

中文摘要

在研究過程中，研究者發現「海德格治療哲學」，實際上是海德格學生梅塔波斯與基翁康道，因面對「此在分析學派」心理治療理論建構之需要，依海德格哲學之基礎而發展。因精神分析對夢主題的重視，也因佛洛伊德以潛意識作為夢主體的挑戰，梅塔波斯基於海德格哲學建立「現象學此在分析的夢詮釋」理論，並對佛洛伊德潛意識與榮格集體潛意識「主體性」概念提出批判。本研究之成果為「夢者是誰」一文之發表，在此文中，研究者透過對釋夢詮釋學之比較，探索此在分析與精神分析「主體性」概念的差異，與呈現此在分析的人性觀、世界觀、感受性與疾病療癒等概念。

關鍵字：

海德格、梅塔波斯、基翁康道、佛洛伊德、治療哲學、釋夢詮釋學、主體性。

英文摘要 Abstract

In this research I investigated the application of Heidegger's „therapeutic philosophy“ as the basis for the work of Medard Boss and Gion Condrau. Both were doctors and psychotherapists in Zürich, who developed “daseinsanalysis” as a therapeutic method. Medard Boss developed the “phenomenological-daseinsanalytical interpretation of dreams” as part of daseinsanalytical therapy. In his dream theory, Medard Boss criticised and questioned Freud's concept of the subconscious mind and the collective unconsciousness of C.G. Jung. Boss places instead Martin Heidegger's concept of Dasein as the basis of human subjective experience, which exists as “being-in-the-world”. Based on this research I present a study: “Who is the dreamer?”. This analysis explains the difference between psychoanalysis daseinsanalysis with respect to the nature and identity of the human subject. I also explain the ideas and thinking of Heidegger and daseinsanalysis with respect to the nature of humans and the world, their state of being, and the issues of illness and healing.

Keywords :

Martin Heidegger, Medard Boss, Gion Condrau, Sigmund Freud, therapeutic philosophy, hermeneutics of dream interpretation, subjectivity

「海德格治療哲學之研究」成果報告

一、前言

本研究原預定以《籌尼可那講座》與《存在與時間》之內容為主軸，探討海德格治療哲學之內涵。但在研究過程中，發現海德格治療哲學的表達，雖都集中在《籌尼可那講座》一書中，但由於此書是當時講座的討論紀錄，所談述的內容，主題十分廣泛且分散，要將之整理成「治療哲學」的幾個主題，相當困難。後來在閱讀海德格後學梅塔波斯（Medard Boss）與基翁康道（Gion Condrau）的著作過程中，發現兩人的著作中，其實已將海德格哲學深刻完整的轉化成此在分析學派的「治療哲學」。他們以海德格早期的「在世存在之此在」與晚期「天地神人」四重整體的概念為核心，建構並補充成一系列「治療哲學」的主題。因此，要探討「海德格的治療哲學」，《籌尼可那講座》與《存在與時間》只是必備的哲學基礎認識，梅塔波斯與基翁康道的著作，才是轉化海德格哲學成為「此在分析」心理治療理論與實務的依據。因為海德格是哲學家，他不需要面對來自於精神醫學與心理治療學界的直接挑戰與壓力。但梅塔波斯與基翁康道是蘇黎世精神醫學界的專業心理治療師，他們必須面對「此在分析學派」現實生存的問題，既要面對「精神分析」與其他心理治療學派的挑戰與質疑，也需為「此在分析」學派建構治療理論與實務工作的依據。因此，兩人都著作等身，且有系統的建構可以在精神醫學與心理治療學界立足的學術論述，在他們的著作中，海德格哲學被轉化成可以用來治療的「治療哲學」。基於此認識，研究者逐漸將探索的方向，調整為從梅塔波斯與基翁康道的著作中，尋找海德格治療哲學的發展。

在閱讀梅塔波斯與基翁康道的著作中，研究者發現有關「夢」的主題貫串其著作中，且具重要地位，這問題不難理解。從 1900 年佛洛伊德《夢的解析》問世以來，有關夢的研究，在歐美心理治療學界不只理論發展迅速，對夢境的分析也為許多心理學派治療過程的重要部分。無論在新佛洛伊德學派或榮格學派，釋夢工作都是其心理治療師專業訓練中的必修課程。夢的主題所涉及的不只是治療過程中談夢，更重要的是關於人之主體性的詮釋、關於情緒感受自我的理解，更會反映治療師與病人間的醫病關係。而海德格偏偏是一個幾乎不作夢的人，所以在其著作中也幾乎完全不見有關夢的議題。面對來自於精神分析學派「釋夢學與夢工作」的壓力，也難怪梅塔波斯抱怨海德格是個「壞夢者」(ein schlechter Träumer)，並在 1953 年已出版《夢與其詮釋》(Der Traum und seine Auslegung) 一書¹。之後於 1971 年又出版《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)，有系統的批判佛洛伊德與榮格的夢理論，並建構此在分析的夢學說。

¹ 梅塔波斯的「蘇黎世此在分析學派」是 1971 年才成立的，1953 年已出版《夢與其詮釋》這書，可見他須建構夢理論這問題的急迫性。有關梅塔波斯的夢研究請見附件：〈夢者是誰？〉論文。

研究者發現，在梅塔波斯有關夢的著作中，已包含了本研究計畫原來就預定探究的幾個主題：如海德格與佛洛伊德治療思想之比較，與德格治療哲學中有關「人性觀與世界觀」、「情緒與感受性」、「疾病與療癒」的主題。雖在本計畫提出時尚未列出此在分析與精神分析「夢主題」的比較，但夢主題既包含原訂計畫中這幾個重要主題，且為此在分析依海德格哲學建構的「治療哲學」的核心議題之一，因此，在研究過程中，逐漸將研究方向聚焦在此在分析「夢學說」的研究。因梅塔波斯已建構此在分析的夢學說，其後學在這主題並未有超過他的創見，所以此問題之研究即以梅塔波斯的夢著作為主。梅塔波斯夢著作一開始即提出對精神分析夢理論的批判，因此，研究者也將焦點放大為「此在分析與精神分析夢理論」間的論辯。具體言之，本計畫至今的研究成果，是寫成一篇將在 2006 年 11 月 18 日台灣哲學會「主體與實踐」研討會發表的論文：〈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〉。研究者也預定在研討會發表後，將論文修改完整並投稿哲學刊物。此主要研究成果請見附件。

二、 研究目的

本研究的目的，在於探討海德格哲學在心理治療學之應用，並透過對海德格治療哲學的認識，探索心理治療的可能哲學人性論基礎。這目的在本研究中，具體化為對「主體性」之探討。梅塔波斯的夢理論中，批判精神分析以潛意識為「夢者主體」之說，並提出「夢境醒境之主體」均為「在世存在的此在」，以「會作夢的此在」補充海德格「在世存在之此在」的主體內涵之不足。在「夢者是誰？」一篇論文中，本研究已完成原計畫預定的研究目的之一。

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》兩本書之認識為基礎，參考梅塔波斯、基翁康道、佛洛伊德等人之著作，並參考相關之重要文獻。除購買德文原著外，亦從研究者母校弗萊堡大學圖書館影印許多已絕版之著作，本研究參考之重要德文文獻如下：

Boss, Medard. :

- Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Kindler, Munchen,1980
Der Traum und seine Auslegung, Kindler TB, München,1953, 1974
Es träumte mir vergangene Nacht....., Huber Bern Stuttgart, 1975
Grundriss der Medizin und der Psychologie, Huber Bern ,1971, 1975, 1999
Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse, Europa-Verlag, Wien, 1979

Indienfahrt eines Psychiaters, Huber, Bern, 1987
Von der Spannweite der Seele, Benteli Verlag Bern, 1982
Martin Heidegger : Zollikoner Seminare, Klostermann, Frankfurt a. M.,1987

Condrau, G. :

Die Daseinsanalyse von Medard Boss und ihre Bedeutung für die Psychiatrie,
Huber Bern, 1965
Medizinische Psychologie. Psychosomatische Krankheitslehre und Therapie,
Kindler TB, München, 1975
Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie, Suhrkamp TB, 1976
Daseinsanalyse. Philosophisch-anthropologische Grundlagen, Die Bedeutung der Sprache,
Verlag J.H. Röll 1998
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

Freud S.: *Die Traumdeutung,* Fischer Verlag Frankfurt am Main, 1983

Heidegger M. : *Sein und Zeit,* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986

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

Holzhey-Kunz, A. : *Leiden am Dasein,* Passagen Verlag, Wien, 2001

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

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

Struck E. : *Der Traum in Theorie und therapeutischer Praxis von Psychoanalyse und Daseinsanalyse,*
Deutscher Studien Verlag, Weinheim, 1992

