”（《孟子》），“性其情”（王弼），张载则直接把“性”确立为“感”之“体”：

“圣人则不专以闻见为心，故能不专以闻见为用……天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感……感者性之神，性者感之体。”^[11]

以形上的“性”作为“感”的根据从而把“感”的意义扩展到一般存在论，不仅人可感，宇宙万物皆可感。万物存在的展开过程“皆无须臾之不感”，一个存在者与另一个存在者交感、交互作用而彼此相互给予、接受，相互交融而相通，由相通而形成“宇宙”。这样的扩展使“感”在中国文化中的基础性地位得以确立，它不仅贯穿于伦理学，而且贯穿于一般的存在论。有些人称中国文化为“耻感文化”，有些人称中国文化为“乐感文化”^[12]，他们都注意到中国文化重感特征，但无疑皆有偏蔽，称之为“感文化”^[13]似乎更为妥当。

“感”为中国传统的观念、范畴的塑造提供了经验基础。意义相对于人的目的，人也是以自己的目的参与、应对。如何参与、应对，这显然属于实践问题。强调“感”必然导致实践优先观念。中国传统哲学着意“人的目的性维度（‘意味’）”，着意“对于人”维度，“对于人”即是他们所强调的“返”——返于人。传统思维“知往而知返”，知远而知迩，“大曰逝，逝曰远，远曰返”（《老子》二十五章）。“知返”就是不追求“纯客观”，不追求脱离人的存在的对象自身。“大”、“逝”、“远”表述的是“无限”，“返”则是有限，能“返”才能成“大”、“逝”、“远”，无限与有限是统一的。所以，“感”赋予了我们有限与无限一体的观念。相反相成是《老子》的说法，重“感”的儒家同样持有这样的观念。“死生，昼夜也。‘桮之反复，则夜气不足以存’，故君子曰终，终则有始，天行也。小人曰死。”^[14]散而复聚，聚而复散；昼而复夜，夜而复昼；幽而复明，明而复幽……在“感”的基础上产生的观念、范畴都不是“往而不反”的、直线式观念范畴，而是一些“往而反”的观念、范畴。

“感”的经验展开占有一定时间，所感物可能瞬间与感者相接，但两者之交互作用却是逐渐进行的，需要绵延若干时间，经历若干连续过程。由感所把握的对象在时间中充满变化。但经历过程并不意味着不实在，或者说，过程即实在；变化并不意味着就没有不变的、永恒的存在，恰恰相反，不变的、永恒的存在就存在于变化之中（逝者如斯夫，不舍昼夜）。

“感”之参与、介入、与所感交互作用使人们不会对“形式”进行持久的焦点注视，人们关注的是对自己“作用者”，“有意味者”。“作用者”作用于人的既有形式，也有质料，用亚里士多德的分析的说法就是形式与质料的统一，在其中“形式”并没有优先于质料，相反，在多数情况下，质料倒可以说更重要，更接近“本质”。（“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬然后君子”；次之，宁俭，吾凄。）注重质料与形式统一的存在，就必然关注显现者、显现部分（明）与未显现者、未显现部分（幽明统一）。介入、关注动态的“作用”，理所当然地重视“行”，“道，行之而成”；“一阴一阳之谓道”。“象，像此者也”，象范畴表述的就是存在展开的过程。

“感”提供了经验基础，心灵才会产生“象”这样的范畴与“感思”这样的思维方式。套用汉斯·乔纳斯的话，我们可以说：“感所及之处，心灵必能到达”^[15]。

三、“感”而生“象”

与重感相应，在概念层次上传达“所感”的方式则是：感化为“象”。以“感”为基础的范畴我称之为“象”，其词其义取自《易传·系辞上传》：“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，系辞焉以尽其言。’圣人有以见天下之赜，而拟诸形容，象其物宜，是故谓之象。”前面我们说到，“感”既接受又馈赠，“感者”参与、融入对方，把对方当作伙伴，当作存在着的存在者，而不是像个旁观者单纯地反映对方。张载“民吾同胞，物吾与也”之“同胞”、“与”就是对这个伙伴的最亲切、最形象的称谓。善感者会通达宇宙万物，会参与到宇宙万物的存在（生化）中去，会“与天地参”而“赞天地之化育”。

