

生态学，美学与道教修炼

[加拿大]苗建时^① 著 孙建 译 程相占校

加拿大肯斯顿女王大学宗教研究系

摘要：这篇论文旨在说明，道教修炼可以作为一种发展生态敏感性的方法。在进行这项工作时，它根据梅洛-庞蒂身体现象学和理查德·舒斯特曼“身体美学”的概念考查了道教修炼。梅洛-庞蒂认为身体构成了现象学经验的基础，但是他没有发展有关内部身体的观念；舒斯特曼则提倡“身体美学”这个概念或者训练身体体验世界的方法。在使用这些理论方法去理解审美体验的同时，这篇论文在道教试图改进和提高他们对内部身体的体验以及与世界的关系这样的意义上分析了道教修炼。文章指出，道教的一些修炼方法旨在消融身体与世界之间体验上的界限，并创造出身体与世界彼此融合的体验。这种体验可以成为生态敏感性的美学基础。

关键词：道教 生态学 美学 现象学 生态现象学 身体美学 梅洛-庞蒂

Ecology, Aesthetics and Daoist Body Cultivation

James Miller

Department of Religious Studies Queen's University,

Kingston ON Canada, K7L 3N6

Abstract: This paper proposes that Daoist body cultivation can be used as a means to develop an ecological sensitivity. It does so by examining Daoist body cultivation in the light of Merleau-Ponty's phenomenology of the body, and Richard Shusterman's concept of "somaesthetics." Merleau-Ponty proposed that the body constitutes the basis for phenomenological experience, but did not develop the idea of the inner body. Richard Shusterman proposed the concept of "somaesthetics" or methods of training the body's experience of the world. Using these theoretical approaches to understanding

^① James Miller, 中文名苗建时。加拿大安大略肯斯顿女王大学宗教研究系副教授，主要从事中国宗教的研究。 Published in 学术研究 Journal of Academic Research, 2010.4

aesthetic experience, the paper analyzes Daoist body cultivation as a means by which Daoists sought to refine and develop their experience of the inner body and its relation to the world. The paper proposes that some Daoist cultivation methods aimed to dissolve the experiential boundary between the body and the world and create an experience of the mutual interpenetration of the body and the world. Such an experience can form the aesthetic basis for an ecological sensitivity.

Keywords: Daoism, ecology, aesthetics, phenomenology, ecophenomenology, somaesthetics, Merleau-Ponty

一、 导 论

尽管经过哈贝马斯和其他学者的最大努力，但是，承接了欧洲启蒙运动价值观的现代性方案当今正遭受着严重的内外挑战。这些批评的根源建基于这样一种途径上，即现代性方案所理解的自主理性的抽象概念形成于启蒙运动时代，这样一来在社会和文化领域它便成为权威和价值的唯一来源。2002年韩裔美籍哲学家郑乔华写道：

欧洲的现代性正被启蒙运动的准则改变为预先断定的真理声明。同时，由于宣扬人类的物质发展和解放，理性的自主和权威正走向特权化和功利化。它边缘化理性的他者，剥脱其权利并诋毁理性的他者，无论理性的他者是：1) 身体；2) 女性；3) 自然；或者4) 非西方，这四者恰好是后现代的主要标志和颠覆性的契机。虽然欧洲现代性的主角坚持说现代性是一项未竟的方案，但它的后现代敌对者认为现代性是失败之举，并决意要拆解和清算它。^①

^① Jung, Hwa Jol. 2002. "Enlightenment and the Question of the Other: A Postmodern Audition." *Human Studies* 25:298

对我来说，晚近现代知识分子关于这个问题最有趣和最有用的方法一直是，试图反思支撑这整个方案的基本的二元论，这便是笛卡尔的二元论：抽象的观念—思维实体；广延之物—占据着时间、空间并容纳着我们思维功能的身体。在我看来，这种思维方式产生的最严重的问题是，将理性推理从使之成为可能的生命过程、母体进化中剥离开来。如果理性可以在身体之内以及最终在 150 亿年的宇宙进化中被重新铭写，那么，弥合人与自然之间的鸿沟将是一条很漫长的道路。因此，对作为社会运动的环境保护主义来说，身体应该位于最为显著的位置。实际上，我绕这么个圈子无非是想说，环境保护运动的失败在很大程度上应该归因于这样一种做法，即它沿用的二分法推理类型从一开始就加速了人与自然的决裂。只要人们敦促我们去尊敬、宽容或者珍视作为隔绝于我们身体的客体的自然，那么，他们便是在不知不觉地、无意识地加强心灵与世界的绝对分离。

因此，重写环境保护主义需要改写以前的论述，即不再把自然当作外在于我们身体的事物，把大脑看成是我们体内完全抽象和非物质的中央处理器。

这篇论文将分析西方传统中有关重写环境保护主义的几种方法，并且估价中国身体传统的价值，尤其是道教修炼的价值。作为一项技术，它对于我们重新关注世界中的身体和身体内的世界是非常有意义的。

