

道教身体政治学论纲

吕有云

(东莞理工学院 思想政治理论教学部, 广东 东莞 523808)

摘要:从身体哲学的研究范式来看,道教的政治思想是典型的身体政治学。道教的身体政治学从“身”与“国”的同构同理出发,主张治身是治国的基础和出发点,提倡“内以治身”、“外以为国”,追求以黄帝为统治者榜样的由内及外、内外交辉的最高身体境界。道教这种特有的身体政治学在当今的政治文明建设中仍然具有不可或缺的价值。

关键词:道教;身体思维;身体政治学;“推类”逻辑;“全身”之道;养生全身;理身理国;榜样政治

中图分类号:B223 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2012)05-0018-06

近十几年来,对中国哲学身体观的考论引起了学界的重视。有关研究表明,中国哲学有别于西方传统的最大特质乃在于其根深蒂固的“身体性”:“这种‘身体性’表现为中国人的一切哲学意味的思考无不与身体有关,无不围绕着身体来进行,还表现为也正是从身体出发而非从意识出发,中国古人才为自己构建了一种自成一统,并有别于西方意识哲学的不无自觉的哲学理论体系。”^[1]这种“身体哲学”范式表现在中国古代政治哲学中,使中国文化中的“身体”带有强烈的政治性,政治同样带有强烈的“身体性”,身体的政治性——“身体的政治”或曰“政治的身体”乃是中国政治思想的显著特色。“如果说西方传统的政治学是一种基于‘心识’的‘心识政治学’的话,那么中国古代的政治学乃是一种根于‘身体’的‘身体政治学’。与西方的心识政治学不同,这种中国古代的身体政治学更多强调的是身国的合一而非身国的对立,是生命的对话原则而非理性的独白原则,是群己和谐的族类学方法而非群己二分的社会学方法。”^[2]当我们拿了身体政治学的范式来审视道教的政治思想时,我们发现道教的政治哲学是思想史上典型的身体政治学,其身国同构、身国一理、身国同治,从修身之道推论治国之道的一套政治观念,亦即道教人士常说的“理身理国之道”,乃是中国政治哲学中独具特色的传统。本文拟就道教身体政治学的基本理念作一探讨,并分析其在当今政治文明建设中可能的价值,以求教于方家。

一、“国犹身也”：“身”与“国”的同构同理

从身体出发探讨治平之道,并非道教的首创,而是对整个上古思想尤其是道家传统的继承。儒、道诸家学说的方方面面皆有其“身体之基础”,皆是从“己身”出发而推论家、国、天下之道。“在古代中国,君主政治是唯一的政治形式,故‘身国同治’的‘身’指的是君主的身体,君主懂得如何养生,养好生,才知道怎样治理国家。”^[3]道家阵营中,《道德经》主张“贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下”(第13章),《庄子·在宥》强调“君子不得已而临莅天下,莫若无为。无为也,而后安其性命之情。故贵以身为天下,则可以托天下;爱以身为天下,则可以寄天下。”此皆指明了身体是治国的出发点,将治国之道与修身之道打成一片的道理。秦汉黄老中,则有《吕氏春秋》主

* 收稿日期:2011-04-29

作者简介:吕有云,哲学博士,东莞理工学院思想政治理论教学部,副教授。

张“昔者先圣王，成其身而天下成，治其身而天下治”（《先己》），《淮南子》强调“天下之要，不在于彼而在于我，不在于人而在于身。自得，则万物备矣”（《原道训》）。《论六家要旨》的总结是：“神者生之本也，形者生之具也。不先定其神[形]，而曰‘我有以治天下’，何由哉？”^[4]这些主张，无一不是围绕身国相通、身国同治来展开。

