

## 導論—魯迅思想中「肉體生命意識」

我的兄弟，在你思想與感情之後，立著一個強大的主宰，未被認識的哲人——那就是「自己」。它住在你的肉體裡，它即是你的肉體。

——尼采，《查拉圖斯特拉如是說》

### 第一節 問題的提出

「魯迅思想」的「內容」是魯迅研究界長期關注但卻沒有具體答案的問題，自一九八〇年代後，「立人」成爲魯研界對魯迅思想內容的共識；<sup>1</sup>其後錢理群稱魯迅思想含蓋了反傳統、啓蒙主義、非理性主義、存在主義、階級鬥爭、人道主義、個性主義。<sup>2</sup>但魯迅在近代中國最膾炙人口的績業是「國民性批判」。但凡「批判」要有對象自不必言，批判又必有所本，必用一定方法，且必要對這所本、對方法、對自己的人格、存在狀態有足夠的信心；簡言之，批判必然是表達（說、寫、畫等）自己相信的價值，表達自己的人格，以自己的價值、人格與存在，去檢討乃至質疑對象。本論文要探討的是：魯迅國民性批判的「所本」爲何？這「所本」如何產生？這「所本」使魯迅運用了什麼方法去批判？這「所本」在魯迅的生命歷程中有何發展？

學界對魯迅國民性批判的討論甚多，這裡介紹幾種較有特色的研究成果，做爲引出本論文主題的基礎。林非指出，在魯迅之前，梁啓超就已針對中國國民性進行全面檢討與批判，梁在《中國積弱溯源論》中總結出「奴性」、「愚昧」、「爲我」、「好僞」、「怯懦」和「無動」等中國國民的缺點，在《新民說》中則以「無毅力」爲不下十百的中國民族缺點之最，林非認爲梁啓超不但在國民性理論建構方面超過魯迅，就是在揭發國民弱點方面也較魯迅只重「國民性之陋劣」爲全面；至於由魯迅揭示的國民性痼疾，林非提出有內在邏輯聯繫的六個方面，即「『專制者』和『奴才』的複合物」，由此生出「『怯弱』和『貪婪』」，再形成「瞞和騙」，又形成「『面子』和『做戲』」，導致「無特操」，及「精神

---

<sup>1</sup> 以「立人」爲魯迅思想中心爲王得後首次提出，見張夢陽，〈我觀王朔看魯迅〉，收於葛濤等編，《聚焦「魯迅事件」》，福州：福建教育出版社，二〇〇一年，頁 230。徐麟則強調魯迅的「立人」最根本的意義在確立「個人」的確定現實人格，任何對民族、國家的承擔必須以此爲基礎，見徐麟，〈首在立人〉，收於一土編，《二十一世紀：魯迅和我們》，北京：人民文學出版社，二〇〇一年，頁 373。

<sup>2</sup> 錢理群，《走進當代的魯迅》，北京大學出版社，一九九九年，頁 81。

勝利法」。<sup>3</sup>

王友琴指出，魯迅的貢獻是把左右中國人生活的「潛規則」加以鉤沉，這些潛規則不以言傳，埋藏在重重塗飾偽裝之下，但根深蒂固，計有「政治上有不受限制的權力觀念」、「家庭中缺乏愛心」、「群體中不合作」、「個人不發展」、「循環不變的歷史觀」、「深層抵拒向外國學習」、「以精神勝利法對待挫折」及「人生態度馬馬虎虎」，這些潛規則造成了中國國民性的「昏亂」、「卑怯」、「自我瞞騙」；王氏並反向推論，認為魯迅不斷描寫國民的愚昧，正是以為還有改變的「希望」，若魯迅對改變愚昧國民性已「絕望」，就不必寫了。<sup>4</sup>譚德晶指出，魯迅小說的深層主題是「老中國的病態文化」，主要有「盲目尊崇傳統、迷信權威」，「沒有組織能力，善於內鬥」，用「眾多人數」、「安罪名」、「世故」之法「扼殺特立獨行者」。<sup>5</sup>

顏健富的研究就以「國民性建構」為題，指出魯迅以「活死屍的囚徒」形象總結中國國民性，他的小說展演了新舊知識份子、新舊婦女、封建遺老、市井小民，甚至無名無姓的看客大眾，不是失魂落魄，就是「死亡、失落、瘋狂」，猶如逃不出鐵屋子的眾鬼，這是一種將中國國民性妖魔化的「反面操作」，是「照妖鏡」的書寫策略，演出「沒有過去、當下與未來」的寓言。<sup>6</sup>

由上看來，魯迅的國民性批判事業就是「揭弊」，不但不及「興利」，連「除弊」都談不上；魯迅的論敵就以此詬病魯迅，梁實秋就說，文學家單有一腔怨氣不夠，要有積極的思想，魯迅則只有消極的「不滿現狀」的態度。<sup>7</sup>但深究起來，「揭弊」其實更難，需要幾方面的條件：第一，要對揭示對象有深刻準確的了解，才能在習以為常處看出病癥；第二，要有揭示的技巧，如此所揭之「弊」才會是「真弊」；第三，揭弊要有雖千萬人吾往矣的勇氣；第四，「揭弊」預設「對『真』的追求」、「以『真』自期」，尤其預設「『真』是存在的、可實現的」。這四個條件對「揭弊」言可說缺一不可，人若認為人生最終是無意義的，「真」是永遠不能企及的目標，就不會去揭弊，沒有看出常態下的病態的眼力，沒有表現病態的能力，沒有冒天下大不諱的勇氣，都不可能去揭弊。

由此觀之，揭弊是一種綜合性的生活態度，是一種存在的樣態，「我揭弊故

---

<sup>3</sup> 林非，《魯迅和中國文化》，北京：學苑出版社，二〇〇〇年，頁 238, 241-242, 309。

<sup>4</sup> 王友琴，《魯迅與中國現代文化震動》，台北：水牛出版社，一九九一年，頁 159-180, 189-190, 265-286。

<sup>5</sup> 譚德晶，《魯迅小說與國性題探索》，中國社會科學出版社，二〇〇四年，頁 155-165, 237-293。

<sup>6</sup> 顏健富，《論魯迅《吶喊》、《彷徨》之國民性建構》，台灣大學中文研究所碩士論文（未出版），二〇〇三年，頁 103-126, 130。

<sup>7</sup> 梁實秋，《關於魯迅》，原載一九六五年九月《文學因緣》（台北），收於霍必烈編，《蓋棺論定談魯迅》，台北：國際文化，一九八八年，頁 184。

我在」。魯迅的揭弊因也是一整體，他只要存在就要揭弊、就要批判中國國民性；魯迅真正的貢獻並非他「所揭之弊」（如上所述，他所揭之弊其實並未超出前人如梁啟超的洞見），而在於「他（魯迅）揭弊」這件事本身，在於他揭弊之所憑依、所期待。正如林賢治指出，魯迅揭弊所仗的是一種「否定之力」，在此人的存在僅是未來的一種可能性，否定現實中的非人性現象，就是通往本真人性的唯途徑，對這種否定之力而言，「是」屬於未來，本身就不可知，而「否」才屬於現在，可以把握。<sup>8</sup>我們還可繼續追問：這種批判的存在樣態，即這「否定之力」，其根柢為何？它的力量來自何處？魯迅批判的洞察力、勇氣從何處來？

這裡我們且回到顏健富提出的「活死屍的囚徒」概念，這一論斷是歷來有關魯迅存在樣態討論中最激進的一種。在這方面汪暉曾提出「歷史中間物」意識，以「在而不屬於兩個社會」、「反抗絕望」來概括魯迅思想，「『在』而『不屬於』兩個社會」是汪氏借用湯恩比對「聯絡官階級」的形容來說明魯迅思想困境之語，但汪仍認為魯迅有「現在」感：「魯迅對民眾的奴隸心理和麻木怯弱的敏感，不僅僅是對一種現實的現象的理解，而且是一種對漫長久遠的歷史狀態和無法抹去的個人經驗的當下現在的重複體驗。」<sup>9</sup>王乾坤從本體論高度，以「本體論中間物意識」全面統攝魯迅思想，<sup>10</sup>所謂「本體論中間物意識」就是對「無限寓於有限當下」的認識；魯迅認識到任何活生生的人的價值，在於他們不滿足於自身的有限性，而有追求超越、自我圓滿的無限性的需要，正因為此無限性之自我圓滿，所以必然不假外求，只能「依自不依他」，魯迅把這種無限性追求表述為「以己為中樞、亦以己為終極：即立我性為絕對之自由者也」，或稱為「自性」、「造物主」，<sup>11</sup>把對意義的選擇交給每個人自己解決，然而魯迅亦體會到，這種追求只能是絕望，自我圓滿的無限性永遠是無法被「追求到」的物化實體，圓滿的無限只能透顯在有限的人的追求過程中，無限正寓於有限，理必依於事，因此，在此追求過程中的人的存有都是有限的「中間物」，每突破一次有限，都是同時經歷無限向他一門開啓與下一門隱蔽的成長，「中間物」者，即永遠處於開啓、

<sup>8</sup> 林賢治，《魯迅的反抗哲學及其運命》，收於張杰、楊麗燕編，《魯迅其人》，北京：社會科學文獻出版社，二〇〇二年，頁 298-299。

<sup>9</sup> 汪暉，《反抗絕望：魯迅及其文學世界》，石家莊：河北教育出版社，二〇〇一年；特別是頁 52, 93。

<sup>10</sup> 王乾坤有關魯迅「中間物」意識的著作有：《由中間尋找無限：魯迅的文化價值觀》，西安：陝西人民教育出版社，一九九六年；《魯迅的生命哲學》，北京：人民文學出版社，一九九九年；《回到你自己：關於魯迅的對話》，北京：中國文聯出版社，二〇〇一年。其中以《魯迅的生命哲學》闡發最詳。

<sup>11</sup> 《墳·摩羅詩力說》，《魯迅全集》卷一，北京：人民文學出版社，一九八一年版。

隱蔽環節的趨向圓滿的不圓滿。<sup>12</sup>

汪、王二氏的「中間物」討論中，畢竟還有個「現在」，作為開啓過去、未來向之隱蔽的中介；但顏健富把「現在」也取消了，認為「當下」是「在」而「不屬於」任一體系，「在落空的過去、當下與未來的空白之間」，<sup>13</sup>魯迅得以大肆書寫國民性，揭開中國人的瘡疤。人至少要有個「現在」才能取得最低限度的統一，像人一樣活著，顏氏卻認為魯迅心目中的中國人，其過去、現在、未來都落空，他的書寫就在這落空的空白之間出現，也就是在「人」與「非人」間的界域書寫。這就是所謂「活死屍的囚徒」。我們可以合理地推論：魯迅對中國人的這種「空白」、「非人」的感受，正是來自於（甚至可說等同於）他對自己生命狀態的感受：他被徹底地從人的社會、歷史、理想中拔除，過去感、未來感、現在感全部都歸零，他才能像初生的嬰兒那樣重新感受到一切，亦即先死後生。

這就是魯迅批判的根柢。唯有在「人」的條件完全被取消後，唯有在成爲人的對立面——非人，鬼，獸之後，他才能擺脫那些爲人所造卻反過來牽制甚至壓迫人的意識形態，真正看清、理解、融入「人」以及「人的世界」。他以這種新生兒一般的眼光看出去，這個世界也以其本來的面貌重新出現，從而「人與世界的關係」也得各以其本來面貌重構。換言之，魯迅國民性批判的參照系，就是這「重現的人與世界間的本真關係」。本文以為，現象學的「肉體性」及「生活世界」概念，可以進一步說明這種關係。

