

## 拾貳、

# 古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」

### 一、前言

在古代儒家的政治論中，身體常常被用來作為一個隱喻，以便乘載特定的意涵。在古代儒家眼中，治國與治身的道理是共通的，因為一國的政治組織可以比喻為一個人的身體，所以孔子說：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」（《論語·子路》）從「正身」立場論「從政」，孔子又說：「民以君為心，君以民為體」（《禮記·緇衣》），以心、體喻君、臣。諸如此類的論述，習見於古代儒家典籍，其最基本的意涵之一就是認為政治領域的運作邏輯，與作為生物有機體的身體的運作邏輯之間，因為兩者有其同質性而具有可比較性（comparability）。古代儒家從政治與身體的可比較性之中，導引出來的各項意涵或論斷，具體地展現中國文化中「比興」式的思維傳統。

關於中國文化中所謂「比興」式的思維傳統，我想從劉勰（彥和，465?-522?）《文心雕龍·比興》對「比興」的解釋說起。劉勰說：

詩文宏奧，包韞六義，毛公述傳，獨標興體。豈不以風通而賦同，比顯而興隱哉！故比者，附也；興者，起也。附理者，切類以指事；起情者，依微以擬議。起情故興體以立，附理故比例以生。比則畜憤以斥言，興則環譬以記諷。

蓋隨時之義不一，故詩人之志有二也。

劉彥和從文學立場，區分「比」與「興」兩種寫作風格，這當然是可以成立的。但是，值得進一步指出的是，「比」與「興」常通過隱喻（metaphor）作為中介的橋樑，以乘載論述者所寄寓的意涵，基本上都是卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）所謂的「隱喻式思維」（metaphorical thinking）的表現。<sup>1</sup>正如劉勰進一步所解釋的：「興之託喻，婉而成章，稱名也小，取類也大。〔……〕比之為義，取類不常；或喻於聲，或方於貌，或擬於心，或譬於事。」（《文心雕龍·比興》）所謂「比」或「興」的思維方式，就是以各種具體事物如山、水、牛山之木等事象為喻，取譬引類，曲暢旁通，「索物以託情，謂之『比』；觸物以起情，謂之『興』」，<sup>2</sup>在古代儒家所索、所託之物中，最為切近而具體的就是人的身體。孔孟荀以及漢儒常以身體為喻，析論政治問題，實乃事有必至，理所當然。

這篇論文寫作的目的，在於分析古代儒家的政治論中對身體隱喻的運用，解析其所乘載的意義，並討論其所蘊涵的各項問題。除第一節「前言」之外，第二節先就中國古代政治思想所見的身體隱喻作一個概觀，並指出其所涵蘊的問題；第三節討論孔子政治思想中的「己」的問題，及其後學孟子與荀子的殊途發展；第四節討論孟子與荀子政治思想中，身體隱喻思維所乘載的意義，從君臣相對到絕對君權的變化。這種變化與孟

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

<sup>2</sup> 胡寅：《斐然集》，卷18，〈致李叔易書〉，轉引自錢鍾書：《管錐編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年1月），第1冊，上卷，頁126。

荀對於作為空間結構的身體中的「部分」與「全體」的關係的認知，有相當的關係。第五節則擬討論古代儒家政治論中，身體隱喻所潛藏的時間與空間的問題。

## 二、古代政治思想史所見的身體隱喻及其涵蘊的問題

### (一) 身體隱喻的兩種表現方式及其意義

古代中國人將人體視為小宇宙，與自然界的大宇宙互相感應，交互影響，所以人的身體的動靜舉止應與自然四時的變化相協調。這一套人體觀、宇宙觀與自然觀，在《黃帝內經素問》的〈人副天數〉以及《淮南子》的〈精神訓〉等古籍中，獲得了系統化的論述。

在這套身體觀與宇宙觀之下，古代中國思想家常以身體作為隱喻來思考政治問題或權力的運作。從相關文獻看來，古代政治思想史所見的身體隱喻思維，大約表現而為以下兩種方式：

#### 1. 心體之喻：

第一種常見的身體隱喻，是將國君比喻為心，將臣下比喻為身體的五官或四肢。例如：

- (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》）
- (5) 四肢六道，身之體也；四正五官，國之體也。（《管子·君臣下》）
- (6) 子曰：民以君為心，君以民為體；心莊則體舒，心肅則容敬。（《禮記·緇衣》）
- (7) 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，其高人上士，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，若流血氣和平，形體無所苦也。無為致太平，若神氣自通於淵也。致黃龍鳳凰，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》）
- (8) 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》）

