

※明清文學與思想研究專輯※

「明清文學與思想中之主體意識與社會」 國際學術研討會圓桌討論

蔣宜芳* 記錄

時間：二〇〇二年十月二十四日下午

主持人：戴璉璋先生（中央研究院中國文哲研究所兼任研究員）

引言人：廖咸浩先生（臺灣大學外文系主任兼研究所所長）

熊秉真女士（中央研究院近代史研究所研究員）

戴景賢先生（中山大學中文系教授）

李豐楙先生（中央研究院中國文哲研究所研究員）

戴璉璋先生：

各位女士、各位先生，現在開始進行我們第十場討論會。實際上，三天下來這也是最後一場壓軸大戲。這場圓桌討論有四位引言人。現在先介紹這四位引言教授：

從右邊開始，按照順序介紹，右邊第一位是廖咸浩教授，他是臺灣大學外文系教授兼研究所所長。他主要的研究領域是比較文學以及文學理論與文化理論這方面。

第二位是熊秉真教授，熊教授是中研院近史所研究員，她最近幾年一直在中研院主持跨所的明清研究會。對於本院人文學研究方面有一定的貢獻，今天文哲所這場研討會跟她的明清研究應該也有些關係。熊教授個人的研究領域主要是文化史，她特別重視兒童問題。

* 蔣宜芳，本所約聘研究助理。

在我的左手邊，按順序過去第一位是戴景賢教授，戴教授在中山大學中文系，主要的研究是思想史、學術史，以及美學、西方近代思想這幾方面。戴教授在前幾個月也在文哲所做訪問研究，所內同仁都跟他很熟，他的研究領域相當廣。接下來是李豐楙教授，李教授是文哲所研究員，很多人都知道他在道教文學方面有很深入的研究，對於道教文化、古典文學、現代文學也都有所涉獵。今天這場圓桌座談的主題，就是會議主題：明清文學與思想中之主體意識與社會。會前我們初步協調了一下，四位引言人大致上按照剛才介紹的順序發言，各人都有自由發揮的空間。我們希望廖教授在主體性、主體意識方面能多發揮，因為他文學理論方面具有卓見。熊教授接下來發言，她可能在文學、思想與社會這方面給我們作提示。接下來是戴景賢教授，他告訴我三天的會議，從第一場到最後一場他都很認真的聽，當然他並不是向我表功，而是有其他重要原因，不敢不這樣做。他不但聽，同時還仔細的拜讀所有論文，以他這樣深入的了解，他歸納了一些論文所呈現的問題，作一個綜合的說明，這非常有意思。接下來李豐楙先生，是我們所內的同仁，他的頭腦比我敏銳，所以我要求他最後作總結，這樣我這個主持人就可以比較輕鬆一點，不至於太不稱職。現在請四位開始發言，廖教授請。

廖咸浩先生：

謝謝大家，本來今天中午應該跟臺上幾位講者聚餐，討論一下我們今天該如何發言。但我們在聯絡上有點不暢便，而沒有來參加聚餐，因此，我只好埋頭準備我要講的東西，沒想到剛剛大搖大擺的走到這邊來時，其他引言人跟我說：我們已經把你的作業準備好了。但我原先準備的是另外一套，所以剛剛戴老師在介紹我的時候，我才把大綱寫好，因此，我現在要講全新的一套東西。

我被邀請到這個會來，我想大概是因為我也沾到明清研究的一個角：我寫過一些關於紅樓夢的文章。但今天交給我的題目——西方「主體意識」(subjectivity) 這個觀念的流變，的確是我研究的核心議題之一，其實我的幾篇紅樓夢的文章都是在談論主體意識這個問題。大會選擇這個觀念做主題，想必是因為它是當代很受重視的一個議題。當代比較文學或文化研究的領域裏，更是常常涉及。我把大會的論文都看過一遍，初步的印象是，主體意識這個議題還有很大的發揮空間，這可能就牽涉到我們對主體意識的認識。以下我就約略描述一下主體意識在比較文學或文化研究的領域是如何理解與應用的。不過，即使在比較文學或文化研究的領域裏，運

用方式也仍然有發展空間。因此，這樣的回顧一方面也是對我自己的一種惕勵。

對於在座熟悉西洋思想史的朋友而言，我在這邊談的都是非常基礎的東西，但從當代文化理論的角度來看意義就推陳出新了。所以這樣的回顧，對於任何談主體意識的場合都還是非常重要的。我自己的理解是這樣的，西方在文藝復興之前，認為主體的來源是神恩 (divine grace)，所以主體一直處於與神疏離或回到神懷抱這樣的辯證關係之間；回到神恩是獲得終極的主體，與神疏離是主體喪失真實。這個喪失神恩所賜予主體的過程，就是獲得俗世的主體的過程，當然在文藝復興之前，俗世的主體是被輕忽的，或被認為基本上是不重要的，或者甚至於是罪惡的。因為有神才有真正的主體，所以這種俗世主體在回到神恩的過程中必須逐漸的拋棄。

文藝復興之後，整個情況改變，主體開始慢慢回到俗世來，從當時文藝復興三傑的整個寫作方向，可以看出非常明顯的轉移：也就是人生的意義從來世轉移到此世，最關鍵之處大家都知道是笛卡兒對於主體宣示性的處理。因他而產生了現在所稱的「啓蒙的主體」(enlightenment subject)，啓蒙的主體跟原來神恩主體最大的差別就在於，神恩主體是要回到神的懷抱，啓蒙主體則是割裂的；神恩主體是可以經過神與他者合一，而啓蒙主體則因為理性將人跟世界一刀兩斷的分開，而成了一個局限的主體。因此，所有在笛卡兒以後的哲學，都在處理割裂的主體這個問題，也就是如何把人跟世界之間的裂縫縫合。因為神已經退位了，已經無法再做這樣的事情了，這時候人這個局限性主體，就必須再找到一個類似神的強大的東西以結合人跟世界。譬如康德最後提出美學經驗或黑格爾提出自我了解以進行縫合時，都必須靠這個東西。於是，康德在透過 aesthetic (美學) 進行人與世界的聯結時，就必須在 beautiful (也就是優美) 之外，再提出 sublime (也就是壯美)。而壯美層次的談法，顯然是非常接近宗教經驗的。黑格爾當然是另外一種類似審美經驗的談法，他認為人的內在有一個 teleology 的動力，能使你最後會發展到對自我完全了解的狀況。自我完全了解是什麼意義呢？就是取得一種「第二層次的天真」，所謂第二層次的天真其實非常像以前談神恩的方式，雖然去除了神的名稱，而且也有層次的差別，但是在根柢上沒有太大的改變。不過，我們也不應該把啓蒙式的主體一概而論，因為它內部也有不同的分化。這分化大約可分成兩種，一種是比較笛卡兒式的，另外一種是傾向浪漫主義的。笛卡兒式的是非常明確的把自然或世界當作一個研究的對象，甚至最後發展成爲宰制或者剝削的對象。這未必是笛卡

兒的原意。不過這脈絡發展到最後變成工具理性的極端發展。後來整個帝國主義的興起和擴張，跟這是有密切的關係。像康德這樣縫合企圖比較強的，後來慢慢發展成了浪漫主義型態的對自我的看法。啓蒙主義比較從 civilization 的觀點來看世界，浪漫主義則比較從 culture 的角度來看世界，但是 culture 的談法是談國族的心靈 (national soul)，所以事實上它是比較往審美經驗那個層次方面去談。可是這兩者根柢上還是有共同的地方，譬如審美經驗那個談法，談到海德格，最後就不免會跟納粹糾纏在一起。

到了浪漫主義後期，物質主義的哲學開始出現，費爾巴哈以降，慢慢把人的主體的神秘性——不管是一種不可言喻的神的翻版的那種東西，或者必須從民族的靈魂裏去尋找自我最終價值——加以進一步的剝除。經過從費爾巴哈以降到馬克斯的物質主義，把人的內在神秘慢慢的袒開。但是這基本上是一種 speculative philosophy，它是經過玄思的方式得出的結果，這樣主體物質化的過程，主體神秘面紗被剝除的過程，事實上是到了佛洛伊德的手裏才給予了臨床的證明，他的臨床的證明，經過各種精神病的分析得出人非理性的部分遠大於理性的部分，人的理性部分的確是相當有局限性的。

