

荀子的「身、禮一體」觀

—— 從「自然的身體」到「禮義的身體」

前言

《荀子·儒效篇》述及「聖人」人格之數項特徵，其一為「行禮要節而安之若生四枝」，大意為聖人「安於禮節，若身之生四枝，不以造作為也。¹」乃是以「若生四枝」喻聖人安於禮節至於如自然為之的境地。此一喻語實暗示了禮節對個體而言可以不只是外在的規範，「身」與「禮」可能為一體的意義。在〈勸學篇〉中，荀子則更明確地表述了「身、禮一體」的觀念。〈勸學篇〉揭示以「禮義」來「美其身」的學習標的，並指稱在達到「道德之極」的境地時，「身體」與作為社會、文化體制的「禮」成為一體〔意謂「禮」對個體而言不再是外在的規範，個體可以與禮完全合一〕；而在「身、禮一體」的情況下，個體的身體將從「自然的」狀態轉化成「禮義的」狀態，成為「禮義的身體」，此時身體的一言一行都是禮法的展現，也因而充具美感〔詳見本文第四節的討論〕。

本論文關注如下的課題：此一理想的、美化的身體狀態是如何獲致的？其所內含的人格內容與表現於外的身體樣貌為何？因此必然要涉及以下的問題：荀子對「本始材朴」的身體原貌的認知為何？身體轉化的內在、外在機制為何？「身體」與「社會文化體制」的關係又是如何？「禮義的身體」具有怎樣的身體樣態與人格內涵？這些問題的探究除了有助於了解荀子的身體觀，也是理解荀子思想核心——「禮義」思想之精義的重要側面。

一、「心」治「五官」——「自然的」身體及其轉化的機制

人一降生，即擁有一付「自然的身體」，這付身體的原始狀態與往後的轉變發展，都有不同於其他物類之處。荀子曾對人類與自然界其他物種的共同處與獨特處有扼要的說明：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知、

亦且有義，故最為天下貴也。（〈王制篇〉）

這裡將自然世界中的物種作了生命層級序列的安置，人為最高的生命層級。然而人類生命與較低層的物種生命並非完全是斷層的，「人有氣、有生、有知」的部

¹ 此為楊倞《注》文。本文引用《荀子》原文及楊倞《注》文，悉依〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》〔北京：中華書局，1988年〕

分與其他物種各有聯繫，這個部分反映出包括人類在內的種種生命背後有一共同的「自然之和」在支配著，這個部分只能視為人身的「自然」狀態，並不能彰顯人類的獨特性。真正彰顯人類的獨特性乃是「亦且有義」的部分，「有義」是人的理想表現，但按荀子的觀點，這並非屬於人人皆具的先驗本性，而是有待後天的「人文化成」的實踐活動加以證成，因而「亦有無義者」²。我們從這段引文解讀出上述訊息，但仍有待進一步的論證。

關於自然生命的創生根源問題，荀子有其自成一格的「天論」加以安頓，「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神；皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」〔〈天論篇〉〕這裡對自然生命本源的解釋源於荀子對於自然宇宙理序的素樸信仰，嚴格說來僅說明了生命的創生為自然理序表現的一部分，是「自然」的現象而已。因為自然生命的生、成是自然理序展現的部分，屬於先天的「自然之和」，或許是因不可能有真正的解答，且對生命的長養也不切實用，因此有關生命根源的問題，荀子認為不宜再深入探詢，所以寧採取「不求知天」的態度。荀子對天論有其積極的部分，則完全著眼人類生命的功利原則，人類所宜介入的「知天」，無疑是在「財〔裁〕非其類，以養其類」的「天養」與「順其類者謂之福，逆其類者謂之禍」的「天政」上面——掌握自然世界物類差異的原則以長養人的自然生命。由此進一步發展，則是明確揭出「天人分職」〔〈天論篇〉：「明於天人之分，則可謂至人矣。」〕以及「天生人成」的原則〔〈天論篇〉：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。」〕——自然理序有其客觀性，以人事的作為來回應更屬重要。

「萬物各得和以生」，具有共同的生命底層，此即萬物皆有「氣」——作為能量與活動的基礎；其次，「天職既立，天功既成，形具而神生」，形體特徵和精神活動則是千差萬別，形成物類的殊異型態。萬物之中，人與部分動物的生命構成有雷同之處——「有氣、有生、有知」，但隨之而來的問題是：人與禽獸的差別何在？〔荀子既強調自然界物類的差異原則，這是基本的問題。〕萬物皆有「氣」，物類間「氣」的差別何在，荀子似未直接言明。「二足而無毛」的人形特徵，荀子並不認為是「人之所以為人」的重點〔〈非相篇〉〕；「人之所以為人」最主要的是精神活動的展現，人與禽獸的差別正在於人「有知，亦且有義」，而「禽獸有知而無義」，「有義」成為人與禽獸的分野所在。然而，深入追究人與禽獸所以產生「有義」與「無義」的差異，則可以發現人類之「知」與禽獸之「知」其實是不同的層次的「知」。

在較寬泛的定義下，禽獸也有基本的形神活動——「有知」。不過，這種「知」的功能只是簡單的感官直覺作用，就是只有知覺作用的前一階段「五官簿之」，而缺乏心的「徵知」〔認知——符驗知覺加以分辨統合³〕功能，因而僅能產生

2 楊倞注曰：「亦且者，言其中亦有無義者也。」

3 「徵」之義為「辨合符驗」，見〈性惡篇〉。

「飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休」的自然欲望，無法具有真正的「知識」。既缺乏心的「徵知」作用，自然缺乏「緣以同異」的「分類」能力，也就無法定位生命存在的意義，既無法理解自己，也無法理解世界，這是無法產生「義」的根本原因。相對而言，人的形神活動顯然精緻多了：

