

南 華 大 學


生 死 學 研 究 所

碩 士 論 文

論疼痛
On Pain

以沙特《存在與虛無》之身體存有學為線索

Using Sartre's Body Ontology in *Being and Nothingness* as a Clue



指導教授：龔卓軍 博士
研究生：林治國 撰

中華民國 九十三年 六月

南 華 大 學

生 死 學 系

碩 士 學 位 論 文

論疼痛 — 以沙特《存在與虛無》之身體存有學為線索
On Pain — Using Sartre's Body Ontology in *Being and Nothingness* as a Clue

研究生：林治國

經考試合格特此證明

口試委員：

李	蕊	慧
龍	卓	軍
釋	永	有

指導教授：

龍卓軍

所

長：

釋慧開 (陳開宇)

口試日期：中華民國 93 年 6 月 11 日

摘要

本論文旨在以沙特現象學著作《存在與虛無》之身體存有學為線索，結合現象學心理學相關文獻的探討，針對做為生命歷程中極為普遍的生活經驗——疼痛，進行說明與論述。

進一步說，本研究的主要內容有下列三部份：

- 一、透過現象學史之回顧及現象學心理學文獻的研讀，藉以理解現象學心理學的主要概念。在此部份，本研究探討了現象學心理學的概要演進，概念內容及其方法步驟。
- 二、透過沙特《存在與虛無》及相關文獻的研讀，藉以理解沙特身體存有學之概念及其對疼痛經驗的存有學論述。在此部份，本研究探討了：(一)、自為存在、自在存在、為他存在的概念，(二)、身體存有學三個維度的概念（自為存在的身體、為他存在的身體、被他人所知的身體），(三)、疼痛意義的四個構成層次（生活的疼痛、受苦的病痛、設想的疾病、疾病的狀態）。
- 三、透過托爾斯泰《伊凡·伊里奇之死》小說敘述及 Drew Leder, *The Absent Body* 中的胸痛例子，以前述現象學理論的理解，進行疼痛經驗的論述與說明。

關鍵詞：沙特、疼痛、身體存有學、現象學心理學。

Abstract

The aim of the thesis is to discourse on the most general lived experience pain, through using Sartre's body ontology in *Being and Nothingness* as a clue and studying relevant phenomenological psychology literature.

Say further, there are three parts of contents of the thesis as follows :

1. In order to understand and elucidate the main concepts of phenomenological psychology, the writer has made a review on phenomenology movement history as well as the relevant phenomenological psychology literature. In this part, the thesis shows phenomenological psychology's brief development history, main concepts and implementing methods of phenomenological psychology.
2. In order to understand Sartre's concepts of body ontology and to elucidate his ontological delineation about human lived pain experience, the writer has also studied Sartre's phenomenological essay on ontology *Being and Nothingness* and other relevant commentary literature. Namely, in this part, the thesis discusses : (1)the notions of being-for-itself, being-in-itself, being-for-the-other (2)the description of three body-ontological dimensions (the body as being-for-itself, the body as being-for-the-other, my body as body-known-by-the-other) (3)Sartre's analysis of pain and illness in which he identifies four distinct levels of constitution of meaning : lived pain, suffered illness, disease, and the disease state.
3. Combining above-mentioned theoretical understanding with the anecdotes of Tolstoy's *The Death of Ivan Ilyitch* as well as a phenomenological example of the tennis player's chest-pain, finally, the thesis phenomenologically analyzes the various aspects of lived pain experience.

Key words : Sartre, pain, body ontology, phenomenological psychology.

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究背景與動機.....	1
第二節 研究目的、研究方法與重要名詞說明.....	7
第三節 論文章節安排概述.....	16
第二章 現象學心理學.....	19
第一節 現象學心理學的起源.....	19
第二節 現象學心理學的內容.....	26
第三節 現象學心理學的方法.....	38
第三章 沙特《存在與虛無》與其身體存有學.....	47
第一節 《存在與虛無》的主要概念：自為、自在、為他.....	48
第二節 沙特身體存有學.....	60
第三節 身體存有學與疼痛.....	74
第四章 生活世界中的疼痛.....	83
第一節 疼痛意義的構成.....	84
第二節 疼痛的經驗.....	91
第三節 疼痛現象學描述.....	103
第五章 結論.....	113
第一節 研究結論.....	113
第二節 研究限制與後續研究建議.....	119
參考文獻.....	125
一、中文書籍及論文部份.....	125
二、中文報紙部份.....	129
三、英文書籍及論文部份.....	130

第一章 緒論

動筆的時候，我感到辭窮：

對於疼痛的形形色色，

我沒有足夠的詞彙表達。

羅勃特 J. 史透樂醫師

In writing this chapter,

I sense a vocabulary weakness：

There are not enough words for the colors of pain.

Robert J. Stoller, M.D.¹

第一節 研究背景與動機

「生、老、病、死」皆屬人類生命歷程中的經驗現象；而在出生與死亡兩個端點之間，老(aging)是生理自然變化，病(illness)則是無時不在的人生機遇，生時可病，老時可病，死時亦可病；但概括地說，病總是終極地與死亡聯結。因此在人類一般「求生怕死」的哲學背後，去病的思想是深植人心的。而疼痛 (pain) 做為人們生病過程中最為普遍的生活經驗，總也同時伴生著與之俱來令人不悅的受苦(suffering)感受²。我們每個人遲早都會成為「疾病王國」的一員³，因此，由於病產生痛(或者有時是痛產生病)，疼痛伴隨著危險，帶來苦難；所謂痛不欲

¹ 參見 Robert J. Stoller, *Pain & Passion : A Psychoanalyst Explores the World of S & M*, New York : Plenum Press, 1991, p.8。這段引文意指疼痛的多面樣貌與難以表達的特徵。

² 本文此處所指的疼痛是由病痛(illness)或意外原因所造成的，至於諸如性虐待活動(sadomasochism)中會產生喜悅的疼痛(pleasure-from-pain, pleasure-in-pain)則不包括在本文討論範圍內，*Ibid.*, p.8。

³ 參見蘇珊 桑塔格(Susan Sontag)著，刁筱華譯，《疾病的隱喻》，台北：大田，2000年，頁9。

生，有身體的層面，心理的層面，社會的層面，更有靈性的層面⁴；難怪受苦於疼痛者視之為寇讎，無不圖去之而後快。

不只病人的觀點如此，甚而現代醫學也是基於同樣的邏輯，將疼痛視為治療、控制或消除的對象；不單是將疼痛視為疾病(disease)所產生的症狀(symptom)而已，簡直將之就視為疾病本身。所以，美國每年消耗三萬噸阿斯匹靈，平均每人每年吃下二百五十多片⁵的止痛劑也就稀鬆平常不足為奇了。根據醫生專業的說法⁶，人身體疼痛的程度可概分為四級：輕微的、中度的、強烈的、痛不欲生的。輕微的疼痛若無影響，可以置之不理或以阿斯匹靈等止痛藥來解除；中度的疼痛可以忍耐幾個小時或幾天，但卻也不能置若罔聞，因為會影響到肉體與精神，應該以可待因(codeine)等低純度的鴉片藥物來治療，疼痛愈強烈就需要更純的鴉片藥物，甚至要靠嗎啡才能紓解。若以疼痛延續的時間長短來分，可以分成短暫激烈的痛與慢性長期的痛。前者應迅速找出痛因，而不能急著給止痛藥，否則就會蓋住了病痛所發出的訊號；譬如說突然胸痛，需要的絕不是阿斯匹靈而是醫生的檢查。但是已經確定病因的激烈疼痛或慢性疼痛，醫生的對應方式必定是疼痛控制與治療(pain management)，然而，這種疼痛控制與治療的思維，就是希望能免除疼痛的拉丁字根 poena 所表示的：上帝對我們肉體的懲罰⁷；在現代人的觀念中，疼痛是一個凶神惡煞，是人類健康的敵人，是安適生活的搗蛋鬼；從表層的現象來看，不管是短暫激烈的疼痛或是長期慢性的疼痛，的確它總是伴隨著受苦。然而；讓我們想像一下，在一個沒有疼痛感的世界，完全沒有這個來自

⁴ 這也就是重症病人的遭遇，他通常會面臨包括了身體疼痛(physical pain)，心智之痛(mental pain)，親朋家人之痛(social pain)，靈性之痛(spiritual pain)，醫護人員之痛(staff pain)所構成的整體痛(total pain)，參見 Cicely Saunders, Mary Baines, and Robert Dunlop, *Living with Dying*, New York: Oxford University Press, 1995, pp.45-58。

⁵ 參見保羅 班德、楊腓力著，江智惠 陳怡如譯，《疼痛：不受歡迎的禮物》，台北：智庫，1995年，頁 246。以下簡稱《疼痛》。

⁶ 參見史考特 派克著，魯宓譯，《誰來下手》，台北：張老師，1999年，頁 39~40。

⁷ 參見保羅 班德著，《疼痛》，頁 16。

上帝的「懲罰」，人類是否就擁有更多的幸福？如果從保羅 班德(Paul Brand) 的自傳《疼痛：不受歡迎的禮物》的觀點來看，顯然答案未必是肯定的；從「先天性對痛無感症(congenital indifference to pain)」的小女孩恬雅悲慘的故事⁸到麻瘋病少年雷蒙一夜之間手指突然血淋淋受傷變短的謎團⁹，其主要的因素，無非都是沒有痛覺惹的禍。當另一個叫南牟的病人同樣是對痛沒感覺，在因提水銀燈而遭燙傷起水泡，醫生問他痛不痛時，他的回答竟是：「你知道我不會痛；我心裡難過，因為我的身體不會難受。」¹⁰這是多麼沉痛無助的心聲，他們因為缺乏痛覺所提供的自我保護本能而致使身體受傷，他們因為不會痛而內心受苦；相較於那些飽受疼痛之苦的人，這又是多麼弔詭的生命對比呀！

疼痛真是個謎。

而在另一方面，疼痛雖然是人們極為普遍的生活經驗，但卻也是極為主觀的個人內在經驗。疼痛，從來就不是「客觀的」¹¹。與其說痛是一種感覺，不如說痛是一種認知，是一種從眾多源頭汲取而來的複雜感受¹²。如果兩個人同畫一棵樹，也許因為觀看的角度(perspective)不同而對樹有不同的描繪樣貌，但其特徵的掌握則不致南轅北轍；然而一個人的頭痛卻無法由別人分擔¹³(share)，這就是為什麼疼痛的處理是如此的困難。疼痛者在與他人(醫護人員或家人)溝通疼痛經驗的過程中，其疼痛感受常常無法精確的描述與傳達¹⁴；另一方面就他人對疼痛

⁸ 同上揭書，頁 3-6。

⁹ 同上揭書，頁 162-165，麻瘋病人的手指因無痛覺，在睡夢中被飢餓的老鼠咬掉而不自知。

¹⁰ 同上揭書，頁 160-161。

¹¹ 同上揭書，頁 85。

¹² 同上揭書，頁 84。

¹³ 同上揭書，頁 265。

¹⁴ 可參閱李詩應，說不出的苦痛，《聯合報》，九十二年六月三十日 E4 版。根據該文作者行醫經驗，常遇到答非所問，自己又講不清楚的疼痛患者。另亦可參考著名的麥基爾疼痛問卷，該問卷中文版附於林玉娟，癌症疼痛評估，《護理新象》，第 7 卷第 4 期，八十六年十二月，頁 25-28。問卷的第二部份（你的疼痛感覺像什麼？）中有 20 組字組，每組又細分若干字詞，總計 78 個字詞，雖然十分詳細但字詞不易理解。

者所呈現的症狀感受來說，即便疼痛者已經透過止痛措施的控制或親情的安慰，也很難片面的認定疼痛已獲得根本性的緩解與消除。沒有人，不論是醫生、父母或朋友，可以真正進入另外一個人的疼痛經驗中，疼痛是人最私密，最孤獨的感覺¹⁵。

在現今的醫病關係的脈絡下，一個疼痛的患者他所遭受的不僅僅是身體生理功能失調的問題，更是身體與自我及其生活世界之間關係的擾亂與破壞；我如何感知身體的不適？我如何感知身體疼痛的存在？我如何面對及反思身體疼痛？我如何訴說疼痛？他人又如何感知(或理解)我的身體的疼痛？

因此，凡此種種疼痛感受的掌握與疼痛現象所蘊涵的豐富意義，就病痛(illness)療癒(healing)的目標而言，是頗值得我們去深度探討的。

一般而言，現代醫學強調的是客觀的病理學分析以及科學自然主義態度的生物醫療模式；無可諱言，此種生物醫療模式在許多急性病症的救治上具有很好的療效，但在一個壽命普遍延長，人口結構逐漸老化，疾病慢性化日益明顯的現代社會中，只依賴這種化約的自然主義來面對人的病痛是有所不足的。人不僅僅是個生物，不僅僅具有生命，人還擁有心靈意識以及其所屬的生活世界(life world)。

胡塞爾(Edmund Husserl, 1859-1938)在《歐洲科學的危機與超驗現象學(*The Crisis of European Sciences and Phenomenology*)》一書中提及科學知識的三大隱憂；第一，科學知識與生活世界的嚴重脫節，科學知識本來即源自於生活世界，可是在所謂科學原則與其方法的運用之下，科學知識卻已漸漸失去了生活世界的支持基礎；第二，科學知識不處理包括價值、意義、道德等與倫理相關領域的人生課題；第三，科學知識在回答有關人的、心理或社會的問題時未能提供普遍廣泛的觀點，因而顯得相當浮面且受到限制。其實這一類問題必須置於社會文化或

¹⁵ 參見保羅 班德著《疼痛》，頁 265。

當事者的生活世界脈絡中，才得以思考與解答¹⁶。

無怪乎沙特(Jean-Paul Sartre, 1905-1980)會說：「他者是地獄」¹⁷。此即一針見血地指出：人不只是事物般的存有，人有自我的意識，他人也有他人自我(another self)的意識，更重要的是人是活在他人的注視(gaze)之下的。因此在醫病關係的脈絡之下，透過對病人身體、自我意識與其周遭生活世界的深刻描述，藉以提供醫病雙方共同理解的基礎，就前述病痛療癒目標而言就顯得益形重要了。

對一個病人來說，有了病痛不僅是身體的功能出了問題，最重要的是活生生的身體因為身體、自我、生活世界三者原有平衡關係的破壞而遭受的紊亂與干擾¹⁸。因此，病人體驗的疼痛，就不只是身體器官生理的疼痛，也是病人自我意識所面臨的疼痛，也是在其生活世界脈絡中的疼痛。現象學家 Zaner 亦言病痛中的身體是怪異的(uncanny)¹⁹，是有別於平常的身體。在這樣的基礎前提之下，疼痛經驗多樣的形貌如何被描繪，疼痛現象的特徵如何得以把握，實皆有待我們進一步探究。

基於前述，與病痛(illness)療護相關議題以現象學心理學觀點進行理論研究或藉由現象學心理學操作方法實施之應用研究，於國內外已多有論述；譬如，國內余德慧所領銜的研究團隊對於臨終病人之生命臨終過程分別發展了：臨終現象

¹⁶ 參考林綺雲，死亡教育與輔導——批判的觀點 載於《生死學研究》(創刊號)，嘉義：南華大學生死學系，2003年12月，頁88。

¹⁷ 此話是沙特在其戲劇《密室(Huis Clos)》中一句著名的台詞，轉引自赫伯特·施皮格伯格(Herbert Spiegelberg)，王炳文、張金言譯，《現象學運動》，北京：商務，1995年，頁742。本書爾後簡稱《現象學運動》。

¹⁸ 參見 S. Kay Toombs, *The Meaning of Illness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p.86

¹⁹ 參見 Richard M. Zaner, *The Context of Self*, Ohio: Ohio University Press, 1981, pp. 48-55; 其中 Zaner 提到的病痛中身體怪異性有四類：(1)不可逃避的限制性 (the inescapable/the limitation)，(2)恐懼的蘊涵 (chill and implicatedness)，(3)隱匿的存在 (hidden presence)，(4)異己的存在 (alien presence)。

的考察²⁰、靈性的開顯²¹、臨終所揭露的終極倫理²²等方向的研究；在國外的研究方面，現象學心理學荷蘭學派的學者，諸如 Buytendijk、Van Lennep、van den Berg、Strasser 以及 Linschoten、Plessner 等人在現象學心理學的相關領域亦有相當卓越的成績貢獻²³。然而專就疼痛此一主題以現象學心理學相關理論及文獻進行探討剖析者，在國內尚不多見；但國內學者龔卓軍所發展的疼痛現象學研究²⁴，對筆者而言，實具有啟發與引導之功用。

再者，筆者在研習國外相對於身體及疼痛主題之現象學著作的過程中發現：與現象學心理學或身體理論及疼痛論述較為相關的重要著作中引用沙特現象學著作或據以再作進一步闡述論證者不在少數²⁵。以 J.J. Kockelmans(1987)所編輯現象學心理學荷蘭學派的代表著作 *Phenomenological Psychology : The Dutch School* 一書為例，在該書中以沙特 (Sartre) 之名出現的頁次數有四十八頁次，僅次於現象學開創者胡塞爾所出現的四十九頁次，至於繼任胡塞爾在弗萊堡大學

²⁰ 參見余德慧，臨終病人的事實處境：臨終的開顯，載於《安寧療護雜誌》第 5 卷第 2 期，2000 年，頁 29-32。

²¹ 參見余德慧，石世明，臨終處境所顯現的具體倫理現象，載於《哲學雜誌》第 37 期，2001 年，頁 60-86。

²² 參見余德慧，石世明等，病床陪伴的心理機制：一個二元複合模式的設想，載於《第三屆現代生死學理論建構學術研討會論文集》，嘉義：南華大學，2003 年 10 月。

²³ 參見 J.J. Kockelmans edited, *Phenomenological Psychology : The Dutch School*, Dordrecht : Martinus Nijhoff, 1987. p.vii.

