



大
国
学
研
究
文
库



儒学新论

The New Explication of Confucianism

韩 星◎著

中国社会科学出版社



大国学研究文库

儒学新论

The New Explanation of Confucianism

韩星◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

儒学新论 / 韩星著. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 5

(大国学研究文库)

ISBN 978 - 7 - 5161 - 6985 - 8

I. ①儒… II. ①韩… III. ①儒学—研究 IV. ①B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 251171 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 史慕鸿
责任校对 季 静
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京明恒达印务有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2016 年 5 月第 1 版
印 次 2016 年 5 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 21. 5
插 页 2
字 数 366 千字
定 价 79. 00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话: 010 - 84083683

版权所有 侵权必究

本成果受到中国人民大学“统筹推进世界一流大学和一流学科建设”
专项经费的支持（项目批准号：15XNLG09）



目 录

第一章 儒家的身体观及其修身之道	(1)
一 当代世界哲学的“身体”转向	(1)
二 儒家身体观的主流形态:身心一体、心为主宰	(9)
三 身心合一前提下的修身之道	(17)
第二章 儒家蒙学教育	
——儒学社会化的基本途径	(28)
一 儒家蒙学教育	(28)
二 儒家蒙学教育的实践	(32)
三 《弟子规》所体现的儒家伦理道德教育	(36)
第三章 儒经与中国文化的核心价值	(43)
一 什么是经典?	(43)
二 儒经与学统	(44)
三 儒经与核心价值	(47)
四 传统文化与中国社会主义核心价值观的关系	(51)
五 儒经与中国文化的复兴	(56)
第四章 孔子儒家与中华民族共有精神家园的重建	(60)
一 精神、精神家园、民族精神家园	(60)
二 建设中华民族共有精神家园的现实意义和历史意义	(63)
三 孔子是中华民族的精神导师	(71)
四 儒学是中华民族的精神轴心	(76)

第五章 儒家中国道、教、政视野下的政教关系问题	(79)
一 “政教关系”的一般理论	(79)
二 中国道、教、政视野下的政教关系问题	(81)
三 中国历史上政教关系的主要特征	(93)
第六章 道统的失落与官本位之兴盛	
——基于中国传统政治文化的思考	(97)
一 从官天下到官本位	(98)
二 道统、学统与政统、治统	(100)
三 士人政府及其制度安排	(104)
四 中国官本位何以能够大行其道	(108)
第七章 重建中国式的道统与政统关系	(111)
一 道与政合一	(112)
二 道与政的二分互动	(115)
三 道统与政统的失落与重建	(122)
第八章 寓治于教	
——儒家教化与社会治理	(125)
一 概念和问题	(125)
二 从“政教关系”说起	(127)
三 儒家教化对政治和社会治理的重要作用	(130)
四 儒家教化的三维展开	(133)
五 儒家教化与社会治理的多维结构	(146)
六 儒家寓治于教对当代中国社会治理的意义	(153)
第九章 以儒为主,多元整合	(156)
一 儒家是“文教”吗?	(156)
二 儒家是否“宗教”?	(161)
三 以儒为主,多元整合	(167)

第十章 儒学与中国文化主体性的重建	(170)
一 主体性与中国文化主体性重建	(170)
二 多元文明与中国文化的主体性重建	(173)
三 多元思想与儒学的主体性重构	(177)
四 儒者道德主体性的重塑	(181)
第十一章 王权主义覆盖下的儒学、国学	(187)
一 王权主义的理论来源与现实动因	(187)
二 王权主义的基本观点与主要特征	(189)
三 王权主义覆盖下的儒学	(191)
四 对《关于倡导国学几个问题的质疑》的质疑	(198)
第十二章 古代王权政治与儒家的批判传统	(202)
一 儒家与专制问题	(202)
二 先秦儒家的批判精神	(207)
三 秦汉政治文化整合与儒家限制王权的努力	(211)
四 东汉儒家的异端积极地进行思想批判	(217)
五 东汉儒家的隐者消极地反抗王权专制	(221)
六 隋唐宋明儒家高扬道统,进行社会、政治和文化批判	(223)
七 明清儒者反政治专制和思想专制,进行社会批判	(233)
第十三章 社会儒学	
——儒学的现代转型与复兴之路	(246)
一 明清以来儒学的衰颓与遭遇	(246)
二 现代新儒家对儒学的现代化转换及其局限	(250)
三 儒学传统的三元和合结构	(254)
四 社会儒学的意蕴与展开	(263)
五 儒学的现代转换与复兴之路	(284)
第十四章 儒家天地人一体观与生态文明	(291)
一 天地人一体,以人为主体的	(291)
二 天地人一体:儒家生态文明理论与实践	(308)