道教继承了这一思想脉络，它以师道自处，为统治者提供的治道一直围绕“内以治身，外以为国”展开。道教以修身为“内”，以治国为“外”，主张由内及外，内外统一。在道教的观念中，国犹身，身犹国，两者都是至高无上的“道”的体现，在结构和功能上是相同的，都以天道自然作为最高的原则。这种观念，在道教中可上溯至《老子河上公注》和《太平经》等早期经典，皆反复申说治身与治国本于同一原理。循着这种观念，道教人士在注疏《道德真经》等经典时，都是直接以身体说国家，从晋代到唐末五代再到宋明，莫不如此。葛洪认为：“一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国也。夫爱其民所以安其国，养其气所以全其身。民散则国亡，气竭则身死。死者不可生也，亡者不可存也。是以圣人消未起之患，治未病之疾，医之于无事之前，不追之于既逝之后。”^[5]地真 杜光庭也称：“未闻身理而国不理者。夫一人之身，一国之象也。……知理身则知理国矣。”^[6]第14册：352 这种身犹国、国犹身的相互比拟和类推，是道教思想家们的共识。“国家中的君臣民关系，完全类比于精神与五脏的关系，说身即说国，说国即说身，两者完全混为一谈。如果读者不明了道教身体观中有此身体即国体之说的传统，恐怕读来只会觉得一头雾水。……治身治国，其道之所以相同，则是因为身即是国，国即是身，两者完全类化。”^[7]在这里，统治者一己之身，不是为君主私我所独有的生物躯体，不仅仅关乎个人的利害得失，而是被赋予了平治天下的崇高责任与使命的“政治性”身体，是作为政治权力展现场所的身体。“作为政治权力展现场所的身体，包含两个意义：一是统治者的身体等同于国家，二是身体的各器官等同于政治系统中各官职。”^[8]这个观念，是对黄老道家一贯主张的继承和发扬。道教以人的身体为一有机生命活体，国家同样是一有机生命活体，对于医治身体之病与医治国家之病相互融通的道理，自然予以认同。李刚认为，道教“身国同治”的主张，是以“器官投射”说来解释中国古代的政治现象。因为在道教那里，国家及其系统被看成类似于人体的生理器官系统，君臣民皆是人体的“器官投影”，治理国家的本质，也不外乎是人体器官作用于国家行动的投影，不外乎是人体器官的外在化和客观化。治身与治国，是道的“内”“外”两种功能。^[3]如葛洪所言：“夫道者，内以治身，外以为国，能令七政遵度，二气告和，四时不失寒燠之节，风雨不为暴物之灾。”^[5]明本 在道教政治哲学中，“身体与国家的互设比喻，使内在的养生与外在的治国统合为一体。于是个人的身体转换为政治、社会的宏大叙说，出现身体思维下的政治运作；反之则是政治、社会的宏大叙说转换为个人的身体，浮现一种政治思维式的修身养性。这就是道家、道教生命政治学的奇特之处。”^[9]

二、养生全身：治国安邦的出发点

道教的帝王之术，循着由近及远、自内而外的秩序，主张君主要建立伟大功业，首要的就是要修养好自己的身体，将治身视为治国的先决条件和出发点。“道教的任务，就是要把失传于帝王的‘神仙之道’重新再传播给帝王，使他们知道首先要养好身体，懂得养生的原理，然后以此原理向外投放于政治，才能治理好国家。身体是政治的出发点。”^[3]以君主为代表的统治者的修身问题，实际上是一个如何协调和处理好“身”与天下（外物）乃至整个宇宙的关系的问题，也就是统治者对“己”、“身”的持守和约束，而使身心健康和谐、与道相合的问题。君主居九五之尊，极尽人间之富贵，在己身的持守上最容易滑向两个偏颇：其一是陷入“悉天下奉一人”的骄奢淫逸中，以一身之欲而轻大宝之位，如三代的暴王；其二是像儒墨心目中的圣人尧舜禹汤那样，心忧天下，栖栖遑遑，弄得自己“一体遍枯”。在道教看来，这两个极端，都有违“爱身”、“贵生”的“全身”之道。