## 第二節 「肉體生命」—概念的界定

本文以為，肉體是生命的舞臺，所謂肉體生命意識，簡言之就是對人生命中自然、生理的面向，那生命中最基本、最直觀、不需思索的本能的自覺。肉體生命類似「身體」概念，身體（包括知覺機制、心智慧力、情感構造）是人類認知的基礎，藉以推衍出其他經驗的「經驗完形」源頭，因爲人很早認識到自己的身體，以它向外投射進行譬喻與認識活動是很自然的發展；<sup>14</sup>尤其在面對有限、超越有限的困境時，肉體生命意識表現爲不靠理性、邏輯推論，而以全部身心來回應的態度；有當代科學史家認爲，「身體」的歷史就是「人類在這世界上的生活方式」的歷史，對於身體的看法不僅有賴吾人的「思考方式」，也仰賴各種「感

---

<sup>12</sup> 見王乾坤，《魯迅的生命哲學》，頁 109-122，尤其頁 114-115；汪暉，《反抗絕望》，頁 39-40。「開啓」、「隱蔽」是王乾坤詮釋「中間物」時運用的海德格的存有詮釋學語彙。

<sup>13</sup> 顏健富，《論魯迅《吶喊》、《彷徨》之國民性建構》，頁 130。

<sup>14</sup> 曹逢甫，蔡立中，劉秀瑩，《身體與譬喻：語言與認知的首要介面》，台北：文鶴出版社，二〇〇一年，頁 8, 14。

官」的作用；<sup>15</sup>感官意謂直觀、當下，這近於鈴木大拙以「用肚子（而非頭腦）去思考」來回應與存在有關的問題的形象譬喻。<sup>16</sup>

「肉體生命意識」雖是超乎理性、超乎語言文字的全體生命本能，而與人的存在狀態息息相關，但要準確掌握這一概念，仍須藉助文字名相。本文擬以反省古典理性主義而開出的西方現代哲學為主體，並參考中國思想史中的相關思考，厘清這一概念。

## 壹、西方思想中的身體

以笛卡兒為開端的古典理性主義，專重人的理性、意識與思想，以為理性的充分發揮可以主宰外在客體；笛卡兒的思想基礎是「心／身」（mind/body）亦即「主體／客體」（the subjective/the objective）的二元對立，心（主體）與身（客體）的關係是認識／被認識的關係，主體可通過意識、理性認識並瞭解客體，如此「人的主體性」就成了脫離身體及外在世界的孤立思考，遠遠站在身體之外審視著客觀的身體，主體性（subjectivity）與身體、世界是割裂的。現代哲學則認為，理性及意識不過是人的整體生命的冰山一角，其下有極為深厚的「非理性」底層，哲學必須予以正視，在這種觀點下，身體就不僅僅是靜態的被認識物件，而是構成主體的不可或缺的有機部分。不過這些現代哲學家的努力，一開始就不否定理性，而企圖將理性帶向非理性，將二者加以辯證統合，從而使「身體」透顯出更全面、更有深度的哲學意涵。以下請以梅洛龐蒂為代表的主要現代哲學家的相關論述，對肉體生命意識作進一步說明。

### 一、懷德海的「普遍相關性」

懷德海（Alfred North Whitehead, 1861-1947）是當代首屈一指的數學家及哲學家，他的《歷程與實在》（*Process and Reality*）一書就針對上述非理性底層作了深刻的討論，他討論非理性的起點就是「人的身體」。他認為在人的經驗產生之前，萬物間就有一種內在、動態的關聯，彼此息息相關，稱為「普遍相關性」；人的身體內由於與其他萬物的內在普遍相關性，已先有不捨晝夜的現象發生，此即人原始的身體動力；人的感覺、概念都是從原始身體動力中抽象化的結果，不過是「普遍相關性」中較明晰的部分。所以哲學也要返回身體之內，去探討這模糊混沌但又豐富複雜的原始相關性，身體也是一切經驗的起點，一切意義和價值的初興處。

<sup>15</sup> 栗山茂久，《身體的語言：從中西文化看身體之謎》，陳信宏譯，台北：究竟出版社，二〇〇一年，頁 17,253。

<sup>16</sup> 鈴木大拙（D. T. Suzuki），《禪宗與精神分析》（與弗洛姆 E. Fromm 等合著），王雷泉、馮川譯，貴州人民出版社，一九九八年，頁 63-65。

懷德海進而提出「因果效力」(causal efficacy)與「直接表像」(presentational immediacy)兩個概念，以及兩者間的「象徵指涉」(symbolic reference)，來說明身體與意識間的互動。「因果效力」指身體內的原始動力，「直接表像」則是意識把當下的立即感覺加以客體化的表述，「經驗」就是兩者進行雙向流動的結果：既可由因果效力走向直接表像，這是直接表像的基本運作模式，即把身體原始動力的感受加以明晰化，也可從直接表像返回因果效力，即通過「返回自身」的現象學式描述，讓原始的知覺型式自我開顯；這種雙向流動就是「象徵指涉」。人的經驗通過原始肉體與意識表像兩種感知模式的相互促進，就可逐漸提高層次，加深加廣。

在懷德海看來，所謂自我的主體性，就是在因果效力與直接表像兩者互動綜合的那一剎那出現的。此時身體經驗到主體，經驗到創造性的動力。<sup>17</sup>

## 二、梅洛龐蒂的「肉身主體」

梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1906-1961)是現代哲學中重新強調「身體」重要性的主要大家。梅氏反對笛卡兒式的二元對立，他要重建被笛卡兒二分的「主體自我」與「客體世界」間的根本關聯，而這一關聯的條件就是身體。<sup>18</sup>

### (一) 生活世界與肉體

在梅氏那裏，人的「身體」不只是器官、肢體的簡單結合，不只是接收外界資訊、形成感覺的能力，不只是進行理性思維、判斷的智慧—身體是所有這些屬性的綜合，身體是人存在的本真狀態：身體意味著人「一開始」就是與這個世界、與別的人「共同存在」的，身體是「未經反省的」(pre-reflexive)，身體是人和世界最原始的接觸點，在人的身體內，有人與自然、世界的「原始相逢」；在主體與對象的區分之前，有一種原始的、無以名之的「交互身體性」。<sup>19</sup>這種與萬物共通、類似懷德海式「普遍相關性」的存有狀態，稱為「在世存有」

(being-in-the-world)，而身體所居住的這個具有普遍相關性的世界，則稱為「生活世界」(life world)。梅氏認為：

有某種我們的「世界」的一致性(consistency of our “world”)，．．．  
它相對地獨立於我們的有意識思想，不把在世界上存在當作一種意識活動。  
正是因為它是一種前客觀看法(pre-objective view)，在世界上存在才有別

<sup>17</sup> 參考沈清松，《現代哲學論衡》，台北：黎明書局，一九八五年，頁 127-159。

<sup>18</sup> C. Vasseleu, *Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas, and Merleau-Ponty*, London: Routledge, 1998, pp. 24, 51. 轉引自Ingrid Richardson and Carly Harper, “Corporeal Virtuality: The Impossibility of a Fleshness Ontology,” [www.brunel.ac.uk/depts/pfa/bstjour](http://www.brunel.ac.uk/depts/pfa/bstjour), 2002/10/2.

<sup>19</sup> 白內特(Rudolf Bernet)，《梅洛龐蒂與拉康論注視、欲力與身體》，洪維信譯，《現象學與人文科學 2004》，台北：邊城出版，二〇〇四年，頁 251。

於第三人稱的任何過程，．．．就像任何我思活動，有別於第一人稱的任何認識——才能實現「心理現象」和「生理現象」的連接。<sup>20</sup>

這世界之所以是「我們的」而又有一致性，正是因為它是主客尚未區分前的統一狀態，即所謂「前客觀」，生理現象與心理現象的連接才成為可能。「身體」則是「我們的世界」的縮影，是綜攝人的內外環境的圓融實體：以人的個體為基點，身體向內超越了理性主義的理智論與經驗主義的機械論，向外也超越了個人主義與集體主義，身體自有其獨立、獨特的本性與邏輯，它既自身具足但又向外開放，既圓滿又自我超越；梅洛龐蒂以「身體的」（bodily），或「肉體的」（corporeal）、「肉身的」（incarnate）來形容這種身體的屬性。

因此梅洛龐蒂反對笛卡兒視身體為被「意識主體」認識到的被動客體，而堅持身體是這一主體在生活世界中得以展現的必要條件，也是意義表現的主要源頭，主體必然是「肉身主體」（incarnate subject）。肉身主體的活動靠「知覺」（perception），知覺不只是被動接受印象的能力，而是一種創造性的接受力，這種創造性與其「肉體性」不可分，<sup>21</sup>意即知覺的創造性要在日常生活中身體的行動（body-in-action）積累的「活生生的經驗」（lived experience），才能發揮，此時「我」就不在「我的身體」之外，而在其內，主體與身體合為一體，相互擁有。<sup>22</sup>

因為我有一個身體，因為我通過身體在世界中活動，所以空間和時間在我看來不是並列的點的總和，更不是我的意識對其進行綜合和我的意識能在其中包含我的身體的無數關係；我不是在空間裡和時間裡，我不思考空間和時間；我屬於空間和時間，我的身體綜合並包含著時間和空間（my body combines with them and includes them.）<sup>23</sup>

梅洛龐蒂稱此「活生生的身體的空間性經驗」（lived experience of bodily spatiality）為「肉體先驗圖式」（corporeal schema）或「身體形象」（body image），<sup>24</sup>它是一種「原初的、先於思維的定向與動力」（primordial, pre-reflexive orientation and motility），藉此吾人得以立即覺察身體四肢位置，身體則向著它

<sup>20</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1962, p. 114.

<sup>21</sup> Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 107, 150. 轉引自 [www.brunel.ac.uk/depts/pfa/bstjour](http://www.brunel.ac.uk/depts/pfa/bstjour), 2002/10/2.

<sup>22</sup> Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 轉引自 [www.brunel.ac.uk/depts/pfa/bstjour](http://www.brunel.ac.uk/depts/pfa/bstjour), 2002/10/2.

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p.162.

<sup>24</sup> Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p.163-164.

所欲改變的世界投射。<sup>25</sup>

(二)「回到物自身」的方法

梅氏深知重新強調「身」的重要仍有可能再掉進二元對立的死胡同，他的策略是胡塞爾現象學的「回到物自身」，亦即返回上述那個被知識限定前的「生活世界」與身體：在生活世界中，「我」與「他者」的關係是「彼此相屬」（非各自屬於一上帝般的最高實體）的關係，故我與他者都有兩種觀點，一是我看我、他看他的「兀自存在」觀點，一是我看他、他看我的「緣於他者」觀點，任何人都不能將這兩種觀點並置在一起（即『我』不可能同時『看到我』又『從他的視角看到我』），因為如此一來「他者看到的不會是我，而我看到的也不會是他者」。換言之，

若非自我與另個自我均受限於其處境而不免有所執著，如果哲學不是完成於回歸自我，如果我透過反省發現的不只是我的兀自存在，可能還發現自己是一個「旁觀者」的話，自我與他者才可能產生上述的吊詭和辯證；……如果……我還發現我有某種內在欠缺，使我不能成為完全的個體，也使我暴露在他人的注視之下，成為人群中的一員、諸多意識中的一種意識的話，自我與他者才可能產生上述的吊詭和辯證。<sup>26</sup>

這就是生活世界的本貌、自我的本貌。每個自我對其處境的執著，內在的欠缺，自我必須暴露於他人注視之下……，這些都是要「回到」的「未經思索的生活」、「未經反省的活著」的人類初始處境。如何「回到」？誠如上述，唯有承認「兀自存在」與「緣於它者」兩者的「不可並置」並以之為起點，也就是懸置（bracket）這二者，停止其運作，才能後退一步去注視超越者的乍然湧現。<sup>27</sup>

梅洛龐蒂晚年，把主體與生活世界間的肉身聯繫，聚焦於「注視」（凝視）這個動作上。他認為人的視覺會循著此一事物的肉身的野性本質而不是依照主觀意識去看，因此「注視」的對象不會獨自顯現，而必然要靠與注視者共享的背景才能顯現，這注視主體與顯現對象間的共享背景，正是「世界的肉身」，梅氏稱之為「不可見者」（the invisible），它存在於每個身體中、每個注視者與顯現者間の間隙（hiatus），其性質猶如同一身體的兩手互握、自己的耳聽到自己的講話聲的經驗，是「我的身體」及「世界」的總體存有延伸出來的。繪畫就是把這

---

<sup>25</sup> Monica M. Langer, *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: A Guide and Commentary*, the MacMillan Press Ltd., 1989, p.41.

