

※ 書 評 論 文 ※

中國思想史中「身體觀」研究的新視野

黃 俊 傑*

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，一九九三年。iv+五八九頁，平裝本。

Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics*, Leiden: E.J. Brill. 1997. Pp. xv+492. Hardcover.

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，一九九八年。iii+四四三頁，平裝本。

Angela Zito and Tani E. Barlow eds., *Body, Subject and Power in China*, Chicago: University of Chicago Press, 1994. Pp. vii+307. Hardcover.

一、引 言

從思想史研究的角度來看^①，近年來國內外學術界有關中國思想傳統中的「身體觀」的研究論著，展現三個新的視野：(1)作為思維方法的「身體」；(2)作為精神修養之呈現的身體；(3)作為政治權力展現場所的身體。本文將評介的前三本論著，分別代表上述三個新視野；第四本書則是論述中國古代思想中的

* 國立臺灣大學歷史系教授、本所合聘研究員。

① 關於中國醫學史中的「身體」，研究論著極多，本文討論之範圍僅以思想史中的「身體」觀之著作為限。

身體觀的各個面向，可視為身體研究此一領域之通論性著作。

在進入正題之前，我想先說明中國思想中「身體觀」研究的重要性。「身體觀」作為一個中國思想史的研究課題，其重要性可以從兩方面考慮：第一，在多元文化論述流行的今日，中國人文研究應深入具有中國文化特色之特殊性議題，並開發其普世意義與價值，以便與西方或其他文化互相參照。中國思想家的修養工夫論常環繞著「治氣養心」等理論而展開，中國的「身體觀」（尤其是「氣論」）正是這種具有中國文化特質的研究課題。第二，近數十年來中國思想史的研究論著，基本上採取「即心言心」的研究進路者較多，採取「即身心互滲以言心」的研究進路者實不多見。這個新領域的開發，可以為中國思想史研究開拓新境界。從以上這兩個角度來看，「身體觀」研究在中國思想史研究領域中的確具有可觀的發展潛力。

二、中國思想史中的「身體觀」之特質

首先，我想評介楊儒賓（1956-）編《中國古代思想中的氣論及身體觀》這部書。本書是臺灣清華大學中國語文學系、文學研究所及太平洋文化基金會聯合主辦的「中國古代思想中的氣論及身體觀」國際研討會（1991年5月31日至6月2日）的會議論文集。這次會議探討的主題以先秦思想中的「氣」以及「身體」之概念為主，分別從理論及個別思想家或學派的探討入手，討論「氣論」與「身體觀」問題。

這部論文集共收論文二十篇，分為四部分：(1)氣與身體觀的理論構造；(2)身體的政治性與社會性；(3)專論先秦以及漢初文獻馬王堆帛書《五行論》、思孟學派、《荀子》、《呂氏春秋》、《莊子》、《淮南子》等書中的身體觀；(4)佛老思想中的身體觀。編者楊儒賓撰有長達五十九頁的〈導論〉，介紹全書各文要旨，極便閱讀。這部書是中文學術界中第一本全面性地探討中國古代思

想中的氣論與身體觀的論文集，就其揭示議題並進行初步探討而言，本書已完成其任務。本書並附有中文、日文及英文有關「身體觀」的參考文獻，對讀者助益極大。

整體而言，這部書主要的貢獻在於提醒讀者：中國思想家對身心關係的處理，極具中國文化特質，與古代西方柏拉圖（Plato, C. 428–347 B.C.）或近代西方笛卡兒式的（Cartesian）身心二分有本質上的差異。柏拉圖在《費陀篇》（*Phaedo*）中曾說，所謂「哲學的生活」就是無視於肉體的愉悅而「轉向心靈」。柏拉圖又說：死亡就是心靈從肉體中獲得解放^②。柏拉圖思想中潛藏的心物二分預設，到了笛卡兒（René Descartes, 1596–1650）更為彰顯。但是，在中國文化中並沒有身心對立的傳統，誠如錢穆（賓四，1895–1990）所說：「在西方可以有個人主義，在東方則不能有個人主義。個人主義之最後祈求，為靈魂不滅。東方人則以心通心，重在人心之永生與不朽，決不能不打破個人觀念之藩籬。在西方既係靈肉對立，因此又有感官經驗與理想思辨之對立，因此而有一個對立的世界觀。在東方人則心身不對立，理性思辨與感官經驗亦不分疆對立。孔子之所謂人，便已兼包理性與情感，經驗與思辨，而不能嚴格劃分。因此東方人對世界亦無本體界與現象界或精神界與物質界之分。即現象中見本體，即物質上寓精神。因此東方思想裏亦不能有西方哲學上之二元論。」^③，錢先生說東方文化無「身心對立」，極有見識。這部論文集各篇論文均在不同程度之內涉及中國文化中「身心互滲」的特質^④。

② Plato, *Phaedo*, in Paul Friedlander, *Plato: The Dialogues: Second and Third Periods*, tr. from the German by Hans Meyerhoff (Princeton: Princeton University Press, 1970), 63 E–69E, pp.42–43.

