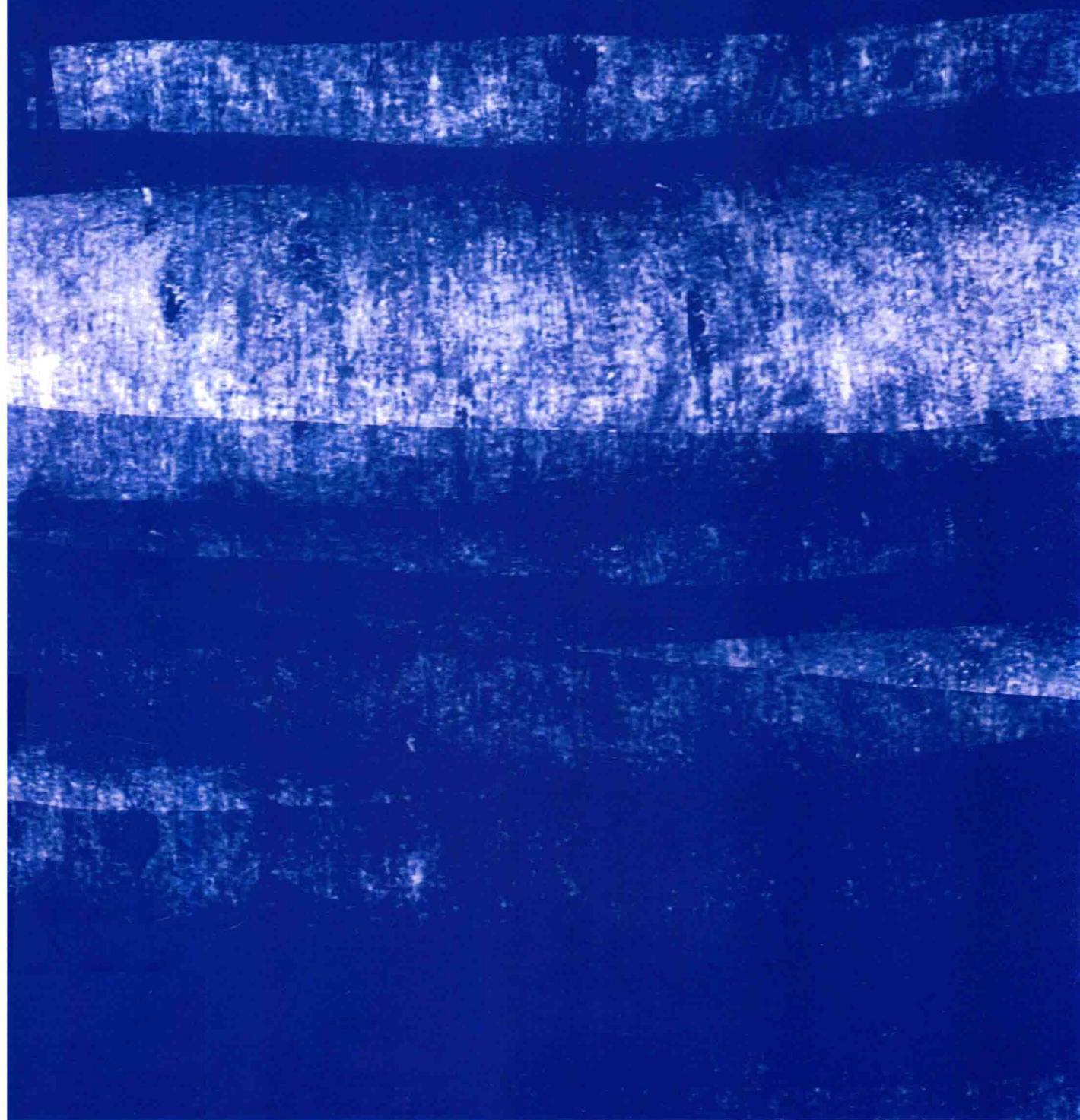


林慶彰 主編

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

十九編

林慶彰主編

第10冊

修身與治國

——從先秦諸子到西漢前期身體政治論的嬗變

劉芝慶著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

修身與治國——從先秦諸子到西漢前期身體政治論的嬗變／劉

芝慶 著 -- 初版 -- 新北市：花木蘭文化出版社，2014〔民 103〕

目 2+238 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十九編；第 10 冊）

ISBN 978-986-322-967-4（精裝）

1. 秦漢哲學 2. 政治思想

030.8

103015515

ISBN-978-986-322-967-4



中國學術思想研究輯刊

十九編 第十冊

ISBN：978-986-322-967-4

修身與治國變

——從先秦諸子到西漢前期身體政治論的嬗變

作 者 劉芝慶

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2014 年 9 月

定 價 十九編 25 冊（精裝）新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

修身與治國
——從先秦諸子到西漢前期身體政治論的嬗變

劉芝慶 著

作者簡介

劉芝慶，男，1980年生。輔仁大學進修部歷史系學士、臺灣大學歷史所碩士、政治大學中文所博士，閱讀與研究興趣為中國學術思想史。博士論文為：《自適與修持——公安三袁的死生情切》、亦曾於各期刊發表〈心學經世陸象山〉〈食之有情，味之飄零——遼耀東的飲饌書寫〉〈北宋理學「天人之道」溯源——以唐中葉「氣、天、易」為線索〉〈陳亮經學述義〉〈「文章要有本領」——方東樹論漢宋之爭〉〈論康有為與廖平二人學術思想的關係——從《廣藝舟雙楫》談起〉〈廖平的經學與道教〉〈從《中國——理性之國》來看梁漱溟的內心世界〉〈白話文學與文學革命——重探胡適《白話文學史》〉〈李贄的生死之學〉等數十篇論文。

提 要

