

巴修拉論火的詩意象

黃冠閔*

摘要

本文藉著對於火的詩意象重新理解火的現象，從火的宇宙性、身體性，可以分別指出火作為人與世界的中介作用，以及，火作為人的自我認識之物質原理，火的運動性被想像為超越存有，而火的溫暖則被想像為對存有的價值肯定，這些性質在巴修拉之詩的存有學中歸結為分別指向：更高與更善。其次，火的灰燼雖然乃是燃燒的後果，但是藉著火鳳凰的意象，灰燼也能引向重生的想像，這種想像突破了死亡的限制。

關鍵詞：火焰、火山、爐灶、火鳳凰、柴火、灰燼、燃燒、燭焰、
身體、宇宙

[收稿] 2003/11/26 ; [接受刊登] 2004/03/17

* 華梵大學哲學系助理教授

巴修拉論火的詩意象*

黃冠閔

一、前言

要理解中國傳統的自然觀念，往往回溯到對於「自然」概念的解析，莊子與魏晉玄學提供豐富的題材。但自然的具體理解則有朝向山水、風物等方向而開展，其優點是以自然為世界之大體，而人乃為小體，人與自然有共存共生的條件，既不相為敵，也不以自然為純粹認知對象，如此，自然既然不作為解析對象來認識，卻也有其可供認知、理解的原則，莊子道家傳統提供的是以自然為一體的原則，又或者如老子所言：「道法自然」，最終的原則回向自然本身的生滅不息運動，而當此思維謹守著存有學原理的大原則（如魏晉玄學），其所成就者乃是一種「主體境界的形上學」。然而，如果要推向具有宇宙論意義的細部認識時，自然之道則按照五行的運作而衍成為事物生成、變化的基本道路。這裡有著彼此交錯的論述脈絡有待於整理，如果暫時以凡民生活的理解為出發點時，混雜著易經象數、陰陽家言的五行論述，早已構成生活現象的詮釋基礎，舉凡飲食醫學、居住建築、衣著顏色、音聲氣味等象徵系統都已經囊括其中，而正由於五行系統的強解釋原則幾乎說明了生活裡的大小事情，金木水火土五項原則彼此緊

* 本文為國科會九十二年度研究計畫【重探中國人文傳統的自然觀——巴修拉論自然 - 概念、意象與想像(2/3)】的部份研究成果，計畫編號為：NSC 92-2411-H-211-007-AD。筆者要特別感謝國科會對此研究計畫的支持與經費補助。並感謝兩位匿名審稿人提出的寶貴意見。

密相連不可分，因此，個別原理的特質如何，又是否足以個別構成可理解的對象，乃至於中國脈絡下生活意義的某一詮釋原則，這些問題似乎仍然懸而未決，這些問題也構成重新反省上述詮釋原則的出發點。

相較之下，西方文化傳統在前科學時代也有類似於五行之說，自古希臘時代即流行的四元素（氣、水、火、土）與印度傳統中的四大（地、水、火、風）極為相似，這毋寧是人類的基本物質想像方式，但是，四元素如何在科學時代逐步被化學的元素表所取代，其實已經可以是科學史與科學哲學研究的主題之一，不過，作為「人類的基本物質想像方式」，四元素是否真的已經不是現象學意義下的詮釋原則而完全失去意義？這一點倒是耐人尋味，從台灣仍以融合科學解釋的方式延續五行生剋的理解模式（正視風水、居家建築的方位，將中醫有關臟腑、食物生剋之理結合著西醫的理論等等）來反省，所謂的「失去意義」似乎不然。那麼，這種「人類的基本物質想像方式」如何可以被論說而理解呢？因此，本文嘗試藉著當代法國哲學家巴修拉（Gaston Bachelard, 1884-1962）的詩學論述來作為對比，進行對於前述的「物質想像」來進行檢討，而本文的切入點則只挑出一個主題：火。

火作為哲學思考的對象，這毋寧是奇特的，即使在多數的現代哲學談論中，火也僅只是連帶地被當作「隱喻」、「比喻」、「寓意」之類的詞來加以間接討論。相較之下，法國科學認識論與詩論家巴修拉則明顯地以「火的意象」為談論主題，特別將火凸顯出來作為哲學、詩美學的談論對象；「以火的意象為談論主題」這樣的說法至少有兩層意義：第一層意義是藉由「意象」在想像的構造作用中的獨特性，以便跟「概念」思惟——哲學所專注的語言層次——分別開，但這樣同

時引來的問題乃是，應該以何種意義來為所謂的「想像的形上學」定位？這仍然是哲學的嗎？因此，首先是雙重的質問，既是為了辯護「意象」，也是質問著哲學。第二層意義也具有獨特性：火，不僅只是引發想像(imagination)、夢想(rêverie)、遐思(songe)的意象，也是四種基本元素之一。因此，在構造上也適宜共同地當作一組問題來發問：相應於前面的問題，現在要問的是，非科學或者前科學的「基本元素」，傳統上恰好是四個——我們也會看到某些時刻會觸及第五元素，以太——，但是在哪個意義下，在肯定了科學概念使用跟發展的同時，這種「基本元素」的思惟仍然起作用？乃至於要強調想像，而非思惟。

以下的討論擬順著三個脈絡來理解巴修拉所論述的火之意象：一、火與世界的關連，此可稱為宇宙之火；二、火與人的親密性，具體呈現為身體之火，三、火與灰燼，將火的終結與再生結合起來，火之中的死亡未必是單純的消逝。

二、火焰與宇宙之火

我們首先是面對著質問的，一方面，作為思考者，火來到面前成為主題時，火顯現為現象時，我們有著多重的文本線索。這些線索的紛雜出現多多少少符合火的本性，具有高度辯證性¹、本身包含著矛盾²。但另一方面，火仍然來到思想者面前嗎？火是否隨著隱喻的使用，不再有祕密了？火的意象已經化為灰燼了嗎？除了在（實質的或象徵的）縱火犯的心理底層、政治寓意中，還殘餘著火的價值或不道德之

¹ Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard / folio, 1938 (1986), p.182 (=PF): «le feu est, parmi les facteurs d'images, le plus dialectisé».

² PF, 167: «les propriétés du feu apparaissent (...) chargées de nombreuses contradictions».

外，火的意象還可能嗎？

巴修拉在早先的研究《火的精神分析》(1938)中，頗有信心地提出：

當火焰扭曲了樺樹的纖細枝幹時，爐火邊的夢想就足以喚起火山與柴火。在火煙中飛揚的麥稈也足以把我們推向我們的命運！如何更好地證明出對火的沈思重新將我們引回哲學思維的根源？如果，火這種根本上既希罕又例外的現象，已經被當作是宇宙的構成要素了，那麼，這豈不是因為它是思維的一個要素，是為了夢想而特選出的要素？³

巴修拉固然清楚區分出思維與想像的不同，觀念(概念)跟意象的差異，但是，在火的意象中，他找到了通往夢想的根源，乃至是宇宙性的根源。然而，思維與夢想的差異又如何同時被打破、抹除，以便證明「哲學思維的根源」？這種「哲學思維的根源」豈不是同時指向真理？儘管討論的是詩，但仍然指向真理，是否不僅僅只是詩的真理，而更是「真理」本身？巴修拉為了舉證火的詩學有其「情結」的統一性時，引證了賀德林(Hölderlin)作品中的恩培多克利斯情結(complexe d'Empédocle)：恩培多克利斯的投入火山口，在火中的死亡，是「死亡中最不孤獨的」，「這是種宇宙性的死亡，整個宇宙隨著思想者一起銷亡」⁵。我們可以直接地肯定火的意象有哲學意涵？在哪個意義下呢？因為宇宙的構成元素嗎？

「哲學思維的根源」就是哲學性的嗎？就一般性的意義來說，面

³ Bachelard, PF, 38.

