

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

情慾與解脫—以超越功能詮釋摩登伽女文本暨平等實踐

Sexual Desire and Liberation--

An Interpretation of the Texts of Matangi's Daughter and the
Equanimity Practice Characteristic of Transcendent Function

陳敏慧

Min-Hui Chen

指導教授：呂凱文 博士

Advisor: Kai-Wen Lu, Ph.D.

中華民國 110 年 12 月

December 2021

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士學位論文

情慾與解脫

—以超越功能詮釋摩登伽女文本暨平等實踐

Sexual Desire and Liberation—An Interpretation of the
Texts of Matangi's Daughter and the Equanimity Practice
Characteristic of Transcendent Function

研究生：

陳敏慧

經考試合格特此證明

口試委員：

廖俊銘

杜建軍

呂崑文

指導教授：

呂崑文

系主任(所長)：

楊國松

口試日期：中華民國110年11月22日

致謝

論文能產出首先要感謝背景中的人物。先生在我決定要寫論文而就讀南華大學時，他的支持一如當年我去印度。去了之後，一去再去，直到被 COVID-19 疫情阻擋為止。人生發生的所有變化令我思索緣起，令我觀看其中的生住異滅，近看與遙看感受不同。這三年我在嘉義，女兒在台南，先生在臺北，形成三人三地的生活型態。

離家獨居是一美好經驗，有許多可品嚐，這些都進入我的身心，為我寫論文作好準備。若非婆婆對於家庭生活的擔待，我不能有餘裕，而因為選修臨終關懷專題的課程，與母親一起回憶了我高二升高三的暑假，父親離世的細節。也許我永遠不能體會她撐起家的心境，但我確切知道父母珍惜彼此的感情，而我的人生在父親離世這個斷裂處繼續開展，往未知的方向行去，謝謝在我生命每一個轉彎處迎接我的人，我愛你們！

能得凱文老師指導我論文，讓我先依初心去寫，將看似不相關的各種論述進行意義上的接枝詮釋。整個論文的寫作過程其實就是一齣哲學實踐的行動文本，實驗性頗強。不過畢竟關係到學術，兩位口試委員俊裕老師以及建東老師指出的缺失皆是我的盲點與力有未逮處，希望日後多加用功有所補足。我亦銘記昌雄老師給出的中肯意見，以及其他老師、同學的光彩在交會時的映照，都化為我寫論文的特殊取向。自從打定主意要以詮釋的方式寫就，以往對於追溯原典相當重視的我作了調整，主要考量語言和空間的交集，直接閱讀中文文本。行文中所引之國內學者期刊報告與碩博士論文，於我像是最適切的回應。

在寫敘事治療報告時，我整理出眾多夢境，一時感受到原來那麼多人的生命曼陀羅是圍繞著失落的中心旋轉，使我想傳達「出離的共同體」此一概念。在死亡之上，每個人都或主動或被動加入此共同體。以往將死亡與自由連結，我則將死亡與平等連結，兩者都不脫覺知。希望這篇論文有機會被識者吸收與轉化。深深祝福！

摘要

本論文以「阿難被摩登伽女咒術所攝事件」作為探討主題，試圖理解出於《楞嚴經》等文本中關鍵卻未詳述之部分：(1) 摩登伽女情慾轉向的心理機制 (2) 種姓階序的排他特徵 (3) 證阿羅漢果的語言揭露。以榮格 (Carl Gustav Jung, 1975-1961) 提出之超越功能來選擇與此相關之哲學、語言學理論，透過概念釐清與界說，嘗試對摩登伽女身為一介賤民，如何會在遭遇阿難時產生重大轉折，然後在聽取佛陀給予的開導後隨即開悟給予詮釋說明。關乎此有三大環節：(1) 分析心理學的超越功能。這是榮格基於人格轉化的操作性定義，作用為整合對立狀態，治療目標的訴求是達到人格的整體。(2) 哲學的超越性。根植於理性，二元對立是長久以來西方哲學的形上學傳統，認為情感對認識自我與世界的真相有所干擾而加以排除。此種壓抑有可能成為精神分析與分析心理學需要治療的各種身心症。(3) 語言轉向的超越。二元劃分是語言結構的基石，關係到二元對立所從出的男女、強弱、剛柔、陰陽。若要獲致平等，便須展開自我、超我以及他者的可能對話。摩登伽女的轉化首先要面對自我認同的問題，在穿越各種認同溢出之歧義後，最後揭示解脫所蘊藏的平等實踐要義。

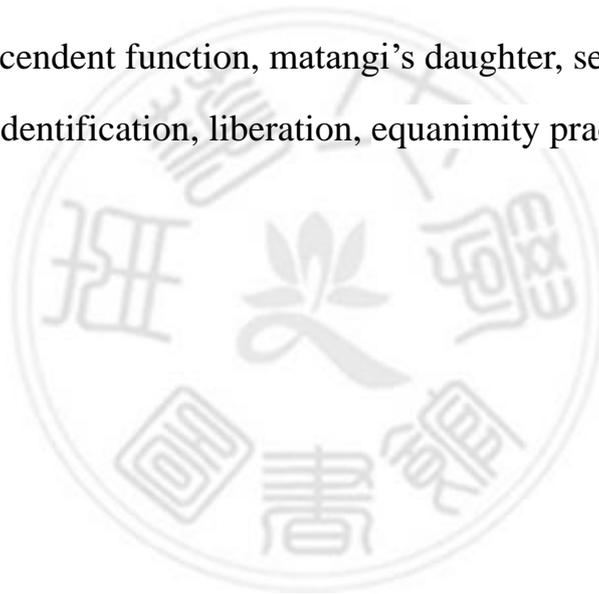
關鍵詞：超越功能、摩登伽女、情慾、自我認同、解脫、平等實踐

ABSTRACT

This paper takes "Ānanda's incident in which Matangi's Daughter cast a spell on him as the topic of discussion, trying to understand the key but unexplained parts of the Shurangama Sutra and other texts: (1) the psychological mechanism of the Matangi's Daughter's transformation, (2) The hereditary division as the characteristics of the caste system, and (3) The language disclosure of achieving Arhatship. According to the transcendent function proposed by C.G. Jung, I cited related philosophy and linguistic theories and did some critical conceptual clarification and definition for interpreting the major turning point of Matangi's Daughter. She, as a pariah, encountered Ānanda. How could it be possible that after listening to the teachings of Buddha, she reached enlightenment at such short notice. There are three major aspects related to this: (1) the transcendent function of analytical psychology which was termed by Jung is defined as mediation between opposites, and the transformation of personality into a whole that claims to be the goal of any psychotherapy, (2) the transcendence in philosophy. The traditional criteria in the history of Western philosophy for a metaphysical distinction is dualism which is rooted in rationality regards the emotion as disturbances when apprehending truths about ourselves and the world. To repress the emotion may result in mind-body problem which psychoanalysis and analytical psychology need to address, and (3) the transcendence in linguistic turn. The linguistic structure is a bipartite system of differences which involves the transition from one

condition to another including men and women, strength and weakness, rigidity and softness, even yin and yang which are arising from the dualism. It is necessary to initiate dialogues between the ego, the superego, and the other. To transform, Matangi's Daughter first had to address the issues of self-identification, after traversing all the extra ambiguities of the identification, the equanimity practice to be found behind the essence of the liberation of the Matangi's Daughter can be revealed.

Keywords: transcendent function, matangi's daughter, sexual desire, self-identification, liberation, equanimity practice



目錄

致謝.....	I
摘要.....	II
ABSTRACT.....	III
目錄.....	V
表目錄.....	VII
圖目錄.....	VII
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與研究目的.....	1
第二節 問題意識與研究方法.....	5
第三節 研究範圍與研究限制.....	9
第四節 文獻回顧.....	11
第五節 論述架構.....	16
第二章 摩登伽女之解脫.....	21
第一節 大死一番.....	35
第二節 終極解脫.....	39
第三章 與摩登伽女有關的原型.....	51
第一節 從妓女到聖母.....	53
第二節 從怛特羅女神到空行母.....	58
第四章 以女性主體檢視二元對立超越.....	67
第一節 從固定的性認同到流變的自我認同.....	71
第二節 經濟與政治之倫理要求.....	78

第五章 語言在平等實踐上的轉向.....	88
第一節 解離、消融與解構.....	92
第二節 根本平等之契入.....	100
第六章 結論.....	110
參考文獻.....	116



表目錄

表一、摩登伽女敘事架構表.....24

圖目錄

圖一、摩登伽女的個體化歷程.....70



第一章 緒論

第一節 研究動機與研究目的

壹、研究動機

在接觸《楞嚴經》發現摩登伽女的故事之後，筆者於臉書看到印度女性朋友登出一幅轉貼的畫作：一女立於中，被分為兩半，各自被男性圍繞。一半顯相莊嚴，男性敬拜此女之精神好似其為神祇；一半顯相放蕩，男性索求此女之肉體好似其為妓女。當時直覺朋友的詮釋應會基於社會不公之觀點，認為男性對女性的幻想充滿了矛盾，表面上禮遇，實則洩慾，這便是女性的社會境遇，求證後的結果確實如此，而筆者的內心則將此女置換為摩登伽女，想像其已無任何意識／無意識去依附於內外依的依違（之相）而有所動搖。

整部《楞嚴經》幾乎都是佛陀在對阿難說法，摩登伽女最多只能作為配角，反而攫取筆者的注意，因為她的心境轉折之大，從情慾到解脫，何況她未求解脫卻速得解脫。這便更需要理解，一個普通人所面對人生中的考驗與修行人修煉所要通過的考關，性質上究竟有何不同？或是有共通處？即便不使用無明一詞，煩惱總還是有的。佛法對治貪嗔癡，心法就在這妄念的住、止之上。

將注意力放在摩登伽女身上，可發現這類題材早已散見大眾作品，蘇美文在〈情慾魔女、羅漢聖者—摩登伽女的形象探論〉一文中對摩登伽女的形象作了仔細的探討，她從婬女這個詞找到字源解說：婬女即為妓女。¹摩登伽女證四果，表示其已解脫生死不受後有，證果前則沾黏於恩愛習氣。以現代的眼光來看，似乎摩登伽女在種姓制度的階序社會中大膽突破了情慾的制約。其身為賤民，對阿難生出情慾，竟成就講究次第修習才能達致的斷煩惱、度生死，這般證果欲翻轉的義理為何應加以著墨探討。

¹蘇美文：〈情慾魔女、羅漢聖者—摩登伽女的形象探論〉《漢學研究第 28 卷第 1 期》，臺北市：漢學研究中心，2010 年，頁 236。

摩登伽女的形象在普羅大眾中有各種描摹，《楞嚴經》作為大乘經典，所欲宣揚的是如來藏的義理，強調空性，重點置於菩薩道之實踐，為何大乘佛典要提出摩登伽女來對比歷史上真有其人的佛陀十大弟子之一阿難？阿難向以多聞見長，在僧團中受到重視。僧尼在僧團中地位尊卑不同，女性被視為障道之因。蘇美文點出阿難之所以成為文本主角，很可能在於他的平等心。²那麼他的平等實踐在摩登伽女對其燃起貪愛時又要如何突破？

作為學術研究，臺灣討論情慾自主的各種女性主義／後現代女性主義乃至酷兒理論不勝枚舉，例如《性／別惑亂—女性主義與身分顛覆》³、〈從倫理學再思同性戀〉⁴、〈同性戀是社會建構嗎？—保守與革命的社會建構論〉⁵、〈雙性戀認同形成理論之反思：以網路世代年輕人為例〉⁶、〈認同不停轉換，類別不能不分：社群網站、跨國文化政治、與「T 婆／不分」女同志認同形塑〉⁷、〈液態之愛：從《T 婆工廠》談全球生產鏈下的愛情階級化〉⁸，其中各有其要實踐的內容。

筆者思考摩登伽女的解脫起於情慾的轉化，可說是轉化至超個人意識，在宗教的相關研究中，大量針對解脫的方法、次第給予說明，此為基於知識論的闡發，而若將解脫視為一種個人修行實踐上的成就，則需描述其身心變化，至於空性的證悟，這方面特別參考了《藏傳佛教傳記的主體性與空性：伊喜措嘉佛母密傳的敘事研究》以及幾篇後續研究。

就摩登伽女之解脫，若透過榮格之個體化歷程（individuation process，個體

²蘇美文：〈情慾魔女、羅漢聖者—摩登伽女的形象探論〉《漢學研究》第 28 卷第 1 期，臺北市：漢學研究中心，2010 年，頁 228。

³茱蒂斯·巴特勒，林鬱庭譯：《性／別惑亂—女性主義與身分顛覆》，臺北市：桂冠圖書股份有限公司，2008 年。

⁴Richard B. Hays，白陳毓華譯：〈從倫理學再思同性戀〉《校園》，第 52 卷第 6 期，11、12 月號，新北市：校園雜誌社，2010 年。

⁵甯應斌：〈同性戀是社會建構嗎？—保守與革命的社會建構論〉《政治與社會哲學評論》，第 20 期，臺北市：中央研究院人文社會科學研究中心，2007 年。

⁶陳素秋：〈雙性戀認同形成理論之反思：以網路世代年輕人為例〉《台灣性學學刊》，第 22 卷第 1 期，臺北市：台灣性教育學會，2016 年。

⁷胡郁盈：〈認同不停轉換，類別不能不分：社群網站、跨國文化政治、與「T 婆／不分」女同志認同形塑〉《臺灣人類學刊》，第 16 卷第 1 期，臺北市：中央研究院民族學研究所，2018 年。

⁸李淑君：〈液態之愛：從《T 婆工廠》談全球生產鏈下的愛情階級化〉《世新人文社會學報》，第 13 期，臺北市：世新人文社會學院，2012 年。

之意義不等同於適應社會之個體，也譯作「自性化歷程」) 觀之，也許能夠將其所蘊含之啟發表達出。榮格列舉了許多自發性想像或自發性創作的例子證明原型確實存在，比如 **Self** (翻譯為本我或自性，後文統一沿用自性) 原型即湧現為可見的圓形圖象—「曼陀羅」代表人格完美之原型象徵。

原型是共通於所有人的、同一的 (**identical**) 精神結構，超越地理、歷史、種族、階級，透過投射，除了能傳達集體無意識的內容，甚至能發動、控制與調節所有人的行為特質與典型經驗，引發類似的思想、觀念、意象、情感，因此榮格認為心理學應該研究集體無意識與構成它的基本單位，也就是原型 (**archetypes**)。⁹從更多原型去認出主體的失落，將發現摩登伽女的情慾是立於自我認同，需穿越更多對主體之限制，包括二元對立思想、語言以及所使用的話語 (口語與書寫) 形塑。

索敘爾雖然同樣採取二分方式區別語言與言語，能指 (**signifier**，又譯意符) 與所指 (**signified**，又譯意指)¹⁰，但是他更嚴肅看待經驗所體現的任意性原則，這並不是說個人可以隨意更動約定俗成的語詞與概念的聯繫，而是強調每一種語言以其特有的社會脈絡創造出語言系統，因此要從差別入手，了解它們之間的關係。

德希達挑戰知識權力結構背後的邏各斯中心主義，延異，也就是非邏各斯力量，「延異的力量正在於阻止任何體系免於將其自身的他者或剩餘涵納進體系自身。」¹¹，主體與延異的關係又是什麼？最後，主體性被消解時，其與解脫乍看是不同領域的概念，然而它們之間是否存在連結，則是本論文的特殊關懷。

貳、研究目的

《楞嚴經》¹²首先交代摩登伽女障道阿難，此後佛陀才宣說七處徵心、二十

⁹卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《原型與無集體無意識》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁 5-35。

¹⁰能指是符號的音響形象等實質內容，所指是形式結構或名目概念。

¹¹姚智中：〈也許……解構的倫理—政治意涵〉《中外文學》第 45 卷第 4 期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2016 年，頁 53。

¹²唐·般刺蜜帝譯。共十卷。第一卷講述說法因緣。阿難遭摩登伽女以咒術困住，佛派文殊師利

五圓通與五十陰魔。而《摩登伽經》¹³、《舍頭諫太子二十八宿經》¹⁴、《佛說摩鄧女經》¹⁵與《佛說摩登女解形中六事經》¹⁶的故事焦點置於摩登伽女，描述其進入僧團，一心盼圓夫妻之夢，經佛陀開導，反而速得解脫。佛陀一向拒絕回答形上學的問題，因為不能觸及痛苦的根源和根本解決之道。他教導緣起，後來由龍樹透過四句否定的方式強調了「空」一難以描述的、超越語言與思維。所有現象的本質都是空，它是根本實相。

雖然榮格的分析心理學與佛法在各方面都有巨大差異，但都同樣關注人類問題。佛法關注的是如何終止痛苦，榮格則是療癒心靈的創傷。兩個系統的終極目標都是讓人成就一對佛教而言是解脫，大乘佛教的如來藏義理在此基礎上倡導菩薩入世觀，榮格則是抵達整體性（非重視統一性而犧牲多元化）一心靈的發歷程是不間斷的個體化，最後要抵達自性。

基於榮格曾說：「如果想知道，當他再也無法支持自己時，到底是什麼在支持他，就必須獨自去經驗。只有這種經驗能給他無法毀壞的根基。」¹⁷當病人形成本我的整全的時候，夢中會見到曼陀羅或是類似的象徵，至此，心理治療過程便將結束，接下來他仍可運用積極想像、夢的解析等方法，過程中的投射不斷轉向心靈的真實，對體驗採取全然接納的態度，與佛法講究的「如實觀照」有所交集。

本論文擬將慾女置於現今的社會脈絡下，詮釋女性典範。這除了必須藉由個體化歷程檢視超越功能如何成功聯繫個人意識 / 集體無意識，亦將從哲學、語言學の後現代理論中找出主體性的相關論述，去審思慾女如何在時代的轉變中，在認同己身危脆性的同時，一旦超越功能通過兩極的拉扯而成功結合對立面，使得

法王子以神咒保護，將兩人提歸佛所。阿難恨己道力未全，啟請佛說妙奢摩他三摩禪那最初方便。

¹³竺律炎、支謙譯。與《舍頭諫太子二十八宿經》為同本異譯。

¹⁴竺法護譯。與《摩登伽經》為同本異譯。情節多了咒語，細節較多，主要是婆羅門與長者居士對摩登伽女的議論。

¹⁵安世高譯。與《佛說摩登女解形中六事經》為同本異譯。摩鄧女自願出家，經佛諭，證阿羅漢。

¹⁶譯者不詳。與《佛說摩登伽經》為同本異譯。

¹⁷轉引自瑪麗-路意絲·馮·法蘭茲，易之新譯：《榮格心理治療》，臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2011年，頁29。

意識擴張，也許其力量便是能夠從意識形態中解脫，在社會各種政治、經濟等框架中認同／解構自我與他者，在平等的實踐上，向遭受傷痛的族群示範生命從情慾到解脫的可能向度。

第二節 問題意識與研究方法

壹、問題意識

摩登伽女故事置於佛典凸顯的本是修行問題。修行預設證果，僅需完全按照法義一心修行。然而經驗存在殊異，故而須說明心理運作時的細節。本論文給予心理學的探討，聚焦摩登伽女的轉化，主要解決以下問題：

1. 意識轉化，尤其當臻至超個人意識，須在物質的基礎上，也就是面對人具有身體、感官，表現為本能、情慾。一般修行法門皆將其視為限制，需要擺脫，在心理學、哲學乃至語言學又如何看待各種主體（認識主體、說話主體、無意識主體……）的超越？
2. 超越功能本為榮格心理學對於人格轉化的說明，聯繫並整合對立狀態，人格朝整體發展是其所訴求的治療目標。¹⁸榮格認為超越功能很大程度是由分析師支持，然而超越功能的成功聯繫絕不可能僅作用於患者。摩登伽女並未透過分析師協助，然其心理層面必有超越功能的運作。針對其解脫，超越功能成功聯繫了什麼？
3. 榮格表示：「我使用個體化這個術語來意指一個過程，人通過這個過程成為心理學上的不可分割的，換言之，獨立的、不可分的統一體或者整體。」¹⁹，針對超越功能顯示為對立雙方的結合這一點上，如何成功聯繫修行所達致的無我與社會紐帶中所要求的自我與他者對立？

¹⁸X 小姐的案例，參見卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《原型與無集體無意識》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁230-349。

¹⁹卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《原型與無集體無意識》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁219。

貳、研究方法

本論文的研究主題始於超越功能涉及的轉化，抵於解脫在超越概念上的可能說明。以摩登伽女的故事作為主要素材，其中情慾的轉化與解脫之證悟是特殊關懷。國內檢視象徵意義之心理學取向以及哲學突破二元思維之終極超越已有不少研究，本論文研究方法將採取文本詮釋，意在擴大視域，期能做到視域融合。

詮釋學是關於理解與解釋，在中古世紀主要用於解讀聖經等宗教聖典，到了 19 世紀才成為理論，20 世紀經由海德格與高達美的努力，由方法詮釋學提升為詮釋學哲學，核心概念在於如何理解「理解」。作為哲學，探求的是真理，在理論系統化的情況下處理知識論與存有論。作為詮釋學，將理解活動深化到存有學的層次但不排除個體性。此典範轉移最主要成立於理解者之所以能夠理解是由於其將文本與具體處境聯繫起來，從而由文本的視域到理解者之視域，理解的完成稱之為「視域融合」。

海德格對詮釋學的啟發是其不再從傳統形上學意義來理解存有，區別存有與存有者，「此有」不稱為自我，是不將自身當成手前者來理解，而是存有根源性的自顯，其基本構成為在世存有。存有理會是存有構成的要素，「此有」能對自我與存有進行理解，而理解設想了「此有」之存在方式之可能性之所是。「此有」的基本存在性質的解析需要新的哲思方法與闡述方式：「現象學首在對此有之存在性的解析提供方法，亦即一種此有原初現象之顯示底方法：此有毫無造作扭曲地、亦即毫無人為的抽象及反省而自行顯示其直接的自我與存有理會。」²⁰

在世存有的基本結構有三種同一根源的存在性構造要素：情境性、理解與言說。高達美承繼海德格對理解的情境性的轉向，認為歷史性非指逝去、不再變動，而是理解生發事件根植於過去，作為條件性及限制性之所在，高達美將其應用於效應歷史。又，理解是有所籌畫的，「理解始終是人類此在從前理解結構出發、

²⁰陸敬忠：〈海德格“基本存有學”與哲學詮釋學之緣起：《存有與時間》思路對高達美哲思啟始之效應歷史〉《中原學報》第 32 卷第 4 期，桃園市：私立中原大學，2004 年。

以針對新的處境來作出一種新的解釋性籌劃」²¹，這種不斷進行的新的籌畫，遂使解釋者的建構成為一種意義運動。回到本論文的前理解，列出如下幾點：

1. 對佛經故事的前理解

佛經故事大量運用譬喻，在不確定摩登伽女是否為歷史人物的情況下，將其作為象徵，容許詮釋。呂格爾針對「歷史敘事」與「虛構敘事」之統合主張有賴於對「自我」的先在理解，自我的認知變成自我的解釋，在敘事中使自我獲致可理解性²²。固然《楞嚴經》有其舉出摩登伽女作為說法緣起之淵源，本論文希冀從事的是自主選擇以及創造性轉化。

2. 對超越功能在榮格心理學中的前理解

超越功能在 *The Collected Works of C.G. Jung: Complete Digital Edition* 中總共出現 55 次，首次出現在 1916 年《心理結構與心理動力學》論文中的第一部分。此心理功能作為操作性之定義，是連結意識和無意識的內容，使從一種狀態向另一種的轉化成為可能。榮格認為建構性地對待無意識即是對待意義和目的的問題。他在 1958 年重新編輯論文的前言中表示，印度哲學首先發現，在實踐中，如何與無意識達成協議，間接是所有宗教和哲學的一個基礎問題。²³

超越功能需要無意識材料，夢是無意識的產物，另一來源是幻想，前提是必須具有力比多能勢。摩登伽女的故事很好地說明了榮格指出的一人在情感混亂的緊張中蘊藏強度值，這個強度值是無法抑制或以理性貶低的。無意識內容獲得形式，最重要的是進行煉金—把原初物質分離成陽性原則與陰性原則，再重新結合。在個人層面，對自身中雙性同體的把握是否代表意識的整合與提升要設法理解。

3. 對超越概念在哲學中的前理解

以理性精神為核心的哲學，主體的強調是以對象化的方式貫徹在思想與行為

²¹蔡偉鼎：〈論詮釋學之存有學轉向的語言哲學基礎〉《東吳哲學學報》第 20 期，臺北市：私立東吳大學，2009 年，頁 69。

²²鍾尚志：《論呂格爾的敘事同一性—從帕菲特（Parfit）對「個人同一性」的批評談起》，新北市：天主教輔仁大學哲學系碩士論文，2015 年，頁 4。

²³C.G. Jung (2014). *The Collected Works of C.G. Jung: Complete Digital Edition* (pp. 287-314), Princeton University Press

中。本論文主要認同列維納斯將他人面貌視為「主顯」。被現象學式描繪的「面貌」是列維納斯給予的哲學傳統中的主體的當代呈現。此主體不再認取君權型態的我，改之以相異性為其特徵的他者，省思主體霸權造成的存在困頓——我面前的這張受苦的臉不只是一個現象，也不是眾多事物的對象之一而已。面貌突然介入我的主體性，在錯過的反應不及中不被我理解，我不能以整體性（重視客觀性而輕視主觀因素）的方式對其本性進行分析研究建構存有論，我退回到情感來切入，我之所以與此他者相遇所可能背負的責任²⁴，據此來比照阿難對摩登伽女的認知，要作出評析。

4. 對語言超越的前理解

詮釋與語言脫離不了關係，但這裡的語言特指高達美說的對話的語言，這種語言的特色是退隱，焦點不在語言而是呈現事物。根據呂格爾，言說包含言語與書寫，是語言的使用。以文本來說，作者觀點已是靜態性的呈現。言說是動態的，具有當前實現的特質。自主性保留給文本，再遞交給讀者，讀者不與作者對話，指向世界與他者。在《楞嚴經》中阿難等人的提問本來存在替眾人提問的可能性，佛陀說法使摩登伽女心開意解，要對證得四果的摩登伽女與菩薩實踐之關係為何作出思考。

5. 對終極超越實在的前理解

主體總是置身於和世界、他者的關係中，重點在於無意識的內容，需要自我作為意識的主體加以覺察。詮釋具有說出語言性，在於呈現意義。這裡存在一個最大的困難：理解中的事物意義可能超出語言，不過要是不可說即難以知。須知語言的出現是事件降臨，自己被觸動和改變了。詮釋者雖囿於語言，仍嘗試根據事物的自明性作為真理的原初意義浮現，尤其當原型及象徵以物質化的方式存在，就能不再退回無意識，所呈現出來的意象便可以與意識不斷聯繫，此感應／解蔽過程即可由事物來主導與修正。

²⁴楊婉儀：〈以「在同一當中的大寫他者」論列維納斯的責任與倫理意涵〉《東吳哲學學報》第 26 期，臺北市：私立東吳大學哲學系，2012 年。

本論文亦通過傅偉勳基於大乘佛教義理的展開需要而建構出創造的詮釋學，其所述的五個層次「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」、「必謂」，針對必謂，是面對現今時代脈絡，批判性地對原有的思想承繼與創造。而呂格爾特以「挪為己用」來形容想像力所起的中介作用。新的詮釋容或有誤，筆者關心的是新範疇：「如同《詮釋的衝突》中的「接枝」隱喻，將一個理論脈絡接枝到另一個（如詮釋學接枝到現象學上），尋求的是彼此交織，鑄成新的脈絡（如同「視域融合」）……」²⁵摩登伽女的情慾解脫需要一種重新把握佛經故事的詮釋系統，這種敘事形構得以讓關連自我／自性的原型以及更多／意象／符號之間的關連被辨認。若被接受，是由於事物本身提供適當的語詞向讀者訴說，一旦讀者從中認出自身的提問與回答，就使意義對己呈現。

第三節 研究範圍與研究限制

本論文透過詮釋象徵或文本，對於解脫一詞給予個體化歷程的參照，茲將重要概念列出如下：

壹、名詞解說

一、個體化歷程

進入了會合——配對的對立物——的範疇，其間的這一個絕不與那一個即它的對立物相分離，這是一個心理學事實。它是一個個人經驗的領域，直接導致個體化的經驗、自性的獲得。²⁶

二、自性

是一種心理整體性，同時又是一個中心，其間的二者都不與自我（ego）相

²⁵黃冠閔：《詮釋何往——呂格爾的想像論語詮釋空間》，《哲學與文化》第40卷第7期，新北市：哲學與文化月刊雜誌社，2013年，頁11-12。

²⁶卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《原型與無集體無意識》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁85。

符，而是包含自我於其中，一如一個大環套一個小環。²⁷

三、集體無意識

意識內容的能量值愈低愈容易消失在潛意識裡。無意識是所有消失的記憶和所有微弱到無法被意識到的心理內容的貯藏器。從無意識中發出騷亂，自發表現夢想、幻想和情結的效果，能通過解釋性的方法被成功整合到意識之中。

28

四、超越功能

心理學的超越功能產生於意識和無意識內容的連結。在不損及無意識的前提下，使從一種狀態向另一種的轉化成為可能。將對立的雙方連結在一起。²⁹

五、原型

原型是一個模糊結構，通過投射才會呈現出確定形式。原型通過調控、修正和驅動作用參與意識內容的形成時，像本能那樣行動。³⁰

六、陰影

原型之一。具有某種情緒特質，某種自主性，因而具有強迫性或佔有的性質。某些特徵對道德控制進行最頑強的抵抗。³¹

七、阿尼瑪／阿尼姆斯

阿尼瑪是在男性身上發現的一個原型，與母親的厄洛斯（Eros）相對應；阿尼姆斯則是在女性身上的一個相等的原型，與父親的邏各斯（Logos）相對應。³²

²⁷卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《原型與無集體無意識》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁113。

²⁸卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《心理結構與心理動力學》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁93、125。

²⁹卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《心理結構與心理動力學》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁50、53、62。

³⁰卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《原型與無集體無意識》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁58、143。

³¹卡爾·古斯塔夫·榮格，楊韶剛譯：《伊雍：自性現象學研究》，南京：譯林出版社，2019年，頁9。

³²卡爾·古斯塔夫·榮格，楊韶剛譯：《伊雍：自性現象學研究》，南京：譯林出版社，2019年，頁18。

貳、本論文之研究範圍與限制之預設如下：

- 一、透過轉化可能。「超越功能」出於自性的機制發生作用，好似畫曼陀羅時，經驗到圓的放射狀體系，它使本論文觸及的各種材料形成往復循環的接通，但都歸結於自我認同抵於何處的探究中。
- 二、限於篇幅及所學，就摩登伽女相關的經文義理，無法在佛學的角度上給予深入說明。個人初衷是在掘發摩登伽女於《楞嚴經》中，由於情慾所帶來的各種批判，其背後關涉二元對立思想，此思想在西方哲學有相當廣博厚實的探討可資參考，僅能初步引出與摩登伽女之主體價值有切身關係的資料來作一定程度的申論。
- 三、引用文獻，原文若為英文以外之語言，則無法溯及原文閱讀。當目的不在理論釐清與辨析，而基於詮釋需要時，特將已翻譯為中文之文句置於本論文的脈絡下，雖非強加理解於原文本以及翻譯文本，但仍可能由於「偏移」乃至「遠離」原文本之脈絡而產生詮釋暴力。
- 四、關於《楞嚴經》中述及摩登伽女聞法開悟，有關文中提及如來藏、唯識學以及其他佛學名相，由於欠缺文獻學的基礎，無法針對第一至第四層的「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」，給出其實不可或缺的說明，未盡之功確有必要在日後留待機緣成熟時給予進一步的探討。

第四節 文獻回顧

本論文試圖以超越功能來探討摩登伽女之轉化作為起點，述及哲學在二元觀點之超越論述已接納身體與情慾，並取消主體以語言來探索可能之超越，而在宗教哲學的脈絡下亦有終極超越可資深入。除了參考專書，且搜尋國家圖書館與華藝圖書館的碩博士論文和期刊論文，分為四大類：一、身體／情慾超越之研究，包含女性主義對情慾展演及其與權力關係之闡發著作。二、主體超越之研究，包

含西方自柏拉圖以降，各種對超越性／內在性所展開的哲學與心理學論述。三、語言超越之研究，以「在場」的解除為起點，切斷語言表達思想的有效性的後現代解構主義的方案。四、解脫超越之研究，包含密契主義，特別是密契經驗之描寫與評述。

壹、身體／情慾超越之研究

黃柏棋在《宇宙、身體、自在天：印度宗教社會思想中的身體觀》³³一書中以系譜學探討了印度傳統中的身體觀，其與大小宇宙間的關係以及佛教認為兩者並無關連的演變。克莉斯蒂娃（Julia Kristeva, 1941-，後文統一沿用克莉絲蒂娃）於《恐怖的力量》中，辨析卑賤體作為遭徹底驅逐的墮落物，是「我」無法辨認的某種東西，是當主體厭倦在自身之外尋求肯定，在自身之內卻發現自己的存有本身難以忍受，自己就是一個卑賤體，所以要把它排出去，在嘔出我的行動中，我正以自身死亡為代價，逐漸變成一個他者。主體不存在，我把自己視作各式非物的化糞池。而所有客體都建立在令生命創始的失落上，原初的失落即是存有的奠基者。卑賤情境是發生在主體辨認出一種作為存有、意義、言語和慾望奠基者的空缺之時。當主客體有足夠清楚的區分卻又無法確實區分，發生一種同時具備防衛、拒絕和昇華轉化的立場，似乎最根本的對立是在我和他者之間，或更早以前的主體發展，介於內裡和外在的對立。坎貝爾（June Campbell）以《空行母—性別、身分定位，以及藏傳佛教》³⁴對女性如何立足於藏傳佛教的傳統並取得一席之地，認為應該有不一樣的方式為兩性之身分、定位在西藏體制中形成並得到詮釋，尤其教義是否涵蓋女性至關重要，其意義又牽涉到最後藏傳佛教將如何為人所辨識的問題。茱蒂斯·巴特勒（Judith Butler, 1956-，後文統一沿用巴特勒）在近作《非暴力的力量》³⁵中指出欲替暴力一詞下註，更應該做的是尋找一套概

³³黃柏棋：《宇宙、身體、自在天：印度宗教社會思想中的身體觀》，臺北市：商周出版，2017年。

³⁴克莉斯蒂娃，彭仁鬱譯：《恐怖的力量》，新北市：桂冠圖書股份有限公司，2003年。

³⁵茱蒂斯·巴特勒，蕭永群譯：《非暴力的力量》，臺北市：商周出版，2020年。

念化的方法，以把在各種衝突的政治框架中所產生的詞意波盪都含括在內。對非暴力進行探討時，須對自我主義的倫理進行批判，才能將自我的概念開拓為充滿社會關係性的場域，關係性是一個爭議且矛盾的場域，但若缺乏對相互依存的綜括性認知，會將身體界線視為盡頭，而不是一個人的門檻、通道和間隙，或對身體中固有的他異性敞開心胸的一項證據。攻擊性的非暴力實踐一詞並非矛盾，這股力量不單是減少使用肢體暴力就能達到，還要將靈魂力量依具身化形式加以表達。

貳、主體超越之研究

這方面的論著若以哲學思想史追溯，形上學依靠二元對立統一結構建立，柏拉圖將超越立於理念的本質，一直到馬克思的實踐超越，整合與超越的哲學企圖表現為各種主體（認識主體、政治主體、文化主體、道德主體、審美主體……）。

參、語言超越之研究

在《語言，這個未知的世界》³⁶中，克莉絲蒂娃對語言是什麼進行回顧，語言的起源關涉的是語言邏輯的普遍性規則問題，語言系統不會被說話主體任意改變，而會服從社會全體認可的社會契約的規定。沒有一種思想是超語言的，語言的首要功能是產生和傳達思想，主體是在語言系統潛隱的框架中對他者交流，並形成與改變自我的，因此研究語言系統是純粹心理學的。語言系統的本質核心在於符號，符號告訴某人並向他喚起不在場的某物或某事。符號的兩個不可分割的面是所指（概念）和能指（音響形象）。言語，是語言系統在活的交流中的具體實現，而在其結構內納入敘述者和聽者，敘述者希望影響聽者的所有敘述行為受到了精神分析法垂青。至於話語則屬於個人，受其主宰。在《拉康選集》³⁷中，拉康（Jacques-Marie-Émile Lacan, 1901-1981，又譯拉岡，後文統一沿用拉岡）指出研究佛洛伊德思想時所包含的真理：對主體來說，象徵域是具有構成力的。人

³⁶ 茱莉婭·克利斯蒂娃，馬新民譯：《語言，這個未知的世界》，上海市：復旦大學出版社有限公司，2019年。

³⁷ 雅克·拉康，褚孝泉譯：《拉康選集》，上海市：華東師範大學出版社，2020年。

進入象徵域，這裡以語言的形式支撐並歡迎他。人開始思考象徵域，那是因為他的整個存在從一開始就受制於它。依照佛洛伊德，無意識是一個能指的連環，這個連環在某個地方不斷重複和持續，為的是在斷裂中和思考中起作用。這些斷裂是由實際的話語提供的，而思考是以它成形的。一旦語言的結構在無意識中得到確認，出於方法上的考慮，可以試著從將我看作是能指這樣一個純語言的定義開始。在此定義中，主體只是一個轉換者或指示物，它在話語的主語中指示當時正在說話的主體。當涉及到無意識的主體時，分析時的話語中只有遲疑或中斷才有價值，意義的缺失是其話語的決定者。說了話之後，我就變成了消失在我所說的之外的存在：否定自己的言說、取消自己的言談、消散中的無知、錯失中的時機。在《性／別惑亂—女性主義與身分顛覆》中巴特勒指出性的單一性，性別的內在連貫性，以及性和性別的二元框架被視為規範性虛構，鞏固並自然歸化(naturalize)男性中心與異性戀壓迫合併的權力體制。女人作為女性主義的主體，在沒有法律之前，在法律中或被法律再現的主體，主體的問題有其政治關鍵性。性別可以意指經驗、性、性別與慾望的結合體。女人不是個穩定的意符(signifier)，它是混亂的語詞、爭議的定點、焦慮的原因。性別認同的精神分析概念構成於幻想的幻想、一直具有(雙重意義)「形體」(figure)的異己之變形，因此性別諧擬揭露了讓性別藉以塑形的原始身分，是個沒有根源的模仿品。諧擬的擴散使霸權的文化及其論者喪失對自然歸化或基本主義的性別身分主張。

