

禮塑之身⁺

緒方賢一^{*}
陳賁^{**}譯



「心身」關係中作為肉體而言的「生理性身體」

中國自古至今，圍繞身體展開多方考察的，首推道教。通過養生論、呼吸論、內丹說等研究所構築起來的身體（以及身體論），從某種意義而言，具備了極為縝密而牢固的構造。然而，從中所能看到的應該說是一種所謂的「道教意義上的身體」，它的構成與道教中的觀念或思想不可或分。與此同時，它基本上又與個人的養生以及長生不老的願望緊密相連。若將身體兩分為「『個』的身體」與「以『社會性存在』而言的身體」的話，那麼在前者的構築方面，道教確實留下了諸多功績。而對於後者，則並不曾有過深究。本報告旨在考察朱熹的「身體」觀這一迄今為止未曾有過深

入討論的問題，並進一步對其身體觀與其禮學之間所具有的關係進行探討。限於篇幅，只能做簡單的粗描，敬請諒解。

瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）把身體區分為「生理性身體」與「社會性身體」，¹在此本人也借助這一視角來剖析朱熹的身體觀。

首先，朱熹是如何理解作為肉體而存在的身體的呢？他認為，人身無非就是魂魄相交所生，死則離而各散，僅此而已。

想見人身魂魄也是如此。人生時魂魄相交，死則離而各散去，魂為陽而散上，魄為陰而降下。（《語類》，卷87之100）

⁺ 本文係二〇一〇年九月十日由本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會共同主辦之「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會中所發表之論文摘要。

^{*} 日本立命館大學講師。

^{**} 日本關西大學東西學術研究所兼任研究員。

¹ 參見 Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (London; New York: Routledge, 1996)；日譯本：《象徵としての身體》（東京：紀伊國屋書店，1983年）。

朱熹繼之又對欲對身體賦予進一步意義的養生家及道家展開了批判。

養生家說盡千言萬語，說龍說虎，說鉛說汞，說坎說離，其術止是如此而已。〔……〕今之道家，只是馳騁於外，安識所謂「載魄守一，能勿離乎」！（《語類》，卷 87 之 160）

從中我們可以獲知，對於朱熹而言，生理上的身體只不過是陰陽之氣的結合體、魂魄融合的所在。朱熹甚少單獨以身體為對象進行談論，反而較多述及它與「心」之間的關係。對於這「心」與「身」之間的關係，朱熹基本上把它理解為「內」與「外」（或「表」與「裏」）的關係。

是實有惡於中，便形見於外。
（《語類》，卷 16 之 102）

若此心常在軀殼中為主，便須常如烈火在身，有不可犯之色。（《語類》，卷 13 之 33）

朱熹認為身有似心之容器，心主宰身。這一觀點本身並非朱熹所特有。比如程頤就曾就《論語》中的「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」作出過如下詮釋：

四者，身之用也。由乎中而應乎外，制於外所以養其中也。
（《論語集注》，卷 6）

從「內」部觀點而言，身為心之容器。「內」在之心控制「外」在之身。對於身體與其他之間的關係，朱熹進一步寫道：

此心既存，卻看這個道理是如何。又推之於身，又推之於物，只管一層展開一層，又見得許多道理。（《語類》，卷 18 之 79）

若考慮到「身」外的「外物」的話，那麼「身」即處於「心」與「外物」之間，在隔斷兩者的同時又是兩者的媒介，是以具體的形式將「心」功能展現給外界以及他者的媒體，即「心—身—物」。不過，相對於他者亦即社會的身體，有時又會表現出與「心」相反的一面。

外面雖為善事，其中卻實不然，乃自欺也。（《語類》，卷 16 之 73）

「身」並非直接表現「心」之媒體，有時「身」會優先與「外」之間的關係，做出一些不同於「心」的舉動來。當然，「心」與「身」的一致，此處雖要求「心」與「身」的一致，但當面對他者時，「心→身」這一自「心」向「身」的單向關係就難以成立，程頤所說的「制於外所以養其中」這一「身→心」的逆向關係的必要性由此產生。程頤認為「心→身」與「身→心」的相互作用是必要的，而將此話採錄於《論語集注》的朱熹自然也應持有相同觀點。下一節中，我們來探討一下朱熹對於由禮所創的社會性身體的見解。