<sup>26</sup> Merleau-Ponty, 《《知覺現象學》（*Phenomenology of Perception*）序言》，龔卓軍譯，收于龔卓軍主編，《台灣現象學：性·身體·現象學》，台北：梅洛龐蒂讀書會，一九九七年，頁143-144。

<sup>27</sup> Merleau-Ponty, 《《知覺現象學》序言》，《台灣現象學》，頁144-145。



「不可見者」（主客體間的肉身聯繫）變成「可見」的顯現者。<sup>28</sup>

### （三）「意向性」及其「極致掌握」

梅洛龐蒂從這種通過身體獲得的活生生經驗，看出肉身主體有一種與世界相契的「意向性」（intentionality）。一般而言，「意向」專指主體的主觀意願，但梅氏的意向性則立基於「任何特殊知識活動確認世界以前，世界整體早已經過生活體驗，現成在眼前」中的那個「世界整體」，這種意向性「不是為了攫取或佔有世界」，而是要「創造出我們的生命與世界間自然而然、未加名狀之統一的那種東西，（這種東西）顯現於我們的欲望、評價和眼見的景致當中時，比它在客觀知識當中要明顯得多，它豐富了我們的各種知識所欲轉譯為精確語言的文本。」梅氏稱此意向性為「功能意向性」，它體現的是「我們跟世界的關係，無時無刻不在我們身上運行」。<sup>29</sup>

這種意向性的展現，捨身體的活動別無它途，這一行動稱為「以身體現」（embodiment）。梅洛龐蒂舉出三個層次的「以身體現」：首先是「身體內在能力」，即身體的基本結構以及依賴身體的知覺世界，這些都不能被詮釋，在此「以身體現」即意謂人體的外型及內部功能，「只要我有手、有腳、有身體，我就可在我四週維繫一批不依賴我決定的意向，這些意向又以我無法選擇的方式影響著我的四週環境」；其次是「一般性向外學習的技能」，當我們與事物打交道的能力漸圓融之際，外在事物就好像有了生命，會誘使我們以熟練的技巧去回應（skillful responses），我們就會遭遇越來越多的不同誘發行動的因素，這樣的回應過程與身體內部適應外在環境的能力很類似；第三是「特殊性文化技能」，即在特定文化環境中才能習得的、並非放諸四海皆準的技巧。這三層次的以身體現含蓋了身體從自然到人文的活動範圍，梅氏就總稱之為「意向弧」（intentionality arc），<sup>30</sup>正如梅洛龐蒂說：

意識的生活——認識的生活，欲望的生活或知覺的生活——是由「意向弧」支撐的，意向弧在我們週圍投射我們的過去，我們的將來，我們的人文環境，我們的物質情境，我們的意識形態情境，我們的精神情境，更確切地說，它使我們置身於所有這些關係中。正是這個意向弧造成了感官的統一性，感官和智力的統一性，感受性和運動機能的統一性。在疾病中，是意向弧「變得

<sup>28</sup> 白內特，《梅洛龐蒂與拉康論注視、欲力與身體》，洪維信譯，《現象學與人文科學 2004》，頁 252-253；Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trans., Alphonso Lingis, Northwestern University Press, 1968 (7<sup>th</sup> paperback printing 2000), p.148.。

<sup>29</sup> Merleau-Ponty, 《《知覺現象學》序言》，《台灣現象學》，頁 150-151。

<sup>30</sup> Hubert Dreyfus and Stuart Dreyfus, "The Challenge of Merleau-Ponty's Phenomenology," in Gail Weiss & Honi Fern Haber ed., *Perspective on Embodiment*, NY: Routledge, 1999, pp.103-104.

鬆弛」。<sup>31</sup>

梅洛龐蒂認為以此意向弧去掌握世界，是人所有行動的動力，此掌握的動機可稱為「極致掌握」(maximum grip)。吾人學習任何技能，都在完成這種極致掌握，梅氏把技能學習由低至高分成五個階段，即「入門」(novice)、「進階」(advanced beginner)、「可勝任」(competence)、「精通」(proficient)及「專家」(expertise)五級，學習者依賴再現媒介(如說明書、教練的指導等)的程度逐步遞減，最後到專家階段，習者身體已與技能融為一體，無須藉助任何外在輔助，同時可處理任何意外狀況。<sup>32</sup>

### 三、身體的「物質性」與社會性

近年有學者從「物質性」(materiality)概念中的能動意涵去詮釋身體的生命意義。<sup>33</sup> Butler認為，「物」(matter)帶有某種創、作的能力(capacity to originate and to compose)，從語源學來看，matter與mater(母)、matrix(有子宮之意)有關，拉丁文Materia不只意謂「製造物件的原料」，也有提供嬰兒營養的母體養份延伸的意思；故物質與身體都不是被動、靜態的客體，兩者都是有機的、能動的「意義生產者」。馬克思(Karl Marx, 1818-1883)的歷史唯物論，也正奠基於「物質」本來的有機、能動意涵，他說：

從前的一切唯物主義——包括費爾巴哈的唯物主義——的主要缺點是：對事物、現實、感性，只是從客體的或者直觀的形式去理解，而不是把它們當作人的感性活動，當作實踐去理解，不是從主觀方面去理解。所以，結果竟是這樣，和唯物主義相反，唯心主義卻發展了能動方面，但只是抽象地發展了，因為唯心主義當然是不知道真正現實的、感性的活動本身的。<sup>34</sup>

生命要靠感性、現實的物質性實踐來展現，反之所有的物質性實踐本來就有生命貫注其中，這也是人的活動的本來樣態。以這種觀點看，身體「具有物質性」(body matters)就意味身體「有意義」(body means)，<sup>35</sup>這種物質性意義，正在于其現實、感性與創造。馬克思由此開出勞動生產的身體觀，認為人通過有意識的勞動生產去改造客體世界，人才能證明自己是「類存有」，這種生產活動是

---

<sup>31</sup> Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p.157. 中譯見梅洛龐蒂著，《知覺現象學》，姜志輝譯，北京市：商務印書館，二〇〇一年，頁181。

<sup>32</sup> Dreyfus & Dreyfus, "The Challenge of Merleau-Ponty's Phenomenology," in *Perspective on Embodiment*, pp.105-110.

<sup>33</sup> 轉引自 Judith Butler, *Bodies that Matter*, NY: Routledge, 1993, pp.27-55.

<sup>34</sup> 馬克思，〈關於費爾巴哈的提綱〉，《馬克思恩格斯選集》卷一，人民出版社，一九七二年，頁16。

<sup>35</sup> Butler, *Bodies that Matter*, p.32.

人的能動的「類生活」，而被改造的自然界就可視為「人的身體」；<sup>36</sup>這樣的類生活正是人通過肉身與它人、生活世界的契合，是馬克思心目中共產主義最初的原型，即所謂「作為完成了的自然主義，等於人道主義，而作為完成了的人道主義，等於自然主義，它是人和自然之間、人和人之間的矛盾的真正解決。」<sup>37</sup>

傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）則從社會化的規訓出發，更細緻地刻畫出身體的主、客合一。在他看來，身體是在各種歷史與文化脈絡中以不同方式「活」出來的，這一「活」力意謂在身體的生物性、自然的現有成分外，還有文化建構的成分，身體既是接受權力的客體，也是散佈權力的主體，吾人「唯有通過投注於身體上的權力（an investment of power in the body）的效應，才能認識到自己的身體乃至作身體的主人」<sup>38</sup>。在《規訓與懲罰》此一刑罰史的討論中，傅柯別具慧眼地提問：「人們如何會去接受懲罰的權力？人在被懲罰時如何會接受自己被懲罰？」<sup>39</sup>如此一來就凸顯了被懲罰者的能動性，那看似被建構、規訓的身體，也有反建構、將所被的權力折射回去的能力，此即所謂「身體的反抗」（the revolt of the body），<sup>40</sup>這種反抗與支配的權力形成了共生平衡，即一種黑格爾式的主奴辯證。<sup>41</sup>

傅柯認為，十八世紀以來，西歐諸國將這種身體的主客雙重性格進一步利用，發展出更精緻的規訓技術，把身體的反抗加以消溶，由邊沁（Jeremy Bentham）設計的「全視構造式」（Panoptic）監獄就是一例。<sup>42</sup>這種監獄的空間設計，意在訓練每個囚犯去「看見他們被看」，從而使「被置於一視域中且知道自己被置於此視域中的人」對權力的制約負起責任，他使他們（看他的人們）自發性地玩

<sup>36</sup> 馬克思，《一八四四年經濟學哲學手稿》，伊海宇譯，台北：時報文化，一九九〇年，頁 53-55。

<sup>37</sup> 《一八四四年經濟學哲學手稿》，頁 79。

<sup>38</sup> Michel Foucault, "Body/Power," in Michel Foucault, *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, eds., Colin Gordon, NY: Random House, 1980, p.56.

<sup>39</sup> David Couzens Hoy, "Critical Resistance: Foucault and Bourdieu," Gail Weiss & Honi Fern Haber, *Perspective on Embodiment*, NY: Routledge, 1999, p.9.

<sup>40</sup> Foucault, *Power/ Knowledge*, p.57.

<sup>41</sup> 司葛（James C. Scott）認為，被支配者為了合理化自己被支配、應付支配者的公開要求，從而與支配者形成平衡，會發展出「上有政策、下有對策」的論述體系及行為模式，稱為「隱藏抄本」（hidden transcript，支配者制訂的規範則稱公開抄本）。見 James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcript*, Yale University, 1990, pp.1-16

<sup>42</sup> 傅柯對全視構造式監獄的討論，見 Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan, Vintage Books, 1979, pp.195-228. 另可參考 Michel Foucault, 〈地理學問題〉，王志弘譯，收于夏鑄九、王志弘編譯，《空間的文化形式與社會理論讀本》，台北：明文書局，一九九四年，頁 392-394。

弄他（he makes them play spontaneously upon himself），他在自己身上銘寫了他同時扮演兩種角色的權力關係：他成了他自己從屬別人的原則（he becomes the principle of his own subjection）。」藉此一技術，人們在自我形成的過程中是「共犯」，他們自己學會怎樣規範化的。<sup>43</sup>

若從物質觀點觀察身體，可知身體實兼攝形式／內容、能動／被動、物質／精神的向度，它既可被形塑、改造，又可轉化、創造，為一具總體性（totality）的圓融概念。

## 貳、中國傳統的身體觀

中國自古以來，對「身體」的理解從不僅限於具象的形驅，也包含精神心志層面，尤其是把身體視為修業成德的落實處，如「省身」、「修身」、「守身」等概念；即使是被歸類為「醫家」的思想，「身體」也從不以純粹的功能主義去理解，而帶有精神向度。<sup>44</sup>尤值注意者，中國思想史中的身體是人性中「幽暗意識」的載體，「幽暗意識」就是「對人性中與生俱來的陰暗面和人類社會中根深柢固的黑暗勢力的正視和警惕」<sup>45</sup>，這點對理解魯迅批判的動力頗為關鍵。

### 一、儒家的身體觀

楊儒賓研究先秦儒家的身體觀後，總結出「四體」及「實踐」的五個特點。所謂「四體」，即指形—氣—心的「三體合一」，及「社會性身體」四者，三體合一的觀點以孟子為代表，社會性身體則以荀子為代表，實踐則為楊儒賓的獨見。

孟子持一種自然向度的身體觀，他所謂形—氣—心三體，其實分屬「意識」與「非意識」兩個層次，「心」屬意識層次，「形」、「氣」則屬非意識層次，亦可稱驅體層次。楊儒賓認為，孟子的「良知」、「本心」、仁義理知的「四端」，都是具體可感的當下呈現，此一呈現首先是直接的意識層次（心），而意識扎根於前意識（非意識）的基礎，又滲透到「身體」向度，「形」與「氣」就是非意識驅體的表裏兩個向度，「氣」尤其是此二向度的底層，是孟子學說的特色，「氣」是一種「前知覺」的存在，在此存在中，人與世界處於同質性的合一狀態。「意識」與「非意識」兩層次是交互作用的：顯性的前者帶動隱闇的後者較為明顯，所謂「志至焉，氣次焉」，「持其志，無暴其氣」（《公孫丑上》），即是此意；但隱闇的非意識形體在意識未顯前，也會展現前意識的精神內涵，所以「志壹則

<sup>43</sup> Hoy, "Critical Resistance: Foucault and Bourdieu," *Perspective on Embodiment*, p.9.

