

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

## 海德格與此在分析的「治療哲學」之研究(第2年) 研究成果報告(完整版)

計畫類別：個別型  
計畫編號：NSC 96-2411-H-343-006-MY2  
執行期間：97年08月01日至98年07月31日  
執行單位：南華大學生死學研究所

計畫主持人：李燕蕙

報告附件：國外研究心得報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 98年10月30日

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫  
成果報告

海德格與此在分析的「治療哲學」之研究

計畫類別：一般型研究計畫（個別型）

計畫編號：NSC 96-2411-H-343-006-MY2

執行期間：2007/08/01 ~ 2009/07/31

計畫主持人：李燕蕙

計畫參與人員：趙庭鈺、賴秀銀、鄭秀美

成果報告類型：完整報告

本成果報告包括以下附件：

赴國外出差或研習心得報告一份

處理方式：得立即公開查詢

執行單位：南華大學生死學系

中 華 民 國 98 年 10 月 31 日

## 海德格與此在分析的「治療哲學」之研究

### 中文摘要

本研究為『海德格的治療哲學之研究』之延續計畫。

在『海德格的治療哲學之研究』中，已完成對海德格治療哲學發展的全面評估，本計畫繼續探究海德格、梅塔波斯與基翁康道的治療哲學。本研究的目標，在於透過對海德格與此在分析治療哲學之理解詮釋，提供華文世界在哲學、心理治療與生死學間跨領域合作參考。本研究為兩年計畫，每年已完成一個主題的探究，共完成論文兩篇：

- 1 < 朝向本真與自由的途中---早期海德格與此在分析的治療哲學之探究 >
- 2 < 夢醒之間---海德格與此在分析的「釋夢詮釋學」之探究 >

### 關鍵詞

海德格、梅塔波斯、基翁康道、此在分析、治療哲學、釋夢詮釋學

## **Research project on the therapeutic philosophy of Martin Heidegger and Daseinsanalysis**

### **Abstract**

**This research project is a continuation of the “Research project on the therapeutic philosophy of Martin Heidegger”. In the “Research project on the therapeutic philosophy of Martin Heidegger” the development of the therapeutic philosophy of Heidegger was comprehensively researched. In this project, the therapeutic philosophy of Heidegger and his followers Medard Boss and Gion Condrau was further researched. The research project was aimed at the interdisciplinary communication and co-operation between the philosophy , the psychotherapy and the life-and-death Studies. I intend thereby to make a concrete contribution from Heidegger and daseinsanalysis to the philosophical-psychotherapeutic field and to the field of Life and-Death Studies of the chinese world. This was a two-year project with a specific theme being addressed each year. Two paper on this research project were produced :**

**1 <The way to authenticity and freedom: the therapeutic philosophy of early Heidegger and Daseinsanalysis>**

**2<Between sleep and wakefulness — an investigation into the hermeneutics of the oneirology of Heidegger and Daseinsanalysis>**

### **Keywords**

**Heidegger 、 Medard Boss 、 Gion Condrau 、 Daseinsanalysis 、  
therapeutic philosophy 、 hermeneutics of oneirology**

## 一、 前言

就研究主題的連貫性而言，『海德格的治療哲學之研究』可謂本研究的第一計劃，『海德格與此在分析的「治療哲學」之研究』則為第二計畫。經過第一與第二計畫前後三年的研究，研究者完成與海德格與此在分析治療哲學相關論文共 10 篇，其中在第二計劃階段完成的論文為期刊論文兩篇與研討會論文三篇。其中以在《揭諦》發表的〈朝向本真與自由的途中——早期海德格的治療哲學之研究〉一文，最能表達海德格與此在分析治療哲學的核心理念。

海德格與此在分析治療哲學的核心理念為何？諮商與治療的根本意義何在？研究者的結論為：「諮商與治療，乃諮商師與當事人共同的學習歷程，基於對自身存有意義的啟發與關懷，朝向各自本真屬己的生命發展，以實現存有意義與達到更高心靈自由的方法。」

諮商與治療不只是心理學層次的事，更需存有與生死議題的關懷。依此，本研究作為哲學與其他學門的跨領域研究，具有三個層次的實踐意義：

- 1 文獻探討與論文寫作的思想論述層次，成果見項目七。
- 2 透過相關課程的教授與實驗，探索海德格與此在分析學派治療哲學的意義，並傳播諮商治療的普遍理念。
3. 在諮商實務工作中的實踐：2008 年 2 月開始，研究者接任南華大學學生輔導中心主任的工作，經過兩年諮商實務的歷練，面對諮商歷程的挑戰，體驗到所謂的「治療哲學」，不只是一種既定靜態的哲學，而是在諮商歷程時時刻刻面對的存在挑戰。「哲學」的德文原意是動詞 Philosophieren，是愛智的思想行動，「治療哲學」應可以解釋為「在諮商治療實務歷程的智慧與能力發展之哲學」。依此定義，從諮商治療師的存有經驗層次而言，不會有「完成的治療哲學」，而只能是「朝向更具療癒能力的努力歷程」。

基於這三層次的「研究」意義，本研究雖已「完成」，也可提出某些具體「成果與貢獻」，但從哲學的深層意義言，完成並不是「結束」，而只是確立後續發展可能性的思想基礎。從心理治療實務工作的層次思索，雖可將治療哲學「呈現為具體文本與論述」，但在實存領域中，諮商師與當事人「每次的面對面」，總是一種新挑戰。治療歷程的 Philosophieren，只實存於治療場域的對境，以及治療師-當事人共構的存有躍動中。

## 二、 研究目的

作為哲學、心理治療與生死學間的跨領域研究，本研究之目的在於透過海德格與此在分析治療哲學的理解與治療實務的辨證歷程，提出有益於心理治療實務工作的治療理念。

## 三、 文獻探討

本研究以海德格的《籌尼可那講座》與《存在與時間》二書為基礎，參考梅塔波斯、基翁康道與 A. Holzhey-Kunz 等人之重要著作，發表學術論文共五篇。本研究重要參考文獻如下：

### 德文部份

#### **Boss, Medard :**

- Einführung in die psychosomatische Medizin*, Huber Bern, 1954  
*Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, 2.Aufl Kindler, Munchen, 1980  
*Sigmund Freud und die naturwissenschaftliche Denkmethode*, Hexagon Roche 1 : 1-6 ; 2 : 1-7, 1973  
*Der Traum und seine Auslegung*, 2 Aufl. Kindler TB, München, 1974  
*Es träumte mir vergangene Nacht.....*, Huber Bern Stuttgart, 1975  
*Grundriss der Medizin und der Psychologie*, Huber Bern Stuttgart, 1975, 1999  
*Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung*, Huber Bern 1962 ; 2. Aufl. 1977  
*Zollikoner Seminare* ; in Neske, *Erinnerungen an Martin Heidegger*; 31-45, Neske Pfullingen, 1977  
*Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse*, Europa-Verlag, Wien, 1979  
*Indienfahrt eines Psychiaters*, Neske Pfullingen 1959 ; 5. Aufl. Huber, Bern, 1987  
*Martin Heidegger : Zollikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1987  
*Daseinsanalytische Bemerkungen zum Wesen der Freudschen Psychoanalyse*, in *Daseinsanalyse 7* : 167-173, 1990

#### **Condrau, Gion :**

- Daseinsanalytische Psychotherapie*, Huber Bern Stuttgart, 1963  
*Die Daseinsanalyse von Medard Boss und ihre Bedeutung für die Psychiatrie*, Huber Bern, 1965  
*Was ist Psychotherapie ?* ; in Condrau, *Medard Boss zum siebzigsten Geburtstag*, pp.7-34, Huber Bern, 1973  
*Medizinische Psychologie. Psychosomatische Krankheitslehre und Therapie*, Kindler TB, München, 1975  
*Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie*, 2 Aufl. Suhrkamp TB,

Berlin, 1976

*Aufbruch in die Freiheit*, 2 Aufl. Benteli, Bern, 1976

*Daseinsanalyse. Philosophisch-anthropologische Grundlagen, Die Bedeutung der Sprache*, Universitätsverlag Fribourg, Huber Bern Stuttgart Toronto, 1989

*Einführung in die Psychotherapie*, 4 Aufl. Fischer TB, Frankfurt a.M. 1989

*Sigmund Freud und Martin Heidegger—Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie*, Universitätsverlag Fribourg, Huber Bern Stuttgart Toronto, 1992

**Heidegger, Martin :**

*Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, 16 Aufl. 1986

*Zolliker Seminare*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1987

*Holzwege*, Klostermann Frankfurt a.M., 1980

*Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1985

*Wegmarken*, GA9, Klostermann Frankfurt a. M., 1976

*Unterwegs zur Sprache* GA12, Klostermann Frankfurt a. M., 1985

*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA24, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975

*Vom Wesen der Wahrheit* GA34, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988

*Feldwegs-Gespräche* GA77, Klostermann, Frankfurt a.M., 1995

*Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Klostermann, Frankfurt a.M., 1994

**Helting, H.:** *Einführung in die philosophischen Dimensionen der psychotherapeutischen Daseinsanalyse*, Shaker Aachen, 1999

**Hicklin, A.:**

“Übertragene und Nicht-Übertragene” *Beziehungen aus der Sicht der daseinsanalytischen Psychotherapie*, In *Daseinsanalyse* 3, 1-22, 1986

**Holzhey-Kunz, A. :**

*Leiden am Dasein—Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychologischer Phänomene*, Passagen Verlag, Wien, 2001

*Todestrieb und Sein zum Tode*, *Daseinsanalyse* 3: 98-109, 1986

< *nicht Herr im eigenen Hause---Freud und Heidegger zusammengedacht*>,

in Bodenheimer, A, *Freuds Gegenwärtigkeit*, pp. 356-382, Reclam, Stuttgart, 1990.

**Paulat, U.:**

*Medard Boss und die Daseinsanalyse—ein Dialog zwischen Medizin und Philosophie im 20. Jahrhundert*, Tectum Marburg, 2001

**Riedel, M. (Hg.):**

*Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie—Heidegger im Dialog mit Medard Boss*, Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2003

## 英文部分

### Yalom I. :

*The theory and practice of group psychotherapy*, Bacis Books, New York, 1995

*Existential psychotherapy*, Bacis Books, New York, 1980

*The Yalom Reader*, Bacis Books, New York, 1998

## 中文部分

余德慧 《詮釋現象心理學》 心靈工坊 2001

余德慧 《生死學十四講》 心靈工坊 2003

汪文聖 《胡塞爾與海德格》 遠流 1997

汪文聖 <創傷的記憶或遺忘?——一個時間現象學的探討>，  
政大哲學學報 5, 77-100, 1999

汪文聖 <精神病患之照顧存在性的現象學探討>，  
「理論的呼應科學的對話」學術研討會，政大哲學系 2001

汪文聖 <現象學、心理學與科學>，第三屆「倫理思想與道德關懷」學術研  
討會，淡江大學通識與核心課程，2002

蔡錚雲 <現象學心理學的理論與運用(第一部分)超越(實徵)、詮釋與系譜>，  
國科會整合型計畫成果發表研討會，「現象學與人文社會科學間對話  
之一——精神衛生學：初步典範之建構」2002.04

蔡錚雲 <現象學心理學的理論與運用(第二部分)實徵與詮釋兩種模式的對照>，  
淡江大學第三屆「倫理思想與道德關懷」學術研討會，2002.05

蔡錚雲 <精神衛生學與現象學心理學間——談賓斯汪格的《夢與存在》>，  
國立政治大學哲學學報，2002.6

蔡錚雲 <精神衛生學與本土文化>，社會科學的現象詮釋分析工作坊，2002.  
<身心問題的另類思考——西田幾多郎、湯淺泰雄到梅洛龐蒂的身體觀系  
譜>，「心靈環保與人文關懷」學術研討會，2003.10

## 四、 研究方法

本研究為哲學-心理治療-生死學間的跨領域研究，因此研究方法為文獻探討與治療實務並重的「實驗-辯證-詮釋法」。一方面透過重要典籍的閱讀思索，理解詮釋海德格與此在分析治療哲學的意義，另一方面透過諮商治療的相關教學與實務工作體驗，進行「治療哲學」理論與實踐意義的整合，以期建構可實踐的治療哲學理論。

## 五、 研究成果自評

研究者原提出三年期研究計畫，計畫申請中預定達成發表三篇相關論文的目標，並至瑞士進行一次學術交流訪問。國科會審查後通過兩年期計畫，若依原訂目標，研究成果需修改為完成論文兩篇與訪談紀錄一篇。在此兩年研究期間，研究者共完成相關之期刊論文兩篇與研討會論文三篇，並進行一次瑞士學術訪談（見項目七與附錄）。依此，本研究已充分達成預期目標，也實現預定之學術貢獻。

此外，研究者教授的課程，如：海德格的生死哲學、敘事治療、敘事研究、敘事心理劇、心理輔導與諮商、悲傷輔導、創造性夢工作，障礙文化與心靈敘事等，皆可謂『朝向本真與自由』治療哲學的實踐。透過這些課程，研究者倡導一種諮商者與個案共同成長的治療理念，透過課程中師生互動與論證的歷程，將海德格與此在分析的治療哲學，落實於身心靈工作中，這些課程的學生可謂此研究的直接受益者。本研究計畫參與者與研究生之背景，包含教育、醫護、諮商與生死服務事業等領域，此課程提供學生將哲學理念落實於心理諮商、生死關懷與生死教育實務的機會，這也是本研究計劃的延伸貢獻。

## 六、 結果與討論（結論與建議）

歷經三年研究，研究者只探索了海德格與此在分析學派治療哲學的部分主題，其他主題如治療方法、情緒性、身體性、空間性與死亡性等問題，均尚待研究。海德格與此在分析學派對於治療與諮商意義的思索，來自於存有思想的根源，因此強調從整體存有之高度下瞰心理轉化之意涵，從面對生死之終極真實，建立治療的理念。長期以來，實證科學的思維一直主導著心理治療領域的發展，這樣的趨勢往往形成病人被量化-符碼化的危機，治療師看不見病「人」，只固著於其「病」上。對此，海德格與此在分析治療哲學的思想，可提供心理治療領域另一種平衡的人文存在思想。

雖然現實世界中，此在分析學派已逐漸退出歐洲心理治療學界的歷史舞台，但並不表示海德格與此在分析的治療哲學不具研究價值：思想的價值與意義，是「不能以成敗論英雄」的。有太多社會市場機制與權力爭鬥的現實因素，決定一個心理治療學派能否長期生存。具備深廣的治療哲學，卻缺乏「現實經營能力」的人才，或許是此在分析學派逐漸沒落的重要因素。心理治療領域一向都是依附於普羅大眾的現實世界，在這現實世界中，此在分析學派一開始就注定是「曲高和寡」，平心而論，如此還能在歐洲普羅大眾的現實世界存活半世紀，已屬不易。此在分析學派即將消失於歐洲治療界的事實，顯現哲學世界與現實世界存在動力

的巨大差異，在理念世界重要寶貴的，不見得一定可存活於現實世界。或許這也是歐文亞隆不願意為「存在心理治療」具體建立專業訓練，進而機構化、學派化的原因吧！

理解海德格與此在分析治療哲學的價值與意義，也認識此在分析學派逐漸凋零的事實，研究者期待未來有更多學者學子能投入海德格與此在分析治療哲學的研究探索，提煉出更豐富具體的治療理念，以深化擴展心理治療學界之視域。更期待華語世界的海德格哲學專家學者們，能儘早翻譯《籌尼可那講座》與此在分析學派的重要著作，突破目前此在分析治療哲學封存於德文世界的狀況，提高華語區心理治療-哲學-生死學領域之學者學子在此專題的研究機會。

## 七、 本研究所發表的相關論文目錄與附錄

### (一)、期刊論文

- 1 (2007.06) < 朝向本真與自由的途中----早期海德格的治療哲學之研究 >  
《揭諦》第十三期，南華大學哲學系，頁 91-116。
- 2 (2008.01) < 夢醒之間--海德格與此在分析的釋夢詮釋學之探究 >  
《國立政治大學哲學學報》第十九期，政治大學哲學系，頁 85-124。

### (二)、研討會論文

- 1 (2007.05) < 人在心理治療與哲學之間—心理劇與道家哲學之對話 >  
「第八屆比較哲學會議」，南華大學哲學系。
- 2 (2007.10) < 『論文』，在學術與生死之間—本土敘事研究之詮釋學反思 >  
第七屆生死學理論建構學術研討會，南華大學生死學系。
- 3 (2008.05) < 時間與療癒----此在分析治療學派的時間概念之探討 >  
「第九屆比較哲學會議」，南華大學哲學系。

### (三) 與執行本計畫相關之學生著作論文

- (2006) 曾美珠、李燕蕙：  
< 非安寧病房護理人員面對遺體護理之心理歷程探討 >  
TSSCI 期刊論文《中華心理衛生學刊》  
2006 年，第十九卷，第四期，頁 395 - 415。

## 附錄

本研究相關著作如上列目錄，因篇幅所限，下面只附期刊論文兩篇

- 1 (2007.06) < 朝向本真與自由的途中----早期海德格的治療哲學之研究 >  
《揭諦》第十三期，南華大學哲學系，頁 91-116。
- 2 (2008.01) < 夢醒之間--海德格與此在分析的釋夢詮釋學之探究 >  
《國立政治大學哲學學報》第十九期，政治大學哲學系，頁 85-124。

朝向本真與自由的途中  
---早期海德格與此在分析的治療哲學之探究

李燕蕙<sup>1</sup>

中文摘要

此在分析是依海德格哲學建立的心理治療學派，本文旨在探索海德格與此在分析的治療哲學，以澄清心理治療工作之意義。透過對此在分析的三主題：心理疾患與療癒、此在分析詮釋現象學的治療方法與內容、治療關係與治療師的人格理想之理解，本文以心理治療師與當事人共同「朝向本真與自由的途中」的理念，闡釋心理治療的意義與理想。

關鍵詞：海德格、此在分析、本真、自由、治療哲學、詮釋現象學

---

<sup>1</sup> 李燕蕙：南華大學生死學系助理教授

# **The way to authenticity and freedom: the therapeutic philosophy of early Heidegger and daseinsanalyse**

Lee, Yen-Hui

## **Abstract**

Daseinsanalyse ist a therapeutic school based on the philosophy of Heidegger. The goal in this Paper is to investigate the therapeutic philosophy of early Heidegger und daseinsanalyse, in order to explain the meaning of the therapeutic work. The content of daseinsanalyse is presented under three headings:

1. psychological disease and its cure; 2. the therapeutic method and daseinsanalytic-hermeneutic phenomenology; 3. the therapeutic relationship and the ideal personality of the therapist. The journey to authenticity and freedom is identified by the author as the common goal of patient and therapist.

