

# 身體與社會

國家圖書館



002984602



楊儒賓 何乏筆 主編

紫藤文化協會  
Wistaria Cultural Association

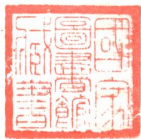


紫藤文化協會有其長足的脈絡：根源乃植基於紫藤廬的公共性社會意義上的延續，社會思維與行動的凝聚。我們將針對其脈絡與未來的行動可能性進行探討，延續其人文精神，並在公共的基礎之上，結合當代的生活與文化禮俗，使之成為創造性的公共空間。紫藤文化協會並透過對歷史文化資產的研究、教學與出版，推動文化資產有關的公共政策，培育相關人才，擴大社會對於文化資產的認識，提供更多的參與管道與機會，充實人文精神內涵，豐富多元的都市生活。

由國家圖書館數位化、典藏

紫藤文化叢書 3

# 身體與社會



楊儒賓、何乏筆 主編

紫藤文化叢書 3

---

## 身體與社會

---

主編：楊儒賓、何乏筆

叢書策劃：黃梁

編輯：徐薈、張悅歆

封面設計：高興

出版：唐山出版社

106臺北市羅斯福路三段333巷9號地下樓

電話－(02) 23633072

傳真－(02) 23639735

郵撥帳號－05878385 戶名－唐山出版社

登記證－局版台業字第1832號

網址－<http://www.tsbooks.com.tw>

電子郵件－[tonsan@ms37.hinet.net](mailto:tonsan@ms37.hinet.net)

錄音整理：彭一民 文字校對：黃梁

印刷：國順印刷公司

初版：2004年12月

定價：250元

---

◎出版贊助：台北市文化局

身體與社會/楊儒賓 何乏筆主編--初版、

-- 臺北市：唐山，2004[民93]

面：公分。(紫藤文化叢書：3)

ISBN 986-7748-62-X (平裝)

1. 身軀

538.16

93019110

3.16  
12

# 目 錄

序言：從身體體現社會 ..... 1

踐形與氣氛 — 儒家的身體觀 ..... 3

主持：黃俊傑（台大歷史系教授）

主講：楊儒賓（清大中文系教授）

何乏筆（中研院文哲所助研究員）

氣功、ESP與科學 ..... 39

主持：傅大為（清大歷史研究所教授）

主講：李清澤

（Department of Psychology City University of New York, Brooklyn）

楊儒賓（清大中文系教授）

高涌泉（台大物理系教授）

身體、文化與認同 ..... 93

主持：何乏筆（中研院文哲所助研究員）

主講：廖炳惠（清大外文系教授）

林淑蓉（清大人類學研究所副教授）

國家圖書館



002984602

古琴 — 身心之探微 ..... 135

主持：周渝（紫藤廬創辦人）

主講：莊秀珍（古琴家）

何乏筆（中研院文哲所助研究員）

身體與權力 ..... 175

主持：劉人鵬（清大中文系教授）

主講：傅大為（清大歷史研究所教授）

林芳玫（政大新聞研究所教授）

女性與身體 ..... 233

主持：李貞德（中研院歷史語言研究所副研究員）

主講：吳嘉苓（台大社會學系暨研究所副教授）

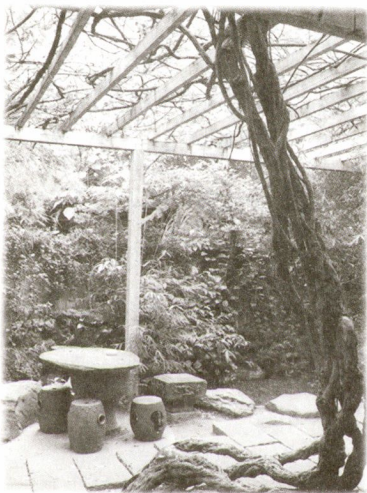
張珣（台大衛生政策與管理研究所副教授）

附錄1：「身體與社會」系列座談會說明書 ..... 283

附錄2：「修身」與另類生活美學 ..... 287

## 出版說明

「紫藤文化叢書」由紫藤文化協會策劃，預計將歷年來，在紫藤廬蘊蓄勃發之文化活動精萃內容集成出版。編輯出版叢書計劃，一方面是做文化積澱，延伸思想與再反省；另一方面藉著出版品的流通，將紫藤廬人文精神理念廣為傳播，推動社會變革，豐富文化生活內涵。







## 序言：從身體體現社會

文/楊儒賓、何乏筆

老子說：「吾所以有大患者，為吾有身。」這是立教者的憂世警訊。但對人文研究而言，我們可以說：人之所以有大患者，在於我們忘掉「吾有身」。

在一切事物當中，「身體」是最貼近我們生命的概念，但就像俗語所說的：最近身的東西往往最看不清楚。我們很早就忘了身體是支撐我們一切思想活動的母胎，是所有感知活動的輻射源，是作為「此世存有」的人與世界的輻輳地，是綰結了形體之上（所謂形而上）與之下（所謂形而下）的所有人文活動的體現者。它距離我們如是之近，但因為它的近不是海德格所謂「手前性」的對象，而是構成人的行動的構成者，所以在相當長的一段時間，雖然我們探討過很多重要的思想議題：心靈、存在、想像、正義、倫理等等，但千探萬探，我們就是忘了這些偉大的主題都是繞著身體主體這個母胎發展出來的。

最近幾年的情況當然已經改變了，學者的理性之眼已逐漸迴向意義生成源頭的身體。造成這種轉向的因素是多源的，有來自於當今的現代思潮，也有來自於古老中國與印度的傳統。舉其犖犖大者，我們很直接就會聯想到：生物醫學帶來嚴重的倫理衝突、女性主義論述對身體與陰性書寫的偏好、另類醫學與各種靈修思潮的興起、傳統的宗教想藉身心訓練的資源重新切入當代的消費社會等等，我們很難說那一條線索才是主軸，

但我們知道身體論述在台灣是多源也是多元的，它相當程度的跨越了階級與東西的界限。當北部的知識精英正在學術殿堂暢論梅洛龐帝或傅柯時，雲嘉海濱廟埕口的拳頭師已經以他的身體體現了從形氣神到精氣神的拳腳轉化。這些來源不同的語彙慢慢的都匯向「身體」一詞上來，它們彼此間的關係目前仍是藕斷絲連，似通非通，有交無集，懵懵懂懂。但我們也可看出環繞著「身體」一詞的語族成員正在奮起，它們四處出草，尋求同盟，以求形成更有說服力的體系，它們有可能正處在創造突破之前的曖昧渾沌。

紫藤廬佔地不算廣，但徑曲簾捲，幽靜悄邃，頗似身體主體總有理性穿透不盡的黝闇空間。在這樣的場所談論身體論述，可謂景美事樂，主客咸宜。我們所以用對話而不用其他的方式，乃因我們相信對話更可以捲出身心底層的無盡藏。至於對話不只是兩人之相對而談，而常是主持人加入成了三人鼎談，或是聽眾也忘情加入更成了議論的交響樂團，其原因乃是我們相信比較好的座談是種呼喚，是種共享，是在場的每個人都共同參與創造的作品，《論語》與柏拉圖的《對話錄》就是最好的示範。

座談會由我們共同設計，周渝兄與紫藤文化協會支持，系列座談自1998年始前後延續了一年。由於整理出來的座談會內容情況各不相同，我們從當中擷取了結構較完整的六場，合為一編，形同一本歷史紀錄，書名仍名之為《身體與社會》。感謝參與座談的每位嘉賓，也感謝紫藤廬工作同仁的協助。

## 踐形與氣氛 — 儒家的身體觀

時間：1998.12.5 地點：紫藤廬  
主持：黃俊傑（台大歷史系教授）  
主講：楊儒賓（清大中文系教授）  
何乏筆（中研院文哲所助研究員）

黃俊傑：

今天的兩個主講人，都是我的好朋友。何乏筆先生對法蘭克福學派非常熟悉，我個人跟他幾次長談的經驗，感到非常的佩服。他有可能將法蘭克福學派和儒家的「修身」，融為一爐而冶之，我們拭目以待。第二位是楊儒賓教授，楊先生現在任教於清華中文系。他在中央研究院出版一本《儒家的身體觀》，整個寫作的過程，我都逐章拜讀。今天他們二位的引言每人二十分鐘，接著大家一起來對談。我們都知道「body」這個題目是當今國際人文學界、文化界最熱門的議題之一，從法國的梅洛·龐蒂以後，這個議題一直有其動力，特別是在比較思想導向的人文研究學界。在華文學術界，這個問題剛剛開始獲得注意，楊先生這一本算是第一本。這本書也要追溯到大約八年前，當時由我來擔任協調人的一個大型研究計劃，參與那個計劃的，除了我之外，有楊儒賓教授、李明輝教授，現在在美國的吳光明教授，還有不幸過世的蔣年豐教授等人，當時作的是「中國思維方式」，作中國思維方式研究當然就涉及

身體思維。所謂身體思維，用英文來講，至少有兩種身體的思維，一個是body thinking，就是說身體本身作為思想，就好像body language。另一種是bodily thinking，就是透過身體來思考（thinking through body）。在中國思想世界裏，我個人覺得身體作為一種隱喻是常見的，例如《易經》〈繫辭傳〉裏面說聖人：「近取諸身，遠取諸物。」以身體作為出發點把宇宙萬物加以範疇化或歸類。這是body as metaphor。另外一條思路是body as sign，身體作為符號。我們在身體注入諸多的議題，身體表現的面向當然很多，從最淺近的看，比如說：身體作為大宇宙與小宇宙互動的身體，這就是醫療史的研究，近來中研院史語所在中國醫療史方面作了很好的研究工作，這大概是第一個方向。第二個方向是作為精神修養境界體現場所的身體，楊儒賓先生作的研究大概已把這個問題開發到最精緻的地步。何先生對儒家「修身」方面的分析，我認為可以納入這裏面。換言之，身體的精神性，身與心的統一第二個面向。第三個面向是身體的社會性或政治性。比如說我們男生去成功嶺當兵，立刻被理成三分頭，穿上了制服，這是國家的意志與規律在這些士兵的身上展現他的權力，身體作為權力的展現場所。所謂「北港香爐」，也是一個某種程度的展現身體政治性與社會性的例子，我想至少有這幾個不同的面向。今天我只是作個開場白，請楊儒賓先生的發言，從他過去研究身體的精神化這個角度來切入。

楊儒賓：

一開始我由一個比較有名的公案開始談，這就是民國初年

有一位很重要的思想家梁漱溟，他的《東西文化及其哲學》這本書在五四時期影響很大。為什麼要寫《東西文化及其哲學》這本書呢？他是在五四那種反傳統文化的氣氛底下，自認為有義務為儒家說些話。他自己說他對儒家特別感興趣，這是經過深思熟慮的抉擇。儒家思想常被認為是封建、是壓迫，是負面的形象，一開始他也認為是這樣。但是因為他自己有很深刻的人生的問題，內心衝突的很厲害，他甚至有兩次想要自殺。他覺得人生怎麼會這麼不公平，這麼多的黑暗，可怕的情緒緊緊抓住他，他沒辦法解決。後來他慢慢的往宗教哲學去追求，他讀西洋哲學，也對佛教感興趣，他一生對佛教從來沒有放棄，他覺得佛教講的道理非常的好。人生是無明，針對人生的無明，佛教提出了緣起性空，提起種種解脫的理論，他覺得佛教確實解釋也解決了人生很多痛苦的現象。可是他打開《四書》，一看就覺得很奇怪。讀《大藏經》，不管那一部經，都說「苦、集、滅、道」，「苦、集、滅、道」又譯成「苦、苦習、苦盡、苦出」苦貫穿人生的各個階段，「生苦、老苦、病苦、死苦、憂悲惱苦、怨憎會苦、恩愛別離苦、所欲不得苦。」人世就是這麼苦，人生真是無明。可是當他打開《論語》首章就看到：子曰：「學而時習之，不亦說乎！」為什麼學習會快樂？「有朋自遠方來，不亦樂乎！」朋友相訪，心裡快樂。不但如此，「人不知而不慍，不亦君子乎。」《論語》開宗明義，居然又樂又悅，梁漱溟覺得很有意思，假如沒有經過這樣一個曲折的過程，他不會發現儒家有這樣的特色。因為在同樣文化的氛圍底下，不會覺察到其間的差異的。

可是他經過印度文化的參照，看法就很不一樣。為什麼同樣看人生問題，儒家看到的人生是快樂的一面，讀書就是快樂、就是愉悅。不只《論語》這樣子，《孟子》也是如此。我們一般認為道德是壓迫人的，是規範人的，但孟子說道德不是這樣，他說：「禮義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」道德並不是完全來規範你或壓迫你，在某些情況下它當然也會來規範你甚至說引導你，但這並不是最重要的。更重要的是道德真的會讓你喜歡。梁漱溟就覺得很奇怪，為什麼他讀《四書》，《四書》中的氛圍是那樣的，為什麼儒家思想那麼強調快樂？

我們可以找到很多例子，最明顯的當然就是後來的王陽明，王陽明說：「樂是心之本體」，我們的良知就是樂，這一套思想影響很大，王陽明的學生後來衍分成好幾個學派，其中最有名的是泰州學派，泰州學派是中國歷史上最有趣的一個學派，這裏面有鹽丁、樵夫、士卒甚至陶匠，這些人後來都變成大儒。泰州學派非常平民化，學派人物赤手搏龍蛇，一個比一個大膽，習俗禮法完全束縛他們不住。我們看思想史，很少見到如此生機活潑的學派。這個學派很重要的一個論點就是要發揮王陽明的「樂是心之本體」的學說，他們認為良知為什麼要談的那麼可怕？良知就是要讓你成就你自己，讓你的人生更有意義，所以他們強調一種證得本性，本心得到自在以後的快樂。大家都知道泰州學派創始人王艮寫了一篇非常有名的「樂學歌」，語言非常白話：「學是學此樂，樂是樂此學」，他說我們當知道學問是學什麼？學問就是學快樂；什麼是快樂？快樂就是樂此學。「不樂不是學，不學不是樂。樂便然後學，學

便然後樂。樂是學，學是樂。嗚呼！天下之樂，何如此學！天下之學，何如此樂！」反來覆去都是這些語言。我們現在聽起來相當的白話，就是他們當時的人也覺得是很好理解的。為什麼他們特別強調「樂是心之本體」呢？

底下我們轉入今天要談到的主題：到底快樂跟道德實踐有什麼關係？有人說儒家比較膚淺，儒家就是樂觀主義，他只看到人生的光明面。我想儒家無疑的是比較樂觀些。如果跟佛家強調無明、基督教強調原罪來比，儒家確實較重視人生的光明面。可是他談到「樂是心之本體」或「不亦說乎」、「不亦樂乎」、「禮義之悅我心」，說道德是愉悅的而不是外在壓迫我們的，這不是樂觀主義或悲觀主義的問題，它背後有更深刻的意義。簡單的講，按照儒家的理論，尤其是孟子此一系統下來的講法，他們認為人真正的道德不是來自社會的規範，我們的道德情感是由人的內在生起，孟子最喜歡用水在流或樹在成長作比喻，「水流樹長」是擋不住的，而且後勁十足，因為它有源頭，生機不斷。儒者最喜歡用有機物比喻，你看見孺子乍入井，你不能自己，就想去救他。這樣的情感是擋不住的，如果你擋住了這種情感的躍動，這就是對自己的生命的壓抑。同樣的，當你看到該憤怒的事情，你不憤怒，如湯武革命的例子，你看到暴政不去推翻，那是對不起你自己的良知。所以該憤怒、該禮讓、該有同情心時，結果你沒有發出來，那是對你自己生命的損傷。相反的，當你的情感能夠「配義與道」，它當機自發以後，學者的生命可以取得具體的平衡。王陽明說：這樣的心境才是真正的「樂」。談到這裡，我們就需要談出一

套儒家背後的理論，此即孟子的氣的問題。孟子認為：當你有一種道德情感發出來的時後，真的只是情感的問題嗎？我很生氣，不錯，這是一種情感問題，但是整個儒家傳統認為它不只是個情感的，因為情感背後帶動著氣。你生氣的時候，內心有一種特別的感覺。孟子說氣彌漫在我們身體的內外，尤其在我們身心的底層。所以當你一生氣或一高興的時後，你的整個生命之氣就釋放出來了，它帶動你整個身體的改變，這是一種最真實的感受。假如你跳過儒家的身、心、氣，而使用別的範疇去解釋這樣的現象，我們不能說這樣的途徑一定會錯，但至少就道德事件最根本的意義來講，它是不切題的。因為道德事件不是為了外在的目的，它是為了你自己，你自己最容易最直接可以感受到一種主體性因素，它是無法客觀化，甚至無法轉譯的。人的情感或情緒只要一發動，它必然會帶來一種氛圍或體氣，孟子說：這就是「志至焉，氣次焉」，意識和氣是一體的兩面。意識是可以感受到的心理層面，氣是不可明文化的身心層次。心與氣是心靈事件的一體兩面，所以當你興起一件沛然莫之能禦的道德衝動時，你覺得當時會有種氛圍要把你自己身體整個捲進去，到時候如果你不悲哀或者你不痛苦、不惻隱、不生氣，這一定會對你的生命構成損傷，所以你一定要把它表達出來。因為它不只是個情感，它是連著你整個生命、整個氣一起顯現。王陽明說「樂是心之本體」，有個學生就問他說，我們悲哀、憤怒這也是樂嗎？王陽明對他們解釋：假如你在該悲哀、該憤怒時，不悲哀不憤怒，這反而會使你的心靈得不到安寧，你的身體就像孟子所說的，裡面的生命之氣就萎縮



了，這很不好。所以你一定要發揮出來，從廣義的意思上講，這當然也是樂，因為它滿足你的生命。明儒陳白沙有一首詩叫〈真樂吟〉，這首詩開頭是這樣寫的：「真樂何從生，生於氤氳間。氤氳不在酒，乃在心之玄。」「心之玄」其實也沒那麼玄，陳白沙是強調人身有種心氣交融的境界，這個境界是一切道德情感表現的根基，它的本質就是「樂」。

從上面所述我們看到一個有趣的現象，那就是你的道德情感帶動了你的氣，帶動了你整個存在的意義感，道德是為了你自己，它牽動了當事者本人才可以具體領略的生命存在的實際的感受。它不斷的改變實踐者存在的現狀，它先從最接近意識邊緣的心氣開始滲透，接著滲入體氣，滲入五臟六腑，滲入體表毛膚，滲入形氣神此有機體每一個細胞。對一個修養不深刻的人來說，道德情感並沒辦法改變他的身體，可是對道德修養很深的人而言，他的情感是連著他的氣、連著他整個生命存在在改變的。這表示道德情感跟生命是配合的，《大學》使用一個語言表達這樣的現象，它就是「德潤身」，道德是用來滋潤、溫潤身體，而不是用來壓迫身體。由「德潤身」我們可以理解孟子提出的踐形理論，他說現象學的來看，人的身體就像人的人格層次一樣，它們是青澀的，不完整的，所以還需要發展。只有道德實踐到最高層次的人，才能夠徹底顯現出他的身體。我們感到有些奇怪，精神要發展，所以儒家有「盡心」、「復性」之說，這可以理解。但「身體需要發展」，這是什麼意思呢？孟子的後學說：完美的人格狀態是「心全於內，形全於外」，為什麼身心都要「全」呢？我們不妨觀看一些具體的

例子。孟子說：人的道德修養是遮蓋不住的，你從他的眼睛中就可以看的出來，修養很好的話，眼睛就會非常明亮；修養不好，眼睛就會昏暗不明。聲音也會傳達重要的訊息，因為你修養好，聲音就會像玉一樣溫潤。孟子初見梁襄王，一開始印象就很壞，因為他望之不似人君，講話聲音又非常細碎突兀。孟子覺得這人沒有希望，修養很差。孟子說你看一個人，有時還不用說話溝通，只看他的臉部、四肢、背部，你就知道他是位修養有得的君子。這並不是說孟子看起人的命相、面相來了，而是人的身體乃是具體化的道，它凝聚不可見的精神面相於「貌相聲色」的身軀構造。孟子說：身體心氣化了，它就可以「生色」，此時的身體不只是生理的結構，它變成精神化、也是宇宙化的作用體。「宇宙化的身體」之事姑且不談，話說回來，放在儒家身體觀的系列下看，儒家所談的道德和我們今日理解的不同。它要求學者從身軀的外表、心靈的意識層以及存在最底層的整個氣的流行，也就是形、氣、神此有機的統一體，同時改變。所謂的形、氣、神這些概念，現在的民間文化還在使用。我們一般談身心問題是談mind and body，可是中醫說精、氣、神或說形、氣、神，「形」就是人人都見的到的形體，「氣」是經脈系統，「神」是意識，這套語言的解釋能力仍然很強。它事實上不只是中醫的論述，它是中國文化的共同論述，儒、道、五術在這裡分享了共同的文化財。根據儒家這套道德理論，你的神若發揮作用，它可以喚醒身體存在底層黝暗的氣之流行，「神」和「氣」（或「心」和「氣」）一體同流了，原本隱微的意識之形氣向度以及形氣之精神向度，

此時清明化了，你的道德意識徹底改變了你的形氣。在這種改變的過程中，你當然會覺得這種道德不是在壓迫你，而是在滋潤你、改變你，它從最內在的無底深淵處不斷的提供你一些動力。儒者說源頭活水，這一套理論不是假的。

何乏筆：

剛才聽楊儒賓先生所提出的觀點，我並非十分瞭解。幾年以來我嘗試了解儒家傳統，尤其是儒家哲學，不過有時候還是覺得很陌生，認為自己還是初學者。我對儒家剛開始可能有比較特殊的接觸，創造我個人的夢想儒家。我讀了《大學》、《中庸》的英譯本的時候，已經被文人文化、唐詩的意境、水墨畫、宋瓷等所吸引，而認為《大學》、《中庸》裏的「修身」應該是這個文化的哲學基礎。之後，在台灣研究儒學，也進一步理解儒家在中國傳統以及今天的台灣的負面影響，就開始在夢想與幻滅之間徘徊。

另外，我在德國念哲學的時候，影響我很深是屬於法蘭克福學派的哲學家阿多諾（Theodor W. Adorno）的一個說法，他說自己哲學的目的就是一種具體的哲學。意思是說，一個嚴格的哲學思考或者說一個概念的工作，跟身體衝動、跟藝術的敏感、跟個人的想像力、跟日常的經驗是沒有分隔的。哲學思考不是脫離日常的經驗。對十九世紀的哲學，特別是康德式的觀念主義的某些方面，這樣的觀點是一種徹底的批判。我覺得我從他學到的哲學不只是學院的、書本上的學問，他是打開新的生活可能性的一種催化劑。六〇年代法蘭克福學派對當時的

意識型態提出批判，以突破封閉的生活方式，加強個人的自主性，超越自己的身體、情感、思想不斷的被操控的情形。對文化工業、對社會的批判都與所謂具體哲學、身體思惟有關係。但是面臨學生運動非常具體的、非常身體、推崇實踐而鄙視理論的抵抗的時候，阿多諾則強調了抽象思維和理論的重要性。他在《否定的辯證法》一書中說到：「我們應該要穿越抽象的冰洋，才能夠真正達到具體的哲學。」他也說，當代的哲學講哲學的具體化（是指現象學和生命哲學）大多是騙局。阿多諾認為，一個完全放棄抽象思考的人也沒有辦法實踐。因此，對他來說，抽象的哲學和具體的哲學要同時發展，兩者之間的張力或矛盾難以避免，甚至便是哲學反省的出發點。傳統哲學過度強調抽象、意識、精神等面向，但是二十世紀歐洲的哲學中的反形上學的趨勢在這方面帶來一種重要的轉變，就是我與非我、理性與欲望、精神與肉身關係的平等化。換句話說，抽象哲學與具體哲學的關係應該是一種無等級的辨證關係、一種平等的溝通。

我剛才講的這些想法是為了準備對楊儒賓先生提出意見。在我看來，歐美哲學中正在開展的「修養論」有四個相互交錯的特點：它是後形上學的、後傳統的、重視個人的、重視身體的。強調這些前提後，我兩年在台灣研究儒家修身論（當然多少涉及道家、佛教）所感到的挫折和幻滅乃顯而易見，因為在此四點上，儒家修身觀都不符合該標準：它是形上學的（「心性」作為先驗的、沒有歷史及社會性的本體）；傳統的（重視長輩及老師權威）；重視群性（不允許個人差異的表現）；尊

重精神、心靈（認為心是大體、身是小體，就是心主身）。但事實上情況不是如此簡單，第一：因為在當代新儒家中，形上學是指特殊、與西方傳統不相同的超越觀念（內在超越），因此與西方後形上學思潮應有相應之處。第二：當代新儒家追求儒家的現代轉化及創新，在「現代性」與「傳統」的張力和矛盾情形中，這樣的主張對「傳統」至少要採取反省的態度（當代新儒家盡量避免對傳統的批判，但顯然有其對傳統儒家的選擇性）。第三：一種儒家式的社群主義也不得不面對東亞社會中的個人化趨勢，而應該想辦法積極地回應，如果一種儒家式的社群主義只是說與美國社群主義的保守派配合，這種回應是不可能的，而當代新儒家在這個問題上將不會有發展的空間。第四：「東方身心觀」重視「身心合一」而避免身心二元論，此看法已變為對歐美學者很有吸引力的刻板觀念。假如此觀念正確，歐美身體哲學與它聯繫應該不難。但我發現一旦脫離較籠統的比較（大概屬於神秘主義和新時代範圍）而進行哲學探索，困難便很大。我想問題在於所謂「身心一如」乃是建立在某種精神優先論的基礎上，這樣的話與西方二元身心觀的差別並不大，是程度上的差別而不是不同世界觀或者思維模式的差異。今天要進一步討論的是第四個面向，而在此楊儒賓《儒家身體觀》一書可提供很有意義的、豐富的資料。

首先要闡明的一點是：討論楊儒賓《儒家身體觀》一書時，我完全忽略某些哲學歷史的問題，因為我目前尚無資格斷言楊儒賓對儒家傳統的詮釋能否成立。在楊儒賓的理論中，身體的精神化，也就是慾望、衝動的昇華是因為道德而必要的；

身心一體是涵養有成之後的情境，而且身心一體的「身體」是道德化的身體。身心一體是種道德修養理想，只有道德化的身體才算是身體的「充分實現」而達到「踐行」的境界。不過，楊儒賓知道心理學對「心主身」、「理主欲」這樣的目標之反省及懷疑，而嘗試使用一些心理學的範疇（如意識、無意識等）來探討儒家的某些基本概念。楊儒賓不贊成把「心身同等」看成為身體論的出發前提，而主張兩者在價值方面，或道德工夫方面「應是一種主—從的位階關係」，但在存有的層面上身體與意識不是異質的，而「身心毋寧是一體的兩面」。因此，進一步探討《儒家身體觀》中的身體概念，必須了解楊儒賓如何說明「價值層」與「存有層」的關係，或者身心關係怎可能是「同質的」（沒有本質上的差異）而不是「同等的」（主張精神的優先性），是「同質而不同相的」。

討論所謂「二元論」的問題時，分別「存有論」與「價值論」兩種二元論的面向確實有助於釐清中西哲學溝通的一個困難。許多歐美學者認為歐洲傳統對身體、感性、女性、大自然等的壓抑和控制與二元論有關，而且強調超脫存有的二元論乃是社會及道德方面的進一步解放以及生態問題解決的基本條件。然而，這種想法是值得懷疑的。價值上平等與反駁二元論的關聯真的如此密切嗎？中國文化不是提供另外一個範例嗎？存有的「一元論」（一體論）在相當程度上能夠配合與價值上的各種扭曲和不平等。對我而言，突破價值方面的精神、理性、意識等的優先性而同時避免物質的優先說（精神優先與物質優先是一體的兩面）便是迫切的哲學任務。

孟子所謂的大體、小體之辨雖然有貴賤之別，但兩者共有個「體」字。因此楊儒賓推論孟子已觸及到大體（心、志、意識）與小體（形 — 氣、身體、非意識、生理軀體）兩者之間的互動關係。換言之，「意識與非意識是同一有機體的顯隱兩種向度，這兩種向度交互影響……」，而且「意識的明光後面還有層層的闇默向度為其支柱。」《儒家身體觀》以孟子、王陽明為核心，因此楊儒賓特別強調：「從孟子到王學，道德意識與內外身體的形氣面向是一體的，任何道德意識的流行都會伴隨一種隱名的形氣之活動。」這樣看來，為什麼身與心「本源上是同質的」？因為：「此世之內沒有無身體的意識，也沒有無意識的身體，而在這兩者中居間起作用的，乃是『氣』。所以身體一活動，即有氣的流行，也就有潛藏的意識作用。意識一活動，也即有氣的流行，也就有隱藏的身體作用。」

從這幾段話看來，楊儒賓的身體觀在存有層面是以「氣」為關鍵，意識與身體的共同本質則是「氣之流行」。意識與身體便是「氣」的兩種不同表現，因此楊儒賓也以身（形）— 氣 — 心（神）三相討論此問題。存有方面身與心、形與神是平等的，而且「氣」當作兩種向度的共同媒介。但在價值或道德層面，三者關係具有等級之別：一方面心（神）高而在上，另則必須透過「轉化」較低層的形氣（形是「外身」，氣是「內身」）。在價值方面，三者融合為一體也是可能的，但只有「聖人」能夠實現這樣的境界。因此存有的「身心平等」與價值的「身心不平等」之間的張力乃是修養工夫的起源。假如沒有某種心（神）的優先性，就無修養可言、無道德可言。

楊儒賓的觀點自然有其說服力，因為在歷史上的修養都是以這樣的模式而進行的。孟子小體大體之分意味著「心」的優先性和主宰性，那麼，在價值或道德方面，中國哲學和西方哲學的差異並非本質上的差異，兩者都主張「心主身」的觀念。身體哲學能否超脫道德方面的身心不平等及精神優先，而在身心平等上講道德、講自律、講修養，這是具有挑戰性的問題。存有論方面無論是使用「二元論」來支持心的主宰性，或使用「一元論」來支持心的主宰性，實際上是相差無幾。如果企圖超脫此論述的限制，則必需說明如何能夠由「身心平等」（「平等」本身是個價值的概念）出發而講修養。

在此，我與楊儒賓的構想似乎是背道而馳：他主張在價值方面不能放棄精神優先性及心的主宰性，因為任何的道德修養必需是「向上」的昇華。但由另一角度來看，身體及衝動的解放顯然也有正面的道德意義，而且，道德主義者「心主身」的主張有時會產生非理性、非道德的作用。因此，「身主心」與「心主身」的辯證互動要取代單向度的「心主身」，這就是「身心平等」的內涵。

黃俊傑：

我們的討論慢慢要進入狀況了，楊先生方才說的四體一體的身體觀，在今天的講義中第一頁最後一行說身、氣、神三者是一貫的，乏筆則認為三者並非那麼平衡，而且雖然有「氣」貫穿其間，他還假定了一個「心」的優先性這個問題，也許從這一方面可以再進一步深入思考。大家是否有一些意見要加入？



楊儒賓：

我覺得何乏筆的評論非常有意思，我寫了《儒家身體觀》之後，發現國外人士或在國外待過的學者比較能夠了解我為什麼要寫這一本書，就算是批評也是比較中肯的批評。反而是國內同行中某些人解讀的比較奇怪，他們的關懷跟乏筆所說剛好相反，乏筆認為我所理解的儒家身體理論，基本上還是以精神為導向，是不平衡的，背後預設了一個意識哲學立場。乏筆看過一篇針對拙作的書評，私底下大概也聽過某些評論，他們說：楊儒賓你講儒家的身體觀講得太奇怪了，儒家那有談什麼身體或什麼氣，儒家根本是意識哲學，它強調的就是精神、就是心靈、就是理性的作用，他們所理解的和乏筆距離相當的遠。兩方面我都有話講，不過，兩種批評如果非選擇其一不可的話，我寧願選擇乏筆的批評，因為這樣的批評背後反應了一個深刻的理論問題。乏筆的批評與拙作論點兩者之間的差異，如果用現在哲學的語言表達，可能就是批判哲學跟現象學間的不同，現象學關懷的角度跟批判哲學不太一樣。我談的儒家身體觀中有我自己詮釋的一部份，不過基本上我是站在哲學史觀點的了解，宋明理學家的論點，我也不見得全接受，雖然我不否認我非常欣賞這套理論。但乏筆的批評我也可以理解，儒家確實需要注意一些問題。那麼宋明理學家或者孟子以及其後學為什麼要談形、氣、神的問題？而且還是以道德意識為中心呢？孟子說踐形最後要達成的身體是一種精神化的身體，一位合格的觀察者只要從他的眼睛、聲音、四肢、走路的樣子，都可以看的出他是位有德的君子，所以我用了「精神化的身體」

這樣的辭語形容此事。很明顯的，精神化的身體是一種比較好的身體，沒有精神化的身體就是比較差的，這個預設明顯就是以精神為價值所趨，精神比身體要高。講氣，我們一般人都有氣，我會生氣，我有體氣、血氣。針灸時我會得氣、失氣。在民間，「氣」還是常用的語言。孟子所說的養氣，就是說怎樣使你身上現象學意義的那種中性的體氣，使它精神化，變成浩然之氣。還沒變成浩然之氣以前，我們的氣跟欲望、衝動糾結在一起。浩然之氣就是你的氣跟你的道德意志合一，前人稱之為心體流行或志氣同流。所以形、氣跟精神兩者的地位確實不同，前者處在被轉換的位置。當然，涵養有成之後，形氣化為精神，或者精神化為身體、精神化為氣時，形、氣跟整個意識合而為一的話，三者的價值可以是一樣的。可是就現實而言，儒家確實是以精神為主。剛才乏筆提到從比較正面的觀點來看欲望，儒家如果真要從這樣一個觀點開出新路的話，我們也許可以注意到一些文化領域，我想明末泰州學派那邊隱隱約約有這種傾向。

儒家為何會談到以精神為中心？我認為可能是理論所負擔的功能不一樣。最明顯的，孟子談這一套理論，他除了與告子辯論以外，最主要是與當時講性命之學的諸子百家對抗。宋明理學講這一套，主要是要跟道教、佛教對抗。佛教講修煉境界非常深刻，宋明理學為了要跟這兩者對抗，所以不得不上更深刻的主體修養之路。為什麼會以心為中心呢？我想這是整個東方的傳統。西方人跟上帝的關係主要是透過上帝的恩典，我們去祈禱、受洗，獲得解救，這是西方基督教、猶太教的系

統的講法。東方的道或太極，不是透過此一系統而來，而是透過你心靈、意識的轉變，怎樣讓你的如來藏自性清淨心呈現出來。怎樣讓道家所謂道性呈現出來，或者是儒家所說的天地之性，你如何使它顯現出來。在東方思想傳統中，意識轉變非常重要，它提供了一種宗教拯救的力量，一種終極的關懷。透過轉識成智，證成最高的境界。宋明理學在此有一相當了不起的地方，他們認為不管你體驗有多深刻，一定要肯定這個世界。因為你如果一心一意，只想與終極合一，你很容易因為涅槃境界太美麗了，而流連忘返，忘記現實的責任。談到這裏，理學家講氣就非常有意義，因為理學不管那一家講氣，不管他們認為氣是物質的或者不是物質的，一講到氣，對存有、對Being就有一最基本的肯定。所以無論說有還是無，這世界絕對是實而不是虛。世界是實是虛和我們的身體又有何關係？儒家認為是有關係，儒者透過修養，最後達到浩然之氣。這樣的氣不只是你的氣，它瀰漫天地之間，那種萬物一體的感受是非常真實的。「天地之大德曰生」、「生生之謂易」這種世界一家的真實是儒家非常強調的，它是活生生的生命，這是儒家與其他宗教或哲學不同之處。他這種肯定世間是一種超越的肯定，但卻透過修養徹底顯現你的氣而來。無可否認的，儒家為了要與佛道競爭，所以方法非常的類似，基本上不太肯定欲望、非理性。他們說要轉化欲望、衝動，假如沒有經過此一階段，心靈無法凝聚到最徹底、最乾淨的地步，就無法有頓悟的情況產生，道教和佛教更明顯了，他們更不會肯定欲望和衝動，除非是禪宗某種特別的談法，理學家自然也有類似的傾向。但是儒

家又有一很重要的基本關懷，他們要肯定文化、詩歌、音樂、歷史、藝術是有價值的，孔子本人就很喜歡詩、喜歡音樂，不能一日不彈琴，這後來成為儒家一個十分重要的傳統。儒家認為為何佛、道不能成為整個中國思想的主流？原因在於一真正的儒者應當介入世界的創造，要為世間價值奮鬥，而僧侶道士信奉的教義不能提供他們該有的動力。從這個觀點來說，我覺得乏筆那個批評觀點是正確的。你談儒學、談藝術、談歷史、談政治，難道欲望、權力、野心、衝動可以完全是負面的嗎？恐怕它跟禮樂、道德心之間有很複雜的關係，或許是一種辯證的關係。

黃俊傑：

我們的對話到此可以總結成兩個重要論點：一個就是身與心的互相滲透性，第二個是心對身有優先性，所以也具有支配性。剛才何乏筆是挑戰楊先生第二個論點，楊先生的解釋是說這是從一個哲學史觀點來說，不是一個個人哲學立場的表白，我想是否可以從第二個論點來探討心到底是否終極的moral faculty？剛才楊先生後面談到了儒家「氣」的問題，儒家一向走的道路就是要把原始、自然、素樸的「氣」轉變成「浩然之氣」，我還可以加一個小說明，就是在馬王堆出土的《五行篇》中出現的「禮氣」、「義氣」，要把這些原始的「氣」加以轉化。是否「氣」是一個比具體的「心」更高的東西，比如說佛家也很重心，但這「心」可能不是最終極的，舉例來說，《般若波羅蜜多心經》中說：「依般若波羅蜜多故，心無罣

礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想」，是「般若波羅蜜多」比「心」更具有根本性？我們是否就這問題來談一談？在座是否有一些意見想說？

聽眾：

剛剛談到抽象的思維與具體的哲學我不是很清楚，可否再解釋一下。

何乏筆：

一種抽象的思維也是一種身體的活動，沒有可以完全脫離日常生活、歷史、社會的思維。對我而言，抽象的思維跟身體的關係，就是人能夠與自己產生某種距離，能夠換一個角度看自己，對日常生活發展出一種實驗的態度。為什麼要有這樣的態度呢？在現代社會中生活的人很難避免發展這樣的狀態，因為我們的生活環境和習慣常常在改變，譬如傳統家庭、男女關係的改變。我們也不斷的被逼著去反省，因為我們不停的碰到這些問題，不知道怎麼生活。我不否定哲學把這些問題理論化、概念化。但我們不要忘記概念化的思考本身也是充滿了經驗、是被抽象化了的經驗。傳統哲學是不談日常生活的，認為這是低層的，是不應該談的主題。在我看來，精神或心靈優先論是種生命的扭曲。但阿多諾討論康德時，他把這些背後的東西通通都挖出來，因為康德的哲學也是跟他具體的經驗、生活的處境、社會的環境有關係。這些都可以分析出來，只是傳統以形上學為核心的哲學不承認其歷史性。

楊儒賓：

我可以接受自孟子至宋明理學的身體觀須要補充一些東西，比如剛剛提到衝動、欲望，它們是不是可以不要被看作完全負面的，我想這的確是要嚴肅思考的。但是不是可以改變到兩者完全平等，我想基本上相當的難。因為儒者如果把道德意識和欲望放在天秤上等量齊觀，他可能要犧牲一些東西。從黑格爾以後，批判理論、後現代這些學說對人類本體、本心的概念都沒什麼興趣，他們認為這種過時的套裝最好丟得愈遠愈好。但是對孟子、中庸、宋明理學家來說，這些套裝卻非常的重要，一但失去這些，儒家就無法找到一種與佛教、基督教抗衡的東西。因為儒者犧牲掉本心、本體，就像耶教徒犧牲掉上帝、救贖；佛教徒犧牲掉般若、涅槃一樣，這些概念都具有同樣的價值。

我現在回到具體、抽象來談，為什麼我要談儒家的身體，因為我相信這個理論不是那樣的抽象。我對新儒家相當的同情，但我就是不相信道德意識和身體、氣沒有一點關係。我也相信人最後可以天道性命相貫通，但即使在貫通的時候，我相信當時的境界一定流動著四處橫溢的道德情感。當事者應該可以感覺得到這種精微的心氣流行之向度，而且也有許多文獻可以證明這種現象是大量存在的，這不是我自己創造出來的，從孟子到宋明理學都這麼講。至於為什麼每個人的氣象和形體都不一樣呢？這是有道理的，形、氣在中國傳統脈絡下就是最具體的。道德講應然，它不能不普遍。但道德透過行動者具體化

起來，它就不能不有各種的光采，理學家講觀聖人氣象，如：孔子的太和之氣，孟子的英才有圭角云云，他們希望學者能從具體中領悟一些非言說所能的「氣象」。「氣象」的論述似乎有些玄，但我們好像不能不同意：它事實上又很具體。自然到具體，我自認為我談這個题目的目的也很具體，我就是為了補足新儒家沒有談的部份。當然你要說這是意識哲學，我也同意，但有趣的很，也有人說我這種說法是非常唯物的。我這一套說法同時也是相當民間的，因為它可以和民間產生對話。在民間，經脈的醫療體系仍是相當的盛行，也許大家不曾嚴肅考慮過：在臺灣，到底有多少人靜坐過？有多少人在打太極拳？多少人在修練武術？有多少人看過中醫？這一套經脈、氣的身體觀對他們相當的重要，這不是一種迷信。它是有實效的，所以恐怕也不能說它是抽象的，可是我們從小學開始，接受的知識是所謂的現代科學體系，我們的生理課本或健康教育課本告訴你說人有消化系統、循環系統…等等，誰來告訴你人有氣和經脈呢？在教科書裏，這些東西根本就存而不論，它沒有說你迷信就不錯了。但是這一套在中國是相當有自主性，相當有效的。我們現在在此喝茶、座談，空氣中有股愉悅及凝聚意志的氣氛，它創造了空間的意義感，我覺得這些非常具體。

何乏筆：

儒家如何與佛教、基督教抗衡不是我的問題，我只知道新儒家對很多人是很抽象的、學院的東西，很難與當今的日常經驗、日常問題聯繫。

劉一民：

我試試看給予一些具體的例子。比如說反省，我們是不是可以有純粹的反省或者純粹的幻想。胡賽爾的一位學生認為我們在遊戲的時候，一定會跟物有關係，我們所有的幻想都會有一個具體的形象在那邊，例如我們想到獨角獸，你一定會產生一個具體的形象，所以我們的思考本身不是純粹憑空或是新的。儒家所說的心做為身的優先性的那個說法，我們也可以舉一個例子，這是梅洛·龐蒂最喜歡舉的例子。就是我們所有的思考都是建立在身體上面的，比如我在說話用我自己的手勢，那就是我身體的語言，那為什麼後來我們認為思想比身體重要，那是我們忽略了身體性的原始思想基礎，像被截肢的人，他在說話時仍會使用他的肢體，所以這整個理論是說所有思考的基礎是在身體，而儒家卻認為不管是在思考或反省時的基礎在心，我的手之所以能舉高是心告訴我的身要他舉高，但並不是所有的動作都是我的心告訴我的身要他怎樣的，很多時候我們都無法回應心的命令，因為我們的心並不一定能主導我們的身，我們現在身心的優先性可能就在這邊。

聽眾：

我想在具體方面我有一些例子。例如說在美術畫派就有抽象與寫實，一般認為抽象是具有想像的空間，而寫實則是自然的再現，沒有那麼多的感情在裏面。另外說到身、心、靈的部份，在家族治療理論有講到人其實有身心靈三個部份，但靈的部份其實很少人在提。其實靈的部份是把身跟心的部份結合在



一起，問題是如何結合？自覺的部份可以是靈與身心的結合，比如在美術上你必須有一個批評的自覺，否則很難有很好的創作。另外在氣的部份，中醫是說我們會先感覺到氣病，這是西醫檢查不出來的，可能從你臉上的光澤、顏色可以看出。一旦西醫可以檢查出來，那就是血病，是很嚴重的。

周渝：

剛剛何先生提到一個問題，就是物質跟精神優先性的問題。我想請問一下楊老師，所謂優先性如果是精神的優先，那是存有的優先還是只是價值優先？它如果是在存有上沒有分精神或身體，那價值的優先對於提出一個理論而言，它是必要的嗎？如果是，我們分析此優先性才有意義。

楊儒賓：

如果講存有的話，就是形、氣、神一體化，它們並不是本質上的差異。然而我說的優先性是一種工夫論的優先。比方說：人一生下來就是不完整的人，他就有形氣，任何的形氣之體一定帶有既存的氣質之構造及語言、歷史之向度，這些氣質、語言、歷史的因素形構了具體的人，但同時也限制了他。假如你接受儒家的理想人格之概念，你必須作精神上的大冒險，你必須在逆反既存構造與介入既存構造之tension中，反覆來回。但首先你面臨的難題，乃是：你如何轉變那個形氣之體？所以我們現在說的優先性是放在中國傳統底下來說的優先性，是工夫論的意思。

周渝：

價值上須先肯定精神的優先性，存有的形氣神是一體的，如果作為一個規範哲學的話，他在價值上必須提出什麼是優先，來解決他所要解決規範的問題。

楊儒賓：

這個問題最後還是談到所謂的精神或心和氣的關係究竟如何。我想儒家最終肯定形跟心是屬於同一個實體的兩個不同面向。實體是道，道氣同流，同流的道氣是形與心的共同根基，這是體用論的論述。儒家大概不會接受「精神跟身體有一個本體論上的斷裂」這樣的命題，他們認為將軀體魔鬼化是不太正確的。當然，由現象的觀點來看，心與氣是有差異，儒家的工夫論必須預設著此種差異性，否則工夫就不必做了。不一不異，既一且異，這可能是儒家的理解。

黃俊傑：

剛剛楊先生的回答是這一套論述作為一套哲學論述的內在周延性的問題。他回答「氣」回歸到四體一體，我可以提供一個思想史的答案。我們如果問1973年湖南長沙馬王堆出土的帛書《五經篇》的作者這個問題，我想他的回答是這樣的：「心」有兩種，一種是「外心」，一種是「內心」，「以其外心與人交，遠也；以其內心與人交，近也」。《五經篇》的作者認為，「外心」是受到氣氛浸染的心，是不好的，不能做為一個價值判斷的主體。「內心」是比較清純的，有自主性的心。

邱炫元：

剛剛楊老師提到西方人和東方人在閱讀他的書時有不同反應，我之前是讀社會學的，我對楊儒賓老師的書感到非常有趣，我很少看到台灣有人用我所熟悉的西方知識詮釋體系來談中國思想史，這也包括我讀黃俊傑老師的書時，我覺得很好玩。不知道大家知不知道民族所有兩位先生在作身體人類學的研究，他們恰好要反駁的是我們中國思想中本來就有一個很好的身體思維的傳統叫「體驗」，像何乏筆剛剛那個批判論述，我可以借剛剛那兩位先生的說法反駁一下，我覺得西方的身體論述過於矮化體驗的主體能動性，過於強調身體是受到社會的被建構——我現在所說的體驗是包括物質跟思維混合狀態——因而忽略掉身體本身有一個能動性。我認為何先生對於西方哲學對身體偉大的再發現，這其中經過的一番博鬥的過程，至少是尼采那部份，應當再說明，包括欲望、潛意識發現的問題。另外我懷疑宋明理學家有些人跑去練氣功，出現了宗教體驗他就慌了。因為他無法從儒家的態度去回答這樣的問題，可是他又要與佛道去對話，那怎麼辦？所以他又要從自己的體系中一再的去澄清，因此他也引進了身體體驗的面向。

何乏筆：

我覺得歐洲十九、二十世紀的哲學有一明顯的方向，就是身體概念的發展（包括潛意識的發現與對欲望的肯定在內）。在此尼采當然非常重要，但是如果從身體哲學的角度討論康德，也可以強調康德哲學中已有身體哲學的萌芽。問

題是說，如果不要「身體的精神化」的說法，修養中的「轉化」或「昇華」如何構想？在佛洛伊德的理論中，「昇華」（sublimation）此概念已有雙重的意涵，後來馬庫色在《愛欲與文明》一書中把兩者分成「壓抑昇華」和「無壓抑昇華」。討論修身論時，我曾經採選「被修身」和「修身」的說法來表達相似之意。按照心理分析之理論，兩種昇華都是指衝動的轉化<sup>1</sup>，「自我」乃是種「自衛結構」（defense structure），抵禦「衝動的流行」（instinctual stream）<sup>2</sup>而保衛自我認同；任何昇華有其自衛作用。差別在於此自衛作用的強度：壓抑昇華偏於對衝動流的阻塞及壓制，而自我易於僵化而產生某種心理症，反倒是無壓抑昇華較是衝動能的積極發展。簡言之，第一狀態是指自我與衝動之間的關閉性，第二狀態是指兩者之間的滲透性。但佛洛伊德在自我意識與身體衝動（特別是性衝動）之間還設計有高低之別，認為往上的轉化才是文化、宗教、道德、藝術的開頭。馬庫色對佛洛伊德的批判便是從此出發，他認為佛洛伊德對昇華的理解太偏向壓抑昇華。馬庫色乃強調肯認感性的身體是昇華及無壓抑之理想文化的必要條件。如果再擴大「身體」的意涵，昇華的目標便是發展本於理性和身體平等溝通的「身體的文化」。修養功夫的理想不再是「身體的精神化」，而在於身心溝通的改良和密度化。

此構想與楊儒賓對孟子小體大體說的詮釋具有明顯的差異，也有相應之處。面對歐美身體哲學的問題，乃是進一步探討這些相應之處的起點。如果考慮到身體哲學的問題，以上所述的「身體的文化」與「身體的精神化」之間的距離不再是

如此之大。伯梅或施密茨的身體觀當然不能代表歐美身體論述的潮流。兩者不接受「心靈的形上學」，但同時對某種身體的化約也提出深入的批判。現在哲學家肯定欲望，熱衷於討論身體，但似乎是人在此消費式的資本社會中，無可避免地要變成「欲望機器」，不斷的接受刺激，不斷發洩，不斷表現。以精神/物質對立的模型來探討此現象，而強調精神生活的高超和價值，這類觀點已重複多時，毫無新意。是否尚有在唯心論/唯物論刻板之外的討論空間？換句話說，肉體、感性、衝動及氣氛的身體能否與中國修養論中「氣」的身體觀聯繫？

Energy此觀念，某種「能量論」在二十世紀初的德國很流行，有人嘗試發展與自然科學的能量不同的能量觀來詮釋文化現象。佛洛伊德的心理分析也可看出受這思潮的影響，比如他講「衝動能」、「精神能」（psychische Energie）。根據此說法，佛洛伊德的學生賴希（Wilhelm Reich）進一步發展心理分析的能量說。他所謂的「性格分析」和「生命能治療」，已經脫離了「心理治療」的範圍而變成「身體治療」，包括呼吸及類似於氣功的修煉。賴希的論述有很多問題，不過我所考慮的是，能否將其當作西方近代身體觀與中國的氣——身論之間的橋樑。面對這問題的時候可發現，西方學者很少能接受物理學之外的能量觀念。雖然歐洲、美國有不少人喜歡太極拳、氣功、武術之類，然對哲學界而言還是非常陌生，因此氣論如何與西方思想銜接，仍舊是個很難回答的問題。在西方哲學系統上講氣是非常不容易，但是不講氣，中國修養、功夫論就沒辦法繼續談論，歐美修身哲學便無法開發此寶貴資源而進一步

發展。肉體、感性、衝動及氣氛的身體如何與中國修養論中「氣」的身體聯繫，我對此問題尚無較詳盡的答案。在我看來，心理分析的能量說及身體現象學的「氣氛」論似乎較有可能成為兩者間的中介。

周渝：

何先生剛在質疑楊先生，我有一個問題，楊先生剛講的系統仍脫離不了心理優先論，你是質疑楊先生講法的正確性，或是認為是儒家這裏有問題。儒家也有講欲望的，以我對道家的理解，很多人以為道家是清心寡欲，我看道家是很肯定欲望的，晚明時的道家也有很多是談生活藝術的。我想了解乏筆你質疑的是儒家或楊儒賓的儒家？第二我想知道楊先生對儒家的欲望有何看法？

楊儒賓：

儒家反對佛老，最主要是反對佛教對人基本的情感沒有辦法肯定，大乘佛教最後當然可以講得很圓融，但根本的苦業立場還是沖不掉的。儒家認為夫婦、婚姻、某種的欲望有本體論意義的價值。它們很重要，否則《詩經》的首章（關關雎鳩）、《中庸》第十二章（「君子之道，造端乎夫婦」）、《易經》下經第一卦〈咸卦〉（男下女，二氣感應以相與）就說不下去了。但肯定歸肯定，儒家總要在理論上劃分一個好的欲望與壞的欲望，壞的欲望也就是「人欲」，它是要被否定的。大致說來，「欲望」在宋明理學家說來是一個不好的詞

語，不過我們也必須澄清：理學家講的人欲是種心性論倫理學的講法，它與生理學意義的欲望並不相同，後者在價值上是中立的，儒家基本上認為好的欲望是合乎天理的。宋朝有位理學家說：「天理人欲同體而異用，同行而異情」，這個說法應該是普遍被宋明儒者接受的。

聽眾：

理學家的這種話是否較符合孔子的看法？

楊儒賓：

我想在孔子的時代，天理、人欲的區別當然是沒有的，原始儒家很明顯的主張：情感、欲望、道德是相連的，至少《論語》、《孟子》書中，食色本能這樣的論述是可以被視為是典雅的語彙的。原始儒家身處詩史禮樂的文化氛圍，他們本能上對欲望、感性、生命力這些東西好感較深。但儒家是個複雜的系統，在不同的歷史時代，儒家有不同的發展，宋明理學家說他們繼承孔子，這個說法有道理，就「肯定人生」而言，這個大方向是不會有出入的。但是我想他們對欲望的理解與孔子是不同的，因為宋明兩朝受過心性學的洗禮，本體、本心、性體這些概念介入之後，他們整個的思想基礎不可能會完全相同的。

黃俊傑：

但是孔子也反對欲望太氾濫，所以說「少之時，戒之在色」。何先生你對剛才說的那個問題有何回應？

何乏筆：

我的重點是對心的主宰性的批評。孟子小體大體之分是指心的優先性和主宰性，那麼，在價值或道德方面，中國哲學和西方哲學的差異可能不是這麼大，兩者都主張心主身的觀念。身體哲學能否超脫道德方面的身心不平等及精神優先，而在身心平等上講道德、講自律、講修養，這才是具有挑戰性的問題。存有論方面不論是使用「二元論」來支持心的主宰性，或使用「一元論」來支持心的主宰性，實際上是相差無幾。另外，當楊儒賓剛才提到儒家對人欲、感性的肯認時，黃俊傑則即刻強調說對欲望也不可太氾濫，這讓我想起儒家在此並非一致的。例如王船山，他相當批評宋明儒學吸收佛教，因此在人欲方面堅持儒釋之間的差別，而認為「存天理，去人欲」比較是佛而不是儒的觀點。討論「理」跟「欲」的關係時，王船山仍然肯定心的主宰性、精神或「理」的優先性，但已經傾向兩者的同等辯證，或者說理——欲平等的主張。所以，儒家內部在理——欲問題上顯然有彈性和發展的餘地。

聽眾：

西方講精神、物質是對立的，但我個人的一個懷疑是東方不見得是對立的，但是基本上仍是要肯定一個人的主體是在精神，是否可以談一下這個問題？

楊儒賓：

您說的論點我當然是同意的。最明顯可以拿來參照的就是笛卡爾的立場，他認為思維的意識跟展延的身體具有不同的本



質，所以如何溝通兩者，工程非常複雜，也可以說非常機械，松果腺好像居間扮演了紅娘的角色。中國的例子我們剛才已提到很多，就是形、氣、神一體，它們的差異就不是本質上的差異，而是連續體之不同面向的展現。嚴格說來，身體與意識應該被視為同一種本質、兩種不同模態的身心體，因為道德的意向背後還有一個氣的底層。在道德實踐的過程中，意識與軀體自然會有緊張的關係，但意識或意志不是單兵作戰，它是跟氣連成一體，不斷撞擊你的身體。整個儒家傳統講意志是有厚度的，意志底層連著氣，所以當我說精神改變身體，事實上是整個好的意志連著好的氣去轉化我們的身體。

何乏筆：

你講得似乎是理所當然，但實際情況好像不太一樣。一開始黃俊傑談到身體的社會性與政治性，可以說，儒家透過「禮」而進行身體的社會化、政治化、道德化。這樣，對身體的「規訓」與身體的精神化有什麼關係？

楊儒賓：

這個又回到我們的老問題了，我在書中提到：儒家早期看待身體有兩個面向，就是血氣觀跟威儀觀。用現在的語言來描述的話，血氣觀指的是學者以意志導引血氣，使得身體心氣化，或者乾脆說，就是身體的精神化，這當中自然還有些複雜的問題可談。另外一個就是威儀觀，它強調社會化的身體。社會化的身體不妨談一下，比如荀子看待人的身體一定是透過禮義，也就是透過社會的眼鏡，他認為沒有一種中性的身體，

所有的身體都在禮義的規範底下完成的，完美的人格相應的就具有一個威儀的、完美的身體。後來的宋明理學家以至現代新儒家都不喜歡這一套，荀子被視為「不見道」、「不識性」、「外緣的」。我們現在不認為所謂的禮儀、社會規範是外在的，現在的哲學似乎不喜歡這樣的分類，「超越主觀與客觀」的聲浪越來越大，所謂的內跟外已有另外的看法。所以我們現在理解荀子的理論，可以領略其中更深刻的意義，很多系統例如左派哲學或某些社會學、詮釋學、現象學都可以提供我們一些傳統忽略的觀點。我認為儒家有一個比較合理的身體觀，儒家既有一種強調內在性、主體性、能動性的傳統，也有從社會性、歷史性看待人身的隱性傳統。就前者而言，從孟子到宋明理學，一直強調有一先驗性的道德意志，人的身心可以轉化，這是一套重要的工夫論。除此以外，我們也不宜忘了：詩史禮樂的儒家一直將人身和歷史、社會本質性的網在一起。事實上儒家一直有著孟子與荀子這兩個傳統，這兩者以前常被認為是對立的，其實不必如此。我認為人的確是有這兩面，這兩方面也都有道理，我們現在正努力著如何將它們組合。

黃俊傑：

楊儒賓剛剛的討論我很喜歡，所謂「有厚度的」此一說法很好。從此一觀點我突然想到如何解「克己復禮」章，其中也有很多問題。

聽眾：

我提一個社會的線索，就是說把禮看成聖人設的規範，孟

子和荀子之間的矛盾很難解決。如果是把禮看成社會實踐長期習俗演化成的話，這中間的矛盾是否可能作一個化解？

邱炫元：

我過去在文哲所聽過何乏筆作一個presentation，剛剛大家提到工夫修養，他提到過是否可以對修養美學提出一個質疑呢，我覺得這是可以討論的，但是剛才並沒有繼續討論，有時候我覺得有點困擾的是一個價值的問題。另一個是想回應一下楊老師的理論建構的工作，我想提一下所謂主客體二元調合的問題，法國社會學家談的很有趣，他說「我」是一個被建構的建構，另一方面，我的主體也是在建構外在這個世界。在這樣一個社會行動裏面，我怎麼去做一個練習。

聽眾：

剛才如果把禮儀這個社會歸範看成是禮的社會化或政治化，可能批判理論比較會這樣看，可是剛才從周老師的話中，我們如果從社會、人類學、歷史文化的角度來看，禮儀或社會規範的形成是一種人類集體的，好像榮格說的一種身體的精神化之體現，不一定要看成政治化或社會化的。

何乏筆：

我剛講的只是一面而已，在初接觸儒家的時候，我對「禮」相當感興趣。儀式的觀念，自基督新教反對天主教過度重視儀式開始，直到啟蒙時代對宗教的批判，已逐漸消失殆盡。對儀式的批判大體上針對其闡然的規範作用，及其政治性

和社會性。但「禮」不只是負面的，對人的主體性乃具有積極的作用。如果講到「禮」以及「禮」跟「修身」的關係，應該記得它的雙重性，而考慮如何積極的面對這樣的矛盾。這也牽涉到「氣氛美學」與修養的關係。所謂身體的精神化到底是如何運行的？按照社會哲學的觀點，身體的精神化可能只是身體的細微訓練或規訓。有一些影響，是我們摸不著、看不到的。資本經濟發展到今天，已變為不得不重視氣氛營造的「美學經濟」。但反過來說，我們不僅只是接受被外來的影響操控，我們應也能夠較自由地創造氣氛，即自己創造氣氛來修養。我們可以嘗試從這樣的角度看中國修養傳統的一些特色。

楊儒賓：

我覺得「氣氛」這一主題很值得多談，可惜今天的時間有限。你說氣氛訓練我們的身體不是像軍隊一樣明顯的訓練，而是細微的感染，這樣的手法是非常微妙的。比如：透過廣告，廠商刺激我們的欲望，它以偽裝的方式影響我們，「製造氣氛」當然是資本主義社會的常態。但我想轉換一個角度，從另一個比較正面的角度來說，我且舉一首陶淵明的詩為例。長久以來，許多人都想嘗試解釋陶淵明試圖傳達怎樣的訊息。這首詩就是「結廬在人境，而無車馬喧，問君何能爾？心遠地自偏。采菊東籬下，悠然見南山。山夕日氣佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辯已忘言。」我覺得可以從氣氛這一觀點切入來解釋。我在一篇短文中寫到：當「陶淵明作完田間的工作，他暫時卸下生活的重擔，也卸下心理的負擔。他採擷菊花，面對

暮靄蒼蒼，」此時但見：「山村薄暮，群動宴息，這種大自然全體趨於安寧的景緻一定是特別明顯的。山氣、夕嵐、霞光，這些若有若無的氣息交織一片，它傳達出來的表情，一定也是特別神秘的。陶淵明感染了一種宇宙性的訊息，但這訊息太奧妙了，他被吸進去，言語道斷，話再也說不出來。黃昏無言，自抒天機，這是說不出的物我之交流，許多在農村成長的人都有過類似的經驗。但這真的只是一種奇妙的情緒嗎？當山氣進入我們的體氣，當我們的情感隨著雲霞鳥樹俱歸沉寂，我們能說：這樣的感覺只是一種主觀的感受嗎？」這首詩的意境與儒家所說的「造物生意」、「天地生物氣象」、「氣的流行」有異曲同工之妙，宋明理學當然更強調這個面向。氣氛難道只是情緒嗎？比如：我們現在在這裏也在分享一種氣氛，這可以是一種共同的經驗吧！

黃俊傑：

我覺得楊先生說的黃昏的陶淵明很有意思，為什麼「山氣」可以進入我們的「體氣」，這個是大哉問！「山」與「體」分享共同的質素，所以我們只要進入「氣」的世界，就可以創造「氣氛」，也許這可以是我們今天的一個結論。

(Footnotes)

<sup>1</sup> Hans W. Loewald, *Sublimation, Inquiries into Theoretical Psychoanalysis*, (New Haven and London: Yale University Press, 1988), p.5.

