

作为身体美学的中国武术

张再林

摘要:当代身体美学的异军突起无疑为中国武术之美的深入解读提供了极其重要的契机。身体美学与中国武术之美都具有身心一体的性质,二者都通向了内外互见的显现之美、能受一体的生命之美、寓形上于形下的神圣之美。认识到这一点,不仅能使中国武术之美的深刻机理第一次大白于世,也使中国武术“技进乎道”地得以挺身于“道美合一”的中国文化的真正腹地。这也意味着,正如300多年前的“援武于儒”的颜元所说,中国文化的复兴首先应“近取诸身”地始于中国武术的复兴,而非后儒所说的一味地读书诵经和“袖手谈心性”。

关键词: 身体美学;中国武术;充内形外;阳禀阴受;下学上达

中图分类号: B83 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2024)06-0118-08

当代身体美学的兴起,不仅极大地拓展了美学的研究视域,也为深入解读作为“中国功夫”的中国武术之美提供了千载难逢的机会。笔者将从身体美学切入,踏上中国武术之美的探索之旅。

一、“充内形外”之为美

追本溯源,实用主义哲学家杜威无疑是当代身体美学最重要的开创者之一。他不仅将人的身体尊崇为“浩瀚宇宙里所有结构中最美妙的”^{[1]252},甚至将身体训练的亚历山大技法与牛顿物理学相提并论,而且深信“将身-心视为一个整体是必要的”^{[1]256}。因而在对身体的理解中,杜威信奉身心一体思想,这与西方哲学历久不衰的身心对立的二元传统截然不同。

如果说杜威的身心一体思想仅仅是身体美学的希声初启的话,那么在新实用主义者舒斯特曼那里,这种身心一体思想则成为其身体美学的奠基之石。舒斯特曼坚决反对把身体仅仅理解为因骨肉聚集而成的纯粹物质性的“肉体”,他认为:“我们的身体表达可以强烈而精确地展示心灵生活。”^{[1]2}他把身体

美学称为 somaesthetics 而非 bodyaesthetics,也表明了他与西方传统的身心二元思想的彻底告别。在舒斯特曼的身体美学思想中,东方的瑜伽、气功、禅修、武术等是其主要内容。因为,无论是身体思想还是身体实践,东方之所以区别于西方,正在于东方视身心一体而非身心二分为真正的圭臬。

作为身体美学另一代表性人物的梅洛-庞蒂,其所做的工作则是把实用主义与现象学加以结合。实用主义的实践取向使他得出身是“生命意向”“走向世界”之身,即一种“‘我能’即‘我行’”之身;现象学的感知取向则使他得出身是“原呈现彼呈现为他的非原始呈现”之身,即一种“本体即显体”之身。这一切,导致了他的“可见的与不可见的交织统一”这一令人耳目一新的身体哲学核心命题的推出。这里的“可见的”是指外显的身,“不可见的”则是指内隐的心。因此,在梅洛-庞蒂那里,身心一体思想已达到炉火纯青之境。之所以如此,原因在于他不是把“心”视为认识论意义上的心,而是视为目的论意义上的心,即作为“生命意向性”的心;还在于他把身心关系不是视为简单的机械组成,而是视为动态的和有机的内生外成的活动。用他的话表述,这种

收稿日期:2024-02-13

作者简介:张再林,男,西北工业大学马克思主义学院、西安交通大学人文学院教授,博士生导师(陕西西安 710049)。

活动就是“精神通过眼睛走出来”^{[2]2},是“我拥有一个用存在填满的虚空,和一个被虚无掏空的存在”的有无相生^{[3]97},也即一种心唯有通过身才能“辐射出来”的活动。必须强调指出的是,对于梅洛-庞蒂来说,这种活动不仅对哲学成立,也使美学真正成为可能。梅洛-庞蒂宣称:“身体不能与自然物体作比较,但能与艺术作品比较。在一幅绘画或一段乐曲中,观念只能通过颜色和声音的展现来传递。”^[4]并且认为,唯有艺术才能够表达“可见的”与“不可见的”二者之间的交织;也唯有在这种交织的身体“体验”里,才能凸显出胡塞尔所说的“美学世界的逻各斯”。凡此种种,使梅洛-庞蒂最终得出结论:身体现象学与普鲁斯特、塞尚等文学艺术家的所作所为可以殊途同归了。

无独有偶,在中国文化里,身心一体同样可以既指向“道”的世界,又通向“美”的王国。在这方面,可以看到很多例子,如荀子所说的“箸于心,布乎四体,形乎动静”(《荀子·劝学》),孟子所说的“根于心,其生色也,晬然见于面,盎于背,施于四体”(《孟子·尽心上》),《周易》中的“美在其中,而畅于四支,发于事业”^[5],《中庸》里的“性之德也,合外内之道也”,《大学》中的“诚于中,形于外”,王阳明所说的“无心则无身,无身则无心”^[6]。而在中国思想史上,张载对身心一体的体会尤为深刻。他不仅提出“方其形也,有以知幽之因;方其不形也,有以知明之故”^{[7]8},成为宋明新儒学“显微无间”思想的奠基者,而且因其“充内形外之谓美”^{[7]27}命题的推出,而实际上开启了今日“可见的与不可见的交织统一”这一新美学思想的先河。