**Keywords :**

Heidegger 、 daseinsanalyse 、 authenticity 、 freedom 、 therapeutic philosophy 、 hermeneutic phenomenology

## 壹、導論

當『治療社會』已成為後現代社會的另一個代名詞，各式各樣的心理治療方法匆忙湧入台灣本土的過程，海德格對心理治療可能成為現代社會新興的一種狹窄的『框架』(Gestell)的警訊，似乎並非過憂之詞。<sup>2</sup>2001年台灣立法通過「心理師法」，心理諮商師「證照建制化」，隨之而來的「諮商心理師」的專業認定考試，似乎使得「合格的心理諮商師」有個公認的管道。但「合格的心理諮商師」是一種職業、專業或理想呢？作為心理領域的專業助人者「合格」的意義，是一場考試可以決定的嗎？這些問題，在心理諮商學界有許多討論與爭議，也引起筆者從哲學思維探究心理治療之「理想」的動機。<sup>3</sup>此外，雖然現代心理治療學派眾多<sup>4</sup>，方法殊異，每個治療學派也建構各自的理論與實務工作，但在殊異的表象之下，是否可以尋找到治療哲學的「普遍共通性」？這是本文探索的動機之二。海德格哲學對心理治療的影響，自1940年代至今，一直都是哲學與心理學領域間的對話議題。透過對海德格與此在分析學派治療哲學的研究，尋索心理治療與哲學間對話的可能方式，也是本文之期許。

海德格對心理治療學的最具體影響，見諸於賓斯旺格(Ludwig Binswanger 1881-1966)、梅塔波斯(Medard Boss 1903-1990)與拉岡(Jacques Lacan 1901-1981)的著作。大約1920年代開始，歐洲精神醫學界興起一個重新尋找人性基礎之解釋的運動，這運動興起的原因，一方面是因為對傳統醫學的機械人性觀與治療方式的不滿，另一方面也對精神分析學派的本能決定論批判質疑。這運動的領導人是瑞士的精神科醫師賓斯旺格。<sup>5</sup>他出身於瑞士名醫世家，除了精通佛洛伊德與榮格的學說之外，早期思想甚受胡塞爾現象學之啟發，他將自己的心理學探討的新方向名為「現象學人類學」(phenomenological anthropology)。但是他的主要著作：*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942)卻深受海德格《存在與時間》之影響。1941年後，他將自己的心理治療方式名為「此在分析」

<sup>2</sup> 見 Dieter Thomä Hrsg. : *Heidegger Handbuch*, 486- 492, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart Weimar, 2003。

<sup>3</sup> 關於本土心理師法的內容，心理諮商學界有不同的見解與聲音，其具體現實的問題，牽涉過廣，非本文討論範圍，本文只從哲學與治療對話的過程，思維治療學的普遍理想問題。關於心理師法的問題，可參考輔大心理系《應用心理研究》，五南出版社，2006夏，第30期：心理師法的衝擊與反思。

<sup>4</sup> 現代心理治療領域，大方向可分為行為學派、精神分析、人本心理學與超個人心理學。至今傳入台灣的治療學派，包含心理劇、完形、舞蹈、音樂、藝術、家族、戲劇、遊戲、沙遊、敘事、TA、TZI、與各式類身心靈療法等，為數眾多，近年來台灣成立的各類治療學會、協會更多不勝數。精神分析與此在分析都以一對一的個體治療(Einzeltherapie)為主，反之，心理劇以團體治療為導向。狹義的心理治療指的是醫療與心理機構之治療，廣義則包含各種身心靈課程與工作坊，本文中心理治療的涵義包含狹義與廣義兩者。

<sup>5</sup> 見 Ludwig Binswanger 1942年發表的：*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 2.Aufl. Niehans, Zürich 1953。

(Daseinsanalyse)。他以此在分析的方法，對病人進行現象學式的理解與治療，這是胡塞爾與海德格的現象學方法，在治療實務應用之始。但 1950 年之後，因賓斯旺格與海德格對人性本質的想法趨於歧異，兩人間經常相互批評，理念也漸行漸遠，此學派遂與海德格哲學分道揚鑣。

梅塔波斯原來從學於賓斯旺格，1947 年認識海德格後，兩人隨即建立了良好長久的亦師亦友關係。1959 至 1969 年間，海德格應梅塔波斯的邀請，開始了一段與瑞士蘇黎世大學醫學院的精神醫學與心理治療學的教授學生間的對話，這對話與兩人間的書信，1987 年被集為一書，即著名的 *Zollikoner Seminare* 《籌尼可那講座》<sup>6</sup>，這是海德格治療哲學的最主要紀錄。<sup>7</sup> 經由海德格的長期支持，梅塔波斯遂於 1971 年在瑞士蘇黎世建立「此在分析」心理治療學派。<sup>8</sup> 梅塔波斯成立的學派一般稱為「蘇黎世此在分析學派」<sup>9</sup>。至今為止，這學派之後學在歐洲心理治療界與精神醫學界仍活躍著，主要以瑞士與奧地利為中心，約在十個國家有其分會。海德格的《存在與時間》一書，至今仍是這學派理論之聖典。梅塔波斯過世後，他的學生與繼承人基翁康道醫師（Gion Condrau 1919-）成為此學派的領導人。<sup>10</sup> 基翁康道繼承海德格與梅塔波斯的精神，著作等身，對此在分析在新世代治療領域的轉化功不可沒。梅塔波斯的另一位學生艾莉絲赫茲昆茲（Alice Holzhey-Kunz）對海德格哲學則較持批判態度。基翁康道與赫茲昆茲各自的中心，代表今日此在分析學派的正統與自由改革兩方向。<sup>11</sup> 兩學派均有各自的專業訓練課程與治療機構，長期培養此在分析的心理治療師。但在心理治療學界的現實中，此在分析屬於小眾，難與精神分析學派百年建立起來的主導勢力相抗衡，一

<sup>6</sup> 見 Medard Boss hrsg.: *Martin Heidegger Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987、1994, 本書至今尚未見中文譯本，筆者暫譯為《籌尼可那講座》。

<sup>7</sup> 見梅塔波斯的海德格紀念文，Günther Neske hrsg.: *Erinnerung an Martin Heidegger* 31-45: Medard Boss *Zollikoner Seminare*. Verlag Günther Neske Pfullingen 1977。二次大戰後，海德格長期處於政治污名化的陰影下，梅塔波斯始終是海德格最忠實的學生朋友之一。

<sup>8</sup> 此在分析之歷史請參考 Gion Condrau: *Daseinsanalyse*, 11-28 J.H. Röhl Verlag, Dettelbach 1998。

<sup>9</sup> 在海德格的支持下，1971 年梅塔波斯的「Daseinsanalytische Institut für Psychotherapie und Psychosomatik」在瑞士蘇黎世正式成立。今日的此在分析組織都是此機構的後續發展，本文中所述之『此在分析』指的是梅塔波斯與後學。

<sup>10</sup> 基翁康道（Gion Condrau）也是瑞士精神科醫生與心理治療師，是 1959-1969 年間長期參與海德格與梅塔波斯 *Zollikoner Seminar*（籌尼可那講座）的學生，現已退休，但仍是此在分析總會之名譽主席。對今日此在分析之理論與實務的著作甚多。其主要著作有：1. *Daseinsanalytische Psychotherapie*, Huber, Bern, Stuttgart 1963; 2. *Die Daseinsanalyse von Medard Boss und ihre Bedeutung für die Psychiatrie*, Huber, Bern 1965; 3. *Sigmund Freud und Martin Heidegger – Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1992。

<sup>11</sup> 基翁康道是國際此在分析協會主席：**IFDA**：International federation of daseinsanalysis，此會目前在瑞士、奧地利、比利時、法國、英國、捷克、加拿大與巴西等國家，共有 11 會員組織。他也是瑞士此在分析治療聯合會名譽主席：**SFDP**：SCHWEIZERISCHER FACHVERBAND FÜR DASEINSANALYTISCHE PSYCHOTHERAPIE

其網址是 <http://www.daseinsanalyse.com/sfdp/verband.html>

艾莉絲赫茲昆茲（Alice Holzhey-Kunz）是 GAD 主席，**GAD**：Die Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse（詮釋人類學與此在分析學會）網址：

<http://gad-das.ch/gad/index.htm>。主要著作：*Leiden am Dasein*, Passagen Verlag, Wien, 1994, 2001。

般心理學界常視此在分析為精神分析衍生的分支，此在分析的著作中，也多以精神分析為批判論辯的對象。<sup>12</sup>但此在分析無論理論與實務治療方法均強調「詮釋現象學此在分析」的哲學，使得此學派與自然科學思維導向的精神醫學有著根本差異。雖然「此在分析」與其後學，似乎並未受到今日海德格哲學研究者們的重視，<sup>13</sup>但海德格與此在分析「治療哲學」所揭顯的治療理念，應可為今日多元紛亂的治療學表象，提供反思的普遍參照視域。

究實而言，海德格並未曾特意建立一種「治療哲學」。存在問題與此在的意義涉及的，是普遍人類存在的問題。本文主題「本真與自由」，在海德格哲學中，也指涉所有人類，而不只是治療學的意義。因此須先說明的是，海德格的「治療哲學」並非海德格建立的，而是此在分析學派的治療師們，尤其是梅塔波斯與基翁康道，以海德格哲學為基礎，為此在分析學派的理論建構所創建的。經由籌尼可那講座的對話與海德格著作的閱讀，此在分析學派的著作，處處見海德格思想的治療學轉化痕跡，海德格思想影響此在分析之處，早中晚期不限，但因影響面向過於廣泛，所以本文只限於探討海德格早期思想的「本真與自由」兩概念的治療哲學意義。尤其透過理解梅塔波斯與基翁康道的詮釋與轉化，來發掘本真與自由概念在此在分析治療中的意義。並藉此在分析治療哲學的理解，反思心理治療的幾個普遍性問題。

## 貳、早期海德格與此在分析的治療哲學

### 一、「本真與自由」介於哲學與治療之間

海德格的《存在與時間》所關懷的終極問題，雖是存在的問題（Seinsfrage），但此在的基礎分析所談的，即是人之存在現象。人作為在世存在的此在（Dasein），從生至死，總是生活於人群社會之中，受到他人之影響。當人對自己的思維行動不自覺，所思所為只是跟隨公眾世界他人的影響而轉，即是非本真屬己的生存。當他能夠面對自身獨存之事實，面對獨自的「向死亡存在」（Sein zum Tode）的恐懼，不逃避自己實存的種種決定與責任承擔，能自覺自主的生活，即是本真屬己的存活著。現實的生活上，人總是在兩者之間擺盪，本真屬己性與非本真屬己性（Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit）<sup>14</sup>標示著人實存狀態的兩端。

<sup>12</sup> 我們可以說，要談此在分析總是無法不談其對精神分析的批判，反之，新佛洛伊德學派與榮格後學，並沒有那麼在意此在分析的批評，因後者的治療與醫學現實勢力龐大，不需掛意此在分析的批評。因精神分析在心理師與精神醫學機構執照的主導權，許多此在分析的心理師，也受過精神分析的專業訓練。

<sup>13</sup> Dieter Thomä Hrsg.: *Heidegger Handbuch* 中，甚至不曾提到基翁康道，並以「後繼無人」（folgenlos）作為梅塔波斯的結語，可見哲學界對今日的「此在分析」學派之不重視。筆者認為此評論，對此在分析今日之成員似乎不太公平。見 Dieter Thomä: *Heidegger Handbuch*, 490。

<sup>14</sup> Eigentlich 英譯為 authentic，王慶節中譯本譯為本真的、本來的，項退結譯為屬己的，為完備起見，筆者一般譯為本真屬己的。見海德格著，王慶節等譯：《存在與時間》，桂冠，台北 2002；項退結：《海德格》，東大，台北，民 90。

朝向本真屬己的生活發展，可說是《存在與時間》隱含的人性理想，只是這樣的理想並非憑空可達，因此，海德格透過恐懼（Angst）、憂心（Sorge）、死亡、良心（Gewissen）、決斷〔Entschlossenheit〕乃至時間性（Zeitlichkeit）等概念，層層深入的剖析此在之存在現象，與成爲本真屬己的存在途徑。本真存在不是理論而已，而是需在實際生活中實踐的。海德格以面對死亡的恐懼、聽從良心的召喚與預趨的決心（Die vorlaufende Entschlossenheit）闡釋這存在性的實踐途徑，透過先行的看清生命的有限性（Endlichkeit）與虛無性（Nichtigkeit），了解生存的每一刻都是生死之間的“極限處境”（Die Grenzsituation）。若能清楚正視向死亡存在的生死真相，能傾聽良心召喚而決斷行動，即可朝向本真屬己之生命方向發展。<sup>15</sup>

《存在與時間》中的自由概念，與本真屬己之關聯，可歸納兩層意義：一是自我選擇的主體性條件，一般倫理學上名爲主體意志自由，但海德格之自由意，屬存在性的自由：人之本質（Wesen）的去存在（Zu-sein）性格。當人能自覺面對生命立基於死亡的有限性與虛無性之事實，由洞見生命之實存真相，自陷落於世中覺醒解放，此自由即是自我抉擇之基礎。自由的第二層意義是，經由不斷自我抉擇，朝向真實屬己的存在，所發展的自覺自主之獨特人格所開展的自由，是此在不斷覺醒努力實踐之結果。本真與自由，是獨立自主人格一體的兩面，朝向本真屬己與更高自由，是《存在與時間》隱含的普遍人性發展之理想。<sup>16</sup>

心理學上人格發展的理想，各家有所不同。以榮格心理學的意義言，人格的發展，有賴於一個人面對自己的陰影面，平衡發展阿尼瑪阿尼姆斯（陰陽、男女、知性感性）兩面，艾瑞克森強調人格的「自我統合」，馬斯洛強調自我實現的需求。本真與自由，若從存在哲學轉爲心理學意涵，也可以說是一種人格發展的理想。本真與非本真相對，是從人我關係的依賴與獨立之自覺出發，本真的發展，是自我內心的面對與清澈，無論是自己與自己整體存在的關係

（Existenz-Sein-Sorge），自己與所關懷之他人的關係（Mitsein-Fürsorge），或種種世界關聯，本真屬己都意味著獨立自覺與負責承擔的抉擇，所發展的獨立真實人格。自由來自於生死實相的面對，來自於接納生命種種有限性：身體性、時間性、空間性、情緒性、社會性等限定與自我轉化的過程。生活必有糾纏困惑，有限的此世存在也必不完美，本真與自由，意味著對此有限不完美的接納，在此接納中，真實而自由的存活著。心理治療所欲達到的目標，應也是這樣的理想。但

<sup>15</sup> 見 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, 16Aufl.。爲方便起見，以下以 SZ 簡稱 *Sein und Zeit*。

<sup>16</sup> 自由與恐懼的關係，見 SZ188: Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. 關於自由與真理的關係見 Heidegger GA9: *Wegmarken: Vom Wesen der Wahrheit* (1930), 177-203, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976。自由的意義在海德格早晚期哲學有豐富多面的意義，本文因重點不在於本真與自由兩概念的純哲學意義，而是其作爲治療哲學的普遍意義，對此二概念的呈現以清晰簡要爲原則，故未作太多概念的哲學文本探討。

在心理治療機構化的過程，這樣的目標往往被遺忘，談到「治療目標」，總是指向某類的「病人」。<sup>17</sup>心理治療師與病人之間，往往形成一種有形無形的階級差異，似乎只有病人是有問題的，治療師往往隱藏在其角色功能之後，是另一層次的人。就專業助人工作之定義而言，本就是助人者一方需協助求助者完成某些目標，但若助人工作停留在機構體系的觀念『框架』中，遺忘此工作「存在整體」之意義，則很容易流為角色功能權力「存在物」之工具。「朝向本真與自由」之大方向，即為「解放」心理工作可能「陷落」於階級差異與存在物層次之危險性，以統整「治療師-病人」為「此在」的人性理想目標。

## 二、此在分析的「心理疾患與療癒」概念

人類何以需要心理治療呢？因為心理如同生理，也有各種疾病。但心理疾病如何認定？狹義的醫療機構的精神疾病的定義<sup>18</sup>，總不斷在變化之中，疾病的認定與治療的方式，隨著時代精神與社會變遷而更易。從狹義的方式，我們將尋不著一個持久普遍可行的定義。但若依普遍思維，疾病與健康本就互相依存，疾病、健康與療癒本來就是相對存在的名詞。依此在分析的定義，『健康』與『自由』

（Gesundsein als Freiheit）幾乎是同義的，生病只是健康的剝奪（Krankseins als Privation des Gesundseins）。<sup>19</sup>簡言之，心理疾病或問題，是人失去了心性上的自由，而治療的目標，即是要恢復人心性之自由。但，人又為何會不自由呢？對此，此在分析與精神分析各有不同的立論。

依精神分析的本能理論，人天生就是不自由的，因為人的一生都被人性深固的性驅力、愛欲本能與死亡本能所支配<sup>20</sup>，受童年經驗與過去經驗的形塑，被家庭、社會、宗教文化等規範制約。文化、哲學宗教藝術等，都只是人性深固性驅力的昇華與出口。佛洛伊德將人的「主體」分為三個區塊：由文化宗教社會產物所形塑內化的『超我』，存在於人性根源的力比多性驅力之本能之我：『本我』，與介於超我與本我間負責妥協調解的理性『自我』。當本我與超我的衝突力量過大，兩者爭執不休，若自我的調停功能無法取得平衡，就會產生「主體」的失衡，以致產生各種精神疾病。作為生物之一的人類，既無法解除性驅力的支配，作為生

<sup>17</sup>本文中為表達上的方便，心性、心理與心靈；病人、當事人與個案；心理師、治療師、心理治療師、心理諮詢師等名詞之意義都互通，隨內文方便使用，以下不特作說明。

<sup>18</sup> 今日大多數精神疾病的定義，都依據《精神疾病診斷與統計手冊》（*DSM, The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*），這是美國精神醫學會（APA, American Psychiatric Association）出版，是一本在美國與其他國家中最常使用來診斷精神疾病的指導手冊，其內容不時會有變更，目前普遍使用的是 DSM IV 第四版。

