

时间的哲学

余治平

摘要:西方哲学里的时间有两种主导的表现形式,一种是容器式的时间,如古典哲学。另一种则是绝对主观化的时间,如康德哲学。但是,继康德之后,柏格森、海德格尔的时间观已开始朝着一种趋近人性、趋近人的生存的方向转变,而呈现出与中国哲学相通汇的态势。中国哲学里的时间始终与人生实践相联系,与生活世界密切相关。源于阴阳创世之说的中国人的时间意识,演绎出了中国人特有的“终始转移”的历史理念。当这种历史理念进入意志世界的时候,又建构出中国人那种乐观向上、否极泰来、生生不已的人生信念,直至塑造出忍耐、宽容、豁达、圆通的民族品格。时间是人的一种内感觉、一种设定。时间的连续性、序列性与“想象力”之间有密切的关联。在根本上,时间是无化,历史是无化,“我”是无化。

关键词:时间;历史;生活世界;中国哲学;西方哲学

中图分类号:B016.9 **文献标识码:**A **文章编号:**1008—1569(2002)03—0115—09

时间,不仅是一个内涵丰富的生活问题,同时也是一个极为复杂的哲学问题。关于时间,太多的哲学家做过太多的讨论,但也仍然有太多的疑惑没有能够解决。时间,大致上可以分为物理时间、心理时间、语言时间、历史时间等不同形式。显然,时间不同于历史,时间也能不等于历史。对于时间,中国人与西方人有着明显不同的感受,反映在哲学形式上也有所区别。概而言之,西方哲学里的时间有两种主导的表现形式,一种是容器式的时间,如古典哲学所以为的。另一种则是绝对主观化的时间,如康德哲学所理解的。而中国哲学里的时间则始终与人生实践相联系,与生活世界密切相关。时间始终在日常生活之中,它已经与人的生存状况相融合、统一了,所以中国的哲学对于时间问题并没有也不需要作太多的对象化关注,即并不把时间作为一个哲学专题来加以对待。

—

西方人时间观发生重要转变,有几个人物颇值得研究,是不能轻易放过的。康德是其一,他改变了西方长期以来一直盛行的容器式的时间理念。柏格森是其二,他把时间引入了非理性的生命世界,开阔了西方人的时间视野。海德格尔则是其三,他用实践的生活世界为西方人的时间观填进了鲜活的思想内容。

作者简介:余治平,哲学博士,任职于上海交通大学人文学院哲学研究所。

理解康德的时间,最根本的一条就是:绝不能把时间当作是一种实质、关系或基本属性而隶属于对象自身,如莱布尼兹;更不应该将它当作是一种容器式的真实存在物,如牛顿。在康德,时间是纯粹的直观,“因而属于我们心灵的主观性质(der subjectiven Beschaffenheit)”^①。时间不是仅凭自身就能够存在的,也不是外在事物对它所做的客观规定,抽去感性直观的主观条件,时间就不能够存在了。时间不从感性经验中来,却普遍必然地存在于一切感性经验之中。时间表象先验地存在于人的知觉之中。康德以为,时间仅仅是“内感的形式”(die Form des inneren sinnes)^②。时间与形体、位置等空间性因素无关,因此它就不是外部现象的自身规定,而应该与我们主观内部状态中的各种表象间的联系密切相关。相反,现象的现实性只有在时间中才是可能的。现象的一切可以消失,但是使现象成为可能的形式条件本身即时间却不会消失。所以,时间就必然成为一切现象的先天的形式条件(die formale Bedingung a priori)^③。时间并不属于对象,而仅仅存在于直观对象的主观中,那么,时间就只能有主观的实在性而不可能有绝对的实在性。

“来自外感的一切量度(quantorum)的纯粹图象,是空间;而所有内感的一切对象的纯粹图象则是时间。”^④在康德,空间与时间都离不开主观的心,都得依赖于主体的感觉。必须承认,把时间同人心内在的感觉联系起来、把时间与“我”作直接的沟通,是从本质上阐明出的时间的先验意义。这应该是康德时间观念的闪亮点所在。人心内在的感觉是什么?其实所指涉的不正是“我”的反思、主体的自省,说到底还是主观对本己的自我意识,是心对于“我”的自觉反映。内感是“我”的活动,时间当然也就是“我”的表象了。“我在直观的感觉中产生出时间本身。”^⑤这里的“产生”(erzeugen)似乎颇得要领,德文里“erzeugen”一词原本还有造成、生产、生育的含义。时间表象一定是由“我”来创造得出来的,这显然已经说明了“我”对于时间形成所具有的作用和意义。而“我”又有“大我”、“小我”之分。“大我”即指可以言说、表达、传递的自觉意识,具有类的特征和群的性质。“小我”是指纯粹的自我体验、自我感觉,只涉及个人的意识、无意识、性情、态度、意志等不可通约性因素。在主流倾向上,“小我”是主观对自身的觉察与领会,只与自己相关,姑且将之视为有生之年的连续。而“大我”则是主观把个体的连续性向类、群方面延伸和推广的结果。也正是在“大我”、“小我”所展示的连续、绵延意义上,才会有灵魂不朽与上帝永恒之类问题的兴起。所以,把时间与“我”相连通,是一个伟大的发现。