Vedfelt O. : *Dimensionen der Träume,* dtv, München,1999

四、 研究方法

本研究以文獻閱讀思索與比較為主，透過對主要參考文獻的閱讀與問題的思索，逐漸將研究聚焦在有關夢的主題，並參考釋夢學與精神分析的相關文獻，將海德格治療哲學之探討導向「夢主體」的尋找，透過對梅塔波斯的此在分析與精神分析之「釋夢詮釋學」之同異的比較，呈現海德格治療哲學之具體面貌。

五、 結論與建議

結論：

A 海德格治療哲學的基礎為《籌尼可那講座》與《存在與時間》兩書之哲學內涵，將哲學轉化為「治療哲學」的理論建構者則為「蘇黎士此在分析學派」的創建者梅塔波斯與其繼承人基翁康道。兩人的著作中有系統的將海德格哲學轉化補充為，可以在心理學界與精神醫學界立足的「治療哲學」。

B 在梅塔波斯的心理治療領域中，由於面對來自於精神分析學派「夢理論與夢工作」的挑戰，他也必須提出此在分析的「夢學說」，由於海德格著作中欠缺關於夢的論述，所以他就以海德格哲學為基礎，提出了一個「現象學此在分析的夢詮釋」理論，以補充海德格治療哲學之不足。

C 在「現象學此在分析的夢詮釋」與其他著作中，梅塔波斯對佛洛伊德的「潛意識」與榮格的「集體潛意識」之主體概念提出批評，認為這是以「現成物性」的方式解釋人之主體性，混淆了人性與物性之「存在性」的理解。他以「此在」作為人之主體性，並將「夢境與醒境」同樣納入「此在」的「真實」中。人作為在世存在的此在，本來就有不同的「存在方式」，夢境與醒境，同為人之存在的方式與內涵。

D 面對精神分析「夢理論與夢工作」在心理治療領域的重要性，梅塔波斯也提出「夢工作」在治療學上的意義。用海德格哲學語言解釋，「夢常顯現夢者良心的召喚」，因此對夢境的理解，也是對夢者存在情境與心境的理解，並透過這理解，伴隨夢者發現本真屬己之心所趨，透過心理工作的支持，促使夢者發展期自我了解與自我實現的決斷力。簡言之，梅塔波斯為海德格治療哲學建構了「存在性的夢理論與夢工作」，並賦予原屬心理學領域的夢理論與夢工作哲學意義。

E 從梅塔波斯此在分析的「夢詮釋」中，也隱含了部份海德格治療哲學的「人性觀、世界觀、情緒與感受性、疾病與療癒」的主題，與「此在分析與精神分析」之論辯。但本階段之研究，較著重於「夢主題」的探索，所以尚未將原計劃預定探究之主題一一具體呈現。

建議：

海德格治療哲學與此在分析學派之內涵深廣精湛，對今日急需人文素養的心理治療學與精神醫學界，可以提供一個開拓視域的哲學思維方向，對哲學與心理學、精神醫療學與生死學間的跨領域交流，也可以提供一個多向的「對話主題與空間」。因此，研究者期待更多哲學、心理學、生死學領域學者對此主題的重視與對話，若獲得更多的精神物質之支持，也希望能與目前活躍於歐洲心理治療學界

的「此在分析」學派思想家，如基翁康道或赫茲昆茲聯繫對話，或邀請其來台講學，以促成海德格哲學與心理治療學界更多的對話與相互激盪。

六、成果自評

本研究提出之時即聲明，因海德格治療哲學所涉之範圍太廣，作為一年的研究計畫，只是初步嘗試，很可能需要三年才能完成整個研究計畫。因此，原來設定要達成之目標實為三年計畫之目標，原計畫中預定達成之目標與貢獻如下：

1. 海德格治療哲學的基本理念之探討

- a. 人性觀與世界觀
- b. 身體觀
- c. 情緒與感受性
- d. 疾病與療癒
- e. 治療關係

2. 海德格與佛洛伊德治療思想之比較

- a. 人性論
- b. 疾病與療癒之意義
- c. 治療關係

3. 提出海德格治療哲學對今日心理治療領域的可能貢獻：

海德格治療哲學之系統研究，海德格與此在分析與精神分析之比較，不只對哲學領域的研究者可提供豐富的參考價值，對台灣哲學心理學界正發展中的現象文化心理學研究領域，可提供不可或缺的補充，更能提供心理工作者與精神醫學界一個哲學反思的途徑與深廣視域。對哲學、心理治療、精神醫學間的對話，對心理治療工作本土化之課題，均可能提供相當的參考價值與助益。

就此三年計畫之目標言，本研究已達成部分目標：

透過對梅塔波斯此在分析與精神分析間釋夢詮釋學之比較中，呈現海德格治療哲學的人性觀與世界觀，澄清部份情緒與感受性、疾病與療癒的問題，也對顯了海德格治療哲學與佛洛伊德治療思想中「主體性」之差異。透過「潛意識與此在」之意義的對顯，與「夢者是誰？」的探索，彰顯「現象學此在分析」的釋夢方法，應用到「心理治療」的可能性：意即透過對夢境意義的探索，發現夢者本真屬己的自己，並從其自我侷限中解放，以達到更獨立自主的「在世存在」之關係。如果精神分析的自我探討著重於童年經驗與過去之創傷，則此在分析基於海德格哲學所強調的是，「傾聽良心的召喚」，發現本真之心所趨，透過決斷的行動力「去存在」(zu sein)，創造一個獨一無二的屬己的此在，泰然的向未知的世界開放自己。與佛洛伊德以充滿本能慾望力比多的潛意識為人之本我(es)比較，海德格「此在」的人性概念，顯得既深廣又開闊，因為人是唯一能開顯真理的此在，在人性中，一直都具備自我超越的自由與能力，人性，即是此自由開放性。

如果佛洛伊德的本能人性論是看向人性深處的無窮慾望之陰暗面，海德格此在哲學的人性觀則彰顯人性在浩瀚宇宙中之莊嚴價值。作為真理顯現之處的「此在」，疾病只是暫時的「自由之剝奪」，只要能透過「傾聽良心的召喚」，跨出自我侷限的藩籬，就能重享此在自我超越的「自由」。釋夢的意義也就在於發現本真屬己之良心的聲音，釋夢作為心理治療工作的一部份，正為了陪伴「當事人」發現真正的自己與突破自我的局限。

雖然透過「此在分析與精神分析釋夢詮釋學之比較」，本研究初步呈現海德格與佛洛伊德之「主體性」概念的差異，也勾勒出「海德格治療哲學」面貌的一部分：主體性、人性觀、世界觀、情緒與感受、夢境與醒境的真實性、疾病與療癒概念。但「海德格治療哲學」的全貌與完整性之探究，研究者仍是「在途中」。也因此，研究者將於 95 年底繼續提出有關「海德格治療哲學」之研究的第二個計畫，也希望國科會能繼續支持此研究，以期研究者能發掘更深的海德格與此在分析學派之精華，貢獻於既需要哲學，又需要心理治療的當代心靈與華文世界。

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

李燕蕙²

壹、導論

一. 夢者是誰？

「莊周夢蝴蝶？蝴蝶夢莊周？」莊子的寓言，為自古至今的釋夢學，提出一個深刻難解的夢之存有論的問題。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。若從長遠的時間反觀世事變化，往往令人有「人生如夢、夢如人生」的感覺。如果睡眠平均佔人生的三分之一時間，夢境是這三分之一時間中「真實感受」的核心部份，而這「夢時真實感受的世界」，竟與「醒時現實世界」的「真實性」相異，那麼由醒時世界思想所建構的「真理」，不也相對的「如夢如幻」，無法確立？因為，無論宗教哲學科學所探討的「真理」為何，都只是建立在人類生存情境的三分之二中，在另三分之一的睡夢世界中，這些「真理」與「真實」顯得遙遠飄忽。如果「夢境」與「醒境」都是人存在世界的一部份，那麼，哲學宗教科學所探索的真理，是否該建立在一個「夢境」與「醒境」都可以成立的基礎上呢？這真理的基礎又該奠立於何處？

這「夢境醒境共有的真實」的問題，是「釋夢詮釋學³」需要面對的存有論課題。其實，不同的釋夢學方向，或顯或隱的總以不同的方式，回答了這個問題。對這問題的提問，海德格《存在與時間》對「存在問題」(Seinsfrage) 提問的方式，提供我們一個很好的參考模式：在探問「夢境醒境存在的真實性基礎為何」的問題之前，我們必須先回到一個「前置性的問題」上來，亦即先問：提問者是誰？

² 李燕蕙：嘉義南華大學生死學系助理教授

³ 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，又以文化層次、心理層次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。

