

林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

三 編

林 慶 彰 主編

第 13 冊

時空之下的身體展演
——《世說新語》之研究

周 翊 雯 著

郭象天道性命思想研究

沈 素 因 著

國家圖書館出版品預行編目資料

時空之下的身體展演——《世說新語》之研究 周翊雯 著／
郭象天道性命思想研究 沈素因 著 — 初版 — 台北縣永和市：
花木蘭文化出版社，2009〔民98〕

目 2+124 面／目 2+138 面：19×26 公分
（中國學術思想研究輯刊 三編：第 13 冊）

ISBN：978-986-6528-83-5（精裝）

1.（晉）郭象 2.世說新語 3.研究考訂 4.學術思想
857.1351 98001666

ISBN - 978-986-6528-83-5



中國學術思想研究輯刊

三 編 第十三冊

ISBN：978-986-6528-83-5

時空之下的身體展演——《世說新語》之研究 郭象天道性命思想研究

作 者 周翊雯／沈素因

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2009 年 3 月

定 價 三編 28 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

時空之下的身體展演
——《世說新語》之研究

周翊雯 著

作者簡介

周翊雯，2001年畢業於中興大學中國文學研究所，現正就讀於成功大學中文博士班。專長領域為魏晉文學、思想。「身體」的探討是目前方興未艾的議題。而由於身體的塑形必然是自我／外界、主／客、內／外交互融攝後所形塑出的樣貌，而身體又是人之所以為人的最基本單位，因此筆者相信，以身體展演角度觀看魏晉名士的風度，必然可以給予一種微觀的角度，觀看名士們的種種風貌，這也是本文寫作的原因。也期許這本論文的完成，能夠拋磚引玉，讓更多身體相關的論述，進入魏晉風度之中。

提 要

「身體」是人的根本，人之所以「無所逃於天地之間」，便是因為身體的存在，而人也因為身體的存在，必須拘陷在特定的時空之中；人的種種活動，更必須依靠「身體的存有」，主動將自我放置在「現場」，藉著身體場域才能進一步與世界作真正的溝通、聯繫。因此，身體是人生存在的最根本基礎，也是人體驗生存的本質因素。

而魏晉板蕩亂世，對於「身體」的感受力往往更為深刻，身體一方面是存在的基礎，一方面卻又成為痛苦、快樂、不堪、超越……的最根本源頭。「身體」成了他們擺脫不了，既痛苦又快樂、既沉淪又超越的基礎根源。因此，藉由身體現象之挖掘，必能勾勒出魏晉人生動的生命寫照以及自我風貌。

除此之外，魏晉時期的身體展演，相較於先秦兩漢的傳統有非常大的突破。先秦兩漢時期，身體的展現，仍較偏向威儀性質。但魏晉時期的身體展演，卻開始脫離威儀禮教的限制，朝向自我個性的展現。他們的身體，開始由社會化、規範化、倫理化、威儀化的體現，轉而走向獨立化、個性化的情形；身體成為他們在主流體系下所裝置的一具具揚聲高喊「寧作我」的擴音器。他們開始意識到身體主權的存在，身體的符號與表情，都可說是為了體現自我的存在而高蹈展演，所以「身體」在魏晉知識分子的心中，已不純然只是外在的軀殼而已，它已然轉型到可由自我掌控的私有領地。他們也藉著身體，宣示著自我存在的價值與意義。

因此，魏晉士人開始探索身體的可塑性，也借著身體，充分表達出他們的個性意識。他們的身體是多元的，也是豐富的。他們或躁動、或沉靜、或守禮、或無禮、或豪爽、或縱情、或驕奢、或流離、……種種的身體表情，豐富的展演出他們的內心，也勾勒出一個又一個生動的自我風貌；而他們的生命個體，也都清晰地藉著身體展演映現目前。



目次

第一章 緒 論	1
第一節 問題提出與研究動機	1
一、問題提出	1
二、研究動機	3
第二節 研究範圍及旨趣	8
第三節 名詞定義	12
一、「身體」的界定	12
二、「身體展演」之定義	16
三、「時空」之定義	18
第二章 時代背景及時代背景下的身體展演	21
第一節 《世說新語》的時代背景	21
一、戰亂不斷的險惡環境	21
二、價值體系的潰決	23
三、思想及文化的創新	24
(一) 品評人物的風氣	25
(二) 對自然的重視	25
第二節 時代背景下的身體展演	26
一、人物品藻——身體表情的開展	26
二、身體越界——禮與非禮之間的徘徊	33
三、天人關係——自然與身體的交融合合	43
第三節 小 結	52