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。（〈天論篇〉）

含括心理的情緒反應〔天情〕、生理的官能〔天官〕和以「心」治五官的機能〔天君〕。荀子對於這些機能皆冠上「天」字，乃是指明這些機能皆屬於自然之「性」的部分，亦即皆為自然身體的「本始材朴」⁴。「天情」與「天君」的機能均屬「心」的表現，因此「心」字在荀子的用法中呈現兩種涵義：一為心理的情感欲求，「說、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲以心異」〔〈正名篇〉〕「心好利」〔〈性惡篇〉〕的「心」屬之；一為理智的知慮，「情然而心為之擇謂之慮」〔〈正名篇〉〕「心居中虛以治五官」的「心」屬之。後一意義的「心」有兩種功能：一為「徵知」功能，是構成知識的必要條件⁵，一為以「理智」節制官能欲求和心理情意的功能，因此人既能「知事」「知物」，也能「知道」「知義」。

「心」的歧義，反應人心精神活動之複雜，按荀子的看法，除了情欲是性外⁶，理智知慮的機能其實也是人的天性，「凡以知，人之性也」〔〈解蔽篇〉〕，「塗之人也皆有可以知仁義法正之質」〔〈性惡篇〉〕。不過，既然情欲是性，因此人可能表現得像禽獸一樣，君子也可能成為小人，「小人、君子者，未嘗不可以相為也。」〔〈性惡篇〉〕相對的，人也可以異於禽獸，「塗之人可以為禹」，其關鍵就在「理智」對生理、心理欲求的節制上面。顯然理智的心是最重要的，用來對治五官欲求，指導人的精神活動，為「形之君也，而神明之主也。」〔〈解蔽篇〉〕，故喻為「天君」。但是理智能否完成節制官能欲求和心理情意的功能，此則在「天生之」的部分以外，還有賴「人成之」的「化性」過程。

心之情欲面與理智面的雜揉，從形氣神的身體構造來說明，即是理智的表現其實離不開血氣、意志的活動。所謂「知」〔理智〕是「血氣之精也，志意之榮也」〔〈賦篇〉〕荀子雖肯定「心」為「氣之靈」的一面：理智是人身的精華，可以對治血氣、意志的活動，是「自然的身體」得以轉化為「有義的身體」的核

4 〈正名篇〉：「生之所以然者謂之性」「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」〈禮論篇〉：「性者，本始材朴也。」

5 知識的產生，先是「五官簿之」的知覺作用，再由心加以「徵知」，缺乏徵知的能力，即無法產生「知識」，〈正名篇〉所謂「五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知」

6 〈正名篇〉：「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。」大概是對情欲為性所作最扼要的說明。

心機能。但也預設理智、血氣、志意為相互統合的身心整體。這是心的本始材朴一面，既是「精合感應」「得其和以生」的結果，自然離不開血氣、志意的活動。因此，就有待「人文化成」的實踐活動來進行「化性」的工夫——「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。」〔〈修身篇〉〕使理智從和血氣、情意的糾結中純化出來，朗現「明達純粹而無疵」的「君子之知」〔同上〕。這種「知」乃是透過「心」治「五官」的身體機制，使血氣獲得治理，使意志活動表現為「正志⁷」而表現出的清明理智。「明達純粹而無疵」的「理智」，荀子又稱之為「大清明」之心。〈解蔽篇〉曰：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。...虛壹而靜，謂之大清明。

萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理，而宇宙裏矣。

能虛、能壹、能靜表現出心的超越性、統攝性和客觀性⁸，即是人心清明理智的狀態。在此狀態之下，心不僅具有認知事物的能力，還具有「兼攝貫通」萬事萬物的「統類」能力，即可認識「道」，自然宇宙因而成為有理有則的「統類化」宇宙，對世界、對社會、對自己的存在意義也有了充分理解⁹。這個灌注理智精神的宇宙，不再是「自然之和」的宇宙，而是以人的統類心觀之的意義宇宙，而在荀子的觀點中，這一個意義宇宙可以歸結為「禮義」的宇宙——「天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以為下則順，以為上則明，萬物變而不亂，貳之則喪也。禮豈不至矣哉！」〔〈禮論篇〉〕這種可以「知道」「知義」的「知」，顯然不同於禽獸「有生、有知」之「知」，由於獨特的理智，人得以理解禮義的世界，使人的生命從「自然的身體」蛻化出來，成為「有義」的理想模式。顯然，荀子認為「人」的完成，乃是以「天生之」的「本始材朴」為基礎，透過「人成之」的「化性」過程以朗現清明的理智才算完成。同時，宇宙的完成，除了「天生之」的「自然之和」，還要「人成