道教主张，君主应首先懂得掂量“身”与“天下”的轻重、先后关系，抓住根本的东西。葛洪指出：“凡人所汲汲者，势利嗜欲也。苟我身之不全，虽高官重权，金玉成山，妍艳万计，非我有也。是以上士先营长生之事，长生定可以任意。”^{[5]勤求}这是立足世俗心理，从功利立场来把握治身与治国的先后缓急，视健康长生为第一要务，然后推而广之，处理社会政治问题。杜道坚《道德玄经原旨》指出：“以名比身，二者孰亲？以身比货，二者孰多？以得比亡，二者孰病？所爱既甚，所费必大；所藏既多，所亡必厚。惟知足而不甚爱，则不致辱之病；知止而不厚藏，则不致殆之病，然后可以尽吾养之善，而吾之天者全矣，是则可以长久也。为上而知此道，则不待下之求而不废所与养；为下而知此道，则不敢上之求而安吾所自养。不甚爱、不多藏，知足知止，各全所养，则家可长，国可久矣。”^{[6]第12册：744}只有那些把自己的生命、身体看得比天下还贵重的人，才不会因名利权势和各种不尽的享乐而残害自己的身体和生命，也不会因好大喜功，实施各种政教而弄得自己身心疲惫，这样的人适合治理天下。这个观点同样反映在江适的《冲虚至德真经解》中。该书解杨朱“拔一毛而利天下不为”的行为说：“夫杨子之设心，以谓一毛之于肌肤，虽若多寡之不同，而肌肤固一毛之积，均我体，则均所爱矣。奈何轻一毛而重一节哉？能使人人尊生重本，而不轻于一毛，则天下有余治哉？杨子之爱一毛者，非爱一毛也，爱其身也。……我之不能自治，又奚以为人哉？列子深丑夫世之逐万物而不反者，故其书每托于杨氏为我之言。”^{[6]第14册：885-886}杨朱的做法，并非吝惜身之一毛，其实是“爱身”、“贵身”和“轻物重生”。一毛虽小，终究是身体的一部分；天下虽大，与身相比，究竟也是外物，并不真正属于自己。身外之物，即使贵如天下，也可能失而复得；而一己之身，对任何人来说都仅有一次，一旦失去，不可复得。这样，一己之身，与名利权势，其轻重大小，自不待言了。

然而，缺乏生命智慧的人们，或看重名利权势，不惜残生伤性去孜孜以求，或沉溺于各种嗜欲享乐以求生生之厚。这些都不符合道家道教的“重生”原则。对于人主，因其坐拥天下，居于权势、财富之巔，则更可能“人为物役”，舍本逐末。如《淮南鸿烈》所说：“人之所以乐为人主者，以其穷耳目之欲，而适躬体之变。”^{[6]第28册：51}这恰恰最容易丧失人主之为人主的根本所在。身之不存，权势安在？“夫外物者，养生之具也。苟以养过其度则亦为丧生之源也。……性命之分，诚有限也；嗜欲之心，固无穷也。以有限之性命，逐无穷之嗜欲，亦安可不困苦哉？是以易存饮食之节，礼诫男女之际，盖有由矣。且夫居九五之尊，此天下之至贵也；有亿兆之众，此天下之至富也。苟以养生之不存，则五脏四肢犹非我有，而况身形之外，安可有乎？夫美玉投蛙，明珠弹雀，舍贵而求所贱，人即以为惑矣。”^{[6]第24册：915-916}君主居大宝之位，却以身轻天下，就是犯了不知轻重、躁静的错误。老子为此指出：“重为轻根，静为躁君。是以君子终日行，不离辘重，虽有荣观，燕处超然。奈何万乘之王，而以身轻天下，轻则失根，躁则失君。”（《道德经》第26章）对老子这段话，杜光庭解曰：“人居此大宝之位，当须保守之，以仁爱为心，道德为本，重静为用，俭约为基，令四海同文，万方述职，天枝地叶，传于子孙。善重建于根蒂，善抱守其纯朴，使天下慕其仁而归之。不可以耽乐田游，荒禽惑色，敛天下之力以养其生，率天下之怨以充其欲，使运穷祚灭，众叛亲离，以天下之大而一身轻失之，如夏癸、殷辛、周赧、汉献，以万乘之尊死匹夫之手。”^{[6]第14册：420}所谓君主守重静、持根本，就是要牢牢守住“身”这个“根”和“本”，勿使为身外之物所主宰，不要沦为各种嗜欲的奴隶而损害身体和生命，如朱元璋所说：“凡君子举事，必先以身为重，然后度所行之事，可全身立名者，方乃施之。”^{[6]第11册：698}