⁴ G. Bachelard (1988), *Fragments d'une poétique du feu*, Paris, PUF, p.72 (=FPF)：「詩應該是真實的(les poèmes doivent être vrais)」。

⁵ Bachelard, PF, 39.

對宇宙，夢想與思維截然不同：

我們所全然依附的意象會增長，這意象變成世界的中心。然而，『被拋擲於世界中』（« être jeté dans le monde »）這個主題，僅僅只在一些表述中才是正確的，這種表述用主導性的元素之一來取代世界。哲學的沈思讓哲學家留在世界面前（*devant le monde*）。詩的行動將夢想者拋入一個世界之中（*dans un monde*）。⁶

順著前述的恩培多克利斯之悲劇行動，巴修拉從「投入火山口」聯想起「投入火焰中」，而後再從火的意象，引伸出其中的詩學意涵：「投身入意象中」（*se jeter dans l'image*）、「投身入宇宙意象中」（*se jeter dans une image cosmique*⁷）。正是藉著這種「投身入」、「投身於」、「被拋擲於」的轉喻，火作為宇宙的重要元素（「主導性的元素之一」）取代了世界，「被拋擲於世界中」成為「被拋擲於火之中」；而「在火之中」跟「在世界中」的關係乃是此／彼（*là, Da*），內／外的關係。但巴修拉認為，面對世界，意味著沈思停頓於世界前面，外在地觀照世界，但是相對地，詩的夢想進入了這個世界；這是個特殊的分野，世界的中心不再被「被拋擲」（*l'être jeté, geworfenes Sein*⁸）、「此有」（*l'être-là, Dasein*）所安頓，或者，巴修拉更願意提示著，「此有」不能在世界中的外部觀照所安頓，被不知從何處來的「被拋擲」所安頓（或者，「被拋擲於世界中」這個詞至少暗示著，被拋入世界之內部中的「在此之中」有某種被支配、不自由的不得已）。相反地，巴修

⁶ FPF, 161.

⁷ FPF, 160.

⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927 (1986¹⁶), S.251: « Dasein als geworfenes Sein » ; S.181: « das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein » ; S.259: « geworfenes In-der-Welt-sein ».

拉可能認為：如果有安頓，必須要超越，要先在內部中，然後可以超越；而超越豈不是自由的一個特質嗎？如此，火的特殊性扮演著超越的功能 「**火焰闡明所有的超越**」⁹。

對火的冥想中，火具有動態性，傳染給語言表達，火的語言也就包含著動態的超越與揚升。火使得語言燃燒起來：

考慮到火的詩意象時，我們有更多的機會，因為，我們要進行燃燒的語言之研究 (l'étude du langage enflammé)，所研究的語言超越了裝飾意志，以便偶爾達致攻擊性的美。在燃燒的論述中 (discours enflammé)，表達總是超越思維 (l'expression *dépasse* la pensée)¹⁰。(斜體字為筆者所強調)

想像著火，想像者(包含我)也隨著火而燃燒起來；意象隨著火而運動、變形，火的想像點燃了心靈的自由 巴修拉明白地指出，心靈的自由是被想像所釋放，而自由更是為想像的形上學標示出其方向，超越乃是超越存有：

一種詩統治的哲學應該提示著一種對存有的雙重揚升 既在對象的普通實在之上， 也在一般生活經歷的心理實在之上。¹¹

藉助於火，我們可以「**兩度逃離存有：離開世界的存有，離開我們自己經歷的存有** (notre propre vécu¹²)」，因為，燃燒、灼熱的詩語言之

⁹ Bachelard (1961), *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, p.59(=FC) : « La flamme illustre toutes les transcendances. »

¹⁰ FPF, 37.

¹¹ FPF, 39.

¹² FPF, 39-40；有關 vécu 的討論，另見於 FPF, 45-46 (現象學意義的生命經歷)；149 (狄爾泰談的生命經歷 Erlebnis)。

中，有著「過多的生命，過多的話語在燃燒」，而在「存有」點燃自己、消耗自己時，推動著「一種多有，一種更有（一種更多的存有，一種比存有更多）」(un plus-être, un plus qu'être)¹³。逃離，不是隱遁，而是有方向性的，正像是現象學家布列東 (Stanislas Breton) 所謂的「朝向 的存有」(l'être-vers)¹⁴；對巴修拉而言，方向是向著「更多」，「正向」，「上方」。因此，在火的垂直性中，他發現了揚升 (élévation) 的特質——揚升，是從底部升起，從低處往高處去，往更勝於自己的地方去。在對照於精神分析的昇華概念時，巴修拉稱此種詩意象的昇華為「絕對昇華」(sublimation absolue¹⁵)。沈浸於普羅米修斯的意象中，我們經歷著普羅米修斯介於神、人之間的掙扎，而亟欲活出比人性更為人性的樣態；在《火的精神分析》(1938) 中，普羅米修斯情結代表著反抗與超越父祖，也代表對火的掌控，然而，《火的詩學斷簡》(1988) 則強調著超越性，普羅米修斯在超越自己的同時，更是超越過人，人所「經歷到的普羅米修斯主義」是種「朝向更多的存有之衝動」(une impulsion vers un plus- qu'être¹⁶)。衝動，不再是主觀心理層面的，其根源與作用範圍也不僅只限制在人的心理行動上，而是存有的衝動，是宇宙性的衝動。而這種升騰的作用，也就像是尚書洪範所謂的「火曰炎上」之基本特性。

從這樣來看，火所帶來的超越與自由，是否不僅只是要超越人的現有心靈狀態，更是要超越人的存有樣態與宇宙位階，簡言之，超越人在世界中的地位？哪裡才是人的世間中的位置呢？火顯示出存有

¹³ FPF, 40.

¹⁴ Stanislas Breton, *Poétique du sensible*, Paris, Cerf, 1988, p.94.

¹⁵ FPF, 50; 116; 早在《空間詩學》已經提到，見 Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957, p.47 (=PE); 而導論中有提出類似概念，但稱為「純粹昇華」(sublimation pure)，見 PE, 12。

¹⁶ FPF, 116.