佛洛伊德的研究，絕對是二十世紀以來我們談主體的一個非常重要的起點，沒有這個起點，不會有當代談主體的方式。這個起點的重要性就在於，第一個我剛剛講過，它將主體的物質化，也就是從物質的層面來談主體，或說主體的精神層面被物質化，這一點等一下我們談拉崗的時候，可以談的更清楚。另外一個是啓蒙主體所強調的理性的部分跟非理性的部分的關係的重新認知。啓蒙主義認為可以把非理性的部分加以滌除的，這樣的看法導致後來帝國主義把自己內在那些不「完美」（即不符合理性的規範）的東西完全投射到其他民族身上。但佛洛伊德發現這東西永遠都在我們內在，沒法滌清，只能被我們暫時壓制下去而已。可是，佛洛伊德的問題是，他的理論內部有兩種傾向：一個是生理的傾向；一個是建構的傾向。他在這兩者間徘徊不定，以至於很多佛洛伊德有關於自我或自我意識的理論，會奠基在生理上。由此觀之，男性與女性的主體必然是因生理而不一樣的，所以你的生理構造就是你的命運。一直要到索緒爾的語言學出現後，開始談意義如何表達，就是符徵跟符旨之間的關係到底是怎麼一回事之後，這個關係才獲得進一步的澄清。也就是說，這樣的關係是一個武斷的關係，譬如我們寫一個「笑」字，中文的符號是「笑」，英文是「laugh」，很顯然符號與它所代表的意義兩者之間是沒有什麼直

接的關係，而是一個武斷的組合。這樣的一個認識促成了符號學的興起，也對主體的物質化提供了另一個助力。

佛洛伊德之後的另一個心理分析大家拉崗便是經由符號學跟心理分析的結合，而把佛洛伊德的心理分析理論予以符號化。換句話說，就是把佛洛伊德心理分析傾向於主體建構論的那部分變成佛洛伊德的思想主流。至此，當代對主體的觀念才算具體出現。從此之後，我們就不能再說主體是有內在、有核心、有本質的；我們的看法就變成了：主體不是主體，而是他者；自己不是自己，而是別人；內在不是內在，而是外在。總之，我就是非我；主體不是完整的，是破裂的。從另一個角度來說就是，主體是建構出來的。不過，拉崗當然比一般的後結構主義者深刻。拉崗跟他們比較不一樣的地方，或者說拉崗比他們更深沉的地方，在於他談建構式主體時，強調那個主體本身有一個無法理解的核在那裏。這個無法理解的核，不是我們主體有意義的核心，但是卻是主體沒辦法擺脫的空洞的核心，他稱之為 **The Real**，在沒有更好的譯法之前，可以暫時稱為「真實」。基本上他認為人的非理性核心是存在的；我們一切主體在建構事實上是圍繞著那個看似荒謬、空洞的核心來不斷的在外面包裹它，包裹到最後變成一顆洋蔥。假如我們要追索那顆洋蔥的核心是什麼，剝到最後洋蔥的核心部分是空的，但是我們主體在建構動力，卻又是來自我們意識到那個空的東西。這個東西雖然說是空，但又不是真正的空，而是類似 **potential** 這樣東西的空。假如它是真正的空，就不會產生動力。但是從語言的世界來看，我們看不到任何東西，所以我們覺得那是一個空洞的東西。提出這個層面來補足了一般後結構主義完全反本質論的不足。另外一個優點是，對於所有影響主體的因素，也都能夠考慮進去。所以一般後結構主義的談法裏，被認為影響主體意識就是外在建構的這些因素，但事實上還有一些因素，那是沒有辦法被後結構主義的談法考慮進去。像拉崗的理論就能夠處理到這個問題，因為有很多經驗顯然是超乎我們理性或文字可以掌握的。有這樣的層面帶出來，使得我們在談主體時比後結構的談法更完整。以上大概是在比較文學及文化研究領域裏主體的簡單發展脈絡。不過，最後所談到的拉崗心理分析主體觀，在這些領域裏，也仍然算是較新的看法，因此並不是人人都接受或操作得很熟練。我先簡單介紹到這邊。

戴璉璋先生：

謝謝廖教授，短短的十五分鐘，他替我們很快的上了一堂課，介紹西方文化史

中主體概念發展演變的歷程。我剛剛注意到熊教授給我們的發言大綱，她在主體性方面也有些想法要提出說明，剛才我們協調時雖然安排社會方面的問題請她發言，不過，她還是有充分自由，熊教授愛講什麼就講什麼。

熊秉真女士：

謝謝！我很高興今天有機會跟大家表達我對此次會議的一些感謝，以及我個人的一些收穫與感想。有些人知道過去三天以來我跑進跑出，是因為所上有工作，近史所正在進行評鑑會議，我想在那個場合裏，除了個人主體之外，還有社群跟環境的存在。今天我很高興能跟大家在一起，這說明了個人有自己的主體意識時，有時跟其他群體的希望還是可以十分契合的。雖然我沒有機會參與每個場次，但我每天都有出席一些場次，也陸續拜讀了一些論文，前前後後大致翻閱了兩、三遍。今天我要接著廖先生所說的，進行下一步的鋪敘，我要接著他從古典啓蒙開始，跟大家一起回想十九、二十世紀的知識社會學跟學術史如何讓我們開始考慮主體意識跟社會之間的問題。我有一個很簡單的提綱，共有五個部分，因為時間的關係，我要把第一、第二部分，以及第三、第四部分，分別放在一起談。

第一個部分，在十九、二十世紀時，大家都知道過去一百五十年來，學科一開始，或是近代學術開始時，它對知識的預設是一個理性客觀的認識，可是在這樣大的氛圍裏，為什麼過去幾十年，逐漸從不同學科開始經過一些省思，要反問主體意識這個問題的緣起呢？我簡單的以作為人文學科的歷史學為例來談，其實最主要跟兩、三方面的發展有關係：

第一個是對知識的反省後，有個民主化的過程。因為過去知識的對象，是在上面的，是部分的，隸屬於上層有權有勢者。在此一由上而下，由核心而邊緣的過程當中，讓我們知道知識，從固定必然的對象，走到理所當然忽略不提的那些對象跟範疇，譬如大家很容易聯想到社會下層那些少知無識的凡夫俗子、種族、性別，以及方才廖咸浩所談到的婦女、兒童等等問題的出現，這些都讓我們意識到我們原來所知道的東西，其主體在哪裏，它真的有代表性嗎？

第二個是在語言、語意、美學、書寫等有關論述層面的問題，這在文學跟思想上表現的特別清楚。從表徵到所呈現的議論論述之間牽出虛實之爭，虛實之爭就讓我們去質問原來所知道的知識實體，是否真的存在？是不是真的有？是不是真的是真相？如果文學、思想跟經學是一些表達的話，這個表達跟大家假設中以為清楚、

客觀的事實之間的關係是什麼呢？理性真實的發現跟情感、主觀情意上的捕捉之間的牽繫是什麼？我們從這次的作品中可以看到許多新概念、新方法跟新素材的運用，或許就可以展開一些新的發掘。

第三部分跟第四部分我放在一起談。人文學中因為有這樣的背景，所以我用這次會議的論文當作例子，跟大家一起談談主體是什麼？要回答這個問題，可以將這兩三天的會議論文分成四個方面來思考：

第一個是誰的主體？第二個是主體的載體是什麼？也就是主體到底藉何為用？主體意識或社會到底藉何為用？第三個是主體意識與社會的表達、表現跟表演是什麼？第四個是說因而其所展現的主體意識具有什麼樣的氣質、特徵、性質，或是一個何種本質的主體？

首先談談第一個——誰的主體。我藉鄭培凱先生的論文題目來說明，誰的主體，這個誰可以是人，譬如不管是湯顯祖、李夢陽、錢謙益，或者是思想、經學家李卓吾、方以智、王鳴盛、何楷、陳白沙等等，這些都是人。但是，誰的主體也可以是團體，譬如謝正光先生所說的家族，又譬如學派，像東林、泰州王學派，這些團體是可以有主體的，因為它有傳承。此外，這些主體甚至可以是作品，所以，誰不一定指人，譬如《兒女英雄傳》、《恨海》、東坡詞、瀟湘山水這些作品，而這些作品甚至不一定是只指文本的作品或文學的作品，它也可以是劇中人，如杜麗娘，或者《金瓶梅》、《西遊記》裏頭的東西，甚至可以是證道故事中的某種書寫體。所以，誰的主體，可以是人，可以是群體。人包括作者、讀者、編劇、演員、觀眾、後代評點的人、後代反覆思索的人；也可以是群體，像家族、學派，甚至有人提到的社稷跟國家，主體甚至還可以是一些抽象的價值，譬如儒、釋、道這些哲理，它是可以有主體的，因為有很多人談及，在這作品當中，便是這些抽象價值作為主旨的精神本質呈現。

第二要談的是，如果這些是主體，那麼藉著什麼樣的傳媒，藉著什麼樣的載體，可以展現這些主體呢？當然在這樣的討論會中，大家可以想到的是敘說、文字、經學、思想或者哲理，這些是當然的載體，它是敘說。但很有意思的是，這些作品中告訴我們，所有的敘說都是行動。華瑋、瓊玲的作品都告訴我們，text as act，text的本身是行動，是個參與性的行動，它寫出來的本身就是個作為。人的參悟，人的坐跟悟也是一種演出，它不是一個擱在那裏的靜態的事實，像沒有提出主體意識之前那般。因為有論文提到刻意的曲解，我在這裏也略提到解讀與曲解