在道家道教看来，君主的另一个不合“重身”原则的行为就是心忧天下，为国为民而致己身“一体遍枯”，如儒墨心目中的圣君尧舜禹汤那样；士人中孔、墨以他们为榜样，也弄得自己“孔席不暖，墨突不黔”。这些人的动机让人钦佩，但在道家道教看来实不可取。《南华真经·在宥》谈到此种情形：“昔者黄帝始以仁义撻人之心，尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之心，愁其五脏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也。尧于是放灌兜于崇山，投三苗于三危，流共工于幽都，此不胜天下也。夫施及三王而天下大骇矣。下有桀跖，上有曾史，而儒墨毕起，于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣。……故贤者伏处大山嵒岩之下，而万乘之君忧栗乎庙堂之

上。”^{[6]第15册:755} 圣人认为仁义是好的东西,于是推行于天下,但结果却是“天下大骇”,圣人本身也弄得“股无胈,胫无毛”。《冲虚至德真经·杨朱篇》谈到“大禹不以一身自利,一体遍枯”^{[6]第14册:790}时,同样持反对态度。为什么?从道家道教立场来看,“彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德;一而不党,命曰天放。……夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉!同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴,素朴而民性德矣。”^{[6]第15册:747}既然人们各按自己的“自然天机”或耕或织,就不需要什么仁义道德,而仁义道德、长幼尊卑之序已自在其中。道家道教的这一思想,在《冲虚至德真经·黄帝篇》中说得更生动:黄帝“忧天下之不治,竭聪明,进智力,营百姓,焦然肌色肝黝,昏然五情爽惑”,可以说为治天下弄得自己身心憔悴;后来黄帝昼寝梦游华胥氏之国,领悟了自然无为之道,实施无为之政,“又二十有八年,天下大治,几若华胥氏之国,而帝登假,百姓号之,二百余年不辍”。道教推崇黄帝,大概与这类传说有关。故葛洪认为周孔只是治世的圣人,而黄帝才是得道的圣人;黄帝既治世,又得道登仙,体现了治身与治国的完美统一,是道教崇尚的模范圣君。

那么,道教为统治者传播的“全身”之道是什么?尽管道教以神仙不死作为“贵身”的最高目标,但在政治理想中,表现出强烈的现实关怀和理性精神,关心民间疾苦和百姓饥寒,面对帝王和官僚贵族的寻仙、修仙之举,道教人士明确加以反对,主张君主以清静无为、少私寡欲为修身之要,勿以修仙为事。以唐代为例,唐代是道教的鼎盛时期,统治者奉老子为先祖,道教成为国教,帝王和贵族修仙之风尤盛。著名道教学者吴筠,受玄宗召见。当玄宗问及神仙修炼之事时,吴筠答曰:“此野人之事,当以岁月功行求之,非人主之所宜适意”;在与朝臣们的交往中,“但名教世务而已”^{[10]5129}。道教大师司马承祯,面对唐睿宗所问“理身无为,则清高矣;理国无为,如何?”,答曰“国犹身也,《老子》曰:游心于澹,合气于漠,顺物自然而无私焉,而天下理。《易》曰:‘圣人者,与天地合其德’。是知天不言而信,不为而成。无为之旨,理国之要也。”^{[10]5127-5128}此种主张,得到了不少有作为的君主如宋太祖赵匡胤、明太祖朱元璋等的认同。可以说,“道教不仅认为‘善政依靠的是治理者的道德的善’,更大程度上关注治理者的身体状况,治理者是否懂得养生,运用养生原理治理国家,实现‘善政’。道教的生命政治哲学其实就是对帝王权力的限制,要求其通过节制欲望、甚至无欲无为,从而限制自己的权力,实现‘身国同治’的‘善政’。”^[3]正如《太平两同书》所言:“苟以养生之不存,则五脏四肢犹非我有,而况身形之外,安可有乎?”^{[6]第24册:916}所以,少私寡欲,知足知止,对统治者来说,既是保身之道,也是保家保国养民之道。

