

陸、

東亞儒家思想傳統中的四種「身體」： 類型與議題

一、引言

20 世紀有關東亞儒家思想史的研究論著，大部份都集中在對儒家心學傳統之研究。舉例言之，牟宗三（1909-1995）強調中國儒家的成德之教就是「心性之學」。¹狄百瑞（William Theodore de Bary, 1919-）則論證，遠在 13 及 14 世紀，程朱之學就既被認為是「理學」，又被認為是「心學」。²狄百瑞也指出 16 世紀的王陽明從朱子學中汲取心學之思想泉源。³狄百瑞對朱子學中之「心學」面向的強調，與錢穆所說：「縱謂朱子之學徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之心學，亦無不可」⁴的說法若合符節，並可上溯明末王奠主張朱子學即為「心學」的看法。

¹ 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1963、1976）；《心體與性體》（臺北：正中書局，1968、1973），共 3 冊；及《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979）。

² Wm. Theodore de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Mind of Learning of the Mind-and-Heart* (New York: Columbia University Press, 1981).

³ Wm. Theodore de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1989).

⁴ 錢穆：《朱子新學案（2）》，收入：《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998），第 12 冊，頁 93。

當代學者對中國思想中的「心學」傳統的闡發，固然很能發潛德之幽光，但是，諸多論述常常忽略人的「心」的活動實有其「身體之基礎」⁶這項事實。中國思想中的「心」的運思與作用有其身體之基礎，所以「心」也有其具體性與實踐性。在 20 世紀中國儒家學者中，將這一點闡釋得最好的是徐復觀。徐復觀一針見血地指出，中國文化的基本特性就是「心的文化」，他接著闡明所謂「心的文化」的內涵說：⁷

中國文化所說的心，指的是人的生理構造中的一部分而言，即指的是五官百骸中的一部分；在心的這一部分所發生的作用，認定為人生價值的根源所在。也像認定耳與目，是能聽聲辨色的根源一樣。孟子以耳目為「小體」，因其作用小；說心是「大體」，因其作用大；但不論作用的大或小，其都為人身生理構造的一部分則一。可以把生理構造的這

⁵ 明世宗嘉靖 13 (1534) 年，王奠就抄錄朱子有關心學之文字共 983 條，凡 7 卷，編為《晦庵朱先生心學錄》，並在〈序〉中說朱子「本程子之意，釋格物為窮格事物之理，蓋萬物皆備於我，即所謂物則民彝者也。故天下無心外之物，無物外之心。物理即吾心，吾心即物理，非有二也。明物理也者，明吾心者也。」見王奠：《朱子心學錄·序》（江戶：青藜閣明和 6〔1769〕年木刻本）卷 1，頁 7。

⁶ 參考：Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1987).

⁷ 徐復觀：〈心的文化〉，收入徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975），頁 242-249，引文見頁 243。

一部分說成西方唯心論的心嗎？西方唯心論的心，指的是人身上生理構造的一部分嗎？所以把中國文化的心，牽附到唯物方面去，還有點影子；因為生理本是物；心的作用正是生理中某一部分的作用。牽附到唯心方面去，便連一點影子也沒有了。

徐復觀指出：中國文化脈絡中的「心」，既是生理意義的 heart，又是價值意義的 mind，而且兩者融貫為一。徐先生上述這段話已觸及「心」之「身體的基礎」，他順著《易傳》別創一詞曰：「形而中者謂之心」。他強調，心的文化與心的哲學應稱為「形而中學」，而不應講成「形而上學」。⁸《郭店楚簡》〈六德〉將「仁」字寫成「𠄎」，⁹似乎為我在此所說的「心」的「身體之基礎」，提供了古文字學的證據。

最近 10 餘年來，中國思想傳統中的「心」與「身」不可分，而「身」更是一個「身心互滲」的「身」這項特質，開始受到學界的重視。安樂哲（1946-）、¹⁰楊儒賓（1956-）、¹¹吳光明（1933-）¹²等人都有論文或專書論述中國思想中的「身體」

⁸ 同上註。

⁹ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），〈六德〉，頁 187。

¹⁰ Roger T. Ames, "The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy," in Thomas P. Kasulis with Roger T. Ames and Wimal Dissanayake eds., *Self as Body in Asian Theory and Practice* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993).

¹¹ 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998）。

¹² Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1997).

議題，湯淺泰雄（1925-）亦有專書論述日本的身體思想。¹³本文寫作的主旨在於歸納中日韓思想史中所見「身體」的四種類型，並探討各種不同類型的「身體論述」之中所潛藏的問題。最終並歸納東亞「身體」論的要點，提出三項有關東亞「身體」論的命題。

二、作為政治權力展現場域的身體

東亞思想史所見的第一種類型的身體，是一種政治權力展現的場域。所謂「作為政治權力展現場域的身體」，指兩個意義而言：

第一，統治者的身體等同於國家：這一個意義下的「政治身體」，在古典中常常出現，《公羊傳》解釋《春秋》「九世復仇」¹⁴之說的一段話，很具有代表性：

國、君一體也，先君之恥猶今君之恥也，今君之恥猶先君之恥也。國、君何以為一體也？國君以國為體，諸侯世，故國、君為一體也。（《公羊傳·莊公

¹³ 湯淺泰雄：《身體：東洋的身體論の試み》（東京：創文社，1981）。此書有中譯本：馬超等譯：《靈肉探微》（北京：中國友誼出版社，1990）；亦有英譯本：Yasuo Yuasa, *The Body: Toward an Eastern Mind-body Theory*, edited by Thomas P. Kasulis; translated by Nagatomo Shigenori, Thomas P. Kasulis (Albany: State University of New York Press, 1987).