7 〈解蔽篇〉：「以正志行察論則萬物官矣。」所謂「正志」為表現出「是之則受，非之則辭」的道德意志。

8 詳細的討論，參見張亨先生：〈荀子對人的認知及其問題〉，《文史哲學報》第20期（1971年6月）頁175-217。

9 「統類心」的概念，參見唐君毅先生：《中國哲學原論導論篇》〔台北：臺灣學生書局，1986年全集校訂版〕頁131-141。

之」的理智建構才算圓滿¹⁰。在這樣的意義上，人參與了意義宇宙的造化，成為穿越時、空的「大人」。

由上述可知：大清明的理智心是「有義」的必要條件，到了究極之境，「有知」「有義」一體呈現，這才是人身的理想模式。但「有知」「有義」一體呈現是否代表兩者一開始就是同本同根呢？荀子的答案是否定的，在達到理想模式的過程中，荀子其實是將「知」與「義」的關係認定為平行的關係，「知」並非即是「義」，它是「可以知仁義法正之質」，乃是取其可以「知義」的功能義，而不是與義同本同根的本體義。禮義並未根於心，而是心必須與之應合的外在價值體系，亦即必須透過禮義來「治氣養心」，在「心」與「禮」內外相合的情況下，才是「有知」「有義」的一體呈現，表現出理想的人身模式。因此嚴格說來，禮義在荀子思想中才是首出的，荀子雖言「心居中虛以治五官」，似乎是以理智心對治情欲之性，但「實非以智心本身治性，乃通過禮義而治性。」如此說來，荀子此說實有「義外」之嫌¹¹。不過，筆者認為荀子此說仍有其重要意義：其一，荀子強調以「知」來應合「義」的規範以完成理智心的發展，由於禮義具有社會性的內涵與歷史文化累積的屬性，頗能彰顯心靈建構的社會廣度與歷史長度，這是討論心靈與人格發展的重要面向，下二節將對此有所申論。其次，此說強調禮義的獨立價值，身心的轉化除了內修工夫之外，還須外修禮義的過程。雖然「由外而內」的過程稍嫌曲折，但正可以避免玄虛不實的弊病。末節將論述「身禮一體」化的進程，即可看到這種「由外而內」的修行模式，在經歷「真積力久」的艱辛過程後，「自然的身體」才徹底蛻化為「禮義的身體」。

二、「分義」：社會關係中的身體

人的特質在於「有知，亦且有義」，上節討論了「知」的部分，此下將接續探討「義」的部分——荀子所謂的「義」即是「禮義」。「自然身體」得以轉化的內在動力在於「心治五官」的身體機制，然而究竟轉化為何種模態的身體，則和作為社會規範的「禮」息息相關¹²。「禮」的構成原則為「分」，故禮義的基本精神即是「分義」，「分義」乃屬於社會關係的倫理法則。〈王制篇〉：

10 牟宗三先生曾指出荀子的基本原則是「天生人成」——「以人爲之禮義之統而化成天，而正治天」。見〈荀學大略〉一文，收於《名家與荀子》〔台北：臺灣學生書局，1979年〕

11 見牟宗三先生前揭書，頁226。

12 楊儒賓先生對荀子有關身體轉化的各種要素有扼要的概括：「構成荀子身體觀的三項要因乃是：自然的感官一氣之軀體、虛一而靜的大清明統類心、依禮義而行的完美身體之行為法則。自然提供了材質，心靈提供了動力，禮提供了形式與目的。」見〈儒家身體觀的原型〉，收於《儒家身體觀》〔台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年〕，頁79。

力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰分。分何以能行？曰義。義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君。君者，善群也。群道當則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。

這段文字概括說明了社群生活與人之個體生命的發展有不可分割的關係——在適切的社群價值體系（「群道」）的規範下，所有的生命可以發揮其意義與價值。進一步分析，包括以下幾個主要論點：

〔一〕人的特質在於「能群」的社會性，「禮義」即是「群道」的體現。人的社會性並不是先驗的本性，而是和整體環境的刺激有關。一方面是人類面臨自然環境的挑戰，如何才能「裁非其類以養其類」「天地官而萬物役」？具體的例子——「力不若牛，走不若馬」，如何使「牛馬為用」呢？一方面則是自然資源有限，「從人之欲則勢不能容、物不能贍也。」〔〈榮辱篇〉〕，「群而無分則爭」，如何分配、找到「群居和一之道」？簡言之，在環境的刺激之下，人類為了能「序四時，裁萬物，兼利天下。」，自然趨向社會化的途徑，「能群」正是界定人類之異於禽獸的指標。

〔二〕人類社會的組織原則，亦即禮義規範的構成原則為「分義」。所謂「分」是指個體被賦予社會身份而各有適宜的分位，而「分」的原則所以被普遍接受，是因它合乎「義」的精神，故謂之「分義」。〈榮辱篇〉：「夫貴為天子、富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲則勢不能容、物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等、長幼之差、知愚能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使慤祿多少厚薄之稱，是夫群居和一之道也。」禮義規範對於社會名位的安排及實質生活條件的分配，顯然呈現為「貴賤明，同異別」的分別、等差架構，何以認為這樣的分配合乎「義」的精神呢？「義」是如何界定的？顯然是因差等的架構才有可能使群體生活中的人情需求得到均衡的滿足，否則即有「勢不能容、物不能贍」的情況產生，社會必然紛爭不斷。因此，禮義規範的形式架構雖然是不平等的，但從社會全體的角度來看，它卻最能發揮實質的分配正義。就此而言，「分」之為「義」是指社會最大功利原則，屬於「社會正義」的範疇。荀子對於道德/非道德、善/惡的判準往往是基於社會最大功利的原則，「所謂善

者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。」〔〈性惡篇〉〕社會的治亂與否，正是善惡判準的重要指標。荀子有所謂「性惡」之說，乃是著眼於人具有無可避免的情欲本能，特別是「饑而欲飽，寒於欲煖，勞而欲休」等生理欲望的強烈須求，順著本能欲望的自然發展，在群居生活中勢必導致「爭奪生」「殘賊生」「淫亂生」，社會秩序將被破壞殆盡，而辭讓、忠信、禮義文理等德性終將銷亡，荀子即因此說「性惡」。荀子所謂「性惡」，重點其實不是認為情欲的自然欲求本身為惡，而是強調「順是」而為〔聽任自然欲求毫不節制〕而引發社會的爭奪紛亂才是惡。「性惡」不是就情欲絕對是惡而言，乃是從社會關係中將衍生惡而說是惡，只要合於禮義規範，不「傷於治」，情欲的滿足並不是罪惡¹³。而禮義規範的功能正是在社會平治的前提下，使個體的情欲得到適度的滿足¹⁴。