修身與治國的連續性關係，一向是中國傳統的政治立場。而在這樣的關係中，身體則是其中關鍵。一方面，身體是修身的必要基礎，不管是德充於身、又或是忘身貴身，心、氣、形都構成修身的重要內容；另外一方面，也因為身體作為一種政治場域，身修則國治，而在這種層次裡，以心喻君、君為首，又或是以股肱、耳目手足為臣，於是君臣關係又往往以君王身體作比喻。因此君王不但要以身作則、以上化下，身體同時也成了國家的象徵，代表整個國家機器，身體與政體、君國同體，再到身國共治，建構了身體政治論的骨架。

在這種思考模式之中，先秦諸子中各有不同的傾向。第三章討論了其中一種身體政治論：修身磨練、道德實踐、身在政先，然後勤政愛民，本文將其概稱是「為政以德」，先秦儒墨兩家的政治理論便是秉持此說。第四章則是分析另外一種，這種理論講清靜無為、因循自然，其後更發展了形名、任勢、君無為臣有為等說，這就是「君佚臣勞」的身體政治論。其中老子、莊子講體道無為，順著這個講法，從無為到無不為，君是無為，臣卻必須有為，「君佚臣勞」終於在黃老、莊子後學與法家韓非等學說裡產生，風生水起，成為足以與「為政以德」抗衡的政治理論。第五章則是以史實與思想交會的方式，就事言理、以理即事，從理事合一的角度來看兩種身體政治論的持續發展，說明身體政治論如何在具體人事裡實現，並指出其思想的時代意義。

兩種身體政治論的觀念，在思想上究竟如何開展？在政治行為上又如何落實？本文即是藉由政治思想史的角度，從歷史與思想、理論與實際、政治行為與傳統文化的觀察，瞭解其間的複雜關係。

在學術與政治之間、在權力與哲學之中，身體政治論透露了思想家的關懷與理想，也折射出他們的遺憾與失望。本文即是希望經由這樣的研究，藉述史而知世情，能因此對先秦到秦漢政治思想作出一些貢獻。

誌 謝

不知走了多久，好像到了一個新地方。少年十五二十時，悠悠晃晃，青春歲月，年少輕狂，已不堪憂。隱隱覺得，人的一生，總在不斷地摸索、尋找自己。

對的，就是自己，我為什麼活在世上？活著與死亡，有什麼差別？我在別人眼中，又是什麼模樣？我看別人，又如何看出了自己？在人世與人際的網路關係裡，我又是什麼位置？如此種種，皆可歸於一，那就是我們總在不斷反思——我是誰？

藉由反省而思考，我觀而我思，我思故我在，幻現大千世界，一幕幕人生，一場場的戲，臺上臺下，是燭照未來的渺茫，又或是馬不停蹄的滄桑。入紅塵，走江湖，經了一點過往，歷了一些憂傷，才發現，過化而存神，原來，「人生如逆旅，我亦是行人」，這就是生命，這就是歷史，我們曾在人生驛站中停留、前進，也曾是別人生命的一段風景，欲走還休。

