

我身：身體敘事法—從現象學心理學、精神分析、到文化心理學

結案報告

計畫編號：MOST 2420-H-002 -007 -MY3-SB10807

第一場

主持人：陳慧玲

主講者：宋文里

研讀主題：栗山茂久（2001）《身體的語言：從中西文化看身體之謎》，台北：究竟。【討論要義】作為連結文化的通道以及對傳統的反思。

時間：民國 108 年 07 月 27 日（六）14:00—17:00

地點：台北市天祥路 48 巷 2 號 3 樓之 1

內容摘要：

一、前言

希臘文明與中國的周、秦、漢朝，大約同一個時期。兩個文明對身體的重視，以及隨後發展出的醫學有分歧的看法。栗山茂久比較了東西方文明的身體觀與醫學觀。誠如他所言：「比較身體認知的歷史，迫使我們不斷重新檢視我們認知與感受的習慣，並且加以想像不同的存在方式——以全新的方式體驗這個世界。」

第一章、領會生命的語言

脈搏是生命的語言。但是，中國與歐洲內科醫生所掌握的語言卻不同。古希臘用幾何學（解剖學）的方式來看脈搏，注意其快慢、頻率、節奏。但是中國的切脈（觸摸各條脈與測量脈搏並不相同）。西方認為中國的切脈因為缺乏解剖學而難以理解。不過，中國認為切脈的有效性，顯示了解剖學的侷限。

診斷觸摸的手指，放的部位不同（寸、關、尺），所感受的運動所含有的意義也不同。三指相去毫釐之近，但病症卻差距千里之遠。脈是生命語言，文法依脈位而定。因此，中國的脈並非與直接與某條動脈或靜脈相對應。甚至，脈不以心臟為起點或終點。寸口是脈之大會，是循環的起點與終點。脈只有一小部分與外在可見的血管有關，內在疼痛才是更具決定性。例如，灸術療法就是用針刺穴道的療效，再將穴道串連起經脈，找出看似毫不相關疾病，瞭解一個疾病必須找出掌管該疾病的脈。例如：背部抽痛與耳鳴之間的連結，

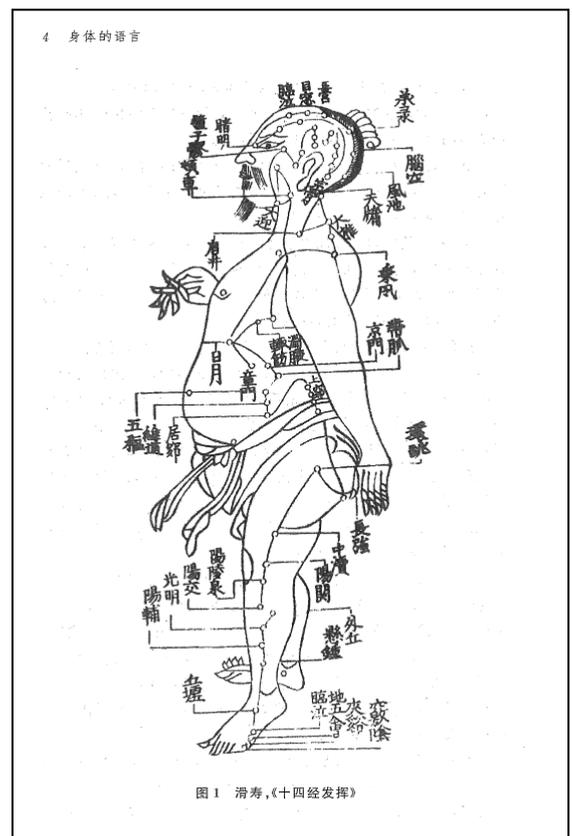


图1 滑寿,《十四经发挥》

脈的部首早期是血部，不是肉部。像河川，特色是流動，是一種往來舒張以及穿透的東西。中國（診斷脈）與古希臘的醫生（測量脈搏）最終都以手腕為診斷之處，代表兩種文化有潛在相似處。寸、關、尺的脈位分別對應天、地、人。正如人體小宇宙能夠體現大宇宙的陽陰互動，因此人體的陽陰互動能進一步濃縮到手腕的寸口，不必要再從頭到腳的檢查。切脈狀似脈搏測量，而血脈是身體的生命之流，譯為血流。流經全身的血流，滑與澀代表血流得順暢與緩遲。

第二章、文字的表現性

用語上的差異——在表達方式與理解方式之間的關係，是作者想特別探討的。希臘認為對脈搏（節奏）用字精確是脈搏科學成敗的關鍵，這種對於明確的渴求是自古即有的哲學辯證傳統，而這種傳統導致脈搏測量簡化為計算搏動次數。不論誰測量，測哪一條動脈，脈搏頻率都是相同的，醫生能夠明確向別人講述。數字沒有模稜兩可之處，脈波計的數字確保了絕對的明確性。

中國形容脈是一種流動的東西，天馬行空且富有詩意。中國切脈至今流行，但其使用的語言，卻是西方脈搏測量家想盡辦法要排除的。滑脈（替替然如珠之圓轉），澀脈（如雨沾妙）這些文字無法充分描述脈象，原因在於**脈象與語言在本質上即有不同，脈象的神秘與難以言喻，不可避免。**

古代的醫者並非故弄玄虛，他們試圖表達他們獨到的見解，只不過文字總是不足。中國的切診歷史與歐洲不同，從未出現要求明確語彙，沒有對於定義的爭論，也不曾懷疑每個人對於語彙含意的認知是否相同。

中國醫學指的脈不是脈搏，不具收縮與舒張。因此，脈的詞彙並未遭受爭論，而是**不斷重新定義**。醫生在切脈時（觸摸脈），**脈是氣與血的體現**。醫生重視脈，是因為脈對於氣血變化極端敏感。華陀：性急則脈急，性緩則脈緩，**脈所反應的還包含人的本性，知氣血便可瞭解人**。孔子說：君子有三戒，少之時血氣未定，戒之在色……。**血氣並不是非經化學分析而得知，氣是經主觀感受，外在觀察是透過脈感知其漲落。**

因此，測量脈搏與切脈所使用的詞彙就會有所不同。計算脈搏節奏，和感覺脈的滑澀是天壤之別。西方測量脈搏要求直接明確，他們以**管狀動脈的形象**來設想脈搏，於是一種概念，一種幾何形體，便存於腦海。中國的脈沒有實際的輪廓。滑、澀、浮、沉的脈象，在語言上的描述，則必須以天上浮雲、風吹鳥毛等意象來加以譬喻。

中國脈象與西方脈搏存在極大差異，因為脈象與脈搏是極為不同的現象。**切脈觸摸的是氣血、神、靈魂，神聖本質，不是聆聽個別的字詞，聽到的事背後隱含的心情**。脈搏測量與切脈之所以出現，是因為我們相信人類表達自己的方式，不只有透過耳朵聽得見的語言，也有透過觸摸才能感覺得到的方式。身體以**搏動**的方式傳遞訊息，人們透過**說話**表達意義，他們之間的相似性



是理所當然的。

第三章、肌肉與自我認知

希臘人對於肌肉的注意才是特例，其他地區和中國對肌肉一無所知。我們之所以認為肌肉顯而易見，是受到雕刻與繪畫誇張表現所影響。畫家之所以會表現肌肉的存在，除了肌肉是人不可或缺的一部份之外，也和解剖有關。要研究活人身上的肌肉，就一定要先研究死屍的解剖結構，而人體解剖在中國醫學只佔一小部分。現在我們只要談到醫學上的人體，就會反射性的聯想到肌肉、神經、血管及器官，但在歷史上解剖學卻是個異端。埃及、中國、印度都不曾特別重視屍體的檢驗。

解剖學源於占卜。為什麼希臘會認為任何解剖都有意義而且有需要？希臘人原先是鳥占卜，後來發展為內臟占卜。希臘歷史在發動戰爭和遠征前，都會現祭動物的內臟進行占卜。不過，內臟占卜和解剖還是不同類型。解剖學出現還有其他原因。巴比倫人經常研究動物的身體內部，但沒有發展出解剖學，因為**缺乏動機、而且沒有需求**。畢竟占卜和醫學上對解剖的**觀看方式**和**要求**不同。作者認為，注重視覺的希臘文化傳統，是孕育出解剖學的這種極端仰賴觀察的科學。**解剖並非以治療為目的出發**，當時仍的治療方式是仍**食療及藥療**。

解剖學並非起源於人體，而是源自**動物**。因為宗教對人類屍體的禁忌，所以用動物屍體為替代品。亞里士多德提出解剖的目的並非減輕人類病痛，而是**觀察動物的自然率**。以研究的廣度或深度而言，古代解剖學都超出當時醫學的治療所需。人類對於解剖學的興趣，根本的原因在於，身體構造是創造能力的表達。先是「心臟的設計精巧勝於萬物」才探討心臟結構的用處，說明早期解剖學對自然計畫的信仰是明確的。對於**造物主的信仰**才會使解剖學如此重要。

造物主所設想的形式，定義了創造物的目的，而解剖學家想要看到的就是這種形式。因此屍體才不會只是一堆恐怖噁心的血肉---其內部結構才會有意義。亞里士多德是現在能找到最早解剖動物的證據。

他強調身體並非解剖學的重點，而是要去思考**大自然導向的設計**。蓋倫：「我通常只解剖四隻腳的動物，這麼做是為了說服我這些生物都由同一個力量所創造.....」。

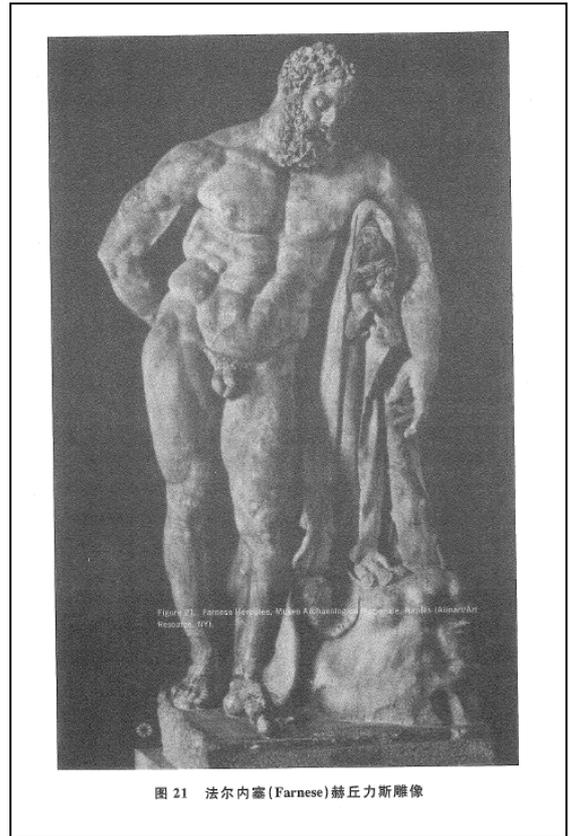


图 21 法尔内塞 (Farnese) 赫丘力斯雕像

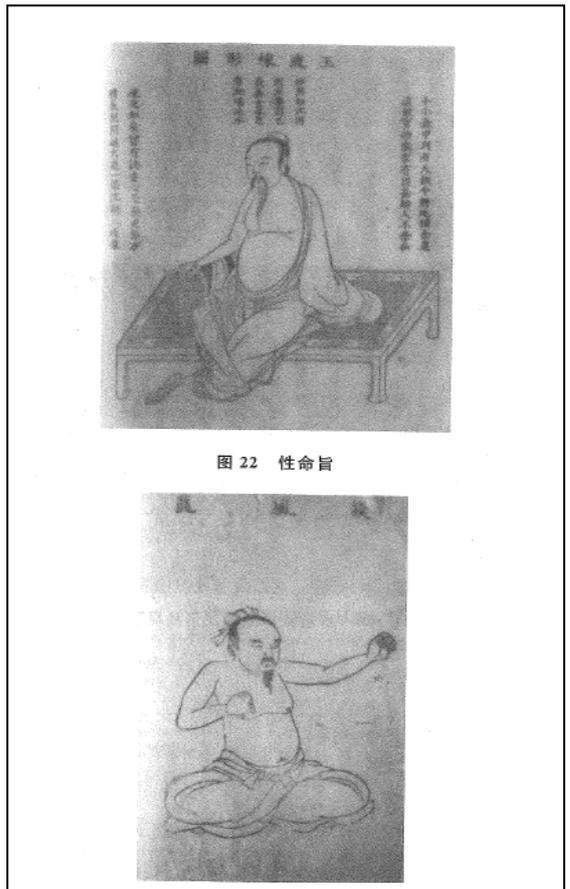


图 22 性命圖

未經訓練的人，只能看到複雜難懂而毫無意義的物質。真正的科學家（科學之眼）卻驚訝於自然（這偉大的工匠）所有作為的意義。設想其背後的设计便是解剖學的正式起點。

藝術品中的突起物，並非就是肌肉。解剖學家透過解剖屍體，清楚每條肌肉的形狀及所在，但肌肉並不是解剖學的副產品。作者認為不該將肌肉認知發展納入解剖學的發展史，相反的，肌肉研究如何改變解剖學的看法，如何開闊我們對解剖學的視野，並以嶄新的眼光看到肉體與自我的關連。

藝術品的人像，即使沒有肌肉的部分，也有波狀的突起。美觀的考量在這些波狀起伏的線條中佔了不少地位。亞里士多德在《觀相術》中強調：個性堅強的人，雙腳大而健康，關節良好而且肌腱發達。例如，希臘人著迷的擲鐵餅者肌腱發達的體格。分節不良的雙腳與腳踝代表軟弱與膽小。良好的關節一直是判斷一個人狀態的關鍵之一。

醫學與非醫學的著作都很注重關節是否明顯，沒有明顯的分節，代表不成熟。如蛋、幼蟲。生物成長最終形體即發展分節的過程。言語是人透過舌頭將語音分節的行為，要有語言能力必須先有感受的能力。柏拉圖警告熱愛體育的人，雖然生氣蓬勃且勇敢，但肉體訓練若無音樂教育平衡，就會變得野蠻粗魯。強健與軟弱就是統治者與奴隸的差別。歐洲比亞洲的四季變化劇烈，因此歐洲人比亞洲人更具由良好的分節

肌肉不只是視覺所見到的肉，而是具有獨特功能的器官，受意志而動作的器官。肌肉使我們成為操控者。作者認為肌肉的和一種特殊的「人觀」密不可分。我們在追求肌肉概念的形成過程，也在追求自主意識的形成過程。對肌肉的興趣與對自我控制力量的重視密不可分。

神話裡野獸或英雄的波狀突起，所代表的可能是勇氣、利器或激昂的情緒。古老的傳統不是將力氣與豪情視為英雄的特質，而是上天厚愛的表徵，他代表神力的注入。

第四章、顏色的表現性

中國對古希臘解剖學的細節，不曾注意。同樣的，古希臘對中國用非眼睛所能看見的特徵一樣無法理解。對人的觀察能力是精通醫術的第一要件，中國醫學觀察主要是活人，而非無生命的屍體（有解剖案例，王孫慶的解剖，但極少）。中國少數有紀錄解剖的書籍，數字都一樣，有可能都是王孫慶的那次解剖。中國的解剖專注在器官，例如：胃重二斤二兩，徑長二尺六吋，容量三斗五升。膀胱重九兩二銖，寬九吋，容量九升九合，而非希臘所著重的神經和肌肉。中國的解剖一樣是對應到自然和宇宙。例如，岐伯將無可知的宇宙與有限而可測量的人體相比，測量身體以求其量度。四肢對應四季及四個方向，五臟對應五個行星，十二經對應中國十二條生命之河，數字證實宏觀宇宙與微觀宇宙相互呼應，並概括世界的規律與秩序。

脈和血管神經一樣將遙遠的部位連結起來。但脈的循環沒有控制中心，起點和終點是寸口，沒有驅動力和推動器。但神經和血管的中心是心臟和大腦。中國與希臘對主導觀念不同。中國的五行運行五臟沒有一者居主導地位，是多個彼此平行主導。但在蓋倫的觀念中，大腦是理性的基礎是最高地位。

天地與五色之間相互呼應，強化了醫學上對色澤的重視。切脈雖然是最受信賴的診斷方式，望色卻一直是必要的輔助。望色並不純粹或直接是觀察色澤，而是臉部整體的表情或神態。

中國的望色、望氣（秦與西漢的占卜術，指氣候、政治命運、戰爭局勢會顯示在大氣的細微變化中）的觀察都試圖察覺變化最早、最細微的表徵。另外，中國對植物的興趣明顯高於動物。

中國的農牧制度偏重農作物的生長，牲畜的養育居於次要地位，到了極晚才開使用動物幫助耕作，這說明了社會經濟如何影響醫學觀察。希臘注重分節的肌肉系統，中國注重豐潤色澤。

第五章、血與生命

放血一直是西方世界最普遍也最受信賴得養生原則。但中國並非如此。放血療法有特定部位，從哪裡放血很重要。古希臘沒有整體循環血管的理論。挑錯血管不但無益甚至可能有害。

在早期中國和希臘的醫生用頗為相似的管道，敘述了血液與疼痛之間的關連，暗示了兩種可能：**針灸可能來自放血療法，古希臘和古中國的發展有遺傳上的相似性**（民族交流遷徙所造成）。或是治療法的共通性，來自人類生理的共通性。

放血會興起的原因是希臘人對於血液過剩的害怕，對放血術的重視來自於對**血液過多的恐懼**（導致沉重慵懶、肌肉緊繃疼痛、反應遲鈍、動作緩慢）。痔瘡、流鼻血具有預防的效果，有抒解心臟病、肝炎，停經將原本應排出的血保留在體內會導致癲癇。食物產生血液，過剩而腐敗，因此利用腹瀉、出血、排便、禁食（防止食物轉化成血液，而血液過剩，保持身體輕盈，過多食物會拖累知性部分，喪失知覺）、放血將之排除。

在中國，正確的養生之道是放鬆而寬大的身體容量。在中國醫生擔憂身體的孔洞成為入侵的管道（害怕入侵、流失、耗損），而希臘醫生將孔洞視為排泄的通道（擔心殘留、囤積、腐敗）。

第六章、風與自我

在希臘，醫生必須精通一年四季的影響，暖風及寒風的影響。對風無所知悉的人不可能對身體有所瞭解。當地的風影響土壤食物及靈魂。在中國，風本身就是疾病、外來入侵者，會引起頭痛感冒、嘔吐痙攣、暈眩麻木，口不能言。風是一切病痛的罪魁禍首。風百病之長也，百病之始也。針刺的地方稱為穴，穴道為點，是風在皮膚上重要的流動孔洞。

埃及人之所以健康是因為他們的季節沒有變化。人最容易染上疾病就是變化發生的時候，任何變化都是如此，季節尤然。風與身體關係就是變化與人類的關係。北風寒冷乾燥有益健康，南風溫暖潮濕血管皮肉膨脹鬆弛帶來病痛。

中國醫學形成於秦漢大統一帝國時期，因此將社會秩序解釋為自然秩序的反應，養生原則與管理社會的原則是相同的。中醫概念並非是解剖學上的，而是生理與病理學。例如膽囊疾病不但會引起膽囊本身不適，也會引起耳鳴頭暈。因此中國人所謂內臟與西方所謂器官不同，中國所指的就是臟腑並非奠基於解剖之上的概念。臟腑不是控制中心的器具，不是靈魂工具，是而**儲藏室**，這也是他們主要的功能，儲藏生命的氣。當代中國通常強調陰陽五行，將微觀宇宙嵌入宏觀宇宙的天地架構。虛邪之風遇上內虛的身體，便會生病。因此人要小心儲藏精氣，避免慾望耗盡生命力。

小結

古希臘與古中國醫師都以手腕為診斷的部位，藉以探知人體的狀態。但他們所感、所知、以及所述卻大不相同。經過以千年為單位的演化之後，各自發展成今日的樣貌。至今，所謂的西醫已完全放棄把脈，代之以機器，且其所讀取的資料僅限於次數、頻率、強度，並且，這些資料之所指，已不再

是脈本身，而指向心臟的狀態。這樣的發展反映出「西方」文化在追尋真相時，極力排除觀察者的自體感受，以便呈現物自身的傾向—無論此「物」為何，可以是有生命的個體或無生命的個體，也可以是自身或是他者。而此傾向的目的是為了追求客觀及精確。相對的，所謂的「中醫」仍保留了把脈的傳統。醫師以手觸摸病人身上不同的脈位，藉以得知人體各臟器（不限於心臟）的狀態，以及人的氣血、人的特性。而其所讀取的資料，結合了譬喻及自身體感，例如「替替然如珠之圓轉」的滑脈、又例如「如雨沾沙」或「如輕刀刮竹」的澀脈、以及例如「如微風，吹鳥背上毛，厭厭轟轟。如循榆莢，如水漂木，如捻蔥葉」的浮脈。此種描述法訴諸觸診者的想像及觸摸時可能會有的體感，而非針對脈本身。這與前述西方試圖排除觀察者自身體感以避免偏誤的傾向顯著不同。由於精確診斷是治病的基本要求，栗山茂久認為中國醫師對於脈的描述並非不求精確，而是基於實務。中國醫師接受了語言的有限性：語言不是現象本身，語言只能提示現象的特徵。於是中醫對於脈象的描述是不斷翻新，使其更能區分細微差異，而非更新定義。此外，中醫對於脈象的描述，似乎與中國思想經常將「什麼」及「如何」結合在一起的做法有關，例如孔子就是如此向他的弟子們解說何謂孝道。

概括而言，栗山茂久的觀點是：要理解人體概念的歷史演變，就必須與如何說那個概念的歷史對照。當古希臘及中國醫師觸摸病患的身體時，影響他們的不僅是他們對於脈有不同的思想體系及對於身體構造有不同的觀點，他們對於人類表達的本質亦採取了不同的假設（例如希臘醫者認為語言可精確地描述「物」，而中國醫者認為語言所能達的精確性有限，應輔以體感）。儘管如此，雙方都認為人類的表達方式不僅限於話語，人也能透身體「說話」，其中最顯著的，就是經由脈搏所展現出來的身體搏動，而且，雙方最初都以觸感的方式來理解身體的語言（後來也有聽覺的）。大部分時候，人們理所當然地認為身體以搏動傳達訊息，就如同人們透過說話來表示他們的意思那般，而且，身體的搏動有其語法（例如節奏），就如語言有語法那般。

第二場

主持人：鄧明宇

主講者：陳慧玲

研讀主題：宋文里(2018)《心理學與理心術》，台北：心靈工坊。(選讀)【討論要義】漢語的文化心理學導論

時間：民國 108 年 08 月 24 日 (六) 1400~1700

地點：台北市天祥路 48 巷 2 號 3 樓之 1

內容摘要：

(一) 走一條能思能言的理心路

導讀《心理治療與理心術-心靈的社會建構八講》

引言人：高郁絜。

今天我想以兩欄的格式，左欄為目錄，標註的是書中的標題及頁碼，右欄則是我個人讀後的理解或心得，大家待會也可以一邊聽導讀，一邊利用右欄空白處寫上你的理解，為自己踩適當的註腳，延伸原文的概念。

