

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

六 編

林 慶 彰 主編

第 14 冊

魏晉士人之身體觀

王 岫 林 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

魏晉士人之身體觀／王岫林 著 — 初版 — 台北縣永和市：花
木蘭文化出版社，2009〔民98〕

目 4+266 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 六編：第14冊）

ISBN：978-986-254-065-7（精裝）

1. 魏晉南北朝哲學 2. 知識份子

123

98015283

ISBN - 978-986-2540-65-7



中國學術思想研究輯刊

六 編 第十四冊

ISBN：978-986-254.065-7

魏晉士人之身體觀

作 者 王岫林

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2009年9月

定 價 六編30冊（精裝）新台幣50,000元

版權所有・請勿翻印

魏晉士人之身體觀

王岫林 著

作者簡介

1973年生，高雄人，國立中山大學中國文學博士。主要研究方向為魏晉思想，發表碩士論文《由「適性安命」到「達生肆情」——西、東晉士人應世思想之轉折》、博士論文《魏晉士人之身體觀》。另發表學術論文十餘篇，散文隨筆散見於報章。

提 要

魏晉士人由世變、時變、空間之變的三重之變中，體認生命的無常，結合當時自適、貴我之思想，發展出重身與樂生二理路，為魏晉身體觀之基調。

魏晉承續漢代以來的氣化論，與形神合一之思想，闡釋身心一體的整全之身體觀。氣流動於體內而形成身心的中介，並向外擴及身體與自然的關係上，人身自成一整全之小體，透過情感與氣的流動，而與自然之大體有著共鳴或感應。

魏晉士人以禮樂為自然之體現，人身則為人文與自然之體現場域。郭象以「適在體中」釋禮樂與身之關係。禮樂以一種「適」體之狀態而制作，並以一種「適」自然之道的方式，溝通天、地、人之關係，使之和諧而共存。當禮無法適體時，士人轉而以身體作為工具而反抗僵化之禮，一方面造成對禮緣人情之反思；亦形成對社會的改造與反饋。士人對於自我與身體的意識之高揚，使得身體與社會的關係，為一主動而非受制的關係。

士人於體察世變與明白天賦質性的不可移易之際，安於「中人」之性分，於其中求其理想與逍遙。士人於「達生」之際，「貴我」而「寧作我」，並以「適性安命」之思想應世順變。

本文共分七章，第一章〈緒論〉闡述研究動機及研究方法，並對相關研究成果有所回顧與整理。本文以探討魏晉士人之身體觀，亦需於此對「身體」一詞作一定義。魏晉之身體，呈現為一涵括文化與思想影響之身體氛圍，為一體現思想與文化之場域。個人之身體與其精神、思維息息相關，形體與精神，為一雙向流通之管道，為一整全身體之概念。是以魏晉之身體觀點的建構，含攝精神義（意識）、形軀（生理）義、自然氣化義、與社會義，並以士人重情而寬容身體之欲望，使身體亦含攝欲望義。

第二章〈魏晉的重身思想〉，以一「變」之觀點觀照魏晉士人之重身思想。士人由亂離之時代背景而產生濃厚之憂生意識，並以對自我之自覺，由憂生，轉而惜生、貴身，養生為其貴身思想之體踐；在心態上則表現為遺生而忘憂，而後「生為可樂」，後「形是我有」，由樂生之途，掌握現世身體之存在感。士人以心境上或形體上之轉變以應世變，於世之變動中，尋求身體與心態上之常。

重身思想亦體現於士人對外在儀容的高度關懷之上。儀以表體，可以表小體；亦可以示大體。個體的儀容之變，往往反映出國家制度之傾頹。魏晉士人以寬緩舒適且華麗之儀容觀，區別於儒家以禮教喻體與道家崇尚自然本真之儀容觀。對身體欲望之寬容與崇尚自然，使當代之儀容觀呈現出一種衣以「適」體的重身思想，及樂生思維表現出的奢華之儀容觀；以玉喻體與體自為美之思想，突顯出當代的特殊美學化身體觀點。