<sup>44</sup> 蔡璧名，《身體與自然：以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》，台北：國立台灣大學出版委員會，一九九七年，頁 45-47。

<sup>45</sup> 張灝，《幽暗意識與民主傳統》，台北：聯經出版事業公司，一九八九年，頁 56。

動氣」，但「氣壹」也會「動志」（《公孫丑上》），又如在入睡前或起床前，形體本身都帶有「夜氣」、「平旦之氣」（《告子上》），這是身體主體的「基源活動」。<sup>46</sup>（志、氣的交互作用，令人想起懷德海的『象徵指涉』）

在孟子看來，「始源之心」（如四端），「始源之氣」（如夜氣、平旦之氣）及「始源之形」（如嬰兒形體）都是善的，而現實的心、氣、形都是善惡混雜的，在此現實基礎上，吾人當養氣、養心、踐形，若有成則氣為「浩然之氣」，心為「上下與天地同流」之心（盡心），形為「充實而有光輝」、生色不已之驅體（全形）。<sup>47</sup>孟子的形—氣—心身體觀一旦建立，主體性就不只是意識的，還會含蓋前意識的、「前主體性」的「形氣主體」，與整體自然交相感應，形成一種氣的流動，<sup>48</sup>所謂「意識主體是和氣化的自然本體重合的，人身心連續體的極處即是大化流行之處，個體與無限在此溶合一片。」<sup>49</sup>

荀子則持「社會性身體」觀，所謂「社會性」就是「禮」的精義，他通過「禮」去看待一切人文現象，而「身體」與「禮」的關係是社會性最明顯的表現。荀子稱「禮者，體也」，這有兩層意義：一為禮是所有人文現象之骨幹，有如身體是人的骨幹；二為禮以正身，禮一開始對身體是一種約束的關係，但禮內化於人身後就與人身不可分，禮可由外在關係變為與身體相應合的習慣，此後人即可「安居」於此一禮中（所謂『情安禮也』），身體就可展現某種「意義的空間」，由此也就引進了身體的歷史向度。<sup>50</sup>

所謂身體的「實踐」向度，具有統合上述孟子的「形—氣—心身體觀」與荀子的「社會性身體觀」的超越意義，這裡仍引楊儒賓的觀點說明如下。簡言之，實踐指的是「身心修養」，意謂在家、國、社會的文化脈絡中，追求自然身體的全形、浩氣、盡心的終極境界。這反映的是一種有限與無限的辯證統一：在社會文化脈絡中，人能攝取的禮義知識永遠是有限的，且這些禮義知識的內容在歷史長河中永遠是不確定的、相對的；而在自然的本體層次，形、氣、心的臻於化境，是有可通過「逆覺」這樣「滌除俗質」的工夫，讓心性、知覺證成本來的面目；因此所謂實踐，就是指「永遠無法『盡』、無法『全』的文化主體」加上「可『盡』、可『全』的自然本體」兩者的綜合樣態。這樣體現出來的「聖人」就呈現出一種弔詭：他在當下永遠是自足、唯一的，但同時也是有缺憾的；聖人的形—氣—心

<sup>46</sup> 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院文哲所，一九九六年，頁 151-152。

<sup>47</sup> 楊儒賓，《儒家身體觀》，頁 10-11。

<sup>48</sup> 楊儒賓，《儒家身體觀》，頁 13。

<sup>49</sup> 孟子在《盡心上》所謂「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形」，「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」及「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」，都有此意，見楊儒賓，《儒家身體觀》，頁 15，130，161-163。

<sup>50</sup> 楊儒賓，《儒家身體觀》，頁 18-20。

三種自然身體化境，也要溶入社會，某種社會的、歷史的、語言的要素會被「整編入身」，所以聖人也會犯錯—無限必然寓於有限之中。<sup>51</sup>

正是在身體的「實踐」向度中我們碰到了人性墮落的「幽暗意識」。根據張灝的研究，幽暗意識在基督教那裡是根本的奠基性概念，即「人必然會墮落」，人永遠不可能達到神那樣的至善；在儒家那裡，人具有體現至善、上通神明的潛能，所謂「參天地、贊化育」，人的這種超越意義是主要的，「幽暗意識」淪為邊配，但畢竟還是存在；徐復觀認為周代人文主義勃興，取代了商代的尙鬼，背後就是「不容己」的「憂患意識」，但這還不是「幽暗意識」；孟子認為「人皆可為堯舜」，畢竟也說「人之異於禽獸幾希」，則可見孟子承認人性墮落力量之強大；孟子又以「大體」、「小體」為人性向上或墮落的導引，大體是天命的神性，大人就是「從其大體」者，小體則代表獸性、墮落，小人就是「從其小體」者，這「小體」就是孟子對墮落的幽暗存在的明證。<sup>52</sup>

幽暗意識的強大，在於其令人「不知不覺」，人的墮落之所以「必然」，就在於深植於人的非意識層面。張灝指出，幽暗意識經大乘佛教的「無明」與「苦業」概念後，在儒家思想中得到強化，程朱、陸王兩派對人性幽暗都有更深的自覺。朱熹坦承「堯舜三王周公孔子所傳之道未嘗一日得行於天地之間也」，可謂道盡宋明以來正統儒學的幽暗意識；<sup>53</sup>王陽明門人羅洪先及晚明劉宗周的論述更見犀利。羅洪先說：「其使吾安而不懼者，乃先儒論說之餘而冒以自足，以知解為智，以意氣為能，而處心積慮於可恥可惡之物，則知解之所不及，意氣之所不行，覺其缺漏，則蒙以一說，欲其宛轉，則加以眾證，先儒論說愈多，而吾之所安日密，譬之方技俱通，而痿痺不恤，搔爬能周，而疼癢未知，甘心服鴆，而自以為神劑，如此者不知日月幾矣。」<sup>54</sup>這已挖掘到人的下意識層進行自省了；劉宗周在《人譜》中把成德的實踐過程分為六個步驟，每個步驟都有陷溺的可能，又在《人譜續篇》中把罪過分成六類，第一大類稱為「微過」，此過「藏在未起念之前，彷彿不可名狀，故曰微，原從無過中看出過來者。」『妄』字最難解，真是無病疼可指。如人之氣偶虛耳，然百邪此易入。人犯此者一生受虧，無藥可療，

<sup>51</sup>楊儒賓，《儒家身體觀》，頁 21-26。

<sup>52</sup>張灝，《超越意識與幽暗意識》，見《幽暗意識與民主傳統》，頁 58-60。《孟子·告子》說：「人之於身也，兼所愛，兼所愛，則兼所養也；無尺寸之膚不愛，則無尺寸之膚不養也。．．．體有貴賤，有小大，無以小害大，無以賤害貴。」（《新譯四書讀本》，台北：三民書局，一九七六年，頁 453-454）以「體」涵攝身與心，很契合本文以肉體生命貫通理性與感性的論旨；但孟子只提「無以小（體）害大（體），無以賤（體）害貴（體）」，卻不提「無以大害小，無以貴害賤」，就是儒家超越意識淹沒幽暗意識的地方。

<sup>53</sup>張灝，《幽暗意識與民主傳統》，頁 69；引自錢穆《朱子新學案》。

<sup>54</sup>張灝，《幽暗意識與民主傳統》，頁 71-72；引自《明儒學案》卷十八。

最可畏也。」已是直接透視幽暗意識了。<sup>55</sup>

羅洪先從安於「先儒論說」中看出「服鳩」的本質，儼然是魯迅從仁義道德的字縫裡看出「吃人」的先聲，他驚覺自己「處心積慮於可恥可惡之物」是「知解之所不及，意氣之所不行」，與劉宗周看出人的「過」都源於不可名狀的「未起念之前」的幽微處，更是刨根挖底，觸及類似拉康（J. Lacan）的「想像界」（the imaginary）或（J. Kristeva）的「符號界」（the semiotic）的主客不分、渾沌不明之境，更明指此境正是使人墮落卻又「不知不覺」的淵藪，這真使人要汗涔涔且不寒而慄。至此幽暗意識已不只是人超越精神的補充、共同組成部分，且是超越精神的「前提」—人無幽暗意識，便無從中振拔的可能，人若不自覺到隨時隨地都有墮落的可能，把這幽暗帶到「意識」之中，則一切的「超越」、「道德」都必然是自我感覺良好的飲鳩止渴。王友琴氏稱魯迅最大的貢獻在把國民性中無意識的劣根加以「鉤沉」，做的就是發皇幽暗意識的工作。

## 二、道家的身體觀

道家對身體的看法，亦有如儒家的形—氣—心三位一體的思想，如《莊子·逍遙遊》中的得道「神人」，既有「肌膚若冰雪，綽約若處子」的「形」，亦有「不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，禦飛龍，而遊乎四海之外」的「心」，以及「其神凝，使物不疵癘而年穀熟」的「氣」。<sup>56</sup>

道家對身體的討論較孔、孟更直接，甚至將之直接視為得道的障礙、必須揚棄的驅殼，反映了一種「自我」在「身體」之外的觀點。老子說：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」（《老子·十三章》）莊子也說：「吾身非吾有也」（《知北遊》），又說「吾喪我」（《齊物論》），「心齋」（《人間世》）、「坐忘」（《大宗師》）更是莊子將「形驅」完全忘懷的境界，因為形驅正是體現「真宰」、「真君」時的累贅。<sup>57</sup>這種輕身重神的態度，是與儒家「三體合一」身體觀不同的。

但道家的身體其實與儒家身體觀是互補的。廖炳惠認為，儒家的身體觀係服務於政治穩定的考量，要通過身體來引導人民對秩序的服從，孔子的學說就是由對「受之父母」的「身體髮膚」「不敢毀傷」為始，發展出從身體到政體的「克己復禮」，進而開展出的齊家、治國之道。但莊子卻有一種顛覆秩序的「醜陋身體觀」，所謂「醜怪身體」（grotesque body）來自非正統宗教的「巫」，他們

<sup>55</sup>張灝，《幽暗意識與民主傳統》，頁73；引自《劉子全書》卷一。

<sup>56</sup>吳怡就認為，「神凝」相當於《中庸》的「致中和」，而「使物不疵癘而年穀熟」則等於「天地位焉，萬物育焉」，顯示儒、道二家在此的相通處。見吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，二〇〇〇年，頁36。