- (9) 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》）

在這種心體的隱喻中，古代思想家所讀人的意義是：作為「心」的國君，比作為四肢的臣下，更具有優先性。因為四肢受心的指揮，所以臣下也應受國君的統御。在以上第(7)條史料中「國君的優先性」這項涵義特別明顯，王健文曾解釋這段話說：「董仲舒的文字分喻君臣、上下、心體，對偶而述，只有一個地方不是很相稱：『上亂下被其患，若耳目不聰明而手足為傷他。臣不忠而君滅亡，若形體妄動而心為之喪。』若依對稱原則，上句當為『君亂臣被其患，若心不神明而手足為傷也。』，但是現在所見的陳述形式，顯然別具用心，刻意維護君的尊嚴。上亂，只能是耳目不聰明，而不是心不神明，換言之，只是君之近臣不賢，責任不在君（心）。叔孫通所謂『人主無過舉』，漢代陰陽不調則罪在三公，大致都是在類似的思想氛圍下的產物。這樣為君上維護的曲折解釋，事實上對中國傳統觀念的影響極為深遠。凡是施政不當，臣民多數還是為皇帝開脫，認為是奸人蒙蔽（耳目不聰），繼續忠於皇帝，造成政治認識上的盲點。」<sup>3</sup>心體之喻所乘載的「國君的優先性」這項意義，隨著大一統帝國的出現與專制王權的強化，而更加彰顯，董仲舒這一段文字就是一個證據。

<sup>3</sup> 王健文：〈國君一體：古代中國國家概念的一個面向〉，收入氏著：《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），頁122。

## 2. 元首股肱之喻：

第二種常見的隱喻，是將國君喻為身體的元首，而將臣下喻為股肱。以下是幾條具有代表性的史料：

- (1) 臣竭其股肱之力。(《左傳》僖公九年)
- (2) 昭公將去群公子，樂豫曰：「不可。公族，公室之枝葉也；若去之，則本根無所庇蔭矣。葛藟猶能庇其本根，故君子以為比，況國君乎？〔……〕君其圖之！親之以德，皆股肱也，誰敢攜貳？〔……〕」(《左傳》文公七年)
- (3) 王使劉定公賜齊侯命，曰：「昔伯舅大公右我先王，股肱周室。」(《左傳》襄公十四年)
- (4) 「君之卿佐，是謂股肱，股肱或虧，何痛如之？」(《左傳》昭公九年)
- (5) 「元首明哉，股肱良哉，庶事康哉。」(《尚書·皋陶謨》)
- (6) 「且夫制城邑若體性焉，有首領股肱，至於手拇毛脈，大能掉小，故變而不勤。」(《國語·楚語下》)
- (7) 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》)

以上這幾條史料中所見的身體隱喻，都將國君與臣下的關係借身體的元首與股肱的關係作為比喻，並以為前者較後者更具有優先性，而應支配後者。

## (二) 身體隱喻所蘊涵的問題

不論是第一種方式的「心體之喻」，或是第二種方式的「元首股肱之喻」，我們都可以發現：古代中國的政治論中的身體隱喻，都隱涵一個有機體論（organism）的立場——將政治體系視為如身體一般的有機體。在中國古代的政治思想史上，身體被等同於政治體系，是一個有機的整體，其中的每一個「部分」之間，以及「部分」與「整體」之間，都具有互相依存的關係。

從這種有機體論的立場出發，所進行的身體隱喻思維，必然牽涉到有機體中的「部分」與「全體」之間的關係這個問題。有機體中「部分」與「全體」的關係，有兩種可能的思考立場：

1. 站在整體論者的態度，可能認為在身體這個有機體中，「部分」（如耳、目、口、鼻、手、足）的意義和功能，只有置於身體這個「整體」中才能發揮作用。例如，如果將手或足從身體中砍下，手或足的存在即無意義，亦即不成其為手足。從這個觀點來看，身體中的「部分」欠缺自主性，「部分」只有在「整體」的脈絡中才有意義。因為「部分」欠缺自主性，所以「部分」應為「整體」而存在。

2. 站在個體論者的立場，可能認為所謂「整體」是由無數的「部分」所組合而成的，因此，所謂「整體」是一個虛名，只有構成「整體」的各個「部分」才是實體。因此，如果沒有了「部分」，即無所謂「整體」可言。所以，「部分」較「整體」更具優先性。

