

身体哲学范式与体育论旨间的互窥

——以中国古代射艺为例

张再林

(西安交通大学 人文学院, 陕西 西安 710049)

摘 要: 一种以中国古老的射艺为原型的人类体育研究表明, 在身体哲学范式与体育论旨之间存在着可以互为发明的一致性: 二者都体现了诸如“知行合一”、“身德不二”、“体美兼济”、“身神合一”等鲜明的属性和特征。这一切意味着, 寻本而追源, 人类体育宗旨并非是培养“四肢发达、头脑简单”的畸形的人、单向度的人, 而是服务于身心灵一体、真善美兼综的“全人”教育, 也即真正意义上的“大学”教育。因此, 认识到这一点, 不仅为我们指向了人的全面和谐发展的一条极其重要的途径; 也使向真正的大学之道的回归成为今人所必须直面的历史使命。

关键词: 体育哲学; 身体哲学范式; 体育论旨; 知行合一; 全人教育

中图分类号: G852 **文献标志码:** A **文章编号:** 1006-7116(2016)05-0013-08

The mutual understanding of body philosophy and physical education

——Take the ancient art of archery for an example

ZHANG Zai-lin

(School of Humanities, Xi'an Jiaotong University, Xi'an 710049, China)

Abstract: The physical education research, focus on the ancient Chinese art of archery, indicates that body philosophy and physical education can understand each other and have some common attributes including the unity of knowledge and practice, body and morality, body and aesthetics, and body and heaven. The above all manifests originally that the intent of physical education is not to produce deformed and one-dimensional man with well-developed limbs but simple-minded head, but to cultivate the whole person with body, heart and soul incorporated, and truth, good and beauty synthesized, which is truly “University” education. Consequently, realizing this is not just to point out a very important way to be harmonious and all-rounded person for us, but also make the return of true spirits of university be our mission.

Key words: sports philosophy; paradigm of body philosophy; intent of physical education; unity of knowledge and practice; whole person education

近些年来, 身体哲学范式的推出为体育性质的认识提供了思辨的路引, 反之亦然, 体育学科自身的深入研究又反过来为这种身体哲学范式提供了坚实的支撑和具体的实证。下面, 我们将以中国古代射艺为例, 对这种两者的互为发明从4个方面加以说明。而我们之所以以古代射艺为例, 不仅在于它以其举国性、竞技性、祭祀性等性质, 可与古希腊经典的体育活动相媲美, 乃为中国传统体育之集中代表和最初原型, 而

且还在于一如“射”字从“身”从“寸”, 而“寸”字乃有规矩尺度之义那样, 正是在射艺之中, 使身体的“范式”与体育的“规律”二者间的比较和互勘得以成为真正的可能。

1 知行合一

知行合一是身体最为独特也最为根本的哲学范式。这种知行合一, 也即梅洛-庞蒂所谓的“用身体

收稿日期: 2016-07-14

基金项目: 国家社科基金一般项目“身体哲学视域中的中西体育思想的比较研究”(15BTY001)。

作者简介: 张再林(1951-), 男, 教授, 博士研究生导师, 研究方向: 中国古代身体哲学。E-mail: zzl@xjtu.edu.cn

知道”、“用身体理解”。用梅洛-庞蒂的表述来说,这种“用身体知道(理解)”,是指“知觉姿态不是一个被我认识的,而是在引向最佳姿态的动作中作为阶段不言明地给出的”^[1385]。或用梅洛-庞蒂的一种更为明确的表述来说,这种“用身体知道(理解)”,是指“当我的运动意向在展开时从世界得到所期待的反应时,我的身体就能把握世界”^[1319],是指“理解,就是体验到我们指向的东西和呈现出的东西,意向和实现之间的一致”^[1191]。它意味着,认识就其直切人所直面的任务、人所趋向的意图而言,其归根到底不过是人的行为的“目的论的项”。换言之,一旦我们实现了自身行为的目的,我们同时也就合乎对象认识的规律,也即我们的行为愈合乎“合目的性”,我们的认识也就愈合乎“合规律性”。这就是我们常说的实践出真知,或者说是“以行显知”。这样,对于梅洛-庞蒂来说,一种仅从意识出发的基于符合论的“表象型”的认识论随之作古,取而代之的,则是一种从身体出发的基于实用论的“体验型”的认识论得以奠定。故当通过一扇房门时,我们无须通过比较房门的宽度和我们身体的宽度,借助“习惯”就知道“我能通过”;当要寻找被蚊子所叮的部位时,我们无须“联系客观空间的坐标轴”来确定位置,而是依靠“身境”的直接感受就能迅速把手伸向被叮之处。