康德强调,“时间关系仅在永恒中才是可能的,因为同时或连续是时间中唯一的联系,也就是说,永恒(das Beharrliche)是时间自身的经验表象的根基,一切的时间规定,只有在这种根基中才是可能的。”^⑥因为时间自身是为我们所不能知觉的,即时间的不可经验性,所以时间在根本上就带有了某种虚无的性质。因此,同时和继续如何在“我”的经验求得实证,及如何可能,便成为一个重要的问题。喜欢用主观化的“我”去构造永恒表象,这是人性不可更改的基本特征,于是,为满足这一需要,“大我”便成了“小我”的追逐目标,或可说,消失了的“小我”希望在“大我”中找到某种永生、连续、归宿和根据。这样,只能够在“大我”获得存在的永恒,在一定程度上也就成了时间的经验表象的终极、根基。《古诗十九首》有曰:“人生不满百,常怀千岁忧。”就是很好地把“我”与时间、与永恒,把个体化的“小我”与类群特征的“大我”作了极妙的连结。时间绝不仅仅是一种钟表化的机械刻度,而毋宁早已被人的生活实践烙上了生命、永恒、人的终极关怀的印迹。

对于康德的时间观,法国哲学家H·柏格森在有所继承的同时又给予了恰当的批判。柏格森在著名的哲学著作——《时间与自由意志》一书中,对康德时间的内感特征或先验性作了进一步的发挥。但康德在时间的表象材料与表象形式之间所划出的截然区分,似乎为柏格森所不能容忍。在柏格森,时间是“纯粹的绵延”(Duree pure)或“内的绵延”(Duree intermece),是纯粹意识的东西,是一种

精神现象,它并不存在于客观事物之中,也不是某种物性的存在,甚至就是最基本的自我,就是生命冲动或生命的流动和延续。钟表刻度所计量的每一分、每一秒的时间都具有同一性质,只能描绘出被排列、被空间化了的时间,因而也是被宰割了的、静止的、停顿的时间。但是,绵延却不同,它所反映的才是“真时间”,因为在自我意识中不断推展着的一定是息息变化的、不可分割的、未加区别、反复连续的生命之“流”。所以,绵延又可以称为“成长”。每一次的成长都是一个不断创新、进化并爆发出新的生命力量的过程,它不如钟表刻度的时间那样具有绝对的数量性、平面性和等质性。绵延是“一种性质式的众多体,跟数目没有丝毫相象的地方;它是一种有机体式的演化,而这演化尚未能成为一种正在增长的数量;它是一种纯粹的多样性,其中没有彼此判然有别的性质。”^⑦纯粹绵延不允许人们去作科学化的测量,因为这一企图在前提和本质上就已经不知不觉地将它做了空间化、物质化或媒介化的手术,也就意味着绵延的原始性的最终丧失。在柏格森看来,科学的目的在于从外物中抽掉绵延,只把广度和同时发生留存下来,而哲学正相反,它要从内心中排除空间,只专注于主观的直觉体验和内在的生命冲动。

柏格森反对把不占空间的现象非法地排列在空间中并占有着空间,反对把生命中的多元化的性质因素改变为单一化的数量关系,不允许将绵延与广度、延续与同时、性质与数量混淆起来。时间不应该被理解成一种纯粹的媒介,因为在这种媒介中,人们的意识被并置列着,钟表刻度所显现的时间其实已经不是时间自身了,而是已经裂变成为一种空间性的存在了。而“康德的大毛病在于把时间当作一种纯一的媒介。他没有注意到,真正绵延是相互渗透的瞬刻所构成的;没有注意到,当真正绵延好像具有一个纯一整体的这种形式时,这是由于它被排列在空间。因而康德对于空间和时间二者的区别在骨子里等于把这二者混淆起来,又把自我的象征和自我自身混淆起来。”^⑧柏格森以为,有两种不同的“自我”,一个是“基本的自我”,即“自我自身”,是绝对自由的,相当于“小我”。另一个则是“基本自我在空间的表现”,即“自我的象征”,相当于“大我”它为人们的话语生成、彼此沟通、日常生活和历史活动开辟出道路。但是,时间绝对地处于自我自身之中,或可说,只有从“小我”出发的时间才是最原始、最根本的,才是最贴近生命自身的。