<sup>57</sup>蔡璧名，《身體與自然》，頁5-6。

多在身體上有缺陷，因其醜怪不見容於廟堂，卻使他們更能接近大眾，成為大眾文化的代言人；以巫的形象去重新思考身體與身體導致的價值觀，正是《莊子·內篇》經常使用的策略（如〈應帝王〉中以巫師去挑戰孔子、顏回）：「醜人可以讓人忘記他的醜，進而欣賞他的醜及外貌之外的整全性，看穿身體的膚淺形相，超越形骸局限，不再執著『死生存亡、窮達貧富』等等的問題，從身體形骸的忘懷，邁入齊物、無為的『體盡無窮』」。莊子以巫師的醜怪身體，把「知識」與「身體」的局限加以聯繫，通過瓦解身體形體的限制，對由概念產生的教養、由制度強化的成見等生存情境，重新審視，質疑儒家的中心價值、利益、權力的系統，挑戰其認知與實踐方式。<sup>58</sup>

道家另對身體通過「技術」與生活世界合一，有獨特的體會，頗近於梅洛龐蒂的意向性思想，莊子·養生主中「庖丁解牛」故事，即為一例，庖丁為文惠君解牛時，「手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所倚，砉然騞然，奏刀騞然，未不中音」，而他自述經驗時稱：

臣之所好者道也，進乎技矣。始臣解牛之時，所見無非牛者，三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。……彼節者有閒，而刀刃者無厚，以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硯。

由始解牛時「所見無非牛」，到解牛三年後「未嘗見全牛」，以至「以神遇不以目視」、「遊刃必有餘地」，與梅洛龐蒂那裡以依靠外在媒介程度遞降的「極致掌握」來說明技術學習過程，如出一轍。而親聞庖丁闡釋後，文惠君「得養生焉」，即「保身」、「全生」、「養親」、「盡年」之「道」；<sup>59</sup>這說明道家認為通過身體對「技術」的精通，可以與貫通主體與客體的「道」相通，而此道更是「身體（肉體生命）的完成」。

### 三、中國傳統身體觀淺析

從儒家的「實踐」身體觀，道家的「（技）術、道合一」及「醜陋」身體觀，都可看出身體是自然向度與社會向度的辯證統一之處，所謂「以身體現」體現的就是自然本體與社會存有的綜合體，在此「真善美無限性」與「社會歷史知識有限性」、人的至善潛能與墮落必然不但犬牙交錯，也相互滲透，不以身體進入有限性範疇內去衝撞，不可能親證位在那有限性範疇間隙的無限性空間，正如庖丁的刀，要找到牛骨接縫處此一虛實相生之際，才有可「遊」而「有餘」一樣。吾

---

<sup>58</sup> 廖炳惠指出，「醜怪身體」出自巴赫金（Mikhail Bakhtin），與「正統身體」相對，見氏著〈兩種體現〉，《回顧現代：後現代與後殖民論文集》，台北：麥田出版社，一九九四年，頁 211-221。

<sup>59</sup> 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 119-120。



人從此角度，當更能體會梅洛龐蒂的「肉身」（incarnate, corporeal, somatic）一詞所「以身體現」的整體性辯證意涵。

### 參、「肉體生命」的界定

討論過中、西方的身體觀後，吾人可以嘗試歸納出「肉體生命」的四種屬性，作為本文檢討魯迅肉體生命自覺的基礎視角。

一、肉體生命是人與人之間、人與外在世界之間不待思考就已存在的原初關聯。

這是肉體生命的本體論意義，亦即「肉體」（肉身）一語之精義所在，亦為其有別於「理性」的關鍵。肉身是人與自然「原始相逢」之處，懷德海的「普遍相關性」、梅洛龐蒂的我與它者的「彼此相屬」，都指涉這一內容。所謂「原初」，意指它先於人的意識活動存在，亦帶有逝者如斯、不捨晝夜的連續性意涵，相對於此，理性意識的活動則是衍生的、間斷的；所謂「原初關聯」（或相關、相屬），其顯義（denotation）為人與它人、人與物間本來就有原始的有機聯繫，其隱含義（connotation）則為這種溝通是可能的，惟其條件為剝除意識的扭曲，回到本真面目。

二、肉體生命經由身體的實踐，統攝主觀與客觀、超越與幽暗，而生活技能的學習是最直接的身體實踐。

這是肉體生命如何展現的方法論意義。人的肉身主體進入「生活世界」，經由特定的生活勞動形式，會與其勞動對象本身密切契合，各自以本真面目相見，共同體現「功能意向性」，此即梅洛龐蒂所謂「極致的把握」，莊子「大而化之謂之神」，或儒家由「實踐工夫」而臻的「參天地、贊化育」境界，這是臻於超越主體／客體、自然／社會等對立的水乳交融之境；由莊子的庖丁解牛，梅洛龐蒂以學習駕駛為例，可知身體的技術性勞動，與儒家的「養氣」道德性實踐，都是「返回」人（物）、我間的原始相逢、接觸生活世界的功能意向性的「現象學還原」<sup>60</sup>的途徑，但前者通過肉身的技術性活動，無疑更貼近生活世界，更易於超越名相。

---

<sup>60</sup> 現象學的口號是「回到事物本身」，「現象學還原」有三種意義：一是「中止我們對存在的素樸信念，使事物作為純粹現象呈現於我們」，二是把文化世界還原為直接經驗所形成的「生活世界」，三是把現象界的「我」接引到「超越的主體性」。參考杜夫潤（Mikel Dufrenne），《文學批評與現象學》，岑溢成譯註，收於鄭樹森編，《現象學與文學批評》，台北：東大圖書公司，一九八四年，頁55。

### 三、肉體生命包括社會化的文化建構。

社會的文化網絡與自然向度一樣，都是「生活世界」的一部分，所以肉體生命不可能排除社會向度。社會文化向度不同於自然向度之處，在於社會向度總是帶有支配／被支配的科層關係，自然向度則是彼此平等的共同體關係。荀子把「禮」視爲從身體外部施加、逐漸內化於身體的規範體系，傅柯則從反面觀察，認爲身體在面對這些代表權力的規範投注之際，也會反過來重構這些規範，身體唯有自己形成對這些規範的獨特解釋，才能安身立命。

### 四、肉體生命具有墮落與超越的開放性的成長潛能。

這是肉體生命的「物質」、「生產」向度。如馬克思早期思想所示，物質性帶有感性意涵，感性有顛覆理性阿波羅式秩序的戴奧尼索斯式的「醜陋」力量，這卻是創造的本質，推動人類歷史向前，免於僵死的動力，任何理性秩序之下都有破壞這秩序、因之也是保持這秩序活力的感性物質力量，這是真正的生產，真正的「意義」所在；這種成長能量，因之也是一種「自我否定」的力量，成長就是自我否定的過程：由否定既成秩序、發揚生命本能開始，繼而否定一切「現狀」，否定自我意識，回歸肉身本真，回歸生活世界。

## 第三節 魯迅肉體生命自覺概覽

歷來魯研界探討魯迅思想多集中於「理性」思辯層面，八〇年代前的「進化論—社會主義／民族主義」思路，及九〇年代以來的「立人」乃至「絕望／希望」、「中間物意識」思路，莫不如此，鮮少討論魯迅對「身體」的無意識活動的關照。本節先通過上述肉體生命的視角，概述魯迅文學事業中的肉體生命性格。

### 一、從對自然「身體」的思考展開「生活世界」

魯迅以文學形式批判國民性批判的原動力，正來自其肉體生命自覺。魯迅父親因中醫誤醫而死，使他對南京礦路學堂中不教生理學、卻看到《全體新論》、《化學衛生學》等書有深刻印象，且赴日又決定學醫，以回國救治像父親那樣的病人，戰時作軍醫；<sup>61</sup>但最值得注意的，是許壽裳提到他與魯赴日之初最常討論的問題是：「理想人性爲何？中國國民性最缺乏者爲何？病根何在？」並稱魯後來學醫及學文都由此出發；又稱魯迅學醫動機有四，即中醫誤醫父親的病，明治維新發端於西醫，救濟中國女子的小腳，及少年牙痛的經驗。<sup>62</sup>人性、國民性都

<sup>61</sup> 《吶喊·自序》，《全集》第一卷，頁416。

<sup>62</sup> 許壽裳，〈回憶魯迅〉，《摯友的懷念：許壽裳憶魯迅》，河北教育出版社，二〇〇一年，頁110-111。魯迅對纏足的痛恨可見《熱風·隨感錄四十二》，對牙痛的回憶見《墳·從鬚鬚說

與醫學處理的肉體生命有關，後來他棄醫從文，也是因幻燈片中「國人對同胞被砍頭無動於衷」這一極富肉體生命色彩的意象啓發的；父親的死、幻燈片中同胞的死這兩種「肉體的死亡」互為犄角，把魯迅推上生命的探索之路，如果「目睹父親肉身的死」促使魯迅素樸地學醫，以科學途徑處理肉體生命問題，那「幻燈片中同胞的將死」則促使魯迅轉向文藝這一形上的、思想的方式處理肉體生命問題。他曾以反諷的方式披露了這一思想背景：「倘以表現最普遍的人性的文學為至高，則表現最普通的動物性—營養，呼吸，運動，生殖—的文學，或者除去『運動』，表現生物性的文學，必當更在其上。」<sup>63</sup>這裡他雖以此諷刺文學無階級性論點之非是，但所謂「表現生物性的文學」是作為相對於「中間物」的階級性文學（及人性文學）的「理想」而提出的，這就可反證「生物性」仍是魯迅那裡的奠基意義。

學醫—改變國民精神的思想轉變路徑，其實頗能呼應對儒家「形—氣—心」及社會存在四體合一理想的追求：「理想人性為何」的三問題反映兩種問題意識，一是「人性」意味人在人際關係網絡中的身心協調，故兼攝自然與社會兩個向度，二是「理想」意味這種身心協調的完善縱非可以實現，也是可以描述、想像的；但這三個問題尚缺乏動態的實踐、親證面向，亦即沒有「如何去追求這一理想人性」的問題，這一問題到「學醫並非一件要緊的事，凡是愚弱的國民……病死多少是不必以為不幸的，……第一要著是改變他們的精神」<sup>64</sup>才有了答案：「改變精神」給出了具體的實踐途徑。

何謂「精神」？精神就是肉身主體與生活世界的原始聯繫。結合上述父親死與同胞之死兩個死亡事件的語境觀之，所謂精神，難道不是「更誠實、勇敢地面對自己與它人的肉體生命」嗎？我們借用梅洛龐蒂的話，在魯迅那裡，中國國民的病正是應統一感官和智力、感受性和運動機能的意向弧「變得鬆弛」了。這是魯迅沒有說出的潛台詞，是他的人性、國民性「理想」；他與許壽裳在提書上述三問題後，自答中國國民性最缺乏的是「誠」與「愛」，即中了「詐偽無恥」、「猜疑相賊」的毛病，<sup>65</sup>其實「誠」就是恢復自己的肉身主體，「愛」就是恢復與生活世界的原始聯繫，由誠與愛即可致「道成肉身」，即臻「理想」之境。這種理想魯迅曾予以形象化的表現，這反映在《吶喊》的編輯理念中：作為《吶喊》終篇的《社戲》，將作者觀京劇的人／我、物／我間的疏離經驗，與兒時觀社戲的人／我、物／我間的諧和統一經驗並陳，讓讀者體味到後者那種主客水乳交融的含情脈脈的力量，正是「身體、事物、世界」三者間的「活生生的聯繫」（living

---

到牙齒》，均見《全集》第一卷。

<sup>63</sup> 《二心集·硬譯與文學的階級性》，《全集》第四卷，頁204。

<sup>64</sup> 《吶喊·自序》，《全集》第一卷，頁417。

<sup>65</sup> 許壽裳，〈回憶魯迅〉，《摯友的懷念》，頁110。

connection) 的展現，重建了在人文化成前就已先在的客體／身體間的統一狀態，<sup>66</sup>這一展現擺在《吶喊》的最後，透顯了人生疏離困境所發源、又亟盼回歸的桃花源境。<sup>67</sup>

