



葛红兵 宋 耕 著

# 身体政治



上海三联书店

葛红兵 宋 耕 著

# 身体政治

上海三联书店

## 图书在版编目(CIP)数据

身体政治 / 葛红兵、宋耕著. —上海: 上海三联书店,  
2005. 10

ISBN 7-5426-2033-9

I. 身… II. 葛… III. 身体—政治 IV. D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 078313 号

## 身体政治

---

著 者/葛红兵 宋 耕

责任编辑/朱慧君

装帧设计/陈 芸

监 制/林信忠

责任校对/童 奕

出版发行/上海三联书店

(200235) 中国上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号

<http://www.sanlianc.com>

E-mail: [sanlianc@online.sh.cn](mailto:sanlianc@online.sh.cn)

印 刷/上海肖华印刷有限公司

版 次/2005 年 11 月第 1 版

印 次/2005 年 11 月第 1 次印刷

开 本/890×1240 1/32

字 数/150 千字

印 张/6

印 数/1—5000

---

ISBN7-5426-2033-9

G·704 定价 15.00 元

## 作者简介

**葛红兵**，1968年生，南京大学文学博士，现为上海大学中文系教授、博士生导师。曾任新加坡南洋理工大学中华语言文化中心访问研究员（2003年），英国剑桥大学高级访问学者（2004年）。主要著作有《障碍与认同——中国当代文化研究》、《五四文学审美精神与现代中国文学》、《人为与人言》、《文学史形态学》、《葛红兵文集（三卷本）》等。

**宋耕**，1973年生，香港大学哲学博士（比较文学专业）。曾执教于新加坡南洋理工大学。研究领域为比较文学、翻译与跨文化研究以及中国古代文化。著有英文专著《文弱书生：中国古代的权利与男性建构》（The Fragile Scholar: Power and Masculinity in Chinese Culture, 香港大学出版社，2004年），并编著了《重读传统：跨文化阅读新视野》（北京：外语教学与研究出版社，2005年）等。

# 目 录

|                                          |    |
|------------------------------------------|----|
| 第一章 身:中国思想的原初立场 .....                    | 1  |
| 一 汉语思想:莫基于贵身论 .....                      | 1  |
| 二 贵身论是不是汉语思想的一个根本信念 .....                | 6  |
| 三 “身”:汉语言始原思想的核心命义及现代价值 .....            | 11 |
| 四 身:一个被遗忘的命题 .....                       | 15 |
| 第二章 政治的身体:在古代希腊及现代西方世界 .....             | 23 |
| 一 实在论身体观、虚在论身体观:产生、消解及其动机 .....          | 23 |
| 二 身心二分法:一个主流身体观念的产生 .....                | 31 |
| 三 论生成:解释身和世界的-一个方法 .....                 | 34 |
| 四 尼采的超越 .....                            | 42 |
| 五 福柯:身体的“现代性” .....                      | 44 |
| 第三章 “五四”新文化革命中的“身体”观念 .....              | 48 |
| 一 作为近代政治场域的“身体” .....                    | 48 |
| 二 头发:辛亥政治的身体标记物 .....                    | 57 |
| 三 身体解放:“人性论”作为一个身体政治概念 .....             | 63 |
| 四 病重的中国:文化诊断中的身体隐喻 .....                 | 71 |
| 第四章 阶级的身体——革命时代的身体意识形态 .....             | 79 |
| 一 革命叙事中的衣着 .....                         | 79 |
| 二 知识分子的身体 .....                          | 85 |
| 三 劳动者的体质 .....                           | 88 |
| 第五章 身体写作——启蒙叙事、革命叙事之后:身体的<br>后现代处境 ..... | 93 |
| 一 解欲望化及其所指 .....                         | 94 |