就其大趨勢來說，傳統中國的思想家基本上傾向於整體論的立場，認為「部分」為「整體」而存在，後者對前者具有優先性。這種思想傾向與中國文化中的「聯繫性思維方式」有深

刻的關係。我最近分析「聯繫性思維方式」時曾說明，<sup>4</sup>古代中國人將宇宙萬物加以分類，歸納各類的屬性，《周易·說卦》所說的：「乾，健也；坤，順也；震，動也；巽，人也；坎，陷也；離，麗也；艮，止也；兌，說也」，可以視為古代中國文化對萬物類別及其屬性的總歸納。但是，值得注意的是，《周易·說卦》的作者再進一步指出，宇宙間的具體存在物，如君、父、玉、金、冰……等，均屬於「乾」；如地、母、布、釜……等，均屬於「坤」的範疇。在「乾」或「坤」的大範疇內的事物，因具有同質性，所以，相互之間互有聯繫性。古代中國這種聯繫性思維方式，不僅見之於中國哲學，也見之於中國古代神話思維之中。這種所謂「聯繫性思維方式」認為宇宙以及世界的各種範疇，基本上都是同質的，也因此都可以交互影響。

在這種「聯繫性思維方式」的傳統之下，中國思想家多半傾向於在「整體」脈絡中來思考「部分」的意義與價值。傳統中國思想的許多方面，都深受這種整體論觀點的滲透。舉例言之，中國思想家傾向於在群體中來掌握個人生命的意義，所以，在個人生命油枯燈盡的時刻，他們因為深知個人生命有時而盡，但群體文化慧命卻綿延不絕，所以，他們面對生命的終結時，常表現出一種坦蕩蕩的情懷，不憂不懼。

但是，我們再進一步思考，就會發現不論是傾於整體論或採取個體論的立場，都面臨一個問題：

在身體的各個「部分」(心、耳、目、口、鼻、手、足……等)中，哪一個「部分」相對於其他「部分」而言具有

---

<sup>4</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》(臺北：東大圖書公司，1991年)，第1章。



優先性，因此可以支配其他「部分」？

以上這個問題還可以再進一步追索：所謂「優先性」，是指發生先後程序上的優先性？還是在價值輕重上的優先性？所謂「優先性」的證成基礎何在？這些問題將在本文第三節及第四節詳加討論。

中國古代儒家的身體隱喻思維，除了以上這個問題之外，還牽涉到另一個問題：

身體是受時間與空間因素所決定的（temporal-spatially determined）的存在。中國古代儒家既以身體喻政治機制，那麼，他們如何面對身體的時間性與身體的空間性問題？

這個問題可以換一個角度來思考：古代儒家如何處理受時間所決定的身體之綿延的問題？他們又如何思考作為空間的身體之擴大的問題？我希望在本文第五節對這個問題進行討論。

### 三、「自我轉化」是「世界轉化」的起點：古代儒家的身體觀與政治觀

#### （一）孔子政治思想中「己」的問題

勞思光最近曾說，中國哲學基本上是一種以「主張」為重的哲學，「自我的轉化」與「世界的轉化」是中國哲學的主要目標。他稱中國哲學為「引導的哲學」（“orientative philosoph”或

“philosophy as proposal”）。<sup>5</sup>勞先生這種說法很能切中肯綮。我想進一步說明的是，在儒家思想傳統中，「自我的轉化」是「世界的轉化」的一個基礎，也是一個起點，因為「自我」與「世界」原不斷為兩橛，而是一個連續體。在儒家思想裡，「我的身體」經由一套程序（說詳下節），可以延伸擴大而為「社會的身體」與「國家的身體」。因此，所謂「治國平天下」這一類涉及「世界的轉化」的事業，必須從自我的身體的轉化開始。

但是，以上這一段關於儒家身體觀與政治觀的簡單說明，卻隱含至少兩個問題：

- (1) 所謂「我的身體」、「社會的身體」或「國家的身體」這類名詞，隱含一個主體性或自主性問題。也就是說，從「我的身體」延伸擴大而為「國家的身體」的過程中，二者會不會衝突？「我」的主體性與自主性是否會隨之失落？如果有此可能，則如何使它不失落？
- (2) 所謂「身體」的意義是什麼？是指生物學意義的身軀或是指作為道德主體的自我？

這兩個問題都是儒家身體觀中必然涉及的問題。我們對這兩個問題的分析可以從孔子（551-479B.C.）的言論開始。孔子說：

---

<sup>5</sup> 參看勞思光：《中國哲學史》（臺北：三民書局，1981年），三下，頁894-895；Lao Sze-kwang, “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。

- (1) 無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣。（《論語·衛靈公》）
- (2) 子路問君子。子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓。脩己以安百姓，堯舜其猶病諸！」（《論語·憲問》）
- (3) 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」（《論語·顏淵》）

