

# 疾病的隱喻——先秦及漢代禮教論述中的 身體思維與倫理課題

林素娟\*

## 摘 要

本文將探討先秦至漢代禮教論述中如何透過身體以隱喻自然、家國、倫理之理想與困境，並在氣的連續性下，彰顯彼此間的密切關係。探討士人如何將自然與人事連結，透過身體隱喻之運用，以進行理想政教的規諫，達到法天地、協六氣的政教理想。其次，並探討此種身體隱喻所展現的君臣關係與施政理想。再者，則具體分析士人如何透過身體失和以隱喻其時之政治環境，甚至進行權力鬥爭。禮儀中如何透過身體而與祖先之體相親，透過儀式以整合家族間的倫理關係。其後，探討禮書中有關災異與疫病論述所凸顯的文化與倫理結構中的失序議題，並探討失調之身體形象所隱喻的道德虧缺，以及文化中如何透過身體隱喻以反映價值體系，達到重整族群、更新倫理關係、諧和自然與人倫的目的。

關鍵詞：禮教、身體、隱喻、倫理、氣

---

\* 國立成功大學中國文學系教授。

# **A Metaphor of Illness — Discussions Concerning Thoughts on the Body and Ethical Issues of Decency and Propriety during the Pre-Qin and Han Dynasties**

Lin Su-Chuan

Professor, Department of Chinese Literature,  
National Cheng Kung University

## **Abstract**

This essay will discuss how to make a metaphor for nature, home and country, the ethic ideal and dilemmas through body in discussions of the Pre-Qin and Han Dynasty. It discusses the exemplification of the close relationship between these elements and the continuity of Qi. Next, the paper explores how scholars, through the convergence of nature and self through the application of physical metaphors, make remonstrations of ideal politics and education, to then achieve the political and educational ideal in learning from nature and harmonizing the six kinds of Qi. Second, it investigates how the body metaphors present the relationship of the emperor and administration ideal. Third, the paper concretely analyzes how scholars create a metaphor for the political environment in that time through body disharmony, to even conduct power struggles, which addresses question of how to interact with the body of the ancestors through the body, and integrate this with ethical relationships between the family through ceremony. Finally, to discuss the catastrophe and disease discourse, which emphasizes an issue of discord in the cultural and ethical structure of different books concerning propriety (*li*) and the disorder of body image that involves the diminution of morality. Furthermore, to emerge a system of values through the body metaphor in the culture. In this way, the body metaphor acts to achieve the purposes of restructuring ethnic groups, renovating ethical relationships, and

harmonizing nature and human relations.

**Keywords: Decency and Propriety, Body, Ethics, metaphors, Qi**



# 疾病的隱喻——先秦及漢代禮教論述中的身體思維與倫理課題\*

林素娟

禮教論述中如何達致自然、家國、倫理的秩序與和諧，一直是被關注的焦點。先秦時認為自然之運行與家國、倫理的和諧密切相關，而理想的倫理關係被視為是對天道的遵循。自然、家國、倫理間既具有密切的連動關係，其間又往往透過身體為基礎而進行隱喻。<sup>1</sup>「身體」於此並不僅只是血肉形軀，同時展開了對自然之體認的天人向度，並統合了倫理與修身課題。<sup>2</sup>自然被視為一有機體，如人身一般有氣脈之流動，自然所以會發生災疫，乃是因為體氣失調的結果。人之身體為天地之氣所化，在天地人相互氣化感通的關係中，國君的身體於禮教論述中具有關鍵地位。先秦兩漢時期，往往將國君與臣民視為一有機身體的心與四肢或首與身之關係<sup>3</sup>；或者

\* 本文為國科會計畫「秦漢禮書、經籍文獻中有關不祥、災異、疾病論述與禘除、淨化儀式」(NSC100-2410-H-006-064)的研究成果；並感謝論文審查委員提出的寶貴意見。

<sup>1</sup> 先秦士人論述自然之和諧、君臣關係及政體之運作，常透過「隱喻思維方式」，透過身體以進行隱喻 (metaphor)。本文所用的「隱喻」之概念來自雷可夫 (George Lakoff)、詹森 (Mark Johnson)，其主張的隱喻乃是透過物象與概念間的跨域映射關係，及其所奠基的身體感，而理解另一較陌生的事物或概念，使來源域和目標域二者透過映射作用，融匯為一個新意義。在連類、取象的跨域連結中，原有對事物的前理解，以及某些物象所帶起的身體感和情感經驗，將會影響連類的作用。隱喻往往有其肉身體驗為基礎，如雷可夫和詹森所指出：「象徵性轉喻立基於肉身體驗，提供了一個了解宗教與文化概念必不可少的手段。」以肉身體驗為基礎的隱喻，除了反映敘述者的個人情感經驗和心理狀態外，同時更反映文化情境下的情感模式和心理結構。某物於文化系統中所具有的經驗和意象具有重要的意義；而不同的攝取角度，往往引導出不同的感受和思考方式；身體之感知於此間具有基礎而關鍵的地位。詳參〔美〕雷可夫 (George Lakoff)、詹森 (Mark Johnson) 著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》(臺北：聯經出版社，2006)，頁 70、113-118。鄧育仁：〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》35：1 (2005.3)，頁 97-140。

<sup>2</sup> 先秦時所盛行之身體觀，並不落入身心、主客之二元對立，而透過「氣」連結身體與自然、身體與意識，形一氣一神乃具有同一之連續性，透過修身之工夫，不斷進行轉換。以此參天地之化育，並成就禮儀教化、政治哲學、修身等課題。有關先秦儒家之身體觀，詳參楊儒賓：《儒家身體觀》(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003)。

<sup>3</sup> 詳參黃俊傑：〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉，《東亞儒學史的新視野》(臺北：國立臺灣大

透過國君身體隱喻自然之體、國體、眾庶之體。於是以國君體為樞紐，可隱喻自然之失調、國體之違和、施政之失措、倫常之失序。反之，自然之失序，透過身體之隱喻，往往使之朝向國君德行之失常以進行解釋。此種身體隱喻之運用，在士人論述施政之理想與君臣關係中，發揮著極重要的功能。不只自然、國族的論述如此，家族倫理關係之衝突與轉化也往往透過身體以進行隱喻，如以身體之病痛，隱喻人倫的失調。以家屋之破壞或修整，喻家族關係之崩解或重整。禮教論述中此種身體隱喻的運用，實承自先秦時期對於氣與身體之認識背景。禮書中又特別關懷理想之施政與倫理關係之展現，透過身體隱喻，以彰顯何謂理想的天人、家國、倫理關係，並透過身體隱喻以轉化自然、家國、倫理之失序與困境。

由於身體隱喻奠基於身體感知，而身體感知，是在語言與文化系統中被型塑和建構，有其深厚的文化背景為其基礎。身處於文化系統中的個人或族群，於情感、倫理的價值信念、矛盾困惑，往往透過身體隱喻加以表達。情感或理念開啟了身體的深度經驗，並透過身體隱喻而進行文化與倫理經驗的表達。於是身體之常與失常、和與失和不只是病理研究所可以窮盡。不同的倫理身分、尊卑、性別……，對身體感與身體失調之解釋往往有所差異；透過對身體感的詮釋，於是能彰顯其所身處文化系統的結構和倫理關係。<sup>4</sup>正因為如此，身體的和與失和、身體的威儀成為施政、

---

學出版中心，2004），頁 369-395。

<sup>4</sup> 正如 Arthur Kleinman 在其論述中國文化對身體感之建構時，提出：「文化系統經由我們標示和解釋疾病的範疇，以及經由這些範疇對我們的知覺、體驗症狀的影響來塑造我們的病痛。」透過臨床心理的分析，認為中國人往往透過身體之失調及病痛之描述，以表達情緒的憂鬱，以及人際關係的糾結，於是：「這些語詞把感覺狀態、身體症狀和人際關係、人際問題連合在一起。這個語意網絡以身體的意象來表達情緒，並以身邊的經驗來組成情緒。」因此由身體感知與失調之論述往往可以探究一個文化及倫理系統的結構與特質，亦是一個文化深刻面對自身並調整秩序的重要時刻。詳參〔美〕凱博文（Arthur Kleinman）著，張珣譯：〈文化建構病痛、經驗與行為：中國文化內的情感與症狀〉，《思與言》37：1（1993.3），頁 242、257。又如瑪麗·道格拉斯所謂，污穢乃是對社會秩序與分類系統之破壞的象徵性表達，並透過疾病等身體違和之論述，重整分類系統和秩序。詳參〔美〕瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）著，黃劍波、盧忱、柳博賢譯：《潔淨與危險》（北京：民族出版社，2008），頁 3-4：「社會的理想秩序是由威懾著冒犯者的危險意識守護著……在這一層面上，自然法則被調用，用來支持道德準則：這種疾病由通奸導致，那種病的原因是亂倫；這種氣象災害是政治背信的結果，那種災害由不虔敬造成。整個宇宙都被人們用來限制別人，使之成為良民。因而我們發現人們持守某些道德價值，而另一些社會規則則由信仰定義為危險的傳染病。」因此，頁 45：「有污穢的地方

倫理關係和德行的焦點。<sup>5</sup>透過身體之和與失和，以及理想身體狀態之詮釋，能使文化系統重新審視其自身之秩序與結構，包括面對結構中必然存在的失序狀態——他者、罪惡、卑污等存在。<sup>6</sup>於是身體的和與失和，氣之調與不調，不但可以隱喻國君施政之當與不當，甚至是倫理關係和諧與否的展現。

本文將探討先秦至漢代禮教論述中如何透過身體以隱喻自然、家國、倫理之理想與困境，並在氣的連續性下，彰顯彼此間的密切關係。如自然之氣的不調，如何影響體氣、心氣？嗜欲不節如何造成陰陽氣失調？並探討禮書中如何透過儀式以使陰陽之氣達於協調？達到疏通自然之體氣的目的。除了透過體氣諧調的角度思考自然之災異、疾疫外，第二部分探討此種身體隱喻所展現的君臣關係與施政理想。如由君體與國體、民體的連動關係，進一步探討士人如何將自然與人事連結，透過身體隱喻之運用，以進行理想政教的規諫，達到法天地、協六氣的政教理想。並分析儀式中如何運用身體隱喻，以因應家族倫理關係之崩壞與重建。第三部分則具體分析士人如何運用災異、疾病以隱喻其時之政治環境，甚至進行權力鬥爭。其後，探討禮書中有關災異與疫病論述所凸顯的文化與倫理結構中的失序議題，並探討失和之身體形象所隱喻的道德虧缺，以及文化中如何透過身體隱喻以反映價值體系，達到重整族群、更新倫理關係、諧和自然與人倫的目的。

---

必然存在一個系統……這種對於污穢的觀念把我們直接帶入到象徵領域，並會幫助建立一個通向更加明顯的潔淨象徵體系的橋梁。」污穢或身體失調反映了分類系統的破壞。

<sup>5</sup> 桑塔格 (Susan Sontag) 指出疾病往往具有道德與禁忌系統所賦予的意義，並包含了種種被神秘化及恐懼等內涵。患者可能被視為因失德或觸犯禁忌而招致的懲罰，同時與之接觸的人亦將受到此疾病的污染。因此文化中往往透過身體感以及疾病來傳達其價值系統。詳參〔美〕蘇珊·桑塔格 (Susan Sontag) 著，程巍譯：《疾病的隱喻》(上海：上海譯文出版社，2003)，頁 7。

<sup>6</sup> 此處所謂之他者，指別於社會常態秩序或結構的存在，如外來者或身分過尊或過卑、從事神職者、從事卑賤職業者、疾病者……，由於身分或狀態的非常性，因此往往被經驗為有別於日常秩序的神聖或卑污的存在。此種神聖或卑污的存在，於共同體遭遇存在矛盾或苦難時，往往被歸咎為致疾、致禍者。〔法〕勒內·吉拉爾 (Girard, René) 著，馮壽農譯：《替罪羊》(北京：東方出版社，2002)，第二章〈迫害的範式〉，頁 15-27，認為在族群中違反文化秩序者、亂倫者、弱小者、少數者、身體殘疾者、外來者……，族群往往將生存的恐懼與不安投射於其上，成為替罪羊。這些被當作替罪羊者，往往具備異常和邊緣等特質，意味著失序；而失序本身即象徵著不潔、罪惡和恐怖。

## 一、調和體氣以循天之道

先秦時期有關自然、家國之思考中，自然往往被喻為一有機體，有其氣脈之流動，而氣之諧調與否，關係著自然是否和諧運行。如《國語·魯語上》記載魯莊公欲往齊國觀社，曹劌認為其行為失禮，其中提及社祭之主要功能在於：「土發而社，助時也」，所謂「土發」，韋昭注引《周語》謂：「土乃脈發」，即透過社祭而疏通地脈，使地氣通暢，而助成農功。又如《國語·周語上》記幽王二年時，三川竭且地震，伯陽父認為乃是亡國之兆，他對地震起因的解釋是：「夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是有地震。」<sup>7</sup>認為川澤、土地之氣鬱塞，造成水脈不通、地脈淤塞，這是將川澤、地氣之通暢與否以身體之氣脈進行理解。自然亦被理解為身體，與人體相感相通，身體之失和與施政之失調、國君之失德有密切的關係，最具代表性的例子為：《左傳·昭公元年》有關晉侯疾病的相關論述。對於晉侯致疾的原因，有諸種不同的說法，其中之一為卜人主張之「實沈、臺駘」等星神為祟說。鬼神為祟致疾之說，在先秦時實有深厚的文化傳統，如認為其與天帝、神祇、祖先降下疾禍有關<sup>8</sup>，因此療病之法往往祝禱於神祇、祖先，如《尚書·金縢》記周公因武王病而禱於大王、王季、文王，並願以自身為犧牲，此乃禱於先祖而求療癒的習俗。亦有禱於山川而療病者，如《秦駟禱病玉版》中以介圭、吉璧告於大山。<sup>9</sup>此類禱祠，往往反映祭祀之荒怠……等原因，亦可歸之於倫理秩序失常之一環。（詳後文）

鬼神致病之說，於春秋以降，雖仍持續流傳，但由於氣之思想盛行，往往轉而

<sup>7</sup> 徐元誥：《國語集解》（北京：中華書局，2002），〈周語上〉，頁 26。

<sup>8</sup> 如李宗焜於〈從甲骨文看商代的疾病與醫療〉一文指出，殷人認為的致病之因為天帝、鬼神降禍，而療疾之法則是透過祭祀、禱祝於神鬼、祖妣。詳參林富士編：《宗教與醫療》（臺北：聯經出版社，2011），頁 9-67。其他殷商時相關的疾病論述，可詳參陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》20（1936.12），頁 485-586。胡厚宣：〈殷人疾病考〉，《甲骨學商史論叢·初集》（石家莊：河北教育出版社，2002），頁 302-325。其中對於疾病之種類、致病原因、治療方式均有所討論，並指出殷人認為疾病乃天神、人鬼所降，故療癒之法則是祈於神祇、祖妣。

