

[Linguistics]

# The Embodied Meaning of “Disease” in *Analects of Confucius* and Interpretation of Body-Life Management

DU Haitao

School of philosophy, Northwest Normal University, China

Received: January 24, 2022

Accepted: February 22, 2022

Published: March 31, 2022

**To cite this article:** DU Haitao. (2022). The Embodied Meaning of “Disease” in *Analects of Confucius* and Interpretation of Body-Life Management. *Asia-Pacific Journal of Humanities and Social Sciences*, 2(1), 043–051, DOI: [10.53789/j.1653-0465.2022.0201.006](https://doi.org/10.53789/j.1653-0465.2022.0201.006). p

**To link to this article:** <https://doi.org/10.53789/j.1653-0465.2022.0201.006>. p

*The research project entitled “A Study on Life Justice in the Epidemic Period” is supported by Publicity Department of Gansu Provincial Party Committee (No. 20YB041).*

**Abstract:** The tension between “body” and “life” has always been the core theme of Chinese philosophy. However, a close reading of *Analects of Confucius* from the perspective of “disease” reveals a harmony between body and life. Confucius traced the religious attribution of disease from ancient times and advocated the goodness of body and life in the pursuit of a good life, which indicates a non-constructive body view with the presence of the body, and reflects his realistic view on life. In addition, Confucius argued the pursuit of life despite disease should be realized through individual cultivation in ethical life, which suggests the integration of body and life can be achieved through spiritual transcendence over the restrictions of physical disease. Therefore, self-body-life management is of great significance, which reflects the philosophical connection between the ancient theory of self-cultivation and disease. In terms of “social governance” of diseases, though Confucius did not illustrate how “self-cultivation to pacify the common people” could be presented as a kind of social medical construction, he highlighted the sociality of diseases in the humanistic sense, and advocated the special settlement of “peace in disease” in human relations, which can be regarded as the embodiment of ancient ethical social governance of diseases, and is of significance to the construction of medical system today.

**Keywords:** body-life management; philosophy of disease; philosophy of life; embodiment

**Notes on the contributor:** DU Haitao holds a doctor’s degree in philosophy. He is a lecturer at Northwest Normal University with an academic interest in ethics. His email address is 281691587@qq.com.



# 《論語》中「疾」的具身意蘊及一種身命治理解讀

杜海濤

西北師範大學哲學學院

**摘要：**「身」與「命」的張力一直是中國哲學的核心主題，但從「疾」的視角可以看出《論語》中一種身命和諧的主張。孔子反思了古代對疾病宗教式的歸因，主張在對良善生活的追求中身與命的良善性，這是一種有身體在場的非建構性的身體觀，它體現出孔子對待生命現實性的一面。孔子還主張在倫理生活與個體修養中追求疾病中的生命安處，在對疾病限制的精神超越中看待身體與生命一體。這是「疾病自我治理」的一面，體現出一種古代修養論與疾病之間的哲學關聯。而在疾病的「社會治理」上，孔子雖沒有設想到「修己以安百姓」如何呈現為一種社會醫療建構，但孔子在人文意義上突出疾病的社會性，並倡導人倫關係中實現「疾中求安」的特殊安頓，卻也體現了古代對疾病的倫理性社會治理方式，這對於當今過度強調醫療體系建設具有一定的補充意義。

**關鍵詞：**身命治理；疾病哲學；生命哲學；具身性

**基金項目：**甘肅省 2020 年社會科學規劃項目《「災疫期」的生命正義研究》（項目號：20YB041）階段性成果之一。

## 引言

「疾」字在《論語》諸篇章中出現多次，而且它也是孔子「三慎」之一（「子之所慎：齋、戰、疾」）。但由於孔子本人並沒有體系性的論述疾病，是以研究孔子疾病觀的文獻相對較少。其實，從孔子的對疾病述說史的歷史變革、對疾病的倫理瞻養以及修身功夫論的視角都可以看到他對疾病的獨特理解。而且從疾病出發也可以看到一種不同於楊儒賓等學者對孔子「道德性身體」理解。對待疾病與身體，孔子注重從身體出發的面向良善生活的生命追求，以及一種「身」與「命」和諧的主張。這也是以疾病闡發孔子生命哲學的一個重要視角。

