

导论 身体的形象：从拉康到道教

邹静

我们借助于“身体”在这个我们认为的世界上从事着各种活动，无论是精神的还是物质的，无论享乐还是痛苦。身体作为我们各自世界构成的基石，乃是我们抵达外部世界的起点。

众所周知，在道教中有许多关于身体的图式和描述，包括内丹修炼的实践本身就是一个身体的实践——可见身体在中国传统道教中的重要性。戴思博在她《〈修真图〉—道教和人的身体》一文对此进行了比较直观和全面的介绍，其中所描述的种种有关身体的符号和丰富的想象让人迷惑不解，因此许多人把它们与巫术、迷信联系在一起，但也有人试图除去其神秘的一面，当成古代神话来接受——殊不知正是这些原始神话构成了我们身体观念的基石和本质。

精神分析家在儿童和精神病领域的发现让我们开始真实地面对这个过于平常的身体，从而超越了科学主义实体观念对身体的独断，能够重新理解传统道教中关于身体的图式和想像。因此，我们希望从现代精神分析的研究开始，一点一点地追溯到这些原始图式的能指或本意，从而也才可以理解现代世界中的身体的无意识是如何在这些原始能指中滑动，理解我们的生命本身。

因此，我们就从现代精神分析家拉康的研究开始，追问这个关于身体的问题，一直到中国道教内丹的修炼。

1. 拉康有关身体的讨论

在拉康从1953年开始的第一个讨论班开始，一直到1977年最后一个讨论班，这历时二十多年的讨论班涉及到精神分析和西方文化的各个方面，但在拉康前期的理论中，几乎可以说没有讨论身体的问题，有时候提到也只是一笔带过，即使在他1962年写的《萨德和康德》中，也只是从大彼者的欲望、法律和欲望的角度来讨论施虐（Sadism），可能拉康也意识到讨论施虐—受虐如果不涉及到

身体是不完全的，因此，在1972—1973年关于男女性关系的讨论班《Encore》（《再一次》）中，拉康重新关注身体。所以，我们在这里参考的拉康对身体的讨论全部集中在拉康最后四年的讨论班（除了1973—1974年的《Les Non-Dupes Errent》（不上当的漂泊）），即：

1972—1973 《Encore》（再一次）

1974—1975 《RSI》（实在象征想象）

1975—1976 《Le Sinthome》（症状）

1976—1977 《L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre》（《从一个错误中得知的不知道向着死亡闪动翅膀》）

首先在《Encore》中涉及到的身体享乐有三种：一种是对大彼者¹身体的享乐，一种是镜像身体的享乐，即自恋式的享乐，一种是性欲身体的享乐，即通过另外一个人的身体来享乐。

1.1.（对）大彼者身体的享乐（la jouissance du corps de l'Autre）²

1.1.1. 在《Encore》中，拉康还是继续他以前的观点，认为身体是对大彼者的象征，属于象征界，中间有大量篇幅讨论基督教中基督身体复活的意义、以及在亚里斯多德那里身体和灵魂的关系。

1.1.2. 身体享乐象征着大彼者

在讨论班一开始，拉康就指出，（对）大彼者的享乐，（对）大彼者身体的享乐，不是爱的征兆，而是 amur（无墙的、无阻碍的），这个 amur（无墙的、无阻碍的）是以奇怪的特征出现在身体上的。我们的身体携带了许多这样的痕迹，一些关于 amur（无墙的、无阻碍的）的痕迹，这些痕迹仅仅依赖于身体的享乐而存在，而身体享乐象征着大彼者，提醒着大彼者的在场。第二步才是男女的性别化，因此，在讨论男性和女性之前，必须讨论对大彼者身体的享乐，而性别化、性关

¹ 关于对拉康大彼者概念的理解，可参见第六部分的第3点“修炼内丹的目的：结胎与大彼者”的论述。

² 我翻译为“对大彼者身体的享乐”，也可以翻译为“大彼者的享乐”，在法文和拉康的意义上，这二者是同时存在的，第一种有把大彼者作为对象来享乐的意思，因为拉康认为大彼者与小彼者从来没有截然分开。第二种就是大彼者的享乐，主体身上的所具有的在大彼者位置上享乐的部分，但是在中文中，其意思有点变成大彼者是个主体，它在享乐，这与法文的意思相违，因此，我写成（对）大彼者的享乐，蕴含这两种意思。

系、爱、一等等都是次级阶段才产生的，包括镜像阶段身体的享乐，即自恋的享乐。

因此，（对）大彼者的享乐，对被身体象征化的大彼者的享乐，不是一个爱的征兆。

1.1.3. 身体的实在性与身体的能指

这些依赖于身体享乐的痕迹以能指的方式继续存在于人的身体感受中，因此，对一个身体的享受，对把大彼者象征化的一个身体的享受，就是身体的实在性（substance³，而不是物质性）。这个实在性以能指的方式把大彼者身体化。然而围绕大彼者的身体，我们从来没见过一个完全展开的身体，直到我们能够完全吞噬它。因此对大彼者身体享乐的欲望是永远没有得到完全满足，这就是《萨德和康德》一文中要说的。因此，我们可以说身体的能指是享乐的原因，没有能指，怎么能进入身体的这一部分？没有能指，怎么集中从享乐来的成为物质原因的那些东西？

1.1.4. 身体就是存在（être）

拉康认为亚里斯多德关于灵魂和身体的观念构成了经典科学的基础，因此，基于一个身体，一个器官的身体，一个已经保持为“一”的身体，一个不停说话的身体，构成了关于世界的观念，从而灵魂得以显现，而世界，这个充满知道的世界，仅仅是一个梦，一个他所谈论的关于身体的梦，因此，身体是存在（être）的基础，同时身体也是认识主体的基础。而这个认识的或者知道的主体不过就是在客体小a中以言说享乐的方式赋予给言说相关性罢了。

后来拉康在提出问题“存在和身体”的基础上试图讨论身体。“自古以来，人们认为存在应该包含一种属于自身的完满。存在，就是身体，正是从这一点开始，首先在存在中，人们开始构造了一个身体的等级，正是从这一点开始，每个人应该很清楚地知道在存在中支撑他的东西，每个人应该健康，或者应该使自己快乐”⁴。存在的首要显现就是身体，因此我们是通过身体的观念来设定世界的。

³ 在亚里斯多德那里，substance 被哲学家翻译为实体，（可参考《形而上学》的翻译），指的是事物原初的本质或者最基本的不能被分割的构成，实体本身成为其他事物构成的原因，而且这个词的希腊文演变为后来主体一词。我在这里翻译为“实在性”，更接近拉康的讨论。

⁴ Lacan J. (1972-1973). *Encore*, Le Séminaire livre XX, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

1.2. 镜像阶段的身体享乐

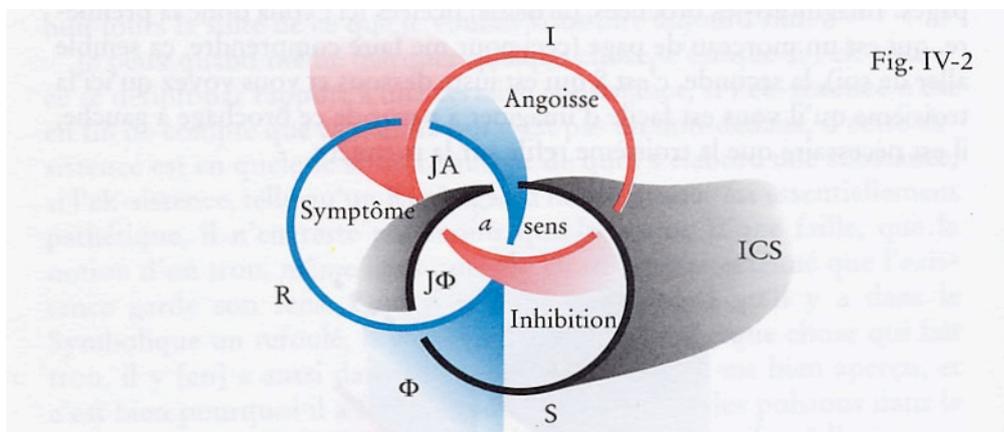
镜像阶段身体的享乐，对拉康而言是次级阶段的自恋的享乐（初级阶段是大彼者的享乐），就是作为想象的身体的享乐（jouissance du corps），是对身体“形状”的享乐，对一个可能有的“我的身体”的享乐，这个我的身体，就其具有这样一个图像来说是想象的一部分，就其具有这样的观念来说是象征的一部分，因为“我的身体”这个观念也是自我观念的一部分。

1.3. 身体与象征、想象和实在的关系

在1976-1977年的讨论班《L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre》（《从一个错误中得知的不知道向着死亡闪动翅膀》）中，拉康一开始就说存在着一个想象的身体，一个象征的身体，即 *lalangue*（牙牙语）⁵，和一个我们还不知道从哪里来的实在的身体。为什么这么说，我们要回到拉康1974-1975年讨论班《RSI》（《实在象征想象》），从分析弗洛伊德的《禁忌、焦虑和症状》开始。

1.3.1. 弗洛伊德的《禁忌、焦虑和症状》（inhibition, symptôme, angoisse）

拉康认为，在弗洛伊德的这个文本中，最早的禁忌总是关于身体或者身体功能的，比如断奶、不许触摸自己的生殖器等等。焦虑则是身体内部的冲突的结果，焦虑产生抑郁。小汉斯走在街上的恐惧，就在于他对自己有一个阴茎而对身体非常尴尬。因此，拉康就画了下面这个图⁶：

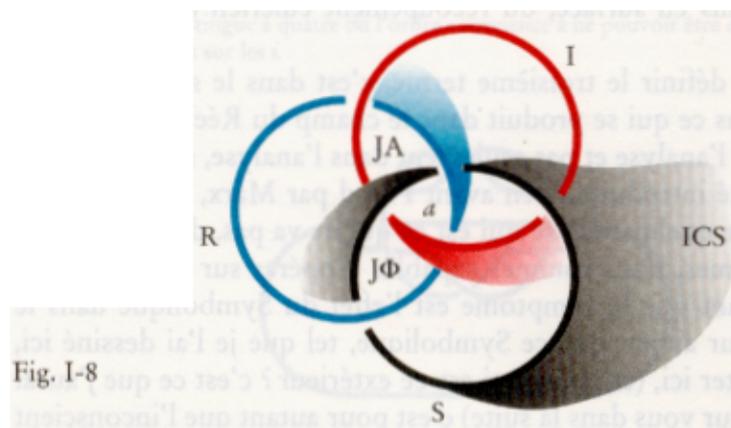


⁵ 拉康创造的一个词，指是婴幼儿的语言，这种语言和成人的语言一样属于象征，但是更为原初，这才是能指最初登陆的地点。

⁶ Lacan J. (1974-1975). *R.S.I.*, séminaire inédit.

