

文艺思想当代聚焦

王良“尊身论”对舒斯特曼“身体美学”的支持和超越*

姚文放

【提要】舒斯特曼的“身体美学”与中国有很深的缘分，但舒斯特曼对于中国古代身体美学思想的了解还很不全面。本文以泰州学派的开创人王良的“尊身论”作为个案，阐发中国古代身体美学思想对于舒斯特曼的“身体美学”的支持和超越。王良“尊身论”的运思方式的思辨性、分析性、系统性，能够在现代身体美学的进一步建构中显现出极其丰富的当代价值。

【关键词】王良 尊身论 舒斯特曼 身体美学 支持 超越

〔中图分类号〕I01 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1000-2952(2017)02-0069-08

一、舒斯特曼“身体美学”的中国缘分

理查德·舒斯特曼首倡的“身体美学”如今已经成为一门在世界范围内产生广泛影响的“显学”。尽管西方学术界对于这一新兴学科不无訾议，但舒斯特曼仍能矢志不移地坚持这一研究，一个重要原因就是受到东方哲学特别是中国哲学的极大鼓励。他说：“对我来说，中国哲学似乎对于身体在审美、认识、伦理和社会—政治中所扮演的中心地位提供了许多可喜的支持。”^①

作为美国实用主义哲学第三代的代表人物，舒斯特曼从其宗师杜威在中国进行学术交流几十年以来所取得的成果中发现，实用主义与中国哲学之间形成了大量有意义的交叉重叠，在以下主题上似乎是可以共享的：其一，“哲学在根本上要指向人生的保存、培育和完美”，而“美学的最高作用，是增进我们对艺术和美的经

验”；其二，“艺术还是可以改善个人和社会的伦理教育的重要手段”；其三，“尽管实用主义集中于人的改善”，但它是在人参与其中的自然的大舞台上来进行这种改善的；其四，中国哲学的包容性思想与实用主义的基本多元主义一致；其五，“主张身体对作为一种生活艺术的哲学的至关重要的作用”。^②基于上述学术缘分，舒斯特曼致力“将身体美学确立为一种包括理论和实践的学科”。^③这一新兴学科的构建突破了西

* 本文系江苏高校优势学科建设工程资助项目(PAPD)的阶段性成果。

① [美] 理查德·舒斯特曼：《生活即审美——审美经验和生活艺术》，彭锋等译，北京大学出版社2007年版，中译本前言XX。

② [美] 理查德·舒斯特曼：《实用主义美学——生活之美，艺术之思》，彭锋译，商务印书馆2002年版，第3~5页。

③ 《实用主义美学——生活之美，艺术之思》，第5页。

方经典美学传统观念的禁锢，同时也架起了中西方身体美学相互沟通的桥梁，激活了中国古代固有的身体美学思想，使之展现出生生不息、历久弥新的当代价值。

舒斯特曼本人曾多次表白，他仍然是一个中国哲学的初学者，还有太多要向中国哲学学习的东西。尽管对于一位尚未充分掌握中国文化背景的外国学者不应苛责，但无庸讳言，舒斯特曼对于中国古代身体美学思想的了解还是很全面的。一方面，正如舒斯特曼自己所确认，其“身体美学”在中国哲学中主要受到儒家思想的影响，而很少涉及道、佛等诸家思想。不言而喻，后者也有大量关于身体问题的论述，构成了中国古代身体美学不可或缺的思想资源。另一方面，舒斯特曼所涉猎的中国哲学、美学基本囿于秦汉思想，如孔、孟、荀、《易》《学》《庸》等，即中国哲学史、美学史中较为靠前的部分，而且只是片言只语，对于靠后的部分却鲜有涉猎。其实靠后部分的“身体美学”也极其丰富，譬如宋明理学家、朱、陆、王，直至王学余脉泰州学派。

有鉴于此，本文拟以泰州学派的开创人王艮的“尊身论”作为个案，阐发中国古代身体美学思想对于舒斯特曼创建的“身体美学”的支持作用和超越价值。

二、王艮的“尊身论”

明代中叶，宋明理学发生了重大的转折，从程朱理学走向陆王心学；在哲学上则是从“理本论”走向了“心本论”，从以“天理”为宇宙本体走向了以“人心”为宇宙本体。

这一思想转折的意义十分重大，它第一次系统地将人心提升到宇宙本体的地位，同时也确立了人的主体地位。尽管陆王心学对于人、对于人心的理解仍然不脱浓重的伦理主义色彩，在这一点上与程朱理学可谓一脉相承，但其从客体到主体的本体论置换，对于程朱理学的“理本论”却起到了有力的消解作用。以往在被程朱理学神圣化、神秘化、宗教化的“天理”面前，人心是十分渺小、无足轻重的，如今一切颠倒了过来：不仅发现了人，而且发现了人