<sup>2</sup> 同上，頁4。



◎紫緣廳窗外石桌

## 氣功、ESP與科學

時間：1999.1.9 地點：紫藤廬

主持：傅大為（清大歷史研究所教授）

主講：李清澤（Department of Psychology City University of New York, Brooklyn）

楊儒賓（清大中文系教授）

高涌泉（台大物理系教授）

### （一）從氣我到神我

傅大為：

今天是紫藤廬「身體與社會」系列座談，題目是「氣功、ESP與科學」，ESP就是extrasensory perception，即五官之外的感覺、感知。今天由幾位教授作引言，引言之後，可以再作進一步的討論。引言先由中研院民族所訪問教授李清澤開始，李教授是心理學家，也作有關於「氣」跟「氣功」的研究，他從跟傳統比較不一樣的角度來討論，我想會非常有意思。下一位是清大中文系楊儒賓教授作引言，楊教授這些年來很重視「氣」的哲學在中國傳統思想上的發展，楊教授對於中國的思想有一些體驗，他會從人文思想的角度進入。最後由高涌泉教授從物理觀點對此提出解釋。據我所知高教授對高能物理、基本粒子學方面，有非常尖端的研究，他對於國內許多談ESP的

科學家或社會科學家，有一些意見，我們在《科學月刊》可以看得見。今天的座談，可以從心理學、人類學、中國思想以及物理學幾個角度探討現今台灣、或者世界各地，在正統科學之外一些另類的（民間的、氣功的、或者ESP之類的）現象。一開始，請楊教授對「身體與社會」這個座談作個簡單的介紹。

楊儒賓：

為什麼要辦「身體與社會」系列的座談？這個座談當然事出有因，如果沒有物質條件或強而有力的推動者，當然不可能辦得成，主要的推動者我想還是周渝先生。紫藤廬對推動台灣社會的改造有很大的興趣，對民主政治的進展也很關心，但周先生的關懷不只是在政治、社會，他覺得發展到目前這個階段，台灣可能需要在文化上有新的提法，紫藤廬可以作新的貢獻。因為周先生有這樣的想法，加上其它因素為助緣，因此就有機會促成「身體與社會」系列座談。「身體」湊巧在當前台灣社會中成為很重要的議題，這個議題大概有幾個來源，有的來自西方，有的則來自本土的力量。西洋的身體理論很複雜，籠統地講，現在台灣至少有一批女性主義者或研究後現代的學者對「身體」的概念非常重視；另外人類學家發現不同的文化對身體有不同的理解，儘管「身體」是個生理學的概念、自然的現象，可是它也是文化的建構，人類學在此也提供了各種切入的角度。另外一種對身體的理解來自於本土的力量，一個最明顯的社會現象就是「氣功」的推展：台灣近幾年非常流行練氣、氣功，它幾乎已經變成一個具有指標意義的社會文化現象，這個現象甚至於還反映到我們最高的學術權力機構「國科



會」，陳履安當主委的時候即曾獎勵氣功的研究，後來台大有一批教授所以會從事這方面的研究，追本溯源大概都跟這個計劃有關係，現在台灣氣功研究有一批相當有名望、學術訓練很好的科學工作者。另外有些人是從東方的角度來研究身體論，比方從道家或者儒家的視野切入，因為他們發現同樣是身體，但東方因為有修煉的傳統，有修養的傳統，它背後所預設的身體架構，可能跟從解剖學角度看到的不一樣，這樣的進路好像也可以做出點成績。所以我們把這幾條線索匯合在一起，覺得這是個很好的交集，因為同樣是身體，但是從不同的傳統或不同的學科來看，會有不同的意義。

傅大為：

謝謝。那我們現在就先請李清澤教授開始。

李清澤：

我想講到身體就要講到人，人到底可以分成幾個部份呢？西方把人先分成「心」跟「身」兩個層面，我是一個心理學家，而且是一個生物心理學家，所以當然可以從生物的方面來看身體。假如從生物方面來看身體的話，東西方的差距可能比較少，基本分析就是我們有男女性別差異、身體可以分成哪些部份等等。可是假如用道家點來看，身體可能就有七個部份：形、心、精、氣、神、虛、道七個部份，這是把人當成一個整體來看。在這樣的架構裡面，我們所曉得的身體或者描述可能就不一樣，所以中醫看人就有陰陽，有氣、血這些概念。這樣的描述跟西方描述的身體structure就不太一樣。後來我就做

了一個練氣的研究，練太極拳的時候，身體展現出來的一些現象，到底是不是西方所沒辦法看到的？我研究發現到：練太極拳練得比較久的人，差不多練兩年的話，他身體就產生氣分陰陽、氣血分明、皮肉分家，各種不同的現象會產生出來。用這樣的語言來描述身體，跟西方的語言描述身體就很不一樣。這樣的身體觀到底對我們現代人而言有什麼意義？這些跟西方的觀念不同而產生的「人」，他們構成的社會又是一個什麼樣的社會？人跟人的interaction是不是也不一樣？

再回過頭來談這個問題，在我的理論架構裡面。人的seven component中，「氣」可能是最底層的，從「氣」開始再有「形—身體」，後來再有「神」的部份，然後再說「虛」跟「道」。這樣的架構跟西方心理學的架構不一樣，西方心理學的架構是從身跟心來講，笛卡兒把這兩個分開。但最近在心理學也好、醫學也好，都說這兩個可能不能分開，意思是說以前你身體有毛病是找治療身體的醫生，心理有毛病的時候找治療心理的醫生；最近是認為這兩個可能是有交互作用，所以人的「心」也會影響人的「身」，這裡有一個mind-in-body connection在那個地方。用這樣的方式來想，把人的部份直接切割成彼此沒有關係的概念，就慢慢減少了。假如西方承認心可以影響身，那麼中國人講「氣」，是不是也可以影響心跟身？這個我想就是一個問題了。在西方比較沒有使用「氣」的概念，他們講能量的概念，可是在心理學裡面，它一直沒有辦法變成一個能掌控得住的概念。最近西方的醫學已經慢慢

感覺到，用生物醫學來看人體的話，人的各種活動是會受到神經傳導的影響，還有生化的一些能量的轉變，所以要把一些屬於生物能量的概念跟人的structure：骨骼、肌肉中間的關係貫穿起來。可是我們也發現，在西方的研究裡面，人有些能量譬如說大腦可以發出電磁波，但是這些能量到底對人的影響是怎樣的？另外的思考是，我們在測量人的身體內有electrical的因素，從這個地方測量到那個地方會有電位差，這些東西以前沒有辦法融入主流的醫學，最近有人認為這些所謂的「微能量」是應該研究的。這個「微能量」的概念就跟中國人講的「氣」的概念有一些契合的地方，所以有些很好的醫生還有科學家開始在思考中國人的「氣」，主要是看能不能把氣的概念從心理學裡面把它確定下來，有人認為氣可能是跟身體的直流電有關係，主流的醫學可能不是很chain這個地方，可是在做治療的時候就很可以接受，比如說你骨骼打斷的時候不容易結合，一年兩年還好不了，結果他就是用中國人「氣」這個概念把它接合好，現在所謂的另類療法裡面就包含很多這種不是傳統醫學的東西，比如說氣功這些概念就都出來了。主流醫學對很多東西不是很清楚，不容易治療，另類療法可以把它治好。現階段是檢討它的療效，看它進入到生物醫學研究的機制裡面結果如何，現在在美國已經用了很多錢在做這個事情，已經有了很多很好的研究結果出來。在台灣有人作了一個研究，他教洗腎的病人做氣功，他發表的文章叫〈body movement〉，他發現這些病人做了以後，因為洗腎而引起的很多副作用就消失了很

多，比如說高血壓後來就好了。

對於氣功來說，我有一些感想，就是說假如你是站在道家的理論架構：人有七個component，component可以構成一個人的「我」的概念，就是說「身體的我」是一個概念，「心的我」是一個概念，「氣的我」也可以成為一個概念。假設你有這個氣的概念的話，你可以把「氣的我」訓練得比較好。由「氣我」可以到「神我」，如果訓練到「神我」的境界，那麼我想ESP就會跑出來。到底科學家怎麼看這個事情？是不是真的會有這個現象產生？我們從文化上說有這可能性，民間的傳說也有這個，到底科學家怎麼去印證呢？用道家的想法是說有「神」，這個跟人類的「靈」有關係，我們是不是有靈魂？還是只有身體？還是只有人的精神狀態，心理學上所謂的意識狀態而已？假設有靈的話，那麼這個「靈」是什麼？我們要怎麼去研究它？我剛剛說人有「氣的我」、「身體的我」、「心的我」，然後有「神的我」，「神的我」是什麼？道家講了很多。在我們的原住民布農族裡面也講人有靈，在右肩或左肩；猶太人的說法是人有靈，人在晚上睡覺的時候，他的靈就出去，醒的時候回來，這些都是文化的理論，科學家要怎麼研究這些東西？另外再回過頭來看，假設中國的文化裡面，「氣」是一個主軸的概念，那麼這個主軸概念應該是可以影響我們所有的活動，所以我們講人會生氣、有悶氣、有勇氣，這些語言我們常用得到，這些語詞是不是就代表了勇氣就是氣？生氣是真的有生了氣，還是只是angry？認為書寫的時候，開始要吸氣，吸滿了以後才動筆，等到氣已經憋得沒有的時候就停筆，

然後再吸氣，再寫，這整個運作的過程當中全都是氣的問題，因為他寫的是力道書法，所以他寫的時候要用力，可是他是用吸氣出來的，這個大概是跟外家的氣比較有關係。我請李紀良老師寫字，他寫了一個「神」字跟「氣」字，他寫完了以後說：「啊！我什麼地方神散掉了」，所以我幫他測量手的肌肉用的力量，剛好他講的地方就是他手的力量散掉的地方，他的神跟身體是結合在一起的。

另外，我們可以思考六藝裡面的「樂」，中國古老傳統裡面有所謂「雅樂舞」，「雅樂舞」現在陳郁秀老師做了一些研究，在這個樂舞裡面，人要保持一個中心軸，這個中心軸跟氣有關係，我後來跟她作了一些研究，看是不是可以用這一套中心軸的訓練方式讓脊椎側彎的小孩子把脊椎修正過來？脊椎側彎在西醫裡面是沒有辦法醫的，我們已經有一些方法，我跟陳老師研究以後發現已經有兩個小孩子照出來的X-ray已經有改進，所以這個也許可以進到西方的醫學裡面，補足它們不夠的地方。另外還有一個，就是在醫學裡面的hyper，就是說一個人他一直懷疑自己身上有毛病，這種病叫做「無病之病」，精神科認為這個病很難處理，他就今天這裡痛，明天那裡痛，找醫生都說你沒有病，都是你的心裡有病。可是如果從中醫的概念、氣的概念來講，這個人有病是因為他的氣積在什麼地方，那個地方就會有病痛，也許用這種理論來解釋可以解釋得通。所以我們可以從這個概念檢視西方的醫學、心理學，也可以從「氣」的角度來思考人類學跟文化學，所以我稱呼這個架構在「氣」的理論的學問叫做「氣學」，可以說是「氣之

為學」，這個「氣學」假如我們用科學的方法做了很好的研究，我想這個會使得西方的knowledge system裡面又有一個新的system出現，這個新的system可以跟他們平起平坐，不需要附在他們的底下。現在世界的知識系統，大概是西方的，大概都是他們的天下。我希望「氣學」在這個地方可以跟他們有一個比較對等的角度來思考。好，我就先講到這邊。

傅大為：

非常謝謝李教授，我想我們就直接進入到第二位，由楊儒賓教授來作一些討論。

## (二) 養氣與ESP

楊儒賓：

謝謝主席。我以前也研究一些氣的理論，我以前的研究大致是從大傳統來看，就是氣跟儒、釋、道的所謂體驗的形而上學的關係，基本上我是把重點放在那個地方。今天因為題目是談ESP，我想也許稍微可以調整一下方向，因為如果從那種大傳統來看的話，基本上它們不會把ESP放在太高的位置，它們是承認有超感官的知覺那樣的現象存在，但是它們不會把它放在一個最高的境界，不會太正視。我認為這種故意忽略ESP價值的傳統，可能帶有警世的意義，殊難非議。不過反過來講，也許我們也可以從另一種角度來看，ESP有沒有另一種理解的方式？所以今晚我會把重點放在這方面。下面我就順著我的綱要來談。氣功是一個很明顯的華人重要文化現象，我聽過人家

做過一個統計，現在中國大陸練氣功的人口大概有幾千萬、甚至上億人？統計的數字我現在忘掉了，只知道那比例極高，我想在台灣也是一樣。自有氣的概念以來，這個練氣的傳統總是綿綿不絕，氣功的傳統基本上沒有斷過，雖然它以前不一定受到特別重視，可是最近的情況很不一樣，因為它得到了重量級的科學家的支持。以前我們總覺得練氣的情況固然存在，可是在學術界你可以不承認它，科學家更可以不承認它，氣功好像是販夫走卒的不入流魔術。最近不一樣了，我們知道大陸的氣功會這麼興盛，跟錢學森有非常密切的關係，你或許可以說別人不懂科學所以才會相信氣，可是你總不能說錢學森他不懂科學，而錢學森他是大力支持氣功研究的。在台灣也是一樣，我們知道台灣這幾年氣功會這麼興盛，毫無疑問就是跟一些重要學府裡的科學家或者科學工作者，他們本身介入而且提倡有關係。在台大，李嗣涇教授是很典型的代表，我們這些不是做自然科學的外行人，很難去質疑他們的學術成就。他們的團隊成員有陽明醫學院、台大醫學院、物理系的教授，他們在科學方面的業績至少對我而言是不能質疑的。他們實驗發表的圖地，或者實驗進行的步驟，大體都能得到這個體制的認可。這跟以前非常地不一樣，整個氣的理論及氣的研究取得空前的發言權，我想這是非常明顯的。正是因為從氣功的現象到整個氣的現象理論的研究取得發言權，所以我們對它的影響或者可能帶來的各種衝擊，也許需要比較全面性的評估。

氣功目前的這種現象我認為當從「氣」的概念變成文化的概念開始談起。氣本來就是構成人的身體結構的一部份，

然而歷史還是要發展到某一階段以後，它才會成為一個顯著的議題。在東方，練氣是傳統身心鍛練技術的一支。為什麼要練氣呢？這是跟整體身心鍛練有關係的。大抵而言，有兩個傳統，一方面「練氣」可以單獨成立，像現在有些練武術的人，他們整天就浸潤在調氣、練氣的氛圍中。當然，通常練武術的人也要講究身心修養，可是基本上「氣」可以單獨練習，因為「氣」是個獨立的領域。另外就像儒釋道的「證道」的傳統，它們也會練氣，可是練氣不是它們主要的目的，練氣跟這些體系的終極的價值有關係，它們終極的價值又是跟身體的現象有關係。簡單地講，身體可以從它內面跟外面兩方面來看，從外面看，物體佔據一個空間，人的身體也佔據一個空間。但是我們的身體跟任何的事物佔據的空間不一樣，任何的事物佔據一個空間，它就是佔據一個空間，它佔據的空間不會給它自己帶來意義的感覺，或者是氣氛的感覺、價值的意義。可是人的身體不一樣，人的身體佔據一個空間，這個身體就會帶出一個釋出意義的感覺。再轉個話題講，你要了解人的身體，跟你要了解事物的身體是不一樣的。我舉一個例子，最明顯的就是像儒家談身體，它認為身體的展現不是自然現象的延伸，因為身體會體現文化的意義，或者是價值的意義，所以你要怎麼樣調整你的四肢、調整你的身體明顯或不明顯的表現，這非常重要。這樣的調整，當然跟你學習的過程、文化的建構有關係，但是跟內在的形氣神的構造，也就是跟你整個身體的韻律感也有非常密切的關係。身體的擺佈靠禮儀，這禮儀通常要透過學習的過程才可以獲得。但是比較精微的乃是你的氣色、你



的氣象、你的身體給人家的感受，此時，從你的呼吸到你的意識，都要經過仔細的鍛鍊，這是比較精緻的過程，事實上這樣訓練的過程會影響到你的身體所呈現出來的樣態，所以練氣在這個時候是必要的，它對你的身體跟文化空間對話的關係會帶來影響。如果我們不是從身體跟社會的關係，而是從身體內部來看的話，練氣也是很重要，而且事實上可能更重要，因為不管儒家或者是佛教、道家，他們很明顯的追求某種我們現在聽起來相當陌生的終極價值，不管是說悟道、或者是涅槃、或者是玄之又玄的「先天未畫前」的境界，「上下與天地同流」，或者「天地一體」「天人同一」等等，這樣的境界都預設著身體結構的改變。關於這點，日本學者湯淺泰雄就說，西洋的形而上學是metaphysics，它是對物理現象、自然現象後設的反省，所以他們的形而上學基本上是一種自然理論反省的產物。東方的形而上學不一樣，東方的形而上學是對你身心結構改變以後所呈現出來的一個境界，所以他說東方的形而上學不應該翻譯成metaphysics，應該翻譯成類似metaphysio- psychology之類的語言，就是後身心之學。我想他這句話是有道理的，確實我們可以找到相當多的文獻支持他的論點。湯淺的論點事實上是常識，顧名思義，什麼叫體驗的形而上學？什麼叫實踐的形而上學？這些語詞有一個很根本的意義，就是你的身體結構要改變，你的身心的意識結構要改變。怎麼改變？一般當然就是從呼吸、從氣入手，慢慢調節你的意識跟氣之間的關係，慢慢地看你的生命力滲透到你底層的意識、無意識，等到心氣融合後，身心底層自然會產生一些質的變化。所以從身體的內部來

看，練氣也非常重要，因為它跟東方的修煉傳統有非常密切的關係。

「氣」這個概念，在我們現在的心理學課本裡面是沒有的，我們從小讀健康教育，到後來讀生物學、讀生理學課本，從國小到大學，我們從來沒有看過氣經脈的系統，但是在民間五術的傳統醫卜星相裡面，它事實上又是活生生的存在。東方注重練氣的傳統，基本上是跟中國的醫學，或者跟我們對身體的理解，廣而言之，還對整個宇宙論（這種理論認為整個世界是由氣組成）這樣的信仰是有關係的，而且它不只是信仰。從傳統觀點來看，「氣」不只是文化的建構，它認為這也是個「真實」，雖然你要怎麼去測定它有時候不是那麼容易。可是東方的傳統確實一向相信此事，要不然經脈怎麼可能？武術怎麼可能？打坐怎麼可能？這裡面可能有真理標準的問題，就是建構與真實怎麼劃分，這也是我們感到棘手的難題。

我再回到氣與體驗形上學的論點。儒、釋、道三教基本上不是以練氣為目的，我想最明顯的像孟子講「養浩然之氣」，這是一個非常有名的理論，此語描述天地之間最後可以是浩然之氣的流行。可是我們看《孟子》原文，他的浩然之氣其實是一個附帶的產物，因為我們看他講「養氣」，到最後都不是「養氣」，而是「養心」。孟子強調的是你的意識要怎麼轉化？你怎麼讓你的四端更徹底的流行？怎樣讓你的道德意識更徹底的展現？千言萬語，都是養「心」，沒有調氣、數息這類的事。但是孟子說「養氣」也沒有錯，因為根據東方的身體理論，沒有所謂絕對的「意識」這一回事，按照笛卡兒的講法，

意識跟物質性的body之間是絕對不一樣的，body佔據空間，具綿延性，意識就是意向性，意向性就是沒有空間。可是在中醫或中國的身體觀裡面，不是這麼一回事，你任何的意識一定是身體的意識，因為它一定要附著在你的身體上，底層連著氣，表層透向形。意識的意向所至一定會帶動某種能量，傳統的說法就是氣，所以志跟氣是同時存在的，只是你不見得可以感受到。你生氣的時候，或者是你有痛苦、悲哀、喜樂的感情，這本來是個feeling，是個情感，可是它也會帶動身體的某種變化，傳統中國的講法就是「志至焉，氣次焉」，就是你的氣會跟著情感一齊改變。我稱呼這樣的身體觀為「形氣神一體觀」，所以練氣會影響到形、神，練神也會影響到氣。孟子說「養氣」，重點卻落在「養心」上面，這是合法的。以上的意思就是說，練氣到最後其實要透過整個身心結構改變，以臻最高的境界。

練氣的過程中間有時候會產生一些ESP的現象，ESP的現象比如我們說的千里眼、順風耳就是，它不用通過感官知覺可以得到一些資訊，這些資訊以前的儒釋道並不重視，像佛教講的神通，大概就可以歸類為ESP的範圍。我們看到《高僧傳》裡很多高僧都有神通，簡直就像是大巫師或者是薩滿一樣，佛圖澄就是個有趣的例子。可是即使他有這樣的能力，他並不重視，認為那個不值得重視。而且總是會有一些和尚提出一些理論來警告我們，說如果太重視神通，會有什麼樣的後果，反而對自己會不好。高僧把神通現象當作倫理的教訓，可能是有道理的，他們從印度那邊得到了教訓，就是如果講神通講得太

多的話，不管是對社會或是對個人，可能都會有不好的影響。何況佛教到中國來還要一直受到儒家的挑戰，儒家只要看到佛教講神通，就會說你又在講怪力亂神，你又要破壞倫理制度。所以佛教徒對ESP這方面並不特別的重視。可是ESP本來就存在，也許我們可以從另外一種角度來看，看有沒有另外一種談法，放在中國思想的脈絡裡面考量。比較常見到的ESP案例，我想舉一個例子，我們現在稱呼此種例子為out of the body，就是靈魂會跑出去的現象，這個現象在談到練氣功或者練「內丹」或是練氣的著作裡面，多少會看到，我這裡就舉一個最早的例子。屈原有一篇文章就叫〈遠遊〉，裡面蘊含豐富的離體遠遊的內容。屈原本來是楚懷王很信任的大臣，後來楚懷王不信任他了，屈原感到非常的挫折，別人受挫折大概找不到出路，可是屈原跟楚國的宗教傳統有相當密切的關係，有人做過考證，說屈原作過的「三閭大夫」可能是跟宗教祭祀有關係的一種官，所以屈原受挫折了，他可以找到發洩的管道，他發洩的管道是怎麼樣的呢？就是他的另一種身體可以跑出去，他的靈魂可以離開他的身體，這個主題在他最有名的那篇〈離騷〉裡面其實就有記載，更重要的文章就是這篇〈遠遊〉，「遠遊」就是跑到很遠的地方去旅遊。當時有一個仙人叫王子喬傳道給他，說你不要擾亂你的靈魂，道自然而然就會產生，你的氣在中夜三更的時候，它自然而然地就會升起。練氣的人很注重子時的功效，亥子中間得最真。屈原依照王喬的指示去做，做了以後，發現到果然不一樣，怎麼不一樣呢？他說我練氣有成，我的顏色如美玉般的潤澤，我的精神純粹壯盛，我的身體

的凡質都已經消盡了，我變得非常柔軟，我的靈魂飄渺，開始要飛了，結果他就飛到崑崙山，飛到天地四方到處去旅遊，後來才又回到人世間來。這篇文章以前的人不一定很重視它，但是現在我們認為，它可能是最早的一篇談內丹的文章，屈原雖然沒有用到「內丹」這個詞語，可是明顯的他是把自己的身體當作一個實驗場，在裡面修煉，煉到靈魂後來跑出去了。

《周易參同契》是最早的一部煉丹書，所謂「萬古丹經王」，它也這麼談，它說「服食三載」，可以「輕舉遠遊，入火不燒，入水不辱」，就是你到水裡也淹不死，到火裡也燒不死。關於out of the body這種現象，不管你說它是幻象，或者是文化建構，不管你從哪一個角度去解釋，不要忘了這些都是解釋。可是至少對當事者而言，我想我們沒有理由懷疑屈原，沒有理由懷疑魏伯陽，他們的人格與知識應該都是經得起考驗的。而且我們要找的話，還可以找到很多的例子。這些例子的主角依他的主觀經驗判斷，他認為他自己確實曾靈魂出竅，四方遠遊去了。我以前受傳統的影響太深，不會覺得這種現象有什麼值得重視，可是後來看到吉爾茲的文章，以及提到他到巴里島去做田野調查，發現巴里島那裡的人有一種很明顯的人格特質，就是很容易解體。他們在特殊的神聖節日會參與一個劇場的表演，這個劇場全村的人都參與，演戲的時候全村的人都可以投入，投入到我們外人來看就是整個人都進入歇斯底里的狀況，可是對演出者而言，他卻可以重新體現那種神話。對我們來講只是神話，可是對他們來講，經過這個戲劇或者是儀式，這一切就變成真實的。經過這樣的過程以後，對他們自

己或者對社會，都有很大的幫助，演出者覺得好像自己的人格被滌化過、淨化過，而這個社會也會成為一種不同以往的凝聚體。我的想法就是說，我們現在一直反對這種out of the body的經驗，或者是反對夢的正當性，就算有些夢是真實的，吾人依然固執。為什麼我們會排斥？是不是跟我們現在特別強調理性的、logos為中心的、一個無限自我膨脹的大我有關係？所以這種可以一下子讓靈魂跑出去，或者可以鬆開自己以接受另外不同的聲音的能力反而消失不見了。如果從這種觀點來看的話，也許ESP不完全是負面的，對照我們現在的文化處境，它也許可以穿透一些訊息。

### （三）ESP是否符合理性？

傅大為：

謝謝。前面兩位都講得欲罷不能的樣子，我都要寫張紙條提醒一下，讓我感覺到有一股氣從八點到九點的時候，悠然從榻榻米上升起。下面有請高涌泉教授，高教授不只是一位物理學家，他對於人文社會科學，還有對哲學都非常有興趣，所以今天的座談，引言的部份，我們就請高教授來做個結語。

高涌泉：

大為請我來，我當然就接受了，因為我以前曾跟一些氣功大師或是特異功能之士有過對談的經驗，我想我在這裡就先表明我的立場，我是不相信這些東西的，可是我接受大為的要求，因為我不是很清楚我對談的對象，還有他們的發言內容

是怎麼樣。他們兩位講的範圍很廣，不過不外乎就是談到氣跟ESP，氣跟ESP毫無疑問，它的歷史比科學悠久，我現在講的科學，我把它界定在這四百年來的科學，就是近代科學，從伽利略跟牛頓以來的近代科學。那麼氣跟ESP毫無疑問是歷史悠久的，ESP的經驗是兩千年前就有的。剛才楊教授提到，為什麼在課本中大家學不到？這個理由很明顯，因為教育要在有限的時間裡面學知識，一定是教你目前所認知最可靠有效的知識，而目前我們認知最可靠有效的知識就是科學，是比較晚近發展的。所以倒不是說不教氣功或不教ESP，而是說你怎麼教？它的可靠性、有效性沒辦法跟我們這四百年來累積大量的科學知識相比較，所以這不是什麼神祕、也不是政治、社會、文化因素，就只是說它不是有效可靠的知識。當然我講有效可靠，大家不需要把它太賦予價值判斷說它是「好的」，因為「好的」跟「壞的」又有另外一種價值在。

兩位教授都提到想要給「氣」一些意義、解釋或是給一些定義，我基本上還是聽不出所以然，還是很混雜、很玄，但是李教授提到「微能量」，要講比較具體一點的氣的可能解釋。如果這些氣的現象並沒有違背我所知道的物理知識或物理定律，敘述氣的定義還是很含糊的情況下，我其實沒有什麼可以評論的。可是他們給我一些武器，因為，他們講到後來心目中的氣都已經超越我所知道的物理定律的範圍，就是我所謂的「高級氣功」。氣功自古以來都很流行，我想是沒有疑問的，在台灣與中國大陸社會，不少知名人物如錢學琛、陳履安、還有剛才楊教授提到的我們這位李教務長，對氣功更是推波助瀾

地大力支持。氣功並沒有廣被大家清楚的定義或涵義，有些人將它看成是某種特殊精神或生理狀態去研究，這個我沒有什麼可以贊同或反對的，因為這還是很曖昧、含糊。有趣的是底下這些觀點：有些人採取比較極端的觀點，認為某些氣功大師，例如嚴新，有隔瓶取物發功影響千里之外，及發病治功等特殊異功能，這些近乎神蹟的表現能夠輕易獲得一些人的信任，無疑是更引人深思的事情。剛才楊教授也有提到，他談到ESP，這方面其實都一樣，像千里眼、順風耳，這也算是氣功一部份，可能跟ESP都混在一起。這些東西，以我對目前自然科學知識的認知，這些都是違背物理定律的，當然我並不是說任何東西不可以違背物理定律，因為物理定律還是可以更改的、還是可以是錯誤的，可是你在還沒有足夠的證據累積到說它是真實的、被大家接受之前，我基本上是存疑的，而且以我對科學知識內部的理解，我覺得它存在的機會並不大。當然從這個角度可以說我非常保守，可是你相信什麼是可靠有效的？經過這四百年的發展，科學有很多檢驗的過程，我的印象是，各位所談的氣跟ESP，我看不出有什麼可信度。

剛才李教授提到寫毛筆跟氣有關，我也覺得很玄，不過我再回過頭提一下，我還是很驚訝楊教授會把重量級科學家的知識當作重要的事情提出來，我們不該因為他是重量級人物，不管他是錢學琛還是誰，他講有了就算，這個又牽涉到科學態度，剛才楊教授說兩千年前的誰，他們的學問、他們的人品，我們應該是信賴得過，所以沒有理由懷疑。剛好我的文章第一頁就講了：我說我得解釋為什麼這些令人著迷的超自然現



象，仍只能寄生於科學的邊緣，而無力攻入科學的核心，為何一般科學工作者對超自然現象有職業性的懷疑？所以他說不需要懷疑，但是我的職業就是懷疑，而且我認為有一個合理的 common sense 的懷疑的態度是應該要有的。楊教授最後提到理性，他說雖然我們現在社會上修煉氣功的人很多，有重量科學家的支持，可是他還是說有很多人受到理性科學的影響，太膨脹自我。他的意思好像是說理性太膨脹自我，我的解讀剛好反過來，ESP 這種東西才是太膨脹自我，我是完全不同的解讀，所以我想這場座談是有趣多了。

我界定的科學是四百年來的發展，它最主要的兩個核心概念，一個就是實驗，一個就是邏輯推理。因為先前我們談到身跟心，李教授提到心理學、認知科學現在很興盛，讓我很快地再唸一下：近代科學自伽利略與牛頓開創以來，對物質世界小至電子夸克、大至宇宙世界，已經相當深入完整的理解，在傳統分類之下，分屬不同領域，比如天文、地質、大氣、化學、物理等學門的知識，在相當程度之下，已緊密連接起來。從人類的立場看，一個相當重要的發展是分子生物學的掘起與蓬勃發展，分子生物學立基於量子化學，而物理學中的量子力學又是量子化學的基礎，所以研究非生命現象的物理科學與生命科學之間的界線已被打破，分子生物學加上達爾文的演理理論，讓我們有個不帶神祕色彩的科學理論來看生命世界，雖然很多細節性的問題我們還不是很清楚，從原則的觀點看，要了解人類之存在於宇宙，剩下的大問題就是心靈或靈魂是什麼？這目前是哲學、心理認知學、神經科學甚至是物理學中，爭辯不

休的熱門題目。有人認為心靈是大量腦神經細胞集體的表現狀態，不需假設心靈是某種神祕而獨立於物質及腦之外的東西，這種保守的看法，當然也有人不以為然。重要的是，保守的科學觀點於心靈的問題上，在沒有被明確的推翻之前，最合理的立場仍是假設生命是奠基於物理現象之上。這樣的唯物觀點對傳統宗教有本質上的顛覆性，是早被認知的。關於靈魂到底是不是目前的科學知識可以解釋？目前大概沒有明確可以理解或是解釋的，但是也沒有明確的證據說，這個完全是outside，超乎我們現在，或者我們以後可以達到的科學知識。我覺得哈佛的生物學家Willson最近談的所謂「學問的統一」有類似之處，但我強調「科學家」相信這樣的觀點恐怕還是少數，特別是重量級科學家可能是不相信這個。我們的知識可能還是很離散的，這裡一點、那裡一點，但是隨著文明的演進，我們的知識累積越多，就越讓我感覺到，在原有的架構裡，即便我們不能掌握很多細節性的東西，但是我看出它有它偉大美麗的地方，有它裡頭的一致性。楊教授的立場是得要看到靈魂，他才覺得生命是比較完整的。這個對我太玄了，我能夠看到自然萬物裡頭自有它內在的妙不可言的定律在，這個反而讓我覺得是一種知識上或者是精神上的滿足感。

這就牽涉到你對科學知識的態度是什麼，就牽涉到科學文化的問題。如果你們覺得我在科學家裡頭好像是代表多數既得利益的立場，好像是保守的，那我想你們絕對是錯誤的，或者你們本來就不那樣想，因為楊教授似乎已經要引用權威，要從李嗣涇講起。所以假如你們不這樣想，那大概是比較接近真實

的。我覺得相當遺憾，就是台灣有很多人做科學，但他對科學根本沒有信仰可言，只是把科學當作一個工具來謀生、來賺錢而已。你如果說我對科學知識是保守的，或者是對它有某種信仰，我的答案很簡單，因為我懂科學，我知道它的知識是怎麼來的，它的來龍去脈我懂，我對它有理解，所以我才會有這種信仰。我想我大概就講到這裡。

傅大為：

我們休息五分鐘，再回過頭來討論。但是在那之前，我想說一件小事情，科學史上的一件事情，來回應一下。剛才高教授說我們講的一些東西跟物理定律相違背這個問題。高教授也提到達爾文的演化論，達爾文寫《物種原始》，在1859年出版，他那本《物種原始》大概有五、六百頁，非常非常厚的一本書，文中提到整個生物的歷史要延續很久，根據他的估計，大概要幾十億年。當時在英國有一位可以說是最有名的物理學家，他在當時主要的物理學期刊裡面寫了一篇文章，文只有兩頁，他說達爾文這個理論如果是正確的話，他需要假設地球年齡非常非常長，這個就是違背物理定律了，因為那個時候還不知道核融合理論，因為如果太陽普通燃燒的話早就熄滅了，地球不可能存在那麼久，所以就說這違背物理定律，所以只要兩頁就好。達爾文那個時候的態度是說，我不管物理學家怎麼講，我們就先發展我們的生物學。

#### (四) 什麼是科學的解釋？

傅大為：

現在開放討論，請注意時間是一個人五分鐘。

徐世寬：

我剛回到台大，是教育學程中心的助理教授，很高興今天來這邊聽到各位發表精彩的言論。各位提到的問題，我覺得的確是滿難回答的。我曾經練氣功練了七、八年，我的老師正好就是嚴新老師，所以我想有必要在這邊提出一些說明。剛剛高涌泉教授提到很多氣功方面的實驗沒辦法像科學實驗那樣重複，我想有一點可能是跟氣功用的力量就是人的本身的精力有關，因為人不像物品，可以無限制的一直使用，嚴新老師在做他的實驗的時候，所耗的能量應該是非常大的，我們沒有辦法推測到底有多大。這邊還回應到李教授剛剛提到的mind control的部份，我記得有個小故事是這樣說的：張寶勝在很多科學家前面做實驗，回去以後，他的媽媽說他都要一個人躲在房間裡頭吐一大盆血，就是說他能力上的消耗，mind上面要跟這麼多人抗衡，比方說很多看熱鬧的人的心靈沒有辦法配合，這些抗拒的力量，消耗的能量非常大。所以為什麼氣功不能像科學一樣一直重覆地做，我想它的限制就是在這邊。另外，剛剛很多教授說他們以前作了很多實驗，不知道這些實驗是做哪些方面？請問可以去哪邊找這方面的資料參考？

傅大為：

實驗的部份是不是請李教授很快的說一下？

李清澤：

實驗的部份，我有很多資料等會交給妳。

傅大為：

我想就先進入剛剛幾位引言人互相評論的部份，是不是每個人先用五分鐘的時間？

楊儒賓：

我感到非常慚愧，高教授顯然誤解了。我提到那些所謂名人教授或者是重量級教授，並不是要找權威來證明氣功是很重要的，不是這個意思，而是說這是個文化現象，這是一個現象學的描述。我是說它之所以這麼流行，確實是有這些人直接間接為它背書，表示這個東西是可靠的。楊儒賓背書沒有用嘛，可是你如果是錢學琛教授的話，那就有用。我提到有些人自己的親身報導，像古代的大名人屈原，會有out of the body的經驗，我說不用懷疑，並不是說這本身就是客觀的存在，當然他們自己的報導有可能是錯誤的，可是我們沒有理由懷疑他的人格，說當中有詐欺的現象。我現在談氣功、ESP，我自己並不是說一定要支持ESP，或者說要誇大其事，說它有正面的功能，倒不是這個意思，在這方面我想高教授是有點誤會。剛剛我其實沒有說到我自己的立場，如果一定要說立場的話，我會說：既然有這樣的現象存在，而以前大家沒有很正視它本身的意義，或它可能會帶來的一些衝擊，那麼我們現在就正視它。因為至少從研究中國思想史的角度來看，儒釋道都有很明顯的主流論述，像ESP這種現象基本上不是那麼受到重視。我可以

舉一個例子：程伊川有個學生有一次就跟程伊川講說他最近有個奇特的經驗，他某晚在屋內靜坐，結果滿室生光，他不曉得是什麼現象？程伊川說我最近也有發現到一個奇怪的現象，學生問：是什麼？程伊川回答：「我吃飯會飽」。程伊川的意思就是表示說這些其實都是自然的現象，沒有什麼了不起，不需要素隱行怪，也不需要大驚失色。儒家這種立場很值得體玩，即使放到今天的台灣來講，仍然有暮鼓晨鐘的作用。

但是自另一方面而言，任何一種單面的論述都不太好，尤其我們現在知道中國文化其實是多元的，它並不是我們以前想像的那般一元，彷彿以黃河流域為中心，從哪一個地方再傳到哪一個地方，事實上不是這樣。中國文化擁有各種複雜異質的因素，現在有人提出來說：夏商時期，它跟薩滿教文化之間有一種密切的關係，從中國一直到北美，文化的基型是相同的。我們知道薩滿教文化有一個很重要的特色，就是「離體」的經驗，我們以前可能會覺得這樣的現象很詭異，但話說回來，為什麼這樣的現象不可以？它到底有什麼壞處？其實大家都沒有很嚴肅地去討論過，難道說一個人的靈魂離體了以後，這樣就是非理性嗎？假如我們就現象來了解的話，既然有這個現象，我們承認這個現象存在，我們再來探討它代表的意義是什麼？它代表什麼結果？我們先在這樣的基礎上來談，不是很好嗎？而且這個現象本來就是存在的，不是原本不存在，我們硬幻想出來的。我們似乎該嚴肅地考慮：在下階層裡面，有這麼多人包括乩童在內，都有這樣的經驗。如果在古代，不只在下階層，包括很多的文化精英，他們也有這種體驗。我們現在正視

它，討論這樣的體驗到底有什麼意義？這樣的作法似乎沒有什麼壞處嘛。再舉一個準ESP的預兆之夢來說吧！為什麼我們從作夢裡面得到的徵兆一定不能有所謂知識或正確的訊息的涵意呢？美國的一位印度學者O'Flaberty就提到，印度的傳統就認為夢不是佛洛伊德所說的那個意義，它認為夢有時候會傳達一些正確的消息，而且印度人有個理論來解釋。同樣的，我在中國文化脈絡裡面，一樣可以找到「正夢」這種具有道德意義的語彙。我覺得雖然我們現在對夢有一種比較主流的解釋，它符合正統科學論述的口味，這很好。但我們如果能從另外一個傳統得到另外一種不同的解釋，而且它有個理論的架構，那我覺得這也蠻不錯的。眾聲喧嘩，未嘗不可組成和諧的交響樂；拼湊的圖片凌亂，反而容易形成一個比較完整的圖像。其實我的意思是這樣子的。

傅大为：

我想大家都是很理性的來思考這個問題。高教授剛剛講你基本上是不相信，我想請你澄清一下，你是不相信還是存疑？這兩個不一樣。

高涌泉：

因為這些問題我都碰觸過，所以難免會有一些標準答案，這標準答案我希望不滿足你，因為這樣我才會掙扎，對不對？楊教授剛剛所講的話我完全同意，我就先答傅大为剛剛的問題，當然剛剛傅大为提的那個有名的例子，的確不能說現在的物理定律將來沒有修改的可能，這當然絕對是有的，我們可

能不斷發現新的現象，就像我們發現核能一樣，我們發現原來太陽或地球可以活得更長，是因為新的知識被發掘了。可是當初那個爭論是有意義的，是因為兩邊都有道理，都有理由，而且兩方的理由都不是無聊可以輕易打發的理由，所以這樣才會有衝突，而一旦有衝突，就是我們做學問最刺激的時候，是最有可能進步的時候，因為你要result這個issue。所以我想這跟我剛剛所講的是不同的層次，或者說是不同角度。假如我們要類比的話，那麼我就請贊成ESP的人說明像剛才提到的嚴新發功，我聽到很多說法，有人說他可以從台北透過電話發功到北京替人家治病，第一點：這是不是可信啊？就算他真的可以透過電話發功治病，我完全想不到這裡面有什麼物理機制。那我就回過頭來講科學的意義，我的意思是說，如果支持ESP的人能夠提出有這個現象，或者有這個學說，作為我們可以進行某種討論的基礎，那我想這當然是很好的事情，只是目前我還沒有看到，都還只是這個level。所以回過頭來，假如有朋友跟你說他看見有人會飛30公尺，那你問我聽到這個是相不相信或者存疑？我會跟你說我不相信，因為我對流體力學或牛頓力學有一些知識，我對人體工學也有知識，這兩個合起來，我就說我不相信，因為如果能夠飛的話，它顯然是超越我所知道的知識，即便我沒有看到。如果要我保守一點講的話，我會說根據我的知識，我99.99%不相信。我本來還想要提一下手指識字的事，這恐怕是一個good example，因為李嗣涔也做了手指識字，也許在座某些人不曉得他實驗的過程，有人challenge說我如果沒有在場見證的話，也許沒有資格發言，的確我如果沒



有在場見證，我不知道它某些細節，但有些事情是general的，我可以提出評論。我要先講我們要提昇科學知識的意義，我們為什麼要學習科學知識？科學知識其實是幫助我們對未來未知的事情有一些機率上的把握，就是說有一些知識我知道得比較確定一點，有一些知識我知道得比較不確定一點，科學知識只要差不多寫到textbook上面大概都是經過無限次的考驗，我就比較相信它，這也就是我們為什麼要教小孩子科學知識。我們要教小孩知識是因為要讓他知道有一些知識是為了以後他可以對將來的未知有一個比較合理的common sense的態度去看待。我同意知識是可能被修改這個觀點，可是不能因為這樣，所有的知識就一概而論，有些知識比較可靠，這當然是相對的，哪一些是比較可靠或者比較有效的，這當然是可以大家一起辯論或討論的，我覺得這個非常重要。因為我覺得台灣教育現在最大的問題就是沒有好好的省思過，哪一些是我們應該教導小孩的？所以就變成什麼都教，結果小孩就很痛苦。我就先停在這邊，等一下我再回來談以手指識字為例，以及有關特異功能的問題。

李清澤：

第一個我先來談手指識字，這個就跟存疑或相信有關係了，我想科學你剛剛已經說了，第一個是現象確定，然後再來說理論或者實驗。現在我先講手指識字的事情，我不講李嗣涇，而是講心理學裡面有研究，而且有確實的結果，是說我可以聽字、可以看聲音，是真的有，西方只是把這個現象確定下

來，可是它有沒有進到物理機制，所以就有點距離了，不過這個現象是有的，所以我先把這個現象確定下來。再來有幾點我提出來講，第一個問題是有關於理性太膨脹了，這個我想我們可以從大腦功能來講，現在心理學一般是認為理性比較是在左腦，右腦多半是直覺性的東西，西方因為理性主義出現了以後，都是用reasoning, language跟reading，一直到最近才覺得好像有點不對喔！因為最早有人研究癲癇症，他把大腦切開來以後，這邊如果發作了，它跑不到這裡，那裡就比較不會癲癇；可是他切開來以後發現有些information沒有辦法過去。所以我想西方的科學是因為左腦發達了，變成理性主義，東方的思想文化一般可能是比較平衡一點。有一個說法是左腦它的information是serious，是直線式的，右腦是可以同時有很多information出現的，現在是說這兩個可以combine起來，我覺得這很好。另外一個關於學什麼，這一點我想我的意見跟你比較不一樣，我完全贊成我們要把確定的科學知識教給小孩子，可是我們的課程也應該不是只有這樣而已，它應該還有別的東西在裡面，這些東西也許就是現在理性科學家反對的，可是我如果站在人文的角度來看的話，也許我們過火了。比如說倫理道德這些東西，是不是科學演證過了？是要教還是不教？這當然在科學思考裡面變成一個問題，因為這個在social biology裡面就有很多爭論，這個爭論就是道德是不是存在大腦裡面？這方面有很多爭論，我想不是什麼爭執點，而是要理得更清楚。另外我還想跟楊教授challenge一下，楊教授講的是我們現在要怎樣重視ESP，你剛剛講到一些重量級的教授，你的意思是說

因為有這些人，所以比較容易變成一個社會現象？一般的民眾可能就是因為這些人出來所以就比較容易相信，因為他們相信專家。可是我做這方面的研究做了很久，我一直不對外公開，我就是怕這些東西講出去了以後，會對社會產生什麼樣的現象？台灣已經有很多這種右腦的東西了，這種右腦的東西跟地方宗教、迷信都牽扯在一起了，你再跟他support這些東西，沒有經過很好的科學驗證檢驗再support，我們這個社會會跑到什麼方向去？這是我一直很擔心的事情。我自己，倒不一定說一直不相信這個東西，或者是說對這個東西一直排斥，而是說怎麼樣用更合理的態度去面對，然後你在發言的時候，不會超過你的知識範圍。有人說氣功可以代替電子顯微鏡，我想that's too much，過火了。我想科學家必須想我們講的話會對我們的社會造成什麼樣的影響？另外，我也不贊成楊教授把知識分成大傳統、小傳統，我很不願意現在還用紳士跟庶民這種名詞，現在已經是一個 society，所以不要再把學問分成這個樣子，這樣分的話，就把knowledge變成有上下之分，我想就是用很普通科學界的nature language看這些東西就可以了。

傅大為：

第一輪的三位引言人已經互相做了一些評論，我想現在就開放給在座的朋友提出一些意見或想法，每一位大概3-5分鐘。

### （五）常民知識與教育權

林美蓉：

我叫林美蓉，中央研究院民族所研究員，我是研究民間信

仰，所以對民俗的知識稍微有一點了解，李教授不喜歡我用民俗知識系統，說這個好像有輕視的成份，我不一定這樣認為。我先講氣功的興盛，跟這些科學家的推波助瀾不一定有關係，因為氣本身的概念在這個文化裡頭就是很powerful的東西，不必科學家去推波助瀾，現代社會對身心安頓的需求，自然會自己去尋找，所以科學家「冇啥小路用」。其實我一直在反省我們過去所受的教育，因為受教育就是要吸收一些知識嘛，可是這個知識系統大部份都是西方的、科學的定義了的知識，我們的國民都在這樣的知識系統下面接受教育，所以就像楊教授講的，我們很多民俗的傳統的文化、知識就流失了。了解ESP是了解傳統文化的一個途徑，可是我們教育裡頭不教給你這種東西，這樣我們損失多少？科學家或者搞科學教育的應該好好替我們反省。我要challenge科學家的就是，我很尊重科學的價值，也很希望我們的國民能夠培養對科學正確的態度、以及科學的素養，譬如你們常常對很多事情存疑，這個是很好的科學的態度，但是我希望科學家也能夠稍微對科學本身存疑。因為科學它有它的有限性，它在人類歷史的發展當中是很晚近的事情，它能夠詮釋、描繪的現象，是很微小的，在整個人類很多未知的知識裡頭，它能夠詮釋的可能只是某一部份。可能你們認為科學的進展好像把以前的人類幾百年不能了解的都詮釋了，可是其實還有大量的現象科學是無法詮釋的，你們要承認這一點，然後要對科學本身存疑。對它存疑不是說用科學的方式去了解還未知的現象這個科學是無效的，而是說要對科學本身的有限性要有所警惕。我的意思就是說，不要去limit一些其

它的比較非科學的、經驗式、體驗式的那種知識的理解方式，不要去批評它們，因為那是另外一種知識系統產生的根源。科學方法是一種方法，可是有其它的方法讓我們得到另外一些知識，對自然界、對人體、對所有的未知現象的知識，有另外一種方式去獲得，科學不是唯一的方式。我要講的就是這個。

這方面其實從民俗的知識系統來講是很容易了解的，比如說地震發生了，科學家用很多科學的語言告訴我們說什麼這是斷層的活動之類的，民間也有他們的知識系統啊，他們就說這是「地氣在相絞（相ㄎ一ㄥ）」，地氣在相衝撞，科學家假如要讓我們接受科學教育的話，你要告訴我們什麼是「地氣」，地氣為什麼會相ㄎ一ㄥ，相ㄎ一ㄥ的時候爆發出來的能量怎麼去manager？這是你們科學家的責任，要把兩個不同的知識系統bridge起來。民眾沒有這種能力去bridge，科學家有這個責任去bridge，所以我是對科學家有期望才講這種話。我想我先提出來一些問題，像剛才其實也講到整合的問題，我剛才講的bridge的工作本身就是一種整合，李教授也提到氣功作為一種另類醫學，或者現在也有人講整合醫學，可是你要把不同的醫學知識系統譬如說中醫是一套、西醫是一套，很多民俗醫學可能又是一套，草藥又是一套，很多不同的文化有不同的對於人體的知識、疾病治療的知識，或者信仰的系統。問題是說，人可以把所有的人類的知識，不同的醫學的知識整合起來，它本身是沒有辦法bridging的，沒有辦法整合的，所以只能把它當作多元的存在，所以是多元的醫學，還是整合的醫學？另類的醫學當然是為了與主流的醫學區分，所以是比較另類，可是另

類久了也有可能成為下一波的主流，我的意思是說：到底能不能整合？如果依照你的科學知識、科學信仰來講，這個問題應該你來回答。能不能整合？這是一個大問題，我不認為民俗的知識跟科學的知識就是不能整合，從我剛剛的那個問題來講，應該是可以整合，可是在怎麼樣的層次、用怎麼樣的語言去整合，然後才可以讓大家了解。

我還想問楊教授一些問題，因為你第四點講ESP其實對哲學的基本預設衝擊很大，我在想這裡說的哲學是所謂的西方的哲學？或者是科學的哲學？或者是邏輯的哲學？

高義獻：

我是學電機的，我的background是電機，在美國拿PhDegree，我這一輩子都在做電機的東西，我這次在台灣是在經濟部的工業局擔任顧問工作，協助有關台灣發展HDTV的一些事情。我對今天討論的事情很有興趣，事實上從很年輕的時候我就開始接觸這些東西，我大概十幾年前認識李教授，也學了太極拳，在某種程度能夠更深入一點去想這些問題。前幾個禮拜我也見到李嗣涇教授，我也看到他做實驗，雖然我去的時候已經太晚了，他已經做完了，但是我聽他簡報一下他做的過程，我相信他講的都是真的。我今天聽了幾位的辯論，我有一些想法，講到ESP，我覺得ESP這種東西在目前來講還是一種研究中的東西，但是我覺得應該要有這方面的研究，有些東西看起來好像不是很可能，但是我們如果從另外一個角度來看，比如我們說：人能跑多快？你說百米十秒鐘，我們算算世界紀

錄中百米能夠跑十秒鐘的有幾個人？可是你能說人類的體能極限就在百米十秒嗎？你說人十秒能夠跑到百米，可是對大部份的人來講這是不存在的事實，像我的話，假如你從我出生開始訓練起，可能到我死也跑不到那個速度，但是我不能因為這樣而否認它。我想ESP也是很少數人會有這個現象，有可能存在這種現象。我們現在了解，西方科學發展出好的東西是它不只是看到特殊的現象，這裡面的東西是continue，它在這裡面找到幾個點，至少大家都能夠描述一些現象出來，我想ESP可能也存在這個問題，中間的點在哪邊？一般人在這頭，某些人在那頭，那中間的人在哪邊？我想這個gap是需要去找出來的，這是一點想法。

