

夢醒之間： 海德格與此在分析的 「釋夢詮釋學」之探究

李燕蕙

南華大學生死學系暨研究所

摘要

從佛洛伊德開始，釋夢學與夢工作已逐漸成為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。本文分三部分：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。

關鍵詞：海德格、梅塔波斯、此在分析、精神分析、釋夢學、
釋夢詮釋學

夢醒之間： 海德格與此在分析的 「釋夢詮釋學」*之探究**

* 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，就大多數現代釋夢學而言，較著重於如何建構夢的心理學理論，與實務夢工作的方法。「釋夢詮釋學」(hermeneutics of oneirology) 則是關於夢理論與夢工作的深層哲學反思。雖然此在分析關於夢的思想，也兼具釋夢學與釋夢詮釋學的雙重層次，但本文之主旨，不在於論述此在分析如何進行實務夢工作的心理學層次，而在於探究其釋夢之詮釋學層次的思想，故以「釋夢詮釋學」為本文標題。

** 本論文為國科會計畫「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。本文當時標題為「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《國立政治大學哲學學報》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，是筆者必須獨自承擔的責任。

壹、導論

一、「缺夢」的《存有與時間》¹

「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「基礎存有學」(Fundamentalontologie) 是否也該探究夢境存有呢？「缺夢」的基礎存有學，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《存有與時間》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。

2

¹ Heidegger, Martin (1926; 1960): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer. 本書縮寫為SZ。

² 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《存有與時間》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 “Existentialm”, als ein besonderer Wesenszug des Mensch-seins anzuerkennen

正由於海德格終身少夢，也很少談夢，³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學「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。

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》⁴一書，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

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。

³ 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》。

⁴ 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。

學」⁵。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。

⁵ 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。

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。⁶ 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)。⁷ 賓斯旺格深受胡塞爾現象學與海德格哲學之啟發，1941 年後，他將自己的心理治療方法名為

⁶ 多重釋夢觀與釋夢學概論，可參考 Vedfelt, Ole (1999): *Dimensionen der Träume*, München: dtv。

⁷ 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《存有與時間》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 Binswanger L. E. Foucault M. (1954 ; 1992): *Traum und Existenz*, Berlin: Gachnang。

「此在分析」(Daseinsanalyse)。但 1950 年之後，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 Seminar*)。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在蘇黎世正式成立。⁸ 至今為止，這學派之後學在歐洲心理治療界與精

⁸ 梅塔波斯的此在分析中心全名為「Daseinsanalytische Institut für Psychotherapie und Psychosomatik」。關於「此在分析」的定名，從賓斯旺格、海德格、梅塔波斯、基翁康道至今，有許多微妙的轉折。海德格在《籌尼可那講座》147-157 頁，特別強調他在《存有與時間》所作的是存有學意義的此在分析 (ontologischen Sinn der Daseinsanalytik)，以與誤解他的賓斯旺格之此在分析 (Daseinsanalyse) 的只是實際存有的此在現象描述 (bloße Beschreibung ontischer Daseinsphänomene) 作區別。但對於介於兩人之間的梅塔波斯與基翁康道而言，在這兩個名詞 (Daseinsanalytik, Daseinsanalyse) 的使用，已從海德格存有論的哲學意義，轉入心理治療學之意義。如果海德格的 Daseinsanalytik 的意義在於建立基礎存有論，梅塔波斯與基翁康道的 Daseinsanalyse，則是基於海德格的 Daseinsanalytik 之人性理解與現象學詮釋學，所發展的實際的心理治療方法。猶如 Istvan M. Fehér 在其論文〈Vorauspringende Fürsorge—Daseinsanalytik und Daseinsanalyse: Beziehungen zwischen Heideggers hermeneutischer Phänomenologie und der Psychotherapie〉所說的：作為心理治療實務的 Daseinsanalyse，是以基礎存有論的 Daseinsanalytik 為其人性理解的基礎，但基於治療師與當事人的 Jemeinigkeit 的有限性獨特經驗，如何從海德格的現象學詮釋學的此在分析，轉化為有助於當事人朝向本真屬己的自

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。⁹ 海德格的《存有與時間》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-) 成為這學派的領導人。¹⁰ 本文中所談之