心，更发现了人的个性，展示了丰富、复杂的精神世界，犹如发现了新大陆。

泰州学派就是在这样的思想背景下崛起的。

泰州学派的创立，重要前提就是既继承了王学的“心本论”哲学，又在信口解释、随意发挥中将王学的种种基本命题片面化、极端化。泰州学派的创始人王艮，就以特立独行而被世人目为怪魁。其种种奇言异见中也不乏对其师学说的违拗和背离。这一做法无疑深刻影响了王艮的后学，包括颜钧、罗汝芳、何心隐、李贽、焦竑等人，他们对王艮思想作了进一步引申、发挥，变本加厉、踵事增华，彰显了“六经注我”、自由阐发的主体精神，对泰州学派日后的演变具有定向的作用。正是王艮首开风气而后学相沿成习的这种各取所需、随意曲解的治学态度，一点一点地引起了王学的蜕变，最终导致了王学的消解。因此王学的流传可谓“成也萧何，败也萧何”，泰州学派对其成败两面都起到了关键作用。王学既因其传播推广而得以彰明，又因其分化变异而归于解体。

王艮的学说思想大多取源于阳明心学并有新的发挥，仔细比对两者的著述，王艮所论大多是阳明心学的基本问题，但王艮并不拘泥成说，往往别有一番诠释，在本体论、致知论、社会政治论等方面都迥异其趣，总的说来，凸显了一种平民性、民间性的价值取向。在本体论问题上，王艮与王阳明都对人表示尊重。但王阳明持“心本论”，以“心”为本，以“良知”为本。而王艮则持“身本论”，主张以“身”为本，偏重于人的物质存在。在王艮看来，身是人的生命存在的物质形态，惟有存身，才是立天下之大本，身之不存，一切都无从谈起。因此在王艮的著述中出现频率最高的乃是相关的字眼：尊身、修身、保身、爱身、敬身、守身、安身。这里王艮不仅是凭着哲学家的理性，而且是凭着百姓大众的素朴感情揭示了一条大道至理，即保存生命、延续生命是人的合理要求和正当权益，人权首先是生存权。因此对于人来说，身是本根而不是末节，是目的而不是手段，人之一身，理应得到重视、得到推崇。正如康德所说：“有理性的东西，叫做人身（Per-

sonen), 因为, 他们的本性表明自身自在地就是目的, 是种不可被当作手段使用的东西, 从而限制了一切任性, 并且是一个受尊重的对象。”^① 王良把“身”与“道”看成同一个东西, 同样置于至尊的地位加以推崇, 形成了与众不同的“尊身论”。这就使得宋明理学这样一条发展脉络得到清晰的彰显: 即从“理本论”走向了“心本论”, 又走向了“身本论”。

总之, 虽然王良的“尊身论”是几百年前的学说, 但与今天舒斯特曼提出的“身体美学”有颇多相通之处。其理论建树和思想收获不仅可以充实到现代身体美学之中, 支撑其合法性和普适性, 而且在某些方面还超越了现代身体美学, 有可能推动现代身体美学的未来发展。

三、王良“尊身论”与舒斯特曼“身体美学”的会通

舒斯特曼曾指出, 当代理论中大量关于身体的讨论往往缺少两个重要的东西。其一, 它需要一个总揽全局的体系构造, 将那些众说纷纭、歧见互出的讨论整合为一个行之有效的系统化的领域, 搭建成一个具有包容性的架构; 其二, 它需要凝练出一个清晰的实用主义方向, 形成一种通过训练和实践帮助每一个体改善身体状况的方法。而这两个方面的缺陷, 可以由“身体美学”这一兼有理论和实践的学科来补救。^② 这两个方面恰恰也是王良“尊身论”力图解决的, 二者时空相隔, 竟能如此默契地达成会通, 这是不能不令人啧啧称奇的。

舒斯特曼建立“身体美学”有一宗旨, 即确立身体在美学中的中心地位。在《实用主义美学——生活之美, 艺术之思》(以下简称《实用主义美学》)一书带有总结性质的第十章“身体美学: 一个学科的提议”中, 他对于这一新兴学科下了个完整的定义: “身体美学可以先暂时定义为: 对一个人的身体——作为感觉审美欣赏(aesthesis)及创造性的自我塑造场所——经验和作用的批判的、改善的研究。因此, 它也致力于构成身体关怀或对身体的改善的知识、谈论、实践以及身体上的训练。”^③

