回覆

對話美學：從《同理心、情感與互為主體》談起

劉斐玟、朱瑞玲 中央研究院民族學研究所

感謝黃光國教授撰文賜教，分享他對於台灣學術界如何走出現有格局、超越西方學術典範的關懷，以及他極力推廣涵蓋「自身文化」之社會科學理論的用心。這樣的關懷與用心，其實也是很多非西方社會科學家念茲在茲而謀求開拓之道（後殖民的相關論述，很多即是出自非西方社會的學者之手）；即便是西方學者，也不甘囿於既存理論的視閾，而戮力尋求更具解釋效力的理論，或是具有啟發性的概念思維。只是在開拓的過程中，容或取徑、側重有異，但都無法迴避三大挑戰：一是拋卻任何形式的中心主義（譬如我族中心主義或性別中心主義）；二是檢視並自覺自身學術訓練裡根深蒂固的預設或認知，爾後得以進行解構；三是秉持「他山之石可以攻錯」的信念，能以謙卑誠懇的心與其他「非我『族』類」的思想脈絡或學科進行對話。

《同理心、情感與互為主體：人類學與心理學的對話》即是集結人類學與心理學家，兼及精神分析與哲學領域的學者，希望透過跨學科的對話，共同面對上述這些挑戰。黃教授撥冗評論本書，顯見他和本書的作者一樣，都願意以奉獻學術的執著與熱忱，來探討台灣學術界如何走出自己的一條路。不過，或許因為思路不同，理論訴求有別，也或許是本書論述不夠詳盡縝密，以致造成黃教授對本書的理解有所偏差；為釐清疑慮，我們不揣贅言，就教於先進，希望藉此「對話」，能激發出新的智識靈光。

消蝕主體耶？互為主體耶？

在《同理心、情感與互為主體：人類學與心理學的對話》一書中，我

們揭櫫了兩個概念：同理心和情感。「同理心」和「情感」看似不同，但卻具有共同的特質，那就是都牽涉到自身與他者的遭逢，在遭逢的同時，既認識他者，也觀照自身；而一旦自身（主體）與他者（客體）的關係由單向傳遞訊息的狀態，進入到你來我往的互動過程時，便進入「互為主體」的狀態中。這也是為什麼詮釋學大師胡賽爾（Edmund Husserl, 1859-1938）和史坦（Edith Stein, 1891-1942）會不約而同地聲稱：同理心乃一動態過程（active process）。

本論文集共探討了七種不同層次或對象之間的「互為主體」：研究者與被研究者之間，文化與文化之間，被研究社群內部的日常人際互動，帶有權力或階層關係的師與生、父母與子女、醫生與患者、書寫主體與書寫客體，學術論述與論述之間，乃至學科與學科之間。若再往上拉高一個層次，要將本論文集視為是台灣學術界回應國際主流學界的敲門磚，也未嘗不可。而其中，黃教授尤為關注者，是「西方」（國際主流學界）與「非西方」（台灣學界）的對話與回應：「不去嚴肅思考如何彰顯台灣文化的主體性，反倒一味強調：如何以『同理心』和『情感』從事社會科學研究，結果只會加深……『自我殖民』，根本無法建立研究者與被研究者的『互為主體性』。」

我們雖無法理解，黃教授如何從「以『同理心』和『情感』從事社會科學研究」，就會導致「自我殖民」的推論，但是我們可以理解他的憂慮：他擔心台灣學者若盲從地全盤接受西方理論，便會淪為主體的「消蝕」，而他提出避免主體消蝕的針砭之道，便是建立「含攝自身文化的理論」。對此，我們有兩點回應：第一，我們同意黃教授認為任何理論的建構，乃至我們對外在世界的觀看與理解，都離不開文化；但不同的是，我們所主張的「文化」，並不是大寫的“Culture”， 或是一種無所不包的「含攝性」（inclusive）概念。我們所主張的「文化」，是一種「底蘊」（embeddedness）與「多元」（pluralism），甚至是「眾聲喧嘩」（heteroglossia）的概念。