〔三〕如上所說，「分義」乃是合於社會最大功利原則，禮義規範的功能在於使社會平治、個體情欲得到適度的滿足。如果僅止於此，對於如下的問題其實無法充分解釋：個體為什麼要接受等差性的社會身份、並受社會規範的制約，貴賤、智愚之分依據何種原則決定，這種區分對個人是正義對待的嗎？如果只是為了滿足情欲的須求，何以荀子還認為它是人異於禽獸的特點呢？荀子對第一個問題的回答相當粗略，「君者，善群也。群道當則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。」這個「君」應該指向深明「群道」的「聖王」來理解，聖王透過對禮義傳統加以「積習」而展現清明的理智〔詳下節〕，即可以使每個個體「皆得其宜」「皆得其長」「皆得其命」，對個體即是正義的對待。這裡可以看出荀子對禮義之統能使「群生皆得其命」的合理性高度信賴，所以對第一個問題的意識不強。荀子的問題意識集中在第二個問題，「分」的原則所以是人類社會異於獸群的獨特處，主要是因「分」的倫理內容。「人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮。」〔〈非相篇〉〕這種禮義的「分辨」性，並不同於生命的自然區別，而是發揮「人道」精神而締構的人文法則，是有倫理特性的，其中蘊含孝悌忠信等道德內涵。這和人類社會以家庭為基本單位有密切關連，從「父子之親」「男女之別」的家庭倫理，進而延伸為社會倫理、甚至政治倫理，形成完整的倫理網絡似乎是順理成章的事。

上述對荀子「分義」觀念內涵的解析，可以看到荀子將「分義」視為社會組織原則，也視為倫理法則，社會學課題與倫理學課題由「分義」統一解釋了。

13 「聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣。」〔〈解蔽篇〉〕「心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治！」〔〈正名篇〉〕

14 「先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者，養也。」〔禮義文理之所以養情也〕〔〈禮論篇〉〕「道者，進則近盡，退則節求」〔〈正名篇〉〕

這種社會原理與倫理價值糾結的態度，基本上是利弊參半¹⁵，「分義」倫理化的結果，強化了社會關係「和一」的一面，使得「社會正義」與「個體正義」可能隱涵的衝突問題被解銷掉，當個體感受不到真正的正義，是否又要借助國家的威權呢？然而，卻也不能否認帶有倫理內涵的社會關係，使得社會規範和個體人格的建構發展更加密不可分，在人格、心靈理論方面確有某種勝義。荀子所認知的「人」並不是孤立的個體，而是一種「能群」的存在，個體是在社會關係中實現自我，社會化表現實即人格發展的表現。在社會化的過程中，「分義」進入「自然的身體」之中，個體從社會規範的道德精神中汲取成長的養料，到了「全之盡之」的「德操」境地，人格得到最高的發展，荀子認為此時個體才堪稱為「成人」〔見〈勸學篇〉〕。用美國社會學家喬治·米德〔George H. Mead〕的理論解釋：它不再只是以「自然身體」的直接感覺經驗來表現自身的「主我」，而是由「主我」對抱持社會共同體態度的「客我」作出響應，這就是個體社會化的過程，將這個過程引入個體才能建構具有自我人格意識的身體¹⁶。米德說：

構成有組織的自我的，是對群體共有態度的組織。某人作為人存在，因為他接受該共同體的規定並使之成為他自己的行動。...他把自己置於“泛化的他人”〔generalized other〕的位置，後者代表了群體所有成員的有組織的反應。正是它指導著受原則控制的行動，而具有這樣一組有組織的反應的人便是我們在道德意義上所說的有品格的人¹⁷。

15 張亨先生討論荀子禮法思想的意義，即指出荀子禮法思想滲透法律學與倫理學兩個領域，亦即同時具有道德性格和法律性格，和西洋「自然法」觀念有相通處，具有深厚的意義。見〈荀子的禮法思想試論〉一文，收於《思文之際論集》〔台北：允晨文化公司，1997年〕相較於張亨先生所持肯定態度，蔣年豐先生在以荀子的「社會公道」理念和英國政治思想家霍布斯〔Thomas Hobbes〕的對較中，對於荀子社會哲學和實踐哲學的糾結則持利弊參半的看法。他以禮義法度內在化為例指出：內在化的好處是禮法和生命合一，個體可以感受生命的健旺與國家社會體制的穩固，壞處則是禮法的「分」的功能解銷了個人的權利意識。見〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，收於戴華、鄭曉時主編《正義及其相關問題》〔台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1991年〕

16 關於「主我」「客我」理論，參見〔美國〕喬治·米德〔George H. Mead〕著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》〔上海：上海譯文出版社，1992年〕第三篇的部分。

17 同上，頁144。

荀子與米德的立場可謂相映成趣，都強調了構成自我人格的結構性因素，同時，在心靈的充分發展與表現方面，也都強調「心靈的社會本性」。米德說：

我們的論點是，如果不是在社會環境內，心靈就無法得到表現，並且根本就不可能存在；一種有組織的社會關係與相互作用的趨勢或型式（尤其是借助於作為表意符號而起作用並由此創造一個話域的姿態進行的交流）是心靈的必要前提，是心靈的性質必須包括的。¹⁸

人類發展其心靈或智能的生理學能力是生物學進化過程的產物，正如他的整個機體一樣。但是有了這種能力，他的心靈或智能本身的實際發展必須通過社會情境而進行，它從社會情境獲得表現並輸入其中；因此它本身是社會進化過程、社會經驗與行為過程的產物。¹⁹