<sup>9</sup> 有關此玉版之研究，詳參李零：〈秦駟禱病玉版的研究〉，《中國方術續考》（北京：中華書局，2006），頁 343-361。



以氣之不調、邪氣作為致病之因；鬼神為氣之靈，而祟病往往與惡氣有關。<sup>10</sup>春秋、戰國以降，對於自然、家國、倫理的體驗和思考，往往透過體氣失和等身體隱喻進行傳達。導因於失序的災異與疾病之種種論述，一方面凸顯了人事與自然的連動關係，此種連動關係，往往以氣之連續性作為其基礎。此種解釋將自然、人身均視為一身體，自然之災變緣於體氣之失和、人身之失序緣於行事之不節。如前引《左傳·昭公元年》事例中，子產認為晉侯之疾乃是「出入、飲食、哀樂」失序所導致，並指出：「君子有四時，朝以聽政，晝以訪問，夕以脩令，夜以安身」，透過協調於四時的行止，而達到「節宣其氣」、「勿使有所壅閉湫底，以露其體」的目的。子產並不採納星神為祟而致病之說，亦不透過當時常用的「禱」之儀式療疾，而主張晉侯之疾乃是四時之行止、飲食、哀樂之事的失節制，而造成體氣鬱窒，並連帶產生：「茲心不爽，而昏亂百度」<sup>11</sup>的後果。可看出人體之疾病與氣之協調的密切關係；而體氣的協調，乃在於處身、行事、飲食、哀樂不泛濫而能符節於自然之道。因為行事之過度，將會影響體氣的和諧，體氣的鬱窒，不但會造成「露（羸）其體」的後果，更會造成心神與舉度的昏亂。因為自然之氣不但會影響體氣，立身行事亦將影響體氣之和諧；體氣之和諧並與心神之靈明，密切相關。形成自然之氣—體氣—心氣—行止，以及行止—心氣—體氣—自然之氣相互影響的雙重論述模式。

更值得注意的是，子產又提及：晉侯之疾病，不只是其愛好女色，欲望無節所導致，更導因於其後宮有四個同姓姬妾，嚴重違禮。古禮以同姓不婚為「禮之大司」，

<sup>10</sup> 身體所散發之惡氣，往往與德行失常有關，故如唐·孔穎達疏：《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《尚書》），卷14〈周書·酒誥〉，頁210提及：「弗惟德馨香，祀登聞于天」，不德者「酒腥聞在上」。氣味為德行之隱喻，而不潔之氣味，具有污染性。也正因為惡氣與失德有關，同時具有污染性，故而病氣、鬼邪之毒氣、尸氣侵染人，往往成為令人恐懼的致病之因。影響所及，甚至使得探病、弔喪均充滿致病的恐懼。詳參李建民：〈祟病與「場所」：傳統醫學對祟病的一種解釋〉，收入林富士編：《疾病的歷史》（臺北：聯經出版社，2011），頁23-76，此文以致病之「場所」作為討論的焦點，而論邪祟、鬼祟致病之說。張嘉鳳：〈「疾疫」與「相染」——以《諸病源候論》為中心試論魏晉至隋唐之間醫籍的疾病觀〉，《臺大歷史學報》27（2001.6），頁37-82，論及魏晉至隋唐間對病氣、喪氣的恐懼，與其時重孝義之倫理價值間產生嚴重衝突。醫書中有關氣之失調而導致疾病的記載十分豐富、所涉複雜，由於本文主要探討禮儀中之身體隱運用，為使論述聚焦，故不深入此部分之文獻探討。

<sup>11</sup> 晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，2001），卷41〈昭公元年〉，頁707。以下簡稱《左傳》。

若違背此原則，將造「美先盡矣，則相生疾」<sup>12</sup>的嚴重後果。因為同姓為婚將導致倫輩混亂，對於家族倫理關係的維持十分不利。子產將致病之因，同時又指向倫常結構之失序。不只人體之失和可能導因於倫理之失序，自然之體的失和亦往往與倫常、德行的失常相關聯。如《左傳·宣公十五年》提及晉侯欲伐鄆舒，而宗伯申論災妖與人事的密切關係時強調：「天反時為災，地反物為妖，民反德為亂，亂則妖災生」，災妖乃是亂德而感於天地所致。孔穎達疏還特別強調，所謂「民反德」，實乃是君德失常所致，因為：「感動天地皆是人君感之，非庶民也」<sup>13</sup>不但反映出自然之災異與德行的失常的密切關係；同時還反映出君體、君之德行於此間所具有的關鍵地位。

於上文所述來看，對於疾病的重要思考，除了卜人所主張的鬼神致疾外，另有陰陽之氣不調、飲食哀樂無節、舉止失當、倫理失序等豐富層面。

子產對晉侯疾病的論斷，晉侯雖讚美其博雅，但旋即又求醫於秦國。秦伯派遣醫和為晉侯診病，醫和亦認為晉侯之疾並非導因於鬼神或飲食之事，乃是女色過度而造成的「惑以喪志」，還推測此事最後將導致「良臣將死，天命不祐」的嚴重後果。醫和並對晉侯致病之因進行說明：

公曰：「女不可近乎？」對曰：「節之。先王之樂所以節百事也，故有五節，遲速本末以相及，中聲以降，五降之後，不容彈矣。於是有煩手淫聲，愒堙心耳，乃忘平和，君子弗聽也，物亦如之。至於煩乃舍也，已無以生疾。君子之近琴瑟以儀節也，非以愒心也。天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲，淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分為四時，序為五節，過則為菑。陰淫寒疾、陽淫熱疾、風淫末疾、雨淫腹疾、晦淫惑疾、明淫心疾。女，陽物而晦時，淫則生內熱惑蠱之疾。今君不節、不時，能無及此乎？」<sup>14</sup>

天之六氣（陰陽風雨晦明之氣）化現為四時及五行之規律，五味、五色、五聲亦皆由六氣而化，由於人體亦為氣之所化，故而與物交感的過程中，須諧於氣之變化，否則將導致「淫生六疾」、「過則為菑」的後果。醫和並論及五聲能夠調和體氣之變

<sup>12</sup> 《左傳》，卷 41〈昭公元年〉，頁 707。

<sup>13</sup> 《左傳》，卷 24〈宣公十五年〉，頁 408-409。

<sup>14</sup> 《左傳》，卷 41〈昭公元年〉，頁 708-709。

化，故而強調「五節」，認為無「節」將導致氣之不調，而造成「惛堙心耳，乃忘平和」的後果。於此可以理解，六疾乃是陰、陽、風、雨、晦、明之六氣失序所導致的結果，而失序的原因在於「淫」、「過」。六氣之失序不但導致節候異常，同時亦影響身體與情感，而有「腹疾」、「惑疾」、「心疾」的發生。於此可以看出天地之氣、體氣、心氣乃是一氣相通而彼此影響。個體之體氣調和與養生、療疾密切相關；而體氣之調和除了牽涉欲望之「節」，還與「時」，即自然之氣的協調密切相關。自然之氣能浸染、感於身體，影響血氣之運行，而欲望、志意之運作，亦能影響血氣的運行，並影響自然之氣的諧和。總括來看，不論子產或醫和均認為自然、人身之疾皆導因於氣之失序；氣之失序，乃由欲望過度導致，從而造成自然之氣、體氣、心氣之連動影響，於是「節宣其氣」，使自然之氣、體氣能夠得其和諧，方能達到身安國治的理想。<sup>15</sup>

此次事件尚有一值得發人深思的部分，醫和之言反映出當時有為君疾受過以移病的風氣，即良臣謂：「國之大臣，榮其寵祿，任其寵節，有菑禍興而無改焉，必受其咎」。所謂「無改」，杜預認為是：「改行以救菑」、「良臣不匡救君過，故將死，而不為天所祐。」國君行止之失，造成的「天命不祐」，往往透過大臣代受君過以救疾的方式因應。

由前文所述來看，如何理解自然之氣與國體、君體、個體，以及倫理教化的關係，一直是禮教論述中的核心議題。在春秋末年，對於「禮」之思考中，循天之道一直是核心的精神，如《左傳·昭公二十五年》，趙簡子向子大叔問何謂禮之精神，子大叔認為「揖讓周旋」只是儀，禮之精神乃在「則天之明，因地之性」，使得「好惡喜怒哀樂六志」能「不過節」，若是「過節」，將造成「淫則昏亂，民失其性」的後果。所謂「天地之性」，乃是六氣之於人者，而禮的精神在於法則天地之氣的運行，達到天地人均得以和諧共存的目的。事實上，此種認為有形的物質，乃至於鬼神、魂魄、性情皆為氣之所化，人之性情與六氣變化密切相關，故而協調性情以和於六

<sup>15</sup> 體氣之通暢與和諧亦成為古詩賦調養情性的重要面向，鄭毓瑜即透古詩賦能抒情而達到體氣通暢之角度，而論及其療疾的功效，見氏著：〈從病體到個體——「體氣」與早期抒情說〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁 417-459。

氣，於先秦思想中頗為流傳，如《管子·內業》提及：「凡物之精，此則為生，下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人。」萬物之「精」以「氣」的型態被體驗，故下文論及「民氣」，言此「氣」可透過「德」而安之，若能靜守其氣而勿失，是謂「成德」，萬物亦於此各得其宜。<sup>16</sup>自然之氣與體氣的協調，於禮儀及修身、成德工夫中均被視為焦點。國君之身體形貌之展現，乃為其自身德行之展現，同時又為自然、國體之隱喻；士人身體之展現亦與治道密切相關。治身成為治國之隱喻，身體之氣的協調與否，成為士人論治道所關切的焦點。

法則天地既是禮之根本精神，而天地之氣的失序，則構成了身體失和的主因。此思想在先秦時頗為流傳，而醫書中尤其鮮明，如《黃帝內經》將疾病歸咎於風、寒、暑、濕、燥、火等不協調所致，於是：「天之邪氣，感則害人五藏；水穀之寒熱，感則害於六府；地之濕氣，感則害皮肉筋脈。」<sup>17</sup>強調陰陽調和對於精神平和的重要性：「陰平陽秘，精神乃治。陰陽離決，精氣乃絕。」<sup>18</sup>《靈樞·本神》岐伯指出精、神、魂、魄、心、志、意、思、智、慮，皆來自於天地之氣，而藏于五臟，故而心志之變將直接影響五臟<sup>19</sup>，反之，五臟之氣亦影響心志。<sup>20</sup>如《靈樞·淫邪發夢》

<sup>16</sup> 詳參清·黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2006），卷16〈內業〉，頁931。

<sup>17</sup> 《素問》，卷2〈陰陽應象大論〉，頁188-189。氣在脈中受到風雨寒暑、飲食居處、喜怒之影響，而有疾病的產生。《內經》與《靈樞》於此不斷論及邪氣與致病的關係，魏晉至隋唐醫籍論述疾病，節氣不和、飲食、勞倦、舊病未癒而導致氣之失調，不正之氣、邪氣仍為疾病之主因。詳參〔日〕山田業廣著：《素問次注集疏》（北京：學苑出版社，2004），卷8〈寶命全形論〉，頁585、589。以下簡稱《素問》。河北醫學院校釋：《靈樞經校釋》（北京：人民衛生出版社，2009），卷8〈天年〉，頁551。以下簡稱《靈樞》。有關於氣與流動的身體，胚胎如何賦形，及其與五臟和經脈的關係，詳參〔日〕石田秀實著，楊宇譯：《氣·流動的身體》（臺北：武陵出版公司，1996）。李建民：《死生之域——周秦漢脈學之源流》（臺北：樂學書局，2001）。張嘉鳳：〈「疾疫」與「相染」——以《諸病源候論》為中心試論魏晉至隋唐之間醫籍的疾病觀〉，前揭文。

<sup>18</sup> 《素問》，卷1〈生氣通天論〉，頁82。

<sup>19</sup> 《靈樞》，卷2〈本神〉，頁138：「天之在我者德也，地之在我者氣也，德流氣薄而生者也，故生之來謂之精，兩精相搏謂之神，隨神往來者謂之魂，並精而出入者謂之魄，所以任物者謂之心，心有所憶謂之意，意之所存謂之志，因志而存變謂之思，因思而遠慕謂之慮，因慮而處物謂之智。」可以看出心志之活動與天地之氣密切相關，養生之法在於「順四時而適寒暑」、「和喜怒而安居處」、「節陰陽而調剛柔」，順四時之寒暑、陰陽，乃前文所謂協於天地之六氣，而和喜怒之情，則是屬於前文所謂之六志之不過節。《靈樞》，卷7〈本臟〉，頁490，提及：「志意和則精神專直，魂魄不散，悔怒不起，五臟不受邪矣。」亦同樣說明志意所影響不只精神、魂魄，同時直接牽動五臟之氣。

提及五臟、六腑之氣與精神、意念、夢密切相關，陰陽之氣的變化將通感於身體：「正邪從外襲內，而未有定舍，反淫于臟，不得定處，與營衛俱行，而與魂魄飛揚，使人臥不得安而喜夢。」<sup>21</sup>故而《靈樞·本藏》謂：「五臟者，所以藏精神、血氣、魂魄者也。六腑者，所以化水穀而行津液者也。」<sup>22</sup>五臟中「心」乃擔負著「任物」之功能，心能接物，而引申一連串的志意、思慮之活動。<sup>23</sup>

不只是醫書強調氣味之於精神、血氣的密切關係，如《淮南子·精神》視「血氣」為「人之華」，「五藏」為「人之精」，若「血氣能專於五藏」則「胸腹充而嗜欲省」，如此則精氣飽滿不耗損，達到耳目清、聽視達的理想狀態。若能達此清明之狀態，則「五藏能屬於心而無乖，則志勝而行不僻矣」。五臟如何能不為氣所惑亂，而避免行為邪僻、精氣散佚的嚴重後果呢？必須於身體感物時下工夫：「夫孔竅者，精神之戶牖也；而氣志者，五藏之使候也。」「嗜欲者使人之氣越，而好憎者使人心勞，弗疾去，則志氣日耗」，由於血氣藏於五臟，五臟之運行與血氣密切相關，官能之接物直接影響血氣之狀態，而血氣之和諧又影響心氣、志氣之穩定。五臟與血氣、心氣、志氣、精神密切相連，如果「五藏搖動而不定，則血氣滔蕩而不休矣」，將導致：「精神馳騁於外而不守」<sup>24</sup>的嚴重後果。五臟與情、神、魂、魄、志密切相關，六腑則與生命之氣的由來與轉化密切相關<sup>25</sup>，於是可透過氣之感應來調整血氣及心

<sup>20</sup> 五臟與志意的密切關係，於醫書中不時可見，如《素問》，卷 2〈陰陽應象大論〉，頁 139：「人有五臟化五氣，以生喜怒悲憂恐」。

<sup>21</sup> 《靈樞》，卷 7〈淫邪發夢〉，頁 464。

<sup>22</sup> 《靈樞》，卷 7〈本臟〉，頁 490。另外，如《素問》，卷 7〈宣明五氣〉，頁 569 中提及五臟各有所藏之神：「五臟所藏，心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，腎藏志。」