²⁴ 參見龔卓軍，疼痛：從現象到詮釋，載於《第三屆現代生死學理論建構學術研討會論文集》，嘉義：南華大學，2003 年 10 月。

²⁵ 在身體的論述中，M. Merleau-Ponty 的《知覺現象學(Phenomenology of Perception)》亦經常被引述，但就疼痛主題而言，其在該書第一部第一章 作為對象的身體和機械生理學 中詳盡描述討論了身體「特異的」幻肢痛的問題，並以「身體操作意向性」的創見來超越笛卡兒的身心二元論；惟對一般日常生活世界中所遭遇的疼痛，諸如眼痛，頭痛，牙痛，胃痛及其他慢性疼痛等則較少論及，請參見龔卓軍，疼痛：從現象學到詮釋 載於《第三屆現代生死學理論建構學術研討會論文集》，嘉義：南華大學，2003 年。

(University of Freiburg)哲學講座的海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)則出現十四頁次，梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)出現十三頁次，舍勒(Max Scheler, 1874-1928)出現五頁次，馬塞爾(Gabriel Marcel, 1889-1974)出現四頁次²⁶。因而在現象學心理學領域中，沙特做為一個現象學家，其思想地位之重要可見一斑。另外，美國當代學者如 Drew Leder(1990)，Richard M. Zaner(1971,1981)及 S. Kay Toombs(1993)等人的著作亦皆有或多或少的引用或論述沙特的文章思想；尤其在 S. Kay Toombs *The Meaning of Illness*²⁷ 一書中更直接引用沙特《存在與虛無》²⁸ 之現象學心理學及身體存有學作為其病痛意義構成的主要論述基礎，再者 Drew Leder 之 *The Absent Body* 一書亦參考沙特等人現象學心理學分析，對疼痛現象有極為透徹的描述²⁹；均令筆者印象深刻。著眼於上述，且有感於此疼痛主題對人生經驗有重大影響意義，遂引發筆者藉由沙特身體存有學論述的線索再加以現象學心理學理論源頭之相關探討來進行本研究之動機。

第二節 研究目的、研究方法與重要名詞概念說明

一、研究目的

基於前述研究動機之說明、本研究係針對疼痛相關主題進行下列探討：

²⁶ 參見 J.J. Kockelmans edited, *Phenomenological Psychology : The Dutch School*, Dordrecht : Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp.244-245。

²⁷ S. Kay Toombs, *The Meaning of Illness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, 中譯本邱鴻鐘、陳蓉霞、李劍譯，《病患的意義——醫生和病人不同觀點的現象學探討》，青島；青島，2000年。

²⁸ 中文版係根據 Gallimard 書店 1981 年版法文原著所譯，見 Jean-Paul Sartre，陳宣良等譯，《存在與虛無》(上、下)，台北：桂冠，2002；英文版亦由法文原著所譯，見 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes N.Y.: WSP, 1992。以下本書稱 *Being and Nothingness*。

²⁹ 參見 Drew Leder, *The Absent Body*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990, pp. 69-99。

首先，探討並瞭解現象學文獻中有關現象學心理學(Phenomenological Psychology)之重要概念並以之做為本研究之理論基礎。

其次，探討並瞭解沙特重要現象學著作《存在與虛無(Being and Nothingness)》中身體存有學之相關論述。

最後，結合前述二項之探討，針對生活世界中的疼痛經驗進行現象學心理學之分析描述。

簡單的說，就是藉由沙特現象學之身體存有理論的分析為線索進而對身體疼痛意識經驗進行現象學心理學的描述；質言之，我們會問：我的身體是如何存在的？我如何感知我的身體？我又如何體驗我的疼痛？在他人的目光下，我又如何感知自己的身體與自己的疼痛？尤有進者，他人如何看待我的身體？他人又是如何感知以及理解我的身體的疼痛？

綜上所述，本研究希冀獲致下列研究目的：

- (一)、透過現象學史之回顧及現象學心理學文獻之閱讀整理，以釐清現象學心理學的主要概念。
- (二)、透過沙特《存在與虛無》及相關文獻之閱讀整理，以釐清沙特身體存有學(body ontology)之概念，藉以認識人的存有結構，人的身體疼痛與自我之關係，人的身體疼痛與他人之關係。
- (三)、以沙特身體存有學理論為線索並透過現象學心理學方法對疼痛經驗進行自我知覺模式、時間感、空間感、意義脈絡、互為主體之關係脈絡等界域(horizon)之現象學描述與分析。

二、研究方法

本研究之主題係以沙特現象學著作《存在與虛無》中之身體存有學理論為線

索，加上相關現象學文獻之探討，藉以進行疼痛現象學的分析與探究。因此若欲就方法論層面而論，我們可根據上述研究主題的實質研究對象及研究的目標兩方面來說明本論文在研究方法的考量。

(一)、本研究的文本對象是現象學的文獻，就研究特定的實質內容來說就是對現象學的理論及其應用文獻的研究，因之研究者為求理解所擬研究之文本對象——現象學文獻，研究者亦必須具備現象學理論及方法的認識並藉以與文本建立融合的視域；如此，互為主體性的理解方為可能。因之，現象學心理學實為貫穿本論文並作為本研究必要條件的基本的前理解，乃是不証自明的前提。再者，本研究的主題：疼痛，乃是生活世界中的疼痛，如何運用將一個實體世界存在之預設置入括弧的現象學心理學方法³⁰，對疼痛的多樣面貌進行分析描述並把握其特徵，將是本研究的重點。因之，針對現象學心理學之內容及其方法，筆者將於下一章(第二章)另闢專章論述，以對此與本研究攸關至鉅的理論基礎有較深刻清晰的掌握與理解。

(二)、本論文的研究目標就是文本理解與詮釋，因之詮釋學的理路思維亦是本研究必需的研究方法要件。傅偉勳所提做為一般方法論的所謂創造的詮釋學³¹可提供本論文在研究方法上詮釋的指導原則。茲將其詮釋學的五個辯證層次分述如下：

1、「實謂」層次

就是指文獻作者(或原典文獻)實際上說了什麼。這一層次基本上是涉及原典

³⁰ 胡塞爾現象學原是將所有未經証實的預設置入括弧的，但現象學心理學卻是僅僅將「外部世界」置入括弧；透過還原，自我之意識結構得以呈顯。

³¹ 參見傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大，1990年，頁9~46。

校勘、版本考證與比較等問題，較屬於客觀考據的技術要求，此乃一般詮釋學必經的起點，但非影響研究良窳的關鍵。若以本論文研究實務而言，筆者在研習沙特等法、德現象學理論時，因受限語言能力，無法逐一閱讀原典只能依賴中、英譯本，其信實程度多少會對研究造成影響。

2、「意謂」層次

就是指作者想要表達什麼。這一層次，經由語意分析以及作者時代脈絡考察等方法以儘量瞭解原典或作者的意思或意向。在本研究進行初步文獻探討時發現，Toombs 所使用所謂「心理學現象學方法(Psychological Phenomenology)」，經筆者深入瞭解英文原著文意重點與胡塞爾以降現象學家慣稱之現象學心理學(Phenomenological Psychology)似無甚差異時，對作者所欲表達之意思則較能有效把握。

3、「蘊謂」層次

就是指作者所說可能蘊涵了何意之謂；此一層次牽涉各學術之歷史傳統脈絡相承的問題。若能深入瞭解學術傳統的歷史，詮釋者也較能避免產生片面或主觀臆斷的詮釋。

4、「當謂」層次

就是指詮釋者應當為作者說出什麼，意即詮釋者應當設法在前一層次中找出種種可能的義蘊，並據此再發現其中更為深層的義理或根本理據，這就是所謂詮釋的洞見(hermeneutic insight)了。

5、「必謂」層次

就是指詮釋者不僅要能充分掌握作者文本的精義，更要具備有超越與批判原典文獻缺失或限制的能力，為其解決所留下尚未完成的思想課題；這是所謂創造的詮釋學的最高境界。

綜合上述，本論文研究之主題係以現象學相關文獻進行疼痛意識結構之探討。進言之，即針對「疼痛」此一生活直接感官經驗為核心概念出發，但只有在進入人的生活世界，疼痛有了參考架構之後，疼痛才會有所謂意義的產生。若只限於疼痛的症狀探討，不管是針對生理學的或心理學的自然主義面向，均非本文研究的目標方向。

社會學家 Giddens 認為進行社會科學研究應該要有三種社會學的想像：一個是歷史的（historical）想像，一個是人類學的（anthropological）想像，一個是批判的（critical）想像³²。

我們若從科學史和方法論史來看，「社會科學」是近二、三百年才發展出來的學科群，它是從古典「人文學科」孕育分離出來³³。其實社會科學與人文科學本是一家，所以，若說從事人文學科研究者，更需要此等想像，不僅名正言順也是理應如此的。

因此，疼痛便是人的疼痛。疼痛與身體有關，疼痛的身體發展成病痛；病痛不止，便成疾病；有病當然要找醫生診斷。順著這樣的思路，即為沙特在《存在與虛無》中以現象學描述及身體存有學的觀點來分析疼痛經驗並經由 Toombs 整理而成疼痛意義構成的四層次（前反思感官經驗，受苦的病痛、疾病、疾病的狀態）的思路。本論文研究的研究芻形及觀念架構(conceptual framework)就是依此建立的。由這個觀點來看，本研究在探究人的存有狀態的意義上，或可勉稱稍具哲學人類學的關懷。

³² 參見鄒川雄，生活世界與默會知識：詮釋學觀點的質性研究，收於齊力、林本炫編，《質性研究方法與資料分析》，嘉義：南華大學社教所，2003年，頁30~31。

³³ 參見陳向明，《社會科學質的研究》，台北：五南，2002年，頁4。「人文科學」因此與「社會科學」之間的界限比較模糊，常被合稱「人文社會科學」而與「自然科學」並列而立。

另外，本研究除就現象學家沙特之經典著作《存有與虛無》進行身體存有學文獻理論探究外亦將對承襲現象學心理學歷史傳統的當代學者 Toombs 及 Leder 等人身體論述觀點加以考察。然而本研究為何取沙特《存有與虛無》中身體存有學的論述觀點為線索基礎而捨廣受肯認、引述討論的梅洛龐蒂《知覺現象學》之身體論述？在此，筆者不擬全面性的討論沙特與梅洛龐蒂二者哲學的異同分合，僅就渠等之間的主要分歧觀點與本論文研究主題要旨的考量兩個方向敘述如下：

- (一)、 沙特與梅洛龐蒂之間最大的分歧在於前者認為主體/客體，自我/他人的統一融和是困難與矛盾的，這個基本觀點在其《存在與虛無》對自為意識(being-for-itself)與自在存在 (being-in-itself) 二者間此消彼長此起彼落的辯証論述中即可明顯看出。此種承襲於笛卡兒我思意識源頭的二元論述正是梅洛龐蒂所極力批評的。與沙特相反的，梅洛龐蒂則提出了試圖超越笛卡兒身心二元論的身體主體(body-subject)觀點的身體運作意向性。
- (二)、 誠然，梅洛龐蒂的努力與企圖，在現象學史中是具獨創性地位的，然就本論文研究的主題「疼痛」而言，筆者所關注的即是屬人的一般生活病痛的身體經驗；聚焦於疼痛，筆者發現沙特在《存在與虛無》中對身體存有學(為我存在，為他存在)的論述對於疼痛意識結構的分析與描述有極大的澄清與導引作用。況且亦如 Zaner 指出的，身體在病痛中就會顯出其怪異性(uncanny)，也就是說身體的變化也會牽動意識主客體結構性的變化。而梅洛龐蒂於《知覺現象學》中以特異的病理學病例(如幻肢痛，怪異的失語症等)試圖還原出正常身體的普遍本質，如同前述，雖頗具創見，但就本論文研究疼痛之主題而言，沙特身體存有學論述對疼痛作為對象存在以及主體意識的投射，身體異己感的呈顯等經驗現象似有其別具一格、自成

特色的還原功效。因此從現象學運動的發展與傳承而言，將現象學理論思維考察的方向轉回沙特，本研究亦具有觀照歷史面向的若干意涵。再者本研究，性質上屬於「瞭解生活經驗本質、意義問題」之研究，在 Morse 質的研究主要策略比較中，此類研究問題的類型，無論在研究策略、範式及資料來源上，「現象學」都是與之相應的範疇³⁴。本論文研究雖在方法程序上不採質性研究方法進行操作，惟就研究主題係以現象學相關文獻（含現象學理論文獻及應用文獻）探討疼痛意義及其與身體、病痛、等生活經歷關聯之衍伸意涵而言，在研究策略上應屬可行。然而為何不採取直接以現象學方法操作進行所謂的質性研究呢？這除了有研究取向不同，研究方法不同的考量之外，研究目的內涵的不同亦是重點。本論文研究方法的重點就是回溯到現象學理論文獻的閱讀、理解與詮釋；而一般質性研究，重視的卻是方法及程序本身的操作。本研究擬透過文獻收集、閱讀、理解³⁵、分析、比較、書寫、評論的研究過程，冀期在現今蔚然成風，多以現象學操作方法、程序為焦點，卻對現象學理論根源視為當然預設的研究潮流中，將視線目光重回現象學文獻理論本身。這樣的作法也算是筆者求學求知的過程中，反躬省思後的一種自我挑戰、自我批判的想像吧！

三、重要名詞概念說明

本研究相關重要名詞概念雖為生活經驗或一般現象學論述及沙特哲學中常

³⁴ 參見陳向明，《社會科學質的研究》，頁 64~65 轉引自 J.M. Morse, “ Designing Funded Qualitative Research “, In N.K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.) *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks : Sage, 1994. p.224.

