

※空間、地域與文化專輯（下）※

## 《空間、地域與文化》跨學科座談會

蔣宜芳紀錄\*

時間：二〇〇〇年五月 十一日下午

地點：中央研究院中國文哲研究所二樓會議室

第二場會議主持人：蔡英俊先生（清華大學中文系教授）

主講人：潘朝陽先生（師範大學地理系教授）

梁一萍女士（師範大學英語系副教授）

蔡英俊先生（清華大學中文系副教授）

各位女士、先生，我們現在進行「空間、地域與文化」跨學科座談會的第二場會議，很高興請到師範大學地理系潘朝陽教授，他談的議題是從空間和地方觀來談兩種空間的呈現與論述方式：「大地具現」和「經典述說」。實際上，我個人在讀他所提供的幾篇文章中收穫非常大，相信這會是一次有趣的討論。而另外一位主講者是師範大學英語系梁一萍教授。他所討論的是女性書寫跟地圖的問題，用三位作家的作品談空間與地圖的概念，以及男性與地圖的問題。這兩篇論文剛好代表兩種不同的空間思考的方式，這是非常有趣安排，潘教授的論文主要是從存在的空間來談，我們很高興的可以看到熟悉的知識來源，同時又加入一些對我們而言可能完全新的觀念來面對。對於這樣的空間概念，梁教授的立場剛好持另外一種質疑的角度，將地圖與空間的概念變成是一種男性認知的模式，並且與所謂的帝國宰制這樣的觀念有密切關係。透過這兩種對於空間傳統知識的對比，我想今天的座談會應該會很有意思。每一位主講的主講時間大概是二十分鐘，現在請潘朝陽教授。

---

\* 本所約聘研究助理。

潘朝陽先生：

主席，各位先生女士，大家午安。首先感謝文哲所舉辦這場座談會，我在這裏要將地理學界中的一個範疇，即人文主義地理學，它的空間和地方觀念是如何表述出來，作一個介紹。一九五〇年代之後，地理學界有空間計量學派的興起，其背後的哲學是邏輯實證論的哲學，而後對於這種所謂科學主義地理學的反動下，又促使了人文主義地理學跟結構主義地理學的發展。所以六〇年代之後對於空間性，地理學界有三種不同的詮釋：第一種是根據海德格、胡塞爾的現象學所建立起來的一種空間詮釋，我這篇文章基本上就是通過這樣的理路來談地理學界運用這樣的典範所發展出來的空間觀念。第二種是根據結構主義的理論，其背後有一套馬克思主義的論述，強調的是社會結構和空間結構的連結與關係。第三種是由所謂社會生產——這種批判馬克思主義而發展出來的一種空間性的詮釋。這三方面的論述目前在西方的地理學界來講，已經成爲一種顯學。也就是說任何一位地理學家如果不通過這三種典範來作學術論文就顯得非主流，這跟臺灣現在還是以實證論爲主流的情況不太一樣。在這個討論中，基本上我提出兩位學者：一位是愛德華瑞夫，另一位則是赫赫有名的段義孚，以其開展的人文主義地理學的基本方法爲路徑，這兩位學者可說是海德格式的地理學者。就瑞夫來講，他強調地理學者本身與地理對象之間的關係，特別是實證地理學背後的一套基本觀念。如果用海德格的觀念來講，地理的對象是 *presence-at-hand*，我把這個詞翻譯成「提示在現前」，也就是說，特別是計量地理學強調實質世界裡的客觀事物都要加以量化，譬如當我們問：該如何才能走到新的市政廳，在這樣提問時，可見發問者跟新市政廳之間發生了一種關係，即是你留意到我跟外在世界之間是有距離的。在這種情況之下，距離區隔出你跟你的對象之間產生一種陌生，或一種疏離。這部份是傳統的地理學家比較熟悉的一種研究方法。其次，瑞夫進一步探討：我們應該如何對待地理的對象，而提出所謂的 *readiness-to-hand*。也就是說，我們所熟悉的世界已經是 *always and already in a world*，換言之，我們已經在這個世界裏面。我們對它不但已經很熟悉，而且日常生活中就在運用它，好像魚跟水的關係一樣，用這種方式去面對我們的世界，也即面對我們的地理環境。在這種情況之下，瑞夫就使用海德格的哲學，所謂「存有的裝備」（*equipment*）來加以解釋。舉例來說，對木匠而言，他在使用刨刀、工具時，並不需要先去思考這是怎麼回事，然後再使用它，而是很自然的就使用了；就如同我們開車一樣，我們對於所熟悉的環境隨時打方向盤，隨時踩油門，非常的



熟悉。瑞夫這裏的意思是說，我們研究的地理應該是這種「存有裝備」的地理。這也就是所謂海德格式地理學的思想。

段義孚表達的更為深刻。在美國的地理學界裏來講，特別是 *Topophilia* 和 *Space and Place* 這兩部名著，使段義孚變成一位橫跨地理學界與人文社會科學的著名學者。他指出，當地理學家面對一塊頑石，或一頭動物，這塊頑石或者動物的本身，對他都是一種非世界的存有。為什麼會是一種非世界的存有呢？因為一塊石頭也好，一頭牛也好，它缺乏開放性。那要怎樣的情形才會擁有世界，使人在環境中不僅只是一種消極的存在？那就得對於存有本身成為一個開放性的存有者，才擁有世界。所以他通過這個思路建立起所謂人文主義地理學基本論述的文本。段義孚認為地理學的主旨，應該是詮釋或者瞭解在世之人或人之在世這樣的一套空間或地方的性質。所謂 *man-in-the-world*，段義孚使用的這個詞，其實是從海德格的 *being-in-the-world* 所借用來的東西。計量地理學用客觀性的計量方式把地理的對象當作客觀物來作研究，把它量化才叫做合乎科學，這是一種抽象化的過程。而以段義孚的意思來說，我們的地理對象本身人就在其中，我們就用我們的意義和價值涵融在我們的世界中，所以它不是抽象的。它應該是人通過自己的一套經驗，跟世界之間有一種和合的關係，從這個角度去了解所謂大地對於人來說是怎樣具體呈現的狀態，這是段義孚非常關鍵性的概念。由於他強調這樣的空間本身必須通過直接經驗的感覺，所以他很重視 *involvement of the section* 這樣的概念，這個地方一定要有個中心，這個中心就是我，這個我的中心。從這個我的中心投射出去，就是通過我的心情和意向投射出地理空間的範圍，所以他有一句名言「地理是人的照鏡」。地表上所呈現出來的東西是通過人主體上的抉擇或一種行為所表現出來的一種世界。所以他又進一步解析人本身當然有所謂 *body-subject* 身體主體在世界上存有，身體因為有前後上下，就像上午劉教授講過看畫必須有一個角度，這樣才會產生空間感，換句話，就是有向上、向下的空間感覺。不過這當中還必定涵具價值，而不僅僅只是幾何而已，也就是不僅僅是個空洞的幾何線條而已。通過人身體的主體，我們也可以進一步說，人的存在不僅僅是生理上和心理上的存在而已，也是一個歷史文化的存有。通過這個觀念，大地上的存有物可見的和不可見的，透過人背後都有一套歷史的結構跟文化的結構。因此，段義孚提出風水這一套東西，如北京城合乎中軸線，垂直跟水平的廣佈和垂直的建構，這其中的中心點，對北京城來講，就是太和殿的龍椅，就變成有這樣的意義在裏面。

所以愛德華瑞夫和段義孚兩者所發展出來的人文主義地理學，裏面就有一種非常重要的觀念，就是存在空間與地方。「存在空間」跟「地方」基本上是一體兩面的辯證關係。在人文主義地理學裏來講，「空間」跟「地方」其實是合而為一的。至於這兩者的說明，可參見所附論文<sup>①</sup>。瑞夫的觀點是說：根據人之在大地上的意向性，或者說意向總是要落實具現在大地之上，這樣來詮釋「地方」。所以所謂一個「地方」就是一個意向行動的中心，它是那個空間的焦點。譬如我們今天在這裏舉行座談會，這個空間事實上就是個「地方」，等一下我們解散了之後，對於這個座談會而言，這裏就不是「地方」了，它又回歸成一個空間。也就是說，空間裏的焦點，發生意義的地方，就叫做「地方」。基本上這是瑞夫講的。如果我們用實際的狀況來看時，譬如以臺灣媽祖巡境的例子來看大地具現，從這個角度去談媽祖巡境，巡境的整個範圍就成為一個空間，這個空間就是存有的場域。而媽祖巡境總是會產生一些節點，祂會到哪一個特殊的點上停留，會有一條動線，形成點、線、到整個面，也會產生特別強調、特殊的地方，像朝天宮，成為所謂聚焦的地方。在這裏面形成人文主義地理學所講的存在空間和意義聚焦，很自然就會有一種雙元對立的空間結構就會出現，譬如中心跟周邊，這裏跟那裏，內在或外在，進去裏面或出去，或者靜止或移動等等。同時也會產生一些比較具有價值的對峙性觀念，譬如天上象徵諸神所居的聖域，地下象徵惡鬼懲罰的阿鼻地獄，像這樣都會帶有一種色彩、價值性，所以人文主義地理學基本上的空間意義是在這裏。在這討論中，我順便提到在人文主義地理學的存在空間裏，特別強調一種 home 或 at-homeness 的觀念，David Seamon 和段義孚等人都會撰有專文表達這樣的意思。段義孚說，home 特別跟英文的 travel、journey、voyage 等三個字對比時，就在空間上產生一種緊張關係。這三個英文字原意是旅行，也就是離開家出門在外，所謂的旅行通過這三個字來看，往往是孤獨的旅人飄泊或浪跡天涯而已，在這地方就有一種對反的意思。若說家是代表好、幸福、光明，而出行在外則代表危險、寂寞、黑暗等等。段義孚特別用旅行 travel 的另外一個近親的字 travail 來說明這個字本身的意義，也就是說旅行好像是一個很艱辛的工作，好像是一個孕婦生產時胎兒從產道出生，對孕婦來講是非常辛苦的，對胎兒來講也是非常辛苦的。他不只用這種方式來

<sup>①</sup> 見潘朝陽：〈空間・地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第 10 卷第 3 期（2000 年 9 月），頁 177-178。



說明旅行，他又推出另一個希臘字 *nostalgia* 表示鄉愁，鄉愁意指天涯遊魂的失落旅人尋求回家。所以這裏有一種離家和歸返的味道。在這樣的討論中，我順著這個的意思提出兩個目前在臺灣透過人文主義地理學存在空間所作的研究，把它區分成兩種型態：一種是「大地具現」型，目前這種類型研究已累積出比較多的成績，我將用臺灣民間宗教的內容來說明，也即是所謂宗教的神聖空間從家宅到神明巡境，這事實上可說是我們臺灣人存在空間神聖化的一種具現，背後其實有一種家的意涵在裏面。對於村民本身來講，大廟就是他的一個家的歸屬；對於一個街鎮來講，街舍也是整個鎮的歸屬。這裏我還舉出《淡新檔案》裏清朝史料來說明竹塹城裏的都城隍本身巡境的內容。其中可見新竹城裏面的士紳們，要求都城隍能親臨監理醮務，由於清光緒十五年時，兩三年沒下雨，他們要求雨，求雨時要建法壇，建法壇時要請城隍爺來監督，而這個文是給城隍老爺的。城隍老爺收到文之後，還得出個文來，而這個文則是給祂自己的部屬都土、司神。我們從這個文獻就可以看到，城隍爺事實上並不僅僅在監理那個固定的法壇而已。祂是因為要去監理法壇的法事，所以祂順便要求新竹全境的大小神祇通通要作一件事情：巡境。巡境就掃除新竹祂所管轄地區內所有的魑魅魍魎，讓新竹城整個變乾淨。城隍爺真的這樣做嗎？其實這都是人造出來的。這背後是人的一種心靈上的要求，使得新竹這個實際的空間變成人的感覺上的一種清潔的空間，這符應了人本身存有的一種要求。根據我的說法，我們有一整套中地階層的結構，也就是在臺灣這塊土地上的神明活動從大神到小神，像個金字塔，以地理學上的術語來講，則是有中地體系的結構在其中。

相對來說，所謂的經典訴說的研究就比較少，只是我個人希望能在地理學界或跨學界從這個角度去詮釋許多經典，包含文學、哲學以及宗教的經典。譬如在這裏我就用《阿彌陀經》來詮釋。事實上有很多經典本身不是具現在大地上，它只是部經典，而這個經典的內容是在人的心裏面的。但是經典本身也展現出一套所謂存在空間，所以在《阿彌陀經》一開始的時候，是清楚的對反空間，就是雙元對峙性的空間，從不好的世界要到好的世界，從不潔的世界要到潔的世界，從黑暗世界要到光明世界，這很清楚的有一個雙元對立空間的觀念在其中。接著在整個《阿彌陀經》裏面，雖然有這樣空間的建構，可是在經文裏進一步說明通過所謂三千、大千、東方、南方、西方、北方十方諸佛的肯定以後，對於佛教徒來說進入到這個境界中事實上整個宇宙也是一個淨土。最後，我就進一步說，《阿彌陀經》本身從印度通到中國化之後，通過中國的和尚、佛學界大德們的詮釋，通過《維摩詰經》以

及《六祖壇經》來說明所謂的「隨其心淨則佛土淨」這樣宗教的哲理，也就是說當歸返到本身主體上的內心來作肯定時，外面空間因著心的主體，客觀性將隨著主觀性來發展。所以佛教《阿彌陀經》淨土的系統到後來變成一種唯心的淨土的哲學。我的報告到這裏。

蔡英俊先生：

我們謝謝潘教授的報告，時間拿捏得非常好。接下來請師範大學梁一萍教授為我們報告另外一種想像的空間，這空間概念中包括了很多當今理論論述的彙整。

梁一萍女士（師範大學英語系副教授）：

我準備了所謂的引言大綱，待會兒將會根據引言大綱，把今天想跟大家分享的內容作個報告。其次，我在講的時候也會用到事先傳閱的這篇文章<sup>②</sup>，所以最好這兩篇文章都放在手邊，這樣子我講的時候，比較容易抓住我企圖想要表達的意思。

首先，我要感謝主辦單位，讓我有機會來參予今天的盛會，我非常的高興，也希望分享所學，就教於各位先進同好，使個人對「空間、地域與文化」相關研究更上一層樓。我的談話分三部份，分別是個人所學、舉例說明以及未來的方向。我企圖作跨學科的討論，所以我想在開始時對個人的背景作個交代，基本上是在臺灣受英美文學訓練，然後到國外做美國研究方面的學習，再回來開始我個人有關空間的研究。我對於空間的興趣，始自博士論文，針對美國文學新大陸等同新伊甸園的傳統，進行美國地理想像的族群與性別研究，這方面著作包括下列十<sup>③</sup>、九<sup>④</sup>、二<sup>⑤</sup>三篇論文。其次是邊界研究，相對於美國文學的東北角中心，我專注於西南部的墨美邊界（borders），這方面的文章包括下面的八<sup>⑥</sup>、六<sup>⑦</sup>、一<sup>⑧</sup>。再其次企圖理論化書寫與空間的關係，

