

拾壹、

中國古代思想史中的「身體政治論」： 特質與涵義

一、引言

這篇論文探討的主題是中國古代思想史中的「身體政治論」。所謂「身體政治論」，是指以人的身體作為「隱喻」(metaphor)，所展開的針對諸如國家等政治組織之原理及其運作之論述。在這種「身體政治論」的論述中，「身體」常常不僅是政治思想家用來乘載意義的隱喻，而且更常是一個抽象的符號。思想家藉由作為「符號」的身體而注入大量的意義與價值。這種「身體政治論」在中西政治思想史均屢見不鮮，但作為一個中國政治思想史研究的議題，它在目前國內外學術界尚未獲得足夠的注意。

本文之所以擇定「身體政治論」作為主題，主要是基於下列兩點考慮：

(1:1) 中國政治思想史研究論著為數至夥，但其性質多屬「第一序」之研究，亦即運用各種成文史料（如公私檔案、文書、日記、政論文章等）或不成文史料（如政治制度建構、政治行為……等），分析其政治思想之內涵。¹這類「第一序」的

¹ 政治學前輩學者浦薛鳳先生論西洋政治思想史研究，即以「第一序」之研究

研究是中國政治思想史研究的主流，自然是不可或缺的。這種所謂「第一序」的政治思想史研究，可以採取兩種研究策略：「內在研究法」與「外在研究法」。所謂「內在研究法」比較注意思想系統的內在理路的分析，尤其是關心思想體系內部觀念與觀念之間的複雜關係。所謂「外在研究法」特別致力於釐清思想與史實演變之間的關係，對於思想在歷史中所扮演之角色也較能有清楚之理解。這兩種研究進路各有其優點與侷限性。²但是，如果就中國思想傳統而言，許多政治思想家常常採取某種「隱喻思維方式」(Metaphorical mode of thinking)，運用包括人的身體在內的諸般具體的自然物作為「隱喻」，用以乘載豐富的政治思想與價值，所謂「近取諸身，遠取諸物」(《易·繫辭傳》)，即指這種思維習慣而言。因此，從思維方式這種屬於「第二序」的層面著眼，可以為中國政治思想史研究，開拓新的視野，並豐富中國政治思想史研究的內容。³

題材為主。參考浦薛鳳：《西洋近代政治思潮》(臺北：中華文化出版事業社，1953年，1965年)，第1冊，頁29-30。先師蕭公權(迹園，1897-1981)在抗戰期間編《中國政治思想史參考資料》(原稿由清華大學印為講義，未正式出版)，亦以正面論述政治問題而有理論深度之文獻為取材之對象。

² 參看黃俊傑、蔡明田：〈中國政治思想史研究方法試論〉，《人文學報》第16期(桃園：國立中央大學文學院，1997年12月)，頁1-43。

³ 卡西勒(Ernst Cassirer, 1874-1945)對「隱喻思維方式」曾有一般性之討論，參看Ernst Cassirer, tr. by Susanne Langer, *Language and Myth* (New York: Harper & Row, 1946), Chap. 6。我認為，中國思維方式的研究至少可以從兩個角度進行：(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，特別值得探討的有「身體思維」(body thinking)及「隱喻思維」(metaphorical thinking)等。參看楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》(臺北：正中書局，1996年)，〈引言〉，

(1:2) 其次，「身體」作為人文研究的議題近年來廣獲國內外學界的重視。從已發表的論著看來，在身體的諸多面向之中，較受到學者注意的是 (a) 作為與「大宇宙」(自然) 互動的「小宇宙」的身體；⁴ (b) 作為精神修養境界之體顯場所的身體，⁵ 以及作為符號的身體。⁶ 在現有研究文獻中，「身體的政治性及其涵義」尚未獲得充分的研究，值得我們努力以赴。⁷

頁 1-15。

⁴ 關於從醫學史角度所進行的中國身體觀研究，時間最久，文獻最多，最近的論著有：杜正勝：〈形體、精氣與魂魄：中國傳統對「人」認識的形成〉，收入黃應貴主編：《人觀、意義與社會》(臺北：中央研究院民族研究所，1993年)，頁 27-88；楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》(臺北：巨流圖書公司，1993年)；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年)；Hidemi Ishida, “Body and Mind: The Chinese Perspective.” In Livia Kohn et al., eds., *Taoist Meditation and Longevity Techniques* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1989), pp. 41-71。

⁵ 關於這項研究課題的通論性著作有：湯淺泰雄：《身體——東洋的身心論の試み——》(東京：創文社，1977-1986年)；市川浩：《精神としての身體》(東京：勁草書房，1975-1991年)；市川浩：《〈身〉の構造——身體を超えて》(東京：青土社，1984年，1992年)。最近專論中國身體觀的則有：Kristopher Schipper, *The Taoist Body*, tr. by Doren C. Duval (Berkeley: University of California Press, 1993)；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，1996年)。

⁶ 關於這項課題的通論性著作有：Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987)；大澤真幸：《身體的比較社會學》(東京：勁草書房，1990年)。關於中國哲學傳統身體思維之新著有：Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1997)，我在 *China Review International*, Vol. 5, No. 2 (Fall, 1998), pp. 583-589 有書評介紹此書。