目錄	
009 各講次概要	本書呈現老師對心理學的觀點 (老師說自己狂而克念)，一個學科如果想走到極致，必然要回應這些批判。 本書呈現 (講課/講解) (雙向討論的氣氛) → 我們現場就要去提問：為什麼你覺得需要...? 看看有沒有說服你。 用目錄來建構觀點：
036	充分說明作者/老宋所懂的東西-用語言去對上另一種語言
038	我跟「人」在一起互動，才能在此「建構」出一種叫做「心靈」的關係
038 生活中的社會體制源於社會建構	老宋在此所談的建構論比較偏重談「社會關係」
040-041	談 (講課/講解) (雙向討論的氣氛)，目的是擴大理解
第一講 社會建構論在現代漢語心理學中的來龍去脈	

<p>044 在非線性的思考 中作知識探索</p>	<p>線性即排除；卻認為這樣能讓這門學問變得「純淨」 談（維持四面八方的流動）（雙向討論的氣氛）（社會建構論與心理學的相遇）， 目的是擴大理解</p>
<p>049 「結構」與「系 統」的隱喻</p>	<p>1919 五四運動，使用現代漢語來作為思考的工具 「以使用者的身份，在知識上所共同肩負的任務」。</p>
<p>051 心理學的主流與 邊緣</p>	<p>談（學科承諾），目的是反身自省 另一方面，我的反思是：如何去理解這個現象？ 在消費主義當道， 在約定成俗的語言濫觴中，我們無時不刻不被打斷/插入新的刺激，像 Youtube 廣告 10 秒；但同時我們「練習忽略/把自己變得粗糙沒那麼敏感」—我們也學會 快速地略過廣告，廣告只能留下 5 個字以內的關鍵字投放訊息</p>
<p>054 一種「編織」出 來的科學</p>	<p>漢語是不是成熟的語言？我們在使用「結構」、「系統」時，究竟能不能夠讓「科 學」在此站穩腳？ 老宋用詩的創作系統，延伸，編織因果...編織就像是甚至在 055 頁舉例（王文 興寫作）是用點點點幾乎像要起乩一般，目的是（你可以寫不出來，但你不能迴 避創作這件事）</p>
<p>057 萬事萬物的 「元」</p>	<p>我的理解：科學的相對面不是「不科學」，而是只停留在顯著/不顯著的鑑別，無 法多元地併用方法論深入分析群體之中的個體如何展現其心智動作。 談（運算子），目的是（重新思考，重新連結）對構成高級的心智動作之基本單 位/單元做進一步運算。 有效的傳達（漢語的運算是「編織」邏輯）。</p>
<p>061 結構與系統之 「元」</p>	<p>談（數元，matheme，超越式的數法轉變就是思維方式的進階），目的是（第一， 我們在思考當中產生了叫作「元」的東西來幫助思考。第二，不是數學的數，而 是其「能思」，能做分析的單元。數法轉變，需要超越一階，轉向後設）。 為何需要這麼談？我的理解是：心理學這門學科，當務之急是數法轉變，需要超 越一階，轉向後設。數值不等於答案，可能只是一種貼近現象的詮釋方式其中之 一（數值 as 某某現象），最後還是需要語言化去詮釋現象，研究應該更著重於探 討（as...之所以為），後設努力要鍛煉到去看見心理的高級心智動作，用這個去 引發學科共識，甚至是社會的共鳴。</p>
<p>第二講 「心理學」與 「理心術」 075-076</p>	<p>針對上一章的其「能思」，能做分析的單元，做進一步的討論。 談（漢語的特性—文字會形成迴圈）（漢語圈），目的是（），有效的傳達（）/為 何需要這麼談？。</p>

<p>「東西」、存在、存有</p>	
<p>079</p>	<p>談（作為存在的存在）（從 等於/劃上等號... 轉變成 之所以為）為何需要這麼談？</p> <p>談（思元， 從數學的等號式，變成 思元）（主客觀之辯），目的是鋪陳後面小節 087（漢語的邏輯發展）（漢語的特性—文字會形成迴圈）。</p>
<p>092-093 無法言說只可體會的默會知識</p>	<p>談（打破數學等號式的語法邏輯），目的是（藉由體感邏輯反證 邏輯實證主義）。為何需要這麼談？</p> <p>有一些我們親身經驗到的事情，當我們想說的時候，會很意外地說不出來。</p>
<p>094 語言-知識傳承的必要途徑</p>	<p>談（語言的必要性）（語言本身究竟是不是傳遞知識時最精要的方法？這目前沒有定論。但如果不採用語言來 傳達知識，那知識便無法累積，我們簡直就什麼也沒有了）。為何需要這麼談？語言一定程度上能夠幫助有效的傳達（講不出來就很難表達出來）。</p> <p>我的理解：在這個時代，我們用 30 秒視頻，140 字，一張截圖去了解一個人，我們還會有累積性的知識嗎。</p>
<p>095 -098 社會辯證法與社會實體的建構</p>	<p>談（知之為知之）。形式邏輯常會低估（心的思元）（體的運算元）</p> <p>例如：字在創造，就是一種演化；創造性思考（100 頁），綿延的概念。思考的最基本單位是什麼？</p>
<p>101 佛洛伊德所「不知」的那個「東西」 Super-ego 永遠都在否定</p>	<p>談（心靈的拓撲學；角色化），有效的傳達（超我-自我-本我在連動）</p> <p>超我 犧牲，滿足了別人 小大人現象（煮飯→玩樂；進工廠工作→讀書識字；陪弟弟妹妹睡覺→去操場玩） 當弟弟妹妹長大了，或者有大人從旁疏通排解，讓這個（犧牲-滿足）的連動秤桿平衡一點 哥哥姐姐就在前面，我要往前走去找他，不怕 我進一步的動態演示想象是：他們這 3 個我的發聲器，又各有一組（犧牲-滿足）的重量平衡系統（秤桿、秤砣、秤盤），延伸架在公領域/私領域之上，形成綿延不盡的立體圖形。目的（扮演好自己的角色，需要非常高階的後設心智能力，如同現在車子的導航系統，GPS 定位原理就是 定位點（衛星）不間斷地發送自身的星曆參數和時間資訊，讓我方用戶接收到這些資訊後，經過計算求出我方用戶相對於（定位點）的三維位置、三維方向、運動速度和時間資訊。如同「我」總是在設法提高在群體之間「我」的定位精度，公領域/私領域，乃至內在/外在之間）。</p> <p>因此，高犧牲的超我，滿足了別人（我又再一次犧牲了自己，滿足了妹妹）；可是我可能滿足在公領域的掌聲（得到正向的自我評價）。</p>

	相反的，高滿足的本我；可是我可能犧牲別人在公領域所給予我的正向自我評價
103	談（不知為不知），目的是（不強硬的解釋「不知」；不去霸凌別人的知識）。為何需要這麼談？鋪陳後面要談「建構論的心理學」。
116 建構知識的方法：「道問學」	談（資訊供給量）（知識鑒賞力），目的是（道問學）（不作主動講解）。
123 建構論的心理學，典範的初步發展 124 126	有效的傳達（科學並非它所宣稱的“無關所以客觀”，它可能是“涉及自身而結黨成群形成一股維護/擁護的勢力”） 進一步的反思：「結構--行動」困境辯證：認識學科既有典範的不足；跟願意投入並承受損失/代價改變學科既有典範；跟知道先後順序優先做哪些事情才能改變學科既有典範；跟有沒有籌碼及外在環境改變學科既有典範，是不同的4件事情。 如果只停留在意識到學科既有典範的不足但無力改變，容易變成虛無論。
137	談（道法自然），目的是（更正誤讀），有效的傳達（人不為己，天誅地滅；為其實是指修為自己的意思）。
142 心學的第三範疇：心理學的新立足點 143 最後一段	我的看法（老宋的心理學是有編織進對科學哲學的思考）（我知道他「做什麼」）。 目的（回應「結構--行動」困境辯證，或許我們需要利用“後結構”的方法論來理解“結構”）。
146 「懂你，懂我」：人文心理學與實驗心理學的不同理解	談（你不能在一個人說「我懂」時，就認為他懂了；人和人之間說「懂」，其實你只能說：「我半信半疑也得接受他的回答」。）有效的傳達（觀察他的眼神，其實這還是非語言交際的學問，這是來自美國心理學專家 Paul Ekman 博士的研究，「面部動作組織系統」(FACS)在犯罪領域被使用，其主要研究方向為人類面部表情的辨識、情緒分析與人際欺騙等。 https://zh.wikipedia.org/wiki/保罗·艾克曼) 有效的傳達（但一方面，作為一個研究員和權威，Paul Ekman 教授和他的同事們有一個不變的原則，他們不會評論政客、公務員、當事人，或者即將發生的訴訟；他們採取防禦性沉默）。 老宋提醒的是，最終我們只能從語言去找應答。
從語言應答 第四講 「靈」的社會建構：理心術和靈	談（藉由字根的解釋）（理心術談如何去對應漢語的解釋系統）。

<p>(巫)術的本體論與方法論問題</p>	
<p>172 術/數，與「人世處境」</p>	<p>有效的傳達（與奧秘接觸；參加心語社，去了解不同諮詢產業：如卜算業是如何進行背景資料分析，進而套入詮釋活動，捕捉人類的心智動作）</p>
<p>180 如果經驗解釋經驗，為何有時需要把經驗提高到另一層次呢？</p>	<p>目的是（負責管理的人，自然會需要將經驗推高一層，轉變為一種可以掌控的狀態，而化為數字、化為名稱、類型等，都是為了這個目的——也就是從具體東西轉化為「高層次概念」）。</p> <p>182 老宋談 認知心理學（常態心智化的基礎）VS. abnormal Psychology（心智化的偏態分析）</p>
<p>188</p>	<p>談（），目的是（批評啟蒙時代誤用或濫用，原本只是要獲得執行理性得到工業化的產能或成果，但最終濫用成讓人能夠被預測、被管制，極致的算計及控制，反而顧此失彼，沒有做到兼而有之）。</p> <p>推薦的對話讀物：修復未來</p>
<p>189 瞭解與體會的學問</p>	<p>手段不能違背目的。</p>
<p>195 「自我」的誤導</p>	<p>有效的傳達（自我有2個指事動作）（敵我之分/我方/敵方）（自指：沒有別的意思，只是一個發音）；後者不應該當成心理學討論的核心，這會朝向自我中心這個可怕的方向發展。</p> <p>「」</p>
<p>200</p>	<p>有效的傳達（聽懂對方的意思，並讓自身“秣”作為一個反饋系統，例如：起乩）</p> <p>202 頁：對狂字的理解去病理化；</p>
<p>第5講 實情與所感： 「情」、「感」的社會建構 224-225 難以言喻的情感 228 困窘 230 憂：關係中的生死交關</p>	<p>談（情感是立體軸向，切分了兩向度、四象限的坐標（內在/外在）（公領域/私領域）（不同層次的關係展現）</p> <p>有效的傳達（227 焦急和疼痛糾結在一起，兩向度測量，才能夠做出適切的表達）（心疼的痛—身上無處疼痛，開始你卻會說成疼痛）</p> <p>目的（捕捉情感的立體軸向）</p> <p>有效的傳達（人在尷尬時，身體裡沒有一個確切的對應器官...。你只會說「它」尷尬，或就是哭笑而不能言語。不管是旁敲側擊或想盡辦法捕捉它，此時建構論幫我們打開了一片新世界）。</p> <p>目的（互相交叉的困局）。有效的傳達（嚴重憂鬱自殺傾向，可能已經發生身體上的變化，例如內分泌可能已經出現失調。可是他的生活條件可能是兩面交加</p>

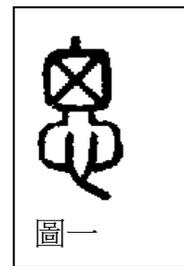
	的)。
第6講 你、我與他者： 關係與倫理的社 會建構	
254 人和自己的關係 262 「你」、「我」和 「我們」	有效的傳達 (the it) (ego、other ego, 你的替身就是你的 double) (284 和 過去的自己產生一個距離); 談 (人和自己的關係)。目的是 (關於跟你產生的對 象, 有很多時候是不可名狀的)。
	有效的傳達 (咱媽怎麼了) (咱這是哪裡), 目的是 (我--你共構這關係)。 (街上打招呼的擬親屬關係), 目的是 (這些禮貌規則, 這種溝通的藝術獨立於 我們先前所知的倫理關係; 可以淡如電梯小姐, 只在這處境中維持)。
第8講 忠與恕, 好人與 小人: 這還只是 心理學嗎?	有效的傳達 (舉很多例子: 談小人) (俄國諾貝爾文學獎得主索忍尼辛身陷蘇聯 時期勞改營, 卻能很無私的道出「邪惡... 穿過你我所有人的心」) (人性敗壞) 為何需要這麼談? 「結構--行動」辯證關係, 當我們有了新的二維軸度 (忠與 恕, 好人與小人), 我們對心理學 (這也是一個借喻的建構) 就有了新的觀看視 角。
344 心靈散佈在 你四周	談 ((語意範疇) (天地、鬼神、心性、體身) 為何需要這麼談? 心理學是去研究人類個體非常高級的心智動作; 而個體又在群 體之中, 因此我們對於群體活動的詮釋, 不能只停留在單一維度 (愛 VS 不愛二 分) 的理解範疇, 光是教導 (在家裡/在外面) (日本人/法國人)。
346	談 (聖人之徒: 「顏淵」談「三徒」與道家之「坐忘、無心」), 目的是 (顛覆一 個所謂傳統「學習」的路徑), 有效的傳達 (老宋對彭榮邦老師說: 我從來沒想 過要學生「學我」) 為何需要這麼談? 徒, 不是當徒弟, 而是跟隨他, 與他相鄰; 進一步的理解是: 從老師開始, 去貼近某個特定思考的路徑; 像孔子與他的母親顏徵在, 顏徵在教 孩子從禮開始玩起。這是禮的路徑。
354 無聖、無 德, 無所適從的 時代 「common sense」與「社 會心」	為何需要這麼談? 建構論的看法是: (內在/外在) (公領域/私領域) 的心之間是 互相養成。 359 大家先有機會在某個地方一起互相練功。361 活化社會關係中的「人學」。

回應批評	有效的傳達（被批評「無敵辯證」；但對方所提的理論反而是落入「無體」）
------	------------------------------------

（二）尋心記

心是什麼？心在哪裡？我們不曾真正見過，碰過，聞過，嚐過，或聽過任何一個實體的心，也就是我們一直找不到一個有質量、形狀、大小、以及位置的心，但我們仍大量以官感的方式，或以實體的方式來談心。俗民如此，專家如此；古今皆然，中外皆然。例如在日常生活中，我們會質問某人到底有沒有良心，又例如被譽為精神分析之父的佛洛伊德會用 **psychic apparatus**（心靈裝置）來說它。在《心理學與理心術》這本書中，作者宋文里以社會建構論論述「心」，除了試圖重新定義心是什麼，提出新的研究方法之外，亦試圖重新勾勒心理學該當研究的對象及範疇。宋文里認為當代主流心理學所使用的實驗法、問卷調查法、以及其借助套裝統計軟體對其蒐集到的資料進行分群、歸類的做法，對於心的研究其實有限，甚至，是弄錯了方向，或是在自欺欺人；畢竟，既然我們一直找不到實體的心（顯然將來也找不到），為何我們必須像研究一張椅子那樣，一直執著於「客觀的」觀察，以及一直受限於工具（即依工具而決定什麼是可研究的對象）？又如果主流心理學的研究者對於心的研究其實是透過推論，他們怎可忽視那個正在進行推論的主體（即研究者本身），好似他或她什麼都沒做，又好似其所作所為對其研究對象絲毫沒有影響？又，這些研究者怎能對於推論時所使用的最顯著工具，也就是語言，避而不談？（參見第一次讀書會西方醫學對於脈搏測量的演變）

依據宋文里，古漢語的創字者必定認為心臟是人的核心，相當於現代人眼中的腦，因此到了中國漢代時已經創造出多達三百個以「心」為部首的漢字，這說明「心」在漢語世界當中佔有極重要的地位。宋文里認為誤將心臟當成大腦是個「美麗的錯誤」，但此一錯誤後來得到了修正，因為出現了「思」這個字，就是在心臟上（見圖一）。但身處於二十一世紀初的宋文里試圖對「心是什麼」做出更進一步修正，他似乎主張「能思」就是心的表現（但我們無法意識思）。於是，「心」寧可是一個過程，或是一種能力，而不是一格、拍攝、描寫的東西，而且，「能思」所動用到的，不只是整個身體，以及身體所處的周遭。而所謂的「周遭」涉及「非我」的外物，但這些「外物」並非全然地「外」，而是以「若我」、「如你」的方式出現；它們（或他們）在體外也在體內，是私有也是公有；它們（或他們）在內外，在私公之間不停地流動¹。至於所謂的「思」，就如數學式般，由運算子（operator，或稱「運算元」，宋文里稱之為「思元」）及參與運算的資料共同組成。在漢語中，「為」、「是」、「象」、「知」…等都是極重要，且基本的運算子，相當於數學中的



誤，但此一錯誤面加上一個大腦麼」做出更進一步到正在進行思的種「可以加以停大腦而已，尚包

¹ 參見第六講：「你、我與他者：關係與倫理的社會建構」。亦參見 pp.184-185：「心理學與其他的自然科學有個非常關鍵的差異，在於心理學本來也要談經驗，認為經驗本身可以客觀地談論。但後來發現心理學存在一個限制：它無法把經驗當作客觀物品來看待。對於別人心中東西，我們永遠都只能揣測，或用旁敲側擊的方式去掌握，因此這類詞彙永遠帶有推估、臆測的意味。」亦參見 p.240：「有些時候你會發現，內心的東西竟然是公開的；或是非常隱私的哪西竟然是從外面來的。這樣去想，你就會發現，如果我們對於人的情感只用內外區分的話，總是不夠的。」

「+」、「-」、「x」、「/」、「=」、…等。宋文里舉例我們知道「一個被壓扁的寶特瓶仍『是』一個寶特瓶」，其中的「是」相當於數學式中的「=」，而「寶特瓶」，以及「被壓扁的寶特瓶」就是「被運算的資料」。這些運算子（「思元」）是用來生產資料的，是第二階，而資料是第一階。

當我們探問「心為何物」時，「心」、「物」就是第一階的資料，而「為」就是屬第二階的「思元」。正是這些第二階的「思元」區分出東西（在此例中，「東西」就是「心」、「物」），同時，也正是這些第二階的「思元」將各種東西聯繫起來，或者，生產出原本所沒有的新東西。而後者，就是抽象的產物，其位階高於原本的資料。於是，「能思」不只是我的心在想，也不只是我的腦袋在想，而是「整個人就是一個 operator，在那兒動個不停，…，可以把『身』、『心』合起來，構成我們之前說的『人學』」。在「心為何物」這個命題裡，宋文里透過「思」超越了心物二元論²，生產出心物之上（或稱之後）的後設「人學」。人藉著「思」賦予這個世界秩序³，尤其是人與人之間的秩序⁴。在後現代的思維裡（宋文里花了很多力氣說明所謂後現代是要回到前現代，也就是回到結構尚未成形之前，去揣摩及體會當初的人是如何形成結構的，例如中國古人如何造出「是」、「知」、「靈」等這些字；例如中國唐代詩人崔護如何寫成那首「去年今日此門中，人面桃花相映紅，人面不知何處去，桃花依舊笑春風」的詩；又例如他如何翻譯泰戈爾那首 *Stray Birds* 的詩），宋文里主張心理學應如同量子物理學家那般，以數學的方式（參見前述運算子及運算資料）去假設、推想、演算、以及驗證自己及他人的「心」⁵——其實，是「思」的過程，而非侷限於思的結果。於是，心理學寧可是理心術，是一個人試著將那些沒說清楚的，或很難說清楚的，說明白一點，尤其是在所謂助人的領域中。

最後，宋文里反覆強調，或反覆提醒我們：不要誤以為這些沒說清楚的，或很難說清楚的，總是藏在腦袋裡，或總是藏在內心：「我們必須從周遭的脈絡、社會/文化，甚至於在整個意義系統裡，去思考心。這樣的話，我們對於這個問題，就會有不一樣的尋找方向，我們對人的理解也開闢出新的天地。」⁶

² 「我只是想說明：這種能夠把經驗轉成『一段可述說的道理』者，常已經跨入了超越的範疇。所以我們在講心理學時，心理—心智—心靈，有一層一層逐漸往高走的意味。」。參見 p.186。

³ 「他們（指古代占卜者）都是把「東西」、「現象」說出來後，情況才開始能夠恢復掌握，於是就能穩固地處在較高的階級中」。參見 p.186。

⁴ 參見第六講：「你、我與他者：關係與倫理的社會建構」。

⁵ 「以身相處，以體相會」。參見 p.354

⁶ 參見 p.221。

第三場

主持人：宋文里

主講者：陳鴻文

研讀主題：Heidegger, M.(1957/1969) Identity and Difference. New York: Harper & Row.