② 梁一萍：〈女性／地圖／帝國：聶華苓、綢仔絲、玳咪圖文跨界〉，《中外文學》第27卷第5期（1998年10月），頁63-98。

③ 梁一萍：〈大地魅惑：美國想像之族群、性別研究〉麻省大學博士論文（1995年9月）。

④ 梁一萍：〈女性／空間／認同：四位族裔女作家尋找自我定位〉，1996年4月。

⑤ 梁一萍：〈女地：族群女性新寫美洲大地〉，1999年12月。

⑥ 梁一萍：〈在西與南之間：美國西南部的地理論述與族群認同〉，《中外文學》第25卷第6期（1996年5月），頁27-54。

⑦ 梁一萍：〈墨美女性邊界含混：葛蘿莉亞·安莎兒杜阿〉，1997年4月。

⑧ 梁一萍：〈邊界敘事：奇哥娜作家邊界書寫〉，2000年4月。



包括下面三篇文章九<sup>⑨</sup>、五<sup>⑩</sup>、四<sup>⑪</sup>三篇論文。所以總括而言，我在「女性書寫與地理論述」相關方面的研究，是以美國文學為始，近年才逐漸觸及墨美邊界、拉丁美洲、第三世界。而距離我最近的臺北，則遲至去年才出現在我的研究版圖上<sup>⑫</sup>。我覺得這等於對自己的研究歷程作一個系譜學的分析，也企圖從文學中，或文學對空間的研究作一個歷史性的回溯。下面企圖把我的語言帶入比較理論的層次，然後用我今天給大家傳閱的文章作例子，說明我自己如何從文學的角度作跨學科的空間地理、地圖的研究。

空間研究向為建築、地理、美術與都市景觀設計之首要領域，旁及人類學、現象學、社會學，體架龐大，牽涉衆多，其跨學科性質強烈且明顯。今天我所傳閱的文章，企圖將書寫與空間作跨學科對談，以呼應主辦單位舉辦這個座談會的用心。當代空間論述發展蓬勃，這邊我舉了一些我所知道的理論，因為地理論述與地圖論述對我而言是一個跨學科的關係，並不是我原本的专业訓練，其中譬如渥德的《地圖權力學》，以權力角度解析地圖符號政治；索雅的《後現代地理學》以空間角度檢視現代性的四個歷程；米樂的《地誌學》結合文學、現象學與地理書寫，探討人與空間的倫理關係。而中文世界相關的論述也發展蓬勃，這個方面的論述包括了文學的創作，其中諸如董啟章的《地圖集》以香港地圖地名沿革，書寫城市風貌，捕捉城市定位；顏忠賢的《影像地誌學》以影像角度探討空間意義；以及畢恆達的《尋找空間的女人》以性別空間角度切入女性在臺灣社會的邊緣位置。空間與文學的交會，作為文學的意象，著名的小說家詹姆斯跟華騰等人擅長以室內空間象徵人物心理，如《仕女畫象》中長廊之於伊莉莎白·亞秋，或如《純真年代》中公寓客廳之於歐蘭絲卡夫人。文學中最常見的空間意象，就是以文字再現空間，藉景說情，以達到情景交融這樣的文學效果。董啟章之《地圖集》以香港為主題，捕捉城市定位，而文學中的城市本來就是一個歷史悠久的題目。上海之於張愛玲、王安憶；臺北之於白先勇、朱天心；巴黎之於普魯斯特；都柏林之於喬伊斯；紐約之於惠特曼等，都是有名的例子。或者我們不談城市，不談情景交融，我們以地域為單

⑨ 梁一萍：〈中國城女兒：湯亭亭父母書寫空間〉，1997年4月。

⑩ 梁一萍：〈女性／地圖／帝國：聶華苓、綢仔絲、玳咪圖文跨界〉，《中外文學》第27卷第5期（1998年10月）。

⑪ 梁一萍：〈反輿圖：華美女性枝蔓書寫〉，1999年6月。

⑫ 梁一萍：〈臺北和其不滿：世紀末圖堪臺北〉，1999年8月。

位，以美國文學為例，可分東北部新英格蘭殖民時期文學，中西部的拓荒文學，南方的黑人文學，西南部的邊界文學，與新近的以加州爲主的華裔美人文學。當然文學與空間的交錯點，也可以國家爲單位。如果說美國文學就是空間文學，用上面地域這個區分法來說的話，我想也不爲過。整體而言，我的研究興趣即在空間、性別、族群、地圖等在文學中的再現。以理論而言，我專注於後殖民女性地理學，然後整體而言，可以「女性書寫與地理論述」概論之。

我對空間研究企圖在理論上跨越科際，在科際間衍生對談，即以這篇傳閱的〈女性／地圖／帝國〉一文爲例說明。這篇作品基本上是把地圖當作中心論點，說明地圖和女性、帝國，帝國當然是指西方的殖民式的帝國主義，女性是企圖去彰顯性別的差異，然後以地圖作爲一個交叉點，說明性別差異跟帝國殖民的痕跡。在理論層次上我分別用了我所知道的一些地理學的作品，分成三個層次，由白人男性的地理學家，在這裏分別舉了兩位代表人物：鄧肯跟匹寇茲。他們因爲受到解構主義的影響，發展出所謂的解構輿圖學，他們的解構地圖文本最主要是地理學與解構思潮交會的結果，在理論的層次上，它仍然屬於地理學的範疇。然後從白人男性的角度跳到白人女性的角度，分別由柔茲與普蘭德蓋斯特作爲代表，帶入女性的視線。指出土地女人化和女人土地化的問題。柔茲作爲一個白人女性地理學家的代表，普蘭德蓋斯特是一個藝術工作者，她代表白人女性對整個男性視覺藝術呈現傳統的反彈，在文章當中，我用的是文藝復興時期德國的版畫家杜勒作爲傳統的代表人物。從白人女性、白人男性，然後在論文的第三層次，鋪陳所謂的非白人女性。從性別與族群還有所謂第三世界的角度反挫整個從文藝復興以來所發展出來的所謂地圖論述和帝國殖民的痕跡。而進入所謂的後殖民女性地理學的論述範疇，其中白人男性、白人女性、非白人女性的三部曲公式，暴露了我個人在美國受的訓練，美國學界對性別、族群、階級意識這些議題的注意。還有這三段公式的影響，讓我意識到即使是我非專業的地理學領域，也在其治學方法上受到族群與性別的影響。另外，我最近在作一些有關人類學的研究，發現同樣的從白人男性、白人女性再進入到所謂第三世界非白人女性這樣子的理論層次，在人類學的發展裏也看到同樣的軌跡，似乎說明當代以西方爲主的學界版圖重劃的現象。

我的閱讀方法包含了三個圖像的文本，與三部文學的文本。閱讀的方法分圖文兩部，前面一半是圖像分析，在圖像分析部分，我把這些地圖當作是文本，分別用了杜勒、孟斯特跟普蘭德蓋斯特的例子，把地圖當文本，是一種廣義的文化研究分



析。後面一部分我研讀了三個文學作品，分別是華裔美籍的聶華苓，印度的女作家玳咪，以及在臺灣一位原住民女性的口述作品，她的名字用漢文來說是瑯仔絲。在這些文學作品當中，把地圖當意象，回歸了文學的傳統。在我的文章裏，地圖既然作為文本也是一個意象，形成地圖這個中心論點在圖像與文學之間的跨界。我的閱讀基本上還是受到傳統文學訓練的影響，也可以從廣義的符號學來解釋。我想提出的是，在我個人有限的經驗當中，在跨學科的研究方法上，傳統文學訓練的文本解讀可以提供相當大的幫助。

在這篇文章當中我自己覺得最大的收穫，還是對杜勒的畫作了一個分析，說明方格尺規從西方文藝復興啟蒙時代以來，在西洋藝術、透視圖法、視覺霸權、輿圖學、帝國主義與性別政治之間的縱橫辯證。請大家翻到論文的六十七頁，我提出了自己的一個心得，就是一版畫製圖員，圖繪裸女呈現的是文藝復興個人主義的精神，執著於完美人體比例的結構，一種理性美的追尋與測量，右邊的模特兒固然是被物化的女性身體，左邊的繪圖員並非杜勒本人，而是他所僱用的繪圖員，整個畫面所呈現的是文藝復興時期德國最有名版畫家眼中所看到的世界。女性身體所代表的理性美，男性製圖員所代表的科學原則，一個由方格尺規，所描繪再現的世界，尺規的功能有如一經緯分明的鏡子，其邏輯在於圖像對應，「自然」重現，其精神在於我觀我在，萬物由我。而這個「我」隱身於畫框之外，消失於「透視」之中，這個隱藏的「我」，其視線被透明化，自然化，合理化，成為文藝復興以來，貫穿西方無所不「視」，無所不「見」的男性霸權。而由方格尺規收編的地圖，則成為帝國的工具，一個描繪、解釋、控制世界的「歐幾里得語法」，這是我的一個心得。所以在這個地方，我提出我對這幅畫的看法，其次還有四個主要的看法，在第二頁的倒數第二行，我指出這部的版畫左側的模特兒有兩個人在同時觀繪，第二，這個右邊的製圖員並非杜勒本人，在我所看到的相關文獻當中，我沒有找到跟我有同樣看法的資料，相對的這也是一個跨科界的問題，也就是說我並不是那麼的清楚，很可能待會別人就可以指正我。第三頁，由受過文學訓練的人來讀一個圖像的文本，我看出來在這樣的男性觀看女性的視覺霸權中，女性被觀看的位置，這個被觀看的位置，說明了地圖基本上一個是男性科學的描繪世界，測量世界的工具，地圖如同語言一樣是個陽具主體中心掌控女性的一個象徵。所以在這裏我把地圖作為一個科學的工具，和語言作為一個描繪世界的工具，作了一個類比，同時在類比關係當中同時貫穿性別差異裏所謂的能看與被看這樣的差異性。然後在第四點，如果

我們把這個小的方格，它所呈現的一個所謂上下四方、經緯分明的世界比作索緒爾的結構語言學的話，那麼相對於整個結構主義，德勒茲的游牧學可以被比作成撕破了這個地圖。在文學跟女性文學、女性主義方面，法國的伊希迦黑的女性書寫的液態流體力學，相對的好像把結構語意學給撕破了。這方面我企圖作一個平行的論述，在這樣子的論述發展過程中，我的所謂跨界性，或者是跨科際性已過千重山，有關杜勒畫作的基本討論屬於西洋藝術史的範疇，有關影像文化中的女性再現是女性主義或者是女性藝術史的範疇，而其他有關索緒爾、德勒茲或者是伊希迦黑等人的討論，基本上是屬於文學理論批評，以及其間的交錯對談。

我在文章的後半部所作的文本分析，基本上是分析三部作品，第一本是《桑青與桃紅》，它以文學系譜學來分析的話，是華裔美國文學，因為聶華苓移居美國，入籍美國的身分。討論的主題是美國文學當中所謂上路流浪的主題，然後她書寫的style，我用了伊希迦黑的所謂的液態流體力學來作為一個理論化的描述。其次，在其他文本中所呈現的空間，我借用了現代主義的強暴空間，相對於後現代主義德勒茲式的遊走空間，以主人翁桃紅遊走說明女性棄國破圖、新生如飛。而第二個文本是以執孟加拉語的作家她的後殖民文學，討論印度在一九四七年脫離英國獨立之後，國家內部的內部殖民、性別倫理與後殖民易位空間，以都露緹說明印度底層原住民女性以肉身建國。第三個文本《山深情遙》是臺灣泰雅族女性瑯仔絲的口述歷史，在其中我討論了人類學的書寫政治、原住民的口述自傳、原住民的博物館化，以及日本臺灣殖民關係、記憶殖民，以中村勝這位人類學家在臺灣找到瑯仔絲，企圖透過瑯仔絲的口述歷史重現日據時代日人跟所謂番人之間的關係。在重現這個記憶當中，他企圖畫圖說明當初瑯仔絲周圍環境。這樣的畫圖之欲，說明了帝國再現。而我的閱讀文本的過程當中，女性與國家之間如果用一個二元對立的結構來說的話，正好彷彿符合一個所謂女／男、私／公、家／國的對立關係。這樣閱讀的一個其次的重點是視覺主義，西方論述對觀看的重要性，由藝術史的觀看方法，如同我去讀杜勒、讀女性的身體到人類學田野的觀察，說明了西方視覺霸權跨越科際，這個視覺霸權本身跨越科際的現象也引人深思。所以這樣子的書寫呢，從文藝復興杜勒圖繪裸女到一九九七年臺灣泰雅族女性口述歷史，五百年時空交會，由西跨東，三個圖像的文本，三個文學的文本，節節相扣。由方格尺規到地圖經緯，由「帝國」擴及「地方」。以地圖說明「男性之『畫』她與帝國之『殖』她，習習相關。」在這樣的書寫過程中企圖說明地圖作為一個中心印象，它和性別的差異跟帝



國殖民痕跡之間的錯縱橫辯證的關係。我企圖作跨領域的書寫論述，其中碰觸到地理學、藝術史、女性主義與後殖民文學，由圖像而文本，以文本說地圖，圖文跨界。我想或許可以作為跨學科嘗試的例子。

第三，我個人對於空間研究未來的方向，相對於美國地理想像的國家主義，強調族群的女性立場，棄寫美國地理，新生美洲大地。從後殖民的角度而言，歐洲殖民者以國家地理論述完成領域建構，美洲大地成了美國主義的殖民地。族群女性解構地圖，將美洲大地從標示國界的方格樊籠中釋放，還原為「後殖民地」，或者是原住民神話中的母地。

近期的研究成果還包括邊界論述，就是相對於東北角的中心，以美國西南部地域為文本，並讀西南部原住民與奇哥文學，結合國家論述與地理論述，雙向剖析空間與權力、族群認同、地理想像之間的辯證關係。另外以墨美女性為主，解析奇哥娜邊界女性主義，強調含混主體與邊界符號學。

個人未來的研究方向，企圖結合克莉絲堤娃語言符號學的理论與米樂《地誌學》閱讀方法，以克莉絲堤娃「文字空間化」概念為基礎，隱喻化地理景觀空間，據此說明女性在實際的社會空間裏的無位性和有位性，如何和克莉絲堤娃的符號非定位性與象徵定位性互通款曲。嘗試將女性書寫並置於歷史情境與地理空間中參照對讀。相對於索雅的历史——社會——空間三元辯證，另創歷史——地理——書寫三元模式，以書寫代社會，強調女性經驗，企圖另闢蹊徑，說明當前後殖民論述與後解構地圖學，如何提供女性書寫棄國破圖的理論背景、「反輿圖」和成為當代版圖重劃的理論註腳與跨界意象。謝謝！

