

# 《論語》中以「身」體德的詮釋與觀察

陳靜容\*

## 摘 要

儒家對於道德之意會，常常溢出於言語所能表述的範圍；道德言說，也不一定能夠準確拋擲可辨識的行動意義。在這樣的侷限中，儒學作為一門實踐哲學、生命哲學，若由文獻中抽絲剝繭，則勢必可掘發出儒家道德意義具體展示的重要媒介或管道。

本文旨在掘發《論語》中的「身體」並非僅是與「心靈」相對的「肉體」，而是活生生的、感覺靈敏的、動態的人類身體，它存在於物質空間、社會空間中，還存在於它自身感知、行動和反思的努力空間中。此「身」通過「隱蔽與感知」、「轉化」、「隱喻代言」與「展演」等四種方式，強化道德實踐之必然性；且「身」可作為「禮」的展演場域，兼容禮「意」與禮「儀」的鋪陳展示，建構「以『身』體德」的儒家道德感知模式。

**關鍵詞：**論語、媒介、道德、身體、感知

---

\* 臺北大學中國文學系副教授。

## 一、前言

關於《論語》，邢昺《論語集解·經序》疏曰：「論者，綸也，輪也，理也，次也，撰也。以此書可以經綸世務，故曰綸也；圓轉無窮，故曰輪也；蘊含萬理，故曰理也；篇章有序，故曰次也；群賢集定，故曰撰也。」<sup>1</sup>作為理解儒家思想的第一手材料，邢昺引鄭玄之說已將《論語》的地位彰明。趙岐亦曰：「《論語》者：五經之鎔鑄、六藝之喉衿也。」<sup>2</sup>足見《論語》在漢代經學史上具有舉足輕重的地位。不過，閱讀《論語》並不是僅有經學詮詁之入路，亦可以如戴璉璋所稱，學習《論語》：「藉著文字的指引，讓心靈上溯時光之流，歸向洙泗水濱，面對孔門人物，參與他們的生活，熟悉他們的音容笑貌，分享他們的喜悅，分擔他們的憂傷。」<sup>3</sup>《論語》內容多是孔子與弟子的日常對話及言行記錄，體現了孔子的政治、倫理、道德和教育主張；然這些內容並不在暢論一個束之高閣的悠遠理想，而是即於社會、即於主體的道德秩序之展現。儒家對於道德的意會與境界之嚮往，常常溢出於言語所能表述的範圍；道德的言說，也不一定能夠準確拋擲可辨識的行動意義。在這樣的侷限中，儒學既作為一門實踐哲學、生命哲學，則勢必可從文獻中抽絲剝繭，掘發出儒家道德意義具體展示的重要媒介或管道。筆者認為，「身」是儒家道德內涵得以十字打開的重要媒介之一；而「以『身』體德」便成為《論語》詮釋的又一進路。

中、西方對於身體的認知，不管是以梅洛·龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）為代表的身心理論，抑或者是中國傳統身心一體的主張，雖意在兼容內／外，然卻忽略了真實身體的感知和表現能力。理查德·舒斯特曼（Richard Shusterman, 1948~）在梅洛·龐蒂的身體認知之上，重新修正後指出：

梅洛·龐蒂極力提倡身體在哲學上的重要性，但卻缺少這樣一種健全的覺識，即沒有把真實的身體作為著意反思的實踐訓練場所來看待。這種著意反思的實踐訓練旨在重建身體感知和表現，以達到更加有益的體驗和行動。<sup>4</sup>

理查德·舒斯特曼肯認身體的意識能力，認為身體除了梅洛·龐蒂所強調的「積習身體」（habitual body），可與自我的主動意向性互相成就外，尚以「亦身亦心」的性質，兼容體驗與感知的能力於一，因此身體足以作為一個「反思的實踐訓練場所」來看待。舒斯特曼

<sup>1</sup> [魏]何晏注，邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001），頁2。

<sup>2</sup> [漢]趙岐注，孫爽疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001），頁6。

<sup>3</sup> 戴璉璋：〈洙泗之旅——談《論語》的閱讀〉，《大書坊》（臺北：聯合報社，1984），頁35。

<sup>4</sup> Richard Shusterman: *Body Consciousness*(Cambridge University Press,2008),pp.25.

的身體美學理論，更加關注身體與外物之間的關係，在福柯將「身體」視為是一個鑄刻著社會權力印記的「場所」主張之上，舒斯特曼認為「身體」包含「心靈對於作為對象的身體意識」，又包含「身體化的意識」；亦即，「身體」能夠將其自身同時體驗為主體與客體，具有實現自我關懷和「訓練」的可能。<sup>5</sup>筆者認為此說較之於梅洛·龐蒂的說法，舒斯特曼將「身體」視為「感性審美欣賞與創造性自我塑造的核心場所」<sup>6</sup>之主張，更貼近《論語》中「身體」與「道德」的媒介和表達關係。《論語》中的身體，不僅是輔助朗現道德的特殊符碼，身體本身更是展演道德意義之所在。因此，本文聚焦於身體在儒家道德踐履與理想境界中所扮演的媒介角色，亟欲掘發在《論語》中，身體多數時候代表的即是一道德實踐的訓練場所之功能，亦可將《論語》中抽象的道德理想具體展演出來。

因此，《論語》中的身體並非僅是與「心靈」相對的「肉體」，而是如舒斯特曼所述，將身體涵納了「身體化的意識」：活生生的身體直接與世界接觸、在世界之內體驗它。如此一來，「身體」即是：活生生的、感覺靈敏的、動態的人類身體，它存在於物質空間中，也存在於社會空間中，還存在於它自身感知、行動和反思的努力空間中。<sup>7</sup>社會科學對於身體的討論，常將身體視為銘刻社會價值與文化分類的所在，提出身體體現價值的論點。<sup>8</sup>據筆者觀察，《論語》雖不直接強調身體的功能，也未將「身」視為個體自覺的依據，但踐德主體卻可通過「身」之感官或行動經驗的轉化，強化道德實踐之必然性；且「身」被視為「德」的展演場域，特別是禮「意」與禮「儀」的鋪陳展示，彰顯了「以『身』體德」的踐德模式。

本文以「《論語》中以『身』體德的詮釋與觀察」為研究主題，亟欲彰顯身體具備有輔助主體領會《論語》中道德意義的功能，使得道德行為之落實得以跳脫單純的描述，跨越階級與身份的限制，將道德價值通過行動而朗現。以「身」體德之感知觀察並不在考察身體如何被道德意義化，成為代表道德的符號之一；而在探討身體通過哪些方式來媒介道德意義，讓道德成為一種可被辨識的行動。在研究開始之先，對於研究範圍、對象設定的基本態度，即涉及論文之基本假定。本文基本假定為：主體之「身體」是《論語》中道德理想的傳遞媒介之一，「身體」足以作為一個「反思的實踐訓練場所」來看待。研究材料以《論語》為主，研究者將先通過文本的細部分析，抽繹出《論語》中與身體經驗、感官作用或身體描述有關的文獻內容，而不專以「身」為關鍵字進行搜尋；其次，嘗試演繹

<sup>5</sup> 理查德·舒斯特曼 (Richard Shusterman) 著，程相占譯：《身體意識與身體美學》(北京：商務印書館，2011)。

<sup>6</sup> 同前註，頁 23。

<sup>7</sup> 同前註，頁 7。

<sup>8</sup> 王鏡玲、蔡怡佳：〈神聖與身體的交遇：從靈動的身體感反思宗教學「神聖」理論〉，《身體感的轉向》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2015)，頁 194。

「身」與「德」間內外緣繫連關係，確認「以『身』體『德』」如何可能。接著，對思想材料的深層義涵進行分類及深度詮釋，理解身體在《論語》語錄中所扮演的各種道德代言形式；最後，再綜合性地延伸思考：在儒家道德理想的追求上，身體如何稱職扮演主體「反思的實踐訓練場所」？經此詮釋與歸納，確認主體之身體經驗與表現是《論語》中道德內容傳播的媒介之一，且身體與道德兩者間不是斷裂、不相干的關係，而是「相互決定」的內外互援應用，使得道德精神可以不斷被主體所感知，進而落實。