³⁵ 「理解的本質就是視域的融合，當我們想了解一部作品時，是以我們的視域和作品背後的視域相融和為條件的，這才是理解的真正過程」。引自鄒川雄，生活世界與默會知識：詮釋學觀點的質性研究，收於齊力、林本炫編，《質性研究方法與資料分析》，嘉義：南華大學社教所，2003年，頁 22。

見之詞彙，但因英文中譯未能統一，極易造成混淆及誤解，因此在本研究中實有必要予以說明界定：

- (一)、疼痛 (pain)³⁶：泛指身體因傷害或身心疾病所引起的不舒服的痛(aches, twinges) 的感覺。
- (二)、病痛 (illness)³⁷：意指生病的痛苦感覺。
- (三)、疾病 (disease)：意指醫學上認定的身心病症。
- (四)、受苦 (suffering)：意指身心蒙受苦痛 (pang) 的感覺、情緒、經驗。
- (五)、意向性 (intentionality)³⁸：這是現象學最核心的意旨，即是指我們的每一個意識動作，每一個經驗活動，都是具有指向性的(intentional)；意識總是「對於某事某物的意識」，經驗總是「對於某事某物的經驗」；我們所有的覺知都是指向事物的。
- (六)、所意 (noema)與能意 (noesis)³⁹：所意指的是意向性的客體端；可以是我們自然態度的意向所指向的任何事物；但更特定地說，應該是指以超驗態度

³⁶ 國際疼痛協會(IASP, International Association for the Study of Pain)將「疼痛」定義為：一種與真實或潛在性組織傷害有關聯的令人不悅的感覺或情緒經驗。見 G. Edward Morgan, Jr. Maged S. Mikhail 合著，林品村等編譯，《臨床麻醉學上冊》，台北：合記圖書，2000年，頁321。

³⁷ illness 的中譯較為混亂，有譯為疾病、病痛、生病、病情、病患；不一而足，各有立意，惟本研究取其身苦病痛之意，譯為病痛。*The Meaning of Illness* 大陸中譯本由邱鴻鐘、陳蓉霞、李劍譯，《病患的意義：醫生和病人不同觀點的現象學探討》，青島：青島出版社，2000年。（本書以下簡稱《病患的意義》）。將 illness 譯為病患，恐與台灣用法(意指病人或患者)相混淆。本研究除保留該書名原譯外，內容涉及 illness 者均採「病痛」之中譯。另 *Being and Nothingness* 英譯本譯者 Hazel E. Barnes 特針對 Sartre 在相關的章節對 pain、illness 及 disease 三個重要名詞所進行的對照中特別予以註解如下：

1) pain 是指特定的鈍痛(aches) 與刺痛(twinges)。

2) illness 是指上述疼痛慣常的復發型態 (pattern)。

3) disease 是指包括 pain 與 illness 及其二者之成因一起並能被醫生診斷且命名之整體。

此三個名詞法文分別是 douleur, mal, maladie，參閱 *Being and Nothingness* p.466，譯者註6。

³⁸ 參考 Robert Sokolowski 著，李維倫譯，《現象學十四講》，台北：心靈工坊，2004年，頁8。

³⁹ 同上揭書，頁94-95。

來視之的客體端，這個客體端是被現象學還原所置入括弧內的。能意指的是我們意向著事物時的意向活動，但也必須是由現象學觀點來考量的；也就是在現象學「存而不論」使之懸擱無效之後所得到的意識活動。

- (七)、自在存在(being-in-itself)與自為存在(being-for-itself)⁴⁰：沙特在《存在與虛無》中將世上一切的存在(being)統分為此兩種存在；自在(en soi)中文直譯即為「在它自身之內的存在」，例如桌子，不能意識到自身的存在，但它也是一種存在，它的存在完全在它的自身。自為(pour soi)中文直譯即為「為它自己的存在」，這種存在的特點就是能意識到自身的存在，因此也可將之視為人的意識。
- (八)、否定 (negation)⁴¹：沙特認為人的意識(自為)是藉由否定的方式來認識外部於我的世界。否定又分內在否定和外在否定兩種；例如我意識到我不是桌子，這種知道「自己不是什麼」的否定就是內在否定；而我進而意識到這桌子不是那椅子便是外在否定。我們是藉由此兩種否定來認識並組織這個世界的。
- (九)、虛無 (nothingness)⁴²：就是意識(自為)透過一種徹底的否定而與存在(自在存在)截然分開，而此種否定的根源就是虛無。
- (十)、自欺 (bad faith)⁴³：用沙特的語言說，自欺便是想逃避開自由所伴生的憂慮。如果我們掩蓋了這種憂慮，就是由於我們的自欺，譬如心理學上的決定論就是一種不願承擔責任而找到的理由，這就是自欺典型的例子。

⁴⁰ 參考張系國節譯，Wilfrid Desan 原著，《沙德的哲學思想》，台北：雙葉，1965年，譯序頁二~三。

⁴¹ 同上揭書，譯序頁三及參考陳宣良等譯，《存在與虛無》，頁 37~44。

⁴² 參見《現象學運動》，頁 676 及《存在與虛無》，頁 50~87。

⁴³ 參見《現象學運動》，頁 699 及《存在與虛無》，頁 89~99。

第三節 論文章節安排概述

我們在前面已經說明，本研究的主題是以沙特現象學著作《存在與虛無》中的身體存有學理論做為線索，再加上相關的現象學文獻探討，藉以針對疼痛所呈現的經驗現象進行現象學的分析與描述。我們順著研究主題的思路鋪陳展開，本論文共計五章，其中各章節及其概要內容將作如下的安排：

「第一章：緒論」，這部份主要在於闡明研究主題之背景與動機、研究目的、研究方法以及對與本研究有關的重要名詞概念之界定，最後則概要地說明本研究之章節內容安排。其中，對於第一節研究背景與動機的說明，首先闡述疼痛對於人類生、老、病、死生命歷程經驗中之必然性與普遍性；其次述及疼痛之主觀性、私密性與其難以表達性；再者論及現今生物醫療模式對應於疼痛處置之侷促與不足。並藉此突顯出疼痛本質之深刻把握對於醫病雙方（甚至包含家屬之第三方）互為主體性之視域融合有極為關鍵之重要性；最後對國內外相關醫病療護之現象學研究作一概述，藉以說明本研究之重點方向及其重要性。第二節則包括研究目的、研究方法及重要名詞概要說明；首先，本論文之研究目的，如同前述有三個；分別為：釐清現象學心理學之主要概念，並以之做為本研究之理論基礎；釐清沙特身體存有學概念，藉以認識人的存有結構、人的身體疼痛與自我的關係及與他人的關係，透過如此身體存有理論的線索，以之做為後續對疼痛進行現象學分析描述的準備；結合前述兩項目的之達成，進而對生活世界中之疼痛經驗進行包括自我意識結構、時間、空間、意義脈絡、關係脈絡等界域之現象學分析與描述。其次，本論文研究方法之敘述則包括：借用社會學家 Giddens 所提人文社會科學研究的三個想像做為本研究之研究框架以及以現象學心理學為本研究之理論基礎，加上以傅偉勳「創造的詮釋學」概念做為進行本研究之指導原則。最

後則針對本研究相關之名詞概念予以界定及說明，以為後續研究之實施奠定基礎。至於第三節則是針對本論文各章節內容起承轉合之安排做摘要式說明，以使讀者易於掌握並瞭解本文之內容架構。

「第二章：現象學心理學」，此部份為貫穿本論文全文之主要理論基礎，本章分為三節敘述：第一節是現象學心理學的起源，此節將以現象學心理學的源頭回顧為焦點，藉以呈現胡塞爾現象學心理學歷史背景；第二節是現象學心理學的內容，本節係針對現象學心理學理論之主要概念進行整理說明；第三節則是現象學心理學方法的介紹。

「第三章：沙特《存在與虛無》及其身體存有學」，本章主要針對現象學家沙特之著作《存在與虛無》進行其主要概念之整理分析並進而對其身體存有學之三維(three dimensions)理論予以分析論述，最後則對沙特析論疼痛的內容做一整理。本章概分為以下三節：第一節《存在與虛無》之重要概念內容包括自為存在(being-for-itself)、自在存在(being-in-itself)、為他存在(being-for-others)等自我意識結構之說明；第二節身體存有學之三維理論係承上節之基礎針對「為他存在」中沙特獨特之身體觀進行分析，內容重點包括為我的身體(the body as Being-for-myself)、為他的身體(the body as Being-for-the-Other)、做為他人所知的我的身體(my body as Body-known-by-the-Other)；第三節以此分析對疼痛進行討論並做為本文疼痛論述之重要線索。

「第四章：生活世界中的疼痛」，此為本文之核心內容，根據前述二章現象學理論基礎之鋪陳及身體存有維度之線索牽引，本章針對生活世界中疼痛多

重樣貌進行現象學分析與描述，藉以獲致疼痛之本質特徵。本章概分以下三節：第一節疼痛意義的構成，透過沙特身體存有理論之基礎結合現象學心理學家 S.K. Toombs 之闡釋藉以說明醫療脈絡中疼痛意義的構成；第二節疼痛的經驗，本節概述生活世界中疼痛多重樣貌的經驗現象；第三節疼痛現象學描述，本節中將對日常生活遭遇的疼痛案例進行深入剖析，藉以在自我知覺模式、時間感、空間感、意義脈絡、關係脈絡等界域下獲致疼痛之現象學描述。

「第五章：結論」，本部份主要針對本研究之研究結果彙整重點結論；其次提出研究過程中所面臨之限制；最後並針對相關論題提出後續研究方向之建議。

第二章 現象學心理學

到那裡吧 我說
到哪裡呢 你說
這裡也不錯吧 我說
這裡也好呀 你說
說著說著天黑了
這裡成了那裡

谷川俊太郎，這裡⁴⁴

為了提供本研究的理論基礎，在本章筆者將對現象學心理學 (Phenomenological Psychology) 這個胡塞爾現象學中兩個主軸之一的學術理論⁴⁵ 進行探討。首先係針對現象學心理學的起源做歷史性的重點回顧，藉以瞭解現象學心理學發端肇始的時代背景；其次對現象學心理學的內容做概要性的介紹，同時也對其與當代的實徵心理學 (empirical psychology)，以及超驗現象學之間的關連做比較性的說明；最後則對現象學心理學方法做重點式的整理。

第一節 現象學心理學的起源

雖然在文獻的記錄上，康德(Immanuel Kant, 1724-1804)是第一個在科學論文

⁴⁴ 引自谷川俊太郎(日本)作，林水福譯，這裡，載於《聯合報》，2003年8月24日，E7版。

其中第二行「到哪裡呢」之「哪」係筆者改自原譯文「那」字，使之讀為明顯之疑問句，但願不致有畫蛇添足之譏。筆者以為，此詩與現象學心理學意向性意識結構之概念有諸多契合符應之處，故引為章首序言，藉以揭顯現象學心理學之核心特徵。

⁴⁵ 胡塞爾現象學另一個學術主軸是超驗現象學(Transcendental Phenomenology)。

更是法國現象學家們認定的現象學先驅⁴⁷，但就整個現象學開創與發展的「運動中使用「現象學」這個術語的哲學家⁴⁶，而黑格爾(Georg W.F. Hegel, 1770-1831)動史」來看，胡塞爾開山獨創的宗師地位應是殆無疑問的⁴⁸。而胡塞爾做為一個當代顯學現象學運動的創始人，早年卻是以心理主義開始他的正式學術生涯，也就是1891年，在心理學家卡爾 史敦夫(Carl Stumpf, 1848-1936)指導之下完成他的教授資格論文《算術哲學》⁴⁹，也正因為這本論文的立論是：基本的數學概念都是從心理活動中所產生出來的；因著這本論文的出版遭受到當時著名的數理哲學家弗列格(G. Frege, 1848-1925)的強烈攻擊，批評他犯了心理化約主義的誤謬⁵⁰。遭受了這樣的打擊，胡塞爾在往後的學術生涯中，思想上起了極大的變化，他開始思索面對這一個挫折並亟於脫離心理主義的困境。我們雖不能斷言，沒有這樣一個思想的轉折就沒有日後現象學(無論是超驗現象學或現象學心理學)的開展，但肯定的是這一個思想的轉變，促使他加速拋棄心理主義立場進而批評心理主義；並在現象學的思想源頭上發揮了關鍵性的作用。也就是說，現象學的創生是與心理學脫離不了干係的。

果不其然，大約在八十年前胡塞爾完成了一種新的心理學 《現象學心

⁴⁶ 參見赫伯特 施皮格伯格，《現象學運動》，頁43。

⁴⁷ 但是在德國的現象學運動過程中卻未把黑格爾視為完全意義上的現象學家，甚至胡塞爾的老師布倫塔諾(Franz Brentano, 1838-1917)把黑格爾看作是「人類思想極端墮落」的一個實例，而胡塞爾本人也未對他多所重視。同上揭書，頁48-50。

⁴⁸ 參見同上揭書，頁38-51，書中有歷史源頭的詳細說明。

⁴⁹ 參見蔡美麗著，《胡塞爾》，台北：東大，1990年，頁3~4，本書後稱《胡塞爾》。

⁵⁰ 參見畢普塞維克著，廖仁義譯，《胡塞爾與現象學》，台北：桂冠，1997年，頁6。這裡所提到的弗列格與胡塞爾分別是二十世紀兩大哲學潮流的創始人，弗列格透過他的著作以及對羅素(Russell)、維根斯坦(Wittgenstein)等人的直接影響，啟發了以「分析哲學」為名的哲學運動。參見羅伯特 奧迪(英文版主編)，王思迅主編，《劍橋哲學辭典》，台北：貓頭鷹，2002年，頁450~453及頁547。

理學(Phenomenological Psychology)》的著作⁵¹；他是在當時既有的實徵心理學(empirical psychology)與當代哲學環境中看出這種新的心理學的需求時而勉力去完成的；1927年，在為《大英百科全書》所撰寫的現象學條目中，他寫著：

「現象學」標誌著一種在上世紀末、本世紀初在哲學中得以突破的新型描述方法以及從這種方法產生的先天科學，這種方法和這門科學的職能在於，為一門嚴格的科學的哲學提供原則性的工具並且通過它們始終一貫的影響使所有科學有可能進行一次方法上的變革。隨著這門哲學現象學的產生，一門新的、在方法和內容上與它平行，但開始時尚未與它區分開的心理學科學得以形成，這便是先天純粹的，或「現象學的心理學」，這門心理學提出變革的要求，它要求成為原則性的方法基礎，只有在這個基礎上，一門科學上嚴格的經驗心理學才能成立。對這門距自然思維較近的心理學的現象學的解釋可以被看作是一個引子。我們可以從這個初級階段進一步上升，達到對哲學現象學的理解⁵²。

接著，在他的思想影響之下，一個廣泛的現象學心理學運動便在歐洲各國中開始發枝散葉的展開了。當我們對這個現象學運動進行歷史的回顧時便會發現，許多所謂的現象學家都宣稱胡塞爾是他們學術的源頭，然而事實的真相是：只有極少數的學者對胡塞爾的觀念沒有加以大幅的更動修改。進一步說，許多談論現象學

⁵¹ 參見蔡美麗，《胡塞爾》，頁6，提及胡塞爾於1925年完成了《現象學心理學》的著作。另J.J. Kockelmans, "Husserl's Original View on Phenomenological Psychology", in J.J. Kockelmans edited, *Phenomenological Psychology*, p.6, 亦提到胡塞爾在1923至1927年間在不同的演講課程中討論了對實徵心理學的徹底考察。這些考察結果所集結的《現象學心理學》，在其身故後的1963年才得以正式出版。

⁵² 引自倪梁康編著，《胡塞爾現象學概念通釋》，北京：三聯書店，1999年，頁341。

的心理學家並未而事實上也沒有辦法為現象學心理學這個新興的術語定義出精確的意旨來。如果說要從現象學的文獻中簡明扼要地區分出胡塞爾及其以降的舍勒、海德格、沙特、梅洛龐蒂等人學術理念的分合異同，其實是相當困難而幾乎不可能的工作。除非我們進行一種所謂現象學心理學系譜學(Genealogy)的探究工作⁵³；然而事實上本研究無法進行這樣的考察，況且這也並非本研究的目的所在。當然，筆者亦不願如《現象學運動》的作者所說的「有多少個現象學家就有多少種現象學」⁵⁴，這種「人各一把號，各吹各的調」的敘述說法，可是當我們要試著去說明什麼是現象學心理學的時候，我們就要面臨如何取捨與定義的相同難題。