的不穩定性，在燈焰的尖端，火顯示出分裂狀態，如同人在自我超越時所分出的深層與頂端，火也分裂為兩種火：一個是黃焰，保存著物質性，最後下墜為灰燼，另一個為白焰，不斷上升，最後粹化為光，提升為觀念性的明亮無形之火。燈焰的尖端同時是火的行動的頂峰、極致，也將相反物齊聚於自身中（相反物的聚集、統一，這正是古希臘赫拉克利圖斯的看法）。巴修拉詮釋諾瓦利斯（Novalis）的詩句

「光造火」(Licht macht Feuer)¹⁷，「光是火過程的精靈」(Licht ist der Genius des Feuerprozesses)¹⁸，「在光的火焰之中，所有的自然力都活動起來」(In der Flamme eines Lichtes sind alle Naturkräften tätig)¹⁹

，並非如常識的看法認為，人們點火而產生光，諾瓦利斯的詩顛覆了這種常見，是光的觀念性 (idéalité) 才解釋了火的物質性，而當火變成光之時，才真正尋得其存有。諾瓦利斯的浪漫主義確實離德國觀念論不遠，有關光的形上學部份，我們不再此多談，但是，可以注意的是，火的宇宙論背後乃是自然行動與道德行動的結合。精靈，也是天才，是精華，是一切中的一切；英雄是歷史過程中的天才，歷史行動聚焦於歷史英雄身上，就像是，光是火的過程中的精靈、火的行動焦點。動物的能動性來自它火的本性，或者說，「火就構成了動物生命的存有」²⁰。動物，l'animal，動物性，l'animalité，驅動，animer，都有相同的語根 anim-，自然連想到語詞的夢想，animus，精神，anima，靈魂，不過，這裡暫時不討論這個問題；先回到火的能動性，火闡釋了超越的行動，火讓光得以超越、產生，巴修拉將想像集中於

¹⁷ FC, 61；巴修拉還特別注意到德文詩句中三音節的組句，但是，翻譯為法文時，就喪失其音節的特色，法文作：« C'est la lumière qui fait le feu »。

¹⁸ FC, 62；traduction française：« La lumière le génie du processus du feu »。

¹⁹ FC, 63；traduction française：« Dans la flamme d'une chandelle, toutes les forces de la Nature sont actives. »。

²⁰ Ibid.

燭焰的尖端：

火在它變化為光的歷程結束時才獲得真正的存有 (son vrai être)，當在火焰的磨難之際，火除卻了所有的物質性。倘若我們在火焰上讀出此種因果的顛倒，那麼就應該說，尖端乃是行動的寶庫 (Si on lisait sur la flamme ce renversement de la causalité, il faudrait dire que c'est la pointe qui est la réserve de l'action.) 在尖端淨化後，光從殘燭提煉出來 (Epuré à la pointe, la lumière tire sur tout le lumignon) 光乃是規定了火焰的上升性存有之真正動力。²¹

引文中第一句是以過去條件式 (« Si on lisait... il faudrait... ») 說出，但並不妨礙巴修拉在第二句裡，跳過推論 (由 si 所引導) 而直接承認另一個事實、也是條件 (« épuré à la pointe ») 火在蠟燭尖端的淨化，並以肯定的語氣 (« la lumière tire sur ... ») 指出，連同光的整個火的過程受到上升的驅動刺激。巴修拉甚至不隱諱地引用法國十八世紀的見神論者聖馬丁 (Claude de Saint-Martin) 的辭句：「**精神運動就像是火的運動一樣，在升騰中完成。**²²」 「精神運動」顯然給了巴修拉更多的想像，誰能拒絕誘惑呢？精神運動的升騰並不單單逃竄，而是力量的集中，集中於頂點，精神的專注也是力量的集中，集中、專注於火之中尖端與山的峰頂。

燭焰的尖端，火山的峰頂，行動的焦點。賀德林 (Hölderlin) 筆下的恩培多克利斯投向艾特納 (Etna) 火山口，這是哲學家的行動，

²¹ FC, 62.

²² FC, 62 : « Le mouvement de l'esprit est comme celui du feu, il se fait en ascension. » 此段為巴修拉所引述。

結果是死亡；死亡，通過了火山，乃是通向宇宙。恩培多克利斯在火山的峰頂體驗著孤獨，燭焰的尖端也展示著孤獨，伴隨想像著的孤獨哲學家；然而，在兩道公式之中，一個公式由人名所串連（恩培多克利斯 - 賀德林 - 巴修拉），另一個公式由身分所串連（哲學家 - 詩人 - 哲學家），火貫穿著。火指引著詩人，詩人也指引著哲學家，最初跟最終都是火指引著哲學；那是火的自我指引嗎？是哲學的自我指引嗎？「恩培多克利斯的行動乃是在峰頂的一瞬間」²³；而這是火化為肉身的瞬間：

在這裡，人的命運也是意象的命運。在這個時刻，火強迫我們去想像死亡。恩培多克利斯被一種意象的命運所捕捉。²⁴

火山想要恩培多克利斯。而基於這種宇宙戲劇，恩培多克利斯的名字從此跟艾特納火山的名字結合為一。²⁵

哲學家投向火山，也投向火的意象。在峰頂的存有狀態，如同在尖端的存有狀態，總是追求超越，要更多、更高、更純粹。與恩培多克利斯結合的艾特納火山保持著純粹的峰頂意象，「既是人的峰頂，也是世界的峰頂」²⁶，而且，那是孤立的山峰尖端，是孤獨，是提升到世界尺度的孤獨。哲學家死亡的行動，是與宇宙偕亡的，是超越存有的行動；如同史賓諾薩所說的：「一切的規定都是否定」，否定帶來虛無，但是在山之顛的超越行動既導向虛無，也導向存有，是結合了存有與虛無，生命與死亡的行動，這種行動切開了規定（détermination）的束縛，也超脫了被拋擲出的「此有」（l'être-là）之束縛，決斷所帶來

²³ FPF, 139.

²⁴ FPF, 138.

²⁵ FPF, 140.

²⁶ Ibid.

的自由避開了規定性：

【賀德林】他的英雄的決定切斷了所有的規定。恩培多克利斯的行動沒有原因。精神的行動意識到了他自己的絕對孤獨。²⁷

不需要原因，也就讓死亡不為了什麼而死亡，這種死亡體現了虛無，真正的絕對虛無，存有透過死亡而面對虛無。孤獨的死亡，意味著死亡必定是孤獨的，在峰頂中死去，猶如在火中死去，但是，「此有」有了逆轉，藉著決定、決斷，命運的規定被虛無所否定，而「此有」必須變成「火的存有」(Feuersein)²⁸。再一次地，火取代了「此【處】」(là, da)，或者說，「火的存有」(Feuersein)意味著「火就在此」，「火即此」(das Feuer ist da, le feu est là)，乃至於，「此【處】」(là, da)在火中有了自由。這種自由更呼應著詩的自由，巴修拉強調：「**意象無須原因**²⁹」。

賀德林，同樣是海德格所深深喜愛、經常討論的詩人，而詩人，藉著對恩培多克利斯的謳歌，是否也揭示了哲學家的命運乃是與命運決裂？巴修拉在逆轉「此有」的火的變化時，並非毫不遲疑，他仍然點出賀德林並未全然獻身於火：

對於賀德林而言，火為了以太 (l'éther) 作準備，在火中的死亡準備著回歸蒼穹眾神的生命 (la vie des dieux éthéréens)。恩培多克利斯的犧牲是要幫助世界的淨化，幫助前於神的元素能夠神聖化。³⁰

²⁷ FPF, 147.

