

※ 研究動態 ※

修身・個人・身體 ——對楊儒賓《儒家身體觀》之反省

何乏筆 (Fabian Heubel) *

幾十年來對形式主義的、認知主義的、抽象的「自我」概念（很多學者認為其在康德哲學中的呈現最有代表性）的懷疑已成為思潮。當今歐美哲學對「修身」、「生活藝術」、「存有美學」、「自我關懷」等的研究與此趨勢息息相關。(1) 在本文的第一部分，我先粗略地探討此一哲學思潮的某些特點。施密德 (Wilhelm Schmid) 的《生活藝術之哲學——一個基礎》^①在這方面作了廣泛的、系統的探索，本文將由此開始進行討論。(2) 第二部分則從另一個角度討論哲學與生活方式的關係，乃以「身體」為核心主題；在此討論伯梅 (Gernot Böhme) 對於「身體」概念的觀點。(3) 最後要討論儒學是否有可能連繫上此一論述，甚至有助於進一步地發展「修身哲學」；此部分以討論楊儒賓所著之《儒家身體觀》為中心。

一

施密德的《生活藝術之哲學》一書的理論基礎是他對於尼采和傅柯的研究，以及他對於「新生活藝術」的尋求^②。施密德此書的範圍很廣，涉及到生活藝術與後現代生活方式、政治、主體性與他者、詮釋學與教育學、工夫論及生態的關係。此

* 德國基爾達姆城 (Darmstadt) 科技大學哲學系博士生。

① Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst, Eine Grundlegung* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998).

② Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991).

書或許缺乏更深一層的哲學思考，但可以算是關於此論述的平衡概括，故適於作為了解目前西方「修養哲學」的某些基本前提之出發點。我自己對於儒家「修身」的興趣大體上也離不開這些前提。我採用「修身與批判」的說法，是嘗試表達與傳統「修身」的差異，而施密德也用「反省性的生活藝術」來表達相似的內容。

特別針對德國二十世紀初的生活藝術活動，以及生命哲學與民族主義和納粹運動的複雜關係，施密德道明為何在所謂的「生活藝術」中，「反省性」是一項基本的條件^③。「生活藝術」此一主題在當時的興盛，與人人對現代性所造成的挑戰感到張惶失措有關。在現代社會的支離破碎情況（disintegration）下，對「生命整體」及新「和諧」的追求成為最具關鍵性的問題。在某種對浪漫生活藝術的庸俗理解裡，「和諧」成了核心概念（自己內心的和諧；與他人、世界、大自然、上帝的和諧）^④。事實上，任何推崇「整體性」、「有機一體」等的和諧主義往往傾向於威權主義，甚至集權主義，而很難承認差異、矛盾和轉變，因此施密德不得不對「和諧」保持距離。無論在個人還是文化、國家方面，威權的和諧均與強制的認同（同一性）息息相關。對「和諧」、「整體性」、「生命」及「認同」這些概念的懷疑則是反省的生活藝術之起點。換言之，「生活藝術」是偉大烏托邦衰落之後的理想，也就是說，建立在某些形上學或宗教系統之上的「大希望」已沒落之際，生活藝術代表從個人出發的一線生機。這些傳統的系統之最後目標是「消除矛盾」（Aufhebung der Widersprüche），而不是「承認矛盾」。具有宗教色彩的社會主義之夢想亦非例外，其社會發展的理想畢竟是要消除一切「異化」^⑤。在中國，類似的理想叫做「大同」：消除矛盾之後的和諧。總而言之，施密德生活藝術的第一步是對矛盾的承認；消除個人、社會及世界的「矛盾結構」是不可能的，因此練習「與矛盾相周旋」（Umgang mit Widersprüchen），或是積極地面對矛盾、衝突及差異，便是生活藝術的主要原則。施密德認為：不願承認或要求消除矛盾，是現代意識型態的屬性；反之，後現代主義則偏向於強化差異——兩者皆無助於學

③ 社會學家紀登斯（Anthony Giddens）所謂「後傳統秩序的現代性」中的「自我的反省規劃」（reflexive project of the self）是指類似的構想，可知此一觀念極為普遍；參閱其 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford: Stanford UP, 1991), p. 5。

④ Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, P. 39.