【討論要義】「我思」的基本辯證

時間：民國 108 年 09 月 28 日（六）1400~1700

地點：台北市天祥路 48 巷 2 號 3 樓之 1

內容摘要：

一、本書大綱(海德格晚期哲學/探討「本有」的主要論著)：

- (1) 〈這是什麼——哲學？〉 1955 年。
- (2) 〈同一與差異〉 1957 年 7 月 27 日。
- (3) 〈轉向〉, 1949 年
- (4) 〈思想的原則〉, 1957 年
- (5) 〈一個序言——致理查森的信〉, 1962 年
- (6) 〈致小島武彥的信〉, 1963 年

二、〈這是什麼——哲學？〉

(1) 「這是什麼」的思維方式

▲「關於」什麼的問題→▲站在哲學之上/外→目標：「進入哲學之中」

(2) 「哲學」探討什麼？→與我們本身相關涉，觸動我們的，而且是在我們的本質深處觸動我們的。
→「觸動」/感情與情緒、非理性的東西毫無相關

(3) 探討脈絡：

▲語源學的進路：“φιλοσοφία” →一條道路/召喚→先向我們說話/我們行於其間

▲哲學的進路：“quid est” (德)→柏拉圖相、理念/康德/黑格爾各有解釋→召喚返至希臘文字源

▲「愛智」：一切「在者」(Dasein)在存在(logos)之中，存在是(ist)是「在者」(Dasein)

→例證：【蘇格拉底】(沒有說出名字)以「智慧」為方向的人，通過他們自己的追求，
「喚

醒」其他人對智慧的思慕，並對思慕保持生氣

▲「哲學」乃是一種勝任能力，能觀看、能思考的→注視某種東西，並且將注視中所窺見的東西收入

眼簾，並保持在眼簾中。

→什麼東西能被收入眼簾：哲學史進路：亞里斯多德根據與原因→洞察存在者是什麼？

→道說(sage)(詩)→使「在者」自行開顯出來，與其「在」合轍/應合→自我(ego)成為別具一格的主體

▲儒育的例證：「敘事治療」裡鬆開被權力框限住的思維，「道說」(隱喻/卮言)出自己的生命處境。

三、〈同一與差異〉海德格的創造性詮釋學與幽默感

(1) 核心概念：「本有」

(2) 論題設定：

▲恆真式/同語反覆：A=A

▲海德格式的創造性詮釋/抽換概念(a)：每個 A 都是「同一」的【舉證：柏拉圖《理想國·智者篇》讓一個陌生人說：「誠然，其中的每一個都與其他兩個相異，但本身對他自己來說都是同一的。」

▲海德格對「本身」的解釋：每個東西本身交還給他自己，每個本身都是同一的——即與其其自身，對他自己而言。→「與」(mit)：有一種中介、關聯、綜合，進入「統一性中」的「統一過程」。→每

個「在者」(Dasein)之為在者，都包含著同一性，即與他自己的統一性。

(3)發展論題：「同一性之統一性」(朝向統一的同一性/使在者成為其自己)

▲命題：每個存在者之為存在者都包含著同一性，即與他自己的統一性。

→研究對象視角：科學研究預先確保其對象的同一性(物理原理、數學公式)//對象性的呼求依然在說話/

▲海德格式的創造性詮釋/抽換概念(b)：「在者」之存在的視角：巴門尼德：因為覺知(思想)與存在是同一者→在思想獲得同一律之前，同一性本身已經說話了→**思想與存在**歸屬於同一者，並且由於這個同一者而共**屬**一體。

▲「屬」：

※**人與存在**兩者**共同**排列/「歸列」的企圖(把甲歸置到乙裡面的企圖)

※**共同**：互相歸屬：

例證(甲)：存在者像石頭、樹、雄鷹那樣屬於存在整體(儒育案：如和諧的生態圈)

例證(乙)：人作為思想的動物，向存在敞開(覺察自己的存在)→被擺到存在者前面，與存在者相應合

→小結：人與存在相互轉讓(儒育案：互為主體)，人與存在(海德格自註解：其他諸種存在)的**共屬**呈現為交織/人與存在獲得本質規定

※**共屬**：跳離技術性/做科學實驗式的主客對立 / 轉本：萬物相互開啟、投入的狀態→進入「本有」之中

▲「本有」(Ereignis)：在觀看中喚起自己→經受集-置的單純支配作用(非科學/技術)，進入原初的居有中

▲如何回到本有：本質歸於「語言」(道說/sage)，我們即住在本有之中。

▲對「本有」的探索進路：

→1.追問：對同一性「意義」的追問就是對同一性「本質」的追問→本質：「讓共屬」→跳脫技術，返回對「在」的「反思」

(4)「反思」——〈形而上學的存在—神—邏輯學機制〉

▲研究進路：哲學史進路

A.黑格爾：先驗的絕對理念之**存在是真理**。

→海德格的創造性詮釋：可知之物本身的一切(**存在**)本身的對其自身確定被意識狀態，即為**真理**

B.與黑格爾對話：「我們不僅必須與黑格爾一道談論同一事實，而且必須與他一道以同一方式談論同一事實」→「同一」並非「相同」：「一種思想愈明確地以同一方式為同一事實所關涉，則區別就愈是咄咄逼人地顯現出來」

▲【對話內容】黑格爾以歷史性地思考存在/海德格以黑格爾的方法，思考黑格爾所思考的存在：

Q1.對黑格爾和我們而言，思想的實事是何種實事？

【黑：思想的實事是絕對概念的觀念。 海：**作為差異的差異**】

Q2.對黑格爾和我們而言，與思想史對話的尺度是何種尺度？

【黑：在「辯證」的過程中運動(一種規律或範式) 海：透過早先思考的東西，作為未被思考出來的東西的力量】

Q3.對黑格爾和我們而言，這種對話的特徵是何種特徵？

【黑：揚棄的特徵/在絕對的建立意義上的中介性概念理解的特徵 海：**返回的步伐**】

▲【返回的步伐】解釋：思想回到哲學史未被思想之處(這代表要先很了解哲學史)→有待思狀態→差異被遺忘的狀態(回頭說明「作為差異的差異」)→從遮蔽方面，讓「思考的差異」本身被掩蔽

▲【例證：以上帝進入哲學的脈絡來看，在漫長的西方哲學史發展中，形上學/神學/和辯證神存在的

邏輯學被統合起來，但沒有人真正經歷上帝/儒育案：吉爾松《中世紀哲學精神》：「我們不能對『第一因』禱告和獻祭」】

▲【實施返回的步伐】：存在者之「存在」揭示自身為那個自我探究和自我論證的證據→只有當我們思考與存在者有差異的存在，以及和存在有差異的存在者時，我們才實事求是地思考存在。

→(1)差異意味無遮蔽狀態→我之自如開顯

→(2)差異意味著分解框架(如神-邏輯-形上學等同的等號)，使形上學(亦即存有本身)的直面探問成為可能

→(3)差異使人依據差異開顯其在者自己(焦慮/反思/困頓/追尋…)

→結論：「差異」方能使「在者」脫離框架，使人溯返至「本有」狀態，即萬物毫無遮蔽地開顯其自己。(海德格說，跳脫神-形上學-邏輯框架，會更接近神性的上帝唷~~~)

第四場

主持人：陳鴻文

主講者：釋道興

研讀主題：龔卓軍(2006)〈身體感：胡塞爾對身體的形構分析〉，《應用心理研究》，29期，157-181。

Merleau-Ponty, M. (2002) 《知覺的首要地位及其哲學結論》，北京：三聯。

【討論要義】身體的現象學

時間：民國 108 年 10 月 26 日（六）1400~1700

地點：台北市天祥路 48 巷 2 號 3 樓之 1

內容摘要：

（一）身體感：胡塞爾對身體的形構分析

胡塞爾以身體的形構分析，反思被實證科學和心理主義所忽略的真實體驗的先驗基礎，描述現象形構的本質條件、主體與他者之間具有什麼客觀的溝通基礎，以及主體與主體際的客觀真理顯現條件，尋求真實經驗的明證性。

是以自我學（egology）為出發點，描述身體現象如何一步步被形構出來，又如何反過來構成心理與他者的世界。

看似心理現象的「想像」在本質領域的研究中顯出其重要性，因想像是直觀現象本質的重要條件和對相關本質進行理解時的重要方法。而「身體」論題的需要，則是因為如果只有中性而自由的想像方法，所可能給出的存有領域極為龐大且難以完全落實，因此想像需要主體際落實客觀認識的存有學基礎。

胡塞爾認為只能透過身體為起點，在對他者身體的顯現和運動獲得移情（empathy）瞭解的基礎上，才能獲得客觀認識。

按：似乎像是一種推己及人。我經驗到另一個自我是基於對另一個與我一樣的身體經驗，這個身體作為另一個意識所在的地方而給出，它們顯示了意向動作，表達思想內容，傳達世界與其中事物對這一個身體中的心靈如何顯現。它們有另外的超越自我，向我提供對事物的另外觀點。

需對想像的論題做一個概觀，以了解身體論題的必要性。胡塞爾對想像的現象學還原有兩個層次：

1. 第一個層次的想像與知覺、記憶並列，並且三者互相流入，但想像可以進一步透過其中性變樣，修飾知覺與記憶，並生產「恍若」的存有狀態。

按：想像所植基的信念樣式 (doxic modality) 不同於知覺與回憶，它是不真實的，僅是「恍若」。回憶與想像的主要差別在於其各有不同的信念樣式，回憶以相信 (belief) 來運作，想像卻懸置相信，轉向恍若 (as if) 的信念樣式。

但我們所想像的事物本身也給了我們想像它們所必然會有的一些規定限制，如果一個事物要保持為同一自身，某些特定的東西不能被想進來；如果這些不相容的東西被加入到想像中，原本的事物就會變成其他的東西。

2. 第二個層次的想像，是想像可以跳離知覺和記憶的現實脈絡，對非現實事物進行自由想像，這股意識流指向一個超驗的、純虛構的意識對象，使我們可以通向日常生活中無法通向的本質直觀。(自由想像在嚴格科學理想中的地位，要優於知覺)

雖然自由想像的虛構更接近本質領域，但也是使得想像可能產生「獨我論」的問題：如果想像是自由而創造的超越，要如何保證想像的結果不會脫離現實？如何確定「在明證性中什麼是真實地被給予的，什麼不是？」這是一個形構現象學 (constitutive phenomenologie) 的問題，也涉及現象的存有學問題，現象學必須讓我們瞭解「被給予性的本質和各種對象樣式的自身構造活動」。

胡塞爾頗有「奠基論」(fundierung) 意味地指出，雖然想像離開了事實性之後，給出的是純粹的「形象知覺」，但「事實知覺」所提供的豐富原初直觀，是自由想像的「形象知覺」能夠施展得開的必要材料 (是材料基礎而不是形象知覺的根源)。

故方法學上，想像雖然超越了知覺範圍而具有優位，能給出更大可能的本質直觀或形象直觀，但在存有學上，想像卻必須以知覺為依憑，才能產生具體效應。故在存有學上，具優位的是知覺。

若然，自由想像並不是一種毫無基礎條件的自由，它對本質的自由變異，必須奠基於身體知覺，同時，這種基礎並不決定想像內容，但卻要求想像內容的肉身化，也就是要求想像內容成為具體可感的表達。就存有學而言，不再有純粹自由的想像，也沒有純粹蒙昧的身體。

身體問題與獨我論的困難

歐洲精神科學的重大內在困境，就是「精神性」與「身體感」之間的聯繫問題。歐洲現代人文學科的方法論格局無法處理各種精神性的身體基礎。

按：古典的科學態度認為，必須去解釋科學的建構如何源自於我們生活經驗的原貌，同時不流於經驗層次的飄忽不定，但源於生活世界的科學精神什麼時候漸漸背離了具體生活的世界，甚至成了超過理性初衷的擴建。現代科學為了明確性和精準性的要求給事物提出種種「模式」、而後通過那些所謂的「指標」或「變數」，以運作出其定義範圍內的所允許的變體。如此，科學將世界對象化處裡，彷彿世界是與我們無關痛癢的客觀對象，且同時注定成為我們人工智巧所操作宰制的客體；現代科學操縱事物，拒絕棲居於事物當中。

換言之，如果各種科學（包括自然科學）理論都是基於身體是人類精神現象的顯現，那麼「身體」就不只是單純解剖學、神經生理學的「肉身」，而是涉及個門學科在客觀基礎上，是否對身體或物質條件有諦當的思考和面對，以能進一步對「歐洲人精神」的歷史目的論做出公允的想像和推論。

身體透過觸覺和痛覺而成為我的身體

胡塞爾方法學造成「獨我論」的疑慮：在起點上以「自我學」為所有現象還原或形構的起點。

區別視覺與觸覺在形構身體時的不同角色：認為觸覺比視覺更根本。因為「身體感」或「肉身感」是透過雙重作用區位化形構出來的。

如果身體只有視覺而沒有觸動覺的話，身體會在視覺的引導下，像外物一樣被操弄，身體仍屬於物質之列，而沒有真實被觸碰的本體感受（proprioception）。

動覺也不是使身體成為身體的根本要素，只有觸覺和與觸覺同屬的痛覺，才是使身體成其為身體的根本要素。

按：梅洛龐蒂卻說，感覺根本不是原本的，討論認識問題根本就不應該從感覺開始談，好像感覺可以獨立脫開其他東西。感覺和整個背景，和整個知覺方式、意義與原本構成是息息相關的，沒有一個真正原本的、絕對（物理）客觀的感覺。任何一種感知實際上和那個背景感知場（背景場、視覺場）都分不開。你在知覺一個東西的時候，並沒有胡塞爾講的那種純粹一對一的本質直觀，那些東西已經經過「被動生成」。

〈塞尚的困惑〉：「在原初知覺中，觸覺和視覺的區分是未知的，正是關於人體的科學後來教會我們區別我們的感官。實際經驗到的事物不是從感官材料出發被找到或者構造出來的，而是做為這些材料得以輻射出來的中心一下子就被提供出來的。……如果說畫家要表達世界，顏色的布局應該表達這一不可分割的整體，要不然，他的繪畫就只是對物體的一種暗示，而不能在決定性的統一中、在

在場中、在無法超越的豐富性中（這乃是我們對於實在的界定）給出它們。這就是為什麼畫出的每一筆都必須滿足無限條件的原因，……對於存在著的東西的表達是一種無限的任務。」

正是排除完全超然的觀察者，畫家才能與自然真正交融，才能畫出自然整體。知覺意味統一性，塞尚甚至能夠畫出味道，表達的就是此意。

觸覺和痛覺如何使身體成為我的身體：病理學還原

作者（龔卓軍）無法從胡塞爾著作中直接瞭解，為什麼觸覺和痛覺在身體的形構上，要優先於視覺、聽覺和動覺。因此提供一些病理學的病例，透過病理身體的病態運作，透露日常常態身體所運作的寓於身體本身的運作意向性，究竟以什麼樣精巧的風格運作自如，以說明胡塞爾為什麼以觸覺和痛覺當作吾人身體形構時的根本要素。

1. 失去觸覺，仍舊保有視覺和身體動覺的病例。

胡塞爾在描述觸覺形構我們自己身體的身體感時，將身體的自反觸覺跟它的對外物觸覺區分開來，觸覺的自反活動在常態上保持對自體的感應狀態，這種自我感應使身體的定位、節奏和動作都在我們「身體的主體」的掌握之中，這種身體的意向性會成為我們日常生活中視為理所當然的默會之知（tacit knowledge）。然而失去本體感受的患者身體失去了自反觸覺，失去自發處境轉換的能力，不能依賴身體自發想像與調整，只能有意識地透過視覺、聽覺和動覺控制、操作陌生的身體姿勢。

按：梅洛龐蒂在《知覺現象學》中提到施奈德的病例：軍人施奈德因彈片損傷了他的枕葉區，而成為「精神性盲」。請他抬手、掏手帕、拿火柴，他做不到，但某些情境下又能做到，讓人以為他在開玩笑。收到指令邁右腳，需要預熱、還要看著，在非常具體的情境中才能做到。

正常人的身體場是和世界融為一體的，邊界都是模糊的，而且是「共在」的，在整個共在中，我從哪一點都能達到我所要運動的肢體，所以我們的身體非常靈活。施奈德身體場中的那個自由空間、知覺空間受到破壞，因此無法做出超過具體情境所要求的身體運動。他的身體場可能只剩下一條通道，所以他聽到動作指令需做準備活動，喚起記憶或喚起具體情境，其實是要進入還殘存的身體場，最後進入這條通道，做出動作。

施奈德也無法：

1. 臨摹

對正常人而言，物體是會說話和有意義的，因為物體和我們都是在這個場裡，物體一上來就會說話，從來不會是一個乾巴巴的物體等著你去知覺。施奈德缺少這個過度空間，非要摸這個物體，才能說出這個物體的形狀和空間。

2. 無法理解高階一點的數學

數學能力亦需要身體感

3. 無法表達政治與宗教見解

談論政治和宗教亦需要一種空間感——人文空間，施奈德的世界卻被限制在非常實際具體的情境之中

4. 缺少驕傲和自卑的能力

完全的實事求是

5. 不知消遣為何物

去百貨公司只是為了購物，無法理解「逛逛」和「散步」

6. 聽不懂故事

他不能把故事理解為有節奏、有情節的展開，情結後面有整個場的支持，場本身產生的波浪使意義和理解從整體的領會背景中凸顯。施奈德卻感受不到故事整體的構造和構成，而將故事聽成一串事實。他也聽不懂笑話，但他問你的話卻會讓你笑出來，他會非常事實性的解釋你講的那些東西。

2. 徹底失去痛覺的癱瘓病人。

只有視覺，沒有觸覺，無法形成身體的邊界。

透過病理學還原，較清楚胡塞爾「身體感」形構分析的本質意涵。

按照胡塞爾，「原則中的原則」是「每一理論只能從原初給予物中引出其真理」，而按照意識給出的原初經驗來說，他認為必須以「獨我論式的自我學」作為明證的起點，具體掌握左後才能進一步進入主體際的歷史內在目的論探討。

透過以自我身體、身體主體基本形構線索，發現，病理學意義上的「本體感受」是不可見的——自我身體的本質雖然可以在觸覺和痛覺中原初地給出，卻隱而不顯，無法對身體主體以外的他人直接給出，也是他人可以想像卻無法知覺的親身體驗。換言之如果「他人」沒有類似的第一手親身體驗，他便缺乏了想像隱而不顯的本體感受的具體材料。若然，自我身體或主體身體的知覺，一開始就具有主體際的意義。

身體感與意向性

觸覺與動覺形構身體與自然空間事物，這種自發和區分的能力使得我與外界有了溝通的基質，這是

經由身體邁向他者的第一步。

除了形構自然空間事物的客觀性之外，身體感覺也會帶有情緒、情感、價值活動的層次，身體成了種種意向功能的基礎。但不論幸福感、嫌惡感或快樂的情緒，都無法有直接確定的身體定位，它們洋溢充斥全身，故胡塞爾認為，人類的整體意識起於其質料基礎、繫於其身體，但人類的意向生活經驗本身都不再有直接而明確的定位，它們不再在身體上形成基質。即，意向生身活經驗可以和身體分開。

身體和所接觸的外物都必須具有物的性質，才能互觸，在互觸當中，身體的知覺作用使它超越了物的狀態，可是身體仍具有物的性質，所以它能夠確實類比外物或他者身體的存在狀態，形成對外界的知覺判斷。感覺交纏的內容會在實際直觀的給出中具有（身體）定位，但意向性卻沒有，而我們只能隱喻地說種種意向跟身體有關聯，或者在身體中發生。

作者（龔卓軍）認為胡塞爾的看法有進一步商榷的必要：

1. 意向經驗與身體經驗的可區分，究竟是本質的現象抑或是一種習性（habitus）？

按：亦即，意向並非憑空而有，而有其過程、脈絡致之，它乃奠基於身體（梅洛龐蒂意義上的）

以一位醫師學習聽診的例子說明要聽到隱微的心音需要累積足夠的身體體驗基質，故而我們懷疑：有沒有純粹的聽覺意向？所有的聽覺意向會不會只是身體狀態的習性呈現？

按：援引《知覺現象學》的說法，身體本身帶有原初的含糊性，含糊性意指身體有兩個截然不同層次：一個是習慣身體的層次，一個是當前身體的層次，我們在兩種層次裡來來回回。

習慣的身體相當於知覺場，是比較原本意義的身體。當前的身體則是時間的當下維度在身體上的體現（身體已經在暗暗進行的事情，是我們所不知的）

習慣的身體主要是由過去投向未來的，是由過去和未來構成的一種更廣闊的身體場，所以習慣的身體是由我過去的這些經歷和習慣所構成、積澱而成的身體。

2. 胡塞爾認為意向經驗因為沒有特定身體定位，因此與身體經驗截然有分。作者（龔）說，雖然，卻不能率爾推論「意象經驗不在身體上形成基質」，更不能說身體不是情緒、思考等意向經驗的基礎。意向性不是與身體可以完全分開的經驗，意向經驗在直觀上有沒有給出，跟習性的養成有關，而習性的養成，又由意向與身體運作的整體搭配來決定。

意象經驗的無法定位，或許是意向經驗與自身身體具有更整體的關聯，而這種關聯由於屬於整體上的隱而不顯，因而在一般自然態度的直觀下，意向與身體才變得可以截然二分。

3. 若意向活動無法在身體上具體定位，因而沒有胡塞爾所謂的直觀給出，卻仍然在身體上有潛在的身體事件發生（在身體上發生特定感知效應、價值喜惡的情感效應、念頭思慮效應），若這些潛在事件能在科學或某些特定身體習性的養成下成為直觀，胡塞爾的直觀概念是否有加以擴充的必要？

按：假定我們知道事情發生的二、三個因素，可是這二、三個因素以外，也許有三千個因素是我們所不知道的，若然，我們不能只循著已知的因素去推敲因果邏輯。在可知可見的現象之下，有一片廣大的流，或者說韻律，韻律有它自己的時機，卻不為我們所知。但或許，藉由某些工夫的養成，我們能擴充我們的直觀經驗？

龔卓軍：精神分析的發展已經一再提示我們「夢」可以視為無意識（潛在身體／心理事件）的給出，因而我們透過夢的研究便可以獲得對這些潛在身體／心理事件的直觀，就此而言，做夢者的意向與身體潛在事件之間產生了「夢」這樣的隱喻。

按：難道所謂「現實」可見的直觀不是一種隱喻？尼采謂夢與現實差距幾希。梅洛龐蒂在《眼與心》中問道：會不會我們一直活在一種「深度的幻覺」之中，而這種「深度的幻覺」又恰好是我們人之為人所不能沒有的條件？他說，也許實情確實如此。在生活世界中，我們浸淫在這種晦澀的深度幻視中而毫不自知，而繪畫道破了存在於我們日常經驗中的現實。

若意向經驗與身體經驗其實是更整體性的相關聯的話，那麼，隱喻地指出意向與身體的關聯就是必然的表達方式了。

比如，我們解讀他人的感知、情緒或思慮時，常常會透過非口語的行為姿態，來理解他人的反應；反之我們自己也不自覺將特定感知、情緒和思慮透過劇烈或細緻的表情流露出來。這就是一種基本的身體隱喻，它形構著某種主體際的意義，也具體落實了身體主體的意向活動。

按：這種隱喻乃笨拙的心理測驗所不能知也

總之，胡塞爾對身體的形構與意向性的關係做出了清楚的區分，卻沒有討論兩者在形構上的相互關聯。

身體與他者

胡塞爾主張，我們是由接觸他人的身體開始形構他人的存在，由身體為基礎的移情作用（empathy）來形構他人的精神世界。何謂移情作用？需從「自身身體」這個「零度空間」談起。

以一個病理學上的例證（失去五感的癡瘋病患），對「去身體化」的絕對孤寂的意識主體有一個具體的想像憑藉。證明了沒有身體主體性的「先驗純粹自我」的想像不是不可能的。

按：然而病人的失去五感是後天發生的，他依然可以喚起過去的記憶知覺，如卡繆在《異鄉人》裡說的，一個人只要在世上活過一段短短的時間，就算永遠被關進不見天日的樹洞裡，他也能憑那短時間的記憶過活。

有沒有一種人從出生以來就失去五感的案例？海倫凱勒仍有觸覺。

於是，就存有學而言，如果只有不包括身體主體性的先驗主體性，我們就沒有材料來進行關於「他者」的存在想像，或者說，無法通過「移情」所形構出來的「主體際性」來想像他者。

身體是主體際性的描述起點。

我們對在觸覺、視覺、動覺交錯地共同呈現中所形構出來的「獨我身體」，正是我們形構他者存在的基礎。從空間中基本方位的構成開始，進而在與他人身體的「共現」、「互現」中，產生對他人心理事實的移情活動，透過「移情」想像，進入別人的心理世界或觀點中，在獨我身體與獨我身體間進行轉換的，便是移情。

我們的身體總是當下「在此」向我給出，我的身體成了理解他人的一個軸心參考空間，是我們對「他者」想像的出發點。「使人想起『假如我在那裏』的話，我的身體看上去的樣子。」

如果我們的身體是一個「零度身體」……那麼，主體際性的問題是：如何由自我的意向通向他人的意向？其實，胡塞爾在身體與「自我」身體的形構分析中，已透露出主體際性的基本線索仍在於身體與意向的關係。

胡的看法中最根本的問題，就是太快區分身體與意向的各自獨立，而未能多加考慮「身體作為意向的表達」。龔卓軍主張，身體本身即是一個存在的基本表達現象，可見的身體表徵了基本上不可見的意向活動。這個基本的表達現象，不僅是我們與他者共存的基礎，也是我們通向他者基礎的根本中介。

胡塞爾跳過了「身體為一個基源的表達現象」、截斷眾流地研究純粹意向或先驗主體性時，「移情」變成可以不回到身體基礎的純粹心理活動，主體際性的問題被化約為意向研究，略去身體的自發意向，不需回溯到身體的「共在」「共現」。