我們之前也已述及，胡塞爾現象學的創生與心理學是息息相關的；這除了他的教師資格論文《算術哲學》帶有心理主義的色彩而遭受批評之外，還有一個重要因素便是胡塞爾稱之為「我哲學上唯一的老師」的布倫塔諾對他的影響⁵⁵。

一個不沉思的人幾乎就不像是一個活人，一個不培養和實行沉思的哲學家也就不配稱為哲學家。⁵⁶

這是布倫塔諾寫給卡爾 史敦夫的一封信中所表達的基本學術觀點。他有見於十

⁵³ 參見蔡錚雲，現象學心理學理論與應用(第一部份) 超越(實徵)、詮釋與系譜，載於《「現象學與人文社會科學的對話」學術研討會會議論文》，台北：政治大學，2002年4月15日，頁1-27；其中所謂系譜指的是一套論述實際的形成，對此我們所關切的不是它所構成的形式，而是它的歷史條件。這個概念最早出現在尼采(F. Nietzsche)的學說中，將之發揚光大的則是傅柯(M. Foucault)，頁22註腳35。

⁵⁴ 參見赫伯特 施皮格伯格，《現象學運動》，頁916。

⁵⁵ 參見赫伯特 施皮格伯格，《現象學運動》，頁66，而指導胡塞爾《算術哲學》的卡爾 史敦夫(Carl Stumpf)也是布倫塔諾的得意門生，而這個指導學習的因緣也是透過布倫塔諾的推介而來的。參見《現象學運動》，頁68-69，頁99，及蔡美麗，《胡塞爾》，頁3-4。

⁵⁶ 參見赫伯特 施皮格伯格，《現象學運動》，頁68。

九世紀的哲學，一直受到懷疑主義和獨斷論的神秘主義強烈影響與扭曲，故一直思索著如何發展一種新的學問，以便使哲學進行科學的改造⁵⁷；經過更進一步的論述，他認為心理學應該就是對哲學進行必要改造的適當工具，也是重建科學形而上學的適當工具⁵⁸。布倫塔諾的這種作為科學哲學基礎的新心理學就此誕生了；其中最重要的部份便是對基本的心理現象：意向性(intentionality)進行結構分析的描述心理學 (Descriptive Psychology)，這種意向性的結構分析包括了「意向的內存在(immanence)」和「與內容相關聯」以及「與對象相關聯」等特徵的描述⁵⁹。

沒有某種被聽到的東西，也就沒有聽；

沒有某種被相信的東西，也就沒有相信；

沒有某種被希望的東西，也就沒有希望；

沒有某種被渴求的東西，也就沒有渴求；

沒有某種讓我們感到高興的東西，也就沒有高興⁶⁰。

布倫塔諾首度的揭示了心理現象意向性的意識結構，這也是之後成為顯學的現象學分析中最重要的核心概念之一，相較於屬於非心理 (non-psychical)現象的物理(physical)現象，就沒有這樣的特徵，布倫塔諾對現象學的最大貢獻便是在此。

可是為什麼布倫塔諾的描述心理學在後來也被批評帶有心理主義的成份？在多大程度上他是心理主義的代表？

根據文獻上的記載，胡塞爾本人雖未曾明白地批評布倫塔諾是心理主義者，

⁵⁷ 同上揭書，頁 67。

⁵⁸ 同上揭書，頁 72。

⁵⁹ 同上揭書，頁 78-79。

⁶⁰ 同上揭書，頁 80。

但在 1990 年他的《邏輯研究》首卷出版之後卻欲蓋彌彰地顯露出他對心理主義的不認同；雖然布倫塔諾從來也不曾主張從心理法則中導出邏輯規律，從而將之轉變為簡約的歸納概括再由之引出懷疑論以及相對主義式的結論來⁶¹。問題出在哪裡呢？原來在布倫塔諾的許多論述中可以發現如是的觀點：

凡不是物理的東西就一定是心理的東西，因此心理學一定是除了物理科學之外的一切科學的基礎科學⁶²。

不過，雖然布倫塔諾至始至終的信念是：心理學即使不是哲學的充分基礎條件，也一定是哲學的必要基礎條件；但是，至少他所發展的心理學是一種擺脫了之前時期會導致懷疑論的心理主義的物理主義和生理主義的心理學⁶³。

經過如上的疏通，或許多少還給了布倫塔諾在現象學史功過評論上的一點公道，但是就如賓斯萬格 (Ludwing Binswanger)將笛卡爾主義(Cartesianism)說成是心理學之「癌」(“the cancer” of psychology)的沉重敘述一般⁶⁴，一種回到事物自身徹底的中立態度也不是不證自明就垂手可得的；這也就是為什麼為學態度謙沖嚴謹如布倫塔諾者仍難免於批評責備的原因吧！

我們在前面的敘述中之所以不憚辭費的對布倫塔諾的哲學理念歷程進行重點回顧的目的，無非在於透過如是背景的釐清與整理將可使我們在現象學血統中發現到最重要的兩種成份：哲學與心理學；而且這兩種成份雖然以現代學術分類的概念可以將之區別為兩門獨立的學科，然而在胡塞爾的論述中卻並未時時刻刻

⁶¹ 同上揭書，頁 89。

⁶² 同上揭書，頁 89，以及頁 95 的註解 25。

⁶³ 同上揭書，頁 90。

⁶⁴ 參見 F.J.J. Buytendijk, “Husserl’s Phenomenology and Its Significance for Contemporary Psychology”, J.J. Kockelmans edited, *Phenomenological Psychology*, p.34。

的予以特別的註明清楚。當然在早期哲學傳統的論述中，心理學總是可以包含於哲學範疇之中的⁶⁵；哲學是母親，可以允許原來在其中孕育而成的心理學脫胎換骨脫離哲學而去，儘管兩者曾經一起流過相同的血液。因之，當心理主義盛行的年代透過對自然科學的模仿，年輕氣盛的實徵心理學似乎毫不客氣地脫離哲學宣佈獨立，而此時奄奄一息的哲學母親從科學至上的角度來看，似也可稱之為這種心理學的殘餘。而胡塞爾現象學就是在這種「科不科，哲不哲」，分裂的兩難局面中產生的。「回到事物自身」就是對於前述困境的淒切呼喚與沉痛宣言；不存預設，回到事物呈顯於意識的現象本身進行不斷的反思，以找出其意義的結構，使得對事物的認識成為可能，這就是胡塞爾現象學心理學的起點。

從文獻中得知，在 1901-1916 年所謂哥廷根時代的十五年期間，胡塞爾正式展開現象學的研究⁶⁶，從 1907 年開始，他展開了一系列名為《現象學觀念(The Idea of Phenomenology)》的演講，至此，我們發現到心理學已在胡塞爾解說其現象學哲學義蘊時成為一個對照之極(a constant pole of comparison)⁶⁷。他在每一個討論現象學哲學基礎的著作中，胡塞爾經常解說他對當代實徵心理學的看法並與其現象學哲學進行比較。他認為在兩者之間，可以發展出一種初名為理性心理學(Rational Psychology)或本質心理學(Eidetic Psychology)而後稱為現象學心理學的全新科學來做為兩者的溝通橋樑，至 1925 年，他終於寫成《現象學心理學(Phenomenological Psychology)》的著作；並且在 1927 年《大英百科全書》現象學條目，

⁶⁵ 參見王思迅主編，《劍橋哲學辭典》，頁 306，笛卡兒 (Descartes) 條目提及「笛卡兒大概是十七世紀啟蒙運動中最重要的代表。在這一啟蒙運動中，以亞里斯多德 (Aristotle) 哲學為基礎的傳統體系受到了挑戰並終而被推翻。笛卡兒對哲學的看法是：哲學是無所不包的；既包括數學和物理學，也包括心理學和倫理學。」

⁶⁶ 參見蔡美麗，《胡塞爾》，頁 5。

⁶⁷ 參見 J.J. Kockelmans, “ Husserl’s Original View on Phenomenology Psychology ”, *Phenomenological Psychology*, p.5.

1929年《笛卡兒的沉思(Cartesian Meditations)》及1935年《危機(Crisis)》中均正式提到對於現象學心理學而言，一種特別的，有別於超驗現象學還原的現象心理學還原是根本而不可或缺的⁶⁸。

第二節 現象學心理學的內容

在前節中我們已經對現象學心理學的起源進行了歷史性的重點回顧，使我們對這一門新的心理學發生的當代學術環境背景已經稍有梗概的認識。在本節中我們將承續對此基本背景瞭解的基礎上，進一步探問：這個現象學心理學的主要概念內容是什麼？這個現象學心理學與當代實徵心理學的關連是什麼？這個現象學心理學與胡塞爾超驗現象學的關連又是什麼？

一、現象學心理學的主要概念

在未直接說明現象學心理學的主要概念之前，讓我們先回顧一下前一節已經論及的，在胡塞爾心目中，現象學心理學的首要目標便是要能呈顯心理現象的本質(eidos)，也就是說，意識活動與意識對象之間具備有相應的關係，而這個相互之間相應關係的結構就是布倫塔諾所創見的意向性。如同前述，意向性是心理現象的本質特徵，因此現象學心理學最核心的概念便是對意向性進行分析說明，這是筆者開宗明義首要表明的。

以下是筆者對胡塞爾現象學心理學的主要概念所做的分析整理⁶⁹。

(一)自然態度(natural attitude)

代表一種沒有反省沒有批判的態度，預設一個實體世界的存在。也就是說我

⁶⁸ *Ibid.*, pp.5-6.

⁶⁹ 這一部份的整理內容主要來自於羅麗君在南華大學 人文學科研究方法論 2004年3月6日、3月20日、4月3日三次講課筆者的聽課筆記。

們意識到的不只是現象而已，現象已顯現了本質與真實；所以世界不僅是現象性的世界更是一種實在性的世界。而其實這種預設就是某種程度的獨斷論。

(二)現象學態度(phenomenological attitude)

自然的人具有思維的特性也就是能產生意識活動的能力，而世界就是做為意識對象的一種對應。在我們的意識活動中，我們如何去證明確知這呈顯於意識之中的現象之後仍有一種實在性的存在呢？何以見得其確然明見性呢？因此，在自然態度下所面對的世界，我們就獨斷地(或天真地)預設世界的存在——一種實在性的存在；這就成了自然觀點的總命題。如果對於這個總命題，我們不將之視為當然的預設，而將之懸擱、中止判斷、排除、也就是現象學的存而不論(epoche)，那就是一種現象學態度。這 epoche 就是胡塞爾的第一個現象學方法。

(三)意識結構

每一個意識活動就是意識的體驗，其結構包含意識的方式(noesis)以及意識的內容(noema)。每一純粹意識活動構成了意識流，所謂流動就是有先後意識之謂。純粹意識就是以一種意識流的方式被我們所認識，每一個意識體驗都是有一組 noesis 與 noema 與其相互配合的。

(四)意識對象

就是指世界或世界中單一的事物。而對象的內容有二：內在性(immanence)與超越性(transcendence)。所謂「內在性」就是可以在我意識中呈顯，可以被我的意識接受為內容的一部份。所謂「真正內在性」就是與意識流同質的意識內容。而所謂「超越性」就是呈顯於我意識中，但外在於我意識流而存在者。所謂「真正超越性」是完全與我的意識無關的外在物，不是我的意識內容。

因此，若再說得仔細些，「真正超越性」就不會是我的意識內容，而「真正內在性」則是由意識所創造的、想像的。所以，世界就成了對我呈顯的現象的內容，是我的意識的對象，而這個對象就是具有前述的內在性與超越性。

但問題是：我要如何確認我意識對象該事物自身是否真如我所意識到的那樣？換個角度問，我是如何意識對象？而對象的意義又是如何如何被我所認識？前者指的就是意識的方式(*noesis*)，後者就是我所意識到的內容(*noema*)。二者就構成了每一個意識體驗；意識的綿延就構成意識的河流。而這無數的 *noesis* 與 *noema* 的組合都指向一個客體對象，我們對這個對象不帶任何偏見、預設，只是依意識呈顯予我者去進行描述、分析；並試著去掌握其中不應被排除的特徵，透過如此一種本質直觀的方式，對象的本質就漸次出現了。

整個綿延的意識流就是整個意識體驗的總和。而意識體驗的每一組 *Noesis* 與 *Noema* 都顯示著兩個特性：意識自身必含有其內容，也就是意向性，再者，意識必導向一個對象；因此，意識一定是關於某事物的意識，而且意識具有主動架構一個對象的能力。

(五)現象學心理學的描述

面對一個意識的對象我們要進行現象學心理學的描述至少會考慮三個特徵範疇：

- 1、空間界域
- 2、時間界域
- 3、意義界域

譬如我看見一個青花瓷瓶，我如何去掌握對這個瓶子的認識？這就涉及了：

- 1、我是在何處看到這個瓷瓶的？是在故宮博物院或是在路邊夜市地攤上？
- 2、我是在幼稚無知的童年看到瓶子還是在我工作多年閱歷廣泛略有積蓄的中年之後？
- 3、我所看到的瓶子插著花嗎？有保險嗎？這個瓶子對我有什麼作用？

當然在這個層次上仍未脫獨我論自我中心的困局。透過他者(*the other*)的出現，透過他人的描述與我產生的互為主體性 (*intersubjectivity*)，我對這個瓶子的主觀認識就往客觀真理再邁前一步了。因此，現象學的描述除了前述的空間、時

間界域、意義脈絡外可再加上自我(意識主體與對象)的關係，及自我與他人互為主體性的關係脈絡。

(六)現象學的研究範圍

1、根據胡塞爾的說法，現象學面對的研究範圍，首先就是自我。

自我透過笛卡兒式的普遍懷疑，認為自我的認識對象(內容)基本上是可疑的(但不是否定)，再針對所有可疑的部份予以排除(或置入括弧)，所遺留下來的就是「純粹意識」，就是我「思」中的思維(cogitation)，就是所謂現象學的殘餘。在這個過程中，做為自然我的部份會被排除，所留下的自我就是與純粹意識一起出現的意識中心點，我們也可稱之為純粹自我，這個自我不具實質內容，只是作為純粹意識活動的必要條件。

2、第二個現象學的研究範圍是世界

在自然態度下我們會預設世界實體的存在，但以現象學態度我們必須將這個預設置入括弧，因此現象學中的世界，只是作為現象而呈現的世界，而非指涉著它是一個實體的世界。

3、上帝

上帝超越於我的意識之外(具超越性)，但我無法思議祂的內在性(不具內在性)，因此祂不像自我與世界內在性與超越性兼具，所以胡塞爾就將之排除在現象學研究的範圍之外。

(七)超驗自我(transcendental ego)

此面向不同於前述的純粹自我，是屬於超驗現象學的範疇，在此列出作為比較。超驗自我是超出經驗之外或先於經驗而存在的自我，是經驗主體存在的基礎與條件，使得經驗主體具有一種統覺的能力去建構出一個世界結構。我們也可以說，知識論的建構是從超驗自我出發的。這是一種動態發展的思維面向而前所提及的純粹自我只是現象學中止判斷，置入括弧的殘留，那是一種靜態描述的思維面向。

(八)單子(monade)

我們說自我就是意識流的呈顯以及作為意識流的中軸，構成了人格，以及一個活生生的人(包括肉身)。經過現象學還原，一個不需依賴其他事物而能自我滿足的自我系統，我們稱之為單子。萊布尼茲說單子沒有窗戶，是一個封閉的系統，只能靠上帝做為溝通的橋樑。

