

DOI:10.13718/j.cnki.xdsk.2016.02.018

# 中国古典体象论

赵天一

(西南大学 文学院、重庆国学院,重庆市 400715)

**摘要:**“体象”对于中国古典文化的理解具有重要意义。“体象”作为一个重要概念,其基础在于“体”,关键在于“象”,旨归在于“生”。“体象”具有两大结构,即“体象不二”和“体象有三”。“体象”是“我”(主体)的体悟和模拟的过程和结果,具有象物、象圣贤、象天地三个层级。“体象”对于理解中国文化具有重要的意义和价值。

**关键词:**体象;主体;体悟;模拟;周易;意象

**中图分类号:**I0-02 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2016)02-0138-09

对于身体的关注是世界哲学范式转型的必然,也是自工业革命以来“人的异化”趋势发展使然。从“意识”而返回“生活”本身,从现代主义到后现代主义,从形而上的思辨哲学转向形而下的生活世界,这就奠定了从意识哲学转向身体哲学的基本路线。由西方哲学家发轫,经由海外汉学家杜维明等学者的倡导,学界对“身体”的关注成为顺理成章、水到渠成之事。“体象”作为一个美学概念,与身体性直接相关,又同富有中国特色的思维方式“象思维”紧密联系。

## 一、“体象”的形成

“体象”一词首见于班固《西都赋》:“其宫室也,体象乎天地,经纬乎阴阳。”<sup>[1]</sup>宫室的体势仿效并象征天地。张载《正蒙·中正》:“体象诚定,则文节著见。”<sup>[2]</sup><sup>31</sup>王夫之注:“体象,体成而可象也。”<sup>[3]</sup>该词最初用于描绘建筑艺术,后运用于易学。“体”和“象”有一个共同点:兼具名词、动词二性。“体”含义有三:身体;物体、本体之“体”;体味、体验之“体”以及体味、体验的过程和结果。“象”含义亦有三:动物之大象;物象之象、拟象之象;模拟之过程及其结果。“体象”是体、象的合成词,古已有之,在某些学术领域也有运用,基本含义为 Body Image(身体意象)。

“体象”在中医学和心理学等领域已有应用。中医“体象”之“象”取自脏象、脉象、舌象中“象”字的基本词义,“体”表示全身整体,体象意指人体特定部位在相对范围内各具有全身整体的表象<sup>[4]</sup>。心理学中的“体象”是身体意象的简称,指个体对身体的主观感受,包括对身体的知觉、想象、情感与物理性质的感知等,以及对自己躯体的态度倾向,包括评估、认知、行为三个部分。哲学、中医学、心理学的“体象”蕴含不同,但就其紧扣人的身体而言又有其相似之处:“体象”与身体有深刻的联系。笔者所论“体象”虽与身体意象密切相关,却更加注重“体象”的动态创生过程和结果。

收稿日期:2015-03-18

作者简介:赵天一,哲学博士,西南大学文学院,讲师。

基金项目:西南大学博士基金项目“‘意象’与‘体象’相关性研究”(20710930),项目负责人:赵天一;中央高校基本科研业务费专项基金项目“中国古典意象批评史”(SWU1309413),项目负责人:赵天一;西南大学2014-2015年重庆市人文社会科学重点研究基地项目“中国古典诗学意象批评史”(14SKB018),项目负责人:赵天一。

“体象”在中国古典文化中有重要作用,是先民思维模式和实践方式的一个重要特征,强调主体的体悟和创生过程中的模拟,以合乎宇宙规律。《易传·系辞下》云:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”<sup>[5]</sup>卷12, p747 包牺氏作八卦而仰观于天、俯察于地就是“体”,即主体对天地宇宙的体悟;近取诸身、远取诸物则为“象”,即主体将对天地宇宙的体悟通过具体形象(身与物)显现出来,“八卦”就是整个体象过程的智慧成果。这段文字蕴含了重要的方法论意义,内蕴着中国古典智慧的来源方式,即“体象”。《易》“通神明之德”“类万物之情”,关键在于“体象”,来源于主体践行的“观”,而“观”从根本上说是一种悟性活动,属于动态整体直观或体悟<sup>[6]</sup>。《系辞上》又说:“见乃谓之象。”这里的“观”“见”并非一般意义上的“目击”,它强调作为主体的人的体悟,侧重于把握事物的时间性特征和万物有灵的情感性特征。在“观”“见”的基础上,“体天地之撰”,在广袤的宇宙天地和飞禽走兽细微的纹理中,人在仰观俯察之间切身体悟宇宙智慧,萃取万象,与天地宇宙浑然一体,达成“天人合一”,是“体象”精神发展之必然。作为动词联用的“体象”表达的就是这种体悟和创生过程中的模拟,作为名词联用的“体象”则是体悟和模拟的结果,在“体象”的躬行实践过程中,无一不体现着万物的时间性和情感性。

## 二、“体象”的结构

### (一)“体象”的基础、关键和旨归

#### 1. “体象”的基础在于“体”

作为肉身的身体之“体”是“体象”必要的物质基础。西晋太康诗风的“儿女情多,风云气少”,就是基于作为肉身的身体之时代风尚而言的。身体状态不同的诗人诗风迥异,即使同一诗人,在不同健康状态下,风格也常常判若两人。前者如二李(李白、李贺)之差别,后者如老杜壮年与暮年诗歌之异。李白天纵英才、健硕丰美,其诗有仙气、逸气、豪气、侠气,故有诗仙之誉;李贺貌丑多病,三九而终,其诗有病气、怪气、怨气、鬼气,故有诗鬼之称。杜甫少时壮游天下而有“会当凌绝顶,一览众山小”的意气风发,老时卧病孤舟则有“飘飘何所似,天地一沙鸥”的无奈之喻。

