

東海大學哲學研究所碩士論文

指導教授：譚家哲博士

論西方哲學對身體看法之轉變

( On the transformations of the viewpoints of the body in Western Philosophy )

研究生：胡志強

中華民國一百年六月

## 摘要

本論文題目《論西方哲學對身體看法之轉變》，主要以西方哲學中四個時期作論述。其中有古希臘時期、中世紀時期、笛卡爾時期以及弗洛伊德時期。在這些時期的人們，各自提出對身體之看法。有的認為感官是真實，有的則認為感官是虛假，於是在追求真理的過程中，為我們一一揭開身體的真與假之面紗。

在古希臘神話時期，主要是論述古希臘人的宇宙觀與身體之關係。透過哲人赫西俄德，明白他們對身體勞作與面對天地自然諸神的關係。另外，神話中的狄俄尼索斯（Dionysus）如何以酒醉的方式面對世界，及如何以酒醉的身體和理性思維作對抗。再來，還有體育運動之裸體，如何喚醒農耕豐收等等。

中世紀時期的身體意象是上帝，此章論述上帝之三位一體，為何上帝的身體是三個又是一個？並且討論人類原罪的身體、救贖的想法，惡的源頭等等。由上帝無限之身體，分析「無」之概念。由耶穌的身體，分析為何「道」在人的身上而非上帝之處。

笛卡爾時期，主要是分析「我思·我在」的哲學理性意涵。討論甚麼是「我思」，它如何在笛卡爾哲學中構成真，並以理性之姿反對外在感官之真實，以及為何沒有客觀事物之真實，一切只是心靈之意念而已。在此我們發現，唯有主動之意志才是自由，其餘皆為身體之桎梏。

最後一章則是討論弗洛伊德對潛意識之發現。在這章節中，我們明白弗洛伊德把一個身體的我，分成三種人格的我，一是潛藏在本我（id），另一種是接近外部現實世界的自我（ego），再一種是由外部世界形成之道德力量反控回來的超我（super-ego）。由此我們發現身體只不過是潛在本能欲望所構成的東西，並且被動的完成由欲望所驅使的任務而已。

綜合以上各時期對身體之看法，讓我們明白西方哲學在這些時期，對人的身體精湛之想法，也幫助我們在生活中，對自身的身體有更多不同的思考與理解。

關鍵字：胡志強、身體、希臘神話、中世紀、笛卡爾、弗洛伊德、性與死亡。

## 前言

身體，獨一在日常中實踐了生命。每天早晨起床，我感受幸運無比，因為身體並不是在病床的惡夢之中，與此相反，卻是獲得了重生的一天，這樣的感受是如此真實而且美好。這一次的論文之所以選擇「身體」作為研究主題，確實是因為我認為生活的此刻是真實，這樣的真實本身就已是好。而人活在這世界，正是以其獨一無二的身體來體驗生命真理。

1999年12月30日，我因肝膿瘍入院。身體經過麻醉、手術、縫合、吊點滴、入針插管、定時吃藥等等過程，休養一個多月，逐漸康復，爾後出院。如此的身體經歷，讓我深刻感受到身體的奧妙。這奧妙對我所展現出的身體實相是，此身既是我又不是我，它像是一物品，可以切開分割，又重新組合。但它又不完全像物品一樣無生命，它會感受與思維。我困擾著自己到底是什麼？我又是為何而來？為何身體會有疾病、痛苦、甚至消失等等？腦袋裡總是浮現詩句：「未曾生我誰是我，生我之時我是誰，來時歡喜去時悲，合眼朦朧又是誰。」（清·順治皇帝〈讚僧詩〉）這樣的詩句確實完全反映出我的處境，但並沒有回答我真正的問題。對於未來，不論我努力或不努力，它似乎並無區別，一切只是虛空一場，生命於是變得焦慮不安。

2004年4月，父親罹患咽喉癌，經過手術把完整的咽喉從體內切出。護士拿著與身體分開的器官，讓家屬過目，散發血熱腥味的咽喉。就像連根拔起的老樹，油滋滋呈現在我們眼前。父親雖是保住性命，但已失去聲帶，再也不能開口說話、吹笛和唱歌（吹笛和唱歌是父親最喜愛的娛樂）。曾經是撐起整個家庭重要經濟的支柱，在未退休的年紀突然病倒，而家裡所有的辛苦積儲，全都拿出當作醫療費，父親對我說：「一切是夢」。

2006年6月21日下午3時半，29歲健康年輕的小弟，早晨上班時叫不醒，送到醫院住了五天，身上插滿管子，病床圍繞各種機器，他就是以這樣的身體形式維持生命。但眼睛不曾張開看爸媽、嘴不會對兄弟姐妹說話、任憑妻兒在旁呼喚也無動於衷，最後因細菌感染，在醫院的病床上過世。醫生面無表情的輕鬆拔除管子，小弟就這麼平靜地走了。那一刻，他的身體呈現在我眼前，確實是與某種東西分開，再也無法如同我的身體，可以重新組合而來。也不像父親的身體，可以摘除某個體內器官而活。妻子哭昏了醒來繼續悲泣，母親缺水的浮腫眼眶和乾裂的唇，佈滿細細的血絲。面對眼前的空茫，父親喃喃自語，我再次聽到：「一切是夢」。

我並不相信這一切是夢，我只知道這一切如夢，如夢就是與夢相似，但並非夢本身。換言之，生活仍有真實。我帶著無時無刻都過敏的身軀，無端就會激烈疼痛的癒合傷口，充實地過每一天，這樣的感受並非夢。

每天早上，當身體清醒之際，我試著去感受。耳朵總會聽到一些聲音，這些聲音由小而大，由遠而近，模糊而逐漸清晰，它們有各種聲音，如：摩托車引擎聲、菜車叫賣聲、運動人的交談聲、狗與鳥的叫聲等，種種的聲音出現奇特的空間感，它們相當真實而且就在我耳邊。接著我轉動舌頭，潤濕那乾澀與微苦的口腔，感受微漲的膀胱，並睜開雙眼，朦朧的東看西看，適應房內的光線。然後習慣性在床上伸展腰椎與手腳，深吸一口氣，吐出一口氣，下床開始走動，進到浴室小解，對著鏡子看看自己，之後刷牙盥洗。除非天氣異常變化使得身體不舒服、過敏或疼痛等，我才會花更多時間慢慢適應這些症狀，否則我就是這樣習慣的行動著。這些平常的身體行動，讓我覺得熟悉以及平靜，不必費心思就可以輕易把它做好，心情是如此踏實，這一切的日常生活狀態，對我而言真實無比，並非純然是夢。

在生活中，我慢慢的察覺，人活在這世上是真實，這樣的真實是須要靠著身體實踐而得。身體是一完整之身體，它包含物質與精神、現實與非現實的交融，這兩者同屬真實，並且不可分割。中國古人在使用身體之時，並非西方的軀體（Body）之概念。我們在一般日常生活當中，仰臥起坐、吃喝住行、生兒育女等，其實只要使用「體」就已足夠，事實上是不必用到「身」。一旦用到身，其實就已是生活層面上有所提昇，是要更深入的感受生活當中鮮活之真實，所以才使用「身」的思維。而「身」在此是包含了形、氣、神一體貫通於道的想法，於是重視「修身」。

我們知道，人與人之間的不同，首先是我與你的身體各自獨立，在還未談及精神、思維、觀念等之差別時就已是不同，人們在表達思維的時候，也是直接透過身體姿勢、說話發聲等行為舉止而展現。中國儒家認為君子是身心如一，孔子在談論子產的時候，說他具備君子的四德：「其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」這樣的四德也就是身體實踐其所思而得。

我們要明白一個人，不是只聽他當下「說」了什麼（「說」是「思維」的表現），或看他短時間「做」了什麼（「做」是「身體」行動之表現）。而是把兩者綜合起來作恆常的判別。有時候，他當下如此說但並非如此作，如果他當時真的如此作，而往後日子之所為，也繼續如他所說一般，並且其態度是恭敬謙誠，所作與所說的都始終一樣，那這人就已是身心如一了。相反，有時候人們在當時的

行爲舉止是如此作，但並非代表他一向是作如此思考，要看他所持續之最終目的，是爲己私欲還是爲眾人之益。人的某些身體習性，在自然傾向中會主導自己。於是綜合身與心兩者作長時間之觀察與反省，才可能對人有更完善之理解，達到人與人之和諧境地，而這方法須由反省自己的身與心開始。要找到身心之平衡，必須時時刻刻細微觀察在日常生活中，心境之轉變與舉止之態度，能夠如此做，就已踏實的表現出對平常之思，體驗真實。「日常」就是每一人在每一天的身體習性與思維習性的恆常中，發現真實。於是，再也沒有一個真實之實體，是單純離開此身於日常生活中而真有所得。

每一個人會因身體的經驗感受不一，而影響了思維想法，例如身體的缺陷就會改變存在形式的思維。於是當身體經歷不同於他人之時，即便某一想法對他而言是好，他不一定會接受，或即便一想法是壞，他也不一定會拒絕。因此身體的經驗感受是可以決定思維；同樣的，一思維之想法，也會主導身體之行動，然而不論是身體影響了思維；或是思維影響了身體，無可否認，這兩者不可能把它們切割而作單方面討論，或堅持認爲那一個才是在先或本質性的影響另一者，否則只會加深對立的局面。人活在這世界上，正是以其獨一無二的身體感受世界，並且以此身來實現自身之理想。身體含納了兩者，是感受經驗也是理性思維，因此身體值得我們好好的對待。

當我們在談論身體的真實之時，通常出現的不同想法。第一種認爲，我們所生活的世界即是真實，除此之外，別無真實，再沒有另一個世界，是獨立離開此現實之世界，而構成另一個真，這種世界觀是現實（並非日常）與效用的。

第二種即認爲我們所存在的世界並非真，因爲我們所存在的世界並非永恆，它變動不已，並且一切皆會腐朽，所以無法構成永恆真理。因此有一更真的真理是獨立於我們的世界之上，我們暫且稱它爲宗教的世界。

再一種則推崇理性至上，例如：理形、實體、我思等等，並且認爲只有純粹的理性、意識、精神、思維等才是主導人之真實。一個人之所以真實是因爲他有理性，而他的身體如果不受欲望所控，一切聽從理性，他就不會判斷錯誤。柏拉圖認爲，理形與數理世界才是真實，經驗世界是理形界之模仿。亞里斯多德則以爲：「人是理性的動物」，只要有理性就是人，否則就是野獸。笛卡爾則說：「我思故我在」，精神思維才是真正的我，肉身之經驗也只是夢境，所以排斥身體一切感官。由西方哲學史的脈絡看來，我們最終發現，它把人的身體與精神一切爲二，永遠的二元對立，不可能和諧交集。身體在西方哲學而言，就是人類最大的猛獸，它有強烈的慾望，難以收伏。如果人類不好好發掘理性以控制身體，只會

讓身體物慾橫流、墮落沉淪，於是努力發掘純粹的知（存有之知），變成人類理性最高之真實。

小時候我非常愛發問，母親了解我的發問，其實不只是純粹爲了求知，也不只是純好奇，更不只是爲了吸引母親的目光，有時是爲了發問而發問。母親知道我發問還有一目的，就是想玩這東西。換言之，我除了以上的眾多思維之外，我還想以自己的身體，操作這東西，以遊戲的方法參與並且體驗當中。母親經常爲我的問題而傷透腦筋，如果不知如何回答，她就把我所問的東西放在我手上，讓我自己體驗。如果無法讓我拿在手上的東西，她就操作給我看，如果連她也無法操作的東西，她就陪我靜靜感受，或說一些故事給我聽，甚至有時經常是她自編。她的故事有時候是恐怖，令我膽戰心驚，但無論多恐怖，最後總有一個比這恐怖更大的善良制伏了邪惡。然而使我不再害怕恐怖，不是因爲故事中更善的力量制伏邪惡，或是知道這故事本身的虛構，而是當我整個身體鑽到母親的懷裡，母親用慈愛溫暖的雙手擁抱我的時候，這才讓我感到心安。這樣的身體互動形象，就是慈母的鮮明形象，我無法分別身體的那一個部份純屬精神世界，或那一個部份純屬經驗物質。這樣的身體記憶對我日後影響很大，不論我遭遇多大的困難，總覺得有一個慈愛的重心在支持我，這慈愛並非神靈，而是母親的形象，這樣的身體形象是永恆的在。

有關身體形象的問題，在西方的藝術領域表現得最爲突顯，人們經常爲身體、裸體、色情、神聖與世俗等等爭論不已。西方藝術有其身體形象之傳統，也因此而有諸多不同的論述，爲了想知道西方是如何看待身體，對身體之見解又是如何鋪陳與表達，所以開始探求西方的身體源頭與脈絡。

本論文在討論身體之真實的時候，主要以幾個分期的方式進行，第一章古希臘時期，所討論的是古希臘神話時期的先民，如何以宇宙神話的形象方式，明白現世身體的處境；或是人們如何重視身體之運動，以達到明白生命本身，可以爲自己所動，而並非來自他物之推動等。第二章所探討的奧古斯丁與中世紀，主要是討論在這段漫長時期，身體如何逐漸由宇宙諸神之身體形象，慢慢演變成獨一的上帝形象，此階段人們突然發現了上帝之形上獨一，於是立即把身體判爲有罪的世俗形下之物，身體的負罪概念在此時建立。第三章之笛卡爾，主要是探討「我思」之論證，最終爲身體感受與理性思維一切爲二，並且認爲唯有理性思維才是最高者。第四章所討論的弗洛伊德，則把身體看成是爲種種欲望之達成，是身體欲望構成了生命之本質，不是理性思維，人類是本著種種潛在之欲望思維世界。在論文中，我也試圖探討中國古人對身體之看法，與西方略作一些對照，希望從互相的參照之中，看到身體之各個面相，並且得到更能啓發我的問題答案，也期

待分享給更多關心身體課題的朋友。

## 研究方法

本論文之研究方法主要是以西方哲學史分期之方式進行，一共分為四章，每一章各有三小節，以此形式完整本論文之結構。除了閱讀哲學原著之外，也盡量參考其它學者的觀點，以彌補理解之疏漏。

關於身體的論述，西方的學者討論諸多，除了哲學上討論身體，還有藝術中的身體、性或性別的身體、社會中消費的身體、醫學與疾病中的身體、勞動的身體、暴力與恐怖、或者是死亡的身體等等，這一切都構成一個龐大的身體觀。

雖然如此，本論文還是以西方哲學史之脈絡，作縱向的推進。至於哲學之外的其它橫向的身體之論述，並未一一納入並作討論，這是本論文之限制所在。然而本論文之可貴在於，以古代中國對身體觀法之比較，以及個人之體驗作了趣味之分析，以增加本論文之可讀性。

本論文主要是想借由身體的論述，鼓勵大家從日常生活中，發現美與真理，並且找到能安身的位置。人應該明白自身，並生活在詩情畫意的真實之中，而身體就是在日常中，實踐生命與幸福的所在。

## 目 錄

摘要	I
前言	II
研究方法	VII
目錄	VIII
第一章 古希臘神話時期與希臘時期	1
第一節 赫西俄德的古希臘神話時期——宇宙神話與身體	1
第二節 狄俄尼索斯——酒醉迷狂之身體	10
第三節 體育運動與希臘時期之城邦	14
第二章 中世紀時期	21
第一節 上帝之身體論述	21
第二節 奧古斯丁——原罪的身體	28
第三節 奧古斯丁之惡	41
第三章 笛卡爾時期	50
第一節 我思故我在之思維	50
第二節 上帝比日常真實	59
第三節 夢境之軀	68
第四章 論弗洛伊德對身體之看法	73
第一節 意識與潛意識	73
第二節 自我與本我	80
第三節 兩種本能	88
結論	99
引用及參考書目	105
感謝辭	112

# 第一章 古希臘神話時期與希臘時期

## 第一節 赫西俄德的古希臘神話時期——宇宙神話與身體

在赫西俄德的古希臘時代，對於宇宙生成的瞭解不同於先蘇時代的哲學家。這時代對於宇宙與人生問題的理解，大部份都透過神話，人們也因此為心中的神祇，設立大大小小的神殿，並且在神殿內舉辦各種的宗教活動。在古希臘時期，宗教活動幾乎主導著人們的生活方式，人們對於萬物的崇敬心<sup>1</sup>，也都來自神話宗教裡的教導。神話的世界是處處充滿神靈，天有天神、地有地神、水有水神、火有火神、風有風神，也有四季之神掌管四季時序變化、有愛神掌握人的情愛慾望等等。

身體立於這樣充滿神靈的世界，人心可以安定而且充滿崇敬，因為不論遭遇再大的生活困境，身後還有許多的偉大神祇可以幫助人類。只要人類有崇敬心便可，因為面對一個個力量在我們之上的神靈，也只能選擇崇敬，不論這神靈所為是否德性。再者，充滿神靈之世界，至少讓古希臘人知道了一個事實，人是有限的，人不可能如同神靈一般有無窮盡之能力，藉由此規範人類的狂妄自大。另外，亦讓人們知道，世界不只是現實。因為在現實背後，有另一更真之實在，此實在是不讓人心落於現實之中，也是清楚地告訴人們，人不可能只是現實。另外，神話世界的誕生，是渴望人的神性之提昇，因為有一個世界與人之世界相仿，但它更自由更快樂，人可以提昇現狀，並向這個神靈世界學習，把神聖引到生活當中，人就可以得到真正幸福<sup>2</sup>。

古希臘人以為，宇宙的生成是自然而然，自然而有。宇宙原本是混沌一片，這混沌的名字是——卡厄斯（Chaos）。它無性別、陰暗、看不見、摸不著、昏亂、

---

<sup>1</sup> 柏拉圖之前的古希臘人，把崇敬神靈看成是維護人類世界的重要事物。換言之，崇敬就是美德。試圖超越神祇是不敬之舉，宗教裡的某些儀式或禮節，是約束人類，不讓人自傲狂妄，遵守儀禮就已是崇敬之表現。古希臘人並非因為懼怕神靈才產生崇敬心，反而是因為擔心人類傲慢，所以才把崇敬神靈當作美德。不同於柏拉圖時期，認為正義才是美德，也就是人要為崇敬所做的一切事就是努力實踐神靈所要求人類正義一事。一切的正義都有其法律依據，順從法律或城邦律法就成了正義之舉。一旦做到了正義，便已是崇敬。然而中國古代聖賢，在教導百姓以及君王時，是教人敬祖先、敬天地，是要人懷緬祖先，飲水思源，或是感謝無私天地的滋養。另外，孔子也教人「敬鬼神而遠之」。單就以上這種種心情，一是敬祖先、二是敬天地，三是主動遠離之心情，就已是讓人獨立於神靈信仰與法律依據而存在之美德了。

<sup>2</sup> 酒神狄俄尼索斯（Dionysus）就是古希臘人崇敬的神祇，並且經常舉辦祂的慶典，把祂的神聖性引到現實生活當中來。

無邊無際，是無盡的黑夜而且含藏一切。混沌自我繁殖，生出了一個母體（大地），它的名字是——蓋婭（Gaea）。蓋婭開始向上向下生長，向上隆起形成凹凸有致的地面與高山，地面上有樹木，圍繞山群有豐沛的海水；向下凹陷形成地下世界，濕潤陰暗。地面上的形象是形狀清晰、乾淨明亮；而地底下的形象則是隱暗不明。蓋婭是萬物之母，或說她是萬物之物，一物繁衍出所有眾物，雖是卡厄斯以厄洛斯（Eros老愛神）<sup>3</sup>的推動力所生出，但蓋婭卻是以自身的力量從卡厄斯那裡生出，她仍有主動力量，並非完全被動，她完全不同於卡厄斯。

蓋婭自己也生出了兩個神祇，第一位是陽性特質的烏拉諾斯（Uranus，是天上星空，與蓋婭相反又相合），第二位也同樣是陽性特質的龐多斯（Pantos，是水與海洋）。老愛神——厄洛斯（Eros）使烏拉諾斯、龐多斯與蓋婭結合。烏拉諾斯正面與蓋婭結合，龐多斯從背後抱著蓋婭與之結合。而烏拉諾斯則不斷將體液注入蓋婭體內，原始的天體唯一的活動是性愛，接著蓋婭體內一個個孩子誕生，但卻無法離開體外。這群小孩分別是泰坦神祇（Titans）的六兄弟和六姐妹，以及凶神惡煞的三胞胎獨眼巨人和三胞胎的百臂巨人。

蓋婭想盡辦法，在自己體內製造一把鐮刀，交給最年幼且聰明的克羅洛斯（Cronus），當父親烏拉諾斯再次將體液注入母親蓋婭體內之時，抓起父親生殖器，一刀劃下，天地就此分開，時間與空間出現，世界立刻運動起來，每一個小孩就從蓋婭的身體，撲通撲通地跳了出來。

孕育與創造在古希臘神話是同一件事。孕育與創造本身，雖然有它神奇之超越性，但並非是一件純然神聖或至高之事，因為其中含有野蠻與殘忍，如同烏拉諾斯野蠻的壓在蓋婭身上，或克羅洛斯闖割自己的父親烏拉諾斯等等。創造與孕育本身雖非神聖，但所創造的眾神，都有其不朽與力量無限大之神聖性。卡厄斯（Chaos）、蓋婭（Gaea）、老愛神——厄洛斯（Eros）、烏拉諾斯（Uranus）、龐多斯（Pantos）等，雖然都是孕育和創造天地萬物的眾神，但是其神聖性如果與宙

---

<sup>3</sup> 老愛神——厄洛斯（Eros）是宇宙中純粹一股動力和生命力，祂如同蓋婭，從卡厄斯中湧現。厄洛斯是中性性別，以白髮蒼蒼的樣子，現身於世。祂是宇宙最原始的愛，因為沒有性別之分，所以是原始，祂是一宇宙原始的驅動力。不像後來誕生的女愛神——阿芙柔戴蒂（Aphrodite）、小的男愛神——小厄洛斯或邱比特（希臘名是eros，羅馬名是Cupid）。阿芙柔戴蒂是愛的力量本身，只能使自己愛上別人，或讓別人愛上她，可是卻不能讓別人愛上他人；可是小厄洛斯則是可以利用他的金箭或鉛箭（實事上是利用祂的兄弟），讓別人愛上他人或憎恨他人，祂擁有使兩性結合誕生新生命，所以是愛的創造力。阿芙柔戴蒂和小厄洛斯這兩位愛神，是因為世上出現了男女兩性之後，才產生出以掌管男女之間的欲望與愛情。另外還有三個小愛神，祂們都是小厄洛斯的兄弟，分別是掌管欲望的喜美樂思（Himeros——God of erotic desire）；掌管愛情一切反面之憎恨、嫉妒等的安弟樂思（Anteros）；以及愛情裡所附帶的另一些情感的普多斯（Pothos）。

斯相比，卻都完全低於宙斯。其原因在神話中，祂們是屬於自然野性之神祇，所生的孩子也善惡混雜，宇宙在祂們統治之下暴力相向，只以暴力定奪權位，並無安定秩序可言。可是在宙斯統治宇宙之後，世界變得文明而且井然有序，諸神之間的特權與榮耀，是藉由諸神的特長與功績，相互討論同意之後，秉著公平正義而定，以後的神祇都能各司其職，盡己之長維持世界。雖然偶有不和，但已非以往暴力血腥。因此宙斯之後的神祇對比之前的神祇，是更加文明而且神聖。

古希臘神話時期的天地，是天然地如此孕育與創造而成。不如中世紀，把孕育與創造分開，孕育是身體之事（不論這身體是蓋婭或是後來聖母瑪莉亞之母體），而創造則是靈的作為，是無上的神聖性質。中世紀上帝的創造，本身就已是純粹的神聖，但所創造之物並不比上帝更為神聖。上帝是靈，祂的靈運行在水面上，起初由祂所創，祂創造了天地。祂說一切，一切便生成，天地一切由祂所創，並非自然而有。如果上帝不創造，這世界不可能自然而有。換言之，這世界之有，是由「有」（上帝）而來，非由「無」或「混沌」而來。世界是由一推動者而始形成，非自身形成。

古希臘的宇宙觀是神話的世界（The age of Mythical Cosmology），他們認為世界是由各式各樣的神祇所構成，偉大的宙斯（Zeus）居住在奧林匹斯山上<sup>4</sup>。神祇與人類是共在這世界之中，祂們不是在世界之外，「永生神靈就在人類中間，且時刻注意那些不考慮諸神的憤怒而以欺騙的判決壓迫別人的人們。須知，寬廣的大地上宙斯有三萬個神靈。」<sup>5</sup>神祇與人類最大的不同是，神祇是充滿強大力量，而人類是臣服在神之下，就如同一個上等社會與下等社會之不同，說下等的社會，並非貶意或認為人類都是被動或無能，而只是對比出一個是永恆不朽的世界與一個腐朽的世界而言。

根據赫西俄德在《工作與時日·神譜》的描述，在克洛諾斯（Cronus）時代，也就是宙斯的父親的時代，人類本來是生活在沒有罪惡、沒有勞累、沒有疾病的大地上。人類像神祇那樣的生活，無憂無慮、不必勞苦、沒有疾病、衰老、不幸等等。這時候的人類雖然會死亡，但都並非疾病或力衰變老而死，是時間到了，熟睡一般安詳而死，死時樣貌仍然美麗。這是人類最好的黃金時期，此第一代的人類族群稱之黃金族<sup>6</sup>。等到這一時期的人類都死亡了之後，奧林波斯諸神又一個

---

<sup>4</sup> 奧林匹斯山（Olympus），希臘最高峰（2,917公尺）位於愛琴海塞爾邁灣（Thermai）北岸。在希臘神話中，奧林匹斯是神的山，其原意是「光之處」。眾神都居住在這裡。

<sup>5</sup> 引自赫西俄德，《工作與時日·神譜》，艾佛林—懷特英譯；張竹明、蔣平轉譯，（北京：商務印書館，1991），頁8。

<sup>6</sup> 關於神話中的人類黃金時期，根據凡爾農（Jean-Pierre Vernant）在研究古希臘神話中，

階段、一個階段地創造了不同族群，每一個族群都是在上一個族群消亡之後再被創造出<sup>7</sup>。他們是第二代的白銀種族、第三代的青銅族及第四代的英雄族。

第五代的黑鐵族，由宙斯所創造出。宙斯打敗了父王克洛諾斯篡其位，而創造的族群，也就是直到赫西俄德那個時代的人類族群。這族群：

人們白天沒完沒了地勞累煩惱，夜晚不斷地死去。……父親和子女、子女和父親關係不能融洽，主客之間不能相待以禮，朋友之間、兄弟之間也將不能如以前那樣親密友善。子女不尊敬瞬即年邁的父母，且常常惡與傷之，這些罪惡遍身的人根本不知道畏懼神靈。這些人不報答年邁父母的養育之恩，他信奉力量就是正義；有了它，這個人可以據有那人的城市。……在他們看來，力量就是正義，虔誠不是美德。……羞恥和敬畏兩女神以白色長袍裹著綽約多姿的體形，將離開道路寬廣的大地去奧林波斯山，拋棄人類加入永生神靈的行列。人類將陷入深重的悲哀之中，面對罪惡而無處求助。<sup>8</sup>

---

有不同於赫西俄德的陳述。凡爾農向我們描述出，人類的黃金時期是人神共處的時代，那時候的神，並不只是居住在奧林波斯山上，祂們有些也住在平地上，並且和人類一起生活、用餐和歡慶等。在這個時期，人類永遠不改變，沒有出生、長大，也沒有衰老、死亡。此時，時間並不存在，世界也沒有女人，因為還未被創造出（世上第一個被造的女人是潘朵拉），然而女神是有的。男人們不知男女結合之事，可是一旦男人為了擁有自己的孩子，而想與女人（與男人相同又相異的人）結合試圖創造新生命之時，出生與死亡立刻成爲人的宿命，出生與死亡也就成了人類必經的過程。如果想要身體不死亡，就不要出生，一旦選擇出生，那身體就必腐朽、必死亡。請參閱：凡爾農，《宇宙、諸神、人：爲你說的希臘神話》，馬向民譯，（台北：貓頭鷹出版，2008），頁 72-87。

<sup>7</sup> 人類之創造，在古希臘神話時期，是屬於集體眾神之共識，非如同中世紀，是唯一出自上帝之意志。

<sup>8</sup> 引自赫西俄德：《工作與時日·神譜》，頁 6-7。此段說明人類以力量爲惡之時，永生神靈將遠離他們，而人類的身體與感受的心情將陷入深沉的悲哀之中，此處並未把身體與靈魂分開，而說靈魂墮落地獄之中。在這個時期，人類雖然善惡混淆，並且有種種的不好，但都還不是「原罪」。《工作與時日》一書是鼓勵人們如何按時節踏實工作，勸人們要明智，談論爲善與惡的種種人類情感，關於神靈對人類的懲罰，也只是懲罰人類現實中生活與感受，並非單獨對人類靈魂的控制。所以當談論到黑暗的塔耳塔羅斯（Tartarus如同地獄的海底深處）之時，只說：「人（非單指不朽之靈魂，而是指人這完整之身體）一旦落入其內，想要回到地面，就得花上一整年……。」（引自赫西俄德：《工作與時日·神譜》，頁 48）。在談論下界地獄之神哈得斯（Hades）與珀耳塞福涅（Persephone）之時，也只說：「一只可怕的惡狗守在屋前，它凶殘詭詐。它搖頭擺尾討好逢迎人們進去，卻阻止他們返回。它密切警戒，誰要想走出大門，就會被它抓住吞食（被吞食就是一切被毀滅，並非後來中世紀的靈魂想法，認爲靈魂一旦墮落地獄就永恆受苦，這樣的靈魂之苦不可能消滅）。」（引自赫西俄德：《工作與時日·神譜》，頁 48）。非只是人類是身體特質，包括神靈也是身體意象的。例如宙斯對普羅米修斯的懲罰，這已表示，古希臘神話時期認爲的神靈是身體與靈魂不可分割，包括人類的身體特性，也如同神祇的身體一般，然而神祇與人類在身體上最大的差別是在於神祇擁有不朽與強大

宙斯之所以創造出這樣的族群，是因為普羅米修斯（Prometheus）<sup>9</sup>欺騙了祂，盜取了火種給人類。所以宙斯從此不讓人類知道謀生的方法，人類必須日夜辛勞的工作，並且集眾神之力量，創造了潘朵拉（Pandora）<sup>10</sup>，給人類帶來了災害。對於人類的創造，從以上我們得知，古希臘人認為，創造可以屬於不同神祇，不同神祇可以創造不同的萬物，例如天地之創造屬於一類神祇；不同時期的人類又是另一些神祇，甚至最後集體創造出完美的女人潘朵拉。然而在中世紀，創造也只能是上帝獨我的作為，除我之外再無其它，創造因此是純然的獨我行徑。

關於身體勞作一事，在古希臘神話時期，人類的勞作雖然被看作是宙斯給予人類的懲罰，但是這樣的懲罰有其善意一面，它有一種通過自身的勞作而累積成果的快樂，「人類只有通過勞動才能增加羊群和財富，而且也只有從事勞動才能倍受永生神靈的眷愛。勞作不是恥辱，恥辱是懶惰。」<sup>11</sup>所以宙斯的懲罰，也只是不讓人們知道生活的方法，「否則，你工作一天或許就能輕易地獲得足夠的儲備，以至一整年都不需要再為生活而勞作了；或立刻就可以把船舵卸下置於煙上……」<sup>12</sup>但是人類仍然可以在每天的勞作當中，互相競爭，而取得自身之成就，並非像中世紀一樣，身體的勞作是一種恥辱或原罪，勞作是讓人深刻記憶著原罪。勞作是身體最直接的贖罪表現，接受身體勞動的懲罰，就是接受自己有罪，

---

力量的身體，而人類相比之下，身體則會腐朽，力量也比神祇小得多。不像之後蘇格拉底所以為，身體與靈魂是可以分開，並認為唯有靈魂才是最高貴不朽，以至後來的哲學，把靈魂轉換成理智，並把理智看成是超凡，而且比身體更重要，甚至否定平凡身體之價值。

<sup>9</sup> 普羅米修斯（Prometheus）是泰坦神族（Lapetus）之子，因為看到人類在天凍地寒受苦，又不能製造工具以謀生，所以趁宙斯不留意，偷走了火種送給人類。人類因為得到了火，進步神速，製造各種利器，不但互相傷害，並且試圖超越推翻宙斯。宙斯盛怒之下，招集了奧林波斯山的眾神，創造完美的女人——潘朵拉，降下災難給人類。

<sup>10</sup> 潘朵拉是眾神接受宙斯的命令，集眾神之智慧結晶，依不朽女神——雅典娜，又名帕德嫩（Athena Parthenos）之形象，以泥土和水塑造出的完美女人。她美麗動人，是愛與謊言的合體，潘朵拉是宙斯送給人類的禍害，為的是懲罰普羅米修斯偷竊火種給人類，而人類得到火種之後卻企圖超越神。普羅米修斯之弟埃庇米修斯（Epimêtheus）不願聽取哥哥之勸告，而堅持接受宙斯的禮物——潘朵拉，並娶她為妻。潘朵拉在某一次好奇驅使，打開了被禁止的盒子。於是人類一切禍害，便因此好奇之舉，從這盒子內漫延開來，最後只剩下「希望」來不及跑出，被及時蓋在盒子內。潘朵拉之意是：奧林波斯山上的所有神都送了她一件禮物——以五穀為生的人類之禍害。她的被創造，確實在提醒人類是會被疾病、衰老、痛苦、死亡等所腐蝕的腐朽之軀。人無論如何不能作過份的妄想，敬神是人類不可遺忘之事，人如果不自大，仍有希望被神所眷顧，這就是潘朵拉的盒子之意義。如此我們便明白，為何蘇格拉底會被判死刑，因為他認為「知識即德行」，敬神並非德行；再者，他認為人死後靈魂不朽，這人類之靈魂不朽，其實已宣佈了人類與神祇是同等不朽，其實已嚴重地冒犯了神靈。

<sup>11</sup> 引自赫西俄德：《工作與時日·神譜》，頁 10。

<sup>12</sup> 同上註，頁 2。

臣服於上帝，接受上帝就有機會從祂那裡得到寬恕解脫。

勞作在古希臘神話時期，確實並非恥辱或原罪，而只是人類之互相競爭之面相而已。如「因為一個人看到別人因勤勞而致富，因勤於耕耘、栽種而把家事安排得順順當當時，他會因羨慕而變得熱愛工作。鄰居間相互攀比，爭先富裕。」<sup>13</sup>這是有益人類的，因為「陶工與陶工競爭，工匠和工匠競爭；乞丐忌妒乞丐；歌手忌妒歌手。」<sup>14</sup>在這裡我們可以看出，古希臘相信競爭是可以達到相互之超越。在這裡是相信被動的刺激，才能有所成。這樣的想法，其實已開始逐漸遠離萬物就其自身而言，仍有主動向上或向善之美。從此處可以看出，人已不可能安份於其自身真實之狀態，而必須不斷的由彼此競爭之間，或即便不與人相競爭，卻已生活在不明的不安之中。然而中國古代對於身體勞作一事，是把它看成「日出而作，日落而息。鑿井而飲，耕田而食。帝力於我何有哉？」<sup>15</sup>一般的自然，勞作是人與自然相呼應的存在方式，並非離開與自然存在關係，而面對與他人之競爭，或面對神之原罪等。「帝力於我何有哉？」也就是這超越之力（上帝、皇帝或其它超越於我之力量），確實是在我勞作之時，面對自己的生活、他人之生活或自然之時，是無所關的。

我們都已知道，在古希臘神話中，最偉大的神祇是宙斯，因為祂的力量最大，打敗了自己的野蠻父親克羅洛斯和所有的泰坦巨神（Titans），建立起新的文明秩序，祂是「正義」之神。宙斯不但是正義本身，並且也把正義給了人類，「由於魚、獸和有翅膀的鳥類之間沒有正義，因此他們互相吞食。但是，宙斯已把正義這個最好的禮品送給了人類。」<sup>16</sup>在古希臘神話中我們都知道，宙斯是風流倜儻的神祇<sup>17</sup>，祂即是一位至高的神，卻又風流成性，人們確實無法理解正義之神的德性到底為何？其實說穿了，也只是更加證明古希臘人是如何重視身體。

---

<sup>13</sup> 同上註，頁 1。

<sup>14</sup> 同上註，頁 2。

<sup>15</sup> 引自《擊壤歌》。

<sup>16</sup> 引自赫西俄德：《工作與時日·神譜》，頁 9。

<sup>17</sup> 宙斯的女性對象眾多，由神界至人間，妻妾兒女成群，不勝其數。舉例：娶自己親妹妹——赫拉（Hera）為妻，生下許多神祇後代，又與另一位親妹妹——得墨忒耳（Demeter）生下許多神祇；與女神、仙女、半人神等，例如：勒托（Leto）、墨提斯（Metis）、邁婭（Maia）、摩涅莫辛涅（Mnemosyne）、塞默勒（Semele）等也生下許多神祇；與凡間女子——麗達（Leda）、歐羅芭（Europa）、達妮（Danae）、厄勒克特拉（Electra）等生下許多人類英雄等等。以上所述乃參閱：馬爾科姆·戴伊，《古典神話人物 100》，冷樅、冷杉譯，（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009）。

首先，從古希臘時期神話裡我們可以看出，神的身體與人的身體在這時期是在一起，因為眾神都住在這世界之中。若神祇要把最好的東西從自己身上給予人類，並使得人類自身擁有，其最好的方式是透過性，性是兩者的身體最親密之結合。性在這裡已離開野蠻獸慾，而屬神聖（正義）之事，這樣的神聖，也透過其生命力而來。性確實是神聖以及生命力，因為就性本身而言，是讓人感受到活力與力量。所以人類與神祇結合，懷孕所生之子，個個都精力充沛，而且力大無窮，可以為人類斬妖除害。人類與神祇所生的孩子，都成了人類的國王、英雄或者崇拜者，例如：彌諾斯（Minos）、珀爾修斯（Perseus）、狄俄倪索斯（Dionysus）<sup>18</sup>等。人類的神性，由於是宙斯透過人類的身體之結合而給予，所以未來的人可以直接從人類身上，感受到實質之神聖力量，並且從人類身上就可以直接得其恩惠。

神與人的身體接觸，是相信人可以提昇，並且有其神聖性，而人確實是可以獨立擁有神聖，如英雄之神聖一般。提昇人必須透過身體，身體是可以和神祇作溝通與接觸。不如中世紀，與上帝之溝通只能是純心靈之事，而非身體。而上帝若要把聖旨傳達給人，也只派遣加百利（Gabriel）天使聖告（Annunciation）瑪莉雅懷孕之事。天使代傳上帝的意旨只「說」，瑪莉雅只「聽」的兩個動作，便已完成受孕。由此我們知道，中世紀是排斥身體性之接觸，因為性是屬獸類，無法嚴格地區分上帝與獸，是上帝就不是獸，是獸就不是上帝，而人是介於人與獸之間，因為人有性慾。人並非上帝，也不可能介於上帝之間，唯獨上帝之子——耶穌，才是人神、或神人之仲介。

如果我們把世界分出等級，神——神人（人神）——人之時，我們會發現，古希臘神話時期，承認人的身體是可以與神的身體相結合，所生之子嗣，就可以是半神半人——神人或人神，但卻不可取代神之位置。神人或人神的意思是說，這神具備人的特質，但不改變其擁有神之某些屬性，如古希臘神話的宙斯，與凡間女子生下的孩子就是神人。如果是人神，我們可以這樣理解，凡間的男子與神界的女子結合，所生之子嗣，如：男子珀琉斯（Pelus）與女神西蒂斯（Thetis）

---

<sup>18</sup>（1）彌諾斯（Minos），是宙斯與女子歐羅巴（Europa）所生之子，是克里特島的國王，他的兒子是牛頭人身的怪物，名叫彌諾陶洛斯（Minotaur）。

（2）珀爾修斯（Perseus），是宙斯與公主達妮（Danae）所生的人類英雄，他靠著過人的機智與力氣，殺死戈耳工（Gorgones）三姐妹之一的蛇頭女妖——美杜莎（Medusa），為人民除害。

（3）狄俄倪索斯（Dionysus），是宙斯與凡間女子塞默勒（Semele）所生之子，他最願意親近人，是個半人半神，被古希臘奉為偉大的酒神，受人崇拜。

所生的阿基里斯（Achilles）<sup>19</sup>，我們把他們稱為人神，他們是人、是英雄、同時具備了神的善戰力量特性。無論這兩者的名稱如何不同、又或者其神性與人性之間的比重多寡，我都把它們看成是同一個。耶穌也就是一例，即：是人但不是完全的人，是神也不是完全的神，他是眾人之上，又是上帝之下。

由以上神人或人神的概念，我們因此知道，古希臘人是不安份於人自身平凡之存在狀態，而祈求超越。中世紀也不願承認人有自身之德行，而必須依靠上帝，把人之外的上帝引入，人才構成神聖，而且是獨一的神聖（耶穌）。人類由上帝之處得到神聖，如聖母瑪莉雅得到聖子耶穌，完全是由上帝主動的給，與人類被動的接受。不如宙斯，為了討好凡間女子，先知道她們喜歡什麼，再化身成各種對象，例如：化身成牡牛與歐羅巴相愛、天鵝與麗達、金幣與達妮等等，而與人類作互動。神是從不以真面目面對人，其原因在本章之第二節會有詳盡描述。在此我們可由神話中的宙斯，看出祂的心意（或希臘人的心意），祂是先取悅所愛的人，讓她們先有一種快樂，從而自願獻出身體<sup>20</sup>。其實由這樣的心意，反而可以看出神聖之偽。因為如果宙斯以男神之形象不能被直視，又出於愛人類，大可化身成男人（凡人）之形體便可，不必化身成獸或純粹的物（金幣），或其它神祇以接近人類。希臘神話只能依此，即不透過身體本來之真面目，而是透過身體形變後之虛假面，把神聖之正義傳送給人類。所以這表明了正義之偽，宙斯把身體當作一個傳達正義的媒介，正義是必須透過身體的虛幻特性而得到傳遞。所以古希臘神話時期認為，神界與凡間一旦需要得到正義，就必須透過與宙斯的身體之接觸方能分有。可是如果是聖物，它應該只屬神靈，神聖之正義，本來就不是一個可以隨性分有的東西，而它更非屬人，所以才會出現赫拉（Hera宙斯之妻，也是親妹妹），一次又一次地阻止。

從神話裡我們可以看出，赫西俄德時代的古希臘人其實相信，人世間有一種美好，否則神靈不會居住在人的世界當中。並且人自身也有一種美好，這美好就在人自身當中。但是在赫西俄德時代的古希臘人並不停止於這種平凡之美好，反而出現了兩種形式之超越力量<sup>21</sup>，並且以力量當成正義。非且如此，還期望得到

---

<sup>19</sup> 阿基里斯（Achilles），擁有刀槍不入的鋼鐵之身，唯獨腳踝是弱點。在他出生之時，母親西蒂斯（Thetis）就把他的身體整個浸泡在冥河之中，唯獨被捉的腳踝忽略而沒浸泡到。西蒂斯使阿基里斯擁有鋼鐵之身的理由是，擔心丈夫珀琉斯（Peleus）聽信命運三女神的話：「兒子會殺死父親竄位」而將之殺害，像殺害之前的 6 個小孩一般，所以把阿基里斯交由人馬獸喀戎（Chiron）撫養長大。