舒斯特曼倡导“身体美学”的强烈冲动出于对鲍姆加通创立的经典美学的不满。在他看来, 后者存在一个明显的缺陷, 那就是将美学归属于认识论, 确认美学旨在研究感性认识的完善, 并没有给身体留下立足之地。更有甚者, 鲍姆加通秉承大陆理性派的旨趣, 认为身体是一种低级的官能, 不足以获致科学的认识。因此在其作为“美学”开山之作的同名著作《美学(Aesthetica)》一书中, 充斥着对于身体的贬抑之词。舒斯特曼对此表示震惊和不解: “(鲍姆加通)似乎更热心于劝阻强健的身体训练, 明确地抨击它为所谓的‘凶猛运动’, 将它等同于其他臆想的肉体邪恶, 如‘性欲’、‘淫荡’和‘放纵’。”^④ 有鉴于此, 舒斯特曼主张在学科意义上从三个方面对美学进行重构: 第一, 恢复“将美学当作超越美和美的艺术问题之上, 既包含理论也包含实践练习的改善生命的认知学科的观念”; 第二, 终结“灾难性地带进美学中的对身体的否定”; 第三, “提议一个扩大的、身体中心的领域, 即身体美学”。^⑤

王良也将成言立说作为至上追求, 其学问一生凡三变, 到晚年终于创成“淮南格物论”。^⑥ 由此可见“格物论”是王良毕生的学问, 其核心则在于“尊身论”。“格物”之说, 始于《大学》, 为“八条目”之首。所谓“八条目”即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下等八事, 它们构成循序渐进、不断上升的逻辑序列。“格”为研讨、探求之意; “格物”即指考量事情、穷究物理。王良又根据《大学》中“絜矩之道”一说进一步将“格”解释为“絜矩”, 所谓“絜”是用绳子围量圆形, 所谓“矩”是用来画方形的尺子, 皆是工匠劳作时所采用的标准、尺度。因此所谓“絜矩之道”即制定准则、

① [德] 康德:《道德形而上学原理》, 苗力田译, 上海人民出版社 1986 年版, 第 80 页。

② 《实用主义美学——生活之美, 艺术之思》, 第 359 页。

③ 《实用主义美学——生活之美, 艺术之思》, 第 354 页。

④ 《实用主义美学——生活之美, 艺术之思》, 第 352 页。

⑤ 《实用主义美学——生活之美, 艺术之思》, 第 353 页。

⑥ 王良的家乡泰州在宋代属淮南路, 人们习惯用属地名其学, 故称“淮南格物论”。

建立规范的方法，具有方法论的意义。

不过《大学》所论“格物”是以“推己及人”的方法来为人们订立伦理准则和道德规范，从而达到治理国家、平定天下的目的。而王艮所论“格物”则是从“尊身论”出发，将“絜矩”解释为处理“吾身”与“天下国家”关系的关键所在，他认为：“格，如格式之格，即后‘絜矩’之谓。吾身是个矩，天下国家是个方，絜矩则知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，却不在方上求，矩正则方正矣。”^①就是说，必须以“吾身”为本根（矩），而以“天下国家”为末枝（方），本根对于末枝具有决定作用，本根正则末枝无不正，末枝不正最终还是本根不正。总之凡事须从本根上讲求，而不在末枝上计较。王艮确认“吾身以为天下国家之本”^②，而他讲求尊身、修身、安身、保身、爱身、敬身等等，也正是从这一理念出发而达成的必然结果。在理学家中，能够将人身提高到本体地位来认识，将对于人身的尊重和关爱视为治国平天下之根本，并将这一理念作为其成言立说之基的，王艮是第一人。

总之，王艮之于“淮南格物论”，舒斯特曼之于“身体美学”，都体现了一种创立新学说、构建新学科的抱负和追求。虽然王艮尚未具有现代意义上的“学科”（discipline）意识，但中国传统学术对于“学问工夫”的讲求、对于“成言立说”的崇尚、对于“开宗立派”的向往，都不乏学科规训的意义。在这方面王艮颇具代表性，他倾注毕生心血，最终以“格物论”而成一家之言。时人刘宗周曾对此作出评价：“后儒格物之说，当以淮南为正。”^③可见王艮的“格物论”在当时独树一帜。关于“什么是学科”的问题，国外有学者这样解释：“称一个研究范围为一门‘学科’，即是说它并非只是依赖教条而立，其权威性并非源自一人或一派，而是基于普遍接受的方法和真理。”^④王艮“格物论”与舒斯特曼“身体美学”在学科水平上的建树，包括形成一套学科规训制度和知识传承模式，使之比一般理论在个别、局部方面取得的突破更具普遍性和权威性，从而能够在更高层次上把握美学中的身体问题。