以上第一條及第二條資料，都可以說明孔子確實認為天下之轉化必從自我（「己」）開始，所以為政者必須「恭己」（朱注：「恭己」，聖人敬德之容也），必須「修己」。但是，問題是這裡所謂「己」到底是對象性的意義或是主體性的意義的自我？這個問題極為重要。我們的分析從第三條材料開始。《論語》「顏淵問仁」這一章，在思想史上具有重大意義。孔子一方面說「為人由己」，另一方面卻又對顏淵解釋「為仁」之目，說「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，人的身體的視聽言動，都必須受社會的禮儀規範的制約。因此，到底「為仁」的方法應該「由己」呢？還是「克己」呢？換言之，到底「己」是對象性的存在，而應加以「克」治呢？或者「己」是主體性的存在，人只須率性由之呢？《論語》原文太簡，為後人留下很大的解釋空間，遂引起後人的爭議。

我們先從朱子（晦庵，1130-1200）的解釋開始討論。朱子解釋孔子所說的「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」

爲仁由己，而由人乎哉？」這一段話時，強調應「克」去「身之私欲」說：<sup>6</sup>

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。爲仁者，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。故爲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。

《朱子語類》所說：「克去己私，復此天理，便是仁」，<sup>7</sup>亦同此意，都是將人的「自我」(self)分化爲「天理之公」與「人欲之私」兩個面向，強調以前者戰勝後者，朱子以「勝」解「克」即是在這個脈絡中說的。

《論語·顏淵》「顏淵問仁」這一章，在思想史上居於特殊重要的地位。這一章的重要性可以從兩方面來看：首先，從孔學系統來看，《論語》全書言「仁」者凡 58 章，「仁」字共 105 見，<sup>8</sup>言「禮」者共 38 章，「禮」字共 73 見。「仁」與「禮」之間關係複雜，既有緊張性又有相互創造性。<sup>9</sup>「顏淵問仁」這一章將「仁」與「禮」的複雜關係說明得最爲體切。孔子所說：「克己復禮爲仁」和「爲仁由己」這兩句話，言簡意賅地暗示了「仁」與「禮」的複雜關係。其次，自從朱子將「克己」解釋爲去除「己身之私欲」以後，引起了明清兩代儒者的批判，如明末陽

<sup>6</sup> 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1982 年），頁 131。

<sup>7</sup> 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986 年），第 3 冊，頁 1051。

<sup>8</sup> 阮元：《學經室集》（四部叢刊本），卷 8，頁 1，上半頁。

<sup>9</sup> 參見 Tu Wei-ming, "The Creative Tension Between *Jen* and *Li*," *Philosophy East and West*, 18: 1-2 (1968), pp. 29-39.

明門下的鄒守益（1491-1562）、王龍溪（1498-1583）、羅近溪（1515-1588）、清初的顏元（習齋，1635-1704）、李塨（恕谷，1659-1733）、戴震（東原，1723-1777），對朱子的「克己復禮」的解釋，均提出強烈批判。他們都反對宋儒所持的存天理去人欲的人性論，也反對所謂「本然之性」「氣質之性」二分的人性論，主張性一元論。「克己復禮」解釋的變化，很能具體而微地顯示明清思想史的轉折。<sup>10</sup>

實際上，朱子的解釋是很值得商榷的。孔子這一段話有兩個關鍵：一是「克」字，二是「己」字。朱子將「克己」解釋成克去己身之私欲。近年來對這個問題提出一套很具有說服力的說法的是趙紀彬。他說：<sup>11</sup>

「克」字起于體力勞動，故許氏《說文》以「克」「肩」互訓。而段《注》則認為：任事以肩，凡物壓于上，力能勝任，乃謂之克。由此引申，「克」有「能」「勝」二義，更引申之，「好勝人」謂「克」，例如《論語·憲問》篇「克伐」章「克伐怨欲不行焉，可以為仁矣」；「師得僞」亦謂「克」，例如《春秋》隱公元年載「鄭伯克段于鄆」。但春秋以前古籍，「克」字一般均用「能夠」或「堪能」之義。例如《書·康誥》篇「克明德」，「多方」篇「克堪用德」，《詩·大雅·文王之什·文王》篇「克配

<sup>10</sup> 溝口雄三對於這一點有精彩的研究，參看溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980年），第三章〈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283-331。

<sup>11</sup> 趙紀彬：〈仁禮解故——《論語新探》補編初稿之一〉，原刊於《新建設》1962年第2期，收入哲學研究編輯部編：《孔子哲學討論集》（香港：崇文書局，1972年），頁412-445，引文見頁414-415。