从社会学角度看,“体”所表征的肉身对中国人具有超越价值。孟子说:“天下之大本在国,国之本在家,家之本在身。”<sup>[7]</sup>《吕氏春秋》云:“以身为家,以家为国,以国为天下。此四者异位同本,故圣人之事,广之,则极宇宙,穷日月;约之,则无出乎身者。”<sup>[8]</sup>张再林将中国式世界结构概括为“身体-两性-家族”<sup>[9]</sup>。总括而言,我们可以将中国古代社会的结构概括为一个类似于“卦”之六爻的结构图形:身体-两性-家庭-家族-国家-天下。这六个部分紧密相关,任何一个部分的变化均会导致整个卦象(社会结构)的变化。

作为“体验”“体悟”之“体”,是“象”的前提。作为身体之“体”与“体验”“体悟”之“体”紧密相连,不可截然分开。司马迁《报任安书》说:“西伯拘而演《周易》;仲尼厄而作《春秋》;屈原放逐,乃赋《离骚》;左丘失明,厥有《国语》;孙子膑脚,《兵法》修列;不韦迁蜀,世传《吕览》;韩非囚秦,《说难》《孤愤》;《诗》三百篇,大底圣贤发愤之所为作也。”<sup>[10]</sup>“拘”“厄”“放逐”“失明”“膑脚”“迁”“囚”等都是直接的肉身磨难,亦即孟子所谓“苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身”,这种人生磨砺激发了他们对人生宇宙的独特理解和精辟洞见。激荡人心的经典作品多源于历经磨难的人群,原因即在于此。他们将自己肉身忍受的巨大折磨以及对无法抗拒的身心厄难、对人类命运的终极关怀、对宇宙精神的深深向往熔铸于心炉,最终释放出光耀千古的智慧光芒。这是艰难的“体”铸就伟大的“象”的最好阐释。

作为“体验”“体悟”之“体”,同肉身天然关联但离不开“心体”的作用,陆九渊说“心之体甚大”<sup>[11]</sup>,这对“体象”说而言尤为切要,“身体”饱受磨砺者未必能辉耀古今,唯有在“身体”的基础上汇以“心体”,方能“体物而不遗”“体天地之化”,方能震烁寰宇,历千载而弥新。道家哲学于“心体”

二字尤为用力,老子“致虚极也,守静笃也,万物并作,吾以观其复也”<sup>[12]</sup>,即在俗世之中劈开一片澄明虚静之境,涤除玄览,观万物之复。庄子倡导独与天地精神相往来,“堕肢体,黜聪明”<sup>[13]284</sup>,“体性抱神,以游世俗之间者”<sup>[13]438</sup>,“心斋”“坐忘”之法无非欲至真人,“能体纯素”,在心体上“自得”。儒家发展到宋明理学,借鉴了道家在心体上的修养,发展成为了一套“静坐”之法,与禅宗的“枯禅”一脉,虽于旨归上互异,在“心体”上则多有会通之处。

## 2.“体象”的关键在于“象”

人自呱呱坠地便开始了“体”的历程。就“体”而言,虽人皆有之,但深浅有别,浅者为凡,深者为智。“体”深而有“象”者则高一筹,“体”深而无“象”者则逊一分。“象”亦有广狭之别,“象”之大者则宇宙万类无所不包,“象”之小者则仅一能一技而已。如书法一事,自孩童习字便有所“体”,“体”之浅者字不能工,“体”之深者诸体皆备,更有甚者,熔铸百家锻炼一己之才而“象”,才成为书家名手。此所以书家与书匠之别也,非仅“体”之深浅有别也,更是“象”之广狭存异也。“体”是“体象”的前提,但“象”是“体象”的直接表现,故体象的基础是“体”,关键在“象”。从这个角度言,“体象”包含了几个方面,依次为:“体”之浅者;“体”之深者;“象”之小者;“象”之大者。这四个方面组合为四个层级:体浅而象小者;体浅而象大者;体深而象小者;体深而象大者。如画雄鹰,体之浅者、象之小者,是没有认真观察,仅能拙劣地画出雄鹰飞翔的模样;体浅而象大者,是没有认真观察,但能较好地画出雄鹰飞翔的模样;体深而象小者,是认真观察和研究了雄鹰的飞翔,制作出能飞翔的雄鹰玩具;体深而象大者,是认真观察和研究雄鹰的飞翔,发明了战斗机。这四个层级包含了个人乃至民族的成长过程。如文王演六十四卦,并非作于年少之时,而是“拘而演《周易》”,此时对宇宙人生都有了深刻体悟,故能以六十四卦囊括天地而为“象”之大者,文王乃“体”之深者。而文王之前的易学者可能是体深而象小者,或是体浅而象小者,但都为文王重卦创造了有利的条件。