由解放 (Verhelfen zur Freiheit)，就不是抽象的理念，而是發生在兩人之間的具體共同工作，這治療實際工作的進行，雖可依靠Daseinsanalytik 的理解，但實際的運用與轉化，卻是Daseinsanalyse 的治療師獨特的任務。上述論文見 Manfred Riedel Hg. (2003): Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie—Heidegger im Dialog mit Medard Boss, 183-204, Köln Weimar Wien: Böhlau。原則上可以說，雖然梅塔波斯與基翁康道的Daseinsanalyse，是基於海德格Daseinsanalytik 的人性理解與現象學詮釋學的詮釋理念所建立的，但他們所關懷的問題並不是純哲學的問題，而是如何運用海德格哲學於治療理論的建構，與實務助人的工作中。基於這治療學的方向與助人之目標，基翁康道對賓斯旺格之治療學慧解，甚且有所推崇，且較常強調此在分析 (Daseinsanalyse) 與與精神分析 (Psychoanalyse) 之理念的差異，這與海德格純從哲學上談論 Daseinsanalytik 與 Daseinsanalyse 之差異的立場與出發點，是很不同的。關於此歷史的微妙發展，或許可以從梅塔波斯與基翁康道的幾本書名見其端倪，亦可見今日此在分析網站 ([//www.daseinsanalyse.com](http://www.daseinsanalyse.com)) 中，基翁康道的說明。見 Boss (1957): *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Bern: Huber; (Boss 1979): *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse*, Wien: Europa-Verlag。Condrau, G. (1965): *Die Daseinsanalyse von Medard Boss und ihre Bedeutung für die Psychiatrie*, Bern: Huber; Condrau, (1998): *Daseinsanalyse*, Dettelbach: Röhl。

⁹ 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。

¹⁰ 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 Zollikoner 講座的學生，現已退休，但仍是此在分析總會之名譽主席。

「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為主。因批判精神分析夢理論，已成為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。¹¹ 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：

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

¹¹ 因本文旨不在「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」為導向，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，但筆者認為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。

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。¹²

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化解釋模式中，窄化僵化了人性的理解。梅塔波斯對精神分析

¹² 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。

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「在世存有」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」。¹³ 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-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。

¹³ 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「在世存有所能」(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。

（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，只是被本能驅力驅動的機械物種。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)，它爲了要通過超我的「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。

梅塔波斯卻認爲，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，也將人豐富的夢境內涵，窄化爲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。¹⁴

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

¹⁴本引文簡譯自Boss Hg., 987: 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。

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：第一、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。第二、「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。第三、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，¹⁵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

¹⁵ 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。

意見，卻不能動搖「象徵」理論在釋夢學之必要性。第四、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」已逐漸成爲釋夢主流，梅塔波斯可被視爲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。¹⁶順著文本內容，整理爲如下七重點：

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

¹⁶ 下面引文均見 Boss Hg., 987: 288-291。因原文冗長，僅精簡中譯，並附德文以供參考。

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有的持續性。(...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。

統整上列七點，有三要義：

(一) 夢的存有學基礎

從 1、3、4、5 點的內容，可以統整海德格對夢的存有學的想法。夢世界的存有，是依屬於醒世界的在世存有持續性，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有的歷史持續性中。

(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。

關於夢的存有學基礎之問題，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。海德格的夢的存有學的 (ontologisch) 根本立場，始終是將「夢境」帶回「此在」的在世存有之世界中來討論。也可以說，「夢境主體」與「醒境主體」都是「作為在世存有的此在」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」為基礎的夢的存有學，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」的實際存有的 (ontisch) 關係如何，更別談如何具體進行夢工作了。夢的實際存有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學之觀念來源。

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*)。¹⁷《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，揭顯夢的現象存有學。¹⁸ 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

¹⁷ Boss(1953, 1974): *Der Traum und seine Auslegung*, München: Kindler。

¹⁸ 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」。

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。¹⁹ 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。²⁰ 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

¹⁹ 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。

²⁰ Condrau, Gion (1992): Sigmund Freud und Martin Heidegger—Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie, 311-325, Schweiz: Universitätsverlag Freiburg。

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。²¹ 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。²²

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」？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，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

²¹ 關於現象學詮釋學之對話能力，見 Condrau (1998): *Daseinsanalyse*, 188-205, Dettelbach: Röhl。

²² 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。

²³ 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。

一生都屬於他獨特屬己的存有 (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「此在的在世存有」(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 ausgedehnten 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「存有物」(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「在世存有」，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)²⁴

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」²⁵的「自己之存有」(Selbst-sein)。

統觀夢醒之主體與世界：海德格的無夢的「此在的在世存有」，

²⁴ 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。

²⁵ 本文將 "Das Menschen Da-sein als Schlaf-Träumender" 簡譯為「會作夢的此在」，見Boss, 1975: 225。

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：基礎存有學的真实性的。

三、夢境與醒境的本質差異²⁶

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

²⁶ 本標題見Boss, 1975: 228-230: "Der Wesens-Unterschied zwischen Wachen und Träumen"。

