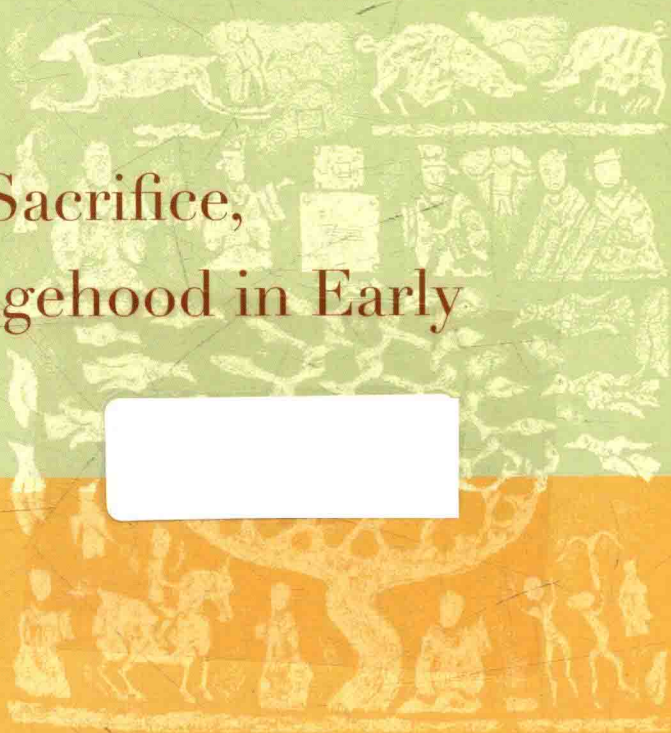


早期中国的食物、 祭祀和圣贤

[英] 胡司德 (Roel Sterckx) 著 刘丰 译

Food, Sacrifice,
and Sagehood in Early
China



早期中国的食物、 祭祀和圣贤

[英] 胡司德 著 刘丰 译

Food, Sacrifice,
and Sagehood in Early
China

图书在版编目 (CIP) 数据

早期中国的食物、祭祀和圣贤 / (英) 胡司德著 ;
刘丰译. —杭州: 浙江大学出版社, 2018. 12
(海外中国思想史研究前沿译丛)
书名原文: Food, Sacrifice, and Sagehood in
Early China
ISBN 978-7-308-18779-4

I. ①早… II. ①胡… ②刘… III. ①饮食—文化史
—研究—中国—先秦时代 IV. ①TS971.2

中国版本图书馆CIP数据核字 (2018) 第275779号

早期中国的食物、祭祀和圣贤

[英] 胡司德 著 刘丰 译

责任编辑 王志毅

文字编辑 吴昱璇

责任校对 王 军 夏斯斯

装帧设计 罗 洪

出版发行 浙江大学出版社

(杭州天目山路148号 邮政编码310007)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 北京大观世纪文化传媒有限公司

印 刷 浙江新华数码印务有限公司

开 本 635mm×965mm 1/16

印 张 15.5

字 数 244千

版 印 次 2018年12月第1版 2018年12月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-18779-4

定 价 68.00元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社市场运营中心联系方式: (0571) 88925591; <http://zjdxcbbs.tmall.com>

总序

“思想”与“历史”之间的“中国思想史”

彭国翔

2012年夏天，我应邀在位于德国哥廷根的马科斯·普朗克宗教与族群多样性研究所（Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity）从事研究工作时，有一天突然收到浙江大学出版社北京启真馆公司负责人王志毅先生的邮件，表示希望由我出面组织一套“海外中国思想史研究前沿译丛”。如今，这套书就要正式出版了，出版社要我写个总序。在此，就让我谈谈对于“思想史”和“中国思想史”的一些看法，希望可以为思考如何在一个国际学术界的整体中研究“中国思想史”这一问题，提供一些可供进一步思考的助缘。