三、从“理身”到“理国”:身体的内外交辉

道教的身体政治学,以治身为“内”,治国为“外”,追求由内及外,“内外交辉”^[11],认为这才是最理想的身体境界,黄帝就是其代表。而这种由内而外、内外交辉的“内圣外王”理想之所以可能,其根据在于:其一,“‘身体思维’是一种‘身体’与‘国家’均按有机运动原理运行的‘同构’假设,正是出于‘同构’,二者才可以互相比拟、互相转移和互相推演,从中自然导出‘君’—‘臣’—‘民’之间的互为主体性的关系。”^[12]在道教的视野中,由身体的不老扩展、延伸至政治的太平是完全符合逻辑的。“治国之道,又何异于治身?心即君主,百体皆臣庶也。君治则国治,心治则百体自理。”^{[6]第33册:169}这是典型中国传统的“推类”逻辑,是思想家们论证和表达思想的主导型推理模式,其内在机制是“类同理同”,基本方法就是两种不同事物依据类同的属性,由一种事物(现象)具有某种属性,推出另一种事物(现象)也具有某种属性。这种推类是由此物选取彼物,然后以类同之,体现了从个别到个别、特殊到特殊的认识过程^[13]。其二,依照此种逻辑,则君主一己之“身”与他人之“身”之间有一种相感相通的“感应”与“亲和”^[2],从己身之苦乐感受,可以以内知外、由近及远、原小及大,由己身而及天下,体之于一身,进而外推运用于济度天下,对他人之情感和欲求产生“同情的了解”,从而在制度设计和运作上臻于“善政”,如孟子所言“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政”(《孟子·公孙丑上》)一样。对此,道教人士深有同感:“夫圣贤之为治,必先身心以度之,自近而

及远也，不下庙堂而知四海之外者，因物以识物，因人以知人，当食而思天下之饥，当衣而思天下之寒，爱其亲知天下之有耆老，怜其子知天下之有幼稚也。夫如是，又何出户而知天下哉？……夫圣人不行天下而察知人情者，以身观身，以内知外，所谓独悟也。不见天象而能名命天道者，原小以知大，明近以知远，所谓冥览也。”^{[6]第13册：699}统治者如此“推类”，则可由珍爱己身进而知全天下之身，养天下之民。其三，按同类相应的道理，君对民的“感应”、“亲和”与民对君的“感应”、“亲和”的相互呼应，君爱民、民拥君，致“天下乐推而不厌”，百姓自然就可以放心地把治理天下的重任托付给他，统治者的“内圣”之花就有机会结出“外王”之果。正所谓“真正能够珍重一己之身，爱惜一己生命的人，才能珍重他人的生命，爱重别人的生命。并且，也只有这样的人，才可以放心地将天下的政治委任他。”^[14]

本着这种“身体思维”，道教主张，对于担负天下大任的君主而言，既不能以天下累其形，搞得自己“一体遍枯”，更不能“悉天下奉一人”而穷奢极欲，而是“贵以身为天下”，“爱以身为天下”（《道德经》第13章），将贵一己之身、爱一己之身扩而充之为全天下之身、养天下之民，最终通向“内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平”^{[5]释滞}的“内圣外王”、内外交辉的最高生命境界。