所感即“意”或“意味”，“意味”不仅要反映事物，呈现出事物本身的存在特征（是如何存在的，而不太关注存在者的特征），而且要把人的目的（规范、情感、欲望、价值目标）表现在事物的存在特征中。“感”关注的是事物“对于人的意味着”方面，但是由“感”所得出的范畴（判断）不必就是价值范畴（判断）。一方面，它是自然事物的特征，另一方面也是人存在应当遵循的时位特征。两者是紧密联系在一起的，“推天道以明人事”正是这种思维的特征。即使关注“人”的儒家，他们所尊崇的范畴，如仁、义、孝、礼等，也不是纯粹的主观情感的表达（如“呸！”）。在古人心目中，它们首先是天之德，然后才是人之德。一方面，这些德出于天性（四端），另一方面，人天相通，人成此德才合于天，才具有最大的普遍性于崇高性。所以，尽心、知性就可以知天^[16]。

对于这个“有意味的什么”，可注意的是以下几点：首先，“感”所把握的仍是对象的“什么”，它强调对象对于人的目的性维度（“意味”），但其自身不是人的纯粹“意味”，不是纯粹的目的或价值，不是纯粹的主观表现。意味强调的是物体对身体（或身体各部分）施加作用作用的方面。比如，“水”这一自然物。当它为“感”之所对，所感的就是水“如何存在”，水有什么样的品格、习性，水在其存在展开时如何与其他事物“共在”，等等。水之“性”即水之“德”，比如“沧浪之水清兮，可以濯我足，沧浪之水浊兮，可以濯我纓”（《孟子·离娄上》）“智者乐水”，“逝者如斯夫，不舍昼夜”（《论语》）；比如，“上善若水”（《老子》8章），“天下柔弱莫过于水”（《老子》78章）；《管子·水地》：“地者，万物之本原，诸生之根苑也。水者，地之血气，筋脉之通流者也，故曰水具材也。夫水淖弱以清而好洒人之恶仁也。视之黑而白精也，量之不可使概至满而止，正也；唯无不流至平而止，义也。仁皆赴高己独赴下，而水以为都居，准也者，五量之宗也。是以水者万物之准也，诸生之淡也。”……不是关注水为什么“就下”，而是关注它“柔弱”；不是关注它的浮力、密度，而是关注水能载物，亦能覆物；不是关注水自身属性，而是关注，水能润物、洗涤以及其他“对于他物及人的作用”；不是关注水自身如何，而是关注水在与天、地、雷、风、火、土、山、泽等他物相遇时会怎么样，关注水处在不同时位会怎么样，等等。这样存在着的物，流动，占有时间，有对立与冲突，所以静态的、形式性的范畴根本不能容纳“所感”。（《易传》的“象”是这样的范畴，《老子》的“正言若反”、《庄子》的“卮言”、“重言”、“寓言”是这样表述方式。孔孟等人虽在使用这样的范畴与表述方式，但并没有直接把这当作问题来讨论。）

相应于此，传达所感的范畴必须是这种能体现事物存在特征的东西。《易传》的“象”就是这样的范畴，就是这样能够把握、传达“意味”的方式。“象”都是由两种对立的要素——阳爻与阴爻——构成，所以，在每个象之中，以及象与象之间都充满了差异、对立与转换、运动变化。因此，这些“象”可以表述具体的存在，也可以表达随具体存在不断变化的感与意。建立在“感”之上的范畴不同于建立在“看”之上的范畴（即“相”），其中最不同的一点是“相”通过“抽象”而成，强调在范畴中抽离出时间、空间及人的存在要素；而以“感”为基础的范畴是通过“立象”、“取象”而成，它自觉赋予范畴以时间、空间特征及人的存在要素的介入。关于“如何立象”即“感”如何生“象”，参见拙文《抽象与立象》。

“象”是一个类范畴。“象即类也。……变谓阳变为阴，化谓阴变为阳，变则旁通矣。化则类聚矣。类聚以成象矣。群分以成形矣。见犹显也。显犹代也。谓变化而更代似续之也。”^[17]“类聚以成象”。反过来说，类不聚的话，一只是一，这这那那只是这这那那。对这这那那可以有印象、影象而不能成为范畴“象”。亚里士多德说“形式所表示的是这类，而不是这个。”^[18]我们也同样可以说类聚以成象之“象”表示的是“这类”，而不是“这个”。