時間何其遙遠，空間又何其古老，歷史，總在不同的時間，流動著，改變著，我們理解它，也是理解自己，卻也愈加哀愁，哀愁是體認到自身渺小、體悟到知識無窮，浩瀚歷史，無窮天命，即是立志通古今之變，要通要專，終究只能是一家之言。以有涯逐無涯，憑弔空牢騷，以人生換取學術，亦不知伊于胡底。只是人生於世，總要有所舍取，物依識存，色由心生，喜怒哀樂美醜善惡，見於物相，而在收放之時，我們確立了存有，也發現了價值——我們的學問，存在生命之間。

學問是美麗的，美麗並不錯誤，只是哀愁，因哀而起感，因愁而生情，終在物色間、在執障處，迴圈不已。有時歎天，天數茫茫，不知何所歸；有

時感人，紛紛世事，亦不知何所往，於是述跡明變、存誠乾乾，而書寫歷史，同時也是書寫著自己，也就理所當然地成了自身心緒的宣洩。

由此觀我生，以之親行自證，獨來獨往，獨出獨入，我總會想起《酒店關門之後》，史卡德（Matthew Scudder）唱著藍克的「最後的召喚」，那首海海人生徬徨無助的歌：

於是，我們又過了一夜，
吟誦表演什麼都來，
每個人都知道他終會孤寂，
當酒店關門之後。
於是我們乾掉這最後一杯，
敬每個人的歡喜與哀愁，
但願這杯酒的勁道，
能撐到明天酒店開門。
我們踉蹌走出酒館，
像一群麻木不仁的舞者，
每個人都知道他必須問些什麼，
每個人也都知道答案是什麼。
所以我們乾掉這最後一杯，
酒如利刃，腦子碎成片片，
反正答案一點也不重要，
問題也就無人提及。
我那天心碎不已，
但明天自然又能修補完好，
如果我帶著醉意出生，
我或許會忘掉所有的悲傷。
所以我們乾掉這最後的一杯，
有一句話我們永遠不說出來，
誰有一顆玲瓏剔透的心，
他就會曉得何時心碎。

或許吧！正是這難以自持的孤寂，多情卻是總無情，該還而未還，傷口未癒，

只好隱隱作痛。可是，每個人都知道他必須問些什麼，每個人也都知道答案是什麼，但又如何？我依舊在這裡，在燈火闌珊處，在酒店關門之後，恨我不見古人，相逢恨晚，恨東恨西的，終於還是鑽入書堆，上下古今，心有所寄，乾掉最後的一杯，有點醉意，有點踉蹌，走出回憶，回到現在，然後靈根自植，安身立命。

完成這本論文習作，首先要感謝的當然是黃俊傑老師，老師識見博洽，亦狂亦俠亦溫文，學問出乎性情，對於學術的使命感，既深且大。而平時除了知識上的教導之外，對於學生經濟狀況、日常生活亦多所照顧，也承蒙老師的信任，讓我在兩年的碩士時間可以參與許多諸如訪談、校稿、助理的工作，使我瞭解一些學界的運作與應對進退，古人說經師易遇，人師難求，很開心也很榮幸地遇到了這位人師經師兼具的長輩。此外，也感謝張廣達老師鼓勵與關心，廣達師待人親切，和藹可親，晚年任教台大、政大，認識了一批熱心而又好學的學友，老師每談及於此，總是眉開眼笑，我有此機緣得聆老師授學，隨分契會，實屬幸運。

另外在碩士班求學時期，劉述先老師、吳展良老師、閻鴻中老師、王曉波老師、陳昭瑛老師、林啓屏老師、洪燕梅老師對我亦多有指導。對於述先師是先讀其書再識其人，在文哲所與老師的幾次會面，老師或侃侃而談，或微笑以對，而說話時英姿颯爽、神采煥發，其間亦不時穿插警語，語妙天下，真讓人有「爲者當如是」之感。展良師風度翩翩，言行間盡是儒者風範，而望之儼然，卻即之也溫，上課有時談及生命不可承受之重之憂，亦不免情溢感物、傷懷物類。鴻中師則是平易謙沖，虛懷若谷，恂恂然而有謙讓君子之風，其修養學識讓人可望不可及；曉波師治學精於法家、黃老，且及於近現代史，而在學術之外，早年投身黨外運動，對政治社會亦多有關懷。我有幸選修「管子研究」，特別在期末的幾堂討論課中，與其他同學對文獻問題多有爭論、乃至於爭鋒相對，至今想來仍覺過癮。對於這些論辯，老師總能很快地指出問題所在，這種透徹的眼力，正是我待學習之處；而昭瑛師則是在訪談中談到許多儒學與文學的相關議題，讓我有了更深一層的思考，對於論文觀點的修改啓發甚大。