¹⁴ 陳立疏云：「國君以國體為重，自太祖而下，皆一體也。」見陳立：《公羊義疏》（四部備要本）卷18，頁12下。

4年》)

所謂「國君以國為體」，強調的是國君的「看不見的身體」(invisible body)實涵蓋整個國家，所以「國、君為一體」。

因為君之體等於國之體，所以，國君的身體可以代表國家，《呂氏春秋》有一段記載：

昔者湯克夏而正天下，天大旱，五年不收，湯乃以身禱於桑林，曰：「余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。」於是，剪其髮，磨其手，以身為犧牲，用祈福於上帝。民乃甚說，雨乃大至，則湯達乎鬼神之化，人事之傳也。(《呂氏春秋·順民》)

傳說中「湯以身禱於桑林」為民祈福，以順民心。湯的頭髮、手以及身體都成為國家的表徵，在這個意義上，湯的身體是「政治的身體」，也等同於國家的身體。

第二，身體的各器官等同於政治系統中之官職：古籍常見以身體內之各部份器官，進行政治論述，以器官類比官職以論證官職重要性不同比重：

(1) 一國之君，其猶一體之心也。隱居深宮，若心之藏於胸，至貴無與敵，若心之神無與雙也。其官人上士，高清明而下重濁，若身之貴目而賤足也。任群臣無所親，若四肢之各有職也。內有四輔，若心之有肝肺脾腎

也；外有百官，若心之有形體孔竅也。親聖近賢，若神明皆聚於心也。上下相承順，若肢體相為使也。布恩施惠，若元氣之流皮毛腠理也。百姓皆得其所，若血氣和平，體無所苦也。（《春秋繁露·天地之行》）

（2）心者，君主之官也，神明出焉。肺者，相傳之官，治節出焉。肝者，將軍之官，謀慮出焉。膽者，中正之官，決斷出焉。膻中者，臣使之官，喜樂出焉。脾胃者，倉廩之官，五味出焉。大腸者，傳道之官，變化出焉。小腸者，受盛之官，化物出焉。腎者，作強之官，伎巧出焉。三焦者，決瀆之官，水道出焉。膀胱者，州都之官，津液藏焉，氣化則能出矣。凡此十二官者，不得相失也。故主明則下安，以此養生則壽，歿也不殆，以為天下則大昌。主不明，則十二官危，使道閉塞而不通，形乃大傷，以此養生則殃，以為天下者，其宗大危，戒之戒之。（《素問·靈蘭秘典論》）

在第一段引文中，董仲舒以心與其他臟器如肝、肺、脾、腎以及形體如四肢之關係，論述君與臣之關係，並強調君臣之相互依賴性。第二段中出自《素問》，以臟腑之各司其職，缺一不可，類比於君臣之相互依存，不可分割。

這種類型的「身體政治」論，也見於朝鮮時代儒家政治思想。16世紀朝鮮朱子學者李滉，在所撰《戊辰六條疏》中指出，

國君應「推腹心以通耳目」，並解釋說：¹⁵

一國之體，猶一人之身也。人之一身，元首居上而統臨，腹心承中而幹任，耳目旁達而衛喻，然後身安焉。人主者，一國之元首也。而大臣，其腹心也。臺諫，其耳目也。三者相待而相成，實有國不易之常勢，而天下古今之所共知也。古之人君，有不信任大臣，不聽用臺諫者，譬如人自決其腹心，自塗其耳目，固無元首獨成人之理。

李退溪以人的身體類比國家的政治體制，強調統治者為身體之元首，大臣及臺諫等官員乃其腹心或耳目。李退溪的身體政治論述，與漢代董仲舒的說法完全相同。

不論是以身體等同於國家機器，或是以身體的器官等同於官職，人的身體都成為「政治化的身體」。這種類型的身體政治論在東亞不僅有其悠久的思想傳承，而且到了近代東亞與西方國家遭遇時，仍餘波盪漾，1793年英國特使馬戛爾尼（Lord George Macartney, 1737-1806）來華，拒絕向乾隆皇帝（在位於1736-1795）磕頭之事件，就很能說明中國的「政治化的身體」與西方的衝突。最近的研究指出，西洋人對中國磕頭禮節的排拒，反映出中西對於「主權」認知的差異。18世紀後期歐美國家的主權觀念，認為國家主權不容分割，而且各國平等。但清代中國的主權觀念則是在「天朝」的世界觀之下，皇帝與域外

¹⁵ 張立文編：《退溪書節要》（北京：中國人民大學，1989），頁146-147。

的藩王構成階層關係。中國的天下秩序也包括荒遠的國度。因此，西洋外交使節履行儀節時，將自己的身體當成表達外在實體的工具；而對中國人而言，身體則是透過禮節而建構出人與人的關係。¹⁶這次中英的禮儀之爭，可以說是對「政治化的身體」的不同理解與脈絡的衝突。

