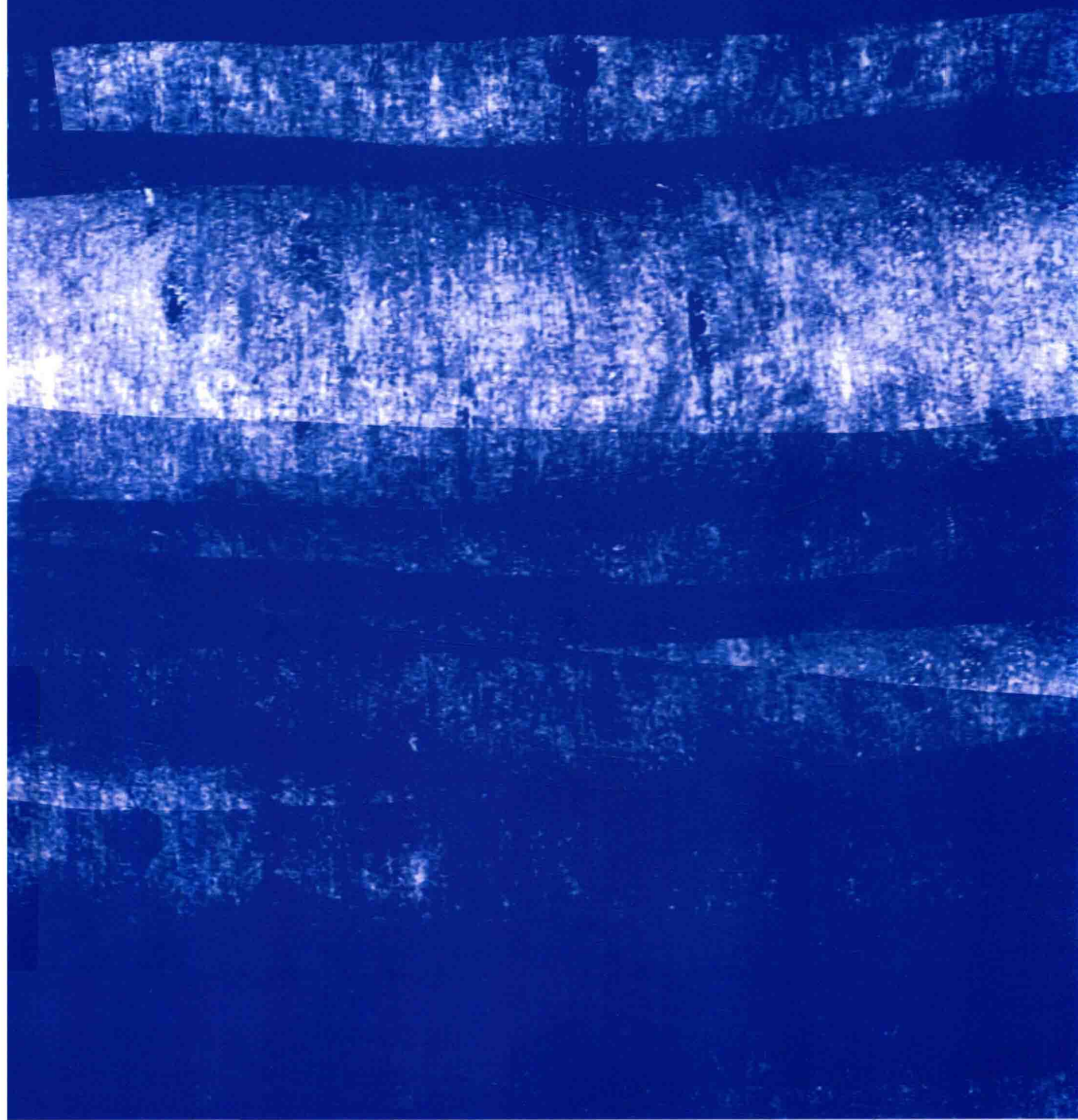


林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版



中國學術思想

研究輯刊

十九編

林慶彰主編

第11冊

漢代美學中的身體問題（上）

劉成紀著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

漢代美學中的身體問題（上）／劉成紀 著 -- 初版 -- 新北市：

花木蘭文化出版社，2014〔民 103〕

目 4+162 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十九編；第 11 冊）

ISBN 978-986-322-930-8（精裝）

1.秦漢哲學 2.美學

030.8

103014776

ISBN-978-986-322-930-8



中國學術思想研究輯刊

十九編 第十一冊

ISBN：978-986-322-930-8

漢代美學中的身體問題（上）

作 者 劉成紀

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml 810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2014 年 9 月