於可以自由支配身體，因而也可以自由自主的轉換情境與心境。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。²⁷ 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。²⁸ 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「存有方式」，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

²⁷ 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。

²⁸ 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。

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。

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。²⁹

「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。

²⁹ 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。

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。³⁰ 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《存有與時間》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《存有與時間》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，也可說是基礎存有學的個體存在真實性 (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：存有學的真实。而這存有學的真实，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「夢境與醒境的真实」(Die Wirklichkeiten des Wachens und des Träumens: 209-213)

³⁰ 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。

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，³¹「真實性」(Wirklichkeit)，可謂是「自己展現存有者」。³²夢境真實性猶如醒境真實性，都是從「隱藏」中自己「開顯」者。³³

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」：開顯存有之存有者。開顯與隱藏乃存有之兩

³¹ „wirken... griechischer zu denken...: her-ins-Unverborgene, vor-ins-Anwesen bringen“。

³² „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。

³³ „Gewiß, das Traumwirkliche verweist wie das Wachwirkliche als solches, das Her-ins-Unverborgene gebracht wurde, aus sich selbst auf eine Herkunft aus Verborgenheit.“

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」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（存有學之真），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，皆具有存有之真實性。

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」。³⁴ 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？」之存有學問題，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

³⁴ 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 Verborgtheit 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 Verborgtheit, 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。

境遇」的詮釋，也只寥寥兩頁。如果這樣的含蓄表達是有意義³⁵，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，是爲了使人朝向更自主自由的人格發展，成爲更本真屬己的「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。³⁶ 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

³⁵ 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。

³⁶ 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。

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。梅塔波斯釋夢詮釋学的核心思想，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。海德格的基礎存有學的「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學與存有思想之上，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。³⁷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

³⁷ 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。

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。³⁸ 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。

³⁸ 如何在心理治療與釋夢工作中，實際從「人」轉向「道」，從「此在」轉入「緣發境遇」的思想，或者，轉過來說，如何從海德格的「緣發境遇」思想出發，以深化心理治療與夢工作之實務，是一個很大的論題，本文因篇幅所限無法論及此主題，尚待他日另為文探究之。關於此主題，可參考 Helting, Holger (1999): *Einführung in die philosophischen Dimensionen der psychotherapeutischen Daseinsanalyse*, Aachen: Shaker Verlag, 見 124-176 頁之內容，如：3 Kapitel, II.4: Vertiefung des daseinsanalytischen Verständnisses des Krankseins auf dem Boden des Ereignis-Denkens。

參考文獻

- Hobson, A. (1999), 《夢與瘋狂》，朱芳琳譯，台北：天下遠見。
- Hobson, A. (2005), 《夢的新解析》，潘震澤譯，台北：天下遠見。
- Stevens, A. (2000), 《夢-私我的神話》，薛絢譯，台北：立緒。
- 呂格爾 (1992), 《惡的象徵》，翁紹軍譯，台北：桂冠。
- 呂格爾 (2004), 《活的隱喻》，汪家堂譯，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》，呂俊、高申春、侯向群譯，台北：米娜貝爾。
- Boss, Medard. [1953], 1974. *Der Traum und seine Auslegung*. München: Kindler.
- . 1957. *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*. Bern: Huber.
- . [1971], 1999. *Grundriß der Medizin und Psychologie*. Bern: Huber.
- . 1975. *Es träumte mir vergangene Nacht*. Bern Stuttgart Wien: Huber.
- . 1979. *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse*. Wien: Europa-Verlag.
- . 1982. *Von der Spannweite der Seele*. Bern: Benteli Verlag.
- . [1987], 1994. *Martin Heidegger Zollikoner Seminare*. Frankfurt: V. Klostermann.

- Condrau G. 1965. *Die Daseinsanalyse von Medard Boss und ihre Bedeutung für die Psychiatrie*. Bern: Huber.
- . 1992. *Sigmund Freud und Martin Heidegger—Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie*. Schweiz: Universitätsverlag Freiburg.
- . 1998. *Daseinsanalyse*. Dettelbach: Röhl.
- Heidegger, Martin. [1926], 1960. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- . [1959], 1985. *Unterwegs zur Sprache, GA12*. Frankfurt: Klostermann.
- . [1969], 1976. *Zur Sache des Denkens, GA14*. Tübingen: Max Niemeyer.

Between Sleep and Wakefulness: An Investigation into the Hermeneutics of the Oneirology of Heidegger and Daseinsanalysis

Yen-Hui Lee

Department of Life-and-Death Studies, Nanhua University

Abstract

Beginning with Sigmund Freud, oneirology (the study of dreams) and dream-work have become 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