二、巴什拉

我很乐意从论述法国科学哲学家加斯东·巴什拉的著作开始。巴什拉发展了一套关于“物质的想象”的理论。他上溯到西方科学的早期基础，即古希腊哲学中著名的“四要素”说：土，气，火和水。按照巴什拉的观点，人类的想象力给予了这些要素以诗性特质，从而在人类和他的对象之间引发了“亲密联系”。这些情感的联系唤起了巴什拉所说的“物质的亲密的美；它们大部分不易察觉的吸引力以及所有的情感空间都集中于外在事物。”^①因此，巴什拉有关“物质的想象”的概念意味着，人类的想象力正建基于自然的物质性：想象和世界的物质特性密切相关，并且，这种联系并不经由理智和抽象的方法，而是通过情感和诗性特征的途径而建立起来。他写道：

^① Lane, Jeremy F. 2006. “Towards a Poetics of Consumerism: Gaston Bachelard’s ‘Material Imagination’ and Narratives of Post-War Modernisation.” *French Cultural Studies* 17.1: 20

并不是关于真的知识使我们热情地喜欢上自然，毋宁说，情感才是最重要的价值。一个人起初在并不知道自然的情况下喜欢上自然，看着自然是好的，并把搁置在别处的爱放到事物之中；接着，在不知道为什么的情况下，他在自然之内细心地寻找它，因为他从整体上热爱自然。^①

那么，对巴什拉来说，连接精神和世界的基础是自然界所唤起的我们的感受、情感和知觉。这种情感联系先于认识论和本体论，并且，它有能力区分我们的想象和创造。这是因为人类并不是简单地感知自然，而是用一种价值——我们对世界进行创造性转化的能力——去激发它（甚至是“高估”它）。^②

物质的想象所具有的诱人力量被巴什拉视为人类理解自然的最初基础，作为一种现象它引发了科学，但是，科学的客观性必须克服这种想象。实际上，对巴什拉来说，科学意味着越来越无法理解曾经大大激发了人类想象力的自然现象。比如他关于火的论述：

当代科学几乎完全绕过了火的现象而向无瑕的灵魂提出这个确实十分重要的问题。随着时间的推移，化学书籍中有关火的章节变得原来越简短。试图探讨火和火焰而又徒劳无益的当代化学著作不胜枚举。**火不再是一种科学的对象物。**^③

对我来说，巴什拉的分析表明了科学的客观性使得科学忽视了自然进程的心理作用，其结果是社会对物质体验的情感维度越来越盲视。因此，现代化进程必然伴随着“情感空间”——人类主体和他们的生活环境之间的中介——的丧失。虽然巴什拉坚决地固守着唯物主义和科学之间的准则，但他是第一位认识并领悟了这种损失的确切性质的现代科学家。比如，他痛惜现象学深度的消失，这种消失

^① Bachelard, Gaston. 1942. *L' Eau et les rêves. Essai sur l' imagination de la matière*. Paris: Corti. P. 155; quoted in Kaplan 1972: 4.

^② Kaplan, Edward K. 1972. "Gaston Bachelard's Philosophy of Imagination: An Introduction." *Philosophy and Phenomenological Research* 33.1: 5.

^③ Bachelard, Gaston. 1964. *The Psychoanalysis of Fire*. Trans. Alan C. M. Ross. Boston, MA: Beacon Press. P. 4. (此处译文采用中文版加斯东·巴什拉《火的精神分析》，杜小真、顾嘉琛译，岳麓书社2005年版，第8页。——译者注。)

发生于手指轻拂电闸从而使电灯代替油灯的转变过程中。^①电灯不像闪烁摇曳的火焰那样，不再具有一种能够引发物质的想象的能力。电灯泡的“人工控制的光线”和典型的现代条件下的官僚体制、机械化联系在一起，人类的居住空间因此逐渐成为一种抽象的空间，被平均化、几何化和量化。

这个主题被晚近的法国思想家所继承。比如波德里亚注意到，在传统社会中挣扎于劳力和工具之间的身体，如何被纯粹的“控制的姿势”所替代。^②给房屋加热不再是努力聚拢木头、点燃火焰，而是调节位于走廊里的恒温箱。^③此外，在后现代条件下，其特点更多地是通过技术形式，旨在模拟（和激发）那在由传统走向现代的途中丢失的情感联系。因此，我们拥有像真正的壁炉一样的电气，并且，我们社会的互联网补偿了现代性抽象空间下社会团体的缺失。这种模拟和虚拟正是物质的想象所具有的根深蒂固的诗意力量的实际证明，它扎根于数千年来人类身体与自然环境所形成的密切关系。这种现象所具有的精神力量不应该被低估。

如果我们能够认真对待巴什拉的观点，那么，诗性就和人们理解体验世界的物理学一样重要。的确，这便是巴什拉《火的精神分析》一书为什么用诗意来概述——在这种方式下，火激发了人类的想象力——而不用物理学方法的原因。对环境保护主义者来说，这种思考经验和想象的方式的结果尤为重要。它表明了，人类的想象力在根本是被审美驱动着。关注人类与自然世界关系的人们，应该关注有关对自然的审美体验的论述，（其重要性）与道德和法律问题，或者甚至是科学问题相仿。如果巴什拉是正确的，那么，对于大自然的感觉或者情感，便可以构成我们关于世界的想象和感知的基础。只要启蒙思想和现代化进程忽视了审美领域——对人类接触自然世界来说它是基础性的，那么，人们将不会找到任何真正有意义的方法来处理生态危机。

三、梅洛-庞蒂

如果巴什拉关于物质现象的原初心灵力量的论述是正确的，那么，这将引导我们发展出这样一种哲学：把我们生活体验的自然当作一个身心的统一体，而不

^① Lane, Jeremy F. 2006. “Towards a Poetics of Consumerism: Gaston Bachelard’s ‘Material Imagination’ and Narratives of Post-War Modernisation.” *French Cultural Studies* 17.1: 23.