⁴對應於《存在與時間》對提問者的「此在」(Dasein)之分析，我們在探索「夢境醒境共有的存有論基礎」之前，也須先問：「夢者是誰？」。本文之目標，即在於釐清「精神分析」與「此在分析學派」對此問題見解的差異，透過與兩學派之辯證過程，探尋哲學釋夢詮釋學存有論基礎的「前置性問題」：「夢者是誰？」的可能解答。

二、「精神分析」與「此在分析」之釋夢學的哲學意義

眾所皆知，佛洛伊德《夢的解析》⁵一書，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，我們可以總稱為「古典釋夢學」⁶。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，總有幾個近似之點：夢被視為人與鬼神祖靈神秘自然力之間的訊息領域，也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，在夢中，生者亡者可以相會，夢境也常預示未來。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，而解夢之後，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」。簡言之，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。佛洛伊德的「夢的解析」卻解除了夢的神聖神秘性，他認為夢源自於夢者的「潛意識」，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，兩人之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，夢的心理學蓬勃發展，歐美各處的夢研究中心，透過睡眠實驗室的各種主題實驗，發展了十分多元的夢科學，也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過程中，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，總會先從批判佛洛伊德與榮格夢理論的問題開始，之後，才會敘述自家的夢理論與獨特之處。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。⁷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。

⁴ 見 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1960, 9Auf., 1-15。

⁵ 本文參考之版本為 Sigmund Freud: *Die Traumdeutung*, Fischer Verlag Frankfurt am Main, 1983。中譯本見佛洛伊德著，高申春等譯：《夢的解析》，米娜貝爾出版社，台北，2000。

⁶ 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，變形且繼續流行在許多文化之中。古典釋夢學的內容可參考 Anthony Stevens 著，薛峻譯：《夢-私我的神話》，立緒出版社，台北 2000，10-43。

⁷ 多重釋夢觀與釋夢學概論，可參考 Ole Vedfelt: *Dimensionen der Träume*, dtv, München, 1999。

就今日歐洲心理學與精神醫學領域之現實勢力而言，「精神分析學派」（廣義包含佛洛伊德與榮格後學）與「行為學派」仍佔第一、第二勢力。人本心理學與其他新興治療（如藝術治療、舞蹈治療、音樂治療、心理劇、海寧格家族治療、另類療法與超心理學領域之治療等）可以統稱第三勢力。「此在分析學派」算是第三勢力中的一個小學派。如果此在分析只是歐美精神醫學心理學界的一個小學派，探討它的釋夢理論有何意義呢？

它的重要性可以從兩面向言之。此在分析學派是源自於胡塞爾現象學與海德格此在哲學的心理治療學，雖然它在心理學界的現實影響力遠不及精神分析，但它的哲學意義深遠，且立基於現象學詮釋學觀點的哲學背景，使它與源自於神經科學與心理學的其他心理治療學派，有提問基礎上的深度差異。透過對此在分析與精神分析夢理論的辨證，可以揭顯現象詮釋學在心理治療領域的洞見。

再者，自佛洛伊德、榮格以來，意識、潛意識、集體潛意識等概念，不斷衝激著古希臘以來以「理性」為人類意識主體的哲學傳統。個人潛意識與集體潛意識之說，不只替哲學人性論帶來一個模糊不可觸及的隱藏意識空間，更對基於理性的倫理哲學帶來基礎性的挑戰。意識、潛意識與集體潛意識等概念，百年來挑戰著哲學家，必須重新對人的主體性問題提問。猶如法國哲學家呂格爾所言：「意識和潛意識一樣隱晦難解…。在佛洛伊德之後，所有可指稱意識的事物，似乎都包含在以下的公式裡：意識不是既與的東西，而是一個課題。…我們知道它不再是實在論的，而是辯證的，是某種同時屬於一般人和哲學家的東西。…我們要問的是，對於一個其課題是意識的存有者而言，潛意識有什麼意義？」⁸意識並不那麼容易被定義，潛意識也不見得無法被認識，意識與潛意識兩個名詞所指涉的內容，一樣晦暗不明，同樣需要透過辯證歷程來澄清。

源自於海德格哲學的此在分析學派，對於佛洛伊德與榮格的潛意識與集體潛意識之說，始終持強烈批判的態度。在此在分析學派中，「此在」的概念挑戰著「意識、潛意識與集體潛意識」的主體性概念。在今日心理學醫學乃至大眾思想語言中，「意識、潛意識與集體潛意識」已成為普遍被認可的主體詮釋而言，探討此在分析對精神分析的主體概念批判，是哲學與心理學之間不可迴避的課題。夢的議題，正是佛洛伊德的潛意識、榮格的集體潛意識與此在分析對於人作為「此在」的主體性的核心課題。

三、海德格哲學與此在分析學派之發展

⁸ 見 Paul Ricoeur: *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969。本段引自里格爾著，林宏濤譯：《詮釋的衝突》，台北桂冠，1995，119。

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，這運動一方面對傳統自然科學實證主義主導精神醫學與治療學的方向提出批判，另一方面也對佛洛伊德學派的本能決定論之人性觀提出質疑。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）。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探討的新方向名為「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* 1942）卻是深受海德格《存在與時間》之影響。1941 年之後，他將自己的心理治療方法名為「此在分析」（Daseinsanalysis）。此在分析的方法，在於對病人的具體可見的病症進行現象學式的理解，他試圖克服笛卡兒主客二分的思想模式，不從治療者主觀的觀點解析治療對象（病人），而是從病人本身的生命史與世界結構去理解他的病症之意義。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「蘇黎世此在分析學派」，是另一位瑞士精神科醫師梅塔波斯（Medard Boss 1903-1990）所創立。梅塔波斯與海德格從 1946 年開始長期的交往，1958—1969 年之間，梅塔波斯定期邀請海德格到他蘇黎世的家作客，並為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*）⁹。在這哲學家與精神醫學心理治療學家之間的對話過程，逐漸形成以梅塔波斯為主的「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¹⁰在瑞士蘇黎世正式成立。

至今為止，這學派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，約在十個國家有分會。¹¹ 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-）成為這學派的領導。¹² 基翁康道繼承海德格與梅塔波斯的精神，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）¹³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，代表著今日此在分析的正統與自由改革兩方向。

⁹ 見 Medard Boss Hg.: *Martin Heidegger Zolliker Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987。

¹⁰ 梅塔波斯的此在分析中心全名為「Daseinsanalytische Institut für Psychotherapie und Psychosomatik」。

¹¹ 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。其網址為：[//www.daseinsanalyse.com](http://www.daseinsanalyse.com)。

¹² 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 Zolliker 講座的學生，著作等身，現已退休，但仍是此在分析總會之名譽主席。

¹³ Alice Holzhey-Kunz 的代表作為：*Leiden am Dasein*, Passagen Verlag, Wien, 2001。

就釋夢學之內容而言，由於海德格幾乎不曾談夢¹⁴，此在分析的夢理論，都是梅塔波斯根據海德格哲學所建構的。梅塔波斯的後學，也並未在夢的主題上有超越他的特殊創見，因此，本文以梅塔波斯的著作與觀點為主。雖然梅塔波斯同時批判佛洛伊德與榮格兩人的釋夢學說，但基本上將榮格的集體潛意識之說視為佛洛伊德潛意識的延伸，批判重點也以佛洛伊德學說為主，因此本文也將焦點放在其佛洛伊德的批判上。¹⁵

貳、梅塔波斯對佛洛伊德釋夢學之批評

一、梅塔波斯對佛洛伊德的肯認與批評

梅塔波斯認為佛洛伊德的貢獻，最重要的有三點：

1. 在佛洛伊德之前，對精神疾病的起因的解釋，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善惡道德規範的限制，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方式。
2. 在佛洛伊德之前的精神疾病之治療，幾乎完全在機械人性觀與物質醫療方式的籠罩下，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，從全然以藥物為導向的治療法中解放，創建了現代以人為本的心理治療方向。
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。

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。他認為佛洛伊德仍是自然科學之子，以量化的方式在觀看人性，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，這使他始終堅持著本能機械的人性論，侷限在線性因果律的解釋模式中，這樣的思維模式，窄化了人性的理解，他對精神分析的批評主要有兩點：

1. 他認為佛洛伊德的意識與潛意識概念，是以範疇論現成物性（*Vorhandensein*）的方式解釋人性。意識與潛意識像是兩個各自為政的封閉實體，兩者之間存

¹⁴ 梅塔波斯曾抱怨，海德格是一個「壞夢者」，因為他一輩子只記得一個重複的夢，就是夢見高中畢業考的時候，他的老師們很嚴肅的問他一個問題，他怎麼想都不知該如何回答，坐在考場的椅子上焦慮不已。梅塔波斯解釋此問題可能是海德格終身探索的「存在問題」（*Seinsfrage*）。見 Günther Neske Hg. : *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske Verlag, Pfullingen, 1977, 39。

