

# 中国思想世界中身体观之演进脉络

贡华南

(华东师范大学中国现代思想文化研究所/哲学系, 上海 200241)

**摘要:**从散殊之身体,到作为“类”的身体,再到作为“故”的身体,最终至于作为“理”的身体,“身体”被思想不断同一化,而超拔至于“类”、“故”、“理”之域。散殊的身体个个不同,作为“类”的身体“如类而在”,以类相别;作为“故”的身体“如故而在”,作为“理”的身体“如理而在”。思想与身体之同一,一方面身体道化而成为能思能想者,另一方面也使思想总是经由身体而展开,这构成了中国思想世界中身体观演进之深层根据与基本特征。

**关键词:**中国思想;身体观;如理而在

中图分类号:B2

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2015)01-0012-07

本文根据中国思想世界中领会身体的思想架构之演进脉络,返而透视中国思想世界中身体观之演进脉络。对此演进脉络的梳理,本文首先采用了冯契先生的思想,即从“类”、“故”到“理”的逻辑发展构成了中国哲学演进的基本脉络<sup>①</sup>。同时本文亦穿插作者近年来所体会出来的线索,即中国思想自身经历了从“形”到“形而上”,再从“体”到“本体”,转而从“理”到“天理”思想范式之转换。由此思想范式之演进而塑造了如朴而在的散殊之身体、如“类”而在之身体、如“故”而在之身体,最终至于如“理”而在<sup>②</sup>之身体。身在道在,道在身在,思想与身体之同一<sup>③</sup>,中国思想世界中的“身体”随着思想之沉浮而沉浮,由此形成了逻辑与历史相统一的身体观之演进脉络。

## 一、如朴而在的散殊之身体

身体乃天造地设者,而进入观念的身体则呈现出不同面貌。进入思想世界的身体总是被置放到不同的思想架构,且随着思想架构之不同而呈现不同面貌特征。道家以道为根基,重“独”、“殊”,也即今日所谓“个”。散殊之身体同样不是天造地设的物自身。有“个”之万物散殊根基于道,身体亦如之。道家所崇

尚之“独”乃指不与他者相对,不为他者所改变、移易之身即所谓“独立而不改”者(《老子》二十五章)。“独”又被称作“素”、“朴”：“见素抱朴。”(《老子》十九章)“素”、“朴”即是未经人文化的完整身体。每个人都有其身体,故身体为多姿多彩之“多”。在《老子》看来,每个个体皆得“一”(“道”)而生,都具有平等的、独一无二的价值。人的价值不大于物,物的价值亦不大于人,于“天下”亦然。故《老子》说：“贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下。”(《老子》十三章)作为个体之“身”与“天下”具有同等的价值。“身”不大于“天下”,故不会取天下以归己;“天下”不大于“身”,故不会屈“身”以就“天下”。“身”与“天下”故皆能得全。在价值上摆平“身”与“物”、“天下”,则能够在精神层面做到“无身”、“外身”、“后身”。“无身”即自觉消除以己身为中心的观念;“外身”即自觉不将己身摆在更亲、更尊之“内”的地位;“后身”即自觉不将己身摆在价值之“先”。唯有如此,才能真正保持自身之素朴之身,也才能保持住他人的素朴之身。

此身不可减损,不可增益。亲之、贵之、利之即增益之,增益身即为多余;疏之、贱之、害之即减损之,减损即为不足。“天之道,损有余而补不足。”(《老子》

收稿日期 2014-12-01

基金项目 教育部人文社会科学研究青年项目(10YJC720011);国家社科基金重大项目(10&ZD064)

作者简介 贡华南,哲学博士,华东师范大学教授,博士生导师,从事中国哲学、中西哲学比较研究。

七十七章)有余者损之,不足者补之,即可使朴素之身得以完整地持存与展开。对于世俗之人来说,总以“多”、“实”、“有”为好,故不断取物归己,增益己性。故《老子》主张“为道日损”(《老子》四十八章),主张“无为”,即自觉停止以人的意志、目的、欲望加于他者,同时取物归于己。“无为而无不为”,即自我退隐,停止人为,而使万物素朴之性,他人素朴之身得以完整保存。己身与万千他人之身皆有其自然,皆可得其自然。