然而，先驗主體際性還是得要面對歷史意義、歷史目的的問題，胡塞爾以為即使歷史只是由偶然的事實構成的，先驗主體際性是這些偶然事實的背景、基礎和可以共存共現的先驗條件。如此就出現一個理論上的吊詭：如果先驗主體際性要成為一個有歷史意義的共通理論議題，如果我們要在具體的理論史上討論這個議題的客觀內涵，先驗主體際性就不能保持其先驗的純粹性，它一定要落入某種具體的表達，而我們對它的表達只是一個偶然的歷史事實；而，如果先驗主體際性要保持其先驗的純粹客觀性，它又不能沾染具體歷史事實的駁雜偶然，我們不可能對之有真確的表達。

「超越目的論」的內在問題：超越目的如何在現實的語言表達中，保持其超越的純粹性？

身體的表達與想像

以「身體」為基本現象的「表達」問題討論，在一開始就必然要考慮自身身體、他者身體的交互表達問題，因此，「表達」將為主體際性引入具體的歷史肉身，讓超越主體際性在其歷史肉身的基礎上被考慮。先驗主體際性是一開始在原初直觀上就由身體給出了。

按：亦即，如梅洛龐蒂對身體做的補償：凸顯身體的原初性，將哲學思維帶到一個切切實實的原本發生的境遇中——身體。「我思」是沉浸在我們的身體裡的。

在身體之前沒有更原本的存在，無論是物質的存在還是精神的存在。最原本的就是身體。但是這個身體並不等於軀體，而是軀體和心靈的結合，且不是先有這兩者然後結合，身體就是源頭。人最初生存於世，就通過身體和世界打成一片，所以身體是整個「在世存有」(Being-in-the-world) 這個最原本人生現象的一種體現。

龔：胡塞爾的問題癥結，還是由於將意向性限於意識範圍和認知問題。「身體」與「想像」有一種斷裂，意向性被視為意識方面的認知條件，略去了身體意向所構成的存在條件，因而難以充分形構客觀世界。

作者（龔）運用「病理學還原」，與胡塞爾的「基源分析」平行對比，目的似乎在說明身體知覺作用（實在的，隸屬於心理領域的「事實知覺」）與知覺內容（形成「物質」、「自我」、「世界」、「他人」等非實在的「形象知覺」，也即「想像」）兩者不可能判然二分，兩造在「身體感」的知覺經驗具有平行重疊的關係，透過「身體」這個模糊的現象，「知覺」與「想像」、「事實知覺」與「形象知覺」才有一個基源上的接榫點。

梅洛龐蒂：我們的身體自身就擁有一個身體圖示 (body image) 或「處境的空間性」(situational spaciality)。這表示我們的身體不是各種器官的組合，而是一種場域式的「共有」。

所謂「共有」，是說我們不是先有各個器官，然後組成身體；而是說，這些器官之所以是這些器官，我的手臂之所以是我的手臂，就是因為它是我身體上的手臂。

因為我的原發空間感，我不需要靠思想就能直接定位我的身體部位。

身體的空間絕對不只是身體的物質存在，我不需要靠我的視覺、我的聽覺來為自己的身體做某種定位。

身體的存在本身就是場，就有時間、空間，這個現象無法還原到條件反射、信息推測、回憶、聯想……，這些東西反而要靠我們原本的場。

(二) Maurice Merleau-Ponty 《知覺的首要地位及其哲學結論》

一、發表：1949年11/23在法國哲學學會的報告，後發表於《法國哲學學會學報》41卷第4期，1947年10-12月。

二、論文摘要：

(1)援引當時心理學的研究，對科學革命下「人之知覺」的反思：

當時心理學的研究：被知覺的世界非科學意義上物體的總和，人與其關係亦非思想者與對象的關係，多種意識的統一性並非「定理的統一性」

(2)主旨：

1. 「知覺主體」並非解釋、破譯、安置可感物質並掌握其觀念規則的意識。
2. 一切知覺都在某一視域並最終在「世界」發生，視域與世界明確出現在我們面前，而不是由我們明確認識並設定的，知覺主體與世界的關係，包含「內在性」與「超越性」的矛盾。

三、論述脈絡：

1. 基源問題：被知覺的世界包含一些關係與某種組織，這是心理學家或哲學家所「不認識」的，亦即作者想發展的論題。 ▲例證：如何描述不在場的物體與在場物體被「遮蔽」的部分？

→心理學家可能的回應：(如一盞燈)把看不見的那一面「再現出來」→然而即非以目前出現的狀態被把握 / 燈的另一面並非想像中的，而是處在一物的背面，不能說他是「被再現」(儒案：再現的例子如普魯斯特所說的「小瑪德蓮蛋糕」 / 一個心理學史的問題：當時心理學家據何認為此種知覺作用為再現？)

→作者的疑問：人不是因為掌握物體規律，才「知覺」被隱蔽的那一面，因為這種「知覺」與「知覺者」當下所不看不見的那一面並不相符(儒案：作者以立方體為例)→知覺提供的不是幾何學真理，而是「存在」。

→作者對疑問的回應：【面向康德】人伸出手就能摸到物體被隱蔽的另外一面→已知達到未知的綜合，並非物體規律的智性綜合(先天綜合判斷)，而是透過「實踐」而來的綜合判斷。

2. 研究進路：探究被知覺物的周圍，可以看清被知覺物本身

(1)從例證出發：我「感覺」在面前有一條路，且有一定的空間(翻譯成數學名詞維度(dimension))→我「了解」物體的「真實」空間，而不同於我在觀測點時物體顯現出的空間。(儒案：「真實」在知識論上的意義：證成符合物體實情的知識)

(2)對「知覺」的反思：

▲非分析物體式的→如起初對「透視法」的誤解，事象並不為我們分別所知。

▲物體顏色受光照而變動→其真正的顏色在照明消失中出現。

(3)對「知覺」的定義：

▲所知覺的物質蘊含形式

▲非智性(儒案：推理邏輯 / 實驗式的分析與歸納所得的經驗，如將水分析為 H₂O)的綜合，而是胡塞爾所說「過渡的綜合」(手探所見之物的背面)、視野的綜合(將隱蔽之物作為別處看的見而顯示於我的面前)

→「知覺」做為某個整體的指涉：「能從物體中確定出某些透視方面，又能超越這些已知的面向，承擔某一視點的主體，作為知覺域實踐場的我的身體，是某種所及範圍的我的動作，它將所有我熟悉的物體畫入我的領域」

(4)對「知覺」的分析：

▲內在性：被知覺物不可以外於知覺者(儒案：康德傳統)→世界為全部可知覺物，作為萬物之物之世界本身/所有可能存在的知覺的普遍「風格」(style)

▲超驗性(超驗：超越知覺當下的感官知覺經驗)：被知覺物總含有一些超出目前已知範圍的東西

(5)在這種知覺下，「物」是什麼？作為真實顯現於所有與我處於同樣情形的主體。

(6)「物—我」-「人—我」關係：通過他人的知覺，使我與另一個「我自己」產生關係，與另一個與我一樣面對同樣的真實的存在產生關係。

「在這種「知覺」發生時，從我的主體性深處看見另一個具有平等權利的主體性出現，因為在我的知覺場上顯現他人的行為，一個我所理解的行為，顯現出他人的言語，一個我所贊同的思想。此外，這個在我的現象中誕生的他人將我的現象歸為己有，並且以我經驗中的典型的行為來處理他們」

「我的身體，作為我把握世界的系統，建立著我所知覺的物體的統一性，同樣的他人的身體，作為象徵行為和真實行為的載體，從我的某個現象的條件限制中掙脫出來，向我提出真正提出交流的任務並賦予我的物體以主體間或客觀性的新維度」(p.16)

(7)面向心理學者的質疑：心理學的描述，指涉「經驗」或某些「心理特性」，沒必要賦予「普遍」的意義→但這種思考對向如何成為哲學(或科學)(儒案：賦予普遍的意義)

(8)智性意識(理性)與知覺意識的關聯：

▲問題：對知覺為真的，在理智範圍內是否也為真？

→延伸提問與問題說明：所有經驗與知識皆如我們在知覺經驗中所發現的那樣，包含著同樣的根本結構、同樣的過渡綜合、同一類的視野？

→「知覺」與「理性」間為有機的關係：

▲論證(1)二者共通性：含括「將來的視域」與「過去的視域」→「理性純思」在「表達真理」(儒案：意如前揭「真實」)時，也在被侷限的時空中，通過對文化與存在的接觸，朝向真理(萬物如其所是的實情)而開放。

▲論證(2)/質疑：人朝向自然之光與某物的開放之理性純思，以不受事物與身體束縛的主體思想來完成→這種理性的「我思」(cogito)如何可能？

→三種傳統(前兩種回應笛卡兒)：

1.我僅限於紀錄心理事實的情況→我思考的整個時間裡，我肯定自己的存在→在沉默中經驗

2.通過思考所涉及的「物」來把握：將我與所思之物皆當成事實

3.透過懷疑展現我思：思想被賦予其自身，我某種程度上投入到思之中，並且意識到這一點→我肯定自己是彼或此的思，同時是不折不扣的理性純思。

→結論：「我自身(自如其如/與物無對之我)」把握自身，並向往真理的思 / 思憶及他的初生、至尊無上地自我復興，讓事實、理性和自由在其中並行。

▲心理學界可能的批評：

1.格式塔學派：被知覺世界的結構發生在神經系統方面的某些物理或生理過程的簡單結果→構成物理世界的邏輯→作者對作為科學的心理學所呈現的「客觀性」的質疑：當我們在人身上進行一些指涉及抽象能力的試驗，或透過試驗，企圖把握人面對世界與他人採取的立場時，我們是否客觀？

→「知覺的經驗」使我們重臨(I and Thou)物、真、善為我們構建的時刻，為我們提供一個初生狀態(儒案：尚未被異化)的“logos”(儒案：話語/交談/道→通向、開顯萬物其自己)→被知覺物從根本上是在場的、鮮活的，在歷史之中

▲實踐性的結論：

傳統歐陸哲學被視為裡性的作用，如道德、原則，若非實踐於真實的，可被知覺的生活處境中，及不能展現其朝向真理的創造性。

「在我知覺的經驗之上尋找絕對，及包含在我們的經驗中，與我通過我的現在與現在的存在把握時間一樣，我也是通過我個人的生活並在超越這一生活的某種經驗的張力中知覺他人。」 p.36

第五場

主持人：陳慧玲

主講者：宋文里

研讀主題：Zaner, R. (1971) *The Problem of Embodiment*. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands. (選讀)

【討論要義】體現的現象學

時間：民國 108 年 11 月 23 日 (六) 1400~1700

地點：台北市天祥路 48 巷 2 號 3 樓之 1

內容摘要：

我身研讀班是講身體的，而我們的身體會演出一些症狀，例如歇斯底里，例如一隻手癱瘓但神經內科醫師卻查不出問題。「我身」的身至少與身世有關，與出身有關，是一個人生長史的問題，所不限於身體。今天臨時原定的講題替換成童話的精神分析，且以白雪為例，並未偏離主題。

哈伯瑪斯說佛洛伊德有兩套半，那半套就是指技法。一個人身臨其境時，到底會做什麼是不太一定的。談精神分析的技法，其實是談實做的心得，由做中學，一邊做一邊發現其中有名堂，後來才發現其中隱藏了很多可將其理論化的材料。對於精神分析的基本理解，就是精神分析師與來談者一起重新創造精神分析。有人會說這太沉重，只有大師才能創造，但不必如此，只要靈活想像，詮釋本身就是創造。另外，以童話為題而不以來談者為題並未偏離精神分析，因佛洛伊德本人做過文學與藝術的分析。

你看到這張一個老太太拿了一個蘋果的圖，就馬上知道是什麼故事，白雪公主。精神分析就是給你一個起點，就能讓你想到全部。有人擔心記夢無法完整，於是不能講全部的夢，但其實不必，只需一點點就可以聯想，就會面臨全面。精神分析要面對生活的難題，以文學為焦點才能將之擴充。另外，夢是被妳說出來的，其實是夢文本，所以精神分析所進行的，其實是文本分析。這是核心的方法論。



孩子最喜歡的活動就是遊戲，而這就是白日夢，是有想像力的創作，藝術家可將童年的幻想保留，成為可分析的材料。有時我們說人在玩語言遊戲，遊戲與玩耍位於光譜的兩端，後者可能沒有規則。小孩逐漸長大，漸漸以幻想替代遊戲。幻想很多變，隨著生活變化而變化，作家利用它來創作。傳說及童話是文化的寶庫，是研究兒童文學必讀。但精神分析研究這些是為了除魅，尤其是除兒童時期所存留下來的魅惑。精神分析不是使人的生活過得平順。佛洛伊德之所以創建精神分析，就是有意讓人接受生命充滿難題的本質，而不至於被難題擊垮，或逃避，或向生命投降。對於鋪天蓋地而來的難題，佛洛伊德給的處方是：只有勇敢奮鬥才能成功地為存在擠出意義來。這是 **Bruno Bettelheim** 給佛洛伊德的總結，雖然佛洛伊德本人不這麼明白講。整個分析的過程就是奮鬥。古人雖明訓「天行健君子以自強不息」，但這很空洞，在漢傳系統裡從來不說該如何做，不曾生產出像精神分析的工作。奮鬥在所難免，必須面對經常不公不義的事，很困難的。後現代思維的人最討厭「積極樂觀」這種話。現代心理學流行健康正向積極，但它避開了難題，大眾文化以快樂成長為

主，亦是如此。精神分析給人「越分析難題越多」的印象，於是被排擠。童話原本是要人類面對基本的困境，父母死亡就是其中之一。當妳講故事給小孩聽時，小孩可能會問你會不會死掉。但在漢傳文化中不談這個，於是在現代，當我們學歐美，學在小孩床邊說故事時，無可避免地去找西方童話，尤其是迪士尼版。現成的童話文本是家戶喻曉的，其原本的用意是要讓小孩成長，於是裡面總是有英雄在奮鬥。但我們能否以自己的方式，以自己的文化講故事呢？可以的，精神分析提供了方法、理論、及實踐。我們可以，例如用接龍的方式來講白雪，將其收集起來就成為現場文本。你一定看過迪士尼，但你在敘述時難免會加油添醋，一定會創造，所以要將這部分也收集起來。若有人在旁將其記錄下來，就會變成「我們的」白雪，而不是迪士尼的標準版。真正的精神分析就是要針對現場，而現場就是現在，不是針對寫好的文本。在講時，可馬上對到與自己有關的。精神分析的對象是記憶及那些被遺忘的，這兩項被稱為 **screen memory**，有兩面性，因其像螢幕也像濾網。記憶除了個人的，還有集體的（不是佛洛伊德講的，是後人講的），也就是文化的痕跡。格林兄弟是語言學家，編過字典。他們收集童話，以及童話中的用字，成為研究題材。還有安徒生，出版時也不叫童話，叫做故事集。有位丹麥人曾說安徒生不是說給小孩聽的，而是給成年人聽的，裡面有很多光怪陸離，值得詮釋的東西，是文學的產物。但我們台灣對此完全無知。另外，童話是真有其事嗎？我們必須區分敘事真實與歷史真實，而歷史是否真實的問題交給歷史學家就好了。歷史雖有考古，但仍需透過傳說才能呈現。精神分析不必管這些，若對妳的生活有意義，就是敘事的真實，這是我們在意的。現場文本自會與迪士尼不同，但仍很真實，可利用它來做分析。更有趣的是將格林兄弟的原版拿來參照，就會發現觀點差異。有些內容對妳而言重要，對他而言不重要。

對於現成文本（流行版）的記憶(1):

- 從前從前在一個王國裡有一個幸福的王后懷孕了
- 生出了有烏黑頭髮與雪白皮膚孩子，取名白雪
- 公主誕生了，王后因為難產而過世
- 國王在不久之後就娶了美豔的新王后
- 這位新王后常常自己一個對著一面鏡子說話
- 她問鏡子說：誰是世界上最美麗的女人？鏡子就會這麼回答：您當然就是世上最美麗的女人！
- 日子一天一天的過去，王后總是得到她滿意的答案
- 直到白雪公主一天一天地長大
- 鏡子的答案竟變成「最美麗的女人是白雪公主」
- 王后聽了完全無法接受——決定除掉白雪公主
- 她交代一個獵人把白雪公主帶到森林裡殺掉
- 忠誠的獵人把白雪公主帶到森林裡，但下不了手，就把她放了
- 王后誤以為白雪公主已經被她幹掉了
- 但她在向魔鏡發問時，最美麗的女人是誰？答案依舊是白雪公主
- 王后知道被騙了，這次她決定自己來
- 她打聽到白雪公主的下落，自己裝扮成老太太
- 開始出發去執行任務
- 話說白雪公主被放生之後，在森林裡遇到七個小矮人
- 他們共住共食了一段時間

白雪公主是傳說，最原初的敘事者可能是個老太婆，可能是年老的白雪。任何創作都有個創作者，有個原初的版本，但版本是可以改寫的，可將遺漏處，不敢講的部分，或你沒注意的部分補上，這就是治療的工作，就是作文本治療。那些被遺漏的部分可能是更有意義的，其中有個人不願知情的，也有整個民族文化不願知情的，而最顯著被遺漏的是：性。這是幾千年的傳統，但再怎麼含蓄還是會描述到性。「溫香軟玉抱滿懷，露滴牡丹開」，這就是sexual的描述。軟玉雖是觸覺，但其實在講人的身體，這若不是在講性交場景就是見鬼了。「奴為出來難，教君恣意憐」，就是在說盡情的來玩我吧。若不做此解，就是文盲了。這些雖出自男人之手，但寫的卻是女人心情。國文老師很可能浮光掠影就過去了，但精神分析就是要將象徵講清楚。「在」和「不在」是互為表裡的，「缺如」是：該在，卻缺了，不願知情。

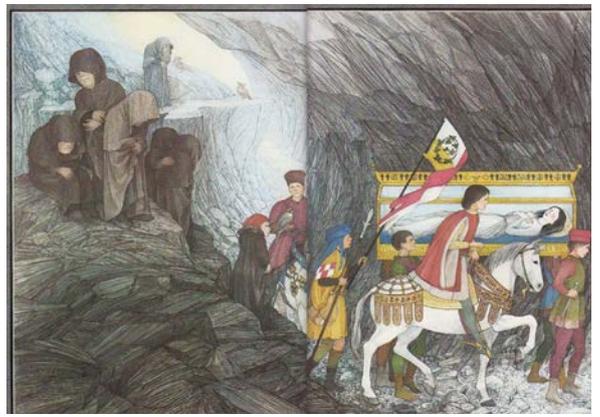
以下是當時心靈工坊的學員以接龍的方式所講的白雪。第一人講：從前從前，公主誕生皇后過世，國王娶後母，後母照鏡子，問鏡子：誰是世界上最漂亮的女人，而鏡子總是回答：是您，皇后。可是有一天，鏡子竟然說是白雪。皇后生氣，要殺白雪。但奉令的士兵看到白雪卻下不了手，因為白雪太可愛了。這更有意思，因白雪不見得需要求情。在木馬屠城記中斯巴達的皇后海倫私奔特洛伊，當斯巴達國王殺到海倫的寢宮時，首先要殺海倫，結果國王怎麼看

海倫都太漂亮了，不忍心殺。白雪後來逃到森林，遇到小矮人，安頓下來。後來皇后親自到森林，拿毒蘋果給白雪吃。白雪咬了一口後就「昏死過去」，被放進玻璃棺材。後來，王子路過，聽說之後落下眼淚，白雪也就醒過來。而皇后在得知白雪還活著時，將鏡子砸了。王子帶著白雪回宮，國王知情後殺了皇后。從此，白雪與王子過著快樂生活。故事到此就結束了。較有趣的是當對照格林原版時，就會發現這不是為了小孩而講的，且與當時的生活文化一致，即使其中有兒童不宜的細節，但他們不在乎。但還是會有奇怪的地方，像皇后要生白雪之前，希望小孩頭髮要像炭一樣黑，皮膚像血一樣紅，像雪一樣白，應該是白裡透紅。但若將頭髮烏黑講給德國小孩聽，就會有疑點，因為德國人是金黃色的。若將血與白說成血光之災也不合理。所以為何要這麼說呢，其實充滿玄機，當我們說給自己小孩聽時就會發現。又例如很傷心的國王不久之後取了美豔的新皇后，因此國王的傷心是真的還是假的？新皇后每天攬鏡自照時，會用押韻的方式說：mirror mirror on the wall。講故事不如用唱的。原文不斷強調，鏡子不會講假話，鏡子不會騙人。但Eco在談論語言時，說鏡子不會說謊，但人類若不會說謊就一定不會說話。人類一定要有這種本事。再看看一個對比的問題，在格

對於現成文本（流行版）的記憶(2):

- 有一天白雪公主在外面閒晃，口有點渴，肚子有點餓
- 這時剛好碰到一位面帶笑容、手提一籃蘋果的老太婆出現
- 這位老太婆很慈祥地把（有毒的）蘋果遞給白雪公主
- 白雪公主吃下了這顆毒蘋果，走回屋裡就昏死過去
- 七個小矮人回來看到白雪公主倒在屋裡都非常傷心，
- 希望她還能夠活回來
- 這時候有一個王子路過小矮人和白雪公主的房子
- 看到他們在哀悼，就問了一下情況
- 當王子聽了故事，也流下淚來，這時候白雪公主就醒了過來
- 小矮人都很高興
- 王子也很高興地帶著白雪公主離開了森林
- 王后回到皇宮裡又問魔鏡：誰是世界上最美

麗的女人
• 魔鏡
• 王后
在騙人
• 白雪
• 白雪
• 國王
• 從此



林原版中沒有公主，只是 little snow white。小白雪一出生就碰到後母，是天下最沒有保障的東西。皇后天天覽鏡自照，沒提到她有照顧孩子。你們要注意當鏡子講白雪是世界上最美麗的女人時，白雪才七歲。後來，皇后想殺白雪，獵人卻下不了手，於是殺了野豬，取了牠的內臟給皇后。皇后將肝肺等煮了吃，很血腥，但被迪士尼漂白。其中還有有趣，但怪怪的細節。皇后第一次賣蕾絲給白雪，然後又拿蕾絲要勒死白雪。真是笨方法。但用中文說蕾絲與勒死，則有押韻，這是德國人沒有的。皇后第二次用毒梳子梳白雪的頭髮，但被小矮人救活。皇后第三次用一半有毒，一半沒毒的蘋果。自己先咬沒毒的那一半，再讓白雪咬有毒的另一半。另一個疑點是，當鏡子回答皇后「妳是最美的女人」時，鏡子到底有沒有說真相？白雪雖躺在玻璃棺材中，但仍很漂亮。當時白雪最少已經是十七歲，王子被迷住了。這是童話裡很怪的地方：鏡子竟然不知道真相！