⑤ 同上書，頁 109。

習如何與矛盾相處。

對「傳統」或某種「文化脈絡」產生隔離的反省，也是說，生命失去了定向，是反省性及批判的開始。現代性基本上是後傳統的，因為傳統習俗的固定性明顯地解離了。因此，「反省的自我」這個概念主要是「後形上學的」，也是「後傳統的」。不存在所謂的「無牽累的自我」，但自我對其所接受的「傳統」具有某種選擇的自由。在這種情況下，「孤獨」便是現代社會的核心經驗，是自由的條件，也是自由的反面；對他者的疏離感是哲學反省的根源；自我異化則是生活藝術的起點。施密德的意思，並非特別推崇「個人主義」，而是表示對個人的重視不應和一種新的個人主義混為一談。《生活藝術之哲學》肯定個人的重要性，但生活藝術並不支持「個人對自身的執著」（Fixiertheit des Individuums auf sich selbst），因為這樣的主張無視於個人的生活實現依賴他者，而且必須邁入社會^⑥。施密德說：在生活藝術上下工夫的個人，不是被個人主義的傲慢所引導，反而會嘗試領導自己，與自己建立反省的關係，與他者營造深厚的聯繫，並且參與社會的形成^⑦。

人是「關係的存在」此一觀點與強調個人的重要性未必矛盾，因為人與人的關係應該是具有主體性的人之關係。「自我」與「自身」的（具有反省性的）關係奠基於與他者產生或形成關係的基礎上^⑧。在此，「基礎」一詞的意義容易被誤解：「基礎」不是指時間上的優先（如存有論的自我觀），而應該是一種規範性的主張。人與人的「關係」應該是具有獨立自主性的關係，否則便是某種不成熟或扭曲的互為主體性。施密德堅決地肯定「個人」，因為法西斯主義和史達林主義對個人的否認，在二十世紀的歷史中已經證明是災難性的。對自由主義個人觀的批評已經有滿長的歷史，在形成法西斯思想雛形的思想家看來，現代的個人主義是「西方之末落」的原因。為了阻止此一趨勢，我們必須使已脫離一切「聯繫」（Bindungen）的個人重新與「社群」相結合^⑨。施密德一方面批評個人自我中心的態度，另一方面也反對為了群性而犧牲個性，顯然在尋找「個人主義」與「集體主義」兩極端之外的出路。在「自由主義」與「社群主義」的爭論中已出現各種各樣的組合。在施

⑥ 同上書，頁 165。

⑦ 同上書。

⑧ Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst, S. 58.

⑨ 同上書，頁 172。

密德看來，社群主義的危險在於緬懷傳統意義上的「社群」概念而忽視「社群」與「社會」的差異。面對當前對自由的挑戰，我們不應逃向「社群的溫馨」（Geborgenheit der Gemeinschaft），而必須考慮發展自由的新實踐（泰勒偏向這樣的立場）^⑩。為何要尋求個人主義與集體主義之外的可能性呢？對此，阿多諾（Theodor W. Adorn）早已表達地很清楚：「集體主義和個人主義錯誤地互相補充。」^⑪

在嘗試超脫個人主義與集體主義對立關係的陷阱時，「認同」（同一性）的問題便特別突出。在此，「個人主義」是指自我過度僵化及封閉的狀態，或者說強制的認同；而「集體主義」是指自我過度脆弱的狀態，或者說對認同的放棄。這兩種狀態由於與支配有關，而產生複雜的辯證關係：強制的認同意味著全面的自我控制，但由於這樣的要求容易落空，便出現某種「不安」的感覺；而由於這種強制性格無法積極地面對其無從掌握的矛盾、慾望和不安，便容易交出自我，而讓「領導」為它解決困境。批判理論早已以類似的方式，試圖解釋自由主義與法西斯主義的互動。換句話說，從阿多諾的角度也可以批評所謂的「無牽累的自我」，但這不是因為它太「個人」，相反地，乃是因為它不夠個人，而缺乏「反省的自我」應有的抵抗力。「無牽累的自我」脫離了傳統和宗教脈絡的關係網，而無法反省地開發傳統的文化資源，因此，一不小心就屈服於領導者透過對傳統的神聖化、美化與誇張所製造出來的社群一體感和集體認同。

施密德避免用「認同」一詞，因為它基本上包含了「強制性」的概念。施密德對「認同的現代主體」（modernes Subjekt der Identität）之批判已極為廣泛，其根據乃是傅柯對主體當作「內在世界與外在世界的創造者和統一原則」的反駁^⑫。傅柯「對主體的不安」是針對某種為了要完全佔有自身反而失去自身的主體。這樣的主體由於壓抑其「另一面」而阻礙通向自身及「他者」的門徑^⑬。以原子式的個

^⑩ 同上書，頁 277。

^⑪ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 1975 [1966]) , S. 280; 阿爾多諾著，張峰譯：《否定的辯證法》（重慶：重慶出版社，1993 年），頁 282。

^⑫ Matthias Rüb, *Das Subjekt und sein Anderes, Zur Konzeption von Subjektivität beim frühen Foucault*, in: Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth (Hgg.), *Ethos der Moderne, Foucaults Kritik der Aufklärung*, (Frankfurt/Main: Campus 1990), S. 187.