^② Baudrillard, Jean. 1968. *Le Système des objets*. Paris: Gallimard. p77.

^③ Lane, Jeremy F. 2006. “Towards a Poetics of Consumerism: Gaston Bachelard’s ‘Material Imagination’ and Narratives of Post-War Modernisation.” *French Cultural Studies* 17.1: 28.

是像笛卡尔哲学那样把它看做是思维实体和广延之物。事实上，这一直是梅洛-庞蒂和其他哲学家的主要课题；他们确信，像海德格尔那样强调生活体验，的确为我们指明了这样一种方向：身体并不只是盛放经验或体验的容器，它还是产生经验或体验的基质/母体。的确，身体并不是简单地功能性地产生关于外部“世界”的“经验”，相反，它提供了对现象世界的知觉所必须的空间场所。没有身体便没有世界给予我们的对它的体验，没有世界也便没有身体。他写道：

我的身体并不是一个客体，而是一种途径、一个系统。在知觉中，我通过组织我的身体而和世界交流。伴随并通过我的身体，我栖居于世。在身体这个场所中，知觉安放着它们自身。^①

这里对身体和世界肉体统一性的强调，对生态学的论述尤为重要。关于这个特殊的问题，有一个关于身体的著名论述：“肉身不是物质，不是心灵，也不是实体。为了指明这一点，我们需要用到‘要素’这个老名词；在这个意义上，它被用来谈及水、气、土、火，也就是说，从一般事物的意义上讲，它位于时空中的个体和心灵之间，是一类事物的具体的根源，无论哪里有事物的片段。在这个意义上，肉身就是一种存在的要素。”^②梅洛-庞蒂认为，身体类似于巴什拉说的要素，也就是说，身体是我们生活世界的经验基石。

在《可见的与不可见的》一书中，梅洛-庞蒂以“可逆性”这个概念发展了他对知觉的理解，即当知觉被理解为构成于肉身之内时，感知世界同时也是被世界所感知：一个人在未被触及时不可能去触及；在自我未被呈现给世界（被世界看见）的时候不可能看见。相比之下，笛卡尔的“我思故我在”我们可以说成“tango et tangor”（我触及与我被触及）。不管我们触及、感知甚至思考，我们的确是源自世界之内，而不是处于外界之外。

这种观点接近在一个现象学中发挥重要作用的概念，这个概念在具体的认知科学中被定义为“主动接触”。根据科林贝特和汤普森的观点，这种“动态的系统方

^① Jung, Hwa Jol.2007. “Merleau-Ponty’s Transversal Geophilosophy.” Pp. 241. in *Merleau-Ponty and environmental philosophy: dwelling on the landscapes of thought* edited by Sue Cataldi and William Hamrick. Albany: SUNY Press

^② Jung, Hwa Jol.2007. “Merleau-Ponty’s Transversal Geophilosophy.” Pp. 242 - 243. in *Merleau-Ponty and environmental philosophy: dwelling on the landscapes of thought* edited by Sue Cataldi and William Hamrick. Albany: SUNY Press

法挑战了这样一种观念，即根据句法规则，认知力是对抽象表象的处理；相反，它提议知觉要脱离大脑、身体和环境的综合作用。”^①

目前，这种方法正挑战着占据主导地位的传统认知科学，这种认知科学认同笛卡尔式的对身心二元论的理解。科林贝特和汤普森将这个情况总结如下：

总的来说，根据“主动接触”，人类的思想包含于我们的整个有机体，并且牢牢嵌入于这个世界。因此，大脑之外的结构是不可简化的。意义和经验是由大脑、身体以及世界之间反复的相互作用所生成的。^②

梅洛-庞蒂的著作所具有的意义并不是简单地反思具体认知进程，而且，从另一方面来看，它也是对通过认知进程而生成生活世界的思考。事实上，他的著作对一种新的生态现象学起着重要作用。这种生态现象学试图从身体和世界之间的关系出发，从整体的、生态的、系统的视角探讨现象学的价值。这项运动的一个主要人物是大卫·阿布拉姆。在1988年发表的早期文章中，阿布拉姆首次提及了梅洛-庞蒂的现象学所具有的生态学的可能性。他写道：

梅洛-庞蒂的著作表明了这样一种缜密的方法，即在没有直接将我们自身定位为外在于生态系统的情况下来理解和谈论形形色色的生态体系。与语言的信息处理和控制论不同，梅洛-庞蒂关于肉身的现象学提供了一种方法，可以用来描述和揭示位于我们肉身之内的丰富体验。当然，不能过分强调梅洛-庞蒂的这种与纯正生态哲学趋于一致的观点。^③

在西方哲学上，尽管梅洛-庞蒂的著作承担着恢复身体作为人类经验世界之基础的工作，但是，这些著作在对身体的关注上依然极其抽象。有两种批评是显而易见的。第一种批评来自美国实用主义哲学家理查德·舒斯特曼，他指责梅洛-庞蒂