<sup>23</sup> 以「心」為五臟之主、身之主之說頗為流傳，於儒家之身體觀及工夫論中亦頗為重要，如《孟子·告子》以「心之官則思」，強調「持其志無暴其氣」。《荀子》〈天論〉、〈解蔽〉強調心為「天君」、「形之君」，以治五官。黃懷信、張懋鎔、田旭東：《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2008），卷 3〈武順〉，頁 309-310：「耳目役心，心有四佐，不和曰廢」，所謂「四佐」，孔晁注認為指：「脾、腎、肺、肝」，即以心為其他四臟之主。馬王堆漢墓研究小組：《馬王堆漢墓帛書·五行》（北京：文物出版社，1974），頁 18：「耳目鼻口手足六者，心之役也。」

<sup>24</sup> 以上引文詳參劉文典：《淮南鴻烈集解》（合肥：安徽大學出版社；昆明：雲南大學出版社，1998），卷 7〈精神〉，頁 221-223。以下簡稱《淮南子》。

<sup>25</sup> 此如《靈樞》，卷 7〈本藏〉，頁 490 所謂：「六腑者所以化水穀而行津液者也」。又如《靈樞》，卷 6〈陰陽清濁〉，頁 447 謂：「受穀者濁，受氣者清，清者注陰，濁者注陽。濁而清者，上出于咽，清

志之和諧，因此由五臟與血氣的關係可以轉出禮與德行之工夫意涵。

體氣之協調既與修身、德行密切相關，故而一直是禮教論述的核心部分。而由於國君身體密切關係著自然、社稷之體，故而《周禮》中將職掌王者飲食之膳夫、庖人、內饗、外饗、享人……等皆置於天官。其中〈食醫〉重視食物及其與四時與五味的互相調和。〈疾醫〉中將疾病視為氣之不和所導致，而「以五味、五穀、五藥養其病」。<sup>26</sup>〈瘍醫〉中：「以五氣養之，以五藥療之，以五味節之」<sup>27</sup>，皆重視五味與四時的諧調，並以此養身、治病療疾。《禮記》中之〈月令〉亦提及國君透過食飲以調和四時之氣。由於秦漢時期陰陽五行之說盛行，對於天地之氣的運行，以及如何法天而行，又往往從陰陽氣之調和、五行之生剋角度著眼，如《周禮·疾醫》：「四時皆有癘疾，春時有疇首疾，夏時有痒疥疾，秋時有瘧寒疾，冬時有嗽上氣疾。」所謂癘疾，為氣不和所致。注疏者即從四時所對應之陰陽、五行生剋著眼：「春是四時之首，陽氣將盛，惟金沴木，故有頭首之疾……四月純陽用事，五月已後陰氣始起，惟水沴火，水為甲，疥有甲，故有疥痒之疾。……秋時陽氣漸銷，陰氣方盛，惟木沴金，兼寒兼熱，故有瘧寒之疾。……冬時陰氣盛，陽氣方起，惟火沴水，以土壅水，其氣不通，故有嗽上氣之疾。」<sup>28</sup>由陰陽、五行生剋以解釋疾病影響至深，往往成為戰國至秦漢時思考災異的基礎。<sup>29</sup>《春秋繁露》、《洪範五行傳》、《漢書·

而濁者則下行。」即人身之氣有清氣、濁氣之別，濁氣來自於穀氣，清氣來自於天氣也。天氣主於五臟，穀氣則注入六腑。六腑將飲食穀實轉化為氣，並與五臟相通，由此透過飲食而增益五臟、六腑之氣。

<sup>26</sup> 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷5〈天官·疾醫〉，頁73。以下簡稱《周禮》。

<sup>27</sup> 《周禮》，卷5〈天官·瘍醫〉，頁75。

<sup>28</sup> 《周禮》，卷5〈天官·疾醫〉，頁73。

<sup>29</sup> 秦漢時往往將災異視為上天的譴告，其中又以董仲舒天人之說最具代表性，如漢·班固著，唐·顏師古注：《漢書》（臺北：鼎文書局，1979），以下簡稱《漢書》。《漢書》，卷56〈董仲舒傳〉，頁2498：「國家將有失道之敗，而天迺先出災害以譴告之；不知自省，又出怪異以警懼之；尚不知變，而傷敗乃至。」《漢書》中記載谷永以為「災異」乃是「皇天所以譴告人君過失」（《漢書》，卷85〈谷永傳〉，頁3450），其他如孔光、李尋、京房……均有相類的發言。以災異為上天之譴告，以規諫君王之過失，可謂是漢代士人頗普遍之態度。此類文獻頗多，此處不一一列舉。至於災異之定義，董仲舒之主張如蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1996），卷8〈宓仁且智〉，頁259：「天地之物，有不常之變者謂之異，小者謂之災。災常先至，而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威

五行志》……往往以陰陽之氣的消長及五行之生剋來理解災異。<sup>30</sup>在法天思想下，其時將倫理規範視為對天理律則的依循，同時透過此天理化之道德，而保障了人間秩序及倫理結構的穩定性。

## 二、身治則家、國治——透過身體以隱喻家國、政體

春秋以降士人在關注國家治理與國君統治權力等問題時，時常透過身體以進行隱喻，其隱喻的策略，往往以國君之身體和國體、政體、眾庶之體進行連結，使得君體調養之失常亦即隱喻施政所造成的國體之失常，國君之治身實為治國的隱喻。也正因此，國君有疾，往往牽連出社稷之失序和自然之災疫；反之，自然之災異，亦往往隱喻君身之疾。如《公羊傳》所謂「國、君一體也」、「國君以國為體」<sup>31</sup>即為其例。此種身體隱喻在先秦乃至漢代極為盛行，黃俊傑在論及此種身體隱喻時，謂：

春秋時代各國的君臣對話中，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。戰國時代的孟子以手足腹心等具體的身體器官，比喻君臣關係（《孟子·離婁下》），更是人所周知。《管子·心術上》云：「心之在體，君之位也，九竅

---

也。」與漢·何休解詁，唐·徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館，2001），以下簡稱《公羊傳》。《公羊傳》卷2〈隱公三年〉，頁26：何休解詁：「異者，非常可怪，先事而至者」、〈隱公五年〉，頁36：何休解詁：「災者有害於人物，隨事而至者」，二者於災異之先後及程度的定義上略有不同。本文所謂「災異」採較廣義災害、變異之解釋，不一一細分其項目或災害程度、先後等問題，主要在闡明災異乃為自然之體的失調所導致的「疾病」之現象，並探究其時透過災異論述，所凸顯之天人關係、政教課題。

<sup>30</sup> 學者指出，《洪範五行傳》與《公羊傳》、《春秋繁露》的災異詮釋系統仍有差異，《公羊傳》、《春秋繁露》之論災異仍著重於陰陽之氣的協調，而劉向後期及劉歆對《洪範五行傳》之詮釋，則更著重於五行生剋理解災異，並透過《漢書·五行志》的傳播而影響深遠。相關論述詳參黃啟書：〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，《臺大中學報》27（2007.12），頁123-166。

<sup>31</sup> 《公羊傳》，卷6〈莊公四年〉，頁77。

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時代，在董仲舒的《春秋繁露》，以及古代醫書《黃帝內經素問》中，也一再出現。<sup>32</sup>

臣子既為國君之股肱、耳目，故而當順從國君之領導。國君之治身於是深切關乎治國，為治國之隱喻，在先秦至漢代典籍如《左傳》、《國語》、《戰國策》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《韓詩外傳》、《新書》、《漢書》……中一再出現。如前文提及《左傳·昭公元年》記載晉平公有疾，子產與醫和認為是國君「不節」、「不時」、「淫以生疾」，連帶將造成社稷之禍患。顯示君體之調養與治道密切相關。又如荀子就主張治道之根本在於「知天」，而如何「知天」？關鍵在於：「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」其中「天君」乃指「居中虛以治五官」之「心」，「天官」指「耳目口鼻形能」之接物，天養、天政指順身體之所需「以養其類」，天情指好惡喜怒哀樂之情，在「形具而神生」下，應物感物所生之情。此皆以身體之安頓為依歸，使天之所生能得以成全，而達到「其生不傷」的理想。<sup>33</sup>在儒家聖王的治道理想下，希望國君清其心而正天官，並依循天理而施政，使得民體亦得其安養。國君之身體成為順應天理、治國、施政、君臣關係的重要喻根。此類例子多不勝舉，如《國語·楚語》提及：「且夫制城邑若體性焉，有首領股肱，至於手拇毛脈。」<sup>34</sup>是以國家之城邑與君體之首領股肱進行類比。則可以看出，君體之隱喻還可擴大到前文所提及之山川及城廓等空間上。將國境內的山川、城廓、宮室作為國體、君體的隱喻，而君體又與自然之體相譬喻，即如《呂氏春秋·情欲》所說：「人與天地也同，萬物之形雖異，其情一體也，故古之治身與天下者，必法天地也。」<sup>35</sup>於是多重映射的隱喻關係被收攝於君體與自然之體上。漢代以後透過身體以隱喻天與君、臣、民等關係之運用仍然盛行，並往往以此隱喻來表達倫理意涵，如王符《潛夫論》中：

<sup>32</sup> 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，頁 346-347。

<sup>33</sup> 清·王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，2007），卷 11〈天論〉，頁 309-310。

<sup>34</sup> 徐元誥：《國語集解》，卷 17〈楚語上〉，頁 549。

<sup>35</sup> 陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002），卷 2〈情欲〉，頁 85。



凡人君之治，莫大於和陰陽。陰陽者，以天為本，天心順則陰陽和，天心逆則陰陽乖。天以民為心，民安樂則天心順，民愁苦則天心逆。民以君為統，君政善則民和治，君政惡則民冤亂。君以恤民為本。臣忠良則君政善，臣姦枉則君政惡。<sup>36</sup>

強調國君以民意為依歸，透過身體隱喻而表達天、民一體：「天以民為心，民之所欲，天必從之」。此為承繼先秦論述：「天視自我民視，天聽自我民聽」<sup>37</sup>之民本傳統的身體隱喻。國君之治身既依循於天地之陰陽流變，以天為心，而天心又以民心為依歸，順此則推出國君以民為心，反轉《郭店楚簡·緇衣》：「民以君為心，君以民為體」<sup>38</sup>的論述。雖然下文又提及「民以君為統」，強調雙向的和諧關係。但亦可以看出，透過以心統身，以及身之整體和諧的隱喻，來傳達臣民之不可分割的關係以及治道之理想。其中「心」之隱喻的運用，在《郭店楚簡·緇衣》中傳達了以君統臣民的政治格局，在《潛夫論》中則用以傳達以民為本的政治理念。於是透過身體隱喻，身體陰陽之氣的和與不和、君臣關係、民本的理念均得以傳達。

在以病體隱喻國體、政體，治病之術與治道相譬喻的傳統下，《漢書·藝文志》將屬於方技之業的扁鵲、秦和，定義為「論病以及國，原診以知政」。<sup>39</sup>國君之病體與國體密切相關，由對君體之病的診斷亦可以通達政體之失，於是論國君身體之治身術實同於治國之術，此論述於儒家政治論以及修身工夫中具有重要意義。也正因为如此，士人往往透過身體為隱喻，以進行道德及政治的論述，此種「身體政治論」、「治國如治身」的身、國擬喻，將身體和國家視同為一有機體，同時將身與國灌注入大量的政治意義，並以此為根基，透過身體為隱喻，進行道德及政治的論述。由於身體被視為具體且具有內在整合性的有機體，因此透過身體所隱喻的國家以及政治論述，便具有有機的整體性，治國如治身，君臣關係就像心與耳目口鼻或身體之

<sup>36</sup> 漢·王符撰，清·汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校》（北京：中華書局，1997），卷2〈本政〉，頁88。

<sup>37</sup> 《尚書》，卷11〈泰誓〉，頁155。

<sup>38</sup> 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），〈緇衣〉，頁129。〈緇衣〉中有許多關於理想君臣關係的論述，亦以心為主、四肢為從，反映的是國君反求自身，以作為臣民之典範的治道理想。

<sup>39</sup> 《漢書》，卷30〈藝文志〉，頁1780。

於股肱的關係，為一整體而不可分割的狀態。

不只是國君身體常常被隱喻為國體，國體亦往往透過宮殿等建築進行隱喻，此於前文中提及山川淤塞、地震，乃為國命將絕的徵兆；又或如城廓、宮室乃為國體、君身之隱喻可以看出。除了政治上之論述外，以家族關係來看，家族之命運、倫理關係，亦往往透過身體進行隱喻。《禮記·哀公問》記孔子論為政之本，謂其基礎在於「敬身」與「愛人」，謂「愛與敬，其政之本」，而二者又密切相關，展現了親族身體於為政中的關鍵地位：

子也者，親之後也，敢不敬與？君子無不敬也，敬身為大身也者，親之枝也，敢不敬與？不能敬其身，是傷其親，傷其親，是傷其本，傷其本，枝從而亡。三者百姓之象也。身以及身，子以及子，妃以及妃，君行此三者，則愾乎天下矣，大王之道也，如此國家順矣。<sup>40</sup>

子之身為親族、先祖之身的延續，由子之身而上下推擴之血親傳承乃為一家族之體的展現。傷身即是傷宗親之體，而孝道亦由不敢毀傷宗親之體為始，並以「立身行道，揚名後世，以顯父母」為「成身」。<sup>41</sup>〈哀公問〉下文分別就敬身於是能慎於言行，以善養其身體，使得親族之體得以成全，進行立論。而「成身」乃為「成其親之名」，透過身之應物而感通，使自身與所應人事物皆能得其所宜，於此而言「身」即「百姓之象」、「愛人」為政教之理想，而如何愛人、成物則在於「身」對於天道之領會。由此「身」成為宗親、孝道之基礎，為立身行道、孝親、忠君、愛民、循天道的關鍵處，而身之感通亦為成物、愛人、明於天道的終極理想。<sup>42</sup>在此基礎上，禮儀中對於家族倫常之受損或破壞，亦往往以身體進行隱喻，並透過此隱喻以尋求重新整合、療癒的可能性。（詳後文）

<sup>40</sup> 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷 50〈哀公問〉，頁 849-850。以下簡稱《禮記》。

<sup>41</sup> 宋·邢昺疏：《孝經注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷 1〈開宗明義〉，頁 11。

<sup>42</sup> 郭梨華：〈曾子與郭店儒簡的身體哲學探究〉，《政大中文學報》3（2005.6），頁 8，認為曾子將孔子對於「孝」與「身」之關注，發展為「倫常及家國處世的價值根源」，已「身」與父母的聯繫，被轉換為「身體處境面對各種狀態所表現的行為、態度」。若以此來看，身體之於與整體處境的關係，則將帶出身體感與「成物」之關係，以及修身等課題。