当人们在中国画论的“外师造化,中得心源”、中国乐论的“和顺积中而英华发外”、中国文论的“伏彩潜发”“深文隐蔚”的“隐秀”里,看到身心一体如何成为中国文艺之美的不二之谛时,殊不知身心一体也使中国武术绽放着美的魅力。然而,需要特别指出的是,与西方身体美学不同,如果说西方身体美学的身心一体的“心”是“生命意向”之心的话,那么,中国武术的“心”则以“意与气合”“气为一心妙用”的方式,与“气”联系在一起。换言之,因为同样“不可见”的性质,虚空之气成为与虚灵之心异名同谓的东西。

这样,在中国武术中,身体的身心一体就变为形气一体。因此,中国武术讲“外练筋骨皮,内练一口气”,讲练形以合外,练气以实内。实际上练气的内功与练形的外功又是须臾不可离的,因为“气即为

百体驱策”,内在的真气唯有赖于外在的形体才能成立,所以拳术的修炼和运用就是围绕着二者的这种互为表里的关系展开的。这就意味着,一方面,“十年练拳,十年养气”,拳家修炼都是以“真气运行”修炼为基础的,它是“内强”的功夫,此功夫恰恰就是中华武术自身最重要的功夫;另一方面,“行气如九曲珠,无微不至”^[8],这种“真气运行”又需要通过身体各个动作形态的结合来进行,也即呼吸的长短和动作的过程相联系。呼吸的吐纳也和动作的开合曲伸相联系,如动作外展为呼,内收为吸;沉降为呼,提升为吸;发劲为呼,蓄劲为吸。二者的结合已臻至如此密切的程度,以至于拳家宣称:“言形必知用气,言气必知用形。”“其拳顺,则有气根心生色,晬然现于面,盎于背,施于四体之意也。”^{[9]159}它使我们完全步入了拳家所说的“内空灵而外灵便”“气沉丹田德润身”的境界。它既与张载“幽明互见”的气论思想默契、相通,又使梅洛-庞蒂“可见者的本性就是要拥有严格意义上的不可见的衬里,使它作为某种不在场呈现出来”^{[2]86}的身体现象学思想在中国武术中得以验证。

值得一提的是,中国武术中的这种“气形一体”也即“阴阳相须”,因为按《内经》“阳化气,阴成形”^[10]所说,气形关系实则是对阴阳关系的表述。因此,孙禄堂认为,中国武术“虽云内外相合,实则阴阳相合也”^[11]。中国拳谚有所谓“一阴一阳之谓拳”之说,中国剑术也有“道有门户,亦有阴阳,开门闭户,阴衰阳兴”^[12]之论。并且无论是形意,还是八卦、太极,都是其拳虽异而其理却一,都是以阴阳之道为准则的。同时,这也意味着,正如中医理论中尊阳说和尊阴说都是以偏概全之说那样,按孙禄堂的观点,中国武术中所谓主“气”的内家拳与所谓主“筋骨皮”的外家拳的区分并不成立,都只不过是流于皮相之见而已,因为它不仅与“诚中形外”之道相背离,也与“一阴一阳”之道相忤逆。

正是这种内(阳)外(阴)合一的身心一体,才使中国武术不仅实现了“医武合一”,同时也实现了“禅武合一”。难怪少林寺既是中国武术的故里,又是中国禅宗的发祥地。而这种“禅武合一”之所以可能,就在于与武一致,禅同样是以身心一体为其坚实依据的。从禅的“于相离相”到“执而不着”,从慧能的“佛法在世间,不离世间觉,离世觅菩提,恰如求兔角”(《坛经·般若品》),到无尽藏的“终日寻春不见春,芒鞋踏破岭头云;归来偶把梅花嗅,春在枝头已十分”(《嗅梅》),都无不是鲜明的例证。当

禅已经不在春的普遍概念里去“寻春”，而是在每一个生机盎然的梅花枝头发现春时，就意味着禅已经从“佛”的皈依走向了“美”的皈依，也意味着“禅美合一”已经成为中国文学艺术理论发展的应有之义。同理，也不难得出坚持“禅武合一”的中国武术同样也以美为其归宿的结论。因此，张载的“充内形外之谓美”不仅是对佛学“形自形，性自性”的身心分离的力辟，同时作为中国式身心一体的身体美学的正始确立，也使强调内功与外功互为表里的中国武术不再沦为边缘化的逞强斗勇之技，而是“技进乎道”地进入以美取胜、道美合一的中国文化的真正腹地。

正是在这里，人们发现，“自然的人化”与“人的自然化”实际上走着同一条道路。美国著名的心理学家、哲学家肯恩·威尔伯认为，人性发展的最高阶段是“人首马身”阶段^[13]，也即（动物性的）身与（人性的）心融为有机一体的阶段。在中国武术里，龙、虎、猴、马、鼯、鸡、鹤、燕、蛇、鸽、鹰、熊的十二形，龙的搜骨之法、虎的扑食之猛、猴的纵山之灵、熊的浮水之性里，都能看到这种亦人亦动物的“人首马身”，也能看到“鸢飞鱼跃，其机在我”这一古人的一天人、合身心的大美理想的实现。