舒斯特曼“身体美学”还有一个突出特征，那就是对于养生之道和健身之法的高度重视，将这种身体养护、形体训练与美学结合起来，而这一点则是明确包含在他关于“身体美学”的定义之中的。基于这一理念，舒斯特曼指出，身体美学的理论形态可以分为分析的、实用主义的、实践的三个基本维度。^⑤在他看来，以福柯为代表的分析的身体美学与以杜威为代表的实用主义的身体美学构成对立的两极，而他主张的实践的身体美学则在这两极之间选择了中间路线，从而兼收前者的形而上学追求与后者的现实关怀，打通美学理论与身体实践，形成重实践性、重训练性的美学特色。身体美学并不谋求有关身体的文本，而是身体力行地介入这种身体关怀。它不是动口而是动手，不是说理而是行动，不是灌输而是训练，旨在“以冥想的、严格训练的和近于苛求的肉体实践指向对身体的自我改善”。^⑥因此“实践的身体美学”主张遵循养生之道和健身之法，通过长期实践和严格训练来使身体得到美化，符合美的规律，进入美的境界。譬如通过武术、运动、冥想练习等身体训练和临床治疗，来改善感知能力、肌肉运动和经验意识，从而改善人们对于绘画、音乐和舞蹈的理解和实践，增进人们对于穿行和栖息其中的自然环境和建筑环境的欣赏。正是在这个意义上，舒斯特曼将身体美学称为“扩展的美学学科”^⑦，其突出特点便在于谋求三重意义上的扩展：从认识向身体扩展，从理论向实践扩展，从教育向训练扩展。

这一创见与舒斯特曼本人的职业特点有关，对于舒斯特曼的身份人们知道得更多的是大学

① 王艮：《答问补遗》，《明儒王心斋先生遗集》卷1，袁承业编校，民国元年11月排印本。

② 王艮：《语录》，《明儒王心斋先生遗集》卷1。

③ 参见黄宗羲：《泰州学案》，沈善洪主编：《明儒学案》卷32，浙江古籍出版社2005年版。

④ [美]华勒斯坦等：《学科·知识·权力》，刘健芝等编译，三联书店1999年版，第13页。

⑤ 参见《实用主义美学——生活之美，艺术之思》，第360～366页。

⑥ 《生活即审美——审美经验和生活艺术》，第192页。

⑦ 《实用主义美学——生活之美，艺术之思》，第374页。

教授，但他也是一位注册的身体训练师和临床医生，对于亚历山大技法、生物能疗法和费尔登格拉斯方法等身体训练科目有着丰富的实践经验，他还吸收运用中国传统的气功、武术、坐禅，以及印度的瑜伽等方法。这一职业专长使其提倡“实践的身体美学”成为情理之中的事。此外，舒斯特曼承接美国的实用主义哲学/美学，在这一点上他得到前辈杜威的真传。杜威对于身体持实用主义的“身心统一论”，这一观点的形成受到亚历山大技法中的具体实践训练的激发。杜威练习这一身体训练法长达二十多年，一直活到九十多岁，他的健康长寿完全得益于对健身养生之道的长期遵循和践行。

王艮的“尊身论”也有崇尚养生健身之道的背景。王艮的“尊身论”包含了尊身、修身、安身、保身、爱身、敬身等要义，人们对于这些要义一般习惯于从精神层面去考量，而很少从身体层面去理解。但在王艮看来，身体层面恰恰更为根本、也更为终极，统摄着起点与终点两端，即所谓“吾身为天地万物之本也”^①、“至尊者身也”。^②王艮在《明哲保身论》中援引先圣关于“敬身为大”、“守身为大”、“启手启足”的遗训，提出了“爱身如宝”、“敬身如宝”的主张，^③就显示了特定的内涵：一是重视修身明德的实践性和操作性；二是讲求身体的训练与德行的修炼相辅相成。

王艮如此重视物质性、肉体性之“身”，也有特殊的经历和体验。他早年因病从医家受“倒仓法”，病愈后“乃究心医道”；他也曾摸索体道识理的门径，“有所未悟则闭关静思，夜以继日，寒暑无间，务期于有得”。^④而他信从医、佛、道诸家之说而沉迷于养生修身之道的嗜好也是为师友所熟知的，在他去世时同门的《奠文》对此也有所提及：“子善摄生，谓能永年，胡为遽疾，奄尔化迁？”^⑤

无独有偶，在这一点上王艮与舒斯特曼相似，也是有师承的。王艮的业师王阳明也曾对养生健身十分迷恋，王阳明早期一度不得志，加之受到疾病困扰，曾对道教遗世登仙之说产生浓厚兴趣。《年谱》弘治十一年（1498年）记载：“是年先生谈养生。……偶闻道士谈养生，