的問題。我認爲，所有後代的解讀，包括曲解在內，本身都是一個主體的作爲。所以，這個載體可以是書寫，但也可以是行動，尤其可以是在書寫跟行動間的交錯所造成的。

這就讓我們想到第三個層次的問題，也就是主體的表現、表達，尤其是表演。大家都很容易聯想到表現跟表達，因爲思想、文化、社會、個人都需要表現，都需要表達。如同剛剛說的剝洋葱理論，層層相包，環環相扣，可是表演呢？以前大家不認爲表現跟表達是一個演出，是個展演，但現在大家越來越知道各種文本、思想、經學，看來擲地有聲似乎是固定的東西，它其實是千變萬化，是一種展演，不論是有意，或者是無意的，因爲它帶有所謂參與層次的存在。今天我們沒有談太多 *subtext*（隱含文本），不過剛剛最後一場論文發表談了一些東西，也就是老本京劇。假設整個社會之間有個隱含文本的存在，是全部人都已知道的，是背後的，是底層的，是不必言宣的文本，存在於所有人都已知道的故事、信仰、哲學，或者道德價值跟行爲規範，這個隱含的文本 *subtext*，就讓所有部分的展演，以及放大的捕捉，都可以畫龍點睛，以小搏大。所以，*text* 可以是 *act*。因爲道德倫常、真情的追求，都是一種永遠的爭辯，這爭辯不管個人藉由他行爲的出世或退隱，他的契機在於，他本身藉著隱含文本每一個小小的增添，每一個小小的辯駁。大家各自對隱含文本的預設或詮釋，可以發揮星火燎原或以一繁百的作用，因爲所有的表達、表現都是一種展演，所以它永遠可以交相爲用。在中文、中外古今都一樣，它有一個 *rhetoical voice*。所有的東西、人、團體、文本、事實，都可以借力使力，可以不斷的推手。所以我跟非我，異己跟他族之間，可以彼此交相爲用。

這樣子的理解，讓我們聯想到主體意識跟社會，在文學思想上的第四個層次，也就是性質、特徵、本質是什麼？很有意思的，這些論文讓我們想到其實主體意識不是以前假設的是單一或是固定的，有些論文，讓我們想到男女可以共有一個文本，交相共有。群體與個體不是二元對立，公與私也可以共有一個主體。因爲主體不是單一的，是多層次的。像剛剛廖咸浩先生說的，它可以是分裂的與矛盾的，並不是說當你是矛盾或是分裂、衝突、曲解的時候，主體意識就不可談了。因爲主體意識既然是文化的營造，其社會隨著時光之中就是有流變的，物換星不得不移。事過境當然要遷，是因爲它的意涵遷了，而不是那個東西的本身。世代變化以後，啼笑皆非，是因爲啼跟笑的意涵，在每一個表達的人跟接收的人之間，意思都可能隨時轉化、異化。所以，所有的意思既然層出不窮，問主體就不可能是一了百了的事

情，不能夠是一個以前大家認為金石擲地有聲，因而是個固定的東西。

以上這四個部分，讓我們想到這次會議的用力、擬題、構思跟操作，我認為整個是知識上有主體意識的作為。當然有人會說當我有虛擬的我，也有可能隨時會變成非我，像剛剛廖先生所說的。所以好像每個人、每個作為都可能忽隱忽現，有很多的學科在現代也覺得可能會失去自己變成非我，文學、思想、經學以及歷史都會有這樣的困惑。可是在晚近學科的流變展演中，知識的主體不是在抱殘守缺、固守原來的營地，而是在不斷的展演中推陳出新。所以，當最後有一個新的人文學，其中便有每一個人舊我的新位置。我最後要問兩個問題，剛剛華瑋先生說聖嘆之繼聲何在？這個會議之後，如果別人問我們關於主體意識經過這麼精彩的展演，then what？我們要問下一步是要邀音樂、藝術或者其他學科與文學、思想來一番婆婆共舞嗎？或者在主、客之間，我們要回去重新展現、考慮主體理性跟情欲之間、客觀跟主觀的關係。我永遠覺得我們不必假設理論概念必來自於西半球，德文、法文、英文、俄文的素材，給了我們許多的啟發，中國人的世界、華人世界的素材，當然一樣可以激昂出一些根本的構想。我今天釐題的時候，本來是說主客之間，我的助理第一次很聰明的就把它打成主客之間，因為他一看，當然是主客之間。後來我想這可能是一個很有意義的失誤，就是說在主、客之間的徘徊，也許可以代表我們做下一問。至少我作為一個不斷的受惠者跟旁觀者，我覺得文哲所今天在研究院跟臺北，或者所有遠地的朋友之間，為大家端出這樣子的成果，是十分可喜可賀的，我也非常高興能在這裏跟大家一起得到耕耘與收穫的快樂。謝謝！

戴璉璋先生：

謝謝熊教授她對於人文學的主體性這方面的思考，接著廖教授之後有進一步的發揮。最重要的是，她對於這次會議的許多論文也做了深入的分析、探討，提出一些非常有意思的批評，這對文哲所主辦的同仁來講，應該是一個很好的參考，也是一種鼓勵。謝謝熊教授！接下來，我想請戴景賢教授發言，戴教授請！

戴景賢先生：

主席、各位來賓，首先我要提出一項不情之請，我此下發言最重要的部分集中在最後一節，也就是所謂的「問題叢分析」，我們開了三天會，發表了這許多論文，這些論文到底呈顯了什麼與我們今天這個會議主題相關的問題？我們是如何去

理解它的？這都需要一番全面的檢視，我的發言可能會超過預定的時間。可是前面兩位引言人發言都控制的非常好，爲了要向各位負責任，盡可能將我所見到的向各位報告，所以如果我使用的時間超過規定，還請各位原諒！

剛才廖教授所談的問題，依我之見，它是一個以「作爲『人』的主體」的這個觀點爲主軸所作的分析，同時亦是西方在討論這個問題時的特有論述。而熊教授講的，則是「主體呈現」各種可能的面相。而我現在要談的問題是：我們如何從一個普遍的概念發展到實地選擇一個真正可作爲研究的「議題」？這也就是在我發給諸位的「發言大綱」中，先要從「主體」的哲學意涵談起的原因。本次會議擇定名稱時，選擇了兩項重點：一個是文學，一個是思想。也就是說，我們處理這個問題時，可以環繞在這兩條軸線上，而在這當中，當然也就必然牽涉到「主體」這個詞在這兩條軸線上所可能見出的意涵。大致上我們可以這樣講，「主體」這個詞，在哲學上來說，有幾個最重要的意義取向：一是就「承載」而說主體。也就是說，爲什麼會有「主體」這個概念，是因為有「承載」與「被承載」之間的區別，於是那一承載「被承載者」的承載者，就稱爲主體。這是「主體」第一個最重要的哲學觀點的意義。在這個意義上，所有的「形式」是作爲存有者的限定，當然這個「主體」與「形式」之間的關係，到底是不是由「主體」所衍生的？是不一定的。像廖教授適才所講的「神恩」，即非屬於由「主體」所衍生的「形式」；至少不是由這個「個體」的「主體」所衍生的形式。第二個重要的哲學取徑，是依「行動之根源」而說爲「主體」。亦即是依行動之「作爲者」，而說有一「心理主體」。這個心理主體所產生的心識，足以引起人的行動，而如果我們的行動是一個意向性的行動時，在我們的自我意識之前就產生了一個對象。我們因爲這個客體的對象，可以回頭意識到我們自己的存在，因而產生了自覺的意識，於是便有了一項有關「主體」的認知。這是「主體」概念能夠產生的第二項原因。

第三項原因是因特別的哲學議題的討論而有，也就是剛才廖教授所提到的笛卡兒的問題。在認識論裏面，對於認識主體的探討，必然涉及「心理主體」是不是就是「認識主體」的問題。這在不同的哲學系統中，可以有截然不同的論述。也就是說，它是合一的？還是並非如此？必無哲學上一致的看法。這是在特殊的哲學議題論述上所講的主體問題。