啓屏師既是文獻回顧審查、也是論文口試委員，老師對論文的建議與指正，也讓我瞭解自己的粗疏與不足。燕梅老師則在博班口試與信中談及的文字學問題，我雖未在碩論中詳細討論，但老師確實指出文字學與文化人類學

相遇之後，可能產生的一些問題，老師的憂慮與先見，正爲我日後治學所該留心之點。此外，亦感謝輔大的雷俊玲老師、克思明老師、陳進金老師對我學業的關心，俊玲師每次見面，必特別叮嚀上課出席的問題，也幸好，我沒有太讓她失望，不但順利完成學業，相較於大學時期，出席率已大有進步。而與思明師、阿金老師雖偶爾遇見，但總能感受到他們的心意。

最後，我也很感謝平時與鍾友全、劉哲宇的胡說八道，當然胡說八道中總能帶點道理與學問，還頗可取，我也總算沒太浪費他們的時間。其中友全更是性情中人，是一理想與夢想、天真與世故兼具的熱血青年，有時雖難免頹喪，但總是能反省自身，找出問題所在。哲宇則是一個聰明又帶點固執的同學，希望他可在剩下的學生生涯中有個美好的回憶與戀情。同時也感謝杜偉新、施淳益、許妝莊、吳孟謙、鄭鈞瑋、潘建尊、廖千瑤、黃慧萍、曾令毅學長、袁永祥學長、羅志仲學長對論文指教與鼓勵，能與你們論學辯難，相當開心。孟謙與傳統文化甚爲相得，生命與學問之相激相發，足可證古人「爲己之學」當非欺人；鈞瑋學識與修養俱佳，對事物總能有自己的獨到見解，爲人又無驕氣。承他不棄，願意擔任我論文的評論人；建尊則是認真求學、勤奮用功的研究生，平時與其所談，皆頗相契，特別他準備要當爸爸了，希望他的寶寶跟他媽媽一樣可愛、乖巧，這方面我想還是像母親比較好（一笑）。

而與千瑤雖未見過面，但在幾次閒聊之中，他熱心地把很多資料論文傳給我，省去我許多時間，實在非常感謝；令毅學長大我一歲，高我數班，是我輔進歷史的學長，目前就讀師大博班，他耕耘臺灣史多年，以發掘新議題、新史料見長。而一路走來，或有艱辛，但多是積極樂觀、努力不懈，與他談論學界種種現象，總是有會於心，雖偶爾亦不免感慨。

下學期開始，我即將轉換陣地，從台大到政大，從歷史到中文，在那裡，或許又是一個新的風景。我想，如果生命是一條長河，奔流不息，而在生命的推湧中，風景不停轉換，因此我總是嚮往著、期待著，那流動在時間裡、閃爍在人生轉角處，幽闇而神秘、不拘常矩的游移。而我們一身如寄，游動四方，偶然地邂逅相遇，真誠地、真實地。雖然已是青春夢遠，但在時間不斷流轉的當下，朝曦翠靄、青春紅顏，剎那芳華，年輕或許不返，但沒有遺失——當我們帶著擁有，不管游向何方，游去何處。



目

次

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與問題意識	1
身、心、氣	5
修身——治國	8
兩種理想類型的身體政治論	10
第二節 文獻回顧與章節安排	13
第二章 身體：中國古代思維方式的特徵	35
第一節 作為「具體性思維」與「聯繫性思維」的 身體	35
以類度類：「具體性思維」的身體	35
引譬連類：「聯繫性思維」的身體	41
第二節 政體與身體——身國共治	43
國君以國為體	43
國君一體下的君臣關係	46
第三節 周代人文意識的興起	47
殷周天命觀	47
春秋威儀觀	51
第三章 踐形與德治——為政以德的身體政治論	55
第一節 修齊治平之路	55
一個關鍵的人物：孔子	55
後繼者：孟子	62