蔡英俊先生：

謝謝梁教授的報告，時間的把握非常好，接下來我們就開放討論。

李豐楙先生：

潘教授提出的一些很有意思的觀察。在臺灣作這種宗教方面的研究，其實很多基礎已進行了一段時間，我想透過類似像潘教授這種理論的建構，從信仰的角度來研究，可以提出不同角度的思考。

在這裏我想提一個觀念來請教潘教授，在經典論述的部分，我想如果從宗教的文本，大概有很多都可以看到類似田立克所講的「終極關懷」敘述，當然你舉的是

佛經的例子。如果是臺灣的田野再追溯中國的傳統，特別是在道教方面，它的建構有時候是由此界而設想他界，這是一種把另外一個空間設置在一個宗教義理架構上的觀點，這是一種方向，就是從此界想望他界，那是彼境可相對於此界，這一點也是與宗教有關係。另外一點剛好相反，類似招魂則把他界想像成危機、恐怖，然後設想此界等等。這樣的觀念剛好有兩種，因為其儀式目的及意義不一樣，基本上不管是在他界或此界，都是企圖建立這個「地方」（place）到底在宗教上有何意義。所以我想這兩方面的思考，都很值得我們作宗教學的人嘗試將 this world 分 other world 那樣的角度，擴大成為地理學式的論述，這是很有意思的思考角度。

類似您提過新竹的例子一樣，上疏文、城隍的反應，這中間的一來一往，好像宗教儀式，事實上也就是牽涉到兩個空間同時存在，用此界訊息的溝通，和城隍所代表那個世界，城隍所要照顧的世界，這就牽涉到中國所謂「境」的問題，就是所謂闔境平安的「境」，中國其實沒有所謂「空間」的稱謂，空間完全是翻譯 space 這個字才有的；當然也不用 territory（領域），它就是「境」，「境」當然可以放在很多不同的地方。換句話說，此境的世界和他界，然後城隍又如何透過其威權職責對於新竹林姓跟鄭姓所代表的幾個大家族所要祈求的闔境平安。所以如果把人文地理學的觀念放在比較本土的論述中，就牽涉到「境」的觀念。從地理學來談也是一樣的，從所謂「境」、邊界的觀念抽象化成為既是此界又是他界，既是世俗的又是神聖的，所以這中間就有很多可以思考的方向。可能將來類似空間的討論，可以去看看類似 space、territory 的觀念進入我們的思考之前，到底中國人比較 native 的看法是如何建立。雖然不用此界或他界的名詞，但是一樣會思考到這個問題，所以也許可以看看在 native 的論述中，到底如何看待這東西。不論如何，潘教授提出的觀點，讓我們在臺灣已經研究相當時間的民間的巡境、繞境、守境、境主等等，所有跟「境」有關的觀念，可以思考得有更多向度的方向。這是我一時想到的概念，提出來請教潘教授。

梁一萍女士：

潘教授！剛剛李老師提到「境」的概念，境的概念跟您前面講的海德格這幾個概念，是不是有什麼差別？您可否用海德格的方法來詮釋「境」的概念？



潘朝陽先生：

李教授對於民間宗教道教的研究已經累積了很多的成績，所以才有今天這一番的論述，表達他對這方面的研究觀感。我的看法是，經典的述說在大地上如何具現其間？還是有點距離，所以我常常覺得作為整個 native 來看，實際是如何去運作？如何呈現？文章中我用《阿彌陀經》去看，實際一般廣土眾民果真是如此使用或如此看待？說到境也好，或者是用其他名詞，像巡境或者是神聖空間，究竟是如何運作的？我常常覺得田野的累積是非常重要的，就地理學界來講，以空間的論述去掌握、詮釋臺灣漢人社會在臺灣這塊大地上的具現，這個領域還需要更進一步做更有計劃的落實工作，掌握實際具體的狀態，才能得出最後的結論。我常常覺得這不是一兩個人，或一個學科可以做到，可能是一個跨學科的整合工作，必須透過大型的計劃來完成。

至於「境」是否為我今天所談的空間觀念，當然還可以進一步討論。究竟一般人心中的「境」和我們這些受到西方學術影響的人的想法的差別有多大？共通性有多少？這值得大家進一步去釐清。

而「境」跟海德格的在世存有是否相同？就我自己本身作的研究，海德格的在世存有只是一個 approach，也就是說我運用這個概念為入徑，落實下來作為一個研究，基本上是這樣子的一個方法。

蔡英俊先生：

我比較好奇的是，潘教授所提出來這套人文主義為對反的實證主義而發展出來的地理觀，從你文章所述，假設空間的概念不只是抽象的幾何線條，必須考慮歷史的介入的話<sup>⑬</sup>，這介入就變成一個意義和價值的差別，這樣空間就變成一個價值意義，譬如為什麼中國會分右邊左邊，並賦予尊卑的象徵意義。這樣或許可以用環境跟世界來區分地理空間和存有空間。可是現在問題是，我們在作古典研究時，基本上我們看到的是歷史文化意義的空間概念，而這個概念裏到底包含哪些可以透過所謂近代知識意涵來詮釋的，這是我比較關心的。舉個例子來說，你講大地具現時，用了一個語彙叫做中地體系，中地體系對你們來講可能是理所當然的，可是對我們來講，我們會想知道這個體系的概念到底是反映什麼的思維方式，這個思維方式或

<sup>⑬</sup> 見註①，頁 17。

許可以讓我們進一步了解所謂中地體系或境。因為段義孚有一個很有趣的例子，我們一直把風水看成是非常負面的，甚至像天壇的設置都覺得那是一個很特異的創造物，可是如果按照他的實證，基本上他有一個解析的角度，告訴我們這樣的建築有一個特殊的意義，我的意思就是說在與文本的分析對比之下，剛剛梁教授提出文本分析其實有不同之處，可是文本分析之下，意義的添加跟累積其實已經有的一個系統，而這個時候我們所需要的可能是像這些所謂的實證地理論述的概念，所包含的看世界的方式，或許可以增加我們的解析這些意義跟空間裏的意涵。因此，我的問題是這樣的：首先是中地體系的概念確切意涵為何，其次是它顯示怎樣一個認識世界的方式？

潘朝陽先生：

謝謝主持人，其實段義孚也好，愛德華瑞夫這些人文主義地理學家基本上所強調就是，創造意義的過程中，才形成人之空間，從人的空間性這個角度去進行並不意味他否定空間最基本的基礎幾何的那個內涵，也就是像劉教授所分析的，畫本身基本上還是需要物理空間，在這個空間裏面它增加了什麼，創造了什麼？或者是說變形了什麼？然後是根據人本身主體的意義作用下形成了什麼？當然實證論的地理學曾經作為五十年代以後，約有二、三十年的時間作為地理學的顯學，其背後有一個很強烈的科學主義幾何精神的空間觀念，這種空間觀念要求精確性，就是說科學對象客觀性的精確性，好像說我們在這邊發射太空船，可以準確的到達月球的哪一個點降落，這樣子的準確性，這樣並不表示人文地理學家否定這點，而只是他們說實證地理學所呈現出來的幾何的空間忽略了我們實際上在生活世界裏具體的空間，所以他們要進一步發展出這種所謂有血有淚的空間。

蔡英俊先生：

我的意思是說，以人文學科來講，意義跟價值的世界所講的空間概念是世界而不是他界，可是環境本身如何轉化環境的機制，這是一個文本分析者應該知道。有點像早上最後一場提到的，透視法裏所看到的 relative，跟中國傳統寫意所看到的 relative，這不是討論對錯的問題，而是說那個觀入角度，我們很明顯看到，西方所看到的世界的對象，就像剛剛杜勒的畫一樣，他有一個尺規的概念，我要問的是說，這尺規的概念在中國的意義，以及文化世界中尺規的詮釋。也就是說，在中國



的論述裏，人文主義者這樣思維方式的材料可能非常多。可是我們作文本分析的人，可能需要思考的是一些更為具體的地理學本身的知識法則，也就是地理學的尺規。

潘朝陽先生：

當然在地理學界來講，並沒有忽視這個最基本的人活在這個世界上土地的基礎，包含自然地理、人文地理，像中地體系本身背後有一個假設，在一個地面上的人的聚落本身，會形成一個階層性的結構，從大的中地到小的中地會形成一個完美的六角形構造，這跟邱念圀所謂孤立國的概念背後有異曲同工之妙，就是假設土地空間本身就是均值的，就像個 CD 或唱片這樣，從中心點到四方基本上都是一樣，譬如交通的成本都一樣，這種情況之下設定有這麼一個烏托邦的空間的世界的存在，但這在實際的世界是沒有的。所以我們後來導正過去看實證論地理學的空間觀念時，我們認為這只是一個 idea 裏的一種遊戲，它不表示在大地具現出來的這麼複雜的狀況。如果要談這個，將是另外一個課題。

旁聽來賓：

我有一個問題想請教梁教授，就是在中國的傳統繪畫中，有沒有女性活動的版圖。也就是我們在中國的繪畫裏，看到的女性，好像除了白衣大士很聖潔之外，另外就是顧愷之的女史箴圖，好像是受到某種規範。可是單針對男性閱讀者的畫即不然，他們有很多的春宮畫可以看，而春宮畫裏不能缺乏女性，她是性活動中很重要的對象，所以在明跟暗當中，是不是女性在繪畫版圖中也有公開跟私下之分。另外我對照繪畫跟圖像，說到現在的春宮畫，我聯想到在書報攤很多袒胸露乳的封面女郎書刊，這些封面女郎背後的攝影師通常是以男性為主，然後還涉及出版的老闆以及閱讀者的性別，其間想必也有許多有趣的地方，所以想請梁教授就您的專長提出高見。

梁一萍女士：

我很高興砍到我，我想你的問題好像企圖要從我的文章作個引子，去做繪畫學上的比較，如果西方有這樣以男性為主的觀看方法的話，反觀東方是不是有一個相同於男性或者是不同的觀看方法。我對中國繪畫的瞭解非常有限，不過我唯一的一

個思考，是在中國文學中有閨怨傳統，明明是寫深閨婦人的哀淒，可是書寫的作者本身都是男性，這樣的做法，如果要用二分絕對的方法來看，好像又是一個借用女性站在二元對立當中比較屬於卑微的位置去述說男性心中或者是對家國的一些個人的抱怨，他對家國當前政局的一些批判，他挪用了女性那個比較低微的位置，所以這對我個人而言，是中國文學中一個很有趣的表達方法。至於在中國繪畫中，我覺得我的知識沒有辦法讓我去做比較。其次，您談到一般坊間所看到的袒胸露乳的封面，我想用比較嘗試的講法，這還是延續了我文章中杜勒所代表的男性世界，不過像最近臺北的展覽中，有一個所謂女性影像電影的展覽，如果用我的文章作一個範疇論述而言，我想是一個另類觀看方法。這個影展已經好幾屆了，所以我想在那個領域裏頭，一定很多人都作過倒過來看這樣子的不同觀看方法。

鄭毓瑜女士（臺灣大學中文系教授）：

我在看您的文章時，覺得很有意思，您提到地圖論述與性別、族群和階級意識彼此交會的軌跡，比較著重意識形態的影響。不過，據我的觀察：一個地理的地圖可能有兩種方式，一個是意識型態的，就是歷史文化傳統這個觀念，它讓你進入到這個空間的時候，你順從它就可以看到。另外一種則是身體感官的，由於人的身體感官有其侷限，適合另外一種地理的定義或者深層領域的想法，而不單純只是歷史文化的。

梁一萍女士：

所以你說那時候你對空間的感覺，並不純粹是從被教化出來的家或者是國的概念，而是由您個人身體所發展出來的感官層面對空間的瞭解，或者是從感官層面對空間的定義。我只能說應該是會有，不過我現在想不到具體的例子。

衣若芬女士（本所助研究員）：

我想這個問題很有趣，但是我想到的跟您講的不一樣。我們想像中的地理，有一部份是人文歷史方面的地理，這跟具體的歷史地理可能不一樣，就好像蘇東坡的詞裏講「人道是三國周郎赤壁」，可見他也知道這不是三國時代真正的戰場，但他還是會在裏面興發一種歷史的想像，這可能就是鄭教授剛剛問的第一個關於歷史地理的問題。第二個問題是身體，就是我這個身體經過行旅，到了這個「人道是三國



周郎赤壁」的這個赤壁，可是身體到的定點，並不是歷史上真正這個定點，這兩者當中是不是會有一些衝突？或者對於寫作的人來說，歷史地理所建構出來的空間想像，跟真實的行旅所產生的身體的位移，這當中是完全無關的，還是這當中有沒有衝突，這可能是另外一個問題了。

鄭毓瑜女士：

我剛剛講到的身體的感官，比方說剛剛大家提到閨怨詩，中國還有很多宮廷詩，它是借用它的身體感官，構成對女性身體的觀看，以及環境氛圍的書寫，這些其實也是個想像，可是他用的不是我們想像中的歷史文化傳統，用的是感官。這些是不是也是另外一種地理空間？

梁一萍女士：

我想我現在比較瞭解您的意思了。現在二〇〇〇年，假裝是過去三十年來或四十年來，整個女性論述或女性主義思潮，它要不斷重新的把身體抓出來的一個很重要的原因，因為放在西方的脈絡裏，長久以來它基本的一個二元對立，是重頭腦輕身體的，或者說頭腦與身體的對立，放在性別的架構中，又是男性跟頭腦相等，女性只有身體，尤其是放在杜勒那張畫裏頭，似乎女性作為一個存有的基本狀態，就是她的身體性。身體性一直是被低壓的，這樣重新對空間甚至被男性主體意識所充泛的一個家國的空間，你要對他作一個抗訴，或者作另類的一種想像，我想回歸到身體的身體性，從理論層次而言，是一個非常好。而從實踐而言，我想在所謂的第一世界或第三世界已經有很多的女性在這樣子的反彈。在我自己文章中，像這個作品，它是一九八四年愛爾蘭一個女性畫家，她事實上就是用女性的身體。不過話說回來，在我的文章架構裏，她還是用身體去對抗控訴家國那一大套論述。像您剛講的這個意象，我覺得在女性跟土地的連結當中，我所知道的譬如美國西南部的原住民，非常強調女性跟土地的連結。其次，整個女性和土地的連結，所用到的意象是蛇，蛇作為原住民部落文化重要精神象徵的圖騰。其次，蛇的身體如果從形似上來講，似乎可以類同於女性的身體，不過這當然也是種詮釋的問題。不過在他們的作品當中，如果用潘老師的所謂大地具現或者是神聖空間的角度裏，真的是把蛇這個圖騰當作是女性，同時蛇進入了所謂的地表裏層，作為西南部落原住民女性從身體的基本角度出發，建立她自己所謂的空間不同詮釋開展的面向。