简单归纳就是：症状 (symptôme) 属于实在界，禁忌 (inhibition) 属于象征界，焦虑 (angoisse) 属于想象界，如果最初的禁忌、焦虑和症状都是与身体相关的话，我们可以说症状属于一个实在的身体，禁忌属于一个象征的身体，而焦虑属于一个想象的身体。这里不是说有三个身体，而是身体同时存在于象征界、想象界和实在界，是一个身体把象征、想象和实在连接起来。

当然这样讨论身体还太简单，必须要从拉康象征想象和实在的波罗米结谈起。拉康关于象征、想象和实在的波罗米结图式如下⁷：



JA ((对) 大彼者的享乐)：属于想象界I和实在界R的相交处。

JΦ (石祖的享乐)：属于象征界S和实在界的相交处。

Sens (意思)：属于象征界S和想象界I的相交处。

三界共同之处就是中央的客体小a。

1.3.2. 第四界：症状界

拉康在1974-1975年讨论班《RSI》(《实在象征想象》)开始讨论波罗米结中央的四个洞之间的关系，被增加的第四个结把原来波罗米结的四个洞连接起来。如下图⁸：

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

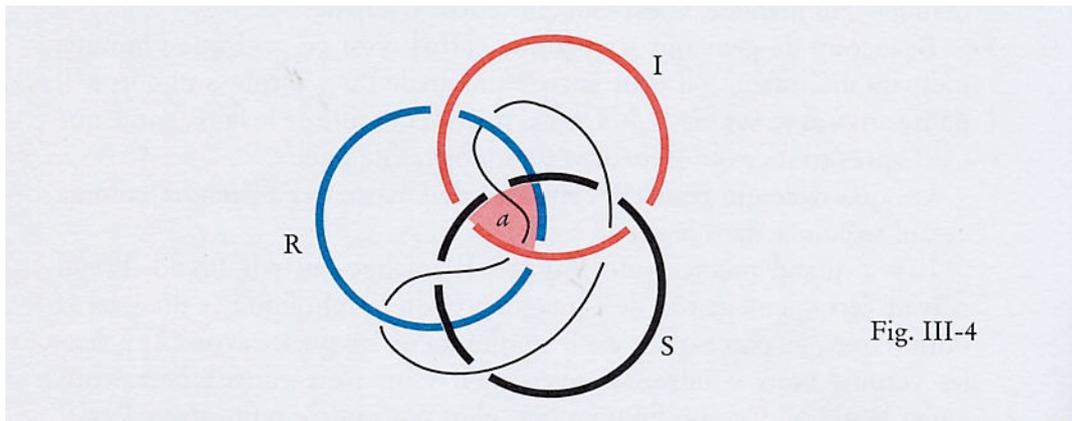


Fig. III-4

为什么拉康在后期要提出第四个症状界？实际上也是与关于身体的讨论分不开的。

1.3.3. 提出症状界的缘由：（1975-1976年讨论班《Le Sinthome》（症状））

第一：早期拉康谈石祖的享乐比较多，即象征和实在的关系，象征在实在上打洞就是言说，同时，对无意识主体而言的sens（意思）在象征和想象中滑动。在这个过程中运动的始终是能指，而第一个能指是登陆在大彼者上的，被能指划杠的大彼者A，划掉的方式也是能指的功能。所以，第一，能指存在于所有的地方，第二，后期拉康讲能指时，已经不是语言学上意义的能指，因此他说能指的第一次登陆是以字母的方式，而不是言说的方式，在此，对大彼者身体的享乐，就是把大彼者象征化的方式，而这种象征的痕迹以能指的方式留在了无意识主体的身体中，因此，身体也是能指的一种方式，一种登陆到大彼者的方式。因此，拉康在讨论大彼者的享乐（JA）时，实际上讨论的是想象和实在的关系。

第二：波罗米结所形成的四个洞之间的关系是不稳定的，如果我们只画出四个洞的关系，就是下面三叶结的图⁹。三叶结的边缘就是客体小a，它阻碍中心想象的无限扩张，否则客体小a，（a、b、c）等就会相等或重合，从而想象，象征和实在重合，如同精神病性的妄想狂一样。（精神病性妄想狂：象征想象和实在是一个唯一和同样的consistance聚合）

⁹ Lacan J. (1975-1976). *Le sinthome*, Le Séminaire livre XXIII, Paris, Éd. du Seuil, 2005. p. 94

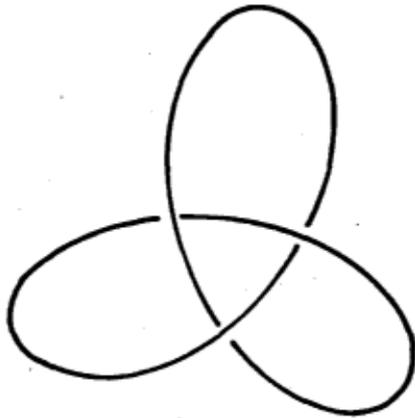


fig. 45

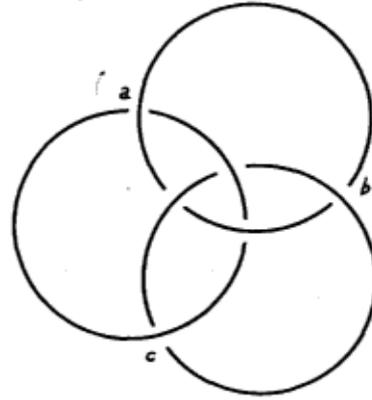


fig. 46

第三：要不然就相互离开，几乎没有洞。如下图相交的两个环的交点是不稳定的，因此，需要第三个环（绿色环）来固定这个，只有症状这个结可以把四个洞连接起来，并且稳定下来。症状结保证了象征想象和实在的稳定关系，而这个稳定的第一个症状就是对自己身体想象的稳定¹⁰。

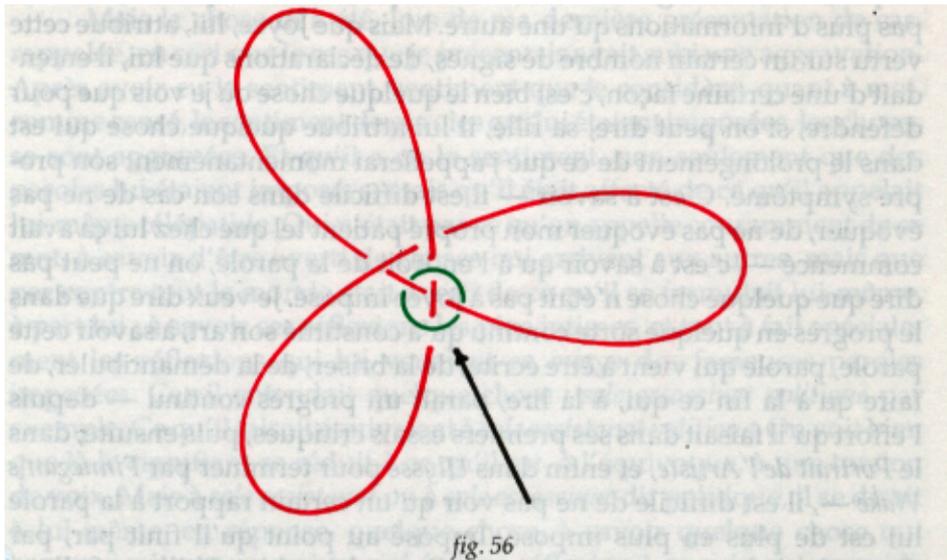


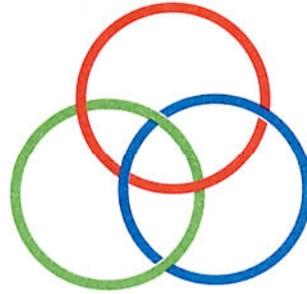
fig. 56

¹⁰ *Ibid.*, p. 106.

1.3.4. 身体的结构

如果我们以如下颜色来画波罗米结的话¹¹,

Fig. V-6



拉康在最后一个讨论班1976—1977的《L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre》中给出了一个身体的结构。如下图¹²:

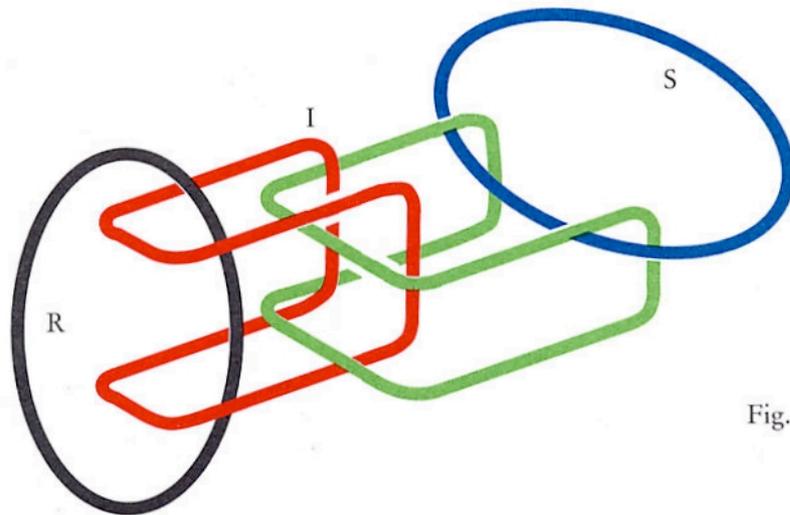


Fig. V-7

蓝色，代表象征界S，黑色代表实在界R，红色和绿色代表想象界I，其中红色代表身体，绿色代表症状。如果把这个图重新变成原来的象征、想象和实在的波罗米结，就是¹³：

¹¹ Lacan J. (1975). *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, in *Ornicar?*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