③ 錢穆：〈靈魂與心〉，《靈魂與心》（臺北：聯經出版公司，1976年），頁13。

④ 安樂哲（Roger T. Ames）最近撰文主張中國哲學中的「身體」是一種「身心互滲的過程」，參看：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), p.165。

就其對中國身體觀的特質之分析觀之，本書二十篇論文中，以第一部分共七篇論文對讀者啓發較大，尤其是湯淺泰雄（1925-）、坂出祥伸（1934-）、丸山敏秋（1953-）、石田秀實（1950-）、南樂山（Robert C. Neville, 1939-）等人的論文，都頗有理論的深度，其中以湯淺泰雄的論文最具啓發性。湯淺泰雄在論文中指出：中國傳統哲學具有實踐哲學的性格。東方的「形而上學」並不同於西方的 metaphysics，而是「超醫學性的心理學」（meta-medico-psychology），也就是以身心關係之實際關係之研究為基礎的哲學。由於中國的「形而上學」還不是以單純的觀察知識為基礎的理論，因此，大概可以稱為“meta-praxis”。這是一種能夠用身心以實踐修行的體驗知識，並以這種體驗知識為基礎，而獲得超日常經驗的高層次知識^⑤。湯淺泰雄的論文可以視為這部書的主調論文。讀者細讀湯淺泰雄論文以及楊儒賓的〈導論〉，就可以掌握全書要旨。湯淺泰雄研究日本哲學，著作宏富，允為一代大師，尤用心於身體哲學的研究，早年曾發表《身體》一書^⑥，強調東方身心觀著重探討諸如：「通過修行之『身』與『心』之間的關係將變得怎樣？」或者「身心之間的關係是什麼？」等問題。在西方哲學中，傳統的問題是：「身心之間的關係是什麼？」但是，東方經驗則假定人通過身心修行可使身心關係產生變化。只有肯定這一假定，才能接著問「身心之間的關係是什麼」這一個問題。也就是說，身心問題不是一個簡單的理論推測，而是一個實踐的、生存體驗的、涉及整個身心的問題。身體理論僅僅是對這種生存體驗的一種反映而已^⑦。湯淺

⑤ 湯淺泰雄：〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討〉，收入楊儒賓編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，引文見頁67。

⑥ 湯淺泰雄：《身體：東洋的身體論の試み》（東京：創文社，1977，1986）。此書有中譯本：馬超等譯：《靈肉探微》（北京：中國友誼出版社，1990年）；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)。

⑦ 湯淺泰雄：〈あとがき〉，《身體：東洋的身體論の試み》，頁333。

的身體哲學的主要論點，也都呈現在他這次收在這部論文集的論文之中。

這部論文集另一項特色是從身體哲學的角度對於包括一九七三年出土文獻《五行篇》等在內的先秦諸子思想，提出新的解釋。舉例言之，第十一篇池田知久（1942-）的論文認為《五行篇》作者的主張不止於「心」君臨於身體諸器官「體」之上，而且支配欲望和認識等，通過對人的身體性與物質性的否定，人從身體束縛中解放出來，將「心」昇華至一種世界精神或絕對理性之境界。這個作為世界精神或絕對理性的「心」，是「仁、義、知、禮、聖」等「五行」之「德」在最終的完成階段，因此可以落實在「天下」、「國家」之範圍。透過這些論點，馬王堆漢墓帛書《五行篇》在人的「心」的內面與外面重疊之處——「天下」、「國家」——完成「君子」的自主性^⑧。第十三篇論文作者蔣年豐（1956-1996）從「形氣」的觀點，指出《荀子》和思孟後學在這點上的認知差距極大，因此，自然無法接受思孟五行說的內涵^⑨。諸如此類的新論點，都為帛書《五行篇》研究增加新的視野。此外，如吳光明（1933-）從身體思維觀點重新詮釋《莊子》（本書第十四篇）、楊儒賓以《莊子》與《孟子》為中心分析先秦兩種身體觀（第十五篇）、朱曉海（1951-）從「氣」論荀學的一個側面（第十六篇），皆頗可觀。

總而言之，誠如本書編者楊儒賓所說：「氣——身體的觀念可以視為另一種典範，透過這種典範回頭再看看先秦思想史，無論如何總不會和以往一樣了。」（頁59）這本論文集雖然尚有許多次級課題未及深論，但是它揭示了中國思想史研究中「解釋的轉向」的可能性，其貢獻不容忽視。

⑧ 池田知久：〈馬王堆漢墓帛書《五行篇》所見之身心問題〉，收入《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁327-352，尤其是頁350；池田知久：《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》（東京：汲古書院，1993年），頁136-154。

⑨ 蔣年豐：〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與義涵〉，收入《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁369-392。

三、作為思維方式的「身體」

吳光明的 *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* 這部書為近年來有關中國思想傳統中「身體」作為思維方式，揭開了一種嶄新的視野。所謂「作為思維方式的身體」，是指通過身體而思考這種特殊的思維方式。我過去曾就中國思維方式的研究提出未來可能的研究方向有二：（1）就作為認知手段的思維方式而言，在中國思想史研究中最具有發展潛力的，可能是「類比思維」（analogical thinking）、「聯繫性思維」（co-relative thinking）與「具體性思維」（concrete thinking）等；（2）就作為建構哲學系統的方法之思維方式而言，中國思想家所運用的思維方式甚為多樣，不一而足，其中值得特別探討的有「身體思維」（body thinking）及「隱喻思維」（metaphorical thinking）等^⑩。「身體思維」是極具有發展潛力的一個方向。

在西方哲學史上，許多哲學家均習焉而不察地將「思維活動」視為抽象的、理論的活動，將「身體」視為這種「思維活動」的「對象」。例如柏拉圖將身體視為物質（matter），笛卡兒則說是 *res extensa*，沙特（Jean-Paul Sartre, 1905–1980）則視之為「內在的『在己』」（the inner in-itself）。在這類觀點之下，所謂「身體思維」就成為難於理解的一個名詞。到了本世紀法國哲學家梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1907–1961）在 *The Visible and the Invisible*（Evanston: Northwestern University Press, 1968）、*The Primacy of Perception*（Northwestern University Press, 1964）以及 *Phenomenology of Perception*（London: Routledge & Kegan Paul, 1962）等著作中，才對「身

