B2
K-3

中国哲学史

HISTORY OF CHINESE PHILOSOPHY

（季刊）

2013.1

中国哲学史（季刊）

中国哲学史学会主办

·经学研究·

朱子四书学形成新考　许家星（5）

《论语集注》的“集注”体例及其意义　周元侠（15）

苏辙《论语拾遗》的诠释特色　唐明贵（21）

《孟子》在辽金时期的传播与影响　周春健（26）

·先秦哲学研究·

论孔子乐论的情感世界　雷永强（32）

孔子眼中的舜“无为而治”新论　刘全志（37）

《保训》之“中”应训为“常”　李军政（41）

《庄子》中关于身体的诸概念　司马黛兰（45）

儒家“慎独”思想的延拓及其精神关怀

——兼论孔子的历史观　俞菁慧（53）

·宋代哲学研究·

论“关学”概念的结构特征与方法意义　林乐昌（59）

为学与为道之间

——王安石《老子注》的价值转向　蒋丽梅（66）

The History of Chinese Philosophy (Quarterly)

No. 1, 2013 (Serial Number: 81) February 25, 2013

Published by Society of the History of Chinese Philosophy

Classics Studies

The Formation of Zhu Xi's Learning of the Four Books ..... XU Jiaxing(5)

The Style and Significance of "Collective Commentaries" of the Collective Commentaries on the Analects ..... ZHOU Yuanxia(15)

Interpretive Features of Su Zhes' Lunyu Shiyi ..... TANG Minggui(21)

Transmission and Influence of Mengzi in Liao and Jin Period ..... ZHOU Chunjian(26)

Pre-Qin Philosophy

The Emotional Dimension of Confucius's View on Music ..... LEI Yongqiang(32)

Shun's Governance without Action in Confucius's View ..... LIU Quanzhi(37)

The Middle as the Constant in Baoxun ..... LI Junzheng(41)

Concepts of Body in Zhuangzi ..... Deborah Sommer(45)

Concept of Vigilance and Its Significance in Confucianism ..... YU Jinghui(53)

Philosophy in Song Dynasty

Structural Features and Methodology of the Guan Learning ..... LIN Lechang(59)

Between the Way and the Learning: Axiological Turn in Wang Anshi's Conmentary on Laozi ..... JIANG Limei(66)

Joint Governance by the Emperor and the Ministers in Chengshi Yizhuan ..... TANG Jiyu(72)

Philosophy in Ming Dynasty

The Principle of heaven and the Nature: New Studies in Zhan Ruoshui and Chen Xianzhang ..... LIU Changan(80)

The Thought of Evil in Liu Zongzhou's Ren Pu ..... ZHANG Ruitao(87)

From the Innate Knowledge of the Good to the Classics of the Filial Piety: A Development of Wang Yangming's Learning ..... LIU Zengguang(94)

Modern Philosophy

Reexamination of Mou Zongsan's View on the Highest Good ..... SU Lei(102)

Between the Classics and the History: Yin Shun's Study of Buddhist Classics and History and Modern Transition of Knowledge ..... GONG Jun(109)

Korean Philosophy

Zhuangzi's Impact on Hong Darong's View on the Barbarian and the Civilized: Focusing on Yishan Wenda ..... HUANG Yongfeng and Wang Chao(121)

《庄子》中关于身体的诸概念*

［美］ 司马黛兰

内容摘要:《庄子》以躬、身、形、体指涉身体之不同领域。它拒斥《论语》里著名的礼仪化的躬身,蔑视矫揉造作的身体的修行,欣赏最初作为活身、生身的身体,而对其社会关系与义务则心存戒备。庄子尤爱玩弄形身,将其肢解、使其变形,以便让人穿透形之间的界限,与物同体,享受无限的自由。

关键词:躬身　形体　身体

近年来,身体研究已经成为了汉学研究中一个非常引人注目的主题,但是在这个领域内尚有许多的资源有待开发,①而《庄子》便是其中之一。在西方汉学研究中虽已触及庄子身体观,但仍有许多议题亟待深究。②在别的文章里,我曾仔细思考过中国早期身体观,并且区分了躬、身、形、体这些术语的含义所指涉的不同领域(司马黛兰 2008)。而那项研究主要是针对诸如《诗经》、《左传》、《论语》和《孟子》这些文本的。在此,我将探索《庄子》是如何使用不同的术语来表示身体的,因为这部著作对于研究人类身体形式的观念来说,是最为丰富的早期中国资料之一。虽然《庄子》一书的杂糅性质、文本之中不同乃至相互冲突的声音以及庄子语言的晦涩,都让这项任务变得异常复杂,不过我还是要尝试提出一些初步的看法。在本文中,我还会比较庄子的观点同别的著作——例如《论语》中所表述的观点之间有何不同。③