²⁸ FPF, 149；巴修拉原文即以德文表達，以便讓 Dasein 跟 Feuersein 兩個詞作對比。

²⁹ FPF, 76.

³⁰ FPF, 149.

恩培多克利斯，對於賀德林而言，乃是一種天宇間精粹變化的英雄（le héros d'un devenir éthéréen）。他想要讓死亡像是一種回歸於天際的故鄉。死亡，最終來說，乃是在精神的火焰高張中回歸於父親。³¹

巴修拉清楚地把握住賀德林的精神故鄉，是在大地之上的浩瀚天際，也是聖靈盤旋的父祖之鄉。因此，地上之火遠比不上天際之火、蒼穹之火、以太之火。賀德林讚嘆著「精神，遠古的父親」，而巴修拉的解讀是「從陰性的溫柔懷鄉解脫出來」的精神，「本質上陽性的宇宙」；在巴修拉的詩學中，陰性／陽性的對照顯然一再地回到 anima/animus 的區分上，如此，賀德林筆下的恩培多克利斯也顯然呼應著 animus 的詩學想像。不過，在火的聯想之中，以太也是種冷火、免除物質的火，是「**照亮精神的火**」³²。要想讓精神性出現，火乃是不可避免的預備階段，火才容許人夢想著對火之外的東西，巴修拉把精神拉回到物質的意象上：

僅僅相較於火，以太才能夠是額外的元素（l'ultra-élément）。以太詩學的命運將永遠是超越火的詩學。³³

似乎必須先想像火，先投注於火的形象上，任由火的自我超越，任由火的不斷升騰，趨向虛無，才能讓精神的超越性運動起來，換言之，讓精神在火的現象中顯現。但如果是如此的話，巴修拉隱然地執行了另一種對精神的逆轉，這是精神價值的逆轉嗎？如果，火的意象乃是想像的產物，那麼，精神也要因想像才有其價值嗎？這個意思乃是，

³¹ FPF, 150.

³² FPF, 151.

³³ FPF, 152.

固然承認精神有著高超的價值，精神、神性、天空都高高在上，但是，飽富辯證功效的想像，才讓價值成其為價值。藉著火的物質性來肯定精神的超越性，巴修拉正是在這一點上與賀德林有所不同。巴修拉的解讀策略來自他對於想像與意象的肯定：

微小的意象支持著巨大的意象。想像放大一切。

在這種重合中，建立起虛無化（銷亡，l'anéantissement）跟無意義的結合。生命不過是無，因為，在單純的火焰中，生命正在銷亡中。

但是 價值的倒轉在此 ，在火焰中自我消亡，在火中尋得自己的無，這正說著人的偉大。我們記得歌德曾說：『嚮往在火焰中死亡的生者，我會讚美他』。³⁴

火的虛無化使得生命渺小？似乎如此！生命在火之中顯得渺小，但正是在渺小中、在銷亡中融入世界、融入宇宙、化入存有大體而才有價值。「失者得之」 - 火引向虛無，但虛無又引向存有的辯證，這是死亡與再生的戲劇，我們也會在火鳳凰的意象中見到此種雙重關係；關於死亡的謳歌（「失者得之」），如果再套用漢語協韻（這恐怕是巴修拉所料想不到的！），或許可以說：「詩者得之」。

對於火的價值肯定，肯定火乃基本元素（élément），但是，火已經不再是隱喻，火不再只是有語言的功用，火的實在性確實是基本的、元素的（élémentaire, elementary）。火是通向宇宙，朝向宇宙開啟的原理，火的虛無使得宇宙的存有得為存有。值得注意的是，為了以詩的意象來證明火的力量，巴修拉避開了赫拉克利圖斯在哲學史上的

³⁴ FPF, 162.

教訓，儘管，他時時跟哲學歷史的認知進行對話，這種對話由於環繞著詩，乃特意避開哲學史習慣中對火的意見，但我們不能總是忘卻此段火的歷史，這裡也許可以繞出記憶與遺忘的主題，因為「避開」的動作之可能正是因為有物阻擋、有物在此。

先前已經談到火與精神的問題，但是在繼續深入此問題之前，我們要先談談火與身體、內在之火、親密之火。

三、身體之火

身體之火：身體可以投向火，可以點火，可以含藏火。在《火的精神分析》中，巴修拉討論了酗酒者自體燃燒的報導，他並不是藉此引證人自己可以因飲酒過度而自行燃燒，他著重的是想像的等同作用：「誰飲了酒精，也會像酒精一樣燃燒起來³⁵」，從十八世紀某些假科學之名的報導，到十九世紀左拉的小說，同樣的身體燃燒的想像貫串著，彷彿是為了呼應人體內在的火熱激情。巴修拉的對比是：在身體中酒精的集中、濃縮，彷彿火凝聚在熾烈的心中。追憶著童年的潘趣酒（Punch）魔術，記憶中的火在酒汁表面遊走，令兒童看得出神，而不斷在盛酒湯匙上翻滾的火焰又彷彿從自身中解放出來，燒熱的甜酒飲入口中，讓寒冬的胃得以取暖，有種飽實的感覺——飽實感，豈不是物質性的充分證明嗎？這時，巴修拉下註解說：

從出神的眼睛到被充實的胃之間，建立起一種波特萊爾式的呼應，這種呼應越是物質化，越是牢固³⁶。

³⁵ PF, 152.

³⁶ PF, 141: «De l'œil extasié à l'estomac réconforté s'établit une correspondance baudelairienne d'autant plus solide qu'elle est plus matérialisée.»這裡所謂的呼應，乃是波

同時，巴修拉也針對火與酒精在文學想像上的刺激，特別稱此為「霍夫曼情結」(complexe de Hoffmann)，因為霍夫曼的詩句中，蠨螋(火精靈)出沒於潘趣酒碗中，為著火焰進行戰鬥³⁷。酒精化身為火的攜帶者，將火帶入人體中，既點燃了詩人對火的想像，也燃燒著飲酒者的身體。酒精的火焰，也同時是價值的賦予者，在前述酗酒者的報導中，過度飲酒的結果乃是身體的自燃。

另一個身體之火之說明，可見於《火的詩學斷簡》，巴修拉討論到何內夏(René Char)的詩句，並且指出火的意象燃燒著身體內的柴火：

何內夏在自己的存有中感受到一種等同於火的火，感受到先行於火焰的眾火焰，在何內夏的符徵底下，我們應該談論一種親密的柴火，被欲求的柴火，一種企求的柴火，為了用火來熄滅內在的火焰。這正是赫克力斯的柴火。聶所司(Nessos)的祭服點燃了骨與肉，皮膚也著了火。³⁸

被欲求的火又同時是嫉妒之火，在聶所司的嫉妒中，也在黛安妮拉(Deianira)後來的嫉妒中存在、燃燒(因為，後來赫克力斯愛上

特萊爾的《惡之華》中題為〈呼應〉(Correspondances)的詩，中文譯者有譯為「冥合」(參照莫渝之譯本，《惡之華》，台北，志文，民七十四，頁53)；巴修拉對該詩深有所喜，特別是第七行，vaste comme la nuit et comme la clarté (廣漠如黑夜，浩瀚似光明 依莫渝譯)中的 vast 激起甚多想像，莫渝將同一個詞對比於黑夜與光明，而翻譯為廣漠、浩瀚，同樣也是語言想像的延伸，不過，我無意於此處談這個翻譯的選擇，巴修拉在《空間詩學》中談「親密的無垠」時，曾加以著墨(PE, 175)。布隆秀(Maurice Blanchot)也曾經以 Vaste comme la nuit 為題討論巴修拉的詩意象論點，cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp.465-477。

³⁷ PE, 143；不過，巴修拉在稍後也區分了霍夫曼的酒精跟愛倫坡的酒精之不同，前者乃是以火焰為軸心，是雄性之火，後者則連結著水與死亡(PE, 149-150)。愛倫坡的詩意象，巴修拉以「深沈之水」為題作討論，參見 Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942, pp.63-96。

³⁸ FPF, 170.