肆、解脫超越之研究

肯恩·威爾伯(Kenneth Earl Wilber II, 1949)的《意識光譜》³⁸指出意識在語言及象徵背後進行，直抵精神體驗，且意識作為外在世界的知者與探索者，最終逃開自己的掌握，反而呈現為未知者、未現者、不可掌握者。意識就像光譜，無論是東西方心理學及心理治療，都是意識光譜中不一樣的層次，總會有一些層次和別的層次，某個程度在光譜上重疊，東西方途徑也有某種程度的巧合。自我層

³⁸肯恩·威爾伯，廖世德：《意識光譜》，臺中市：一中心有限公司，2017年。

和存在層構成普遍都有自己的存在，且強調是一個獨立個體，東方學門則要走出個體自我的侷限，探究奧秘覺知和宇宙意識，追尋較為豐富而完整的意識層次，關切的是心層，心層在最究竟處並非觀念。吠壇多、禪宗等學門並不是理論、哲學、心理學、宗教，而是最嚴格意義之下的一套實驗，其中包含一系列的規則和指令，只要嚴格遵守，執行得當，結果即是發現心層。每一種知的方式都有一個意識層次與之相應，實相也是意識的一個層次，所謂知解實相就是與實相合而為一。如果不回歸符號式的知就無法準確描述所揭露的東西，因此語言的溝通是幻境中實在界的影像。休斯頓·史密斯（Huston Cummings Smith, 1919-2016）的《人的宗教：人類偉大的智慧傳統》³⁹致力於促進不同智慧傳統的理解，包括印度教、佛教、儒家、道家、伊斯蘭教、猶太教、基督宗教，以及原初宗教。若要以模型來安排這些宗教，它們之間形成好似玻璃窗，把太陽光分成不同的顏色，彼此連接。約翰·希克（John Harwood Hick, 1922-2012）的《宗教之詮釋：人對超越的回應》⁴⁰指出宗教是人類在面對尤其所置身之特定生物系統帶來的壓力所具備的自我調節反應，當代對宗教的詮釋除了信仰，並從科學的角度加以理解，必須超越個別傳統以其自我理解為主導的理解方式。宗教集中於對於超越自身與世界之實在的回應與覺悟，彼此間就像家庭成員一樣同時具有相似性與差異性，但是它們都對更高看不見的力量崇拜。宗教史闡明人的因素進入宗教觀的形塑過程，同時進入與超越相遇的方式中。更進一步的宗教體認方式包含更大認知自由的實踐，可以依據自然與倫理的意義生活，卻也依著宗教意義要求的新方式生活在這個世界。西谷啟治（にしにけいじ，1900-1990）的《宗教是什麼》⁴¹說明宗教對人類而言為了什麼而存在—從根柢顛覆一般的存在方式，回歸生命之源，在其中生命是無功用的，此時就有宗教存在的必要性，但只要還有其他事物被認為是必要，在這樣的生命階段中，宗教就絕對不必要。比如面對死亡，自己的存在變成由虛

³⁹休斯頓·史密斯，劉安雲譯：《人的宗教：人類偉大的智慧傳統》，臺北市：立緒文化事業有限公司，2016年。

⁴⁰約翰·希克，蔡怡佳譯：《宗教之詮釋：人對超越的回應》，臺北市：聯經出版事業股份有限公司，2018年。

⁴¹西谷啟治，陳一標、吳翠華譯：《宗教是什麼》臺北市：聯經出版事業股份有限公司，2012年。

無的背景浮現著，在此產生一道鴻溝，先前形成自身生活內容的事物都沒有任何助益。通常人會不斷趨向內在或外在的某個事物，與其有某種關連，這種作為阻礙了虛無在自己當中現起，同時阻礙使自己的存在本身化為疑問的視域之開啟。認為外在事物是實在的，然而是否真實觸及事物的實在性？人在與事物有隔離的場所中對向事物，也與自身隔離，不能實在地觸及自身。在向外的關係中以自己為中心，這樣的自己游離於事物之外，被禁錮在自身當中，永遠與自己相對。事物、自己、感情、意欲等內在地被意識的情況也是如此，必須找到一個通過意識之場而且突破意識之場，由此回頭亦可看見意識之場的更高的新視域。史泰司（Walter Terence Stace, 1886-1967）的《冥契主義與哲學》⁴²表示冥契意識的起源可以從體驗者的心理與生理狀況加以說明，就像感官經驗一樣，冥契經驗的詮釋有好幾層。其主要論點：最典型、最重要的冥契經驗類型都是非感性的，體驗過內向型境界的人都宣稱它無內容、無形式，可以稱呼它為「空」或「無」，也可稱之為「一」。人在意識中永遠有某種程度或某種類型的情念，這種情念可能是必然具備且普遍的，在最高的層次中，冥契經驗的情念可能是肅穆寧靜的。而意義的思想或理智是被排除在冥契意識之外，也就是超越理性—祛除概念、知覺及感性意象。中心主題為同一的未分化、無區別知經驗。雜多消失。共同特徵為：一體感；無時間也無空間性；客觀性或實在之感；覺得法樂、愉悅、寧謐、幸福；覺得當時所見境界極為神聖莊嚴；悖論性；宣稱不可言說。冥契經驗可被視為幻象，但無礙於它是一種渾然一體的經驗，是邏輯應用於雜多的經驗所不能到。只有在冥契經驗被憶起時才有概念可言，才使用平鋪直述的、無一象徵的語言。

第五節 論述架構

本論文是對摩登伽女解脫故事凸顯的失落主體如何因為解脫而達致所希冀的平等，由於並非定位佛學義理上的探討，故各章之寫作要務是從摩登伽女的解

⁴²史泰司，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，臺北市：正中書局，1998年。

脫所給予之啟發，繼緒論後，首先在第二章針對摩登伽女可能的心理，就不淨觀與白骨觀給出超越功能之詮釋，得到大死一番之小結後，從終極解脫的角度，試圖了解摩登伽女成就四果的可能性，並嘗試就《楞嚴經》的大乘如來藏義理，與菩薩道接引眾生之需要補充現代詮釋。

由於解脫有其心理層面需要突破處，第三章藉由四個值得探討的原型，先從世俗的姪女（妓女）的原型與聖母作為一對，再由宗教性的怛特羅女神到空行母作為一對，加以檢視這當中呈顯的超越功能。當對空行母的主體性有所了解後，第四章回到當代脈絡，了解各種壓抑揭露了自身的異質性與異化，女性認同已跨越生物性別的制約，來到同性、雙性，此時檢視經濟、政治的倫理，思考趨向流變的個人要如何形塑主體，以及依附於感受的自我認同所起的作用。實相在身體的內外都以無常展現，這使得任何依附性的認同或遲或早都開始被迫消解。

第五章則由精神分析的角度指出主體斷裂，言語崩解，回到前語言的符號狀態，無意識主體仍然承載痕跡，而有著跨越死亡邊界的衝動。或者藉由藥物，或者隨疾病進程進入到意識解離狀態，對照奠基於空性的修持生死一如，當主體不受對概念與情感的貪愛／拒斥之影響，那愈來愈淨化的能量流動將有助於促進自我朝個體化的解脫方向轉變。章節依次如下：

第一章「緒論」。

說明研究動機、研究目的、問題意識、研究方法、研究範圍、研究限制、文獻回顧以及論述架構。初步交代本文主要之研究立基與申論重點。

第二章「摩登伽女之解脫」。

支撐種姓秩序的血統主義，強調以婆羅門為優位。不同種姓之間除了日常生活之外，也在儀式上建立牢不可破的屏障。摩登伽女在《摩登伽經》與《舍頭諫太子二十八宿經》被設定為旃陀羅（Caṇḍāla），是處在社會最底層的賤民。不論其是否有解脫意識，甚至其對平等可能根本無從想像，此時情慾有其特殊的實踐意義。情慾為染因，與離欲之淨因對立，然《楞嚴經》宣揚大乘如來藏義理，「諸

幻成無性」之後的體悟才是解脫的關鍵。

第一節「大死一番」。賤民這個身分在出生後就不可能有機會去除，阿難的平等心一時為摩登伽女緩解了種姓區分森嚴的心理重壓。她的情慾因此攀附阿難，在力比多與陰影的各自作用下，從外於自身，然後返回到自身去觀不淨，死亡成為一種解離的過程，能夠對緣起進行真實的認識。當自我以及自我作為中心輻射出的種種意識亦同時隨之消解，此可謂大死一番。

第二節「終極解脫」。阿羅漢有心解脫與慧解脫之別，前者為透過修定，超越定障，後者雖無定力，由於無癡，能得究竟解脫，俱解脫即為定慧等持。佛陀說明「先知法住，後知涅槃」，不脫十二緣起或五蘊非我、非我所。以器世間總括六根之中，六根為生死結根，故解脫依於六根，攝六根可至淨念相續，得三摩地時六根虛靜。四念處並非只是小乘修法，亦是菩薩修行的一部份。觀身、受、心、法，息滅苦受、樂受與不苦不樂受，最後捨念清淨，是解脫的關鍵。

第三章「與摩登伽女有關的原型」。

無意識的原型驅策了人類共同的神祕參與。阿尼瑪原型的特點之一是奇特的情色魅力，它雖被投射為特徵明顯的女性形式，卻有時並不顯示性別差異。體驗此原型時，對「會合」的了解非常重要，會合無論是在原始神話或是哲學思考中都呈現出一種成對的主題，具有兩可性與互斥性。

第一節「從妓女到聖母」。生育的大母神是母親與處女的統一體，她既可以化為一位少女，亦可變作一名老婦，兒子的心理受制於少女與老婦，經驗自己同時作為情人與兒子。從大母神原型衍伸出，在孕育原則之下有儀式性的裸露，轉為性吸引力原則後，誘惑的、勾引的、放縱的都成為阿尼瑪原型構成的主要成分，延伸出妓女原型。由聖母所代表的超出生理的女性，不受月經週期影響，不以繁殖、生產為目的，這是大母神從責成豐饒的生育性轉向。

第二節「從怛特羅女神到空行母」。怛特羅是古代的修行方法，陰性原則在怛特羅具有核心地位。金剛乘教法的男性瑜伽行者需要一位有智慧的女性幫他清

除修道上的障礙，或將他從理性思考的習氣中喚醒，空行母被認為是傑出的修行者。智慧空行母是空性神人同體的示現，對空性非概念的了悟，直接、不假他物。

第四章「以女性主體檢視二元對立超越」。

女性跨過生物決定論或生物化約論之後，仍被置於社會和文化建構的脈絡中。異化本身就是一種生物驅力，唯有在自己之內發現了異質性，在各個層面從壓抑轉向，成為從事革命的主體，以流動之姿要求新關係，才會拒絕自我認同被限定在二元對立的邏輯框架。

第一節「從固定的性認同到流變的自我認同」。性驅力旨在尋找自體性慾的滿足，情慾無法僅被侷限在生理性別中，被欲求的他者既要能夠呈現又要能夠隱藏，滿足自我的窺視慾，連結不可見的部分。性需要與自我需要存在衝突是因我會代替對象，自我毀滅就發生在我成為死亡驅力的對象，愛欲驅力也不能打擾主體按照自我要求的方式死亡之時。死亡驅力與性驅力之間存在轉換，存有將可能發生特異的改變，不僅從男變女，更展現分化後的多重自我。

第二節「經濟與政治之倫理要求」。透過勞動，形成限制經濟，造就了支配的共同體，人類有許多這種耗費行為，無法以生產、保存、掠奪的經濟理論解釋，耗費當中的喪失顯然具有非理性的強烈吸引力。在宇宙總體的能量之中，經濟與政治都不是俗世只設法運作制度，要求勞動遵守契約，而是得到跟物世界混合的非物的原理支持的至尊性的運作，提出至尊性是要人正視存在自身的宇宙維度。要釋放至尊的人性，就要從相對於有用的無用，看見無用的逾越之姿。

第五章「語言在平等實踐上的轉向」。

象徵界並不穩定，因為被符號驅力滲入，而否定性與死亡驅力顛覆主體的內在秩序，感覺以及思考最為內部的再現之間的分裂便是主體最為深入的悖反分離，持續發生無法掌握，使得意識騷動不安的經驗，語言邏輯失序，乃迴轉至語言成形前，發現生命衝突的機制。當主體將自己置於被觀察的位置，對之客體化，便進入誤識的循環，此為言說的基礎。主體在自身憂鬱面對死亡未知或是對亡者哀

悼時，將給出怎樣的言說而具有實踐意義？

第一節「解離、消融與解構」。人類使用藥草轉變知覺，暫時出離世界，享受感官產生對物質世界的觀察放大或界線的消融感。而阿茲海默症患者被推至無人知曉的邊界狀態，將陰影赤裸裸地浮現出來，挑戰能否以對方的陰影來整合自己的陰影。瑜珈士對其深層內心世界必須覺察被禁錮到各式各樣的情感與概念，瘋行者與漫遊瑜珈士所演示的狂慧針對理性的正常人，要打破其滯留於現象分析，使原先符合自我認知與帶有情感判斷的某個固定概念橫亘眼前開始崩解。

第二節「根本平等之契入」。從被排除者遭遇的權力關係談到利用文獻材料作微觀分析，有機會推出個人在歷史結構的轉變上，其影響與重要性為何。談到國族的形成，認同決定記憶如何發展，透過建構不是歷史事實的傳說，將需要的片段拼湊起來，去敘述或解讀，讓個人或群體從中認同自己過去的命運與未來的權力。是否能在集體記憶不斷被解構、再建構的過程中，發展出由個人獨特的體驗去抉斷其生命的共通信仰，抉斷自己的死亡？

第六章「結論」。

總結本論文探討重點，回顧摩登伽女的故事作為象徵，不難看出兩道軸線一個人與集體。人一直處於分裂之中，一體性是個體從自我中認出集體他者的臉孔，也是集體他者於延異中認出個體自我的臉孔。生命在對立之下來回上升與下沉，超越功能聯繫對立面，整合凝聚對立能量，再現自性作為中心的整體。這是一消除對立而互融的開發生命能量的精神過程，使眾生與我皆從相互對待行至平等不二。

第二章 摩登伽女之解脫

摩登伽女故事可見於《楞嚴經》、《摩登伽經》、《舍頭諫太子二十八宿經》、《佛說摩鄧女經》與《佛說摩登女解形中六事經》，藉由摩登伽女（摩鄧女、摩登女）表達情慾，阿難則代表面對情慾，將克服而未克服者。除《楞嚴經》，其他文本都加入摩登伽女之母的角色，描述她一方面心疼女兒因而對阿難施呪，再方面也傳達佛道之力非施呪所能敵。佛陀解明此中之關鍵，其他文本提出摩登伽女是假不淨觀因而悟道，《楞嚴經》則以如來藏妙真如性作為究竟說明。

《楞嚴經》全稱為《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。學術界對此經有是否為偽經的探討，蓋非官方正式譯出，在流傳後，僅受漢傳佛教尊重。其特色為結合顯密。目前已有少數利用詮釋學，將其視為文本，嘗試新的解讀，儘可能傳遞不同的視野。茲將《楞嚴經》中直接提到摩登伽女之經文錄於下：

唯有阿難先受別請，遠遊未還不遑僧次，既無上座及阿闍黎，途中獨歸，其日無供。即時阿難執持應器，於所遊城次第循乞，心中初求最後檀越以為齋主，無問淨穢刹利尊姓及旃陀羅，方行等慈不擇微賤，發意圓成一切眾生無量功德。阿難已知如來世尊訶須菩提及大迦葉為阿羅漢心不均平，欽仰如來開闡無遮度諸疑謗。經彼城隍徐步郭門，嚴整威儀肅恭齋法。爾時阿難因乞食次經歷婬室，遭大幻術摩登伽女以娑毘迦羅先梵天呪攝入婬席，婬躬撫摩將毀戒體。如來知彼婬術所加，齋畢旋歸。王及大臣長者居士，俱來隨佛願聞法要。於時世尊頂放百寶無畏光明，光中出生千葉寶蓮，有佛化身結跏趺坐，宣說神呪。勅文殊師利將呪往護。惡呪銷滅，提獎阿難及摩登伽歸來佛所。阿難見佛頂禮悲泣，恨無始來一向多聞未全道力。殷勤啟請十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那最初方便。於時復有恆沙菩薩及諸十方大阿羅漢、辟支佛等俱願樂聞，退坐默然，承受聖旨。¹

人間稱汝多聞第一，以此積劫多聞熏習，不能免離摩登伽難，何因待我佛頂神呪？摩登伽心婬火頓歇，得阿那含，於我法中成精進林，愛河乾枯，令汝解脫。是故阿難汝雖歷劫，憶持如來祕密妙嚴，不如一日修無漏業，遠離世間憎愛二苦，如摩登伽宿為婬女，由神呪力鎖其愛欲，法中今名性比丘尼，

¹唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 1：CBETA, T19, no. 945, p. 106, b24-c09。

與羅睺羅母耶輸陀羅同悟宿因。²

見聞如幻翳，三界若空華，聞復翳根除，塵銷覺圓淨。淨極光通達，寂照含虛空，卻來觀世間，猶如夢中事。摩登伽在夢，誰能留汝形？如世巧幻師，幻作諸男女。雖見諸根動，要以一機抽，息機歸寂然，諸幻成無性。³

汝宿世與摩登伽歷劫因緣，恩愛習氣非是一生及與一劫。我一宣揚，愛心永脫，成阿羅漢。彼尚姪女無心修行，神力冥資速證無學，云何汝等在會聲聞，求最上乘決定成佛？⁴

由汝心中五陰主人，主人若迷客得其便。當處禪那覺悟無惑，則彼魔事無奈汝何。陰銷入明，則彼群邪咸受幽氣。明能破暗近自銷殞，如何敢留擾亂禪定？若不明悟被陰所迷，則汝阿難必為魔子成就魔人。如摩登伽殊為眇劣，彼雖呪汝破佛律儀，八萬行中祇毀一戒，心清淨故尚未淪溺，此乃隳汝寶覺全身，如宰臣家忽逢籍沒，宛轉零落無可哀救。⁵

《楞嚴經》於唐神龍元年譯出，相當於西元705年，屬於後期大乘經典，共十卷。卷一敘述施水因緣作為佛陀說法緣起。卷二因波斯匿王之問，佛陀乃示不生滅性。遺失真性，不知真心顛倒所在，則輪迴世間由眾生顛倒與世界顛倒分別見妄，須知性非因緣非自然性。卷三針對六入、十二處、十八界、七大說明皆本於如來藏妙真如性。卷四因富樓那之問，總論迷真起妄之因，故而有「世界相續」、「眾生相續」、「業果相續」。如來證真，於因地，不以生滅心為本修因，並且發菩提心。卷五因佛陀之問，諸大菩薩、漏盡大阿羅漢自說最初發心悟十八圓通，從何方便入三摩地（又譯三昧、等持，結合能觀之心與所觀之境）。卷六由觀世音菩薩說修成聞薰聞修金剛三昧，身成三十二應入諸國土，有十四種無畏功德，又獲四不思議無作妙德，能現眾多妙容，能說無邊秘密神呪。卷七由佛說楞嚴呪，結界建立道場。卷八由佛說五十七位：乾慧地、十信、十住、十行、十回向、四加行、

²唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷4：CBETA, T19, no. 945, p. 121, c12。

³唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6：CBETA, T19, no. 945, p. 130, a14。

⁴唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷7：CBETA, T19, no. 945, p. 133, a07。

⁵唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷9：CBETA, T19, no. 945, p. 147, b18。

十地、等覺、妙覺。因文殊問而示五經名。又那難問入各道之因，佛復說眾生因有妄見生妄習，造十習因受六交報。卷九由佛說禪那及入三摩地中，色陰盡、受陰盡各有十種禪那現境之微細魔事。卷十續由佛說想陰盡、行陰盡、識陰盡之各有十種禪那現境之中途成狂，應令識虛妄，深厭自生。

表一將摩登伽女故事的五種版本一併列出，標示數字方便辨識。在藍吉富之研究中可知其出現於世的時間先後為（4）安世高譯，在中國譯出的年代在西元147—170年之間。（2）在印度，大約出現於三世紀中。（3）在印度，大約出現於三世紀後半至四世紀。（1）在唐代，約出於西元705年前後。另有《雜譬喻經》、《鼻奈耶》與《大毗婆沙論》可資參考，由於篇幅限制，在本論文中未能列入。

故事主要情節之梗概，以及鋪陳之異同皆可從下表列出之五部經中加以比較。大抵有三組經典，（2）（3）經為同本異譯，（4）（5）經亦為同本異譯。篇幅最長者為（1），但對摩登伽女著墨最少，有關其證得阿那含出現在卷四，其時摩登伽女已聞佛陀破因緣法和自然法，兩者都屬二元對立，旨在凸顯真心之超越對立。卷七提到摩登伽女已證阿羅漢，已聞觀音說耳根圓通法門之成就。（4）（5）經篇幅最短，最適合普羅大眾入手。勾勒摩登伽女之癡，經由不淨觀修習成阿羅漢。

（2）（3）經篇幅次之，摩登伽女聽聞佛說法，心開意解，卻受到其他社會各階層人士之質疑，在此有較為詳細之說明，可資了解摩登伽女之賤民身分背景。（2）

（3）（4）（5）經皆加入摩登伽女母親一角，給予對話顯示層次更豐之摩登伽女心境，（1）（2）（3）（4）（5）經共同列入之情節有二：一為往救阿難，僅（1）經為佛派文殊菩薩救回，（2）（3）（4）（5）為佛以神力護之，二為摩登伽女與阿難宿世因緣之說明。

表一、摩登伽女敘事架構表

經名 內文	(1) 楞嚴經	(2) 摩登伽經	(3) 舍頭諫太子 二十八宿經	(4) 佛說摩鄧女 經	(5) 佛說摩登女 解形中六事 經
情節一 摩登伽 女會遇 阿難	波斯匿王為父王諱日營齋，阿難先受別請，因乞食次經歷婬室，遭大幻術摩登伽女。	阿難持鉢乞食。有一大池，池側有女旃陀羅種執持瓶器。阿難往語渴乏，甚欲須飲，施女言我無所吝，但身是旃陀羅女，若相施者，恐非所宜。阿難言沙門心平等，豪貴下劣，觀無異相。彼女即以淨水授與。	阿難持鉢，詣中流泉。有凶呪女趣流泉汲，阿難見之，便從求飲。女報我凶呪家，阿難答唯水相施，不問凶與不凶，女即與水。	阿難持鉢行乞食，從女匄水，女即與水。	阿難持鉢行乞食，從女乞水，女則與之。
情節二 摩登伽 女之情 執		女便取阿難容貌、音聲、語言、威儀等相，深生染著。	女思察阿難手足、顏貌、音聲、進止、行步，慙懃思想，興瑕穢念。	女便隨阿難，視阿難所止處。	女便隨阿難，至居所處。
		摩登伽女詣其善呪之母所，向其宣示欲得阿難比丘為夫。	女還白母曰，欲以沙門阿難為夫，請母持大神呪。	母能知蠱道。女於家委地臥而啼，言得阿難乃嫁。	母知蠱道。女於家委地臥而啼，言得阿難乃嫁。
		母語女，有斷欲與死	母答女，除眾歿者及離	母語阿難，我女不得卿	母語阿難，我女不得卿

		人，雖加呪術，無如之何。摩登伽女言不得阿難，定當棄捨身命。	色欲乃可能耳。女白母設得阿難為夫乃存，不者自害。母告汝勿自損，今當致來。母以牛屎塗舍中庭，因便然火，化造屋舍。儲八瓶水，示十六兩，應而生諸花，持花轉呪。以一一花散於水中，並說神呪。	為夫者便自殺，阿難言我師佛，不得與女人共交通。母入語女，天下道無有能過佛道及阿羅漢道。	為夫者便自殺，阿難言我師事佛，不得與女人交通。母入語女，天下道無能過佛道及阿羅漢道。
		摩登伽女母誦呪令阿難至，其心已迷亂。	時阿難心思彼女，興瑕穢想，便出精舍，往到呪家。	摩鄧女言，但為我閉門戶無令得出，暮自當為我作夫。	摩鄧女言，但為我閉門戶無令出，暮自為我作夫。
		阿難到舍，悲咽哽塞，心祈世尊，求無燒害。	阿難往至女舍，獨坐號泣，心自思言：我之罪咎，重何甚矣。	阿難自鄙為佛作沙門，今日反在是中不能得出。	阿難自鄙作沙門，今日反在中，不能得出，即叉手呼佛。
情節三 如來開示	於時世尊頂放百寶無畏光明，光中出生千葉寶蓮，有佛化身結跏趺坐，宣說神呪。如來敕	如來以淨天眼觀見，隨即說呪，所有呪術，無能障礙。	彼時世尊尋念阿難，以覺意慧，壞除凶呪，阿難已還。母答女：佛天中天，道德之力，不可	佛即持神，心知阿難，阿難還至佛所。	佛即知之，使神脫阿難。阿難至佛所

	文殊師利將呪往護。提裝阿難及摩登伽歸來佛所。		稱限。假使三界一切世間所有神呪奇力異術，發意之頃，悉令不見。		
		摩登伽女，終不捨離。進止出入，恒隨逐之。	彼女明旦沐浴，修好服飾，著寶瓔珞，光曜其身，顏色煒燁，詣於舍衛住處門邊，須待阿難來。遙見阿難，心懷喜踊，即隨逐行。	女明日自行求索阿難。隨阿難背後，視阿難足，視阿難面，復隨不止。	女明日自行來索阿難。隨阿難背後，視阿難足，視阿難面，復隨不止。
		佛言若摩登伽女父母已相聽許，可使自來躬見付授，於是父母往詣佛所。	佛告女，汝常追逐阿難何求，當令父母面自許之。女即受教啟父母。佛問父母，白曰唯然。	摩鄧女今日復隨，佛使追呼摩鄧女見之。問汝追逐阿難，何等索？	摩登伽女今日復隨，明日復來。佛即呼女見之，言汝追阿難，何等索？
		如來告摩登伽女，欲得阿難比丘以為夫者，宜應出家學其容飾。	佛告女，若欲得者，法其被服。去其髮，呼曰比丘尼來，女便成沙門。	佛言阿難沙門無髮，剃汝頭髮來，我使阿難為汝作夫。母啼泣下刀，剃女頭髮。	佛言阿難沙門無髮，汝寧剃頭髮，我使阿難為汝作夫。母垂淚下刀，剃女頭髮。
情節四 摩登伽女之離慾		摩登伽女便成沙門。如來即為說法，示教利喜。摩登伽	佛為分別說四諦之事。	佛言汝愛阿難何等，女言我愛阿難眼，愛阿難鼻，愛阿難	佛言汝愛阿難何等，女言我愛阿難眼，愛阿難鼻，愛阿難

		<p>比丘尼聞說欲者，譬如為渴愛所逼，如逐焰之蛾。</p>		<p>口，愛阿難耳，愛阿難聲，愛阿難行步。佛言眼中但有淚，鼻中但有涕，口中但有唾，耳中但有垢，身中但有屎尿臭處不淨。其有夫妻者，便有惡露，惡露中便有子，已有子便有死亡，已有死亡便有哭泣，於是身有何益？</p>	<p>口，愛阿難聲，愛阿難行步。佛言眼中有淚，鼻中有涕，口中有唾，耳中有垢，身中有屎尿皆臭處。其作夫妻者，便有惡處，中便生子，有子便有死亡，死亡有哭淚。此於身有何等益？</p>
<p>佛告阿難，人間稱汝多聞第一，以此積劫多聞熏習，不能免離摩登伽難，何因待我佛頂神呪？摩登伽心姪火頓歇，得阿那含。是故阿難汝雖歷劫，憶持如來祕密妙嚴，不如一日修無漏業，遠離世</p>	<p>摩登伽比丘尼悟四聖諦，願世尊聽其懺悔。</p>	<p>時比丘尼，見法得慧，度諸狐疑。不由他信，不歸於天，永無所畏，成道果實。自見罪重，是故懺悔。</p>	<p>女即自思念身中惡露，便自正心即得阿羅漢道。慚而低頭，言實愚癡故逐阿難耳。</p>	<p>女即自思惟。惡露形中，所有正心，則得阿羅漢道。慚愧低頭言，實愚癡故逐阿難。</p>	

	<p>間憎愛二苦，如摩登伽宿為姪女，由神呪力鎖其愛欲，法中今名性比丘尼，與羅睺羅母耶輸陀羅同悟宿因。</p>				
情節五摩登伽女與阿難之宿緣啟示		<p>城中諸婆羅門長者居士，聞佛度於摩登伽女出家為道，咸生嫌忿。</p>	<p>舍衛城內長者梵志聞佛世尊以凶呪女為比丘尼即歎驚怪，云何凶呪女為比丘尼，云何處在四輩學中，如何當類梵志大姓？尊者豪貴、士大夫家、王波私匿聞佛世尊化凶呪女以為沙門心亦懷疑，便勅嚴駕與無央數國中長者及諸梵志俱詣精舍。</p>	<p>諸比丘俱問佛，是女人母作蠱道，何因緣是女得阿羅漢道？</p>	<p>諸沙門俱問佛，是女母為蠱道，何緣得阿羅漢道？</p>
	<p>佛告阿難，汝宿世與摩登伽歷劫因緣，恩愛習氣非是一生及與一劫。</p>	<p>佛告摩登伽女，往昔與阿難曾為夫妻，愛心未息。阿難為摩登伽王之</p>	<p>佛告諸比丘，欲知爾時在彼摩登王則我身是。虎耳太子阿難是，</p>	<p>佛告諸比丘，是摩鄒女先世時五百世為阿難作婦。常相敬相重，相</p>	<p>佛言是摩登女先時已五百世為阿難作婦，相敬重，相貪愛。於今同</p>

	我一宣揚， 愛心永脫， 成阿羅漢。 彼尚姪女無 心修行，神 力冥資速證 無學，云何 汝等在會聲 聞，求最上 乘決定成 佛？	子，名師子 耳。蓮華實 者舍利弗 是，蓮花實 女名本性， 為摩登伽 女，今之性 比丘尼。	弗袈裟女 則志性比丘 尼是。彼本 宿命時，情 慾恩愛於今 未斷，故見 阿難進止逐 之，故當學 四諦之法， 苦諦、習 諦、盡諦、 道諦，數數 思惟。	貪相愛，同 於我經戒中 得道。於今 夫妻相見如 兄弟，如是 佛道何用不 為。	於經戒道中 得道，於今 夫妻相見如 兄弟狀。是 經令諸沙門 知女意如 是。
--	---	---	---	--	---

有關解脫一詞，在《楞嚴經解脫道之研究》一文中指出解脫是佛法義理與實踐的核心，由個人意識到自己身心的困擾，意識到對解脫的希求，尤其針對脫離輪迴之苦，透過修行，使生命昇華的完成之境。早期佛典區分了比如心解脫與慧解脫等，後期的如來藏經典，如《楞嚴經》者，肯定修行之基礎，有兩個導致不能成就的原因，一為不知攀緣心之妄，二是不知真心⁶。攀緣心是生死之根源，無我、無常、空是對於痛苦的根源性解決，然而為何必須提出真心？能徹知無我、無常、空的真實體性，則能絕待—不落世俗諦與勝義諦雙邊之待，真心是立於中道之理。

摩登伽女在《摩登伽經》與《舍頭諫太子二十八宿經》被設定為賤民，也就是未包括在四大種姓之內的旃陀羅。種姓在印度是基於血統劃分，維持潔淨的一種全面性，關連宗教儀式與職業世襲之制度，與此結合的是兩個基本宗教原理：靈魂輪迴與因果業報。

當一個虔信的印度教徒看見一個不淨的種姓成員所處的悲慘狀況時，只會這麼想：這個人必有許許多多前世的罪過要補償。不過事情的反面是：一個不淨種姓的成員也會想要以符合種姓禮儀的規範生活來換取其再生之際更好的社會機遇。⁷

⁶李英德：《楞嚴經解脫道之研究》，嘉義縣：南華大學宗教學研究所碩士論文，2005年。

⁷韋伯，康樂、簡惠美譯：《印度的宗教：印度與佛教》，臺北市：遠流出版股份有限公司，1996

從與種姓有關的梵文迦提（jāti）與瓦爾納（varṇa）來看，前者有血統與起源的意思，後者的意思是顏色、膚色。西元前 14 世紀白皮膚的雅利安人入侵印度，就將黑皮膚的當地人稱為達薩瓦爾納（Dāsa varṇa）。隨著征服者的權力擴大，被征服者淪為被奴役人種。

西元前 9 世紀〈原人歌〉中提到了種姓起源的神話，區分四種姓：婆羅門為首（頭），依序是剎帝利（臂）、吠舍（腹）、首陀羅（足）。相應於不同身體部位之潔穢，婆羅門具有高貴性與優位性，掌握宗教知識、擁有話語和詮釋權，與世俗權力共構，到了西元 2 世紀，摩奴法典作出職業分工依據種姓的嚴格規定。⁸不同種姓不能同桌吃飯，不能同飲一井之水，以次種姓來決定是否通婚。處於社會最底層是被稱為旃陀羅的卑賤群體，此為婆羅門女性與首陀羅男性發生種姓制度所不允之逆婚，致使其後代不為其他種姓所接納，杜絕接觸，甚至未保持一定距離（數十英尺），即被視為受其汙染：

摩奴法典規定，他們必須住在其他種姓居住的村外，他們全部的財富只應該是犬和驢，他們要穿死者的衣服，以破碗為盤，以鐵為裝飾品……夜間不准他們在城鄉中往來，他們有事可以白天到那些地方去，以國王規定的標誌使人辨識出來。他們要搬運死後未有親族的人的屍體，這是規定。他們要奉國王命令執行依法處死的罪犯的死刑，並取得刑殺者的衣服、床榻和裝飾品。

⁹

黃柏棋在《宇宙、身體、自在天：印度宗教社會思想中的身體觀》¹⁰一書中描述了古印度文明早已利用身體作為隱喻，《梨俱吠陀》的第十卷第九十首詩歌〈原人歌〉中提出原人有著千首、千眼與千足，他貫穿天地四方，覆蓋整個地面。原人生出新的個體微羅遮（viraj），之後再造出新的原人，因此微羅遮具有人類祖先之意義。

年，頁 183。

⁸呂凱文：〈初期佛教的種姓系譜學——佛教對“種姓起源神話”的考察與改寫〉《華梵人文學報》第 4 期，新北市：華梵大學文學院，2005 年，頁 81-83。

⁹趙伯樂：〈印度表列種姓與表列部落探析〉《世界民族》第 1 期，北京市：中國社會科學院，2010 年，頁 20。

¹⁰黃柏棋：《宇宙、身體、自在天：印度宗教社會思想中的身體觀》，臺北市：商周出版，2017 年。

吠陀時代晚期身體的概念有了新的變化，身體是小宇宙，在宇宙無處不具有意義的前提下冥思宇宙，其關係為梵我一如。所謂奧義並非只是抽象思考梵我一如，更需冥想萬事萬物的彼此關連，值得注意的是 atman（我）作為奧義書的核心概念，自我跟身體跟宇宙的存在意義之關係不可分離。atman 在《梨俱吠陀》中意為氣息或生命原則，整個身體就是氣息所組成的連貫網路。而對身體重大感官機能比如眼睛、耳朵、精液給予了入處之描述：人若知道生殖，其子孫及牲畜便能生殖。精液的確是生殖。人若知此，其子孫及牲畜便能生殖。初期奧義書便是如此正向擁抱世間。

初期佛教對身體的觀察揭示了另一面，也就是生命現象中的老、病、死，以及貪著欲樂所造成的痛苦。於是對慾望的滿足開始轉為捨離，將身體視為警策的對象，不淨觀將身體鉅細靡遺地拆解。同樣是氣息（prana），奧義書強調的是呼吸功用彰顯生命功能而世界顯得生意盎然，初期佛教則不重視生命力的表徵而要透過對呼吸現象的隨觀來培養正念（對當下的知覺），從入息出息之短長到對覺受、心、法之隨觀。

摩登伽女在歷史上是否真有其人並無考據，卻不減其義。彰顯的是她受到佛陀接納，令覺悟其有脫苦之心，聞法後因而離欲：

富樓那想：愛同結愛不能離，則諸世間父母子孫相生不斷，是等則以欲貪為本。貪愛同滋，貪不能止，則諸世間卵、化、濕、胎隨力強弱遞相吞食，是等則以殺貪為本。以人食羊，羊死為人，人死為羊，如是乃至十生之類，死死生生互來相噉，惡業俱生，窮未來際，是等則以盜貪為本。汝負我命，我還債汝，以是因緣經百千劫常在生死。汝愛我心，我憐汝色，以是因緣經百千劫常在纏縛。唯殺盜淫三為根本，以是因緣業果相續。¹¹

殺盜淫是業果相續的根本，這是第一層因果的解釋。情慾為染因，與離欲之淨因對立。佛陀看似相當批判欲貪，所要破的卻不僅於此。《楞嚴經》宣揚大乘如來藏義理，是要進一步泯除一元與二元的概念對立：

¹¹唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 4：CBETA, T19, no. 945, p. 120, b05。