《庄子》进一步以“逍遥游”来诠释散殊身体之“自然”,设身于“大樽而浮于江湖”,处“无何有之乡,广莫之野”而物无害者。并以“齐物论”纠偏“不齐”之“物”与“不齐”之“物论”,而彻底以平等(“齐物”)观人与天地万物。“凫胫虽短,续之则忧;鹤胫虽长,断之则悲。”(《庄子·骈拇》)每个个体之身不长不短,短不可续,长不可断。基于此说,散殊之身体,包括残损的一个个身体,都拥有完整、自足的价值<sup>④</sup>,而不能作为他者,包括不能作为“类”而观。

## 二、如“类”而在之身体

“类”的追寻重在寻求一类事物自身之规定性,此规定性同时也是与他类相区别之标志。因此,“类”以“分”为基本特征,即辨别与他者类的差异。先秦思想中的“人禽之辨”无疑落脚点在于“察类”。与思想层面“类”的追寻相应,身体也总被人理解为人的“类”特征。

“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与!”(《论语·微子》)孔子重“人道”,而以“仁”、“礼”区别人与鸟兽、小人,相应,仁化、礼化的身体被当作“人”的标志、尺度,或被当作人之一类的标志与尺度,如君子、仁者。孔子以“仁”充实礼,并以礼来规训身体,所谓“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《颜渊》)。能做到“非礼勿动”者乃“仁者”,故可说礼化之身乃“仁者”之身<sup>⑤</sup>。礼乃外在规范,孔子亦以内在实有的精神状态来修身,所谓“修己以敬”(《宪问》),具体说则是“君子有九思:视思明,听思聪,色思温,貌思恭,言思忠,事思敬,疑思问,忿思难,见得思义。”(《季氏》)“明、聪、温、恭、忠、敬”乃内实有且形诸外的美德。以敬修身,身体亦敬化、仁化,在接人待物中随时显现出来,所谓“君子之居丧,食旨不甘,闻乐不乐,居处不安。”(《阳货》)君子居丧以哀戚为基本的精神格调,同时哀戚也构成了身体的基本色调。内居仁,外合礼,此即“文质彬彬”之君子(《雍

也》)。质言之,文质协和构成了君子之身体的基本特征。

孟子感慨于“人之异于禽兽者几希”(《孟子·离娄下》),而努力唤醒人们将此“几希”之“恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心”等“四端”,实现为“仁义礼智”等“四德”。四德完全发挥出来,即“尽心”,也即“尽性”,如此则身体亦被仁义礼智化。所谓“仁义礼智根于心,其生色也,睟然见于面。盎于背,施于四体,四体不言而喻。”(《孟子·尽心上》)面、背、四体随心而随时怵惕恻隐,羞恶、辞让,由此而真正成为异于禽兽的人之身体(确切说是君子之身体)。儒家追求伦理化的身体,以使人区别于鸟兽、禽兽,此伦理化的身体凸显的并不是个体之身体,毋宁说是作为“类”的身体<sup>⑥</sup>。

## 三、如“故”而在之身体

随着“类”的追问向“故”的追问之递进,以“故”观身体,并以之修身养体,亦逐渐成为思想大潮。与作为“故”范畴相应的“体”为多,但作为“体”之“体”的本体则为一。与此相应,身体之体也由“类”进至于“故”(“所以”、“所由”、“所以然”)<sup>⑦</sup>。这表现在,“体”超越“形”,如《老子注》四章:“形虽大,不能累其体”;《老子注》三十九章:“体尽于形,不欲也”,《老子指略》:“凡物之所以存,乃反其形……道与形反”,等等。“形”字面的意思指外在的形状,广而言之,指事物之所呈现者。与“形”相对的“体”首先指事物的内在骨架,引申为事物存在的根据<sup>⑧</sup>。作为表现者的“形”根抵于“体”,而所表现者非等同于“体”,此即“形不尽体”之意。万物皆有其“体”,而万体之“体”即道、本体<sup>⑨</sup>则为一。相应,与本体同体之身体成为超越的身体。