現場直播就是謊話，318 太陽花學運的鏡頭不是真相，因它只架在那裏不動，看不見其他的。鏡子很像這種東西，所謂的真相直擊，其實不知真相。王子怎會被死掉的公主迷住呢？故事留了一筆，很難維持一致性。現場文本是王子看到白雪，很同情，眼淚滴到白雪的臉上，白雪醒過來。但原文是王子要帶回棺材，途經森林，震動了一下，白雪咳嗽，將毒蘋果吐了出來，就醒了。王子將白雪帶回皇宮，當鏡子回答皇后已有新皇后，且比皇后更美後，皇后趕去現場看，發現竟然是白雪。皇后氣死了，穿上火紅的拖鞋，一直跳舞跳到死。所以，迪士尼或繪本很漂白。在人的歷史中，當我恨一個人時，吃他的肝肺是可接受的。王子比干被紂王挖出肝來吃掉。還有，周文王帶著他的三個孩子去見紂王，紂王宴請他們。席間，大兒子一直沒入席。紂王告訴周文王說：你現在吃的就是你大兒子的心。紂王將一個潛在的敵人殺掉作為警告。後來，有人詮釋周文王被軟禁之後發明八卦，六十四卦，有造反的意圖，六十四卦是周文王計畫要如何反抗，是六十四技，是有點道理的。現場文本與原版對照，就出現矛盾的疑點，那你就知道有漂白版。講故事時，你也會改寫，可以照實講：以前人就是可以殘忍到這種程度。今天有沒有結束？比以前恐怖百倍。孩子若不知道，你會睡得安心嗎？人間邪惡不會那麼容易就不見，不要說這血腥，兒童不宜。你可以講這些。「兒童不宜」是我們在抗拒，不願意接受。由於事實與文本有很大差異，於是出現很多幻象，而真正有意義的事情則被遮蓋了。佛洛伊德發現對方的眼睛看著你，卻將你當作別人，這就是傳移。作為分析師的你也可以將就它，進入他人的狀態。「傳移—反傳移」會在現場發生，這是佛洛伊德最重要的一步。這是現場與文本最大的差異，文本分析不會發生傳移。呂格爾曾說明詮釋與分析的不同：傳移的有無是最大的差異。在面對傳移時更困難，因已轉了很多折。下次會談《重讀佛洛伊德》，傳移雖不在他的理論中，但在他的實踐中有。理論上應叫做壓抑，但當它出現時就是傳移。

「阻抗」是指來談者實際表現的言談舉止中有「不願坦白說出自己的想法和感覺」的跡象，也由此發現「傳移」現象：這是一種理論上的理解——什麼「理論」？——精神分析關於「壓抑」(repression, the repressed)的理論。

精神分析的來談者在對你講時，除了會有遺忘之外，也會將你當成某個人，有時會有敵意，這不是你能預料的。白雪的遭遇有普世性，是人類共同的難題，但我們的文化卻未將其說出來，雖然我們同樣有後母。原初的敘事者會是誰？可能是皇后或白雪。皇后最後被處死，是誰的主意？可能是王子，也可能是白雪。白雪可能懷恨，要報仇。也可能是王子的意思，這在現代是輕而易舉的。第二，我要替皇后講幾句。「攬鏡自賞」不只是自戀，這難道不就是「女為悅己者容」，是為她的夫君嗎？這也是普世性的，但被一個懷恨在心，以及不知其所以的女兒誇大，以至於女兒眼中的母親只會看鏡子，不看我（白雪），還對著鏡子自言自語。什麼叫文化創傷？就是從母到女都如此，請問白雪嫁給王子之後會不會問鏡子同樣的問題？用蕾絲勒死白雪是笨主意，皇后怎會這麼笨，為何不拿

麻繩？於是這很可能都來自於無知小孩的瞎編，所以很可能都是白雪的演譯。若你問敘事者是誰，就會發現敘事者很天真，將一個自戀的母親刻畫成邪惡，這其實是一個幼年女兒妒恨母親的自白。雖很難辨真假，但反映出一個妒恨的女兒如何回憶她的母親。仇恨的惡性循環是無解的，但媽媽跟你講故事時，就可以說：我們不要掉入這種循環，若有什麼對不起你的事，你現在就告訴我，以避免演變成白雪。我們與惡的距離不遠，但將其說開來可避免靠太近。女兒年紀小，會認為家的危機是因為母親。故事可以這樣講，那樣講，下次換你講給我聽，你有出現另類版本的可能，於是出現文本治療，例如你不喜歡跳舞到死，於是你將它改一改。精神分析就是在沒有話的地方找話講，講出來之後盲點就會攤在眼前。先前有人談 **Empathy**，將其譯成共情，但 **em**-沒有共的成分。這是個難題，是專家的難題。你們有無問題，以這種方式收尾是意料中還是外？

討論

問：提到童話分析就會提到榮格，提到象徵，但較注重故事內容。老師的說法較日常生活一點。

宋：榮格最常提到就是原型，是現成的套件。但這不是人類自古以來就有，而是榮格發明的。這麼說，榮格派會與我對抗，會說原型來自於集體無意識，1 不是榮格的發明。但我說未必如此。榮格有一次問易經：你知道你的命運嗎？榮格拿出錢幣，丟了三次，一共丟出九個卦。榮格是用這種方式使用易經的，是「我在說你」，而不是易經在說我的命運。榮格用同樣的方式對待原型，是「以你之道還諸於你」。於是，是原型是榮格創造出來的東西，佛洛伊德也不反對這麼做。但榮格的套件就只十幾個。不能這樣，凡事套用現成的原型就會像使用專業手冊一樣。

問：這麼說很欽佩。榮格用套件與宋講精神分析的路數完全不同。俗話說不憤不啟，說不疑不釋，所以要找到那些怪怪的東西。記憶與身世有關，但常只記得那些沒有意義的細節。一個人會記得那麼仔細就是非常有意義，你要想辦法知道那個意義在哪裡。

宋：西方人三歲小孩半夜習慣不與父母同房，因他們很重視性，孩子在旁邊會干擾，但我們不是這樣。我們很奇怪，沒把孩子趕走。孩子半夜敲門，聽到房裡有呻吟的聲音，好像很痛苦。小孩會想一定是父親在施暴，但他不相信，也不敢離開，然後看到旁邊有蟑螂爬過，於是只注意蟑螂。小孩長大後對分析師說，不知道為什麼怕蟑螂，說來說去只會說怕蟑螂，但忘記了他為什麼在父母親的房門前。分析就是要利用這種清楚的記憶。但有一種你不願知情，所以你故意忘記的，被消掉的記憶。你要運用那個不重要的細節將其召喚回來，這就是很典型的佛洛伊德說法。不必像榮格那樣說神話，只要從對方所述場景中去找可利用的東西，例如問：你為什麼要在房前坐這麼久？然後才發現原來你真正害怕的是什麼。

問：若國外的原初場景在我們華人並不如此，如此還能用佛洛伊德理論嗎？

宋：孩子雖睡在父母親中間，但父母親做愛時一定會跨過孩子。父親用手摀著母親的嘴，母親則克制自己。我們的文化不會讓女人叫出聲來，我們較沒出現佛洛伊德口中的原初場景（所謂 **primal scene** 就是父母做愛的場景）。

問：但有聲響及動作，於是也許小孩被隱約吵醒。孩子如何解釋，是恐怖的還是？

宋：精神分析所建立的環境與我們不同，但我們的父母親也做愛。可問兩個問題，我們的文學曾描述過孩子對父母親出現恐怖嗎？為何從來沒提過？女人在歷史上是被刪除的，不在場，不只是夫婦之間，最怪的是女人被纏足了，在文獻回顧中完全沒提到，從前可能有一兩個人曾發出疑問，但沒有構成文化的自省，沒人提過加在女人身上的酷刑。所以我們有我們自己的問題，我們不會描述女人因纏足，及後來造成的影響。我們對於女人的壓制是很明顯的，到現在還有跡象，使其成為次等的。講一點細節，有一位美國大提琴家來台演奏。他第一次到台，吃飯時注意到女性有優雅細緻的動作。他說若我不是個大提琴手，我不會看見。我發現有些女性講話時，會不時以手掩口，但那不是真正掩口，而只是個姿態。但美國女人不會這樣，這是很細微，很精要的動作，不是禮儀的問題，而是女性美的姿態。從大提琴家的觀點看來是這樣，但我看到的其實是我的女性同胞在遮羞，而不是女性美，也不是女人味，是不敢示人，連笑都不能。我不覺得那叫做優雅，這有文化差異，我不同意那個大提琴家。我對我的環境理解比你更多，那你是對我們的歷史不了解：女人不能被別人看見自己的七情六慾。所以不必將精神分析照樣搬過來。

問：每個精神分析師都有自己的理論或自成一家，談到榮格時可回到原型框架。

宋：你們會覺得榮格很個人化嗎？對於白雪的解釋不完全是我的，Roy Schafer 也提到，這不是母親在虐待女兒，而是女兒妒恨母親。有人說榮格發明集體無意識，但佛洛伊德認為集體無意識之說是多餘的。因為心理學從來沒有個體的，佛洛伊德不是個體主義，象徵就是從「這」轉成「那」，都有公共性。夢是視覺的，夢會有與其配套的官感系統將之儲存起來，但還有另一套儲存系統，就是文字。官感不易被儲存，但文字是共享的，沒有私人性。我們用語言回憶，就是集體的，雖然就發生在你的腦袋裡，是個體的。這些經驗被你登錄起來，除了官感的登錄之外，還有語言的登錄。登錄都有共通性，分析師只是比你更多可聯想的範疇，及更多聯想的可能性。當你不知道時，你就會採用套件。我們會將自己的身世用套件來拼湊，榮格式的拼法是用所謂的原型，但佛洛伊德不如此強調。若去佛洛伊德的紀念館去看，你會發現他收藏很多骨董，不少於榮格。圖騰與記憶，與史前史有關，佛洛伊德對人類文明語言的部分很在乎，例如他在《日常生活的心理學》中，透過同音慢慢找回忘記的事。佛洛伊德還有一本講機智的書，突然冒出來的一個字創造出事與事之間的關聯。例如有人向有錢的親戚家借錢，結果被趕出來。這人後來說：剛才碰到了 **Famillionaire**。這是一個家人與百萬富翁的合併字，像家人卻不是家人。情急生智的笑話與複述別人的笑話很不同。越南來的僑生與韓國來的僑生互相糗對方，韓國來的對越南的說當他一將雞雞掏出來就會立刻變成冰柱，而越南來的則說他的雞雞若一掏出來就會不見了——被子彈打掉了（指越戰）。以這種方式對比兩人處境的差異，指出一種妳沒想到的事情，將生活實情說出來，這叫做笑話，但很機智。人真的是情急生智，所以佛洛伊德說人在此狀態中會出現很多奇怪的行動。蕾絲與勒死是我在寫稿時突然想到的，我知道聽眾是大陸生，他們會說「咧死」，於是脫稿演出，一語雙關，然後又想到用蕾絲去勒死一個人未免太笨了。這不完全是我的發明，不就是佛洛伊德的招數嗎？以我們的素養，我的功夫就是這樣，特別在意一語雙關的部分，也有人很習慣以諧音的方式插畫。還有一件事，就是精神分析學界的人很多人沒注意到九零年代出現了自成一家的新精神分析師，他們每個人都寫了很多著作，但有個共同的特色，就是最常引用的就是佛洛伊德，其次就是克萊恩，溫妮考特，**Bion**，拉岡。但他們所引述的佛洛伊德不是那些大家已知道的，若你未將佛洛伊德全集讀完，你就還沒入門。

第六場

主持人：鄧明宇

主講者：陳慧玲

研讀主題：Freud, S. (宋文里選譯/評註)《重讀佛洛伊德》，台北：心靈工坊。(選讀)

【討論要義】分析行動的意義

時間：民國 108 年 12 月 28 日 (六) 1400~1700

地點：台北市天祥路 48 巷 2 號 3 樓之 1

內容摘要：

譯註者導論

- 精神分析這門學問本身處恆動過程，佛洛伊德《全集》仍是一部未完成的作品。
- 美國學院主流早期對佛洛伊德充滿誤解，直到佛洛伊德過世後 30 年 (1970 年代)，才重新掀起重讀佛洛伊德運動。
- 本書前半部分以「最後的佛洛伊德」為主，後半部討論《技法篇》。
- 本書目標是要把精神分析的漢傳文本建立起來。
- <釋夢在精神分析中的運用>《自我與伊底》兩張重要的圖示 P026-027
- 對於目前中文翻譯常見的誤讀之商榷。關於「無意識」「它、伊底」「傳移」「神入、體會、印菩提」「身分識別、身分認同、同一性」「性泛轉」「性逆轉」P030-032

譯註者導言(技法篇)

- 哈伯瑪斯認為技法篇是佛洛伊德的第三套理論—**實踐的理論(theory of practice)**
- 呂格爾：精神分析不是探求科學真理的技術，而是**導向真誠的技法**。
- 精神分析**同時是一套科學理論(後設心理學、地誌學模型、結構論)**【文學家藝術家使用】，以及一套**理論外的言說和關係實踐方式【精神分析專用】**。
- 「精神分析的基本規則」Ad：自由聯想、誠實。An：平均懸浮的注意
- 無止盡的戰鬥—認出阻抗(反抗軍)，全方位的戰鬥。「不可能用不在場的方式(in absentia)或以祭祀用的芻狗(in effigie)來摧毀敵方」
- 遺忘與記得：「患者並未記得他所遺忘或受壓抑的任何東西，而只是將它演現(acts it out)，它不是以記憶的方式來複製，而是以行動來演出；他是在重複，但不知道自己在重複。」這些都在傳移現象的在場，分析雙方親自出場現身。
- 藉此傳移來再現那發生於過去卻已被遺忘的事...
- 阻抗(壓抑，repression)之力不只是施力/受力兩方之間推拉的力學關係，而是一種泛情境的**排開之力**。
- 對父親的服從幻想(父親的原初意象→壓抑→傳移)轉而成為對兄弟共事的不甘願(阻抗)
- 催眠法—父子聯盟原則。
- 精神分析—兄弟聯盟原則。
- 傳移分析的分析：根據精神分析的觀察，導向此愛對象的欲力衝動中，只有一部分會進入完整的(知情意各方面)心理發展過程，也會被導向現實世界。但這欲力衝動的另一部分，則會被懸擱在意識現實之外，除了進入**幻想**或留在**無意識**中，就無法展開，因此對此人而言，

他無從知曉。

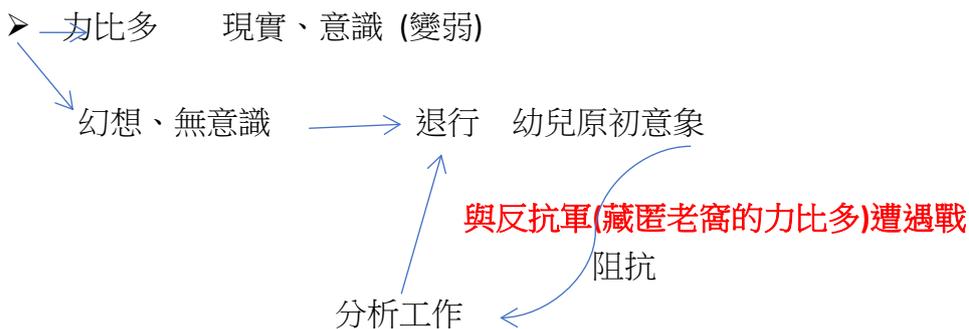
➤ 這持存在心中且蠢蠢欲動的(力比多)投注，就會朝著治療師形象而去。……接下來這投注所要追索的就是各種初型(prototypes)，也會黏附於他自身中現有的樣板，…。這投注會把治療師導入患者已經形成的某一組心靈「系列」(psychical series)之中。

➤ 傳移現象把 Ad 的意識與無意識對象在分析情境中暴露出來。因此傳移分析就是針對這些真實的對象而展開的戰鬥。

➤ 到底在阻抗甚麼？

➤ 傳移現象的強度實乃決定於阻抗之顯現程度。

➤ 分析師，是個弑父者。分析社群是個弑父之後所建立的兄弟聯盟社群。每個兄弟都要自負其責，自己面對下一個戰場。



阻抗 1 無意識吸引力(壓抑) → 要移除

阻抗 2 對抗分析工作

——→ 情結材料傳移到治療師身上 → 以自由聯想(進入意識)
宣稱自己(病因情結) 的存在，最頑強的防衛

➤ 患者學到更多的釋夢之法，只會變得更加的防衛。(後來的夢會更加隱晦，學會用夢的建構過程加以防衛)。P178

➤ 記夢是否一無事處?治療者文本的保存，但患者的記夢會有扭曲與耗損。

➤ 夢者的貼心會接受分析師的暗示，作出讓分析師肯定的夢境?

➤ 為何傳移在精神分析中呈現為阻抗?

➤ 到底在阻抗甚麼？

➤ 精神分析「成為/一個/人」、自我了悟(self-illumination)

第七場

主持人：宋文里

主講者：陳鴻文

研讀主題：Milner, M. (1987/2016) 《正常人被鎮壓的瘋狂》，台北：聯經。(選讀)

Kohut, H. (1968) Introspection and Empathy: Further Thoughts About Their Role in Psychoanalysis, in The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut: 1978-1981(vol. 3), Ed. Ornstein, P. H.. Madison, Conn.: International Universities Press.

Kohut, H.(1981) On Empathy, in The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut: 1978-1981(vol. 4), Ed. Ornstein, P. H.. Madison, Conn.: International Universities Press.

【討論要義】對於「體會」的精神分析再思考

時間：民國 109 年 01 月 04 日（六）1400~1700

地點：台北市天祥路 48 巷 2 號 3 樓之 1

內容摘要：

就我看來，自由畫追求的是捕捉內在心靈的行動，擺脫複製既有現實生活的秩序(畫得很真實)，而與所謂的「汪洋感」合為一體。

自由畫可以讓人鬆動我與非我的界線

1. 為何畫可以成為精神分析的對象

產生畫的力量：心靈創造性(psychic creativeness)—可以生產象徵

2. 自由畫背後的沉思行動(contemplative action)

沉思：並非有實際目標的行動(p.352)，讓自己的狀態與內在體驗合二為一
行動：向著內在體驗前進

沉思行動會讓人朝向意識的空白狀態前進，這個空白可以創造出重新界定的我/非我的界線。

3. 律動

無法透過成品捕捉創作時的律動，但在進行自由畫時，因為擺脫了外在真實，可以與內在更為貼近。

但在 Milner 眼中，律動似乎就是創作時的與自身內在感受貼近的一條路徑，而難以成為分析的其中一環(因為無法捕捉畫圖?)。但可以就成品來說感受「力道」，但是「從頭到尾」就沒有辦法精確地捕捉。

4. 為什麼不會作畫

作品可以代表創造物—體認到無法有「完全和靈魂所欲者一致」，讓人感受到失控，而不敢去創作。創作過程的快樂，與實際成品的失敗；回歸嬰孩的狀態認為自己是全能，可以與母親緊密連結，但實際上媽媽與自己是分別兩個個體，而感受到危險。感受不到接納(成品/現實的完美)，只好逃跑、

攻擊或者拒絕創作。

加一段【附論】

宋文里

…在 Milner 的 *On Not Being Able to Paint* 一書附錄中，我們可讀到她對於「集中注意於身體」這個論題的說法，認為此說就是在談一種「內觀」，但這不能望文生義。進一步的理解才能使她的特殊洞見浮現。她說：畫圖到能令自己滿意，通常是要能把**想像的身體(imaginative body)**伸展成**廣延的意識(wide awareness)**，並且能把自己的**物理身體(physical body)**和所畫之物都包含進來。她舉自己的一次體驗為例：「...透過使用象徵的重複和節奏而獲得了物的整體意識，這樣的滿足就像是透過做運動而得的感覺，特別像是舞蹈和溜冰。在畫樹的時候，枝和葉的伸展會給我肩膀、手臂和手指傳來意識，而我也感覺到樹根在我的腳裡。」身體在靜靜的舞蹈中伸展而致能廣延地對應到一棵樹的姿態。這就是用**想像的身體(imaginative body)**把**物理的身體(physical body)**以及所畫之物都包含進來。事實上我們也常聽到很多人有類此的體驗，但他們說的是「我的身體和我所面對的樹合一」，然而 Milner 說的則是「**其中有個想像的身體(imaginative body)作為中介**」，而不是無接點的合一。

本來以為 Milner 所說的已經是個簡明易懂的「內觀」之法，但後來發現評論者每每說她是神秘主義者，這也就意謂她的說法「**我身與外物以具有想像力的身體作為中介**」構成了一個三項式，而這種三項式就形成了本計畫所待解的基本迷團。

* Milner 的**想像的身體(imaginative body, IB)**，如果放進 Peirce 的三項式，那麼它會等於哪一項？在各家所設的三項式之間，應該不是定序又平行的理論模型，所以，哪個等於（或近似於）哪個，是需要討論的問題。IB 既是個「中間項」，可不可以說這在概念上接近於 mediation？接近於 sign？但 sign 是個「第一項」，怎會變成「中間項」呢？我們似乎要把三項式畫成一個可轉動的三角輪，把原有的 1-2-3 轉成 2-1-3（**畫圖說明**），而像這樣的轉動模型，在「五藏」的藏象系統中就是個當然。*
* *

（一）On Empathy

摘要：

以下內容主要來自一篇 Kohut 寫於 1981 年的文章，但不限於此。我蒐羅了許多 Kohut 散落在其他文章中對於 Empathy 的主張，將它們集結於下。

首先，關於 Empathy 不是什麼。

- （1）Kohut 反對心理治療界當中所流行的透過愛、或透過 Empathy、或透過仁慈、透過同情、或透過「**就只是在那兒【陪他】，及好好相待**」、或透過說「是的，我懂你」就能夠達到治療的效果。這些，對於 Kohut 而言，都只屬於 Empathy 的低形式，不足以達成治療的效果⁷。
- （2）Empathy 與任何情感無關，尤其是同情或愛（affection）⁸。
- （3）Empathy 不是直覺。Kohut 認為，雖然精神分析師如那些使用向外觀察法的專家一樣，偶爾可「直覺般地」，「快速地，前意識地（pre-consciously）認出複雜的組態（complex

⁷ 1981 生前最後一次演說, on empathy, the search for the self.

⁸ 1982 印行, semicircle

configurations) 」，但大多時候精神分析是以非直覺，及艱辛的方式進行⁹。Kohut 反對「直覺」，認為它與一般的精神活動無異，只是以很快的速度進行：天分、訓練、以及經驗有時候會結合起來，形成所謂的直覺¹⁰。

(4) Empathy 不總是正確，而總是在嘗試錯誤，可能被錯誤的預期或錯誤的理論誤導，也可能不夠堅持繼續用其該用的方法¹¹。

其次，關於 Empathy 是什麼。

(1) Empathy 是定義者，定義了精神分析是什麼¹²。

(2) Empathy 是適當行動的通知者 (informer)¹³。而所謂的「適當行動」含友善的及敵意的。後者例如，二戰時期納粹在轟炸用的炸彈上裝上哨子，使其於墜落過程中發出尖銳聲響，就是知道那些位於地面的人在聽到聲響之後會出現具破壞性的焦慮反應，而這是透過 Empathy 得知的。

(3) Empathy 是治療的行動，是一種有助益的行動。一個小孩，若處在一種不提供 Empathy 的環境中，例如母親總是躲在牌桌之後，且不理會這個希望被理解的小孩，則小孩長大後會出現不整合焦慮 (disintegration anxiety)。這是因為小孩會認為他所提出的，是一個不該提出的要求，而為此感到內疚。這種內疚會延續到成人¹⁴。

(4) Empathy 是一種代理的內向觀察：「換句話說，我們不只用理論的方式看待事情，我們還聽報告，聽那些親眼看到那些事的人所做的報告；這是因為我們看不到，而看不到的原因是我們不在場，也因我們無法在場，或者，因我們完全不可能，或永遠不可能在場」¹⁵。Kohut 描述這情況就像科學家不能去太空，只能聽取太空人的報告一樣，只不過科學家所用的是代理向外觀察法 (vicarious extrospection)¹⁶

(5) Empathy 是一個「價值中立的觀察模式；這是一種經過調整的模式，將觀察的重點調向人的內在生活，就像向外觀察模式調向外在世界那般」。¹⁷

(6) Empathy 是一種工具，有低形式及高形式，低形式是理解，如同嬰兒與母親之間密切的身體接觸那般，而高形式是提供詮釋給治療參與者。而此一詮釋，是關於關於源起 (genetic)、關於各種力之間互相作用及其作用的過程 (dynamic)、關於精神交易 (psychoeconomic)。而在低形式至高形式之間，則是一個連續發展的過程 (a developmental line)，這也是就說，即便在高形式當中仍可找到低形式的痕跡，反之亦然¹⁸。

(7) Empathy 是「一種認知的模式，將其調到能感知複雜的心理組態 (psychological configurations)」¹⁹，以「獲取另一人內在生活的客觀知識」²⁰

(8) 「以 Empathy 的方式理解另一人的體驗是人的天賦，就像他的視覺、聽覺、觸覺、味覺、以及嗅覺一樣。」²¹

⁹ 1982 semicircle

¹⁰ Lauren Wispe, empathy development, p.30; 1971 Kohut, p. *the analysis of the self*. New York: International Universities Press.