富樓那，汝以色空，相傾相奪於如來藏，而如來藏隨為色空周遍法界。是故於中，風動空澄、日明雲暗。眾生迷悶，背覺合塵，故發塵勞有世間相。我以妙明不滅不生合如來藏，而如來藏唯妙覺明圓照法界，是故於中，一為無量，無量為一，小中現大，大中現小。不動道場，遍十方界，身含十方，無盡虛空。於一毛端現寶王剎，坐微塵裏轉大法輪。滅塵合覺，故發真如妙覺明性，而如來藏本妙圓心，非心、非空、非地、非水、非風、非火；非眼、非耳、鼻、舌、身、意；非色、非聲、香、味、觸、法，非眼識界，如是乃至非意識界，非明、無明明、無明盡，如是乃至非老、非死、非老死盡。非苦、非集、非滅、非道，非智、非得；非檀那、非尸羅、非毘梨耶、非羼提、非禪那、非鉢刺若，非波羅蜜多，如是乃至非恒闍阿竭、非阿羅訶三耶三菩；非大涅槃，非常、非樂、非我、非淨。以是俱非，世出、世故。即如來藏元明心妙，即心、即空、即地、即水、即風、即火；即眼、即耳、鼻、舌、身、意；即色、即聲、香、味、觸、法；即眼識界，如是乃至即意識界，即明、無明明、無明盡，如是乃至即老、即死、即老死盡。即苦、即集、即滅、即道，即智、即得；即檀那、即尸羅、即毘梨耶、即羼提、即禪那、即鉢刺若，即波羅蜜多。如是乃至即恒闍阿竭、即阿羅訶三耶三菩；即大涅槃，即常、即樂、即我、即淨。以是即俱，世出、世故。即如來藏妙明心元，離即、離非，是即、非即。如何世間三有眾生及出世間聲聞緣覺，以所知心測度如來無上菩提，用世語言入佛知見？譬如琴、瑟、笙、篪、琵琶，雖有妙音，若無妙指，終不能發。¹²

佛陀以回到如來藏的本真妙明心體—既遠離一切是，也遠離一切不是，既是一切的是，又不是一切的是來回答。約翰·希克在《第五向度：靈性世界的探索》的一段描述堪為詮釋：「它超越了肯定與否定。我們提出的肯定與否定相近於它卻永不是它，因為它超越了每一肯定，它是萬物那完美且獨一的原因，而且還因其特別單純與絕對的本質而免於一切限制；它也超越了每一否定。」¹³

陳雪萍在其碩士學位論文《勝鬘夫人經之如來藏學說》¹⁴對《勝鬘經》關於如來藏的可能義理給予了提綱挈領的分析，得以令人一窺如來藏之各種界說：自性清淨就是如來藏最本來的性格，但又有染淨依之。邏輯上煩惱與清淨心始終不相觸，既不相觸何得有染心？故而提出成染或受染為藏識，再以藏識與無明之關

¹²唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 4：CBETA, T19, no. 945, p. 120, c29。

¹³轉引自約翰·希克，鄧元尉譯：《第五向度：靈性世界的探索》，臺北市：商周出版，2001 年，頁 132。

¹⁴陳雪萍：《勝鬘夫人經之如來藏學說》，臺北市：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2011 年。

係住地作為說明：前者為心識轉變之過程，後者為心識之內容，以及大乘了義所要強調的以「空如來藏」與「不空如來藏」之區分強調之功用運行：前者智用離染，後者悲化聚德。針對生命實踐，嘗試如此理解：未證如來藏空智，代表個人可能還困於某心識，在符應緣起法則的現象界中仍分別執著於上述不同的身體觀，因而失去了體驗非二元對立所本具的超越性，應思考生命價值取向與邏輯認識活動之間的斷裂，是否能在無意識的突圍下，藉由超越功能的聯繫有所突破，促使個體走向解脫？

摩登伽女的旃陀羅出身使她變成不可接觸的，在前行的世界裡，這樣的出身問題無法平反，有可能將個人導向退行的內心世界：

前行是對周圍環境持續不斷的適應，它來自這種適應的必然性。這種必然性對周圍環境進行強制定向，並且強制壓抑那些有助於個體化的傾向，即可能性。另外一方面，退行是對內在世界的適應，它來自這樣一種必然性：必須滿足個體化的要求。¹⁵

榮格提出個體化歷程是本於治療，認為心理醫師與病患之間的對話促使了潛意識被壓抑的內容得到整合，在摩登伽女這裡，可以將佛陀這位偉大的藥王喻為心理醫師。針對性，榮格提出在人類心理所有組成的部分，無疑其最具感情色彩，但對感情的執著是一種煩惱，佛陀要對治的是根本煩惱，藏在無意識中，不斷從深處探出，會化作各種型態，甚至造成神經症或精神疾病。

當其他人汲汲營營於追求各式各樣的物質快樂或是精神滿足時，摩登伽女是被厭棄的厭棄者。好像在她身上被置入莫須有的惡或罪，沒有犯行，卻被判定在她自身的根柢有一個實體性的東西，接下來她就只能體認自己的惡。西谷啟治在《宗教是什麼》中提出人實在地體認自身罪與惡只有在宗教當中才有可能¹⁶，這是何以宗教與道德、倫理存在根本差異，也是摩登伽女面對佛陀，得到的是自我救贖的解脫，並不同於心理醫師對病患的治療。

¹⁵卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《心理結構與心理動力學》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁28。

¹⁶西谷啟治，陳一標、吳翠華譯：《宗教是什麼》，臺北市：聯經出版事業股份有限公司，2012年，頁37。

西谷啟治表示「非意識」是無意識從根本就被空掉，而被稱為無意識的領域，無論在意識的多麼底層，也還是連接著意識的領域，那是總括為心理學對象次元的事物。自覺是自己知道自己，在自己本身，與已知為一，但是有所謂的不知，是作為絕對非對象性的自身的自己，在此不知處成立的自覺是無知之知。摩登伽女確實自覺對自己的救贖完全無力，無有依於己力的期望，但似乎一直要到聽聞佛陀說法，她才有罪咎感，但其程度是否為已被罪佔有、與罪成為一體，有待進一步探討。

針對如何看待情慾，蘇美文在〈情慾魔女、羅漢聖者—摩登伽女的形象探論〉一文的結論中提到佛陀有一世叫善財王子，愛上緊那羅王女悅意，父王卻將悅意逼走，他苦尋悅意，「為離悅意，苦惱啼泣」、「向月啼泣，思想悅意」，到處去問：『見我悅意，在於何處？』見蜜蜂也問，對蟒蛇也問，也問鳥、也問樹：「見我悅意耶？」¹⁷在這個尋求的過程中善財王子見出情執已被轉化為精進的養分，「我為悅意故，精勤威力，第一超越。」¹⁸

情慾也有其特殊的實踐意義，基於色空本一如之雙證，蘇美文舉了《清泥蓮花記》編者梅鼎祚之言：「摩登伽女者，舍衛國妓女也，緣起大佛頂首楞嚴經。……今為敘其緣起如此，所祈諸旃陀羅登伽種，身心俱斷婬機，因修雙證了義。」¹⁹又引明末清初人時，錢謙益在《楞嚴經疏解蒙鈔》中指出：

……佛告阿難，且汝宿世，與摩登伽，歷劫因緣，恩愛習氣，非是一生，及與一劫。……而阿難能違登伽之遠因乎？空王發願，善友相成，此淨因也。五百世婚姻追逐，此染因也。仗積劫之善根，現剎那之魔事，愛結永離，邪淫得度，革囊膿血，熏發香光，妖冶嫫媧，圓成清眾，親因度脫，金口弘宣，何云示墮也。²⁰

¹⁷蘇美文：〈情慾魔女、羅漢聖者—摩登伽女的形象探論〉《漢學研究》第 28 卷第 1 期，臺北市：漢學研究中心，2010 年，頁 257。

¹⁸蘇美文：〈情慾魔女、羅漢聖者—摩登伽女的形象探論〉《漢學研究》第 28 卷第 1 期，臺北市：漢學研究中心，2010 年，頁 257。

¹⁹轉引自蘇美文：〈情慾魔女、羅漢聖者—摩登伽女的形象探論〉《漢學研究》第 28 卷第 1 期，臺北市：漢學研究中心，2010 年，頁 246。

²⁰轉引自蘇美文：〈情慾魔女、羅漢聖者—摩登伽女的形象探論〉《漢學研究》第 28 卷第 1 期，臺北市：漢學研究中心，2010 年，頁 241。

何以摩登伽女先於阿難證悟？我們不妨從歷大死的角度，理解不管外界如何加諸我，已無有一個我來領受時，解脫於焉發生。此大死乃是主體在面對生命困境抵於終極解脫，一關一關所突破的心意識制約。

第一節 大死一番

賤民這個身分在出生後就不可能有機會去除，在表一列出的情節一中可看到摩登伽女在施水給阿難前，還必須申明自己是旃陀羅。根據韋伯的說明，種姓其實是一嚴格規範的共同體，「不淨的種姓對於與非成員的感染性接觸所具備的警戒心，和潔淨的種姓同樣強烈。這證明了此種相互間的排他性並非社會性的，而是禮儀性的，根源於這類種姓古老的客族與賤民的性格。」²¹在這種情形下，與阿難會遇，似乎阿難的平等心使摩登伽女一時抖落賤民的禮儀規範。

《楞嚴經》以「姪躬撫摩」形容摩登伽女的情慾張力。摩登伽女的慾望升起，也許是對勿觸賤民的陰影反射，情節二出現了她反其道，以觸摸的方式去親近阿難。從他異觸摸傳遞到自我觸摸，再到自我感觸，「自我感觸是充作純粹自足而自行給出。」²²透過這樣的觸覺，她第一次收復身體的主動性：

阿含經經文提到「根、塵、識，和合觸」，意思是說：當「眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根」這六種認知感官（根），結合「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識」這六種認識能力（識），進而能夠識知「色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵、法塵」等六種對象（塵），當下種種條件集合的動作就是觸，透過觸的連續過程，生命才能夠汲取內在經驗與外在經驗的內容。²³

摩登伽女的情慾攀附阿難，在力比多與陰影的各自作用下，要如何思惟「毛、髮、爪、齒、皮、肉、筋、骨、髓、腦、脂膏、腸、胃、心、肝、脾、腎之屬，皆悉

²¹韋伯，康樂、簡惠美譯：《印度的宗教：印度與佛教》，臺北市：遠流出版股份有限公司，1996年，頁159。

²²轉引自黃冠閔：〈觸覺中的身體主體性—梅洛龐蒂與昂希〉《臺大文史哲學報第71期》，臺北市：台灣大學文學院，2009年，頁149。

²³呂凱文：《正念療育的實踐與理論與33個正念練習》，高雄市：台灣正念學學會，2015年，頁132。

觀知，屎、尿、生熟二藏、目淚、唾、涕、血脈、肪、膽。」²⁴？身為旃陀羅，她接觸穢物形同穢物，究竟臟腑及其分泌物、排泄物如何能夠使其破執？反觀阿難的生命價值取向是出家修行，他見到佛陀的三十二相好，意識到這樣的殊勝相好非世間一切所能及：

佛告阿難：「汝我同氣，情均天倫。當初發心，於我法中見何勝相，頓捨世間深重恩愛？」阿難白佛：「我見如來三十二相勝妙殊絕，形體映徹，猶如瑠璃。常自思惟：此相非是欲愛所生。何以故？欲氣麤濁，腥臊交遘，膿血雜亂，不能發生勝淨妙明紫金光聚，是以渴仰從佛剃落。」²⁵

基於知識與教養的內在的理性主義使婆羅門一向拒斥女性，這是由於性狂迷會嚴重干擾冥思，而女性被認為是非理性的古老性狂迷的始作俑者。佛陀三度拒絕阿難請求女性加入僧團，勉強開放，便制定八敬法。比丘眾堅持出世理想，僧團的運作必須讓比丘尼心存警戒，以維持清淨梵行。

摩登伽女在情慾的驅使下，呈現出感情性的恍惚忘我，故而勉強留阿難在她身邊，經由觸覺收復了生命的感受性。當阿難的三十相好進入視覺，她舉目望去，賤民的處境是不斷體驗生苦、老苦、病苦、死苦、求不得苦、怨憎會苦，這當中有未著墨的摩登伽女的心理素質，必須通過一個歷程，表現在體悟的剎那。亦即這些苦現在透過愛別離來到了五陰熾盛苦，她如何可以避免？

不淨觀與白骨觀的觀是外於自身，摩登伽女的出身早已使她身處於腐敗伴隨的死亡。返回到自身，觀己之「從冥入冥」，這是對支配了整個印度的靈魂捲入業—因果律機制下的輪迴的最重要現象：

云何為一種人從冥入冥？謂有人生卑姓家，若生旃陀羅家、魚獵家、竹作家、車師家，及餘種種下賤工巧業家，貧窮短命，形體憔悴，而復修行卑賤之家，亦復為人下賤作使，是名為冥。處斯冥中，復行身惡行、行口惡行、行意惡行，以是因緣，身壞命終，當生惡趣，墮泥梨中。猶如有人從閤入閤，從廁

²⁴僧伽提婆譯：《增壹阿含經》卷 5：CBETA, T02, no. 125, p. 568, a16。

²⁵唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 1：CBETA, T19, no. 945, p. 106, c21- c22。

入廁，以血洗血，捨惡受惡，從冥入冥者亦復如是，是故名為從冥入冥。²⁶

畏懼死亡是基於未知，然而等在死亡之後的是已知的悲慘遭遇，若摩登伽女意識到自己已歷無數生死，靈魂的命運完全委於個人之所行，「陰影的同化，讓人的身體——也就是說，本能的動物性領域——以及原始或古老精神，能夠在意識的地帶得以湧現，而不再被虛構或幻覺所壓抑。這樣，人就成了他自己的難題。」²⁷要終結困於情執，必須大死。

死亡不必真的死去，重點是揚棄舊自我。觀不淨時，若能夠對緣起進行真實的認識，死亡即成為一自我解離的過程。當自我以及自我作為中心輻射出的種種意識亦隨之消解，此可謂大死一番。何以必須？茱蒂斯·巴特勒（Judith Butler, 1956-）在《安提戈涅的訴求》中提出安提戈涅這樣一位女性，透過她得以理解大死：「這時候的無意識主體透過某種順服既存象徵秩序或創造某種嶄新象徵秩序的行動，凸顯他自身對他自身關係處境的指涉。」²⁸

安提戈涅是伊底帕斯亂倫生下的孩子之一，有兩個哥哥波呂涅克斯、埃忒俄克洛斯和一個妹妹伊斯墨涅。由於亂倫，所有的關係變得交疊錯亂。伊底帕斯對兒子詛咒，預言成真。他對安提戈涅的預言則是她只能愛上一個已死的男人，這表示她的情慾註定沒有出路。

伊底帕斯曾說安提戈涅和妹妹已代替哥哥，表現得像男人一樣，不僅如此，安提戈涅幾乎取代家中每個男性的位置。她拒絕混亂的親緣關係只被確立為醜聞——難以啟齒的不潔身分。無法阻止兩位哥哥為了爭奪王位自相殘殺，波呂涅克斯曝屍荒野，繼承王位的舅父克瑞翁不准埋葬波呂涅克斯，然而她堅持要埋葬，她拒絕遵守克瑞翁的命令等於拒絕了國家法令的權威，她的能動性表現在必須用男性的方式行動。

因為亂倫導致安提戈涅永遠不被他者承認，不承認亂倫的文化普遍性對個體

²⁶劉宋，求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷 42：CBETA, T02, no. 099, p. 304, c05。

²⁷卡爾·古斯塔夫·榮格，李孟潮、聞錦玉譯：《移情心理學》，南京市：譯林出版社，2019 年，頁 104-105。

²⁸林耀盛、龔卓軍：〈重逢真實界：以拉岡式精神分析探究主題性〉《生死學研究》第 12 期，嘉義縣：南華大學生死學系，2011 年，頁 10。

造成了一種致命性，這使得她的命運不是爭取活下去，她根本不感覺自己真正活過—死亡意指無法可活的生命。她必須重新闡釋對生命的理解，既然亂倫禁忌未能阻止伊底帕斯與其母伊俄卡斯忒相愛，這似乎意味性世俗規範的結構性本就有一缺口，等待著被至少以話語闡明自身，於是安提戈涅挑戰世俗：

克瑞翁：「你真敢違背法律嗎？」安提戈涅：「我敢，因為向我宣佈這道法令的不是宙斯，那和下界神祇同住的正義之神也沒有為凡人制定這樣的法令；我不認為一個凡人下一道命令就能廢除天神制定的永恆不變的不成文律條，它的存在不限於今日和昨日，而是永久的，也沒有人知道它是什麼時候出現的。」²⁹

安提戈涅的話語揭示了即使世俗法律具有效力，每個人身在其中都無法逃脫，就像亂倫之愛被伊底帕斯認定在親緣關係／倫理秩序下不可能存活一樣，然而天神律法早已容許偶然性越界—伊底帕斯是在不知情的情況下犯下亂倫，而這家人的死亡犧牲以及無法重生，正好代表親緣關係的破裂，一旦主體意識到偶然性的無根無緣，安提戈涅變成摧毀法律普遍性或公共秩序的反叛／顛覆者，讓所有無法常態的關係在偶然性的護庇之下反而得以成立普遍性，能掌控合法地在社會中生存下去。

某個原初時刻所無法獲得的對象造成了安提戈涅的主體匱乏。拉岡的理論提出大寫他者，主體的匱乏被大寫他者的匱乏佔據，此時還能夠支撐住主體的是其所創造的幻象。

當自我關聯於事物時還有什麼優越之處嗎？不過就是：由意識之幻象所構成的反射之無限性（infinity of reflection）的虛假循環。儘管此一循環是完全空洞的，仍然誘使某些人嚴肅地將其假定為內在性（interiority）之中的進程，然而，…構成其條件的乃是純粹外在性的配置（dispositions of exteriority），…（Lacan，1977：134）³⁰

不停留甚至穿越幻象，需要自我關連的否定性力量而非自我毀滅。死亡驅力是在

²⁹轉引自裘蒂斯·巴特勒，王楠譯：《安提戈涅的訴求》，河南：河南大學出版社，2017年，頁11-12。

³⁰曾雅麟：《拉岡主體理論中的鏡緣意涵》，臺北市：國立政治大學哲學研究所碩士論文，2001年，頁118。

擔保主體的自由，使其能夠不再囿於社會的預設：「紀傑克之所以將主體概念與死亡驅力聯繫起來，為的是主體的脫節狀態，不完全被任何東西所決定，但又能夠與任何東西建立起關係。這個尚未與外物建立起關係，自身也尚未打造填充實質內涵的虛空狀態。」³¹

摩登伽女要在遇到阿難之後，原本尚未到達意識強度閾限的無意識才突現。此時，除了阿難的三十相好，也出現世間各種會腐敗的相，於是愈觀入那不淨，清靜反而開始升起，這是超越功能的聯繫之一。若摩登伽女怎麼樣都只看到社會加諸在她身上的不公，就必然還是處於匱乏，直到主動選擇死亡，讓死亡來解除切斷她的舊世界，新世界在其中升起，這是超越功能的聯繫之二。

第二節 終極解脫

摩登伽女的特殊性是在其從未修行，生活在社會的最底層，無論物質或心理層面皆看似無任何可支援其悟道之資糧。她深陷情慾，證悟卻迅速，甚至達致四果之阿羅漢（代表狹義之小乘最高果位，廣義為大小乘之最高果位）。阿羅漢有心解脫與慧解脫之別，前者為透過修定，超越定障，後者雖無定力，由於無癡，能得究竟解脫，俱解脫即為定慧等持³²。

根據李英德（釋慧心）《楞嚴經解脫道之研究》碩士學位論文，其中的修道分，析出捨妄趣真的二種先決條件：一、識不生不滅因，心證不生不滅果，二、識生死之結為六根，而解脫的程序有二十五位聖者的修證法門，分成一、依六塵得證悟，二、依五根德證悟，三、依六識得證悟，四、依七大得證悟，五、觀世音菩薩之耳根圓通。³³特針對攝心修定給出一、持戒—斷殺、盜、淫、妄語，二、

³¹沈宏達：《如鯁在喉紀傑克論象徵界與實在界的不協調性》，臺北市：國立政治大學哲學研究所碩士論文，2011年，頁53。

³²李英德（釋慧心）：《楞嚴經解脫道之研究》，嘉義縣：南華大學宗教學研究所碩士論文，2005年，頁64。

³³李英德（釋慧心）：《楞嚴經解脫道之研究》，嘉義縣：南華大學宗教學研究所碩士論文，2005年，頁64。

持咒助除宿習，三、建楞嚴道場。

文中指出佛陀從大方向的根塵識中論證六根可行處：不循明暗（色）、動靜（聲）、通塞（香）、恬變（味）、離合（觸）、生滅（法）。又諸根功德不同，如眼的缺點在於無法見到後方，鼻的缺點在於出息與入息的交接處沒有嗅聞之功能，身的缺點是只有在觸塵與其合時才有違順之覺，觸塵一離即失去此覺。文殊菩薩以五蘊、十二處、十八界、七大等不同的下手處，分別指出不圓滿處，最後獨挑耳根。觀音菩薩是在了解音聲的生滅不實及聞性的不生不滅後，以「入流亡所」為根本方法，循序漸修因而成就。攝六根可至淨念相續，然雖是淨念，終落有念，況淨念相繼為有生滅，以此生滅之因欲求不生滅果，因果不符。三摩地之解脫境為有無二無，無二亦滅。得三摩地時六根虛靜，境界甚高，但不斷殺、盜、淫、妄，仍將墮落。

值得注意的是《楞嚴經》中之奢摩他（*Samatha*）、三摩地（*samādhi*）、禪那（*Jhāna*）三詞由於漢譯皆譯為定，之間卻有微細不同，需抉擇其義：

「三摩地」依本經的解釋有兩種涵義，一者，得定之三摩地，二者，出定修觀之三摩地。「得定之三摩地」又可分為修止所得、修觀所得，而「修觀所得三摩地」，主要是透過二十五種修觀方法（二十五圓通）所入的三摩地。「出定修觀之三摩地」，則兼具「觀」與「定」之義；當「三摩地」為修定方法時，則是「觀」之義；若顯示為修觀結果，則名之為「定」。故出定修觀所得三摩地，是從定出修習觀行所得之慧定，其名為「首楞嚴大定」。梵語「禪那」一詞，依本經的解釋當有兩種意義：一者，指一種修行方法，即「止觀均行」或稱「止觀雙運」；二者，指涉及奢摩他與三摩地整個修行的過程及成就。³⁴

奢摩他常與毗婆舍那（*vipassanā*）並用，常被稱為止觀。修習奢摩他須繫心一緣，修習毗婆舍那須於所緣觀察分析。止乘者是依止奢摩他之後才修毗婆舍那的人，觀乘者則是一開始就不依止奢摩他而直接就修毗婆舍那的行者。針對未修禪那（又譯靜慮）之慧解脫阿羅漢，南傳佛教將不修禪那而直接修觀以到達證悟乃至

³⁴釋眾品：〈試論《楞嚴經》中奢摩他、三摩、禪那之義〉《第 24 屆全國佛學論文聯合發表會論文集》，高雄市：光德寺·淨覺僧伽大學，2013 年，頁 30。

阿羅漢的純觀修者視為是佛陀般涅槃之後或註釋書時代才出現的教理。註釋書傳統將《相應部·須深經》的慧解脫阿羅漢稱為觀乘者、乾觀者，乾是指乾燥的、粗糙的。

在《須深經》中（巴利文本，漢譯本根據《雜阿含經》、《摩訶僧祇律》譯出，二本較相近），有須深比丘關注慧解脫是否證得四禪及無色定（雜本）或無色定、神通（摩、巴本）此一問題，佛陀說明「先知法住，後知涅槃」，不脫十二緣起或五蘊非我、非我所，其重點在於「知法住與知涅槃的關係就只可能是前後悟入、相續而起的關係而已，並非指二類不同阿羅漢的智……這樣的智慧開展的過程並不需要牽涉到四禪或四無色定。」³⁵

在《圓覺經》中針對奢摩他、三摩鉢提（Samāpatti）與禪那有二十五種清淨定輪，可單獨修也可以三者併修，或前中後搭配著修習，各有不同效用，也都能有所證：

若諸菩薩唯取極靜，由靜力故永斷煩惱究竟成就，不起於座便入涅槃，此菩薩者，名單修「奢摩他」；若諸菩薩唯觀如幻，以佛力故變化世界種種作用，備行菩薩清淨妙行，於陀羅尼不失寂念及諸靜慧，此菩薩者，名單修「三摩鉢提」；若諸菩薩唯滅諸幻，不取作用獨斷煩惱，煩惱斷盡便證實相；此菩薩者，名單修「禪那」。³⁶

佛學的各種系統中有各種次第，次第是依據不同觀察的角度提出。而在下列的說明中則是不同的修行階段（出世間初禪的道與出世間的初禪果報）皆提出相同的名相（五禪支）：

此中，什麼是初禪？當比丘修習出離的，趨向〔輪迴的〕減損的出世間禪那，為了斷除邪見，為了達至初地，他進入離欲、離不善法、有尋、有伺、從離所生、有喜有樂、有苦行遲通達的初禪而住。此時，有觸、受、想、思、心、尋、伺、喜、樂、心一境性…不動。這些是善法。已作、已修習彼出世間善禪那故，他進入離欲的、離不善法的…有苦行遲通達的、為空的初禪果報而

³⁵溫宗堃：〈漢譯《阿含經》與阿毗達摩論書中的「慧解脫」——以《雜阿含·須深經》為中心〉《正觀雜誌》第 26 期，南投縣：正觀雜誌社，2003 年，頁 16。

³⁶釋眾品：〈試論《楞嚴經》中奢摩他、三摩、禪那之義〉《第 24 屆全國佛學論文聯合發表會論文集》，高雄市：光德寺·淨覺僧伽大學，2013 年，頁 9-10。

住。此時有五禪支，即尋、伺、喜、樂、心一境性。這被稱為初禪。其餘與禪那相應的法〔也是如此〕。³⁷

從三學的角度來看，戒定慧亦有次第，分出戒定慧，邏輯思維注重區隔，則各有側重，以戒為師，再論定慧先後，在次第的基礎上互相增上。八正道以正見為首，正見、正思維屬於慧學，正語、正業、正命屬於戒學，正精進、正定、正念屬於定學，須知若無正見為首，則其後之修行猶如以盲導盲，然而，循戒定慧之未分，戒中有定慧，定中有戒慧，慧中有戒定，「就像橋梁獲得大鋼索的良好支撐，同樣道理，生命要獲得良好的支撐、運作與發展，要獲得喜悅寧靜的生活品質，也需要八項要素。這八種要素彼此互相緊密纏繞，彼此緊緊相依合作，共同組合成支撐生命整體力的正向力量。」³⁸較能理解為何可單獨修習毗婆舍那以及慧解脫阿羅漢未成就四禪（一說為連初禪安止定都未入，一說為未得第四禪之滅盡定）卻能煩惱漏盡得解脫。

回到《楞嚴經》中提到六根為生死結根，佛陀解結，以根塵識和合是自然法，卻破自然法，表明見性不屬此法，「破因緣法和自然法的方式中，是以明暗兩對立面為材料，因緣法和自然法的共同傾向都是必須在對立中二擇其一，但真心超越此模式進入兩者皆是。」³⁹思維佛陀以器世間總括六根之中，詢問阿難六根為一為六，其解為：「汝但不循動靜合離恬變通塞生滅暗明，如是十二諸有為相，隨拔一根脫粘內伏，伏歸元真發本明耀，耀性發明，諸餘五粘應拔圓脫，不由前塵所起知見，明不循根寄根明發，由是六根互相為用。」⁴⁰六根中以耳根最圓通，觀世音菩薩親證說觀世音佛教以聞思修入三摩地，「聞是指耳根的聞性，思是反聞聞自性的禪修工夫，修是將此禪觀用於一切諸行。」⁴¹

³⁷溫宗堃：〈毗婆舍那也是禪那？〉《大專學生佛學論文集》，臺北市：華嚴蓮社，2006年，頁21-22。

³⁸呂凱文：《正念療育的實踐與理論與33個正念練習》，高雄市：台灣正念學學會，2015年，頁64。

³⁹李英德（釋慧心）：《楞嚴經解脫道之研究》，嘉義縣：南華大學宗教學研究所碩士論文，2005年，頁64。

⁴⁰唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1：CBETA, T19, no. 945, p. 123, b20。

⁴¹李英德（釋慧心）：《楞嚴經解脫道之研究》，嘉義縣：南華大學宗教學研究所碩士論文，2005年，頁138。

修定得視眾生之根性，隨煩惱厚薄、昏沉掉舉之不同而有各種方便，在皆專注所緣的情況下：

奢摩他唯取「寂靜」義，其作用是藉一所緣攝心而不被外境所動；「三摩地」取「等持」（心境）為義，此義有令心住於一境，相續不斷，心境達到平等無偏之作用；「三摩鉢底」義取「等至」（至定位），即當心念持續於所緣境加功用行，止伏昏沉、散亂，獲得根本定力，使身、心領受平等安和之狀態；「禪那」以「靜心思慮」為義，其意指將心專注於一所緣境，達至心意寂靜後，於其所緣予以觀察、思惟之定慧均等之狀態。⁴²

以三摩地為例，入定後再以慧力檢擇定境是非，此時須起修觀行。三摩地得定由修奢摩他或毗婆舍那而得，出定則以三摩地自身為因與果，由於修習止所得之定不足以破除定中五蘊交互所生之種種魔境，故需修習觀行，得慧定，名首楞嚴大定，觀世音之耳根圓通即屬此定。在止觀的修習上，大乘與聲聞不共之處在於「不能止於觀見自蘊之無常、苦而已，倘若作此觀照，發的會是厭離心。必須緣眾生之無常、苦而發成佛度眾的菩提心，方能依其悲心願力而排除萬難，行菩薩道。」

43

四念處並非只是小乘修法，亦是菩薩修行的一部份，菩薩必得出定，又持續不斷安住，以達波羅蜜多（完善、圓滿），在大般若經稱此為「靜慮波羅蜜多」。透過奢摩他修行可獲色界四禪乃至無色界禪那，而毗婆舍那修行以「觀有為法的三共相：無常相、苦相、無我相。」道智之所以名為「觀相」，則是因為毗婆舍那藉由「道」而得以完成觀照三相的工作。而「果智」得以名為「觀相」，是因為它觀照「滅諦」——即涅槃的真實相。⁴⁴

四種禪那的第四禪（第四靜慮）證得宿命通、天眼通與漏盡通，最後成就菩提，證涅槃。首先須知菩提不可能僅經由智性分析證得，此與等持（三摩地）、等至（三摩鉢提）之審慮、觀察之性質存在粗細之分。觀身、受、心、法，息滅

⁴²釋眾品：〈試論《楞嚴經》中奢摩他、三摩、禪那之義〉《第 24 屆全國佛學論文聯合發表會論文集》，高雄市：光德寺·淨覺僧伽大學，2013 年，頁 6。

⁴³釋昭慧：〈初期瑜伽行派之止觀要義——七覺分的完滿開展（上）〉《弘誓雙月刊》，桃園市：財團法人弘誓文教基金會，2011 年，頁 53。

⁴⁴溫宗堃：〈毗婆舍那也是禪那？〉《大專學生佛學論文集》，臺北市：華嚴蓮社，2006 年，頁 11。

苦受、樂受與不苦不樂受，最後捨念清淨。由於語言的使用問題以及經過翻譯，對於捨、念、清淨便成立不同的解釋，蔡奇林經過詳實的文獻考據之後提出他的看法：

建議讀法「具捨與念，心極清淨」的適切性：(a)首先，在此讀法中，捨與念表達狀態義（而非手段義），這符合契經的典型用法（習慣性）。(b)而以「清淨」描述「心」（心清淨），既可避免描述「捨」或「念」不符合契經習慣用法的問題（習慣性），也能切合整個禪修脈絡的「修心」、「淨心」的總體意趣（總體性），同時可傳達第四禪有別於前三禪的獨特的核心內容（代表性）。(c)其次，此讀法以捨、念、清淨三法描述第四禪禪心，「捨」表明此禪心之平衡、平等、平穩、平靜，「念」表明此禪心之穩定、醒寤、洞照、明覺，「清淨」則表明此禪心滌除種種粗的干擾（五蓋），以及細的干擾（尋、伺、喜、樂之相關意念）之後，澄澈清明、沒有纖毫雜質的狀態。以此三法共同描述第四禪禪心的不同面向，相較於前述舉列的種種讀法，顯然更能傳達第四禪禪心的整體訊息（整全性）。(d)以「清淨」明確地描述「心」（心的清淨），可以避免諸如讀法3, 7 單言「清淨」時，可能容許眾多模糊解釋的問題。（清晰性）⁴⁵

前已述及《楞嚴經》將器世間總括六根之中，摩登伽女之解脫依於六根，從認清六根不淨到六根虛妄。若認為她是無禪那慧解脫阿羅漢，至少可從毗婆舍那的內觀了解。表一中之五部經都描述了摩登伽女與阿難之前世，當摩登伽女一聽到佛陀說阿難與她宿世歷劫有緣，恩愛習氣並非只是一生及與一劫時，即證阿羅漢果。若嘗試理解摩登伽女之證悟背景，她身為賤民無法不見死屍之皮肉筋骨，已略知人身之不實不淨。會遇阿難後施咒而有撫觸之親，是因無明貪愛之習氣未斷，此世須更深入苦受之觸境，終於有因緣在佛陀的說法引導下，令其觀見所受諸樂非實，朝向了解心識無常剎那生滅，乃一轉而為不苦不樂受，直到了悟佛陀剖析之善惡等法皆無自性，摩登伽女於此捨念清淨，此中有非常多的細節需要加以探討，筆者整理出以下三點：

⁴⁵蔡奇林：〈第四禪「捨念清淨」(upekkha-sati-parisuddhi) 一語的重新解讀——兼談早期佛教研究的文獻運用問題〉《佛學研究中心學報》第 16 期，臺北市：國立臺灣大學佛學研究中心，2008 年，頁 49。

第一點是各本皆提出摩登伽女與阿難宿世有緣，累劫積聚恩愛習氣。在唯識系統中阿賴耶識（第八識）之阿賴耶本義為藏，包含本俱的種子有染汙與清淨兩種。種子的功能為持種以及受薰，後者便是習氣產生之由來：

習氣，就是熏習的餘氣。像一張白紙，本沒有香氣和黃色，把它放在香爐上一熏，白紙就染上了檀香和黃色。這個薰染的過程，叫熏習；紙上的香氣和黃色，就是習氣（後代也叫它為熏習）。「熏習」、「種子」的比喻，「過去曾有」，未來當有（種）。⁴⁶

以「轉」來申論如何先將末那識（第七識，意根）轉為「平等性智」，依末那識的第六識（意識）轉為「妙觀察智」。而當阿賴耶識轉為「大圓鏡智」，了了分明，不取分別，本無染淨時，則前五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）轉為「成所作智」。

第二點是摩登伽女之受困情慾即在於末那識未轉，然而情慾之苦有其意義，應將重點調整為個人置身欲界，所受各種身心逼迫有其相應於生命實踐之特殊性：

佛法解脫道肯定以出離三界六道為本務，如今看似轉了一個大圈，來到菩提道，修煉上，反而以欲界做為生命中繼最主要的處所。須加辨明的是，這並非佛法修學目標在方向的反轉；人世間、欲界、三界六道，或甚至「淨土」，從來不曾是經典裡面佛法修學的目標所在。真正當做終極目標的，在解脫道是聲聞獨覺這二乘的涅槃，所成就的最高果位為阿羅漢或獨覺；在菩提道則是無上正等菩提或一切智智，所成就的最高果位為諸佛如來。然而，僅止於論及「修道的立足點或安頓之處所」，或甚至都已談到「終極目標」或「最高果位」，似嫌猶有未盡之處；這當中的所作所為以及之所講究，還需切入「生命實踐」，才算講得有點透入骨髓。換言之，佛法的修學並不是通通修到處所、目標、或果位，而是主要修在生命。⁴⁷

所有的宗教都著眼死亡是因缺少死亡的生命無法透顯其義，從這個角度來思索個人的解脫，也能明白個體要不離集體成就。集體的成就往往集中於入世，脫離生

⁴⁶轉引自釋惠敏：〈印順導師之部派佛教思想論（I）——三世有與現在有〉《中華佛學學報》第 17 期，臺北市：國立臺灣大學佛學研究中心，2004 年，頁 37。

⁴⁷蔡耀明：〈《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的禪修教授——做為佛典「摘要寫作」的一個練習〉《中華佛學學報》第 17 期，臺北市：國立臺灣大學佛學研究中心，2004 年，頁 76。

活的常軌才有機會出世。基於感官的接觸對象向外，需要轉向內，面對自身的兩可性，亦即神性與魔性，表面互相切割，內核是互依互轉而彼此成就。

第三點是大乘的解脫要義凸顯了菩薩不入涅槃入而欲接引眾生。呂凱文在〈從兩類《央掘魔羅經》探討聲聞經大乘化的詮釋學策略〉一文中分析了典範轉移。央掘魔羅從小乘版浪子回頭的形象特色⁴⁸，再到大乘版《央掘魔羅經》的作者或編者改寫刻劃出魔化的央掘魔羅。筆者認為其可取之處在著眼人與惡的真正距離，央掘魔羅為惡的前提是「善知菩薩惡非惡事，善知時方自能。」⁴⁹由於認知到魔不從外來，也就是一個人的自我認同已經魔化，因此央掘魔羅的魔化是為度脫魔化眾生，令其降伏自性魔。

為惡的央掘魔羅打破理性框架，觸動那些覺得一切都無意義的心靈。無論眾生惡死樂生，甚或轉變成惡生樂死，此觸及了存在議題。此中，以自我為中心，與他者對立依存，是否真實認同了自己的存在？「人真正要的就是解脫(moksha)——要擺脫那拘束我們的有限性，達到我們的心靈真正可以欲求的無限的存在、意識和妙樂。」⁵⁰