第四項可以表述爲「主體」的，是「邏輯主體」。也是說，在我們大部分的命題表述裏，一個作爲主詞的就是主體，這就是邏輯主體。而所謂的「形式」，即是

謂詞。

以上是「主體」一詞所可能有的指涉意涵，依此我們才能談到「主體性」的問題。主體性的討論，可分為兩個方向：很多論文裏所談到的主體，是就被呈顯的「主體」而說。換言之，它所面對的是個「實然的主體」。可是在我們討論「主體性」時，有時不只是討論實然的主體，我們亦討論「本質的主體」或「可能的主體」；在議題上我們需要有清楚的區分。當然這中間也涉及不同的哲學觀點，即是說，到底有沒有「本質的主體」？還是說，所謂的「本質主體」其實只是一個「可能的主體」？但是無論主張存在「本質的主體」，或主張僅有「可能的主體」，這兩種觀點皆必然牽涉到「主體價值」的問題；本次會中有些論文談及若干思想史上的問題，所討論的大都是屬於這個範圍之內。

除了依「實然的主體」、「本質主體」，或「可能的主體」以討論「主體」內容之外，我們接著也會談及有關「主體意識」的問題。所謂「主體意識」，是一個主體在「意識」層面對於他自己的自覺；非意識層面的主體是不在「主體意識」此一詞彙所涉及的範圍中討論的。故凡是屬於意識底層的問題，其實是不屬於主體意識的問題。在這其中，也牽連到另一問題，就是：主體意識如何引發「作為」？這基本上是一個普遍的哲學或心理學的問題。在我們今天選擇的議題中，是「思想」與「文學」這兩方面，也就是說，是限定在「學術論述」與「藝術表現」這兩方面的作為。所以很多論文討論的問題，是集中於討論「作者」或者是「論述者」，他們的「主體意識」與其可能引發的「作為」之間的關係。而我們在「文學」與「思想」這兩條脈絡裏討論這種議題時，第一項要討論的是，此一主體意識在「個人存在」上的意義。這有兩層意思：第一層意思，是從作者的主觀存有上來講，他的主體意識對於他個人存在的意義。其次則是依此而延伸到他所理解的世界，討論種種因此產生的「意義論述」，或是「展現」。在第二層意思中，作者所探討的，是屬於「人」的普遍存在的問題。當然，我們在討論這種凝聚在「個人存在」的問題上的時候，我們亦不能漫無邊際的討論，仍需要在文化的脈絡中討論，也就是我們不可能上下古今、遍及中外這樣過於寬泛地討論；我們此次會議選擇「中國」，便是擇定一能夠聚焦的重點。

其次，我們必須要有一個「時代」的區分，而這個時代的區分，要能符合某種需求。譬如我們會覺得在目前這個議題上，「明清」作為一個段落是合適的，可是「宋明」作為一個段落，則不如前者合適。即是：雖則在學術史的論述上，「宋

明」作爲一個段落，是一必要的取徑，它有應該如此的道理，可是在研究所謂「個人的主體意識」與社會之間的互動，則可能另有一種分法更能深化觀察歷史的識見。當然當我們如此說時，我們這種「歷史感」與古人是有所差異的。因爲長久以來我們在許多方面皆是將「宋」、「明」連講，可是由於我們近代對於明代社會史的重新認識，產生一種看法，認爲明代至少從中期開始，其實中國的社會發展已經產生新的形態，此一形態與之前的中國有很大的差別，所以在這種普遍論述底下，大家會覺得在某些議題的討論上將「明」、「清」置於一個段落是合適的。當然這裏我們附帶需要談到的，是王安祈教授的論文。從題目上講，她討論的對象已屬「民國」，似乎是出了格了，但是她講的所謂的「梅派」的藝術表現問題，在我們的感覺上，仍屬可以接受。因爲，至少就「表演」的層面上來講，我們沒有足夠多的可供研究的清代資料；至少遠不及民初爲多。而就中國的戲曲來講，雖則民初與清代不同，但是它與清末有某種延續性，甚至在王教授所談的論文中，我們可以見出即使在民初我們的文學批評觀念已經往前邁進一步的時候，表演藝術無論在演出上，或觀衆接受的口味上，皆仍是延續以往的「以演員爲中心」的藝術審美風氣。就這點來說，我覺得王教授此一題目我們仍可以以一「權宜」的方式接受它。

下面我要做的工作，就是談我怎麼觀看這三天論文的發表。首先，我要先講的是「實際的處理」與「可能的處理」的分別。剛才廖教授曾談到一個問題，有一些論文沒有扣緊大會的議題，或是雖扣上議題，但不夠緊密。這是屬於「實然處理」的問題。我現在要談的，則是「可能的處理」，也就是依目前大會所發表的論文，思考這些問題是不是能有效建立一「可以如此處理」的研究取徑。如果這種研究取徑是可能的，則這個處理的議題就會有延續性，就會有研究價值上的意義。我們這一次會議就有它不可忽視的重要性。所以我下面談的，是依照我們這幾天「實然的處理」來細究其中所存在「可能的處理」的問題。以下我將整理的問題叢分敘成五大類，分別加以說明。

第一類屬於「主體性的追求」。在這個類項裏，最重要的是一些屬於「思想史」上的問題。基本上它不是「主體呈現」的問題，而是探討那個「可能的」或者是「本質的」主體性的問題，所以它是哲學上的探討。在這個領域研究中，我們注意到幾個重點：第一個是明代的陳白沙，本次會議裏有兩篇文章，這是非常有意思的事情。陳白沙一直是作爲理學發展進入明代的一個重要的點，而此一理學由舊入新的趨向是不是與某一種「主體性」的強調有關？如果從這個方面去談是會有意思

的，這是我想到的問題。像鍾彩鈞教授談的「自得」的問題，其實就是個「可能的主體性」，這是個主體價值的問題。而朱鴻林教授所談及陳白沙的問題，則牽涉到「個體自由」的問題。「出處進退」是個人與社會的關係，而第一層問題就是作為 physical body 的自我，如何在存在關係上做出自己的抉擇？這其實也牽涉到「主體」的問題，是一個關係「身體主體」與依此而引生的「主體意識」與「主體價值認定」的問題，只不過在問題的取徑與層次上與鍾教授前一文不同。所以這兩篇文章，一個比較是哲學的處理，而另一個則比較是史學的處理。再往下看，明朝中晚期，像曾春海教授講的是「東林」的問題，祝平次教授與周昌龍教授談的是「泰州學派」的問題，這當中曾春海教授與祝平次教授的意見是完全不同的，不同就在於他們對於主體價值的認知，或者人的主體到底是如何建構的？有哲學立場上的不同。可是都顯示出，所謂「東林」問題或「泰州」問題，皆與我們今日所談的「主體」問題或許有關。我們可以從這個點上去探討。同樣在此關切下，周昌龍教授所談及有關李卓吾的問題，也是期望重新檢視李卓吾，增加我們對於李卓吾所以成為李卓吾的認識。

下面一個有意思的問題是廖肇亨教授所提有關方以智的問題。方以智是一位重要的文學家，同時也是一個重要的思想家。只是他在思想史上的重要性到今天仍未充分被界定。至於他作為一個詩人的地位，則已是為大家所公認了。所以在這一點上，方以智是同時佔有思想史與藝術展演上雙重的重要性，廖肇亨教授其實對這兩方面都作過深刻的研究，他以前的文章都探討這些問題，不過他為這個會所提的論文只集中在討論方以智的「生死」觀問題。從他的研究中，我們會看到個人與時代的關係，以及個人在某個歷史時刻如何面對自己存在的問題，而這便提示了我們在明清哲學史的研究上，一些值得關注的重要議題。所以方以智絕對會是未來在明清哲學史研究上一個非常重要的要點。以上是我講的第一個類項。

第二個類項是「主體呈現」的問題。這一類項是屬於「展演」的問題，其中主要是一種藝術展演。當然在今天的討論中，主要是談文學作品以及王安祈教授所講作為舞臺表演藝術的展演，這兩方面。這其中當然會牽涉到「藝術論」與「藝術詮釋」上的問題。其中就文類來說，有小說、詩、戲曲，這三方面都有人論述。在詩方面，是簡錦松教授講的李夢陽的問題，我覺得他所謂「以我之情，述今之事」，這是很重要的。這當中會讓我們重新思惟：人皆謂他是擬古，他真是如此嗎？他自己對於自己的論述，是所謂的「尺寸古法，不襲其辭」，這是他的詩法，他真正企

圖呈現的是什麼？至少他在自覺上是有一種自我的主體的自覺，所以我覺得簡錦松教授講李夢陽這一篇，是存在一個有可能改變我們對於明代文學史論述的觀點。在這些方面，簡錦松教授以前也有些關於李夢陽的研究，可供大家參考。