第三章〈整全而流動之體〉闡述由漢代以來的氣化觀點所衍生的形、氣、神一體觀，以天、地、人皆為氣之化成，氣的流動為身體與天地自然間之管道，人身與天體間有著符應。此種整全而流動的身體觀點，亦體現於魏晉時期的養生與文學藝術觀點中。身體為精神之展現場域，士人於通徹玄理後，精神氣韻往往流貫於體。這種整全與流動的關係，亦體現於自然之大體與人身之小體上，二者間存在著情之感應；此外，對真情的重視與對自然之欲的容許，使人

之小體與自然之大體間，有著相應之頻率。士人於洞察生非我有之際，以樂生與重情，掌握現世身體之存在感。

第四章〈身體與社會〉主要探討身體與社會的關係，其可以是正面而積極地交接；亦可以是反面地抗拒。身體可以是積極地入世以達致社會讚譽或名聲之顯揚；抑或以身體的反抗，達致對社會規範的拒斥。身體以其入世與反抗，一方面受社會之模塑；一方面亦再造了社會之新型態。

禮作為身體與社會間的橋樑，對身體有著規範作用。緣情以制禮為先秦禮之本義，禮至後代而愈形僵化，使禮儀與禮義分行。魏晉士人以對身體的重視，及禮樂源於自然的看法，使其反思禮之真意，於禮中重載自然之情，使禮情兼重，禮身合一。

第五章〈反社會的變型之體〉以身體於性別與社會中的位置為探討重點。魏晉性別身體之展現，表現在男女兩性於性別角色建構上的模糊，有男性陰柔化與女性主外、悍妒之風的型態出現。士人於禮教規範中的兩性位置之錯置，一方面造成兩性關係之改易；另一方面，亦對社會進行重構與反饋。在性別身體之外，士人透過其醜怪的狂放之體，與隱士身體的去社會化，表現出對社會的拒斥或相迎。

第六章〈魏晉的理想身體〉探討魏晉士人理想身體之建構。魏晉以氣質論身，使聖人身體的建構帶有先天質性之限制而不可學致，聖人之身體意向表現為一中和的質性之體。

聖人之體難以企及，士人轉而面對己身的「中人」之質性，並於此尋求其理想身體的建構。士人欣然接受其處「中」之質性，貴其自然本真之體，對自我身體持肯定與欣賞之態度。對中人之理想身體的建構，表現為一重真而貴我，並隨順本然性分的順性安命思想。士人重視自然本性之抒發與對欲望的寬容，既要長壽久生，亦要求現世之樂，遂將理想寄托於對仙化身體之想望。士人對己身天賦質性之接受與欣賞，以「體自為美」之觀點，構成魏晉時期獨特而多元的審美觀。

第七章〈結論〉總結全文。魏晉士人重身惜身之身體觀，緣於對世變與「形非我有」之體認。以心態與形體之轉變，以應萬化，郭象講忘憂而後生為可樂，張湛講達生肆情，均與魏晉士人緣世變而及時行樂之思維遙相呼應。在這種「隨時而變，無常迹也」之思想下，士人以其身心與世變同其流，身體與自然同其俯仰，於順應世變之中求身心之保全。

在萬變為一，萬物皆一的思想下，士人亦以「一」的觀點闡釋身體，身體之小體全為一體，而身體處於天地中，亦與天地為一體，這種整全一體而流動相通的身體觀，為魏晉身體觀之基調。身體為一精神、形軀、氣化自然、社會交融之體，精神與形軀於人體內合一，又與外在之自然、社會交融為一，以氣溝通肉體與精神，以情結合自然與禮教，呈現為一種自然與名教，精神與肉體之完美和諧。