劉思量先生：

潘老師的這篇文章蠻有意思的，在最後有關經典敘述詮釋裏，我覺得蠻好玩的一件事情就是說，一般在美術的圖像解析裏，這個脈絡是從般諾夫斯基開始，一般不說這是經典的本身是個文本，把它當成跟牽涉翻譯一樣來解釋圖像。我好奇的是說，你這個地方採取的文本同樣是經文的本子，在敦煌跟魏晉南北朝時，它以圖像呈現的時候，對一般信仰的人來講，他們可能經文完全不懂，但是他看到圖的時候，是不是在他的心裏，他的文本是變成這個圖像。這中間的關係，也就是說圖像的空間以及文字的文本的本身之間，其關聯是如何？這是等一下想請教潘老師。還有關梁老師剛剛有關蛇的論述這個象徵也好，或者是它的意義也好，其實在中國的傳統想法裏，古代的繪畫裏，包括伏羲跟女媧，它本身兩個都是蛇的身體，在漢朝的馬王堆的墓裏的壁畫，也是蛇的身體，所以這裏面蛇的本身到底是一個女性的符號，還是它同時也提到男性的意義，就是這一點我覺得蠻有意思的。還有在中國傳統用詞裏，所謂的乾坤，乾坤一方面代表了實際的空間，或者我們把它化約成八卦，或者裏面這樣的型制出現，但是它同時也具有所謂男女的意念，或者是剛剛豐楙兄所談的空間境的問題，這中間的關聯到底是什麼，我倒覺得有蠻多可以探討的地方，這是我初步的感想請教兩位。

潘朝陽先生：

劉教授提到圖像跟文字兩者本身對廣土衆民，我一個感覺是這樣，就佛經《大藏經》的整套系統來說，對一般庶民百姓來說是沒有辦法逐字逐句去了解這個文本的本質，所以一般庶民通常是透過師父轉達一種意象。譬如《阿彌陀經》裏敘述淨土的靈臺樓閣、黃金鋪地，是通過師父或圖畫而知道，在他的心中這個文本已轉化成爲一個圖形，而這個圖形對他來說有一種 intention，投射出他自己構畫出的一套空間、一個世界，對於知識份子來講，我們當然從文本去解讀。在整個佛經來講，越簡單的，越能直接由文字接引，譬如心經幾十個字而已，《阿彌陀經》不大。所以我們通常講淨土三經《阿彌陀經》、《觀無量壽經》，以及《無量壽經》後兩部經字數就很多，所以相對於一般庶民來講，這兩部經他們不太認識，他們認識的是南無阿彌陀佛這個咒語背後所說的《阿彌陀經》。



劉思量先生：

那事實上，阿彌陀佛一方面是語言的，一方面是聲音，或者是圖像。

潘朝陽先生：

對！

劉思量先生：

譬如密宗所談七字真言，事實上文字的本身不是個問題，對不對？或者是說聲音才是它的重點。

潘朝陽先生：

對！聲音本身才是它本身的重點，所以我認為對庶民來講，大地具現時是有這樣的轉化，轉化成為圖像，或轉化成為聲音。所以在佛教系統裏面，最後它所呈現出來的佛、菩薩本身是金碧輝煌的，色彩很強烈的，這不外乎是要通過這樣的色彩、圖畫、圖像建構出大家心中那樣子的世界。

梁一萍女士：

關於蛇在我所閱讀的有關美國西南部原住民的資料裏，我有看到所謂的不一致，inten systemce，有時候它是以男性出現，有時候是以女性，只是在我剛剛回答的那個問題的脈絡裏，似乎要去強調它的女性特徵，如果把它放到它自己的宗教世界裏，事實上這蛇的性別屬性是兩者兼具的。第二個問題是……？

劉思量先生：

第二個問題是有關傳統觀念中乾坤的問題。

梁一萍女士：

喔！在我自己有限的研究裏，西南部的那瓦侯部落，他們會把男和女建築在天地觀裏，地是女生，天空是男生。

劉思量先生：

所以這是一致的？

梁一萍女士：

這只有在那個部落裏，它變成一個很根深蒂固的想法，「地是女性」這想法也就跟一般所講的 mother earth 這個觀念好像有一致性，不過另外在美國科羅拉多州大學的人類學民俗家，他作了一個針對 mother earth 傳說的研究，他的結論是說這個 mother earth 是以訛傳訛的後設神話。他說基本上 mother earth 是十九世紀一個白人的人類學家企圖瞭解所謂的異邦的原住民文化，原住民的文化在所謂的強勢侵凌之下，企圖對自己的部落土地作保護措施，在一個欲就還迎半推半就的情況下，白人文化企圖把所謂異邦文化神秘化，而原住民的文化企圖要站在所謂保衛原鄉的情況下，兩方面反而陰錯陽差的強化了所謂的 mother earth 這樣的傳說。這位先生的整個研究方法是，查遍了所有相關有關所謂母地的人類學文獻資料，大量閱讀，然後得出這個具有實證性的初步研究結果，把 mother earth 從他的研究脈絡當中，推論出這是兩個文化相結合後產生的後設神話。

劉思量先生：

那麼再往前稍微推一點，從所謂的歷史發展中，我們沒有真正的文獻說商朝是母系，以及另外在圖像方面的解讀，像宋朝之後的觀音，本來之前祂是男體，宋之後有居士把祂女性化。以及像媽祖本身是個母性的代表，所以我的問題是，這完全是個推理，也就是以這樣的發展狀況有乾坤的觀念，以及我們認為大地是乾坤之母的話，是不是說有某種程度還是男性觀點之下主宰我們整個的視覺，以男性的視野來觀看這個脈絡。

梁一萍女士：

我覺得如果是我文章裏的論述範疇而言，我覺得我的答案是：是的。可是如果推出了那個論述結構之外，我就不敢講了。

蔡英俊先生：

坤在於中國是相對於天，所以 mother earth 這個推論觀點，因為它的位置是



相對於天，所以是地。

劉思量先生：

位置的對換下，還是男性觀點。

李豐楙先生：

對！因為它本來是相對於乾坤，坤如果是神格化都是地母，反正都是女性。

劉思量先生：

就好像有主從的關係。

李豐楙先生：

對！土地的話母性化的傾向是比較濃厚的。

劉思量先生：

現在提出的這個想法，完全是另外一個聯想，就是「有無」的觀念。基本上「有」是生於「無」，假如「有」的程度是比較男性的，這完全是聯想啊！「無」的話本身是虛的、是女性。那麼在這樣的系統裏面，我們來閱讀它的時候，是不是還是可以說其實它是蠻重視所謂女性的觀看點，這完全是聯想，對不起。

潘朝陽先生：

我的看法大概也跟劉教授一樣有聯想。《易經》本身特別強調乾坤並見，換句話說，乾要能夠生生不息，天地要生生不息，光是天是不行的，無陽不長，無陰也不生。所以一定通過坤德，通過一個母儀之後，天地合和才會生萬物。如果從這裏去講天尊地卑的卑，是所謂空間的高下而已，不見得如後來的發展。

蔡英俊先生：

這樣位階的關係，至少在漢已很明顯。

潘朝陽先生：

那是後來發展男尊女卑那樣的附會。

蔡英俊先生：

在漢以後，這個價值觀念就加上去了，本來不是這樣。再談另一個問題，在潘教授所提到的大地具現，主要是觀察臺灣宗教廟宇聚落，是否可以普放到像大陸文革以前看的中國文化，能否就你的考察來看這點。

潘朝陽先生：

文革之後就不敢講了，因為共產主義的維護是比較少，不過基本上是一樣的東西，漢文化在政治方面小傳統和大傳統是一樣的。而且從大到小，就是說土地公到最上面的神格很高的像媽祖、關帝，人民基本上在態度上來講沒有什麼改變，譬如說土地公來講，祂是很親近的，就像隔壁的阿伯。所以這個地方它是形成一個生態體系，我的看法是這樣。

蔡英俊先生：

我剛剛會問那個問題是因為前一次有大陸來的學者，他到臺灣訪問，最深刻的印象是臺灣到處都是廟，這是大陸所沒有感覺到的，就是說每個地區生活中另外一種靈活性，像你所描述的這個傳說，這是大陸上所沒有的。可是問題就是說，中國傳統假如還是有這種以聚落宗教活動所開放的空間，而又有政治勢力介入的狀況存在，譬如我們用新竹城隍廟的例子來看，配合上時代的變遷，我們是否可想像掛在北港媽祖廟裏面的是蔣經國、宋楚瑜，或者是阿扁的匾額，凸顯出某種政治力量加入的情況。如果士紳本身在這樣空間裏面有主控的力量，是不是有這些存在的可能。

潘朝陽先生：

我個人理解，在傳統時代就臺灣本身來講，政治力跟社會力的辯證關係，其實一直都存在著。在清代以媽祖廟來講，祂有官廟，就是天后宮。國家會給予匾額。民間的領導階層本身，屬於社會的一個表現也崇拜媽祖，所以在這裏面有千絲萬縷糾結在一起的關係，絕不會分開，政治歸政治，社會歸社會，這是不可能的，其實



這是一個傳統。我前年在山西，從山西頭到山西尾，村落裏根本沒有廟，問他們老一輩的人，說在之前是有的，後來因為共產黨無神論，把這些整個掃掉。

李豐楙先生：

我想這個根源還是在中國的所謂「社會」。因為「社」本身最原始的「社神」，到後來變成社祠、社廟，到一般的地方公廟，這中間很難區分官方的還是民間的，因為政治的介入，最直接的顯現形式就是從社祠、社廟表現。譬如說要敕封廟，敕封當然可以說是政治力的介入，不過這一點很難說。外國的研究，通常會說這是國家的、這是民間的 (popular)，事實上這二分法才會這麼分。其實在中國很難說這就是完全的 folk，官方怎麼會放棄這個。剛才潘教授說一個地方的三角形結構裏，最上層地方官的代表，接下來就是地方士紳，社是地方性公共事務，地方士紳當然非得去掌控不可，這叫社會，所以中國的社會為什麼要翻成「社會」，因為不這樣翻譯，無法表現它同時是社會的，又是政治的，又是宗教的結合在一起。中國大陸一旦想把它拿掉，就要重新建構一個新的來取代。但是你看他們文革之後，經濟搞活了，第一個一定蓋祠堂，大陸政府非常苦惱，祠堂其實就是一個社祠，毛澤東的崇拜想取代為另一個新的神話，如何讓一個地方的人透過又是社會、宗教的中心——就是潘教授講的神聖中心來凝聚、整合，現在如果毛主席的崇拜沒有了，他們就要重新找一個；如果不恢復，他們就要重新建立一個中心，就是建立一個 center，如果沒有這個，地方如何凝聚。這是一個心靈工程的問題，也是文化工程。臺灣因為比較沒有經過破壞，所以比較自然。所以大陸的學者一來臺灣所得到的最深印象，是怎麼會有那麼多的廟？為什麼廟的活動會那麼大？有些學者已經不了解原來的社會意義是什麼？這也牽涉到這邊說的，環或者是境，或者神聖中心向度。這對他們來講要用另一種方式來思考。但是這東西會恢復，不恢復就要有可以取代的。一個社會機制很難消除，如果沒有取代物，久而久之還是要找回來，所以這是大陸政府一直很苦惱的問題，但是苦惱沒有用，沒有取代物時，要重新建造一個毛澤東來取代嗎？這是很難的。

蔡英俊先生：

那麼假如宗教的成分去掉了，那麼第三社團，就是市民階層又是怎麼辦？

李豐楙先生：

就是它多元化之後，一個聚落裏會有很多社。但是那種社是一種小型的聚合，譬如詩社，但是到目前為止，中國沒有一個社，是可以超越公廟的社，為什麼這個可以一直維持原意，而且一直沒有改變。就是說文人可以結很多社，所以後來如果把社解釋為結社就太小了，那只是小團體的結社，但是要成為一個境的共同結社，還是要靠公廟。這就是他們感到煩惱之處。在新加坡也是一樣，只要是華人到了什麼地方，首先就是先建一個神聖中心，這個中心不能用其他東西取代，不能分了很多社會的小社團來取代它，這是不可能的。那只是幾個人搞個小社團，並無法取代它。所以我覺得這有點類似西方的教堂，但是它庶民性更高。這個社跟今天討論的意義是跟地理不可分的，就是潘教授用的環，中文就叫「境」，就叫境主，它很清楚的就叫「當境土地境主」。城隍廟當然是個公的境主，土地廟也是境主，各有不同的層次。所以說中國很多土地上，地理的中心觀念是要透過宗教，不透過宗教信仰如何能掌握這東西？

江日新先生（本所研究助理）：

依據我的認知，臺灣的宗教現象，它跟大陸的，尤其是長江以北的可能是有一點要注意，這就是說臺灣、閩南為核心的信仰圈，其信仰的底層結構並不一定發生在北方。如果我們回溯義和團背後的宗教因素，直至民國二十幾年所作的調查，它在當時的確還是可見，不過它似乎並沒有像在臺灣那樣跟地方士紳結合的那麼密切，這裏頭是否可以說，長江以北，因長期更多地受到以儒家主導的「去神化」影響，因此宗教活動中心的進香、刈香等等活動，較之於以單純賽社和家祠、孔廟等祭典為主的祭祀型態，更顯得不那麼熱絡，並因此被沖淡！不過它的確是沒有被完全的沖淡掉，故而義和團之所以會發生的背景，還有我們印象很深的電影《紅高粱》，最後龍王廟祈雨的儀式，其中宗教信仰的機能跟閩南乃至粵東類似。

李豐楙先生：

我想我還是說明一下，最近法國的施伯爾通過一個規模龐大的大陸研究，就是要重建北京城內所有的廟宇，北京城是帝都，一般都是研究鄉村，而他反過來研究帝都，這樣北京就具有標竿性。目前他開始收集資料，就發現北京的區域，就是「境」還是要靠廟。我想這當然一定有地區性，譬如說閩南和北方的習慣不會完全



相同，但是大體上他們現在在進行的研究，基本上是一樣的。所以說北方就會儒家化、去神化，我想這恐怕是個概念的問題。

譬如前幾年在山西省一個重要的發現，就是他們發現了一些賽社的簿子，其中所記的那些東西就叫做賽社，賽社是北方的語詞，南方不是這個名稱。基本上就是社祠、社廟用來記錄誰來祭拜，那個團體祭拜、有什麼儀式的資料。這種資料對研究戲劇者來說非常有用，因為社祠、社廟正是祭拜的對象。南方的神和北方的神不一樣是確實，但是很難說那種不是社，那個不是社神。如果是這樣，就不會有所謂的賽社的活動。

