

论《淮南子》身体叙事的诗学构成

郑毅

(陕西省广播电视台,西安 710061)

摘要:对于刘安及其门客而言,《淮南子》是一部道家生存方式的理想寄寓之作。在身体美学的视野下,《淮南子》试图从时空本源、时空规律与时空意义等立场对身体时空缘起于一、归之无形、依存道德进行理论阐释,以期从道德与权力、虚构与真实、自然与自我、无为与游世等维度完成《淮南子》宏大的诗学构成。这种叙事构成反映了刘安的政治身体与道家身体在现实层面发生对峙后的一种觉醒,也反映出刘安身处西汉语境中的自我身体与政治身体之间的碰撞和抉择。

关键词:《淮南子》;身体叙事;诗学

中图分类号:B234.4 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2012)05-0038-06

彭富春先生曾说:“关于身体的谈论不仅是人们最一般的日常话语之一,而且也是当前最重要的文化现象之一。”^{[1]59} 身体美学是一个有着多重含义,并且应用十分广泛的术语。本文所论及的身体美学之内涵不是一般日常话语中的身体美学,譬如身体美容、身体广告、身体姿势等,而是美学层面上的身体美学,更确切地说,是依据鲍姆嘉通的“美学”,即“感性学”意义上的“身体”维度。正如舒斯特曼所言,“身体美学尽管也关心形体的外在之美以及他外在的身体表现和标准,但是,它所探讨的主要是身体本身的内在感官与意识能力”^{[2]4}。对于《淮南子》而言,其身体美学所关注的核心是刘安及其文人集团对“身体”的美学意识与关怀立场,抑或说,是作品对身体的政治意识、自然无为与生命关怀,即舒斯特曼所说的身体的“具体化的意向性”、“个体自我风格化”以及“自我与事物的审美特性”^{[2]12}。

从时代背景看,汉代人在“大一统”政治雄心的支配下,究天地之理的学术魄力成为一种“时尚”。刘安及其门客们的鸿篇巨制《淮南子》就是在这种雄心与魄力的感召下横空出世的。《淮南子》对于刘安

及其门客而言,是他们的一种道家式的生活方式的展现,并将哲学走向关注身体和审美的进路;也是刘安的政治身体与道家自然身体在现实层面发生对峙后的“身体觉醒”之作;更是刘安身处西汉语境中自我身体与汉武帝的政治身体的话语权阐释需求之间的碰撞而诞生的作品。刘安已然把道家哲学作为自己身体的安顿,抑或一种生存方式,并试图通过《淮南子》显现自己的独特生活理想。或者说,他与哲学之间的生活在身体与审美的维度上是一致的,别无二样。正如当代美国著名学者理查德·舒斯特曼在评价福柯时所言:“米歇尔·福柯能够成为一位杰出哲学家有许多原因,其中最重要的原因是一个双重的宏伟发端:将哲学回复为一种独特的生活方式,坚持哲学在身体和审美上的突出表现。”^{[2]15} 由此,“身体”成为《淮南子》的重要范畴,应在情理之中,同时,“身体”成为本文关注的核心题域,这是时代与《淮南子》文本本身决定的。

那么《淮南子》的“身体”立场如何?是“精神”的附庸,还是“道”的载体,抑或“权力”的施予者?刘氏集团眼中的“身体”的时空在哪里?《淮南子》中的

收稿日期:2012-06-02

作者简介:郑毅(1981—),男,满族,陕西省西安人,文学博士,陕西广播电视台主持人。

“身体”，是“无”，还是“虚空”？自我的身体与他者的身体如何接近？《淮南子》中的“身体”在“道”的位置上是否真正存在，还是“缺席”？《淮南子》中的“身体”遭遇“道”之后的命运如何？刘家之书又是如何为“身体”提供生存的出路与场所？这样一些思路关涉《淮南子》身体时空观的一系列问题，诸如道德与权力、虚构与真实、自然与自我、无为与游世等诗学维度将是本文关注的话题。