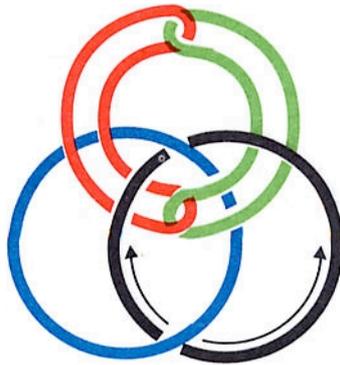


Fig. VII-1

1.4. 拉康关于身体结构的基本观点

1.4.1. 身体和想象一样，都是 *consistance*（聚合）

拉康认为象征是在实在上打洞的过程，想象是一种 *consistance*（聚合），实在则是一种 *ex-sistance*（离合），什么是 *consistance*（聚合）？在1975—1976年的讨论班《Le Sinthome》（症状）中说到：*consistance*（聚合）就是一个集合，它通过表面化而被象征，身体，如同皮肤一样，在其袋子里有一堆我们所感受的器官。为什么说身体和想象一样，都是 *consistance*（聚合）？因为一个人喜欢他的身体，因为他相信他喜欢它，身体是唯一的 *consistance*（聚合），当然是精神状态上的，即使对动物来说也是这样，身体是不会消失的，他是 *consistant*（可靠的），他认为他有一个身体是可以喜爱的，这是想象的根本。我包扎它，也就是说我使它包扎起来，因此，我遭受到它。

1.4.2. 身体是一个集合。

身体是想象的延续，想象在实在上打洞，形成身体。如果说实在是一个整体的话，身体不是一个 *tout*（整体），而是一个集合。

1.4.3. 身体和无意识

对拉康来说，实在不是构成世界的原因，而是被象征结构而成的，如果没有象征系统的插入，就没有实在的功能。比如动物没有语言和象征，其实在就是一个没有区分的整体，因此，当拉康说无意识象语言那样构成的时候，无意识也是语言和我们身体的交合，如果不参照身体，就不可能有无意识，实在的功能就不能被区分出来，也就是谈不上欲望的原因客体小a的功能。（p. 82）当我们说是无意识在支持着一些东西，一些被自我所定义，象象征一样构成的东西的时候，这个东西本身是歧义的，是在象征的术语下涉及到的那些东西，它是通过意

义来回应的，而这个意义仅仅被想象的方式所支持。由此而得出的想象观念是参照于身体和身体的表象的事实，因此想象所表征的一切，仅仅是机体的映象（reflet）。

在身体是 *consistance*（聚合）的意义上，实践中无意识把身体给了本能。

1.4.4. 身体的物质性

除了有一个想象的身体外，我们通常说身体更多是一个生物的，也即物质的东西，拉康也没有回避这个问题，在1976—1977年的讨论班

《L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre》中，拉康说，物质表现为 *corps-sistance*（稳固的身体或者稳固的集合），身体和其他物体一样，是一个身体的实在性（*la substance du corps*），也就是说具有统一性（*unité*）。

2. 对拉康身体理论的分析

拉康直到后期为了讨论性关系才开始重视身体这个我们日用而不知的东西，应该说拉康在对身体的讨论中已经突破了西方传统对身体的认识，即物质性身体与人类精神的分离，以及精神是身体拯救者的观念，构成我们关于外部世界的一切象征、想象和实在最初都是建立在对身体的象征、想象和实在之中，身体不仅仅是科学的对象，而更多是科学认识开始的基础。

但是仍然留下了许多问题，比如拉康说身体的构成是想象的产物，但日常经常告诉我们，我想象我的身体和看见一个现实的身体是不一样的，尤其是科学的发展更加深了我们关于身体就是生物，而生物就是物质性先天存在的东西，因为这就是科学研究的基础，科学不会对一个想象的身体做血压测试的。就象人们做爱总是两个现实的身体在场一样，但当拉康说男女没有性关系的时候，通常把拉康的说法当成是精神性的理解，还有一个生物性的理解属于科学，是精神分析之外的东西。但拉康似乎没有这个意思，性关系中身体的享乐是以另外一个身体的物质在场为基础的，这和一个人手淫的纯粹想象的享乐是不一样的，当然，一个区别是前者是大彼者的享乐，后者是小彼者的享乐，可为什么大彼者的身体与后来的物质性相关联了？身体的实在性和物质性的来源是什么？从身体、想象和物质都具有 *consistance*（聚合）的特征来说，身体的物质性和身体的想象性是一样的，但我们在临床中知道，它们又是完全不同的，身体的想象更多是一个表面，而身体的物质性则构成一个三维空间，虽然它们都可以说是集合，但是两种集合的构成方式并不一样。这些问题可能也是拉康的困

难，因此，拉康最后在讨论身体的结构时，是欲进而出，其实这个困难不但是拉康的困难，或者精神分析的困难，而是整个西方文化的困难。

因此，下面简单讨论拉康深受影响的二位哲学家海德格尔和康德在这个问题上的观点，康德对传统形而上学的追问就是对理性和经验分裂的追问，而海德格尔在康德之后对存在的追问则更加接近事物的本来面目，而拉康也正是在海德格尔的道路上，希望从临床精神分析的角度来重新讨论身体的结构，因为身体的形象大量地出现在意症、儿童以及精神病患者那里。

2.1. 拉康和海德格尔德：关于物和存在

拉康在讨论班中经常提到海德格尔的名字，而且从拉康阐释西方文化的方式来看，也是受其影响尤深，特别是第七个讨论班《精神分析的伦理学》。这是一个非常奇怪的讨论班，其中讨论班的中心问题“物”（la chose, 德文 Das Ding）拉康在后面再也没有提到过。另外一个就是海德格尔的存在（être），在所有拉康的文本中，总会时不时地看到这个词，但拉康从来没有给一个专门的讨论，他的使用大多数居于海德格尔哲学和笛卡儿哲学之间，也就是存在和主体之间，因而比较混淆，比如当他说身体就是存在时，对海德格尔来说，这不是存在，而是存在者的存在，而对笛卡儿来说，就是存在，作为主体的存在，当然这种存在在海德格尔看来也是存在者。

当拉康在《精神分析的伦理学》中说精神病就是所排斥的原初物的重新回来的时候，这个物当然不是物质意义上的物，但从他后来不再讨论“物”这个概念来看，讨论“物”是非常困难的事情，而海德格尔对“物”的讨论是基于对“存在”的讨论，如果没有对“存在”的深入探讨，我们是不可能理解“物”的，包括康德说的“物自体”。

2.2. 海德格尔和康德

大家都知道，是康德对传统形而上学的批评从而终结了传统形而上学，而这个终结就是从追问“认识论”的基础和基石开始的。传统形而上学把理性和经验截然对立，经验本身是不稳定，不可靠的，理性是在知识的领域超越了经验的界限的，但理性本身又是经验知识的形式之一。康德批评了理性在知识领域的妄想以后，将知识限于经验之内，但经验自身不能提供知识的必然性的根据，

康德肯定了先天综合判断的合法性，维护了经验科学知识的可靠性、必然

性，在康德看来，理性为感性所制定之“法”虽受感性之限制，却不来源于感觉材料。这些“法”本身是超越于感觉材料的，因而它们只是形式的。经验的感觉材料，要进入科学知识领域，必须遵守理性为其制定的法则，附合理性为其设定的形式；因为，这些感觉材料之所以能结构成科学知识之体系，成为必然的、可靠的，其根据、理由全在理性之法则和形式。这些形式和法则虽为感觉材料而设，但却不是来源于这些材料，而是来源于理性自身，这样才能保证由这些材料组成的体系具有必然的可靠性。

康德所指出的根据（先天条件），赋予经验知识在经验之外的基础，但是这个先天判断是如何进入经验的？他探讨的结果是，这个基础归根到底只是一些形式，而这些形式如何与内容（感性材料）相结合，又成了问题。我们看到，如果将关于感觉经验世界的科学知识之基础奠定在“思想—理性”形式之上，同样未能克服理性与经验的二元的对立，所以康德的哲学仍未完全脱离传统形而上学的窠臼。想要摆脱形而上学却又陷入形而上学，这正是康德哲学的症结所在。

海德格尔在康德的基础上又前进了一步，他认为“知识论”的基础是“存在论”，*Ontologie* 不能被理解为本体论，而是存在学，经验知识的基石就是对存在的知识，这也是康德在追寻“知识论”的基础时想做而没有做到的工作。后期海德格尔把西方形而上学的本质机制了解为“存在—神—逻辑学”（*Onto-Theo-Logik*）¹⁴。

我在这里不是讨论海德格尔的存在与物，但显然，对海德格尔来说，这两个概念都属于“前哲学”，是认识论的基础，同样当德鲁兹说非哲学才是哲学的基础的时候，他们都试图穿越传统认识论的界限，而这个界限就是经验和理性，身体和灵魂的二分关系。

2.3. 经验和理性，身体和灵魂

这个二分关系就是首先认可经验的基础性和不可缺乏性，但经验本身被认为是不可靠的，易变的，而只有理性才能够引导经验，因此，理性成为了不可靠经验的拯救者，同样，身体如同经验一样虽然被认为是人的基础，但这个基础太不稳固，人类不应该依靠这样一个易变的基石而生活，否则人就和动物没有什么区别，而灵魂是具有更高理智的理性，是身体的拯救者。这两种二分关系在认识论和基督教领域中分别得到了充分阐释，而其发生的始端，则在柏拉图、苏格拉底那里。我们在所有柏拉图的对话中几

¹⁴ 参考海德格尔《同一和差异》中的《形而上学的存在—神—逻辑学机制》。《林中路》中《黑格尔经验的概念》。

乎都可以不断地看到类似的观点。

同时，这个二分关系所导致的问题和它本身所解决的问题一样大，因为当人变成一个理性和灵魂的存在时，同时也是作为无限性而存在，而人作为有限存在者和有限理智者却成了人存在最不恰当的理由，因此，历代的哲学家和神学家又开始试图重建这二者的关系。笛卡儿在灵魂和身体之间找到一个松果体，黑格尔哲学的基石《精神现象学》原来的题目是《意识经验的科学》，康德为了解决感性与知性同一性的基础问题，让感性化解到知性里面，而这种化解的媒介就是先验想象力，即康德的先验图式。而经验一词，以现象的名义最后又出现在现象学的研究中，以及基督教中基督的肉体死亡以后，又得到了复活等等。