但是胡塞爾後來卻說單子是有窗子的，這又是何故呢？

- 1、若我們回到意識流的內容來分析，可以感到類似於我的對象的存在。意識內容包括兩種成份：1)純然我有(如我的身體)與 2)陌生經驗(外於我的人、事、物)。其中，純然我有者為我所掌控，而陌生經驗中的他人(others)會對我有反應。但這仍在獨我論的範圍裡，即使前述的明証性(evidence)，呈現於我的現象我不懷疑，但未必為真，我們仍無法藉此明証性去確定客觀真理的存在。譬如我看見一朵花(主觀)，若有他人持反對意見說它是一堆形體怪異的塑膠時，客觀的真理才有出現的可能。
- 2、因有他人的出現，客觀的真理才有可能，但在我經驗中出現的人，我如何證明其也有主體性呢？因為，我有肉體及精神活動所構成的身體，而他人先以肉體出現，但我卻漸感到其亦有身體活動進而有意識活動，另一個自我他我(another self)就在我的意識中出現了。
- 3、我透過我的眼光去看別人的世界，別人也用他的眼光來看我的世界，這就是互為主體性的起點背景，他我與自我的互動關係，就是我不僅經由自我也經由他人來瞭解這個世界的。因此，單子有了窗戶，可以看見真理的光芒。
- 4、但真理是什麼？真理只是概念性、邏輯性的存在，理論上經由無數的溝通可以「迫出」真理，但在現實中不易證明；它是一種永遠的追求，是一種信念，是一種態度。現象學就是一種態度，它不是對於固態真理的討論，它是對於真理的迫近(approach)。雖然我們可能永遠也無法得知真理的內容到底是什麼！

(九)還原的層次

胡塞爾的現象學還原有兩個層次，一個是在意識先驗主體的心理活動中去進行還原，尤其是對外部世界信念的懸擱，這是一種現象學心理學還原的層次，它是對整個生命先驗自我意識活動的一種絕無可疑的還原(apodictical reduction)；也是一種回到純然我有的還原(primordial reduction)。

而另外一個層次是不僅將外部世界的信念予以懸擱之外，特別針對先驗自我本身再進行一次溯源的分析，這種還原我們稱之為超驗還原(transcendental reduction)。這種層次的還原首先在於對意識主體本身的結構進行描述，在由每一個過去、當下、未來的意識體驗所構成的意識流中，我們得知，其本質是一種內在時間(internal time)的意識流。另一方面，針對先驗自我的本質進行探討得知，那就是一種對於先驗自我構成意識體驗整體(totality)之統覺能力的法則的探討。

針對現象學心理學的還原，我們想進一步探問的是：一個純粹的現象學經驗的還原如何才得以被真實的揭示？這裡所指的現象學經驗可以被理解為對心理現象經過現象學心理學還原的方式而得以到達的反思。我們想問的就是：獲致這種純粹經驗(本質)的反思的方法是如何施行的？這顯然是個難以實際回答的問題，我們將留待本章第三節中再討論這個方法的概念。而純粹經驗指的又是什麼？首先，純粹經驗的意思就是指擺脫了所有與這個意識經驗有關連的心理物理及物理的事物，一種會影響我們的心理物理的以及物理的經驗之全部，都應排除在我們的考量主題之外。以至於我們必須將我們限定在這種純粹經驗之中，以便呈顯出這個純粹經驗要向我們呈顯的；然而這種純粹經驗的呈顯也不是件容易的事。

就因為要達到這樣的純粹經驗不是件容易的事，即使布倫塔諾已將意向性的概念賦予成為心理學的中心地位，並將對意識的系統描述當成心理學的首要任務，但他依舊沒有成功的達成目標。然而胡塞爾就成功了嗎？讓我們再看看另一

方面的難題 我們必須專注於現象學經驗的情況之中，而不要將心思分散到發生於此意識經驗的事實與料(factual data)之上。這種純粹自我經驗的方法，胡塞爾將之解釋成一種持續施行的現象學自我揭露的方法。

綜合而言，胡塞爾強調；做為一個現象學家我就是要去實現一個現象學的純粹經驗，使得我們的意識成為一個普遍必然的研究主題，成為一個現象學純粹經驗的領域，然後我必須從我的研究主題中去除真實世界的非心靈存在(non-psychoic being)，這個非心靈存在物也就是不在我意識中直接呈顯的事物。除此之外我們也必須除掉世界上實體中的自然信念。做為一個現象學家我們對自己的意識生活就是所謂的「抽離的觀察者(detached observer)」，唯有如此，這個意識生活才能成為在經驗中被給出的研究主題。我們僅僅專注於這個或那個意識就好，否則，非心靈(non-psychoic)的世界而不是我們自我的意識就越俎代庖變成我們描述的對象。

因此，我們可以說，現象學心理學的主要內容就是：

- 1、對所有屬於一個活生生的意向經驗的本質特徵的描述；以及對其綜合的普遍法則的描述
- 2、對出現於每一意識之不同型態的活生生的經驗樣貌及其特徵的說明與其典型綜合的描述
- 3、對普遍意識流的本質描述
- 4、對活生生的經驗中心以及所有意識之極的自我進行研究⁷⁰

二、現象學心理學與當代實徵心理學的關連

《現象學運動》的作者施皮格伯格曾指出胡塞爾在整體上而言並未籠統地反

⁷⁰J.J. Kockelmans, “ Husserl’s Original View on Phenomenology Psychology ”, *Phenomenological Psychology*, pp.11-17。

對心理學，他所極力批評的是他稱之為心理主義的或者客觀主義的心理學，也就是那種對自然科學錯誤地模仿並無知地抹殺心理現象本質特徵的心理學，而其中最嚴重的一種，便是當代正統的行為主義⁷¹。想瞭解胡塞爾對於當代實徵心理學的觀點，我們就必須知道其時的心理學是包含了心理的以及生理的觀察，而實行這些觀察是透過實驗並可量化地去決定客觀的刺激與主觀的反應之間的關係⁷²。雖然布倫塔諾以及詹姆士(William James, 1842-1910)也曾明確評論指出這種心理學的錯誤觀念，但並未能實質有效地改變這些僵固已久的錯誤⁷³，甚至在若干方面都引起胡塞爾共鳴的完型心理學(Gestalt Psychology)，也因其同樣陷於客觀主義及科學主義的偏見之中而難逃胡塞爾的批評與反對⁷⁴。

然而，到底心理學犯了什麼樣的傳統的錯誤呢？《現象學運動》的作者在該書的第一版序言中說了一段饒有興味的話：

即使一個虔誠的傳教士，在將他的啟示傳給世界上比較落後的地區時，至少也應該了解那個待拯救的國土的迷信⁷⁵。

胡塞爾認定的當代心理學的錯誤觀念(misconception)到底是什麼呢？

首先，第一個錯誤便在於缺乏對意識進行純粹的分析⁷⁶。

在胡塞爾心目中，現象學本然就是一種對意識中呈顯的現象的徹底研究；因此此在現象學與心理學之間本就存在一種極為明顯強烈的關聯，雖然若加以仔細探

⁷¹ 參見赫伯特 施皮格伯格，《現象學運動》，頁 200。

⁷² 同上揭書，頁 200-201。

⁷³ 同上揭書，頁 201。

⁷⁴ 同上揭書，頁 201。

⁷⁵ 同上揭書，頁 4。

⁷⁶ 參見 J.J. Kockelmans, “ Husserl’s Original View on Phenomenology Psychology ”, *Phenomenological Psychology*, pp.7-8。

究，兩者仍是差別甚大的；那就是：現象學與純粹意識有關；心理學則與經驗的意識有關，也就是說與宛然在真實世界中實際存在的意識有關。換句話說，在胡塞爾的觀點上，現象學心理學的主要任務就在於對布倫塔諾所提出的意識之意向性結構進行分析，而傳統的心理學卻是把意識只看成單純的感官材料所匯集的形式而已，這種簡化的形式阻斷了對意識複雜結構的探討⁷⁷。也就是說，即使實徵心理學能夠澄清心理事實的某些面相，但只要是沒有運用一種內在直觀反思來探究意識的系統方法，我們仍然會失去對這些心理事實更深入瞭解的機會。從這個希望獲致心理事實知識的目標而言，從實徵心理學即使運用包括了實驗方法的角度來看，它仍是不夠科學的。

其次，傳統心理學的第二個錯誤在於對物理學的模仿⁷⁸。

這種錯誤來自於將心理現象的意向性特徵予以漠視而將之等同於物理現象。從前述有關心理現象的意向性分析中，我們可知意向性具有主動的架構作用能力而不只是被動地對刺激作出反應而已。這種錯誤的最大起因在於傳統的心理學糊里糊塗地把心理主觀的內在時間等同了自然科學的客觀的真實時間。就心靈經驗來說，其自身並未擁有以時間 空間為特徵的形式；心靈經驗的特徵就是一種流動的形式，就是以做為一個整體的意識流的統一進行流動的，這顯然與時間 空間的形式截然不同。

從上述的詳細說明，我們可對當代實徵心理學的傳統錯誤有所瞭解，也因此知所避免。

藉由先前的現象學還原，我們可把自己放置於純粹心理學的(the pure psychological)領域中，並且經由意向性分析的幫助以其自由變形(free variation)的方法，

⁷⁷ 參見赫伯特 施皮格伯格，《現象學運動》，頁 201

⁷⁸ 參見 J.J. Kockelmans, “ Husserl’s Original View on Phenomenology Psychology ”, *Phenomenological Psychology*, pp.9-10。

我們對各種樣態的心靈本質獲致了洞察。在這個領域中經由本質還原(eidetic reduction)所形成的先驗觀念(the aprioric concepts)必會顯示出一種與每一種心靈生命連結的形式。所有實徵心理學的觀念也都會受到這些先驗的觀念以及其邏輯形式(logical forms)所支配，這樣的關係可以類比為物理學與普遍先驗的自然科學的情形一樣。

如果我們將現象學心理學與實徵心理學進行比較，我們會說：現象學心理學就是追求確切科學的實徵心理學的施行基礎；實徵心理學要符合現代自然科學所要求的準確性是必然的。可是實徵心理學的先驗性比起現象學心理學所描述的來得廣泛，因此實徵心理學一定要奠基於自然經驗與先驗科學之上就成為它必然發展的結果了⁷⁹。

三、現象學心理學與超驗現象學的關連

綜合前述各節的說明，我們可以發現做為一種新的心理學的現象學心理學，它的核心概念就是意向性；透過外部世界既有信念的懸擱並針對意識體驗意向性的本質直觀或是純粹描述的還原，使意識對象的本質類型得以呈顯的研究，我們可以稱之為現象學心理學。進一步詳細來看，除了意向性之外現象學心理學仍有其他幾項基本特質，分別是「先驗性」、「本質直觀(或純粹描述)」以及「自然態度」而非「哲學的超驗態度」⁸⁰。所謂「先驗性」是指現象學心理學要求的是先於心理現象而存在的本質普遍性及必然性的特徵，缺少這個先驗性，心理現象就無從被認識。而「本質直觀(或純粹描述)」就是前述先驗性的產生源頭，只有透過直觀以及被直觀的內容描述才能獲致普遍的必然性，本質不是憑空想像的。經

⁷⁹ *Ibid.*, pp.18-19.

⁸⁰ 參閱游淙祺，〈現象學心理學與超驗心理學〉，載於《第一屆兩岸三地現象學學術會議(現象學心理學與生活世界)學術論文集》，高雄：中山大學哲學研究所，2003年11月8日，頁87-88，以及J.J. Kockelmans, “Husserl’s Original View on Phenomenological Psychology”, p.22。

過了如是過程所獲得的便是該心理現象的普遍本質——意向性的本質類型。然而心理學家所關心的畢竟與哲學家的要求有所不同，哲學家(或超驗現象學家)要暫時中止自己也是世俗凡人的身份，但是做為一個心理學家卻必須是入世的(Worldly)，他所專注的就是人的心理現象，為了進行研究，當然有必要進行現象學心理學的還原，那就是將與被研究的人之意識活動無關的一些想法、概念、既存信念等等擱置一旁⁸¹，此時我們可以說心理學家仍是停留在自然態度裡的⁸²；或者至少說現象學心理學家尚未達到「哲學的超驗現象學態度」的⁸³一種介於自然態度與超驗態度的中間領域⁸⁴。但是，就哲學的要求而言，超驗還原的普遍懸擱(包括對外部世界以及自我信念的懸擱)對於要尋找一個明白可證(apodictically evident)的存在領域的目標來說，那是個必要的條件⁸⁵。也就是說超驗還原是給出純粹意識之後得以到達現象學完全領域的必要作法；超驗還原開啟了絕對明白可證的存在領域；這是一個絕對意識、超驗主體性的領域，存在的整體、宇宙所有的實際與可能都包含其中。經此還原之後既無一個為人類實際存在著的世界，也沒有一個為人類所接受的科學，世界對於人類而言僅僅是宣稱著存在(claims being)這件事的意義而已；從這個起點開始，每一個世俗之內(intra-mundane)的存在也好，做為一個整體的存在也罷，世界對於每個人類來說就只是一個現象而已，而不是一個確實存在於彼處的事物⁸⁶。

由於以上的說明，我們可以得知，現象學心理學對於超驗問題的徹底解答並不感到興趣，而且對於這種超驗哲學的要求似乎也是無能為力；現象學心理學的

⁸¹ 同上揭書，頁 89 及參見 J.J. Kockelmans, “ Husserl’s Original View on Phenomenological Psychology ”, p.19。

⁸² 同上揭書，游涼祺，頁 88，以及 *Ibid.*, p.21。

⁸³ 同上揭書，頁 87。

⁸⁴ 同上揭書，頁 85。

⁸⁵ 參見 J.J. Kockelmans, “ Husserl’s Original View on Phenomenological Psychology ”, p.20。

⁸⁶ *Ibid.*, p.20。

目的並不是要去顯露超驗主體性，現象學心理學所希望顯露的只是實徵心理學的基礎(foundations)而已⁸⁷。

雖然經過上述對現象學心理學以及超驗現象學兩者之間互有差異的分析，但仍不能改變者兩者都是系出胡塞爾現象學的事實，也就是兩者之間仍存有極大相似性的事實，二者相異之處主要就在還原層次(自我純化程度)以及態度之間(自然與超驗)的差別罷了⁸⁸。

最後我們對意識活動的還原過程這個現象學的核心概念再做一次重新的整理與回顧以作為本節的結論⁸⁹：

一個自然人透過 epoche(置入括弧)針對意識活動中的信念進行懸擱，所得到的意識是一種純粹意識，這個純粹意識的統一中心就是純粹自我，這些便是所謂現象學的殘餘。在意識中所呈顯的意識內容有二：世界與自我(上帝因不在我的意識中呈顯故予排除)，因之現象學還原的範圍就是世界與自我(純粹自我)。到這個階段為止，現象學的主題就是意識主體(純粹自我)與意識對象(世界)之間對應關係的意向性分析與研究，這個階段我們稱之為靜態現象學(Static Phenomenology)，而這種意向性的分析研究就是通過現象學還原的自我心靈與其對象的心理活動的研究，因此也可稱是一種現象學心理學(Phenomenological Psychology)。

再者，胡塞爾有感於意識主體就是使對象成為對象的關鍵(如果我消失，我的意識便消失，我的世界也隨而消失)，而且更是使對象成為有意義的對象的關鍵，因此回溯到這個意識主體(超驗自我)及其意識(流)結構的進一步還原與分析，我們就稱之為發生現象學(Genetic Phenomenology)研究，也可稱超驗現象學(Transcendental Phenomenology)。

⁸⁷ *Ibid.*, p.21。

⁸⁸ *Ibid.*, p.21-22。

⁸⁹ 這個結論內容主要來自於羅麗君於 2004 年 4 月 3 日在南華大學人文學院 人文學科研究方法論 課程的講課內容筆者所作之聽課筆記。

經過上述的比較分析，難怪胡塞爾會宣稱現象學心理學與超驗現象學兩者之間，前者既是後者的預備階段，前者也與後者處於應用與理論之間，手段與目的之間，相生相成平行的領域⁹⁰，如此看似怪異卻又符合實際的論述了。