“思想史”（intellectual history）、“哲学史”（history of philosophy）、“观念史”（history of ideas）等等都是现代西方学术分类下的不同专业领域，既然我们现代的学术分类已经基本接受了西方的学术分类体系，那么，讨论“思想史”的相关问题，首先就要明确在西方专业学术分类中“思想史”的所指。虽然我们在中文世界中对“思想史”这一观念的理解可以赋予中国语境中的特殊内涵，但毕竟不能与西方学术分类中“思想史”的意义毫无关涉。比如说，“中国哲学”中的“哲学”虽然并不对应西方近代以来居于主流的理性主义传统尤其分析哲学所理解的“philosophy”，但却也并非与西方哲学的任何传统毫无可比性与类似之处，像皮埃尔·阿多（Pierre Hadot）和玛莎·努斯鲍姆（Martha C. Nussbaum）所理解的作为一种“生活方式”（way of life）、“精神践履”（spiritual exercise）以及“欲望治疗”（therapy

of desire) 的“philosophy”，尤其是“古希腊罗马哲学”，就和“中国哲学”包括儒、释、道三家的基本精神方向颇为一致。再比如，儒学作为一种“宗教”固然不是那种基于亚伯拉罕传统 (Abrahamic tradition) 或者说西亚一神教 (monotheism) 模式的“宗教”，但各种不同宗教传统，包括西亚的基督教、犹太教和伊斯兰教，南亚的印度教、佛教以及东亚的儒教和道教，尽管组织形式不同，但都对同样一些人类的基本问题，比如生死、鬼神、修炼等，提供了自己的回答。事实上，不独历史这一学科及其进一步的各种分支，对于“哲学”、“宗教”、“伦理”等学科，这一点同样适用。

那么，在西方的学术分类体系中，“思想史”是怎样一个研究领域呢？“思想史”诚然一度是“一个人文研究中特别模糊不清的领域”，但是，就目前来说，“思想史”所要研究的对象相对还是比较清楚的。换言之，对于“思想史”所要处理的特定课题，目前虽不能说众口一词，却也并非毫无共识。正如史华慈 (Benjamin I. Schwartz) 所言，“思想史”所要处理的课题，是人们对于其处境 (situation) 的自觉回应 (conscious responses)。这里，处境是指一个人身处其中的社会文化脉络 (social and cultural context)。这当然是由历史决定的，或者说根本就是一种历史境遇 (historical situation)。而人们的“自觉回应”，就是指人们的“思想”。再进一步来说，“思想史”既不是单纯研究人们所在的外部历史境遇，也不是仅仅着眼于人们的思想本身，而是在兼顾历史境遇和主体自觉的同时，更多地着眼于两者之间的互动关系，即“思想”与“历史”的互动。并且，这里的“人们”，也不是泛指群体的大众意识，而往往是那些具备高度自觉和深度思考的思想家们。

其他一些专业领域，比如“社会史”、“文化史”，与“思想史”既有紧密的联系，也有相对比较明确的区分。比如，按照目前基本一致的理解，较之“思想史”通常指重要的思想家们对于社会历史的各自反思，“文化史”往往关注较为一般和普遍的社会历史现象，以及作为群体的社会大众而非社会精英在一个长程的社会变动中扮演的角色。从作为“文化史”这一学科奠基人的雅各布·布克

哈特关于意大利文艺复兴的研究，以及彼得·伯克（Peter Burke）和菲利普·普瓦里耶（Philippe Poirrier）等人对于“文化史”的直接界定，即可了解“文化史”这一领域的特点。因此，“文化史”不但常常整合“人类学”的方法和成果，就连晚近于尔根·哈贝马斯关于“公共领域”（public sphere）论述和克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）关于“深度描述”（thick description）的观念，由于同样注重人类社会的整体与共同经验，也成为支持“文化史”的理论援军。至于“社会史”，则可以说是史学与社会科学更进一步的结合，甚至不再被视为人文学科（humanities）的一种，而是一种从社会发展的角度去看待历史现象的社会科学（social science）。像经济史、法律史以及对于公民社会其他方面的研究，都可以包括在“社会史”这一范畴之下。最能代表“社会史”研究取径的似乎是法国年鉴学派（French annales school）了，不过，在史学史的发展中，社会史可以被视为发生在史学家之中的一个范围更广的运动。无论如何，和“文化史”类似，“社会史”最大的特点也许在于其关注的对象不是精英的思想家，而是社会大众。正是在这个意义上，“社会史”通常也被称为“来自下层的历史”（history from below）或者“草根的历史”（grass-roots history）。