上帝」等等，不勝枚舉。

由此可知，此章「克己復禮」之「克」，亦當訓「能」，且兼有以肩負物、力能勝任之義。

趙紀彬又解釋「己」字的涵義云：<sup>12</sup>

「己」象雉繳，乃繫繩于弓以射飛鳥的古始武器；自殷代起，列于支干，用以紀日，成為曆法用語，兼以為名號；自周初起，開始以「己公」與「多公」對稱而有「自稱為己」，與「我」同義的苗頭。

趙紀彬進一步指出《論語》中這一章的涵義說：<sup>13</sup>

「克己復禮為仁」雖是古志成語，而孔子特用「為仁由己」一語以申其義，則係以「己」為「為仁」的主體，殊為明顯。所謂「取譬」之方，「忠恕」之道，皆係從「己」出發，細玩「為仁由己」一語，可知去「己」絕不能「為仁」；只有肯定「己」的主體意義及其方法論上的出發點地位，才能正確了解孔子關於「仁」的思想的積極一面。〔……〕合觀上述，足證「克己」與「由己」義近。清儒王船山以「率」釋「由」，取《中庸》「率性之謂道」「率」字之義，而稱為「率由」，可謂定詁。若然，則「克己」合言之，當與「由己」同義，均可釋為「率己」〔……〕。

趙紀彬的解釋較朱注為勝。孔子所說的「己」是指「自我」的

<sup>12</sup> 趙紀彬：〈仁禮解放——《論語新探》補編初稿之一〉，頁416。

<sup>13</sup> 同前註，頁417-418。

整體性而已，「己」不是一個對象性的存在。在《論語》全書中，孔子與弟子的對答十分強調立「志」(如：「吾十有五而志於學」)的重要性，就是強調「自我」的主體性的挺立。<sup>14</sup>儒學的健動精神皆源自於「自我」的主體性。我們掌握了這一點就可以理解孔子所說「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何」(《論語·子路》)、「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」(《論語·子路》)這一類的話，正是強調外在世界的轉變，起於內在的主體世界的轉化。

從以上的析論，我們可以針對上文所提出的兩個問題，而歸納孔子的身體觀與政治觀。孔子基本上不認為「我的身體」與「社會的身體」或「國家的身體」之間，有任何衝突之可能性，因為「我的身體」有其自主性，可以轉化世界。身體(《論語》中所謂「己」或「身」)同時指生物性的身軀，也指人的德性主體，而且後者修養到一定程度就可以滲透並表現在前者之上，達到「正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之」的「威而不猛」的境界，這是孔子心目中「從政」的重要條件(《論語·堯曰》)。《論語·鄉黨》篇對孔子的「聖人氣象」的種種描述，就是這種人格美的外在化的表徵。

## (二) 孟子與荀子對修身問題看法的異同

但是，應如何修身？這個問題在孟子(371?-289? B.C.)與荀子(298?-238? B.C.)則各有不同的發展。大致說來，孟

<sup>14</sup> 當代美國哲學家芬伽瑞(Herbert Fingarette)對這個問題有所發揮，其結論與我此處所說相近。參看 Herbert Fingarette, "The Problem of the Self in the Analects," *Philosophy East and West*, 29: 2 (April, 1979), pp. 129-140。

子以及馬王堆帛書《五行篇》為代表的孟子後學所走的是「身體的精神化」的道路，所以他們比較強調「慎獨」等內斂功夫。荀子一系儒者則走的是「身體的社會化」的途徑，要求身體接受社會規範的指導。孟子與荀子的身體觀都承認心對耳目口身手足等器官具有優先性，而且可以支配耳目口鼻手足。但是，孟荀對「心」卻有不同的看法：孟子基本上將「心」視為價值意識的創發者，荀子則將「心」視為價值規範的接受者。這一項基本的差異，是孟荀對修身問題看法差異甚大的主要原因。我們引用史料論證上述看法。

基本上，古代儒家都認為生理的身體，須加以轉化才能成為德性的身體，這種轉化的工夫論就是古籍所習見的所謂「治氣養心之術」。現在我們就來討論孟荀對於身體轉化作為轉化世界的起點所提出的方法。

孟子將身體區分為兩種「體」：「大體」與「小體」，認為「大體」具有道德意識，「小體」不具有道德意識，所以，「小體」應服從「大體」的指揮。「大體」是指「道德的自我」(moral self)，「小體」則是指「生理的身體」(physical body)。在《孟子·告子上·15》，孟子與學生公都子有這樣一段對話：