易言之，我們不是要以某一特定的台灣文化（或中華文化）來取代西

方文明（誇張地說，這是「以霸易霸」）；我們是尊重其他不同文化，並在**方法論**上謀求透過田野工作（如：太平洋所羅門群島的島民以「共做（co-acting）」來感知彼此）、訪談與敘說（如：慰安婦的傾訴、女書的「訴可憐」）、文化知識的傳承與教化（如：阿卡的女巫、台/美兒童的學習信念）、表意文化（如：緬甸古典音樂大師的創作與展演）、社會活動（如：放生）等，來了解「非我族類」的文化經驗與視事觀點；更何況，所謂的「非我族類」本身也非單一的文化主體，而是存在著「彼此競合」的多元主體。再者，文化之外，我們也不排除其他歷史因緣與個人特殊生命情境對吾人理論建構與理解視域（horizon）之框限。這也是為什麼在〈導論〉中，我們會以莊子所謂的「井蛙不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤于時也；曲士不可以語於道者，束於教也」，來架構全書各篇論文對於同理心的探討：「虛」（生活空間）、「時」（生命經歷）、「教」（社會化、人文素養與心胸氣度）。

其二，我們要追問的是，主體的消蝕是同理心的「終點」，還是蟲甬化蝶不可或缺的「蛻變過程」？如上所述，同理心既是「互為主體」，那麼它所涉及的就不只是「知彼」，更是在對話過程中「知己」，進而達到美國人類學家特納（Victor Turner，1920-1983）所謂的「再度重生」（thrice born）。換成中國禪宗的說法，便是所謂的「見山是山，見山不是山，見山又是山。」雖是同座山，但此山已今非昔比；更重要的是，由「山」到「又是山」，必定經過一個「不是山」的階段，也就是所謂的「解構」。如果我們將這一動態過程靜止化，將分析視野停留在「主/客對立」的狀態下，那麼主體在情感上謀求感同身受與視域擴展的訴求，不免被貶抑為功利取向的「博感情」；主體在蛻變過程中，解構自我的努力與嘗試，也被窄化成「消蝕主體」的不堪狀態。如此，見樹不見林，以致無法窺見主體在認知與情感上奧微的變化軌跡，豈不可惜？！

理性耶？情感耶？

「同理心」這個源自德文*Einfühlung*的概念，原是用以指涉藝術與心理

之間的理解與閱讀關係——如何「感受」（feeling-into）他者（所謂的「他者」，包括生命個體和生命個體所執行的各色創作，如：藝術）。由此可知，同理心的概念其實已涵蓋了「感情」的體會與領受，而本書又特別將「情感」的概念析離出來，主要是希望能強調情感的理論性意涵，並正視情感做為研究議題的重要性。雖說漢學界、人類學界和文化心理學界自1980年代起，已逐漸重視情感的相關研究，但有不少社會科學研究者，仍有「重理性，輕情感」的治學傾向。黃教授的一段評論也多少流露出這樣的氛圍：「研究者必須以『主/客』對立的態度，用自己的『理性』來研究『被研究者』……，而不是用情感……。」