我们看到拉康也停留在这里。在我们继续这个话题之前，我们要回到精神分析，因为关于身体的形象，出现得最多的是儿童和精神病人。

3. 二位精神分析家对身体形象的研究

3.1. 儿童精神分析家弗朗思瓦·多尔多 (Françoise Dolto)

弗朗思瓦·多尔多 (Françoise Dolto) 在她的《身体的无意识形象》 (*L'image inconsciente du corps*) 一书中把身体的形象分成三个部分：

3.1.1. 基本的形象

孩子感觉到他自己在一个存在的同一性中 (la mêmeté d'être)，也就是在一个自恋性的持续中或者在一个从他出生开始就住在并充满的一个空间—时间的持续中，不管以后他的生活如何改变，这个基本的形象一直保持着。弗朗思瓦·多尔多 (Françoise Dolto) 把这个时期定义为孩子的自恋 (narcissisme)，这个存在的同一性 (la mêmeté d'être) 因孩子身体的病痛或不适而打断。

存在的同一性 (la mêmeté d'être) 更多表现在胎儿时期，被称作“胎儿的伦理”，孩子在母亲肚子里感受到的一切，以后将以吸血鬼的幻想表现出来，这个身体的基础形象是不能够被抵达到的，除了通过一些威胁生命的表象和幻想之外，例如被迫害的妄想：脏腑、脐带、呼吸、口腔、肛门的迫害。在出生以后，基本形象变成呼吸—嗅觉—听觉的，这是基本的空气形象。第三种基本形象是肛门，在前两种形象上又增加了消化道内部的滞留和排除功能，增加了盆骨所构成的一

大堆保护物，包括屁股和会阴的触觉表象。

因此，在每个阶段都有一个基本形象，孩子通过基本形象而接受到母亲的欲望，并成为孩子继续成长的动力，这些基本形象是完全没有对象、没有主体的感觉和体验。

3.1.2. 功能的形象

身体的基本形象是一个静态纬度，功能形象则是主体实现其欲望的有力形象，它显现在快感的获得和对象化的关系中。比如孩子在被动地被要求排便的时候，在母亲的声音中，他获得了一个和母亲声音粘合在一起令人愉快的排泄的形象之中。例如手，孩子对手臂功能的兴趣，赋予孩子肌肉一骨骼的自由感，从而通过玩耍不停地获得快感和实现。功能形象实现了与彼者关系丰富的可能性。我们知道孩子自己吃，和孩子听到母亲说孩子在用口吃是不一样的，虽然孩子都是在吃，前者的吃更多是一个没有对象的基本形象，后者的吃与母亲的要求、口腔的快感和口是用来吃的这样的观念联系在一起，因此是孩子获得对象感的基础，是身体各个部分对象化的基础。最后孩子的功能形象构成了我们一般的身体图示（le schéma corporel），这也是孩子以后接受科学的基础。

3.1.3. 爱欲的形象

爱欲的形象是与功能形象相连的一种快乐或者不快乐。

3.2. 格塞拉·旁可夫（Gisela Pankow）

格塞拉·旁可夫（Gisela Pankow）长期对精神病人做精神分析，她在《人及其精神病》（*L'homme et sa Psychose*）一书反对弗洛伊德说的精神病人不可能接受精神分析的说法，因为精神病人不能和别人对话，格塞拉·旁可夫（Gisela Pankow）认为在精神病人那里也存在着对话，一种在身体的整体和部分之间的对话，身体形象具有两个基本的功能。

3.2.1. 身体形象的两个基本功能

第一是身体作为形式的或格式塔式的空间结构，它表达了整体和部分之间的动力关系，神经症患者即使身体残缺了，也对身体有一个整体感，而精神病人则不行，身体形式的整体性被摧毁，部分占据了整体的位置。

第二是身体作为内容和意义的结构，因此，表象、对象的再现或者遭

遇到一些东西在精神病那里发挥了非常重要的作用。比如在非精神分裂的慢性谵妄那里，第一个功能没有受到损害，问题是处在第二个功能。

3.2.2. 身体的界限

身体的整体和部分的混淆涉及到身体的界限混淆，患者感觉到存在的只是身体的部分，但他却把它当成了身体的全部，他生活在一个没有界限的身体里，因此能够被认识的每一种身体的感觉，每一小块可感觉到的身体就是在治疗精神病人过程中我们能有的坚固大地，因为身体有许多结构（Car le corps a des structures）。

3.2.3. 临床

因此格塞拉·旁可夫（Gisela Pankow）在临床中总是让精神病人用胶泥捏各种形象，并就这些胶泥的形象与患者交谈，而不是象神经症患者那样只是语言层面的工作。胶泥具有实质的空间结构和具体形象所代表的意义，通过这种与身体类似结构的胶泥，使得患者发现自己的无意识欲望，并重新找回身体的整体性和界限。

3.3. 身体的界限是身体对象化的结果

格塞拉·旁可夫（Gisela Pankow）的两个身体功能，令人想到哲学上资料 and 形式的划分，它是亚里斯多德形而上学的基础，但从格塞拉·旁可夫（Gisela Pankow）的解释看来，身体的形式是身体的空间结构，也就是身体的物质性的基础，身体的内容，即关于从身体的种种表象则既可能是形成物质身体观之后，也可能在这之前，而弗朗思瓦·多尔多（Françoise Dolto）身体形象的两个部分，则包含了前身体—物到身体—物的状态，因此，简单说来，身体的物质化是一个标志，是人对象化自己的开始，也是认识论的开始。

以上两位精神分析学家对身体的研究似乎让我们回到了物质和科学之前的身体的形象，儿童在具有一个对象化的物质身体之间已经是一个有感觉的知觉体，在这个前物质身体状态中已经有了想象、象征的基本结构，当拉康说身体的享乐是对大彼者的象征，身体和想象一样都是 *consistance*（聚合），都是一种集合的时候，似乎已经涵盖了弗朗思瓦·多尔多（Françoise Dolto）和格塞拉·旁可夫（Gisela Pankow）的身体理论，但显然，弗朗思瓦·多尔多（Françoise Dolto）和格塞拉·旁可夫（Gisela Pankow）的身体理论可能结构化不是很强，但要更为细致深入一些，她们似乎触摸到了婴幼儿和精神病患者那不为人所知的痕迹的运动。

这个前物质身体状态可能在哲学上被描述为未来理性的开始，但可能它永远都在理性所能够抵达的地点之外，如同精神病人一样。通常人们认为精神病人的幻想似乎只是特别的少数的、人类理性没有成功的特例，但是也让我们看到这一部分幻想永远都飘荡在人类文明的上空，理性没有驯服这只莽撞的小猫，以后变成了一种凶猛的老虎。

精神分析家使我们回到了比西方传统哲学更早的地点，那么哲学的地点到底在哪里呢？是希腊哲学，因此，下面我们简单讨论柏拉图的一个文本，可能这是在柏拉图所有文集中对身体结构和器官进行描述和讨论的最集中的一个文本，从这里我们可以看到在西方传统中身体观念的起源，而这个开始一直伴随着西方人的传统历史，甚至到精神分析。

4. 柏拉图的《蒂迈欧篇》（Timée）

《蒂迈欧篇》（Timée）¹⁵ 是柏拉图晚期的著作，它是从一个神话故事开始，讨论了宇宙的起源和人类的开端，还有将近一半的篇幅讨论人身体的构成。

4.1. 宇宙的生成

4.1.1. 宇宙的三种基本存在：理型¹⁶、可感事物和载体

柏拉图通过蒂迈欧的口首先讨论了造物者的作用，它是宇宙灵魂和理型的创造者，它象征着次序，是宇宙次序的原因。在《国家篇》中只谈到理型和可感事物，即具体事物作为感觉对象是生成变化的，理型作为思维对象是永恒不变的，可感事物只是理型的摹本，是派生的，理型是宇宙最基本的形式，是先于一切可感事物而存在着。在这个篇中，柏拉图又增加了载体，他比喻说，理型好像是父亲，载体好像是母亲，可感事物则是他们的孩子。载体一词在希腊文中，除了接受器，容器之外，还有场所，空间的意思。载体是万物的原始材料，任何事物都直接地由载体加形式而构成，载体本身永远是单一的。

无形无性的载体（空间）接受了作为模式的理型的影像，当理型照在载体上，载体变接受了理型的摹本，这个摹本和空间合为一体产生可感事物。也就是说，空间的一部分为理型的影像所“压印”而成。

¹⁵ 上海人民出版社，谢文郁译的单行本《蒂迈欧篇》。

¹⁶ “理型”是该译本对“idée”的翻译，原来通常的翻译是“理性”，由于我使用该译本作为讨论的基础，因此也使用该译本的翻译，而且，我也认为这个译法更准确一些。

4.1.2. 宇宙从混沌到生成

上面似乎已经说清了宇宙生成的问题，但柏拉图说，在理型还没有正式压印在载体上时，载体就出现了液化、火化、气化、土化。这时的水、火、气、土还没有结构，只是有些迹象而已，他们剧烈地运动，引起载体也剧烈运动，这就是混沌状态。

4.2. 理型是数，是几何立体

柏拉图在《蒂迈欧篇》（Timée）写到：“这一点大家都会认同的，即水、火、气、土都是立体。一切立体都有厚度，并被许多面包围，由直线所围成的面乃由三角形构成。”他认为最简单的立体是正四面体，被当作火的原型，其次为八面体，为气的原型，再次为正十二面体，为水的原型，还有一个正立方体，为土的原型。柏拉图通过这四种立体结构的变换来解释各种感性性质：如软硬、轻重、颜色、声音、味道等等，包括痛苦和快乐。

4.3. 灵魂和身体

4.3.1. 灵魂是一种运动，一种数的运动。

造物者先造一个和谐均衡的宇宙，然后用同样的方式造了灵魂，之后造了宇宙中一切的物质体，让灵魂分布在一切实体中。这样的灵魂或者说永恒者是依据理型，即数来运动的。

灵魂分为不朽灵魂和可朽灵魂，不朽灵魂和造物者所造的神住在一起，神又根据造物者的教诲造了人。纯度较低的灵魂被年纪较轻的神用水、火、气、土所造的身体固定下来，以便让他们不要乱跑。