<sup>19</sup> 見 Gion Condrau： *Sigmund Freud und Martin Heidegger – Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie*，306, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1992。

<sup>20</sup> 佛洛伊德關於自我、超我、本我與愛慾本能、死亡本能的理論，中文的佛洛伊德文集譯本收在第八冊《超越快樂原則》中，見 Sigmund Freud, 楊韶剛等譯：《超越快樂原則》，米娜貝爾出版社，台北 2000。本文中關於佛洛伊德與精神分析之內容，因屬心理學中的普遍知識，故不特定註明出處。

活在社會宗教文化規範影響下的群眾之一，也無法解脫內化超我的壓抑。家庭、童年與過去，則塑造個人經驗與行爲，依此形成的思維模式不斷在生命中重複。依據佛洛伊德的人性論，人祇是天生綁在生物本能、家庭形塑與社會制約之間的小小生物。人類是「本質」上的不自由。自由如果不是假象，就是「贏得的」。心理治療的目標，就在於擴大自我自覺的領域，贏得自我更大的自由。

與精神分析的生物社會本能機械論相較，此在分析依據海德格哲學所建立的人性觀，肯認人性「本質」上就是自由的。海德格《存在與時間》談到此在的「本質」（Wesen）有二特徵：「去存在」（Zu-sein）與「向來我屬性」（Jemeinigkeit）。前者意味著人擁有不斷創造自己與選擇自己的自由，因之，也有迷失或贏得自己的可能性。後者則指向個體存在的獨一性，與本真非本真之自我抉擇的無可取代的存在性。<sup>21</sup>依此，我們可以說，人性是本質上自由，天生自由，甚至如沙特所言：人是命定自由。

雖然此在具備不斷自我選擇與形構的自由可能性，但這可能性，也可能因為許多的因素：生理的、心理的、社會性的、自己的、他人的種種變化而產生阻障。阻障的方式可能是整體生命或部分生命的僵化，可能產生某種偏執分裂強迫性，整體而言，心理疾病即是失去某種人性的自由（Verlust menschlicher Freiheit），使生命的開放性受到限制。然而，疾病與生命之存在是同根源的，疾病只是此在之存在的一種衍生狀態。這樣的衍生狀態沒有必然性，而人作為此在，卻一直有存在根源上的開放可能性，因此，若能與自己生命根源的力量與開放性接觸，從自己心理的種種偏執僵化阻障禁錮解放出來，即是重展生命之契機。治療的目標即在於重新恢復病人之心靈自由與開放性。

疾病只是「自由的剝奪」與暫時的自我迷失，是許多因素共同形成的自我隱藏與遮蔽（Verborgen）。關於精神疾病與心理困擾的成因，梅塔波斯與基翁康道都曾系統的提出此在分析的病源學（Ätiologie）<sup>22</sup>。但心理疾病的成因，整體要問的是，每個人以怎樣的方式，在自己與自己之存在的關係（Seinsverhältnis），自己與他人的關係，有怎樣程度的障礙？自我迷失、遮蔽與障礙，既然是普遍存在的現象，廣義上也可以說，無論是心理治療師或當事人，或多或少都是可能暫時失去心理自由的病人，也都是還沒有達到完全自主自由的「中途之人」。心理治療，即是使心理治療師與當事人，可以共同朝向更高的「本真與自由」的方法。

### 三、此在分析現象學的治療方法與內容

每一治療學派都有其特殊的治療方法，透過不同的媒介與方法，發展治療動力與

<sup>21</sup> SZ : 42。

<sup>22</sup> Medard Boss : *Grundriss der Medizin und Psychologie*, 430-521, Hans Huber Bern, 1999 ; Gion Condrau : *Sigmund Freud und Martin Heidegger – Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie*, 99-196, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1992。

影響力，以達成治療之目標。二次大戰後新興的治療工作，大量發展運用身體與不同媒介的身心靈工作方式。以心理劇為例，透過心理戲劇的團體形式、語言分享、經驗統整等過程，藝術治療則透過藝術媒材的創作，音樂治療以音樂、樂器聲音，舞蹈治療以舞蹈，沙遊以象徵物與沙箱等媒介，開啓參與者的內心世界，透過新經驗與分享的過程，反思統整過去的經驗，開發潛能，創造未來的契機。與今日新興療法多元多彩的治療方法與媒介對照，精神分析與此在分析，均屬於「純以語言」工作的治療方法。雖然在《籌尼可那講座》與梅塔波斯、基翁康道的著作中，有許多關於身體性的討論，但在實際的工作方法中，此在分析似乎仍繼承精神分析的語言工作傳統，只是「看」與「談」的理念不同而已。

此在分析強調自己與精神分析不同之處，在於不作形上心理學(Metapsychologie)的種種預設，如愛慾與死亡本能、壓抑、偽裝、潛意識、移情投射、伊迪帕斯情結等等，也不作行為因果性的「分析」，更不強調一定要回溯與挖掘過去與童年經驗之創傷，而是以詮釋學平等對話溝通互動的方式(hermeneutische Auslegung)，面對當事人當下(Hier und Jetzt)的情境與問題，協助當事人：看見現象自身！

此在分析所言的治療方法，是一個對話過程。當事人說什麼，他的世界如何以語言顯現，治療師就須認真的對待他所展現的世界。「此在分析」來自兩個字「此在」(Dasein)與「分析」(Analyse)。雖也名為「分析」，但卻不是心理治療師分析當事人，而是透過不斷的提問(fragen)，陪伴當事人自己詮釋自己。治療師需將自己的種種預設「放入括弧」，才能「回到事物自身」：從當事人語言展現的世界，了解其整體存在。以當事人的整體存在現象為核心，接納其獨一無二性，不以類化病症與病人的狹窄方式「看」他，而是以「人」之存在的自由性理解他。在對話與溝通過程中，陪伴其看見自己原來隱藏的關係與世界。

基翁康道解釋，所謂現象詮釋學式的治療方法，是一種「看見」(Sehen)的方法。所謂的「看見」，與海德格的「思」(Denken)有近似的意義。<sup>23</sup>海德格所謂的「思」，是使所思想者顯現自身(Denken ist Anwesenlassen des zu-Bedenkenden.)，使隱藏之現象揭顯，從現象學上言，思即是看見事物真實之象的能力(Denken ist das Vermögen zu sehen, was sich von sich her zeigt, und zwar so zeigt, wie es wirklich ist.)這種看見的能力是必須不斷學習的，看見的能力是對整體意蘊世界的開放(Offen-Sein)，依此才能看見人之整體。看見人之整體，即是看見他與自己的存在關係，與世界的具體關聯，而這不是技巧，而是心理治療師需終身學習的。

---

<sup>23</sup>何謂「思」，在海德格的幾本書中有深入的探討：GA 8：《Was Heisst Denken ?》(1951-1952)，GA13：《Aus der Erfahrung des Denkens》(1910-1976)；GA14：《Zur Sache des Denkens》(1962-1964)。「思」作為現象詮釋學的治療方法「看見」(Sehen)的解釋，見 Condrau：1992, 260-264。

此在分析的實務會談內容，猶如其它心理治療，依個案的狀況而發展。基翁康道認為此在分析的「療癒因子」建立在三大支柱上<sup>24</sup>：

1. 治療關係 (Die therapeutische Beziehung)
2. 詮釋工作 (Die Deutungsarbeit)
3. 生命史的澄清 (Die Klärung der Lebensgeschichte)

詮釋工作的內容與生命史的澄清，在實務會談過程是很難區分開的。詮釋工作的內容，是當事人每次帶來「工作」的主題，比如心理困擾、人際關係、職場工作、情感關係、夢境內容與種種他當下想談的主題。一般而言，每次會談的主題，都是當事人當下想談什麼就談什麼，若是長期的心理治療<sup>25</sup>，事實上必然「無所不談」，生命史的澄清也必包含在其中。其實今日歐美或台灣大多數接觸心理治療的當事人，都是一般社會適應尚良好的人，並非如佛洛伊德時代的病人，是精神醫學定義下的精神疾患。心理師面對的個案，包含各年齡層、職業、性別、特殊問題，會談內容的發展也是無法預測的，心理師需學習面對各種情境與問題的應變能力，提問、對話或詮釋，是一種「藝術」，有賴於心理師的靈活與敏感度，而非規則技術。

生命史的意義，此在分析強調的是「過去的重新統整」、「現在與未來的創造」與「自我負責的自由」的原則。「澄清」的意義是心理師與當事人共同的理解詮釋，而不是「重複或重述」過去。治療過程大多是曲折變化的發展著，隨著個案的人格特質、生活步驟、現實生命經驗與自我發展而轉化。心理師是長期的心靈陪伴者，而非主導者。自我負責的理念導向的是，過去無論如何，此時此刻是可以自我把握與創造的，人是自由的，在當下的「澄清」中，生命事件的意義隨即在重新確定與改變中，自我圖像的改變，世界也將隨之而轉化。治療過程帶來的，不只是「從什麼解放」(Freiheit von)，而是「對什麼的開放與自由」(Freiheit für und zu)。<sup>26</sup>人是歷史性的，因此也可以創造新生命史。從什麼解放，意味著對過去經驗的重新理解、接納與和解，經由自我接納統合的基礎，才能真正的「對未來與新關係開放」。所謂的「療癒」(Heilen)，就是人重建「存在關係」(Seinsverhältnis)的自由 (Freiheit)，而這正是海德格之「思」(Denken) 的意義。生命史之澄清，對當事人而言，不只是為了自我統整與了解，更為了尋找自己生存的意義。當人為自己的生存確立意義，過去與未來，才能真正統合於此時此刻的「此在」中。

#### 四、 治療關係與治療師的人格理想

任何治療方法都希望導向當事人之療癒與人格正向發展，但方法能否帶來療效，卻不只是方法自身的問題，而是更人性的基礎，亦即當事人與心理師之間的「治

---

<sup>24</sup> Condrau：1992, 324。

<sup>25</sup> 以德國為例，保險制度付費的長期心理治療約 300 小時，若一週兩小時，約進行 3-4 年。

<sup>26</sup> Condrau：1992, 306-325。

療關係」是否良好的問題。治療關係是當事人與治療師逐漸形成的關係，形式上，這關係是一種「契約關係」，是兩人之間或團體領導者與參與成員之間，基於雙方意願與現實條件的特殊契約<sup>27</sup>，有時間空間角色界限等等之規範。實質上，此關係如同其他人際關係一樣，可能發展變化，彼此可能越來越信任，也可能變得糾纏複雜，使得治療無法持續。治療關係的澄清與溝通能力之培養，是心理師專業訓練的重要部分，也是治療工作的一部份。越來越多治療學界的資料顯現，「治療關係」比「治療方法」在治療過程更重要，當事人不是被「方法」治療好的，而是被「人」與「人之關係」治好的。這樣的觀點，與此在分析所強調的以「人」為中心的治療哲學，不謀而合。有關「治療關係」的看法，此在分析與精神分析有很大的差異，與羅傑斯（Karl Rogers）的「當事人中心治療」的理念，倒是很相近。<sup>28</sup>

當事人與治療師存在著怎樣的心理關係？精神分析從佛洛伊德至今，都以「移情與反移情」的說法為導向，不過新佛洛伊德學派對佛洛伊德的觀點已有許多修正。依佛洛伊德的說法，當事人因受家庭關係與童年經驗之塑造與影響，總會對心理治療師「投射」他與父母（或其他重要他人）的原初關係影像，將過去的關係經驗轉移到治療關係中，這種對治療師的投射即名為移情（Übertragung）。而治療師也常會對病人投射自己關係中的影像，即是反移情（Gegenübertragung）。作為治療師，應該學習如空鏡子一樣，看清當事人的移情，並與他一起透過對移情的反思，協助病人看清自己的問題。治療師與當事人之間，要保持清楚的角色關係距離，治療關係之外，不能有任何私人的接觸，除非治療上的必要，也不可談及自己的實際生活，儘可能如空鏡子一樣，讓當事人可以透過空鏡之反映，照見自己之真實面貌。若心理師有「反移情」的現象，須在督導時間處理，透過資深心理師的協助，處理自己的困惑糾纏。簡言之，精神分析因認定當事人與治療師之間的關係是過去經驗的投射，兩者之間是「治療角色功能」的關係，為了當事人療癒的發展，也為了保護治療師的專業形象與安全，應維持絕對的專業距離與關係。

對於移情與反移情的關係，此在分析很不以為然，從賓斯旺格、梅塔波斯到基翁康道，都強調，精神分析過度強調病人的受制性與重複性，太低估病人發展新關係的能力。此在分析強調，雖然每個人或多或少都會投射與重複過去的經驗於現在，但大多數人也可以建立新關係。因此，舊模式的移情與重複，雖不見得完全

---

<sup>27</sup> 現實條件指的是誰支持此治療，支持多久，治療的目標是什麼等等。簡言之，大多數是保險社會福利或醫療機構等付費，自己付費的案例在德國是少數，因心理治療費用很高，很少人付得起長期的治療費。心理治療是大量社會心理機構的工作，對許多人是支持力量，也可能成為依賴的框架，因此，說心理治療是現代社會『框架』的一種，形式意義完全正確。

<sup>28</sup> 羅傑斯與其他入本心理學家的治療觀，受到海德格、馬丁布伯、存在哲學與現象學之影響，而產生與此在分析類似的想法。他所說的「真誠一致」與「無條件正向關懷」與此在分析之見解很類似，但本文較著重於此在分析與精神分析之對比，因此不討論與人本心理學之關係。羅傑斯的人本治療理念，中文見 Karl Rogers 宋文里譯：《成爲一個人》，桂冠，台北，2001。

能免，但治療過程中，本就是一個不斷溝通與不斷創造新關係的過程。每壹次的治療關係也都有呈現治療師與病人的人格特質。兩人之間，若簡化窄化成爲只是醫師與病人的角色功能關係，將很難發展信任積極創造的治療關係。治療關係應是一種真誠人性的「共在關係」，應該保持人性共在的開放性（*mitmenschlicher Offenheit*），與真誠平等開放的溝通方式。治療師須學習對自己之限制與弱點的接納能力，才有能力接納當事人之限制與陰影面，必須學習對世界對他人的開放態度，才能使當事人願意對他開放，需學習面對任何情境與困境的泰然自若（*Gelassenheit*），放下自己可能有的支配習性，才能使當事人「如其所是」的自在與顯現自己（*Sein-Lassen des Anderen*）。<sup>29</sup>正向積極的「治療關係」建立在治療師的三種能力上：

1. 自由解放式的關懷能力（*vorspringend-befreienden Fürsorge*）。
2. 理解接納的人性關係的能力（*verstehenden Verhalten der menschlichen Beziehung*）。
3. 理解與詮釋的能力（*hermeneutische Auslegung*）。

此在分析學派強調治療師與當事人之間，是建立在源自於憂心與關懷（*Sorge-Fürsorge*）結構的共在關係。<sup>30</sup>以海德格之語言，治療關係是一種特殊的「在世存在」的情境，必須回到「人與人的關係」的基礎上，回到兩個人之間的「本真」對待，關係才能不斷的發展。這關係不只是兩個人之間的關懷關係而已，也是基於對雙方「存在」之發展的「存在關係」之關懷，而有的關係。因此，所謂的「治療關係」不只是「人與人」（治療師與當事人）的關係，更是「人與存在」（*Dasein und Sein*）的關係。當雙方都能朝向「本真屬己」的獨立自覺發展，才能建立良好的「本真屬己的治療關係」。

此在分析「治療關係」的想法，來自於海德格兩種關懷的典型：

一種是非本真的代庖掌控式的關懷（*einspringend-beherrschenden Fürsorge*），另一種是本真的先行解放式的關懷（*vorspringend-befreienden Fürsorge*）。<sup>31</sup>這兩種關懷方式指涉關係的兩極，在這兩者之間交叉錯雜著許多人際關係的複雜形式。

第一種方式之所以爲非本真，是因爲關懷者將被關懷者該爲自己操煩之事「代庖」了。關懷者也許出自於替對方擔憂，希望爲對方減輕負擔（*entlasten*），因此將對方該爲自己做的事接收過來（*übernehmen*）。但這樣的代勞方式，是將對方視爲不會自己抉擇行動的物體一樣，將對方的自我抉擇行動可能性壓制掉了。這樣的關係很容易演變成掌控者與依賴者的關係，被關懷的人往往也被視爲弱者，必須仰賴關懷者之照料才能存活。在此須釐清的是，海德格所談的這兩種關係不是就

---

<sup>29</sup> Condrau：1992, 270。

<sup>30</sup> Condrau：1992, 268-270。

<sup>31</sup> SZ：122。

生存的「事實」而言，而是就關懷者的「態度與方式」而言。就生存的事實而言，如子女對父母的仰賴，教育者與受教育者的關係，助人者與求助者，醫病關係等等，總是一方要接受另一方協助的不對等關係。不容否認的事實是，專業助人工作的定義，本就是助人工作者要協助求助者達到某些目標，是不對等的協助關係，因此某程度上，求助者確實是依賴的一方。海德格的兩種關懷類型，並非否認這樣的事實與其必要性，而是就關懷者之態度與理念，是否自覺到對方的自主權而言。如果關懷者以自己的看法強加在對方身上（經常是以我爲了你好之名義），漠視對方的自主權，那麼就是視對方爲自己之附屬者，剝奪對方成爲自己的可能性，因此，是一種非本真屬己的關懷，因這樣的關懷方式，阻障對方本真屬己存在的發展。

第二種先行解放式的關懷，是協助對方面對自己之存在處境，透過自我負責的抉擇過程，使自己朝向本真自由的方向發展。與第一種非本真關懷不同的是，關懷者不以減輕被關懷者之存在負擔爲目標，而是協助對方面對自己該爲自己負責之存在抉擇。從海德格的觀點而言，沒有人可以爲別人之存在減輕負擔的，因爲存在總是自己的存在：自己的生、自己的死、自己的生命發展與困境。因此，關懷者能爲對方做的，只是協助對方看清自己之存在處境（自己的遮蔽隱藏、困難與種種可能性），與鼓舞他自我抉擇承擔的勇氣。所謂的先行躍入

（*vorausspringend*），即前瞻性的看見被關懷者未來的存在所能（*Seinkönnen*），使其在自我面對的過程中，解放自己之僵化限制偏執，發展自己更大的自由開放性。這樣的先行躍入的關懷，是一種使被關懷者變得自由的本真關懷方式<sup>32</sup>。