## 一、身體、疾病與生命哲學

關於生命思考現象的發生，思考者與思考對象往往依賴於個體生活的原生經驗。如果要訴諸某種確切的視角，身體與生命是可以作為生命哲學發生的直接相關者的。但按福柯（Michel Foucault）「生命政治」（Biopolitics）理論的觀點，身體與生命是具有不同維度的意義的，因為「生命」這一本數個體性的概念，在現實中往往被作為一種普遍建構的對象，各學術派別對於生命的理解其實都在建構一種普遍化的生命狀態，這可以產生某種社會治理術或倫理要求，卻導致了對具體生命的忽視。而身體是理解具體的個體生命的直接方式，身體是一個具體的「我」得以「實顯」（hypostase）的根本方式，也是個體真實慾望感知發生的根源。因此，身體往往被視為個體生命的物質承載者，它與政治或倫理話語中的「生命」往往存在一種概念的張力。

在儒家學說中，身體與生命確實被建構在不同的領域中，身體常被視為個體尋求無限性生命的一種限制因素，身體的生物性也是生命的精神性的阻礙。由此，才有了性與情、理與欲的差別。不論中西哲學，身體往往被視為對靈性或智性的阻礙，因而它往往是被厭棄的對象。哲學的基本命題如抽象與現實、慾望與理性、有限性與無限性、真理與感性知識等範疇，無不與身體有關。哲學追求真理、無限性等形上目標，而身體則是感受性、慾望、激情、雜多、具體等意象的代表。其實儒家追求的普遍性生命也是一種「道德性生命」或「精神性身體」，如孔子所謂「人之生也直，罔之生也幸而免」（《論語·雍也》），已經說明價值生命與純粹肉體生命的不同。對此黃俊傑先生有更為直接的表述：「一旦「身」字作「生命」解，指的就是延展於時空中的有限形體，也意味著某一個體的全部潛能，正因此，一個人能夠「致其身」（《學而》）、「忘其身」（《顏淵》），甚至「殺身以成仁」（《衛靈公》）。<sup>①</sup>楊儒賓先生也認為不論是孟子式的「形-氣-心」一體呈現的身體，還是荀子「攝威儀」式的禮儀化身體，究其根本都是一種道德生命對生理性身體的超越<sup>②</sup>。

但是身體與精神世界的關係真的必須用二元對立的方式理解嗎？現代哲學其實已自覺到這種身心理解的局限性。如梅洛-龐蒂的「具身存在論」(embodiment-existence theory)，就重新審視身體之於認知現象以及個體在世存在的地位。梅洛-龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)關注的是身體在生成世界中的重要作用，他認為當身體介入世界之後，世界呈現為身體性(embodiment)的世界，「由於身體在看和在活動，它便讓事物環繞在它的周圍，事物成了身體本身的一個附件或者一種延長，事物就鑲嵌在它的肌體上面，構成它的豐滿性的一部分，而世界也是由身體的材料本身來做成的」<sup>③</sup>。由此他認為這種由身體構成的世界是更具聯系性、感性以及靈化性的。與此相似，法國現象學家列維納斯也認為，身體不只是一種意識產生的感官質料，它本身就是個體介入存在的一種本真方式。這種存在的介入理論不同於傳統哲學在人與世界的關繫上對身體的拋棄，列維納斯認為恰恰是通過身體的安置這一事件，我們與世界的關繫才得以展開。因此，身體就是「人類介入存在、安置自身的方式。將它作為事件來把握，就是說它不是安置的工具、象徵或癥候，而是安置本身。」<sup>④</sup>由此可見，身體性重新回到哲學的視野，它是思考人與世界的重要維度。

在這種具身哲學研究的氛圍下，當代儒家身體觀也有了多重維度的研究。但孔子的身體觀在儒家學術體系中還是非常特殊的，如楊儒賓等學者認為孔子「雖涉及身體的因素，但身體的因素基本上還是隱沒在人格的概念裡面」，並且認為孔子對於身心關繫處理還比較簡單<sup>⑤</sup>。就是說，孔子雖然將身體最終落實於一種禮與仁的身體，但是他沒有精細的身心關繫設定。反倒是他試圖表達身體訓練對於道德獲得的重要性。在楊儒賓先生看來，孔子「攝威儀」的「仁心修養」，「每一容，皆是學者在某一場合展現出來的行為模態，而每一模態皆是學者對自己原始身體的調整，以取得個體與體制規範之間的和諧」。儒家注重對身體進行「禮」的訓練以返哺個體內在的忠敬之心，是以孔子強調「色難」對於修身的重要性。這和列維納斯身體性的倫理主體的表述有相似之處，列氏認為通過身體對於他者之身體的感受具有強大的倫理力量。而孔子通過對禮的強調正可以體現這種身體感受的訓練與向他者「推己」的意向。這種身體與倫理的關繫體現了孔子比較特色的具身意蘊。