第三章	壓縮的生命與解壓縮的身體	55
第一節	時間與身體的對話	55
第二節	時間催逼下的身體釋放——縱情縱酒 的身體	61
第三節	身體與時間的拉鋸——養生惜時的身 體表現	70
第四節	小 結	78
第四章	空間之中的身體	79
第一節	空間與身體的對話	79
第二節	自然空間與身體空間的相互啓迪	85
第三節	身體空間的重構與轉換	94
第四節	距離變換下的身體流離	100
第五節	小 結	106
第五章	結 論	109
第一節	個性化的身體經營——寧作我	109
第二節	時空羅網下的身體意義	114
	參考書目	117

第一章 緒 論

第一節 問題提出與研究動機

一、問題提出

「身體」到底是什麼？許多宗教上的衛道者認為身體是慾望、是感官、是一個萬惡不赦的邪惡本源！也有許多的哲學家認為只有精神是永存的，更有許多的哲學家企圖淡化身體的存在事實，例如馬克思、涂爾幹、韋伯等，他們雖然各有曠世的巨著討論著人類的文明發展，和相應而起的生存困頓，但身體在他們的討論中，泰半是以隱而不顯的方式存在。〔註 1〕

儘管這些人看輕身體存在這個事實，但沒有身體，也就沒有個人卻是不爭的事實。若由人的「存在」一事來看，尼采認為存在是一個圓環，在它之中，萬物生生滅滅，週而復始，而人，則是這個輪迴的通道，存在整體就是萬物鋪就的、以生存為過程的圓環。〔註 2〕且不論尼采如何看待「存在」這件事，但「存在」必須依靠「身體」這個實體使其具體化是無庸置疑的，就如同尼采說的：「萬物分了又合；同一存在之屋不停地在自建；一切離了又聚，存在之環始終對自己忠實無欺。」〔註 3〕分合離聚構成人存在的事實，

〔註 1〕 見黃金麟著：《歷史、身體、國家》（臺北：聯經出版，2001 年 1 月初版），頁 10。

〔註 2〕 見李鈞著：《存在主義文論》（山東教育出版社，2000 年 3 月第 1 版第 1 刷），頁 144～145。

〔註 3〕 見尼采著，余鴻榮譯：《查拉圖斯特拉如是說》（北方文藝出版社，1988 年出

而「身體」便是分合離聚間的凝結點，也是存在的重要環節；尼采也進一步說：「我就是身體，別無他物。」〔註4〕因此，我們可以說「身體」便是體現「存在」的寓所。人的存在必須依靠「身體」才能具體存有這件事，是實實在在不可否認的。本文並不試圖分析西方的身體理論，但西方的論述卻給了我們另一個思考的方向：身體若是「存在」的體現，那麼，身體是否仍是如此萬惡無赦呢？它既然是人生存的依據，難道真的是該被揚棄的慾望淵藪嗎？

吳光明先生便曾對此提出了質疑，他說：「我們也習慣把思想視為抽象活動，並將身體視為思想的『對象』（object）——這就是柏拉圖（Plato）所說的『質料』（Matter），笛卡兒（Descartes）所說的『延展的物質』（res extensa），沙特（Sartre）所指的『無活動力的即自性物體』（the inert In-Itself）。在這種思考傳統下，在西洋哲學的脈絡中談身體思維，即使不矛盾，也顯得有些奇怪。」〔註5〕因此，「身體」既是存在的本源，在思想上卻又將之視為慾望的、與精神無關的，並以視而不見的態度來面對，如此無疑是落入了一種雙重矛盾的泥淖中。

反觀中國，「身體」的觀念似乎並未像西方一樣，截然與心靈劃分，相反的，在中國身體的論述往往是涉及整個身心的，它也同時是工夫實踐、生存體驗的一項基礎。〔註6〕

再以身體的生成來說，它往往與社會、文化、歷史有著密不可分的關聯。身體必須是溶入社會的。因此，時代、社會、文化、語言的……種種要素，自然而然的會被整編入身。而反過來說，身體也同樣地呈現了一個社會、歷史、文化……的縮影，反映出時代的面貌。另外，身體的生理結構，同樣也影響著身體的構成；這內在與外在的兩者，都成為其有機體的成分，故而，身體在文化的涵養、生理的限制下，任何人都變為「特殊」、「個體」的；它也將受到社會、文化、時代、生理……的種種制約。