公都子問曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」

上文「大體」指「心」而言，「小體」指耳目等器官而言，朱子解釋說：「大體，心也。小體，耳目之類也。官之為言司也。耳



司聽，目司視，各有所職而不能思，是以蔽於外物。既不能思而蔽於外物，則亦一物而已。又以外物交於此物，其引之而去不難矣。心則能思，而以思為職。凡事物之來，心得其職，則得其理，而物不能蔽；失其職，則不得其理，而物來蔽之。此三者，皆天之所以與我者，而心為大。若有以立之，則事無不思，而耳目之欲不能奪之矣，此所以為大人也。」朱子的解釋可以成立，我們再補充說明：孟子所說的「心」是指超越五官之上的具有價值意識的道德心。正因為「心」是普遍的，因此它也是必然的。孟子明確指出，作為「大體」的「心」具有「思」的能力，而作為「小體」的「耳目之官」則欠缺「思」的能力。孟子指出，一切的價值意識都源自於心，「仁義禮智，非由外爍我也，我固有之也」（《孟子·告子上·6》）。又說：「君子所性，仁義禮智根於心」（《孟子·盡心上·21》）。「心」之作為人的價值意識的來源，是有其普遍必然性的，這種意義下的「心」具有超越性，所以，人一旦掌握了他的生命中「心」的最後本質，就可以躍入宇宙大化之源，而到達孟子所說的：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」（《孟子·盡心上·1》）。孟子思想中的「心」與宇宙最高實體同質同步，因此（1）「心」作為價值意識之創發者，有其普遍必然性；也因此，（2）「心」對「身」（耳目口鼻）具有優先性。這兩點係孟子心學要義之所在，亦為先秦儒家論「心」一貫之見解，馬王堆帛書《五行篇·經 22》：「耳目鼻口手足六者，心之役也」；《荀子·天論》：「心居中虛以治五官，夫是之謂天君」，《禮記·祭義》亦有「耳目不違心」之說，皆與孟子「大體」「小體」之說互通。孟子從區分「大體」「小體」的身體觀基礎出發，要求「小體」經由「大體」的統御、指導與轉化，終於改變外在的形貌，而達到「踐形」的境界。經由這一套「精神化」的過程，孟子可以滌除人

的生理形體所加諸人的局限與負擔。

孟子這一套身心觀，到了孟子後學的帛書《五行篇》作者手中，獲得了更細緻的發展。孟子後學將「心」更進一步區分為「中心」與「外心」兩種形態。《五行篇》作者所提出的「中心」的概念，正是繼承孟子的心學而來的，這種「心」之作爲價值意識的來源有其普遍必然性，因此，《五行篇》的作者可以宣稱：「以其中心與人交，說（悅）也，〔乃〕說（悅）焉，」（《經 14》）。另一方面，《五行篇》所謂的「外心」，是指社會習俗或禮儀傳統制約下，已經受到矯治了的「心」（略近於經過荀子所謂「心」禮義師法之化），《禮記·禮器》所說的：「禮之以多爲貴者，以其外心者也」中的「外心」與《五行篇》的「外心」同義。而因爲社會習俗或禮儀傳統，均有其時間或空間上的特殊性，因此，這種社會化了的「心」就不具有普遍性。《五行篇》說：「以其外心與人交，袁（遠）也」（《經 16》），就可以從這個角度加以理解。《五行篇》作者所重視的是具有內省能力的「中心」，而非社會化了的「外心」。<sup>15</sup>思孟學派這一條修身的進路，不斷地要求精神的純化，孟子後學之所以特別標舉「慎獨」工夫的必要性，實在是自然的歸趨。

荀子的身體觀從表面看似與孟子相近，舉例言之，荀子也非常強調「心」相對於耳目口鼻的優先性與支配性。但是，荀子將身體區分為「天官」與「天君」，「天官」是指耳目口鼻等，「天君」是指心。心可以控制主宰耳目口鼻，以下這兩條材料可以證明以上說法：

---

<sup>15</sup> 參看黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》，第3章。

- (1) 天職既立，天功既成，形具而神生，好惡、喜怒、哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳、目、鼻、口、形，能各有接而不相能也，夫是之謂天官；心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。財非其類，以養其類，夫是之謂天養；順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是謂之大凶。聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所不為矣。（《荀子·天論》）
- (2) 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》）

但是，我們不應該由於以上這種表面的相同而忽略了一項基本的差異：思孟學派強調「心」的主體性及超越性，荀子則重視「心」的社會性與政治性。荀子的「統類心」所關懷的不是個人成德的超越根據，而是個人成德過程中所牽涉的社會政治諸般現實問題，尤其是禮法制度建構的問題。<sup>16</sup>