不同於楊儒賓等學者對孔子身體觀的研究，本文以「疾」為視角考察孔子思想中身體之於生命、世界、倫理的複雜關繫。從《論語·述而》中的「子之所慎：齋、戰、疾」可見孔子對疾病的重視，事實上《論語》確實有多處對「疾」探討。程樹德將對上句與「康子饋藥」一句關聯起來解讀，認為該句可以恰到好處的印證孔子對待疾病與治療的慎重，即「丘未達，不敢嘗」<sup>⑥</sup>。但其實疾病本身就是人應值得慎重對待的問題，它關繫到身體、疾病之於世界的存在形式。疾病是個體經由身體體驗存在的本真經驗，也是個體存在意義揭示的實在面向。如馬克斯·舍勒(Max Scheler)就曾說：「從犧牲的這種純形式的概念出發，一切種類的痛苦和受苦，本身只是對犧牲事件的主觀的心靈上的反映和相關者。」<sup>⑦</sup>而他所謂的「犧牲事件」實則指向身體上無法迴避的匱乏、衰老等現象。是以孔子從「伯牛有疾」等章句中可以把「身苦」上升為「命苦」，即對「斯人也有斯疾

也」的命數無奈。確實，在人類的歷史文化經驗中，對「疾」與「命苦」的無解往往是上升到宗教性的自我悲憫的誘因。

而從疾病的身體痛苦感受過渡到生命在世的痛苦其實正是一種具身的生命理解方式，身體參與著生命感知的方式。但相對於「眼、耳、鼻、舌」等身識，疾病的身識顯然更具有對生命直觀的緊迫意義，它強迫此在面對存在。而這種強迫性也就體現在海德格爾意義上的死亡的終極「懸臨」<sup>⑧</sup>(Bevorstand)，死亡永遠是人的必然等待來臨的東西，它構成了人生理解的基礎但是「死亡」的引發性與「死亡過程」的觸發性是不同的。死亡只是瞬間，海德格爾更希望「常人」(das Man)的死亡之「思」將生命本真性帶入此在的在場。而死亡過程或疾病引起的臨死經驗更能真切的引發這種「思」。《論語·泰伯篇》有載：曾子有疾，召門人弟子曰：「啟予足！啟予手！《詩》云：戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。而今而後，吾知免夫！小子！」這裡顯然呈現出「疾」與「死」之思的關係，孔子說：「朝聞道，夕死可矣」，也可以理解為死之際可以善悟生之根本。

《論語》中對於疾病諸種態度可以看出一種疾病、身體、生命之間的關聯。筆者認為這是孔子具身性的生命現象學的一個值得探討的視角。孔子沒有關於疾本身的系統的理論闡發，但是他始終在生命維度上對這一概念進行意向性的把握。因此，疾在《論語》中不是以一種醫學的意義出現的，而是以一種生命理解的角度出現的。而且它也令學者可以從一個角度看到孔子對現實身體和生命的關注。

## 二、從「無身體」的疾病到生命的具身在場

「無身體的疾病」屬於一種疾病的解釋學範疇，它關注疾病成因、本質及社會屬性的內在闡釋。而在早期人類社會，疾病的闡釋往往與神話、祭祀和道德天譴、祖先作祟等超越性因素關聯起來。以此為出發點，生病後多訴諸祭祀鬼神、祖先乞求禳解等治療手段。而這種解釋其實是一種以普遍性的建構語言消解疾病的身體性，因為宗教式或鬼神式的疾疫歸因忽略了個體身體與疾病之間的本真關係。如《禮稽命征》、《漢舊儀》、《論衡》中都有這樣一則記載：「顓頊氏有三子，生而亡去為疫鬼，一居江水，是為瘧鬼；一居若水，是為罔兩蠱鬼；一居人宮室區隅，善驚人小兒。」這是將瘟疫的根源訴諸於某種神話或宗教。在古希臘早期典籍《伊里亞特》和《奧德賽》中，疫病也是以上天的懲罰、魔鬼的附體以及天災的面目出現的，如阿波羅神為懲罰希臘領袖阿伽門農而在人間播撒瘟疫。這都體現了早期人類社會將疾病與社會、宗教等抽象話語體系關聯在一起。