江日新先生：

我承認這一點。但是我的意思是說，沒有像南方這麼樣的熱烈。

李豐楙先生：

怎麼會不熱烈，這要找出實證，不能用抽象想像。

江日新先生：

從民國二十幾年時做的調查，我們可以看到它幾乎是處在一種停滯的狀態。

李豐楙先生：

大陸最近編了很多廟會文化的書，都是北方的資料，只要借助這個資料，就能論證。北方要「去神化」的論證是大膽的推論，需要有實證。現在大陸是想用其他方式代替廟會，這種取代是因為政治的壓抑而改變的，但是不能說原來沒有廟會。

蔡英俊先生：

後面還有一位要發表意見，我們就把最後的問題留給這一位。

胡曉真女士（本所副研究員）：

我大概佔用三十秒的時間，我發現兩位教授的論文有一個很有趣的交錯點。潘教授在提到段義孚先生的論述時，用了 at-homeness 的觀點，同時也引申到了 nostalgia 等等在人類非常重要的情緒，但是如果我們反思到梁教授的文章裏，在

談到聶華苓的作品的時候，卻是強調 on the road 作為女性在現成的情境裏，怎樣才能夠藉遊走而新生，同時您最後提出了所謂 unrootedness，我不知道您是顛覆還是反抗的意思，那這中間顯然是有個交錯的地方，不知道兩位是否可以就這點作點解說。

潘朝陽先生：

At-homeness 或 home 這個觀念是正面的說人類的發展在地上的一種歸屬。我們畢竟要有一個歸屬，但就對反的來看，人類在大地上文明的發展，事實上有光明還是有黑暗，有歸屬還是有疏離，就像我們講 home，並不表示每一個人的家裏都沒有問題，很多人家裏是亂七八糟的。所以段義孚或是大衛西蒙他們所提出來的意思是正面的說，人類家族的歸屬，並不表示他們沒有看到反面。愛德華瑞夫也說 place，place 倒過來講是 placelessness，就是說一個地方，你同時還是有對這個地方的叛離、疏離，要離開這個地方，有這種存在的現象。

梁一萍女士：

我覺得這個點非常好，因為這也是我聽潘老師講完之後一個最大的收穫，所以非常謝謝您在今天這個跨學科座談結束前提出一個交會點。我想有 place 就有 placelessness，所以有家就要逃家，所以我們的女書店出了女人的完全逃家手冊，我想這是其來有自的。如果是站在女性的角度來講的話，就是要逃離所謂的父家文化，整個帶給女性身體上及心靈的一種控制。其次有來自另外一個空間，有 place、placelessness，在後現代的世界裏，或是一種新的空間情境當中，還有一種地方是所謂的 nunplace，所以這個都很有意思。而我覺得最重要的一個啓示是，對全世界版圖的改寫，重整版圖，地理的重劃，表示了整個對 border 要逃離也好，要跨越也好。所以在這當中 on the road 的情形，我想不只是女生，男生也是一樣的。

蔡英俊先生：

傳統的家是男性建構出來的，所以男性逃家是一種浪漫，但是現代女性可以選擇作一個遊牧的主體，所以這大概是一個新的發展。謝謝各位，這場研討會就到此為止。謝謝兩位主講人。



第三場會議主持人：王瓊玲女士（中央研究院文哲所副研究員）

主講人：林會承先生（國立藝術學院傳統藝術研究所教授）

彭文林先生（政治大學哲學系副教授）

王瓊玲女士：

這場討論是我們今天的最後一場，謝謝各位的參與。我覺得很有趣的是，今天早上我們從人類學的觀點、繪畫的觀點，以及剛剛從人文地理學跟女性書寫的觀點來討論空間。現在這一場的兩位主講者都談到空間之意義跟本質的問題，而且好像是在呼應早上劉老師講到老子的那段話。我們這一場林會承教授與彭文林教授也都在他們的文章開頭，提到「有之以爲利，無之以爲用。居其無以爲用」的這段話來討論空間。在我左邊這位是國立藝術學院的林會承教授，他今天要講的題目是〈漢民族空間模型之建立概說〉。剛才潘教授在討論人文地理學的時候，討論到「經典述說」，我心裏面就蠻期待下一場時，林會承教授將提到漢民族的相對空間模型、絕對空間模型，以及所謂的相對空間模型、絕對空間模型複雜化，並論及佛教的影響，我覺得他的演講可以跟潘教授的討論作個對話。現在我們就請林會承教授開始演講。

林會承先生（國立藝術學院傳統藝術研究所教授）：

主持人、各位學術界先進、各位小姐、各位先生，在這一次的座談會中，我提供了〈漢民族空間模型之建立概說〉及〈澎湖社里的領域〉兩篇論文，今天我的報告以第一篇爲主。在這裏我另外撰寫了兩頁大綱，主要原因是我長期性從事田野工作，喜歡聊天，不太適合正經八百的講話，我把報告大綱打印出來，照本宣科，比較不會跳脫主題。

這一篇論文是站在建築的角度，希望去瞭解傳統建築中三個關鍵性的空間問題，第一、假如空間是看不到的、摸不到的，那麼傳統社會的營建師傅究竟是透過哪些基準來建構建築空間。第二、傳統建築的空間通常具有很多象徵意涵，包括吉凶、性質、位階、陰陽等，這些意涵成爲空間使用時的基本規範，也就是說當人們使用建築空間時，這些意涵成爲他們的行爲規範，這些意涵是如何形成的？第三個問題來自一個非常有趣的現象，我從一九八〇年到一九九九年，前後近二十年間斷斷續續地在澎湖從事田野工作，這個有趣的現象，我想在座的李豐楙先生與潘朝陽

先生也同樣接觸過，那就是在臺灣的傳統聚落裏，如果以王爺廟為宮廟（俗稱的村廟），多會安五營，並以絕對座標的稱呼，將五營分別命名為東營、西營、南營、北營及中營，所謂的「絕對座標」就是英文所稱的 cardinal points，這種座標源自於星球的相關位置，所以東應該是絕對的東，西應該是絕對的西，南跟北也應該是絕對的位置，但是在澎湖聚落的五營命名上，其東西南北可能不是真的東西南北了，東營可能位於北方，西營可能位於南方，這是一個很有趣的現象，告訴我們在民間絕對座標可以經由詮釋而變成相對座標，今天我要討論的第三個問題，也就是臺灣民間常將絕對空間模型與相對空間模型混用，較特別的是絕對空間模型照道理是不會變的，但是在民間卻是可變的，而這種轉變是違反它的本質，究竟是怎麼一回事？

我今天的報告主要就是圍繞著這三點來討論。〈漢民族空間模型之建立概說〉一文是利用兩篇英文文稿合併改寫而成，撰寫英文論文時我人在英國愛丁堡，主要目的是希望建構出一個解析澎湖村莊聚落空間組織的基本方法學，由於聚落空間組織較為複雜，因此我先以建築為對象進行模擬。回臺灣之後，我繼續利用這一套觀點來深化已完成的澎湖聚落空間的研究，從一九九三年到一九九九年的六年之間，我總共指導十七篇澎湖聚落空間的碩士論文，自己也寫了一些，〈澎湖社里的領域〉也就是其中較直接反應這個觀念的一篇。這篇論文完成於一九九六年，隨後送交民族所集刊，因為審查人所期待的研究目的與我個人有些差距，因此歷經兩次修改，在三年半之後的前幾天才印出來，我也特地提出來請大家參考。

接下來我簡要的介紹〈漢民族空間模型之建立概說〉的內容。這篇論文是從建築空間的本質開始思考，隨後討論建築空間的主客體性、空間尺度、空間座標、空間模型（也就是被賦予象徵意涵的空間座標）、空間象徵意涵的出現等等，研究方法上以史籍資料的歸納及比較為主。

我們所要討論的第一個問題是，究竟什麼是「建築空間」？在建築上，空間與實體是不可分割的，也就是說不可能有一座建築有空間而沒有實體，或是有實體而沒有空間。當我們在野外的時候，我們可以稱呼沒有遮蔽的景致為遼闊的大地、廣袤的星空、浩瀚的海洋，但是上述的形容詞卻無法運用在建築空間上，主要的差別在於建築空間一定是要被實體所包被，它的包被可以是一個面向、兩個面向，一直到六個面向。當我讀老子《道德經》時，發現老子說的：「三十輻共一轂，當其無有車之用。埴埴以為器，當其無有器之用。鑿戶牖以為室，當其無有室之用。故有



之以爲利，無之以爲用。」所描述的對象未必是建築，但是其隱含的意義卻點出構成建築空間的必要條件，很適合用來解釋建築空間的特性。老子的這一句話以辯證式思考方式爲基礎，把所有的東西分成「有」與「無」兩類，如果我們將「有」視爲建築的實體，也就是所謂的 form，「無」就成爲空間，也就是 space。這句話同時也間接地指出「無」需要「有」的圍蔽才能呈現出來，以及要能夠跟外界溝通者才是空間，舉個例子來說，我們不能稱空心水泥磚裏面的中空部分爲空間，因爲這個中空的部分沒辦法跟外界溝通。第三，可以使用的是「無」的部分，而不是「有」的部分。第四，就建築而言空間是三向度的。

第二個要討論的主題是建築空間的「主體性」與「客體性」。唸建築的人經常聽到一句話：「人塑造空間，空間也塑造人」。既然空間可以塑造一個人的性格、氣質、涵養，說明了它是具有主體性格的。除此之外，當人們透過人工的手法把空間建構起來之後，空間成爲人所運用的工具，以符合使用者的需求，由這一點來看，空間同時也具有客體的性格。

無論是表達其主體性或客體性，先決條件是將建築空間建構起來。如同一開始所說的，建構它的師傅需要透過一些基準，至於什麼是建構的基準呢？從歷史資料可以歸納出漢人以兩個基本工具來建構其建築空間，第一是「尺度」，第二是「座標」。其中的空間座標由兩個核心元素所構成，第一是「坐」（location），第二是「向」（orientation）。剛才大家提到「風水」，事實上風水最在乎的一點就是「坐」與「向」的關係，我們經常可以聽到某建築坐什麼山、向什麼山，所指的就是它的空間座標。以下先簡單介紹建築空間中尺度的特徵。

衡量建築空間的尺度可以分爲兩大類，第一類我稱之爲「概念式」的尺度，例如遠近、高低、上下、寬窄等，這類尺度並不涉及理性的衡量標準，只是一種概念性的表達。第二種是「數值式」的尺度，它的特徵是以一定的尺度爲基礎單元，其後無限的擴大，例如公制的尺寸、英制的呎吋等等。無論是概念式尺度或數值式尺度，其內都被賦予象徵意義。請各位參考原稿第九十二頁的圖二，從附圖中門公尺跟丁蘭尺上面的字眼可以分辨出建築尺度的吉凶及性質，例如「財」字意味著財源廣進，「旺」字意味著人丁興旺。也有一些字眼表現出性質，而不是那麼明顯地表現出吉凶意涵，例如「官」字，作爲大門的尺度時，可能導致家中官司不斷，作爲房間門的尺度時，意味著多子多孫。至於「概念式」的尺度多表現出位階，從古籍裏面我們可以瞭解到，以高者爲尊、以低者爲卑，以近者爲尊、以遠者爲卑等等。

建構建築空間的第二個基準就是「空間座標」。透過歸納的方式可以瞭解到人類社會中有兩類主要的空間座標。第一類是「圖象式」座標，第二類是「幾何式」座標。其中的「圖象式」座標可以進一步地區分為「人造物」座標及「自然物」座標兩種。在民族誌中描述非洲的某些村莊聚落房舍的排列以人體器官為參考指標，整個村莊的外形有如放大數倍的仰臥人體，村民也以人體器官的名稱及其機能來稱呼這些地點及安排屋舍，例如將磨坊蓋在「生殖器」上，將公共集會堂蓋在「頭」上，將公共祭壇蓋在「腳」上等等，這種安排方式說明了村民相信人體的機能將會投射到土地上面去，使得其上的房舍充分發揮功能。第二種是「人造物」座標，這種座標經常出現在東山文化的聚落中，東山文化分布於中南半島至大洋洲一帶，北達臺灣、日本。這個文化族群的部分聚落與許多的住屋，甚至於棺木呈現船的形狀，也以船的部位名稱來區分村莊的不同地點，同時將船的象徵及功能意義轉換到空間地點上。

接下來，我繼續說明第二類的空間座標：幾何座標，這是我們經常使用的空間座標。幾何座標有兩種，第一種稱為「絕對座標」，也就是英文所稱的 cardinal points，它的基本元素有東西南北中。理論上絕對座標是不會變動的，東邊永遠是東邊，西邊永遠是西邊，南邊永遠是南邊，北邊永遠是北邊，這種座標適合運用在靜態的、儀式性的空間中。第二種稱為「相對座標」，也就是英文所稱的 relative points，它的基本元素有左右前後上下中等，相對座標會隨著中心點的改變而轉換，這種座標適合運用在動態的行為中。

從史籍中可以瞭解到，漢民族很少使用圖象式座標，剛才大家提到風水理論中有所謂的左青龍右白虎、前朱雀後玄武、前朝山案山、後來龍去脈等等，這些空間名稱，在我看來並非透過圖象式座標而有，而是以「相對座標」為基準對附近山川地理的詮釋，它與圖象式座標最大的差異之處在於巒頭派風水的空間座標是一種透過相對位置的詮釋，而非投射式的。綜而言之，漢人的空間座標以幾何座標為主。接下來報告漢民族兩種主要空間模型的形成與運用等問題。

第一個問題是，漢人為什麼要建構空間模型？我想在座各位是唸文學、哲學的，一定懂得比我多，據我的理解，主要是基於儒家思想，相信建構之後可以作為社會規範的基礎之一。儒家期望將人及其行為所接觸的物件加以階層化後，尊配尊、卑配卑，有了規範可循，社會就不會再混亂。

第二個問題是，漢人制定及使用絕對空間模型的情形。在漢人的社會中，絕對



空間座標的基本元素有東、南、西、北、中，以及高低等，在《周禮》〈考工記〉及〈天官〉或《詩經》中都記載了制定絕對座標的方法。另外在《周禮》、《禮記》、《孟子》等書中有絕對座標使用原則的紀錄。漢人的絕對空間座標的各空間點有位階的差異，初期是北、南、西、東，後來是北、南、東、西。就象徵意涵來說，漢人的絕對空間座標至少有二十五種以上的象徵五元組，例如金、木、水、火、土；青、白、朱、黑、黃等等，透過這二十五個五元組的推衍，天地萬物的所有事物彼此間都具有相互印證的關係。

第三個問題是，漢人制定及使用相對空間模型的情形。在漢人的社會中，相對空間座標的基本元素有前、後、左、右、中、內、外、遠、近、高、低等等。在《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《易經》、《淮南子》等書中都有相對空間模型使用原則的紀錄。漢人的相對空間模型內的各空間點也有位階的差異。有趣的是假如將相對空間模型的左對上東，右對上西，前對上南，後對上北時，它的空間位階，甚至於象徵意涵將與絕對空間座標多相同。相對空間座標是一個游動座標，理論上象徵意義與位階應該是沒有辦法附著於其上的。上述的事實告訴我們，相對空間模型上的象徵、位階、性質應該是從絕對空間座標轉換過去的。有關這一點，各位如果有興趣，我們稍後再詳談，或是請抽空看原稿。