^⑬ 同上書，頁 188。

人主義之批判與批判以理性的、意識的支配為中心之「認同的主體」，這兩者顯然有共同之處。簡言之，其共同之處在於反對抽象的、普遍的、認知主義的自我觀。

自由主義、抽象個人主義與普遍主義未必有內在關聯，然而直到麥金泰爾（Alasdair MacIntyre），不斷有人提出這類的觀點，認為自由個人主義與康德式的普遍主義是「無脈絡的道德觀」（kontextlose Auffassung von Moral）之一體兩面^⑭。自我的組成和作用之問題涉及政治理論中關於「社會契約論」的爭論（社會與政治的制度能否被構想為出於自由的、平等的、獨立的人格之間的契約？），對道德普遍主義及自律主體的基本前提——特別是「理性」的概念本身，以及道德普遍主義的認知論基礎——也造成很大的衝擊。廣泛地來說，原子式的自我和強制的主體同樣傾向於排除與「他者」或「其他」發生關係的可能性。社群主義對原子式自我的批判通常意味著對傳統關係模式的嚮往，而缺乏對未來可能性的想像；反之，對認同的主體的批判蘊含著向新的關係模式之探索。人是「關係的存在」，但是「關係」的意義不再是指傳統的價值系統（如五倫），而是指對「個人」、「自我」、「認同」的某種後形上學的、後傳統的、非認知主義的反思。由此，人能夠肯定「關係」，並走出個人為關係所淹沒的情況，而避免陷入個人主義與集體主義對立的陷阱。譬如，自我觀的轉變與家庭關係的創新型態（innovative forms of familial relation）及紀登斯所謂的「純粹關係」（pure relationship）息息相關^⑮。

對「認同的現代主體」之批評也是對現代理性的「排除原則」之反駁。藉由排除理性的另一面以壓抑和掌控它，便是理性失去對此另一面的肯認，而無法產生非強迫性的溝通。這另一面或「其他」是指個人本身「非理性」的層面、他者，以及更廣泛的「世界」（包括其他文化及大自然，也涉及生態問題）。施密德不再使用「認同」一詞，但對「多元性的後現代主體」（postmodernes Subjekt der Multiplizität）也有所保留，其所選擇的詞彙則是「融貫性的主體」（Subjekt der Kohärenz）。關於是否應該放棄「認同」的概念，不同學者有不同的說法：對紀

^⑭ 參閱 Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), S. 22.

^⑮ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age*, p. 88 & 176；參閱 Axel Honneth, *Desintegration, Bruchstücke einer philosophischen Zeitdiagnose* (Frankfurt/Main: Fischer, 1994), Kap. 9.

登斯而言，放棄自我認同並無必要；別的學者較喜歡用「去中心的自我」（de-centered self）一詞。在詞彙方面的出入不必多加討論，重要的是這些說法在「自我」的構想上大同小異。在此，我僅要闡明目前修身論必須面臨的基本問題。「融貫性的主體」能夠不斷地變化，但也不失去某種穩定性和連續性^⑯。現代哲學在自我觀方面強調自我意識、自我反省，或者說一種「認知的自我關係」，而顯然忽略了另外一種自我關係：道德工夫的自我形塑（*ethisch-asketische Selbstgestaltung*）^⑰。爲了發展能夠補充自我反省的「自我修養」，施密德也嘗試重新開發斯多亞學派的哲學傳統，但清楚地表明他與斯多亞派間的出入。在他看來，斯多亞派的「自我」過於強調堅固和安定，故嚴格地追求情緒衝動和慾望之消滅^⑱。這種自我控制的專制性格並不符合民主社會。施密德指出：他所謂「融貫性的自我」便是「自我」的民主狀態^⑲：反省性、懷疑、變化成爲「制度化」。這樣的自我能滲透地、片斷地、不完美而不斷地重建自身，只是在實驗的過程中尋找臨時確實性，而且如永久地走鋼絲一般，處於一種動態的平衡狀態中，也並非完全理性化，以保持敏感性^⑳。「融貫性的主體」之滲透性是指對他者及「其他」的開放狀態，它乃是「關係的存在」。在這樣的構想中，「我自身」，或者說一種本質的、內在的、最核心的「真正的自我」，並無必要；意識哲學中的主客之辯、自身和他者的對立被兩者「互爲主體」、互相產生的想法所取代。經過「外在」的他者，人才能夠經驗到自己。