¹¹ 1982 semicircle

¹² 1981 on empathy

¹³ 1981 on empath

¹⁴ 1981 生前最後一次演說, on empathy, the search for the self.

¹⁵ 1981 on empath

¹⁶ 1981 生前最後一次演說, on empathy, the search for the self.

¹⁷ 1982 semicircle

¹⁸ 1981 on empathy

¹⁹ (1971) p.300 *the analysis of the self*. New York: international University Press

²⁰ (1971) p.485 *the analysis of the self*. New York: international University Press

²¹ (1977) p. 144 *the restoration of the self*. New York: international University Press

(二) 進一步思考內向觀察 (introspection) 及代理內向觀察 (empathy) 於精神分析當中所扮演的角色

摘要：

Kohut 首先於此文中重申其發表於1959年的主張，參見附錄，然後以抑鬱為例，說明近體驗如何與位於體驗遠端的理論合作，以形成一個科學公式 (formulation)。

依據佛洛伊德 (1917)，一個人於抑鬱之時，會將其先前對準外在對象的攻擊轉向自己。這其中有一個規律且依序發生的體驗：(1) 向外攻擊的衝動；(2) 實現此一攻擊時所遭逢的內在或外在障礙；(3) 出現自我貶低及自恨 (self-hate)。這些體驗可經由分析師以 Empathy 的方式分辨出來。但 Kohut 指出在抑鬱形成的過程中，分析參與人的體驗並不僅止於前述的衝動、障礙、以及自恨。Kohut 主張分析師可基於 Empathy 而得知更多，以及導致新的發現。

Kohut 主張兩個認知過程 (1) 理解，也就是經由內省以及 empathy；(2) 詮釋，也就是將經由觀察及理解而得的資料與位於體驗遠端 (experience-distant) 的理論脈絡加以模合 (fitting in)，以獲得有價值的科學公式。藉由此過程，Kohut 說明抑鬱所涉及的情緒與嬰幼兒時期所感受到的嚴重沮喪有關。而其發生的時機則於嬰幼兒試圖辨識「母親-乳房」是一個與自己不同的個體之時。

在此一時期，嬰兒正在體驗「母親-乳房」其實不太受自己的需求控制，因此感到沮喪。Kohut 表示若讓我們的想像與發展的理論知識 (也就是關於自客體 (self-object) 分離的知識) 合作的話，我們將會得到最主要的結論，就是嬰幼兒的口腔沮喪會導致兩個結果：(1) 它引起強烈的口腔-薩德 (oral-sadistic) 憤怒；(2) 它使得嬰幼兒所進行的嘗試——也就是接受自己與對象 (「母親-乳房」) 是分離的個體——前功盡棄。而此一嘗試是發展過程的重要階段，若成功會使得嬰幼兒更加成熟。若對象能對嬰幼兒的需求做出適當的反應，就會使得嬰幼兒受到鼓勵，使其更加信賴此一分離的他者。但若對象未能以 empathy 的方式準確地感知嬰兒的需求，而導致嬰幼兒的嘗試失敗時，原本應該分離的自客體會又合為一體。而此時，嬰幼兒因沮喪所引發的憤怒則完全導向此一自客體，於是導向自己。

附錄

1959 年，kohut 曾為文試圖說明「觀察模式與理論之間的關係」²²。而其「觀察模式」則是指內向觀察 (introspection) 及 Empathy。而所謂的「內向觀察」大致上相當於「一個人觀察自己的內在體驗」，至於所謂的 Empathy，則是代理內向觀察 (vicarious introspection)，相當於「一個人觀察另一個人的內在體驗」。Kohut 主張此二者是精神分析當中最核心的觀察模式，是一種「經過訓練的技術」，其他例如自由聯想 (free association) 或阻抗分析 (resistance analysis) 等方法都是以此為基礎，都只是補助。Kohut 進一步主張經由此二法 (或模式) 所觀察到的才是心理現象，且僅限於心理現象。

依據 Kohut，心理現象無實體，無法經由視覺、嗅覺、味覺、觸覺、及聽覺等，以官感的方式感知。Kohut 將此一心理現象稱為「內在體驗」(inner experience)，包括意圖、思想、願望、感覺 (feelings)、及幻想。Kohut 認為最初，精神分析理論的創始人佛洛伊德就是使用此二法將自身，以及從他的病患，觀察到的「內在體驗」加以推演 (也就是抽象化)，這才得出可套用至每個人身上的精神結構²³及機制²⁴。在這些結構及機制中，Kohut 認為最重要的是無意識 (unconscious) 以及傳透 (transference)。

²² 在一篇名為 Introspection, Empathy, and Psychoanalysis/An Examination of the Relationship between Mode of Observation and Theory 的文章中

²³ 稱之為結構是因為佛洛伊德並不單獨提到無意識，而是將意識、前意識、無意識當成一組精神狀態來談。

²⁴ 其他類似的「機制」還有壓抑、投射、阻抗等。

但「結構」及「機制」是理論化的結果，只是內向觀察時的參考架構，不是某個特定人的「內在體驗」，於是後者仍需以內向觀察，或經由他人，例如精神分析師，以代理的方式（也就是 Empathy）來探索。

簡要地說，在這篇文章中，Kohut 主張精神分析是一門新科學，而其能探索的範圍及內容都受到觀察模式的限制，也就是受到內向觀察及 Empathy 兩種方法，以及此二法所能及的「內在體驗」。作為一種對照，Kohut 在該文中提出另有一種外觀法（extrospection），而那是用來觀察外在世界的。此法經由視覺、聽覺、及觸覺等去探索那些具有實體的世界，例如身體、行為、以及社會等。而這些，都不在精神分析的範疇之內。

以上就是 Kohut 所試圖說明的觀察模式與理論之間的關係。但此一要義卻未被當時的精神分析學界接受及理解。或許，這是由於 Kohut 同時指稱內向觀察及 Empathy 是一種態度：

在我們所使用的觀察方法當中，如果其主要成份包括我們的官能（sense）時，那麼我們就是在談物理現象，如果觀察法當中的主要成分是向內觀察以及 Empathy 時，我們就是在談心理現象。上述定義當然不可用最狹隘的方式來理解，它不是針對任何一個正在進行中的實際操作，而須以最廣義的方式來理解，它是觀察者的一種整體態度，當其面對被其調查的現象之時。²⁵

1981 年，也就是 22 年之後，Kohut 對於精神分析學界對其主張的誤解仍相當不平，在芝加哥精神分析社會以及芝加哥精神分析學院的第五十周年慶上發表演說中²⁶重申其再次闡述其主張，稱前述觀察模式與理論之間的關係為遠距體驗（experience-distant）。

以下摘述 1981 年的演說內容。在前述的 1959 年的演說中，Kohut 就已經提到精神分析是一門由內向觀察及代理內向觀察（empathy）所定義的新科學。在其 1981 年的演說中，Kohut 更篤定地指稱精神分析是一門科學，指出精神分析像每一種科學一樣，都有兩種趨近方式，一是如前所述的遠距體驗，另一是近體驗（experience-near）。前者涉及理論形成的過程，後者涉及資料蒐集；二者都涉及如何使用。

在演說中，Kohut 闡釋 Empathy 就具有這兩種性質。就近體驗而言，Empathy（1）是一種資料蒐集活動，同時也是支持性及治療性行動的前提（precondition）及通知者（informer）。而所謂支持性行動是指，例如母親在得知嬰兒的需要之後所採取的適當行動，例如替嬰兒換尿布。至於治療性行動，就精神分析而言，則是指分析師對分析參與人（analysant）給出詮釋。在此，Kohut 指出經由 Empathy 所喚起的行動並非總是友善的，而可以是相反的，有敵意的。再回到 Empathy 的另一個近體驗性質，Empathy（2）作為一種與人連結的有力情感，而這，來自於人渴望被理解。Kohut 在演說中提出一個理論：對於死亡的恐懼或是對於精神失常的恐懼，經常都是在表示人害怕失去其 Empathy 的環境。當人失去 Empathy 的環境時，會出現解離（disintegrated）。

Kohut 舉了幾個例子。其一是二戰時期被納粹關在集中營的猶太人，Kohut 認為那些倖存者比被處決的人更難堪，因他們面對一個完全沒有 Empathy 的環境更久。其二是關於三位太空人在機艙故障之後的選擇。這三位太空人試圖登陸月球，但他們所搭乘的太空艙被隕石擊中，導致破損。這時，他們有兩個選項，一是留在繞月球的軌道上永無止境的飄浮，另一則是返回地球，然後在進入大氣層時燒毀。結果這三位太空人選擇後者，成功地返回地球。Kohut 在得知此故事之後，主張這三人當時的考量很可能是基於他們不願脫離地球上所提供的 Empathy 環境。最後一個例子是正向的：小孩在母親

25

²⁶ INTROSPECTION, EMPATHY, AND THE SEMI-CIRCLE OF MENTAL HEALTH。此篇文章是Kohut生前所寫的最後一篇論文，在他過世後由其兒子重新整理，於1984年發表於。

提供的 Empathy 環境中逐漸成長，包括從一開始的緊密身體接觸，到後來用例如臉上讚許的表情。Kohut 舉例當小孩剛學會走路，欲離開母親時會回頭一看，尋求母親臉上讚許的表情。Kohut 說緊密的身體接觸是 Empathy 的低形式，而讚許的表情則是高形式。Kohut 認為在精神分析師與其來談者之間有類似於嬰幼兒與母親之間的情境：最初，分析師所提供「理解」是一種低形式的 Empathy，後來，分析師提供「解釋」則是一種高形式的 Empathy。

在 1981 年那次演說中，Kohut 除了說明 Empathy 近體驗的性質及作用之外，他也回顧 1959 年的演說，以更清楚地方式重申精神分析應該以其使用的方法——也就是內向觀察及 Empathy——來定義，而不是以經由方法而獲得的內容——也就是精神理論——來定義。

第八場

主持人：陳慧玲

主講者：鄧明宇

研讀主題：Rom Harré (1991) *Physical Being*. Oxford, UK: Basil Blackwell. (選讀)

【討論要義】身體的文化心理學/身體誌的書寫

時間：民國 109 年 02 月 22 日（六）1400~1700

地點：台北市天祥路 48 巷 2 號 3 樓之 1

內容摘要：

➤ 羅姆·哈雷 (Rom Harre) 簡介

他是一位備受推崇的哲學家與心理學家，然而他的學術生涯卻始於數學研究。由於對科學方法論很感興趣，從而轉向科學歷史研究。編撰過多部與哲學、心理學及歷史有關的著作，包括《認知科學：哲學式概論》、《哲學千年史》和《偉大的科學實驗》。曾擔任英國科學哲學學會主席，也是國際化學哲學學會的榮譽主席。於 2019 年 10 月 17 日去世，享年 91 歲。

➤ 本書大意

作者試圖對身體在我們的生活中所扮演的角色進行全面的描述。他認為，這些角色不是由有機功能決定的，而是由文化習俗和社會意義決定的，並且無論對與錯，我們的身體類型決定了我們的生活方式。

本書內容共分三部分：

1. Metaphysics(形上學)
2. Evaluations(評估)
3. Meanings(意義)

➤ 概述

如果僅從醫學和生物科學的角度考慮人體，就無法充分理解人體在我們的生活方式中所扮演的角色。

身體概念被賦予了意義，因此在不同的思想和行動環境中以各種方式被確認。

身體和人的概念緊密相關，它對我們思考自己和他人身體的方式產生影響。身體形態和身體功能隱含各種社會規範，為了保護身體，必須遵守某些約定俗成的道德規範。身體形式不僅是審美的判斷，還被區分成「健康」和「疾病」的身體。從身體及其部分和功能的使用來考察它們的用途，它們可用來當「能指(signifier)」，符號系統，又可用作「銘刻(inscribed)」意義的空白表面。這些是身體語義的隱喻。(O'Neill, 1985)

一個人具有社會、個人和身體的存有，我們每一種存有方式都與其他方式有牽連，這些探索分別有社會、個人和身體心理學的理论。

作者關心的問題是：人們在日常生活中，如何使用身體以及如何使用身體概念來構思、計畫和完成工作。在思想和行為模式中，身體既可以作為目標，也可以作為主題，或者兩者兼具。

社會學家特納 (1984) 確定了四個身體的社會任務-生殖、克制、調節和表徵。Scheper-Hughes and Lock (1987) 的身體人類學，圍繞身體概念的三重用途，來制定自己的計劃。分別是：

- (1) 身體自我—即我們所經驗的身體；
- (2) 社會身體—指的是身體作為自然符號的用途；
- (3) 身體政治—即在社會控制實踐中構思和利用的身體。

➤ 身體誌的書寫

以身體部位為主題，書寫個人經驗的敘事。

「我的口腔，是一個通道，連接我拮据寒酸的青少年時光，通往未來一個雅痞的、有品味的、菁英舒適生活的想像。我那些殘破不堪的牙齒，則是座落在星系層層交叉的不同軌道中間，一顆又一顆燃燒的星球，它們每一顆都承載了我在不同的年代、發生的不同故事。矯正就是透過一條一條的鋼絲，和牙齒上面的定位器，一個把它們拉扯遷徙、排列次序、重新歸到一個世俗認為美觀大方位置的過程。」「無論是快樂還是痛苦，身體經驗過的自然就會在身體上留下痕跡。每當我們沿著這些痕跡走回去，自然就會走到過去一同走過的經驗。」

在物質世界的事物中，身體是獨一無二的。人們意識到自己是被體現的，身體被識別為這個或那個體現的人。

➤ 第一章

身體是必要且重要的人格所在地，每個人都處於複雜的社會和人際意義網絡的紐帶，我們從中汲取到分配給身體及其各個部位的意義，根據自己的文化習俗呈現身體的樣貌。

在物質世界的事物中，身體是獨一無二的。人們意識到自己是被體現的，身體被識別為這個或那個體現的人。

身體是必要且重要的人格所在地，每個人都處於複雜的社會和人際意義網絡的紐帶，我們從中汲取到分配給身體及其各個部位的意義，根據自己的文化習俗呈現身體的樣貌。

身體在空間上具有定位，並在時間上是持久的，在時空中描繪出連續的軌跡。身體具有因果關係的力量，通過身體可以引起其他物質的變化。

身體是人的體現，是我們展示我們自己的社會存有的方式。

手術麻醉時可以將人分離成三部分：人格、身體、思想。

一個人與他們的身體分離的例程序是一個社會過程，包括責任的轉移和權利的中止。身體與思想的分離是物質的—也就是說，這是一個生化過程，涉及功能的缺失或懸浮。這些技術統稱為「分離實踐」。

戈夫曼（Goffman，1961）所觀察到的，手術室準備的某些方面可以解釋為一種儀式行為，該儀式行為將特定人體的責任從如此體現的人轉移到外科醫生和其他將要採取的醫療人員身上。

Streets-Johnstone（1981：400）提出：舞蹈即興表演本身就是一種思考行為：「在這種思想中，運動不是思想產生的媒介，而是思想本身。」

人與屍體之間的區別是本體論的。屍體是與人的身體不同的事物，即使要成為屍體，物質也必須曾經是人體。

➤ 第二章

每個社會都將人們區分為男人和女人。除了基於身體的生物性別之外，還有「社會建構」的性別差異。

身高、膚色、豐滿度、身體形態、肌肉力量等體質在任何人群中都表現出物質兩極性。人們被某些社會規範分成：胖或瘦、高或矮、白或黑、男人或女人、兒童或成人。肥胖的人想變瘦，駝背的人想變直，瘦的人想鍛鍊出肌肉，這些身體屬性被認為是對比—醜陋和美麗、弱者和強者。屬性分為可轉化和不可轉化：最初將男性/女性、年輕/老年人視為不可轉化的種類；後來轉化的方法的不斷發展和完善，變性手術和醫學美容讓轉化越來越容易了。近年來，與男性相比，女性身體的豐滿度得到了更多的關注。奧爾巴赫（1985）的分析是：當前的肥胖性貶義處於性別歧視的最底層，這是當代社會秩序對女性施加的身體約束，胖瘦問題主宰了女性的思想和實踐。簡·芳達（Jane Fonda）主張：婦女應該花時間和精力來使自己變得健康和好看。這樣的主張造成神經性厭食症和貪食症的流行。克雷奇默（Kretschmer）使用身體形態作為氣質評估的來源，他在精神病學領域中運用身體分類法來判定人格。

➤ 第三章

近年來，與男性相比，女性身體的豐滿度得到了更多的關注。奧爾巴赫（1985）的分析是：當前的肥胖性貶義處於性別歧視的最底層，這是當代社會秩序對女性施加的身體約束，胖瘦問題主宰了女性的思想和實踐。簡·芳達（Jane Fonda）主張：婦女應該花時間和精力來使自己變得健康和好看。這樣的主張造成神經性厭食症和貪食症的流行。克雷奇默（Kretschmer）使用身體形態作為氣質評估的來源，他在精神病學領域中運用身體分類法來判定人格。

➤ 第四章

我們必須熟悉分類系統的性質和種類，以及我們如何劃分身體部位。我們還要了解自己是如何體驗各種身體屬性、如何體驗身體的形式、還有如何區分身體狀態（例如飢餓）的問題。在上面有肩膀，在下面有匹配的臀部，依此類推。我將這種現象稱為“雙極”對稱。身體部位的詞彙在記錄雙側或雙極對稱性的程度上有所不同。左右二分法在形上學和社會意義上都十分特別，「右撇子傾向」似乎已經蔓延到整個人類物種。如果右撇子沒有受到外來影響的加強和固定，將不足以帶來右撇子的絕對優勢。這種增強導致左撇子常被刻意“改造”。但在學習彈奏樂器，駕駛汽車或使用文字處理器的過程中，左右手的靈巧性和力量方面差異不大。Hertz（1973）提出，在印度，左右手已被納入社會習俗；在一些語詞的運用上，也具有不同的單詞意涵(You are right!)。身體狀態的主觀體驗是由於對環境符號的感知而產生的，美國的一些年輕人有時會在看到麥當勞標誌時感到飢餓。以身體為中心的感覺是最明確、能體現我們的身體存有的感覺。

➤ 第五章

由吉布森（JJ Gibson，1968）的啟發感知研究發現：觸摸所感知的不是由皮膚的感覺決定的，而是由主動探索所揭示的環境中的高階不變性決定的。例如：以相同的力將具有相同形狀的軟物體和硬物體壓在物體表面上，實驗參與者無法分辨它們有何差異。Merleau-Ponty(1964):人體在感知工具和被感知物體兩者的雙重作用中都是獨一無二的。當一個人觸摸自己時，只有一種感覺，而不是兩種。狄倫（Dillon）（1983）詳細討論了這一論點。

「可逆性」是感知情況的一種屬性，它使感知者擺脫了自己作為意識中心的角色。當一個人觸摸自己時，分散注意力的行為會使他仍然處於相同的觸覺體驗中，所以只會有一種感覺。

Merleau-Ponty 認為觸摸的本質含糊不清，是解決伴隨人類現象的任何現象學分析的唯我論的威脅。在觸摸自己時，感知者和感知者同時被賦予意識。

第二部分 評估

體現是存在可識別身份的必要條件，人的許多行動只有通過身體作為工具才能實現。

根據社會建構論者的觀點，情感的展示是道德判斷和評價的身體體現。這些判斷中有些涉及身體本身，尷尬和羞恥的情緒，與不適當或不良行為同樣與個人的公開露面有關。

➤ 第六章

關於人體使用的權利和義務在西方基督教社會中，關於墮胎和避孕等話題的某些討論反映了舊思維方式的殘留。

代理孕母不僅是婦女對自己的身體及其所生嬰兒的身體享有的權利，還可以說是人們對這些身體所體現的對等義務。

由於身體被體現為女性，即負責孕育人類的下一代。代孕不是一項出借子宮的商業交易，而是履行神聖的道德義務。其福利和要求具有生物學基礎且凌駕於女性之上，具有社會權能。

瑪麗·雪萊（Mary Shelley）的小說《科學怪人》所創造的怪物就是身體本身。對我們來說，身體就像是一隻危險的動物，僅被脆弱的皮帶束縛著。

對身體的道德態度有兩個主要組成部分：一個是將身體作為邪惡行為的誘惑源，而另一個是其紀律觀念。

基督徒是通過身體的復活得到永生的，否定了頑固的靈魂和身體外殼的異教二元論。

➤ 第七章

情感是道德判斷的一種身體體現。羞恥、謙虛、羞怯和尷尬是人為產生的情緒。情感的「建構主義」觀點，認為研究情緒就是研究某種社會行為。

例如，「憤怒」是一個名詞，但不是指某人是什麼或擁有什麼，而是指某人的行為。這種行為可以採取只有社會上有經驗的人才知道的身體感覺的形式。

尷尬通常是一種非常身體上的情緒，不只是臉紅，這是社會習俗、道德判斷和身體反應之間相互作用的一個特例。里克斯（Ricks, 1974）認為，人類在不同的文化反應中所接受的尷尬程度存在差異。伯吉斯最先強調臉紅是全人類的一種生理反應。達爾文認為臉紅是不由自主、無法控制的。推論是不能有意識地臉紅，這意味著不能假裝尷尬。

尷尬的概念體系的結構如下：所涉及的美德是謙虛，既具有特徵意義又具有行為意義。所涉及的情緒是：

1. 羞恥-意識到別人已經意識到自己在做道德上的違背行為。
2. 尷尬-由於意識到他人已經意識到自己（在某種意義上）正在做的事情而違反了慣例。

➤ 第八章

disease 是身體某些部位或器官的功能紊亂或紊亂的狀態，主要是生物學概念。illness 是一種身體的不良或不健康的狀況，對於生病的複雜社會和心理表現有時可以取代疾病的身體狀況，因此可以適當地加以矯正。

疾病是一種社會上合法的退出日常生活，身體狀況只有在根據疾病提供了語義和經驗支持的情況下才被解釋為症狀。必須在身體狀況中找到將其納入疾病的社會建構中。除非疾病被指認，否則人都被假定為健康。

➤ 第九章

部分素食主義者認為以動物為食是道德上的錯誤，另外還有人試圖將肉食與男性社會霸權聯繫起來，將拒絕肉食的飲食與女權主義政治聯繫起來。

追求健美的身體形態也有類似的道德論點，健美運動員將人體當成需要轉化的材料—它是不完美的，所以要追求完美。這樣的審美偏好和人體雕塑緊密相關。將身體分為不同的肌肉群，一個設備完善的健身房有各種各樣的器材，用來鍛鍊不同的肌肉群，以便達到”理想尺寸”。