遂有遗世入山之意。”他还写过不少这方面的诗，如“世外烟霞亦许时，至今风致后人思。却怀刘项当年事，不及山中一着棋”。^⑥虽然后来他从“黄老之学”转向了“心性之学”，但仍认为儒家的成圣之道与道家的求仙之道不乏相通之处，可以通过“养身”来“养德”。他说：“二氏之学，其妙与圣人只有毫厘之间，故不易辨。”^⑦“闻以多病之故，将从事于养生，区区往年盖尝弊力于此矣。后乃知其不必如是，始复一意于圣贤之学。大抵养德养身，只是一事。”^⑧在这里也可以作出推断，王艮与王阳明在养生健身方面的相同嗜好，与师生二人在精神旨趣上超乎常人的冥然默契应不无关系。

四、王艮“尊身论”对于舒斯特曼“身体美学”的超越

根据舒斯特曼在“身体美学：一个学科的提议”中的表白，他起初对于“身体美学”这一新兴学科的建设还不是很很有把握，毕竟西方美学从古希腊算起已达两千多年，从鲍姆加通创立“美学”学科至今已二百五十余年。在此时来提议创建一个新的哲学/美学学科，他感到怎么也是一种狂妄自大、不自量力的行为，而且是提议一个以身体为中心的学科，更是显得荒谬绝伦，这让他觉得羞愧。因此他承认：“（身体美学）作为一个羞怯的试验，我的提议还非常模糊。”^⑨

不过舒斯特曼又认定这样做是具有建设性、开拓性因而不无意义的，起码能够通过“身体美学”的学科规范来组织新的见解、激活旧的理论，从而产生一种特别的效果。为此他在对

① 王艮：《答林子仁》，《明儒王心斋先生遗集》卷2。

② 《年谱》，《明儒王心斋先生遗集》卷3。

③ 王艮：《明哲保身论》，《明儒王心斋先生遗集》卷1。

④ 《年谱》，《明儒王心斋先生遗集》卷3。

⑤ 邹守益、王玠、王畿：《奠文》，《明儒王心斋先生遗集》卷4。

⑥ 王阳明：《题四老围棋图》，《王阳明全集》卷19，浙江古籍出版社2010年版。

⑦ 《年谱一》，《王阳明全集》卷32。

⑧ 王阳明：《与陆原静》，《王阳明全集》卷5。

⑨ 《实用主义美学——生活之美，艺术之思》，第348页。

于这一新兴学科的主旨目标、体系框架、内在逻辑、概念范畴、功能取向等的认识尚不清晰、不通透的情况下，权且作出了上述提议。但他对于这一新兴学科还缺乏整体把握和系统论述，也不具备特定范畴群的凝聚和支撑，许多观点和结论只是吉光片羽、一鳞半爪，显得碎片化、零散化。从目前国内通行的几个中译本来看，它们只是论文集而不属于具有系统性、体系性的专著。

相比之下，王良的“尊身论”恰恰显示了较强的体系性和系统性。“尊身论”是王良经过长期酝酿到晚年才得以参透的学问，可谓一辈子的功夫，具有非常丰富复杂的内涵。王良吸收了中国传统身体哲学的精髓并加上自己的理解和发挥，推演出一系列相互关联的义项，以相应的范畴一一加以界定，进而铸成了井然有序的理论体系，形成了自己的鲜明特色。在这一点上，王良的“尊身论”无疑超越了舒斯特曼的“身体美学”。

总的说来，王良的“尊身论”其内涵由尊身、修身、安身、保身、爱身、敬身等诸义构成，它们各有侧重又形成互补，构成非常严谨的逻辑关系：尊身是总体原则，修身偏于精神修养，安身偏于人身的物质存在，爱身、敬身重在协调人际关系，保身则是在紧要关头所作出的人生抉择。它们从不同的侧面共同论证了身之为本，家国天下之为末，齐家治国平天下的大目标系于人之一身的道理，而这恰恰是王良“淮南格物论”的主旨。^①

宋明理学属于儒学系统，世称“新儒学”，在运思方法上，宋明理学赓续先秦以来的传统儒学顺理成章，同时对于传统儒学的不足和缺陷补苴罅漏，也是责无旁贷的事。比较复杂的是宋明理学与道、佛、玄诸家学说的关系，宋明理学自视“正统”，自然瞧不上后者，贬之为“异端邪说”，斥之为“不仁不义”、“无父无君”云云，但是在方法论上恰恰对于后者有所吸收有所借取。传统儒学以伦理道德为务，重实用、轻思辨，存在着学理相对粗糙、体系不尽完整、逻辑有待严密的毛病。而宋明理学援诸家学说入儒，吸收道家的宇宙观、佛家的心性学说和