### 三、災異與疫病之隱喻於政治上之運用

前文提及，先秦乃至漢代認為造成自然與人身之疾病的重要原因，一則由於陰陽之氣的失調，另一則由於德行及倫理的失常，而二者實又密切相關。前文並舉《左傳·昭公二十年》子產及醫和論致病之因，除了自然之氣的不調外，德行及倫理失常，亦為重要原因：如國君欲望無節、娶同姓女。倫理的失常與自然之氣的失調息息相關，如欲望無節，將導致體氣失調，娶同姓女，則無法博取異氣，以富厚國君之體氣。德行失序的疾病隱喻，被大量運用於論述國君之施政的政治層面，以及家族之倫理秩序的維護和重整上。

早在先秦時即認為國境之失序和災異，源自國祚之象徵的國君失德和失政，《尚書》中如〈大誥〉、〈顧命〉中有不少相關的記載。自然失調中，大旱與淫雨由於直接影響收成，故時常被提及。先秦典籍中時常追記商湯時因久旱不雨，而自為犧牲禱雨於桑林的傳說。久旱不雨被視為自然之體的失調，亦被認為是鬼神降災所導致。鬼神降災，導因於失德，故商湯以自身為犧牲，祈求緩解天怒。其禱詞為：「政不節與？使民疾與？何以不雨至斯極也！宮室榮與？婦謁盛與？何以不雨至斯極也！苞苴行與？讒夫興與？何以不雨至斯極也！」<sup>43</sup>因應久旱不雨的失序，必須重新檢討政體是否失調，尤其國君行止和施政是否過度。此類記載於先秦中極為常見，又如春秋時期，齊國發生大旱，齊景公召群臣欲祠山神、河伯，以緩解天災，晏子以「君誠避宮殿暴露，與靈山河伯共憂」，透過君身之直接承受天災，而能感同身受於天體之失調，此實與商湯自為犧牲求雨異曲同工，景公在此過程中領會上天「其惟右德矣」。<sup>44</sup>與此類似的例子還有禮書記載縣子引導穆公將致大旱等天災之源，聚焦於君德上，透過象徵天子、諸侯崩薨的「徙市」，來贖罪而平息天怒。<sup>45</sup>由於臣民百姓與

<sup>43</sup> 清·孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987），卷4〈兼愛〉，頁123。清·王先謙：《荀子集解》，卷19〈大略〉，頁504。

<sup>44</sup> 盧元駿：《說苑今註今譯》（臺北：商務印書館，1988），卷18〈辨物〉，頁608。

<sup>45</sup> 《禮記》，卷10〈檀弓〉，頁201。商湯之自為犧牲而求雨，透過君身之贖罪而平息天變，影響深遠。漢時仍不斷出現此類解釋，如《後漢書》記諒輔為五官掾時大旱，諒輔「自暴庭中」謂自己不能「進諫納忠」以「和諧陰陽」，使得「天地否隔」，於是「積薪柴聚茭茅以自環」，欲以此自焚、贖罪而

國君一體，同時以君為首、以心統身，接受國君之領導，故而君體、君德成為政教論述中的關鍵。《墨子》並強調上同，萬民上同於天子，天子又上同於天，若不能上同於天，則「天降寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不孰，六畜不遂，疾菑戾疫、飄風苦雨，荐臻而至者」均因為不能尚同於天德，而「天之降罰」的後果。<sup>46</sup>再如《呂氏春秋·季秋紀·順民》所謂：「無以一人之不敏，使上帝、鬼神傷民之命。」<sup>47</sup>若國君德行有愆，將使上帝鬼神降災於國境，而傷及眾庶之生命。

除了上天之降災，春秋以降乃至秦漢時更常透過自然之氣的混亂而理解災異。在君體隱喻國體的脈絡下，國境之失序和災異，源於國君失德，於是國君欲望之節制，使其體氣調和並「法天地」之行，促使陰陽各得其所，即成為關注焦點。禮書中如《禮記·月令》提及不同季節當有配合時令之施政，水旱疾疫發生時，須轉而思考施政是否合於天時？男女是否各得其所？人倫是否得其安分？〈月令〉通篇均闡述國君及其施政與自然之氣的連動關係，國君應「毋逆大數，必順其時，慎因其類」。如孟春之月「不可以稱兵，稱兵必有天殃」、「仲春行秋令，則其國大水，寒氣摠至，寇戎來征」、「孟夏行秋令，則苦雨數來，五穀不滋」、「季夏行春令，則穀實鮮落，國多風歛」、「孟秋行夏令，民多瘧疾」、「仲冬行春令，民多疥病」。<sup>48</sup>六氣運行與施政有密切關係，若施政不當令，將造成陰陽之氣不調，顯現為星象的變異、自然的災異；不和之邪氣侵入體內，則被視為致病的原因。自然之疾疫、君疾、民疾均由於「變天之道」、「絕地之理」、「亂人之紀」所導致。由於君體、百姓體、自然一體相通，故國君施政順天意、天時則「聖王以順……用民必順」，反映在國境內

---

祈雨。又如戴封時，詔書求「賢良方正直言之士，有至行能消災伏異者」，戴封因而受薦舉。其中並舉其時汝、潁二地蝗災嚴重，唯獨戴封所任職之地倖免於難，暗喻督郵與蝗害相關，因此當督郵其離去之日，「蝗亦頓除」。戴封祛除災異之法，亦透過祈請、「積薪坐其上以自焚」，果然使得「大雨暴至」。詳參南朝宋·范曄：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1978），卷 81〈獨行列傳〉，頁 2684、2694。以下簡稱《後漢書》。

<sup>46</sup> 清·孫詒讓：《墨子閒詁》，卷 3〈尚同〉，頁 82。

<sup>47</sup> 陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，卷 9〈季秋紀·順民〉，頁 479。

<sup>48</sup> 《禮記》，卷 15〈月令〉，頁 289、302、308、320、327。宋·李昉等撰：《太平御覽》（北京：中華書局，1998），卷 743〈疾病〉，頁 3427。

則是自然協和，百姓康樂：「無水旱昆蟲之災，民無凶饑妖孽之疾」<sup>49</sup>的景象。若國君逆天理而行，亦將形諸於國境，導致自然失常，連帶造成百姓疾疫不斷的惡果。如《呂氏春秋·季夏紀》提及：「亂世之民，長短頡，百疾，民多疾癘，道多裸襪，盲禿傴僂，萬怪皆生。」<sup>50</sup>疾癘與不幸乃因亂世之邪氣所致，並反映出盲禿傴僂、殘疾怪異的身體形象（詳後文）。又如《管子·五行》提及天子施政若未能順天時，則「旱札苗死，民厲」。<sup>51</sup>《春秋繁露·五行順逆》將國君德行及施政種種不當，連動影響民體，並配合五行之順逆，而呈現出種種疾病，如人君好戰、貪城邑則「民病喉欬嗽」，人君以妾為妻，則百姓「壅腫，目不明」；人君廢祭祀、逆天時，則民病「流腫、水張、痿痺、孔竅不通」。<sup>52</sup>凡此均使得自然之理序、自然之疾疫、國君之身體、國君之德行、百姓之身體相互感通，而形成一體連動之關係網。配合陰陽五行、災異之說，「法天地」成為政教上重要的方針。於是在政教上協調國君之欲望，使其依循節令而施政，並運用陰陽五行之生剋解釋疾病，以指導國君行事與政令。

先秦經籍所開展的身體隱喻政體、國體的傳統，時常被漢代士人所引用。先秦禮教上災異等身體隱喻一再被置於當時的文化處境中進行詮釋，以表達對國體、政體的思考。國君身體雖然於政體與君臣關係之隱喻中具有關鍵地位，然而先秦儒者的君民一體之論述，凸顯以心主身，其關懷則集中於國君之德行上，此與漢代在一統的背景下，雖亦以身體隱喻規約君主之德行，但另一方面，臣與君既同為一身，且君尊臣卑，故災異發生時，轉而凸顯臣民之失德。可見雖然均使用身體隱喻，但隱喻之運用與攝取之角度，會因為社會文化處境不同，而有差異。漢代對於引發體氣不和的原因，往往由陰陽氣失調著眼，但何者屬陰，則以當時政治結構中最易產生矛盾或卑下者進行類比。如日食、水災，往往被認為是卑賤者凌上、後宮之女禍，而導致陰氣過盛的結果，故而透過此隱喻以斥退權臣、節制後宮，減少後宮之干政及奢侈之用度。此部分亦可以看出，疾病之身體隱喻，往往朝向當時政治或倫理結

<sup>49</sup> 以上引文出自：《禮記》，卷 15〈月令〉，頁 289、290；卷 22〈禮運〉，頁 441。

<sup>50</sup> 陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，卷 6〈季夏紀〉，頁 359。

<sup>51</sup> 清·黎翔鳳：《管子校注》，卷 14〈五行〉，頁 880。

<sup>52</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，卷 13〈五行順逆〉，頁 373-374。

構中之不穩定部分進行解釋，將結構中卑賤或矛盾之存在視為致禍之源。舉例來說，西漢成帝時杜欽之賢良對策，其中對日食、地震之因的分析，頗具代表性：

臣聞日蝕、地震，陽微陰盛也。臣者，君之陰也；子者，父之陰也；妻者，夫之陰也；夷狄者，中國之陰也。《春秋》日蝕三十六，地震五，或夷狄侵中國，或政權在臣下，或婦乘夫，或臣子背君父，事雖不同，其類一也。臣竊觀人事以考變異，則本朝大臣無不自安之人，外戚親屬無乖刺之心，關東諸侯無強大之國，三垂蠻夷無逆理之節；殆為後宮。<sup>53</sup>

杜欽引《春秋》日食、地震事例，實欲證成其乃導因於夷狄或君臣關係的失調，回到其政治處境中，透過「觀人事」、「考變異」類比出政治結構中最被關注的矛盾點在於：權臣、外戚、邊蠻、後宮。而在陽尊、陰卑，「陰者，其類一也」的原則下，將臣、子、妻、夷狄……等卑賤或邊緣的存在，類比為陰。一旦變異被解釋為陰盛而侵凌陽之獨尊性時，則於體制之卑賤或邊緣處一一推究致禍之源。於此亦可看出，何者為致禍之源，仍有極大的解釋空間。杜欽所以將災異歸咎於女禍，乃因女禍的隱憂於漢代時頗為凸顯，因此往往成為災異說之重點。又如《漢書·五行志》記載高后七年時發生日食災異，高皇后自己亦認為此異象乃是外戚、女禍所致的譴告（「此為我也」），史書並記載第二年高后崩，而應驗了此上天之譴告。<sup>54</sup>外戚、女禍正是漢時政治結構中最具威脅的部分，尤其成帝時女禍頗烈，故而不只杜欽，劉向、谷永亦以當時「數有災異」，乃「咎在於後宮」，以對成帝進行勸諫，迫使成帝「省減椒房掖庭用度」。<sup>55</sup>在此背景下，漢代士人亦常引《春秋》經傳后妃之事例，附會以災異<sup>56</sup>，以表達對當朝后妃淫行及干政的憂慮。如劉向舉春秋時魯僖公以妾為夫人之事例，附以災異：

釐公十年「冬，大雨雪」，劉向以為先是釐公立妾為夫人，陰居陽位，陰氣盛也。

<sup>53</sup> 《漢書》，卷 60〈杜欽傳〉，頁 2671。

<sup>54</sup> 《漢書》，卷 27 下〈五行志〉，頁 1501。

<sup>55</sup> 《漢書》，卷 97 下〈外戚傳〉，頁 3974。

<sup>56</sup> 此部分《漢書·五行志》有豐富的記載。有關漢代之婦人災異論述，可詳參劉詠聰：〈漢代之婦人災異論〉，《德、才、色、權》（臺北：麥田出版社，1998），頁 43-86。

釐公二十年「五月乙巳，西宮災」……劉向以為釐立妾母為夫人以入宗廟，故天災愆宮，若曰，去其卑而親者，將害宗廟之正禮。<sup>57</sup>

春秋時魯哀姜淫於二叔，以及僖公立妾母為夫人之事例，為漢代士人不斷進行災異詮釋的焦點。尤其是哀姜，不但淫於二叔，同時又導致子般及閔公受害，嚴重影響宗法體制之穩定，故而其淫行被與大水、蜚害、蠹害、麤害相連結。何休解詁《公羊傳》時對於大災亦往往從女禍所致邪亂之氣進行解釋，如莊公 20 年齊國發生大瘡，何休即謂：「與宋大水同義。痢者邪亂之氣所生，是時魯任鄭瞻夫人如莒，淫佚，齊侯亦淫，諸姑姊妹不嫁者七人。」<sup>58</sup>將民之疾疫原因指向女禍之淫佚。再如莊公 24 年，魯國發生大水，何休認為是：「夫人不制，遂淫二叔，陰氣盛，故明年復水也。」<sup>59</sup>乃將大水與莊公夫人淫於二叔之事進行連結。大水為陰氣過盛之象，蜚、蠹、麤均被士人詮釋為性淫、男女無別之情況所生。<sup>60</sup>均透過災異，以隱喻女寵、外戚、以妾為夫人等狀況，嚴重違背陰陽之氣的運行之理，而影響政體之穩定。

由前文杜欽之咎責中得以看出，致災者之認定，往往牽涉重重之詮釋，而此詮釋不但牽涉文化結構之矛盾處，亦與詮釋者之位置相關，故漢時對於災異之詮釋，亦不免成為政治鬥爭中的工具。權臣的問題，動搖國本，往往被歸咎為致災之因。如《漢書》記載宣帝時發生日食的異象，駱馬猥佐成上書認為楊惲「驕奢不悔過，日食之咎，此人所致。」<sup>61</sup>另一顯著的例子為成帝時無嗣，定陶共王來朝，「太后與上承先帝意，遇共王甚厚」、「天子留，不遣歸國」，然而大將軍王鳳不欲使共王留在京師，在發生日食的異象時，乃借機發難：「日蝕陰盛之象，為非常異。定陶王雖親，於禮當奉藩在國。今留侍京師，詭正非常，故天見戒，宜遣王之國」。王鳳欲透過災異之譴告而使定陶共王離開京師之權力重地。然而京兆尹王章非但不贊成王鳳之解

<sup>57</sup> 二則引文詳參《漢書》，卷 27 上、中之下〈五行志〉，頁 1423、1323。

<sup>58</sup> 《公羊傳》，卷 8〈莊公二十年〉，頁 98，何休解詁。

<sup>59</sup> 《公羊傳》，卷 8〈莊公二十四年〉，頁 102，何休解詁。

<sup>60</sup> 詳參《漢書》，卷 27〈五行志〉，頁 1396，劉向以為「麤」為「牝獸之淫者」。頁 1462-1463，劉向認為「蠹」為：「越地多婦人，男女同川，淫女為主，亂氣所生」。頁 1431-1432，劉向指出：「蜚」亦為「男女同川澤，淫風所生」。劉向同時認為「麤」與「迷」音近、「蠹」與「惑」音近，故而以諧音且具有淫行特性的毛蟲之屬帶來的危害，而隱喻淫婦所產生的淫行與惑亂之害。