首先，如果说，君主“理身”的基本原则是恪守清静无为之道，见素抱朴，少私寡欲，知足知止，那么“理国”同样如此；如果说，以清静无为之道“理身”是为了保持和培育“己身”的内在生命力，把身体保养好以求长生久视，获得建功立业之本，那么以清静无为之道“理国”则是保养天下的身体和生命，减少对百姓正常的生产与生活的过多的和不必要的干预和破坏，使他们各得其欲，各安其生，各遂其性，实现天下太平。

其次，统治者少私寡欲，自养有度，“心足乃知足”，则必然懂得体恤民情，聚敛有节，不致好大喜功、劳民伤财，这样民众的生产生活就有了保障。《通玄真经》说：“老子曰：古者明君，取下有节，自养有度，必计岁而收，量民积聚，知有余不足之数，然后取奉。……国有饥者，食不重味；民有寒者，冬不被裘。与民同苦乐，即天下无哀民。”^{[6]第16册：721}在财富有限的情况下，在上的统治者如果取而无度，在下的百姓就会衣食无着，民不聊生，胆大者只好铤而走险，为匪为盗，于是天下大乱。人君寡欲少取，不仅是其全身之要，也是富民之要。所以对统治者来说，“夫禁民火不如禁心火，防人盗不如防我盗，其养民也如是”^{[6]第36册：305}。从“己身”做起，则上行下效，民风自然纯朴。因为“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”。（《论语·颜渊》）道教看重君主的躬身垂范，强调君主的身体形象，认为君主的身体形象从正反两方面都是臣民的榜样：从正面讲，“人君不贵殊犀宝贝，则其政清静，故百姓化之，自绝贪取，人各知足，故不为盗”^{[6]第11册：752}；从反面讲，“王好奢，则臣不足；臣好奢，则民不足；民好奢，则天下不足”^{[6]第36册：310}。

其三，统治者少私寡欲，知足知止，则上行下效，普天之下各乐其业，各安性分，天下太平可致。这就是“全身”之道在天下的普遍实现。道教重视“性分”观念，并把它与知足知止联系起来，要求人们知足守分，不做非分、越分之求。“性分”观念，发端于《庄子·逍遥游》。庄子根据所谓“天”、“人”之分，认为万物皆由道而生，而各有其德，各有自己的自然之性。万物只要顺其自然之性，做自然之性范围内愿意做的和喜欢做的，不以他物的标准来强求自己，即可得幸福和自由。此即所谓“小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！……夫庄子之意，在乎逍遥游放，无为自得。故极小大之致，以明性分之适。”^[15]人人只要自足于“性分”范围内的一切，其身体皆可得极大的满足。道教人士深知，人欲是没有止境的，“人为物役”所引起的你争我夺是无穷无尽的，故“性分”的观念，主要从知足知止的角度，认为“难得之货”及嗜欲享乐的过度追求是人的自然清静的本性之外的东西，应当绝弃。如果过分追求，不但不可得，反而有害于身体，且容易导致人与人之间的社会纷争。道教所言知足守分，既是针对在上的统治者而言，也是针对在下的黎民百姓而言，就是要解决人的身体中欲望的恶性膨胀所带来的社会有机体的失衡问题。