《法藏碎金录》卷五载晁迥见杏子落地有感而发:“天禧末,予在西京判留台日,曾到魏家园,见杏实烂熟,自落满地,因悟物理者三焉。其一,见万物势数必有终极之时,人合安时处顺是也。其二,见果之杏实,纯熟则味乃甘美,人之杏实,纯熟亦如之。其三,见老人食杏,爱其全熟者,壮夫食杏,爱其半熟者;童子食杏,方当酸涩亦以为美也。人之性识,生熟次第,其类如此。”<sup>[14]卷5, p501上左右</sup>见杏子落地,古往今来多矣,但晁迥所悟,却是人生的深刻性,尚有“象”的功夫,能够形诸笔墨,流传后世。“体象”之于人的差别于此可见一斑。牛顿见苹果落地,提出了万有引力定律。二人均由果实而产生灵感,“象”却有巨大差异,一者向内指向人心,一者向外弥向宇宙,“体象”于人的差异亦如是。

人与事无一可独立于“体象”之外。“体象”不仅是人类与动物的分水岭,也是人与人互异的根源。人皆有体,人皆有象,人与人的差异究其实质就是“体象”的差异。自内外观之,“体”是内悟,“象”是外化;自时序观之,“体”在“象”先,“象”在“体”后;自体用观之,“体”为体,“象”为用。有“象”者必有“体”,有“体”者亦必有“象”。有体无象者,如人饮水,冷暖仅自知;有象乏体者,如提壶倒水,终有倒空之时。

## 3.“体象”的旨归在于“生”

对“生”的重视体现了“体象”的最高精神旨归。“生生”之精神是“体象”的根本精神。这个“生”就是理学家常说的“鸢飞鱼跃,活泼泼地”。大化流行,其底里在“生”,不仅表现在《易》“生生之谓易”“天地之大德曰生”等纲领性论述中,也体现在后世对《易》的解读之中,即二程认为“天只以生为道”<sup>[15]</sup>。杨万里言:“易者何也?生生无息之理也。”<sup>[16]</sup>张载说:“天地之大德曰生,则以生物为本者,乃天地之心也……天地之心惟是生物,天地之大德曰生也。”<sup>[2]113</sup>先民于天地之间感受体悟到这种生生之意,并将这既浓郁又盎然的生生之意推衍到几乎所有生活领域。同时,这生生之意还来源于对“死”的恐惧与对“生”的关怀。徐复观将其中勃然浩大的精神提炼为“忧患意识”<sup>[17]</sup>。中国传统文化中激荡的“忧患意识”锻造了中华民族自强不息的伟大品格,这在古老的《易经》中就显露出来了,“作《易》者,其有忧患乎?”<sup>[18]卷12, p782</sup>

《易经》的根底不在宇宙，而在人的身体本身，要之就在一个“生”字上。历代易学繁复的玄之又玄的经解，掩盖了《易经》最初的企图以及最本源的构想。整个《易经》系统的建立即是以人的身体为中心而采取的仰观俯察，这个系统的建构以人的“身体”为基点，以人的“体悟”为进阶，以“象”的方式遵循族类相似性的原则构建而成，最终指向人的吉凶悔吝，并归纳了相应的伦理导向、行为准则和价值取舍。《易经》以“身”为中心的结构系统，反映了先民对“生”的期盼和执著，古人“以生训身”即为明证，这也是《易传》说“作《易》者，其有忧患乎”的原因，对身和生的关注是人的觉醒和原始焦虑的正常反应。“生生之谓易”毫不含糊地点明“生身之谓易”，让身体生存下去，让更多的身体生存下去，让所有的身体都生存下去，这个“民生”问题从古至今都有终极意义。

史华兹言：“古代中国关于世界的看法以繁殖的喻象为主导。中国宇宙发生论的主流图像是‘生’(engendering)。”<sup>[19]</sup>这种“生生”的精神和永恒的不懈繁殖保障了“体象”的基础，即人的肉身，明乎此，就不难理解“身体在儒家思想里确有崇高的地位”<sup>[20]卷5, p330</sup>。明乎此，就不难理解先民对农业、烹饪、医学、兵法、伦理的重视，可以说中国在“轴心时代”的古文明中，无一例外地体现在与人类生存密切相关的领域之中，而这些领域也是中国文化最富个性和特色的部分。

先民在“体象”天地的生生之意时，自然也认识到“死”的必然，即孔颖达所言“前后之生，变化改易，生必有死”<sup>[18]卷7, p319</sup>，在体悟到“生”之意义的同时而没有过上苟且偷生的生活，这是先民对宇宙精神深刻“体象”的结果。“死”并非彻底消失，而是以隐形和潜在的方式转移和潜入到“生”，四季轮转、花开花落的自然万象无不如此。先民体悟到生死之互为进阶，并没有将“生”局限于一己一体之生，而是着眼于整个民族的血统传承和文明延续，将对“死”的恐惧转化为家族或民族之生，“死”是绵延生命的首要宗旨。明乎此，就不难理解孟子之“所贵有甚于生者，舍生而取义也”的大义凛然、庄子之“死生为昼夜”的豁达情怀，以及人们对“史”的格外钟情与中国古典艺术中氤氲着的无限生机。