^① Colombetti, Giovanna and Evan Thompson. 2007. "The feeling body: Towards an enactive approach to emotion". p. 46 in *Body in Mind, Mind in Body: Developmental Perspectives on Embodiment and Consciousness* edited by Willis F. Overton, Ulrich Müller, and Judith Newman. Lawrence Erlbaum

^② Colombetti, Giovanna and Evan Thompson. 2007. "The feeling body: Towards an enactive approach to emotion". Pp. 56 in *Body in Mind, Mind in Body: Developmental Perspectives on Embodiment and Consciousness* edited by Willis F. Overton, Ulrich Müller, and Judith Newman. Lawrence Erlbaum

^③ Abram, David. "Merleau Ponty and the Voice of the Earth." *Environmental Ethics* (1988) vol. 10 (2)p. 19

调身体知觉的自发性；我们中的大多数人在大部分时间里，不需要思考或者怀疑我们建构有关生活世界的身体经验是否精确。知觉不同寻常的奇异之处在于，我们不必下意识地去思考如何在拥挤的聚会上逡巡而不至于撞上满托一盘鸡尾酒的服务生：我们只是在那里走动。但是，舒斯特曼要求的不仅仅是一般事务上的成功，他主张一种他称之为的“身体美学”，即用来训练身体与世界的感知式接触，以便取得更大的实用性功效。他写道：

虽然我同意梅洛-庞蒂对我们隐蔽的、直观的身体知觉的赞赏，但是，我认为我们也应该认识到它通常是令人痛苦的错误和无效。我也许想在挥动高尔夫球杆的时候保持俯首的姿势，尽管一个观看者很容易观察到我做不到。身体教育这个学科对具有代表性的意识施展练习，目的是解决这样一些问题，即在自发的和习惯性的动作下具有的错误知觉和对身体的误用。而梅洛-庞蒂却认为，这些自发的和习惯性的动作是神奇的、标准的行为，如同原始的和值得赞美的一样。^①

问题是，就像舒斯特曼所看到的，如果知觉是属于身体的，那么，它便可以、并且也应该像身体那样被训练，以便产生出对我们所处世界实用性更好的表征。我十分同意舒斯特曼的有关身体美学的实用主义，它让我们真正地训练我们的身体知觉，以创造出承载着实用主义优点的对世界的表征。但是，我也怀疑理查德·舒斯特曼是否在佛罗里达州生活得太久了，假如他只是把提升打高尔夫球的水平和网球的发球当作实用主义的目标的话。为什么仅仅止步于此？为什么不在克服自身与世界虚假的具体化上继续努力，以便在世界之内而不是世界之外实现一种自我的知觉？简言之，为什么不利用身体美学这个学科——对身体知觉的习惯的训练——以便获得一种生态敏感性，而不是在低层次上给弱者增加高尔夫杆数（以便他更好地活动）？

关于梅洛-庞蒂对身体现象学的抽象讨论，我先前提到出现了两种主要的批评。第一种是舒斯特曼批评梅洛-庞蒂强调知觉的自发性，并且忽视了知觉和经验可以

^① Shusterman, Richard. 2009. "Body Consciousness and Performance: Somaesthetics East and West." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 67.2:139

通过身体美学学科而被规划；第二种批评注意到了梅洛-庞蒂在深度解说内在身体上的勉强之处。虽然梅洛-庞蒂的哲学使知觉依托于经验领域的深度这个事实变得十分清楚，但是，他不认可这种深度或这种经验的维度同样也可以被运用到对于内在身体的知觉上。对于这种观点，印度哲学家苏达尔·赛鲁卡在他 2002 年发表于《东西方哲学》上的一篇文章中给予了评论。在探讨梅洛-庞蒂和他的阐释者时，赛鲁卡这样写道：

但是在这些论述中，我们都找不到任何详细的、试图解释“内在”身体的思想。这些论述的缺失表明了作者们把身体视为同质的实体；因此，这些论述能够清楚表达有关内部身体的现象学的可能性非常小。我相信，在对内在身体概念的认定上仍然存在歧义的最重要原因是，在西方，有关内在身体的生活体验的传统被认为是缺席的，这在一定程度上类似于梅洛-庞蒂所使用的施奈德的病例史。^①与此相反，瑜伽的现象学体验强烈地表明了一种内部身体的生活体验的可能性。^②

在谈论瑜伽之前，赛鲁卡举了一个关于饮食的例子，用来证明内在身体层面上或深度的现象学体验。他写道：

身体对饮食的体验相当于广延的现象学体验，因此它和“内在”身体的观念关系密切。对我们来说，进食的过程是从来不可见的。更多的和进食相关的行为，比如捣碎食物，吞咽等等，都是发生在身体“黑暗面”（即身体内部）的事情。尽管我们从来无法“看见”我们自己在进食，但是，我们一直体验着它。我们体验吞咽食物，我们体验食物从食道进入胃部的经过。

这些体验都算作广延的体验，是内部身体的一种表达。在通常情况下我们

^①施奈德遭受头痛的折磨，结果心智失调。梅洛-庞蒂用这个例子作为一个证据，来反驳经验主义者和唯智论者们的知觉理论。(Sarukkai, Sundar. “Inside/Outside: Merleau-Ponty/Yoga.” *Philosophy East and West* 52. 4: 476) (病人施奈德的例子在梅洛-庞蒂论述知觉的著作中时常被提及，从而成为一个常用的惯例。——译者注。)