其实，在我看来，至少在中文世界的学术研究领域，“思想史”是介于“哲学史”、“观念史”与“文化史”、“社会史”之间的一种学术形态。以往我们的“中国哲学史”研究，基本上是相当于“观念史”的形态。“观念史”的取径重在探究文本中观念之间的逻辑关联，比如一个观念自身在思想内涵上的演变以及这一观念与其他观念之间的逻辑关系等等。站在“哲学史”或“观念史”之外，从“思想史”的立场出发，当然可以说这种取径不免忽视了观念与其所在的社会环境之间的互动；从“文化史”、“社会史”的立场出发，当然可以说这种取径甚至无视其所探讨的观念之外的文化活动的丰富多彩，无视观念所在的社会复杂与多变。但是，话又说回来，“哲学史”或“观念史”的基本着眼点或者说重点如果转向观念与其环境之间的互动，转向关注文化的多样与社会的复杂多变，那么，“哲学史”和“观念

史”也就失去了自身的“身份”(identity)而不再成为“哲学史”和“观念史”了。

事实上,学术的分门别类、多途并进发展到今天,仍然为“哲学史”或“观念史”、“思想史”、“文化史”以及“社会史”保留了各自的地盘,并未在“物竞天择,适者生存”的法则下造成相互淘汰的局面,就说明这些不同的取径其实各有其存在的价值,彼此之间虽然不是泾渭分明,没有交集,但却确实各有其相对独立的疆域。站在任何一个角度试图取消另一种研究范式(paradigm)的存在,比如说,站在“中国思想史”的角度批评“中国哲学史”存在的合理性,实在恰恰是“思想”不够清楚的结果。“思想史”、“哲学史”、“文化史”、“社会史”等等,其实是研究不同对象所不得不采取的不同方法,彼此之间本来谈不上孰高孰低、孰优孰劣。恰如解决不同问题的不同工具,各有所用,不能相互替代,更不能抽象、一般地说哪一个更好。打个比方,需要用扳手的时候当然螺丝刀没有用武之地,但若由此便质疑后者存在的合理与必要,岂不可笑?因为很简单,扳手并不能“放之四海而皆准”,需要用螺丝刀派用场的时候,扳手一样变得似乎不相干了。这个道理其实很简单,我经常讲,各个学科,包括“思想史”、“哲学史”、“文化史”和“社会史”等等,分别来看都是一个一个的手电筒,打开照物的时候,所“见”和所“蔽”不免一根而发。对此,设想一下手电筒光束的光亮在照明一部分空间的同时,也使得该空间之外的广大部分益发黑暗。通过这个比喻,进一步来看,对于这些不同学科之间的关系,我们也应当有比较合理的理解。显然,为了照亮更大范围的空间,我们不能用一个手电筒替换另一个手电筒。无论再大的手电筒,毕竟只有一束光柱。而我们如果能将不同的手电筒汇聚起来,“阴影”和“黑暗”的部分就会大大减少。医院的无影灯,正是这一原理的运用。事实上,不同的学科不过是观察事物的不同视角而已。而我这里这个无影灯比喻的意思很清楚,“思想史”、“哲学史”、“社会史”等等,甚至人文学科和社会科学之间、文理科之间,各个不同学科应当是“相济”而不是“相非”的关系。否则的话,狭隘地仅仅从自己学术训练的背景出发,以己之所能傲人所