⁷ 必須特別聲明的是，我無意以「第二序」研究取代「第一序」研究，實際上既無取代之必要，亦無此種可能。我僅建議以「第二序」研究作為研究並

爲了比較有效地探討中國古代思想史所呈現的「身體政治論」之特質及其涵義，本文第二節採取一個比較思想史的觀點，首先勾勒中國古代的「身體政治論」的特質在於其具體性、有機性與隱喻性。本文第三節接著從中國政治思想史觀點，分析中國的「身體政治論」論述中所潛藏的兩項涵義：(a) 統治行爲是一種由內向外的覺醒與推展過程；(b) 身體中「心」與其他器官之互相依賴性及其斷裂問題。第四節則綜合本文論點提出結論性的看法。

二、中國古代「身體政治論」的特殊面向：一個比較思想史的觀點

中國古代思想文獻中所見的「身體政治論」論述，如果放在一個比較思想史的觀點下，就可以發現至少有三個突出面向：(2:1) 在具體而不是抽象的（或理論的）脈絡中展開論述；

拓展「第一序」研究之理論深度。蕭公權先師曾說中國政治思想「重實際而不尚玄理。[……] 致用者以實行為目的，故每不措意於抽象之理論，思想之方法，議論之從違，概念之同異。意有所得，著之於言，不必有論證，不求成系統。是非得失之判決，只在理論之可否設張施行。荀子所謂『學至於行而止』，王陽明所謂『行是知之成』者，雖略近西洋實驗主義之標準，而最足以表現中國傳統之學術精神。故二千餘年之政治文獻，十之八九皆論治術。其涉及原理，作純科學、純哲學之探討者，殆不過十之一二。就其大體言之，中國政治思想屬於政術 (Politik ; Art of politics) 之範圍者多，屬於政理 (Staatslehre; Political Philosophy, Political Science) 之範圍者少」(見蕭公權師：《中國政治思想史》[臺北：聯經出版事業公司，1980年]，上冊，頁946)，其說實屬真知灼見。我之所以建議加強中國政治思想史中的「身體政治論」之研究，實因此一新領域中涉及政術者固然不少，涉及政理者尤多，可以拓深中國政治思想研究之深度。

(2:2) 將身體以及作為身體的延伸或擴大的國家，視為一個具有內在整合性的有機體；(2:3) 並將身體當作隱喻或符號來運用，以解釋國家的組織與發展。我們進一步解釋這三項看法。

(2:1) 中國古代思想家常常在具體而不是抽象的脈絡中展開「身體政治論」的論述，因此，身體及其作用並不是被當作一種純粹的理念加以討論。這項事實如果與西方的身體論述互作比較，就可以豁然彰顯。

柏拉圖 (Plato, 428-347B.C.) 在對話錄《理想國》中，藉蘇格拉底 (Socrates, 470-399B.C.) 之名，思考「正義」(Justice) 如何可能這個問題時，就主張「我們如果能先從大規模上觀察正義，在個人上分辨它，就會少有困難。那個大規模的例證結果是國家。」⁸ 柏拉圖指出：國家如果具有節制、勇敢、睿智等三種品質，就合於正義；而在個人的靈魂裡，也與國家一樣具有這三種品質。⁹ 柏拉圖明顯地是以國家為參考架構來討論個人的身體，但是他從抽象的德行如「節制」等概念來論述「正義」之所以可能。

相對於柏拉圖的「身體政治論」之走抽象化、概念化的思考，中國古代思想家的「身體政治論」論述，卻展現強烈的「具體性思維方式」(Concrete mode of thinking) 的特質。這裡所謂「具體性思維方式」是中國文化所顯現的諸多思維方式之中，

⁸ Plato, *Republic*, in *The Collected Dialogues of Plato*, ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1961), Book 4, 434e, p. 677, 中譯據侯健譯：《柏拉圖理想國》(臺北：聯經出版事業公司，1980年)，頁 190。

⁹ Plato, *Republic*, Book 4, 435b-c.

最爲悠久而且具有中國特色的思維方式。所謂「具體性思維方式」是指從具體情境出發進行思考活動，而不是訴諸純理論或抽象的推論。這種思維方式在中國文化史中所表現的方式甚多，最常見的就是將抽象命題（尤其是倫理學或道德論的命題）置於具體而特殊的時空脈絡中，引用古聖先賢、歷史人物，或往事陳跡加以證明，以提升論證的說服力。中國文化中的歷史意識發達甚早，所以中國的「具體性思維方式」，常以「歷史思維」的形態展現。¹⁰「身體思維」也是中國文化的「具體性思維方式」的另一種表現形式。在中國古代「身體政治論」論述中，政治思想家常常訴諸如「心」或耳目口鼻等具體的身體器官及其功能（如喜怒哀樂之「已發」或「未發」），申論國家各部分之機構或主管之作用。

中國古代「身體政治論」論述文獻中，展現上述「具體性思維方式」者，可謂指不勝屈。春秋時代（722-481B.C.）各國的君臣對話中，就一再出現以「股肱」比喻臣下的言談（《左傳》僖公九年、文公七年、襄公十四年）而以《左傳》昭公九年公元前五三三年屠蒯所說的「君之卿佐，是謂股肱。股肱或虧，何痛如之？」這段話，最具代表性。戰國時代（403-222B.C.）的孟子（371?-289? B.C.）以手足腹心等具體的身體器官，比喻君臣關係（《孟子·離婁下·3》），更是人所周知。《管子·心

¹⁰ 參考黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，《中國文哲研究集刊》第3期（1993年3月），頁361-390，收入楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，頁1-34；Chun-chieh Huang, "Historical Thinking in Classical Confucianism: Historical Argumentation from the Three Dynasties," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher Eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 72-88.