一 《淮南子》身体时空：道德与权力

在道家的本原意义上，道德，乃是德（得）道。《淮南子》对待身体的立场：道先于身体。因为，“夫道者，覆天载地”^{[3]1}，道是万物之源，宇宙之本，所以，“泰古二皇，得道之柄，立于中央”^{[3]2}。基于道生万物的观点，《淮南子·齐俗》指出：“是故身者，道之所托，身得则道得矣。道之得也，以视则明，以听则聪，以言则公，以行则从。”^{[3]358}可以看出《淮南子》的身体是道德之所托，得身先得道，身体也只有得之道，才能成为身体：视明、听聪、言公、行从。

视与听，是身体的重要功能，但身体的时空又不是以可听可见为依据，原因在于“道”是无形的，所以“循之不得其身”，才是真正的身体。

夫无形者，物之大祖也；无音者，声之大宗也。其子为光，其孙为水，皆生于无形乎！夫光可见而不可握，水可循而不可毁。故有像之类，莫尊于水。出生入死，自无蹶有，自有蹶无，而为衰贱矣。是故清静者，德之至也；而柔弱者，道之要也；虚无恬愉者，万物之用也。肃然应感，殷然反本，则沦于无形矣。所谓无形者，一之谓也。所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处，上通九天，下贯九野，员不中规，方不中矩，大浑而为一叶，累而无根，怀囊天地，为道关门，穆恣隐闵，纯德独存，布施而不既，用之而不勤。是故视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身，无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉，无色而五色成焉。是故有生于无，实出于虚，天下为之圈，则名实同居。^{[3]《原道》，28—29}

这段文字暗示出《淮南子》对身体空间的认识：

（一）身体的时空本源：一与道。“所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处，上通九天，下贯九野。”而“一”是什么？就是“无形”，而“夫无形者，物之大祖也”。它的特点是“大浑”的、“无垠”的，

但是它“怀囊天地，为道开门”。这里的“一生道”的立场，实际上是对先秦道家“道生一”观点的根本改造，也为《淮南子》的身体时空制造可依据之理论根据，这一身体的本体论立场特别重要，它暗示身体的物质存在。

（二）身体的时空规律：出生入死。《淮南子》十分推崇“光”与“水”之可见“身体”，因为它们都是无形化育形成。“夫光可见而不可握，水可循而不可毁。故有像之类，莫尊于水”，暗示光和水得到人们尊视，那么光和水之外的身体，就因为产生到衰亡的生命过程，所以被贱视，这暗示可见的、终究要衰亡的身体被《淮南子》所贱视。

（三）身体的时空提升：清静与反本。由于有形的身体不像光与水那样无穷无尽，而被贱视，那么，身体如何提升自己的时空位置？《淮南子》的立场是：“是故清静者，德之至也；而柔弱者，道之要也；虚无恬愉者，万物之用也。肃然应感，殷然反本，则沦于无形矣。”这实际上是作者对水与光的可见形象与特征比附人的精神与道德的一种策略。

（四）身体的时空意义：至德与要道。光与水的清静与软弱，正是“德之至也”和“道之要也”，这正是《淮南子》为身体提升后的意义实现。因为只有“纯德独存”，才能“布施而不既，用之而不勤”。

至此，《淮南子》从对身体的时空本源、时空规律、时空提升到身体的时空意义的阐释，完成了对身体时空缘起于一、归之无形、依存道德的理论阐释。

身体时空的道德依附，来源于《淮南子》的政治权力立场，“任何一种人类行为，都无一例外地与‘权力’联系着”^{[4]155}。权力，也是一种权利。“我们知道，知识和权利是共生之物，知识产生于权利，权利则创造知识。”^{[5]3-4}《淮南子》是刘安及其门客在西汉中期对社会权力分割的一种模式，可以说，以董仲舒为首的《春秋繁露》之儒家权力阐释与结构，和以刘安为主的《淮南子》之道家权力推演与模式，是西汉中期政治社会“双峰”似的权力存在。儒道政治权力诠释给西汉人的身体诠释也带来两种不同的视界，儒道身体时空诠释的分野恰恰反映西汉政治社会权力的分割史实。对于《淮南子》来说，无为而治，就是一种“自由主义”国家立场，刘安及其门客的权力立场正如福柯所宣称的那样，“只有当主体是自由的时候，权力身体才是可能的”。《淮南子》对待身体时空的至境——光与水，为作为身体的主体提供了