而循此理路來說，魏晉時期的身體展現相較於先秦兩漢時期，有著異常

版），頁358。

〔註4〕 見楊儒賓著：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年11月初版），頁14。

〔註5〕 見吳光明著：《莊子的身體思維》。收錄於楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書，1993年3月第1版），頁394。

〔註6〕 詳見下文。

豐富的現象，〔註7〕而如此豐富的身體展演是否具有尚待挖掘的深層義涵呢？這樣的身體展演，所要透露的又是什麼呢？除此之外，我們是否能夠透過探討他們的身體展演，而給予我們理解魏晉文化的另一種思考空間？或者，我們是否能透過身體的角度，去揭露魏晉士人深層的心理內涵，並進而為這些展演身體的名士們塑像？甚至以此深入了解他們的個性以及品味呢？

二、研究動機

以身體展演的進程來看，中國的身體意識，大致以兩種方向作為身體展演的面貌：一種是以「威儀禮容」作為身體展演的依據，而另一種則是以「自然」作為身體展演的表現形式。

以威儀禮容來說，似乎多站在超越身體的慾望的觀點作為身體行為的基準，例如儒家學派中的孔子，便首倡：「克己復禮」（〈顏淵第一〉），而後孟子更提出「養心莫善於寡欲」（〈盡心下〉）或「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能。」（〈告子下〉）以及「吾身不能居仁由義，謂之自棄也。」（〈告子下〉）的論點，他們都認為，身體慾望需要「克」，並且必須居處於仁義之中，否則便是自棄無禮的表現。而荀子也認為，身體必須受到「禮」的潤澤，才能改造人成為一個道德的載體，他說：「禮者，所以正身也……無禮，何以正身？……禮然然而，則是情安禮也。」（〈修身篇〉）所以在他的觀念中，「禮」與「身」是檢束關係，身體必須要依附於禮，才能「正」。此處，他們都點出了要實踐道德，就必須揚棄身體的慾望的牽絆，更需要禮或仁義的導正、涵養，才能夠正身，並擔負重任。

在威儀禮容的觀念驅策下，「禮」成了安定身體、制約身體的權力。人身最後要安居於「禮」當中，以達到「禮然然而，則是情安禮也」的目標，「禮」成為人身的重要骨幹；而在禮與身體的交互滲透下，禮身合一，身體也因此進一步成為禮的載體。在禮的制約下，身體的型態，將以「威儀」（註8）為展現的最終目標。威儀中的身體，不可搖筋骨、動肢節、而是時時處於敬慎的

〔註7〕詳見下文。

〔註8〕「威儀」指的是一種「禮容」的身體觀，乃貴族的儀容、舉止、言語與瞻視。見李建民著：《死生之域——周秦漢脈學之源流》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000年7月出版），第四章第一節。

狀態。〔註9〕而更早於孟、荀的《左傳》也有關於威儀的記載：

文王之行，至今爲法，可謂象之。有威儀也。故君子在位可畏，施舍可愛，進度可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德性可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。〔註10〕

「禮」的身體表現在言行舉止之上，除了言行舉止必須具有威儀的身體外，「禮」更是生死存亡的基幹：「郤氏其亡乎！禮，身之幹也；敬，身之基也，郤子無基。」〔註11〕以及：「夫禮，死生存亡之體也，將左右、周旋、進退、俯仰，於是乎取之；朝、祀、喪、戎，於是乎觀之。」〔註12〕可知，站在威儀禮容的角度來看，身體的揖讓進退、俯仰周旋，都離不開「禮」的規範，甚至個人的生命狀態也與禮息息相關，敗其禮法，則是自取滅亡。

除了禮容的身體外，自然的身體同樣也是身體展演上的重要型態。在中國的思維中，天人合一，一直是思想中的重要命題。而人與天地自然的交融合一，也一直是中國人所企求達到的修爲境界。以醫學來看，古代醫家傳統非但不將身體隔離於大化自然之外，作靜態的定性分析，相反的，他們每從自然環境與個人身體間的互動過程中，來理解身體正常的生理與異常的病因。〔註13〕例如《素問·八正神明論》中的一段話：