由於孟荀所認為的「心」有這樣的不同，所以，他們對如何修身也隨之而有很大的歧異。荀子說：

治氣、養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，

---

<sup>16</sup> 參看黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年，2001年），頁103-126。

則一之以易良；勇毅猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑濕重遲貪利，則抗之以高志，庸眾驚散，則劫之以師友；怠慢僇棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣、養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣、養心之術也。（《荀子·修身》）

荀子基本上就社會脈絡論修身之道，他強調「凡治氣養心之術，莫徑由禮」；他也說：「所以養生安樂者莫大乎禮義。人知貴生樂安而棄禮義，辟之是猶欲壽而勿頸也，愚莫大焉。」（《荀子·彊國》）荀子反覆強調「禮」的作用：

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，則是如若師也。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》）

總而言之，荀子完全從外在的禮義師法之化論修身問題。相對於孟子所主張的「身體的精神化」，我們不妨說荀子所主張的可以稱之為「身體的社會化」。

#### 四、孟子與荀子的身體隱喻中的政治意涵

本文第一節曾說，古代儒家政治論中的身體隱喻思維是具

體展現中國文化的「比興式」思維傳統的一種思維方式。現在，我們可以問：古代儒家的身體隱喻以身體「比」國家，他們想「興」起何種意涵呢？

我想要以孟子和荀子為例，來具體回答這個問題。孟子與荀子借身體為喻，他們所要傳達的涵義很不相同。孟子所要傳達的是君臣的相對性，荀子所要傳達的是君臣關係的絕對性，臣對君必須服從。

孟子的身體隱喻是在工夫論的層次上講的，〈告子上〉共二十章所論都是修養工夫問題。孟子雖然區分「大體」、「小體」，並認為「從其大體」的是「大人」，「從其小體」的是「小人」（《孟子·告子上·15》），但是，我們必須注意的是：孟子所謂的「大人」、「小人」是就其德性義而言，並不是指政治的上下階層而言。所以，雖然孟子說「體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。」（《孟子·告子上·14》）但是，這裡所謂「小」「大」「貴」「賤」，都不是指政治義，而是指德性義而言。孟子在政治脈絡中運用身體隱喻，他強調的是君臣關係的相對性。孟子告訴齊宣王說：

君之視臣如手足，則臣視君如腹心。（《孟子·離婁下·3》）

手足與腹心，在孟子看來皆為身體之「部分」，其關係是相對的，不是絕對的，這是孟子運用身體隱喻所傳達的訊息。

但是，荀子運用身體隱喻，則已將這種相對關係轉為絕對關係。荀子說：

- （1）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，如四臍之從心，夫是之

謂大形。《荀子·君道》)

(2) 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，[……]《荀子·議兵》)

荀子將天子比之為「大形」，要求「天下從之如一體」「如四肢之從心」，顯然是一種單線的下對上的服從關係。

荀子政治論中的身體隱喻所乘載的這種訊息，基本上與戰國晚期君主權力高漲的歷史背景相符合，也可以視為這種歷史背景在思想上的一種反映。從戰國晚期至漢代，許多思想家運用身體隱喻皆在傳達這種訊息。《韓非子·有度》將臣子比喻為手足，要求臣下成為統治者的工具：

賢者之為人臣，北面委質，無有二心。[……]順上之為，從主之法，虛心以待令，而無是非也。故有口不以私言，有目不以私視，而上盡制之。為人臣者，譬之若手，上以脩頭，下以脩足 [……]。

《管子·心術上》：「心之在體，君之位。九竅之有職，官之分也。」《春秋繁露·通國身》：「身以心為本，國以君為主。」這類言論都是戰國晚期以降這種君權上昇事實的反映。

## 五、餘論：身體與政治組織的空間性與時間性

本文所分析古代儒家運用「身體隱喻」(body metaphor) 論證政治組織的原理與權力的運作原則，潛藏著一個問題。這就是：人的身體是以時間和空間為其存在之基本形式，而且受時間與空間因素所決定。人的身體與時俱化，終須隨風而逝。如

此一來，這些假定「治身與治國一理之術也」（《呂氏春秋·審分覽·審分》）的思想家，必將備受質疑：既然身體有時而盡，則與身體一樣可以互喻的政治組織是否也有時而窮？如此一來，則以身體作為隱喻所論證的原理，亦失去其永久成立之基礎？