類似的運動還有慢跑，在了解其傷害性之後，人們仍然堅持進行這些活動。在公共場所慢跑時，身體也在被展示，人們會覺得自己很有美德。

身體崇拜樣本的美學，形塑了個人對身體的責任感，成為個人必須遵守的義務，體現”健康”和”完美”的身體形象。

➤ 第十章

身體的殘缺不全被視為懲罰的手段，在某些伊斯蘭國家，盜竊的懲罰是右手的截肢。而非洲有些民族的陰蒂切除術則是用切除女性身體部位來維持男性霸權。

在愛滋病成為流行病的情況下，道德被轉化成一種物理媒介，即病毒在人與人之間傳播。愛滋病毒不僅是身體上的威脅，還是在道德上的污染。應對這種傳染病的最好辦法是隔離，隔離具有阻止疾病傳播和阻止道德傳染病流行的雙重目的。

第三部分 意義

➤ 第十一章

羅蘭·巴特（Roland Barthes）的符號學有三種，即語言的、編碼的標誌性和非編碼的標誌性。例如：心臟或傳統的心臟圖像可以表示“愛”；紀念塔又可以看作是男性的象徵。

身體裝飾的符號學：Faris（1972）對 Nuba 人體彩繪進行研究，發現彩繪的顏色和設計，以及裝飾與年齡、還有等級位置有關。

Nuba 的人體彩繪不僅是表示生命週期等級的標誌系統，它也涉及一種美學，可以有效地公開展示美麗的身體。

吃肉的符號學：在新幾內亞的華人中，某些人會食用部落成員屍體，這是維持部落存在的重要行為，稱為「太平間食人主義」（San Day，1986）。他們認為食物是勞動的積澱……就像血液、腳印等，浸染了生產者的生產力。

阿茲特克人將吃肉當作祭祀中的禮儀，對於維持人民的社會存在和整個宇宙本身的物質存在至關重要。他們的宇宙形成了一個「吞噬等級」，按食用順序排列。因此，最後吃肉的人自己也會被神所吞噬。

➤ 第十二章

微觀世界（人體）和宏觀世界（整個宇宙）在形式上（即在結構上）是同構的。實現道德化的關鍵在於認識到，幾何形狀和數字比例本身具有一種道德品質，可以體現完美。

人體之所以有意義，是因為它被類比成一個小宇宙。身體和宇宙一樣是多樣性的統一體，部分器官系統分化，而其組成的功能很好地協同工作。

第九場

主持人：陳鴻文

主講者：釋道興

研讀主題：Bruner, J. (2002) *Making Stories*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

【討論要義】敘事法的深度考察之一時

間：民國 109 年 05 月 23 日（六）1400~1700

地點：台北市天祥路 48 巷 2 號 3 樓之 1

內容摘要：

➤ 打造故事的 KEYS 是什麼？

心理學家 Jerome Bruner 的「寫故事——法律、文學和生活(Making stories——law, literature, life)」(因 Lezioni Italiane 講座而寫成的書)

小說家大江健三郎的「小說的方法」

Bruner 開門見山說，他寫作此書，是為了擺脫我們對故事的隱約、直覺的了解，他想要再上一個層次(a hoist up)，知其所以然地理解「故事的作用？」及回答「什麼構成了故事？」

➤ 從字源學來看

敘述(narrative)是講述(telling, narrare)跟透過特定的方式去知道(gnarus)，合起來就是「說出理解(講出我的明白)」。

「故事的敘述」，像是人用來探知、理解自己的內外在世界的有機裝置。

它有起點、過程跟終點，總是從某個角度和人稱出發，強在提出問題，而非解決問題。

它有結構、語言風格跟亞里斯多德說的劇情突變(peripeteia)。

Kenneth Burke 故事的五元素(pentad)：麻煩、主角、行動、目標、特定背景。

故事經常在真實和想像、已知及未知、現實跟另一種可能性的世界間辯證。

它雖然使用日常生活的經驗跟文化素材，卻常透過「陌生化」的手藝，讓我們有機會重新照亮對人類的各種經驗的理解。(如亞當和夏娃吃了伊甸園的蘋果)

它是說者跟聽者間，從知性、感情到靈魂的交流。

➤ 「法律」的例子

法律故事離不開對真實性的追求。

各種判決都需要符合「民法大全(corpus juris)」及訴訟程序的證成，並受前例影響。

法律有自己的敘事特徵，諸如：宣誓證詞屬實、兩造律師的對立修辭、戲劇性的答辯過程跟法官的最後的話。

律師和法官不喜歡被稱讚很會講故事，簡直像是說他們不夠科學還沒穿衣服。

但法律的證成程序也不保證可信度，這我們早就不意外了！啊香港！

➤ 「法律」和「文學」的永恆辯證關係

「文化(文學)」和「法律」的相互影響。

1896 年美國的 Plessy 事件(火車上的黑白隔離政策)後的半世紀，許多關於種族的敘述在改變。大家把隔離跟集中營和紐倫堡法令連在一起，開始思考隔離對黑人小孩的自尊及學習的影響？良知成為討論平等法案時的論述。

1954 年美國的校園種族隔離事件，更多的文學修辭反過來影響法律結果。

不同時代有各自的社會集體匯整出的價值觀。

法律和文學都不是整體，他們總是相互影響、彼此需要，如對方失落的另一半。

➤ 「自傳」的例子

「自傳」關注的是「敘說所創造/誕生的自我」。

經過 20 世紀的佛洛伊德後，「自我述說」變成既是迎向大眾(res publica)，也是無意識保守秘密(sub rosa)的事；所謂的「自我」就在「過去的實存記憶」跟「未來潛在的另一種可能性的自己」間創生。

「自我」同時受到外部的環境、文化、他人，及內在的記憶、感受、想法、信念跟主觀性的形塑。

既有一致性的自我敘述，也對未來的自我的其他種可能性保持開放。但人對自己的說法其實會變，這也很正常，尤其是快要退休或已經退休的人。

「自傳」是真實跟虛假的角力，是多聲交織的自我敘說，是理解自己的嘗試，是對他者跟自己的一份交代，是不會有最終的完成……。

所以為何要敘述？

「敘述(語言)」是人類的本能，如嬰兒的 peekaboo(臉的躲貓貓)遊戲，已經有前語言的戲劇性、感性的敘事特徵。

我們似乎從一開始就有敘事的自然傾向，能自然習得表達經驗的句法結構。

再者，語言給出的自由跳接力(remoteness)、非對應性(arbitrariness)跟文法(case grammar)的條件，使我們要去描述至大無外、至小無內的經驗有所可能。

➤ KNOW THYSELF，認識你自己

會不會「敘述」就是貫穿我們人的一生，想要認識他人跟自己的既困難又危險，卻也可能帶出安慰、幸福跟愉悅的心智勞作？甚至偉大的藝術品？

接下來，讓我們看看大江健三郎怎麼說？

➤ 大江以「語言為中心」來思考「人是什麼」的問題。

他認為文學關注的是表達跟理解人是什麼？及我們的時代是什麼？

他考察「俄國形式主義學派」的觀點說明語言有兩種：一種是「文學語言」，另一種是「日常語言」。

前者靠「陌生化」來表達日常，具有「物」的感覺，能接近人的靈魂；後者是自動化反應、不再有新意，使我們視而不見。

他點明「語言」是思考的基礎，「思考」是對經驗的注視；當我們透過文學創作，將經驗陌生化對我們顯現時，這就是「明視(理智—情感—靈魂的通透之時)」。

➤ 大江的寫小說的經驗

創作時，自己的意識和無意識會同時作用。

一開始，是尋找語詞的模糊構思階段，他會掉入自己的精神跟情感狀態，去整體性選擇、刪除跟修改詞句和文體風格；從詞句 A1、A2 到 An 的過程，也是創造者的精神/肉體奮鬥的軌跡，是作者面對其時代、邁向新自我的內心活動。

他認為，讀寫小說在本質上都是「能動性」的活動。當我們藉由作家的文字，進入和作者的肉體情感、思維跟精神狀態相似的深刻體驗時，我們能在相同的方向上，去體驗自己的人生和這個時代。

我們需要找到具有撞擊能量的語言、意象跟結構體的裝置(小說)。

小說怎樣寫？寫什麼？

本時代的「語言危機」：各種意識形態、假新聞、政經權複合的語言，經由媒體效應，已如新的混沌覆蓋住整個地球，深入人心。

故我們需要練習講「個體的語言」並「保留多元的陌生化言思」，以恢復我們的主體性，一起逃離跨國界的「語言統治病毒」對我們的戕害。

從封閉的個體解放出來，引進新的語言，讓古老的語言煥發生機，使整個語言充滿活力。把自己的文學(心理學)深深地根植於這一語言的母體中，使其根深柢固。

他把小說視為活化人的生命力的語言裝置；是人類欲超越自己和時間限制，面向生命宇宙整體的遠航嘗試。

➤ 小說家的多重手法

為了表達和理解，小說家需要多種手法來獲取動力。

像是仿諷、自我批判跟引進不同的主題。有時候，我們需要自我否定以超越舊的自我。善用小丑的破壞性創新的能力。小丑推翻了世界的秩序，發揮了上下顛倒的作用，具有宇宙論般廣度的仲介者、媒介者的潛力。

或如「荒誕現實主義」透過對時代的邊緣、降格、低級的凝視(他舉墨西哥的波沙達的畸形兒版畫為例)，帶我們於主流、中心外的隱性結構來表達整體，尋回人的光輝。

「文學」和「心理學」的深度關聯

每當有作家探入意識的深廣領域，進行表達、構思時，即初始已尋得合適的語言及意象工具，但遲早都會遇上陰影(nuance)、瓶頸、體力跟各種限制困境，變得難以為繼、苦悶無解。

他告訴我們，小說啟動的畢竟是人類的整體要素，故文學(或說生命)的穿越(超越)，只能通過徹底走入「破壞和新立」、「死亡與重生」的掙扎過程以獲得契機。

這樣，你還要來打造自己的生命故事的鑰匙嗎？

第十場

主持人：陳鴻文

主講者：釋道興

研讀主題：Mitchell, W. J. T. (Ed.)(1981) On Narrative. Chicago: The University of Chicago Press. (選讀)

【討論要義】敘事法的深度考察之二

時間：民國 109 年 06 月 13 日（六）1400~1700

地點：台北市天祥路 48 巷 2 號 3 樓之 1

內容摘要：

議題想想：

1. 敘事，作為一種探究的方法，也被歷史學家質疑其正當性與代表性？然而，敘事，是如何在史實被記載的架構中（骨幹），增加有血有肉的內涵？
2. 歷史記載中主體與客體交織的史實，反映了怎麼樣的真相/事實與主體性？大歷史記事與庶民的生命故事各自有何意義？
3. 從歷史的記事到人民的日常，近年來常聽到大外宣的包裝宣傳與國族情懷強化，被忽略的人又如何透過敘事來建構更真實的生活世界？（我想到時事的例子，例如：新冠肺炎肆虐的訊息，連月豪大雨帶來三峽大壩與長江沿岸的洪災，再也回不去港人自治的香港等皆是）

敘事的本質反映著文化，甚至是人性很自然本質的一面

So natural is the impulse to narrate, so inevitable is the form of narrative for any report of **the way things really happened.**

基於這樣的本質，敘事自然而然也會因（**生事或事生**）而呈現出某種樣子（**事情被呈現為它實際發生的樣子**），但這模樣的敘事性，可能會出現文化中忽略的問題？或被主宰現代西方思想與藝術文化中既定的或程式化思維拒於門外？

Roland Barthes remarked, narrative "is simply there like life itself...international, transhistorical, transcultural."

羅蘭巴特強調敘事本身就像生活自身一樣簡單，...敘事是國際的，跨歷史與文化的。

Far from being a problem, then, narrative might well be considered a solution to a problem of general human concern, namely,

the problem of how to translate knowing into telling,

非但不是問題，還好好提供人們關注的解決之道：如何把知道的轉譯為可以述說的。

the problem of fashioning human experience into a form assimilation to structures of meaning that are generally human rather than culture-specific.

另一則是用一個同化的意義結構來把人類經驗塑造出特定的樣子，著重的是人類自身（主體）而非文化的特殊性。

羅蘭巴特：敘事是可以轉移（或可轉譯）的？

註解：關於 to narrate/ narration/ narrative 的字源？（可以請老宋補充：有幾個希臘文/拉丁文字源，總之，to narrate = to know）

narrative is a metacode,

a human universal on the basis of which transcultural messages about the nature of shared reality can be transmitted.

敘事是一種後設編碼，普遍基於有關事實的本質是如何被傳遞跨文化訊息。（如同羅蘭巴特說的，敘事就是介於經驗與試圖去描述經驗的語言之間，敘事是對於事件直接了當的複製，不斷地產生替代的意義。）

被忽略或被拒絕的敘事空間，有其自身的意義，但是何種意義被忽略？

Historians do not have to report their truths about the real world in narrative form; they may choose other, non-narrative, even anti-narrative, modes of representation, such as the mediation, the anatomy, or the epitome.

歷史學家不用敘事的形式來報導真相，甚至會反對用敘事的方式來呈現，會選擇其他非敘事甚至是反敘事的形式，如：再現/調解/解剖/節錄等。

They refused to tell a story about the past, or rather, they did not tell a story with well-marked beginning, middle, and end phases; they did not impose upon the processes that interested them the form that we normally associate with storytelling.

While they certainly narrated their accounts of the reality that they perceived, or thought they perceived, to exist within or behind the evidence they had examined, they did not narrativize that reality, did not impose upon it the form of a story.

（i.e.社會系統所需的「真實感」未在敘事文本中出現——事情發生在人之上，而非人做出事情。這種「自然而然」，在前代大師〔如黑格爾〕筆下似乎毋須解釋）

*****（以下是本文的第二重點，請勿遺漏）**

The idea that narrative should be considered less as a form of representation than as a manner of speaking about events, whether real or imaginary, has been recently elaborated within a discussion of the relationship between "discourse" and "narrative" that has arisen in the wake of structuralism and is associated with the work of Jakobson, Benveniste, Genette, Todorov, and Barthes.

敘事被視為是有特色的言說方式。（關於敘事與論述之間？）

代名詞“I”（同時也隱含指涉“thou”你/汝）

完全指示代名詞的“indicators”，副詞的 indicators（這裡的“indicators”不是關鍵字，就只是指示詞的意思）

（像是此時/此刻/昨日/今日/明日等的時間副詞）

至少在法語中，動詞的型態是現在式或現在完成式及未來式，都受限於描述？（舉例）

在一個最精確的意義上，敘事被區分為第三人稱專用或像是過去式與過去完成式的形式。

敘事與論述的區分，從語言規則的批判，單靠語法特徵的分析就有二種模式：論述的客觀性/客體（objectivity）與另一種可被定義的主體性（subjectivity）。這個論述的主體性是存在、可見或隱含的自我（only as the person who maintains the discourse）給定的。相較之下，敘事的客體／客觀性是由所有相關且不在場的敘事者所定義。在敘事化過程的論述，如 Benveniste 所說：“Truly there is no longer a narrator.” The events are chronologically recorded as they appear on the horizon of the story. Here no one speaks. The events seem to tell themselves.（事件被時序地紀錄下來，沒有敘事者，是事件訴了它們自己？）（事件宛如自行述說了）

事件或石頭如何述說了他們的故事？（到底是誰說了？還是有指稱對象的論述被人為/言之？這樣的內容被定義為事實？還是一種想像的虛構？神話如何產生？神話的敘事？）

什麼是 true story？什麼是 real story？各種形式的 historical records 到底滿足了什麼？制定了什麼？展現了什麼？這不只是敘事的反映，也是敘事性觀點的給定。

反敘事，作為一種探究？

紀年表（年鑑）：沒有敘事，就是流水帳的記事。

編年史：根據時序所記載的大事紀，好像要說些什麼事件所反映未完成故事中的人類意識，但實際上也沒有？

這些都是被認可，具正當性與代表性的正史？（history proper 史的本身）

Croce：沒有敘事，沒有歷史！

Gay：沒有分析的歷史敘事是無趣的，沒有敘事的歷史分析是不完整的。

Kant：沒有分析的歷史敘事是空的，歷史分析沒有敘事則是盲目的。

Real, imaginary events 歷史跟虛構：事實的概念真相被用敘事的特徵呈現。

歷史被誰紀錄？（社會事件與自然事件一樣是需要被探究理解的）the

The “meaning” of the events is their registration in this kind of list. This is why, I presume, the annalist would have left little of anxiety which the modern scholar feels when confronted with what appear to be “gaps,” “discontinuities,” and lack of causal connections between the events recorded in the text.

歷史學家記載的階層化的(?)史實，也並非普遍性的，而是具文化特殊性的。

敘事的豐富性，怎麼樣的程度才是足夠的？各種事件的總和，著重在發生什麼事？還是人在其中做了什麼？編年的記載，往往缺少了人在事件中行動/動能的再現（這些事件中，人的感受？遭逢？處境？好像都不存在？不是重點，就像是 Hegel 說的，人類的幸福或安全在歷史上是空白的。其實這些都是同時發生的，在史實的呈現卻不是同步出現）。

例如：

712 發生洪災

713 乾旱缺糧

731 某個祭司逝世（Pippin, 宮廷內務大臣〔太宰〕，即卡洛林王朝之父）

732 查理擊潰誰（撒克遜人）

(以上編年敘事中，還有個問題：省略不記的原則是什麼？)

歷史的敘事中，國家是主體？(還有更高的主體“**Our Lord**”，在中世紀斷然如此)在體制與慾望中敘事的再現。

discourse of the real,

discourse of the imaginary,

discourse of desire:

什麼是敘事的道德性？或敘事的美學？

與引言人對談 (與其說對談，還不如說是一起談)

首先我要提問的是，Hayden White 作為一位歷史學家，為何要寫這篇文章？他的主要對話對象是「歷史學者」以及社會科學者，而我們作為心理學者，可以從這篇文章中得到什麼？其次 White 的文章題目為何選用 The Value of “Narrativity” (敘事性)²⁷？而不是僅僅使用「敘事的價值」(The Value of “Narrative”)？這是在閱讀這篇文章時，給我自己的提問。當然還有一個提問就是雖然之前讀過 Hayden White 的文章，但是他的學術養成背景 (尤其他的單位叫做 the program in the history of consciousness，很得別)，他的主要論著有哪些？我想這些提問是對於我作為一個敘事研究者而言是重要的。第一個提問是說話的對象與學術場域脈絡，第二個提問則是敘事 / 論述的主軸 (作者想說什麼？)、第三個提問則是這個發話者帶著什麼樣的多態存有狀態？

White 認為敘事是一種元編碼/後設編碼 (metacode)，敘事介於「我們經驗到的世界」以及「努力想要用語言描述經驗」之間，敘事可以將我們知道的、經驗過的事情 (knowing)，透過語言表達出來 (telling)，並將我們所經驗到的事件賦予意義，同時讓別人理解；也就是說，敘事是如何將人類經驗轉成可被理解的形式，並具有意義的結構；這是跨文化、跨歷史與跨國際的。如果我們拒絕敘說，或者缺乏敘說的能耐，那麼我們就拒絕了「意義」的存在。

事件自己說話 / 事件好像訴說了它們自身 (the events seem to tell themselves)，這是很有意思的觀點。我想接續耕宇的導讀的文本，把 p7 的年鑑 (annal) 說的更多些，這是聖高盧 (Saint Gall) 的年鑑：

709 嚴冬。Gottfried 公爵過世。

710 艱困的一年，以及缺糧。

711

712 洪水氾濫。

713

714 Pippin (宮廷的大臣) 過世。

715 716 717

718 Charles 擊退了撒克遜人 (Saxon)

719

720 Charles 跟撒克遜人打仗

721 Theudo 把撒拉森人 / 阿拉伯人 (Saracens) 趕出阿基坦 (Aquitaine)

722 豐收

²⁷ 「敘事性」包括敘事者與聽者 / 閱讀者雙重的角度，敘事者

723	
724	撒拉森人 / 阿拉伯人第一次出現
725	
726	
727	
728	
729	
730	
731	Blessed Bede (長老會的人) 過世
732	Charles 星期六在 Poitiers 跟撒拉森人 / 阿拉伯人打仗
733	
734	

這樣的年鑑記載對歷史學者而言，是被學界認可的記載方式。White 提出幾個值得進一步探討的主題：

首先是，人類的歷史似乎被死亡、災難、飢荒、戰爭所籠罩，那麼人類基本需求的滿足如食物、安全……等卻沒有被記載下來，，如 Hegel 所言，在歷史中我們看不到人類的快樂與安全。另外像是 712 年是洪水氾濫，其前後一年 711 以及 713 都是空白的，nothing Happen 是怎麼回事？

第二個要提問的是，誰寫的？什麼時候寫的？像是「724 年撒拉森人 / 阿拉伯人第一次出現」，意味著這是在他們有了第二次出現之後才寫的；另外「732 年 Charles 星期六在 Poitiers 跟撒拉森人 / 阿拉伯人打仗」，只記載了星期六，也沒也有寫是哪一天？而年鑑左欄使用逐「年」來記載，那是「主」的年份。

第三則是沒有總結（734 年是空白的）、沒有情節、沒有事情的開始、中間與結束、沒有事件與事件之間的關係，沒有清楚的主軸，更沒有事件的連貫性與完整性，這是很多敘事中強調的。現代學者（同時也是這些年鑑的閱讀者）追尋的是事件的完整性與連續性，而年鑑編撰者強調的僅是這些「年份」(years) 的連續性與次序性。

接下來則是「重要性的選擇？」誰有權力決定什麼事件要被記載下來，什麼事件不需要？White 在另一本著作《形式之內容》(The Content of the Form)中就特別強調，歷史敘事的形式本身，並非中性、透明的載具；當史學家以敘事形式來呈現往昔時，其所採用的敘事形式本身，其實已蘊含了特定的政治立場與意識形態，形式本身也具有認知的功用、賦予意義與詮釋意義的功能以及道德判斷上的一種抉擇。就如 732 年記載了「Charles 星期六在 Poitiers 跟撒拉森人 / 阿拉伯人打仗」，卻沒有記載世界史上的十大戰爭之一，「圖爾戰役」(Battle of Tours)，為什麼沒有記載影響人類如此重大的事件？歷史應該要記載對於這個文化或是群體具有重要影響的事件。

再來則是沒有呈現在歷史中人類行動的能動性，沒有把人類當成是歷史建構的主體(agents)，只是呈現事件如何而已。就像缺糧與豐收的記載一樣，卻看不到人類在其中究竟扮演什麼角色以及如何因應這些事件？同時也缺乏了社會中心的意識 (consciousness of a social center)。White 同意 Hegel 的看法，歷史不僅要以某種形式（即敘事）出現，更要呈現內容，即政治社會的次序。

不僅年鑑是這樣，看起來比年鑑高等些的編年史 (chronicle) 也有類似的問題。最後 White 再次提醒歷史學中敘事性的價值，以及關於 morality 的議題。

另外，回應引言人一開始的三個議題想想：

1. 敘事不僅僅是一種探究的方法，他更是一種本體論的觀點，人在敘事中。就如 White 在文章中第

一句話的主張，他認為談到敘事的特性（本質），就無可避免地反映了文化的特性（本質），甚至是人性的本質。不僅歷史學家質疑敘事的正當性與代表性，社會科學領域的其他學科也提出同樣的質疑，你的提問「如何在史實的骨架中，增加有血有肉的內涵？」White 首先就認為骨架 / 架構，他稱之為形式（form），就是需要先被反思之處。骨架 / 架構 / 形式已經反映了政治立場與意識形態。