¹⁵ 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。也因此，梅塔波斯的此在分析學派，現實上總受到新佛洛伊德學派與榮格後學的夾擊。另外，筆者認為梅塔波斯對榮格的理解很有限且有許多成見，因此本文不討論其榮格批評部分。

在著審查者與被審查者的關係，佛洛伊德晚年以「超我、自我與本我」來解釋我之實體，更使「我」的概念脆裂成三部份。無論意識與潛意識，或超我、自我與本我，解釋模式都是笛卡兒式主客二元論的延伸。這樣封閉實體的意識概念，不只在意識實體與潛意識實體間假設的相互抗衡檢查壓抑的機械動力關係，無法在人之存在性中找到明證，意識與外在世界之間的關係，也延續著笛卡兒心物二元論的困難，存在著無法跨越的鴻溝。做為超我、自我與本我三者的主體之間，如何互動與統合，佛洛伊德並未提出合理的解釋。以海德格哲學而言，範疇論與現成物性只能解釋人與物的關係。人本身的存在性，是自由與綻出的（Frei-sein und Ekstase），或者說，是超越與變動的，無法以封閉實體的物性方式解釋。佛洛伊德以物的方式解釋人之存在，是看不見人之存在特質。

2. 佛洛伊德以本能性欲力比多作為潛意識的主要內容與心理動力，狹窄化了人性理解。這樣的本能動力說，來自於受科技思想支配的機械動力的物化人性觀，依這樣的解釋，人連理性的動物都算不上，只是不自由的被本能驅力驅使的動物。這樣的人性觀，不只矮化也病態化了人類。梅塔波斯問：如果人性的基礎是性欲本能，那麼療癒的可能性要建立於何處？治療的目標是順從這樣的本能？或反抗這本能呢？無論如何，以本能驅力作為本我（Es），作為人的核心動力，將使心理治療失去方向，精神分析所言的擴大自覺的目標，也在意識與本能的抗爭中，超我與本我的撕裂中，自相矛盾。¹⁶

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，深入的爬梳整理與批判，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。但延續著對佛洛伊德主體概念的批評，梅塔波斯提出兩點對佛洛伊德夢理論與釋夢方式的批評。

1. 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。所有的夢都是人本能願望的滿足，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。早期他以「意識」、「前意識」、「潛意識」，晚期則以「超我」、「自我」與「本我」來說明人之主體的三層次。由於自我受到源自宗教、倫理、教育、社會規範的超我

¹⁶ 參考 Erdmute Struck : *Der Traum in Theorie und therapeutischer Praxis von Psychoanalyse und Daseinsanalyse*, Deutscher Studien Verlag, Weinheim, 1992, 156-178。

的控制，無法接納來自於本能驅力的潛意識（本我）內容，在睡夢中與睡醒後，超我都擁有審查夢境內容的機制，所以人實際的夢境與醒後記得的夢境是不一樣的。在睡夢潛意識中真實上演的是「隱夢」(latente Traum)，它爲了要通過自我超我的「審查」，必須以「偽裝」的方式出現，也就是以種種「象徵」潛隱的表達慾望。「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)：已被剪片過的乾淨夢境內容。¹⁷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。

梅塔波斯認爲，夢出自於潛意識的說法，是一種無法確認的臆測或假設。無論我們的夢境如何顯現，對夢境意義的思索與探究，總是與醒時世界相連結。無論是促使夢境發生的現實材料，或者探究夢境的詮釋者，都是醒境世界中的人。夢境與醒境同屬於人存在的模式，兩者的世界，都建立在人作爲「在世存有」的基礎上。潛意識的說法，將夢拋入一個不可解的神秘世界中，壓抑、偽裝與審查的機制，好像將人視爲一種摸不清自己狀況的自動化機器，而夢作爲本能驅力願望的滿足，作爲童年經驗與願望的再現，也將人豐富的夢境內涵，窄化爲機械般可以用簡單的因果動力法則解釋的現象。如果真的存在「隱夢」與「顯夢」，爲何人的意識會出現這麼奇怪的機制？既然人醒後所記得的只是「顯夢」，又如何確認「隱夢」的存在？作爲「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，使人主體的三個區塊，成爲互相躲藏的迷宮。如果人真的是如此，那與精神分裂有何不同？¹⁸

2.關於象徵與解夢方式之質疑

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，是「偽裝」的作用，以騙過意識或超我自我的「檢查」，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。由於佛洛伊德認爲夢境來自於充滿本能慾望的潛意識，所以夢中物體常被視爲是偽裝的性象徵。梅塔波斯對這樣的「泛性象徵」與榮格的「原型象徵」想法提出質疑批判。他認爲要了解夢中情境、人物、物體等的意義，只要回到夢者醒境的「意蘊整體」與現實關聯，從夢者的身心世界、時間性、情緒、憂心所在等方向，透過與夢者的對話，就能很踏實的發現夢境的意義。「象徵理論」，無論是佛洛伊德的泛性象徵或榮格的原型象徵論，不只多餘，

¹⁷榮格與榮格後學，都不接受佛洛伊德隱夢與顯夢的說法。但至今爲止，隱夢顯夢之說法，仍被新佛洛伊德學派普遍接受，並對其內容有所修正補充。

¹⁸梅塔波斯的佛洛伊德批評，綜合參考 Medard Boss： *Der Traum und seine Auslegung* , Kindler, München, 1953； *Grundriß der Medizin und Psychologie*, Verlag Hans Huber, Bern, 1971； *Es träumte mir vergangene Nacht*, Verlag Hans Huber Bern Stuttgart Wien, 1975。

且只會誤導對夢境的理解。因為它們都是從「解夢者」（治療師）的理論假設出發，而不是根據「夢者」（病人）的實際存在世界與敘說。如此，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，也無助於夢者的自我理解。¹⁹梅塔波斯提出現象學此在分析的「看」夢的方式，不從預設，也不從心理師的解釋，而是透過對話提問的方式，回到「現象自身」——夢者的世界與夢境內容的關連，如實的了解夢的意義與夢對夢者當下的意義。在《昨夜我夢》一書中，梅塔波斯提出四個夢例，詳細說明現象學此在分析式的夢工作，與佛洛伊德及榮格釋夢方式之不同。²⁰

三、對梅塔波斯的佛洛伊德批評的評論

梅塔波斯對佛洛伊德與榮格夢理論的理解，整體而言，不夠深入準確，雖然就上述兩點所提出的批評無可厚非，但在其他面向則往往斷章取義或簡化了其學說，因此本文只選擇此兩點。就佛洛伊德「意識、前意識、潛意識」或「超我、自我本我」對人之主體的解釋而言，不管它們是主體的三個層次、或相互衝突的主體三區塊，佛洛伊德的解釋雖然不盡完善矛盾百出，但依他的詮釋系統，所展現的「人之主體」，對普遍存在於人性中的陰暗面與社會性衝突矛盾現象的呈現，似乎令人難以反駁。問題不在於這三層次是否是「封閉的實體概念」，重要的是此兩組三概念所呈現的語意內涵，是否存在於普遍的人性中。就此六個概念所指涉的內涵而言，似乎很容易為大眾所理解，也呈現了人性普遍的複雜衝突現象，因此，它們也從心理學術語普遍化為大眾語言。但佛洛伊德是否真的認為它們是存在於主體中的「封閉的部份實體」？或者只是假藉這幾個名詞，來說明怎麼說都無法說盡說清的「人性」？梅塔波斯的批評似乎太快導向前者？筆者以為，梅塔波斯的批評中，泛性論、象徵與隱夢顯夢的批評，較為中肯，但與「主體」概念的論辯，則顯得論證不夠深入，未切中佛洛伊德主體概念的難題。

另外，梅塔波斯對精神分析後學已提出的對佛洛伊德夢理論的修正與補充，似乎完全沒興趣。事實上他所提出的批評，有部份也已見諸於精神分析後學的批評中。由於在歐洲精神醫學與治療學界精神分析比此在分析的現實影響力龐大得多，所以梅塔波斯的精神分析批評沒引起精神分析學派太大的反擊，只是此在分析學派半世紀來的發展中，總需在佛洛伊德與榮格後學的夾縫中求生存。筆者認為，梅塔波斯的精神分析批評的貢獻，在於提出「意識、潛意識、集體潛意識」等概念之外的釋夢途徑。透過「解構」精神分析的主體概念，統合夢境與醒境於「在世存在」的此在整體世界中，得以開顯夢境對夢者的存在性意義。