“生”的最高体现是“天人合一”。张岱年认为“天人合一”是中国文化的基本精神，荀子“天人相分”、柳宗元“天人不相预”、刘禹锡“天人交相胜”等观念未占主流。“天人相分”和“天人合一”的枢机即在一个“生”上。“天”的蕴含异常丰富，任继愈认为天有五种含义：主宰之天、命运之天、义理之天、自然之天、人格之天<sup>[21]</sup>。汤一介认为至少有三种含义：主宰之天、自然之天、义理之天<sup>[22]</sup>。从语源学角度考察天人，金文“天”字是在“大”字顶部加上一个圆圆的大墨团，“大”的本意是“人”，象人行走之形。《说文》云：“天，颠也。至高无上，从一从大。”<sup>[23]1</sup>“天”本意指人的头盖骨，引申为头顶之上的苍穹。可见“天”就是从人体引发出来的，在“天”的域内，人是聚焦点，人在核心处，无人便无天，只是一派混沌的宇宙。这是“天人”最本然最扼要的关联。

天人为何相分，又为何合一呢？关键在“生”上，就是“人之生”。“生”的本意并不囿于人。《说文》云：“生，进也，象草木生出土上。”<sup>[23]199</sup>甲骨文、金文之“生”象草木出土之形。这是理解“生”最易误解的地方，总是执著于活泼泼的生，留意于新事物的滋生和成长而忽略了“生”的另一面：《广雅》说“生，出也”，即“生”有脱离和告别之意，就母体而言，“生”的过程不仅是连续的孳生长成，也是不断脱落和告别的过程。人体之生即是与母体的告别，人类之生即是与大自然(天)的脱落。因而，“生”的意识的萌芽也是天人相分意识的肇始。人之“生”即天人始分。同时，人“生”乃自然化育之结果，且须依靠自然来“生生”(维持生命)，“生”又是天人相合的黏合剂。人之“生”使天人不得不分，人之“生生”使天人不得不合，若无“生”何有“分”“合”可言？这就是先民在深刻体悟到宇宙精神和“生”的精髓之后，以自然宇宙为则、为法、为师，这就是为何“体象”的旨归在于“生”，象天地之根本也就在这个“生”字的原因。

了解象天地之“生”以后，就不难理解先民为何如此重视农业以及注重医学、武术、兵法、烹饪和艺术乃至传宗接代。这一切无不与“生”相关。先民吮吸天地宇宙之精气，含摄古来今往之人文，萃取“生”的精神，才使得中华民族有“日新”的品格，才能在五千年的历程中不断脱落以告别昨日之旧我，不停滋养以壮大今日之新生。

## (二)“体象”的两大结构

“体象”是先民对自身和周围环境生发的饶有意味的反应,其结构包含了“体”和“象”各自的多个方面,作为名词连缀和动词连缀的“体象”也有不同侧重,总体而言“体象”有两个最主要、最显著的特征:“体象不二”和“体象有三”。

### 1. 体象不二

首先,体即象,象即体,故不二。就整体功能而言,“体”与“象”的关系互为基础,不可或缺。“体”源于“身”而会于“心”(从“身体”到“心体”),“象”萌于“心”而践于“身”(从“意象”到“拟象”)。根据中国古代万物通于气的精神,万事万物皆有可通之处,这就是“象似性”,是先民“体”的基础。“以通神明之德,以类万物之情”的“通”和“类”,其基础和前提都在于某种“同质性”,即“道”。万物由道而生,万物都体现道,即钱钟书所言“体异性通”<sup>[24]</sup>。同时,人身同宇宙万物在肉身和体态上具有相似性,这在上古神话中多有显现,万物有灵的原则得以确定。先民在创生过程中的拟象和仿效,就是建立在“体”基础上的,否则“象”就无从谈起。在“体”“象”过程中,两种元素具有互渗性,体现在“体”“象”的深刻程度上,程度越深,互渗愈强。这在儒家的修身功夫和艺术家的艺术创作中体现得尤为明显。儒家从饮食起居开始,于洒扫应对之中渐次熏染,止于至善而成圣达贤,最终成为世人“象”的对象;艺术家身游名山大川,畅神八荒之表,“师法自然”或“师心”,最终形成后人取法的范本。

第二,体、象一统于我,故不二。就“体”“象”主体而言,“我”是“体”和“象”的主体,强调主体在“体象”中的重要作用。这个主体不仅具有精神性,而且不乏肉身性,不是某个单一的方面塑造了中国人的精神、品格和文化,而是两者的糅合与一统。安乐哲说:“身心是一对‘两极相关’(polar)而非‘二元对立’(dualistic)的观念。”<sup>[25]</sup>这对理解中国文化精神的传承和中国古代社会的发展具有重要意义,身心双修,形成了“生生之谓易”和“其命维新”的文化传统。

第三,体、象统一于行,故不二。躬身实践和切身体验是“体象”发生的基础,从“行”的角度来看,“体”“象”是一个完整的化生过程,而不是一个突兀的派生过程。整个“体象”的精神都体现了“大化流行”的品质,其主要依托就是主体的“行”。这很容易联系到中国传统的“知行合一”思想,但在“知”上,“体象”更强调“体知”而非一般意义上的“知”,即对知识的来源要求建立在躬身实践和切身体悟之上。同时,在“行”上更侧重于“象”,非为盲目之行,即是模仿先贤和效法自然,而不是背圣贤而动、乖宇宙精神而行。

### 2. 体象有三

就合而言,体象不二,两者统一于“我”与“行”。但就分而言,体象统一于我,故有三,即:体、象、我;体象统一于行,故有三,即:体、象、行。从“体象”的这个结构特点可以看出,与“体象”联系最为密切的是“我”和“行”,即主体和实践。强调了主体的重要地位和实践的桥梁作用。中国哲学是终生不懈的操持和践行,这也是有学者认为中国传统思维方式是一种主体实践经验思维的原因<sup>[26]</sup>。从“体象”结构的特点上为其定义,不妨说“体象”就是主体的实践及其过程和结果。