以本体提升身体,王弼对此有集中阐发:“圣人无,无又不可以训,故言必及有;老、庄未免于有,恒训其所不足。……圣人茂于人者神明也。同于人者五情也。神明茂,故能体冲和以通无。五情同。故不能无哀乐以应物。然则圣人之情。应物而无累于物者也。”(《全晋文·王弼传》)“体无者通无”,体冲和才能通无。在王弼视域中,“无”是“故”,是本体之“体”。“体无”之“体”是身体而不是本体。“体无”之“体”意思为“同体”,即“以无为体”,或“不舍无以为体”(《老子注》三十八章)。以无为体即以无为用,展开即为“无为”、“无事”、“无味”、“不言”,等等。故“体”不仅要求神明茂,更重要的是身体通无,即身体超越实然

而至本体层面。身体通无通体,成为万物生长成就的根据<sup>⑩</sup>,在此意义上,身体乃是“故”的身体。

王弼以本体为一,身体依从于道才能与本体同体,此即王弼所说“躬于道”(《老子注》三十章)、“与道同体”、“与得同体”(《老子注》二十三章)、“与天地合德”(《老子注》七十七章)。但对于未能执一者而言,则“行失则与失同体”。也就是说,未能把握大道者其身体必然远离本体,从而使万殊之身体与本体析离为二。王弼重“一本”,郭象则重“万殊”。在郭象看来,万物之外并不存在像王弼所说的“无”——本体(造物主)作为万物自身存在之根据<sup>⑪</sup>,所谓“造物者无主,而物各自造。”(《齐物论注》)“生物者无物,而物自生耳。”(《在宥注》)“自造”相对“造物主”而言,即自己充当自身之存在根据。万物皆以自己为原因与根据,自生、自得、自化、自尔,万物而万殊耳。每个人的身体皆如一物,皆以自身为原因与根据,所谓“夫身者非汝所能有也,块然而自有耳。”(《知北游注》)“自有”即自生、自得、自化、自尔、自然,即无待他者而然,包括无待于“我”、“汝”等“主体”。郭象在此将每个身体都理解为以自身为根据,同样见身体超拔到了“故”的境界。

#### 四、如“理”而在之身体

随着“故”的追问向“理”的追问之递进,以理观身、修身逐渐成为思想界之主流,如理而在之身体遂成为一个理想目标。程明道说:“吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来。”<sup>⑫</sup>(P424)宋儒所体贴出来的“天理”不同于先秦作为“类”的天理,也不同于魏晋作为“故”的天理,而直接进至于“理”。“天理”不仅被理解为“所以然”<sup>⑬</sup>,而且被理解为“必然”与“当然”。所谓物有物理,人有人理,物理与人理虽有“殊”,却为“一”。“一理”实,“万理”各正。“理”与“理”之间彼此开放,相互通达。它们之间之所以能相互通达,是因为“理”既是物与人之“所以然”,也是“所当然”。“所当然”之必然性与“所以然”之必然性结合,从而使“理”成为人、物存在之根据、目的与动力。“所以然”与“所当然”的结合不仅意味着人、物之理的贯通,也意味着“理”贯通了人之外在与内在,成为人安身立命之根据。“理”的获得也就意味着获得了行动的根据、理由与动力,“有理”即有根据,且合乎目的与价值,“无理”不仅无根据,也不合乎目的与价值。

宋儒亦言“与物同体”<sup>⑭</sup>,不过,其所谓“同体”异于魏晋人所谓“同体”：“所以谓万物一体者,皆有此

理。”<sup>⑮</sup>(P33)万物一体是因为万物(包括人)皆有此理。明理、存理由此被视作人之为人的基本尺度,所谓“人只有一个天理,却不能存得,更做甚人也!”(《近思录》卷四)对于人来说,自觉明理、顺理,依照“理”而展开自身就成为人的使命。张载说:“万物皆有理,若不知穷理,如梦过一生。”<sup>⑯</sup>(P321)人、物皆有“理”,但有“理”而“不穷”即意味着“不知理”,“不知理”则意味着行动不以“理”为动力与目的,从而无法实现人的性命(尽性),此即所谓“如梦过一生”。自觉“穷理”,以“理”作为生命之根据、目的与动力,则生命有根据、行为合乎目的与价值,此便是“天理”。做人就要存天理,人之存在就要如理而在。