<sup>20</sup> 有關故事情節，請參閱拙著，《藝術裡的性》，（台中：好讀出版，2006），第二章：裸露的神話，頁 15-27。

<sup>21</sup> 此兩種形式之超越力量，第一種發揮在人身上為善。因為人們會互相比較競爭，生活

神靈般之無限力量與不朽。所以才會出現神靈不斷與人類身體接觸的想法，以期望在人之上或在人之外的身體之神聖與超越，而非直接從人之處實踐而得。當我們談及赫西俄德時代的超越之時，我們指的是這時代的人期望超越力量，並以爲力量就是正義。超越之力量也只是面對人類世界之超越而言，並非指面對神祇之超越。換句話說，人的好是以超越自身或超越他人而美。於是只要他明智，心中想著超越人，而非超越神，對神仍是敬畏<sup>22</sup>，他就是永遠被神所眷顧者。

古希臘神話時期對於宇宙的了解是身體性的。人們對於世界的了解，是仿照現實人的身體而明白，例如宇宙孕育一事便是。這樣的神奇，讓古希臘人非常重視身體的文化。在藝術的形象表現中，我們處處可以看到人體或裸體的形象，而身體的形象則表現出超越之美，例如：超越人之上的諸神之身體形象、試圖超越神的英雄形象、人與人之間互相超越的體育比賽形象、人自身展現過人的結實肌肉、或裸體角鬥士力量之超越形象等等。人體之美是表現其超越力量之神聖，而非樸素平凡之美。如果說人類的身上具有神聖、平凡與獸性的錯綜複雜之結合，古希臘神話時期想表現的是神聖之不朽與野性力量之美<sup>23</sup>，而中世紀只願意承認神跡，不願接受平凡實在的身體，也不願承認，人在面對人之時的種種實在之美。

---

變得更積極。懶惰的人就是不義之人，勤勞者得到正義之神——宙斯的青睞，正義在人與人之互相超越中得到彰顯。第二種發揮在人身上則是惡，因爲人們會依此力量去掠奪別人，越強勢者越顯正義。

<sup>22</sup> 所謂敬畏神，是對於神祇不只是敬（敬愛）且必須畏（懼怕），必須臣服於祂的強大力量之下，不企圖踰越，不試圖奪取神祇創造與管制人類的權力。那些沒有被神祇賦予權力力量的人類，不得行使神之正義。一旦行使則被視爲欺壓、暴力或不公等。其實古希臘神話時期的人們都知道，正義本來就屬於人之外的東西，並非屬人類生活之中。因此正義在人之中經常是虛假不定。宙斯本身就是正義，但是祂的權位與正義就是靠著「奪」而得。當祂化身成各種面相，將正義（透通性愛）傳遞給人類的子嗣，這已表示古希臘人相信，人類自身根本無正義可言。正義是必須仰賴宙斯而得，並且人類也不可能得到真正的正義。人類的一切正義，換言之都只是幻化不定的成果。人類最後的運命只能敬畏神，而非先是面對人之謙虛真誠。中國人在談論正義之時，明顯與西方不同，中國人直稱「義」之時，是相信人類本有，非外來強加其上。「義」並非強勢力量或不朽（不變動）之想法，反而是從溫和平凡之日常處，與每日變動之精微處開始，是從其日常之德性來談論。對人類命運之看法，並非宿命或認爲生命已被神祇或某形上之力量所安排，而是從其生活處事態度之精微處而得生命之真實。

<sup>23</sup> 神祇之神聖不朽，如星空的寧靜永恆、四季的循環不息等。野性之力量，如自然的壯闊山河、原野大海等，或其自然的破壞力，如大雷雨、火山爆發、地震、洪水等。

## 第二節 狄俄尼索斯——酒醉迷狂之身體

人們總是害怕身體，因為它是慾望的生產工具，惡與墮落的象徵，人們必須學習努力控制它。理智是善與靈魂淨化，它教予人真知，對抗慾望使人類不落入邪惡之中。尼采的狄俄尼索斯（Dionysus也是羅馬的酒神巴克斯Bacchus）<sup>24</sup>是酒醉、肉體、瘋狂、欲望。與之相對的則是阿波羅精神（Apollo）<sup>25</sup>，代表著理智、覺醒、純淨。在古希臘神話時期，人們並不害怕身體，人們甚至崇拜肉體的迷狂，狄俄尼索斯就是被古希臘人崇拜的偶像。

狄俄尼索斯從外表看起來像個女性，是「希臘神中永遠的他者、永遠的異類。」<sup>26</sup>他命運乖張，居無定所，是個流浪漂泊的神靈。無論他走到那裡，都受到生活

---

<sup>24</sup> 卡德摩斯（Cadmus）國王的女兒塞墨勒（Semele）與天神宙斯相愛懷了戴奧尼索斯，宙斯曾經承諾，任何她所願必實現予她，宙斯的正妻赫拉得知此事，因憤怒與忌妒使然而設計毒害。所以赫拉化身成老保母，唆誘塞墨勒使宙斯以真面目現身。任何人都知道，凡人脆弱的眼睛是不可以直視神靈，這樣的行為非常危險，更何況是充滿強勁光芒的宙斯。宙斯告誡塞墨勒放棄這想法，但是赫拉則煽風點火，宙斯在塞墨勒的堅持下只好實現承諾。當宙斯以雷霆萬鈞之勢，出現在塞墨勒面前之時，炙熱熾烈的火光迎面燃燒，立刻把塞墨勒燒死。宙斯只能忍著悲傷把懷在胎裡的戴奧尼索斯從熊熊烈火中救出，再把救出的孩子往自己切開的大腿肉內隱藏，就這樣未足月的戴奧尼索斯接著就在父親創造的大腿子宮長大生出。凡爾農說：「如比一來；也可以說，他『出生了兩次』……這是個奇特的孩子，從神性的標準來看，他的血統是不純粹的。他是宙斯與凡間女人所生，從宙斯那兒遺傳到神性的一面；另一方面，他曾在母親肚子裡待過六個月，接著在宙斯的大腿裡度過剩下的時間，這也是絕無僅有的。」出生的戴奧尼索斯，宙斯交由荷米斯（Hermes）帶去給仙女妮莎（Nesae）照顧，於是由火生出、由水照顧的戴奧尼索斯便成了酒神代表。因此酒雖然是水，但其特性卻如火一般強烈。參閱凡爾農：《宇宙、諸神、人：為你說的希臘神話》，頁 187。

<sup>25</sup> 太陽神阿波羅是宙斯（Zeus）和蕾朵（Leto）的兒子，出生於第洛斯（Delos）小島。他出生後第四天是就把巨蟒皮同（Python）殺死，為了他母親懷他之時被皮同殘害而報仇。據說皮同從分叉的舌信可吞出預言的氣息，舌信就是皮同的神諭所，預言就隱藏在它所吞的氣味中。女祭司以鼻深深吸入皮同的氣味並以謎語形式預言事情，而阿波羅殺死了皮同並佔領了它可預言的舌頭——神諭所，並且還從潘（Pan半人半獸的牧羊神，是個縱慾好色之徒。）那裡學習預言的技巧，以保護他得來不易的神諭所。阿波羅雖是理智代表，但他的學習卻是從人與獸的結合體的神祇所授予。阿波羅形象俊美，掌管預言、音樂、醫藥、詩歌和劍術是音樂大師。他是光明之神，在他心中沒有一處黑暗。同時，他是真理之神，從不說謊。參閱艾迪絲·漢米爾頓，《希臘羅馬神話故事》，鄭思寧譯，（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2004），頁 23。以及馬爾科姆·戴伊：《古典神話人物 100》，頁 36。

<sup>26</sup> 引自凡爾農：《宇宙、諸神、人：為你說的希臘神話》，頁 180。關於「他者」的問題，譚家哲老師在其《形上史論》（上部）第一章中之〈古希臘之「他者」〉一文有精彩描述：「哲學除了希臘傳統外，亦有其反面之希伯來傳統。希伯來傳統自始至終質疑的，是知識與理性，及其帶來之統一性與封閉性……真理並非能單純理性地掌握，而理性亦非就

安定的人之驅趕、迫害，只有巴科斯女徒<sup>27</sup>跟著他，「他每到一處都會建立城市，向人們宣揚更溫和的道德和更愉快的、無憂無慮的生活。」<sup>28</sup>不如同其他希臘神祇，戴俄尼索斯與人類的關係是「更為親密，也更具人性」<sup>29</sup>，一般神祇皆不以真面目顯示人，因為神的威力會讓脆弱的人災害，但是戴俄尼索斯則與他的崇拜者「面對面」<sup>30</sup>，並且「直視」<sup>31</sup>崇拜者的雙眼，使崇拜者彷彿就像醉了一般，視線無法離開他姣好的容貌。戴尼索斯想努力創造給活在世上的人們，一種幸福與自由的生活方式，「狄俄尼索斯追求的不是像卡德摩斯與哈摩妮雅的婚禮那樣的人神共處方式，他要的是重建人與神之間的關係。」<sup>32</sup>這樣的關係就是讓神祇深入並且參與民間的政治與生活，不只是在人間節慶<sup>33</sup>或重大祭典時才將神請到人

---

是真理，因而問題全繫於這在理性之外之他者……古希臘之他者以三種方式呈現：酒神（狄俄尼索斯）、阿耳忒爾斯、及戈耳工……酒神所代表之他者乃與神靈結合為一時無我之狂喜與醉狂狀態，這與神合一之境界，非只是在世中與神靈共在時之神聖。與神共在之神聖韋爾南（Jean-Pierre Vernant）稱為「聖化」（hieros），而與神靈結合為一體之神聖則稱為「神化」（hosios）。前者仍與世界同質，而後者始與世界異質，因而為他者……人類之存在，基本上是一種向他之面對面存在，人不能如物之在其自身那樣，完全封閉其自身而仍真實。在人中，一種完全封閉其自身是一種自我之盲目性。」引自譚家哲，《形上史論》（上部），（臺北市：唐山出版社，2006），頁 48-57。

<sup>27</sup> 巴科斯（Bakkhos）是狄俄尼索斯的別稱。人們稱信奉他教派的人為巴科斯信徒，而且信徒多為女性。

<sup>28</sup> 引自奧托·澤曼，《希臘羅馬神話》，周惠譯，（上海：上海人民出版社，2005），頁 140。

<sup>29</sup> 引自凡爾農：《宇宙、諸神、人：為你說的希臘神話》，頁 180。

<sup>30</sup> 「在面對面中，當眼睛盯著對方時，眼睛只會朝對方最好之部分看，而從對方之瞳孔中，所看到的實並非對方，而是自己。這我自身本無法單純從我自身觀看，而必須透過他人始能觀看到。眼睛無法看到它自身。而我在他人眼中看到的，實非他人，而是我之自身。」此乃參閱譚家哲：《形上史論》（上部），頁 48-57。

<sup>31</sup> 人不可「直視」神祇，這是大逆不道的行為，人沒有與神同等的德性與力量。人有限，神無限，因此不可以「直」之「視」凝視神靈，神必須「轉」，即再轉換一層形象，以接近人，例如：宙斯必須轉化成另一形象，如鷹、牡牛、天鵝、或人間美男子等，才有辦法接近凡間的男與女，並分予神性的愛。

<sup>32</sup> 引自凡爾農：《宇宙、諸神、人：為你說的希臘神話》，頁 191。卡德摩斯是建立希臘重要城邦——底比斯城的英雄；哈摩妮雅是愛神維納斯的女兒，掌握婚姻、協調與和解的女神。

<sup>33</sup> 節慶在古羅馬「奴隸不但反僕為主，有時候還會穿上主人的衣……士兵有時候把自己裝扮成婦女，濃妝艷抹，珠光寶氣，像在軍營周圍游蕩的輕佻女……大家地位都一樣，人人平等。主僕平等符合人們重歸（和希望重歸）黃金時代的願望……人們通過娛樂活動達到了神聖境界。令人費解的是，巨額娛樂花費加重了民眾的貧困，但窮人不反對，即使窮下去，也願意參與奢侈的集體娛樂活動。」引自讓·諾埃爾·羅伯特，《古羅馬人的歡娛》，王長明、田禾、李變香譯，（廣西：廣西師範大學出版社，2005），頁 54-89。

間與人同歡<sup>34</sup>，而是想在人類每天的生活中建立起人類真正融洽的生活。戴俄尼索斯雖是與人類最為親密，但卻似乎離人們最遙遠。因為人們無從了解他，他時而神秘隱匿，時卻又明朗彰顯，無從歸類與捉摸。總而言之，他「無所不有卻又一無所有，無所不在卻又一無所在（並且永在）。」<sup>35</sup>

雖然他有想建立人神相融的世界，可是卻受到希臘國王彭透斯（Pentheus）的拒絕。這位能自我控制、充滿理性思考的國王，看見他與女子狂歡作樂，就認為他縱情聲色，不值得人們對他禮拜。並且下令士兵將他與他的信徒一同捉入監獄。對於肉體歡樂的輕蔑，尼采的查拉圖斯特拉會如此說：「我要對肉體的輕蔑者說幾句話。我希望他們不要再去學什麼或者教什麼，而只須對其自身的肉體道別……讓它成為一具啞口的皮囊吧。」<sup>36</sup>國王彭透斯並非沒有自食其果，他的士兵不但沒有方法抓到戴奧尼索斯及他的崇拜者，而且個個受傷並且驚魂錯愕，士兵們描述他們所見的情景：「在我們還未靠近的時候，她們就像沉浸在幸福中，一點也不凶惡。在她們身上及四周，在草地上或森林裡，到處是一片祥和。那些小動物乖乖躺在女人懷裡，安安靜靜地吃奶、休息，簡直無法想像。」<sup>37</sup>這景象就如同伊甸園一般，凶猛的野獸與人類和平共處，純真無邪、無有分別意識、一切祥和歡樂。一旦士兵出現，並以暴力逼近她們之時，「這群天使般的女人馬上變成殺人不眨眼的惡魔」<sup>38</sup>，拿起手上的棍子，朝士兵殘殺，士兵們根本不是她們的對手。其實我們可以想像，當士兵越是描述得細緻，彭透斯越聽得模糊，人們總是習於把「本來應該給眼睛看的東西用耳朵來聽」<sup>39</sup>，而所聽到卻只是別人破碎不整的思維片斷，語言如同碎狀的積木，永遠在拆解與組合之中。彭透斯因帶

---

<sup>34</sup> 作為慶典只不過是一年四季中雖有巡迴卻是短暫之節日，是人裝扮成神。就生活的意義來說，只不過是模仿神的生活。然而，狄俄尼索斯則要帶領人類與他相融的醉狂無我境界，人成為神，神成為人。以一種神秘之姿，快樂生活在世界之中。所以他是唯一可面對面之神祇，是要人融入神，神的生活與人之生活不是位高對位低的關係，而且對等關係。

<sup>35</sup> 引自凡爾農：《宇宙、諸神、人：為你說的希臘神話》，頁 181。

<sup>36</sup> 引自尼采，《查拉圖斯特拉如是說》，余鴻榮譯，（台北：志文出版社，2001），頁 58。

<sup>37</sup> 引自凡爾農，《宇宙、諸神、人：為你說的希臘神話》，頁 193。

<sup>38</sup> 同上註。

<sup>39</sup> 引自達芬奇，《達芬奇講繪畫》，劉祥英等編譯，（北京：九州出版社，2005），頁 190。「作家們，我勸告你，除了向盲人講話，你們還是不要用語言訴諸別人的耳朵，如果不是如此，那麼就要讓你的講話只涉及物體的實在形狀，不要把本來應該給眼睛看的東西用耳朵來聽，因為，畫家的作品遠遠勝過你們的語言。假如你想用文字來描寫那些四肢擺出不同姿勢的人像，我勸你還是放棄吧。因為你描寫得越細緻，越把讀者的頭腦搞糊塗了，也把他引導到遠離了對所描述事物的認識……」形上之事物如果超越我們在世之生活所能理解與應用，確實是對我們無所助益。

著理性的懷疑與困惑，所以乾脆偽裝成狄俄尼索斯模樣，前探究竟。結果被自己的母親（也是巴科斯的信徒）以及一群女人，當成是一頭獅子，將他的身體撕得血塊模糊，並且斬下他的頭顱示眾歡呼，釀成母弑子的悲劇。肉體就是母親，是生產理智的主宰者，理智越是對肉體壓制，肉體的反抗越強。肉體的反抗越大，理智就越害怕，越想控制它。直到最後兩者皆崩潰。

身體如同會自己思考一般，它不受制於我們的理性。可是對於身體，人們期望在各方面都可控制，不論是自身之內或外，都想盡辦法達到控制，並且通常為不可控而感到煩惱。人因此而期待身體之超越，所以期待一超越之存有可以幫助人類。在宗教上期待上帝，在哲學上期待形上學，在醫學上期待解剖學等，其目的是要對身體的超越。可是身體原本就是人與生俱來，它如此自然；吃喝行臥這般和諧，因為它本然如此，而且就是如此，並沒有任何意義，純粹理性上之超越。人不是神，永遠不可能活得像神，與神相像也只是一理念或超凡之想法。人們的理智出於忌妒，所以分別了身體，像解剖刀一樣切開身體，一分為二，二分為更多，以至無法再整合。理智相信，唯有它是精神性，唯有透過它就能達至真理，人類只須透過純粹的思，就能「思」理形、或「思」生活<sup>40</sup>。

人的生活本來就該是思考（思考是包含著對事物靜態的觀察）與實踐（對事物的履行動作或任務）並重。人無法以暴力的形式壓抑肉體。如果以強壓方式，原本和諧的肉體便會反撲，以一種我們永遠無法了解的狀態顯現。在生活上，人們把身體的某些反撲行為視為疾病，例如精神分裂、歇斯底里、精神官能症、憂鬱、躁鬱等，這都是人對自己的身體施加的理性壓抑，在弗洛伊德的研究則發現，這一切都是關於社會理性道德欲望對身體，特別是對「性」之壓抑結果。

---

<sup>40</sup> 帕門尼德斯認為，存有即「思」。所以思是思存有，存有等同於思，是永恆不變，不像感官一樣不真實，因為感官會起變化，是一種欺騙，所以排除感官。柏拉圖認為世界分為理形、數理、現實生活與幻覺世界。除了理形世界是屬真之外，其它一切均模仿理形，所以借由理形之思，即「思」理形就可以思存有。我們知道，在柏拉圖的理想國，城邦比個人更為重要，放棄個人加入群眾是最大的真實，一切東西應屬大家共有，包括妻子和孩子在內，並且所有的孩子一旦出生，須從父母那裡被帶走，這件事執政者要做得特別小心謹慎，絕不讓父母們知道那一個是他們的孩子，也不讓孩子知道誰是他們的父母等等。肉體對柏拉圖而言是靈魂的監獄、墳墓、甚至是桎梏。肉體不是靈魂實現自己目標的工具和手段，它是追求理形的阻礙物。亞里斯多德承認人有先天的認識能力，天生就有邏輯的法則存在於我們身上，而知識的內容必須靠我們的感官去獲得然後形成概念、判斷、推理，最後存在就是「思」邏輯，或「思」範疇。

### 第三節 體育運動與希臘時期之城邦

「赫西俄德的時期，主要是農業轉至由鐵之冶煉所帶來之手工業時期，亦即生存技術（technique）獨立化時期。這技術之獨立化與後來城邦之興起，都同時反映希臘要遠去其傳統之神話時期。」<sup>41</sup>

希臘人的身體在柏拉圖時期，是城邦的生活方式。每一個人都共同生活在一個城邦之內，這裡的一切是共有共享。沒有屬於私有的東西，內心並無自我狀態，更沒有所謂特殊的個人英雄事蹟。換言之，在古希臘神話時期，英雄的個人事蹟是可以代表整個人類之正義，武力越強者，正義越高，其所追隨者也越多。可是到了城邦，英雄之正義，也只屬於個人所為，並非代表集體人類之理想。於是英雄之事蹟，再不能看成是代表整個城邦之正義。突顯個人之英勇，在柏拉圖的時代並不受肯定，反而是個人消融在城邦國家當中，這樣的正義才是被受贊許。對家族之孝親、友愛或榮耀等，也只屬於家族而非城邦。個人不代表城邦，家族之勢力榮耀也不代表城邦。人們的心中必須把國家看為最優先，沒有國就沒有家，沒有家就沒有個人，於是在教育個人的時候，首先是教育國家的整體概念。

在柏拉圖時期的希臘，孩童的身體訓練是從體育運動而來。孩子們從小不分男女，赤身裸體在運動場上作運動訓練（舞蹈也被列為身體訓練之一）。這時期設有體育館（Gymnasium）專門訓練體育，體育館本來之字義是脫去衣服，並把身體本來樣子裸露的地方（gymnastic 即裸體體操之意）。體育館也同時是學校，是訓練和教育人的靈魂之所在地。人們認為真正好的人，應該擁有理性的知識，健康的身體，更應該擁有純淨的靈魂<sup>42</sup>。男女之間袒裪相見是私空見慣的事，他們不必感到害羞，因為德性就是他們的衣服<sup>43</sup>。他們並沒有覺得自己之身體是屬於自己的；或屬於自己之私密與擁有之財富。他們將自身獻給城邦，是城邦決定他們應該如何貢獻身體給予神靈、百姓以及國家；是城邦制定了律法，指導他們應該如何按照律法實踐神靈之正義、平等面對人民以及集體效忠國家等等。如果

---

<sup>41</sup> 引自譚家哲：《形上史論》（上部），頁 24。

<sup>42</sup> 在柏拉圖時代，因為接受老師蘇格拉底之主張想法，所以相信人有不朽之靈魂，並且認為知識就是德行，是一種善，而善就是關心和照料真正自我靈魂。換言之，人的身體並非如神話時期，是純屬腐朽之軀，人的軀體之內，還有靈魂與神祇相同不朽。因此照料好自己的靈魂就如同神祇一般。蘇格拉底被判死刑，也就是提出人的靈魂不朽與神靈一樣，在當時而言則是對神靈大不敬之事。

<sup>43</sup> 此處的德性是依據律法而實踐正義，請參閱柏拉圖，《理想國》，侯健譯，（台北：聯經出版，2004），「卷五：國衛的生活」，頁 213-270。

某人有榮耀，榮耀並非屬他個人，榮耀是屬於神靈以及城邦，是城邦集體造就了他。而他的形象是代表整個城邦，城邦是先於個人或家庭。城邦之神聖如神靈般不可侵犯，而這樣的神聖，使得城邦在柏拉圖時期，變成古希臘人信仰的中心。城邦是中心化的開始，一切發展由此核心為基準。這樣的基準與對中心的看法，深深的影響了文藝復興時期之藝術——透視<sup>44</sup>。

然而在赫西俄德的古希臘神話時期，主要是農耕生活。此時的手工業仍未發展，此時運動的身體裸露，主要是展現自然的身體之活力<sup>45</sup>，也同時是為了與自然界（神靈）溝通<sup>46</sup>。因此是展現自身在身體「力」（即生命力）之美與大地孕育萬物，欣欣向榮的自然力量之上，「土地的力量是由舞蹈或跑步得到更新……葡萄串追逐賽（手持葡萄串的幾個年輕人追逐一個朋友）是保證土地肥沃、五穀豐登的儀式」<sup>47</sup>，身體運動時所展現的形象美是與自身生命和土地生命之新生相關，並且達到自然與人關係之和諧平衡的美，也就是諸神（自然）與人共處之美好。

「塵埃意味著死亡滯留在大地的懷抱中。」<sup>48</sup>身體是活潑的，在跳躍的時刻驚動土地的心臟，塵埃重新甦醒，土地得以長出萬物。而人在土地上跳躍則是「生」之形象，是從死亡裡新生<sup>49</sup>。塵埃非單是指不滋長萬物的灰燼，也是人形體之死

---

<sup>44</sup> 「透視」是假設人站在某一個不動的原點，眼睛向四周望去。近景會比遠景的事物要清楚、形體更大、質感更完美等等。透視是假設沒有任何東西可以阻擋在人的眼前，人可依這原點作數學式的比例、等距、大小等繪畫出近景、中景、遠景的各種比例。而人們相信，實際的場景會因數學比例之推算而正確。人只要站在一個不動之點，就可以對眼前的萬物一覽無疑。我們不應忘記，西方的透視比例，也只是假設人呆立不動的站在原點而觀看事物。可是人是活的，而身體是可移動的，人要更整體的把握事物，就必須移動身體去經歷或者至少與事物面對面之接近，而非只是依據原點而遠遠地看。透視在古代中國視覺中不曾發生，因為在古代中國的繪畫裡，雖然繪畫是屬視覺，但並不片面落於單一之視覺當中，是強調一個東西的多面向，例如一幅好的繪畫，是讓人可觀、可居、可遊，甚至是藝術家之心境表現，如詩詞隨賦其上。於是並非只是視覺形象之「看」，而是更多身體之經歷與心情感受之整體。

<sup>45</sup> 展現身體之活力，其實也同時展現靈魂之生命力。是一強韌的活動之力量，變化且綿延，並非是展現身體與靈魂之「不朽」。不朽即代表不生長以及不死亡，是一永恆如死物般不變化。

<sup>46</sup> 古代神話時期認為自然界處處充滿神靈，大地有大地之神——蓋婭（Gaia），冰山之神——瑞婭（Rhea），農耕也有農耕女神——迪米特（Demeter）等。

<sup>47</sup> 引自瓦諾耶克，《奧林匹克運動會的起源及古希臘羅馬的體育運動》，徐家順譯，（天津：百花文藝出版，2006），頁 65。

<sup>48</sup> 同上註，頁 84。

<sup>49</sup> 此時期的古希臘人認為，運動不只是讓沉甸甸的身體重新律動，也是生命力展現自身的方式，更重要的還有一個事實，那就是自身的身體或生命，可為自己所驅動。運動本

亡象徵。人在土地上運動，使土地有了人的歡樂追逐而更顯生氣。土地讓人親近，它不會拒絕人們踩在它之上；土地無私且踏實，人們仰賴它而生，人類因為它而耕種出五谷豐收，也因它而更顯美麗。

希臘小島就其地理環境而言，風光明媚，氣候宜人。人們在那裡生活無憂無慮，眼前所看上去的都是神聖與美麗。人們自然地赤身裸體，感受充滿神靈的自然世界。在古希臘神話時代，人們曾經相信，人類是與神同在，並且分享著神的光輝，如同凡爾農所說：

神並不住在奧林帕斯山，也有不少神祇住在地上，跟人生活在一起。尤其是在科林斯附近的梅可涅平原，更是人神共處的所在。他們同桌用餐，一起歡宴慶賀。當諸神及眾人聚在一起時，每天都是歡樂的節日。大家飲酒作樂，聆聽繆斯女神歌頌宙斯的榮耀，以及諸神的英勇事蹟。總之，一切完美，處處極樂。<sup>50</sup>

有些住在奧林帕斯山上的神靈們是可以自由進出人間遊玩，而凡人也可接受神靈之款待。此時的希臘人的身體是與神同在，並且想更進一步與神靈合而為一。可是後來的哲學，則試圖把人之現實世界與神靈之虛構世界分開，使人們再不相信現實與神聖可以同時共在。把身體之腐朽與靈魂之不朽分開，使身體永遠只能屬「物」的層次。而靈魂則是精神之代表，並認為靈魂之不朽才是最真實以及值得追求。在實際行動的作為上，也開始逐漸的放棄現實世界。

「所謂神話，意即一人類自覺地虛構之至高者之世界。」<sup>51</sup>古希臘雖然承認世間是虛假，但他們仍活在眼前的現實之中，他們唯有心態上是承認此世之虛假。也就是說，雖然現世為假，但卻是真理的依據。於是並非絕對之虛假，如同神話一般，明知它是虛構之神話，但是卻是描繪人類自身的真實。所以人可以依賴它來明白人類自身<sup>52</sup>。可是哲學就不同，至少像巴門尼德的「思就是思存有」這已是完全絕對的對立虛構，即：真不可能虛構，虛構不可能是真。是也不可能

---

身是自給自足的快樂，不須受到別物所推動。非後來中世紀所以為，上帝才是不動的推動者，唯祂推動了事物之運動。

<sup>50</sup> 引自凡爾農著：《宇宙、諸神、人：為你說的希臘神話》，頁 72。

<sup>51</sup> 引自譚家哲：《形上史論》（上部），頁 83。

<sup>52</sup> 神話是人們知道它的虛構。但因為是描述人之真實，所以古希臘人依據神話而活在現實當中。可是中世紀的上帝、聖母、耶穌等，人們相信它是真實，因為耶穌描繪天國之真實，所以中世紀的人們之內心，是依上帝的話——聖經，願放棄世俗而朝向天國。

不是，不是不可能是。於是哲學與神話不同，神話承認自身的虛構性，可是哲學不可能承認自身的虛構性。柏拉圖就是針對神話中之虛構，而把世界分成四個等級，即理形世界、數理世界、現實世界與虛幻世界，顯然神話世界對柏拉圖而言，明顯是虛幻不實。

赫西俄德時代的古希臘神話明顯是虛構，但人們卻喜歡傳頌。人們傳頌它並非因為知道它是真，反而是因為在現實生活之中找不到真理，所以必須創造一神話世界，這神話世界就成為人們心目中理想式的真理。換言之，神話是古希臘所以為，真理應該是怎麼樣的。因此，神話是存在著希臘人認為的真理在當中，並非純粹虛構。哥特弗雷·赫爾德認為：「如果我們把各民族的神話看作只是關於偽神的說教、人之理性的疏失、或可悲的盲目迷信，則在我看來我們的眼界是太狹隘了。」<sup>53</sup>希臘之神人互通的神話，正好說明了古希臘祖先認為，人本來就具有神聖的本性，可接受神所降的至福。或者說當時的人對真理就有期待，期待自己神聖。我們知道一旦人期待自己可以達成真理，或願意接受真理，本身就已展現人之真實。人是可以期待真理，真理是如同神靈世界一般神聖。人原本就是高尚的，於是連同身體、裸體甚至是性愛，在此時也神聖不已。

人是透過身體為仲介，直接與神祇接觸。而這種神聖的快樂，如果以人的體驗來描述，大概如同性愛一樣的快樂。而這樣的快樂不只是物質身體，也同時是神性。於是身體的美是雙重特質，這兩者是不可分割的快樂。在藝術裡，我們看到大量的裸體雕塑與繪畫，就足以感受到藝術家們如何珍愛著肉體。以至於完美的身體，或裸體以大理石的永恆立在世人的面前<sup>54</sup>。身體，就是人存活於世界之中難得而且不可或缺的仲介，身體雖是感性之物質，卻是生產理性的工具。這中介或工具有其限制，知道其限制幾乎就是一種智慧，知道自己面對一切事不可以過份或超越，不如同思維以為可以無所限制。就因為身體知道自己的限制，所以身體可以謙虛的期待神靈，不可超越神靈或成為神靈自身，除非得到宙斯許可<sup>55</sup>。

---

<sup>53</sup> 引自[德]約翰·哥特弗雷·赫爾德（J.G.Herder），《反純粹理性—論宗教、語言和歷史文選》，張曉梅譯，（北京：商務印書館，2010），頁 59。

<sup>54</sup> 身體以及裸體在西方的藝術表達形式，是以「顯」的方式呈現。而中國的藝術表現則採取「隱」或「藏」之方式。把身體之形象「隱」或「藏」在天地、坵壑、川流之間，不只是對自然萬物之崇敬與虛心，也是期待天人合一之想法。因為身體是以「隱」為美，於是裸露也只採取半裸，而半裸露之形體，多半是僧人、禪師、羅漢等等之修行者。在裸露之形象上，並非如西方展現肌肉之張力，而是展現其謙卑之身軀。

<sup>55</sup> 古希臘的神靈善惡兼具，超越的力量是在一切凡人之上。所以常人不可超越神，更不可成為神，但是神話中也有凡人變成神靈的，例如：俊美的王子迦尼蜜地（Ganymede）被宙斯愛上，所以宙斯化身成鷹把他抓到奧林帕斯山為眾神侍酒。又例如：賽姬（Psyche）公主與愛神邱比特（Cupid）相愛結婚，被維納斯（Venus）設計毒害，死去喝了宇宙的

宙斯與凡間女子所生之子嗣，也是被揀選的人類，他們都是屬於個人之英雄或家族式氏族，並非如同柏拉圖式的城邦概念。

在城邦之中，散點式的個人之身體消失。英勇事蹟殆盡、家族之牽連也不存在，一切朝向城邦共公之中心點。看待人之方式不再以其特殊才能之英勇，而是大家面向一個共同的點。這一個點是大家有目共睹，是公共而且透明不隱私。並且由此「中心點」所拉出的線，所對準的希臘其它各個小城邦的等距是相等。即便是對人體和諧美之看法，也有一定的對等比例關係。就像文藝復興時期達文西所繪製的維特魯威人（*Vitruvian Man*）。當然這樣的等距實際上不可能與理想相符。但已說明了，中心點與等距之相等觀念，已是統一一切的「相異」，使一切收納或被統治在一個中心點之下，而等距事實上也就是相等或平等的概念，也就是使所有的參差，磨平為一切之齊頭相等<sup>56</sup>。

城邦出現之後，為了使得運動變得更有競爭力。如同萬物在土地上互相競爭與超越，一同競爭著「生」之歡樂力量，於是出現了比賽。運動比賽再不是與神、自然或農耕等有關，而是使城邦這中心點變得更蓬勃歡樂，力量更集中擴大。最後，所有人必須依賴此一中心，才得以聚集。後來的比賽，又發展成競技，也就是透過身體在運動時展現出各種的技術品質，如「才能、天賦、俊美、力量、智慧、謹慎、氣質、計謀、勇敢及青春。」<sup>57</sup>這些品質對於競賽而言是好的，古希臘對比賽的認識，是強調人擁有之各種品質，透過技術之能力而表現出來。這技術之能力，就如同普羅米修斯用計屢勝宙斯。於是我們由此看到競賽的幾種可能之面相，第一種是天生之青春俊美（強調身體之外在表象）；第二種是勇敢力量（強調身體之氣力表現）；第三種則是謀略巧技（強調如何把智慧轉化成巧技）。於是不論其天賦多高，此後再非以其德而讓人服輸，反而是以其外在之「美」、內在之「力」、轉化之「巧」與「技」等等來戰勝對方。

---

寶瓶之水後復活成神靈。

<sup>56</sup> 在中國傳統的思維裡，我們看到「不均齊」以及「和而不同」的想法；也看到對「中心」與「重心」之不同理解。古代中國的「不均齊」，要求事物整齊（整體之齊），但非齊頭相等，不均齊如同高矮胖瘦的人排成一行或一列，如同手指或腳指的不均齊，卻齊整在一起；至於「和而不同」則是看到世間有高低、長短、粗細、大小、快慢、重輕、厚薄、濃淡等之不同，仍可以和諧共處。關於「中心」的想法，古代中國認為，中心也是一種重心，例如：花的綻放是由中心而展開，花蕊就是花的中心；可是樹幹則是由樹根所穩固，於是不論樹幹與樹枝如何自由不對等伸展，或甚至彎曲看似嚴重偏向一邊，但仍不失其重心而穩定和諧。中國太極拳對身體之重心，與氣之和諧要求，明顯就與西方體操的平衡感不同。太極對身體之整全要求，立身中正、鬆腰落胯、沉肩墜肘、氣守丹田等等。

<sup>57</sup> 引自瓦諾耶克：《奧林匹克運動會的起源及古希臘羅馬的體育運動》，頁 148。

最後比賽則發展成爲榮譽及真誠，「競技者真正虔誠的追求不在宙斯的祭壇前的供品，而是去宣誓忠誠、公正、要盡力做到這一點。在實踐這些誓言的過程中，競技者的心靈因此得到淨化。古人從這些概念出發，使美德與身體鍛煉得以融爲一體。」<sup>58</sup>所謂心靈得到淨化，其實也就是努力的放棄自我的身體私欲。靈魂積極投入於公共之參與中，這就是城邦式的榮譽與真誠，是對城邦之效忠。競賽是身體與靈魂、身體與城邦的關係，競賽是爲對抗自身之墮落，是爲使城邦與城邦之間更有競爭力。在競賽中被嚴訓的身體，被視爲可經受痛苦及風險考驗以獲得新生的方式，即：重新獲得一個比之前更超越與不平凡的生命，而這一切的不平凡，並非只屬於神靈之給予，而是城邦直接接管了個人這樣的生命。

當古希臘的生活由神話轉向城邦之時，個人的身體標誌消失，轉而代之的是一更大的共有。因此我們明白了柏拉圖的主張「國衛的妻室應爲共有，他們的子女也應爲共有，父母不得知道何者爲其子女，子女不得知道何者爲其父母。」（引自柏拉圖，《理想國》，457d）<sup>59</sup>「兩者必須生活在共有的房子裡，共進餐食。他們之中任何人都不得有專屬他或她的東西。他們要在一起，應該在一起養育，一起參加體操。他們的天性裡的必然，就會吸引他們在一起，行男女之道。」（柏拉圖，《理想國》，458d）並且男女的身體品質有優劣之分，其對身體之分類就像對物品的分類一般進行，例如：

兩性中品質最良的應該盡可能跟其最良的異性交配，而且次數盡量多，劣的與劣的交配，而且次數盡量少；要使全群保持最優狀況，則他們應該撫育前一結合的後代，而不撫育後一結合的後代。這種辦法，應該在秘密狀態下進行，只讓執政知道，否則我們這一群，也便是衛士，就會有發生叛變的危險。」（柏拉圖，《理想國》，459e）

要把優良父母的孩子接到育嬰堂所，交給另有住處的祿姆。至於低劣父母的孩子，或優良父母的殘障孩子，就要適如其份地藏到神秘而不為人知的地方去。（柏拉圖，《理想國》，460c）

一旦由城邦所接管的身體，必須就依城邦所共同制定之法行事。「法」在此雖非高於神靈，但至少如同神靈一般神聖，任何人不得違法，「法」控制著每一個生命個體，並把每一個個體都統一在共同之中。即使是一個體育競賽，本來可

---

<sup>58</sup> 同上註，頁 63。

<sup>59</sup> 關於《理想國》之引文，乃參照：柏拉圖，《理想國》，郭斌和、張竹明譯，（北京：商務印書館，2002）。以下，對於柏拉圖的引文之參考書目，將不另行註解。

以是簡單的規則，卻慢慢演變成繁瑣的條文規定，其實稍有巧智的人是更便於利用其疏漏，而在競賽中勝出，由此是破壞人心的。古希臘在拳擊比賽之時，曾經是「不知道回合；一直打到精疲力竭為止……一個優勝者可能防守兩天沒有挨一拳，使對手筋疲力盡。」<sup>60</sup>於是，力量之強大與持繼者，便是獲勝者。獲勝了可接受神靈之祝福，這與後來獲勝者是受城邦之獎賞以及榮耀城邦之觀念略有不同。於是原本對諸神之敬，在城邦中則轉向對權威者（律法的規定者）之敬，要在種種的比賽勝出，不是心中對神或自己的體能有多大的期待，而是努力的記住比賽當中不違背規定的法則，或努力的使對手違背規定而失敗等等。由對一個個顯明活潑的諸神形象之敬，轉變成對權威的法規之敬，也就是那一條條看似清晰，但實際卻晦暗僵化的抽象律法之敬。由此，體育原本是敬神之舉，逐漸變成訓練人民的強健體魄，接著是競賽之淨化靈魂。再到效忠城邦，聽從一貫命令以達抗敵目的，鞏固城邦之中心位置。最後則以強制方式，規定每個人的身體必須依法行動，企圖控制所有人。於是，人與人之關係，其實已由最單純的面對人、面對自然或神聖之真實，開始下降為面對無生命之法律條文了。

---

<sup>60</sup> 同上註，頁 36。

## 第二章 中世紀時期

### 第一節 上帝之身體論述

「神這種存有在歷史中之出現，使我們對事物之真理這問題完全改變了。」<sup>1</sup>

中世紀堪稱是人類史上最黑暗的世紀。這個時代天災人禍不斷，身體在這個時期的形象是痛苦、疾病與死亡。此時期的作物欠收，到處飢荒，有三分之一的歐洲人死於黑死病。人類在這樣苦難的時代，求助無門，所以轉向了形上的信仰，以求來世解脫。現實生活的一切不值得一提，唯有天堂才是真正值得嚮往的國度。於是基督教就在此時，提供了人們指引，以各種論說，例如：天堂與地獄、救贖、復活等等觀念，形成了當時最具權威的宗教信仰。

更早的基督教在誕生之初，是受到希伯來文化一神論的影響。它並沒有完整的理論系統，有的頂多是一些聖蹟，並非哲學。它只是一種「信仰」，是一種「相信」<sup>2</sup>的宗教活動。如果是宗教的信仰，它牽涉的是相信與不相信的問題，無關論證或不論證。

但是因為歷史的偶然發展，使得基督教的產生受到希臘哲學的理性質問<sup>3</sup>，於是通過接受古希臘哲學的一些術語、詞句與學說，基督教開始闡釋和論證，形成強而有力的理論體系<sup>4</sup>。

---

<sup>1</sup> 引自譚家哲：《形上史論》（上部），頁 218。

<sup>2</sup> 笛卡爾《哲學原理》第 25 條：「即使上帝顯示的真理超出我們理解能力範圍之外，亦必須完全信服。因此，萬一上帝對我們或別人所顯現的事務，縱使不是我們心靈的自然能力所能了解的，譬如化成肉身下凡、三位一體等神秘聖蹟，可是我們亦不能不相信它們。此外，在祂廣大無邊的本性中，和祂所創造的事物中，雖然有許多事物超出我們理解能力範圍之外，但我們亦不必大驚小怪。」引自笛卡爾，《哲學原理》，黎惟東譯，（台北：志文出版社，2004），頁 166。

<sup>3</sup> 基督教的希伯來傳統與希臘哲學傳統不同。希臘的哲學傳統所探討的真理是存有，存有即：「是」什麼的本質問題。可是希伯來的傳統文化只是指認、純名而已。參閱譚家哲：《形上史論》（上部），頁 180-197。

<sup>4</sup> 例如：希臘哲學所追問的是世界的本原（本源、本質或存有），所謂本原就是萬物由它而來，最後又回歸於它的東西。希臘哲人赫拉克利特（Heraclitus，約公元前 540-480 年）稱此本原為邏各斯（Logos），而希臘的原文則寫成 Legein（說），該詞的含義有：話語、說明、比例、尺度、規律、理性等。早期的希臘神父，查士丁（Justine，100-166 年）則認為，邏各斯就是上帝的內在理智與永恆智慧，它本身就是上帝，並與之永在。所以上帝所造之世界是邏各斯，智者按照世界之邏各斯可理解真理。但智者如蘇格拉

創世紀第一章：起初 神創造天地。地是空虛混沌，淵面黑暗；神的靈運行在水面上。神說：「要有光。」<sup>5</sup>就有了光。神看光是好的，就把光暗分開了。神稱光為晝，稱暗為夜。有晚上有早晨，這是頭一日。接著在第二、三、四、五、六日，神創造了一切，人則是最後第六日創造<sup>6</sup>出。

神說：「我們要照我們的形象，按著我們的樣式造人，使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜、和全地、並地上所爬的一切昆蟲。」「神就照著自己的形象造人，乃是照著他的形象造男造女。」（舊約·創世紀 1：26-27）於是我們人類便這樣按照祂或祂們的形象創造出。首先創造的是男人——亞當。女人——夏娃的身體並非由神直接用地上塵土所造，而是間接由取下亞當的肋骨，又把肉合起來。所以領到亞當面前時，亞當則說：「這是我骨中骨，肉中的肉，可以稱她為女人，因為她是從男人身上取出來的。」（創世紀 2：23）所以男人和女人之不同處是，男人由土所塑，是身體；女人則由肉所造，是肉體。身體與肉體的差別是，前者代表理智，後則代表欲望。在邏輯上女人是男人的對反，並非她獨立