不能，正应了《庄子》中所谓“以天下之美为尽在己”的话。另一方面，却也恰恰是以己之所仅能而掩饰己之所诸多不能的缺乏自信的反映。

一个学者有时可以一身兼通两种甚至多种不同的学术取径。比如说，可以兼治哲学与史学，同时在两个不同的领域都有很好的建树。不过，哲学与史学的建树集于一身，却并不意味着哲学和史学的彼此分界便会因此而不存在。打个比方，一个人可以“十八般武艺，样样皆通”，但是很显然，这个人只有在练习每一种武艺时严格遵守该武艺的练习方法，才能最后做到“样样皆通”；假如这个人以刀法去练剑法，以枪法去练棍法，最后不仅不能样样皆通，反倒会一样都不通，充其量不过每样浅尝辄止而已。这里的关键在于，一个人十八般武艺样样皆通，决不意味着十八般武艺各自的“练法”因为被一个人所掌握而“泯然无际”，尽管这个人在融会贯通之后很可能对每一种武艺的练法有所发展或创造出第十九种、二十种武艺。落实到具体的学科来说，在没有经过“哲学史”、“观念史”、“思想史”、“社会史”、“文化史”其中任何一种学术方法的严格训练之前，就大谈什么打破学科界限，无异痴人说梦，在学术上不可能取得大的成就，这是不言而喻的。很多年前就有一个讲法叫“科际整合”，即加强不同学科之间的互动与互渗，这当然是很有意义而值得提倡的。但“科际整合”的前提恰恰是学科之间的多元分化，只有在某一学科里面真正深造有得之后，才有本钱去与别的学科进行整合。

本来，“思想史”并不是一个很容易从事的领域，好的思想史研究是既有“思想”也有“史”，而坏的思想史则是既无“思想”也无“史”。比如说，对于一个具体的思想史研究成果，如果治哲学的学者认为其中很有“思想”，而治历史的学者认为其中很有“史”，那么，这一成果就是一个好的思想史研究。反之，假如哲学学者看了觉得其中思想贫乏，观念不清，而历史学者看了觉得其中史料薄弱，立论无据，那么，很显然这就是一个并不成功的思想史研究。因此，“思想史”这一领域应该成为“哲学”和“历史”这两门学术甚至更多学科交集的风云际会之所，而不是沦为那些缺乏专长而又总想“不平则

鸣”的“自以为无所不知者”（其实是“学术无家可归者”）假以托庇其下的收容站。

徐复观曾经说“对于中国文化的研究，主要应当归结到思想史的研究”。对于这句话，在明了各种不同研究取径及其彼此关系的基础上，我是很同意的。因为较之“哲学史”，“思想史”在“思想”、“观念”之外，同时可以容纳一个“历史”的向度，换言之，“中国思想史”可以做到既能有“思想”也能有“史”。而这一点，刚好符合传统中国思想各家各派的一个共同特点，即一般都不抽象地脱离其发生发展的历史脉络而立言。因此，我很希望越来越多的学者加入“中国思想史”的团队之中，只要充分意识到我们前面讨论的问题，不把“思想史”视为一个可以无视专业学术训练的托词，而是一个和“哲学史”、“观念史”、“文化史”、“社会史”等既有联系甚至“重叠共识”，同时又是具有自身明确研究对象和领域而“自成一格”的学科视角，那么，广泛吸收各种不同学科训练的长处，宗教的、伦理的、哲学的，都可以成为丰富“思想史”研究的助力和资源。

西方尤其美国关于中国思想史的研究，以狄百瑞（William T. de Bary）、史华慈、列文森（Joseph R. Levenson）等人为代表，在20世纪70年代一度达到巅峰，但随后风光不再，继之而起的便是前文提到的“文化史”、“社会史”以及“地方史”这一类的取径。这一趋势与动向，中文世界不少学者“闻风而起”。无论是可以直接阅读西文的，还是必须依靠翻译或者借助那些可以直接阅读西文文献的学者的著作的，都在不同程度上受到这一风气的影响。但是，如果我前文所述不错，各种取径不过是“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”的不同视角，彼此之间非但毫无高下之别，反而正需相互配合，才能尽可能呈现历史世界与意义世界的整全，那么，“思想史”的研究就永远只会被补充，不会被替代。如果不顾研究对象的性质，一味赶潮流、趋时势，则终不免“邯郸学步”，难以做出真正富有原创性的研究成果。事实上，西方从“思想史”的角度研究中国，迄今也不断有新的成果出现。而且，如前所述，“思想史”和“哲学史”、“观念史”、“文化史”、“社会史”之间，也是既互有交涉，又不失其相对的