這種疾病歸因不是敘述具體的身體及其感受性，而是將起原因歸之於某種宗教形態。在此意義上，疾病與身體都是存在於宗教與鬼神言說中的抽象狀態。陳元明認為中國傳統醫學的傳承「大抵可分為「巫醫」、「道醫」、「儒醫」三個階段。春秋以前，醫學大抵操在巫的手裡。」<sup>⑨</sup>而孔子對於疾病的認知顯然脫離了其時代所屬的這種醫學傾向，《論語·述爾》篇中就記載了孔子對疾病與鬼神關係的疑惑，「子疾病，子路請禱，子曰：有諸？子路對曰：『有之；誅曰：禱爾於上下神祇。』子曰：『丘之禱久矣。』」。孔子病重，子路向鬼神祈禱，孔子雖說自己早就祈禱過了，實際上，卻是表達了對當時流行的病疫來自於鬼神的說法的懷疑。朱熹註解曰：「禱者，悔過遷善，以祈神之佑也。無其理則不必禱，既曰有之，則聖人未嘗有過，無善可遷。其素行固已合於神明，故曰：『丘之禱久矣。』」<sup>⑩</sup>由此，孔子將禱於神明與日常修身養德相關，「若平日德不足以感通，有疾乃求神祇，則不惟誣神祇，且自誣矣」<sup>⑪</sup>。這也說明，孔子雖敬鬼神，但不相信鬼神是疾病的原因。在此章句中，孔子頗有戲遣式的意味，未直斥子路禱神之非，然而卻表達出在疾病上「敬鬼神而遠之」的意味。

這裡體現出一種對於疫病的自然主義觀點。雖然孔子的禮樂觀與生命觀沒有完全脫離傳統「身體將其性能與成分和社會象徵體系混雜融合在一起」<sup>⑫</sup>的傾向，但從他對於祈禱與疾病的看法，可以看出他主動淡化祭祀、生死等問題的宗教性。孔子在勸誡人要有恆心時說：「人而無恆，不可以為巫醫」，這裡反語表達應

是「如果人無恆心，連巫醫也做不了」，可見他對於當時的巫醫並不認同。在葛兆光先生看來，巫醫這種疾病治理經驗同時也引申出一種原始的「卡里斯瑪」(Christma)<sup>15</sup>權威的形成：「一些最能幹的人壟斷了對世界現象與神秘力量的解釋，並把它們轉化為一種秘密的知識和技術，而這些知識和技術是可以普遍適用的，如祈雨、禳災、治病、避禍及溝通人與鬼神等等。」<sup>16</sup>這也體現出「上古巫醫相通」的特點。而孔子對巫的反感足可見其文化理性化的歷史發展傾取向，如陳來先生所說：「整個祝宗卜史的地位隨著文化理性化的發展而衰落，這個大趨勢是很清楚的，在春秋戰國我們還可以看到從孔子到荀子的儒家對巫史的排斥。」<sup>17</sup>而就疾病的視角而言，孔子反感巫醫之處便在於其非理性的疾病觀，這是對於生命與身體的虛假理解。

按照原始宗教的特徵，疾病歸因往往與人的德行有虧關聯起來。如克雷門斯(F. Clements)對「原始民族」的病因觀念的研究中，就把「原始民族」的病因觀分為五類：巫術作亂、靈魂迷失、違反禁忌、病物入身和鬼魂附體。蘇珊·桑塔格在《疾病的隱喻》一書中也認為：「就前現代對疾病的看法而言，人格的作用被局限於患者患病之後的行為，像任何一種極端的處境一樣，令人恐懼的疾病也把人的好品性和壞品性統統都暴露出來了。」<sup>18</sup>由此可見，在前現代人類社會，身體的疾病往往被認為與心靈的疾病有某種統一性，所謂心靈的疾病一般是指心的貪慾、道德敗壞等行為。因此，這種身體的理解在早期宗教、神話中體現為一種「疫病天譴說」。就連被視為西方醫學科學鼻祖的希波克拉底其思想中也包含著許多疾病的道德懲罰觀念<sup>19</sup>。疾病天譴的觀念體現了一種隱喻式疾病歸因，它把疾病的來源歸因於個體或群體的德行考量，在原本單純的疾病之上賦加諸多價值意義，最終訴諸於上帝天譴等超越性因素。