---

底、柏拉圖、亞里斯多德等也只能分享邏各斯的部份，唯有上帝才能完全顯示邏各斯的真理。此乃參閱張志偉、歐陽謙主編，《西方哲學智慧》，（北京：中國人民大學出版社，2009），頁 42。

<sup>5</sup> 神的創造是以命令式的「說」，以聲音讓萬物歸在祂所說的邏各斯（Logos）之秩序中誕生。祂同時也「看」，看所創的萬物，覺得他們是好的，就「稱」他們以名。這「說」、「看」、「稱」是對象物的，「說」是說一被創造物，「看」是看一被創造物（看是不能看到自己的，就如同眼睛看不到自身，卻可看到對象）。「稱」也是稱所造之物以名，稱是稱一對象物為是其所是的東西。上帝就不稱自己為對象物，只稱自己為「我永是那永是者」。但是祂卻把所創之物帶到人的面前，「那人怎樣叫各樣的活物，那就是它的名字。」（創世紀 2：19）。所以名稱就是稱謂那對象物，而那對象物就是所稱者。上帝要亞當為動物起名，說明授人管理之權。而光、暗、空氣、水等是上帝命名，為上帝所管。上帝所創造之物是好的，並不是他們本來就好，而是經由上帝之手所創才臻至完美。就人來說，要稱呼他們的神，只能是Elohim（神），或Jehovah（耶和華舊名），或Yahweh與Jahweh（現代神學家翻譯耶和華之名）。猶太人為了尊敬，以字音大寫出YHWH或JHWH。

<sup>6</sup> 按聖經的詮釋，人是神造的，不是進化的，主耶穌證實此事（參閱《聖經》：馬太福音 19：4；馬可福音 10：6）。關於創造在希伯來文是指神的作為，不用於人的活動（創世紀 1：1），所以創造一事是指：只有神才能創造，人不可能創造。神的創造必然是好的創造，所造的萬物也必然是好的萬物。可是身為人類就不保證一定可以創造出必然是好的事物，有時可能創造出壞的事物。所以神是自由的，因為可以主動創造；而人類是不自由的，因他不能主動創造。因此人類如果有所造，我們只能說製造而非創造。聖經裡「造人」的「造」字，原文通常指陶匠用泥製作器皿（創世紀 2：7）。於是神創造人之時，也用土地的泥以完成，「耶和華 神用地上的塵土造人，將生氣吹在他的鼻孔裡，他就成了有靈的活人，名叫亞當」（創世紀 2：7），所以為何人死後歸於塵土。人受造有神「形象」和「樣式」，聖潔無罪。「形象」和「樣式」不易明顯區分。人有神的形象，有理性、有道德責任感；人有神的樣式，在靈性上能和神心意相通，順從祂的旨意。人犯罪墮落後，靈性上與神的交通斷絕，不再似神；理性、感情等等受到污損。人按神形象受造的地位未變，但須藉著神的救贖重造成為新人（以弗所書 4：24；歌羅西書 3：10）

自身。男人和女人的身體之創造並非同時也非平等。在順序上是男人先於女人；在等級上男人高於女人。唯有罪，才是同時判定給人類，並把人類平等降為同一等級，也就是無論是誰，或男或女、身份貴賤等等，在上帝便前，其本質是罪<sup>7</sup>。

在聖經裡蛇<sup>8</sup>是所有活物中最狡猾。牠引誘女人吃上帝的禁果（智慧之樹的果實）。女人吃了也給她的丈夫吃了。「他們二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露體，便拿無花果樹的葉子，為自己編作裙子。」（創世紀 3：9）這是人類第一次害怕身體，並認為它是羞恥。身體由此處開始，便已是負罪。於是出現了懲罰，蛇得到的懲罰是，必用肚子行走，終身吃土；女人的懲罰是，懷胎與生產的痛苦，整個生命都必定依戀丈夫，受丈夫管轄，不得自身獨立；而男人的懲罰是，必終身勞苦，以艱苦的勞力<sup>9</sup>才能從地裡得到吃。

「神」在希伯來 Elohim 為複數，也許隱含聖經後來清楚啓示的三位一體的奧秘（馬太福音 3：16、28：19），也有華麗與多數（the plural of majesty）之意。所以當神創造人類之時他所說的「我們」，是三位一體之意，即：聖父、聖子、聖靈。他們是各別的三位，卻又是一體。

我們如何明白身體形象的三體是一體，三位又是一位？三位一體的出現確實改變了希臘的傳統哲學。希臘哲學所探討的本原或存有是「本質」意義之存有，

---

<sup>7</sup> 如果按古希臘認為，人是萬物的尺度；或人是理性的動物；或城邦政治的動物等，都一概錯誤。按基督教的思想，人是有罪的動物，與蛇等同。人類的身體是如同蛇爬行時扭曲的身體，人們在不安份時，身體的扭動感、就連主要支撐身體的脊椎，內藏的腸道、腦袋形狀等全是蛇的形象。人類是徹底的罪人，無從獨立，唯有依附上帝的意旨以及救贖，才可能重回上帝的樂園。

<sup>8</sup> 神所創造萬物都是好的，然而為何會出現蛇的惡，聖經沒有詳細描述。對於惡，有學者這樣理解：「畸形和罪惡具有一種價值，類似自然界裡明與暗相輔相成，或者繪畫上的光影比例。易言之，他們顯示整體的和諧……怪物也是美的，因為他們有生命，有生命對整體和諧就有貢獻；罪孽的確破壞事物的秩序，但秩序可由懲罰來重新樹立。」引自翁貝托·艾柯（Umberto Eco）編著，《丑的歷史》，彭淮棟譯，（北京：中央編譯出版社，2010），頁 46。

<sup>9</sup> 勞動或工作因此是耶和華神給人類背叛罪之身體懲罰。閒逸本應是人該有，如同在伊甸園，不必辛勞，便可食園中的果。但是卻因背叛而失去這一切。人類因背叛，落入了無始無終的身體勞苦。工作本身因此是讓人身體疲備，而後心靈願意接受原罪，是上帝給人再一次服從祂的機會之懲罰。工作於是成了一種奴役，並非意願之自由。人類雖不喜歡工作，但無法逃脫這樣的命令。如果人類懶惰，則是再一次的背叛。工作本來是人存活時，可依自身之意願默默努力，而達成一種存在的踏實之成就，如「日出而作、日落而息」。可是在此處，工作卻形成了服從一更高位者之要求，以及承認自身之負罪本身，而非自然而然，意願自發的活動。並且工作所得之部份亦必須奉獻予神，而非首先奉獻予人。

而三位一體則是「位格」意義下的存有。在希臘哲學，如果說我是「人」這樣的一句話，其實是在說明一事物或一個東西，即：我是一個人，我與你和他同是人。我們有身體、思維與特性。我們不管人數再多，族群再繁雜都可以簡化為——是「人」這一存有。作為人這事實，是可以被歸為一類，有一共同本質，而這本質是可掌握與理解的。

但是如果只單純說「我」<sup>10</sup>之時，這「我」其實是在說明一個關於「我」的位格。這位格並沒有明確固定的形體，如同我（是人）這一實體。我的位格一旦出現，就會出現一種關係，即：「我」、「你」、「他」。是「我」就不是「你」或「他」。我們之間是一種關係，這關係是比一切事物更優先。在我認識我是什麼之前，我就已首先認出「我」<sup>11</sup>。「我」並沒有一個共同的事物可以被確定與認識，我可以指著自己說我。你也可以指著自己說我。他也可以指著自己說我。相反亦然，我也可以變化位置，當別人指稱我的時候變成你或他的位置。以往人們看到的本質是，這是麵包，那是酒、我是人、你是人而他也是人。我雖然與你和他不一樣，但作為人的本質卻是一樣。可是到了中世紀的三位一體，我永遠是我，不可能指著他人說我。我的心情、性格、特質等等可以轉變，但位格永遠不可變。所以我不能沒有他成為我，他不能沒有你成為他，人的位格視關係變動而互換，但三種關係缺一不可，人類永遠只能以這樣的個別之個體方式來體驗這種關係，三位一體確實是不可分開之神秘。這位格是完全獨立，不與其它事物有交集。是獨立的一個我、一個你、一個他。是先有位格的存在，才有了我、你、他。並非先存在我、你、他三個個體，然後從中找出關係<sup>12</sup>。然而，位格的三位一體，只能是作為最高存有的神才可擁有。一般作為人只能永遠是「位格」的我、你、他三者，而不可能是存有的一或一體。

作為三位一體聖靈的身體的耶穌，是上帝派遣到人間，成為人與上帝的溝通的仲介。他是人同時是神，是神之聖靈化成肉身的人，所以是聖靈「轉化」，他是轉化的身體。聖靈通過轉化為人（耶穌），使人可以直接分享神的靈，並且直

---

<sup>10</sup> 當自己稱自己為「我」之時，是含有一種自大的意味。「我」這詞理應是由耶和華神自稱自己之時所使用。在《舊約·出埃及 3：14》摩西問上帝，當以色列人問他，神叫什麼名字之時應如何回答，耶和華神告訴摩西，就回答他們：「我是自有永有的。」祂是永在的神，自始至終，祂就是祂自己，無法用任何的事物稱呼祂。不同的學者對神的稱呼有不同的翻譯，譚家哲老師則譯為「我是那永是者」。詳文請參閱：譚家哲，《形上史論》（上部），頁 180。

<sup>11</sup> 所以人是萬物的尺度、人是政治的動物、人是理性的動物在此一概被取消掉。

<sup>12</sup> 「亞里士多德在柏拉圖後成就了個體之真實性，並亦已有了最高個體——神。唯此最高個體雖是思想者，但仍非位格性的，中世紀哲學從這點言，可說是把這樣的個體位格化了。」引自譚家哲：《形上史論》（上部），頁 187。

接轉譯上帝的意旨給人類。而耶穌可以使用同樣的方式，把自己的身體轉化成葡萄酒（聖血）與麵包（聖體），分享給信徒。信徒直接吃到身體內與心靈內的是耶穌的血與肉，不是象徵義，而就是這真實本身<sup>13</sup>。耶穌是人也是神、麵包是聖體也是食物、葡萄酒是聖血也是飲品。這神——人——物是相通，人所擁有的是如同耶穌的血與肉。這樣的轉化「若不把耶穌的身體與血就即視為人本身的話，最低限度，所達成的，是物物實體與本質之轉換。……這實體與本質之轉換，在基督教之外，是在任何其他哲學傳統中不可能發生的，否則本質與實體都會失去其意義。」<sup>14</sup>因為傳統哲學認為本質就是最高存有，是就其所是的本來樣子，不可隨意變換。否則人就可以不是人，可轉變狗或貓，甚至石頭也可變成人。如果是這樣世界就不確定，也沒有本質可言。但是在神的世界，唯獨祂是可以在本質內轉化（例如：轉化成三位一體，是三位又是一位，祂是你，是我，也是他），又可將本質轉化（例如：祝聖之時，葡萄酒是聖血，麵包是聖體）。耶穌的血與肉在聖餐時得到抽象的顯現，然而在耶穌受難時，血與肉則受到信徒們更加的強化。

在耶穌的受難形象中，被表現最多的是在藝術當中，無論在電影、文學、雕塑與繪畫等，人們都樂於表現這樣的主題：基督受嗤笑，戴荆棘冠，背沉重十字架等。理由是越表現其痛苦就越能彰顯其偉大之特質。不怕肉體的疼痛，正是表現出肉體可超越，肉體是即不實在又不真實的東西。整個受難達到最非人性的地步就是把耶穌血淋淋的身體釘在十字架上。這樣的身體形象按照道理來說是恐怖血腥，被凌虐的身體淤血，浮腫變形，他毫無美的形象可言。然而對信徒而言，再沒比這更偉大更美的事物了。基督以他受難的醜，使我們變得美。他並非想要使自己變成如此，只是因為人類的惡所造成。他再次喚醒人類的惡，以他受難的身體作證，人的美是須要再次被呼喚回來的。也只有耶穌這樣的形象，我們才能再次恢復原來美的形體。這與希臘時期，純粹表現英雄戰勝敵人或妖魔的正義形象完全不同。耶穌十字架上最後三小時痛苦到極的呼喊「我的神！我的神！為什

---

<sup>13</sup> 中世紀之初的人們相信，耶穌基督的血和肉，就在酒與麵包（或餅）之中。它是「真實臨在」，聖餐和道成肉身是同時直接實現，拒絕任何象徵和隱喻。「在這種神秘的統一裡，純粹的象徵還沒有出現，後來教義經過改革，把精神和肉體分開，使精神獨立，才把外在的東西看作只是指引到內在意義的一種標志，從此才有純粹的象徵。」引自黑格爾，《美學》（第二卷），朱孟實譯，（台北：七海印刷有限公司，1981），頁 36。中世紀之後，象徵和隱喻的出現，使得葡萄酒再非是聖血本身，麵包也並非聖體，它們只是象徵。但人們仍可以透過「信」（因信得義），透過這外在象徵物，間接被帶引到上帝之處。至於人的靈性，是無法靠著肉體或物質來滋養，靈性是靠上帝直接給予。唯獨藉由聖靈之不可見或無形的行動，人的靈性才能得到滋養。

<sup>14</sup> 引自譚家哲：《形上史論》（上部），頁 183。按道理而言，麵包的本質應該是麵包是其所是的東西，它不可能是麵包又是別的東西。可是在這裡，麵包確實已改變本質，它變成了另一個東西——聖體，這改變不是如同把東西變多或變少，如同把「五個餅、兩條魚」（馬 6：38）變多給眾人吃食一樣，變得再多始終也不改其為餅和魚的本質。

麼遠離不救我？不聽我唉哼的言語？……我如水被倒出來，我的骨頭都脫了節，我心在我裡面如蠟溶化……」（詩篇 22：1），這是身體受到極大的酷刑，由內心深處發出真誠的呼喊。死亡就是自己和自己和解，不管是精神或肉體，一切歸於平靜，互不干擾。

在基督受難，命危，及死亡的過程，我們的眼光看到承受最痛苦的母親（聖母瑪麗雅）。她是人，而且完全純屬人的個性。在面對兒子的苦難，並親眼看著活生生的兒子被釘死，再從十字架上取下，眼看兒子歷經長時間的苦難最終斷氣離去。母親每天經歷著無止盡的痛苦，她的苦最深且最漫長，活著不如死去，寧可自己不會出生，斷絕生出受苦的親骨肉——耶穌。母親永遠就是母親，無論她生的孩子是神，是人，或殘疾，她一樣愛，黑格爾認為聖母對耶穌之愛是：「這種母愛是最真實的，最富於人性的，同時也完全是精神性的，它不帶利害計較和欲念……」<sup>15</sup>。耶穌之後，再也沒有別的形象如同他一樣，永遠成為信徒們苦難救贖的依靠。

耶穌死後第三日，一些婦女帶著所預備的香膏，來到墳前，看見石頭已經從墳墓敲開。她們進去不見主耶穌的身體，忽然眼前出現兩位白色天使，告訴她們耶穌復活了。她們急著回去告訴其餘十一門徒。門徒懷疑這事，之後耶穌果真現身給他們看，並說：「你們看我的手，我的腳，就知道實在是我了；摸我看看；魂無骨無肉，你們看我是有的。」（路加福音 24：39）。之後耶穌領他們到伯大尼的對面，舉手給他們祝福，然後被帶到天上去了。

從復活這事來看，我們瞭解到，神原來是按照自己的形象造人，現在神卻按照人的形象而完成了自己。祂創造了耶穌，耶穌是祂的兒子，人們看見了兒子，就如同看見了父親。父親是被兒子（耶穌）引出，由不在場而變成在場，所以神是可以從客觀現實中得到證實。對信徒或不信者而言，無可懷疑確實有神一事，基督復活<sup>16</sup>就是一力證，被帶到天上也是力證。耶穌自己不升天，是被一個原來就在天上擁有無限力量的神所帶引升天。祂們的身體或靈就變成永恆且無限，在天上永遠等候我們這些子民。

對於肉體死亡，靈魂自由，古希臘的蘇格拉底在被判死刑時，有不同理解。

---

<sup>15</sup> 引自黑格爾：《美學》，頁 320。

<sup>16</sup> 很顯然基督的復活不單是指靈魂脫離身體，變得自由自在，永恆的生活。而是連同肉身也一起復活，以一個全新的方式，即全新的身體復活。這全新的身體，只有按照聖經行事才能實現。這樣的身體一旦想讓人觸摸，人們就可感受其實在，不想讓人觸摸就可表現為靈的形象升天。

他認為人的死亡是身體和靈魂分離的狀態，也是靈魂解脫身體得到更大自由的狀態。「我親愛的朋友，我們必須假定有形體的東西是沈重的，壓制的、屬土的、可見的。所以被肉體玷污了的靈魂變得沈重……」<sup>17</sup>那些能被人真正看見的、影子般的幽靈就是仍然對肉體的眷戀。是通過對肉體的不斷追求，再次被禁閉在肉身中。對蘇格拉底而言，真正的靈魂自由，是再也不能被肉眼所見，能為肉眼所見，是眷戀世俗的，因為「它們投靠的那些肉身具有和它們在前世養成的某一類相同的性格或性質。」<sup>18</sup>他認為，哲學可以接管靈魂，並且：「試圖用溫和的勸說來使靈魂自由。我向靈魂指出，用眼睛、耳朵、以及其他所有感官作出的觀察完全是一種欺騙……靈魂自身看到的東西是理智的和肉眼不可見的。」<sup>19</sup>人死後，亡靈如果聖潔，可以被送往它們上方的純潔居所，「此後就能過一種無身體的生活。」<sup>20</sup>

如果人真的能只依據理性而不依據別的什麼去思考，我們不僅要對靈魂提出大量的懷疑，最後仍不知其結果會是如何，「有理性的人一定不能堅持說我所描述的情景完全是事實。但是我的描述或其他類似的描述真的解釋了我們的靈魂及其將來居所。因為我們有清楚的證據表明靈魂是不朽的，我想這既是合理的意向，又是一種值得冒險的信仰，因為這冒險是高尚的。」<sup>21</sup>所以我們應該以他的這一些相信來激勵我們自己活著的信心？還是應當找尋別的方法。於是我們只能永恆的懷疑，如同笛卡爾。

---

<sup>17</sup> 引自柏拉圖，《柏拉圖·斐多篇》，王曉朝譯，（台北：左岸文化出版，2007），81D，頁 106。

<sup>18</sup> 同上註，81E，頁 106。

<sup>19</sup> 同上註，83A，頁 109。

<sup>20</sup> 同上註，114C，頁 161。

<sup>21</sup> 同上註，114D，頁 161。

## 第二節 奧古斯丁——原罪的身體

古希臘人相信，宙斯制訂了宇宙秩序，諸神和我們人類一起住在這世界之中。諸神與人類同在，祂們住在奧林匹斯山上，這高高的山與人類遙遙相望，面對這座高山，肉眼所見之最高點，是光最高與最明亮處。光由山頂照下，一層一層被照的地方。萬物以鮮明形象顯現，光並且照耀了人類，人類於是快樂的與諸神同享這樣美麗的世界，人類和諸神生活在一起，並且共用餐飲，共享節慶與文化活動。

後來的柏拉圖相信，世界是由理形模仿而來。在我們所處的世界之上，有一位設計師，已為世界設計好一切。世界萬物的成形，也是按照它的設計而完成。甚至人類一切的製作，都非屬於自身的創造，而是模仿這一位已為我們設計了「形」的設計師，然後附於材料，成為我們的文明世界。「理形」最完美，它不隨意變動，因此構成永恆的真；而材料則是變動的東西，所以不構成真。我們試想，一隻小鳥有牠自身的「形」，牠的形是模倣「理形」的完美而得。牠的身體是材料，會生老病死。一旦身體消失，另一隻初生的小鳥也會是同牠的形一般，不會因為前一隻小鳥死去，後一隻小鳥變成一隻小貓或小狗等。於是「形」是這一位設計師的理念。

柏拉圖是奧古斯丁比較推崇的哲學家。原因是柏拉圖承認有一最高的理形，此理形是對立之前所有的物質實體<sup>22</sup>。奧古斯丁認為世界由上帝所創造，一切是由無而來，這無是無中生有，並非有一個無生命的物質使有生命物質成為有。這種無中生有的想法，是古希臘時期所難以想像。對於古希臘人來說，無論這事物多麼抽象，它都必須化成形象，或至少它是一種物質的有<sup>23</sup>，不論物質再多麼的

---

<sup>22</sup> 例如先蘇哲學家泰勒斯（Thales）與阿那克西美尼（Anaximenes）等等。泰勒斯認為世界的本源是「水」。因為看到萬物都由水所滋養，有水的地方就有生命。生命一旦死去，身上的水份就乾枯。然而阿那克西美尼則認為世界的本源是「氣」。氣會凝結和疏散。它並非諸神所造，它來自自身。我們可以這樣想，當水遇到熱（火）之時，它就形成蒸氣，升到天空形成雲，然後凝結成雨水落到土地。接著一切生命開始，萬物都因為氣而存在。動物需要呼吸空氣、植物表面會散發熱氣、就連石頭之內也含有氣等等。還有以後的哲學家，例如：斯多葛學派認為世界的根源是火、伊壁鳩魯認為是原子等等。不論是有生命還是無生命，它們都是永恆不變的物質。另外，這些哲學家不但相信物質不滅，並且認為一切有生命的事物可能由無生命的物質而來，（如：伊壁鳩魯的原子論），或者不論有生命與無生命都由有生命物質而來等等。於是無論有或沒有生命的物質，都由物質而來。柏拉圖所反對的正是這一點，因為完美的「善」就不是由物質所構成。除了柏拉圖之外，以上其他的哲學家都受到奧古斯丁嚴厲的批評。

<sup>23</sup> 例如古希臘神話時期，把各種自然力量的東西化成各種神的形象，或是先蘇的哲人泰

細微，它都必定是有，例如一條煮熟的魚，先是人類吃，吃剩的丟在地上，有小鳥飛來吃，再吃剩的骨頭有螞蟻吃，最後由肉眼看不到的小生物對骨頭再分食，直到骨頭分解成空氣中的小物質，再與其它物質（例如：空氣、水、土、等）作結合，形成有生命或無生命之物質。無論物質多麼細小，它都不可能無<sup>24</sup>。然而奧古斯丁卻認為，世界是由無而生有。

古希臘人乃至於先蘇的哲人，對宇宙萬物的生成，並非沒有無中生有的想法。只是此「無」與奧古斯丁的「無」有所不同。古希臘神話時期，認為宇宙誕生於一個浩瀚的大混沌（Chaos）。它是以形體或形象思維的方式構想出。先蘇哲學家阿那克薩哥拉（Anaxagoras），認為宇宙的生成是由無限而來。這無限是「奴思」（Nous無限精神——一種非常柔軟的純淨物質）。它是自存自在，並且隨意運動。它剛開始只是宇宙原初的一個小點，不像希臘神話是一個大混沌。宇宙小點之內又有無限小小點，可以無限分割並且不會喪失自己特性。最初它們甚麼都不是，只是一些同類與不同類的物質聚集。它們隨意的運動，然後有一個小點偶然間運動得大一些，開始碰撞到其它小點。碰撞的結果使原初的宇宙小點，開始形成旋渦運動。旋渦越來越大，並且使得小點越分裂越多。最後被旋渦甩出去的物質會以同類的物質相結合。被甩出的東西越來越多，就這樣慢慢形成了宇宙萬物。於是宇宙的形成是天體軌道的神奇安排，是一個簡單的機械運動和數學圖形原理，並非神的意願。這無中生有僅僅是出於一種振動或運動。<sup>25</sup>

另一位先蘇哲學家阿那克西曼德（Anaximandros）認為「無」即「無定形」之意。它是一種絕對統一、單一的物質，和阿那克薩哥拉多種質料的聚集不同。

---

利士（Thales）認為世界的本源是水、阿那克薩哥拉（Anaxagoras）認為是「奴斯」，或是阿那克西曼德（Anaximandros）所認為的「無定形」物質等等。

<sup>24</sup> 古希臘人甚至在論及靈魂之時，也認為它是物質。只因爲太細微使得肉眼看不見而已。非但如此，人的靈魂還會輪迴，或是依附在自然界各種動物身上，「那些自願過一種不負責任的生活，無法無天、使用暴力的人，會變成狼、鷹、鳶，……按照靈魂今世的行為，很容易想像它們將會進入什麼樣的動物。……受紀律約束的動物體內，比如蜜蜂、黃蜂、螞蟻，甚至可能再次投胎於人，成為體面的公民。」引自柏拉圖，《柏拉圖·斐多篇》，82A-82B，頁 107-108。奧古斯丁並不承認靈魂輪迴，與靈魂附體之說，若是靈魂附體，必定是撒旦之邪惡所爲，並非個體靈魂之能力所爲。

<sup>25</sup> 尼采在論及阿那克薩哥拉的時候認為，「奴斯」的源始運動是自由意志的行為。所以人類的心靈應當是隨心所欲，並且自主。這樣的絕對自由意志，「只能被設想為無目的的，其行為方式約略相當於兒童遊戲和藝術中的遊戲衝動。……按照阿那克薩哥拉的想法，事物的秩序和合目的性完全是一種盲目的機械運動的結果。而且，只是為了能夠引起這種運動，為了隨時走出混亂狀態那死一般的寂靜，阿那克薩哥拉才假定了那個隨心所欲、獨立自主的奴斯。他所珍視的恰恰是奴斯的這樣一種特性：它是隨意的，因而它的活動可以是無條件的和非限定性的，既不受原因的引導，也不受目的的支配」引自尼采，《希臘悲劇時代的哲學》，李超杰譯，（北京：商務印書館，2006），頁 109-110。

但它基本上仍是物質，只是此物質為無規定的形狀，也無同類與不同類的質料之分。這無規定可以把它想像成，不斷變形之抽象物質，或者可以把它想成純粹的抽象繪畫。它無真正固定具體的形狀，一切都沒有形，也沒有同或不同質料分離的問題，所有質料都統一在一起。「形」在它裡面有無限可能，而一切具體的萬物都由這無定產生。以「無定」的宇宙觀來排斥古希臘神話時期，諸神各種生動的身體形象。

然而奧古斯丁的「無中生有」之「無」是甚麼都沒有。這種「沒有」並非「有」（物質）的消亡或毀滅。換言之，並非毀滅後所形成的各種細微物質，為肉眼所不能見之。也不是「有」（狀態）的缺失或其反面「空」狀<sup>26</sup>。我們其實只要把奧古斯丁的「無」想成非物質，非空之狀態，或不能再追問就好。因為他認為如果找到「無」是生「有」的原因，我們何需還要再去找這原因的原因，這對解決人生的問題並沒有幫助。奧古斯丁確信，空虛混沌，淵面黑暗，也只是形容神創造天地之後，地的原初狀態。因為在混沌之上，還有一個上帝，祂由「無」而來。至於甚麼是上帝，或什麼是「無」就不可再追問，原因它是屬於上帝。即便人類窮盡一切的聰明才智，都不可能理解，「有的事物是理性不能認識的，但毫無疑問是真實的」<sup>27</sup>、「比理性更優越的上帝確然存在。」<sup>28</sup>

這上帝不只是無中生有，祂並且規定和完成了萬有，一切有限的萬物就這樣成了。不論事物如何無限分割、運動或無定形等，都被納含在祂之內，而且只能有限性的在祂無限體內運動。日月星辰、四季轉變、陰晴圓缺等，無一不是祂所推動，無一不是在祂體內運作。在此，我們除了可以想像宇宙的確很大，卻無法想象上帝的體形到底有多大。我們的想像力在上帝的面前突然軟弱無力，也無從自由，人類心靈的自由在上帝的腳尖嘎然而止。最後我們只能以肯定的語氣說出不肯定的話，祂是——「無限」大，並且永恆。上帝對奧古斯丁而言，不只是無限，祂並且是第一因，是不動的推動者，永恆不動卻推動著萬有的存有者。

---

<sup>26</sup> 「空」狀是一種非實定的感受存在狀態，非像「有」狀的實在感那樣。人們通常這樣理解，就像觀看河水在流動。當我們把專注力固定在水流的某一定點，剛剛看見的這一水，現在已非原來的水。因為當我專注此刻的水流之時，它已隨時間流逝。所以現在所見的水，即它又不是它，是它卻不是剛剛的那個它。所以在感受上說它是「不定在」，即「空」之意。雖然此狀無法定在，然而卻隱約能夠感受。可是奧古斯丁的「無中生有」的無，就無從感知。

<sup>27</sup> 引自奧古斯丁，《上帝之城：駁異教徒》（下），吳飛譯，（上海：上海三聯書店，2009），頁 239。

<sup>28</sup> 引自奧古斯丁，《論自由意志——奧古斯丁對話錄二篇》，成官泯譯，（上海：上海人民出版社，2010），頁 127。

尼采在談及「無限」的時候認為：「一個已完成的無限——是不可能存在的。」<sup>29</sup>意思是說，把無限設想成如如不動的永恆，是不可能的。因為它如同死寂一般，毫無生命力，我們唯一能設想的無限，是「既無限大，又無限可分。」<sup>30</sup>如果是這樣，上帝的無限性質，在尼采的眼中，也只是無限的質料，否則祂就是自相矛盾。因此，如果是無限，尼采認為它就必須不斷的無限加大更多更多，以致無限；或是無限小而更小更小，這一切是歷程運動變化中，不是一個已然停止發展的無限，並把它說成是永恆就以爲正確了。關於上帝是不動的推動者，尼采很可能反對的說：「是表象本身在動，它們不是被推轉的，沒有自身之外的動因。……有些事物自身就具有運動的原因和開端。……這些表象不僅僅推動自身，而且，還可以推動完全不同的東西——身體。」<sup>31</sup>

奧古斯丁相信上帝的存在，並且把世界劃分爲上帝之城與塵世之城。羅馬帝國曾經是強盛的國家，當時的人民稱呼羅馬帝國爲「永恆之城」。這樣的城市被認爲除了強盛、健康與歡樂是永恆之外，世界再無另一處是可與之相匹配。後來君士坦丁大帝的皈依，基督教立刻與政治結合，並且擴大權力，於公元 394 年正式宣布除了基督教之外，其它一切宗教均爲非法的異教崇拜。公元 410 年，羅馬帝國式微，被鄰國的蠻族哥特族不斷侵略，卻無法應對。當時的異教徒把這場災難歸咎於基督徒，認爲這是他們不信仰古代諸神的結果。在信奉朱比特<sup>32</sup>的時候，羅馬帝國一直都是強盛，然而改信了基督，卻使帝國衰敗。就在這個時候，奧古斯丁寫出《上帝之城》爲那些異教徒作出解答。

首先，上帝是存在的，而羅馬的衰敗與信仰上帝無關，這一切都並非是基督徒的錯。哥特族人對羅馬的劫掠，將會受上帝的懲罰。這懲罰不是活著時在地上的懲罰，而是死後天上的最後審判，這審判才是最公正。因此，基督徒千萬不要以爲，在地面行上帝的善被欺，或作邪魔的惡反而享福，就以爲上帝已做了最後公正，事實是上帝要讓人承受「罪」並且自作自受。爲善被欺這是人類應該遭遇的，人不能有怨言，特別是主的奴僕（虔誠基督徒），「在患難中要忍耐」（羅馬書 12：12）。人類所遭受到種種不幸，是人對上帝贖罪的機會。因爲人類的始祖，亞當與夏娃一開始就犯了罪<sup>33</sup>。帶罪的人所生的子孫，無論如何都負罪。所以必

---

<sup>29</sup> 引自尼采：《希臘悲劇時代的哲學》，頁 86。

<sup>30</sup> 同上註，頁 86。

<sup>31</sup> 同上註，頁 88。

<sup>32</sup> 希臘人稱宙斯，羅馬人稱朱比特，是古希臘羅馬神話最威望的天神。

<sup>33</sup> 亞當與夏娃在未犯罪之前，曾經是有過無限的自由意志。他們可以隨意選擇，並且撿

須贖罪，贖罪的方式就是遭遇不幸，例如：天災、人禍、盜欺、疾病、痛苦等。為善者遭遇現實的苦難，不只是被視為上帝賜於人類贖罪的機會。並且被認為是，上帝在考驗人類是否信服於祂<sup>34</sup>。如果信服於祂，便能克服萬難，秉持著「信」，一切無所畏懼，視死如歸。然而作惡的人要小心，因為將來地獄是為他們而準備，並且受盡永恆之苦。所以不可不信上帝，因為只有「愚頑人心裡說：『沒有上帝』」（詩篇 14：1）。<sup>35</sup>人們千萬不可當一個愚頑的人，而遠離上帝。

《上帝之城》一書所透露，上帝透過對羅馬的毀滅，告示了人類不應該信仰此世，也不應將生命全部寄托於此，人應當把整個心靈交給上帝。失去世俗的財富不見得真正失去，為上帝殉教的基督徒，如果屍體得不到埋藏無關要緊，因為身體在最後審判日會再度復活。雖然基督教成功透過政治的力量，接管了羅馬帝國，但如果基督徒把帝國的皈依，視為一場勝利，這是錯誤的想法，因為上帝不會透過政治達到贖罪的靈性目的。一旦宗教變成是官方宗教，反而會出現假皈依的問題，因為有些人皈依是為逃避迫害，而有些則是為了得到官方的好處等等，

---

食由任何一棵果樹，成熟後自動掉落滿地的水果。他們可以不必勞作，這裡沒有好吃懶作的道德批判。因為在上帝的伊甸園裡，這是人本來的面貌。如果今天有人只想吃而不想做，並非他自己想如此，而是他原初被創造如此。於是他並非懶惰，只是想借由不勞動身體，回到當初被造的狀態裡。因此，像赫西俄德的一日不做，一日無食，以及努力儲糧是為了好好享受勞動成果，並且歌頌勞動的精神，在伊甸園裡是一件奇怪的事。我們知道，亞當與夏娃偷食禁果之後，留在他們體內的果實，形成了敗壞的道德，永世留傳。這使得未來的子孫失去了真正的自由意志，非但不能依靠自己的意志抵抗罪惡，並且要受永劫的懲罰，只有受洗，並得到上帝的恩寵，才能脫罪。

<sup>34</sup> 在古代中國，對上天給予人類苦難的看法，並非要人畏懼天，而是在「敬天」的同時，把苦難看成是「天」讓人明白自己的某種助緣。天就是百姓，百姓就是天。天如果失衡，是因為人無道，人若無道，天就會受到影響。人無論如何都會有「道」，因為在苦難中，人會觸動自己的真心去幫人，或試圖去瞭解受苦的人須要甚麼。如果這苦難是落在自身之中，即便是受盡了委曲，也還是有人固守自己，不願失去成為人的氣節。這時候「道」便在這人身顯現。人如果遇到了困難，拒絕向人求助，反而轉向天，人永遠不可能真。他自己不真，他也無法在受苦中使別人對他真。如果有人做了偉大的善行，他的目光不向著人，反而對著天上的神，或果位等等，這樣的善，雖是善的事，也只能是善的事件一樁，其實已遠離成就善的人這一事實。另外，奧古斯丁認為，萬物是由上帝所創造，一切都必然在上帝的安排秩序當中和諧存在。可是古代中國則認為，一切物是相生相剋的自行運轉。在「相生」關係中，有「生我」與「我生」關係。生我者為母，我生者為子，因此「相生」有母子的人倫關係。在「相剋」關係中，有「我剋」與「剋我」關係。我剋者為我所勝者，剋我者為我所不勝者。於是「相剋」有「勝」與「不勝」的相勝道理，有時我勝，有時你勝的互動關係。相生與相剋，各自發揮特性，並且達到彼此和諧的境地。

<sup>35</sup> 愚頑的人不只是指作惡的人，也包括一般不相信上帝存在的人。人類不能憑著自己的能力做好事，不信「主」的人，即便做再大的善事業，也只是自我的善，並非真正上帝的善和旨意。「哲學家們的虛妄真是驚人，他們竟然認為幸福在此生，要憑自己尋求幸福。……使徒保羅所作的見證：『主知道智慧人的意念是虛妄的』」引自奧古斯丁：《上帝之城：駁異教徒》（下），頁 131。

卻從來不是真的信主。這讓奧古斯丁深刻體會到，假皈依比不皈依更壞。無論如何，他都期望人的真，只是他這樣行使真的方式，反而引來了更多假的實現。最後，因為宗教政治化的關係，使得奧古斯丁把人開始分化為真信者與不信者。當然在現世裡，上帝之城與塵世之城似乎是混為一體，而真信者與假信者（或不信者）也難以分清，等到最後審判日的到來，被神預先選定的子民，與被厭棄者會被分開，他們「在這個世界中（審判日的世界），如同在大海裡，雙方雖然都被收在網裡，卻沒有分別地共同游泳，等到上了岸，壞人才會和好人分開。」<sup>36</sup>接著上帝將以萬國的語言宣告，誰才是被選為上帝之城的子民，永恆享有榮耀並且不畏懼毀滅。

奧古斯丁認為，只有上帝之城才是永恆，其餘如詩人們和藝術家所創造的世界，均為墮落的世界。他心中誠懇的歌頌：「唯一的上帝啊，你是唯一、永恆、真實的實體，在其中沒有爭鬥，沒有無序，無沒變化，沒有缺乏，沒有死亡，卻有至上的和諧、至上的明晰、至上的持存、至上的完滿和至上的生命，那裡沒有不足也無盈餘，那裡生產的和生出的乃是同一。」<sup>37</sup>除了上帝所創的世界是真實之外，其餘如詩人荷馬等人所創的神話世界均為虛假。他們靠著想像虛構神話故事，讓人們搬上舞台表演，表演的盡是諸淫蕩的行為。人民在觀賞慾樂之中，競相模倣諸神的風流，使道德敗壞淪喪。奧古斯丁贊同柏拉圖把詩人們趕出井然有序的城邦。這些破壞至高法律與律法的鬼怪，甚至利用神的權威，挑動了人類最醜的慾望，他引西塞羅說的一段話：「詩人一旦贏得了人民的歡呼和贊許，就彷彿得到了偉大而智慧的大師的贊許，於是沉沉黑暗降臨了，森森恐怖開始了，慾望之火熊熊燃燒起來！」<sup>38</sup>

由上得知，奧古斯丁和柏拉圖一樣，都非常害怕詩人。因為他們的感染力太強大，人們太容易受他們影響。詩人們並非理性的道德規定所能克制，他們只服從於自身的道德律——身體之道德律。所以奧古斯丁並非害怕詩人，而是害怕自己的肉體，因為肉體產生不可控制的慾望。於是他所否定的，是否定由肉體帶來的慾望。然而，就否定這行為來說，它確實構成了奧古斯丁另一種更強烈的慾望本身。在《懺悔錄》中，他熱切的回憶，自己在青年時，肉體充滿著各種不可控制之慾望的時候說：「我青年時一度狂熱地渴求以地獄的快樂為滿足，滋長著各式

---

<sup>36</sup> 引自奧古斯丁：《上帝之城：駁異教徒》（下），頁 111。文中括弧內之文字為使讀者明白，所以自行添加上去。以後文章中若有括弧文字，皆是自行添加，除非是標楷體，為原著引文。

<sup>37</sup> 引自奧古斯丁：《論自由意志——奧古斯丁對話錄二篇》，頁 6。

<sup>38</sup> 引自奧古斯丁：《上帝之城：駁異教徒》（上），頁 63。

各樣的黑暗戀愛，我的美麗凋謝了，我在你面前不過是腐臭，而我卻沾沾自喜，並力求取悅於人……」（卷二之1）<sup>39</sup>他並且繼續寫道：「從我糞土般的肉欲中，從我勃發的青春中，吹起陣陣濃霧，籠罩並蒙蔽了我的心，以致分不清甚麼是晴朗的愛，甚麼是陰沉的情欲。二者混雜地燃燒著，把我軟弱的青年時代拖到私欲的懸崖，推進罪惡的深淵。」（卷二之2）<sup>40</sup>

在他青年這一階段，確實深深受到肉體欲望的折磨。他感慨自己，無法像他的母親一般，成爲一名單純的基督徒。只求信不求困擾的解答，生活簡單，清心寡欲。他急迫的也想追求這樣的寧靜生活，可是卻發現，被自己強行壓抑的肉體欲望，越來越強大，以至於要麼沉淪，成爲完全的肉體之奴，落入邪魔的黑暗深淵。不然就得覺醒，成爲上帝的奴僕，期望救贖，但絕不要處於兩者之間。明知享受肉體的欲望不對，卻明知故犯，事後再請求上帝寬恕，處於兩者之間的折磨，是比單純的沈淪更令人感受靈魂的痛苦。對於肉體的慾望折磨，他無法自己，「我以為清心寡欲全憑自身的力量，而我感覺不到這股力量；我真糊塗，竟然不知道聖經上明明寫著：『除非你賜與，否則誰也不能潔身自守。』」<sup>41</sup>他所企求的清心寡欲，除非上帝賜予，否則用盡他一生之努力，也不可能自己達到潔身自守的目的。他深刻的感受到上帝對他的仁慈，上帝雖是給了他肉體的欲望「但在我不知不覺之中，撫摩我的頭腦，合上我的眼，不讓我的視覺投入虛幻，我便有些昏沈，我的狂熱已使我委頓了；及至甦醒後，便看見了無可限量的天主，迥異於過去的所見，這已不是由於肉體的視力。」<sup>42</sup>於是在他閃爍著光芒的肉體欲望面前，上帝的身影保護了他的雙眼，以真正的靈光，指引他心靈的道路。於是他的心，完全歸順上帝，並認爲上帝就是他的全部「聽、聽、聽我啊，我的上帝，我的主，我的王，我的父，我的事業，我的希望，我的財富，我的榮耀，我的家園，我的故土，我的拯救，我的光，我的生命。」<sup>43</sup>

心中有了完整的上帝，可是卻離奇的這樣懺悔：

我的內心喜愛你的法律是無濟於事的，因為「我肢體中另有一種法律，和我心中的法律交戰，把我擄去，叫我順從肢體中犯罪的法律」（羅馬書 7

---

<sup>39</sup> 引自奧古斯丁，《懺悔錄》，周士良譯，（台北：台灣商務印書館，1998），頁 25。

<sup>40</sup> 同上註，頁 25。

<sup>41</sup> 同上註，頁 112。

<sup>42</sup> 同上註，頁 133。

<sup>43</sup> 引自奧古斯丁：《論自由意志——奧古斯丁對話錄二篇》，頁 7。

章 22-25 節)。犯罪的法律即是習慣的威力，我的心靈雖然不願，但被它挾持，被它掌握；可借我是自願入其彀中，所以我是負有責任的。我真可憐！「除了通過我們的主耶穌基督，依靠你的恩寵外，誰能救我脫離這死亡的肉身？」(羅馬書 7 章 22-25 節)<sup>44</sup>

我照常生活著，但我的苦悶有增無減，我天天向你嘆息……<sup>45</sup>

奧古斯丁深深的體會到自己的可憐，他處於現世的肉體，與上帝的靈魂救贖之間徘徊。他從自身的體驗中，領受了肉體與精神相爭，精神與肉體相爭的事實，在雙重的煎熬當中，最後他更傾向於自己所贊成的一方，即：上帝這一邊，然而在他所排斥的欲望這一方，卻不由自主的行動了起來，「更可以說我並非自覺自願地做而大部分出於勉強承受。習慣加緊向我進攻，這也未嘗不是我自己造成的，因為我是自願走到我所不願去的地方」，他痛恨自己無法控制自己的身體，即便在現實中，偶然依靠著上帝的信念避開了誘惑。但是「我醒時所不為的事情，在夢中卻被幻象所顛倒。」<sup>46</sup>以至於他深深的懷疑自己，是否在現實之外，還存在著另一個他。使他在入夢與清醒的時候，判若兩人。弗洛伊德後來繼承了這樣的疑問，並作出了解答。