定 價 十九編 25 冊（精裝）新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

漢代美學中的身體問題（上）

劉成紀 著

作者簡介

劉成紀，河南虞城人，1966年生於陝西銅川市。武漢大學哲學博士，北京大學美學專業博士後。現任北京師範大學哲學與社會學學院教授，博士生導師，兼任北京師範大學美學與美育研究中心主任。

提 要

長期以來，漢代一直是中國美學史研究的薄弱環節。其原因不在於這一時期美學思想匱乏，而在於當代的美學史觀念阻礙了許多思想資源被作為美學問題討論。劉成紀先生的這部著作以身體為切入點，重建了對漢代美學的理解，並闡釋其對後世中國美學的重大影響，極富新意。作者認為，兩漢美學對身體的認知可分為五個層面，即：以元氣自然論為身體認知確立哲學基礎，以形神骨相論界定身體的本質形式，以天人相副論建構身體與世界的關係，以禮樂服飾再造身體的社會性，以養生與厚葬表達對身體不朽的期許。以此為背景，該著作進一步探討了兩漢身體觀對魏晉美學的開啓之功，認為魏晉文學的文氣論、繪畫的形神論、書法的筋骨論等，均是前朝身體理論向藝術領域的引申；漢代的察舉取士制度則是魏晉人物品藻之風得以形成的歷史動因。



目

次

上 冊

導 言 1

第一章 兩漢美學對身體的規定 17

第一節 哲學的轉折與身體的凸顯 18

一、西漢哲學的轉折 18

二、漢初文化與社會特性 22

三、黃老的省欲及目的 24

第二節 何謂漢代的身體 26

一、西漢前期的「全身」 26

二、完整的身體及構成要素 28

三、「心」與五官百體 31

四、身心與形神之關係 33

第三節 形神骨相（一） 35

一、相術的背景 35

二、《淮南子》論「形神」 36

三、賈誼論「形神」 39

四、四體、眉睫與眼睛 42

第四節 形神骨相（二） 45

一、王充論「命相」與「骨相」 45

二、王符論「骨相」 48

三、歷史成因及影響 50

第五節 活身、治身與修身 53

一、身體本位主義 53

二、《淮南子》論治身：養神與養形 57

三、漢儒的「修身」及審美意義 62

第二章 漢代美學中的身體與世界 71

第一節 身體經驗與世界經驗 72

一、身體與世界的一般關係 72

二、音聲形貌與地理環境 75

三、《淮南子》論人在自然中的位置 77

四、經驗的邏輯與想像的邏輯 80

第二節 身體的形而上起源 83

一、創生神話與身體的起源 83

二、氣化論與身體的起源	86
三、氣化論與人體的形成	89
四、身體的形而上學	92
第三節 天人相副與天人感應	95
一、從天人合一到天人同體	95
二、董仲舒論「天人相副」	98
三、董仲舒論「天人相感」	102
四、王充的質疑	105
第四節 被身體建構的世界	108
一、作為美學命題的天人合一	108
二、身體的規律與世界的規律	110
三、作為身體映像的自然和藝術	112
第三章 漢代美學中的禮樂服飾	115
第一節 身體與禮容威儀	117
一、叔孫通制禮	117
二、漢禮的特點	120
三、賈誼論帝王禮容	123
四、漢禮中的「隱」	126
第二節 身體與樂及歌舞	130
一、漢代音樂狀況	130
二、樂由心生與心音相感	133
三、音樂的功能	135
四、音樂向歌舞的生發	138
第三節 身體與服飾	141
一、服裝與權力	141
二、賈誼的服裝政治學	142
三、董仲舒的服裝哲學	146
四、服色、服制與自然	149
第四節 全能身體的形成與解構	152
一、全能的身體	152
二、禮樂服飾與造人的歧途	154
三、理欲衝突與禮樂制度的危機	157
四、東漢以後的新趨勢	160