二、“阴阳化生”之为美

“身体意识”无疑是当代身体美学所推出的一个极富新意、极其重要的概念，同时也是身心一体思想必然内含的一个概念。按舒斯特曼的观点，“身体意识”就是身体直觉性的“体验”，它包括“从根本性的无意识动机，无反思的身体习惯或习性，无中心的自动反应，到精确而具有主题的身体意象、身体自我意识和反思性的身体内省”^{[1]20}。虽然梅洛-庞蒂的观点与舒斯特曼的观点稍有出入，但从根本上看，这位身体现象学家仍不失为“身体意识”的忠实信徒。对于梅洛-庞蒂来说，这种“身体意识”就是《知觉现象学》中所强调的“用身体知道”的“身体知觉”。例如，我们在“盲打”时不假搜寻就可以准确地敲出相应的字母，一个击球高手未经考量就会对飞来的快球及时做出反应。

与佛学的“五根”所对应的“五觉”相一致，这种“身体觉”就是长期以来被西方哲学家熟视无睹的身之“触觉”。当考查这种触觉时梅洛-庞蒂发现，与其他感觉不同，一种“触”即“被触”的感觉的“双重性”，就是该触觉的鲜明特征。在其著作中，梅

洛-庞蒂曾以我们的左右手相互触摸为例，对这种“触”即“被触”的“双重性”做出了生动说明。这样，一种“主动性”等于“被动性”，即一种“互为因果”而非“线性因果”，就成为身体之为身体的根本规定。从中不仅产生了关系的“可逆性”“循环性”“自返性”，同时也使生命有机性成为可能。用复杂系统论的观点来表述这种生命有机性，就是生命“自组织性”，也即生命的自动、自组、自调、自稳、自我修复性。肯定了生命“自组织性”，我们也就肯定了生命自发性，因此“坚信你的自发性”（詹姆斯语）实际上被身体美学奉为了神明。同时，肯定了“自组织性”，我们也就肯定了“身体意识”的敏锐性，也即有机体对其环境自动而迅疾的反应，有机体有别于“麻木不仁”的有感而应的生命特性。在舒斯特曼的身体美学里，推崇、培养和提升“身体意识”的敏锐性，已经被视为新美学的宗旨和最重要的使命。这一切，使西方美学通过身体美学实现了从“意识美学”向“生命美学”的根本性转变。而“生命美学”的彰显，又为通向作为“生命艺术”的中国武术之美开辟了一条捷径。

一旦涉足中国武术领域，我们就会发现，正如身体美学极其强调“身体意识”“身体觉”一样，身体的“意识”和“觉知”在中国武术中也扮演着重要的角色。拳家讲的“夫运而知，动而觉；不运不觉，不动不知”^[14]的“运动觉”“运动知”，恰恰就是这种“身体意识”“身体觉”。王宗岳在《太极拳论》中所说的“由着熟而渐悟懂劲”的“懂劲”^{[15]111}，以及“无所听之以耳而听之以心，无所听之以心而听之以气”（《庄子·人间世》）的庄子式的“听劲”，虽看似诡谲，但实际上同样可以通过这种“身体意识”“身体觉”使其得以破解。同理，《太极拳论》所说的“一羽不能加，蝇虫不能落”^[16]，则体现了中国武术中“身体意识”敏锐性所达到的至极境界。这种境界唯有通过武功的千锤百炼（也即“着熟”）才能“积习惯为本能”而产生一种妙不可言的身体直觉功能。

理解了这种“身体觉”，我们就理解了“触觉”；理解了“触觉”，也就理解了身体的“能动性”亦“被动性”的“互为因果”。“阴不离阳，阳不离阴，阴阳相济，方为懂劲。”^[17]正如王宗岳所说，在中国武术里，这种“互为因果”体现为“阴阳相济”。实际上，“阴阳相济”既是阳内阴外的内外一如，又是阳禀阴受的能受一体。由此就有了中国武术的“随曲就伸说”“以退为进说”“后发先至说”“以柔克刚说”“舍己从人说”“借力打力说”“不丢不顶说”“粘就是走

说”。同时,由此,也就有了中国武术所特有的“曲中寓直”“刚柔互转”的螺旋运动,以及这一运动所体现的太极拳的螺旋劲、缠丝劲,劈挂拳的轳轳劲,翻子拳的反扯劲。这一切,与《周易》的“刚柔相推而生变化”^[18]思想一致,使中国武术从“阴阳相济”走向了“阴阳化生”。“阴阳化生”不仅使中国武术爆发出“四两拨千斤”的“生命力”“生命能”,也使以“可逆性”“循环性”和“自反性”为特征的“生命自组织性”在中国武术中得到极大显现。