2. 第二個提問很棒，但一時之間好難回答。主體與客體，主觀與客觀，所謂的史實不也是被建構出來的嗎？即便有真實發生的事件，不也要透過「敘事」才能再現人類的經驗，而「反映了怎樣的事實與主體性？」要問的正好是這歷史是誰寫的？為誰而寫？寫給誰看？這就牽動了你的第二個提問，大歷史記事與庶民故事。
3. 第三個提問是接連庶民故事而來的，也是耕宇的立場「被忽略的人如何透過敘事來建構更真實的生活世界」，你有一種想像：在政治與媒體操控下，有一種「更真實的世界」，而這樣更真實的世界是要透過敘事的方法，透過那些在政治與媒體領域中「被忽略的人」來發聲。而你正是其中的重要發聲者與宣揚者。以上回應。

第十一場

主持人：宋文里

主講者：陳慧玲

研讀主題：Mitchell, W. J. T. (Ed.)(1981) On Narrative. Chicago: The University of Chicago Press. (選讀)

【討論要義】敘事法的深度考察之三

時間：民國 109 年 07 月 25 日（六）1400~1700

地點：台北市天祥路 48 巷 2 號 3 樓之 1

內容摘要：

THE Meaning of Body (身體的意義)

Mark Johnson, 2007, 芝加哥大學出版

<https://www.youtube.com/watch?v=HaMeGdrKnee>

【閱讀摘要】

Mark Johnson 在身體的意義這本書前言第一句就破題提到：人想過的有意義。對意義之渴求—eros—有時強烈到甘願冒死以求瞭解生活經驗以及探索其中的意義與道理。這般的渴求，有了人類自遠古迄今反思的哲學活動。如果哲學不再探索意義，不再追究界定人類處境的深刻問題，那麼哲學就與人的存在無關。與人無關的的哲學還會讓人有興趣嗎？

在芝加哥大學任教的Mark Johnson是人文科學與語言學家，那兒可是語言學重鎮呢！曾經有呂格爾等人駐紮。

話說人文科學與語言學研究，總要跟人有關才引人入勝，Johnson也說身心非二(Mind and body are not two thing)，人的意義藉體而現(Human meaning is embodied) (P279)，那就從跟人最直接有關聯的「身體(body)]開始吧。其實body常對應的印歐語系源頭梵文(kaya)就有23種定義身體²⁸。英文呢？追本溯源一下。查閱極具權威性的英文辭典 Longman 對 body 寫得內容基本上除了指有著物理性結構的色身活體之外，還有屍體，以及一群做同樣工作的人²⁹，body 所指多半不離有物質性的身體。然而，Body(身體)只有這樣的意思嗎？在中文身體這兩個字，既使把兩個字分開來都可以大做文章，例如：「身」，甲骨文是者懷孕妊娠者，不只解剖學上的肉身而已，佛經裡更有無色無形象無物質實體的「意生身」、「中陰身」等等的各種身。而「體」這個字在金文=（身）+（豐，盛器中的珍品），表示分布在身軀裡的諸多重要器官，更有本體、體性...皆非指有物質性的實體。所以回過來看Body這樣一個字，或許如今的我們更應該賦予其他的理解方式。是以，作者在本書是從body 開展出關於意義的探討。主軸其實是意義，是從我們的思想發展而來，與生命和身體狀況的內在聯繫。是我們來到此世間，用色身進入此世界後，透過我們的身體感知、動作、感情和感覺使意義變為可能的探

²⁸ <https://www.wisdomlib.org/definition/kaya>

²⁹ <https://www.ldoceonline.com/dictionary/body>

討。

過往三十年，Johnson說他主要一直在研究：意義、想像力和理性。他從現象學、語言學和新近的認知科學來解釋我們身體經歷的一些方面是如何產生我們的概念與理性。然而他漸漸明白意義的生成與身體有密切關係，透過身體與感覺領受去生產人生意義。當然Johnson在本書中引用許多當代人文與認知科學研究成果，其中包括生物與神經網路的研究。對於這些成果的描述，援引證據來證明他書中所提的觀點，也可以說是他詮釋這些成果的意義與重要性，並在它們之間建立起恰當的關連，而藉由詮釋與關連的建立，調整出一種合宜的看待事物的基本觀點。

Johnson 在《身體的意義》分三大部分Part I: Bodily Meaning and Felt Sense, Part II: Embodied Meaning and the Sciences of Mind, Part III: Embodied Meaning, Aesthetics, and Art。他使用的書寫策略是藉由描述、詮釋與關連的建立，而翻轉出一種我們平常並不自覺，但一直都在使用而且深深節制話語與思考的隱喻網的觀點。例如：破題的那一段話人想過的有意義。對意義之渴求--eros—有時強烈到甘願冒死以求...

他也援引許多科學研究的成果來告訴你。

【穿插問題好繼續】李幼蒸教授在疫情緩後提出：

「我們如果以“哲學家”立場來看，當人類突然墜入“危難極境”後，身體性驚恐之餘反而會不自覺地轉向人生意義之再反思。對於本來即將離世的老人來說，能夠在死前參與人類五千年有史文明以來的此一空前歷史性大災難，豈非也是一“千載難逢的生存體驗”？如此超高級的人類文明，如搭積木般，竟可突然自行倒塌。文明發展越加速，危機竟可越嚴重！最高級人類文明竟然難敵最低級的無生命病菌之威脅。」³⁰ 好了，各位的「身體」也確實參與此疫情，沒人可逃。先且就這段李幼蒸文字描述，請問你看到什麼？可有Johnson說的感覺、感知、感受、情感的維度？李幼蒸教授可是在做詮釋？給出一種合理可行的詮釋，但未必是唯一合理可行的詮釋。你也可自行提出其他的詮釋方式，那會是什麼樣子？可否建構一種跨個別成果及跨研究領域的關連。

對那些疫情研究成果的意義與重要性有更深刻的理解，是很難得的成就。如果在詮釋與關連建立中，調整出一種新觀點、新視野，那就是Johnson的第一部分探討，話語群組在他們的描述中，總能將讀者捲入一種新觀點，而對平常的話語有一層全新且更為深刻的理解：隱喻不限於特殊的遣詞用句，只要觀點調整好，你就能「看到」平常話語裡的隱喻網；而且隱喻不只是語言的現象，當你看到話語裡的隱喻網時，你已經觸及一種調節話語與思想的跨域的認知模式。Johnson會有這樣書寫，也正是他與George Lakoff 曾在1980年出版《我們賴以生活的隱喻（Metaphors We Live By）》的緣故。該書是研究隱喻的經典書，書中他們蒐集平常的話語，將話語分組分類。對意義和語言理論的特殊貢獻是，即使在最抽象的水平上，他也以感覺運動體驗的模式為基礎。Johnson拒絕了傳統的語言分析理論，因為它們的中心指稱概念是基於先驗普遍性與身體特殊性之間的錯誤和沒有根據的區別討論它對意義，以及語言和美學理論的影響。Johnson寫道“邏輯不是一種一層不變的理性，它反而是一種我們需要的tool, consisting of rational patterns of inquiry that help us reflex upon, think trough, and transform our experience. Logic is embodied...” (p.109)。邏輯推理規範只是我們在先前的研究中發現對我們的服務相對於某些價值，宗旨和目的而服務於我們的思想模式時，他的實用主義基礎就在展現。

³⁰李幼蒸〈新陽明學和新符號學—2020 疫期隨筆 2：危機即轉機〉

有關隱喻研究方面，Johnson在該書第二部分架基於他原先的一本書《身體的心靈(The Body in the Mind)》也援引許多相關的神經網路的研究成果，進一步確立在跨域的隱喻認知裡，高階認知的運作型態，例如抽象思考與推理的型態，如何深深受到感覺運動系統（sensorimotor system）的限制。不過，隱喻在神經網路的實現方式僅是該書的重要環節之一。在《身體的意義》中，Johnson認為他過去的研究中，重視完形型態在思想、推理與認知中的功能，可讓人「看出」傳統英美哲學只強調語言、命題與邏輯的蔽病，但仍沒能讓人充分去正視在人的思想、推理與認知中的一種重要且無處不在的面向——感覺、感知、感受、情感的面向，即「美學」。美學不只是認知的面向，它更是一種能以尚待更深刻但其實應是很平常的描述的姿態，等待人們重新去發掘它在人間各種意義場域裡所扮演的角色。

（一）Mark Johnson 的立場及推理過程。

1957年，在一場精神分析的年會上Heinz Kohut這麼說：「內在的世界無法經由我們的感官觀察。我們無法看見、聞到、聽到、或觸摸到思想、願望、情感、以及幻想。它們雖不存於實質的空間中，但它們仍是真實的。當它們發生時，我們可觀察到它們：經由對我們自己內在的觀察

（introspection），以及經由對他人內部的觀察（也就是同理心：代理他人進行內在觀察）」。但2007年時，Mark Johnson不同意這種說法。這並不是說Johnson不承認我們會思考，會有願望、情感、及幻想，而是說Johnson主張「思就是做」（thinking is action/thinking is doing），而不管你做什麼，你都需要有個身體。如果你死了，你就不會思了——所以笛卡爾的名言「思故在」是錯誤的。此外，Johnson也會反對Kohut的「內向觀察」及「代理內向觀察」。他主張在我們的體內並沒有什麼東西會躺在那兒等著被觀察，被一個我們稱之為心的東西。Johnson認為，如果我們將身體與思考視為本質上不同的東西，那麼我們將永遠無法跨越身心二分而引起的鴻溝。

Johnson認為他自己是個實用主義者，他的主張是自然主義，反對再現主義，反對寫實主義，反對身心二元論，反對心物二元論，反對語言學家將「思」（因此「意義」）視為符號（symbol）的操作，完全與身體無關。就Johnson而言，所謂的意義始自於身體與環境的交涉（engagement），始自於體感及身體對其環境所進行的行動，而這些交涉，在你能夠「感到」之前，也就是在成為意識之前就已經開始了。而這也是Johnson會認為「內向觀察」及「代理內向觀察」不是生產意義的完整路徑，因為其中有很大部分的過程都是在「非意識」（nonconscious）的情況下完成了，例如emotion的生成。此外，所謂的體感並非純粹的內在感覺，體感是身體及環境共享的。例如當你摸著一個很粗糙的桌面時，粗糙不也是桌面的性質嗎？此時，難道不是你的身體將其換算成感覺嗎？這些體感一路往「上」，最後形成意義。就Johnson而言，所謂的意義是：這個世界長得什麼樣子？我要如何應對才能夠讓我生存，才能讓我覺得舒適及茂盛？

在Johnson的主張裡，最重要的關鍵字是連續性（continuity）。Johnson並不反對我們繼續使用「身一心」、「心一物」的方式說話，但Johnson認為二者之間並非斷裂的，而是有個連續的過程，也就是需要一層一層的換算，而最主要的換算方式是譬喻（metaphor）：用A來說B。例如用水壓、水流來說明電壓及電流。但無論如何，我們一定用我們最熟知的東西來說明一個不熟知的東西，而身體是打從一出生開始我們最熟知的東西，所以所有的意義，從身體開始。最後，如果你懷疑譬喻是否有任何身體功能的支持？答案是有的，雖然我們仍不確知。Johnson推測腦神經的「跨模」現象（例如我們的一部分視覺神經同時也是動覺神經；換句話說，如果我們看見（視覺）一個東西在動，我們也會跟著「動」（模仿；動覺）；於是「跨模」很可能就是譬喻之所以可能的內部建設。

（二）Mark Johnson 的結論

Mark Johnson 的結論都收在最後一章中，以下是其中的一部份，關於身體的意義（參見 pp.274-277；為了將之作為討論的大綱，已改寫部份內容，補充 Johnson 於先前章節中所提出的主張）。

最常見的問題是將身體視為一種東西，一種由肌肉、骨頭、神經、血、器官等更小的部件組成，然後裝在一個由皮膚做成的袋子裡，進行各種化學或物理作用的東西。當我們如此看待身體時，我們將很難想像所謂的心或精神來自於這些物質，但另一方面，我們也知道我們不只是這些東西：我們會思考，會推理，會生產意義、觀念、及價值，也會依據它們行事。所以我們的心，我們的精神活動，是從哪來的？是一個住在身體裡的靈魂在說話嗎，如俗民，或如某些宗教家所認為的那樣？在論人時，通常有兩個方向，其一是往「我們是動物」說去，另一，則是往人特有的理性、精神、文化、或所謂的靈性說去——「不，我們不能只是動物。我們必須超越，再超越」。由於後者不斷否定前者，使得這兩端通常接不起來，形成一個無法跨越的鴻溝，成為一個無解的難題。Johnson 提出一個根本的解決之道，就是不再只是將身體視為一種東西。他的起手式：「我們是動物」，「成人是大號嬰兒」。

（連續性、連續性、…，Johnson 的主旋響起）

從生物到文化，Johnson 提出了對於五種層次的身體觀：

（1）身體是生物有機體。這是指我們所看到的身體，有軀幹、血肉、神經、對了，還有顆大腦。這個身體支持我們所有的行動，無論我們在想事情、或在睡覺都是如此。「沒有身體就沒有意義；沒有大腦就沒有意義；沒有環境也沒有意義」，但我們必須避免將身體視為「一個裝在桶子裡的大腦」，這種觀點完全忽視了那個隨時隨地，正在與我們的世界互動的身體--是身體判斷了情勢（situation），是身體翻譯了世界的性質。

（2）生態的身體。就如同我們拒絕身/心二元論那般，我們必須避免用另一個二元論來取代它，也就是避免掉入生命體/環境的二元論。在此論中，兩端各有自成一格的組織，然後彼此互動。相反地，我們不只是環境的一部分，我們就在環境中。如果我們與環境有所區分的話，那都是人為的，而非「事情本來就是這樣」。

（3）現象學的身體。這是指我們能感，以及能藉以行動的身體。有人稱為「觸-動的身體」，是一個活著的，有感覺的，正在以一種韻律搏動著的身體。我們會感知到身體的方向、姿勢、運動、各種體感、以及受我們意志驅動的身體，雖然有時不太靈光。透過這些體驗，我們知道我們有一具身體，也知道這是我的身體。這種體驗是入體的（embodied），相對地，(1)所述的身體是一種於「體外」的觀點。入體的體驗是一個整體，是連續的，不能分割的。

（4）社會身體。我們與其他人生活在一起，於是，其他人成為主要的「環境」，我們因此發展出與其他動物不同，人類獨有的身體建設（intra-structure）及能力（capability）。這些包含基象（image schema）、感-動(sensorimotor)、跨模感知、及概念譬喻(conceptual metaphor)。這些以一種非意識的，及以一種能意識到的樣式（pattern）作用著，後者使得我們能夠學會它們，以及控制它們，進而形塑前者。我們藉由它們生產意義，及互相溝通。而所謂的觀念，源自於體感。

(5) 文化身體。我們的環境中有大量的人造品，除了包含藝術（例如音樂）、制度、儀式等之外，上包含性別、種族、階級等區分。這些都是我們生產出來的意義，以實體的方式保存住。此外，這些實體化的意義也反過來，在型塑我們的身體，及身體生產意義的方式。各種文化有共同的元素，但亦有不同的元素，是後者使得我們有不同的身體表現，例如使某些人會「像女孩那般投球」。

Johnson 提醒：

僅將我們的身體視為一個實體的生命組織，或僅將我們的身體視為只不過是文化的建構，都是錯誤的，二者都是過度簡化的結果。前者所遺漏的，是那些使得意義及心變得可能的部份；而後者所遺漏的，則是意義及心當中那些根植於軀體的部份，那個軀體處於生物－生態當中，在其生活的過程中，除了成為意義及心的來源之外，也成為它們的限制。

(連續性、連續性、…Johnson 的主旋再度響起)

(三) 什麼是 Aesthetics ?

當我第一次看到 Mark Johnson 這本書時，從他的副標題當中(Aesthetics Of Human Understanding)，我以為我會讀到美學相關的內容：如何從美學的角度理解身體的意義。但當我真正開始閱讀時，我立刻有了疑惑，在 Johnson 的用語裡，aesthetic 似乎不是在說美學。

確實，從英漢字典中，只出現「美學」的翻譯。所以我花了很大力氣去找當 Johnson 使用這個字時，他到底在說什麼。確實，他有時候似乎是在說「美學」，但大部分時候則不。當我去探尋 aesthetic 的字根時，我發現它原指「感」或「覺」，所以 kinaesthetic 是動覺的，anesthetic 是麻醉的，dysesthesia 是感覺遲鈍（參見 <https://root.eng.tw/2014/04/estheaesthe.html>）。aesthetic 確實是美學的要素，但不是美學的全部，Johnson 若真要談美學，從他書中所表現出來的對於繪畫及對於音樂的學養，他一定會談美學的其他內容，例如美的形式、歷史、以及對於美的爭論等等，但他都沒。所以我很懷疑可將 Johnson 筆下的 aesthetic 千篇一律地譯成「美學」。

大多時候，當 Johnson 使用 aesthetic 這個字時，他總是一筆帶過，假設讀者早就知道那是什麼意思了，不必再解釋。所以我只在第七章(The Corporeal Roots Of Symbolic Meaning)的結尾處找到他針對 aesthetic 所作的一小段說明。但在看他那段話之前，先讓我們看看他在第七章的開頭說了些什麼，他說：

在前幾章裡，我描述了生命體-環境之間的連結，以及連結的樣式，大多來自於非人類的動物。我用它們來說明當一個心理學不斷強調再現時，它其實無法解釋這些互動是如何作用的。就非人類的動物而言，意義 全然以入體 (embodied) 的方式表現。人類亦是如此。意義來自於生命體-環境之間的互動，而且，如同那些動物一樣，我們也有神經地圖。當我們與環境遭逢時，我們結構特性及環境的某些面向，以及二者之間的關係，就保存在這些地圖裡，就會發生作用 。…

現在，讓我們看看 Johnson 在第七章的結尾時怎麼說（以下當遇到 aesthetic 時，我將其譯成「感」，也會用 aesthetic 標明）：

在本章以及前一章中，我從頭至尾都在追蹤一個主題，也就是做為人類動物的我們所行的交涉及認知，當我們與我們的環境進行不止歇的連結時，我們進入和諧又落出其外，以及，我們身體的感知及動作當中所含有的基礎意義。杜威將這些全都美妙地囊括在以下的一段話裡。在這段話中，他指認出整個意義生產的過程：它緊密地與體驗當中的「感」(aesthetic) 面相結合在一起。

時時刻刻，每個活著的生物都暴露在環境的危險中，而且，時時刻刻，每個生物都必須從他所處的環境中擷取某些東西，以滿足他的需要。所有活著的生物的工作及命運，都與他的環境之間的互動結合，不在外面，而在其最緊密的需要中。

一隻狗會為了他的食物蹲伏在地上咆哮，當他有所損失或感到孤單時，他會嚎叫，當他的人类朋友回來時，他會搖尾巴。這些都暗示他活在一種自然環境之中，包括養他的人类及與他一起生活的動物。每個需求，例如渴望食物或者新鮮空氣，都是一種缺乏，標示出，最少是暫時的，他與他的環境出現不協調而需要調整。但這也是一種要求，也就是他必須向他的環境伸手，最少是暫時的，以獲得平衡。生活本身由各種階段構成，在其中的生命體會由於環境當中所發生的事而與其脫節，然後又與之合拍——透過某種努力，或只是某種幸運…。

這些生物的共性不只是如此而已（不只是生物性的結果）；它們深達體驗當中的根本：感 (aesthetic)。(Dewey 1934, 535)

我們人類是活著的生物。當我們思時，就是在做著某些事，或許掉出環境之外然後又與之合拍，但無論我們如何思，我們的思想從來沒落出環境之外。透過對於身體感(bodily senses)的感 (aesthetics)，環境進入我們的思想中的每一角落，從我們與這個世界入體的(embodied)互動中，刻劃出我們最抽象的推理 (reasoning)。

所以當 Johnson 提到 aesthetic 時是在談「美學」？不會吧，當他提起 aesthetic 時，是針對所有的生物而言，但對於一隻狗，甚或一隻阿米巴原蟲 (Johnson 曾提到牠) 而言，顯然沒有什麼美學可談！

另兩位讀書會參與者提供了 aesthetics 的解釋，見以下。

宋：
關於 aesthetic 這個字，我在三十年前就發現一種撇清的方式，用 aesthesiology 來取代，是一位現象學家 Erwin Straus 的選擇。這是一種字源學訓練的結果(=)查希臘文字根。

林：
18 世紀中葉，aesthetics 才正式成為學科名稱，由德國啟蒙運動時期的哲學家鮑姆嘉通（或譯鮑姆嘉登）(Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714–1762) 提的。

當初有定義 aesthetics 基本上有好幾個定義，其中一個是：研究感性認識的學科。

這個定義，是回應當時以理性主義為主、輕視感性認識，認為感性認識是雜多的研究趨向，呼籲學界重視「感性認識」的研究。屬於認識論的問題。

但這個定義，在強調理性的哲學傳統中，並未受到重視，及獲得發展，直到 20 世紀，才開始受重視。

台灣的「美學」翻譯，是成自日本。早期「美學」這個中文翻譯，其思維背景是形上學「美學」的理解：傳統柏拉圖、亞里斯多德追問，「美」的定義、「美」在那裡的形上學領域問題。

國內不少藝文者，過去講「美學」，就是從「美的沉思」轉向「五感」甚至「身體感」。這個轉向，依個人經驗，這與哲學界有人在藝術領域教美學時，呼籲恢復 18 世紀中葉的認識論有關。

德國鮑先生，將「美」定義為「感性認識的完善」，不是一個東西看起來美不美，而是人如何透過「自我教養」提升自己的感性認識能力，一個感性認識獲得全面開展的人，被形容為「美」。所以當初 aesthetics 的一個定義，是與研究 liberal arts 有關的學科。

Liberal arts 我們譯成通識教育、博雅教育，亦即通過自我教養，成就自己身心全面開展的一組教學或課程。

這一個「美」的定義，影響 Somaesthetics 及自我技術的發展。

參見 <https://kknews.cc/zh-tw/culture/l8ex8g2.html>

第十二場

主持人：潘麗雯

主講者：鄧明宇

研讀主題：電影兩部：《布拉格練習曲》《內衣小舖》

【討論要義】追尋者——不老的老人

時間：民國 109 年 08 月 22 日（六）1400~1700

地點：台北市天祥路 48 巷 2 號 3 樓之 1

內容摘要：

因此二部片找不到片源，便臨時改成《教會(the mission)》，並於放映後現場討論電影內容。

片子在講述耶穌會以較溫和的形式，用信仰的方式保護南美洲的原住民避免被列強屠殺，然而歐洲勢力覬覦著所擁有的資源。樞機主教的力量已經不像以往，無法用耶穌會的方式庇護。而早已與南美洲的原住民打成一片的耶穌會的傳教士，面臨著要相信著神的庇佑又或者是以武力的方式與歐洲列強拚死一戰。

看完電影後，有成員特別針對最後存活下還得南美洲的孩子們，最後所選擇的並不是神聖的耶穌會象徵著神的物品，而是帶著殘破的樂器離開。或許用音樂拉近原住民的傳教士們，並非靠著神拉近彼此的距離，而是音樂貼近了彼此，而神成為了保護他們的工具。