奧古斯丁痛苦的祈求上帝把他這罪惡的肉體欲望消除，好讓他離開邪惡的肉慾深淵，並且順利的跟隨上帝。這種強烈的欲望，使他期望能「自關」。他深深為聖經上的教誨所感動：

「不接觸女性是好事(新約·哥林多前書，第 7 章 28 節)」、「沒有妻室的人能專心事主，惟求取悅於主；有妻室的則注意世上的事，想取悅於妻子(新約·哥林多前書，第 7 章 32-33 節)」。如果我比較留心一些，一定能聽到這些聲音，能「為天國而自關(馬太福音，第 19 章 12 節)」，能更幸榮地等待你的擁抱。<sup>47</sup>

我曾聽到真理親口說過：「這些人是為了天國而自關的；可是誰能領受的，

---

<sup>44</sup> 引自奧古斯丁：《懺悔錄》，頁 112。

<sup>45</sup> 同上註，頁 152。

<sup>46</sup> 同上註，頁 222。

<sup>47</sup> 同上註，頁 26。

就領受吧！」<sup>48</sup>

奧古斯丁有如此強烈的「自闖」想法，可想而知，性的肉體慾望，肯定給他帶來不少痛苦。

我們簡單的回憶奧古斯丁的過去，對我們瞭解他的思想可能會些幫助。他 16 歲那年，就已感受身體的苦悶與厭惡<sup>49</sup>。17 歲時，他遠離了父母，到迦太基學習，這段時間，他的性事活躍，並盡情享受快樂「我周圍沸騰著、震響著罪惡戀愛的鼎鑊。」<sup>50</sup>。19 到 28 歲期間，陷溺於種種的罪惡之中，他貪圖名利，私欲，並且沈溺於描繪猖狂情欲的戲劇與喝采的行列之中。他並且和一女子同居，據他說：「我們兩人不是經過當時所謂合法的婚姻而結合的，而是出於苦悶的熱情」<sup>51</sup>，認識了這女子之後，他不再外遇。然而因為母親的反對，所以他只好離開這位連名字都未曾提起的女子，彷彿她不會出現過一般，這女子後來回到非洲，立誓不再與任何男子交往，把兩人生的私生子名為阿迪奧達圖斯（Adeodatus）留給了奧古斯丁。不到兩年，經由母親的刻意安排，他另娶一個上層的明門閨秀，與他年齡相差一半。這項婚姻，是母親努力向上帝虔誠禱告，他母親自稱能在一種不知如何而無法形容的況味中，辨別出這樁婚姻是上帝的指示，而非自己的夢想。結婚後的奧古斯丁痛苦不堪，再度與別的女人，互尋熱情與甜蜜。直到最後無法再受煎熬，他終於向世人宣告：

我不知道還有甚麼比女人的溫存和有妻子就必有的肉體交合更使男子漢的心靈從高處跌落的了。因此，如果說把自己貢獻給孩子是一個明智男人職責的一部份（我看不出它是當然的），一個男人為這唯一理由娶妻，在我看來值得尊敬，卻不值得效仿。實際上，與其說能夠這樣做是幸運，不如說力圖這樣做是災難。因為，為了靈魂的自由，我想合理且合適，我已自得於不渴求、不尋找、也不娶妻室。<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> 同上註，頁 144。

<sup>49</sup> 奧古斯丁在《懺悔錄》中，嚴厲批評他的父親，在他 16 歲時浴室一景，「我的父親在浴室中看見我發育成熟，已經穿上青春的苦悶，便高興地告訴我母親，好像從此可以含飴弄孫了；他帶著一種醉後的狂喜，就是這種狂喜使世界忘卻自己的創造者，不愛你（上帝）而愛受造物，這是喝了一種無形的毒酒，使意志傾向卑鄙下流。」

<sup>50</sup> 引自奧古斯丁：《懺悔錄》，頁 37。

<sup>51</sup> 同上註，頁 54。

<sup>52</sup> 引自奧古斯丁：《論自由意志——奧古斯丁對話錄二篇》，頁 19。

奧古斯丁不只是抗拒性的欲望，就連身體五官的感受，甚至對知識的學習，他也覺得一切都是眼睛的錯。他說我們的心靈中，還有另一種「掛著知識學問的美名而實為玄虛的好奇欲，這種欲望雖然通過肉體的感覺，但以肉體為工具，目的不在肉體的快感。這種欲望本質上是追求知識，而求知的工具在器官中主要是眼睛，因此聖經上稱之為『目欲（新約·約翰一書，第2章16節）』」<sup>53</sup>於是我們對一些的感受，都由此而來，例如：聽聽看、聞聞看、吃吃看、摸摸看，感覺看看等等。一切都是由看的快感而來，他認為肉眼的看並無甚麼快感可言，他舉例：「觀看血淋淋的死屍有甚麼快感呢？」看見躺著的冰冷屍體，人們只會不寒而慄，趨之若鶩，無所謂歡樂的享受的快感可言，除了把目光迎向上帝之外。

對於尼采而言，奧古斯丁所追求的是死亡的哲學，求死後天堂之境，現世不值得一顧的想法，大表不滿。他內心純正的直覺叫喊道：「我就是肉體，就是靈魂。」<sup>54</sup>尼采認為肉體與靈魂本來就是和諧的東西，他以愛和死亡來說明肉體和靈魂的不可分割狀，然而誰知道「愛和死亡二者自古以來便很諧稱。而『愛的意志』也就是隨時準備犧牲（並非貪欲怕死）。我這樣對你們這些懦者表明。」<sup>55</sup>他強烈的批評道：

我對你們這些敏感的偽善者、『純粹的求知者』好有一比，我將你們比作：貪婪者！……你們的精神輕信人言而鄙夷大地的一切，但你們的內臟並不如此——而它們卻是你們身體裡面最強的部分！……啊！你們這些偽善者、貪婪者缺少純潔的欲念，因此你們要誹謗欲念！真的，你們根本不像創造者、生產者與內心充滿喜悅者那樣熱愛大地！<sup>56</sup>

你常說『我』，而且很引以為豪。不過比這更偉大的『你卻不願相信』，則是你那具有大智慧的肉體，它不是『我』，而是在實踐『我』。<sup>57</sup>

另外，面對內心的純淨無瑕，尼采也有話要說。他認為真正的純淨無瑕，並非厭棄現世，而轉向上帝。換言之，並非面對上帝而是在面對萬物之時，不存在任何妄想「只求能置身於它們的面前，就如置身在一面千眼之鏡的面前一般。」

---

<sup>53</sup> 引自奧古斯丁：《懺悔錄》，頁230。

<sup>54</sup> 引自尼采：《查拉圖斯特拉如是說》，頁58。

<sup>55</sup> 同上註，頁170。

<sup>56</sup> 引自尼采：《查拉圖斯特拉如是說》，頁169。

<sup>57</sup> 同上註，頁58。

<sup>58</sup>再者，純潔也不是以上帝的眼光，漠視這土地的生命，純潔是在生產意志的地方，「誰若想創造超越自己的東西，我便認為他具有最純潔的意志。」<sup>59</sup>要生產，要創造，一切以生命的激動和熱情，讓現實世界重回充滿感受力與生氣盎然的真理之中，而非倒退到死氣沉沉的感官麻木之中。他呼籲道：「我的兄弟，在你的思想和感覺的背後有一個強大的主宰，陌生的智者——那就是「自己」，它在你的肉體之中，它便是你的肉體。」<sup>60</sup>「你肉體中的理智遠多於你那最高智慧中的理智。」<sup>61</sup>只有人體提供材料、理性才能產生秩序。

奧古斯丁對上帝的虔誠，與對自己肉體欲望的發現和克制，確實達到令人敬畏的地步。然而尼采像受刺激的猛獸之強烈意志，與受酒精喚醒的身體，確實也讓人嘆為觀止。換言之，奧古斯丁在否定感官，其實他是在否定感官的現實與欲望。因為落於感官與現實就是惡，然而尼采則強調感官的在先條件。如果沒有感官，一切免談，他的酒神精神，強調生命力、狂喜與醉酒。在面對生命最荒誕與艱難都表示肯定，即便自身感到生命之不可窮盡，仍不可悲觀，而應感到喜悅，要以「醉」之境來消融與超越一切現實之生命苦難。可是古代中國在談論身體感官之時，與前兩者有些不同，它並非排斥感官，也非強調其濃烈情感，反而是在平凡不超越的寧靜之中，去接近萬物的情與意。在感受上期望能真正的通情達理，也就是人的心可以突然被萬物打動，而開啓明事，明人進而明一切的心境。古代中國曾經有一種非常特殊訓練人打開五官的智慧。例如茶道、香道、繪畫、花道等<sup>62</sup>。

現在以茶這樣的品茗來說明。茶葉與茶水雖然是物質性格，也直接碰觸感官——口舌。但是古代中國人相信，人仍然可以經由感官，透過這種日常的飲用與品茗，可以感受清淨無染，澹雅遠逸等的茶滋味，進而體驗獨立、平靜、樸實、自在的世界。以品茶的氣習培養，逐步提昇人的品質，並且從熏陶中，慢慢學習一種能力——品味。這能力讓人能夠判斷或區分甚麼是好，這區分不是讓自己遠離，

---

<sup>58</sup> 同上註，頁 169。

<sup>59</sup> 同上註，頁 170。

<sup>60</sup> 同上註，頁 58。

<sup>61</sup> 同上註，頁 58。

<sup>62</sup> 宋代人把生活中的點茶、焚香、掛畫、插花，稱作「四藝」。茶被譽為「乾坤之秀氣」；香是「日月之精華」；花是「天地之慧黠」；畫是「萬物之靈韻」所成之物，雖為「物」，但人們卻可以透過與它們接觸，體驗人的整體內涵。

而是更親近<sup>63</sup>。之所以能區分，因為靜心感受，回到自身當中，非自身以外的另一處。當人沉浸在感受之中的時候，是無從發問，人們確實是透過口來喝茶，但並不止於口。沉浸是讓感官停止，思維停止，是全身整體氣定神閒<sup>64</sup>的美感。當我們專注在品一杯茶湯之時，其實我們已在當中，或說自身就是那當中。此能力並非用任何一種快速的方法可以得知，因為裡面並沒有真正的方法。有的只是各種各樣，需要自己慢慢由「品」之中，分別的感受技術。如果想要得到這種能力，唯有在每天的行茶（即：泡茶的流程禮儀，含蓄、安靜、不驚動等）之中，學習累積而得，它屬於自身的靈活與巧妙。多學多做多行，就自然品味。而真的東西或說靜定自在<sup>65</sup>的東西，就在其中一層層被深刻體驗。行茶不是靜態，是時間連續之整體，在安靜之中觀看行動。在茶桌禮儀之中，真心誠意也非常重要。學習

---

<sup>63</sup> 太過於簡單、熟悉或者親近於我們的日常，是不會引人注意的，除非它離開日常。當我們安靜在享飲一杯茶湯之時，我們知道這東西，也知道它與我們的身體在一起，並且如此貼近。但是我們不會急著想要分離它或描述它，或者我們其實也不知該如何描述它，甚至可能的話，根本不會想去說它。我們只是在進行體會與感受，一旦想要試圖描述它之時，我們必須停格或中斷情境，就像中斷睡眠，然後描述夢境一般。如果我們堅持要說，其實我們是回到現實來，並且嘗試去尋找一個在現實中，可以完整對應且讓人明白的東西，但是已非原來情境之中，因此日常的東西隱含著真實，而體驗日常之真實，須要自己學習發現。古代中國人相信，人們可以透過日常的行茶之學的練習，於開始之時的每一個當下，留意自己的行動，最後達到身體的自然性。這自然而然的身體，是由生疏到熟練，再由熟練到內化的品質提昇。體驗這情境，事實是體驗人的自發、無意、沒有主觀意識強行置入的自由狀態。這狀態非來自諸神或上帝，是自身之行動。人們將它視為其中一種「修身」或「修行」。透過這樣的修練，可以培養洞察力，能在每一日看似重複無變化的日常當中，發現其精微之道理。在不斷練習修正當中，把好的氣習慢慢累積，技藝逐漸精進，最後自身找到隱藏於自身之中的巧妙，並將它顯現，完成其獨立品格。在繪畫的體驗中也是如此，是身體的某種必然，直覺牽引著你應當在何處落筆，並且正確無誤。因此我們明白，對一日常事務之操作熟練了，便有深層的東西主導著我們，可以稱它為身體的氣習，而這深層的東西仍須不斷精進學習，不可一天停止。如同恆古的老樹，綿延增長。於是如果真有所謂的「無限」，那無限必定隱藏在，人自身的日常之中，或彼此之間的體貼和「親」與「近」之中。而「無常」也就是那「沒有不是日常（平常）之事物」了，非真有所謂一個「無常」是獨立超越於身體之外，而主控著我們。因此，人心唯有在這樣的樸實（平淡）當中，才有可能面對一切。

<sup>64</sup> 「閒」確實是一個非常重要的美學感受。閒就是讓身心有充足的時間，可以有機會讓更多新事物納入身體之內，以豐富生命。閒是讓生活有更新的可能，而非日復一日之重復。

<sup>65</sup> 每一個人本來就有「靜」的能力，它原來就在人之內，它自在。一個人若是安靜，就容易洞察日常生活中，時時刻刻變化的精微之處。我們體會變化，接受變化，變化乃日常之事，非日常之外，生死如是。如果這樣明白，便容易體驗生活，明白事理。在靜之中，我們細細體驗或參與，一朵花開的樣子、一顆蛹破蝴蝶長好彩翅的過程、更是可以從別人口中沒說出的話、或身體的細節動作等等而明白人。「靜」是身心騰出空間，重新發現日常中所被遺忘的，以及重新回看生活中，理所當然的事物。「靜」，是給出更多空間讓東西可以呈現它自己。面對人也一樣，當我們安靜之時，其實就是主動的給出空間讓他表達，從此而明白了他。這就是具體的主客合一。

「品」這一行動，不只是習得感官的感性認知，與思維的認知能力（分別甚麼是好壞），更重要的是身歷其境。透過平凡無奇的日常飲品，從掌握對象物，例如：沸水、茶具、茶湯等，再到自身行動協調之掌握，自然而然的真正行動，不受意識強行控制的身體運作。這樣的氣習或內在活動，是按照它自己的方式或意願在行動，是「自如」——即：自己如此這般。最後到達整體寧靜氣氛之空間融入與內在之對應，並且使自己與客人在虛靜的氣氛中，斗落世俗身份貴賤與學識高低等。如一片明鏡之開放，坦誠相見於心，以達到主客之「和、敬、清、寂」<sup>66</sup>之「平」與「常」<sup>67</sup>的自在真實。追求這樣的日常是人人可以辦到，只要他願意學習。「品」並非一種中性的味覺能力，它是可以分析而且直覺<sup>68</sup>好壞。並且由它指引每一個個體以其特定的方式經驗與感受世界，也就是找到自處自在的方式，並安於世界之中。在這裡並不否認感官，也不排除精神思維，更不強調其激情之生命力量，卻是一種有如植物一般，安靜在自身舒展之中開顯生命，所以與前兩者之思維，有著根本之不同。

---

<sup>66</sup> 「和」：主客和諧，無論人（主客人）、事（準備茶事）、物（茶具、器物）、境（環境氛圍），都無隔。「敬」：相敬之心。「清」：清淨無染，去塵俗。「寂」：有圓寂、空寂的佛境地之意味，是一種不生不死的內在靜止狀態。但我們更樂意把它體驗成，在現實中某種若即若離的感受。它是在平常當中，但卻遠離平常之世俗追求，不受外界干擾的心境。它像冷颼的秋暮，一切繁華落盡，突然凸顯枝幹本來優美體態，安靜的枝條，非生非死，卻隱含飽滿生命美感。或像冬天，暫時把所有生命凝固，停格。讓萬物可以期待春天到來之時，好好安休於自身當中。於是可以把「寂」想成，讓生命凸顯它自身，與安於自身的其中一種心境。「寂」就是發現、含納、保存與待發。如同一個人，當他孤獨寂寞之時，最能突顯或意識到自己。感覺全世界唯獨自己一人，只有感受到這個不可替代的自己，人才開始獨立。人一旦獨立，他便可以由此明白，無論世界如何，他都還有一處，屬於自己的一方世界，可以不失去本心而身安其中，或不失去本身而心安其中。

<sup>67</sup> 人們只要不以平常心來看待事物，「物」若不是被貶低為純屬物之層次，不然就是屬於超越物之層面。「物」在某種意義上確實有它的神聖性，然而這神聖性的出現也只是人心的反應，因為人類無從控制它，所以便神聖，對它可控制便相對無價值。這是破壞了「物」，也同時破壞了「人」，而人只能永遠在這兩者對立之中經驗著世界。人若能以平和的心，不以誰控制了誰，對立就會自然取消。

<sup>68</sup> 我們確實在思維某一事物之前，就隱約有某種東西是在思維之前，我們稱它為「直覺」或「靈感」。即便是藝術家，在創造一作品之前，都有著某種的靈光充滿，這種有如光的靈感，是有感於物，情動於衷，而自然流露與表達。透過了一種有意（有意識思維）與無意（沉浸情境中）之間，將這東西呈現。筆觸、線條、構圖、色彩等等，有時候在某一個畫面清晰具體，有時在另一個畫面卻是形象模糊，意筆草草。無論以何種構圖畫面呈現，它都處於有意與無意之間體驗世界，並試圖捕捉將之顯現。這直覺與靈感（深刻且輕盈的感受力）具體的說，就是時時刻刻，留意自己日常的行徑當中，所發生的一切。最後自然累積隱藏於身體之內，不輕易被我們所能洞悉與分析的東西，但是它行動起來最準確，最自由。動物不像人類一般思維，卻充滿了直覺，因為牠們必須時時刻刻注意自己的求生之道。而人類的直覺與靈感則是在提昇人之品質的東西。

### 第三節 奧古斯丁之惡

人的歷程是生老病死，在這樣的歷程中，似乎只有生，才是人們最期望。然而在生的過程中，我們還是會遇上種種不如意，不如意是因為欲望得不到滿足。我們都期望，一切好與善可以為我們所擁有，可是偏偏天不順從人意，從中給了我們許多的苦，讓人們在經驗善的同時也經驗著壞與惡。關於「惡」的想法，自古中外有非常多的論述。現在，我們就奧古斯丁的思想中，討論他對惡之想法。

我們知道，在古希臘神話中，剛開始之時，人類的活動合乎自然，人們像自然界大部份的生物一樣，白天活動，晚上休息，是按照著被宙斯規劃好的時序在生活。不像後來得到火種之後，可以肆意的點亮夜晚，讓世界無法真正的沉靜。當宙斯把世界的空間權位劃分好，春夏秋冬時序整理出來，把晝夜也作出區分之時，是要讓人安於祂的統治之中。仍而普羅米修斯偷竊宙斯的火種，給了人類之後，人類開始變得不安己份，所以宙斯降下了懲罰，以示告誡。火種本是宙斯的神聖之物<sup>69</sup>，其實當初的人類一旦須要火種，經由宙斯許可，仍是可以自由使用。然而我們不知道普羅米修斯偷竊火種的目的，是為人類好，還是想證明自己的智慧比宙斯高，或是只為了偷竊而偷竊等等？無論如何「天生反骨、個性狡黠、好批判、不守紀律」<sup>70</sup>的普羅米修斯，已犯下了偷竊之惡，並使偷竊的結果直接影響人類全部生命。

在古希臘神話，「偷竊」是人依靠了神的間接行為實現，其偷竊的東西是火——象徵永恆的智慧與生命。因為宙斯的火種永不熄滅，可是到了人類手上的火卻會熄滅。<sup>71</sup>於是人類在長期使用火的同時，其性情個性也如同火，無論人類的智慧

---

<sup>69</sup> 宙斯的火種是天上的火，不停燃燒，是不會熄滅的永恆之火。普羅米修斯以一根茴香的枝條，從火種中偷取的火，是再生之火，如果一東西是從另一東西所生，它就必然會毀滅。因為有生就會有死，除非不生，所以人間的火是會熄滅。人間的火和人的肉體一樣，它會死（熄），如果不讓它死（熄），就要維護保存它，讓它吃東西，就像火要不斷給它燃料一樣。火也代表一種技藝，因為它是靠技巧偷得，而當人們在創造一個工藝之時，則需要火。然而不可避免的是，在創造一東西之同時，就必須毀滅另一個東西。如果文明以為不斷在創造新事物，就以為是創生之時，其實人類已經在大量地毀滅東西。火是有其野性的一面，失控的時候遇到甚麼就燒甚麼。因為火是偷竊而得，是惡之行為所得之物，因此當人類長期使用它之時，格性也與它一樣，自身的內在變得忽明忽暗，戰戰兢兢而無所適從。不像以往的個性，為單純明確的白天與黑夜，也受到白天與夜暗的諸神保佑。

<sup>70</sup> 引自凡爾農：《宇宙、諸神、人：為你說的希臘神話》，頁 76。

<sup>71</sup> 在古希臘神話，人類間接偷竊的東西是火，而火是視覺的光明，不像聖經裡指出人類的直接犯罪是以「口」之貪欲。在西方哲學的傳統，習慣把人的身體分成內在之靈魂與

如何照明，它都有其陰暗的一面。如同火在照耀物體的同時，也使物體產生其不被照到的陰暗面。不但如此，「偷竊」似乎在為自己創造而獲得了某物的同時，其實也在毀滅而失去了此物本來之樣貌。使此物越來越不是它原來的自己，更不必說回復它原來真實的樣貌了。

古希臘神話以普羅米修斯偷火的行動，認為人類有間接犯罪的懲罰必要，所以創造出潘朵拉，開啓人類的罪惡懲罰。然而聖經延續了偷火的行為，在伊甸園中發展了偷食禁果，乃是由女性之感性形象的夏娃開啓罪惡先河<sup>72</sup>。「偷」原本由神話裡的神（普羅米修斯）的智慧作為，是神與人類之關係，變成聖經裡的蛇與人類之惡行。蛇代表邪惡的智慧，而人類則表明出他有自由意志，但卻薄弱受蛇引誘。惡使得智慧與意願這兩者永恆相連，人類再不可能靠著自己的智慧切分邪惡。因為如果是智慧，這智慧一定是屬於蛇（邪惡），不是人類自身。於是真正要懲罰的是人類的智慧，偷食禁果得到智慧必須直接受罰，最後構成人類所有的惡是智慧。因此如果人們努力的追求智慧，其實是越來越遠離上帝的善，而且必須直接受罰。

奧古斯丁在《懺悔錄》中，一開始就討論自己作惡的行為——偷竊。他回憶自己在 16 歲那年，偷摘別人辛苦栽種的果實，不是因為饑餓，「我摘這些果子，純然是為了偷竊……」<sup>73</sup>他把到手後的果子丟棄，為了只是滿足犯罪的樂趣。他回憶自己曾在偶然的機會，閱讀到聖經中的一段話：「不可耽於酒食，不可溺於淫蕩，不可趨於競爭嫉妒，應被服主耶穌基督，勿使縱恣於肉體的嗜好。」<sup>74</sup>他形容自己讀完這一節，「頓覺有一道恬靜的光射到心中，潰散了陰霾籠罩的疑陣。」<sup>75</sup>就這樣他回憶自己過往的一切惡行，為此深深感到愧疚，在愧疚感中，他發現了善，而這樣的善，是唯獨來自上帝。換言之，他發現了上帝幫助他找到了自身

---

外在肉體，於外在肉體中，又分頭部以上比頭部以下來得好。因為頭部以下的一切行為，皆由生物性的欲望本能所決定。在頭部的眼、耳、鼻、舌之中，又以眼和耳為重要，因為它們不必靠近事物，便可得到事物，不像鼻與舌，必須靠近事物。就如同我們可以看見一層層遠處的高山；我們也可以聽見遠處的人高歌，聽覺雖不能達到視覺的視域之遠，但也不愧是一種遠的能力；然而鼻子，我們卻只能近處的嗅聞氣味；吃更是直接碰觸東西，以口食物這一動作，和頭部以下的身體觸覺幾乎等同，在層次上是屬於比較低下。當然無論眼睛如何屬於高尚的器官，仍是肉體的一部份，永遠比不上內在的靈魂。

<sup>72</sup> 在此我們可以看出，西方世界認為，人類在世上所得的惡果，都是女人造成，女性的能力或力量，被看成是不可控制之負面結果。

<sup>73</sup> 引自奧古斯丁：《懺悔錄》，頁 32。

<sup>74</sup> 同上註，頁 164。

<sup>75</sup> 同上註，頁 164。

的惡。

我們可以說，西方從古希臘神話一開始時，天地就是在血腥的交戰之中誕生，當宇宙的秩序已定位，其內部核心仍出現像普羅米修斯這樣的反動份子<sup>76</sup>。直到聖經的出現，明確的指出亞當與夏娃的罪惡，甚至到後來的弗洛伊德也直指純真的小孩，期望母親死去的內在之惡（請參閱本論文第五章第三節），這一切的惡，似乎從整個天地，乃至人心內部都無可抹去。所有的本源一切，是以惡為開始。在中世紀，「善」只能是依靠上帝。在精神分析，「良心」也只能依靠對本我壓抑的超我，非本來人類就可自身完善。

在我們現實生活當中，惡可以清楚經驗，我們所招受的惡，可能是來自於人對待人或人對自然的破壞。例如：某一人虐待了某人，與人對自然作了過份的佔有和破壞。或是倒過來，人遭受到惡，即：人受到某人欺凌，或是自然降下了災難給人類。無論如何，惡都是代表了對美好事物的破壞。然而對奧古斯丁來說，人有惡，是因為不願信仰上帝，讓自己的自由意志得到濫用。上帝在創造世界之時，給了萬物自由，造人之時也曾給了人自由，人若不按照他本來應該做的那樣做，就會遭受惡，人該做的就是按照上帝的命令使事。人就是犯了一次罪，由伊甸園墮落到凡塵，失去其形上的自由，於是以後的子孫再無權享有此形上自由。然而上帝仁慈，仍然關愛人類，讓人類在無助徬徨之時，仍可以靠向祂，靠向祂的方式就是信祂。人因犯罪，未來世代子孫再無法親眼目睹上帝，也無法再聽到上帝的聲音，因為人已欺騙了祂。可是上帝仍然仁慈，讓耶穌（上帝唯一的兒子）降世人間，讓人們可以透過他，或與他一起生活的門徒所記錄下的經文——聖經，而明白上帝。人無權像約伯<sup>77</sup>一樣質問上帝，除非信了上帝並得到祂的喜愛。上

---

<sup>76</sup> 普羅米修斯是個反動份子。在希臘神話中，祂的身份雖然是泰坦族，但是奧林帕斯的神祇——宙斯，與泰坦泰大戰之時，普羅米修斯並未與宙斯為敵。不但未加入戰局，而且他投效宙斯。支持宙斯的陣營，並不代表歸順服從宙斯。他的反動不是要反抗宇宙的秩序，祂代表的是只在宇宙的內部成爲一個異議份子。引自凡爾農：《宇宙、諸神、人：爲你說的希臘神話》，頁 77。

<sup>77</sup> 舊約故事，烏斯地，有一個完全、正直、敬畏神、遠離惡事的人叫約伯。他兒女成群、家財萬貫、女僕眾多，他在東方人中，就爲至大。有一天撒旦和上帝打賭，如果給了約伯苦難，他就會立刻離開上帝。上帝答應了，於是賭局開始，撒旦降下各種苦難，讓約伯失去一切，並經歷世間一切苦難，所有兒女僕人都喪生，最後使他身上長毒瘡，他的妻子對他說：「你仍然持守你的純正麼？你棄掉神，死了罷！」（約伯記，第 1 章 9 節）可是約伯並不以口犯罪埋怨上帝。後來他的三個朋友來找他，看見他受苦，陪他坐在地上七天七夜，極其痛苦無法說話，約伯此時開始咒詛自己的生日，並且求問上帝。那時，上帝在旋風中回答約伯，並且展示出祂浩瀚的奧秘，約伯無從明白，最後約伯以手捂口，不再發問，說：「我從前風聞有你，現在親眼看見你。因此我厭惡自己，在塵土和爐灰中懊悔。」（約伯記，第 42 章 5 節）至此之後，撒旦輸敗，而約伯則比之前更富有，兒女僕人也比之前更貌美健康，又活了 140 年，日子滿足而死。

帝回應約伯的求問，是因為他虔誠全信，上帝賜於他這樣的恩寵，因為他誠心呼求上帝，求上帝應答，並非為好奇、懷疑或質問，所以上帝才顯現在他身上。

奧古斯丁相信惡只是善的缺乏。上帝從不做惡，祂懲罰惡<sup>78</sup>。惡是不完善，不完善是善的缺乏。如果不完善是善的缺乏，那表示有一個完美的善，由此推論，我們有一個完美的善，而這完美的善就是上帝。奧古斯丁由惡推論出上帝是全知、全能、全善，祂的善是整全無缺，唯有人才會作惡。仍而哲學家們則提出了這樣的疑問，首先惡真實存在。如果上帝是全知，祂怎能不知有惡，並讓它存在，除非祂不是全知。如果上帝是全能，祂怎能讓惡存在而不阻止，除非祂不是全能，所以才無能阻止惡。接著，如果上帝知道惡，並不能阻止惡，那麼上帝何以稱為全善？因此最後的結論是，惡不能證明有一個全知、全能、全善的上帝。然而奧古斯丁則由另一個側面回答這樣的問題，他認為惡是人類自由的代價。人類的惡，是人主動的自由選擇之結果，而自然界給人的惡，是人選擇接受的結果。不論是主動或被動，都是人的自由意志所選擇。人如果信主，一切的惡都並非真惡。因為約伯的故事告訴我們，一切的惡降臨在約伯身上，只是為了考驗人的心是否真有誠信。誠信是由肉體與精神的折磨而被看見的，這樣除了證明人無論如何可以誠信之外，更重要是證明了上帝之存在。不依靠上帝，人類靠著自身意志，是無法完成人之真實。「他們（指不信上帝者）沒有能力為善，或因為他們看不到該如何行，或因為他們雖看到，但沒有力量成為自己應該是的。」<sup>79</sup>

奧古斯丁認為人們之所以不能依靠自己的意志而成為真實，是因為人的無知<sup>80</sup>，僅憑著肉體自身的習性，使得人類變得意志墮落和無能，這一切都該受到懲罰。他引用聖經之羅馬書以及加拉太書說：「『我所願意的善，我反不作；我所不願意的惡，我倒去作。（羅馬書 7：19）』」立志為善由得我，只是行出來由不得我。（羅馬書 7：18）』情欲和聖靈相爭，聖靈和情欲相爭，這兩個是彼引相敵，使

---

<sup>78</sup> 關於「懲罰」的想法，尼采認為：「『懲罰』乃是報復的自謂。它用一個詐偽的名詞來作自我安慰——故示無愧於心。」引自尼采：《查拉圖斯特如是說》，頁 191。

<sup>79</sup> 引自奧古斯丁：《論自由意志——奧古斯丁對話錄二篇》，頁 172。

<sup>80</sup> 所謂無知就是不知道自己已犯了罪，並且還不相信已蒙上了罪的事實。不相信自己蒙罪就不會渴望得到救贖，只能依照自身的貪欲（libido）或肉體的習性求生，而遠離上帝。人類的罪是無知的罪，是由亞當與夏娃直接遺傳了給人類。人類在不知明的情況下承受著罪，雖是祖先所為卻要子孫受罪，但是人類仍不可埋怨，因為「你受責備，不是因你所不情願的無知，而是因你不尋求你所不知道的。你受責備，不是因你沒有包扎自己的傷口，而是因你拒絕那一個為你療傷者。」引自奧古斯丁：《論自由意志——奧古斯丁對話錄二篇》，頁 173。

你們不能作所願意作的。(加拉太書 5：17)』<sup>81</sup>我們因為無知，所以才會缺少選擇行正當的自由意志，或者即使我們知道甚麼是正當想去作為時，「屬血氣的習慣之抵制，即因我們放縱身上必死的遺傳習性而自然生長起來的習慣之抵制，我們不能實行。」因此在我們知道有正當的自由意志，我們不去正當理解，在我們可以行它，卻放棄它，從而使人類在意願它的時候也失去力量，更不必說要依靠自己而行了。

上帝是公正的，祂懲罰罪惡。人類的罪就有自取，起初上帝給人類（亞當與夏娃）完全的自由意志，人類不善加利用，使意志在犯下第一次罪之後，生下了人類。於是人類後來的罪，都是第一次罪的結果，無論如何不可滌淨。上帝預知人類會犯罪，卻沒有阻止，對這事人類不可責怪上帝，道理非常簡單，「你不會僅因為你預知某人會犯罪就強迫它犯罪。你的預知也不會強迫他犯罪，即使他無疑會犯罪——因為否則你的預知不會是真的。……那麼，上帝也不強迫人犯罪，即便他預見他們將以自己的意志犯罪。……因此，你必須理解上帝公義地懲罰他預知但不引起的罪惡」<sup>82</sup>但上帝仍然仁慈，派遣他唯一的獨子——耶穌，以復活的方式，為人類洗滌一切的罪惡。

在古希臘神話時代，人們健康快樂的生活在美麗的土地上，人們對自然界非常崇敬，為了使人類的子孫更能深刻體驗自然界，於是將自然界擬人化。在擬人化的方式就是賦於自然界各種神明的名字與職權，在這樣的過程中，也特別強調其自然界的強大力量。於是當人在與自然相處之時，切記不可為所欲為，要節制，明智，否則觸怒了諸神，便會招到懲罰。因此懲罰是懲罰那對自然界為所欲為的放肆者，如果天對人類的懲罰越嚴重，就表示對自然界的破壞者越多。當然，離開了古希臘神話時期的古希臘，對靈魂以後的想法，有奧菲斯教派<sup>83</sup>的死亡觀，認為人的靈魂如果得到淨化，可以各自成為神，並且永生與不朽。還有蘇格拉底的靈魂輪迴說等。

人類在生的時候想求得智慧，死後想求得永生，這是人類面對存在時最大的渴望。古希臘神話時期的人們，想求得的智慧是明智，不企圖踰越神。而後來的輪迴說，也是人類本性中，最純真以及激勵人心的另一種想法。可是聖經打破人類這種不真實的想法，它一開始就把智慧之樹與生命之樹貼上禁忌，已告誡了人們不可觸碰智慧與生命之事，然而人類的祖先亞當與夏娃不聽從，偷食智慧果實

---

<sup>81</sup> 引自奧古斯丁：《論自由意志——奧古斯丁對話錄二篇》，頁 172。

<sup>82</sup> 同上註，頁 147。

<sup>83</sup> 引自汪子嵩等著，《希臘哲學史》（第 1 卷），（北京：人民出版社，2004），頁 77-84。

的結果是靈與肉必死。幸而人類未得生命之果，否則就與上帝一樣永恆。人類雖然得到苦難，仍不放棄想得到生命之樹的果實。在聖經之中，也讓人看到肉體的腐朽，人類與上帝的通道斷絕，再不可能得到肉體永生。於是惡重疊兩者，也就是得智慧與得生命兩者，在人的身上不可能實現。如果不相信，請看看我們腐朽的身體，醫學無論如何發展，或如何幫助我們保養身體，仍不免一死。如果是這樣，難道我們還要堅持自己的智慧是正確或僅憑智慧就能讓身體得到永生嗎？

聖經故事一開始就讓人類看到自身的惡，並且從惡中認識自己的罪行，也就是比古希臘神話時期更進一步，逼得人類認罪。於是明智、謙虛、節制等，統統由認罪而來，不認罪就是不明智。因為面對上帝（不是自然界被擬人化的理想諸紳），有罪的人不可能驕傲，他不需要學習崇敬或謙虛這件事，因為原罪就能迫使他立刻低下頭。人類在上帝的面前不得不低頭，因為人類的故事是從人類犯罪開始的。聖經禁止亞當與夏娃吃食智慧果與生命果，就已預知人類在智慧上不可能學習明智，在生存上不可能得到節制，所以給人類犯罪。就像人類在健康的時候，可以不依靠任何人而自處，只有在病痛時，才會急著找醫生一般。要一個人順從與不驕傲，必須讓他先認識罪的愧疚感，由生活上一切大小之惡的作為，去證實惡的真實存在，於是接受罪惡才是人可以重生的方式，要毀滅一個人，不須大動干戈，只要給他不明智，讓他驕傲便可。

爲了讓人類確信上帝的存在，上帝不得已把自己唯一的獨子，降世人間，以平凡無奇的身體形象，在俗世行祂的道。可見與可觸碰的身體形象是重要的，因爲人們唯有看見了人，才知道人，並從人的身上學習，人的身上承載了道<sup>84</sup>。可是耶穌雖是以人的形體出現，但形象地言，他是屬神，是上帝派遣到人間，具有神的心靈，看懂或聽懂上帝的話，並把上帝的旨意傳達給平凡人的仲介。所以他的身份是介於神與人之間，但不論他是甚麼，首先他是以人之形體行於世界之中，並以他的口與舌，說出上帝的旨意。耶穌苦口婆心，是證實了人仍然有得救的機會。只是這一得救，並非人人可以，是必須由上帝預先揀選的子民方可。沒有人知道自己是否是上帝的選民，但耶穌並未把焦點放在上帝的選民，乃以行正

---

<sup>84</sup> 古希臘神話時期的人們天真樸實，不易明白萬物的道理，所以有智慧的人，便把萬物擬人化，擬人化的結果，是讓人更容易明白生命與珍惜生命。在萬物之中，有些力量強大，具有很強的影響力，但也有一些是力量微小，雖然是這樣，他們確實擁有自身的生命，他們的生命面貌與我們如此不同，爲了明白只能將他們擬人化，使他們以人的生命樣態顯現，並依此來明白，這是對一切生命的尊重，就如同我們不能隨意的破壞腳邊一根不起眼的小草，因爲它也是生命，它的生命很可能就是拯救人類性命的藥物。萬物都有它自身無法言說的神奇力量，所以古人才賦予萬物各種神化的名稱，以自己真誠的心去命那個名。其最後目的，是讓人於現實外在的明見對象形體中，回看自己並且發現自己形上的真，最後人是回歸到自身之中，回歸萬物之中，萬物是他的歸宿，不是上帝。這與中世紀之後，不再面對外在現實，直接轉向幽暗的內在尋覓光明的途徑不同。

道的心感化普羅大眾，他曾說：「使人和睦的人有福了；因為他們必稱為 神的兒子。」(馬太福音 5：9)，意思是只要人們使人和睦，他們就像耶穌一樣，也可稱為神的兒子，但只是神的兒子，不是神。耶穌以他的博愛，為一切的百姓講道，他講道的方式與古希臘人不同，不再以自然界萬物各自的力量來說明，因為自然界的力量有邪有正，他反而將此力量歸給最正大光明的力量本身，這正大光明就是上帝。

我們試想，耶穌所處的年代是極其混亂的年代，在混亂的時代，人很難在現世中看到人的真正作為，因為人是在歷程當中。在歷程當中我們無法看到最終的展現，所以最快速使人心安撫的方式就是把上帝形象化，讓上帝的形象落實在人心之中。為了證實有上帝，耶穌以復活的事蹟，親證此事。有空墓的見證（路加福音 24：1-3、馬太福音 28：8-15）；婦女的見證（路加福音 24：8-10、馬可福音 16：1-10）；使徒的見證，與天使的見證，在使徒的見證中，耶穌復活當天向彼德顯現（路加福音 24：33-34）；晚上向十個門徒顯現（約翰福音 20：19-25）；八天後向十一個門徒顯現，多疑的多馬也在場，毫不猶豫地說：「我的主！我的神！」（約翰福音 20：24-29）之後的許多門徒陸續看到耶穌復活的形體。最後他以復活的身形對門徒說：「我曾死過，現在又活了，直活到永永遠遠，並且拿著死亡和陰間的鑰匙。」（啟示錄 1：18）

關於復活的身體，我們當然存在種種的疑問。耶穌復活是身體與靈魂的復活，還是單就只有靈的復活，或是應該被理解為只要是信徒，其身體就能死而復活？復活之後的人，應當是赤身裸露，如同剛出生的嬰兒一般，還是身穿華服，在上帝之城同顯榮耀等等？如果說人的身體復活之後，可以到達上帝那裡，我們這樣想，人的靈魂或精神升到了天，這時候的身體，是否還可以稱之為身體？然而天有天的形式，地有地的形體，而人的身體剛好立於廣大天地之間。若說上帝屬天的形式，祂的形象是以「靈」或「精神」的方式呈現，那麼上帝就有一個「靈」或「精神」的形體。而人是由泥團做成，因此他的形象屬於「土」或「地」的形式，他具有「肉」的形體。我們這樣問，屬於土的肉體將來可以屬於天嗎？如果屬於土的肉體可以屬於天，那耶穌的身體之復活，必然是肉體與精神的復活，而非只單純指精神之復活，於是肉體之復活乃是至關重要。我們當然不知道耶穌如何辦到使自己死去的肉體復活，許多的見證，可以看出用心良苦。其實不論耶穌是以何種的身體形式復活與呈現，是精神或肉體都不甚重要，因為「如今卻不再這樣認他了。」（哥林多後書 5：16）意思是不再以肉身的想法去明白他。

耶穌復活的意義重大，因為他證明了人不須為死亡而深感恐懼，只要心中有道，世俗無所畏懼。可是後來的人，確實也把死亡描述為，實現另一個世界的存

有模式，把世界描述成，除了此世仍有另一世界，存在於我們現實世界之上，那就是上帝之城，所以存在就是為了努力追求死亡的美好世界。可是在古代中國，對於現世的存在，比死後的世界有著更多的關心與討論。如孔子所說：「不知生焉知死？」現世生命的意義若不追求，而期望未來的天國世界，並非真實。我們試想想，若不好好珍惜自己的身體，試圖明白道理而行於世間，萬一死後的世界是虛無，並沒有死後的世界，那該怎麼辦？假設死後真有另一世界，確實與我此身沒有太多關係，就像如果沒把眼前的現在做好，只把心放在眼前看不到，手前摸不著的不確定之未來，是令人猜不透，也覺得奇怪。因此尼采才有這樣的想法，他認為我們不須求得一個騰雲駕霧，或是凌空漫步的上帝，只求一個能理解每日生活處境的真實人物。人類存在的所有真實，只能在普通的事務之中，而普通的事物只能存於具體的事務之中，而不能存於具體事務之外。所以尼采才要宣告上帝已死，回復人存在的真實。<sup>85</sup>

上帝已死，未來的人再也不能親眼看見上帝，於是信祂，只能依據經文，即「信經」。在古希臘神話時期，人們相信諸神，例如：宙斯、雅典娜（Athena），赫斯提亞（Hestia），赫耳墨斯（Hermes）<sup>86</sup>等，在這個時期的社會中，沒有教會