^⑩ 楊儒賓等編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），頁15，〈引言〉。

體思維」這個問題加以反省。吳光明在一九九三年發表的〈莊子的身體思維〉一文中，就分疏「身體思維」方式在實際運作時，有兩種不同的表現方式：一是「思維」通過「身體」作為工具（如大腦、喉嚨或鼻腔等）而進行思考活動；二是「身體」本身進行「思維」活動。吳光明稱前者為“bodily thinking”，稱後者為“body thinking”。所謂“bodily thinking”是指「語言」運用「身體」器官進行陳述；所謂“body thinking”是指「身體」本身就是一種「語言」，是「身體」本身在說話^①。吳光明進一步說明，「身體思維」方式乃是指在身體脈絡與情境之中進行思考，也就是透過身體來思考，身體所體現的思維與身體聯結為一；在這種情況下，思維活出了身體，而身體也活出了思維。身體思維是浸潤於身體中的思想，它與從無何有之鄉出發的思考完全不同。這種所謂從無何有之鄉出發的思考方式，是一種無關身體的、數理邏輯式的、不佔空間的、缺乏歷史性的而具有普遍性的思考方式。所謂用身體的方式思想，就是藉由身體的觀點和樣態來思想，也就是由身體所活出的思考，它和理念型思考者的理論思考截然不同^②。這些初步論點在一九九七年的英文新著中都有詳細發揮。

吳光明這部英文新著長達五百頁，是他近年來在身體哲學方面的力作。本書是吳光明建立他的「文化詮釋學」（cultural hermeneutics）三部巨著中的第一部，其餘二部亦已出版^③。吳光明在這部書中主張「身體」既是人進行思考的所在地，也代表人本身如何思考，身體並不是身心「二元論」影響下的經驗論中的肉體存在而已。換言之，日常生活中所指稱的「身體」乃是指人類原

① 吳光明：〈莊子的身體思維〉，收入《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁395。

② 同前註。

③ Kuang-ming Wu, *On the “Logic” of Togetherness: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1998); and *On Metaphoring: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 2001).

初的肉體與生命，既有知覺能力，但卻又脆弱。吳光明從傳統中國的表達方式與論辯過程中，發現這種特質。吳光明的論旨與梅洛龐蒂頗有可以互相發明之處，但吳光明的論述較梅洛龐蒂更具有歷史性之內涵，這自然是因為吳光明是以中國哲學作為素材而進行論述。吳光明認為：當人進行思考時，人是在身體內進行思考；當人的身體移動並發生行為時，人是深思熟慮地活動著。在思考的心與活動的身體之間是無可分割的，二者合成一體而為「身體」。身體思考的定義不是「身體的思考」，而是身體等同於思考，思考等同於身體。身體與思考密不可分，如車之二輪，鳥之兩翼（頁1-4、20-21、218，尤其是頁77-91、187-195以及345-371）。

本書共分為兩部，第一部是對中國身體思維的解析；第二部是對中國身體思維的文化詮釋學解釋。全書包括六大部分共十八章，並有三十一篇附錄申論正文中涉及之重要理念或問題。第一部分分析中國具體性思維的特質，引用中國思想典籍加以說明，並將中國這種身體思考的特殊之處與西方哲學進行比較與對照，以彰顯西方觀念與論點之不同於中國身體思考的視野。吳光明在本書第一部分以三章篇幅（頁22-96），論述中國的具體性思維方式以「具體性的理解」與「具體性的論證」展開。所謂「具體性的理解」是以展示性的（demonstrative）、肯定性的（affirmative）或否定性的（negative）方式理解概念；所謂「具體性的論證」則是以隱喻的、精簡的或反諷的方式進行論證。第二部分的主旨在於論析中國的身體思維的內涵，其中以第四章論中國身體思維中的「具體的共相」（concrete universals）最為精彩。

本書第二部包括三個部分共八章，吳光明首先在西方哲學背景中（頁226-237）說明所謂「身體思考」的內涵，然後他再將論辯方式分類為兩種類型：「線狀邏輯」（第五部分）與「循環組態」（第六部分）。吳光明認為從「思考的層次」延展到「身體作為優先重點」，從「歷史性」延展到「社會性」，所有的這些論述都是從人類自然的具體實存的身體的思考視野出發。最後，以

三十一篇附錄闡釋全書在敘述過程中與邏輯推理上尙待發揮的論點。全書結構嚴謹，論證細微，英文行文流暢，文筆優美，確是力作。

本書的主要貢獻在於從中國思想脈絡指出中國思想是一種具體性的「身體思維」，並從中國身體思維的角度析論西方思想與中國思想不同之處。本書強而有力地啓示讀者：中西思想應從嶄新的「身體思維」的角度，重新加以思考。本書的論述一再提醒讀者：中國的具體性身體思維就如同人的身體一樣地自然。西方的形式的抽象性的思維是一個有效的工具，但是必須用中國具體性的身體思維加以修正。本書諸多創見都在中西對比與對話之中提出。

吳光明是一個哲學家而不是漢學家，這部書的長處在於作者優遊出入於中西哲學傳統，而且是西方哲學遠多於中國哲學，以清晰的論證方式信手拈來進行中西比較（他在本書副題中所謂“cultural hermeneutics”），對中西讀者皆深具啓發。其次，作者也清楚地說明中國的身體思考模式，如何能讓我們免於因認知性的唯心論的思考方式而產生的盲點，並釐清生命哲學中若干糾纏不清的難題。

正因為作者並不是一位以漢學為專業的哲學家，所以本書也出現至少兩項侷限性。第一是作者以英文寫作此書，但又力求避免落入西方哲學傳統思想上的窠臼，所以全書論證常峰迴路轉，極盡縈迴之能事，並常自創名詞（如“linear logicality”、“circular configuration”之類），全書自成體系，使此書似乎更像是吳光明自己的哲學思想之表述，而難以作為介紹中國哲學或分析「中國式的思考模式」之著作。作者有心於建構個人的哲學思想雖無可厚非，但果真如此，則書名當更名為《我的哲學思想》，而不應宣稱此書係客觀描述中國的思考模式之著作。

本書第二項侷限性則在於作者論證「中國身體思維」的過程中所引用的中國原典材料過少，而無法有力地在中國資料的基礎上建構作者的論點。對於以研究中國思想史為專業的讀者而言，這本書需要數量更多、更具結論性、更具