目次

第一章 緒論	1
第一節 研究旨趣與時代界定	1
第二節 「身體」釋義	4
第三節 前人研究成果之回顧	9
第四節 研究方法與論文結構	12
第二章 魏晉的重身思想	17
第一節 留戀現世的身體	18
一、譬如朝露，去日苦多——憂生之嗟	20
二、且趨當生，奚遑爾後——及時行樂的身體觀	25
三、士當身名俱泰——隨順身體之欲	30
四、欲望的消解與擴充	34
第二節 身體與容行	37
一、心無是非而不變其容	37
二、轉化形體以順世變	39
三、精神充於體而形變	41
第三節 魏晉儀容觀	45
一、衣以表體——禮教下的身體規範	46
二、儀以觀世——魏晉身體的美學化經營	50
三、寬緩而奢華——魏晉儀容觀所展現的身體意象	53

四、以玉喻體——玉化的身體	60
小 結	65
第三章 整全而流動之體	69
第一節 形、氣、神一體觀	72
一、形神相與爲一冥	73
二、整全之一體	78
三、天人相應而通爲一氣	81
第二節 形神兼養以全身之身體觀	87
一、修形保神	88
二、形神兼養	91
第三節 文學藝術中的一體之身體觀	95
一、以形寫神	97
二、身體全爲踐形之所	101
第四節 大體與小體的融貫——流動之體	103
一、憑情以會通——以「情」結合的流動之體	104
二、負氣以適變——從「形非我有」到「形是我有」	111
小 結	118
第四章 身體與社會	121
第一節 身體的工具性	124
一、入世的身體	124
（一）身體爲通仕、致高名之途	124
（二）身體爲宗族門戶之計	130
（三）以社會爲鏡的美體	136
二、反抗的身體	139
（一）從禮教中出走——空間身體的運用	139
（二）身爲心用——時間身體的運用	145
（三）無用之用——社交身體的運用	150
第二節 禮身關係	153
一、禮樂爲自然之體現	155
二、禮身分離	160
三、禮身合一	165
小 結	173

第五章 反社會的變型之體	175
第一節 異於常統的性別身體——性別位置的錯置	176
一、男性身體	178
(一) 膚柔骨脆——男體女性化	179
(二) 性別變亂	184
二、女性身體	189
(一) 低等的隱形之體	190
(二) 妒悍之風	195
第二節 反社會化的變體	200
一、支離其形的醜怪身體——失序的身體之 意象	201
二、隱以求其志——「隱士」身體的空間特質	205
(一) 身體的去位置化、去社會化	206
(二) 以身體的去社會化達到社會化	208
小 結	211
第六章 魏晉的理想身體	215
一、聖人身體不可學不可致	217
二、中和之體	220
第二節 理想身體與現實身體的接榫——中人的理 想身體	224
一、任真貴我	225
二、順性而適變	227
三、仙化身體的想望	229
四、體自爲美——質性之爲美	234
小 結	235
第七章 結 論	237
引用文獻	243

第一章 緒 論

第一節 研究旨趣與時代界定

身體是我們賴以存活的基礎，亦是精神賴以寄居之處所。中西方對身體的觀點有截然不同的想法，西方以身心二元思想建構其身體觀，從柏拉圖（Plato, 427～347 B.C.）至笛卡兒（René Descartes, 1596～1650），均以崇精神、抑肉體之思想理路進行。（註1）直至尼采（Friedrich Nietzsche, 1844～1900）才開始重視身體。（註2）

自笛卡兒開始，更發展了一系列對身體的理論，尼采對身體的重視，更開啓西方身體研究之熱潮。相對於西方，中國思想中涉及身體觀之研究仍屬零散，並無系統之學說。儒家禮教文化有重道德之傾向，認為身體關連於欲望，故以欲望的節制為修身之重點，視身體為獲得真理之阻礙，縱任情欲將阻斷成聖成賢之機會，無形中對身體採取一種貶抑之態度，這使得中國對身體的研究受到局限。

〔註1〕 柏拉圖以為肉眼所見的物質世界是不斷變動，且充滿幻影的假象世界，故不信任感官活動，認為其與永恆的真理無關。詳見栗山茂久著、陳信宏譯：《身體的語言——從中西文化看身體之謎》（The expressiveness of the body and the divergence of Greek and Chinese medicine）（臺北：究竟出版社，2001年），頁134～135。