論到詩，除了廖肇亨教授曾在其他文章講到的方以智之外，嚴志雄教授所選擇討論的錢謙益，也是一個非常值得注意的重要焦點。它的重要性不在於如何去為錢謙益作一歷史定位，因為就這一點而言，大概沒有太大的爭議。而我們若從義理的立場去了解錢謙益，也不會有什麼問題。可是這是一個「國家不幸詩家幸」的時代，他們這一代的人一面面對著時代的變動，一面又承接宋明以來理學道德的要求時，他們個人有許多衝突，這當中便產生了他如何說服自己？如何說服後世？種種複雜的問題。所以這個複雜性使得藝術的展演在這裏有了這個時代提供給他非常有力的引發他「作為」的外緣因素。嚴志雄、廖肇亨、楊晉龍三位教授在這方面都花了很長的時間作研究，而我認為這些對於清初詩人的研究，對於我們了解中國詩的變化是非常重要的。不過，雖則清初詩人的這種詩的「藝術性」表現都與「主體呈現」有關，但這與後面場次胡曉真、王瓊玲兩位教授講的小說與戲曲的狀況是不同的。因為詩是方便直接言志的，尤其是中國詩向來有一個「言志」的明確傳統，詩本來在傳統觀念就是作為這個主體呈現最重要的藝術形式，所以研究詩的藝術性發展，與研究小說、戲曲中作者的主體性如何？會不會在作品裏呈現？這問題是不盡相同的。所以我認為雖則這一類項的研究存在共同的課題，可是研究方式仍存在其各自的差異。

至於本次會議中大木康教授所討論有關馮夢龍編輯《古今小說》的問題，這牽涉到整個明代的知識分子如何與社會互動，以及他們的某一些文化作為的社會意義問題，而某些書籍的編輯與出版，便是其中一項。這些現象的出現，除了顯示參與者的某些社會存在狀態之外，亦有屬於當時代一些有關社會普遍的價值觀念的面相，值得理解，而這方面的論述已經是明代文學研究中非常重要的一環，大木康教授在這點上用「情欲」與「教化」為重點，正是與當前研究趨向相符。而就「情欲」方面來說，我們所討論的個人的問題，這當中不只是「主體」的問題，且還是「個體」的問題。因為要成就一個主體，「個體」的地位一定要取得，不取得個體地位，就無法建構真正的主體。而若要取得個體地位，則必須先解除對於個體的束縛；不管是制度上、習俗上或者是觀念上。所以有很多明代出現的現象，其實正是在爭取所謂「個體」的地位。待會兒我論及女性研究時，也是要在這一點上凸顯其

重要性。

胡曉真教授講文康的《兒女英雄傳》，我覺得頗有她的創意。她不從現在的讀者怎麼去看這部小說，或者怎麼去喜歡這部小說說起，而從作者來講，講作者在創作意圖上的構思，看他如何去展現某一部分的自我，從這當中去讀文康的小說。我覺得很有意思。而且在這其中我們很明顯可以看到，這個主體性是屬於作者的主體性，這與湯顯祖創作《牡丹亭》的狀況不同。因為在《牡丹亭》中，作者所欲呈現的主體性，當然是杜麗娘的，而不是湯顯祖的。也就是說，湯顯祖並沒有在他的作品裏面呈現一個完整的湯顯祖，所以任何屬於湯顯祖的主體呈現都是「滲透性的」，而不是真正的呈現湯顯祖。這種「滲透性的」主體呈現，即使具有真實的意義，也必是透過一種「詩學」上的轉折。所以我們在觀賞此劇或閱讀這個劇本時，想像杜麗娘的存在，是屬於一種想像「可能的主體性」的存在，這個主體性與文康在《兒女英雄傳》裏可能希望展現的不同。依胡曉真教授的說法，雖然文康自己是一種普遍教化的意圖，可是無意中他展現了作為滿人知識分子特殊的文化危機感。胡曉真教授在本次會議的報告中特別講到：文康其實有一種意圖，希望將來的中國文化是一種滿漢融會的文化。這點我覺得非常有趣味，值得大家探討。

戲曲方面，主要就是王瓊玲教授一篇討論有關史傳、傳記性劇作的論文。王瓊玲教授此一研究的重點，主要並不在審美價值上。審美價值，便是很多人做戲曲研究時所重視所謂「戲如何方好」的問題。然而我們若從文化發展上來研究，則尚有其他問題值得重視。我們應從歷史條件上研究這些現象為什麼會出現，在當時出現具有什麼意義？此外，王教授的文章在另一論點上，亦試圖挑戰我們常久以來一項根深蒂固的「本色」觀念，即衡量戲曲文本的藝術價值，是否必須以「演出」為其唯一的標準？戲曲固然本意皆為演出，在理論上應該為演出而設計，可是戲曲文本如果未經演出，它依然可以以「文本」的形式存在，它仍具有特殊的藝術價值。這與我們依「本色」角度所強調的價值，有其不同的著眼。所以我們可以發覺，如果依表演藝術的標準言，京劇在今天仍是中國佔有最重要地位的戲曲形式，可是在文學史上，京劇文本的價值較之傳奇便遠為遜色。我們上一場討論王安祈教授論文的時候，評論人也多少觸及到這個問題。我們也可以說，其實正就是因為京劇是「演員中心制」，而且文人沒有真正大量的參與，所以並沒有在京劇的發展中，出現屬於作者主體性的展現或滲透。固然從戲曲的觀點來講，這並非缺點，可是從文學的價值來講，它的價值就無法與明清傳奇相比。現在很多傳奇的作品即使不經常演

出，或根本不能演出，可是它的文學性仍然存在。所以這其實是一個很重要的點。在王瓊玲教授的論文中，她特別談到傳奇作品在形製上的轉變，很是引人興味。令人訝異的是，當時人「以戲爲文」，居然將戲曲拿來當「行狀」寫，拿來當「傳記」寫。而且敘寫的對象，還不一定具有歷史或社會現實的重要性。甚至所敘寫的內容也僅限於一些人物身邊的瑣事。更稀奇的是，這些劇本本亦是設計出來真實演出的。而且亦確曾真實演出，並獲得某種重視。這些現象，我們若從「傳記文學」的角度加以審視，也都有一種屬於文學藝術的意義，可以辨析。

以上我說的，是屬於「主體呈現」方面。這裏我並沒有把王安祈教授的論文歸在這一類，因爲我認爲王安祈教授今天講的，是屬於演藝風格中的「創格」問題。在所謂的梅派藝術表演中，梅蘭芳所呈現的主體，不是梅蘭芳個人完整的主體性的呈現，而是梅蘭芳的主體性透過特定方式所展現的一種「滲透」，滲透到他的藝術裏面。所以我們對於這種呈現如要真正加以辨析的話，可以運用王安祈教授所使用的一個詞彙，就是「氣質」兩個字。她用演員的個人的氣質，劇中人的氣質，以及全劇的氣韻，這三點讓我所謂的「滲透」，有了「建構」途徑的說明。而這在我的歸類中，屬於第三類。

所謂「第三類」，依性質說，就是「不完整的主體呈現」。它不是呈現一個主體，而是一種主體的滲透。在這裏與第二類最大的區別是：這不是作者主體的呈現，而是詮釋者在詮釋過程中對於詮釋對象所作的主體滲透。於是在這當中我們發現它不可能是完整的，因爲詮釋者無法脫離詮釋者之立場，亦無法變改「詮釋作爲」的性質。所以基於這項原因，我將梅蘭芳的舞臺演出，與經學家注釋經書，乃至文學評論家之評點或詮釋作品，皆歸爲一類。也就是說，作爲一種論述，譬如劉少雄教授講的有關蘇東坡詞於後代詞論中所產生的爭論，華瑋教授所討論的曲評，皆是屬於「詮釋」的一種作爲。雖則在這種詮釋或議論中，都可能有「作爲者」的主體性滲透進去，但它必然是不完整的。這種「不完整的主體呈現」，也包括了李爽學教授講的，某些耶穌會士爲了傳教的目的，爲了向中國人展現基督教其實並不是夷狄之教，因而將他們特殊的想像、理解滲透進他們的詮釋作爲中去。從這裏，我們尚可以連想到葛兆光教授所講的有關「世界想像」的問題。我們的歷史知識，其實都帶有某種時代性，或地域性，這種知識是個帶「引號」的知識，不是真正的知識。這其中是夾雜著想像的。它甚至可能是由想像所製造出來的，而且也常會進一步引發想像；這都是一種「詮釋」。這些都包含在我所謂「主體滲透」之中。經

學方面，楊晉龍教授所講的何楷的經學，蔣秋華教授所講王鳴盛的經學，皆屬於我適才所說：作為詮釋者不可能在這種詮釋的作為中去展現一種完整的主體意識，而只是他的主體意識滲透到他的詮釋作為中，影響了他的詮釋作為。這是我所謂的第三類。