天溫日月，則人血淖液而衛氣浮，故血易瀉，氣易行；天寒日陰，則人血凝泣而衛氣沉。月始生，則血氣始精，衛氣始行；月郭滿，則血氣實，肌肉堅；月郭空，則肌肉減，經絡虛，衛氣去，形獨居。

〔註14〕

這段話具體描繪出天候溫寒、與月亮盈虧對身體的影響，人的血氣、肌肉，無一不受到自然界氣候寒溫、月亮盈缺的影響，人體的四時脈動，也隨時因

〔註9〕見李建民著：《死生之域——周秦漢脈學之源流》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000年7月出版），頁159。

〔註10〕見左丘明原著，王守謙、金秀珍、王鳳春譯註：《春秋左傳·卷九·襄公三十一年》（臺灣古籍出版社1996年10月初版一刷），頁1510～1511。

〔註11〕見左丘明原著，王守謙、金秀珍、王鳳春譯註：《春秋左傳·卷八·成公十三年》（臺灣古籍出版社1996年10月初版一刷），頁958。

〔註12〕見左丘明原著，王守謙、金秀珍、王鳳春譯註：《春秋左傳·卷十一·定公十五年》（臺灣古籍出版社1996年10月初版一刷），頁2078。

〔註13〕見蔡璧名著：《身體與自然——以《黃帝內經素問》爲中心論古代思想傳統中的身體觀》（臺北：國立臺灣大學，1997年4月初版），頁323。

〔註14〕見《黃帝內經素問》（上海：上海商務，1965年出版），八正神明論。後文關於黃帝內經之引文，皆由此書引出，故僅註篇名，不另行作註。

應大化流行的韻律而變化。因此，《黃帝內經》中也常云「謹奉天道」（〈素問·五運行大論〉）、「法天則地，合以天光」（〈素問·八正神明論〉）、「法天則地，隨應而動」（〈素問·寶命全形論〉）、「補瀉勿失，與天地如一」（〈素問·脈要精微論〉）、「代不可代，時不可違」、「養之和之，靜以待時」（〈素問·五常政大論〉）……等等主張，認為不論治病或養生，甚至是平日的作息規範，都應配應時序、節氣，以符合天地自然。可知，在中國的身體觀念中，身體與自然有著密切互動的關係。

在思想上，也有許多關於身體與自然的論述，例如道家學說，對於身體的觀念，即偏重於回歸自然。《莊子·知北遊》〔註15〕中有一段記載：

汝身非汝有也，汝何得有夫道……是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；孫子非汝有，是天地之委蛻也。

當中認為，人（汝）和身的關係，須透過天地（道）才能加以解釋。人之所以生所以死，都是天地之化的結果。所以莊子在〈養生主〉中也說：「適來，夫子時也，適去，夫子順也，安時而處順，哀樂不能入也。」人身是有限的存在，因此，人的生死來去，也都只是造化流行所造成的。故而莊子強調安時處順，認為要冥然與造化為一，如此才能跳脫哀樂、得失、生死……等種種罣礙。

而在老子的觀念中，身體也必須隨順天地，後其身、外其身，以達到與天地自然合一的境界，例如他說：〔註16〕

天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生，是以聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私邪，故能成其私。（《老子·第七章》）

老子此處同樣認為身體必須要與物同歸、無為於身，如此才能如天地一般長久。

大抵說來，儒家較偏向威儀禮容的身體，〔註17〕他們重視身體在當下的表

〔註15〕見郭象註：《莊子》（臺北：藝文印書館，2000年12月初版五刷），頁407。後文關於莊子之引文，皆由此書引出，故僅註篇名，不另行作註。

〔註16〕見王弼註：《老子註》（臺北：藝文印書館，1975年9月三版），頁16。後文關於老子之引文，皆由此書引出，故僅註篇名，不另行作註。

〔註17〕例如孔子所說的「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動（12~1）」，視聽言動都必須合宜，如此便可展現「君子有九思」的禮：「視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思靜，疑思問，忿思難，見得思義（16~10）。」合宜的感官展現，即是人做為主體的價值活動。

現，身體必須合乎禮義道德，在現世中展現身體的意義。〔註18〕而道家則較偏向自然的身體，他們重視身體的體道性，企求使身體向無限時空的道回歸。

但威儀禮容的身體與自然的身體，並非是絕然二分的兩種不同型態。相反的，此二者還有交融的可能，例如漢代的身體觀念，除了禮容的身體外，身體觀念也開始由禮容的身體走向了數術化、天人化的路線。〔註19〕例如《淮南子·天文訓》中所說：