統整當前學界聚焦探討《論語》與「身體」關係的研究成果，多是專書中附帶述及部分內容，未見專題討論之專著，亦不見單篇論文之相關研究。較具參考價值之著作如：日本學者安田 登：《身体感覚で「論語」を読みなおす。—古代中国の文字から》。<sup>9</sup>安田之作擇選《論語》中與身體感覺相關的中國文字進行字源字形的追溯，他認為由甲骨文更可以看出身體的動作，可以作為詮釋《論語》的新視角。安田的研究聚焦於文字字形與身體形象的對應；本研究則偏重突顯身體在《論語》中的媒介功能與展現形式。

另，葛紅兵《身體政治—解讀二十世紀的中國文學》<sup>10</sup>一書亦值得關注。此專著以「身體」與「文學」的關係探討為切入進路，在第一章〈身：中國思想的原初立場〉中以有限的篇幅論述《論語》中的「身體」思想。不過此論僅以「身」為關鍵字進行檢索，發現「身」字在《論語》中共出現 14 次，包含有「身體」、「本身」、「本人」等意，揭明：「原始儒家思想是基於對身體的觀察，始於對身體的體驗的，原始儒家從身體視域出發，以身體隱喻萬物，而得天下、萬物之思想。」<sup>11</sup>同時拈出「己」之概念，與「身」並置為另一面向的「心—身」關係，具有參考價值。

除上述與本論題較直接相關的研究論著外，另有少數述及《論語》中情感、感官欲望或主體道德實踐的篇章，本文亦將適度參酌。此外，本文援引「身體感」相關研究成果，以期與儒家道德思想詮釋相互照見。「身體感」的研究取向，強調過去感官人類學的研究多以單一感官作為研究的單位，可是實際上人們隨時都在使用不同的感官，並結合不同感官所接受的感覺訊息，而形成舒適、潔淨、骯髒、熱鬧、冷清等經驗的主題、焦點或「身體感」的項目。日本的比較醫學史學者栗山茂久認為：「這些身體如何從外在，作為客體，而被視察的研究，很快就迫使我們同時思考這樣的問題，即如何從內在，如同身體本是的那樣來主觀地感受身體。」<sup>12</sup>在《論語》中，並不將身體視為是外於「我」的獨立客體，但身體又是無法忽略的存在，而是兩者的結合。<sup>13</sup>由身體感知所引生的「身體感」，是「人

<sup>9</sup> 安田 登：《身体感覚で「論語」を読みなおす。—古代中国の文字から》（東京都：春秋社，2009）。

<sup>10</sup> 葛紅兵：《身體政治—解讀二十世紀的中國文學》（臺北：新銳文創，2013），頁 7-38。

<sup>11</sup> 同前註，頁 18。

<sup>12</sup> 栗山茂久著，陳信宏譯：《身體的語言—從中西文化看身體之謎》（上海：上海書局，2009），頁 6。

<sup>13</sup> 余舜德：《體物入微：物與身體感的研究》（新竹：國立清華大學出版社，2008），頁 8。

們解讀身體接受到的訊息及各種具文化意涵之行動的藍本。」<sup>14</sup>「身體感」結合感覺與文化、行為義涵的特質，適足以成為探見《論語》中人之「身體」內容和主體落實道德行為的支援性理論。

## 二、「身」與「德」的內外緣聯繫考察

### (一)「德」中有「身」／「身」中有「德」之外緣考察

張再林將中國古代哲學視為是一種「根身現象學」，其指出：

就其終極歸依而言，中國傳統哲學與其說更多地體現了一種反思的哲學，不如說更多地體現了一種反身的哲學，不是外索的致知的思維或意識，而是切己的踐行的身體素被視為人生的安身立命之本和宇宙的萬物造化之源。<sup>15</sup>

依此而言，中國哲學作為一種「反身的哲學」，身體所具備之符號意義與其所能呈現的價值樣態，就值得被進一步掘發。若從字源處進行「身體」與「德」之關係的外緣考察，成中英已直接點出：中國哲學中的「體」字，本指由氣血、精神、形軀所構成的有機的身體，兼有真實、自我、練習之意。<sup>16</sup>所謂「真實」，乃從身體的感受經驗引生，意味著各種行動、軀體感覺和情緒的轉換皆是當下的、直接的，而不是想像性的。「自我」，則是身體通過實際參與，藉由「體知」的歷程將外在經驗化為自我的體會，進而按照某種方式或價值的期待來形塑自身，因為身體得以體驗價值，自我也成為價值的一部分。「練習」，則指實際行動，如「克己復禮」、君子體仁的踐履展現及修養歷程。<sup>17</sup>由此可知，身體是一個具有真實感知、可由外向內驗證自我價值與思維落實，同時兼及行為練習的場域。換言之，通過身體這個媒介，道德才能成為體驗性的理解而非認知上的分析性術語。

<sup>14</sup> 同前註，頁 15。

<sup>15</sup> 張再林：〈意識哲學，還是身體哲學——中國傳統哲學的理論範式的重新認識〉，《世界哲學》第 4 期（2008），頁 6-12。

<sup>16</sup> Cheng Chung-Ying, "On the Metaphysical Significance of *Ti* (Body-Embodiment) in Chinese Philosophy: Benti (Origin-Substance) and *Ti-yong* (substance and function)", *Journal of Chinese Philosophy* 29, 2 (Jun., 2002): pp. 145.

<sup>17</sup> 陳景艷：〈當代歐美學界中國古代身體觀研究綜述〉，《中國哲學研究的身體維度》（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017），頁 510。

《說文》謂：「身，躬也，象人之身。」<sup>18</sup>在甲骨文字中，「身」的字形從「人」而隆其腹。<sup>19</sup>再從「人」字以觀，《說文》謂：「天地之性最貴者也。」<sup>20</sup>「人」以直立側身的站姿形象表之，以示人與鳥獸不同。段玉裁注曰：

人者，天地之心也，五行之端也。食味別聲被色而生者也。按禽獸艸木皆天地所生，而不得為天地之心。惟人為天地之心。故天地之生此為極貴。天地之心謂之人，能與天地合德。<sup>21</sup>

「人者，天地之心」，寓託了天地萬物人為貴之意，因此人得以與天地合德。由此以觀，「身」字從「人」且象人之身；人又具備與天地之德合一的能力和特質，因此「身」與「德」之關連已有跡可尋。此外《爾雅·釋詁下》釋「身」曰：「身即我也。」釋「我」則謂：「我者，施身之謂也。」<sup>22</sup>〈釋言第二〉曰：「身，親也。」<sup>23</sup>是故，「身」即「我」，即「親身」、「躬身」之意。這種「以『身』訓『我』」的詮釋，以「『我』就是『身體』」取代了「『我』有『身體』」的概念，身體成為此在之「我」存在的證據，擴大了身體的詮釋效用，也證明中國古典身體觀將「身體」視為一待實踐的存在，而不是專指被擁有的某物。

再由「德」字進行耙梳。丁亮將「立」、「位」、「竝」、「替」、「道」、「德」等字並觀，以示「身體也能與外在事物或環境互動，產生感受」。其曰：

一人正立於地乃為「立」字，身體同時感受到自己站立於環境之中，然此正立始終是環境整體中的存在，身體如此感受，故「立」字又為「位」字。當身體對自己存在的位子開始關注，便有了「竝」和「替」字，和自己站在同一位置所具有的同舟共濟關係為「竝」，不在同一位置而在時序上處接替之下位的關係為「替」。引領大家，決定大家所應行走之途徑即為「道」字，亦為「導」字，表領導；而此領袖具有正見，經過省察之後，知道走往何方

<sup>18</sup> 〔漢〕許慎著、段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化，1996），頁392。

<sup>19</sup> 李孝定以為身字「契文從人而隆其腹，象人有身之形，當是身之象形初字。」高明也有「身本孕字，象形，後來引申為身體之身」的說法。引自于省吾主編：《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996），第14號。