作為「場」而言的「禮身」

在考察禮與身體之間的關係時，馬塞爾·毛斯（Marcel Mauss）與道格拉斯的著作可供參考。毛斯提出了「身體技法」這一概念，認為人們日常間的言行舉止在很大程度上由取決於當時的時代與社會。²毛斯把前文涉及的道

2 參見 Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950); 日譯本：《社會學と人類學》（東京：弘文堂，1976 年）。

格拉斯的觀點更推進一步，主張身體觀本身就是該身體所屬的社會與文化的象徵性表現。中國的禮與身，應該可以與其有著相同的關係性。

在禮的世界裡，按照性別、年齡、社會階層的不同，對諸如鞠躬、跪拜、行走、停止、起降等某時某地必須作出的舉止有著極為嚴格的規定。而正如某些學者所指出的，這個禮不單單是一種「規矩」，而是構成中國社會的最重要的要素之一。³

而宋朝時代的朱熹已擁有相同的觀點，也就是「禮＝世界」這一認識。

豈知古人所以講明其義者，蓋緣其儀皆在，其具並存，耳聞目見，無非是禮，所謂「三千三百」者，較然可知。（《語類》，卷 84 之 5）

在古代，人們若想明瞭禮的意義，其儀式及所用道具本身仍是一應俱全的，因為當時還是「耳聞目見，無非是禮」的時代。所知所覺無不皆禮，也就是說整個世界本身就是禮。

朱熹認為禮並非一開始就是由上面強行規定所必須遵守的形式，而是形成於自然。

《儀禮》，不是古人預作一書如此。初間只以義起，漸漸相襲，行得好，只管巧。至於情文極細密，極周經處。聖人見此意思好，故錄成書。（《語類》，卷 85 之 5）

古人生於禮的世界，自孩提時代起就被教授各種身體技法，久之便無意識地依禮行事。

人小學教之以事，便自養得他心，不知不覺自好了。（《語類》，卷 7 之 9）

古人於禮，直如今人相揖相似，終日周回於其間，自然使人有感他宜。（《語類》，卷 84 之 16）

從上述引文可知，朱熹認為，在古人，禮是身體化的，也就是無意識化的。然而儒教成為國教以來已近千年，至朱熹在世的宋代時，禮雖仍得以執行，但已談不上如何理想（「禮樂廢壞二千餘年」，見《語類》，卷 84 之 1）。古禮崩潰，文本不全，能規規矩矩地行禮之人也已絕跡。俗禮大行其道，忠實執禮之人則遭眾人恥笑。（「昨見某人硬自去行，自家固自曉得，而所用執事之人皆不曾講習。觀之者笑且莫管，至於執事者亦皆忍笑不得。」見《語類》，卷 23 之 117。）古禮已失，與此同時，禮之世界與禮之身體也已盡失。朱熹為禮之實踐的斷絕而深感憂慮。

嘗見劉昭信云：「禮之趨翔、登降、揖遜，皆須習。」也是如此。漢時如甚大射等禮，雖不行，卻依舊令人習，人自傳得一般。（《語類》，卷 84 之 13）

朱熹認為，禮必定要實踐才能得以傳承。只編寫禮書是無法令禮復興的，非實踐不可。只有用身體去實際體會禮，才能夠知曉古禮的意義，以及制定古禮的古人之意圖。

看禮書，見古人極有精密處，事無微細，各各有義理。然又須自家工夫到，方看得古人意思出。若自家工夫未到，只見

3 參見伊東貴之：《思想としての中國近世》（東京：東京大學出版會，2005 年）；以及溝口雄三、伊東貴之等：《中國という視座》（東京：平凡社，1995 年）。

得度數文為之末，如此豈能識
得深意？（《語類》，卷 84 之
27）

禮的世界不是僅憑文本的編輯或出版就能
復興的。若不實現「再一身體化」，就談不上
禮之復興。朱熹著就了《儀禮經傳通解》、
《家禮》、《增損呂氏鄉約》，通過文本構築
了滲透社會各個角落的禮世界。而朱熹本人並
沒有見到禮世界的實現，它的實現一直要等到
陽明學廣為傳播之後的明清時代。⁴

4 參見溝口雄三、伊東貴之等：《中國という視座》。