康德的时间观,相对于日常生活和自然科学研究而言是合法的、必要的,它可以成为知识论的前提,可以为现代科学的发展扫清道路。但是,对于人们的精神活动的过程性来说则显得过于形式化,缺少具体生活内容的填补和充实。柏格森的时间观,似乎又显得太生命化了,心理主义色彩过于浓烈,很难在实际生活的层面上被人生存在所认同、所接受,同时,绵延如何进入历史的问题也没有能够得到合理的解决。于是便产生出海德格尔的时间观。时间与历史是海德格尔哲学的一个核心问题。《存在与时间》一书的一个重要任务就是要以时间概念为依据,通过对“此在”(Dasein)生存规定的意义的分析,而逐步显现、展露出存在论的历史。在海德格尔,此在作为一种“在世界之中的存在”(In-der-Welt-sein),具有三种最基本的特征,即一是它的“生存性”,指的是“先行于自身”,此在总寓于它的“能在”之中,但它还不是某种实在化了的存在,而只具有所谓“存在性。”二是它的“实在性”,指的是“已经在……中存在”,它总是处于被抛在世的状态之中,它接受并且永远也无法摆脱这种被抛在世的事实。三是它的“沉沦性”,指的是“寓于……而存在”,此在总是在那些不是自己的东西中领会自身,此在所经历的沉沦在世一定是异化着的。海德格尔把这三种特征统一归结为“烦”(Sorge)。当然此在在存在论意义上的烦,并不是为某些个别具体的事情而操心苦恼,而是对存在总体的思虑,有似于《易传》哲学中的忧患意识。于是,海德格尔的“烦”在根本上就已蕴涵了时间性的内容,因为“生存性”、“实在性”和“沉沦性”这三者的首要意义分别是时间化了的“将来”、“已在”和“当下”,这又是时间的三个基本环节,它们所绽出的不是那种对象化、平面化、单一化的可以

被认知的知识结构,而一定是此在历史活动的全部过程。这样,烦就被理解成为一种“在时间中”(in der Zeit)的意义相连续的存在者。

海德格尔以为,时间不等于时间性。“时间性本身不是由将来、过去、当下‘随时间之流’才组成的”。^⑨因为时间属于实在性和沉沦的领域,与“已经在……中存在”、“寓于……而存在”相关连,但是,时间性却不然,它只属于生存性,而与“先行于自身”相联系。实际上,惟有“时间性使生存性、实在性与沉沦能够统一,并以这种原始的方式组建烦的结构的整体性。”^⑩这是海德格尔对时间性观点所做的最著名的概括。这里所体现的是在他的存在论哲学中,此在,时间、历史、世界达到了相互之间的融合与统一。但不只止于此,海德格尔的深刻之处还在于,他把时间性进一步地归之“无性”(nichtigkeit),即所谓的一种趋近于死(Tod)的生存的不可能的可能性,^⑪此在已将它的存在理解为一种绝对的虚无,并且还不断地将自身投射于作为生存的不可能性的可能性的虚无之中。海德格尔指出:“时间性根本不是存在者,它不是什么,而是自身的时间化。”^⑫时间不属于存在者,而只属于存在本身。这似乎已经比康德、柏格森显得更为深邃、彻底。在海德格尔,此在离开自身的“存在”,进入经验物质世界的过程,就是时间性对将来、已在和当下所“绽出”(die Ekstasen)^⑬的历史。“此在在本质上是绽出的。”^⑭因为,时间性是此在的一种动态的、趋向于将来的历史活动过程,是它源始地、自在自为地“超出自身”(Ausser-sich)的运行轨迹。于是,西方传统哲学中的那种把时间从真理世界中剔除出去、把源始时间本身所具有的内感心理和生活内容抽干,从而使时间成为空间化的容器或纯粹的直观形式的观念,在海德格尔这里就实现了一个大的反转。正是海德格尔使时间有了历史的动感、获得了实践的内容,让它渗透进世界的构成性质。应该承认,这是西方哲学内部在对时间问题进行反思的过程中所迸发出的一个了不起的转变。时间在传统哲学里被认为只是一种纯粹的、无始无终的现在序列,“沉沦”才是主体认识所面对的第一事实,而生存性和实在性永远处于被搁置、被遮蔽的状态。“当下”成为时间的中心,而“已在”和“将来”都被甩到了时间的最边缘,根本没有进入哲学思想的视野。