而孔子對疾病的理解顯然不同於宗教式的疾病歸因，如他說：「伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」「斯人有斯疾」是指孔子感慨伯牛這樣的人為什麼會有這樣的病，表達了孔子對於德性與疾病關係的困惑。他只把疾病作為一種命的無奈，而與人的品行無關。《孔子家語·正論解》記載過這樣一則事迹：

楚昭王有疾，卜曰「河為祟」。王弗祭。大夫請祭諸郊，王曰：「三代命祀，祭不越望。江、漢、沮、漳，楚之望也。禍福之至，不是過乎？不穀雖不德，河非所獲罪也」。遂不祭。孔子曰：「楚昭王知大道矣，其不失國也宜哉！」<sup>20</sup>

楚昭王患疾，卜者認為是河神為祟，請求祭祀，昭王卻認為他雖然無德也不至於得罪黃河，最終沒有祭祀。孔子認為昭王懂得大道，國家的治亂取決於政治清明與否，鬼神不會幹預其事，疾病也不是鬼神對君王失政的懲罰，由此也將災疫的政治治理還原到一種現實主義立場。

「身體的在場性」是真誠的看待生命的前提，有學者認為孔子看待的生命的根本立場是以「道德我」代替「形體我」。不可否認孔子確實有這種傾向，但是從對疫疾的立場可以看出，他對生命有強烈的現實主義傾向，一種良好的生命狀態不僅包括道德自我成就，還包括現實身體的關照。雖然「身體的在場性」會消滅孔子生命哲學整體的形而上學特徵，但一種現實關照的生命治理卻是個體生命關愛、倫理建構與政治治理真實出發點，也是消除隱喻關照真實生命的前提。蘇珊·桑塔格(Susan Sontag)說：「疾病並非隱喻，而看待疾病的最真誠的方式——同時也是患者對待疾病的最健康的方式——是儘可能消除或抵制隱喻性思考。」<sup>21</sup>其實，董仲舒之後的儒學依然有天降警示的讖緯說，甚至貫穿了政治化儒學的日常化觀念。這種理解消解了真實生命的在場，它更多是一種被建構的「無身體性」。

而孔子對於疾病的理解體現了一種人本主義傾向，疾病必須和現實的身體關聯在一起，而非一種無身體的或規訓意義的疾病理解。他不主張將疾病與其他超越因素關聯一起，而是在現世限域內看待生命自然性的一面，這種有身體在場的生命觀也體現了他「良善生命」立場下身體的「非建構性」立場。身體不是被建



構的,疾病也並非政治或倫理規訓的工具,這種觀點在文化變革之際是具有積極作用的。而生命的本真性應是精神超越性與身體脆弱性的雙重關注。就此而言,孔子的生命觀既有理想性的一面,也有現實性的一面,如果說「理想性」對應的是生命的精神超越性,那「現實性」則是指對具體現實的生命關照,關注現實個人的良好生命狀態。這可以糾正對儒家純粹超越性生命追求的刻板印象。

### 三、面向良善生命的身命治理

「良善生命」這一理念本身在哲學中向來有多種理解,比如柏拉圖主義在一種抽象的生命理解中理解的生命與個體,這種生命理解在相當大意義上影響了西方哲學家對生命的理解。而及至福柯,他所理解的「有身體」的生命其意義在於非理念化的概括生命,因為這種概括是把一種活生生的、躍動的、非對稱的、不可歸類的個體經驗強行放置在範疇的一個個抽屜里。因此,他將視角關注到希臘人對身體的「修行」,即「修行」(askēsis)必須把身體包括在內。<sup>⑨</sup>而就孔子的生命哲學而言,如果僅將孔子對生命的理解概括為一種道德生命的追求,也其很難與「吾與點也」那種活潑、躍動的生命嚮往相匹配。毋寧說,孔子追求的是一種生命的良好狀態,其良善性本身就包含著道德境界、身體治理等多重維度。那麼,就這種生命追求而言,它不是要追求一種知識性的生命,也不是停留在對肉體身體的關注,而是體達「身」與「命」的現實和諧。