受到欧洲民俗学与身体研究的学者——例如 Piero Camporeci,他从人类身体的圣化、肢解、变形的不同程度来研究身体——的启发,在这篇文章中我会特别关注形体的肉身性(Camporeci 1988)。我关注的既不是身 - 心议题或诠释学的问题,也不是偏好抽象化而非生身的语言学诸进路。(正如吴 1997 和 Yu 2009 中所谈论的)。庄子所展示的人类之形是由肉、器官、肢体和骨头所组成的;他在读者的眼前将这样的人类之形进行解剖,将其整个内部翻出来,并快意地展示着那些裂开的关节、断掉的肢体和畸形突变。这个身体是残缺与碎片之所在——不过这残缺却是一种暗示着更大整全的残缺,这碎片是一种

---

* 本文由蒋政(清华大学哲学系博士研究生)、沈瑞(中山大学校友会职员)翻译。

① 关乎中国身体观念研究,可参 Ames 将要发表的著作之第三章与 1993 年的文章,陈 2008 的文章;Csikszentmihaly 2004;Harper 1998;Lewis 2006;刘 2008;Sivin 1995;杜 1992;Robin Wang 2009;杨 1996 和 2003;杨所编撰的著作 1993;张学智 2007;张再林 2008。

② 参见 Moller 2004 年的文章,庄子中有 74 ~ 81 处论及婴儿与死尸的身体的地方。Pregadio 2004 年关于形的观念的文章,和杨 2003 年关于形体的文章。

③ 我所引用的庄子中的译文是基于郭庆藩 1961 年的版本,尽管为了读者方便,我也提供了 Mair 1994 年的译本作为这些译文的互相参照。而庄子中的术语和专有名词的翻译则尽量以 Mair 1994 年的译本为准。而《论语》引文的译文,我则是采用了 Ames 和 Rosemont 1998 年著作中的中文版本。除了明确注明的,其余的译文都是我自己翻译的,包括下文中所引用的,关于躬、身、形和体在早期文本中的用法的引文。(参见司马黛兰 2008)我用庄子一词并非指单独的一个人,而是在一般意义上指代整本著作里的复合声音的集合。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

暗示着整体的碎片。庄子用身体来玩乐并且在概念上将其完全颠倒了,他展示了那不应被看的东西,让隐藏的东西变得明显,并让碎片转化为一个整全。庄子颠倒了整个身体:他笔下的人物不是通过喉咙而是通过脚跟——身体的最底面——来呼吸(郭 1961,234; Mair 1994,52)。吊诡的是,通过这个掏出与肢解的过程,人类之形就可以免于普遍的死亡之命运,仿佛有形与无形的边界在巧妙地、自然地、持续地转变着,以至于变得彼此毫不相关那样。人类身体变得被一个更大的共同的身体(同体)所包含,而这个同体是一个包含着生命与死亡的整全。

如果我们简单地比较关于身体的某些术语,例如躬、形、体和身在《庄子》和《论语》中出现的次数,就会马上意识到一些不同。在《论语》里面,一个更为常用的关于身体的术语是躬(出现了 10 次),但这个关于礼化的身体的术语在篇幅长得多的《庄子》里只出现了 4 次。相反地,"形"——关于外形的术语,在《论语》里一次都没有出现过,却在《庄子》中出现 98 处,是《庄子》中最重要一个的关于身体的术语。"身"在《论语》里出现了 13 处,在《庄子》里出现了 78 处。"体"在《论语》里仅仅出现了 1 处,而在《庄子》里出现了 29 次。由此可见,只有"躬"这个关于身体的术语在《论语》里出现得比在《庄子》里要频繁。此外,就一般而论,即使考虑到《庄子》是一篇更长的文本这一事实,关于身体的术语在《庄子》里出现得仍然要比在《论语》里更为频繁。除了医学文本之外,《庄子》要比任何别的早期著作花费了更大比例的篇幅去讨论身体。

伪善的躬

"躬"是庄子很少用到的人类身体的一个面向。而在《论语》或别的早期文本里,躬是人身或人与礼仪之表现关系最为密切的一个面向,是品格、举止和价值的公开的视觉展现。(司马黛兰,2008)由于庄子严厉地批判了人的礼仪与公众性展现,因此我们便不会因躬这一词如此稀少地出现在文本里而感到惊讶。即使当这个词出现的时候,它也往往被严厉地指责为伪善,要不这个术语便是用在贬义的语境之中。然而,在像《论语》这样的文本里,躬是具有理想价值之表现的载体,而且它是以由礼俗引导的程式化的、非自发的方式活动。它的举止原本便是由他人所见证的。请仔细思考下述摘自《论语》10.4 的例子,此处以目击者的角度细致入微地描述了孔夫子之躬在上朝的场景中是如何站立、行走和呼吸的。