---

<sup>85</sup> 尼采認為上帝已死，是人類將祂殺死。上帝讓耶穌降世傳祂的福音，洗滌人類的罪，可是人類卻將他活活殺死。耶穌的復活使得人類分開了上帝與凡人兩邊的對立，復活的想法是人以自己內心性質的欲望分開了這兩者，深怕自己面對眾大的反對力量不能抵抗，所以搬出了上帝，以嚇止人們。這樣的作為非但不能讓人超越，反而更為墮落，所以上帝不死，超人就不能出來，超人的出現，是為逼退上帝，上帝在奧古斯丁以及其後來者的不斷論述的強化當中，反而使祂自身死亡。因為如果神聖性越是強調在對方之中，自身越是失去它，自身若失去，即便神聖再次出現在我面前，我無能感受形同枯槁，因此是人類殺死了上帝。尼采最後在上帝面前，提出了獨立的超人。面對一個強者，就須比他更強，以自身之強力，直接與之抗衡。強者為王，敗者為寇，沒有仁不仁的問題。這與古代中國人講的「借」之道理，不太相同。所謂「借」有兩層含義，第一種含義是，發現對象的好，然後把它引進。這是依靠自己的智慧，借助別人之長處，使自己有限之力，發揮到最大。在這裡不只是自己，眼中仍有別人，不只是對人如此，就連面對萬物，也盡可能使其發揮最大的善處。例如中國庭園的借景，把遠處的山色風光，一道借入庭園設計之中。「借」的另一個含義是借力使力，借力是為了消弱對方之力，而非直接與之對抗，或以自身力量壓垮對方。而是以對方自身的力量還予對方，對方使出的力量越強，被還予的力量越大，以此使對方知難而退，明白自身處境，非凌駕他人。這在太極拳的武術中，特別強調之借天之氣、借地之勢，借人之力等。永遠相信，人無論如何並不孤獨無緣，而是仍有無限的東西讓人借依。實踐非衝突的太和之道。

<sup>86</sup> 雅典娜：宙斯與智慧女神墨提斯（Metis）所生。因預言說墨提斯所生的兒女會推翻宙斯，並篡其位，於是宙斯將懷孕的墨提斯變成一隻蒼蠅吞入肚內。事後宙斯頭痛不已，忍無可忍下召來火神——赫淮斯托斯（Hephaestus），以大斧劈開頭顱，從宙斯的腦袋跳出一個全身甲冑，挺舉金矛的女神——雅典娜。雅典娜是處女神，具有威力與聰慧，為宙斯最寵愛的女兒。因為已吞下雅典娜的母親墨提斯，所以宙斯智慧巧技充滿，就不再害怕雅典娜篡位一事。

赫斯提亞：她是克洛諾斯和瑞亞的女兒，主神宙斯的姐妹，幫助赫拉負責家庭生活事務。

組織和經文聖典的信仰，祭司或某些家族對神或神象有某種隱秘之擁有權，人們相信的是祭司或家族，對象是人。然而柏拉圖的城邦出現之後，依法產生的行政官員，已慢慢把人引到信仰「法律」的制度中，而法律仍是智者所制定，雖是文字律法，但背後隱約仍有人之形象。可是到了中世紀之信仰，已是「經」之信仰，不再是對個人、祭司、家族等，也再不是智者之律法，而直接是上帝的話——「經文」，這背後再沒有人之形象，「除非相信，你們不能理解。」<sup>87</sup>一切真實由經文所構成，人要達到真實不是以「人」為對象之方式，而是依「經文」之指導方法。信經於是便成為重要之行爲模式之一。

古希臘神話時期的世界是眼前的世界，是可見可觀的現世之美好，這美好與諸神同在，手即便碰觸不到也沒關係，因為可觀的諸神形象，歷歷在目。只要眼前的自然世界，可以提供可見之依據便可，例如望向天空想到宙斯的形象；看見太陽是阿波羅（Apollo）；而看到月亮則是阿耳特爾斯（Artemis）等等。就算是先蘇哲人柏拉圖的理形，看似非眼前之物，但人們仍然能從現實事物之模本看到理形，理形雖不能直接由肉眼所看，但在心靈上，仍有某種意義的「觀」，觀也是一種意念之行爲。可是中世紀的世界，上帝不只是看不見其形體，就連心靈想試圖去「觀」也沒辦法。因為祂太無限，不可能由人之有限可知。現實中看不到上帝，於是必須直接由上帝身上直接見證上帝，而這樣的真實，只能是信仰上帝，信仰的方式是透過「經文」。於是，經過奧古斯丁、聖多瑪斯等人的努力，人們的心靈由仰望奧林帕斯山諸神的神聖生活，轉為地上城邦之烏托邦理念創造，再一次又回到天國之期待，這樣的天國比神話中的奧林帕斯山更具神秘色彩，也更遙遠。

---

她本來是十二主神之一，但為了與凡人一起生活，於是她把主神位置讓了給酒神狄俄倪索斯。

赫耳墨斯：八大行星中的水星。宙斯與山岳女神邁亞的兒子。他是畜牧之神，手持魔杖，能像思想一樣敏捷且自由地飛來飛去，於是成為宙斯的傳旨者和信使。他是行路者的保護神、商人的庇護神，也是雄辯之神。他聰明伶俐，機智狡猾，被視為欺騙術之創造者，他還是七弦琴的發明者，也是希臘各種競技比賽的庇護神。

<sup>87</sup> 引自奧古斯丁：《論自由意志——奧古斯丁對話錄二篇》，頁 73。本書第 98 頁的注釋為：「參見《以賽亞書》七章 9 節，這是七十子希臘文本聖經（Septuagint）中的文句，在拉丁通行本（Vulgate）中為：『假若不信，你們便不能立穩。』」

## 第三章 笛卡爾時期

### 第一節 我思故我在之思維

中世紀的身體，只願意承認無限的上帝，以及被釘在十字架上的耶穌之身體。而這身體代表的是對此世平凡的超越，此世的身體對於我們而言是極不真實、負罪、而且墮落。中世紀對現實生活之身體感官，是給予直接否定，並且想辦法超越此世的一切。

在笛卡爾的許多哲學著作裡，則是對於感官和日常生活，抱著懷疑想法。雖然對感官並不直接否定，但對感官所構成的認識仍充滿懷疑，只有回到「我思，我在」才是真實。「我思」其實就已是「我在」的證明，而我的「在」即「我性」這一事實，「我」是可以獨立於感官、事物或神。

傳統哲學，是質疑感官本身，認為我們透過感官所認識的事物並非真實，事物背後有各式各樣的真實。現實存在本身並非真實，其背後隱藏著永恆不變的真理才是，唯有透過客觀的存在表象為存有時才是真理，而存有則是必須離開單純的感官才能獲得。就像希臘先蘇哲人所認為的那樣，如：赫拉克利特之「邏各斯」（認為一切事物有一個永恆規律）、柏拉圖的理形（現實只是理形的模本，只有理形才是真實），後來則有中世紀的上帝（上帝是至真者，萬物是由祂所創造）等等。笛卡爾與傳統之不同的是，他為了破壞一切知識基礎，而懷疑感官。

笛卡爾認為感官不真實，是因為我們的感官，受到傳統不正確的知識或文化等養成的習性使然，他因此懷疑傳統的知識不真。傳統的知識是被動的接受對象之真理，以為真理就在對象或表象之中，所以傳統所交給我們對世界的認識自然就不真，因此感官所習得的一切就值得懷疑。感官並非一開始就虛假，而是受到不正確的意見之習染，即不正確的意見教我們的感官如此認識世界。

我們必須牢記在心裡，因為那些舊日習染的意見會不斷返回我心中。而長久養成和熟稔的習慣，會讓那些意見佔據我的心，甚至違背我的意志，主宰我的信仰，而且我如果在切實地思考那些意見時，認為它們只有幾分可疑，但是可信度非常高，覺得相信它們比否定它們更為有理，則我還是積重難返，到頭來只會一味依從它們，相信它們。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 引自笛卡爾，《沉思錄》，黎惟東譯，（台北：志文出版社，2004），頁 40。

所以，笛卡爾要將這些偏歪的習慣所支配的一切判斷連根拔起。

笛卡爾知道，要破壞整個知識很困難，「由於破壞地基就會導致整幢建築物倒塌，所以我只要先批駁以前所依據和信任的意見就行了。」<sup>2</sup>於是他要破壞的是傳統之主體存有或主體認知之虛假。透過《指導心靈探求真理的原則》的 21 條之原則方法，告訴我們知性之真理應從心靈自身之原則建構，而非從對象。人是否能認識真理，要憑其自身心靈之方法，即按著事物之直觀與演繹<sup>3</sup>找到知識與事物最根本之絕對的（簡單體），從而獲得整體存有。唯有如此，對認知而言才是最容易理解且真實的。所以當我們按所認知的直觀與演繹認識事物時，就再也不是我們所說的事物在其自身真實一般（從事物客體之本質），而是只能由我們的理解能力所察覺的那樣（認知者之主體）。於是，我們因此知道，以往一切之所以是虛構，並非說感官本身虛假或對象自身虛假，而是我們認知上的錯誤，以為一切真理是在對象之中，而這樣的真理或認識真理的方法是不對的。

對於心靈而言，首先真理不在對象中，是在我們理解之中，沒有任何事物是可以離開理解力而被認知，所以我們所能知的知識是被限定在理解之內，而非無限制。認知是有其限制條件的認知，我們不可能理解存有。因為它是無限（如上帝），我們只能認知自身之理解力，透過對自身認知的理解我們可以知道上帝存在，但無法理解上帝作為存有時來認知。然而我們的知識都以為自身認知了對象真理，並依此而活在假象之中，虛假因而只是從主體認知對象而言。換句話說，主體把對象當認知真理看待。笛卡爾認為知識不是無限，而是有其限制。他告訴我們，透過自身心靈之原則，那些可以成為真知識，那些則不可。為了以防我們落入虛構之中，於是笛卡爾要對人類全部知識給予限定。然而，對於笛卡爾這樣的想法，譚家哲先生則察覺到：「人類全部知識，也只是人類知識極限時之確定而已，非客觀真實本身之知識。由方法所開始之存有論，其作為知性時之真理，因而也只是人類自身之知性而已。」<sup>4</sup>主體自身知性的理能力是純精神性，可與身體感官截然分開。而理解能力即是主動又是被動，「作用在通感時即感覺、作用在記憶中之形象上時即回憶、作用在想像力上而形成新的形象時即想像、單純在其自身中作用時即知性或理解。」<sup>5</sup>笛卡爾的主體認知作為主體存有，似乎對真理

---

<sup>2</sup> 同上註，頁 35。

<sup>3</sup> 笛卡爾所謂的「直觀」（*intuitus*）是專注的心靈構思能力，它容易而且清晰。「演繹」（*deductio*）則是按照事物前後之順序，透過演繹找到知識與事物最簡單及最根本絕對的東西（簡單體），從而得出事物之整體存有。

<sup>4</sup> 引自譚家哲：《形上史論》（上部），頁 220。

<sup>5</sup> 同上註，頁 213。

有了主動決定之能力，而非只是如以往知識一般只有被動地接受。人類之存有地位似乎有了提昇，但事實上卻剛好相反，因為「以往人仍可試圖認知事物本身之真理，而今人也只能認知其自身所可能之那種真理而已，而人類之知性，由認知事物本身，下降至只能對自身之探究，而這探究，由指導心靈其真理性這一原則方法所啟。」<sup>6</sup>

雖然笛卡爾確立了主體認知之原則，然而這樣的確定也只是主觀，而非客觀事實。笛卡爾的主觀之主體認知的困境，「直至虛構性轉化為現象性，從客體而非從主體面言時，虛構性才告終。而這是以後康德之事了。」<sup>7</sup>

對人類自身主體知性之方法確立之後，《沉思錄》則是關乎主體自身（存在）而非主體認知（存有）之真理的著作。若從主體存在來說，主體還有一種真實性，就是會主動追求真理，這樣的意念與想法是真實的。所以「我思、我在」並沒有對神或事物有更多的知識，以及更多地證明，「只是更明白我自身存在之處境而已，非真正知識，更非思他物之是其所是。」<sup>8</sup>笛卡爾認為，一切的事物都是可懷疑，包括記憶、感官、物體、形狀、擴延、運動和場所等，唯一真實的是「世上絕對沒有確實的事物。」<sup>9</sup>思維中的直觀是明白清晰的<sup>10</sup>，人唯一直觀到最明白清晰的東西是「我思，我在」。不論是自己表示出來，或只在心裡默想，它必定是真實可靠而且不可懷疑。

笛卡爾在 1596 年 3 月 31 日出生那一天就險些死去。他的母親把肺結核的疾病遺傳了給他，母親在他出生後第 14 個月過世，留下體弱的笛卡爾，就這樣咳嗽著長大。早期羸弱的身子，使他往後對身體感官懷疑的哲學可能有一些影響。

1618 年他加入了荷蘭軍隊，本想成為一名紳士士兵，可是與一群騷動且沒受教育的士兵們相處，讓他覺得沒有幸福感。精力充沛且身體壯碩的士兵們之粗野艷史話題，確實令這位紳士士兵甚感不適。他一心一意想證明上帝存在，所以他要「閉上眼睛，塞住耳朵、停止一切感官活動，甚至從思想中，把一切有形物體

---

<sup>6</sup> 引自譚家哲：《形上史論》（上部），頁 221。

<sup>7</sup> 同上註。

<sup>8</sup> 同上註，頁 232。

<sup>9</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，頁 42-44。

<sup>10</sup> 「凡是呈現給能專注的心靈而又為其所明顯地了解者，我稱之為明白……至於清晰，則有極其精確的意思，而且能與其他一切對象分別清楚。」引自笛卡爾：《哲學原理》第 45 條，頁 178。

的影像都拋開，或者，至少（因為這是難以達成的）把它們視為空洞而虛妄的。」<sup>11</sup>如此一來，他就可以「和自己溝通，而且可以一心一意地思考自己的本性，從而逐漸認識自己，並與自己更為親近。」<sup>12</sup>他是極其渴望能找到自己存在的證明，並由此推論出上帝存在的事實。

在《沉思錄·一》笛卡爾曾經認為，最真實確定的東西，都是從感官獲得。人似乎只能透過感官才可知道事實的資料，後來他卻發現，感官其實會騙人。「感官即使偶爾會欺騙我們，然而仍舊有許多事物，雖然也是透過感官而認知的，卻沒有懷疑的餘地。」<sup>13</sup>他舉出感官作為自身狀態時，也就是清楚明晰的感覺到「我」或「我在」<sup>14</sup>的狀態時之真實性，他舉例說明：「我坐在這裡，靠近火爐邊，身穿晨衣，手持這張紙，以及其他諸如此類的事情便是。」<sup>15</sup>這我不是別人，確實是我正在做某事，而做某些都是我意願的結果，是意願推動了我的身體去做了諸如此類的事，這一切都是我之所以為我的狀態，我就是這狀態之中的存在。

然而他卻繼續的說：

雖然這樣，我還該考慮到我畢竟是一個人<sup>16</sup>，因此每天需要睡眠，在夢中，我經常出現一些像瘋子在醒時所見到的事物，有時甚至更加荒謬怪誕。我在夜裡，曾經不知多少次夢見自己在同一個熟悉的位置，身穿衣服，靠在火爐邊坐著（不過事實上，我卻是光著身子躺在床上）。此時此刻，我

---

<sup>11</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，頁 56。

<sup>12</sup> 同上註，頁 56。

<sup>13</sup> 同上註，頁 35。

<sup>14</sup> 這「我」是「我在」的「我」，也就是那個「在懷疑、在理解、在肯定，在否定、在願意、在不願意、也在想像、及在感覺的東西。」

<sup>15</sup> 同註 5。

<sup>16</sup> 這裡所說的人，是一個有本質的「人」，是一個知識法，即：「是其所是者」。舉一個例子，問：你是什麼？答：我是人。再問：人是什麼？答：人是萬物的尺度。或人是理性的動物等等，問題還可以再無窮追問，什麼是尺度或理性等等，而回答也可以是無止盡。可是如果問題不是一個本質的「是其所是」之問，而是事實之問，即：如何確定這事實的「我」為真？而回答將是：這一個我事實上會對自己「在懷疑、在理解、在肯定，在否定、在願意、在不願意、也在想像、及在感覺的東西。」就如同問水是什麼，本質的知識法之回答：水是兩個氫一個氧，可是如果是事實或存在的回答，水有柔和、流動、透明等性質。所以，一切感官欺騙之產生，是我在被創造時，就已是一自我欺騙之存有，因為我是以存有本身（知性主體）之感官認知方式的狀態存活著，並非首先以存在，清楚明晰的「我在」這一事實，即認識到我是一意念的真實而活著。無論我如何被欺騙或自欺，都不能否認我存在或在，既便是惡魔也無法欺騙我是存在的事實。

似乎確是醒著，睜大眼睛看著這張紙，而擺動的頭也不是昏睡的，我有意識地照著某種目的伸出手來，而且可以知覺到自己的一舉一動。睡夢中的現象是沒有如此明白而清晰的。……再三思考之後，我分明看到，睡夢和清醒之間，竟然沒有什麼明顯的界限……<sup>17</sup>

像作夢此類的情形，也是我的狀態之一，它與清醒時的我是難以分清的<sup>18</sup>。以上這一段是說，一旦我是瘋子或作夢就已是離開自身真實狀態，因為瘋子不可能清楚的知道「我在」或「我在發瘋」這一事實，而做夢也不可能知道我在作夢<sup>19</sup>，身體感官一旦作為行動，即：看到、聽到、觸摸到、意識到除「我」之外的對象時，也就是考慮到把我自己當成一個對象（人）之時，它立刻就呈現虛假。外在感官的東西，確實是須要透過對象，或觸及對象。可是一旦觸及對象，便會陷入對象之中，以為真理就在其中，於是立刻呈現虛假。其實「真」應該回到我思當中，而非對象之中。因此，那些一般的事物，如眼睛、頭、手和身體等，都不是純粹的幻想。它們是實際存在的東西，只是當它們像以往一樣，表象為現實存在或知覺對象之時，它們才成為可疑的。

對此，伽森狄有這樣的批評：

錯誤或虛假倒不是在感官裡，感官並不主動，它只是接受影像，只是按照影像對它表現的那樣，按照影像由於當時感官、對象、環境等情況而必然地應該對它（感官）表現的那樣把它們提供出來。錯誤或虛假是在判斷裡，或是在心靈裡……並且雖然自然似乎給我們呈現出許多為理性所告訴我們不要去相信的事物（例如：看見一根棍子半截插在水裡時，看起來彎曲），但這並不能去掉現象的真實性，並不能使這件事不是真的，即我們把事物看成我們所看見的那樣。<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，頁 56。這是《沉思集·一》所討論的人大約有三種存在的情形，即瘋子之論證的非理性狀態（感官事物）、夢之論證的虛幻狀態（知性事物）、以及神之論證的超乎理性的狀態（形上事物）。這些事物的狀態都讓他感覺到真實，但事實上是假。自我必須主動接受其虛構幻化，才有可能回到真實。如果主體之存有像希臘時期一樣，認為只有存有才是真實，存在皆為虛假，判斷就不會太繁雜，可是一旦出現存在有時候是真，有時則是假之時，懷疑一切就是必要的了。

<sup>18</sup> 於是如果在夢中感受到的情景，與清醒時的感受是一樣真實之時，這表示確實有一個我是更內在而自由的，且不須經由外在肉體感官之接觸，就可以構成其真實性。

<sup>19</sup> 如果連睡夢與清醒都無法分辨其真實，這時只有一個辦法，就是我主動的欺騙自己一切為虛假。無論真實或虛假如何混淆我，仍然有我在這一事實，而我的意念仍然在，並且有主動決定能力的事實。

<sup>20</sup> 引自伽森狄，《對笛卡爾《沉思》的詰難》，龐景仁譯，（北京：商務印書館，1995），頁 75。文中括號的內容是我自行加入。

在這樣的想法裡，我思的「思」或「心靈」就不是最清晰、明白的東西。最清晰、明白的東西反而是透過身體感官所直接表象出的現象世界。我所見、所聽，所觸等都成爲世界表象給我的真實。因爲這一切雖然在我以外，我確實是應對它們比我對我自己認識和瞭解得更加清楚。「這和眼睛什麼都看得見就是看不見它自己是同樣的道理。」<sup>21</sup>

笛卡爾的「我思」與「我在」是一種在未分化事物真假之前就確實存在的「有」，他在《沉思錄·二》解釋了我是什麼，「我究竟是什麼呢？我是一個思想物，然則思想物又是什麼呢？它就是一個能懷疑、能理解、能設想、能肯定、能否定、能意欲、能拒絕、能想像，和能感覺的東西。」<sup>22</sup>然而對於這樣的說法，伽森狄評價：「光說你是一個在思想的東西，你只說了一種活動（opération），而這是我們大家早已知道了的，你並沒有讓我們知道這個在行動著的實體是什麼，這個實體的本性是什麼，它怎麼和身體結合起來的，它怎麼並且用多少不同的辦法來作用那麼多不同的東西；你也並沒有讓我們知道直到現在我們還不知道的許多諸如此類的別的東西。」<sup>23</sup>伽森狄並且還評論說：「你在這裡說了很多，不過我並不想每一個都談，我只想談談你說的你是一個在感覺的東西。」<sup>24</sup>

伽森狄對笛卡爾爲「我思」所下的解釋並不滿意，他認爲笛卡爾所說的這思想的東西，只是一個一般性、或泛泛的、且不確定的詞：

你是一個東西，那就是說你不是一個『什麼都不是』……一塊石頭也不是一個『什麼都不是』……然後，說你是一個在思想的東西，這倒是真地說到已知的東西了，但它在以前並不是未知的東西，它也不是我們所要求於你的；因爲有誰懷疑你是一個在思想的東西？但是我們所不知道的，我們因而希望要知道的，是認識並深入到專以思想爲其職責的那個實體的內部。因此，我們所追求的，也是你應該得出結論的，並不是你是一個在思想的東西，而是以思想爲其屬性的這個東西是什麼。……你以爲光說酒是葡萄擠出來的液體的東西，它有時是白的，有時是紅的，它是甜的，能醉人等等就算滿足了，而不想儘量揭露和表明它的實體的內部，指出這個實體如何由酒精、蒸溜液、酒石酸以及其他若干部分以適當的分量、適當

---

<sup>21</sup> 同上註，頁 14。

<sup>22</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，頁 48。

<sup>23</sup> 引自伽森狄：《對笛卡爾《沉思》的詰難》，頁 12。

<sup>24</sup> 同上註，頁 14。

的溫度混合到一起而構成的嗎？<sup>25</sup>

伽森狄努力以西方傳統的哲學追問方式，逼問笛卡爾，然而笛卡爾正要顛覆的就是這種知識法。

《沉思錄·三》笛卡爾還假設穹蒼、大地、顏色、形狀、聲音，以及其他一切現象界的事物，都只不過是夢幻，是惡魔藉它們引誘我們的信仰掉進陷阱裡。笛卡爾再假設自己沒有手、眼睛、肌肉、血液或任何感官，只是誤信自己擁有這些東西。又說：「我以前所接受、且認為非常確定、非常明顯的許多事物，到後來卻都變得十分可疑而模糊。那麼這些事物是什麼呢？它們就是穹蒼、大地、星辰，以及一切我藉著感官為媒介而知覺到的物體。不過，在這些事物方面，我所能明白而清晰地知覺到的又是什麼呢？當然只是這些事物的觀念或呈現在我心中的思想。」<sup>26</sup>伽森狄評笛卡爾：「如果你還不相信有地，有天，有星辰，那麼請問為什麼你在地上走？為什麼你抬起頭來觀察太陽？為什麼你靠近火爐取暖？為什麼你吃飯來解餓？為什麼你轉動舌頭來說話？為什麼你手裡拿筆來給我們寫你的思想？當然，這些事情很可能是說出來的，或者是巧妙地捏造出來的，不過人們費不了多少事就可以揭穿這種欺騙。」<sup>27</sup>

然而笛卡爾的這些假設的真正目的是為了使自己不再受騙，不受騙的方式是，我必須先是自我欺騙，假設沒有穹蒼、大地、顏色、形狀、聲音，以及其他一切等等，因為歷史、風俗、文化，甚至是習慣等的認知基礎都會是欺騙，即使我不能對這一切欺騙主動的掙脫，我仍有拒絕被欺騙的意志，我還有一主動的意志。於是，笛卡爾這時的自我，就再不是從知性而來，也非從知性主體而言，是直接從意志而來，因比笛卡爾此時是「以此意志之我，自覺對抗那知性的潛在我。惡魔所指，亦我而已，即在自我欺騙中那不自覺地以為有真理存在之我而已。」<sup>28</sup>

笛卡爾認為，他自己是一個能思想（有意識）的東西，也就是說，「此物能

---

<sup>25</sup> 同上註，頁 21-22。

<sup>26</sup> 同上註，頁 57。

<sup>27</sup> 伽森狄曾經稱呼笛卡爾為「心靈」，而笛卡爾則說伽森狄缺乏常識，不會推理，因此稱呼他為「極好的肉」（拉丁文 *Optima caro*）。當時一個教士把它譯為「好的大畜牲」（*bonne grosse bête*）。從稱呼上也表現了兩人心、物之爭。參閱伽森狄：《對笛卡爾《沉思》的詰難》，頁 11、28。

<sup>28</sup> 引自譚家哲：《形上史論》（上部），頁 242。

懷疑、能肯定、能否定、能知道少許事物，卻對許多事物顯得無知；此外，這思想物能愛、能恨、能意欲、能拒絕，而且能像想、能知覺。……我所想像到和知覺到的東西，雖然一旦與我分開後，它們本身也許就不存在了，但是這些我所謂知覺和想像的意識模態（mode of consciousness），如果單就其為意識的模態而言，則仍然是存在我心中的。」<sup>29</sup>又說：「如果我們只把觀念當作思想（意識）的某些模態，而不把它們指涉任何外界的事物，則它們就很難令我們發生錯誤。」

30

笛卡爾所認為的心靈之本性，其實就是一意念狀態。而意念並不只是意念，並非只是存有，它是確實的存在物。所以懷疑、理解、願意、不願意、想像、感覺都是思想活動，是認識對象和理解對象的活動。他們只是作為心靈運用在感官，也就是感官被心靈所運在認識對象之上。因而人們誤以為是感官在認識對象，事實卻是心靈的作用。

笛卡爾在研究蜜蠟時發現「即使是物體，真正說來，並不是感官或想像力所認識，而只是由於被理解了（或正確地被思想所掌握）。因此我明白地看到，沒有什麼東西比心靈更易於認識了。」<sup>31</sup>當一個認識對象出現（事物的形象或影像），這一影像展現予我面前之時，它也只是一固定的形象之物。可是一旦對象在心靈中以意念方式出現之時，它是等待被認知和被理解的狀態，非只是固定在那裡的影像而已，因為意念本身就是一個能懷疑、能肯定、能……的活動。「笛卡爾在蜜蠟中所發現的，即此心靈之意念狀態，對象事物在心靈中以意念出現及被認知這一狀態。縱然是透過感官或想像，這些事物都只是呈現在心靈前之意念而已，非任何物體物。」<sup>32</sup>一切外在客觀之物體、或自然萬物等等，都不是真有物體自身。在笛卡爾看來，都只是一個個的心靈之意念。換言之，不是真有所謂的一塊石頭或一朵雲彩，它們只是我們意念之反映，是我們的心靈或理解，如此賦於它，使之成為如此，於是物體只是人之意念。

綜合以上所得，於是我們知道，我和事物之間確實是各自獨立的，因為我有我之真實，物體有物體自身之真實。我的真實首先對我而言，我是一存在物，這存在物是一思想物。另外，我若面對物體時，存在的物體也首先是出現在我意念

---

<sup>29</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，頁 56。

<sup>30</sup> 同上註，頁 60。

<sup>31</sup> 同上註，頁 55。

<sup>32</sup> 引自譚家哲：《形上史論》（上部），頁 254-255。

中，即：在我意念（思想物）裡等待被認知的對象，意念中出現之物體可以是獨立於外在物體。無論我對於我在（我思），或物體在（意念），都只是「我思、我在」之證明而已。「笛卡爾在有關『我』之思考中，因而其實只見『我』作為一知性模式下之對象而已，仍非如實地看『我』，非見『我』之為在意志中之人。……有關『我』之結論，不應只是透過理解能力而思而已。」<sup>33</sup>再者「我思」使思惟依附在主體身上，為主體我之所屬。在未有主體我之前，思維只從其所是而言。於是傳統對思維的思存有，與笛卡爾對思維的我思，是這兩種完全不同的邏輯，這兩種完全不同之真理，使在兩者之間無可比較，甚至無法以誰真誰偽作最終判定。哲學真理因而也只能以「說服力（peithô）而立，無法真實地立，其對象與存在本與世間現實無關故。」<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> 同上註，頁 249。

<sup>34</sup> 同上註。

## 第二節 上帝比日常真實

1618年11月10日駐札在布雷達(Breda)期間，認識了艾薩克·比克曼(Isaac Beeckman)一個傑出的物理——數學家，在業餘時間，幫叔父製作豬肉加工的學徒)，比克曼改變了笛卡爾的生活。他們的相遇是偶然的。有一天，笛卡爾興步闌珊地走到一面公告牆，上面貼著用佛萊芒語(Flemish)寫的數學問題，笛卡爾請比克曼翻譯，很快的兩人便發現彼此共同的數學興趣。當時，比克曼正在從事粒子物理學的研究，他成為笛卡爾的導師。1619年3月23日笛卡爾寫給比克曼的信中說：「事實上你是將我從冷漠中喚醒的人……當我的心正在偏離重大問題時，正是你將我引入正途。」<sup>35</sup>此時他完全明白、清晰是他朋友指引了他。

笛卡爾與比克曼兩人建立起深厚的友誼很快便告吹，因為笛卡爾認為比克曼總是使用過份長者似的保護語氣，而且大部份的創見與發現，都被比克曼佔據。從此之後，笛卡爾對比克曼隻字未提，並把自己所有萌生的著作靈感，都歸功於上帝。

笛卡爾在《沉思錄》裡，論證上帝之存在以及完美性，藉此來保證「我在」的正確無誤與明白、清晰。他認為「一切科學的確定性和真理，都要看我們對於真實上帝的知識而定，所以不先認識祂，就不能完全知道任何其他事物。」<sup>36</sup>並且「因為上帝是至善的、且是真理之源，絕不可能欺騙我們。」<sup>37</sup>「我在」這一主觀的存在真理，在面對客體存在時，想更進一步認知客體真理是明顯不足，所以唯有依靠上帝之存在，客體存在才有它的客觀基礎，原因是只有祂不可被懷疑。上帝是絕對的善與完美，即便如果祂把我創造成會自我欺騙，我仍必須完全信服，「因為以我的能力，我無法知道上帝的意願，這也很可能是祂善的表現。」<sup>38</sup>「也許上帝賦予我的本性，本來就是易於受騙的，甚至在最明顯的道理方面亦不例外。」<sup>39</sup>雖然如此，上帝仍然給予我們完美的意志，這意志是充足而廣大，不受任何限制。當感受到它的範圍越廣大，笛卡爾就越感謝上帝的善意。另外，上帝還至少使他有能力牢牢記得，在未確實知道真相時，絕不要下判斷。

---

<sup>35</sup> 引自加勒特·湯姆森(Garrett Thomson)，《笛卡爾》，王軍譯，(北京：中華書局出版，2003)，頁15。

<sup>36</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，黎惟東譯，(台北：志文出版社，2004)，頁102。

<sup>37</sup> 同上註，頁40。

<sup>38</sup> 同上註，頁90。

<sup>39</sup> 同上註，頁58。

我們知道，在希臘哲學時期，哲人們的思是對著存有之思<sup>40</sup>，像赫拉克利特的「邏各斯，Logos」、巴門尼德斯的「思即思存有」以及柏拉圖的理形之思便是。其實人們對於日常的生活，就一般而言，只要「想」就已足夠，如果是「思」確實是面對現象的各種驚訝<sup>41</sup>，因為哲學是誕生於驚訝，是見到世間種種驚訝不得其解，才開始進入「思」，「思」是比「想」更進一步追問的東西<sup>42</sup>。然而對著存有來說，世界中的存在或不存在不是重要的問題，希臘哲人相信，在現實背後是一更高更真實的有，這有即是存有<sup>43</sup>，現實的存在與不存在並非重點，如果現實中出現虛假，只要明白現象與世界的關係便可，不影響存有，存有雖然不關心存在，但並不去懷疑存在<sup>44</sup>，存有只關心或追問是否「是其所是」的知性真理問題。然而笛卡爾要肯定存在，這存在有真有假之參雜，而真實的存在只能是依靠我思，而我思之正確性又只能依靠第一因——上帝之保證。如果客體存在之真實必須依靠上帝為客觀的基礎，那麼論證上帝之存在就是必須了。

首先從觀念來說，笛卡爾認證了上帝的存在。上帝之存在，是必然並非偶然，因為我們都有一上帝的觀念，這觀念是上帝直接置入我心靈之中，於我心靈中之本有，非由我之感官而來，這觀念並非只是觀念本身，而是有實在內容，上帝是真實存在於我觀念之中，所以上帝存在。

如果誰否認我們有一個上帝存在的觀念，那就是隨便假設人類的心靈無法獲得上帝的知識，和無法認識上帝。<sup>45</sup>

關於上帝這個名詞，我指的是一個無限、永恆、不變、獨立、無所不知、無所不能的實體，而我自己，以及其他一切存在的事物——如果確實有

---

<sup>40</sup> 思存有就是對著存有而思，把存有當成對象或存有物而思，即便眼前沒有出現這樣的存在事物也無妨。

<sup>41</sup> 古希臘諺語：「哲學起源於驚訝」。

<sup>42</sup> 參閱譚家哲：《形上史論》（上部），頁 18。

<sup>43</sup> 「存有」是一種有，是永恆地在，是最終之真實。它是一種有，即有就是有，不可能沒有，這有不可能無中生有，也不可能是無中生有者。是表象世界的最終真實。

<sup>44</sup> 古希臘神話時期是關心而且肯定存在或表象的，因為他們認為眼前的存在雖然虛假，但背後隱含真，而真是可以借由藝術創造表象其真實，把落在世界之外的真實透過表象，引到這世界之內，於是他們所認為的真理是在現實世界之外（即在神話之中的神聖世界）。可是到了希臘的先蘇哲學家的出現，開始關心存有，而存在與表象就不再是被關心的重點，此時的真理是完全在人自身之外。直至中世紀，是對存在或表象給於直接否定，只承認上帝的個別特殊之最高存有，真理問題開始轉向人自身與世界之上。

<sup>45</sup> 引自笛卡爾：《哲學原理》，頁 184。

這些事物存在的話——都是這個實體一手創造出來的。可是祂那些屬性（特性）實在太過偉大、太過卓越，以致我愈是細心而孜孜不倦地探究它們，就愈不能相信我對此實體所有的觀念，可以僅從我自己產生出來，因此，我們必須從上述所說的推出一個結論：上帝必然存在。<sup>46</sup>

接著笛卡爾從完美性來證實上帝：「在我們的事物觀念中，完美性愈客觀，其原因就愈完美。」<sup>47</sup>他舉出了一個例子：在事物中由人們的完美的觀念，製造一個既完美又精巧的機器<sup>48</sup>為例。關於這個機器的客觀存在，人們到底是如何獲得它的觀念？是在哪個地方看過？或是人們自己就是天才，可以親自發明？因為所有的創造和製作這個機器的技巧都包含在那個觀念中，而那觀念雖然是客觀的存在，可是如果再推向它的原因，那麼這完美的觀念，它「一定不僅是客觀地或表徵地存在，而且還是形式地或超越地存在。」<sup>49</sup>而這形式地或超越地存在的就是上帝。因為關於這個觀念，我們只能由一個完美至善的上帝才能得到它，雖然我們並不了解上帝的真正本性，但我們卻知道上帝的完美性，是比知道其他事物還要明白、清晰的。根據自然之光<sup>50</sup>，「我們不僅明白地看到，任何事物不能從虛無的原因產生，此外，較完美的事情亦不能從次完美的事情產生，換言之，後者不能成為前者的動因和總體的原因（efficient and total cause），而且在我們自身之內或之外，如果沒有一種實際包含一切完美的原型，我們就不可能得到任何事物的觀念。」<sup>51</sup>

上帝對笛卡爾而言是世間一切完美的原因，「上帝所有的統一性、單純性，和不可分性（這是我想像到的），正是其主要的完美性之一，而且，任何原因如果不能使我得到上帝一切完美的統一觀念，則這種原因絕對不能使我得到其他一

---

<sup>46</sup> 同上註，頁 70。

<sup>47</sup> 同上註，頁 160。

<sup>48</sup> 笛卡爾舉機器為例，是因為他覺得，地球和整個可見的世界，只不過是一部機器，包括人的身體也是一部精密的機器。身體內部佈滿了各種神經系統，身體感官則靠著神經運動來傳達感覺，所以整個世界，除了其各部份的形狀和運動之外，再也沒什麼可以思考。參閱：笛卡爾：《哲學原理》之〈論地球〉，頁 229。

<sup>49</sup> 同上註，頁 161。

<sup>50</sup> 笛卡爾認為，人有兩種本能，即：自然之光和自然傾向。自然之光是一心靈的直觀（*intuitus mentis*），是純粹的知性本身，而自然傾向，就類似弗洛伊德的潛意識之本我或原我，是動物性、原欲沖動、自我保護等。參閱譚家哲：《形上史論》（上部），頁 261。

<sup>51</sup> 引自笛卡爾：《哲學原理》，頁 162。

切完美的觀念。」<sup>52</sup> 關於原因又說：「我們不是自己的原因，只有上帝才是我們的原因，所以上帝是存在的。」<sup>53</sup>因為根據自然之光，我們很明白清楚地知道，如果有一個人知道，有一個比他更完美的事物存在，於是他就會立刻知道，在他自身之上有另一個源頭（原因），否則，他就是自己最完美的原因，或是他就是自己的創造者。可是我們一般都不認為自己就是那個創造自己的原因。上帝即是在我的觀念之內，但祂確實又是外在的，如何證明我之內是必然的外在？如果找到一個東西，無論如何我都產生不了這東西，那就已證明這是外在，所以上帝是外在於我且在我之上。

笛卡爾還認為、上帝不只是完美的第一因，而且是無限。「我只是一個有限的實體，並不能有一個無限實體的觀念，除非是由一個真正無限的實體把它賦與給我，或者把它注入我的心中。」<sup>54</sup>人的心靈並非是無限，只有上帝才是無限，因為如果認為心靈是無限的，那麼無疑就是以有限的來掌握或限制無限，「因此如果有人問『無限的線之一半是否也是無限的？』『無限的數目是單的還是雙的？』……」<sup>55</sup>等等諸如此類的問題之時，笛卡爾認為是大可不必理會。因為只有那些想像自己心靈是無限的人，才會發出這類問題。由此看來，笛卡爾是把無限留給了上帝<sup>56</sup>。雖然如此，我們發現確實有些事物是沒有界限，這時該如何理解為好？笛卡爾則告訴我們只要消極地承認，它是不確定的即可，因為以人類的有限心靈是無法理解無限的，若堅持要理解，最後也只是限制了無限，而這並沒有多大益處。於是只有上帝在任何方面都沒有界限，而且唯有祂才不受任何東西限制。因此，「我們不能確信其他事物沒有界限、我們只能消極地承認，如果它們有界限的話，那不是我們所能發現的。」<sup>57</sup>

伽森狄對笛卡爾非常嚴厲，他對笛氏所提出論證上帝之觀念、完美性、第一因以及無限等等的想法，給出了自己的評論。關於笛卡爾的上帝觀念，伽森狄說：「你為你自己所造成的這個觀念難道不是來自你以前對祂的認識，即祂就是不只

---

<sup>52</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，頁 70。

<sup>53</sup> 同上註，頁 163。

<sup>54</sup> 引自笛卡爾：《哲學原理》之〈論地球〉，頁 77。

<sup>55</sup> 同上註，頁 167。

<sup>56</sup> 我是有限，在我之內有其限制，我不能創造無限，無限是在上帝之內。如果能證明無限也是在我之內，就已突破笛卡爾。康德就是以一無限的東西在我之內，即時空（先驗形式），而超越了笛卡爾。這時空不是作為思惟可無限推論，而是作為時空本身就可以內在的組合成上帝，非如笛卡爾推論出一外在於我之上帝。

<sup>57</sup> 引自笛卡爾：《哲學原理》頁 168。

一次地被人在這些屬性之下介紹給你的嗎？因為，實在說來，假如你從未聽人說過這樣的事，你會把他描述成這個樣子嗎？」<sup>58</sup>

關於上帝之完美性，伽森狄說：「某種不存在的事物，既不是完美的，也不是不完美的。」<sup>59</sup>我們唯一能做的，似乎只有存而不論。

假如上帝就像我們所理解的那個樣子，假如上帝只有像我們看到在我們心裡的那麼一點點完滿性（儘管我們理解這些完滿性在上帝裡更為完滿得多），那麼上帝也就沒有什麼了不起！上帝的大小和人的大小這二者之間的比率，比起大象和小姐二者之間的比率來，不是要小到無限倍嗎？假如說有誰按照他在小姐裡看到的完滿性的模樣做成一個觀念，想要說他這樣做成的觀念是一個大象的觀念，並且說這個觀念如實地表像了大象，假如這個人是可笑的話，那麼誰要是按照人的完滿性的模樣做成一個觀念，想要說這個觀念就是上帝本身的觀念，並且說這個觀念完滿地表像了上帝，這個人為什麼不值得嘲笑呢？……我們怎麼知道我們在我們自己裡所找到的這一點點完滿性也在上帝裡找到呢？<sup>60</sup>

接著評論上帝之無限，伽森狄說：

首先，既然人類心靈理解不了無限性，那麼它也既不能具有也不能想得出一個表象著無限的東西。從而，誰要說一個無限的東西，誰就是給一個他所不懂得的東西加上一個他所不理解的名字。……我們習慣於加到上帝身上的所有這些高尚的完滿性似乎都是從我們平常用以稱讚我們自己的一些東西裡抽出來的，比如持續、能力、知識、善、幸福等等，我們把這些都盡可能地加以擴大之後，說上帝是永恆的、全能的、全知的、至善的、完全幸福的、等等。<sup>61</sup>

關於笛卡爾論及唯有上帝是我們的原因，伽森狄則舉自己的影像來做例子說明。他認為我們對自己影像的了解，可以從鏡子裡觀察，也可以從一個畫家畫的畫像上觀察。我們自己就是鏡子裡的影像的原因，因為是我們自己把影像投到鏡

---

<sup>58</sup> 引自伽森狄：《對笛卡爾《沉思》的詰難》，頁 33。

<sup>59</sup> 同上註，頁 32。

<sup>60</sup> 同上註，頁 14。

<sup>61</sup> 同上註，頁 32。

子裡去。至於畫家則是畫像上影像的原因，因為是畫家把畫製作在畫布上。由於是我們把自己的形象投到眼睛裡去，並且通過眼睛的媒介傳達給理智本身。或者可能透過一個別的什麼原因，但絕不會是上帝，它像一個技藝熟練、精細的畫家一樣，把它刻劃、貼放在理智裡。「但是這一切，似乎不必從我之外別的什麼原因去尋找；雖然我們的理智，後來還能夠把我自己的這個影像隨意加以放大、縮小、組織、捏揉等等，好像有一個我們之外的原因使得我如此，但是，我自身確實就是它本身所有的全部實在性的第一和主要原因。」<sup>62</sup>

伽森狄認為，我們看不到自己是自己的原因，以為有在我之外的別的原因，就如同眼睛不能在它自己之內看見自己，卻能在鏡子之外看見它自己一樣，這完全是因為在眼睛和鏡子之間有一個距離。眼睛把它自己的影像送給鏡子然後作用於鏡子，接著鏡子隨後便把眼睛的形象送還給眼睛自己以作用於自己。「我向你保證，在它把你自己的形象反射、送還給你之後，你能夠看見和認識你自己，當然這種認識不是直接的，不過至少是一種反射的認識；我看不出你用別的办法能夠對你自己有任何概念或觀念。」<sup>63</sup>因此，「雖然人們同意我們說它們不能單獨由你而來，但這並不等於因此就說它一定來自上帝，而只能說它是來自你以外的什麼。」<sup>64</sup>