將如來藏的意思理解為如來隱藏在內，有幾個描述性的定義：一、如是而來暨如是而去；二、無所從來暨無所至去；三、一貫地來去；四、無限地來去。⁵¹而虛擬世界似乎正好擁有某種非限定性或開放性，而與佛法義理中最重要之空性產生連結：

空性之為「非限定性」，亦即存在上或存在體上的非限定性，也就是並非封閉在平庸所認定的任何的存在或存在體之範圍內。由於並非封閉在存在或存在體，因此「欠缺」所認定的存在或存在體；若論及所認定的存在或存在體，那將只不過是「空洞」的現象，或「空洞」的言說。⁵²

⁴⁸呂凱文：〈從兩類《央掘魔羅經》探討聲聞經大乘化的詮釋學策略〉《佛學研究中心學報》第11期，臺北市：國立台灣大學出版中心，2006年，頁37-39。

⁴⁹劉宋·求那跋陀羅，《央掘魔羅經》卷4：CBETA, T02, no. 945, p. 539, a02。

⁵⁰休斯頓·史密斯，劉安雲譯：《人的宗教：人類偉大的智慧傳統》，新北市：立緒文化事業有限公司，2013年，頁29-30

⁵¹蔡耀明：〈以不空如來藏為骨幹理解諸佛如來誕生宣言〉《法鼓佛學學報》第18期，新北市：法鼓文理學院，2016年，頁87。

⁵²蔡耀明：〈以不空如來藏為骨幹理解諸佛如來誕生宣言〉《法鼓佛學學報》第18期，新北市：

似乎生死輪轉也可從網路世界的「沉浸感(immersive)、遙在(telepresence)、互動(interactivity)共用。」⁵³得到啟發。故事一開始便提到央掘魔羅的名字是一切世間現，現生死輪轉的一切世間，世尊說央掘魔羅是一切世間樂見上大精進如來應供等正覺，「涅槃即是解脫，解脫即是如來。」⁵⁴他樂見眾生聞法精進而永除生死輪轉，眾生卻一再憑藉段、觸、思、識等四種食物，以為這就是我的判斷，符合自己的選擇。

若男子女人作是念言，我身中有如來之藏，自當得度，我當作惡。若如是作惡者，為佛性得度耶？不得度耶？如上所說彼調伏子實有王性而不得度，所以者何？以多放逸故，佛性不度亦復如是，以彼眾生多放逸故。一切眾生為無佛性耶？實有佛性如轉輪王報。為佛妄語耶？眾生妄語作諸放逸，以聞法放逸故，自過惡故不得成佛。⁵⁵

央掘魔羅嘗感嘆：「世尊，奇哉如來！哀湣一切眾生為第一難事。」⁵⁶我們可以在世尊的回答中略窺其因：「彼此自界共相娛樂，如何受樂，自餘身分。」⁵⁷對比於此，「幻師於大眾中自斷身分以悅眾人，而實於身無所傷損。」⁵⁸表面上看起來自斷身分非常恐怖，但若將自餘身分看作是生死輪轉的一個象徵，就要設法理解世尊最重要的說明：「云何一性而自染著，以一性故，是故如來淨修梵行，住於自地不退轉地得如來地。」⁵⁹一性會自染著，於是眾生數數轉變，當數十億眾生皆作一闍提時，菩薩或念一切眾生界是自界，視一切眾生猶如一子。

探討「一切世間現」，將其置於虛擬網路時，即發現人可以不與現實對應，可以不在場：

虛擬世界的最終目的是解消所泊世界的制約因素，以便讓我們能夠起錨，其目的並非漫無目標的漂流，而是去尋找新的泊位，也許尋找一條往回走的路，

法鼓文理學院，2016年，頁88。P

⁵³洪世謙：〈「虛擬」的悖論—從解構哲學觀點探討網路空間〉《人文及社會科學集刊》第26卷第1期，臺北市：中央研究院人文科學研究中心，2014年，頁43。

⁵⁴劉宋·求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》卷3：CBETA, T02, no. 945, p. 537, c03。

⁵⁵劉宋·求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》卷4：CBETA, T02, no.945, p.539, b02。

⁵⁶劉宋·求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》卷4：CBETA, T02, no. 945, p. 537, c19。

⁵⁷劉宋·求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》卷4：CBETA, T02, no. 945, p. 540, b18。

⁵⁸劉宋·求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》卷4：CBETA, T02, no. 945, p. 540, b03。

⁵⁹劉宋·求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》卷4：CBETA, T02, no. 945, p. 540, b18。

去體驗最原始和最有利的另一種選擇，它根植於萊布尼茲提出的問題：究竟為何並不是無存在著，反而是有某物存在著？⁶⁰

德希達的悖論哲學懸置了一切的「在場」，虛擬世界使「在場」既不停留於一元的整體論也不停留在二元思考的封閉系統，要求正視「延異」：

延異帶給我們一種沒有在場、沒有不在場、沒有歷史、沒有起因、沒有原初 (archie)、沒有目的 (telos)，一種對於所有本體論的絕對騷擾。(Derrida, 1972b:78) 亦說：「沒有任何一個東西—無論在場還是無視 (in-différent) 的存有—先於延異和間性 (espacement)。」(Derrida, 1972c:40) 德希達認為「在場」僅是一種僭越 (usurpation)，「在場」的僭越意謂著它將自己當成了事物的起源，而我們的歷史正是在這種「在場」的僭越中定義和思考本質 (nature) 及起源 (origine) (Derrida, 1972a: 59)。而「不在場」其實只是遲到、扣留 (rétenion)，他認為若沒有這種扣留，我們便無法在結構中指出差異，是這種扣留成為一種痕跡 (trace)，顯現了差異，並且因為這樣的差異讓一切變化的自由成為可能 (Derrida, 1972a:68)。也就是說，在場與不在場是一種顯 (可見) 與不顯 (不可見) 間的差異，而正是這種差異，是一切的起源 (Derrida, 1972a: 206)。⁶¹

檢視「如是而來暨如是而去」，上述詮釋的洞見首先令我們發現可用於輪迴的「一貫地來去」的封閉，在網路世界則可體驗「無限地來去」之空洞，最後在場與不在場的「痕跡」，另類詮釋了如來藏宣說之「無所從來暨無所至去」。

佛陀在歷史中是真實的人物，南傳佛教視其為解脫者的代表，在大乘信仰中則被神格化，強調無始以來，人立於佛道成就的圓滿無上。《法華經·見寶塔品》有二如來在七寶塔中師子座上結跏趺坐的場景，已滅度之多寶佛坐於寶塔出大音聲，讚歎釋迦牟尼佛能以平等大慧教菩薩法，肯定其為大眾說佛所護念之《法華經》，如所說者，皆是真實。這是多寶佛行菩薩道時「作大誓願，若我成佛，滅度之後，於十方國土，有說法華經處，我之塔廟，為聽是經故，踴現其前為作證

⁶⁰轉引自洪世謙，〈「虛擬」的悖論—從解構哲學觀點探討網路空間〉《人文及社會科學集刊》第 26 卷第 1 期，臺北市：中央研究院人文科學研究中心，2014 年，頁 44。

⁶¹轉引自洪世謙：〈「虛擬」的悖論—從解構哲學觀點探討網路空間〉《人文及社會科學集刊》第 26 卷第 1 期，臺北市：中央研究院人文科學研究中心，2014 年，頁 46。

明。」⁶²

多寶佛在大誓願中特別提出「若我寶塔，為聽法華經故出於諸佛前時，其有欲以我身示四眾者，彼佛分身諸佛，在於十方世界說法，盡還集一處，然後我身乃出現耳。」⁶³十方諸佛包括釋迦牟尼佛之分身諸佛都要集合，多寶佛在塔內全身不散，分半座給釋迦牟尼佛，這「還集一處」與「二佛分座」在《法華經》中成為最重要之象徵。

一佛乘傳達成佛須得打破各種二元對立，由於人類求取知識的路徑是以頭腦將一切對象化來進行研究，即便確認時空為虛設，仍有別的因素可以將成佛的必然性割裂。縱然能夠將知識、能力、存在，緣起的一切從無限延伸的時空歸於當下，因我未親證，成佛的必然性亦隨之碎裂。故「還集一處」代表必由我這個充滿異質性的組合來體證無我，進入涅槃；「二佛分坐」示現主客體不被時、空割裂，彼此證成。

不受一切法體現不著一切法，這是解脫自他的關鍵。「六百萬億那由他人，以不受一切法故，而於諸漏心得解脫，皆得深妙禪定三明六通具八解脫。第二第三第四說法時，千萬億恒河沙那由他等眾生，亦以不受一切法故，而於諸漏心得解脫。」⁶⁴然而處於眾生之中要如何不受一切法？「禪修之本務在於心身觀照與心態鍛鍊；以禪修所遂行的專門鍛鍊，如果用以觀看與認知眾生，將成為一項無與倫比的利器。」⁶⁵這便是菩薩的實踐，立於我的解脫不離眾生，眾生本在我之內，界線之分不斷被打破，「禪修從初衷、歷程、到結果，既納入一切眾生，也往一切眾生開放。另一方面，一切眾生也由於如此開放式的禪修，得以有無數的機會，和導向解脫或覺悟的禪修連上線。」⁶⁶

超越功能的最大突破便是聯繫「我」與「他者」，「或有人禮拜，或復但合

⁶²姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經·從地湧出品》卷4，CBETA, T09, no. 262, p.32, c07。

⁶³姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經·從地湧出品》卷4，CBETA, T09, no. 262, p.32, c22。

⁶⁴姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經·化城喻品》卷3，CBETA, T09, no. 262, p25, a12。

⁶⁵蔡耀明：〈禪修為著眼的眾生觀：以《華嚴經·十定品》為依據〉《華嚴學報》第3期，臺北市：中華民國佛教華嚴學會，2012年，頁40。

⁶⁶蔡耀明：〈禪修為著眼的眾生觀：以《華嚴經·十定品》為依據〉《華嚴學報》第3期，臺北市：中華民國佛教華嚴學會，2012年，頁39-40。

掌，乃至舉一手，或復小低頭，以此供養像，漸見無量佛，自成無上道，廣度無數眾，入無餘涅槃，如薪盡火滅。若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」⁶⁷我已開啟接納他者，成佛的契機在於日用行常。

在眾生延異的情況下，自身雖增補卻不斷有裂隙。以幻伏幻示現的是永遠可以刪除所屬的有為法結構，而以無為法—「事物之所以如此的本性或者是背後支配的原理，就是緣起性空的原理或說空性，這個原理經歷時間空間的變化而本身不變化」⁶⁷作為自身的根源，這是對終極解脫的一種詮釋。



⁶⁷耿晴：〈論如來藏思想在解脫學上的根本困難—以《寶性論》為中心的探討〉《漢語佛學評論》第3輯，上海市：上海古籍出版社，2013年，頁141。

第三章 與摩登伽女有關的原型

在榮格的理論中，由於夢境所顯示的某些情境讓他發現這些經驗不可能來自個人生活而要假設無意識的原型驅策了人類共同的神祕參與。摩登伽女對阿難的癡愛可視為原型阿尼姆斯發生作用，榮格曾提及讓人神魂顛倒的水妖是原型，他稱之為阿尼瑪，特點之一是奇特的情色魅力，先於美學與道德衝突的發現。當體驗到此原型時，對「會合」的了解非常重要。

會遇使得阿尼瑪有機會通過整合而成為意識的厄洛斯，阿尼姆斯則成為意識的邏各斯。所謂會合指的是成對，「一個陽性元素總是與一個陰性元素配對這一事實。」¹ 榮格推定會合無論是在原始神話或是哲學思考中都受制於一種成對的主題，更重要的是這個成對所代表的兩可性：「上帝既是力量也是物質，既是意志也是愛情，既是雄性也是雌性，既是父親也是母親。」²

陰陽是最常見的會合，陽性與陰性元素的配對具有重大現實意義的基本心理因素，不過它僅僅是對立物的種種配對之一，比如陽剛與陰柔。而雖然阿尼瑪被投射為特徵明顯的女性形式，它有時並不顯示性別差異。

摩登伽女被認為是多婬眾生，那麼應如何理解她獲得性比丘尼³之稱號？榮格認為「本能與我們道德觀最明顯最頻繁的衝突發生在性領域。」⁴「性是最者要敵人不是因為性放縱……而是因為精神在性慾裡發現了與它相等或相近的對等物。」⁵《楞嚴經》中將婬慾視為因為成功遠離而得以成就三果的關鍵之一，「人間稱汝多聞第一，以此積劫多聞熏習，不能免離摩登伽難，何因待我佛頂神呪？」

¹卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《原型與無集體無意識》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁54。

²轉引自卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《原型與無集體無意識》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁54。

³又稱志性比丘尼，參見《舍頭諫太子二十八宿經》CBETA 電子版，頁2。

⁴卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《心理結構與心理動力學》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁39。

⁵卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《心理結構與心理動力學》，北京：國際文化出版公司，2018年，頁40-41。

摩登伽心姪火頓歇，得阿那含。」⁶然而針對種姓制度作用於賤民身體之不可觸摸，摩登伽女的姪火雖「頓歇」，身體是否就此失去言說的可能性？

在上述黃柏棋的書中述及了佛教認為尚未在解脫道上精進的在家眾無法有如實知見，必須選擇以佛法僧為中心的出世信仰。《白騾奧義書》中以大自在的身體取代初期奧義書梵「bráhmaṇ」的世界，成為新的宇宙構成原則，具幻法者創造這整個世界，其他則被幻化拘於其中。

《那羅陀往世書》則有對於普世救渡者之敘述：「我要歸依那位根本神祇，祂照耀了名為「最勝」的一己居處。這位神祇只要稱頌其名，象王便能從鱷魚兇惡的掌控中逃脫出來（1,2,27）。」⁷此一普世救度思想必定對原先追求個人出世解脫而非眾生在世解脫的佛教產生極大衝擊。在信奉思想中，信者皈依大自在，在大自在之前，沒有貴賤之分，沒有僧俗之別，亦無教門宗派之隔，眾生完全平等。

因此，要不動搖出世生活所象徵的神聖意義，且提升俗眾從入世生活進入修行層次，甚至作為一種更寬廣的修行方式，就不得不吸納自在天。在《佛說大乘莊嚴寶王經》中有如下敘述：「觀自在菩薩，於其眼中而出日月，額中出大自在天，肩出梵天王，心出那羅延天，牙出大辯才天，口出風天，臍（足？）出地天，腹出水天，觀自在身出如是諸天。（天息災譯，T20 49c）。」⁸菩薩不把個人解脫作為終極努力目標，而是濟渡眾生，在世修行。至此，印度教已非之前的婆羅門菁英信仰，而大乘佛教的菩薩也已不同於初期佛教僅強調自我理想的完成，且世間對菩薩而言，反而是完成自我的唯一場域。

印度對於身體的態度以及其與修行間的關係的兩種取向反映了印度宗教史的張力所在，整個中世印度文化論述的特點便在超越入世與出世的二元對立的詭

⁶唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 4：CBETA, T19, no. 945, p. 121, c12。

⁷黃柏棋：《宇宙、身體、自在天：印度宗教社會思想中的身體觀》，臺北市：商周出版，2017 年，頁 137。

⁸黃柏棋：《宇宙、身體、自在天：印度宗教社會思想中的身體觀》，臺北市：商周出版，2017 年，頁 141。

論式言說，而密續（又譯怛特羅）的修行實踐徹底改變此前的宗教信仰與實踐遠景。密續的思想源頭來自《白螺奧義書》對自在天的論述，濕婆（Shiva）作為半女（半男）自在天，超越性別，是一個既內在又超越的毀滅再生之神。

男相的濕婆是原人、不朽自在主，是永恆不變的精神，女相的濕婆承續了自然的創造力，是神威（Sakti）、幻化與原質。「兩位未生之男，其一為知者，另一為無知者；其一為自在，另一為非自在；因為僅有一位未生之女應合享受者及享受對象（1:9ab）」⁹密續的思想重點在於以濕婆作為密續行者的原型，結合出世苦行和色慾享受，以完全的離欲來行肉慾，這種該行不當行之活動成為密續修持的指標，其將大小宇宙的緊密關連轉變成自在天與密續行者的合而為一。

密續行者透過儀軌修持來獲得自在天神力之加持，與信奉運動的信者想透過自在天獲得救度可相比擬。經過灌頂或淨身才能獲資格，施加真言到身體四肢，例如手真言化身將修法者的手轉化成濕婆，或將神威注入其手，總之身體是作為支撐神力的容器，體驗享樂得解脫之更高層次的大樂成為密續行者的心靈之旅。供養本尊的儀式在密續中除了有再生與淨化作用之外，入門者亦期獲得國王般的現世權能。從《梨俱吠陀》到密續，身體皆是強而有力的隱喻，而初期佛教之身至念（kāyagatāsati）與中世之密續真言化身表現出不同的身體觀想，觀想畢竟成為不同宗教實踐之不可或缺的元素。

第一節 從妓女到聖母

將賤民的身體視為會造成汙染是由於人的內在有一種異質性，會自發產生推拒的力量而將其嘔出。賤民身體被視為不可觸摸，正是由於身體本身擁有巨大的作用力：

在印度，身體本身被認為能在社會交互作用中穿透實體與徵象（Daniel, 1984）。

⁹黃柏棋：《宇宙、身體、自在天：印度宗教社會思想中的身體觀》，臺北市：商周出版，2017年，頁154。

健康是體液（body humors）與外在世界構成要素之間的一種平衡，由飲食以及一個組織嚴密以所謂的純潔與汙穢分類的社會階級關係居間協調。小孩由於被月經來潮的母親碰觸而受污染，因為經血能進入有氣孔的身體（Shweder, 1985），就像接受低階層人的食物會使汙穢混入體中在裡面產生污染一樣。身體也能穿透超自然與神秘的力量。¹⁰

賤民不如妓女，不僅受賤斥的女性，就連貴婦人都嫉妒名妓。妓女在沙龍享有特權地位，可見於印度色情文學、抒情詩、戲劇中，表達出高種姓男子所賦予其的詩意。不過在我們理解妓女的原型之前，不妨先聚焦女性的另一個原型——大母神。

體現女性本質的原型象徵是容器，賦予誕生與再生。象徵等式：女人=身體=容器，容器內部黑暗、未知，所有的經驗都來自這內部，驅力的產生亦然。其所具有的關鍵力量反映於人的創造力，某種程度上取決於他的意識是否能與整體的（重視必然性而抹煞可能性）存在和睦共存，若否，便將在劇烈衝突中毀滅。容器庇護未生、已生與收回死亡。腹部是容器的基本特徵，是封閉的，有容納功能也有保護功能。乳房、心臟、嘴是容器的變形特徵，是敞開的，有給予和哺養功能。大地、水都與容器密切關連。

在生兒育女傳宗接代方面，是大地為女人樹立榜樣。它是無性生殖的，在自身中生成自己的種子。它支配動植物的生存，它與它的變形成為女性最根本和最高的奧秘象徵。作為創造原則，一切生命都從容器中產生和發展，而在最高的變形中採取的是精神的形式，物質變為昇華了的精神，其最抽象的象徵從口到呼吸，從呼吸到言詞、理性。

從黑暗向光明的釋放象徵了生命和精神，就女性將它的容納物釋放到光明而言，其是偉大而善良的母神，另一方面，因為拒絕釋放，母神又是危險的。出生創傷即是遭遇母神之釋放，此釋放被個體感受為拒斥、剝奪，在以後的每次向著生存的新領域轉變而感到恐懼之時，都會重複此經驗。個體朝向死亡是母神誘陷

¹⁰凱博文，陳新綠譯：《談病說痛：人類的受苦經驗與療癒之道》，臺北市：桂冠圖書股份有限公司，頁 10。

和吞噬個體，將其生命收回自身，期間可能經歷沉迷、瘋狂、萎靡與麻木。

上述為諾伊曼對大母神的說明，從中可了解母親一詞指涉的並不僅是與子女關係中的角色定位，更是自我的一種複雜心靈狀況，強調心靈的演化歷程。他注意到根植於無意識的所謂陰性心靈，同時適用男性與女性。為了要達到更新以及不朽，除了大母神自身，兒子肉體與精神的滅除也變成必須，這有賴於無意識中的迷狂服從於母神作為命運的塑造力量。

生育的大母神是母親與處女的統一體，她既可以化為一位少女，亦可變作一名老婦，兒子的心理受制於少女與老婦，經驗自己同時作為情人與兒子，對對象既愛且恨之來回轉換情感，最終延伸出一種背叛，女性將被男性戰勝，這其實是母神成功引領了一場蘊含最深刻意義的自我犧牲——兒子被授予成為生育者、創造者，從本能層面到精神層面，朝抽象概念完成變形。

在以祖母、母親、女兒、兒童所組成的團體中，男性成員所經驗的母權壓迫是受驅逐。基於獻祭的需要，男性被刺激其侵略性，男性成員的團體形成後，開始等待掙脫女性的支配，反對女性自身就能創造出一種內在的神聖秩序。然而限定女性參與的神聖地域，很可能只是源於女性強加於自己和男人的經期禁忌。從行經、懷孕到分娩，都有知識的秘密傳授，卻對男女之間的個人關係不見涉獵，這是面對生存的集體要求。

推動精神世界往理性開拓，凸顯英雄原型。陰莖作為鑰匙，象徵開啟的力量，要從集體中將個體解放出來，從無意識的黑暗洞穴上升至意識的光明天空，父權在此背景下發展與確立。妓女的原型是從大母神原型衍伸出，在孕育原則之下有儀式性的裸露，轉為性吸引力原則後，誘惑的、勾引的、放縱的都成為阿尼瑪原型構成的主要成分，妓女形象在父權意識的遞嬗中演變為：

女人當然也不能以她愛上某人或已與某人結婚為理由，拒絕另一個男人的求愛。因為就自然法則而言，她不得屬於任何人。其次，在「人生而權利平等」的普遍原則之下，人雖不能有獨佔他人的「擁有權」(droit a la propriete)，但卻可以平等地擁有其「享用權」(droit de jouissance)，因為他人是所有人共同的財產(bien)：「所有男人對所有女人都擁有平等的享有權」(119)。

從事性交易的妓女要覺悟「女性感染梅毒並非罹患疑難雜症，而「是因為她們是妓女」。在此簡化的聯結中，女體具有潛在的感染風險，一旦女性誤入歧途，偏離循規蹈矩守身如玉的忠貞操守，就是罹病淪喪的開始(Spongberg 14)。」¹²不只是妓女，基於建構社會要求生理正常化、道德標準化的常模認知，對一切異常者加以壓抑甚至排除的還包括小偷、賭徒、奴隸等人。

妓女造成的問題來自於性需求，性交易不可能杜絕。妓女從結構性貧窮社會的受害者成為加害者，一般來說指的是其促成病菌的散播，但不可能藉此反轉命運，然而有些妓女不見得是被環境逼迫才選擇入行，她們再清楚不過婚姻交易是如何扼殺了婚後雙方的慾望。所有人的獨特性都等待救贖，實際上每一個階級都有框架預設與慣性養成。

男性原則所主導的抽象態度將具體世界符號化，在社會邊緣、底層掙扎求生的人的面貌被簡化。無論是底層還是上層社會，充滿對人性的各種制約，在不斷堆砌的細節中難以看到性格，直到頭牌妓女脫穎而出，眾人都爭取她的青睞，那是因為她顯示了兩面性：能自律的和可邪淫的。唯有願意且能夠投入，為其療癒創傷的人能得到她的傾心。性愛行為達致的親密時刻甚至容許暴力，在狂喜的帶動下，最終要打破的是那紙契約。

妓女不可能無知於走進妓院的人基本上是為了生理需求，「在此種願望與期待狀態下，生命體在快感原則宰製下尋求維持一種最佳的緊張狀態。」¹³當初愛憐她的人一旦厭膩順從與違抗，就會從戰變成逃。憔悴的容顏，凋零的人事，反映了下場淒涼。即使關係高度發展，具有美的品質，這個美的效應也只能暫時維持。

¹¹沈志中：〈薩德與精神分析〉《中外文學》第 43 卷第 2 期，臺北市，國立臺灣大學外國語文學系，2014 年，頁 136。

¹²轉引自陳重仁：〈狄更斯小說的衛生美學與社會實踐：孤雛淚的妓女議題與道德政治〉《中山人文學報》第 43 期，高雄市：國立中山大學文學院，2017 年，頁 85。

¹³沈志中：〈論愛情：精神分析觀點〉《中外文學》第 40 卷第 1 期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2011 年，頁 117。

妓女讓自己作為慾望物，拒絕被解密。不表達意圖，也沒有要傳遞特定資訊，敘事帶有各種換喻與隱喻，在接觸中經驗了內射、投射、迴射、融合、減敏感與解離，攻防的張力把人帶到邊界經驗上，也就是欲力將其帶到善與惡、美與醜、男與女，自我與他者……二元之間的交界上。

如果說男性還停留在尋覓「對象適合表現於一個可以在內心中發現的崇高；因為真正的崇高不能包含在任何感性形式中，而只針對理性的理念。」¹⁴相對於男性被社會型塑與理性對應，或許妓女根植於經驗，曾有這樣的領悟：「唯有慾望被主人保持在擬似主人的狀態才有認出主人的能力，而這種慾望狀態的最常見形式就是色情和藝術，它們都是耗費性主體。換言之，色情和藝術本質上有主人性格，而相互認可只能發生在聖性領域。」¹⁵

由聖母所代表的超出生理的女性，不受月經週期影響，不以繁殖、生產為目的，這是大母神從責成豐饒的生育性轉向，「瑪利亞自我有意識地與大母神背道而馳，是陽性英雄的典型，終於於肉身能升至天庭。」¹⁶不同於妓女被社會當成病理客體，聖性在此是藉由勞動乃至性交，被耗盡後的非物¹⁷之開顯。聖母之可不經由懷孕生子嗣，是聖性運作的目標。對聖性的界定必須不是物，「凡不是「物」的（或，在一個物的形象中被形塑的）是真實的，但同時它又不是真實的，它既不可能又在那兒。……它也許是一個神或死人。」¹⁸

反覆思索意識層面所肯定的何以在無意識中會被否定，透過默觀，知識概念轉化成一種強烈的情緒體驗，從這裡出發，有機會體驗符合人心渴望的無條件自由。所謂的「陰性崇高」，是由聖母帶領著妓女與活在陰影之下的所有個體，「一

¹⁴劉亞蘭：〈陰性崇高的意涵與視覺策略〉《女學學誌：婦女與性別研究》第 37 期，臺北市：國立臺灣大學婦女研究室，2015 年，頁 64。

¹⁵蔡翔任：《巴塔耶的普遍經濟論耗費與聖性》，臺北市：國立政治大學哲學研究所博士論文，2011 年，頁 18。

¹⁶陳世芬：《瑪利亞與母親：榮格分析心理學派之評析》，新北市：私立輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2006 年，頁 3。

¹⁷聖性事物的非實體、非東西的狀態。它無法維持自身，不斷地超絕、衝潰自身，進入一個沒有邊界的，或是總是跨出邊界外的整體。蔡翔任：《巴塔耶的普遍經濟論耗費與聖性》，臺北市，國立政治大學哲學研究所博士論文，2011 年，頁 173。

¹⁸轉引自蔡翔任：《巴塔耶的普遍經濟論耗費與聖性》，臺北市，國立政治大學哲學研究所博士論文，2011 年，頁 172。

開始的對立是動物性神性 (animalité-divinité) 和人性 (humanité) 之間的對立，後來變成動物性和人性神性 (humanité- divinité) 之間的對立。」¹⁹自我突破／救贖來自於實現陽性與陰性原則的結合。

榮格指出心靈必須包含更低級的亞當，他以摩西的人格結構為下行心理朝向黑暗甚至邪惡擴展作出說明：摩西不但和西波拉作為高級配對，也和埃塞俄比亞女人結婚，通過娶埃塞俄比亞女人為妻來代表摩西自己的陰影，它的意義是作為更高級意識的條件。力比多突起的力量加上事件的刺激，愈是理解與適應對立本質，愈有助於聯繫聖母與妓女，妓女作為陰影藏匿在下方，聖母上升到極點反而以向下作為終點目標。超越功能必然要運作使兩者達於對稱與平衡，這無疑可說是一種內在於個體的要求。

第二節 從怛特羅女神到空行母

查詢摩登伽的梵文，出現的是一位印度女神，其淵源可追溯至濕婆神之妻帕爾瓦蒂 (Parvati)，祂是印度教性力女神莎克蒂 (Shakti) 的轉世。以下將對前述的半女 (半男) 自在天神話稍作描述，因為「在印度的語境下，特別是印度學文獻中，半女自在天的造像主要是哲學建構，不是社會或文化的詮釋」(Pande 2004 : xi)。²⁰

濕婆與莎克蒂有一段淒美的過去，由莎克蒂的父親不贊同他們的愛情，故意不邀請濕婆參加他舉行的祭典，莎克蒂當場憤而自焚。濕婆失去心愛的妻子，先將丈人的頭砍了，然後跳入火堆中跳起滅世之舞。莎克蒂轉生為帕爾瓦蒂，七年後出現在濕婆面前，濕婆毫不理會，帕爾瓦蒂靠修苦行三千年終於贏得他的尊敬，濕婆終於願意娶她為妻。

¹⁹蔡翔任：《巴塔耶的普遍經濟論耗費與聖性》，臺北市：國立政治大學哲學研究所博士論文，2011年，頁16。

²⁰吳承庭：〈印度教半女自在天 (Ardhanārīśvara) 的交合繁衍象徵〉《臺灣宗教研究》第18卷第1期，新北市：臺灣宗教學會，2019年，頁129。

阿修羅王向創世神梵天請求成為不敗之身實現之後即發動大軍，三大主神不方便介入他欲挑戰現有眾神，帕爾瓦蒂挺身而出，眾神便將各自的力量灌注，此時帕爾瓦蒂又化身出杜爾伽（Durga），站出來是戰神的姿態，輕易逼退阿修羅大軍。牛魔馬希沙不斷變身，卻躲不過杜爾伽的殺戮，杜爾伽毫不遲疑將其殺死，使其再也無法變身，這當中的寓意是輪迴被破除。

沒想到阿修羅大軍陣營中竟有一個杜爾伽殺不了的羅乞多毗闍，此時由杜爾伽的黑暗面形成，一方面代表新生的迦梨（Kali）現身。就像孩童弄死蟲鳥般，浴血的場景一點都不可怖，反而好玩，人頭、斷肢被祂串起當成飾物，她自己伸出滿是血的舌頭微笑著。主神之一的保護神毗濕奴一定不能旁觀，因為再這樣下去一切都會被其毀滅，濕婆先一步將自己墊在迦梨腳下，承受迦梨跺腳震動大地的破壞力。

這便是怛特羅信徒盛行母神供奉的由來，而由女性踩在男性上跳舞暗示主動性的角色。那麼為何迦梨會收手？這需往前追溯至濕婆的一半女相莎克蒂，連同四位女神莎克蒂、帕爾瓦蒂、杜爾伽與迦梨之間的承繼關係，以濕婆作為丈夫，不失其結合性，「這種力量不是指濕婆與沙克蒂的大宇宙創造，而是指祂在此世界中女性與眾生的創造；交合繁衍更不只是指眾生的生理交合與後代繁殖，更包括道德與生活實踐準則中，一切關於意識與行為二元結合所產生一連串的因果相續。」²¹

然而對古典婆羅門而言，儀式與美德善行只能夠有助於再生機會的改善，何況帶有非理性的瘋狂是無法導致救贖的，因此將貫穿整個印度的靈根（陽具）崇拜以及任何具有酒與性狂迷的性格的崇拜，轉為純粹儀式主義的行為。救贖應取決於非日常性的，在性質上超出種姓義務之外的行為，亦即逃離現世的禁慾或冥思。

²¹吳承庭：〈印度教半女自在天（Ardhanārīśvara）的交合繁衍象徵〉《臺灣宗教研究》第18卷第1期，新北市：臺灣宗教學會，2019年，頁130。

成功將主智主義救贖論的哲學傳統和布教活動結合的是商羯羅 (Ādi Śaṅkara, 788-820), 某些濕婆教的宗派甚至視其為濕婆的化身。導師享有高於父權的權威, 導師和弟子的恭順紐帶在印度各教的倫理中都異常凸顯。

瑜珈是一種主智主義的救贖, 主要拒斥的是無常性, 致力追求從對世界的諸般動機中解脫, 為永恆止息的終極狀態作準備, 藉著訓練達到包括對神的親愛, 對萬物的共感, 最後是意識的空無。

哈達瑜伽經脈理論的中脈 (suṣumṇā) 與左右兩脈 (idā-piṅgalā) 之說, 常以濕婆與半女自在天為比喻。此理論把至上濕婆比喻成中間的經脈, 吐氣的右脈 (piṅgalā) 為半女自在天右半邊的濕婆, 吸氣的左脈 (idā) 象徵左半邊的沙克蒂。當右脈與左脈的呼吸兩氣結合, 在中間互相抵消彼此的時候, 正是完美平衡的至上。²²

蓮花生大士 (Padmasambhava, 生卒年不詳) 是怛特羅行者, 受藏王赤松德贊 (Chisong Dêzän, 742-797) 之請而將佛法帶至西藏。其所傳之金剛乘教法為男性瑜珈行者透過性行為來增進自己的修行, 需要一位有智慧的女性幫他清除修道上的障礙, 或將他從理性思考的習氣中喚醒, 空行母²³便是在此實踐上被認為是傑出的修行者。識 (perception) 是男性的, 而在識中的空性則是女性的特質, 智慧空行母強調的是明覺的空性本質, 「透過空行母在藏傳佛教上師傳記所扮演的角色分析, 可深入了解女性本質 (femaleprinciple) 的「開悟」與「清淨」特性。」²⁴

伊喜措嘉 (Yeshe Tsogyal, 757-817) 承蓮花生大士的教法, 是金剛瑜珈女的五位空行母化身之一。她曾問蓮花生大士什麼是想皈依的因, 大士表示一個人之所以想皈依, 總而言之可以歸納為害怕死亡。內皈依的對像是上師、本尊和空

²²吳承庭：〈印度教半女自在天 (Ardhanārīśvara) 的交合繁衍象徵〉《臺灣宗教研究》第 18 卷第 1 期，新北市：臺灣宗教學會，2019 年，頁 129。

²³空行母字義是空中所住者，是一種毋須在地上行走的天人。有智慧空行母、事業空行母和世間空行母。祖古·烏金仁波切口授，劉婉俐譯：《空行法教：蓮師親授空行母伊喜·措嘉之教言合集》，臺北市：城邦文化事業股份有限公司，頁 29。

²⁴劉婉俐：〈空行母與藏傳佛教上師傳記〉《佛學研究中心學報》第 7 期，臺北市：國立台灣大學出版中心，2002 年，頁 228-229。

行。她問若沒有從上師處領受灌頂是否能得到成就，大士回答若沒有，即便努力研學也無法得到成就，所有辛苦終究白費。然而上師不應將心法傳給缺乏宿緣的不適合弟子。

有緣人是那些發自內心深處想追求教法會堅忍修行的人。沒有投入自律之道，修行會無法入心。持守自律並接受不悅的情境，將晝夜分成幾部分而固定上座來修持，之後快樂就會長長久久。捨棄應捨者，成就應成就者，不要讓身、語、意處在凡俗中，而應努力不懈，成果必定優越。

從以上所述可見修行需要一種自我典範的心理暗示，在中亞高原被隔絕的偏遠地區的藏人為死亡作準備，呈顯的信仰為：「在整個生和死的過程中，中陰不斷出現，而且是通往解脫或開悟的關鍵點。」²⁵此中構築的上下關係，與西方如下認知可作比對：

當我強烈地且長期地依戀於某個對象時，我與他或她產生力比多的情感聯繫，但是在某個時刻會發生突然的轉變，我把自己當作那個對象的替身，將對象「內向投射」(introjection)到我的自我當中 (Freud, 1921:109)，我同化於此一對象並採取了他或她的特徵。這個被內向投射到自我之中部分，稱為「自我典範」(ego ideal) (Freud, 1921:110)。如此一來，原本自我分成兩半，「自我典範」對自我進行著控制和監管，而自我則對「自我典範」抱持著謙卑與臣服。極端的情況下，自我會達到自我犧牲的地步，即讓「自我典範」完全支配了自我，或者說是把自我給吞噬掉。²⁶

佛洛伊德定義的「超我」，將其提升到對文化面給予省思，的確可以給出某些社會現象背後以道德為名，實為行邪惡的解釋：

道德經驗不僅連結於此一逐漸被承認的功能，即佛洛伊德以超我之術語來定義之，並且揭示出它構成了自律 (autonomous)：道德經驗也不僅僅是探究它的弔詭面，連結於我所稱呼的邪淫且兇殘的形象，在此形象中道德代理者會出現，只要我們追尋它至根源之處。(Lacan, 1992:7)²⁷

²⁵索甲任波切，鄭振煌譯：《西藏生死書》，臺北市：張老師文化事業股份有限公司，2020年，頁13。

²⁶蔣興儀、魏建國：〈拉岡的慾望倫理學：從弗洛伊德的“原初受虐性”到紀傑克的“穿越幻象”〉《人文及社會科學集刊》第20卷第1期，臺北市：中央研究院人文社會科學研究中心，2008年，頁121。

²⁷蔣興儀、魏建國：〈拉岡的慾望倫理學：從弗洛伊德的“原初受虐性”到紀傑克的“穿越幻象”〉

自律帶有自我監控的意味，超我對自我進行嚴格約束，這樣的壓制卻被佛洛伊德揭示與快樂原則並不違背，反而壓制達到某種程度能夠一轉而成為享樂的源頭。

自我正是最後、也是最強大的界限，於是連自我也要摧毀。但所摧毀的並非整個自我，而是自我之中感情（sentiments）的成分，剩下的就只有「不動念」（apathie）。在此我們看到薩德對斯多葛主義最奇特的挪用：既回歸自然又否定自然，把生命中的自然情感：憐憫、慷慨還有愛情一一剝落，最後剩下理性的冷峻，這種調伏激情的能力卻是面對色情與受虐者的痛苦時方能彰顯。學者把這種否定稱為薩德式的分身能力（sadian doubling），它是多重張力扭結出來的主體狀態。²⁸