|             |                             |     |
|-------------|-----------------------------|-----|
| 二           | 大写的身体:表述什么,怎样表述 .....       | 97  |
| 三           | “下半身” .....                 | 101 |
| 第六章         | 饥饿的文化政治学 .....              | 110 |
| 一           | 饥饿、饥饿感、永恒饥饿 .....           | 111 |
| 二           | 饥饿感与政治革命:从“反饥饿”到“反压迫” ..... | 114 |
| 三           | 饥饿政治学的完型:翻身乐 .....          | 117 |
| 四           | 饥饿政治学:“饥饿”的控制 .....         | 120 |
| 第七章         | 性政治 .....                   | 124 |
| 一           | 男性书写中的性逻辑 .....             | 125 |
| 二           | 征用、奴役 .....                 | 129 |
| 三           | 授受政治 .....                  | 133 |
| 四           | 婚姻:性政治的人类学图谱 .....          | 139 |
| 第八章         | 病中的身体 .....                 | 145 |
| 一           | 医学专制与罪恶隐喻 .....             | 145 |
| 二           | 疼痛中的身体 .....                | 149 |
| 三           | 死亡隐喻 .....                  | 152 |
| 第九章         | 身的在世状态——论穷愁、悔恨、陶醉、孤独 .....  | 155 |
| 一           | 穷愁 .....                    | 155 |
| 二           | 悔恨 .....                    | 161 |
| 三           | 陶醉 .....                    | 165 |
| 四           | 孤独 .....                    | 170 |
| 第十章         | 身体伦理学——伦理莫基于身体之上 .....      |     |
| 是否可能? ..... |                             | 177 |
| 一           | 未来的伦理学 .....                | 177 |
| 二           | 身的伦理学意义 .....               | 179 |
| 三           | 身体伦理学:一个信念 .....            | 185 |
| 后 记         | .....                       | 190 |

## 第一章 身:中国思想的原初立场

以“身”来指认“人”是始原期汉语思想的重要特征,这个特征进一步发展为“贵身”说,使“身”在中国思想中成为一个本体论概念,并构成3世纪前始原期中国思想的原初立场。贵身论中的“身”在先秦思维中处于从实体论的“身体”向虚体论的“自身”动态转化之中,但以实体涵义为主。中国先秦思想中的身体哲学观念非常丰富,“以身为天下贵”、“推己及人”是贵身论哲学的一体两翼,贵身说、赤子说、修身说、舍身说等则构成了其完备的概念系统。重温公元3世纪前中国思想中的“身体”观念对建构中国现代思想文化体系具有重大意义。不过,老子和孔子思想中,实体论一元身体观隐含着实体/虚体二元论身体观的萌芽性因素,这为后世汉语思想形成身心二元论,形成重道贱身的思想,过分强调“舍身”,遗忘了“舍身论”的前提“贵身”,提供了某种隐约的思想线索。应当承认,这也是汉语始原思想中“贵身论”后世并未得到充分阐扬的原因。

### 一 汉语思想:奠基于贵身论

甲骨文中的“人”字标画的是人身体侧站的形状,也就是说,汉语中的“人”字原初意义乃是指“人的身体”:身体的动作(侧站)和身体的状态(形状)。此原初涵义,后代有沿用,《史记·樊郤滕灌列传》中有“荒侯市人不能为人”之句,此处“人”是指“性行为”,这种用法在现代汉语中也有遗存,例如,“他人在这里,心不在这里”,这里的“人”就是指“人的身体”。

“人”由简单的字源意义向“汉语思想概念”转化的过程极其复杂。不过,我们可稍稍简化一下这个过程。孔子是最有代表性的始

原期汉语思想家,而孔子以“仁”为中介来界定“人”,他把“仁”赋予“人”为汉语思想关于“人”的原初立场奠基。“仁”的原初意义是什么呢?“仁”在汉语中的较早构形是上“身”下“心”,讹变为上“千”下“心”,省变为“仁”,“仁”从“心”、从“身”,“身”亦声,其本义当是“心中想着人的身体”,与从“心”从“人”表示“心中思人”的“爱”字造字本义差不多,孔子以“爱人”来释人是不错的。<sup>①</sup> 杨伯峻在《论语译注》中说,“也有人说,这‘仁’字就是‘人’字,古书‘仁’、‘人’两字本有许多写混了的。”<sup>②</sup> “仁”、“人”同义的说法宋人陈善较早提出,后世赞同者甚众。笔者也颇认同,因为这个字源的考释可以和我们“人”的考释相印证,都发端于人的“身体”,表示着汉语思想对人的原初指认:“人”就是他的“身体”——古人是通过人的“身体”把人从大自然中区分出来,指认出来的。