說服力的第一手材料，而且對若干原典應有較多的考證。從材料的掌握與運用而言，吳光明這部書雖然充滿慧識，但資料亟待充實，南樂山（Robert C. Neville）為本書寫前言時（本書頁xv-xvi），說此書所談西方哲學遠多於中國哲學，確屬的論。本書將來出版第二版時，應大幅擴充中國材料，使論證更具有紮實之基礎。

總而言之，這本書的價值在於對具有中國特色的身體思維模式提出清晰的論證。本書不但激發讀者新的思考方向與角度，而且本書也可以視為這樣一個思考角度轉換的一種實踐。雖然這本書有上述侷限性，但這本書仍然深具啟發性。這部書的出版標誌著中國文化中的身體思考研究之一個新的里程碑。

四、作為精神修養之呈現的身體

中國思想史中「身體觀」研究的第二個新視野是：作為精神修養之呈現的身體。這個新領域過去也有學者加以耕耘^⑭，但在中國思想史研究範圍裏，仍以楊儒賓的《儒家身體觀》最著其先鞭。

《儒家身體觀》這部書是近年來臺灣學術界有關身體哲學與孟子學研究最重要的收穫之一，本書扣緊孟子學及其思想傳統的發展作為主軸，分析從先秦孟子、荀子、公孫尼子、《五行篇》到宋明儒家思想之「身體的基礎」（the bodily basis）。楊儒賓的取徑與詹森（Mark Johnson, 1949-）之析論人類的理性與意義感之身體的基礎頗有不同^⑮，這種研究取徑的差異，主要是取決於楊儒賓所研究的中國儒家傳統將內在性與超越性融於一爐而冶之這項事實。本

⑭ 關於這項研究課題的通論性著作有：湯淺泰雄：前引《身體：東洋的身體論の試み》；市川浩：《精神としての身體》（東京：勁草書房，1975，1991）；市川浩：《身》の構造—身體を超えて》（東京：青土社，1984，1992）。

⑮ Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1987).

書除〈導論〉綜攝全書論旨，並提出所謂「四體一體的身體觀」之理論之外，全書共分八章，討論範圍從先秦孟子學到十八世紀戴震，勝義紛披，確屬難能。本書主要宗旨在於論證：儒家身體觀的原始模式在先秦時期業已建立，洎乎明代則精義全出。先秦時期形成的身體觀是原型的，後來展開的身體觀模式及內涵可以說都是為此原型作註腳（頁2）。作者認為孟子是這個思想傳統的核心，往上綜合了春秋時期的威儀觀、氣化觀及公孫尼子之說，往後則開啓了孟子後學及荀子的觀點。楊儒賓認定先秦時期儒家的身體觀有二源三派：二源指以《周禮》為中心的威儀身體觀（或稱為攝身體觀），以及以醫學為中心的血氣觀（或稱為治血氣觀）。三派的內涵如下：

- (一)踐形觀：孟子是典型的代表。孟子強調形一氣一心的結構，主張生命與道德的合一，人身乃精神化的身體（頁129-172）。
- (二)自然氣化觀：這種身體觀強調自然與人身同是氣化之產物，因此，自然與人在內在的本質上互相感應。這種身體觀在秦、漢以後蔚為大宗，但在《管子》兩篇的精氣說以及《左傳》、《易傳》等文獻中已可見其梗概（頁211-252）。
- (三)禮義觀：這是一種社會化的身體，它強調人之本質、身體與社會的建構密不可分，荀子是典型的代表（頁67-79）。

綜而言之，楊儒賓主張傳統儒家理想的身體觀具備：意識的身體、形軀的身體、自然氣化的身體與社會的身體四義。這四種身體不可分割，而且是同一機體的不同指謂。由於這四體相互參差，因此，每一體可以說都有心氣滲入，因此，我們可以說任一體皆有主體義，可以稱為「身體主體」（body subject）。此一主體之名可涵攝意識主體、代表形軀內外兩面的形氣主體、自然主體與代表社會規範體系的文化主體（頁2及頁8-9）。

楊儒賓在展開本書論述之時，扣緊身心關係這個主軸，並將身體視為精神修養所體顯之場所（他所謂「精神化之身體」），所以，在這個主軸照映之

下，中國儒家思想史就被賦予了嶄新的解釋，使全書的論證處處充滿新意。舉例言之，第三章解釋孟子所說「踐形」是指：當人能踐其形時，亦即從良知神氣之流行影響體氣之充分轉化，再邁向形體之徹底精神化，三者貫穿為一的時候，由於人已充分體現其人之本質（盡心之性），因此，他也可以體證「上下與天地同流」之境界。換言之，「踐形」的終極境界之表徵有二：一是個體性、主體性的「身體全化為精神流行之場」；二是在超乎個體性的、超乎意識層的「內外冥合」之超越境界之上（頁171-172）。第四章在孟子心性論與形上學脈絡中重新解釋「知言」理論，使孟子所說的「集義」、「以意逆志」、「知人論世」等說法，都成為解釋「知言」的輔助工具（頁209-210）。中外學界關於孟子「踐形」說的解釋指不勝屈，但以本書第三、四兩章之解釋最為通達可喜。再舉一例，本書第五章論《管子》〈心術下〉、〈內業〉兩篇的精氣說與全心論，主旨在分析《管子》兩篇中的身體觀及其與形上學之聯繫，指出「人身宇宙觀」及「心一氣一身三元一體之身體構造」係《管子》這兩篇中之思想基礎。這項研究成果極具價值，自從三十年代郭沫若著《管子集校》以降，《管子》研究論著甚多，當今大陸之張舜徽（《先秦道論發微》）及日本金谷治（《老莊的世界——淮南子の思想》）等前輩允為巨擘，然尚無一人從身體觀之立場分析《管子》這兩篇之思想內容，楊儒賓著其先鞭，此其貢獻者一；其次，一般學者治管子學均從道家思想系譜入手，楊儒賓則取《管子》以與孟子之「踐形」理論通貫而觀之，發前人所未發，此其貢獻者二。《管子》一書內容駁雜，素以難讀著稱，本書第五章析論《管子》書中之身體哲學與形上學，廣參歷代註釋如房玄齡註、王念孫考證，亦參考近代學人郭沫若集校，巨細靡遺。再如第五章論帛書《五行篇》指出：思孟後學在案往舊造說時，重點並不是在「五行」的詞語上，而是在「行」的實質內涵上，所以當孟子提出「四端」之說，藉著四端的流行與擴充，以證明仁、義、禮、智並不是一種非存在性的德目時，思孟後學反過來將作為德目的仁、義、禮、智收縮到內心裏