其实,这种身体的知行合一并非梅洛-庞蒂孤明独发的哲学专利,而是作为一种“卑之无甚高论”为很多人屡屡提及。在这方面,它使我们想到了海德格尔著名的“锤子之喻”。海德格尔曾讲,就“看”一把锤子与“抡”一把锤子相比较而言,到底我们以哪种方式才能真正把握锤子。他的答案是,我们越少对锤子“瞠目凝视”,我们把锤子“抡得越欢”,我们就越能与这把锤子融为一体^[2]。除此之外,在中国哲学中,与这种知行合一相一致的,我们还看到禅宗所推出的所谓“如人饮水,冷暖自知”的比喻,罗近溪所推出的所谓“举杯辄知饮水”的命题,还有刘戡山之于“工夫即本体”思想的大力提撕。凡此种种,都使身体的知行合一成为人类哲学史上放之四海而皆准的真谛。值得注意的是,如果说这种身体的知行合一在哲学家那里仅为一种纯思辨的命题的话,那么,在现代心理学家皮亚杰那里,则通过一种其所谓的“认识发生论”的专业化的研究,而使其落实为一种可以实证的地地道道的科学真理。此即皮亚杰借助于众多儿童心智发展的个案调查研究发现,人类的诸如“因果”等诸多思维逻辑的产生和发展,实际上并非先验的或后验的思维本身所导致的结果,而是源于儿童“游戏”的“行为逻辑”的必然产物。这不啻决定了,提升我们人类

智商的真正途径,与其说是让我们更多地从事于思维上的“想”,不如说是让我们更多地着手于行为上的“作”。

无独有偶,这种知行合一亦在人类体育活动中得到有力的体现。体育之为体育,体育技艺的获取,更多依靠的不是坐而论道的说教而是身体力行的训练,不是一味地竭尽心知、绞尽脑汁,而是通过不懈躬行的辛勤的汗水来浇灌。故正如我们只能从游泳中学会游泳,而非从书本上、理论概念上学会游泳那样,作为中国古代体育之代表的射艺亦如此。以致于《射经》提出“初学时,手足身眼之法,毫不可废;其及后也,诸法混忘,意的之所在,而矢无虚发”。此处的“诸法混忘”恰恰为我们指向了射艺的最高境界,它与中国古老的“用兵不用兵法,然而无一莫非兵法”的兵法之至谛完全可以互发。而古人之所以认为射艺可以不拘泥于“诸法”,恰恰在于古人宣称“论说之出,犹弓矢之发也。论之应理,犹矢之中的”(《论衡·超奇》),也即坚持射艺的“有的放矢”的目的论决定了,正由于它具有突出的行为的合目的性的“的”,所以它同时也自然地应了明确的认识的合规律性的“理”。无怪乎古人将射艺称之为“射道”与“弓道”,因为“道”之所以为“道”,恰恰在于“道”既指人趣向目的的所行之路,又同时兼涵有人之于世界的认识之真理、之道理。

因此,在这里,我们看到了中国古老的射艺的思想与现代梅洛-庞蒂身体哲学思想之深深的相契。故正如梅洛-庞蒂认为认识不过是人的行为的“目的论的项”那样,中国古老的射艺亦主张“论之应理,犹矢之中的”,即真知惟在“中的”之中才得以实现和彰显,并从中产生了作为目的的“的”字(又为“质”字)在中国文化中既有箭靶义又有准则义、法则义这一双重义涵。前者可见之于《荀子·劝学》“是故质的张而弓矢至焉”一语,而后者则可见于《文心雕龙·定势》“章表奏议,则准的乎典雅”、《荀子·臣道》“忠信以为质”、《史记·乐书》“中正无邪,礼之质也”诸如此类的表述。同时,正如梅洛-庞蒂把人的行为的“目的”视为生命之“意向”那样,在中国古老的射艺中亦有所谓生命之“志向”说与之相应,并使“志”与“矢”虽异名却同称。故古人谓“射之为言者,绎也,或曰舍也。绎者,各绎己之志也”(《礼记·射艺》),谓“矢至侯中,志功正也”(《墨子·经说上》),谓“志犹拟也,习射之矢”(《既夕礼》‘志矢一乘’郑注云),谓“骨骸不翦羽谓之志”(《尔雅·释器》),如此等等即为其明证。而耐人寻味的是,与中国古人这一表述一致,在梅洛-庞蒂那里,其生命“意向”的概念

亦同样被冠以“意向之弓”(“意向弧”)的名称。这种无巧不成书不正表明,对于整个人类来说,“开弓射箭”已不再仅仅停留在一种单纯的射技的技能,而是作为一种具有鲜明人的目的性的活动,成为人的身体生命之为人的身体生命的真正体现和象征。这也许恰恰为我们说明中国古代的“身”字之所以又被书写成“躬”(从身从弓)字的原因。

这样,正如梅洛-庞蒂认为我们人类所有生活实际上都是“由‘意向之弓’支撑的”^[18]那样,中国传统文化所强调的一切也同样是与“有的放矢”的原则内在勾连和相通。我们看到,从中不仅在理论上产生了从《孟子》的“持志说”、《大学》的“诚意说”,到王阳明的“只好恶就尽了是非”、刘蕺山的“乃若其意则可以善”的种种高扬人的目的性的学说,还为我们从实践上开出了中国禅宗的“正念”,中国武术、气功的“以意导气”,中国养生的“抱一守中”、“专心致志”诸如此类同样高扬人的目的性的中国工夫。于是,与西方文化形成了鲜明的对比的是,如果西方文化一如韦伯所说,是通过纯粹的“知识理性”的追求而实现了其告别蒙昧的“去魅化”的话,那么中国文化则是以一种以其合目的性而适成规律性的“实用理性”的践履,而为我们迎来了其告别蒙昧的“去魅化”的新世纪。惟其如此,才使当西方文化在其不无盲目化的唯科学主义愈警愈远之际,中国文化却始终在科学与人文、知识与价值、真与善之间保持着一种有机的统一,以其文化所谓的“道不远人”而与西方文化的“远人之道”拉开了距离,并与之迥然异趣。