在中国武术中,这种“生命自组织性”随处可见,例如,拳论所说的“吾身中自有本然之阴阳开合,非教者所能增损也!复其本然,教者即止”^[19],孙禄堂提出的“故能不勉而中,不思而得,从容中道”的“拳术之理”^{[9]173},无论内家拳法还是外家拳法都以“顺随”为法、以应万拳之变化,拳家主张“其手舞足蹈与四肢之能,皆天然运动之良”^[20]。因此,中国功夫是“自动化”攻防之良能的功夫,中国武术的“懂劲”“听劲”既关乎“身体意识”的敏锐,又是练中悟出的“随机运用”的功夫,并使中国武术既以其作为身体“麻木不仁”的克星而具有鲜明的养身功能,又以其可以变应变的“因敌而制胜”而与中国兵法的“武略”息息相通。这也告诉我们,一切力图以诸如还原的方法、实证的方式、量化的方法这些“他组织”方式去研究中国武术的做法,就如同试图去“智能化”地研究足球的竞技艺术一样,都势必将研究逼向绝路。

作为中国武术的一代宗师,李小龙先生对武术的“生命自组织性”体会尤为深刻。他认为武术“最精湛的技巧是在无意识层完成的”,是“顺其自然”的。并且提出,真正的比武一切都是不固定的,都是“活的”。孙禄堂也就此写道:“道本自然一气游,空空静静最难求,得来万法皆无用,形体应当似水流。”^[21]这样,正如康德认为美的艺术所遵循的是“无法之法”,中国武术以其“无招胜有招”的“无招之招”,同样使自身通向美的艺术。舍此,我们就难以理解尊崇“生物不测”的周人为何一开始就将武术纳入“六艺”这门“生活艺术”的领土,中国武术何以能够进军并爆红美国的电影市场,何以在《黑客帝国》人性美与丑的较量中,主人公战胜不可一世的机器人集团的制胜之招竟是“无招胜有招”的“中国功夫”。

三、“下学上达”之为美

显而易见,“可见的”与“不可见的”相统一不失

为身体美学赖以成立的最为核心的命题。它不仅使我们走向身心一体以及亦身亦心的“身体意识”,而且也一反西方哲学对“唯形而上”的无上顶礼,从中推出了寓形而上于形而下的“内在超越”这一哲学胜义。这既是对以“上帝”“绝对理念”为终极物的西方传统哲学“外在超越”路线的根本叛逆,使“内在超越”之旨第一次大白于世,又是对以“超功利”“无目的”“非规律”为准则的传统美学唯心主义的彻底抛弃,使美学中深深掩埋的既内在又超越、既感性又超感性的内容得以揭蔽和开启。

在梅洛-庞蒂的《可见的与不可见的》一书里,这种“内在超越”表现为“我赞成形而上学,但是形而上学并不在事实的有限中,更多地在无限性中”^{[3]321},“作为叠加了虚无的存在首先超越”这一“内在本体论”^{[3]301};也表现为它提出一种几乎匪夷所思的“朝向可感的否定的向下超越”^{[3]331-332},还提出时间上“过去和现在是交织的”^{[3]343}。于是,一种存在主义的“此时此地”的“当下”,就成为我们生命所把握到的最重要的东西。正如肯恩·威尔伯所认为的那样:认知了绝对“此时”,就认知了一切时间;认知了绝对“此处”,就认知了一切空间;而认知了这两者,就认知了统一的宇宙。

在梅洛-庞蒂的《眼与心》这一美学代表作里,这种“内在超越”更是在审美艺术意义上被其进一步大力提撕,以至于这种超越与美之真谛完全融为一体。例如,他提出:“画正在作画的自己。”^{[2]48}这里的“自己”并非意识的自己,而是身体的自己。因为正是这种身体的自己,才能从中实现“可见的”与“不可见的”艺术的统一。因此,梅洛-庞蒂宣称:“正是通过把他的身体借给世界,画家才把世界转变成了画。”^{[2]35}也正是这种身体的自己,才使我们在艺术中得以真正地“挺身于世界”里,而对讳莫如深的“物自体”的表里精粗一览无余,以至于宇宙就是吾身、吾身就是宇宙,在艺术中感同身受地把握到物品的深度、滑腻、柔软、坚硬。甚至如画家塞尚所说,一幅画在它自身中甚至包含了“风景的味道”,并通过这种丰富的身体感觉的把握,使我们最终臻至梅洛-庞蒂式的“感性的光辉”“诗意的神秘”之奥妙。也正是在这里,我们为维特根斯坦的“人类的身体是人类灵魂的最佳图画”^[22]这一命题找到了哲理上的最好注脚。

让我们再回到中国武术。实际上,身体美学的这种“内在超越”对中国武术同样成立。如果说在身体美学中这种“内在超越”被表述为“可见的”与

“不可见的”的交织统一的话,那么在中国武术中,这种“内在超越”则可用《论语》的“下学而上达”这一命题一言以蔽之。显而易见,与《易传·系辞》思想一致,这里的“下”是指“形而下”,这里的“上”则为“形而上”。因此,在《论语》中,“下学而上达”被表述为“下学人事,上知天命”^[23]。同理亦然,在中国武术中,这里的“下学”指形而下的武术的形气训练,这里的“上达”则指升华到终极性的天道之道、宇宙之道。“下学而上达”意味着武术与天地相接的最高境界,这种境界唯有通过身体的千锤百炼才可通达。