總而言之，「反省的生活藝術」或者具有批判內涵的修身觀中的自我概念，首先包含三個主要特點：其一、自我不是形而上的、本體的，個人根本是「關係的存在」；其二、在傳統家庭制度解構時，自我已脫離了傳統意義上的社群整體，而變成後傳統的；其三、某種強制的、以自我控制爲目的的認同被較「民主的」、矛盾的、能夠滲透的主體所取代。由於其背後之思想的、社會的、經濟的強烈趨勢，我認爲在這三點上，修養論的自由空間極小；不過面對此一趨勢，或許有兩種可能的選擇：修養論的心靈化（精神化、宗教化）或者修養論的身體化。在臺灣，大家對

^⑯ Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, S. 252.

^⑰ 同上書，頁 240-241。

^⑱ 同上書，頁 256、368。

^⑲ 同上書，頁 257。

^⑳ 同上書，頁 256。

修行、靈修很熟悉，毋庸贅述。而在西方的修養哲學中，法國學者哈竇（Pierre Hadot）能代表此一方向^{②①}。哈竇批評傳柯把斯多亞派的修養論有目的地審美化和身體化，而忽略了斯多亞派的工夫事實上是建立在某種宇宙論的精神工夫上。以下的部分將會進一步探討修養的身體化（「修身」便是指身體化的「修養」）。

二

在《哲學導論》一書中的第二部分，伯梅探討「作為生活形式的哲學」（Philosophie als Lebensform），而主要涉及真理與真誠、身存（Leibsein）、感性三個層面。哲學家以追求真理的意志面對自己時，追求真理的意志變為追求真誠的意志。此時，「自我反省」、「自我認識」、「自我意識」的問題出現，而「自我」在批判的反省中產生。自我意識經由負面的經驗而引發：身體上的害怕和痛苦，加上社會的屈辱、失面子和失望的經驗^{②②}。自我反省和追求真誠的意志有許多表現方式，如日記、親密的對談、書信來往及自白書^{②③}。傳統上，這樣的「生活經營」最突顯的目標，在於使人對身體衝動產生距離，而避免情緒的波動^{②④}。自己身體的疏離化便是自我意識及心靈的組成，同時也是形體的組成，故掌握身體的情緒衝動便是心身二分的來源^{②⑤}。幾千年來哲學的生活經營目標乃是與自己肉身的疏離化及心靈的淨化，而一步一步地使心靈脫離肉身。心靈便是哲學的「自我關懷」所關切之對象，肉身乃被看成一種「污染」。因為肉身是慾望的發源地，它使認知變渾濁，而且是自由的障礙。因此，自由的可能性取決於人對其肉身獲得某種支配地位^{②⑥}。在柏拉圖的時代，這種生活經營的理想是屬於社會的精英，而代表貴族的德行。但是到了康德的「自律」概念，這種以冷漠和心靈寧靜（不動心）為理想的

②① 參閱 Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris, 1981); Pierre Hadot, *Réflexions sur la notion de "culture de soi"*, in Michel Foucault *Philosophe* (Paris: Seuil, 1989).

②② Gernot Böhme, *Einführung in die Philosophie, Weltweisheit-Lebenform-Wissenschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 3. Aufl. 1998), S. 158.

②③ 同上書，頁 159。

②④ 同上註。

②⑤ 同上書，頁 165。

②⑥ 同上書，頁 167。

精英生活方式普遍化，而成為道德的基本特性。這種普遍化與各種文明、社會、經濟等發展有關。對情感和衝動的控制，在歐洲之普遍化，艾里亞斯（Norbert Elias）的《文明化過程》一書中早已進行了詳細分析，伯梅乃以「在技術文明中冷漠的平凡化」（Trivialisierung der Apathie durch die technische Zivilisation）之說法描述此一現象^{②⑦}。肉身的規律化及工具化已成為事實，而不再是內在節制和道德鬥爭的結果。對當今的一般人來說，傳統哲學家與其慾望，或者聖人與其誘惑間的戲劇性爭執已經相當陌生了，只有在一些癮習中可以找到類似的情況^{②⑧}。