以上所區分這兩種類型的作為政治權力展現場所的身體論述，涉及諸多問題，其中較為重大的是「公」領域與「私」領域之間的關係這個問題。因為在這種「身體政治論」中，個人的身體被視為政治機構，身體的部份器官被視為官僚機構之部份而發揮其功能，所以，政治過程就被視為從「私領域」到「公領域」的延伸過程，因此，「修身」之道可以等同於「治國」之理，兩者皆是道德修持之由內向外推擴發展之過程。而且，作為私人領域的身體，與作為公共領域的國家，構成一個連續而不斷裂的有機體。因此，「公領域」是「私領域」的擴大與延伸。我們看看以下這兩段資料：

（1）古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至；知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為

¹⁶ Angela Zito and Tani E. Barlow eds., *Body, Subject and Power in China* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp.181-200.

本。《大學》)

(2) 楚王問為國於詹子。詹子對曰：「何聞為身，不聞為國。」「詹子豈以國可無為哉？以為為國之本在於為身。身為而家為，家為而國為，國為而天下為。故曰：以身為家，以家為國，以國為天下。此四者異位同本，故聖人之事，廣之，則極宇宙，窮日月；約之，則無出乎身者也。」（《呂氏春秋·審分覽》）

這兩段論述都將治國之道，等同於修身之理，而且主張修身就是治國的基礎。這種「身體政治」論，假定「公領域」與「私領域」是一種延續而不是斷裂的關係，兩者的運作邏輯完全一樣，因此，只要完成「私領域」的修身程序，就可完成「公領域」的治國之道。換言之，外在世界的轉化起源於也奠基於內在自我世界的轉化。¹⁷

再進一步來看，這樣的「身體政治」論將政治領域視為一個缺乏自主性的領域，因而完全受到私人道德領域的支配。這種理論，顯然忽略了兩者的分野在於：政治領域以權力或資源的爭奪與分配為其核心，有其自主之性質，其運作常常不受個人意志之支配，而私人道德領域中德性主體的建構，是個人自

¹⁷ 勞思光曾說，「自我的轉化」與「世界的轉化」是中國哲學的主要目標。參考 Sze-kwang Lao, "On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal," in Robert A. Allinson ed., *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots* (Hong Kong: Oxford University Press, 1989), pp.265-293; 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月），頁89-116。

主意志可以控制之事務。兩者之運作邏輯並不完全等同，因此，兩者並不完全等價等值。

三、作為社會規範展現場域的身體

東亞思想史所見的第二種身體類型，是作為社會規範展現場域的身體。這種類型的身體，就是楊儒賓所謂的「禮義身體觀」，¹⁸這種身體觀由於被社會價值規範所徹底滲透，所以，身體成為社會價值規範最具體的展現場所。

這種類型的身體觀，潛藏著一種未經明言的假設：身體及其器官，都不只是僅具有生理功能的臟器而已，而是具有思考能力而可以進行價值判斷的道德的載體（所謂“moral agents”）。《論語·為政》中孔子自述其心路歷程中精神的進境，有「六十而耳順」的境界。這種境界中的「身」，當然不僅是具有聽聞能力的人體器官，這種「身」面對各種價值論述都能有所判斷抉擇，因而任何論述入「耳」皆「順」，不再有「逆耳」之言。《論語·季氏》中所謂「君子有九思」，更是明白說明身體的各器官均有其思考作用。所以，身體可以經由思考作用而吸納社會的價值與規範，使身體成為社會價值的具體化。

在古代儒家中，孔子也許是將這種作為社會規範具體化之

¹⁸ 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁8。

場域的身體展演得最為淋漓盡緻的人。我們看以下幾段對孔子行爲舉止的生動描寫：

(1) 君召使擯，色勃如也，足躩如也。揖所與立，左右手，衣前後，襜如也。趨進，翼如也。賓退，必復命曰：「賓不顧矣」。(《論語·鄉黨》)

(2) 入公門，鞠躬如也，如不容。立不中門，行不履闕。過位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。攝齊升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者。出，降一等，逞顏色，怡怡如也。沒階，趨進，翼如也。復其位，蹶蹶如也。(《論語·鄉黨》)

(3) 執圭，鞠躬如也，如不勝。上如揖，下如授。勃如戰色，足縮縮，如有循。享禮，有容色。私覲，愉愉如也。(《論語·鄉黨》)

在上述生動的描述之中，孔子日常生活中舉手投足都被社會禮儀或政治地位的價值位階所深深滲透，因而身體的展演完全合乎社會價值的規範，使人可以「尊其瞻視」(《論語·堯曰》)。相反地，如果身體未能完全與社會價值規範合拍演出，例如孔子的老朋友原壤以「夷」的姿勢蹲踞等待孔子，就被孔子斥爲「賊」(《論語·憲問》)。¹⁹

¹⁹ 箕踞乃東夷生活之舊俗，孔子以周文自任，未能接受此種姿勢。參考李濟：〈跪坐蹲居與箕踞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 24 本（1953 年），頁 283-301。