吾人可從魯迅的批判文字中找到他透露出對人與人間的原始關聯的體認，他在一九二五年寫道：

我現在覺的世上是彷彿沒有所謂閒事的，有人來管，便都和自己有點關係；即便是愛人類，也因為自己是人。假使我們知道了火星裡張龍和趙虎打架，便即大有作為，．．．那自然是頗近於管閒事了。然而火星上事，既然能夠「知道」，則至少必須已經可以通信，關係也密切起來，算不得閒事了。．．．至於咱們地球之上，則無論那一處，事事都和我們相關，然而竟不管者，或因不知道，或因管不著，非以其「閒」也。．．．天下本無所謂閒事，只因為沒有這許多遍管的精神和力量，於是便只好抓一點來管。為什麼獨抓這一點呢？自然是最和自己相關的，大則因為同是人類，同志；小則，因為是同學，親戚，同鄉，——至少，也大概叨過光什麼，雖然自己的顯在意識上並不了然，或者其實了然，而故意裝痴作傻。」<sup>68</sup>

到了晚年，他更直接地說：「無窮的遠方，無數的人們，都和我有關。」<sup>69</sup>對魯迅來說這原始聯繫不但是空間上的，也是跨越時間向度的，他說：

人類因為無後，絕了將來的生命，雖然不幸，但若用不正當的方法手段，苟延生命而害及人群，便該比一人無後，尤其「不孝」。因為現在的社會，一夫一妻制最為合理，而多妻主義，實能使人群墮落。墮落近於退化，．．．無後只是滅絕了自己，退化狀態的有後，便會毀到他人。人類總有些為他人犧牲自己的精神，而況生物自發生以來，相互關聯，一人的血統，大抵總與他人有多少關係，不會完全滅絕。<sup>70</sup>

汪暉注意到這種「一切都與『我』有關」的認知是魯迅思想與創作的基本原則，而且這種主客、人我的必然相關與魯迅的「解剖自己」、「無我」式的創作手法，是互為表裡的。<sup>71</sup>

<sup>66</sup> 見 Monica M. Langer, *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: A Guide and Commentary*, p.70,

<sup>67</sup> 范家進看到了魯迅把《社戲》放在基調完全不同的《吶喊》之末，是一種把絕難相容的兩極捏合在一起的驚人創造力，魯迅藉此有意展現其內心極為尖銳的衝突，見氏著，《現代鄉土小說三家論》，上海三聯書店，二〇〇二年，頁 76-77。

<sup>68</sup> 《華蓋集續編·論管閒事·做學問·灰色等》，《全集》第三卷，頁 185-187。

<sup>69</sup> 《且介亭雜文末編·「這也是生活」．．．》，《全集》第六卷，頁 601。

<sup>70</sup> 《墳·我們現在怎樣做父親》，《全集》第一卷，頁 140。

<sup>71</sup> 汪暉，《反抗絕望》，頁 263-264。

「改變（國民）精神」是魯迅的儒家式實踐工夫，帶有儒家架通自然身體與社會身體的基調。魯迅就廣泛運用肉體生命的知識去「改變精神」，生理學、病理學成了魯迅鍼砭中國國民性病態的武器。如魯迅眼中的中國喪失活力，整個國家上下全醬在因循苟且循環中，非壯士斷腕不足救其弊，正是從肉體生命的角度去理解、詮釋的：國家好比人體，年老的人體廢料越積越多，使組織變硬，使原來養衛人體的「游走細胞」硬化成所謂「大嚼細胞」，蠶食各組織以至滅亡，這種老化現象正如古國的組織不再能適應環境，成員又被壞經驗教得知道妄行；要免於人體衰老就要用酸性劑撲滅大嚼細胞，古國要免於滅亡甚至必須動用「強酸劑」去消滅那些妄行的成員。<sup>72</sup>肉體生命正是國族生命的隱喻，國族復興之理與肉體生命自新之理同；胡風也看出魯迅這種戰鬥特點背後的儒家式實踐精神，他把魯迅的批判稱為「心」「力」的完全結合，即「在冷酷的分析裏面，也燃燒著愛憎的火焰。……惟其能愛能憎，所以他的分析才能夠冷酷，才能夠深刻。」<sup>73</sup>愛、憎的「心」屬於肉體生命的自然向度，冷酷深刻分析的「力」則立基於社會向度的冷靜觀察，兩種樣態互為支柱，發射出火燄般的肉身光芒。

魯迅留日時期還用其它的語言表達過類似看法。《文化偏至論》一文，主述歐洲十九世紀文化過度偏重眾治與物質文明，致人的獨立思想、精神之光遭泯滅，至世紀末斯蒂納、尼采等「新神思宗」倡主我、主觀主義以濟其偏，中國志士卻只重西方民主制度與物質文明，於尊個性、張精神的「立人」思想卻無所見，實於救中國無益，故魯迅主張「掙物質而張靈明，任個人而排眾數」，救中國則要「去其偏頗，得其神明」，「取今復古，別立新宗」，「立人」以成「人國」才是目的，此一「人」的理想是「具足協調之人」，即使在歐洲亦「決不能得之今世」<sup>74</sup>。「靈明」、「神明」、「新宗」，都是「掙」物質、「去」偏頗、「取」今、「復」古後的「具足協調」精萃，這不是「唯物」之外的「唯心」，這是被「極致掌握」了的「生活世界意向性」。

肉體生命在魯迅那裡比理性意識更能「掌握」真實。他直接用具體的肉體比喻文學境界：「中國有一句古諺，說：『肺腑而能語，醫師面如土』。我想，假使肺腑真能說話，怕也未必一定完全可靠的吧，然而，也一定能有醫師所診察不到，出乎意外，而其實是十分真實的地方。」<sup>75</sup>身體能表現出言語所不達的真實，孟子也有類似看法：所謂仁義禮智「其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，

<sup>72</sup> 《華蓋集·十四年的「讀經」》，《全集》第三卷，頁130。

<sup>73</sup> 胡風，〈關於魯迅精神的二三基點〉，寫於一九三七年十月，收于何夢覺編，《魯迅檔案：人與神》，北京：中國工人出版社，二〇〇二年，頁176-177。

<sup>74</sup> 《墳·文化偏至論》，《全集》第一卷，頁54。

<sup>75</sup> 《且介亭雜文·〈草鞋腳〉小引》，《全集》第六卷，頁122-124。

四體不言而喻」，<sup>76</sup>即有此義。上引「肺腑之言」是魯迅對五四以來短篇小說代表的真實生命力的比喻，可見不落言筌的肉體生命是具體而微的生活世界意向性，而用以改變國民精神的文學就是那「極致掌握」，二者相互指涉，互為因果。

在魯迅那裡，人的信念與價值正要靠肉體生命來「體現」，而「終極」信念價值不由肉體生命的犧牲不足以體現。魯迅曾說中國是沒有「主義」即沒有「最高理想」的民族，歷來人民沒有有具體內容的信念，至多是「威福、子女、玉帛」、長生不老等「純粹獸性方面的欲望的滿足」，魯迅譏為「聖武」，一般平民便為這追逐「聖武」者驅策，只知道那不可名狀的什麼「來了」；但魯迅又承認，中國歷史上也有少數肯為真正有內容的最高理想獻身的人，就是以身殉道的和尚。<sup>77</sup>可見魯迅對有無「最高理想」的判準是對肉體生命的態度：沒有最高理想者只貪生怕死，有最高理想者則寧捨肉體生命不惜：要達到理想必有衝突，必有肉體的鬥爭，必有肉身的毀傷，「用骨肉碰鈍了鋒刃，血液澆滅了煙燄，在刀光火色衰微中，看出一種薄明的天色，便是新世紀的曙光」<sup>78</sup>，沒有捨生的反抗，肉身的獻祭，不足以顯示理想的崇高。肉體生命的犧牲又是對新生之愛的極致表現：魯迅曾引有島武郎《與幼者》文，中有「像吃盡了親的死屍，貯著力量的小獅子一樣，剛強勇猛，捨了我，踏到人生上去就是了」，及「你們該從我的倒斃的所在，跨出新的腳步去」<sup>79</sup>的勉勵，這可見對幼者的愛，與「我」的死是一體的，「我」若對犧牲自己成就幼者稍有遲疑，其愛就非純潔、完全。

## 二、從人文化成的「權力」角度思考「身體」的建構

魯迅對肉體自然面向的建設性思考，也同時帶有人文面向中權力建構的破壞性的批判。他說：「在我自己，總彷彿覺得我們人人之間各有一道高牆，將各個分離，使大家的心無從相印。．．．我們古代．．．所謂聖賢．．．將人們分為十等，說是高下各不相同。．．．連一個人的身體也有了等差，使手對於足也不免視為下等的異類。造化生人，已經非常巧妙，使一個人不會感到別人的肉體上的痛苦了，我們的聖人和聖人之徒卻又補造了造化之缺，並且使人們不再會感到別人的精神上的痛苦。」<sup>80</sup>這裡肉體生命意識使魯迅看到權力科層結構中上層對下層身體的宰制。

但肉體生命意識也讓魯迅看出了下層對上層身體的「反建構」。在《談皇帝》

<sup>76</sup> 《孟子·盡心上》，謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，台北：三民書局，一九七六年，頁485。

<sup>77</sup> 《熱風·隨感錄五十九》，《全集》第一卷，頁354-356。

<sup>78</sup> 《熱風·隨感錄五十九》，《全集》第一卷，頁356。

<sup>79</sup> 《熱風·隨感錄六十三「與幼者」》，《全集》第一卷，頁362。

<sup>80</sup> 《俄文譯本《阿Q正傳》序及著者自敘傳略》，《全集》第七卷，頁81。

一文中，魯迅稱中國皇帝和大臣雖有「愚民政策」，但中國人民也自有一套自求多福的「愚君政策」，且其設計之精到週密毫不遜於「愚民」的意識形態，無孔不入，如「吃的東西也不能隨便給他吃」，若老實獻了珍品，皇帝吃了又要，一時採辦不到，他就要生氣、殺人，於是終年只給他吃菠菜，還說叫「紅嘴綠鸚哥」去哄他；君愚至此，卻又不能不要他，因人民還要利用他去鎮壓強梁。<sup>81</sup>這正是魯迅在另一篇文章中極傳神指出的「以眼還眼」策略：追根究底，群眾原是輕蔑當權者的，「今天凱撒握著權力，凱撒萬歲。明天輪到安東尼了，那就跟在他後面吧。只要他們給飯吃，給戲看，就好。」<sup>82</sup>這是被支配者對權力投注的「身體的反抗」，也可視為他們自己的肉體生命自覺，魯迅關察到如此精微細緻的權力運作迴路，彷彿還是通過「身體」，現象學式地還原了人民的生活世界。

但這樣的還原還不徹底，魯迅要進一步把生活世界還原給人民自己，讓人民掌握話語的權力。魯迅早年提倡白話文，晚年主張漢字拉丁化、大眾語，以便使所有中國人都能認字、發聲（見《且介亭雜文》中的《門外文談》、《答曹聚仁先生信》、《關於新文字》等）：沒有語言能力意味沒有感受能力，不能辨別危險、不公正及殘忍，甚至意味身心欠缺耐力，缺乏個性；<sup>83</sup>這種科學史家的看法，正可說明魯迅所發起、由中共完成的漢字改造，其根本的出發點還是在開發清晰表達肉體生命「感受」的能力。魯迅將這種表達感受能力的缺乏，視為足以致勞苦大眾於死的結核病菌，<sup>84</sup>這用肉體譬喻，除反映魯迅那裡心、身統一的思維模式，也可看到肉體生命自覺與語言間的關係是兩重的：一方面肉體需要語言清晰表達，本身才能跟著愈益清晰，但另一方面肉體又是超越語言表達能力的場域。