人類的智能有其「自然的」生理基礎，然而此一智能必須在社會過程，特別是在符號化的社會過程中才獲得了充分的發展與表現。荀子重視社會關係中的各類符號系統〔「名」〕，〈正名篇〉將「名」區分為「刑名」「爵名」「文名」「散名」等四種符號系統，所謂「文名從《禮》」，「文名」即是表達禮義規範的符號系統。「王者之制名，名定而實辯，道行而志通」「制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之惑，此所為有名也。」〔〈正名篇〉〕各種社會關係中的符號系統，均有其對應的「意義」，這裡所謂的「意義」是指從社會關係中產生的人際倫理〔「分義」〕，為聯結個體與群體生活的「意義」，而不是個體意識中存在的非社會經驗的「意義」²⁰。因此，所謂「道行而志通」必然包括群體與個體兩個方面：一方面是指社會的分義規範得以暢達施行，另一方面則由於個體與群體已經「和一」，社會規範的「分義」內化為個體人格的內容，心靈也得到表現。在個體的心靈與人格成長的同時，社會規範也更能有效施行，兩者是同步的，這正是荀子宣稱「分何以能行？曰義。」的深層理據。

上述討論，大致突顯了荀子關於個體與社會體密不可分的認知。另外，荀

18 見上，頁198。

19 同上，頁200。

20 兩者的區別，參見註16引書，頁67-73。

子還特別強調「積思慮，習偽故」才能深明「禮義」，「積習」絕非「遺世獨立」的意識活動，而是在以禮義符號為主的文化傳統中「積習」，而文化傳統的產生與充滿活力，永遠是奠基於社會生活。關於個體必須在社會文化體中孕育發展，正是下節要進一步論述的。

三、「禮義之統」與「治氣養心」

隨著歷史的演進，一個社會將積澱形成屬於其社會特有的文化傳統，文化傳統對個體的氣質有相當關鍵的影響，所謂「居楚而楚，居越而越，居夏而夏」。荀子所指涉的文化傳統即是華夏〔位於黃河流域的「中國」〕的文化傳統。大體而言，荀子有傳統主義的傾向——認為華夏的「禮義之統」是理想社會的表現，是一套理想社會的規範價值體系，因此具有永恆的價值。「禮義之統」是華夏社會長期積累而成，有其一貫性。〈天論篇〉曰：

百王之無變，足以為道貫。一廢一起，應之以貫，理貫不亂；不知貫，不知應變。貫之大體未嘗亡也。

有一歷代聖王相傳而下，貫串歷史的長河的「道貫」。這個從文化傳統積澱出來的「道貫」，指的正是禮義之統。荀子認為禮義之統是合乎理性認知的統類系統，「類不悖，雖久同理」〔〈非相篇〉〕因此是超越時間斷限的永恆真理。在或治或亂，消長更替的歷史發展變數當中，它的作用未曾消失，唯有掌握這個「道貫」才能應對變化發展的局勢。這是荀子不斷強調「法先王」「順禮義」²¹的主要理據。然而這一禮義之統不曾銷亡的是它的「大體」〔禮的基本精神，亦即「禮義」〕，具體可見的「法度」則是會斷絕的，「文久而息，節族久而絕，守法數之有司極禮而禡。」〔〈非相篇〉〕這就意味不同歷史階段都有溫習禮義之統以制作新法的使命，「若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。」〔〈正名篇〉〕如此才能使禮義之統具有更新的活力，傳承久遠。這種歷經更新的文化傳統，荀子謂之「後王之道」。不過，荀子採取的仍是「古今一度」的一貫性觀點，而非進化的觀點。〈不苟篇〉：

天地始者，今日是也；百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。

荀子著眼於禮義之統的一貫性，故謂天地之始與現時的情況是相通的，「後王之道」是對「百王之道」的承傳。然而「禮莫大於聖王，聖王有百，吾孰法焉？」

21如言「凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言。」〔〈非相篇〉〕「法先王」「順禮義」的觀念是貫穿《荀子》全書的重要觀念，屢見不鮮，不一一列舉。

〔〈非相篇〉〕就文化傳統的學習效果而言，由於年代久遠，「先王」之跡早已晦暗不明，而「後王之道」則仍存有粲然明備的法度可資印證，「欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。」〔〈非相篇〉〕這是荀子在「法先王」之外還提出「法後王」之說的主要原因，前者著眼「禮義」層，後者針對「法度」層，毫不矛盾。由於荀子所處的歷史環境是周朝的後期階段，他對禮義之統的理解是以周禮為基礎的，所謂「今日」的「後王之道」即是指「周禮」而言，「欲知上世，則審周道。」可證。

從永恆真理的角度來看，禮義之統係超越個體的實體存在，有其獨立性。個體唯有透過參與禮義之統的創造，才能成為禮義化的個體。〈性惡篇〉：

聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度。然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。

故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。

今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也：性不知禮義，故思慮而求知之也。

〈正名篇〉：

情然而心為之擇謂之慮，心慮而能為之動為之偽，慮積焉、能習焉而後成謂之偽。正利而為謂之事，正義而為謂之行。所以知之在人者謂之知，知有所合謂之智；所以能之在人者謂之能，能有所合謂之能。

荀子從「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」的自然氣性來定義「性」，「性惡」一詞的「性」又特指人的情欲之性，這一層「性」自然無法解釋道德意志、禮義規範如何產生的問題，不可避免要面對「人之性惡，則禮義惡生？」的質疑〔〈性惡篇〉〕。荀子採取的說法則是「化性起偽」——聖人創造「禮義法度」，是「積思慮，習偽故」「化性而起偽」的結果。「偽」是相當重要的概念，按照荀子自己的定義，「慮積焉、能習焉而後成謂之偽。」人格的完成為「偽」，必須透過心「慮」能「動」的「積」與「習」才克完成。這就包含兩方面的要素：一方面是人之身心本質要素，亦即心的「知」與身體行動的動「能」，這是「知