<sup>61</sup> 如《漢書》，卷 66〈楊惲〉，頁 2898。

釋，並將共王之留京師視為：「承宗廟，重社稷，上順天心，下安百姓」之吉事，反而將王鳳視為致災異的原因：

災異之發，為大臣顛政者也。今聞大將軍猥歸日蝕之咎於定陶王，建遣之國，苟欲使天子孤立於上，顛擅朝事以便其私，非忠臣也。且日蝕，陰侵陽臣顛君之咎，今政事大小皆自鳳出，天子曾不一舉手，鳳不內省責，反歸咎善人，推遠定陶王。<sup>62</sup>

災異究竟起於定陶共王之小宗侵凌大宗的危機？抑或起於權臣顛擅？王鳳一派及其相反立場者，各自對災異有不同之詮解，所造成之結果，往往也與帝心的向背，政治權力的角力有密切關係。就此事件來說，王鳳因有太后為其靠山，故而最終取得了災異的詮釋權，而王章乃落得卒死獄中的下場。但此次權力鬥爭並未因此平息，成帝無嗣、暴卒後，定陶共王子以小宗入繼大統，而為哀帝。哀帝即位後，欲尊本生父母一支，在當時即引起爭議，此事違逆嫡庶的原則，士人往往附會災異，以表達其反對和憂懼的態度。<sup>63</sup>初立之哀帝對相關之災異說尚顧忌眾多，不敢貿然行事。一旦帝位鞏固後，則以《春秋》「母以子貴」為由，屢給本生母尊號。哀帝欲尊私親，將祖母傅太后與成帝母等號齊尊。孝元傅昭儀與丁姬喪葬逾制，固然是丁、傅支屬勢盛的結果，然而丁、傅勢盛實與哀帝的支持有關。傅太后與元帝的合葬，從禮的角度來看，是以本生父母凌越大宗。臣子雖懼於哀帝與丁、傅二氏的勢力，不敢出言反對，一旦哀帝駕崩，王莽即在這樣心理背景下，善用災異，醞釀丁、傅改葬、遷葬之事。<sup>64</sup>於此亦可看出自然之體失和的隱喻於政治運作和權力鬥爭中的重要面向。

透過災異而重審政體之失，於東漢時亦不斷發生，如東漢安帝時，陳忠舉《洪範五行傳》謂：「洪範五事，一曰貌，貌以恭，恭作肅，貌傷則狂，而致常雨。」並舉《春秋》為例，謂：「春秋大水，皆為君上威儀不穆，臨蒞不嚴，臣下輕慢，貴倖

<sup>62</sup> 以上數段引文均來自《漢書》，卷 98〈元后〉，頁 4019-4020。

<sup>63</sup> 關於此可詳參《漢書》，卷 27 上〈五行志〉，頁 1337。

<sup>64</sup> 王莽取得政權十分重視災異所呈現的天意，如《漢書》，卷 99 上〈王莽傳〉，頁 4043：「元壽元年，日食，賢良周護、宋崇等對策深頌莽功德，上於是徵莽。」日食反助成王莽取得權力。



擅權，陰氣盛彊，陽不能禁」所導致。陳忠推斷其時皇帝事親至孝，故而將淫雨指向外戚專權：「伯榮之威重於陛下，陛下之柄在於臣妾」陰盛於陽所導致。<sup>65</sup>同為安帝時之翟酺亦將「災譴頻數，地坼天崩，高岸為谷」歸咎於「外戚寵幸」所致。<sup>66</sup>桓帝時，誅殺了大將軍梁冀，中常侍單超等五人皆因為誅殺梁冀有功而被封為列侯。此時又立了民女亳氏為皇后，而封后家兄弟為侯，賞賜極為豐厚，正在此時「地數震裂，眾災頻降」，李雲於是將災異矛頭指向權臣及後宮所導致，並謂：「比年災異，可謂多矣，皇天之戒，可謂至矣」，希望桓帝重新審視後宮及權臣之害，否則將造成失去天命、政權（不諦）的嚴重後果。<sup>67</sup>權臣與後宮相對於帝王及帝宮均屬陰，其行止的越分，被認為將導致陰氣過盛，害及自然、政體的和諧。然而倫理關係中之陰陽屬性，乃是相對而言，究竟災異由何而起，則牽涉解釋問題；而災異之解釋，往往以當時政治結構中的矛盾處進行詮解。於此來看，士人災異之論述，實與政治結構，以及複雜之權力鬥爭密切相關。<sup>68</sup>

<sup>65</sup> 《後漢書》，卷 46〈陳忠〉，頁 1562-1563。

<sup>66</sup> 《後漢書》，卷 48〈翟酺〉，頁 1603。

<sup>67</sup> 《後漢書》，卷 57〈李雲〉，頁 1851-1852。

<sup>68</sup> 東漢以後，透過災異而欲規約權臣的勢力者，最顯著的例子為梁冀一族，其時士人、術士往往以災異為譴告，企圖規約之，如《後漢書》，卷 61〈左雄傳〉，頁 2021，左雄將日食歸咎於權臣之害：「永建二年，封陰謀之功，又有日食之變。數術之士，咸歸咎於封爵」。東晉·袁宏撰，周天游校注：《後漢記校注》（天津：天津古籍出版社，1987），卷 18〈陽嘉二年〉，頁 508，李固上書曰：「愚以為天不言，以災異為譴告。政之治亂，主之得失，皆上帝所伺，而應以災祥者也。王者父天母地，體山川。今日蝕、地動，山崩晝晦……今封阿母，恩賞太過，常侍近臣，威權太重。臣案圖書，災異之發，亦以為然。」此等例子亦顯示出災異對於士人論政，規約權力所具有的重要意義，同時亦顯示出此種權力的規約，往往仍與具體的政治情勢，密切相關，充滿無奈與危險。《後漢書》，卷 34〈梁統列傳〉，頁 1185 言及小黃門徐璜謂日食之變應歸咎於大將軍梁冀，梁冀怒令人收之，而下獄死。前文提及李雲因言災異而招致桓帝震怒而下獄死，均為其例。

## 四、體氣的疏通及倫理秩序之重建

### (一) 助成體氣之和諧與自然之更新

自然之失調往往由於違逆天時，而導致陰陽之氣不調所致。補救之道在於施政必須循天之道，而助成陰陽之氣的協調。因此禮書中透過諸多儀式以助成自然體氣之諧調，達到救時疾的目的。如《禮記·月令》將法天視為施政的主要原則，並透過迎氣、送氣儀式助成陰陽之氣的調和，以達到逐疫之效果。在四立日於四方迎氣（如立春時迎春氣於東郊，其他各季亦迎當方之氣），亦有於各季之末畢止時氣的習俗，如季春時「命國難，九門磔攘，以畢春氣」，鄭玄謂：

此難，難陰氣也。陰寒至此不止，害將及人，所以及人者，陰氣右行，此月之中，日行歷昴，昴有大陵積尸之氣，氣佚則厲鬼隨而出行，命方相氏帥百隸，索室毆疫，以逐之。又磔牲以攘於四方之神，所以畢止其災也。《王居明堂禮》曰：「季春出疫于郊，以攘春氣。」<sup>69</sup>

其他如季秋：「天子乃難，以達秋氣」、季冬：「命有司大難，旁磔，出土牛以送寒氣」，鄭玄均透過昴畢、虛危之惡氣以為疫癘之解釋，並引《王居明堂禮》以及《周禮·方相氏》之儺禮，以探討磔攘之禮。<sup>70</sup>由〈月令〉之文來看，季末之儺，主要在於儺除各季節之餘氣，以避免餘氣和將來之時氣造成陰陽不調的衝突，並為將來季節之氣的通暢而預作準備。有關儺除惡氣的習俗，〈夏官·方相氏〉「帥百隸而時難，以索室驅疫」，所謂「時難」，鄭玄認為是：「四時作方相氏以難卻凶惡」<sup>71</sup>，即是四時由方相氏率領百隸搜索宮室，以驅除疫氣。希望達到「冬無愆陽，夏無伏陰，春無淒風，秋無苦雨……癘疾不降，民不夭札」<sup>72</sup>的自然、人事和諧的理想狀態。儺氣之法是於國都九門以牛、犬等牲，進行磔攘，透過動物之血氣而禦止疫氣。至於

<sup>69</sup> 《禮記》，卷 15〈月令〉，頁 305。

<sup>70</sup> 《禮記》，卷 16〈月令〉，頁 326，鄭注：「仲秋九門磔攘，以發陳氣，禦止疾病」、「旁磔於四方之門」。

<sup>71</sup> 《周禮》，卷 31〈夏官·方相氏〉，頁 475。

<sup>72</sup> 《左傳》，卷 42〈昭公四年〉，頁 729-730。

鄭玄的注解則帶入漢代所特別重視的星氣與人事、疾疫的密切關係。鄭玄認為陰陽之氣的運行與星辰之運行密切相關，星辰出氣，不但為人間生化的根本<sup>73</sup>，同時亦帶來疫、厲之氣，而引生疾病、厲鬼等禍害。如日、月之行於昴、畢及虛、危之星時，星宿中之疫厲之氣將會施行於人間，而導致疫病、厲鬼危害；厲鬼之危害亦往往以疫病顯現。逐疫之儺禮儀式主要在儺除惡氣，鄭玄引《王居明堂禮》曰：「季春出疫于郊，以攘春氣。」春末攘除殘存之春氣，可使夏氣可以順暢，不致發生二氣相互衝犯的情況。吳澄並將「儺」定義為：「聚眾戲劇，以盛其喜樂之氣，使人之和氣充盈，則足以勝天地之乖氣，亦先王燮理之一事。」<sup>74</sup>透過喜樂和諧之氣而調和天地陰陽之氣，達到燮理陰陽的功效。

值得一提的是，年終或春季舉行的改火與救時疾儀式，如《論語·陽貨》：「舊穀既沒，新穀既升」時「須鉗燧改火」。<sup>75</sup>又如《管子》提及改火時節為「冬盡春始」及「當春三月」時，此時「鑽燧易火」、「抒井易水」可以去毒救疾。<sup>76</sup>年終為一年之結束，春季則是生命繁育的開始，此時改火或停止用火而生食，均象徵宇宙生命之更替。《周禮·司燿》認為：「四時變國火」可以「救時疾」。賈疏謂：「四時以木為變，所以禳去時氣之疾也。」<sup>77</sup>透過改火以去除惡氣，而達到療疾之功效。由於火象徵光明、文明、人文化成<sup>78</sup>，同時具有祓除淨化的功效<sup>79</sup>，於儀式中往往透過火

<sup>73</sup> 有關漢代經師所謂的五帝佈氣之說，詳參林素娟：〈漢代感生神話所傳達的宇宙觀及其在政教上的意義〉，《成大中文學報》28（2010.4），頁35-81。盧鳴東：〈論鄭玄「五帝降氣」說的星象根據〉，《國文學報》32（2002.12），頁55-86。

<sup>74</sup> 元·吳澄：《禮記纂言》，收入《景印文淵閣四庫全書》經部第115冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷6上，頁147。

<sup>75</sup> 宋·邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷17〈陽貨〉，頁157。

<sup>76</sup> 清·黎翔鳳：《管子校注》，卷17〈禁藏篇〉，頁1017。《後漢書》，〈禮儀志〉，頁3122，記漢代習俗以冬至改火。改火之季節於年成結束、農事之開始時，與季節之變替密切相關。

<sup>77</sup> 《周禮》，卷30〈夏官·司燿〉，頁458。

<sup>78</sup> 結構人類學家的代表人物李維斯陀即以火作為文明的象徵，以生食象徵原始之素樸狀態，以熟食象徵人文化成。〔法〕李維斯陀（Claude Levi-Strauss）著，周昌忠譯：《神話學：生食與熟食》（臺北：時報，1992），即在此思考下的代表著作。

<sup>79</sup> 火具有淨化之功能，於儀式及修煉中此淨化之功能不斷被運用，詳參〔美〕伊利亞德（Mircea Eliade）著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在——比較宗教的範型》（桂林：廣西師範大學出版社，2008）；楊儒賓：〈昇天變形與不懼水火：論莊子思想與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》7：

來進行祓除。<sup>80</sup>年終至年初時停止用火，象徵重返文明前之狀態，使用新火則象徵文明更新；以四時之木變國火，則透過火之陽氣祓除惡氣，以達到淨化之功效。

除了前述的儀典外，禮書中還提及刊陰、陽之木，以助成時氣之調和，如《周禮》提及山虞之官掌理山林之政令，其中伐木之季節以及樹木之質性極被重視，必須依循：「仲冬斬陽木，仲夏斬陰木」的原則。<sup>81</sup>若配合《周禮·柞氏》：「夏日至令刊陽木而火之，冬日至令剝陰木而水之」的原則來看，鄭玄認為陽木、陰木乃指生於山南或山北之木，賈公彥認為：「夏至之日則陰生，冬至陽生。陽木得陰而鼓，陰木得陽而發，故須其時而刊剝之也。」<sup>82</sup>刊削陰、陽木之目的是藉此調和陰陽氣以「種田生穀」。反映出植物之陰陽屬性與其生長季節及地點的密切關係。此說值得注意的是：夏、陽、火、南與冬、陰、水、北的配應，其中反映了濃厚的陰陽與節氣、地域風土的關係。另外，植物採收時節與陰陽氣消長亦密切相關。禮書強調植物之採收當依其時令，《禮記·王制》即提及：「五穀不時，果實未孰」、「木不中伐」等情況皆不鬻於市。由於正月是萬物始生之時，故而〈月令〉強調「禁止伐木」<sup>83</sup>，以避免斲喪生生之氣。若就陰陽氣運行角度來看，夏至日陰氣始生，陽木過盛可能有礙陰氣之發展；反之亦然。故樹木之採收，除了可以提供實用外，更重要的恐怕還是透過陰、陽木之伐取，助成陰陽之氣的和諧。禮書中四時變國火等改火儀式，或春秋刊陽木、陰木等儀式，均著重於節宣時氣，使得自然及國境生命力得以透過陰陽二氣的調和而更新與再生。

值得注意的是，禳除時疾、災異儀式所採取的象徵及因應之道，往往牽涉倫理、尊卑等考量。如《公羊傳·莊公二十五年》謂：「日食則曷為鼓用牲于社？求乎陰之道也。以朱絲營社。或曰齋之。」<sup>84</sup>日食為陰氣過盛所致，故以象徵陽氣的朱絲營社，攻伐陰氣。《穀梁傳·莊公二十五年》亦謂日食時的救災異儀式中：「天子救日，

1 (1989.6)，頁 223-253。

<sup>80</sup> 詳參周天游：《八家後漢書輯注》（上海：上海古籍出版社，1986），〈禮儀中·大儺〉，頁 3127-3128，提及大儺儀式時：「持炬火，送疫出端門。」明顯可見火所具有的祓除功效。