然而，如何才能發展解放自由的關懷呢？治療師必須學會用心傾聽，學會協助當事人自我分析，尤其重要的是尊重兩人之間的界限，不急著爲對方下結論，也不替對方作決定，只是本真關懷的陪伴支持鼓舞對方尋找他自己的路，尊重對方自我發展的速度與界限。尤其不要扮演「超人或智者」，不自覺的想提供對方學習或依賴的典範。

雖然本真的解放自由的關懷說起來平淡無奇，但在心理工作實務中，卻不容易實踐。不只在狹義的諮商輔導治療工作中，當事人本來就是來尋求協助的，必然也期待心理工作者爲他提供答案或解決問題，或有快速的療效。就是在廣義的身心靈工作，參與者也會期待快速有效的改變，或奇蹟式的經驗。如果心理工作者無法滿足對方的期待，往往就被視爲是無效的心理工作。在這樣的期待中，心理工作者常會忘記自己能力的界限，給予過高的應許。另一種常發生的情況是，心理師因站在治療關係的優位，而在心理工作中，當事人總多數在陳訴自己的困難，

---

<sup>32</sup>關於本真的關懷，亦可參考 Manfred Riedel hg. : *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie---Heidegger im Dialog mit Medard Boss*, Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2003, 一書中，Istvan M. Ferer 著：〈*Vorausspringende Fürsorge ----Daseinsanalytik und Daseinsanalyse Beziehungen zwischen Heideggers hermeneutischer Phänomenologie und Psychotherapie*〉, 183-204。

往往會助長心理師不自覺的優越感權威性，忘了當事人其他的能力，也忘記自己除卻心理師專業能力與專業角色時，只是個平凡人之事實。換言之，心理師與當事人之間，很容易形成不對等相互隱藏的「專業扭曲關係」，這也是此在分析學派提出回到本真的、作為共同此在的人性化的治療關係的原因。此外，在功利思想主導下的心理工作，往往必須提出治療效果的證明，好像心理工作也能像服用藥物一樣，很快就會見效，如果無效，就不值得繼續做下去。這樣功利取向的思維，忽視人的自覺成長是需要時間與過程的，每個人成長變化所需時間不一樣，且人的轉變也不見得馬上會顯現於外，當心理治療工作被實證功利思想所支配，也將失去心理工作的人性理想。心理工作是否有益於當事人，或真能有助於現代社會，不在於依據何種治療方法，而在於心理工作者的自覺反思能力，與自身真誠人格的發展。

依此在分析的理解，「治療關係」是療癒的基礎，治療師的人格又是「治療關係」的基礎。因此談到治療關係，必然也要談到治療師人格發展的理想。治療師既非聖者也非完美之人，作為治療師，是一種終身學習的歷程，學習面對自己之盲點與限制，面對他人的開放真誠，學習面對情緒性、身體的有限性、存在的孤獨性與老病死之存在處境。他尤其需學習放鬆解放自由，勇於面對自身的恐懼、侷限與無知。只當他能夠獨立自主，才能與當事人發展適當的距離：親近但不依賴，獨立但不疏離。只有當治療師自身不被自己的各類情緒困住，能調理自身的自戀、沮喪、恐懼、攻擊性、憤怒等習性，才能真正帶來開放自由自然的療癒氛圍，使當事人在他週遭就感到自在真實，在信任安全的氛圍中，才可能打開自己的心靈，訴說自己的困難與問題。以海德格的語言說，治療是一種「泰然自若與使人自在」(Gelassenheit und Sein-Lassen)。只有當事人在治療師面前不須隱藏自己，可以揭顯坦露自身的問題時，療癒才會發生。<sup>33</sup>治療師的最大挑戰，不是來自於難以治療的病人，而是來自難以「自由自在」的自己。

### 參、總結：朝向本真與自由的途中

心理治療工作，以海德格與此在分析的治療哲學之理念而言，即是協助當事人照亮(lichten)與揭顯(entbergen)自己之存在隱藏的阻障與困境。但心理工作所要照亮與揭顯的，只是「當事人」的存在困境嗎？

西方興起的心理治療學傳入台灣本土的過程中，本土心理治療之『框架』的建立與轉化，似乎倉卒而混亂。心理治療應有的「理想」，在立法、機構化、經濟利益、權力爭鬥的心理界「現實」中，似乎模糊了聲音。當心理治療師的「定位」成爲「價位」<sup>34</sup>，心理諮商受到經濟與權力導引，自我行銷成爲治療師行業的共

---

<sup>33</sup> Condrau：1992, 272。

<sup>34</sup> 一般諮商師一小時諮商費約一千元台幣，某些知名治療師的小時諮商費五千元以上。在諮商逐漸成爲「有錢人的服務業」的社會趨向中，似乎失去心理治療作爲「助人工作」的原初意義。

同興趣，心理治療之理想與普遍共通性的意義，有待更多治療界思想者的反思。

形式上，心理治療確實是現代社會新興的『框架』：從醫療機構中的精神科、身心療養院、各種戒癮醫院、身心症醫院（Psychosomatik-Klinik）、社會福利機構（兒童、青少年、中老年、社區等特殊協助）、教育輔導、乃至大量的身心靈課程與工作坊等等，心理治療的『框架』都是使現代-後現代社會能較「健康」運轉的「支持框架」。尤其在一個「個體化」過度發展的社會中，「孤獨」是此社會付出的普遍代價，當一個人在家庭困境、婚姻伴侶人際關係危機、心理與職場問題等，無法在一般人際關係中獲得支持時，心理治療師常是他最大支持力量的來源。無論從個人、團體與機構之關係，心理治療是現代社會難以取代的精神支柱，在歐美許多國家，心理治療機構的社會影響力，與宗教團體可相抗衡。然而，源於「助人」動機的心理工作者，似乎也難免於迷失在機構組織性、經濟性、政治權力操控與種種人性迷宮之困境中。

心理學的疾病定義，所涉及的總是「病人」的症狀，但作為「人」的普遍意義，心理治療師與病人常見的共通症狀，借用海德格的術語言之，似乎是：「存在的遺忘」（Seinsvergessenheit）。病人的不自由與非本真，可能來自於生理心理、家庭社會等之病因。但經過專業教育與專業訓練的心理治療師，是否能在與病人相對存在的「治療體系」中，在心理工作者的組織機構與團體氛圍中，也能朝向「自由與本真」，恐怕是心理工作者所面對的，比治療病人的過程，更大的挑戰。因此，若現實上，「心理諮商師」資格的鑑定，是可以透過立法與考試來決定的<sup>35</sup>，那麼，理想上，有何「標準」可以鑑定合格的心理諮商師？筆者認為，當心理工作者有能力反思重重治療體系的『框架』中之問題，可以在心理治療工作中，學習與當事人一起回歸「共同此在」的人類共通性，可以「看見」治療體系種種現象的隱藏遮蔽，在人類共同的「存在遺忘」的「存在疾患」中，尚能努力開放自覺的朝向「本真與自由」的途中，那麼他才是普遍意義的理想的「合格心理師」。這樣的「理想心理師」，恐怕不是人間世的任何機構可以定立考試規則與頒定執照的。朝向本真與自由的途中，作為「病人或心理師」，總須回歸「存在的光照中」，才能尋找到自己安身立命之意義。心理治療的整體意義，也須時時從「存在整體」的眼光，照亮其可能被現實遮蔽的陷落危機。

## 參考書目

### 德文

**Binswanger, Ludwig** :

*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 2.Aufl. Niehans, Zürich 1953

<sup>35</sup> 筆者並不反對心理諮商法與諮商心理師的考試，只是期待此法的內容，可以多考慮身心靈工作的多元性與學習途徑，以較合情理意義的方式進行「專業」的認定，而非淪為現實權力的工具。

**Boss, Medard Hg. :**

1. *Martin Heidegger Zollikoner Seminare* , Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987、1994
2. *Grundriss der Medizin und Psychologie*, Hans Huber Bern, 1999

**Condrau, Gion :**

1. *Daseinsanalytische Psychotherapie*, Huber, Bern, Stuttgart 1963
2. *Die Daseinsanalyse von Medard Boss und ihre Bedeutung für die Psychiatrie*, Huber, Bern 1965
3. *Sigmund Freud und Martin Heidegger –Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie* , Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1992
4. *Daseinsanalyse*, J.H. Röhl Verlag, Dettelbach 1998

**Heidegger, Martin :**

1. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, 16Aufl.
2. GA 8 : *Was Heisst Denken ?* ( 1951-1952 )
3. GA9 : *Wegmarken : Vom Wesen der Wahrheit* ( 1930, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976
4. GA13 : *Aus der Erfahrung des Denkens* ( 1910-1976 )
5. GA14 : *Zur Sache des Denkens* ( 1962-1964 )

**Holzhey-Kunz, Alice :**

*Leiden am Dasein*, Passagen Verlag, Wien, 1994,2001

**Neske, Günther Hg. :**

*Erinnerung an Martin Heidegger* , Verlag Günther Neske Pfullingen 1977

**Riedel, Manfred Hg. :**

*Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie---Heidegger im Dialog mit Medard Boss*, Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2003

**Thomä, Dieter Hg. :**

*Heidegger Handbuch*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart Weimar, 2003

**中文**

輔大心理系 劉兆明：《應用心理研究》，五南出版社，第 30 期：〈心理師法的衝擊與反思〉，2006 夏

海德格著，王慶節等譯：《存在與時間》，桂冠，台北 2002

項退結：《海德格》，東大，台北，民 90

Sigmund Freud, 楊韶剛等譯：《超越快樂原則》，米娜貝爾出版社，台北，2000

Karl Rogers 宋文里譯：《成爲一個人》，桂冠，台北，2001

## 夢醒之間---海德格與此在分析的「釋夢詮釋學」之探究<sup>36</sup>

Between sleep and wakefulness — an investigation into the hermeneutics of the  
oneirology of Heidegger and Daseinsanalysis

### 中文摘要：

從佛洛伊德開始，釋夢學與夢工作已逐漸成爲心理治療領域重要的一部份，釋夢詮釋學則是對釋夢學與夢工作的哲學反思之學。本文旨在探究海德格與此在分析學派的釋夢詮釋學。本文分三部份：先從梅塔波斯對佛洛伊德夢理論的批評，了解此在分析與精神分析釋夢理論的根本差異。繼而呈現海德格的釋夢哲學提示，以了解此在分析釋夢理論的哲學基礎。最後從五個子題闡釋梅塔波斯的釋夢詮釋學：1、現象學此在分析的釋夢方法與意義；2、「此在」：夢醒的主體性；3、夢境與醒境的本質差異；4、夢境與醒境的實存心理關連性；5、「緣發境遇」：夢醒的終極真實性。

**關鍵字：**海德格、梅塔波斯、此在分析、精神分析、釋夢學、釋夢詮釋學

---

<sup>36</sup> 本論文爲國科會計畫「海德格的治療哲學之研究」(計畫編號：NSC 94-2411-H-343-004，執行期限：2005/08/01—2006/07/31)的部份研究成果，在此僅向國科會致謝。本論文首次發表於台灣哲學會 2006 年 11 月 18 日於中正大學舉辦的「主體與實踐」學術研討會。本文當時標題爲「夢者是誰？佛洛伊德精神分析與海德格後學此在分析學派『釋夢詮釋學』同異之探討」。感謝《政大哲學學報》兩位匿名審查學者所提供的寶貴修改意見與要求，本文才得以目前形式呈現。文中可能出現的疏漏，責任是筆者必須獨自承擔。

**Abstract :**

Beginning with Sigmund Freud, oneirology (the study of dreams) and dream-work were becoming one important part of psychotherapy. The hermeneutics of oneirology is the science of the philosophical interpretation of oneirology and dream-work. The aim of this paper is to examine the hermeneutics of the oneirology of Heidegger and Daseinsanalysis. The paper consists of three parts: first, we outline Medard Boss's critique of Freud's theory of dreams, in order to explain the basic differences between the dream theories of Daseinsanalysis and of psychoanalysis. Second, we describe Heidegger's philosophical interpretation of dream, in order to understand the philosophical basis of the hermeneutics of oneirology in Daseinsanalysis. Finally, five aspects of Medard Boss's hermeneutics of oneirology are investigated: (1) the goal and methods of the phenomenological-daseinsanalytical interpretation of dreams; (2) "Dasein": the subjectivity of sleep and wakefulness; (3) the qualitative difference between dream and wakefulness; (4) the existential-mental connection between dream and wakefulness; and (5) "happening": the ultimate reality of dream and wakefulness.

**Keywords :**

Heidegger 、 Medard Boss 、 Daseinsanalysis 、 psychoanalysis 、 oneirology 、 hermeneutics of oneirology

## 海德格與此在分析的「釋夢詮釋學」<sup>37</sup>之探究

### 壹、導論

#### 一. 「缺夢」的《存在與時間》<sup>38</sup>

「莊周夢蝴蝶？蝴蝶夢莊周？」莊子的寓言，為自古至今的釋夢學，提出一個深刻弔詭的哲學問題。夢境之中，一切栩栩如生，大多數情況下，「夢中的夢者」並不會感到自己處身夢境。「夢境的真實性」對「夢中的夢者」主觀感受而言，往往與「醒者在醒時世界」中的感受沒太大差異。醒時世界與夢中世界，主體同樣經歷著悲歡離合、喜怒哀樂、滄海桑田的無常變化。既然夢與醒同為人實存經驗的一部分，所謂的「基礎存有論」(Fundamentalontologie) 是否也該探究夢境存有呢？「缺夢」的基礎存有論，是否不夠基礎與完整？事實上，海德格的學生，蘇黎士此在分析學派的創建者梅塔波斯 (Medard Boss 1903-1990)，早已提出這觀點：「海德格實在是個『壞夢者』，由於他缺乏足夠的夢經驗，使得他未將人類的夢能列入《存在與時間》中，事實上它(夢)完全可以如情緒性或身體性一樣，被視為另一種自己的「存在性徵」，作為人性一種特殊的本質特性被接受。」<sup>39</sup>正由於海德格終身少夢，也很少談夢<sup>40</sup>，而釋夢學與夢工作在現代心理治療學有著重要地位，作為「此在分析」學派創建者的梅塔波斯，必然要提出可以作為「此在分析」心理工作依據的夢理論，於是出現了以海德格哲學為基礎的此在分析的釋夢詮釋學。梅塔波斯建立的此在分析的釋夢詮釋學，一方面彌補了海德格基礎存有論「無夢」之缺憾，也提供了現代釋夢學與夢工作一個哲學反思的向度。探究此在分析的釋夢詮釋學之內涵，因此兼具哲學與心理治療學的雙重意義。

<sup>37</sup>本文中，「釋夢學」一詞與西方「解夢學」(oneirology) 同義，包含自古至今對夢的解釋內容。「釋夢詮釋學」(Hermeneutics of oneirology) 則是關於夢理論與夢工作的深層反思，又以文化、心理與哲學層次的釋夢詮釋學最為重要。本文內涵屬於哲學釋夢詮釋學的範圍。

<sup>38</sup> Heidegger, Martin (1926;1960): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer. 本書縮寫為 SZ。

<sup>39</sup> 梅塔波斯是海德格晚期最親近的亦師亦友的弟子之一，他的抱怨自是半開玩笑性質，所謂壞夢者，只是說海德格因少作夢，因而不懂夢，才無法將夢列入《存在與時間》中，並無他義。本引文原文為：“Heidegger war aber ein „schlechter“ Träumer. Mangels eigener zureichender Erfahrung hatte er denn auch in *Sein und Zeit* das Träumenkönnen des Menschen nicht angeführt, obgleich es durchaus als ein weiteres eigenes „Existential“, als ein besonderer Wesenszug des Mensch-seins anzuerkennen ist wie seine Gestimmtheit oder sein Leiblich-sein.“。本段在梅塔波斯的著作中，多次出現，見 Boss, Medard (1982): *Von der Spannweite der Seele*, 218-219, Bern: Benteli Verlag; Neske, Günther Hg (1977): *Erinnerung an Martin Heidegger*, 39, Pfullingen: Neske。

<sup>40</sup> 依梅塔波斯所述，海德格一生只記得一個重複的夢，就是夢見高中畢業考時，他的老師們很嚴肅的問他一個問題，他不知該如何回答，坐在考場的椅子上焦慮不已。這個重複的夢在他開始有能力以「緣發境遇之光」(im Lichte des Ereignisses) 思想存有(Sein)之後，才終於消失。見 Neske: 1977, 39。海德格談夢主要有兩處，見 Boss Hg (1987, 1994): *Martin Heidegger Zollikoner Seminare*, 288-291; 307-308, Frankfurt: Klostermann。本書至今尚未見中譯本，筆者譯為：《籌尼可那講座》。

## 二、「精神分析」與「此在分析」之釋夢學關連性

眾所皆知，佛洛伊德《夢的解析》<sup>41</sup>一書，是現代釋夢學發展的里程碑。在那之前所有文化的釋夢學說，可以總稱為「古典釋夢學」<sup>42</sup>。古典釋夢學雖因文化宗教社會等等因素，而有眾多差異，但大多數文化的釋夢內容，總有幾個近似之處：夢被視為人與鬼神世界間的訊息溝通領域，是生死陰陽界間的過渡空間，夢不是來自於夢者，而是鬼神傳遞給人的訊息，夢境常預示未來。在許多原始社會、古文明與古宗教中，解夢，是一件關係著國家社會族群未來的大事，解夢者多半不是「作夢者」，而是巫師或解夢官，解夢之後，要將解夢的內容記錄下來，甚或昭告天下。古典釋夢學記錄下來的夢，絕大多數是國族領袖或宗教要人之夢，是關涉國族大事的「大夢」。整體言之，夢境與解夢，都屬於神聖神秘領域，是許多古文明的「神聖諮商」領域。佛洛伊德《夢的解析》，卻解除了夢的神聖性與神秘性，他以夢源自於夢者的「潛意識」的解釋，將夢的詮釋從神聖神秘的世界，轉入芸芸眾生的現實生活，也轉入精神疾病者的療程之中。繼佛洛伊德之後，榮格提出集體潛意識之說，兩人的夢理論成為現代釋夢學的共同基礎。