孔子大多是在比较本原的意义上使用“人”这个概念,孔子道德思想的核心是“己所不欲勿施于人”,这个“人”就是和“欲”联系在一起的,在孔子那里“人”是实体(肉身实体、情感实体和精神实体),是实体实践者,而不是精神虚体(情感体、精神体),不是虚体虚践者,他讲“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”,换言之,孔子是把实体实践——“立人”摆在第一位,把虚践——“求知”摆在第二位,所谓“行有余力,则以学文”,意思是说,“人”实践实体地位高于道德思考等精神虚践的地位。杨伯峻先生说:“论语没有一个‘理’字,而朱熹的集注处处都是‘天理’、‘理’诸字;孔子已经认识到人类社会的物质生活的重要意义,才有‘先富后教’的主张,可是朱熹的集注到处是斥责人欲的词句。”<sup>③</sup>说的就是这个意思。

由此言之,汉语始原意义上的“仁”是把对作为欲望体和实践体

① 参见葛兆光:《中国思想史(第一卷)》,复旦大学出版社,1998年版,第179—180页。

② 杨伯峻:《论语译注》,中华书局,1958年版,第3页。

③ 杨伯峻:《论语译注·导言》,中华书局,1958年版,第8页。



的“身体之人”结合在一起的，在孔子那里它是“推己及人”，是“爱人”、“立人”。可以说，中国思想发端于对“身体之人”的思考和重视。中国思想的原初立场是奠基于身体的。对身体的在世状态的观察愿望、理解愿望；对身体保全、持守的愿望，这是“思”的最主要动机。“思”在源头处，始源性的，把身当作唯一的依凭。

先秦思想家杨朱坚持“不以天下大利，易其胫之一毛”，杨朱此一说法中高调提到“身体”，尽管这种言说是修辞性的，但是如果考虑到它思想史发端处实体思维的特点（例如古希腊人就曾经认为“水”是世界的本体，杨朱也可能有“身体”是世界本体的实体思维观念），我们便可接受这样一个事实：杨朱的意思是“身体”因其个体性、实在性而在伦理学上具有优先地位，这种贵身论的思想，被后世看成是中国思想的异端。是否果然？非也。在中国思想的始原处杨朱并不是异端，相反贵身论是中国先秦思想的基石之一，是中国思想的最重要出发点。

《老子》十章曰：“载营魄抱一，能无离乎？”老子认为“营、魄”是构成身体的两个方面，二者合一，此处“一”的意思就是身体，“抱一”指的是身体需要“坚守”。实际上，“如何坚守‘身体’”是老子思想的核心主题。那么什么是真正的“抱一”状态呢？《老子》五十五章有“含德之厚，比于赤子”之说，在老子看来，最有厚德（“德”在老子那里是“事物的自然、本性”的意思）的是婴儿状态的人，也就是赤裸裸的身体的人。在老子看来，身体的最佳状态，也就是人的最佳状态，是赤子。是不为外物所役的赤裸裸的婴儿状态的身体。由此，我们可以说，老子是一个身体本位主义者——他有一种“身”、“德”同一的思想，老子认为“德”是“身”的本体属性。在老子看来，人的社会化，就是人的身体堕入“名、货、得”的在世状态中的过程，但是，这些在世状态中，身体不是受到了保护，相反是受到了摧残。老子认为，人的本真存在应该追求的不是这种状态，相反是对这种状态的抵抗。这种“赤子观”和后世孟子的“君子观”很不一样，君子是通过养心、养气克服身体，使身体得到修炼之后的产物。

《老子》四十四章讲道“名与身孰亲。身与货孰多。得与亡孰病。

甚爱必大费；多藏必厚亡。顾知足不辱，知止不殆，可以长久。”在老子看来，保全身体的存在是人生的第一要务，因为身体是存在的本体，甚至就是存在本身，它是存在的根据，存在的形式，也是存在的本质，在身体中，存在的根据、形式、本质是同一的。然而，这种统一性于身体的在世状态中常常被取消，“名”、“货”、“得”妨碍着身体的本质性持存，他们都是存在的非本质样态。所以，老子认为人应该知足、知止，以便不让这些影响身体本身，不影响存在的本性。

《老子》十三章讲道：“宠辱若惊，贵大患若身。……及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”这些话的意思是，对于身体，最好的是令其保持赤子状态。有必要提醒读者注意这里的“无身”思想，这里的“无身”并不是说我们要不重视身体，视身体若无，而是要我们重视身体，努力保持身体的始原状态，不要让身体受到各种后天名利的污染，所谓“无身”就是指一种身体的始原状态。这就是老子“贵以身为天下”的思想，冯友兰认为它是“以身贵于天下”之义。如此，它和杨朱的贵身论在思想质地上就是一致的了。