周渝：

人往往會遇到一些他不能預期到的，今天我是搞生物學的，明天碰到一個搞物理的，今天我搞哲學的碰到一個搞化學的，各有各的信念就開始辯論、吵架，這個時候就海闊天空，很有靈感了。在這裡說明一點就是：包括科學家在內，他們還是覺得靈感是很重要的，是創造性的思考的另外一個來源。當然我是很尊敬科學的，尤其剛剛高教授提到科學是這四百年的努力結果，它提供了非常客觀合理的東西，它對於文化中一些迷信現象，有直接的、合理的質疑，這是科學家對人類文明一個很大的貢獻，使人類不至於陷入盲目的迷信。第二點剛剛李教授也有提到民俗的重要性，剛剛傅大為教授也有提到達爾文，我知道有一個很有意思的看法是這樣的：為什麼生物演

化論是達爾文這樣一個英國人提出的？這是一個社會學家提出來的問題。他回答說因為在英國社會的傳統裡面，它本身就有一個社會演化論。這跟歐陸不一樣，歐陸是說上帝創造或者強調理性。而社會演化論是一個英國的社會現象，英國人到現在還不完全相信理性，它對理性是保留的，它的法律到現在還是習慣法，它覺得長期經驗的累積就有它的道理，就有它的智慧。假如說社會完全站在科學基礎上，這是不可能的。另外一個社會科學家講過一句話，他說：「很多人以為科學可以解決問題，其實人類知識越發達，人類未知的世界就越擴大，越糊塗，越懷疑，到最後我們不能生存，我們做任何事情都懷疑，那要怎麼生存？」所以我們的社會需要形成一種常識，這種常識有經驗的基礎，也有它理性合理的質疑，這是文化的一個重要的問題。

再來講中國文化到底是怎麼回事。剛才楊儒賓也提到一點，中國人尤其是儒家很排斥ESP那些東西。據我的了解，中國在古代的時候，基本上是薩滿教的傳統，像商的文明就是大量的甲骨文、大量的卜筮、大量的祈天的解答，可是到了周朝就顯然是一個去巫的過程。我們現在講《易經》，很多人還覺得《易經》很迷信，可是在當時，周文化整理《易經》是把當中薩滿教迷信的成份大量地丟掉，找出一個理性的結構來。道家也是，據說「無」本來是「巫」字，可是經過老子系統的整理以後，也把巫的成份去掉。可是不管是北方的陰陽系統也好，南方的巫系統也好，他們都去巫，相對於當時的巫來講，他們相當理性。他們覺得這個文化如果不去巫的話，「巫」會



變成一種權威，我想這個也是高教授最怕的，就是盲目的迷信變成一種權威，對這個社會絕對沒有好處。

我再補充一點，就是我覺得中國去巫的結果是保存大量的對世界的直觀跟整體思維的東西。可是西方在基督教文明不太行的時候，唯理主義起來了，理性主義完全否定宗教，它跟宗教之間沒有任何妥協，一直到今天它還是覺得宗教裡面不可能有任何東西。不像中國在走理性主義路子的時候，從原始宗教保存大量的東西，西方的理性主義起來反而是跟宗教極端的對立，要完全打倒，所以產生今天很多文化上的問題。

李清澤：

我想這樣講可能對西方不是很公平，因為西方的天主教還是一直存在的，它裡面保存很多很多非理性的東西。

林美蓉：

其實不同的民族都有它常民的知識，如果我們把common sense常識叫做常民的知識的話，那種常民的知識其實對現代的科學家，應該有很大的作用，讓科學進一步發展的作用，我是很希望台灣當代的科學家多多注重民俗知識，從它那裡得到一些hint，然後繼續科學的研究。如果在原有的常民的知識系統下面，去發展我們的科學，用一些後設的語言去發展我們的科學，也許我們可以超越他們。這就回到李教授講他嘗試要建立所謂的「氣學」，因為他認為氣的理論、氣的思想，在中國有它的一套。我們怎麼樣用科學的語言來架構這一套理論，把這一套知識系統建立起來，形成可以跟西方的知識competing

的另外一個知識的典範，這是李教授一個宏大的企圖。

聽眾：

我覺得我們研究「氣學」或者研究「氣」的話，可能心中也不要存有東風壓倒西風的想法，我們應該是要研究一個真理，如果我們心中不是為了追求一個真理的話，我們心裡已經不認為它是一個真理，那要怎麼讓西方人去接受這個東西？這是一點小小意見，謝謝。

傅大為：

我想對楊儒賓講的一些想法略微回應一下，不過先回答剛剛林美蓉的問題。妳說西方科學是不是跟他們的常民文化有關係？這個說起來很複雜，但是一般來講都是說西方的科學跟他們古希臘的傳統有關係。另外根據李約瑟的一些研究，西方的科學是有吸取東方的一些傳統，跟他們常民的文化，像占星學、煉金術，曾經有一些關係，所以像牛頓也在弄煉金術，牛頓也是相信上帝，而且非常虔誠，這跟他們的常民文化是有關係。但是到後來科學逐漸發展，到了十八世紀，科學跟煉金術就逐漸分開了，有一點像是起飛或是潛到水裡去了。我想先回到楊儒賓講的一個問題，你剛才提到比方說薩滿教或者傳統有很多離體的經驗，還有這些類似現象，但是這個問題也許你等一下可以再進一步說明。我覺得是有兩個可能性：一個是說，其實在中國古代典籍常常看到一種主觀經驗，就是說我有這樣的經驗，我就做一個報告說出來，但是問題是在科學的觀點裡，主觀經驗其實不是那麼重要，因為主觀經驗比較沒有辦

法重覆或者check，它比較需要一種旁觀者的經驗。可是問題是我們過去在文本上看到的許多經驗，常常是主觀經驗，當然如果是客觀經驗，那客觀講的那個人是不是可靠？我覺得這個很重要。我過去所用的策略是，比如說我找寫《夢溪筆談》的沈括，沈括是個非常好的觀察者，這個我們有很多的例子可以來證明，沈括的一些很神奇的報告，我覺得就比較有一些經驗可以來肯定那個東西的存在。當然反過來講，如果是主觀經驗的話，我們過去常常忽略掉它，我也同意我們應該去注意。比如說屈原也有這種離體的經驗，但是從科學家的角度來看，他是不是一個旁觀者的客觀經驗？這個還是有一點距離，也許你講的是客觀經驗，我不知道，這個你等等可以提一下，這是一點。

我對李教授的部份發言，我有個感覺，李教授你剛剛提到了很多經驗跟實驗，其實我覺得你是從一個很嚴謹的科學家的態度來研究氣，只不過是你們研究的題材跟物理學家研究的題材不太一樣，但是我覺得一個有趣的問題是，李教授你對氣的研究方式跟楊教授對氣的研究方式，我不曉得這中間的距離是如何？因為就我來講，這個問題其實就有點像中醫，我們怎麼去研究中醫？中醫有兩種研究法：一種就是用中國傳統的思想體系去研究，另外一種是從民國時期開始的科學化中醫，就是完全用西方科學的概念來了解中醫是什麼東西，特別是中藥，因為中醫的理論他們一般認為是亂講，但是中藥很可貴，去分析它的化學成份，就是完全變成這樣。可是如果是那樣，我想高教授沒有什麼好反對的，因為凡是科學家可以「去其糟粕，

取其精華」，吸收到西方的科學體系來，總是沒有問題的。但是如果我們要找一個另類的話，那就不一樣了，我覺得楊儒賓可能有一點這種企圖，李教授那邊我比較不清楚，就是說它到底是不是有一些東西可能根本就是在整個西方的科學之外的一些不同的東西？但是如果用像科學化中醫這種方法的話，那就比較不容易看到那種可能性。這是我的一點感覺，也許其他人可以說明一下。下面我想就回到三位引言人。

#### （六）手指能否識字？

高涌泉：

我想這個問題很大，我們剛才提到的已經超越氣功、ESP與科學的範圍。我剛才聽很多位先生的講法，我覺得很多並沒有真正搔到癢處，沒有真正抓對重點，比方說談到氣的經驗等等，這些我想我也不會否認，因為我說過我有好朋友信服，就是說有氣的經驗這點是沒有什麼好爭辯的，問題是是不是真的有「氣學」這樣的學問？而且它是一個有紮實內容的學問，這又是另外一回事了，目前是沒有，我的意思是我的態度目前還沒有認知有這個學問；但是這個學問的內容有多少，現在可能也是爭辯的問題之一。第一個是剛才高先生談的開關科學新天地，這個也許是一個可能的新的處女領域，其實這不是處女領域，特異功能或者是ESP或者是一些所謂「超科學現象」，對台灣人是新現象，但在西洋國家，它們對這點早就爭辯過了，這些ESP的研究絕非處女領域。第二個就是「道德」跟「科

學」，剛才李教授提到這點，今年夏天美國堪薩斯州教育委員會6：4通過決議，說達爾文不應該教，因為跟他們的宗教信仰有衝突，所以剛才周渝先生也提到宗教跟科學比起來，理性好像比較強勢，可是起碼在美國的一州不是這個樣子，美國報紙上也都有討論，美國總統候選人也不敢出來講說這個不對，即便他在心裡不這麼想。

關於中國思維跟西方思維的比較，到底為什麼這四百年來的科學主要是洋人的學問？這個也是有無限多的文獻在研究，傅大為當然也有他的看法，我也有我的看法，他剛才已經指出這和希臘的傳統有關，而希臘的思辯的傳統是大家比較強調的，而且他們有「模型」的傳統，就是建構宇宙觀的傳統，包括對天體、行星的看法，我們中國的天文學基本上是不去談遠近的，我們是很實際的說，你看得到的就是方位。地球跟月亮的距離多少？你要有思辯的傳統，甚至還要有三角學的傳統，才會問這些可以說是無聊的問題，但是正因為這些無聊的問題，導致了這條線一直牽到四百年前，也就是我說的近代科學的起源。另外，我要回應美蓉先生談科學家，我可以體會到她有很多怨氣，她覺得她們民俗研究好像是受到科學研究的壓迫，但是我也請妳把它倒過來看，具體一點講，什麼樣的科學家壓迫民俗研究？假如講「將信將疑」，大家是比較偏向「將信」那一部份，我當然是比較強調「疑」那個部份，也許我的立場又更保守一點。不過我想你也不要否認我這種人的角色存在的意義，我想你也能夠接受，我們也可以來爭論，但是你要思考一下，你的怨氣，它的來源是基於什麼樣的理由？

林美蓉：

你只要看一下我們的學院的知識教育，有沒有教風水？有沒有教傳統的數術？有沒有教民俗的體育？這些都是屬於民俗的知識啊，民俗的知識只能讓它low down在一般的民間。所以我是說正式的教育裡頭沒有教我們這些東西，我們越接受教育，就越拋棄傳統的知識。傳統的知識難道完全沒有價值嗎？一點價值都沒有嗎？是因為科學的帽子把我們蓋住了，所以讓它沒有價值，可是我現在希望科學家反過來去反省，這些傳統的知識、文化有它的價值，甚至是可以促成科學進一步發展的價值，請你們科學家好好思考。

高涌泉：

這個我完全同意，你關心的這個問題也是我關心的問題，我們應該教我們的下一代什麼知識？譬如說風水該不該教？算命該不該教？這裡頭我們實際的狀況是怎麼樣？假如我請一個風水師來開課的話，甲風水師講的話跟乙風水師的判斷又不一樣，這個就又牽涉到學問內容的深度跟廣度，還有它的可檢驗性，典範不同要怎麼談論可驗性？但是你不能夠因為不同的知識系統就逃避了它的內在的成份，當然我並不是說所有的東西都要，這個也許不能清楚地定義，但是我相信假如問在座的各位，你只能選一門課讓你的小孩學，你要選物理課還是風水課？這個選擇題是不公平的問法，因為我們可以同時選物理課和風水課；就好像在美國，你同時可以上達爾文的思想，你也可以接受上帝創造論。如果要讓問題尖銳的話，我就問你這個

可靠的知識它的意義在哪裡？什麼是可靠的知識？這個是我們可以爭辯的。從我的角度，我就會認為像風水這樣的東西，是有它的意義在，比如道教，我們看算命、我們看命相、我看你氣色好，我絕對不會否認你說氣色好這句話是沒有意義的，它一定有固定的內容，但是如果你要把氣色好這個東西當成是一學期的課、一年的課，甚至我們來個風水系，我就非常懷疑這個學問有足夠的內容來支撐？這個就是我們所謂的生活技能，生活技能跟我們傳遞的知識之間要有一個平衡，這個我同意，只是這個生活技能不是我們可以完全知識化的東西。

我就講手指識字，這件事大概是這樣，就是有人宣稱假如你在紙條上面寫個字，把它摺起來，不是你的眼睛可以看得到的，他只是用手去抓，就可以讀得出來這裡頭是什麼字，剛才李教授也說真有其事。李嗣涇教授最有名的一個實驗對象就是有一個叫高橋的小妹妹，他父親是日本人，媽媽是台灣人，做為他實驗對象已經有好幾年了。整個故事的起源大致是說，差不多十多年前，這個小孩子的媽媽在日本的電視上看到日本很風行手指識字，所以她看到電視就想也許我的小孩子有這個能力，所以她就訓練她的小孩，想看看她有沒有，後來就發現她真的有手指識字的能力，這個我也曾經請教過日本的教授，他們說的確十年前很風行，會有特異功能之士在日本電視節目表演。這個小孩她到底能做什麼呢？你寫了一個字，你把它摺起來，用膠帶黏起來放到一個黑布袋裡頭，然後這個小女孩的手放到這個黑布袋裡頭，李教授甚至還能去測試她的腦波的變化，當這個小女孩說她已經看到了，這個時候會有一個pose，

她就真的寫下她所看到的是什麼。今年夏天有一個示範，國內有許多的物理學者也去看了，聽說李遠哲也去看了，結果也是試驗成功。我想在這個level是真有其事，我們就講說有「手指識字」這個現象，它大概有三種解釋：第一個它是魔術；第二個就是它是沒有辦法被限制的自然定律，沒有辦法被現在已知的自然定律涵蓋；第三個就是，雖然我們不知道它的秘密，可是就好像高溫超導體一樣，我們有信心說它不是超越我們現在已知的物理定律，即便我們還不能夠解釋。我個人認為第三種可能性是最低的，我們對皮膚已經有相當多的理解了，所以我認為第三種可能性是很低的，我覺得它是魔術。十九世紀的黑體輻射，引導了新的科學革命，見證了這個實驗的人，基本上都不相信它是魔術，因為他們不能看出這個魔術的破綻在哪裡。當然我們知道一般人去看魔術表演，大也都看不出它的破綻在哪裡？從我的角度，我認為它是魔術。我說這是一個判斷問題，我也不是在說服人家說是還是不是，我等一下再來講理由在哪裡？當然新的世紀的新的科學完全又是不同的典範，已經超越我這個小人物的信或不信，像不信黑體輻射的人歷史上也不會留下記載，真正有或沒有還是在於現象本身是有或沒有。但是我認為它應該是某種魔術，我來解釋一下為什麼？第一點：一般在魔術上是難的做得到，簡單的做不到，例如說我們把人體騰空，這其實是很難的，可是我們都看過魔術真的可以把人體騰空，可是我們很難把比人體輕多了的錶騰空，所以魔術往往都是難的容易，簡單的不會。我講手指識字為什麼難，因為它有個黑布袋。我曾經開玩笑，我如果要去檢



驗手指識字，如果她真的是手指識字的話，我們也不要寫字，就用撲克牌12345678910上面的數字，然後我準備五十個，你們大家去猜，我只要看她正確的比例比我們一般的平均值更強或更弱，就是正常用統計去推算她到底是更強還是更弱，這樣就好了。如果說她有這個能力，譬如我這樣排下來，然後這個小妹妹告訴我這個是3還是5，如果她答對的比例比正常統計的更高，我馬上花錢帶她到澳門去賭了。我們也不要什麼諾貝爾獎、新科學，因為賭場玩21點基本上就是在測試你手指識字的能力，因為你要是看得到的話，這個賭就不能夠用機率玩下去，你就可以把它騙垮。就在我這麼想的時候，我看到李教授送我的書，我發現原來你如果把這個小孩子布袋拿掉的話，成功率降低了，就跟正常人沒什麼兩樣，也就是說她不能沒有布袋的。原來這個女孩子的媽媽，小時候訓練她，好奇她有沒有特異功能，小孩子總是會偷看嘛，為了不讓她偷看，所以故意拿個布袋，可是據說她養成習慣了，沒有布袋她反而看不到了。我就講常常是難的會，簡單的不會，我當然覺得很可惜，可惜她要是能夠訓練把布袋拿掉，我們就可以到賭場去大撈一筆。所以你可以看出，科學家對這個事情的看法還是很歧異。對我來講，每次都對反而是讓我更加疑心，假如說妳只是十次中答對的超過了我們正常的用猜的猜對的平均比例，這還有可能。這些研究在國外也都有做過，他們已經細膩到去爭辯統計上面的誤差到底是不是成立，不相信的人就會說你這個統計數據一直沒有超過誤差的可能性，就是一直沒有證據。可是即便普林斯頓大學的電機系，也有人相信ESP可以影響實驗的結

果，這個在文獻上面都已經有過爭議了。

我想李教授對心理學研究方面也是知道很多，可是這次這個高橋小妹妹，就是李嗣涇的實驗對象的成功率是百分之百，清華大學物理系有很多人去見證，他們回來都相信這個事情，我說如果我像你一樣相信的話，我是會實話實說的，我就會站出來講這個是真有其事，而且就現在來講。台灣如果投入的話，可能是廿一世紀翻身的大好機會，真的是黑體輻射在我們台灣發現了。可是同樣又回來講，如果真有這麼lucky的事情，為什麼這個高橋小妹妹不到東大找東大的教授去，我們何德何能落到我們台灣的身上，這個科學的革命怎麼會落到我們這裡？那小妹妹現在是在LA，所以她只有寒暑假可以回來，年紀已經比較大了，她在LA，為什麼不到UCLA物理系或心理系見證一下。李國偉曾在報紙上投書說，他就是拆穿這一些騙子，包括嚴新、張寶勝等人都曾經被拆穿過，當然拆穿我們只能在邏輯上說他當場做不出來，可是你不能推翻他以前也做不出來，你只能懷疑他以前同樣是騙人的。我懷疑，只能說從我過去的知識，我覺得這跟我的知識不相容，但是我們知道歷史上也有很多知識不相容，所以才會達成革命，這會讓我很興奮。我想李教授應該了解我講的，可能這個case李教授也親自去看過了，也理解。也許你同意有這個事件，可是這個事件能不能用來支持特異功能或者是ESP超科學現象的存在，我還是有理由質疑的。我只能說我特別要強調，到目前為止這種質疑的聲音其實沒有被打散掉，就跟十九世紀黑體輻射的發現不能比，因為那個現象之所以被確認成為一個現象是毫無疑問的。

而現在這些ESP或是特異功能，李嗣涔教授是多半都信的，而且用一些我認為是不合科學道理的方式來解釋，所以我想我們最後要爭辯的是到底有或沒有這個現象？

### （七）挑戰現行知識的極限

楊儒賓：

李教授知道Rhine的實驗，它跟你講的一樣，都是猜撲克牌。我先回應李教授提到ESP的現象。你說你之前做了一些實驗，可是沒有發表出來，我的意思是這樣，我說我們要正視ESP這種現象，並不表示我就支持它，我也有可能是站在高教授的立場去拆穿它，此外，「幻想說」或「幻象說」也是種可能的解釋。不管怎麼說，我們不要忘了ESP現象確實會造成一些倫理學的問題，以前的高僧大儒為什麼對ESP這麼慎重，往往三緘其口，這是有道理的。因為ESP這種現象假使可以成立的話（我相信基本上是可以成立的，這是我的想法），可是我們也都知道，到目前為止我們所知的ESP案主如果不是少數人像高橋小妹妹的例子，要不然就是在很特殊的心靈變形的狀態下才會呈現，也就是一般的意識狀態裡面不會有，所以對這種事情比較慎重一點，我覺得這是有道理的。可是這不表示ESP就沒有一些比較正面的東西，未必如此。底下我想回應高教授的說法，你說根據現在對人體的知識，你覺得像手指識字這種事情不可能，我想可能不可能也許依據什麼樣的知識而定。西方從亞里斯多德到梅洛·龐蒂，他們對身體有另類的了解。他

們主張：人除了眼耳鼻舌這類分殊性的感覺外，人的身體尚有一種共同的感覺，尤其一些特別的藝術家，或者是一些宗教經驗特別強的人，感官之間互相通的情況事實上是可能存在的，不同感覺之間的互通，這個現象依據中醫、道教、佛教或傳統的民間信仰也是解釋得通的。梅洛龐蒂的解釋更強。所以如果按照這種解釋的話，手指識字的情況不見得不能解釋。雖然說這是觸覺，可是觸覺也有可能具有視覺的功能，當然你可以講說為什麼我沒有？這又是另外一回事了，這個例子當然是比較特殊的例子。

底下我就回應林美蓉提到ESP為什麼會對哲學的衝擊很大，Broad有一個解釋，他說我們的知識都是建立在一些基本的預設上面，這些基本的預設也可以說是基本的限制性原理，雖然有時候我們自己不是那麼自覺，可是假如我們不接受這樣的基本前提，所有的知識都不可能。比如說像因果律，我們現在都接受因果律，因果律總是認為事件的因果跟事件的前後是有關係的，可是ESP有一種是「前知」，「前知」就是在事件還沒有發生，當事者或第三者事先就知道，果跑到因的前面，這對我們的因果律是一種挑戰；或者是說我們不自覺的會認為：意識要依附在身體的基礎上面，不管你持的是唯物論、副心靈論、身心平行論或者是什麼論，總要預設作為不可分離的托體之身體，可是out of the body的經驗顯然跟這個互相衝突了；或者是我們說訊息的傳達，脫離了感官還能得到訊息的傳達，這是不合理的，如果這樣的話，我們很多的實驗都不用做了。可是我們在ESP的現象裡面就發現到像他心通、靈視甚或

PK（念力）這樣的現象，這些現象顯示我們得到的訊息不但不跟你的感官產生關聯，甚至於事件發生時的時間跟空間的距離，跟我們日常經驗的時間跟空間也不一樣。這些ESP現象剛好都打破我們經驗知識的自覺或不自覺的前提，ESP帶來的衝擊我想最主要也是在這個地方。

李清澤：

我接下來講的話可能對高教授會有一點不太公平，我覺得高教授剛才講到手指識字，他要推翻李教授的研究，我覺得他在邏輯上好像有點問題。因為你的logic不是用嚴謹的觀察，而是用你的推理來推翻。我想這個問題的爭辯是，你要去印證看看這個到底是不是魔術？因為這個問題是你提的，所以你必須做這件事情去打破。否則的話，事情就變成是說我想它是魔術，所以我根據這些來推理，這點我想有商確的餘地。你是一位物理學家，而且你剛才也講了要從觀察開始，所以我說你這第一個觀察的地方好像沒有進去，而是用logic來推理，這點我稍微有點失望，所以抱歉了。第二個就是你說國外做了很多ESP的研究，我想最不同的地方是，我們是說有「氣」，國外的ESP沒有講氣，這是最不一樣的地方。我可以講一些我的研究給大家聽，我覺得你用你的知識在思考問題，如果不是在你可以接受的知識範圍，你就存疑或者不相信。我希望你可以open一點，不要這麼close。我來說我的經驗好了，因為這個時候必須講到一些經驗，我有一個朋友，他找了很多很多會治病的人作了個實驗，他找的當然是西方的healer，他也找到

我，我這個healer是用氣功，他們不用氣功。他的實驗是這樣的：他做了一個房子，這個房子是西藏喇嘛的練功房，如果小和尚有比較好的潛能，他被認為是可造就之材，他就弄到那個地方去練更高層次的能力。房子是用銅做的牆壁，頂上掛了一個磁鐵，人坐在一張椅子上面，這張椅子下面是隔絕的，所以人的body不能跟底下接觸。你坐在那個地方，他就弄了很多儀器，量你的腦波、量你的呼吸、量很多東西，然後他發現有很多不能解釋的現象，非常違反物理的現象。如受試者居然可以把電燈點亮，可以電人，這都是有數據的。這個東西我怎麼去解釋都解釋不通，所以到底是要全盤否認嗎？可是有data在那裡，你不能否認，那變成我是要用什麼樣的理論來解釋這些東西？現在還解不開來，就是還沒有一套很好的現存的理論可以來解釋，那只能留在那個地方了。

回到傅教授的問題，事實上研究中醫，有一派的人就根本不管理論了，我就是給你扎下去，會比較好就好。我講一個例子，我有一個朋友是西醫，跟我很好，我叫他練氣功他也不練，結果有一天他自己差一點死掉了，他住在四樓，有一天突然高血壓發作，他又沒有電話，倒下去了，後來他沒有死。他因為高血壓發作，就一直吃高血壓的藥，結果發現他對很多藥物都過敏，吃到後來只能吃一種東西，可是吃了以後，越吃越多，最後就控制不住了。後來他偷偷跟我說他跑去練氣功、針灸，一個禮拜用了一千根針來針灸，對別人都可不講，結果他發現很多病症用針灸有效，他用了，可是他根本不講理論，只講實際的效果。現在最悲哀的是美國很多藥廠用我們的藥方

做了很多的藥賣過來，賺我們的錢，我們自己都沒有做得很好，這是第一個。第二個比較困難，困難點是中醫理論是一個粗淺的system theory，我可以根據這個理論來治病，一個是用中藥，一個是用針灸，現在是用氣來治病，一個人進來說他有病，你用氣的概念跟他說他是陰陽失調或是氣太多、太好還是亂了，你用你的energy可以幫他治好。現在問題是理論有了，也可以治了，問題是這個「機制」是什麼？如果不曉得的話，那我是要把這個理論丟掉呢？或者是我再認真去想，東方的理論跟西方的理論中間的接榫點在什麼地方？你講的沒錯，是要講真理，可是真理可能是不一樣的。

傅大為：

謝謝各位。我想正式的座談差不多可以到此結束了。不過最後我想呼應一下林美蓉教授提到的民俗方面的知識。我前一陣子去過埔里一趟，最近因為921大地震，整個災區的人心理上非常不平衡，驚嚇莫名。榮總等醫院就派了心理醫生過去，聽說沒什麼用，你們知道真正有用要誰去呢？收驚婆。聽說收驚真的很有用，所以這方面我想可以呼應一下。今天的座談就到此結束，謝謝大家。



◎紫藤廬大廳一隅



## 附錄：傅大為、楊儒賓通信

各位朋友：

昨天去參加了紫藤廬的「氣功、ESP 與科學」的座談會，可惜我們study list 的朋友好像沒有一個在場（除了涌泉與我），但是，我還是把其中一個很有趣的點提出來，與大家談談，順便問問我們 list 中的高涌泉教授，看看他如何看此問題，當然，其他網友若有評論，則更歡迎。

昨天涌泉在座談會中談到台大李嗣涇教務長（電機系）很熱心在觀察與討論的「手指識字」實驗。他提到今夏的一個實驗，連同步輻射中心的主任都參加了，那位主任是信佛的，所以在給實驗者（一小女孩）試測的文字中，他寫了類似「佛手」的二字。字寫在紙上，然後摺起、用膠帶貼好，放入黑袋子中，然後小女孩手伸進黑袋子中去「看字」。結果幾乎每字都猜對，令在場的許多物理學家（不少清華的）「以為神」。但是更有趣的是，涌泉提到，主任寫的那二字，小女孩只看到「手」一字，但卻看不清「佛」一字，說「只看到一個人（佛？）像」，卻不知是何字。如此，該主任也驚懼，同樣「以為神」。

當然，涌泉仍然不信，比較認為這是一種「魔術」，他在座談會中提了很多理由與推論，並認為主任的反應很可以理解。我就不一一重複。我本來也不覺得主任的那兩字有何特別，回新竹後，我才想起，那女孩對「佛手」的反應，她自己

可能不知道，在中國歷史中有個悠久的傳統。她的反應我想不是故意的，但卻不是隨意的，而且相當符合中國史中的那個 pattern。所以，涌泉隨意說到主任的一件趣事，還有小女還自己也有點困惑的反應，對我現在來說，卻很有意義，認為它增加了「手指識字」的認真程度，不是簡單就可以排斥掉的。

我現在就引夢溪筆談「神奇門」中的一條（341 條，過去中國科學史家從來沒有興趣的），來說明我的意思。

山陽有一女巫，其神極靈。予伯氏嘗召問之，凡人閒物，雖在千里之外，問之皆能言，乃至人中心萌一意，已能知之。坐客方弈棋，試數白黑棋握手中，問其數，莫不符合。更漫取一把棋，不數而問之，則亦不能知數。蓋人心所知者，彼亦知之；心所無，則莫能知，如季咸之見壺子，大耳三藏觀忠國師也。又問以巾篋中物，皆能悉數。時伯氏有金剛經百冊，盛大篋中，指以問之：「其中何物？」則曰：「空篋也。」伯氏乃發以示之，曰：「此有百冊佛經，安得曰空篋？」鬼良久又曰：「空篋耳，安能欺我！」此所謂文字相空，因真心以顯非相，宜其鬼神所不能窺也。

我的意思，是說那小女孩對「佛」一字的反應，與山陽女巫對「金剛經」的反應，是非常類似的，同步輻射的主任，無意中也重複了沈括大伯的動作。也正是因為這種「隨意碰巧出現」的歷史類似性，使我覺得「手指識字」很可能有進一步的意義，而非只是某種高明的魔術而已。

大為兄：

訊息收到，我也掉書袋，回應一下。請看下列三條資料：

程子曰蜀山人不起念十年，便能前知。又嵩前有董五經，隱者也。程子聞其名，謂其亦窮經之士，特往造焉。董平日未嘗出，是日不值，還至中途，遇一老人負茶果以歸。且曰：「君非程先生乎？」程子異之。曰：「先生欲來，信息甚大，某特入城置少茶果，將以奉待也。」程子以其誠意，復同至其舍。語甚款，亦無大過人者，但久不與物接，心靜而明也。（《群經統類·中庸纂疏》，卷97，頁122。）

問「用方知，不用則不知」。曰：「這說也是理會不得，怕只是如道家通得未來底事。某向與一術者對坐，忽然云：『當有某人送簡至矣。』久之，果然。扣之，則云『某心先動了，故知。』所謂用與不用，怕如此。（賀孫）（《朱子語類·程子之書三》，卷97，頁40。）

康節曰：「思慮未起，鬼神莫知，不由乎我，更由乎誰！」此間有術者，人來問事，心下默念，則他說相應。有人故意思別事，不念及此，則其說便不應。問姓幾畫，口中默數，則他說便著；不數者，說不著。（義剛）（《朱子語類·邵子之書》，卷100，頁20。）

不知您有什麼想法？這三條資料是出自「最理性」的程朱兩人，我印象中類似的事跡或言論，還可以找得到。《王陽明年譜》記載王陽明煉氣有成，可以前知的事，其記載與「董五經」之事絕相類。

這類現象的傳統術語叫做「感應」、「前知」、「感通」，它的理論預設建立在「氣的流通」上。我在座談會上引到 Merleau - Ponty Synesthesia概念，似亦可解釋感官互通或互用的情況。哲學家或宗教人士喜歡談的議題，或許不合科學工作者的脾胃。

即祝 平安

儒賓上

## 身體、文化與認同

時間：1999.1.30 地點：紫藤廬

主持：何乏筆（中研院文哲所助研究員）

主講：廖炳惠（清大外文系教授）

林淑蓉（清大人類學研究所副教授）

林淑蓉：

關於身體的問題，我過去做的研究基本上是圍繞兩個主題，一個是性別，另一個是醫療人類學。我等一下介紹的有部分跟性別相關，有部分可能跟一個文化怎麼樣去界定正常或不正常、健康或疾病、美與醜有關，也就是一特定文化所理解的「身體」這個概念。等一下請廖老師先談關於文化研究西方的理論家對於所謂身體的理論建構，然後我再談人類學相關的研究成果，因為人類學研究主要關注的都是非西方文化的概念與現象。所以此次的會談是把非西方文化的身體的概念對比西方文化身體的概念，呈現一種對比的關係。

廖炳惠：

我準備了一個很簡單的對於身體理論的介紹。每一個人都有身體，但是每一個身體在不同的社會裡面都有不同的作用。非常明顯的，有一種身體physical body，是物質性的，它

跟肉體的這個身體是連在一起的；但是另外還有社會性的身體（social body），social body通常與生活方式、意識形態、國家權力、文化差異密切相關，很多不同的社會，都會透過身體來達到認同的或者是界定的作用。你要界定一個人，或者他跟你的差別，身體是一個非常重要的媒介。在physical body上面，他的裝飾、他的衣著都有區別作用，比如平埔族穿的跟泰雅族的服飾就不一樣；又如一個人走進一個gay bar，他耳環戴在哪一邊，你就知道他是不是一個gay，是假的還是真的，包括他整個身體所流露出來的一些特徵，都能夠讓你去界定他是一個什麼樣的人。所以身體的物質性，可以作為界定自己與別人差異的很重要的媒介。界定會碰到所謂的社會身體，這個社會身體又碰到比如說醫療體系裡哪些身體是比較健康的、比較強調公共衛生的、比較肥胖或者是比較美的。在每一個文化裡面都會牽涉到不同的食物跟營養概念，這跟他們的審美，跟他們如何與其他文化、其他社會產生差別有關。美國就用這個方式來跟中國大陸打交道，它提及大陸的人權問題時，第一個批評就是中共用很多監獄裡面的勞工，第二個批評就是大陸重男輕女，將女胎打掉的個人行為與社會習慣等等。美國使用這個方式來批評哪些文化哪些社會是不民主的。所以身體很多面向是跟文化、社會條件、與social body連在一起。social body牽涉到一些人對自己身體的處理方式的不同。

早期在希臘從靈魂與肉體的差異，哲學與感情的差異，表現出來某些人是比較永恆的，因為他用理性思考，用上面的頭腦而不是用下面的身體。這個上下之分在中古時代也是一個嚴

肅的課題，包括說耶穌與神，祂是怎麼樣的一種身體，怎麼樣的一種發展？封建制度的君王如何去鞏固他的地位，身體如何繼續綿延他的下一代，使他的王子跟他的公主能夠繼續得到他某種形式上和血液上的法統。此時身體就會和某種神祕的源頭或某種神話結合，他一定是某些神或者英雄的後代，這個神祕的身體就與政體連在一起了。

到了十六世紀，這種概念慢慢開始衰退，人的社會地位跟身體之間的關連，慢慢的被個人的身體取代。我們發現每一個人的身體都非常重要，整個現代化的過程裡，身體如何變成一個有用的身體？身體如何制度化？如何透過教育跟某種形式去達成身體的馴服。比如說，如何教導你注意公共衛生、如何把你的性慾行為、比較不健康的行為壓抑下去。有關這方面，Foucault在他的《*History of the Sexuality*》裡講得非常多。身體一方面越來越個人化、越來越自由，但實際上卻又越來越社會化，越來越跟政府的統治、跟科技的理性融合在一起。在這樣一個面向裡，身體有非常多的意識形態面向常常被拿來作為指標，但是這個身體已經是經過醫療體制、社會區分、現代化發展出來的身體。很多概念都在變，身體變成了是界定自己的群體跟個體與其他群體跟個體的差異上一個非常重要的方式，也是一個達到自我認同的非常重要的屬性。我是屬於什麼樣的文化？這個文化怎麼樣運用身體？用什麼食物來滋養我的身體？用何種衣著來裝飾我的身體？用何種方式把我的身體跟別人的身體隔離開來？然後，用何種方式來表現來達到，某種情感的、醫療的、或者是作為人類學的一種人跟別人之間互動過程

裡非常重要的媒介？在這個面向上，我想身體是非常重要的，現在有非常非常多的理論。

林淑蓉：

剛剛廖老師給我們一個非常精彩的介紹，對於目前身體論述方面的基本概念，還有相關的問題都很清楚地點出來。而人類學家會從比較小的面向去看這些問題，所以我就從我自己的學習中很多民族誌的材料裡面去提一些例子，它跟廖老師所講的東西或許有一些關聯。人類學對身體這個議題有四個基本的思考的問題或切入點。這些問題基本上都扣連到文化的範疇去理解。我們在談身體的時候，事實上最後扣連到的是「人觀」的概念。因為我們談身體不可能跟人沒有關係，身體是一個body，但是這個body就是剛剛廖老師講的可能是物質的、所謂的physical body，可是他還有一個social body的部份，這個social body的部份事實上常常扣連的是social structure（社會結構），或者甚至是特定文化生活裡面的人，還有他跟大自然、宇宙的關係，這個就是人類學家常常講的所謂cosmic body的層次，是cosmology這個層次。所以我想這個body一定會扣連到所謂的「人觀」，就是如何理解「人」這個層次的東西。人類學家通常會講特定文化的人怎樣去看身體，他們第一個看的就是身體解剖學、民族解剖學的這個層次。不同文化的人對身體的概念是不一樣的，比如中醫常用陰陽五行的概念來談身體，有五臟六腑、經脈這一類的概念，或者是氣的概念。台灣原住民那麼多族群他們對身體的概念都是不一樣的，比如



布農族他們身體的概念基本上有三個主要成份，一個是外在的我們可以看到的身體部份，另外一個就是精靈的部份，這個精靈的部份他分成兩個精靈，一個在左肩一個在右肩；身體的部份在布農族裡是來自母親的，但精靈的部份是來自父親：左肩的精靈是邪惡的，而右肩的精靈是善良的、慷慨的，是兩個不同的精靈互相作用然後構成一個人。不同的文化對身體的概念是很不一樣的，這也扣連到剛剛廖老師所講的，比如說在中古時代西方的基督教社會他們怎麼去理解身體，當時身體所區分的可能是身體、心智、還有spirit（精靈）的部份。spirit在現在的醫學論述裡面是不會去強調的，我們會強調的部份可能是在mind跟body這兩個層次之間怎樣互相運作。身體的部份可能是屬於現在醫學所理解的身體方面的疾病或問題（organic disease）；如果是心智上面出了狀況，或許我們就把他歸屬於精神疾病。在這樣一個架構裡可能不會存在另外一個層次，比如說spirit這個層次。

我記得《中國時報》有一則報導，談到目前天主教的驅魔儀式裡，好像把撒旦這個名詞改成是屬於心理層面的。我看到這樣一個報導覺得非常好玩，事實上在基督教和天主教還有某些教派非常強調驅魔是邪靈附身的精神異常現象，也是造成人不正常或不健康的主要原因。可是在目前，已經受到西方醫療知識體系對人及身體建構的概念影響。邪靈在過去是用聖經裡一些邪靈的名稱來命名，可是目前有很多命名是採用西方醫療精神疾病，比如說憂鬱的、妒忌的這一類名稱，用比較偏心理狀況的詞彙來命名。身體的概念在不同時代也在改變當中。我

剛剛所講的是第一個層次，是身體的解剖這個層次。

我講的第二個層次是有關於行為的層次。解剖學跟行為的層次很多時候是呈現在像dress的部份，或是像髮式的部份。在特定文化裡，男生的頭髮應該什麼方式、女生的頭髮應該什麼方式才能表達這個文化裡的男性及女性特質。這一類的服飾或你應該以怎樣的方式去穿著，事實上跟行為是相關的。這個應該扣連到在這個文化中的人他們如何認可男人或女人，或者正常/不正常。這個可以扣連到剛剛廖老師講的同性戀的衣著，現在很多同志是用流行的反串秀的方式，用裝扮的方式去凸顯，這一類的裝扮在他們的團體裡是被認可的，可是其他異性戀團體看待這樣的行為可能覺得無法接受。我們所謂的認同，有時候在這個群體裡面認為是「我群體」，要凸顯我這個群體和其他的群體不一樣的特質。這一類藉由裝扮來改變自己或是增強自己群體的認同感，事實上是藉由服飾或者身體上的特性來表達身體跟行為跟社會認同上的關連性。

第三個層次我要講的是身體與權力，我們剛剛講的反串秀藉由對身體的裝扮來呈現自己跟其他群體的差異，在呈現這種差異的時候，會突顯一個層次，就是因為不同群體他們的階級或是權力關係的差異性，會產生對身體形象有不一樣的價值與評比標準。我想舉一個比較偏人類學的例子，在美拉尼西亞、新幾內亞那些族群裡面，有很多的社會區分所謂的chief與一般的平民，他們在界定人的時候常會將chief及貴族階級的身體界定為有靈力的身體，在日常的生活裡面，他們也認為這一階級的人他們要吃最好的東西，他們的衣著事實上也是很不一

樣的。在整個社會建構的過程當中，chief及貴族的身體的形像  
是用很不一樣的形式來跟其他一般人做區分。其中比如說酋長  
或是他們的子女，他們的身體就比較肥壯一點，在這些社會  
是用肥胖的身體來代表貴族階級的實力、權力與富裕等表徵。  
這又扣連到剛剛廖老師講的，所謂的肥胖的概念事實上一直在  
轉變，在不同的文化裡面肥胖的概念也是非常不一樣。譬如  
說酋長級的人肥胖，是因為他們吃的比較好，但也是這個社會  
認可他應該要吃得比較好，這是不同的階層運作的結果。傳統  
社會的身體形像，比如說肥胖，也可能代表一種權力不對等的  
關係。這跟我們目前所講的權力關係，像Foucault所講的權力  
怎麼運作怎麼樣去掌控個人的身體這一類的談法事實上是很不  
一樣的。可是它也是權力宰制的結果。肥胖與纖瘦的身體之對  
比，並不一定是現代社會的產物。我先講到這裡，等一下如果  
需要再做補充。

何乏筆：

我想現在有兩個可以進行的方向。一個方向就是廖炳惠  
所提到的跟現在社會比較有關係的問題：為什麼我們不曉得重  
視身體這個問題？傳統的馬克思主義者比較重視意識形態的思  
想，他重視一個人的思想或意識怎麼樣被控制，一個社會或是一  
個社會的主流怎麼樣透過意識來建立。但是從Foucault提出  
這些理論以來，社會學家、人類學家他們都開始重視身體怎麼  
樣被社會創造，怎麼樣被社會規馴，怎麼樣被控制。另外一個  
問題：這樣一個角度的改變是不是一個很基本的變化？是不是

現代特有的一個狀況？或者是一個從人類學的觀點可以在人類歷史上任何文化任何社會可以觀察到的現象？我想請兩位從這方面繼續講。

廖炳惠：

在早期，就有關於body的討論，很重要的是我們以前有sex，有homosexual，但是沒有homosexuality這個概念。在希臘時期，希臘人都是赤裸裸的在後院摔跤，男同性戀的比率非常高，他們有男同性戀，但是沒有我們所謂的男同性戀這種概念，homosexuality這種東西在那個時候沒有。我們一直都有身體，身體本身也一直都有文獻在討論，但是為什麼到最近才開始有理論來討論身體的概念而不是說身體本身。

在這方面理論上的討論，讓我們重新理解到身體的這個面向，五〇年代有一本書講到The King's Two Bodies（國王的兩個身體），就是所謂的physical body跟政治的身體，國王要是生病一定是跟整個國家的命運、跟整個宇宙的平衡有很大的關係，不只是他個人的身體而已，他還代表了某種政治。Peter Brown是英國一個很重要的史學家，他有一本很重要的書就是在講body跟society的關係。在中古時代教會如何運用身體的概念，如何把它發展成人跟社會之間的控制這種階段。他透過教會裡幾個重要的思想家像St. Augustine去討論他們對於身體跟社會的論述，這本書是在七〇年代出版的。八〇年代非常重要的是M. Bakhtin的書，他對於馬克思主義、對於結構主義有很多不滿，他的著作在六〇年代被翻譯成英文，後來在八〇年代又再版，此時開始引起大家的注意。八〇年代是一個非常特殊

的階段，突然之間大家開始對身體的概念，特別是對Bakhtin有關歡會的身體注意起來：在一般的情況，人們沒有紓解的管道，所以需要透過廟會，大家變得非常瘋狂，大吃大喝，然後盡量排泄，排泄後盡量再吃東西，透過這種方式把正統文化給顛覆過來。這個是他所謂的嘉年華會（carnival）。這個概念對於瓦解正統非正統，瓦解法律與社會的控制是一個非常重要的管道，此後，就有很多人開始對Bakhtin的東西引發很多的興趣，同時Foucault提出來身體的性具跟懲罰的機制的思考，所謂論述跟知識與權力的關係這種概念。

人如何理解自己的身體，怎麼樣有自己的運作方式。在這個面向上，我覺得主要來自於四個領域。第一個是女性主義，女性主義對於身體概念很重視，比如說mothering的概念，為什麼母親的角色這麼重要？女人除了作為一個母親的角色之外，她是不是能夠有自己的方式來運作自己的身體？她的身體是不是一定只能在家庭空間裡面做家事、拯救男人的靈魂、做管家婆、然後還一定要成為一個好媽媽，一輩子都要為孩子甚至於還要為媳婦、還有媳婦跟兒子生了孫子之後還要抱孫子，為什麼身體只能夠這樣子來用？女性主義在七〇年代、八〇年代提出女性對身體和空間的運用，她的身體是不是一樣有她的尊嚴，不容被強暴？她的勞力所得是不是應該跟男人一樣同工同酬？是不是身體的某種形式的倫理應該自己發展出來？女人是不是能夠拒抗父權社會對於身體的擺佈跟支配的這種論述。我想來自第一個面向的女性主義，到現在其影響還是非常明顯的，繼續發展下去就是第三世界女性主義與同性戀論述，同志

論述也是用這種方式繼續在發展。我們為什麼一定要用第一世界的方式來看我們的身體？美國的女性主義告訴我們女人應該要怎麼樣，但是我們是不是應該相信？比如說在阿拉伯世界女人把面紗拿掉，這是美國的女性主義者一直鼓勵她們的，結果反而製造出社會的不安，跟她們的宗教信仰沒辦法妥協，所以第三世界的女性主義對於第一世界的女性主義有關於身體的概念有很多的挑戰。這是來自於第一個面向。

第二個面向是多元文化論述，六〇年代所謂的市民權力運動（civil rights movement），討論說我們作為一個人，自己有自己的身體，我的身體再怎麼的醜陋我都認為它是美的。黑人可以是美的，印第安人可以是美的、黃種人也可以是美的，不應該用白人所謂希臘的黃金分割率的方式來看，一定要金頭髮、藍眼睛、身體的比例要勻稱才算是美。也就是說美有很多種，面對各種身體我們都應該理解到他們有自己的傳統，他們背後有很多文化在維持，很重要的概念就是身體與自尊心，我對我自己的身體感到驕傲，這個在以前的文化裡面沒有被談到。當你講到台灣原住民時，就說他們是高山族，他們都是酗酒、雛妓、然後他們都是IQ比較低的，這對他們的自尊心是很大的傷害。多元文化就是告訴我們身體在這個面向上面有它的成長條件，它應該發展出對它自己的身體有一種自尊心，對自己的文化有自尊心，每一個家庭裡它怎麼樣用自己的母語，它對自己的族群跟整個社群形成一種共識，這個主體是我認同的，我認為我是屬於什麼族，然後我可以用我的服裝、用我的儀式、用我教育小孩子的方式來把我的身體跟別人不一樣的地

方展現出來，透過種種儀式來呈現，而不會被人家說這是落後的。這是來自於第二個領域，屬於多元文化這個面向。

第三個領域是來自於後殖民的，因為殖民之後改變很多，這跟多元文化有許多類似的部份。被殖民所留下來的遺產有很多是不好的，是侮辱你的，是對你自己身體的一種否定。像印度教早期被回教徒壓抑，後來基督教進來之後，又跟他們講「聖餐」，「聖餐」這個概念是以麵包跟水代表耶穌的肉跟血，很多印度教徒沒辦法理解，為什麼這種東西可以有那樣的用途？除非他把三位一體的概念跟印度教裡面的婆羅門等很多印度的宗教概念連在一起，他們才能夠印證原來你講的是這樣的意義。所以後殖民之後我們開始了解到很多文化上的差異，特別是身體條件的差異跟社會條件的差異。有很多外面來的理論與外面來的文化霸權，實際上內在是有很多的問題。我們如何重新去理解？用我們自己的身體去理解，是不是有一個比較貼身的、比較合乎我們自己身體的、跟當初他們教導我們的這一套殖民論述很不一樣的論述。

第四個領域是來自倫理跟環保這個面向，身體如何被保存，一些傳統照顧身體的方式，比一般的西藥還要更佳的科學。我前幾個月在社會大學講多元文化論述時，就有中醫跟西醫吵起來，因為我講多元文化一個很重要的啟發，就是傳統社會裡的很多東西，我們都可以去學習，不一定是現代歐洲的或美國的或台灣的就比較好，有很多原住民的東西其實比漢人的東西來得更尊貴。有一個中醫就講到，他去中央研究院民族所那邊聽到一位客座教授講說，有很多中國的病比如說痛風、骨

髓的、筋、脈、穴道的問題在西醫裡面都沒有。很多東方人一生病就常常覺得他的穴道哪邊不對勁了，於是跑去跟西醫講說我的筋骨有問題，醫生就說要照X光，並跟他說這不是你筋的問題，而是你神經的問題。但是這個人被西醫治好之後還是覺得有一點酸痛，他還是覺得我的筋沒有被治療到，西醫只治療到他的神經，但是他的穴道、筋還有經脈的問題西醫還沒有處理到。有很多人中藥也吃、西藥也吃，但是到最後他還是覺得西醫沒辦法理解到他的身體。其實中醫裡面有很多科學的東西西醫沒有發現，因而無法治對東方的身體，有很多華僑長期被西醫治療後產生了躁鬱症，開始非常沮喪，因為他們上美國大學受高等教育的孩子一定要他們去看西醫，看完之後他總是覺得還有很多問題沒有被解決，回到家之後他們就開始非常鬱悶，因此就產生了很多的家庭糾紛。中醫就說這問題是西醫沒辦法解決的，除非西醫對中國的或是東方的身體有所理解才能夠真正去對治這些問題，要不然就像是精神分析一樣，當你沒辦法把問題說出來時，你就沒辦法發現真相，而這個真相是東方的身體、經脈跟穴道，這些東西的確是存在於他們的世界觀、宇宙觀、身體觀裡面。而這跟他們的行為、跟他們對自己身體如何被看到、醫療、維護有很大的關係。他發現到他沒辦法認同孩子的看法，就是認為只要吃止痛藥、吃某種藥物就能夠解決，他認為需要用氣功、需要用其他方式。所以這位中醫就用這個方式來講，然後一位西醫就站起來駁斥他，說有很多中醫是講不通的，因為很多中醫是迷信，很多中醫的草藥沒有經過西醫的成份分析，而在西醫做了成份分析之後才把中醫的



一些弊病糾正過來，然後慢慢地讓中醫可以科學化。這兩個人就吵起來，說到底哪一個比較現代、哪一個對社會比較有用。我們後來在那課堂上就一直在辯論這些問題。基本上就這四個面向，無論是後現代或者是後後現代，大家開始對於所謂的身體有不一樣的了解，也希望透過各種不一樣的方式去處理，並開始感覺到身體的問題，身體跟很多生活方式便連在一起了。

何乏筆：

廖炳惠剛剛提到的東西非常多，特別重要的可能是選擇跟判斷的問題。我們確實每天要做選擇、做判斷，在一個多元文化的情況底下我們怎樣做選擇做判斷，因為選擇也是一種自由，判斷也是一種自由，如果我們完全要避免，不敢做選擇，那我們連一點自由也沒了。在多元文化的情況之下，等一下要討論的問題是判斷的問題。

林淑蓉：

我想我先對剛剛廖老師講的做一點回應。剛剛廖炳惠講的非常多，我覺得有一些東西事實上是目前談身體論述時一直都在講的，比如說女性主義的論述，多元文化論述，及後殖民論述等。我想要提醒的是，這些論述都是非常重要的，其建構的基礎是因為不同的社群或群體之間的權力不對等關係，產生了對身體形象的歧視或不對等的價值觀，然後才會去發展另外一種論述。比如說同志社群用身體論述去顛覆主流價值觀，或者是女性主義者強調的身體論述，都是在表達社會對不同的群體，因為性別或族群或階級或者如性傾向的差異，所產生的

一些差別待遇，然後把身體當作是一個象徵體系，來當作是一種反抗的，或集結群體認同感的一種可能性。這類的論述在現代的身體論述裡非常盛行，這些論述產生的基礎，主要是在於 *difference*，就是差異，因為有差異所以才會有歧視及不對稱的價值觀。

我要回應剛剛廖老師講的其中一部份，我不曉得我有沒有聽錯，好像是社會越來越現代化，所以身體越來越社會化，是不是？好像剛剛主持人也要我們去回應這樣一個問題，因為廖老師強調在西方社會不同的歷史階段，身體的形象有很大的轉變。我想要強調的是我不否認有那麼大的一個轉變，但是我認為那不是現代化的結果，可能是在不同的時期裡對身體的控制是不一樣的，像 Foucault 他講規訓的身體，在不同的階段裡對身體的規訓的方式是不一樣，可是他並沒有說因為現代化的結果，規訓的、控制的方式有增強的趨勢，我覺得不應該用這樣的方式去理解。在人類學的一些材料裡面，我的感覺是很多少數民族或所謂的原始部落，社會控制的方式事實上是很強烈的，但跟現代社會對身體的控制是很不一樣的形式。人類學所談的身體的概念，常會去區分個別的身體及社會的身體，所謂的 *natural body* 與 *social body* 這兩個層次。*social body* 的部份就是從社會結構，或者是把身體當作是一個社會的象徵體系來談。像 Douglas 的理論，他將身體視為一個社會控制的再現，比如對女性的控制，強調女性因為有月經，所以女性就是比較危險的、是污染的。很多人類學家是採用像 Douglas 的理論，強調以社會控制的方式去理解身體的界限不清楚、模糊的那個

地帶。這一類的民族誌材料在人類學裡講得非常多。我要強調的是，在各個不同的時代、不同的文化裡，身體呈現出很多不同的樣貌。當代西方理論對身體的論述是比較晚近才發展的，可是在很多其它少數民族的知識體系裡的身體論述是一直都存在的，中國社會也有，如中醫對身體的建構有一套嚴密及清楚的知識體系在討論身體，只是我們過去沒有注意到身體有這麼多的樣貌，是可以被研究的一個題材。

廖炳惠：

我完全同意在原始的社會裡，對身體的控制常常是依附神話。比如說酋長或領導者，他屬於不一樣的出身，他的身體跟我們是不一樣的，比如說他是龍的後代，或他是半神半人。在傳統的社會裡都有這種身體的控制，它們透過教會或文告的方式或者透過菁英階級的教育，比如科舉，創造出了很多菁英階級，他們再把身體這種控制的方式延續下去。這種控制的方式是要創造秩序（order）。這個秩序底下很重要的因素就是 pollution。一個社會因為跨越疆界或是不穩定的狀況，就製造出污染，比如說女人的月經或是某些巫術，巫者一定要被抓起來，社會習俗對污穢的東西要加以控制，房子一定要乾乾淨淨的，很多東西一定要有秩序。秩序是建立在非秩序上面，對於非秩序的恐懼與征服。

傳統社會有這樣一種概念，常常都是透過公共的儀式達成對於身體的教化。但是到了現代，這過程變成是透過教育的機制去達成。所以Foucault的幾本書就非常重要，如他談醫療體

制的誕生，把一些看不見的東西變成是看得見的，如解剖學，把很多傳染疾病的細菌，它怎麼來、怎麼污染，把脈絡弄得一清二楚。另外就是透過教育，學校、監牢和大眾媒體，他們傳播某些對身體更有效的、更科學的控制，所以我說的身體越現代就越社會化，這個方式是按照Foucault所講的方式，就是當這個社會慢慢進入到一個階段之後，它透過精神分析的方式來了解自己，透過民族誌的方式去了解別人，這是兩個人文科學非常重要的方法。了解別人跟了解自己，然後讓自己的體系對自己身體的知識與權力更加的有效，變成是一個對自己的再現，知識本身已經不再需要跟某些對象產生某種對應關係，而是知識系統本身的需要，知識就經由這樣的方式被形成，然後學院裡面就用這個方式再一直的教育，再推出來更多的典範，製造出來更多的詮釋，如此就把很多東西看成是所謂的知識，傳播給下一代。下一代的人一發現到不太對，就更科學的、更有效率的、更加嚴謹地繼續用這個方式來了解自己跟別人的身體。整個社會化的過程是Foucault所講的這幾個方式，一個是從知識社會學裡面用精神分析跟民族誌的方式來了解自己跟他人；另外一個是透過教育跟監獄跟公民如何被訓練的所謂的懲治，你如何去訓練他、如何去懲罰他，來告訴他如何成為一個有用的、好的公民。另外一個就是醫療體制，讓你去了解身體裡面很多以前你都不知道的東西，當你越了解自己的疾病、身體的結構，越把一些看不到的東西越看得到、越科學、越明白的時候，你就了解到原來自己的身體是這個樣子，那你就更加地去了解、更加地去管制它，讓它不要生病，不要被污

染，不要被一些不必要的失序（disorder）困擾。他還討論到法律的一些問題，討論到國家的一些問題，我所講的大概是從Foucault這個脈絡來的。他所有的著作都是在講十七世紀末葉，整個西方的社會（基本上是指西歐）如何轉變，這個轉變基本上是邁向啟蒙之路、現代化的一種轉變，也就是他一直在回答何謂啟蒙？他在法蘭西學院院士就職的演說便是講啟蒙，西方的啟蒙到底是什麼意思？啟蒙是他一輩子想要去解決的問題，就是西方的現代化整個方式在知識社會學、在身體的控制、在性慾本身的了解跟什麼是正常？什麼是瘋狂？什麼是疾病？什麼是醫療體制？什麼是真正能夠被我們再現的東西？他基本上都是在處理這些問題。什麼是可以被社會了解、容納的所謂有用的身體？那是他一輩子想要去解決的問題。在這個面向上我們不能忘記他本身就是一個同性戀者，他在講這個高深的理論之後，每天都要去gay bar與不同伴侶交往，去追逐很多他在書裡面認為是不正常的東西。所以這就是他日常生活裡的兩個面向，一個是公共的身體、理論的身體，一個是他私底下的身體、是一個失控的、同性戀的身體。他這兩個面向在他的傳記裡面都非常明顯地表現出來。