象不是形似，是神似；神似不是仅仅与它相象，而是神（特质、生命）的嗣续。“《象》之言遁也，《象》之言似也。似者，嗣也。遁者，退也。此退而彼进，即嗣续不已之义。”^[19]“象”是类，也是“种”。今天我们说“种类”这个词，在古代“类”即“种”，“种”即“类”。这些类概念（“象”）就如种子一样，它包含着“如何存在”的生命可能性（潜能）。“法象”就如播种，使这样的生命得以延伸、延续，引用“象”就如子嗣延续父辈的生命存在。所以，立象不是“模仿”，也不是“反映”，而是取其“法”，是“法象”，是如所立之象一样生化，是接着此象生化，是把自身存在与万物存在相互融通，以融入一阴一阳变化不已的大道。所以，立象不是抽身而退，不是拉开距离静观，而是融入，参与。立象也不同于西方美学中的“移情”，“移情”主要是心理（精神）的介入，是人为对象“立法（情）”；立象则强调人这个存在者整体去融入、去存在，法象是象（道）为我“立法（包括立情）”。

象不是既成，而是更代似续不已。“象，能变化者也。形器，不能变化者也。形器以成

既济言，象以变通言。……《彖传》不言器而言象，则谓屯方变通，以取新之义言也。”^[20]能变化，故“象”不是确定、固定的东西，不是已然、已成的东西。变化有共时性变化，有历时性变化。共时性变化是历时性变化的前提，不承认共时性变化必然否定历时性变化。而承认共时性变化的前提就是承认事物或者概念内部对立性质的存在。所以，尽管我们从亚里士多德那里也能读到“变化”这样的字眼，但我们却找不到能变化的“范畴”。“实体的最突出的标志似乎是：在保持数量上的同一性的同时，实体却能够容许有相反的性质。”^[21]从这个规定中似乎能够得出结论说，实体，以及把握实体的范畴（包括言语和意见）之中具有变化。但亚里士多德这里对实体包含变化的看法与中国传统哲学的范畴（象）的变易特征情形迥异。实体的变化是“有先有后”的变化，即相反的性质只存在于不同时间的同一实体之中：“实体乃是由于本身变化才容许有相反的性质。正是由于本身变化，先前是热的东西现在变冷的，因为这个东西已进入了一种不同的状态。同样，通过一种变化的过程，先前是白的东西现在变成黑的，先前是坏的现在变成好的，同样地在所有其他的场合也都是由于变化，实体才能够容许有相反的性质。反之，话和意见本身却在各方面都维持不变，只是由于实际情况事实上改变了，才使得它们具有相反的性质。”^[22]“有先有后的变化”是“已变化”，是现实了的变化，是“明显的变化”。实际上，在任一时间点，实体是不能“同时”容许有相反的性质。这可以从以下几点得到进一步揭示：第一，话与意见与实体是对应的，它们本身是不变的；第二，实体就其词性来说是一个名词，而名词是一个没有时间的符号。“所谓一个名词，我们的意思是指一个由于习惯而有其意义的声音，它是没有时间性的。”^[23]名词中时间的抽离并不意味古希腊人不重视时间，实际上，它只是把时间抽离出来而给予了动词：“一个词在其本身意义之外尚带着时间的概念者，称为动词。”“动词标志现在的时间，而动词的时式标志那些除开现在以外的时间。”^[24]动词带有时间，但它与名词是有质的差别的^[25]。名词与动词的区分过程把时间明确地划给了动词，这就使存在者失去了时间维度，失去了变化特征。这使得象“‘时间’不占时间”，“‘动’不动”这样的说法在西方哲学中成为常识。中国哲学中的“象”范畴由感而得，而感皆是二端之间的相互作用，所以，“象”由变易、交易而成就不易^[26]。“显，其聚也；隐，其散也。隐且显，幽明所以存乎象；聚且散，推荡所以妙乎神。”^[27]二端相磨相荡、变化不定，所成之象亦含有阴阳、显隐、幽明维度。“象”中的阴、隐、幽的维度使象难以测度而成就其“妙”与“神”，这也使“象”区别于以“清楚明白”的“明性”为特征的“相”（即“理念”，从陈康译名）范畴。