> 入公门,鞠躬如也,如不容。……摄齐升堂,鞠躬如也,屏气似不息者。①

孔夫子之躬的动作展示了他的敬重和庄严,我们能够从中清楚地看到一位根据礼义来行动的人。在《论语》中别的地方,躬这个术语也同样描画了展现着各种德性的身体,或者往往是自我担当的利他性的礼仪展演的身体。② 以《论语》20.1 中的说法为例,圣王尧、舜和汤之躬依礼来承担天下的所有责任,并将人民所犯的所有错误当作自己的错误来承受。

但是,《庄子》一书将传统的道德观念看作是对人类精神的摧残,因而我们无需对躬在书中极少出现而感到惊讶;即使躬身出现了,它也是不尽人意的。在下面引自《大宗师》的文段中,躬不但没有显示出德性,反而摧毁了它。在这段文本中,即使是圣王尧,当他劝告别人要躬行仁义——也就是说要他们亲力亲为时,也难免受到批评。意而子见尧,但不久之后,

> 意而子见许由。许由曰:"尧何以资汝?"意而子曰:"尧谓我'汝必躬服仁义而明言是非。'"许由曰:"而奚来为轵?夫尧既已黥汝以仁义,而劓汝以是非矣,汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之涂乎?"(郭 1961,278 – 279; Mair 1994,62 – 63)

① Ames and Rosemont 1998,135。这里描述的人习惯上被认为是孔夫子,不过此文本也被认为是对于良好行为的一般描述。

② 参见《论语》4.22,7.33,13.18,14.5,15.15 和 20.1,以及司马黛兰 2008 中的相关讨论。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

对于尧而言，是躬行仁义；但是对于许由而言，仁义是两种破坏的力量，有碍于更高的追求。非自发的、礼化的行为对于庄子而言除了是躬的特征之外，也是一种加在人形之上的惩罚。由于受到社会道德观念的不必要限制，躬被阻止进入一个更大的、不受礼法限制的宇宙之中。

《庄子》通过孔夫子（此处用了他不太正式的名字——丘，也有小丘的意思；和仲尼，即“次生者”）偶遇老莱子的一个故事来批评孔夫子自身的躬。）对于老莱子而言，由于受到“矜”的败坏，孔夫子的躬体是阻止他成为一个真正君子的品质，毫无疑问是一个具有某种讽刺意味的术语。老莱子的弟子告诉他的师傅：

> 有人于彼，修上而趋下，为倭而后耳，视若营四海，不知其谁氏之子。
>
> 老莱子曰：“是丘也。召而来。”仲尼至。曰：“丘！去汝躬矜与汝容知，斯为君子矣。”（郭1961，928－929；Mair 1994，271－272）

即使在实际看见孔夫子本人之前，老莱子已经能够仅根据弟子口头描述的身体特征和举止来认出他。而当老莱子实际看见了孔夫子本人，他直观地察觉到孔夫子躬之中的“矜”。老莱子继而申斥孔夫子的“矜”，斥责他只关心那些抬高自我、造作的行为，以及倾向于去审判并用陈规来限制他人。孔夫子的躬在《论语》里被理解为是理想中的行为的承担者，而在《庄子》里被看作仅仅展示了欺骗。因此，庄子中很少使用躬，因为躬在传统道德观念上表达了做作的炫耀行为。

活着的、具有关联性的身

躬在《庄子》中仅仅出现了几处，与之相对，身体之身则出现了差不多80处。庄子对于术语身的用法完全符合其他早期文本中的两个主要的用法：它是定位于人之身体框架之中的家族与社会人格之所在；同时，它也是由诸如修身、教养与社会地位所建构的个体人格之所在。在大多数的早期文本中，当讨论一个人同其父母、君主、国家乃至天下的关系时，所使用的术语往往是身而不是躬、形或体。庄子一般拒斥身涉及这些关系的方面，并将这些看作是做作的和虚伪的。在第二种用法中，身单纯是活着的身体本身，是存在于人类寿命期限的整个过程之中的生理实体，它会变老，也会受到伤害。这种不太涉及文化层面的身的用法是庄子所喜欢的。

就内在而言，身作为人格之所在，正如许多早期文本的理解那样，是具有可塑性的，也能够被自觉地监控和修行；就外在而言，它主要跟他人之身处于平行关系之中。一个人的身就是其内在生命与由他人所把握的身体在场之中所表现出的习得行为的总和。身的这些特性能在例如《礼记》中《大学》这一文本里获得例证，在《大学》中身先是在修身的过程之中得到内在开展，然后才被置于他人与物之中：家、国和天下。