這種被社會規範所浸潤的身體，就不再是純粹生理的身體，而能散發出價值意識或道德的光輝，使身體成為道德意識的具體表徵。古人稱這種身體表徵為「威儀」：²⁰

有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下皆如是，是以上下能相固也。（《左傳·襄公 31 年》）

這種有「威儀」的身體，自然散發攝人但看不見的光芒，使人有所敬畏，諸事易辦。

但是，這種身體論述中，卻潛藏著身體的主體性之淪喪的危機。我們看荀子的說法：

禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之為是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮、知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。故學也者，禮法也；夫師，以身為正儀，而貴自安者也。《詩》云：「不識不知，順帝之則。」此之謂也。（《荀子·修身》）

²⁰ 貝塚茂樹：〈威儀——周代貴族生活の理念とその儒教化〉，收入氏著：《中國古代の傳承》（東京：中央公論社，1976），頁 365-381。

眾所皆知，荀子強調以「禮義師法之化」作為「修身」的外在規範性的力量。荀子與許多古代儒家思想家一樣，假定人的身體是不完整的身體，所以，「修身」乃成為絕對必要的過程。孟子認為仁義禮智等價值意識乃內在於人，不假外求，這是一項自然的事實：「人之有是四端也，猶其有四體也。」（《孟子·公孫丑上》）在孟子思想中，「修身」是一種內省的思考活動，但是荀子的「修身」則是一種以外在的強制性力量如師長或社會規範，矯治先天的人性傾向的過程。荀子說：「禮者，所以正身也」，正是指此而言。

在荀子所強調的這種禮義化的身體觀的思路之下，日本德川時代古文辭學派大師荻生徂徠不僅以「納身於禮」解釋孔子所說的「克己復禮」一語，²¹而且更進一步提出以「以禮制心」的說法，荻生徂徠說：²²

大抵先王之道在外，其禮與義，皆多以施於人者言之。
〔...〕故先王之教，唯有禮以制心耳。外此而妄作，豈不杜撰乎？

²¹ 荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），頁236。荻生徂徠所謂「納身於禮」的說法，有其古注之依據。皇侃（488-545）疏云：「尅，猶約也。復，猶反也。言若能自約儉己身，返反於禮中，則為仁也。于時為奢泰過禮，故云禮也。一云：身能使禮反返身中，則為仁也。」見程樹德：《論語集釋》（三）（北京：中華書局，1990），頁819。徂徠「納身於禮」之說本於皇疏。

²² 荻生徂徠：《辨名》，收入：《荻生徂徠》（東京：岩波書店，日本思想大系36，1978，1982），「恭敬莊慎獨」，第6條，頁228；參考荻生徂徠：《論語徵》辛卷，頁304。

荻生徂徠強調所謂「先王之道」是外在的具有強制力的「禮」與「義」，是矯治人的身與心的工具。徂徠也指出，孔子之學在「禮」而不在「心」，徂徠說：²³

子思贊孔子曰：「優優大哉！禮儀三百，威儀三千。」
（中庸）鄉黨形容孔子，唯禮耳。夫孔子之智，豈門人之所能測哉！故當時之觀孔子，皆在禮也。故毋意必固我，以孔子行禮解之，而後為不失琴張意焉。

徂徠強調孔學之精神在「禮」學，主張以「禮」統攝並轉化「身」與「心」。徂徠所提出的「納身於禮」的說法，在東亞儒學史上深具創意，他將人的身體理解為一幅徹底地被社會規範所宰制的身體，以遂行政治之目的，徂徠說：「欲行安民之道，必先納身於禮而後可得而行也」，²⁴所以，徂徠的身體觀中的身體既是社會的身體，又是政治的身體。這一點與時代早於徂徠約半世紀的中江藤樹可以說是一脈相承。中江藤樹對《論語》〈鄉黨篇〉特別重視，撰寫長文加以闡釋，對孔子的日常舉止賦予極端嚴肅的宗教情操。²⁵但是，不論是中江藤樹或是荻生徂徠，都未觸及一旦「我的身體」被社會規範（「禮」學）所徹底滲

²³ 荻生徂徠：《論語徵》，戊卷，頁 180。

²⁴ 荻生徂徠：《論語徵》，戊卷，頁 236。荻生徂徠在政治脈絡中理解「禮」學，實有其古典之依據，《左傳·隱公 11 年》「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也」，《禮記·經解》「禮，所以正國也」，皆強調禮之政治效用。《周禮·大宗伯》更將「禮」分類為吉、凶、軍、賓、嘉五類，皆與國政有關之「禮」。

²⁵ 中江藤樹：〈論語鄉黨啟蒙翼傳〉，收入《藤樹先生全集》（東京：岩波書店，1940），第 1 冊，卷之 8，頁 405-500。

透而轉化為「社會的身體」或「政治的身體」之後，身體的主體性將隨之失落這個問題。

最後，我們要問：這種作為社會規範展現場域的身體，所「體現」的是時空交錯下的社會文化意識或是超乎時空之上的宇宙意識？或是兩種層面兼而有之？讓我們從《論語·顏淵·1》孔子答顏淵問仁曰：「克己復禮為仁」這句話的解釋作為這個問題的切入點。