這個問題並非無的放矢，我們且從（《呂氏春秋·審分覽·執一》）的一段對話討論：

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。

在這段文字中，「異位同本」這句話最值得深思。包括儒家在內的許多運用身體隱喻來進行政治論述的思想家，都有意無意間假定：身體與國家具有同質性，因此其組織之原理均可互通互喻。現在既然身體受時空所決定，則他們必須努力論證國家或政治組織的超時間性與超空間性的特質，否則他們的政治理論的有效性就受到質疑了。更具體地說，這個問題包括：（1）身體與國家的存在型式—時間—如何綿延？（2）身體與國家的存在型式—空間—如何擴大？我們通讀《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》及帛書《五行篇》等古代儒家典籍，發現對這兩個問題很少作直接而正面的回答。在《公羊傳》莊公四年的記載裡，古代儒家則提出「國君一體」的概念來解決這個問題。

關於「國君一體」這個概念可以從時間與空間的角度加以解釋。古代儒家所謂「一體」的概念包含兩個內涵：其一是歷

代國君由於世世繼承其祖宗之正體所構成的「一體」關係；其二是由國家的社會關係與空間關係所構成的「一體」。「一體」的基本意涵即人的身體，因此前者著重在子孫為先祖之遺體那樣的一體聯繫，世代繼體，解消了時間對先祖正體的局限，換言之，即以空間解消了時間。後者則直接就空間概念（身體的各個部分）論述社會關係。<sup>17</sup>我們可以說，古代儒家政治思想中的「一體」概念，是用來解決國家政治的時間延伸問題與空間的擴大問題的重要槓桿。在這兩個「一體」的概念，古代儒家比較重視第一個意義下的「國君一體」，強調子孫之作為先祖遺體的一部分，以綿延國家於萬世不墜，因此掙脫時間所加諸身體的局限性。至於第二個意義下的「國君一體」，古代儒家則很少鼓勵統治者擴大自己的主體性（包括身體），反而常強調統治者應該解消自己的主體性，將自己消融到人民的主體性之中。荀子雖提高君權鼓勵天子應「故目視備色，耳聽備聲，口食備味，形居備宮，名受備號，生則天下歌，死則四海哭，夫是之謂至盛」（《荀子·解蔽》），但荀子似乎也未嘗明言君主應擴大他的身體之主體。

在與儒家比較之下，法家對國君身體在空間上的擴大這個問題，賦予較高的重視，這當然與法家為專制集權張目的基本立場有關。韓非子（?-233B.C.）有見於統治者的身體在空間上有其不可避免的局限性：「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》）所以韓非子認為統治者應運用各種法、術、

---

<sup>17</sup> 王健文：〈國君一體：古代中國國家概念的一個面向〉，收入氏著：《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，頁 122。



勢等統治技巧，使自己的身體達到在空間上的效果，他說：「明主者，使天下不得不爲己視，使天下不得不爲己聽。故身在深宮之中，而明照四海之內，而天下弗能蔽、弗能欺者，闇亂之道廢，而聰明之勢興也。」（《韓非子·姦劫弑臣》）而且，統治者更要進一步使臣下的身體完全工具化，使臣下「有口不以私言，有目不以私視，而上盡制之。爲人臣者，譬之若手，上以修頭，下以修足；清暖寒熱，不得不救；鑊 傅體，不敢弗搏」（《韓非子·有度》）。我們可以說，韓非子要求臣下的身體的自主性完全解消，而且徹底將其所有權移轉給統治者。從韓非子的身體觀與政治論，我們看到了專制政權對人的身體的支配的深入與徹底。

## 引用書目

### 中日文論著：

王健文：〈國君一體：古代中國國家概念的一個面向〉，收入氏著：《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）。

朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1982年）。

黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》（臺北：東大圖書公司，1991年）。

\_\_\_\_\_：《孟學思想史論·卷二》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年，2001年）。

阮元：《擘經室集》（四部叢刊本）。

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）。

\_\_\_\_\_：《中國哲學史》（臺北：三民書局，1981年），三下。

趙紀彬：〈仁禮解故——《論語新探》補編初稿之一〉，原刊於：《新建設》1962年第2期，收入哲學研究編輯部編：《孔子哲學討論集》（香港：崇文書局，1972年）。

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年）。

黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年）。

錢鍾書：《管錘編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年1月），第1冊，上卷。

### 英文論著：

- Cassirer, Ernst, tr. by Susanne Langer, *Language and Myth* (New York: Harper & Row, 1946).
- Fingarette, Herbert, "The Problem of the Self in the *Analects*," *Philosophy East and West*, 29: 2 (April, 1979).
- Lao, Sze-kwang, "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).
- Tu, Wei-ming, "The Creative Tension Between *Jen* and *Li*," *Philosophy East and West*, 18: 1-2 (1968).