下 冊

第四章 身體的死亡與對死亡的超越	163
第一節 身體的死亡與處置	164
一、薄葬與裸葬	164
二、漢代的厚葬	169
三、儒家葬制面臨的問題	171
四、漢儒圍繞葬制的爭論	174
第二節 形而下的不朽	176
一、儒道不朽觀念的歧異	176
二、神人、真人與仙人	178
三、漢代的神仙信仰與實踐	181
四、漢代道家的方術	184
五、《太平經》的成仙之路及審美特性	186
第三節 對身體不朽的駁難	189
一、儒道的神學化與揚雄的批判	189
二、桓譚論人的必死性	193
三、王充論神仙之虛妄	197
四、王充對成仙的否定及哲學後果	200
第四節 身體問題在漢末的敞開	203
一、漢代思想狀況及東漢末年的變化	203
二、荀悅的理論進展	205
三、長生理想的破產	208
四、佛教的出現	210
五、佛教的彼岸與死亡問題的終結	215
第五章 兩漢身體觀對魏晉美學的開啟	219
第一節 漢代察舉制與人物品藻（一）	221
一、視覺政治	221
二、以貌取人	225
三、「天根」與「形容」	232
第二節 漢代察舉制與人物品藻（二）	237
一、以名取人	237
二、人物品藻	243
三、身體與制度	249

第三節 身體的死亡與魏晉風度	255
一、厚葬與薄葬	255
二、裸葬與裸體	261
三、遊仙與煉丹	266
四、藥與酒	273
第四節 身體的不朽與魏晉文學藝術	279
一、從人的不朽到文的不朽	279
二、人體與文體	285
三、書法	294
四、繪畫	299
餘論：中國古典美學中的身體及其映像	307
參考文獻	323
人名索引	327

導 言

一

近代以來的中國學術，「西方」是一個不可或缺的因素。甚而言之，20世紀的中國學術史，就是借助西方的理論方法、話語方式對本土思想資源進行重新闡釋和現代改造的歷史。這一工作，起碼可追溯到王國維以康德解「古雅」，以叔本華詮釋《紅樓夢》。此後，胡適之於杜威，馮友蘭之於新實在論，宗白華之於德國浪漫派，朱光潛之於西方現代心理學、直覺主義，當代中國學術之於馬克思主義，已是學界耳熟能詳的事實。可以認為，今天所謂的國學，凡涉及思想內容和理論方法創新者，無一不受到西學影響；所謂中國學術的現代轉換，其本質無非是用西方話語為中國傳統重建當代的合法性。在這種背景下，「治中學必自西學始」，就成為當代中國學人心照不宣的秘密了。

1918年，胡適在《中國哲學史大綱》中指出：「我們今日的學術思想，有這兩個大源頭：一方面是漢學家傳給我們的古書；一方面是西洋的新舊學說。這兩大潮流匯合以後，中國若不能產生一種中國的新哲學，那就真是辜負了這個好機會了。」〔註1〕從1918年至今，中國是否創造了屬於自己的新哲學，可能仁者見仁，智者見智，但西學對中國傳統學術的改造之功卻是顯而易見的。比如，傳統國學有宋學和漢學、經學和諸子學之分，這種分類法明顯是基於閱讀經驗和傳統意識形態的，與西方建立在邏輯基礎上的知識分類方式相比，具有明顯的非科學性質。從這個意義上講，沒有西學的傳入，中國就

〔註1〕 胡適：《中國哲學史大綱》，東方出版社1996年版，第6頁。

沒有真正意義上的學科自覺，也不會有現代形態的哲學和美學。與此相關，我們今天用來描述中國傳統思想的語詞，也並非屬於傳統本身，而是來自於對西方相關語詞的對譯。比如，「宇宙、革命、經驗、經濟、文化、物理、上帝、因果、真理、事實、社會、宗教、選舉、組織等等。雖然古已有之，我們卻不可把它們視作原有的中國詞，因為我們今天通常不在原有的意義上使用它們，而是像新造出來的移植詞一樣，主要是在它們用來對譯的外文詞的意義上使用它們。」〔註2〕由此就造成了一種奇特的情形，即：當代的中國學術研究雖然使用漢語，研究古典問題，但由這些移植詞所構成的話語體系，卻意味著現代漢語寫作是一種「準外語寫作」。所謂的「國學」，已經從語言這一最基本的層面，與傳統拉開了距離。而這種更規範、更富邏輯性的語言方式，明顯比基於經驗性常識的傳統話語更易辯明真理。