了莒歐娥 < Iole >)，神話也顯示，赫克力斯在燃燒的火焰中回到奧林帕斯山，得到永恆。如同通常的日常生活印象所反映的，這種內在的柴火深植於每個人心中，那正是內心的怒火；神話英雄如果只是個象徵的話，那麼，這個象徵指向一個長存的心理實在；但在詩意象下的古希臘英雄並不只是象徵，而是深具物質性、身體性的心理存有之儲藏庫：「赫克力斯的柴火」(le bûcher d'Héraclès) 正是現存的、顯現的身體之火。巴修拉又徵引了聖維多(Paul de Saint-Victor)的詩：「(赫克力斯) 他古老的太陽本性啞然地潛伏在他的人形之下³⁹」 太陽的意象、跟怒氣、獅子、炎熱連結起來。

他的柴火所將要完成的，也不過是憤怒火山的爆發火災。(Son bûcher ne fera qu'achever l'incendie de son volcan de colère.)⁴⁰

巴修拉連用了 bûcher(柴火), incendie(火災), volcan(火山), colère (憤怒) 四個字於一個短句中。語言的排列也是火勢的竄燒。從這種內在親密的柴火，我們可以分辨出巴修拉持續分別的兩種火：雄性之火與陰性之火。死前未完成的《火的詩學斷簡》顯然停於雄性之火上，赫克力斯的憤怒是雄性的。

但是，巴修拉原本計畫寫陰性之火，卻來不及完成，不過，早在《夢想詩學》就曾經提到溫柔之火，那是在家中壁爐沈思時，所感受到的溫暖。靜謐的對話之火，與火的對話。在《空間詩學》跟《夢想詩學》中，巴修拉常徵引到普羅旺斯小說家波斯科(Henri Bosco)，而波斯科就常常在書裡撥弄壁爐，升起暖火。波斯科壁爐之火是孤獨者獨對壁爐時取暖時的遐想，通往記憶的根源，又同時開啟著存在的

³⁹ Ibid.

⁴⁰ FPF, 171.

祕密，這種火結合著過去、現在、未來，將（存有的）三種時間面向熔化為「存有的顯現」(la présence même de l'être⁴¹) 存有顯現的同時，永恆的同時性，無限的現前性，對巴修拉而言，是面對世界、面對宇宙的開啟時刻：

夢想者的宇宙將我們置於不動的時間中，幫助我們在世界中熔
化。溫暖在我們身上，我們也身在溫暖中，在一個等同與我們的
溫暖中。溫暖將她陰性的溫柔支柱提供給火。⁴²（底線是筆
者所強調的）

這種陰性的、溫柔的火也對「存有」產生作用，是種溫柔的統一，在
熔化裡一切統一著，然而，火也對存有添加了價值，「存有」透顯為
「善有」(le bien-être)，火帶來存有的幸福：

合一之夢想將我們還給了合一的存在。啊！夢想的輕柔流動幫
助我們滑入世界中，滑入一個世界的善有中。夢想再一次地教
導我們，存有的本質乃是善有，那是根植於原始存有中的善有。
未曾是 (sans avoir été)，哲學家又如何確定著是(s'ûr d'être)
呢？⁴³

為了標明 bien-être 與 être（存有）的關係，我們故意將 bien-être
翻譯為「善有」，而通常的意義僅是幸福、福祉，對只思考存有的哲

⁴¹ 此為波斯科自己的措詞（小說 Malicroix: Henri Bosco, *Malicroix*, Paris, Gallimard, 1948 [folio, 1973]），為巴修拉所引用，見 PR, 165。

⁴² PR, 166.

⁴³ Ibid : « La rêverie unie nous a rendu à une existence unie : Ah ! douce fluence de la rêverie qui nous aide à nous couler dans le monde, dans le bien-être d'un monde. Une fois de plus, la rêverie nous apprend que l'essence de l'être c'est le bien-être, un bien-être enraciné dans l'être archaïque. *Sans avoir été*, comment un philosophe peut-il être *sûr d'être* ? »

學家而言，敢說出「存有的本質」這樣的話，勇敢地太過鹵莽，而說「存有的本質是善有」毋寧太過武斷，甚至忽視了此語對「存有」的遮蔽，但是，巴修拉顯然意有所指地，加上一句質問「未曾是 (*sans avoir été*)，哲學家又如何確定著是(*sûr d'être*)呢？」；如果，只是回返根源、迴向過去，這裡的質問像是肯定「存有」的根基在於過去，在於「曾經有」、「曾經是」；但，巴修拉的質問已經越過了時間，因為時間已經融合於存有的顯現中，只是，他繼續要肯定：存有必須是善的。對照著雄性之火的超越性，讓「存有」邁向「多有」(*un plus-être*)、「更有」(*un plus qu'être*)，可以讓我們比對出另一種火的積極肯定性，由溫柔之火來對存有賦予價值，存有被肯定為「善有」。在兩個方向上（雄性之火的「多有」跟陰性之火的「善有」），詩的存有論都對存有的特性與存有的理解有所改造。順著溫柔的陰性之火，世界中的溫暖便成了甜蜜柔情，而世界的焦點集中於夢想者所面對的壁爐。火連結了世界：

火教示著夢想者原始的跟無時間性的東西，在這樣的火面前，靈魂不再侷促於世界的一隅；靈魂在世界的中心，在它的世界的中心。最單純的爐灶框限住整個宇宙。也正是在爐灶之前，夢想者交替地是靈魂與身體，身體與靈魂。有時，身體重新佔據整個存有。⁴⁴

法文的 *foyer* 這個字同時有「爐灶」跟「焦點」的意思，巴修拉的寫法裡，兩種意義也不可分，爐灶同時也是世界的焦點、中心。而這個焦點僅僅讓火就可點燃身體的溫暖，取暖的動作既滿足身體的需要，也滿足靈魂的幻想，於是：

⁴⁴ PR, 166.