術上》云：「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」，以「心」指國君，以其他器官指群臣百官，這幾乎是古代政治思想家的共識。這種共識綿延至於西漢（206B.C.-A.D.8）時代，在董仲舒（179-104B.C.）的《春秋繁露》，以及古代醫書《黃帝內經素問》中，也一再出現。董仲舒說：

一國之君，其猶一體之心也。隱居深宮，若心之藏於胸，至貴無與遍，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。無為致太平，若神氣自通於淵也。致黃龍鳳皇，若神明之致玉女芝英也。君明臣蒙其功，若心之神體得以全。臣賢君蒙其恩，若形體之靜而心得以安。上亂下被其患，若耳目不聰明而手足為傷也。臣不忠而君滅亡，若形體妄動而心為之喪。是故君臣之禮，若心之與體。心不可以不堅，君不可以不賢；體不可以不順，臣不可以不忠。心所以全者，體之力也。君所以安者，臣之功也。（《春秋繁露·天地之行》）

董仲舒在上文中論述國君與百官的功能時，是訴諸具體的人的身體中「心」之「神」之有無或四肢是其否發揮作用。董仲舒不像柏拉圖那樣地從國家或身體中抽離出「節制」、「勇敢」、「睿智」等三種抽象概念或美德（virtue），來思考國家的運作。中國古代思想家的「身體政治論」論述文字中，將「具

體性思維方式」展現得最深切著明的，當推《黃帝內經素問》的這一段文字：

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》）

這部古代醫書的作者，將人的身體的各種器官及其所職司的功能，完全運用來解釋國家機器及其作用，充分展現中國文化的「具體性思維方式」。

（2:2）中國古代的「身體政治論」論述，所呈現的第二項特質是：將身體／國家視為一個具有整合性的有機體而不是機械體。這一項特質如與十七世紀英國政治思想家霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）的政治思想互作對比，就益形彰顯。霍布斯在《利維坦》（*Leviathan*）這部經典性的著作中，將大自然視為一個像鐘錶一樣的以發條和齒輪帶動運轉的「自動機械結構」。他將人的心臟當作發條，將神經視為游絲，將關節視為齒輪。霍布斯更將國家當作「人造的人」，他認為：國家的「主權」是使整體得到生命和活動的「人造的靈魂」；官員和其他司法、

行政人員是人造的「關節」；用以緊密連接最高主權職位並推動每一關節和成員執行其任務的「賞」和「罰」是「神經」，與自然人身上的情況一樣；一切個別成員的「資產」和「財富」是「實力」；人民的安全是國家的「事業」；向國家提供必要知識的顧問是它的「記憶」；「公平」和「法律」是人造的「理智」和「意志」；「和睦」是國家的「健康」；「動亂」是國家的「疾病」；而「內戰」是國家的「死亡」。國家這種政治組織之所以形成，乃是由一大群人相互訂立信約、每人都對國家的行為授權，使國家能形成一種有利於全體公民的和平與共同防衛的方式，運用全體的力量和手段的一種人格。¹¹霍布斯將身體／國家視為一個大的鐘錶，這與十七世紀牛頓（Isaac Newton, 1642-1727）所開展的機械式的宇宙觀當有關係。

霍布斯的「身體政治論」論述中所展現的機械論觀點，正與古代中國的有機論觀點構成鮮明對比，使我們更能正確掌握中國的「身體政治論」論述之特質。在討論古代中國的有機體論身體觀之前，我們必須先說明「氣」這個概念。我過去曾指出，古代中國人對「氣」至少有四種不同態度，見於《易傳》有「二氣相應」說，巫祝卜史人物提出「望氣」「占氣」說，神仙家則有「行氣」「食氣」說，兵家有「延氣」說，他們的基本態度都是將「氣」視為宇宙間流動的、無形但卻可見的力量。¹²

¹¹ Thomas Hobbes, ed. by Francis B. Randall, *Leviathan* (New York: Washington Square Press, 1964, 1967), Introduction, pp. xxvii-xxiv; Chapter xvii, pp. 115-119.

¹² 參考黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》（臺北：東大圖書公司，1991年），第2章，頁29-68。關於「氣」論的全面性研究，參考小野澤精一編：《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年）；楊儒賓編：《中國古代的氣論與身體觀》。

古代中國醫學理論將人的身體視為一個有機體，並與宇宙之大有機體經由「氣」的流通而互動貫通。《黃帝內經素問》提出一套「生氣通天」論說：「夫自古通天者，生之本。本於陰陽，天地之間，六合之內，其氣九州九竅五臟十二節，皆通乎天氣」¹³，這一套說法認為，人的身體是一個小宇宙（microcosmos）；這個小宇宙與作為大宇宙（macrocosmos）的自然界之間，具有聲氣互通的關係，而所謂「氣」，既為自然界與人文界萬物之所自生，也運動於兩界之間，成為溝通兩界的媒介。更具體地來講，在古代中國的思想世界中，人的身體被區分為三個層次：心、氣、形。由於「氣」的流通，所以使人的身（形體）與心（心理或思想）之間構成一種有機的連續性。《春秋公羊傳》桓公四年有所謂「意形於色」的說法，《孟子》書中也有「生色」「踐形」之說，《禮記·大學》有所謂「德潤身」之說，凡此種種都是古代中國人將「身」與「心」視為一個互動的有機體的明證。