三	天地人一体观的生态文明意义	(313)
第十五章	全球化背景下的儒学与中国文化整合	(317)
一	全球化时代文化发展的特点及其带来的问题	(317)
二	文化整合与主体性确立	(322)
三	儒学与中国文化整合	(326)

第一章

儒家的身体观及其修身之道

一 当代世界哲学的“身体”转向

当代人类哲学也正处于一个“范式”的转型期，即从现代主义向后现代主义转型，具体来说就是从形而上向形而下的转向，从思辨世界向生活世界的转向，从意识哲学向身体哲学的转向。其中“身体性”问题从“遮蔽”逐渐走向“澄明”，成为目前西方学界关注的重要话题，不仅渗透于诸多哲学问题的探究之中，而且还影响至其他学科领域，形成“身体现象学”、“身体伦理学”、“身体美学”等等。从这个意义上说，“身体”已经是现代学术思想言述的重要视角之一。

西方哲学对于灵魂和肉体一直是一种二元对抗的思维模式。两希传统中，一直就存在着身心的紧张乃至冲突。在希腊，苏格拉底认为灵魂和肉体作为独立的实体，前者是后者的使用者和支配者，比较强调肉灵对立中对肉体完全驾驭的一面。在柏拉图的哲学中身体和灵魂的二元对立是一个基本构架。《斐多篇》中关于灵魂的著名神话就把肉身看成不仅是高耸的令人恐怖与战栗的围墙，同时更是一个温柔的陷阱，罪恶的渊藪，堕落的胎盘，灵魂与肉体的结合只不过是理念堕落的结果。在《高尔吉亚篇》中柏拉图也拼命地贬低身体，认为是身体的欲望和需求导致了尘世间的苦难和罪恶。在《理想国》中柏拉图同样对身体的满足感嗤之以鼻，强调灵魂的快乐足以压倒身体的满足。而在希伯来，神学家保罗则说：“我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭。”^① 诺斯底主义基本上相信的就是善恶二元论的思想。他们认为物质是恶的，灵性是善的。所以，在

^① 《新约·罗马书》12:1。

他们的思想中，人的肉体是恶的，是败坏的，是灵魂的监狱。奥古斯丁将上帝之城与世俗之城对立起来。前者居住的是上帝拯救的人，后者居住的是被上帝抛弃的人。欲望的身体无法通达上帝之城，上帝和身体的关系就犹如柏拉图理念和身体的关系。奥古斯丁使禁欲主义拉开了漫长序幕，中世纪教会和修道院的历史就是身体郁郁寡欢、沉默无语的历史。文艺复兴和宗教改革使身体走出了神学的禁锢，获得了巨大的解放和赞美。