在《论语》中，曾子每天三次反省其身，以确定他正确地对待了他的朋友和别的人，与此同时他也展示了身的内在之反思和外在之行为这两个方面（论语1.4）。曾子不会反思其躬，躬通常不是内在沉思与修身过程之所在，而是执行非自发的、在历史中传递的礼仪行为的成就的身体。相对而言，身执行的往往的是经过长时间的决择和反思所创造的个人化行为。曾子也不会反思其形，形在大多数文本里（尽管庄子在下面并不一定那样解释）往往作为一个处于人类意识等级之下的更为原始与基本的等级而存在。他也不会反思其体，体一般来说并不与修行以及行为相关。

《庄子》中对于身的社会以及关系的理解，是将其身看作与家庭成员、君主、国家、天下以及天本身互相平行。例如，“彼特以天为父，而身犹爱之”；以及“人特以有君为愈乎己，而身犹死之”（郭1961，241；Mair 1994，53）。而鲁哀公也知道“轻吾身而亡其国”（郭1961，216；Mair，48）。因此，《庄子》中的身跟别的早期文本一样，被定义为与家、国等等是平行的。

但是，庄子往往是轻视身的修行的，至少是轻视那些诸如《大学》里所概括的或曾子所制定的社会

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

或者行为的构造形式。《庄子》中很少出现修身，即使出现了，往往要么跟《论语》中所提到的那种修身的过程不同，要么就被嘲讽为是一种自我膨胀的方式。在《庄子》中，要顺利完成修身需要参与宇宙的力量，而不是社会的力量。例如，广成子修成其身用了一千二百年——其身具有极长的寿命——但他并非通过同家、友人或国家的互动，而是通过浸润于阴阳与光暗的力量之中而达到此成就的（郭 1961，381；Mair 1994，96）。此处的身同许由所持的身一样，也被理解为同“窈冥之门”相关，而不是同人类社会相关。但是，同广成子相比，许由操持的修身过程要远为呆板，这在《庄子》中是受到嘲讽的。当士成绮问老子“修身若何”时，老子暗示修身同圣、义、或者别的人为知识无关——为了超脱自在，这一切都为老子所回避。（郭 1961，481 – 484；Mair 1994，126 – 127）。此外，庄子也同样轻视像孔夫子那样夸夸其谈的人所追求的传统修身，庄子认为他们是在通过卖弄修身而羞辱别人。（郭 1961，663 和 690；Mair 1994，397 – 98，191）

庄子更为喜欢早期文本中身的第二种用法：作为人类身体寿命期限的整个过程的指喻。这种用法能在终身这个表述中获得体现，表示“直到一个人生命的尽头”，这一表述占据身这个术语在《庄子》中出现次数的近五分之一。在这个用法中，身基本上跟生本身同义。庄子的妻子同庄子一起变老最后死了，而这只是她的身死去了（老身；郭 1961，614；Mair 1994，169）。庄子的身更多即是单纯的生活而非修行，作为活着的身体，它们或许需要被保护、或许遭遇危险、或许受到伤害，但它们很少被打上社会等级、荣辱、教育水平这些在其他早期文本中普遍同身有关的标记。

如果身没有得到适当的照顾，它们就会遭受残害，不过这并不会伤及形骸之外更微妙的整全。以叔山无趾为例，他轻忽其身，而最终失去一足（郭 1961，202；Mair 1994，45）。毫无疑问，他的脚趾头被截掉，是国家对触犯社会禁条的人所给予的一种惩罚。但是无趾身体上的破碎并不会影响他这个更大的整全，即使脚趾没了，他仍然拥有这个整体，他宣称自己“犹有尊足者存，吾是以务全之也。”（郭 1961，202；Mair 1994，45）庄子对这个所务“全”的对象是什么保持沉默，但显然身体上的残害并不能伤及到它。

残缺异变之“形”

身体残缺、残疾的例子在庄子中多次出现，叔山无趾只是其中一例，庄子热衷于将那些身体上的或真或幻的特质和功能生动描述出来。但是这些残疾的身体通常是指“形”而非“身”。“形”这一概念在《庄子》中出现了近一百次，《庄子》中的“形”除具备其他文本中“形”所具有的属性外，庄子还为其添加了一些新的属性。“形”应该是《庄子》一书中所承载概念最为丰富的一个术语。

在最早的文本中，“形”在某种含义上是可区分的、有可见的形状和体积的，在界限和外形方面和“无形”相对；在另一种意义上，“形”却是难以捉摸、有不可见之结构和样式的，它贯穿在各种现象的动向和构型之中。我们可以在如人的身体等不同现象中找到这种“形”，如管子描述的心（mind）的内在形式，《孙子兵法》描述的军队的构型。“形”一般情况下不与价值和道德相关，也不与内省相关。《论语》中提到曾子“日三省吾身”，但却没有用“形”，主要原因也是它不受这个过程的支配。形不是由社会与家族认同的文化建构观念来划定范围，这些观念更多是属于身的特征。“身”一般在一定的社会、教育和礼仪脉络之中获得发展。和人一样，动物也有“形”，但是动物没有“躬”，因为人们通常并不相信动物会有礼仪行为。《论语》中“形”一次都未出现。它只关心可以修养的身与礼仪化的躬。一般情况下，“形”是难以捉摸的，相对来说比较迟钝、无活力，以至于没有办法进行自觉主动的“修养”，但也存在特例，如《孟子》中就曾提到一个人可以“践形”。（《孟子·离娄章句上》38 节）