之在人」「能之在人」的部分，荀子即由此肯定人「皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」〔〈性惡篇〉〕然而擁有這種「知」「能」的本質能力，距離「偽起而生禮義」的人格完成還有段距離；另一方面，還要透過後天「彊學而求有之」的「積習」過程——所謂「感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。」就是強調人格的完成須要後天的積習努力。若加以細分，「偽」有兩義：「心慮而能爲之動謂之偽」的「偽」還是處於尚未完成的過程中，「慮積焉，能習焉而後成謂之偽。」才是人格完成的「偽」，可以完全表現出「正義而爲」的道德行爲。與此相應，對「知」「能」的定義也有兩層：「所以知之在人者謂之知，知有所合謂之智」「所以能之在人者謂之能，能有所合謂之能。」「知」「能」的前一定義，指人有知、能的條件，後一定義代表「知」「能」已與「禮義之統」應合，是爲知、能的完成。禮義的心靈並非先驗的人性本質，透過對禮義之統的積習過程，人的自然氣性獲得轉化，心知與禮義相合而一體呈現，才可能有「聖人」人格以及禮義的心靈，進而能參與禮義法度的創造。

準此以觀，荀子對「禮義惡生」問題的回應，或所謂禮義法度是由聖人創造的說法，其實預設禮義之統乃超越於個體之外而獨立存在，因而無法也不必追溯禮義法度的最初創始者。聖人的「積思慮，習偽故」乃是在「禮義之統」中積其思慮，沒有禮義之統的溫床，即欠缺思慮的必要條件。聖人之「生禮義」「起法度」就不可能只是出於「獨知之慮」的創造，或是從無到有的創造，而是在文化傳統的理解和社會實踐的過程中，聖人理解了禮義之統的真正意義，既發展了自我的心靈與人格，同時透過對禮義的理解參與禮義法度的更新創化。這一切，無疑是脫胎於文化社會的母體之中。因此，荀子的「聖人」概念大致爲偏重文化意義的聖人。「聖人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣，故詩、書、禮、樂之歸是矣。」〔〈儒效篇〉〕因此其一言一行，無不充滿文化內涵，充分體現了禮義之統的深層意義。「樂樂乎其執道不殆也，炤炤乎其用知之明也，修修乎其用統類之行也，綏綏乎其有文章也。」〔同上〕「多言則文而類，終日議其所以，言之千舉萬變，其統類一也，是聖人之知也。」〔〈性惡篇〉〕

既然是文化意義的聖人，透過文化教養，「凡人」也可成爲「聖人」。成聖之道在於從師、學禮的「積習」工夫。〈修身篇〉：

凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。

〈性惡篇〉：

今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於

神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。（頁四四三）

荀子重學術，特別是禮學，因爲「治氣養心之術，莫徑由禮」；也給予「師」極高的尊崇，主要是因「師」爲活文化體，對學術傳統的真正意義有深入了解而可

以斷定「禮之爲是」，〈修身篇〉所謂：「禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之爲是也。」然而，從師、學禮畢竟是外在途徑，要將禮義傳統內化爲人格內容，個人「專心一志」的「積善」工夫爲主要關鍵。荀子指出「積善」是一個必須「誦數以通之，思索以通之，爲其人以處之，除其害者以持養之」〔〈勸學篇〉〕多方體會的曲折過程，當然也是曠日廢時的艱辛過程，不過，荀子似乎相信「積善」終可以全之、盡之而成爲聖人，則能「通於神明，參於天地」。這裡的「通於神明，參於天地」，基本上是指陳文化經驗滲入人格到了「盡善挾治之謂神」〔〈儒效篇〉〕的地步，因而心靈呈現大清明的狀態，參與了意義宇宙的創造。「不代表神秘或超越的意涵，它只是描述經驗性的完美狀態。²²」不過，荀子雖然屢言「積善而全盡謂之聖人」〔〈儒效篇〉〕作爲文化學習的究極之境，不過，他也承認這個過程可能永無止境，「學至乎沒而後止也」〔〈勸學篇〉〕即暗示了文化主體的完成其實永遠無法全盡²³。但是不管如何，荀子還是認爲個體的存在既不能脫離由社會生活—文化傳統交織而成的時空網絡，同時唯有在這個時空網絡中人格才能獲得最大的發展——成爲可以「坐於室而見四海，處於今而論久遠」的「大人」，並且透過「治氣養心」的重大功能，改變身體狀態達到「美身」的目標。下節將較詳細討論透過文化教養以轉化身心的具體步驟，以及具有文化內涵的完美人格的身心模態。

四、「身、禮一體」——「禮義的」身體

前三節的討論涉及身體轉化的機制：包括個體本身的內部機制——以「理智心」爲核心；以及社會、文化體的外部機制。而「禮義化」的精神活動則引導整個轉化機制趨向身體之終極歸宿——「禮義的身體」。就「知道」或「可道」之精神活動爲中心的身體轉化機制而言，可以認爲是「心主身」的模式，但對精神活動的「全之盡之」，身體轉化的完成而言，其實是透過「全身」的活動——「使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。」〔〈勸學篇〉〕來展現，「心」的表現只是身體表現的一環。因此這節我們將把焦點重新鎖定在含括形、氣、神的全幅身體上面。

由上節所述可知荀子極重視文化傳統，因爲透過文化學習可以「修身」——發展人格、美化身體，可以使小人爲君子、超凡入聖。《荀子》首篇〈勸學篇〉即揭示以禮義美身的修身標的，並指出「道德之極」的狀態爲「身、禮一體」，其身體爲「禮義的身體」，除了細說其步驟法則，也描繪了其人格的模態。