当代英国哲学家怀特海讲，“两千年的西方哲学史都是柏拉图的注脚”。^① 有关灵肉二分思想在柏拉图那里是隐秘而曲折的起源，到了近代意识哲学，特别是在笛卡尔那里，灵魂和肉体的二元对立更为凸显出来。二者是两个独立不依的实体，彼此互不关联，有着根本的不同，不能相提并论：肉体是在空间中延展的、可以被分割的广延物，而灵魂则是非空间的、不可以分割的实体存在。“我思故我在”，“我”的本质是我的精神或我的灵魂，它是跟我的身体根本有别的，没有身体它照样可以存在。而作为肉体的身体是“虚伪的”、“骗人的”，他甚至将身体比拟为心灵的“铁镣”。^② 因此，笛卡尔哲学实质上是一种“尊”心“卑”身的哲学。笛卡尔以身心割裂、对立的二元论奠定了现代性得以展开的理论基石，其后的哲学家像莱布尼茨的“预定和谐论”、斯宾诺莎的“身心合一论”等都是在试图解决身心的同一性问题。到黑格尔这里，身体的问题最后被看成是“绝对理念”异化的结果，人被彻底地抽象为意识和精神，人的历史被抽象为意识和精神的历史。正如当代美国著名分析哲学家塞尔（J. R. Searle）所言，近代哲学在处理身心关系实质上是一种“还原主义的思维偏向”，作为肉体的身体被强行纳入巨大的思辨体系之中，肉体仅仅被还原成了一个概念或者符号，抑或是一台毫无生气的机器。“人们不怎么在哲学中谴责身体了，但这也意味着身体消失了，消失在心灵对知识的孜孜探索中。以前，人们压制身体，是因为身体是个问题；现在，人们忽视身体，是因为身体不再是个问题。以前，神学总要警告身体；现在，科学不再理睬身体。以前，信仰因为身体的捣乱要管制身体；现在，理性

① [英] 怀特海：《过程与实在》，杨富斌译，中国城市出版社 2003 年版，第 70 页。

② [法] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，商务印书馆 1986 年版，第 90 页。

因为身体的反智性而放逐身体。”^① 真正开始“身体”转向的是费尔巴哈。他说：“身体属于我的存在；不仅如此，身体中的全部都是我自己，是我特有的本质。”“旧哲学的出发点是这样一个命题：‘我是一个抽象的实体，一个仅仅思维的实体，肉体是不属于我的本质的’；新哲学则以另一个命题为出发点：‘我是一个实在的感觉的本质，肉体总体就是我们的自我，我的实体本身。’”^② 这就开始突破了西方长期以来实体主义的樊篱，走向非实体主义。尼采是真正实现西方哲学身体转向的哲学家，他蔑视自柏拉图到黑格尔以来的所有哲学传统，他明确提出了“一切从身体出发”的口号，将人看成是身体的存在。尼采说：“这就是人的肉，一切有机生命发展的最遥远和最切近的过去靠了它又恢复了生机，变得有血有肉。一条没有边际、悄无声息的水流，似乎流经它、超越它、奔突而去。因为，肉体乃是比陈旧的‘灵魂’更令人惊异的思想。无论在什么时代，相信肉体都胜似相信我们无比实在的产业和最可靠的存在。简言之，相信我们的自我胜似相信精神。”^③ 在《查拉斯图如是说》中，他说：“我是肉体与灵魂。”“我整个地是肉体，而不是其他什么；灵魂是肉体某一部分的名称……被你称为‘精神’的，是你的肉体的工具，你的大理智的小工具与小玩物。”^④ 在尼采看来，生命是唯一的存在，生命之外一无所有，存在是生命之自我创造和自我毁灭的永恒回复。而生命是肉体，因此，不是上帝（理性）创造了肉体，而是肉体创造了上帝（理性），是肉体的生生死死的本性赋予了上帝的本性。

在这种哲学“身体”转向中，身体现象学异军突起，许多现象学家如胡塞尔、舍勒、马塞尔、萨特、梅洛-庞蒂、施密茨等等都曾致力于对身体的探究。在他们看来，身体绝不只是世界之中的一个物体，相反世界的存在恰恰是通过身体这一中介的。身体现象学的特色在于从现象学的角度对身体所进行的研究，具体来说，它要避免一切先入的理论成见，一切有关身体的科学理论、文化习见均得被搁置一边，无论生理学、生物学、