如理而在者以“理”与他人、万物交会。即以自身之理交会他人、万物之理。所穷之理与自身之理交会,而真正能进入自身亦需要自身修持工夫,张载说:“义理无形体,要说则且说得去,其行持则索人工夫。”<sup>⑰</sup>(P322)“索人工夫”即需要人吸收、消化、涵养,使“理”成为自身之生命境界。“理”索人工夫而不断约束、规范、净化理会者,逐步“体认省察”,道理为我所受用,成为我真实的生命,最终使其变化气质而由驳杂趋纯粹。宋儒追求克己、涵养工夫,都指向对理会者的约束与规范,而成为天理之化身无疑是其最高目标。在此意义上,“存天理,灭人欲”理所当然地成为宋儒的精神目标。

天理存于人不表现于心性之如理,也同样表现于身体之如理。理不可易且不容己,如理而在的身体亦不可易、不容己。不可易是指身体之展开皆有根基,而非出于个人的欲望、意志、目的。根基于理的身体动皆如理,客观的理保证身体亦有则可循。不容己的身体不只是客观的理,还随时表现于形貌,展开为行动。

通过用敬涵养,心如理,身随心。程子曾如此形象地称此理、心、身融而为一者:“满腔子是恻隐之心”<sup>⑱</sup>(P62)。“腔子”指人之躯壳,人之身<sup>⑲</sup>。满腔子是恻隐之心是说眼耳鼻舌手足皆浸透、散发着善感善应的恻隐之心。朱熹发挥道:“只是满这个躯壳,都是恻隐之心。才筑著,便是这个物事出来,大感则大应,小感则小应。恰似大段痛伤固是痛,只如针子略挑些血出,也便痛。故日用所当应接,更无些子间隔。痒痠疾痛,莫不相关。才是有些子不通,便是被些私意隔了。……腔子,身里也,言满身里皆恻隐之心。”<sup>⑳</sup>私欲尽去,便纯是温和冲粹之气,此时身皆是心。伤痛在身,大痛小痛皆心痛。满身皆恻隐之心,皆随事随感随应。恻隐之心通贯羞恶之心、辞逊之心、是非之

心,依此亦可言满腔子是羞恶之心,满腔子是辞逊之心,满腔子是是非之心<sup>⑤</sup>,等等。眼耳鼻舌手足随时恻隐,随时羞恶,随时辞逊,亦随之显示是非。满身都是心,都是理。一身皆能恻隐,一身皆能羞恶,一身皆能辞逊,一身皆能是非。此即为理化之身,如理之身。

作为“故”的身体内冲和而外无为、不扰物,自造自化;作为“理”的身体内和外温,知理行理,既有其所以然之故,又合乎当然之则<sup>⑥</sup>。以“理”为体超越以“无”为体。天理一,索人工夫,人欲尽而作为天理之身体显。一方面身体得以在理中提升、净化;另一方面,身体皆天理之分殊而体现于日用常行。作为天理之身体显示为温、仁、敬等气象、态度与直接可感的接人待物之方式。伊川先生《明道先生行状》给我们描绘了一个醇儒的形象,一个如理而在的身体:“先生资禀既异,而充养有道。纯粹如精金,温润如良玉。宽而有制,和而不流。忠诚贯于金石,孝悌通于神明。视其色,其接物也,如春阳之温。听其言,其入人也,如时雨之润。胸怀洞然,彻视无间。测其蕴,则洁乎若沧溟之无际。极其德,美言盖不足以形容。先生行己,内主于敬,而行之以恕。见善若出诸己,不欲弗施于人。居广居而行大道,言有物而动有常。”“温”<sup>⑦</sup>、“润”、“敬”、“恕”等并非静态之思想品格,而是由内而外涌现出来的,自成而成物之迁化之力,也即我们所说理化了的身体——如理之身。