魯迅的肉體生命意識實是他洞察、穿透中國人賴以自欺欺人的意識形態（所謂『吃人禮教』）的基礎。唐弢曾把魯迅的作品喻為庖丁解牛，王友琴據此稱，要在一整隻牛中得到游刃之地，就首先需要了解、區別牛的骨骼關節及各種器官組織，即需要了解解剖對象的結構，魯迅之如庖丁解牛，意味他的筆在「生活總體」中游刃有餘，也像《莊子·應帝王》中為渾沌開鑿七竅的儻與忽，是對未被認識到的生活的認識。<sup>85</sup>這「未被認識到的生活」就是王友琴所謂的「潛規則」，如前所述，是那種不以言傳、深入無意識、根深蒂固的文化信條；這潛規則有如庖丁所解之牛，儻、忽所鑿之渾沌，魯迅唯有通過人與生活世界間本真的肉體性關聯，才能把握到牛、渾沌的整體，才談得上去「解」、「鑿」。

<sup>81</sup> 《華蓋集續編·談皇帝》，《全集》第三卷，頁 252-253。

<sup>82</sup> 《且介亭雜文·「以眼還眼」》，《全集》第六卷，頁 122-123。

<sup>83</sup> 栗山茂久，《身體的語言》，頁 147-148。

<sup>84</sup> 《且介亭雜文·關於新文字》，《全集》第六卷，頁 160。

<sup>85</sup> 唐弢，《瑣憶》，《人民文學》，一九六一年九月；引自並參考王友琴，《魯迅與中國現代文化震動》，頁 143-144。

由此觀之，魯迅深惡陳源、胡適等「正人君子」士大夫型學者，直到死前都希望兒子「倘無才能，可尋點小事情過活，萬不可去做空頭文學家或藝術家」，<sup>86</sup>他雖怒中國庶民之「不爭」但也清楚看到並肯定他們的原始生命力，以至他自己一生堅持獨立性格、有警覺性地不為任何社群、價值所羈絆，都可從肉體生命自覺那裡找到源頭。他肯定的，正是那不受意識形態蒙蔽的肉體生命本真，那與生活世界、與它人的本真生命無窒礙的溝通；他不能接受進而嚴厲批判的，正是那些以意識形態蒙蔽為理所當然甚至變本加利，以及那被意識形態藩籬所阻隔的無法溝通狀態。

### 三、「自我否定」的開放性成長潛能

但魯迅最動人的成就，卻正在於他以文字和自己的肉體生命經驗，如實地還原到「『兀自存在』及『緣於它者』兩種觀點不能並置」這一起點；《野草·墓碣文》的「抉心自食，欲知本味，創痛酷烈，本味何能知？痛定之後，徐徐食之，然其心已陳舊，本味何由知？」<sup>87</sup>就是這一起點的形象。

魯迅的全部文本發展脈絡，如果可歸結為從進化論到唯物史觀、從「掙物質而張靈明」到肯定「文學的階級性」、從「救救孩子」的吶喊到大禹的「每天孳孳」<sup>88</sup>的進程，那這一進程的底層，正是從企圖「極致掌握生活世界、回歸相互歸屬」到消融了這一企圖、卻真正進入生活世界的過程。這是一個自我否定，即否定的否定的過程：不僅否定身外的客體，還要否定否定這客體的主體，返回肉身、生活世界。伊騰虎丸稱此為魯迅的兩次文學自覺：第一次是自覺到先驅者的孤獨，從過去不曾疑惑的精神世界獨立出來的優越與驕傲，第二次卻是重入紅塵，回到日常生活、平凡百姓中，以「物力論」堅持奮鬥，死而後已。<sup>89</sup>

這才是真正的、終極的現象學還原，真正「後退一步去注視超越者的乍然湧現」。用王乾坤的說法就是「把過去與未來『現在化』」：按照魯迅的邏輯，「沒有彼岸可以讓人跨過去，也沒有另一個世界可以讓人解脫；一切幸福、美、極樂都在不斷生成的現在時間中，與苦同在。」由此魯迅「哪兒也不嚮往，沒有第二的空間也沒有第二的時間，就只是牢牢地黏在現實的土地上，與種種鬼魅死纏爛打」，然而由此則「升騰起中國知識份子的良知與靈魂」。<sup>90</sup>從「第一次文學自覺」的驕傲、孤獨到「第二次文學自覺」的堅持與奮鬥之間，有著「置之死地而

<sup>86</sup> 《且介亭雜文末編·死》，《全集》第六卷，頁 612。

<sup>87</sup> 《全集》第二卷，頁 202。

<sup>88</sup> 《故事新編·理水》，《全集》第二卷，頁 385。

<sup>89</sup> 伊騰虎丸，《魯迅、創造社與日本文學》，北京大學出版社，一九九五年，頁 147。另參考吳曉東，〈S 會館時期的魯迅〉，《廿一世紀：魯迅與我們》，頁 237-239。

<sup>90</sup> 陳思和，〈三論魯迅的罵人〉，《二十一世紀：魯迅和我們》，頁 282-283。



後生」、「向死而在」的清明：「由於人不可能有戰勝死亡、化解痛苦的成功，所以，幫助人們化解痛苦的最好辦法，是首先告訴他：痛苦無法化解。」<sup>91</sup>《吶喊》最後雖有《社戲》，但「那夜似的好豆」、「那夜似的好戲」，卻是「再也沒有吃到」、「也不再看到」了，「吶喊」的力量，就來自於桃花源境終是回不去的。這種「兒時童真—成年世故／追懷兒時—追懷破滅—面對現實—真正成長」的歷時性演變，在馬克思看來具有階級社會一般的普遍世界史意義：成人不能再變成兒童，但兒童的天真總是使他愉快，成人總是在更高的階梯上再現自己的真實，每個時代的特性總是在兒童的天真中復活。<sup>92</sup>真正的成長就是既不活在過去、現在、未來，才能同時活在過去、現在、未來。

這種「向死而在」，「過去與未來的現在化」，「現實的土地」，其實就是「肉體生命與「生活世界」，「現在化」就是「肉身化」，不但回歸到「身體當下的生命本能」，還要回歸到那連現在都沒有的「幽暗意識」，從「超越」走到「限制」又走到「有限制的超越」，這是普羅米修斯式的宗教救贖，真正的超越。王乾坤說：「古今以來有兩種『面聖（純粹境界）而在』的大哲，一種是坐而論道者……如老子，另一種是『跳下去』、『以行會聖』者。後一種人明明知道前路有污穢，有血腥，有唾沫，有糞便，跳下去一定對自己有染，會汗羽毛之潔，會搞得衣冠不整，尷尬無地，進退維谷，他也要跳下去。魯迅就是這一類。」<sup>93</sup>肉體生命就是缺陷、不完美的象徵，但也是活著、生命的象徵，唯有缺陷、不完美才是活著的具象，「過去的生命已經死亡，我對於這死亡有大歡喜，因為我藉此知道它曾經存活；死亡的生命已經朽腐，我對於這朽腐有大歡喜，因為我藉此知道它還非空虛」<sup>94</sup>就是最佳註腳，所以「有大歡喜」<sup>95</sup>，是因看見真正的生命唯在死亡、朽腐中才能體現，發現存活與死亡、朽腐與真實雖然相互否定，但卻又彼此互為條件，無死即無生，無朽即無實，反之亦然。

這種否定之否定的「大歡喜」，在魯迅那裡有兩種二而一的表現形式，其一

<sup>91</sup> 王乾坤，《魯迅的生命哲學》，頁 283, 284。

<sup>92</sup> 馬克思，《政治經濟學批判導言》，《馬克思恩格斯選集》第二卷，頁 114。

<sup>93</sup> 王乾坤，《回到你自己》，頁 57-58。

<sup>94</sup> 《野草·題辭》，《全集》第二卷，頁 159。

<sup>95</sup> 「大歡喜」確如一九八二年版《全集》的註釋所稱是「佛家語」，其所謂「達到目的而感到極度滿足的一種境界」（《全集》第二卷，頁 161 註三）的「目的」及其「達到」，則正須從梅洛龐帝的「功能意相性」去理解才能正確領會。從「大歡喜」的出處之一《金剛般若波羅蜜經》觀之，這種大歡喜來自發現「究竟無我」的真如自性，深解法身慧命義趣，足以令人涕淚悲泣的境界。李歐梵則認為這有如魯迅「受難受到極致時的愛」，「哲理性、宗教性的愛」，見氏著，《中西文學的徊響》，台北：遠景，一九八七年，頁 230-231。其實《彷徨》、《野草》中，都是在表現這種因挫折而得以從意識形態中脫出，轉回生活世界的「大歡喜」。

是其小說中「複調式」的書寫策略，其二是以「醜陋的身體」形象自況。

「複調」（或稱多音，polyphonic）原為巴赫金提出的概念，意謂成爲「雙聲話語」（double-voiced discourse）的語言，它同時表達作品人物的直接意圖和被折射的作者意圖，它有兩種聲音、兩種意義和感情，兩種聲音也同時有對話關係；<sup>96</sup>複調是把不同階段看作「同時進程」，並加以對比映照，探索它們在某一時刻的橫剖面上的相互關係，而不把這些階段視爲發展的過程。<sup>97</sup>魯迅以複調書寫表現重返生活世界，《狂人日記》裡「從字縫裡看出」滿本史書都是「吃人」已見其端，而《彷徨》更可算典型，雙聲對話關係由外及內，層層疊疊，不斷解構、否定，最終總是指向那肉體的生活世界，呈現了肉體生命本真的立體與複雜；請以《在酒樓上》爲例：象徵原始生命力的廢園山茶樹／敘述者「我」及呂緯甫是最外層的雙聲，「我」／呂緯甫是第二層，而「我」及呂緯甫兩人各自的敘述是第三層，兩人敘述中不斷出現的「但」、「卻」、「竟」及破折號，都是一連串的自我否定，<sup>98</sup>這一系列的自我否定，最後終於解構到那悲欣交集的生命本真處：兩人在酒樓門口分別，點出生活世界中兩人的友誼、相聚總是偶然，分別才是恆常，也隱喻人與某種信念的契合也是偶然，最終離開這個信念、回到生活世界老老實實過日子，才是恆常的，而「我」獨自走向旅館，迎著風雪覺得「很爽快」，正是看見天色、屋宇、街道都織在「純白而不定的羅網裡」這一「普遍相關性」的大歡喜。

魯迅一向自視爲「毒蛇」、「怨鬼」、「蝙蝠」，「梟」<sup>99</sup>他以這種醜陋的自我身體形象去「與黑暗搗亂」，去衝撞、瓦解他心目中僵化、苟且、鄉愿的舊中國習性，甚至任何虛偽矯柔的意識形態。王景山也很敏銳地指出，《野草·秋夜》中「哇的一聲，夜游的惡鳥飛過了」的「惡鳥」，正是魯迅用以自況的形象，

---

<sup>96</sup> 見馬耀民，〈米赫依·巴赫汀〉，呂正惠編，《文學的後設思考》，台北：正中書局，一九九一年，頁 67-8。

<sup>97</sup> 巴赫金，〈陀斯妥耶夫斯基的詩學問題〉，《巴赫金全集》第五卷，白春仁，顧亞鈴譯，錢中文主編，石家莊：河北教育出版社，一九九八年，頁 37。

<sup>98</sup> 安敏成（Marston Anderson）也從《吶喊·明天》看出，「但」字的運用其實是魯迅小說的基礎，指出這正希望—希望的虛妄—仍有希望之光的連續「逆轉」過程。見氏著，《現實主義的限制：革命時代的中國小說》，姜濤譯，南京：江蘇人民出版社，二〇〇一年，頁 96。