玄学的思辨哲学之长，给传统儒学补上了一课。总的说来，宋明理学中每一位大家都不曾超乎其外，对于道、佛、玄诸家或受教于其门庭，或受益于其学理，或读其书，或奉其旨，或循其思，或用其说。大至理论体系的框架搭建，中到学理图式的逻辑推演，小至概念、范畴的凝练和使用，均与诸家学说有着千丝万缕的联系。如周敦颐所传之“太极图”，就是从道佛两家的构想流变而来；辟道辟佛甚力的张载，其著名的“天命之性/气质之性”之说，也有着道佛两家的渊源。有趣的是，宋明理学中人竟以佛道之说与佛道辩而不知，叶适曾列数诸位理学大家之用语，称“（二）程、张（载）攻斥老佛至深，然尽用其学而不自知”。^②总之，宋明理学大量吸收诸家学说的思辨性、分析性、系统性，对于传统儒学进行了改造，使其思维水平和思辨能力得到明显提升。王良的学说从阳明心学泛滥而来，延续了宋明理学的统绪，在这一点上自然受益颇多。

首先是本体论。宋明理学之前，传统儒学没有哲学意义上的本体论，或者说没有本体论的自觉意识。而在这一点上，道、佛、玄诸家无疑是超前一步的，如道家、玄学的道本论，佛家的心本论、性本论，作为哲学本体论已相对成熟。这对于儒学的触动和启示是巨大的，程朱理学的理本论、道本论，陆王心学的心本论、性本论，仅从字面看即留有道、佛、玄诸家本体论的痕迹，当然已是进一步融会贯通、发明更新的结果。而王良躬逢其盛，在此基础上演绎出了与众不同的“身本论”，进而提出并论证了一系列观点、范畴、命题和理论，铸成了“尊身论”的理论体系。

其次是辩证法。在理学家中，将“身”奉为本体的鲜有其人。在身与心、灵与肉之间，理学家一般更加看重的是心灵、精神，而不是肉体、人身，总是认为心灵、精神更加接近道

^① 关于王良“尊身论”的理论体系，参见姚文放：《“须道尊身尊，才是至善”——论王良的“尊身论”》，《江苏社会科学》2006年第4期。

^② 叶适：《习学记言序目》卷50，中华书局1976年版。

之本体，而肉体、人身则与道体相疏离。但王良却将这一成说颠倒了过来，而其中的沿革因创则建立在王良对于自己与阳明心学之异同的精细辨析之上。一般认为，“二王”学说如出一辙，但王良对此持有异议：“王公论良知，良谈格物，如其同也，是天以王公与天下后世也，如其异也，是天以良与王公也。”^① 质言之，王良与王守仁都重视人之身心，但王守仁持“良知”说，以“心”为本，偏重人心的、精神的本体性，故曰：“心者，天地万物之主也”，^② 从而认为心为身之主宰：“心者身之主也。”^③ 而王良则持“格物”论，以“身”为本，偏重人身的、物质的本体性，故曰：“吾身为天地万物之本也”，^④ 从而认为身为心之物质基础：“身且不保，何能为天地万物主？”^⑤ 经过如此严谨细密地辨析，王良参透了人心与人身之间复杂的辩证关系，在传统的“身心论”中另辟蹊径，遂使“尊身论”成为一家之言。

再次是方法论。王良的“尊身论”在方法论上延续了汉代以来的经学传统，但又有自己的侧重点，即以阐发《大学》之义理为立论之本。其《遗集》首条“语录”即称“《大学》是经世完书，吃紧处，只在‘止于至善’。‘格物’，却正是‘止至善’”。又称“（《大学》）本义自足，验之《中庸》《论》《孟》《周易》，洞然吻合，孔子精神命脉具此矣”。^⑥ 因此王良的学说也可称“《大学》学”，其“格物论”正是从中引申而来的。研究方法则采用“以经注经”的路数，用儒学经典来诠释《大学》本义。具体做法则是对其要紧之处进行逐字逐句地阐释，不厌其详地考辨，甚至到了架屋叠床、穿凿附会的地步。此种状况，从负面说是烦琐哲学、钻牛角尖，从正面说则是倡导一种“打破砂锅问到底”、事事坐实、件件透彻的科学精神。其中既保留了前代经学以训诂、注疏为主的经典诠释特点，又融会了佛、道、玄诸家精致的哲学思辨形式，表现出较高的思维水平，扭转了传统儒学对于一定概念、命题、理论理解相对粗放、使用相对笼统的状况。而王良认同陆、王“六经注我”的主张并付诸于实际运思过程，更是借助思辨功夫实现了经典诠释方法的革故鼎新。