好好取暖，對身體而言，就是一種作夢的方式。夢想在火之前有兩種運動——一個運動讓我們滑入幸福世界中，另一個運動讓我們的身體成為善有之域，波斯科教導我們既暖和了身體，也暖和了靈魂。⁴⁵

身體之火也因此處於宇宙與靈魂之間。而身體也不再是靈魂的對立元，火的貫串使得身體跟靈魂都同時面對宇宙而開放，火既是親密的、也是孤獨的，但孤獨就如前面所言，也是宇宙性的，只是，在溫柔的火意象裡，合一不再是戰鬥或征服——像是赫拉克利圖斯所曾強調那樣⁴⁶，而是寧靜。

寧靜、休憩、孤獨在巴修拉的語彙中並不彼此孤立，靈魂深處的陰性操控著真正的寧靜。Animus（陽魂、剛魂）/anima（陰魂、柔魂）之間的辯證關係，巴修拉指出是「順著深度的韻律而開展。這種辯證從比較不深沈、總是較不深沈處（陽性）走向永遠深沈、永遠更為深沈處（陰性）」⁴⁷。但是，這種往深處去的下沉，乃是「下沉，而不墮落。在此不定的深處中，有陰性的休憩統治著」⁴⁸。夜晚的休憩開啟了夢的國度，但是，受到精神無意識所操弄的夢境，不是真正的靈魂休憩所，巴修拉認為那只是讓肉體休息而已——從精神分析的觀點來看，夢的活動不正是無意識活躍的證明，同時也證明了精神的永不休息嗎？，巴修拉甚至說：「夜晚的休憩不屬於我們。那不是我們

⁴⁵ PR, 167.

⁴⁶ 赫拉克利圖斯斷簡 67：「神是白天、黑夜，冬天、夏天，戰爭、和平，飽足、飢餓；他像是火一樣分裂，當他混著香氣時，是根據每個人的香氣而被命名的。」（Héraclite, *Fragments*, Texte établi, traduit, commenté par Marcel Conche, Paris, PUF, 1991, p.379；由於 Marcel Conche 不依照 Diels 的編序，而將斷簡重作編次，在此版本中是第 109 號斷簡。）

⁴⁷ PR, 51.

⁴⁸ PR, 54.

的存有的善⁴⁹」。拒絕這種夜晚的休憩，是為了承認還有一種放鬆的休憩，由陰性靈魂主導，那是在日間的夢想（*rêverie*）；而如果我們順著巴修拉的推論來讀，此種寧靜才是存有之善。如此，垂直上升的燭焰跟深沈的靈魂有著密切的對話，火的想像重新肯定著世界的價值、存有的價值：世界是更好的世界。存有是善的存有、更善更佳的存有。世界的價值使得火的淨化被證成。

肯定也建立世界的價值，必須回到前面提過的火的超越性來看，這正是淨化之火——淨化，同時摧毀著不淨，巴修拉稱此乃是「有曖昧性的賦予價值」（*valorisation ambiguë*），亦即，價值有兩義性：「（賦予價值）結合了取消惡跟生產善的思想⁵⁰」。更具象的說法，在區分燭焰的兩種火之時，巴修拉指出，白焰傾向於光，是種「高估（*sur-valorisation*）」，而黃焰更接近物質性，是種「反價值（*anti-valeur*）」⁵¹；而善與惡的關係是：「惡乃是善的糧食」——善吞噬、消化了惡，才能生長，如同，蠟燭要消耗燈芯，柴火要耗掉柴木，火才燃燒得起來。巴修拉既堅持著從詩的意象來說火，但又同時隱隱指向希伯來傳說中火的基本意象：吞噬之火、毀滅之火。巴修拉曾經談論蠟燭燃燒時的輕微聲響，在此脈絡中，他引證了巴德（*Franz von Baader*）有關蠟燭的呼喊聲的辭句；不過，巴德處於神祕主義見神論的傳統中，對於火的談論也是種典型，我們且看謝林在《論人類自由之本質》（1809）中引用巴德之處：

一般的火（作為狂野的、吞噬的、痛苦的熾熱）對立於所謂有

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ PF, 170.

⁵¹ FC, 28-29；此處的脈絡，原是巴修拉討論猶太神學家維格涅爾（*Blaise de Vigenère*）註解猶太密典 *Zohar* 的著作《論火與鹽》（*Traité du feu et du sel*）時的分別；但「賦予價值」的說法乃是巴修拉自己的解讀。

機體性助益的生命熾熱的狀況，可提供一個有教益的說明。因為在生命熾熱中，火和水共同處在一個（生長的）根基中，或者達成結繫（Konjunktion）；然而，在一般的狂野熾熱中，水和火卻彼此分裂為兩重。在機體過程中，並不是水作為如是的水，而火也作為如是的火，亦即，兩者乃分離的領域；而倒是火作為核心（祕密，mysterium），水作為開頭的或作為機體過程的周邊，前者（火）的開啟、提昇、燃燒隨同後者（水）的閉鎖便產生了疾病與死亡。⁵²

而謝林也按照此觀念，來解釋神的創造與惡、罪的出現：

因為神在祂的存在中尚未被擾動，也沒有被揚棄，所以按照那發生在神及其根基間的必然相應來看，那種在黑暗深處也在每個個別人之中照耀的生命目光，會被點燃成吞噬罪人的火。就像在生命機體中，當個別的部份或體系偏離了整體時，這個別的部份既對立於統一，卻又感覺到統一和鼓舞是種火（=熱），而且也會被更內在的熾熱所燃燒。⁵³

隨著巴修拉的想像，我們應該不只聆聽蠟燭燃燒時的呼喊聲，似乎也聽聽罪人被燃燒的呼號。

⁵² 引自：Schelling, SW, 7, 366, n.1。謝林註解所指出處乃《醫學科學年刊》第三卷，第二冊上：《論固體與流體》，但我們可參見 Franz von Baader, *Baader's sämtliche Werke*, Leipzig, Herrmann Bethmann, 2,275-276, n.2。

⁵³ Schelling., SW, 7, 391.

四、火與灰燼

從前述針對巴修拉的分析中，我們見到巴修拉明顯地承認火的宇宙性，也承認火跟身體親密性有深刻的互動關連。在我們的分析中，也約略觸及到陰性／陽性的火，在巴修拉的語言中，他借用了榮格的說法，採用了 animus/anima 這兩個詞來解釋靈魂中的陽性／陰性區別，更明確地說，巴修拉認為人的靈魂有著雌雄同體的特色。其次，火與世界，這組關係在海德格身上，乃至於德希達對海德格的批判解讀中，深具關鍵，但也許不是特別被沈思的主題，我們暫時只能停於此處巴修拉對火的沈思。

在《火的精神分析》的最後一章，巴修拉意味深長地談到火與灰燼的關連，而該書的結論寫於 1937 年年底；火、灰燼、精神一併被提出：

我們現在來看看純粹之火的國度。似乎，正是在它的極限，在火焰的尖端，顏色讓位給幾乎不可見的振動。然後，火使自己去物質化，去實在化；火變成精神。在另一方面，使得火的觀念淨化緩步下來的，乃是遺留下灰燼的火。灰燼經常被視為真正的廢物。⁵⁴

火的超越被當作觀念化的作用，在奔向極限的同時，火的物質面被當作殘餘而遺留下來，成為灰燼；巴修拉接著要喚回原始的純淨之火，而在人身體內血的正常之火乃是高度純淨的，發燒卻是血中火不純淨