<sup>20</sup> 〔漢〕許慎著、段玉裁注：《說文解字注》，同註18，頁369。

<sup>21</sup> 同前註。

<sup>22</sup> 〔晉〕郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001），頁20。

<sup>23</sup> 同前註，頁39。

正確，即為「德」字。<sup>24</sup>

由「立」、「位」對於個體存在的感受和關注，到「竝」、「替」的同舟共濟思維，以至「導」、「道」的領袖意義，以其正見引導群體前行的方向，已可見古代君子之修德，不僅是對自我內在德性的探索，也必須植根於群我的互動，具有正見與正確判斷的行為能力。此中「德」字所涵具的行動力，乃由其本義衍申而得：

德之本字，在甲骨文中從直從行，與今之「循」字形近（容庚說），「示行而視之之意」（聞一多說）。……《莊子·大宗師》：「以德為循」，尚存古義。但其後此字之形與義變異甚大。其字本義今存於晚出之「巡」字中（《說文》：巡，視行貌）。而其字形在西周金文中則演變為「德」，戰國古文中演變為「憲」，其義亦大變。所最可注意者，是字中增入「心」符，為甲骨文中所不見也。……德之初義在殷商本為視巡或正視而行，逮於周代始引申、轉義為正直善美心性之稱。而此種語義變化，又與商周之際文化宗教思想之激變有關。<sup>25</sup>

「德」之初義為「視巡」、「正視而行」，加入了視覺感官的作用，顯示「德」所蘊含的意義本指向一動態歷程，而非靜態的理念結構。「德」與目視的關係，日本學者白川靜《說文新義》也從「省」進行字源考索。「德」字從十、目，和「省」字原有字源上的關係：

省……，乃巡視查察一定之地域、國族、集團之事也。當行其禮時，古時或有為增加目之咒力，而於目上施以繪飾者也。目之咒力，被認為是對外族時最重要者，故可視之為施以文身之事也。省德、憲等字，示其文飾者也，如此而行視察，以其咒力以壓服對手之威力曰德。德從彳者，以其為對外部行為之故也。目之咒力乃依於內在於其人之精神威力者也。作為象徵其力者而加心，此為德之最原始之觀念。德作為德性，內在於人，以適合神之旨意而得者，隨著此種自覺之產生，而失去其作為對外之目之咒力之意義，字從憲形而加心……戰國以後之事也……。然德之內在化而發展為道德之意義者，

<sup>24</sup> 丁亮：〈中國古文字中的身體感〉，《身體感的轉向》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015），頁 273-274。

<sup>25</sup> 何新：〈「道德」詁義：再釋「德」〉，《諸神的起源》（香港：三聯書店，1986），頁 308-310。

乃由於春秋末年儒家之說。最初蓋以為在與神之交涉中而授以德者也。<sup>26</sup>

德與省皆從「目」，原初之意是以目之咒力來壓服對手，此可視為統治者權力的向外延伸。戰國以後字從惛形而加心，雖失去了目之咒力的意義，然仍得以窺見「德」與身之感官目視的聯繫關係。

與「德」字相關的還有「聽」。《尚書·太甲》有：「聽德為聰。」<sup>27</sup>《國語·楚語》亦曰：「聽德以為聰，致遠以為明。」<sup>28</sup>「聽」與「德」皆從「惛」，「惛」為「德」的本字，表示正直之心，有正直之心的人就是有德行之人。「聽」字融入「惛」，表示人要用耳朵聆聽有正「直」「心」的人所說的話，才能算是一個聰明人；<sup>29</sup>換言之，耳聽之作用是「德」得以傳播的途徑之一。有聽者，必有言者。言者有德，聽者亦德。《禮記·鄉飲酒義》有曰：「德也者，得於身也。」<sup>30</sup>意謂德必須能夠運用於自身始能有所得。由此觀之，「德」與「身」的聯繫，並非只是實用目的的講究，而是藉由感官獲得知識的能力，將其與道德向度進行連結。如此一來，「身」便成為主體向道德開放的媒介，也成為觀察修養工夫論的另一扇窗口。

陳景黼認為：儒家典籍中，《孟子》最早將道德整合進人的生理機制，從而使四端具有物質或準物質般特色的論述。<sup>31</sup>《論語》中所觸及道德與人之生理的相應關係，雖不及《孟子》直截；然從「德」字進行意義溯源，已可見「身」之視、聽等感官作用與「德」之本義間確有關聯；且孔子於《論語》中「天生德於予」的說法，也暗示了「予」是天生之德的依託。此處的「予」，隱約具有實質之形軀感官認知與心靈作用的雙重意義，而不全然被自我意識和思維所決定而已。如謝大寧之論：

「德是個天生的內容」這話如當一個知識來看，其實是不容易理解的，德如何能是遺傳之一內容呢？我們也許可以在心理學的研究上知道某些人格特質是可以遺傳，但這並不等於德是可以遺傳的，所以說君子之德這個概念，就知識言，仍然是個假知識。<sup>32</sup>

<sup>26</sup> 引自周法高：《金文詁林補》（臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊，1982），第1冊，卷2，頁608-609。

<sup>27</sup> 〔漢〕孔安國傳，孔穎達正義：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001），頁118。

<sup>28</sup> 〔三國吳〕韋昭注，徐元誥集解：《國語集解》（北京：中華書局，2002），頁493-494。

<sup>29</sup> 廖文豪：《漢字樹：從圖像解開「人」的奧妙》（臺北：遠流出版社，2012），頁111。

<sup>30</sup> 〔漢〕鄭玄注，孔穎達正義：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001），頁1005。

<sup>31</sup> 陳景黼：〈當代歐美學界中國古代身體觀研究綜述〉，同註17，頁544。

<sup>32</sup> 謝大寧：〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》



謝大寧進一步點出，「德」無法從理性思辨中獲得，而應發掘出一「經驗的向度」，回到「德」所蘊含的「生命體驗」中，才能進入由德之象徵所啟動的意向性結構。<sup>33</sup>道德體驗無法經由思辨考證而得，必須在現實生活中由主體行動體現後方得以展現，通過身體在視覺、聽覺及行動等之能動性的引領，將道德規範與價值彰顯，成為「德」中有「身」／「身」中有「德」的相互包含關係。所以，美國著名的中國古代史學研究者魯威儀( Mark Edward Lewis )認為，《論語》早已啟迪後學對身體觀的論述，而孔門對身體關注的面向有三：(一)儀式的意義與君子如何調節身體？(二)身體如何使道德外顯？以及(三)守禮的身體與社會秩序的關係。<sup>34</sup>就魯威儀的說法進一步觀察，這三種面向均牽繫在身體與廣義道德的相互成全關係上，亦皆以「身體」作為使道德外顯、完成禮與社會秩序的前提，然「以『身』體德」如何可能？下節將進一步探討。

## (二)「以『身』體德如何可能」之向內尋索

《論語》因其語錄之性質使然，故歷來詮解多由孔子與弟子的問答言說切入，對於實際體道踐履之工夫展示，亦即「踐德如何可能」之具體論述則較少有觸及。由上文之推論已知，「德」與「身」之間由外緣之字源考察乃可尋得「德」中有「身」／「身」中有「德」的相互包含關係；若如魯威儀所說，《論語》早已啟迪後學對身體觀的論述，則在一己之修養與道德外顯的推擴歷程中，身體如何能成為道德傳播之媒介，讓道德成為一種可被辨識的行動？

以目前可見的《論語》研究成果進行觀察，最為研究者所忽略的大概就是〈鄉黨〉篇了。〈鄉黨〉篇集中收錄了孔子的容色言動、衣食住行，包含飲食起居、坐臥行走的日常生活之禮，所以較少被關注討論。不過彭國翔提出不同的看法，他認為：通過《鄉黨》這篇對於孔子在日常生活各種不同境遇中禮儀實踐的詳細記錄，從而使得作為身心修煉的禮儀實踐不再只是一種抽象的理念，而是在作為人格典範的孔子身上得到了活生生的聚焦和突顯(活化和具象)。更可以看到禮儀實踐如何展現為一種「體態」、「心態」表裡共建、交關同構的身心修煉。這種作為身心修煉的禮儀實踐，正是鑄造君子與聖賢人格的必由之路。<sup>35</sup>從彭國翔的說法可知，《論語·鄉黨》篇的特殊之處，乃在於可被視為是孔子的「身