朱子解釋孔子這句話說：²⁶

仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。

朱子這一段解釋是漢學與宋學之爭端的引爆點，引起了後儒之激烈批判，明末陽明門下的鄒守益（謙之，1491-1562）、王龍溪（畿，1498-1583）、羅近溪（汝芳，1515-1588）、清初顏元（習齋，1635-1704）、李塨（恕谷，1659-1733）、戴震，均大力撻伐朱子之說。²⁷德川儒者伊藤仁齋、荻生徂徠及中井履軒，

²⁶ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002），第6冊，卷6，頁167。

²⁷ 參考溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980），第3章〈清代前葉における新しい理觀の確立——克己復禮解の展開からみて〉，頁283-311。

亦未能認可。

但是，朱子說「禮者，天理之節文也」，並非全無典據。《孟子·離婁上·27》孟子曰：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也」，或即為朱子「節文」二字之出處。《管子·心術》亦云：「禮者，因人之情，緣義之理而為之節文」，《禮記·仲尼燕居》「禮也者，理也」，均可作為朱註之典據。《論語·為政·4》孔子自述其心路歷程有「五十而知天命」一語，清儒劉寶楠（楚楨，1791-1855）釋曰：「『命』者，立之於己而受之於天，聖人所不敢辭也。他日桓魋之難，夫子言『天生德於予』，天之所生，是為天命矣。惟知天命，故又言『知我者其天』，明天心與己心得相通也。」²⁸劉寶楠說「天心與己心得相通」，頗得孔學天人合一之肯綮。朱子以「禮」為「天理之節文」，實有其孔學之脈絡可尋。

順著朱子的疏解，我們可以說，東亞的作為社會規範展現場域的身體，既展現人之存在的社會文化意識，又展現其宇宙的意識，既有博厚的社會感，又有高明的超越感。

四、作為精神修養展現場域的身體：

東亞思想史所見第三種身體，是作為精神修養展現場域的

²⁸ 劉寶楠：《論語正義》（新校標點本）（北京：中華書局，1985），頁45。

身體。這種身體是一種精神化的身體，孟子和荀子對這種精神化的身體，都有深入的描寫：

(1) 君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。(《孟子·盡心上》)

(2) 形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。(《孟子·盡心上》)

(3) 君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜；端而言，蠕而動，一可以為法則。小人之學也，入乎耳，出乎口，口、耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉？古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身，小人之學也，以為禽犢。(《荀子·勸學》)

(4) 使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也。使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。(《荀子·勸學》)

孟子認為仁義禮智等價值意識皆源生於心，但卻可以表現在身體的各個部份之上。人的生理的身體完全被仁義禮智等價值意識所滲透轉化，而成為一種「精神化的身體」的狀態，孟子以「踐形」稱之。²⁹

²⁹ 參考楊儒賓：《儒家身體觀》，第3章，頁129-172。

如果說孟子論述「精神化的身體」是採取一種由內向外的順取的途徑，那麼，荀子則可以說是採取由外向內的轉化的途徑。荀子強調「學」之目的就是將價值意識滲透入身體之中，使眼、耳、口、心都趨向正確的方向。上引第4條資料《荀子·勸學》中的「欲」字值得玩味。荀子主張「學」之目的在於「使目非是無欲見也」，這個「欲」字預設了：經過「學」之後，耳、目、口、心等身體器官都不再只是生理意義的臟器，而成為具有意志取向能力，並能思考決斷的道德意識之載體。

進一步說，「精神化的身體」實際上是一種身心合一的身體，而且，「身」受「心」之主宰與滲透。王陽明在〈大學問〉中說：³⁰

何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也。何謂修身？為善而去惡之謂也。吾身自能為善而去惡乎？必其靈明主宰者欲為善而去惡，然後其形體運用者始能為善而去惡也。故欲修其身者，必在於先正其心也。

揆王陽明之意，我們不妨說：所謂「身」就是「心」之形體化，而所謂「心」，就是身體的精神化。所謂「修身」，就是「欲」「為善而去惡」之意志方向。總而言之，在這種「精神化的身體」中，雖然表面觀之是身體在行動任事，但是，實際上是「心」

³⁰ 王陽明：〈大學問〉，收入《王陽明全集》（上海：古籍出版社，1992），下冊，頁967-973，引文見頁971。

在指導身體之動作。因此，從「精神化的身體」論述中，就衍生出兩項命題：

第一是「心」對「身體」具有優先性。1973年12月在湖南長沙馬王堆3號漢墓出土的帛書《五行篇》〈經22〉云：「耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不〔唯。心曰諾，莫〕敢不〔諾。心〕曰進，莫敢不進。心曰淺，莫敢不淺。」³¹兩千年前《五行篇》作者對「心」對「身」之支配與主宰，已經說明得很清楚。德川時代古學派大師伊藤仁齋之子伊藤東涯進一步說：³²

人有是心，則有是事。有是事，則不得不由是心。魯論二十篇，凡生人之事，無所不備，而不說心法。然言其事之所由，則從頭到尾，亦皆無一而非是心之運用，則固不須言心也。今夫射者，此心也。御者，此心也。寫字者，此心也。然徒守一箇心，思惟其工夫如何，而身不習其事，則不可以射，不可以御，不可以寫字。欲射則習射之事，欲御則習御之事，欲寫字則習寫字之事，而後可以射，可以御，可以寫字，而主宰之者，心也。故聖賢之教，每言身而不言心，既言身則心之運用自在其中，仁義禮樂，皆修身之事也。