林淑蓉：

很多西方的身體論述，這些理論跟架構雖然在當前的台灣社會裡面也是主流的論述方式，但是台灣社會的實際狀況跟西方社會還是有差距的，比如說目前西醫的體系在我們的醫療體系裡面還是一個主導的醫療體系，但事實上中國傳統裡面還有

其他多種的醫療體系並存的，比如說剛剛提到中醫系統及民俗醫療體系，都是人類學研究的主要範疇。民俗醫療體系跟西方論述裡面所講的療效是不同的。西醫的醫療體系常常是以效用去理解一種醫療體系的治療效果是不是有效。但事實上不同的醫療體系對療效的定義是很不一樣的。療效的定義也是跟所謂身體的概念相關，比如說我們講中醫所謂的療效，當然也是要治癒身體，可是那個治癒的概念並不是像我們一般理解的，像西醫的概念是要把那種症狀去除，才叫有效，中醫可能就會考慮到整個身體的狀況來治療及開藥方。另外還有一個體系，像民俗醫療，我們即使沒有親身嘗試過，可是我們也都聽說過像收驚這一類的民俗醫療的治療方法，那是用儀式去治療身體的一些異常現象，可是你很難用西醫的療效概念去評估收驚是否有效，那種療效很難用症狀的去除這樣的概念去理解。所以我認為不同的醫療體系裡面所了解的身體概念是不一樣的。

在不同社會裡面對美醜、健康、胖瘦這一類的概念事實上也是非常不一樣，剛剛廖老師也提到，在美國社會裡開始又從強調要瘦身的身體形象慢慢轉變要eating fat。肥胖（fatness）在很多社會裡具有正面的價值觀，尤其是在中國傳統社會，比如說我們的媽媽或是祖父母那個時代，也是要求人不要太瘦。瘦是不健康的，好像家裡很窮，沒有東西吃才會瘦。很多其他民族也有這樣的概念，比如像在斐濟，社會非常強調要胖，肥胖才是代表權力、富裕的象徵，是健康的、是美的，所以在斐濟社會從總統到每個子民，每個人都很胖。但是這個胖除了強調的象徵意義之外，還強調肥胖代表人際關係非常好，也

就是說你待人處事也很好，你對人非常慷慨，你不會太自私、不會太小氣。所以肥胖的body image，又跟很多社會規範的行為是相關的，這個行為也跟社會認可的一些價值觀有關。這個價值觀就是我們所強調的道德標準。現在社會越來越多元化，道德標準可能會在兩種形式間產生拉鋸，有一種是道德標準更嚴謹、更critical的；可是也有一種可能，你更能夠容忍不同的人，人可以用不同的形象、不同的生活形態出現。這兩個不同的情況同時存在，我想這也是當代社會很特殊的現象。這一類的問題也跟多元文化論述有關，跟不同的社群之間的power relation的差異有關係。但是價值觀的問題會一再地被呈現出來，在一些被壓抑的團體他們用身體的形象與象徵意義去創造、去表達他們對主流社會的一些挑戰。身體形象也在創造中，它在不同群體之間的互動過程當中被凸顯出來。所以整個社會有一部份是比較偏保守的，他的價值觀好像是很侷限的、很狹窄的；另外一部份就是比較開放的，他的價值觀就會比較容忍不同的價值體系。比如說在一個社會裡面，不同族群保留自己母語的可能性，有穿傳統服裝的權力，這是表達對自己文化特殊性的尊重之呈現，這是多元文化論述所產生的一個結果。

廖炳惠：

我想剛剛主持人跟林老師都提到在多元文化裡面，會碰到很多抉擇的問題。比如剛剛林老師講到的收驚，我的孩子是雙胞胎，最早時是我媽媽幫我們帶，那個時候只要是小孩子半夜

哭，她就以為是被鬼或是被什麼東西嚇到了，所以她一定要把他們兩個的衣服拿去燒香，要做很多這種儀式。我的太太非常不能容忍這種風俗，因為要叫小孩子吃香灰，還要弄很多很奇怪的儀式。中醫體制裡面有很多是合理的，比如像現在西醫，中醫講「氣」這個概念他們可以接受，身體不是一個地方生病而已，它整個是一個有機體，所以中醫強調整全性的處理，你不能夠頭痛就醫頭，中醫常常用針灸腳來醫頭，因為它覺得身體全部都是一個有機體。我小時候不知道吃了多少的口水，看你是被誰嚇到，就得吃誰的口水，例如我叔叔嚇到我就吃他的口水，被嬸嬸嚇到就要吃嬸嬸的口水，這個是陋習。在西醫的眼光裡面這樣是會傳染疾病的，如果這個人他有肺結核，那你吃了他的口水你不是受到感染了嗎？所以中醫有很多治療的手法在西醫的眼光裡是有生命危險的，因為它有高度的感染性，有很多是不科學的。中醫跟西醫的衝突，基本上也是我們現在在多元文化裡面碰到的問題。比如說某些傳統社會覺得這個東西是非常重要的，在比較年輕西化的孩子這一輩，他們受到高等教育之後，比如說像原住民的瓦歷斯·諾幹，很多思惟習慣已經跟他的父母親都很不一樣了，但是他們還是要繼續保留傳統，因為他的太太是不同的族，一個是父權社會，一個是母系社會，所以孩子對這兩個傳統都要遵循，因此孩子得同時要跟爸爸、祖父學東西，也要讓祖母去教，這樣對這小孩子來講可能會製造成精神分裂，是不是？你要怎麼抉擇，你可以運用你的自由，你可以用很理性的方法達到，你承認他的文化裡面有他的價值，他們應該有他們的自尊心，你應該要尊重他們，



但是尊重並不等於把他含納進來。哈伯瑪斯在他的新書提出來對於泰勒所說「承認他人之政治」的批評，就是當你承認社會上很多習俗，比如說收驚，你認為它可能有用，可是當你的祖父母輩的人堅持一定要這樣做的時候，馬上會有很重要的後果出現。你沒辦法再像自由學派、像美國的John Rawls，他在《*Political Liberalism*》這本書裡面所講的，雙方都是非常理性的，雙方都希望這小孩子的疾病能夠解決。雖然有這個共識，只是用的方法不一樣，一個方法可能會導致小孩子感染疾病，至少是不衛生的，或者是可能讓這個小孩子對傳統的習俗產生排斥感，這對小孩子是非常大的打擊。如果協調很難讓兩個人都能夠接受，這時候怎麼辦？這是Rawls自由主義的政治觀，碰到當雙方雖然表面上一開始的時候立意是一樣的，是想要把問題解決，但是雙方所採取的手段，還有牽涉到整個發展，到最後的結果是互相抵觸的時候，怎麼辦？所以很多西醫就堅持一定要把你們的草藥、方式讓我檢證完之後，我才能夠用這種方式來做，要不然我沒辦法相信。中醫就說我們這已經有幾百幾千年的歷史，一直這樣子口傳下來，人類學裡有一個人叫Paul Stoler就說過，很多用感官的知識所流傳下來的知識更可貴，用聞的、用耳朵聽到的聲音來辨認某些東西比如說草藥，你光看書是不會知道它是什麼，以前的人都是聞味道，聞一下他就知道這個藥是否有毒，看到一枝草的時候把它搓一搓放到鼻子前面一聞就知道有什麼成份，裡面是什麼東西。這是非常有趣的、而且是非常有系統性的知識。但是西醫沒辦法去描述，用嗅覺所能夠辨識出來的藥的內容，還有它能夠針

對什麼疾病去治療。這面臨兩種印證的手段跟過程的不同，西醫碰到這種方式會說，一定要給我幾百年的工夫，讓我一個一個來檢證之後我才給你執照，中醫就說我幾千年來都是如此，神農氏、華佗他們都已經聞過，都這樣實驗過了，用這種方式絕對不會錯。當兩個人的思想體制、整個知識運作體制很不一樣的時候，如何達到一個所謂的共識，兩個人都能夠肯定對方、接受對方。但是這只是在邏輯跟哲學的運作上可以做到，在日常生活裡面我想非常難。就像我們剛剛講收驚這個例子，牽涉到整個價值體系，還有整個家庭裡面的氣氛、還有醫療的方式，因為我們強調身體除了個人身體之外還有一個social body，是一個社群、群體的身體，你要去面對群體對於你的支持度，在很多面向上當你打破一個成規之後，所破壞掉的就是這種對於social body的信仰跟尊重。所以在這樣的情況底下，你要做抉擇是非常不容易的。抉擇並不一定是非常自由的，它受到社會的約束，約束底下你要去衡量有哪些是可以儘能做到，但是怎麼樣情況底下你又能夠去體認、去承認對方的立場？所以你可以做一些扭轉，讓雙方都能夠接受。抉擇是一個多重性的過程、在這個過程裡，個人如何讓individual body 跟social body系統在多元衡量底下，達到某種形式的重疊共識。怎麼樣去抉擇？我想很不容易，這是一個非常不容易的工夫。

林淑容：

我想剛剛廖老師講的東西，基本上我覺得是非常西方式的，所謂的西方式我的意思是受西方整個思潮影響之下所傳

達出來的。比如強調人的身體有很清楚的區分，一個是private body，一個是public body。你在private body裡面講求的是尊重個人的人權，這是一個非常法人的觀點，所以他在講所謂的判斷抉擇的時候，基本上我覺得他是放在這樣一個脈絡裡面去思考。當然剛剛廖老師也談到一些其他非西方文化裡面可能產生的一些問題，比如他自己的收驚的經驗，所以他強調說個人在做選擇的時候，可能你必須要在所謂的個人主觀意識裡面、理性的判斷底下認為是好的、有用的那樣做一個選擇，然後跟所謂的社會的、家庭的價值觀，這個層次做一個協調。但是我覺得事實上這是站在非常西方的價值觀來看事情，所謂的選擇或判斷的衝突的產生，是在不同文化的衝突底下產生的一個結果。但是很多非西方文化不見得如此想，當然我們先把所謂的殖民主義這個部份拋掉。我們在談所謂的選擇判斷的時候，在很多社會裡面，它就會非常強調個人在這個社會裡面他應該要怎麼樣去生活，即使他講所謂的individual body，他強調的也是在這個社會所認可的人、所謂的social recognized的person底下去理解的。兩個醫療知識建構的方式是不一樣的，你用西醫的方式去分析中醫的草藥知識，當然會產生很大的問題，包括中醫的氣的概念、經絡的概念，你絕對沒有辦法用西方科學的方法去分析，因為身體的知識體系是用不同的方式去建構的，你如果要用西醫的科學方式去理解到底氣這種東西存不存在的話，可能根本就不會找到氣。所以我們在談所謂的選擇判斷的時候，我覺得基本上應該要去區分兩種體系。剛剛廖老師因為基本上他已經很清楚他不認同收驚這種醫療體系是有效的，但

是他又必須要去調整父母親所給予他的壓力，所以兩個不同醫療體系底下，他認為individual body必受到social body的影響，然後做一些折衷。我的感覺是，因為他根本就不認同。他應該要去認同才能夠建構，如果他不認同的話根本不可能去建構所謂的body，這是我的想法。

何乏筆：

我們可以繼續討論選擇、判斷的問題。我想這個問題已經很清楚，一邊是廖炳惠強調西方式的調和或者解決問題的方式，像自由主義者John Rawls所講的，或像自由主義跟社群主義所討論的一些問題。然後林淑容就對這樣的方式有很多意見，覺得這是一個很西方式的討論方式。我想請她詳細一點說明她自己的想法。

林淑容：

我當然不否認在現代社會裡面，有非常強烈的個人主義、自由主義思潮存在，對現代受西方教育的學者產生一些影響。但是可能因為我是一個人類學家的角色，強調回歸到各民族、各文化體系他們怎麼去思考人、思考身體，所以我認為我們在談論身體，有時候必須考慮每個文化的特殊性。必須把文化的特殊性考慮進去，才能夠了解非西方文化到底怎麼去理解人、理解身體。剛剛說個人在做抉擇，比如你選擇在形式上認同了父母親的決定，可是你如果沒有認同感，形式上的認同或者屈就並不表示你對這樣的形式認同，我覺得這兩個中間，如果要做一個連結，社會或者文化體制扮演了一個非常重要的角色，

這兩個東西必須要連結，然後我們才能夠去談認同的問題，如果個人的identity跟social identity之間沒有辦法相扣連，個人在社會裡面可能還是被界定成不正常的，是病態的。所以我們在談身體的時候，必須要回歸到每個特定文化體系之下去理解身體的概念，這個身體跟我前面講的人觀的概念必須結合。人觀的概念包括了這個社會怎麼去界定人應該怎麼樣去行為，比如說禮的問題，在每個不同的文化裡對禮的概念可能是不一樣的。我舉一個例子，我在貴州的侗族地區做了一些調查，侗族地區的日常飲食吃的就是糯米飯，尤其在過節的時候一定要蒸糯米飯，吃法就是用左手去抓，然後捏在手上。他們現在也會用漢人的一些習俗，比如原來是不用碗的，因為現代化的結果，所以他們用碗。可是過節的時候或者宴客的時候，侗人的習慣就會凸顯出來。這個習慣當然只是一個table manner，但這個table manner在不同的文化所表達的方式不一樣，用手抓飯的習慣，跟他們的社會認同是結合的，所以在節日的時候特別要強調。我們在理解文化特殊性的時候，必須考慮這個文化如何界定什麼樣的行為可以凝聚群體認同感，他們怎麼去表達這種行為，這是蠻重要的。

廖炳惠：

我有幾個回答。第一個是西方跟東方並沒有完全純粹的疆界，早期的格林威治英國皇家天文台在做世界地圖的時候，他們畫出來格林威治世界緯線，順著那條線一直往東走就到西方，全世界是這樣造的。所以我覺得我們要強制去分，比如說林淑容講的用手去抓糯米，Robert Young在晚近的一本書

《*White Mythology*》也用很多文獻告訴大家不要這樣做，在十二世紀以前這是很普遍的現象。在西方經過很長一個時期一直在教育，教table manners，所以發展的過程是很不一樣的。但是我們不能講誰好誰壞的問題，西方跟東方在很多脈絡上的發展不一樣，但是在很多問題上我想form是很重要的。我們回到剛剛講的收驚這個form，收驚有一個固定的儀式，他的形式本身就是他的內容裡一個非常重要的東西，你如果對儀式本身的form沒有掌握到，你要的只是要讓他好而已，這不是收驚真正的要點，收驚有一個form，這個form牽涉人跟神明及鬼神之間的世界觀，所以你要對於這個form，對於這個context、這個sensitivity，在這個面向上需要做到，可以做很多比較科學的論述。但是在這個面向上面當雙方都需要，就是說我父母親堅持要用收驚這種形式的時候，也應該了解我要的一些方式，基本上他要對這種form，對context要夠敏銳，兩方面才能夠達到交流。我比較堅持的一個概念就是，我們在講一個意見或者是做一個學術的presentation時，很重要的就是你如何把這個東西說出來，說服自己之外還要能夠讓外面的人能夠吸收、了解。在這個面向上有很多西方的理論是有用的，我們要是跟人家說什麼是我們的禮，什麼是儒家的概念的時候，有很多概念都可以用，但是有很多概念我們要放在context、放到form底下去了解，這個就是我所講的collective body，我並不是說收驚我沒辦法接受，而是說收驚是屬於我們這整個社會collective body裡的一個部份，當你對於這個form、這個context沒有去掌握的時候，那就對於整個collective body產生一種干擾、產生一種

問題。所以在這樣一個面向裡你要做抉擇，抉擇是多元層次的，自由不是取決於個體而已，而是放在群體的分析、判斷。在這個面向上我想有很多的判斷是非常西方式的，這是現代社會裡面常常碰到的問題，就是你必須要去評估結果會如何，用怎麼樣的手段能夠達到這個目的，還有效率怎麼樣？有很多時候反效率，沒有效率反而更有效率，對不對？我們都知道適當的休假、不做任何事可提高辦事效率，比如你七天裡面有一天的時間都不唸書，這樣你其他六天才能夠念好書。有很多時候沒有效率反而才能夠達到效率。現代人在做評估的時候，很難逃避掉關於效率、關於方法還有後果的評估。在評估上，我覺得這可能是西方啟蒙運動的遺產吧，這遺產像Foucault說的，是全世界都感覺到的，並不是只有東方或者西方的問題，這是因為帝國主義跟資本主義的興盛，他無法避免感受到評估的手段，在很多思考方式裡，這只是一個便利的策略。有很多我們自己內部對於身體好久以前繼承下來的記憶與感官上的知識，就是所謂的sensual scholarship 透過感官知覺所累積下來的經驗與知識，這些知識和西方現代的科學知識一樣重要。

我們知道很多時候跟父母親的互動，並不是透過理性的方式來運作。包括回到故鄉或者是回到自己以前讀過的這些書裡面去的時候，你感覺到感官上面的記憶，這些記憶都是非常珍貴的經驗。這些經驗在我們的日常生活都會發生。所以我覺得西化沒有錯，但是西化只是其中一個面向而已。在很多面向上，我們的身體的一些體驗，還有正在構成的體系，有很多是來自於自己的本土的經驗，這非常複雜，經由多層次累積下

來的文化跟不同的社會發展裡面累積下來的經驗。所以我覺得在了解這些面向上，西方的論述有很大的用處，但是對於這些內容的了解、如何去掌握，如何從本身的經驗去展現出form與context sensitive，然後有一個比較清楚的掌握，而不會把本土的經驗、個人的經驗扭曲掉，這個是我覺得比較重要的。

聽眾：

我對廖老師講的做一些回應。你講的本土經驗與西方經驗的混合，你的重點是在那個混合，就是既台灣又西方，台灣的individual怎麼去把西方的東西納入你既有的體系，然後在不斷衝突的過程裡，產生新的抉擇。我覺得所謂的individual不是一個universal的Taiwanese individual，它是因為階級而不同、因為生活經驗而不同、因為年代而不同，所以我覺得，像剛剛林老師所講文化的body或者是群體裡面的individual，其實也是不斷變化的過程，它會隨著年代、或是文化的change，一個容納的過程而不斷產生變化。我們不能去期待一個統合的、不變的文化存在每一個身體裡面。

林淑容：

對，我相信廖老師應該也是同意這樣的看法，我自己絕對同意這樣的看法。我想我稍微再釐清一部份。就是針對剛剛廖老師講的form跟context，比如說收驚，收驚最重要的一個概念就是靈魂的概念，基本上就是說靈魂離開身體，所以你會受到驚嚇。但是所謂吃香灰它只是一個form，事實上吃香灰這種概念，它只是在儀式過程中的一個程序，這個程序在很多收驚的



儀式裡面，它可能不一定是主要的，它最主要的是有一個儀式性的行為，把你的魂招回來，回到身體。所以我們在講form跟context的時候，就要釐清這個身體概念到底是什麼。

聽眾：

剛剛大家講的很學術，我問一個比較生活化的問題。現在我自己有一個染髮的困擾，當白髮都出來以後，我們說滿頭白髮叫銀髮族，但是現在幾乎都看不到銀髮族，因為多半的老先生老太太都開始染髮。在高中初中實施髮禁時，我們要爭長髮，現在要爭從白髮變成黑髮，不曉得在你們剛剛講的不管是social body或者是private body裡面，有沒有一些更大的理論架構？這個社會是比較認同青春的，你黑髮就表示你是年輕的，黑髮是很重要的一個指標象徵，除了這樣一個簡單的解釋以外，兩位老師或者是主持人有沒有更大的一個架構？這個染髮市場相當大，從市場機制來看它是一個經過行銷的，不下於美容的市場。謝謝您。

廖炳惠：

呵呵，我很小頭髮就白了，到現在從沒想要去染黑，倒是有一個想法想把他全部都染成白色的。因為我們有幾個老師頭髮都全白，我覺得他們這樣看起來很有學問的樣子。我想現在有很多年輕人喜歡把它染成紅色或者是金色，這大概表示一種跨國的文化，越來越多銀髮族變成黑髮族，而現在年輕人變成是異國族。我想在這個背後有一些認同危機的問題，現在越來越明顯就是人的記憶時間越來越短了，我們已經快要忘記去

年流行什麼東西了；我現在教的電影課程裡我就發現，現在學生只看過這兩三年之內的電影，幾乎五年前的電影他們都沒看過。這個現象是世界性的，不只是台灣，因為變化這麼快，所以會產生generation gap。你跟年輕人在一起的時候，你會被說成是LKK或者是什麼的，那種感覺不是很好受。

林淑蓉：

染髮是不同的世代對美的標準不同有關。形式的表現有很多種，不同的世代、不同的階級、不同的族群或是性別之間，可能會有很大的差異。藉由形象的改變，將不好的形象遮掩，這種方法基本上是在追求一個被認可的美的標準，那是一個想像的身體形象。不同社會對美的形象標準是不同的，不同社群考慮這些問題的方式也很不一樣。

聽眾：

我是作電子產業的，可是我發現很有趣的一件事就是，當產品常常被客戶退貨，老闆覺得為什麼這麼不順的時候，剛開始他會以科學的方式嘗試解決，但最後他會選擇另一個極端，就是去拜土地公。所以我想是不是不要把它兩極化，事實上在很多選擇裡面，你一項一項地去選，自然而然就會從這一頭選到那一頭。就像我們現在出國，你一定會碰到很多很多很極端的文化，不同的文化，可是你必須去接受，或許不需要作兩極的區分？

林淑蓉：

在兩個文化之中取得一個平衡點是很重要的。比如說在國

外華裔子弟，他們也會面臨同樣的問題，在西方的文化體系、教育體系之下，是不是要去學習傳統中國的語言。我們在國外的時候常常會聽到很多父母親在抱怨，孩子小的時候很排斥去語文學校學中文，覺得中文很難學，在美國的學校教育體制之下，他覺得學中文一點都沒有用。可是有些父母親認為這關係到認同感的問題，所以堅持孩子要去學習華語，這代表他有中國文化的認同感。但是很多小孩子等到他比較成熟以後，他會發現這個認同感事實上是很重要的，他會在自己的成長過程中慢慢去調適。如果哪一天這個小孩子覺得收驚還是有它的效用，也有它的道理，那他就會信了。如果他不信，即使你小時候幫他收了，長大以後，他也不會把這套體系放在他自己的日常生活裡面來實踐。每個人都有多種的選擇體系，他會去選擇他認為比較好的一種方式。

廖炳惠：

小孩子面臨文化傳統的選擇時，當他發現有些東西沒有用，日常生活裡面他用不到，他就不會將它整合起來，因為這個整合沒有必要、沒有效益。有些文化或許因為父母親的壓迫，還有他對祖父母的感情延續下去，但是當他結婚生子以後，他的小孩子或下一輩可能就不會這個樣子了。在美國有很多下一代的華人就是如此，他們已經定位自己是一個美國人，他已經不說自己是華裔美國人，不把自己看作華人，這個身分已經完全不重要了，像譚恩美一樣，有人界定她是一個華裔美籍作家，她就提出糾正說：我是美國作家，不是華裔美國作家。這就是她自己的認同，她認為那種華裔身分對她來講是種

壓迫、是個負擔，對她來講沒有用，所以她不要。我們也常常發現，小孩子在成長過程裡面，雖然文化選擇有其自主性，但是父母會害怕自己族群的文化沒辦法傳承，他們的焦慮更勝於孩子。

陳信聰：

今天應該是要談body這件事，可是談到後來我們在談所謂的同性戀的問題，談到多元文化的問題，甚至談到染髮、談到兒童教養這樣的問題，兩個老師所用的概念好像大部分都是所謂的power、identity或者是一些知識社會學的東西，我們好像很少看到老師使用body的觀念。剛剛林老師在談body的時候我們很難不談到人觀，事實上我們在談individual body跟social body的時候，其實也就很是self跟person這樣一個概念，我不曉得當我們在使用body這樣一個概念的時候，或是說我們在用world view或是現在比較流行的「人觀」，用self person概念，它們有什麼差別？用body到底有什麼比較優越的好處？當然台灣對於body這樣的觀念還不是很熟悉，或是用的還不是很上手，這可能是一個原因。我不曉得body是不是我們所累積出來能夠解釋目前的文化現象的一個比較好的理論概念？還是說這其實只是一個parody的轉移而已？

林淑容：

我們剛剛在談body，有很多層次，我想廖老師談了很多部份，是比較在social body這個層次。你剛剛講的那個部份我覺得是比較在individual body層次，談染髮不是不談body，我覺得

得body image基本上就是一個body的問題，這個body image一定是跟這個社會認為符合這個年紀的理想的body image應該是什麼形象有關，individual body跟social body之間有一個很清楚的連結，最後你會談到identity的問題，會談到power relation的問題，可是他要扣連的就是所謂的social body這個層次。所以我想我們談的還是body。

廖炳惠：

我想身體的理論就像五〇年代有人拿一個keyword就是「culture」，「culture」一key in之後發現有幾百種的定義，body我想現在也差不多了。body 你可以說有medical body、social、cultural、physical或者是individual，可以有各種形式的方式來討論body，而比較重要的是有沒有一個比較適用於台灣的，我們現在討論到body這個概念的理論存在？現在台灣繼續沿用的概念大概都是同性戀的論述，或者是Foucault的信徒經過翻譯的方式引進。但是我們都沒有真正去理解body這個概念是如何形成的？在西洋文化的脈絡、在台灣自己本身還有在中國文化裡面的脈絡。因為在中國文化的脈絡，身體與政體的概念在早期的文獻裡包括老子、莊子、儒家，很多很多文獻裡面都有，但是我們如何去整理？如何促成兩邊的會通。很多人說混合，我比較傾向會通，如何讓彼此有個channel能夠互相了解彼此的差異，然後這個差異如何用一個論述的方式講出來？互相了解我們背後有不同的身體論述，讓我們了解到兩個文化之間有很大的差異。我覺得這是我們現在應該要做的。在這個

問題上，知識社會學跟權力大概都沒有辦法避免，因為討論身體這個概念在中國長期以來非常多，但是就是沒有像西洋最近幾十年來，這麼多的書針對身體這個概念講了這麼多。在這方面我想我們需要去借鏡，在這個面向上我們很難逃避西洋關於身體的論述，特別是在教室裡面當成是一個職業的individual的時候，這時候self已經被很多外面來的身體理論來把我們界定，把我們變成這樣子。所以我想在很多層面上我們需要從理論這個面向上去做，去討論how to theorize your everyday？我們怎麼樣把日常生活裡的身體所看到、聽到、感覺到、想到的東西，用一個理論講出來？如何把它理論化？如何去理出日常生活裡的這些面向？

何乏筆：

我回應一下你的問題。我們策劃「身體與社會」系列座談，針對的問題是，在台灣目前情況，「身體」不是一個很被重視的對象。可能有一些知識份子會討論到這個觀念，但是如果我們看台灣宗教的影響，看到所謂修行之類的觀念，我們可以發現，最主要的關切不是身體而是精神或是心靈這方面。所以我們強調身體與社會這樣的關係。目前就是所謂的兩極化，批評資本社會、批評物質文明，從強調心靈強調精神的角度來批評消費社會，這種態度是很有問題的，這是我們基本的構想。我想要避免這樣的兩極化，所以討論身體好像在找討論台灣社會的另一種方式。這個系列一直下來，我們從很多方面有一些發現，有一些我覺得滿重要的觀點，像很多討論中說到氣

的觀念、中國傳統裡面的身體觀等等，就是不要一直沿用西方的模式，像唯物論、唯心論來討論社會現象，就是要讓身體變成另外一個可能性。

聽眾：

現在講身體，其實與New Age連接得滿緊的，因為當New Age發展所謂身心靈工作坊時，標榜要追求這三個境界的和諧。比如說在美國，有很多洋人早上起來打太極，把太極拆解得很西方式的教學，試圖透過三個方面來作所謂自我覺醒或覺察。我想New age的確把這三個合而為一。現在在台灣，用身體這個方法來導入自我的覺察其實還不少，比如說用muscle checking，用按摩的方式，喚醒身體的記憶。剛剛的對談比較從文化研究這一層面，來剖析身體與社會之間的關係。不知道在學術領域裡面，身體有沒有與心理學的結合？以及如何結合？

林淑容：

New Age其實有好幾個層次的概念，其中一個層次是對西方醫療的不滿所引發出來的一種反抗；它尋找另外一種比較形而上、能臻於身心靈合一境界的方式。台灣前一陣子也很流行禪修、氣功，這可視為是台灣一種New Age的形象表達。我們剛剛是比較放在社會層次的面向上去談身體，如果是氣的概念，你是比較從現象學的觀點去談，討論個人的身體如何經驗、去感知外面的世界。心理學應該也會有，那個是比較屬於

個人層次的，即個人如何經驗他的身體與外在世界的關係。

楊儒賓：

body除了有西方的individual與social body這樣的歧義之外，另外一種考量是將它放在中國的身體觀，也就是所謂的形氣神（或精氣神）合成一體的身體觀底下考量。很明顯地，我們看荀子，他一方面把身體跟社會的禮結合在一起，離開了禮，這個身體根本就不能想像，不只是不能成立，而是根本不可以想像，你一定要在某種禮法底下才能夠呈現你的身體的意義。但這不表示人就是視禮而決定的，事實上，禮要跟心氣結合為一，而且要有氣生質的轉化，這才是究竟。如果是孟子的系統，又是另一種想法，孟子認為身體事實上是跟你內在的氣、內在的意志之間有非常密切的關係。形氣神三者是相連續的，在某種境界上講，三者也可以說是一體的。但這種形氣神合一的人格要成長，它也不可能脫離社會情境。中國傳統說的身心關係或精神跟身體之間的關係跟我們現在所理解的不太一樣。所謂精神是一種非物質性的、不佔空間性的，而身體是佔空間性的廣延，我想這不是傳統的想法。所以你剛剛說的那個問題其實是自古以來就有的，比較有有趣的觀點可能是，這兩個之間展現的是非常不同的面向，但顯然是有關係的，這種關係如何用比較合理、比較有說服力的論述把它建構起來，這可能是比較有意思的。

何乏筆：

今天談到很多的社會身體，針對個人身體跟社會身體去討



論，這個系列都是跟這個問題有關的。像氣功、像New Age這些東西基本上都是關心個人的身體、自己的身體或小團體的身體。但是他們通常忽略所謂的社會的身體，只管把個人的身體弄好。在台灣，我的印象像氣功這些東西，基本上是一種對自己身體很自私的觀念。就是你自己要把你自己的身體弄好，你的某個力量或能力就比較強，你就可以賺很多錢，或是可以掌握比較多的權力。我基本的問題就是怎麼樣把個人的身體、個人的修養去跟社會的一些現象、跟社會的制度、社會的秩序聯繫起來。今天當然討論了很多社會身體方面的東西，現在我們抓到重點，可以繼續多談一點個人身體與社會身體的關係，或者個人修養跟社會制度關係的問題。

聽眾：

我覺得很有意思的是個人修養跟社會制度的問題。這裡面有一個性別的問題，就是誰養生？怎麼養生？男人的養生與女人的養生，怎麼被用在再生產上面，男人的養生怎麼去征服女人？我覺得這就是個人身體跟社會身體的一個連結。

廖炳惠：

最近有很多研究，比如身體跟風水、精氣，跟investment，亦即我們把精力invest在某些東西上面，然後能夠讓自己的身體恢復疲勞、增加更多的能量去再投資，再做更好的循環。所以吃有機食物，各種修行方式，也建立某些管道，交一些朋友，這些人吃一些有機食物，然後大家好像心裡面有一種通靈的感覺，甚至可以集體相約要上天堂。有很多靈修團體到最後

形成非常特殊的狀態，跟外面的世界隔絕，想要自己創立一個天地，而這個天地可能在另外一個世界。現在有很多研究，在人類學裡面有一些人在做這一方面的研究，研究某些這種宗教、或是以靈修為號召的團體，而這些團體他們又投資，擁有很多的股票，又做了很多跨國的生意，他們有自己的一套哲學、有自己的宗教信仰之外，還有很多工夫的表現能夠把你的病治好，讓你的心靈能夠變得非常穩定，有很多看起來非常可敬的動作，讓你可以馬上就被感動。這裡面有很多制度化的文宣，很多非常不有機的運作跟操縱在這裡面。這些是很好玩的問題。

何乏筆：

我一直對於中國傳統的身體觀念有一個疑問。就是它裡面操縱的成份是不是很高？就是到底我們有沒有道理把西方那種解剖學的身體觀，那種分裂的、分開的身體觀，跟中國傳統所謂的有機體的身體觀念，我們真的能夠分得這麼清楚嗎？一個是操縱身體、控制自然的世界觀，另外一個是天人合一的、有機一體的世界觀，我非常懷疑這樣的觀點。因為我認為有機一體裡面有非常多的控制性的操作。

林淑蓉：

我想東西方都有對身體的操縱、操弄的成份。當然這不表示說因為都有這種操弄的成份就表示東西方對於怎麼控制身體、怎麼去看待身體，或身體價值觀就是一樣的，我覺得東西方還是有很大的不同。我想台灣的學者可能還必須要多研究，

釐清在目前台灣社會裡面，這麼多元化的身體論述或者是價值觀的展現，跟整個社會文化之間的關係，以及身體又是用怎麼樣的一種形式來展現？我覺得不太容易用一兩句話就能夠把對比性表達得清楚。你剛剛講的那個現象，好像在中國社會裡面有很多比如氣功的學習、或者是禪修、或者宗教現象都是強調人跟自然的合一，它的著重點是在個人的身體經過修煉然後提升個人。但是事實上它也不完全只是在個人層次，我覺得東方的修煉在社會這個層次雖然沒有那麼凸顯，基本上還是認為有一個理想世界在那邊，就是說經由個人的修為，個人可以經由氣功的修煉或者是禪修，達到社會整體的和諧。因為個人的氣不一樣可以改變這個社會的污濁之氣。所以有很多理念雖然是從個人出發，比如說有很多人可能是因為個人的身體不好，所以他要去練氣功或禪修，是從個人出發，可是有很多人把禪修跟氣功那一套的價值觀，再推廣出去，運用群體的力量去改變整個社會，對人與自然分離的這個事實作一些修正。經過這樣一個修正，雖然是由個人身體出發，但是最終目的還是連結到社會層次。所以我覺得東方的身體修煉是有很大的操弄層次，可是也不是完全忽略掉社會身體這個層次的問題。我覺得這兩個問題是沒有辦法完全分開的。

何乏筆：

我想補充一下自己的一些心得，其中有兩個面向可能不是很被注意，一個是美學，一個是環保。我不曉得他們怎麼樣在台北市這個環境活下去，怎麼樣去適應這個環境，而不是改變

這個環境讓它變得比較好。所以我剛剛說所謂的social body是不是一個適應的觀念？你能夠好好適應你就是強者，你不能夠適應你就是失敗、你就是弱者。另外一個是美學，或者美這個問題，因為氣功很少談，當然風水有一點這方面的觀念，但是很少會涉及到所謂的環境的美，當然美很難有一個標準，但是至少這跟環保有一點關係。我覺得他們很少涉及到這個問題。我當然比較喜歡像紫藤廬這樣一個地方，可是我如果去一些練氣功的人的家裡，我覺得有一點嚇一跳；就像電視上看的一些很粗暴的節目，我覺得好像有一點矛盾，但是如果從一個像social body這樣的觀念來看可能不是矛盾的。

廖炳惠：

風水與靈修在台灣有很多，我聽過幾個報告，基本上是因為自己身體不好去靈修，之後就感召很多人去參與，他們就形成一個community，看起來好像是一個非常善良的community，但是這背後有一些差異性。這就得回到今天講的，認同的主題，就是認為自己是比較跟別人不一樣的，你們沒有靈修，你們是沒有靈氣的，沒有想到一些靈魂上面的問題，所以你們的水平是有限的。在這個面向上，你就發現他們形成內在鞏固自己的某種形式、網路、管道在運作。在很多面向上跟宗教有點類似，像早期的基督教、特別是天主教，在大概二、三世紀時那種運作發展的方式很類似。這個面向我覺得值得去研究，很多人覺得自己的身體與靈氣不足，從這個地方出發，希望能夠讓別人也變得生活比較充實一點，產生這種靈

修的信仰，也希望能夠去傳教，讓大家都能夠得到好處。但是真正運作的邏輯又是另外一套，它背後有很多機制性的運作邏輯，這個邏輯很多時候是非常人為的，人為到你覺得不可思議的地步。

林淑蓉：

我覺得可能必須要區分兩個層次，一個是理想的社會，一個是在一個群體裡怎麼實際操作，這二個層次有很大的差異。一個理想社會可能還是希望達到天人合一的境界，一個比較完美的社會建構這樣一個境界。可是在一個群體裡實際操作的時候，可能就會有很多權力之間的競爭、藉由身體的這樣一個掌控的能力，去展現那種對別人、甚至別人的身體的那種掌控的能力，這兩個層次可能有很大的不一樣。我們在談身體的時候，還是要區分這兩個不同層次可能產生的一些問題，我們去思考這些問題的時候，還是需先區分不同層次的思考之差異，才能進一步去討論文化現象與身體的關係。



◎紫線廳莊秀珍彈古琴

## 古琴 — 身心之探微

時間：1998.11.7 地點：紫藤廬

主持：周渝（紫藤廬創辦人）

主講：莊秀珍（古琴家）

何乏筆（中研院文哲所助研究員）

周渝：

古琴在中國傳統深遠，每一個朝代幾乎都曾呈現式微滅絕的跡象，卻每每不絕如縷，每一代都有許多重要人物為之獻身。一個好的琴人，就是一個動人的故事，因為他的純粹，他與琴的關係、他與深邃文化之間深刻純粹的關係，是如何走過中國歷朝歷代的動亂不堪而留存下來，是一個很值得我們關切的問題。今天，我們很難得將隱居了十年的莊老師，從台中請了出來，為我們彈一曲難得聽聞的古琴，談一談難得聽到的心得。

另外一位是何乏筆先生，他是一位很特別的德國人，對中國文化尤其是儒學有很深的研究，甚至他整個人呈現出的氣質，比中國人更具有中國文化的氣息。他對中國藝術、工藝尤其是宋瓷、宋畫有非常好的敏銳度、深刻的鑑賞力和情感，本身更向莊老師學琴，也愛上琴。他從法蘭克福學派深厚的根柢，研究儒家哲學，又學古琴，那麼他如何看待琴？又如何從

琴的文化，再回過頭來看世界？待會兒，他也將為我們展現琴聲，並談一談他的看法。任何文化內涵的呈現，不超出三個要件：形象、聲音、語言，今天很難得能在紫藤廬，同時三緣聚合，從人的存在中，展開琴文化較為完整的樣貌。

（莊秀珍彈漁歌）

莊秀珍：

這個曲子，是我自師承之後，經自己詮釋的曲子，參考吳兆基先生的定譜，彈起來卻完全不一樣。我覺得我自己的琴，走的是回歸的路，回到古琴音樂在傳統裡，所一再延續的一些特質：琴的人文內涵。在傳統文化領域裡，古琴被認為是一種「道器」，是與修身養性有關的樂器，傳統文獻中，與古琴音樂美學有關者，有下列三個部份：在早期儒家經典中，有很成熟的音樂理想；其次，為許多琴家所留下來的美學資料；最後，則為史上的樂論。我發現一個很有趣的現象即是，愈古老的音樂文獻，我看起來愈覺得親切，譬如，我真沒想到，我對古琴音樂的思考方式，竟然如此吻合最古老的一篇音樂書——《樂記》裡的一句話：「情深而文明，氣盛而化神。」一般喜歡將古琴音樂劃分為儒家、道家、佛家，或儒士派、文人派、方外人士等等風格，但我認為樂記中這兩句話，並沒有作這樣的區分，反而是貫穿在每一個藝術家的表現中，而且應該同為任何一個藝術家內在的深刻體驗。我一向覺得，唐宋之前的音樂文獻寫得都非常好，如稽康對音樂的論點：「吟詠以肆志，寄言以廣意」；而唐宋以後，中國藝術南移，江南藝術家的



作品大多充滿意境之美，是以，琴學在明朝時，出了所謂的《二十四琴況》、《琴聲十六法》，強調從意境所引發之音樂終極的理想性，包括音樂的理，以及彈奏音樂時，內在身心的狀態。這些文章實在是非常好，因為內容不但在談論美學，也同時充滿了文學性，二者密切結合，很難截然區分。但我仍然非常嚮往所謂的太古，譬如，最早出現的古琴文獻是東漢末年的《琴操》，其中記載的，都是三代時期的琴曲，其中好多真是「性情文章」，例如，孔子從陳回魯時，看到山中的幽蘭，就即興彈「倚蘭操」。我在鄉下種蘭花，發現蘭花其實只需要最乾淨的水、最清新的空氣、以及早晨不太烈的陽光，而蘭花的根部是非常乾淨、非常整齊的。我覺得所謂的幽蘭，其實是一種至性，所以孔子會以幽蘭來自比。另外有一首「水仙操」，據說是伯牙所作的，故事是這樣的：伯牙向他的老師成連學琴，一直不得深境，老師便跟伯牙說：「我帶你到海外荒島，我的老師子春先生可以教你更深奧的琴。」於是老師將伯牙留在荒島上，自己就划船走了。伯牙見到浪捲天際、海天茫茫，有感而作「水仙」。八大山人也有一幅畫畫「水仙」，將其幽絕表現得非常好；現在傳譜中的「水仙」也是非常好，我個人非常喜歡，但覺得極難以掌握，難就難在它非常深情、非常脫俗。水仙是至情，而幽蘭是至性。

我認為中國人發現古琴，是從「至性至情」開始，這裡還沒有「境」，琴書談「境」，所謂「清風明月」、「漁樵問答」等，是相當晚的事，「性情」則發端很早，這從何處談起呢？因為在唐宋以前，琴曲曲譜是左手輕、右手重，左手的音

是很簡樸的，我們說左手韻、右手聲，當聲多韻少時，它的表達是很直接的；韻是在宋明之後，明朝的琴譜中大量出現吟、猱等類的指法，但上海的林友仁先生寫了一篇文章，指出在歷史上是由聲多韻少，演變到韻多，並預測未來可能會是多聲多韻的時代。但我覺得這種演變似乎並不是很好，我覺得我們應該是走回歸的路，回歸到內在精神的探求，而不要迷失在音樂的唯美之中，並不是說音樂的美不好，而是說最好是在音樂真正的內涵中尋求進展。

至於我個人的藝術歷程，其實是我在準備座談會時，最早思考的方向。以往我從未公開談論我的藝術，後面的三張畫，是我十年前的作品，在我整個生活史中，我大部分都是跟創作者在一起：畫者、文學作者、思考者，我們都認為我們是在藝術中完成自己的，這是自己對自己的交代；另一方面，如果我們進行思考的話，我們希望這思考是原創性的，而不是沿襲既成的想法去思考人的心靈、去觀察人的內涵，所以，在我的彈琴生活裡，有三件事是真正重要的：第一，安靜的生活環境，即平靜的心靈空間；第二，人的內在，這是非常影響我的因素。我蠻喜歡《世說新語》的世界，即直接從人的內涵，去領悟生命奧妙的歷程與起落。記得四年前有位年約四十的華光道穎禪師來找我，要聽我彈琴，先前我並不認識他，那時我過得閒閒散散的，於是便彈「普庵咒」給他聽，彈完之後，他告訴我：「你是一面鏡子，因為你的琴聲很靜，每個人在你面前都會看到自己。」這句話在我內心起了很大的作用，我總一再去想他說的意涵。然而經過四年之後我再回頭想，那天下午他來

的時候，他那種十分凝斂的氣息、非常透明的精神，以及詞語的鋒利，我覺得他才是我的鏡子，而且這是他的一種思考方式，這裡面有其佛理，可能他認為生命與生命之間，本如鏡子互映。在我整個生命的歷史中，我非常重視人的內在給我的感覺，而不論其為有修為的禪師，抑或是簡樸的鄉下人。第三點重要的因素才是文化。我從二十歲之前便有一個很奇怪的傾向：很喜歡子書，尤其是《老子》，而對經書有很大的隔閡，這也許是因為我從事藝術工作，比較往自己內在看，偏重去品嚐個人生活，而較少負擔社會責任的緣故，不過現在年紀較大了，我開始尊敬經書，而感受到其中成熟的智慧。

周渝：

謝謝莊老師的講話。何先生聽了莊老師的話，不知有沒有什麼要一吐為快的？

何乏筆：

我1997年八月第二次來台灣時，很快便再去找莊老師繼續學琴。我們這一年以來，有一種很特別的授課方式。然而用語言表達內在終究會有困境，因為我們的辭彙、思考、觀念是不一樣的。雖然我們在上課時，已經發展出一套特別的表述方式，但是我們仍舊懷疑，在座談會這樣的狀況下，是否能以此方式溝通？所以我建議用我們的抽象水墨作品，來表現一種非語言的溝通。紫藤廬所舉辦「身體與社會」系列座談會第一部份的主題：修身、審美與批判，究竟和古琴有什麼關係呢？古琴與修身、美學的關係，可能大家都可以明

白，但是，古琴和批判的態度或反省性有何關係呢？我學琴的過程，基本上不只是反省一種文化交流的困境；也是在反省傳統與現代間的關係。上回座談論及另類生活美學時，有人說：「你們都談論得這麼抽象，可不可以具體一點？」而今天應該有機會將這些概念具體地說明。我將從自己的個人經驗開始：就「修身」而言，這確實是很個人的事，是一個人自己發現自己的過程。今天在此，是為說明我自己如何嘗試將修身、審美和批判連結起來，僅提供給大家做為參考。

我學古琴不是從耳朵開始，而是從「意境」開始：是文人文化的魅力，也就是在水墨畫與唐詩中所開展出的意境。另一個出發點則是二十世紀歐美的「新音樂」。兩種似乎相互對立的因素變成為我古琴音樂的內在動力，也反映出我所處古今中西之間的臨界點位置。

「新音樂」是歐洲「古典音樂」的繼承以及革命性的轉化。Schönberg 著名的口號「音樂不要裝飾而要真實」明顯的要求音樂的自律，音樂絕非社會的麻醉劑，也不應該提供娛樂。新音樂的發展與流行音樂的充斥及氾濫具有密切關係。可以美國作曲家John Cage 的一句話來說明新音樂的革命性格：新音樂的重要特點在於把音跟音之間的「膠水」去掉。「膠水」首要所指的是其旋律及和聲，新音樂徹底地脫離歐洲自十七世紀以來所發展的音樂習慣，因此通常引起聽眾的排斥反感，甚或批評其非音樂之屬。不過，若感受到古典音樂的裝飾作用、流行音樂的諂媚旋律，便可發現新音樂的嚴格及強烈表現的「震驚姿勢」（Schockgesten）中確有其真實。自阿多諾

的音樂理論可以了解音樂與歷史經驗、社會的深層結構有密切的關係，特別是音樂包含有深切的歷史反省在其中。面對新音樂實有助於看清「文化工業」所引起的自我迷惑。更重要的，新音樂不僅跳脫了古典音樂的傳統格局，亦開啟了非歐洲音樂的窗子。如果說，二十世紀歐美哲學對傳統形而上學之批判可算是開發中國哲學的必要條件，同樣的，透過新音樂，也有助於貫通古琴音樂的深刻及嚴格內涵。至少，此方式使我避免對古琴文化產生無力的好奇和異國情調的模糊，反而使我能更明確地選擇適己的角度。傳統的再生不可避免地有其片面性及選擇性，反省和闡明某種選擇乃是選擇者的責任。

以下將以獨、敬、淡、微四個面向深入，探討我對古琴的一些感想。

### 一、獨：

學古琴首先是為了自己而非為了別人，學琴是屬於修身慎獨的工夫。《二十四琴況》中有言：「絃索之行於世也，其聲艷而可悅也。獨琴之為器，焚香敬對，不入歌舞場中。」在古琴的歷史中，這樣的觀點早已發展成熟。《風俗通義》一書亦有言如下：「然君子所常御者，琴最親密，不離於身，非必陳設於宗廟鄉黨，非若鍾鼓羅列於虛懸也。雖在窮閭陋巷深山幽谷猶不失琴。」這段話多少點出對慎獨工夫的初步概念。在王維〈竹里館〉一詩中，也傳達出古琴在文人生活中所扮演的修身角色：

「獨坐幽篁裏，彈琴復長嘯，深林人不知，明月來相照。」

白居易有一首〈船夜援琴〉，同樣是描寫在獨處的時刻，琴與己相融互映的情況：

「鳥栖魚不動，月照夜江深，身外都無事，舟中只有琴，  
七絃為益友，兩耳是知音，心靜即聲淡，其間無古今。」

「獨」也是暫時享受離開人群，當「世外人」的自由，不管在大自然裏或在個人獨處的空間。關於倪瓚的故事描述出這樣的「自由」：「倪雲林所居，有清閨閣，幽迴絕塵，中有書數千卷，皆手自校，古鼎彝名琴陳列在左右，松桂蘭竹之屬敷舒繚繞，其外則高木修篁蔚然深秀，每雨止風收，攜杖履自隨逍遙容與，遇會心處，鼓琴自娛，望之者識其為世外人也。」

我個人不「靜坐」，但自己「獨坐彈琴」時的某些經驗應與之有相近之處。然而，「獨坐」並不追求純粹的「內心」或「內身」的活動，它需要某些物質條件的配合，甚至更積極的，它會引發人營造宜然的環境和氣氛的動機。接觸到文人「獨」的意境讓我非常驚訝，在歐洲的繪畫歷史當中，似乎沒有相同的畫題：孤獨者的生活藝術。我之所以將「獨」解讀成一種包含創造性的孤獨（不是充滿憂鬱的寂寞），此觀點可能是受到現代生活方式影響所產生的誤解，換言之，在傳統家庭及社會秩序徹底地瓦解時，「慎獨」或「獨坐」的個人主義解讀才有可能。因為「獨」（獨立、孤獨）的問題在個人化的生活處境中特別突出，因而如何積極地面對孤獨便為當今所需。

一個無法面對孤獨的人便不容易自律地跟別人相處，培養獨處的能力也是自律工夫。

## 二、敬：

對於「敬」這個子題，我想從「禮」或儀式的問題切入。當我對儒家產生興趣時，特別注意的是「禮」的觀念。主要的問題在於：宗教之外的儀式如何可能？換言之，藝術與「禮」或儀式的關係到底為何？就歐洲來講，要等到十八世紀，藝術才真正開始「自律」，走出基督宗教的影子；藝術品開始公開展覽，藝術作為個人「表現」的觀念便在浪漫主義影響之下慢慢發展出來。例如從鋼琴的發展，便可見得這種情況：在巴哈時代，鋼琴的型制還是較為樸質的，而至十九世紀，鋼琴的體積逐漸變大，音響效果也增強，便是肇因於當時表現觀念的興盛。啟蒙運動的發展，也始終批判宗教，接著，浪漫運動所強調的個人感情、自由、自然等觀念日益普遍時，禮儀便愈受排斥。

在一次新音樂會中，有一位美國鋼琴家為了表示對儀式的反感，一上台便即刻坐定彈奏，而在一陣鏗鏘激烈的演出之後便不見其人，表現出對儀式的極度敏感和厭惡。因此現今若要再談論「儀式」，似乎有些困窘。其實任何的演出都是一種儀式，但這位鋼琴家用一種嘲弄（irony是浪漫主義中一個很重要的觀念）的方式面對此種難以跳脫的演奏形式，拒絕鞠躬以避免他人將其演奏視為儀式。然我個人認為，現代藝術發展到這樣的情況，便很難再繼續。藝術

如果不能中肯地面對儀式，藝術便易流於遊戲，當其刺激不再時，藝術就無法累積，而與個人日常經驗結合。因而當我反省「修身」的內涵時，連帶便想到修身與禮儀的關係，而認為「修身」蘊含著藝術與儀式再次聯繫的可能性。朱熹在《論語集註》中解釋「禮之用，和為貴」，《論語，學而》涉及到嚴格與從容的關係，其論點值得反省：「和者從容不迫之意，蓋禮之為體雖嚴，然皆出於自然之理，故其為用，必從容而不迫。」那種嚴格、法則、規則與自然、自由、從容的關係，基本上可說是藝術的，也是修身的核心所在。

儒家的道德嚴格主義對古琴文化確實影響重大。《風俗通》中有言：「古琴之為言禁也，雅之為言正也。言君子守正以自禁也，夫以正雅之聲動感正意，故善心勝邪惡禁。是以古之聖人君子慎所以自感。」常見有反對「以藝視琴道」之說法，也是因為古琴蘊含著嚴謹的修養工夫。直到明末的劉宗周「慎獨」理論的產生，更顯出宋明儒的一種內向化傾向，似乎愈來愈以孟子的脈絡代替孔子的禮樂教育。如果古琴文化中保存了先秦儒家的禮樂觀而把它個人化（認為古琴音樂繼承古代雅樂的想法普遍），探討古琴文化可能對重建儒家修身觀有幫助。宋明儒對儒家修身觀的發揮，就儒學發展而言，確是種突破，不過，內心化傾向也是種陷阱。古琴文化可發現另外一種慎獨工夫，其包含著對身體以及外在環境的獨特敏感。因為對於環境和氣氛、空間和服裝、姿態和心情等條件的慎重態度，彈琴於焉變作一項儀式。「君子慎所以自感」的意思便是注意到外來的影響以及外在環境的塑造。



彈古琴首要是視其為個人的禮儀。由此來看「慎獨工夫」，其重點不再僅指學者所做的內心省察工夫，而是指身體、情感、空間、環境、氣氛的貫穿活動。古琴音樂化乃意同於古琴文化的消滅；如果把古琴單視作「發出聲音的樂器」而已，它必然無法凌駕鋼琴或小提琴等樂器之屬；因之，現今琴界有人以鋼絃加強其聲音強度的嘗試，實際上是在扼殺古琴原來絲絃的質感。

### 三、淡：

「淡」（平淡、淡泊）當然是文人美學的重要概念之一，但特別強調「淡」有其時代背景和意涵。消費社會的存在，是依靠著不斷刺激人的各種慾望；同樣的，十八世紀以來的歐洲美學重視感性，以表現的強化和分化為中心。現代藝術與資本主義的發展息息相關。批判理論基本上肯定資本社會所帶來的感性解放，但批評感性的發展限制在消費的範圍。阿多諾或馬庫色講「昇華」的出發點並非傳統哲學所強調的心靈或精神的主張，而在於感性與感性之間的差異；馬庫色所提出的「新敏感性」是指感性的昇華或分化。吳澄《琴言十則》一文中說到：「琴資簡靜，無增客聲。」在新音樂的一個脈絡中（即是從Anton von Webern到John Cage和Morton Feldman）可發覺「表現」朝向「簡靜」及「淡」的昇華。Feldman 說：「Silence is my substitute for counterpoint. It's nothing against something. The degrees of nothing against something. It's a real thing, a breathing thing.」

我對中國美學的範疇還沒有足夠的理解，不過用「虛實」的觀念來解釋這段話應該蠻合理的。Feldman特別強調「靜」或「虛無」是件實在的、會呼吸的事物，而且認為它以靜替代傳統的旋律配合法，因為「靜」就歐洲的音樂傳統而言，不可能當作音樂的有結構性的因素。以Feldman的觀點來看「靜」不是沒有聲音的意思，「虛」其實內含其層次（degrees of nothing）及重量。在油畫中，留白是因為畫尚未完成，完成後的畫布是「滿」的，相對而言，水墨畫有偏於「虛」的畫家（如倪瓚），也有偏於「實」的畫家（如王蒙），但水墨畫甚少有「滿」的情況。習慣於強烈色彩的人很難察覺到「黑」裏的層次、虛實之間的豐富。聽眾對Feldman的曲子的反應，便如同魏文侯對雅樂的反應：「吾端冕而聽古樂，則唯恐臥。」（《禮記·樂記》），聽Feldman晚年的作品，如一首長達四小時的For Philip Guston而不覺得無聊，可說已是一種體會「淡」的入門。在論古琴的文獻中常見對當時的琴師的責難，更遑論「眾人」皆不懂「淡」，例如冷仙（冷謙）的《琴聲十六法》中有言：「時師欲娛人耳，必作媚音，殊傷大雅，第不知琴音本澹，而吾復調之以澹，固眾人所不解。惟澹何居，吾愛此情，不爹不競，吾愛此味，如雪如冰，吾愛此響，松之風而竹之雨，澗之滴而波之濤也。故善知音者，始可與言澹。」

這段所針對的問題，即古琴的音樂化、旋律化不是清朝才出現，宋儒張載已有此批評：「今之琴亦不遠鄭衛，古音必不如。」耶律楚材（1190-1244）有〈愛棲巖彈琴聲法二絕〉詩

如下：

「須信希聲是大音，猱多則亂吟多淫，  
世人不識棲巖意，祇愛時宜熱鬧琴。  
多著吟猱熱客耳，強生取與媚俗情，  
純音簡易誰能識，卻道棲巖無木聲。」

「淡」是相對的概念，對應於某個時代則有不同的呈現。新音樂面對「文化工業」及流行音樂，希望能夠捍衛娛樂生活之外的可能性。淡泊的音樂蘊含著對當時流行文化既含蓄又徹底的批判：「淡」不能缺乏骨氣。「淡」是指「經驗能力」最敏感狀態，流行文化的刻板便是人敏感能力的被遮蔽、經驗能力的僵化。「淡」也包含著某種審美的激進主義、抵抗力，及屹立不搖的情況；敏感性不得不有其堅持。

#### 四、微：

我並不喜歡從精神或心靈來談藝術，而較喜歡從「身體」的觀念談起。我所謂「身體」不只是指肉體的感性，也包括自身的感受，具有空間性的情感以及氣氛和環境在內。身體之外或身體之上無精神可言。就我看來，修身工夫的目標不是某種精神上的昇華，而是一種「精微之身體」或者說「精身」。我討論「微」乃以此理念為背景。