## (三)“体象”区位图示

“体象”最主要、最显著的特征是“体象不二”和“体象有三”,主要包括了“体”“象”“我”“行”四者的关系,为了更加清晰地了解四者之间的关系,详见图示(见下页):

图中将“我”“行”“体”“象”分别用圆 O<sub>1</sub>、O<sub>2</sub>、O<sub>3</sub>、O<sub>4</sub> 表示,四圆相交于 12 个点,构成了 13 个区位,即 ABE、BCF、CDH、DAG、AEMG、BFNE、CHPF、DGQH、MEN、NFP、PHQ、QGM、MNPQ,这 13 个区位就是“我”“行”“体”“象”四者的 13 种基本的关系:(1)ABE 表示未与“行”“体”“象”发生密切关系的“我”的区位,重视自我的阶段;(2)BCF 表示未与“我”“行”“象”发生密切关系的“体”的区位,重视反省的阶段;(3)CDH 表示未与“我”“行”“体”发生密切关系的“象”的区位,不断模仿的阶段;(4)DAG 表示未与“我”“体”“象”发生密切关系的“行”的区位,反复实践的阶段;(5)AEMG 表示“我”与“行”二者关系的区位,根据自我的意愿而实践;(6)BFNE 表示“我”与“体”二者关系的区

位,根据自我的所思而体悟;(7)CHPF表示“体”与“象”二者关系的区位,体悟与模仿反复调整的阶段;(8)DGQH表示“行”与“象”二者关系的区位,实践与模仿不断修正的阶段;(9)MEN表示“我”“行”“体”三者关系的区位,主体在实践中体悟;(10)NFP表示“我”“体”“象”三者关系的区位,主体对外物的体悟和模仿;(11)PHQ表示“行”“体”“象”三者关系的区位,无我地体会、模仿和实践;(12)QGM表示“我”“行”“象”三者关系的区位,主体缺少体会、体悟,不懂得自己思考和反省;(13)MNPQ表示“我”“行”“体”“象”四者关系的区位,四者完美交融,是主体创造力爆发的区位。

需要说明的是,“我”“行”“体”“象”四者的关系并非截然分开,而是交融在一起的,只是在不同的时间点有所侧重,本图所示仅为表述方便。MNPQ区位是产生巨大潜能的区位,从“我”“行”“体”“象”任何一个区位出发,均可进入到MNPQ区位,但必须途经其他的另外三个区位,即与其余三者发生深刻关系之后,才能进入到这个产生创造力的区位。“体象”区位图的各种关系非常复杂,限于篇幅,不在本文作重点讨论。

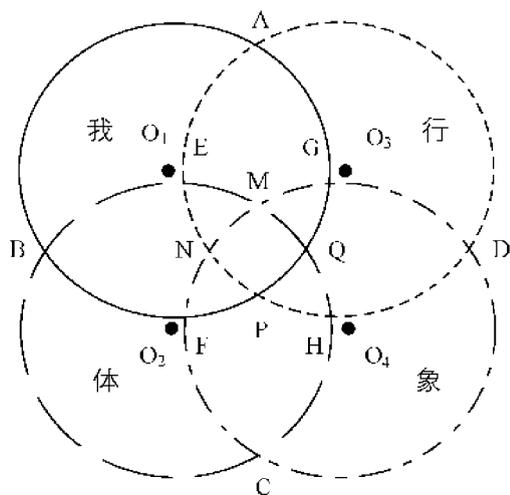


图1 体象区位示意图

### 三、“体象”的层级

卢卡契说:“‘模仿’一词最广义说来是每一种高等动物的基本的普遍存在的事实。我们在几乎所有高等动物身上都可以发现这种现象。”<sup>[27]</sup>但中国先民的“模仿”不仅仅体现在具体事物上,更侧重于内在精神的把握和取法,这就是“象”。根据“象”模拟和取法的对象可分三类:小象象物,中象象圣贤,大象象天地。其中小象为自然境界,中象为人文境界,大象为宇宙境界。例证繁多,本文仅举要说明。

#### (一)小象象物

小象象物,以单个物象为取法对象。《左传》云:“昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神、奸。”<sup>[28]669-670</sup>“铸鼎象物”就是对小象象物的最好说明,这在青铜时代十分普遍,《吕氏春秋》中就有“周鼎著象”“周鼎著鼠”“周鼎著倮”的记载,还有鼎器中常常模仿的虚幻之物“饕餮”。不仅鼎器模拟物象,几乎所有器物、服饰和行为都有模拟物象之表现。如墨子说:“人君为饮食如此,故左右象之……人君为舟车若此,故左右象之。”<sup>[29]卷1, p46</sup>即道出了臣下在宫室、饮食、舟车等方面对君主的模仿。