① 汪民安、陈永国：《后身体文化、权力和生命政治学·编者前言》，吉林人民出版社2003年版，第8页。

② [德] 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华译，商务印书馆1984年版，第169页。

③ [德] 尼采：《权力意志》，张念东、凌素心译，中央编译出版社2000年版，第22页。

④ [德] 尼采：《查拉斯图如是说》，尹溟译，文化艺术出版社1987年版，第31页。

化学告诉了我们多么正确的身体知识,无论机械主义、机体主义对身体有多么思辨的见解,这一切东西从根本上来讲,都还只是一些“身体理论”而非“身体现象”。身体现象学瞄准的是“身体现象”而非“身体理论”。“身体现象”的着眼点是身体之为身体,注重身体是如何显现的,身体给予我们的“源始现象”情形如何才是身体现象学的主题。^①现象学家诉诸现象学方法其旨趣就是要让此“源始现象”从遮盖它的种种身体理论中挣脱出来而如其所是地得以展现。但是,什么是“源始现象”?什么是现象学方法?对这些问题不同的现象学家有不尽相同的看法。胡塞尔(Edmund Husserl)首先提出了“现象即本质”的现象学方法,提出了诸如“主体间性”、“生活世界”、“他我”等一系列与西方传统哲学大异其趣的概念,为西方哲学中“身体性”问题的根本性转向埋下了伏笔。例如,“意向性”理论的提出(所谓意识的“意向性”即意识之于其对象的关联性),实际上就是试图弥合传统西方哲学中由于认知主义所造成的“个别/一般”、“现象/本质”之间根深蒂固的巨大裂痕。身心二元论只不过是“个别/一般”、“现象/本质”等西方传统哲学中普遍存在的二元对立结构的具体表征。由意向活动和意向对象取代了传统西方哲学中的认识主体和认识客体,就将一种“你死我活”的对立斗争转化为一种双向的交互关系,使肉体 and 心灵在意向活动中彼此关联,成为一个息息相关的生命整体。“意向性”理论也成为日后其他现象学家解决身心对立问题的最根本性原则。因此,可以说胡塞尔的意向性理论为解决肉体与心灵二分的问题提供了方法论意义上的必要准备。^②梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)的“身体哲学”是在现象学的基础上形成的,也是对现象学独创性的发展。他将“现象之身”提升到哲学本体论的高度,抛弃了传统的身体工具性的含义,使身体不是单纯的工具,它还是我们自身在这个世界中的表达,是意义世界开显的场所。在《知觉现象学》中,梅洛-庞蒂运用了大量心理学和生理学的事实证明肉体 and 心灵的不可分性,“灵魂和身体的结合不是由两种外在的东西——一个是客体,另一个是主体——之间的一种随意决定来保证的。灵魂和身体的结合每时每刻在存在的运动中

① 陈立胜:《“回到身体”:当代思想中的“身体”转向及其意义》,中山大学哲学系网站。

② 李重:《身体的澄明之途——对西方哲学中的“身体性”问题的思考》,《西安交通大学学报》(社会科学版)2006年第5期。

实现”。^①他以格式塔心理学为背景提出了“身体图式”的概念，从身体出发消解肉体 and 心灵的对立，“我在一种共有中拥有我的整个身体。我通过身体图式得知我的每一条肢体的位置，因为我的全部肢体都包含在身体图式中”。^②“只有当我实现身体的功能，我是走向世界的身体，我才能理解有生命的身体的功能”^③，因此，“身体”是在与世界交往过程中的实现自身的，是意义的“纽结”，是“意义的发生场”。他提出“挺身于世界”，世界的意义就在身体知觉的感知中不断拓展、延伸，身体和世界联系的范围也不断扩大，最终成为一种休戚相关的关系，即“世界之肉”。梅洛-庞蒂以“世界之肉”来隐喻身体，以此去更加如其自身那样地来显示野性的、蛮荒的生活世界。梅洛-庞蒂还提出“身体间性”（intercorporéité）的概念，指出“身体是这种奇特的物体，它把自己的各部分当作世界的一般象征来使用，我们就是以这种方式得以‘经常接触’这个世界，‘理解’这个世界，发现这个世界的一种意义”。^④这样，他剥夺了意识看似不可移易的独立性和主动性，将意识交付给作为整体的“身体”，使其成为我们进入世界，认识他人的唯一出口。总之，梅洛-庞蒂的“身体”不再是作为意识对象，或者是生物学意义上的诸器官的组合，而是一种将“身体”置于一种处境当中，将“身体图式”与“世界图式”合二为一的“活”的有机整体。^⑤