如果以《易传》的“形上”、“形下”标准看，能变化的“象”无疑应属于“道”，起码，它应与“道”一起属于“形而上者”。《老子》以“大象”来称谓“道”（“执大象，天下往。”“大象无形”）也把“象”是“道”的最好的表达工具或载体。当人们不再关注“存在着的”事物，不再追求变动不居而难以确定的“道”的时候，人们似乎也有理由抛掉“象”。中国哲学史的演进也正表明了这一点。朱熹等人以“象数”与“巫术”难以区分为理由而抛弃“象”，更重要的原因似乎是以“理”（条理、定理）较之“道”与“象”更加确定、变化更少，朱熹、王阳明频频使用“定理”范畴正表明他们对世界确定性的欲望。（当然，对确定性的追求需要工具的支持，首先需要身体性的经验基础，需要客观性经验——“看”的训练。）在变化不定的“现象”中找出确定的、不变的“条理”与“定理”是思维走向严密化、精确化的必然要求，但如何在精确、严密的“不变、确定的思维”之中保持“变易、交易的、存在着的世界的”思想却是我们必须面临与承担的使命^[28]。

参考文献:

1. 柏拉图：《蒂迈欧篇》，上海人民出版社 2003 年
2. 亚里士多德：《亚里士多德全集》第七卷，中国人民大学出版社 1997 年
3. 贡华南：“感思与沉思”，《中国哲学史》2004 年 3 期
4. 卡罗琳·考斯梅尔《味觉》，中国友谊出版公司
5. 熊十力《佛家名相通释》，东方出版中心 1996
6. 洛克：《人类理解论》，商务印书馆 1997 年
7. 来知德：《周易集注》，九州出版社 2004 年
8. 张载：《张载集》，中华书局 1978 年
9. 李泽厚：《中国古代思想史论》，安徽文艺出版社 1994 年
10. 焦循：《易学三书》之《易章句》，九州出版社 2003 年
11. 亚里士多德：《范畴篇 解释篇》，商务印书馆 1997 年

注释：

- [1] 柏拉图：《蒂迈欧篇》，上海人民出版社 2003 年，第 41-43 页。
- [2] 亚里士多德：《亚里士多德全集》第七卷，中国人民大学出版社 1997 年，第 27 页。
- [3] 同上，第 164 页。
- [4] 贡华南：“感思与沉思”，《中国哲学史》2004 年 3 期。
- [5] 汉斯·乔纳斯：“高贵的视觉”，见《哲学与现象学研究》1954 年，第 519 页。转引自卡罗琳·考斯梅尔《味觉》，中国友谊出版公司，第 31 页。
- [6] 以下引自熊十力《佛家名相通释》，东方出版中心 1996，第 6-9 页。
- [7] 洛克：《人类理解论》，商务印书馆 1997 年，第 102 页。
- [8] 《白虎通·五行》解释得更明白：“水味所以咸何？是其性也。”咸由水发（作），当然是水之性。
- [9] 至于“茶道”、“酒道”其实与味道有关，它们不过是“味道”的分支而已。
- [10] 来知德：《周易集注》，九州出版社 2004 年，第 74 页。
- [11] 张载：《张载集》，中华书局 1978 年，第 63 页。
- [12] “耻感”为 Herbrt Fingavette 提法，徐复观的提法是“忧患意识”，“乐感”为李泽厚提法。见李泽厚：《中国古代思想史论》，安徽文艺出版社 1994 年，第 304—313 页。“乐感”之“乐”读作 1e。
- [13] 谈“感”不能不谈“天人感应”。一般存在论把世界万物当作“感”之体。“天人感应”理论亦把世界万物理解为“感”之体。

四体百骸，一身皆感焉，心如何感？通过什么感？不借助身，单单心去感，势必无法约束心力的任意扩张。外物作用于心要借助身，心作用于外物更要借助于身（以及作为身的延长的工具）。撇开身，谈心之感难免造成种种虚幻，天人感应就是这种虚幻之一。

值得一提的是，物物相感，相互作用也是对象的“性质”。不过，不同于单独关注对象个体的属性、结构，而是关注对象之间“意味着什么”，即对象之间的“可能”会产生什么样的相互作用。在此意义上，“五行说”、“阴阳说”、“八卦说”都不能说是“不科学的”，尽管我们也不能称之为“科学的”（逻辑证明+经验证实意义上的科学）。物物交感，同类相应，注意的是物对物的意味，这当然不是“不科学的”。“故琴瑟报弹其宫，他宫自鸣而应之，此物以类动者也。其动以声而无形，人不见其动之形，则谓之自鸣也……《尚书传》言：周将兴之时，有大赤鸟衔谷之种而集王屋之上者。”（董仲舒：《春秋繁露·同类相动》）琴瑟共鸣是物物交感，这样说并没有什么问题。万物（包括理论、文字）感动人心是说得通的，问题出在，人心靠什么感动万物？“拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。……子曰：‘君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎！’”（《系辞上》）拟议成言，以言行事，这可以形成影响力量，动乎天地。但如果把“言”这个中介也隐去，直接将“心”