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎爲士，終乎

22 見楊儒賓先生《儒家身體觀》頁69。

23 關於文化主體永遠無法全盡的詳細論述，可以參見楊儒賓先生《儒家身體觀》頁21-26。

為聖人。真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也；舍之，禽獸也。故《書》者，政事之紀也；《詩》者，中聲之所止也；《禮》者，法之大分，類之綱紀也，故學至乎《禮》而止矣。夫是之謂道德之極。...君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜，端而言，蠕而動，一可以為法則。小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。

「文學」〔指以經學為主的文化學習〕活動是轉化「自然的身體」的必要活動。真正的學習目的是「為己」「美其身」，亦即將「自然的身體」予以「人」文化。「自然的身體」猶如「禽獸」之軀，必須予以轉化才能彰顯人之為人的特質，「為之，人也；舍之，禽獸也。」因此，文學活動顯然不只是口耳記誦之學而已，當包含「真積力久」的身體實踐，否則「曷足以美七尺之軀」呢²⁴！進一步加以界定，荀子所謂「美身」乃是針對身、心整體〔廣義的「身體」〕的改善與美化，「君子之學」的學習標的正是指向深入學習者的內心，並表現在身體及其行動的合乎禮法上面，所謂「君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之，使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。」〔〈勸學篇〉〕即是認為身、心整體的表現完全合乎「正道」才是「美」²⁵。

24 「君子之學也，以美其身」的「身」可以有兩種解法：一是「自身」「自己」之義，一是「身體」之義。依據上下文的文章觀之，「君子之學也，以美其身」句，和「古之學者為己」句前後相承，且與「今之學者為人」「小人之學也，以為禽犢」——不是為了自身的目的而學的心態相對反，因而「身」有「自身」「自己」之義。「身」亦可解為「身體」之義，「美其身」意為「美化身體」。所謂「入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜，端而言，蠕而動，一可以為法則。」正是將「君子之學」的學習標的指向深入學習者的內心，並表現在身體及其行動的合乎禮法上面，此即是身體美化的具體描述；與此相反，「小人之學」則未能深入學習者的內心、表現在身體及其行動，因而其學不足以「美七尺之軀」。

25 又如〈修身篇〉所云「凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通」「食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節」「容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅」，也是由身

文學活動既然不只是以記誦為目的，而是為了「美身」，因此荀子將文化學習活動區分為學「數」與學「義」兩層，強調文學活動的要領在於從誦經讀禮中發掘其內在的意義。以「讀禮」為例，《禮》經的內容自然是由眾多的「禮文」規範構成，但所謂「學數有終，若其義則不可須臾舍也。」荀子的態度顯然是強調深入禮的內在意義——「禮義」。所謂「禮者，法之大分，類之綱紀。」「法」指具體的規範，屬於「法之數」，禮則是規範的基本原則，顯然屬於「法之義」的層面；謂禮是「類之綱紀」，亦說明禮是規範的「統類」，學者必須「法其法以求其統類」〔〈解蔽篇〉〕，即強調要深入於「禮義」。就美身的目的而言，經書的學習當以「禮義」為依歸，故曰「學至乎禮而止矣」，這就決定了荀子「隆禮義而殺詩書」的學術傾向——並非抹殺《詩》《書》的文化功能，而是以禮義統類為重心來吸納《詩》《書》的主要精神，不使它流於「學雜識志」而無統的口耳之學²⁶。

文學活動必須深入文化的內在意義以「美其身」，指明了：文化具有意義，必須緊扣人身的生命意義，因此和人格的成長息息相關。「始乎為士，終乎為聖人」正代表文學活動在不同階段的人格進程，最高階段的人格內涵即是「身禮一體」，「自然的身體」完全禮義化，因而呈現出文化的美感。較詳細的描述，另見於〈修身篇〉：

好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也。人無法則偃偃然，

有法而無志其義則渠渠然，依乎法而又深其類然後溫溫然。

荀子將人格進程大致區分為三個階段：〔一〕「好法而行」階段：學者的身心言行接受禮法的規範，但禮法仍是外部規範，身體只是被動地受其檢束，尚未體會禮法的內在意義〔「無志其義」〕；〔二〕「篤志而體」階段：此一階段當是介於「士」與「聖人」間的過渡階段，由於尚未深入禮義統類，因此「其言多當矣而未諭也，其行多當矣而未安也，其知慮多當矣而未周密也。」〔〈儒效篇〉〕雖然禮法尚未完全內化於身體，但由於其能「篤志而體」「大其所隆」，經由不斷

體內、外及行為的改善諸面向來闡釋禮的效能，而這正是同篇「禮者，所以正身也」句的註腳。

26 從〈勸學〉〈儒效〉等篇可以得知：荀子「隆禮義而殺詩書」的學術態度，基本上是強調學術以「知統類」為準的，「禮義」最能表現統類，故要「隆禮義」；反之，「詩、書之博也」，因此要「約之以禮」，以禮義統類來掌握詩、書的大體，否則「學雜識志」即不能知統類，發揮文化功能。主要是針對「繆學雜舉」的「陋儒」而發，並非揚棄詩、書的文化功能。另外參見蔣年豐〈荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探—從「克明克類」的世界著眼〉一文。收在東海大學文學院編：《第一屆中國思想史研討會論文集—先秦儒法道思想之交融及其影響》〔台中：東海大學文學院，1989年〕