〔註2〕 尼采以為「哲學不談身體，這就扭曲了感覺的概念，沾染了現存邏輯學的所有毛病。」、「身體乃是比陳舊的靈魂更令人驚異的思想」。詳見汪民安編：《身體的文化政治學》（開封：河南大學出版社，2004年7月二刷），頁117。

中國思想一向以道德與精神提升爲重，對身體的研究實非「正道」，除醫家以外，思想家們鮮少重視身體語言。魏晉時期以其特殊的文化背景，士人於世變中體認生之無常，進而由惜生而重身，發展出重身思想，又以個體自覺意識的高揚，而有一重身貴己之身體思想的形成。對身體的重視，影響及於當代的思想、文學、人物品鑑、養生、審美觀點之上，開啓一多元而兼融的文化特色。魏晉士人對身體的重視，實爲其思想與文化之基礎，影響不可謂不大。

近來學術界對身體之研究日漸興盛，學者於純粹哲學思辨外，開始重視身體的相關議題。但觀現今中國的身體觀著作中，多著重於先秦時期儒家、道家的身體觀之研究，對魏晉的身體觀之多面向的研究猶付之闕如。筆著以爲魏晉時期除了玄學思想與士人風度外，身體觀實爲另一個可資開發之領域。

在身體觀的研究中，首先注意到的是中西方對於身體觀點的差異，及在中國重精神的思想傳統中，身體有何立足之地？又魏晉士人的身體觀點，與前代有何差異，其身體觀點與士人社會身體的建構，有何新異與傳承之處？及魏晉士人的身體觀點對當代思想、文化，與士人心態之影響，在重身的觀點之下，魏晉士人所建構的身體觀點及理想身體呈現爲何種樣貌？均爲有趣之課題與待釐清之問題。

魏晉士人以重身貴己之觀點，相異於前代儒家之重精神道德；又以樂生之思想，異於道家之去欲保生，在傳承自儒道的思想內涵之同時，魏晉士人一方面以儒家之名教作爲安頓政治與個人身心之重點，以道家思想作爲順世保生之方式；另一方面，又以其特殊的重生貴己且樂生之思想，於儒道之傳承中走出一新途。士人於世變中求一應變之法，而以一種權變之方式以求其常。

對於前代思想的傳承，除了儒道思想之外，中國傳統對於身體觀點的建構，亦爲魏晉士人所承續，以氣化成之觀點，與形神兼重的一元思想，天人相應之觀點，皆爲魏晉士人所承續，而發展出其整全而流動的身體觀。

天地萬物以氣化成，個體之形神皆爲氣之化成，而形神之間亦以氣溝通流轉，精神往往體現於形體，形體亦爲精神的表現場域。個人的小體爲一流通而整全之體，在個人的小體與自然之大體間，亦以氣爲溝通，形成一流通之管道，通過氣的流通與情之感應，人與自然互感而相契。無論是在思想上、文學藝術上、或養生的觀點上，均以一種整全而流動的觀點爲其基礎。

個體與自然爲一流通而相關聯之關係，個人之身體與社會之群體，亦爲

一流動而互相影響之關係。個體處於社會中，以禮為身體與社會的交接工具，禮與身之間，究竟是禮對身體的束縛，抑或是身體對禮產生再造？其關係為何？

魏晉士人以重身而對於自然情感有著寬容之態度，身體作為與社會的交接工具，可以入世，亦可以反抗。士人在群體的壓力之下，對身體多所經營，以為入世之工具；同時，其亦以身體的悖禮犯教，對社會進行反饋與改造，使得社會之大體與個人之身體，產生一雙向的交流，而非單向之壓迫。魏晉士人以其愛身與重身，對於僵化禮教對身體的壓迫產生反思，士人透過身體上對禮的運用與緣情制禮的方式，使禮重新以身體為思考方向，禮樂既為自然之體現，亦應適體以成，對禮的反思，顯現出魏晉士人的重身傾向。對於身體自然情性之重視，亦使士人在性別身體的建構上與社會身體的位置上，以空間的錯置，產生一種反社會之行為，從而對社會進行反饋與改造。