<sup>99</sup> 如「無論愛什麼，．．．只有糾纏如毒蛇，執著如怨鬼，二六時中，沒有已時者有望。」《華蓋集·雜感》，《全集》第三卷，頁 49-50；「《狂人日記》．．．來信說好，大約是夜間飛禽都歸巢睡覺，所以單見蝙蝠能幹了。」《集外集拾遺·對於《新潮》一部分的意見》，《全集》第七卷，頁 225；「我的言論有時是梟鳴，報告著大不吉利的事」，《且介亭雜文二集·序言》，《全集》第六卷，頁 217。

是「對萬籟俱寂、一潭死說般的夜的挑戰和反動」。<sup>100</sup>這樣的策略與莊子的身體觀有一定內在關聯性，但此策略實來自另一種形式的酒神精神，即魯迅所謂尼采那種「見車要翻了，推他一下」（『然後再切切實實的幫他抬』）<sup>101</sup>的氣魄，其目的也並非莊子的「齊物」、「天地與我並生，而萬物與我為一」，而是要更踏實的立足於現在、此身，面對挑戰、挫折、絕望，要更勇敢地「舉起投槍」。

魯迅以敏銳的感受力，看出人作為進化鏈的中間物，只能理解為「墳」裏埋著的「曾經活過的驅殼」，或為必定朽腐的「野草」，人不應通過如「不朽」等精神去轉移必死的恐懼，而必須正視「速朽」，「向墳而在」，才能建立生命的意義依據。<sup>102</sup>在理性、思想都有其窮的價值崩解、青黃不接的亂世，這種直觀的生命意識才是整個社會存活、發展的希望之所繫，是一切意識活動、文化傳承、思想進步的根本。

綜上所述，可知「肉體生命意識」是魯迅的「中間物」概念的起點，可作魯迅思想語碼的解碼器，是魯迅思想沒有走進任何死胡同，也不物化成固定體系，從而充滿「真實」（real）、「徹底」（radical）氣勢與魅力的所在；這肉體意識也是他在絕望中發現希望的場域，絕望在於是，希望亦在於是。這一意識其實是魯迅「惟此自性，即造物主」的「終極關懷」的另一面向，沒有肉體生命自覺，我們很難區隔魯迅與老莊思想。

#### 第四節 研究架構及研究限制

彭定安曾勾勒廿一世紀魯迅研究的多元構造，主要是「外部研究」與「內部研究」，外部研究包括魯迅與他以外的文本間的關係，與「當代社會現實及語境」的關係，魯迅文本與其他形式的藝術的關聯等，內部研究則包括魯迅獨特的文學語言的研究等，另從廿世紀諸種文學理論如形式主義、解構主義、新批評、接受美學等角度，重讀魯迅，也會有所新得。<sup>103</sup>本論文概屬最後這一部分，運用的理論介於解構主義與知覺現象學之間。本文基於現象學「回到事物本身」的出發點，企圖藉「魯迅還原」，來「還原魯迅」：「魯迅還原」即作為主體的魯迅回歸到人與世界最原始的關係，唯其如此吾人才能「還原魯迅」，看到魯迅的真正面目。

本論文意圖證明的論旨（thesis statement）為：魯迅的國民性批判動力來自於他對「身體」這個「大理智」的生死一體、主客一體特性的體認，這種體認的

<sup>100</sup> 王景山，《魯迅仍然活著》，北京：中國和平出版社，一九九六年，頁 202。

<sup>101</sup> 《集外集·渡河與引路》，《全集》第七卷，頁 36。

<sup>102</sup> 王乾坤，《回到你自己：關於魯迅的對聊》，頁 235。

<sup>103</sup> 彭定安，《二十一世紀的魯迅研究預想（下）》，《魯迅研究月刊》，一九九九年第十二期，頁 4-13。

必然結果是「言行一致」，是對無限遺產責任的承擔。魯迅以批判國民性立志，卻弔詭地深入生死的幽微、使國民性批判為其餘事之後，國民性批判才真正展開。

本文分共時性研究與歷時性研究兩部分。共時性研究用文本分析方法，將分三章探討魯迅的肉體生命意識：第一章檢討身體的社會層次，本文通過魯迅的女性觀來探討，因為在魯迅那裡，女性在連傳統社會「天有十日，人有十等」的壓迫鏈中比最低等的「台」更卑下，<sup>104</sup>在傳統中國中，女性可說除「身體」外一無所有，從魯迅對女性的理解，可看出他對肉體生命的基本體會，並通過克里斯瓦（Julia Kristeva, 1941-）的「符號界」（the semiotic）及「反斥」（abjection）概念，說明魯迅由女性處境的體認看到更寬廣的普遍人性意涵，即「被宰制的必然性」，不獨女性被男性宰制為必然，女性對男性的宰制亦不可避免。魯迅筆下的女性形象，是他站在男性的對立面，反瞻、反省男性主流社會傳統的問題，藉此照映出本真生命的可能出路。

第二章檢討身體的自然層次，本文藉魯迅的死亡觀來表現，並藉解構學派的德希達（Jacques Derrida, 1930-2004）的死亡論述（thanatology）及「魂有」論（hauntology）來說明，「死亡」的終極否定意義，使魯迅置之死地而後生，他文本中的死亡形象及想像，則是他站在生命的對立面，由死觀生，唯有對死亡這絕對它者的幽秘、無限性有所體會，魯迅才能治至愛與至憎、創造與毀滅、犧牲與詛咒於一爐，他才發展出德希達式的「犧牲經濟學」，才能說得出「自己背上因襲的重擔，肩住了黑暗的閘門，放他們到寬闊光明的地方去」這種話，也才能對自己無愛的婚姻以自苦苦人，實則付出全付生命的方式回應。

第三章探討魯迅的肉體生命書寫策略，即魯迅用何種策略來表現他體會到的人與生活世界的「交互身體性」。劉曉波說，魯迅既是傳統中國的異己也是新中國的異己，其價值也因此更顯可貴，中國歷來不乏林語堂式的文人，卻最缺少魯迅這樣具有尼采精神的思想鬥士；<sup>105</sup>吾人可從相反的角度來理解這個說法：黃金麟根據傅柯（Michel Foucault）的理論思論述中國現代史上人的身體被國家化、法權化、空間化、時間化的過程；<sup>106</sup>而魯迅的書寫則正是針對這一過程的反動，正如郅元寶所說，魯迅畢生就是為自己、為中國對抗「被（別人）描寫（或曰代表，represent）」，爭取到「描寫（代表）自己」的權利，<sup>107</sup>本文以為，魯迅對

<sup>104</sup> 見《墳·燈下漫筆》，《全集》第一卷，頁215。

<sup>105</sup> 劉曉波，《魯迅的悲劇》，《大紀元》報，二〇〇一年三月四日。二〇〇四年十一月二〇日轉引自<http://www.epochtimes.com/b5/1/3/4/n54022.htm>。

<sup>106</sup> 參考 Michel Foucault, *Discipline and Punish*, tran., Alan Sheridan, Vintage Books, 1979；黃金麟，《歷史、身體、國家：近代中國的身體形成》，台北：聯經出版社，二〇〇〇年。

<sup>107</sup> 所謂「被描寫」，意指「自己不積極地認識自己、表達自己，不積極地發出聲音來「描寫自己」，在文化創造上陷入虛空，不得不專等別人的恩賜，而且積久成習」；見郅元寶，〈反抗

肉體生命的書寫，正是他不同於「林語堂式的文人」之處——在魯迅那裡，身體是生命的載體，是與如造物主一般的最高「自性」不可須臾離的生命實在、生命本能，這一有限的「色身」是對抗異化了的語言、意識形態的堡壘，保存生命原始純真的最後陣地，他書寫肉體生命所以他存在，這書寫是永恆的兩間一卒，永恆的踏出新路，永恆的叛逆既定思想體系的宰制，永恆的不安，永恆的死亡。

在歷時性研究部分，將討論魯迅經歷的歷史事件如何形塑他的肉體生命意識，如何表現在文本中，而經過肉體生命意識的書寫，又使他的心境產生何種變化，去面對下一個生命階段。本文希望能回答以下的問題：魯迅為在追求個人、民族的解放的同時，為何選擇以自己的生命承擔四千年的舊帳，對母親安排的婚姻默默接受，終其一生負責朱安女士的生活？魯迅為何接受馬克思主義？他在何種意義上可被稱為「馬克思主義者」？既然魯迅以最難堪的語言抨擊中國，為何他一直沒有離開中國，自我放逐，或如他早年心儀的拜倫那樣，為更受壓迫的民族奮鬥？

本文希望通過以上的討論，為魯迅的「存在結構」提出新的看法。本文認為，魯迅的國民性批判的動力來自於他對肉體生命的體認，來自於他永遠選擇以自我批判開放自己的生命，選擇在沒有路的地方找出路，即他「無情面地解剖我自己」更甚於「解剖別人」<sup>108</sup>，「煮自己的肉」供人食用得到好處<sup>109</sup>；魯迅所以被毛澤東譽為「骨頭是最硬的，他沒有絲毫的奴顏和媚骨，這是殖民地半殖民地最可寶貴的性格」，<sup>110</sup>最主要的原因也是因為魯迅「隨時解剖自己」<sup>111</sup>；解剖自己即自我反省，其前提與歸趨都是死亡，籠罩於死亡陰影中：自我反省總受限於逝於自己之前的「傳統」（取王友琴的意義），受限於死者的羅網，自我反省的結果也終是日之沒於崦嵫，但死亡就是永生，無死即無生，生命的過程就是死亡的過程，死得有意義，就是生生不息的泉源；魯迅逝世後，上海民眾以一面「民族魂」的旗覆於其棺，<sup>112</sup>魯迅必先已履必死之境、蹈已死之域，在生時為「魂」，才能是「民族魂」。

最後指出本文的限制。魯迅是一位百科全書式的文化人，他的涉獵貫通古今

「被描寫」：解說魯迅的一個基點》，收於《二十一世紀：魯迅和我們》，頁 318。

<sup>108</sup> 《墳·寫在「墳」後面》，《全集》第一卷，頁 284。

<sup>109</sup> 《二心集·「硬譯」與「文學的階級性」》，《全集》第四卷，頁 209。

<sup>110</sup> 毛澤東，《新民主主義論》，《毛澤東選集》第二卷，浙江人民出版社，一九九一年，頁 698。

<sup>111</sup> 毛澤東曾數度提及魯迅的「解剖自己」，毛曾說：「我和魯迅的心是相通的，我喜歡他那樣坦率，他說，解剖自己，往往嚴於解剖別人。」毛又在一九五八年五月中共八大二次會議講話中說：「從思想上政治上隨時解剖自己，學魯迅，看《魯迅全集》」，引自易嚴，《毛澤東與魯迅》，河北人民出版社，一九九八年，頁 86-88。

<sup>112</sup> 引自《魯迅的逝世經過》，收入霍必烈編，《蓋棺論定論魯迅》，頁 24。

中外，有關其思想的研究已汗牛充棟，以個人能力實難窮盡；以「肉體生命」此一外在的概念去解讀魯迅思想，有掛一漏萬甚至隔靴搔癢之病，自屬難免，尤其肉體生命與魯迅所受的古今中外文本的「影響」之間的關係，筆者受限於知識背景，無法一一爬梳。以肉體生命的「生活世界」、「普遍相關性」等「主客統一」的肯定境界去詮釋向以批判、否定見稱的魯迅思想，是否適得其反，緣木求魚？本文的看法是，若從魯迅自己的方法論觀之，他的批判、否定實基於對人性本真更深層的肯定；這是本文的基本假設，也希望通過以下論證，能更強化這一觀點。