天地以設，分而為陰陽。陽生于陰，陰生於陽。陰陽相錯，四維乃通，或死或生，萬物乃成。蚊行喙息，莫貴於人，孔竅肢體，皆通於天。天有九重，人亦有九竅。天有四時以制十二月，人亦有四肢以使十二節。天有十二月以制三百六十日，人亦有十二肢以使三百六十節。故舉事而不順天者，逆其生者也。〔註20〕

在這裡，透過陰陽之氣的感通，身體得以順乎天地自然，達到生生之厚、萬物同一的境地。而董仲舒在《春秋繁露》〔註21〕中，也對天人合一的關係有類似的說法，他說：

人之形體，化天數而成；人之血氣，化天志而仁；人之德性，化天理而義。人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時。人生有喜怒哀樂之答，春夏秋冬之類也……天之副在乎人。人之性情有由天者矣。（〈為人者天〉）

身之有性情也，若天地之有陰陽也，言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。（〈深察名號〉）

可知，在漢代的自然觀中，已然將身體宇宙化，並與天相連，形成一種身形遙契於天的情形。不過，儘管當時的自然觀將人提升到與天相符的境地，但是這種天人感應的背後目的，乃是為了將「君臣、父子、夫婦」等人倫關係進一步強化，例如《春秋繁露》中說的：「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰

〔註18〕例如儒家每言：修身、安身、致身、正身、守身、反身、敬身、尊身。孟子也言：「反身而誠，樂大焉」，他肯定身體的完成和人的完成是一致的。

〔註19〕見李建民著：《死生之域——周秦漢脈學之源流》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000年7月出版），第四章第一節「從禮容的身體到術數的身體」。

〔註20〕見劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997年1月北京第2次印刷），頁126。後文關於淮南子之引文，皆由此書引出，故僅註篇名，不另行作註。

〔註21〕見董仲舒撰，凌曙注：《春秋繁露》（北京：中華書局1991第一版）。後文關於春秋繁露之引文，皆由此書引出，故僅註篇名，不另行作註。

陽之道。君爲陽，臣爲陰；父爲陽，子爲陰；夫爲陽，妻爲陰。」（《春秋繁露·基義》）、「不當陽者臣子是也，當陽者君父是也。故人主南面，以陽爲位也。陽貴而陰賤，天之制也。」（《春秋繁露·天辨在人》）在這裡，天人關係與倫理規範作了結合，漢朝人運用陰陽、天人等說法，更加鞏固了社會人倫的禮制，固若金湯的保護了忠孝仁義等信念；同時也使得社會制度、倫理關係、現實秩序……，都必須與天同構。

在這樣的情況下，爲了達到天人相類的目的，反使得人不論動靜喜怒、情感意志、肉體與精神……，都必須符合於天，因爲「人副天數」、「身猶天也」。如此，人也就受到「天」的制約；形成了陽貴陰賤、君貴臣賤、夫貴妻賤、人符天意，逐漸架構出一條不可踰越的主從、上下之藩籬。

因此，儘管漢代人認爲身體是宇宙的縮影、宇宙是人的擴大，但他們天人合一的數術觀，最終目的仍在於爲現實統治者服務。而將人倫規範與天地陰陽相結合，反而使得人倫規範成了極度強化、不可動搖的羅網，拘陷著身體的一切，因此，對於真正屬於自我個性的身體展演仍是有限、並且是尙待開發的。

到了東漢時期，天人關係的說法開始受到動搖，人們開始對天人關係間所架構出的制約力量、緊張關係以及連帶產生的濃神祕色彩感到質疑。因此，逐漸引起了反對的聲息。首先提出異議的，便是王充的《論衡》，他在《論衡》中認爲天、地、人都是自然的一部份，天並不具有任何賞善罰惡的性質，也無法規範控制人的行爲，他說：「〔註22〕」夫天道，自然也，無爲。」（《論衡·譴告篇》）、「自然無爲，天之道也。」（《論衡·初稟篇》）、「天道無爲，故春不爲生，而夏不爲長，秋不爲成，冬不爲藏。陽氣自出，物自生長；陰氣自起，物自成藏。」（《論衡·自然篇》）王充認爲，自然界的萬事萬物都是「自生」、「自長」、「自起」、「自藏」，並不受到「天」的支配與控制。因此，天對於自然界的萬物也都是不作任何干預的。這樣的說法，化解了天絕對崇高的地位，也解開了天人之間主從的關係，更消除了天人之間緊密結合的張力。