在超我、自我與慾望的交涉中，佛法實踐始終是如何達致與維持清淨的問題，以欲離欲在修行中是極大的挑戰，藏傳佛教行雙修要破離欲梵行，它要立即身成佛，必須探討這究竟支撐了什麼樣的奧義傳統？無論主張為何，都不能不考慮強大的宗教背景，而因此要關注修證各階段的開顯所給予的詮釋。若我們承認修法的基礎在於不被二元對立繫縛，將精神與身體對立是過渡的一種修法上的需要，反而可以從身體的角度來看出女性並未受此傳統忽略：

因為單靠身體生理上的差異，並不足以構成強大、僵化的性別意識，於是身體層面的性別就具有某種可變性。這種身體的可變性，在藏傳佛教金剛乘中尤為明顯，主要是金剛乘擅長藉助視覺圖徵來呈現證悟之身的狀態，於是在金剛乘的儀軌修持中，便出現另一種特殊的身體可變性——將凡俗之身轉變為神聖之身，「在『自觀本尊』的常見禪修中，修者觀想他自己或她自己是所修的本尊，修者的性別與所修本尊的性別之間，根本沒有任何關聯，因此男性照例觀想自身是女性的本尊，女性則觀想自身是男性本尊。²⁹

速得解脫是藏人修行所最關切，入輪迴之生生死死已不成妨礙，這是因為相信特殊的法教。密教的基本要素是印、真言與曼陀羅，其實踐包含對性的觀察，呼吸在性儀式中被認為是必須控制的非常重要的力量。配合生命歷程，於生時、臨終

《人文及社會科學集刊》第 20 卷第 1 期，臺北市：中央研究院人文社會科學研究中心，2008 年，頁 107。

²⁸蔡翔任：《巴塔耶的普遍經濟論耗費與聖性》，臺北市：國立政治大學哲學研究所博士論文，2011 年，頁 81。

²⁹劉婉俐：〈教義與性別—論佛教小乘、大乘與密乘中的女性身分演變〉《女學學誌：婦女與性別研究》第 31 期，臺北市：台灣大學婦女研究室，2012 年，頁 30。

與死後都提供具體的修證解脫方法，伏藏傳承於此即扮演了相當重要的角色，其闡明如何藉由生死意識的轉化而得到解脫，以秘密文字紀錄加以埋葬、保存，等待有能力的人接受它們：

起初在本續 (rgyud, Skt. tantra 「怛特羅」) 所指示的行法 (practices) 廣泛流行之前，守秘密是怛特羅教徒的基調。後期印度密教最流行的聖典之一的《集密根本續》(Guhyasamājatantra)，其中有很多的行法，不過在形成能接受它的土壤之前是不公開的。因此本續被祕藏，大約三百年以後，主要是透過八十四成就者 (Siddhapuruṣa) 及其弟子們，以及與他們密切接觸的一切人士之教說和神祕的歌，直到流行以前是以極祕密的方式，藉由師徒未間斷的傳承延續下來的。這些大成就者 (Mahāsiddha) 們，主要屬於西元七、八、九世紀，當時金剛乘已非常地進步，它是使佛教的原初者與純粹形態者相形見絀的時代。他們的著作自稱為「密意語」(dgongspai skad, Skt. Saṃdhyābhāṣā, secret language)，即以稱做「黃昏的語言」(twilight language) 書寫。那是意指該內容藉由日光 (明瞭的語言)，或藉著夜間的黑暗 (不明瞭的語言) 可以說明。這些由大成就者們所作的歌，全部是以隱祕或具有神祕意義之語詞所書寫的。³⁰

許多密續明白表示大多數的伏藏師和女性性伴侶須共修怛特羅性交，找到適當的性伴侶是發現伏藏的條件之一，設此條件，須了解從八世紀開始在印度，密教愈來愈發展，它在神祕的思想中展開。一群男女反對唯理智論和理性主義，認為解開自然知識的關鍵被發現就在每個人的身體之內。保留原始野性的一面，在二俱的象徵中看見了男性與女性的相互滲透，具有心理的本質，性行為與性關係透過性儀式轉變。

西藏修行密乘，上師、本尊、空行為三根本。空行母既是成就者，為何「傳承中第一位上師是金剛總持佛 (男性的)，而第二位是金剛亥母 (女性的)？」

³¹米蘭達·蕭在她的《激情的開悟》中指出空行母可翻譯成陶醉於空性自在的女性，這些女性經過時不會留下很深的足跡，她們會為了證悟的探險活動而在空中

³⁰許明銀：〈身體曼荼羅〉《新世紀宗教研究》第 11 卷第 2 期，新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2012 年，頁 149。

³¹坎貝爾，呂艾倫譯：《空行母—性別、身分定位，以及藏傳佛教》，臺北市：正智出版社，2001 年，頁 191。

飛翔，其定位是居於輔助的啟蒙者：

「空行母的影響，在藏傳佛教傳記 (rnam thar) 中的普遍 (主題) 是標示出了『轉換點』的階段。」(Katz, 22) 此時空行母的現身，會「吸引了這位未來成就者的注意力，並創造出一個時空，使舊有的習性模式，若不是遭到質疑，便是被徹底地粉碎。事實上，正因為『她』引導了一個全新的視界 (insight)，而這個視界的經驗似乎能炸裂智識的藩籬與僵滯的心智，是故空行母被形容為『戲耍的』(playful)、『捉摸不定的』(capricious)。³²

空行母有高低階之分，低階之護法常現忿怒相，如忿怒空行母，其能量與黑暗、怖畏有關，行者處於誘惑的情境，需接受自己內心的黑暗面，視其為空性的幻化境相。而觀想空行母是將自己作為空性本質的展現，連結、活化空行的能量修持。高階的智慧空行母是空性神人同體的示現，對空性非概念的了悟，直接、不假他物給予啟迪：

透過與空行母的接觸，直覺的能力得以開展，並顯現內觀；若缺乏了空行母能量的活化 (activation)，修行將會是平板而智識化的。」(Allione, 38) 因為「空行母直接以生活經驗傳遞，而非透過複雜的哲學論辯來傳達，為此，空行母與密續的教法連結在一起，係因密法直接涉及了身、語、意能量的修持，遠大過於顯教經義的智識運作。」(38) 所以當修行者由知性的狀態進入經驗層次的密乘修持時，通常空行母便會首度現身，指引或暗示他接下來的進展方向。而「幾乎在所有西藏的聖者故事中，都會有空行母在關鍵的時刻出現，行者與空行母的相遇，往往代表了一種對行者固定概念敏銳、犀利的挑戰。³³

證悟的特質具有法、報、化三身，這三者連結死亡、中陰、轉生，而行者能從空行母幻化的各種化身中認出相應於自己修行上的障礙，妄念於當下逕自融入空性而消解，這是一種速證的要求，凸顯其利根：

在那洛巴傳記中的空行母，曾至少出現過兩回，很明顯地符合了轉換點的關鍵角色：第一次是老婦人對那洛巴的詰問，意味著空行母引發他對智性與世俗成就的懷疑，轉而展開真正求法的艱辛旅程；第二次是那洛巴在屍林墳場

³²劉婉俐：〈空行母與藏傳佛教上師傳記〉《佛學研究中心學報》第7期，臺北市：國立台灣大學出版中心，2002年，頁243。

³³劉婉俐：〈空行母與藏傳佛教上師傳記〉《佛學研究中心學報》第7期，臺北市：國立台灣大學出版中心，2002年，頁247-248。

苦修後，兩位空行母現身、授記，讓他知道自己宿世的有緣上師。由此可知，空行母化現的方式頗為多元、奇特，她可以在密修行者的禪觀、夢境中顯現，也可能以凡夫之身、乃至動物（通常是母狗）的形式出現，為的是「不拘在任何時刻現身，闖入當時的情境中，測試、撼動未來成就者並阻絕其習性；」（Willis，66）或是「幫助密乘行者斬斷妄念，轉以能量的修持生起智慧。」（Allione，42）³⁴

因根性差異而趨入不同解脫路線，或直入大乘，或迴入大乘。將眾生看得比自己重要，入世之行無礙於解脫之心，出入自得，不會將未斷之煩惱牽繫眾生，而當眾生發現其是如何磨利智慧劍將煩惱斬斷，便願己能有為若是：

走這條菩薩道，並不必然要先從甚深禪定而得到自利，然後由定發慧，三學成就之後再利濟世間。反倒是直接在各行各業的領域中，依於先前所發的菩提心，將目標鎖定在成就菩提，在與菩提心相應的前提下，任何技藝對他而言，都可能拿來奉獻眾生、幫助眾生。而他在這門技藝中也不斷地精益求精而達出神入化。其精益求精也不是為了自己的名聞利養，只是為了令眾生更得饒益，這種無所求而不斷付出的整個過程，竟就如此不可思議地達了解脫境地。³⁵

《華嚴經·入法界品》中有婆須蜜多女，亦為姪女，是善財童子五十三參之一。守戒最初之行必畏懼為女色所攝。既歷於欲界，進一步的守戒就在於六根發動時如何能轉：

處處尋覓婆須蜜多女。城中有人，不知此女功德智慧，作如是念：今此童子，諸根寂靜，智慧明瞭，不迷不亂，諦視一尋，無有疲懈，無所取著，目視不瞬，心無所動，甚深寬廣，猶如大海，不應於此婆須蜜多女有貪愛心，有顛倒心。生於淨想，生於欲想，不應為此女色所攝。此童子者，不行魔行，不入魔境，不沒欲泥，不被魔縛，不應作處，已能不作，有何等意，而求此女？其中有人，先知此女有智慧者，告善財言：善哉善哉，善男子，汝今乃能推求尋覓婆須蜜多女，汝已獲得廣大善利。善男子，汝應決定求佛果位，決定欲為一切眾生作所依怙，決定欲拔一切眾生貪愛毒箭，決定欲破一切眾生於女色中所有淨想。³⁶

³⁴劉婉俐：〈空行母與藏傳佛教上師傳記〉《佛學研究中心學報》第7期，臺北市：國立台灣大學出版中心，2002年，頁249-250。

³⁵釋昭慧：〈當代台灣佛教的聖俗悖論—直入大乘與迴入大乘的經證與宗義〉《玄奘佛學研究》第15期，新竹市：玄奘大學，2011年，頁51-52。

³⁶唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經·入法界品》卷68，CBETA, T10, no. 279, p365, b06-b15。

摩登伽女之速證正顯示其根利，相較於其未求解脫，密乘之利根者則心心念念在求取解脫，要於實修中徹悟空性之可欲不可欲，可得不可得。見其可欲可得，以清淨自心識與調伏心識為前行，從最初的無明到證得菩提皆處於中有（生前中有分為處生、禪定、夢幻，中陰為死後與再生之間的中有）之境況下，去實踐相應的解脫方法而起生死無畏之智：

被大乘經典所宣說，也就是所謂的菩薩道；另一條則是風險較高的道路，被宣說於怛特羅（密教聖典），它是在這一生可以獲得佛果，但是它運用的方法，只有那些強而有力的才能者敢於使用。因此大乘被分類成雙重，一個是波羅蜜道（Pāramitānaya），另一個是真言道（Mantranaya）。後者似乎是在怛特羅被分類之下的主要名稱。它的追隨者宣稱：「它殊勝，因為遠離混亂起因於意思的單一；因為它有很多方法；因為它不難去實行，與因為它適合那些感官敏銳（利根器）者。³⁷

這裡要指出的是：藏傳佛教所引起的最困難之辯證恐怕不是修行昧於性慾，而是昧於根性、習氣，根柢於二元對立發出各種立論，比如將修行定於清淨心而與情慾對立，或定於漸修而與頓悟對立，或定於苦行而與大樂對立，然而修持上的精進始終不脫超越功能的聯繫。

³⁷許明銀：〈金剛乘佛教的宗教思想〉《新世紀宗教研究》第 14 卷第 2 期，新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2015 年，頁 153-154。

第四章 以女性主體檢視二元對立超越

摩登伽女故事的發展起點在於與阿難——作為阿尼姆的他者「會遇」。成對的無意識在自我與他者間造成「對結合深切渴望」。在女權的觀點中認為孕育與性慾無關。大母神的原型以處女來樹立獨立於個體男性的創生原則說明了女人何以能在自身內部創造生命。懷孕使女人進入一種神祕的存在狀態，不僅對自己，對男性亦是如此，其最終要孕育出的是容受異質的自性。將無意識整合至意識，能不斷朝自性發展的自我認同需要透過移情，榮格發現母親原型是構成母親情結的基礎。

異化使孩子對母親的排拒愈趨激烈複雜，且會以身體來「自我揭露」。以摩登伽女的故事觀之，其自我認同被旃陀羅種姓的身分所阻，是經由情慾的喚醒，才為自己爭取了主體性。阿難作為主體，緣於修行而拒斥摩登伽女，他的自我認同不藉由實現情慾，而是辨識更細微的慾望而後能夠自決。對其而言「女人不存在」：「其一，這並不是說女人沒有位置或地位，而是說她的位置保持為「本質上的空洞」。其二，這指明了女人之存有狀態與「虛無」（nothingness）有密切的關係（Miller, 2000: 14）。」¹這並非否定女人，而是在身受心法的四念處中，不斷自他交換觀照五蘊和其因緣的生、滅，與一生起即壞滅的剎那生、滅，確認是無常、苦、無我，因此不但沒有女人，同樣沒有男人，沒有我也沒有你。

旃陀羅出身其實是一大助力，就像佛陀表示要解脫煩惱、生死，最好來至樹下、森林，專注所緣。摩登伽女的所緣讓她非常容易生起厭離心，即便她尚未意識到出離心，但她怎麼可能不想從煩惱出離。在其他種姓間過生活，連施水都可能自取其辱，她不落怨恨，並未與不平等對立而要求平等。這一世的自我認同在情慾的觸發下，解脫成就於末那識的我執轉為平等性智，「等持」在當下作用，

¹轉引自蔣興儀、魏建國：自蔣興儀、魏建國：〈從致命女人到「女人不存在：紀傑克解析女人及其對性別教育之啟發」〉《政治與社會哲學評論》第 42 期，臺北市：中央研究院人文社會科學研究中心，2012 年，頁 105。

消解習氣是由於根和境之間已沒有結，能夠不著：

時維摩詰室有一天女，見諸大人聞所說法，便現其身，即以天華，散諸菩薩、大弟子上。華至諸菩薩，即皆墮落，至大弟子，便著不墮。一切弟子神力去華，不能令去。爾時天女問舍利弗：「何故去華？」答曰：「此華不如法，是以去之。」天曰：「勿謂此華為不如法。所以者何？是華無所分別，仁者自生分別想耳！若於佛法出家，有所分別，為不如法；若無所分別，是則如法。觀諸菩薩華不著者，已斷一切分別想故。譬如人畏時，非人得其便；如是弟子畏生死故，色、聲、香、味、觸得其便也。已離畏者，一切五欲無能為也；結習未盡，華著身耳！結習盡者，華不著也。」²

初始受情慾驅動，以身體撫觸，想與阿難合一，即使換個種姓也都將不被接受，直到她看清無常與無我，情慾就自動消解。事實上，拉岡強調他者始終不在場。情慾，就像薩德（Marquis de Sade, 1740-1814）所描寫的：「自從我來到這裡之後，我的精液一次都沒有為這裡的東西而流淌。我每次射精都因為某種不存在這裡的東西」（1990: 157；2004: 233）。³佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）發現慾望既非動機也不是對象。

情慾探索讓我們看到「主體慾望的實現不是滿足或破滅，而是慾望的自我繁殖和陰魂不散。」⁴儘管個體在各個層面從壓抑轉向，成為從事革命的主體，以流動之姿要求新關係，卻一再遭逢「你看到的他，看起來是一個人，只要他一有念想，在他之中就有很多人。被無意識佔有意味著被撕裂為很多人或事，一種分離。」⁵實因異化本身就是一種生物驅力，然而增衍似乎在某種迴路中打轉。

在大他者的慾望之下，主體被二元對立思考形塑已久，女性跨過生物決定論或生物化約論之後，仍被置於社會和文化建構的脈絡中。超越功能聯繫了種種二元性之後還要翻越，唯有在自己之內發現了異質性，才會拒絕自我認同被限定在

²姚秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經·觀眾生品第七》卷 2：CBETA, T14, no. 475, p. 547, c23、c27、c28。

³轉引自楊凱麟：〈薩德，200 年後惡的實踐理性批判〉《中外文學》第 43 卷第 2 期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2014 年，頁 158。

⁴李思逸：〈旅途中的陌生人：施蠶存筆下的慾望試煉〉《中國現代文學》第 37 期，臺北：中國現代文學學會，2020 年，頁 97。

⁵卡爾·古斯塔夫·榮格，李孟潮、聞錦玉譯：《移情心理學》，南京市：譯林出版社，2019 年，頁 47。

二元對立的邏輯框架。自性顯像主體可以是雙性同體，也可以是解構後的賽伯格：

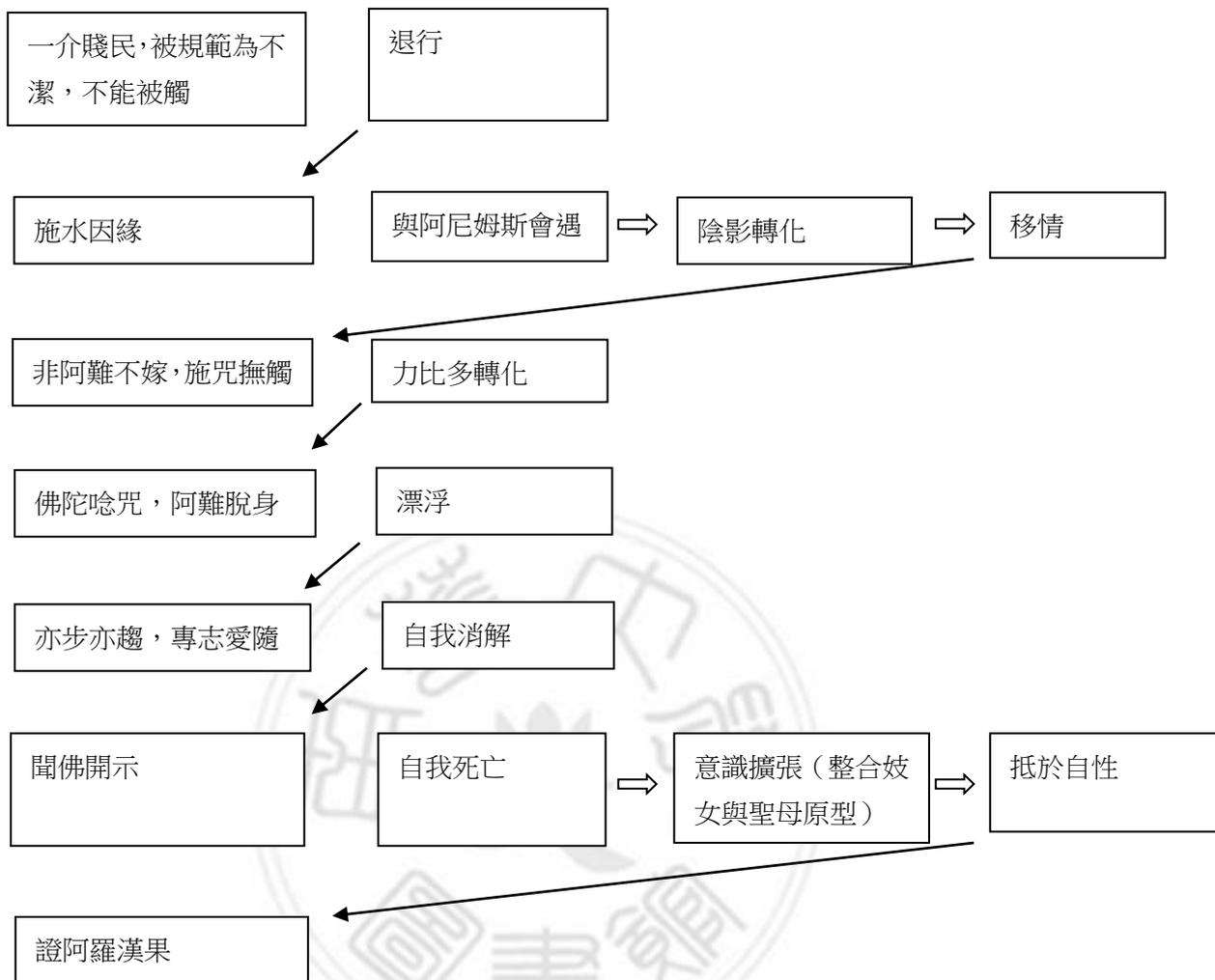
其進出 (jack in/out) 現實與終端真實迷宮 (terminalreal as labyrinth) 情境的酷性別狀態。……多重端點的身體政治、零碎化主體 (fragmentized subject) 的「機體—動物—人」(cyborg, cybernetic organism……著眼於邊界狀態、交織有機體與物件的後人酷兒 (posthuman queer) 所描繪的科技混血獸 (chimera) 概念，焊接「獅子的頭顱，羊的身軀，蛇的尾巴」，在不再統合單一的場域之內從事再造。⁶

西方的煉金術在榮格的探討中認為是提煉人的意識，而筆者認為在所有人身上都可找到心靈煉金的碎片，肇端於自身的分裂。自我分裂猶如破掉的鏡面，有超越功能將其銜接。茲將摩登伽女的個體化歷程呈現如下圖。每一個心靈作用在摩登伽女的個體化歷程當中比如陰影轉化，都是開啟之後便持續直到意識擴張。因此我們還要深入現代社會，檢視摩登伽女此一象徵人物的自我認同會呈現什麼樣的情形，去掉其旃陀羅的出身背景，是否就沒有不潔背後的意識形態所引發的種種問題？

⁶洪凌：〈人外與「外人」：探究旁若文本的跨物種政治與世界構築〉《中外文學》第 48 卷第 4 期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2019 年，頁 56。

摩登伽女生命事件

個體化歷程分析



圖一、摩登伽女的個體化歷程

第一節 從固定的性認同到流變的自我認同

經由身體與慾望的聯繫，西方社會在歷史進程中經歷了關連於靈魂、理性的二元劃分，情慾已經有了不同於傳統的檢視標準。摩登伽女對阿難的情慾維持在異性戀的文化框架之下，上文已將其情慾延伸至自我認同的討論，而自我認同在性別劃分的制約下是一種刻意為之的文化引導。傅柯(Michel Foucault, 1926-1984)在他的著作《性史》當中，描述女性的地位是基於生產的要求，以家庭為單位，男性在外取得食物等各種資源供應後，作為女主人，負責後續保存，使供應與需求之間的銜接能免於匱乏，這是從功能性定義了女性在婚姻中何以能取得地位。

西蒙·波娃(Simone de Beauvoir, 1908-1986)從三個角度談論女性作為第二性來尋找自己存在的理由，分別是自戀、愛情與宗教，三者皆必須面對性別階級的問題，比如要求貞潔便是對女性非常嚴厲的約束。若違犯，當然是不潔，這樣的賤斥會立即在一種從屬性的關係中給予懲罰。

瑪麗·道格拉斯(Dame Mary Douglas, 1921-2007)在《潔淨與危險》指出污染的觀念是要樹立禁忌，支持道德和適當的行為準則，將男人與女人約束於分內的角色責任中。不過，在瓦爾布里部落當中，精力充沛的男人對經血並不迴避，他們去勾引他人的妻子，而由於男性統治原則維持一致性的確立，男人彼此都不會讓女人有機會製造矛盾獲取權力。如果妻子犯奸淫，反而對於尤羅克族的丈夫而言，是一種獲取財富的來源之一。在母系的本巴族，女人從屬於村子，憂慮性汙染的不是男人而是女人。男人對婚姻覺得厭煩時可以直接離開，他不會像逃婚的妻子那樣被懲罰。到了中年的本巴婦女成為女君主，晚年有女兒和女兒的女兒陪伴圍繞，她就得以心滿意足了。

再從殖民論述中可見到部分白人男性由於對自身性別擁有優越意識，貶抑現代女性所表現的強烈自我。其個人的情慾投射，必須抵抗的誘惑，指的其實是理想的男性。雄性力量在群體生活中展現，尤其在部落，更是集神聖與驍勇於一體。

然而，單一的男子氣概若被放置在慾望的框架中，最終也還是會被逾越。情慾無法僅被侷限在生理性別中，被欲求的他者既要能夠呈現又要能夠隱藏，才能滿足自我的窺視慾。

女性對生理性別的批判肇始於與母親相同的性別，故嘗試認同男性，而成為自我監控主體。希臘人在女性的身體以及女性的生活型態上看到鬆散、安逸，導致身體虛弱、容易生病。荷馬史詩曾描寫過性別倒錯的亞馬遜族，族人戕傷男孩的肢體，不指派戰事，反而燒灼移除掉女孩右邊的乳房使其臂力能施展，成為真正活出男性生活的女戰士。

對希臘人而言，強調男性的精神氣概就應活在男性的身體裡，亦即性別越界並不受到歡迎，卻可見從性別中本可分辨男性／女性氣質。女性不是透過打扮才具男性氣質，同理，男性亦非經由梳妝才有女性氣質，隨著相異於生理性別的氣質發現與開發，他者崇拜與自戀的幅度開展更廣。

自戀是佛洛伊德提出而被拉岡深化的精神分析理論之一，前者指出性驅力旨在尋找自體性慾的滿足，自我與快樂的一致是基於對象可併入我，自我在擴展之中，對於快樂的認知也包含了不愉快。他是在觀察孫子玩遊戲的反應時得到此結論。一歲半的嬰孩將手中的一個有線的木軸丟出再拉回，他的心理便得到了補償，藉丟出與拉回來控制消失與出現，形同從被迫接受母親的不在場轉為主動者。

然而為何這個行為的重複性又會維持不愉快的那一面？在意識之外有一操縱者，以非理性之姿進入又退出意識，其不連續的性質相應於現實的不連續，佛洛伊德在對斷裂點的研究上，以無意識來保證連續性。拉岡舉 6~18 個月大的嬰孩會開始注意鏡中的自己，說明人的出生因為過於早熟，原初不協調的，尚未定義為「一」的，透過觀看鏡子，等於主體朝向外在性的形式，認同鏡中的影像，使自我被賦形。影像與自身產生了重複的差異關係，自戀性同化是指利用差異關係，於殘體形象與具有普遍性的樣像之間創造同一性。

那麼要如何在悅納／賤斥間建立起認同？首先仍從佛洛伊德處來理解。不同

身體器官提供不同驅力，綜合起來作為性驅力，目的在獲得器官快感，而可隨時改變其對象。自我驅力保存個體，必須以死亡驅力保證有機體走向死亡回到更先前的無生命的狀態做為前提，此時性驅力轉變為愛欲驅力，想與另一個體成為統一體，比如乳房這個外在的刺激使我快樂，我便將其併入自我。

男孩在他不得不放棄第一個對象母親時，把自己變成母親，以愛自己來代替愛母親，或者把自己變成父親，取代父親來愛母親，這最初的認同決定了他的性傾向。性需要與自我需要存在衝突是因我會代替對象，自我毀滅就發生在我成為死亡驅力的對象，即使愛欲驅力也不能打擾主體按照自我要求的方式死亡，死亡驅力使這樣的慾望出現，一切「有」都被否定，要求回到「無」，把對無的欲求置於一切存有之上，慾望便具有一種超越一切存在的形上性。

個體思索死亡、探觸生命的延續性，肯定存有狀態是人不能兩次踏進同一條河流，抑或是我們踏進又不踏進同一條河。在不去求死的情況下，死亡驅力與性驅力之間存在轉換。在吳爾芙的筆下，出現奧蘭多／歐蘭朵這個角色，其存有發生了特異的改變，不僅從男變女，更展現分化後的多重自我。高度心智力的主體能作出自我分析，雙性同體的意義在於：

「讓自己去探索此位置的出神及痛楚」。換言之，不僅僅是外在的東方魔法力量或時空條件，促使奧蘭多雌雄同體的性轉換此(外在)事件發生，以奧蘭多「體內那一盞自行燃燒發光的燈」(Woolf 2003: 53)作為內蘊力，不假外力地催生雌雄同體形成而言，奧蘭多本身即是事件。⁷

在今日科技的應用發展協助下，任何個體皆可不僅是扮裝，且能對身體進行打造—身體／精神中有(不)是我的、(不)該有，或我(不)想要、(不)應該有的東西，於是我跨性別。又比如雙性戀在現有異／同二分的性認同中無法找到其認同的結構。社群主張的其實是認同本身，值得注意的是個人的認同形成在開放各種選項後，其內涵需留待每位運動者評寫：

⁷轉引自陳櫻珊：〈一場特異的奇幻旅程：維吉尼亞·吳爾芙《奧蘭多》的時間、空間及性別踰越〉《人文社會學報》第 18 期，臺北市：世新大學人文社會學院，2018 年，頁 123。

隨著同志運動 (gay liberation movement) 的興起，自 1960 年代起開始，同性戀研究的焦點從上述的病理學研究轉成為「性認同」(sexual identity) 的研究。有關同性戀的研究問題從：「為什麼一個人會變成同性戀？」轉變為：「一位自我認定為同性戀者的人如何發展出同性戀的認同？」⁸

「玻璃圈」停留在男同性戀羞恥感的記憶中，開創出同志國，試圖超越二元框架的自我實踐由酷兒理論提示需以身體展演。酷兒有一涵義：「是一種和主流常規對立的位置 (positionality)」，並且因為「和常規的相對關係而得到自身的意義。」

⁹如果認同酷兒即表示選擇戰鬥位置，這是否作出了一種預設，亦即在任何情況下身體都要被使用？

在威權體制的強大武力面前，以及國際局勢完全不利的情勢下，依然有如此多的人「棄絕了自身個體性與主體位置」，拒絕認命服從，而選擇反抗，在這樣的反抗過程中，既有的權力關係不再束縛主體，主體藉由某種神秘，幾乎無法用理性算計的過程，轉化成另一種不屈的樣態。¹⁰

可知棄絕已反覆在這些個體內裡操演，等待機會真正上演。恐懼建立在以正統自居的一方對另一方拒斥，開啟了對他者殘酷。身體是心靈的載具，其知覺無能撼動心靈，而被支配去死。在現實中面對自我無法成為權能者，不但對權能者無法認同，對無力改變權能者與自我的關係同樣無法認同，超我從自我分離出來，嚴厲批評自我，反對自我，死亡驅力啟動，攻擊施虐的對象反轉自身。反覆想死，企圖自殺，計畫自殺。

對自我而言，母親、父親皆是權能者，然而他們亦是受制約者。若自我能識出權能者亦被制約，無意推翻權能者取而代之，而是要找出自由人的出路，卻無所逃於歷史文化脈絡，個人將如何擔負狹義或廣義的母親或父親角色？希臘神話或許能給予一點啟示。

⁸劉安真、程小蘋、劉淑慧：〈「我是雙性戀，但選擇做女同志！」～兩位非異性戀女性的性認同形成歷程〉《中華輔導學報》第 12 期，臺北市：台灣輔導與諮商學會，2002 年，頁 155。

⁹轉引自李碩：〈酷兒做為一種戰鬥位置：重讀維蒂格的女同志概念〉《哲學與文化》第 47 卷第 2 期，新北市：哲學與文化月刊雜誌社，2020 年，頁 132。

¹⁰蕭育和：〈重奪「靈性政治」：傅柯與鄂蘭論革命〉《政治科學論叢》第 87 期，臺北市：國立台灣大學政治學系，2021 年，頁 11。

宙斯從其父手中成功奪取了統治權，成為神和人的父。是會死的半神，本來住在天上，神人出現不和，宙斯決定讓天地分離，此後，人僅能活在地球上。宙斯準備了一條牛來平分以示分家，和宙斯是堂兄弟關係的普羅米修斯主動說他來分牛。神不必吃東西，人卻要靠吃五穀維生，普羅米修斯故意將一堆好肉藏在牛雜碎底下，又另外把一堆牛骨藏在好肉底下。

宙斯將計就計選擇了好肉，當掀開出現牛骨時，他馬上宣佈不再給人提供火種。普羅米修斯盜火種送給人類，然而神火一旦被盜就不再是天上的火而只是用於人間的火。他受宙斯懲罰，被綁縛在天柱上，老鷹每日來啄食他的肝臟，入夜肝臟又會長出，不容許神、人生存有差異的他甘願為人忍受痛苦，可惜未能破解宙斯精心的隱藏：

"神們藏起人類的生路"—藏起" 這個動詞引人注目，因為我們已經在《神譜》中多次讀到，普羅米修斯對宙斯玩"藏起"的把戲，這裡一開始卻說神們"藏起而且這裡的"神們"表明是神族的共同行為，但並不包括普羅米修斯在內。生路"指人類在大地上的生存條件，所謂"藏起人類的生路就是改變人類的生存條件。¹¹

普羅米修斯的不幸象徵人類的不幸，人類的不幸加劇，因為所有人都拼命想要擁有眾神所送的按宙斯意願捏作的潘朵拉，這個禮物被贈予普羅米修斯之弟，普羅米修斯猜測宙斯有此圈套，提醒弟弟千萬勿接受來自宙斯的任何禮物，他弟弟卻稱了宙斯的心。

潘朵拉有一盒子，打開來各種不幸即飛散，人類在勞動之餘還要受欲求女人之苦即是不幸，疾病是不幸之一，希望亦是不幸。它留於瓶底，人類設法取出，於是希望變絕望—人類從未擺脫死亡、勞動、慾望、不幸，這就是宙斯推翻父親，自己成為權能之父—「所謂的"父"指的不是創造之父，而是創制之父。」¹²

要如何為普羅米修斯或人類或自我平反？尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche,

¹¹劉小楓：〈一個故事兩種講法—談赫希俄德筆下的普羅米修斯神話〉《中山大學學報（社會科學版）》第2期第50卷，廣州市：中山大學，2010年，頁121。

¹²劉小楓：〈一個故事兩種講法—談赫希俄德筆下的普羅米修斯神話〉《中山大學學報（社會科學版）》第2期第50卷，廣州市：中山大學，2010年，頁115。

1844-1900) 在普羅米修斯身上看到了雙重性—兼具了太陽神阿波羅與酒神戴奧尼索斯的特性。這個雙重性可歸結於：「現存的一切既正義又不正義，在兩種情況下都是同樣合理的。這就是你的世界，這就是所謂的世界。」¹³

尼采力圖指陳從蘇格拉底以降，全面以太陽神代表的「知識」本能，如何輕看了酒神的「激情」本能。在文明的進程中，個體運用知識，通向頭腦，開啟了意識的每一個層面，無意識衝動出現，在醉中狂喜忘我。太陽神與酒神兩個原型的相反面向要在太一之上達成融合，這是尼采基於對立統一的思考。

薩蒂爾合唱隊立於舞臺一旁的作用是作為劇中角色的超我審美，審主體的意志以及慾望與救贖的關連。比如伊底帕斯—既是殺死自己父親的兇手，又是娶自己母親的丈夫。設若英雄沒有能力看見這是一種要人交出自己理性的遊戲，堅持以道德徹底束縛自己，為其亂倫違反秩序贖罪，此時還有誰能解救他？唯有酒神—就讓伊底帕斯的理性揚升，揚升到最高點之後就會崩潰。

戴奧尼索斯曾被泰坦諸神肢解，容貌支離破碎，分裂為無數個體的世界。祂親自示範經歷分裂之苦，最擅長的是解除個性原則：

在這裡，那種由肉欲與殘暴組成的可惡的妖精淫酒是全無功效的：就像藥物讓人想起致命毒鴆，只有戴奧尼索斯狂熱信徒的情緒中那種奇妙的混合和雙重性才使我們想起了它，才使我們想到那樣一種現象，即：痛苦引發快感，歡呼釋放胸中悲苦。極樂中響起驚恐的叫聲，或者對一種無可彌補的失落的熱切哀鳴。¹⁴

合唱隊對英雄受苦並不給予同情，因為悲劇所體現的個性原則的消解指向萬物一體。阿波羅保護意識，生而為人，使用語言，就不免留在太陽神的陣營之下，不過酒神等在邊界的那端。只要一個不留神，在不思議的瞬間，就會進入戴奧尼索斯的隊伍，被接到太一之境。

在太陽神的管轄中，人類循理性的生存發展當走到意識與無意識的交界之時，被揭開的是受賤斥者具有存在的絕對正當性。汗、血、鼻涕、唾液、糞便、屁與

¹³弗里德里希·尼采，孫周興譯：《悲劇的誕生》，北京，商務印書館，2018年，頁76。

¹⁴弗里德里希·尼采，孫周興譯：《悲劇的誕生》，北京，商務印書館，2018年，頁29。

情色合流，滿是褻瀆，暴力充溢，愈赤裸愈好，所有的常態都有變態對應，在中界流竄。大母神的子宮¹⁵即是中界，其包含了所有的對立功能，去支持生命的兩可性一朝正向或負向繼續轉化或變形。

母神的善良象徵植物之謎，生養萬物到一個階段便會釋放，讓生命更好地發展。生命持續時本身能夠提供各種生產，結束時以另一種形式存在，等同不斷再生，亦是永生；母神的恐怖象徵死亡之謎，萬物被緊握、固定、不讓其脫身，生命的可能性被縮減，形同生命力被吞噬，最後朝向死亡、支解，疾病可以引發滅絕。

男性會遇了阿尼瑪女性之後，便開啟精神朝正向轉化象徵的經歷，那是靈感之謎，由於生命被很好地給予，生命力達到轉化、昇華，激發源源不絕的具有遠見與智慧的巧思帶來狂喜；或者很快發現自己的精神朝負向變形象徵深入，那是放蕩之謎，生命遭到拒斥、剝奪，生命力往消解變形，歷經沉迷、瘋狂，但最後萎靡、麻木。