## 五、道在身、身在道在

如我们所知,作为中国思想之最高范畴,“道”有“有”(逻辑意义上之不无),却未必总是“在”(具体呈现),其“在”总与体道、味道者同在。道在万物,显为色声味,然无体道、味道者,道隐;有体道、味道者,色声味之道显,大道亦显,所谓“德者,道之舍”(《管子·心术上》)是也。道之在系于体道、味道者,体道、味道者既以自己的心灵领受大道,更重要的是通过自己的身体呈现大道,即在接人待物中展现大道,此谓“实证”<sup>⑧</sup>。孔子由“不安”说“仁道”,孟子以“怵惕恻隐之心”说“仁道”,皆将身心颤栗疼痛及所直接透显者视为最真实的仁道。《文言》之“体仁”,《系辞》之“感通”,《中庸》之“体物”,《庄子》之“体道”,《淮南子》之“体太一”,董仲舒之“体天”,王弼之“体道大通”,宋明儒之“理会”,凡诸等等,皆以身心圆融的生命来呈现大道。道与身圆融无碍,同时绽放。由察类、明故而达理,大道之展开皆通过身体展开,皆藉着身体而呈现,并得以实证。身趋向道,道藉身而在,由此

可说道在身、身在道在。

从散殊之身体,到作为“类”的身体,再到作为“故”的身体,最终至于作为“理”的身体,“身体”被思想不断同一化,而超拔至于“类”、“故”、“理”之域。散殊的身体个个不同,作为“类”的身体“如类而在”,以类相别;作为“故”的身体“如故而在”,作为“理”的身体“如理而在”<sup>⑨</sup>。思想与身体之同一,道在身、身在道在。一方面身体道化而成为能思想者<sup>⑩</sup>,另一方面也使思想总是经由身体而展开<sup>⑪</sup>,这构成了中国思想世界中身体观演进之深层根据与基本特征。

注:

- ① 可参见冯契《认识世界和认识自己》第51页,华东师范大学出版社,1996年。“类、故、理”是《墨经·大取篇》提出的范畴:“夫辞以故生、以理长、以类行。”由“类”、“故”至于“理”乃是思想展开的三个递进的阶段,也可以说是“道”的三个递进的层次。“察类”即追问“实然”,“明故”即追问“所以然”,“达理”即追问“必然”与“当然”。
- ② “如……在”句式取自《论语·八佾》:“祭如在,祭神如神在。”此句式甚美!它表达着特定精神之具体(具有时空之体)化与具体存在之精神化相融契之特质,或者说,它既表达着真实具体的在世姿态,同时此姿态又深深契合特定精神。
- ③ 中国思想之范畴、范式相应经历由“形”、“体”至“理”的嬗变过程,具体说,即由“形”至于“形而上”,转由“体”至于“本体”,进而由“理”至于“天理”。“身体观”亦随此范式之嬗变而流变;在“形”范式主导下,“身”为“形”,“体”为“形”;在“体”范式下,“身”为“体”,“体”为“体”;在“理”范式下,“身”为“理”,“体”为“理”。此历史脉络展示了中国思想演进之方向,即超越“形”,而趋于“体”、“理”。从“形”到“体”、“理”之脉络与从“类”到“故”、“理”脉络亦大体一致。
- ④ 散殊的身体并非是无精神的或天然的、低级的存在。它基于道而得以持存,自觉根抵道而持守不分化,因此,可说是高度自觉的精神化存在。相较而言,如类、如故、如理之身体则显示出更多分化的特征。
- ⑤ 《论语·颜渊》颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”颜渊曰:“请问其目。”子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”
- ⑥ 对“性”的追问首先表现出的是“类”的兴趣,比如,告子“生之谓性”、“食色性也”,以生而有的自然之质为性,身体活动(如食色)被理解为一类的活动。荀子之性恶论以人之好利恶疾,耳目之欲好声色为人之性,亦即以之为人的类特征,而以礼乐养体,修身向善,则归于礼乐化的身体,此与孔孟亦一致。
- ⑦ 王弼“一与万之辩”把“体”从“类”的追问中超拔出来,从而真正走向对“类之为类”——“故”——的追问。“夫众不能治众,治众者,至寡者也。夫动不能制动,制天下之动者,贞