最后是范畴群。任何理论体系总是由一定的范畴之网作为依托的，缺少范畴网络作为骨架的理论必定成为一盘散沙而归于分崩离析。王良的“尊身论”又从佛、道、玄诸家受到启发，推出了一个井然有序的范畴群，包括尊身、修身、安身、保身、爱身、敬身等范畴。说它井然有序，一是在这一范畴群中，众多范畴具有严谨周密的逻辑关系，它们之间的联系、过渡和转换因此而得以维系。二是这一范畴群还有一套隐性的对立范畴与之形成张力，印证其存在、过渡和转换的必然性，如王良所论危身、弃身、屈身、辱身、失身、害身、杀身、殉身等，都为“尊身论”提供了负面概念，也为“尊身论”构成了充足理由律。如王良说：“仕以为禄也，或至于害身，仕而害身，于禄也何有？仕以行道也，或至于害身，仕而害身，于道也何有？”^⑦ “若夫知爱人而不知爱身，必至于烹身、割股、舍生、杀身，则吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保君父哉？”^⑧ 可见，这些对立范畴确乎是应该纳入“尊身论”之中的。

与之形成鲜明对照，舒斯特曼素有将“身体美学”的理论系统化、体系化的宏愿，力图改变这一学科“尚没有作出适当的主题论证和清楚说明”的状况，^⑨ 但最终似乎并未实现这一目标。其实舒斯特曼对于“身体美学”的理论建构还很初步，还是提纲挈领式的。从中译本来看，其中关于“身体美学”的论述相对单薄，舒斯特曼的《实用主义美学》前九章主要讨论实用主义哲学/美学，基本上未出现“身体美学”的概念；《生活即审美——审美经验和生活艺术》第六、七、八章虽然较多讨论“身体美学”的问题，但行文多为《实用主义美学》特

① 赵大洲：《泰州王心斋先生墓志铭》，《明儒王心斋先生遗集》卷4。

② 王阳明：《答季明德》，《王阳明全集》卷6。

③ 王阳明：《答顾东桥书》，《王阳明全集》卷2。

④ 王良：《答林子仁》，《明儒王心斋先生遗集》卷2。

⑤ 《年谱》，《明儒王心斋先生遗集》卷3。

⑥ 王良：《答问补遗》，《明儒王心斋先生遗集》卷1。

⑦ 王良：《语录》，《明儒王心斋先生遗集》卷1。

⑧ 王良：《明哲保身论》，《明儒王心斋先生遗集》卷1。

⑨ 《实用主义美学——生活之美，艺术之思》，第349页。

别是其第十章原文的重复；而《哲学实践》一书则很少论及“身体美学”。相关论述基本上集中在《实用主义美学》第十章“身体美学：一个学科的提议”，他主要着力解决三个问题：一是对于鲍姆加通排斥、贬低人身体的偏见进行批判，力图以此为起点重构“身体美学”这一新兴学科。二是将“身体美学”分为分析的、实用主义的和实践的三种，他不取前两者而选择第三条道路，即“实践的身体美学”，把“身体美学”作为学习或教育的一个分支，作为训练或练习的一种具体形式，强调它的实践性、操作性和训练性。三是对于“身体美学”作出学科定位：它不属于哲学的分支学科，而只是美学的扩展学科，即对于身体在审美经验中所扮演的至关重要的角色给予更加系统地关注。通过概括以上三条，舒斯特曼的说法不管是否准确、合理，都是对“身体美学”与其他学科之间关系的厘清和界定，基本上属于外部关系，并未涉及“身体美学”这一学科的内部关系。对于该学科的理论框架、层次序列、逻辑运动、范畴系统等内部构成语焉不详、不甚了然，显得粗糙、空疏和不到位。对此舒斯特曼自己也坦承：“由于只是提议作身体美学为一个可能值得探索的学科，因此，我不敢指望由提出一个关于主题、概念、目标以及它可能涉及的实践的系统化说明，来对它进行界定。”^①有一个例子

能够说明问题，在山东大学举办的一次学术座谈会上，有与会者向舒斯特曼提问：“‘身体美学’……这个学科……对美学本身贡献了什么样的概念或范畴呢？”^②舒斯特曼避而未答。

不过舒斯特曼先生是谦虚的，他对于中国的传统文化和美学也是非常热爱的，他说过：“中国人可以发展出比欧洲哲学更为强有力，更丰富，更多样的思想，这些思想包容性更为广阔，更能满足新的世界需要。我坚信这一点。”^③相比之下，晚明泰州学派开创人王良的“尊身论”及其运思方式的思辨性、分析性、系统性无疑都要高出一头，从而能以显著的超越性为舒斯特曼的“身体美学”提供弥足珍贵的支撑和启发，并在现代身体美学的进一步建构中显示其理论的活力和智慧的光芒。