伊藤東涯在上文中指出，身體一切行為動作如射、御、寫字等，

³¹ 龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980），頁61。

³² 伊藤東涯：《閑居筆錄》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1971），第1卷，頁14。

都是受到「心」的主宰。在這個意義下，「身」實際上已經被「心」所解構，所以，伊藤東涯說：「聖賢之教，每言身而不言心，既言身則心之運用自在其中。」

第二則是「心」對「身」之駕御見之於具體的行事，而不是見之於靜坐沈思之中。這個主張是東亞各國提倡「實學」的思想家的共識。18世紀朝鮮時代的朝鮮儒者丁若鏞說：³³

今人以治心為正心，制伏猿馬，察其出入，以驗其操捨存亡之理，此箇工夫亦吾人之要務。曉夕無事之時，著意提掇焉可也。但古人所謂正心，在於應事接物，不在乎主靜凝默。

包括丁茶山在內的東亞近世「實學」思想家，都主張「心」對「身」之主宰，只能見之於具體而特殊的行事，而不能求之於靜默澄坐之中。

五、作為隱喻的身體

東亞思想傳統所見的第四種身體是「作為隱喻的身體」，隱喻思維的發達是東亞思想傳統之一大特色，尤其是中國傳統思想更是如此。中國思想家浸潤在中國《詩》教傳統之中，對事象之敘述常不質直言之，而以隱喻之方式屈折表達。現代學

³³ 丁若鏞：〈大學公議〉，收入氏著：《與猶堂全書》（首爾：民族文化文庫，1936、1960、2001），第2集，卷1，頁10。

者說，「隱喻」是人所賴以生存並認識世界的重要工具，³⁴對於傳統中國思想方式特別切題。《易·繫辭傳》說聖人運思時，「近取諸身，遠取諸物」，身體作為隱喻常是中國思想家進行各種論述，尤其是進行政治論述的重要工具。

在中國思想史所見的「作為隱喻的身體」之論述中，「身體」承載諸多意義，但古籍中較常見的有以下兩種政治意涵。第一是以「心」隱喻國君，以耳、目、口、鼻及四肢隱喻臣下：

(1) 心之在體，君之位也，九竅之有職官之分也。心處其道，九竅循理。（《管子·心術上》）

(2) 耳目者，視聽之官也，心而無與於視聽之事，則官得守其分矣！夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也。故曰：上離其道，下失其事。故曰：心術者，無為而制竅者也。（《管子·心術上》）

(3) 心不為九竅九竅治，君不為五官五官治。（《管子·九守》）

(4) 君之在國都也，若心之在身體也。（《管子·君臣下》）

《管子》書中的「身體隱喻思維」，以「心」為首出，隱喻國君，以耳、目等器官為臣屬，應受「心」之指揮，從而論述君

³⁴ Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1980), pp.3-6.

對臣之支配性。荀子以「心」喻「天子」，稱之為「大刑」（《荀子·君道》，董仲舒云：「一國之君，其猶一體之心也。隱居深宮，若心之藏於胸，至貴無與敵...」（《春秋繁露·天地之行》），這類的身體隱喻論述成為君權至上論的基礎。

第二種政治意涵則是從身體內各部份器官之互相依存，論述君臣關係之相對性。《禮記·緇衣》：「子曰：『民以君為心，君以民為體；心莊則體舒，心肅則容敬。』」，以及孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心。」（《孟子·離婁下·3》），都承載這種君臣相對性的政治意涵。

在中國思想史上，作為隱喻的身體所承載的意義當然是多元多樣的，本節僅就常見的政治意涵略加申論，其他如社會意涵與道德意涵等，都有待深入探討。例如《山海經》中的神話人物夸父與日逐走，道渴而死，「化為鄧林」。³⁵這個神話故事中夸父的身體以一體而化為萬殊，是在作為隱喻的意義脈絡中而被述說。