這種有機體論的身體觀，常是古代中國人提出政治論述的理論基礎。當孔子（551-479B.C.）說：「民以君為心，君以民為體」（《禮記·緇衣》）時，他已經假定君臣構成不可分割的有機體。不僅君臣構成有機體，甚至異世之國君也構成一個有機體，《春秋公羊傳》莊公四年解釋「九世猶可以復仇」時說：「國君何以為一體？國君以國為體，諸侯世，故國君為一體也」，就是此意。¹⁴正因為在古代中國的「身體政治論」論述中，身體（尤其是國君的身體）與國家被視為互通聲息並交互影響的有機

¹³ 《黃帝內經素問》（四部叢刊初編縮本），卷1，〈生氣通天第三〉，頁9b-10a。

¹⁴ 陳立疏解這句話說：「國君以國體為重，自太祖而下，皆一體也。」其說甚是。見陳立：《公羊義疏》（四部備要本），卷18，頁12，下半頁。

體，所以，公元前 574 年（魯成公十七年）晉厲公（在位於 580-573B.C.）會諸侯於柯陵（即嘉陵，在今河南許昌市南，臨穎縣北三十里），晉厲公「視遠步高」、「語狂」、「語迂」、「語盡」等肢體表現，就被與會諸侯解讀為晉國將亡的徵兆（《國語·周語下》），這種解讀都是建立在統治者的身體與國家是有機體的理論基礎之上。

中國古代的「身體政治論」論述中所呈現的有機體論觀點，實與所謂「聯繫性思維方式」有其深刻的關係。關於傳統中國的「聯繫性思維方式」，前輩學人如李約瑟（Joseph Needham）¹⁵、史華慈（Benjamin I. Schwartz）¹⁶均略有觸及，但語極精簡，我最近為文進一步分疏這種所謂「聯繫性思維方式」，指出此種思維方式實建立在三項命題之上：（a）宇宙間的事物都具有「同質性」（Homogeneity），因此可以互相感應或類推。（b）宇宙中的部分與部分之間，以及（c）部分與全體之間均是有機而互相滲透交互影響的關係。¹⁷這三項命題都出現在「身體政治論」的諸多論述之中。

（2:3）中國古代「身體政治論」論述的第三項特質是：以身體作為符號，注入大量的意義以解釋國家之組成與運作。這一項特質仍與柏拉圖及霍布斯構成對比。

柏拉圖從外在的國家組織思考「正義」之所以可能，以便

¹⁵ Joseph Needham, *Science and Civilization in China, vol. 2: History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), p. 281.

¹⁶ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 350.

¹⁷ 黃俊傑：〈中國古代的思維方式及其價值觀〉，《本土心理學》第 10 期（1999 年 6 月）。

理解「正義」在個人身上如何可能；¹⁸霍布斯更將國家當作是一個人依據上帝的命令所創造的機械；於是治道就成為某種外在的統治行爲。與柏拉圖及霍布斯對照之下，中國古代思想家則在將身體／國家視為有機體的觀點之下，將統治行爲當作是一種由內而外的，由心的覺醒與清明所帶動的道德上自動自發發展的過程。中國古代政治思想家在這種由內而外的覺醒過程（也就是政治過程）中，注入了大量的意義與價值。本文第三節將就這一點提出有進一步的析論。

三、中國古代「身體政治論」論述中的思想涵義

現在，我們可以在上一節論述的基礎之上進一步探討：中國古代「身體政治論」論述潛藏何種思想涵義？質言之，其涵義可得而言者約有兩項：(3:1) 因為身體與國家構成一個貫通互動的有機體，所以統治行爲是一種由內向外的道德覺醒與推展，因此國家的政治過程被等同於個人修身的過程；(3:2) 在國家政治過程中，正如身體內各種器官之互動過程一稱，有其密切之互相依賴性。我們接著論述這兩項論點。

(3:1) 本文第二節所分析的中國古代「身體政治論」的三項特質，以有機體論這項特質最具關鍵性。由於認為身體與國家皆是有機體，而且兩者也構成有機互動之關係，所以，中國古代許多關於政治的論述，多半在不同程度內接受下列的命題：

(a) 政治過程就是從「私領域」到「公領域」的延伸過程，

¹⁸ Plato, *Republic*, Book 4, 435b-c.

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發展之過程。

- (b) 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。

爲了進一步解析以上這兩項命題的實際內涵，讓我們徵引一段《禮記·大學》〈朱子所訂第一章〉的文字：

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，壹是皆以修身爲本。

朱子（晦庵，1130-1200）對上述這一段文字的解釋固然有許多值得商榷之處，但是朱子所說：「明明德於天下者，使天下之人皆有以明其明德地。心者，身之所主也」¹⁹這一段詮釋，卻很正確地掌握中國古代包括儒家在內的諸多思想家論述政治問題時的主要理念：所謂政治活動就是一種教化活動，而且是以「心」之覺醒爲其要務。因此，從修身到齊家到治國到平天下，其實是同心圓層層推擴展開的過程。我們掌握了中國古代「身體政治論」論述的理論基礎，就可以瞭解爲什麼孔子會認爲爲政之道只是「恭己正南面而已矣」（《論語·衛靈公》），孟子會