現代的生活方式及工作方式通常把肉身看成必須起作用的東西（ein Ding, das funktionieren muß）：首先它是每天工作的工具，但也可能是作為快感的工具；在技術文明中的人一直關切保持肉身的工具作用，但現代生活的特徵是對「身體」的疏離（Leibferne）^{②⑨}。這就是伯梅探討「身體」的前提。當今哲學對身體的重視具有其歷史背景和條件。伯梅認為：在這樣的情況下，「哲學的生活方式」不應該再追求與身體的疏離，相反地，要在發展「身存方式」方面努力。關切「身存的能力」（Leibsein-Können）便是哲學的生活經營不可缺乏的面向。

什麼是「身存」？什麼是「身體」？伯梅的用語並非像施密茨（Hermann Schmitz）清楚地分別「身體」（Leib）與「肉身」（Körper）^{③⑩}；有時「身體」似乎較廣泛地包含「肉身」，而有時兩者似乎是相對而言。身體可以包含感官的肉身，但它對立於工具化的肉身。簡言之，在伯梅的用語中，身體是不能工具化的。「身存」是指超越操縱式的身體活動，但「身存」也不僅是指「順其自然」的態度：「身存是一種任務」（Leibsein als Aufgabe）、能力、技術或藝術。「身存能力是一種矛盾行為」，一種讓事物自然發生的能力、「自我放下的藝術」（Kunst des Sichlassens）^{③⑪}，或者說「間接的行動」（indirektes Handeln）^{③⑫}。

②⑦ 同上書，頁 183。

②⑧ 同上書，頁 151。

②⑨ 同上書，頁 172。

③⑩ 參閱 Hermann Schmitz：System der Philosophie II.1, Der Leib (Bonn: Bouvier 1982, 2. Aufl.), S. 53-55.

③⑪ Gernot Böhme, Einführung in die Philosophie, S. 175.

③⑫ Gernot Böhme, Natürlich Natur, Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992), S. 103.

「身存能力」乃是反省性（「能力」是指某種知識和意識）與身體性（在此類似於潛意識，但伯梅避免此一說法）的互動和調解，也可以說「我」與「非我」、「同一性」與「非同一性」的貫串。伯梅說：在「身存能力」此概念中的

身體（Leib）被理解成某種東西，這種東西對人來說雖是自己，但人在此也必須是一種行動，而且作為自我的人自身並非此行動的行動者。正當人——例如我們——從身體的異化出發時，這就意謂要加入有意識的自我的另一面，並來承受自己內部的莫名的恐懼。在此，自我有意識地放棄成為自家的主人。人便在參與衝動和歷程的藝術中修習，這些衝動和歷程雖屬於一種更深刻的自己，但是其根源不是有意識的人格之人。^{③③}

為說明此觀點，伯梅舉出兩個例子：入睡及肉慾^{③④}。在這方面，對身體的工具行為表現得特別普遍：失眠時吃安眠藥、用性藥來強迫性愛便是以暴力來面對逃脫意識控制的生命過程。在以身體異化為普遍現象的生活處境中發展出一種「身體文化」，便是改變當今生活形式的基本任務，而哲學對「身體」的反省和實驗也應該提供可參考的觀點及資料。在此，伯梅也涉及「亞洲對待身體的操作方法」（asiatische Praktiken des Leibumgangs），如太極拳和瑜珈，以及在西方所發展出來類似的身體操作和「身體治療」的方式。在哲學已脫離對永恆、心靈及超越的單向度的重視時，跨文化哲學的工作當然也面臨巨大的轉變。這就是本文第三部分所擬探討的主題。

三

在我看來，當代歐美哲學中所開展的「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。強調了這些前提後，我兩年來在臺灣研究儒家修身論（當然多少涉及道家、佛教）所感到的挫折和幻滅乃顯而易見，因為儒家修身觀完全不符合以上的標準：它是形上學的（人性是種先驗的、沒

^{③③} Gernot Böhme, *Einführung in die Philosophie*, S. 175f.