我把古琴視為顯微鏡一般的器物。首先，在彈琴時尤其能察覺自然萬象，因之其可作為人與自然溝通的良好媒介：在松下、石上、月下、溪畔、海邊、雨天彈琴的情景不僅只是文學或者繪畫裏的刻版。我也經驗過類似境況，當琴與自

然環境彼此交融時，便可體驗到古琴的微妙。在都市中要體驗這些當然較不容易，不過，曾經我在半夜彈琴時，伴隨著窗外此起彼落的雨聲，突然間有一種很特殊的感受，雖然我一直很喜歡夜晚的雨聲，但那天所聽到交錯在琴音與音之間的雨聲，才發覺自己似乎對雨聲從未有如此敏銳的知覺。

「顯微鏡」所指的另外一種意思，在此尚無法清晰闡明，只能用幾句話來指明一個值得深思的主題：若投入琴的世界，可體會到「莫見乎隱，莫顯乎微」的狀況，換言之，在彈琴的儀式中，常會產生意識與潛意識、我與非我溝通的情形。若彈琴是一種修身工夫，這種工夫是會引起身體轉化的，因為彈琴的活動必然牽涉到個人的深層領域。在這樣的情況之下所發出的聲音也可能會讓自己感到驚訝或驚喜。當潛藏的能量欲呈現出來時，從前師承的一套模式自然被突破，而另一種屬於個人身體深層結構的「作品」出現。我個人認為，如果彈琴接近這種超越自我意識能夠把握的層面，而變為「自律的」、「自動的」屬於修身工夫的古琴活動，可避免兩種危機：傳統的道德化和近代的音樂化。

接下來我來彈兩首曲子：慨古吟、鷗鷺忘機。

周渝：

現在，兩位有沒有話要說，還是要讓眾人提問？

莊秀珍：

在我看來，乏筆在藝術上，可說是早熟的例子，他今天彈得很好。有一則故事：孔子向師襄學琴，之後，孔子敘述說

：「已習其曲，未得其數」，「數」是比較後得到的，什麼是「數」呢？即藝術的外在形式。但是，現在我們學藝術正好相反，我們都先從拍子、節奏開始，而我教學生的原則是，希望把他的「質」給帶出來，因為每個學生的質是不同的，如果他的「質」本身，能夠得到自我印證的時候，這個「數」就能由他自己去尋找，其實到最後，「數」是誰都不相同的。所以，剛才我說我走回歸的路，而乏筆在敘述當代藝術之種種狀況，其實其中不乏相通之處，因為古琴的譜只有手法，沒有節奏，所以它是非常開放的，而在琴的歷史上，也始終都有派別差異，比方說，北方剛勁，手法上以圓為用；南方重韻，手法上以方為用，沒有人去確定這音樂應該如何，當然有人也彈得很土，我覺得蜀派的琴家們，就常呈現出一股鄉土氣息，而乏筆的音樂，不管通向傳統或現代，都有他心靈的蹤跡。

周渝：

史作檉先生，我二十多年前在東海大學看到您的表現，演講、音樂和畫，您在這三方面都是很深刻的哲學家，能不能請您說些話？

史作檉：

中國可以說自春秋時代就幾幾乎沒有音樂（雅樂）。

莊秀珍：

我覺得中國音樂似乎是一直在放棄、一直在融合，這似乎是它的形式。譬如說唐代時，胡樂傳入民間融入一些東西，然

後部分成了雅樂的形式。我覺得我們彈琴時，心是可以與古人相通的。

史作裡：

沒有錯。但是尚書上記載，雅樂的問題是夏朝以前就已經存在的。《尚書》〈虞夏書〉可見，當初的音樂不但沒有像何乏筆說的儀式、演奏、給別人聽等情況，反而幾乎是皇帝、大臣本身就是作曲家、演奏家、歌唱家，在朝廷裡討論完問題，便隨時隨地叫魁來帶領，大家便合唱起來。

莊秀珍：

您這是指雅樂的部份？（史：對對）但雅樂是整套的。

史作裡：

對，既然是整套的，便不是一種單獨演奏的東西，換句話說，是一種生活性的東西，而音樂到了用在祭祀的程度，就已經相當的人文化了，我們要去了解原始祭祀的實際狀況，到了樂、舞合在一起演出的時候，便離原始祭祀已經有一段相當的距離了，因為原始祭祀並無固定儀式，時約紀元前五千年以前；當有了固定儀式來操作音樂，即音樂的主導者、演奏者、與舞蹈者是由不同的人擔任，而表演者、高階者各有其固定的位置，這便牽涉到整個人類歷史上的圖形表達問題，即我們「將位置排好」的意思，說明這人的頭腦中，不再像原始祭祀那樣，是根據宇宙大自然裡的聲音習慣來操作音樂，而是已經將音樂限制在某一個固定的空間範圍裡來操作了。

莊秀珍：

您說的這點，其實是儒家最反對的。

史作樞：

這可能是《禮記》之後的事，不一定是真正原始儒家的說法。因為後人研究的中國音樂理論，大概都與〈樂記〉分不開。

莊秀珍：

您說雅樂的起源在五千年前。譬如黃帝時代的雅樂，非常類似北美洲原住民的，頭戴帽子、光著上身，下半身穿著白色的羽毛筒裙，那時仍是處於取自大自然、沒有人文化音樂的時代，卻已經有儀式了，雖然不見得是人文儀式，卻仍是一種儀式。

史作樞：

人不可能不藉助一種方式、動作、行為來表達。但我認為要跟音樂相處，應該使音樂打破那些固定的、限制的、嚴格的形式，變成好像是沒有連結的東西，就是要將音樂變成純粹聲音的表達，而非聲音需根據某一種固定的規範來加以操縱。這種現代音樂的基本要領，我認為跟原始祭祀裡，沒有固定儀式的精神相通。

莊秀珍：

我曾有過這種疑慮，並放棄所有所學的傳統形式規範，然

後將古譜拿來，直接按照我自己的心去彈，那時即是我彈「秋水」的時候。但我沒有辦法彈給任何人聽，只能在自己的時空中彈奏。當時有一位京都大學的音樂美學教授來，我便打開明朝的神奇祕譜中的「白雪」，一字一音的重彈，第一段時我整個人都已融入其中，並不顧慮其他種種，誰知教授很喜歡，說沒想到還有人這樣彈琴。我認為一個人若真與宇宙溝通，也並不因為彈既成的譜而受障礙，那真正的「意」，甚至也不會因為我們踩著形式而受障礙，即使是踩著有形式的軌道，而進行真正自己的內心律動，也還是很不容易。

史作檉：

這裡就包含著乏筆說的批判的問題。批判基本上是自身對自身，外在的種種只不過給自己一個出發點。現代音樂，用哲學人類學的觀點來看，確實是在尋求不用固定方式連結的聲音，但這種音樂要比連結的聲音更難，並不是說從某個形式解脫出來的自由，就可以達到真正的自由。

莊秀珍：

但我認為絕大部份的作品，都浪費在為打破連結而已。

史作檉：

不過還是蠻有功勞的，他們這樣亂敲亂敲，就是敲破它。

莊秀珍：

即使是我們古老先民，他們也是在打破。他們並不想要被



東西框住，其想像力之豐富龐大，實在是很難讓人想像的。

史作樞：

但你說的那種狀況，大概都在魏晉以前。

莊秀珍：

對。唐的音樂蠻雜的，不是純精神性的；而宋以後，風花雪月的味道太濃了。有一次我在院子的樹林之中，對著夜晚，彈了一次最好的「水仙操」，所以我覺得所謂「境」並不是輕易可以講的。因為「境」真的是你與大自然有機緣、融合之後才出現的。

史作樞：

其實那就是藝術。

莊秀珍：

是，所以我從不講「境」，因為根本「講」不出來，只有琴聲在大自然中可以表現出來。

史作樞：

音樂家不需要講，只有笨的哲學家才需要解釋。（眾笑）。因為這種是人與自然之間的直接關係，什麼東西阻止我們呢？就是人類的文明。

何乏筆：

但這種直接關係是不可能的。

史作樞：

至少我們將之視為理想。

周渝：

那您是認為人要擺脫歷史？我認為就藝術而言，人跟自然會產生對話，但人跟歷史的對話，也產生很深刻的意義，而且往往非常驚心動魄的。

史作樞：

那要看你怎麼看待「歷史」。如果那個歷史，是通過人與自然之間的直接關係所創造出來的結果，當然非常好。然而如果歷史只是後來的人失去了與自然的直接關係，而只根據前人的直接關係所做出來的音樂，就沒有實際人與自然直接關係存在的狀況本身。

周渝：

人在自己的位置中作音樂，整個大歷史，是人的經驗，人的痛苦、人的哀傷，人是活在歷史中的，逃不掉歷史種種作用，會呈現出很多很珍貴的經驗，所以人跟歷史的對話，有著很精彩的內涵。

史作樞：

這要看人的造化了，歷史本身是沒有實體的，只是呈現一堆文字、事件、過程，你如何在裡邊操作，是你的本領。歷史本身是不說話的，如果你真有能力進入可以講話的歷史，其

實便已經不稱作歷史問題了，而是存在問題了，好比說「境」的問題。我們並不是在在意這幾個名詞，而是在意你與名詞之間的關係、你如何對待它，這比名詞本身更重要，批判即是此意。我們並不需要被歷史限制，有時候我們本身就代表歷史。

何乏筆：

但我們現在面臨一個很大的問題是，我們感覺不到歷史。沒有歷史不就是野蠻？沒有記憶的人類，不是很可怕嗎？（眾笑，莊：很嚴肅的問題！）

史作樞：

理論上可以這樣推論，事實上不是這樣。

莊秀珍：

事實上是這樣！

史作樞：

因為真正沒有歷史的人，絕對是通過歷史的人，才知道沒有歷史。

周渝：

可是大部分的人都要通過歷史的過程，而且要達到那樣的程度是很難的。通過歷史的過程，跟人從歷史中對話、解脫的那種艱苦過程，事實上是人活在世界上很人性化的經驗過程，這其中會產生很偉大的藝術。我個人聽蕭斯塔高維奇的音樂，覺得他就是很深刻的人性控訴，控訴著史達林統治下的社會黑

暗，那種偉大，我覺得很了不起，是二十世紀的代表人物。

史作裡：

我必須承認，聽西方音樂聽到某一個程度，會有那種感受，後來我們都放棄了。

周渝：

對，我也有同樣的感覺，可是我覺得通過的過程，（史：對，一定需要）裡面很驚心動魄。蕭斯塔高維奇在史達林的統治之下的痛苦，真是不得了，他的每一個音符，都可說是那些受難者的紀念碑，這一點我很感動。

史作裡：

對，而且他的痛苦是在一種深不可測的、潛意識般的黑暗狀態下，那種憂鬱，不是普通人可以體會的。

周渝：

可是這是歷史的現實，尤其是那時俄國的統治階段。如同中國文化大革命產生的那種每個人無所逃的、都要去檢舉別人、都要自白的情況；還有當年台灣的白色恐怖都是。現代的刑求如打針等等，根本叫人沒辦法不招供，當年蘇聯的人被捉進去，好不容易釋放之後卻自殺，因為他把朋友供出來了，不可能不招供。這些東西在歷史中確實存在，而我個人認為需要一個大藝術，對這些東西加以一種儀式性的洗禮，而不可能只通過過去對大自然的接觸，就解決這個歷史問題了。

史作裡：

歷史的悲劇永遠存在，不管再自由、再民主，其實還是存在的，問題是我們怎樣對待它，才是更重要的，因為我們不可能設定自己，一定要活在某一個歷史的階段裡，當你是如此時，你就是把整個歷史銷除掉了。所以許多痛苦，確實都是某一個別事件引起的，我們整天都在經歷個別事件，但總有一個時刻，我們是看我們人的生命全部。

周渝：

您這說法，是否與佛教的空性有關？

史作裡：

其實不只佛教，所有的哲學、藝術，只要講到普遍、廣大、深刻的點，都會這樣。真正哲學和真正藝術，是完全一樣的，真正宗教和真正藝術，也是一樣的。我們愈懂得藝術或哲學，我們便愈希望使個人所遭遇的個別事件，不要一直停在那邊，因為如果停在那邊，就會壓迫到無法平衡，這非常痛苦。不平衡本身，在整個人類歷史上來說，是一種病症。

周渝：

這裡面會不會有一個問題，就變成是個人去修行、去悟道，就解脫了，而留下大部份的人在歷史中掙扎，也就是說，缺乏對歷史回顧、洗禮性藝術的產生，使大眾失去一個「悟」的機會，所以他們還是需要一種世俗的、現世的、歷史的藝術，成為一個祭禮去解脫。

史作裡：

所有的世俗，稍微一延伸，就是宇宙大自然，沒有片段的、永遠的世俗。「俗」本來是好的，這個字從「人」從「谷」，「谷」是聲音，是說從大自然發出一種聲音，就變成我們的習俗，換句話說，真正的習俗，就是自然生成的東西，是非常好的東西。但後來我們人類不再活在大自然，圍了城牆，開始活在那裡面，城牆裡面也有了很好的理想，但從前那個「俗」就沒有了，慢慢地，連城牆裡面的理想也沒有了。什麼是城牆裡面的理想？就是孔子的禮樂之治。當這理想沒有了時，正是戰國時代，雅樂消除了，那時才是現在所謂的「俗」的世界，其所形成的世俗，就太可怕了。

周渝：

既然發生人的歷史往下墮落，會造成痛苦，好像人性的這一部份是存在的，但我很難想像，既然已經活在這個歷史之中，只靠回歸到最原始自然就能把歷史擺脫，因為歷史一直在發展。

史作裡：

歷史不可能倒回去，我們只是在城牆裡邊活得太久了，在想有沒有方法，不要再用文字、文明的城牆裡邊的思考，來從事於更俗的思考，我們才能站在城牆邊上看城牆外面。其實不管我們想什麼方法、作什麼解釋，通通是為了今天的生活，現實永遠是勝利的，但是曾經存在過的、屬於人的好，也

不會消失，頂多潛在看不見的某處罷了。現代的人是人，古代的人也是人，只不過某些因素變得很明顯，有些因素被掩蓋起來了，所以彈古琴的人就愈來愈少了，這有什麼關係呢？你不是說它永遠存在的嗎？所以，我們這種用眼睛看文字、用眼睛看畫畫、用眼睛看圖來操作文明的人，永遠遭受這兩種力量的衝擊。你不可能不看外面，不可能沒有現實，但它的力量那樣大，你對抗得了它嗎？所以那種現實，以哲學來說，永遠是勝利的。但是它再勝利，也還是社會上某一個範圍，歷史裡某一個階段、某一個層次而已，當你愈認識自身，愈體會自身內在一定有一個避難所：藝術，這是最好的避難所。

周渝：

不過我有一個不太一樣的想法。我認為，假如一個人完全沒有經過任何歷史的苦難就去唱歌，那個歌不會好聽。藝術是來自於因為歷經很多痛苦，最後還能反省那些痛苦，經過曲折迂迴，而後達到我們所謂的「最原始的自然」的時候，那個過程才會產生偉大的藝術。

史作楨：

我要加個註解。假如能夠反應現實痛苦的那個偉大藝術家，它的情感是不是要建立在，不是那一個事件的大自然。

周渝：

對，我同意。但是藝術的產生，是來自於跟歷史的很複雜的辨證。

史作權：

整個歷史，就是兩種墮落在支配著人類，一是工具，人類愈來愈會用工具，從石頭、到陶器、銅器，最後用文字，有文字的文明是最墮落的，但是所有會操作工具的人都知道，我們的頭腦一定比電腦更厲害，所以，這也是我們的信心。這兩個力量永遠存在，衝擊著人，使人在裡面打滾、痛苦、受罪，最後你能不能夠創造，就看你的造化。

聽眾：

一個不會琴的人，是否能欣賞琴？既然琴不適合表演，那我們如何去欣賞？其次，莊小姐說，琴不在音的美，而是內在的世界，然而琴的製作非常嚴謹，尺寸、座、裡面用的漆、保存等等都很講究，既然我們並不很講究它音色的美，為什麼要用這麼嚴謹的工，來做這個琴？難道我們只要用一塊木頭，掛幾條繩，就可以彈出來自己想要的東西嗎？

莊秀珍：

其實，琴真的是兩塊木頭掛著絃罷了，後來追求琴的九德：奇、古、透、潤、靜、遠、均、清、芳。就是說，琴這個樂器可以發出九種聲音的品德，要求就非常高了。這種對琴聲的品德或美感上的要求，是人製造給它的，事實上最早的所謂「絲桐和為琴，中有太古聲」，只是要求很原始的、最真的聲音。名琴固然有它音色的美、甚至華麗，好琴難尋，但是我平時最喜歡彈的，還是葉世強先生做的、聲音很樸素的琴。製



作琴有幾種適合的木頭：梧桐木、松木和杉木等，梧桐木做的琴，品質良好穩定，聲音雅正，好比京戲裡的青衣；杉木琴的聲音沙啞，具有撩人的韻味，好比京戲裡的花旦。

聽眾：

彈琴的人對聲音敏感，某些時候可能痛苦，但追求自己喜歡的聲音，似乎也是一種幸福。

莊秀珍：

但是還是要透過樂器，而好樂器難尋。

聽眾：

但還是講求美啊。老子說：「大音希聲」，孔子說：「大樂必簡」，也都說明聲音是有所謂的「美」。

莊秀珍：

我不知道琴的聲音可不可以用「美」來形容，它是一種品格，而「美」的定義在「性情」。有的琴音，沒有「美」這個方向可言。至於能不能聽琴，是要問你自己的。

聽眾：

只要你能接受古琴本身的聲音，就能聽琴，與旋律、彈法無關。

周渝：

人受到文化工業的操作，習慣聽很美的音樂，然而，人有

主體性。琴代表其實非常敏感，又非常矛盾一種品格、一種人格，就是自我，完全擺脫世俗，這就是何以我說，琴人的故事是最動人的。

聽眾：

陶淵明有一只無絃琴，曾作詩曰：「但得琴中趣，何勞絃上聲」，後來蘇東坡也有類似的詩句：「何勞指上韻」。我認為，人若心中有絃，跟宇宙共鳴了，自我成份沒有了，琴根本就不必有絃了。其次，有一次莊子學生問：「何謂心齋」曰：「毋聽之以耳，而聽之以心，毋聽之以心，而聽之以氣，氣也者，虛而待物者也，唯道集虛，虛也者心齋也。」所以說，如果對於宇宙的聲音，能夠進入「氣聽」時，便是產生心絃的時候，然後產生「是我在聽音樂，還是音樂在聽我」的疑問，兩者都是，也都不是，至此，便擺脫聲音的束縛了。能去掉聽聲的耳時，才能去掉我執，才能進入虛空，進而與宇宙合一，而「氣聽」的境界便無法言說了，得自己去感悟。

何乏筆：

我覺得藝術不一定要排斥文化、文字、語言，這些不見得是互相矛盾的。基本上，我認為現代藝術那種強調原創、完全要脫離傳統的情況，已經走到無法再發展的地步了。因為這樣的主張，很快就會變成沒有內涵、非常虛無的，所以，這也是我為何會來到台灣學琴的原因。而整個學習過程，是從語言開始。所以我覺得用語言，來反省藝術的內容或問題是應該的，我認為哲學與藝術的關係不一定是矛盾的，而應是互補的。

我們用語言、文字對琴的討論或反省，其實相當缺乏，很容易只流於演奏會的形式，大家彈彈琴就結束了。「回歸」應該要通過語言文字才行。文字是非常微妙的，而且任何所謂的「原創」，事實上脫離不了某種文化脈絡。如果我們研究明朝的文獻，會發現以前彈琴的人，對於環境、空間、氣氛如此敏感，但反觀現代，我們幾乎缺乏適當的語言來描述這些，古琴好像變成只剩下聲音，而無法再現古琴文化的內涵。我的意思並非是說古琴可以忽略聲音，而是認為現在應該強調古琴的另一面。因此今日在紫藤廬談論這些問題是很適合的，因為這裡自然地具有這種氣氛和文化。

聽眾：

基本上我認為，史作樑老師和乏筆的意見是矛盾的，這可能牽涉到定義的問題，譬如什麼是「原創」、「新」、「舊」、「美」等等，可能需要狹義的定義與廣義的定義，在不同的階段，視情況而配合使用，否則易產生不必要的矛盾。就周渝先生剛剛所提的「政治牢」為例，我認為問題的關鍵在於，所謂「歷史」，不論是大歷史的黑暗血腥，或個人歷史的陰影或創傷，甚至是小小的不愉快，這些就某種純粹的空白而言，就是一種染污，因為這種染污，使得人不能與自然相通，而必須經過某些媒介。當我們對黑暗或痛苦的記憶凝視太深的時候，它就變成你內心的一部份，因此你就被染污了，不能與自然相通，因此需要一個對大歷史回應的某種藝術形式，才能夠覺得說：「必須通過這些藝術型式，我才能夠真正整合而

與自然相通。」所以我認為，關鍵應在於「視而不見、聽而不聞」。

莊秀珍：

彈琴就無法說話，說話就無法彈琴，好像一直是我的問題，每每一說話，氣就散了。而且往往最好的琴音，只有自己聽得到，這也是許多彈琴的人的情況。

潘柏世：

並沒有說某一個階段的人是「標準人」，而其後之人都不行了。以音樂而言，有種種很不相同的，其一是從聲音到聲音，譬如爵士樂，並沒有意義可言，而我所聽到這種音樂最讓我感動的一次，是一位跟我學古琴美學的猶太人帶來的，是她在非洲的錄音，有二、三百個非洲土人各自打各自的鼓，最後所有的鼓聲，自然匯聚成一個聲音，這是所謂完全沒有文化、沒有故事、沒有意義的，在聲音中保存聲音的世界，史老師大概迷戀那個世界。我們在政治中、倫理中、宗教中沒有真正的自由，還好在藝術中還可以自由，不能輕易放棄，更不該強制藝術的自由。

以琴而言，它是一種有選擇性的樂器，有它的高度和侷限性。琴的「高」在於一塊板、七根絃，能發出二百多個音。「情深而文明，氣盛而化神」來說古琴，是很適合的。「情」是感情，「文」是表現，肌理、結構、條理等都是，「明」是顯著，是說感情夠深時，表現便會顯著、就美。乏筆的琴，灌注的情感不錯，所以表現非常顯著，大家聽到的是道地的中國

聲音，這聲音，使我們想到銅器、玉器、宋瓷，確是一個「琴音」。「氣盛而化神」，「氣」是力度，「化」是感染，從生命的力度，展現為作品呈現出來的力度，力度若足夠時，自己會感染自己，也能感染別人。這句話可說是在中國所發現的一種藝術特質，而其實，它是世界性的，並不只存在於中國的藝術中，我聽貝多芬的音樂，也有同樣的感受。就古琴來說，右手扣絃，決定聲音本身的質地，左手的指法表現，走不出右手的基調。乏筆的右手扣絃好而左手較差，所以他的藝術還不能成為真正的整體，缺乏力度，氣便不盛了。若說「回歸」，我們應該回歸到近幾十年有錄音機以來，幾個有代表性的演奏家所留下來的聲音，他們所給予的啟示是相當深厚的。而古琴在今天有一個很大的困難，即是若保存它的本質，就不嚴格；而若保存其嚴格，便失去其本質，因為一只舊琴，其聲音符合琴的品質，然而舊琴不嚴格，因為它可能破損過、修補過、腐爛過，於是可能音不準了、兩根絃大小音不一樣了、前半部跟後半部的琴聲又不一樣了等等，所以，很少一張琴，能發出很好的聲音，同時又能完整而嚴格。如同名琴家管平湖先生曾表示，當我們用舊琴上絃時，某些曲的調子上不去，如果要維持曲調的準確性，反而要用新琴。然而一用新琴，琴音的世界就不見了，因為沒有任何新琴，可以使人如醉如痴的。所以這便形成了一個很大的困境。能不能解決？可以，但無法普遍解決。於是有錢人、名家可以用鉅額購買未經破壞的上好舊琴，享受一番，但能作為一個普遍的教具嗎？所以我們應該有一個基金會，蒐購破壞得還不太厲害的舊琴，讓有感情的演奏者來

觸動它，回到它原來的情況裡，保存它的生命，然後用一種新的心情去看看，當這個生命保存到最雄偉時，我們該怎麼做？我對大陸出的八片古琴CD失望透了，因為原來的聲音是很好的，卻在錄音時不嚴格，而把聲音壓扁了。音樂是很嚴肅的事，而不是鳥語花香，因為音樂是機器鑽出來的，而鳥語花香是風吹過來的。古琴是嚴肅又嚴格的，是選擇性很強的樂器，因為其選擇性很強，所以發生的困難很大，不然將就一下，就走向莊老師所走的「回歸」路，回到一個非常樸拙的心靈，來保存住其本質，從本質延伸出來的聲音，說美的確是美，說不美，也無可奈何了。因為一個藝術工作者，最重要的是要有主動性，藝術，就是藝術主體的活動，所以，作為一個主體而言，他所呈現出的藝術樣貌，是怎樣就是怎樣。今天二位演奏者，都是藝術主體，所呈現的，都是從自己的主動性心靈推展出來的，這是根本，之後呢？還是要回到內涵裡，重視語言、氣氛或生命等等，就因人而異了。不過我認為，氣氛歸於嚴格方面，因為很多氣氛是不怎麼可能的，可是如果聲音對，是可以將氣氛帶動起來的。我想，如果我們能用好的音響，把管平湖、查阜西、吳景略等那個時代名家的聲音保存下來，聽聽他們的聲音，和我們手底下出現的聲音，到底差別在哪裡，這個時候語言才開始。

何乏筆：

我認為聲音有一個條件，特別是琴音，如果環境不對、氣氛不對，琴音根本不存在。

莊秀珍：

不過我認為「靜」和「氣」很重要，因為人的心靈，一定是在一定的狀況之下產生的；而樂曲雖然不是被形式框住的，但是它的意義就在進行之中，所以當它的「氣」不行時，進行是不可能的。

何乏筆：

但「氣」是什麼？這已經是一個很複雜的問題。我覺得我是從「氣氛」涉及到「氣」，即氣氛也是一種力量。彈琴與環境的配合，如果不是某種「氣化」的過程，則我無法理解什麼是「氣」。在我印象中，台灣氣功的「氣」好像與環境無關，好像在什麼環境下練氣功都可以，這種「氣」的觀念，我覺得很有問題，若是如此，我也無法理解「氣」和藝術的關係？

莊秀珍：

在藝術的過程中，絕對跟環境有關，但是「氣」不一定。我認為中國藝術，就是畫畫也是「氣」，譬如說皴法、點法等，並不是視覺的空間而已。

何乏筆：

但如果講氣跟身體的關係，應該要透過對環境的敏感，否則「氣」便是空談。

潘柏世：

一個修行人穿草鞋不穿膠鞋，而且不穿蒙住腳指頭的襪

子，是要跟地氣連結；也沒有任何氣功是不重視環境的。

聽眾：

彈琴的人彈出的琴音，是聲多還是韻多，是個性使然，還是可以藉由練習改變？譬如我是聲多韻少，我想改變，但就是彈不出韻來。

莊秀珍：

這是因人而異的。就我的教學經驗來說，我認為人的天性中，就具足了個人的特色，最好不要去學別人，因為聲的世界，也有非常好的、可以發揮的內容。教學是一種啟發，而不是教人學自己或學別人。

聽眾：

每個人適合不同的路，有人需要文字，有人不需要文字；有人需要歷史，有人不需要歷史；有人需要在痛苦中、泥濘中出汗泥而不染，有人就是也沒有汗泥、也沒有沈靜，這是太不同的東西。

何乏筆：

可是，我覺得學琴不透過文字是很難的。這種學習是滿嚴格的，但如果這個過程變成將想像力和感覺壓抑住，則根本不算學習。所以我認為，把一種嚴格的學習、對文化及傳統的認識，跟一種放鬆的、自由的態度連結起來，這才是文化。任何的原創，一定是經過某種學習。人從小到大無法脫離母語、環境等等的影響；換言之，「學習」的意思不僅是指進入學校。



因為我對歷史、文化、文字敏感，所以選擇古琴而不是打鼓。古琴有它的條件、它的內在邏輯，不能用打鼓的方式來彈琴。

聽眾：

在深山裡面望著一湖池水，也算是一種學習或教育的話，那我們剛剛講的就可以成立。其實文化跟自然常常是相對立或相矛盾的，但文明跟自然的矛盾或尷尬，即文明為了想要更新或不僵化，得時時回到自然，可是文明又跟自然相對立，有時候真正的自然也不存在了，所以，文明其實是一個辨識的過程，當你凝視時，賦予它意義，它才有意義，所以同一個石頭，丟在不同的池塘，它激起的漣漪不一樣，同樣一句話，對一個人是幫助，對另一個人可能是妨礙。

周渝：

每個人都知道，最高的東西，不立文字，然而佛陀還是講那麼多經、莊子也寫了那麼多篇，連老子也還有五千言。剛剛史先生不是用叫的、喊的或棒子，來告訴我們真理，他還是用說話來表達。譬如有人追求原始，離群索居，一個禮拜不講話，結果很難受、很痛苦，懷疑自己還會不會講話、思考。事實上，我懷疑那種完全原始、沒有語言的世界，那可能是人一種高度幻想的標準，當然那種世界是好的，但是，如果將之視為真理，不能不做到，則此說法是相當令人懷疑的。也許佛教認為語言都是顛倒的，或如西方認為語言尚不足，硬要變成公式。但是我對語言沒有那麼低的評價。我們中國傳統是有無相生，半有半無，我們的語言，是不丟棄「無」那一半的語

言，我認為這種語言是可靠的（假如是一種僵化的語言，則不可靠），中國語言是很象徵性的，一個字可以是名詞、動詞、形容詞等視情況而改變，而沒有時態、主受格等等邏輯性的限制。沒有語言是很難溝通的。我承認我最高的享受，是跟某一個人喝茶時，不用語言溝通，那真是最高明的，但那是可遇不可求的。大部份的時候，用語言溝通可以達到很好的效果，而語言本身就是一種藝術，它很豐富、也可以很美，像詩人。所以我認為，語言雖然可以被負面的應用，變成障礙，然而運用得好時，它就是很好的東西，可以與人溝通，而且本身便可以象徵大自然原來那種無聲的世界，你可以透過語言聽到，沒有語言為媒介，就往往聽不到，連史先生也還是要講話。我只是不太同意一種態度，就是，歷史發生這些狀況，可以單靠個人修行便加以澄清。而應是看我們能不能面對歷史，去成就藝術長安，我們一方面追求那種高的標準，一方面以那種人性的標準，回頭來垂憐大世界，我們如何與歷史交會，而成就出某些東西。所謂好的藝術，是當下爆發出來的藝術。事實上，一個沒有任何經驗的人爆發出來的東西，往往是沒有內涵的，一個具有很豐富的歷史經驗、誠懇面對歷史的人，所爆發出來的聲音，是充滿豐富內涵的，所以沒有關照歷史的人，是爆發不出精彩藝術的。原始人的東西，可能是不同的，而文明人在這世界上具有如此多的歷史經驗，而居然打出原始人一樣的鼓聲，就很有問題，表示他並沒有消化自己的經驗，可以說是麻木了。一個麻木的人，可以成為藝術家嗎？就如同只能畫石膏像，而不會畫馬路上流動的生命的人，對環境沒有敏感，能

夠成為藝術家嗎？已經在歷史中的人，所謂的當下，是高度集中的一種交會，即是他全然面對他過去的生命，同時超越現在生命，這樣的藝術，最好看也最好聽。例如中國文人畫，一筆下來，裡面這麼豐富，完全沒有文化的人，能畫得出這種東西嗎？歷史怎麼可能去操作？你注定要在歷史裡面掙扎、對話、去產生自己的東西，因為你已經是文明人了。

聽眾：

說到藝術與氣的關係，我認為，藝術不是聖靈附體，也不是邪靈附體，而是被聖靈或邪靈附體之後，對之加以意義或符號的詮釋，所以當然脫離不了意義，這是文字與非文字，或說自然與非自然之間的關係，即文化與自然的循環關係。所以說，我其實不反對每個做思考的人所說的某些概念，但我重視的是，這些話是不是適合每一個不同的路徑、不同的個體？是不是基於自身的經驗？當然，理想與實踐，是分屬兩個層次，但並不是一定要實踐了，才能說什麼，只是如果有實踐的基礎，便還有超越語言層次的溝通。

何乏筆：

我覺得我們今天的溝通，基本上可算是語言之外的溝通了。我們在怎樣的環境可以說怎樣的話，這已經是一個非語言的條件，我們平日講話，就不是純粹的語言而已，還有身體語言，這包括環境、氣氛等等。

聽眾：

一個不出聲音的肢體表演者，不管是舞者、還是劇場表演

者，他就單純站在那裡或做某些動作，他的舉手投足，就有歷史跟記憶，甚至倒在路邊的乞丐、未受文明教化的野蠻人，他的身上也都有歷史與記憶，我們無法得知他們的歷史、記憶或文化從何而來，是否一定要經過學習或經驗而來？有些管道是我們所不知道的管道，他們的血液裡面，就有與我們集體潛意識相通的部份。以此回應史作權先生的說法，我不全然反對，但那只是一個沒有達到的狀態，也可能適合不同的人，否則就失去意義。也許對於周先生而言，可能會覺得說，我不有所執著怎麼能是一個真實的人？我沒有人性的話，怎麼能談到神性？

廖東坤：

莊老師提到「靜」的問題，究竟「靜」是什麼？您說曾在演奏時對著自然，產生跟當下空間、自然、自我相當契合的狀態，這種狀態只存在於當下、或是具有可延續性？

莊秀珍：

莊子說「虛室生白」，真的很瞭解「靜」。許多年前，有一天黃昏暮色剛垂，我行經水源路的河堤，看到草坪、以及天空河面交接處的一抹淡灰，突然間覺得進入了大自然的「靈」，回去便揮筆而就一幅畫，當時真是心到，手就到了。我是在那天發現，人的心一直往自己內推到極致時，所看到的是大自然的「靈」，從那時起，我對環境一直能維持那種情境。當我靜，環境也靜時，我真的覺得是「虛室生白」，進入那種內裡，然後眼前就是一種「靈」的觀照了。我很同情史老師的理想性，因為當你一直想要上去的時候，你會想脫去身上

歷史的、人的思想等種種包袱，而人一旦回到那裡，絕對會有再出發的力量。

周渝：

有人說「空」就是「靈」的意思，冥想跟「空」的關係是活的，「空」是有生命的，而其生命是來自於與「靈」的一體性，「一體淪空」即是說你的身體與整個世界都在「空」裡，本就是活的、有生命的。

莊秀珍：

我的體會「空」就是佛法所謂的「本來」，回到「本來」的面貌；「靜」，是環境製造的我們這個人的狀況，而「氣氛」的先決條件，是不嘈雜的環境，若環境嘈雜，人也回不去，環境也呈現不了。當然依佛家的說法，人的全然生存狀態，應該是能超然於一切之上的，包括人的人間際遇，都在其中隨之煙消雲散。

周渝：

麻木不是超然，一個人有沒有能力，對一切噪音都敏銳感覺知道而又超越它，這是非常不簡單的事情，這才是超然。我認為，藝術的純粹性，為什麼環境對藝術家而言很重要？藝術家一定是敏感的，他必須要有那個「境」，才有純粹的藝術，如果活在這樣一個嘈雜、垃圾充斥的環境裡，包括外在環境和內在人心中垃圾，而還能起這個心的話，只有佛教的「慈悲心」了，那時，你便不可能去完成個別的美麗。至於搞藝術還

能夠超然於這些嘈雜污亂的，我個人覺得是沒有可能性的。

莊秀珍：

就我個人而言，這二十年來的方向，就是要往「靈」那裡去，在某些時候我做到了，也因此，我才會有信念啟發學生往這個方向走，告訴他們這是可以達到的，雖然這種狀態不是恆常的，但也和自己的知識與生活有關。

# 身體與權力

時間：1999.1.9 地點：紫藤廬

主持：劉人鵬（清大中文系教授）

主講：傅大為（清大歷史研究所教授）

林芳玫（政大新聞研究所教授）

## （一）身體的控制

劉人鵬：

今天的兩位對談人，一位是政治大學新聞系林芳玫教授，另一位是清華大學歷史所傅大為教授，今天對談的主題是「身體與權力」，待會兒就請兩位對談人先講二十分鐘，再一起討論。

傅大為：

有一兩個脈絡我想先提一下，我想關於身體這個問題，在台灣一直有一些論述，比如從中國傳統思想，道家的思想或哲學，練氣的思路來談身體，這是一條脈絡；另外一條脈絡是，最近幾年從社會的權力或者是從女性主義角度的觀點來看身體。「文化與社會」系列座談企圖結合這兩條線索，希望能夠構成對話的基礎，看是不是能夠談出一些東西來。我寫了一個簡單的概要，大概也是這兩條線索，提供大家參考跟討論。

從傳統哲學的觀點，這個題目也有相當哲學性的一些問題，我想一開始從哲學的脈絡談。談權力（power）這個問題，權力有很多種形式，它可以是一個國家政府的權力，可以是社會上主流思想的權力，也可以是資本主義大財團跨國企業的權力。過去我們談權力，比如權力對人的宰制、監控跟馴化，傳統的說法說是透過洗腦，透過意識形態的灌輸來進行。我們在台灣應該是蠻熟悉的，從過去一黨獨大的歷史一直到今天，我們習慣於用這條線來看問題，看權力對人的宰制。所以當我們說反抗與解放的可能性的時候，事實上也是從同一條線來說。我們要怎麼反抗怎麼解放呢？我們要思想自由，我們要透過建立主體的方式來形成反抗跟解放。所以無論是談權力對人的宰制，或者是人對於權力的反抗跟解放，如果是上面這種談法，都是從心靈跟主體，就是mind跟subject的哲學的觀點來談。

我自己過去也習慣於用這條路來想，但我這些年來也想像有另外一種可能性，就是說身體與權力，或是人跟權力關係的另外一種可能方式，這個方式主要來自於傅柯的觀點，他從另外一條軸線來看宰制跟反抗的關係。他的著作中提到一些問題，比如他說近代權力(modern power)在歐洲的發展，性佈屬(sexual deployment)很重要，權力對於人身體的宰制很大的部份，是透過對於身體的規訓；對身體的宰制，或者規訓，傅柯的重點是這種規訓並不透過思想，它直接透過權力對於身體的規訓來進行。傅柯也提到反抗或是解放的可能性，在這方面他也不是從傳統的心靈和主體的哲學，從那個角度，如果反抗的



話我們就要透過思想自由跟主體建立，他不是那樣。他提到身體的快樂(the pleasure of bodies)，身體是構成了整個反抗非常重要的基礎，我故意把它從一開始就分開來談，比較能夠讓大家看到這兩條線處理的角度是不一樣的，這種談法是身體跟權力關係另類的歷史跟哲學的談法。

我舉兩個簡單的例子，等一下在討論的過程當中可以進一步的發揮。第一個例子我們看近代的醫療體系比如說像透過性學、透過泌尿科、婦產科、精神科等等的角度，對人的身體做一些規訓。我想在座女士可能對婦產科都有某種了解，台灣的婦產科怎麼樣對於女性身體的一種規訓。它的方式是透過制度性的有利位置，比如說醫生在台灣傳統的權威性，而直接對身體進行一種規訓，重要的是，它並沒有透過很精微的醫學思想來影響或者是教育，而是對人民來做一種洗腦，一般社會大眾對於醫學研究很精微的那些東西並不清楚，但是我們的身體卻常常受到醫療體系從各方面來的規訓。有趣的是：其實我們不太曉得他們在講什麼，可是他們卻常常來管我們的身體，要我們的身體怎樣怎樣。所以他們並不是在用醫學思想對我們洗腦，而是透過權力技術直接對我們身體做一些規訓，他說如果你要你的身體好，你就必須要這樣。當然醫生或者醫院常常會配合當時主流意識形態，生產一些通俗的醫療常識或者醫學常識，這種常常出現在報紙婦女家庭版、健康版等很簡單的醫療常識，這種通俗化的醫療常識其實跟醫生或者醫學研究者研究的醫學思想有很大的距離。可是這種醫療常識會鼓勵人們形成所謂的「病人主體」。有很多的病人，或者普通人，常常很擔

心自己的身體，去買一些醫生們寫的書，告訴你平常在家裡要注意什麼，然後我們就會忙著遵照醫生所建議的去做。這個過程其實是非常有趣的，我把這種方式當作是一種醫療的規訓，透過身體來進行，而不是透過思想。另外我舉一個例子，可能等一下林芳玫會談更多，是傳統社會公私之分這個問題，這個部份我先跳掉，或許等一下還會談到這個問題。

我剛才提到權力透過醫療體系對於身體的規訓，可是身體它快不快樂？身體的快樂可能是攪亂權力，而且是抗拒「主體的鍛鍊」（即權力透過「主體」來鍛鍊與規訓自己的身體）的一種能力。也就是說假如權力要你鍛鍊你的身體，可是你的身體不服這些東西，不服主流意識形態對於身體的要求，不符合學校裡面對於學生身體的要求，不符合學術界裡面對於學者身體的要求，那麼身體會抗拒，會不斷地抗拒，我想在這個地方可以再進一步挖掘一些問題。我講的身體快樂，不是主流醫療體系所談的像性高潮這方面，我們處在一個充滿性化的社會，談到身體的快樂很容易就想到那樣的東西。它可能是一種跨越於權力之外的身體的快樂，一種近代的理性主體之外的，由自我風格形成的身體的快樂。我仍然是借用了一點傅柯的觀點，他後來在談古希臘時候人如何去照顧自己，如何去發掘一些身體的快樂，在中世紀基督教還沒有開始促成歐洲人的近代主體性的形成（比如說透過告解的技術）之前，「前基督教」的古希臘的一種自我風格形成的關係<sup>1</sup>。在古希臘，同性戀跟異性戀沒有像我們今天這樣一個嚴格的區別，同性戀跟異性戀嚴格的區別是歐洲十九世紀發明的東西，對古希臘的性活動，

特別是對男人，對於性跟身體的觀點，我們今天比較不容易去了解。我想說的是在歷史裡面，人的身體有很多在今天我們已經遺忘的快樂，或者已經不太曉得怎麼樣去重新發掘我們身體的快樂的潛能，我想古希臘可能會有一些東西。我這邊直接抄楊儒賓過去寫的〈東方的道德體驗〉，他提到透過體證的管道，也是在形氣神的身體上的證悟。我推論說是否這種非透過西方的思辯主體，是否也是一種可抗拒權力宰制的體證的快樂。「體證」的快樂之說法，注意不是透過某種主體或思想來導致快樂，而是通過身體自身的實踐來導致的。東方的或者是中國傳統的對於身體的修煉或者是愉悅的感受，也是可以去進一步思想的，即使我從傅柯的角度來看這一個問題，這也是相當有趣。我就先講到這邊，謝謝。

劉人鵬：

傅老師講到身體的快樂，我覺得蠻有趣的，可是我在想，傅老師說身體是權力規訓的對象，是主體鍛鍊的工具，可是身體會不會也是權力的結果或者是效應？如果是這樣子的話，會不會有一些身體在權力裡頭是快樂，有一些身體是不快樂的，或者快樂本身會不會也是權力的結果？另外，傅老師在最後提到楊儒賓講到東方對於道的體驗，或許等一下有一個對話的空間。下面我們請林芳玫講。

## （二）肉身性與抽象性

林芳玫：

剛才主持人劉人鵬老師在問，快樂會不會也是權力的結

果，我想絕對是。不過我想我們也不需要對權力持那麼負面的看法，我想權力有正面也有負面。今天我要談的比較沒有跟權力直接相關，我要講三種融合，在我提供的大綱裡面我只講兩個面向的融合。第一個面向是在個人層次：思考的我跟肉體的我兩者之間的整合。第二個面向是公私領域的整合，這是一個制度的概念，或者說是一個空間的概念。待會我會補上第三個面向，是時間跟歷史，就是身體的過去現在跟未來，是怎麼連接在一起？先說思考的我跟感覺的我，我把「身體」用第三人稱「它」稱呼，為什麼呢？思考的我，我們都是用語言來思考，然後說「我思故我在」，「我」的感覺要透過語言，透過語言來了解身體。我把身體用第三人稱來稱呼它，但是希望我與它發展出很親密的關係，好好地跟它相處。這其實源自我自己從小的經驗，我在很小的時候就有胃痛的毛病，尤其在國中和高中的時候更嚴重，大概跟那個時候升學壓力很大有關。只要情緒一緊張我就胃痛，當然也有去看醫生，醫生每次都說一些老套，我就覺得看醫生也沒什麼用，我自己漸漸地累積了很多的胃痛的經驗，我就發現，第一、胃痛跟情緒緊張有關；第二、我也知道在什麼樣的狀況之下我會胃痛，如果我是肚子餓又喝冰水的話，鐵定會胃痛。在這樣的情況底下，我漸漸拿捏出如何來因應胃痛，我曉得胃痛就是一個警訊，應該設法讓自己的情緒relax下來，所以到大學時次數就漸漸地少了。因為它的次數很少而且我也曉得怎樣來應付它，我就覺得胃痛其實是我的self identity的一部份，它好像是我體內很重要的一部份，而且我可以跟它相處，我甚至很歡迎它的存在。我感覺胃痛好

像是一種造訪，它來告訴我現在的一些身體狀況，如果沒有胃痛的話，對於自己的情緒狀態就沒有那麼大的警覺，我漸漸培養出跟它相處的方式，到三十歲以後胃痛的次數越來越少了，我甚至會若有所失，想說它跑到哪裡去了。但是生活的壓力是一直存在的，不同的人生階段要面臨不同的壓力，以前我有壓力的時候我就會胃痛，到我大概三十幾歲的時候我漸漸地比較不胃痛了，但是壓力就會用不同的方式呈現。剛開始我面臨其他症狀的時候，因為不是我熟悉的，我有點慌亂，我就覺得我寧願選擇胃痛，因為它是我熟悉的老朋友。很喜歡自己身體的這些小毛病，這其實是我跟自己身體的一個對話，但是身體它不是一個我，我如何能夠知道身體的某一個部位用怎麼樣的方式表達呢？有時候是痛有時候是刺有時候是麻，我怎樣去詮釋它的來源是什麼呢？是我跟人家吵架了，還是我報告要交了寫不出來？這裡面的詮釋還是要透過一個思考的我，用語言的方式去再現身體的感覺是痛還是刺還是麻，然後才知道原因是什麼，因應之道是什麼，是去運動，去游泳，還是睡覺，還是其他。所以必須透過語言的中介，才能夠了解身體本身的存在。我這麼說並不是說思考的我比較重要，反而我常常覺得身體它不會說話，但是我越來越對它抱著一種尊敬的感覺，我覺得它比較重要，只是它不會說話，所以我要設法找出各種的sign，藉由sign，我用思考之我來詮釋這到底是怎麼一回事。

到了三十歲以後我越來越感覺到一個知識分子的那種「肉身性」。當我開始念社會學的時候，要念「人口學」，我覺得這一門學問真是有意思，什麼出生率、死亡率、結婚率，這

些都是很抽象的東西，而我念得津津有味。那個時候我還很年輕，我不太能夠感受到出生率、死亡率它真正的意思是什麼，對我而言它是統計上的東西，一些社會變遷的資料。但是到了三十歲以後我漸漸就開始感到，第一我不能熬夜，第二如果我過度工作我身體就會很疲累，我的身體時時都在提醒我，這個時候我再重新看社會學裡面這些老人的照顧政策、兒童託育、婦女健康等等，這些對我而言不再是抽象的意識形態的問題，而是我可以具體的感受到，我的身體它需要面對這些問題。而當它有這樣的問題的時候，國家體制提供給你身體的需要的一些資源，或者是國家體制或者是意識形態，它讓我們去壓抑或者去忽略身體的需要。我覺得三十歲以後漸漸變老，對我而言是非常正面的現象，它提醒了我人的雙重性，思考的面向跟肉體的再生產的面向。但是很可惜的是，我看到很多的知識分子他們還是習慣用抽象的方式去談論事情，所以我們可以看到對老人政策的探討，在做這些老人政策討論的人，他沒有具體的去想說他作為兒子或是女兒，當他的父母漸漸年老的時候，他跟他父母之間的關係是怎麼樣？我們對於父母比較停留在兒童時候的印象，父母是很偉大、很強健可以保護我們的，可是後來漸漸地倒過來，我們成為成年人，父母漸漸地老了，他對我們產生一種依賴關係，是我們在照顧父母。那我們怎麼樣去面對年老的父母？當我忙著寫自己的論文，有一堆工作要趕的時候，我願不願意陪我爸爸媽媽去醫院掛號，或者是陪他們去那裡作一些休閒活動。乃至於他們真的有重病的時候，我如何面對有重病的父母？這是從一個子女的心態來考量。可是知識分

子在規劃老人政策的時候，對他而言通常只是一個政策，是很抽象的，他並沒思考個人的身體在這裡面的問題。所以這就牽涉到公私領域融合的問題，以及第三個面向就是過去現在未來之間的融合。

我想要談的是，對於未來的想像與對於國家的想像，這裡牽涉到身體它一方面是最私密的也好像是最自主的，可是它同時也最受到國家體制的介入跟操控。我們要如何想像我們的未來，而這個未來是會逐漸老去的一個未來，我們要在什麼地方死掉，我覺得這是一個有趣的問題。而這整個牽涉到我們對國家的一個想像。我在這邊用一個很實際的例子來說明，我在一個場合曾經碰到一位從事社運的人，他過去在美國待了二十幾年，我在跟他談論的時候，我就發現他畢竟在國外住了二十幾年，回台灣才兩三年，他對國內的狀況非常不了解。後來我聽人家講這個人是滿服膺左派思想，這個人說他在台灣只要待十年左右，發展他自己對於推動台灣社會改革的一些工作，十年以後他就要離開台灣了，他有一批很好的朋友，他要跟這些很好的朋友到墨西哥或是哪個中南美洲的叢林裡面，去建立一個人民公社，在那裡終老。我朋友一告訴我這個人的背景跟他對未來的想像以後，我就有點了解為什麼他在跟我談論台灣社會狀況的時候，我隱隱覺得哪裡不對勁，原來是他只要待十年。他是一個有批判性跟改革性的知識分子，而他對於老年的想像其實是非常抽象的。他作為一個老人他有什麼身體的需要、精神的需要、情感的需要，生理的需要、心理的需要、情感的需要如何在墨西哥叢林環境之下去具體地實踐呢？我想他沒有想

到這麼具體，這其實只是一種很渺茫，不存在的東西。但是我們要在什麼樣一個地方老去及死去？我們可以用一種比較正面的方式來看它，因為如果我們想要一種比較溫柔的、比較優雅的、比較舒服的衰老跟死去的方式，這種關注會轉換成我們對於現階段台灣社會改革的一種很大的推動力。

我再舉另一個例子，有一部電影叫做「安東妮雅之家」，它講一個四代同堂的女人的故事，她們都住在農莊上，一代又一代的女人。女主角安東妮雅她活的年歲很長，她住在農莊上逐漸衰老，沒有生什麼嚴重的病，她就是很自然的老去，等到她要死掉的那天她也知道自己要死了，她把農莊附近的朋友都叫來，大家就齊聚在她的床前，當然大家感到非常的悲傷，但是對於安東妮雅來講她覺得這一輩子她沒有白過，她過了一個meaningful life她感到很滿足，所以她就在那樣的方式很安詳地死去。我們要在什麼樣的情況下死去？是不是可以在家裡面，不要生太嚴重的疾病，你就是在家裡像安東妮雅那樣，親戚朋友都來，然後你在臨終之前把過去的相片，你曾經做過些什麼東西、做過些什麼事，告訴你的親人、小孩。所以這是一個對老年的想像以及對死亡的想像，我今天在「台灣時報」上看到一篇文章，亦是如此。我非常地興奮，因為實在非常地感人，而且也符合我今天要講的主題。我覺得最難得的是，它是寫祖孫之間的一種感情，可是這種很濃厚的親情是透過身體來中介，藉由祖孫一起去洗溫泉，而形成一個美好的回憶。所以洗溫泉的過程，是對於自然環境、生活環境的一種認同，然後再透過身體的中介形成祖孫之間的一種親情的聯結。我覺得這



是在台灣社會非常少看到的，台灣社會裡面的家族關係跟親子關係，是非常地沒有用身體來聯繫的。母親會多一點跟子女之間的互動，小時候還會常常抱小孩，但是子女長大以後我們也沒有這種擁抱的習慣，所以父母跟子女見面的時候、離開的時候，我們沒有互相擁抱的習慣，洋人跟子女之間有時候口頭上說的I love you，我們也沒有這種習慣，覺得滿肉麻的。可是在這裡面我看到的是「兩個男人之間的肉體關係」，而這兩個男人他們是不同輩分不同年紀，這是非常難得看到的。

在現代媒體氾濫之下，我們看到的太多是男人跟女人之間的肉體關係，而且只限於某一種年齡，只限於某種身材的女人。但是你在這裡面看到的，比如說在這篇文章裡寫道：「阿公喜歡我替他擦背，他說這樣才會親，我也喜歡幫他擦背，阿公的肌肉軟而鬆弛，摩挲著他的背，脊椎與肋骨在我的指尖起伏彈跳，每次都讓我感到心驚肉跳，這就是人老了之後的皮囊，誰也躲不過逃不掉。」乍看之下好像是一個很不好看的身體，又瘦小又皺皺的皮膚，可是卻是最真實的一種身體。而這個身體是可以很自在去感受它的愉悅，就是去洗溫泉。而洗溫泉其實也需要一個社會條件，你有這樣一個天然環境，國家如果沒有提供很好的休閒設施的開發，有溫泉也是沒有用。所以「溫泉的設施」其實就是一個國家可以介入的地方。

幾年前我參加旅行團到北歐旅遊，導遊說我帶你們去參觀游泳池，我想游泳池有什麼好參觀的？然後他就帶我們參觀規模很大設施很多的游泳池，那個導遊用一種非常驕傲的口氣，說他們國家的這種游泳池設施多麼地普及多麼地好，這個國家

的人民都非常習慣常常去游泳池游泳，甚至形成了他們社交生活的方式。這就讓我覺得非常羨慕，他們以身為芬蘭人或身為瑞典人為榮，他不必強調他們國家的國民生產毛額或是經濟繁榮，他強調他們非常親切非常常民化的各種休閒設施，他們認為理所當然國家就是應該提供這些東西。但是在台灣我們看到這種設施非常的少，我們只能以商品化的方式去滿足這方面的需求。也有些是公共的，價格也非常便宜，但是它的設施就真的很不舒服。台灣的休閒就是兩個極端，應該說有三種。一種就是公共的，但是它非常的少，設備又很破舊，價格很便宜是沒錯啦。另外一種是私人的，那價格講起來也不見得便宜，設施也不見得好；如果你要到真的很舒服很好的地方，你就要花費很昂貴的代價。我想我作為這個地方的公民，我賦稅，然後這個國家拿了這個稅去幹什麼用？為什麼不多開發一些溫泉？為什麼不多設一些三溫暖游泳池，可以讓我們大家快活許多。為什麼一堆的女人到菲夢思去美容瘦身，那裡面不只是父權社會對女人身體的掌控，它更實際的是一種金錢剝削，一進去好像你不刷個十幾萬你出不來。然後我們的媒體就常常在談話性節目裡面談這些問題，一派就是女性主義意識形態的批判，說女人不要去美容瘦身，中了父權社會的美貌迷思；另外一派就說這是女人愉悅的來源，在那邊爭來辯去，我覺得很無聊。

為什麼台灣的女人是這樣被商品化的東西所控制？你要花這麼多的金額到美容瘦身中心去受苦受難？然後給你一個固定的身體形象，告訴你這樣才是美貌、才是好的身體。為什麼我們沒有其他的游泳池三溫暖？或各式各樣更普及的體育場？我

們再回到剛才那篇文章，他阿公生病的時候非常希望能夠洗溫泉，他就騎了摩托車拿了一個大桶子到陽明山上去裝溫泉，提了一大桶的溫泉水要拿到醫院去，可是已經來不及了，阿公已經過世了。所以他是怎麼樣呢？大概在倒數第四段左右：「本想在醫院裡幫他蓄一池水讓他泡澡，如今只有領回他的遺體入殮安葬，在強力堅持下，更換壽衣前，我用溫泉幫他洗澡，阿公僵硬的手腳在溫泉烘烤下變得柔軟，冰冷的阿公彷彿還殘存著暖和的溫度」。這是我們從來沒有想像過的，就是說我們過世的時候是用什麼方式入殮、用什麼方式洗澡，然後用什麼方式，土葬或是火葬。葬儀社是另外一個問題，我們的禮俗漸漸地被侵蝕掉，然後由黑道由葬儀社在掌控，他告訴你應當怎樣辦喪事，你都不敢回嘴，也不敢跟人家討價還價，這個就是我們死亡的方式。我看了這篇文章非常感動，因為這是多麼的 graceful、多麼的溫暖、多麼的愉悅、多麼的自在的一種生活的方式，年老的方式以及死去的方式。而這些東西在在都是一個社會建構的過程，它需要一套制度性的設計，它需要公共資源的重新分配。我就先講到這邊。