<sup>81</sup> 《周禮》，卷 16 〈山虞〉，頁 248。

<sup>82</sup> 《周禮》，卷 37 〈柞氏〉，頁 557。

<sup>83</sup> 《禮記》，卷 13 〈王制〉，頁 260；卷 14 〈月令〉，頁 289。

<sup>84</sup> 《公羊傳》，卷 8 〈莊公二十五年〉，頁 103。

置五麾，陳五兵、五鼓；諸侯置三麾，陳三鼓、三兵；大夫擊門，士擊柝」，主要目的均在「充其陽也」<sup>85</sup>，透過陽氣之充盛，而矯正陰氣過盛的失序狀態。《春秋繁露·精華篇》並透過陳兵、擊鼓以攻討陰氣，反之，若陽氣過盛而引起的大旱，其因應之道則為祈請，將陰氣與陽氣之興衰連結於倫理關係中之尊卑、男女、君臣等關係：

大旱者，陽滅陰也。陽滅陰者，尊厭卑也，固其義也，雖大甚，拜請之而已，敢有加也。大水者，陰滅陽也。陰滅陽者，卑勝尊也。日食亦然。皆下犯上，以賤傷貴者，逆節也。故鳴鼓而攻之，朱絲而脅之，為其不義也。<sup>86</sup>

陰氣過盛時，透過擊鼓、陳兵等較激烈的方式「攻之」，而陽氣過盛時，則透過祈請，未見擊鼓而攻之等儀式。主要因為陽勝陰乃為倫理之自然，而陰勝陽，乃象徵不義與亂分。亦可以看出，災異之咎責以及救災之儀式，深受倫理結構之影響，並透過陰陽氣之失調等解釋，以重新檢視倫理關係之失常。

## （二）重新調整政體及治道

因為國君之身體與自然、百姓之體具有連動的關係，故而在古禮制中有凶、荒之禮，透過施政以療疾疫。如《周禮·大宗伯》：「以荒禮哀凶札」、《周禮·司服》：「大札、大荒、大戕，素服」，鄭玄認為「大札」指疫病，「大荒」指「饑饉」，大戕指「水火為害」<sup>87</sup>，由於凶年、疫癘與人君之行止密切相關，故而《曲禮》提及荒年時國君及貴族應於生活用度上進行節制：「君膳不祭肺，馬不食穀，馳道不除，祭事不縣。大夫不食梁，士飲酒不樂。」<sup>88</sup>同時又透過多種政令以挽救荒年。如《周禮·地官·司徒》謂荒政十有二，以聚萬民：「一曰散利，二曰薄征，三曰緩刑，四曰弛力，五曰舍禁，六曰去幾，七曰眚禮，八曰殺哀，九曰蕃樂，十曰多昏，十有一曰索鬼神，

<sup>85</sup> 晉·范甯集解，唐·楊士勛：《春秋穀梁傳》（臺北：藝文印書館，2001），卷6〈莊公二十五〉，頁60。以下簡稱《穀梁傳》。

<sup>86</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，卷3〈精華〉，頁86-87。盧元駿：《說苑今註今譯》，卷18〈辨物〉，頁620-621亦以：「陽貴而陰賤，陽尊而陰卑，天之道也」，而有相類之表述。

<sup>87</sup> 《周禮》，卷21〈司服〉，頁326。〈大宗伯〉，頁275，鄭玄亦謂：「札」乃指疫癘。

<sup>88</sup> 《禮記》，卷4〈曲禮〉，頁77。

十有二曰除盜賊。」<sup>89</sup>透過借貸百姓種食，減輕租稅，息繇役，少關稅、減省吉禮、閉藏樂器、不備禮而婚娶、「求廢祀而修之」、嚴格執行刑罰以減少盜賊。歸納來說，除了直接減輕庶民之生活負擔，以及防止盜賊乘亂劫掠外，閉藏樂器、不備禮而婚娶、「求廢祀而修之」，以及「素服」，均透過贖罪、重理陰陽氣、重整倫理關係等方式，來面對上天之譴告。《管子·四時》更是透過災異而言天地之誅，希冀國君修德、省刑：

日掌陽，月掌陰，星掌和。陽為德，陰為刑，和為事。是故日食，則失德之國惡之。月食，則失刑之國惡之。彗星見，則失和之國惡之。風與日爭明，則失生之國惡之。是故聖王日食則修德，月食則修刑，彗星見則修和，風與日爭明則修生，此四者聖王所以免於天地之誅也。<sup>90</sup>

日、月、星等天象之異，皆是上天之譴告，因此當天象發生變異時，聖王須重新檢視德行與施政。此種面對災異的態度直至漢代仍然存在，帝王在發生災異時，重新檢討施政<sup>91</sup>，士人並往往透過災異，而檢視君德、民風是否合於天地之道。

士人固然希望透過自然之災異而檢視君德及倫理之失序，然而國君亦往往透過災異而重整政治之權力結構，故而又往往透過替罪羊之贖罪儀式以化解災禍。如《周禮·甸師》提及若發生國之大喪，甸師須「代王受眚戕」，鄭注：「粢盛者祭祀之主也，今國遭大喪、大荒，若云此黍稷不馨，使鬼神不逞于王，既殯，大祝作禱辭授甸人，使以禱藉田之神，受眚戕弭後殃。」<sup>92</sup>甸師的工作主要在於管理藉田的耕種，使能供應祭祀所用的粢盛，其中也包括了瀘酒的蕭茅和瓜果之物。若發生國境大喪、大荒等凶事，將被歸咎於黍稷之氣不夠潔淨、馨香，故而使得神祇不願歆饗以降福。此時透過大祝作禱辭，祈請甸師代王受禍災，透過贖罪儀式，以使災難不再繼續發生或擴大。除了供應齋盛的甸師外，擁有權力的大臣往往亦成為被歸咎的對象，如前文提及晉侯有疾，最後由良臣代國君受過，即為其例。

<sup>89</sup> 《周禮》，卷 10〈地官·司徒〉，頁 157。

<sup>90</sup> 清·黎翔鳳：《管子校注》，卷 14〈四時〉，頁 855。

<sup>91</sup> 吳青：〈災異與漢代社會〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》88（1995），頁 40，指出兩漢皇帝因災異而下詔己罪者凡 58 條，其中西漢 28 條，東漢 30 條，可說是十分普遍。

<sup>92</sup> 《周禮》，卷 4〈甸師〉，頁 64。

前文已提及漢代對自然之失調，一方面用以勸誡國君，但另一方面則成為整頓政體中之矛盾結構的關鍵。漢時國君因災異而歸咎或移罪於三公的情況不斷發生，如元帝時之于定國，因災異而上書謝罪，終至乞骸骨而受罷免。成帝時丞相薛，哀帝時大司空師丹、丞相孔光，平帝時大司馬董賢，王莽時大司馬遂、陳茂，東漢安帝時太尉張禹，順帝時太尉朱寵、司徒朱儉，桓帝時太尉胡廣，靈帝時太尉劉寬，太尉馬日磾均因日食而被免官。<sup>93</sup>若進一步分析，則僅東漢安帝至獻帝八十八年間，因日食、地震、疾疫而被免官之太尉、司空、司徒高達六十二人。<sup>94</sup>又如《漢書·翟方進傳》記載西漢綏和 2 年，漢成帝時，發生熒惑守心的天象，李尋指責翟方進：「上無惻怛濟世之功，下無推讓避賢之效」，賁麗以為：「大臣宜當之」。漢相翟方進最終因熒惑守心的星象被究責，而被迫自殺。<sup>95</sup>亦顯示權力結構中往往透過災異之詮釋，而使政治結構中之失序者如外戚、權臣、女禍、吏治得到迫切調整的壓力。故而災異、疾病之論述，不但牽涉國君施政之重整，還可能成為政治權力之鬥爭和重整的關鍵點。

### （三）倫理關係的重整

病體常被視為倫理秩序失常之隱喻，解除疾病的方式，便透過重建倫理秩序而使其回歸常道。以禮書來看，如日食、月食被認為是天子、后妃之德行虧欠的隱喻，如《禮記·昏義》謂：日食乃是「男教不脩」，月食乃是「婦順不脩」，所導致上天的譴責。故此時帝與后當有贖罪儀式，日食時：「天子素服而脩六官之職，蕩天下之陽事」，月食則：「后素服而脩六宮之職，蕩天下之陰事」。<sup>96</sup>透過天子與日、后妃與

<sup>93</sup> 詳參黃啟書：〈試探漢代災變之禮——以日食為例〉，收入國立臺灣大學中國文學系主編：《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》（臺北：臺灣大學文學院，2009），頁 9。

<sup>94</sup> 吳青：〈災異與漢代社會〉，頁 41。

<sup>95</sup> 引文詳參《漢書》，卷 84〈翟方進傳〉，頁 3421-3422。宰相翟方進自殺乃因天象對帝王不利，而成為政治鬥爭下的犧牲者。詳參張嘉鳳、黃一農著：〈中國古代天文對政治的影響——以漢相翟方進自殺為例〉，《清華學報》20：2（1990.12），頁 361-378。此外《漢書》，卷 68〈霍光傳〉，頁 2955 亦提及石夏善於天官，而對趙平提及當時星象：「熒惑守御星。御星，太僕奉車都尉也，不黜則死。」乃透過星象對應霍光家族的命運。

<sup>96</sup> 《禮記》，卷 61〈昏義〉，頁 1003。

月的類比，日、月之食亦隱喻天子與后妃德行之虧欠。使得帝與后在怖畏中下詔己罪，以及減省用度，重整國君、后妃的六官、六宮之治道。在一連串的施政之重新檢討下，以期復歸於自然和倫理之理想秩序。

家族結構與倫理關係之重整，亦往往透過身體而進行隱喻。前文已提及自身身體為家族、先祖之體的具象，反映了宗族血脈的連續性。此身體之象徵性於禮儀實踐中，成為重整家族倫理的重要關鍵。以最被重視的婚禮儀式來看，前文引述哀公問政，孔子以「夫婦別、父子親、君臣嚴」為其綱要，「三者正，則庶物從之」。而三者之和諧展現則於「大昏」、「親迎」儀式。孔子謂：「天地不合，萬物不生，大昏，萬世之嗣也。」<sup>97</sup>則婚禮中男女之結合，實同時是天地之結合的隱喻，同時也是血親宗族與異姓結合的展現，個人之身體，實象徵宗族、家國之體。<sup>98</sup>孔子視其為政教之本，認為婚禮可統合「敬」與「愛」，而達到：

內以治宗廟之禮，足以配天地之神明。出以治直言之禮，足以立上下之敬，物恥足以振之，國恥足以興之。<sup>99</sup>

從親族血脈之結合，而產生了與他人之關係，此關係透過身體之親愛，而產生倫理關係，故將婚禮視為「禮之本」，為人倫關係之基礎。<sup>100</sup>

禮儀中亦往往以家屋隱喻家族共同體與倫理關係，用以轉化家族之倫理結構。宗教人類學家伊利亞德（Mircea Eliade）對身體與家屋的對應關係曾提出說明：

「身體、房子與宇宙」間的對應關係很早就呈現出來了……在印度人的宗教思想中，這項傳統的「身體、房子與宇宙」間的對應關係，被應用得相當廣泛。……身體就好比宇宙，是一個「場所」，是一種由個人承擔之具有決定性作用的系統。人體的脊柱被比作宇宙軸，或比作 Meru 山；呼吸就好比是

<sup>97</sup> 《禮記》，卷 50〈哀公問〉，頁 849。

<sup>98</sup> 也正因為個人之身體實與祖先同氣一體，故而《穀梁傳》在評述魯莊公娶齊女時，謂：「入者，內弗受也；日入，惡入者也。何用不受也？以宗廟弗受也。其以宗廟弗受何也？娶仇人子弟，以薦舍於前，其義不可受也。」見《穀梁傳》，卷 6〈莊公二十四年〉，頁 60。此時齊國之姜氏實為齊國宗族、家國之具象，故不為魯國宗廟所接納。

<sup>99</sup> 《禮記》，卷 50〈哀公問〉，頁 849。

<sup>100</sup> 如《禮記》，卷 61〈昏義〉，頁 1000：「昏禮者，禮之本也」，以男女、夫婦關係，為父子、君臣關係之基礎。



風；肚臍或心臟被等同為世界的中心……這些對應關係也在人類的身體和整個儀式之間被建立起來；祭獻處所使用的用具和作法，被比作各種生理作用和器官。人類的身體禮儀性地與宇宙或吠陀祭台對應了起來；同樣，人類的身體也被比作是房子。……人類將自身宇宙化；換句話說，他在人性的範圍上，重現了一套有規律，而且互相具有決性作用體系，這套體系具有世界的特質，也建構了這世界；簡言之，人類即是在此典範情境中，去界定每一個小宇宙。<sup>101</sup>

透過「身體、房子與宇宙」間的對應關係，世界也在身體的隱喻中被感受和建構。以家屋、身體進行隱喻，於療疾、死亡儀式中不時可見，於家族倫理關係之重整具有重要的意義。舉喪禮為例，《禮記·喪大記》記載死亡儀式中，房室即被隱喻為主人之身體，在儀式中具有重要轉化結構的意涵。處理屍身時，毀除死者所居之屋，用以清洗死者之身：「甸人取所徹廟之西北扉薪，用爨之。」孫希旦認為：「正寢為廟，神之也」，並引熊安生謂：「西北隅屋外扉隱處薪。」所徹為正寢屋頂之西北隅之薪材，以此為死者爨燒而浴沐，乃在顯示「主人已死，此堂無復用」、「毀廟改塗、易檐之意也」。<sup>102</sup>顯然將主人生前所居住之正寢喻為主人之身體，故而當主人已死，其正寢亦毀壞而隨主人成為過去。<sup>103</sup>至於為何取西北處？鄭玄認為：「若云此室凶，不可居也。」孔穎達則以西北為便、「陰殺」作為解釋。<sup>104</sup>「西北」於儀式中何以象徵「陰殺」？若由秦漢式圖的宇宙生化之陰陽與方位來看，「東北」為干支所始處，與其相對的「西北」因此與初始相對，而有終結之象徵意涵。<sup>105</sup>儀式中破壞死者正

<sup>101</sup> 〔美〕伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠圖書公司，2001），頁 212-214。

<sup>102</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990），〈喪大記〉，頁 1151-1152。

<sup>103</sup> 若以房子喻為主人身體來看，西北屋簷之破除，在一些文化中往往具有靈魂突破身體封限的意涵。〔美〕伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁 214-215：「與印度這個習俗相對的，在歐洲和亞洲也有一些廣為流傳信仰與之對應，亦即死者靈魂乃經由煙囪或屋頂離開，尤其是經由屋頂上方『神聖之處』那裡離開。在一些瀕死痛苦特別長的情況中，會從屋頂上移開一個或多個瓦片，或甚至於將整個屋頂打破。這個習俗的意義相當明顯：如果『身體、宇宙』的另一肖像，也就是房子，在其上方打破開個洞，則死者靈魂將更容易地離開他的身體。」