用西學分類法重新規劃傳統學術資源，用現代的「準外語寫作」再現古典的思想景觀。這兩種方式在當代得到的評價是毀譽參半的。比如，傳統中國學術向來文史哲不分，「窮天人之際，通古今之變」是一切思想的共同目的。這樣，學術分類的過程就明顯成了對一個有機的思想統一體進行肢解的過程。一部《易經》，有人從中發現了哲學，有人發現了美學，有人發現了自然科學，無限的發現衍生出了無限的學科，但《易經》本身卻往往在這種多解不一中被遺忘了。這就是人們一般批評的「歧學亡宗」、「歧學亡道」的現象。現代邏輯化的「準外語寫作」也是一樣：一方面，它避免了面對任何研究對象講不出道理的尷尬，但另一方面，這種解釋到底是不是切中了古人的「真意」卻是同樣必須思考的問題。

現代國學研究借鑒西方的第三種方式，是依託西學提出的問題重新觀照中國傳統。它的意義在於，使一些因研究視角和方法限制而長期遮蔽的哲學和美學問題，在新的理論視野中被發現。這就是胡適所講的中西學術的互相印證、互相發明。在中國歷史上，這種方式是有傳統的，如自晉代支遁到唐代成玄英，開啓了援佛入《莊》、莊禪互解的莊學研究方式，確實為莊子研究開了新境界。〔註3〕在現代，這種借異域文化重新解釋、發現經典價值的工作

〔註2〕 陳嘉映：《移植詞裏的「中國哲學」》，《社會科學報》2005年2月3日第5版。

〔註3〕 如劉義慶《世說新語·文學》云：「莊子逍遙篇，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、嚮之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及逍遙。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。」

達到了新的水平。如在《中國哲學史大綱》中，胡適曾借《墨子》的現代闡釋為他的「西學的」中國哲學史進行辯護——「《墨子》的《經上下》、《經說上下》、《大取》、《小取》六篇，從魯勝以後，幾乎無人研究。到了近幾十年之中，有些人懂得幾何算學了，方才知道那幾篇裏有幾何算學的道理。後來有些人懂得光學力學了，方才知道那幾篇裏又有光學力學的道理。後來有些人懂得印度的名學心理學了，方才知道這幾篇裏又有名學知識論的道理。到了今日，這幾篇二千年沒人過問的書，竟成中國古代的第一部奇書！」〔註4〕從胡適舉的例子可以看出，雖然西方理論和方法會使中國本土的學術資源產生「削足適履」的不適感，甚至一些新解在國學的「原教旨主義者」眼裏純粹是對經典的附會和玷污，但有一點又是必須給予充分的肯定，即：它發現了經典的無限豐富性和無限可解釋性，使傳統從被保護的遺產轉化成了生發新知、向現代敞開的資源。同樣道理，當我們從孔子那裡讀出了當代社會的普世倫理，從莊子那裡讀出了海德格爾和德里達，這時的經典，明顯已被賦予了鮮明的時代意義。

從以上分析看，所謂的國學就是一個不斷形成、因時而變的概念；所謂的國學發展史，就是不斷有新命題加入、從而使經典在重新發現中被賦予新義的歷史。在當代，這種新命題的出現以及對經典意義的重新認識工作，一方面可立足於學者當下的生命體驗，另一方面則不能不重視西方學術所體現出的強大創造能力。可以認為，中國現代學術在沒有形成獨立的話語方式、理論體系之前，用西方智慧激活中國傳統思想資源，仍是我們相當長時間內必須著力而為的工作。陳寅恪先生在 1932 年指出：「竊疑中國自今日以後……其真能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。此二種相反而適相成之態度，乃道教之真精神，新儒家之舊途徑，而二千年吾民族與他民族思想接觸史之所昭示者。」〔註5〕今天，重溫陳寅恪的話依然是有意義的，這是因為，中國學術的真正獨立和成熟，於當代學者而言，依然是懸於未來的目標。而中與西的相互印證與發明，依然是中國學術在真正的「受命」者出現之前必做的工作。

後遂用支理。」

〔註4〕 胡適：《中國哲學史大綱》，東方出版社 1996 年版，第 21 頁。

〔註5〕 陳寅恪：《馮友蘭〈中國哲學史〉下冊審查報告》，見馮友蘭，《三松堂全集》第 3 卷，河南人民出版社 2001 年版，第 462 頁。

二

本書以漢代美學中的身體問題作為研究對象，離不開上面言及的背景。在中國古典哲學和美學中，對身體的思考佔有十分重要的位置，但就現代形態的中國哲學和美學史研究而言，這方面的成果卻至今幾近闕如。之所以會出現這種狀況，一個重要的原因就是缺乏相關理論作為先導。按照學術研究的一般規律，所謂的哲學和美學史，無一不是用先在的邏輯框架對歷史資料進行重新梳理，無一不是用既成理論對歷史思想資源進行重構和反觀。從這種情況看，沒有當代身體哲學和美學理論的自覺和研究方法的成熟，就不會有對身體歷史的有力揭示。而中國哲學史和美學史中身體的闕如，關鍵在於中國當代哲學和美學研究缺乏身體的理論維度。