^{③④} 「自然生產」是另外一篇文章所討論的例子。參閱 Gernot Böhme, "Wie natürlich ist die natürliche Geburt?", in *Natürlich Natur, Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992)。

有歷史性及社會性的本體）、傳統的（尊重長輩及教師權威）、重視群性（不允許表現個人差異）、尊重精神與心靈（認為心是大體，身是小體，就是以心主身）。

事實的情況並非如此簡單，因為：第一、在當代新儒家中，形上學是指與西方傳統不同的特殊「超越」概念，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」的張力和矛盾之中，他們對「傳統」至少要採取反省的態度。第三、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，而應該設法積極地回應。如果儒家式的社群主義只是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也不會有發展的空間。第四、「東方身心觀」重視「身心合一」，避免身心二元論，此看法已成為對歐美學者很有吸引力的刻板觀念。假如此觀念正確的話，歐美身體哲學與它之間的聯繫應該不難達成。但是我發現，一旦脫離了較為籠統的比較（譬如神秘主義和「新時代」運動）而進行哲學探索時，困難便很大。我想，問題在於所謂「身心一如」是建立在某種精神優先論的基礎上，這樣的話，它與西方身心二元觀的差別並不大，只是程度上的差別，而不是世界觀或思維模式的差異。我所提到的四個問題，每項都有待進一步地討論。但由於這四個問題都很大，我在本文中僅對「身體」的主題作更深入的反省——這也是因為楊儒賓的《儒家身體觀》一書提供了豐富的資料^⑤。

首先要闡明的一點是：在討論楊儒賓《儒家身體觀》一書時，我完全略過某些哲學史的問題，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^⑥。因此，我將嘗試從上述的哲學角度去分析楊儒賓（透過儒學而建立的）身體觀。不過，大致說明楊儒賓此書所面臨的批評，可能有助於初步勾勒我對楊儒賓所提出的身體觀之意見。在周群振先生對《儒家身體觀》的書評中，有一段文字應可代表對此書頗具普遍性的評論。有關身心關係，周先生指出：

心因能為自覺、自省、自制、自決……是本體即善，與理為一。身則為純物質的存在，無善無惡，但順自體往下滾則必惡；由心為主，導之使上則可善。孟子對於身一面少有論述，就是當作普遍的物質之身看待，所以不用說。如實言

^⑤ 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年）。

^⑥ 參閱周群振：〈儒家心、身位階之衡定——讀楊著《儒家身體觀》書後芻議〉，刊於《中國文哲研究通訊》第7卷第2期（1997年6月）。

之，人雖有身，卻不能並心而同等。^{③⑦}

周群振強調：心與身「畢竟是分際不同」，而身乃「必待心志之主導而後可合理、行善」，因此

任何理學家無論達到何等心身交融乃至天人合一之境，而在修習過程中，總要說個「存天理，去人欲」（陽明《傳習錄》最常見）。去人欲，就是因為身體（理學家多稱之為「軀殼」）有流於惡行的可能，所以要時時去除其可能為惡的東西。天理說存，人欲說去，二者界劃得明明白白。^{③⑧}

在不少學者不斷提倡中國哲學及儒家傳統中的「身心合一」、「天人合一」時，很難得聽到如此銳利的聲音，提醒即將入睡的學者注意儒家傳統中有「二元」的傾向^{③⑨}。釐清儒學傳統中的心／身、理／欲二者之「界劃」的確可幫助理解儒學與康德哲學之間較深層的相應（自十九世紀以來，對理性專制的批判、身體觀的發展及對慾望的肯認息息相關）。「心主身」也是指儒家「修身」所要求的自我控制，到了劉宗周的「慎獨」及「改過」，儒家的「自制」之內向化和系統化達到驚人的程度。《儒家身體觀》也牽涉到身體的社會性^{④⑩}，但對儒家身心觀與社會制度及權力流動的交織沒有更進一步的探討，因此，對儒家身體觀的負面因素略而不談。楊儒賓也意識到此問題的存在：「也許，儒家除了發揚它正面立體的功能外，有一天它還是要停下來，考慮權力的身體、情欲的身體、醜陋的身體到底是怎麼回事的。」^{④⑪}

在其對周群振書評的回應中，楊儒賓認為書評並非涉及其書的重點所在^{④②}。此說法不難理解，因為根據我的解讀，楊儒賓並不是主張「心身同等」、「心身並列」之類的觀點，相反地，他清楚地表明其所謂「身體」是種「精神化之身體」^{④③}，其所謂「儒家」的確以精神為主，其身體理論以精神為導向。在楊儒賓的理論