中国武术的“下学上达”,用拳家的话来说,就是“拳打万遍,神理自现”;用武谚的话来说,就是“有形练到无形处,练到无形是真功”;用王宗岳在《太极拳论》中的话来说,就是“由着熟而渐悟,懂劲,由懂劲而阶及神明”^{[15]111};用孙禄堂的话来说,就是“(能不勉而中,不思而得,从容中道的)拳术之理,亦所以与圣道合而为一者也”^{[9]173};用形意拳术的话来说,就是“夫练拳,至无拳无意之境,乃能与太虚同体”^[24];用《太极歌》的话来说,就是“太极原生无极中,混元一气感斯通。先天逆运随机变,万象包罗易理中”^[25];用气功内丹术的话来说,就是“炼精化气,炼气化神,炼神还虚”,这里的“虚”并非拳的招式路数的虚虚实实之虚,而是“太虚妙境”之“虚”。凡此种种,都是武术家对中国武术“下学而上达”的切身表述,并且宣布了将中国武术划分为“通圣”之学与“入俗”之术的二分说,因与中国武术的根本精神相悖而实际上就是对中国武术的最大误读。

值得注意的是,若进一步深入分析可知,中国武术的“下学上达”不仅体现在空间上,还体现在时间上。如果说空间意义上的“下学上达”是指人与天的交织,也即抽象的无形寓于具体的有形之中的话,那么,时间意义上的“下学上达”则是指现在与过去的交织,也即寓高级的进化于低级的返祖之中,中国武术中种种模仿动物动作的“仿生”现象以及模仿胎儿呼吸运动的“胎息”现象都是其有力证明。同时,也可以发现,老子的“返者道之动”、《周易》的“复,其见天地之心乎”(《周易·复卦·彖》曰),无论何时、何处,都是不容易见到的,并且一味地坚持线性发展的生物进化论尽管是一个里程碑式的发现,但却因其“往而不返”的以偏概全而仍有待纠偏和完善。

那么,中国武术的“下学上达”又何以成为可

能?为了回答这一问题,就不能不从中国武术的“气”的修炼谈起。因为如前所述,中国武术的修炼实际上是气化修炼,它是中国武术之所以为中国武术的最重要的特点。而在其气论中,所谓的“气”又可以分为后天之气和先天之气。如果说前者是作为人的一呼一吸的生命之机的的气的话,那么,后者则是作为天地一翕一辟的生化之机的的气,老子的“宇宙风箱”说则是该气极其生动的比喻。然而,既然“气为一心妙用”,同时中国文化中这种心又为身心一体之心,那么,这就决定了作为心之妙用之气同时也是身之妙用之气,也即身之大而言之的天地生化之机的的气。正因如此,孟子提出“不得于心,勿求于气”(《孟子·公孙丑上》),走向了(心)志之所之与(生)气上所运二者合一的“志气”说,还提出“持其志,勿暴其气”(《孟子·公孙丑上》)的我的“志气”,这正是他所说的“至大至刚”并“塞于天地之间”的宇宙“浩然正气”。因此,中国古人的“气”看似分为后天之气与先天之气,而实际上却是上下同流和你中有我、我中有你的浑然一气。正是基于这种浑然一气,才使“气”既以其“气,体之充也”(《孟子·公孙丑上》)而为我的亲体之气,又以其“太虚即气”^{[7]8}而为虚灵妙运的太虚之气,使“丹田”在作为“气的渊藪”“气的气母”的同时,不失为“后天之气”与“先天之气”之间变化气质的“转换器”和“发动机”,从而使中国武术的“炼气化神,炼神还虚”这一“下学上达”得以真正成立。

显然,认识到中国武术这种亦后天亦先天的浑然一气之气,无疑具有极其重要的理论意义。它以一种“践形以知性”的方式,形成对中国文化所特有的“气本体”的扑朔迷离性质的切身而实证的破译,使中国文化所坚持的隐显、虚实、有无、阴阳、天人不二关系的内在隐秘被真正揭示出来;也彻底消解了西方哲学长期拘泥的“识本体”的前提,使“识本体”赖以成立的经验与先验二分的坚实依据失去了立足之地;并使长期以来西方哲学中亚里士多德与柏拉图之间、经验论与唯理论之间以及分析哲学中事实真理与逻辑真理之间愈演愈烈的康德式的“二律背反”问题,在中国武术浑然一气的运化里成为一个不折不扣的“伪问题”。

“拳至虚灵方为妙”,因此“虚灵”不仅是“太虚拳”的终极化境,也是一切中国武术的终极化境。这意味着,中国武术的最高宗旨固然离不开修炼我们强健有力的身体,培养我们无畏不移的心志(也即孟子所谓“不动心”),然而,唯有通达“身”“心”