夫一者也。故众之所以得咸存者,主必致一也。……则知可以执一御也。……夫少者,多之所贵也。寡者,众之所宗也。”(《明象》)寡、一为众、多之“宗”、“主”,为众、多存在之“所以”。执一即执众、多之“所以”,故可制众、多。在王弼的话语系统中,“一”、“寡”即“道”、“太极”,众、多即万物。万物皆有体,万物之体之“所以”在于“道体”,此即“与太极同体”。“本其所由而与太极同体。……万物以之生。”(王弼《老子注》第六章注)“万物与太极同体”是说万物之体以一体为体,万物之体与一体之体不二,简单说一体之体为万物之体之根据(以之生)。将“体”理解为“根据”,将道体理解为万物存在之根据,对“故”的追问直接升腾至“本体”。

- ⑧ 作为“类”的“体”与“形”乃身体之“内”与“外”,故常“形”、“体”并称。“形”一直被作为“类”范畴使用,“形而上”则是对“形”的超越。魏晋时,“体”由“类”范畴超拔至于“故”范畴。作为“故”的“体”彻底超越“形”,终结了作为基本范畴的“形”。具体可参见拙文“体、本体与体道”载《社会科学》2014年7期。
- ⑨ 中国思想中的“本体”范畴亦有其特定的历史内涵。魏晋时期,“本”即“体”,乃是“故”(所以然)范畴(由“实然”而推导出“所以然”,如《老子指略》:“凡物之所以存,乃反其形;功之所以克,乃反其名。……安者实安,而曰非安之所安;存者实存,而曰非存之所存;侯王实尊,而曰非尊之所为;天地实大,而曰非大之所能;圣功实存,而曰绝圣之所立;仁德实著,而曰弃仁之所存。故使见形而不及道者,莫不忿其言焉。”“实安”、“实存”、“实尊”、“实大”、“实著”为“实然”之“形”,“之所以存”、“之所以克”、“安之所安”、“存之所存”、“尊之所为”、“大之所能”、“圣之所立”、“仁之所存”为“所以然”之“道”或“体”。)宋明时期之“(本)体”虽含有“所以然”之义。但主要以“必然”与“当然”为其基本特征。笼统言中国思想之“本体”如何如何,实不恰当。
- ⑩ 与无同体者对自己“任自然之气,致至柔之和”(《老子注》十章),对万物则“不塞其原,不禁其性”(《老子注》十章)。“不塞其原,则物自生……不禁其性,则物自济”,在此意义上,人之“无”恰恰成为物自生、自济的根据。
- ⑪ 可参考汤一介《郭象与魏晋玄学》第203页相关论述,北京大学出版社,2000年。
- ⑫ “所以然”亦有层次之分,如“生之所以然者谓之性”(《荀子·正名》)。按照牟宗三的看法,荀子之“所以然”乃是“自然义、描述义、形下义的‘所以然之理’……伊川、朱子所说的‘所以然之理’则是形而上的、超越的、本体论的推证的、异质异层的‘所以然之理’。”(牟宗三:《心体与性体》第77页,上海古籍出版社,1999年)形而下的所以然即“类”概念,形而上的所以然则为“理”概念,前者为“多”,后者为“一”。