独立性，越来越呈现出五光十色的局面。因此，真正了解西方中国研究（Chinese studies）的来龙去脉及其整体图像，尤其是西方学术思想传统自身的发展变化对于西方中国研究所起的制约甚至支配作用，而不是一知半解的“从人脚跟转”，对于中文世界人文学术研究如何一方面避免“坐井观天”和“夜郎自大”，另一方面在充分国际化（“无门户”）的同时又不失中国人文研究的“主体性”（“有宗主”），就是极为有益的。

中国思想史是我多年来的研究领域之一，而我在研究中所遵从的方法论原则，正是上述的这种自觉和思考。也正是出于这一自觉和思考，我当初才感到义不容辞，接受了启真馆的邀请。我的想法很简单，就是希望这套丛书的出版，能够为推动国内学界对于“中国思想史”的研究提供些许的助力或至少是刺激。这套丛书首批的几本著作，作者大都是目前活跃在西方学界的青壮年辈中的一时之选。从这些著作之中，我们大致可以了解西方中国思想史研究的一些最新动态。当然，这里所谓的“思想史”，已经是取其最为广泛的含义，而与“文化史”、“社会史”等不再泾渭分明了。这一点，本身就是西方“中国思想史”研究最新动态的一个反映。至于其间的种种得失利弊，以及在中文世界的相关研究中如何合理借鉴，就有赖于读者的慧眼了。

是为序。

2015年8月18日

于武林紫金港

中文版前言

《早期中国的食物、祭祀和圣贤》这部书一开始本来是我对中国宗教的一项研究。但是随着研究的深入，我很快意识到，食物与饮食文化深刻地影响了中国古代职掌礼仪与宗教的祝史们的观念与想象。我进一步发现，早期中国几乎所有的思想家、圣贤或者政治家们都从饮食文化当中汲取养分，用来形成他们对于社会、哲学以及政治的观念与看法。这样，我在本书中也就试图通过饮食与宗教这扇窗户来理解中国古代的思想文化了。我很高兴，也很荣幸看到本书中译本的出版，我也希望通过中译本能使更多的读者了解我的这部书。我要特别感谢本书的译者刘丰教授，他非常认真地将我原文当中的一些细微之处都准确地用通顺的汉语表达出来了。当然，书中的一些粗陋过失之处，是应当由我来承担的。我非常希望读者在阅读本书的过程中能够有所收获，同时也希望在我研究的不足之处，能够有学者继续做进一步的探讨。

胡司德

2017年1月于剑桥大学克莱尔学院

致 谢

我的同事、研究生以及朋友们为本书的完成提出了很多有价值的批评与建议。他们是：鲁惟一（Michael Loewe）、麦大维（David McMullen）、乔·麦克德莫特（Joe McDermott）、葛浩南（Romain Graziani）、普鸣（Michael Puett）、刘乐贤、罗维前（Vivienne Lo）、杰弗里·劳埃德（Geoffrey Lloyd）、劳格文（John Lagerwey）、戴卡琳（Carine Defoort）、白安敦（Antonello Palumbo）、爱默（Eamonn O’Ciardha）、周越（Adam Yuet Chau）、韦礼文（Oliver Weingarten）、保罗·卡特里奇（Paul Cartledge）等等。我也要感谢三位匿名评审人，他们提出了非常详细的意见，并且纠正了书中的一些错误之处。剑桥大学图书馆的艾超世（Charles Aylmer）和小山腾（Noboru Koyama），李约瑟研究所的约翰·莫弗特（John Moffett）总是在资料文献方面慷慨相助。剑桥大学出版社的玛丽戈蒂（Marigold Acland）和乔伊（Joy Mizan）也为本书的编辑付出了很多的努力。在英国科学院和中国社会科学院的资助下，我在中国从事了一段时间的研究工作，英国人文艺术研究会也资助了我一个学期的休假，进行专门研究。另外，本书的编辑工作还得到了英国牛顿信托组织（Newton Trust）的资助。我要感谢我的妻子清盈，在平日的交谈中，她总是不厌其烦地与我一起讨论本书提出的一些看法，并且还提出了一些非常好的建议。我还要感谢克莱尔学院和谐融洽的氛围。最后，我要将本书献给我永远怀念的玛丽亚·克尔麦克斯（Maria Keersmaekers, 1911—2009），她给我的教益，比本书所提到的那些圣贤们还要多得多。