一种自由的空间状态,也只有这样,政治权力身体才是可能的。

如何提供政治权力身体,《淮南子》提供了“顺应自然”与“自得”的理念。《原道》指出:

故天下神器,不可为也。为者败之,执者失之。……吾所谓有天下者,非谓此也,自得而已。自得,则天下亦得我矣。……所谓自得者,全其身者也。全其身,则与道为一矣。^{[3]35-36}

在此,刘氏之书强调政治权力身体在参与“天下神器”之时,要恪守不为、不执,即不人为的刻意去获得与治理,要“自得”,而所谓“自得”,就是保全自己身体的天性,这样才能“与道为一”,也只有这样,才能“以中制外,百事不废”。

故心不忧乐,德之至也;通而不变,静之至也;嗜欲不载,虚之至也;无所好憎,平之至也;不与物散,粹之至也。能此五者,则通于神明。通于神明者,得其内者也。是故以中制外,百事不废;中能得之,则外能收之。中之得,则五藏宁,思虑平,筋力劲强,耳目聪明,疏达而不悖,坚强而不韞,无所大过而无所不逮,处小而不逼,处大而不窕,其魂不躁,其神不烧,湫漻寂寞,为天下巢。^{[3]《原道》,31-32}

这段话里,《淮南子》提出了用五种策略来保全政治权力身体的修养办法:一是去忧乐,“心不忧乐,德之至也”;二是知通变,“通而不变,静之至也”;三是去欲望,“嗜欲不载,虚之至也”;四是无好憎,“无所好憎,平之至也”;五是要专一,“不与物散,粹之至也”。同时,也是为政治权力身体提出了五种保全标准,即“至德”、“至静”、“至虚”、“至平”、“至粹”。这种政治权力身体的修养办法与保全标准,是权力身体在时空中的水平的标志,政治权力身体已经不是一般的身体,而是一种战略身体、治理技术和统治状态的统一体。但很明显,“以中制外”的身体立场,无疑将权力身体空间置于精神之外。但在《主术》中又强调:“贤不足以为治,而势可以易俗明矣。”^{[3]287}也就是说君王的贤德智慧不足以治理天下,而权力却能改变风俗。《主术》肯定的是:“权势者,人主之车舆;爵禄者,人臣之辔衔也。”^[3]

二 《淮南子》身体时空:虚构与真实

在《淮南子》看来,身体是“形、神、气”贯于一体的,但我们的身体之“形”是什么?处于何种空间才是“真的”?既然《淮南子》肯定要“以中制外”,而“中

(神)”又是看不见的,如此身体空间在真实与虚构中的纠缠,《淮南子》又是怎样处理的?试看《原道》的描述:

夫形者,生之舍也;气者,生之充也;神者,生之制也。一失位,则三者伤矣。是故圣人使人各处其位,守其职,而不得相干也。故夫形者非其所安也而处之则废,气不当其所充而用之则泄,神非其所宜而行之则昧。此三者,不可不慎守也。……何以知其然也?凡人之志各有所在而神有所系者,其行也,足躓越陷、头抵植木而不自知也,招之而不能见也,呼之而不能闻也。耳目非去之也,然而不能应者,何也?神失其守也。故在于小则忘于大,在于中则忘于外,在于上则忘于下,在于左则忘于右。无所不充,则无所不在。是故贵虚者以毫末为宅也。^{[3]39-41}

首先,《原道》指出,身体(生命)的三要素:形、气、神,并认为“夫形者,生之舍也;气者,生之充也;神者,生之制也”。也就是说,身体是生命的房舍,气脉是生命的支柱,精神是生命的主宰。在《淮南子》看来,形,是真实的虚构;而气与神,乃是虚构的真实。因为,形源于虚无的“道”;气与神是生命的支柱与主宰。