让我们进一步解释一下贵身论。贵身论中的“身”在先秦思想中处于从实体论的“身体”向虚体论的“自身”转化之中。“自”在甲骨文中是一个象形字，具体说是“鼻子”的象形，为什么古人把“鼻子”看作“自”呢？概因为人们常常用手指着自己的鼻子，表示“反诸于己”，也就是说“自身”一词的原始本义实际是指人用手自指其身。尽管“自”这个字古已有之，然而，哲学上的“自”概念实际上在老子和孔子的时代尚没有产生，哲学思维尚没有发展出“自”的概念，因为“自”在哲学中的出现意味着这是一个非常重要的思维飞跃：它意味着人类把自我作为主体性从对象世界抽离出来，把自我看成是超越对象的主体，意味着超越实在论，以虚在论为基础的主体论思维的确立。显然，在老子和孔子的时代，他们尚不会使用“自”这个概念，他们尚没有意识到“自”的存在，他们的思维是实体论的，作为代用品，他们还只是用“身”来指代自我，这就如同一岁小孩，刚刚开始学习说话的时候，只

会说“宝宝要吃饭”，而不会说“我自己要吃饭”一样，因为对于人类来说，“我自己”是一个非常高级的思维，学会使用“我自己”这个词，必须有高级的思维飞跃。但是，也正是这个“身”让我们看到，古代人的始原性思维，他们充分地认识到所谓的“自我”不过就是“身体”的代名词而已。今天，在我们看来，古代人用“身”指代“自我”恰恰是古代人亲近始原真理的表现，他们凭借其朴素意识，真正把握了“自我”的根源；他们清醒地认识到“自我”就在鼻子后面那个“身体的疆域之内”，或者说，就是“身”。然而，后世，却将这个最朴素的真理遗忘了。<sup>④</sup>

④ 儿童最初是没有“自我”概念的。一个2岁小孩儿，他说“他要吃”的时候，实际上并不是指他之外的别人要吃，而是指他自己要吃。在小孩儿的语言中，“他”、“你”等代词是较早学会的，而“我”则是最晚学会的。小孩比较容易接受别人对他的“他”以及“你”的指称，并把自己认作一个“他”或者“你”。有的时候，他面对自己在镜子中的影像，他会把那个影像看作是另外一个人，这个时候，他并没有建立关于自我的观念。那么，“自我”的观念如何嵌入到他的意识中的，语言中的“我”是如何最终被他领会的呢？

一、他的“别人”。他总是指着墙上的女性人物画像喊“妈妈”，而对于男性人物形象他总是喊“爸爸”。在他的意识中，只有“爸爸”和“妈妈”的区分，而没有个体的人的区分。为什么呢？因为他本能地知道用“爸爸”和“妈妈”这样的词，将“别人”和自己联系起来，在他看来，世界上的人都如同“爸爸”和“妈妈”一样是属于他的“别人”。这个时候，他知道“爸爸”、“妈妈”是别人，但是，“爸爸”、“妈妈”的统称也暴露了他试图用什么样的模式来认知世界。他试图把“别人”都规划在“属于他的”范围中。这个时候，“别人”和“自我”并没有得到真正的区分。也就是在这个时候，他的语言中“他”就是“我”，就是“你”。人称是没有意义的。

二、别人的“我”。当他的妈妈说“我的乖宝宝”的时候，在他的听觉中意味着什么呢？他是属于别人的，当他的母亲张开怀抱，同时嘴里喊道“乖宝宝”的时候，他意识到他是属于那个怀抱的。在“我的乖宝宝”中，他如何领会“我的”涵义？“我的”首先意味着他是属于别人的，例如，他的母亲。他对此并无异议。但是，那个时候的他并不试图说“我的好妈妈”，而只是喊“妈妈”。（转下页）

## 二 贵身论是不是汉语思想的一个根本信念

贵身论是汉语思想的一个起点。那么它是不是汉语始原思想的一个根本性信念呢？回答这个问题我们要看汉语始原思想是否建立了一种身体本体论的哲学，身体本体论作为一种系统的哲学信念，不