海德格尔说:“源始的时间是有终结的。”^⑮这就从根本上破除了传统的庸俗时间观所以为的那种时间无穷、无限的神话。因为此在的存在是有限的,时间就不可能是一往无前、永不回头的直线。因为此在的存在是一个不断敞开的历史过程,所以,“当下”就不可能成为时间“绽出”的唯一量度。既然“烦是向死的存在”^⑯,那么,此在就必定是有终结的,它不可能产生出一个使它自己能够停留下来的终结点,此在应该是有终结地生存着的。源始的、本真的时间性的首要现象是将来,这既就决定了个体此在的有限性,即“小我”的暂时性和不连续性。同时,也决定了类群此在的未完成性,即“大我”的无终端、无根底的基本特征。然而,海德·格尔的所谓“终结”(End)并不意味着时间的停滞或历史的终止,而只是类群此在在经验现象世界中有所“绽出”的阶段性的结果,它既是时间的终结却又是时间的开启。因为按照时间性的要求,源始的时间应该不断地在面向将来中展示出自己的无限可能性,当下和已在应该是有始的当下和已在,而将来也应该是有终的将来。如果离开我们自己此在的在此,时间仍应该继续前进,无限多的世界还应该“在将来中”生成和存在。过去的已经死亡,当下的正在死亡,只有将来的才是具有生存性的存在。存在的现成性永远不可能取消或代替存在的可能性。所以,在终结与开始之间不断生存性的,在本质上就是时间不断地走向自身的过程,其实也就是时间的消解和虚无化。在这里,时间没有了,过去、当下和将来都没有了,主观、客观没有了。大我、小我没有了,当然那种以自我为中心、以当下为中心的时间的优越性也就消失殆尽了。宇宙总体统合于时间而又什么都不是。时间的无化(die Nichtung)^⑰,也是世界的无化,“本源地和本真地回到自身是生存的最本己的无性之中的意义。”^⑱这样,传统的庸俗时间观便在时间的无化

过程中遭到了覆灭性的瓦解。而这才是哲学所追求的最高境界。抑或连所谓的境界都不应该存在,因为这种无化已几乎是一种无境无界的涅槃。因为正如海德格尔所指出的:“无既不是一个对象也根本不是一个存在者。”同时,无化也不能被简单地归结为对象的消灭或存在的否定,因为“无本身就被无化着。”^③

二

由康德、柏格森到海德格尔,西方人的时间观的演变逐渐呈现出一种可以与中国哲学的思维相沟通的倾向。在中国人的思想观念里,时间似乎从来就不曾是康德式的纯粹的直观形式,从来就没有脱离过事物的发生、变易、成长和发展的具体过程,而一直与人的生活世界相连通,或者说,时间直接就是历史本身、生活本身。孔子著名的语录:“逝者如斯夫!不舍昼夜!”(《论语·子罕》)几乎已经被每一个中国人所接收、所认同。其实这其中既有对时间流逝作对象化的认识之后所产生的一般的理性理念,但更多的还是对人生的感既和叹吁。在这里,时间已经与历史、与人生、与人的情感交织在一起,融合为一体。因为时间中渗进了历史活动的因素,所以时间就必然是具有情感化、心理化的主观意识,甚至我们可以说,时间就是情感,就是人们在某一时刻、具体境遇下所形成的当下领会和心情态度。同时,情感也就是时间,人们一直用当下领会和心情态度去构造具体的、存在了的时间表象。每个人都只能生活在当下的此时此刻中,因为对于每个人来说,过去已经流逝而不复存在,未来也还没有降临而尚未确定。也正是在这一意义上,时间只有当下,而没有曾在和将来,即根本没有连续性可言,所谓的“连续性”,不过是我们主观构造出的意想物,是我们想象力发生综合作用的结果。正如康德所说:“空间与时间的先天概念,仅为想象力(Einbildungskraft)的产物。”^④一切表象只有在内感统觉中被整理、连结、粘合之后,才能够建立起一种前后相续的次序关系。再进一步推证,所谓的“当下”也是根本不存在的,因为一旦我意识到当下的时候,一旦我把当下作为一个认知对象来进行思维、想象、反省的时候,一旦当下通过语言予以表出的时候,当下早就从我的眼前消失了、逃遁了,当下已经离开了我自己。而我现在所实际面对着的,则是应该新的、此时此刻的、与我本源性地融合在一起并且还没有进入我的意识领域的当下。所以,当下也不是一种真实的存在,时间在本质上就应该是“无”。