在社会学领域，福柯开了社会学家探究社会机制建构、重构身体的先河，他看到了社会方方面面都将身体作为一个焦点，都对身体进行精心的规划、设计和表现。他指出，自古典时代以来，身体就被当作权力的对象和目标，遭遇操纵、改造和规训的命运。它“直接卷入某种政治领域”，“权力关系直接控制它，干预它，给它打上标记，练习它，折磨它，强迫它完成某些任务、表现某些仪式和发出某些符号……”“其目的不是增加人体的技能，也不是强化对人体的征服，而是要建立一种关系，要通过这

① [法] 莫里斯·梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，商务印书馆 2001 年版，第 125 页。

② 同上书，第 135 页。

③ 同上书，第 109 页。

④ 同上书，第 302 页。

⑤ 李重：《身体的澄明之途——对西方哲学中的“身体性”问题的思考》，《西安交通大学学报》（社会科学版）2006 年第 5 期。

种机制本身来使人体在变得更有用时也变得更顺从，或是因更顺从而变得更有用。”^① 奥尼尔（John O'Neill）在《身体形态》一书中，提出五种身体：（1）“世界身体”。“人们通常是以自己身体来构想宇宙以及以宇宙来反观其身体——宇宙和人类身体之间存在着一种和谐性和整体性……”“人类是通过其身体来构想自然和社会的。这也就是说，人类首先是将世界和社会构想为一个巨大的身体。以此出发，他们由身体的结构组成推衍出了世界、社会以及动物的种属类别。”^②（2）社会身体。它构成了内在于公共生活的深层交往结构，身体是社会秩序与价值的象征，如左手与右手的二元对立在某些社会中就具有社会与宗教的意义。（3）政治身体。在古希腊，城邦系统被视为源自一个“最早的城市”，即“一个放大的身体”，城邦组织系统的和谐如同身体的诸器官之间处于和谐的统一状态一样。（4）消费身体。这是需求的身体，它是商业美学所利用的资源、时装工业算计的对象。（5）医学身体。身体的医学化是身体全面工业化的一个重要的组成部分，“我们生命中的每一个阶段——怀孕、生产、哺育、性交、疾病、痛苦、衰老、死亡等——均置于职业化和官僚化中心的处置之下”。^③ 英国社会学家吉登斯在对现代性下自我认同的研究中，也非常重视身体的因素，他指出，“自我，当然是由其肉体体现的。对身体的轮廓和特性的觉知，是对世界的创造性探索的真正的起源”。“身体不仅仅是我们‘拥有’的物理实体，它也是一个行动系统，一种实践模式，并且在日常生活的互动中，身体的实际嵌入，是维持连贯的自我认同感的基本途径。”^④

应该看到，随着西方世界进入现代工业社会，西方哲学的身体转向则出现了两极化的倾向：一方面理性主义成为宰制性的工具理性和技术理性，肉体成为一种工具符号，肉体的日常话语权被完全剥夺。另一方面，肉体刚刚突破道德樊篱，现在又不自觉地陷入自我放纵和物欲沉沦的陷阱