今天我要報告的第五個主題是，這兩組基本座標中各空間點位階的形成與限制。從史籍中可以瞭解到漢人的絕對空間座標中的位階最初來自陽光照度所衍生而得的陰陽理論，坐北朝南的人面對中午的太陽，吸收最大的太陽能量，因此陽性最強、位階最高。依據這個理論坐南朝北背對著陽光，應該是最卑，然而史籍卻以第二種理論加以詮釋，也就是南邊的人面對最尊貴的人，所以它的位階居次。第三與第四位階的形成，最初的說法是西邊的人面對著日出，因此較尊，東邊的人面對日落，因此較卑。後來變更為東是太陽升起之處、西為太陽落下之處，因此東尊於西。利用了三種理論才將四個空間點的位階確認，有人說歷史文化常常是一種荒謬推衍的結果，從這件事實可以稍為體會到。

絕對空間模型中象徵與位階多限於四或五元組，如前所說，即使是四元組中的東西兩點都尚有爭議，至於八元組以上時就變得很混亂，並沒有統一的標準。相對空間座標中的象徵與位階，如前所說，是由絕對座標轉換而來的，舉個例子講，在早期的書上可以看到東青龍、西白虎、南朱雀、北玄武，這種稱呼是很合乎邏輯的，因為其來自於黃道四等分之後的圖象的詮釋，如圖七所示。到了後期的文獻，

變成左青龍、右白虎、前朱雀、後玄武，左邊可能是北邊，也可能是東邊，或南邊、西邊，青龍自然不會呈現在北、南、西方。這個事實說明了相對座標上的價值體系是由絕對座標轉換而得的。

接下來，利用圖面來解釋前述的空間模型的形成、象徵及位階的形成等，例如圖四下說明，當一群人移動時，絕對空間座標就無法使用了。如果皇帝跟臣子出遊時，他堅持採用絕對座標的話，他只能一直往南走，這也說明了漢人為什麼需要兩套空間座標。圖四也說明了，當空間不是坐北朝南時，就沒有辦法符合空間的模型，此時唯一的辦法便是發展出第二個空間模型，也就是相對空間模型。圖五說明了，當我們的空間座標只有四個點的時候，位階還算清楚，至於圖上面 a、b、c、d、e、f 等超過四個空間點時，位階就顯得混亂了。圖六說明了，漢人空間模型上的位階以陽光強度為基礎，早期的位階是北一、南二、西三、東四，後來被轉變成東三、西四。圖八說明了五元組象徵體系的建構，除了黃道星象之外，北斗七星也扮演了重要的角色。由於地球的轉動，人類發現北斗七星的杓柄，春天時指向東、秋天時指向西、冬天時指向北、夏天時指向南。因此東邊與春天被聯想在一起、西邊與秋天、南邊與夏天、北邊與冬天都成配對組，透過類似的推衍，象徵意義可以不斷地被附加到四元或五元組裏。圖九說明了，絕對空間座標內的位階與象徵轉換至相對空間座標上的程序：當一個人坐北朝南時，左就是東，右就是西，北就是後，南就是前。這個轉換也被運用在建築空間上，如圖十所示。

漢人的絕對空間模型與相對空間模型於日後被宗教、信仰、超自然理論等加以擴大運用，創造出一些具有獨特風格的空間模型，有關這些運用，請參考資料及圖面。就澎湖民間信仰的使用而言，居民以廟宇為中心，不論廟宇的朝向，而將其左邊稱為東，右邊稱為西，前面稱為南，後面稱為北，這種運用方式使得絕對的空間名稱，不再位於「絕對」的位置上。

由於時間的限制，各位若還有不清楚的地方，等一下討論的時候再請各位指教。

王璦玲女士：

謝謝林教授，聽完漢民族空間模型的理論之後，正好對照政治大學哲學系彭文林教授從亞里斯多德《物理學》第四卷來談希臘人的空間觀。因為彭教授本人現在正在德國，所以我們就請他的至交，而且也是我們所裏西洋哲學的高手江日新先生來替他報告，我相信江日新也一定會提出他自己的一些看法。我想大家都看了彭先



生的文章，基本上他在說明 topos 到底是什麼，而不是說它就是空間的概念，現在我就把時間交給江日新先生。

江日新先生（本所研究助理）：

各位先生，各位女士，彭先生這篇文章是主辦這次會議的同仁請我幫忙聯繫，剛好不巧他拿到國科會的支助到德國，回到他母校做進修的研究，不過還算幸運，他在德國期間還能順利把文章寫出來，雖然是比較不完整的初稿，但基本上也能夠滿足我們對有關西方空間觀念的源頭，也就是在希臘部分的提示。事實上西方空間觀念發展，一般來講要追溯到荷馬的史詩 *The Iliad*。直到現在，空間觀念在西方的確經歷了長足的發展，其中經過了所謂的宗教神話、哲學的發展，然後經由停滯的中世紀，發展進入到文藝復興之後，它便更積極的從自然科學的方向來討論空間。事實上在很多論及有時間與空間的哲學討論裏，我們知道它們大部分主要是涉及自然科學。不過無論如何，它在哲學上還是必須要找到一個基本的 topos，也就是它的場所。在這種情況之下，我且先做個提示。大家手上都有一份〈時空論之歷史探究〉的資料，這是從前臺大哲學系一位前輩教授叫曾天從的《時空論》書中節選出的，他這本書大概是中文裏唯一一本最完整談時間跟空間的書，這本書的目錄提示了我們有這麼許多可能考慮的方向，譬如說根源的絕對時空、數學的時空、物理學的時空、天文學的時空、生物學的時空、心理學的時空、歷史社會的時空，一直到所謂論理學也就是邏輯的時空。在這裏我要稍微說明一下，曾天從先生我們可以說他是臺灣哲學界或是「臺灣哲學」的一個體系創造者，他在書裏把世界上的一切，從物質到精神看成是一個具有延續性的東西，所以他有這樣體系性的建構，在此我們提供的部分是他對空間在歷史遞衍的整理。在這個開場白之後，現在就開始進入宣讀彭先生論文的大概內容。事實上一開始我邀請他的時候，是希望他特別從普遍的觀點來談希臘的空間概念。但是因為空間概念在希臘語文裏有兩個，即我們今天常常用的  $\chi\omega\rho\alpha$  跟  $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$  這兩個概念， $\chi\omega\rho\alpha$  個字如果翻譯成英文，就是 space， $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$  就是 place，這兩個概念夾雜了很多在今天我們所能碰觸到的空間觀念的一些很細微的問題，無論我們怎麼說，整個希臘哲學大概有將近七百年的發展時間，在這麼長的時間裏，這些概念歷經了所謂的自然哲學，然後到所謂詭辯學派，最後進入所謂希臘三哲即蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德三個人的體系建構，結果形成為西方哲學的基本出發點，事實上懷得海曾經說過：整個西方哲學其實就是柏拉圖

的註腳而已。彭先生一開始他提到想從其完整的計劃，即其文章的第一頁第三行所提到的：「柏拉圖未成書學說」的研究來談柏拉圖的一本對話錄《提邁歐斯》（Ti-maios），《提邁歐斯》被歸於柏拉圖的自然哲學或是宇宙論的對話錄，在這對話錄裏有關 $\chi\omega\rho\alpha$ 這個概念的探討，但是正如他在這裏告訴我們的，他覺得要談柏拉圖，必須要有很多預設。雖然柏拉圖比亞里斯多德早，但若將這些預設講清楚，這篇文章恐怕也就寫不了了，所以他就採取比較簡便的方式，直接把將整個希臘空間概念整理在一起，並給予一些評論的亞里斯多德《物理學》第四卷提出來做為論題。亞里斯多德《物理學》第四卷我們也選印了一部份當作參考資料發給大家，我想大家可能都稍微看了一下。接下來我就按照他文章裏的重點，來宣讀他的文章，等討論時，如果有問題，我可以就我所知道的做進一步的說明。我們從第二頁的第六行開始：

因此，本文在研究方向上做了這樣的改變：筆者將藉著亞里斯多德《物理學》第四卷作為談論的基礎點，加以討論希臘人的空間觀。這個轉變的主要原因是因為亞里斯多德《物理學》第四卷是一個有系統的空間研究之外，還有一個重要的理由，這一理由涉及亞里斯多德的哲學研究方法，這對我們理解希臘人的空間觀念有出乎意料之外的幫助。

從研究方法上看來，亞里斯多德往往遵循著兩個不同的途徑來進行；一個途徑是論理的（logical），另一個途徑是歷史的（historical）。前面的這一條途徑是用來排除理論上的不可能和推斷上的錯誤，然後用他的證明方法，來從事正確的知識研究；後面的這一條研究途徑則從過去所出現的意見中，尋找出一般被共同認定為真的主張，然後逐一地運用前面的那個研究途徑來討論那些歷史中的意見。所以在參考資料《物理學》第四卷我們可以看到，亞里斯多德在他的第四卷中總和了很多在他之前的希臘哲學家的思想，自己也進一步的發揮。

底下就跳到第二節：

在還沒有談論希臘人的空間概念之前，我們先反省一下我們自己的空間概念。對於使用漢語的人而言，「空間」不是什麼特別困難理解的概念，這可能是因為漢語在字形上已經提供了「什麼是空間？」這個問題的解答。首先我們望文生義的來看，我們可以發現：「空」這個字從穴從工，它所指的可能是一個未被佔據位置的場所，而這個場所是因為人的活動而提供，譬如老子講：

三十幅共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖



以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。居其無以爲用。  
老子所謂的無和這裏所謂的空的意思差不多，所意指的是一種「不佔有（空間）」。

「間」這個字從門從日，它所指的顯然是門縫，因爲太陽可以透過門縫照到房間裏面來，如果兩扇門之間沒有縫，那麼太陽光也就不可能照進屋子裏來。莊子講：

彼節者有間，而刀刃者無厚；以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。

庖丁解牛之所以游刃必有餘地的緣故，乃因爲牛的骨節有間隙，其刀刃要比骨節間隙薄，因而骨節給於刀刃空間。

從中文空間概念裏，有這樣的瞭解之後，進一步看看希臘人到底是怎樣一個概念，因爲似乎無法直接用中國字的理解來理解希臘的空間概念。接下來第三頁最後一段：

希臘人是不是有中國人所謂的空間的概念——這個問題非常值得研究，在還沒有研究這問題之前，我們採取一個一般的了解，來看待現我們現在的研究，以避免過於吹毛求疵地討論。一般而言，我們用英文 space 來翻譯漢語中的空間，而用漢語中的「地方」來翻譯英文的 place 或者 location。英文的 space 和 location 各有其拉丁文的來源，space 從拉丁文 spatium 而來，拉丁文的 spatium 和周行或廣延（spatior）有一定的關係；而英文的 location 是從拉丁文 locatio 而來，拉丁文的 locatio 和「放置」（locare）有字源關係。在拉丁文的翻譯傳統裏，拉丁人用 locus 來翻譯希臘文的 τοπος（topos），而用 receptaculum 來翻譯希臘人的 χωρα（chora）。本文將把研究的目標設在對於 topos 這個字的概念研究上，因而儘量不依照中文的閱讀習慣，而在行文上採用 topos 這個字來從事討論。

在這裏要先稍微提醒一下，因爲亞里斯多德跟柏拉圖主要從 χωρα 來進行對 topos，也就是說 topos 是基於 χωρα 的可能性而來的一個概念。底下接著第三節，彭教授是個典型希臘學者，所以在探討這個概念之前，就必須去追溯在亞里斯多德、柏拉圖之前所有的重要思想的來源。而這個來源首先就提到所謂的荷馬 Homer 的《伊利亞德》（*The Iliad*），荷馬的空間概念是大小化成一種數量的計算，在第五頁的第一到第二行。接下來就是赫西歐得（Hesiod）的《神譜》（*Theogonie*），就是諸神的神誕譜。這裏所描述的是火神的銅鉗，從天上落下來，一共花了九天九夜，直到第十天才掉到地上，也就是用時間的計算來看空間的大小，也就是時間跟空間轉換的關係。接下來就是先蘇的所謂自然哲學家，第三段

的第三行撒利斯（Thales），他用的希臘文是 topos，曾經談論了空間，他引用了他最知名的一句話：

τοπος之為最大者，因一切圍有於其中

於，應該是在於、關於那個於。Topos 在這裏變成一個限制概念，是一個圍者，圍者就是一個界限，這個界限能夠把它範圍起來的概念。到了畢達哥拉斯的時候，畢達哥拉斯是一個很著名的數學家，他的三角證明是畢達哥拉斯學派裏很重要的成果，他們把空間當作一個數來造型。接下來進行到齊諾芬（Xenophanes），Xenophanes 接下來就是所謂的伊利亞學派，伊利亞學派我們把他們理解成希臘形上學的開始，這個開始他們只承認一、存有、不變動等等這些東西，巴曼尼得斯也就是第三段，他主張：

最先存在的是一個連續者（συνεχες/ continuum）。

在這裏既然是個συνεχες，συνεχες之下就不可能有空間，所以在整個伊利亞學派裏，他們不承認有空間，最著名的證明也就是一個叫做芝諾（Zeno）所做出的詭辯證明，譬如飛石不動、棍子折半，折到最後無法窮盡等等，都是這個學派提出的。這裏頭開啓了整個希臘哲學的形上思考，希臘由伊利亞學派的巴曼尼得斯所開啓的形上思考，影響到柏拉圖，當然柏拉圖在這篇文章裏沒有著墨，所以下來就直接進入亞里斯多德，我把這一段唸一下：

亞里斯多德對於 topos 的討論不是一種空間的學說，而是討論 topos 這個概念究竟是什麼？目的在於：藉著對於空間概念的確定，而確立出原則，而用這樣的原則。去討論自然的運動變化。

這裏必須說明一下，亞里斯多德哲學裏最重要的是他有關談變動的問題，特別是在《物理學》主要是談變動，這變動其實就是亞里斯多德很著名從潛能到現實的關係，潛能到現實的關係是個結合的關係，也就是說潛能跟現實之間並不是兩個分開來的，而是個結合的延續性，在這種延續性裏，展現出這個世界的目的性出來，在這個運動變化當中，也發展出他著名的所謂四因說的形上體系。

如果要討論在空間中存在的事物，其運動變化有何規則，那麼，空間以作為其存在的場所，必須先加以討論。他所討論的範圍包括：量大小、方向、位置、位移的關係、地點的確定……等等。