与时间的无化密切相关,历史其实也是一个无。历史并不由事实所构成。因为事实是永远无法留存下来的。事实一旦生出,旋即已经死亡。苟且残留下来的都是人们想象和记忆的连结。的确也存在过所谓的事实本身,但它一定已经死亡,被人们所传诵、所言说的事实,早已离开了事实本身,不知不觉中已经渗透了人的理解。事实本身并没有意义,只有当它被解释后,才有意义的发生。辩论两国交战中“究竟是谁开了第一枪”之类的问题,所以便显得极为荒谬。因为这样的事实本身一定服务、服从于国家政治的和外交的现实需要,已经摄入了人的意志。无论如何,事实本身并不说话,说话的永远是我们的人。事实本身是死的,而人却永远活着。

中国哲学的性情形而上学向时间所作的多层次的和全方位的渗透,似乎已经表明,时间不只是简单的钟表刻度,而始终与人生生命、心理态度、经验感受、历史事实和生活事件等因素密切联系在一起,时间经常会被性情化、感性化。所以,一方面,一般中国人对于时间的了解就显出更多的主观领会的色彩。另一方面,中国人的时间直接与人生命运、与生活世界相融合。中国人似乎更善于从时间中引申出人的存在价值与意义。人们一般都相信,根据人出生时间而形成的生辰八字(年、月、日、时),可以决定人一生的命运走势。董仲舒说:“何以谓之‘王正月’?曰:王者必受命而后王,王者

必改正朔,易服色,制礼乐,一统于天下。所以明易姓非继仁,通以已受之于天也。王者,受命而王,制此月以应变,故作科以奉天地,故谓之‘王正月’也。”^②“王正月”绝不仅仅是时光的流转或岁月的交替,而是与人的系列实践活动、生活实践相联系的历史。“王正月”,不应该是帝王的任意构想,也不应该是人为的无根据的发明,而是以一定的现实历史作为确立基础的。作为时间的“王正月”是不乏实际生活的具体内容的,它必须与王朝的变更、帝位的承续等重大社会政治活动相适应,必须有一定的改正朔、易服色、制礼乐事件与之相关连。这样,通过“王正月”的政治行为就把历史因素嵌入到人们的时间意识之中了。不仅如此,“王正月”还应该涉及人们的信念本体。董仲舒强调说:“故春正月者,承天地之所为也,继天之所为而终之也。”^③时间的存在是有鲜活历史内容的,而且时间发生的最终根源在天,而不在人。于是,时间在某些情况下、在某些境遇中就有可能成为一种人所不可抗拒的力量,从而带有了一定的神圣性质。

脱离历史的时间,只能是一种记载历史的枯燥的年代表。了解历史事实的起止日期并不标志着就已经知道了历史事实的真相。颇有趣味的是,中国人对于时间的领会似乎总是接近于生存论的。在中国人的心目中,对时间的记忆并不是孤立的去回想那些被数字化、刻度化了的年、月、日、时,而毋宁总与特定的历史事件或生活事实联系在一起。一提起“雍正元年”,大脑中马上就会意识到这是指雍正皇帝登基即位的那一年,甚至还会联想起康熙与乾隆。而一说“解放前”,所提示出的不仅是时间化的 1949 年,还传递出这样的历史信息:那一年,新中国成立了。中国人指称时间,习惯于用历史事件代替数字化的年限,如日常生活中,一般中国人都说“文革的时候”或“文革期间”,而很少说或根本不说“从 1966 年到 1976 年”。再如,人们可以直接说“唐山大地震”,而不必要明确地指出那是“1976 年”。应该说,中国人对历史事件的记忆能力要远远强于对具体时间的记忆。可见,时间在中国人的思维里,一直是进入历史的,或介入实践的。时间与历史、与人们的生活世界紧密地勾连在一起,甚至就是融为一体的。中国历史中,从现存的文献记录看,明确的纪年应该开始于西周的“共和元年”,按照现行的公元纪年推算,相当于公元前 841 年。在此后 2890 年的历史长河中,中国通行的纪年方法的一个最基本的原则就是随着朝代的更替或帝位的承继而改变。古代的帝国如此,现代的中华民国也基本如此。即使在战乱而无统一政权的历史时期,如战国、三国、南北朝,区域性或暂时性的割据王朝也都是按照这一基本原则来纪年的。中华民国三十八年,国民党政权结束了在中国大陆的统治,中华人民共和国成立。新中国定都北平,改北平为北京。将“五星红旗”确立为国旗。同时,正式宣布采用国际通行的“公元”制纪年方法,当年为 1949 年。这样,就彻底地废除了具有悠久历史并已形成中国公共时间传统的年号纪元法。