第三節 現象學心理學的方法

在前節的敘述中，有一個具體的問題尚未得到適切的解答，那就是：獲致這個純粹經驗本質的方法是如何施行的？當我們對於胡塞爾在《作為嚴格科學之哲學》的現象學宣言中所宣稱「回到事物自身」的口號均能朗朗上口時，我們如何確認我們已經達到了這樣的要求目標？其實這些問題並不容易得到精確的回答，即使我們回到最基本的問題：現象學是什麼？現象學心理學又是什麼？我們也曾有同樣的困惑。因為現象學家們的個性都是非常個人主義的，如果一直強調有多少個現象學家就會有多少種現象學這樣的說法似乎對現象學這個學術理論顯得不夠尊重；但是仔細回顧整個現象學史的發展過程，從胡塞爾、舍勒、海德格、沙特、梅洛龐蒂以降至今，各家理論之間多樣性的程度並不低於它們的共通性⁹¹，即使是現象學中極為重要的核心概念，譬如關於意識的意向構成的說法，布倫塔諾、胡塞爾、海德格、沙特、梅洛龐蒂的解釋也各有不同⁹²。

這些概念上的種種特色，我們在此之前的敘述中都已陸續提及，在本節我們所要關注的重點便是本節一開始所提出的方法性的問題，也就是問：什麼是現象

⁹⁰ 參見游淙祺，*現象學心理學與超驗現象學*，頁 88-91。以及蔡錚雲，*現象學心理學的理論與應用(第一部份) 超越(實徵)、詮釋與系譜*，載於《「現象學與人文社會科學的對話」學術研討會會議論文》，台北：政治大學，2002年，頁 9-10，頁 16-20。以及倪梁康編譯，*現象學不列顛大百科全書條目《胡塞爾現象學概念通釋》*，北京：三聯書店，頁 341。

⁹¹ 參見赫伯特 施皮格伯格，《*現象學運動*》，頁 7-8。

⁹² 同上揭書，頁 918。

學心理學方法？現象學方法的目標是什麼？現象學心理學方法的施行步驟又有那些？

一、現象學方法的目標

首先，我們先就第一個問題：什麼是現象學的目標，來進行說明。

簡單地說，前已述及的現象學宣言最簡潔的口號，「回到事物自身」就是現象學的目標。這個目標的涵意就是要求我們要比傳統的經驗主義更徹底更如實地去傾聽現象，去觀察現象，也就是要以一種除去習慣的影響而轉向原初看到東西單純狀態的態度來面對事物本身；也就是在我們面對事物時，要從偏見中解放出來⁹³。

當我們面對著事物所呈顯的現象時，我們最應該從什麼樣的偏見解放出來呢？根據胡塞爾的說法就是心理主義那種的思維經濟原則⁹⁴或節約原則⁹⁵。

如果我們想要探尋現象本身的更細微結構，簡單與經濟的原則不論過去與現在都不是鋒利的工具。要想真正認知，所需要的就是寬宏的精神，而不是經濟的精神，是尊重而不是征服，是透鏡而不是錘子。如果我們喜歡用理髮館的語言，我們就可以用胡塞爾現象學的刷子與奧卡姆(就是「奧坎」)剃刀來對比；它的功能既是掃除異物，又是刷新真正現象，而無需將現象連根拔除⁹⁶。

⁹³ 同上揭書，頁 919。

⁹⁴ 胡塞爾在其《邏輯研究》首卷中就對馬赫 (Ernst Mach, 1838-1916)的思維經濟原則提出異議，而馬赫接受胡塞爾的批評，並認為這種對心理主義的反對是對於科學問題的一種新態度的開端。參見同上揭書，頁 965-966，注釋(3)。

⁹⁵ 奧坎剃刀(Ockham's Razor 或 Occam's Razor)也稱節約原則(the principle of parsimony)，是一種在方法學上建構理論時所付諸的一種簡化傾向的原則。參見王思迅主編，《劍橋哲學辭典》，頁 850。

⁹⁶ 參見赫伯特 施皮格伯格，《現象學運動》，頁 920

《現象學運動》的作者，善用了透鏡與錘子，刷子與剃刀等比喻影射現象學與心理化約主義的對照；至於用堆土機來形容實證主義的說法，則是更為諷刺地暗喻了現象本質的蕩然無存⁹⁷。

二、現象學心理學方法的步驟

經由前面對現象學方法目標的析解釐清，我們可順著這樣的目標方向來討論現象學心理學方法的步驟。這個討論主要參考《現象學運動》作者施皮格伯格以最小公分母的方式綜合各家所言所彙整臚列的七個步驟做為藍本來分別敘述。當然，如同該作者所聲明的，並非所有人都會接受所述全部的這七個步驟，立場不同所需各異的現象多有所見，但前三個步驟應該是有較多的承認與共識才是⁹⁸。

我們針對《現象學運動》一書中的七個現象學方法的步驟⁹⁹，分述如下：

1、研究特殊現象

在這個步驟中包括了三種操作細節：對現象的直觀把握，對現象的分析考察，對現象的描述；總而言之，這些步驟可以統稱為現象學描述。這個步驟首先要求我們要將精神貫注於被直觀的事物對象上，是一個抽離並專心而且不被現象同化的觀察者¹⁰⁰。其次，現象學分析指的是對現象學本身的分析考察，不是對著指示著現象的表達的分析，不是士林哲學(Scholasticism)煩瑣式分析的復活，而是去考察由直觀所得的現象的要素與結構¹⁰¹，這其實就是胡塞爾所言的意向性分析，也就是對意識的基本結構 noesis 以及 noema 的分析¹⁰²。接下來的是描

⁹⁷ 同上揭書，頁 920。

⁹⁸ 同上揭書，頁 921-922。

⁹⁹ 同上揭書，頁 922-962。

¹⁰⁰ 同上揭書，頁 922。

¹⁰¹ 同上揭書，頁 932。

¹⁰² 參見蔡美麗，《胡塞爾》，頁 80-86。

述，描述也是一種論斷，更是一種有選擇的描述，所以在弄清楚被描述的東西之前切莫草率急忙的進行描述，以免造成錯誤¹⁰³。

2、研究一般本質

簡單地說，這就是一個從殊相中找出共相(或本質，eidos)的步驟，也是一種在多重樣態(manifolds)中尋得同一(identity)的概念¹⁰⁴。舉個例說，如果我們試圖描繪出金門八二三砲戰經驗的本質，可以從親身參戰的人當時的描述或這些老兵的回憶，記錄片的觀看，史料的閱讀，當代回顧該戰役的報導等等，從這些多重樣態的研究中可以整理出八二三砲戰的同一本質來。施皮格伯格所提出從殊相到本質的方法就是根據殊相相似的順序排成一個連續的系列再進行觀察¹⁰⁵，這都是類似的方法。

3、理解各種本質關係

我們可以透過部份(parts)與整體¹⁰⁶(whole)的關係來瞭解一個本質中之內部關係或各個本質之間的外部關係。在這個步驟中，我們要特別具備的觀念是對經驗現象先驗(a priori)的洞察、範疇直觀以及自由的想像¹⁰⁷。

4、觀察顯現的方式

我們知道，現象學就是對現象的系統考察。最基本的現象考察可以用對立方體的知覺過程，面(sides)、面相(aspects)、及輪廓(profiles)三個層次來理解¹⁰⁸。再者現象的顯現(presence)與不顯現(absence)結構或稱之為滿實(filled)與空虛

¹⁰³ 參見施皮格伯格，《現象學運動》，頁 935-936。

¹⁰⁴ 參見 Robert Sokolowski，《現象學十四講》，頁 51-55。

¹⁰⁵ 參見施皮格伯格，《現象學運動》，頁 941。

¹⁰⁶ 參見 Robert Sokolowski，《現象學十四講》，頁 44-51。其中，整體(whole)可分析出不同的部份(parts)來，部份又分兩種：片段(pieces)與環節(moments)，片段即使不在整體之中也還能獨立存在，也能得以呈現，但環節則是無法脫離整體而存在者，見頁 44-45。

¹⁰⁷ 參見施皮格伯格，《現象學運動》，頁 946-947。

¹⁰⁸ 參見同上揭書，頁 948-949 以及 Robert Sokolowski，《現象學十四講》，頁 36-39。

(empty)的意向結構¹⁰⁹也是本步驟的重點概念。

5、考察現象在意識中的形構(constitution)

在這個步驟中我們要考察的不僅是單純地意向著一個對象而已，而是對這個對象做判斷；也就是說我們要進行考察的是把邏輯運作帶入我們經驗中時所作用的意向性，這種意向性，在現象學上稱之為「範疇意向性」(categorical intentionality)，以更哲學的語言說就是把事務的狀態(states of affairs)與命題勾聯(articulate)起來的那種意向性¹¹⁰。譬如說我注視著一個人是一種單純的意向性，然而我注視著一個「面貌清秀的人」就成為範疇意向性了；而這個所謂面貌清秀的人就是我的範疇對象。

在現象學的術語裡，範疇對象的建立就叫做形構(constitution)¹¹¹。所以在這個步驟中我們必須關注的重點便是如何去把握由一個意識經驗轉變到一個判斷中所揭示而出的含意；雖然這種形構的發生通常是「自發的」與「被動的」¹¹²。

6、將對於現象存在的信念予以懸擱起來

根據《現象學運動》一書後附的主題索引以及現象學術語詞匯表中對 epoche 的解說「胡塞爾用來指將關於自然態度所持有的對實際存在的信念的一般論題是懸擱起來，加括號或加以迴避的活動；通常(但並不總是)用作『現象學還原』的同義詞」¹¹³。

而「現象學還原」已於前節中有詳細的說明，於此不再重複贅述。不過從《現象學運動》一書的作者對「現象學還原」重要性的評價不高的情形，比起胡塞爾

¹⁰⁹ 參見 Robert Sokolowski,《現象學十四講》，頁 58-59。

¹¹⁰ 同上揭書，頁 136。

¹¹¹ 同上揭書，頁 141。

¹¹² 施皮格伯格,《現象學運動》，頁 952。

¹¹³ 同上揭書，頁 989。

將之視為現象學方法的關鍵步驟來看¹¹⁴；雙方的落差甚大，這是什麼緣故呢？他的理由是：許多口頭高唱還原的人並不總是實行還原，而且連胡塞爾本人從來也沒有清楚確定地、有系統地闡述現象學還原的意義和功能¹¹⁵。

不過有一點倒是十分明確重要，那就是我們要將全部的材料，不論是實在的、非實在的或是可疑的，都看作平等並對它們進行不帶任何偏見的研究¹¹⁶。

7、解釋隱蔽的意義

這個步驟其實不是胡塞爾所強調的，而是因為從海德格的詮釋學現象學(hermeneutical phenomenology)之後，高達美(Hans-Georg Gadamer, 1900-)，呂格爾(Paul Ricoeur, 1913-)等人對於詮釋學的重視，也就是解釋某些現象的「意義」的一種努力¹¹⁷。

以上係針對《現象學運動》一書對現象學方法所提之七個步驟的分析與解讀。另外，值得一提的是美國現象學心理學的先驅人物喬齊(A. Giorgi)¹¹⁸的觀點，似乎可當作前述討論的補充；他基本上是回到現象學的哲學基礎特徵來檢驗現象學方法在心理學中的應用。更仔細地說，喬齊認為現象學心理學所依據的現象學哲學與應用的現象學心理學必須與做為人文科學的現象學心理學有所分別，也就是說人文科學的探討是有別於自然科學，絕不只是將科學方法植入人文世界上的

¹¹⁴ 同上揭書，頁 954。由施皮格伯格將此步驟置於第六位(倒數第二)來看，其重要性似乎遠不如在胡塞爾心目中的重要性。

¹¹⁵ 同上揭書，頁 954。

¹¹⁶ 同上揭書，頁 957。

¹¹⁷ 同上揭書，頁 958-959。

¹¹⁸ 喬齊是美國現象學心理學的先驅開拓者，他沿襲荷蘭學派在現象學心理學的研究方向，主要著眼於臨床的應用，因此其對現象學方法之實務運用要比哲學家更切實際，值得參考。參見蔡錚雲，現象學心理學的理論與應用(第二部份)：實徵與詮釋兩種應用模式的對照，載於《第三屆倫理思想與道德關懷學術研討會(性產業/醫療照顧：研究方法與倫理爭議)會議論文》，台北：淡江大學，2002年5月，頁1。

運用而已¹¹⁹。

因此喬齊分別以哲學方法與科學分析兩個方向的重點來進行現象學方法的討論；

首先，喬齊將還原、描述、本質三個步驟置於現象學哲學的論述之下，這與我們在前面相關的討論並無太大的差異¹²⁰。然而在現象學哲學的奠基之後，喬齊對現象學方法在科學分析上有其獨到的修正。我們知道科學所要求的基本上是一種清楚明晰(clear and distinctive)的認識，而就實務上來看，科學呈現的結果卻是一種確實有效(certain and valid)的把握；這是兩種不同的判準；前者著重形式之表達，後者關心的是實質的運作考量，這便是海德格在其基礎存有論中所亟於喚回的存有差異(ontological difference)的遺忘¹²¹。因此，應用的目的就不侷限於理論觀念上的嚴格精確，而是在實際運作的可行性。於是在這個現實條件上，我們才能夠實際進行現象學哲學所要求的還原動作¹²²。基於這樣的前提，喬齊將現象學心理學在科學分析之操作以下列五個步驟來進行：語言資料的蒐集、資料的閱讀、資料的分析解釋、資料的組合與表達、資料的綜合與摘要以為溝通之用¹²³。析言之：第一個步驟資料蒐集包括了描述與訪談；第二個步驟閱讀資料是為了先獲得一種整體感的掌握以利於後續的第三個步驟資料的解析，也就是進行意義的區分，亦即將所描述的資料形構為各個意義單元；此步驟的完成就可進行第四個步驟，就是對資料的重新閱讀並對各意義單元予以嚐試性地組合串連直到可充分表達的程度。這個步驟中反覆嚐試的目的就是為了再挖掘出資料的意義來，此時研究者自由想像的變形能力就顯出它的重要性了。第五個步驟便是研究者表

¹¹⁹ 同上揭書，頁 2。

¹²⁰ 同上揭書，頁 3。

¹²¹ 參見蔡錚雲，現象學心理學的理論與應用(第一部份)：超越(實徵)，詮釋與系譜，頁 11。

¹²² 參見蔡錚雲，現象學心理學的理論與應用(第二部份)：實徵與詮釋兩種應用模式的對照，頁 3。

¹²³ 同上揭書，頁 4。

達具體生活經驗的本質結構的呈顯¹²⁴。

經過喬齊的修訂，現象學方法就不僅是一種哲學性的批判觀念而已，有了前述科學分析步驟的補充，距離成為一種可實地操作的應用工具的現象學心理學方法的目標似乎又往前邁進了一步。

¹²⁴ 同上揭書，頁 4。

第三章 沙特《存在與虛無》及其身體存有學

希臘人

為石雕塗繪雙眸

為銅像鑲製琺瑯寶玉琉璃的眼睛

然而

羅馬人卻帶頭

以鑽空的圓洞

意指著凝視而出神的瞳孔

顯示出一種文明已經完成的象徵

葉慈， 視

The Greeks painted the eyes of marble statues and made out of enamel or glass or precious stone those of their bronze statues, but the Roman was the first to drill a round hole to represent the pupil, and because, as I think, of a preoccupation with the glance characteristic of a civilization in its final phase.