---

(上海：華東師範大學出版社，2008)，頁 70-71。

<sup>33</sup> 同前註，頁 73。

<sup>34</sup> 陳景黼：〈當代歐美學界中國古代身體觀研究綜述〉，同註 17，頁 545。

<sup>35</sup> 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〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 6 卷第 1 期 (2009)，頁 1-27。。

教」展現，且由孔子在不同場合裡對於各種禮儀的展示，明確可見儒家之禮必須兼備「體態」與「心態」的要求。儒家之禮與身體表現的關聯，杜維明亦從「身體格局」和「風度」處申論：

儒家繼承周文並認為應該將禮教身分視為人的自我構成和認同所在，禮文不只是外在空洞的虛文框架，而是人性自覺並內化鍛鍊出來的身體格局和風度。

36

儒家之禮，既然作用於人倫、政治與社會秩序，則必可由各種具體情境中被探見。傳統論禮，多關注禮之儀節內容與內在精神之融合與否，對於「行禮」者的人格氣象、身體格局和由此所自然流露之風度多有忽略。然，禮之儀節與精神是否融合，無法由「禮」本身來檢驗，所以必賴於踐禮主體之身體氣象的凝斂或威儀來進行觀察，身體於此便成為禮序的體現和寄託禮意之所在。

〈鄉黨〉中記錄了孔子將禮儀日常化、生活化、實踐化，讓踐禮過程中身體的舉手投足、動容語默都成為工夫踐履之一環。如此一來，嚴整謹飭的身體表現模態，相對來說亦是主體對於禮之內容與精神的強調和確認。在行禮的展示過程中，禮之價值內化到無意識的身體裡去，在主體從善的意向驅動下，視聽言動的身體活動便有了規矩。準此，儒家所謂德禮須從身境合宜處切身體知；而「以身體德」之所以可能，正在於儒家並未將身體排除在道德實現之外。換言之，儒家道德的動態道理乃是由主體「體態」的經歷琢磨，漸入「心態」的親切體會，此如朱熹論儒家修身之入路：「便就自家身上至親至切、至隱至密、貼骨貼肉處。」<sup>37</sup>儒家道德之深義，須在自家身上琢磨才能契合善解，這雖攸關內在道德感之激發；然身體言行動靜的中節合禮亦是一種德性的表達。後文將有部分篇幅對〈鄉黨〉篇內容進行統整，此處逕以〈鄉黨〉所錄孔子遵循周禮之內容為例，先論禮之實踐與身體表達間的關係。如：

入公門，鞠躬如也，如不容。立不中門，行不履闕。過位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。攝齊升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者。出，降一等，逞顏色，怡怡如也。沒階趨進，翼如也。復其位，蹐蹐如也。執圭，鞠躬如也，如不勝。上如揖，下如授。勃如戰色，足躩躩，如有循。享禮，有容色。

<sup>36</sup> 杜維明：〈作為人性化過程的禮〉，《人性與自我修養》（臺北：聯經出版事業公司，1992），頁 21-48。  
杜維明：〈身體與體知〉，《當代》第 35 期（1989），頁 46-52。

<sup>37</sup> 〔宋〕黎靖德：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 16，頁 323。

私覲，愉愉如也。（《論語·鄉黨》）

此章描述孔子循禮、踐禮之體態形象相當鮮明，從身體之「鞠躬如也」、「如不勝」，至容色之「勃如」、「怡怡如」、「愉愉如」、「蹢躅」等形容，已隱含履禮過程的心理狀態；再到「足」、「行」之「躩如」、「翼如」、「蹢躅」等描述，加之以「言似不足」、「屏氣似不息」之恭謹態度的描繪，細緻而富有層次。在這則材料中，不僅含括了「容」與「止」之外在體態的表現，又細及於循禮之恭順、敬畏的心態。由「色」及「氣」以觀，丁亮點出此中容色表現是「性情思慮等種種心理透過面部細微肌肉與血管等所反應」；「屏氣」之狀態乃「鼻腔氣管肺等呼吸器官與動作靜躁所涉及」。因此，其認為：

從身體大幅度的行動類別到頭口手足的肢體狀態再到聲音、容貌與心理感情等等由外而深透於內，君子一層一層有條理的建立起與庶民或小人異質的身體。<sup>38</sup>

即上所論，《論語》中身體履禮的行動已涵融著實然與應然的維度。依此展開，「禮」和「德」便不再只是名目定義，而是「身歷其境」的當然之理。朱熹注解《論語》中的抽象之「德」，也時常以「身」為媒介，如：「莫如此問，只理會明德是我身上什麼物事」、<sup>39</sup>「且只就身上理會」。<sup>40</sup>朱子之說自然有其對儒家思想豁然貫通的切實體悟，也呼應其以格物為工夫和性即理主張的思維脈絡，此中「身」的意義亦不盡然可被狹義的身體定義所概括；然由此可見「明德」乃是切身所展開的動態道理，而不是脫離自身和實踐的抽象思維。由此，「身」與「德」的契合關係昭然若揭。

黃俊傑認為：中國古代儒家思考問題，常常從身體出發，身體是自我與世界之間關係的接觸點與聚合點，是人的存在中最具體的事物，儒家常以身體作為隱喻思考各種問題。<sup>41</sup>身體隱喻是以自己的身體作為理解外在世界之參照組和預設結構，讓個人得以更好地連結在主體之外的各種事物。蕭延中說：

由「身體」的系統和結構去聯想外界事物，此時外界事物只是個人身體的一種外推性理解的結果，從而建立起一種「主—客」之間同構的、鮮活的有

<sup>38</sup> 丁亮：〈從身體感論中國古代君子之「威」〉，《考古人類學刊》第74期（2011），頁100-101。

<sup>39</sup> 〔宋〕黎靖德：《朱子語類》，同註37，卷5，頁88。

<sup>40</sup> 同前註。

<sup>41</sup> 黃俊傑：〈「身體隱喻」與古代儒家的修養工夫〉，《東亞文化的探索》（臺北：正中書局，1996），頁102-103。

機整體模型。由於「身體」是人們感知最直接和最細膩的物體，所以它就在視覺、聽覺、味覺、觸覺等等感觀層次建立起「主—客」之間最直接、最便捷和最準確的溝通橋梁。<sup>42</sup>

「身體」是人們感知最直接和最細膩的物體，讓主體得以通過感受、類比、聯想去理解外在世界。「感知」(Perceive)一詞被廣泛運用在心理學理論上，作為理解主體在選擇、組織與解釋外在感官刺激，並賦予外在世界某種意義的複雜過程。因此，「感知」能力自然與「感官」息息相關。不同於傳統將「感知」視為是「感官」主導的結果，心理學家 James Gibson 認為人的感知同時需要「動作」。張珣統整張珣 Tim Ingold 的說法後指出：

並非眼睛先看再傳送到大腦再發出看到什麼的感知，而是眼睛一邊不斷地看，一邊不斷地在形成觀看什麼的感知。感知是在眼耳鼻舌身而不在大腦。眼耳鼻舌身不停地接觸外界的同時就是在形成視覺感知，聽覺感知，嗅覺感知，味覺感知，觸覺感知。<sup>43</sup>

另鍾蔚文〈從行動到技能：邁向身體感〉一文，也針對「感知」與「行動」的關係進行深刻的討論，他舉例說明：「正好像在美術館鑑賞名畫，只有在身體採取適當的位置時，如站立的角度、眼睛的移動等，加上美學素養，作品的意義才會顯現。簡而言之，美感並非不請自來。」<sup>44</sup>依此而言，主體感知內在與外在世界時必然伴隨即時的行動，因而在道德實踐的進程中，「道德感知」勢必由身體感官經驗出發，依隨著各種不同的即時「行動」而形成；而此「行動」又涉及了不同感官的整合與協調，以回應主體當下的要求和期望，進一步向內凝聚成個別主體之道德認知。在這種情況下，「身體」的媒介意義便可以顯現，在「身」感知「德」的同時，「身體」也同步成為一個「反思的實踐訓練場所」，既付諸於行動，亦使得「反身而誠」成為可能。

### 三、「以『身』體德」的媒介觀察

《論語》語錄中的道德陳述，並非只在展示一種單純的現象意義，而是依恃著「生命

<sup>42</sup> 蕭延中：〈試論「中國思維」中的「身體隱喻」〉，同註 17，頁 171。

<sup>43</sup> 余舜德編：《身體感的轉向》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2015)，頁 67-68。