另個後繼者：荀子	65
第二節 修身、治國、《墨子》	73
第三節 身國共治：從出土文獻來看	79
郭店楚簡的修身與治國	79
上博簡〈民之父母〉的五至與三無	84
第四節 小結	90
第四章 無爲而無不爲	
——君佚臣勞的身體政治論	93
第一節 從《老子》談起	93
第二節 無身與齊物	97
《老子》的身體政治論	97
支離、齊物、逍遙遊	103
第三節 黃老與法家	111
黃老思想與《黃老帛書》	113
黃老思想與《管子》四篇	120
法家：另種類型的君佚臣勞	127
第四節 小結	135
第五章 秦代到西漢前期政治思想析論	
——兩種身體政治論的發展	137
第一節 君佚臣勞：從《呂氏春秋》到《淮南子》	
.....	137
《呂氏春秋》的身體政治論	137
秦朝與法家	149
西漢前期與黃老	151
治國如治身：《淮南子》	158
第二節 爲政以德：從《新語》到《春秋繁露》	
「文武並用，長久之術也」：陸賈與《新語》	170
講無爲的儒者：韓嬰與《韓詩外傳》	177
《天人三策》與《春秋繁露》：兩種身體政治	
論的融合與結束	187
第三節 小結	210
第六章 結 論	213
參考書目	219

第一章 緒 論

第一節 研究動機與問題意識

在中國學術思想史的研究裡，以人物與時代為基礎，進而論述其政治主張或是時代思潮，此可稱為「第一序」(first order)的研究方法，例如何謂經世、經世與時代關係等等。〔註1〕由外緣來看，可以解析解史實與思想的互動；從內部而論，亦可觀察思想史本身的演變脈絡。此外尚有「第二序」(second order)的層次，即思維方法的探索。思維方法是指思想家採用某些思維模式論述其說，並將原本散亂的經驗原素，整理而成為統系條貫的理路。〔註2〕

其中，這樣的思考層次，以思想家與思維物所產生的聯繫而言，中國思想家在論證其觀點時，往往是以具體事實作為論述基礎，〔註3〕具體事實可以是歷史事件、〔註4〕寓言，〔註5〕也可以是天地自然萬物。但此時所謂思維方

〔註1〕 余英時指出儒學的最終目的是「措之天下，潤澤斯民」，此即所謂「經世」或「經世致用」，而此觀念或隱或顯，事實上與時代因素與儒學內部發展息息相關。可參余英時，〈清代學術思想史重要觀念通釋〉「經世致用」條，收入氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經，1987），頁419～430。

〔註2〕 吳展良，《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》（臺北：五南，2000），〈序言〉。

〔註3〕 （日）中村元著，徐復觀譯，《中國人之思維方法》（臺北：學生，1991），頁64～65。另外要說明的，此處所謂的「具體事實」，是指「以思想家與思維物所產生的聯繫而言」，並不代表中國就沒有抽象的哲理。

〔註4〕 以歷史事例表義，不獨哲理如此，乃至文學亦如是，此正見中國傳統思維的廣泛處。可參羅志仲，《《文選》詩收錄尺度探微》（臺北：國立清華大學中國文學研究所博士論文，2008），頁11～13。

法並不止於所思物的客觀面而已，而是思想家藉由此物企圖展現某種哲理。這種思維方式，是因寄所託、是取象立意，而或比或興，呈現的思維方式卻也有異有同，正因為有這種異同，「第二序」也才有了研究的可能。〔註 6〕這話的意思是說，同是思維方式，或以飲饌為例，又或是以天地水風為喻，但不代表各種思維模式所解釋的哲理與效果都是一樣的，以「水」為喻的哲理不一定就同於以「身體」為說的思維。〔註 7〕

更進一步來講，寓意的事物往往也已內化為論述的重要部分，不止是單純的類比或是隱喻而已，換言之，本是以象寓物的哲理，往往也能反過來，以意索象，同時也經由思想對於事物的不斷探索，更加深了思想與思維方式的結合。以「第一序」的角度來說，「第二序」是一種思維方式；從「第二序」的眼光來看，「第一序」則是哲學思想。同時「第二序」與「第一序」也非互不相關，因為「第一序」往往需藉由「第二序」的論述，更能顯出理論的豐富，而「第二序」的研究，更是必須依託「第一序」而存在。

其中近數十年來廣獲學者注意的「身體性思維」便屬「第二序」。把身體視為思考的基點，基本上普遍存在於中國思想史。要特別說明的，此處所用的「身體觀」，只是作為學術上名詞使用的普及與方便，本文無意以西方術語硬套中國歷史，然後穿鑿附會、人云亦云。畢竟就字源來講，「身」的卜辭為，金文作，李孝定釋為「契文從人而隆其腹，象人有身之形，當是身之象形初字，許君謂『象人之形』，其說是也。」〔註 8〕卜辭與金文都突出了人