¹⁹ 朱熹：〈大學章句〉，收入朱熹：《四書章句集註》（北京：中華書局，1982年），引文見頁3。

一再強調「格君心之非」(《孟子·離婁上·21》),荀子(約298-238B.C.)會說天子「獨坐而天下從之如一體,如四肢之從心」(《荀子·君道》),也可以完全理解何以《呂氏春秋》作者會說:「治身與治國,一理之術也」(《呂氏春秋·審分覽·審分》)。因此,只要身修則自然國治,前引《禮記·大學》的意見,實際上是古代中國思想家的共識。《呂氏春秋·先己》說:「昔者先聖王,成其身而天下成,治其身而天下治」,所反映的也正是這種政治思想。

從以上(a)和(b)這兩項命題出發,我們可以從中國古代的「身體政治論」的論述中,再抽離出以下兩項涵意:第一,政治領域並無自主性,它只是道德領域(以修身為中心)的依變項。第二,一切政治活動實際上是道德活動的延伸,因此,「道德」不但比「政治」更重要,而且優先於「政治」。所以,「政治」就其本質而言是一種「道德政治」(ethocracy),政治領域也就成為「道德社區」(moral community),而中國文化中源遠流長影響深遠的「內聖外王」理念,也就成為「道德社區」的運作原則。²⁰在這種「身體政治論」論述下作為「道德社區」的政治領域之中,並不存在著基於契約而來的「權利/義務」觀,而是道德共同體中的「職分/責任」觀。在這意義上,我們可以說,中國文化(尤其是儒家傳統)強調的是一種德行本位的道德(virtue-based morality),而不是一種權利本位的道德

²⁰ 關於「內聖外王」理論的批判性研究,參考陳弱水:〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉,《史學評論》(臺北:華世出版社,1981年),第3期,頁83-84;陳熙遠:〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵——以孟子對舜的詮解為起點〉,收入黃俊傑編:《孟子思想的歷史發展》(臺北:中央研究院中國文哲研究所籌備處,1995年),頁23-68。

(right-based morality)。²¹

但是，上述從身體／國家作為有機體所抽離出來的這些命題，卻有其局限性，值得再進一步解析。如上所說，中國古代的「身體政治論」論述將身體與國家等而同之，也將「私領域」等同於「公領域」，並將前者（身體，「私」）視為後者（國家，「公」）的基礎，認為後者不過是前者的延伸。

我們進一步引用史料，闡釋身體作為「私領域」與「公領域」的媒介之作用。「公」「私」之別是傳統東亞政治思想史的重大課題之一，研究論著甚為豐碩，²²但扣緊「身體」作為「公」

²¹ 關於這項區別，參考 Seung-hwan Lee, "Liberal Rights or/and Confucian Virtues?" *Philosophy East and West*, 46: 3 (July, 1996), pp. 367-380; 並參考拙作：Chun-chieh Huang, "Human Rights' as Heavenly Duty: A Mencius Perspective," *Journal of Humanities East/West* (College of Liberal Arts, National Central University), Vol. 14 (December, 1996), pp. 157-174。

²² 關於東亞思想史上的「公」「私」之別，日本學人研究成果較多，如：西田太一郎：〈公私觀の展開とその意義〉，《支那學》第9卷第1號（1937年）；加藤常賢：〈公私考〉，《歷史學研究》第96號（1942年）；栗田直躬：〈「公」と「私」〉，收入《福井博士頌壽紀念東洋文化論集》（東京：福井博士頌壽紀念東洋文化論文刊行會，1969年），現收入栗田直躬：《中國思維における自然と人間》（東京：岩波書店，1996年），頁188-206；澤田多喜男：〈先秦における公私の觀念〉，《東海大學記要（文學部）》第25輯（東京：1976年7月）；溝口雄三：〈中國における公私概念の展開〉，《思想》第669號（1980年3月），此文收入溝口雄三：《中國の公と私》（東京：研文出版，1995年），頁42-90。溝口指出，日本思想中所謂的「公」是指天皇，鎌倉時代以後「私」更是指自己的第一人稱；但是中國思想史的「公」則是指原理性或道德性的公正觀念，「私」則是指利己、偏私，中日之間差異甚大。參考溝口雄三：〈日本的近代化及其傳統因素——與中國相比較〉，收入李明輝編：《儒家思想在現代東亞：總論篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年），頁195-216。我在舊著《孟學思想史論·卷一》，對古代中國思想史中「公」「私」概念之變化，也略有涉及（頁146-150）。

與「私」之媒介者的論著，尙未之見。《呂氏春秋·順民》云：

先王先順民心，故功名成。夫以德得民心，以立大功名者，上世多有之矣。失民心而立功名者，未之曾有也。得民心必有道。萬乘之國，百戶之邑，民無有不說。取民之所說，而民取矣。民之所說，豈眾哉？此取民之要也。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，翦其髮，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。

《呂覽》內容駁雜，這一段故事未必可信，但是卻可以說明中國政治思想中「身體」作為隱喻所發揮的作用。傳說中湯之所以「以身禱於桑林」，乃是由於認定湯的「一人」之身可以代表或澤及「萬民」，因此，經由「以身為犧牲，用祈福於上帝」的儀式之後，可以使萬民大悅，並使人與自然和諧。《呂覽》的作者在政治脈絡中論述身體的政治作用。在上述論述中，「私領域」與「公領域」不但不是斷裂的關係，而且在統治者的身體上取得了聯繫。

古代中國的政治思想家以身體為中心所提出的這種政治論述，並不是近代意義下的「政治科學」(political science)，至少不是馬基維利(Niccolo Machiavelli, 1469-1527)以後西方政治學家所定義下的「政治科學」，²³因為這種政治論述並未掌握「政