“灵”发展的三者兼综、三位一体,才是其真正的归依。无独有偶,这种三位一体恰恰是人类健康革命这一全球“第四次浪潮”所推出的历史使命,也是当今时代大力弘扬的“大健康”的真正规定。张平安博士在其博士论文《武术修生论》中概括了人类健康的三个层次:一是水平健康——完善意识、生命力的可能性,二是垂直健康——不断发展的健康,三是本质健康——在任意发展阶段,我们接触、适应并实现灵性^[26]。在张平安博士看来,没有“灵性”的健康不是真正的健康。因为真正的健康不仅意味着健全的身体功能、良好的心理素质,还意味着“灵性”的完善和成长。在中国武术中,这种对“灵性”的强调除了体现在“由懂劲而阶及神明”(《太极拳论》)的“神明”上,也体现在“炼气化神,炼神还虚”的“太虚之气”上;还以一种“其为气也,配义与道”(《孟子·公孙丑上》)的方式,体现在“未学拳先学礼”“尚德不尚力”上,体现在不争之争的“君子之争”上,体现在亦文亦武的“文武兼济”上,体现在“乾父坤母”“民胞物与”的“天地境界”上。由此才有了中国近现代时期,面对灵魂萎靡不振的国民性,颜元提出了“援武于儒”的主张,梁启超和章太炎大力提倡中国古代义薄云天的“武侠”精神,青年毛泽东试图以“野蛮其体魄”力纠以《新青年》为代表的启蒙思想的“唯心主义”倾向。

理解了这一点,我们才能理解为什么中国文化除了有“以艺术代宗教”现象外,实际上还有“以武术代宗教”的倾向,以及作为后者产物的民间“关(羽)圣崇拜”现象;才能理解为什么武术如同艺术一样可以使我们思接千古、视通万里,可以使我们“疏淪五藏”“澡雪精神”,并在“形与神俱”之中告别动物般苟且偷生的悲惨命运,从有限走向无限,从瞬间走向永恒。同时,唯有理解了这一点,我们才能理解为什么武术修炼的目的并非使我们成为“气拔山兮力盖世”的傲视天下的一代英雄,也非成为“道骨仙风”的高隐林泉的不坏之身,而是以其“性命双修”,旨在使人生最终通向比肩尧舜、师法文武的千古圣人。从古代武侠的“轻生死,重然诺”、武当派祖师张三丰的“论三教书,则吐辞滚滚,皆本道德忠孝”,到今天一代武术大师王芃斋的“自甘寂寞,不计身后哀荣”,孙禄堂临终前说的“吾视生死如游戏耳”,万籁声的有别于“大精武主义”的“大侠魂”,都是对此的见证。

其实,中国武术因其形下与形上的有机统一,不仅可以使中国文化“神武合一”地“以武术代宗教”,

还可以使中国文化“美武一如”地“以武术代艺术”。这样,中国武术就与“巫、舞、武合一”这一最为始源、最为深厚的中国文化基因不期而遇、深深相契了。因此,对中国武术精神的继承,理应是对中国文化精神至为忠实、至为传神的继承。这意味着,中国文化的复兴必将首先“近取诸身”地始于中国武术的复兴,而非后儒所说的和人们习以为常的那样一味地读书诵经和“袖手谈心性”。这也是拙文不揣冒昧地得出的最终结论。

四、补 论

实际上,中国武术中美学性质的发现既是当代身体美学思潮发展的产物,同时又是对中国传统文化忠实还原的结果。也就是说,一旦进一步对中国传统文化进行追溯我们就会发现,中国文化与其说源于“文”说,不如说源于“武”说。关于这一点,笔者提出了以下几点理由。

第一,中国考古中“戈崇拜”的发现。词源学发现,最早的“国”字在早期的甲骨文和西周早期金文中为“或”。《说文解字》称:“或,邦也。从口从戈,以守一。一,地也。”其古字模拟士兵用武器守卫国土。此外,夏王朝的考古发现也为国戈一体的“戈崇拜”提供了证据。例如,考古学家发现,甲骨文中的“戈国”,被视为商灭夏后夏族后裔的分封地,并且这些后裔的族徽都带有“戈”字。

第二,中国诸子学的“兵学原学说”。长期以来,中国诸子学家推崇儒家的孔子而非道家的老子,然而,长沙马王堆汉墓《老子》帛书的出土以及郭店竹简《老子》的出土,却从多个角度、多重事实、多层现象证明了老子早出于孔子。与此同时,中国学界不仅提出了“孔老合说”,而且根据章太炎的观点,老子“约《金版》《六韬》”之旨,著五千言,以为后世阴谋者法^[27]。这里的《金版》据传为伊尹所作的兵书,《六韬》据传为太公望所作的兵书。这一切在某种程度上说明了兵学而非儒学才是中国文化真正的奠基之作。

第三,中国道论的“以屈求伸原道论”。正如王夫之“即身而道在”所说,从根本上说,中国古人所追求的“道”是“身道”而非“心道”。既然《释名》说“身,伸也,可屈伸也”,既然我们身体的伸是以屈为前提的,那么,所谓“身道”就是“以屈求伸”之道。唯有“以屈求伸”之道,才是中国“身道”。无独有偶,集中国古代兵学之大成的《孙子兵法》也强调