〔註 5〕柯慶明認為寓言正是一種「情理交融的具體性思維的絕佳的表達方式」。柯慶明，《中國文學的美感》（臺北：麥田，2006），頁 27。

〔註 6〕可參楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》（臺北：正中，1996），〈引言〉。黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺灣大學出版中心，2006），頁 341～342。具體性思維，其實不止是思想史而已，中國文學引類譬喻的詠物或是抒情傳統亦有類似的特質，可參楊宿珍，〈觀物思想的具現——詠物詞〉，收於蔡英俊主編，《中國文化新論：意象的流變》（臺北：聯經，1989），頁 375～379。鄭毓瑜，〈詩大序的詮釋界域——「抒情傳統」與類應世界觀〉，收於氏著，《文本風景——自我與空間的相互定義》（臺北：麥田，2005），頁 263～279。

〔註 7〕以「水」為喻的思維，可參胡楚生，〈老子以水喻道的方式與義蘊〉，收於氏著，《老莊研究》（臺北：學生，1992），頁 25～33。黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁 328、402。（英）葛瑞漢（Angus Charles Graham）著，張海晏譯，《論道者》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁 407～410。

〔註 8〕李孝定，《甲骨文集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1991），頁 2719。

的腹部，也有可能是象婦女有孕之形，〔註9〕但皆屬指人體。《說文》視身為象形字，「身，軀也。象人之身。从人厂聲。凡身之屬皆从身」，〔註10〕身最早是指人的身體，故曰「象人之身」，其後又從身體引申為生命的涵義，但更多的是指兩者的結合：如《左傳·成公十三年》「禮，身之幹也。敬，身之基也」，〔註11〕成公十五年：「信以守禮，禮以庇身」，〔註12〕此處的身都同時具有身體與生命的意思，或者可以這麼說，人的生命必須依賴身體而存在，故二者不可分離。人死後，生命既逝，就不再以「身」為名，而是稱為「尸」，〔註13〕卜辭作, 金文作, 〔註14〕是祭祀時代表死者之人，象徵死去而已無生命的人，《小雅·楚茨》：「皇尸載起，鼓鍾送尸」，〔註15〕即是指此。因此就人與身的關係來看，「身」就不是單純地指身體，而是可以與生命、自我、自己相結合，而且在不同的脈絡中亦有不同的意涵，《管子·入國》：「疾甚者以告，上身問之」，〔註16〕身在動詞的「問」之前，加強了「問」的動作性，有親自、親身的意思，《墨子·號令》：「若能身捕罪人，若告之吏，皆構之」，〔註17〕亦是此意。「身」也可以直接當動詞，有身體力行、親身經歷的意思，《孟子》：「堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也」〔註18〕，「身之」就是親身為之、力行之，朱子注為「湯武修身體道，以復其性」，雖然加進了許多理學的內涵，但就修身的親身力行的層面而言，也指出了「身」的意指，《淮南子·繆稱》：「身君子之言，信也；中君子之意，忠也」，高誘訓注：「體行君子之言也」，〔註19〕體行就是力行，這同時也指出了「體」的一層字義，

〔註9〕李樂毅，《漢字演變五百例》（修訂版）（北京：北京語言大學出版社，2005），頁295。李孝定指出小篆「孕」作, 卜辭為、, 與「身」可能是異體字。李孝定，《甲骨文集釋》，頁2719~2720。許進雄，《簡明中國文字學》（臺北：學海，2002），頁213~214。

〔註10〕（漢）許慎著，（清）段玉裁注，《說文解字注》，收於《漢小學四種》（成都：巴蜀書社，2001），頁397。

〔註11〕楊伯峻，《春秋左傳注》（北京：中華書局，2000），頁860。

〔註12〕楊伯峻，《春秋左傳注》，頁873。

〔註13〕陳佩君，《先秦道家的心術與主術——以《老子》、《莊子》、《管子》四篇為核心》（國立臺灣大學哲學研究所博士論文，2005），頁21。

〔註14〕李樂毅，《漢字演變五百例》（修訂版），頁300。

〔註15〕屈萬里，《詩經詮釋》（臺北：聯經，1983），頁403。

〔註16〕黎翔鳳，《管子校注》（北京：中華書局，2006），頁1034。

〔註17〕吳毓江，《墨子校注》（北京：中華書局，2006），頁899~900。

〔註18〕（宋）朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003），頁358。

〔註19〕劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997），頁324。

關於體，容後再說。由以上說明可知，身最初是以身體為義，延伸出自我、生命、力行、親自……之意，不管是做為人的存在，又或是實踐的行為舉止、親身的經驗等等，身體都是這些語義的基礎與出發點。