4.3.2. 感觉是灵魂和身体的共同运动

柏拉图是这样描述感觉的：

诸神“在收到生物不朽本原之后，按照造物者的做法，他们从火、土、水、气中取来一些份额，揉成团，用一些小得看不见的栓，而不是用那些自我连接的永不毁坏的纽带，把四种元素揉成不同的物体，以此来栓住灵魂的进进出出。于是，灵魂的运行像一条大河那样，既受控制，又不受控制，它来来往往从来冲去，使得身体运动杂乱无章，六种运动，前后左右上下，样样俱全，这种从来冲去的运动提供

了营养。在和外界的接触中，身体和刺激的火，坚硬的土，流动的水，急行的气等交往，并传给灵魂，从而带来更大的刺激，这种运动通常称为‘感觉’”。¹⁷

4.3.3. 理型是形式，载体是空间，身体是形式和空间的承载者。形式和空间可以单独存在，而身体是有生灭的，当灵魂的运动穿梭在身体这个物体之中时形成了身体的共同感觉（如冷热、轻重、颜色等等）和各个器官上的感觉（如酸、苦、甜、辣等）以及各个器官（如头、心脏、肝、肺等等），而且头优于躯干，身体前面优于后面。当身体这个物体死亡后，感觉的运动消失，而灵魂的运动依然存在，因此，在身体没有死亡之前，就必须让灵魂的运动来统率感觉的运动，身体才可能得到安宁和快乐。

4.4. 分析

4.4.1. 当柏拉图在理型和可感事物之后又增加了载体（空间）的时候，空间被当成一种基本的样态出现在万物之前，连康德《纯粹理性批评》的基础也认为空间是一种直观形式。我们在后面对中国道教的陈述中发现，空间，即体，只是后来的一种与物体相关的性质。

4.4.2. 灵魂和身体都是一种运动，差别在于灵魂的运动是没有空间性，而身体作为物体的运动则有空间性，身体的存在一开始就是作为物质而存在。

4.4.3. 物质的存在总是一个已经被限制存在，也就是说它已经是一堆感觉运动的聚集体，是与身体外部的运动相互作用的结果，遗留的感觉就是结果本身。因此，身体不是一个与外部无关的封闭的运动场所。

4.4.4. 如果身体一开始就是一个具有空间性的存在，那么身体的外和内也就一开始就确定了，也就是作为物质整体的身体和这个整体之外的物质的其他东西。这是西方传统的基础。

4.4.5. 空间性规定了物体的内和外，似乎空间性是一个先天的存在，但我们在儿童研究中发现，幼儿是没有空间感的，也就是说没有物质感，但他也感觉到运动，可见空间只是感觉的结果，内和外也是感觉的结果，而不是先在于感觉。因此我们认为有两种感觉运动，没有空间感的运动，和有空间感之后的运动，这是物质和认识论的开始。

¹⁷ 柏拉图《蒂迈欧篇》，上海世纪出版集团。p. 29.

4.4.6. 无论有没有空间性，宇宙中一切的运动都被一种大眼睛看到，那就是理型，但理型本身并没有显示为任何形式或者物体，身体是这个理型的一个可知场所，因此，规定身体的不是身体自身，而是一个先于身体的东西，一个从来不显身的东西，要到达它，唯一的一个办法就是辩证法。

4.4.7. 身体和其他物体一样，都是具有空间性的物质，为什么不是在其他物体身上抵达理型？而选中了人，因而人的身体的物质性一开始就与其他物体区分开来，虽然其他物体还先于人被造出来。因此人和其他物体（包括动物植物）的差别比他们的相同对西方认识论来说要重要得多。

4.4.8. 感觉与经验

柏拉图用毕生的精力来讨理论型，而对感觉的讨论少的可怜，如果有一点点的话，也是在否定的、与理型对峙的层面上讨论，对身体的讨论如果少了对感觉，或者说对经验的讨论的话，就不能真正明白身体和我们的关系。而经验是人类想象的基础，这也是拉康在讨论物质的身体和先于象征的想象的身体的困难之处，虽然拉康说精神分析是一个实践，但他似乎没有足够地阐释这个充满感受的实践经验本身，因此在说到身体与存在，身体与想象，身体与实在的关系就没有讨论语言和象征的那么深刻。

在西方，对经验和感觉给予充分肯定的有两人，一个是伊壁鸠鲁（Epicure），另外一个人就是休漠，他们都认为感觉是人唯一确定的东西，人所有的认识和观念都起源于感觉，起源于对感觉的精神运作之中，但因传统上“理性”的存在，所有对感觉和经验的研究更多成了向理性前进的第一步。

直到现在，我们从现代精神分析家拉康对身体的研究开始，从他的突破和困境开始，一直追溯到拉康思想的背景（海德格尔和康德），一直到西方传统思想的背景（柏拉图）那里，中间插入二位精神分析家对儿童和精神病的身体理论，这个追溯也许可以让我们明白无论是在精神分析领域还是哲学领域，在对身体的种种研究中所存在的现状和困难。

然而在中国传统道教中，对身体形象的描述却截然不同，并且被大量保留在各种图形和汉文字中，这是另外一个不同于西方的象征系统，身体在这个符号系统中被得到了完全不同的理解，所以我们在中国道教那里重新开始对身体的讨论。

5. 道教对身体的研究

5.1. 形和象

现代人已经习惯把形和象放在一起使用，就是“形象”，各种各样的图像、画像、想象都放在这个词语之下，在西文中，所有幻想、绘画、图片、梦、镜子里的影子等等，都被认为是“image”，都归类于“想象”，但是在中国古代，形和象却是完全不同的。

5.1.1. 《道法会元》卷六十七的“万法通论”中一开始就是18:

“夫混沌，道之体也，太极，道之用也，二者之妙，虚无自然也，混沌之先，未有天地，先有是道，亦强名也，一气未盟之始是为太易。

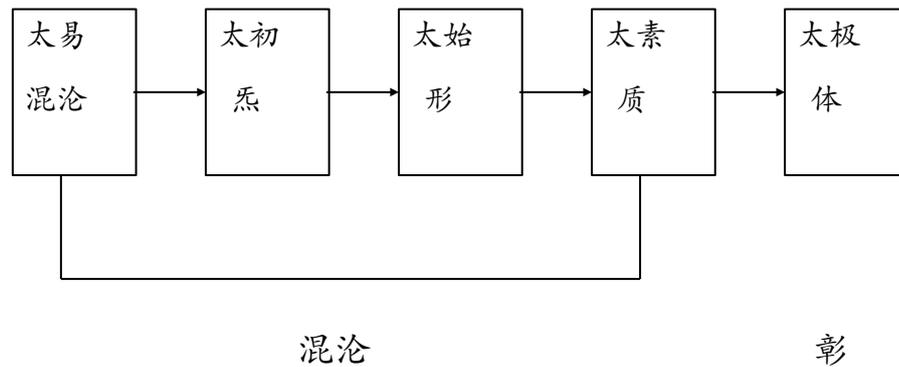
太易者，阴阳未变，恢漠太虚，无光无象，无形无名，寂兮寥兮，是曰太易。太易，神之始而未见炁者也，及其有物混成，先天地生一炁，磅礴是谓太初。

太初者，阴阳虽变，有炁而未有形，是曰太初。太初，炁之始而未见形者也，先天一物，分为二，无象无形，逐念生，是为太始。

太始者，阴阳交合，混而为一，自一生形，虽有形而未有质，是曰太始，太始，形之始而未有质是也，是为太素。

太素者，太始变而成形，形而有质而未成体，是曰太素。太素，质之始而未成体者也，炁形质具而未能相离，故曰混沌。混沌道之体也，如是动极复静，至静之极，静极复动，五数乃极，故曰太极。

太极者，太素备而阳变阴合，五行具焉，万物生焉，是故太极肇判，轻清为天，重浊为地，大道彰矣。”



我们可以说，从太易到太极，从混沌经过炁、形、质到体的过程是一个不断集合的过程，每一个后面的状态同时也具有前面所有的状态，而不是后面一个状态完全取代前面一个状态，因而才说太素是“形而有质而未成体”。所以太初的状态中有炁和形，太素的状态中有炁、形、质，而太极的状态中有炁、形、质、体。另外，我们也可以说前面四个阶段都是混沌，因为“炁形质具而未能相离”，如果相离了，就成为“体”，也就有了现在通常意义上的“物”。

这里似乎没有说到“象”，实际上太初“炁”的状态就是“象”，这一点，在老子《道德经》中可以看得更清楚。

5.1.2. 《道德经》中的形和象

老子《道德经》19中关于“象”字有五处：

“道冲而用之，或不盈。渊兮，似万物之宗；挫其锐，解其纷；和其光，同其尘。湛兮，似或存。吾不知其谁氏之子，**象**帝之先。”（第四章）

“其上不徼，其下不昧。绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之**象**，是谓惚恍。迎之，不见其首；随之，不见其后。”（第十四章）

“孔德之容，唯道是从。道之为物，唯恍唯惚。惚兮恍兮，其中有**象**；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”（第二十一章）

“执大**象**，天下往，往而不害，安平泰。”（第三十五章）

“大方无隅；大器晚成，大音希声，大**象**无形，道隐无名。”（第四十一章）

这五处的“象”指的都是没有形的象，在惚恍之间，是道初显的状态。

《道德经》中关于“形”字有两处：

“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之爵而常自然。”（第五十一章）

“故有、无相生，难、易相成，长、短相形，高、下相盈，音、声相和，前、后相随。”（第二章）

可见，物体具有形，形是一种已经具有的差异状态，如难易，长短，高下，前后等等。象是一种比形更接近道的原初状态。在《庄子》那里有二百多个“形”字，因为老子谈有无，而庄子不谈有无，而谈有，谈的是有了差异以后的事，重点当然就在“形”上。