---

(接上页)也就是说，他并没有试图独自占有妈妈的意识，在他的意识中妈妈是当然地被他占有着的，他对此并无恐慌。因而“我的”乖宝宝”和“宝宝”的涵义对于他来说是一样的。但是，听觉上的差异，导致某种感觉上的区分，他知道“我的乖宝宝”要比“宝宝”更亲昵，前者常常发生在“妈妈”心情好的时候，而后者常常没有什么特殊的感情色彩，甚至有的时候用在严厉的责怪中，如“宝宝！别动！”“宝宝！你又犯错误了！”因此，他本能地喜欢“我的乖宝宝”，进而本能地喜欢“我的”这个定语。

三、属于“我”的“别人”和“自我”。“我的好妈妈”这样的用语发生在他意识中妈妈并不只是属于他一个人，他强调这种隶属关系的时候，也就是说他产生了占有的冲动。“属于‘他’的别人”，这个时候转换成了“属于‘我’的别人”，这种“我的”的冲动，这个时候已经不仅仅来自于听觉上的“亲昵感”，同时也来自分别的恐惧，妈妈渐渐地要上班了，要会朋友了，要出差了，妈妈产生了离开他的危险，这种危险使他意识到妈妈并不是他独占的，为了克服这种“失去”的恐慌，他开始寻求一种规划性语言，这个时候他发现了“我的”涵义，他发现了用这个词来强调“归属”的意义，进而他也在这个词中发现了“自我”。

从上述分析中，我们可以知道，“我”的诞生不是主体进入世界的冲动的产物，而是相反，主体意识到这个世界大多数是“非我”的，而且这非我的世界和自我是有冲突的，主体内心出现了自我和非我的冲突的景象，他感到“自我”正受着“非我”的威胁，这个时候主体试图脱离世界，从世界中区分出什么是“非我”的，什么是“自我”的，试图将这区分出来的“自我”保持住，不使它丧失。

因而，“自我”在意识中发生，进而表现在语言上，是因为“自我”是一种记号，主体用这种记号给属于自己的一切打上标记。就如同一只狮子，用自己的体液、毛发在森林中留下标记，表明自己在森林中的势力范围一样。

从本质上说，“自我”是一种将“自己”从世界中分割开来的记号，就如同狮子将自己的势力范围从大片的原始森林中分割开来一样。

仅要坚持身体是存在的本源，存在就是身体的观念，还要反对身体和意识各自独立的二元论，反对意识高于身体、独立于身体、为身体的本源的观念。也只有这样才算真正坚持了身体一元论，坚持了身体本源论。在这个论题中，笔者并不需要证明，始原期汉语语言不存在身、心二分法。二分法并不可怕，关键是在这二分法中，哪一个是根本的、始原的，贵身论思想的关键是坚持“身体”“第一性”的思想。

老子的确是这样做的，他不仅有重身体轻天下，视身体为存在本体的观点，还认为，“知”对于人来说也是不必要的，“无知”被老子认为是保全身体本位的最重要的手段。就此，他提出“塞其兑，闭其门，终身不动”的思想，认为要关闭身体感官，让自己处于无知状态。《老子》第三章提出了赤子境界：“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。”老子所重的是形腹骨，所轻的是心志。老子认为天赋人类以充盈的精气，保全这种精气就可以保全身体，并不需要后世的修炼和妄为，身体内本身就藏有深厚的道、德。道、德是身体本身带来的，道、德与身同体——这是老子的“身、道、德三位合一论”——不是后天培养的，《老子》六十二章说：“古之所以贵此道者，何也？不曰求以得，有罪以免邪？故为天下贵。”

这个观点我们可以和庄子的“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身”等量齐观，它是什么意思呢？不应当有超乎身体之上的精神性要求，本乎身体、归乎身体，可以益生。所谓无情，就是要弃绝情感思想对身体的操控，让身体活在“赤身”的始原状态里。不要在性命之外追求任何外在的情、理，只要发乎性命归乎性命，就可以养生。所以，庄子说，殉乎仁义世人称君子，殉乎财货世人称小人，而实际上君子和小人都是伤性害命的人，人只有顺其自然，按照身体的本来目的生活，才能说是真正的圣人。

老子有身体营、魄二分、心志与腹骨对立的思想，但是，他反对身心二元论，而是坚持了“身”为本体、“虚置心志以充实腹骨”的“贵以身为天下”的一元论思想。《老子》中一系列关于身的思想，“终身”（第五十二章）、“退身”（第九章）、“无身”（第十三章）、“没身”（第十六