① [法] 米歇尔·福柯：《规训与惩罚：监狱的诞生》，刘北成译，生活·读书·新知三联书店1999年版，第156页。

② [加拿大] 约翰·奥尼尔：《身体形态——现代社会的五种身体》，张旭春译，春风文艺出版社1999年版，第16、17页。

③ 同上书，第123页。

④ [英] 吉登斯：《现代性与自我认同》，赵旭东、方文译，生活·读书·新知三联书店1998年版，第61—62、111页。

之中，湮没于肉体的欢愉和感官的刺激之中。在哲学上，从福柯的《规训与惩罚》、《疯癫与文明》，德勒兹和伽塔里的《反俄狄浦斯》，到巴特耶的《色情史》，等等，他们的理论把人类的历史看成无非是“肉体”的历史的变奏。还有西方大批女权主义者、文学家、艺术家把肉体视为“整个社会的一个隐喻”，以肉体的差异性、多样性、可变性对抗现代科学理性的同一性、不变性、抽象性。显然，现代科学理性对肉体的摧残迫害与后现代主义对肉体性的推崇备至正构成现代社会一个悖论，是二元对抗思维模式的极端化，是一种非此即彼的哲学态度。因此，这种“身体”转向本质上就“是一种矫枉过正的哲学文化思潮。它对理性、基础、中心、进化的彻底否定，它所运用的单一的‘逆向思维’的方法，又使它以偏概全地从一个极端走向另一个极端，其‘深刻的片面’方式是一种典型的‘要么全部，要么全不’的法国式思想模式的体现”。^①

中国当代哲学怎么认识这种身体转向？哲学界普遍有一种观点，认为西方当代哲学的身体转向是中国哲学研究范式转换的一个重要契机，沿着这一思路试图深化中国哲学的研究，并提出了一些有价值的观点，如有学者说：

原本意义上的中国古代哲学一开始就是一种旗帜鲜明的身体哲学。

这种所谓的身体哲学，我认为它是一种完全不同于西方意识哲学的，具有全新“范式”的哲学。该区别即：如果说传统西方哲学是一种以意识为其根本的哲学，是一种意识本体论的哲学的话，那么与之迥异，中国古代哲学则为一种以身体为其根本的哲学，是一种身体本体论的哲学。不是“意识”而是“身体”始终被置于中国哲人关注的中心，不是“我思故我在”而是“安身方可立命”应被视为中国古代哲学的堪称纲领性的结论。具体来说，这种区别最显著的表现它们的哲学对象上，如果说传统西方哲学是以意识、范畴、宇宙为研究对象的话，那么中国古代哲学则是以身体、两性、家庭或家族为研究对象的，所以身体、两性、家庭或家族就成为一组别具一格式的中国古代哲学的范畴。这些范畴可以说体现在中国古代哲学的所有领

^① 张再林：《后现代主义与中国传统文化》，《人文杂志》2002年第2期。

域，比如说体现在宇宙论、伦理学、宗教观，乃至中国哲学整个的发展历史过程当中。^①

他强调：“中国哲学之真正本体，其为渊源于周易和周礼的‘身体’，而并非为宋明理学所强调并为今人所热议、所醉心的‘心体’。”^②在这个基础上，他认为：如果说西方哲学史是一我思之于我思对象不断逼近的线性论的历史的话，那么中国哲学史则体现为一根身的道体一辟一阖的循环论的历史。就其大致脉络而言，先秦哲学标志着身体的挺立，宋明哲学则意味着身体的退隐和与之相谐的心识的觉醒，而明清哲学则代表着向身体的回归的运动，并宣示：“身体是中国哲学走向世界的桥梁，又是中国哲学步入今天之通途达道。”^③这种以西方身体哲学的基本思路和逻辑来解读中国哲学本来是具有新意的，但是如果把中国哲学中的“身”与西方现代哲学转向的身体哲学的“身体”进行比附也会有枘凿方圆的问题，把整个中国哲学史简化为身体哲学的历史大概也有以偏概全的弊端，最终把作为中国哲学本源之一的身体提升到一种身体本体论的高度，反而正好可能使中国哲学在新的意义上丧失自己的独立性、主体性而成为西方哲学的附庸。