「體」，《說文》說「總十二屬也」，〔註20〕段玉裁分成首、身、手、足四大部分，其中又各有三種，所以總數是十二，都是就人的身體部分來講。體則是十二屬的總名，若是要分類區別，則是「軀」：「軀，體也」，段玉裁注：「體者，十二屬之總名也，可區而別之，故曰軀」。〔註21〕與人體無關之處，「體」當然也可來表示體裁、字體、體制的意義，但就人身與體的關聯來看，「體」有時與「身」一樣，是指身體生命，或是親自、力行，有時又是指「身」的一部分，《國語·鄭語》：「故先王以土與金木水火雜……，剛四支以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體。」〔註22〕第一個體是整體，就是身的意思，其後「七體」、「百體」都是身體部分之意，其它諸如五官、七竅、四支等說法，也都可以稱作是「體」。另外體亦可用作心術、心體之意，《楚辭·天問》：「舜服厥弟，終然為害，何肆犬體，而厥身不為敗？」〔註23〕何肆犬體，王逸注：「言象無道，肆其犬豕之心」，〔註24〕就王逸看來，體就是指象的心體，可是心又不能空無著落，不是一個單獨而絕對的存在，因此《楚辭·天問》後來又以質疑的口吻說出「而厥身不為敗？」心體仍必須落實在「身」，此處的身不一定就是指身體，也有身敗名裂的意思，這也是從「身」衍生的涵意。如果不以王逸注為準，而是以整句文意來看，何肆犬體，指的就是像狗犬一樣放肆、放縱自己的外在行為，外在行為之於體，亦可視為是身體的衍義。

由以上的討論可知，身與體固然有各自的意思，但兩者亦彼此交會，涵義多有重覆，而且都是把身體視為活動的依據基礎，以此延續引述。

從這種發展來說，身體就不止是一個客觀的存在而已，不但可以指生命、自我，也可以是舉止進退、舉動儀表。反過來看，這些外在的行為或是內在的自我也往往藉由身體模式而展現，經由這樣的身體實踐，自然也可能成為

〔註20〕（漢）許慎著，（清）段玉裁注，《說文解字注》，收於《漢小學四種》，頁173。

〔註21〕（漢）許慎著，（清）段玉裁注，《說文解字注》，收於《漢小學四種》，頁397。

〔註22〕徐元誥撰，《國語集解》（北京：中華書局，2006），頁470～471。

〔註23〕金開誠等校注，《屈原集校注》（北京：中華書局，1999），頁368。

〔註24〕金開誠等校注，《屈原集校注》，頁370。

生活方式、文化儀式、階級權力的場域，〔註 25〕這就構成了修身的可能。換言之，修身就是內在自我與身體外形的結合，因此修身不但是內在的提升，也可以是外在的改變，此皆促使個人生命產生轉化意義，所以「修身」也可以是「修己」。不止如此，身體在哲學上更是一個「觀念叢」(ideas-complex)，這也正是中國身體觀的獨特之處。而在這樣的「觀念叢」裡，身體更是與心、氣、天道、自然等觀念互倚而立，構成了修身的內涵，其中最關鍵的一點就是身(體)、心、氣的問題。

身、心、氣

在先秦諸子、特別是儒家的研究中，許多學者相當注重「心性」的面向，〔註 26〕循此而下，陸續深入關於「得證天命」或是「天人合一」的相關課題。在此脈絡中，或著重於生命體驗、或是道德主體性之挺立〔註 27〕

〔註 25〕鄭毓瑜就指出，在傳統思想中，身體「威儀」或「容禮」早就受到重視，同時身體也是自我的一種展現方式，承載著許多社會文化意涵，也影響了日後魏晉人倫品鑑與身體形象的展現。鄭毓瑜，〈身體表演與魏晉人倫品鑑——一個自我體現的角度〉，《漢學研究》，24 卷 2 期（2006 年 12 月），頁 73、191~192。