在《庄子》中，“形”的概念除包含了其他文献中形的各种含义，还有他们所没有的含义，庄子赋予“形”更多的生命活力和身体在场性。不过偶尔庄子也认为“形”是相对无活力的实体，需要别的东西

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

“使”其活，如在已死豚母之形的例子中，曾经“使其形”的“使”者现在丧失了。当豚子感受到母亲已死，就惊慌四散了，这正是因为“所爱其母者，非爱其形也，爱使其形者也。”（郭 1961，209；Mair 1994，46）但如果在这里“形”被认为是一种被动的、需要借由外物获得生命活力的载体的话，那么在更多的章节中，庄子的“形”都是以一种有形的生机体的形式出现。与其他文献中的形相比，它更为频繁地被赋予浓厚的肉体在场的意义。庄子有时是将形与身互换使用的，当后者被理解为活生生的身时。在他讲述的“睹一蝉，方得美荫而忘其身；螳螂执翳而搏之，见得而忘其形；异鹊从而利之……”“螳螂捕蝉”的故事里，（郭 1961，695；Mair 1994，196），“身”和“形”几乎没有区别。在这里，不同寻常的是庄子用“身”来指人以外的生物，而在其他文本中更可能是被称作是形，要不在为人所食用的动物场合里则被称为体。

《庄子》中“形”往往是通过和“养”联系来揭示其相对强烈的生命力，而这种联系在其他地方则很少出现。在其他文献中，受“养”之人身往往被定义为“体”，指一种借由感官充分享受（尤其是味觉和触觉）的肉体存在（Sommer 2008，314－317）。如荀子在论“礼”的时候，就描述了合适的服饰如何“养”其“体”（Knoblock 1988～1994，3：55），孟子也曾批评那些仅仅“养口体”的人（《孟子·离娄章句上》19节）。但在《庄子》中，感官满足和养往往是和“形”相关，而不是“体”。如庄子认为尧舜“以养天下之形”。（郭 1961，373；Mair 1994，93）甚至当“形”支离或扭曲时（准确的说是被支离、被扭曲），仍可养其“身”。如“支离者”就以其异于常人之“形”而闻名：“颐隐于脐，肩高于顶……”。“支离者”的缺陷不但使其免于兵役之累，更使其得享“病者之粟”。可以吊诡地说，“夫支离其形者，犹足以养其身，终其天年……”。（郭 1961，180；Mair 1994，39－40）支离者之“形”，并非一种无活力、惰性的结构类型，而是一种终养其“身”的当事者。

庄子自己对于形的理解并非总是一致的，甚至还会提出一些相反的看法：这是庄子文本总体哲学方向上的特质，其目的在于推翻日常的视角、颠倒预期的结论，即使这些视角和结论是他自己所提出的。因此，在《达生篇》中，庄子对那些高估“养形”者给予告诫并指出其错认“养形足以生存”之可悲。（郭 1961，630；Mair 1994，174）庄子还指出，为了使“形”安逸和免于劳累，最好的方法就是“弃世”。“弃世”则使“形”既全又精，并有助于与天地合而为一。支离者会论辩说，他恰恰已做到了此点：他免于世间之劳役，并终其天年。

庄子的“形”在劳和苦的意义上是不同寻常的。在其他文本，一般用“躬”，偶尔用“体”来指“劳”。通常是“体”来感受舒适性，但当“体”用于“四体”、“四肢”等概念时，“体”则和身体活动相关。在《论语·微子篇》第七章——这也是《论语》中唯一一次提到“体”的场合（但也不是出于孔子及其弟子之口，而是由一位门外之人、一位隐士道出），一田间丈人批评子路“四体不勤，五谷不分”。子路以“身”处于人伦关系之中为依据，来反对隐士独处隐居的生活方式，子路以“身”之话语——身是处在人伦关系之中的——回应道，隐者为洁其身而乱君臣之义是不当的。

但在除《庄子》外的其他文本中，更为常见的是将“躬”和“劳”相联，特别是指为他人而致身。在《论语·宪问》第五章中提到“禹稷躬稼而有天下”。但在《庄子》中，则是用“形”而非“躬”来指辛苦的劳动，如“昔禹之湮洪水，决江河而通四夷九州也。名山三百，支川三千，小者无数。禹亲自操橐耜而九杂天下之川。腓无口，胫无毛，沐甚雨，栉疾风，置万国。禹大圣也，而形劳天下也如此。”（郭 1961，1077；Mair 1994，337）描述禹的艰辛劳动，此外还暗示出“形”全然是肉身的，它经受身体的不适与外表的损伤。相对于其他文本，这里的“形”更多是在肉体层面讲，在其他文本中“形”反而是一种相对而言较少躯体在场的基本形状、体积或构型。