2 身德不二

就身体的知行合一意味着我们的行为合乎秩序而言,它导致了身体鲜明的伦理性质,并使身德不二成为身体之为身体的应有之义。也就是说,从意识出发,也就是从眼的“观念”(eidos)出发,从“看”出发,^①“看”则导致了主客二分,以致于萨特提出,“看”一个人就是把一个人对象化为物体、对象化为东西;相反,从身体出发,也就从手的“把握”、“触摸”出发,而梅洛-庞蒂的“左右手相互触摸”、“在触摸中触与被触无从区分”的原理则决定了,“触摸”导致了主体间的“互体性”,以致于梅洛-庞蒂宣称“当我握另一个人的手的时候我们有他的存在的明证”^[9],以致于梅洛-庞蒂^[4]宣称“我一他关系就像两性关系”,从而就像“男性蕴含着女性”那样,在一个身体化的世界里实际上是“没有他人”,或者更确切地说,没有那种孑然一身、形只影单的纯粹个体化的他人的。

无疑,这种“互体性”使身体本身所固有的“视

人如己”的伦理德性成为真正的可能,并意味着对那种以“身体原罪说”为代表的种种祛身化的伦理观的根本彻底否定,意味着业已被西方伦理学弃如敝屣的中国古老的身德不二思想在人类新时代又一次地重获新生。人们看到,这种中国古老的身德不二思想不仅使古人从伦理的具身化、血缘化出发,提出“夫妻一体”,提出“父子一体”、“昆弟一体”,甚至还提出与天下众生血肉相连的“通天下为一身”。这种中国古老的身德不二思想使古人既反对伦理德性来自上天的神谕,又反对伦理德性源于康德式的先验理性化的“道德命令”,而是以一种伦理与生理相统一的方式,将其视为一种非由外烁和我自身生命固有的“良知良能”。对于古人来说,也正是这种来自“吾身”而非“我思”的“良知良能”,才使我们“见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入于井自然知恻隐”,才使我们从“敬身为大”走向人伦之礼的敬人和爱人,才使我们虽为肉眼凡胎的愚夫愚妇,却可出凡人圣地直跻孟子所谓的“人皆可以为尧舜”的那种圣域,虽为如慧能那样目不识丁的一介樵夫,却可即身成佛地衣被着“佛的王国”的神恩的沐浴。

人们发现,这种身德不二同样也充分体现在中国古老的射艺之中。以致于可以说,几乎中国古代所有的道德品质,诸如正己正身、心平气和、君子之争、平等交往、反求诸己、尊敬老者以及中庸之“中”等等都在射艺里得以折射和反映。例如,关于正己正身,《射经》有所谓“端身如干,直臂如枝”之说,古人还曰“故射者,进退周还必中礼。内志正,外体直,然后持弓矢审固。持弓矢审固,然后可以言中”(《礼记·射义》),故在古汉语里,“矢”字既指箭又可引申和兼涵“正直”义;关于心平气和,《射经》提出“矢量其弓,弓量其力,无动容,无作色,和其肢体,调其气息,一其心志,谓之楷式”,中与其说是为我们体现出了射手良好的心态,不如说以一种“诚于中,形于外”的方式,为我们指向了“志体和”这一射艺的最高化境;关于君子之争,孔子曾说“君子无所争,必也射乎!揖让而升,下而饮,其争也君子”(《论语·八佾》),也就是说,对于孔子来说,射箭活动是一种有别于弱肉强食、一味竞争的“不争之争”,它虽一决雌雄而有胜负之分,却并不妨碍竞争双方以其场上相互致礼、场下觥筹交错而不失雍容大度的君子之风;关于平等交往,《礼记·射义》孔颖达疏曰:“此经明将射之时,天子诸侯先行燕礼,所以明君臣之义……燕礼者所以明君臣之义者,谓臣于堂下再拜稽首,升成拜,君答拜,似若臣尽竭其力致敬于君,君施惠以报之也”,而这种射礼中有往有来,无德不报的平等亦体