¹⁹ 參考 Boss, *Der Traum und seine Auslegung*, 1953, 30-41 與 Struck, 1992, 170-178。

²⁰ Boss, *Es träumte mir vergangene Nacht*, 1975, 163-197。

參、梅塔波斯的現象學此在分析釋夢學

梅塔波斯的釋夢理論主要見於三本書：1953 年的《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*)²¹。其中《昨夜我夢》一書尤其重要。《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：如深層心理學的（即精神分析）、腦神經醫學睡眠醫學的夢科學（E. Aserinsky、N. Kleitman、C.A. Meier 與 R.M. Jones）、社會學統計學的釋夢學（C.S. Hall 與 L. van de Castle）與其他現象學家（以羅洛梅 Rollo May 為主）的釋夢學。第二章提出現象學此在分析的夢理解（*Das phänomenologische daseinsanalytische Traumverständnis*）。第三章以兩位在此在分析治療過程的案主的系列之夢為例，探討這兩位案主的治療過程之變化，與這過程相應的系列夢境變化，以說明夢與現實的關連性，與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，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理論，從醒境與夢境之界線、真實性、共同性與本質差異，揭顯夢的現象存有論。²²下面將從五個面向闡明梅塔波斯釋夢學之主要內容：1. 夢的主體；2. 夢境與醒境的本質差異；3. 夢境與醒境的真實性；4. 夢境與醒境的關連性；5. 現象學此在分析的夢工作方法。

一、夢的主體

夢者是誰呢？

是夢中經歷滄海桑田喜怒哀樂驚恐變化的「夢境體驗者」？

是睡夢中躺在床上那似乎不動的身軀？是睡眠實驗室中，可以透過腦電圖儀（EEG）觀察到的變化不已又持續著的「腦心系統」？²³

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²⁴，此在分析學派的夢境主體與醒境主體都是作為「此在」（Dasein）的人。梅塔波斯以海德格的此在概念，統合了「夢境與醒境」的體驗者。他認為，無論夢境與醒境的存

²¹ Medard Boss：《*Der Traum und seine Auslegung*》，Kindler，München, 1953, 1974；《*Grundriß der Medizin und Psychologie*》，Verlag Hans Huber, Bern 1971, 1999；《*Es träumte mir vergangene Nacht*》，Verlag Hans Huber, Bern Stuttgart Wien, 1975。

²² 下文內容主要出自於梅塔波斯 1975 年的《昨夜我夢》一書。

²³ 梅塔波斯認為夢科學的解釋模式，也都是以「現成物」的方式來看夢境，基本上只能增長對夢中生理現象的理解，卻碰觸不到夢境對夢者的「存在意義」層面。夢科學中腦心系統的說法與神經心理學的解釋，可參考 Allan Hobson 著，朱芳琳譯：《夢與瘋狂》，天下遠見出版社，台北，1999。與 Allan Hobson 著，潘震澤譯：《夢的新解析》，天下遠見出版社，台北，2005。

²⁴ 此處只是簡化的說法，意識、潛意識並非消失，只是交替顯隱的存在夢境與醒境之主體。

在模式有多大的差異，承載夢境與醒境的都是同一個人（同一個主體），無論是夢、是醒，都屬於同樣這個人的存在。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）。我們無法用任何「存在物」（Seiende）的方式去形容它。在這光照場域中，上演著種種喜怒哀樂、恐懼、幸福、憂心、期待、失落的故事。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緒變化與情節翻轉。在夢中，人經歷另一種在世存在的模式，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，我們才有可能在醒過來之後，很快就知道自己做了一個夢。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」，都有幾個基本特徵：（Grundzüge des Mensch-seins）

1. 空間性（Raumlichkeit）
2. 時間性（Zeitlichkeit）
3. 肉身性（Leiblichkeit）
4. 共在性（Miteinandersein）
5. 情緒（Gestimmt-sein）
6. 記憶與歷史性（Gedachtnis und Geschichtlichkeit）²⁵

這六種根源存在特徵，持續在醒境與夢境之中，使得夢境醒境之間的轉換可以瞬間呈現。除了精神分裂症者，因醒時之自我認同已分裂，所以夢中之自我認同亦分裂外，一般人都可以在夢境猶如在醒境，發現這六種共通性。²⁶

夢境呈現的，是夢者的「自己」之存在（Selbst-sein）：也許來自於夢者曾經在的經驗，來自於對未來的不自覺籌劃與投射之想像，來自於現在的心境與情境。夢境往往揭顯隱藏於夢者醒境中的種種問題與事實。夢境不是如佛洛伊德所言的來自於「隱藏」的潛意識，反而是「揭顯」已存在於夢者醒境的情境與心境。在這幾個特徵之中，情緒有著核心的地位。每一種情緒都打開一種面對世界的方式，與對世界的感受理解，無論是快樂、悲傷、恐懼、冷漠、愛戀、激情或憤怒，在

²⁵ Boss, 1971, 237-320。

²⁶ 另有兩點較不涉及夢境，故此處不列出：7. 死亡與人之必死性（Der Tod und das Sterblich-sein des Menschen）與 8. 開展成爲獨立之人的自由（ihre Entfaltung zur Freiheit eines eigenständigen Menschen）。Boss, 1971, 309-320。

情緒的基調變化中，人對世界或開放、或封閉、或扭曲，世界在情緒中變形。情緒也是夢境基調的根源，夢境顯現的氣氛往往透露夢者對事物的真實感受。²⁷

二、夢境與醒境的本質差異

如果夢境與醒境都是「此在」之存在的一個面向，那麼夢境與醒境有何本質差別呢？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。除了物理性，社會性與夢者的生理變化可以留下記錄外，我們還可以找出更多的標誌，來標示夢境與醒境的差別。」

然而，我們也可以從兩個面向反駁這樣的想法：一、這樣的「差別標誌」，都是作為「醒境中的人」所定出來的，夢境中的「夢者」，並沒有這些問題，在經歷夢境的當下，夢中夢者感覺一切也是栩栩如生。二、如果我們從時間的面向思考觀察醒時的世界，尤其從漫長的時間反觀種種現實世界的變化，往往也會尋找不到過往的痕跡。從星辰宇宙的時間長度思考，不只一個人的一生一閃即逝，宇宙中所有的存在物也都生滅不已，猶如金剛經所言：「如夢幻泡影，如露亦如電。」，或如叔本華所言：「人生只是一個較長的夢」。

對於夢境與醒境的本質差異，梅塔波斯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，隨著身體而移動，身體是人最具體的存在。而在夢境之中，人與身體似乎處於分離狀態，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，夢境的空間比醒境更鬆動，更不受身體影響。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。但梅塔波斯認為，剛好相反。醒境中，如果我們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，召喚種種的思想與情境，可以進入虛擬的世界，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，因而也可以自由想像與思維，自主的轉換情境與心境變化。

相對的，在夢中，我們無法主宰夢境，夢境直接顯現自身，我們只是『顯現的在』夢中。雖然夢中的境轉變化，似乎更自由更快速，但那是夢境在轉，而不是我們自主的可以召喚或轉變情境。²⁸因此，因為失去身體自主性的關係，「夢中夢者」比「醒境主體」更欠缺精神自主能力。

²⁷ Struck, 1992, 223-224。

²⁸ 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。據研究，「清明夢」中，夢者有自主轉換夢境內容的能力。

另一個本質差異是「夢中夢者」與「醒境主體」「看」或者「體驗」的方式不同。在夢中，物象世界直接呈現，人物、動植物、自然物、空間、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。我們「純精神性」的看見這栩栩如生的物象世界，並在其中感同身受的共在變化著。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：種種過去現在未來的經驗呈現在我們的「心靈之眼」前，這種看見可以包含思想、幻想、知覺、理性思維、概念之運作等，另一種是「眼見」或感官所見的「物理世界」。²⁹這兩種本質差異，區分著夢境與醒境的「存在方式」，也使得夢者在醒過來之後，可以確知自己做了一個夢。梅塔波斯此說法，乍看之下可能令人錯愕，其對夢境與醒境本質差異的觀察面向，也不夠周延，但從哲學反思立論上，卻難以反駁。