那么在我们的生活中哪些可以算做是象呢？做梦时梦见的是象，我们走路说话时在身体内部产生的图也是象，精神病的幻听和幻视是象，而把梦画出来或说出来则是形，镜子里看见的也是形。差别在哪里？做梦时我们总感觉到梦中的图象非常模糊，可能只是一种感觉让我们觉得是什么人，在发生什么事情，但事实上所有的场景都是变动不拘，恍惚不定的，有时候一秒钟的场景我们可能几分钟都说不清楚，所以我们在回忆梦或者说梦时才感觉特别困难，这些都是象的特征。如果把梦中的场景画出来则已经具有非常清晰的形状，并且每个人做过的梦比他说出来或画出来的要多得多，我们当然不能说没有说的梦就不是梦，或者仅仅说出的梦才是梦。当弗洛伊德更多是在“画”梦（指弗洛伊德通过自由联想的方式在写自己的梦的时候），拉康更多是在说梦的时候，他们都尽量通过后来的形和言来明白一些东西，明白无意识，或者更准确地说，明白欲望，这个在规则缺失处产生的欲望，而不是象本身，故而更重视象征和言说。因为这些象虽然不停地出现，但人们却很难捕捉到。

《易经》中《系辞》说“在天为象，在地成形”²⁰。如果人们只处在一个象的状态中是无法捕捉到象本身的，我们虽然忘记了梦本身，但其象仍然附着在形、质、体上追随我们游走世界。从这个意义上说，幼儿在学会说话之前也是会做梦的，孤独症儿童不会说话，但也会做梦，而且在脑子中在身体上有许多象，只是他无法说出来或画出来，我们所能看见的只是他们的一些古怪行为或情绪，但这些象可能却如同魔鬼一样，让他一生都不能说话。

西方文化捕捉象的方式更多是理性，是语言和象

²⁰ 《易经》“系辞”

征，“métaphysique”一词被翻译为“形而上学”，它最初是日本人的翻译，对应于中国的“形而上者谓之道，形而下者谓之器²¹”，把道等“métaphysique”。“Physique”是“物体、物理”的意思，而“méta-”是“après，之后”的意思，连起来就是“有物体之后”，即前面说的探求太极之后世界的原理。“形而上、形而下”许多人把“上下”理解成“高低”，而忘记了“形”的意思。实际上，这里的“上下”应该是“前后”的意思，《黄帝内经》的“上古天真篇”中的“上古”是较“中古”之前的时期，而不是比中古高的时期，因此，“形而上”就是“形”之前的状态被称作“道”，“形而下”则是“形”之后的状态被称作“器”，也就是以太始为界。因此，西方是以科学和逻辑（语言）来把握世界，而中国却是以形和象来把握世界。

5.1.3. 象和感

“感”通“咸”，有两个意思，一是感触，一是感应。“咸”为周易中的一卦，其六爻分别为：

“初六，咸其拇。（拇，脚拇指）

六二，咸其腓。（腓，小腿肚子）

九三，咸其股。（股，大腿）

九四，贞吉，悔亡。

九五，咸其脢。（脢，背部）

上六，咸其辅颊舌。”（辅颊，脸部）²²

可见，从脚到头，每一个部分都有感应，而且其感应不一样，其对应的象也是不一样的，只有当所有部分都感应到的时候，才会“感而遂通”，那么感应什么呢？“天地感万物化生，圣人感人心，而天下和平，观其所感，而天下万物之情可见矣²³。”最初的感应是感应天地，是感应使得万物生成，所以感应不是人所独具的能力，而是万物（包括人）的相同之处，因此这种感应中所产生的象是一些基本的象。

对感应的接受或者觉知就是我们常说的“感觉”或者“感受”，是人

²¹ 《易经》“系辞”

²² 《易经》“咸”卦

²³ 《易经》“咸”卦的象辞。

所特有的，除了人以外，其他的万物都仅仅生活在“感”的状态中，而对“感”本身没有觉知，因此也没有多过“感”的状态，而人对“感”本身的觉知即可以发展成为主动寻找新的感觉，又可以通过对“感”所引发的“象”的观察而体会到感应时阴阳交合的状态，所以才说“观其所感，而天下万物之情可见矣”。

在这里，也可以说“感”是一种运动，如同《蒂迈欧篇》（Timée）里描述的那样，但在《蒂迈欧篇》（Timée）中，感觉的运动几乎是杂乱无章的，因此需要理性加以约束，而在道教中的感却是有章可寻，而道教的修炼也就是修炼这个“感”。

5.1.4. 形和名

“形”虽然是太易之后的一个状态，但对“形”的把握却是依赖于“名”，尹文在《尹文子》24的“大道篇”中对形和名的关系有非常精辟的论述。

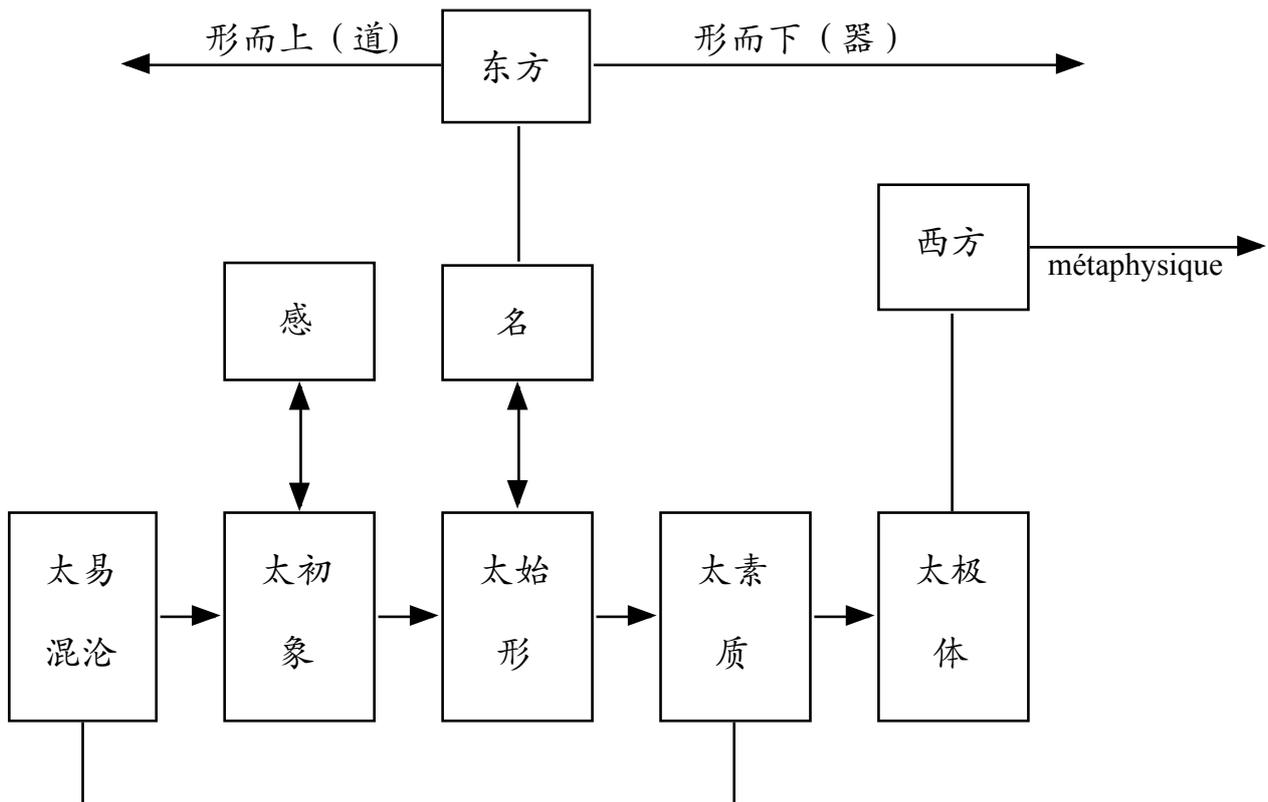
文章一开始就是“大道无形，称器有名。名也者，正形者也，形正由名，则名不可差故。”意思就是说，大道是没有“形”的，而“形”以后的器却是有“名”的，名是用来端正形的，如果说形是端正的话，那是因为有了名的缘故，所以名千万不可以有任何差错，故而孔子才说“名不正则言不顺也”。可见在古人看来，言是顺从于名的，而西方正好相反，名是顺从于言的。

尹文子还说“有形者必有名，有名者未必有形。形而不名，未必失其方圆，白黑之实。名而不可不寻名以检其差，故亦有名以检形，形以定名，名以定事，事以检名。察其所以然，则形名之与事物，无所隐其理矣。”这一段讲形和名的关系，它们并不是一一对应的关系，有形则一定有名，如果说还有没有形的名的话，那是形本身的方圆之实，由于名是生于方圆的，因此方圆也可以说是有名的了（见另外一句“大道不称，众必有名，生于不称，这众形自得其方圆，名生于方圆，则众名其所称也”）。而有名则不一定有形，如此才生出许多虚妄出来，因此，要认真对待那些没有形的名，要经常检查，经常与事物之实对照，看它是不是远离了事物本来的面目，大道才不会被淹没。

尹文子继续说“名者，名形者也，形者，应名者也。然形非正名也，名非正形也，则形也，则形之与名，居然别矣，不可相乱，亦不可相无。”形和名是两个不同的东西，即不可没有，也不可错乱，既然万物已经存在了，如果没有名则混乱，如果所有的名排列着却没有相应

的形来对应，名就是乖张，因为名可以继续为名之上生名，这名上之名可以扰乱事物的本来面目，因此，必须经常使名回到名的诞生地检查名，这个地方就是因感应而生的象的不断聚集而成为的形。

由于形本来就是一个已经存在的相区分和差异的状态，这个差异来自感应的差别，这是万物原初的差异状态，在这一点上，人和万物是没有差别的，只有当人所觉知的形继续聚合而成分离的体时，人才与其他的事物不一样。



5.2. 身体的空间性和物质性

5.2.1. 空间和时间

事实上，“物”和“体”是不一样的，只有当“物”和“体”两个词变成一个词“物体”时，才是我们通常所说的具有体的物。有了象（炁）、形和质之后而不能相互分离，则还是太素的状态，所谓分离就是相互的差异之间有了距离，这时形成了“体”，就是具有空间（时间）的物质。象（炁）、形和质都是有差异的状态，如果说一种差异是一个面的话，当差异没有距离时，两个面还是连和在一起的，而当两个面有了距离时，两个面和中间的距离就形成了一个有体积的物体。当物体之间以空间的单位而有了差别时，就有了彼者进入的条