最後伽森狄總結了一種說法，他認為我們對上帝的理解應該這樣說就已足夠了：「我們按照在我們裡邊的那些完滿性的程度來產生、做成一個觀念，這個觀念適合我們的渺小，也恰好適合我們的用處，它並不超出我們的理解能力，不包含我們以前在別的事物裡邊所沒有認識到的、或從別的事物裡邊沒有知覺到的任何實在性。」<sup>65</sup>

笛卡爾對於否認上帝存在之論證的人們，提出了自己的說法：「他們若不是認為上帝亦有人類的情感，就是認為心靈具有無比的力量和智慧，促使我們可以決定和了解上帝所能做，和應該做的事情。但是只要記得我們的心靈是有限的，而上帝則是無所不包而無限的「存在」(being)，那他們的主張就不攻自破了。」<sup>66</sup>他甚至引用〈所羅門智慧書〉第八章所記載的話：「無論如何，他們都不值得原

---

<sup>62</sup> 引自伽森狄：《對笛卡爾《沉思》的詰難》，頁 35。

<sup>63</sup> 同上註，頁 38。

<sup>64</sup> 同上註，頁 40。

<sup>65</sup> 同上註，頁 33-34。

<sup>66</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，頁 25。

諒，因為他們的理解力既然強得足以辨別世界和其中的生靈，為什麼反而無法找出上帝的本質呢？」<sup>67</sup>

最後讓我們來談談笛卡爾關於上帝對人之自我形象的創造與相似的問題。希臘時期的人是城邦式的生活，人生活在一個共體裡，就人的內心或心靈來說，人沒有自我。到了中世紀的三位一體之我性，立刻就把上帝與人，人與萬物明確分開。神是至高的創造者，一切萬物都是存在祂之內。到了笛卡爾，上帝除了創造萬物之外，人與事物是可以個自獨立的在，上帝是絕對的獨立之實體，而關於實體，笛卡爾認為：「這個名詞可以無差別地應用在心靈和物體上」<sup>68</sup>萬物雖是上帝所造，一旦成形，就與上帝分立，不存在於上帝之內。而人此時是有自我，這自我即是我在這一事實。我不必依靠神、或人、或物之現實就可以超越的在，關於我們的心靈與身體感官之間，他說：「我們雖然假設上帝把身體和靈魂連結得密不可分，以致不可能找出半點空隙來（它們是一個完整的組合）。可是這兩種實體實在還是有差別的，因為不論上帝用什麼方法把它們連結在一起，祂依然有權力分開它們，或令這兩者保持各自獨立……」<sup>69</sup>

然而，笛卡爾的這個我在之在，就只是超越的在，並沒有任何實質之內容可成為對象被思維，所以它是觀念，觀念不是外來，而是上帝直接給予，是自在而且清晰、明白。所以伽狄森才嚴厲的評批說：「你絕不是對你自己有一個清楚、明白的觀念，而相反地，似乎你對你自己根本沒有觀念。因為雖然你肯定知道你在思想，可是你並不知道在思想的你是什麼東西，因而盡管你清清楚楚地知道了這一個活動，但主要的你還不知道，即你還不知道這個實體是什麼，而思想只是這個實體的許多活動之一。」<sup>70</sup>我們都已知道，笛卡爾的我思，除了確定自己是一個思想物之外，根本沒有任何別的東西必然地屬於我的本性或本質。因此他下的結論是「我的本質只在於我是一個思想物（或者我是一個只以思想為全部本性或本質的實體）。」<sup>71</sup>「所謂本性，就一般意義來說，即是上帝自己，或上帝在被

---

<sup>67</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，頁 16。

<sup>68</sup> 引自笛卡爾：《哲學原理》，頁 182。關於實體是甚麼？笛卡爾認為，這個名詞用在上帝和祂的創造物時，意義大不相同。在他看來，所謂實體就是能自己獨立存在的事物，不須依靠他物而在。有一個絕對獨立的實體，那就是上帝。可是上帝此實體，我們無從了解，但我們卻可以無差別的把實體應用在心靈和物體之上。我們可以透過心靈（思想）與物體（物質）之屬性，然後以自身之理解力來了解實體。因為任何事物都有屬性、特性或性質，於是當我們知覺到屬性之時，就可以推斷此屬性所依附的事物或實體。

<sup>69</sup> 同上註，頁 189。

<sup>70</sup> 引自伽狄森：《對笛卡爾《沉思》的詰難》，頁 81。

<sup>71</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，頁 110。

造物中所立的次序和性質；就特殊的意義來說，即上帝賦予我的一切事物的集合物（assemblage）」<sup>72</sup>上帝在我心中所立的次序（order），即是上帝給於我而我必須跟隨此秩序。而這秩序早已在我之內，我的認知只要按這秩序就可找到真實不虛的東西。而這集合物的本性表現得最為明顯的是，我有一個身體，作為單純物質的身體，它有各種的須求。再者，心靈與身體的連結，會產飢餓、口渴、痛苦等混亂思想模態。

笛卡爾說：「單從『上帝創造了我』這一事實而言，就足以相信，上帝是有幾分按照自己的肖像創造我的，所以，我能藉著了解我自己的能力來知覺這肖像（它包含了上帝的觀念）。」<sup>73</sup>然而他又說，上帝絕不是有形的物體，祂不像我們，必須透過感官才能知覺事物。並且祂不是罪惡的創造者，如果從有形的物體來看，由於空間的擴延是可分的，上帝是單一不可分的完善。光是從人的有形的形體的可分性而言，例如：人的身體可被截肢<sup>74</sup>，使得身體產生缺陷，就表示形體是一種缺點，因此我們可以確知上帝不是有形物。「從人類方面來看，他們能藉著感官來知覺，雖然似乎是一種完美，可是每種感官都是被動的，這就表示它們有依賴性，因此，我們必須推斷，上帝絕沒有感官……」<sup>75</sup>那麼，到底人類的有形體的肖像，是不是上帝按祂形象創造而來？這確實混亂了我們。

對此，伽森狄不客氣的評論：「你說非常可信的是：上帝是按照他自己的形象創造的你。實在說來，這話用信仰和宗教的光明是可以相信的。……你說這是非常可信的，因為他創造了你。相反地，就是因為這個，它才是不可信的，因為作品永遠不能和作者相似，除非作品是作者用把自己的本性傳過去的办法生出的。但是你並不是上帝用這樣的辦法把你生出來的……」<sup>76</sup>

其實我們可以總結的說，如果我與上帝有任何的相似，是上帝創造我之時，給了我無限自由的意志，而這意志就如同上帝的意志，即我性。「只有我的意志，能令我領悟自己與上帝有某種相似的地方。」<sup>77</sup>神按造祂的形象造人，是按照祂

---

<sup>72</sup> 同上註，頁 113。

<sup>73</sup> 同上註，頁 78。

<sup>74</sup> 人的身體雖然可以因為疾病而被切割，但是並不影響心靈或意志的堅定與完整。唯有人意志是不可分、且是無限與自由，近似上帝，並且是人唯一獨立於上帝或一切事物。

<sup>75</sup> 引自笛卡爾：《哲學原理》，頁 165。

<sup>76</sup> 引自伽森狄：《對笛卡爾《沉思》的詰難》，頁 51。

<sup>77</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，頁 86。

的我性這一形象，非五官軀體之形象。笛卡爾反對相似性<sup>78</sup>，唯獨在我性的位格上是獨特的，是無法從一個有形體的像去判別，反而從其意志之自由來認識，一切形體皆為不相似，唯有意志之我性相似。

所謂「意志」，其意是指我們有能力在事物的關係之中選擇做某件事，或選擇不做某件事，有能力確認或否定它。或者說在選擇兩種之其一時，我們是行動自由，任我們選擇那一方都可以，我們是完全可以有這樣的一種自由意志，而意志是無限的。如果我的意志與上帝有所相似，為何我仍然有錯誤，按道理說，我理解任何事物，都是憑上帝賦予我的能力，於是凡我所能了解的事物，必定是我已正確了解的，是絕不可能受到欺騙。如果還有所謂的欺騙，其原因只是「由於我沒有把意志限制在理解能力的範圍之內，而把它拓展到我所不了解的事物上」、「意志的範圍比理解大，這就是我們犯錯的原因」。<sup>79</sup>所以我們仍有欺騙或錯誤之發生，是因為誤用意志，以及對不明白清晰的事物隨便下判斷。

上帝的出現，是為了保證上帝之正面意義，也就是說，人無論如何都必須正面，如果人有其不正面，至少還有上帝是正面。但是我們也看到笛卡爾提出人之正面，即意志中之人的正面意義。但他卻不以這正面意義說明，反而是從其應該限制、壓制認知，或人對事物認識伴隨的觀點、錯誤、缺陷等負面且墮落（這不與西方中世紀的傳統無關）的方面來探討。從而開展了存在真理之哲學，存在真理因此成為「存有」及「主體構構性」真理之外的第三種真理模式。

---

<sup>78</sup> 關於相似的問題，柏拉圖認為現實事物是模仿理形而來、中世紀則是現實的事物是按上帝的意志創造而來。現實事物並非它原來的樣子，而是在現實之外（理形）或之上（上帝），才是真正的原本（original）。因為現實與原本有某些相似處，所以我們可以透過現實事物了解這隱藏在現實背後之原本。然而，笛卡爾是反對以上的相似性，認為越是相似的東西，越不相似，如同繪畫，越是逼真的去描繪對象，最後越是對立於對象，而變成另一個獨立之實體，離開了原本的相似關係。換言之，繪畫越是逼真，就越是它自己，而且是越不依附於對象而成為獨立者；被描繪的對象也是一樣，對象越被描繪，是越被清楚的分別而不是相融合，所以，兩者才互不依賴而各自獨立。笛卡爾認為，所謂相似性，反而應是從其不相似處來看。就是因為我是有限、有形體、有廣延，而上帝是無限、無形體、無廣延。上帝是至高完善的第一因，而我非是等等，就是因為諸多的不相性，所以我才發現，我與祂有一根本的相似，即我性的相似。因為確實是有這麼多的不相似讓我發現了上帝，並且我深刻感受到意志之自由。我性並非「是」一個什麼實質的東西，它反而是一種神秘的關係，這神秘關係非如同中世紀之三位一體之我性（你、我、他三種關係之內在性），而是我的在，是先於本質地在，先於上帝地在，獨立於上帝之外而在，非存在於上帝之內而在，而且是完全可以離開感官，獨立於現實世界。

<sup>79</sup> 引自笛卡爾：《哲學原理》，頁 172。

### 第三節 夢境之軀

1619年11月10日，笛卡爾產生了一系列幻覺或夢幻，「這些幻覺或夢幻有助於他明確自己的生活和工作。……這一事件標誌著笛卡爾作為一位知名思想家工作的開端。他指出，在這一天，他找到了『關於奇妙的發現的基本規則』（ATX373）……而此後，他則致力於為全部科學找到解決問題的方法。」<sup>80</sup>

1619至1629年之間，笛卡爾親身遊歷了德國、荷蘭、意大利、法國等地，在遊歷上消磨大量時光。1629年初，笛卡爾移居荷蘭，據說他喜歡荷蘭的氣候，那裡寧靜並且與世隔絕。此後他養成了一種習慣，就是每周要花一天時間寫信來引發哲學討論。他把所有精力用在光學和生理學試驗研究，很少時間上圖書館與閱讀書籍。當有人問他讀書以及圖書館一事，據說他是用手，指向自己買來用於解剖的屍體，他也許正努力尋找，上帝的觀念到底被安置在身體的那個部份。當然，他最後成功的找到了腦內的松果腺體，並且相信我們就是依靠這東西與上帝心靈相互作用。

1634年10月15日笛卡爾38歲那年，愛上了埃萊娜（Hélène）。1635年7月19日39歲，第一個女兒弗朗辛（Francine）出生。1640年9月，女兒弗朗辛染上熱病過世，這是他一生中經歷最大的不幸。可能是這樣的不幸經驗，讓他深刻體驗到，除了心靈（我思）的實體和物質（擴延）的實體之外的第三種實體，「它們既不單屬於心靈，也不單屬於身體，它們只屬於身心兩者緊密無間的連結。」<sup>81</sup>屬於身心兩者緊密的東西有：痛苦，忿怒、悲傷、愛戀、饑餓、口渴、光線、顏色、氣味、滋味、熱量、硬度以及一切感覺的性質便是。

女兒死後，笛卡爾進入另一個階段的生活，「我們沒有聽到更多關埃萊娜的消息。笛卡爾移居靠近萊頓的一座城堡，而且開始喜歡上一種與過去相比稍有點放縱的生活……」<sup>82</sup>關於埃萊娜，我們無法知道，一個女人失去了親生女兒，而且愛人又無法繼續關愛她的時刻，除了她自己，以及親朋好友可以在她身邊作出幫助之外，我們不確定還會有誰？

1643年5月分左右，笛卡爾認識了伊利莎白公主（Elizabeth of Bohemia）

---

<sup>80</sup> 引自加勒特·湯姆森：《笛卡爾》，頁16。

<sup>81</sup> 引自笛卡爾：《哲學原理》，頁180。

<sup>82</sup> 同註80，頁20。

並且很可能愛上了她。認識公主這一段時間和她有密切的信件往來，與公主莫明的關係有如一場夢。1645年他們之間的聯系中斷一些時間後又恢復，「正是伊利莎白促使笛卡爾更多地思考他的身心關係觀點的實際意義」<sup>83</sup>。1646年8月，最後一次拜訪公主，「公主的搬遷使笛卡爾心緒不寧」<sup>84</sup>。然而他知道，眼前這分離的痛苦以及心緒不寧，其實都是一種假象，因為「感官知覺不能教我們以事物的真相，只能告訴我們什麼東西有利於或有害於身心的連結」<sup>85</sup>。除了偶然和意外的莫明與突然，不能給感官帶來連結其身心之益處或害處的連結之外，感官再不能把任何真相告訴我們。

我們知道「凡是呈現給能專注的心靈而又為其所明顯地了解者」<sup>86</sup>笛卡爾稱之為「明白」；「極其精確，而且能與其他一切對象分別清楚」<sup>87</sup>他則稱為「清晰」。而痛苦這種感覺對笛卡爾來說則是明白可是並不清晰，「當任何人感到劇痛時，他對這種痛苦的知覺也許是十分明白的，不過卻不是清晰的，因為感到痛苦的人往往把痛苦的知覺，跟他們對痛苦本性所構成的曖昧判斷混淆了，並且以為痛的地方，有某些東西類似他們明白地意識到的那種痛苦感覺。因此，知覺可以是明白而不清晰的，但絕不能是清晰而不明白的」<sup>88</sup>。

就一般而言，我們都知道自己有五官，眼、耳、鼻、舌、身，分別負責著視覺、聽覺、臭聞、味覺以及膚覺，當然在生理學的研究成果又把感覺分出多層次，例如痛覺、觸覺、冷覺、溫覺、熱覺等屬於膚覺範疇。除此之外，還有動覺與平衡覺等等，不管何種感覺都是透過身體之刺激來感受。就刺激的意義來說，感覺是屬於較低層次，因為我們還有知覺，是負責接受感覺到的刺激訊息，作更進一步的處理，知覺知道刺激來源，以及刺激之意義與重要性等等之分別。我們所經驗的世界對知覺判斷有一定的影響，知覺不只是以五官當時所接受之訊息為判斷，而是可能加入我們過去之經驗、回憶、情感、期望等知識。於是不同的人在同知覺相同的刺激，就會產生不同的心理感受，而作出不同的判斷。

---

<sup>83</sup> 引自加勒特·湯姆森：《笛卡爾》，頁22。

<sup>84</sup> 同上註。

<sup>85</sup> 引自笛卡爾：《哲學原理》，頁206。

<sup>86</sup> 同上註，頁178。

<sup>87</sup> 同上註。

<sup>88</sup> 引自笛卡爾：《哲學原理》，頁178-179。

然而，關於疼痛這種感覺，笛卡爾並不認為它是單純由身體的五官而來，他認為我們可以很容易證明的是，「靈魂所以能知覺那些刺激身體的事物，並不在於身體的五官百骸，而只在於腦中」<sup>89</sup>。關於身體的五官百骸，笛卡爾這樣說，他首先就想到自己有一張臉孔、兩隻手、兩條手臂，以及由骨骼和肌肉組成的整個軀體結構，「一如我在所謂『身體』的屍體中所看見的那樣」<sup>90</sup>。關於大腦知覺他則說：「可是我如果沒有身體，也就不能感覺，何況我經常在夢中自以為感覺到許多事物，實則在醒來的時候，才知道自己根本沒有感覺到它們。」<sup>91</sup>以此來證明感覺並不落在身體感官而是在大腦中，夢中的知覺就是他的證明所在。

爲了更進一論證，他認為由於身體佈滿了神經。是因爲神經之各種傳導運動，把訊息送到大腦，人們才產生知覺。可是一般人卻誤以爲，是由外在之感官而獲得。關於這一點，他提出三個證明：第一，有許多腦部受傷的人，他們的感官因此失調，我們可以舉例來明白笛卡爾這一個證明，就像腦中風者，其手腳、面部肌肉會因腦部受損而失調一般。第二，一個大腦、身體感官健全的人，一旦體內的某個神經被干擾或阻斷，則身體感官也會失去知覺。例如：我們知道現代醫學的麻藥，對神經的控制便是。第三，我們的肢體有時感到疼痛，可是這疼痛不在肢體上，而是在接近大腦的部份。是神經的運動把大腦所知覺的痛覺帶給了心靈，讓我們誤以爲是肢體在痛，其實不然。他並且舉了一個實例：有一個女孩，手長了嚴重的惡瘡，醫生把她手肘以下截掉，可是這女孩卻經常抱怨她的第幾根手指疼痛。按道理而言，被截掉的手，連同手指也一起失去，是不會感受到手指在痛，可是爲何還有痛覺，這就證明，痛覺並非來自外在的肢體，而是在腦部。由此證明，心靈是可以和身體分開的，「因此我（亦即我之所以爲我所依據的心靈）是完完全全、確確實實地與我的身體分開的、互相獨立的，沒有身體，我仍然可以存在」<sup>92</sup>，所以他才假設「自己沒有手、眼睛、肌肉、血液、或任何感官，只是誤信自己擁有這些東西」<sup>93</sup>。笛卡爾相信，身體感官都只是如同夢一般虛假，假設自己沒有身體就可以使自己離開感官、不受外在對身體感官的虛妄干擾，也就可以不使自己不隨意下判斷，唯有如此，才可使自己不受欺騙。

---

<sup>89</sup> 同上註，頁 236。

<sup>90</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，頁 44。

<sup>91</sup> 同上註，頁 46。

<sup>92</sup> 同上註，頁 110。

<sup>93</sup> 同上註，頁 40。

在 1650 年 1 月，他開始給瑞典女王克里斯蒂娜（Christina）講授哲學課，每周三次，由清晨 5 點開始。笛卡爾多年以來，已經養成早起只在床上晨讀和寫作的習慣，他的身體原本已衰弱，可是如今他必須比 5 點鐘更早的時間起床以作準備。瑞典冬季的寒冷，使得他身體受不了，並且從照顧他肺炎的友人那裡，自己也染上肺病，最後在 1650 年 2 月 11 日，與世長辭。

笛卡爾終其一身想證明，他是一個完美、且不可分的實體或實在。關於物質的分析，笛卡爾認為「物體的本性不在於重量、硬度、顏色諸如此類的性質，而只在於廣延」<sup>94</sup>。所謂廣延就物體的長、寬、高三種。而我們對於重量、硬度、顏色等都是透過感官所知，例如硬度，它是與我們的手接觸後抵抗手的運動，其抵抗的運動越強，越是高硬度。又例如我們看到顏色或光、我們的眼睛受到刺激，是刺激震動著視網膜，聽到聲音也是聲音透過空氣鼓動耳膜，一切都是神經系統的位置運動。神經系統的運動作用於感官的什麼地方，什麼地方就出現感覺，「我們透過感官所知道的外界事物，除了形狀（或位置）、體積和運動之外，就什麼都不知道」<sup>95</sup>。所以作為有廣延的實體它永遠是可分，因此作為一思維的實體（心靈），本質上一定是不同於物質。而身體就是物質，身體雖有純粹物質的一面，例如它是可被分割，但是它又可以是與不可分之心靈結合，身體就是在這樣的曖昧關係下，讓我們不斷的出現假象，還誤以為是心靈之真。

心靈對笛卡爾而言是不可分，而柏拉圖認為心靈即靈魂，是充滿著意志、情感、感覺以及理性等組成的部份，對笛卡爾而言是一錯誤。如果依柏拉圖的心靈或靈魂來說；愛上某一人，是可以完全心靈性，因為心靈本身就已含有多樣性的情感、感覺、理性等等，我們的身體不必真的碰觸對方就已經滿足。可是對笛卡爾而言，心靈不可能具備這麼多複雜的可分事物。它必須是單一而且是不可分的性質，愛上一個人，都只是身與心的密切連結之結果，不算是單純心靈上的性質。笛卡爾在 1642 年寫給神學博士吉比夫（Gibieuf）的信中說：「我沒有發現理解如下問題有什麼困難：一方面，想像和感覺能力屬於靈魂，因為它們屬於思想範疇；另一方面，只有在靈魂和肉體相結合的意義上，它們才屬於靈魂……」<sup>96</sup>

由以上可見，心靈之我思是會想像和感覺的東西，想像只能是明白清晰的想像上帝，而感覺只能明白清晰的感覺我在。除此之外，想像和感覺一旦與身體緊密連結，它就立刻不是屬於單純的心靈，而只是結合物，情感、愛戀、慾望、悲

---

<sup>94</sup> 引自笛卡爾：《哲學原理》，頁 207。

<sup>95</sup> 同上註，頁 239。

<sup>96</sup> 引自加勒特·湯姆森：《笛卡爾》，頁 110。

痛等便屬於這一類，而再也不是單一純粹的我思之心靈。如果心靈真是不可分，我們無從明白弗洛依德研究人心靈之分裂的例子，如精神分裂症。然而康德卻提出，心靈的東西實際上是一種範疇（一種屬性）或一組範疇（一組屬性），它是統覺的源始綜合的統一性，而不是一個單一實體。康德認為，笛卡爾誤把意識的統一體，即綜合在心靈雜多的表象下的意識，當作某種單一的事物或實體。

有關夢的看法，對笛卡爾來說，只能是與現實一樣不具備真實意義，除了我思之外。

我們在自身所直接意識到的一切，因此，不僅理解、意欲、想像是思想，即是知覺，亦與思想一樣。因為我雖然可以說，我能說話、看物、走路，所以我存在，但是如果我說看物是眼睛的動作、走路是腿的動作（這些都只是身體的作用），則我的結論並不是絕對確定的，因為就像在夢中那樣，雖然我絕沒有張開眼睛或移動分毫，甚至我根本沒有身體，但是我也以為自己在看物或走路。不過，如果我認為看物和走路只不過是看和走的那種感覺或意識，則這種知識是十分確定的，因為我僅是就心靈而言的，而且只有心靈才能知覺或意識自己在看物或走路。<sup>97</sup>

夢對笛卡爾而言是負面之虛假，我們必須戳破夢之虛假才有可能真實，否則「就像一個囚犯雖然在夢中享受一種夢想式的自由，但是當他開始懷疑那些自由只是夢想的時候，反而會害怕睡醒，並奢望這怡人的騙局會繼續下去」<sup>98</sup>。然而，弗洛依德卻告訴我們，夢潛藏著我們意識中所忽略的真實。

---

<sup>97</sup> 引自笛卡爾：《哲學原理》，頁 155。

<sup>98</sup> 引自笛卡爾：《沉思錄》，頁 41。

## 第四章 論弗洛伊德對身體之看法

### 第一節 意識與潛意識

弗洛伊德在研究人類心靈的時候發現，我們所獲得的一切知識都是意識的，一切的事物必須由我們的意識所接受。換言之，我必須意識到那事物，那事物才能被我所知覺，否則那只是與我無關的東西，不能為我產生觀念或知識等等，即使是對潛意識的知識，也必須使潛意識成為意識之後才有可能獲得。一般而言，我們的心理活動沿著兩個相反的方向運作，一種方式是從本能出發，經過潛意識系統（Ucs），到達前意識（Pcs）與意識（Cs）的思維活動；另一種則是經由外部刺激，通過前意識系統和意識系統，到達潛意識。無論透過以上何種的心理活動，一旦是潛意識的，要再突破成為意識，都要經過一番努力。

首先，讓我們對弗洛伊德的潛意識之說法，先有一個觀念。潛意識有兩種意思，一種是潛在的意思，它沒有被壓抑<sup>1</sup>；另一種則是動力學之解釋意義的潛意識，也就是被壓抑之潛意識，然而如果談到潛意識，其真正的說法只傾向一種，即：被壓抑的潛意識<sup>2</sup>。如果一個東西被壓抑，想由潛意識變成意識，會經歷以下的心理活動階段：首先它必須經過一個所謂前意識，即Pcs系統的「檢驗」或「稽查」（censorship）之步驟。潛意識在第一階段中是屬於Usc系統，如果在「檢驗」時無法通過，就不可能進入到意識，即Cs的系統。不能被通關的活動內容就必須被「壓抑」，繼續留在潛意之中。再者，如果被「檢驗」通過者，它便進入了意識系統，然而雖已進入意識系統，但不表示就已是意識，它只是有可能轉變為意識，或者有可能再度退回潛意識，此階段我們稱為前意識<sup>3</sup>。弗洛伊德並且認為，

---

<sup>1</sup> 沒有被壓抑的潛意識也可以是前意識。因為沒有被壓抑，所以比較容易進入意識，或者不必經過稽查，就可直接進入意識系統。前意識因為是潛意識與意識的仲介，所以有時候代表沒有被壓抑的潛意識（即：傾向潛意識一方）；有時則代表意識（即：傾向意識的一方），它游走在潛意識與意識之間。前意識負責稽查的工作，不准潛意識的本能和欲望進入意識，但是有時潛意識的本能與衝動，也會偽裝而直接進入意識之中，例如偽裝成夢或神經症狀，而為我們所意識。

<sup>2</sup> 被壓抑的潛意識很難或者根本沒機會通向意識，它是非理性、非道德，無時間性、不可知的代表，並且有它的獨立性。

<sup>3</sup> 此處把潛意識、意識、前意識說成是系統，主要是說明它們的發生是有其各自的過程與活動，並且是綿延的動態，如同地圖一般，是路線圖，線狀的心理過程。不像後來把潛意識的含義等同本我，以及意識等同自我，或稽查等同超我之時，是比較情感與肉體性的用法，是身體整體的生動形象或人格形象。對於諸如愛、恨、痛苦等，意識只能對其有所意識，而無法體驗，意識也與記憶有關。潛意識是被意識所壓抑的東西，本我則是一種潛在的動力能，可以把它理解為生物本性。本我充滿各種內在欲望，它相當衝動，

假如我們還能證明有一種稽查機構，是專門負責確定前意識成爲「意識」，我們就可以更清晰地區分前意識和意識了。無論如何，在潛意識通向意識之前，都有一個稽查負責神聖的檢驗工作。

如果潛意識通過稽查成爲了意識，會出現 A 情形與 B 情形。A 情形是，某一個想法或觀念在潛意識內移到前意識或意識的位置時，此觀念不改變，只是它的位置由潛意識進展到意識。B 情形是，某一個想法或觀念在潛意識內移到前意識或意識時發生了變化，一旦發生變化，便不易駕馭。

在上述 A 情形的描述中，又出現了兩種不同形式。第一種形式是，一個人透過聽覺形式，從別人那裡獲得了記憶。這記憶讓這人意識到從前被壓抑的某個觀念，這是有意識的記憶。第二種形式是，他對從前所經驗到的某觀念的潛意識記憶的喚醒。如果第一種形式，只是有意識的記憶，而沒有與潛意識作聯系，壓抑的抵抗不會消除。所以只有透過潛意識記憶痕跡，把從前被壓抑的觀念變成意識，而壓抑的抵抗作用才會消除<sup>4</sup>。於是聽到某件感動的事，與體驗某件感動的事之間，具有完全不同的性質，就像意識記憶與潛意識記憶痕跡的道理一樣。

舉個簡單例子說明 A 情形的兩種不同形式。第一種形式，假設過去我曾經被小毛蟲嚇過，於是在我過去的意識觀念裡，毛蟲曾經是可怕的動物。不過後來我已把這事忘了，可是長大以後，只要一看到毛蟲，我便害怕，仍而我卻不知道爲什麼。經過了別人的語言引導，我在意識痕跡裡找到了回憶，於是明白了害怕毛蟲的理由，也解決了迷惑。可是在這樣的意識痕跡裡，並沒有解決我往後日子仍然害怕毛蟲的情緒。第二種情況是，經過別人的幫助，我更深入的體驗到自己害怕毛蟲的感受裡。是我把毛蟲這具體形象的害怕，轉化成潛意識裡的恨。我恨這毛蟲，我恨自己害怕毛蟲，所以我恨我自己，我更恨那個原本可以保護我的父親<sup>5</sup>。在我須要愛的時候，沒有立刻出現保護我，我的身旁出現焦慮與絕望。於

---

一旦這些衝動被自我體驗爲危險時，那這衝動以後就被意識爲有害，然後被壓抑在潛意識，或潛在的記憶痕跡中。然而本我與自我不同，本我不能永遠被壓抑，因爲它是由本能所構成，所以只能設法釋放或滿足它。

<sup>4</sup> 壓抑的抵抗作用消除，並不代表壓抑就此銷聲匿跡或毀滅不見，消除只是抵抗作用在這潛意識系統的消除，但壓抑的整個結構還在，壓抑的情感內容仍然得不到更好的發展或釋放。

<sup>5</sup> 在兒童的心中，父親是力量，所以在遇到危險時，會想到力量的來源——父親。弗洛伊德認爲，在兒童的潛在心理：「他們不僅痛恨和害怕他們的父親，而且把他作爲一個榜樣來尊崇，而且他們每個人實際上都想取代他的位置。如果是這樣的話，我們就可以把同類相食的行爲理解爲企圖通過吃掉他的一塊肉來確保與他的認同作用。」引自弗洛伊德，《弗洛伊德文集》（第五卷）〈摩西與一神教〉，車文博主編，（北京：長春出版社，1998），頁 387-388。於是，如果父親是力量本身，兒童的潛意識是想吃掉父親。自己就

是害怕毛蟲不是真因為害怕這動物，因為如果真害怕這動物，眼睛不去看，心中不去想，就不會害怕。所以造成真正害怕毛蟲的潛在原因是；毛蟲突然讓我潛在的意識到，我是一個未成功取代父親力量的無力量者，被一個有力量保護我，卻在我急需要時沒保護我的父親所拋棄，而這一切都在潛意識痕跡觀念裡可以尋找到。一旦聯系找到，便會恍然大悟，壓抑便得到釋放。

**B** 情形的例子則是，我害怕森林或害怕植物，其實森林與植物等等，都是潛意識毛蟲的變形，因為毛蟲會依附在植物上，或居住在森林或植物葉片的每一處，所以毛蟲已變形成為植物、森林等等。這樣的恐懼會非常巨大，因為它瀰漫在四處。如果是這樣，我們就永遠找不到真正的原因，並且還會誤以為害怕植物是原因，並努力以植物原因思考，其實已偏離真實越來越遠。以上所描述的，都是意識或潛意識的觀念，弗洛伊德並且發現，還有一種潛意識被我們所忽略，它就是潛意識的情緒，它是一種本能的沖動，這樣的潛意識，就難以被我們所瞭解與掌握了。

關於本能，它是一種內在的驅力<sup>6</sup>。本能有一種衝動，它就在潛意識之中，是一種衝動的能量。我們並且可以說，整個潛意識都由這本能衝動所組成。甚至可以說，它是獨立的，獨立於意識之外的心理系統。潛意識與意識的對立不適合用在本能，本能控制著兩者，並且包含兩者。換言之，當我們說有一東西是與意識相對立之時，其實所對立者是我們以上所述的潛意識之觀念，並非本能衝動本身，因為本能不是一個觀念對象，本能只是一內驅力。於是如果本能不變成意識的觀念或潛意識的觀念，或者它自己沒清晰的顯現自身，我們對它不可能瞭解。然而本能表現自身時，其最直接的方式，就是表現為潛意識的情感或情緒<sup>7</sup>。情感

---

有如同父親的力量，並且也與他認同。如果兒童得不到這力量作自我保護，他便會恨自己，甚至痛恨力量的對象——父親。因此不讓兒童痛恨他父親最好的方法就是，可以透過某些形式，讓兒童吃掉他的父親。讓父親的血和肉在他的體內，與他產生合體的認同。這樣的行為，在宗教上，例如基督教的聖餐中也可看見，信奉者以象徵的形式，分享著神的血與肉。

<sup>6</sup> 人有各式各樣的本能，除了有眾多的本能之外，人類其實還有兩種更根本的本能，主宰著人的一切活動，它們是「生之本能」與「死之本能」。本能是一個非常大的能量庫，它潛藏在潛意識裡，並且構成一種驅力，驅力的持續貫注，漸漸使得潛意識形成一種情感力，這種情感力被潛意識表現為：愛、恨、憤怒、焦慮等，這便是弗洛伊德所謂的「潛意識的觀念」。潛意識的觀念所表現者是情感之面向，與意識觀念形成對立，因為意識觀念所對抗與壓抑的是潛意識觀念，於是意識所壓抑的總是情感。

<sup>7</sup> 我們知道，如果發生壓抑作用，壓抑的真正目的，就是壓抑本能衝動之情感，壓抑可以把本能的沖動以情感或情緒的方式表現出來，讓我們看到，並且再對它們進行壓抑。我們於是發現，壓抑的對象是情感不是觀念，因此，真正的壓抑總是對情感壓抑。壓抑並且是身體肌肉性的，「Cs（意識）系統，總是對情感施加控制，並且增加了活動的能動性……因為壓抑不僅能阻止事物進入意識，而且還在阻止情感表現的同時引發肌肉的

或情緒其實就是那個我們可以覺知它，但又不清楚它的那個東西，直到我們把情緒更加的具體化或觀念化（潛意識觀念），我們才開始稱呼它們為：愛、恨、憤怒、焦慮等等。

所以當我們在描述潛意識之時，我們不只是描述它的觀念，甚至它的感情（feeling）、情緒（emotion）、情感（affect）等等，也須同時包含在內。然而我們會發現一種情況，「即某種情感的或情緒的衝動被覺知（aware）到了，但對它產生了誤解。由於真正適合於它的表達或用語受到壓抑，它便不得不尋找另一種觀念，我們想當然地誤認為它就是這一觀念的具體呈現。如果我們能夠恢復它與那個真正適合的觀念的聯系、就會將原來的情感衝動稱做『潛意識衝動』，然而它的情感效應從來不是潛意識的。其間真正發生的乃是它的『觀念』經受了壓抑。」<sup>8</sup>於是當我們認為意識已成功的掌握了潛意識，其實所掌握的也只是潛意識之觀念，並非潛意識之情感力本身。然而對於我們的知性而言，總是誤解以為自己就是心靈內在之真實。熟不知那不可知的本能衝動，在潛意識裡表現為情感力的東西，非人類可用理性所控制者，才是最終的真實。它不只是決定著人類全部有意識的活動，甚至是全人類的命運。

接著讓我們談談意識，意識是心理結構的外表，也是最接近外在世界的系統，它不只是在空間上被描述為是接近外部世界，就連在解剖學上也被看成是符合事實，即：身體的生理事實，「從外部（感知覺）和內部——我們稱之為感覺和情感——獲得的一切知覺從一開始就是意識的」<sup>9</sup>。於是無論是外部或內部感受，我們想要獲得它，首先必須透過知覺，知覺成為研究意識的一個表面器官的出發點。弗洛伊德並且發現，在人類的潛意識與意識之間還有一個前意識。前意識與意識的關係是表現為一種思想<sup>10</sup>，前意識是靠著與之相應的言語表象（即：記憶

---

活動，反之亦然。」引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第二卷）〈論潛意識〉，頁 477。如果我們還堅持認為，知性單純以思維就可毫不費力的直接控制情感，而不必動用到身體任何的肌肉，神經系統等等，或者與之相互合作，這樣的想法，無疑是偏頗了。

<sup>8</sup> 此段的意思是，有一潛意識的情感力發生，但我們不知道這種感受力是什麼。假設這種感受力是性慾衝動，然而在我們的潛意識裡無法對這衝動定位，為了自我保護，不使自己因衝動而受害，所以壓抑它，壓抑作用的結果，使得這「力量」以一種潛在的觀念呈現出來，於是它便被呈現為愛或恨。如果呈現它為愛的觀念之時，理應表現為愛的能量釋放，可是在情感的效應上卻常常表現為焦慮、恨或其它除了愛之外的繁雜能量釋放。其情感的釋放方式非我們意識中所能理解。

<sup>9</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第四卷）〈自我與本我〉，頁 141。

<sup>10</sup> 前意識與「潛意識」的關係是，它屬於沒被壓抑的潛意識，或者是一通關到意識但還有可能退回成潛意識的一種觀念。就它自身而言，它是一稽查者，負責檢驗的工作。如果是與「意識」的關係，它則是一個思維，如同「我思」一般的東西，它並沒有具體內容。但是它會接受從意識而來的想法，對自身或潛意識觀念產生影響。對弗洛伊德而言，

痕跡)<sup>11</sup>，和意識（具體思想主題或內容）建立聯系。前意識的語言表象主要是靠聽覺獲得，而語言表象的作用，則是使內部思維過程變成了知覺。<sup>12</sup>

對弗洛伊德而言，語言表象（前意識或思想）曾經是知覺，於是它像記憶痕跡一樣可以再被喚醒，然後進入意識之中，使它成為意識。只有曾經是意識知覺的東西才可成為意識，所以一切外在內容事物，如果要成為意識就必須把自己轉變成為知覺，經由前意識，而進入意識之中<sup>13</sup>。然而唯獨感覺和情感是在這系統之外。因為感覺和情感的知覺是內部深層的<sup>14</sup>，要它成為意識，不須將它轉換成外部知覺，只須內部地達到知覺系統便可<sup>15</sup>。而這兩種達成意識的方法，弗洛伊德認為，可以透過記憶痕跡的形式達成。「當一個記憶恢復時，記憶系統中的貫注仍將有效，而當精力貫注不僅從記憶痕跡向前意識知覺的成分擴展，而且完全超過了它時，就會產生一種不能從知覺中區分開來的幻覺。」<sup>16</sup>

前意識如同幻覺一般，一旦順利進入到意識，就能區分出外部知覺或是幻覺。可是如果超越了前意識，便出現幻覺或夢的情景，如同在深層的潛意識裡所體驗的一樣。一般而言，成為意識的東西是具體的思維主題或內容。然而思維主題卻不能與各成分之間做視覺的反映，「因比圖像思維只是成為意識的一個很不

---

它如同虛幻一般，是抽象意義的東西，不具備真實、它唯一的真實是它的幻覺。

<sup>11</sup> 記憶痕跡是潛在的記憶，它不是無用的殘存物或可消失物，它是一種心理活動所留下的痕跡，是透過記憶回想或催眠術等可以尋獲得。一個人的心理活動，這裡的心理活動不只是指意識的活動，包括前意識與潛意識的活動，因此如果我們說心理活動之時，其實我們真正所理解的也只是把心理活動限定在觀念活動，這樣的活動對弗洛伊德而言，其實就是表象活動、思想活動，與真正潛在的意識（情感）或本能，大相逕庭。

<sup>12</sup> 視覺或者圖像思維對弗洛伊德而言是比語言思維（即：聽覺思維）更接近於潛意識。於是圖像的視覺思維是比言語更古老。言語思維是後來才發展出來的形式。雖然記憶痕跡主要是靠言語痕跡（*verbal residues*）的聽覺形式獲得，但仍不應忘記視覺痕跡之重要性。前意識與意識的關係是思想，靠言語形式獲得與表達。前意識與潛意識的關係則是感受，靠視覺形式獲得與表達，例如：幻覺或夢境。

<sup>13</sup> 在這裡我們知道，前意識（思想）或意識（思想內容），其實際的意義是被感知的，是一被動的知覺模式，是與感受有相當的關聯。並非如同傳統哲學家所認為的主動模式，而且與感覺沒有直接關係。

<sup>14</sup> 內部知覺是心理最深層的感覺，我們可以把它理解為潛意識情感力，它朝向快樂原則。它表現最明顯就是快樂或痛苦的感受上，它是比外部的知覺更根本，無論是意識清晰或朦朧之時都能產生，而痛苦則是比快樂更有利的成為意識。

<sup>15</sup> 換言之，就是把情感力轉換成潛意識觀念，愛、恨、憤怒、焦慮等等。於是對情感而言，無所謂的前意識或意識之分，它或者是意識觀念、或者是潛意識觀念的直接形成。

<sup>16</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第四卷）〈自我與本我〉，頁 142。

完全的形式」<sup>17</sup>。弗洛伊德認為圖像思維是最原始古老，它屬於潛意識<sup>18</sup>，不同於意識<sup>19</sup>，是屬於語言的形式。於是他提醒我們，絕對不要以為，只有透過聽覺記憶才可喚醒意識。視覺形式的記憶痕跡（例如：夢），也同樣可以喚起意識。只是一旦成為意識的東西，便會立刻以一個詞去表達那被意識的東西，即思想內容。潛意識、前意識與意識的系統是可以在神經系統找到它們表達的基本形式，即：潛意識表達為視覺圖像，前意識是幻覺或幻想，意識則是表達為思想內容。然而所有事物一旦進入意識，則成為明確的思維，而意識思維卻以知性之姿態，嚴格地把視覺圖像與幻覺等多種的可能情感思維排除。雖然意識也是由感知覺而來，但是最後則成為單一且明確的思維主題，即具體的知性思維，並且排斥潛意識的深層之情感內容的多樣性。

意識作為知性的代表，它極力的影響和控制著潛意識，並且與它產生對立。知性試圖以意識觀念之姿來控制著潛意識衝動之情感，於是「在Cs（意識系統）和Ucs（潛意識系統）之間爭取對情感優先控制的爭鬥，總是在不間斷地進行著；有時某些領域的影響力會相互區分開來，有時各種作用力會相互交混，難以分辨」<sup>20</sup>。所以如果我們說：人是理性的動物，意即人有動物之本能，但真正深藏於人之內在是理性，我們可以用理性來控制情感之時。事實上我們所控制的也只是潛意識裡的觀念對象而非真正潛意識裡的情感。但是往往卻被我們誤認為，似乎已真正的控制了潛在的衝動。於是當我們高歌知性已確實控制了情感，並且可以無視情感的真實，認為知性有其主控力之時，弗洛伊德卻認為，人其實真正的狀態是本能的衝動，或說人是受內在驅力控制的非理性動物。如果人類試圖以強力壓抑它時，不可避免的只會引來病症，所以唯一的通道是釋放。然而知性不可能讓情感釋放，因為它對知性而言是脫韁之馬，不易受控。於是最後的選擇便是壓抑，壓抑的結果便產生焦慮，爆發的結果便產生各種神經症。最後一切變成了以意識壓抑情感，並且以意識的認知模式認識了知性。以為知性可以或已成功控制情感，其實那只是知性的假象。所以「知性對感性之否定，故如同精神病患一樣，反映了一壓抑著的事實，即知性在對感性作否定時，實試圖掩蓋以下這一根本事

---

<sup>17</sup> 同上註，頁 143。

<sup>18</sup> 如同嬰兒時眼睛第一眼看到的是母親，接著看到父親的出現，母親的離開，並走向父親，最後形成心靈潛意識的伊諦普斯情結。潛意識是圖像思維，它更繁雜豐富。