來，以證明實踐德行，臻乎果地時，道德都可以化爲內心之德之流行。仁德被體現，即有仁德之心流行；義德被體現，即有義德之心流行；禮德被體現，即有禮德之心流行；智德被體現，即有智德之心流行。四德體現，可稱之爲四行。行，即心之行。思孟後學將孟子「四端」理論所重視的「道德本心往外擴充之意向性良能」，一轉而爲「道德本心往內逆轉，以證成本心可由潛存狀態明現爲心氣之流行」（頁270-271）。這樣的說法當可成立。諸如此類創見充寓全書，茲不再一一列舉。

從儒家思想史研究的立場來看，我想特別強調本書貢獻有二：第一，本書經由對儒家身體觀的探討，說明儒家所理解的身體是形、氣、心貫通的結構，其形氣面涵攝內外身體的生理功能，心氣面涵攝意識與形上的功能，氣化面則同時涵攝個體與萬物同體的物質基礎與形上基礎。本書爲儒學傳統中所謂「天人合一」、「身心一如」、內外交輝等特質，賦予嶄新的解釋。第二，自從五四時代以降，中外學術界有關儒學的論著多半強調其「道中庸」的面向，尤側重儒學與社會政治互動之經世致用傳統，例如在一九五一年至一九六二年之間，美國漢學界研究儒家思想，出版了一系列的論文集：(1) *Studies in Chinese Thought* (Chicago, 1953); (2) *Chinese Thought and Institutions* (Chicago, 1953); (3) *Confucianism in Action* (Stanford, 1962); (4) *The Confucian Persuasion* (Stanford, 1960); (5) *Confucian Personalities* (Stanford, 1962)。這一系列的集體研究與當時美國學術界盛行的社會科學研究觀點研究中國學問頗有相當的關係^⑩。

^⑩ 一九六〇年代初，美國亞洲研究學會（Association for Asian Studies, AAS）曾邀請李文遜（J. R. Levenson）、萊特（M. C. Wright）、史金納（G. W. Skinner）、傅立曼（M. Freeman）、牟復禮（F. W. Mote）、崔啓德（D. C. Twitchett）及蕭公權各撰專文討論這些美國學術界卓然有成的學者，儘管研究專業領域各有不同，但是，他們都同意中國研究（Chinese Studies）應與社會科學建立密切合作之關係。他們的言論反映戰後初期美國漢學界的意見氣候。見：“Symposium on Chinese Studies and the Discipline,” *Journal of Asian Studies* 23/4 (Aug. 1964): 505-538; 24/1 (Nov. 1964): 109-114。

近二十年來這種著眼於思想史與社會史交光互影之處的中國思想史研究論著，更如雨後春筍。從這個學術背景來看，楊儒賓這部書的另一貢獻在於重新開拓儒學傳統中的「極高明」的層面，使儒學傳統的厚度與高度獲得應有的重視。

本書雖然勝義紛披，但也有一些值得進一步思考的問題。第一，本書作者建構一個「二源三派」的儒家身體觀理論，並說這個二源三派的理論原型形成於先秦時代，此後的身體觀構式及內涵都是為這個原型作註腳（頁2）。作者全書各章析論此一理論原型在不同時代思想家之展開，綱舉目張，條理分明。但讀者誦讀全書，也許不免心生疑竇：本書作者「以孟子為核心」（頁8）所建構儒家身體觀發展史的圖像，會不會只涉及孟子身體理論的正面、反面或變形論述而已？換言之，本書所建構的儒家身體觀圖像特重孟子式的身體理論中「再現的」（renovative）概念或命題，而「創新的」（innovative）的（亦即孟子理論中所未見的）身體理論或命題，在本書中相對受到忽略¹⁷？

第二，作者認為：「依先秦儒家的觀點看來，像『身體』這樣與人的實踐息息相關的項目，只從非存在的『定有』（ontic）觀點看是不恰當的，要看只能『存有論地』（ontologically）看。身體觀的嚴格意義就是『修身』，現實最後總還是要皈依一種順著『存在』發展上來的規範的。」（頁83）這項看法很有見識，也可以成立，但也激發讀者思考一個問題：儒家身體觀既以「修身」為其要義，那麼，在「修身」的過程中居主導或優先地位的到底是「心」或「身」呢？換言之，儒家「心學」傳統到底在身體觀中應居於何種地位？本書論述儒家修養功夫論的「身體的基礎」（bodily basis）極為精彩。但是，讀

¹⁷ 我在此所說的「再現的」與「創新的」的概念，類似 Maurice Mandelbaum 劃分思想史所見的「觀念」的兩種類型：一是「持續的觀念」（“continuing ideas”）；一是「再現的觀念」（“recurrent ideas”），參看：Maurice Mandelbaum, “The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy,” *History and Theory*, Beihaft 5 (1965), pp. 33–66, esp. pp. 38–40。

者好奇的是：孟子與荀子的諸多論述，常常暗示「心」的優位性，《管子·內業》也說：「我心治，官乃治；我心安，官乃安。」諸如此類論述，在儒家工夫論中「心」才是首出，而「身」是從屬。本書作者也常常提醒讀者，儒家的「身體」是精神修養的體顯場所。如果這種推測可以成立的話，我們是不是可以說：儒家身體思維實以「心學」傳統為其基礎？