<sup>44</sup> 鍾蔚文：〈從行動到技能：邁向身體感〉《身體感的轉向》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2015)，頁 53。

形式」(living form)<sup>45</sup>所包含的情感、力量、知覺與精神，讓道德轉滲入實踐行動中，成為一種自然的流露。因此，在具體的踐德歷程中，身體的舉止意義便可相應於《論語》中德目的表達。

《論語》中的「身體」其實是一種特殊的存在形式。此「身」，並非作為一完全外顯的主體範式，而是從感官開放，將各有職司的身體功能凝聚於道德之一端，感官認知的圖式與主體的道德認知間形成一種行動式的夥伴關係，行動的目標則指向主體的自我修養與道德關懷。筆者由《論語》中的相關材料抽絲剝繭，歸納出「隱蔽與感知」、「轉化」、「隱喻代言」與「展演」等四種「身體」媒介道德的方式。以下分別述之。

(一)「隱蔽與感知」：《論語》語錄內容中隱含有一特殊的身體「缺場」(absence)現象，讀者閱讀時不會意識到自我的「第一人稱的身體」介入其中，如在看的眼睛不會看到自己在看，在聽的耳朵不會聽到自己在聽，但普遍的身體和行動經驗卻能促使主體通過踐德經驗的煥發而發現「道德」的「在場」性。<sup>46</sup>此處所謂的身體「隱蔽」現象，是指綻出於世的「表層身體」<sup>47</sup>之「自我—遺忘的」展現，使得踐德主體對道德之體會反而建立在「身體的缺場體驗」之上，轉而通過主體內在的理性思維將踐德體會具現。這種身體作用不被顯題所引生的道德體會，頗類於朱熹釋孟子「四體不言而喻」時所述：「四體雖不能言，而其理自可曉也。」<sup>48</sup>不過朱子此言為詮發孟子身心渾然一如之理；《論語》中的身體隱蔽作用則更強調道德煥發主體內在心靈之可能。

例如對於「君子之爭」的描述：「子曰：『君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。』」（《論語·八佾》）「射」為六藝內容之一，不管用於戰事或競技皆是爭競之行；不過，讀者於字裡行間感受到的盡是「禮」意的流轉，而非「爭」意的競逐，這是為什麼呢？「揖讓而升，下而飲」對於君子之爭的禮意勾勒，當然可以從字面意

<sup>45</sup> 「生命形式」是蘇珊·朗格美學的核心觀念。楊儒賓統整論道：「蘇珊·朗格認為在相當的程度內，人的生命本身就是感覺的能力，情感更是集中化、精神化的生命力之展現。生命本身不只是力量，它帶有一種先驗的形式，一種有機的統一、運動的、節奏性的形式。和生命形式最接近的藝術類型是音樂，因為音樂雖然難以用概念界定之，但它卻具體的以韻律的、有機的、運動的方式體現了生命最基源的構造。」參余舜德編：《身體感的轉向》，同註43，頁23。

<sup>46</sup> 陳立勝：「在身體缺場的現象學中，無論是身體表層抑或是身體的內部都是屬於『缺場』與『隱性』(recessive)狀態中的。『表層身體』在其『綻出』(ecstasis)中是缺場的，如在看的眼睛不會看到自己在看，在聽的耳朵不會聽到自己在聽，在觸摸的手不會觸摸到自己在觸摸，等等，換言之這種『第一人稱的身體』、『自為的身體』始終是不在場的，它作為真正的『主體』永遠無法被意識客體化為『在場』的東西。正是在這一身體『缺場』之中，周遭世界的人與物才得以『在場』。」參陳立勝：《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2011)，頁8-9。

<sup>47</sup> 陳立勝引美國學者Drew Leder的「身體缺場現象學」，間接闡述「表層身體」與「深層身體」之別。「表層身體」是作為綻出性質的「活的身體」；「深層身體」是隱退於意識之下的「不可體驗的深度」之中的。同前註，頁9。

<sup>48</sup> [宋]朱熹：〈答歐陽希遜〉，《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》(上海：上海古籍出版社，2010)，第23冊，頁2952。

義上充分理解，如「揖」為古代拱手禮，引申有「不爭」之意；「升」同於「昇」、「陞」等字，有「登台而射」的意思。不過，我們雖用文字來了解、描述和定義眼前的世界，然亦同時用自己的身體經驗將文字轉譯成畫面，使得「揖讓而升，下而飲」的情境得以再現，而引向某種特殊意義的強調或解釋。當我們理解「揖讓而升，下而飲」時，雖未親身「看見」、也不自覺「正在看」，但由身體視覺而來的經驗及想像讓我們可以隱約想見相關的行動和場景，這是因為身體的感知作用間接建立了理解抽象問題的途徑；且這段文字是由孔子口述其視覺感知而來，所以可使弟子與後世讀者如身臨其境，亦可意識到比試者在競賽前要相互作揖行禮，比試結束後要相對飲酒。但是，孔子的「視覺」作用在語錄中是隱蔽的，讀者亦未意識到自己正在觀看孔子的「觀看」。身體的自我遮蔽看似使此「身」隱退，讓我們遺忘了身體的作用，實際上這些語錄內容卻是通過視覺作用的暫時「缺場」，讓踐德主體得以通過身體連續動作之充分想像，感受「揖讓→升→下→飲」的「禮」意與君子的風範，將非體現的道德活動「在場化」。

再如顏淵問仁。孔子答曰：「克己復禮。」顏淵續問「克己復禮」之目，孔子答曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（《論語·顏淵》）丁若鏞註曰：

非禮欲視，故曰「非禮勿視」，非禮欲聽，故曰「非禮勿聽」，非禮欲言，故曰「非禮勿言」，非禮欲動，故曰「非禮勿動」。初若不欲，何謂之勿？欲也者，人心欲之也。勿也者，道心勿之也。<sup>49</sup>

由「欲」之抑制以觀，此處的「視、聽、言、動」並非強調眼、耳、口的感官功能與身體行動表現，而是凸顯了藉由感官與身體作用的表現或隱蔽，能夠間接成為我們在這個世界存在的道德表達式，進而開顯出新的工夫意義。「勿」，從「道心」處論，因此並非消極的抑止，而是從「禮」規劃出一個道德的世界，強調以禮化之、正之，促使「勿視」、「勿聽」、「勿言」、「勿動」由消極的感官行動遏抑化為而道德感知的發揮，進而成為「克己復禮」的工夫進程。另「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」圍繞著「克己復禮」而開展，陽明弟子鄒東廓於〈論克己復禮章〉直揭：

子以非禮勿視、聽、言、動告之。視、聽、言、動，己之目也。非禮勿視、

<sup>49</sup> 丁若鏞：《論語古今註》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988），卷6，頁451-452。

聽、言、動，修己之目也。除卻視、聽、言、動，更無己矣。<sup>50</sup>

「視、聽、言、動」與「己」的關係緊密相扣，東廓之說更表明「克己復禮」與此四者的相互作用。由東廓所言：「除卻視、聽、言、動，更無己矣」，已知「克己復禮」四字雖與身體無涉，然從視、聽、言、動之內容來看，「修己」與「修身」實是同一不二；「克己復禮」亦實際涵括了「修己以敬」、「修身以禮」兩端。由此以觀，雖然在「克己復禮」處，視、聽、言、動之作用被「禮」所拘限，然「非禮」之述正顯示「復禮」在理論與實踐上的優位性。因此，「克己復禮為仁」不能孤立地、個別地從「仁」之實現來評斷，而必須依賴身體活動的中轉，以此作為主體自我察識之依據。

(二)「轉化」：《論語》中的「身體」作為主體與道德實踐間的媒介，其轉化作用是將身體的感官能力提升至體證之境或具判斷能力，使得道德理想成為更具體的內容。以《論語》中的「觀」意為例，「觀」多非僅是訴諸知覺的「觀看」，而已經成為道德行動的必要條件。《論語》中與「觀」直接相關的文獻共有十則，其中數則皆可見「觀」之意義轉化的痕跡。羅列如下：

子曰：「父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」  
(《學而》)

子曰：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？」(《為政》)