现在出土的古代青铜器之射礼的铭文上,这些铭文表明,与《仪礼》所云相印证,在竞射中负者被罚这一规定对所有人都是一视同仁的,即使天子、国君不胜,依礼他们也同样难逃被罚酒的规定^[5]。关于反求诸己,古人谓“射求正诸己,己正然后发,发而不中,则不怨胜己者,反求诸己而已矣”(《礼记·射义》),类似的表述亦可见之于《中庸》的“射有似乎君子,失诸正鹄,反求诸其身”之说,众所周知的是,在中国文化中,这种“反求诸己”已不再仅仅停留在对“射术不精”的检讨,而是引而申之为“为仁由己”的人伦之道,并从中使一种为中国哲学所特有的,既有别于绝对关系论又有别于绝对的唯我论的“互体式的主体性”精神得以真正揭晓。再如尊敬老者,古人宣称“卿大夫士之射也,必先行乡饮酒之礼。……乡饮酒之礼者,所以明长幼之序也”(《礼记·射义》),“先王将养老,先与群臣行射礼”(《行苇》郑笺言),“天子诸侯则先大射,后养老”(段玉裁语),故如此等等均表明,射礼之所以为射礼,乃在于其具有鲜明“内睦九族,外尊事黄耆(老人)”的社会功能,而与中国古老的宗法伦理此唱彼和、相互呼应。

这样,对于古人来说,射艺已不再仅仅意指援引射箭的武艺,而成为人的德性的践履和表征。由此才使古人宣称:

射者,仁之道也。(《礼记·射义》)

夫矢所以射远贯牢者,努力也。其所以中的剖微者,正心也。(《淮南子·泰族训》)

故射者,……此可以观德行矣。(《礼记·射义》)

以立德行者,莫若射,故圣王务焉。(《礼记·射义》)

射,所以观士也。(《周礼·地官·乡大夫》郑玄注引郑司农云)

当行射侯之礼,以明善恶之教。(《古文尚书·益稷》孔安国传曰)

在这些不胜枚举的论述里,古人所谓的“射以立德”、“射以观德”的思想已被表露无遗。明白了这一点,我们就不难理解何以古代早期射艺活动往往是与举贤任能的封侯、选士活动联系在一起,以致于作为箭靶的“侯”字既有箭靶义又有诸侯义。明白了这一点,我们就不难理解何以在《礼记·射义》所记载的孔子射于矍相之圃的活动中,其为人们制定了如此严苛的道德至上的参赛的资格和履历,以致于真正能够达标的竟然所剩无几。明白了这一点,我们就不难理解何以这种“射以观德”不仅可据以经籍,还可见之于史实,因为在流传至今的长田盃铭文里,就为我们记载了周穆王通过射礼对邢伯进行考察,并最终认定

邢伯为人“弼不奸”(即恭敬不伪)这一史迹。同时,明白了这一点,我们就不难理解何以古人提出“循声而发,发而不失正鹄者,其唯贤者乎。若夫不肖之人,则彼将安能以中”(《礼记·射义》),提出“谓中多者为贤”(孔颖达语),而这种以武艺释贤而非以道德释贤,恰与古文中“贤”(賢)即“馔”,“馔”字作为象形字取象于手擒俘虏这一贤的原始义相契而无间。

“礼失则求诸野”。由此可以导出的是,诚如古人所说,任何文明的精神都源自野蛮的体魄。因此,正如高标理解万岁的儒士思想实际上是以志在“士为知己者死”的武侠壮举为其源头那样,中国古代的射艺的道德特性亦不例外,它同样是我们自身身体的武艺的身体力行的产物。之所以如此,一方面,在于人类武艺行为以其攸关生死、以其直切生命自身,而与旨在“活着”的道德的“内在目的”息息相通,另一方面,还在于就该生命自身的实现有赖于梅洛-庞蒂式的“互体性”而言,亦为人类武艺行为打上了鲜明的道德烙印。惟其如此,才使中国古人不是将兵戎相见而是将“止戈为武”视为武的最高化境。惟其如此,才使“国之大事,在祀与戎”,也即使你死我活的战争与彬彬有礼的礼让可以在中华大地上携手并行。因此,那种严格区分“武射”与“礼射”,并认为从前者到后者之间存在着一种所谓的偃武修文的“文化转型”的观点,从根本上说实际上是不成立的。这是因为,无论是“武射”还是“礼射”,其都与我们自身的“身道”须臾不可分离,而这种“身道”决定了,我们任何的身体行为既是物理的又是生理的,既是为我的又是为他的,既是唯武的又是唯文的。故二者之间与其说存在着一种“文化转型”,不如说实际上二者之间乃为一脉相承的历史过程,并且二者都服从于“质胜文则野,文胜质则史”这一“文质彬彬”的文明辩证。

3 体美兼济

就身体的知行合一意味着主观的合目的性与客观的合规律性的和谐而言,它导致了身体突出的审美性质,并使体美兼济成为身体之为身体的必然命题。为了说明这一点,就不能不使我们再次回到身体哲学家梅洛-庞蒂。梅洛-庞蒂^{[1]200}指出:“诗和一切艺术作品一样,以物体的方式存在,不是以真理的方式永存。”正是“以物体的方式存在”这一特点,使梅洛-庞蒂进而断言身体与艺术作品如出一辙而最为类似,因为二者都是通过具体的物质形态来表现,而非像科学那样,通过抽象的理论概念来表现,正如借助颜色的绘画和借助于音响的音乐为我们表明的那样。这使梅洛-庞蒂认为画家实际上不是用“心”而是用“身”去