三

历史观念的形成并不能在历史表象中寻找根据。在最本真的意义上看,一个民族的时间意识,应该直接来源于这个民族的创世理念。中国的人文精神一向主张:阴阳创世,二元始初;世界是变化流转的世界,岁月是永不停滞的岁月。世界的形成通过阴阳二元机制的相互作用而实现。周敦颐说:“无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根。分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生水、火、木、金、土。”^④由无极、太极,再到阴阳,再到五行及万事万物,宇宙从简单到丰富,从源始到现象,所经历的不正是种种无底的、无尽的历史活动。没有历史活动的支撑、不发生出任何事件,时间便成为一种呆板的刻度,也就意味着不可能有所谓“绽出”。世界的生成过程同时也就是时间的彰显过程。时间、历史、世界、人生、现实活动原本是统一共融的。

《尚书大传·虞夏传》曰：“旦复旦兮，日月光华。”太阳每天都是新的，日月年华，时刻都在变易，眼前的、当下的现在总会被正在成长的将来所取代、更换。世界就在这种无穷无尽的重复过程中实现着不断的创生。古代中国，在官方采用历史事件纪年方法的同时，民间通常也采用天干地支的纪年方法。作为天干的甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸，与作为地支的子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥，两相排列，指称一载，六十年形成一次轮回，天干与地支共同组合出更有终始循环意味的“干支纪年法”。在这种纪年方法中，历史是无底的，不会陷落在一个所谓终局性的“末日”手中。《论语·子罕》记载：“子在川上。曰：逝者如斯夫！不舍昼夜。”这其中也反映出中国人传统的时间意识中的那种流转不止、周行不殆的深刻蕴义。《易传·序卦》不止一次地凸现出作为中国哲学原点的《周易》，所具有的时间无底、世界无尽和物不可穷的精神特质。“物不可以终否，故受之以《同人》。”“物不可以终否，剥穷上反下，故受之以《复》。”“物不可以终过，故受之以《坎》。”“物不可以久居其所，故受之以《遯》。”“物不可以终止，故受之以《晋》。”“物不可以终难，故受之以《解》。”“物不可以终动，止之，故受之以《艮》。”“物不可以终止，故受之以《渐》。”“物不可以终离，故受之以《节》。”“物不可以穷也，故受之以《未济》终焉。”^②在中国人的心理意识中，时间一直是进入信念本体的，反映在现实的历史活动中，就是人们都无一例外地相信：世界的局面不应该仅仅是目前这样的，人生的境遇或命运也不应该只是当下的唯一的一种可能，历史一定是变易不息的。这里的“物”，所表征的并不是狭义并具体的、有形的物质存在，而应该是整体性的世界、人生和历史。《易传·系辞上》说：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。”^③从时间中可以衍生出历史，从时间中可以领会到宇宙的生成。推原事物的初始、反求事物的终结，就能够知道事物生死的基本法则。这就是《周易》所要告诉人们的哲学真谛。《周易》第五十二卦为“艮”，原为抑、止之意，《易传·彖·艮》曰：“艮，止也。时止则止，时行则行。”^④宇宙的发生与发展，有始必有终，世界运动的基本法则表现为有行必有止。始是有终的始，终是有始的终。开始必将是趋向于终结的，同样，终结也必将是面向开始的。《易传·说卦》曰：“艮，东北之卦也。万物之所成终，而所成始也。故曰：成言乎艮。”又，“终万物、始万物者，莫盛乎艮。”^⑤《说卦》以八卦配八方，东北，既是阴气盛极之位，同时也是阳气初起之位。万物在东北之位上获得了最后完成的同时，又重新萌发出昂然的生机。《说卦》还以八卦配四时，艮为冬之末、春之初的季节，共有四十五天。在冬末之时，万物成其终；在春初之时，万物成其始。

有了终始相接的历史理念，才会有宇宙的无底和世界的永恒。永恒，在本质上就不是建基于一种直线攀升式的、无穷无尽的终极性或不可变性，而是有终、有始的前后连续或往来不断。没有终、始的历史，什么都是一往无前的，也就无所谓永恒与不永恒的区分了。所以，永恒一定是与终始相牵连的。《易传·彖·恒》说：“天地之道，恒久而不已也。”^⑥为什么《易经》六十四卦惟独以“未济”卦结束？这是一个值得思考的问题。以“未济”一卦作为六十四卦的终局，其意义是非常深远的。朱熹《周易本义》说：“未济，事未成之时也。”^⑦“事未成”所透露出的是宇宙、世界的无根底性和人生、历史的未完成性。正因为“事未成”，所以人活在世上才要求必须有一种“君子以自强不息”^⑧的精神品格的强劲支撑。