^{③⑦} 同上書，頁 164。

^{③⑧} 同上書，頁 166。

^{③⑨} 參閱王育濟：《天理與人欲——理學理欲觀演變的邏輯進程》（濟南：齊魯書社，1992 年）。

^{④⑩} 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 15。

^{④⑪} 同上書，頁 26。

^{④②} 楊儒賓：〈無心之爭——「儒家心身位階之衡定」讀後〉，刊於《中國文哲所研究通訊》第 7 卷第 3 期（1997 年 9 月），頁 165。

^{④③} 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 8、45、154。

中，身體的精神化，也就是慾望、衝動的昇華是因道德而必要的；身心一體是涵養有成之後的境界，而且身心一體的「身體」是道德化的身體。身心一體是一種道德修養的理想，只有道德化的身體才算是身體的「充分實現」而達到「踐形」的境界^{④④}。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概念（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」視為身體論的前提，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」^{④⑤}，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」^{④⑥}。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，或者說，身心關係如何可能是「同質的」（沒有本質上的差異）卻不是「同等的」（主張精神的優先性），是「同質而不同相的」^{④⑦}。

我以後將會較詳細地說明我為何對此觀點有些疑惑。在此只要提出一點：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及生態問題解決的基本條件。然而，我最近對這種想法開始懷疑。價值上平等與反駁二元論之間的關聯真的如此密切嗎？中國文化不是提供了另外一個範例嗎？存有的「一元論」（一體論）與價值上的各種扭曲和不平等能夠配合得相當好。對我而言，在價值方面突破精神、理性、意識等的優先性而同時避免物質的優先性（精神優先性與物質優先性是一體之兩面）便是哲學的迫切任務。

孟子所謂的「大體」、「小體」之辨雖然有貴賤之別，但兩者共同有個「體」字。因此，楊儒賓推斷孟子已觸及大體（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^{④⑧}。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」^{④⑨}，而且「意識的明光後面還有層層的

④④ 同上書，頁 46、50。

④⑤ 同上書，頁 155。

④⑥ 同上書，頁 51。

④⑦ 同上書，頁 45。

④⑧ 同上書，頁 47-48。

④⑨ 同上書，頁 10。

闇默向度為其支柱。」^{⑤⑩}《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。」^{⑤⑪}這樣看來，為什麼身與心「本源上是同質的」^{⑤⑫}？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。」^{⑤⑬}

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。在存有方面，身與心、形與神是同等的，而且「氣」作為兩種向度的共同媒介。但在價值或道德層面，三者的關係具有等級之別：一方面心（神）高而在上，另一方面心必須「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，但只有「聖人」能夠實現這樣的境界。因此，存有上的「身心同等」與價值上的「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。楊儒賓自然有其說服力，因為在歷史上的修養似乎都是從此開始。孟子的小體、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。在存有論方面，不論是使用「二元論」來支持心的主宰性，還是使用「一元論」來支持心的主宰性，實際上相差無幾。如果企圖超脫此論述的限制，我就必須說明從「身心平等」（「平等」本身是個價值的概念）來講修養論如何可能。

在此，我與楊儒賓的構想似乎背道而馳：他主張在價值方面不可以放棄精神優先性及心的主宰性，因為任何的道德修養必須是「往上」的昇華。根據本文第一、二部分所介紹的「修養哲學」發展的四面相（後形上學的、後傳統的、重視個人、

^{⑤⑩} 同上書，頁 10。

^{⑤⑪} 楊儒賓：〈無心之誣——「儒家心身位階之衡定」讀後〉，頁 165。

^{⑤⑫} 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 49。

^{⑤⑬} 同上註。

重視身體)來看,心—氣(內身)—形(外身)三向度的關係在價值方面的平等是必要條件。「重視身體」意謂:儘量消除任何偏於精神優先的觀點。「轉化」、「昇華」及「障礙」是修養論中不可或缺的詞彙,但我不會再強調身體對精神生活或「道德心」的障礙作用。此說法是單向度的,因為精神、意識、理智對身體同樣也有障礙作用。某些精神病態是由於對身體衝動的壓抑而產生,而且不只會對一個人的生命活動會造成傷害,各種心理症對道德性及人格自律,甚至民主社會的運作皆具有負面的影響。正如傅柯所說,心靈(在此包括精神、主體性、人格、意識等)可成為身體的監獄^{⑤4}。這類的觀點在尼采和佛洛伊德的著作中已有強烈的表現,對批判理論及後結構主義的影響極大。總而言之,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」的主張有時不很道德。因此,「身主心」與「心主身」的辯證互動應該要取代單向度的「心主身」。簡單地說,這就是「身心平等」的內涵。