其次,《原道》指出,身体(生命)的空间须有序,其要素要各守其职。即“是故圣人使人各处其位,守其职,而不得相干也”。否则,“形者非其所安也而处之则废,气不当其所充而用之则泄,神非其所宜而行之则昧”。

第三,气与神,作为虚构的真实,如何体现于真实的身体之中?《原道》提出了“神有所系者,其行也”,也就是通过行为来判断。接着举例道:“足躓越陷、头抵植木而不自知也,招之而不能见也,呼之而不能闻也。耳目非去之也,然而不能应者,何也?神失其守也。”

最后,作者得出结论:“是故贵虚者,以毫末为宅也。”即要养虚静之神。身体的地位或空间被挤压在“神”之下,对于政治权力而言,并非意味身体的空间是虚无的,因为“且夫圣人者,不耻身之贱,而愧道之不行”^{[3]《修务》,632}。又曰:“《原道》者,……欲一言而寤,则尊天而保真;欲再言而通,则贱物而贵身;欲参言而究,则外物而反情。”^{[3]《要略》,700-701}

身体的虚无还体现在“行尸走肉”,虽然有神与

气,但它和正常人是不同的。《原道》用“狂者”为例,阐明他们神、气失去了应有的位置,与身体分离,所以“终身运枯形于连嵎列埒之门,而蹢躅于污壑阱陷之中”,成为“行尸走肉”,被人们“戮笑”:

今夫狂者之不能避水火之难,而越沟渎之险者,岂无形神气志哉?然而用之异也。失其所守之位,而离其外内之舍,是故举错不能当,动静不能中,终身运枯形于连嵎列埒之门,而蹢躅于污壑阱陷之中。虽生俱与人钧,然而不免为人戮笑者,何也?形神相失也。故以神为主者,形从而利;以形为制者,神从而害。^{[3]41}

在此,作者进一步说明“以神为主者,形从而利;以形为制者,神从而害”。因此,“无论那是‘神’、‘灵’、‘空’、‘无’还是别的什么,在身体之外总是有一个不关涉利害和欲念的超然存在,它常常覆盖了身体在审美活动中自足自为的正当诉求。而当纯粹抽象的精神价值不断地扩张放大为远离身体(肉体、个体)的‘天道’、‘天理’、‘神圣性’,乃至衍化出一整套规训和惩戒机制的时候,被贬抑的除了‘人欲’所附丽的肉身之外,个体性的‘心’也因为事实上与身体有粘连而受到禁锢”^{[6]23}。这不仅是《淮南子》中的身体空间之宿命,也是传统中国身体美学的宿命。

三 《淮南子》身体时空:自然与自我

在《淮南子》中,与其说身体与“道”是一体的,不如说是身体与国家范畴是联系在一起的。《泰族》曰:“故心者,身之本也;身者,国之本也。”^{[3]686} 身体的权力范围与道一样,而道法自然,这就提出了一个十分矛盾的命题:自然身体与自我身体如何存在?《俶真》中有详细阐释。

《俶真》指出,身体是大自然赐予的,也是偶然的。“夫大块载我以形”^{[3]46},这里的“大块”,即自然。也就是说,自我的身体是自然的;并且不因“一范人之形而犹喜”^[46],因为“若人者,千变万化而未始有极也”^{[3]47}。自然的身体,不过是“一范人之形”,既是偶然的,也是变化的。

《俶真》指出,自然之形与自我之神必须相互扶持,即“夫圣人用心,杖性依神,相扶而得终始。”^{[3]48}

《俶真》指出,与“自然”相处,就能忘却“自我”。《俶真》曰:“是故与至人居,使家忘贫,使王公简其富贵而乐卑贱,勇者衰其气,贫者消其欲”,所以,至德至人“坐而不教,立而不议,虚而往者实而归,故不言而能饮人以和”^{[3]54}。