第四類是討論「個體地位」的問題，特別是針對作為弱勢的女性的研究。其實女性研究的真正價值，不只是在於女性本身，而是對於「普遍的人」的了解。它應是一種人道主義。也就是說，由於我們的社會想像是被扭曲的，是被某一種中心化的價值扭曲的物事，所以當我們去還原、扭轉這種扭曲時，我們期望看到的是整幅圖像，而不只是看到我們刻意詮釋的部分而已。在這當中，我認為它的價值，其實應在於嚴肅地建立「個體」的地位。也就是當一個人要真正建構他的主體時，它有一個程序，要從意識自我，到認識自我，再到建構自我；有這三個階段。而在它的先決部分，是必須有一個實然，而非想像的「個體」的地位的建立。也因此，當我們意識到自我時，我們需要一種「類化的敘述」來幫助我們釐清自我。小說、戲曲便提供了這一種「類化敘述」的方式。在這一點上，讓我想到黃教授論及《金瓶梅》時，他曾特別講到「情欲自主」觀念的出現是女性覺醒的催化劑，這話很有意思。只是對於當時某些倫理學家而言，他們考量的是另一層次的問題，他們會覺得即使你所描繪的這些眾生世情是存在的，可是身為繫關風教的君子，仍是不希望將這一面充分表曝出來；更不必說對某些人來說這種欲求的展現根本是無法理解的。所以有種種批評、反對的議論。

當然不論我們如何強調個人身體主體的獨立性，我們皆不會將「情慾」本身直接視為一種個人價值，情慾的覺醒也不等於自我的覺醒。可是如果我們離開個別的事例，仔細研究社會階層的各種面相，我們便會發覺：當社會永遠有一些人的情感、慾望或者地位明顯被壓抑，而又沒有適當的方法解除這種壓抑時，即不可能產生普遍的「個體」的覺醒。而當「個體」缺乏真正的對於自身「身體主體」的獨立性的認識時，我們又如何建構真正的「主體」？所以從這點來看，我們有幾位學者像黃霖教授、黃錦珠教授的研究，皆是可以發展出這一取徑：即如何從一個身體的自主確立，進而探討如何認識自我，進而探討如何建構一個屬於主體的價值。至於黃衛總教授的研究，重點與此不同，但也極為有趣。他分析了作品中男性敘寫女性的方式，並以之述說一種「男性焦慮」的呈現。這種論述很有意思。依他所說，這種呈現其實是「反面地」呈現自我，它不一定是有意識的，可是卻實質上造成一個

反面呈現自我的結果。

除了以上的作法之外，謝正光教授所提的論文中特別講到「價值典範」的塑造，這亦是對於個人與社會，個人與群體之間的關係的一種有意義的研究。對於每一個個人而言，我們必須進入社會，必須接受一些社會的價值規律，可是從另一方面看，我們又希望保有自己行動的自由，於是這中間便產生了衝突。這種「衝突」的研究，便是我所要說的第五項，即所謂「個體困境」的問題。謝正光教授的文章以及黃錦珠教授的文章都講到「個體困境」的問題，從某種觀點來講，謝正光教授講的其實是用「敘寫自我」來作為焦慮的寬解，這也是一種廣義的「建構自我」的過程。

以上我大致將此次會議所發表的論文依議題取向分成這五個問題叢，當然倉促之間，疏漏、失誤的地方必有許多，這只是拋磚引玉，希望引起大家接續討論的興味。而在發言之初，我曾特別講到一點，我企圖說明：此次會議「實然的處理」雖不一定皆扣緊了大會設立的主題，可是那些屬於「可能的處理」取徑，是可以延續下去的，我希望這次大會的討論可以引發學術界對於這些問題討論的熱誠。以上是我的一點淺見，謝謝大家。

戴璉璋先生：

謝謝戴景賢戴先生的發言，他的重點當然是在他所謂五類問題叢方面，這的確顯示出他聽講、閱讀的成績，心得報告非常充實。不知道在座發表論文的先生，有沒有未點到你的，如果有，居然被他漏掉了，等一下請爭取發言，請他補加評論。實際上我聽到的好像差不多全顧到了，他相當的全面，非常具體，這是非常難得的，我們感謝戴景賢教授。最後，請李豐楙教授發言，他有一個重要的任務，把大會中我們注意到的問題作個歸納，沒有注意的問題作個補充，看看李教授如何表現他的高見，李教授請！

李豐楙先生：

戴先生、三位引言人，以及諸位教授、朋友，在璉璋等人所籌辦的會議上，戴景賢教授是模範生，也是模範先生。一般會議在最後有一篇像這樣的總結就足夠綜合許多意見了。主席戴先生要我來總結，主要原因應是我比較了解文哲所在進行的一些相關計劃，而這些計劃又如何會在會議中呈現出來。文哲所在文、哲、經三個大

方向中，特別是在正式成所後，所上的同仁都一直有密切的交流與討論，在長達十幾年的過程中，我們從三個不同的方向，逐漸從中找到一些共同關注的問題，其中大家公認的就是在文、哲、經三方面，希望能進行現代化詮釋。文、哲、經的個人都有自己的研究範圍，有傳統的方法，或是從西方受教育所學到的理論方法，但是在相互激盪中希望能進行進一步的現代化詮釋，這次所提出的「主體意識」，其實也是在現代化詮釋的大方針之下，嘗試以文學為主，又容納了經學、哲學，共同探討明清階段的主體意識與社會的問題。中國文學、特別是在明清這個階段，作為一種地方性的知識，如同前面兩位從西方思想史或者學術史的角度所探討的某些問題，作為 **local knowledge** 是否也觸及普世性的價值與意義？所以這些現代的詮釋，不管是直接受西方教育或只是受到西方思潮的啟發後所作的詮釋，基本上都是企圖由明清的階段以不同的文本、作品探討當中是否具有某種普世性的價值？也因此很多的討論中就會觸及：如果用現代化的詮釋去詮釋明清的某位作家或團體的某些觀念，是否也需要注意其「歷史意識」，這是在會議中不斷被提起，同時也一再被提醒的，這樣的詮釋是否能關注到文化脈絡、歷史脈絡的問題。一方面既要求現代化的詮釋，一方面同時也要求關顧歷史脈絡或文化脈絡，在這樣的交相對話中，就可以把一些問題放在歷史文化脈絡中觀察，也可以透過現代的詮釋，而賦予新的意義。這當中如晚近非常流行的性別意識、或者身體論述等等，毫無疑問的在不斷的對話中，固然有些相同或不相同的看法，卻也增進了釐清問題的深度。

這次會議的討論大多集中在作者、團體等等，明顯的是以人的主體來展開，不過就如同在前面引言人提到西方曾經有過「神恩意識」逐漸又發展到「主體意識」，在過去本所提出的議題中，如鍾彩鈞先生就曾經主持關於三教的討論，三教問題的討論當然就有一些會涉及道德主體的問題，但是在三教的相互對話中也一再觸及到人與天的關係，人與天的關係不論是儒家、道教、佛教或者是民間信仰，事實上也是一再關注到「天」是否有意志的問題。我們受到西方對於主體意識的啟發，對於去神聖化、去非理性的某個階段，使我們在討論這個問題時又如何回應一個基本的人與天的問題？由於人與天的關係可以說從思想史乃至於文學、藝術的表現都一再的出現，人在不同的處境、困境，在不同的時代情境下就會有不同的反應，這樣的反映表現在其主體時，是否也反應出對於天有種類似「神恩」的看法呢？毫無疑問這些作品中很多作家都具有士不遇的挫折感，而挫折不遇的士不管是用詩歌，或者是小說、戲劇，甚至是用宗教來表現他對於天的呼應、感應，是否其中也是表現一

種對主體的一種看法呢？我想這一點經過幾天的討論，不斷地強調人作為主體，甚至把人與天做某種程度的二分時，其實我們也要反省：人與天是否真的只是二分法，是不是一種區隔性的二分。我想這一點是我們今後在作類似的考慮要特別加以深入的，如果把天與人的這種感應劃入「非理性」，這恐怕和我們一向在文化脈絡中的思考顯然是不太一致的，這一點很值得提出來共同思考。

其次，中華文化作為一個悠久的文化傳統具有相當的韌性，也有本土文化的特質，當我們接納「主體性」的啟發，接受思想啟蒙、甚至於接受後現代顛覆性的想法時，是否也該思考作為這麼長久建構起來的文化傳統，是否可以從原本就有的文化心理，或者文化心理結構去思考：「我們碰到什麼樣的問題？」我們只是那麼快就接納，或者投降於西方的「主體」，或者只是對主體的一種反省！譬如像陰陽思維模式的思考，這不是二元對立而是二元互補、補襯的想法，例如我們在討論性別意識時，性別真的是這麼絕對化嗎？特別是有很多作品多是由男性的作家模擬女性，這樣的模擬真的只是男性的 *discourse* 嗎？陰陽的互補、互襯可以是說從文化的創始期就形成的觀念，真的就沒有在類似像性別的思考，或者天人的思考中留下痕跡嗎？真的只有人的、男性的主體性，而對於天、對於女性都沒有適度的呼應嗎？這其中我們應認真的思考陰陽思維的模式，是否在這樣的文化思考中有進一步的價值？對於西方的主體意識是不是應該多省思，我們是否要完全接納西方的「主體意識」觀念，而忘記作為文化古國的文化傳統，其中是否有屬於中國本土的文化思考。