件和彼物此物相互交换的可能性，而在“体”之前是没有彼者的。同时，物体之间的运动构成了时间，因此，时间是物体的运动方式，或者说时间是空间的转移方式。

在汉语中，“空间”和“时间”的“间”字非常清楚地说明了这个相互分离的状态，所有在“体”之前的状态是没有时间空间的，因此在中国古人那里，空间不是一种直观的先验的形式，它是体的结果。在这个意义上谈物体的运动，才是西方科学的开始。

身体当然是“体”，或者说它是人所具有的第一个物体。最初，孩子是不能区分自己的身体与床、与妈妈身体的界限，当他可以区分时，就形成了自己的身体界限，这个界限是认识其他东西的界限的基础，当他把自己的身体从一个无界限的状态中界限出来，第一个“体”就产生了，许多孩子在3—5岁还分不清桌子的边，椅子的边。在幼儿园里，你会发现老师用许多时间教孩子认识物体的“边”。

5.2.2. 身体与现实

我们分辨精神病的一个标准就是有没有现实感，什么是现实？更多的时候我们是在实在的意义上使用，同时被象征和实在包裹。当我说门口站着一个人时，如果你相信是因为你也看见了一个象人一样的物体，如果你不相信，是因为你在门口什么也没看见，于是你就说这是我想象出来的，因此，对物体或物质的共同认识构成了现实，这个物体（物质）感就是空间，当一群人具有同样的空间时，在这个空间中所谈论的事情是可以相互印证的，因此被称为现实。

如果说人说具有的第一个物体是身体的话，第一个现实也是身体，现实的支离破碎和身体的支离破碎是一致的，我们构成身体的方式和界限就是我们构成一切现实的基础，或者说身体的结构就是现实的结构。

科学稳固了我们的身体结构，而道教正好相反，它完全解构了身体的空间性。

5.3. 身体的想象性

5.3.1. 身体和景

在关于身体修炼的许多图和道教文献中（如后面戴思博女士 Catherine Despeux 的《〈修真图〉—道教和人的身体》），我们经常能看见“景”这个字，如黄庭内景经、外景经、身体中有二十四景等等，并且几乎所有身体图式都没有西方的透视关系，即在远近高低大小上没有清晰的划分，即使是说脐下三寸时，这些数字也不是从标准尺子那里得来的，身体不同地方的景是不一样的，景的内容就是象，象构成了景，因此我们称作“景象”。在这里，景就是形的意思，对景的描述就是名。它只描述了差异，但是差异本身的关系并没有以时间或者空间的形式固定下来，因此差异的堆积，而不是差异的排列形成了景象。

5.3.2. 象的运动

与柏拉图一样，道教中讨论最多的是运动和静止，或者从根本上说只有运动。当柏拉图把运动分成灵魂和身体两种不同的运动，并且灵魂的运动更接近于理性时，经验和知识也开始一分为二，从理性到感性再到理性，成为西方认识论中一直试图弥补的裂缝。道教在象和体的层面上讨论运动，而象的运动更为基本，即使在讨论物体的运动，也没有放弃象，所以道教在物体认识的意义上一路走得不远。

象的运动既然不是几何的、理性的运动（古代中国的数的使用与西方是不同的）也不是杂乱无章的，有三个基本的特征：一是人与万物一样具有象的运动；二是循环，天干、地支、八卦、阴阳、数等等都是循环；三是交合。

在具有空间和时间的意义上，我们和其他物体是不一样的，当解除了人对自身身体的空间感以后，人这个身体就与其他物体，比如树、石头或者动物是一样的，也就是说都处在感的状态，感应到万物差异的状态，这种感应所生的象是万物基本的象，是没有彼者的象，如果说这些象也组成一个世界的话，就是万物之象，宇宙之象，因此，身体每个部分的感应所生的象就是宇宙本来的象，所以当人们通常说身体如同一个小宇宙，是一个类似于大宇宙的小宇宙时，不是在物质或物体的意义上说的，而是在象的意义上说的。

6. 结束语

后面是一篇关于法国的道教研究学者戴思博（Catherine Despeux）所撰写的《〈修真图〉——道教和人的身体》的中文翻译，它是就目前保留在北京白云观中的一幅关于内丹修炼的图为基础，逐字对图上的所有符号和文字进行解读，其涉及的文献和传统跨越时间长，覆盖面广，从东汉历经魏晋、唐宋、元明清几乎都有所射猎，从原始的仙学（陈樱宁语）到早期上清灵宝传统，到儒释道合一以后的全真、西派东派，甚至雷法等等。道教以及内丹修炼一直因其术语的驳杂和方法效果的神秘而被遮上一层面纱，清代许多成就者对传统的内丹修炼作了许多整理工作，如傅金谿、刘一明等等，为我们留下了大量的宝贵材料，他们都试图来解开道教内丹的神秘性，但由于道教中涉及到的基本问题不能解决（包括道教中关于人的基本关系的讨论，中国文字语言与人的关系等等）以及清代以后受西方科学的影响日益加深，现代语言受西方语音语言的影响，增加了对道教研究的难度，比如中国传统说的“自然”、“天”、“地”等等，并不等同于西方的“nature”、“ciel”、“terre”，它们如同一个个能指，只有在对另外一个能指的指示中才有意义，而不是这些能指本身有什么单独客观而不变的意义，而一个能指滑向另外一个能指的过程总是无意识主体的呈现，因此，不是说到底黄庭在身体的哪个位置，下丹田是一寸，二寸还是三寸才正确，况且道教也说不要泥象、执文，虽然在内丹修炼中我们可以从文本中，从师父那里得到许多关于身体的形和象，许多人认为只要产生这些景象就是修炼，于是就攀附在各种形象上面，从精神分析的角度来看，是欲望在支撑这些形象，是从象征界里冒起的欲望而产生的形象，这些形象如同我们欲望世间的任何对象，如男人、女人、美味等等是一样的。因此，我们必须从基石理解道教与人的关系之后，才明白这些形和象下面是什么样的无意识在流动。

因此，我没有直接从戴思博（Catherine Despeux）的文本《〈修真图〉——道教和人的身体》出发来讨论身体形象，而是先讨论其中的几个基本概念“形”与“名”，“象”与“感”等等，这些概念如同一些基本能指一样决定了中国符号系统中象征和想象的含义，以及与人的身体之间的关系，它们具有与西方语音语言系统完全不同的结构，而要重新讨论在道教中象征、想象和实在的关系，这是一个本文目前所力不能及的工作。

前面我们是从精神分析家拉康开始追问身体的结构，以及这些结构所具有的基本背景和困难，直到上面一章讨论道教中关于身体的形象为止，似乎道教中对身体的认识已经超越了现代西方哲学家和精神分析家的地点，但那也是一个作为现代的中国人很难理解的一部分，因此，有必要再回到现代精神分析的研究理论上重新解读道教。不是说精神分析已经成熟的可以解释一切，而是现代精神分析的理论，尤其是拉康对弗洛伊德的阐释，更多吸收了现代人对语言，对想象，对逻辑的研究，如果说一个古代的东西还对现代人有什么吸引力的话，那说明这个东西一直还在现代人的幻想中呈现，因此，我们需要明白这个当前

化的过去到底是如何呈现在我们精神之中的，也许那也是我们无意识的存在。所以，可能通过我们前面对中西方关于身体的基本讨论之后，我们再来理解这个关于内丹修炼的文本也许要容易一些。戴思博的这本《〈修真图〉——道教和人的身体》主要包括四个部分。

第一部分是对追溯《修真图》的历史，对历史上出现的六个版本的《修真图》以及与之相关的图做了简单的介绍。第二部分开始就是逐字解读保留在北京白云观的这副《修真图》，

第二部分是《修真图》中头部、中部和底部三个大区域的基本描述，以及内丹修炼的关键部位：三丹田、三关、玄牝等等。第三部分是关于身体中的天堂和地狱，包括五脏六腑的神以及魔鬼。第四部分是修炼的基本方法，三个基本阶段、心肾龙虎之交以及火候。

在中国有无数的道教研究和道教文献，为什么我会选择一篇外国人的翻译呢？可能正是因为道教本身的神秘性和感受性，以及中国文字的歧义性，使得一些研究本身是在循环解释，很难从根本上理解道教与我们的关系，也许从一个西方人眼中重新看道教，一则她必须对道教中许多名词的意义有了了解才可能用法语讲出来，一则从彼者的眼光中看到的自己虽然有了异化，可能我们看到异化本身可能有助于理解那个正在被异化的人。

在这篇导论中，对道教和翻译中的一些问题没有做深入的探讨，只是想对中西方文化中关于身体部分的传统和研究作一个总结，并对用精神分析的方式来解读内丹做一点可能性的尝试，包括从临床精神分析家那里，由于分析家本身也是从某个传统中生长出来的，可能也带有传统中本身固执的地方，我们提问题的地方就是问题本身，我们提问题的方式也是问题本身，因此，可能对中国道教对身体的认识和研究能让我们更多地理解想象的结构。

后记：关于翻译

戴思博女士的《〈修真图〉—道教和人的身体》一书是年初王家佑先生送与学生的。戴思博女士本人对道教颇有研究，著有多本关于道教的书籍，曾专程到成都拜访王家佑先生，二人在青城山论道一个星期，回法国后，写了这本书，并送给王先生一本，就是我现在翻译的这本。

国内有一些关于《修真图》的文章，大多散见于期刊。如《武当》2005年第五期陈禾塬的《九真之居》，第八期陈永强《修真至要：三宝》，第十期陈禾塬的《北斗九星七显二隐》，这三篇都是对武当山炼性修真全图的考证，另还有《中国道教》2003年第三期柔弱牯灵的《对“修真图”的参悟》一文，2002年第七期广州中医药大学医史博物馆郑洪、刘小斌、罗英的《“越秀山炼功碑”图像解》等等，这些文章大多从某个角度来理解《修真图》，篇幅较短，应该说戴思博女士的这本《〈修真图〉—道教和人的身体》是目前为止对《修真图》所做的最为详实的一个理解，从图的历史状况，到图中每一个文字和符号都做了认真的考证和追溯，其引用文献之多，涉及范围之光在国内并不多见。目前我们看到国内关于道教的研究大多集中在对每个人或者某个时期的研究，而直接从道家修炼的图入手来研究道教，还是非常罕见，因为这不只是涉及到文献理论的研究，还有实践的问题。研究文献的从缺少实践经验，而修炼之士大多从师之言，不理睬书上的东西，戴思博女士几乎融合了这两个方面，非常难得。