“象”思维是汉字创造的思维根源,同时作为思维工具的语言又强化了这种思维方式。《世本》中有乐器象物的记载:“随作笙,长四寸,十二簧,象凤之身,正月之音也。”<sup>[30]37</sup>“舜造箫,其形参差象凤翼,长二尺。”<sup>[30]38</sup>荀子也说:“鼓似天,钟似地,磬似水,竽笙箫和箎籥似星辰日月,鞀、柷、拊、鼙、椌、楬似万物。”<sup>[31]</sup>在古老的乐器制作中已具有明显的象物特征。《尚书》中的“百兽率舞”可能就是舞蹈模仿野兽的记载,在周懿王时的《匡卣》铭文中也说“王在射庐作象舞”<sup>[32]</sup>,可见舞蹈象物,并非虚言。绘画象物,书法中的蝌蚪书、鸟书、虫书亦是典型的象物书体,后世还有“斗蛇体”等等。武术中的蛇拳、猴拳、螳螂拳、虎拳、五禽戏等的象物性更不言而喻。

#### (二)中象象圣贤

“象贤”是古人立身行事的重要准则,效法古代圣贤的德性和行为。《尚书》云:“惟稽古,崇德象贤。”<sup>[33]</sup>墨子所谓“上本之于古者圣王之事”<sup>[29]卷9, p394</sup>,亦是“象贤”之意。《左传》云:“国君,文足昭

也,武可畏也,则有备物之象以象其德。”<sup>[28]483</sup>“象贤”“象圣人”在古典文献中屡屡出现。

对“圣贤”的崇拜和仿效贯穿中国文化进程。以儒为主体的中国传统文化,圣人气质多氤氲其中。殷商时,巫、王、圣三位一体,降及周代,圣人多集德、位、智于一身,后来,位的因素下降,德与智渐升,逮至《系辞》形成基本定型的圣人观。《系辞》中的圣人“崇德而广业”“聪明睿智”“周乎万物”,在德、智上都达到了极高境界,这种圣人气质的确立都是围绕“象”展开的。“《易》与天地准,故能弥纶天地之道”的关键在于圣人的作用。“圣人之言”正是孔子所谓君子“三畏”之一,圣贤在儒家的修身践履中拥有至高的地位,如董仲舒所言:“正朝夕者视北辰,正嫌疑者视圣人。圣人之所名,天下以为正。”<sup>[34]</sup>有学者甚至将这种对圣贤的极端崇拜概括为一种思维方式,即唯圣思维方式<sup>[35]</sup>。

“象圣贤”对圣贤的推崇效法形成了重视“史”的传统和“知行合一”的实践品格。王阳明说“以事言谓之史”,“史”就是古往圣贤行为的记载,是增加人生体验、体悟先贤智慧的绝佳材料。“知行合一”则是在“体”史的基础上,最终用践履来达到“象圣贤”的目的。黑格尔说:“中国‘历史作家’的层出不穷、继续不断,实在是任何民族所比不上的。”<sup>[36]161</sup>“尤其使人惊叹的,便是他们(指中国)历史著作的精细正确。”<sup>[36]165</sup>之所以如此,其原因在于中国人对“圣贤”的膜拜,将对现实的困惑转向可资借鉴的历史事件之中。“以史为鉴”基于历史的相似性和必然性,“从历史相似性中发现历史规律,发现历史的重复性”<sup>[37]</sup>,在体悟历史的过程中,真正意识到“所谓一切真正的历史都是当代史”,做到“究天人之际,通古今之变”,形成了中国文化深沉厚重的历史感。重“史”传统在甲骨卜辞中显露出蓬勃之势,甲骨卜辞琐细精微,最终在周代由“巫祝文化”蜕变为“史官传统”而定型,此后中国史籍在传世文献中占据了很大比重。“以史为鉴”即是“象圣贤”的一个重要维度。

如果说对“史”的重视主要集中在“体”,那么“知行合一”就是在“体”基础之上的“象”,表现为一种历史进步的驱动力,一种躬行践履的精神。社会生活在本质上是实践的,中国历史上的实践则是通过“象”的方式来完成的,这也是中国封建社会虽漫长却稳固的原因。追求实务是中国人的品格之一,张岱年说:“中国学术向来注重人伦日用,注重切近的效益,没有‘为真理而求真理’的态度,表现为一种实用主义倾向。”<sup>[38]</sup>汤浅泰雄说:“中国传统哲学中的三大流派,不论哪一支,都以日常生活中切身的健康及道德问题为处理对象,具有强烈的实践哲学的性格。”<sup>[39]</sup>这明显迥异于亚里士多德认为“智慧”的追求不以实用为目的的观点<sup>[40]</sup>。“知行合一”作为实践性格的集中概括,从“体象”的观点来看,“知行合一”的“知”,并非一般意义上的“闻见之知”,而是“体”知,由“体验”“体悟”而“知”。即对知识的来源要求建立在躬身实践和切身体悟之上。同时在“行”上更侧重“象”,非为盲目之行,而是模仿先贤,效法自然,杜维明阐发此“知行”的问题说:“‘知’并不只是认识的‘知’。作为一个内省的形式,它也同时把人当下的存在,转变为投向未来理想的存在状态。事实上,这个决定是‘知’正因为它是一种转化性的自我反省。同样,这个决定也就是‘行’,这个‘行’记录着人存在的处境并影响着人生的所有层面。然而,作为反省思考的实现,‘行’并不是任意的行为。”<sup>[20]卷4, p92</sup>王阳明说“知行合一,正是对病的药”<sup>[41]卷1, p5</sup>,其深意即在于此。