如何在自然中找到自我?《俶真》曰:“是故圣人之学也,欲以返性于初,而游心于虚也。达人之学也,欲以通性于辽阔,而觉于寂漠也。”^{[3]67} 作者在此,进一步批判“世俗之学”,指出统治者已经失去“自我”:^{[3]67} “若夫俗世之学也则不然,擢德寡性,内愁五藏,外劳耳目,乃始招螭振繆物之豪芒,摇消掉捐仁义礼乐,暴行越智于天下,以招号名声于世。此我所羞而不为也。”^{[3]67} 并进一步指出“道治”的合理性:“是故与其有天下也,不若有说也;与其有说也,不若尚羊物之终始也,而条达有无之际。”^{[3]67}

“身体并非独立于自然,身体不是在自然之外形成自身,身体也并非将自然还原为自身的从属之物,自然不是人的创造,相反,没有自然人则不可能存在,在自然与身体之间不存在任何方向上的还原论的身体,当我们反对以任何形式的文化主义来理解身体时,我们也同样拒绝任何形式的自然主义,问题的关键是辨明身体与自然之间的联系,这不是一种双向的建构,身体不是自然的建构,而自然也不是身体的产物。”^{[7]28} 《淮南子》的自然身体观在强调“自然”的同时,还十分重视身体的“非自然”的一面,因为在《淮南子》看来,“自然”的身体也是“自我”的“道”之身体,否则就是“俗世之学”之身体:“招螭振繆物之豪芒,摇消掉捐仁义礼乐,暴行越智于天下,以招号名声于世”,这不是“身体”之“自我”的本然,更不是本然而然的“自然”身体。

四 《淮南子》身体时空:无为与游世

克罗齐在分析批评艺术史的时候,他给批评的概念用了三种很形象的比喻:第一种是“批评表现的像是地方行政官和法官”,第二种是“表现得像是个学究气十足的教师和暴君”,第三种是“好像是一位有修养的导游者或者一位耐心而谨慎的教师”^{[8]223-224}。这里,我们无意讨论艺术批评,而是明确在克罗齐看来,这三种事物都是批评的必要条件,他们共同的特点是“权力”,没有权力,“行政官和法官”也好,“教师和暴君”以及“导游者”也罢,他们都没有行为的条件与资格。何谓权力?美国学者丹尼斯·朗(Dennis H. Wrong)在《权力论》中认为,权力是某些人对他人产生预期效果的一种能力。德国著名社会学家马克斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920)将权力定义为,一个人或一些人在某一社会活动中,甚至是在不顾其他参与这种行动的人进行抵抗的情况下实现自己意志的可能性。英国近代伟大

的哲学家托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes, 1588—1679)认为,权力是“获得未来任何明显利益的当前手段”。而对英国哲学家、数学家、逻辑学家伯特兰·罗素(Bertrand Russell, 1872—1970)来说,权力则是“预期效果的产生”。可见“权力”的特性,即:权力是一种支配力和控制力,是一种力量,借助这种力量可以或可能产生某种特定的预期目标和结果。它是特定实施主体在实现既定目标的过程中对目标对象理念、行为的影响力和控制力,实施主体可以是个人,也可以是集团。那么,刘安及其文人集团的政治权力是如何实现的?《精神》曰:“明白太素,无为复朴,体本抱神,以游于天地之樊。”^{[3]227}在此,《淮南子》提出了一个重要的政治命题“无为”与“游世”。“无为”是身体的时间境界;“游世”是身体的空间实践。如果说“无为”是政治身体的宏观理想;那么,“游世”则是政治身体的微观操作。《主术》开篇指出:“人主之术,处无为之事,而行不言之教。”^{[3]269}政治身体的“无为”表现在如下方面。

(一)眼、口、腿与耳(生理身体)的“无为”

《主术》曰:“是故心知规而师傅谕导,口能言而行人称辞,足能行而相者先导,耳能听而执正进谏。”^{[3]269}也就是说,君王的身体在于藏韬晦、谕开导,要发挥大臣百官的口、腿与耳的功能,让他们去“称辞”、“先导”与“进谏”。因为政治身体的空间置于辽阔广袤的国土之上,它处理的事情在时间上必须少而精,否则“夫目妄视则淫,耳妄听则惑,口妄言则乱”^{[3]270}。因此,“夫三关者,不可不慎守也”^{[3]270}。