第三，本書長處在於義理之闡發，對於若干細節的論證尚有進一步充實之空間。舉例言之，作者說「曾子的『守約』……是『守義』，亦即以道德意志為依歸」（頁174），這一種說法雖然可通，但不免有解釋上的跳躍感。《孟子·公孫丑上·2》「孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也」一語，註家解釋頗為分歧，朱子訓「約」為「要」，謂曾子反身循理，所守尤得其要。宋儒真德秀推衍朱註之意云：「守約者，言其所守之得其要耳。非以約為一物而可守也。」（真德秀，《孟子集編》，通志堂經解本，卷3，頁3下）王應麟曰：「周子靜為學官小司成，襲蓋卿以守氣不如守約命題。子靜曰：『氣不與約字對，兩守字著略點，晦翁注甚明，豈可破句讀《孟子》。』」翁元圻注云：「《朱子語類》：今人把守氣不守約，命做題目。器是實物，約是半虛半實字，對不得。守約只是所守之約。言北宮黝之守氣，不似孟施舍之守氣之約，孟施舍之守氣，又不如曾子所守之約也。」（《翁注困學記聞》，卷8）近人宋淑萍亦以「守氣」訓「守約」¹⁸。楊儒賓以「守義」訓「守約」，當有必要對朱註及後人註疏加以批判釐清。諸如此類問題，此書中偶有出現，可以再加充實。

¹⁸ 宋淑萍：〈孟子集註補正〉，《書目季刊》第11卷第1期（1977年6月），頁67。

五、作為權力展現場所的身體

「身體觀」研究的第三個新視野是：作為權力展現場所的身體。這個新視野可以從兩個角度思考：第一，在中西思想史上，許多政治思想家常常採取某種「隱喻思維方式」，運用包括人的身體在內的諸般具體的自然物作為「隱喻」，所謂「近取諸身，遠取諸物」（《易·繫辭傳》），就是運用各種事物作為隱喻，以乘載豐富的政治思想與價值，對諸如國家等政治組織之原理及其運作展開論述。在這種脈絡下，「身體」是一種「隱喻」（metaphor）或一種「符號」（sign）。第二，抽象的國家權力常常通過對個別公民的身體之支配與控制而獲得具體化，使「我的身體」轉化為「國家的身體」，從而解構人的身體的主體性。在這個意義之下，身體就成為權力展現之場所。以上第一種思考角度是將身體作為「比」或「興」（《文心雕龍·比興篇》）思考之對象，是卡西勒（Ernst Cassirer, 1874–1945）所謂的「隱喻式思維」（metaphorical thinking）的表現^①。第二種思考角度深受福寇（Michel Foucault, 1926–1984）的啟發，乃盡人皆知之事，無庸辭費。

Angela Zito and Tani E. Barlow 合編的 *Body, Subject and Power in China* 這部書，共包括十篇論文，分論中國文化中的身體、主體與權力之複雜關係。兩位編者在本書〈導論〉（頁1–19）中指出：在美國學術界有關中國的論著常常不能免於「自然」（nature）與「文化」（culture）二分的思考架構，因而出現許多思考上的盲點。他們認為，馬克斯主義、女性主義與後結構主義等新的學術思潮都提出克服「自然」與「文化」二分的有效方法，他們希

^① Ernst Cassirer, *Language and Myth*, tr. by Susanne Langer (New York: Harper & Row, 1946), Chap. 6.

望借用這些新學術思潮中有關權力、論述、主體的概念，重新解讀中國資料，以便對於以歐洲為中心的理論架構或脈絡，進行反省（頁3-5）。本書大部分論文都深受福寇的若干論點的啟發，探討中國社會權力關係網絡之中，各種範疇、分類、概念或階層之間的衝突。

本書共分為四大部分，第一部分共三篇論文探討「分散的身體」，第一篇論文探討中國傳統醫學理論中的「風」這個概念（頁23-41）。作者追溯從商代到漢代醫書中，中國傳統醫學中「風」的概念之內涵的變化，從「風」的內容解釋疾病之由來。第三篇論文指出中醫所診治的人體並不是一個簡單的個體，而是具有多重性的身體。第二篇論文探討「為什麼中國繪畫中未見人的身體？」這個問題（頁42-77）。作者指出：公元第十世紀之前的中國畫是以人物為主，第十世紀之後的中國畫則以山水畫為主。相對於西方藝術以裸體為主，曹植的〈洛神賦〉和《金瓶梅》中的潘金蓮都以衣著勾人遐思。後世的洛神圖對洛神的衣服著墨甚多，而在《金瓶梅》的插畫中，雖然西門慶與潘金蓮都是全裸的，但這是赤裸（nakedness）而非裸體（nude），而且有人隔窗偷窺，所以中國畫家仍是將人物放在社會脈絡之中，中國身體有其社會性。顧愷之與唐朝仕女圖的性感皆以飄逸的衣著表現，如果用中國的「質」與「文」的觀念解釋的話，身體的「質」需要服裝的「文」才能成其社會性。人類文明也是一種「文」。「質」、「文」的分別不是自然與不自然的分別，而是內外之別，是兩種存在階段的區別。中國的身體觀既然是社會的身體，所以在不同的社會規範和結構下，必須有不同的呈現。身體的社會化，在繪畫以外中國文化的其他方面也有不同表現，例如在傳統中醫裏就有以心為君、以肺為宰等理論。

本書第二部分的三篇論文都討論政治力所刻劃的身體。第四篇論文經由對於乾隆皇帝畫像、題字、清代祭天典禮、中國人的「臉」與「面子」等觀念之討論，說明皇帝屬「陽」和「父」，他的主體性透過身體、衣著、禮儀等而為