佛洛伊德之後的一百多年來，夢心理學蓬勃發展，歐美各處的夢研究中心，透過睡眠實驗室的各種主題實驗，發展了多元多彩的夢科學，夢工作也成為心理治療的重要部份，許多心理治療學派的治療師專業訓練課程中，都會有夢工作的部份，夢工作也成為心理工作的重要部分。有許多心理學派提出自家的夢理論與夢工作方法，當一個心理學派開始發展自家夢理論的時候，與佛洛伊德及榮格夢理論之論辯，幾乎成為一個「宣戰與獨立儀式」：各新學派的創建者，總會從批判佛洛伊德與榮格夢理論開始，之後，才會敘述自家夢理論的獨特之處。透過為數眾多的釋夢學批判論辯，也發展了今日多元並存的釋夢詮釋學。<sup>43</sup>此在分析學派對精神分析夢理論的批判，也須在這樣的脈絡中理解。

## 三、海德格哲學與此在分析學派之發展

大約 1920 年代開始，歐洲精神醫學界興起一個重新尋找人性基礎之解釋的運動，這運動初期的領導人是瑞士精神科醫師賓斯旺格（Ludwig Binswanger 1881-1966）。<sup>44</sup> 賓斯旺格深受胡塞爾現象學與海德格哲學之啟發，1941 年後，

<sup>41</sup> 本文參考之版本為 Freud, Sigmund (1983) : *Die Traumdeutung*, Frankfurt : Fischer Verlag ; 中譯本見佛洛伊德 (2000) : 《夢的解析》，台北：米娜貝爾出版社。

<sup>42</sup> 在佛洛伊德現代釋夢學發展之後，古典釋夢學並未消失，而是成為眾多釋夢典範之一，繼續流行在許多文化中。古典釋夢學可參考 Stevens A. (2000) : 《夢-私我的神話》，10-43，台北：立緒。

<sup>43</sup> 多重釋夢觀與釋夢學概論，可參考 Vedfelt, Ole (1999) : *Dimensionen der Träume*, München : dtv。

<sup>44</sup> 賓斯旺格出身於瑞士名醫世家，除了精通佛洛伊德與榮格的學說之外，也精研狄爾泰、柏格森、謝勒等人的思想，胡塞爾現象學對他有關鍵性的啟發，因此他將自己的心理學新方向名為「現象學人類學」(phenomenological anthropology)。但他的主要著作《人性此在的基本形式與認識》(*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Niehans, Zürich, 1953) 卻深受海德格《存在與時間》之影響。賓斯旺格之夢著作經傳科引言後，亦成為現代重要的釋夢哲學典籍。見

他將自己的心理治療方法名爲「此在分析」(Daseinsanalyse)。但 1950 年代之後，賓斯旺格與海德格的理念漸行漸遠，此學派遂與海德格哲學分離。受海德格直接影響成立的「此在分析學派」，是梅塔波斯所創立的，他也是瑞士的精神科醫師與心理治療師，他與海德格從 1946 年開始長期交往，1958—1969 年之間，他定期邀請海德格到他蘇黎世的家作客，並爲他蘇黎世大學醫學院的學生與同事講學，這時期之講稿紀錄與兩人之間的對話書信，後來集成海德格心理治療思想之名著《籌尼可那講座》(Zolliker Seminare)。在這哲學家與精神醫學心理治療學家的對話過程，逐漸形成以梅塔波斯爲主的「蘇黎世此在分析學派」。在海德格的支持下，1971 年梅塔波斯的此在分析學派<sup>45</sup>在蘇黎世正式成立。至今爲止，這學派之後學在歐洲心理治療界與精神醫學界仍活躍著，主要以瑞士與奧地利爲中心，約在十個國家有分會。<sup>46</sup> 海德格的《存在與時間》一書，至今仍是這學派理論之聖典。梅塔波斯過世後，他的學生，也是蘇黎世精神科醫師的基翁康道 (Gion Condrau 1919-) 成爲這學派的領導人。<sup>47</sup> 本文中所談之「此在分析」學派，僅限於海德格「嫡傳」梅塔波斯的此在分析學派，而不涉及賓斯旺格之理論。

如前所述，此在分析的夢理論，主要是梅塔波斯根據海德格哲學之理念，參照心理學與精神醫學之架構所建立的。梅塔波斯的後學，並未在夢的主題上有超越他的創見，因此，本文以梅塔波斯的著作與觀點爲主。因批判精神分析夢理論，已成爲現代心理學派建立自家夢理論的「前行儀式」，故須先略述此在分析對精神分析夢理論的批判。<sup>48</sup> 海德格雖少談夢，但在《籌尼可那講座》中，有四頁關於夢的提示，卻是很重要的釋夢觀點，對梅塔波斯的夢思想也有所影響，因此，繼而談之，最後才探究梅塔波斯的釋夢詮釋學之概要。本文目標，在於探究海德格與此在分析「釋夢詮釋學」之核心論點，夢與醒之間的分際，正是海德格在《籌尼可那講座》與梅塔波斯在《昨夜我夢》中關於釋夢的辨證主題。

## 貳、梅塔波斯對佛洛伊德的釋夢學之批評

### 一、梅塔波斯對佛洛伊德整體學說的肯認與批評

梅塔波斯的著作中，提到佛洛伊德理論之處多不勝數，綜合其重要著作對佛洛伊德理論肯認之處有三點：

---

Binswanger L. E. Foucault M. (1954; 1992): *Traum und Existenz*, Berlin: Gachnang。

<sup>45</sup> 梅塔波斯的此在分析中心全名爲「Daseinsanalytische Institut für Psychotherapie und Psychosomatik」。

<sup>46</sup> 可能因在德國海德格政治污名化的影響，「此在分析」在德國反而甚少影響力。除歐洲外，加拿大與巴西也有此在分析的分會。今日網址爲：[://www.daseinsanalyse.com](http://www.daseinsanalyse.com)。

<sup>47</sup> Gion Condrau 也是瑞士心理治療師，是 1959-1969 年間長期參與海德格與梅塔波斯 Zolliker 講座的學生，現已退休，但仍是此在分析總會之名譽主席。

<sup>48</sup> 因本文旨在「客觀比較」精神分析與此在分析的夢學說，而是以探討此在分析「釋夢詮釋學」爲導向，依此論文主軸，自然難以兼顧精神分析夢理論的客觀性。此外，在許多著作中，梅塔波斯在批判佛洛伊德之後，總會另闢一節批判榮格，但筆者認爲梅塔波斯對榮格的理解很有限，且深具成見，因此本文不討論其榮格批評部分。

1. 佛洛伊德之前，精神疾病的起因之解釋，不是受到宗教倫理規範的影響，以善惡的模式解釋，就是受到當時科學物質理論的主宰，純以身體病症看待。佛洛伊德超越傳統宗教與道德規範的限制，看見受到來自宗教社會壓迫的精神疾病的病因根源，首度提出精神疾病的心理治療理念。
2. 佛洛伊德之前的精神疾病之治療，幾乎完全是物質醫學治療的導向，醫生與病人的關係並不被重視。佛洛伊德提出的醫病關係與精神分析療法，首度將精神疾病的治療建構在病人與治療師的關係上，創建了以人為中心的心理治療方向。
3. 在西方自然科學所建立的醫學中，夢的意義是全然被否認的，更別談在治療中應用釋夢的方法。佛洛伊德是第一位系統的提出夢研究的人，也將釋夢法帶入精神醫學與心理治療的應用領域中，確立夢在心理治療領域的重要地位。<sup>49</sup>

但是，除了這三點的肯認讚美之外，梅塔波斯對佛洛伊德的整體形上心理學（Metapsychologie）幾乎全持批評的態度。繼承海德格哲學對傳統形上學與科技思維的批判，他認為佛洛伊德仍是自然科學之子，以自然科學的確定性與有效性的準則，在衡量著不可測的自由人性，這使他提出本能機械的人性論，並侷限在線性因果律的物了解釋模式中，窄化僵化了人性的理解。梅塔波斯對精神分析理論的批評主要有兩點。

### （一）關於主體性

他認為佛洛伊德是以範疇論現成物性（Vorhandensein）的方式解釋人之主體性。無論是早期的「意識-前意識-潛意識」，或晚期的「超我、自我與本我」，都是「實體化」的主體概念，解釋模式都是笛卡兒式主客二元實體論的延伸。這樣的意識實體概念，預設著一個可以與世界分隔的主體，且如物體一樣，可被以確定範疇的方式認知，這是與人之「在世存在」的存在本質不符的，因為人之實存，已在一個世界之中展開，並不是一個可以與所在世界區隔開來的封閉實體，且總是一個不斷自由選擇中的「自己」，而非一類固定的「意識實體」。<sup>50</sup>次者，潛意識是一個無法在人性中找到明証的預設。所謂潛意識，即是意識不自知之意識區塊，但既是意識無法知道，佛洛伊德又如何能感知與說明「它」（Es）的存在？既然可以說明之，那它不已成爲「意識」的一部份？「意識與潛意識」的區隔與預設，在認識論上即是矛盾的。超我、自我與本我等概念之困難亦如是。三者，人之主體結構，果真如佛洛伊德所言，爲「意識-前意識-潛意識」與「超我

---

<sup>49</sup> 梅塔波斯的佛洛伊德整體理論與夢理論批評，散見下列三書 Boss（1971,1999）：*Grundriß der Medizin und Psychologie*, Bern：Hans Huber；（1975）*Es träumte mir vergangene Nacht*, Bern Stuttgart Wien：Hans Huber；（1982）*Von der Spannweite der Seele*, Bern：Benteli Verlag。亦可參考 Struck, Erdmute（1992）：*Der Traum in Theorie und therapeutischer Praxis von Psychoanalyse und Daseinsanalyse*, 156-178, Weinheim：Deutscher Studien Verlag。

<sup>50</sup> 針對精神分析主體性的問題，海德格曾言，當一個人說「我」的時候，總是指稱當下的「自己」，這個自己總是在我的此在的整個歷史中持續的「在世存在所能」（In-der-Welt-sein-könnens）。這個自己從來不會以主體的方式獨自現成的在那裡（Das Selbst ist nie vorhanden als Substanz.）。梅塔波斯所言，與此近似。Boss Hg., 1987：220：Zu den psychischen Instanzen：Ich, Es, Über-Ich。

-自我-本我」三區塊所構成，此三區塊間之「鴻溝」如何跨越？佛洛伊德以「壓抑-衝突-偽裝-審查」等心理防衛機制的說明，使得「人性主體」顯現如斷裂的現成物區塊。

## （二）關於本能論

佛洛伊德早期以本能性欲力比多作為潛意識的主要內容與動力，晚期以「生存本能」與「死亡本能」補充本能論。梅塔波斯認為，如果以本能作為人的本質，則人類連「理性的動物」都算不上，只是被本能驅力驅使的機械物種。雖然佛洛伊德所言之本能屬於人性的一部分，也確實可以建立部分病態心理學之人性理解，但在複雜多層次的「人性光譜」中，選擇與動物性一樣的層次，作為人性原始面貌的解釋，從人性論言，是窄化矮化了普遍人性，在心理治療學上，也無法提供療癒所需的理想與方向。如果性本能是人性之根本，而超我又是宗教文化社會規範所形塑的，治療所針對的介於兩者間的自我之自覺，又能如何發展？因此，本能論作為人性根本內涵的說法，有著人性論與治療學的雙重困難。

統整梅塔波斯的精神分析理論批判，關於主體性概念，他以海德格此在概念之理解為基礎，提出對佛洛伊德的意識-潛意識「實體化」之誤謬的批評。關於本能論的批判，涉及對人性本質之理解，也關涉兩學派治療方向的差異。佛洛伊德本能論所看見的人性，是人與動物相近之本能動力，而此在分析所見之「此在」，卻是從與「存有」(Sein)之關連性所見之人性，前者向下，後者向上，依此向下向上不同路向的人性論，所發展的治療方向，自是懸殊。

## 二、對佛洛伊德夢理論的批評

在《夢的解析》與其他關於夢的理論中，佛洛伊德對古典釋夢學與當時流行的科學醫學的夢研究，深入的整理批判，在這基礎上，繼續建構他的釋夢學，賦予夢心理學與治療學的意義。對佛洛伊德的這一歷史性貢獻，梅塔波斯深加讚賞，但延續著對其主體概念的批評，他也提出對佛洛伊德夢理論的兩點批判。

### （一）對整體夢理論的質疑

佛洛伊德主張，夢是潛意識的顯現，解夢是通往潛意識的大道。所有的夢都是夢者願望的滿足，只是它呈現的方式往往十分曲折，必須要透過夢的解析過程，才能發現每個夢要滿足的是怎樣的願望。在《夢的解析》一書中，佛洛伊德提出「壓抑」、「審查」、「偽裝」等概念，說明夢境為何常常顯得令人無法理解之因。由於「自我」受到源自宗教、教育、社會規範的「超我」的控制，無法接納來自於本能驅力的潛意識（本我）內容，所以人的實際夢境與醒後記得的夢是不一樣的。在睡夢潛意識中真實上演的是「隱夢」(latente Traum)，它為了要通過超我的「審查」，必須以「偽裝」的方式出現，慾望以種種「象徵」自我顯露。「象徵」類似於夢境「密碼」，通過「象徵作用」、「凝縮作用」、「移置作用」與「潤

飾作用」，「隱夢」滿足了夢者的本能慾望，當夢者醒過來之後，卻只記得經過這幾種作用所剪裁成的「顯夢」(manifeste Traum)：已通過超我審查的偽裝過的夢境內容。也因此，夢的解析，就在於解讀夢境密碼，把夢的隱意與顯意翻譯出來，讓夢者了解自己真正的願望是什麼。透過了解夢境之過程，擴大自覺的領域，以減輕超我與本我間的衝突壓力，如此方可產生療癒之功能。

梅塔波斯卻認為，夢出自於潛意識的說法，是一種無法確認的臆測與假設。無論我們的夢境如何顯現，能探究夢境意義的，總是醒時世界的夢者。事實上，沒有「潛意識」這預設，我們也可以解釋「夢的主體」。再者，壓抑、偽裝與審查的機制，好像將人視為一種摸不清自己狀況的自動化機器，而夢作為本能驅力願望的滿足，也將人豐富的夢境內涵，窄化為機械般可以用因果動力法則解釋的現象。三者，既然人醒後所記得的只是「顯夢」，又如何能確認「隱夢」的存在？作為「隱夢」與「顯夢」的不同主體間，又是怎麼轉換連貫的？「隱夢」與「顯夢」之說，使人之主體性在夢境醒境之間，猶如互相躲藏的迷宮主人。若人果真如此，那與精神分裂症者有何不同？綜合言之，梅塔波斯認為佛洛伊德的「夢境主體」(潛意識)，「夢醒間的心理動力機制」(壓抑偽裝審查)與「夢的實際與回憶」(隱夢顯夢)三理論，不只都是在人性中查無實證的預設，也無法為夢者揭顯夢境之真實意義。

## (二) .關於象徵理論與解夢關係之質疑

依據佛洛伊德的「隱夢與顯夢」想法，夢境內容常以象徵的方式呈現，透過「偽裝」的作用，以騙過意識或超我自我的「審查」，因此，解夢過程就須對夢中的種種象徵，透過自由聯想發現其意義。由於佛洛伊德認為夢境來自於充滿本能慾望的潛意識，所以夢中物體常被視為是偽裝的性象徵。梅塔波斯對佛洛伊德的「泛性象徵」與榮格的「原型象徵」，同樣提出質疑批判。關於此點，海德格也曾提出類似的觀點：「並非為了夢的因果解釋與導引，而是探討與表達夢境自己所要說的與其世界之內涵；不以夢境為隱藏在其後面的症狀與結果，而是就只是它所顯現的自身。這樣才能開始對它的本質發問。」<sup>51</sup>整體而言，海德格與梅塔波斯都認為，精神分析象徵理論的預設，有三大問題。第一，泛性與泛原型的預設都狹窄而獨斷，隨著這樣的預設解夢，有如將夢境套入定型的詮釋框架，只會遮蔽其義。第二，象徵理論總預設著夢境的意義，不是像它表現出來的那樣子，而是有著「隱藏在其後面的」另一種意義。無論是性象徵、原型象徵，是童年經驗或伊迪帕斯情結等預設，都讓人無法直接對夢者與夢境顯現的內容與意義發問，而是要將其意義之解釋交給夢者之外的「預設理論」。這樣，自然不可能「從夢者顯現夢境之意義自身」。第三，因為這是基於「解夢者」(精神分析治療

<sup>51</sup>本引文簡譯自 Boss Hg., 1987: 307- 308。這是海德格對梅塔波斯《夢與其詮釋》一書所作的提示，標題為：Brief vom 2. August 1952 aus Todtnauberg。

師)的理論假設出發,而不是根據「夢者」(案主)所言。這樣的「解夢關係」是依附在「解夢者的權威」上的,夢境很容易被「解夢者」「強暴式」的解釋,遮蔽夢境對夢者的真實意義。與精神分析「解夢者導向」相反,梅塔波斯提出「夢者導向」的現象學此在分析釋夢法,以對顯精神分析之弊。

從今日釋夢學之普遍觀點,反觀梅塔波斯對佛洛伊德夢理論的批評,筆者總結如下:1、佛洛伊德在「夢境主體」與「壓抑偽裝審查機制」之詮釋系統的建構,雖有諸多難題,但此部分經精神分析後學的批判改善補充,今日仍獲釋夢學領域頗多共識。2、「隱夢顯夢」之說,榮格與多數人本學派心理學家都不接受。夢者醒後能否記住自己的夢,了解自己的夢,是他的意願問題,而不是有何「隱夢顯夢」的神祕心理機制之存在。梅塔波斯對此之見解與榮格與多數人本心理學家近似。3、關於象徵理論的見解,可說是梅塔波斯時代「精神分析」與「現象學此在分析」的根本差異,但此差異所涉及的重要問題,如:夢境處處是象徵語言的表現,可能不談象徵的意義而理解夢境嗎?象徵與隱喻在人類的理解中之普遍意義為何?在梅塔波斯之後的現象學詮釋學有重大的發展,如呂格爾的《活的隱喻》、《惡的象徵》等書<sup>52</sup>,都對象徵之意義有深入的闡釋。因此,梅塔波斯對精神分析象徵理論的批評,仍可為今日接受的,只是其批判「泛性象徵」與「泛原型象徵」的預設之意見,卻不能動搖「象徵」理論在釋夢學之必要性。4、梅塔波斯之佛洛伊德批評,對今日較大之貢獻,乃在於以「夢者導向」,取代精神分析「解夢者導向」之發展,這也是「現象學此在分析」釋夢方法的獨特之處。就現代夢工作的普遍發展而言,「夢者導向」已逐漸成為釋夢主流,梅塔波斯可被視為提出此導向的先驅之一。這一點,下文還會繼續闡明。