所以，在研究中國兩漢美學中的身體問題之前，我們仍然不得不重複 20 世紀幾代中國學人曾走過的路，即：從西方哲學和美學中尋找理論的啓迪和方法的支持。

在西方，身體美學是 20 世紀 90 年代開始引人關注的研究課題。這一問題的出現，與以下背景密切相關，即：在後工業時代，人越來越喪失其精神性，由理性主體蛻變為物質和欲望主體，而身體當然也就成了這種新型主體的直觀表現形式。關於人存在的身體性，當代審美文化在諸多方面有鮮明的展示，如藝術領域的行為藝術和人體藝術，文學領域的身體寫作和下半身寫作，日常生活領域的人體彩繪和人造美女，等等。作為對這種文化和生活現象的理論回應，當代美學家看到了重構當代新型人學觀的可能性。比如，按照傳統，身體標明了人作為動物存在的維度，彰顯了人作為肉體存在的感性的側面。所以，對身體的肯定就是對人的動物性的肯定，對感性的重視就是對人屬靈或理性側面的忽視。從這種特點看，身體美學是與西方傳統的理性中心主義或靈魂至上論截然對立的，它的出現是對西方傳統人學價值原則的解構。這種解構包含著一種重構人學理論以及人與世界關係的巨大可能性，即：在人的靈魂與肉體之間，它戳穿了人用理性、靈魂圍繞自身製造的神話，以人存在的有機整體性代替了重靈輕肉的傳統，從而填平了經典哲學在人體內部製造的意識形態鴻溝。在人與自然之間，它肯定人首先是一種肉身性存在，也就等於肯定人首先是自然存在，這樣，人對自然對象天然的統治權也就讓位於雙方在最基本層面的平等，從而為建立一種更符合公正原則的人與自然關係鋪平了道路。

從身體美學在西方的歷史發展看，它的源頭有兩個，一是近代實驗心理學，二是由對笛卡爾的批判而出現的身體唯物主義。前者源於西方的醫學解剖學：從 18 世紀阿爾布萊希特·馮·哈勒出版的《人體生理學綱要》，到 19 世紀以後馮特的構造主義心理學、威廉·詹姆士的機能主義心理學、約翰·B·華生的行為主義心理學，它發展的過程就是對靈魂證偽、肯定人作為身體存在的惟一性的過程。後者可追溯到拉美特利的《人是機器》和狄德羅的《泄露隱情的寶石》，他們的一個共同信念就是將超越性的靈魂重新放回人的身體內部，視靈魂為人肌體組織的一個構成。此後，真正將身體作為一個現代哲學命題提出來的是尼采。他的《權力意志》和《查拉斯圖拉如是說》，在解構上帝、靈魂、理智的同時，恢復了身體與大地的意義。〔註 6〕與尼采啟示錄式的表達不同，法國存在主義哲學家梅洛·龐蒂則賦予了身體哲學更加理論的方式。在《知覺現象學》中，他要求將本質放回存在，要求以關注人存在的現實性代替本質分析的抽象性。在他看來，最能標明人存在的是人的身體。由此，他提出了「身體—主體」(Body-Subject) 這一概念，認為應該將心靈的根源放在身體之內，放在世界之內，即身體和主體是同一個實在。〔註 7〕

近 20 多年來，西方的身體哲學和美學研究有以下一些值得關注的進展。其中，(一) George Lakoff 和 Mark Johnson 在 *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* 一書中指出，人的精神活動是身體固有的，抽象的概念很大程度上源於對身體經驗的隱喻。由此，以人為主體建構的世界，實際就是身體及其感知經驗的延伸。〔註 8〕在這本書中，作者不但論證了思想的身體性，更重要的是指出了世界作為身體隱喻的屬