章)等都应该从这个角度来理解。

《老子》第五十四章:“善建者不拔,善抱者不脱,子孙以祭祀不辍。修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下。吾何以知天下然哉。”此处老子提出了非常重要的概念——“修身”,“修身”之道乃在“不拔”、“不脱”,在于“固持”、“抱一”,老子还提出了“以身观身”的思想。这也显示了老子的身体本体论前提:身是自给自足的本体,本身可以自我阐明。老子的身体方法论:①从身出发才能认识身;②对自“身”的观察可以理解他者的“身”。

下面让我们来考察一下《论语》中的身体思想。《论语》中出现“身”的句子有14次。其中13次<sup>⑤</sup>是指“身体”、“本身”、“本人”。<sup>⑥</sup>《论语·学而》有言,“吾日三省吾身”,这里《论语》把我的“身体(body)”当作“我(I, myself)”理解的,为什么用“身(body)”指代“我(I, myself)”,要把自己的身当作每日“三省”的对象?因为这个对象,在孔子等思想家看来具有世界本体的地位,它和西方思想中的“存在”(being)这个本体性概念是一样的。西方思想家使用“存在”概念的时候,中国思想家正使用着“身”,并以“身”为本体论思想的缘

⑤ 《论语》(1·4):曾子曰:“吾日三省吾身——为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传而不习乎?”此处,“三省吾身”,意思是“以自身身体为反思对象”。不能解释为“以我的品格为反思对象”,因为后面的反思“三事”,都是指身体性行为的性质,而不是直接指身体的精神品格。此处的“身”作为主体自指词,有反身代词的意味,可曰“自身”。何以有这种用法,因为“身”有“反诸于己”的意思:一个主体意识到自我的时候,首先意识到的是,自己是一个独立的身体,因此,“身”常常被主体用来自指(身=我),它的隐含义是“我(存在者)就是身体”。一个对照——《论语》(2·9):“子曰:吾与回言终日,不违如愚。退而省其私,亦足以发。回也不愚。”这里的用“私”指对“(自身)思想”的寻思,未见用“身”,可见,论语对“身”的使用,是有特指的。

⑥ 只有一次是用作量词:长一身有半[《论语》(10·6)]。

起。“身”的最好状态是什么呢？《论语》（3·20）曰：“关雎，乐而不淫，哀而不伤。”此境界也。此思想在《中庸》得到发挥。《中庸》言：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而中节，谓之和。”“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致于中和，天地位焉，万物育焉。”原始儒家思想是基于对身体的观察，始于对身体的体验的，原始儒家从身体视域出发，以身体隐喻万物，而得天下、万物之思想。

“身”是《论语》思想的一个核心指向，以“身”为核心问题，《论语》不仅阐发了上述本体论思想，还阐发了非常丰富的社会学、伦理学观念。“身”在《论语》中可以“杀”（杀身成仁——《卫灵公》），可以“致”（事君能致其身——《学而》），可以“忘”（一朝之愤，忘其身——《颜渊》）；身也可以“辱”（降志辱身——《微子》），可以“省”（三省其身——《学而》），可以“正”（其身正，不令而行——《子路》），可以“洁”（欲洁其身，而乱大伦——《微子》）。孔子提出了“里仁”可以“美身”的说法，“里仁”何意？想着身体行为的身、用心关注身的身乃“里仁”——“里仁”乃肉身实践也。从上述论述，我们可以知道，孔子思想中，“身”是不受外界影响的，是自我造就、自我奠基的，它是躯体及自驱力的总和。

与此相对应的，在《论语》中还有一个概念叫“己”，“己”和“身”对应，代表意识体——相当于今天我们讲的“自我意识”，从《论语》“行己也恭”、“为仁由己”、“修己以敬”、“克己复礼”等语来看，“己”实在是和“身”对应的“意识”——大致相当于“心”的概念。但是，在《论语》中，“己”和“心”还没有彻底地和“身”分离，没有形成方法论上“孟子式”的身心二分法以及二元论。孔子对自己的人生境界做过这样的概括：吾十有五而志于学，三十而立，四十不惑，五十知天命，六十耳顺，七十而从心所欲不逾矩。这里，我们应该细细追求这个“心”字的用法，这里的“心”是欲望的代名词，“心”代表了来自身体的各种欲望。这个“心”的概念和后来孟子所发挥的“心”的概念非常不一样，孟子发挥并已经完成了孔子的身心二分思想，把心从身中分离出来，心成了遏制欲望、控制身体的元素，而不再是身体本身的一个有机