²³ 西方近代政治學家析論政治現象多以「權力」為分析之核心，即使是杭亭頓近日從「文化衝突」之角度論二十一世紀之政治現象，仍隱約以「權力

治領域作為一種人間活動有其自主性，不受其他領域（如道德領域）之支配」這項事實。所以，中國古代的「身體政治論」論述，雖然是以政治的語言提出，也涉及人的政治活動或政治組織的原理及其運作，但是這種論述本質上是一種「道德哲學」。

（3:2）中國的「身體政治論」論述所潛藏的第二項涵義是（a）因為身體是有機體，各器官之間有其互相依賴性，所以國家的君與民之間也有其互相依賴性。從這種君民之互相依賴性，可以建立某種形式的基於血緣親情的「不忍人之心」而來的「民本」政治理念。（b）但是，也可以從身體各器官的互相依賴性之中，獲得「心」的優位性的看法，從而奠定君主專制制度的理論基礎。在中國古代政治思想史中，（a）與（b）這兩種政治思想同時並存，互有消長，前者以孟子為代表，後者則以韓非（?-233B.C.）集其大成。

（3:2a）中國「身體政治論」論述中所潛藏的君臣互相依賴性，在諸多史料中均可發現。孔子說：「民以君為心，君以民為體。心莊則體舒，心肅則容敬。心好之，身必安之；君好之，民必欲之。心以體全，亦以體傷；君以民存，亦以民亡」（《禮記·緇衣》），孫希旦（紹周，1736-1784）《禮記集解》引呂大臨（與叔，1046-1092）曰：「體完則心說，猶有民則有君也。體傷則心懼，猶民病則君憂也」，²⁴這段解釋很能說明孔子思想中的君臣互相依賴之關係。由於君臣互相依賴離則兩傷，所以，

之鬥爭與消長」為著眼點。我最近對抗氏之理論有所評論，另詳拙作：Chun-chieh Huang, "A Confucian Critique of Samuel P. Huntington's Clash of Civilizations," 刊於 *East Asia: An International Quarterly*, Vol. 16, No. 1/2 (Spring/Summer, 1997), pp. 146-156.

²⁴ 孫希旦：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），下冊，卷52，頁1329。

由此而引申出「君臣互為主體性」的思想。孟子將這層涵義發揮得淋漓盡致：

孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」

王曰：「禮，為舊君有服，何如斯可為服矣？」

曰：「諫行言聽，膏澤下於民；有故而去，則使人導之出疆，又先於其所往；去三年不反，然後收其田里。此之謂三有禮焉。如此，則為之服矣。今也為臣，諫則不行，言則不聽；膏澤不下於民；有故而去，則君搏執之，又極之於其所往；去之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎，何服之有？」（《孟子·離婁下·3》）

孟子以手足腹心比喻君之待臣及其迴響，具體而微地點出我在這裡所說的「君臣互為主體性」。孟子由此發揮他「貴民」、「養民」、「教民」之主張，並以民為政治之主體，堅持政權之轉移應以民意為依歸。其實，孟子民貴君輕之旨，乃中國古代政治思想傳統之舊義，《尚書》、《左傳》等古籍皆屢見貴民之言論，孟子重申民貴之宗旨於晚周君專政暴之時，特見其時代意義與價值。²⁵ 以身體為隱喻申論君臣之互為影響，亦習見於古籍。《尚書·皋陶謨》有「元首明哉，股肱良哉，庶事康哉」之言，《左傳》昭公九年亦有「君之卿佐，是謂股肱，股肱或虧，何痛如之」之語，《管子·五輔》說「民傷而身不危者，未之聞也」，更是古代中國臣下對國君之警語。

²⁵ 參考蕭公權師：《中國政治思想史》，上冊，頁 95-97。

中國古代政治思想家從這種「君臣互為主體性」，引申出一種「民本」政治的思想。這種民本思想與近代西方民主思想，在尊重民意上固有其精神互通之處，但是我們也不能忽略兩者間重大差異之所在：以孟子為代表的這種「君臣互為主體性」論述，是從身體的有機體性質出發，不僅強調手足與腹心之不可分割性，而且更強調將心比心，孟子遊說戰國國君時，都直接訴諸統治者當下即是心理感受，從齊宣王（在位於319-301B.C.）之不忍心看到牛之將死，而勸誡齊宣王發政施仁（《孟子·梁惠王下·7》）。中國古代政治思想家如孟子，常常訴請感性的移情（empathy）作用，所謂「手足腹心」之喻，更是從身體有機論的立場，申論這種移情作用的身體基礎。孟子並要求統治者施政必須以民為本，於是，政治活動就成為孟子所說的「推恩」的過程。這種從「身體政治論」所推衍而出的民本思想，與近代西方基於契約論之基礎，強調權利義務的民主政治思想，仍有其本質上的差異，不可混為一談。

（3:2b）但是從「身體政治論」論述中各器官的互相依賴性，卻也可以引申出另一項命題：身體中各器官雖交互作用，但是身體中有一個（如「心」）或多個器官（如耳目）是「身」之本，所以這個器官對「身」具有支配力。同理，國家之中君先於臣並應支配臣。

這項命題的導出，建立在一項前提之上：身體的所有器官固然互相依賴交互影響，但是，有一個器官是主要而基本的一一心。這項前提已經潛藏在孟子的「大體」「小體」（《孟子·告子下·15》）的區分之中。當孟子強調作為「大體」的「心」具有「思」的能力，而作為「小體」的「耳目之官」不具有「思」的能力，他已經預設了「心」的重要性與優先性。1973年馬王