而這樣的解構，儘管尙未達到全面的地步，但卻已爲魏晉時期身體的展演作了先聲。

因此，魏晉時期，一方面承續了威儀禮容的身體以及自然的身體，但另一方面，卻也有了豐富身體展演的創新。

〔註22〕此處所引王充之《論衡》，均轉引自李維武著：《王充與中國文化》（貴州人民出版社，2001年10月第2次印刷），第二章「王充的自然觀與中國文化」。

以創新而言，魏晉時期，天人關係以及禮容的身體，更面臨了嚴重的考驗，甚至是雙重崩解的命運。〔註23〕時局的動盪，戰亂的不斷，使得社會上人人自危，而政治上卻又面臨執政者高喊禮教但實際上卻又不斷地鬥爭奪權。知識分子們看清了這一切的虛假後，轉而反璞歸真，企圖回到純真、人性解放的自由世界。故而也使得「人」的觀念相對提高；不再願意受到禮教與天的拘束，就如同萬繩楠所說的：「人、人才、人謀、人性、人的創造力代替天走向前臺，是這個時代特有的現象。它表現了人的自我意識的覺醒，文化上曙光的來臨。」〔註24〕因此，禮教的受到懷疑、天人關係的崩解，都促使了個人意識的覺醒。故而在魏晉亂世中，身體展演的方式，反而有了多元化的方向，他們的身體綻放出自我的情志，禮法、天志再也不能夠完全拘陷他們的身體行為。他們的身體只為自我的情性而展現。

而以繼承而言，魏晉時期的身體觀，亦重視自然以及禮容的身體。〔註25〕

不論創新或繼承，都可以明顯看出魏晉時期的身體發展的豐富表現，而身體的形態也無疑是生動多樣的，或躁動、或沉靜、或守禮、或無禮、或豪爽、或縱情、或驕奢、或流離、……種種的身體表情，豐富的展演出他們的內心，也勾勒出一個又一個生動的自我風貌。

因此，儘管這段時期，是中國歷史上的黑暗年代，但卻也是一個身體展演爆發的年代，而這也就是本文的研究動機。

第二節 研究範圍及旨趣

儒家禮教或是天人關係，在禮容與天人關係的雙重崩解下，懷疑精神以及自我個性的展現，開始瀰漫在整個魏晉南北朝。儘管在當時，這些原本屬於主流地位的傳統思想在人們的心中仍留有一抹餘溫，但在懷疑精神的審視下，這些思想不斷地受到批判、也不斷地受到整合，它們不再是唯一的思想主流，甚至逐漸成為一種邊陲論述，對於身體展演的打造以及生成，也不再

〔註23〕 萬繩楠在《魏晉南北朝文化史》一書中，曾提出「天人關係的顛倒」以及「對禮法的否定與對人性的追求」等觀念，當中即說明魏晉南北朝時期天人關係與禮教的衰微。

〔註24〕 見萬繩楠著：《魏晉南北朝文化史》（臺北：雲龍出版社，1995年6月初版），頁32。

〔註25〕 詳見下文。

具有主導的地位了。相反的，身體展演的形塑，也因為這些思想的衰微、框架的逐漸瓦解而有了空前的發展。而思想、行為、以及社會風氣、價值觀念……的改變，往往也直接影響到身體的展演，並和身體行為的呈現有著密切的關係。例如魏晉時期對「自然」的重視，不論是棲居山林或是擬身自然，這都影響了身體的展演。而當時對生命的留戀，對死亡的恐懼，也往往使身體有了不同於以往威儀、禮教的身體呈現。

除此之外，時代背景以及社會氛圍往往也塑造了身體展演的模式。例如魏晉時期的戰亂動盪，以及政權不斷地遷徙，人民不斷地流離，身體處在流離聚散的境況之下，便突顯了「距離」的橫亙、空間的錯置，而這也在在影響了身體的展演。而當時對「美」的重視、對「個性」的企慕……，這些都影響了身體展演的各種形姿。