劉人鵬：

謝謝芳玫。傅老師是不是要對公私領域的部份再講一下，然後對話就可以由此開始。

傅大為：

關於身體跟權力的關係，我在摘要裡面講另外一個例子，就是談到公私之分的問題。我的感覺是，透過身體的規訓，

思想論述的方式，不管公私領域都有權力的宰制在進行。我為什麼要提公私之分這個問題？有一種說法是，公領域通常是思想激盪、言論自由、可以互相辯論的一個領域；私領域則是比較私人的、比較不受其他人檢查、或者是不受其它人討論、比較自己的一個領域。理想的公領域裡，權力的運行通常是透過思想心靈的領導或宰制，或者是心靈彼此的互動競爭來進行。表面上它似乎排除身體這個問題，所以在公領域好像比較少談身體，剛才林芳玫也提到，在公領域裡好像都是一些抽象的東西，身體都被排除掉，身體的差異性也都不提，是純粹理念的一種領域，這是一個非常令人嚮往的領域。至於私領域則是另外一個領域。我想說，在私領域裡權力我們可以看得比較清楚，權力是直接透過對於身體的規訓來進行。所以私領域裡面其實有非常多權力的問題，但權力的問題不是透過知識分子談理想，談我對於國家政治的想法如何？不是透過這種方式來進行。私領域裡時間跟空間的規訓，或者是安排或結構，造成對於身體與權力關係的很多問題：例如醫療與健康，性與娛樂，還有「休閒」等等。權力在私領域裡面是透過這個方式來進行，比如像「休閒」，一般不覺得與公領域有關，但它卻可以是整個社會學與權力關係所討論的對象，它與性別、種族、階級的宰制關係也密切相關。女性主義者早已提過，在最親密而私人的場合，通常也是最政治性的。我在這邊進一步提出來，在公領域裡面身體的問題實際上仍然存在，只是當我們透過抽象的方式進行辯論，或進行理念的探討的時候，身體的問題被掩蓋住了。事實上在公領域裡面常常出現在對於身體的區隔。

同樣的，在私領域裡面，也不是沒有在公領域中的思想或者意識形態的問題，事實上仍然也是有，比如說浪漫的愛情、婚姻、家庭等等，這些東西也有相當多的意識形態問題在裡面。我們通常用公私的分法來區分很多問題，但事實上這種「區分」本身非常有問題，常常掩蓋掉很多問題。如果是從身體與權力的角度來看，公私區分在很多地方是不成立的，而且很容易把權力宰制的事實給掩蓋掉。

林芳玫：

為什麼在公共領域討論問題的時候有這種抽象性，這跟性別有很密切的關係，因為男性知識分子他不必在日常生活中負起實際的家務勞動，煮飯、或是照顧小孩、照顧老人，反正肚子餓的時候就是有飯吃，而老人是什麼樣的一個狀況，小孩是怎麼樣的一個狀況就比較不了解。至於男人身體的物質性的再生產，以及他需要什麼情緒的撫慰，因為他在父權社會底下、男女性別角色分工之下，有女人提供這個service，他久而久之習以為常。我有時候看到輿論在討論植物人可不可以安樂死？有人贊成有人反對；墮胎要多開放或多麼不開放，有人贊成有人反對，包括一堆男人在跟人家討論，可不可以有安樂死啊？墮胎要怎樣開放啊？代理孕母要怎樣開放的時候，我都覺得這些男人實在不曉得「身體」是什麼？不只不知道「女人的身體」是什麼？甚至「自己的身體」也不知道是什麼？我覺得自己還蠻幸運，作為一個女性，尤其是在過了三十歲以後，真的感覺到身體不讓我忽視它，它就一直在assert它的存在。像我

唸研究所的時候，我本身有一種抽象性，因為我是一個年輕的女性，而且我是單身，也沒有男朋友，我都是用我的腦袋，所以也就沒有注意到一些問題。但是三十歲以後，即使你是維持在一個單身的狀況，以我現在來講我快四十歲了，我發現我跟我的朋友聚會，不管我的朋友是學術界的人，或是在企業界上班，或是當家庭主婦，怎麼大家都不約而同談論一些共同的話題：已經結了婚的女人生不出小孩，沒結婚的女人子宮內膜異位、子宮瘤，大家都在討論這些婦科方面的毛病，然後交換看西醫的心得，漸漸我們有一種共識，就是一開始都比較相信西醫，但是漸漸發現在這方面中醫比較有效。最近我跟朋友在一起都在聊這些東西，聊起每一個人的家，或者是親戚，這個人的家裡有一個過動兒，那個人的家裡有一個親戚是智障、那個人的家裡有個老人中風。這都使我感覺到，身體真的是公私領域的互相穿透，而且一方面感覺到國家以及醫療體系對於身體的宰制，需要去批判這樣的宰制跟霸權，另一方面也想到，國家跟醫療體系跟整個社會制度是你無從逃避的，你也許可以在個人層次找到躲避或閃躲的空間，但就整體而言，那個部分也是我們積極要去介入的地方。

### （三）身體快樂

傅大為：

剛才聽了劉人鵬與林芳玫的發言，我略微回應一下。林芳玫提到身體不會講話，身體不會講話有時候有另一個好處，就是身體也不會撒謊。我們常常會說身體快樂不快樂是裝不出來

的，但是講話非常容易裝，表情會裝，講話是最容易說謊的，但是身體不會說謊。在身體的快樂方面，權力可以製造出一些「實證」的效果，比如說你可以吃藥，或者吃一些東西可以讓你在某些方面得到短暫的快樂，但是過了一陣之後，身體它會慢慢講實話。當然我同意身體也許在某些方面，像楊儒賓他就覺得身體其實是會講話的，只是我們身體講話的方式我們都已經遺忘了。我比較prefer從這個角度來講，我們說現代的身體(modern body)是沈默的身體，當然沈默的身體它有一個好處是它不會說謊，這一點我想先略微提一下。回到林芳玫剛才提的「病」的問題，其實她提到的那個問題我小時候也有，非常類似，我從小一直有個毛病，就是氣喘。我長年來也是把它說成是我的老朋友，但是如果再進一步談的話，我的感覺跟林芳玫可能會略微有點不太一樣。我覺得身體有時候不只是一個significant other，一個很親密的、有意義的other而已，其實我們常常提到的「我」就是「身體的我」，我不曉得大家有沒有這種感覺？有時候我們突然好像不是「思考的我」，比如有一個人講話開始講得頭頭是道，什麼天下大道理，講了半天，可是後來你會覺得他有點怪怪的，或者是他累了，他講了一些另外的話跟前面有一點不協調，而且屬於比較感覺性的，這個時候可能是一個「身體的我」在講話。我們的「我」，這個self，有時候是在好幾個地方這樣轉來轉去，我們的「思考我」是我們在後天教育訓練的過程中才逐漸凝聚起來的，我們更自然的「我」比較是一個「身體的我」。關於這個問題可以再進一步討論。

何乏筆：

我想講的是剛剛傅大為提到的，「他」跟「我」的這個關係，我其實也認為這個「他」剛好是「我」，就是說那種思考的我，跟身體的我也是有關係，思考也是身體的一個活動，我們通常也必須透過身體來思考，但是我覺得按照身體現象學，對思考與我的批判已經非常發達，笛卡爾的觀念現在很少人會相信。基本上現在是認為：所謂的他剛好是我。所以我想問林老師，剛剛妳提到的想法跟我講的那個說法有什麼差異？

林芳玫：

我說的「它」沒有性別，不是he也不是she，就是it，「它」才是boss，它才是老闆，它會發出一些訊息，但是這些訊息我不見得會正確解讀。這是一種什麼樣的關係，我用兩種極端的例子：一種是我跟上帝的關係，一種是我跟我的狗的關係。我自己不是教徒，我只是常常閱讀一些宗教的經驗，比如說你突然感到一陣光明，你感到上帝對你的召喚，那到底是什麼意思呢？其實根據你所屬的教會、你的教派、不同的歷史時期，你會賦予它不同的意義。所以我身體很舒服或是很痛，那到底是什麼呢？我也不會剛開始就知道那是什麼，我必須累積了蠻多的經驗我才能夠做比較正確的解讀，說這個痛也許是什麼。所以它好像是高高在上，一個higher being，它發出一些命令而我必須去解讀，當然有的時候也會解讀錯誤。另外一種關係就好像是我和我養的狗，牠肚子餓的時候牠就會跑到我前面來，在我身邊轉來轉去，舔舔我。我剛開始以為牠要跟我



撒嬌，後來才曉得原來牠肚子餓了想吃東西。但是牠有時候跑到我身邊繞來繞去，的確是要跟我撒嬌，不是要吃東西。牠只會做那幾種動作，就是舔我或是搖尾巴，我就必須從牠舔我或是搖尾巴來判斷牠是要撒嬌或是想吃東西，還是牠要到陽台去小便。牠有各種不同的狀況，我必須慢慢揣摩，我沒有辦法馬上就知道是什麼，這個時候「我」是一個接受的客體，而這隻狗，或是這個higher being發給我一些訊息，我接受，然後加以詮釋。

其實身體也是一個我，這種講法我可以了解而且我可以從學術上來了解，但是我沒有辦法用一種很personal的方式來了解，什麼叫做「身體也是一個我」。其實這裡面恰恰好就是我今天要講的身體的概念，因為在我這樣一個三十幾歲女性，身體是這樣的狀態之下，我就只能夠把身體當作一個it，是一個它，我可以了解某些東西，就像我了解數學公式。身體現象學說身體也是一個我，我可以了解，可是我實在沒有辦法體會那一種深刻的意涵。

楊儒賓：

林芳玫今天講的內容很有意思，妳講的很多問題我其實都有想到，包括照顧老人、安樂死，病院裡面一個尊嚴的病人怎樣尊嚴地死，這些問題我覺得真的非常重要，我也希望我以後能夠好好的處理。妳剛剛提到溫泉與身體的關係，我去年在日本的經驗跟妳舉的例子有點類似，似乎可以作個呼應。日本人稱呼溫泉為「湯」，日本地區有很多的「湯」，其中距離東

京最近、名氣也最響亮的是箱根的「湯」。去年箱根的旅館業者舉辦了一個展覽，展覽品中有許多日本著名文人、藝人、政客的手跡，芥川龍之介、三島由紀夫等人的東西都有，其中還包括康有為和孫中山在旅館中的吟詠作品。許多著名的作品都是以溫泉為背景，川端康成的名著《雪國》好像也是如此，林文月教授有一篇談到吾家有女初長成的散文，其中一個主要的情節就是描述母女泡湯的感覺。我發現溫泉在日本文化中真的非常重要，這個現象應該有道理，在溫泉中，四大皆空，人人平等。康有為、孫中山泡湯時，一切的裝飾皆已脫掉，他們的偉大概和我們差不多。這時候，「思考我」大概不太管用，「身體我」接管了「我」的一切功能。

下面我針對傅大為的話談一些感想。傅大為說：台灣現在討論身體，好像有兩個脈絡，確實如此。其中有一部份人好像處在前近代似的，他們一談身體，它的意象就是氣、經脈、天人合一，這些語言就出來了。另外一批人，就像在座幾位，是另外一個脈絡。他們一談身體，權力、性別、階級的概念。同樣一個身體，我覺得大家所談的身體好像不太能溝通，每個人各體其體。我自己的學術領域應該比較接近所謂的前近代這方面，可是跟我學術研究領域比較類似的人，往往在情感上距離比較遠；而跟我在情感上比較接近的一些朋友，他所看到的身體又跟我不太一樣。我和周渝、何乏筆有時不免遐想：有沒有機會哪天我們把大家湊在一起來談一談呢？剛才傅大為回應林芳玫，提到身體它會傳達、洩漏訊息，或者會講話，我是相信有這回事的。我想到一個笑話，我們現在的立法院長劉松藩，

他在去年的立法院會期結束的時候說了一句話，他說祝福各位「精神健康、身體快樂」，當時輿論大譁，大家都覺得我們的立法院長怎麼會糊塗到這種地步呢？應該是「身體健康、精神快樂」。我倒是覺得劉松藩講出最有智慧的一句話就是這一句，因為到了我們這個年紀，就會看到人的精神真的是不怎麼健康，包括學術界裡面的人，甚至學術界的情形更嚴重。如果說他的精神不怎麼健康，那麼他的身體更不快樂，身體確實會傳達一些消息。我認為身體不會隱藏，不管你怎麼偽裝都沒有用。我們語言可以偽裝，我們動作也可以偽裝，當然學術論文更可以偽裝，可是你的身體就是不能偽裝，它會傳達一些消息。你在公共場合裡面身體或許還可以偽裝，但是你在家裡，你對著太太對著小孩如何偽裝？你醒的時候可以偽裝，睡覺的時候絕對不能偽裝，你的神情、面孔、眼神、腸胃、神經系統、內分泌系統一定會洩露你存在的真實狀況。從這種觀點看的話，我覺得劉松藩的話真有智慧，他應該繼續連任。

傅大為剛才也談到快樂的問題，談到身體與快樂，我發現現在中國的思想史裡，好像有兩個時期特別強調快樂。魏晉時期司馬氏的形象當然很不好，可是我們追溯司馬氏的家族，發現他跟經學的歷史關係非常密切，所以當他們統治的時候，有一套以孝道治天下的辦法，他特別講究道德。可是他事實上手段又非常的毒辣，大量屠殺名士，曹魏與司馬晉對知識份子的迫害非常有名。當時很多知識分子反抗他，可是又不敢公然反抗，所以他們追求快樂，想從虛偽的政治道德中脫離出來。可是什麼叫快樂呢？這個問題就產生了，比如說竹林七賢，他們

認為我們應該要滿足自己的本性，不要相信世俗那一套，像曹魏或司馬氏他們就是用禮法名教那一套來強加在我們的身上，讓我們不能滿足我們的慾望，讓我們不能快樂。我們要快樂，就不要理他那一套。到東晉末有一個很有名的和尚叫支道林，他透過註解莊子，表達什麼叫逍遙。他說你們那種所謂的逍遙不是逍遙，因為人的慾望總是無限的，你怎麼知道你滿足了這個慾望以後你就得到快樂？慾望跟快樂之間到底有什麼關係？支道林提出了他的質疑，當然他也有他另一套「明至人之心也」的想法。我覺得這個問題到現在還是存在的，剛剛傅大為也提到性高潮那個問題，假如我們不接受這樣的論述，那麼，我們怎樣擺脫權力的宰制，快樂的標準又在哪裡？另外一個例子是明代的王陽明，王陽明主張我們的快樂是以良知為本體的，良知的本體本來就是快樂，道德哪有那麼可怕？道德一定壓迫人嗎？王陽明這一套學說很明顯的是有一個針對的對象，他主要針對朱子而發。朱子說你要成為一個君子人物，你就要不斷地格物窮理，你要透過一個長期的認知的過程，他的解釋當然認為理是超越的、是先天的，可是在這過程當中你要體現這些超越的先天的「理」，內化到你的身心上，來規範你的行為。久而久之，心跟理就合而為一，成為你的精神的真實構造。王陽明反對這種理論，他說規範不是外在的，規範是你的良知自己提供的，良知自己本身就有動力，良知自己本身就有標準，可是這標準是身體化的，形氣神合一的身體裡面就有一種快樂。王陽明的理論是反朱子的，可是快樂的標準在哪裡？後來這個問題也產生了。據說李卓吾他們那一派提出一個有

名的理論，他說「花間柳巷不礙菩提道」，這句話的意思表示我們的感官我們的感性我們的慾望本身就是道德，所以你只要順著這樣子發展下去，就不會錯。當然有人反對這種提法，他們說這是對王陽明學說極大的誤解。王門後學這種爭辯相當大的程度跟支道林和郭象的爭辯有點類似，問題還是存在，就是快樂的標準在哪裡？慾望本身能不能提供你所謂的快樂？「快樂」到底有沒有獨立於生物機制上的一些東西？我想跟這個也有關。

傅大為給我戴一頂很大的高帽子，東方的道德，包括所謂的頓悟，是不是可以提供一個快樂的標準？這個問題可以東方哲學式的回答，但現代的人大概對這樣的回答不會有太大的興趣。我嘗試轉個彎，從意識與身體的關係著眼。我的解釋是這樣子的，我們的身體為什麼會不快樂呢？因為我們有一些無法處理或無法面對的內容，我們把它壓到身體底下，我們理性的能力總會受到制約。那些被制約被壓下去的東西跟我們的意志的自我或理智的自我之間，其實是有矛盾的，可是因為我們自己沒有辦法反省，所以這就形成我們的人格之中，自覺或不自覺地會產生一些衝突。雖然這些衝突不見得可以明察到的，但它會曲曲折折，不自覺表現出來，可能你的臉色會非常難看，可能你鬧胃痛或者這裡不舒服、那裡生病，這其實就是身體在發出一些訊息。但所謂潛意識，或者無意識，這些我們沒辦法自覺的東西，可能不見得真的不能自覺。假如你透過一種深刻的反省、修行，它不見得不能被理性之光照耀到。東方的身體論在這裡有一種理論上的解釋，它認為我們的身體跟意識之

問其實有一種聯繫，我們現在為什麼認為情感只是一種情感？或者認為情感只是一種情緒？一種精神上的東西？道家或者儒家可能不這樣看，它認為情感不只具有情緒衝動的成份，它還跟氣連在一起，而且還跟身體連在一起。我們也不必吊太多的書袋，朱子明顯就說：「心是氣之靈」，這個定義是普遍性的，三教的共法，大小傳統的共同論述。中國思想談身體不只是談生理意義的身體，它說的身體連著氣，氣是你內在的身體，情感跟你內在外在的身體都有聯繫，所以假如你工夫深的話，原則上是有可能深化你的意識層跟你沒辦法自覺到的身體底層之間的聯繫性，在不知不覺中把各種鬱結轉化掉。至於是否達到這樣的層次就能夠快樂？我想是值得懷疑的，不過我認為至少它可能會有一種功能，它可以讓我們的意志的自我或理智的自我，跟我們個人存在的人格、或跟我們的身心底層之間比較一致，比較不會有衝突。

#### （四）子宮與精子

謝英彥：

我想問的第一個問題是，身體到底是不是因為別人而存在？我是不是因為別人而定義？比如說，我剛剛坐在這邊，我一直看著這個方向，我覺得這邊好像有一個東西叫鴻溝。我覺得三個老師的身體好像是另外一個領域，我假設三個老師說的話比我有理，或者是老師們在公共領域的發言穿透力比我強，比如說林芳玫老師的言論常常會發表在報紙上，而且常常被我看到，但是我的言論顯然是不會登在報刊上或上電視，我就

覺得三位的身體好像和我是不一樣的，所以我已經預設要怎樣對待三位老師的身體，我可能看到老師們會比較有禮貌，而我看到別的同學會拍他一下，或是推他一把。所以我想我們是不是已經預設了身體的對待？一個衍伸的問題是：我到底是不是因為別人而定義，你就意識到「我」應該要怎麼樣？第二個問題，我不知道跟這個議題有沒有關係。我聽說北部某大學在教室裡面裝電眼，學生的反應是為了要點名，學校說要控制那個教室的狀況之類的說法。我記得我有一張卡，晚上如果要到研究室唸書就要刷個卡。我覺得這些科技的東西影響到我們的身體，倒不是說一定要牽連到國家宰制，像call機大哥大裝在我們身上，好像別人隨時都能穿透我，聽說未來會出現互動式大哥大，大哥大上有螢幕，對方打電話時按一個鍵就能夠看到你了。人創造了科技，是不是「反噬」，反過來把我們整個身體都咬了。是不是科技發展到最後就是反噬了我們，就是「我摧毀了我，人摧毀了人」，摧毀了人的主體性或是一個祕密花園，心裡面的祕密花園慢慢就藏不住了；或者是有人在浴室在廁所裝電眼，偷窺女性的身體，人慢慢就毫無隱私可言了。第三個問題跟林芳玫老師比較有關係，就是老師剛剛講到休閒設施不夠這個問題，我那天聽「1991到1992」李立群的單口相聲，他裡面有重複提到好幾次，說台灣的休閒設施不夠，我想今年已經1999了，但是我覺得情況並沒有改善，以前我們說解嚴怎麼樣好，好像解嚴以後很多結構都能夠解放出來，可是發現並非如此，我覺得解嚴是很奇怪的東西，表面上是解放，但是實際上很多事情還是處在戒嚴之中，而且戒嚴是越來越強。

另外一個林芳玫老師提出的問題我覺得很有趣，就是男生能不能討論代理孕母的問題？因為我們班女生有時候就當我的面講月經的事情，但我不想去討論，可能就跟老師的態度一樣，就是懷疑男生能不能討論女性的生理，男生懂不懂？我猜想老師沒有這個意思：只有女性才能討論女性的身體，所以只有男性才能討論男性的身體。當然我不知道老師真正的想法是什麼，所以我才要問。或者有一天我變成「袋鼠男人」像李黎先生寫的，如果我懷孕，我就真的能了解懷胎十月的感覺？還是說我只是一個生產機器，把孩子生下來而已，我能體會嗎？或是說我們把疼痛程度調到跟生產一樣，可是我不是在生育，那真的能了解嗎？我一直懷疑這個問題。

林芳玫：

男生可不可以討論代理孕母？當然可以啊！我的意思不是說只有女生才可以討論女生的身體，我的意思是說你要對那個整個的過程有一種很具體的了解，然後在這樣的方式之下討論，那個討論的總結會比較好。你如果曾經讀過一位美國學者寫的一篇文章，他是贊成代理孕母合法化的，他就說很多女性主義者反對代理孕母，他說這是把女人的子宮商品化，為什麼女性主義者不去反對人工受精？他說如果男人的精子可以商品化，為什麼女人的子宮不能商品化？我看了就覺得，這是非常典型的男性抽象思考，因為精子真的跟子宮很不一樣，從生理科學的角度來講，精子就是一個細胞，可是子宮就是一個器官，子宮裡面懷胎的過程，還有代理孕母在生理和情感上有什



麼樣的感受，自己沒有子宮的女人她要出卵子，所以她為了取得那個卵，之前在檢查的過程中，各種器械的插入，她還要服用排卵藥、還有各種荷爾蒙讓她能夠排卵，代理孕母跟出錢的女人兩人之間都要服用一些荷爾蒙，這裡面痛苦的過程恐怕是很多人不了解的，包括很多女性知識分子本身在討論這些問題的時候，她都對這些東西不夠了解。所以我強調要設身處地去想，不管你自己是不是直接經歷過，我當然沒有到不孕症門診去求診的經驗，但是我看了很多這方面的文獻。如果討論捐精這件事情的話，我看過這樣一篇研究，就是去問，這些需要精子的人常常去醫學院那邊做廣告，找醫學院的男生去捐精，這些男生就覺得不錯，反正有錢賺，一下子就拿了不止少錢，大家都覺得是很輕易的事情，他們就很輕易地去捐精，甚至收取報酬。可是等到過了十年之後，等到他們自己也結婚有小孩之後，他才忽然想到多年前他曾經捐精，他開始了解到其實精子真的是要製造生命的，開始好奇是哪個女人得到我的精子，我的小孩是怎麼樣？是男的還是女的呢？他在哪裡？過得好不好？他開始對自己從未謀面的小孩有一種好奇心，但是這種對於生命的體會，是那個他當初很年輕的醫學院學生隨便去捐精的時候，沒有辦法了解的。所以即使男性對於他自己的精液也不夠充分尊重跟了解。當然不是所有的男性都是這樣，但是有些是如此。我就聽到我的新聞系大學部的學生告訴我說，他們在網路上看到有一些醫院在徵求精子跟卵子，照法律規定現在還不能有商業買賣，他們就用營養費這樣的名目，卵子好像可以有幾千元，精子好像一兩千元，他們都躍躍欲試，他們都

說反正可以多賺點錢，好玩一下。這些新聞系的學生他們都蠻有好奇心的，他們還真的先打電話到婦產科醫生那邊去問價格怎麼樣。他們覺得why not?不是所有的男生都有這個興趣，但是有些男生會這樣，所以這些男生怎麼樣看待自己的精子？精子的意義是什麼呢？只是一種排泄出去的東西，排泄完順便拿個一千兩千嗎？還是他會想到這樣排泄出來的東西，它是不是符合了一些女人的需要？它是會製造出生命出來的！將來你跟這製造出來的生命之間是一種什麼樣的關係？最近也好多這種澳洲、歐洲、美國的少女回來尋親，所以血緣還是一種很強的東西，尤其是在後現代社會，各種不確定性越來越多的時候，大家越容易崇拜血緣的關係。所以我想男性還是可以討論，只是要回歸到對於身體的敏感度。

第二個就是休閒設施不夠，在某一方面來講台灣的休閒設施好多，什麼卡拉OK、KTV，有一大堆。你剛剛在問這個問題的時候，我也在問我自己要如何形容我的不滿？我一下子沒辦法說清楚我的不滿是什麼？就是明明有很多的休閒活動，花樣之多我想是歐美國家都很難比的，你如果在歐美國家生活過就會知道其實是滿無聊的，到了晚上街上就冷冷清清的，到了週末也是冷冷清清的。可是在台灣尤其是在台北，好像二十四小時你都有很多的活動，所以台灣的休閒活動真的很多，但是我為什麼說不多，顯然是我喜歡的不多。我喜歡的大概還是需要一些全面的規劃，而不是只是像我們現在有的都是小本經營，就是一批商人出來開個店，這些店往往也是無照營業，沒有商業登記；也往往沒有通過公共安全的檢查，先撈一票再

說，它沒有長期性的規劃。你到一些風景區都可以看到，到處都是招牌，到處都是攤販，這些風景區其實滿可怕的，還有很多人上來跟你兜售鹿茸藥酒，或者是小吃店門口有很多人在那邊拉客叫你進去吃東西。台灣的風景非常的美，可是台灣的風景區卻是這樣一個狀況，所以我抱怨說台灣的休閒設施不夠，我所說的休閒，不是一個人或是一個企業集團去開一個什麼樣的店，而是政府的文化政策跟休閒政策，規劃出長期性的一些設施。接下來就扔給傅大為回答。

傅大為：

我想先回應一下，你覺得我們身體和你們身體好像有點不太一樣。我覺得這可能要看場合跟地方而定。我覺得像今天這樣一個地方或是場合，跟在一般學校裡面的情況是很不一樣的，像我在學校裡面我有辦公室，你沒有，我可以參加一些事情決定你們的福利，你不行，是有那樣的一個關係存在。可是像在這邊的情況，我覺得比較沒有這樣的一個狀況。我不曉得在座有沒有其他人也有類似的感覺，可能其他人根本覺得說跟我沒關係，可能不是你感覺的那樣一種關係。我想每個同學的關係也都不一樣，我的感覺比較是這樣子。我們剛才提到身體的我的時候，我記得何乏筆講過現在身體現象學關於這個問題已經有非常繁複仔細的討論，是不是等一下可以請你講一下，身體現象學的討論對於社會問題，比如今天林芳玫提了很多社會上的問題，是不是可以提出一些看法？而不只是哲學的討論而已。但是在那之前，我想先回應剛才楊儒賓提出的一些想法。

你剛才談的過程中間，提了好幾次「快樂的標準」的問題，我剛才在談身體的快樂的時候其實跟你的談法不太相同，因為你舉了一些中國過去像魏晉時代還有明代的一些討論，你說問題到後來變成是「快樂的標準」的問題，我覺得這個問題反而是：我們不能把問題變成是這樣的問題，這個問題不能夠這樣子來提。因為如果我們要問什麼是「快樂的標準」的時候，就容易會有一個傾向，就是標準就又脫離了身體，對不對？我們又去找抽象的、或者是理性的原則，或者是一些另外的原則去了，然後才來定義什麼是標準？但是我剛才原來想談的部份是，我就盯住這個「身體的快樂」這個部份，身體究竟快不快樂，就只有身體知道。我想就停在這邊為止，不必有另外的人來說，你身體認為你是快樂，而根據他的標準你不快樂，或者根據某一個哲學標準其實你是不快樂的。用其他的哲學的標準沒有權利這樣子來對身體說話，因為身體不會說謊，而且身體也不會接受人家的這種教訓，說你身體到底是快樂還是不快樂的。到最後唯一有說話權利的就是身體本身。我希望達到的是一個這樣的情況。所以如果是這樣的情況，順著我剛才想講，我自己做歷史研究，常常有機會接觸中國古代或是西方古代的一些東西，我一直有個感覺就是，我們好像覺得我們很了解身體，其實身體的感覺的確有相當程度是在我們的歷史文化中被建構出來的，我們其實已經遺忘了很多我們身體的技能，我們身體能夠做的一些事情。但是在過去的時空裡面，有些人他們會。所以我的建議是，我們應該多去開發，或者回憶，或是學習一些身體的表達能力，或者練習去聽身體的要

求。

我覺得歷史閱讀是有好處的，歷史閱讀可以提供我們很多的線索，就是身體能夠這樣那樣，比起在近代的身體裡面，近代的思辯的主體太強了，以致於我們身體變得非常沈默，而且身體變成只是主體的工具而已，可是在近代之前不是這個樣子的。其實身體會很多事情我們今天都不知道，「身體的我」其實是一個侏儒，「理性的我」才是一個巨人，一個過度發展的東西。在這種情況之下，我想歷史的研究、歷史的知識是有一定幫助的。不過我這邊想要提另外一個觀點，它對我們今天所要談身體的快樂可能會有一些相當強的反對的意見。這個觀點剛剛也略微提到一點，就是現在也相當流行的演化生物學。比如說你剛剛提到潛意識，這還是從心理分析的觀點來說的，但現在有一個更大的論述方式，就是人身體到底快不快樂，有一個最後的標準，一個抽象的標準，就是從人的制式的基因來說，從演化生物學來說身體、desire最後的目的是什麼？我們要怎麼樣才是真正的快樂？其實真正的快樂誰來決定呢？就是我們的基因。我們的基因要能夠傳下去，這是一個很大的說法，科學家透過演化論者還有基因遺傳工程發展出這樣東西。這個東西跟我們今天談的身體很不一樣，好像「身體與社會」座談系列還沒有找做生物學的、遺傳工程的來談身體。我覺得那是一個很強勢的、現在很流行的論述。很多的課本書籍、「天下文化叢書」的一大堆翻譯書都在談這些東西。那些東西其實有很多是和這個針鋒相對的。對這個問題我的感覺是，我們不應該化約到基因的層次，我們的身體有一個非常特別的位

置，基因其實有很多要求但是身體不會聽它的。我常常在想，假如基因一直想要傳遞自己的話，那我們怎麼解釋同性戀？我們怎麼解釋今天有很多人不要生養孩子？我們身體的處事態度事實上是跟基因的要求是非常不一樣的，這種例子可以舉很多。

林芳玫：

我想我們常常閱讀某個人寫的文章，或是在電視上看到她，這是一種文字再現跟影像再現。在媒介再現的過程中，我們就形成了某某某應該是怎麼樣一個人的一些觀念，等到我們真的看到這個人的時候，她身體的在場呈現身體的一個存在，當我們還停留在很表層的互動狀態，也許我們就很期待之前那個文字再現跟影像再現必須跟我現在眼睛所看到的這個人的身體的在場扣合。比如說她文字是什麼樣的風格或是她文章是什麼樣的主題，她的人應該比較像什麼樣子等等。這時候在初識的social encounter 的過程，中間有一種落差，為什麼她的文章是這樣，但是她的人卻是那樣？其實就身體來看，除非是很特別的像運動員、還是選美會的皇后，否則完全就身體上來講，每個人一方面有她的特殊性，一方面我們這樣子一眼看過去，我們這個房間裡面的每一個身體其實類同性還是滿大的。可是我想如果我們每人各自去寫各自的日記、寫我們的書信、文章，那裡面的個人特色就會出來。其實一個人的文字再現，跟一個人的身體之間不見得扣合。當然如果有更深入的互動、更密切的關係，也許就會發現這個人的文字跟他的身體之間還是可以扣連起來。

這邊引申一個附帶的問題，我們在什麼樣的情況之下會對一個人的presence感興趣呢？台灣近幾年來大量引用傅柯，在我來講我只要讀他的書我就很滿足了，如果他來台灣中研院演講，我大概不會從我住的地方跑到中研院去聽傅柯演講，因為我覺得對他的了解還不如透過書本比較能充分地掌握他，可是有很多人很感興趣，會大老遠跑一趟，也許從中南部上來，他要到中研院親自感受大師的風采。「我」到底是什麼？媒介再現是一個很重要的「我」，但是身體又是另外一個方式。

剛才傅大為講基因的部份，我忽然發現裡面有一個有趣的東西，我們都覺得身體很實在，可是如果我們把身體一步步解構分析成越來越小的單位，變成是荷爾蒙、化學物質、基因，從身體變成器官變成組織變成細胞，然後這個細胞又變成細胞膜、細胞質、然後變成基因，基因裡面又有很多染色體，染色體裡面又有DNA，結果身體又變得好抽象，基因是什麼又變得好抽象，這些神經傳導物質，比如說我們的思考，我們有什麼政策、有什麼理念，整個思考活動又跟神經傳導之間有一些什麼關係？所以身體還是很奇妙，這個時候身體不管是做為一個第三者的它、或者是第一人稱的我，好像身體又消失不見了，就是變成一堆的基因跟化學物質。當我講到這邊我就覺得滿恐慌的，因為那是一個我比較不喜歡的現象。

### （五）幻肢與想像

聽眾問：

剛才講實在的身體，讓我想到我自己的一個經驗。我本

來以為我對自己的身體很了解，但是有一次我陪我朋友在醫院看她爸爸，她爸爸因為車禍的關係必須鋸掉全部的左腿，但是醫院為了讓患者比較容易從事心理復建，所以整個左腿是掛上石膏的，從表面上看來你會覺得他是有兩隻完好的腿，但事實上有一隻腿是完全沒有的。很有趣的是，她爸爸的左腿明明是已經沒有了，但他一直喊「我的左腿好痛」，那時候我開始思考，我們到底是怎麼去認識或是了解我們身體的疆界？我怎麼知道我手指的延伸處是到五根手指的地方？我怎麼知道我有兩個乳房？我怎麼知道那兩個乳房是真的？這是第一個問題。第二個問題是，我從林老師跟傅老師的大綱裡面都看到，他們談到權力以及國家機器對於身體的介入這個問題，我看到這個標題，其實我第一個想到的是慰安婦還有軍妓的一些例子，就可以看到父權的國家機器如何去介入女人的身體。最近又被炒熱了的公娼的問題，好像又可以看到一群女人透過抗爭的手段，去爭取自己的身體可以做為一個生產的工具。當然這個情況是透過國家體制的介入，因此她不能夠以自己的身體做為生產的工具。慰安婦以及公娼，當然她們的時空背景和歷史脈絡非常的不同，但這讓我想到是不是不管如何，女人的身體要不要被使用？要怎麼樣使用？使用的界限到哪裡？好像都是在一個被掌控的範圍。

林芳玫：

腳已經被截肢了，他還覺得很痛，其實很多心理學、精神分析、神經學都有這方面的研究。還有一種跟這個正好相反，



就是他明明有那個器官，但是他長期不使用，結果他就彷彿被截肢了。這方面的研究其實非常地多，像剛才傅大為講到有很多科學的書，像什麼《錯把太太當帽子戴的人》，還有《火星上的人類學家》，書裡面講了很多這方面的東西，我覺得蠻有意思的。第二個就是國家對女人身體的掌控，不只是軍妓或者公娼這種很極端的例子，整個民法親屬篇其實就是國家對女人身體的掌控，從女人生了小孩要怎麼判定他的血緣跟他的系統，到各式各樣的刑法用通姦罪跟妨礙家庭來處罰婚姻外的性行為，這種種都是國家對女人身體的一個掌控。公娼的問題，如果說身體是她生產的工具，我想性產業是一個很特殊的例子，但是如果我們用生產這樣一個概念來看她的話，她的生產跟消費在時空上來講是同一個moment，一邊在生產一邊卻是在消費，就場域來講，是同時在女人的身體上進行，所以對女人來講這叫生產、這叫工作，對男人來講這叫消費、這叫休閒；對於女人來講她叫工作者，對於男人來講他叫消費者，這是兩種截然不同的身分。如果我們用一般工業化的概念來講，它通常是有一些制度上、空間上跟時間上的區隔，比如說我們在使用這隻筆，從事生產這枝筆的工人，他生產這枝筆的時間跟空間跟我在實際使用這枝筆，都已經有所區隔。用這樣的觀念來談性工作，真的是非常奇怪。你如何去解釋這樣一個現象，一邊在工作一邊在消費？有一句英文，在英文的社交場所裡面，比如說大家互相談生意，談完了之後彼此說一些社交的話，對客戶說It's my pleasure doing business with you，就是說跟你談生意我覺得很榮幸很高興，今天我們這個應酬談得很

好。有人開這樣一個玩笑，就說這個性工作者這個娼妓就會跟嫖客說It's my business doing pleasure with you！對這個嫖客來講叫做pleasure，對這個妓女來講叫做business，叫做工作。而同時雙方絕對不能self-consciously感受到這兩種的差異，一定要製造一種幻覺，這種幻覺就是雙方都是enjoy it，所以在公娼爭議裡面，他們把性工作講得太單純了，講做是一種單純的性交易，或是說她只是在出租她的陰道這樣一個生殖器官。性交易如果真的這麼單純，我們來想像這樣一種情況：這個嫖客去找公娼的時候，這個公娼可不可以一邊工作一邊看電視，一邊工作一邊打電話？或者是這個嫖客衣服一脫，他的性器官也許角度比較歪斜，或是顏色比較奇異，這個娼妓看了臉上就露出詭異的笑容？只要妓女對嫖客的性器官投以什麼曖昧奇異的眼光，我想這個嫖客接下來大概就很難勃起了。所以男人為什麼要去找妓女，這個因素非常複雜，他有一些深層的情感上心理上的原因，絕對不是單純的所謂生理上的因素。我對性工作這樣一個東西，我想今天這樣一個場合不必去談贊成或反對，而且以我現在的立場，我也沒有理由說贊成或反對，我唯一的堅持就是說，凡是要討論這個問題的人，必須要很具體的去想，到底男人去嫖妓是一種什麼樣的狀況？到底女人來賣淫是一種什麼樣的狀況？就像我們在討論代理孕母的時候我們必須要很實際地知道，整個到婦產科去求診的過程，怎麼把卵子取出來的過程。性工作明明一邊在工作一邊在消費，可是妓女絕對不能講明了說我就是在工作，我還要養活一家老小，她這麼一講那個嫖客就翹不起來了。她一定還是知道在那短暫的十五分鐘

二十分鐘半小時內製造出一種幻覺，這個幻覺就是他們彼此還蠻喜歡的。所以我想對性工作的討論，還是要回到我們今天的主題，真的就是要回到身體，而身體它絕對不單純，身體其實有非常複雜的社會文化各方面的介入。

談到身體與社會文化的介入，另外一個例子是，我有一次在報紙上看到一個泌尿科醫生寫的文章，他說他所接觸過的病人，男人如果因為陽痿來找他，他們的說話方式就是說「醫生啊，我沒辦法勃起，所以我覺得我不像個男人」，這很有意思，病人為什麼不是說「醫生啊，我沒辦法勃起，所以我無法享受做愛的快樂」。對於男人來講，無法勃起的意義是社會的意義，就是他在性別角色扮演上，無法勃起就不像個男人，不像個男人有什麼關係，如果不像個男人會比較快樂？你去問問那些上泌尿科的男人，如果不像男人比較快樂，像男人比較痛苦，他要選擇痛苦還是快樂？像還是不像男人？很多人他會選擇像男人，即使要付出很大的身心代價他都要像男人，因為如果他不像男人呢，他精神不快樂。很多人身體痛苦沒有關係，但是精神痛苦更可怕，所以他寧可選擇精神上不要那麼痛苦。就像那些去菲夢思的女人一樣，她在那邊蒸啊烤啊，被推來推去，其實身體上來講滿痛苦的，可是如果有效果，她身材瘦下來了，被雕塑成魔鬼身材，她精神上很快樂啊。所以她寧可去追求精神上心理上的自信跟快樂，而身體要受苦。舉了這麼多例子，我要講的是身體絕不單純，身體有太多語言、文化、還有社會習俗中介的過程。所以如果要討論性工作的話，太多的意識形態的迷霧，不管是批判性工作，或者是贊成性工作，這

兩極都應該共同思考如何從身體出發，而這個身體不是單純的生理現象的身體，是文化跟社會中介的身體。

傅大為：

稍微回應一下，你提到那個「幻肢」的現象，就是腿不在了他還覺得腿很痛的問題。剛才林芳玫提到那個Oliver Socks，他是一個很好的神經科的醫生，他寫了很多非常好的短文來談他的病人的例子。在台灣最近有幾本書翻出來，我很喜歡《錯把太太當帽子戴的人》那本書，比較新的有《火星上的人類學家》。我們今天談身體，那位神經學家提出的幾個例子都是很有意思的問題，可以跟我們剛剛提到的基因問題連接起來。林芳玫剛剛提到，我們歸約到基因或者器官，好像又把身體零碎化、抽象化到一個普通的「身體的我」根本感覺不到的地步。那的確又是一個非常大的問題，用基因再把身體重新抽象化，這的確是一個非常大的趨勢。但是Socks在談這個問題的時候，他沒有這個化約的趨勢，而相當有趣的是，你在看他的故事的時候會發現他一直在強調，雖然這些人神經上面出現了問題，他有一些缺陷，但是這些病人反而有很多讓這個醫生覺得非常震撼，而且覺得他可以從這些病人身上學到很多令他非常感動的特質，一個人在有疾病的狀態之下，能夠有這樣子的精神或是身體或是意志上面的表現，這讓他覺得非常驚訝。所以Socks在談這個問題的時候，他常常強調一個有機而整體的身體，不是那種化約成荷爾蒙或是器官、基因那樣子的談法。所以我覺得他的談法其實是滿有用的，可以有很多互相參考的地方。像在談「身體之我」時，也許特別可注意「整

體的身體」的我；這種「整體身體」，也是一種身體的「感受」，而不是抽象思考的結果，是五官感受之外的第六、第七種感受，神經學家也企圖去討論它。

聽眾問：

我以前一直以為妓女在接客的時候，她們都是很職業化的，面無表情做一些很簡單的動作就可以了。我沒有想到說做妓女的人臉部表情也要跟著配合，這樣子的話不是滿累的嗎？妳臉部還要裝出笑容，那一天幾十次，精神上不是更累嗎？

聽眾問：

剛才林老師質疑妓女跟嫖客性交的過程之中，消費跟生產是在同一個身體上進行的。可能我的比喻有點愚蠢，我很粗糙的想到，新聞的主播在播報新聞的場景，就是他在報新聞的時候，電視機前面的觀眾，一方面新聞記者在生產一些新聞，告訴我們一些新聞，另一方面在電視機前面的我們同時在消費這些新聞事件。這樣就好像在同一個moment裡面生產和消費也是同時進行的。所以最關鍵是那個空間。我比較不能夠了解那個空間，老師可不可以更細緻地去說，這個空間的區隔，如果說性工作真的是有害的，那空間在裡面到底是扮演怎樣一個角色？比如說空間區隔要多大？多近？它的區別到底在哪裡？這是我自己在思考這個問題的時候想不通的地方。

林芳玫：

空間多近多遠，多遠就可以被接受？多近就會很可怕？

我想當然沒有一個這樣的標準。當我們在做這樣討論的時候，又陷入一個抽象的思考。所以我還是回歸到一種「用身體去思考」的方式，就是當妳在跟別人從事性交，不管妳是一個消費者或是工作者，到底那是一個怎麼樣的感覺？不管是一個男人想像自己是一個嫖客，或是一個女人想像自己是一個妓女，或者現在也有很多的牛郎，一個女人也可以想像說她去消費一個牛郎，那是一種什麼樣的狀況？或者是一個男人如果他自己是一個牛郎，那又是一種什麼樣的狀況？身體疆界的打破又是一種什麼樣的狀況？我想身體疆界的打破，一個思考的我與感覺的我的融合就在這裡，皮膚為主的所形成的這個身體調節起來、融合起來形成一個完整的我，成為一個自我的疆界。所以性工作裡面，挺重要的就是一個身體疆界的打破，我覺得在這裡面大家還是去想一想，比如說妳去當個電梯小姐也是一直要在那邊跟人家笑，那也是滿累的啊！或者是妳去當酒店裡的公關小姐，妳也可以只賣笑不賣身，妳也要在那邊一直對人家笑啊！或者當老師的如果妳要受學生的歡迎，妳也不能太嚴肅，妳也是要笑一下。可是我們真的還是要去想一想這裡面身體跟情緒的組合形成不一樣的關係。當一個綜藝節目主持人，或是當一個老師，當一個電梯小姐跟當一個公關小姐那種所謂的賣笑，我覺得還是有很大的區別，如果妳要繼續問我說那到底是一個怎麼樣的區別，我覺得那已經到了無法再回答下去的地步。那是賣笑的情況。那如果就賣身來講，其實有很多行業需要身體的接觸，比如說給人家按摩，那就是最直接的身體表皮的接觸，或是說美容美髮業，比如說給人家洗頭，給人家吹

頭髮，還有很多的行業都是需要身體的接觸。那種身體的接觸到底跟性交這樣的身體接觸有什麼不一樣？乃至於外科醫生跟病人之間，那也是一種接觸，你就藉著手術刀，把病人的胸膛打開，就在病人的肚子裡面掏來掏去，那又是一種什麼樣的狀況？我覺得這每一種狀況裡面都有它的特殊性。具體去想想每一種狀況會是什麼樣子。如果硬要說為什麼，什麼東西不好，我覺得到了這種地步，好像沒有辦法繼續再討論下去。

楊儒賓：

我談到所謂的快樂的標準的問題，傅大為認為我們不應該在身體的外面再找另外的標準，身體自己本身可以提供答案。我想現在最大的問題就是什麼是身體？身體不是物體，它不是靜態的概念。「什麼是身體？」的答案可能就會變成最大的問題，我們身體的界限在哪裡？中國思想對身體的界限在哪裡是相當有爭議的。我們很自然很常識的一個觀點就是認為身體當然是生理學意義的形體，它就是我們的軀體，空間性的生理結構限制我們的身體在這個地方。但是假如你接受的是氣經脈這樣的醫療體系，或者你接受形氣神這樣的身體觀，氣是構成現象學的身體很重要的一部份，假如氣又很不幸地跟心有一個很密切很複雜的關係，甚至於同一的關係，那麼身體的界限在哪裡？那真的就是一個大問題。持這種觀點的哲人不少，最明顯就是莊子，莊子根本就認為身體哪有什麼界限？你氣到哪裡，你身體的界限就到哪裡。他並不一定是從形而上學的觀點，而是從一個他所認為真實的觀點，來看你身體的界限到底在哪

裡。我認為這也是一個可能思考的方式。假如身體就是我們所界定的心氣的身體，那麼，現代一般人所感覺到的快樂的情況，跟你說氣經脈那種人所感覺到的快樂，大概不會一樣。

他很可能認為身體比較像水波中心，一層層的波紋則像心氣往外擴散一樣，所以身體的快樂勢必要帶動周遭空間的變化。假如我們採取另外一種思考方式，我們將身體跟所謂的悟道結合在一起，至少有一種理論認為你修養有成就，赫然發覺到其實身跟心氣沒有分別，所謂形氣神也是沒有分別的，宇宙是最大的身體。既然你所界定的身體不一樣，那所謂快樂的層次的界定也會不一樣。佛教講說「常樂我淨」，就是把快樂界定在所謂涅槃，或者說「法身」上面，那是所謂的不可思議的層次。莊子、竹林七賢還有佛弟子之所以對快樂的解釋不一樣，其實就是跟他們對身體的理解不一樣有關係。我想身體還有各種不同的理解，剛才林芳玫一直講說她把身體當成「它」，我想這個提法很有啟發性。但也有一種理論主張你不要把身體當成「它」，也不要把它當作我跟你的關係，或者把它當成一個主體性的「你」。假如身體被視為主體的話，我們對它會比較尊重，把它當成一個客人，它有意識，這表示身體不只是一個肉體。這樣的觀點雖然比較好，但有一個日本學者認為我們應該要把身體當作複數，當作「他跟他」，意思是我們的身體事實上是各種社會關係、各種價值或者各種人際網脈的總結。所以我們對所謂身體的認識其實很難透明化，它是複雜社會的縮影。不管我們把身體放在體驗的脈絡，或者把它放在社會的脈絡，不管我們視它為各種社會價值的體現，或者視



為種種層次的悟道的呈現。不管從哪一種觀點來界定身體，所謂快樂不快樂就可能不一樣，價值也不同。

我覺得你最後那個問題很有意思，我們現在都太強調意識了，我們自己身體本來有的很多能力、技能可能都忘掉了，也許我們現在應該重新再回復到身體裡面。上一次講座有一位師大體育系教授談運動經驗，一談到運動經驗，就談到身體主體的問題。我覺得他談得很有意思，事實上有非常多的創造，都不是靠著我們的意識做出來的，比如說杜甫或是歌德寫得最好的詩都不是靠意識，他們創造出這些傑作以後，自己都非常驚訝，不曉得為什麼可以創造，甚至於怎麼創造的，自己都恍恍惚惚。依照東方的修煉的傳統，所謂的修養，如果是靠精神意識去修養，這樣的層次其實是很差的，修養的層次到最後還是要跟身體有關係。射箭不是射箭，而是箭自射，這就是不射之射，也叫「它射」。解牛，不是靠意識操作，而是靠全身的參與，這就是「官知止而神欲行」。

傅大為：

我稍微回應一下。你這樣講我比較能夠了解你剛才講的所謂「快樂的標準」。我想你最後提到的一個問題，就是說身體的快樂的層次不一樣，也許有些人在這個層次上感覺到身體快樂，但是對於其他一些人可能覺得你這還沒有到達涅槃的快樂這種境地。但是我覺得問題是你這種提法，聽起來好像是一個求道者的提法，就是說你是要達到身體的快樂？還是要達到求道的最高境地？哪一個東西比較重要？因為求道的最高境地

可以定義為一個極樂，一個最高的快樂這樣一個狀態，但是我想就身體的可能性、潛能而言，我在談這個問題的時候，沒有一個求道的心在上面，我們是活在人世間的人，有很多的社會意識，我們沒辦法脫離這些東西。如果你要達到某一種境地的話，那我們就要脫離我們的社會，比如說像跑到墨西哥的叢林裡面去搞人民公社，或是跑到五台山上做和尚，那這些意義就沒有什麼不同了。如果從「社會存在」的角度來看，也許對某些求道者來講，社會人的快樂的層次甚低，但是就他的存在狀態來講的話，他們那一點點也是要被尊重，也是蠻重要的。而且你不能夠去要求，因為求道的人是要有物質條件要有社會條件他才能夠去求道，社會上大部分的人他沒有辦法求道，我們就是在紅塵裡面直到死才能夠選擇去哪個地方。我不用這個方式來提問，可能他的層次對求道者來講比較低，但是每一個可能達到的層次情況都不一樣。我們應該就每個人來講，他身體的快樂是比較重要的，避免去歸納出一個身體快樂的體系，這個體系還分好多階層，而且宣稱大家的目的就是跑到最高層次的一個我。那樣好像又變成是另一個狀況。

#### （六）身體是它還是它們

林芳政：

身體是複數的「它們」的觀念，我想是蠻重要的，我以前從來沒有這麼想過。後來想想，的確從這種多重身分跟社會角色來看是如此。比如說一個女人她是她父母的女兒，她是她小

孩的媽媽，她是她丈夫的妻子，她也許是百貨公司的售貨員或電梯小姐。她作為一個電梯小姐跟她做一個售貨員的身體，是要帶一點女性的魅力；作為一個母親的身體是要去性化的，母親的身體是不能夠流露出性慾的；作為妻子她又要適度流露出性慾，身體因為多重社會角色的扮演，真的是一個複數的「它們」。我在想為什麼對於我來講，我一直把它當作單數的呢？就是一個「它」而不是「它們」，也許一方面這些社會人際關係交織出來的多重角色的身體非常重要，一方面還有國家社會的規約、規訓，可是我還是相信有一種自主的空間是可以超越這些多重的社會角色，所以我一直用單數。它一方面受到社會語言文化的中介，一方面又能夠超越這樣的中介，回歸到蠻真實的一種狀態。就像剛才傅大為所說的，身體是不會說謊的。其實身體還是會說謊的，你在工作的時候就要拿出一副很有禮貌、很愉快、笑容可掬的身體，然後你在其他的狀況又要拿出不同的身體。身體在你表現給別人看的時候是會說謊的，但是身體在跟我們自己對話的時候，它是不會說謊的，比如身體的疼痛或是愉悅，它是不會說謊的。所以我用單數這樣一個概念，追求怎樣能夠超越這個中介，超越多重的社會關係，而追求比較實際的身體的感覺。我想我比較在乎的是一種很真實的感覺，那不一定是快樂，因為快樂是什麼呢？其實定義也蠻多的。比如喝酒來講，不會喝酒的人就覺得一喝下去舌頭就麻麻辣辣的，那是不是快樂呢？那她經過社會學習的過程，喝酒就變得很快樂，不只是精神上覺得很舒暢，我想喝酒之後那種身體的感覺也滿快樂的。所以快樂也是一種社會學習的過程。身

體感覺的奧妙之處，就是它會在不同的狀態之下滑來滑去，它會從快樂變痛苦，從痛苦變成什麼什麼的，有很多種不同的東西。甚至痛苦本身，其實很多人不就在追求身體的痛苦，比如說SM的這套玩虐扮虐，或者是宗教裡面的禁食、苦行、鞭打自己，為什麼要有這種對身體的虐待跟痛苦，一定是這種身體的痛苦最後能帶來身體的快樂跟精神上的快樂。我想就是追求一個比較真實的身體的感覺，有快樂有痛苦有悲傷，還有疲倦、疲累，追求這種最直接的身體感受的體會，不要讓語言跟文化過度地中介。快樂是否各自表述？還是有一個高下的標準？這年頭不太流行給人家一個標準，但至少在我自己的朋友圈裡面，比如說大家一起要去做什麼樣的活動，或是說我跟我的家人，在我的比較親近的同樂圈裡面我希望有我自己的標準，什麼樣的事情對我來講是比較快樂的。不過至少我們可以達成一個共識，一個最重要的標準，就是身體的真實性、不要說謊。但是有些人很可悲的是，他連在自己跟身體的對話當中都充滿了很多的謊言。明明他的身體已經很不舒服了，比如說她穿很高的高跟鞋，或者用束腹，其實是滿不舒服的，可是她都沒有在傾聽身體的聲音；或者是他覺得喝酒很快樂，可是他實在是喝酒喝得太厲害了，以致於造成身體肝功能的變化，可是他只願意去面對喝酒給他帶來的快樂，但是喝酒給他身體造成什麼樣的狀況他拒絕去面對。當然我們也可以說那是他自己選擇的一種生活方式，也許他覺得這樣也不錯，我們當然也無從批評，但是我想盡量不要連自己跟身體的關係都是謊言，這樣就蠻可悲的。自己跟社會角色有時候不免有謊言跟偽裝，可

是如果在自己獨處的狀況之下，自己跟身體相處，在這個時候都讓很多的風俗習慣介入，使得自己和身體之間充滿了謊言，那我想這樣就滿悲哀的。

何乏筆：

所謂具體、抽象的說法，有時候我會想我們這種身體的說法是不是都是在幻想？都是一種浪漫主義的態度？我們是不是在一個鄉下小村子的社會，我們的身體很關心別人，家庭很和諧，這些理想是不是都有一些幻想？是不是只是想回復到一種傳統的過去，而不要真正面對這個社會的複雜性？像一些政治家他們用一些抽象的思考方式來做規劃。但重要的是我們有沒有別的辦法，不要只是覺得很可怕。當然講到很可怕，像傅大為講到越來越發達的身體科技，那種東西我們可能根本不了解，可能只是聽過一些訊息。但是在這樣的領域所發展的東西，我們常常都是「太不現代」。可是另外一個問題就是，傅大為剛開始提到身體跟思想的關係，像一個醫生在治療過程中，基本上不是用一個意識型態，而是用一種身體的方式。問題是，那種身體的方式，是不是已經有很多已經累積下來的思考、意識型態的東西在上面已經變成習慣和態度，像那種把身體看成機器的態度，可能對很多西醫來講是很自然的事情，他們認為身體就是這樣的機器，我們就是在修理。這種情況變成自然，不能說沒有一種意識型態在背後，可能身體跟意識型態的關係不是這麼單純。另外一點就是傅柯的快樂，我覺得他是從一個非常典型的肉體快感講話的，他繼承歐洲十八世紀以

來反對宗教、反對強調精神、心靈這些東西，這種傳統就是一直強調感性可以發展感性可以講話，而不要追求一種心靈上的快樂，精神上的快樂。關於傅柯有一個故事，有一次他被車子撞倒，他覺得這是他最快樂的事情，因為這是一種非常強化的身體的經驗，他一直在追求這種快樂，很強的感受，不管是痛苦還是快樂，這個差別已經消失了。我們當然都知道他一些個人的喜好，這個不用講。我的問題是，這樣的直接的身體的觀念需要再檢討，因為你提到身體的反抗不是要透過意識型態，但是我的意思是說他這種身體的追求，卻是一個很大的意識型態，我的意思不只是一個思想上的講話的態度，而是一種比較整體的關係。身體現象學基本上應該有一些作用，不只是理論上的作用，也可以說是一種回憶，要讓我們重新發現、重新了解，或者說新發現一些身體的可能性。特別是剛才楊儒賓提到身體的界限在哪裡？這種身體哲學基本上不認為身體就是肉體，身體跟肉體有差別，身體似乎跟氣氛有關係，我們很舒服的時候就覺得身體好像很寬，痛苦的時候身體很窄。像這種身體的空間性的觀念，基本上對西方哲學來講是突破身體就是肉體，肉體之外就是心靈，或精神那種二元論的區分。這樣的區分就可以跟中國傳統的氣論或中國傳統的身體觀作一種對話。