### 參、海德格的釋夢哲學提示

在梅塔波斯與海德格長達四十年的友誼中,兩人間有多少關於夢的討論,後人不得而知,不過梅塔波斯寫作《夢與其詮釋》與《昨夜我夢》兩書期間,與海德格均有所討論,海德格對夢的具體想法,也見於對此二書的簡短四頁提示中。海德格的原則性提示雖短,卻對梅塔波斯的釋夢觀點有顯著的影響,因此,本節先探討海德格的四頁釋夢哲學之意義。

海德格對於釋夢詮釋學最具體的意見,見於《籌尼可那講座》第二部份:〈與梅塔波斯的對話〉(Zwiesgespräche mit Medard Boss, 1961-1972)。1972年時,梅塔波斯正在寫作《昨夜我夢》一書,討論過程中,海德格所給予的提示<sup>53</sup>。順著文本內容,整理為如下七重點:

<sup>52</sup> 呂格爾的象徵與隱喻理論,中譯本見呂格爾著(1992):《惡的象徵》台北:桂冠;(2004):《活的隱喻》,上海:藝文出版社。

<sup>53</sup> 下面引文均見 Boss Hg., 1987: 288-291。因原文冗長,僅精簡中譯,並附德文以供參考。

1. 醒時世界是透過物與共在人類的活動持續性所標示的。所謂的醒過來，即是回到同一個世界，而這世界是透過此在的日常歷史性所確定的。但是我們卻無法夢迴同一個世界。(Die wache Welt ist charakterisiert durch das identisch Sich-durchhalten der Dinge und der Mitmenschen und wie sie sich darin bewegen. Das Erwachen als die Rückkehr in dieselbe Welt, deren Selbigkeit durch die alltägliche Geschichtlichkeit des Daseins bestimmt wird. Jedenfalls gehört es nicht zum Wesen des Träumens, daß ich in dieselbe Welt „erträume“,... )
2. 夢與醒的比較方式，根本不可能以對象物的方式比較，因為是同一個人從夢到醒境中醒過來，所以有持續的同一性。但是夢境與醒境的差異性，是有可能被確定的。(Ein Vergleich zwischen Wachen und Träumen ist grundsätzlich nicht möglich wie ein Vergleich zwischen Gegenständen, weil dieselbe Person vom Träumen ins Wache erwacht und so sich identisch durchhält. Man kann wohl Unterschiede feststellen zwischen Wachen und Träumen.)
3. 重要的是，它總是我的夢，夢與醒的不同存有方式，屬於同一個人的歷史持續性。(Wichtig ist, daß es immer auch *mein* Träumen ist. Die unterschiedliche Weise des Seins im Träumen und Wachen gehört in die Kontinuität der Geschichtlichkeit des jeweiligen Menschen.)
4. 夢世界以某種方式屬於在世存在的持續性。(…die Traumwelt, gehört in gewisser Weise in die Kontinuität des In-der-Welt-seins,...)
5. 人們無法將醒與夢的領域像兩個對象物一樣畫清界線，而是夢世界依屬於醒時生活。(…, daß man die Wach-und Traumbereiche nicht wie Gegenstände abgrenzen kann, sondern daß die Traumwelten mit in das wache Leben hineingehören.)
6. 要能夠談夢與詮釋夢，必須以醒境為本質前提條件。…不會有夢中人之間，對於夢的夢中討論與了解。(..muß das Wachen als Wesensvoraussetzung nehmen, um über das Träumen überhaupt sprechen und Träume interpretieren zu können. ..Es gibt keine träumende Verständigung unter Träumenden über Träume.)
7. 夢與「緣發境遇」(Ereignis)的關係如何？這就留給你，波斯先生，去思考了，我已無法繼續討論此問題。<sup>54</sup>

統整上列七點，有三要義：

### (一)、夢的存有論基礎

從 1、3、4、5 點的內容，可以統整海德格對夢的存有論的想法。夢世界的存有，是依屬於醒世界的在世存在持續性，夢與醒雖有不同的「存有方式」，但卻都屬於「同一主體」(此在)的存在性，夢雖可能重複，卻沒有如醒境的物質世界與日常共在歷史性可以執持，因此，夢境存有是依屬於夢者作為在世存有的

<sup>54</sup> (Wie gehört das Ding (Traum) in **das Ereignis**...Dies ist eine Lockfrage, für Sie, Herr Boss. Ich schaffe es wohl kaum mehr.)海德格的表達甚為迂迴含蓄，難以直譯，故只譯其隱涵之意義。Ereignis 中譯「緣發境遇」，參考張祥龍(1996)：《海德格爾思想與中國天道》，北京：三聯書店。

之歷史性，在同一主體的持續性中確立。

## (二)、夢詮釋的認識論條件

根據 1、2、6 點，關於夢詮釋的認識論條件：比較夢境與醒境，無法以物體的方式，或者以現成物的方式來比較，而必須從此在的存有方式來思維其差異性。談夢與詮釋夢的認識論基礎，不可能建立在夢境中，因沒有一個夢者可以夢迴的世界，也不會有夢者與夢者間可以溝通的共通世界。因此，必須確立於醒境中，也就是立基於在世存在的歷史持續性中。

## (三)、夢與「緣發境遇」的關係

從「緣發境遇」的思想如何理解夢境，這是個重要的哲學課題，這課題就交給梅塔波斯去思想了，海德格在此只提示一個大方向，卻欲言又止。

關於夢的存有論基礎之問題，精神分析以「潛意識」作為「夢境主體」，「意識」與「潛意識」雖不是同一人的兩個主體，而是一主體的兩個區塊，但以潛意識作為夢境主體，可說是「夢境主體」與「醒境主體」的區隔分立。此二主體間的躲迷藏似的關係，也成為佛洛伊德夢理論的多項難題。海德格的夢的存有論的（ontologisch）根本立場，始終是將「夢境」帶回「此在」的在世存在之世界中來討論。也可以說，「夢境主體」與「醒境主體」都是「作為在世存在的此在」的同一主體，夢境所依與醒境所依，同是此在的世界與歷史持續性。連貫著以「此在」為基礎的夢的存有論，也導向以「醒境」為詮釋夢境基礎的認識論方向。不過，海德格卻不曾談過「夢境依屬於此在世界」的實際存在的（ontisch）關係如何，更別談如何具體進行夢工作了。夢的實際存在的與心理學層次的問題，顯然不是海德格所關懷的問題。但他最後卻不忘提醒梅塔波斯，可以從「緣發境遇」的方向，繼續思索夢的存有問題。「緣發境遇」乃中晚期海德格的核心思想，1972 年他會如此提示梅塔波斯，是很自然之事。梅塔波斯繼承海德格以「此在」統攝「夢境醒境」的大方向，建構可作為心理治療夢工作依據的此在分析的釋夢詮釋學。「緣發境遇」的思想，也成為他的釋夢詮釋學的存有論之觀念來源。

## 肆、梅塔波斯之釋夢詮釋學

梅塔波斯的釋夢理論主要見於三本書：1953 年出版的《夢與其詮釋》（*Der Traum und seine Auslegung*）；1971 年的《醫學與心理學概要》（*Grundriß der Medizin und Psychologie*）與 1975 年的《昨夜我夢》（*Es träumte mir vergangene Nacht*）<sup>55</sup>。《夢與其詮釋》是其釋夢學理論的初步建構。《醫學與心理學概要》是以海德格哲學理念為基礎，所建構的醫學與心理學大綱，是梅塔波斯最重要的醫學心理學著作。《昨夜我夢》一書，則是現象學此在分析在夢工作上的實際應用說明，也

<sup>55</sup> Boss (1953, 1974) : *Der Traum und seine Auslegung* , München : Kindler 。

是本文重要依據。《昨夜我夢》一書共分五章：第一章，探討並批評當時主要的夢學說；第二章，以個案分析的方式，呈現現象學此在分析的夢理解。第三章，以兩位在此在分析治療過程的案主的系列夢為例，展示此在分析在心理治療實務中的夢工作方式。第四章，透過四個夢例的詮釋，比較佛洛伊德、榮格與現象學此在分析夢理論與夢工作之差異。第五章，則提出此在分析獨特的夢思想，從醒與夢之界限、真實性、共同性與本質差異，揭顯夢的現象存有論。<sup>56</sup> 下面將從五個子題闡明梅塔波斯的釋夢詮釋學之核心內容：一、現象學此在分析的釋夢方法與意義；二、「此在」：夢醒的主體性；三、夢境與醒境的本質差異；四、夢境與醒境的實存心理關連性；五、「緣發境遇」：夢醒的終極真實性。

### 一、現象學此在分析的釋夢方法與意義

佛洛伊德的釋夢方法，主要是自由聯想法。治療師引導夢者對夢中象徵物與人物自由聯想，以召喚與夢境有關的記憶與經驗，經由治療師的「夢的解析」（Die Traumdeutung），促使夢者了解其夢境的意義。梅塔波斯所反對的，是來自於治療師的「象徵意義」的預設，因為那可能會使夢遠離夢者的世界，而發生夢境意義被強暴式植入的問題。相對於精神分析「釋夢者導向」的方法，梅塔波斯提出「夢者導向」的「現象學此在分析的夢詮釋」（Die phänomenologisch-daseinsanalytische Traum-Auslegung）方法。基於現象學方法：「回到事物自身」，治療師需將自己的預設先放入括弧，而讓現象顯現自身：「讓夢者自己說出夢境意義」。「此在分析」的意義在於，了解夢者存在處境的整體意蘊，與夢者對其夢境與現實情境的關懷所在。具體的方式是，以開放的提問方式，陪伴夢者進行夢的詮釋（Auslegung des Traums）。梅塔波斯提出釋夢提問的三大方向：

1. 夢境所展現的是怎樣的情境？夢境的可能主題是什麼？
2. 夢者在夢中的情緒情感如何？作夢期間現實情境與心境關懷為何？
3. 夢者醒後對夢理解為何？可以發現夢境與醒境現實的關聯嗎？

梅塔波斯舉許多夢例說明現象學此在分析的方法，其中有一個長達十頁的「狗夢」例（Boss, 1975: 35-44），簡說如下。如果一個人夢見一隻狗，若依精神分析或其他釋夢學派的象徵理論，可能會預設，狗有怎樣的普遍性特質，比如忠實、兇猛、原始性慾、善良或可怕等等，從而將這樣的狗的意義圖像，植入這夢的理解中。而所謂的現象學此在分析的方法，沒有任何此類的預設。「現象學式」的意涵在此是：夢者談夢之前，沒有人知道夢中這狗的意義是什麼。「此在分析」的核心在於，夢者「關懷」什麼。治療師可以提問並傾聽夢者對夢中狗的詳述，夢中與醒後對狗的感受，順著夢者生命史，與作夢期間現實中的狗的經

<sup>56</sup> 下文內容主要出自 Boss (1975):《昨夜我夢》一書。德文 Wache und Traum, 依中文行文需要, 有時譯為「夢與醒」, 有時譯為「夢境與醒境」。

驗聯想，逐漸讓此夢中之狗的意涵顯現。梅塔波斯強調，狗的普遍意涵與治療師對狗的想法，都需被放入括弧。每位夢者的狗經驗，不同夢中的狗，正如每位夢者的「此在」，都是獨一無二的，其整體意義與現實經驗之關連性，都需要透過夢者所感所思所言，才能逐漸「揭顯」(Entborgen)，還沒透過治療師與夢者的信任互動與詮釋的過程，意象的意義都是隱藏晦暗不明的。談一個夢，談夢中的一隻狗，並不只談這狗的象徵意義而已，而是夢者在此夢中，所有關懷的問題。另外，夢者願意談這夢的前提條件是，夢者對治療師的信任關係，其基礎在於，兩人之間「此在與此在」的真誠共在關係。當治療師可以透過聽夢，聽進夢者的感受與所關懷的問題，一個意象(狗)的意義才會全然開顯。

依此案例說明，我們可以說，現象學此在分析的釋夢方法，並不只是一種提問的技巧。這方法的基礎在於，治療師須具備幾個條件：1.對夢者的了解與尊重，與夢者可以信任的互動關係。2.不只對夢，也要有對人之存在心理的深層理解。3.談夢的專業能力：提問技巧與敏感度、傾聽、陪伴詮釋等能力。4.尊重夢者釋夢自主權之「夢工作倫理」的意識。在這樣的基礎上，現象學此在分析的提問方式，才能產生作用。<sup>57</sup>這樣的「夢者導向」釋夢方法，與精神分析以釋夢者的理論與解析為主的「釋夢者導向」，自有很大的差異。

然而，今日此在分析與精神分析的釋夢方法在實務工作上，真的有很大差異嗎？關於這問題，基翁康道 1992 年在《佛洛伊德與海德格》一書中，有對兩學派釋夢學之同異的詳細討論。<sup>58</sup>他認為，也許在佛洛伊德與梅塔波斯的時代，治療師的理論認知與工作方式，兩學派確實有許多差異，但半世紀以來，不同心理治療學派間長期相互磨盪的結果，使得心理治療師與夢工作者，都不能只封閉在自己的學派中。到最後決定實務工作能力的，不是哪個學派、哪個理論，而是治療師的整體人格與專業能力。在實務工作中治療師能憑靠的，是他個人的理解與感受能力，他心境的開放程度，對人性的洞察力，對夢境語言的直覺體會能力等。從這意義說，現象學此在分析的釋夢方法與其說是一種「方法」，不如說是一種與自己，也與夢者心靈「深度交往談話」的能力。<sup>59</sup>統整言之，現象學此在分析的釋夢工作之治療學意義，是在協助當事人發展更成熟與自由自主人格的能力，這應也是今日人文導向的夢工作的普遍意義。<sup>60</sup>

## 二、此在：夢醒的主體性

每個夢理論，都會有關於夢主體的確立問題，「夢者」該如何定義呢？是夢中經歷滄海桑田喜怒哀樂變化的「夢境體驗者」？是睡夢中躺在床上那似乎不動

<sup>57</sup> 關於治療師與當事人的關係之主題，亦見 Boss, 1999: 522-570, 本處只述其普遍原則。

<sup>58</sup> Condrau, Gion (1992): *Sigmund Freud und Martin Heidegger---Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie*, 311-325, Schweiz: Universitätsverlag Freiburg。

<sup>59</sup> 關於現象學詮釋學之對話能力，見 Condrau (1998): *Daseinsanalyse*, 188-205, Dettelbach: Röhl。

<sup>60</sup> 所謂的人文導向，是與醫學與科學導向的夢研究相對的方向。

的身軀？是睡眠實驗室中，可以透過腦電圖儀（EEG）觀察到的變化又持續著的「腦心系統」？<sup>61</sup>是夢境醒過來後，回到所謂的「現實世界」回顧夢境的人？

與佛洛伊德以「潛意識」作為夢境主體，「意識」為醒境主體對比，梅塔波斯以海德格的「此在」（Dasein）概念，統合了「夢境與醒境」的主體。他認為，無論夢境與醒境的存在模式有多大的差異，承載夢境與醒境的都是同一主體，每個人的夢境與醒境，終其一生都屬於他獨特屬己的存在（je-meinigen und je-einzigartigen, Da-sein und Selbst-sein）。換言之，人之存在，本來就是有時作夢，有時醒著的交替狀態，要了解人之存在現象，就必須了解同時承載夢境與醒境的「此在的在世存在」（In-der-Welt-sein des Daseins）之整體。這承載所有夢境與醒境的此在，總是一個綻出的世界籌劃（ek-statischer Welt-entwurf），一個開放性的世界場域。本質上，無論是在夢境或醒境，都是在一個獨特自然開展的光照場域之世界中（weltweit ausgespannten Lichtungsbereich von einzigartig Natur existiert）。雖然夢境與醒境所依的光照場域的世界開放性，有著不同的存有方式，但醒者在醒境世界，與夢者在夢境世界，都能「經驗」到種種存在現象。我們卻無法用任何「存在物」（Seiende）的方式去掌握這世界的差異，而只能以「存有」（Sein）的方式來理解它。在醒境如同在夢境中，自我的同一性（Identität）一直都持續著。因此，縱使夢中常出現自己變成他人或動物，但經驗這變化的主體感仍存在，否則也無法感受到夢中的情節變化。正因為經歷夢境的「夢中夢者」與醒後的「醒時夢者」自我的同一性，我們才可能在醒過來之後，很快就知道自己作了一個夢。無論是夢境是醒境，作為「夢者」（夢中夢者與醒時夢者）的「在世存在」，都有六個基本特徵（Grundzüge des Mensch-seins），也可以說是根源性的存在性徵：

1. 空間性（Räumlichkeit）
2. 時間性（Zeitlichkeit）
3. 肉身性（Leiblichkeit）
4. 情緒性（Gestimmt-sein）
5. 歷史性（Geschichtlichkeit）
6. 死亡性（Sterblich-sein）<sup>62</sup>

這六種根源存在性徵，持續在醒境與夢境之中，使得夢境醒境之間可以瞬間轉換，但在醒境與夢境中，它們以不同的存有方式出現。簡要言之，夢中的空間性，缺乏醒境空間性的物理性，卻是一種飄浮易動的空間性。時間性不同的是，醒境因共在世界的時間，醒者經驗上有著過去現在未來的次序，夢境的時間卻沒

<sup>61</sup> 梅塔波斯認為夢科學的解釋模式，是以「現成物」的方式解釋夢境，只能增長對作夢過程生理現象的理解，卻碰觸不到夢境對夢者的存在意義。夢科學中腦心系統的說法，中文可參考 Allan Hobson（1999）：《夢與瘋狂》，台北：天下遠見；（2005）：《夢的新解析》，台北：天下遠見。

<sup>62</sup> 詳見 Boss，1975：219-222。在《醫學與心理學概要》中，除此六種存在性徵之外，還多了共在性（Miteinandersein）與開展成為獨立之人的自由（ihre Entfaltung zur Freiheit eines eigenständigen Menschen）。此八種存在性徵，是梅塔波斯根據海德格的此在概念，為心理學與醫學提出之存在架構，見 Boss，1999：237-320。