在《鄉黨篇》對孔子諸多吃住養生的描述似乎可以看到他對於身體的注重,如不吃不了解藥性的葯、食不厭精等,而諸如「仁者壽」等觀念,也是早期心身修養論的雛形。由此,正如海德格爾在 Zöllikon 講座中主張的疾病應在身體生活經驗史考察身與心的缺乏<sup>⑩</sup>,孔子的修養論是具有強烈的面向現實生活的傾向的。但是,就生命而言,孔子並不主張過度地將生命等同於身體,《論語》中對疾病與生命的理解確實也沒有僅停留在身體的痛苦上,孔子多次論述「疾」,都是一種道德境界論或宿命論的語境。因此,疾病反倒讓他將生命提升到更高的層次,疾病對於個體生命而言,雖然是一種身苦,但更是個體參悟本真生命的途徑。如《論語·鄉黨篇》有記:「疾,君視之,東首,加朝服,拖紳。」這句話的背景常識是人在疾病中堅持日用常行的困難,但對孔子行為的描述體現出他對禮節時刻不可廢缺的堅守。因此,這裡疾病便成了對人生修養的一個重要檢驗。只有疾病中「居處恭,執事敬」,方能體現「造次必於是,顛沛必於是」。因此,面對疾病,孔子更看重在身體直觀性中堅持道義生命的自覺。因此,「君子食無求飽,居無求安」等語句,也不是說孔子不注重身體,而是不能令肉體生命的貪慾抑制精神生命的成長。

所以,身體問題的實質其實在於「欲」的限度的問題,而不在於要否棄身體本身。因為人的貪慾多來自於身體上的人類自然本能。因此,孔子認為身體的滿足應有一定的限度,但這並不是說身體完全不值得追求,如果說「一簞食一瓢飲」可以作為溫飽滿足的限度,那麼對於身體而言,「無疾」只是低限度地滿足身體的無痛苦,它不同於追求身體慾望的目的是享樂,因為前者也是人的生命完善的基本要求。其實,不論是「伯牛有疾」,還是「顏回短命」都可以看到一種身體對於精神生命展開的限制。因此,《論語》中對疾病的種種表述清晰地展現了他「養生重義」的思想,即身體生命與精神生命兩者可以共同推展,只不過要在身體生命的追求上加上合理的限度。

那麼,孔子對疾病的身命治理上也突出了個體性與社會性的雙重面向。首先,就「自我治理」而言,生命的自我治理涉及到身與命的修養,它體現為對身體之疾的「操心」,體現在養生、治療、心性修養對「身」的積極作用上。其次,就生命的「社會治理」而言,在孔子話語體系中,「命」的社會治理首先是對「生民」的生命價值的普遍理解,這體現出對生命的普遍關愛。在此基礎上,他將對「身」與「疾」社會治理放置在倫理的贍養關係中,即通過倫理中的代際關愛來完成疾病的社會治理。

現在疾病社會學將疾病的成因分為生物學性與社會文化性,疾病是醫學、生物科學、醫療體系、社會評

價的對象，身體被社會結構、科學話語等解釋形式所籠涉，而對於疾病與「活生生的身體」之間的關係全被歸之於一種私人事務之中。如布萊恩·特納(Bryan S. Turner)所說：「一般而言，傳統治療醫學對哲學家所談論的「活生生的身體」了無興趣，因為這種身體與客觀身體截然相對。」<sup>22</sup>醫學的對象也被設定成「與主體分離的身體——被物化、客體化、去精神化、去社會化的單純生物機器」<sup>23</sup>。這就將醫學的「社會治理」完全歸之於生物學性上。再者，從社會醫療公正發展而言，疾病治理的醫療公正成為「社會治理」的主要研究面向，如主張獲得救治的機會正義也應排除人在出身、天賦等運氣上的偶然性，實現一種公平的資源分配。於是，身體與疾病的社會性主要成了醫學體系和社會科學關注的對象，「身體服從於科技佔主要內容的世界倫理體系，這種身體的屈從性是西方文明本身的一個明確特徵。」<sup>24</sup>

實際上，孔子並沒有將疾病的「運」與社會對「命」普遍性建構分離開來，雖然他沒有看到一種公共性的醫療體系對於疾病社會治理的作用，但是他也沒有將個體的「命」與「運」全然歸之於個人的事情，而是將疾病的治理外放到倫理關係之中，並將這種倫理中的疾病贍養上升到一種社會公共性維度，以圖實現人文性的「老有所安」、「疾有所養」。可以看出，孔子將身與命的治理更多的融入進倫理與修身的內在維度，這是「疾」的社會化理解與超越性的一面。