像在《论语》这样的文本中，“躬”在肉体上的牺牲是值得称赞的；但在《庄子》中，“劳形”被认为是无意义的，甚至是毁灭性的。（郭 1961，427－428；295）在《渔父》篇子路、渔夫与孔子的遭遇里面——这个故事反映出《论语·微子》第七章中子路与隐者之间的嘲讽，是渔父而不是子路最后作结的。在发现孔子全身关注于实现诸如仁、义、礼等关系价值后，隐者告诫孔子“苦心劳形以危其真”并会因此而“远

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

哉其分于道也!"(郭 1961,1025; Mair 1994,317 – 318)这里的"形"之所困与其说是出自现实的身体劳累,还不如说是出自病态的关系德性的实践,这些德性只会使"形"远离其"真"。

在一般用法中,有一种情况"形"是指相互分离的实体,在其成形后,其界限与边缘清晰可见。在这个意义上,庄子的"形"并无不同:形物之边缘与界限产生"影",然后"形与影竞走也"。(郭 1961; Mair 1994,374)但庄子的"形"很少静止,其"形"处于不断变化中,它们是变化不已的过程,其形态的变迁是轻松自然的。以其亡妻之"形"为例,庄子采用一种残忍、生动而形象的描述来阐明这一点。庄子一边无视礼仪敲击着缶,毫无悲伤之情,一边讲述其妻如何从无生命、无形式的状态起而复归,它经历了不同的阶段"芒芴"变成"气";"气"变成"形";"形"承起生命;生命最终归于死亡。庄子指出这种变化"是相与为春秋冬夏四时行也"一样的自然。(郭 1961,614; Mair 1994,169)庄子就是这样始终不渝地颠覆完整的界限,而在其分离之中发现转化性的力量。

庄子并未将人之"形"置于万物之上,认为其只是在"无形"诸多可能性表现的一种。"无形"在变为某物之前,还可能暂时采取动物、植物或其他现象之形。庄子通过反复诉诸那种超越了人、动物和植物之形界限的极度支离和混合的"身体"的想象,来消解人形的完整性。在《庄子》里面,经受这种变形的身体的唯一面向就是"形"。《庄子》里面的人物认识到这些异变之"身"并非是一种非自然的僭越,而是自然进程的一种显示,而这些人往往被描述成对于宇宙运行规律有敏锐洞察力的智者。其中一个代表就是滑介叔父,庄子描述他"俄而柳生其左肘,其意蹶蹶然恶之"。(郭 1961,615; Mair 1994,169)又如子舆,他宣称他并不担心其臂"以为鸡"、"以为弹";其尻"以为轮";其人以为"鼠肝"与"虫臂"。(郭 1961,260 – 261; Mair 1994,58 – 59)庄子的人物毫不为这些变化所动,他们正是在"形之万化中"体会到"不可胜计之乐"。(郭 1961,244; Mair 1994,55)

人之"形"自然消散并复归于无形,在自然肉身之死之前,人就本应该通过"忘形"与"堕形"来加速这一进程。那些"支离"、"异变"之"形"之人在某种意义上讲也早已解脱于"形",因为他们早就脱离了日常之"全"而到达一种无限之全的领域。与日常全人身体形成鲜明对照的是,如"跂支离无脤"的体形是残缺的,"瓮大瘿"的身体中脖子长着一个畸形的大瘤子。但是无论是"跂支离无脤"还是"瓮大瘿"都具有另外一种无形的品质,即与之相较会显得他人肩短脖细:庄子借此暗指他们内在德性的强大。"故德有所长而形有所忘,人不忘其所忘而忘其所不忘,此谓诚忘。"(郭 1961,216; Mair 1994,48)如"哀骀它"用"全德"替代了"全形",哀骀它身体十分丑陋但却使"丈夫与之处者,思而不能去也。妇人见之,请于父母曰'与为人妻,宁为夫子妾'者,十数而未止也。"(郭 1961,210; Mair 1994,46 – 47)

如果畸其身者可以欣然忘其形,则孔子门徒们便是被正常之身所"致残",他们才是真正需要有所忘的人。一次,一"为圃者"就批评子贡提出的关于"机械者"和"机事"的建议,并劝告子贡要"忘汝神气,堕汝形骸"。(郭 1961,435; Mair 1994,111)相较之下,颜回则勤恳地将自己置于忘形的过程之中:在"忘仁义"、"忘礼乐"后,最终达到"堕肢体,黜聪明,离形去知"的"坐忘"状态。而这一过程也使颜回"同于大通"。(郭 1961,284; Mair 1994,63 – 64)庄子并未界定什么是"同于大通",但可以将其解释为一种阈限状态(a condition of liminality)。