W. B. Yeats, *A Vision*¹²⁵

在本章中，我們首先將對沙特最重要的現象學著作《存在與虛無》三個主要概念：自為存在(being-for-itself)、自在存在(being-in-itself)、為他存在(being-for-others)進行概要說明，其次，就該書有關身體存有學(body ontology)之三維 (three dimensions)觀念：做為為己存在的身體(the body-as-being-for-myself)、做為為他存在的我的身體(my body-as-being-for-the-Other)以及做為為他人所知的我的

¹²⁵ 轉引自 Wilfrid Desan, *The Tragic Finale : An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, New York : Happer & Row, 1960, p.61。這段引文表明了人們對身體（眼睛）觀念的轉變。

身體(my body-as-known-by-the-Other)分別介紹，最後針對沙特據此對疼痛的分析做一整理並引為本研究下一章論述疼痛的重要線索。

第一節 《存在與虛無》的主要概念：自為、自在與為他

就許多人的印象而言，沙特就是首先喊出「存在先於本質(existence precedes essence)」的存在主義思想家(existentialist)；並且，進一步說，他就是二次世界大戰後存在主義運動風潮的首腦人物。當然，二戰前後他也寫了許多著名的小說和戲劇文學作品；譬如，1938年的《嘔吐(Nausea)》，1939年的《牆(The Wall)》，1944年的《無路可通(No Exit)》、《蒼蠅(The Flies)》，1945年的《理性的年代(The Age of Reason)》、《緩刑(The Reprieve)》¹²⁶，使他在文學領域獲致極高的聲譽和地位，尤其是在1964年，當他被宣佈為該年度諾貝爾文學獎得主而他又拒絕領取時，他的文學地位因此就更廣為世人所知曉。

根據概括的說法，沒有多少專門的哲學家寫過小說，而在寫過的人之中，沙特算是最出類拔萃的一位¹²⁷；也有人批評說沙特的的小說和劇本都只在說明它的哲學觀念，或許有人未必同意，但或許也有人真的認為他是把他的哲學滲入文學當中¹²⁸，畢竟他原就是接受學院式哲學的訓練。在我們進入《存在與虛無》主要概念的討論之前，讓我們簡單的回顧一下他的哲學生涯歷程。

如同上述，雖然他文學成就的光芒遠遠蓋過作為哲學家沙特的名氣，但是，當我們追溯到早年沙特求學、任教及研究的經歷時就會發現沙特哲學思想家的孕

¹²⁶ 參見陳映真主編，《諾貝爾文學獎全集 39》，台北：遠景，1981年，頁88-89，沙特作品年表。

惟再參見陳宣良等譯，《存在與虛無》，頁875-876，沙特生平、著作年表，則《牆》為1937年，《蒼蠅》為1943年，《密室》為1945年；兩個版本略有出入。

¹²⁷ 參見約翰·威特曼，(吳煦斌譯)《沙特及其作品》，載於陳映真主編，《諾貝爾文學獎全集 39》，台北：遠景，1981年，頁26。

¹²⁸ 同上揭書，頁26-28。

育構成是建築在歐陸理性論及觀念論哲學傳統的紮實基礎之上的。從笛卡兒(Descartes)到康德(Kant), 然後又從黑格爾(Hegel)到二十世紀胡塞爾(Husserl)的現象學以及海德格(Heidegger)等一脈相承的思想家, 造就了哲學家沙特獨特的風格樣貌¹²⁹。尤其是 1933 年在德國研習的期間, 受到胡塞爾現象學極大的啟發及影響, 認為胡塞爾的《觀念》是他所見到的最重要的一部著作¹³⁰。1937 年發表了當他在柏林期間就已撰就的《自我的超越》, 副標題是《現象學描述綱要》, 並陸續於 1939 年發表《情緒理論綱要》及 1940 年發表《想像的東西》兩部關於胡塞爾現象學心理學的著作¹³¹。在二次大戰期間的 1943 年, 更發表了在其哲學思想上最具代表性的著作《存在與虛無》, 沙特自稱從 1930 年就已著手動筆, 歷時 13 年總算完成¹³²。就在這部多達七百二十二頁的鉅著完成之後, 使沙特一舉成為法國居於前列的哲學家之一¹³³。

這本著作的副標題是「現象學存有學論述(An Essay on Phenomenological Ontology)」, 堪稱是沙特自 1932 年受到正在柏林研習胡塞爾現象學的師範學院同學雷蒙 阿隆鼓舞激發他探索現象學堂奧的興趣以來研習的總成果¹³⁴。至於該書的主標題很容易讓人聯想到海德格的《存在與時間》¹³⁵, 事實上沙特的原意亦是預設了《存在與虛無》的讀者首先應該要熟悉海德格上述的著作之外, 對胡塞爾現象學的主要著作也要具備瞭解基礎的¹³⁶。

¹²⁹ 見蔡美珠譯, 沙特(一), 收錄於陳鼓應編,《存在主義》。台北:台灣商務,1992年,頁196。

¹³⁰ 見施皮格伯格,《現象學運動》,頁670。

¹³¹ 同上揭書,頁670。

¹³² 同上揭書,頁674。

¹³³ 同上揭書,頁654。

¹³⁴ 同上揭書,頁669。西蒙娜 德 波伏瓦(Simone de Beauvoir, 1908-)講到阿隆指著酒杯說現象學家就是能談論雞尾酒的人;沙特興奮得臉都變白了,或許這就是哲學家的熱情吧。

¹³⁵ 馬丁 海德格著,王慶節/陳嘉映譯,《存在與時間》,台北:桂冠,2002年。

¹³⁶ 參見施皮格伯格,《現象學運動》,頁652。

從表面上看，沙特與海德格二者著作之標題有相同之處，也有相異之處。在進入對《存在與虛無》更詳盡的論述之前，筆者先作簡單的說明；首先是「存在」一詞，在沙特的書中意指「意識之外的整個世界」，這與海德格的存在(Sein)與存在者(existants)對立的情況似有不同。其次兩者標題的第二部份虛無與時間也有更為顯著的差異。在海德格的著作裡，時間是用來構成存在的主要性質，而非如「虛無」在沙特著作中是與存在相對立的意識。《存在與虛無》整本書想表達的無非是存在與虛無(自由意識)之間是否有統一的可能。在書的開頭：對於存在的探索，開宗明義就指出；人的存在就是自為(pour soi)的意識與意識憑藉其意向性所指稱的自在(en soi)存在之間的鬥爭¹³⁷。沙特把自在存在描寫成不透明又碩大無比的東西。而虛無又是什麼呢？其實，他所要討論的便是意識及其各種變形。簡單地說，沙特所關心的是如何超越唯心論(idealism)與實在論(realism)之間對立的問題。

經過前述的源頭析解之後，接下來我們將進入《存在與虛無》三個主要概念的介紹。這三個主要概念是自為存在、自在存在、為他存在；分別說明如下：

一、自為存在 (being-for-itself)

就字面上的解釋，自為就是「為它自己的存在」，這種存在的特點就是能意識到自身的存在，因此也可將之視為人的意識。而沙特在《存在與虛無》中是如何探討自為存在的呢？就一部高達七百二十二頁的皇皇鉅著而言¹³⁸，自為佔去相當重要的篇幅，但我們僅能就其中幾個筆者認為較為關鍵的概念來談。

¹³⁷ 參見沙特著，陳宣良譯，《存在與虛無》，台北：桂冠，1990年。

¹³⁸ 法文版為七百二十二頁，英文版為七百九十八頁，中文版為八百六十五頁。

(一)、否定的起源¹³⁹

首先，標題所示的這句話意指的是：自為是所有各種不同形式的非存在(non-being)的本源，沙特用幾個與否定概念有關的想法來談。

1、考問(interrogation)¹⁴⁰

當我們會問：「老師在研究室嗎？」的時候其實就表示我們「不知道」老師現在在什麼地方，因為，正常的情況下，如果知道老師在那裡，我們就不會發問了。沙特稱這種「不知道」就是意識中一種「非存在」的形式。進一步說，如果上述問句的答案是否定的：老師不在研究室，這就出現了另一種形態的「非存在」

這時候我們可以說是一種非存在的雙重形態，我的問句便是導致這種雙重形態的橋樑。假若問句答案是肯定的，也就是：老師在研究室；即使如此，那也是一種「非存在」的形態。由此可知，其實我們的認識是藉由某種消去法來獲取的；我們消除了所有「老師不在哪裡」的可能性才能肯定老師的所在。換句話說，「老師在研究室」就是消去「他在家裡」、「他在飛機上」等等可能而得到的結論。

2、否定(negations)¹⁴¹

如果我與老師在他的研究室有約，我到了研究室不見老師的蹤影，我心想：「老師不在研究室」，這就是另一種「非存在」的形態了。

綜合上述的說法，我們是藉由自為的否定或者說自為的非存在形態才得以認識世界的。什麼是「非存在」呢？簡單地說，「非存在」就是絕對不在「存在」裡，但是「非存在」的出現卻又必須有「存在」做為背景，我們需要一個可以產生「非存在」又可以使「非存在」作用於事物的「存在」。因此，以前述說明的

¹³⁹ 這一部份參閱 *Being and Nothingness*, pp.33-85, 《存在與虛無》，頁 33-87，以及 Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, pp.15-23。

¹⁴⁰ 參見 Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, pp.15-16 及 《存在與虛無》，頁 33-36, *Being and Nothingness*, pp.33-36。

¹⁴¹ 參見 *The Tragic Finale*, p.16 及 《存在與虛無》，頁 37-44, *Being and Nothingness*, pp.36-44。

例子來說，「自為」是藉著消去一切非「老師之事物」才得以對老師(的狀況)有所認識的。因此，「非存在(老師不在研究室)」就是藉助人的意識(自為)而出現於是物上的。

前面已經說過，人的意識能製造「非存在」。這種否定的能力不僅因前述的考問或否定的判斷而表現出來，沙特認為這種否定也會表現在一切的行動與知識中。再舉一個例子來說，認識一個桌子的所有行動皆是否定的表現。當我認識這張桌子時，我明白我的意識不是桌子，而桌子也不是世上其他事物。這種否定性(negation) 自為的獨特能力 只有「自為」是在「自在」¹⁴²之外時才可能發揮。只有「不是什麼」(What is not)才能瞭解「是什麼」(What is)。只有不是「自在」之物才能瞭解「自在」。因此，「自為」不是一種存在，而是一種「非存在」¹⁴³。

總之，我們可說否定和各種型態的「非存在」，在意識自身中造成了虛無。「自為」不斷創造「非存在」的行動即稱為「否定性」，一切判斷都可歸類於某種形式的否定。既然一種東西只能向外，所以人的意識就是它自身的「非存在」。而處於存在之外，就是自由。自為便是自由。顯然在沙特的術語中：自為、自由、虛無、否定性都是同義¹⁴⁴。

(二)、自為與自欺(bad faith)¹⁴⁵

所謂自欺，就是(在潛意識中)我自己隱藏起某事而同時不讓我自己知道。這種現象無法以佛洛伊德(Freud)的自我(ego)，本我(Id)或超我(super ego)來解釋，我不是像「自在」般的龐然大物，我頂多只能說我試著努力成為我自己；用沙特

¹⁴² 「自在」就是「在它自身之內存在」，例如桌子雖不能意識到自身的存在，但它畢竟也是一種存在，它的存在完全在它的自身，我們將在以後的段落討論這種存在。

¹⁴³ 參見 Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, p.19。

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp.22-23。

¹⁴⁵ 見《存在與虛無》頁 89-121 及《現象學運動》，頁 699 以及 *The Tragic Finale*, p.24。

的例子：一個侍者試著做個像侍者的樣子。終究而言，這個侍者只是在「扮演」著侍者角色的人而已。不管他扮演得多好，他永遠無法像一個咖啡杯扮演咖啡杯般的去扮演侍者的角色。如果他真以為他是天生完美的侍者，那就是自欺。從自欺的源頭來看就是意識的基本分裂：因此意識就是其所不是而不是其所是。

(三)、自為的特點

前面提過，在沙特的術語中；自為、自由、虛無、否定性在許多情形下都是同義的，同時，自為也是意識。接下來我們來談談沙特認為的自為有那些特點。

1、自為有自我嗎？

沙特認為意識是無人稱的(impersonal)，甚至可以說是非自我的(egoless)，他覺得我們不需要一個「自我(ego)」來充當意識的代表，如胡塞爾所言的，存在著一個「純粹自我(pure ego)」可以把變動不居的意識剎那串連起來，使之成為同一對象的意識中軸那樣¹⁴⁶。

雖然從布倫塔諾以來，大家都會同意意識總是意識著某一對象。但沙特認為自我只是意識在反思當下的產物(product)，譬如當我們在讀一本書，沉浸在書的內容中或者我們正專心開著車時，通常是沒有自我這「東西」存在的；但是如果經過反思，我就突然會想到「我」正在讀書或者「我」正在開車。難怪沙特會說：

¹⁴⁶ 參見蔡美麗，《胡塞爾》，頁 95，提及在現象學的形成過程中，胡塞爾對「自我」的概念曾有三度更易的看法：首先，在現象學初期，也就是《邏輯研究》時期，他認為在意識流中並無一個稱為「自我」的核心存在著。之後，進入到現象學發展中期，也就是在《觀念》時期，他卻提出做為意識中軸的「純粹自我」來串連整個意識。最後，在《笛卡兒沉思錄》中，他把自我看成是意識流的一種日漸沉積出來，日漸養成、日漸固態化的意識方式；此時的自我是一種既對對象進行主動架構，又受對象影響而與對象變成一種動態(dynamic)互動關係的自我。

「先驗的『我』，就是意識的死亡。」¹⁴⁷ 所以在前反思(prereflexive)¹⁴⁸ 的意識活動中，例如看到教室內有許多椅子，那是「有一個對椅子的意識」出現，而不會是「我意識到我看到許多椅子」¹⁴⁹ 這樣的意識。進一步詳細地說，在現象學的分析中把意識區分成三個等級¹⁵⁰：

- (1)、第一級是未被反思的意識，這是一種對自我的非位置性意識，也就是沒有自我(egoless)的意識。
- (2)、第二級是反思著的意識，這對自身還是非位置性的，但對被反思的意識則是位置性的。
- (3)、第三級是第二級的正題(thematic)活動，經由這種活動，反思的意識對自我而言就成為是位置性的了。

因此，不承認超驗自我(transcendental ego)的必要性是沙特現象學與胡塞爾現象學最大的歧異特點之一。根據《存在與虛無》一書的重點，沙特的現象學存有學的目的宗旨無非就是想證明：存在就是客觀的外在，所有存在就是「自在(in-itself)」，而意識和「自在」的關連就是和一個外在物的關連，從而「自為(for-itself)」只是虛無，空無內容物；「自為」從不為「自我」而存在，而是為客體對象而存在，終極而言，這個主觀的「自為」就是一個「沒有主體的意識」¹⁵¹。

2、自為是實體(substantial)嗎？

笛卡兒說他自己是個思惟物，認定他自己和其思惟是一致的。但沙特不

¹⁴⁷ 參見薩特著，杜小真譯，《自我的超越性——一種現象學描述初探》，北京：商務印書館，2001年，頁8。

¹⁴⁸ 參見 Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, p.9。沙特對前反思的我思(prereflexive cogito)的解釋就是普通一般直接的知識(ordinary and immediate knowledge)，而真正的反思(authentic reflection)就是對於我們的活動或知識的反思的行動，笛卡兒的我思就是一種真正的反思。

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.28。

¹⁵⁰ 參見《自我的超越性》，頁51，編譯者註(29)。

¹⁵¹ 參見 Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, p.29。

同，沙特的自為不是一個實體，但意識必定是指向其自身之外的某物，也就是說意識必須要有外物才能存在¹⁵²。

3、欠缺(lack)與欲求(desire) 自為另外的兩個特點¹⁵³

當我們說橘子與香蕉不同，可以藉外在否定來達成，但當我們說弦月與滿月不同時，我們就要利用月亮的一種內在關係，這種關係稱之「欠缺」。「欠缺」不是自在，它只是渾沌的存在，只有人的意識出現時才能知道月亮的圓缺。當我們看到弦月並回憶起以前的滿月，又對照著目前的弦月，於是「知道」月亮現在是「欠缺」的。也是透過這種「欠缺」的意識，才能使我們趨向圓滿，了解完美。

另外，我們談沙特所說的欲求(desire)到底是什麼。「欲求」就是存在的缺乏。維納斯的塑像「缺」了雙臂，為什麼會覺的「欠缺」？「欠缺」必然要有「整體(totality)」做為背景 因為完整的人是有雙臂的。我們前面已經提過，自為就是一連串的否定，它所欲求的，就是「自為」若有了「存在」，「自為」就可轉變成整體，成為「自在」。因此意識永遠在追尋它所欠缺的 存在。如果自為與自在達成完美結合就是上帝的境界，但那是不可能的；自為若不失去它的特質 意識為代價，它不可能變成自在。所以沙特說：「上帝不可能存在」；沙特再說：「人是一堆無用的熱情(Man is a useless passion)」¹⁵⁴，就是此意。

二、自在存在(being-in-itself)

在《存在與虛無》的導言中，沙特開宗明義的揭示著該書的宗旨就是「對存在的追尋(The Pursuit of Being)」，從字面來看，基本上就有著意識總是意識著某物的結構意涵：意識總是追尋著存在。在追尋的過程中就是一種欠缺，一種欲求，

¹⁵² *Ibid.*, p.30.