六、結論：東亞身體論的三個命題

本文歸納東亞思想傳統所見的四種「身體」類型，並就各種身體論述中所潛藏的議題略作討論。在本文所論述的內容的基礎上，我想進一步提出東亞身體論中的三個主要命題：

³⁵ 《山海經》（四部叢刊初編縮本），卷8，〈海外北經〉，頁52，上半頁。

第一，東亞思想傳統中的「身體」，並不是一個作為被人客觀認知之對象的實體，而是一個浸潤在文化價值意識之中，與具體的社會政治情境密切互動而發生功能性之關係的「身體」。這種「身體」在空間上處於社會政治脈絡之中，並在時間上受到歷史經驗的召喚與洗禮，因此而成為一種既是理性又是感性的主體。我說東亞思想傳統中的「身體」是一種理性主體，是指「身體」接受理性的指導，為日常生活、社會規範以及政治運作而行動，因而身體有其社會性與政治性。本文第二節引用《呂氏春秋·順民》所述「湯以身禱於桑林」的傳說，這段故事中的湯的「身體」並不是為超自然的宗教或神祇而服務，湯是為人民祈雨，為現實的人民福祉而服務。當 16 世紀朝鮮朱子學大師李退溪宣稱「一國之體，猶一人之身」時，這種「一人之身」固然是一種「政治的身體」，但是，也是作為「一國之體」而為現實政治生活中的人而服務。我說這種東亞思想傳統中的「身體」又是感性的主體，是指「身體」對它周遭的情境、脈絡、條件等，恆處於密切互動之關係狀態之中。本文第二節所說孔子的身體徹底將社會價值與規範予以內在化，從而將生理的身體轉化成為社會價值的具體表徵。17 世紀日本的荻生徂徠強調「納身於禮」，就是指將生理的身體轉化為社會的身體的修養工夫。日本陽明學者中江藤樹對於孔子這種徹底被禮儀所轉化並展現人文價值的身體，為之神馳不已。

第二，東亞思想傳統常常將身體理解為一個不完整的身體。身體的器官有待於身體的部份器官（尤其是首或心）之指導，或身體以外的力量（如禮儀或師長、法制）之約制，才能

趨向或臻於完整。

在東亞「身體政治論」中的身體，基本上只是作為抽象的政治權力的具體表徵，而且在這種政治化的身體之中，「心」或頭被認為居於首出之地位，而可以支配身體的其他器官如耳、目、口、鼻、四肢等。在作為社會規範展現的身體之論述中，身體並無自性，有待於社會禮儀與行為準則加以規範，荻生徂徠所謂「納身於禮」的說法，說明了身體的不完整性而有待社會禮儀的約制。在作為精神修養展現場所的身體論述中，所謂「修身」就是指生理的身體徹底地被價值意識所滲透，並轉化而為精神的身體。經過這種轉化過程的身體，才取得了意志取向，這就是荀子所謂「使目非是無欲見也」(《荀子·勸學》)的涵義。這種精神化的身體也缺乏自主性，所以王陽明將「身」定義為「心之形體運用之謂也」的理由。德川時代久米訂齋說：

36

地何不墜？大氣舉之。天何不息？根理生生。所謂天地間理與氣而已矣。氣生形，而與道為躰，故以氣之消息，雖天地之大有闔闢。以一息不停言，闔即闢，間不容息，是所謂闔闢之切，其事雖不可知，其理則具於吾心者，即人者與道為躰之全也。故曰：「人心太極之至靈也。」

久米訂齋以「理」「氣」互動解釋宇宙萬物的形成與發展，但

³⁶ 久米訂齋：《晚年謾錄》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》，第2卷，頁10。

歸結到「吾心」才是「人者與道為躰之全也」。

但是，再進一步來看，東亞思想傳統中，身體的不完整性之所以可以經由「修身」的工夫過程，而轉化為相對較為完整的身體，最關鍵的是作為東亞身體論述的共同基礎的「氣」論。東亞思想家都認為流動性的「氣」貫通於人之「心」（意識）與「形」（形體），而使人的身體成為整合性之整體。從古代中國孟子的「養吾浩然之氣」及「夜氣」之說，到宋明儒各形各色的氣論，以至 16 世紀日本伊藤仁齋所謂「蓋天地之間，一元氣而已」，³⁷都是同樣思路下的論述。19 世紀日本陽明學者山田方谷（名球，字琳卿，號方谷，1805-1877）更從孟子得到啟發，大暢「天地萬物一大氣」之說，山田方谷主張：³⁸

天地萬物一大氣耳，而氣者活物也。萬物有心，自能知覺。有心，自能運動。知覺運動，頃刻不息，所以養其氣也。一日弗養，何以能生活焉？不唯人為然，飛走動植，莫不皆然，故養氣之道，與天地俱在，萬物同有焉。

山田方谷進一步申論說：「萬物化生，同一大氣，然人物流形，各有不同，知覺運動，亦從而異，於是乎自然有條理矣」。³⁹總之，東亞思想家都主張以「氣」之流動潤澤不完整的身體，使

³⁷ 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901），卷之上，頁 11。

³⁸ 山田球：《孟子養氣章或問圖解》（東京弘道書院藏版）（大阪：惟明堂大阪支店，1902），頁 6 下。以下引用此書簡稱《圖解》。

³⁹ 山田球：《圖解》，頁 7 上。

之成爲較完整的身體。

這種作爲「修身」之基礎的「氣」論，具有強烈的東亞文化特色。已故美國漢學家史華慈（Benjamin I. Schwartz, 1916-2000）曾說，「氣」這個概念是中國古代思想史中的「共同論域」，幾乎無法翻譯爲英文。⁴⁰關於東亞「氣」論的研究已有相當的成果，⁴¹我不再贅及，楊儒賓的這一段話可以總結東亞身體觀中「氣」的作用：⁴²

現象學地來看，此世之內沒有無身體的意識，也沒有無意識的身體，而在這兩者中間居間起作用的，乃是「氣」。所以身體一活動，即有氣的流行，也就有潛藏的意識作用。意識一活動，也即有氣的流行，也就有隱藏的身體作用。

經由「氣」的貫通與浸潤，「身體」不再只是生理意義的機械體，而是一種兼具生理意義與道德意義的有機體，既是宇宙萬物之「所以然」，又是人事儀則之「所當然」。從孟子的「養浩然之氣」到《管子》四篇的「治氣養心」之術，都是「修身」的必要工夫。在這種修養工夫的「氣」論之上，東亞思想家不

⁴⁰ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985), Chap.5, pp.173-185.