因此，每個身體雖是獨立的個體，但是卻又無可避免的受到思想、文化、社會、經濟、國家、時代……等等影響。就身體的生成而言，它自然包括一個生物性的存有以及一個文化性的成分在內。〔註26〕故而，儘管魏晉人的身體大多仍以呈現自我個性為主，但卻往往受到當時的外在大環境的制約影響，多重層次的深度浸透後，才逐漸形成他們的身體生成。〔註27〕就如同黃金麟所說的：「就身體的生成來說，它自然包括一個生物性的存有以及一個文化性的成分在內……因為當身體的生成不單牽涉到一個生物性的存在，還牽涉到文化性的區辨和認定時，各種政治和社會的任意就能滲入身體的建構過程中……」〔註28〕以此理路來說，身體展演的發展，便宣示了一個思潮背景，而當代的思潮、文化之架構，往往也因為身體的展演而有了展示的空間。所以由身體的展演，往往可以看到外在世界的縮影，而外在的現實，同樣也顯影在身體之上，因此，兩者是相互影響，相互滲透的。

除此之外，「時空」是拘限人的最直接因素，探討「人」必不能忽略時空

〔註26〕 見黃金麟著：《歷史、身體、國家》（臺北：聯經出版，2001年1月初版），頁5。

〔註27〕 此處的「身體生成」，並非意味身體生物性的誕生或創造，而是指在肉體既存的情況下，因為政治、經濟、社會、國家、思想、文化……等外在的變革，直接或間接的加諸身體之上，從而使身體行為、模式或思維等，因應其衝擊而產生的創新與再造。見黃金麟著：《歷史、身體、國家》（臺北：聯經出版，2001年1月初版），頁3。

〔註28〕 見黃金麟著：《歷史、身體、國家》（臺北：聯經出版，2001年1月初版），頁5～6。

的限制，就如同卡西勒所說的：

我們只有在空間和時間的條件下才能設想任何真實的事物……在世界上沒有任何東西能超越它的尺度——而這些尺度就是空間和時間的限制。在神話思想中，空間和時間從未被看做是純粹的或空洞的形式，而是被看做統治萬物的巨大神秘力量；它們不僅控制和規定了我們凡人的生活，而且還控制和規定了諸神的生活。〔註29〕

可知，空間和時間，是一股無形而巨大的力量，萬事萬物都逃脫不了它的羅網。而人之所以受到時空的限制、體會到時空的概念，很大的原因便是因為身體的存在；因為身體的存在，讓人不得受制於時空的框架。就時間來說，它有著迅疾變動的特性，卡西勒也曾對時間提出自己的觀感，他說：「它（時間）不是一個事物，而是一個過程——一個永不停歇的持續的時間之流。在這個事件之流中，從沒有任何東西能以完全同一的型態重新發生。」〔註30〕因此，在時間之流中，沒有一個東西是永恆的，萬事萬物都在時間的見證下，不捨晝夜的迅疾改換。

而人類對時間的知覺，除了透過計時器刻度所量化的「時鐘時間」外，主要是來自於對空間變化的察覺，因為它們都是時間的載體。〔註31〕因此，空間往往也因為時間的流經而有所變化。除了呈現時間的流動之外，空間也是人生存於世所直接面對的；它就如同時間一樣，我們每天在其中生活、流動與呼吸。任何的群體行為與個人思考都必須在一個具體的空間內才得以實踐。然而空間絕不是一個價值中立的存在或是人們活動的背景，它一方面滿足人類遮蔽、安全與舒適的需求，一方面更展現了人們在某時某地的社會文化價值與心理認同。〔註32〕

魏晉之世，乃中國歷史上的多事之秋，風雨飄搖、旦夕無常。不論政治、社會都歷經了兩漢以來所未曾經歷過的黑暗時期。在這種情形之下，戰亂、死亡的頻仍出現；流亡遷徙的不絕如縷，更深化了時間、空間在心理上的不定性。

〔註29〕 見恩斯特·卡西勒著，甘陽譯：《人論》（臺北：桂冠圖書，1997年11月再版四刷），頁63。

〔註30〕 見恩斯特·卡西勒著，甘陽譯：《人論》（臺北：桂冠圖書，1997年11月再版四刷），頁73。

〔註31〕 見李清筠著：《時空情境中的自我影像——以阮籍、陸機、陶淵明詩為例》，（臺北：文津出版，2000年10月一刷），頁57。

〔註32〕 見畢恆達著：《空間就是權力》（臺北：心靈工坊文化事業，2001年6月初版一刷），頁2。