目 录

绪 论	1
第一章 习俗与饮食	13
战国到汉代的食品与饮食习惯	15
肉食与道德	28
宴飨	36
孔子	44
第二章 治国如烹鲜	50
宰夫与厨师	50
烹与和	60
伊尹与本味	66
饮食与自然	75
第三章 祭祀与感知	81
祭献无味	82
酒与鬼神	92
索神	102
第四章 祭祀与经济	116
用于祭祀的征敛	118
月令	122
守邑与职官	128
鬼神与贸易	136

典祀	141
神的礼物，人的商品	144
关于丰盛的修辞	149
 第五章 圣人、鬼神与感知	158
嗅觉	159
看与听	165
感觉的综合	169
圣人，闭耳塞听	181
洞见与目盲	184
 结 语	192
 参考文献	196
索 引	220
译后记	230

绪 论

在早期中国^{*}，人们对于食品的态度，对于食品的认识，以及祭祀的时候向神灵祭献供品的行为，都是形成圣人观念的重要因素。中国古人认为，人们对于食物的消费、交换以及用食物祭祀神灵往往也是一种修养身心的方式，对于每个人、整个社会以及统治者来说，食物不但对身体有好处，同时对于道德与政治也具有同等重要的价值。只要我们简单看一下考古发现的商周时代的青铜器，或者从战国时代和汉代的墓葬中出土的大量的石器、陶器和漆器，我们就会发现，中国古代形成了一整套丰富多彩的饮食文化。这种丰富的饮食文化也激发了中国古代非常有价值的思想观念。

本书所要探讨的是中国古代围绕着祭祀饮食文化而形成的复杂的思想观念。进一步说，本书将要讨论宗教祭祀文化、它的哲学基础和与之相关的祭祀仪式同中国古代的圣人观念之间的关系。此外，本书还要研究在与神灵沟通的过程中人的各种感官有什么作用，感觉经验有什么意义，而且还要进一步研究中国古代在解释这些问题的时候，其宗教祭祀起了什么样的作用。总而言之，我认为，早期中国的礼仪与宗教仪式的前提是神灵是“可感知的”（sensible），因此本书还将祭祀仪式作为一种重要的仪式，因为正是通过祭祀，神灵是可感知的这一点才变得更加明确。

^{*} “早期中国”原文作 early China，按照西方汉学界的一般理解，是指从上古时期直至汉末以前的中国历史。在本书当中，尤其指战国至汉代的历史。为了行文更加方便，本书有时候也将 early China 译为“中国古代”。——译注

在中国早期的文献当中，有很多内容是从道德的角度对食物和祭祀进行讨论的。从这些讨论来看，人们认为食物既对人有营养价值，又可以用来祭祀鬼神，而且这两个方面密不可分，这一点尤为显著。食品可以滋养人的身体，培养人的道德品质，同样，人们也认为，供品的祭献以及与此相关的宰杀烹调等手艺也是与神灵沟通的一种方式。一般来说，中国古人并不对礼仪的、宗教的食物与普通的食物做出区别。