《庄子》中对于"形"的理解不尽相同,不同的章节中对于"形"的评价往往不同:尽管在一些情况下认为"形"最好应被"忘",但在另一些章节中则赞扬其德性并将之与庄子普遍褒扬的东西(天、道、德、神)联系在一起。人之"形"源于"天":"道与之貌,天与之形"。(郭 1961,222; Mair 1994,49)并且如果"形"不远"天",则"形"亦不远"道",因为庄子将"存形"和"明道"摆在同等的地位:"故形非道不生,生非德不明。存形穷生,立德明道,非王德者邪!"(郭 1961,411; Mair 1994,104)仁义礼诸如此类的社会德性束缚了"形",但内在的力量("德")却给"形"以有力的支撑。"形"也常会为"神"所"守"。例如,广成子就宣称一个人在摆脱感官世界与观念世界后,"形乃长生"。(郭 1961,381; Mair 1994,96)同时"形体"也会"保神"。(郭 1961,424; Mair 1994,108)但"神"与"身"并非总是同时作用,有时会神生形灭。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

如在“神人”的例子:“上神乘光,与形灭亡,此谓照旷”就是如此。(郭 1961,443; Mair 1994,114)所以一个人到底应该“存其形”还是简单的“忘其形”呢?对于此问题庄子给予了不同的回应,但他显然更倾向于“忘形”。

无限之体

“形”之间泾渭分明,而“体”则不如是。像我在其他地方详细论述过的一样,“体”是一种复杂的机体,有无限的边界,同时可以被分割为更小的增长体(increments),这些增长体和整体完全相似并与整体同质。(司马黛兰 2008)在这里,部分等同于整体,焦点等同于场域。“体”在概念上往往要追溯回《诗经》,这也是其最早的用法,在那里“体”往往指植物之体。许多植物以一种特殊的方式繁衍生长,即并非依靠种子繁衍,而是将其根茎叶分割成许多小碎片,然后每一分割后的部分都可以长成和原来母体一样的植物。事实上,新植物在某种意义上讲就是原来的植物,他们在机体、机制上同质,尽管它们看起来拥有各自有别的“形”。

与此相类,个人之“体”也是更大的机体的一部分。每个人似乎有一个可区分的身体之“形”,但是,他或她和他们的祖先与后代之“体”却是有机同质的,他们只是更大整体中的一部分,是更大场域之中的一个焦点。一个人跟所有那些和他一道交换劳作与食物的人的身体、跟食品本身、跟产生它们的资源,甚至跟人所食用的动物的身体,都是同质的。消费者之身体与被消费者之身体重叠在一起,它们在发展与重叠无限范围之中相互嵌入在一起。要参与这一无限进程也就是要被嵌入(embodied)其中,“体”也往往在“体现”(embody)的字面意义上起作用。

在早期的文献中,“体”经常是指人体中和触觉、味觉相关的方面,也就是所养、所食之“体”。“体”作为食物的容受者,往往和这种容受物特性有密切的关系。任何“体”的有形界限都难以确定,因为“体”并非是像“形”一样可以相互区分的现象。而且一个人可以包含很多个“体”,同时也可以参与到很多个更大的“体”之中。早期文献中充满了复杂的、相互交织的“体”的例子。如臣(minister)之“体”通常跟君(rulers)之“体”交织在一起,并且被认为是与其同质,它们被认为拥有着一样的四肢与内脏。最小的“体”的单位是人之“形”,或者是人之“形”分出的更小的部分(通常都是分成偶数的部分),如四体、四肢等。最大的“体”是宇宙自身。在最广义上理解,“体”是一个包含着生死、天地、天下的整体。

庄子明白“体”是无界限的整体,在他的思想中,“体”变得更少肉体形式,而更富抽象性与隐喻性。他更喜欢在最广的意义来使用“体”,来指整体、无限和全部。除非为了说明一个“体”的完整性和与较大之“体”的相互联系,庄子很少用“体”来指个别化的“体”。如庄子描述孔子见老子时,孔子就看到老子“合而成体”(郭 1961,525; Mair 1994,140);“圣人达绸缪,周尽一体矣”。(郭 1961,880; Mair 1994,255)庄子用“体”来指支离、异变、残疾的情况是很少见的,有一个特例庄子借用“体”来指“以生为体,以死为尸”混杂之躯体。(郭 1961,802; Mair 1994,233)庄子通常认为割裂为生死两部分的“体”,实际上可以被看作一个整体而存在的。