“以屈求伸”之道。例如,《孙子兵法》讲“以迂为直”“以守为攻”“怯生于勇”“弱生于强”,以及“穷寇勿追”“投之亡地然后存,陷之死地然后生”等,都体现了“以屈求伸”之道。而老子所做的工作是对“以屈求伸”之道的进一步提升和揭晓^[28]。

耐人寻味的是,如果说儒家的长期统治造就了重文轻武的传统,那么在近代,随着对儒学的进一步反思,人们开始挖井及泉地再次深入“武”的传统,甚至从“文”向“武”的回归已成为汹涌澎湃的时代思潮。正因为如此,我们不能不提到梁启超、章太炎和辜鸿铭等人对中国传统尚武精神的前所未有地开发和创造性地改造。

梁启超所做的工作主要体现在《中国之武士道》一书的推出上。在该书中,他以批驳“中国之历史,不武之历史也,中国之民族,不武之民族也”^[29]这一观点起论,并以黄帝到春秋战国时期的史实为依据,明确宣称:“中国民族之武,其最初之天性也。中国民族之不武,则第二之天性也。”^[29]虽然自秦汉以来,“一人为刚,万夫为柔”的统治使这种第一天性“渐灭以尽矣”,但“非刻刻振厉无以图存”的人类历史语境使中华民族的尚武精神非但没有沉没,反而磨砺和升华为先民意识中“最高尚纯粹之理想”的精神。其实,对于梁启超来说,这种精神就是儒家的“杀身成仁,舍生取义”精神。因而,孔子因“提倡尚武精神至矣”而理所当然地被视为这种“中国武士道”的第一人。

在中国传统尚武精神的提倡上,章太炎也不甘落后,其言论同样掷地有声。在《儒侠》篇中,他以《礼记》中《儒行》篇为援,指出:“凡言儒者,多近仁柔。独《儒行》记十五儒,皆刚毅特立者。”^[30]换言之,真正的儒行就是一往无前、冲绝一切的力和力行。从“言必行,行必果”的子路到“敢直其身,敢行其意”的王阳明,都是这种见义勇为的儒行中的真正“英雄”。也正是这些举不胜举的中国古人的儒行,使我们见识到了什么是古人所说的作为中国哲学之准则的“依自不依他”的精神。

和梁启超、章太炎一样,辜鸿铭对尚武精神的提倡也不遗余力。在辜鸿铭看来,尚武精神就是“自我克制、自我牺牲,勇敢面对痛苦或死亡毫无惧色”的道德精神。如果说梁启超、章太炎更注重这种尚武精神的本土性的话,那么辜鸿铭则更注重这种尚武精神的中日同源性,即东亚性。这使辜鸿铭的观点,较之梁启超和章太炎,不仅更具文明比较的视野,而且在第一次世界大战后“西方文明衰落论”的

背景下更体现出了一种新时代的精神^[28]。

笔者在这里还想提一下安若定重铸民族魂的“大侠魂主义”。安若定,字剑平,1900年生于江苏无锡,1923年在上海大学读书期间就组织了“中国孤星社”,并创办《孤星》杂志,出版《大侠魂论》一书,旨在宣传一种有别于日本“大和魂”的中国式的“大侠魂主义”。总而言之,所谓“大侠魂主义”,就是一种基于当时风靡一时的“军国主义”,所推出的是一种天人合一式的尚武主义思想。一方面,就宇宙论而言,“大侠魂主义”以生命论、向上论、创造论解释宇宙现象;另一方面,就人生论而言,“大侠魂主义”以真情主义、热肠主义、无畏主义阐发人生价值^②。因此,“大侠魂主义”既体现了“宇宙精神”,又体现了“人类精神”。正是从这一高度出发,才使安若定划清了他的“大侠魂”与日本的“大和魂”之间的界限。他认为,日本的“大和魂”是唯武的,其最终是走向民族的穷兵黩武;而“大侠魂”则是文武兼济的,其最终是和追求大同的世界精神完全相通的。

值得注意的是,虽然梁启超、章太炎和辜鸿铭的尚武观点各有千秋,但他们无一例外地都把中国古代的武士精神提升到道德的“道”的高度。这种提升无疑是意味深长的。这不仅意味着“武”已“技近乎道”地从“武”之术、“武”之艺升华为“武”之道,并且意味着随着这种“道”的确定,也进一步彰显了中国武术的美的维度。这是因为,正如《说文解字》训“道”为“所行道也”那样,“道”既体现了客观的合规律性之维,又体现了主观的合目的性之维。因此,中国式的道路之“道”,是完全不同于西方式的理念之“理”的。如果说“理”仅仅是以客观的合规律性为依据的,那么“道”则是客观的合规律性与主观的合目的性的统一。而按康德的定义,这种统一则指向了美的领域。因而,近代中国武的复兴不失为一种美的复兴,它和中国近代“文艺复兴”交相辉映,以一种“文武兼济”的方式,共同构筑了中国近代史上一道亮丽的风景线。

明白了这一点,我们就不难理解:为什么不是康有为、梁启超洋洋洒洒的万言书,而是武昌起义的第一声枪响才为中国近代史揭开了全新的一页;为什么青年毛泽东在《体育之研究》里写道“欲文明其精神,先自野蛮其体魄”^[31],视身体的强健为思想启蒙的先决条件;为什么在中国打开国门之际,不是柔肠百结的唐诗宋词,而是刚柔并济的“中国功夫”率先使中国文明走出了国界;为什么建设体育强国,开