### (三)大象象天地

“象天地”即象“天道”,是一切人事的依据,此为古人的通识。天地有大美而不言,四时有明法而不议,如何领会天地精神而得宇宙大道,古人观察天地万物之“象”从中得到启迪。韩非子说:“能象天地,是谓圣人。”<sup>[42]</sup>《管子》云:“明主法象天道”<sup>[43]1182</sup>,“霸王之形,象天则地”<sup>[43]463</sup>。《系辞上》说:“天垂象,见吉凶,圣人象之。”<sup>[5]卷11, p724</sup>“天地变化,圣人效之”<sup>[5]卷11, p724</sup>将“象”天地视为圣人、明主、霸王的特殊能力。《礼记》言:“圣人作则,必以天地为本。”<sup>[44]卷22, p12</sup>以圣人对天地精神的体悟和模拟渗透到古人生活的各个方面,从君子之修到人伦关系,《左传》云:“象日之动,故曰‘君子于行’。”<sup>[28]1264</sup>根据太阳的运动阐明君子自强不息的品格。“为父子、兄弟、姊妹、甥舅、昏媾、姻亚,以象天明。”<sup>[28]1458</sup>人伦关系和婚嫁之事都取法天地。

《礼记》中还有器物、服饰象天地的记载:“器用陶匏,以象天地之性也。”<sup>[44]卷26, p2</sup>《周礼》解释车

之象天：“盖之圜也，以象天也。轮辐三十，以象日月也。”<sup>[45]</sup>礼乐都是象天地的产物。“礼者，天地之序也。”<sup>[44]卷37, p17</sup>《礼记》云：“夫礼必本于天。”<sup>[44]卷22, p21</sup>“礼”是“圣人参于天地”的产物，是“先王以承天之道，以治人之情”<sup>[44]卷20, p6</sup>，“礼”即为人伦之序象天地之序。音乐“清明象天，广大象地，终始象四时，周还象风雨”<sup>[44]卷38, p11</sup>。从器物、服饰、行为到礼乐，俱法象天地，“象”与“天”及其演化而来的“天地”“圣人”相联系之后，自然而然地成为圣人捕捉宇宙密码的手段和工具。

“象天地”的具体方法很多，可以是“天地变化”，也可以是“天地之序”或“天地之道”，归根结底就是象天地之生。正如前文所言“体象”的旨归在于“生”，象天地之根本也在“生”，从器物、服饰、行为到礼乐也都聚焦于“生”。

#### 四、“体象”的意义和价值

“体知”和“象思维”在思想史上的提出，体现了学界在当今世界学术范式转型的大势之下，对中国古典文化精神予以重新阐发和现代转化的自觉担当精神，同时也是为宏富而悠久的中国文化在世界文化境域中寻求富有通约性又兼具穿透力的理论支点。“体象”在“体知”和“象思维”等相关范畴研究基础上提出，“体象”是复杂的，本文略举其要，主要讨论了体象的形成、概念、基础、关键和旨归及其两大结构、三个层级，很多问题尚未展开。“体象”对中国文化研究具有重要的意义，主要有如下几个方面：

第一，对人类创造力的来源及其差异提供合理的解释。人与人的差异主要体现在“体象”上，人类创造力的差异也在“体象”上。一是“体”的差异，可析为身体的差异和心体的差异；二是“象”的差异，即师法对象的差异和取法程度的差异。但其关系并非简单一一对应，如健康的身体就一定会有巨大的创造力？纵观人类历史，极具创造力的人物往往身体健康状况并不理想，或者是其创造力爆发时期正是其健康状况极恶劣的时期。不健康的身体往往将人带入逆境，而逆境恰恰是强化“心体”的必要条件。就“象”而言，情况也不能简单比附。师法的对象固然决定了创造力，但更重要的是从师法对象中获得多少有益的智慧，即取法程度的问题。二者不可分割，师法对象是创造力的重要来源，但仍为客观因素，取法程度却是创造力的重要保障，更强调主体的能动作用。唯有将师法对象和取法程度完美结合，创造力才可以发挥到极致。也即是“我”“行”“体”“象”四者完美结合，创造力的潜能才被激发出来，而人各有别的创造力差异究其实即是四者关系组合的不同而导致的。对于具体个案的分析和对比，可以参照前文的“体象区位图示”中的13种情况，进行具体的分析和论证。

第二，对透彻理解中国文化提供有益启示。从先秦民本思想到近代以来的民生观念，皆源自对“体”的重视，即是对作为社会基础的身体而言，可通过对某一历史时期国民身体素质的考察判定这一历史时期的社会风气和国家兴废。历史的发展轨迹也与人类的身体状况存有密切关联。如一场饥荒或一次瘟疫，必然导致国民身体素质的下滑，由此往往导致国民为维持其基本生活保障的各类起义或暴乱，甚至演化为战争。中国历史上的王朝更迭和大规模战争多是发生在大型自然灾害之后，换个角度看，人类的历史其实就是如何维系“体”即“身体”与“心体”的历史，也即从基本的衣食住行的需求到更高层的精神和观念的需求。由于中国先民对“体”的终极关注，自然而然地形成了敬天法祖、重视伦理、勤劳节俭、崇尚礼乐、以史为鉴、编写族谱、撰修方志等文化传统。

第三，对人类行为具有重要的参考价值。根据中国古贤的认识，由人类的肉身构成的小宇宙与外在的大宇宙具有同质同构的特征，要实现个体生命的健康持续发展，就必须让生命与外在宇宙处于和谐之中，此其一。同时这也是具体的实践问题，即如何与宇宙万化处于和谐之中的问题，古人采取了师法自然的策略，并由此衍生了尊老敬师、取法先贤和以史为鉴的文化传统。古人重视伦理、讲求诚信、节约体力、保养身心等诸多智慧无不来源于宇宙万象的启示。如何和谐持续发展，是人类必须面对的问题。任何将人类身心带入异化的行为和思想都是摧毁人类的力量，必须高度警惕和防范。