大母神的子宮凸顯出所有的功能關聯成一整體，核心功能是容納，分為物質面正向的生養、釋放與負向的緊握、固定、不讓其脫身以及精神面正向的給予與負向的拒斥、剝奪等基本功能，進一步的轉化功能同樣在物質面有正向的發展與負向的縮減、吞噬以及精神面正向的轉化昇華以及負向的消解變形，經由以上種種功能的支援，物質面正向獲得出生產、再生、永生，負向主要得到死亡、支解、疾病、滅絕，至於精神面則主要獲得巧思、遠見、智慧、狂喜，負向主要得到瘋狂、沉迷、萎靡、麻木。

在現實中，一個人也許在遭遇到母親對其緊握、固定、不讓其脫身，比如終生限制其行動而無法與外界接觸，生命就一定被縮減，幾乎是遭吞噬。他也可能在青春期受到老師或同儕拒斥、剝奪，此後未能翻身，自我的消解變形是由於接觸了菸酒甚至毒品，陷於瘋狂、沉迷，終至萎靡、麻木。然而，正處於巧思、遠

¹⁵參見原型女性結構圖，埃利希·諾伊曼，李以洪譯：《大母神——原型分析》，北京，東方出版社，1998年，頁80。

見、智慧、狂喜的人，也可能因為得知罹患重大疾病而瞬間情緒轉至瘋狂、沉迷，之後無法不任其萎靡、麻木。又或者當他憑藉一念的開解得到救贖而恢復生產—認同來世，為再生作準備，將臨終過程視作突破一切框限最好的時機。身體行將支解、滅絕，乃至少數人生前即已通過自我消解修煉的考驗，反而死後能夠發出精神號召力，堪比永生。

精神在正向轉化之後可以體驗狂喜，在負向變形之時亦能進入沉迷，英文譯者的用字同是 *ecstasy*：

從字源上而言，「出神」源自希臘文 *ekstasis*，意指「走出自我」(*sortie hors de soi*)，它是一種「去人性化的」(*dépersonnalisation*)和狂喜的狀態，也是感官世界的意識全然消失的時刻。一般說來，出神是為了達到神祕的目的：達到超自然的境界，或與神性(*divinité*)有所接觸，例如跟靈魂和上帝之結合等。出神是意志或靈魂的移動或是一種很美妙的狀態。用比較當代的角度來看，出神是人的精神狀態因為歡愉的強度或神祕感覺的強度而暫時脫離了現實。¹⁶

受苦經驗不斷循環，個體承受有其極限，在夢中或可稍微釋放：「夢的世界不是幻想的內在花園。如果作夢者在夢中遭遇其自己的世界的話，那是因為，他能在裡面辨認出他的命運的面貌：他重新找到他的存在的原始運動，以及他的自由，不管是這自由有完成還是被異化。」¹⁷ 獨自的主體在獨自的世界，體會的是存有的滋味，存有不受形體、意識拘限，它可以是一隻蝴蝶，可以是賽柏格，也可以是棄人、棄物。打破人與非人的界線可幫助主體逃逸，開啟自我流變所形成的對延異的認同，從這裡去展開無限生命的創造性連結。

第二節 經濟與政治之倫理要求

列維納斯 (Emmanuel Lévinas, 1906-1995) 的倫理並非脫離對自身的關注而

¹⁶賴軍維：〈巴塔伊 (G. BATAILLE) 之內在經驗：出神 (*extase*) 未知 (*non-savoir*) 與情色 (*erotisme*)〉《外國語文研究》第 22 期，臺北市：國立政治大學外國語文學院，2015 年，頁 5。

¹⁷轉引自余德慧：〈巫作為心理文化原初本體的形構論〉《哲學與文化》第 39 卷第 6 期，新北市：哲學與文化月刊雜誌社，2012 年，頁 10。

朝向無限的超越。須知倫理一旦脫離生存的真实與身體的行動就將逐漸變為普遍性的律則或規範。意識在身體內安居，身體並非客體，它是一種定域，作為意識朝向世界的基礎。意識返回身體是返家，凸顯了意識與身體的關係是與根源的獨特聯繫。

孤獨顯示生存者是其生存責任的唯一擔負者，這是生存的向來屬我性。我也許可以為他人而死，卻永遠不可能替他死。主體結構環繞著「我」的同一性展開，卻被血肉之軀上的「臉孔」暴力介入，生存本身即已擾動了理性關切，我在面對他者，尤其是他者死亡、犧牲時，正因其是獨一無二，無法被化約，那是一個與我結合在一起的生命，我要以我的哭瓦解、毀壞死亡。理性的節制被哭聲，甚至是無聲的哭衝破，因為我錯過了，不管是拒絕或無法承擔責任，這是我的「懶惰」。

一種無能為力的感受使得我的主體性消解，在生存的經驗中被迫理解虛無——虛無既依附存在又否定存在，而生存是無法以否定他者的思維來加以逃避的現實，生存不是享受而是擔負，主體必須回到自己慾望的真誠性中被揭示的面貌的身體性——我與他者在生存之上的結合，實現基礎就在照面之中，如此，生存者的主體性即由環繞「在同一中的另一個」被構建出。

巴塔耶（Georges Bataille, 1897-1962）發現人類經驗極限是為了造成逾越或翻轉，範圍包含了情色，情色並非往外尋找對象。慾望有其內在性，在儘可能觸及死亡卻不死的情況下，死亡所代表的可能的極限由情色來達致。淫穢的刺激使快樂不至於淡而無味，肉體的刺激會在變成淡而無味時被擺脫，道德被淫穢擺脫，而解脫必須破除以完整的意義結構為行動目標的概念，已完成的即形同框架。

他詮釋情色中存在耗費，是一種非目的、非生產性的耗費，人類有許多這種耗費行為，無法以生產、保存、掠奪的經濟理論解釋，耗費當中的喪失顯然具有非理性的強烈吸引力。戰爭的發生同樣是喪失導致的耗費，往死亡靠近——所有累積的資源與能量到此全部喪失，人類便徹底從勞動中解脫。因此，耗費、喪失作為能力，得到了對父權體制的挑戰。

透過勞動，形成限制經濟，造就了支配的共同體；經由藝術，達成普遍經濟，趨向聖性的變形運動。無論是自我聖化或異化，都是自我回歸。在爆笑和瘋狂中顯露出自我喪失與逾越。然而如果把上述放在神聖宇宙論和神聖人類學去理解，似乎在把思想引入到界線、極限的活動中之後，便可發現否定與肯定的二元關係不是對立而是轉換。

在宇宙總體的能量之中，經濟與政治都不是俗世只設法運作制度，要求勞動遵守契約，而是得到跟物世界混合的非物的原理支持的至尊性的運作，提出至尊性是要人正視存在自身的宇宙維度。在人類的生命世界中，情感的優位性不可被忽略，情感作出投射，工具是按投射製作出來的，藉由情感，我們看到聖性的內在衝突——人既被非物原理推動，又要從物的原理去尋得理性解釋。

在從死向生的向度上重新發現身體，身體配置器官，各具功能，其間的連結固定，如同運作符合標準的機器。修理機器可直接將零件更換，活體需要時，亦可摘除老舊的器官將堪用的換上。我這具身體等著被使用，不，器官要被用，所以我可能不是老死、意外死，而是被處理致死——屍體不用勞動，但是它有用。

德勒茲（Gilles Louis René Deleuze, 1925-1995）提出無器官身體，標示具有慾望、情感、生死等強度的多向流動，它純粹是張力流動後造成差異強度，而後再次匯聚差異。不管是共存或共在，究竟如何撐起「共」的理念？存有將其政治關注置於界限上工作——共用死亡的無窮迫近與多方包圍。「當人間不再只是生者的地域（獄），也是死者的天堂時，我們就已經真正在此世超越生死了。」¹⁸

我將自己的存有以差異、多元以及流變進行統合，即是政治運作，「……最多元的生命體之聚合為一，高等活動與低等活動彼此間相互的調應與融合，多樣性的服從，並非盲目的，更不是機械式的，而是批判的，謹慎的，小心的，甚至是反抗性的……」¹⁹當出現異質，對命令不服從時，混亂雜多會被收合成多層次

¹⁸甯應斌：〈現代死亡的政治〉《文化研究》第 1 期，臺中市：中華民國文化研究學會，2005 年，頁 38。

¹⁹轉引自李建漳：〈「大政治」及「未來哲學的同一性」——對尼采整體哲學的一個詮釋〉《臺大文史哲學報》第 73 期，臺北市：國立臺灣大學文學院，2010 年，頁 96。

的皺褶。此面至彼面，經歷正變反，再從彼面至此面，經歷反變正，此一過程可不斷重複，直至離散毀壞。

我的活著被線性時間規定，他者的死去將我的一切中止於某刻，從那刻開始跳躍，接著時間脫軌，空間不斷置換。從某些生者的身上可發現其一直處於戰鬥狀態，對亡者活著的時候即失去現實中的位置恆持哀悼—揹負亡者，必將亡者銘刻於己。這當中有一種奠基於情感的強力意志的呈顯，個體樹立了唯一的目標：召喚逝去的卑賤屍身，超出儀式化的潔淨死亡，將其改造為不死的，共同反抗如此經驗政治：

唯有籠罩在權威的暴力恐怖之下，人們才能得到拯救。每時每刻都應該提醒他們，要記得自己活在誠惶誠恐的神秘感之中，這種神秘感是深藏於所有造物內心的，要讓他們從永恆的苦難中得到潔淨，要讓他們意識到自己的愚蠢、怨毒以及事事無用，從而學會謙卑。²⁰

檢視哀悼，面對國家、家庭、各種機構刻意的作為與不作為，有無可能針對被棄者，將死亡的閉鎖性打開，積極經驗死的不同可能性？以自然作為主體，其在灰燼中重啟生命，雖情感不會迎合自然的需要，不但對生物死亡加以抗拒，還要抗拒社會性死亡，然而無法抗拒「慾望引起了對慾望的防禦，這便是倫理與道德力量的來源。」²¹慾望能夠以兩可性互跨，觸及N度死亡，若第一次的死亡受求生所阻，就以下一次的死亡來達到毀滅。

亡者所欲—在死的當下超出，不再需要透過意義詮釋的一圈圈迴路，即使面對受苦、不正義與死亡，也不違身心建立在當下認取內外在一的合一，集合不同死去經驗，延續其主體性的共通體包含亡者與生者。無論是集體或個人，都要從相對於有用的無用，看見無用的逾越之姿。即使臨死或已死都超出用／無用的恐怖，不停滯於政治外在於存有者的實然，而過渡到政治與存有者乃是同義反覆的應然。

²⁰轉引自林述帆：〈巴岱伊的非政治共同體〉《政治科學季評》第 52 期，臺北市：國立臺灣大學政治學系，2016 年，頁 2。

²¹沈志中：〈薩德與精神分析〉《中外文學》第 43 卷第 2 期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2014 年，頁 133。

因此接下來我們要有必要了解卡塔莉娜這個人。線性地敘述其人生，像交代病歷一樣。罹患遺傳疾病「共濟失調」，發病後雙腿發抖，走路像喝醉，說話口齒不清。她的前夫、兄弟，安排她進出醫院數次之後，最後將她留在叫作「生命療養院」的地方。一位人類學者朱歐·畢尤（João Biehl, 1961-）與她會面，在對話之中，他要做的並不是挖掘出類人的心理深度，他曾沒有辦法再聽下去，而卡塔莉娜詢問「你不會忘記回來……對吧？」，他做到了為卡塔莉娜揭露其主體性，而我們要嘗試看見生命實相。

卡塔莉娜發病後的人生就是藥療人生，畢尤形容她「逐漸成為一個自我的『藥療替身』。」²²她的個人生命史在限制經濟運用藥物的商業手段下出現斷裂，對前夫來說，她停留在過去，是個他不會想起的人。卡塔莉娜不願自己的歷史被遺忘，就為自己寫下隻字片語，畢尤從這裡拼湊出丈夫與親人為了避免受苦，如何設法擺脫卡塔莉娜。

受苦理應得到療養，然而愈來愈多的生命被視作必須遺棄。生命療養院收留了某些生命是為了遺棄，機構負責人設法領取政府補助，只給予不一定要對症治療的藥物，藥物若是用在對生命長期的刻意麻痺就是殘害。卡塔莉娜的病是母系遺傳，眼見外祖父、母親發病，姐弟們隨後也在生命的早、中期分別發病，但她被宣稱是精神病，症狀是：情緒調節不佳、激躁、失眠、攻擊性、妄想、譫妄，這些症狀卻有極大可能是被造成，精神科醫師同意可能是服用藥物所致。

卡塔莉娜認為問題在於她是個沒有生產力的女人，說大弟曾這麼說：「我們靠自己的努力進步……而現在這個女人就這麼躺在這裡。」²³她定義生產力為：「我們呀，就是我和我丈夫，生的孩子太少，太少發生性關係。」²⁴她自己經歷父親在母親發病後有女人，她說：「如果這女人要我的父親，他就該待在那裡，因為

²²朱歐·畢尤，葉佳怡譯：《卡塔莉娜：關於生命療養院，以及人們如何被遺棄的故事》，新北市：左岸文化／遠足文化事業股份有限公司，2019年，頁258。

²³朱歐·畢尤，葉佳怡譯：《卡塔莉娜：關於生命療養院，以及人們如何被遺棄的故事》，新北市：左岸文化／遠足文化事業股份有限公司，2019年，頁133。

²⁴朱歐·畢尤，葉佳怡譯：《卡塔莉娜：關於生命療養院，以及人們如何被遺棄的故事》，新北市：左岸文化／遠足文化事業股份有限公司，2019年，頁134。

一個男人不可能有兩個家……他對這裡只有害處。」²⁵前夫認為自己離婚於理有據，說他付了贍養費。他將卡塔莉娜塑造成是個會對生病母親施暴的人，「這已經不是發瘋了，純粹是邪惡。」²⁶卡塔莉娜的說法不同：離婚是她要求的，前夫有女人，那個女人搬進家中。

她離家出走過，她不願和前夫共用床、浴室、餐桌，甚至處在同一個城市。她在家覺得窒息，說她和兒子被鎖起來。她後來住進婆婆家旁邊的棚屋，棚屋是前夫的妹妹、妹夫的，他們來跟她說打算賣掉房子，如果她願意可以交換房子，這樣她就可以離開這個家。沒想到棚屋被燒毀，大弟因此收留了她幾星期，弟媳說：「她之後就變得更瘋了，我不該說瘋啦，因為她知道自己在說什麼。」²⁷她還設法為卡塔莉娜的處境提出一個合理的解釋：剛出生的二女兒和兒子本來由婆婆照顧，可是女兒被送走了。針對此，丈夫表示由於女兒早產，還好有上司警衛長的幫忙，當她的教父，然後領養了她，這是經過卡塔莉娜同意的。

「但只要我不同意他們，我就是瘋了，就像是我得忘掉我的某個面向。有智慧的那個面向。他們不願意對話，疾病的科學已被遺忘。我的腿不對勁。醫生只會一直給藥、給藥。他們根本不碰你痛的地方……」²⁸她回想自己抵達生命療養院的時候還能扶著牆走，但住了一段時間，被放上輪椅後就再也不能走了。一走就會跌倒，可以站，但無法站直，根據這些徵象可以判定小腦功能不良。她之前一直抱怨腳痛，卻沒受到相關檢查，畢尤採訪到一位地方醫生，認為大家直接認定公共照護系統裡的一位貧窮的精神病患不配得到以治療為前提的徵象檢查。

從 21 歲初次入院接受治療，到 28 歲，卡塔莉娜完全孤身一人，已沒有家。她後來在畢尤的安排下見到所謂的家人，包括她的兩個孩子也曾來到生命療養院

²⁵朱歐·畢尤，葉佳怡譯：《卡塔莉娜：關於生命療養院，以及人們如何被遺棄的故事》，新北市：左岸文化／遠足文化事業股份有限公司，2019 年，頁 128-129。

²⁶朱歐·畢尤，葉佳怡譯：《卡塔莉娜：關於生命療養院，以及人們如何被遺棄的故事》，新北市：左岸文化／遠足文化事業股份有限公司，2019 年，頁 322。

²⁷朱歐·畢尤，葉佳怡譯：《卡塔莉娜：關於生命療養院，以及人們如何被遺棄的故事》，新北市：左岸文化／遠足文化事業股份有限公司，2019 年，頁 313。

²⁸朱歐·畢尤，葉佳怡譯：《卡塔莉娜：關於生命療養院，以及人們如何被遺棄的故事》，新北市：左岸文化／遠足文化事業股份有限公司，2019 年，頁 112。

見她，她很清楚自己與他們之間的連結維繫到此為止，此後仍將回到各自的生活。她讓我們看到情感如何繼續艱難地攀附，最具體的是她直視身體的慾望，與在機構工作的藥劑師性交，對方似乎不欲人知。畢尤在與其他人的對話中發現卡塔莉娜與他的關係並不是建立在幻想上，他們確實發生性關係，關係的深淺在卡塔莉娜這裡是她認同藥劑師，把他的姓氏冠在自己的姓氏上以標示她新人生的開啟。

卡塔莉娜的字典中有些自創新名詞，極可能是思覺失調病人新語症狀的表現，那些破碎的文字毫無脈絡，比如她寫下「500 位卡塔莉娜」。當大至國家，小至個人，皆囿於限制經濟，必須靠不斷生產成長以維持封閉式經濟系統的穩定的情況下，導致對像她這樣的人給予排除性的處遇，最終造成了社會性死亡。

卡塔莉娜作為他者，其遭遇與我無關，抑或我若有類似遭遇，一定要設法將自己帶離不幸。有無可能這麼問：究竟是否有一種外於這些集合體的自由與尊嚴？

……生命完全在我之內。我不能把它分給別人，或讓它服務於屬於別人、屬於上帝或屬於我自己的善（bien）。我無可獲取而只能給予，而且毫無算計地給予，而且從來不把任何人的利益（l'intérêt）做為贈禮的目標。（在這方面，我認為別人的善是會騙人的，除非我承認那是我自己的，因為如果我想要，我就可以發現我自己的那種善了。在我之內的整體是一種豐盛（La totalité est en moi cette exubérance）：只有在空洞的渴望中，只有在一種不幸的慾望中，而這慾望不過就是被一種想和慾望一起焚燬的慾望所吞噬，整體才完全是一切（elle est tout entière）。在這方面，整體也渴望大笑，渴望快感、神聖或死亡。整體不再需要更多有待完成的使命了。²⁹

上述引文或有助於我們理解卡塔莉娜存有的意義，如果我們能看見她的生命不是要展示她完成了多少使命，而是示現病痛身體，使她沒有變成再評價和再增值的禮物的被交換的經濟。一方面她就像是文本，另一方面她鏗而不捨地在自己的極限經驗中進行改寫，她的言談因而攫取人類學者的聆聽，於是我們得以看見一種情感能量的流動。

²⁹轉引自蔡翔任：《巴塔耶的普遍經濟論耗費與聖性》，臺北市：國立政治大學哲學研究所博士論文，2011年，頁22。

卡塔莉娜背叛了棄者對她的取消主體的分配，忍受身體的痛苦，遭受不可經驗的經驗，主體由是恢復在極限經驗的不匱乏之中，充滿了可讀性。兩人因之共同完成了一幅面貌：限制經濟有其實踐理性，在其中看不到臉孔。臉孔彷彿幽靈般，「以正義之名纏繞主體的幽靈永遠不屬於自我為飽滿整體的『現在』，而在每一個無法自我圓滿的剎那周圍飄盪。」³⁰失去臉孔的幽靈彷彿遺忘被棄，只是永劫奔向棄者以為回歸。

根據德希達（Jacques Derrida, 1930-2004），自我必須不斷回應他者的呼喚，第三者—自我的他者與他者的他者之出現又自始即無法避免。由於自我既要對他者負責，又要對第三者負責，他者與第三者是一種雙重束縛，倫理關係必須重置而面臨難局：

第三者並不是後來才出現，第三者也不是自我與他者在面對面的源初純粹倫理關係建立之後才出現；相反地，由於第三者並不會等待（without waiting），若第三者自身亦是自我的他者，那麼自我對於作為他者的第三者的責任也是直接、無條件、無法推遲的，作為他者的第三者對自我的要求或呼喚也是立即、即刻、不會等待的。³¹

僅與他者面對面的純粹倫理關係之為不可能是由於自我始終無法決定要回應哪一位他者，承擔責任有其極限。「或許我的家人仍記得我，但不想念我。」³²這可能造成甚至對自身遺忘，就在此處，卡塔莉娜顯得不同，她迫切為己決斷，給出那具有異質性的、不斷呼喚的干擾。即便能力有限，她始終保有他者性，去思考不可能的可能性—出離人生、跨入死域，不生不死、既死又生。向「死亡終究到來」敞開她自己，開通了不通之處，與她基於病痛而遭人為遺棄而受限至死的身體共處。小腦萎縮並未妨礙她觀察，她堅持書寫：

³⁰賴俊雄：〈「幽靈」與「朋友」論晚期解構主義的政治轉向〉《中外文學》第32卷第8期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2004年，頁85。

³¹姚智中：〈也許……解構的倫理—政治意涵〉《中外文學》，第45卷第4期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2016年，頁62-63。

³²朱歐·畢尤，葉佳怡譯：《卡塔莉娜：關於生命療養院，以及人們如何被遺棄的故事》，新北市：左岸文化／遠足文化事業股份有限公司，2019年，頁109。

我把我的生命奉獻給你 死一般的活著 外表死了 內裡活著

離婚 字典 紀律 診斷 免費結婚 付費婚姻

手術 現實 為人注射 身體抽搐 在身體裡 腦部抽搐

傷殘的雕像 出生證明 卡塔莉娜和安德森 本人出席

員警 民選官員 眼對眼 機器 製造意義

文件，現實 疲憊，真相，唾液……³³

若是同樣的事件發生在摩登伽女身上，尤其是身體的受困一如卡塔莉娜，生命將如何示現？經過修習的摩登伽女對身體的感受已經轉變：

只有親證、了知無常是你自身裡不斷變化的過程（an everchanging process within yourself），你才能以佛陀要你了解無常的方式，來了解無常。這〔指毗婆舍那〕需要利用之前已修得的「定」，以檢視存在於自身裡的一切本有的習性（the inherent tendencies of all that exists within one's own self）。他被教導去感知自身裡正發生的過程（the ongoing processes of his own organism）——這過程，換句話說，就是不斷發生在所有眾生身中的原子反應。當學員專注在這樣的感受之時，他會體認到自身整個存在，無論是身、心，皆只是一團持續變化的事物而已。³⁴

毗婆舍那被認為是佛陀獨有的發現³⁵，強調從自己的身體感受入手，觀察所有的身心現象，透過感受的升起又消失，了知無常，要打破習性反應。維持坐姿不動，經過半小時以上，便會有不舒服的感受升起，此時若能繼續觀察，漸漸地，好像身體的那個部位不屬於自己，而在某個瞬間痛感轉變，原來的不悅甚至變成愉悅，但是不要去執取，而要保持觀察。

某些部位似乎沒有任何感受，其實是我們的心不夠敏銳。另外，不要去想像感受，而是如實地，在眾多的感受中去尋伺微細的感受。微細愉悅的感受快速遍

³³朱歐·畢尤，葉佳怡譯：《卡塔莉娜：關於生命療養院，以及人們如何被遺棄的故事》，新北市：左岸文化／遠足文化事業股份有限公司，2019年，頁414-415。

³⁴轉引自溫宗堃：〈巴利《念處經》的「外觀」——當代緬甸毗婆舍那修行傳統之間的一個評論〉《新世紀宗教研究》第6卷第2期，新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2007年，頁58。

³⁵葛印卡，財團法人臺灣內觀禪修基金會譯：《開示集要：葛印卡老師內觀十日課程開示》，臺中市：財團法人臺灣內觀禪修基金會，2016年，頁87。

流全身，然而愉悅無法一直持續，不舒服的粗重感又會出現，不去排斥，這樣反而會加重，此時將那個有粗重感受的部位分成一小塊一小塊看它的轉變。有的轉變非常快，有的轉變很慢，但不離轉變，以這樣的信念維持觀察。

修習毗婆舍那是要穿越苦樂感受，把觀察帶至生活中，若能一層層穿透表面看起來堅實不可能改變的現象，鬆動就開啟。然而要維持純粹觀察始終是困難的，更多時候人們會想採取行動，然而痛苦感受不斷冒出，總是來不及轉移。這樣的習性反應放在情慾上，業的力量當然有所增加，直到看見這當中依附於感受的自我認同所起的作用。實相在身體的內外都以無常展現，這使得任何依附性的認同或遲或早都開始被迫消解。

這社會理應不存在不平等，因此龐大體系從不缺少理性計畫設法消除，可是僅藉由依附理性並無法消解內外在此的逼迫，那又要怎麼憑藉無常解脫？理性對無常往往充滿抗拒，非理性卻是與無常合一的一種示現。從某種角度看來，受苦的他者如卡塔莉娜，像是獻牲，也像是禮物，受苦者的施惠不在作為價值交換而是精神過渡，過渡到煩惱才是不淨，而淨化自己的心念。

第五章 語言在平等實踐上的轉向

本論文以摩登伽女作為象徵人物，指出其自我認同受到種姓制度的壓抑，使她生起情慾就好似一種逾越。對阿難來說，由於他作為主體認同修行，原本的善意便轉為拒斥。此時摩登伽女受制於無意識，有一股貫注對象的衝動需要被滿足。摩登伽女認為咒術可以化解阿難的拒斥，於是出現自己施咒（楞嚴經）或求助母親施咒的情節（其他文本，參見表一）。

阿難被施咒時，於情急之下仍向遠處的佛陀發出求救意念，佛陀親自施咒（楞嚴經、摩登伽經），指派文殊菩薩前去（楞嚴經），也有直接以意念護持（其他文本，參見表一）而中止娑毗迦羅先梵天咒效力的描寫。在《楞嚴經》中主要凸顯佛陀說法，令摩登伽女心開意解。其中提到修至三摩地想陰盡，「雖未漏盡，心離其形，如鳥出籠已能成就。從是凡身上歷菩薩六十聖位，得意生身隨往無礙。譬如有人熟寐寤言，是人雖則無別所知，其言已成音韻倫次，令不寐者咸悟其語。」¹說明了意義不但能直接以能量的方式傳遞並轉化，並且內容不失。

克莉絲蒂娃提出前語言，透過聲音、節奏、姿勢呈現。能量不斷釋放，持續尋求投注對象，此即是無意識原初過程，而同時作用於意識層。主體依循符號驅力運作，傳遞溝通訊息同時也是接收者。回溯前語言狀態是要釐清原初驅力與原初壓抑並存在語言的過程中與再現的關係，再現的起點是自我生成的必要條件。

痕跡是自我經歷過的，一旦寫就，或許已被竄改扭曲，但不會抹除，這是無意識造成精神銘刻的力的作用，它在象徵界是透過反覆的置換與隱喻完成。真實無法靠經驗掌握，意識騷動不安，語言邏輯失序。乃迴轉至語言成形前，發現生命衝突的機制—既斷裂又連續，浮沉於虛實，時空未明：

不說源頭(origine)，而是從最關鍵的一點，即母體的禁忌上談論象徵功能

¹唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 9：CBETA, T19, no. 945, p. 149, b07。

的不穩定(*instabilité*)。原欲慣性規律的排射作用主導下形成的奇異空間，在此循柏拉圖之說，以宮籟(*chora*)名之，乃萬流匯集之處(*un réceptacle*)。(Kristeva1980:21)²

死亡驅力的符號化過程是符號驅力永遠朝母親的身體發動，母親象徵「仲介」律法與組織社會關係的原則，在語言中將母親設為對象，對其施虐並且自虐。詩語言指的是語言指涉過程的各種可能性，各種他者的言說、無法言說以及語言中的痕跡。由於符號驅力與語言共存，故得以觀察不可說、不可命名的部份。

「宮籟」的音律，因音節複踏的效果同時啟動身體快感的深層回憶，傳譯的乃是向死驅力的作用。從聲音想像宮籟，猶如宮中迴音，撞擊邊壁後回返而來的「過去」與「現在」複調揉雜、虛實替躡。將線性思維拉回原點，開啟圓形律動，因迴聲而意識到自身受制的限度；因經驗度外，而在宮籟復返的印記(*la trace*)、皺摺(*le pli*)間體驗自身浮沉於生死、虛實之間永恆的處境。因而宮籟的經驗必然是二度回返(*après-coup*)，以時空交錯、複蹈重聲侵擾原有認知的秩序。踰越的剎那是權力視界的極限，「目盲」而後聆聽，萬流匯集的聚魔之境或將開啟新的意象、形式或隱喻冥合、濃縮、激化(*la condensation et la correspondance des métaphores*)的時空，瞬間結晶、或靈光乍現的歷史圖像，認知邊界上三度時空的純粹「現在」。³

象徵界作用於語言系統與說話功能，語言不僅承載意義，更形構意義。理性知識語言隔離了性與死亡，動物性變成禁忌。不過象徵界並不穩定，因為被符號驅力滲入，而否定性與死亡驅力顛覆主體的內在秩序，感覺以及思考最為內部的再現之間的分裂便是主體最為深入的悖反分離，自身的陌生性遭遇排除，若能揭露，使無意識與無意義得以詮釋，比如透過回憶的語言，重組所有事件重組自我，即是不在場的語言帶出在場。

經驗再現是以物投注的方式，例如文字即是投注的對象。要注意的是原初壓抑轉移投注與重建對象，這當中牽涉多層次，多音而異質。將投注於對象的力比多撤回，轉而貫於自身，此去性化的過程便是思想過程，「問題並不在於語言與

²轉引自蔡淑玲：〈聽，那萬流匯聚的「中界」——從克莉絲蒂娃的「宮籟」探主體的異化與論述的侷限〉《中外文學》第30卷第8期，臺北市，國立臺灣大學外國語文學系，2002年，頁168。

³蔡淑玲：〈聽，那萬流匯聚的「中界」——從克莉絲蒂娃的「宮籟」探主體的異化與論述的侷限〉《中外文學》第30卷第8期，臺北市，國立臺灣大學外國語文學系，2002年，頁169。

思想的發生，也不在於辯證運動的過程，而在於此辯證過程如果被終止，主客對立則會發生，而概念也會被固定僵化於一端。」⁴

精神分析循著符號驅力檢視找尋主體被導入與逐出之痕跡。符號化的起點是透過鏡像，鏡像即是客體世界的原型。當主體將自己置於被觀察的位置，對之客體化，便進入誤識的循環，此為言說的基礎。過程中的主體在面對象徵界中所開展的一切虛假的交換，其所以虛假，乃在於言說是以誤識為基礎。敘述自會無限分歧，自我的虛假形象無法再以誤識的方式解決，最終主體在憂鬱面對死亡未知或是對亡者哀悼時，將給出怎樣的言說而具有平等實踐的意義？

自我分析針對的是思想主體，「德希達認為我們並不需要精神分析場景才能遭遇到痛苦與傳會。更何況拉岡也可說是質疑分析師和分析者以及分析情境之界限的第一人。」⁵在此，我們需要了解內攝與體內化：內攝猶如嬰兒張嘴，以哭喊得到母親的關注進而被滿足，繼之張嘴言說，如果無法發出，就好像嘴巴沒被塞滿獲得滿足，會以幻想填滿作為彌補，這即是體內化。

當失落發生，自我感可能減至最低或未隨之降低，這是憂鬱與哀悼的唯一差別。客體或對象之於主體，從正常狀態到神經症到精神病，是關於力比多的撤回到挹注新客體的過程，對於精神病患來說，力比多固著太深，會以幻想來維持已轉變而不復存在的原客體。撤回後的力比多挹注在自我上，自我分裂，其中一個我變成客體取代原客體。

責備那個取代原客體的我其實是在責備原客體，讓我可以得到滿足。然而當無法言說，再怎麼說都說不出對原客體的愛恨交織時，將其除權棄絕，又或者維持認同。進行體內化，分裂後的其中一個自我成為原客體後力量愈來愈強大，轉而吞噬另一自我，這是精神病患的情況。至於一般人，張嘴言說的內攝能夠作用，對原客體的認同便可以不需體內化。

⁴劉紀蕙：〈死亡驅力，或是解離之力：克莉絲蒂娃文化理論的政治與倫理〉《文化研究》第3期，新竹市：國立交通大學出版社，2006年，頁102。

⁵沈志中：〈思想主體的套疊：拉岡與德希達〉《文化研究》第11期，新竹市：國立交通大學出版社，2010年，頁215。

思想主體的重要性是基於其擅於處理外在客體知識，能批判分析，這樣的思想主體是否能對其慾望自我分析？移情—互介主體之辯證，存在於論述的位移解構中，其以最大張力構築出來的論述現實伴隨著自我的強弱。投身同化於某一理念形象，將其視同為標準，同樣會框住自身而使自我凝滯，對於其他思想主體的分析勢將否定或抗拒自我分析。

作為思想主體始終展演其論述，而主體內在核心的真實是無意識慾望—慾望的認出 (recognition of desire) 否定欲求認出 (desire for recognition)，於是「此一欲望在換喻和隱喻的共同裝置當中，讓欲望進行離心的移轉，但此一移轉並沒有一個實在的中心，其中心乃是徹底分裂與被掏空的。」⁶無意義使符指 (signified，又譯所指) 組合再超出一個深淵—虛無。深淵帶我們來到一個再怎麼說都說不出的虛無之境。

從倫理的角度，需要會遇一位真正相異的他者，「問題的核心是：了解認知不同者、相異者、他人和自己的差異界線，並非是事先認定或預知的。」⁷這其實牽涉了西方哲學視為悖論的自我指涉：「當一個命題直接指稱自身，或是當數個命題彼此以循環的方式指稱對方時，所造成的一個封閉迴路式的言說語境。」⁸

死亡超出思想主體的權力視界，此時，與其找出語言關連意義是如何產生與建構，不如對於意義，從根本處反省語言指涉的本質，以及語言不到之處。精神病患者的主體性早已因其碎裂殘破的言語而被取消，然雖意識隨著符號脫序，無法起控制作用，但只要眼睛、耳朵等感官繼續知覺，就還保持著與世界的維繫。思想主體是否意識到自己或他者的抗拒分析，是出於欲求自由，而只要未死，都不能取消身體：

只看到每個自由選擇的瞬間，卻沒有看到自由的場域—例如身體的積習和自

⁶曾雅麟：《拉岡主體理論中的鏡緣意涵》，臺北市：國立政治大學哲學研究所碩士論文，2001年，頁132-133。

⁷Peter Haidu、蔡淑玲、朱玉芳：〈變異的符號學：與詮釋學的比較〉《中外文學》第28卷第3期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，1999年，頁81。

⁸蔡偉鼎：〈語言的邊際—論莊子的弔詭〉《哲學與文化》第28卷第10期，新北市：哲學與文化月刊雜誌社，2010年，頁952。

卑的情結。的確，看起來，我好像隨時隨地都能中斷我身體的難受和心理的障礙，超越我所深陷的處境裡，然而，「我的自由始終不是單獨的，我的自由不可能沒有同謀……我的實際自由不在我的存在之內，而是在我面前，在物體中。⁹」

讓身體最終消解的死亡解離我們的恐懼了嗎？如果我們不夠了解消融，就難以得知自由的奧義，底下就將進入各種脈絡來觀察包括語言解構的一些經驗。

第一節 解離、消融與解構

這世界存在可以轉變知覺的植物，可以供人暫時出離理性所指導的有序世界。1943年霍夫曼（Albert Hofmann, 1906-2008）偶然發現 LSD 的致幻性，此後一股趨之若鶩的風潮席捲，從當時美國的文藝界、大學生一直到現今矽谷的電腦工程師，都是因為在服用 LSD 等藥物後，感官產生對物質世界的觀察放大或界線的消融感。問題在於成癮，其對身體、心理的危害遠大於吸食期間短暫的脫離現實體驗，且引發為了獲取藥物，有些人鋌而走險進行各種違法交易。

大腦的疾病中，由於神經退化導致各項功能逐漸喪失，前述的共濟失調是影響行動，而阿茲海默症則是影響記憶。阿茲海默症也發生在以研究華人文化中的精神病而聞名的美國精神病學家凱博文（Arthur Kleinman, 1941-）的妻子瓊安身上。她一直擅於扮演主要照顧者的角色，處處支持家人、朋友、同事、鄰居。對照她罹病前的性格展現：細膩、週到、精緻，形成了對比，甚至也許是一種補償。

瓊安其實是個複雜的人，她不輕易表達個人判斷，除非非常親近，否則聽不到她的批判觀點。她關注的優先順序是人際關係，並考慮到人際之間的情感與道德影響。在快六十歲時罹患了阿茲海默症的她了解自己的認知功能將惡化到什麼樣的地步，她會喪失判斷力、語言能力和安全感。

十年的非線性病程變化為：閱讀電腦螢幕上的內容或書本和研究文章有困難、

⁹轉引自劉亞蘭：〈從梅洛龐蒂的“自由”概念詮釋西蒙波娃的《第二性》問題〉《思與言：人文與社會科學雜誌》第 46 卷第 4 期，臺北市：思與言雜誌社，2008 年，頁 191。

忘了怎麼使用電腦、開車時沒辦法讓車子維持行駛在車道中、對隧道裡的黑暗會恐慌，不敢開進去、下樓梯或過馬路都會害怕、摔破杯盤、計算數字困難、飲酒後馬上睡著，且睡到隔天中午、沒辦法找到通訊錄裡的名單、重複羅列相同的姓名、地址、不能看電影、逛博物館或畫廊。

當遇到瓊安因為偏執、妄想，無法講理而毫不受控，比如在車子行駛的時候突然想打開車門，或在餐廳大吵大鬧，對人大叫「沒教養」和「噁心」，打人，這時的博凱文得不到內外的認同支持。他在瓊安意識崩解的過程中「無助地看著，看著她一點、一點地失去構成她做為一個人的價值和感知的深層核心，看著造就她之所以為她的所有事物崩解消失。」¹⁰瓊安的失能最終令她對結縈超過四十年的枕邊人瘋狂尖叫拍打，說他是冒牌貨。