^② Sarukkai, Sundar. “Inside/Outside: Merleau-Ponty/Yoga.” *Philosophy East and West* 52. 4: 462

对这些过程并无察觉，除非是在内在身体感到疼痛和遭受痛苦的时候。但是，像瑜伽这样的练习可以使我们对内在身体有一种连续的有意识的把握。

①

我发现赛鲁卡的方法是很有益的，对具体经验这个问题来说，它打开了一个新的维度。这种具体的传统包括瑜伽、佛家密宗以及道教的修炼，它们都具有对话者的功能，而不仅仅是作为材料被研究。在这篇论文的后半部分，我将分析道教修炼对内在身体的描述，并且我将表明这种描述不仅对舒斯特曼的计划——理解身体美学学科——是有帮助的，而且对领悟艾布拉姆的生态现象学也是不无裨益的。

四、身体规训

简要说来，有理由认为，在描述世界中的身体和身体中的世界时，道教修炼的传统可以被理解为切题的身体规训。就这点来说，梅洛-庞蒂对知觉现象可逆性的分析很可能给予了这种理由很大的启发。其次，我希冀推进这样一种假设，即训练和其他形式一样在这种身体规训中可以战胜体验的世界，可以为重要的生态行为模式提供审美的或者感知的基础。简言之，世界中的身体和身体中的世界所具有的视觉和感觉经验，可以成为生态敏感性实践恰当的审美基础。

对这些我们都熟悉的早期道教哲学来说，这个计划可能看起来有些出人意料。和瑜伽对身体内部运转的深刻关注相比，早期道教典籍强调身体和世界相遇时的自发性和非反思式的技巧。^②在描述一种名为“坐忘”的冥想技能时，《庄子》第六章借孔子的得意门生颜回之口，写下了如下文字：

堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。《庄子·内篇之六·大宗师》

^① Sarukkai, Sundar. "Inside/Outside: Merleau-Ponty/Yoga." *Philosophy East and West* 52.4: 466

^② Shusterman, Richard. 2009. "Body Consciousness and Performance: Somaesthetics East and West." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 67.2:136

乍一看，这段文字提倡一种和梅洛-庞蒂相反的对知觉的理解：梅洛-庞蒂认为知觉与肢体相关，是对世界的一种体验。“堕肢体”，颜回如是说。尽管如此，理解这段文字的关键是，认识到“坐忘”实际上是一种身体规训，其目的在于“忘掉”或者摒弃通常意义上的现象的知觉，以便达到与道相“通”的境界。这种身体规训的方法的核心在于对现实中肢体体验的关注，即便其最终目标在某种程度上超越了这种体验。但是对梅洛-庞蒂来说，他必定同意这样一种说法：到达彼处的唯一途径在于离开此处。很多道教实践的基础首先是：使我们的身体在适应我们的经验世界的道路上变得敏感，也就是说，他们首先关注的是“此处”而不是“彼处”。如果道教想与“道”达成某种融合的统一，那么，在撇开身体的经验世界的情况下它不可能完成。

这可能是个错误，因此，在一定程度上经常出现的哲学神化了对《庄子》的解释。使某个人“同于大通”，不应该理解为一种新柏拉图学派意义上的物本身的神秘的智力活动。至少，它不是道教传统所理解的如何与道融通。我们知道这是因为，道教传统像瑜伽那样，发展出了一系列的非同寻常的修炼之法，以专注其内在身体。然而，道教修炼的目标和瑜伽稍微有点不同：它的目的不是从世界，也即，从现象的经验中获得解放；而是消融生命体与生活环境的界限。为了更舒缓地安置身体，道教的目标不是先验的而是半透明的，也就是说，身体彻底地与世界融通，物我浑化。在我更详细地继续解释“通”这个概念之前，简要地关注一下道教修炼他们身体的方法是值得的。

五、上清派

为了研究道教修炼的方法，我很乐意关注与我的研究最为密切的道家传统，这便是上清派，它作为一个独特的传统，自公元4世纪至今已经1000余年了。上清派的传统改进和提炼了道教存思的传统，在这种传统中，身体作为一个上天给予的丰富而又壮观的宇宙（即小宇宙——译者注）被感知。这种冥思练习便是普遍所知的“存”，在典籍中它通常被翻译为“存思”，因为这种练习的目的在于看到身体内部的元神。尽管如此，“存”这个词具有很丰富的意义内涵，值得去仔细解

释。在现代中国，“存”和“在”合在一起组成了“存在”，它通常被翻译为“existence”。但是，更精确地讲，这个词可以这样翻译：“使某物存留于一个特殊的场所”，因为它指的不是一个抽象的概念——“existence”（存在）就是抽象的——而是指存在的个体性或者无特殊关联的“此一个”。形而上学的预先假定是“使……存在”（to exist），意味着在特殊的时空条件下显现。使存在于时间上意思是有一种持续的特性，它发生于有始有终的时间区间；而于空间中存在，意味着占据特殊的有限领域。这种观点继承了海德格尔的哲学对**此在**(*Dasein*)的洞悉：“存在”(existence)不能简化为方位词。