之所以现在有学者们对这个问题有偏向于身的提法，从根源上说人类自从诞生那一天起身与心、灵与肉就是处于对立统一之中，为此，不同的文化对这一问题的处理也是在对立中寻求统一，在紧张中寻求平衡。从中国思想发展演变上说，大致来说，太古哲学是以形躯起念的，“人类最原始，最素朴的哲学语言乃是纯粹依形躯而起念的哲学语言”。^④这里的“形躯”即所谓的“根身”。到了春秋战国，中国思想迎来了多元化自由竞争的历史机遇，人文的转折与理性的建构，奠定了中国文化未来发展的方向和道路，以后就逐渐走向了心为主宰，身心合一，体用不二的基本结

① 张再林：《为什么要研究中国古代的“身体哲学”？——张再林访谈录》，《作为身体哲学的中国古代哲学》，中国社会科学出版社2008年版，第257页。

② 张再林：《作为身体哲学的中国古代哲学·序》，第6页。

③ 张再林：《作为身体哲学的中国哲学的历史》，《西北大学学报》2007年第3期。

④ 唐力权：《周易与怀特海之间——场有哲学序论》，台北：黎明文化事业有限公司1986年6月版，第13页。

构。尽管仔细区分起来比较复杂,如儒家有“二源三派”^①;道家道教虽然容易被人们简单地认为是以身体内修炼为主,但其实是在心身不二、性命双修的意义上讲身体内修炼的;医家虽然是直接治疗身体疾病的,但是从来不是西方的头痛医头,而是非常强调心性修养才是身体健康的根本。但是,应该看到,宋明理学,特别是陆王心学确实有把心极端化,偏向心性形而上学的倾向,并以此作为儒家的正统,也即“道统”,并为现代新儒家在接着宋明理学讲时特别凸显出来,所以有大陆一度的所谓唯心主义的批评,有今天学人受西方哲学身体转向影响对身体哲学的钟情。这种转向是非常必要的,但也应警觉一种强调身体挺立或“回归”而相对忽视心的矫枉过正的做法。“我们现在可以去做并能做好的,也许还是如何实现身与心的有效对话问题,发掘中国文化中‘身体’之‘内外交辉’(黄俊杰语)的特质问题,从而在‘一瓣心香’与‘身体之花’之间实现动态的对话、平衡与互补。”^②在笔者看来,这种以西方身体哲学的思路和逻辑来解读中国哲学的做法,有以偏概全之弊。因此,有必要重新梳理中国传统哲学尤其是儒家哲学身体观的实际内涵。

二 儒家身体观的主流形态:身心一体、心为主宰

1. 身、身体的含义

儒家修身的“身”到底是什么含义?《说文》:“身,躬也。象人之形。”清王引之《经义述闻·通说上》:“人自顶以下,踵以上,总谓之身。颈以下,股以上,亦谓之身。”《字汇·身部》:“身,躯也。耳目鼻口百体共为一身。”这些都说明身的本义是人的躯干,在这个意义上的“身”常常是与“心”相对的。“身”除了表示形躯的基本意思之外,还

① 杨儒宾《儒家身体观》提出先秦儒家身体观的二源三派说:一、践形观:强调形—气—心结构,主张生命与道德合一,人身乃精神化身体(孟子)。二、自然气化说:强调自然与人身同是气化产物,存在着内在感应。在秦、汉后蔚为大宗,但《管子》两篇精气说及《左传》、《易传》等文献已见梗概。三、礼义观:社会化的身体,强调人的本质、身体与社会的建构分不开(荀子)。杨儒宾进而指出,践形观可视为精神化的身体观,气化身体观可视为自然气化/宇宙化的身体观,礼义身体观可视为社会化的身体观。纳入形躯生理意义上的身体,更可名之为儒家“四体一体的身体观”,“四体绵密地编织于身体主体之上”。台北“中研院”中国文哲研究所筹备处,1996年,第7—9页。

② 燕连福:《中国哲学身体研究的三个向度》,《哲学动态》2007年第11期。