绘画，这使梅洛-庞蒂从身体的“体验”里注意到一种“美学世界的逻各斯”，这使梅洛-庞蒂之于身体的分析与之于艺术的分析是如此的密不可分地联系在一起，以致于使自己成为画家塞尚而非哲学家胡塞尔的无比忠实的粉丝。

这样，在梅洛-庞蒂那里，美既非是黑格尔式的“理念的感性显现”，又非康德式的“道德的象征”，而成为我们人类自身身体固有生命的最直接而真切的体现。故梅洛-庞蒂的哲学实际上标志着一种“身体美学”的正式奠定。而这种奠定既代表着与长盛不衰的西方“意识美学”传统的彻底决裂，又把为人所早已淡忘的中国古老的以身释美思想再次提到了现代哲学的议事日程。对于中国古人来说，正如这种籍物表现自己的身是生命之内在与外在的统一，即梅洛-庞蒂的所谓的“不可见者”与“可见者”的统一那样，美亦是如此。因此，在《易传》那里，美的身体性表现在“立象以尽意”的“意象”里；作为显体的阳与作为隐体的阴的“阴阳和合”里；在《孟子》那里，美的身体性表现在“充实之谓美”的生命由虚至实的“充实”里；在《大学》、《中庸》那里，美的身体性表现在“诚于中，形于外”的内外一如里、“莫见乎隐，莫显乎微”的显微无间里；在《庄子》那里，美的身体性表现在“以物观物”的物象、物态的人化里；在《礼记·乐记》那里，美的身体性表现在“和顺积中，英华发外”的音乐里；在范缜那里，美的身体性表现在“形存则神存，形谢则神灭”的形神一体里；在王夫之那里，美的身体性则表现在“内生而外成者，性也”的性和“诗道性情”的诗里。尽管中国思想中并没有像西方那样形成有关美的专题性论述，但对于中国古人来说，不言而喻的是，哪里有这种无间内外的身体，哪里就有美的难掩的魅力，这使美已走出艺术家高雅的象牙之塔，而“即身而美在”地成为我们每一个人自身生命固有的专利。

既然中国古代的射艺乃为一种身体的践履，那么它同样也难脱美的旨趣。故据史书记载，一方面，古人的射箭活动始终都有音乐与之相伴，由此就有了《周礼·春官·大司乐》所谓的“凡祭祀，鼓其金奏之乐。飨、食、宾射亦如之”，《周礼·春官·乐师》所谓的“凡射，王以《騶虞》为节，诸侯以《貍首》为节，大夫以《采蘋》为节，士以《采芣》为节”如此等等之说；另一方面，古人的射箭活动又与舞蹈紧密联系在一起，而《礼记·内则》所谓的“成童舞象，学射御”，《周礼·春官·乐师》所谓的“燕射，帅射夫以弓矢舞”，《周礼·春官·大司乐》所谓的“大射……诏诸侯以弓矢舞”适可为其佐证。于是，在古代援引

射箭活动里，我们与其说是看到了一种“力拔山兮气盖世”的无人能敌的武举，不如说是看到了在金鼓齐鸣、载歌载舞之中射箭活动如何成为一门“行为艺术”，看到了“乐由中出，礼由外作”的礼乐如何与我们亦内亦外的身体须臾不可离，也即“美”与“体”如何相互兼济、融为一体。故而才使《诗经》为我们留下了这样如此传神的千古绝唱：

猗嗟昌兮！颀而长兮，抑若扬兮。美目扬兮，巧趋跄兮。射则臧兮！猗嗟名兮！美目清兮，仪既成兮。终日射侯，不出正兮。展我甥兮！猗嗟变兮！清扬婉兮，舞则选兮。射则贯兮，四矢反兮。以御乱兮！（《诗经·齐风·猗嗟》）

读着这些充满溢美之词的诗句，你已经很难区分出作者到底是在讴歌一位美男子还是在讴歌一位神射手，到底是在讴歌主人公健美的身体还是在讴歌其精良的射艺。其实，真正的答案是此二者之得兼，二者之亦此亦彼。因为无论是身的生命的内与外的统一，还是射的艺术的“志体合”，其都同样地是以美为其归趣，并使二者看似两分实为一体。

同时，也正是从这种射艺的审美性出发，才使孔子提出“射不主皮，为力不同科，古之道也”（《论语·八佾》），而这种“射不主皮”不仅与古人《礼记·檀弓》所谓“竹不成用，瓦不成味，木不成斫，琴瑟张而不平，笙簧备而不可用”这一礼的“备物而不可用”精神完全同旨，也深契康德美学的审美的“无利害”、“非功利”之义，并从中为“射礼”向纯粹游戏化的“投壶之礼”的演变提供了内在的机理和契机。也正是从这种射艺的审美性出发，才使射艺与中国艺术之为艺术的所谓“意象”联系在一起，例如，依据学者的考证，作为箭靶的所谓的“侯”象征着欲封的“诸侯”，作为靶心的所谓“鹄”象征着待捕的鸟雀，射得的所谓“获”象征着猎取禽兽，弓矢的所谓“矢”象征着志在必得的志。这一切，既使中国的射艺服从于康德美乃“形式的合目的性”而非“实质的合目的性”这一规定，又为古人的“意之象征”而非“理之显现”的美学的观点提供了有力的例证。