汉学家爱德华·谢弗对“存”这个词的分析是这样记载的：

这里“存”作为一个及物动词，有一种引人注目的神性，即某物的出现是它的对象所渴望的。把“存”翻译成“visualize”（存思）也许是不确切的——优秀修炼者的努力不仅仅产生一个精神图景。“存”这个词表示“使合理地出现”，“使存在物——通常是——具体化”。

因此，在上清派的修炼中，道行高超的修炼者们试图使知觉具体化，这种知觉属于他们身体内部的宇宙力量。这里有一个典型的例子：

以正月本命日、甲子日、甲戌日平旦，帝君太一五神，一共混合，变为一大神，在心之内，号曰天精君，字飞升上英，貌如婴儿始生之状。是其日平旦，当入室，接手两膝上，闭气瞑目内视，存天精君坐在心中，号曰大神。使大神口出紫气郁然，以绕我心上下九重，气上冲泥丸，中内外如一。^①

为了使这个简洁但又具有高度代表性的文段更明晰，上清派的“存思”可被总结为产生于内部身体中的丰富的知觉经验，就表述而言是“大神”吐气以笼罩道行高超的修炼者的机体。这个隐秘的陈述最后表明了这样一个总体目标：内外如一。

^① 这里的《九真中经》作者苗建时给出了中文原文，但是在句读和文字上与通行本有不少出入。译者按照苗建时已发表的另一篇文章《尊重环境与上清派的存思》对其做了相关校改，参见 N. J. Girardot、James Miller、刘笑敢编著的《道教与生态——宇宙景观的内在之道》，凤凰传媒集团、江苏教育出版社，2008 年版，第 294 页。——译者注

让我相信的是，它试图描述一种身体半透明化的经验。梅洛-庞蒂致力于从现象学深度建构经验世界，因为围绕着个体身体有一个界限；而道教修炼的目标似乎在于试图消融身体和环境之间的界限，以便在内部维度和外部维度上使身体作为一个整体去敏锐地体验。

对那些潜心修炼者的身体来说，半透明化的隐喻甚至成为一个主题，这在重要的道家大师的传记中成为一个特征。在《紫阳真人内传》中，主人公周紫阳编写了一份食谱，以制伏那些被认为是栖居于人体的三尸虫。^①周紫阳按照草药食谱摄食五年，其结果是“身生光泽，彻视内见五脏”。^②在这个例子中，半透明化的主题甚至也和道家身体的物质性相关。

那些达到了半透明化程度的高超修炼者，可以在瞬间穿行于很远的距离，听见遥远之地发生的事情，并且可以任意使自己现身和隐形。^③让人感兴趣的是，这种“神奇的”力量在某种程度上都与知觉相关。这表明了，与普通人相比，成功的道教修炼者的知觉界限更加宽泛。就普通人而言他们的视觉和听觉是有限的，但是，高超的道教修炼者经验更为敏锐。

在这里，我不想争论说：道教修炼可以被理解为有这样的效果，即它可以被认为与当今的环境保护主义者有些微的相似；我想说的是，道教传统展现了一系列实践，依靠这些实践，我们可以将自我的生态意识、身体感受以及它周围的环境紧密地相互融合。这些实践对重写环境保护主义的计划是很有吸引力的，因为它们表明了，对身体内的世界和世界中的身体来说，这种切题的身体规训样式可以带来一种经验性的意识。

道教传统中有很多著名想象把身体当作景观，其中最广为人知的就是《内经图》，它刻在石碑上，十九世纪晚期藏于北京白云观。这个碑描绘了人的身体，就像分布着溪流、山峦、星辰、重要人物以及神仙的风景画。一般地说，它们表

^① 三尸虫，又名弓形虫，现代医学认为它寄生于细胞内，随血液流动到达全身各部位，破坏大脑、心脏、眼底，使人的免疫力下降，患各种疾病。《紫阳真人内传》记载：“然犹三虫未坏，三尸未死，故导引服气不得其理。可先服制虫细丸，以杀谷虫。虫有三名：一名青古，二名白姑，三名血尸，谓之三虫。三虫在内，令人心烦满，意志不开，所思不固……”。——译者注

^② Miller, James. 2008. *The Way of Highest Clarity: Nature, Vision and Revelation in Medieval China*. Magdalena, NM: Three Pines Press p. 123

^③ Miller, James. 2008. *The Way of Highest Clarity: Nature, Vision and Revelation in Medieval China*. Magdalena, NM: Three Pines Press p. 65

现了能量流动的途径，贯通身体的经络之气以及人体内部特殊的能量点（即穴位），正如如同路易斯·康思奇所写的：

《内经图》不仅对贯通身体的经络之气来说是一个图解，对道教组织来说也同样如此。他们认为，身体如同大地和宇宙的景观，像一个内部发光或充满光辉的居住地。从道教的视角来看，人的身体相当于具体的各种各样的外在之物——山峦，圣坛，河流，星宿，庙宇，神仙，森林，等等。《内经图》描绘了人自身的景观……它或许可以理解为人体的“内部景观地图”。^①