当庄子提及能够体现道之艺的所谓古人之“大体”时,他便是在更隐喻、更少形体意义上使用“体”这一概念。庄子很明显把这种“体”理解成一种整全或综合之体。庄子说,古人得其“全”,而今之学者得到的都是支离、片面和部分而已。(郭 1961,1069; Mair 1994,335)同时庄子也提到“体尽无穷,而游无朕;尽其所受乎天,而无见得,亦虚而已。”(郭 1961,307; Mair 1994,70 – 71)

庄子囊括万物的“同体”、“一体”概念也同样没有界限。在《大宗师》中,“形”之间的区分先是被颠覆,在感官被废除之时则最终被摒弃,并作为“同体”中的一部分存在。这一思想是借由孔子遣子贡吊丧的故事讲述出来的(这里的孔子是作为庄子的代言人出现)。作为庄子来说,他无视任何礼仪,即便葬礼也不例外,我们也自然不必期待庄子描写的子贡可以出色完成吊丧的任务,故事也确实不是这样

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

的。但在《论语》、《礼记》和《左传》中，子贡都是一个熟悉礼仪的人，他经常陪伴孔子完成丧礼的任务。但庄子却用一种近乎嘲讽的方式描述子贡所运用的礼，其目的是暗指子贡实际上不知生死、更不用说是知礼。

在子贡吊丧的故事中，子贡按时到达了葬礼现场并去瞻仰遗体。逝者是桑户子，他和另两位朋友都拥有无限的视野，这让他们看破世间的界限——人们从其中一位阈限性的名字“(门) 户”就会料到这一点。二友在“户”尸面前相和而歌、又为“桑子”返真而欢乐，看到这种场景，子贡颇为困惑，他打断了他们的欢乐：“敢问临尸而歌，礼乎?”子贡对礼的理解是肤浅的，只停留在与可分的、具体的对象与可见的世界的表面现象相关的领域，二人一笑了之。

然后子贡回见孔子，并把自己对二友将自身形骸置于度外的态度所抱的疑惑告诉了孔子。孔子认为子贡不了解那些“游方之外者”。孔子认为他们“游乎天地之一气”，他们“假于异物，托于同体；忘其肝胆，遗其耳目”，“彼又恶能愦愦然为世俗之礼，以观众人之耳目哉!”(郭 1961，264 – 273；Mair 1994，59 – 61) 二友可以看透“户”在他们面前真正所显现的，而子贡却不能。“户”和二友领悟到“体”包含生死这一本质共性，而子贡却对之茫然无察，他只是看到“形”之间表面的区分。而“户”之二友则彻底颠覆了形，体悟到整全，甚至耳目亦不复为用，他们像惠施一样认识到“泛爱万物，天地一体”。(郭 1961，1102；Mair 1994，344)

小　结

《庄子》使用了别的早期文本也采用的关于身体的术语，但是它强调特定的用法，拒斥其他的用法，并增加了额外的用法。庄子拒斥《论语》里著名的礼仪化的躬，并从其装模作样的举止之中抽身而出。他也蔑视矫揉造作的身体的修行，欣赏其最初作为活之身体，而对其社会关系与义务则心存戒备。庄子尤爱玩弄形，将其肢解、使其变形，再把它从内翻出，以便从劳作与限制之中解放出来。此外，庄子还赋予了这一术语在别的本文中没有的额外的含义，将其从中性的、全然不动的、非实在的性质转变为飞越世界中的沉重苦难——尽管身体仍然被困于这种苦难之中——的能力之象征。庄子提出了一个希望，那便是如果人能够拥有看透形之间各自的界限、并能够参与进宇宙之同体的能力，便能够享受无限的自由。

(作者：美国 Gettysburg College 教授)

责任编辑：陈　静

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

重要启事

自2013年1月1日起，哲学研究杂志社的发行工作（包括邮发和零售）全部交由社会科学文献出版社总代理。请订购《哲学研究》、《哲学动态》、《世界哲学》及《中国哲学史》的新老客户拨打以下电话咨询。

电　话：010-59366555　010-59366565

联系人：刘振华　张明娟

地　址：北京市西城区北三环中路甲29号院3号楼华龙大厦A座1403室期刊运营中心

邮　箱：qikanzhengding@ssap.cn

中国哲学史
HISTORY OF CHINESE PHILOSOPHY

（季刊）
2013年第1期

主办者：中国哲学史学会
编辑者：中国哲学史编辑部
北京建国门内大街5号
邮政编码：100732
主　编：李存山
出版者：哲学研究杂志社

印　刷　者：北京千鹤印刷有限公司
发行范围：国内外公开发行
国内总发行：北京报刊发行局
邮　购　处：全国各地邮局
国外总发行：中国国际图书贸易集团有限公司（北京399信箱）

ISSN 1005-0396
9 771005 039135 02>

ISSN 1005—0396
CN11—3042/B

二月二十五日出版

邮发代号 2-394　　国外代号 0459　　定价：15.00元