与天地之动联系起来，其结果必然是任意牵扯，得出以下无稽的话头：“故圣人者怀天心，声然能动化天下者也。故精诚感于内，形气动于天，则景星见，黄龙下，祥凤至，醴泉出，嘉谷生，河不满溢，海不溶波。”（《淮南鸿烈·泰族训》）

[14] 王夫之：《船山全书》第12册，岳麓书社1996年，第413页。

[15] 当然不能套用近现代认识论的话语说，“感”就是感觉、感性或感性认识等缺乏本质性的低级东西。“感”能且应该提供本质的经验，心灵只是把这些本质的经验系统化而已。

[16] 《论语》、《孟子》很少提及《易》，他们思想及思维方式无疑是一致的。《易大传》尽管可能不是孔子所作，但其与孔子的思想存在着渊源关系却是可以肯定的。《孟子》精通《五经》，深得《易》理亦多为人称道。参见焦循《孟子正义》孟微语：“以古之精通《易》理、深得伏羲、文王、周公、孔子之旨者莫如孟子。”

[17] 焦循：《易学三书》之《易章句》，九州出版社2003年，第308页。

[18] 亚里士多德：《亚里士多德全集》第七卷，中国人民大学出版社1997年，第167页。

[19] 焦循：《易学三书》之《易章句》，九州出版社2003年，第313页。

[20] 焦循：《易学三书》之《易通释》，九州出版社2003年，第340-541页。

[21] 亚里士多德：《范畴篇 解释篇》，商务印书馆1997年，第17页。

[22] 亚里士多德：《范畴篇 解释篇》商务印书馆1997年，第18页。

[23] 亚里士多德：《范畴篇 解释篇》商务印书馆1997年，第55页。

[24] 同上，第56、57页。

[25] 《解释篇》第3条有这样令人迷惑的话：“动词本身是名词，并且代表和意味着某种东西，因为说话者在用这样用语时，自己的思想活动暂时停顿一下，而听者（的精神）也停顿一下。”动词本身是名词，反过来说并不成立，即名词本身不是动词。而且，动词名词化之后也使其中时间性隐去。这个差别的意义重大，特别是在伟大的开端，其影响已经开出一个文明的方向。

[26] “易，象也”；“象，易也”。而易、象皆以感为根据。《世说新语·文学》有一段对话有助于理解这个判断：“殷荊州（殷仲堪）曾问远公（慧远）：‘易以何为体？’答曰：‘易以感为体。’殷曰：‘铜山西崩，灵钟东应，便是易耶？’远公笑而不答。”（《世说新语校笺》第132页，中华书局1999年）这里值得注意的是慧远的身份，作为一个佛教徒，他从另一个传统出发对《易》的理解更意味深长。“易以感为体”，这里的“感”是世界万物交感意义上的“感”。“感”本是人的—种机能，就此意义说，它只是“基础存在论”范畴；把它扩展为世界两个存在者之间的作用就已上升为一般存在论范畴。

[27] 张载：《张载集》，中华书局1978年，第54页。

[28] 这也是现代汉语思想的一个困境。比如，在近现代中国哲学中，人们以“对象”这个词来表达西方哲学中的“object”—词的意思。“对象”已成为人们最熟悉，也是使用最多的一个范畴。它透露出了中国哲学所关注的东西——所对的是“象”，而不是其他东西。对“象”的关注还表现在，人们对“所现”、“所想”、“所表”、“所意”、“所抽”的理解——在“现象”、“想象”、“表象”、“意象”、“抽象”等词中，真正关注的是“象”而不是其他东西。关注（所“对”的）“象”是中国哲学的一个极其重要的特征，它在相当程度上决定了中国哲学的思维取向。

On Feeling ——The speciality of Chinese philosophy

Gong Huanan

(East China Normal

University)

Abstract: Meaning, taste and feeling are valued in Chinese philosophy, accordingly , it comes forth such ideas as the unity of material and form, the unity of the finite and the infinite ,and practice priority. It comes forth pecial categories (xiang) which include time, change and antagonism. accordingly , it is our mission how we express changing world in the form of mathematical words.

Key words: savour feeling image(xiang)

收稿日期: 2006 - 12 - 20

作者简介: 贡华南, 男, 华东师大哲学系讲师