傅大為：

你說身體哲學，可是你還是沒有說到它在我們今天這個社會上可以給我們什麼樣的啟示。我想問的是這個，如果你說它可以跟中國傳統的哲學對話，那它還是在哲學的領域裡面。我

希望你能夠回到具體的社會問題上面來講，這是一個問題。我想先回應一下你前面講的那幾點。第一個你說我提到醫學對於人的身體之關係。我剛才想講的是，它有一些直接透過身體的規訓跟操控，而不是透過思想跟意識型態來進行。你的意思是說，比如像醫生把身體看成一種機器來認識的想法，思想事實上還是扮演一個角色，可能還是有一些作用。但是我想也許可以從兩個角度來講，第一個就是說，即使它在十七世紀曾經扮演一個角色，但是到後來，這個思想的層次到現在已經不重要了。它透過對身體的規訓與掌控，已經可以直接進行，而且更直接、更快速。它不需要再來重新告訴你說人的身體是一個機器，這個歷史只是起了開頭的作用，但是到現在它沒有發揮功能。現在發揮的功能是直接對身體的操控，我的意思是這樣。另外一個角度是說，像這種科學操弄的技術，它有一些東西從一開始就說不太出來，它一開始就沒有透過思想的方式在進行。這就是為什麼有很多身體的操控技術跟儀器的操控，它一開始就是一個know how不是一個know what，它不是透過一種論證或是語言的方式來達到效果的。所以科學裡面有很大一部份不是語言，科學也不等於語言的複雜化，在這個問題上面我想可以從這一種意義來回答。

後來你提到傅柯的快樂，我想我的立場還是如此，傅柯他自己個人的快樂的方式其實我並不在意，我並不想去讀傅柯的傳記。基本上就是他個人的快樂跟傅柯個人在特殊歷史文化裡面所建構的身體緊密關聯，他需要什麼樣的快樂，那是他的事情；但是我比較看重的是，傅柯他從頭到尾一直提，他不希

望別人對他的私人生活或他的一生有太多的窺伺，傅柯他自己在這個問題上面，他也不覺得他個人如何處理他自己傅柯的快樂，對別人來講是如何重要的事情。我覺得比較重要的是，他曾提到說也許「身體的快樂」是一個反抗的可能性，我覺得從這個比較一般、非私人性的角度看，這也許是一個可以去想像的領域。當然我們今天在台灣的歷史脈絡裡面，我們要談到台灣，我們要講到身體的快樂的時候，我想會跟六十年代法國傅柯身體的快樂，是相當不一樣的。我們當然不會去copy傅柯的快樂，但是我想身體的快樂還是很重要。在這個意義上，就傅柯來講，他的痛苦跟快樂在一種非常強烈的狀況之下可能沒有什麼太大的差別，強烈的痛苦就是強烈的快樂，但是在我們現在的狀況之下，起碼我個人的體驗可能就根本不從這個角度看。你說：所謂身體的快樂這種說法，其實也是一種非常廣義的意識型態，也是思想性的東西。如果照你這樣講，會不會有點過度膨脹「意識型態」，那什麼東西不是意識型態？這有點像Derrida講的說我們永遠無法逃脫於文本之外。如果我們在談身體，你如果覺得他這個說法仍然是有問題的話，你不能只是說它還是一個更大的意識型態，我覺得這樣不夠，你還要說得更多一點。

林芳玫：

身體跟自己之間不要說謊。我覺得很悲慘的情況是，常常我們身體跟自己之間仍然是處於過度的中介，充滿許多的謊言，有時候我們自己不知道這是說謊，有時候我們知道這是謊



言。剛才在休息時間，這位聽眾朋友聊起一件事情我才發現，的確有一個性別差異，就是服兵役，我作為一個女生很少想到服兵役這種經驗。他就談了一下服兵役時候的一種狀況，我才發現這是一種非常強烈的對比，國家的權力最直接最赤裸地加諸在每一個服兵役的人的身體上面，而同時又藉著上課、看錄影帶說中共解放軍怎樣怎樣，那裡面其實都是一些過時的國防知識，差不多都是三四十年代的軍事國防知識，跟九十年代的國際關係、跟戰爭的狀況一點關係也沒有。你就看著錄影帶說中共解放軍怎樣怎樣，覺得那些東西很可笑而且充滿了謊言，而同時你無從選擇的就是被放在那樣一個有限的空間裡面接受國家的制約，你的身體被規定要做這樣那樣，我覺得那是一個身體跟外在社會力量蠻大的衝突，你必須去接受。但是我最好奇的是，是不是這個力量如此強大，大到男性不會集體去反抗服兵役這件事情？女人可以發展出婦女運動，集體地去反抗父權社會，但是男人對於服兵役這件事情，頂多是個人層次的逃役，沒有形成一個男人的運動來對抗服兵役這件事情。（何乏筆：在德國有，現在有社會服務替代役這就是一個抗議的結果）。重要的是男人開始了解到自己身體是如何受到不合理的壓迫跟對待，而我覺得這個經驗對於改進兩性關係應該有很大的幫助。

我另外想要講的是，其實男人跟女人一樣需要去開發身體的快樂，我這樣一講可能有人會覺得說，傳統男人整天吃喝嫖賭，快樂還不夠多嗎？可是我覺得男人和女人在傳統的社會裡面同樣被剝奪身體的快樂，因為男人同樣地被男人的社會性

角色所制約，以致於會有那種看泌尿科醫生說不勃起不是因為得不到快樂而是因為不像男人。所以身體的快樂真的很重要，不管它的標準是什麼，至少強調身體的快樂就表示說，我們一方面是社會的一份子，我們必須扮演社會的角色，可是我們也要常常去想，我們是不是一直要受社會角色的壓迫，而能夠去發展出一個真正的真實的體驗？也許是痛苦，也許是快樂，痛苦跟快樂的區分不是那麼重要，但是不是自己真正的體驗這倒蠻重要的。在初期是要反抗那樣一個社會性的角色，但是接下來的一個階段、比較成熟的階段，還是可以跟社會的角色作部份的協調。當男人也可以很快樂，不勃起也可以很快樂又像個男人啊，為什麼不勃起就不像個男人？你不勃起也可以用別的方式跟你的伴侶玩得很高興，讓你的partner很high、自己也很high，你的partner就很高興地說你是最棒的男人。這個身體的快樂，最終我覺得還是可以跟社會性的角色重新調和，只是這個社會角色必須要重新去定義。

劉人鵬：

趁空檔，我現在不是主持人喔！我問一下，還是那個身體跟快樂的問題，剛剛提到了「娼妓」這個身體，也談到了「小孩」這個身體，以及「體證」的快樂，比如說體證的快樂的時候，聽起來那個體證的身體聽不出它的階級跟性別，可是事實上它有階級、它有性別、它有特定的位置。比如說娼妓這樣一個身體，常是很多社會權力作用的一個地點。有人說身體會說謊，有人說身體不會說謊，可是如果是「妓」這樣的一個身

體，「妓」可能是她生命中偶然的一個身份，偶然的一個生活的選擇，或者是生涯的一個不得不然，總之是一個偶然性而不是一個本質。可是因著她是「妓」這樣一個身份，可能她的身體總是被認為在說謊了，也就是說，如果她以「妓」的身份說她那個身體是快樂的，那可能不被承認，也就是說，她的快樂或痛苦可能已經事先被規定了，如果就「妓」這樣一個身體，來談體證的快樂，那個體證的快樂該怎麼去說？如果不能夠說這種身體的體證的快樂，那所謂體證的身體到底是在說什麼？再來談到小孩的身體快樂，比方說提到宵禁的問題，當小孩的身體說那是快樂的時候，比如說晚上十二點以後的快樂才叫做快樂，當小孩子這樣聲稱的時候，他的身體總是在說謊嗎？該由別人來判斷嗎？這就是我從一開始一直在猶豫的事，快樂的問題可能到最後也就是權力的問題了。

林芳玫：

其實快樂和痛苦是一個paradox，它蠻弔詭的，沒有辦法那麼清楚地說快樂就快樂，快樂和痛苦是不一樣的。在這上面我覺得跟身體，尤其是跟「性」有關，這裡面更大的另一個弔詭，它必然有一些禁止跟禁忌，而這個很可能就是混合著快樂跟痛苦的一個來源。比如說青少年宵禁，他覺得十二點以後更快樂，警察來臨檢跟掃蕩的時候，那也許是另外一種很奇異的快樂，就好像傅柯他遭遇到車禍，一般人都會覺得說車禍當然是很痛苦，但是對傅柯來講那會是一種很奇特的經驗。青少年在警察來臨檢的時候，他自己會說這樣子不好，他不喜歡警察

來臨檢，但是如果我們要去強調語言的複雜性，也許在意識的層次他覺得警察來臨檢很不好，可是如果有一堆警察、有一堆媒體記者來拍，這裡面有一種刺激，所以他在潛意識裡面又有一種刺激的感覺。這就好像色情跟性產業，有人就說反正禁不了我們就來合法化，這裡面有一個弔詭，就是完全合法化沒有任何boundary的話，大家就覺得沒有什麼意思了。這跟偷情，或是看色情影片看A片，或是到這些性產業的場所去從事性消費，你就完全給它合法化，完全攤在陽光底下很坦然地說，這個就是性產業、這就是人類基本的需求，我們也不歧視嫖客因為這就是人類自然的需求，這樣一標明，雖然我不是男人，我猜恐怕沒有多少男人願意到標明了是性產業的場所去當嫖客。性產業都要包裝成酒廊、KTV、釣蝦場、釣魚場、理髮廳、三溫暖各式各樣的東西，讓大家覺得到那邊其實不是從事性消費，而是去那邊喝酒唱歌跳舞，去那邊釣蝦釣魚。你把它單一化，說什麼樣的東西很好什麼樣的東西很壞，比如說當娼妓一定是壞的這就是一種單一化，比如說當娼妓是一種性工作權，這也是一種單一化，然後說我們要開放，禁止不好，這也是一種單一化。像中世紀的宗教審判書，就把各種性交的姿勢描寫得淋漓盡致，你會覺得蠻有意思的，這是中世紀的人他們的性趨力佈署的一種方式，他就是藉著這個宗教審判馳騁他們的性幻想。所有關於性產業、娼妓、青少年宵禁的討論，有人說開放很好，有人說這敗壞社會風氣所以要禁止，這裡面其實就有他潛意識裡面的一種pleasure，因為有禁止在那邊，所以他就是要從事transgression，尤其是從事這些行為的人，他得到更

多的他自己都未必self - conscious感覺到的一種快樂，一種踰越、transgression的快樂。你就不禁止，十二點以後隨便他們愛幹什麼就幹什麼，那是他們一種快樂的方式。我想說的是，禁止他們其實是serve他們一種反抗的心理，因為青少年需要藉著反抗來建立他們的自主性。我覺得這是滿弔詭的事情。大力批判色情的人，自己都不知不覺流露出一種愉悅。我的意思是沒有開放或禁止這樣的二元對立，這只是力量以不同方式去佈署。

楊儒賓：

我回應一下劉人鵬的提法，她大概質疑：體證快樂的身體有沒有辦法逃避階級或性別的印記？氣達到非常深微的地方，階級意識或性別意識還是會滲入到那個地方，我不曉得你的意思是不是這樣？我某方面可以同意這種觀察，一個具體的人，你說他沒有階級、沒有性別，超越語言，我想很難。語言、性別跟階級是構成人的成份，大概很難擺脫得了。至於到底有沒有可能深入到所謂體證的經驗那個層次？我嘗試回答一下。我想：至少他們自己會這樣要求，要求擺脫所謂「後天」的因素。他們那種體證和我們一般說的體證可能有點不一樣，我不曉得我們現在的學科或西洋的傳統能不能找到一種對應？在中國的哲學傳統裡面，那種體證其實是你意識的主體跟你身體的主體邏輯的一致。有時候你也不太能了解你身體的主體，在取得和諧前，你必須要擺脫掉你的意識型態，理論上，這種工夫會自己這樣要求，甚至包括你的感性智性，你都必須嘗試加以

轉化。道家傳統裡面，「虛」、「忘」、「無」這些語言相當重要。透過這樣的過程，你的意識會慢慢地深層化，最後會滲入到你的身體裡面與氣合而為一。心跟氣（包含各種情感）都是私人性的，你快樂不快樂只有你自己知道，所以每個人可能都有快樂的經驗，可是你快樂到什麼地步，我們真的不知道，那是一種私人的屬性。我們的身體是精神的溫度計，兩者一體難分。體驗的證悟或是體驗的快樂就是這種現象，就是心跟氣如何達成一種和諧的狀態。「心氣」是體驗哲學的語詞，但也是生理學、醫學的詞彙，我不太能夠確定其間的「社會建構」的成分能夠達到什麼樣的程度。「心氣」的滋味只有你自己知道，你說這當中有沒有欺騙，那就不好談了。

劉人鵬：

時間上有點急迫，雖然大家還留了滿多的問題，仍要做一個形式上的結束，問題就留待會後討論吧。今天謝謝兩位對談人，也謝謝大家的參與。

(Footnotes)

- <sup>1</sup> 這裡所說的自我風格，是指自我對自己的安排、實踐、進行有創意的活動，但卻不受制於真理/知識、或醫學/疾病意識的指導。比較是一種自己生活的藝術，而不受制於知識的規訓。

## 附錄：紫藤廬中的隱身者－參加文化系列座談有感

作者：謝英彥（清大歷史所）

你可能會發現，北市新生南路上諸多高樓夾峙中，出現一棟低矮老舊的平房，其實區區一座老屋，本來是乏人扣問的，卻因為一些產權與存廢的問題，意外的在媒體中有了能見度。

主人周渝先生沒有被攝影機聚焦沖昏了頭，他想了些方法使房子返老還童，去年底至今年初的「身體與社會」系列座談，在每個周六晚上開講著學者專家所言可能是平淡無奇的，或者是拾人牙慧的內容，但幾次下來，無疑創造了一些可能，眾人與榻榻米上煮茶論道的場域空間，老師不再是老師，學生未必是學生，社會人士可能是老師，包括我在內的許多人都是聽眾，互不熟稔，甚至不怎麼認識主講人，大夥都是隱身者，從充滿對待約制的稱呼中逃逸出來，也是不錯的事。

有時，房間中突然座無虛席，四處都是隱身者，盤腿或併腳聽講員做引言，接著聽眾發言回應，還有人現場LIVE表演親身經歷，我不是說如果售票的話，一定值回票價，因為不但免費，座談的菜單包羅萬象，從茶文化到藏傳佛教，從儒家身體觀到女性與身體，讓周六晚間也可以如此知性與淳美。我不知自己是不是在替紫藤廬打廣告，而顯得有些相互「利益輸送」，只是覺得像這樣的文化座談能持續的話，促進學院與社區的交流，相信能使知識不致於隱身於少數人身上，創造對話可能，並使紫藤廬獲得新生，如是，台北幸甚，台灣幸甚。

大家繼續隱身吧！

3月5日於清齋



◎紫藤廬花廳座談



# 女性與身體

時間：1999.1.23 地點：紫藤廬

主持：李貞德（中研院歷史語言研究所副研究員）

主講：吳嘉苓（台大社會學系暨研究所副教授）

張珣（台大衛生政策與管理研究所副教授）

## （一）愛自己與愛身體的合一

李貞德：

我是李貞德，在中央研究院歷史語言研究所工作，很高興能有這個機會來這裏做此次對談的主持人。今天的主题是「女性與身體」，應該非常有趣，並且是極具爭論性的議題。今天兩位老師，一位是台大衛生政策與管理研究所的張珣老師，她同時也是台大婦女研究室的召集人；今天的講題就是「女性與身體」。另一位是台大社會學研究所的吳嘉苓老師，主要討論「女性跟生殖之間的關係」。現在就先把時間交給張老師。

張珣：

今天在此想討論的是女性與身體，或者也會更進一步談到性別與身體。我的出發點是：身體的形成，究竟是將身體認定為個人的身體、還是將把身體看成是社會的要求？現在不斷在爭取的兩性平等教育，重點是提醒大家，許多時候人們對女

性的看法，甚至對男性的看法，都是受到社會建構的影響而形成。我們往往會把這些看法歸諸於生物論，其實先天論只是一小部份，而後天論佔了很大的比例。今天我們主要談論性別和身體(特別是女性的身體)，就從社會這個角度來看，我會提出一些例子說明。

請問在場各位，無論是男性或女性，會在家裡身體裸露走動的有幾位？沒有，好。那麼有沒有自己對著鏡子，裸露身子站在前頭觀看的？沒有的請舉手。我想大家或多或少都會觀察一下自己的身體。覺得擁有這個身體很開心？還是看了鏡子就覺得這塊多了、那塊少了，不看也罷？這之中的差別相當重要。從西方的立場談論身體時，多半就只看到一個軀殼，尤其專注於年輕貌美的女性。過去中國人所穿的都是袍子，往往把身體包裹在衣服裡頭，因此很少去強調身體的曲線等等。因此中國人在談論身體時，其實是把身心連在一起的。前面幾場座談談到了經絡，中國人覺得自己的肝或腎，其實並非是獨立的臟器，而是整個脈絡的連結。從這樣的觀念對比當今社會所認知的女性與身體，可以發現人們並沒有將身體和心理結合在一起。我所要談的就是作為一個當代女性，往往不喜歡自己的身體、不喜歡女性的身分，這種想法對我們的心理健康傷害很大。當自己覺得不喜歡女性身分時，同樣地就不會喜歡女性的身體，因此才造成現在這麼氾濫的瘦身美容，讓它對自己的身體切切割割。我向很多女性提出為什麼抽煙的問題，她們多半會回答這是個人的自由；但在長遠的分析下，我們可以發現很多女性開始抽煙，往往出自模仿男性的潛意識，例如心情需

要調適時，藉由抽煙讓自己覺得有安全感或是穩重感。這其實是個心理因素，因為人們還可以找出其他方法處理這部份的情緒，如抽煙可以減肥、或抽煙就表示有自信等說法，都可以找到其他方式作調整，那為什麼還要抽煙呢？如果我們都已經知道抽煙對自己的身體有極大的傷害，並且也會傷害周圍的人，為什麼我們會持續呢？這時我會用公共衛生的立場來解釋，亦即身體與心理是連結在一起的，因此如果女性不愛自己，質疑自己作為一個女性的價值，那麼就會傷害自己的身體。女性不想要自己的身體，甚至會拘束身體，原因何在？這是因為女性長久以來一直接受外在文化傳遞的訊息，社會建構的女人的形象。

這學期我教過師範學校，在上課過程中談到了性發展，其中一位描述自己的經驗：她總是隨時留意自己的身體，擔憂內衣是否露出、或者扣子是否少扣一個。再繼續詢問原因，她回答假如有上述情形，就會產生被強暴的感覺。她在這種情形之下，將來如何教導自己的學生？那天我在研究室放了一捲「人生第一次」的錄影帶給學生看，她看不下去，便站起來翻閱我架上的一些圖書；我也覺得這個學生還沒有到接受這類錄影帶的時候，其實她應該要先認識自己的身體、認識身體的每一個結構，當她看到女體裸露時，可以很坦然的去面對它，才能進行下一步驟。否則她永遠生存在恐懼之中，這種恐懼就是：女性不時擔憂自己是否哪天會遭到性侵害，所以無法愛這個身體，只能把自己裹得緊緊的，怕別人看到；而另外一面卻矯枉過正，於是變成了一旦有錢，就情願去照寫真集，讓自己的身

體展露給大家看。曾經有這樣的玩笑：男人失戀了會去拍女人的寫真集，而女人失戀了就去拍自己的寫真集。前一陣子網路上有對男女朋友分手了，男方便把女朋友的裸照post上去，並且把她的地址電話寫出來。有女學生說，假如她就是這個女性，情願自殺算了。我們可以發現，在這樣對身體的禁忌中，被人家多看一眼可能就得委託終生，甚至就要放棄自我了，社會使女性將自己與自己的身體隔離起來。我對那個學生說，一起想想看有沒有其他方法作顛覆：如果貼張男性的裸照上網然後指名道姓，那麼他一定會有所辯駁，因為男性永遠會為自己發聲。另外，我們也可以說這張女生的照片可能也是移花接木的。類似這樣的情況，你可以採取很多不同的方式去反擊，而不是開始傷害自己的身體，「自殺算了，最好這個身體永遠消失」。這個例子表示，女性的身體跟女性之間，有很大的隔閡。

另外，男性如果有了心臟病或者高血壓，醫生往往會對他提出調整飲食、增加運動習慣等建議，但對女性則經常直接開藥。女性在醫療的過程中變成一顆搖錢樹，那樣的醫生並不是真正為女性著想。相對而言，當女性需要運動時，周圍環境並沒有給她多少善意。很多女孩、或者女人想要運動，早也不行晚也不行，總是怕有壞人，所以對她們而言，空間環境都是不友善的。今天外界提供給我們很多運動的資訊，其實對女性往往沒有用處，在此我想強調的是社會環境給我們不好的感受，而不是想警告女生不要到各種運動休閒場所。除了社會的危險性之外，女性從小學習的過程中也沒有被鼓勵愛護自己的身

體，例如小學生經常被提醒最好不要流汗，一個汗流滿面的女孩很可能會被父母責備，覺得她不聽話；女孩子爬樹弄髒了也可能被痛罵，這些情形都表現出女性的身體一直有那麼多的拘束。在月經或更年期，身體有很多狀況都只是內在的變化，可是這些過程中提供給女性的都是負面的訊息，也產生了很多禁忌，人們戒訓女性月經來潮時有很多場合不能去，卻沒有告訴她們，因為有月經這樣的生理狀況，讓女性比男性擁有更多機會去跟自己的身體對話，並且能藉此感覺到身體的不同：例如胸部的漲痛，腹部的沉墜感，以及對甜食產生的特別興趣等等。女性應該體會到身體跟自己一直在對話，而不是只有「真倒楣！」這樣的想法。流過身體的各種經驗常常會停駐下來，假使我們疏忽自己的身體，那麼潛意識中它還會困擾我們；一旦我們很坦然地面對自己的需求，才能夠成為一個快樂的女性。

這裏附上了兩份資料，一份主要介紹婦女研究的目的：婦女研究基本上就是想提出社會的建構與不當的制度扭曲了性別的發展，對女性的壓抑尤其強大。所以女性過去沒有聲音，一切的理論都是男性發展出來的，這些理論總是以女性作為研究對象，而男性則負責解釋現象，所以論述過程都以男性為中心。這個狀況必須要破除，必須使女性發出聲音，必須從女性的觀點來看待整個大社會環境，很多理論甚至得重新去理解與建立。所以我在此特別強調，社會建構是造成兩性差別的最主要原因，許多不好的制度思想就應該把它改掉，如此兩性平等的觀念才能發展出來。另外附上的是威而剛事件的記載，這是

因為目前媒體的報導實在是一塌糊塗，所以醫學會才希望各科醫師從研究的觀點，正式對威而剛提出一些問題。我覺得談得很好，尤其是心臟科醫生對這個藥物有特別詳盡的說明。其實威而剛只是一種藥物，它會造成血壓驟降，有許多的壞處。儘管如此，今天它仍充斥於台灣，藉此可以看出在性別扭曲的狀況下，男性所看待的身體，其實只是陽具的身體。所以男人生存存在的價值就變成陽具的勃起，認為那樣才有男人氣概，而從來不去思考女性如何面對，更不知道多數女性其實嗤之以鼻。國外有個研究人工陰莖的診所，那裡面的心理師詢問過門診中百分之八十的病人配偶，結果發現配偶中的三分之二不在乎男性陽具要不要勃起。所以只有男性才會覺得這是個很嚴重的問題。反過來說，我們也可以觀察女性的身體，女性的性感帶其實在陰蒂，藉由觸摸就可以達到高潮，男性大可以以此幫助女性達到高潮，而不是在乎自己要不要插入。最近也有媒體報導，因為威而剛的關係使男性無法停止勃起，這其實已經是副作用了，反而造成女性相當大的困擾。一位婦產科醫師說，應該要用女性荷爾蒙，這也是大錯特錯的觀念。他並沒有真正思考兩性關係怎樣達到互相和諧，看到彼此身體的尊重和需要，只是從男性的角度去推論女性的經驗，認為威而剛對男性有效，那麼對女性也很可能有效。這些例子都顯現出過去的研究都以男性為中心，因此疏忽了很多面向、產生很多偏差。這個社會既然是由男女男男構成的，當然就要有各半的參與，而不能只有單一的性別想法。此處我特別要提到白曉燕命案的兇手，他認為自己因為有生理需要，就去強暴許多女性，那時

候居然沒有任何男性站出來反駁他，這類情況似乎都是一種默許，甚至也許是一種讚嘆，對社會造成很大的誤導。另外，我們也提到女性的需求與性高潮經常被忽視，但這是我們自己的身體，我們自己的感覺。所以，從婦女研究發展到性別研究再到男性研究，出發點都是在探討社會如何建構，以及社會對性別的壓迫。

## (二)生殖科技的問題

李貞德：

謝謝張老師非常精闢的導言。現在我們請吳老師開始談，吳老師說她要舉比較精確的例子來說明。

吳嘉苓：

謝謝張老師把女性與身體的各個面向都做了介紹，我要談的其實比較狹窄，跟生殖有較密切的關係。首先談的是，為什麼我對生殖這麼有興趣？

我的學門背景是社會學，從社會學的祖師馬克斯、恩格斯以來，我們就非常重視有關生產與經濟有關的部份。社會學在這方面有豐富的討論跟理論的翻新，可是相對地有另一個部份就很少談，那部份我們叫做「再生產」。再生產在傳統上表示重新生產新的勞動力，譬如說，工人回家之後還是要給他吃喝、給他休息，他第二天才能再工作；或是我們要生出新的人、造出新的人，然後才能成為資本家新的勞動力。這部份很奇怪地很少被談，而偏偏多半是由女性在擔任這些工作，也就

是傳統所講的家務勞動、或是育兒、生殖等等。

因此女性主義者於六〇年代七〇年代以來，就開始從社會學角度談論再生產的問題，但是這類討論其實有個限制。比如家務勞動或是育兒，現在大家會開始認為，在兩性平等的情況下應該是男女共同參與，可是在生殖這部份要談男女共同參與，大家會覺得好像不可能。關於生殖的過程，從卵跟精子的相遇、再從懷孕到生產，似乎男性貢獻出精子之後，就沒有做什麼事了，懷胎十月跟後來的分娩都是由女性擔任。由於這部份看起來比家務勞動或育兒要更被先天生物性所決定，所以早期也有人拿這個當藉口，認為女性之所以不能在職場上發展，就是因為在生理上她們必須參與生殖，這種能力使得女性受到一些限制，沒有辦法從事公領域的某些行為，因而造成了性別分工，比如說男主外女主內。但這正是女性主義又愛又恨的部份：有些人的確想要挑戰生理上的區別，因此認為生理上有當母親的能力，卻未必表示女性就想要成為母親；女性主義者駁斥「如果沒有成為母親，女性特質沒有充分的發揮，就不能算是一個完整的女人」、或是「母愛是在生育孩子之後自然而發的」之類的看法，而這正是許多文化歌頌的部份。相對而言，我們對父親的要求或文化期待就沒有那麼高，也因此有些女性主義者會很急於破解這個女性的迷思，並思索「女性在生理上可以當母親」跟「女性在社會上想要當母親」的問題是不是應該要分開來談。

可是另外也有某些女性主義者較能接受成為母親這件事情，她們認為這是一個女性的特質，例如我在此篇文章第三部



份引的O'Brien。O'Brien想要重寫歷史，因為她認為改變歷史的動力其實跟生殖有關。O'Brien有個非常有趣但目前還沒有辦法用經驗研究來證實的理論，大抵是說歷史上的一個重大改變，就是男性發現了自己是父親這件事。這對女人而言不是一個問題，因為嬰孩是從她這裡出生的，所以從她身體發生變化、肚子開始隆起接著產下這個小孩，其間有著一致性，但男人一旦貢獻精子之後就完全抽離了。所以O'Brien所發展的概念是說，生殖的意識對女人而言是具有一致性與連續感的，可是對男人來說，它是一個疏離或者斷裂的過程；一旦某天男性發現原來他也參與了這個誕生，便促成了父系社會，然後再藉著其他社會制度完成男權社會的產生。無論如何，這兩派的觀點是不一樣的，前者認為女性的生殖能力是一件束縛，而O'Brien這派便認為這是女性獨有的能力，因而會頌揚這種因為身體而來的特殊經驗。

這些爭辯到了二十世紀因為生殖科技的發達而有所改變。此處提及生殖科技並非認為古代沒有這類科技，等會兒可以請李貞德老師作一點補充，因為她曾經研究了中國古代的求子與避孕的醫方。生殖科技帶來怎樣的身體轉變呢？通常聽到生殖科技便會想到代理孕母或是試管嬰兒等等，但是生殖科技有很多類型，避孕科技、產前檢查也都包括在生殖科技之內。例如現在我們可以從超音波看到胎兒的動態，這是六〇年代以後才有的經驗。又譬如在過去分娩是一個自然的過程，但現在有很多醫療介入，這些醫療也算是生殖科技的一種，所以總共有四種。生殖科技因為女性獨特的經驗發生什麼改變呢？有種看

法，認為科技的介入的確改變了非常生物性的孕育過程，而另一種看法則認為科技也是在社會的觀點下、在人們如何看待醫學原理的環境下發展出來的。

以下要說明生殖科技如何影響生殖經驗，特別是女人的生殖經驗。過去女人是藉由胎動來感受胎兒的存在，建立與胎兒的關係，它是一個私密的經驗；可是胎兒影像攝影出現後，胎兒跟女體的經驗似乎就是大家都可以感受到的，藉由這個影像，一個很私密的經驗便成了一個極普遍、眾人皆知的經驗，使得母親跟胎兒的關係也有了改變。現在我們常常將女性跟胎兒當作一個生態系統來看，這是過去所沒有的，和把胎兒從看不見轉變為看得見的影像攝影有很大的關連。另外還有一個很有趣的研究是超音波的開發：過去胎兒的性別要再出生之後才能知道，由於文化價值的關係使得生男往往比生女來得歡喜；但自從可以利用超音波探查胎兒性別之後，在某個社會學家的實驗卻發現，母親容易對男嬰感到排斥厭倦。許多女性解釋，男嬰對她及她的身體而言，比較沒有延續感，總覺得那是一個異物、一個他者，要建立關係似乎比較困難，但女兒卻可視為自己的延續，在理解上較為容易。這些都是生殖科技可能改變生殖經驗的例子，而且都有實證研究在進行。

一個更具突破性的是，生殖科技會改變生殖的模式。以前哪有什麼生殖的模式呢？就是精子跟卵子相遇，受精卵在子宮內長大，然後就從陰道分娩出來；主要像人工受精或代理孕母、試管嬰兒這樣的科技，它可以把基因的、懷孕的、社會的三種親職分離，有可能一個孩子基因的父與懷孕的母親，跟後

來社會上任可的父與母，是不一樣的，這點不知道大家可不可以想像。代理孕母是很清楚的例子，現在台灣如果代理孕母可以合法化的話，它還是規定精跟卵必須來自婚姻下的夫妻，但如果萬一不是的話。我記得生殖科技剛出現的時候就有漫畫討論這樣的情形，就是當你生日的時候，假如你要感謝母親，你要感謝捐卵的母親、懷你的母親跟真的去養你的母親。生殖科技出現後可能會有許多新的生殖模式，以前認為是三合一的母子關係，到現在可能有斷裂的情況。我先不說女性主義怎麼來看待它，我先講生殖科技的產生可能造成社會上對生殖的想法的改變，與女人跟她身體的關係的改變。

可是我們也不能這麼科技決定論，不是什麼都由科技造成改變，因為科技也是在社會中產生的，科技或醫學理論不是所謂技術成熟，或是研究成果累積下來、順水推舟水到渠成就這樣子。如果以性別來講，它其實有個性別的觀點。很多人常舉的例子譬如避孕，避孕科技為什麼朝女性的發展遠比朝男性的發展要來的多，是因我們把避孕看成是女人的任務而非男人的任務，譬如台灣的避孕政策就是一個很明顯的例子，所謂避孕政策是政府出大堆的錢補助家庭計畫政策，在早期是先以子宮內避孕器開始，再來補助的是避孕藥，最後大規模推廣的才是保險套。這三者哪一個副作用最低呢？如果純粹是以健康考量，當然是以保險套為主，為什麼會以子宮內避孕器為主？這就反映了科技在那邊是一回事，怎麼去應用它、或在什麼樣觀點下去應用它，才會變成科技真正被使用的方式。很多科技研究都是如此，不只是在一個性別的系統下，還有在醫療專業的

系統下，還有在資本主義社會的系統下。比如說以前我研究胎兒監視器，電子胎兒監視器在剛開始發明的時候，也不是那麼可以提早判斷胎兒的品質，但因為它大量生產、獲利很高、一旦買了之後沒辦法馬上放棄使用，否則就是個錯誤的決策，一直要到很晚、它發明之後二十年，比較完整的報告才說其實它沒有很大的幫助，美國產科醫學會才建議大家不要使用。當初它為什麼可以出現而不是針對胎兒的健康來考量、做判斷？它被使用與否，常常並不是因為它的療效功能，或它對人的健康最有效。這是我們看待科技時必須注意的。

### （三）精卵協合

我現在要舉一個稍微詳細一點的例子，就是有關不孕的科技，因為這是我現在比較有興趣的議題，我想看看不孕科技的產生是在怎樣的情況下，我就稍微做了一點調查。我的發現有兩方面，在不孕檢查這方面的確有一個比較正面的效果，因為科學知識使我們發現，現在已經知道「不孕」男人要佔一半的責任，以前我們判斷不孕就是女方肚子沒有大起來，是女方的問題。早期認為不孕，男方是一成，女方是九成，要到精液檢查的技術漸漸成熟了，理論也清楚了，現在我們才發現男性四成、女性四成，另外兩成是男女都有，我覺得這個發現可以把男人跟生殖的關係拉近一點，而且男性要解釋不孕的比例是越來越高，有一點等會會講到，是跟精子的脆弱性有關，環境污染對精子的傷害，比我們想像的還要容易，所以男性要解釋夫婦不孕的比例會越來越高。那這是拜醫療之賜，才能確定男性

跟生殖的關係。我也觀察到，台灣早期作不孕檢查都是先檢查女性，都檢查的很徹底發現沒毛病才去檢查男性，也就是說那時對檢查不孕還是有重女輕男的狀況，後來隨著科學知識比較成熟，加上像崔玖比較有性別意識的婦產科醫師提倡要男女同步檢查，到現在漸漸有希望男生先來檢查，因為那是比較合乎經濟效益的檢查方式，男性檢查是比較容易的，因為他的生理構造。可是身體構造跟怎樣才是較好的檢查方式跟實際執行又是兩回事。我們看了一些婦產科或是不孕門診都是女生先去檢查，男性會非常的推拖，因為不孕對男性來講，雖然是近年才做的連結，但對他來講是非常污名的事情，所以常常都是他不來檢查，或是他把精液裝在盒子裡由太太來檢查，也就是他可以完全不涉及醫療場所但達到檢查的目的。我覺得檢查稍微有一點顛覆生殖等於女人的這個印象，它在實際醫療制度上突破得有限，因為並沒有積極的措施去希望男性與不孕建立好關係後才去檢查女性。

可是在不孕治療上，我覺得目前為止是比較悲觀。現在不孕治療的主體還是女性，甚至本來在沒有不孕治療以前女性可能就沒辦法，現在就變得有辦法，而且男性不孕的時候還是治療女性。最早期男性不孕治療女性是用人工受精，相對於女性不孕的話一開始對她的身體就是有一個侵入性，比如以身體或藥物做為治療不孕的方式，但對男性除非他有陽萎的狀況，他一開始解決不孕的方式就是人工受精。人工受精，這可以講一件有趣的事，十九世紀末的時候，人工受精是醫生跑到夫婦家的臥房門口，等待他們同房之後再趕快衝到臥房裡把精液取

出來放在注射器，再趕快注入到女性的陰道，我們覺得怎麼這麼麻煩，男性把精子取出來就好，可是因為那個時代手淫還是一件社會不能接受的事，保險套也不是很成熟，所以用這種方式。我看的歷史資料，當時他們會爭議說這樣子的生殖很不自然，因為等於是人工的受精方式，以前性跟生殖是一起的，可是現在性跟生殖不是一起；但是沒有討論的是，問題明明就是在男方，可是治療卻是在女方，而且這樣的人工受精方式，如早期女性就要承受可能因注射器而產生的副作用，或是人工受精其實可能要經歷四五次才會成功的情況。人工協助生殖一個大突破就是試管嬰兒，試管嬰兒這件事在治療男性不孕上，反而使得對女人身體的侵入性變得更大，因為如果男性不孕的話，現在可以藉由試管嬰兒，在外面處理男性的精子，把女性的卵取出來形成受精卵，再植入女人的身體裡面。取卵這件事是很麻煩的事情，台灣有研究她必須要每天吃藥打針，到時候還要麻醉、上手術檯、藉由一些技術取卵，取卵之後過幾天還要把受精卵植入她的身體，植入身體這部份她還要吃一些藥確保能夠著床，而且之後可能都要平躺。這些在我目前蒐集到的資料都沒有變成一個討論，就是說男性不孕可是治療的卻是女性，這件事值不值得拿出來討論？夫婦在協調這件事的時候，他們之間有什麼權力關係，因為這要付出的代價太大。反而坊間的一些書籍討論這些事的時候，會拿一些心情故事來呈現，呈現方式其實很有趣。比如有一個呈現方式，就是像我剛才講的一個男性不孕，可是必須靠試管嬰兒治療女性，以一直不斷侵入女性身體的方式來做，但是那本書的呈現方式是說，那個

先生大喊說：「我受夠了！我再也不要做人工生殖。」我覺得非常奇怪，不知道他在受夠什麼，可是他太太就說：「不行，我一定要。」那個先生就不忍違背太太的心意只好勉強答應她，就靠這種心情故事把兩個人的處境顛倒了，喊著說「我受夠了！」的應該是女性，可是它反而讓男性來喊我受夠了，這樣的描述讓男性不孕治療女性這樣的醫療介入過程更缺乏在公領域的討論。

我最後要討論的是，醫學上其實已建立生殖和男性的關係，我不知道女性主義要怎樣評估這樣的事情，但這的確還是突破了生殖等於女人這種刻板印象，可是建立男性與生殖關係的過程中間有一些阻力，這些阻力是很有趣的，已經有人做了研究。譬如在十幾年前就有人做了研究，從二次大戰以來男性精子的量已經少了一半，對這個當初大家都不太願意解釋，剛開始的研究說是不是因為內褲穿錯了，以前都是穿寬鬆的四角褲，後來穿三角褲可能比較緊，所以精子量會減少；或是朝行為上譬如抽煙喝酒；但是現在比較確定的研究發現是精子對環境污染的敏感度很高或是它脆弱性比較大，所以精子很容易因環境的污染而沒有良好的活動能力或數目不足。從研究如何去找原因就知道，精子的陽剛特質讓人很難去承認精子是可能有問題的，研究步驟也比較慢一點。精子和陽剛特質連在一起，也使我們觀察精卵結合的過程看法不一樣，早期會認為，精子它是奮勇向前、經過很多競爭、打敗很多敵手、然後才與卵子結合，卵子它就是靜靜的躺在那邊等待一個衝鋒陷陣的精子去跟它結合，這其實反映了社會怎樣看待男女交往的過程，就是

男性較主動、女性較被動，是因為帶著這樣的眼睛去看著精子卵子的交合過程才會有這樣的結論。可是後來的研究漸漸發現精卵的結合過程並非這樣，也就是卵子它會分泌一些化學物質，是它來選擇它要哪一個精子，它們之間有一個協商過程。這並不是因為女性主義興起才要用這樣的話來包裝，而是我們比較能夠突破過去精子一定要如何奮勇或強健這種看法，我們才比較可能看到另一種精卵結合的可能。一些跟生殖有關的科學或醫學發現，也是難以脫離這個社會脈絡，也就是這個社會怎樣看待男性跟女性，會反映到我們怎樣看待我們的生殖過程。

張老師剛剛講到一些我覺得很有趣的案例，比如講到泌尿科，我不知道傅大為上禮拜有沒有講，他以前曾在一個座談會提到一個觀點，就是泌尿科這個醫學他叫做「泌尿科帝國主義」，他認為泌尿科是比性學還要糟糕的，因為他看待性是更醫療的、更規格化的。我記得威而剛剛出來的時候報紙上出現一些問卷，就是你要回答以下五個問題，一個問題可以得四分，如果你在多少分以下你就有什麼問題。或是有不斷研究提到性行為的次數、性交的時間長短等，這是在泌尿科對性的意識型態下產生的，它建立一個標準的性或是一個標準的生殖器官，這個標準公佈出來造成很多男性的焦慮，因為他會不斷的來檢視自己是不是符合這個標準，會努力達到這個標準。你可以想像大家努力要達到那個標準之後，那個標準可能變得越來越嚴謹，如果你沒有達到標準的話，經過治療你會達到標準，所以那個標準會是統計上的常態分配，它會越來越集中在平均



數。我覺得一個有趣的地方是，泌尿科當初是不做不孕的，因為它在不孕方面能做的很少，除了處理一下精子外。已知現在的精液檢查是在婦產科做而不是在泌尿科做，就是一對夫婦如果他去掛不孕門診，做了精液檢查，那個病歷是放在太太的病歷下，所以不會在婦產科給先生開一個病歷，那個先生是以×××之夫的名義放在病歷裡面。可以看出來我們的不孕門診看起來是中性的，可是它是以太太為主體。這是對威而剛的一點小回應。

另外講到身體的規範，我有一些奇想。我覺得身體的規範是從非常小就開始的，社會學有一種研究就是：如果用一大堆布把嬰兒包起來，嬰兒的性別你是看不太出來的，但是你如果告訴受訪者說這個是瑪麗，人們就會自動說：「哇，她長得好可愛，睫毛好長好迷人。」用一些比較女性的話來描述、用女性的方式跟她互動；但是同樣的嬰兒，你告訴他是約翰，他就會用比較男性的形容詞或應該對待男性的方式跟他互動，從嬰兒開始。我不知這是奇想或是有什麼研究根據，我覺得從很小很小身體的規範就非常清楚，比如尿尿的方式就是非常不一樣的，不只是站著跟坐著，還有空間設計也是，比如從小女生上廁所就是把門關起來的密閉空間，可是男生的話我就不知為何他們不需要隔離，他們就可以相望、比較，好像對他們來講是比較開放的，比較沒有那麼禁忌。我覺得這樣每天上廁所，等於是每天告訴女生這是一件比較禁忌的事情，最好是關著門，門不小心開的話我們女生一定是尖叫；可是男生把拉鍊拉下來好像是在一個比較廣闊的空間，比較不會造成什麼傷害。還有

包括服裝，非常小的時候服裝就已經顯示了，比如說男生著褲裝、女生著裙裝，這不只是在打扮的喜好上，它還變成制服；裙裝現代只是裙裝而已，古代還有很大的蓬蓬裙或很複雜的衣服，這都限制女人的行動，我覺得從很小很小開始，這些服裝或上廁所的姿勢，還有像剛才張老師講到的你流汗會被視為負面的，都一直不斷規範我們怎樣的身體是適當的，這種規範絕對是性別的。我最後結束要說的是，我的一個表妹她想參加大學甄試但不能參加，因為她有一科被當了，我就問她說你哪一科被當了，她說那一科叫做「美姿美儀課」，他們是女校一定要上「美姿美儀課」，她非常抗拒，所以她沒有把一本書頂在頭上走，她那一科就被當了，這是去年的事。這一樣是對身體的規範，而且是納入教育課程內，她拒絕了這樣的規範反而使她無法得到大學甄試的機會，剝奪了她教育的權力，可見對身體的規範它的影響力。我不太能相信在九〇年代還有這樣的課，但它的確發生，而且因為當掉而影響到未來很多發展。我就先把身體規範的回應到這裡。

李貞德：

非常謝謝吳老師。吳老師對張老師的看法提出一些回應，不知道張老師有沒有什麼要補充或是加強？

張珏：

我要補充一個部份，剛才吳老師提到為什麼女人要坐著尿尿，我要反問的是為什麼男人不能坐著尿尿？因為目前我們的家庭廁所設計只有一個馬桶，所以其實男的女的都應該坐下去

尿，而不是男的站著而把馬桶弄得很髒，其實在家庭裡面這個事情應該突破。我最近碰到尿道下裂的基金會，他們提到說，很多男孩子尿道下裂，所以他們沒辦法站著尿而必須坐著尿，也很好啊。很多小男生上廁所到裡頭抖一抖就出來了，其實手還是很髒的，但都沒有人教他們洗手。這種情形下，我們目前談的性教育，其實都是陽具性教育，你所有看到的性教育課本畫的圖，你看到女生問媽媽說：「那是什麼？」他就畫小男生在上廁所，或是小男生站在澡盆中間，性具表現出來，同樣一本書裡可以出現五六次，可是從來沒有小男生問媽媽說：「那是什麼？」讓小男生覺得女生和男生不一樣，可是現在所有男女的不一樣都是以有沒有外生殖器官來做標準，其實完全是男生在寫自己，臭美。今天我們在談女性和身體，強調的是身體被外界的塑造，所以我們談女性和身體希望讓我們解脫出這樣的困境，這是回應剛剛嘉苓提到泌尿科。泌尿科假如是說泌尿系統，其實應該是男生女生泌尿系統都看，可是卻變成只看男生的，女生部份沒有去處理。這中間有很多其他的問題，我想今天先不多談。我反而要回應嘉苓剛剛講到兩個派別在爭論要做媽媽或不做媽媽？

假如我們今天談生殖是女性的一個獨特經驗，那麼，她可以跟孩子有很多對話；假如今天在我們社會中女體跟自己是分離的話，其實作為一個女性，她感覺不到胎兒跟她的互動，因為她連她自己的互動都不會感覺到，她只會覺得說：我生了這個孩子，我真倒楣；或是生下孩子後小孩哭，理論上每一家小孩都是乖乖的，沒有一個哭哭鬧鬧，為什麼我的會哭？這個狀

況中，做媽媽的挫折其實沒有得到任何支持。我自己覺得，剛剛分成二分法，一個是獨特的經驗，一個是對女性的束縛，我會提到第三個理論，假如我們一開始沒有讓女生跟自己身體是整合的話，女生不會感覺到懷胎十月我跟我的孩子有很多的互動。我在想我自己的生產經驗，我也忘記了，只覺得說認了，做女生懷孕了就懷了，一路就這樣走過來，你說高興或不高興，其實沒什麼太大的起伏。開始接觸女性主義，我會感覺更清楚我與孩子之間的關係，更珍惜現在的互動。我覺得生殖並不見得是一個一致的連續感。

另外我也再回應一個問題。今天台灣花了兩年的時間修正代理孕母的條款，只為了少數的幾個女性在報上不斷的寫自己這麼優秀，就是沒有子宮或沒有什麼，所以一定要有一個自己的孩子。很多人覺得這是女性主義的觀點，其實不是。利用一個女人的身體或傷害一個女人的身體，其目的只為了滿足個人的私欲是不對的。女人也不應該要求別的女人，今天因為自己有錢，可以請一個奶媽，不必親自餵哺母乳而讓他人代勞去餵，這是過去官宦之家常常有的；到現在，我有錢找一個人來代我懷孕，整個身體的傷害是別人承受，這有什麼兩樣？為什麼不能把這個愛化成大愛，去收養孩子，還要在狹窄地在我的精子或卵子中打轉？這還是在一個需要傳宗接代的父系傳統中。我看過代理孕母的議題，有一次黃律師分析美國不同州有不同代理孕母的法律，有一個州因為怕代理孕母用幫人家懷孕來斂財，會規定給代理孕母的金額不能超過一萬元美金，可是一個代理孕母的生殖科技，從開始到最後給醫生看，可能花

上三五萬元不止，沒有任何一個法條去限制醫師不能用這個賺錢，這讓我們去思考到底誰在制訂這些法規？誰在為誰獲利？

#### （四）楚王好細腰

李貞德：

聽剛剛兩位老師講很有意思，尤其是最後張老師講代理孕母這件事情，到頭來還是歸結在一個很狹隘的父系傳宗接代觀念下。我記得在整個爭論的過程中有好多可能性，但這裡面另一個男人的精子好像不是最常被談的，另一個女人的卵子反而是常被考慮的，這種談法，或這過程本身，如果放在歷史或中國傳統的觀念去看的話，實在是「一路走來，始終如一」，源遠流長，一直如此。在二十世紀以前的中國社會裡其實是很明顯的：嫡母庶母這種稱呼就暗示了妾生的小孩最後還是大老婆大太太的小孩，所以只要這個男人本身是確定的，傳宗的祖父子孫這個部份是確定的，至於是哪個女人生出來的，是誰的卵子、誰的肚子、誰乳汁把他養大、誰把他帶大，其實都不是最重要的事情。那誰是母呢？其實仍然是一家之主的妻子，終究是這一家族裡面生出小孩的母親，也就是嫡母；妾和自己的孩子可能有親，但那是個私親，抵擋不過父系家族傳承時所謂之公義。譬如說：妾的孩子為自己的親生母親所服喪期，比為嫡母（也就是爸爸的妻）所服喪期還短。這是因為在父系家族中，這個族母、嫡母的地位是高過於這個庶子的親生母親，就母子來講，血親本身並不是最重要的，誰是爸爸的太太才是最

重要的。從這種角度來看，我覺得代理孕母之前會有這種談法便可以理解了。放在這種歷史文化的脈絡裡，女性的身體和生殖怎麼樣被用或怎麼樣被看就更凸顯，不是只有在現代社會，而是傳統以來的遺毒，或是說遺規。

另一方面，剛才聽張老師講中國與西方對身體的態度時，或許我們受西方的影響太久，因此反彈也大，結果又經常返回中國傳統，用一種懷舊或迷濛的眼光觀看傳統文化。但是，傳統中國對身體的態度並不是那麼單一或都是正面的。例如，「楚王好細腰，宮中多餓死」，這是大家耳熟能詳的例子。這句話最早記載時，其實是「楚王好士細腰，宮中多餓死」，可見權力弱勢的男女都一樣，為了能靠近權力核心、跟權力沾上邊，會配合掌權者喜歡的型態而改變。這種現象在傳統社會也有，只是還沒有發展出瘦身美容的方式罷了。現代瘦身美容有趣的地方就是在它結合了女性主義跟科學主義，因為如果沒有女性主義作背景的話，它就不會產生。記得前一陣子有個廣告，敘述一位母親含辛茹苦地養育幾個小孩，等到她想到要為自己做些什麼時，便選擇了瘦身美容。在傳統的觀念裡，母親為孩子吃苦耐勞似乎是件天經地義的事，因此如果沒有女性主義替單親媽媽提出「為自己著想」、「我該為自己做些什麼」這些觀念，這類廣告也就不可能出現，結果女性主義反而替它提供了這種訴求。其次是科學主義，譬如最近的廣告提出「截彎取直」，標榜修飾腿形或身體曲線，這類廣告強調以公分、公斤或英磅來計算代價。如果沒有這種精細測量的科學文化，這種廣告也不太可能出現（詳細的研究請看中研院史語所「健與美

的歷史研討會」祝平一教授的報告)。

有時候我覺得女性主義非常詭異，好似一把兩面刃，從某個角度談論後，一旦被另一種態度引用，便可以出現相反的訴求。我記得昨天跟一些清大的學生聊天，一個同學提到外國利用裸露上半身的手段來爭取女體解放的遊行，覺得非常不贊同，他認為這根本是便宜了男性，自己卻不知道已經被欺負了。可是為什麼我們會覺得這樣裸露是被佔便宜呢？那當然是傳統的規範認為女性的身體不能這樣暴露；可是話又反過來，在現實社會中如果這樣抗爭，卻沒有達到預期的效果，大多數人都沒辦法因此接受這種身體解放，那麼在一般認知下是否就只能是吃虧呢？儘管我們以某一種論述去挑戰體制或文化，可是這些論述方式的背景有部分可能是我們與別人共有共用的，只是運用的方向悖反了。怎麼樣去面對這樣的處境，我覺得是女性研究者必須面對解決的問題。歷史研究中也有一種例子。譬如纏足，以現代眼光看起來，這種對女性身體的約束是戕害女性的，但現在也有人立文專論纏足的美感，認為這是女性文化的一種表現，女性自主選擇以此作為晉身的階級等等。這樣的扞格該如何消解？要怎樣談，才不會落入所謂的文化相對論，或是沒有結果沒有結論可言，確實值得深思。此外，如果講到傳統中國對女性身體的規範，其實還有不少例子。例如我看傳統醫方的修容術，認為女人如果臉黑的話就是好妒，例如漢代賈后。相貌跟性格在傳統的論述裡面也常被扣上關連，所以你用相貌性格跟道德扣上關連時，產生很多對身體的規範，你會設法把自己的臉、身體變成符合審美標準、甚至道德或倫

理規範的樣板。

這樣聽來，傳統文化似乎一無是處，其實也不盡然。以下提供一個個人的研究，就是生育的方式。剛剛嘉苓談到生殖的方式，比較偏重於科技的部份，而我要談的則是生產本身自然與否的問題。傳統生產有採用垂直式體位生產，所謂直立式生產，並不是像現代生產時那樣平躺著，由婦產科醫師選擇他覺得舒適的方式來替女性接生，以致整個生產的場所由醫生掌控、做主角，而不是以這個產婦跟即將出生的胎兒為主要考量。如果我們回去看傳統社會的生產方式，便可以看出多半是以產婦為主軸的。我在唐代的醫書裡，就曾經看過一個例子：助產者把桌案都移到旁邊去、中間空出來，然後從屋頂上懸一個繩子，繩子再架一個橫木，懸繩架木的高度正好配合產婦的蹲姿，她的胳肢窩剛好可以撐在那個橫木上面，至於地上就要鋪草鋪席，預防嬰孩頭部受傷。當孕婦生產時，或者就撐在橫木上面，或者由旁人撐住她的胳肢窩，所以傳統醫方中稱產婦臨盆為「抱腰」，主要是以產婦舒服、容易生為原則。從生產的姿勢和對產婦的態度這點而言，我覺得傳統很有可以借鏡和重新反省的地方。現在西方有些婦產科醫生也是用這種方式，而澳洲也在重新提倡以產婦為主的生產方式。嘉苓或許也可以補充現在台灣助產士如何想辦法振衰起弊的故事。

吳嘉苓：

剛剛張老師提到生殖的一致感，認為現代西方產科其實是身心分離的，所以在下半身麻醉的時候便覺得不需要給女性情緒上的支持。我認為台灣現在的助產士還保有身心合一的觀



念，過去曾經訪問幾個有經驗的助產士，她們都認為如果產婦是在有信心、情緒平和的狀況下，便容易順利生產，所以她們經常花很多力氣去跟產婦聊天。一位三峽的助產士非常有趣，她很喜歡做瑜珈，因此會在產婦待產時做瑜珈給她們看，希望她們保持身心愉快、轉移注意力。可是現在產科的設計不作這方面的處理，像剛剛貞德講到生產姿勢的問題是有實證研究的，可是理論與實踐並非一回事，因為醫生們多半覺得改變方式十分麻煩。

最後要回應的是女性主義矛盾的問題。女性主義者的確想要為女性說話，因為在父權體系下，女人就是直接的受害者，更可怕的是她們長久以來存在於這個性別系統裡，因此也成為父權的代言人卻不自知，所以女性主義者就想將女性的行動力彰顯出來，希望讓女性理解這個情況。不過看法有時太過樂觀、有時則只有行動力卻忽略了心理結構，所以心理結構和行動之間如何連結，是現在女性主義的一個困境。瘦身美容對我而言比較屬於資本主義市場邏輯發揮到極致的問題，現在美食資訊也比從前發達，但對肉體的要求卻比過去嚴苛，因此人們總是在兩者之間掙扎。未來對身體的規範會越來越精密，因此有人認為自二十世紀以來，媒體已經產生了對女性身體最大的約束，那規範是無所不在的。這裡也想要為進行美容手術的人講點話，我想美容手術是女性的一個生存策略，只是這個生存策略要如何定位？它能完全達到制度上的改革嗎？還是我們也要完全否定這個行動力？從《重塑女體》這本書的出現就可以看出女性主義的焦慮：我們究竟要如何怎樣看待這位作者？我

們可以將之解釋為這是商人的投機，或是作者仍然掙脫不了父權體系的籠罩，但我們究竟要怎麼看待實際生活下的女性？也許女性主義者往往不忍將她們視為被洗腦者，所以才會產生這種焦慮吧！

### （五）女人的坐相

李貞德：

今天的主題原本是女性與身體，不過現在男性的身體也加入討論了，我覺得這是一個好現象。雖然今天大家都說是做性別研究，其實主要講的仍然是婦女，並沒有討論到兩性或包括男性的研究。像我做婦女史，許多人會說：「喔！你做性別史。」其實這可能是一種客氣，不要讓我顯得太radical，性別這個詞感覺上比較安全一點。其實性別研究不應該只談女性，而應該男女都做，並且不只是男性研究或女性研究，更是男女之間關係的研究。我覺得剛才很好的一點是，在談話過程中，事實上已經談到了女性的身體、女性和男性身體之間的關係、男性的意識跟他身體之間的關係、以及男女身體跟醫療界、媒體、文化之間的關係等等。接下來還有一些時間，在場來賓聽我們講了一個多鐘頭一定有很多意見要發表，現在就將時間開放給大家。