子曰：「小子！何莫學夫《詩》？《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」(《陽貨》)

子曰：「禘，自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」(《八佾》)

子曰：「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」(《八佾》)

子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」(《里仁》)

<sup>50</sup> 鄒守益：《東廓先生文集》(臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997)，卷6，頁26a-b。

宰予晝寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也，於予與何誅？」子曰：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」（〈公冶長〉）

子曰：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已！」（〈泰伯〉）

孔子話語中的「觀」意，均約略涵具有內外省察、評價、觀考得失之功能，因此孔子所重之「觀」，實質在於展示一種行所當行的應然價值，如其對於禘祭之「不欲觀」、對「驕且吝者」及「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀」一類人之「不足觀」、「何以觀」的評價等，都使得眼睛的觀看不只是「目觀」能力的展現，更是「視正」之「明」<sup>51</sup>的直接要求。

詩之「可以『觀』」，鄭玄注解「觀」之意為「觀風俗之盛衰」<sup>52</sup>；朱熹則曰：「考見得失」<sup>53</sup>。羅卓漢認為：

孔門學詩，即就興而觀。興者見詩而興起，觀者即興起而直致之理，所謂觀鑑之義也。故興為忽然興起，觀為默爾窮觀。前者偏於情之所感，後者偏於理之所推。<sup>54</sup>

此將「觀」釋為「觀鑑」、「默爾窮觀」之意，為「理之所推」。文幸福則補充：「觀古為鑑，以正得失，詩善去惡，反躬於誠，乃可謂善於詩也。」<sup>55</sup>由此可歸納此中之「觀」意，並非觀詩、讀詩而已，而是從身體既有的能力出發，而又超越身體能力的約束，以「觀」之可「見」（鑑）為前提，對價值和義理進行辨識。

另，「父在，觀其志；父沒，觀其行。」此中之「觀」，據朱熹引尹氏說法云：「如其道，雖終身無改可也。」<sup>56</sup>由此可知，此乃為人子者循父之道而自觀其志、自觀其行。子循父之道是否始終如一，無法逕由「觀看」來進行檢驗，而必須自察自糾，因此「觀」之目的就超出了視覺作用的範圍，擴充而為「三年無改於父之道」的自我驗證和要求。「觀過，斯知仁矣」亦可歸於此一併理解。「過」非具體之物，之所以「可觀」且用以辨識、別類，乃是欲通過對錯誤之覺察以正度量。加之以孔子由宰我晝寢一事而引生之感嘆：「始

<sup>51</sup> 《國語·周語下》：「夫耳目，心之樞機也，故必聽和而視正。聽和則聰，視正則明。聰則言聽，明則德昭。」〔三國吳〕韋昭注，徐元誥集解：《國語集解》，同註28，頁109。

<sup>52</sup> 〔清〕劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990），頁689。

<sup>53</sup> 〔宋〕朱熹集注：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984），頁178。

<sup>54</sup> 羅卓漢編：《詩樂論》（臺北：正中書局，1954），頁5。

<sup>55</sup> 文幸福：《孔子詩學研究》（臺北：臺灣學生書局，2007），頁47-48。

<sup>56</sup> 〔宋〕朱熹集注：《四書章句集註》，同註53，頁51。



吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。」「聽其言而觀其行」較之於「聽其言而信其行」，更進一步強調「行」的落實及言行是否相應的檢核。因此，「觀」乃在觀見其行、考見得失，已擴及「查察」之意。由此可知孔子所述之「觀」意，已將生理上的視覺能力轉譯成倫理學抑或者是知識論的認知意義。

「視其所以，觀其所由，察其所安」亦類此意。「視」／「觀」／「察」三者皆是視覺能力詞彙；然隨著「所以」、「所由」、「所安」之述，從主體外在行為、事蹟來歷所由，到本心所主定止之處，已轉化單純的視覺能力而為一由外向內的知人識人判斷，同時成為孟子觀眸識人說法的前承。<sup>57</sup>楊儒賓討論孟子的踐形觀時，曾明揭：

落實下來講，也就是人的身體（生理）現象都可視為道德（心理）現象的徵候。沿著外在的徵候往內追尋，可以求得與之符應的人格層次。<sup>58</sup>

孟子「以心為理」，因此著重由貌相聲色向內探尋本心之善；相較於此，《論語》中的「身體」更強調感官與感官及感官與行動的聯繫作用，突破了感官的單一功能，如：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。」（《論語·為政》）由「多聞」而知「慎言」、「多見」而明「慎行」，最終乃可「寡尤」、「寡悔」，可見身體之眼、耳、口及行動的相互配合契應。又如：「君子欲訥於言而敏於行」（《論語·里仁》）、「多聞，擇其善者而從之」及「多見而識之，知之次也」的優次判斷（《論語·述而》）；抑或者是孔子所謂侍奉君子所可能犯的過失之一：「未見顏色而言，謂之瞽。」（《論語·季氏》）《論語》中這些對身體感官的描述或應用，多數是言在此而意在彼，除了深化感官的作用外，同時亟欲通過日常感官經驗的重層轉進搭配身體行動的相應調適，鋪陳出道德理想的具體實相，亦同步建構相對應的道德踐履工夫。

（三）隱喻代言：儒家道德意識之流動，是由生命最深處以迄形軀之展現，因此身體一如道德之載體，在我們的感官四肢、動容周旋間皆可探見道德精神之徵候。簡言之，人由存在經驗的感受和價值取向對於道德的回應，正是以「身體」作為隱喻；於是，「身體」本身或其動作表現便被賦予了特殊的代言意義，形成獨特的「身體語言」，使得「身體」與「道德」之間的牽引互動形成開放的對話迴路，兩者之間不再是判然二分的迥異關係。相關例子如：

或問禘之說。子曰：「不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指

<sup>57</sup> 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所，1996），頁139。

<sup>58</sup> 同前註。

其掌。（《論語·八佾》）

孔子反對魯國僭行禘禮，但為魯君諱，故以「不知也」回應詢問；「指其掌」則進一步表示，若能懂得這個道理、了解禮之分寸的國君，治理國家應可如運籌於掌上，輕而易舉。

《禮記》中亦有「指諸掌」、「示諸掌」之說法，用來強調郊社之義及貫徹禘禮對治國的影響：

子曰：「明乎郊社之義、嘗禘之禮，治國其如指諸掌而已乎！（〈仲尼燕居〉）」

59

子曰：「郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」（〈中庸〉）<sup>60</sup>

此中「指其掌」、「指諸掌」、「示諸掌」<sup>61</sup>皆是以身體代言的運用，企圖以身體和社會政治之結合來建立理解評價的途徑。以身體語言取代傳統的語言表述，則儒家對外在儀文和禮制遵循之要求就可以超越語言文字之推論邏輯，除降低理解的難度，亦可擴大理解儒家政治文化與禮的相應關係。

通過身體的隱喻代言，許多複雜的道德命題得以成為直觀的比喻性情境，進而被簡單地認知。《孟子》中所謂「天下可運於掌」及「反手」之說，<sup>62</sup>與孔子「指其掌」即有可相互照看之處。蕭延中闡釋「身體隱喻」時指出：

身體既是一種推理方法，又是一種道德律令，二者合二為一，從而使諸如「什麼是德性」、「為什麼需要德性」和「怎樣達到德性」這樣複雜的三重命題的論證，通過簡潔的體驗得以一次性完成。這就是「身體隱喻」的「思維節約」功能。<sup>63</sup>

身體隱喻多以形象、直觀、易懂的方式來進行代言；而此隱喻代言之所以可能，又與儒家

<sup>59</sup> [漢]鄭玄注，孔穎達正義：《禮記正義》，同註30，頁853。

<sup>60</sup> 同前註，頁887。

<sup>61</sup> 「示諸掌」之「示」，鄭玄釋為「寘」，義同「置」，是置物於掌上之意；朱熹則釋為「視」，意謂治國如視掌般容易。本文採朱熹之說。

<sup>62</sup> 《孟子·梁惠王上》：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。」《孟子·公孫丑上》：「曰：『以齊王由反手也。』」參[漢]趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，同註2，頁22、51。