“象即类也”（焦循语）。而这种意之象征又使一种反本质主义的“家族类似”原则成为可能。这种“家族类似”原则告诉我们，正如一个家族的每一个成员虽与其祖先各有相似之处（如有人与祖先的容貌相似，有人与祖先的体态相似，有人与祖先的性格气质相似，如此等等），我们实际却说不出道不明他们之间的共同相似之处，也即他们之间的共同本质的那样，包括射艺在内的人类体育活动亦如此。虽然我们一看就知道何为体育活动，何非为体育活动，然而，一旦让我们

为各种体育活动寻找出其共同的本质规定时,我们却顿时陷入到茫然失措、迷惑不解之中,此即维特根斯坦所谓的“只能举例,不能定义”。无疑,认识到这一点,无论对于人类体育活动性质的研究,还是对于人类体育活动规范的教育都具有极其重要的启迪。它不仅意味着人类体育活动性质的研究更多地服从审美的“系谱学”(genealogy,亦称“家系学”)而非科学“还原论”的规律,而且还意味着人类体育活动规范的教育也应更多地体现为师徒相授的“示范教育”而非单纯理论导向的“书本教育”、“原理教育”。众所周知的是,这种“示范教育”乃不失为最具中国特色的教育学传统。从孔子提出的所谓“三人行,必有我师”(《论语·述而》)、所谓“举直错诸枉,能使枉者直”(《论语·颜渊》)、所谓“能近取譬,可谓仁之方也已”(《论语·雍也》),到古人强调的“举一反三”、“触类旁通”、“以身作则”等等,以及与之相应的见之于史书流传于民间诸如尧舜、文王武王、周公、伯夷、叔齐、诸葛亮、关羽、花木兰、岳飞、文天祥这些一个个道德“楷模”、人物“典型”,均为此“示范教育”的力证^[6]。它看似属于道德文化的教育,实际上正如“儒”源于“武”那样,却深深地植根于军事武化的教育之中,或有史可循而更确切地,一直可追溯到辟雍这一古之大学的射师之于弟子的率身垂范的“身教”之中。

4 身神合一

就身体的知行合一意味着天道与人道的终极性统一而言,它导致了身体的宗教性质,并从中使我们从身神二分走向了身神合一。梅洛-庞蒂在为身下定义时,曾一言以蔽之指出,我们人类的身体乃是“走向世界之身”。这种所谓的“走向世界之身”,正如海德格尔坚持“此在”乃是“在世界之中”的“在”一样,是指身作为一种你中有我,我中有你的“交织”,其既是我的又是非我的,既是属人的又是属世界的。于是,身业已成为我它合一之身、天人合一之身,这使身已不再囿于我的七尺之躯、可朽之躯,而一跃为无限而绵永的大千世界的体现和象征,乃至“我的身体一直可达到星星”(梅氏引柏格森语)。用梅洛-庞蒂的表述,这种无限之身也即所谓“身体的灵化”之身,而这种“灵化之身”以其感性中蕴含着超感性,以其形而下直接形而上,不仅使一种“生命形而上学”成为可能,也标志着内在于我自身而非外在于我自身的“内在超越”型的神圣的真正奠定,并意味着那种坚持所谓的“身体原罪说”的原教旨主义神学观也一并寿终正寝。

在中国传统哲学里,这种所谓的“走向世界之身”

也即明儒刘戡山所独揭和力挺的“大身子”之身。这种“大身子”之身作为与天地万物为一体、与天地万物共始终的身,其与梅氏的身一样,既是一种天人合一之身,又为一种无限之身、超越之身,而使身神不二成为中国古人身之所以为身的必然规定。故在古人那里,不仅身、神二字同音又同义,而且以身释神几乎成为其屡屡申述的不易之论,如《管子》提出“有神自在身”,《易传》提出“神而明之,存乎其人”,《淮南子·本经训》提出“天地宇宙,一人之身也”,太史公提出“神者生之本也”(《史记·太史公自序》),中国佛学提出“即身成佛”,李贽提出“万化根于身”,以致于一部中国哲学史就是一部从高悬于天的神回到亲己之切的身的历史,就是一部从身神二分回到身神合一的历史。对于中国古人来说,神已不再是我们自身生命命运顺昌逆亡的最高的主宰,而是神、生相通地体现在作为无限可能性的我自身生命之“几”之中,我自身生命的世代相续、生生不息之中。由此才使古人声称“知几其神乎”(孔子语),声称“阴阳不测谓之神”(《易传》),声称“救天之命,惟时惟几”(《尚书·益稷》),也由此才使古人以一种“天亲合一”的方式,把祭天与祭祖彻底地打并归一,在“孝子不匮”的“以似以续”里我们安顿人的形而上和超越性的精神慰藉,并为我们留下了《诗经》里所谓“文王在上,于昭于天”、“文王陟降,在帝左右”这样神思飞扬的不朽的诗句。