有過去現在未來的座標，夢境只是不斷上演當下的境象。醒境中人有著固定的肉身感覺，它也是自己所在之處的定點，夢中夢者卻多半無感於肉身所在，在夢境的光照場域中，夢者雖常未現身，卻是無所不在。情緒性在夢境猶如醒境，未有太大差異。歷史性則關係著記憶與經驗，在醒境中大多數人可以區分記憶內容與現實經驗，在夢境中，卻少感覺到現實與記憶的差異，現實與想像全都「直接呈現」於現在。醒境中死亡性劃出生命的有限性，夢中夢者卻忘卻死亡性的限制，生者亡者同顯現於夢境中，解離生死之界線。在這幾個存在性徵之中，情緒性有著核心地位。在夢境如同在醒境，每一種情緒都打開一種面對世界的方式，無論是快樂、悲傷、恐懼、激情或憤怒，在情緒的變化中，人對世界開放、封閉或扭曲，世界在情緒中變形。無論是夢境或醒境，所呈現的都是「會作夢的此在」<sup>63</sup>的「自己之存在」(Selbst-sein)。

統觀夢醒之主體與世界：海德格的無夢的「此在的在世存在」，在梅塔波斯釋夢詮釋學之中，轉化為「會作夢的此在」：承載夢境與醒境之光照場域的持續同一主體，也是連接著個人生命史與作夢史的獨特此在。夢與醒的世界，並不是絕然分隔與相互抗衡的意識與潛意識所現之境，而是延續共同存在性徵，但卻交替變換夢醒存有方式的此在的光照場域。「此在」是開顯夢境與醒境的同一主體，也是夢醒共同依寓的第一重真實性：基礎存有論的真實性。

### 三、夢境與醒境的本質差異<sup>64</sup>

如果夢境與醒境都是「此在」之存在的面向，那麼夢境與醒境有何差異？面對這問題，可能許多人都會回答：「醒時的世界是真實的，夢境是不真實的。醒境的世界，有許多人事物，可以作為真實的標記，而夢境一閃即逝，醒後就消失了。」。對於夢境與醒境的本質差異，梅塔波斯不從「真不真實」與「存在的時間長度差異」的普遍觀念談，而是提出兩個十分獨特的見解。

他認為夢境與醒境的本質差異之一，是因與身體的關連方式不同，而決定了存在方式的不同。作為醒境中的人，身體是最具體的存在。而在夢境之中，人與身體近乎處於分離狀態，或者說，失去對身體的自主性。大多數人的感覺可能是，夢中我們的世界更自由，更能隨興變化。比如在夢中，人可以一瞬間從這裡飛到那裡，從森林轉入海中，場景與人事物總是瞬間轉變，沒有障礙。但梅塔波斯所見，與此剛好相反。他認為，在醒境中，如果不正好受困於精神疾病的話，我們擁有種種想像與現實上的自由：我們可以回憶過去，想像未來，可以在想像世界中，召喚種種情境，可以創造各種存在的可能性，也可以移動身體，經驗各種環境情境之變化。由於可以自由支配身體，因而也可以自主的轉換情境與

<sup>63</sup>本文將 "Das Menschen Da-sein als Schlaf-Träumender"簡譯為「會作夢的此在」Boss, 1975: 225。

<sup>64</sup>本標題見 Boss, 1975: 228-230: "Der Wesens-Unterschied zwischen Wachen und Träumen"。

心境。相對的，在夢中，我們卻無法主宰夢境，夢境直接顯現自身。雖然夢中的境轉變化，似乎更自由更快速，但那是夢境在轉，而不是夢者自主的召喚或轉變情境。<sup>65</sup>因此，因為擁有身體自主能力的關係，人在「醒境中」比「夢境中」相對的擁有更大的精神自主能力。

另一個本質差異是，夢者與醒者「看」或者「體驗」的方式不同。在醒境中，我們有兩種不同的「看見」模式，一種是「精神世界」中之看見：種種影像呈現在我們的「心靈之眼」前，這種看見可以包含幻想、知覺、理性思維等，另一種是「眼見」或感官所見的「物理世界」。但在夢中我們只有一種「純精神性」的看見方式：物象世界直接呈現，人物、自然物、情節、氣氛變化直接顯現於「夢境影片」，在影像情境中，我們「感同身受」(bedrängend nahe auf den Leib)。也就是說，雖然夢中我們不帶著肉身參與，可是我們是在直接感知的物象世界中 (sinnenhaft-wahrnehmbar Gegenwärtiges) 轉換變化。<sup>66</sup>夢境與醒境「身體關係」與「看見方式」的兩種本質差異，區分著夢境與醒境的「存在方式」，也使得夢者醒後，很快能確知自己只是作了一個夢。

這兩點差異，也可以說是夢醒間「肉身性」與「空間性」兩種存在性徵的認識論差異之延伸詮釋。對照於海德格所言，夢醒間無法以「對象物-現成物」的方式比較其差異，而須從「存有方式」確立。順此思維方向，梅塔波斯以夢境與醒境主體的「存有方式」來確立其差異，與精神分析從「現成物式的實體」(意識-潛意識)來確立夢醒的主體性差異，在論述方式與途徑上，呈現清楚的不同。這主題的論述方式，也顯現出梅塔波斯在海德格哲學導向的存有思維方式，與科學心理學普遍的「實體化思維方式」之具體差異。此思維方式之差別，亦可延伸到今日「人文導向」與「醫學科學導向」的釋夢學之根本差異。梅塔波斯的存有方式的詮釋進路，可以作為「人文導向」的釋夢學之哲學基礎，這方向所關懷的是：「夢者經歷了什麼」，「這夢對他的實存經驗有何意義」等問題。而「醫學科學導向」的夢研究，基本上以「腦心系統」來解釋人的存在，重點在夢醒過程中，腦神經與生理系統發生了什麼變化？這些變化的具體生化作用要如何解釋等問題。「人」作為夢者，是「人文導向釋夢學」的「經驗主體」，卻是「醫學科學導向夢研究」的「研究對象之客體」，「人」被簡化成為「腦與心」，而且是個可以被觀察紀錄甚至「操作」的「腦心系統」。比較而言，佛洛伊德的關懷，是人文導向的，但他的「潛意識實體式」的解釋方向，卻是科學醫學模式的。了解梅塔波斯---佛洛伊德---夢科學，三者之間的詮釋學差異，也就不難統整今日繁雜多向的釋夢學了。

<sup>65</sup> 梅塔波斯談的是絕大多數的夢者狀況，不涉及少數特殊擁有「清明夢」能力的人與清明夢的狀況。據許多釋夢學研究，在清明夢中，夢者有自主轉換夢境內容的能力。

<sup>66</sup> 謝謝審查者的意見：bedrängend nahe auf den Leib 可直譯為「強迫地往身體靠近」；sinnenhaft-wahrnehmbar Gegenwärtiges 可直譯為「可被感官知覺的陳現物」。但顧慮到本處行文的順暢，筆者仍保留原來的意譯。

#### 四、夢境與醒境的實存心理關連性

夢境與醒境的心理關連性，在任何心理學派的釋夢學中，都有十分複雜的詮釋，梅塔波斯在其不同著作中也有多面向的說法，本文只能列出其中兩重要觀點。

##### (一) 夢境常比醒境更真實的呈現「夢者心境」

夢醒之間存在著怎樣的關連性呢？原則上可以說，「夢境」的材料來自「醒境」，夢境不只反映醒境，且常常顯現夢者「實存處境與心境」的縮影。因為醒時世界較豐富繽紛且充滿現實的挑戰，人的注意力往往分散在不同的事物與感覺上，所以對情境的感受反而較分散薄弱，而夢中夢者獨存於夢境，不受外境干擾，所以醒境中的真實感受往往得以浮現於夢境中。

##### (二) 夢境常顯現「良心的召喚」

海德格以「沉淪陷落」(Verfallensein) 表述人日常生活的共在方式，在社會適應與共在中，此在往往跟隨「人們」(Das Man) 的公共意見，遮蔽了自己真實的感受，只當恐懼升起，良心以沉默召喚，且人願意傾聽自己良心的聲音，依決心(Entschlossenheit) 行動，方能實現本真屬己之存在。梅塔波斯依此哲學架構，提出夢境顯現「良心的召喚」的說法。夢境往往有如「良心的召喚」，將人從日常的沉淪陷落中，召喚回他真實的自己。醒境中，人受社會共在性的支配或影響，往往無法面對自己真實的感受，夢境中，屬於自己獨有的存在感自由朗現，種種夢象呈現夢者「屬己的」心境。因此，回憶夢境，探索夢境意義，是了解與接觸屬己心境與良心之真實的契機。<sup>67</sup>

「夢境常比醒境呈現夢者更真實的心境」這一見解，梅塔波斯、榮格與許多釋夢心理學家之想法十分接近，這也是夢工作在心理工作中之所以被重視的原因。但不只每個人的夢經驗有很大差異，夢的呈現方式，也隨著睡眠狀態之生理進展，而有甚大的差異。梅塔波斯此說，只能適用於快速眼動期的夢(REM)，即較具敘事結構性的日常之夢，也可以說較深沉之夢。<sup>68</sup> 梅塔波斯較獨特的說法在於，夢境常顯現「良心的召喚」，探索夢境是「傾聽良心召喚」的方法的詮釋。此說可謂將《存在與時間》傾聽良心召喚的思維，植入「夢工作」的意義中，也可以說將此在分析夢工作的意義，嫁接到原來缺夢的《存在與時間》之嘗試。夢境醒境的關連性，在不同的心理學醫學之釋夢學的導向中，有十分複雜的詮釋方

<sup>67</sup>本段內容見 Boss, 1953: 128; Struck, 1992: 225-228。關於海德格「良心的召喚」(Der Ruf des Gewissens) 與「沉淪陷落」(Verfallensein) 之內涵，見 SZ, 114-130, 175-180, 270-280。夢境常顯現「良心的召喚」的說法，梅塔波斯在 1953 年的《夢與其詮釋》較強調，在 1975 年的《昨夜我夢》中近乎不談。這或許與他的海德格接觸時間，以及海德格哲學之發展有關。

<sup>68</sup> 依現代釋夢學說法，較具敘事結構性之夢，呈現夢者較深層心境的感受，是快速眼動期(REM)之夢。非快速動眼期之夢(NREM)，較鬆散浮亂。可參考 Stevens, 2000: 104-142。

向。梅塔波斯將之聚焦於此兩點，也可說有著從「此在」的實存心境，銜接「心理」層次的「夢醒關連性」之意圖。

## 五、「緣發境遇」：夢醒的終極真實性

夢境與醒境都建立在「此在」的持續世界中，但是，它們的終極真實性是同？是異？這真實性又建立於怎樣的存有基礎上？須先澄清的是，這裡所說的「真實性」(Wirklichkeit)，既非認識論上的真假問題，也非「夢境顯現夢者真實感受」之夢者感受的心理真實性。如前所述，「此在」作為夢醒共同之主體，是夢醒共依的第一重真實性，也可說是基礎存有論的個體存在真實性(existenzial Wirklichkeit)。而此處所言之真實性，乃夢醒的「存有」層次的終極真實性，也可名之為第二重真實性：存有論的真實性。而這存有論的真實性，海德格已有提示：可從「緣發境遇」的方向去思索。梅塔波斯也對此欲言又止的提示，精簡含蓄的回應。此主題之內容，見於《昨夜我夢》第五章的兩段。第一段是標題為「夢境與醒境的真實性」(Die Wirklichkeiten des Wachens und des Träumens：209-213)之內容，第二段則是此書之結語(Schlußwort：245-247)。要了解其深層意涵，需先探究海德格存有與真理的關係，也需探討「緣發境遇」在中晚期海德格哲學的意義，但因海德格對此只有幾句提示，而梅塔波斯對此主題的論述也甚短，且因篇幅所限，下面只著眼於「緣發境遇」在梅塔波斯之釋夢詮釋學之可能意義。

第一段提出的問題是：「夢境與醒境的真實性究竟該建立於何處？」。梅塔波斯延用海德格哲學中「存有與真理」的解釋方式，從語源學的進路，探討「真實性」的希臘語之原意。德文的「真實」為「Das Wirkliche」，追溯其希臘語言源頭，與「自然」(Physis)同源，都需追溯到字根「wirken」之涵義，<sup>69</sup>「真實性」(Wirklichkeit)，可謂是「自己展現存有者」<sup>70</sup>。夢境真實性猶如醒境真實性，都是從「隱藏」中自己「開顯」者<sup>71</sup>。

梅塔波斯所言，或可如此理解：一般人「夢境非真，醒境為真」的感覺與認知，是建立在人與人共在世界之物理性與人際網絡之間的。若暫脫落此共在世界之真假執持，從生生滅滅之所有存有物的根源思索，存有世界有如一無垠開敞的光照場域，在此開放場域中，能知能感此存有生滅之世界，能理解並開顯存有之意義者，海德格即名為「此在」：開顯存有之存在者。開顯與隱藏乃存有之兩面向，存有無根，存有物生滅不已，但生非恆生，滅非恆滅，生滅只是從「此在」

<sup>69</sup> „wirken... griechischer zu denken.. : her-ins-Unverborgene, vor-ins-Anwesen bringen“。

<sup>70</sup> „Wirklichkeit meint : das ins Anwesen hervor-gebrachte Vorliegen, das in sich vollendete Anwesen von Sich-Hervorbringendem.“。因整句中譯甚難，筆者不得已轉譯為「自己展現存有者」，此譯詞尚待高明指教。

<sup>71</sup> „Gewiß, das Traumwirkliche verweist wie das Wachwirkliche als solches, das Her-ins-Unverborgene gebracht wurde, aus sich selbst auf eine Herkunft aus Verborgenheit.“。

特定的觀點所見，就「此在」現身之光照場域言，本即是從隱藏虛無深淵乍顯之此時此處的「在」。所謂的「真實性」，是所有從這隱藏的虛無深淵所顯現的一切存有者之存有而言（存有論之真），而非從人之認知所執之真假定立（認識論之真假）。人之「此在」，無論夢境醒境，總是在此虛無深淵中乍顯於個體此時此處的實存經驗。雖醒境所依的持續性世界，承載著人類共同歷史。而夢境，只是個體所經歷的「只屬於自己的真實」。但無論是共在世界之真實，或個己實存之真實，就其生自虛無深淵，顯現於此在的光照場域之「存有」而言，皆具存有之真實性。

第二段的結語的內容，很清楚的是回應海德格「繼續思維夢與緣發境遇關係為何」的提示。梅塔波斯從解釋《昨夜我夢》的書名之意義著手，闡釋夢與「緣發境遇」的關連性。他解釋為何要以《Es träumte mir vergangene Nacht》這樣不太尋常的德語表述，而不是以《Ich träumte vergangene Nacht》這樣較慣常的德語表達，來為此夢書命名。這兩種表述在德文的意義雖然近似，但《Ich träumte vergangene Nacht》的重點在於「我」（Ich），夢是我這個主體（Ich -Subjekt）所生產的。而《Es träumte mir vergangene Nacht》的主詞是不定名詞「它」（Es），此句中的「我」（mir）卻是受詞（Dativ）。以 Es 作為主詞，隱含的意義是，夢是非我所可掌控的「所與」（Gabe）。它究竟來自於「誰」（wer）與「何處」（woher）？這就銜接到「緣發境遇」的思想方向來。

梅塔波斯解釋：這打開我的夢世界，使我如此或如彼作夢的「它」，就是先於一切的「存有自身的緣發境遇」（Ereignis des Seins als Solchen）。這樣的「它」絕不會是一種「潛意識」的心理抽象主體，而是先於時空，先於人與物之存有，是使一切成為可能的「來處」。<sup>72</sup>我們也可以說，梅塔波斯以「緣發境遇」所回應的「來處」，不是個體實存層次的個別夢的來處問題，而是所有夢的來處，也可說是回應：「人怎麼會作夢？」、「夢到底是哪裡來的？」的普遍問題。從存有的根源上思索，這與「一切存有物為何存有？萬有的存有從何而來？」之存有論問題，是同樣的問題。

若從基督教的觀點，萬有之生生滅滅，是上帝的安排，上帝是一切存有物的終極原因，也是一切的來處與終極真實性的保證。但「緣發境遇」並不是一種猶

---

<sup>72</sup> 本段原文為：“Das “es” im 《es träumte mir....》, das Gebende also, das mir die Gegebenheiten meiner Traumwelten in deren Offenheit hinein in ihr Anwesen zuschickt, sie mir gibt, ....ist das allem einzelnen Seienden vorauswaltende **Ereignis des Seins als Solchen**.....Zugleich ist das Sein als solches, ist dieses 『es』 das 『Woher』, aus dessen Verborgeneheit heraus alles Anwesende, auch alles Menschliche mitsamt seinen Traumphänomenen ins Unverborgene seiner Anwesenheit zum Vorschein kommt.Mit einem solchen 『Es』 ... nie und nimmer die psychologischen Abstraktionen einer 『Es -Instanz』oder eines『Unbewußten』... Vielmehr ist die Verborgeneheit, die von dem『Es』im 『Es träumte mir..』 gehütet wird, ganz und gar Vorräumliches, Vorzeitliches, Vormenschliches und Vordingliches. Von ihm aus werden bestimmte Ort-und Zeitangaben, einzelne menschliche Verhaltensweisen und die Anwesenheit von Dingen überhaupt erst möglich.“。見 Boss, 1975: 247。

如上帝一樣的「終極實體」。本段標題：「緣發境遇：夢醒的終極真實性」之意義，更不是為夢醒找到一個如「緣發境遇之神」(Ereignis-Gott)的終極實體，作為夢醒之真實性的保證。反之，要瞭解梅塔波斯以「緣發境遇」作為《昨夜我夢》一書的結語之意義，需要一種思想的轉向：放開「人」的眼光注視的方向，轉向「存有」之開顯的思想(Denken)。

梅塔波斯為何在本書最後結語，才回應海德格，談起夢與「緣發境遇」的關係？且如海德格的欲言又止，梅塔波斯對夢與「緣發境遇」的詮釋，也只寥寥兩頁。如果這樣的含蓄表達是有意義<sup>73</sup>，我們可以說，梅塔波斯猶如海德格，或許都在傳達同樣的訊息：從人的實存經驗理解詮釋夢，是為了使人朝向更自主自由的人格發展，成為更本真屬己的「會作夢的此在」。但對夢的究竟理解，終須放開個體經驗的執持，轉向「存有自身的緣發境遇」之思想途徑，才能理解夢醒的終極意義。夢來夢去，猶如醒境變遷之「此在」(Da-Sein)，皆是自虛無深淵自己展現者，若言其真，當體即真，無別處可立其真實性，夢境猶如醒境，自隱藏中開顯之際，即是終極真實顯現之處。<sup>74</sup>從「緣發境遇緣發著」(Das Ereignis ereignet.)之自然生發的層次，來思索萬有的存有，一切都是「法爾如是」，「自然如是」：花開花謝，星辰運轉，萬物生生滅滅，夢來夢去，也是如此，夢來到夢者夢境中，也是一種自然生發。當了解了夢醒在「此在」的真實性之意義後，終究要放下「人」之層次的執持，迴轉入存有「緣發境遇」法爾如是的默然體會，而言語道斷處，自是靜默。