凱博文表示：「對於某些照顧者來說，大便失禁不會像其他狀況那樣令人難受。但是瓊安總是那麼優雅、自制，而且對私人事務保持隱密，因此這種結果對我而言便特別煎熬。」¹¹阿茲海默症赤裸裸地將陰影浮現出來，挑戰照護者能否以患者的陰影來整合自己的陰影。想發揮人性光明面，「難道深陷在這可怕的疾病之中，她就不值得擁有片刻幸福嗎？」¹²又往往感受「彷彿我們之間在半個世紀裡漸漸增強到有如鋼鐵般堅固的牽繫，在一瞬間就斷裂了。」¹³兩可性就是如此挑戰著與阿茲海默症患者有著依存之情的主要照護者。

生存需要自我意識，患者專注在自己的內在世界，偶爾暴怒，忽然出現恐慌。而神經退化症則表現沉默不語和退縮。癌症病人會在臨終過程呈現意識崩解，但歷時絕不像阿茲海默症如此長。照護者體驗到患者意識瓦解時產生的各種行為上

¹⁰凱博文，王聰霖譯：《照護的靈魂》，臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2020年，頁166。

¹¹凱博文，王聰霖譯：《照護的靈魂》，臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2020年，頁220。

¹²凱博文，王聰霖譯：《照護的靈魂》，臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2020年，頁215。

¹³凱博文，王聰霖譯：《照護的靈魂》，臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2020年，頁219。

的顛倒錯亂，自我認同正一點一滴消失直到消失殆盡。居家護理員訓練有素的反應能夠暫時替代照護者站在患者的對立面，即時正確處理其需求。主要照護者長期繃緊的神經是否舒緩，牽動的是患者的存有有無可能被當下認取：

對於意識本身，費雪博士有很多實驗證據，證明意識是個一體（continuum）或是光譜般的存在，其中，絕對自性「位於」這個一體（心）的一端，自我覺知位於另一端（自我）。而且，每一自我覺知層的客體性逐漸遞減，都同時伴有「『自性覺知』主體性漸增」，所以確實存在多層的自我覺知，每一層都有其特有的『自性對我』（Self-to-I）比例——這個「自性對我比例」，我們說過，就叫「身分層（levels of identity）。但這一切又同時表示有多層的潛意識過程存在；事實上，費雪的資料使他下結論說，與其設定一個潛意識，我倒是辨認出，有多少自我覺知層，就有多少喚醒（arousal）層，人的詮釋劇碼中就有多少相應的符號式詮釋。¹⁴

在《好走：臨終時刻的心靈轉化》一書中，凱思林·辛（Kathleen Dowling Singh, 1946-2017）提到癌末病患臨死經驗的諸品質，比如靜默、退出、內在，亦可出現在阿茲海默症病患身上。若誠如凱斯林所言：「不管臨終的人是否有過或曾經渴望超越經驗，也不管有沒有靈性的修為，臨終的時分似乎本來就壓縮了必須透過一輩子的靈修才能成就的種種可能……至少有一小段珍貴的時間，人透過死亡的經驗，進入或融入了圓神意識。」¹⁵那麼放鬆、融合、超越、知悟、神聖這類屬恩寵的品質，對於邁入死亡，無論意識、行為都呈現緩慢分解消融的阿茲海默症患者，其核心亦在於揭露患者被推至無人知曉的邊界狀態，也許內裡正在體驗著：

妳心中的靈魂或見證的本身是通往靈性層面最高的指標，也是通往靈性的最後障礙。唯有從見證或看的位階才能躍進靈性，但接下來，見證與看的本身必須瓦解，即使是妳的靈魂也必須被犧牲、解放與死亡，這樣最終的自性或靈性的明光才能破曉而出。因為靈魂是知覺最後的結，是限制宇宙靈性最微細難解的結，也是最後和最微細的自我感，但這個最後的結是必須被解開的。……見證的本身仍然與所見的客體分離，換句話說，其中仍存在著非常

¹⁴肯恩·威爾伯，廖世德譯：《意識光譜》，臺中市：一中心有限公司，2017年，頁321。

¹⁵凱思林·辛，彭榮邦、廖婉如譯：《好走：臨終時刻的心靈轉化》，臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2010年，頁66-67。

細微的二元對立。……當見證或靈魂被瓦解時，見證的本身就變成了它所見的每一樣東西。主客的二元對立因此而瓦解，剩下的只有非二元的本覺。¹⁶

最後和最微細的自我感滅去之後，在入涅槃之前，已達到解脫的證悟者便可在實體消融的各種變形中自在顯像。那洛巴（Naropa, 1016–1100）是古印度 84 位大成就者之一，現醜陋相的老婦為他開啟實修的對境，他因此解構學者的身分成為了瑜珈士。

本是那爛陀大學住持的那洛巴（Naropa, 1016–1100）尚未覺察到他的深層自我已被禁錮到各式各樣的情感與概念中。過去他僅看見表相，並不知道結合無數表相的幻身。他在找尋上師時吃盡苦頭，終於會遇上師帝洛巴（Tilopadā, 988–1069），帝洛巴對他說：「你未能認出我。」原來，最初見到的癡瘋女就是其化身。不管是對癡瘋女還是身上有寄身蟲且發出惡臭的母狗，由於他從未發展悲心，總是習慣性地輕賤其他眾生，就不可能於其中認出上師。

又比如他聽說有個會耍詐的男人可能知道帝洛巴下落，卻不願和他打交道，這是未能認出：自我的不淨與實無不淨。另有一人將死屍的內臟取出，要求那洛巴幫他切取死屍的腸子，那洛巴未能認出：要以究竟無生之性切斷輪迴的糾結。在河邊，有個人把活人剖開後，取出胃用熱水洗，他要那洛巴幫忙，那洛巴未能認出：熱水代表深妙教法，可洗淨本性，自串習思慮的輪迴世界中解脫。

還有要那洛巴取弓箭射殺鹿的獵人，那洛巴未能認出：要以無慾幻身之箭張開本質明光之弓，殺死信自我五蘊的鹿。再不然就是烹煮活青蛙和魚請那洛巴吃的一對老夫婦。他心想自己是出家人，不能吃肉犯戒，這時老先生將鍋丟入火中，青蛙和魚飛升天空。那洛巴未能認出：串習的思緒只會增加我執的覺受。

更別提有人將父親刺在木樁上、母親關進地牢中。那洛巴未能認出：父母代表二元分別與其滋生之三毒。最後，那洛巴來到一處，有位熟識他的人對他說他要找的帝洛巴就在那裡，他一看，正在煎魚的乞丐正遭到圍毆。帝洛巴雖裝成乞

¹⁶肯恩·威爾伯，胡因夢、劉清彥合譯：《恩寵與勇氣》，臺北市：張老師文化事業股份有限公司，2011年，頁121。

丐，但他一彈指，魚瞬間回到水中，那洛巴肯定這就是他要找的上師。

沒想到帝洛巴抓起一把蟲子，要求那洛巴殺死，言明蟲子代表自生自滅的業習思緒，說完便消失。那洛巴對蟲子下不了手，於是再次尋找上師。見到了獨眼人、能看的盲人、能聽的聾子、能說的無舌人、能跑的跛足人以及一具自己在搨涼的屍體。需要認出的是：獨眼卻有多眼之功，盲人視而不見的是物，聾子聽而不聞的是音，無舌人說而不出聲，跛足人行而不催趕，屍體之不動即是動，能搨無生之風。

然而問不到上師行蹤，那洛巴決定了結自己，希望來生得遇上師。下刀之際，從空中傳出聲響說「找不到上師，出佛身血又如何能找到？」藉由這些化身，帝洛巴是要那洛巴於見到象徵物的當下就認出其義，因此在隨後的十三天中再以十三件象徵物鍛煉他。那洛巴受到固定概念與情感的限制未能認出，現在已能自在給出不拘概念對錯的應答。

不過那洛巴仍受了解實相即大樂的上師所傳之法的吸引，帝洛巴提醒他勿追求於此，也不要故意不追求。他爬到三層樓高的廟宇屋頂後對那洛巴說「是我的弟子就一定會從這裡跳下」，那洛巴毫不猶豫縱身一跳後重摔地上，對此體悟為前世業力所化之身體摔裂，帝洛巴回應「信『我』之故應破碎。」他一碰觸那洛巴的身體，那洛巴的身體便完好如初，接著開示一般滿願寶的教法。

一年後帝洛巴要教授「一味」，再度考驗那洛巴，這次坐在烈火旁，對他說「是我的弟子就一定會跳入」，那洛巴仍毫不猶豫跳入後全身灼傷，他亦體悟此為前世業力所化之身體被火吞噬，帝洛巴回應「信『我』之故應燒灼。」他一碰觸那洛巴的身體，那洛巴的身體便完好如初。這樣的苦行總共有十二次，每次帝洛巴都在那洛巴接受了違反常理的要求，犧牲生命也在所不惜之下，給予他更深一層的教法：誓約滿願寶教法、拙火教法、幻身法門、夢觀法、光明教法、遷識教法、奪捨教法、永恆喜悅的教法、大手印妙覺的教法以及中陰教法。

整套教法便是上師將弟子的身心轉變為法器，弟子體悟到空性，在與上師的

合一或性儀式的男女合一中，都揭示了生死、精神進展與禪定證悟之義。

不管是聖徒傳的定義及傳記認定的比對詮釋也好，還是西藏傳統的外、內、密傳的區分也好，「從中觀的觀點看來，並無所謂內、外的確實分際，現象的展現無非都是妄念無盡的戲論罷了」，而且「聖徒傳包含了成就者從妄念中解脫出來的精神歷程，以及特殊的社會與歷史情境」（Edou 96），外境與內觀對證悟的成就者來說，實無多大的差別。對於這些看似奇蹟，無法以常理分析的上師傅記，Jérôme Edou也提出了發人深省的反思：任何對這些聖徒傳的詮釋，都難免落入將其禪定經驗減低至日常道理(ordinary facts)層面的危險——反之亦然——而失去了其真正訴求的意義，唯有熟悉這些內在經驗(禪境)的讀者，方能無誤地解析這些符碼(code) (Edou 96)。¹⁷

摩登伽女的解脫發生於入僧團之後，但此中強調的非是經院系統的修行。藏傳佛教中有瘋行者與漫遊瑜伽士，獨立於制度架構，出離於約定俗成的觀念，其行止無法被預測。狂慧所演示的非理性經驗，未必要與發瘋界分，反而針對理性的正常人，要打破其滯留於現象分析。它發生在行動或對話之中，當下必定直接重擊內心，原先符合自我認知與帶有情感判斷的某個固定概念橫互眼前開始崩解。

藏傳佛教噶舉派第十一世的祖古（藏語，藏傳佛教對轉世修行者的稱謂）為邱陽·創巴仁波切（Chögyam Trungpa Rinpoche, 1939-1987），其於中共以武力接管西藏時來至印度，後至西方傳法，在他短暫的一生中留下頗受爭議的事蹟。他不僅遲到、抽菸、喝酒，還與女弟子發生性關係，並且選定的法傳人罹患愛滋病後並未採保護措施以致傳染他人。凡此種種，有以瘋行者視之，認為其顛覆眾生對樹立典範教化的期待，也有以精神受創視之，批評其無能維持僧人清淨修持之傳統。

一九七〇年代的美國是一個解放的世界，創巴仁波切體認到此後他要面對的是成長後的戰後嬰兒潮（1946-1964），這些人具有充滿熱切自我實驗，甚至積極嘗試各種可以改變意識的迷幻藥以追求提升靈性。一方面迷戀有神秘色彩的事物，另一方面崇拜上師的完美。

¹⁷劉婉俐：〈智慧的女性：藏傳佛教女性上師傅記與佛教女性身份認同議題〉《中外文學》第 28 卷第 4 期，臺北市，國立臺灣大學外國語文學系，1999 年，頁 204。

對照販賣精神物質的靈性超市，創巴仁波切揭穿自我在僧袍底下的人性。發生車禍之後，半身不遂的他，整個人有了大轉變，「我決定還俗。呈現出家相，是我在西方傳法的微細障礙。這裡許多人誤以為僧袍是修行的光榮象徵，不過我的教法著重實際經驗。」¹⁸

他於1968年至不丹閉關時發現伏藏教法，似乎使他充分意識到不能停留於傳統上師的指導弟子方式，「在修行道上，想知道的其實是成就較低的人、帶有陰影罪愆、問題的人，被視為異教的人，深陷於自身習性中的人，他們的道途是什麼情形。」¹⁹超越功能無疑可以銜接表面上看起來是喝酒的活動，更深一層則是一種特殊的語言，因為任何人喝了酒後，自我防衛的機制都會降低。難題是在於酒後的社交與性愛，他既以非常手段深入廣大的眾生，究竟自己與這些女眾、男眾—是否？如何可能？多大程度？受惠於精神修持？

若要人承認創巴仁波切是直接以身體說法，是在示現法，必須是不信法者被其以各種過度的行為給逼到極限後，突破了自身不為人知的障礙，於是轉為探求法的深義。在他去世幾年後，一位喇嘛對於創巴仁波切為何酗酒，嚴肅地回答這是他犧牲自己的名譽與健康以換得西方人士親聞真實法義的機會。曾邀請創巴仁波切至日本演講的鈴木俊隆（Shunryu Suzuki, 1904-1971）禪師說：

你們可能因為他喝酒如我喝水一般而批評他，但那是小問題。他完全信任你，他知道要是他一直真心地支持你，那麼他不管做什麼，你都不會批評他，而且不管你說什麼他都不會介意，不過這不是重點，重點是這種不執著於某種特殊宗教或修持形式的大精神，是人類必須具備的。²⁰

瘋行者是在一無所有中，自在佈施無我，幻化出可善可惡與自他相應的一切。瑪吉拉卓（Machig Labdron, 1055-1149）在那爛陀和超戒寺向代表印度佛教正統的

¹⁸吳茵茵：《《作為上師的妻子》翻譯自評—操縱過程與形象塑造》，臺北市：國立臺灣師範大學翻譯研究所碩士論文，2009年，頁73。

¹⁹吳茵茵：《《作為上師的妻子》翻譯自評—操縱過程與形象塑造》，臺北市：國立臺灣師範大學翻譯研究所碩士論文，2009年，頁108。

²⁰轉引自吳茵茵：《《作為上師的妻子》翻譯自評—操縱過程與形象塑造》，臺北市：國立臺灣師範大學翻譯研究所碩士論文，2009年，頁20。

班智達證明其所創施身法的真實性，以觀想身心分離與支解身體，將血肉骸骨轉為甘露供養眾生，而無供養者、受供者與供物。身為施身法行者，她浪跡天涯，行蹤不定，衣衫襤褸，乞食維生，其樹立的典範是保有出離心的證悟理想。

密勒日巴（Milarepa, 1052–1135）師承馬爾巴（Marpa, 1012–1097），是噶舉派最著名瑜伽士之一，他在能以法器身承受法教實修之前，歷經了千辛萬苦，上師讓其對境磨煉心志，人無我、法無我是在解脫證悟空性的層次上契入人非人、人與非人、物非物、物與非物。對境如實觀之前須具備一定的止修持，從見物之具相，透過呼吸之不具相修習，不執陷於止寂之樂。心氣自在即能於四大有隨意轉變的能力，尤常變現為動物，示體性平等之相即。

密勒日巴與當巴桑結（Dampa Sangye, ?-1117）會遇是受獅面空行母護佑之兩人由其促成見面，彼此試探修證實力。密勒日巴化為一朵花，當巴桑結本要故意踩它，又收回此念，對花說道：「你隨意就用山歌唱出空行的心命精要，昨夜被我見到許多食肉空行母取走你的魂魄精氣和鮮紅血肉，我同他們舉行會供將其吃個精光，你必定活不過今晚，敢問你如何把握？」密勒日巴回復人身，仍用山歌唱了《面臨死亡六種把握歌》。

面臨死亡心無比雀躍，因為能以正見、修觀、正行、密戒、正法與果證把握，歌中佐以雄獅、雄鹿、巨魚、虎、大鵬，就連紙也用上，形容不管是坦臥在山巔、大原、河中、廣狹林中、宮堡，密勒日巴的喜悅都帶有無怯、樂明、覺受、超越、無為，其把握為死後解脫，其中的核心在於深達無二之理趣，無論在陰或在陽之顯境，皆能明體。

當巴桑結認為譬喻不足以呈顯抉斷，密勒日巴隨即以《心樂六種決定歌》進一步將其見、觀、行、戒之修證過程，從心契無生，絕待生死；無所修，心亦不散亂；體悟無滅之心，不再妄加造作拘於形式；無戒可持，守戒不在外相，心戒則無可破壞，到了不求果證，一切希懼自然解脫。這些境界正是當巴桑結所證，他說：「西藏行者成就無求、無作、無修之人就是你密勒日巴了，印度行者頂多

也只剩一兩位，如此你我互不需求，各自趕路吧！」

密勒日巴未肯錯失聽取當巴桑結息苦法門口訣的機會，開口邀歌，當巴桑結唱完後忽然看見密勒日巴的私處袒露，說他這是瘋人的行為，密勒日巴便唱《瘋癲歌》，四代傳承，從帝洛巴、那洛巴、馬爾巴，乃至於他自己，皆為瘋行者，其能證果都是心已無有希懼：

明晨修士死亡時，不用白氈裹其屍，卻見眾顯千萬色；裹屍不用草繩縛，卻用中脈巨繩拴。抬屍不是子侄輩，明體幼童挑肩頭，瑜伽死屍如是擯；行徑不是灰土路，菩提大道作坦途，開路四部空行眾，口傳上師作嚮導；登山非土亦非石，普賢山上抬屍行，墳場無狼亦無狐，方便智慧作遊戲；金剛大持巨塚中，葬我密勒之屍身！²¹

當巴桑結聞此怎能不樂，當即決定為兩人之遇舉行會供，兩人以神通各自變現。隨著當巴桑結變出七個化身，密勒日巴也變出七個化身，最後站立在馬尾草尖端上，那尖端略微彎曲，密勒日巴便問何意，當巴桑結回答差別只在出生地不同，密勒日巴生在西藏，所以略彎。兩人在各方面都一致，甚至未來傳承弟子的見、行亦同。在這裡我們看到的是維持噶舉派教法之密勒日巴與息結派創始人當巴桑結不在系統上判高下，也未用心計較於修證，證悟在於個人生死的對立已完全消解。

第二節 根本平等之契入

種姓制度下的旃陀羅寄望來世，摩登伽女因此要在現世遵守禮儀才能在來世轉變命運。另有一群被排除者，無法為自己要求權力，到後來甚至連對自己的身份認同都產生混淆。歷史學者金士柏格（Carlo Ginzburg, 1939-）不肯忽略其權力關係，從其與歷史認同的斷裂與不連續性之下，指出「數千年來人性透過神話、寓言、儀式與出神所象徵性地表達的深不可測的體驗，依舊是我們的文化與我們的存在方式隱密的中心之一。嘗試去獲得這種知識，也是一趟前往死者世界的旅

²¹密勒日巴，張澄基譯：《密勒日巴大師全集（歌集下）》，臺北市：慧炬出版社，1994年，頁672。

程。」²²

在義大利北部地區有一群自稱「善行者」的受審者，教會認為他們是巫師和女巫，是因為他們的肉體會陷入死亡般昏睡，然後靈魂出竅，乘坐動物飛行或自己化身飛行動物至遠方集合。然而金士柏格考據、描述與分析了許多天主教會檔案中的審判案例，發現由隊長領導的善行者其實是與巫師、女巫大戰，若戰勝，那年便可以期待農作豐收，戰敗則發生飢荒。他們代表的是上古時代歐洲異教的豐收崇拜，歷千年之基督教化，還殘留於遠離交通要道的農村。

不將人作為一個範疇加以問題化，或視其為特定歷史條件下受到權力形塑的產物，而是由個人出發，對文獻材料作微觀的分析，推出在歷史結構的轉變上，其影響與重要性為何的深遠結論。我們再從林蒔慧對於一群人生活在同一區域說著共同的語言來看國族形成的介紹。²³

西元七到八世紀，捷克的第一個王朝由莉布舍（Libuše）預言並成功建立，在一百多年的國族發展進程中，便反覆以莉布舍傳說，成功塑造出一個想像的政治共同體。目前流傳的莉布舍傳說幾乎都是根據依拉塞克（Alois Jirásek，1851-1930）於 1894 年出版的《捷克古老傳說》，刻劃了莉布舍身為女性守護家園的堅毅美德。而作為建構捷克民族想像起點的《達莉米爾編年史》，是第一部以當時還只是地方方言的捷克語來書寫。

捷克民族之父帕拉斯基（František Palacký，1798-1876）成立捷克核心出版社，專門出版以捷克語書寫的作品，鼓勵知識分子以捷克語進行創作交流，他自己著有《捷克和摩拉維亞地區的捷克民族史》五卷。在這之前，多布羅夫斯基（Josef Dobrovský，1753-1829）於 1809 年出版《捷克文法書》，確立捷克語的語言規範。語言學家庸曼（Josef Jungmann，1773-1847）從 1835 年開始，前後五年編撰了五卷的捷德字典，建立捷克語和德語象徵性的對等關係。

²²轉引自李尚仁：〈如何書寫被排除者的歷史〉《科技醫療與社會》第 3 期，高雄市：國立科學工藝博物館，2005 年，頁 201。

²³林蒔慧：〈想像與真實：捷克民族認同與莉布舍〉《外國語文研究》第 28 期，臺北市：國立政治大學外國語文學院，2018 年，頁 149-160。

根據正史，普熱米斯王朝第一位在歷史上被提及的領導者是九世紀下半葉的波西米亞公爵博日伊渥伊一世，為了強調捷克民族發展的正統性，並區隔波西米亞（今捷克）民族與摩拉維亞民族，於是《達莉米爾編年史》採用傳教士科斯瑪斯版本，因為此版本定位普熱米斯王朝是由莉布舍於八世紀建立，早於九世紀興起的大維拉摩亞帝國。

在區隔捷克與日爾曼兩個民族上，由於捷克長期受制於奧匈帝國日爾曼民族的統治壓迫，以「莉布舍的審判」傳說呈現捷克律法與日爾曼律法的角力，莉布舍審判兩兄弟的爭產，選擇了捷克律法，講求平等分配，而非認可長子繼承的日爾曼律法。也有從民間文學尋找捷克民族的精神，埃爾本（Karel Jaromír Erben, 1811-1870）集成《一百個原始方言的斯拉夫民間童話與傳說》，企圖凸顯捷克民族與日爾曼民族的差異。

鄭得興、張家銘進一步指出捷克與斯洛伐克同屬西斯拉夫民族，其語言、文化、地緣相近，但兩個民族在實際上未產生交集。前述的大摩拉維亞帝國即是斯洛伐克人所建，十世紀被馬筭爾人吞併，到了 19 世紀斯洛伐克所要對抗的是匈牙利，捷克則是奧地利。1918 年捷克與斯洛伐克放棄共產認同，東歐對他們來說是汙名，要撇清與蘇聯的連結，他們宣稱其地理、歷史、文化屬於中歐，但由於實力尚無法立足於中歐地區，因此政治菁英未經全體人民同意便共組聯邦制的民主國家。1993 年選擇和平分手，主導的仍是政治菁英。歷經 75 年的磨合，此時冷戰已結束，雙方在許多做法上並不相同，基於民族自尊而有利弊得失的感受。

世代意識指的是一個世代有其自為的社會歷史意識，1989 年由學生發起的革命運動被稱為絲絨革命，得到全民參與，透過和平談判，最後推翻共產政權，因此被標誌為民主化的一年。不同世代之間的集體記憶存在斷裂與不連續性，分裂後，老一輩對兩個曾具有共同歷史的國家還存留戀，年輕人則須因應全球化、市場化的大時代環境轉變。

對捷克來說，其國族認同具有自豪感，年輕一代對歐洲認同持懷疑態度，他們認為捷克斯洛伐克的獨立，也就是與斯洛伐克關係的開始，是相當重要的歷史事件，反觀斯洛伐克年輕人則認為捷克斯洛伐克的分裂更加重要，對與捷克的關係結束，並不否認認同問題嚴重，但不認為歷史具有很大的意義價值。

若我們試圖在捷克與斯洛伐克之整合與分裂找出脈絡，不能不指出國族的認同決定了記憶如何發展，透過建構不是歷史事實的傳說，將需要的片段拼湊起來，去敘述或解讀，讓個人或群體從中認同自己過去的命運與未來的權力。對照於此，在許多的歷史現場中，比如影響歐洲至鉅的法國大革命，「個人對某歷史事件的理解及評價往往透過某專家的歷史專著，因此人們認知的法國大革命應是某歷史學者的論點，而非自己能回到事件現場親睹歷史事件後的描述。」²⁴

捷克斯洛伐克共和國顯示出民族結構上的相對弱勢，斯洛伐克人不可能對那 75 年的系統或甚至早前的歷史無感，完全忽略民族的創傷經驗，但是也許年輕人認為要由個人生命或生活經驗超出。我們要問的是，不同世代是否能在集體記憶不斷被解構、再建構的過程中，發展出由個人獨特的體驗去抉斷其生命的共通信仰：

不能以任何道德與政治計畫的共同體（它們往往本質上就是形上學的超越性造構）的善之名義來索求我們的共用，除非這個共同體不是由那些擁有內在本質的主體所組成，而是由每一個有待於異質對象而無限地打開自己（ipse）的人們所組成，儂西（Jean-Luc Nancy）把這種巴塔耶式的共同體稱為「出離的共同體」（*communauté extatique*）。²⁵

德希達在文本中解消了身分認同，因為沒有原封不動的個人身分。他在《明信片》使用一個名字，在其他作品裡用專有名詞，將所有牽涉到其中的歷史都置入後，脈絡便呈現離散，到頭來無法確定指涉對象背後的意義究竟為何。要在文本中進一步經驗空無也是可能的，對白朗修（Maurice Blanchot, 1907-2003）而言，書

²⁴鄭得興、張家銘：〈國家認同差異性下之集體記憶框架—捷克及斯洛伐克分裂後的年輕世代〉《台灣國際研究季刊》第 9 卷第 4 期，臺北市：台灣國際研究學會，2013 年，頁 116。

²⁵蔡翔任：《巴塔耶的普遍經濟論耗費與聖性》，臺北市：國立政治大學哲學研究所博士論文，2011 年，頁 22。

寫是將物由實轉空的過程，字不是用來認同物，而是與物分離，使物變成空缺。物變成字又變成影像，脫離了功用，意義的可能性於是只剩下回聲。

所有據以表達我的物都出離主體原有的思考框架，進入語言造境的極限，一切意義復歸空無，重新排列組合。試想摩登伽女，了悟到不但與阿難維持永遠的同等距離，也與自己保持同等的距離，這當中保留了空或空間。空無並不否定現實，只不過如實呈現現實的解消性，在死亡的觸境中見到虛無，接著在虛無的閉鎖性與空無的無限開放性之間來回逡巡。直到已經不在／再的，就是不在／再了，不可能也無需重現時，主體放下執取。

疾天（Śāntideva）於《入菩薩行論》中寫下「親身前往屍陀林，他人白骨與己身，皆為具壞滅之法，何時心能等視之。」²⁶除了看見有情之依附與拒斥之作業受報，使得苦樂生死輪轉無盡，還要思維為何會存在死亡，要止息一切思維與感受。

佛陀安住於三摩地，達四禪時，不思維意念感受也就不受自我意識束縛，「禪修者住於這種無主觀因素影響的心境時，只要專注於某個對象，就能如實了解它，毋需藉助邏輯思考。這樣的知識稱為「如實（yathābhūta）」。²⁷依次如實獲知自己的過去世、眾生的過去世，說明了神通不是著眼於運用超自然力量，而是作為禪那的結果，在面對分別時產生的一種因為超然客觀而暢行無礙的能力。

「捨」具有超越二元之等持性質。捨心生起欣往更高禪那的意欲，在走向解脫的過程中需要不斷提起，依於出離的捨，超出身心中稱為捨受的中性感覺，「爾時世尊金鎗刺足，未經幾時起身苦痛，能得捨心，正智、正念，堪忍自安，無退減想。」²⁸身體受苦痛不可能如槁木死灰，沒有反應，這純然是觀察色的無常變異，經內化後，不執著樂受亦不拒絕苦受，發展成離欲，於是身體的苦痛被超越。

²⁶陳怡靜：《藏譯三部《三摩地資糧品之譯注與研究》》，臺北市：法鼓文理學院佛教學系碩士論文，2017年，頁375。

²⁷Biswadeb Mukherjee：〈由尼科耶論喬達摩成佛之道〉《中華佛學學報》第15期，新北市：中華佛學研究所，2002年，頁502。

²⁸釋見直：〈初期佛教捨受(Vedanupekkhā)之研究〉《福嚴佛學研究》第8期，新竹市：研究所，2013年，頁68。

四無量心中的慈、悲、喜之過患在於擾動，捨的作用可以讓念清淨，隨著清靜的提升，不論遭遇愉悅或不愉悅都愈來愈能隨時平衡自心，它更是於定中「捨那個能令你感到快樂的一境性，也就是捨禪定，這是「中學」。更上一層，學習讓所有心所平平等等，沒有過強也沒有過弱，心得到解脫一味，這是大學。」²⁹

修與不修之間，對苦樂的如實受存在差距，藉由情緒反應是要觸及根本問題，若未觸及，仍是一種缺乏反應的冷漠。每一次的根觸境都是一個機會去有意識地觀察感受的生滅，並且對於反應給予逆向操作，試試看降低對外境的喜好與厭惡之敏感—於可意處作厭離想，於不可意處不作厭離想。純熟後，接下來結合可意、不可意，如果練習的結果只剩下厭惡想以及不厭惡想，在厭惡與不厭惡之間平衡，最後成就的是捨心住，也就是逆向操作的逆差於此時已完全獲致平衡。

逆向操作的方式非基於防護而關閉根門，反倒是開放六根接觸外境，而正念、正知之引導，對於培養捨受所需的覺知與明辨起著非常重要的作用。修習正念是「如何『不作』：不思考、不判斷、不連結、不計畫、不想像、不企望。」³⁰正知則在觀察、辨別的明晰中主動對感受作出判斷，判斷當中最重要的是關於這個我。也許我們可以這麼理解，身心鍛煉的結果會了知有作業而無作者，只是各種覺受在身心之中流轉。

佛陀那個時代的人只宣說自己親歷過的知識，有關無我和有作業無作者就是基於佛陀得滅受想定並證得菩提後得到其證實的說法。把我這個名相從禪修的敘述中剔除是在思維憶想能力不失的情況下，達滅受想定後，受蘊與想蘊止息，但想蘊並非全然止息，而是程度已不足以干擾定境，這是行者所可以描述的在世間經歷到的極度寧靜而最接近涅槃的狀態。

行者於三摩地中能持續一段時間，由於無法久住於極度寧靜，會從三摩地的定境中退墮回到尋、伺，卻也會對尋伺生出嫌惡，待尋伺不再能擾動時，取而代

²⁹性空長老：《四無量心—最美麗的修行》，嘉義縣：香光寺香光書鄉出版社，2014年，頁36。

³⁰釋見直：〈初期佛教捨受(Vedanupekkhā)之研究〉《福嚴佛學研究》第8期，新竹市：福嚴佛學研究，2013年，頁72。

之的是喜，喜亦擾動定境，同樣喜的影響力會被遣除。繼之擾動的是樂，樂被遣除時，達到四禪，安住於三摩地。和涅槃相較之下，此境仍不穩定。涅槃的達致若有必然性則帶動出必要性，於是佛陀入涅槃。

這有助於我們理解為何有人要抉斷自己的死亡。超越功能銜接意識中的生與無意識的死，讓斯各特·聶爾玲（Scott Nearing, 1883-1983）這樣一位從未以神秘主義的途徑趣入的人生修煉者觸及了人我、身心、時空界線的抵除。斯各特與妻子在佛蒙特州建造農場，生活了 19 年，當五十年代初與世隔絕的山間村落變成大批城市居民度假滑雪的地方，地皮價格暴漲，生活完全受到入侵時，斯各特雖已不年輕力壯，卻搬離至緬因州，再次打造農場。高齡 97 歲的他仍飛往印度參加世界素食主義者大會，回美途中在愛荷華州的州立大學和緬因州的鮑登大學演講。98 歲時他對來訪的記者說：「假如我還能為大家做事的話，我還願意繼續活下去。」³¹只是當他對自己日益衰弱的身體愈來愈不感興趣時，在距離自己 100 歲生日前的一個月，他決定拒絕進食結束生命，一個半月後自然死亡。

斯各特出身上等階層家庭，曾於祖父的煤礦工作，與來自芬蘭與匈牙利的移民肩並肩勞動，目睹其與雇主巨大的生活條件差異，他在 1963 年至聖保羅旅行演講時寫信給海倫，提到他自己找的旅館每天得付三千克魯塞羅（相當於四美元八十分）。已 80 歲的斯各特一直未忘懷窮人的處境：「但這點錢卻當於當地一個農民一個月的工資。」³²

20 幾歲就公開發表演說，32 歲時被學校理事會解雇，斯各特自此與學術界絕緣。因為著書《偉大的瘋狂》（The Great madness），指出戰爭的危害性，被政府控告他妨礙部隊的徵兵工作。他不認同文明的生存方式，守護的價值是：靠勞動而生活的人比靠佔有而活著的人自由。在芝加哥的一次演講，他告訴學生：「統治階級的計畫正是今日社會制度中所用的公式，醜惡、卑鄙，扼殺人性。唯

³¹海倫·聶爾玲，張燕譯：《美好人生的摯愛與告別》，新北市：正中書局股份有限公司，2010 年，頁 301。

³²海倫·聶爾玲，張燕譯：《美好人生的摯愛與告別》，新北市：正中書局股份有限公司，2010 年，頁 252。

一真正的自由在於減少人們的需求與慾望。」³³他們的反應十分強烈，但不願放棄啤酒、雪茄菸和舒適的生活。

人在存在的層次上所遭遇的問題沒有不同，因為「這是對於非存在的焦慮，是對作為有限的人的有限的意識。」³⁴無論是貧窮或富裕，處於共產或民主社會，現代人都面臨慾望的無法填滿所帶來的共同問題：

從精神生活的特殊內容中取消意義的，正是精神中心的喪失。然而，精神中心又不能有意地加以產生，起意要產生這個中心只會產生更深的焦慮。對空虛的焦慮把我們驅往無意義這一深淵。空虛和意義的喪失，是非存在威脅精神生活的表現。這種威脅隱含在人的有限中並由人的異化實現出來。³⁵

人被轉變為物，馬克思·韋伯描述了技術理性的支配。保羅·田立克(Paul Johannes Tillich, 1886-1965)針對作為部分而存在的勇氣，檢視了集體主義、半集體主義、新集體主義(法西斯主義、納粹主義、共產主義)、民主順從主義、近代個人主義、浪漫主義和自然主義的參與表現，它們都是為傳統的安全服務，或多或少表現了要生活在較大整體庇護之下的慾望，以削弱存在來抗拒非存在，是反存在主義。要理解存在主義、當代存在主義，應當認識作為自我而存在的勇氣是對作為部分而存在的勇氣的一種必然糾正，然而這兩種形式都不能提供最終的解決方法，除非個人追溯到作為存在的勇氣的源泉的存在之力：

由於人與他的存在根基的關係必須用取自於存在結構的象徵來表現，參與和個性化截然相反的兩極決定著這種關係的特殊性質，正如它也決定著存在勇氣的特殊性質。如果參與是支配性的，人與存在—本身之間的關係則帶有神祕性；如果個性化占優勢，人與存在—本身之間的關係則帶有人性質；如果這兩集都被承認、被超越，這種關係則帶有信仰的特徵。³⁶

³³海倫·聶爾玲，張燕譯：《美好人生的摯愛與告別》，新北市：正中書局股份有限公司，2010年，頁255。

³⁴保羅·田立克，成顯聰、王作虹譯：《存在的勇氣》，臺北市：遠流出版股份有限公司，1990年，頁28。

³⁵保羅·田立克，成顯聰、王作虹譯：《存在的勇氣》，臺北市：遠流出版股份有限公司，1990年，頁37。

³⁶保羅·田立克，成顯聰、王作虹譯：《存在的勇氣》，臺北市：遠流出版股份有限公司，1990年，頁122。

「存在的力量通過不同個別的自我之力而起作用。它並不把這些自我吞沒掉，而一切有限的整體、集體主義、順從主義卻要吞沒它們。」³⁷人類似乎呈現了絕望的勇氣，但在他們接受絕望，釐清自己的絕望屬於生命行為前往往脆弱不堪。體驗存在的力量是面對非存在的最極端表現，經受無意義威脅的生命，是為了意識到意義的瓦解中還有意義，這是因為存在一本身具有不顧非存在威脅而自我肯定的性質，於是勇氣成為可能。當此勇氣參與到存在一本身的力量之中，自我就重新找回自己，且再次回到與社會的辯證之中。

我們最後回到摩登伽女所處的社會再稍加認識。杜蒙（Louis Dumont, 1911-1998）在《階序人 II——卡斯特體系及其衍生現象》³⁸中指出，僅止於描述卡斯特現象會誤以為其中不存在個人的重要性，印度社會最驚人的一個現象是存在著一個全面否定卡斯特體系的制度。遁世的個人離開世俗的位置，事實上他並未真正離開社會，他靠施捨度日，向世俗人說教。不過這需要其從事一種個體性救贖的戒律，否則他跟從老師，加入團體，仍是群體主導的宗教。

卡斯特的世界是一個關係的世界，在此階序和分離原則被強調，卻被運用於彼此之間的互依。在俗世生命有三項目標——宗教責任、財利和逸樂，再加上最高的目的：解脫——這讓俗世的人有機會得以認識部分由遁世者所發現到的生命實相，顯示了印度社會藉由區分精神界與俗世，是將俗世放在一個從屬性的地位，而關於密教在印度宗教的位置，又是針對遁世修行那種內省式的，並未表現為外化的創造來替代。