同理,这种身体的身神合一亦在作为中国古代体育之代表的射艺中得以生动的体现。它使古人的射艺既作为一门身体行为的实践,又与礼敬神灵、天人相通的人类祭祀活动相关。《礼记·射义》云:“天子将祭,必先习射于泽”,《仪礼·乡射礼》郑玄注:“凡祭,取余获陈于泽,然后卿大夫相与射也”,《尚书大传》谓:“已祭,取余获陈于泽,然后卿大夫相与射”。揆之上说可见,无论是“将祭”还是“已祭”,其都有射的活动与之相伴。又,《国语·楚语》曰:“天子禘郊之事,必自射其牲;诸侯宗庙之事,必自射其牛”,《淮南子·时则训》称:“季冬之月,命渔师始渔,天子亲往射鱼,先荐寝庙”,《白虎通·田猎》说:“王者祭宗庙,亲自取禽者何?尊重先祖,必欲自射,加功力也。”这些论述表明,无论是禘郊的“祭天”还是朝庙的“祭祖”,其都有射的活动相与为伍。而古人的“天祖合一”思想又决定了,无论是“祭天”,还是“祭祖”其都殊途而同归地为我们指向了神的国度。这意味着,对于古人来说,惟有善射之人,才能与神界真正沟通而畅通无阻,从而就导致了《礼记·射义》中所谓“射中者得与于祭,不中者不得与于祭”这一射礼中的“神

恩特宠论”的推出。

必须强调指出的是，正如古人身体中的神是以生训神的神那样，古人射艺中的神亦不例外。故在后者那里，神不仅体现在祖孙间的“祖先崇拜”里，还体现在男女间的“生殖崇拜”里。这种“生殖崇拜”可见之于《吕氏春秋·仲春纪》所记载的在“高禘”神的祭祀中天子为其所幸的嫔妃“授以弓矢”之举，可见之于《礼记·内则》所记载的“子生，男子设弧于门”这一民间习俗(这里的“设弧”即“垂弧”，而“垂弧”已成为古人生日的代称)。如果你对这种“生殖崇拜”尚觉匪夷所思的话，那么，你不妨放眼旁观一下其他民族民间叙事作品中有关的论述，乃至你会发现，“开弓射箭”，其作为一种“性隐喻”已成为一种人类文化中几乎普世性的母题。其中，古希腊的爱神丘比特特随身佩有使人坠入爱河的“神矢”的故事早已为人所熟知。除此之外，在印度史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》中，亦有为公主择婿的条件须为神射手的传说。印度史诗是这样，希腊史诗亦如此。希腊史诗《奥德修纪》为我们记载了这样一个故事，即：奥德修的妻子在丈夫远征时曾备受众多求婚子弟的骚扰滋事，而后来摆脱此困境的出路就在于她接受了娶妻应为神射手这一神赐之计^{7]}。值得一提的是，如果说“开弓射箭”作为“性隐喻”仅仅出于古人的一种艺术的联想的话，那么，在当代哲学家梅洛-庞蒂那里，由于他把“意向弧”与男女两性关系内在也逻辑地联系在一起，从而标志着这种“性隐喻”的内在玄机的真正的破译。^②

在《巴黎手稿》中青年马克思也早就指出，在男女两性关系中，“人同自然的关系直接地包含着人与人之间的关系，而人与人之间的关系直接地就是人同自然的关系”^{8]}。故依此之见，男女两性关系作为人、自然、他人之三位一体的真正统一，已不再使其仅仅停留于生理之理，而是为我们指向了至极至上、有如神谕的真理。同时，既然如上所述，这种关系又与开弓射箭内在也联系在一起，那么这意味着，从两性的“生殖崇拜”走向“弓箭崇拜”乃是人类文化的应有之义。而这种“弓箭崇拜”在中国文化中可谓触目可及、俯拾皆是。如在中国文化中，《山海经·海内经》称“少皞生般，般是始为弓矢”，《越绝书》称“皇帝作弓”，《易传》称“神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，……弦木为弧，剡木为矢。弧矢之利，以威天下”，也即古人认为弓箭的发明乃中华文明始祖光辉的杰作，该说与摩尔根把弓箭的发明视为人类蒙昧时代高阶段发端的标志之观点可谓不谋而合。如在中国文化中，《礼记·射义》提出“故男子生，桑弧蓬矢六，以射天地

四方。天地四方者，男子之所有事也”，从而正如梅洛-庞蒂是通过“意向弧”而“走向世界”那样，中国古人亦是“通过‘开弓射箭’而‘志在四方’，走出‘穴居人’那种‘苟且偷生’的动物般的人生，使自己奔向‘天下兴亡，匹夫有责’这一‘天下主义’的博大恢弘的理想。如在中国文化中，《礼记·射义》提出‘射侯者，射为诸侯也。射中则得为诸侯；射不中则不得为诸侯’，《诗经·小雅·宾之初筵》亦提出‘发彼有的，以祈而爵’。在这里，我们看到的不是柏拉图式‘学而优则仕’的‘哲学王’的国度展望，而是一种堪为‘射而优则仕’的‘射手王’的社会理想。如在中国文化中，‘羿射十日’的传说以其极尽夸张而备受质疑，乃至王充为我们留下了‘天之去人，以万里数，尧(使羿)上射之，安能得日’(《论衡·感虚》)这一诤致之语，其实，该传说为我们传达的与其说是中国古老历史中一段荒诞不经的史实，不如说是中国远古‘弓箭崇拜’文化中人们所赋予射箭活动的一种协和阴阳、扭转乾坤的神力。再如在中国文化中，古人谓‘与鬼神会其吉凶’(《易·乾》)，而这种如神附身的‘吉’字的甲骨文却由‘凵’内置箭头之形来表示，其取象于居室中有矢，故这不仅意味着先民曾把弓箭作为镇宅辟邪之物，进而还把先民视弓箭有如神祇的心理和意识再揭于世。