四、道教身体政治学的当代价值

从以上论述可以看出,道教这种“身国同治”的身体政治学,最终会导致“圣贤政治”。“无疑,这种‘圣贤政治’也即一种典型的人格化的政治。其把社会的治理更多地不是寄希望于作为‘法治’的‘械数’,而是寄希望于作为‘治人’的‘君子’;其更为看重的不是政治的制度法则的建立,而是看重所谓的‘类不能自行’,是政治领导人的自身率先垂范的作用,也即政治领导者自身的人格魅力和身体形象所具有的感召力和凝聚性。显然,它是一种有别于‘制度决定论’的‘榜样决定论’的政治学说。”^[2]如果说,当今居于主导性范式的“制度政治”更多地注重外在制度规范的设立和对政治主体的设防,主要是一种防止人们特别是当权者为非的政治;那么道教的“榜样政治”更多地注重内在的生命原理的体悟和政治主体的率先垂范,主要是一种引导人们特别是当权者为善的政治。这种“榜样政治”把社会政治的治理主要寄希望于少数“克里斯玛”(Chrisma)式的领袖人物的个人魅力和身体形象,与当今法治社会中的“制度政治”似乎构成了对立的两极,以至于当代人对这种身体政治思维颇多诟病。的确,从“制度政治学”的范式来评价道教这种“榜样政治”,后者的缺陷是明显的,比如它有通向“家天下”、人身依附、个人崇拜与专制主义等的可能。但是,倘若我们不是采取简单二元对立,而是从“对立面之间造成和谐”的辩证思维出发来对待两者的分歧,对道教的“身体政治”思想采取批判的继承,那么它在当代政治文明建设和改良中的价值仍值得肯定。毕竟,政治的改良和革新是复杂的超级系统工程,仅仅诉诸对政治主体以外的社会经济基础和上层建筑的改造还是远远不够的,还要更深入地诉诸社会的生命学基础的改造,亦即每一个人身体的改造。外在的制度设计、改造和完善与内在的身体改造与提升应该是“道并行而不悖”。道教的“身体政治”思想能给予我们的启示在于,倘若作为社会细胞的每一个体身体都能体悟到生命的原理,惟道是从,获得生命的智慧,且能基于我之身体与他人身体之间的同类感通,人与人之间的“同情”、“体谅”的道德行为就有了生命的基础;而对于执掌公共权力、担负社会制度的设计和改良的统治者而言,他的修身之道和生命智慧可以“外化”为良好的社会政治制度和经济制度及其运作,呈现为普天之下的“全身”之道。故为道教政治哲学所大力提倡的“全身”这一身体炼养功夫,在今天不仅没有过时,而且理应成为当代政治文明建设中宝贵的思想资源。

参考文献:

- [1] 张再林. 走向“身体哲学”——中国传统哲学研究范式的变革[J]. 江苏社会科学, 2008(3): 23-27.
- [2] 张再林. 中国古代身体政治学发微[J]. 学术月刊, 2008(4): 22-31.
- [3] 李刚. 道教生命哲学的外王之用——生命政治学[C]//何以“中国根柢全在道教”. 成都:巴蜀书社, 2008: 464-559.
- [4] 司马迁. 史记·太史公自序[M]. 北京:中华书局, 1979(标点本): 3292.
- [5] 王明. 抱朴子内篇校释[M]. 北京:中华书局, 1996.
- [6] 道藏(1-36册)[M]. (北京)文物出版社、(上海)上海书店、(天津)天津古籍出版社, 1988.
- [7] 龚鹏程. 道教新论[M]. 北京:北京大学出版社, 2009: 116-117.
- [8] 燕连福. 中国哲学身体观研究的三个向度[J]. 哲学动态, 2007(11): 49-55.
- [9] 李刚. 杜光庭《道德真经广圣义》“身国同治”的生命政治学[J]. 宗教学研究, 2007(1): 30-36.
- [10] 刘向,等. 旧唐书·隐逸列传[M]. 北京:中华书局, 1979.
- [11] 黄俊杰. 中国思想史中“身体观”研究的新视野[J]. 现代哲学, 2002(3): 55-66.
- [12] 萧延中. 中国传统思维中的“身体政治症候学”[J]. 华中师范大学学报:人文社会科学版, 2006(3): 44-50.
- [13] 张晓光. 中国逻辑传统中的类和推类[J]. 广东社会科学, 2002(3): 32-37.
- [14] 陈鼓应. 老子注译及评介[M]. 北京:中华书局, 2003: 111.
- [15] 郭象注,成玄英疏. 南华真经注疏(上)[M]. 北京:中华书局, 1998: 1.