事實上亞里斯多德也把場所也就是 topos，當作他的十個範疇、亦即確立一個東西要如何表述這種範疇觀念中的一個範疇。



所有的在空間中的存有及其整體之存有，都必然包含著空間的屬性。亞里斯多德用χωρα來解釋τοπος這兩者是同義詞（synonym）。這裏我們可以拿柏拉圖《提邁歐斯》（*Timaios*）的談論來解釋，在那裏，柏拉圖討論了兩個原因的種類之後，提出了第三個相。

這個相也就是 idea 即「觀念」，如果我們仔細考慮中文「觀念」這個由日本人創造的詞語，它很明確的是一種在看到的「形相」裏的一種範圍關係，所以後來陳康他一直強調，最好是用中文「相」字來翻譯。因為 idea 其實就是從希臘文的 eidos，eidos 就是一個形相。所以我常常用另外一種瞭解方式來說明，也許可以對大家會有幫助，什麼是觀念呢？觀念就是一種在腦袋裏頭的框框，這框框加上時，形狀就會展現出來的那個框框，這就是相的意思。

也就是所謂的「變化的接受者」（γενεσεως υποδοχην，變化的接受者可分為四種，他們佔有空間。這裏所謂的「變化的接受者」所指的就是質料。

這裏很重要：

柏拉圖在這裏把空間和質料視為同一。

因為柏拉圖認為唯一真實的就是觀念，也就是相，譬如這個杯子是個相，但這個相要存在一定要有 topos，也就是要把它放在一個地方，放在一個地方的時候，那個地方能夠被放進去就是一個物質，所以在這裏柏拉圖他的物質觀念就跟空間觀念等同起來，這也就是後來亞里斯多德批評的很重要的一點。

亞里斯多德一開始提出三個問題，他說：

就像關於無限一樣，同樣地說，關於空間（topos），自然學者應該知道，假如（它）是，或者不是？還有（它）如何是？以及（它）是什麼？

這三個其實就是底下：

一個理論家首先要問的是研究對象的存有是否可能？

他把它解釋成這樣比較白話一點：

然後再問研究對象是什麼樣的存有，是否可能什麼樣的存有？接下來再問，研究對象是如何存有？最後還可以再問研究的對象為何如此存有？

對一般人而言，回答第一個問題顯然不是什麼困難的事情，因為一般人都認為，空間的確存有，因為所有的存有都在空間之中，所有的運動變化也都預設了的空間。因此，空間的存有似乎是一個不可爭議的事實，問題是空間是什麼樣的存有？如果我們把空間解釋成一種存有，那麼空間這種存有究竟是什麼性質的存有？

它跟其它的存有之間的關係究竟是什麼？這是亞里斯多德所要研究的。

亞里斯多德的研究，一直要問的是所謂存有之爲存有是什麼，也就是 on be on 這樣的問題。

亞里斯多德認爲：空間究竟是什麼？這問題隱藏著許多困難，這些困難往往難以解決。

這些困難是哪幾個，就是以下這六個困難：

甲、假設空間是出自於位置上的交換（κίνησις）（208b2）。也就是說空間會出現，是跟位置的變動有關。但爲什麼空間會變動呢？因爲有這個東西，我可以移到這個地方來，這個變動。但是這個到底是什麼，亞里斯多德要問，我們如何去了解它。

乙、假設空間是自然物體和基本粒子的運動。也就是說在這裏運動是一個物體，或是 particle，particle 在這個地方譯作基本粒子是太過現代，我們要把它當作原來的字來理解，它是一個基本的東西。這基本東西可以變動，這個空間就必須要預設這個物體跟 particle 的變動。

丙、假設空間是空虛（το κενόν）的，也就是物體的缺乏（εστέρημενος）。空間必須是空的，才能夠移動，如果這裏有東西，要把另外一個東西放在這裏就不可能。這就是要預設。

丁、假設空間是基本粒子和物體。這裏我們可以參考一下《物理學》九十三頁的 208.1-2，底下是配合其他來找。我們之所以知道空間，是因爲有物體或粒子，而空間跟物體粒子的關係是什麼，我們也要搞清楚。

戊、假設空間是原因。亞里斯多德的四因裏頭一定會問到原因的問題，也就是假設空間是原因，是某一種存有。也就是說空間既然具有這些東西，那它應該就可能是個存有。

他的文章就寫到這裏，因爲時間比較趕，所以他還沒有全部的完成，要完整的文章，就要等會議結束後，他會把文章完成，再請大家過目。

王璦玲女士：

謝謝兩位教授精彩的演說。不管如何，我們討論的這個空間，在我們今天存有的空間裏面絕對是存在的，而且是開放的，所以現在歡迎大家提出寶貴的問題。



李豐楙先生：

我就先提出問題。彭文林先生這篇文章談希臘的空間，我當然就不說了，因為這是很專門的東西。不過有一點，當時在考慮翻譯「空間」問題時，是要通過字源的分析，當然這也是方法，就是分析「空」和「間」原來的語意是什麼。不過根據中國語辭的發展，我覺得「空間」後來在組合的時候，有很多已不是它的原始義，而是後來的延伸義，就是變成複合詞的時候。所以如果根據後來解釋希臘的東西，譬如有界限、無界限，其實它的「間」是間隔性，就是界限性的意義比較強。文字學的「空」和「間」有很多的解釋，彭先生在這裏用文字學來解釋，但只是把它化約成比較簡單的解釋。我覺得後來在翻譯 space 的時候，他用的空間是後來延伸義的成分比較多，由於延伸義比較多，所以這個「間」是不是和太陽有關係，反而不是那麼直接、重要，而是說它的間隔性和界限性比較強一點。我想後來的語意發展成複合詞的時候，如果說這是一個比較，就要說明後來「間」的語意。因為「間」從原來的語意繼續發展之後，後來的發展的這一部份反而用得比較多。因為它不是一個單音孤立語，所以要比較原義和後來變成複合詞的發展中間的不同，這是我針對彭先生的論文所提出的問題。如果繼續討論下去，就會牽涉到林會承教授的文章，這兩篇的進路不太一樣，因為林教授的文章一方面是透過文獻的解讀，一方面有很多田野資料的支持。但是我想如果要用早期的資料就非常麻煩，因為一篇是希臘，這些資料很早，一篇是中國早期的經典。如果要用早期的經典，大概是要討論早期中國人空間觀念是什麼。林教授這篇文章是直接討論絕對空間和相對空間的問題，但是到底中國古代空間的觀念包含哪些元素，然後這些基本觀念是怎麼來的，如果要做這個東西，大概就要討論宇宙和形成中國早期空間觀念的自然環境。林教授在這邊用的是天文學，我想這裏面還加入其它因素，把早期中國人為什麼會用這樣的方式建構空間觀念做根源性的討論，然後再涉及當時儒家一些重要經典如何建立。這個部分其實就是推到兩個文化最源頭的部分，可以和彭文林先生的這篇論文對話，這就是非常有意思的地方。當然這些東西牽涉到相當複雜的部分，因為構成中國早期空間觀念，或是類似文章中提到的觀念，其實除了陰陽、五行還有幾個重要的構成條件，如果把這些東西都考慮進去，一定可以做出有趣的比較。當然怎麼做，就要再進一步蒐集材料補充。我就先提這兩個問題。

江日新先生：

人聲有一個出發，當然任何的語言到我們都已經是延伸義了，但是在出發時會有一個方向，而這個方向可能影響到今天我們對延伸義的瞭解。我們看這一段的第二行：

一尙未被事物佔據位置的場所。

由於這個場所沒有任何東西是空的，空就是還沒有被事物佔據位置的場所，「間」就是有間隙可以讓事物通過。在這裏我們可以看到中國語言好像不太強調空間本身的特性，而是強調跟別的事物區分間隔開這層意思。但是希臘文或是拉丁文卻不同，拉丁文 *spatio* 是周行或廣延，也是英文，然後 *locatio* 就是 *locare*，就是放置，把東西擺著。我們可以看到一個是放開，一個是被佔有。這樣的語言學取向不同造成後來語言概念的發展不同。我們可以看到在中國哲學中，空間好像不成爲一個論題。我手邊有一本大陸學者寫的，兩百多頁有關中國的時空觀念，但是其實在中國的整個思考中並不是一個很真正重要的論題，但是在西方卻是一個非常重要的論題。因爲他們直接面對到背 *locare* 的東西，背 *spatio* 的東西，*topos* 放在那個地方等等該如何瞭解。東方事實上一直到接觸西方之後，特別是日本一位西田幾多郎，他從西方的 *topos* 概念回過頭來把握到東方沒有被刻畫出來，但其實是很豐富的禪修經驗中的一種「ばそ」，也就是場所觀念。也就是說任何東西只要是一個存在，就必須要有容讓它的那個東西是什麼的更進一步思考。西田幾多郎透過ばそ觀念，建立起他所謂的常守的邏輯，或是常的邏輯的這樣日本新的哲學。

李豐楙先生：

我當然知道翻譯是後來發展的，但是我們今天關心的問題，過去我們跟余培林教授討論，如果我們沒有空間這個詞彙，那中國人如何理解空間。「空間」絕對是翻譯的沒有錯，但是同樣的中國人還是要表達類似所謂的「空間」觀念，是怎麼表達。讀文字學的人一定會從單音孤立最早的語彙如何使用去追查，這就是爲什麼我們會討論所謂「境」的關係，因爲「境」這個單音孤立語後來會發展「境域」或「境界」等等語彙，有時它可以單用，譬如「闔境」或「入境」，然後它又會根據複合做區分，用作「界限」時它是怎麼合的。其實複合詞越明確，它的排斥性就越高，過去我們沒有「空間」這個翻譯詞彙時，可以發現中國人是用「境」這個字，「境」可以明確區分時就會用複合詞。變成現在所看到的「境域」、「境界」等



等，但是如果它不能用，有時候就會把它模糊化，因為它同時兼具這個又兼具那個。中國人通常用單音孤立語表示，有時候很難翻譯，嚴格說起來我們讀古書有時候沒辦法翻譯。因為如果只出現「境」這個字的時候，不能只是那麼簡單的翻譯成「境域」，一定要了解「境」可能同時包含了好幾個意思，所以它變成不能翻譯而只能詮釋。我的意思是說：如果要討論希臘的空間觀念，我們就要討論到底中國的「境」是什麼，這件事應該還是留點空間吧！換句話說還有其他的可能。其實這是對應的，就是說西方的文化源頭，它們如何討論類似 space、place 的東西，而中國的古書到底怎麼討論這些東西，接著再去詮釋「境」可能在什麼狀況下用。這點我們只有透過語言學、字源學，才會有最早期觀念的比較和對話的可能性。因為如果用了後來的翻譯，用「空間」這個詞彙，其實也很模糊。空間其實是一個很複雜的東西，在做空間討論的時候，我很想寫一篇什麼叫「境意識」，把「境」這個字從文字學上複雜的一面寫清楚。我去參加黃應貴他們的討論的時候，便說這個「空間」還是西方的觀念。詞彙要轉換成現在的名詞去詮釋時，首先要考慮用哪個詞彙才不會把它的語意漏失，這不是翻譯問題，而是非常複雜的觀念比較問題。當然這不是彭先生的錯誤，我是覺得這是可以比較的地方。

林會承先生：

謝謝李教授的指正。我個人覺得這個問題的關鍵在於學術分工，如果把學術粗略地區分為上層、中層、下層，我寫這篇文章，主要目的是要解決下層的問題：漢人如何去 practice 空間的潛能，釐清這個問題後，我可以往上追溯它所具有的規範，如何運用等等。至於最上層的思想根源，由於教育背景的原因，坦白講並不適合我們唸建築的人去探討，我們唸建築的人可以蓋很好的房子，但是多沒有辦法讀通那些古書，這個工作如果由文哲學界的朋友來做將更為恰當。

江日新先生：

我提一個小問題。您文章的大綱裏，實體用 form 這個字，在我們一般瞭解，form 不論是形式或是 ideal，或 idol，或是 morphé，因為實體在希臘哲學裏有明確的定義，因為它是 hypokeimenon，hypokeimenon 裏也就是 substance，substance 本身如果是亞里斯多德，它是 form 加 mate，所以 form 它並無不是有體，而只是一個形。您這個地方用 form 是沒有錯，但是中文也許可能調整一下，

還是按照字面翻譯可能會比較好一點。

林會承先生：

這個問題與前面李教授所討論的中文定義相類似，究竟哪個英文字才能恰當地表達出「形式」一詞，剛才你提到的 substance，或是 embodiment，或是 form，對我們非英語系的人來說，根本搞不清楚，至於我採用 form 一字，是因為我的指導教授覺得 form 好像比較接近我的討論對象。

江日新先生：

我知道。我舉個例子，像同樣是木頭，你可以做一張桌子，但你也可以做個蔣介石，但是它的具體存在，是像蔣介石那個樣子，或是像桌子那個樣子，當然它的有，其實是形式的有。您可以強調它形式上的有，但是它並不包括木材。

林會承先生：

就建築的觀點來說，內部的材質應該包括在內。

江日新先生：

但是形式沒有辦法包括那個木材。應該是形被放到木材上。

林會承先生：

我理解你的意思，你是說構成外形的內在物質，這個問題好像蠻複雜的。

劉思量先生：

這種情形同樣在美術裏，所講的 form 是一樣的，也就是說 form 你到底是形狀 shape，還是它包含了什麼技法之類，還是說它好像有個公式 formula 的意思。其實您說的比較接近 formula，也就是說有個公式存在，好像一個模型，灌進什麼材料，就做出什麼東西。不過我想建築跟美術蠻有關聯的，所以他用 form，我們理解他真的指的是實體。



林會承先生：

通常建築界將 shape 翻譯為「外形」，將 figure 翻譯為「圖象」，將 form 翻譯為「形式」，form 或形式一詞包括外形及內部的實體。

王瓊玲女士：

我這個主持人是否可以問問題？剛才我介紹林教授的時候，提到上一場潘教授的經典述說人文地理，有所謂「淨土唯心化」的說法，我覺得這與林教授的巒頭派風水跟理氣派風水可以作個對話。關於空間模型的複雜化，是從相對跟絕對轉化過來，林教授剛剛沒有時間作仔細的說明，可否請您針對這個問題再說明一下？

林會承先生：

由於論文主旨的原因，在所提供的文稿中並未詳細討論風水理念的空間觀，今天受限於時間也未針對這個問題加以說明。風水的正式名稱是「堪輿」或「地理」，分成三種主要流派，第一種叫「巒頭派」風水，以觀察山川地理形勢為主，我們常聽到的來龍去脈、穴等名稱，就是源自於這個派別。巒頭派風水的基礎元素稱為「氣」，氣昇而為雲，動而為風，降而為雨，在地表之內的稱為內氣，在地表上的叫外氣，外氣其實就是水。氣「乘風則散，界水則止」，也就是說被風吹襲時會散掉，碰到水就會停下來，停下來地方就會結穴，結穴的地方就是穴位；此外巒頭派風水將地理特徵區分為龍、砂、穴、水四種基本類型，以作為堪輿師尋求穴位的依據。尋找到好的穴之後，作為祖先遺骸埋葬之處，透過感應，會將福份傳遞給子孫。巒頭派風水以相對空間座標為基準，以穴為中心、以開口面為軸向，將其四周的龍、砂稱為左龍山、右虎山、後樂山、前朝山及案山，後面遠方的祖宗山、父母山等。