<sup>19</sup> 意識對著某一存有雖然是以「觀」的方式，但這種觀看事物的方式。就其嚴格意義而言，是破除視覺形象，所以它是一個圖像思維很不完全的形式。因此意識便認知地轉而代之以語言形式表達，即透過「口腔」作出話語表述。

<sup>20</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第二卷）〈論潛意識〉，頁 478。

實，即：知性本身之根源、實就在這樣的心理感受中」<sup>21</sup>。

---

<sup>21</sup> 引自譚家哲：《形上史論》（下部），頁 119。

## 第二節 自我與本我

由前所述，我們知道，潛意識不總是被壓抑。它可以是潛伏的意識，並且可以隨時進入意識。而一切被壓抑的東西，它都一定是潛意識的。如果以意識和潛意識的個別對立方法，並從中以爭論的方式去發現人的心理活動，弗洛伊德認為將會使我們陷入無限的混亂，於是便不得不採用另一種連貫的對立方法，即：自我與本我的方式來理解問題<sup>22</sup>。但是無論如何，掌握意識與潛意識的假設，仍然是通往精神分析領域不可少的一束光。

透過意識與潛意識的研究，弗洛伊德把人類的自我分化分成兩種，即：自我與本我。通常我們所認為的自我（self 或自己），事實上是包含了自我與本我。為了不與通常義的自我作混淆，弗洛伊德把存在於心裡活動最接近外部世界的表面知覺的我，或身體感覺的我或外在感受的我，稱之為「自我」（ego）。自我是「介於感官刺激和身體需要與行為動機的知覺之間」<sup>23</sup>，所以它是一個內在心理表現於外在的身體表徵。另外，弗洛伊德則把存在於更深層的內在之我，稱之為「本我」（id）<sup>24</sup>，它比自我更隱密、更重要也廣泛。「本我中發生的每一件事都是而且總是潛意識的，而在自我中發生的進程本身就能夠成為有意識的。但並非所有這些過程都是或總是而且也不必總是有意識的。自我的大部份也可能永遠是潛意識的。」<sup>25</sup>本我與自我雖然是對比與衝突，但並不像意識和潛意識一樣總是對立。本我與自我偶而會產生對抗，就是因為對抗的作用，才使這兩者突顯出來。

弗洛伊德說：「我們現在將把一個人看作是一個未知的，潛意識的心理本我，在它的外表就是從其中心，從前意識知覺系統發展而來的自我。」<sup>26</sup>換言之，從

---

<sup>22</sup> 所謂連貫的方法是，把「自我」包含在沒被壓抑的潛意識、前意識和意識的一種想法。而「本我」則是一切受到壓抑的潛意識。

<sup>23</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第四卷），頁 292。自我介於現實世界和本我之間，是一個真正的心理機制。它同時存在著衝突和矛盾，它時而幫助現實世界壓抑或影響本我，時而又期望幫助本我達成目標。有時兩者無法兼顧，便會企圖逃跑。它唯一的希望是把與本我和現實世界的關係，調節成統一，綜合的和諧形式。

<sup>24</sup> 「本我」是被壓抑的潛意識，雖說它是被自我所壓抑，但在它自身之內並不存在矛盾和對峙，不同的欲望各自獨立，並且各自尋求自己的目標釋放。可以說它是四分五裂的本能欲望，所以才須要自我的總籌。

<sup>25</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第四卷），頁 295。

<sup>26</sup> 同上註，頁 146。

本我之中心出發到它的表層與外在世界之間，透過了前意識的模糊感知，再經由意識系統作過程的完整確認，於是自我的意識便產生。自我和本我原來就結合在一起，壓抑的東西<sup>27</sup>也同時隱藏在其中。如果被壓抑的東西產生抵抗作用，這時便會產生本我與自我的抵抗情景，由此兩者便會截然分開，並且突顯對方。這種情形可以在神經症者的身上明顯的看到，一般人的身上則比較隱藏不易發現，除非在愛情的熱戀中、性或夢的發生過程中，才能窺見。

抵抗的作用<sup>28</sup>可以使本我與自我互相發輝自己的能力，要麼自我以否定<sup>29</sup>的方式，壓抑著本我，要麼本我試圖冲破自我。自我是前意識知覺與意識的媒介，且被外部世界直接影響而改造過的一部份的本我。因為是由本我所分化出，也是本我某部份被改造過的結果，所以在自我中仍有隱藏著大部份的本我。自我實踐現實原則，而本我則實現快樂原則。另外，自我會把外在世界對它的要求施加於本我，使得本我受其影響。如果自我為了某個現實的理想目的，對本我施加過份的壓力，那麼對抗便開始。如果自我把所追求的理想目的降低，並且讓本我有機會釋放欲望快樂，那麼本我既不必受壓抑，而自我本身也不必受苦。然而這是困難的，因為社會道德、教育規範、宗教禁律等等，總是以超我的理想形象，不斷要求著自我，使得自我不得不按照社會道德等行使任務。所以要麼自我施加強壓給

---

<sup>27</sup> 壓抑的東西就是本能衝動的其中一部份之欲望。這部份的欲望衝動太強大，以致於無法控制和滿足，所以就形成了無法被解決與面對的難題，最後則被意識所否定和排擠的東西。如果本能衝動被解決，以及被滿足了，就不構成壓抑。所以當有一個東西意識到必須對本能衝動進行壓抑之時，自我便會在這樣的意識之下產生。自我對本我的壓抑過程並不是把東西消滅掉，因為曾經在意識之中而得不到解決的東西是無法消滅，只能是暫緩衝動，把本能衝動拖延，或找機會尋求適當管道釋放衝動。例如在戰爭中受創的人，雖然事件已過去不再發生，然而受害者無論怎麼努力也消滅不了這樣的創受，所以只好把它壓抑在潛意識之內，使它暫時不能進入到意識干擾受害者，以暫時緩和受害者情緒；或者透過夢境的方式以及疾病症狀顯現其途徑以釋放衝動。潛意識是比意識廣泛得多，被壓抑的東西其實只是潛意識之其中一部份而已。

<sup>28</sup> 弗洛伊德在 1925 年的〈否定〉文章第三段曾說，認知利用否定的方式進行壓抑，沒有進入到觀念意識的東西，不會受到壓抑。只有進入到觀念內容，被意識到的東西才會受到壓抑，那些所被壓抑的，是否定以認知的手段所做出。我們今天之所以發現本我，是因為有一否定的東西在否定著本我，否定以知性的模態，用壓抑的手段，對本我進行壓抑。換言之，壓抑事實上就是知性的替代物，並以自我的姿態，對感性之本我壓抑，而當本我努力作出對抗之時，這本我與自我兩者之不同，立刻彰顯。而本我事實上就是感受的東西，自我則是意識或化身為認知的東西。

<sup>29</sup> 作為否定，有兩種方式，第一種是拒斥，這是一種對立之否定，如心靈之本我或潛意識對外部世界之拒斥。另一種則是自我對本我的感受之否認與壓抑，認為本我的感受情緒會帶來危險，所以自我化身為知性，以客觀中立不帶主觀感受之判斷，對本我進行壓抑。否定不論以何種形式出現，最終我們發現，當知性知道如何使用否定之時，知性本身就已經獨立，是獨立於本能衝動之外，而它再也不受本能衝動所左右，也不屬本能驅力，是另一個獨立體，並利用否定對本能衝動壓抑。

本我，直到本我受不了而產生病症；或者自我自己受不了本我一方的強力反彈，以及超我另一方力量之兩邊夾攻，而自行逃跑。自我逃跑的最後結果，就是放棄對本我的統籌，使得本我有機會因為強壓而分裂成各種人格，而永遠無法統一和諧在同一個心靈之內。

我們知道自我是因為抵抗作用，由本我分化出。可是人是在什麼時間點突然發生這樣的衝突？換言之，人是在生命的什麼時候形成自我？弗洛伊德的研究結果是——嬰兒時期。他以為人類的早期心理，剛開始萌芽之時，便受嬰兒時期的伊諦普斯情結( *Oedipus Complex* )，或愛列屈拉情結( *Electra Complex* )所影響<sup>30</sup>。伊諦普斯情結或愛列屈拉情結的三角特徵，或說情結裡的三種關係，也就是母親、我、父親，或說你、我、他的三種關係，主要是伊諦普斯情結的結果。而這情結是所有人都必須如此經驗，無人可以例外並且躲避不了。人類在初生的嬰兒期，其心理結構是未分化狀態，無所謂你、我、他之分割與關係。這三種關係的神秘性是同時存於嬰兒身上，因此是人類嬰兒統一了三者<sup>31</sup>。自我產生的最早源頭，可以從嬰兒的成長過程發現，並從過程中慢慢由本我分化而出，且在成長過程中逐漸得到強化。

---

<sup>30</sup> 伊諦普斯情結：底比斯( *Thebes* )國王拉伊俄斯( *Laius* )娶了表妹伊俄卡斯忒( *Jocasta* )為皇后，阿波羅神諭說他會被自己所生的兒子殺死，篡其位並娶皇后為妻。為了不讓預言成真，所以伊諦普斯出生後三天，便命一牧羊人把他丟棄到荒山野嶺等待餓死，牧羊人於心不忍，將他送給鄰國的波呂玻斯( *Polybus* )國王與皇后，從此被疼愛中長大。某天神諭告訴伊諦普斯，他會殺父娶母，並與母親生下自己的弟妹。為了躲避預言，於是他離開自己以為是親生父母的養父母，卻在流浪路途中，巧遇底比斯國王拉伊俄斯，因發生糾紛錯手殺死親生父親。伊諦普斯不知不覺來到底比斯，這是他出生的地方，但是他對這一切都不知情，當時的底比斯城瘟疫災難慘重，誰要是能解開司芬克斯( *Sphinx* )的謎題，就可以拯救底比斯城的百姓，並且可以迎娶美麗的皇后。於是見義勇為的伊諦普斯，解除了謎題，拯救了百姓，迎娶了皇后並成為國王，應驗了預言而最後痛不欲生。此例被弗洛伊德借來說明，小男孩的自我發展。

愛列屈拉情結：愛列屈拉是阿加門農( *Agamemnon* )與克呂泰涅斯特拉( *Clytemnestra* )的女兒，因為父親阿加門農長期在外打戰，所以妻子克呂泰涅斯特拉與堂兄埃癸斯托斯( *Aegisthus* )有染，為了兩人相愛，以及不讓奸情敗露，於是兩人暗中設計害死阿加門農，並把愛列屈拉下嫁給一位農夫，使她不能有所作為。最後愛列屈拉聯合了弟弟俄瑞斯忒斯( *Orestes* )，殺死母親克呂泰涅斯特拉與情人埃癸斯托斯，為父親報了仇。此例則被弗洛伊德用來說明，小女孩的自我發展。

<sup>31</sup> 如果中世紀的宗教認為，三位一體是上帝才可擁有，上帝是不分化的統一體，這對弗洛伊德而言，中世紀的思維是處於人類嬰兒時期的期望裡，或說這樣的思維是嬰兒式的。於是人類窮盡一生都要回到這種未分化的三者合一之和諧且平靜狀態，就像鮭魚，要逆流而上，回到自己的初生地，順利產卵並安然死亡的完美歸途。但是在現實上不可能，因為時間不能倒退回到兒時，並且現實生活中的你、我和他是各自獨立的實體關係，不可能為我任由差遣。或像食物一樣為我所吞食，並消融在我體內或期望之中，於是便產生初步的不安。

爲了簡化論述，以下的例子以小男孩爲例，而小女孩的發展則依此類推。我們說過自我是由嬰兒成長時期慢慢形成，一旦嬰兒漸漸長大，伊諦普斯情結便開始發揮它的效用，並且依此還會慢慢的塑造了兒童的性格（雌雄同體的性格）並影響到後來。在年齡還很小的時候，大約剛出生到一兩歲之間的小男孩，會發展出對母親的依戀，母親的身體——乳房，是營養的來源，同時也是口腔（早期性本能）性欲滿足的來源。小男孩的心中一直以爲世界就是與他一體，然後父親的出現，小男孩看著母親離開並走向父親。小男孩在此突然意識失去了所愛的對象——母親，而這時母親正與他作肉體的分離，而母親的分離是因爲另一個他者的出現——父親。就在這個時候，小男孩的世界立刻分出你、我、他。是父親他，奪走了你（母親），讓一個東西突然感受痛苦，那正在經歷痛苦的抽象物則是我，接著陌生、敵對或恨的世界也慢慢從此刻形成。剛開始小男孩會認同父親是一個他，然後以溫和方式對待父親，直到把對母親的渴望變得強烈，才會開始敵對父親，然後驅逐父親，取代父親的位置依戀母親。

隨著嬰兒變成了三或四歲的兒童，伊諦普斯情結便退化。這時兒童對母親——乳房已不再有強烈須要，因爲可由其它食物替代，於是對母親的對象貫注就會慢慢放棄。此時，小男孩的自我會出現認同作用，認同的心理受兩種情況取代，「要麼以母親認同要麼加強以父親的認同作用」<sup>32</sup>。其雌雄同體的兩性特徵就在此時發展出來，如果小男孩對母親認同，便會表現出女子氣的性格。如果對父親產生認同，便會表現出男子氣的性格。小女孩身上的愛列屈拉情結所表現的也一樣，如果對母親認同，就會表現出女子氣，如果對父親認同就表現出男子氣。

在這裡所謂的認同，是認同其母親或父親的角色。如果小男孩認同一個父親的角色，換言之，他要像父親這種角色一樣，模仿他男性的特質。或者不要像他父親這種角色一樣，而超越他父親，比他父親更完美的男性形象。這樣小男孩就會以父親（男性）位置對待母親（女性）。如果小男孩認同一個母親的角色，換言之，他要像母親的角色一樣，並且模仿她的女性特質。或者不要像他母親的角色一樣，是超越他母親，比他母親更完美的女性形象。這樣小男孩就會以女性位置渴望獲得男性的愛。或者自身形成變性者。

其實，兒童在其早期的心理並無所謂男性或女性之分，只能說他們是中性。是伊諦普斯情結，使得一個男孩產生了雌雄同體的特質，因爲小男孩對其父親的態度充滿矛盾。首先他希望像父親一樣能取代其位置對待他的深情對象選擇——母親，可是父親力量之強大迫使他放棄母親。於是他必須像一個女孩那樣，轉而

---

<sup>32</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第四卷），頁 153。

對父親表示出女性的態度，並且對母親表現敵意和妒忌。這種矛盾或說雌雄同體的特質，於是同時在兒童身上逐漸發展起來。弗洛伊德在《性學三論》寫道：「如果不考慮兩性並存，我認為，我們不可能獲得對在男人和女人中所觀察到的實際的性表現的理解。」（引自 1905 年標準版，第 7 卷，第 220 頁）。在 1899 年 8 月 1 日第 113 封信，寫給弗里斯上說：「兩性並存！我敢肯定對此你是正確的，而且我已習慣於把每一種活動視為四個人之間的一種事件。」<sup>33</sup>正因為雌雄同體，所以在未來的認同作用上，那一個角色佔上了風，便注定日後性選擇的對象。雖然某一角色明顯佔上風，但不表示另一個角色就此消滅，反而是以隱性的方式出現在性的關係裡。因此如果小男孩認同自己是父親的角色，其性的選擇對象便會是女性。如果認同的角色是母親，其性的選擇對象則是男性。如果其認同角色出現空缺，任何彌補了空缺的位置的對象（此對象可以是自己、動物、物體或器官等等），便形成日後他眷戀的對象。一旦認同的對象形成，那麼眷戀的對象就會確定，於是便潛藏在本我之中，任由外在如何影響也不易改變。它會以天生就是如此的樣態顯現，不易察覺是否個人因素，或文化以及環境的影響，還是後天經歷之種種形成。於是當某個人具有不同一般大眾的性癖好，並且與社會格格不入之時，當事人堅持這是他天生如此，任由他如何努力都改變不了，也回不到社會的性正軌。而人們卻認為這是他的主動選擇，是後天的惡習養成，人們有充足的權力干涉他的性生活並驅除他的社會權益，並為此爭論不休之時。弗洛伊德則認為，人本來天生就有各種本能欲望，只是整個社會、教育、文化、宗教或道德等等的認知錯誤，使得某些父母在對待成長中的小孩之時，認為他們只是不懂事的小孩，而忽略他們的本能欲望，與缺乏幫助他們表達和認識，以至他們在成長過程中無法釋放其欲望，對本我施行不正確的壓抑，使本能欲望最後變形的結果。人們應該改變的是整個社會文化的認知價值，對人類心靈不要再施加過分的壓抑。所有的人便能和諧的自己獨處或與他人和平共處。由此，我們看到了自我之形成與其變化多端之特質，所以弗洛伊德說：「原來人與人之間的區別便是由很微妙的變形造成的。」<sup>34</sup>這樣的人格形成，起因於伊諦普斯情結的自我意識，與後來的社會價值之自我扭曲之完成。

自我除了必須壓抑本我各種衝動欲望之外，它還必須面對另一個外在世界，並塑造一個理想的我，這理想的我主要是社會道德、教育規範和宗教禁律等對自我的要求。它會以外部世界對它的要求，以進行改造成理想的自己——自我理想或超我。自我理想或超我是一禁律，剛開始是從父親那裡借來的，並非屬於自己真正的東西，不像自我與本我，原本就屬於自身一樣。從伊諦普斯情結裡，父親被

---

<sup>33</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第四卷），頁 155 之註 1。

<sup>34</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第二卷），頁 706。

看成是實現此情結的最大障礙，障礙如果變得越大，兒童的自我強化也就越大。我們知道，當本我在擴大欲望之時，爲了自我保存，所以自我會實行現實原則以壓抑本我。如果一旦換成是自我在擴大欲望之時，爲了保護自我，也爲了自我理想之完成，所以超我會以律令的方式出現，以制止過分的自我，然而其出現的方式就是：「你應該如此如此（就像你的父親那樣）」；或者「你絕不能如此如此（就像你的父親那樣，因為那是他的特權，是你的禁忌）」<sup>35</sup>。你應該或不應該就是一條律令，它如同紀律、宗教教義、社會規範或學校教育等，是自己下達命令給自己，爲的是自我理想之達成。

超我剛開始是以父親的性格形象對自我壓抑，直到後來，超我對自我的壓抑會越加嚴厲，它甚至以一種良心的形式，或是一種潛意識罪疚感的權力方式，支配著整個自我。「自我理想是伊諦普斯情結的繼承者，因而也表示在本我中力比多所經驗到的最有力的沖動和最重要的變化」<sup>36</sup>。超我有一種渴望就是想代替父親的位置，這是伊諦普斯情結的延伸與繼承。當我們還小的時候，超我是由父親所代表，年紀漸漸成長之後則由紀律、宗教教義、社會道德等等所取代，父親的角色則隱匿在其中，最後的階段，一切指令與禁律則是都完全交給了自我理想或超我。

對於一切的道德律令，我們既羨慕這些高貴的理想品質，但同時又害怕它們。直到後來，我們把它們統統都收納在本我之中，讓超我以本我的姿態對自我發號司令，感覺就像是自身所發出的一樣而不得不遵從。如果這紀律是由外在刺激所發出，自我是可以不理會，可是一旦這紀律是由內在之本我所貫注給超我，而對自我發出司令，自我便不可能逃避。因爲自己不能逃避自己，並且這時候如果自我遵隨，則會受到自我良心與罪疚感所折騰，使自我永遠處於不安的境地。反過來，如果自我都能自如的順應超我，並且對本我操控得當，換言之，它能借由超我的力量來壓抑本我，那麼自我必然就會以爲是自己依靠著自己的能力掌控了一切，而認爲一切在它操控之下是理所當然，並且合理，一旦是這樣，自我便會無法無天，自以爲是了。

由上論述我們得知，本我其實就像母親，自我就像孩子。母親生孩子，就像本我生出自我一般。孩子雖是由母親生出，與母親有許多的相似，但是卻獨立思維。不顧母親的感受，自我一意追求外在所給於他的價值，這價值是超我的價值，是從父親那裡借來的。因爲父親的形象，所以它自我塑造理想，這塑造是以

---

<sup>35</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第四卷），頁 155-156。

<sup>36</sup> 同上註，頁 157。

否定與母親的情感而獲得。如果他成功，便壯大自己，以為這一切的成功，都是靠著他對外在的掌控與自己內在思維的結果，而忘卻了他是由母親所生，而以為是自己生出自己一般，並且認為母親並非重要，甚至是阻礙自我獲得最後成功的障礙物。弗洛伊德認為：「自我代表我們所謂的理性和常識的東西，它和含有熱情的本我形成對照。」<sup>37</sup>人類的理性尤其如此，理性本由感受所衍生出，直至壯大自己之後，以為自己就是那永恆不變之真實者而排斥內在感受。如果自我是理性的代表，它所排斥以及企圖掌控的是內在變化多端之衝動，一切能為它所接受者，非意識不可。或可在意識的安排之下理性認知之時，都別忘記理性所依靠的是內在知覺的幫助，這內在知覺也只是潛意識之一小部份。如果理性不承認自己的內部知覺是來自潛意識，而是來自外部知覺的獲得，並且經由意識的覺醒而獲得的理性之光的時候，那麼弗洛伊德則再一次的告訴我們：「一個人的身體本身，首先是它的外表，是外部知覺和內部知覺皆可由此產生的一個地方。……自我首先是一個身體的自我；它不僅是一個表面的實體，而且它本身還是一種表面的投射。」<sup>38</sup>因此理性無論由什麼途徑產生，它都不是由自己產生自己。若不是由心靈潛意識之內在產生，就是由外部知覺意識而來。無論何者都逃避不了仍是內在之本能欲望衝動、情感性與外在之內體性之事實。於是弗洛伊德所要揭發的是人類過份重視理性時之虛假<sup>39</sup>，理性在人類的歷史已成為一種非理性的強烈欲望，企圖以各種手段壓抑著人類的真正自由快樂，使人類普遍陷於痛苦之中。

由以上的論述結果顯示，我們最後明白，弗洛伊德所謂的心靈，再也不是一個不可分化的心靈，如同「我思」的心靈一般。對弗洛伊德而言，心靈至少可分成三個，即：本我、超我和自我，唯有透過這三種心靈的動態觀察，我們才有辦法更準確的瞭解心靈，並且更清楚地描述它。心靈不只是一分為三，而且它的途徑是沿著兩個相反的方向運作。它可以從本能出發，經過潛意識系統，然後到達

---

<sup>37</sup> 同上註，頁 147。在現實的世界裡，有一超我的知性世界是超越或控制著自我的現實世界，自我是依賴著這知性世界（超我）對本我這真正的心靈世界拒斥或壓抑。自我與超我本由本我派生出，最後且由超我直接接管了自我，於是自我便成功的以理性之姿態，壓抑本我的感性世界。

<sup>38</sup> 同上註，頁 147-148。自我主要是從身體表面所產生的感覺獲得，是身體的感覺讓心理產生了投射而形成了自我，換言之，身體的感覺生出了自我，意即身體的感覺生出了意識、思想、知識。

<sup>39</sup> 弗洛伊德認為西方傳統的思維是知性的思維，越能意識者，其實就是越能使用理性認知者。於是也就越接近自我之真實，並且把自我之真實看成與感受無關之客觀真實，忽視人類作為生物之生存者，並且內心充滿感受欲望之真實者。如果在西方這樣的價值認知之下生存，原本具有高度生存價值的心靈自我意識，立刻變成那最為客觀的虛假。於是那最理性者，是最自我者，也最現實者。弗洛伊德雖然點出了西方傳統理性之虛偽，但是一個理性高的人，不見得對自己或對人的反省能力就高，於是強調「我思」、「自我意識」或「理性」等等，都只是內在之思維與意識，並非真正的內省。

意識。或者它受外部的刺激，經過前意識與意識的系統，最後被壓抑到達潛意識，又或者形成超我，一種以自我理想的情操，以良心或罪疚感的形式潛藏在潛意識之中。如果人們都只認為意識的活動就是等同心理活動，這對弗洛伊德而言，這無疑只是將心理與意識混淆，明顯是一個錯誤。如果按照傳統的說法，認為意識活動就是個人內在心理的表現，也就是當一個人在作為的時候，必定都是他所意識的全部內容，並認為這就是他的真實，且通常我們習慣用個人的自我意識去看他人的意識行為，而認為這就是他的時候，弗洛伊德卻不這樣認為。他反而從這人的不作為，即他不作什麼、或否定什麼、或壓抑了什麼的潛意識處的反方向，一起來作瞭解。有時他說些話、或做不雅的行為等，並非他所意識，而大多時候，是他潛意識的流露。有時看他所否定的東西反而更真實

另外，我們通常所以為的知性，是一理性之認知，與感性是完全毫無關係之獨立個體。對弗洛伊德而言，知性並非只是以知性之模態否定感性。更重要的事實是當它否定了感受，它自己只是處於「感受之否定狀態」或「被否定的感受狀態」，它並沒有因此獨立成爲一個純粹知性的東西，仍然還是存於感性之中。所以當我們說外在世界的感性是變化不定，是虛假之時，這是知性的說法，確實世界是被認知爲如此，然而這樣的說法是當知性與感性都同時存在於意識之中而說的。可是如果感性是落在潛意識之中，這時候知性所認為可被意識的感性之虛假，立刻有它另一面的真實，這真實是潛意識之感性而非意識中之感性。

### 第三節 兩種本能

我們知道，弗洛伊德把心靈分成本我、超我和自我。自我易受知覺影響，不論這知覺來自外部或內部，本我則是易受本能之影響。因為自我是經由本我所特殊分化出，所以仍有大部份屬於本我，因此本能事實上是影響了兩者。換言之，是本能控制著自我和本我。本能因而是真正之內在刺激源頭，心靈並非主動的意識，是有一更內在之本能，從內在對心靈產生作用，是本能刺激讓心靈產生主動性。非心靈獨立主動，心靈於是被動地受本能刺激而產生外在之行爲模式。在傳統思想中，認為心靈是一獨立或主動之意識認知主體，人的一切行爲均依據心靈而活動，心靈爲一精神性或意識性，與物質是截然對立，然而弗洛伊德質疑的正是這一點，他認為心靈之精神性或意識性，其實也只是另一種物質之呈現而已。

一般生物學對「本能」之解釋，是針對各類生物的整體行爲，基本的本能像是攝食本能、性本能、生殖本能等等。就好比蜘蛛會結網捕食、鳥會築巢孵蛋等。人類也是生物的一環，所以對人類一切行爲之不思而會，不學而能者，都是本能之表現<sup>40</sup>。換言之，人類在懂得如何使用知性能力控制之前，本能就已存在，這能力是內在的對一切外在事物作出相應的行爲。然而，弗洛伊德則從生物學的生理神經系統、內在刺激與感受性，區分了本能的刺激概念及反射弧（reflex arc）模式。

如果是外在生理，一個有機體透過反射的動作行爲，對外部刺激作出本能的反應，這便是反射行爲。其目的是爲了讓刺激物不再對有機體產生作用，而使其感受適宜，我們稱它反射弧模式。因此「外部刺激只需神經系統避開就行，這是借助肌肉運動實現的，而作為一種適宜的運動，它變成了一種遺傳素質（hereditary disposition）」<sup>41</sup>。然而，源於有機體內部心理的本能刺激卻不能用這種機制對待，「它們（有機體的內部刺激）對神經系統提出了更高的要求，使得它不得不採取一些聯合性活動，借助這些活動使外部世界產生變化，以滿足內

---

<sup>40</sup> 在這裡我們明白，人與動物的差別，是如此細微。如果今天我們發現動物會哺育自己的孩子，或是照顧同伴，這只是出於本能，就如同母親哺育小孩，與朋友之間的照顧等，這一切都並非出於人性的主動，而更根本是出於本能的刺激使然。於是「母愛」、「友愛」等等並非偉大，它們只是爲了降低本能之內在刺激而作爲的。但是動物之本能刺激與人類之內在驅力的差別，在於動物傾向生理刺激，人類則傾向心理刺激，這兩者無論是生理或心理，都是被動之狀態。生理之刺激是本能之單一刺激，一旦刺激得到滿足，便消除，可是心理刺激爲恆定原則。

<sup>41</sup> 引自弗洛伊德，《弗洛伊德文集》（第二卷）〈本能及其變化〉，頁 685。

在刺激的要求」<sup>42</sup>。換言之，如果是生理性質，有機體一旦受到外部刺激，其生理只要借助外在軀體的運動，就可以消除刺激。例如手碰到火立即收回，不使手的神經系統傳導到腦部使其感受到火的燒痛，這就使神經系統避開了外部刺激，而這種行為模式是以遺傳先天的方式達成。然而如果它是內在的本能刺激，這對有機體而言，可能繁雜許多。本能對有機體的內在刺激，似乎是更強烈，例如當有機體飢餓、或有性的須求，這時就無從逃避而必須得到滿足。這樣的刺激，雖說是內在之刺激，但仍屬於生物性質。還有一種屬於內在心靈之刺激，我們稱之為情感或感受力的東西。在這層面，人類就不只是單純為了吃飽，或繁衍等之存活的問題，而是有其精神之須求。例如：愛與被愛、幸福與自由等等之追求。若是從這裡看，感性確實是啟動精神性之鑰，並且深層的影響著我們。弗洛伊德提醒我們，不要因為看到了本能對內在產生刺激，而將本能等同於心理（心靈）刺激或是誤把生理刺激當成心理（心靈）刺激<sup>43</sup>。為了有別於傳統對本能的描述，弗洛伊德在〈本能及其變化〉論文中，對本能刺激與反射（反應）作出更進一步的區分。

首先，本能的刺激並非來自外部世界，它源於自身內部，本能是主動的內在刺激，並且直接影響了外在之行爲反射，它會因不同的刺激作用而採取不同的行爲應對。接著，本能是一種恆定的持續力量，不同於刺激反射，只是暫時的力量，本能的目的是可被自覺意識到，而非不可自覺的反射活動。再者，本能是來自有機體內部，逃避它不可能，所以只能是滿足。雖然弗洛伊德對本能與反射作出了區分，但對人類的本能來說，弗洛伊德則認為這些本能都仍是屬於可自覺意識之先天行爲決定的東西。然而在人類的深層內在，還有一種屬於不可自覺的潛在驅力。這驅力是從神經症者身上發現，並且可以對傳統本能無法為個體解釋之彌補。

傳統對本能的解釋，都只是意識中之本能，人類其實還有一本能是被壓抑在潛意識之中。它是人類之內在驅力，這驅力雖然也是內在之刺激多於外在，但此時之內在刺激，已轉化成心理之感受性。雖然人作為人有其心理之感受，但是弗洛伊德把人這感受，當成是一生物體的心理感受，也就是一具有心理感受性質的生物。依此看來，弗洛伊德對本能之理解，是比傳統本能的解釋，更內在的繁雜許多。一般生物的軀體如果遇到外部刺激，只要離開，便可避免神經受到刺激。

---

<sup>42</sup> 同上註。換言之，世界之一切的改變，其真正原因與動力是來自有機體的本能刺激之滿足。是有機體被動的受到刺激，而刺激為了得到滿足，所以創造出或昇華出這樣的世界。世界的創造並非人類精神性或意識性的主動價值。於是世界只是人類深層心靈的本能滿足之欲望顯現，除此之外，人類不可能有其主動，或非欲望性的一面。

<sup>43</sup> 弗洛伊德舉例，當強光作用於我們的眼睛時，就不是心理的本能刺激，而只是生理反應或反射。請參閱弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第二卷）〈本能及其變化〉，頁 684。

例如遇到危險，軀體本能的離開，便能避開痛苦。如果一刺激是來源於內部，例如饑餓（自我本能），受到存活本能刺激，只要進食便可滿足其須求。或如性（性本能）的須要，因為受到自身內在或生殖本能之刺激，所以只要滿足其需求便可。可是本能的驅力就不一樣，它由兩個東西組成，一個是生命本能，另一個則是死亡本能，這兩者在移情的神經症病患身上，發現其明顯的衝突，即便在一般人的行為現象之中，也能看到這兩者的差異。

關於內在刺激之性本能與自我本能在現象中的關係，弗洛伊德說：「一種觀點認為，個體是主要的，性僅為個體活動的一種，而性滿足則是個體的需要之一；另一種觀點則認為，相對於准永生（quasi-immortal）的生殖原生質（germ-plasm），個體是一個暫時和過渡的附屬物（appendage），它受生殖過程的委託。」<sup>44</sup>由以上所見，「性本能」與「自我本能」是截相反的。作為個體，自我只是單純的自我保存，例如：攝食以延續個體生命、而性只是滿足個體須求，使得個體之內在刺激降低。然而性本能除了是個體之性貫注（性欲本能libido）之外，另外對於對象貫注與種族繁衍（愛欲本能Eros），則構成它最重要的本能<sup>45</sup>。弗洛伊德繼續把「性本能」與「自我本能」更往內觀察的結果顯示，如果是種族之衍續，愛欲本能在現實存在中，表現出誕生新生命之生命永恆化的一種本能。然而在與對象結合之中，則表現出存有之生命感，有關此點，下段再作分析<sup>46</sup>。於是由上所知，愛欲本能其真正潛在的目的是「生命本能」。而自我本能，雖然也是對自我的一種保存，但是不如性本能可以原始地結合他者，或產生新生命。於是其真正潛在的目的是傾向死亡，因為有機體會死於自身之內，所以是「死亡本能」。最後，由分析所得出的總結論，就意識層面言，性本能（愛欲本能）與自我本能（自我保存）是形成現象世界裡的對立。然而更根本的潛意識層面言，實質只有兩種本能影響著自我與本我，即：生命本能與死亡本能。於是如果有對

---

<sup>44</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第二卷）〈本能及其變化〉，頁 689。

<sup>45</sup> 性本能由原始的性欲本能（libido），與後來的愛欲本能（Eros）所構成。性欲本能是一貫注，原本是屬於自我的，它會對自我產生刺激，自我為了自我保存，以使自我不受刺激，所以會設法將刺激降低，就這點來說，它是屬於自我性質的。性欲本能只對自我貫注，而愛欲本能是對象之貫注，性欲本能是把自我當成對象來貫注，所以形成自體愛欲或自戀。而當貫注流向對象之時，便形成了愛欲對象，於是愛欲本能則成為對象化，而非自我性的。對象化的愛欲本能，力求與對象結合，或與種族繁衍有關。

<sup>46</sup> 我們說過，就性本能而言，其重要的是愛欲本能。愛欲本能是原始的想結合對象，結合對象的結果產生新生命（繁衍），產生新生命是讓個體的生命。可以在現實存在中，借由繁衍而得到永恆化，然而還有一種的永恆化是屬於更內在須求，這就是結合對象之後，心靈一體化與無判分的永恆生命感。

立，其真正之對立不是在性本能與自我本能之間，反而是生命本能與死亡本能之間。<sup>47</sup>

弗洛伊德認為，古時候的人重視生命本能，因此對性本能推崇之至，他們把一切相關於性的力量展現在神話，藝術與生活之中。例如我們看到史前的人們，雕塑生殖器的形象作為崇拜對象，或是古希臘時期的酒神節，因為體認到生命之性本能的威力，所以有狂歡的節日讓人們得以釋放其力量。然而西方的文明教育不但壓抑一切的性本能，並且創造出許多的禁忌以阻止性本能的自由。如果性本能想要呈現自己，只能包裝成美的對象，經由文明昇華後，繞過了性本能，採取間接的視覺途徑，而呈現給人們。文明教導我們壓抑性本能<sup>48</sup>，面對著性對象，只能是美之欣賞。因此對象美往往是去除其性欲特質，如果一性對象越是美好，文明的道德就會越對它遮掩，越遮掩的東西越引人想去偷窺，在社會中創造了性偷窺的精神疾病。於是偷窺一定是窺視那隱蔽之物。「文明漸漸使軀體被遮掩起來，然而性的好奇卻從未停歇，這種好奇只有通過窺到性對象的隱蔽部份才能滿足」<sup>49</sup>。因此，只有在性對象的美被接受時，性才會讓本能發揮作用，否則是被壓抑的，最後文明使我們在認識性本能之時，也只能是知覺的認識關於性表象之美，而非體驗真正生命之強大驅力<sup>50</sup>。所以文明裡一切關於「美」的，幾乎都是道德之昇華，性對象的美非但沒有讓人體驗生命，反而引開了生命，而文明非但沒有解決性本能的問題，反而是引發了更強烈的性興奮之誤導根源<sup>51</sup>。弗洛伊德

---

<sup>47</sup> 自我本能在意識層面表現為自我保存，在潛意識層面表現為死亡本能。自我保存（Ichtriebe）是對個體生命之保存。而死亡本能則是在本我中表現為破壞本能，最後它是讓個體傾向死亡，使個體死於自身之新陳代謝之內。性本能和自我本能兩者都只是存在之現象，其真正之存有狀態是，性本能實質是生命本能之存在樣態。而自我本能則是死亡本能之存在樣態，因為它不創造新生命，它是自我的。生命本能是使個體回到存有之無判分狀態，而死亡本能則是使個體不斷在現象中以負面之行為對一切之破壞，生命的一切是被納含在死亡本能之中，以其強迫性重複動作，而期望回歸到原初之涅槃死寂狀態。最後生命對弗洛伊德而言，都只是在死亡的基礎上所發生的各種現象而已。

<sup>48</sup> 不論這性本能是求得個體，或與對象結合之肉體快感，甚至是結合對象後，心靈之自由，這對文明的理性世界而言，都是難以駕駛。

<sup>49</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第二卷）〈性學三論〉，頁 526。

<sup>50</sup> 體驗生命的強大驅力或力量，就是體驗愛欲本能結合之強大力量。是為了敞開，並與對象結合，而非封閉自我。如果不放棄自身，有如傳統哲學之最高理想存有狀「在其自身」，是死於自身之內，而無所再生的。對弗洛伊德而言，人類的自我意識與認知，是靠著身體感官對外在刺激而得。自我意識是自我保存性質，如同眼睛的視覺，永遠只能是注視著對象，眼睛如同口腔一般，是毀滅對象，把對象吸納到自我之中，而非毀滅自我。唯有這生命本能，以愛欲本能之模式出現，才形成與自我對反，構成自我毀滅，以解離自身，主動地融到對象之中。

<sup>51</sup> 換言之，人類之所以痛苦、焦慮、或患有精神疾病，是因為文明使得人們無法毀滅自

在分析德語「美」的原始字義時表明：「『美』無疑具有性興奮的根源，它的本義即『性刺激』……我們卻從未將產生最強烈性興奮的性器本身視為真正的『美』。」

52

在《饗宴》<sup>53</sup>一書裡，我們看到了希臘人如何描述人類對性本能裡的對象（愛欲本能）之追求。希臘人歌頌性本能的生命力，事實是在歌頌愛欲本能之偉大，並且認為性本能最終目的，就是達到對象之結合，而自我的個體性並非本質<sup>54</sup>，於是期望結合是人類終極的幸福追求，就像亞里斯多芬所談論，人一開始是圓的，他們分成三種人，即：男人和男人、男人和女人、女人和女人。他們的力量非常強大，因為得意忘形，對諸神提出挑戰，所以被天神宙斯剖成兩半，以減弱他們的力量。最後人類為了回復原初的生命力與幸福感，所以終其一生，都在尋覓自己的另一半。在這裡我們看到了希臘人，如何理解人類在追求愛欲本能的結合過程，還予性本能原始的生命面貌。於是我們最後明白，人類唯有透過性的結合，才能真正回到原初的生命感之中，是結合才能回到原初，並非繁衍，結合才是真正目的，繁衍只是性本能的結果。譚家哲先生在談論性本能時，有更深刻之見解：「所謂性欲之內在性（生命本能），所指即此全然無判分之存有狀態，而非如哲學傳統那樣，一直以判分之存有狀態為基本及根本的。」<sup>55</sup>

生命原本存在兩種模態，一種是存有之判分樣貌，而另一種則是存有的無判分之原始樣貌。性本能除了個體快感之外，它的最終目的是結合，其結果是種族繁衍。然而就繁衍這一點看來，它雖然是超越個體的生命存有狀態，但是因為這樣的存有是先設定有一個個體，以及被個體所繁衍的族群，個體確實是可以超越自己而越變越多個體，以至於每一個個體都被認知掌握住它們之間的判分與主客關係，最後認定它們之間的對立，以及不和諧狀。理性於是佔上風，並認為完整如一，只能存在於「理形」、「上帝」、「我思」等的非生物欲望當中，才有可能完整。否則存在於生命繁衍之中，不可能有其完整。如果人們須要性，就提倡性的生育繁衍，讓人們在為自己的性快樂之中，分化出新生命——一個即是我又不

---

我，若不是讓自我無限膨脹壓抑本我，就是讓性本能無法滿足而轉向焦慮，使自我形成焦慮的真正住宅。

<sup>52</sup> 德語中「Reiz」即可以作為「刺激」的專用語，又可以作為「魅力」、「吸引力」的日常用語。參閱弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第二卷），頁 527。

<sup>53</sup> 引自柏拉圖，《饗宴》，吳錦裳譯，（台北：協志工業叢書，1997），頁 65-68。

<sup>54</sup> 如果說一個人可以單靠著自我的意識，就以為已經獨立的完成了存有者之存在真實，如同「我思」，這對弗洛伊德而言，無疑是另一種獨我主義的想法。與另一個身體之結合，是比個體之分離更為根本。

<sup>55</sup> 引自譚家哲：《形上史論》（下部），頁 156。

是我的個體，一個即是由我所生，又永遠是另一個客體，與我對立，人永遠要為自己所創造出的生命付出「原罪」的代價。傳統哲學只是看到了性本能之生命繁衍的個體分割現象，只是解釋了生命存有之一部份，而沒真正看到個體於愛欲本能中之欲求無判分之事實，這無判分是由人這一生物之愛欲本能而得，非傳統哲學意識認知而得。愛欲本能之更內在要求是對存有之無判分之要求，非存在之生命，更非無生命之存有，而是對存有的生命之追求。換言之，是對存有者生命之要求而非存有者。存有者的生命樣態，在現實存在中表現為個體保存。然而存有本身之生命，不是在現實中求保存，而是求得生命感。這生命感是心靈之存有真實，它體現在存有之無判分狀態，所以精神病患之所以發病，並非外在現實壓力、或是性的生理須求無法滿足。而是在這性本能之內在欲求，想求得其無判分之生命感時，受到外在現實的阻擋。現實永遠以認知意識之主客對立，以及判分之狀態，阻擋內在欲求。換言之，精神病患於存在中所欲求，有如亞里斯多芬於《饗宴》所說，回到原初無判分的自己，並在現實中實現其「愛」，非只是去愛或被愛，而是兩者都之「同在」。由此，我們看到了弗洛伊德如何把生命本能，推向存有此一形上意義。

「同在」在生命本能的意思是「愛」之主動與被動之結合，這是生命本能第一層之意義。然而「愛」也會被解釋成如同「恨」一樣是死亡性質的。弗洛伊德在分析精神病患的某些行為時繼續發現，為了達到「同在」之目的，本能的行動會由「愛」的主動與被動，轉向「恨」之主動與被動，即：我恨對象，與我希望被對象恨；或我要毀滅對象，與我希望被對象毀滅，唯有如此才能與對象結合<sup>56</sup>，回到再無刺激的永恆圓滿寂靜狀態，這則是「同在」之深層意義。恨的內容被表現在行為上，出現了所謂的「施虐」與「被虐」。弗洛伊德並且發現，施虐者往往就是被虐者。施虐是為了毀滅對象，以使對象消融在施虐者自身之中。而被虐者則是期望自身被對象毀滅，並消融到對象之中。如果施虐者同時是被虐者，其動機是為了透過行動，於存在之「共在」中，實現其存有之「同在」目的<sup>57</sup>。就