- ⑬ 参见程颢语《二程集》第16页。
- ⑭ 朱熹:“此身躯壳谓之腔子。”(《朱子语类》第1283页)。
- ⑮ 朱子对恻隐之心与其他三心之间关系有交代:“不特是恻隐之心,满腔子是羞恶之心,满腔子是辞逊之心,满腔子是是非之心。弥满充实,都无空缺处。”(《朱子语类》第1285页)“恻隐是个脑子,羞恶、辞逊、是非须从这里发来。若非恻隐,三者俱是死物了。恻隐之心,通贯此三者。”(《朱子语类》第1289页)。
- ⑯ 牟宗三批评伊川、朱熹之理为“只存有不活动”,实际上,单单所以然之故才是“只存有而不活动者”,程朱所追寻之所以然之理与所当然之则的统一体则以“即存有即活动”为基本特征。
- ⑰ 《诗》、《书》以“温”论德,将“温”作为“德之基”。孔子继承此以“温”论德传统,并在“仁”的根基上赋予了“温”以新的内涵:以自己的德性生命融化物我之距离,以热切的生命力量突破一己之限,贯通、契入仁爱之道,完成有限生命之超越,促进人物之成就。后儒进一步拓展引申,使“温”与仁、元、春相互贯通,由此凸显出“温”之生化品格,从而使其获得深沉的本体论内涵,成为儒者在世的标志。作为在世方式,“温”被理解为气象、德容,同时也是认知的前提与路径,并由此构成了儒者之思想基调与思想之方法、取向与归宿。在此意义上,以“温”在世不仅成为儒者在世之直接可感形态,也构成了儒者区别于释、老之标志性特征。关于儒家“温”哲学阐释,具体可参考拙文:《从“温”看儒者的精神基调与气度》,载于《学术月刊》2014年10期。
- ⑱ 无主体的客观知识之实证需要“外证”——实践证实与理论证明,“道”并非无主体的知识,其“实证”即“自证”而非“外证”。
- ⑲ 当然,对“类”、“故”、“理”理解不同,“如类”、“如故”、“如理”之形态亦不同。
- ⑳ 孟子说“心之官则思”,宋明儒则说“满腔子是恻隐之心”、“满身里是恻隐之心”。如此,满腔子、满身皆为思之官,皆可思矣。
- ㉑ 身心融通之人格气象既是中国思想家所追寻的生命境界,也被中国思想家视为最真实的思想形态。因此,才有身教重于言教之说。

#### 参考文献:

- [1] 程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,1981.
- [2] 张载.张载集[M].北京:中华书局,1978.
- [3] 朱熹.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.1283.

【责任编辑 来小乔】

# Development of the Idea of Human Body in the History of Chinese Thought

Gong Huanan

(Institute of Modern Chinese Thought and Culture/Department of Philosophy, East China Normal University, Shanghai, 200241)

**Abstract:** Individual body is first conceptualized; it is then lifted to the status of “gu,” and finally viewed from the vantage point of “li.” In this process, body is treated as a universal, and never as a particular. Every individual body is different from others. Yet body as a class exists as a class; body as gu exists as gu; body as li exists as li. The unity of mind and body implies that on the one hand body transforms into a thinking thing, on the other hand thinking unfolds through body. This is the underlying ground and basic characteristic of the idea of human body in the history of Chinese thought.

**Key words:** Chinese thought; the idea of human body; existing as li

~~~~~  
【上接第 10 页】

## Contemporary Pioneer of the Second Enlightenment: In Memory of Professor Tang Yijie

Fan Meiyun Wang Zhihe

(School of Humanities, Harbin Industrial University, Harbin, Heilongjiang, 150001)

**Abstract:** The second Enlightenment is a reflection on and an immanent transcendence of the first Enlightenment. As a contemporary pioneer of the second Enlightenment, Professor Tang Yijie firmly resists the nihilist gesture of the first Enlightenment toward tradition. In Professor Tang eyes, tradition is the spirit of a nation; as the root of a nation, tradition binds people together and gives people a sense of belonging. Yet, while greatly appreciating traditional Chinese culture and enthusiastically devoting himself to its revival, Professor Tang nevertheless rejects the outlook that Chinese culture can provide solutions to all the problems the world faces—he is always alert to various forms of Asia-centrism, Sino-centrism and radical nationalism. With open-mindedness and broad global view, Professor Tang always sees the development of Chinese Culture as a strand of the history of the whole human civilization. His deep concern is not only with Chinese culture, but also with the whole human civilization. This explains his persevering participation in cross-civilization and inter-culture dialogues and his appreciation of the process philosophy and constructive post-modernism. Along with other thinkers of the second Enlightenment, Professor Tang seeks to achieve the dynamic harmony between Chinese and Western cultures where both cultures are mutually supportive and appreciative.

**Key words:** second Enlightenment; Tang Yijie; traditional Chinese culture; process philosophy; constructive post-modernism