天下創造秩序，而人民屬「陰」和「子」，受到皇帝的撫育和感化（頁103-130）。第五篇論文以一九八七年《農民日報》一篇湖南鄉下某周姓村民贏得「守法家庭」匾額的報導為對象，研究中共統治下中國人對身體的概念。作者認為，一般意見以為毛澤東死後的大陸政權較為開放、理性化，較無意識形態包袱，但這篇《農民日報》報導所顯示的正好相反，是下級黨工利用權力決定是非判斷之標準，加強對人民的控制。這種決定是非的權力，很像傳統中國的「正名」。在中共統治下，「是」就是進步、文明，「非」則是落後、迷信、傳統，幹部成為權力主體，而人民的身體則在權力運作之後轉化為「政治化的身體」。作者認為，這種報導的寫作以感化無知農民為目標，對黨工也有教育意義，告訴他們不可忽視黨的教育力量。此外，這篇報導也顯示：如果黨部不頒發周姓村民「守法家庭」的匾額，周姓村民就會抗議下去，所以任何儀式性的行為都有在實現中自我證明的要求，否則會造成黨與群眾的疏離（頁131-156）。本書第六篇論文首先指出蕭紅（1911-1942）的小說創作在中國受到兩極評價，胡風認為蕭紅表現了強烈的愛國意識，茅盾則批評蕭紅的愛國立場模糊。作者認為，這兩種評價對其自身的父權心態都未能有所自覺，而這其實是第三世界文學批評的通病。蕭紅的《生死場》對農村婦女的各個側面有鮮明的描繪，從小說中可以看到男人經由愛國而成為男人，女人則需要放棄性別角色才能愛國，所以父權與愛國主義在某種程度是結合的。蕭紅本人不把東北當成故鄉，最後避居東瀛，正表示了她為了逃避父權，不得不遠走他鄉（頁157-180）。

本書第三部分探討中國的儀式行為中的身體。第七篇論文以一七九三年英使馬戛爾尼來華，拒絕向乾隆皇帝磕頭事件為例，說明西洋人對中國磕頭禮節的排拒，反映出中西對於「主權」的認知有差異。十八世紀後期歐美國家的主權觀念，是「單一」而「排他」的，認為國家主權不容分割，以及國與國的平等。但清代的主權觀念，是階層化和包容一切的，即皇帝與域外的藩王構成階

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，把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。從此處可以進一步論述中國的「禮」之概念，「禮」需要行禮的雙方共同建構合禮的關係，缺少一方即不成禮（頁181-200）。第八篇論文以山東省鄒平縣馮家莊為例，說明磕頭在中國農村的意義。磕頭並不表示自己臣屬於別人，而是與自己親近的人建立關係和感情，以及與自己有相似性的人（如同宗教、同階級、同民族、同國籍）建立關係和感情。作者觀察到在一九八九年新年，馮家莊的黨部書記挨家挨戶向全莊的人磕頭，而輩份較低的老人，則往輩份高的老人家中拜年，在聊天一小時後才跪下來磕頭（頁200-226）。

本書第四部分討論作為性別的身體。第九篇論文探討明末清初盛行的才子佳人小說，這類小說的基本情節是女主角的智慧與才學都高出一般男人甚遠，為了要違抗父母訂下的婚約，所以易裝為男子，跨出閨門，找到心儀並匹配的男主角，私訂終身，最後得到父母諒解而與男主角白頭偕老。才子佳人小說與色情小說不同處有二：第一，前者是一夫一妻或一夫二妻（或娶侍女為妾），後者則是三妻四妾或更多。第二，後者直接描寫性愛，而前者以情侶交換詩詞取代性愛的作用。現代文學批評常說這類才子佳人小說具有進步思想，即主張女性應有婚姻自由，尊重女人的主體性。本文作者則認為與其說是進步思想，不如說才子佳人小說體現了「理性的樂觀主義」（rational optimism），其樂觀成分表現在男女主角堅定的愛情、聰明的機智，可以永遠戰勝惡人的奸計，其理性成分則表現在男女主角的教養、對欲望的節制，以及陰陽力量的諧和與男女角色的顛倒（頁227-252）。本書第十篇論文研究「婦女」等相關字眼在近代中國的演變，及其與「國家」和「家庭」的關係。「婦女」一詞，出現在十八世紀陳宏謀《教女遺規》中，指的是家中的女性成員（可英譯為kinswoman），「女子」指家中未出嫁的女性。女人必須在親屬結構、家庭義

務中才能得到定位。陳宏謀所代表的婦女觀，在清末逐漸失去效力，當時所謂的「女人」、「女子」是一種包含所有女性人口的範疇，而且在救國的大前提下，中國女人必須走出家庭，效法聖女貞德與羅蘭夫人的愛國行動。一九二〇年代開始出現「女性」一詞，作為反抗傳統文化的新思潮之一部分，「女性」是「男性」的反面，有其獨特的性質（可英譯為大寫的 Women）。中國馬克斯主義者喜用「婦女」一詞，指的是無產階級革命成功以後，從舊制度解脫出來的女人，她們既是共產國家下的一個次級範疇，也是民主家庭中的好媽媽。共產黨的「婦女」概念可將農村婦女納入社會主義國家運作，而五四運動的「女性」概念則是喚起城市婦女的自我意識，使自己成為對抗男性的「他者」（頁253-290）。

本書所收的十篇論文確實充分展現在中國文化中身體的多樣性（multiplicity）（本書頁14）。各篇論文的內容一再提醒讀者：中國文化與社會中的「身體」觀，是在中國特殊的文化背景與條件中所產生的，它不能用西方的一般性的「身體觀」概念加以簡單概括。本書雖然像大部分的論文集一樣，因為主題甚多，論點分散，而顯得凌亂，但是，本書內容確實在各自主題範圍內展現了中國文化中「身體」觀的多樣性與特殊性，提醒讀者中國歷史與文化中蘊蓄充沛的「身體哲學」的資源，值得深入挖掘加以開發。這是本書的第一項貢獻。