部分。

《论语》(9.30)有言:“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”孔子把人生的境界具体地划分成学、道、立、权。这和“而立”、“不惑”、“知天命”、“耳顺”、“从心所欲,不逾矩”是一样的。在孔子看来,学和道不过是安身立命的途径,而不是安身立命本身,所以孔子尚没有把道看成世界本体的想法,孔子甚至认为道的理念必须接受世道的变通(“权”),孔子最不喜欢的是那种不知道权变的人。“富与贵,是人之所欲也,不以其道得之,不处也。”在孔子看来,富贵是人的正常欲望,孔子并不否定这个欲望,而是认为需要按照一定的道去追求它。这个思想比老子的积极,意思是说,道可用于对富贵的追求,道在这里具有追求富贵的操行方法和准则的意义。《论语》言“君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎言,就有道而正焉,可谓好学也已!”有的人认为这是说,孔子认为身体的“安泰”、“饱足”不重要,重要的是“敏而好学”的品质,这是不对的,孔子这里的“无求饱”、“无求安”的意蕴和老子的“无身”接近,其意是按身体本来的要求安顿好身体的饥饱、冷暖,不求超乎身体所需的饱足与安适,此事本身就是“就道”了,所谓“学”的最终目的也在于此。那么孔子的“立”、“权”如何理解?《论语》(18·8)谓“不降其志,不辱其身,伯夷、叔齐与”,谓“柳下惠、少连降志辱身矣,言中伦,行中虑,其斯而已矣”,谓“虞仲、夷逸,隐居放言,身中清,废中权。我则异于是,无可无不可”。此处可见孔子的“重身”思想。此处的“身”应当是身体、自身的意思,和“志”对应,对于孔子而言,降志、不降志、隐居是“身”的三种形态,他列举了三种人。而他自己认为,他是不会把“志”看得高于“身”的。孔子并没有把身心绝然二分,更没有把心看成是超越于身的统摄者,而是认为身心虽有区别却又是合一的,从这个角度,林义正先生说“在孔子用语中,身、心二字合以言人”是完全对了。<sup>⑧</sup> 所以我们看到,他对伯夷、叔齐的论述,是把志、身联在一起的,这里没有

<sup>⑧</sup> 林义正:《孔子学说探微》,台北:东大图书公司,1987年版,第147页。



出现舍“身”取“义”(心、志)的论断,概在于,孔子认为,志是身体的一部分,离开了“身”谈“志”就没有意义。当然,孔子也说过“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁”的话,但是这里的杀身成仁和后来孟子的“舍生取义”并不一样,这里的意思是说,身的存在是非常宝贵的,但是,对于更广大的身体伦理学目标“仁”(像关心自己的身体一样关心他人的身体保全)来说,它又是可以舍弃的。我们都知道孔子将“仁”(关于人的词源学意义,本文已在开头讲了)定义于“爱人”,但是,却不知道,孔子的意思“仁”并不是单纯的爱别人,而是推己及人,讲的是像爱护自己一样爱人,这是“仁”的核心命义。所谓“仁者”静而寿的说法,正是此义。“仁”首先是针对每个人自身的“动与静”、“乐和寿”而言的一个规范,其次才是推己及人、爱别人的一个规范。“仁”的本意是爱自己的身体,使身体静而寿,再推己及人。所以,我要强调的是:“仁学”在孔子那里是关于身体和生命的学问,是关于身体的“动”与“静”、“乐”与“寿”的学问。孔子是把自己的思想根基放在这个点上的。孔子也没有把“道”、“心”、“礼”看成本体(“邦有道则仕”,“无道”又如何?隐。这里,道只是个人行事的指标参数,而不是个人行事的根基。在上述基础上,我们很容易理解下面的问题:“知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。”动静、乐寿,都是身体概念。“知者不惑,仁者不忧,勇者不惧。”惑、忧、惧都是在世状态(身体在世间的处境)概念,非常类似现代现象学关心的问题。

### 三 “身”:汉语言始原思想的核心命义及现代价值

由此,我们总结一下身体本位的汉语言始原思想,其基本含义可以这样概括:

1. 贵身。它是在杨朱的思想、老子的思想、孔子的思想中反复强调的本体论命题,它强调身体存在的本体性、价值性,要人们敬畏生命。这个观念具有重要的现代价值。从贵身论可以出发,我们可以进一步丰富人道主义思想,提高当代社会的人道主义水平。比如,在