<sup>104</sup> 《禮記》，卷 44 〈喪大記〉，頁 762。

<sup>105</sup> 式圖中宇宙之開創於東北方而始，故於儀式中往往再現為神聖性空間，此類例子於禮書中亦頗常見，如漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷 10 〈鄉飲酒禮〉，

寢之西北隅屋頂，象徵亡者身體的毀壞、生命的終結。除了正寢西北隅之毀壞外，《禮記·檀弓上》亦記載「毀竈」、「毀宗」之儀節：「掘中霤而浴，毀竈以綴足，及葬，毀宗躡行，出于大門，殷道也。學者行之。」孔穎達認為「中霤」乃指「室中」，「死而掘室中之地作坎」，毀壞居室乃因「此室於死者無用」。<sup>106</sup>至於「竈」主飲食之事，用毀「竈」之木以綴尸足，亦象徵「死無復飲食之事」。所謂「毀宗」，鄭玄認為乃是「毀廟門之西而出」，因為「行神之位在廟門外」。孔穎達認為：殷人殯於廟，故當死者離家下葬時，「毀廟門西邊牆，而出于大門」，一則因死者此番遠行，不復使用宮室，在「此廟於死者無事」的原則下，毀壞宮室。另一則因此儀式類於生時遠行而祭告祖廟：「為壇告行神，告竟，車躡壇上而出，使道中安穩」。不論掘室中而為坎、拆正寢西北隅為扉薪或「毀竈」、「毀宗」，均透過空間之毀壞，以象徵亡者之身體毀壞，其存在之時空已成為過去；並隱喻家族之體更替。喪禮結束後，「既祥，黝堊」<sup>107</sup>，將所壞之宮室修復，則又象徵新的家屋場域被創造出來，象徵新的時間和空間，以及新的人事狀態。

再以家族倫理關係的破損、矛盾處來看，處於失序與卑污之位置者亦往往以致病者的形象出現，如經期婦女、寡婦、早夭之女，因無婚姻、子嗣而無法享有祭祀血食者……禮書中亦往往透過避忌以彰顯倫理結構，透過相應的補救措施以重整結構。婦女相對於男性宗族親屬為邊緣者、外來者，而寡婦<sup>108</sup>、再嫁者、早夭未嫁

頁 103：「其牲狗也，亨于堂東北」鄭注：「祖陽氣之所始也。」又如清·胡培翬：《儀禮正義》（南京：江蘇古籍出版社，1993），頁 426 郝敬引《易象》而論：「《艮》為狗。東北，艮方，陽氣所發生。」而東北又常簡稱東方，如《禮記·鄉飲酒義》：「亨狗於東方，祖陽氣之發於東方也。」死亡與初始相對，故而取「西北」作為其象徵方位。若配合《淮南子·天文》之四維，西北乃為「蹠通之維」，東北為「報德之維」，據高誘注解，「報德」乃指陰復於陽，而「蹠通」乃指陰氣極盛而陽氣將通。可以看出儀式中空間之運用，乃具有濃烈的象徵意涵，並與自然生化之神聖空間相應合。詳參《淮南子》，卷 3〈天文〉，頁 96-97。

<sup>106</sup> 《禮記》，卷 7〈檀弓上〉，頁 136。

<sup>107</sup> 《禮記》，卷 45〈喪大記〉，頁 782，孔疏：「黝，黑也，平治其地，令黑也。堊，白也，新塗堊於牆壁，令白，稍飾故也。」黝堊即對宮室之地面及牆面進行修整。

<sup>108</sup> 《左傳》，卷 26〈襄公二十五年〉，頁 618，如提及棠姜再嫁：「崔子曰：嫠也何害，先夫當之矣。」明白指出當時認為寡婦妨夫。清·孫詒讓：《墨子閒詁》，卷 6〈節葬下〉，頁 171：稱寡婦為鬼妻，並說「鬼妻不可與居處」。《淮南子》，卷 16〈說山訓〉，頁 539，提及時人認為寡婦不祥：「嫁女於疾疢渴者，夫死則後難可復處。」高誘注：「以女為妨夫，後人不敢娶，故難復嫁處也。」均一再

者……，種種文化結構中之邊緣者或身分變異者，由於違逆理想之倫理秩序，往往成為令人怖懼和不安的存在，並以致病者等形象出現。值得注意的是，倫理結構中之矛盾或虧損的存在，常經由隔離或淨化儀式，將其排除於結構之外，以避免對原有倫理秩序之威脅，故《禮記·坊記》提及：「寡婦之子，不有見焉，則弗友也，君子以辟遠也。」<sup>109</sup>但另一方面亦有補救措施，以使其回歸於倫理結構之秩序，如《周禮·地官·媒氏》提及當時民俗中對於未嫁而夭亡者，乃有遷葬、嫁殤等補救措施。具有污染或禁忌的存在，往往成為社會、文化關注的焦點，得以透過疾病論述進行社會價值的宣導和身體規訓。<sup>110</sup>甚至卑污者往往具有凸顯甚至擴大結構的力量<sup>111</sup>，文化及倫理結構在他者的衝擊下而被更新、轉化和擴大。而被排除於倫理秩序之外的恐怖存在，則往往具有干犯和建立新秩序的雙重力量，如經血一方面具有污染的危險，另一方面則具有治療的藥性<sup>112</sup>、一再成為寡婦的夏姬則轉為房中女神<sup>113</sup>，又如《史記》中提及難產婦女轉化為頗有力量的受祀對象，此類厲鬼之祭祀於東漢末

---

顯示寡婦被視為不祥之存在，於社交生活上亦頗受限制而再嫁之寡婦，所引起的道德和不祥的批評，尤以叔向母對夏姬的禍水之說，最為令人印象深刻。叔向母認為夏姬「是不祥人也」、「何不祥如是？」並指控其：「天子蠻、殺御叔、弑靈侯、戮夏南、出孔儀、喪陳國」，詳參《左傳》，卷 52〈昭公二八年〉，頁 912。

<sup>109</sup> 《禮記》，卷 51〈坊記〉，頁 872。

<sup>110</sup> 如經血雖被視為污穢，但在婦女身體論述以「血」為主，亦為女子醫療和養生的核心。又如醫籍正典中反映士人對於女體的評價和想像，其中如師尼、寡婦、長年閨女、商賈之妻、失志之婦被視為情欲無法得到正常的抒發管道，故而醫籍中往往將其視為夢交而導致外邪侵犯、鬼魅作祟、虛勞虛損、鬼胎的高危險群。一方面反映作為男性的醫者對女體及女性情欲的想像和恐懼，另一方面亦有其社會、文化具體的背景，以及透過疾病論述以進行社會價值的宣導及女體規訓。詳參陳秀芳：〈在夢寐之間：中國古典醫學對於「夢與鬼交」與女性情欲的構想〉，收入林富士編：《疾病的歷史》，頁 77-108。逸出常軌的女性，不論在身體、情欲上均成為文化論述中關切的焦點。

<sup>111</sup> 如瑪麗·道格拉斯認為透過失序及污染的論述，能使含糊不清的狀態被減少、反常的存在得到控制、加強分類系統及規則、使得個人面對反常感到焦慮、豐富存在層次……等功能。並且從積極角度來說：「我們可以有意識地面對這些反常的事物，並且創造出一個它們能夠融入其中，找到自己位置的新的現實模式。」〔美〕瑪麗·道格拉斯著，黃劍波、盧忱、柳博贊譯：《潔淨與危險》，頁 49-50。

<sup>112</sup> 經血入藥可參考李貞德：〈漢唐之間醫方中的忌見婦人與女體為藥〉，《新史學》13：4（2002.12），頁 1-35。

<sup>113</sup> 梁端校注：《列女傳》（臺北：臺灣中華書局，1981），卷 7〈孽嬖傳〉，頁 7a 中提及夏姬：「內挾伎術，蓋老而復壯者」，乃從房中養生角度著眼。

至六朝頗為盛行<sup>114</sup>……，凡此均可以反映倫理身分的邊緣或矛盾處，所具有的神聖與卑污、破壞與建立秩序的兩面性。<sup>115</sup>

除了身體殘疾、外來者、卑賤者、婦女……等倫理秩序的矛盾、破損處可能引發的失序與疾病之恐懼外，倫理關係的不圓滿，往往投射於身體，透過身體之陰陽失調、疾病，而隱喻倫理秩序的失序。如荒怠於祭祀、未能達成復讎之使命……，亦往往透過厲鬼為祟而成為致病之因。如《左傳·昭公七年》記載鄭子產聘於晉，晉侯病重，韓宣子求助於子產：

韓宣子逆客私焉，曰：「寡君寢疾，於今三月矣，並走羣望，有加而無瘳。今夢黃熊入于寢門，其何厲鬼也？」對曰：「以君之明，子為大政，其何厲之有？昔有堯殛鯀于羽山，其神化為黃熊，以入于羽淵，實為夏郊，三代祀之。晉為盟主，其或者未祀之也乎？」韓子祀夏郊，晉侯有閒。<sup>116</sup>

子產認為晉侯之疾乃因為荒怠於祭祀所引起，其療疾之法，則透過祭祀。《左傳》中還提及太子申生為祟、伯有鬼魂之致病等諸例，太子申生與伯有均為死於非命者，其為祟、致病反映了政治或倫理結構的缺口，而採取的救濟之道，亦透過祭祀，使得「鬼有所歸」。<sup>117</sup>鬼魂為祟、致疫還反映著對凶死者魂魄受到污染和干擾的恐懼，

<sup>114</sup> 詳參漢·司馬遷著，司馬貞索隱，張守節正義，裴駟集解：《史記三家注》（臺北：鼎文書局，1979），卷 28〈封禪書〉，頁 1384，記載武帝祀「神君」，為「長陵女子，以子死，見神於先後宛若」，於民間、貴族中祭祀者頗多。難產而死之婦人，頗有不祥及不潔的禁忌，但最後因能顯靈，祭拜後「子孫以尊顯」，而轉為受祀對象。又如東漢時期，認為瘟疫之流行與厲鬼為祟有關，尤其東漢末年，兵死者極多，造成疫病之集體恐懼，往往透過建立祠廟，以化解此種恐懼。對於非自然死亡者的恐懼心理及其轉化、厲鬼之祭祀，詳參林富士：〈東漢晚期的疾疫與宗教〉、〈六朝時期民間社會所祀「女性人鬼」初探〉、〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版社，2008），頁 29-84、467-498、499-515；劉苑如：〈身體與記憶——六朝志怪中的性別變亂〉、〈六朝志怪中的女性陰神崇拜之正當化策略初探〉，《身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002），頁 37-87、91-132。

<sup>115</sup> 〔法〕勒內·如吉拉爾著，馮壽農譯：《替罪羊》，頁 29-56，指出：當發生災難時，處於結構邊緣等弱勢存在，往往成為替罪羊被犧牲，以消弭災難。一旦災難被平息，替罪羊反而成為催生新秩序者，而被聖化、神化。顯示作為犧牲的替罪羊同時具有失敗和拯救，懲罰和報償的雙重特性。

<sup>116</sup> 《左傳》，卷 44〈昭公七年〉，頁 762。

<sup>117</sup> 二則例子見於《左傳》，卷 13〈僖公十年〉，頁 221；卷 44〈昭公七年〉，頁 763。

此種恐懼與其逸出了正常管道之葬埋、祭祀系統等恐懼息息相關。<sup>118</sup>漢時流行之瘧鬼致病，相傳即為顛頊氏之未成年而亡的三個兒子，亦為其例。<sup>119</sup>由於非正常死亡、違背了祭祀的常態，往往被視為致災病的厲氣等恐怖存在。故而透過祭祀乃使失序、不祥的存在，重新納入秩序之軌道<sup>120</sup>，使得倫理關係能夠得到重整。也正在回歸倫理秩序的需要中，《周禮·地官·司徒》所提及的救災之法，其中之一便是「索鬼神」、「求廢祀而修之」。<sup>121</sup>而《禮記·祭法》中將帝王、諸侯、大夫之無後者，視為泰厲、公厲、族厲，由於「無所依歸」，故「好為民作禍」，化解方式為：「祀之」。<sup>122</sup>可以看出厲鬼之恐懼，最重要的化解之道，乃是使倫理之缺口得以彌補。<sup>123</sup>而鬼氣、邪氣所以能侵擾人，往往與其人行事、心行失和，造成血氣虛損有關<sup>124</sup>，於此亦可作為重新審視行事、重整心行的契機。

除了祭祀之荒廢可能導致厲鬼為祟等疫病外，復讎的失落亦可能引發厲鬼為祟或疾病。如《左傳·成公十年》：「晉侯夢大厲，被髮及地，搏膺而踊……公覺召桑田巫，巫言如夢。」<sup>125</sup>由於復讎與當時的倫理結構密切相關，故而復讎的不力，使

<sup>118</sup> 對於祭祀中無法納入正常管道的非自然死亡者，其葬處與祭祀皆被隔離於常道之外，被視為魂魄受到污染的恐怖存在，如何透過重新納入祭祀系統等補救方式以使其重新納入常道體系，不但反映文化中有關魂魄、祭祀等觀念與特色，同時亦可作為深思不祥、致病以及淨化儀式諸議題的關鍵點。詳參林素娟：〈先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉，《成大中文學報》13（2005.12），頁 59-94。

<sup>119</sup> 黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，2006），卷 25〈解除〉，頁 1043。

<sup>120</sup> 如《後漢書》，卷 81〈王恽傳〉，頁 2680-2681。記載女子因強盜而被殺，化為厲鬼，「數殺過客」，其後的化解之道是王恽為其理清冤情，「同謀十餘人悉伏辜」，並「送其喪歸鄉里」，在復讎、收葬等脈絡下，使得女鬼重新納入結構秩序中，而平息厲鬼之恐懼。

<sup>121</sup> 《周禮》，卷 10〈地官·大司徒〉，頁 157。

<sup>122</sup> 《禮記》，卷 46〈祭法〉，頁 801-802。

<sup>123</sup> 六朝時道教的經典如《女青鬼律》、《洞淵神咒經》均提及凶死之後被視為瘟神。《女青鬼律》中記載二十四鬼、三十六鬼行疫殺人，諸鬼皆具有違反常道的恐怖，如客死、溺死、傷死、獄死……，透過道教進行鬼神譜系的秩序建構，以此，不但反映出道教的宇宙觀，且透過此體系的建構，使得非常之恐怖存在，得以經由某些秩序或因應之道而得到控制。詳參李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中國文哲研究集刊》3（1993.3），頁 417-454。范家偉：〈漢唐時期瘧病與瘧鬼〉，收入林富士編：《疾病的歷史》，頁 201-243。