#### 四、疾中安身與儒學式的倫理生命底色

「求安」可以說是孔子道德實踐與社會治理的一種內在尺度。在社會治理上，「安百姓」是理想社會的基本要求。而儒家同時又將「老者安之」、「廢疾者有所養」作為「安百姓」的底線標準。這其實關涉到任何社會治理都必須面對的兩大管理學問題：社會養老和醫療保障。儒家也關注這兩大弱勢群體的安居問題，如《禮記》所載：「老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者，皆有所養。」（《禮記·禮運》）而疾病中的難安不僅肉體上的痛苦造就的不安，而且也體現在疾病中個體生活能力的限制，使病者必需依賴他人，進而造成倫理關係的不安。因為疾病造成的倫理危機在於它使贍養的難度變大。這也是孔子將疾病的社會治理放置在倫理關係中的一個現實難題。

對於群體生活中「各得其安」顯然孔子有從政治維度解決的想法，如他要求從政者「修身以安百姓」。但是，要做到「如家般安居」，人倫相處的「安」顯然更能體現出安的具體意義。而疾病扮演的是個人生活史中的非常態性，「非常態」在「時間正義」上為生命安頓提供了一個新的維度，就是縱向維度上特殊生活形態的安頓問題。就此，孔子認為這種特殊情景下的生命安處必然需要個體良知之安與群體生活「各得其安」兩個維度的考量。也就是說，孝養父母本身就是自身獲得安心的方式，這從孔子對宰予「汝安否」的回答就可以看出。再如，《論語·為政》篇中孟武伯問孝，子曰：「父母唯其疾之憂」。一句，這裡暫時擱置這句話的爭議性，如果按照王充《論衡·問孔篇》的解釋：武伯善憂父母，故曰唯其疾之憂。《淮南子·說林》也有類似的解釋：「憂父之疾者有子，治之者醫。」就此而言，子女對父母疾病之憂是一種發於仁心的情感，這種情感最終會使父母在一種良好的人倫關係中得以安頓。

在中國儒家哲學中，「生」不僅指一種宇宙大化的精神，而且對於單個生命體而言，「生」是必須經由身體的，具體的「具身」意味著身體的代際延續，這是「身體髮膚」之為孝親以自重的內在機理。如張祥龍教授說：「孝確實體現出代與代之間那種生死與共的關係，共發生意義的關係。因此，這種愛「朝向以往」的時間陰向度與「朝向將來」的時間陽向度相比，從意義生成或人性生成的角度來說，並不處於劣勢。因為兩者的交織——相互需要，相互成就——先於任何一方。」<sup>25</sup>由此，孔子強調「孝」不僅是實現「老者能安」的要求，而且也是個人修身養德與仁心發顯的根本出發點。那麼，如何孝才能符合「安」的要求呢？孔子有一個從低到高的安排，即「能養」——「色如」——「恭順」——「守喪」——「三年無改於父之道」。但是疾病中的「能養」

又是一種「非常態」的情景。就是說「疾病」中的「能養」要做到「色如」是更為困難的。是以，疾病其實是人孝之德性的一個重要檢驗維度。在沒有醫療保障體系的古代社會，贍養與孝敬成的「代際義務」成為了社會「各有所安」的基本方式。

倫理生命是儒家的核心生命理解，個體性的良善生命與社會的生命治理具有一體性。不同於羅爾斯將公正作為良善社會基本形態，儒家是將倫理安居作為「良善社會」的根本標尺，而不同的人「各得安處」又是社會倫理良善基本要求。儒家這種治理底色可以為疾病提供了一種治理依據，孔子看到生命面疾病的無奈的同時，也看到人的倫理本性對於應對疾病的希望。這對於醫療技術和社會醫療體系欠缺的時代有其自身的局限性。<sup>⑤</sup>但這種樸素的社會人文主義視角，卻也可以為當前社會過於注重體制身體提供一種反思。