道教中有许多专门术语，常人是不太容易理会的，即使是道教中人士，也是仁者见仁，智者见智，由于语言本身循环解释的缘故，许多研究也停留在引用文献上，几乎是用不理解的文字再去解释不理解的文字，还是不理解而已，但我们还是可以天天使用，正所谓百姓日用而不知，因此一个法国人想用法语写一本关于道教内丹的书的话，非得明白这些术语的含义不可，否则就不可能有法语表达清楚，这个也是我翻译这本书的原因，用另外一种语言来打破元语言的循环封闭性，可能有助于我们理解自己的这些不太好懂的传统。

比如戴思博女士在说明这些图式的时候，几乎全部用了“représentation”一词，这个词是“再现、表现、再次演出、表象”之意，在哲学中常常被翻译为表象，精神分析中弗洛伊德在区分“词表象”和“言表象”时也使用这个词，拉康也在讨论班中多次讨论这个词，它事实上是象的再次出现，第二次出现，因此被称为“代理表象”，具有重复的冲动。所以这个词具有很强的心理学意义，它代表了作者对这些神秘修炼图的理解，比照西方实在的身体解剖学来说，作者的这个理解是比较深刻的，因此大多数时候我把它翻译为“表象图”，少数时候仅仅翻译为“表象”。

因为这个原因，我在翻译道教术语的时候，一方面保留中国传统的术语，同时直译作者的法文意思，例如，“督脉”作者翻译为“les canaux de controle”，法

文直译的意思是“控制的运河”，因为在法语中没有“脉”这种说法，又不等同于“血管”（vaisseau），因此用“运河”做比，很是恰当，至于“督”字，李时珍在《奇经八脉考》中说“督者，都也，為陽脈之都綱”，督脉是一切阳脉的总督，管理者，用“contrôle”是把这个意思说出来了。任脉的法文是“les canaux de fonction”，直译是“功能的运河”，《奇经八脉考》还说“任者，妊也，為陰脈之妊養”，这个妊养也有起作用的意思，只是一个阴，一个阳，这是翻译不出来的。这样我们不仅知道督脉、任脉在身体的什么位置，而且其名字本身也说明了这个位置的功能和作用。这样的例子整篇文章都是，因此，一切术语我都在使用传统道教术语的同时直译法文意思。

在作者文献的引用上我也使用这个原则，在直译法文意思的同时，把查到的原文附在直译文之后，有助于大家对照理解。

当然这样做也带来新的问题，因为中国的许多字在法语中很难找到对应的翻译，比如“玄”这个字，作者用“obscure”，法文中有“暗的、阴暗的、黑暗的、模糊的、不清楚”等意思，而“玄”字除了这些意思外，更多还指“悠远而模糊的、细小的”以及“黑”的意思，从使用的词义上说，褒义为多，形容一种原初悠远模糊的状态，而不是对应于明亮或者清晰，而且“玄”字还与许多字组成了不同的词，如玄天、玄冥、玄牝等等，更增加了其神秘性。再如，中文说“五臟六腑”，《黄帝内经》中《素问》第十一章“五臟别论篇”对之有非常详细的论述（详见第三部分注释49），而法语中“臟”和“腑”是不分的，用的都是“viscère”一词。还有一些词，作者直接采用音译，比如“魂”“魄”“泥丸”等术语，就用汉语拼音“hun”“po”“niwan”代替法语，因为在法语中实在找不到相应的词语。实际上，这里引发的问题还不是翻译对照词语的问题，而是语言的问题，语言界限的问题，一个语言系统就是一个封闭的观念系统，不同的语言划定了我们世界的边缘，也划定了我们对世界的理解，可能正如维特根斯坦说的，语言的界限就是我们世界的边缘。

可能读过这个翻译以后，有人会认为作者在解读《修真图》的术语和符号的时候，忽略了道教不同历史时期对身体整体认识的变迁和演变，因此各家门派在相同术语的不同使用时是从整体上有差异的。这些问题可能需要道教研究者做更进一步研究，在此，我只是尽量保持作者的原貌，不做任何论述。

从发起翻译本书念头之起，到翻译完成，还得到我的导师霍大同教授的许多指教，尤其是我本人对精神分析的学习以及对中国传统道教的兴趣，在这个翻译过程中找到了许多契合点，也许对精神分析的理解，对人自身的理解，对自身传统的理解都会有个新的开端，在此，一并感谢霍大同教授三年来的教诲和帮助。

由于本人学习法语的时间有限，有问题的地方请各位不吝赐教。

邹静 2006-11-9

插图目录

- 图1: 广东三元宫石碑的一个摹本的再现, 引自李知容的《中国气功师》
- 图2: 广东三元宫石碑的细节
- 图3: 武当山的《修真全图》, 由Monica Esposito友好提供
- 图4: 《丹成九转图》, 引自《内外功图书集要》
- 图5: 段甫1922年的《修真全图》。李约瑟 (Joseph Needham) 《中国的科学和文明》第5卷第117页
- 图6: 《修真图》, 北京白云观
- 图7: 已知不同版本的《修真图》分布地图
- 图8: 内景左侧之图 (直译: (烟萝子) 身体内部左侧图), 摘自《修真十书》18.2b
- 图9、内景右侧之图 (直译: (烟萝子) 身体内部右侧图), 摘自《修真十书》18.3a
- 图10、烟萝子首部图 (直译: 烟萝子头部表象图), 摘自《修真十书》18.2
- 图11、内景正面之图 (直译: (烟萝子) 从正面所见的身体内部的样子), 《修真十书》18.3a
- 图12、内景背面之图 (直译: (烟萝子) 从背面看身体的模样), 《修真十书》18.3a
- 图13、《体象阴阳升降图》, 摘自《元始无量度人上品妙经内义》(T.90(fasc.45-46)) p.8a-b.
- 图14、《元气体象图》, 摘自《上阳子金丹大要图》(T.1068(fasc.738)) p.3a-b
- 图15、身体内侧图, 摘自《皇帝八十一难经注义图序论》(T.1024(fasc.668)) p.4a-b
- 图16、身体背面图, 摘自《华佗玄门内脏图》120
- 图17、白云观的《内经图》。白云观《内经图》的说明文字
- 图18、如意观所画的《内经图》, 摘自《中国古代艺术图录》第82页
- 图19、白云观《修真图》细节: 头部和居于头部上方的圆盘
- 图20、白云观《修真图》细节: 肾的区域和身体下部
- 图21、白云观《修真图》细节: 身体中部
- 图22、悉达多太子或未来的佛陀射铁鼓。敦煌壁画。引自《敦煌壁画》第一侧
- 图23、尾闾九窍。引自T.281(fasc.134)《抱一子三峰老人丹诀》p.15b
- 图24、玄牝图。引自《修真十书》9.3a的《金丹大成集》

- 图25、有十二重楼和脊柱二十四节的身体表象图，名为《周天火候图》（直译：周转和火运转的图）《窍窍洞章》3.8a
- 图26、九个地狱的灯图。引自T.220(fasc.100-104)《无上玄元三天玉堂大法》14.15b
- 图27、九霄图。引自T.1219(fasc.881-883)《高上神霄玉清真王紫书大法》2.18b
- 图28、肺神（虎）、脾神（凤凰）、肝神（龙），左边根据T.1402(fasc.1050)，中间根据T.432(fasc.196)，右边根据《云笈七籤》卷14
- 图29、心神（赤鸟）、肾（双头鹿）、胆神（龟蛇），左边根据T.1402(fasc.1050)，中间根据T.432(fasc.196)，右边根据《云笈七籤》卷14
- 图30、陶器上的玄武图（登区）。引自文章《丹阳南齐陵墓壁画探讨》p15
- 图31、丹阳（江苏）第3号墓的龟蛇图。参考上图的文章。
- 图32、贝壳做的龙虎，在西水陂大约公元前6800的一个坟墓。《中国》1988\3,p36-37
- 图33、被蛇缠绕的龟之图。唐代著名画家吴道子所画。白云观的拓本
- 图34、烟萝子的三魂七魄图。《修真十书》18.2a
- 图35、三魂、七魄和三尸。引自《无上玄元三天玉堂大法》（T.220(fasc.100-104)）35b-6a
- 图36、三魂图。引自周履靖万历年（1573—1720）所编《夷门广牍》
- 图37、七魄图。引自周履靖所编《夷门广牍》
- 图38、真武图。引自H.Dore的《对中国迷信的研究》卷九，图135，p480
- 图39、《修真图》中央部分和《中和集》（T.249(fasc.118-119)）中一个图的比较
- 图40、太极顺逆图。引自T.1068(fasc.738)《上阳子金丹大药图》p3.a
- 图41、三车图。右边是烟萝子的图，左边是《道元一气》
- 图42、坎离交换图。引自《性命圭旨》
- 图43、蟾光图（直译：月蟾的光线），引自《性命圭旨》1.76
- 图44、外药与内药图。引自T.249(fasc.118-119)《中和集》2.3b和《修真图》中央部分
- 图45、大还心镜火候之图（直译：在大的返回的时候，精神镜子和火候之图）。引自T.90(fasc.44-45)《元始无量度人上品妙经内义》p.9a-b
- 图46、明镜丹道图。引自T.1058 (fasc.738)《上阳子金丹大要图》p.7b。
- 图47、三宝的符咒。引自T.220 (fasc.100-104)《无上玄元三天玉堂大法》15.9b
- 图48、玉京普光破暗宝符。引自T.220 (fasc.100-104)《无上玄元三天玉堂大法》14.3b
- 图49、一些让人想到人的身体的符。引自 T.220(fasc.100-104)《无上玄元三天玉堂大法》15.9b

在校期间发表的文章

《西南民族大学学报》（人文社科版）2006年10月

参考书目