本文作者：扬州大学文学院教授、博士生导师

责任编辑：左杨

① 《实用主义美学——生活之美，艺术之思》，第348页。

② 舒斯特曼、曾繁仁等：《身体美学：研究进展及其问题——美国学者与中国学者的对话与论辩》，《学术月刊》2007年第8期。

③ 舒斯特曼：《实用与桥梁——中国学者与理查德·舒斯特曼的一次对话》，《文艺争鸣》2010年第5期。

The Support and Transcendence of Wang Gen's "Theory of Honoring the Body" to Shusterman's "Somaesthetics"

Yao Wenfang

Abstract: Although Shusterman acknowledges that his "somaesthetics" has a deep affinity with China, his understanding of Chinese ancient somaesthetics is far from complete. The support and transcendence of Chinese ancient somaesthetics to Shusterman's somaesthetics are elucidated in this paper by employing the theory of Honoring the Body of Wang Gen, the founder of Taizhou School as a case. Besides, this paper will show that the speculative, analytic and systematic way of thinking in Wang Gen's theory of Honoring the Body can achieve extremely rich contemporary value in the further construction of modern somaesthetics.

Keywords: Wang Gen; Theory of Honoring the Body; Shusterman; somaesthetics; support; transcendence

姚文放教授简介



姚文放，扬州大学文学院教授、博士生导师，享受国务院政府特殊津贴专家，江苏省有突出贡献中青年专家，江苏省高等学校教学名师。国家社科基金学科评议组评审专家，《文学评论》杂志编委。现任中华美学学会副会长、中国中外文艺理论学会副会长、中国文艺理论学会常务理事，中国作家协会会员。

长期从事文艺学、美学研究与教学工作，出版著作约700万字，代表作有《现代文艺社会学》(1993)、《中国戏剧美学的文化阐释》(1997)、《当代审美文化批判》(1999)、《当代性与文学传统的重建》(2004)、《泰州学派美学思想史》(2008)、《审美文化学导论》(2011)、《从形式主义到历史主义》(2017)等。

在《中国社会科学》《文学评论》《文艺研究》等杂志发表学术论文300余篇，代表作有《“文学性”问题与文学本质再认识——以两种“文学性”为例》(《中国社会科学》2006年第5期)、《文学传统重建的现实价值本位》(《中国社会科学》2007年第6期)、《从文学理论到理论——晚近文学理论变局的深层机理探究》(《文学评论》2009年第2期)、《话语转向：文学理论的历史主义归趋》(《文学评论》2014年第5期)、《症候解读：文学批评作为艺术生产》(《文学评论》2016年第3期)等，被《新华文摘》《中国社会科学文摘》《高等学校文科学术文摘》和中国人民大学《复印报刊资料》等评述、转载、摘要和复印300余篇次。

主持完成国家社会科学基金项目4项，其中1项为重点项目，2项结项成果获“优秀”等级，1项成果入选《国家哲学社会科学成果文库》。主持完成教育部人文社会科学规划基金项目1项。主持完成江苏省参照“211工程”二期、三期重点学科建设项目各1项。

论著获国家教育部颁发的“中国高校人文社会科学研究优秀成果奖”1次；获江苏省人民政府颁发的“江苏省哲学社会科学优秀成果奖”7次，其中《审美文化学导论》获一等奖，《当代性与文学传统的重建》获二等奖。

现任江苏高校优势学科“文化遗产与区域社会发展”负责人，扬州大学中国语言文学一级学科博士点、文艺学博士点负责人，扬州大学中国语言文学一级学科省重点学科负责人，扬州大学中国语言文学博士后流动站负责人，扬州大学审美文化研究所所长。

主持的《文学概论》课程为“十一五”国家精品课程，“十二五”国家级精品资源共享课。所著教材《文学理论》被列入教育部普通高等教育“十一五”国家级规划教材。

多年来一直为本科生上课。培养硕士生、博士生和博士后百余人。指导的博士论文《文类研究》获2009年全国优秀博士学位论文。

姚文放教授的若干学术观点在学术界引起了重要反响，一是提出“中介论”的文艺社会学思想；二是对于“当代审美文化”作出理论界定，对于“文化批判”的性质、内涵和边界作出了界说；三是史论结合的方法论证了文学传统对于文学的发展变革的决定意义；四是对于“审美文化学”的学科定位作出了具有说服力的确认；五是对于晚近文学理论从形式主义走向历史主义这一大趋势的深层机理进行了探究。上述学术贡献在学术界得到了广泛认同，获得了高度评价，对于文艺学、美学研究起到了积极的推助作用。

(左 杨)