黃教授的論述或是受到中國儒家「發乎情、止乎禮」的涵化，或是受到西方笛卡爾（Rene Descartes, 1596-1650）「我思故我在」的理性主義思潮所影響；但，抑情說或身心二元對立論，正是本書謀求超越的論述所在。我們主張，情感絕非不值一哂的情緒反射，更不是與被研究者「博感情」的鄉愿作風；相反地，情感可以是一種聲明，也可以是一種論述，一種權力關係的顯現，甚至是抗爭的手段，端視文化如何建構情感，也因此「情感」是了解文化與個人如何相濡以沫又相互制衡的切入點。情感人類學對此已有諸多研究，在此不另贅言。當然，本書的論述也不是拾前人牙慧，「邯鄲學步」，而是希望在既有的情感人類學文獻探討中，提出新的思考方向。有心的讀者在綜合各篇立論後，或可從中看出本書的新意所在：情感在表意（constative）、抒發與宣示（performative）的意涵之餘，也具有齧合（engaging）、轉化（transformational）與超越（transcending）的功能，但齧合、轉化與超越也非一個理所當然的過程，而是需經歷身心的焠煉，也因此有佛家所謂「入」、「住」、「出」的過程。阿卡女巫的蛻變是如此，女書傳人替他人書寫「訴可憐」是如此，乃至精神分析師在聆聽慰安婦的諸多苦難後，如何不為情感所縛而執兩用中，這既是修練，也是藝術。

再者，情感的體會與擬入，往往是超越語言的，那麼我們當如何以語言來描述這種超越語言的身心感受呢？又，德國哲學家高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）所提出的「視域融合」（fusion of horizons）是詮釋學上「理解」與「相互理解」的問題，可是當我們在「視域融合」的模式中

納入了心理分析，納入了情感的概念後，是否有可能達到情感上的認同，觀點上的不理解？或是在觀點上達成理解，但卻未必能在情感上感同身受呢？「理解」究竟是怎樣的一種心理狀態？抑或是，太平洋島民的「心之不透明」（opacity of mind）如何開展我們思考「心智」、「心性」的新格局？上述皆是本書希冀「拋磚引玉」，繼續深化的議題。

對立耶？對話耶？

黃教授在評論中提到，「非西方國家的社會科學家如果無法掌握西方文化中這種『主/客』對立的精神，反倒是亦步亦趨地跟隨在西方學者之後『邯鄲學步』……（其）結果然是淪為『自我』消蝕，哪裡談得上什麼『互為主體』？」對此，容我們再次聲明，我們強調「同理心」與「互為主體」的概念，正是要解構這種主/客對立的二元論。若以「對立」的心態來面對他者，對話只是徒勞。我們認為，唯有對自身的理解（不論是文化理解或個人生命情懷的理解）抱持著開放、懸置的態度，理解與知識體系才不會淪為德國知識社會學之父曼海姆（Karl Mannheim, 1893-1947）所謂的「意識型態」。用高達美的話說，就是永遠保持一顆不斷自省的心，不斷地檢視自己視之為「理所當然」的假設與理論。這也是法國哲學家兼心理學家拉康（Jacques Lacan, 1901-1981）「非知立場」（*le non-savoir, not knowing*）的精神所在——既知自己不是萬能、不是全知，但也非「無知地」認定自己可以拋開所有的成見。

最後，附帶一提，黃教授認為本書之〈導論〉，殊少論及本書標題所揭示的「互為主體」。其實，本論文集的〈導論〉從第6頁起，即在鋪陳同理心乃一互為主體的對話過程，而對話所涉及的不僅是個人對話的意願，更是一種藝與術；本乎此，導論接著衍生出以「對話美學」的概念來貫穿各單篇論文（頁6-13）。導論以超過50%的篇幅來討論互為主體/對話的概念、意涵、反思、實踐與方法論等各個面向，如果沒能留意本文的理路推演，便會錯過編者所謂的「對話美學」，其實就是建構在互為主體的基礎上；若「對話」的任何一方，在交流過程中，自我因之消蝕，只能「入」與「住」，而不能「出」（超越），那就不是我們所謂的「美學」了。

小結

「同理心」的價值在於開放一己之視域，「情感」的研究可補足理性與語言之不足，而「互為主體」則是為了解構自我；唯有不斷地反思觀照、拓展自身格局，提昇聆聽、觀看、敘說、感知與對話的能力，並在實踐中落實，始能企及禪宗「見山是山」、「不是山」、「又是山」的螺旋式超越。本書的嘗試只是開始，非常樂見能燃起更多學術對話的火花，從而星火燎原。