(二)法令简明与刑律轻缓的“无为”

在《主术》中,作者采用神农氏时期治理天下与近世的政事作对比,阐明君王治国需要法令简明与刑律轻缓的“无为”。《主术》曰:“昔者神农之治天下也,神不驰于胸中,智不出于四域,怀其仁诚之心,……因天地之资而与之和同,是故威厉而不杀,刑错而不用,法省而不烦,故其化如神。”^{[3]271}并进一步指出:“末世之政则不然。上好取而无量,下贪狼而无让,民贫苦而忿争,事力劳而无功,智诈萌兴,盗贼滋彰,上下相怨,号令不行。……乱乃逾甚。”^{[3]271—272}

(三)身教大于言传,不待言使令,以德服人

《主术》曰:“故民之化也,不从其所言,而从所行”^{[3]274},因为“待目而照见,待言而使令,其于为治,难矣”^{[3]274}。作者认为精神在国家治理中的作用,“夫疾呼不过闻百步,志之所在,逾于千里”^{[3]273}。在

作者眼中,治理天下,最根本的就是精神的作用,奖赏与惩罚最为下策,仁义礼制介于其中,《主术》指出:“故太上神化,其次使不得为非,其次赏贤而罚暴。”^{[3]276}

(四)集众人力量,各得其宜,不轻举妄动

《主术》认为个人的才智是不足以治天下的:“无为者,道之宗。故得道之宗,应物无穷;任人之才,难以至治。”^{[3]278}那么君主何以治天下?作者认为君主应该集中身边的人办大事,而且人人各得其宜,《主术》曰:“君人者不下庙堂之上,而知四海之外者,因物以识物,因人以知人也。故积力之所举,则无不胜也;众智之所为,则无不成也。”^{[3]279}作者在此肯定君王个人的智慧是有限的,必须依赖群体的力量。因为“千人之群无绝梁,万人之聚无废功”^{[3]279},对君主而言,“乘众人之智,则天下之不足有也。专用其心,则独身不能保也”^{[3]283}。

(五)处静、淡泊与俭约

《主术》指出:“君人之道,处静以修身,俭约以率下。”^{[3]283}因为,“静则下不扰矣,俭则民不怨矣。下扰则政乱,民怨则德薄。政乱则贤者不为谋,德薄则勇者不为死”^{[3]289—290}。在此,作者批判当时“人主好鸷鸟猛兽,珍怪奇物,……生业不修矣。人主好高台深池,雕琢刻镂,黼黻文章,絺绤绮绣,宝玩珠玉,则赋敛无度,而万民力竭矣”^{[3]290}。这在《西京杂记》中多有记载,大量出土的汉代器物也可说明《淮南子》这里批判的可能性。因此,作者指出“人主之居也……是故非澹薄无以明德,非宁静无以致远,非宽大无以兼覆,非慈厚无以怀众,非平正无以制断”^{[3]291}。

作者在《主术》中强调,“无为者,非谓其凝滞而不动也,以其言莫从己出也”^{[3]295}。《淮南子》亦主张法制,《主术》曰:“法者,天下之度量,而人主之准绳也。”^{[3]295}但强调君王首先要自己做好守法执法的表率,这样政令才能畅行无阻:“是故人主之立法,先自为检式仪表,故令行于天下。……故禁胜于身,则令行于民矣。”^{[3]295}因为,对于君王而言,“是故有术则制人,无术则制于人”^{[3]299}。同时,君王“摄权势之柄,其于化民易矣”^{[3]301}。

作为君王,还要实时指导农民进行农业生产。《主术》指出:“食者,民之本也。民者,国之本也。国者,君之本也。是故人君者,上因天时,下尽地财,中用人力,是以群生遂长,五谷蕃植。教民养育六畜,以时种树,务修田畴滋植桑麻,肥磽高下,各因其宜,