---

<sup>56</sup> 我愛對象，我要毀滅對象，是有兩種含義。第一種毀滅對象的含意是與自我保存相關，如同攝食，是毀滅對象，以使對象消融到我之中。另一種毀滅對象則是「性」的毀滅，是毀滅自身以融到對象之中，是犧牲性質的。

<sup>57</sup> 在古代希臘某些宗教（巴克斯教派，Bacchus），也出現施虐與被虐的崇拜儀式。信徒們甚至在儀式中，慶賀對動物的肢解，和生吞獸肉，這種殘暴的行為崇拜，是為了與野獸的原始力量融為一體，然而在中世紀，則被基督教所禁止。基督教所禁止，非施虐與被虐本身，而是施虐與被虐之後，回到原初結合之強大力量，非但不是與上帝結合，最終反而拋棄了上帝。於是除非已信了上帝，施虐與被虐才有它的合法意義，否則一切皆為惡。例如：中世紀的宗教審判，對異教徒的刑罰；或是中世紀的信徒對自身罪惡的鞭罰，以求上帝救贖；又或者把施虐耶穌的行動，看成是人對上帝的誠信考驗，無論遭受任何的痛苦，都不背棄上帝等等。

愛與恨的內容上來說，當一個人愛上另一人，在現實中這人若不能愛我，或不能被我所愛，我就產生恨。其實按道理而言，若真愛一個人，不可能恨。因此，恨是因為對象出現。那原本在我之中，原本屬於我的而今卻不屬於我，並與我分離，完整的我被痛苦的切分成另一個對象。恨是因為恨一個完整的自己如今被切成不完整的主客對立狀態。於是越愛就會越恨，換言之，越是想「愛」，無論是去愛或被愛，它都是毀滅自身性質的。在愛欲本能的指引下，才能毀滅自我，所以愛欲本能的目的是自我犧牲的，即：毀滅自身主動消融於對象中，或毀滅自身被對象所消融。如果對象不為所動，或無法滿足願望，就會轉成「恨」。「恨」是期望對象自身死（消融）於我之中，或對象被我所毀並為我所吞噬。如果面對一個所愛的對象不恨，是因為愛得不夠深入徹底<sup>58</sup>。最後由愛轉向恨的內容，弗洛伊德於是推論出了死亡本能。

由以上分析我們得知，弗洛伊德所謂的性本能，只是一意識中的現實狀況。然而更根本的狀態，則應是存有之生命本能，而這樣的存有，是以性之結合，達成其無判分之原狀，並且開展出個體心靈深沉的生命感，使之體驗其中。然而死亡本能又是甚麼？我們面對死亡充滿了恐懼，哲學與宗教之誕生，也是為了解決死亡之恐懼。人類在面對死亡之時，可能會有幾種情形。第一種認為，生命有生就有死，雖然知道死亡是自然現象，內心無法接受，所以在現實中避而不談，這是對死亡逃避的方式。第二種認為，人類無論願不願意，接不接受，必然有死的事實。因為明白有死，所以珍惜每天快樂的活著，以快樂的量之增加對抗死亡的恐懼。第三種則領悟死亡是不可避免，只能被動的接受，並且期望死後的美好世界等等。以上三種情形或多或少，都證實人類害怕死亡，仍而弗洛伊德說：「『每

---

<sup>58</sup> 然而，古代中國在討論人的本性之時，並非由生物之本能切入，反而是以「仁」之修身面向來說明，談論人可以如何透過真正的「學習」，即：學了一個東西，如何把它培養成自身好的習性，然後實踐出來。是透過「習」之不斷養成，在行的過程修正己身，完成「己立立人，己達達人」，以達到兩者，或是更多者之整體和諧。一個東西一旦成為「習」，它便自動作為，並且它有自身的目標、規則、方向與形式，沒有主觀或客觀去左右它，或與它對立。然而在「愛」的討論方面，古代中國並不說它是本能的欲望衝動，反而認為它是人之「情」（情深而文明，情深而不詭，並非深愛而轉恨），這情從其更深刻面來說，則是「恩」之培養。所謂「恩」就是人的初心，人因為本著此心，窮盡一切的個人情感之後而有的心，非一般個別情感，它像深度的宗教情感，只是宗教情感傾向上帝，而它傾向人。「恩」幾乎構成最全面的愛，對父母有所愛，是因為「父母恩」（並非伊諦普斯情結（Oedipus Complex），或愛列屈拉情結（Electra Complex），試圖超越父母而毀滅取代之）；夫妻之間有所愛，是因為「夫妻恩」（並非希臘神話的原初合體之生命力量，其合體之目的是力求向諸神對抗，最後只能是以求一死回到空無或混沌Chaos無秩的永寂懷裡）；對師長之愛，是因為「師恩」（並非移情或對威權力量之恐懼）等。對物所愛，與對人所愛不同，物只能單純用愛，並非對「物」之愛不好，只是對人而言，若沒有「情」（情愛）、「恩」（恩愛）、「仁」（仁愛）等作為人性之引導，這「愛」容易過分而已，唯有如此，才能達到身心和平，而非感性與理性之對立。所以如果中國人在對待人之時，真有愛的事實，那中國人對「愛」的意義，肯定與西方之意義不同。

一種恐懼最終都是對死亡的恐懼』，這個言過其實的警句幾乎毫無意義；無論怎麼說都是不合理的。」<sup>59</sup>對弗洛伊德而言，人是本能的趨向死亡，換言之，人的潛意識是主動追求死亡，並且樂於死亡。

自我的最終目的是傾向死亡的，首先死亡本能是：（1）一個生物如果一旦出生，就會自然的趨向死亡；（2）生物是死於自身內在之新陳代謝，所以生命的本質是死亡；（3）生物的生命歷程是去除刺激，所以是趨向死亡的無刺激生命的歷程，死亡即是永恆之無刺激、無變化之快樂，因此死亡的意義是「涅槃原則（Nirvana-principle）」<sup>60</sup>，「它的任務是把有機的生命帶回到無機物的狀態」<sup>61</sup>。死亡本能是破壞本能，恨是它的代表。雖然愛欲本能可以把單細胞的有機體和多細胞的有機體相結合，使得原本應該消亡的單細胞可以延續，這樣的生命形式，可以抵抗死亡本能。但是，弗洛伊德仍把它看成是死亡本能的，他認為「在性活動中，性欲物質的排放在某種程度上是和軀體及種質的分離一致的。這就說明了在死亡和追求完全的性滿足之間的相似性，說明了死亡和某些低等動物的交配活動相一致這個事實。這些生物在再生產活動中死亡，因為當愛欲通過滿足過程而被排除之後，死亡本能就可放手實現它的目的了」<sup>62</sup>。因此生命是一連串的衝突與和解的狀態，但最終之目的，仍是驅向死亡。本能是潛意識的尋求死亡，人生也是尋求死亡的過程，於是一切都是尋死的內在驅力與驅向，並無所謂真正的精神，一切都只是生物的死亡驅力。一切生命的目標就是死亡，回到原初之無生命狀態，如同物的世界一般永恆死寂狀態，畢竟世界的原初，是無生物在有生物之前存在。

弗洛伊德對死亡本能的本質確認，是透過人類的強迫性重複行為而得。所謂死亡本能，除了一般死亡意義，即生命的結束之外，更重要是它的不斷重複這動力。如果我們把生命看作是一個不斷在創造與再生新生命的動力，那死亡本能就

---

<sup>59</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第四卷）〈自我與本我〉，頁 177。

<sup>60</sup> 所謂「涅槃」（Nirvana）是印度佛教梵語，不同的佛教經文，對它的解釋略有不同，《涅槃經》：「滅諸煩惱，名為涅槃。」《雜阿含經》：「貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切煩惱永盡。」《大涅槃經》指的是「佛性」。《華嚴經》所指的是「一切諸法的自性」。《勝鬘經》：「自性清淨心」。鳩摩羅什譯為「滅度」（滅煩惱障，度生死海）。唐僧玄奘則譯為「圓寂」（圓滿靜寂）等等。然而「涅槃原則」（Nirvana-principle）只是弗洛伊德的借用語，指的是死亡本能使人回歸到無生命的永寂狀態。參閱弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第四卷）〈超越快樂原則〉，頁 44。

<sup>61</sup> 引自弗洛伊德：《弗洛伊德文集》（第四卷）〈自我與本我〉，頁 161。

<sup>62</sup> 同上註，頁 167-168。在這裡，我們看到了性本能的轉變，首先，它是個體快感。接著它是種族繁衍。最後，它是驅向自體的毀滅與死亡。

是不創造也不再生新生命，它的再生是一種無始無終不斷重複的力量本身。這重複的意義有兩種，一種是行爲之重複動作，另一種則是回歸性的重複，即：回到原初狀態之動力與傾向。兩者的根源都是動力，不是一般之終結意義。因此如果生命有所追求，即依快樂原則而追求幸福，這快樂嚴格說來只是知覺之快樂。人類還有一種更根本的超越，是超越其快樂原則。在弗洛伊德的《超越快樂原則》論文中，從創傷性神經患者所作的夢，就已證明了患者不斷回到受創的舊有記憶現場，以讓自己再度親臨舊境，以經驗痛苦的現場，這行爲是超越了快樂之原則，並且揭示死亡本能一例。然而，這種對痛苦之強迫性重複的例子，也只能是屬於外來因素，意即：是病患在其生命中，經驗了一外在的可怕事實，而這可怕的事件非但沒有被消除，反而讓患者不斷自主的重現此事件。接著，弗洛伊德發現了另一種之死亡本能之例子，它更內在，是源自於人類心靈本身，這是弗洛伊德從觀察一位一歲半的小孩在作遊戲之中所發現。

有一次，弗洛伊德看見這小孩自己正在玩一粒球，嘴裡說出：「Fort, da」（Fort是德語裡「去了」之意，而da則是「在此」或「回來」之意）之時，在弗洛伊德發現人類最原始的本性狀態，其實就與這小孩一樣。首先這小孩很小，他天真乖巧，並不任性，其一舉一動都顯示出他的本性如此。這遊戲由小孩自己發明，並且重複這遊戲的行動，使他感受到快樂與滿足。最後則是這小孩直接由母親照顧，對母親並無表現敵意。對弗洛伊德而言，這遊戲其實是上演母親離去的痛苦經驗。他並且爲這遊戲給出了三種解釋：第一種是把「去了」看成「回來」的前奏，因爲「回來」會快樂，所以這遊戲是令小孩快樂的，但弗洛伊德並不滿意自己給出這樣的解釋。所以出現了第二種解釋，認爲遊戲其實是小孩學習主動的掌握痛苦經驗，也就是學習在母親離開身邊時，不是被動的感受痛苦。這是由被動轉向主動的過程，也是掌握主權的本能顯現。第三種解釋，則認爲是小孩爲了敵對與報復母親的離開，而期望母親死去，這就是內在性的死亡本能，即希望最親愛的人死亡，而不斷的重現這痛苦經驗。<sup>63</sup>

接著弗洛伊德繼續發現，雖然小孩的死亡本能是內在性，但這內在這重複性仍是對著對象的，即：對著至愛者並期望至愛者死亡。然而，在治療移情性神經症者<sup>64</sup>時卻發現，他們在日常生活中，會不由自主的回憶過去所發生之事，並於

---

<sup>63</sup> 由此處看來，弗洛伊德所觀察的結果，顯示了更重要一點，即人類小孩的世界並非如聖經所說的純真。小孩的世界是恨的世界，是人類面對世界之時本質的恨。恨是因爲人被迫分成個體，那原本與我同在，如今已分離，我必須毀滅對方或是毀滅自己，以期求回到原初的幸福感那裡。

<sup>64</sup> 創傷性神經患者與移情性神經病患之不同在於，創傷性神經患者在其經歷中，曾遭遇外來的重大打擊，例如：戰爭、災難的經歷等，是直接威脅到患者生命。患者雖然已經

現在中同時再次經驗這樣的痛苦。這回憶的痛苦並不是說移情神經症者只是對過去痛苦之回憶，或是重演舊的經驗，而是重現這生動的痛苦經驗給自己，重新再經歷一遍。換言之，是新的體驗而非舊的經歷重演，而這是來自潛意識的死亡本能。弗洛伊德這死亡理論，揭示出人類的心靈是非理性狀態，並非如傳統哲學所認為的理性認知。這裡的非理性乃是從生物之死亡本能言，所以和傳統所言之非理性與理性的對立又有所不同，在傳統對現象的分析認為，生物本能存在之非理性是與自我意識的現實性是剛好相反。然而弗洛伊德卻把它們都納入死亡本能之不可自主的非理性當中。因此，人類在現實世界上，是一種非自主的強迫行為存活，而這一切都只是根源於本能。<sup>65</sup>

由此看來，弗洛伊德並不相信笛卡爾心靈中之「我思」的自明，它反而是潛在本能之非透明化，更不必說「我思」之主動自由，並且相信「我思」一旦啟動，思的主動與自由的我性便在。如果我的意志有所節制，不把意志應用在超越我的理解範圍之外，我就不會出差錯。如果真有「我性」，對弗洛伊德而言，我性是由生物心理欲望所保證，非由上帝。我性並非主動自由，而是完全被生物的軀體所限制，無論我啓不啓動我思，我的生命無論如何都是受生物潛意識的死亡本能所主導。不論選擇肯定或否定，對笛卡爾而言是完全自由，可是對弗洛伊德而言，其背後是由一死亡本能默默牽引著意志。另外，心靈中分化的本我、自我與超我，也沒有真正的自由，本我是受自我監控，自我是受超我管制，而超我又受本我拉

---

安全離開現場，生活也正常，與一般人無異，但是夜裡的夢境裡卻經常出現恐怖情景，以干擾患者作息。移情性神經病患則不同，他們無法像正常人一般生活，他們的生活與情感容易錯位。其實一般人也有錯位的現象，只是移情性神經病患更為嚴重。他們不能自我批判，也不能自我觀察，他們的重複強迫行為是自發，非自身可控制，以致干擾了自己的生活與防得了他人。

<sup>65</sup> 雖然弗洛伊德把死亡本能以創意的的方式，說成人類潛意識中不由自主的重複行為，這原地踏步就是人類在日常的文明壓抑生活中，實現的死亡本能。然而這樣的重複行為，是假設背後有一個潛意識的支撐，這潛意識我們在西方傳統的神話故事中得到明白，即：原初合體的人類想企圖昇天。在此弗洛伊德把合體後企圖昇天之意涵更往前推，認為人類其實是想毀滅有秩（時間與空間），一心一意想回到空無（Chaos）的無秩永寂之中。然而希臘神話卻告訴我們，回到空無是無用處的，因為就連空無也想生出時空。所以人類應當好好的享受，被宙斯所秩序好的美麗世界當中，並且要明智不可超越神祇。然而被切割後的人類，仍不忘初衷，以其重複行為，過著每一天的生活。因此重複行為看似非直接的超越神祇，但是暗地裡卻也是對抗世界的一種途徑。最後，所有的人類，不得不像移情神經病患一樣，必須每日回到舊記憶，重新體驗舊的新生活，苟延殘喘以拖延死亡，形成對趨向死亡的另一種表達形式。於是人沒有真正意志的主動自由可言，如果人沒有自由，所做的一切事都是被動，因此不須對所做所為而為他人負責，因為死亡本能就是人類最終會自身完成的責任。對弗洛伊德而言，這有如輪迴的重複或重演行為，如果在日常中，他也許意識到某些事不能做，這種看似主動作為，事實只是他意識到可意識的部份。其實更真實的是，他仍未意識到導致不做的真正原因，這就是所謂的死亡本能，而非前世輪迴或其他等等。這與古代中國之「萬物本乎天，人本乎祖」，人類的目的除了完善自己並以「報本反始」的想法確實不一樣。

扯。這是心靈真正的本質狀態，並無所謂純單一心靈之我性的主動自由，而是由一分為三之相互競爭與壓抑，誰最強就誰佔上風，而這三者都同屬心靈之不可分，並且在歷程中就受生與死兩種本能所約束，而最終仍是被死亡本能所吞沒。

最後我們總結，死亡本能就是本能之在其自身，它就是一切本能的本質，它並非種種本能之其中一種，它就是存有。如果傳統哲學所討論的都以生命相關之存有，那弗洛伊德在此剛好相反，是一種死亡的存有。死亡本能理論就是一種存有，人類終其一生不停的重複著一樣活動，反觀我們每天的生活，幾乎重複著相同的模式，人類的命運更是如此。死亡本能陰魂不散的到處瀰漫，無止盡的重複循環，原地踏步的套牢著一切生物與非生物。於是生命是虛假性質，人類一切之生命之現象，也只是死亡的延後與繞道。包括生命的愛欲本能也是一樣，最後仍必須回歸到一無生命狀態，而這狀態正是人不由自主地趨向的快樂境地。總而言之，弗洛伊德是不相信人作為人有其真正向上的可能，人不可能上進或力求完善，人只能像一切生物一般，受本能所支配，這是人作為一生物體本來的真實。

## 結 論

現代科技越來越發達，醫學的進步對身體之研究令人嘖嘖稱奇。我們知道，醫學上可以摘換人體與人體之間的內外器官，也可將醫學器材代替人體器官，並置入人體之內，甚至還有臍帶血、精蟲、菌種等等之長期保存。這一切的努力，在某種意義上來說，是努力為人類延壽，期望得到生命之不朽。自古以來，「智慧」與「生命」這兩樣東西，都是人類不斷努力追求的目標，而這目標在人類的歷史上曾出現過幾種不同的想法。

在古希臘神話時期，我們知道當時的人們瞭解，死亡是必然。人永遠不可能超越身體的有限，與大自然之無限——諸神爭鬥。人們明白春去秋來，花開花落，人類自身的能力是不可踰越神的，所以明智。因此整個古希臘時代的人們，是接受了明智之後，心中對所處的自然環境有某種的安樂之下，開始提出哲學。換言之，古希臘人知道自己不可過分、不可超越神靈，因為萬物自然美之背後，有著各種美麗且理想之神靈形象，使得他們願意安於這種理想美之下而生活。就像尼采所言，他認為希臘人在適當的時間提出了哲學，「這種運思是從幸福中，從成熟的成年期，從驍勇善戰的壯年的興高采烈中開始的」<sup>1</sup>。可是到了先蘇哲學則略有不同，柏拉圖在《斐多篇》明確的記載了蘇格拉底的靈魂觀，認為身體與靈魂是截然分開，身體是有限而靈魂無限，靈魂是超越肉體，甚至超越神靈控管，並且自由自在。從那時候起，開啓了傳統哲學裡的二元對立<sup>2</sup>。

在傳統哲學裡，身體一向被認為是感官享樂的工具，它是通往意識或理性的障礙物，唯有理性才值得追求。中世紀把此世的身體看成是世俗，或不值得一提，所有的真實是上帝，人類無論如何窮盡自身，都無法達至上帝之無限，在此其實是貶低身體作為身體之有限性。而西方哲學想努力「超越」，正是想超越此身體。於是為了「超越」此身體，人們確實把身體當成是一個有限之「物」，所以努力追求超越的學問。所以當我們說西方的哲學，是以追求超越的途徑前進之時，其意是說，西方哲學是在追求某種超越身體作為物體時之限制的學問或理性知識。

---

<sup>1</sup> 引自尼采，《希臘悲劇時代的哲學》，李超杰譯，（北京：商務印書館，2006），頁6。

<sup>2</sup> 所謂「二元分立」，最初是肉體與靈魂之對立。肉體代表著形下的東西，而靈魂則代表形上的東西。後來則出現現實世界意義之下的——物理、化學、解剖學等等；以及最高存有之實體——理念、上帝、靈魂等。科學的發展，強調現實「物」性的歸納與整理，雖是現實物，但仍有其形上之性格。在這類的學問當中，現實物是最重要的真實依據與證明，而最高之存有則是靠思維之說服力。此思維可以獨立離開「物」，甚至超越或凌駕於一切物之上。

追求超越身體之結果，最後只能引出上帝。因為它是最初原因，也是最終原因，最初與最終都在祂之內，並且無限。人只要達到祂那裡，就能達到超越的願望。此願望是由內在的信仰上帝，由那一個具有身位之靈魂——我的靈魂，而非外在肉身之身體方能達至。

笛卡爾之我思，更是證明了我思於存在之真實，此真實不只是形上之信仰，而且是於存在之中找到的，因此「我思我在」。我思是我在的證明，這證明提出了「思」比身體感官更為重要。其實在我思的哲思當中，我們不只看到「思」比感官重要，「思」更有它的在先位置，一個東西比另一個東西在先，就是在先的這東西，可以推動或影響後來者。笛卡爾在自己存在的哲學中，找到了完美的「我思」論證。再者，外在肉體是不自由的，唯有我性才是真自由，因為我性與上帝相似，意即人有主動追求真理的意念或意志這樣的自由，而這一切也只能是讓我們明白自身之存在處境，而非思及他物之所是。

弗洛伊德則是在西方的哲學傳統中，找到了潛意識。潛意識的發現，是認為人的本質不在意識或理性，人的真實更多時候是潛意識默默的影響著我們。然而弗洛伊德的潛意識乃是強調人之欲望之潛意識，欲望在人的身上本來就並非壞事。「食色，性也」古代中國在認識欲望之時，只是淡淡的說它是人之本性。食與色本來就構成人類，現實與非現實之兩面。這兩面是說明人在自己現實飽食之中，乃有對象色欲之非現實須求，這兩者都落實在普通平凡事物之中。人類只要努力，便可以體驗到人除了現實之外，乃有非現實之真的實在。在弗洛伊德之潛意識中，人類的一切真實價值也只是服務死亡本能，是人不斷欲望其欲望可以在減去與割捨後，回到寂滅之中。是一種努力退步到虛無之欲望，而非從人之更往上以及有所得而言。於是人在此欲望中，也只是被動的服務於死亡本能，而非真正的立人。

弗洛伊德在研究整個西方的文明與精神疾病的時候發現，人類確實是本著種種潛在之欲望思維與虛構世界。從諸神形象、理形、上帝、我思以至後來之本質、絕對理念等等（當然這一切也包含了所有的西方宗教、道德、文化、藝術、醫學等等），莫不是個體之欲望滿足結果，如同古希臘偉大思想家愛比克泰德所言：

我只在乎我自己，假如你想讓我說我很在乎你，我可以這麼說，可是我在乎你就像在乎我的水壺一樣。這不是『過分的』自愛。因為所有動物的天性都是這樣，它做一切都是為了自己，太陽作一切也都是為了自己，宙斯也是如此。你會看到，如果他想做一個賜萬民以雨水的的神，賜予人類果實的神，或者眾神和萬民之父，可是他卻沒有為大家的公共利益做過任

何好事的話，他根本不會有這些功績和名聲的。……所以，人做一切事情都是為了他自己也並不算是不合群。因為，難道你還有什麼別的指望，難道你希望人們都不關心自己和自己的利益嗎？我們難道忘了世間萬物共有一理，那就是，都要關心自己本性的需要嗎？<sup>3</sup>

於是把欲望降成一種現實意義下的需要來認識，並構成它的合法性，這就是我們看到的所有真理。最後其實我們不難看出，西方之傳統思維，若不是把萬物當成現實意義之下的「物」性之道理來研究，就是試圖超越「物」之現實意義來虛構，或者是本著欲望之根源等。這與古代中國的「己欲立而立人，己欲達而達人」的思維，相信人類自身，可以依靠著自身的努力，完成自立成人之目標，並以身體力行，推動並達成他人立人之真實，有著根本之不同。相信人可以單純為著別人，與在平凡之中，實現推己及人的非「物」性之道理，似乎讓人可以更體驗人之真實。畢竟，人永遠是人，不可能是形上或形下之別物。

以上我們已這樣明白了西方哲學這幾個時期對身體的看法，我們同時也看到這些時期對身體的瞭解不是落在物質性的探討，就是落在理性非物質的探求。即便到了尼采，雖然在身體的解放上已不同於前者，他把身體理解為一種「力」並且主動。這在解決傳統身體的衝突之時，確實給出一盞明燈，讓我們更真實的看到自身「力」或生命力的那份可貴。換言之，人可以不依靠任何其他外在於人的東西，不依靠「神」、「上帝」、「道德」等，可以單就發展刺激自身的力量，就足以朗現自身生命以及抵抗外在世界，而酒醉的力量也是對抗外在紛擾的世界方式之一。於是人要以自身的「力」去戰鬥，勝者為王敗者為寇，戰勝者就是「超人」（超越者），他代表了正義，每個人都要發揮戰鬥的精力，讓世界勇往直前，為人類開顯出充滿生命「力」的世界。

對尼采而言，我們不應害怕死亡，要嘲笑死亡這軟弱無力的東西，要像古希臘的英雄們的戰鬥精神，直至天上也不停歇。世界的美是一個個的生命體拼命的展現其力量本身。於是，我們看到在尼采的影響之下，後來的西方藝術開始極其重視個人之創造力與激情的「張力」，所謂張力也就是這一藝術品是否能形成一張大綱，牢牢的把欣賞者吸引套牢，並且跟隨此藝術品而激動，或激發自身的生命力量。反觀古代中國的水墨畫，無論是山水、花鳥、人物等等，都是要我們在平靜等待中觀賞而得其意，是讓人的「身」與「心」在一定的和靜之中，發現可貴的東西，正所謂大聲希音，而真味總是在淡中求，好的東西隱藏在平凡無奇之

---

<sup>3</sup> 引自愛比克泰德，《愛比克泰德論說集》，王文華譯，（北京：商務印書館出版，2009），頁 105。

精微處，並非澎湃的張力或激情。

古代中國，在歌頌生命之時，並不以力量讓人服從，反而是以自身之「德」。「德」是從日常的生活細節中，反省自身而有所獲。「德」的形象是水，水的流動像謙謙君子，隨遇而安，溫和清靜。隨遇而安對尼采來說當然不是最好的，因為隨遇而安就是不發揮自身的力量改變世界。可是我們仔細想想，一個人如果為了展現自己的生命力量而奮不顧身，情理上還是不難接受，可是如果是破壞了事物秩序原本的好，那就可惜了。所以想要拼命活出自己，很可能也只是個人的慾望之展現而已。如果是這樣，倒不如回來平常的生活之中，好好學習「修身」與「養性」這兩件事。

人面對世界是各種的心情，或說人其實是以各種心情或心境在面對世界。於是，影響心情最直接的東西就是身體，是身體之「體」接受了外在世界，是感官在對應外部事物。若是回到自「身」之時，人還有一個機會是可以找到身心之和諧的。如果把身體只定義在物質或機械（如笛卡爾在不同的著作中不斷重複論述的機械理論），我們永遠不可能知道身與心之和諧的位置。在古代中國，先人們在經驗修身與養性之時，發現人們至少有 24 種的品格<sup>4</sup>可以達成，而這 24 種的心境可以獨存或是相互流動於生活之間。它們是詩人們努力在自然界中粹練的成果，幫助我們在面對世界之時，可以不離開現實，又不落入現實，不誇大不實，又不陷入媚俗之中。

要達到身心平和，其實可以從「靜」之中感受。所謂「靜」並非死寂安靜，我們若是看「靜」這字的意象，它讓我們想起腳下的一大片青草地，看似平靜無奇，可是這些小草卻競相生長，爭而不奪，也不相殘害對方，各自以各自的生長方式興興向榮。我們甚至可以感受，在草地裡還隱藏著各種小生命，這一些小生命與青草和諧共在。如果我們抬頭仰望天，我們也可以感受青藍的天，在安靜之中仍然有輕雲以接近停止的慢速度過。「靜」的美感是主動離開世俗紛擾，讓身與心回到它自身清醒自主的和諧狀態。在這樣的狀態之中，人是更容易發現自身之品質的。

所以學習「靜」是身與心的首要工夫，學習靜需要能沉住「氣」，我們可以暫時把它理解為深層的調息。時時刻刻學習讓自身有片刻的安靜，讓心有片刻的沉澱，如此人就比較容易發現自己以及身邊日常的各種美好，身心就容易平衡舒

---

<sup>4</sup> 此 24 品是：雄渾、沖淡、纖穠、沈著、高古、典雅、洗鍊、勁健、綺麗、自然、含蓄、豪放、精神、縝密、舒野、清奇、委曲、實境、悲慨、形容、超詣、飄逸、曠達、流動。參見：(唐)司空圖，《詩品》。

暢。一旦發現處處都有美，人心再也不隨意對人、事、物隨意破壞。人在原本美好的事物當中發現美，這是理所當然之事，如果無所發現，那真是太可惜。如果人不只是在美好中發現了美，而且還能把各式各樣的美，透過精進，將之轉成身心和諧之後的某個自己，或說心境，讓這身心一體之世界，可以面對外在，這已是非常好的事了。即便像是在面對諸如死亡一事也一樣，能傷感但不真正破壞己心，擁有不破壞自身之內在世界的能力。

其實在研究本論文有關「身體」的主要目的，是因為自己生病、父親得咽喉癌、以及小弟的過世，所以才對身體產生疑惑。面對身體的疾病與消失，確實讓人籠罩一層重重的憂慮。在研讀許多西方哲學與東方哲學後，逐漸明白身體的無限潛能與其有限之處，也真正體驗到身體的疾病與死亡並非可怕之事，失去了自己與內在的快樂才是可惜的人生。於是開始慢慢把生活重心落實在日常之中，以積極的日常生活之思面對身體。從日常的行住坐臥之間發現自己，感受自己，期望從中粹練出屬於人更好的品質，並安於其中。

無論如何，身體會死亡，死亡是自然平常之事，但永遠別忘了死者身邊仍有須要安慰的心靈，我們的身體是可以靠過去，擁抱安撫家屬。如果人可以很真誠的把握住自身，努力在日常中修身習靜，養性習氣，在努力過程中，一定會有所發現。我們會經驗有一美好的東西，它是直接從你平常努力學習而得，它會幫助你在面對世界之時，平靜、快樂、自在，它是它自己，是身與心和諧之後的那個自己。不是意識、理性在掌控你，也不是技術熟練之後，身體機械式的成為它自己。

西方哲學在提出身體的自動性之時，確實證明了身體有它自己的主動力，此主動力是不依賴理性思維。於此確實與理性構成對立。但是我們仍發現，在過份強調身體的自動性之時，反而讓東西變得更為生硬虛假。就以技術之熟練來說，西方世界對於技術（*technics*）之理解，是手工藝，是一項手的工作。任何的藝術家都想超越手的技藝之限制，而達到身體的某種自然性，例如人可以一面彈鋼琴，一面與人聊天而不破壞鋼琴韻律的進行；或是人可以一面騎著腳踏車，一面欣賞眼前的風景，而不中斷腳踏車的自動運行。因此 *technics* 之最後目的，是為了熟練，熟練是為了某種超越思維的自動性之自由。

然而在古代中國，最怕就是身體熟練到自動性的傲慢地步，所以才提出身心和諧，是身在引導心的自由，也是心在注意這身的行動。若非如此，而只一味的追求身體的自動性之熟練，最後只會離開了心（情感或情境），而落入到「體」的機械模式與物質化的窠臼裡。為了避免這樣的弊端，於是說「寧生勿熟，寧拙

勿巧」。一個東西熟練到一定的程度，若已失去己心，就該收手。於是當人們在說熟能生巧之時，其實是在說「恰到好處」之熟巧，巧必須立在合適之處，否則就比拙還不如。巧如果不能在合適之處，那寧可讓它生或拙，還比較真實一些。巧必須用心注意每個當下身體動作與對象間之細微差別，否則就是機械式自行運作。巧必須在日常生活中，靜心觀察與發現它的美好，否則就是離開日常生命之真實。因此在生活中，身體行一切的事，無論是面對人、事、物等都要格外專注用心

本論文在描述東西哲學對身體看法之時，無意一味批判西方來抬高中國哲學，只是在描述各種對身體看法之時，說出他們不同觀點，供大家作參照，並且期望自己與大家，能從不同的啟發之中，找出適合自己的體質，努力實現自身的美好生命。

## 引用及參考書目

### 一、西文書目

1. Aristotle, *Poetics*, ed. and trans. by Stephen Halliwell  
(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005).
2. Aristotle, *Politics*, trans. by Harold P. Cooke and others  
(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).
3. Aristotle, *Metaphysics*, trans. by Hugh Tredennicks  
(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).
4. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the idols; and The anti-Christ*, trans, with an  
intro. and commentary by R. J. Hollingdale  
(Baltimore: Penguin Books, 1968).
5. Friedrich Nietzsche, *Human, all too human: a book for free spirits*, trans. by  
Marion Faber, with Stephen Lehmann  
(Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press, 1996).
6. Friedrich Nietzsche, *The birth of tragedy and The genealogy of morals*, trans.  
by Francis Golffing  
(Garden City, N.Y.: Doubleday, 1956).
7. Friedrich Nietzsche, *Basic Writings of Nietzsche*, trans. and ed. by Walter  
Kaufmann  
(New York: The Modern Library, 1992).
8. G.W.F. Hegel, *Encyclopedia of the philosophical sciences in outline, and critical  
writings*, ed. by Ernst Behler  
(New York: Continuum, 1990).

9. Hesiod, *Hesiod and Theognis*, trans. by Dorothea Wender (Harmondsworth: Penguin, 1973).
10. Herodotus, *Histories*, trans. Aubrey de Sélincourt (Harmondsworth: Penguin, 1996).
11. J. Barnes (ed. and trans.), *Early Greek Philosophy* (Harmondsworth: Penguin, 1987).
12. Plato, *The Republic*, trans. By Paul Shorey (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).
13. René Descartes, *Regulae ad Directionem Ingenii*, texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVIIème siècle (La Haye: Martinus Nijhoff, 1966).
- 14 René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1985).
15. Sigmund Freud, *Die Verneinung*, 1925.

## 二、中文書目

1. 凡爾農，〈宇宙、諸神、人：為你說的希臘神話〉，馬向民譯，（台北：貓頭鷹出版，2008）。
2. 讓－皮埃爾·韋爾南，〈神話與政治之間〉，余中先譯，（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001）。
3. 讓－皮埃爾·韋爾南，秦海鷹譯，〈希臘思想的起源〉，（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996）。

4. 尼采，《偶像的黃昏》，衛茂平譯，（上海：華東師範大學出版社，2007）。
5. 尼采，《希臘悲劇時代的哲學》，李超杰譯，（北京：商務印書館，2006）。
6. 尼采，《人性的，太人性的：一本獻給自由精靈的書》，楊恆達譯，（北京：中國人民大學出版社，2005）。
7. 尼采，《悲劇的誕生》，趙登榮譯，（桂林：漓江出版社，2000）。
8. 尼采，《查拉圖斯特拉如是說》，余鴻榮譯，（台北：志文出版社，2001）。
9. 肖恩·斯威尼（Sean Sweeney）、伊恩·霍德（Ian Hodder）編，賈俐譯，《劍橋年度主題講座——身體》，（北京：華夏出版社，2006）。
10. 弗洛伊德，《弗洛伊德文集》，車文博主編，（北京：長春出版社，1998）。
11. 加勒特·湯姆森（Garrett Thomson），《笛卡爾》，王軍譯，（北京：中華書局出版，2003）。
12. 伽森狄，《對笛卡爾《沉思》的詰難》，龐景仁譯，（北京：商務印書館，1995）。
13. 瓦諾耶克，《奧林匹克運動會的起源及古希臘羅馬的體育運動》，徐家順譯，（天津：百花文藝出版，2006）。
14. 柏拉圖，《理想國》，侯健譯，（台北：聯經出版，2004）。
15. 柏拉圖，《柏拉圖·斐多篇》，王曉朝譯，（台北：左岸文化出版，2007）。
16. 約翰·哥特弗雷·赫爾德，《反純粹理性——論宗教、語言和歷史文選》，張曉梅譯，（北京：商務印書館，2010）。
17. 茱莉亞·克莉斯蒂娃（Julia Kristeva），《恐怖的力量》，（台北：桂冠圖書股份有限公司，2003）。
18. 馬爾科姆·戴伊，《古典神話人物 100》，冷樅、冷杉譯，（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009）。

19. 翁貝托·艾柯 (Umberto Eco) 編著，《丑的歷史》，彭淮棟譯，(北京：中央編譯出版社，2010)。
20. 張志偉、歐陽謙主編，《西方哲學智慧》，(北京：中國人民大學出版社，2009)。
21. 笛卡爾，《探求真理的指導原則》，管震湖譯，(北京：商務印書館，1995)。
22. 笛卡爾，《談談方法》，王太慶譯，(北京：商務印書館，2005)。
23. 笛卡爾，《沉思錄》，黎惟東譯，(台北市：志文出版社，2004)。
24. 奧古斯丁，《上帝之城：駁異教徒》，吳飛譯，(上海：上海三聯書店，2009)。
25. 奧古斯丁，《論自由意志——奧古斯丁對話錄二篇》，成官泯譯，(上海：上海人民出版社，2010)。
26. 奧古斯丁，《懺悔錄》，周士良譯，(台北：台灣商務印書館，1998)。
27. 奧托·澤曼，《希臘羅馬神話》，周惠譯，(上海：上海人民出版社，2005)。
28. 黑格爾，《美學》，朱孟實譯，(台北：七海印刷有限公司，1981)。
29. 達芬奇，《達芬奇講繪畫》，劉祥英等編譯，(北京：九州出版社，2005)。
30. 赫西俄德，《工作與時日·神譜》，艾佛林—懷特英譯；張竹明、蔣平轉譯，(北京：商務印書館，1991)。
31. 羅素，《西方哲學史》，(台北：五南圖書公司，1984)。
32. 讓·諾埃爾·羅伯特，《古羅馬人的歡娛》，王長明、田禾、李變香譯，(廣西：廣西師範大學出版社，2005)。
33. 苗力田主編，《古希臘哲學》，(北京：中國人民大學出版社，1995)。
34. 汪子嵩等著，《希臘哲學史》，(北京：人民出版社，2004)。

35. 汪民安 陳永國編，《後身體文化、權力和生命政治學》，(中國長春：吉林人民出版社，2003)。
36. 汪民安，《尼采與身體》，(北京：北京大學出版社，2008)。
37. 汪民安，《感官技術》，(北京：北京大學出版社，2011)。
38. 劉小楓，《罪與欠》，(北京：華夏出版社，2009)。
39. 劉峻驥，《東方人體文化》，(上海：上海文藝出版社，1996)。
40. 岩城見一，《感性論——爲了被開放的經驗理論》，王琢譯，(北京：商務印書館，2008)。
41. 譚家哲，《形上史論》，(臺北市：唐山出版社，2006)。
42. 譚家哲，《論語與中國思想研究》，(臺北市：唐山出版社，2006)。
43. 胡志強，《藝術裡的性》，(台中：好讀出版，2006)。

### 三、碩博士論文

1. 黃崇修，《從身體觀論虛靜工夫的哲學義涵——以先秦氣化思想爲核心》，(台北：政治大學哲學碩士，1999)。
2. 林治國，〈論疼痛——以沙特《存在與虛無》之身體存有學爲線索〉，(嘉義：南華大學，生死研究所碩士，2004)。
3. 黃繼立，〈《身體》與《工夫》：明代儒學身體觀類型研究〉，(台北：臺灣大學，文學院，中國文學研究所博士，2009)。
4. 林峰燦，《肉體證據：西方巫術論述中身體觀念的歷史與知識轉折》，(台北：臺灣大學，社會科學院，社會學研究所博士，2009)。

5. 洪嘉琳，〈苦痛之意義及其反思：以《阿含經》與《莊子》為依據之哲學研究〉，（台北：臺灣大學文學院，哲學研究所博士，2009）。
6. 劉芝慶，〈修身與治國——從先秦諸子到西漢前期身體政治論的嬗變〉，（台北：臺灣大學/文學院，歷史學研究所碩士，2008）。
7. 王孝勇，〈抵抗如何可能？Mikhail Bakhtin 狂歡節語言與身體論述的再詮釋〉，（台北：國立政治大學，新聞研究所博士，2008）。
8. 張貝雯，〈後現代的色情與猥褻：性與身體的擬象〉，（台北：國立政治大學，新聞研究所碩士，1998）。
9. 賴維倫，〈（對）身體論述的觀察〉，（新竹：國立清華大學，社會學研究所碩士，2009）。
10. 游任濱，〈現代巴別塔？——生命科技論述中的身體圖像及其倫理意涵〉，（台北：輔仁大學，大眾傳播學研究所碩士，2001）。

#### 四、中文期刊

1. 呂潔如，〈阿波羅與戴奧尼索斯共舞——探討尼采哲學中的身體概念〉，〈運動文化研究 7 期，2008 年 12 月，頁 143-159〉。
2. 郭梨華，〈曾子與郭店儒簡的身體哲學探究〉，〈政大中文學報 3 期，2005 年 06 月，頁 3-32〉。
3. 陳雅萍，〈身體·歷史·性別·權力：舞蹈劇場與臺灣社會，1980s-1990s〉，〈民俗曲藝 161 期，2008 年 09 月，頁 39-81〉。
4. 邱偉雲，〈記憶、權力、身體——觀看文昌信仰中的文化展演與社會意義〉，〈新世紀宗教研究 161 期，2009 年 03 月，頁 153-196〉。
5. 邱偉雲，〈記憶、身體、空間：論丁雲鵬《三教圖》之文化意涵〉，〈新世紀宗教研究 9 期，2010 年 12 月，頁 31-58〉。

6. 蔡璧名，〈身外之身：《黃庭內景經》注中的兩種真身圖像〉，（思與言：人文與社會科學雜誌 44 期，2006 年 03 月，頁 131-196）。
7. 石計生，〈保守求生：論道家身體轉向及其比較文化實踐〉，（中正大學中文學術年刊 11 期，2008 年 06 月，頁 137-183）。

## 致謝辭

能順利完成這本哲學碩士論文，要感謝的人非常多。首先感謝陳榮波老師把我引進哲學的領域中，如果沒有與他巧遇在台中藝術街，和他聊起我的迷惘，如今大概還在尋尋覓覓當中。感謝鄭芷人老師生命哲學的指導，還有謝仲明老師把生硬的哲學生活化，這才讓我恍然大悟，原來哲學就是生活的智慧。

更感謝的是指導老師——譚家哲老師，他讓我知道如何正確思考，是他把我真正帶入哲學的世界裡，這些年來與他相處，從他的言行舉止，學習很多寶貴的事物，與他聊哲學，就像享受一陣陣清風。另外感謝周姮娥與王素英大姊的噓寒問暖。也要感謝張盈馨學妹，在忙碌籌備婚禮之中，幫我論文格式整理。

感謝林麗雲老師（太極拳老師）、陳玉婷老師（茶道老師）、歐惠華老師（花道老師）、陳炫明老師（書法老師）的不吝指導，讓我在明白中國哲學原理之時，能有具體的事物作體驗。再來要感謝冬冬與冠儀，透過她們的美食、關愛與照顧，讓我可以定心進行思考。也要感謝鄧進輝先生與林愛芳小姐、願意耐心幫我把潦草的手稿，整理成電腦文字；也很感謝好友鄭德輝先生在我腸枯思竭之時能駕車邀我同遊，並與我討論，能讓我有其他不同的思考模式。再來感謝一群愛喝茶與發問的 Paco、少君、小雨、秉康、小兔、怡然、大頭、建霖等等好友，在他們的一問一答之中，我慢慢整理思緒。

最後要感謝我的父母，沒有催促我應該如何做，一切讓我順其自然。他們每天只是單純為祖先上香，祈求我平安、健康與快樂。我期望未來，繼續作研究，能把最好的成果與大家一起共享。