<sup>124</sup> 張嘉鳳：〈「疾疫」與「相染」——以《諸病源候論》為中心試論魏晉至隋唐之間醫籍的疾病觀〉，頁 69。

<sup>125</sup> 《左傳》，卷 26〈成公十年〉，頁 450。

得祖先之魂氣無法得到安息，同時亦使得倫理結構中「報」的法則受到破壞，以《公羊傳》大復讎的精神來說，「子不復讎，非子也」，而臣不復讎亦不配為人臣，不復讎乃嚴重荒怠為人臣、人子之倫理身分，故而透過疾病以隱喻倫理法則的破壞，同時透過療病的迫切性，以強化倫理法則。

除了祭祀、復讎的有虧而引起神靈的憤怒降禍外，鬼神往往依行事而進行賞罰，因此疾病往往被視為失德、行為不合矩度、欲望不知節制而引起神靈的懲罰。<sup>126</sup>於此看來，疾病隱喻了文化結構的矛盾和缺損處，其所採取的補救方式，乃是深刻的根植於文化結構中正向價值的確定和修補，透過疾病之論述，不但反映對於倫理失序的恐懼，亦反映著此文化的宇宙觀、宗教觀及價值觀，透過疾病之敘事或隱喻之運用，能使得敘述者及聽聞者強烈感受失序之危機與恐怖，並再次凸顯文化中的結構部分，以對於文化結構進行修補，在回歸秩序的過程中<sup>127</sup>，亦使得文化系統得其治療和更新。

## 五、結論

疾病的隱喻反映了文化的價值系統。透過治國如治身的類比，使國君之身體成為自然之體、國體、民體、政體、道體的隱喻。自然之災異、國君之疾，往往隱喻社稷失序或失德；而百姓的病痛亦往往隱喻著其情感及人倫狀態的失序。於是透過自然之體、君體、民體之疾病，以隱喻文化結構、倫理系統之失序，於論政上具有重要意義。先秦時往往透過身體隱喻來說明君臣、家國間的倫理關係。透過疾病與

<sup>126</sup> 此觀念於民間頗流傳，及至《太平經》時又有承負的觀念，並透過思過、首過和善行以療病，詳參林富士：〈試論太平經的疾病觀念〉，《中國中古時期的宗教與醫療》，頁 163-203。

<sup>127</sup> 與之類似的是，六朝志怪中的鬼怪敘述，往往透過怪異、非常的敘述，而反映共同的民族心理結構，並以「導異為常」為其敘述之實踐，如劉苑如指出：「通過志怪敘記的傳述，使得原本陌生、遙遠、恐怖不可知對象，納入『怪異—揭露—權衡—懲處—回歸秩序』的固定敘述模式，使之成為熟悉、接近、可以掌握的博物知識……而這種秩序的追求，其實源自於此一民族的文化心理結構，也即是『道』的體悟和實踐。」詳參氏著：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》29（2006.9），頁 2。

自然、家國的聯繫，以及對疾病之詮釋，可以彰顯此文化系統的宇宙觀以及倫理關係，並在進行疾病詮釋時，型塑出新的身體經驗和倫理關係。

在秦漢的災異論述中，往往以氣的連續為基礎，透過欲望無節、體氣失調、德行失常，而引發陰陽氣之失調，乃生災異、疾厲。補救之道，除了聚焦國君之德行與施政之重整外，亦往往透過迎氣、送氣、仲冬斬陽木、仲夏斬陰木、春令成戶使陰陽氣和諧，助成自然之體、國體、君體、眾庶之體的體氣和諧。

由於自然之氣與體氣相通、相感，而嗜欲、行止均會影響體氣的和諧，連帶感應自然之氣的運行，故而士人的政教論述中，往往透過自然之災異而隱喻國君舉度的失措。透過自然之疾（災異）的論述，重新審視國體、政體的失序。於此，透過疾病的隱喻，促使帝王能法天而行，遵循自然之道而施政、養生、調節嗜欲。禮書及史書中均有不少透過災異和疾病對國君之施政進行評論記載。如《周禮》中因天災而使君王行齋戒、下詔已罪、節省用度、修正政令，希望達致國體、君體、眾庶之體皆能安康的目的。除了國君行止之失當可能引發災異，對於致災原因的詮釋，往往反映政治結構之矛盾處，如士人往往以權臣、外戚、后妃、異族……，解釋致災疫的原因，希望透過災病之隱喻，迫使統治者正視政體之失，並重整其結構。然而由於災疫之詮釋牽涉詮釋者之位置與論述之角度，往往也反映出不同尊卑、身分狀態者對於權力結構的看法。同一災疫，被歸咎的致疾者可能不同，其間不但士人欲以此規範國君的德行，統治者亦以替罪羊的方式整肅政體中之異己。故而災疫論述同時也是權力鬥爭的政治角力之論域。

以家族關係來看，家族之結構與倫理關係，亦往往透過身體而進行隱喻。子之身為先祖之體的延續，亦象徵宗族血脈的傳承。在此基礎上，禮儀中對於家族倫常之受損或破壞，往往以身體失和進行隱喻。儀式中更常常透過家屋、身體、宗族、倫理結構的連結，進行倫理關係的修補和更新。

身體隱喻與疾病論述還往往與族群對於道德、倫理之思考與如何因應失序密切相關。一個社會有其道德體系與文化法則，逾越或破壞此法則，往往被視為罪惡與不祥，甚至被歸咎為致災疫者。透過疾病之隱喻，凸顯了文化的秩序與結構，以及違犯結構者，所帶有的污染與恐怖等問題。此種對疾病的恐懼，一方面能夠加強並

確立文化結構，使此文化中人不能輕易逾越文化的界限和結構；甚至透過對他者的隔離，而保護結構免於受到衝犯。並透過疾病之隱喻，以進行社會價值的宣導與身體之規訓。同時，疾病論述往往將致病之因朝著文化結構中的矛盾和缺失處進行解釋，凸顯文化及家族倫理結構中的矛盾或缺失處。其療病之法，則是試圖彌補此結構的缺失。如祭祀的荒怠、復讎的不力，均為可能的致病之因。透過身體的隱喻和詮釋，以促成祭祀和復讎的實踐，以此達到治療倫理結構缺損的目的。

身體之隱喻所以具有治療文化結構缺損的功能，乃由於隱喻的運用與解讀深刻關聯著所屬文化背景及情感經驗，因此於疾病的論述中往往透過隱喻，以帶起行禮者強烈的情感體會；透過肉身體驗為基礎，對於淨化儀典進行種種情感的興發與想象。將疾病論述與人倫失序以及道德過失進行連結，並以此面對破壞道德秩序的種種情況，而思考如何進行秩序重整。

先秦禮儀論述中，透過自然、家國、個體的身體隱喻，以及調和體氣的過程，重新修正和療癒文化結構中的缺失處。更深刻的是，透過病體經驗的詮釋，使得以身體為基礎的隱喻能被內化為此文化中的共通情感；此共通之情感與體驗，又將再次型塑身體感，形成複雜的交融互滲過程。於此，疾病、不祥的論述，雖則充滿了象徵的暴力，以及對他者的賤斥，但亦可從疾病之隱喻中反應價值體系、文化結構，並理解禮儀與政教論述中如何透過疾病論述與治療儀式達到協於天地之性，而使自然之體、君體、眾庶之體皆能和諧，並能重整族群、更新倫理關係的治教理想。



## 引用書目

### 一、原典文獻

漢·王符撰，清·汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1997。

漢·司馬遷著，司馬貞索隱，張守節正義，裴駟集解：《史記三家注》，臺北：鼎文書局，1979。

\* 漢·何休解詁，唐·徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

\* 漢·班固著，唐·顏師古注：《漢書》，臺北：鼎文書局，1979。

\* 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

\* 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，2001。

晉·范甯集解，唐·楊士勛疏：《春秋穀梁傳》，臺北：藝文印書館，2001。

東晉·袁宏撰，周天游校注：《後漢記校注》，天津：天津古籍出版社，1987。

南朝宋·范曄：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1978。

唐·孔穎達疏：《尚書注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

宋·李昉等撰：《太平御覽》，北京：中華書局，1998。

宋·邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

宋·邢昺疏：《孝經注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

元·吳澄：《禮記纂言》，收入《景印文淵閣四庫全書》經部第 115 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清·王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，2007。

清·胡培翬：《儀禮正義》，南京：江蘇古籍出版社，1993。

清·孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990。

清·孫詒讓：《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1987。

清·黎翔鳳：《管子校注》，北京：中華書局，2006。

蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1996。

黃暉：《論衡校釋》，北京：中華書局，2006。

## 二、近人論著

### (一) 專書

李建民：《死生之域——周秦漢脈學之源流》，臺北：樂學書局，2001。

周天游：《八家後漢書輯注》，上海：上海古籍出版社，1986。

林富士著：《中國中古時期的宗教與醫療》，臺北：聯經出版社，2008。

\* 林富士編：《疾病的歷史》，臺北：聯經出版社，2011。

河北醫學院校釋：《靈樞經校釋》，北京：人民衛生出版社，2009。

徐元誥：《國語集解》，北京：中華書局，2002。

荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998。

馬王堆漢墓研究小組：《馬王堆漢墓帛書·五行》，北京：文物出版社，1974。

梁端校注：《列女傳》，臺北：臺灣中華書局，1981。

陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002。

\* 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004。

黃懷信、張懋鎔、田旭東撰：《逸周書彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2008。

\* 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，2003。

劉文典：《淮南鴻烈集解》，合肥：安徽大學出版社；昆明：雲南大學出版社，1998。

劉苑如：《身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002。

劉詠聰：《德、才、色、權》，臺北：麥田出版社，1998。

盧元駿：《說苑今註今譯》，臺北：商務印書館，1988。

〔日〕山田業廣著：《素問次注集疏》，北京：學苑出版社，2004。

〔日〕石田秀實著，楊宇譯：《氣·流動的身體》，臺北：武陵出版公司，1996。

\* 〔法〕勒內·吉拉爾著，馮壽農譯：《替罪羊》，北京：東方出版社，2002。

〔法〕李維斯陀著，周昌忠譯：《神話學：生食與熟食》，臺北：時報，1992。

〔美〕伊利亞德著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在——比較宗教的範型》，桂

林：廣西師範大學出版社，2008。

〔美〕伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠圖書公司，2001。

\* 〔美〕雷可夫、詹森著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版社，2006。

\* 〔美〕蘇珊·桑塔格著，程巍譯：《疾病的隱喻》，上海：上海譯文出版社，2003。

\* 〔美〕瑪麗·道格拉斯著，黃劍波、盧忱、柳博贊譯：《潔淨與危險》，北京：民族出版社，2008。

## （二）單篇暨學位論文

吳青：〈災異與漢代社會〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》88（1995），頁39-45。

李宗焜：〈從甲骨文看商代的疾病與醫療〉，收入林富士編：《宗教與醫療》，臺北：聯經出版社，2011，頁9-67。

李建民：〈崇病與「場所」：傳統醫學對崇病的一種解釋〉，收入林富士編：《疾病的歷史》，頁23-76。

李貞德：〈漢唐之間醫方中的忌見婦人與女體為藥〉，《新史學》13：4（2002.12），頁1-35。

李零：〈秦駟禱病玉版的研究〉，《中國方術續考》，北京：中華書局，2006，頁343-361。

李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中國文哲研究集刊》3（1993.3），頁417-454。

林素娟：〈先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉，《成大中文學報》13（2005.12），頁59-94。

林素娟：〈漢代感生神話所傳達的宇宙觀及其在政教上的意義〉，《成大中文學報》28（2010.4），頁35-82。

胡厚宣：〈殷人疾病考〉，《甲骨學商史論叢·初集》，石家庄：河北教育出版社，

2002，頁 302-325。

范家偉：〈漢唐時期瘡病與瘧鬼〉，收入林富士編：《疾病的歷史》，頁 201-243。

張嘉鳳、黃一農著：〈中國古代天文對政治的影響——以漢相翟方進自殺為例〉，《清華學報》20：2（1990.12），頁 361-378。

張嘉鳳：〈「疾疫」與「相染」——以《諸病源候論》為中心試論魏晉至隋唐之間醫籍的疾病觀〉，《臺大歷史學報》27（2001.6），頁 37-82。

郭梨華：〈曾子與郭店儒簡的身體哲學探究〉，《政大中文學報》3（2005.6），頁 3-32。

陳秀芳：〈在夢寐之間：中國古典醫學對於「夢與鬼交」與女性情欲的構想〉，收入林富士編：《疾病的歷史》，頁 77-108。

陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》20（1936.12），頁 485-586。

黃啟書：〈試探漢代災變之禮——以日食為例〉，收入國立臺灣大學中國文學系主編：《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》，臺北：臺灣大學文學院，2009，頁 395-432。

黃啟書：〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，《臺大中文學報》27（2007.12），頁 123-166。

楊儒賓：〈昇天變形與不懼水火：論莊子思想與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》7：1（1989.6），頁 223-253。

劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》29（2006.9），頁 1-45。

鄭毓瑜：〈從病體到個體——「體氣」與早期抒情說〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005，頁 417-459。

鄧育仁：〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》35：1（2005.3），頁 97-140。

盧鳴東：〈論鄭玄「五帝降氣」說的星象根據〉，《國文學報》32（2002.12），頁 55-86。

〔美〕凱博文著，張珣譯：〈文化建構病痛、經驗與行為：中國文化內的情感與症狀〉，《思與言》37：1（1993.3），頁 241-271。

（說明：書目前標示\*號者已列入 Selected Bibliography）

## Selected Bibliography

- Ban Gu, *Han shu* [History of Han]. Taipei: Ting-wen, 1979.
- Douglas, Mary. Huang, Jianpo et. al, trans. *Purity and Danger*. Beijing: The Ethnic Publishing House, 2008.
- Girard, René. Feng Shounong, trans. *Tizuiyang* [*Le bouc emissaire*]. Beijing: The Eastern Publishing Co., 2002.
- Huang Chun-Chieh. "The Body Metaphor in Classical Confucian Political Theories." In *The New View of East Asian Confucianisms*, pp.1-38. Taipei: NTU Press, 2004.
- Jia Gongyan, annotator. *Zhouli zhushu* [Annotated *Zhouli*]. Taipei: Yee Wen, 2001.
- Kong Yingda, annotator. *Liji zhushu* [The Book of Rites, with Commentary]. Taipei: Yee Wen, 2001.
- Lakoff, George and Mark Johnson. Zhou Shizhen, trans. *The Metaphors We Live By*. Taipei: Linking Publishing, 2006.
- Lin, Fu-shih, ed. *Jibing de lishi* [*The History of Disease*]. Taipei: Linking Publishing, 2011.
- Sontag, Susan. Cheng Wei, trans. *The Metaphor of Disease*. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2003.
- Annotated by Xu Yan and He Xiu, annotators. *Chunqiu gongyangzhuàn zhushu* [The *Gongyang* Commentary to the *Spring and Autumn Annals*, with Annotations]. Taipei: Yee Wen, 2001.
- Yang Ru-bin. *Rujia shenti guan* [The Confucian Perspective of the Body]. Taipei: Institute of Chinese and Philosophy, Academia Sinica, 1996.