四

终始转移的历史意识进入中国人的信念世界后，使得诸如“生生不已”、“没完没了”之类的观念逐渐演变成一种具有普遍性质的基本价值认同。实际上，“生生不已”、“没完没了”之类的观念，绝

不仅仅是一个无谓的口头禅,而毋宁在根基上就早已经被“终始转移”的历史意识所充塞、所建构。一般的中国人,即使是在最落魄、最穷困潦倒的时刻,甚至处于根本无望的绝境之中,也都会坚定地维持着这样一类的基本信念:“天无绝人之路!”“三十年河东转河西!”“老天爷会开眼看我的!”“日子会一天天好起来的!”“好运总不会一直躲着我!”“我就不信:我一辈子都这么倒霉!”“总有一天,我会发起来的。”“时来山都挡不住。”“车到山前必有路。”……

于是,将这种信念落实在日常生活的形态中,便有“皇帝轮流做,明年到我家”、“铁打的营盘,流水的兵”、“无名草木年年发,不信男儿一世穷”的开朗和洒脱。很难想象,没有一定的并且已经是根深蒂固有终始转移的历史潜意识作为支撑,人们怎么可能产生出如此乐观向上、富有前瞻性的精神信念。一个只把自己的目光局限于眼前当下的人,一个从来跳不出现在领域的人,是不可能形成未来意识的,更不可能产生对未来的憧憬和信心。只有知道未来的可通达性和必然性,才会彻底看穿当下的暂时性、过渡性和可超越性。在古今日常生活中,中国人似乎一直都不缺乏那种处于顺境时的忧患意识,如相信“乐极生悲”、“财主无三代”、“好花不长开”、“天底下没有不散的筵席”;同时,也更有处于逆境当中的自信态度,如“天无百日雨,人无一世穷”、“瓦片也有翻身日,哪有久富长贫家”、“黄河尚有澄清日,岂可人无得运时”。董仲舒似乎也相信:“福之本生于忧,而祸起于喜也。”^③这种终始转移的历史观念,进入人们的日常生活形式,便突出地表现为“时”与“运”的连结,即时间与栩栩如生的生活事件始终融合、交汇在一起,时间之中渗透了生活世界的丰富内容。一直为中国人所普遍信奉的“时来运转”,就是最明显的例证。因为有终始转移的历史理念,于是才会有实际生活样态的诸如“否极泰来”、“祸福相依”、“悲喜为邻”的人生辩证法。在这一方面,每一个极为平常的中国人几乎都可以算得上是实践辩证法的大师。同样,也正是因为有了这样的精神信念,一方面,在汉民族的整体人群中才极少产生出那种严格意义上的偏执狂和精神分裂分子;另一方面,也孕育和打造出中国人在为人处事及根本世界观方面的忍耐、宽容、甚至豁达、圆通的民族气质和普遍品德。所以,中国人及整个中国文化所富有的所谓“乐感”精神而绝少悲情意识,探究真正的根源,应该是远古时代益已形成并逐渐进入人们思维传统的终始转移的历史理念。

如果说,“转不完的春夏秋冬”,所表达出来的是一种终始相续、前后相继的宇宙观和时间观。那么,孟子的“彼一时,此一时也。五百年必有王者兴”(《孟子·公孙丑下》),所展示出来的则是一种态度坚定的、可以转移变更、时随境迁、物从事易的历史意识。中国人向来都强调并相信时与时的区别,以为此一时非彼一时,这一境不同于那一境,不能以此之时、此之境代替或取消彼一时、彼之境。时间中的每一次当下都不是绝对的等齐、统一的秩序并列,而都应该具有自己鲜明的个性和特色。于是,历史活动的每一次事件都有它之所以能够成为这次事件的独立价值和自身意义。“此一时、彼一时”,这已经是普通中国人的日常谚语,其中的隐喻就在于:时间是在流转的、历史是不断前行的、人的命也是在处在运的过程当中的。中国人在说自己“背时”、“背运”的同时,实际上就已经在思维前提中埋下了“得时”、“当运”的预设,或者说,就已经树立起了这样的基本信念:“我的运气会好起来的!”“我的命不会总是这样的!”所以说,中国人在更多的时候、尤其在逆境当中似乎一直都坚定地以为,“风水轮流转”、“山不转,水转。”其实,“命运”一词,在汉语里,就是由“命”与“运”两个部分组成的。如果说,“命”是天所给定的,因而是不可更改的决定性因素,那么,“运”则应该是可以不断转移、随时变化的因素。《说文解字》曰:“运,辵移也。”^④说明“运”具有一定的可动性或可流变性。“运”的观点形成,在根基上所依据的正是终始转移的历史理念。董仲舒的“变命”^⑤与《白虎通·寿命》、王充《论衡·命义》中的“随命”,其实所重视的都是命运之中“运”的因素。因为,如果一味依赖于“命”,则等同于完全取消了人自身生存和存在的价值意义,只有强调“运”(时的因素)才能