魏晉以氣質構成之體，帶有先天之局限性，聖人之身體既不可學致，士人遂於中人之性分中，找尋其逍遙之道。士人貴己而以自身本然之性分為美，欣然接受己身中人之性分，而順性安命，於其中得其中人之逍遙。士人既重現世之身體，並求享樂與長壽並得，亦兼求儒道思想的兼得，此種想望，反映在對養生的速效與對仙化身體的想望上。

本文主要探討魏晉時期士人對於身體的觀感，及當時士人所表現出來的各種身體的面向。在時代的界定方面，主要以魏晉為限。在探討士人的行止方面，主要是以三國曹魏、兩晉的士人為主要參考對象，從中探討當時士人對身體及形神、情志的相關議題。

在所涉及的思想方面，主要由劉邵的《人物志》為起始，探討儒道合流的身體平衡思想，至王弼的形神相即之身體、郭象的適性安命之身體、至東晉張湛的至虛體玄思想。從魏晉時期主要思想家為基準，探討當時紛陳的思想中所反映出來的身體觀點。時間上橫跨了曹魏之篡漢到東晉之亡，前後二百餘年，而涉及的儒道兼綜，禮玄雙修的思想，為當時的思維核心。

在年代的劃分上，魏之年代為西元 220～265，晉之年代為西元 265～420，但由於所涉思想與提及之人物，往往涉及漢末，且魏晉玄學與漢末之思想關係密切。故此論文之論述時代，約於漢末之建安元年（196），歷經曹魏、西晉，至東晉之亡，約於西元 196 至西元 420 間。其間偶有述及前代及南北朝之事，則為佐証之資而已。

第二節 「身體」釋義

在西方現象學的身體觀 (Phenomenological view of body) 中，身體 (body) 區隔於軀體 (flesh)，軀體表示純粹的物理事物或者是物理性的身體，為一堆血肉所組成；身體界於精神與軀體中間，作為二者溝通的橋樑，是心靈與軀體的結合點。

胡塞爾 (E. Husserl, 1859~1938) 即嚴格區分出身體 (Leib, Lived body) 與軀體 (Körper, physical body) 之分別。「軀體」以其空間性而具有「廣延性」的本質，狹義上亦被用來專門指稱人的身軀，即人的物理組成部份。「身體」一方面對應於「軀體」；另一方面又與「心靈」相對應，其構成「軀體」與「心靈」的結合點。身體「不僅僅只是一個事物，而是對精神的表達，它同時又是精神的器官」，〔註3〕其結合文化、政治、思想與社會環境之影響。

約翰·奧尼爾 (John O'Neill) 亦以為身體不同於軀體，其以為身體 (body) 非肉體 (flesh)，身體是多維度、多層次的現象，其意義隨民族、性別、歷史、境遇的不同而改易。〔註4〕較純粹由血肉構成的軀體，帶有更多的屬性，多了文化與歷史層面之影響。處於社會中，身體受到各種外在環節的影響，造就出各時代與社會中具有獨特意味的身體。社會造就了身體，身體又往往是社會的反映，我們可以在當代的身體中，看見社會與文化的倒影。

在不同的學術領域中，身體以不同的形式被理解著。在社會達爾文主義 (Social Darwinism) 與塔爾克特·帕森斯 (Talcott Parsons, 1902~1979) 的功能主義 (Functionalist Perspective) 中，身體為一種「生物有機體」；在馬克思主義 (Marxism) 裡，身體的在場是以「需要」和「自然」為標誌的；在象徵互動主義 (Symbolic Interactionism) 中，身體以作為再現的自我而出現；而在弗洛伊德主義 (Freudianism) 中，人的身體體現為欲望形式的能量域。