中国古代的饮食文化与礼仪、宗教以及哲学范式密切相关，从中也产生了很多思想观念，这些思想观念发展到战国时期直至汉代，又产生了更多的有关烹饪、味道、祭祀以及道德教化的思想。通过我的研究我们可以看到，在“餐桌”与祭台合二为一的礼仪世界中，人们对于圣王应当感知世界的方式形成了许多不同的看法。中国古代负责礼仪的巫祝卜史以及思想家们并没有在世俗的饮食文化与宗教祭祀之间做明显的区分，也没有将超越的神灵世界和现实的人类社会相分离，相反，他们将祭祀看作一种实践，这一实践活动使人类直面道德价值与现实社会之间存在的根本悖论。这里的关键问题是，人们如何通过物质手段，通过饮食及其他满足身体感官欲求的方法，或通过以礼仪祭祀神灵的方法，来与稍纵即逝的神灵进行沟通交流，并追求一种更高的修身形式的？负责礼仪的巫祝卜史以及参加礼仪的人们是如何在他们的头脑中形成捉摸不定的鬼神的形象的，他们是如何与超越了各种日常感官，但同时又依赖于现实世界的神灵沟通的？或者换句话说，如何使人们既不要沉溺于肉体的感官享受当中，同时又承认，若要在人类世界和更上层的鬼神世界中建立起更高级别的权威，这两方面（饮食与祭祀）都是必不可少的途径？

宗教祭祀以及它的社会经济背景使这些问题更加凸显出来，这是因为，与祈祷和礼仪不同，向神灵祭献供品在本质上是一种非常现实的、物质化的过程，但是它所期望的却是达到能够影响那些飘忽不定的神灵们这一非现实的、非物质的目标。人们注重食物和祭品，但这也同时给人们提出了两方面的问题，而且这两方面在本质上是矛盾的：一方面，它将人们与现实世界的耳目声色等感官享受联系在一起；但是另一方面，宴飨或祭祀时举行的盛宴中也隐含着某种力量，它可

以遮掩或阻止人们与超越日常感官和肉体享受之上的一个世界建立真实的或者更高级形式的联系。

战国时代与汉代的思想家、负责礼仪的祝史以及统治者们其实都已经认识到了这种矛盾，虽然他们并未有意识地去解决这个问题，但是从许多关于食品和祭祀的文献中我们可以看到，人们还是在试图协调或解释这种由感官的两个方面引起的问题。这一矛盾在礼制当中有不同的表现形式，而且更为突出。人们应当何时斋戒，何时宴饮？人们这样做是为了身体的享乐还是为了维持生存？是为了获得精神的愉悦还是仅仅为了保健身体？人们应当默默地举行合理有度的祭祀仪式，还是铺张奢华、大肆宣扬？祭祀之时，是应当向人神呈现各种声色香味的感官刺激，还是不要让人神受到这些声色香味的刺激？如何才能确保祭祀当中的各种礼器能够有效地从神灵那里获得回报？如何才能把握祭礼的花费不至于过度，不要让祭祀起到适得其反的作用？

以上这些问题以及类似的问题并不仅限于早期中国的礼制当中。在其他一些文献中也涉及这些问题，而且这些文献还指出，明君、君子以及圣人是如何解决这些问题的。此外，在讲到战国时代和汉代的圣王形象的时候，负责礼仪的祝史还面临着一个同样的难题：一方面，要充分满足君王的耳目声色这种肉体享受；但另一方面，君主治国的圣明之处正在于他们能够抵御现实世界的各种诱惑。在早期中国，贤明的君主可以以宴飨、祭祀等各种外在的形式来展现他的德行与虔诚，并以此体现他的权力，也可以通过加强自身内在的修养来体现他对于现实社会的更加深入的理解。一方面，德性是建立在现实的物质基础之上的，并且可以通过物质和物质性来实现；但另一方面，圣人或者明君又不过分地依赖物质条件来体现他对于外部世界的权威。^[1]圣王的身体和精神都需要感官享受，同时，为了能够更加深刻地体悟整

[1] 从前4世纪至前2世纪的文献中我们可以看到，德性具有物质属性或准物质属性，这一点可以参看齐思敏（Mark Csikszentmihalyi）的研究。他的研究表明，在马王堆帛书和郭店楚简当中，具有道德属性的“五行”和身体的状态是一致的，礼也可以对身体产生重要的影响。这样一来，修身也就是建立在物质基础之上的行为。参见 Mark Csikszentmihalyi: *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Leiden: E. J. Brill, 2004.