⁵⁴ PF, 170-171: « Voyons maintenant la région où le feu est pur. C'est, semble-t-il, à sa limite, à la pointe de la flamme, où la couleur fait place à une vibration presque invisible. Alors le feu se dématérialise, se déréalise ; il devient esprit. D'un autre côté, ce qui ralentit la purification de l'idée de feu, c'est que le feu laisse des cendres. Les cendres sont souvent considérées comme de véritables excréments. »

的標記⁵⁵。但可以考慮的重點之一是這裡的「火變成精神」：在變化之中，在變化的辯證過程中，火引向精神面，拋棄了物質面，火讓自己變成精神的同時，也讓灰燼變成代謝產物、渣滓。

真正的思考應該再從渣滓的還原轉回本質，從灰燼轉回火嗎？但如果火已經在精神化中回到原始處，那麼，回到原始之火以後，思考與想像停住了嗎？形上學的時刻來臨了嗎？暫時用德希達的想像來說，形上學的時刻總是陰魂不散，「精神總是會回來」（*”L’esprit revient.”*⁵⁶），精神乃是「形上學的鬼魂，是另一個精神的精神」⁵⁷。這會開啟另一個火的領域，且讓我們聽聽海德格詮釋詩人特拉寇（Georg Trakl）時令人好奇的說法：

到底什麼是精神呢？特拉寇在它最後一首詩〈Grodek〉中，提到「精神的熾熱火焰」。精神是那起火燃燒者，且也許首先作為此起火燃燒者，他才是漂浮者。⁵⁸

精神是火焰。這火焰灼熱地照亮著。⁵⁹

我們好奇的是，海德格的表述「精神是火焰」，跟巴修拉的表述「火變成精神」，兩者之間有多少距離，以及如何同時理解兩者？在第一義上，海德格在字面上的表述恰好是巴修拉的顛倒，但是，為何是這個顛倒？其次，德希達對海德格的解讀是：「精神取火來（*prend feu*），給予火（*donne le feu*），精神著火了，*l’esprit en-flamme*，

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Jacques Derrida, *De l’esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, p.44.

⁵⁷ *Op.cit.*, p.45.

⁵⁸ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p.59: 《Der Geist ist das Flammende und erst als dieses vielleicht ein Wehhendes. 》

⁵⁹ *Op.cit.*, p.62: 《Der Geist ist Flamme. Glühend leuchtet sie. 》

一個字或兩個字都一樣，同時是動詞跟名詞」⁶⁰。取火、給予火（一取、一予，prendre/donner, give-and-take），點火（主動）著火（被動）是同一個火，我們不禁想起巴修拉所提火的主動／被動之辯證⁶¹，以及赫克力斯以身體為柴火的段落；但是，那是自行給予跟取得自身，火，同一個火，給出自己又成就自己，既然身為火，就有火的灰燼，也就有火的毀滅、火的解體。然而，如何理解「精神著火了，l'esprit en-flamme」？這始終是德希達發問的主軸，同時，在「精神是火焰」的前提下，我們也讀到海德格在《形上學導論》中所說：「世界總是精神世界⁶²」，火、精神與世界的關連如此明顯地需要發問，巴修拉總是在批評精神分析時提到「完整的心理學(psychologie complète)」，我們倒並不特別要建立起完整的想像形上學，但是，有關海德格／德希達有關火的引導，為我們開啟了另一個面向的問題，只是在此不得不暫時停頓。然而，我們也將藉由火與灰燼的意象連結來呼應本文最早的主題：火與死亡。灰燼顯然是死亡的具體形象——在火中化為灰燼，樹木成灰土，人身成骨灰。值得注意的是，巴修拉並未屈服於死亡，我們並不完全同意巴修拉的研究者孟隨（Michel Mansuy）的判斷：「我們會希望巴修拉少研究些對火的喜愛，而多研究些火從亙古以來所激發的恐怖⁶³。」巴修拉對於火的樂觀（或者說「對火的喜愛」）並非未意識到死亡，卻也意識到死亡與生命的緊密關連，這裡，巴修拉注意到火鳳凰的意象。

火鳳凰乃是「在自己的灰燼重生的鳥」，因此，包含著一組對立元：死亡與重生。巴修拉在晚年的手稿《火的詩學斷簡》中提到：

⁶⁰ Derrida, *De l'esprit*, p.133.

⁶¹ Bachelard, FC, 28.

⁶² Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1935 (1966³), p.34 ; cf., Derrida, *De l'esprit*, p.75.

⁶³ Michel Mansuy, *Gaston Bachelard et les éléments*, Paris, José Corti, 1967, p.39.

火鳳凰同時是雙重寓言的存有：它以自己的火焰燃燒自己，又從自己的灰燼中重生。⁶⁴

而這種雙重性固然被詩人所掌握，卻同時也是宇宙性的，詩的瞬間同時也是宇宙的瞬間⁶⁵，巴修拉特別稱頌火鳳凰的意象可闡述一種「瞬間的詩學」，是「**時間詩學的一大要點**」；詩人艾略特在某個午後所見到的藍鳥，既是他生命中的轉捩事件，同時也是「世界的事件⁶⁶」。結合時間與世界這兩種面向，我們藉著意象而想像宇宙時間，火鳳凰所帶出的不僅只是火，還包含火的痕跡，這些火的痕跡呈現在眼前的乃是「宇宙的瞬間」：

這些瞬間標定著記憶，重新回到夢想中，護衛著想像的動態性。

⁶⁷

而就在引領我們進入火鳳凰的「宇宙戲劇」(cosmodrame⁶⁸, drame cosmique⁶⁹)，這種「宇宙戲劇」裡有獨特的火鳳凰，一身結合著生與死、火與灰燼、巢穴與柴火。而巴修拉極力將火鳳凰的燃燒、死亡引向鳥跟太陽的神話關連，因為，鳥的飛翔是最接近太陽的，而火鳳凰的死又是在火焰中，火焰豈不就是太陽光照射下的結果嗎？其次，傳說中的鳳凰巢穴中有著火鳥所蒐集的香氣——巴修拉註解說：「**香氣乃啞然之火、隱然之火⁷⁰**」，就在香氣極為濃郁，濃香達到極致之時，火突然引燃起來，如此一來，佈滿香氣的鳥巢是潛存之火，待

⁶⁴ Bachelard, FPF, 62.

⁶⁵ FPF, 69.

⁶⁶ FPF, 66.

⁶⁷ FPF, 65.

⁶⁸ FPF, 66.

⁶⁹ FPF, 73.

⁷⁰ FPF, 75.