展全民健身运动,已经成为新世纪中国发展的战略性决策。

注释

①值得一提的是,这种螺旋运动显然与西方训练技法形成鲜明对比。例如,亚历山大身体训练技法则更为注重身体直立向上运动,其认为该运动符合人类进化过程的象征,并认为唯此才能摆脱底下的动物性。舒斯特曼著:《身体意识与身体美学》,商务印书馆 2011 年版,第 290—291 页。②安若定:《大侠魂论》,铸魂学社 1932 年版。

参考文献

- [1] 舒斯特曼. 身体意识与身体美学[M]. 程相占,译.北京:商务印书馆,2011.
- [2] 梅洛-庞蒂.眼与心[M].杨大春,译.北京:商务印书馆,2007.
- [3] 梅洛-庞蒂.可见的与不可见的[M].罗国祥,译.北京:商务印书馆,2008.
- [4] 梅洛-庞蒂.知觉现象学[M].姜志辉,译.北京:商务印书馆,2005:199.
- [5] 南怀瑾.易经杂说[M].上海:复旦大学出版社,2022:185.
- [6] 王守仁.传习录[M].沈阳:万卷出版公司,2018:298-301.
- [7] 张载.张载集[M].北京:中华书局,1978.
- [8] 刘会峙.武当张三丰三合一太极拳[M].西安:陕西科学技术出版社,2010:144.
- [9] 孙禄堂.孙禄堂武学录[M].北京:人民体育出版社,2001.
- [10] 张登本,孙理军.论注全译黄帝内经[M].北京:新世界出版社,2008:25.
- [11] 李志明.武功整复学[M].上海:复旦大学出版社,2012:14.
- [12] 陈文新,鲁小俊.古代诗歌与散文[M].北京:中央广播电视大学出版社,2011:427.
- [13] 威尔伯.万法简史[M].廖世德,译.台北:心灵工坊文化事业股份有限公司,2005:120-121.

- [14] 王铁仁.内功太极拳训练教程[M].北京:中国书籍出版社,2016:8.
- [15] 孟云鹏.中国地域武术文化研究[M].西安:西北工业大学出版社,2022.
- [16] 李万斌.太极拳技击研究[M].北京:人民教育出版社,2016:428.
- [17] 刘君合.太极拳说[M].北京:中国人口出版社,2021:69.
- [18] 南怀瑾.易经系传别讲[M].上海:复旦大学出版社,2018:31-32.
- [19] 马国兴.龙涎集[M].太原:山西科学技术出版社,2005:337-338.
- [20] 王宗岳.太极拳谱[M].北京:人民体育出版社,1995:116.
- [21] 马国兴.古拳论阐释[M].太原:山西科学技术出版社,2001:7-8.
- [22] 黄根生.维特根斯坦《哲学研究》同步导读:后期维特根斯坦的语言、逻辑与哲学思想研究[M].汕头:汕头大学出版社,2014:240.
- [23] 谢无量.孔子事纪与学案[M].上海:上海科学技术文献出版社,2021:93.
- [24] 孙禄堂.孙禄堂武学集注:拳意述真[M].北京:北京科学技术出版社,2016:157.
- [25] 马长勋,王子鹏.吴氏太极南湖传习录[M].北京:华文出版社,2016:254.
- [26] 张平安.武术修生论[D].上海:上海体育学院,2017:209.
- [27] 孟琢编.章太炎讲诸子[M].上海:上海人民出版社,2022:106.
- [28] 张再林.中国文化源于“武”说[J].江苏行政学院学报,2020(3):36-43.
- [29] 梁启超.梁启超全集:第3册[M].北京:北京出版社,1999:1383.
- [30] 章太炎.章太炎全集:第3卷[M].上海:上海人民出版社,1984:10.
- [31] 毛泽东.体育之研究:中英文本[M].北京:人民体育出版社,1996:49.

Chinese Martial Arts as Body Aesthetics

Zhang Zailin

Abstract: The emergence of contemporary body aesthetics undoubtedly provides an extremely important opportunity for the in-depth interpretation of the beauty of Chinese martial arts. This is because, with the shared nature of physical and mental unity, both lead to the beauty of internal and external manifestation, the beauty of life that can be integrated, and the sacred beauty that embodies both the form and beyond the form. Realizing this not only has brought to light the profound mechanism of the beauty of Chinese martial arts for the first time, but also enabled Chinese martial arts to stand firm in the true hinterland of Chinese culture, where the combination of aesthetics and Taoism exists. This also means that, as Yan Yuan, who supported martial arts with Confucianism three hundred years ago, said, the revival of Chinese culture should first start with the revival of Chinese martial arts, rather than just reciting books, reading scriptures, and engaging in heart to heart talks, as later Confucians claimed.

Key words: body aesthetics; Chinese martial arts; filling the inside and shaping the outside; yang innate and yin receiving; learning and achieving

责任编辑:思 齐