在对《内经图》的分析中，康思奇很清楚《内经图》的目的在于描述身体的内部景观，同时揭示了全真教龙门派所精通的修炼传统，这个派别在中国至今仍是道教的主要派别。《内经图》实际上描摹了利用外部世界中的景象来表现内部身体的悠久传统。这种形象化的描述从本质上超出了直觉心理——它的基础是严格的内外分类。就像我们在前面看到的，道教传统致力于打破这种身体关联世界的错误分类思想，而设想一种“内部身体”与“外部世界”的身心统一。

我的看法是，道教传统的这种倾向强调内在经验与外部经验的统一，它作为一个基础可以被用来发展一种关注环境的审美敏感性。

举一个接近道德的问题，它超出了道德动因的知觉界限，道德理性因而不能轻易到达。比如，通过按下电脑按钮发射导弹跨越世界以杀死敌人的士兵，要比走近一个人与他搏斗置他于死地容易得多。这和以下这种情形极为相似：与由于环境的和社区的废弃物被运到世界各地、倾倒在填埋区或者被极度贫穷地区的童工捡拾相比，一个人在你家乡的街道上倾倒垃圾更容易触怒你。同样，让人们关注遥远之地物种的急剧消失也是很困难的。这里存在的问题是，由于我们感官的限制和审美能力的程度有限，我们无法确切地构想出所必需的道德力，以给我们的行为带来改观。我们将超出知觉范围的事物，归为美学的或道德的枝节问题。或者正如我们在家里说的：在维加斯发生的事情需停留于维加斯。

^① Komjathy, Louis. 2008. "Mapping the Daoist Body Part One: The Neijing tu in History." *Journal of Daoist Studies* 1: 82-83

如果我们对培养一种环境伦理准则——它可以用来关注全球的自然和环境问题——在意的话，那么，对似乎超出我们的一般经验的生态破坏来说，我们同样需要一种方法来培养审美敏感性。与此相对的是，道教传统似乎致力于拓宽体验的界限——它不鼓励人们漫游世界或扩充他们的理智，而是通过培养纪律训诫以在生命体的深层次上体验生活世界的深度。对培养一种生态审美意识来说，这是极其有价值的见解。我不是说，这种观念是道教在历史上就已经完成了的；但是，我认为这是道教传统所潜在地能够做到的。

六、养“气”

新儒学传统追随了道教这种哲学的“气”的观点，它致力于解释使宇宙处于动态的“气”与“理”之间的关系。虽然我对这种儒家哲学的形而上思考怀有敬意，但是我要声明的是，生态美学的敏感性属于实践而非理论范畴。我很乐意以一个例子来总结这是如何发生的。

这个例子见于我以前的一個学生写的一份自发的民族志研究，它研究的是中国的太极拳健身运动或在道教大师指导下的气功练习所产生的效果。在实习中，尼克松就练习气功的体验和受慢性病折磨的患者如何同他们自己的身体进行内在性对话这种现象做了比较。他写道：

凯西·查姆兹描述了慢性患者的行为，患者因受疾病折磨而趋向于自我对话、自我检视、自我监视。由于经历着疾病的折磨，人们对他们自己的身体产生了高度的知觉意识，并因此对他们的身体需求作出反应。这种自我监视一旦产生，疾病减轻之后它仍会存留。针对她的病体，萨拉·肖说道：“我逐渐知道它，我渐渐了解它……我开始尊敬它……（我逐渐知道）我的身体如何行动，如何感觉。”^①在这个病例中，知觉自我监视的过程通常需要一定程度的自我客体化或者人格化；比如与某人患病的肾脏“对话”，或许即表明了这种“分裂”。

^① Charmaz, Kathy. 1991. *Good Days, Bad Days: The Self In Chronic Illness and Time*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press p. 70-72

尼克松接着利用这个病例做为比较，来解释气功练习如何影响了他自己的知觉敏感性：

在我的研究过程中，似乎气功也培养了人的敏锐的感觉和意识，但在某种程度上，它并没有把感觉和意识具体化、并因此使经验成为内在的/外在的破碎状态。也就是说，通过气功练习，意识并不是停留在表层，而是明确了身体是一个整体并且是环境的一部分。^①

因此，尼克松似乎表明在人们的生活环境中，甚至是最基本的“气”的运动练习，也会有改变我们身体意识的作用。他总结说，气功练习甚至被认为是另一种认识论，这种认识论完善了一种规范性方法——授予玄妙的认知以特权来代替实践性的认知。我自己和尼克松一样对这种方法很感兴趣，试图确定一个范围，这个范围对身体规训意味着：不是仅仅提高打高尔夫球的水平，而是促成一种生态敏感性。下面是尼克松的记载：

用那些享有更少特权的方法来取代或者补充这些常规的认识方法，即使不那么全面，也可能促进了对环境的不同理解。气功通过打破无关的中介和混乱的现实、提高现有的知觉强度，来使参与者对新出现的情况更加敏感。在这种状况中，他们渐渐趋于一致，因此这可以让他们“和谐地”与环境交往。^②

因此，在尼克松的体验中，气功增加了他对生活世界中自然情况的敏感性，克服了把现实看作主体和客体的习惯性分歧。气功之所以能够做到这些，它所依赖的是提高“知觉的强度”；而这种方法可以被理解为改变身体知觉的类型和重塑我们与生活世界的接触方式。在道教传统中，这种有关身体与世界自发现象之统一的思维能力被定义为“通”。

^① Nixon, Denver Vale. “The Environmental Resonance of Daoist Moving Meditations.” *Worldviews: Environment, Culture, Religion* 10: 390