在身體與社會的關係中，馬克思主義認為身體既是勞動的載體又為勞動之場所；尼采以為肉體存在不會先於知識分類體系，身體為一種社會建構。〔註5〕

〔註3〕 張文喜：〈論笛卡兒與胡塞爾的身體觀及其實踐意義〉，《社會科學輯刊》，2002年第3期，頁16。

〔註4〕 肉體只是身體的一個基礎的層面，當身體被視為生理學、解剖學的對象時才是肉體。詳見（美）約翰·奧尼爾 (John O'Neill) 著、張旭春譯：《身體形態——現代社會的五種身體》(Five Bodies: The Human Shape of Modern Society)（瀋陽：春風文藝出版社，1999年6月），頁1。

〔註5〕 以上詳見（英）布萊恩·特納 (Bryan S. Turner) 著、馬海良、趙國新譯：《身

傅柯（Michel Foucault, 1926～1984）繼尼采之後，以身體為出發點，發展了譜系學，以社會上的一切組織、形式、權力技術均圍繞著身體而發展。但他的身體沒有尼采的主動力而充滿了被動性，身體處於一種被社會宰制、改造、矯正和規範的情況下，是「被一遍遍反覆訓練」的。〔註6〕身體作為精神與文化的載體，同時也體現社會對人的建構，既表現出社會對它的制約，也以身體的力量，漸進地改變社會的風俗與文化。〔註7〕身體在人存在時負載了文化，表現了文化；另一方面，消失的身體亦有其意義，儘管軀體已然消失，仍負載了某些文化與風俗的功能。〔註8〕身體不光是軀體，而是一種文化的載體，受到文化的影響。〔註9〕

此外，普萊斯勒（Helmuth Plessner, 1892～1985）將身體分為二個維度：

（1）der Leib：指活生生的被激發的感官身體，個人性的、主觀的、自然的身體，可以看作是自為身體的表現。（2）der Körper：指客觀的、外在的和被體制化的身體，非個人性的、客觀的、社會的身體，可以看作是自在身體的表現。這兩種身體表現出人的雙重性質，與模稜兩可的肉身。但這種基本的對

體與社會》（*The Body and Society*），第一版導言〈身體悖論〉，頁55～59。

〔註6〕詳見汪民安編：《後身體：文化、權力和生命政治學》（長春：吉林人民出版社，2003年12月），頁17～19。福柯所謂的「身體的可變性」，指的是一種出於外在條件對身體的影響，外在的力量使得身體被形塑而發生變化，身體於此過程中也記錄了這些影響他的事件，故「身體是銘寫事件的場所」。詳見汪民安：《福柯的界限》（*The Limits of Michel Foucault*）（北京：中國社會科學出版，2002年7月），頁172。

〔註7〕人是社會交往的動物，總不斷地將其自然身體轉化為社會身體，即轉變成社會交往的符號，此為身體的意識形態。人類學家毛斯（Marcel Mauss）指出，人的身體轉化為文化符號乃是經過一種「身體技術」（body technique）而實現的，身體符號的使用可使主體感受到身份感。汪民安編：《身體的文化政治學》（開封：河南大學出版社，2004年7月二刷），頁139。

〔註8〕南帆以為人類的軀體是文化的基石，死去的軀體亦未喪失意義。屍體雖退出了往日的社會處境，但卻產生種種額外的社會學價值，如生命的遺跡、恐懼的對象、再生的夢想、哀思的寄托、醫學的分析、案件的線索，匯集了豐富的意義。見氏著：〈軀體的牢籠〉，收錄於汪民安編：《身體的文化政治學》，頁147。

〔註9〕身體社會學認為人的身體觀念為一二重觀念，即物質（自然）身體與社會身體。社會學家道格拉斯（Mary Douglas）以為社會身體限制了自然身體的感知方式；身體的自然經驗又總是受到社會範疇的修正。自然身體通過社會範疇為人所知曉，並保持一種特殊的社會方式。身體於兩種體驗之間存在著意義的不斷交換，各自強化了對方。假使只有自然身體，就無法有所謂的身體「美學化」現象。詳見汪民安編：《身體的文化政治學》，頁138～139。

此，顯示出許多理論通常只將人的身體看作某一部份，例如笛卡兒式的社會學將人體視作是 *Körper*，而非同時性的 *Körper* 和 *Leib*。這種將身體視為單一特性的思想，事實上與西方傳統將人的身體分為理性與感性二個方面，〔註10〕但卻一味地重視理性而輕視感性的身體有關。〔註11〕