够进一步凸现出人的在世方式和现实人生的积极作用。

必须强调的是,作为历史意识内容的一个重要方面,“终始转移”一定是与生命存在相联系的。人以生活的样态存在于世间,生活创造着历史。时间在生命存在的所作所为中,不断“绽出”为丰富的现实的历史内涵。所以,历史哲学又必然要与生命相沟通。没有人的生命也就没有历史可言。终始转移、前后继续,这本身就已经在基本前提上用生命(想象力的、感觉的、或者理性的、顿悟的)把终与始、前与后作了连结。《易传·系辞上》曰:“日新之谓盛德,生生之谓易。”^⑥原来,日日增新、不断更善才是天底下最为盛美的德性;阴与阳之间从不间断的互相转化和彼此变易,才是宇宙万物生死存亡的根本法则。在这里,时间与生命通合在一起,历史就是生命。于是,时间才开始进入人们生活着的存在世界,时间才真正成为了历史。至于时间如何创生出历史?时间又如何与生命相连结?《易传·系辞下》说:“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。往者,屈也。来者,信也。屈信相感而利生焉。”^⑦日与月,相互往来、相互推转而产生出天地的大光明。寒与暑相互往来、相互推转而产生出岁时的终始。“往”表示“屈”,而“来”则意味着伸(“信”)。屈与伸又可以相互感通、彼此应合,“来”从“往”的现成性中开辟出一种重生的可能性,同样,将来的“伸”也为曾在和当下的“屈”提供了一种再造的机会。生命就是孕育于事物的无限可能性之中的。这样,日月、寒暑的往来、推移就在根本上为生命形式的产生创造了条件。一方面,始趋近于终,另一方面,终又开启着始,宇宙生命就诞生在这种始终、终始的连结关系之中,并能够从不间断的终始结构中获得永恒意义。人也在这种始终、终始的连结关系之中成就出自身的不朽。没有“往”、“来”,没有“屈”、“信”(伸),终始转移的历史意识就不可能发生,当然也就不可能有利于生命运动的充分展开。

注释:

①②③④⑤⑥⑦ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, Seite 66. 76. 77. 201. 201. 236. 82

⑧⑨ Henri Bergson《时间与自由意志》,北京:商务印书馆 1958 年版,第 155. 159

⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰ Martin Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1993, Seite 328. 306. 328. 329. 331. 329. 331—329. 330

⑱⑲ Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? Wegmarken, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 9 Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975 Seite 114. 114—115.

⑳董仲舒《春秋素露·三代改指质文》,上海古籍出版社 1989 年版,第 41 页。

㉑董仲舒《春秋素露·重政》,第 33 页。

㉒周敦颐《太极图说》,见《周子通书》,上海古籍出版社 2000 年版,第 48 页。

㉓《易传·序卦》,见高亨《周易大传今注》,第 645 至 652 页,齐鲁书社 1979 年版。

㉔《易传·系辞上》,见高亨《周易大传今注》第 511 页。

㉕《易传·彖·艮》,见高亨《周易大传今注》第 427 页。

㉖《易传·说卦》,见高亨《周易大传今注》第 614. 615 页。

㉗《易传·彖·恒》,见高亨《周易大传今注》第 297 页。

㉘朱熹《周易本义》,上海古籍出版社 1987 年版,第 54 页。

㉙《易传·彖·乾》,见高亨《周易大传今注》第 56 页。

㉚董仲舒《春秋素露·竹林》,第 17 页。

㉛桂馥《说文解字义证》,第 153 页。

㉜董仲舒《春秋素露·重政》,第 34 页。

㉝《易传·系辞上》,见高亨《周易大传今注》第 515 页。

㉞《易传·系辞下》,见高亨《周易大传今注》第 570 页。