## 結語

相對於當下流行的具身哲學，本文著意引入一種「身命觀」，身體與生命之間的概念張力雖是多被關注的話題，但疾病視角下「身」「命」關係的特殊性卻不易被察覺。從疾病的角度看，孔子開啟了一種疾病的人本學，他認為疾病、災疫與道德、天譴無關，每一個體生命在疾病上都值得平等關注。對於生命之「安」，在代際倫理以及個體修養上，安都是生命哲學的一個重要維度，而疾病不僅是身安與心安的一種考驗，而且也是人自治以求安的基本目的。因此，對於疾病而言，生命不僅是一種生的過程，關心生命必須包含自我治理與社會治理，孔子雖然沒有提出疾病的社會治理維度，但是他對疾病與倫理的理解對於當下過於注重技術與醫療體系的疾病社會學立場是有補充作用的。

## 註釋

- ① 黃俊傑：《先秦儒家身體觀中的兩個功能性概念》，《文史哲》2009年第4期。
- ② 楊儒賓著：《儒家身體觀》，上海古籍出版社2019年版，頁30。
- ③ [法]梅洛·龐蒂著：《眼與心》，商務印書館2007年版，頁130。
- ④ Emmanuel, L. (1990). Reflections on the philosophy of Hitlerism. Hand, S. (tran.). *Critical Inquiry*, 17(1), 63.
- ⑤ 該觀點參考楊儒賓《儒家身體觀》書中觀點，參見《儒家身體觀》，頁49。
- ⑥ 程樹德著：《論語集釋》，中華書局1990年版，頁456。
- ⑦ [德]馬克斯·舍勒著，劉小楓編：《舍勒選集》(上)，上海三聯書店1999年版，頁637。
- ⑧ [德]馬丁·海德格爾著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》，商務印書館2015年版，頁308。
- ⑨ 陳元明：《宋代的儒醫——兼評 Robert P. Hymes 有關宋元醫者地位的論點》，《新史學》(台北)1995年第1期。
- ⑩ 朱熹著：《四書集注》，中華書局2011年版，頁98。
- ⑪ 程樹德：《論語集釋》，中華書局1990年版，頁504。
- ⑫ [法]勒布雷東著，王圓圓譯：《人類身體史和現代性》，上海文藝出版社2010年版，頁119。
- ⑬ 「Chrisma」原意為「神聖的天賦」，來自早期基督教，初時指得到神幫助的超常人物，引申為具有非凡魅力和能力的領袖。葛兆光教授這裡引出人類早期社會中「德」的一種權威式起源方式，而這種個人人格魅力或權威的發生往往又對於祭祀、巫醫等活動的技術性壟斷。
- ⑭ 葛兆光著：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，復旦大學出版社1998年版，頁82。
- ⑮ 陳來著：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，北京大學出版社2017年版，頁66。
- ⑯ [美]蘇珊·桑塔格著，程巍譯：《疾病的隱喻》，上海譯文出版社2003年版，頁39。
- ⑰ [法]亞當著，王吉會譯：《疾病與醫學社會學》，天津人民出版社2005年版，頁17。
- ⑱ 楊朝明編：《孔子家語通解》，齊魯書社2009年版，頁493。
- ⑲ [美]蘇珊·桑塔格著，程巍譯：《疾病的隱喻》，上海譯文出版社2003年版，頁1。



- ⑳ [法]米歇爾·福柯著,余碧平譯:《主體解釋學》,上海人民出版社 2005 年版,頁 443。
- ㉑ Martin Heidegger. (1987). *Zollikon seminars*. Franz Mayer and Richard Askay (trans. ). Illinois: Northwestern University Press.
- ㉒ [英]布莱恩·特納著,汪民安譯:《身體問題:社會理論的新近發展》,載《後身體:文化、權力和生命政治學》,吉林人民出版社 2011 年版,頁 2。
- ㉓ 王珏:《海德格爾論身體、疾病與醫學——兼論其與中國傳統醫學的對話可能》,《中國現象學與哲學評論》2018 年第 1 期,頁 170。
- ㉔ [英]布莱恩·特納著,汪民安譯:《身體問題:社會理論的新近發展》,載《後身體:文化、權力和生命政治學》,吉林人民出版社 2011 年版,頁 1。
- ㉕ 張祥龍著:《孔子現象學闡釋九講》,商務印書館 2019 年版,頁 252。
- ㉖ HUANG Jiaofeng. (2021). Is Mohism a religion? reflection on ‘Mohism’ in Mohist studies. *Asia-Pacific Journal of Humanities and Social Science*, 1(2), 48-57.

(Editor: Bonnie Wang)