最後，我要提到我慣用的「常與非常」的思考，在許多的理學思想中都能了然於對「常」的一種秩序、規範性的道德倫理的建構，但是我們也可以看到在文學中，在小說、戲曲中也採取了一種「非常」性的方式表達它的關懷，是否只有採用秩序、常的規範的方式去思考天理、人情、人欲，才是正面的、唯一的？還是也可以從文學中思考「非常」，大家這次一再引用的巴赫汀的觀念去思考人的非常性、反常性，一種否定中所獲得的肯定，這是否也是一種思考人與天的一種方式？我相信從陰陽思維的模式下來，「常」跟「非常」其實就如時間之流裏的常與非常是一樣的，才是整個時間的真相，是全相的，只看到「常」、只看到秩序，而沒有看到「非常」的、反常的、異常的，其實也不符合時間、空間的本質，也不符合整個文化的真相。中國過去的文人總是客氣地自嘲說文學是雕蟲小技，文學中小說、戲劇藝術，在現代的中文系出現之前事實上常常被認為是「小道」；不過雖小道亦有可

觀者焉，在文化全相、整全的關懷中，既有陰又有陽，既有常亦有非常，既有高文典冊，也有小說戲劇。我相信作為一個古老的文化傳統就是能如此整全的容納陰與陽，容納常與非常，這是一個文化傳統可貴的地方。所以我們在認真思考人作為主體性的時候，也不應該忘掉天與人之間是不斷地在感應、不斷在相互呼應的關係，我想經過三天的討論真的拓寬了我們的視野，但是在最後的反省中，對於西方的主體意識在接納與容攝的過程中，一個長久的文化傳統仍然自有其諸多的智慧，也許它是個地方性的知識與經驗，但是它是個重要的文化傳統，在思考整個普世性的價值體系時，我一直非常有信心：中國文化的思考仍然具有值得另一個文明傳統借鏡參照的地方。以上是我針對這次的主題提出的一些省思吧，謝謝！

戴璉璋先生：

謝謝李豐楙先生，他的發言，把這次會議在計劃中的來龍去脈、構想都作了說明，當然也表達了他的一些展望，個人的願景。這場座談會按照議程是到五點十分結束，現在已經是五點零四分，只剩下六分鐘。四位引言人都給我們很豐富、精彩的意見，在座各位一定會有些迴響，有些問題要表達，不知道主辦先生是否同意稍稍延長一點時間，我就姑且發揮主席的裁量權自作主張吧！廢話少說，請各位爭取發言時間，如果一分鐘之內，沒有人發言就宣布結束，各位要爭取時間，珍惜寶貴的機會，現在開放給各位。

華瑋女士（中央研究院中國文哲研究所研究員兼副所長）：

我是想請遠道的來賓表達一些意見，因為我覺得文哲所可以在不同的想法下得到更加進步的機會。

戴璉璋先生：

遠道來的先生，請各位自動發言，謝謝！

胡志德先生（加州大學洛杉磯分校教授）：

我要先感謝主持人請我來，我得到很多啟發，雖然也有很多不懂的，因為各位講得很快，也太多了，但是對我的激發是非常大的。

我認同李豐楙先生的說法，在座的各位可能都聽過福山 (Francis Fukuyama)

所說的「歷史終結論」。美國反對歷史終結論的聲音多半是政治跟經濟方面的反對，可是我覺得政治跟經濟方面也不是最大的問題，因為美國的政治制度還過得去，而經濟雖然現在不大好，但還是強過很多別的國家。可是我擔心它有一個內在的文化的含義沒有被明說出來的，這也就是我所擔心的世界文化單一化的問題——就因為這個問題也正是美國評論界從來不完全承認的。

我也要跟廖咸浩提一點意見。我覺得西方思想一直有一個全盤化的傾向，拉崗也不例外。拉崗的理論的思辨過程很模糊難解，可是他結論根本上也是全盤性的。比如說，他的理論裏頭處處講到「他者」的問題，可是他所說的他者都是他思維範圍之內的东西，很難跑到外面跟不同思維的人或方式有什麼互動關係。

這個傾向應該說是從西方一神論的脈絡延續下來的。所以我覺得中國文化相對於世界文化來說是相當特殊的，因為中國的思想發展沒有這種一神論的背景。還有呢，中國近一百五十年來經歷了極其嚴重的考驗：從一八四〇年以來，因為列強的武力，工業發展，政治組織的功能，中國所有的文化因素或多或少都被動搖過。西方沒有這種經驗，也就是說接觸到外國文化、事件、歷史時，沒有經歷過讓西方的基本信條動搖的經驗。中國起碼有一百五十年這樣的經驗，那是個非常不愉快的經驗，中國覺得很困難，外國人也覺得很困難。可是我們現在卻可以看到一線光明，因為中國文化不斷翻新，是個活著的東西。而且人們還是可以從中國文化裏得到一些很「營養」的東西，進而和西方做很深入的比較。

我剛剛進入漢學界時，有一個同行跟我說，有一個在臺灣的老歷史家告訴他：中國學者等於是把做菜的材料準備好，供西方學者炒成菜。我一直覺得這是一個特別可憐的說法。可以說那幾乎代表了五十、六十年代或者說是半殖民地時代的文化狀況，現在那個時代可以說已經過去了。我們都應該感到高興。這次會議上我充分瞭解中國文化成熟、周到的一面。尤其是現在老的東西和新的東西可以一起談，而且不再認為西方的理論可以解決一切，這就意味著我們已經可以做一些很好的比較了。

可是還有一些困境。譬如說，幾乎每一個中國人都知道中國人對西方的了解遠遠超過西方人對中國的了解。這個狀況不但帶有政治危險性，而更重要的是會使西方精神生活愈來愈貧困。尤其是美國人對本國以外的事物（除非跟他們本身的利益有關）興趣不大，所以這些有趣的文化現象，在西方很難找到真正感興趣的聽眾。譬如說葛浩文是一個好朋友，他非常認真地翻譯中國小說，每一年翻一本他認為好

的，但是一出版就不見了，書評也不多，馬上就轉到「非暢銷書攤」。我有一年從一個加州的專科學校申請到一筆錢可以開課介紹各國文學作品。其中中國文學也是一部分，所以他們請我介紹兩個禮拜的中國文學。他們已經選好了《紅樓夢》和魯迅，一個是傳統的，一個是二十世紀的。西方人有一個說法，要到一個荒島去，如果只能帶一本書，你會帶哪一本呢？我們在座的人很多都會帶《紅樓夢》去。（我年輕的時候可能會選《金瓶梅》，可是現在是《紅樓夢》）。那次教《紅樓夢》班上的學生都是教員，起碼都有碩士學位，而且也是文學的愛好者。讓我很吃驚的是，他們看了，下了一些工夫，可是開始的時候，他們並不喜歡這本書，因為他們不喜歡賈寶玉，嫌他太軟弱了。不過，過了一個禮拜以後，他們才開始慢慢地欣賞這本小說。這是西方的問題，而不是中國的問題，但是我總覺得我對這個問題負著比較大的責任，而我的困惑是我不知道怎麼擔，我的話就講到這裏。

戴璉璋先生：

謝謝，剛才胡教授提到關於廖教授的一些意見，我想在各位發言之後，再給引言人一些時間作綜合性的回應，現在請繼續發言。

朱鴻林先生（香港中文大學歷史系教授）：

我想一定要呼應華瑋教授的話，所以我想講幾句話。首先，真的很感謝大會給我機會到這裏作報告，我的專業是中國歷史，而且是近世的，但是我不認為文史哲經學應該這麼分家，我沒有這個意思，只是現在的學術是術業有專攻，沒有辦法什麼都碰，只能專精一項，所以這次會議對我的幫助實在是太大了，今天中午翟志成先生問我這次會議好不好？我說真的是很好，這是真話。我也像戴景賢、華瑋、王瓊玲博士一樣在這裏坐了三天，當然沒有像戴先生那麼用功、而且那麼透澈，但是學了很多東西。我算一算論文有二十七篇，文哲所有十一篇，大概百分之四十，這是非常偉大的成績，當然這是一個研究機構也應該如此。如果在我的單位，我們如果百分之十，已經是很高的。所以這真的很了不起，希望以後這個動力可以一直延續下去。但是我也要講一兩句心得，對主持人沒有不敬的意思，只是看到總是要講，第一因為我們參加會議時，你們的 logistics 做到一流，非常的好，但是這裏有兩個問題，一個是文章的字數控制，一個是截稿時間，大會要求不要超過兩萬字，所以很多文章不能盡情發揮，好幾個朋友在這裏報告都有這個問題。其實一個