堆出土的帛書《五行篇》，也強調「心」的優先性以及「心」對身體其他器官之支配作用。《五行篇·經 22》：「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。」，²⁶就體現這種思想。但是，孟子與帛書《五行篇》作者並沒有從這種身體哲學出發，進而提出作為耳目口鼻的臣下，對作為心的國君必須絕對服從的主張。孟子從身體各器官的互相依賴性出發，卻導出國家政治組織內國君與臣下之互為主體性。

但是，孟子的這種君臣互為主體性的主張，到了荀子手上，就有了微妙的轉化。荀子與孟子一樣強調心的重要性，但是，值得注意的是，荀子身體哲學的政治意涵較孟子強烈，他說：

心者，形之君也而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。（《荀子·解蔽》）

在這一段話裡，荀子是在政治脈絡中討論「心」的優先性，他說：「心者，形之君而神明之主也」，「心」的功能是「出令而無所受令」。這個「心」，其實在荀子思想中就是天子。荀子說：

故天子不視而見，不聽而聰，不慮而知，不動而功，塊然獨坐而天下從之。如一體，如四肢之從心，夫是之謂大形。（《荀子·君道》）

這種稱之為「大形」的天子，是「天下從之」的對象，其情形

²⁶ 龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980年），頁61。

「如四肢之從心」。更具體地說，荀子認為「臣之於君也，下之於上也，若子之事父，弟之事兄，若手臂之扞頭目而覆胸腹也，詐而襲之與先驚而後擊之一也」（《荀子·議兵》）。

荀子的「身體政治論」中潛藏的尊君思想，到了韓非子（?-233B.C.）就更豁然彰顯。韓非子以身體器官為喻，指出國君能力之有所不足說：「夫為人主而身察百官，則日不足，力不給。且上用目，則下飾觀；上用耳，則下飾聲；上用慮，則下繁辭」（《韓非子·有度》），因此，國君不須事必躬親，察察為明，韓非子說：

人主者，非目若離婁，乃為明也；非耳若師曠，乃為聰也。不任其數，而待目以為明，所見者少矣，非不弊之術也。不因其勢，而待耳以為聰，所聞者寡矣，非不欺之道也。明主者，使天下不得不為己視，使天下不得不為己聽。故身在深宮之中，而明照四海之內，而天下弗能蔽、弗能欺者，何也？闇亂之道廢，而聰明之勢興也。（《韓非子·姦劫弑臣》）

韓非子主張，國君必須將天下人的耳目均轉化為自己的耳目，而轉化的方法就在於「任勢」。

從戰國晚期韓非子以降的「身體政治論」中，類似「身以心為本，國以君為主」的說法就一再出現，在這一條思路上，董仲舒仍是一位具有代表性的思想家，董仲舒說：

氣之清者為精，人之清者為賢；治身者以積精為寶，治國者以積賢為道；身以心為本，國以君為主；積精於其本，則血氣相承受；賢積於其主，則上下相制使。血氣

相承受，則形體無所苦；上下相制使，則百官各得其所。形體無所苦，然後身可得而安也；百官各得其所，然後國可得而守也。夫欲致積精者，必虛靜其形；欲致賢者，必卑謙其身。形靜志虛者，精氣之所趣也；謙尊自卑者，仁賢之所事也。故治身者，務執虛靜以致精；治國者，務盡卑謙以致賢。能致精則令明而壽，能致賢則德澤洽而國太平。（《春秋繁露·通國身》）

以上這一段論述，以「治身」比附「治國」，並強調君為國之主，正如同心為身之本。這一股政治思潮的發展，與戰國中期以降君權的持續上昇互為呼應，²⁷基本上可以視為中央集權的政治現實，在思想史上的一種反映。

綜合本節的論述，我們可以發現：中國古代的「身體政治論」，實潛藏著大量的意義。古代政治思想家以人的身體作為符號，各自傾注豐富的意義與判斷。我們擇定（1）政治是由內向外的推展過程，以及（2）政治組織中的各部分有其互相依賴性這兩項涵義，略加分析即可發現「身體政治論」的複雜性。實際上，「身體政治論」論述中的涵義，絕不僅以上兩項而已，例如「身體／國家的時空性及其斷裂問題」，就是另一個值得深入分析的課題，但因已有論著針對此一課題有所探討，²⁸所以本文

²⁷ 關於戰國時代國君地位之上昇，參考齊思和：〈戰國制度考〉，《燕京學報》34期（1948年）；許倬雲：〈戰國的統治機構與治術〉，收入氏著：《求古篇》（臺北：聯經出版事業公司，1982年），頁319-422，尤其是頁387-395。

²⁸ 參看黃俊傑：〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉，《鵝湖學誌》第9期（1992年12月），頁1-26；王健文：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書公司，1995年），第4章，頁98-134。王著論「國君一體」之兩種概念，並分析這二種概念之時間及空間意義。

在此不再涉及此一課題。

四、結論

中國思想活潑空靈，又極具體切實，政治思想亦然。本文所分析中國古代的「身體政治論」之特殊面向及其涵意，在在皆顯示中國政治論述極高明而道中庸，寓抽象於具體之特質。《易·繫辭傳》說遠古聖人觀察天地萬象，思考宇宙原理時之素材係「近取諸身，遠取諸物」，誠屬持之有政，言之成理。