地「橋飾其情性」，禮法逐漸與意志嵌合，不再只是被動地接受禮法檢束，因而開始有了道德實踐的意義；〔三〕「齊明而不竭」的最終階段：這是指陳已經深入體會禮義的統類，因而備「明」而不可窮盡，形成所謂「克明克類」人格的階段²⁷。至此，由於已經深入禮義統類，禮法內化於身體而不再是一種外在規範，「禮然而然，則是情安禮也」〔〈修身篇〉〕身體對於禮法已然安之若素〔楊倞注：「若天性所安」〕，達到〈儒效篇〉所謂「行禮要節而安之若生四枝」——亦即所謂「身、禮一體」，禮義身體化、身體禮義化——的階段，「自然的身體」完全轉型為「禮義的身體」。這種身體並非僅是被動地遵循禮法行動，而且因已經深入禮義而成爲一種具有文化意義內涵的載體，「端而言，蝨而動，一可以爲法則」身體的一言一行都是禮法的展現²⁸，參與了「禮義之統」的承繼與創造，故能「修百王之法若辨白黑，應當時之變若數一二」〔〈儒效篇〉〕他不再只是眼前的一付肉身，而是「坐於室而論四海，處於今而論久遠」超越時空的存在，當然，禮義之統也因「禮義的身體」的行動而具有生命的意義，它的意義透過身體「象徵」出來。這種作爲文化載體的「禮義的身體」就其散發於體外者，則是展現出一種「溫溫然」的人身光輝，這是最具美感的身體，屬於深明禮義而發展出「克明克類」人格者獨具的完美人身。他不是出於身體外貌的雕塑，而是由於禮義已經內潤其身——「箸乎心，布乎四體，形乎動靜」，徹內徹外地改變自然的身體。荀子顯然認爲：因爲「備道」所以「全美」〔〈正論篇〉〕。

結論

綜上所述：使人得以表現出「禮義的身體」的身體樣態與精神內涵，包含三方面的驅動力：身體內部「心治五官」機制的理智能力、社會「分義」規範的制約模塑、文化的「禮義之統」的積習涵泳。順著理智化、社會化、文化化的方向，到達「身禮一體」的極致境地，「自然的身體」有了本質上的徹底改變。

從儒學的發展脈絡中加以審視：荀子的「身禮一體」觀，大抵屬於孔門「博文約禮」傳統的一環。孔子在與顏回的答問中提出「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」作爲「克己復禮爲仁」的條件，指明仁者的身體行動必然與禮爲一，即是從「仁」的人格內涵來界定、展示「身、禮一體」的意義，因此可以說「身禮一體」觀的基模爲孔子所奠立，且爲孔門「心法」傳授的重要側面²⁹。

27 「克明克類」一詞出自《詩·大雅·皇矣》。蔣年豐先生對荀子思想與《詩》《書》的關連有精審的論證，見注26引蔣先生論文。

28 荀子對「師」的定義：「以身爲正儀而貴自安者也」〔〈修身篇〉〕也是強調「身、禮一體」的極致，此時的「身」不再是自然的身體而是禮義的身體，因此身體的展現即是「正儀」的展現。

29 顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，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。」朱注：「此章問答，乃

其後，則由孟、荀各自表述，完成不同的詮釋系統。兩個詮釋系統，由於對「禮義」的心性論基礎的認知不同，因此落在「身禮一體」上面的內涵也就有別。簡言之，孟子持「性善」的理路——所謂「人之所性，仁義禮智根於心」，「心」與「性」乃是一體同源，為內在於人的道德主體，即以此指證道德意志、禮義規範的根源。荀子則持「性惡」的理路，從自然氣性來定義「性」，因此強調以理智「心」對治氣質之「性」，然而理智心雖有道德的涵義，但必須借助外在的社會規範與文化力量才得以顯露。在荀子的思想理路中，如果缺乏後一因素，根本就無法回答產生道德意志與禮義規範的問題。若與孟子的理路對照，荀子似乎有「外在化」的傾向，欠缺內外一體的道德絕對體的深度³⁰。然而荀子在彰顯人透過社會化與文化積習成為文化主體的這個側面，仍有其洞見。

禮義的根基既已不同，儘管荀子所稱道的「身禮一體」的「美身」典型，和孟子所描繪的「踐形」境界——「仁義禮智根於心，其生色也，粹然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」〔《孟子·盡心上》〕，在圓滿人格者的身體情狀和以身體承載道德法則方面殊無二志，但在身體表現背後所隱含的內涵絕不相同。孟子的「踐形」觀由於秉持盡心、知性、知天一脈相通之義，因此「當學者能踐其形時，亦即良知神氣之流行→體氣之充分轉化→形體之徹底精神化，三者貫穿為一時，由於其時學者已充分體現其人之本質〔盡心知性〕，因此，他也可以體證『上下與天地同流』之層次。³¹」相對地，荀子的「美身」觀則是以「天生人成」「以心治性」——「天人之分」的理路為基調，因此阻隔了人通向自然之和的超越之路，轉而以社會文化向度來建構完美的身體。從「自然的身體」轉化成「禮義的身體」的過程，身體逐漸表現出理性化、社會化，並承載禮義的文化傳統，透過這些面向建構出完美的身體，這是其身體觀的特色。從思想史的宏觀角度來看，「氣化的身體」與「社會化的身體」是貫穿先秦儒家身體觀的兩條主動脈³²，孟子誠然以前者深化了孔門的性命天道之學，而荀子透過後者對孔門「克己復禮」心法的進一步詮釋，也不容抹殺其貢獻。

傳授心法切要之言，非至明不能察其幾，非至健不能致其決。」〔《論語·顏淵篇》〕大略可說：「身禮一體」的觀念來源可能更早，但將其收攝於「仁」以彰顯其人格自覺的意義，則始自孔子。

30，因此牟宗三先生屢次指出荀子道德理論為「本源不透」「外在的、平面的」。見《荀學大略》一、二兩節。

31 關於孟子「踐形觀」的完整論述，詳見楊儒賓先生〈論孟子的踐形觀〉一文，收於《儒家身體觀》。這裡的引文即是〈論孟子的踐形觀〉一文的結論之一，見《儒家身體觀》頁一七一。

32 楊儒賓先生〈儒家身體觀的原型〉一文對此有詳密的說明，收於《儒家身體觀》。