三、夢境與醒境的真實性

梅塔波斯認為一般對夢境解釋的錯誤有三：一、以夢境為幻覺產物。二、視夢為一種「有」(Haben)，人們常說，我有一個夢，將夢視為一種具體物現成物 (Vorhandene) 般的對象，是人所可以「擁有」的經驗對象。三、因為視夢為幻覺產物，所以就以夢為「非真實」，尤其從醒境來判斷夢境，視醒境為真實，視夢境為醒來就消失過去之不真實。他反駁這三種想法：一、如果夢境是可以理解的，就不是幻覺。二、夢境不是一種「有」(Haben) 而是一種「存在」(Sein)：夢者的「存在方式」(Existenzweise)，醒時存在與夢境存在，都是人的存在所能 (Seinkönnen) 的一種方式，是人作為「在世存在」(In-der-Welt-sein) 的不同存在狀態。三、夢境與醒境都會「過去」(vergangen)，但並不是「過去」就完全消失，「過去」事實上一直都是以「曾經在」(Gewesen-sein) 的方式繼續存在於人的此在世界中。醒境的現實總包含仍活躍於現在的回憶，當夢者從夢境醒過來之後，夢境也以另一種方式繼續存在於夢者的醒時世界中。³⁰無論醒境夢境，都是「在」(Anwesenheit) 的一種特殊模式。既然如此，就不能從醒境否定夢境之真實性，也不能從夢境否定醒境之真實性，而是要將兩者同視為人之存在的不同狀態。

夢境不是一種「有」，而是一種「存在」，是人的存在所能 (Seinkönnen) 的一種方式。這說法對釋夢學深具啟發性。就一般人的經驗而言，總覺得夢是夢者「所擁有的」，也對這種擁有的方式，較少思考與分辨其性質。將夢視為一種「有」，是將夢境「實體化」、「外化」。這也是梅塔波斯批評夢科學以「現成物性」看待

²⁹ Boss, 《昨夜我夢》1975, 228-244。

³⁰ Boss 《昨夜我夢》201-205。

夢境與看待「夢者主體」的方式。夢科學所研究的夢者，是把「夢者」當作「研究觀察的對象」，而不是從「夢者主體感受的經驗」，來了解夢境對夢者的意義。³¹夢科學家對夢的研究方式與認識途徑，和醫學對身體的研究有些類似：醫學研究的是身體的普遍結構，了解的是它的生理與解剖學內容，可是對擁有一個身體的人的具體「身體感受」，這身體對他自己與對他的子女、父母、伴侶的意義，這身體的社會性意義，往往不是醫學觀看身體的方式可見的。睡眠實驗室中以腦電圖儀與各種生理測量科技所測得的夢者資料，和夢中夢者與醒後夢者的所感所思，顯然是不同存在領域與層次的問題。

將夢境視為一種「有」，已隱含著對「擁有」夢境的人在醒境中的「真實性」(Wirklichkeit)的肯認，與將夢境視為可棄可忘可消失的「擁有物」的「非真實性」的想法，這也是大多數人對夢境的普遍看法。一個「總是在作夢的人」，無論作的是白日夢或夜夢，意味著是一個「無法踏實活在現實生活中的人」，也就是無法面對醒境的真實世界的人。將夢境視為一種「有」，不也帶給人一種「現實」的安全感與真實感，因為隨時可以從「非真實的夢境」，回到「真實的醒境」來。我們反問梅塔波斯，如果將夢境視為一種「存在」，且與醒境同樣都是人「存在所能」的一個面向，不也帶來「失去現實感」的危險性？因為如果夢境醒境都是「真實的存在」，那麼兩者的真實性的意涵是一樣的嗎？這「真實性」的基礎，又要建立於何處？

梅塔波斯回到海德格哲學的基礎上來，從語源學探討「真實性」的希臘語言之原意。德文的「真實」名為(Das Wirkliche)，而追溯其源頭，必須回到「自然」(Physis)之原意來。真實與自然的原意都是「在存在中自己展現者」³²。海德格以「開顯與隱藏」(Unverborgenheit und Verborgenheit)來說明「存在與真理」(Sein und Wahrheit)的兩面向，自然是自己顯現者。所謂的真实，不是知識論真假的判準可以定立的，而須回到「虛無」(Nichts)的根源上，方能了解「存在」(Sein)的開顯與隱藏。海德格「虛無與存在」、「開顯與隱藏」的涵義，我們也許可以想像，宇宙似一個無垠開敞的時空場域，在此開放場域中，星辰萬物的生生滅滅上演著，人類的存在，人類歷史的綿綿發生，就發生的「此」(Da 此時此處)，總只是「開顯的瞬間」，在此開顯的瞬間，那光照之「此」所立基的「虛無深淵」(Abgrund)，即隱藏一切的無住無形之場。人之「此在」，無論夢境醒境，總是在此虛無深淵中乍現於個體此時此處之「此」的「存在」。

依這樣的原意，夢境自然也是一種「開顯的存在」，它是我們每夜睡眠中所直接

³¹ Boss《昨夜我夢》22-26。

³² Boss《昨夜我夢》209：Wirklichkeit meint.... : das ins Anwesen hervor-gebrachte Vorliegen, das in sich vollendete Anwesen von Sich-Hervorbringendem。因整句翻譯甚難，筆者簡譯為「在存在中自己展現者」。

經歷的存在真實，猶如醒時是另一種存在真實一樣。當夢境之真實開顯，醒境即隱藏。當醒境開顯，夢境即隱藏。「開顯與隱藏」(Unverborgenheit und Verborgenheit)本來就是相對相生的。不管醒境或夢境，都是光照世界開放場域的人之存在的一部分。³³夢境有如醒境，都是開顯存有的場域。醒境所開顯的持續性世界，承載著人類悠悠的歷史於存有的光照場域中。而夢境，是個體所經歷的「只屬於自己的真實」、「只被夢者所經歷的過程」，他人，只能透過夢者的描述，想像夢境。如果醒境的「共在」具有「公有人際性」，那麼夢境的共在方式，就是呈現於夢者獨有的世界的「私有人際性」。

人為何會有夢境？與醒境一樣，都是「緣發境域」(Ereignis)³⁴之開顯(Unverborgenheit)。夢境之存在猶如醒境之存在，總需返歸「緣發境域」的綿綿不絕開顯光照場域，才能真實理解其存有的意義。³⁵夢境與醒境共有的「真實性」之基礎的尋找，梅塔波斯很清楚的離開心理學個體經驗的立論軌道，回到海德格存有論的思想中。順著他的思路，我們可以說：一般人的經驗，總執著醒境為真實。醒境的共在世界，給人一種相對可靠的持續感、真實感。依靠著這種真實感，我們覺得夢境不真實。但若回到宇宙萬有的「虛無深淵」的根源，來觀看「緣發境域」所生的綿綿萬法，不都是既開顯又隱藏，緣起緣滅？從這萬有根源的虛無深淵思維所謂的「真實性」，夢境醒境既然同顯現於人之「存在體驗」中，那麼當體即「在此」。借用佛家的話說：夢境醒境都是「因緣有、畢竟空」，當體即有即空。梅塔波斯所言的夢境醒境共有的真實性，不從個體心理學之主觀感受確立，而是從「存在」(Sein)與「緣發境域」(Ereignis)之存有層次確立，這也是此在分析與精神分析與其他心理學派根本差異之處。

四、夢境與醒境的關連性

雖然從存有根源之真實性而言，夢境醒境都是「緣發境域」之顯現，也都是人之存在的一個面向，但就個體的具體存在感而言，「夢境」與「醒境」畢竟有所不同。兩者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」，夢境反映夢者醒境中的「存在處境與心境」。在「夢境反映醒境」這一點上，梅塔波斯所言，與佛洛伊德所謂的「夢來自白日的殘餘」，也就是日有所思夜有所夢的觀點近似。關於夢境與醒境的關連，梅塔波斯有兩個主要觀點。

1. 夢境比醒境所呈現的「夢者心境」更真實：

梅塔波斯認為，一個人夢境與醒境的世界是相屬的。夢境不只反映醒境，且常常

³³ 同上 213。

³⁴ 「緣發境域」(Ereignis)中譯，參考張祥龍：《海德格爾思想與中國天道》，北京三聯書店，1996。

³⁵ Boss 《昨夜我夢》247。

是夢者醒境之情境與心境的濃縮。現實世界中，我們處於一個複雜多元充滿各種人事物的環境，感覺因而較為分散，而且，也必須分散心力於許多事務上，我們才能面對現實的種種挑戰。睡眠的時候，外感世界關閉，人各自沉入獨處之境，也從白日紛擾的生活與覺受中鬆綁，夢境，以精簡的人事物圖象方式展現真實感受。簡言之，因為醒時世界較豐富繽紛，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，而夢中存在方式較單純，所以往往呈現夢者真實感受與情境的濃縮。