⁴¹ 關於中國思想史中的「氣」論，較完整的研究成果，參考小野澤精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》（東京：東京大學出版會，1978）；楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993）。

⁴² 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁49。

只是關心「身心之間的關係如何？」，而更關心「通過修行之『身』與『心』之間的關係有何改變？」。⁴³總而言之，在東亞思想傳統中，不完整的、斷裂的身體，因為兼具宇宙論、生理學與道德論意義的「氣」之流動，而可以成為完整的身體。

第三，東亞思想傳統所見各種身體論述，常常涉及「身」與「心」的互相依存性，如 18 世紀的伊藤東涯所說：⁴⁴

心與血肉，相待以有生，猶匏竹相圍而聲出，破之則啞，金石相戛而火發，離之則已。人之一身，四肢百骸，完具無缺，飲食不失其養，血氣不失其平，陰陽不失其和，而後心靈而能明矣。苟體飢氣乏，則心為之病。况乎肢體變滅，骨肉消散，心何所寓乎哉？且初生小兒，雖能活動，未有知識，膚革日充，而精神日靈，及其壯長者也，形軀壯實，則智慮隨長。其老也鬚眉皓白，筋力枯瘁，則精爽亦荒廢，斯身變滅之後，斯心亦從而變滅可知已。故心與血肉，相待以生，有血肉而後有心，非有心而後有血肉也。

伊藤東涯所謂「心與血肉，相待以生」，就是指身心關係之互為依存，缺一不可，在董仲舒以及《管子》四篇中，我們也可以讀到類似的論點。但是，如果我們再進一步探討東亞各種類型的身心關係論，我們就會發現：「心」相對於「身」而言，

⁴³ 參考湯淺泰雄：《身體——東洋的身體論の試み——》（東京：創文社，1977、1986）。

⁴⁴ 伊藤東涯：《閑居筆錄》，頁 60。

仍居於首出之地位。朱子解釋《大學》第一章說：「心者，身之所主也」，⁴⁵就指出「心」對「身」之主宰地位。19世紀日本著名的陽明學者大鹽中齋有一段精彩的說法：⁴⁶

自形而言，則身裹心，心在身內焉。自道而觀，則心裹身，身在心內焉。其謂心在身內者，一遺操存之功，則物累我，其覺身在心內者，常得超脫之妙，而我役物，役物與累于物之別，學者宜知之。

大鹽中齋認為在形軀上固然是「心在身內」，但是在精神上實是「身在心內」，前者使人為物所累，只有後者才能以我役物。大鹽中齋所謂的「心」之涵義較一般中日韓思想家所謂的「心」更廣，他說：「身外太虛皆吾心，而萬物往來起伏之地」，⁴⁷他主張修「心」的根本工夫就是「歸於太虛」，⁴⁸如此才可語於不動心之境界。

大鹽中齋的身心關係論，深具東亞文化之特色，而與古代西方柏拉圖（Plato, 428-347B.C.）或近代西方笛卡兒式的（Cartesian）身心二分之說構成對比。柏拉圖曾說，所謂「哲學的生活」就是無視於肉體的愉悅而「轉向心靈」。又說死亡就是心靈從肉體中獲得解放。⁴⁹柏拉圖思想中潛藏的心物二分

⁴⁵ 朱熹：《大學章句》，收入《朱子全書》，第6冊，頁17。

⁴⁶ 大鹽中齋：《洗心洞劄記》，收入《佐藤一齋·大鹽中齋》（日本思想大系·46）（東京：岩波書店，1983），上，第6條。

⁴⁷ 同上書，第35條。

⁴⁸ 同上書，第20及21條。

⁴⁹ Plato, *Phaedo* in Paul Friedländer, *Plato: The Dialogues: Second and Third*

的預設，到了笛卡兒(René Descartes, 1596-1650)而更為彰顯。與柏拉圖思想中的「身體」相對照，東亞傳統思想中的「身體」確實是一種「身心互滲」的身體。⁵⁰

總之，東亞思想傳統中的各種身體論述，都從不同角度指向「身體」的轉化之工夫論問題。這種工夫論建立在「氣」論的基礎之上，而以完成「身心一如」為其境界。用現代話語來說，也可以說是「身體的精神化」與「精神的身體化」之境界。在上述身體論與身心關係論的思想史背景之中，《論語》「克己復禮」章就特別吸引東亞儒家思想家的注意，提出各種解釋，成為東亞儒家思想變遷的重要指標。我將另撰論文探討這個問題。

※本文初稿曾刊於《法鼓人文學報》，第2期，2005年12月，頁5-24。

Periods, tr. from the German by Hans Meyerhoff (Princeton: Princeton University Press, 1970), 63E-69E, pp.42-43.

⁵⁰ Roger T. Ames, "The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy," in Thomas P. Kasulis with Roger T. Ames and Wimal Dissanayake eds., *Self as Body in Asian Theory and Practice*, p.165.