從本文之分析可見，「身體」確係中國古代思想家籌謀政術思考政理之重要素材，《左傳》昭公二十年晏嬰主張通過樂教「以平其心，以成其政」，實以身體作為音樂與政治之中介；王陽明（1492-1528）強調「人君端拱清穆，六卿分職，天下乃治；心統五官，亦要如此」（《傳習錄》，卷上，56條），皆展現「身體政治論」之思路。古代中國的「身體政治論」是一種「具體性思維方式」的表現，它將身體／國家視為有機體，並將身體視為符號以傾注大量意義，提出政治論述。這種「身體政治論」論述，假定私／內在領域（身體）與公／外在領域（國家）之間並無斷裂，「修身」可以由內向外層層推擴而為「治國」之術；並強調身體／國家內部各器官有其互相依賴性，由此引申出「君臣互為主體性」及「君對臣之支配性」兩種互異之命題。整體而言，中國古代「身體政治論」是一種道德哲學，而不是近代意義下的政治科學，因為「身體政治論」的核心問題，在於「修

關於中國文化中的時空觀，參看 Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995).

身如何可能」，而不在於「權力如何獲得」。就其本質觀之，這種以身體為中心的政治論述之前近代性格頗為強烈。

引用書目

中日文論著：

- 《黃帝內經素問》（四部叢刊初編縮本）。
- 小野澤精一編：《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年）。
- 大澤真幸：《身體の比較社會學》（東京：勁草書房，1990年）。
- 王健文：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書公司，1995年）。
- 市川浩：《精神としての身體》（東京：勁草書房，1975-1991年）。
- ：《〈身〉の構造——身體を超えて》（東京：青土社，1984年，1992年）。
- 加藤常賢：〈公私考〉，《歷史學研究》第96號（1942年）。
- 朱 熹：《四書章句集註》（北京：中華書局，1982年）。
- 西田太一郎：〈公私觀の展開とその意義〉，《支那學》第9卷第1號（1937年）。
- 杜正勝：〈形體、精氣與魂魄：中國傳統對「人」認識的形成〉，收入黃應貴主編：《人觀、意義與社會》（臺北：中央研究院民族研究所，1993年）。
- 孫希旦：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年）。
- 栗田直躬：《中國思維における自然と人間》（東京：岩波書店，1996年）。
- 許倬雲：〈戰國的統治機構與治術〉，收入氏著：《求古篇》（臺北：聯經出版事業公司，1982年）。
- 黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，《中國文哲

- 研究集刊》第3期（1993年3月）。
- _____：《孟學思想史論·卷一》（臺北：東大圖書公司，1991年）
- _____、蔡明田：〈中國政治思想史研究方法試論〉，《人文學報》第16期（桃園：國立中央大學文學院，1997年12月）。
- _____：〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉，《鵝湖學誌》第9期（1992年12月）。
- _____：〈中國古代的思維方式及其價值觀〉，《本土心理學》第10期（1999年6月）。
- 浦薛鳳：《西洋近代政治思潮》（臺北：中華文化出版事業社，1953年，1965年）。
- 湯淺泰雄：《身體——東洋的身心論の試み——》（東京：創文社，1977-1986年）。
- 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，1996年）。
- _____編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年）。
- _____、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年）。
- 齊思和：〈戰國制度考〉，《燕京學報》34期（1948年）。
- 溝口雄三：《中國の公と私》（東京：研文出版，1995年）。
- 溝口雄三：〈日本的近代化及其傳統因素——與中國相比較〉，收入李明輝編：《儒家思想在現代東亞：總論篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年）。
- 陳立：《公羊義疏》（四部備要本）。
- 陳弱水：〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，《史學評論》（臺北：華世出版社，1981年），

第3期。

陳熙遠：〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵——以孟子對舜的詮解為起點〉，收入黃俊傑編：《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年）。

蔡璧名：《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年）。

澤田多喜男：〈先秦における公私の觀念〉，《東海大學記要（文學部）》第25輯（東京：1976年7月）。

蕭公權編：《中國政治思想史參考資料》（原稿由清華大學印為講義，未正式出版）。

———：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），上冊。

龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980年）。

英文論著：

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

Huang, Chun-chieh, "Human Rights' as Heavenly Duty-A Mencius Perspective," *Journal of Humanities East/West* (College of Liberal Arts, National Central University), No. 14 (December, 1996).

———, "A Confucian Critique of Samuel P. Huntington's Clash of Civilizations," *East Asia: An International Quarterly*, Vol. 16, No. 1/2 (Spring/Summer, 1997).

———, "Historical Thinking in Classical Confucianism: Historical

- Argumentation from the Three Dynasties,” in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995).
- Hobbes, Thomas, ed. by Francis B. Randall, *Leviathan* (New York: Washington Square Press, 1964, 1967).
- Ishida, Hidemi, “Body and Mind: The Chinese Perspective.” In Livia Kohn et al., eds., *Taoist Meditation and Longevity Techniques* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1989).
- Johnson, Mark, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987).
- Lee, Seung-hwan, “Liberal Rights or/and Confucian Virtues?” *Philosophy East and West*, 46: 3 (July, 1996).
- Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, vol. 2: History of Scientific Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1956).
- Plato, *Republic*, in *The Collected Dialogues of Plato*, ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1961); 中譯本侯健譯：《柏拉圖理想國》(臺北：聯經出版事業公司，1980年)。
- Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
- Schipper, Kristopher, *The Taoist Body*, tr. by Doren C. Duval (Berkeley: University of California Press, 1993).
- Wu, Kuang-ming, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1997).