<sup>63</sup> 楊儒賓、張再林編：《中國哲學研究的身體維度》，同註17，頁204-205。

「一體」之文化特質有關。《儀禮·喪服傳》曰：

父子一體也，夫妻一體也，昆弟一體也。故父子首足也，夫妻胖合也，昆弟四體也。<sup>64</sup>

當身體可以充任倫理意義的來源，且融入在倫理關係與結構中，則吾人對身體的認識便可以擴展到以倫理、進一步以道德為中心的語境，再順著由此展開的倫理結構與人際需要，進行相應的理解和應然的抉擇。如此，身體的隱喻代言才能夠被理解，且更具有倫理優勢。如曾子患疾，召門弟子曰：「啟予足！啟予手！」（《論語·泰伯》）曾子之學專主守約，尤重孝道。啟手足之舉，正是守身免毀之孝的貫徹，亦是戰戰兢兢、謹守無失的表現。《禮記·祭義》中記曾子之言曰：

身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？<sup>65</sup>

儒家將己身視為父母身體之延伸，相對使得「啟予足」「啟予手」產生道德意義的延展和流通。此中「手」、「足」不再是封閉的身體部件意義，而以身體之「不虧」和「全」為前提，成為儒家孝道之隱喻，進而與「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」的「孝」之落實同步聯繫，具有特殊的代言意義。

另有一些特殊例證亦值得探討，如：「子溫而厲，威而不猛，恭而安。」（《論語·述而》）「溫而厲」／「威而不猛」／「恭而安」所臨之於人的感受，雖是一種心理經驗，然必是通過「身體」之媒介展現將其氣象顯露出來，方能發之於內而顯之於外；抑或者是「刑罰不中，則民無所措手足」（《論語·子路》），藉百姓不知如何安放「手足」抽象為喻，傳達其無所適從之感，進一步產生政教道德上的指導作用。另如孔子曰：「見善如不及，見不善如探湯。」（《論語·季氏》）或孔子自述：「吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？」（《論語·陽貨》）分別由身體的觸覺與味覺出發，延伸轉化人的身體經驗而為道德養成或自我追尋之依據。這種身體經驗的活化及應用，使儒家道德理念的傳播更生活化，也饒富意義。

（四）展演：綜觀《論語》內容，身體有時作為社會政治和道德風尚之順和與乖失的展示及見證。「身體」的存在即意味著修身的起點，講究自我之體認、體究與體察。因為「身」被視為一與道德緊密連結的存在，所以不再是物質性的形軀意義，而可展演道德理

<sup>64</sup> [漢]鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001），頁355-356。

<sup>65</sup> [漢]鄭玄注，孔穎達正義：《禮記正義》，同註30，頁821。

想價值，可被仿效模習、可帶動風行草偃之效。如子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」又：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何！」（《論語·子路》）皆可見儒家所強調道德之精義，非僅是信念的傳達與制約，而與人的自我證成相聯繫。

禮儀的展示與禮意的傳達，是《論語》中孔子思想的重點，也是儒家身體展演的重要舞台。觀《論語·憲問》中記孔子見魯哀公前堅持「沐浴而朝」，<sup>66</sup>可見「身體」被視為禮的外在體現，體表儀容之自持具有社會性的倫理交際意義，容禮亦是儒家論禮行禮的重要環節。彭美玲認為：

容禮表面上形諸面目、聲氣、手足、衣裝，實則是一種內外雙向交流的身心暨人文活動，運用能動的人體和外加的飾物為符號，期使參與者自身化為一名忠實且得體的表演者，既要將一己的內在情意經過適當調節，予以恰如其分地傳達，又要將自身配合周遭人事環境，融入其情態氛圍之中。<sup>67</sup>

在日用常行與特殊儀典之間，君子通過身體的展演將踐德行動與道德審美做了最好的聯結，以身體之具體形軀行動，將「禮」的內容切實展演。這一類例子在《論語》中數量眾多，如《論語·鄉黨》中所記乘車之禮：「升車，必正立執綏。車中不內顧，不疾言，不親指。」「正立執綏」，是弟子先上車後正立不坐，執綏以供長者拉繩上車。「正立」，是以身立之正，演示晚輩對長者的恭敬之意；「執綏」則顯示弟子躬身侍之禮敬。「正立執綏」的過程雖未發一語，然禮意通過身體行動的展現自然流洩。〈子罕〉：「子見齊衰者、冕衣裳者與瞽者，見之，雖少必作；過之，必趨」所述類同此意。在「見齊衰者、冕衣裳者與瞽者」的情境中，作揖、趨走皆是主體謹守於禮的具體表現，將抽象的禮意通過身體的行動儀式化，成為禮文節度日常展演之一環。

在「禮」的展示上，《論語》特別集中在〈鄉黨〉篇所述，不管是言語、行動、衣飾、容色或飲食的要求，身體行動皆講究一絲不苟，如記錄孔子「於鄉黨」、「在宗廟朝廷」、「與上大夫言」、「君在」、「君召使擯」等不同場合，而有「恂恂如也」、「便便言，唯謹爾」、「聞聞如也」、「蹏蹏如也，與與如也」、「色勃如也，足躩如也」之不同表現，<sup>68</sup>孔子履行各種禮制之細節，將個人之姿態、言語、行動用以展示禮之神聖性與儀式

<sup>66</sup> 《論語·憲問》：陳成子弑簡公。孔子沐浴而朝，告於哀公曰：「陳恆弑其君，請討之。」公曰：「告夫三子！」孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。君曰『告夫三子』者。」之三子告，不可。孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。」

<sup>67</sup> 彭美玲：〈君子與容禮——君子容禮述義〉，《臺大中文學報》第16期（2002），頁5-6。

<sup>68</sup> 《論語·鄉黨》：「孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。其在宗廟、朝廷，便便言，唯謹爾。朝，與

性。另〈鄉黨〉：「君子不以紺緇飾」、「紅紫不以為褻服」之講究，則以身展示了倫理上的等級秩序，藉以明禮之「分」。

通過身體的展演，展示了個別主體精神意識與「禮」的行儀表現合而為一是為可能；在不同的場合情境中亦藉由身體行動，不間斷地開展及深化身體與道德間的相應模式。由此可見，孔子所講究之禮意精神或道德境界的落實，絕非僅是周文的「重述」，而是涉及人之生命感受與身體經驗的道德「創造」行動。身體之於「禮」的展示，足以提供主體「反照自身」的媒介，讓道德「踐履」與主體對道德「境界」之領會可以更緊密聯繫、彼此觀照。

通過「隱蔽與感知」、「轉化」、「隱喻代言」與「展演」等四種「身體」媒介方式重新理解《論語》中的「身體」，除可推知《論語》中的道德媒介型態，亦可掘發「身體」在物質形軀之外的、具積極性的道德詮釋效用，同時擺落前行研究對於「儒家身體」的消極認識，如辛金順認為「儒家身體」是：孱弱、蒙昧、老舊與充滿病態的現象<sup>69</sup>；梁啟超亦點出「身體髮膚，不敢毀傷」之說法是「儒教對身體的侵害」<sup>70</sup>。觀察《論語》中對於「身體」的運用及描述，已非是單純的感官功能認識，也非僅是消極形軀的存在；相反的，「身體」與主體修養及道德認同間形成內外相應的詮釋關係，成為進一步反思儒家道德感建構的重要脈絡。

## 四、結語

本文由《論語》中的「身體」考察出發，客觀探討「身體」如何與道德產生聯繫及其作為道德之「反思的實踐訓練場所」如何可能；同時嘗試反轉傳統說法所認定儒家「身體」是為消極、蒙昧的既定成見，建構「以『身』體德」的道德感知及踐履模式。獲得以下結

---

下大夫言，侃侃如也；與上大夫言，誾誾如也。君在，踧踖如也，與與如也。君召使擯，色勃如也，足躩如也。揖所與立，左右手。衣前後，襜如也。趨進，翼如也。賓退，必復命曰：「賓不顧矣。」入公門，鞠躬如也，如不容。立不中門，行不履闕。過位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。攝齊升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者。出，降一等，逞顏色，怡怡如也。沒階趨進，翼如也。復其位，踧踖如也。執圭，鞠躬如也，如不勝。上如揖，下如授。勃如戰色，足蹜蹜，如有循。享禮，有容色。私覲，愉愉如也。」