印度社會作為傳統社會，是由每個組成分子稱職扮演在整體存有中所給定的角色，而組成分子在西方社會，亦即作為現代社會，則凸顯個人，要擔負一切事物的目的與終極價值。我們必須了解其中牽涉情慾，其作為自我認同是如何將愈來愈多的人帶往社會改造的層面。認同不僅是一人的煩惱，而是一整個世代，由

³⁷保羅·田立克，成顯聰、王作虹譯：《存在的勇氣》，臺北市：遠流出版股份有限公司，1990年，頁145。

³⁸杜蒙，王志明譯：《階序人 II——卡斯特體系及其衍生現象》，臺北市：允晨文化實業股份有限公司，1992年，頁451-474。

於有機會接觸／經由各種網路社群，使原本固定的認同取向變成流動的。

在某個族群勢力愈來愈龐大之餘，也形成更多的次文化。無論怎麼演變，莫忘任何人都應享有主體性。摩登伽女的解脫除了有宗教上的意義，亦呈顯普遍性存有與個體的特殊性，基於情慾發動，在各種看似斷裂的層面上，自理性與非理性，對從意識與無意識所升起的一切衝突，確實有所整合，是為超越功能。

而平等實踐需要回歸個人身體，依序觀察身體升起的苦樂等種種感受，並且尋伺細微感受，體驗感受化為振動的消融。觀察事件發生時身體感受的生滅，以及決定自己是否受習性反應的制約，如此即是一一次次增加覺知和捨心(equanimity, 又譯平等心)。

到目前為止，我已經罹患末期癌症一個多月……身為禪修者，難免想弄清楚死亡之際的情形……我在想：『前世到底有多少回，我躺在某處等待死亡？』……我放眼四周，看見躺在擔架上的這些人，我對他們深深懷著慈悲。我不想讓他們瞥見我含笑看著他們，因為不想讓他們感到氣惱。我只是笑逐顏開：『哇，又是一生。』³⁹

在往死亡的道途上更加能夠觀察，包括觀察自他的死亡。臨終前若真的對臨於自己的死愈來愈減少貪愛／拒斥，此意識將進入下一期生命的因果與共時性中繼續演化。

前述「以冥入冥」的原初解釋是因為無明而為自己帶來苦難，「內觀禪修者會努力將施暴者和被欺負的人分開，他不僅對被欺負的人滿懷慈悲，對施暴者也是一樣，因為他很清楚，施暴者並不知道他正在傷害著自己……」⁴⁰慈心的修習需要覺知是否受對概念與情感的貪愛／拒斥之影響，唯有那如其所是的淨化能量之流動才有助於促進自他朝個體化的解脫方向轉變。

³⁹葛印卡等，維吉尼亞，漢彌爾頓彙編，加拿大內觀禪修基金會譯：《死亡的藝術》，臺中市：財團法人臺灣內觀禪修基金會，2016年，頁67。

⁴⁰葛印卡，財團法人臺灣內觀禪修基金會譯：《開示集要：葛印卡老師內觀十日課程開示》，臺中市：財團法人臺灣內觀禪修基金會，2016年，頁67。

第六章 結論

「菩提」為覺悟之意，菩提心未成就前，顯發心之可貴。「菩提薩埵」是求正覺之「有情」。既在欲界，有各種慾望，本論文即以摩登伽女示現情慾解脫，討論其作為未進入修行系統之個人，在會遇出現之後，成對意識可令未察覺之習氣顯出強大力量，有如痕跡保留在身體的知覺中，其與習性、習氣有著同樣的無意識作用，使自我（如摩登伽女）將他者（如阿難）視作客體而執取。

佛法對五蘊的結合，不認為其中有一個我；西方的哲學、心理學發展到後現代，對自我也開始闡明其虛妄。這世間緣起的一切都具有虛妄性，第二章從實體的世間去觀察摩登伽女，無論是煩惱或是陰影，仍得從出身背景去了解其所以產生的可能原因，不可觸摸的旃陀羅凸顯了觸摸的重要性，「他還是要被觸摸的，能夠也應該被觸摸。這是拯救的條件。」¹

思維觸境，察覺習氣是一種非常細微的自我認同。以六根接觸六境產生六識，合為十八界。把虛妄包含進來，發現流變而不固定的一種態度將有助於女性或不拘生物性別的個體於自他中開展出一種既親密又疏離的關係。一般來說親密被視為樂受，疏離被視為苦受，兩者都是無意識中產生的一種連結與去連結，佛法進一步抉發喜、樂擾動定境。

生活中充溢苦、樂、憂、喜，「捨」之現起具有平衡作用。捨離習性對樂、喜的執取，從喜轉為不喜、非喜，過渡到樂轉為不樂、非樂，再到不苦不樂受，如同「trans 可以延伸說明為越過（beyond），如同「超越」（transcendence）及「超個人」（transpersonal）。這像是放置在河另一邊的東西「過到那裡」去。」²

超越功能聯繫對立面所整合出的整體性並非要求同化，而是從延異中認出其獨一

¹黃冠閔：〈神聖與觸摸一對「勿觸我」的現象學反思〉《中央大學人文學報》第 38 期，桃園市：國立中央大學文學院，2009 年，頁 44。

²莫瑞·史丹，陳世勳、伍如婷等譯：《轉化之旅：自性的追尋》，南京市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2017 年，頁 109。

無二。

若將集體無意識比作未轉識成大圓鏡智之前的阿賴耶識，「唯識學的用法指的是種妄心的概念，它是極微極細的習心，其深非一般意向性所能及。……將榮格的集體無意識—原型觀念拿來與之相比配。它們在細部內涵上自然還有差別，但兩者同層同質，這點是確切無疑的。」³要注意的是此中強調自性化之目標：生命來回上升與下沉，經由曼荼羅的建立，使對立能量走向中心，再現自性整體，這是一消除對立而互融的開發生命能量的精神過程。第三章便是在這樣的基礎上嘗試描述摩登伽女可能經歷的兩對原型。

第四章討論了邏輯二分的運用在理性的範疇中是以排除的方式達成目的，這種工具取向推翻了人性的完整。人在社會中必須有用，合乎生產價值，才不會被拒斥，主體的建立也才有可能。精神分析的出現揭露人類心理非理性的部分，探究無意識驅力，無論慾望如何基於匱乏而以幻想支撐主體，形成不斷重複對象認同的痕跡，在死亡驅力無差別否定的觸及下，甚至可以使慾望一轉，令有機體走向死亡，回到更先前的無生命的狀態。

第五章則針對自我的分裂與異化，以及受死亡驅力影響所致，意識終將解離作出探討。佛法關於解脫的證悟是透過禪修收攝身心。佛陀自述他是在心無怖畏的情況下才坐禪，「若我經行有畏怖來者，爾時我亦不坐臥，要除畏怖，然後乃坐；設我住時有畏怖來者，爾時我亦非經行，亦復不坐，要使除其畏怖，然後乃坐；設我坐時有畏怖來者，我不經行，要除畏怖，然後乃坐。」⁴自我並非毫無功能，貪嗔癡所衍生的煩惱會侵擾自我，令其無法整合身心經驗，「自我是固定的情結，它因為與意識連繫在一起及持續存在而不能輕易地改變，也不應該被改變，除非有人想引起病理錯亂。」⁵因此更需對自我有清楚的認識以及在無意識

³楊儒賓：〈曼荼羅與觀想—榮格與佛教之相會〉《法鼓人文學報》創刊號，新北市：法鼓文理學院，2004年，頁249。

⁴

⁵卡爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《心理結構與心理動力學》，北京市：國際文化出版公司，2018年，頁155。

升起時即加以覺察。

禪坐時，如實觀照妄心所起之相的生住異滅，於每一蘊所經歷的身心轉變現象，或云神通境界，仍可能對「得」有所執，《楞嚴經》中再分析「『覺』指的是能明的妄覺；『空』則指所明的頑空（頑然無知的虛空）。經文指出，覺為明之相，空為昧之相，二法相互對待。」⁶關於幻覺是如何構成，往內在深層去挖掘，會發現慾望的未滿足或對慾望的批判，都會在情感對象和概念認同上產生各式各樣的串連、結合並固著。

像憂鬱症這樣的患者，其描述會重複固定於某特定對象，與世界失去連結，「感覺我好像是個幽靈——我無法清晰地觸摸或看到世界，而一切都變成了灰色和透明。」⁷視域變得窄小，視角觀點虛擬，自我體驗扭曲，少與他人共在，身體當定位點，思考能力減退，訊息無法統整，身體沒有力氣，感到無能為力，行為大幅降低，打開空間場域，躲進隔離世界。

「真實的匱乏是活的存在者喪失那作為存活的存在者之部分，在性的途徑中繁殖自身。這個匱乏是真實的。」⁸這個有力的前提使我們正視那些在需要中被異化的東西構成的原初壓抑，壓抑的反彈由強大的情感力承載，其投注的對象不斷代換，靠著重複的機制，能指作用於主體的效果是以其無限自動重複使能指序列永遠無法成為統一的總體。慾望的滿足／無法滿足都加深慾望的延續。無意義偶發意義，主體會抗拒消失，延遲死亡目標的實現。

有著禪定良好訓練的行者積極為死亡作準備，其對空性的認知不可或缺，金剛乘佛教稱個人我為菩提心，將最高我稱為空，菩提心的主要目的是與空融合。在觀想層次要觀空，修持至人無我，而法無我必須破除所知障，這牽涉超越主客體的分別，不是概念上，而是能量上的運用。「當修行者把心專注在身體上的某

⁶吳孟謙：〈晚明清初佛門對儒道世界觀的評判：以《楞嚴經》為核心〉《成大中文學報》第 65 期，台南市：國立成功大學中國文學系，2019 年，頁 165。

⁷轉引自朱瀛：《論憂鬱症——以梅洛龐帝知覺現象學為例》，臺北市：國立政治大學哲學系碩士學位論文，2020 年，頁 11。

⁸羅逸晉：《存在之匱乏：論拉岡「慾望原因」之概念》，新竹市：國立交通大學社會與文化研究所碩士論文，2018 年，頁 2。

一點時，就可以把氣導到那裡。瑜伽行者以這種方式模仿死時的情形：左右脈的結一旦被解開時，氣流入中脈，就可以瞬間經驗到覺悟的境界。」⁹

行者也要觀想代表宇宙的曼荼羅，「人在自身的中心設定本身生命的隱密本源、神聖的種子、自己的神祕本質。而且他朦朧地直觀在自己內部正在增大光輝擴散的光。他的全人格集中在這光，且以光為中心而展開的。」¹⁰對榮格來說，繪製曼荼羅正是自我療癒的一項很重要的個人自發性經驗。他在二次世界大戰的1918年-1919年期間，每天早晨在小冊子速寫小圓圈的圖畫，觀察到其中的心理變遷，悟出自我的線性發展到後來會指向中心，使人堅定，內心再現寧靜。1927年他在自己的夢境認出他置身於城市所表現的曼陀羅中，明白了中心定向對人的重要性，此後他就不再需要繪製曼荼羅。

曼陀羅不一定用畫的，榮格在病患中也見其舞出，「人格最深奧處的神殿或聖域，其作用乃用以防止心之質能往外流洩。」¹¹等於繪畫與舞蹈的曼荼羅能夠將病患外洩的質能重新匯聚成為中心樣態將其保守。曼荼羅的生起來自集體無意識的意象，它具有一種力量，能夠不理會個人企圖，因為自我此時要轉向非我。中國的金華也是這樣的一個宇宙象徵，不過那是有意識地從自心中取出，自我世界與宇宙互融，此與道合一的修煉所展現的能量就是光。

當微細心現起，個人沒有自我感知，因為本身就是明光，不會將明光當成客體，體驗心性的明光是回顧時的形容，這便是藏傳佛教對心的認識。臨終中陰解脫須確切把握心性和氣脈的運作，死亡分解的每個階段都有內在的徵兆，利用氣脈、明點的變化，以及死亡淨光的出現，要契入本俱的明光而成就。

研究大乘佛法的成佛次第，至等覺位表示修習結束，「從乾慧心至等覺已，是覺始獲金剛心中初乾慧地。如是重重單複十二，方盡妙覺成無上道。是種種地皆以金剛觀察如幻十種深喻。奢摩他中用諸如來毘婆舍那，清淨修證漸次深入。」

⁹劉婉俐：〈藏傳佛教文學中的心智科學與超時空關係〉《中外文學》第31卷第10期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2003年，頁204。

¹⁰轉引自許明銀：〈身體曼荼羅〉《新世紀宗教研究》第11卷第2期，新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2012年，頁147-148。

¹¹榮格，楊儒賓譯：《黃金之花的秘密》，新北市：商鼎數位出版有限公司，2018年，頁44。

¹²筆者關心的是在眾生與我皆成延異的情況下，如何無執而使彼此能行至平等不二？

榮格正確地指出個體化歷程是一種邊界現象，「……在於無意識內容貿然闖入意識層面……但是如果自我能夠保持自己的結構……它還是被剝奪了中央的和統治的地位……這不是因為它被削弱了……自我一定會發現無意識豐富的內容激發……」¹³，坐禪達到的自我消解是從正面表達。自我消解從負面來說，也存在走向病態的可能性。

一般人由語言異常分辨精神異常，其乃出於妄想影響言語失序。隨著知識的進展對診斷精神疾患的標準作出修訂，DSM-5合併人聲幻覺與妄想為「一般幻覺與妄想」作為主要標準之一。患者的幻覺經驗嚴重干擾日常生活，藉由服藥獲得治療外，也可佐以其他方式幫助症狀改善穩定。榮格自覺被幻視與幻聲的精神現象糾纏，不過它們的出現並非無意義，在世界大戰前他便見到：

我看見一場大洪水淹沒了北海和阿爾卑斯山之間的北部，以及地勢地窪的土地。當洪水淹到瑞士時，我看見群山愈來愈高，以保護國土。我意識到，一場可怕的大災難就要來臨。我看見了漫天的黃色巨浪、漂浮在水裡的文明殘片及成千上萬被淹死的屍體，整個汪洋大海變成血海。這個幻象大概持續了一小時，我感到迷惑、噁心，也為自己的無能為力慚愧。¹⁴

他所探索到的意義是東西方各有其實踐需要，西方立於基督神學的建構與解構的邊界之上，首先由尼采揭示「超人」。以身體作為基點，抉發其多元結構的全體性，去支持全力意志¹⁵，承載上帝之死後，作為存有者的價值意向問題。

東方則更多立於中道，由於在世的基礎是呼吸，繫於呼吸觀察培正念、正知。禪修業處中的第一種業處地遍的第一個階段為「取相」，以具有大地特徵的物作

¹²唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 8：CBETA, T19, no. 945, p. 142, c21。

¹³爾·古斯塔夫·榮格，關群德譯：《心理結構與心理動力學》，北京市：國際文化出版公司，2018年，頁 155-156。

¹⁴榮格，朱更生譯：《榮格自傳：回憶·夢·思考》，杭州市：浙江文藝出版社，2019年，頁 158。

¹⁵以全力來指出尼采的思想是要把握全部存有者的力。李建漳：〈「大政治」及「未來哲學的同一性」——對尼采整體哲學的一個詮釋〉《臺大文史哲學報》第 73 期，臺北市：國立臺灣大學文學院，2010年，頁 89。

為專注觀看的對象，「心的專注力已經成功的將短暫的視覺效果變成一個長期而清晰的視覺經驗。」¹⁶接下來的「似相」不是具象，無形無色，明亮清淨，非來自視覺感官，可以詮釋為打破看的界線，若理解為《由誰奧義書》中的「不是憑眼睛觀看它，而是眼睛由它觀看……不是憑氣息呼吸它，而是氣息由它呼吸。」

17

東西方以宗教、哲學等形上學的角度，主要從人格神與非人格的梵、道、法身、空性去闡釋一種沒有實體的本體。榮格對煉金感興趣，或因整個歷程充滿修煉的動態。是否「浸洗沐浴」時可使透過鏡像得到的自我認同全部剝落，不讓任何言語／語言加劇主體分裂？當個體終於來到「消解」此一時刻，陽性與陰性原則若「交合」於自身，自性包含所有的異質。個體的消解早已預設「死亡」到臨。各種制約被瓦解，慾望從個體出離即是「精神飛升」。意識徹底解離呈現為「淨化」。「靈魂回歸」，主體已被大母神吸納。個體獲得「新生」，抵於自性，支持更多不同的生與死的型態。

摩登伽女作為主體象徵，意識不斷輪迴，轉化是以意識相對於無意識，其關係正如太極圖中間呈現的曲線。界線除了隔絕，也可以是連接，超越功能銜接的是源自心理上自我分裂出現的對立面，以能量的觀點來看，可說是力在其中平衡；以內容來論，呈顯的是辯證張力。

這邊是自我以言語行動永遠在現象界爭取平等，而集體無意識/個人潛意識（陰）透過原型意象與陰影投射到物質世界，好比「陽中有陰」。若想從中解脫，個體需將集體無意識/個人潛意識浮現的內容整合到其意識（陽）中；那邊即是經由集體無意識/個人潛意識（陰）的衝撞，使意識（陽）擴張，從現象界的「有」契入實相。能以捨心等持一切，非取非捨，無（非）我如如不動，好比「陰中有陽」。超越始終發生作用，直到個人的意識完全停息。

¹⁶越建東：〈佛教禪修經驗與心識學的交涉初探〉《新世紀宗教研究》第5卷第3期，新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2007年，頁51。

¹⁷轉引自朱文信：〈淵默之聖域：試銓東西方哲學對於最高主體的追尋〉《新世紀宗教研究》第15卷第3期，新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2017年，頁71-72。

參考文獻

中文

一、古代經論（依朝代排序）

吳·竺律炎、支謙譯，《摩登伽經》，CBETA, T21, no.1300。

西晉·竺法護譯：《舍頭諫太子二十八宿經》，CBETA, T21, no.1301。

東晉·失譯，《佛說摩登女解形中六事經》，CBETA, T14, no.552。

東晉·僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，CBETA, T2, no.125。

姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》CBETA, T09, no. 262。

姚秦·鳩羅摩什譯：《維摩詰所說經》CBETA, T14, no. 475。

劉宋·求那跋陀羅譯：《央掘魔羅經》，CBETA, T02, no. 120。

劉宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 099。

唐·無著，玄奘譯：《攝大乘論》CBETA, T31, no. 1594。

唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no.945。

唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。

後漢·安世高譯：《佛說摩鄧女經》，CBETA, T14, no.551。

二、現代專書（依作者姓名筆劃排序）

Arthur Kleinman，陳新綠譯：《談病說痛：人類的受苦經驗與療癒之道》，臺北市，桂冠圖書股份有限公司，1995年。

- Carl Gustav Jung，朱更生譯：《榮格自傳：回憶·夢·思考》，杭州市：浙江文藝出版社，2019年。
- Carl Gustav Jung，李孟潮、聞錦玉譯：《移情心理學》，南京市：譯林出版社，2019年。
- Carl Gustav Jung，楊韶剛譯：《伊雍：自性現象學研究》，南京市：譯林出版社，2019年。
- Carl Gustav Jung，楊儒賓譯：《黃金之花的秘密》，新北市：商鼎數位出版有限公司，2018年。
- Carl Gustav Jung，關群德譯：《心理結構與心理動力學》，北京市：國際文化出版公司，2018年。
- Carl Gustav Jung，關群德譯：《原型與無集體無意識》，北京市：國際文化出版公司，2018年。
- Carl Gustav Jung，龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華》，新北市：立緒文化事業有限公司，2013年。
- Diana J. Mukpo, Carolyn Rose Gimian，吳茵茵譯，《作為上師的妻子：我和秋陽創巴的人生》，臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2011年。
- Erich Neumann，李以洪譯：《大母神—原型分析》，北京，東方出版社，1998年。
- Friedrich Wilhelm Nietzsche，孫周興譯：《悲劇的誕生》，北京，商務印書館，2018年。
- Helen Nearing，張燕譯：《美好人生的摯愛與告別》，新北市：正中書局股份有限公司，2010年。
- Huston Cummings Smith，劉安雲譯：《人的宗教：人類偉大的智慧傳統》，新北市：立緒文化事業有限公司，2013年。
- Jacques-Marie-Émile Lacan，褚孝泉譯：《拉康選集》，上海市：華東師範大學出版社，2020年。
- Jean Paul Gustave Ricœur，翁紹軍譯：《惡的象徵》，臺北市：桂冠圖書股份有限公司，1992年。

- João Biehl，葉佳怡譯：《卡塔莉娜：關於生命療養院，以及人們如何被遺棄的故事》，新北市：左岸文化／遠足文化事業股份有限公司，2019年。
- John Harwood Hick，鄧元尉譯：《第五向度：靈性世界的探索》，臺北市：商周出版，2001年。
- Judith Butler，王楠譯：《安提戈涅的訴求：生與死之間的親緣關係》，河南：河南大學出版社，2017年。
- Julia Kristeva，馬新民譯：《語言，這個未知的世界》，上海市：復旦大學出版社有限公司，2019年。
- Julia Kristeva，彭仁鬱譯：《恐怖的力量》，新北市：桂冠圖書股份有限公司，2003年。
- June Campbell，呂艾倫譯：《空行母—性別、身分定位，以及藏傳佛教》，臺北市：正智出版社，2001年。
- Kathleen Dowling Singh，彭榮邦、廖婉如譯：《好走：臨終時刻的心靈轉化》，臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2010年。
- Kenneth Earl Wilber II，胡因夢、劉清彥合譯：《恩寵與勇氣》，臺北市：張老師文化事業股份有限公司，2011年。
- Kenneth Earl Wilber II，廖世德譯：《意識光譜》，臺中市：一中心有限公司，2017年。
- Louis Dumont，王志明譯：《階序人 II—卡斯特體系及其衍生現象》，臺北市：允晨文化實業股份有限公司，1992年。
- Marie-Louise von Franz，易之新譯：《榮格心理治療》，臺北市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2011年。
- Max Weber，康樂、簡惠美譯：《印度的宗教：印度與佛教》，臺北市：遠流出版股份有限公司，1996年。
- Murray Stein，陳世勳、伍如婷等譯：《轉化之旅：自性的追尋》，南京市：心靈工坊文化事業股份有限公司，2017年。
- Paul Johannes Tillich，成顯聰、王作虹譯：《存在的勇氣》，台北市：遠流出版股份有限公司，1990年。
- Satya Narayan Goenka 等，Virginia · Hamilton 編，加拿大內觀禪修基金會譯：《死

亡的藝術》，臺中市：財團法人臺灣內觀禪修基金會，2016年。

Satya Narayan Goenka 講，William Hart 著，財團法人臺灣內觀禪修基金會譯：《開示集要：葛印卡老師內觀十日課程開示》，臺中市：財團法人臺灣內觀禪修基金會，2016年。

Walter Terence Stace，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，臺北市：正中書局，1998年。

西谷啟治著，陳一標、吳翠華譯：《宗教是什麼》，臺北市：聯經出版事業股份有限公司，2012年。

呂凱文：《正念療育的實踐與理論與 33 個正念練習》，高雄市：台灣正念學學會，2015年。

李爽學：《閱讀理論：拉康、德希達與克莉絲蒂娃導讀》，臺北市：書林出版有限公司，2014年。

性空長老：《四無量心—最美麗的修行》，嘉義縣：香光寺香光書鄉出版社，2014年。

索甲任波切著，鄭振煌譯：《西藏生死書》，臺北市：張老師文化事業股份有限公司，2020年。

祖古·烏金仁波切口授，劉婉俐譯：《空行法教：蓮師親授空行母伊喜·措嘉之教言合集》，臺北市：城邦文化事業股份有限公司，2008年。

黃柏棋：《宇宙、身體、自在天：印度宗教社會思想中的身體觀》，臺北市：商周出版，2017年。

三、期刊論文（依作者姓名筆劃排序）

Biswadeb Mukherjee：〈由尼科耶論喬達摩成佛之道〉《中華佛學學報》第 15 期，新北市：中華佛學研究所，2002年。

Peter Haidu、蔡淑玲、朱玉芳：〈變異的符號學：與詮釋學的比較〉《中外文學》第 28 卷第 3 期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，1999年。

Richard B. Hays，白陳毓華譯：〈從倫理學再思同性戀〉《校園》，第 52 卷第 6 期，11、12 月號，新北市：校園雜誌社，2010年。

朱文信：〈淵默之聖域：試銓東西方哲學對於最高主體的追尋〉《新世紀宗教研究》

- 第 15 卷第 3 期，新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2017 年。
- 李尚仁：〈如何書寫被排除者的歷史〉《科技醫療與社會》第 3 期，高雄市：國立科學工藝博物館，2005 年。
- 李思逸：〈主體決定去死—對黑格爾與拉岡主體理論的一種闡釋〉《文化研究雙月報》第 147 期，新北市：中國國文化研究學會，2014 年。
- 李建漳：〈「大政治」及「未來哲學的同一性」—對尼采整體哲學的一個詮釋〉《臺大文史哲學報》，第 73 期，臺北市：國立臺灣大學文學院，2010 年。
- 李淑君：〈液態之愛：從《T 婆工廠》談全球生產鏈下的愛情階級化〉《世新人文社會學報》，第 13 期，臺北市：世新大學人文社會學院，2012 年。
- 李碩：〈酷兒做為一種戰鬥位置：重讀維蒂格的女同志概念〉《哲學與文化》第 47 卷第 2 期，新北市：哲學與文化月刊雜誌社，2020 年。
- 呂凱文：〈初期佛教的種姓系譜學—佛教對“種姓起源神話”的考察與改寫〉《華梵人文學報》第 4 期，新北市：華梵大學文學院，2005 年。
- 呂凱文：〈從兩類《央掘魔羅經》探討聲聞經大乘化的詮釋學策略〉《佛學研究中心學報》第 11 期，臺北市：國立台灣大學出版中心，2006 年。
- 余德慧：〈巫作為心理文化原初本體的形構論〉《哲學與文化》第 39 卷第 6 期，新北市：哲學與文化月刊雜誌社，2012 年。
- 林述帆：〈巴岱伊的非政治共同體〉《政治科學季評》第 52 期，臺北市：國立臺灣大學政治學系，2016 年。
- 林蒨慧：〈想像與真實：捷克民族認同與莉布舍〉《外國語文研究》第 28 期，臺北市：國立政治大學外國語文學院，2018 年。
- 林耀盛、龔卓軍：〈重逢真實界：以拉岡式精神分析探究主題性〉《生死學研究》第 12 期，嘉義縣：南華大學生死學系，2011 年。
- 沈志中：〈思想主體的套疊：拉岡與德希達〉《文化研究》第 11 期，新竹市：國立交通大學出版社，2010 年。
- 沈志中：〈論愛情：精神分析觀點〉《中外文學》第 40 卷第 1 期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2011 年。
- 沈志中：〈薩德與精神分析〉《中外文學》第 43 卷第 2 期，臺北市：國立臺灣大

學外國語文學系，2014 年。

胡郁盈：〈認同不停轉換，類別不能不分：社群網站、跨國文化政治、與「T 婆／不分」女同志認同形塑〉《臺灣人類學刊》，第 16 卷第 1 期，臺北市：中央研究院民族學研究所，2018 年。

吳承庭：〈印度教半女自在天（Ardhanārīśvara）的交合繁衍象徵〉《臺灣宗教研究》第 18 卷第 1 期，新北市：臺灣宗教學會，2019 年。

吳孟謙：〈晚明清初佛門對儒道世界觀的評判：以《楞嚴經》為核心〉《成大中文學報》第 65 期，台南市：國立成功大學中國文學系，2019 年。

姚智中：〈也許……解構的倫理—政治意涵〉《中外文學》第 45 卷第 4 期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2016 年。

洪世謙：〈「虛擬」的悖論—從解構哲學觀點探討網路空間〉，《人文及社會科學集刊》第 26 卷第 1 期，臺北市：中央研究院人文科學研究中心，2014 年。

洪凌：〈人外與「外人」：探究旁若文本的跨物種政治與世界構築〉《中外文學》第 48 卷第 4 期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2019 年。

耿晴：〈論如來藏思想在解脫學上的根本困難—以《寶性論》為中心的探討〉《漢語佛學評論》第 3 輯，上海市：上海古籍出版社，2013 年。

許明銀：〈身體曼荼羅〉《新世紀宗教研究》第 11 卷第 2 期，新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社出版，2012 年。

許明銀：〈金剛乘佛教的宗教思想〉《新世紀宗教研究》第 14 卷第 2 期，新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2015 年。

黃冠閔：〈詮釋何往—呂格爾的想像論語詮釋空間〉，《哲學與文化》第 40 卷第 7 期，新北市：哲學與文化月刊雜誌社，2013 年。

黃冠閔：〈神聖與觸摸—對「勿觸我」的現象學反思〉《中央大學人文學報》第 38 期，桃園市：國立中央大學文學院，2009 年。

越建東：〈佛教禪修經驗與心識學的交涉初探〉《新世紀宗教研究》第 5 卷第 3 期，新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2007 年。

甯應斌：〈現代死亡的政治〉《文化研究》第 1 期，臺中市：中華民國文化研究學會，2005 年。

甯應斌：〈同性戀是社會建構嗎？—保守與革命的社會建構論〉《政治與社會哲學

- 評論》，第 20 期，臺北市：中央研究院人文社會科學研究中心，2007 年。
- 楊婉儀：〈以「在同一當中的大寫他者論列維納斯的責任與倫理意涵」〉《東吳哲學學報》第 26 期，臺北市：私立東吳大學哲學系，2012 年。
- 楊凱麟：〈薩德，200 年後惡的實踐理性批判〉《中外文學》第 43 卷第 2 期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2014 年。
- 楊儒賓：〈曼荼羅與觀想—榮格與佛教之相會〉《法鼓人文學報》創刊號，新北市：法鼓文理學院，2004 年。
- 趙伯樂：〈印度表列種姓與表列部落探析〉《世界民族》第 1 期，北京市：中國社會科學院，2010 年。
- 溫宗堃：〈巴利《念處經》的「外觀」—當代緬甸毗婆舍那修行傳統之間的一個爭論〉《新世紀宗教研究》第 6 卷第 2 期，新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2007 年。
- 溫宗堃：〈漢譯《阿含經》與阿毗達摩論書中的「慧解脫」—以《雜阿含·須深經》為中心〉《正觀雜誌》第 26 期，南投縣：正觀雜誌社，2003 年。
- 溫宗堃：〈毗婆舍那也是禪那？〉《大專學生佛學論文集》16，臺北市：華嚴蓮社，2006 年。
- 陸敬忠：〈海德格“基本存有學”與哲學詮釋學之緣起：《存有與時間》思路對高達美哲思啟始之效應歷史〉《中原學報》第 32 卷第 4 期，桃園市：私立中原大學，2004 年。
- 劉小楓：〈一個故事兩種講法—談赫希俄德筆下的普羅米修斯神話〉《中山大學學報（社會科學版）》第 2 期第 50 卷，廣州市：中山大學，2010 年。
- 劉安真、程小蘋、劉淑慧：〈「我是雙性戀，但選擇做女同志！」～兩位非異性戀女性的性認同形成歷程〉《中華輔導學報》第 12 期，臺北市：台灣輔導與諮商學會，2002 年。
- 劉亞蘭：〈從梅洛龐蒂的“自由”概念詮釋西蒙波娃的《第二性》問題〉《思與言：人文與社會科學雜誌》第 46 卷第 4 期，臺北市：思與言雜誌社，2008 年。
- 劉亞蘭：〈陰性崇高的意涵與視覺策略〉《女學學誌：婦女與性別研究》第 37 期，臺北市：國立臺灣大學婦女研究室，2015 年。
- 劉紀蕙：〈死亡驅力，或是解離之力：克莉絲蒂娃文化理論的政治與倫理〉《文化研究》第 3 期，新竹市：國立交通大學出版社，2006 年。

- 劉婉俐：〈空行母與藏傳佛教上師傳記〉《佛學研究中心學報》第 7 期，臺北市：國立台灣大學出版中心，2002 年。
- 劉婉俐：〈教義與性別—論佛教小乘、大乘與密乘中的女性身分演變〉《女學學誌：婦女與性別研究》第 31 期，臺北市：台灣大學婦女研究室，2012 年。
- 劉婉俐：〈智慧的女性：藏傳佛教女性上師傳記與佛教女性身份認同議題〉《中外文學》第 28 卷第 4 期，臺北市，國立臺灣大學外國語文學系，1999 年。
- 陳重仁：〈狄更斯小說的衛生美學與社會實踐：孤雛淚的妓女議題與道德政治〉《中山人文學報》第 43 期，高雄市：國立中山大學文學院，2017 年。
- 陳素秋：〈雙性戀認同形成理論之反思：以網路世代年輕人為例〉《台灣性學學刊》，第 22 卷第 1 期，臺北市：台灣性教育學會，2016 年。
- 陳櫻珊：〈一場特異的奇幻旅程：維吉尼亞·吳爾芙《奧蘭多》的時間、空間及性別跨越〉《人文社會學報》第 18 期，臺北市：世新大學人文社會學院，2018 年。
- 賴俊雄：〈「幽靈」與「朋友」論晚期解構主義的政治轉向〉《中外文學》第 32 卷第 8 期，臺北市：國立臺灣大學外國語文學系，2004 年。
- 賴軍維：〈巴塔伊（G. BATAILLE）之內在經驗：出神（extase）未知（non-savoir）與情色（erotisme）〉《外國語文研究》第 22 期，臺北市：國立政治大學外國語文學院，2015 年。
- 蔡淑玲：〈「造境」的美學與倫理—莒哈絲、白朗修與列維納斯〉《中外文學》第 37 卷第 3 期，臺北市，國立臺灣大學外國語文學系，2008 年。
- 蔡淑玲：〈聽，那萬流匯聚的「中界」—從克莉絲蒂娃的「宮籟」探主體的異化與論述的侷限〉《中外文學》第 30 卷第 8 期，臺北市，國立臺灣大學外國語文學系，2002 年。
- 蔡耀明：〈《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的禪修教授—做為佛典「摘要寫作」的一個練習〉《中華佛學學報》第 17 期，臺北市：國立臺灣大學佛學研究中心，2004 年。
- 蔡耀明：〈以不空如來藏為骨幹理解諸佛如來誕生宣言〉《法鼓佛學學報》第 18 期，新北市：法鼓文理學院，2016 年。
- 蔡耀明：〈禪修為著眼的眾生觀：以《華嚴經·十定品》為依據〉《華嚴學報》第 3 期，臺北市：中華民國佛教華嚴學會，2012 年。

蔣興儀、魏建國：〈從致命女人到「女人不存在：紀傑克解析女人及其對性別教育之啟發」〉《政治與社會哲學評論》第 42 期，臺北市：中央研究院人文社會科學研究中心，2012 年。

鄭得興、張家銘：〈國家認同差異性下之集體記憶框架—捷克及斯洛伐克分裂後的年輕世代〉《台灣國際研究季刊》第 9 卷第 4 期，臺北市：台灣國際研究學會，2013 年。

蕭育和：〈重奪「靈性政治」：傅柯與鄂蘭論革命〉《政治科學論叢》第 87 期，臺北市：國立台灣大學政治學系，2021 年。

釋見直：〈初期佛教捨受(Vedanupekkhā)之研究〉《福嚴佛學研究》第 8 期，新竹市：研究所，2013 年。

釋昭慧：〈初期瑜伽行派之止觀要義—七覺分的完滿開展（上）〉《弘誓雙月刊》，桃園市：財團法人弘誓文教基金會，2011 年。

釋昭慧：〈當代台灣佛教的聖俗悖論—直入大乘與迴入大乘的經證與宗義〉《玄奘佛學研究》第 15 期，新竹市：玄奘大學，2011 年。

釋眾品：〈試論《楞嚴經》中奢摩他、三摩與禪那之義〉《第 24 屆全國佛學論文聯合發表會論文集》，桃園市，佛教弘誓學院，2013 年。

釋惠敏：〈印順導師之部派佛教思想論（I）—三世有與現在有〉《中華佛學學報》第 17 期，臺北市：國立臺灣大學佛學研究中心，2004 年。

蘇美文：〈情慾魔女、羅漢聖者〉《漢學研究》第 28 卷第 1 期，臺北市：漢學研究中心，2010 年。

四、碩博士論文（依作者姓名筆劃排序）

朱瀛：《論憂鬱症—以梅洛龐帝知覺現象學為例》，臺北市：國立政治大學哲學系碩士學位論文，2020 年。

李英德：《楞嚴經解脫道之研究》，嘉義縣：南華大學宗教學研究所碩士論文，2005 年。

沈宏達：《如鯁在喉紀傑克論象徵界與實在界的不協調性》，臺北市：國立政治大學哲學研究所碩士論文，2011 年。

吳茵茵：《《作為上師的妻子》翻譯自評—操縱過程與形象塑造》，臺北市：國立臺灣師範大學翻譯研究所碩士論文，2009 年。

曾雅麟：《拉岡主體理論中的鏡緣意涵》，臺北市：國立政治大學哲學研究所碩士論文，2001年。

陳世芬：〈瑪利亞與母親：榮格分析心理學派之評析〉，新北市：私立輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2006年。

陳怡靜：《藏譯三部《三摩地資糧品之譯注與研究》》，臺北市：法鼓文理學院佛教學系碩士論文，2017年。

陳雪萍：《勝鬘夫人經之如來藏學說》，臺北市：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2011年。

蔡翔任：《巴塔耶的普遍經濟論耗費與聖性》，臺北市：國立政治大學哲學研究所博士論文，2011年。

鍾尚志：《論呂格爾的敘事同一性—從帕菲特（Parfit）對「個人同一性」的批評談起》，新北市：天主教輔仁大學哲學系碩士論文，2015年。

羅逸晉：《存在之匱乏：論拉岡「慾望原因」之概念》，新竹市：國立交通大學社會與文化研究所碩士論文，2018年。

西文

C.G. Jung (2014). *The Collected Works of C.G. Jung: Complete Digital Edition* (pp. 287-314), Princeton University Press