〔註 6〕如尼采說：「我整個地是肉體，而不是其他什麼；靈魂是肉體某一部分的名稱。」「健康、完整而方正的肉體，說話當然更忠誠些，更純潔些；而它談著大地的意義。」「創造性的肉體為自己創造了精神，作為它的意志之手。」等等。參見《查拉斯圖拉如是說》，尹溟譯，文化藝術出版社 1987 年 8 月版，第 29 頁～33 頁。

〔註 7〕如梅洛·龐蒂在其《知覺現象學》中指出：「我就是我的身體。」「身體並非在所有人中間的一個客體，它經得起反思，而且可以這麼說，它保持著與其主體的不可分離的關係。晦澀難懂，卻又整個地贏得了感性世界。」見《眼與心——梅洛·龐蒂現象學美學文集》，中國社會科學出版社 1992 年版，第 38 頁，第 39 頁。

〔註 8〕George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Published by Basic Books, 10 East 53rd St., New York, 1999.

性。這種觀點明顯是對梅洛·龐蒂「身體—主體」觀念的進一步拓展，即：人的身體不僅構成了人思想意識的核心，而且也進一步形成了人關於對象世界的觀念圖景。(二)是理查德·舒斯特曼(Richard Shusterman)的《實用主義美學》(*Pramatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking*)。在這本著作中，作者以美國實用主義哲學傳統為基礎，提出了建立身體美學的設想。他聲稱，自己的設想「受到了中國哲學和其他亞洲哲學的鼓勵」，「與統治絕大多數歐洲哲學的觀念主義對身體的忽視不同，中國哲學展示了對身體在人性完善中的作用的深深尊重」。^{〔註9〕}舒斯特曼的這種看法是有啟發性的，它讓人預見到將身體作為中國古典哲學和美學研究對象的可能性。(三)必須提及的是我的摯友、斯洛文尼亞哲學家梅倫·博塞維奇先生(Miran Bozovic)。他的 *An Utterly Dark Spot: Gaze and Body in Early Modern Philosophy*，是美國密歇根大學的系列叢書 *The Body, in theory: History of Cultural Materialism* 中的一本。這本書的重要貢獻是將關於身體的共時性理論探討轉向哲學和文學藝術歷史的研究，試圖通過對西方思想史的重新審視為身體建立一個獨立的敘事。^{〔註10〕}確實，任何理論的當代建構都會導致對歷史的重新解釋，而歷史描述的有效性則是對理論價值的直接證明。比較言之，如果博塞維奇可以在西方理性主義的傳統中為人的身體整理出一個歷史，那麼，在「主張身體對作為一種生活藝術的哲學的至關重要的作用」的中國，這種歷史研究只會更加簡易和便利。也就是說，為中國哲學和美學的身體之思建構一個屬於自己的歷史，並以中國身體觀念的獨特價值對西方的相關研究做出回應，不但是可行的，而且是有意義的。

三

那麼，什麼是中國古典哲學和美學中的身體，或者說，身體為什麼能夠成為中國哲學和美學的研究對象？下面，首先從哲學層面分析這一問題：

一般而言，中國哲學在形而上層面講天道自然，但其落腳點則是人當下的身心性命。對人存在命運的關切是中國哲學和美學的基本主題，而這種關切最直觀的指向就是標示人存在的現實形態——身體。老子云：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患。故貴以身為天下，若可寄天下。」

〔註9〕 理查德·舒斯特曼：《實用主義美學》，商務印書館2002年9月版，第5頁。

〔註10〕 Miran Bozovic, *An Utterly Dark Spot: Gaze and Body in Early Modern Philosophy*, University of Michigan Press, 2000. 7.

愛以身爲天下，若可託天下。」〔註 11〕比較言之，西方哲學以對外部世界的驚奇作爲生發哲思的起點，從而使求知成爲哲學的根本任務；中國哲學在其起點處則指向人自身：它的核心問題是對人存在命運的憂思，根本任務是爲人的身體在世間尋找安居。孔子云：「作《易》者，其有憂患乎？」〔註 12〕這種憂患，在道家表現爲對人個體生命的守護——以全德貴身爲出發點，認爲「身爲而家爲，家爲而國爲，國爲而天下爲」；〔註 13〕在儒家則表現爲對群體共處之道的關心。但這種共處之道，則依然以身體存在和身體性的自我要求爲起點。如孟子云：「人有恒言，皆曰：『天下國家』，天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」〔註 14〕《大學》云：「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本。其本亂而末治者否矣。」〔註 15〕