在中國哲學上，身體可以分成幾個層面，葛紅兵以為，「身」在漢語思想中分為三個層面，第一層面為「軀體」，是無規定性的肉體、身軀；第二層面是「身體」，是受到內驅力作用的軀體；第三層面是指「身份」，是受到外在驅力，如社會道德、文明意識等作用的身體，在這層面上，將心看為身的主宰，為身心二元論。〔註12〕

楊儒賓將身體建構為一「四體一體」的身體觀，四體為意識的身體、形軀的身體、自然氣化的身體、社會的身體，此四體不可分割，為同一機體的不同指稱。四體相互參差，每一體均有心氣滲入，故任一體皆有其主體義，可以稱為『身體主體』（*body subject*）。身體主體可含攝意識主體、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。〔註13〕

這種四體一體的身體觀，不但含攝了西方受社會建構與影響的身體；亦融入了中國以氣化成的氣化論之身體觀；並有著中國哲學思想中特殊的身心一元之思想。以身心並重而相融通，精神透過肢體以顯，個體並因精神之修養，使身體透顯出某種威儀與精神向度，較能全面地含攝中國對於身體的觀點。

西方大致上將身體分為二個維度，較缺乏中國思想中對於第二層面，也就是受到內驅力作用的身體的闡釋，亦即精神的修養與精神與身體互通關係之闡述。相對於西方二元論的基礎，中國哲學以一種形神兼重的觀點，主張身心互相作用，偏一不可。〔註14〕吳光明即主張中國哲學中的身體，是身心一元的，

〔註10〕 理性的身體以阿波羅為象徵，其為秩序、形式、理性和一致之神；感性的身體則以狄奧尼索斯為代表，其為性力、迷狂、激情之神。感性的身體，因為帶有欲望，而被抑制與禁止。

〔註11〕 布萊恩·特納：〈身體問題：社會理論的新進發展〉，收錄於汪民安編：《後身體：文化、權力和生命政治學》，頁15。

〔註12〕 葛紅兵：〈中國思想的一個原初立場——公元3世紀前中國思想中「身」的觀念〉，《探索與爭鳴》，2004年12月，頁4。

〔註13〕 詳見楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲研究所，1996年11月），〈導論：四體一體的身體觀〉，頁1~26。

〔註14〕 在中國的思想中，並無本體界與現象界或精神界與物質界的劃分，現象中見本體，物質上寓精神。不同於西方身心對立的二元思想。詳見錢穆：《靈魂與心》（臺北：聯經出版社，1976年），頁13。

身體爲人進行思考的所在地，亦代表了人本身如何思考。當人進行思考時，是在身體內進行思考；當人的身體移動並發生行爲時，人是深思熟慮地活動著。思考的心與活動的身體間不可分割，身體等同於思考，思考等同於身體，合成一體而爲「身體」。(註15)形與神、身體與思想、身與心合而爲一。

在中國的傳統身體觀點中，以爲形神並重而以神統形，儒家以精神的充養爲修身之必要，精神之修爲，亦外顯於身體；道家則以精神之和養，達成保生全身之目的與對生命的安頓，形神之間密切相關。

身體區別於軀體與精神，而爲軀體與精神之中介，其體現出精神之向度。吳光明以爲身體體現思維，而近代西方之梅洛·龐蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908~1961)在其《知覺現象學》裏，提到「對於講話人來說，言詞並不是翻譯已經形成的思想，而是完成思想。」，其將被當作是言語行爲的言詞，理解爲「思維的身體」，詞語成爲身體的「裝備」之一，爲「思維向感性世界的外現」，是「思維的象徵」，亦是「思維的軀體」之本身。(註16)於此，軀體代表思維之外現。