「夢境比醒境呈現夢者更真實的感受」這一見解，梅塔波斯、佛洛伊德、榮格與許多釋夢心理學家之想法近似。這也是夢工作在心理工作中之所以被重視的原因。不過筆者以為，並不是所有的夢境都適用於此說法，只有快速眼動期（REM）較具結構性的夢³⁶，因較容易被記得，因此，在心理治療中較易被提出，它濃縮夢者現實情境與心境，具存在感動能，對了解夢者很重要，也是釋夢學中共同重視的夢。此觀點尚待澄清的是，每個人的夢經驗有很大的差異性。有些人可能從來不記得自己的夢，有些人可能天天記得自己的夢，而且夢境顯現的方式也有很大的差別³⁷，所以並不是每個人都具備了解「夢境比醒境呈現夢者更真實的感受」這說法的經驗基礎。但不只佛洛伊德、榮格、梅塔波斯或其他夢理論的提出者，都很會作夢且記得很多自己的夢，且他們所探討的自己或他人的夢，都具備這個特性。³⁸事實上筆者在夢工作團體中，所經驗的每個夢，也都具備這特質。但這見解是否普遍適用於所有人的所有夢，因人類夢經驗的差異性甚大，此主張的適用性尚待考察。

2. 夢境顯現「良心的召喚」（Der Ruf des Gewissens）：

海德格以「沉淪陷落」（Verfallensein）表述人大多數現實日常生活的存在方式，在社會性的適應與共在中，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，方能實現本真的自己之存在。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於世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，以種種夢象呈現夢者「屬己的」心境。但夢境醒過來後一閃即逝，回憶夢境，探索夢境意義，是了解與接觸自己憂心（Sorge）與良心之真實的契機。³⁹

³⁶1953 美國醫生 Eugene Aserinsky 與 Nathaniel Kleitman 發現快速眼動期（REM）與非快速眼動期（NREM）以來，夢科學研究對此兩者之夢的見解雖有許多爭論，但基本上認為，REM 的夢是較具結構性與動能的夢，NREM 的夢較鬆散，像流過意識的紛雜影像。見 Ole Vedfelt 1999, 256-279。梅塔波斯之時，關於這兩時期之夢的研究尚未成熟，所以當然未對夢境作此區分。

³⁷ 依現代夢科學研究，每個人每夜都會作夢，只是有些人醒來後不記得而已。

³⁸ 筆者也是「夢生活」十分精采豐富的人，為了解自己的夢之意義，才走入夢研究的領域。在自己參與或主持的夢工作團體，與梅塔波斯此見解的經驗十分接近。

³⁹本段內容見 Boss 1953, 128； Struck, 1992, 226-227。關於海德格「良心的召喚」（Der Ruf des

依此主張，梅塔波斯將釋夢學帶入海德格哲學之中，也豐富了海德格的「此在」概念。因為海德格幾乎不作夢⁴⁰，夢的問題對他不曾產生特殊意義，所以在他的著作中也幾乎不見有關夢的論述。但從佛洛伊德以來，釋夢工作就是心理治療重要的部份，梅塔波斯做為精神醫師與治療師，自然必須面對釋夢的問題。夢境常顯現「良心的召喚」，探索夢境是「傾聽良心召喚」的方法之一，梅塔波斯這獨特的詮釋，也為「釋夢學與夢工作」在海德格哲學與此在分析學派的治療理論與實務工作中，奠立了合理性與不容忽視的地位。

五、現象學此在分析的釋夢方法與意義

佛洛伊德釋夢的方法，主要是自由聯想法。透過夢者對特定象徵物與人物的自由聯想，逐漸顯現夢境內容有關的記憶與經驗，透過治療師的「夢的解析」(Die Traumdeutung)，促使夢者了解其夢境的意義。在佛洛伊德的時代，治療師的地位相當權威，夢境的意義，由治療師的所提出的解釋，若與夢者的了解不同，夢者往往會因害怕治療師的拒絕治療，而不敢反駁。也因此，無論是解夢的理論預設，自由聯想與談夢方式，或釋夢的支配主導權，確實往往會發生如梅塔波斯所謂的「強暴式」夢的解析方式。對此，梅塔波斯提出現象學此在分析的夢詮釋方法(Die phänomenologisch-daseinsanalytische Traum-Auslegung)。基於現象學方法，釋夢的方式是「回到事物自身」——也就是，不基於任何預設，以對話提問的方式，伴隨夢者回憶夢境，依夢者存在處境的整體意蘊，探索夢境對夢者的意義。因此，釋夢者不基於特定理論，也不系統性的進行夢的解析(Traum-Deutung)，而是嘗試將夢境意義展現開來的夢的詮釋(Auslegung des Traums)。梅塔波斯提出釋夢過程所需發問的三個面向：

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與夢境關聯為何？
3. 夢者醒來之後對夢理解為何？可以發現夢境與現實的關聯嗎？⁴¹

簡言之，了解夢境，須回到夢者的生活整體，也就是回到夢者的世界關聯、空間、時間、人際關係、情緒變化、身體感等情境與心境。情境包含他的家庭、工作、社會脈絡等等，心境包含種種感受、情緒、衝突、願望、憂心關懷、逃避、自我防衛等，也就是夢者所有「存在方式」(Seinsweise)的探究。治療師(釋夢者)要如何探究夢境意義呢？現象學「看」的方式，意味著釋夢者需將自己的預設與成見先放入括弧，透過詮釋學開放性的提問方式，伴隨著夢者依自己的速度與意

Gewissens) 與「沉淪陷落」(Verfallensein)之內涵，見 SZ, 114-130, 175-180, 270-280。海德格之良心的意義，與人之本真屬己的存在性相連，是比倫理性的良心更根源的存在性良心。

⁴⁰ 見本文註 13。

⁴¹ Boss, 1975, 40-43；Struck, 1992 183-184。

願，發現夢境之意義。梅塔波斯強調以夢者為主體的釋夢過程，也強調治療師與夢者共同釋夢過程的「平等關係」，陪伴而不主導，啟發對夢境意義的了解而非解析夢境。在釋夢的過程中，此在分析治療的理念是，尊重夢者「此在」之自由與侷限，也尊重夢者的釋夢自主權，治療師的任務是提問與提供詮釋的參考，從夢境現象與醒境存在處境意蘊整體的關連中，發現夢境的可能意義。夢境的主觀意義的解釋，只有夢者擁有「釋夢自主權」。梅塔波斯這主張與 1960-70 年代興起的人本心理學釋夢理念相同，是今日「夢工作倫理」的先驅，也是夢工作者需共同遵守的原則。⁴²

梅塔波斯提出的現象學此在分析的釋夢方法，究竟如何進行？在此在分析學派的專業訓練中，又如何訓練治療師「現象學式看」的能力與談夢能力？此在分析與精神分析的釋夢方法真的有很大差異嗎？從梅塔波斯的著作中，能發現的最明顯的一點，是對精神分析學派「象徵」意義之預設的拒絕。夢境內容的意義，只能由夢者經驗與所說的語言之內容尋找其蛛絲馬蹄，而不能由治療師預設。但治療師能夠完全沒有理論預設嗎？海德格哲學算不算也是梅塔波斯的理解的「預設」（前理解）？關於這些問題，基翁康道在《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。⁴³他認為，兩學派的釋夢理論雖有許多不同，但在釋夢的實務工作上，並沒有太大差別。也許在佛洛伊德與梅塔波斯的時代，治療師的認知、工作方式、治療師與病人的關係等等，兩學派確實有許多差異，但半世紀以來，不同心理學派與心理治療領域間長期相互磨盪的結果，使得在治療實務與釋夢實務的工作者，都不能只封閉在自己的學派中。到最後決定治療與釋夢因素的，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。雖然現象學此在分析與精神分析的理論與專業訓練不同，但在實務工作中，治療師憑靠的，是他個人的理解：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。精神分析如同此在分析，無論是理論或治療師的專業訓練，只能帶給治療師釋夢方法的教養，但釋夢是一種談話提問的藝術。治療師或釋夢者首先需學習的，是與自己之夢的對話能力，或者說，與本真屬己與非本真屬己之「我」的不同面向的對話能力，並須不斷擴展對普遍人性的理解。釋夢與其說是一種「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。釋夢的意義不只在於解開一個夢的秘密，也在於統合夢者不自覺的自己，協助其突破自我的局限，發展心靈自由與促成生命之持續成長。

⁴² 今日的精神分析治療師已不再像佛洛伊德時代那樣權威，無論治療或釋夢團體，也跟隨著民主思潮的發展，更尊重個案或夢者的「釋夢自主權」。

⁴³ Gion Condrau: *Sigmund Freud und Martin Heidegger---Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1992, 311-325。