## 参考文献:

- [1] 班固. 班兰台集校注[M]. 张溥,辑;白静生,注. 郑州:中州古籍出版社,1991:10.
- [2] 张载. 张载集[M]. 北京:中华书局,1978.
- [3] 王夫之. 张子正蒙注[M]. 北京:中华书局,1975:158.
- [4] 刘维洲,方向明,刘东女,等. 体象说初探[J]. 安徽中医学院学报,1997(2):41-43.
- [5] 王弼,等. 宋本周易注疏[M]. 北京:中华书局,1988.
- [6] 王树人. 中国哲学与文化之根:象与象思维[J]. 河北学刊,2007(5):21-25.
- [7] 焦循. 孟子正义[M]. 北京:中华书局,1987;卷 14,493.
- [8] 许维通. 吕氏春秋集释[M]. 北京:中华书局,2009;卷 17,469-470.
- [9] 张再林. 作为身体哲学的中国古代哲学[M]. 北京:中国社会科学出版社,2008:97.
- [10] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1964;卷 62,2735.
- [11] 陆九渊. 象山先生全集[M]. 上海:商务印书馆,1935:447.
- [12] 高明. 帛书老子校注[M]. 北京:中华书局,1996:450.
- [13] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京:中华书局,1961.
- [14] 晁迥. 法藏碎金录[M]. 影印文渊阁四库全书;第 1052 册. 上海:上海古籍出版社,1993.
- [15] 程颢,程颐. 二程遗书[M]. 北京:中华书局,1981:29.
- [16] 杨万里. 诚斋易传[M]. 上海:上海古籍出版社,1990:212.
- [17] 徐复观. 周初宗教中人文精神之跃动[G]//项维新,刘福增. 中国哲学思想论集:第 1 卷. 台北:水牛出版社,1976:193.
- [18] 孔颖达,等. 周易正义[M]. 北京:北京大学出版社,2000.
- [19] SCHWARTZ B I. On the absence of reductionism in Chinese thought[J]. Journal of Chinese Philosophy,1973(1):27-44.
- [20] 杜维明. 杜维明文集[M]. 武汉:武汉出版社,2002.
- [21] 任继愈. 试论“天人合一”[J]. 传统文化与现代化,1996(1):3-6.
- [22] 汤一介. 论“天人合一”[J]. 中国哲学史,2005(2):5-10.
- [23] 许慎. 说文解字[M]. 北京:中华书局,1985.
- [24] 钱锺书. 谈艺录[M]. 北京:中华书局,1984:53.
- [25] 安乐哲. 古典中国哲学中身体的意义[J]. 世界哲学,2006(5):49-61.
- [26] 蒙培元. 中国哲学主体思维[M]. 北京:人民出版社,1993:111.
- [27] 卢卡契. 模仿问题之一:审美反映的形成[G]//朱立元,李钧. 二十世纪西方文论选. 北京:高等教育出版社,2002:576.
- [28] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京:中华书局,1990.
- [29] 吴毓江. 墨子校注[M]. 北京:中华书局,1993.
- [30] 世本八种(王漠辑本)[M]. 上海:商务印书馆,1957.
- [31] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京:中华书局,1988;卷 14,453.
- [32] 郭沫若. 两周金文辞大系考释[M]. 北京:科学出版社,1957:82.
- [33] 孔颖达,等. 尚书注疏[M]. 长春:吉林人民出版社,2005;卷 12,291 上右.
- [34] 董仲舒. 春秋繁露义证[M]. 苏舆,撰;钟哲,校. 北京:中华书局,1992:311.
- [35] 卫晋. 封建社会的唯圣思维方式[G]//张岱年,成中英. 中国思维偏向. 北京:中国社会科学出版社,1991:35.
- [36] 黑格尔. 历史哲学[M]. 上海:上海书店出版社,2001.
- [37] 陈先达. 历史唯物主义的史学功能——论历史事实·历史现象·历史规律[J]. 中国社会科学,2011(2):42-52.
- [38] 张岱年. 中国文化的基本精神[G]//傅永聚,韩仲文. 二十世纪儒学研究大系. 北京:中华书局,2003:序言 10.
- [39] 汤浅泰雄.“气之身体观”在东亚哲学与科学中的探讨及其与西洋的比较考察[G]//杨儒宾. 中国古代思想中的气论及身体观. 卢瑞容,译. 台北:远流图书公司,1993:67.
- [40] 亚里士多德. 形而上学[M]//亚里士多德全集:第 7 卷. 北京:中国人民大学出版社,1993:30-31.
- [41] 王阳明. 王阳明全集[M]. 上海:上海古籍出版社,2011.
- [42] 王先谦. 韩非子集解[M]. 北京:中华书局,1998:52.
- [43] 黎翔凤. 管子校注[M]. 北京:中华书局,2004.
- [44] 孔颖达,等. 礼记注疏[M]. 广东书局据武英殿本重刊本,1871(清同治十年).
- [45] 郑康成,等. 周礼注疏[M]. 长春:吉林人民出版社,2005;卷 40,292.

责任编辑 韩云波

网 址:<http://xbbjb.swu.edu.cn>