聽眾：

其實我一直對我自己的身體有一個困惑，我雖然是一個女孩子，可是我沒有姊妹，從小我的同儕團體幾乎就是兄弟。

在家裡面的房間門是隨便任何人開關的，以至於我都不敢穿那種「女性」的睡衣，都一定是兩件式的，是短褲型的或長褲型的。比較特別的是我這個人走路很大步，可能我的腿長；更特別的是我很喜歡小跑步，這件事我本來不會覺得很困惑，可是我周遭的人都讓我覺得困惑，「妳幹嘛小跑步啊，沒有女孩子這樣子」，可是她們不曉得我就是很喜歡這樣跑，這是我的身體所帶來給我的。另外一個是站的方式，我知道我曾經給人家批評過：「她幹嘛站那麼開！」不過我不是同志哦，我先聲明我沒有同志傾向，但是我的肢體語言、我的body language就是很喜歡站三七步像男生的樣子，或許因為我從小就常跟兄弟玩在一起，我就是習慣這樣站，站比較開，人家就覺得說：「唉唷，女孩子這樣站沒站相。」我甚至於有時候坐在椅子上的時候腿張得很開。我的身體語言就像男孩子，我也知道我會遭受別人的批評跟非議，如果這個批評是說：這個女孩子站沒站相、坐沒坐相，那還算是輕微的，如果別人認為我是個很複雜的、或從事特種行業的女子才會這樣子站那麼開什麼的，但問題是我從小就這樣、「野」慣了，不自覺原來站相坐相就跑出來了，這是我覺得比較困惑的地方。

另一個有關身體的問題。曾經有人跟我介紹一個男孩子，我們吃飯時，他就跟我談到女孩子晚上怎麼可以出去，女孩子晚上應該在家裡面照顧先生、照顧小孩、照顧公婆，不應該出去。但這是我的身體，如果真的要嫁給這種思想的男人，要維持婚姻美滿的話，晚上的時間我的身體就只能留在家裡不能出去了，我不曉得這算不算是一個問題。

李貞德：

兩位老師回應或在場其他人有回應都可以。有沒有人有類似或相反的經驗，或對這樣的經驗有所詮釋。

聽眾：

不同觀點其實來自學歷，因為你學歷高到某一個程度。譬如我在家有這樣的動作，一隻腳搭在椅子上坐，別人會說那是工人吃飯的坐姿。所以有時候焦慮並不來自性別的問題。但是我剛剛特別注意你說的好幾個字眼，第一個：「我不是同志」，這不就暗示我們大家對同志都可能會用有色的眼鏡看待嗎？我覺得這不必要提出來，你的發言代表我們社會整體還是有焦慮。然後你又說：「我野慣了」，這也是一個很典型的約制，認為男人就是野，所以女人應該比較文靜。所以從我這個角度上真的很同情你，可能你個人走出社會後面對壓力真的很大。相對來說，我可能幸運一點，壓力可能沒你大吧，雖然有時候在外面也受到制約，發現自己還是不敢像在家一樣把腳張得很開，下意識地強迫自己坐得稍微端正一點，但在家可能已經東倒西歪了。

你剛剛講的第二個問題就是女性夜行權，我不知道在場認不認識畢恆達老師，他曾經討論很多女性姿勢被約制，設計公園住宅時有些看不到的死角對女性產生危險，我覺得你可以去閱讀一些圖像的東西，你就大概能瞭解為什麼男生老是丟一些奇怪的話叫女生最好不要出去因為外面危險，危險是誰造成呢？危險就是男人造成的，畢老師還提到建築師，建築師女性

是少數，所以建築設計這個學科的建立其實也是男性的意見為大多數，連從業人員都是男性大多數。其次，我回應吳嘉苓老師的看法，因為我上次去看中醫，其實可以引入能量醫學的觀點，那是中國大陸傳過來的，能量醫學的觀點就是現在不孕症男女都很嚴重，男生越來越嚴重，他就說：先生，你還不錯，你將來應該可以生得出小孩，我就不曉得該說什麼；其實張老師她談到，為什麼要殘害一個女人的身體來榮耀另一個女人，我的看法是那也就暗示生育不管對任何一個女孩子來說都是殘害她的身體，所以很弔詭，假如我愛我的老婆就叫她不要生，因為生育對她來說就是殘害，這也是個思考，女人一定要生嗎？我們乾脆都用領養，是不是應該鼓吹大家都來領養小孩，或是能不生就不要生，去顛覆傳宗接代的觀念。可能我自己不太喜歡小孩或覺得養小孩很麻煩，所以如果我老婆堅持要生，我可能還會勸她說你不要生好不好。但問題是跳到現在這個社會，難道我們能阻擋長輩的傳宗接代壓力嗎？

李貞德：

謝謝。還有沒有什麼其他的人有意見？

何乏筆：

我想問三位，能否從歷史的脈絡看這些問題？男性和女性的差別在台灣是不是在一個歷史的過程中？很多問題，像男性女性的姿勢、服裝，這些問題都是沒什麼確定。所以我們能否從國際的視野看台灣的情況？這些問題在二十年後的台灣還會是個問題嗎？例如女性姿勢，二十年後還會是個嚴重的問題

嗎？我非常懷疑。我不太相信中國人很傳統、西方人很開放之類的刻板印象。我想問三位老師，在自己的研究中有沒有思考過歷史脈絡的問題？

張珏：

我先回應一下剛剛提到的。基本上我看到的是在一個典型社會建構下對自己身體的看法，其實妳可以開放自己，假如因為女性而你覺得要特別處理，那妳還有更多自由空間慢慢去調整自己。就像剛剛這位德國來的朋友所提的一樣，二十年後我們對妳所提的姿勢、走路的樣子是不是還這麼焦慮？假如我們今天沒有積極推動兩性平等的觀念，讓大家都看到這現象是社會建構的話，我覺得二十年後還是一樣，二十年前的行動有很多限制，二十年後還有很多限制。我們要開始覺察，先要覺察以往沒有留意的、或周圍的人認定傳統的，假如今天我家裡有人去世了，有人來看我會問我你怎麼不哭？這是傳統要求喪事該哭。可是我表達我的情緒有很多方式，可以有人在時一樣講笑話、可是上班路上流眼淚，我可以有很多自由的狀態，但今天我們把它變成是「一定、應該」，周圍有一些人就是多管閒事、要你照它的方式去做。（聽眾回應：面對其他女性的糾正覺得很難過。）待會你可以想想看有沒有別的顛覆的方法可以回答他們，因為他們有這樣的反應，你用同樣的反應順從他們，可是是否有別的方式讓你覺得喜歡自己？

聽眾：

可是如果你去反問質疑你的人，那些人會有更多責難的話？

張珏：

我會覺得這是一個process，一個過程，我們很多人從這個過程走過來了，你可能剛剛開始，我滿鼓勵你多參與一些團體的討論，多試著給自己一些機會、做一些新的改變，然後你會發覺也沒怎麼樣。這是我回答你的狀況。

聽眾：

我補充一個曾經遇過很慘烈的經驗。我曾想顛覆一個普遍的觀念就是，一般男性都認為女性要吃得少一點才是淑女，女性也這樣認為，所以我如果跟男孩子去吃飯，就是盡量吃，後來我就發現有人在流傳，有人跟我說：「我聽說你很貪吃耶！」

張珏：

我打岔一下。我們今天談女性和身體很重要一點是你先覺察到你的身體是自己的或是被外面塑造出來的。我想你是相當出色，很多人很重視你、對你的一言一行都在觀察，沒有人來講過我。我想換一個角度，你先覺察一下你是如何被外界塑造，這些對我的限制是什麼？假如我還是安之若素，那你就照樣下去，假如你覺得不太愉快，你就做一些新的變化，這變化可以有很多新的挑戰、新的嘗試，除非你檢視以後才会有小小行動出來。另外剛剛這位男士也說男生身體也很多被限制，其實男男女女都在被限制，只是比較起來女性比男性受到的限制多，這些都是可以被挑戰的。畢恆達老師有時候也被我們取笑，他以前就是最拘束的坐法。的確是每個人對自己身體的

瞭解慢慢突破、慢慢展開，這經驗滿好的。對於剛剛提出歷史脈絡，我已回答過假如我們不推動、不一直重複討論這訊息，二十年後還是一個樣子。剛剛講到有很多兩難，瘦身美容就用了資本主義各種無孔不入的方式、用科技、借用女性主義，可是一般人並不懂得女性主義是什麼，所以我們更必須釐清這個觀念，做為一個肯定自我的女性不是靠別人塑造的外貌，我怎樣對待我自己還有很多可討論的。就像嘉苓剛剛提到《重塑女體》那本書，作者關心婦女運動、推動女性主義，結果發現她的好朋友當初一直說身體自主權，竟然跟她說要去美容了，她開始去訪問這些朋友的心路歷程，不是每個人都是一樣的。我們不能一直說你應該什麼？要求周圍不同人也沒有一個特別標準。看到芳玫跟公娼對談，我發覺女性主義原來有那麼多學派用不同方法處理問題，而最終是要解除壓迫。可是今天我們討論時又變成二分法、又跳回本來的思考方式，所以像剛剛講到的「男生在旁邊涼快、看女生彼此鬥爭」，這是我們現在不想多看到的，如果男性還是以陽具為中心，嫖客不改、性工業不改，完全只針對娼妓，那一點用都沒有，這是整體的。提到歷史脈絡，因為台灣現在是一個濃縮的狀況，好不容易一個新的觀念出來，別人走十年、二十年的，我們可能三年就走完了，所以在快速過程下我們因應方法跟別的國家可能更不一樣。

吳嘉苓：

剛剛講到男生樣女性樣，這就是典型的性別觀念在作祟。性別，到底是什麼性別呢？它是一個規範、排斥差異性，如



果拿陽剛氣質跟陰柔氣質來講，這是最典型的。如果以身高來講，的確男生平均身高比女生高，所謂性別就是我們只看到平均數而沒有看到差異性。如果當工地的建築工人，要徵求力氣大的，可能有百分之七十的男生跟百分之三十的女生適合做這樣的工作，但在現在的性別系統下就會說限徵男性，這就是性別在作祟，女性主義很大的突破就想要唯才是用而不是用性別決定，包括像坐姿等等。所謂「男人樣」到底是什麼？我們也應該研究，像台灣有一個溫柔漢俱樂部，就是他是一個男性但講話很溫柔或比較嬌媚一點，但他在社會上會受到很多排斥，像這樣的情況是我們要努力改善的。剛剛有一位男性朋友談到他很同情這位女性朋友行動上受到很多限制，接著張老師也講，我覺得同情是不夠的，一定要參與社會運動，如果不從事社會運動比較難對結構性做改變，現在有越來越多的男生參加男女平權的社會運動，很遺憾的還是遠遠比女生少，我相信你可能已在從事這方面的運動，可以號召更多男性朋友來參加。我也附和張老師講的，歷史脈絡上二十年後有沒有改變是要看現在，婦運資源現在是比較多，可是要看能著力到什麼程度，我們連修民法，或是這次立法院的那些婦女法案，顯然就很容易被排擠的現況下，我還沒有那麼樂觀。即使在不久前鄧如雯案，那是一個女性被強暴後，村里的長老決定既然妳被強暴了就嫁給這個男的，這也是不久前發生的事情，現在家庭暴力每天社會版都不停出現，這方面還要再努力，這可能是跨世紀的任務。但我覺得有沒有性別焦慮，差別可以是很顯著的。

我舉一個最近的例子，這是台大的例子，我是社會系老師

所以稱讚一下我們社會系同學，社會系同學從大一社會學就開始給他們上性別教育，最近發生一件事情讓我們覺得很欣慰，土木系同學到台大選擇一些系版，post了一些徵告說，他們土木系的籃球隊要徵女經理，這個公告在我們系版上引起非常大的討論，大家就開始問說，為什麼要徵女經理？為什麼不徵女教練？或你為什麼要徵「女」經理？我們社會系的男生也不錯。或問說為什麼不找土木系的女生當女經理？這是一個日本漫畫的模式，就是棒球隊有女經理在旁邊加油吶喊，我們去查別的系，發現別的系沒什麼反應，他們並沒有對徵女經理這件事發出任何性別上的質疑。我覺得很感欣慰是社會系同學馬上發覺這是職業的性別區隔，可以看出它是帶著怎樣的性別眼光來提出這樣的徵才廣告，所以教育還是能達到一些效果，可是必須花更大的力氣。

李貞德：

謝謝兩位老師。

聽眾：

應該每個女孩子至少都有一兩次被糾正美姿美儀，我很羨慕老師沒有這樣的經驗或已經走出來了，可是我的感覺是應該沒有人能走出來，因為一定會經歷到而不是過了這個年紀就不關我的事。就像陳水扁對十八歲以下進行宵禁，十八歲以上就覺得可以不用管，因為你們只要忍過十八歲就沒你們的事，就可以跟我們一起玩樂，十八歲以下就自己在那邊痛苦，我的意思是如果基本的沒有解決，我們下一代二十年後依舊為這個

事情困擾，為什麼我這樣就不行，弟弟這樣就可以？我小學五年級坐這樣穿球鞋，就被我父母嚴厲地糾正，對這件事我困擾一直在，我有一個觀點可能有點大膽，為什麼我們這個社會對女生張開腿覺得非常不安、焦慮，我看的那一本書是國外女性學者寫的，她在1960年代推出這個想法，會不會是女性張開腿很像是男女在性愛過程時女性的姿勢，所以一般人覺得這很嚴重。這是我想要講的。

#### （六）哪個社會沒有規範？

楊儒賓：

這其實是個很簡單的問題，到底有沒有一個社會對身體沒有規範？或不需要規範？有沒有這樣一種可能性？

張珣：

我覺得一個社會對身體的規範是在權力關係上，沒有用權力來看人和人的位置，不會對身體做太多的規範，就像你說非洲國家對身體的規範是很自然合適的。我女兒小學三年級，她會跟我說：不公平，為什麼男生可以露兩點女生不行？一些老師上課問他們會怎麼回答，有人會回答說誰叫妳是女生等等，這樣的話就是貶抑一個女生的身體或做女生不好。我跟我女兒回答說那是你的權力，你想露可以，但這社會的男生沒有被教好，所以當你裸露時他們會有一些不同的想法或處理，為了不要有這個傷害，你可以在家裡裸露沒關係，可是在家裡她也知道她不要，她有她的自主權，不是因為你是女生所以沒有自

主權。我也常舉例，大人看到三五歲小孩很可愛都會想捏一下臉頰，如果小孩拒絕躲起來，父母會怎麼說？可能會說小孩不懂事或回頭罵小孩說某人不是壞人、他想摸你，如果我們這樣教小孩，我們可以看到小學生三分之二被強暴都是熟識的人，都是所謂的長輩所以要順從，我們沒有教會一個孩子身體自主權，我們應該回頭對孩子說：你不喜歡人家碰你，拒絕是對的，今天這個阿姨想跟你打招呼有沒有什麼不同的方法來打招呼，例如招招手說嗨，教他跟人的互動不是把所有人當敵人，可是要尊重他的身體，我們應該尊重他，我們都在學習最合適的互動關係。

楊儒賓：

上一次座談主題到跟這個有點關係的一個問題，就是你怎麼看待身體。你可以把身體當成一個主體，身體跟我們非常親密，我跟身體是一種你跟我的關係，這當然是非常重要的側面。有另一個說法是身體不只是一個主體，它是各種關係的總和、社會的縮影，你對兒子對師長的規範可能都不一樣，它基本上是一個社會規範的縮影，一個社會的規範當然就跟社會的權力脫離不了關係，所以剛才的說法非常有道理。一個比較好的情況是比較寬容、比較自由、沒有壓迫人的關係，你的身體表現會比較好，這我都完全同意。可是假如說身體一方面作主體一方面又是社會縮影的話，這社會已很難回到像非洲某些部落，它們基本上組織非常鬆散，沒有所謂太嚴密的組織或制度的問題。我們現在不太可能回到那個時代，我們身體的構成已

無可避免地體現當今複雜的社會規範。我的問題並不是說我們的身體不要擺脫社會的規範，可能不是這樣的問法，而是怎樣讓我們的身體跟一個較合理的社會規範取得一致，是不是這樣的問法，我不太清楚，請教你們。

李貞德：

楊老師的問題不知道是不是可以這樣講：我們怎樣讓我們的社會規範跟我們的身體取得比較一致的態度？我剛剛聽何先生問關於global跟historical，就是歷史脈絡跟有沒有全球觀點時，我突然想到念歷史過程中的三個印象。第一個印象是談中國有沒有資本主義，這是談中國歷史的人都會談的，就是在唐宋時已經產生變革，宋代已經有各種雇傭勞工出現，可能會出現資本主義的情況，明代也是，為什麼到了後來沒有出現呢？如果資本主義是個cabbage的話，中國從宋代到明代的發展其實是Brussels sprouts。以前人們問是否中國的資本主義是個未能長成的cabbage，但如今學者的共識恐怕是它根本不是個沒長大的cabbage，而是Brussels sprouts，根本是不同種的東西。但以往的研究因為是用一個小cabbage會長成大cabbage的角度在看中國的歷史，所以覺得它應該會長成和西方一樣，結果卻發現其實中國的是Brussels sprouts，所以永遠不會長成西方那個樣子。這是我在聽的時候第一個想到的歷史學問題。還有一個是我以前讀書時讀到的一本寫英國中世紀到近現代社會發展的書，Alan Macfarlane的一本書叫做《*The Origins of English Individualism*》（《英國個人主義的源頭》）。書中描

寫英國中古鄉村社會是怎樣有個人契約的習慣，怎樣有寫遺囑的習慣，而這種習慣如何促進英國社會的個人主義。我記得在讀那本書時非常沮喪，因為本來我們如果按部就班這樣發展總有一天會有個人主義，可以擺脫所謂家族桎梏，可是發現我們的十三世紀和十八世紀跟他們的差那麼多，十九世紀又差那麼多，顯然從來沒有在這樣的脈絡上，我如何能期望在我們的社會出現individualism，我那時覺得糟糕了。雖然這種觀點後來被法國德國的學者批評為英國人的沙文主義，有各種不同的討論，不過那是另外一回事，我在最初閱讀時確實有一種時空脈絡錯置的感覺。還有一個是在聽你問那個問題的時候想到一本書，最近很紅的，中文已經翻譯出來了《槍砲、病菌與鋼鐵》。是一位演化生物學家寫的，他從全球的觀點來看世界幾大洲，為什麼有一些地方可以發展出文明，有一些地方不能，好像是命定的；有些地理環境提供馴化的動植物，有些地方就是沒有，它就沒辦法發展，如果要發展的話就要從別的地方借過來等等。

我舉這麼多例子其實只是在回應剛才何先生問「二十年後還有沒有這個問題？」的這種談法。這種談法背後的思維似乎是：一步一步發展下去，總有一天有些問題就自然解決了，或有這樣的過程這些問題以後就不會再發生或以後就不會造成焦慮等等。張老師跟吳老師的態度則是：如果你不去做點事，焦慮就會永遠存在，所以要做點事。我又想起事實上我在念高中時，我們的女老師就已經叫我們上課時不可以把一隻腳放在桌子外面，而必須兩隻腳都要在抽屜下面，那差不多是二十年

前的事了，二十年來有很多討論要打破這種界線、桎梏，可是今天還是會有在座的朋友說她還是有這種焦慮，我在想二十年前有這種問題，二十年後可能還是有這種問題，它的原因在那裡？婦女運動就可以解決了嗎？或是應該以哪個方式進行。這也是剛才楊老師講的，有哪個社會不規範他們人群的身體呢？或者我們可以問：規範的方式有沒有改變過？如果規範方式會改變，是什麼促成了它的改變？我想很難有一個社會完全不規範組成人群的身體，只是如果我們認為運動是一個很好的加入變項的話，這個運動的方向或著力點在哪裡比較有可能改變，而不是自然時間過去或只要有運動或高呼就會有改變。過去二十年也有很多人對我高呼，我們團體裡也有很多人高呼。我一直都是做家庭史的，從家庭史走到婦女史，我覺得剛剛這位女性朋友跟男性朋友，他們舉例說明時都在講他們父母家長對他們的規範，如果女性主義或婦女運動打破這種規範，是在外面在學校講一大堆議論，可是所有的規範是早在baby的時候——像嘉苓剛剛說的——都已經形成的話，我們所謂的運動到底動到了什麼？使別人有改變，還是說有些地方你動不了或動不到？剛才有位朋友講我可以決定要不要生小孩；或是我的很多男性朋友講：小孩子從我太太的姓我也無所謂，可是我媽媽爸爸都不答應；如果這是一個理由或一個藉口，運動者要怎樣來想這類事情以及對女性身體的規範等等，包括外在公領域的議題。這些問題可能太大了，但這是我聽到何先生的問題時的一些想法，以及牽涉到我們做的事情應該有怎樣的反省或著力點，焦距應該怎麼放的問題。

何乏筆：

我想舉個例子來回應「二十年」的說法。我是在台灣第一次碰到一些跟我長髮有關的性別說法。有人說這樣子很女性，但我在德國成長的過程中，從來沒有聽過這種話，沒有意識到這個問題。現在我知道在四十年前的德國，情況是完全不一樣的；當然也知道長髮逐漸被接受的事實，是長期社會運動的成果。另一方面，在中國歷史中，也有很長一段時間男人被規範留長髮。所以，對我而言，歷史脈落在最近成為很具體的問題。台灣在這方面確實也在改變，所以不要誤解我「二十年」的說法。針對身體規範的問題，我當然也不認為二十年後將會沒有規範，但規範一定會是和現在不一樣的。

聽眾：

如果照老師那個講法，我覺得唯一的方法就是逃離父母，跟老婆一起逃到一個父母看不見的地方。說到運動的焦慮我必須回應一下吳老師的說法，你說同情是不夠的要進行運動，我這幾年對運動謹慎的原因是得自於很多老師的啟蒙。譬如林芳玫老師講，彭婉如主任遇害的那個遊行她就站在宣傳車上跟一群人發表一段義正辭嚴的演說，後來她發現有點恐懼，因為在那個場域裡她很有感染力，發現很多人可能盲從於她。我的運動策略現在就比較迂迴了或者是比較注重教育層次，比如作書評或夾帶一些議題，或是聊天時就推薦一些書，我也把這種行為看做運動，或是男男女女聊天的時候聽到一些對女人不太尊敬的話就拋出另一些看法，我覺得這也是教育，而且這樣的



運動才是深化。第二個問題就是，我有兩次遇到攻佔男廁的運動，雖然我不願意自己去加入，但我支持那個運動，可能我的運動定義和老師不同。最後一點是李貞德老師提到清大有一個社團貼了一個裸女海報把女性支解，引起兩個社團的網路筆戰，我曾經匿名去發信，送給他們一個運動策略，我的意思是運動有很多種看你要怎麼參加，剛聽到李貞德老師的組織大綱有對運動的焦慮，我自己就是因為這幾年有運動的焦慮，所以我必須調整策略，站在宣傳車上或是走走路，行政院長和總統還是不理會，我發覺這樣的運動是貧乏的沒有落實到下層階級。

聽眾：

剛剛聽某位先生談說能不能想出一個沒有規範的社會，我想應該是不可能，人群生活在一起要成為一種秩序，一定會有一些規範。舊社會的一些規範迫害了主體、不合人性，我們必須——不知這個名詞是否符合大家意思——解放。從一個秩序解放出來時，因為社會到底是需要秩序、否則不成為社會，所以解放之後要形成一個新的社會，假如我們可以構想出更理想的狀態的話，那個東西的確很動人、很有說服力、很多人都願意接受，並造成一個相當大的群體願意去振作、醞釀出這樣一個環境，這也許很複雜，而不只是一句口號；假如沒有這樣一個東西，有意義的突破是很難的，找不出一個新秩序，一直摸不出來的時候大家會很痛苦，甚至有人懷念戒嚴時期，或覺得日據時代不錯。既然成為一個社會不能沒有秩序，我的基本意

思是，一個運動應該有辦法從理論上、從想像上去描繪出另一種更解放、更有尊嚴的秩序，假如不是這樣，似乎很難做出成功的東西。

張珏：

我想我贊成。秩序是一定要有，社會的互動本來就在怎麼互不侵犯，並減少負面的規範。本來就應該有規範，可是應該讓負面的規範減到最低，尤其是社會上因為你的性別而硬要求你做些什麼，這個規範其實不必存在。人和人之間有很多規範，可是不應是因為你的性別而要給你規範。剛剛這位朋友提到我忘了回答就是，其實生孩子是一個傷害，因為從懷胎十個月有各種可能性會傷害你的身體，在另一個層面，我們一樣會看到生孩子對社會的責任。

### （七）女人生小孩才完整？

聽眾：

我的問題拆解兩部份。婦女運動有沒有一些里程碑，我們以前講經濟要獨立才是獨立的開始，思想要獨立才能辨別，現在想到身體的獨立或身體的革命，算不算婦解運動一個新的里程碑？在這個運動裡我想到「旅行」，因為現在旅行和女性的等號好像蠻緊密的，特別是自助或自主性的旅行，常常聽到廣告（當然廣告裡又是另一個資本主義的運作），廣告常會提到自助旅行裡第一個：刷卡，你可以自主的花錢，刷到爆，第二個他提醒你在自助旅行裡，有一本書也講：怎樣可以有一些豔

遇，豔遇有一個狹隘的定義就是「碰到異國男子」這樣一個浪漫的情懷，我記得是一個女性拍的廣告。我覺得蠻有意思，從性別或女性演進的角度，旅行是今天媽媽拋棄小孩一陣子去完成學業或讀一個語言班，或沒結婚的女性也流行辭職去旅行，累積到一筆錢去做短期旅行或遊學，我覺得也是身體上很大的挑戰。剛剛講到夜行權，出去一個人自助旅行要住哪裡？什麼地方東西都可能掉或身體被侵犯，可不可以從性別的角度看女性和旅行在現代的社會它說了什麼？

聽眾：

剛提到小孩子，有些人認為女孩子生小孩子是一個很負面的東西，我聽了心裡很不安，女孩子生小孩會有痛苦、有相當的危險，這都是事實，我也沒做過研究，不知道一般女性對懷孕怎麼看待，就我自己接觸到一兩個例子來看，譬如我太太生小孩，我自己都在旁邊，因為在旁邊所以我發現生小孩是很痛苦的事情，發現女人生小孩真的是個很了不起的事情，這也算給我一個教育，因親自看過會覺得生命真的是很不容易，這過程真是個奇特的經驗。等到小孩生下來以後，我自己覺得從小孩子那邊學到很多，在台灣教育裡太強調人的意志力、理智、強調人要成長、一定要競爭，從升學到種種競爭非常大，基本上是培養強者的教育。可是小孩子真的不一樣，小孩子真的非常脆弱又非常單純，他自己又有非常強的生命力，跟你又有許多互動的關係。假如你沒有跟他非常親密就感覺不到，但假如你能耐心地常跟他互動，真的會學到很多，會看到很多以前都

不會注意到的人生面向，譬如我們講話常無意中傷害到人，從小孩那邊可以學到真的不可以這樣。跟小孩一起成長不是負面的，確實可以提供我們很多訊息。我不曉得一般的婦女生小孩除了可怕以外會不會有喜悅或神聖的感覺？這個問題我完全沒辦法回答。男人跟女人很多地方其實沒什麼差距，但一樣東西我真的沒辦法想像，就是懷孕生小孩，我有時候覺得沒有這種經驗也是蠻可惜的。

張珏：

三個人裡頭只有我有這個資格講話。跟著孩子一起成長我也覺得滿開心的，而且現在我也看到我的小孩到十七歲二十歲，開始要和他們怎樣分離，那也是很大的挑戰，我覺得這是一個成長的歷程。但是你要去體驗、要去喜歡。因為我自己是雙胞胎協會理事長，我看到雙胞胎的母親懷孕，看到媽媽生了兩個三個、爸爸全部不來插手幫忙，還會罵媽媽人家三個四個都能帶、妳兩個還帶不好，這樣沒有社會體制支持的媽媽是痛苦的。所以我覺得不管是做媽媽、做爸爸，對孩子很重要的是：不要把刻板的兩性分工融到家庭生活。剛提到不要小孩，但我覺得孩子是很可愛的，我讓自己跟孩子一起體會成長。但一個人如果會傷害、虐待孩子，那不要生算了，我覺得這樣。回答你剛剛提到有沒有階段性，假如今天談到女性的處境，沒有民主我們不能談，假如沒有八七年的解嚴，以前錢劍秋當婦工會主任時，台北市婦女福利中心有康乃馨專線被調查局調查，調查局說台灣沒有這種黑暗的事情，怎會有這種專線？

所以我覺得民主的開放有機會讓我們把各種聲音提出來，經濟的獨立、教育的開放，才會有很多轉機。所以自助旅行是一個對自己的突破，女生開車也是一個突破，很多種類型身體的突破也是一種，先覺察到我自己的身體是自己的主人，覺察、解釋、衝突，然後回到女性本體的中心，看到你跟社會的位置，最後是一個和諧的關係，這一直重複在出現。

聽眾：

一定要結婚、有孩子，這樣才是一個完整的人？這個問題我要請教老師。

張珏：

這也是被大家挑戰的。你不一定要結婚，做女人不見得要結婚、結了婚也不一定要做媽媽，做了媽媽也不是理所當然你就一定會做媽媽，要有很多支持在裡面，我覺得我們個人還是可以選擇。說「應該」，那是社會給的刻板印象。剛剛嘉苓談到兩個理論，其中一個說做母親是很了不起的，一個說做女生是被社會壓制的，我會提第三個：那個一致度跟社會的支持度有關連。假如我的身體一直跟我是隔開的，我永遠是為了責任在生孩子，其實我是不快樂的。它是一個互動的關係。

吳嘉苓：

其實我們以前對女學生做過研究，特別是女同志，她是立志單身的，也會講到父母擔心，後來她會仔細問說為什麼父母擔心，原來父母擔心她經濟上不能獨立，有很大一個原因是沒

有結婚就幾乎無法獨立有關。如果她能有一個好的工作、維持自己生活的話，某種程度父母的焦慮就比較降低。我想對剛剛很多問題做討論，楊老師剛講到到底哪個社會沒有身體規範？起碼現在我們的問題比較不一樣，以前我們的問題是身體規範是不是維持社會秩序所必要的，剛剛有人提出不同的看法，我們現在已經不會認為這樣的規範為維持社會秩序所必要的，而且會看到社會秩序的權力面，身體規範是權力角力的呈現，當然我們先看出來它到底是怎麼呈現的再來談對這種權力呈現的看法。比如對資本主義的看法或對男權的看法，這是第一點要回應的。

第二點講到一個確切例子是，我有一個朋友杜珊珊研究人類學，她做雲南Laohu族，他們的意識型態是凡事男女都做，在這樣意識型態下對身體的規範就會很不一樣。比如說對生產的規範，女生要生產男生也要跟著懷孕，怎麼跟著懷孕呢？他們有一個文化規範說那時候挑水一定要男生挑，因為挑水有個桶子好像一個肚子一樣，那生產時怎麼辦呢？它的規範是他一定要參與生產，就是說他要變成助產士，所以那個社會的助產士都是男的，因為認為他要參與生產過程。這是一個很好的例子，那個規範是反映出社會對一些權力關係的看法。

第三個要講的是何先生講到他來台灣的过程，我可以開個玩笑，聽說星象學說二十一世紀進入寶瓶時代，就是對二元對立的狀況比較有鬆動的情況，也就是男人不一定等於陽剛，對中間畫叉叉交叉情況的接受度反而比對等的情況高，這是星象學的說法，做一個補充。講到旅行這是我非常同意的，我在美

國參加一個女留學生的組織叫做「台灣查某」，我們最近出一本書在講女性的留學經驗，因我們覺得過去的留學經驗是沒有性別觀點的，其中成員非常強調一點是自助旅行對她是很特別的身體經驗。很多人都有自助旅行的經驗，且在美國那個文化認為一個人開車去玩或找幾個女生去玩是很稀鬆平常的，大家都會覺得說那種身體在空間上的突破是很愉快的感覺，所以一定要把這件事寫在書裡面提倡，當然我們不會那麼天真的認為只要去做就沒有問題，可是它做為一種突破性的經驗大家是非常珍惜的。

最後要講到生小孩的事情，剛張老師提到生小孩不是那麼愉快的經驗，是對照現在社會脈絡下怎麼看待生小孩，因為我們現在的社會脈絡下太歌頌母愛了，太歌頌女人懷胎十月多麼喜悅，生殖之後多麼快樂，對照這種文化價值觀，我們可能要稍微提醒一下其實它不是那麼浪漫的。我記得我在做田野研究時，我也沒有生產經驗，讓我的論文有點缺乏正當性，但是我觀察很多產婦生產的狀況，我記得我觀察第一個產婦，當她的小孩生下來時，我在旁邊看了熱淚盈眶，因為看到產婦不停看著那個小孩，我想她一定是認為這過程是多麼感人，她自己終於當媽媽，也就是母愛的刻板印象也是在我腦中，如何被突破呢？我事後要訪問她，我就問她妳當時看著妳的小孩想的是什麼呢？她就說沒想到超音波照出來是女的，結果生出來還真的是女的，她覺得非常的失望，所以那時我是戴著眼鏡看著她的生產過程，我的母愛就跑出來了，但是她的主觀感受並不是如此。當然其他還有很多女性，她非常珍惜懷孕的特殊感覺，

生出來時也的確為生命奇妙而感動，可是這不是一個單一的經驗，我想張老師想挑戰的就是這種經驗單一的看法。

最後我再講一點社會運動，我對社會運動的定義要是有意識的為改造社會結構而做改變，我很強調的一是結構性改變、一是集結性的，個人的抗爭也是非常珍貴，但有集結性的像修改法條或是希望在怎樣的制度下做改變，不靠集結的力量沒有辦法做很巨大的改變。另外引一下德國哲學家哈伯瑪斯的看法來強調婦運的重要性。他認為女性主義是現在改變社會最有力的方式。像剛才我們討論性別問題時，發現大家都非常重視各種差異性，會把性別與階級、年齡、國別、資本主義體系、對第三世界的討論等一起做連結。哈伯瑪斯覺得這就是女性主義的特色，女性主義的理想會提出不能只靠撼動性別邏輯而達到性別平等，還必須靠其他的一些面向。哈伯瑪斯就是根據這一點認為在所有目前社會運動裡面，女性主義運動是最有可能達到全面性的社會改造。

李貞德：

非常謝謝各位。我們先稍做結束，有興趣留下來繼續談的朋友就留下來。最後我要對嘉苓講的集結性表示贊同，並且在這裡舉一個例子。最近有一本新書出來，中文叫《雄性暴力》，胡桃木出版社出版，書裡研究的其實是大猿、大猩猩、黑猩猩等，從所有大猿的行動看來，男性是demonic，是具有暴力性的，女性是被追逐、追求的，有一個很重要的目的是生殖下一代。可是研究者發現有一種大猿bonobo，譯做布諾



布猿，他們的雄性對雌性比較溫和，研究者發現是因為雌猿的團結性非常高，她們彼此的互動方式使她們可以集結成一股力量，讓這種猿類的雄性在演化過程中變成溫和。不管我們贊不贊成演化，不管覺得人是哪裡來的，因為大猿跟人類在生物學上是最靠近的，有這樣的一線曙光我們也不應該推諉！繼續結盟下去是有希望改造的，以自然為師。



## 「身體與社會」系列座談會說明書

主辦：紫藤文化協會

協辦：清華大學中文系、台灣社會研究季刊

時間：1998/10/03-1999/1/30週六晚七時半

地點：紫藤廬（台北市新生南路三段16巷1號）

紫藤廬又將「發生」什麼？

自一九五〇年代起，就不斷發生一些令人紀念或懷念事件的紫藤廬又將發生什麼？

在這連「文化」都變成「消費品」（消費後即拋棄即遺忘）的社會環境中，還能發生什麼「真實」，能破解迷惘，具價值累積與成長意義的「事件」嗎？！

是一些非後現代的，仍然不斷探尋真理與價值的古典的真誠的心靈，在為存在的意義與形式找尋答案……。

當然，無人能「擁有」真理；「真理」與「價值」的被保證是來自人們不斷的探求，而在某一段時刻中與它發生真實、絕對甚至是拯救性的關係，使它成為永恆——或是永遠無法磨滅而有典範或啟發意義的存在。

針對我們歷史與社會的現實情況，我們舉辦一系列「身體與社會」座談會，歡迎有心人來到紫藤廬這個一花一木皆有情、一甕一盃皆默然含蓄卻顯出自己的地方；來到這個既融入

西方卻是在延續與擴充東方心靈與生命/形式與體質的空間氛圍中，傾聽對談者的心得與識見，並參與其中，進行自我與文化與社會的深思與發掘。（文/周渝）

### 體道論

道是規律，道是言語，道是途徑，道是第一因。道是一切，但它卻又什麼都不是。它是上古的神話怪物渾沌——渾沌無面目，但渾沌中卻具足的「可能」。問題是：如何體道？

道是形上的實體或先驗的原理，這種說法不是不能談。但形上學（metaphysics）如果是對物理學（physics）的後設（meta）反省，我們怎麼解釋儒釋道三教終極關懷的問題？當我們以西洋形上學的框架理解東方的玄學時，我們有理由宣稱：這個框架是普遍有效的？思想是有風土的，東方對於道的體認無疑是透過「體證」的管道，「體證」是在形一氣一神此種「身體」上的「證悟」。如果希臘哲學傳統的形上學是後物理學，那麼，東方哲學傳統上的形上學就是後身心之學。後物理學的「道」是思辯的對象，後身心學的道是身體轉化的呈現。身體道，道潤身，身體是道的安宅。

從身體的角度介入，道的性格不能不發生一百八十度的轉變。當道的「抽象性」被「體現性」取代，一種新的愉悅倫理學誕生了。很弔詭的，我們可以從運動經驗的反思中，看出這個端倪。（文/楊儒賓）

### 身體與當今世界

身體是意義產生的基礎，是人格建構的條件，它促使學者

轉化「陌生的空間」為「意義的世界」，轉化「等價的時間」為「價值的歷史」。透過了身體，主客觀不斷的交涉、轉化、變型，「修養」(culture)也相互交織，構成了獨特的人文情境。「身體」非常重要，但很奇怪的，不管中西任何一方，身體思想的研究卻相當缺乏，「身體」長久以來一直沒有成為人文社會科學的重要語彙。

台灣社會晚近對身體理論卻有逐漸重視的趨勢。一方面，我們看到漢人社會一些「建構身體」的鍛鍊方式大量復甦，太極拳、外丹功、少林拳、針灸、靜坐、氣功等等，這些已成為台灣居民日常氛圍的一部分。隨著「建構身體」技藝而來的，即是學者對於當代當令的醫學理論不能不重新反省：以解剖學為基礎的醫學真能解釋傳統的這些修練方式嗎？氣—經脈體系真的不科學嗎？它如果消失了，一個重要的典範被掃到歷史的角落以後，傳統東方的價值體系會受到什麼影響？

另一方面，隨著傅柯哲學、女性主義被引進台灣，學者不能不正視：身體正是最重要的權利之角力場。任何時代的國家機器都想經營身體，誰控制了身體，誰就掌握了權力。所以透過「身體」的隱喻，法家與法西斯國家都發現或發明了「君民一體」、「君國一體」、「元首股肱」的理論。現代國家透過現代醫療體系、人口政策及新的醫藥，它更不斷改變身體的私人屬性，在新型的科技—官僚國家權力攏罩下，男性有它的理想女性之想像，女性有它「反被凝視化」之對抗。國家有它「理性」秩序之需求，民眾有它游牧心態之逃脫。人身不同，猶如其面。千姿百態，方興未艾。（文/楊儒賓）

## 修身，審美與批判

修身與批判的說法是針對具有宗教性的「修行」。雖然「修身」這個名稱可能會引起強烈的反感：或者聯想到中國傳統下人「被修身」的事實；或者聯想到儒家不鼓勵發展具有批判性的「自律」的道德教條。不過，「修身」有一個重要的優點，它本來就包含著一種社會觀（家、國、天下）或者說一種社會關懷。而「修行」通常缺乏社會、歷史以及身體的概念，因此他無法幫助人們面對困擾當代世界的問題：資本主義所帶來的傳統生活方式的衰弱及不斷生產的慾望、女性解放和家庭改革、環保、全球化中的民主與正義等問題。面對這類讓人頭痛的題目時，探討「修身」有必要嗎？近十五年以來歐美哲學界開始注意「修身」（self-cultivation），可以說歐美哲學在找一種可以跟現代哲學聯繫起來的修養功夫論。以注重身體、空間、氣氛、環境來突破傳統的形而上學所代表的價值等級世界觀。問題是，啟蒙運動對宗教、對傳統價值的批判與「修身」可以配合嗎？中國哲學在這方面能夠做出貢獻嗎？可以不可以離開嚮往傳統的沒有創造力的濫情？文人文化中跟修身有密切關聯的「美學」或者說文化敏感，對反省我們的日常生活有沒有意義？這就是本座談第一階段要探討的主題。這個座談會是正統學術界以外的活動，所以應該比較從個人的經驗和觀察談起，希望能夠以開放而有實驗性的方式進行討論。（文/何乏筆）

## 「修身」與另類生活美學

時間：1998.10.17 地點：紫藤廬

主持：何乏筆（中研院文哲所助研究員）

對談：徐文瑞（藝術策展人）

謝安（藝術創作者 / 生活軟體研究室）

何乏筆：

「修身」、「修行」或「修煉」是中國傳統中的重要文化和哲學內容。但修行或修煉方面宗教的意味比較濃厚，修身比較有社會和歷史的面向。

處在今天資本主義的情況下，如果無法從個人人格的角度思考到社會問題、經濟問題的話，修養工夫就變得非常狹窄，而無法與文化批判或者社會批判的觀點連繫起來。我有注意到，在台灣談修養或修行的人，大部份是保守的態度。粗略的來講，「修行」的危機在於：第一、把任何的問題「個人化」，把重點放在加強個人的「悟道」或「生命力」；第二、如果碰到傳統價值與現代價值的衝突時，就推崇和諧、順從等傳統美德。個人方面可能有些很不錯的觀念和行動，但涉及社會領域的時候，就很容易便陷入無法與現代社會溝通的困境。我們今天的座談會的重要問題就是如何將「修養」與一些現代社會所面臨的問題連結起來。今天就要從美學，特別是現代或

當代藝術的角度談起。我們馬上碰到的問題就是現代或當代是什麼意思？另外的問題是現代藝術的核心觀點是什麼？我們認為就是「反省性」：在現代社會的發展中有一個重要的現象，即是後傳統社會的現象，其中沒有理所當然的傳統生活方式、價值及思想，任何傳統必須經過批評和反省。

在傳統價值衰弱的情況下，如何面對日常生活中的種種問題呢？在不穩定的情況下，如何面對現代化過程在日常生活上所帶來的許多挑戰？一方面有很多新的恐懼，很多讓人覺得不安全、不穩定、不知道該如何面對的情形。有的人就想回到傳統，回復想像中的、比較穩定的價值和生活規範。另一方面，現代化發展所帶來的新可能性、新自由也很明顯。或許，現代藝術就是不斷地在反省這種矛盾。從十九世紀以來的發展來看，現代藝術一方面是肯定現代社會的震動性、突發性、它的快速和不安全，另一方面卻期望開發一種豐富的、慢慢累積的經驗。

我想，今天兩位對談人在某種程度乃代表這兩個極端：徐文瑞是強調當代藝術的爆炸性、震動性，謝安試圖把當代藝術的態度轉化為教育。他認為教育就是累積，不要一下子震動就完了。不過兩位的共同點在於：從當代藝術的角度看生活美學，確實要避免把生活美學當做社會的美容，而把生活美學視為能夠納入反省性和批判的領域。

徐文瑞：

何先生把今天要討論的問題都提出來了，我先想到一個情



況，當代藝術本身很複雜，問題是當代藝術在幹甚麼？首先，我認為不要把「修身」道德化，不要把修身想成符合三從四德或四維八德，應把它當成日常生活裡你很關心的問題。在資本主義文化中，「怎麼消費？」也是修身的內容。作為一個人，如何在生活中把理想性體現出來，就是修身內容，而不是用古代那套方式，一定要把它道德化。對一個現代消費社會大眾而言，消費社會本身就是鼓勵以純粹消費方式作為消費者界定修身的成果，而這本身就是一個時代的問題。

另外一個問題是大家在談的「速度」，人的自我意象千變萬化，隨時今天跟明天不一樣，像換洗髮精一樣快。在這樣的速度感之中，事實上傳統的問題多多少少也在速度的運作當中，某種程度的被解決了。今天討論傳統可以去逛逛書店找找書，看看影片。有時我們看到的消費品裡面把傳統的東西很快的結合上來，卻又很快的把它消耗掉，明天又找到不同的傳統。今天你想做好原住民的議題，很快被消費在不同族群的身份認同中，即使女性主義在台灣也可以很快被消費化。

現在問題是在被消費化之後，階級結構的問題、父權社會的問題、族群的問題，真正有解決嗎？事實上我們不知道。我們對消費沒辦法解決並不表示說一定要換用很政治的方式來提倡某種族群的融合、提倡某一種方式的族群認同、某一種鄉土的認同、某一種本土性、某一種主體性，用這種方式提倡，事實上常造成越大的危機或越大的衝突。

回到我們今天要談的一個問題，重點在讓一般人面對媒體與周遭的消費符號時，他能保持一個很具批判的能力。這種批

判的能力，事實上學校教育應該要作。今天特別提出當代藝術這種批判能力的培養，或者說在資本主義體制之下我們應該怎麼樣來面對，這是當代藝術非常核心的問題。

當我提到當代藝術，大家有沒有辦法了解我所指涉到底是哪些作品？哪些展覽？像今年「台北雙年展」在市立美館裡面有好幾個作品不再呈現傳統的風格。所謂當代與現代藝術有什麼不同？現代已變成某些特殊風格，所謂傳統的風格是油畫、雕塑，然後是抽象及形式主義純粹性的要求，這些東西屬於現代主義現代藝術的傳統，而當代藝術又形成某種性格和風格，不同的風格要怎麼來界定？過去台灣剛由農業轉變為工業社會時，大家都有一個經驗：看不懂抽象畫；那麼也許年輕一輩從小就知道抽象畫，站在抽象畫前不會說這是什麼？抽象畫的語言，印象主義、後印象主義，一直到我們很熟悉的抽象表現主義，這些很西方的語言，透過我們的藝術教育，透過媒體傳播，培養出一般觀眾。

現在一般觀眾看到抽象畫會使用抽象畫的語言來了解對象，知道它裡面的精神性、宗教性、純粹的美感到底在哪裡。當代藝術就有點想打破這種固定語言的界限。在一九一三年杜象找到一個小便池搬到畫廊去展覽就說這是一個藝術品。如果他可以這樣做的話，我現在為什麼不可以把這個杯子搬到畫廊，尤其是紫藤廬，紫藤廬是一個社會空間，同時又是一個藝術空間，今天如果願意讓我把這個杯子放在牆上作一個架子放著，它就是一個藝術品；然後我就作一套理論說我是在詮釋一個過程藝術，看這杯清水在大自然的過程中揮發掉，會怎樣變

質？杯子本身可能有不同程度的溫度等等。

這種意思之下的所謂藝術家，事實上是工業化之後才出現的，這種藝術家的身份是依附在藝術體制和社群的。在過去，很多藝術品是跟人們的生活結合在一起的，那時一個畫家要生活，正好那一個王公貴族想在他的客廳裝一個甚麼東西，請他來作一幅畫，在生活上需要作什麼，然後作出一些作品出來。純粹為畫廊空間，為美術館空間製作藝術品是工業化以後的事情，在西方的脈絡裡，是與十八世紀啟蒙運動息息相關的，是在啟蒙運動以後才逐漸出現。

所謂的公共空間就是公園、動物園、博物館，都是那時出現的，那時的出現跟所謂的知識民主化有關。再看台灣現代美術館的出現，一九八三年市美館成立和民主化過程是時間相合的，在那之前有所謂現代的畫廊出現。在日據時就把現代藝術觀念介紹進來，但真正有自主性的藝術活動是跟民主社會運動結合，在一九八三年美術館、文化中心的出現之後。這種自主性的藝術活動，不會再遵循傳統的藝術觀念；八〇年代以後有些人會有適應困難，覺得新的自由形式沒辦法接受，因為一旦自由之後，什麼東西都可拿來創作。

當代藝術提供這種形式上純粹自由的創作空間，讓我們退出好幾步來看一個東西。就以讓紫藤廬展覽杯子的例子來說，將一個在日常生活中必需使用的東西作獨特的展覽，馬上會發生的現象是，你會退後好幾步。同時展覽空間它會多多少少給你一個說明，為什麼要這樣展，我的目的在那裡，同樣的一杯水，當拿到一個藝術空間，拿到一首詩裡，你馬上產生一種距

離感，而這種距離感即所謂的批判反省的基礎。藝術作品隨時訓練你對日常熟悉的世界往後退幾步來看，可以建立批判反省的態度來體會你的世界，用這種方式體會日常生活的態度包括你的消費，熟悉的商品都可以在這種方式下產生不同的新的脈絡出來。我覺得當代藝術與修身和批判反省的關係就在這個地方。

謝安：

我是日本早稻田大學畢業，主修教育。回國後先當了兩年上班族，之後才選擇以藝術創作來實踐在日本期間所學的東西。1989年到今年我已於國內外發表了十個個展，其中包括有裝置、混合媒材、以及純影像之類的批判性格極強的作品。目的是想藉由文化觀察之後提出個人的「報告」來和社會「對談」。

我個人認為藝術說穿了它就是「表現」或「表達」。用肢體者被稱為舞蹈家，拿畫筆者被稱為畫家，搖筆桿者被稱為作家、拿相機者被叫成攝影家。這些人都藉由某種「媒介」在表達自己的所看所思，也就是說當代藝術家們透過某種獨到的觀察以及轉化之後以各種媒材呈現出自己的作品來和觀賞者們交流、對談。這其中關鍵在於藝術家們自主性地去探索、評斷某個或某些議題，然後針對該議題提出批判觀點，以達省視、省思整個社會、國家甚至於人類的所作所為。

或許大家會說：那是藝術家們才有那閒工夫，我們忙著過日子都喘不過氣來了！然而我認為其最大關鍵是在於我們——

### 一、沒有「空間」：

我常在想小孩子一定非得在國高中階段研讀或「背誦」那幾十本的教科書才能活過那個年齡嗎？特別是資訊發達、科技日新月異的現階段的人類是否到了重新思考基礎教育的現狀與展望的時段？因為，幾十本甚至是百本以上的教科書，其實它就把人類最精華、最純真的年代給強佔掉了。「分析性」的東西少、「背讀性」的內容卻多得讓人憎恨！學子們的光陰在此我稱之為「空間」也就這樣被剝奪走了。

### 二、也是沒有「空間」：

「教育」在日文的詮釋下，其本質意義可解釋成（一）「引出」，（二）「教入」。（一）是引導式教育法，（二）則屬填鴨式教育法。我個人主張，教育的功能是在於幫人們從探討某些事物過程中培養，累積出智慧與能力，以便日後能自立、自主性地面對其他議題，而不是類似在填鴨式教育下學子們只能練就一番「考試」的工夫而已。而「引出」或「教入」之間的最大不同點則是在教者願不願或有否給予被教者「空間」來做有反思、辯證等自主性較強的學習方法。在台灣，對不起！要趕進度，所以免了！

### 三、還是沒有「空間」：

戰後為了復甦經濟，我們的上一代全心投入在改善家庭收入，國家經濟成長。也因為這個偉大「理由」，我們這一代沒被「盯」得緊，而讓我們有某種「空間」去活過求學、青春年

代，所以活得似乎比現在的這一代來得更有創意。但，不幸的是當我們這一代（四十歲左右）在收入以及各方面都不錯的時候，非但沒體悟其中道理，相反地卻硬生生地把下一代推進以淘汰為目標的升學壓力旋渦中。個人認為，我們要給下一代的應是他們可悠遊自在的「空間」才對！

連續說了三個「空間」，其實我指的是：心靈空間。這可從以下幾個例子來做說明。我常勸我所教的學生多找機會去聽演講，得到的回答竟是：明天有小考，下個禮拜有週考…那有時間啊！學科再混下去留級準無疑！這是場景一。

場景二則是：就在高一新生剛開學的那時期，我教的科目是「創意發想」。我設定題目後由學生各自提出自己的看法，並要求交互與任意的交叉辯論、批判。結果，「可怕之預期反應」出現了！有人「對罵」起來且還用相當嚴苛的言詞把對方給「罵」哭了！由上述例子可看出，學科已把青少年學子們壓得幾乎無多餘的「空間」了，而例二則是我所說的：辯證性引導式教學法缺席所致。以前的長輩們常說：「小孩子有耳無嘴！」意即小孩只要聽就好，不用發表意見或看法。很不幸地，現在的教育仍有不少是沿用此觀念者，長久於此種環境下，人們變得「單純」到只能聽而無法回辯，也由於無「辯」，或「批」之習慣，突然要他們「辯」、「批」時，當然難免也就有不得體之處，而沒被「辯」、「批」過者，自然也無法「容」得下來勢不善的論點與內容。

我說過當代藝術大部份是種「批判」，但由於升學競爭壓力下，藝術課就成了可有可無的存在。針對上述二個場景，以

及三個關鍵因素，我提出：用戲劇藝術來進行教育改革！因為戲劇它是個具有群體美學、綜合美學、自省與批判、探索生命意義、以及發現感動等多功能的藝術，談修身、審美與批判，應可從這樣的「機制」切入。

何乏筆：

謝謝謝安。我想請問你，美學常常被看成為美容，把外表的美化視為解決問題的方式。你強調另外一種比較根本的方式，就是說不要從外表來解決台灣的生活品質問題，而是特別強調自主性和批判能力的培養，認為這樣的培養基本上是比較長期解決問題的方式。你可不可以講多點，譬如說台灣社會的慾望和迷信。有人認為台灣社會相當強烈地是慾望與迷信融合在一起的情況，你怎麼樣由你所謂另類生活美學的角度看慾望和迷信？

謝安：

要談生活美學，就讓我們先回來看看我們的生活。從小，在求學期間我們沒有「空間」也沒有「機制」可習得自省、批判的方法與習性。進入社會後碰到種種挫折又沒有足夠的心理醫師可協助開導，所以當有重大抉擇或問題必須面對時，往往我們選擇的是那隨著「台灣經驗」、「經濟奇蹟」而「起家」的「台灣宗教」。

像這樣的宗教迷信所主宰的生活中，要去建構某種生活美學觀，其實有點像是痴人說夢話。因為我們所主張的另類生活美學觀是來自個體自省、批判後所得而非盲從或只是為滿足某

種慾望而可達的境界。

徐文瑞：

日常生活所有東西都要理性化，那麼人在內心世界中感受到的非理性東西要怎麼辦？對社會本身來說，人必須符合社會的再生產，集體活下去不會垮掉。最重要的一點，對現有結構不會造成革命性；另一方面，人內心存在非理性的一面、瘋狂的一面可以展現出來，但不是純粹的非理性的展現。用一種方式展現在舞台或展覽中，或使集體情緒展現在某種表演當中，這就是所謂當代藝術。對現代社會很重要的一點，當代藝術，是符合反省性的很安全的瘋狂，有反省性，但又瘋狂又安全。

何乏筆：

不斷的消費也是一種安全的瘋狂？這樣子的話，當代藝術的批判在哪裡？它是否只是重複社會的情況而已？當代藝術家本身要思考的層面很多，一個重要層面在於，藝術似乎必需透過重複和強化社會現象，使它顯得非常的怪異，但或許這樣的態度剛好是問題的所在。現代藝術自十九世紀以來都是以「刺激」為主的藝術，已到了一個很難再發展的地步。一旦當代藝術面對刺激式的藝術走到絕路的時候，我們才可重新發現古老「修身」的重要性，就是發現如何把刺激、震動及批判轉化為日常生活的新可能性。只有批判而沒有修身是行不通的，只有修身而沒有批判亦然。是這樣子嗎？



謝安：

對，如同我最前面所說的，當代藝術它是具有相當的批判性格，你也可說它是種「刺激」。藝術家們樂此不疲地，也愈演愈烈地以較刺激、更刺激的方式手法提出作品。但，如果具批判性的刺激不能帶給人類某種「轉化」進而去落實在生活當中藉之審視、省思自己的生活，則該刺激也只是種沒有發展性的東西，它是無法促使人們去建構、培養出某種習性以面對生活的。

而我個人也認為要從當代藝術的批判性格轉化成日常生活省思，自我是需靠某種「機制」的建立，因透過「機制」才有可能習得該習性，也才會隨時隨地去面對生活的點點滴滴。

(101/1255 -

中華民國玖拾伍年三月玖日 送存



叢書策劃：黃 梁

- ◎龍應台與台灣的文化迷思  
(黃梁 主編)
- ◎紫藤廬茶文化  
(周渝 著)
- ◎身體與社會  
(楊儒賓 何芝華 主編)
- ◎另類的教育思考  
(陳念靈 李雅婷 主編)
- ◎文化批判論壇1：批判的連結  
(楊裕榮 主編)
- ◎道不遠人，德在人心  
(王韻慧 著)
- ◎古琴美學簡微  
(潘和世 著)
- ◎台灣學生運動  
歷史的、文化的、社會的視野  
(陳煜瑛 黃梁 主編)
- ◎現代詩「變形美學」之探討  
(翁文輝 著)
- ◎女性主義的社會實踐  
(蘇芊玲 主編)

紫藤廬  
WISTERIA HOUSE

地址：台北市新生南路三段76巷1號  
電話：02-23637235 傳真：02-23637234  
開放時間：10：00～23：30  
網址：<http://wisteriahouse.com>



## 紫藤廬

紫藤廬是一個茶館，卻不只是茶館，它是台北市第一處以人文歷史精神及公共空間內涵為特色的指定古蹟；紫藤廬究竟不是一個商店，而是一個創造意義的地方。紫藤廬的美學牽涉到人文與自然兩個層面，在表面上，紫藤廬是呈現一美的狀態，但它的美所隱藏的深度與厚度卻離不開對歷史的反省、對政治的關注、對社會的批判、對修養的要求；換言之，歷史的災難、政治的暴力、社會的腐蝕、修養的缺乏是紫藤廬的美所蘊含批判的潛在向度。紫藤廬又名「無何有之鄉」，是靜靜地蘊藏生命與創造原力的地方，是古蹟再利用的典範。

ISBN 986-7748-62-X



9 789867 748621