肆、精神分析與此在分析「釋夢詮釋學」之比較

一、兩學派夢理論與釋夢方法的比較與評論

精神分析與此在分析「釋夢詮釋學」之同異，可從兩層次比較。

1. 理論層次

精神分析的建構來自於佛洛伊德自然科學與醫學的認知，這背景使他也將人類的心理建構一個生物神經學般的機械系統，他的形上心理學，其實是將神經物理學的假設轉化為心理學的解釋系統，也因此，他以本能驅力機械論來解釋人性的動力原則，也透過機械因果原則來解釋人性的變化。基本上精神分析學派所看見的「人之主體」，有點像個閉鎖的原子，只因為生存上的需要，才轉向社會與環境，主體與世界的關係是後天建構起來的，精神分析探索的重點在於主體的內在世界、主客關係中的連結方式。佛洛伊德基於這樣的主體觀，建立「意識、前意識與潛意識」與「超我、自我、本我」之間，「壓抑、偽裝、審查」等機制的解釋理論，以闡明「人性主體」之複雜。這複雜的主體，也是「夢者」的結構。夢境的來源是個體潛意識的本能驅力，與來自於童年經驗與現實生活潛在的願望。

源自於海德格哲學的此在分析，以「在世存在的此在」作為人之主體的解釋，視精神分析「意識、潛意識」主體概念為主客體分隔的封閉主體概念。此在分析的「人」是存在性的，是每個時候都可以跨越自身的界限，且從生到死都是與世界共在的，每個人所開展的世界與他自己的「此」之在都不可分，世界是每個此在所開顯的實際存在。此在分析認為夢境與醒境同樣是人存在的一種模式，兩者都是此在的存在情境。夢境常是此在當下世界的縮影，它以十分密集濃烈的方式顯現夢者的情境與心境，夢境甚至比醒境更能真實的呈現夢者的心境感受，夢境往往隱藏夢者「良心的召喚」。

2. 釋夢方法與目標

精神分析以「自由聯想法」解放夢者潛意識的「偽裝作用」，透過對夢境「凝縮作用」、「移置作用」、「象徵作用」與「潤飾作用」的理解，也透過對夢境來源童年經驗的回溯，治療師協助病人解析其夢境的意義，並挖掘夢者所不自覺的本能願望。精神分析的釋夢工作與治療過程，須正視治療師與病人之間「移情與反移情」之投射關係，透過醫病間的「治療聯盟」的信任關係，達到治療的目標。釋夢是為協助病人更深的自覺，統合超我與本我於自我的自覺領域中，透過自我統合的過程，使病人或夢者達到更大的自主，並學習重新適應社會生活。

此在分析的「現象學此在分析釋夢法」強調以夢者為導向的「回到現象自身」，

釋夢者不作夢理論的預設，而是透過詮釋學式的開放性提問，與夢者一起發現夢境的意義。由於夢境常顯現夢者真實的心境，釋夢的過程，也是陪伴夢者自我探尋與自我發現的過程。透過傾聽自己良心的召喚，發展自我抉擇的行動力，促使夢者發現本真的自己所感所思所欲，發展更自由面對自己與世界的開放能力。

統觀兩學派：精神分析較注重人之主體性的作用與自我的統合，無論是意識、潛意識、本能慾望驅力或是壓抑、衝突、偽裝、審查等作用，人作為個體，作為自我的核心，一直是精神分析探討的重點。雖然佛洛伊德有十分深刻的社會文化批判，但人與環境關係的論述，始終是主客關係，而非本質共在關係。就釋夢的價值而言，它提供了細密的個體觀察的思維向度，卻欠缺對人作為「在世存在」的「本質共在」的認識與人性自我超越之理想。

反之，此在分析對人性內在的衝突之解釋，以本真屬己與非本真屬己，或良心、憂心、恐懼等存在論述，雖可以指出普遍人性的核心，但對於人性中病態扭曲變形的部份，探觸似乎不夠深刻。背景因素可能是，精神分析源自於精神疾病的治療，所面對的是較嚴重的病態心理，大多數夢者的案例都是「病人」。而此在分析源自於海德格哲學：以普遍人類共有的存在結構為對象。雖然梅塔波斯與其後學也都是精神科醫師或心理治療師，面對的也是各種精神疾患者，但他們基本上是以「此在」的概念在了解病人，也就是，從此在之存在性的開顯與遮蔽在看待病人的人性與存在的意義，所以認為精神疾病只是開放自由人性的暫時遮蔽剝奪而已，作為「天地神人」四重整體的人，永遠擁有可以再度跨越自己存在界限的可能性。作為治療的目標，除了成為本真屬己的自己，也強調面對世界與面對各種存在可能性的開放性。

與海德格與梅塔波斯比較，佛洛伊德似乎更能洞視人性深處的動物本能與各種變態的根源，也因此，精神分析所確立的變態心理學與治療理念，仍普遍流行於精神疾病的治療領域。但整體觀之，佛洛伊德的人性論太過狹窄灰暗，欠缺理想性與超越開闊性。也因此，我們要問：病人治癒之後呢？就這樣嗎？能夠正常的適應社會生活，這就是心理治療的目標嗎？釋夢的意義，就在於了解潛意識的偽裝，了解本能本我的願望？這作為「精神疾患者」療癒的目標，也許平實可達且無可厚非，但縱使達到超我自我本我的統合，這樣的「人性統合」的目標，似乎也無法使人升起崇高的生命意義感。

與此相對，海德格「此在」不斷超出自身（*über sich hinaus*）的超越性格，能夠面對「向死亡的存在」之恐懼，傾聽良心的召喚，關懷共在他人與世界，具備自我超越的自由與決斷行動力，這樣的人性理解，很能彰顯人性的尊嚴，也充滿對人性的信心與期待。人作為「存在意義」（*Sinn von Sein*）的發問者，「此在」作為真理顯現的場域，晚期海德格中，以人為「天地神人」四重整體的即有限即無

限的體驗主體，更深廣的開顯人存在於天地間的價值意義。夢境作為「緣發境遇」存在開顯的一個面向，也將夢境與醒境意義建立在共通的存在真實性上。釋夢不只為了解除偽裝與人性中的陰影面向，更為了成就本真的自己與開顯存在之真理。如果佛洛伊德精神分析釋夢學所探觸的是人性陰暗面之真實，其夢工作的意義是個體之自我統合的平實目標，那麼梅塔波斯此在分析所建構的現象學此在分析釋夢學，是更深層次的人性價值意義的開拓與升揚。他以夢境作為人類真實存在的一部份，確立了釋夢詮釋學的哲學意義與地位，這也是梅塔波斯對現代釋夢學的特殊貢獻。

二、夢者是誰？

「莊周夢蝴蝶？蝴蝶夢莊周？」我們解答了這個問題了嗎？或者反過來問，這問題的答案可能只有一個嗎？如果它有個正確唯一的答案，恐怕也不會流傳中土數千年，且為這麼多現代西方釋夢學理論家所引用。順著佛洛伊德與梅塔波斯的釋夢學，我們回答：夢者是誰？

佛洛伊德：夢者是個體潛意識，潛意識是夢境主體。人作為意識、前意識、潛意識與超我、自我、本我三部份所共構的「主體」，注定要流轉於本能原慾的願望與社會宗教文化的昇華或規範的壓抑之間，夢境反映現實所不允許的願望。童年經驗與所有過往的印象，都儲存在潛意識之中，生命的印痕在夢中重複又重複的變形顯現。作為生命主體的三部份：超我、自我、本我之間，存在著無止境的衝突，本我的願望與期待，往往無法為自我超我所接受，也因此，三者之間衍生種種「偽裝」、「壓抑」、「審查」錯綜複雜關係的變形與糾葛。「夢境」可說是現實情境無法滿足的生命的一個「出口」。「夢者是誰呢？」是流竄著生命動能與願望的個體潛意識，夢境允許夢者每夜短暫的脫序與瘋狂。

梅塔波斯：「夢境醒境」都是存在場域上演的真實，雖其真實性有別。夢境醒境均是「此在」的存在方式。「莊周夢蝴蝶，蝴蝶夢莊周」同為大化流行中開顯隱藏瞬間的閃現。人之生也，時而入夢，時而夢醒，恐懼、憂心、良心的存在動感持續其間。夢境雖一閃即逝，但夢境意義的揭顯，往往照亮夢者實存的「此在」：夢者所關懷之人事物，與其開展本真屬己生命的動向。「夢境醒境的主體」都是同一個人：「會作夢的此在」。每個人的生命史都是獨一無二的，每位夢者的作夢史也是他專有的「創造」，只是這創造是「自然而生」，來自醒境的濃縮，顯現夢者獨有的世界。夢境是人生的一部份，「莊周與蝴蝶」本不可分。允許自己作夢與解夢，了解自己的夢才能了解自己的整體。真正的「夢者」是能享有夢境，且能理解感受夢境意義的「釋夢者」：夢醒如一的莊子，即是「夢者典範」。

本文將於 2006 年台哲會年會「主體與實踐」研討會發表：95.11.18 中正大學