^② Nixon, Denver Vale. “The Environmental Resonance of Daoist Moving Meditations.” *Worldviews: Environment, Culture, Religion* 10: 395

七、“通”与生态美学

“通”或许可以被理解为一种身体经验，这种经验是生命体与生活环境共有的规则。“通”这个词出现于《庄子》的引文，在前面的引证中，颜回期望他自己“通于大通”。

这种体验通过“半透明”的隐喻和对身体内部景观的描述，在道教中被主题化了，并且通过对作为精神物理学特征的“气”的体验，它构成了生命体和生活世界的元气。虽然儒家哲学在深层次上反映了天人合一的思想，但却是道教传统通过相关的身体练习达到了这种统一。

如果这种体现认知力的方式是正确的，那么，以身体为基础的生命体与世界的统一似乎可以通过体验而成为一个系统。尽管如此，环境保护主义者所面临的问题是，这种认知进程是在无意识的情况下发生的，因此，我们的头脑对外在于我们身体的世界所产生的知觉、以及我们的身体作为看不见的内在物所具有的知觉，从根本上来说与涵盖它们的世界分离了。虽然具体的认知科学和具体的宗教传统会认为，这种二元论建构了部分的认知进程，并且对现实的事物来说也不是本质的；但这些并不是根据普通人的一般经验得来的。只有实验室中的理论家、图书馆里的哲学家、修道院中的僧侣们，才倾向于理解我们的身体、展现我们所体验的世界的方式。克服这种自我与他者、身体与世界的基本二元论，对传统的的知觉来说只不过是悖于直觉的，但对获得一种审美意识——它可以成为有生态职责的行为的基础——来说却是必要的。

我很乐意以重复我在文章开始时候的要点来结束我的论述：只要人们敦促别人去尊敬、宽容或者珍视作为隔绝于他们身体的客体的自然，那么，他们便是在不自觉地、无意识地加强心灵与世界的绝对分离。对环境保护主义来说，这种方法是注定要失败的。具体实在的传统如道教修炼，可以在教导人们如何克服二元论、如何创造另一种有关世界的体验——不是在身体之外，而是在身体之内体验世界——上发挥重要作用。道教有关“通”的体验表明了将世界融入身体、将身体融入世界的可能性。这种指向的体验或许可以为打破普通的知觉服务——这种普通的知觉曾将个人的身体与世界隔离开来。在适当的位置上，对相互影响的生命体和生活的世界来说，这种体验可能生发出一种生态知觉，一种与身心相关的敏

感度。而对诸如地球宪章、政策、伦理和立法等与环境行为无关的形式来说，这种敏感可以作为一个急需的补充。

References:

- Abram, David. "Merleau-Ponty and the Voice of the Earth." *Environmental Ethics* (1988) vol. 10 (2)
- Bachelard, Gaston. 1942. *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Corti.
- _____. 1964. *The Psychoanalysis of Fire*. Trans. Alan C. M. Ross. Boston, MA: Beacon Press.
- Baudrillard, Jean. 1968. *Le Système des objets*. Paris: Gallimard.
- Carey, Seamus. "Cultivating Ethos through the Body." *Human Studies* 23.1: 23–42
- Charmaz, Kathy. 1991. *Good Days, Bad Days: The Self In Chronic Illness and Time*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press
- Colombetti, Giovanna and Evan Thompson. 2007. "The feeling body: Towards an enactive approach to emotion". Pp. 45–68 in *Body in Mind, Mind in Body: Developmental Perspectives on Embodiment and Consciousness* edited by Willis F. Overton, Ulrich Müller, and Judith Newman. Lawrence Erlbaum
- Jung, Hwa Jol. 2002. "Enlightenment and the Question of the Other: A Postmodern Audition." *Human Studies* 25: 297–306
- _____. 2007. "Merleau-Ponty's Transversal Geophilosophy." Pp. 235-258 in *Merleau-Ponty and environmental philosophy: dwelling on the landscapes of thought* edited by Sue Cataldi and William Hamrick. Albany: SUNY Press
- Kaplan, Edward K. 1972. "Gaston Bachelard's Philosophy of Imagination: An Introduction." *Philosophy and Phenomenological Research* 33.1: 1-24
- Komjathy, Louis. 2008. "Mapping the Daoist Body Part One: The *Neijing tu* in History." *Journal of Daoist Studies* 1: 67–92
- Lane, Jeremy F. 2006. "Towards a Poetics of Consumerism: Gaston Bachelard's 'Material Imagination' and Narratives of Post-War Modernisation." *French Cultural Studies* 17.1: 19-34
- Miller, James. 2008. *The Way of Highest Clarity: Nature, Vision and Revelation in Medieval China*. Magdalena, NM: Three Pines Press
- Nixon, Denver Vale. "The Environmental Resonance of Daoist Moving Meditations." *Worldviews: Environment, Culture, Religion* 10: 380–403
- Sarukkai, Sundar. "Inside/Outside: Merleau-Ponty/Yoga." *Philosophy East and West* 52.4: 459-478

- Shusterman, Richard. 2009. "Body Consciousness and Performance: Somaesthetics East and West." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 67.2:133–145
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. 1991. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA: MIT Press
- Watson, Burton, trans. 1968. *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press