行業應該約定俗成，三萬就三萬，什麼時候交稿就什麼時候交稿，不然有時候太長，有時候又太短，評論人是很辛苦。不過評論得不精闢對聽眾也沒有幫助，所以我想提出這一點。

戴璉璋先生：

謝謝朱教授的建議，可以給文哲所同人作為以後辦會議的參考。主辦人等一下也可以有機會回應，各位請繼續發言。

黃衛總先生：

我簡單地談一下我的感想，我很高興有機會被邀請來參加這次的會議，不管是大陸或是臺灣的學術會議，這是我第一次參加，我覺得非常的 excited。以前我覺得用中文討論文學、思想好像思辨性不夠強，可是這次的會議，和我以前的感覺不一樣，我以前的看法是錯誤的，這是我一個很大的收穫，謝謝！

戴璉璋先生：

謝謝黃教授，還有沒有要發言的。為了掌握時間，引言人有意思要回應，現在先請他們對前面的發言作回應，然後如有非講不可的，還有機會，先請廖教授。

廖咸浩先生：

剛剛戴教授說我時間控制得很好，其實這是個誤解，我只講一半，剩下一半要講我們怎麼用，不過這當然不會在這裏講，我現在要指出華瑋以夷制夷這招是蠻高明的；在這裏我是唯一的外文系的，所以我是夷嘛，還有更夷以他來制我——這只是玩笑話。我與胡志德是老朋友了，我也局部同意胡先生的說法。其實拉崗的理論可以說是西方文化的最後一站，我剛剛描述的西方主體觀的變遷，其實就是西方的內在自我批評的歷史。啓蒙主體性的弊害，很多人都認為積重難返需要做徹底拆解的工作，到了拉崗已經把西方的主體性拆解得差不多了。拉崗對啓蒙以來的西方文明所提出的批判是前所未有的徹底。今天我們接受西方的影響已經一百多年了，其實我們的腦子都非常的「西方十九世紀化」，因此，特別需要這樣的批判視角。尤其是在對傳統文化的討論上，我們現在處理傳統文化的困境是，原先啓蒙現代性把非歐傳統貶抑成落伍迷信，當代後結構的理論又再一次不分清紅皂白的把非歐傳統

視同西方布爾喬現代性，加以撻伐及去本質化。因此，我們急切要做的不只是一定要擺脫現代性式的自我認識，也要了解在現代性的遮蔽下，還有那個被現代性視為無意義或空洞的傳統文化可以重新評價。因此，把拉崗的理論用在我們傳統文化研究上的意思，其實就是用在洗滌我們自己的眼睛上，以便讓我們重新來認識自己。所以我不認為我們用拉崗的理論會喪失主體性或是被西方主體性影響，事實上他正足以提醒我們：我們很多時候對主體性的看法太受西方影響，尤其是受到西方十九世紀末二十世紀初思潮的影響。

接下來我們談到理論是否要從西方來的問題。我個人覺得在全球化的情境下，很難談我們可以獨立的製造什麼理論，但是回到傳統文化中尋找給養卻是非常重要的事情，我們不能一面倒的接受西方的理論，這是正確的。剛剛李豐楙先生曾經談到「詮釋現代化」的問題，在這個會議的很多篇論文中，我也看到多次有人提到「有現代意義的一種學術研究」的說法。什麼叫有現代意義？什麼叫現代化？我們面對現代性急需要做兩件事：第一個就是，我們對現代性要有徹底的反省；第二個則是，徹底的反省後的取用。所以在這中間要有個 *negotiation*，經過 *negotiation* 我們才能談詮釋的現代性或現代化，要不然只會一廂情願的用西方的標準衡量所有的文化。這看起來有點矛盾，但卻必須同時發生。讓我再回到拉崗，拉崗的理論其實在我的用法上，正足以對傳統文化提出一個比較積極的重新評價；拉崗理論很重要的一點，是它跟後結構理論並不一樣。也就是說，他強調核心的空洞時，其實講的是核心的不可解，用簡單的話來講，他談的是感情的問題，尤其是被主流論述（比如現代性）所壓抑的文化情感。以前很多人在處理文化的問題時，不太懂得處理感情的問題，感情在文化裏到底扮演什麼樣的角色？文化感情主要來自與傳統的親密關係。我們對傳統的喜愛大半不是理性的，傳統也不需要我們先經研究確定它很棒，我們才愛它；通常是我們先愛它，然後才會去研究它。看整個五四以來綿延不斷的反傳統氣氛，就知道在感情這部分拉崗可以怎樣幫助我們。因為五四以來，大家在這方面的論述都是說，中國文化已爛到根部藥石罔效，但是因為我們愛國，所以我們只好經由摧毀傳統來救國。然而，假如中國文化已經藥石罔效，中國還有什麼值得愛的？所以在這個時候，傳統的意義必須要經過我們對傳統的感情這部分來理解。要先肯定對傳統的感情，才可能談它是有價值的。任何一個文化都是有價值的，不能完全從單一的現代性的標準來評價。但是，我們要是把傳統變成了一種單純的研究對象，而非生活的內容，傳統的意義也就喪失了。同時，若我們不能了

解到對傳統喪失感情的原因是因為現代性帶來的壓抑與扭曲，那麼傳統要成為研究對象也沒那麼容易了。因此，剛才我提到的所謂「現代化詮釋」非要脈絡化不可。要脈絡化的原因在於，現代性講求的就是單一的、普世的標準或價值。所以，所謂現代化的詮釋很容易被理解成是普世價值的傳遞。我有一個在美國教書的朋友研究的是早期漢人來臺灣所寫的遊記。他發現這些遊記跟西方人到其他原始文明的地方旅遊時寫出來的遊記非常像：不是把它們描寫成高尚天真的素樸之人，就是描寫成茹毛飲血的野人。但我認為這樣的研究是有所不足的，因為他只發現了中西「一樣」的地方，但更重要的是漢人的臺灣遊記與西方人到中南美所寫出的遊記有什麼「不一樣」的地方。所以現代化的詮釋其實要對普世價值提出質疑。要能徹底做到這點，當代西方的理論不借用是很難的，當然我很同意理論不一定要完全從西方來，但在全球化的狀況下，我們很難再有孤立的文化發展，但是我完全同意回到傳統文化中詮釋是非常重要的，因為傳統是我們最重要的資產，但傳統要被肯定，沒有當代理論對現代性所標舉的普世價值加以反思是難竟其功的，謝謝！

戴璉璋先生：

謝謝廖教授。

胡志德先生：

剛才廖先生的話，我完全同意，可是我還要加一點，因為我們的立場不同，我是從西方的內在理路的歷程來講。我覺得西方自我批判的傳統又強又偉大，可是總不要認錯：要小心這個東西，因為自我批判和充分肯定別的文化的存在是兩碼子事。

廖咸浩先生：

我要強調的是我當然不是認為拉崗是神，不過包括拉崗在內很多當代的理論家都強調「他者」的重要性，由此可知，戴教授說我談的只是個人，其實並不正確。這類比較「位置化」的關於主體性的討論，基本上都是談人跟社會的關係，從來不是單獨談個人內在，人的主體性唯有從人跟社會的關係才能得來。因為，我們先前已經提到過，人的內在就是外在，對整體文化來說內在也一樣就是外在，唯有如此，「他者」才會重新獲得肯定。我當然不認為西方理論對西方文明的內在批判馬

上可以達到對外部他者的肯定，這中間還是有個跳躍，但是西方論者當然沒辦法完全考慮到我們的文化脈絡，所以有很多事情還是要我們自己來作，不過西方當代理論已經為我們提供一個很好的開始的基礎，我們要做的是把他們的許多普世的假設脈絡化，以便發揮這些理論的反思功能，又能避免形成另一種新的西方霸權。

戴璉璋先生：

謝謝兩位熱烈的對話，不同的立場、不同的角度，這對話就有它特別的意義，我們作為一個旁聽者也受益匪淺。現在時間已超過十六分鐘，會議不能一直對話下去。各位都知道，這個會議是文哲所成所以來跨學科研究的第一次學術會議，也是文哲所中、長程計劃的一部份。非常感謝所有的同道來參與，特別是國外來的朋友，你們一方面可以了解文哲所努力的方向，同時也可進行學術的交流，所內同仁一定是獲益匪淺。下面還有閉幕典禮，會議主辦人、計劃主持人可能還會有些報告，這場的圓桌會議我就宣布到此結束。各位意猶未盡，還可以在會外、晚上繼續討論。最後，我要引用戴景賢教授所講的，在會議中所呈現的各種問題「實際的處理」固然是有所不足的，而「可能的處理」有後續的發展值得我們共同努力，這也是我們這次會議主要的意義所在，謝謝大家，圓桌會議到此結束。