“天之道；其犹张弓与”！所有这一切就导致了老子《道德经》中这一名言的最终推出。它再次告诉我们，正如古人坚持“神者，伸也”(朱子语)，神乎其神的“神迹”就体现在身体的以屈求伸里那样，同理，高妙无比的“天道”不外乎乃是对以驰求张的弓之道的写照。

5 结论

有人说，惟有作为“大全”的上帝才是最“自足”的、最“圆满”的，其实，不是上帝而是人自身的身体，以其集真、善、美乃至神为一身，以其可自诊、自决、自动、自调、自组织、自完善完美，才是最“自足”的、最“圆满”的。以致于可以说，世界上最神奇的事情并非冥冥之中有一个上帝，而是我们每一个人都拥有一个身体，拥有一个“万物皆备于我”的，无所不有、无所不能的身体，一个最“自足”的、最“圆满”的身体。

这种最“自足”、最“圆满”的身体是无所不有、无所不能的，以身体的培育为内容的人类体育也是无所不育的。于是，远溯至中国古代射艺的人类体育的上述的几乎无所不包的性质表明，寻本而追源，人类体育的宗旨并非是培养“四肢发达、头脑简单”的畸

形的人、单向度的人,而是服务于身心灵一体、真善美兼综的“全人”的教育,也即一如“大射于大学”(《礼记·射义》孔颖达疏引郑玄语)所云,真正意义上的“大学”教育。^③因此,大哉体育!伟哉体育!正是这种古老而经典的体育之旨,在一个人的异化愈演愈烈的时代,为我们指向了人的全面和谐发展的极其重要也极其根本的途径;并且在人类的“大学”日渐沦为仅一技之能学习的“小学”之际,使重返大学之道的历史使命成为人类文化必须直面的时代课题。

注释:

- ① 按《巴门尼德斯篇》的译者陈康先生的解释,“观念”(理念,即 eidos)一词的原意是动词的“看”。
- ② 关于这一点,参看《知觉现象学》中的“作为有性别的身体”一章。
- ③ 就这种“大射于大学”,陈梦家先生指出:“学校于最初期中,是以习射为主的。自商以迄西周之中叶,似皆如此。射到后来化为礼仪的,因此和礼乐相结合,成为大学的四种学科”(《射于郊》,载《清华学报》1941年1期)。顾颉刚先生亦指出:“孟子曰:‘设为庠、序、学、校以教之。……序者,射也’。其实非特‘序’为肄射之地,他三名皆然。‘校’即校武之义,今犹有‘操场’之称。‘庠’者,《王制》言其制曰:‘耆老皆朝于庠,元日,习射上功’,是‘庠’亦习射地也。‘学’者,《静簋铭》曰:‘王令(命)静嗣(司)射学宫’,又曰:‘射于大池,静学(教)无斲’,知所谓‘学’者亦射也,学宫即司射之地耳(达巷党人叹孔子之‘博学’,而孔子以射、御之事当之,即此意)”(《武士与文士的蜕化》)载(《史林杂

识初编》,中华书局,1955年版)。此外,孔子之“博学”之于射艺,亦可以《礼记·射义》中“孔子射于矍相之圃,盖观者如堵墙”这一生动的记载为证。而《论语·子罕》篇中关于达巷党人叹孔子之“博学”时,孔子却以执射、执御回应之,与其说是如一些注者所认为的那样,以其射艺、御艺之“卑”而“闻人美之,承之以谦”(《论语正义》郑曰),不如说一反时人视“学”为高大上者的观念,而坚持其“下学而上达”思想的体现。

参考文献:

- [1] 梅洛-庞蒂. 知觉现象学[M]. 北京: 商务印书馆, 2005.
- [2] 海德格尔. 存在与时间[M]. 北京: 三联书店, 1987: 86.
- [3] 梅洛-庞蒂. 符号[M]. 北京: 商务印书馆, 2005: 209.
- [4] 梅洛-庞蒂. 可见的与不可见的[M]. 北京: 商务印书馆, 2008: 279.
- [5] 袁俊杰. 西周射礼研究[D]. 开封: 河南大学, 2010: 143.
- [6] 王庆节. 系谱学的自我观念与儒家的示范伦理学[J]. 江苏社会科学, 2004(5): 24-34.
- [7] 罗明成. “开弓射箭”母题的研究[J]. 民族文学研究, 1996(2): 31-34.
- [8] 马克思 1844 年经济学哲学手稿[M]. 北京: 人民出版社, 1979: 72.