丘陵阪险不生五谷者，以树竹木，春伐枯槁，夏取果蓏，秋畜疏食，冬伐薪蒸，以为民资。”^{[3]308}

游世，是《淮南子》对道的无为的另一种阐释，这意味着在《淮南子》中的政治身体已经超越时间与空间的限制，如《原道》中对“神与化游”、“御游”与“云游”之描述：

泰古二皇，得道之柄，立于中央，神与化游，以抚四方。是故能天运地滞，轮转而无废，水流而不止，与万物终始。风与云蒸，事无不应；雷声雨降，并应无穷。鬼出电入，龙兴鸾集；钩旋毂转，周而复匝。^{[3]2}

昔者冯夷、大丙之御也，乘云车，入云蜺，游微雾，骖恍忽，历远弥高以极往，经霜雪而无迹，照日光而无景，扶摇挈抱羊角而上，经纪山川，蹈腾昆仑，排阊阖，沦天门。末世之御，虽有轻车良马，劲策利镞，不能与之争先。是故大丈夫恬然无思，澹然无虑；以天为盖，以地为舆；四时为马，阴阳为御，乘云陵霄，与造化者俱。纵志舒节，以驰大区。可以步而步，可以骤而骤。令雨师洒道，使风伯扫尘。电以为鞭策，雷以为车轮。上游于霄霓之野，下出于无垠之门，刘览偏照，复守以全。经营四隅，还反于枢。故以天为盖，则无不覆也；以地为舆，则无不载也；四时为马，则无不使也；阴阳为御，则无不备也。^{[3]5-9}

在此，泰古二皇的“神与化游”，冯夷、大丙之御游，大丈夫之云游，他们揭示了对自我身体的超越，

对时间与空间的超越，更是对自我精神的超越，总之是“循天者，与道游者也”^{[3]《原道》,20}，所以《傲真》曰：“游于精神之和。”可见，《淮南子》之游世，实际上是“无为”的至境，也就如同庄子之“逍遥游”一般。换句话说，《淮南子》之游世，不是身游，而是“神游”、“心游”、“道游”。如《傲真》曰：“夫鱼相忘于江湖，人相忘于道术。古之真人，立于天地之本，中至优游，抱德炀和，而万物杂累焉，孰肯解构人间之事，以物烦其性命乎！”“是故圣人内修道术，而不外饰仁义，不知耳目之宜，而游于精神之和。若然者，下揆三泉，上寻九天，横廓六合，揲贯万物，此圣人之游也。若夫真人，则动溶于至虚，而游于灭亡之野。”^{[3]60-61}

自先秦以来，诸子的立场各异，引起百家的争鸣，这一立场的争吵不仅困扰先秦学人的神经，也牵累汉代学人的思想。《淮南子》就是这场争鸣在汉代的持续，它既是刘氏及其门客对先秦文化的总结，也是对未来理想社会的宏大建构。这种叙事构成反映了刘安的政治身体与道家身体在现实层面发生对峙后的一种觉醒，也反映出刘安身处西汉语境中的自我身体与政治身体之间的碰撞和抉择。《淮南子》的身体叙事暗示了身体的时空维度下的政治立场与诗学构成，这一身体的本体性的判断的意义是重大的，它至少放弃了唯心主义的形而上学与先验论的立场，对当代身体美学研究具有重要意义。

参考文献：

- [1]彭富春. 身体与身体美学[J]. 哲学研究, 2004, (4).
- [2](美)理查德·舒斯特曼. 身体意识与身体美学[M]. 程相占译. 北京: 商务印书馆, 2011.
- [3]刘文典. 淮南鸿烈集解[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [4](法)马克·第亚尼. 非物质社会——后工业世界的设计、文化与技术[M]. 滕守尧译. 成都: 四川人民出版社, 2005.
- [5]刘介民. 中国比较诗学[M]. 广州: 广东高等教育出版社, 2004.
- [6]陈望衡, 吴志翔. 审美历史演化中的身体境遇——试论身体美学何以成立[J]. 西北师范大学学报(社会科学版), 2007, (2).
- [7]郑震. 作为存在的身体: 一项社会本体论研究[M]. 南京: 南京大学出版社, 2007.
- [8]克罗齐. 美学原理 美学纲要[M]. 朱光潜等译. 北京: 人民文学出版社, 2008.

[责任编辑: 唐 普]