根據這樣的構想,我們要如何理解「昇華」(sublimation)呢?在佛洛伊德的理論中,此概念已有雙重的意涵,後來馬庫色在《愛欲與文明》一書中把兩者分別稱為「壓抑昇華」和「無壓抑昇華」。討論修身論時,我曾經採取「被修身」和「修身」的說法來表達相似之意。按照心理分析的理論,這兩種昇華都是指衝動的轉化^{⑤5},「自我」是一種「自衛結構」(defense structure),抵禦「衝動之流」(instinctual stream)^{⑤6},而保衛自我認同。任何昇華都有其自衛作用,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(neurosis),反倒是無壓抑昇華較是衝動能(Triebenergie)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、藝術的開端。馬庫色對佛洛伊德的批判便從此點出發: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

^{⑤4} Michel Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la Prison* (Paris: Gallimard, 1975), p.34; 傅柯著,劉北成、楊遠嬰譯:《規訓與懲罰,監獄的誕生》(臺北:桂冠出版公司,1992年),頁28。

^{⑤5} Hans W. Loewald, *Sublimation, Inquiries into Theoretical Psychoanalysis* (New Haven: Yale University Press, 1988), p. 5.

^{⑤6} 同上書,頁4。

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。如果像伯梅那樣，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」。修養工夫的理想不再是「身體的精神化」，而在於身心溝通的改良和密度化。

此一構想與楊儒賓對孟子小體、大體說的詮釋有明顯的差異，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主流。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。現代哲學家肯定欲望，熱衷於討論身體，但似乎人在此消費式的資本社會中，無可避免地要變成「欲望機器」，不斷地接受刺激，不斷發洩，不斷表現。以精神與物質對立的模型來探討此一現象，而強調精神生活的高超和價值，這類觀點已成老生常談，了無新意。是否尚有在唯心論與唯物論的窠臼之外的討論空間？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」的身體觀相聯繫？

Energy 的概念及某種「能量論」在二十世紀初期的德國很流行，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到這個思潮的影響，譬如他講「衝動能」（Triebenergie）、「精神能」（psychische Energie）。根據此一說法，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：能否將它當作西方近代身體觀與中國的氣—身論之間的橋樑。面對這個問題時，我們會發現：西方學者很少能接受物理學之外的「能量」概念。雖然歐洲、美國有不少人喜歡太極拳、氣功、武術之類，但哲學界對此還是非常陌生，因此，氣論如何與西方思想相銜接，仍是一個很難回答的問題。在西方哲學系統中討論氣，是非常不容易。但是不討論氣，中國的修養、工夫論就沒辦法繼續發展，而歐美的修身哲學也無法開發此一寶貴資源，而有進一步的發展。肉體、感性、衝動及氣氛的身體如何與中國修養論中「氣」的身體相聯繫，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。

當代新儒家目前致力於與佛教、道教、基督教、伊斯蘭教、民間宗教溝通及抗

衡，因而不斷地強調儒家的宗教精神，而較忽略哲學、心理學、社會學等方面的發展。在這樣的情況下，正如楊儒賓所說，如果「儒家犧牲掉本心、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」^{⑤7}。對我而言，這樣的說法呈顯出當代新儒家所面臨的一個危機，亦即「心性之學」的絕對化及傳統儒學的化約。如果選擇與宗教相聯繫，而營造出某種「儒教」，就會犧牲其與現代世俗化的、非形上的學說的溝通。楊儒賓欲兼顧兩者，因而提出「儒家身體觀」的說法，但由於堅持儒家式的形上學，其身體論及修養論的發展受到了明顯的限制。我說「儒學的化約」，是因為相信儒學對某種世俗化的修身哲學或修養論確實可以提供更豐富的資源。例如王船山，他大力批評宋明儒學吸收佛教，故在人欲方面堅持儒、釋之辨，而認為「存天理，去人欲」比較是佛教而不是儒家的觀點。討論「理」與「欲」（理與氣）的關係時，王船山仍然肯定「理」的優先性，但在價值方面已經傾向於兩者的同等辯證，或者說理欲平等的主張。儒學內部在理欲問題上顯然有彈性（理欲問題是心身問題的另一種版本），其發展的領域不應該局限於具有宗教色彩的心性論範圍內。

^{⑤7} 見「《儒家的身體觀》座談會」整理稿（1998年12月於紫藤廬）。