第二種風水流派稱為「理氣派」風水，也稱為「向家」。理氣派風水是透過數理方式來推算方向的優劣。具體地說，理氣派風水理論中充斥著許多推演程式，有如化學方程式，或是《易經》的爻變、紫微斗數的數術觀念。在空間方面，採取絕對座標，例如說，房子是坐西朝東，經過一連串的推演後，可以推知門朝東北為武曲延年，為吉。房子坐北朝南，門開東南貪狼納生氣，為吉。綜而言之，理氣派風水的推演程序及其結果都是以絕對座標為基礎。

第三種風水流派稱為「日法」。日法嚴格地說應該屬於占星術而非風水，但是

現代人已將兩者混為一談。日法的基礎元素為「太歲」，也就是木星的相對位置，古人以其為核心，構思了許多的程式去瞭解各「神煞」的所在，形成的圖象稱為「式盤」，如圖十四，接下去從神煞的安排來推算出時間與空間上的吉凶。各位若想要瞭解式盤上神煞的推演過程，可以參考《協紀辨方書》。舉例說，圖十五左上標示一九八二年是大利東西、不利北方，為什麼？因為透過式盤推演之後，發現當年幾個凶神惡煞集中在北方，在這個年度居民蓋房子的時候不能朝北。

從以上的說明，各位可以初步地瞭解三種風水流派各自擁有不同的思考方式及空間模型。

王璦玲女士：

我想這場討論再過十分鐘之後，保留十分鐘讓李豐楙老師做個總結。我們從早上到現在，從各個不同學門的觀點來討論空間，李老師是我們計劃的主持人，而且我們十一月份有一個國際會議，我想李老師應該有一些想法可以跟大家先談一下，所以現在如果有問題的話，希望大家能把握時間向各位在座的學者及時請教。

李豐楙先生：

我想林教授用佛教談到天地和地下，如果用中國傳統的模式「三才」會比較貼近中國空間的觀念，就是所謂的「天、地、人」。因為佛教進入中國以後雖然對中國有影響，但是它的影響有它的限度，根本上，民間還是用中國傳統的「天、地、人」三界和三才的觀念。事實上空間的觀念，我們看到的只是一個實體，就是有形。但是您指導學生所做的論文，其實還涉及到有形和無形。譬如說五營是有形的，但是它的防衛卻又是無形的。所以這裏面就有幾組觀念在交叉，一方面它是透過天、地、人中間的感應觀念。天、地、人不只是一個形式上的分類，而是有平行的關係，這就是列維布留爾他們所談到的「互滲律」。天、地、人之中有互滲，透過「互滲律」，這個表象的結構事實上會發生聯繫的關係。當然你的文章不必談到這些，因為你是談模型的問題，但是如果進一步討論時，這些為什麼會有關係，就會進一步談到空間為什麼會有關聯，這樣的方位會有什麼屬性，譬如東方木會有這個屬性。所以早期外國人會對「災異」等研究覺得非常有意思，開始想瞭解這中間是不是有一種神秘性，就是物與物之間是否有神秘性？這個空間和這個空間一方面有對應性，一方面有感應性。因為這是一個關鍵，會從一個「有形」看得到的世



界，跟一個「無形」但是確有力量存在、神秘性存在，這東西就發生連生聯繫，就使天、地、人三才獲得聯繫。你指導的一些學生所做的論文，就是從建築學有形空間的理解，進一步推到無形的部分。所以一般古代的詞彙，跟現在的詞彙都會說「無形」，這個詞彙牽涉到中國的此界和他界之間的關係。我覺得把這個模型建立之後，要解釋整個空間模型的形式及背後的意義，這中間力量的形成。所以基本上還是有個有機體觀念，像李約瑟用的有機的宇宙觀。如果用這種角度來看，影響民間的觀念，我覺得還是來自於古代這組觀念，這部分還是非常保守，但是也可以說非常有韌性，不太會受到外來的影響。所以佛教進入中國後，它的影響是有的，但是這最根本的像「空間」這些觀念，佛教的影響其實沒有我們所想像的那麼大。我很贊成您在建立這個模型的時候，從古代的經典找資料，因為大傳統這些東西具有規範性，民間的傳統基本上也是根據這個傳統再進行使用、實踐的問題。所以扣著空間的建構，將來的發展性其實很高。而這部分我們可以透過很多實證性的例子，就是田野的資料來看看到底這樣的理論，被民間實踐的可能性如何？這就必須有貫時和並時的材料加以補足的地方。

林會承先生：

謝謝李教授的指點。我曾經考慮過天、地、人的問題。透過理性的角度來思考，「天」與「地」指的若是自然現象，它們可視為對等的名詞，但是「人」基本上是一種生物不應該會跟「天」「地」成為相對名詞。由此可知，古人將天、地、人這三個名詞擺在一起，應當是一種哲學詮釋的結果，「天」指的是天父，「地」指的是地母，天父地母陰陽交合之後，產生萬物，人是其中最重要的一種產物。如果天、地、人的觀念是一個哲學，而不是自然科學，也就不適合於從事空間的解析，即使為之，其結果多流於另一種哲學觀點，而不是理性的空間的解釋。

李教授提到的第二個問題非常有趣，我今天附上的第二篇論文〈澎湖社里的領域〉對這個問題有初步的討論。當我對澎湖聚落的背景資料大體上有所掌握之後，接下去的首要工作就是確認聚落單元。在經過一番波折之後，我找到一個比較理想的切入方法，也就是從居民的民間信仰活動著手，例如鎮符、出巡、繞境等等，其中以鎮符最為常見、表現得最具體，每一年的元宵節、普渡之後都會舉辦，從這些活動中，我們可以清楚的分辨出所有的聚落單元。在研究過程中，我們也試圖去瞭解聚落單元所建構的空間的特徵，這項討論正好可以回答李教授的問題，在七十三

頁我這麼寫著：「另一個主要的問題為安營所建構的社里領域（安營就是第一次鎮符，五營就是神兵、神將的象徵物，他們可以阻擋孤魂野鬼闖進村莊），在當地居民認知中為一個三度空間的半球體或不規則的立方體，還是二度空間者？或是介於二度及三度空間者？（建築所稱的二度空間就是線，三度空間就是實體）上述的問題似乎不曾存在於當地法長的腦海中，我們得到的印象是主公神轎所經過之處，似未形成具體的物象。換言之，安營對居民而言，其所呈現的結果的確以空間為基準，但是這種空間之本質以抽象觀念為主，而非具象的形式。綜而言之，在安營之後，澎湖的社里的外緣如同擁有一道無形的邊界，將孤魂野鬼阻攔於外。即使如此，『道高一尺，魔高一丈』，這道邊界的門檻似乎低了些，只能應付一般的『歹物仔』，而無法克制所謂的『煞』。」所以村民在聚落之內增加一些辟邪法器，各位有興趣，可以看九十二頁，我畫了一張圖，這張圖還有缺點，實際上我沒辦法把它畫得與澎湖村民的觀念完全符合，你可以看到聚落內興建石塔等物去抵抗煞氣。原因是，澎湖人的觀念中，外界來的邪惡的力量 evil forces 有三類：第一類是所謂的孤魂野鬼，也就是俗稱的歹物仔；第二類叫煞，是完全看不到的一種邪惡的氣，煞的破壞力比孤魂野鬼強；第三類叫做妖精，如黑狗精、三腳貓精等。由於邪惡的力量很多樣，澎湖居民必須用不同的方法來對付。

劉思量先生：

林老師的圖自稱畫得不好，我覺得畫得很好，而且很有意思，你兩個圖上面都畫一個圓圓的棚，而且這個真的是三向度的，從高空俯視下來，大概是這樣子，我想剛剛豐楙兄提到所謂三才的問題，以及佛教所謂的天上地下人間的問題，你的圖裏面講得非常有意思的是天圓地方在中國傳統的觀念裏面，到底是如何具像化，你這個圖就是很好的具象的表示方法。當然像這張社區所畫的東西，是用象徵式的方式，把東南西北的空間已經搞定了，起碼是個象徵，也許它不是非常標準絕對的東南西北，但是好像上下，我覺得你的圖表示了，所以你能不能再多說一點。

林會承先生：

宇宙觀是另外一門學問，在漢人思想史中，曾經建構了許多宇宙觀，例如天是圓的，地是方的等等，當然也有人認為如果天是圓的，會包不住方形的地，類似的討論在許多史籍中可以發現。謝謝劉教授的讚美，我們是同事，都會講比較好聽的



話，他說這張圖不錯，應當是從美術的觀點，若是從內容的精確度來看，還有改善的餘地。當我畫這張圖的時候，有一個學生說很像日本相撲的場地，他們頂上是掛錐形的屋頂，我畫成圓形。這張圖表達了一些意思，李豐楙教授有興趣的話，可以針對這張圖給我很多指正，因為是圖畫，所以沒有辦法像用文字那麼精確，希望大家能體會兩者之間的落差。

謝宗榮先生（國立藝術學院傳統藝術研究所學生）：

林老師我想請教一個問題，在印度或早期西方，很多關於空間的論述，他們會提到一個所謂的宇宙樹或宇宙柱的觀念，漢民族在早期好像也有所謂崑崙的概念，不知道您在思考漢民族的空間模型建立時，漢民族一般民間有沒有隱約的宇宙樹的觀念。因為宇宙樹或宇宙柱造成中心點位置的存在，是決定四方上下在哪裏的關鍵。

林會承先生：

我想你的問題，可能來自於 Mircea Eliade 的觀點。漢民族也有類似的說法，以崑崙山為中心，建構了漢人帝國的風水觀念，進一步的推論其中的東南支渡過臺灣海峽後在臺灣結穴。我曾經蒐集相關資料發現，史料中描述東南支來臺灣的路線有三：一是福州、二是泉州、三是金門，這三個地點也就是清代中末葉以前渡臺的三個正口，從廈門出海的人認為是金門，從福州出海的人認為是福州，從泉州出海的人認為是泉州。從這些說法可以體會到風水是有趣的，但是不可信的。

你剛才提到村莊裏面是不是有一個如同 Mircea Eliade 所形容的宇宙中心，我覺得漢人雖然以崑崙山為中心建構了漢人帝國的宇宙中心觀，但是類似的觀念並未運用在單一村莊聚落中。我個人的看法是漢人聚落並不需要一個宇宙樹，因為我們的神明與村民的互動相當良好，他們經常來往於天地之間，只要法師迎請，神明就會下來，既然如此，宇宙樹就顯得多餘了。我說個有趣的故事。幾年前我帶領一群學生去望安島作田野工作，正逢初一、十五降壇，廟方覺得好多中原大學、國立藝術學院的學生一起來觀賞降壇，就很熱忱的進行催神咒，半個鐘頭之後停了下來，接下去又繼續一次，二十幾分鐘後，還是不行，隔了一下，再進行第三次，還是不下來，村民就一哄而散，剩下我跟我的學生待在廟裏面，我就去找掉頭問，我說：怎麼一回事啊！我們一直在等神明降壇。他說：我們一連請了三次，主公說：「沒

事情，一直叫我下來是要做什麼啦？」當天居民並沒有什麼事情要請示主公，神明覺得沒有下來的必要，但是廟方覺得很難向客人交待，因此一而再，再而三的請，最後神明還是不肯下來。從這個故事可以體會到，漢人思想中神與人的互動相當密切，既然如此，宇宙樹的存在就沒有必要了。

王璦玲女士：

謝謝林老師，其實神已經來了。很高興今天會議從九點到現在五點四十五分，大家臉上還帶有笑意。現在我們就請李老師給我們一個結語。

李豐楙先生：

早上第一場我有一點說明，但是因為在座各位不一定早上都來，所以我再說明一下。我們這場討論基本上是作為文哲所跨學科的會議，因為文哲所有文、哲、經三個領域，特別是研究文學的很多，我們希望能找到跨文、哲、經的一個主題作討論，經過所裏同仁的商量之後，決定用今天這個題目，作為涵蓋文、哲、經這麼一個課題，大家可以看得到，我們剛好有文學、哲學跟經學的三種人才，當然很多大學也同樣有這三種人才，不過我們既是以研究為取向，所以希望一方面在自己的專業研究領域之外，也能夠嘗試跟領域之外的學門進行交談或交流的機會，我們所上設計出來的跨學科，就是在這樣的動機下進行的，開始規劃之後謝謝苑如幫了很多忙。我們找了很多不同領域的朋友提供他們的作品，或者他們認為值得推薦的作品，這樣的方式主要是希望文哲所的研究能夠跟更多朋友進行意見的交流，這樣的嘗試在我們所裏也反反覆覆在進行，這次只是選擇這個題目。其實講空間，更早的源頭，鄭教授一直在研究，蔡英俊教授和我私下討論，他覺得文學應該要討論一些比較重要的主題，討論出來之後，他說如果文哲所願意接下這計劃，在這邊比較方便。這可以說是最早的源頭也是動機之一，我們也希望這樣的事情可以繼續的做下去。接下來八、九月會有同仁把他們寫作的構想、蒐集的材料提出來，根據過去我主持兩次計劃的經驗，我們希望到時候每個人自己選擇的題目材料可以提出來，就是將還沒寫作的第一手材料提出來，說明如何使用材料，最後能夠得出一個結果。所以八、九月會有兩次報告會，報告會結束後大家會開始進行撰寫，希望在十一月份舉行一次國際會議，到時候我們還會邀請國外的幾位朋友共同進行討論，我們整個計劃希望能為所裏類似這種主題式的研究開個頭，這種方式如果大家覺得滿意，



以後還會用類似的方式繼續進行。在文化的領域裏，如果能選擇十五到二十個，大概整個文學、文化的重要主題也許會呈現，以後王小姐繼續明代的那一段研究，還是會延續整個精神。明清人的觀念不會從明清才產生，而會有很多源頭，所以以後還會用這種方式繼續推動，最主要是我們已開了太多大型會議，希望轉變這種精緻的方式，大家可以事先看到材料，然後進行討論。並且在確實參與時，可以從這樣的討論得到一些回應或成長，這是我們這個討論會最主要的目的。所以我們的考慮，除了爲了自己同仁的學習和進步之外，也希望藉著這樣的窗口，跟所外很多的年輕朋友維持聯繫，希望這樣的工作能順利完成。很感謝今天有這種讀書會性質的聚會，也希望大家從這樣的討論裏，得到一些想得到的東西。今天的會議就到此結束。