香氣凝聚至極，便成為現實之火，鳥巢也為著柴火作準備，當死亡的時刻來臨時，灰燼的香氣訴說著火鳳凰的勝利：「以死亡來凱旋」(le triomphe par la mort⁷¹)。由於火鳳凰是以自己的火燃燒，又從自己的灰燼重生，它正是自然界中復活的普遍象徵；藉著火鳳凰的意象聯繫，「我」與「宇宙」形成一個共同的戲劇，這是火的戲劇。如同火鳳凰所代表的天火與飛翔之關係，巴修拉指出：「所有的鳥都有火於其存有中⁷²」，我們可以順著火的宇宙戲劇這一觀念指出：每個個別存有者都有火於其中。

由於火鳳凰使得灰燼也仍然進入整個宇宙戲劇中，如此，火的存有學原則並沒有因為灰燼而產生斷裂；灰燼並不必然是火的終點，而也可能是起點。火所聯繫的宇宙戲劇也因而不因為「我」而斷裂，「我」仍然在宇宙之中。由於這種特殊的想像，生與死在宇宙中都並非單純的起點或終點；巴修拉肯定的是詩的力量：詩人活在意象之中⁷³。這種力量產生活力，也給予詩最好的統一形式：「要體驗到火鳳凰，就要去體驗火災，一種無邊的火災能將世界更新⁷⁴。」火鳳凰的意象使得詩也著火了，詩也成為爐灶、成為焦點：世界在詩之中被點亮。詩中的世界因此得以不斷藉著意象而再生，這正是詩的自由。最終，巴修拉肯定的自由並非單義的，毋寧是多義的、歧義的，或者可以如此說，意象的多義產生詩的自由。火鳳凰的多重意象顯示出有多重相反的意象結合在其中：

火鳳凰乃是詩的價值的總和，是多重符應的遊戲：火、香膏、

⁷¹ FPF, 73.

⁷² FPF, 80 : « Les oiseaux, tous les oiseaux, ont du feu dans leur être »

⁷³ FPF, 89; 巴修拉舉的例子是 Gabriele d'Annunzio : 「他是燃燒的灰燼，是新生命的灼熱。即使在他的眼中也燃燒著柴火。」

⁷⁴ FPF, 99.

歌吟、生命、誕生、死亡。它是巢與無限的空間。它兼備了巢與太陽的兩種熱度⁷⁵。

在此，巴修拉指出了「意象的雌雄同體論 (l'hermaphroditisme de la grande image)」，火鳳凰結合著亞當與夏娃⁷⁶，在詩之中產生新的生命、新的開始。這種尊重肯定多義性的意象與想像正是由詩的存有學所維繫，意象的雌雄同體論乃是此種多義性空間的陳述，而火的詩意象則游移在此多義性空間中不斷衍生出詩的力量與詩的生命。

五、結論

從前述的討論中，可以重新形塑一種有關火的意象論，而依照巴修拉所抉發出之火的詩意象，其中還隱藏著兩項存有學原則：(1)藉著宇宙之火的想像，火焰的上升展示著存有的超越原則與增生原則，此乃「存有」在火中朝向「多有」(un plus-être)、「更有」(un plus qu'être)而變化；(2)藉著身體之火與親密之火，屋宇中的爐火展示著存有的盡善原則，在此種火之中，「存有」朝向「善有」(le bien-être)而增加強度。巴修拉的樂觀主義是有一致性的，火如果依照上述兩個存有學原則來思考，則並不完全是摧毀性的、消滅性的、化約性的，相反地，火有其增生與強化的動態力量，這在火鳳凰意象中得以見出。灰燼，固然是火燃燒的剩餘，但同時提供重生、再生的材料，而火作為普遍的現象學原則來看，前述的兩項存有學原則正是架構起一種基本的世界關係（以在世界中之火而存有），而火的意象經驗提供了

⁷⁵ FPF, 102.

⁷⁶ FPF, 103, 巴修拉引 Paul Eluard 的詩：« le Phénix ; c'est le couple – Adam et Eve – qui est et n'est pas le premier »。

存有於世界中的可能，灰燼中的重生與死亡乃是在世界中的存有方式展現。其次，火的多重意象也呼應著詩的多義性空間，正是在此多義的、容許歧義的無限空間中，詩展現出其力量。火的存有學原則應該最終與詩的意義邏輯相呼應。

面向火，也同時面向世界，在火之中也同時是在世界之中，此種理解就著火這個元素而深化了自然的豐富可理解性，同時，也呼應著中國傳統的自然觀，在我們對於巴修拉的討論中，固然僅僅針對「火」的意象而開展，但火的特性如果根據上述的存有學原則以及火與世界的關係，火的現象並非單一的，儘管有其獨特性，但火仍然彰顯出跟世界的密切關連，這種密切關連就可以與中國五行生剋的原理相對照，亦即，進入世界、與世界接觸而生成變化。如此，自然可以因著火的豐富意象而活潑，人的存有也因為火的意象而豐富、增長、完善。詩的想像並不需要被科學所框限，而從現代科學的發展，我們也可以清楚認知到：火已經不再作為基本的、獨立的物理現象而被認識。前科學的想像一方面可以解釋科學謬誤的根源，但另一方面，此種想像不是因此就無容身之地。藉著詩的意象與想像，火仍然是世界的根本現象，如果採取中國五行之說來對比，火也仍然進入相生相剋的運動變化中，亦即，火並非本身是個結束，而可以展現為自然世界的呈現變化之道，這種以想像與意象為核心的詮釋原則豐富了我們對於傳統中國自然觀的現代理解。

參考書目

- Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1938. (=PF)
- , *L'eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942.
- , *L'air et les songes : essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943.
- , *La terre et les rêveries de la volonté : essai sur l'imagination des forces*, Paris, José Corti, 1948.
- , *La terre et les rêveries du repos : essai sur les images de l'intimité*, Paris, José Corti, 1948.
- , *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957. (=PE)
- , *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1961. (=PR)
- , *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961. (=FC)
- , *Le droit de rêver*, Paris, PUF, 1970.
- , *Fragments d'une poétique du feu*, Paris, PUF, 1988. (=FPF)
- Stanislas Breton, *Poétique du sensible*, Paris, Cerf, 1988.
- Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
- Martin Heidegger – Eugen Fink, *Heraklit*, Frankfurt, Klostermann, 1970.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927 (1986¹⁶).
- , *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1935 (1966³).
- , *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959 (1971⁴).
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe Band 29/30, Frankfurt, Klostermann, 1983 (1992²).

Michel Mansuy, *Gaston Bachelard et les éléments*, Paris, José Corti, 1967.

Jean-Pierre Richard, *L'univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Seuil, 1961.

Vicent Therrien, *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire*.

Ses fondements, ses techniques, sa portée, Paris, Klincksieck, 1970.

加斯東·巴什拉著，劉自強譯，《夢想的詩學》，北京，三聯，1996。

弗朗索瓦·達高涅著，尚衡譯，《理性與激情——加斯東·巴什拉傳》，北京，北京大學，1997（附錄為《火的精神分析》之翻譯）。

Bachelard on the poetic image of fire

Huang, Kuan-Min

Abstract

This article tries to understand the phenomenon of fire in a new way through the poetic image of fire. From the cosmic character and corporal character of fire, one can recognize in fire a mediation between human beings and the world, and a material principle for the human self-understanding ; thus the dynamics of fire is imagined as transcending the Being, meanwhile the igneous warmth is imagined as the value confirmation of Being, these two qualities in the poetic ontology of Gaston Bachelard were concluded to signify : heightening of being (being beyond) and well-being. Furthermore, even the ash is often the consequence of burning, but by the image of Phoenix, the ash can lead to an imagination of resurrection which breaks through the limitation of death.

Keywords : flame, volcan, hearth, Phoenix, pyre, ash, burning,
candle's flame, body, cosmos, universe