筆者於前代理論的基礎上，將魏晉之身體，定義爲一涵括文化與思想影響之身體氛圍，身體爲一體現思想與文化之場域，而不純粹爲一肉體。身體既爲一體現思想與文化之場域，魏晉士人之身體，無處不體現其精神與玄學思想，士人在玄理與玄學精神的貫通後，於身體展現出一種玄學之風韻，其言語、肢體動作，均爲玄學精神之體現，無論是「將無同」之語，抑或如玉之手，均爲精神的外踐於形。個人的身體行爲，包括言語與肢體動作，均與個人的精神、思維息息相關，爲一整全身體之概念。身體無處不顯思維；身體即思維。形體與精神，爲一雙向流通之管道，缺一不可而爲一整全之體。

這種形神間的交流共感，在中國的身體觀之建構上，源於氣的作用，氣化成形、神，而爲形神之中介，身體之各個感官，均以氣互相影響感應。精神之作用，往往影響形體甚巨；形體之保養，亦關乎精神之寄託。除於身體內部的交流共感外，個人之身體，更以氣之流通，與自然產生符應，因「人與陰陽通氣，身與天地並形」(張湛《列子·周穆王》注)，而能通感於自然，

〔註15〕詳見黃俊傑：〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野〉，《Modern Philosophy》，2002年3月，頁58。

〔註16〕詳見鷺田清一著、劉績生譯：《梅洛·龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)：可逆性(Merleau-ponty)》(石家庄：河北教育出版社，2001年8月)，頁153~157。

身體與自然因同質而流通感應。

身體與自然以同質而爲一體，人身小體與天地之大體共爲一整全之一體，不可分割，這與中國「人身小宇宙；天地小人身」之思想相應。而人文化成之禮樂，於魏晉士人的觀點裏，亦爲自然之理的再現。禮樂爲自然之化成，依自然之理以成，禮需緣人之情以制，禮以「適」體的思想，體現出魏晉以自然本性爲尚的貴生重身思想。身體爲社會規範的禮樂所體現之處所，其一方面爲社會制度的規範者；亦爲社會風尚的展現場域。群體意識與文化、制度，藉個體身體以展現，個體亦藉著對禮教與文化的依違態度，對社會進行反饋，個體於此層面上帶有社會性意義。

魏晉士人身體觀點的建構，以氣化成其形軀之體與精神意識，形軀與精神互感而互通。身體因氣之與自然共通，而爲一體，亦與禮樂之人文化制，以情爲結合溝通之管道。人身與自然、禮樂、社會共爲一體，爲一整全之形式，是以不能離自然而論身體，亦無法將社會與身體分論。在這種整全而一體的情形之下，身體含攝精神義（意識）、形軀（生理）義、自然氣化義、與社會義。此外，魏晉士人以其重身與樂生之思維，重情而寬容身體之欲望，於中國之身體觀點上別開一路，使身體亦含攝欲望義。

魏晉士人之身體觀，傳承中有著創新，其身體觀點的建構，雖含攝精神義、形軀義、氣化義、與社會義，但其內涵，則與前代有顯著的不同。首先，形軀之體與精神之體透過氣的介質而得以溝通，精神往往能外顯於體表，但士人的精神之外顯，並非如儒家威儀之體般地以德潤身，而是區別於儒家道德性主體與道家精神性主體的玄學素養之提升。精神外貫於體，展現一種玄理的文化涵養。此外，其重身貴己與自然質性之爲美之思維，亦體現於外在身體的表現上，士人心態與身體舉止，互爲表裏。

在形軀的身體方面，魏晉的身體展現出一種對欲望的寬容，欲望於身體之中流現，區別於儒家的以德節欲與道家的棄欲全神。魏晉之身體，重先天質性之體，於自然化成之質性上，接受本然之性分，肯定身體本然的自然情性與欲望。並以自然情性的發揮，使人與自然更爲貼合，人的情感之發揮，亦往往與自然節氣同其符應。在身體的自然氣化義上，雖承於前代，但更加強調身體的天賦義，接受身體本然的性分與自然之賦予，而由自然性分與欲望的發揮，達致另一種方式的與自然符應。魏晉承於道家，亦以身體的自然本性爲尚，但異於道家去欲保真之思想，於身體觀點上，更加強調身體的欲