<sup>69</sup> 辛金順：「以三綱五常為基本規範，或深受儒家經典、禮儀、倫理，並被科舉長久教化／規訓的『儒家身體』，在這視角下就不免顯得孱弱、蒙昧、老舊與充滿病態的現象。」「所謂的『儒家身體』，是指千年來深受『禮教』傳統所規訓的身體。如『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動』的訓條規定了一切身體的行動和行為，而且在三綱五常之下，『君君臣臣父父子子』的忠孝教育，更使傳統中國身體銘刻著奴隸的印記。」辛金順：《中國現代小說的國族書寫：以身體隱喻為觀察核心》（臺北：秀威資訊科技，2015），頁 67-68。

<sup>70</sup> 梁啟超：〈中國積弱溯源論〉，《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），第 2 冊，頁 416。

論：

一、在《論語》中，身體是一個具有真實感知、可由外向內驗證自我價值，同時兼及道德行為練習的場域。從字源處進行外緣考察，可知「德」與「身」的聯繫並非只是實用目的的講究，而是以「『我』就是『身體』」取代了「『我』有『身體』」的概念，使得「身」成為主體向道德開放的媒介，也是一待實踐的存在，構成「德」中有「身」／「身」中有「德」的相互包含關係，呼應中國古代哲學之為「反身的哲學」的特質。

二、通過「以『身』體德如何可能」之向內尋索，可發現儒家道德的動態道理是由主體外在身體表現的實際琢磨，漸入「心態」的親切體會。嚴整謹飭的身體表現，可看作是主體對於禮之內容與精神的強調和確認。在這種情況下，「身體」也同步成為一個「反思的實踐訓練場所」，通過行禮的過程，將禮之價值內化到無意識的身體裡去，視聽言動的身體活動便有了規矩。因此，儒家德禮須從身境合宜處切身體知；而「以身體德」之所以可能，正在於儒家並未將身體排除在道德實現之外。

三、《論語》中「身體」媒介道德的方式，可由「隱蔽與感知」、「轉化」、「隱喻代言」與「展演」等四個面向探見，讓感官認知的圖式與主體的道德認知間形成一種行動式的夥伴關係，行動的目標則指向主體的自我修養與道德關懷。

「隱蔽與感知」，是讓「身」之感官能力的綻出或隱蔽變成道德工夫的延伸，可因應不同的情境與互動關係，改變身體行動來符合道德要求，具有表達與承載理念的功用。

「轉化」，則將身體的感官作用轉化至體證之境或具判斷能力，寓含了道德意識的養成，使得道德理想成為更具體的內容。感官作用的轉化，從身體既有的能力出發，又超越身體的約束，從價值源頭對行動進行指導和辨識。

「隱喻代言」，揭示了《論語》中以「身體」作為隱喻並賦予特殊的代言角色，使身體行動形成獨特的「身體語言」，「身體」與「道德」之間的互動也構成了開放的對話迴路。這種身體經驗的活化及應用，使儒家道德的傳播更生活化，也饒富意義。

「展演」，則強調《論語》中「身體」的存在即意味著修身的起點，講究自我之體認、體究與體察。通過身體的行動展演，可以不間斷地開展及深化身體與道德間的相應模式。身體之於「禮」的展示，亦足以成為主體「反照自身」的媒介，掘發「身體」在物質形軀之外的、具積極性的道德詮釋效用。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，臺北：黎明文化，1996年。
- 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義：《禮記正義》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 〔三國吳〕韋昭注，徐元誥集解：《國語集解》，北京：中華書局，2002年。
- 〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 〔晉〕郭璞注，〔宋〕邢昺疏：《爾雅注疏》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 〔宋〕朱熹集注：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 〔宋〕黎靖德：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 〔清〕劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1990年。
- 〔朝鮮〕丁若鏞：《論語古今註》，《韓國經學資料集成》，首爾：成均館大學大東文化研究院，1988年。

### 二、近人論著

- 丁亮：〈中國古文字中的身體感〉，余舜德編《身體感的轉向》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年。
- ：〈從身體感論中國古代君子之「威」〉，《考古人類學刊》第74期，2011年。
- 文幸福：《孔子詩學研究》，臺北：臺灣學生書局，2007年。
- 王飴梁點校：《朱子全書》，上海：古籍出版社，2010年。
- 王鏡玲、蔡怡佳：〈神聖與身體的交遇：從靈動的身體感反思宗教學「神聖」理論〉，余舜德主編《身體感的轉向》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年，頁165-211
- 何新：《諸神的起源》，香港：三聯書店，1986年。
- 余舜德編：《身體感的轉向》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年。
- ：《體物入微：物與身體感的研究》，新竹：國立清華大學出版社，2008年。
- 杜維明：〈身體與體知〉，《當代》35期，1989年。
- ：《人性與自我修養》，臺北：聯經出版事業公司，1992年。
- 辛金順：《中國現代小說的國族書寫：以身體隱喻為觀察核心》，臺北：秀威資訊科技，2015年。

- 周法高：《金文詁林補》，臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊，1982年。
- 季旭昇：《說文新證》，臺北：藝文印書館，2004年。
- 張再林：〈意識哲學，還是身體哲學——中國傳統哲學的理論範式的重新認識〉，載於《世界哲學》第4期，2008年。
- 梁啟超：《梁啟超全集》，北京：北京出版社，1999年。
- 陳立勝：《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年。
- 陳景楠：〈當代歐美學界中國古代身體觀研究綜述〉，楊儒賓、張再林主編《中國哲學研究的身體維度》，臺北：臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017年。
- 彭美玲：〈君子與容禮——君子容禮述義〉，《臺大中文學報》第16期，2002年。
- 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〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第6卷1期，2009年。
- 黃俊傑、町田三郎、柴田篤編：《東亞文化的探索》，臺北：正中書局，1996年。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中研院文哲所，1996年。
- 葛紅兵：《身體政治——解讀二十世紀的中國文學》，臺北：新銳文創，2013年。
- 鄒守益：《東廓先生文集》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年。
- 廖文豪：《漢字樹：從圖像解開「人」的奧妙》，臺北：遠流出版社，2012年。
- 蕭延中：〈試論「中國思維」中的「身體隱喻」〉，楊儒賓、張再林編《中國哲學研究的身體維度》，臺北：臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017年。
- 戴璉璋：〈洙泗之旅——談《論語》的閱讀〉，梁實秋等著《大書坊》，臺北：聯合報社，1984年。
- 謝大寧：〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》，上海：華東師範大學出版社，2008年。
- 鍾蔚文：〈從行動到技能：邁向身體感〉，余舜德編《身體感的轉向》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年。
- 羅倬漢編：《詩樂論》，臺北：正中書局，1954年。
- 〔美〕Cheng Chung-Ying, "On the Metaphysical Significance of *Ti* (Body-Embodiment) in Chinese Philosophy: *Benti* (Origin-Substance) and *Ti-yong* (substance and function)", *Journal of Chinese Philosophy* 29, 2 (Jun., 2002)
- 〔美〕Richard Shusterman: *Body Consciousness*, Cambridge University Press, 2008
- 〔日〕安田 登：《身体感覚で「論語」を読みなおす。—古代中国の文字から》，東京



都：春秋社，2009年。

〔日〕栗山茂久著：陳信宏譯《身體的語言—從中西文化看身體之謎》，上海：上海書局，2009年。

〔美〕理查德·舒斯特曼（Richard Shusterman），程相占譯：《身體意識與身體美學》，北京：商務印書館，2011年。

# Sensory Observation of “Experiencing Ethics through the Body”

Chen Ching-jung\*

## Abstract

As the third part of “A Study on the Medium of Morality in the Analects of Confucius Series”, this study aims to show that although the body functions are not directly emphasized and the body is not viewed as the base of self-awakening in the Analects of Confucius, the transformation of the body’s senses, actions or experiences is employed to highlight the necessity of practicing morality. Moreover, the “body” is regarded as the display field of “propriety”, involving the development and exhibition of the “meaning” and “practices” of propriety, while constructing the sensory mode of morality on “experiencing morality through the body”.

**Keyword:** the Analects of Confucius, media, body, sensory

---

\* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taipei University, Taipei.