〔註 26〕安樂哲與江文思合編的《孟子心性之學》，其中收錄了許多關於孟子的心性研究。葛瑞漢 (A.C.Graham) 〈孟子人性論的背景〉分析孟子以前關於「性」的字源概念與歷史背景；安樂哲 〈孟子的人性概念：它意味著人的本性嗎？〉則是就「性」是否等同於「本性」作分析；華霽人 (Irene Bloom) 〈孟子的人性論〉同樣也是就孟子的心、性、命，特別是性與本性的關係作了探討。華霽人另有一文 〈在《孟子》中人的本性與生學物的本性〉，則是以生物學本性與孟子的性作比較；劉述先 〈孟子心性論的再反思〉則對孟子心性論的淵源，性善論的性質、實踐、影響與相關爭辯而發；信廣來 〈孟子論人性〉是以安樂哲、葛瑞漢為對話對象，引經據典，討論性是否等於本性的爭議；斯卡帕里 (Maurizio Scarprai) 〈在早期中國文獻中有關人的本性之爭〉與劉易斯 (Mark Edward Lewis) 〈早期中國習俗與人的本性〉二文同樣都探討了早期中國本性的歷史知識與淵源。

值得注意的是安樂哲在討論唐君毅的研究時就指出：「就孟子而言，成人並不是達到某種內在的心理意向，而是已成人的全部結果——心理的和肉體的」、「『即心言性』時，這意味著作為被反映在一個人的面貌和行為舉止上，『性』是對已被修養之心的滿足」。這幾句話其實已指出孟子身體觀的內涵。〔美〕安樂哲 (Roger T. Ames)、〔美〕江文思 (James Behuniak Jr.) 編，梁溪譯，《孟子心性之學》（北京：社會科學文獻出版社，2005），頁 100~101。

〔註 27〕例如牟宗三就認為中國思想中心在於「心」的道德主體性，因此中國學術思想可概約稱為「心性之學」。牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：學生書局，1965），頁 66~67。

等等，各有特色，其中有些論述更是已隱涵了「身體」的潛在命題。〔註 28〕

即使有了潛浮的暗流，卻又隱而不顯，未見學者繼續開發此命題。根據研究者的觀察，可能原因可能有二：一、現代人往往將身與心的對立代入古代思想，是以只見心而未見身；〔註 29〕二、又或是直接把身同等於軀體，以致於將身體視為客觀的單獨存在，與心、氣、神、靈魂等無涉。〔註 30〕

這樣的現象已引起許多現代學者的反省，他們認為前人研究固有其豐碩成果，但過於強調心性，則又未免忽略先秦思想中「身心」的本質。首先，心的思考活動必有賴於身體作為基礎。再者，心身實為一體，密不可分，更有著互相滲透的特性。因此當先秦諸子對「身」作論述時，同時也隱含對「心」的預設，反之亦然。值得注意的是，說身心一體、或是互相滲透，但不代表是對等的，事實上兩者往往有主從之分，而且心亦有其內向超越的路數，不必全受具體的身軀所制。但不管如何，「心」的鍛鍊與擴充，必定得落實在「形體」之中，或成儒家所說的「君子」、或成道家的「真人」，也就是以「心」攝「身」，方能見其理論的真實性。〔註 31〕用儒家的話來講，這就是「踐形」，用道家的話來講，就是「坐忘」或是「心齋」。畢竟先秦諸子皆重人世之學，他們的論述即便有著意境高遠的形上思想，但若驗證其觀點為真，而非空談虛構，就得將心之體驗與感通落實，有心就有體，因此就必定會呈現在具體的身軀之中。徐復觀就認為心的作用是由工夫而見，是由工夫所發出的內在經驗，因此心的作用是實踐的、體驗的。〔註 32〕湯淺泰雄研究東方身體觀，也得出類似的看法，他認為透過修行而能使身心關係發生轉化，這是一個不

〔註 28〕 徐復觀與唐君毅的一些言論其實已觸及心的身體基礎。可參黃俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺灣大學出版中心，2007），頁 188～189；黃俊傑，《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中研院文哲所，2006），頁 26～27。彭國翔，〈作為身心修煉的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例的考察〉，《「東亞儒學中的身體論述」研討會》。

〔註 29〕 周與沉，《身體：思想與修行》（北京：中華社會科學出版社，2005），頁 14～17。

〔註 30〕 蔡壁名，《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》（臺北：臺大文學院，1997），頁 45。亦可參郭梨華，〈曾子與郭店儒簡的身體哲學探究〉，收於李學勤、林慶彰等，《新出土文獻與先秦思想重構》（臺北：臺北書房，2007），頁 236。

〔註 31〕 黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁 413～418。心的內向超越可參余英時，《知識人與中國文化價值》（臺北：時報文化，2007），頁 186～197。

〔註 32〕 徐復觀，《中國思想史論集》（臺北：學生，1959），頁 248～249。