本書另一項貢獻在於提醒讀者：中國文化中的「身體」有其強烈的社會性與政治性。關於中國文化中「身體的社會性」，有其源遠流長的傳統。禮者，體也，履也。所謂「禮」正是經由人的身體加以實踐。先秦孔門師生就極為重視禮，《論語》記載孔子故人原壤以蹲踞的姿態等待孔子（所謂「夷俟」），被孔子責以「幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死，是為賊」，並「以杖叩其脛」（《論語·憲問》）。這件故事所體顯的就是中國人對身體姿態的社會意涵的高度重視。本書第二篇論文作者經由對中國繪畫中人的身體的分析，指出

中國文化中的「身體」所代表的意義，必須放在社會情境中才能獲得較好的瞭解。這項看法與本文第二及第四節所評介的兩本書可以互相發明。本書第三篇論文也指出傳統中國的大夫與患者之間的社會聯繫。關於身體的政治性，更是中國的「身體」觀的一大特色。中華文明中的大一統帝國出現較早，政治權威對文化的各個領域滲透既深且鉅。所以，中國經典的詮釋社群與經典文本，常在政治權力領域中交會。同樣地，中國的「身體」也在政治領域中發揮作用。《左傳·隱公十一年》「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、兵、佳五類，皆與國政有關。本書各篇論文從各種角度析論中國「身體」的政治性。舉例言之，本書第七及第八篇論文，都透過對「磕頭」儀式的分析，說明中國人以「磕頭」方式建立自己與他人之關係。第十篇論文也告訴我們，從「女」、「女性」到「婦女」等名詞的變化，都可以顯示出政治權力與身體命名之關係。

整體而言，這本論文集雖然涉及中國「身體」觀的各種面向，但是，對讀者啓發最大的仍在於對中國「身體」觀的政治性的分析。

六、結 語

本文評介最近八年來國內外學者所出版論述中國思想中的「身體觀」的四本著作，分別展現「身體觀」研究的三個嶄新的視野，充分說明這個領域在現在及未來具有發展潛力，例如最近就有人研究王陽明的「體知」^⑳，值得關心中國思想史與中國哲學研究的朋友加以重視。

^⑳ 橋本敬司：〈中國思想における身體——王陽明の身體知——〉，《廣島大學文學部紀要》59號（廣島：廣島大學文學部，1999年12月），頁22-41。

在閱讀包括本文所評述的四本有關中國身體觀的中、英文著作時，我們不免懷疑：所謂「身體觀」作為一個人文研究的命題，實源出於西方哲學家從尼采到海德格的思路，梅洛龐蒂貢獻尤大。中國人文研究文獻近幾年來對「身體」的重視，實受西方之啓發，因此，本文所提倡「具有中國文化特色之特殊議題」的身體觀，可說仍是一種西方宰制下的「反射的東方主義」（reflexive Orientalism）。因此，中國思想史中「身體觀」研究的新視野，也許仍不能免於西方人文研究的「霸權」論述。

上述疑慮自然有其合法性，但我覺得：我們更應該用心的是，中國思想材料中所見的「身體觀」是否具有中國文化的特色；而不必因為「身體觀」作為一個哲學命題源出於西方就遽加排斥。任何議題或知識（如「身體觀」）的源起當然都有其地域性，但是如果這些議題具有普世意義，當然可以在不同的文化脈絡（如中國文化脈絡）中加以思考。本文評介上述四本書，正是植根於這項考慮。

其次，本文提出中國「身體觀」研究的三個視野：作為思維方法的「身體」、作為精神修養呈現的「身體」、作為權力展現場所的「身體」，這三種「身體」在未來的中國人文研究中，哪一種「身體」較為重要或較有研究上的發展潛力呢？針對這個問題，我想提出「內外交輝」四字作為「身體」研究的整合性觀點。就本文所評述的四部著作內容看來，各家所描繪的中國文化中的「身體」，各有其不同之特質與面貌，吳光明所強調的是與西方的理論思維與抽象性思維相對照的具體性並佔時間與空間的中國「身體思維」。楊儒賓重視的是身體作為精神修養的場域。Angela Zito 與 Tani E. Barlow 合編的論文集集中的「身體」更是「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同」，極具多樣性與多面性。從中國「身體」研究的觀點來看，上述各種角度都可以作為切入點，也都可以各有所見，但是，不論從哪一個進路切入，我們都必須注意中國文化中「身體」之內外交輝的特質。正如梅洛龐蒂所說，身體的「空間」並不是一個

客觀的空間，「身體」是一個「綜合體」^①。在中國思想傳統中，從一方面來看，「身」與「心」融滲為一體，不可分割；但從另一方面來看，「身體」又深刻地浸潤在社會政治與文化的脈絡之中（Angala Zito 的論文集第二及第三部分各篇論文一再發揮這項論點）。中國文化中的「身體」並不是作為一個不佔時間與空間的範疇而存在，而是一個受時間與空間所制約的「內外綜合體」。

最後，我想強調的是，中國思想傳統本質上是一種「體驗之學」，中國思想家仰觀天文，俯察人事，搏成其宇宙論、人生觀、社會政治論，莫不「近取諸身，遠取諸物」，中國思想系統的諸多面向，皆有其「身體之基礎」。這種「體驗之學」，不僅是一種具有中國文化特色的思維方式，也是一種個人的修養工夫論，更是一種政治學理論，因此，中國的「體驗之學」不僅是一種杜維明（1940-）所謂「體知」的傳統，也是一種「為己之學」——精神修養境界體現在並滲透於個人的身心，也是一種社會禮學，所以說「禮也者，猶體也。體不備，君子謂之不成人」（《禮記·禮器》），更是一種治平之學——因為「治身與治國，一理之術也」（《呂氏春秋·審分覽·審分》）。這種將「體知」、「體驗」、「體治」融於一爐而治之的中國思想與哲學傳統，潛藏可觀的文化資源，這塊園地芳草鮮美，落英繽紛，正靜待好學深思之士見風使帆，尋幽訪勝，出新解於陳編！（2001年11月5日定稿）

^① Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), pp. 148-149.