什麼是中國古典哲學中的身體？顯然，在對人自身的認識上，中西方是存在差異的。西方哲學自古希臘畢達哥拉斯始，靈魂與肉體對立、靈魂統攝肉體是人對自身的基本認識。同時，由於人的靈魂來自神界，所謂的身體也就成了純物質的肉體。我們可以看西語中指稱身體的一些詞彙：如 Body，既指稱身體，又指稱肉體和屍體，這意味著身體是物質性的。再如 Soma 和 Flesh，前者偏重強調身體的有機性，後者偏重強調身體的欲望屬性，都不涉及情感、思想等精神性的內容。關於身體的非精神性，Tabernacle 這個詞的表達更形象，它既指稱身體，也指稱臨時住房、帳篷、禮拜堂等。明顯意味著身體是靈魂、思想、情感等精神性存在的臨時駐所，而非靈肉、身心合一的生命整體。關於中西方對身體認識的差異，李約瑟曾引法國漢學家馬伯樂（1884～1940）的話指出：

希臘羅馬人很早就習慣於將精神與物質對立，故其宗教觀認爲形而下的肉體之外，另有一形而上的靈魂附於其上。但中國人從未將精神與肉體分開，他們認爲世界是一個生生不已循環變化的整體。輕者上昇爲虛空，粗重者凝聚爲物質。因此『靈魂』與物質的關係，從未處於相反的地位。同時，一個身體中就有好幾

〔註 11〕《道德經》第十三章。

〔註 12〕《易傳·繫辭下》。

〔註 13〕《呂氏春秋·執一》。

〔註 14〕《孟子·離婁上》。

〔註 15〕《禮記·大學》。

個靈魂，所以靈魂不是肉體的旗鼓相當的對手……肉體是一個整體，是三魂七魄以及其他精與神的家。因此只有肉體長存，人才能夠長生。〔註16〕

從以上的詞義分析和馬伯樂的論斷可以看出，西方靈肉二分、以靈攝肉的身體觀，其實是將身體作了純粹物質化的理解。物理性的肉體和精神性的靈魂，一個來自塵世，一個來自神界，存在著難以跨越的距離。而在中國，由於肉體是「三魂七魄以及其他精神的家」，所以中國人所言的身體就是一個以肉體為基礎、靈肉統一的人的整體。而所謂的精神，也不是來自神的賦予，而是身體自身的生成物。比如就身心關係而論，孟子講：「耳目之官不思……心之官則思。」〔註17〕在這句話中，孟子雖然將心視為比耳目更高級的器官，但它依然是身體的生理組成。它的「思」的能力來自於身體器官從生理向心理的生發功能。《淮南子》認為，人的身體包括「形神氣志」四個方面，四者「各居其宜」才能達到生命的安泰。〔註18〕這四個方面，除了「形」類似於西方的肉體外，神、志、氣都具有精神的屬性。由此看，中國人所說的身體首先是人關於自我認知的集合，然後才是以肉體實存標示的存在堅實性。或者說，身體這一概念既包括生命、情感、思想和精神，又以形體的方式顯現為可以目視眼觀的感性對象。這是一種構成性的全能身體。只有理解了這一點，我們才能理解中國的儒家和道家為什麼將貴身、治身、修身、正身視為人的根本任務，為什麼曾子說「吾日三省吾身」而不是「三省吾心」，也才能理解身體為什麼可以成為中國哲學深思的對象。

除了對身體的構成性認知外，中國哲學關於身體發生、身體死亡等問題的認識也深具哲學內涵。比如，自先秦以至兩漢的道家哲學，一直將身體視為自然之氣的凝聚體。如莊子認為，人「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生」。〔註19〕這種「氣化論」，經鄒衍、《呂氏春秋》，到漢代已成為主流性的觀念。它貫穿在《新語》、《新書》、《黃帝內經》、《淮南子》、《春秋繁露》、《法言》、《新論》、《論衡》、《白虎通義》、《潛夫論》、《太平經》等著作中，從而使漢代成為徐復觀所謂的「唯氣論」時代。〔註20〕顯然，如

〔註16〕 見李約瑟：《中國古代科學思想史》，江西人民出版社1999年9月版，第174頁。

〔註17〕 《孟子·告子上》。

〔註18〕 《淮南子·原道訓》。

〔註19〕 《莊子·至樂》。

〔註20〕 徐復觀：《兩漢思想史》第二卷，華東師範大學出版社2001年版，第374頁。