## 伍、結論

本文從梅塔波斯對精神分析夢理論的批判開始，透過對比，呈現此在分析與精神分析乃至今日自然科學醫學導向的夢研究之差異。繼而探討海德格的釋夢哲學，海德格雖少夢，亦少談夢，但其精簡的釋夢提示，卻透露理解夢的兩重要層次：「此在」與「緣發境遇」，若依中國哲學的理念轉譯，亦可曰：「人」與「道」。梅塔波斯依此大方向，建構現象學此在分析的夢詮釋方法與理論。在心理治療實務上，發展「夢者導向」的現象學夢工作法。梅塔波斯可謂「夢者導向」思想的先驅之一。理論方面，透過「存有方式」之異同的辯證，澄清夢醒間的差異性與關連性之問題。梅塔波斯釋夢詮釋學的核心思想，建構在此在與「緣發境遇」兩層次的真實性上。此在乃夢醒實存心理依寓的共同主體，夢醒情境雖異，但都具有六種存在性徵：空間性、時間性、肉身性、情緒性、歷史性與死亡性。透過這

<sup>73</sup> 或許有人會說：「因為梅塔波斯不理解『緣發境遇』的思想，或不知道從『緣發境遇』要如何談夢，而海德格既然作此提示，他不得不回應，所以寥寥數語，交代一下，實則並無深意。」。這樣的想法，雖不無道理，但若從梅塔波斯的海德格哲學理解的深度而言，似乎不太可能。

<sup>74</sup>關於 Ereignis 的思想，見 Heidegger (1969, 1976)：Zur Sache des Denkens, GA14, Tübingen；Niemeyer；(1959, 1985)：Unterwegs zur Sprache, GA12, Frankfurt：Klostermann。亦參考 Thomä Dieter Hg. (2003)：Heidegger Handbuch, 302-306, Stuttgart, Weimar：Metzler。

六種存在性徵之「存有方式」的差異性與延續轉換性，「夢者」展轉於夢境與醒境之間，不會迷失自我認同感。海德格的基礎存有論的「此在」，在梅塔波斯的釋夢詮釋學中，轉化成涵容夢醒之境的「會作夢的此在」。

此在分析的夢理論建構在海德格哲學的基礎存有論與存有思想之上，依此思想，夢工作的意義，在於傾聽良心的召喚，朝向本真屬己與自由的人格發展。在此層次上，究實而言，與今日人文導向的釋夢學與夢工作，有著類似的理想與意義。而使此在分析有別於眾多心理學層次夢理論的，除了梅塔波斯論述的哲學辯證之特質外，從「人」(此在)到「道」(緣發境遇)的轉向，可謂關鍵思想。大多數人本心理學層次的夢理論與夢工作，從人之心理經驗出發，也停止在人之自我意識層次的認識與發展<sup>75</sup>。而此在分析雖從人之實存經驗出發，其目標卻是「放下」人之自我注視的方向，轉向契入「道」的思想。海德格對夢與「緣發境遇」關係欲言又止的提示，與梅塔波斯以「緣發境遇」作為夢境來處的簡短結語，隱喻式的解讀，應透露著放下「人」之夢醒執持，才能在存有之開顯隱藏之「道」中，解放自在。此難言難解之思想，唯能以「默然無言之言」道之。而此「人」到「道」之層次的轉向與解放，或許也是此在分析釋夢詮釋學，在歐美釋夢領域曲高和寡之因。但曲高和寡，本就是深奧思想遭遇的普遍現象，此亦無損於海德格與梅塔波斯在釋夢領域的獨特貢獻。

## 參考文獻

### 中文

- 呂格爾 (1992): 《惡的象徵》，台北：桂冠  
呂格爾 (2004): 《活的隱喻》，上海：藝文  
張祥龍 (1996): 《海德格爾思想與中國天道》，北京：三聯  
佛洛伊德 (2000): 《夢的解析》，台北：米娜貝爾  
Hobson A. (1999): 《夢與瘋狂》，台北：天下遠見  
Hobson A. (2005): 《夢的新解析》，台北：天下遠見  
Stevens A. (2000): 《夢-私我的神話》，台北：立緒

### 海德格與此在分析學派

- Heidegger, Martin (1926, 1960): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer  
Heidegger (1959, 1985): *Unterwegs zur Sprache*, GA12, Frankfurt: Klostermann  
Heidegger (1969, 1976): *Zur Sache des Denkens*, GA14, Tübingen: Max Niemeyer  
Boss, Medard (1953, 1974): *Der Traum und seine Auslegung*, München: Kindler

<sup>75</sup> 本說法可能不適用於超個人心理學，但因在梅塔波斯的時代，超個人心理學尚方興未艾，故不在本文論述之列。

Boss (1971,1999) : *Grundriß der Medizin und Psychologie*, Bern : Hans Huber  
Boss (1975) : *Es träumte mir vergangene Nacht*, Bern Stuttgart Wien : Hans Huber  
Boss (1982) : *Von der Spannweite der Seele*, Bern : Benteli Verlag  
Boss(1987,1994) : *Martin Heidegger Zollikoner Seminare*, Frankfurt : V. Klostermann  
Condrau, Gion (1992) : *Sigmund Freud und Martin Heidegger---Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie*, Schweiz : Universitätsverlag Freiburg  
Condrau (1998) : *Daseinsanalyse*, Dettelbach : Röhl

### 其他

Binswanger L. (1953) : *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich : Niehans  
Binswanger L. E. Foucault M. (1954,1992) : *Traum und Existenz*, Berlin : Gachnang  
Freud, Sigmund (1983) : *Die Traumdeutung*, Frankfurt : Fischer Verlag  
Neske, Günther Hg (1977) : *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen : Neske  
Struck, Erdmute (1992) : *Der Traum in Theorie und therapeutischer Praxis von Psychoanalyse und Daseinsanalyse*, Weinheim : Deutscher Studien Verlag  
Thomä Dieter Hg. (2003) : *Heidegger Handbuch*, Stuttgart Weimar : Metzler  
Vedfelt, Ole (1999) : *Dimensionen der Träume*, München: : dtv

## 國外差旅心得報告

### 20090623 蘇黎世 Frau Dr. Holzhey-kunz 訪談記錄

#### 一、 訪談計畫

計畫之初原預定 2009 年 2 月到蘇黎世進行訪談，因行政職務的關係，延後至 2009 年 6 月末才成行。行前聯絡邀請訪談對象有兩位：

1 Dr. med. Josef Jenewein：他是繼承 Gion Condrau 的此在分析研究中心（DAI：Daseinsanalytisches Institut）與國際此在分析協會（IFDA International federation of daseinsanalysis）目前的主持人。

2 Frau Dr. Holzhey-Kunz：她是梅塔波斯「蘇黎士此在分析研究中心」最早的助理，後來分離出來，並獨立建構融合詮釋人類學與此在分析思想的治療研究中心 GAD（Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse）的創建者與目前的主持人。

Dr. med. Josef Jenewein 一直沒有回信，但 Frau Dr. Alice Holzhey-Kunz 很快就回信歡迎訪談，因此只訪談了 Frau Dr. Holzhey-Kunz。訪談 Frau Dr. Holzhey-Kunz 的過程中，才獲知 DAI 自從 2000 年之後，就很少活動，自 2006 年 Gion Condrau 過世之後，這中心幾乎停擺。或許如此，DAI 才會一直沒有回音吧！

#### 二、 訪談實況

2009 年 6 月 23 日，我到 Frau Dr. Holzhey-Kunz 在蘇黎世 Sonneggstr.82 的 GAD 心理治療工作室，從 10.00 訪談到 14.00，四小時相談甚歡。除了原預定的訪談問題外，還暢談許多她參與梅塔波斯此在分析實務工作的過程，與她對海德格哲學、對梅塔波斯與基翁康道治療理念與實務的理解與批判。我徵得她的同意，全程錄音，也希望未來可以整理這錄音稿，在適當的研討會或期刊雜誌發表。

#### 三、 訪談內容摘要

在給 Frau Dr. Holzhey-Kunz 訪談邀請函所列的訪談問題如下：

1 Wie haben Sie die Entwicklung der Daseinsanalyse bis heute erlebt ?

2 Was ist die Besonderheit von Daseinsanalyse, im Vergleich zu anderen psychotherapeutischen Schulen ?

### 3 Wie sehen die daseinsanalytische Therapieverläufe in der Praxis aus ?

### 4 Wie ist die Situation von Daseinsanalyse in der Realität des therapeutischem Bereichs in der Gegenwart ?

實際訪談內容摘要如下：

- 1、 **Frau Dr. Holzhey-Kunz** 是 1971 年梅格波斯成立蘇黎世此在分析研究中心時的第一位中心助理，因此與梅格波斯、基翁康道都曾很密切長期的一起工作過，對於此在分析學派的發展如數家珍。但她不曾參加過海德格與梅格波斯的「籌尼可納講座」(Zollikoner Seminare)，因為她那時才剛讀大學，還太小，不被允許參加。
- 2、 她強調自己是個批判者與改革者，從當此在分析研究中心助理的時代開始，就曾寫論文批判梅格波斯的人性觀，並且常與梅格波斯論辯，到現在為止，她仍走自己的路。她認為海德格晚期思想太神祕，也批評梅格波斯太過「依賴」海德格思想。她認為基翁康道在 DAI 的領導風格太權威。因此，她與幾位志同道合的朋友，才會一起離開原來的此在分析研究中心 (DAI)，另外成立 GAD。當時梅格波斯對這事件保持中立，也接受她的邀約，來 GAD 為學生上課。但基翁康道很生氣，還曾對 GAD 提出告訴，不過輸了，所以 GAD 就獨立了，也活躍到現在。(談到 GAD 這段獨立運動史，她笑得很開心！)
- 3、 此在分析學派實務工作的方式與精神分析沒有太大差別，但人性理解上則有很大差異。她強調恐懼是人性最深的基礎感受，因為人生隨時在變化中，如果沒有能力面對隨時而來的人生變化，例如失業、失婚、各種失落情境、疾病死亡等存在問題，就會產生各種心理與存在疾患。海德格早期思想（尤其是《存在與時間》）提出很深刻的存在分析，這是她從海德格哲學學習到的人性觀與人生觀。在這人性觀與人生觀的基礎上，她建立自己面對個案的態度與工作方法，陪伴個案接納生命的各種存在處境，以開放的生命態度，面對各種苦難。學習面對恐懼與接納當下人生變動的泰然自若，是此在分析在心理治療上的獨特之處，這與強調回溯過去的精神分析有巨大差異。
- 4、 她強調自己與海德格、梅格波斯的此在分析思想雖有許多交集，但也推崇賓斯旺格 (Ludwig Binswanger) 人類學現象學的治療思想。這 20 年來她與美國存在心理治療的亞隆思想越來越接近，也常有存在心理治療學派的人邀請她演講授課。她認為存在心理治療的方向比較接近現實社會的人，海德格與梅格波斯的的思想雖然很深刻，但論述語言太抽象太概念化了，因此才會如此曲高和寡。
- 5、 訪談內容還包含她自己的治療哲學、人性觀、此在分析學派整體目前所遇到的現實存活問題等，因內容過多，未來再發表訪問紀錄專文。

#### 四、 訪後感言

從海德格哲學到梅格波斯此在分析治療學派的建立，是哲學思想發展為治療學派的一個典範，但心理治療學派所面對的現實世界與哲學抽象思維的世界是不同的。哲學思想可以保存在典籍著作中，或存在於讀者的詮釋歷史中，心理治療學派卻會面對社會制度與現實權力機構壓迫的生存問題。在哲學史上，海德格哲學與此在分析的治療哲學定然長存，但依現在的狀況，「此在分析治療學派」可能十年後就會成為心理治療領域的歷史名詞。

我問 Alice：「妳認為十年、二十年後 DAI 與 GAD 還會存在嗎？」

她豁達開朗的笑答：「我不曉得！可能性不大！我們只能接納人世間的變化無常，順其自然！不是嗎？」

我真的很高興有機會進行這一次的訪談！在與 Frau Dr. Alice Holzhey-Kunz 四小時的長談中，似乎看見海德格與梅格波斯半世紀前一起在蘇黎世湖畔漫遊的身影，與逐漸走入歷史的此在分析治療學派.....。

## 國外差旅心得報告

### 20090623 蘇黎世 Frau Dr. Holzhey-kunz 訪談記錄

#### 一、 訪談計畫

計畫之初原預定 2009 年 2 月到蘇黎世進行訪談，因行政職務的關係，延後至 2009 年 6 月末才成行。聯絡邀請訪談對象有兩位：  
繼承 Gion Condrau（基翁康道）的此在分析研究中心（DAI：Daseinsanalytisches Institut）目前的主持人 Dr. med. Josef Jenewein，以及批判後學 GAD（Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse）主持人 Frau Dr. Holzhey-Kunz。但 Dr. med. Josef Jenewein 一直沒有回信，而 Frau Dr. Alice Holzhey-Kunz 很快就回信歡迎訪談，因此只訪談了 Frau Dr. Holzhey-Kunz。訪談 Frau Dr. Holzhey-Kunz 的過程中，才獲知 DAI：Daseinsanalytisches Institut 自從 2000 年之後，就很少活動，自 2006 年 Gion Condrau 過世之後，這中心幾乎停擺。或許如此，DAI 才會一直沒有回音吧！

#### 二、 訪談實況

2009 年 6 月 23 日，我到 Frau Dr. Holzhey-Kunz 在蘇黎世 Sonneggstr.82 的心理諮商工作室，從 10.00 訪談到 14.00，相談甚歡。除了原預定的訪談問題外，還暢談許多她參與梅塔波斯此在分析實務工作的過程，與她對海德格哲學、對梅塔波斯與基翁康道治療理念與實務的批判。我徵得她的同意，全程錄音，也希望未來可以整理這錄音稿，在適當的研討會或期刊雜誌發表。

#### 三、 訪談內容摘要

在給 Frau Dr. Holzhey-Kunz 訪談邀請函所列的訪談問題如下：

- 1 Wie haben Sie die Entwicklung der Daseinsanalyse bis heute erlebt ?
- 2 Was ist die Besonderheit von Daseinsanalyse, im Vergleich zu anderen psychotherapeutischen Schulen ?
- 3 Wie sehen die daseinsanalytische Therapieverläufe in der Praxis aus ?
- 4 Wie ist die Situation von Daseinsanalyse in der Realität des therapeutischem Bereichs in der Gegenwart ?

實際訪談內容摘要如下：

- 1、 Frau Dr. Holzhey-Kunz 是 1971 年梅塔波斯成立蘇黎世此在分析研究中心

時的第一位中心助理，因此與梅塔波斯、基翁康道都曾很密切長期的一起工作過，對於此在分析學派的發展如數家珍。但她不曾參加過海德格與梅塔波斯的「籌尼可納講座」(Zollikoner Seminare)，因為她那時才剛讀大學，還太小，不被允許參加。

- 2、 她強調自己是個批判者與改革者，從當此在分析研究中心助理的時代，就曾寫論文批判梅塔波斯的人性觀，並且常與梅塔波斯論辯，到現在為止，她仍走自己的路。對於海德格晚期思想、梅塔波斯太過「依賴」海德格思想，與基翁康道在 DAI 權威性的領導風格，她提出許多具體批判。因此，她與幾位志同道合的朋友，才會一起離開原來的此在分析研究中心 (DAI)，成立 GAD，當時梅塔波斯保持中立，但基翁康道很生氣，還會對 GAD 提出告訴，不過輸了，所以 GAD 就獨立了，也活躍到現在。(談到這段獨立運動史，她笑得很開心！)
- 3、 此在分析學派實務工作的方式與精神分析沒有太大差別，但精神與人性理解上則有很大差異。她強調恐懼是人性最深的基礎感受，因為人生隨時在變化中，如果沒有能力面對隨時而來的人生變化，例如失業、失婚、失落各種關係、疾病死亡等存在問題，就會產生各種心理與存在疾患。海德格早期思想提出很深刻的存在分析，這是她從海德格哲學學習到的人性觀與人生觀。在這人性觀與人生觀的基礎上，她建立自己面對個案的態度與工作方法，是接納生命的各種存在處境，以開放的生命態度，面對各種苦難。
- 4、 她強調自己與海德格、梅塔波斯的此在分析思想只有部份交集，另一部分，來自於賓斯旺格 (Ludwig Binswanger) 的人類學現象學思想。這 20 年來她與美國存在心理治療的亞隆思想越來越接近，也常有存在心理治療學派的人邀請她參加活動。存在心理治療的方向比較接近現實社會的人，海德格與梅塔波斯的的思想雖然很深刻，但論述語言太抽象太概念化了，因此才會如此曲高和寡。
- 5、 訪談內容還包含她自己的治療哲學、人性觀、此在分析學派整體目前所遇到的現實存活問題等，因內容過多，未來再發表訪問紀錄專文。

#### 四、 訪後感言

從海德格哲學到梅塔波斯此在分析治療學派的建立，是哲學思想發展為治療學派的一個典範，但心理治療學派所面對的現實世界與哲學抽象思維的世界是不同的。哲學思想可以保存在典籍著作中與讀者的詮釋歷史中，心理治療學派卻會面對在社會制度與權力機構現實下的生存問題。在哲學史上，海德格哲學與此在分析的治療哲學定然可長存，但依現在的狀況，「此在分析治療學派」可能十年後就會成為歷史名詞。

我問 Alice：「妳認為十年、二十年後 DAI 與 GAD 還會存在嗎？」

她豁達開朗的笑答：「我不曉得！可能性不大！我們只能接納人世間的變化無

常，順其自然！不是嗎？」

我真的很高興有機會進行這一次的訪談！在與 **Frau Dr. Alice Holzhey-Kunz** 四小時的長談中，似乎看見海德格與梅塔波斯半世紀前一起在蘇黎世湖畔漫遊的身影，與逐漸走入歷史的此在分析學派.....。