¹⁵³ 參見《存在與虛無》，頁 140-154；*Being and Nothingness*, pp.133-147；Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, pp.31-33.

¹⁵⁴ 參見《存在與虛無》，頁 848；*Being and Nothingness*, p.784.

也是一種虛無與否定的過程，這些已在前面的自為存在段落中討論過了。若從存在的型態來看，我們可以把存在分為兩個絕對獨立的領域：前反思的我思存在(the being of the pre-reflective cogito)與現象的存在(the being of the phenomenon)¹⁵⁵。簡單地說，前者就是意識，就是自為存在的源頭，而後者指的便是事物現象的顯現或不顯現，或者用沙特的話說就是一種現象的超現象存在(transphenomenal being of phenomena)而不是一種藏身在這些現象之後的實體的存在(noumenal being)；就是意識所追尋的這張桌子的存在，這包香煙的存在，這盞燈的存在，更廣泛地說就是這世界的存在¹⁵⁶；總的來說，就是自在存在(being-in-itself)。

前面也曾討論過，自為存在其實是非存在(non-being)，而沙特在考察了存在的現象之後，歸納出(現象的)存在的三個特徵¹⁵⁷：存在存在(Being is)。存在是自在(Being is in-itself)。存在是其所是(Being is what it is)。這到底又是什麼意思呢？首先¹⁵⁸，沙特認為現象的存在無論如何不能作用於意識，因此，他排除了現象與意識之間實在論的(realistic)觀念；其次，他也認為意識不可能超出它的主觀性，也不可能作用於一個超越的存在，所以沙特是居於反對唯心主義(idealism)的立場；他更是反對許多人所認定的是上帝把存在給了世界的創世論(creationism)¹⁵⁹；總之他認為存在是既非被動亦非主動，存在就是它自身(Being is itself)，前述存在的三個特徵，就是此義。

或許，沙特在他的另一本重要的現象學心理學著作《論想像(imagination)》中的一段話可以做為自在存在(being-in-itself)的極佳註腳：

我注視著擺在桌上的這張白紙。我知覺到它的形狀、它的顏

¹⁵⁵ 參見《存在與虛無》，頁 25；*Being and Nothingness*, p.26。

¹⁵⁶ 參見《存在與虛無》，頁 23；*Being and Nothingness*, p.24。

¹⁵⁷ 參見《存在與虛無》，頁 29；*Being and Nothingness*, p.29。

¹⁵⁸ 參見《存在與虛無》，頁 25；*Being and Nothingness*, p.26。

¹⁵⁹ 參見《存在與虛無》，頁 26；*Being and Nothingness*, p.26-27。

色、它所處的位置。在這些不同的性質中，存在某些共同的東西。首先，它們都代表著某個確定存在在那裡的東西，代表著某個並不因為我的想法而存在的東西。它們都「面對」著我而存在在那裡，但它們都不是「我自己」。它們也不屬於「其他任何人」。換句話說，它們並不依賴任何人的主動性，不論是我的意識的主動性或是其他任何人的主動性。它們既是呈現，也是鈍惰的。在通常的描述中，這種知覺內容的鈍惰性 (inertness)，就是自在存在(being-in-itself)¹⁶⁰。

由上面沙特的敘述中可知，在自在存在的不同結構中，譬如「此這性 (thisness)」¹⁶¹、空間性(spatiality)¹⁶²、持存性(permanence)¹⁶³、潛能(potency)¹⁶⁴

¹⁶⁰ 轉引自畢普塞維克著，廖仁義譯，《胡塞爾與現象學》，台北：桂冠，1997年，頁218。而其中“being-it-itself”原譯為「在己存有」，本文為求統一，將之改為「自在存在」。另“inert”及“inertness”原譯為「定形的」及「定形性」，筆者將之分別改譯為「鈍惰的」及「鈍惰性」。

¹⁶¹ “thisness”，本文譯為「此這性」，在沙特的術語中意指著「自為存在」透過內在否定(internal negation)所認識的有別於我，不是我的事物(this)，再透過外在否定(external negation)認識了許多不同的事物(thises)，這些事物的「此這性(thisness)」就是自在存在(being-in-itself)結構之一。

¹⁶² 「空間性」是指在外在否定中，被區分出此「這個」與彼「這個」的不同，由此構成自在存在的另一個結構。

¹⁶³ 「持存性」與前述的 inertness 類似。事物的滄桑變化是因人的意識，既已變化就是不同的事物，換句話說，在自在存在中，「沒有變化」也是其結構之一。

¹⁶⁴ 參見 Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, pp.11-12. 註腳 22。沙特引述了一段「嘔吐(Nausea)」中極為生動的例子來說明潛能(potency)：

當然，一種運動(movement)與一棵樹有所不同，但那仍是一種絕對，一種事物，我的雙眼遭逢著完滿。枝葉的尖端隨著不斷更新自己並且絕非與生俱來的存在而沙沙震動著。存在著的風像吃肉的蠅一般棲身樹上，樹抖動著。但是這種抖動並不是一種不成熟的性質，不是一種從能(power)到動(action)的過渡；那是一種事物，一種抖動之物流入樹中，旋繞著它。這所有的一切都是滿全的，都是自動的，不受時間的影響，所有這一切，即使是最小的攪動，都來自於存在。所有這些在樹上喧擾的存在物來自無處(nowhere)也去向無處。無限地遍在：存在只受限於存在。我沉坐在長椅上，因著這碩大無邊沒有起源的存在而茫然暈眩。

及本質(essence)¹⁶⁵，它們之間並沒有優先性，經由自為存在的神出鬼沒(apparition)，自在存在以它自己結構的整體揭露存在自身¹⁶⁶。

三、為他存在(being-for-the-other)

在前面的敘述中，沙特將自為存在描述為一種自由、虛無、透明的意識；將自在存在形容成不透明又碩大無比令人暈眩的東西。再從《存在與虛無》的書名對照來看，沙特似乎是個修正的笛卡兒主義二元論者(Cartesian dualist)¹⁶⁷。然而到目前為止，我們的討論似乎仍未脫離獨我論(solipsism)的立場。胡塞爾直到《笛卡兒沉思錄(Cartesian Meditations)》的論述中才體認到如何突破這個獨我論的困局¹⁶⁸，這也導致「他我(other ego)」的提出，換言之，「他我」的觀念，在胡塞爾心中，是建立一種客觀世界的起點¹⁶⁹。然而胡塞爾究竟是如何提出這個「他我」呢？胡塞爾認為如果我們將外在世界中一切非呈顯於我的意識中的現象予以排除，最終留下的將是一個絕對屬我，絕對與我相關的外在世界的我的身體；這個身體是自我的肉身化、具體化，我們就是透過自己的身體來與外在世界接觸的¹⁷⁰。接著胡塞爾以此身體的經驗為基礎，利用「比對法(pairing)」、¹⁷¹「並現法(appresentation)」、¹⁷¹「移情法(apperception)」三個步驟來架構出「他我」¹⁷¹。

可是在沙特眼裡，胡塞爾這個他我只是為了解決獨我論的困局，也就是從知

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp.53-54。樹葉的綠絕不等同綠的本質(Green is never green)，存在物並不擁有存在的本質，它只是指向著存在的本質。

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.54。

¹⁶⁷ 參見，施皮格伯格，《現象學運動》，頁 660。沙特的這種笛卡兒主義的立場與梅洛龐蒂知覺現象學基本上反對笛卡兒二元論的觀點是極為基本的分歧。

¹⁶⁸ 參見，蔡美麗，《胡塞爾》，頁 118。

¹⁶⁹ 同上揭書，頁 119。

¹⁷⁰ 同上揭書，頁 121-122。

¹⁷¹ 同上揭書，頁 123-130。

識的立場而提出的，但是更根本的問題是，這個「他我」對我顯現(representation)的背後能否得出存在的證明來¹⁷²？長期以來，他者(the Other)只是一個被認知的對象，而不是一個主體；從海德格以後他才提出「此在(Dasein)」是一種存在(being)的關係，也就是說「他者」既非我認識的工具(tool)也非我認識的對象(object)，而是一種總是明確在彼處與我相對的存在¹⁷³。沙特順著海德格對存有轉的轉向；一開始他者只是我世界中的客體，可是這個客體卻是我世界中的一個破洞，經由這個洞我的世界不見了，他者的世界出現了。換成他者也可以看著我，此時反客為主的他者便把我從主體降格為客體¹⁷⁴。相傳希臘神話中的女妖美杜莎，凡被她目光眼神觸及的事物都會僵化、凝固而變成石頭¹⁷⁵，沙特也說，由於他者的注視使我自己變成了奴隸¹⁷⁶；由於他者的出現，我不再罩得住場面(I am no longer master of the situation)¹⁷⁷。我們來看看沙特的劇作《緩刑(The Reprieve)》中一段對他者注視感受的描述：

他們看著我，不，不只是這樣；是它看著我！

他是被注視的對象，一種注視徹底地搜查著他，像刀刃刺穿著他一般，那不是他自有的注視；那是一種刺到深到不能再深，像夜晚化身而成的注視，在他最深的心靈中等著向他宣判他永遠的怯懦、偽善。他在那注視下顫抖著反抗著它。

我被透明地注視著，透明到讓我嚇呆了，但到底是誰呢？

「我並不只是單獨一個人，」丹尼爾大聲地說¹⁷⁸。

¹⁷² 參見 Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, p.62。

¹⁷³ *Ibid.*, p.64。

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.66。

¹⁷⁵ 參見施皮格伯格，《現象學運動》，頁 719。

¹⁷⁶ 參見《存在與虛無》，頁 385。

¹⁷⁷ 參見 Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, p.67。

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.67, 註腳 10。

因此，原來的自為(For-itself)就被沙特區分成兩種不同的樣態了：我的為我存在(my Being-for-myself)以及我的為他存在(my Being-for-the-Other)，前者是主體而非客體；而後者成為的客體也與原來當主體的有所不同了¹⁷⁹。

當自為(或此處的為我存在)與他者遭逢，羞愧(shame)，害怕(fear)，驕傲(pride)等等都是可能的反應¹⁸⁰。我們終於承認他者也是一個中心，他者也有他的世界¹⁸¹。

第二節 沙特身體存有學

在前節中我們提及胡塞爾以認識論的觀點來說明身體是自我的肉身化與具體化；並且，我們是透過身體來與外在世界進行溝通的。經由海德格在《存在與時間》中對「此在(Dasein)」¹⁸²的深刻討論，也影響了沙特對存有問題的關注；也就是說沙特是以存有學(ontological)的觀點來闡述身體的。

暫且不論從認識論的觀點或是存有學的角度，從笛卡兒以後，身體常被視為是主客體之間的分隔板或者是通往「靈魂(soul)」的通道；或者是靈魂(主體)所操縱的工具¹⁸³；有人說，當亞當和夏娃穿上衣服之後，他們就重新拾回他們做為主體的尊嚴¹⁸⁴；也有人說，我們的身體是我們自己最可設想(conceivable)的事物，

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.69.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.70-71.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.72.

¹⁸² 沙特將海德格的「此在(Dasein)」翻譯成「人的實在(human reality)」並說那是「實體狀存有論的(ontic-ontological)」，也就是說「人的實在」總是能超越現象走向它的存在。參見《存在與虛無》，頁6，*Being and Nothingness* p.7.

¹⁸³ 參見 J.H. van den Berg, "The Human Body and the Significance of Human Movement", in J.J. Kockelmans ed., *Phenomenological Psychology : The Dutch School*, Dordrecht : Martinus Nijhoff, 1987, pp.62-63.

¹⁸⁴ Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, p.71.

它最不會與我作對，是我所最熟悉而不陌生的¹⁸⁵。

可是，我們真的瞭解我們的身體嗎？我的身體最不會跟我作對嗎？我們是如何看待我們自己的身體？在本節中我們試圖對沙特《存在與虛無》中的身體存有學(Body Ontology)做擇要性的說明與介紹。

一、我們的身體

回到前面提到的問題：我們瞭解我們的身體嗎？也許許多人知道笛卡兒在其《沉思錄》中說過的那句曾經令人困惑的話：

靈魂比起身體更讓人容易瞭解¹⁸⁶。

(The soul is easier to know than the body)

我們知道笛卡兒是身心二元論¹⁸⁷的創始宗師，然而他為什麼會這樣說呢？依筆者推想，笛卡兒認為因為人類的不完善，由身體感覺所提供的事實常常是模糊而可疑的，為了避免出錯，我們要用「清楚而明確」的純粹理性知覺去判斷，更重要的是，在他後來的研究，他從大腦的松果腺(the pineal gland)中找到了「靈魂的所在地(the seat of the soul)」¹⁸⁸，難怪他會認為靈魂比身體易於認識。雖然這是個大膽而令人困惑的說法，但至少身體奧秘之不易於瞭解仍是符合實際的說法。

¹⁸⁵ J.H. van den Berg, "The Human Body and the Significance of Human Movement", *Phenomenological Psychology*, p.64.

¹⁸⁶ Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, p.75, 轉引自笛卡兒,《沉思錄(Meditations)》第四卷。

¹⁸⁷ 參見王思迅主編,《劍橋哲學辭典》,頁 310,身心二元論簡單地說就是:「人是由物質的身體和非物質的靈魂這兩種來源的東西所組成的」。

¹⁸⁸ 同上揭書,頁 308-310。

我們真的瞭解我們的身體嗎？有一個著名的心理學實驗結果指出：十個人當中有九個無法在一堆手的照片中找出自己的¹⁸⁹。手與我們如影隨形，時時都在使用它，可是我們卻不認識它。更誇張地說，我認得使我活著的自己的心臟嗎？從外而內，身體是我的陌生人¹⁹⁰。

二、沙特身體存有學

在進入對沙特身體存有學的敘述之前，我們先看一段現象學心理學家 Buytendijk 對病痛中的身體的描述：

我們並不是受外力所折磨著，折磨我們的不是一個偶發事件，一句話語，一陣思緒，甚或疾患與死亡，即便我們熟知這些事物的力量。折磨我們的是我們自己的身體。是我自己的手，我自己的頭傷害著我。身體的器官、心臟、腎臟、胃都以一種隱匿、無意識的方式運作著，直到我開始關注為止：此刻它們拒絕工作，它們反抗著我：它們折磨著我並且奪走了我對我自己的權力。人類像這般愚蠢的陷入苦痛的悲境中就是自我與身體分裂的開始。

Buytendijk, *Pain: Its Modes and Functions*¹⁹¹

在前一個段落的敘述中，我們曾提到在正常的情形下，我們的身體是我們最容易設想的；然而轉眼之間這個原與我們相安無事和平共處的朋友一經病痛的折磨竟然起了大變化，這又是為什麼呢？我們將在後續的討論中談到這樣的問題。

¹⁸⁹ 參見 D. Leder, *The Absent Body*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990, p.1.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.1.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.69.

或許帶著這樣的疑問，在我們進入沙特身體存有學的討論時，會使我們的體會更為深刻。

依沙特身體三維論的定義¹⁹²：

- (一)、我就是我身體的存在 (I exist my body)，這是身體的第一維。
- (二)、我的身體是被他者使用和認識的 (My body is utilized and known by the other.)，這是身體的第二維。
- (三)、我為做為被他者所認識的身體的我自己而存在 (I exist for myself as a body known by the other.)，這是身體本體的第三維。

依《存在與虛無》的說法，身體第一維指的是：我原是自為存在的，我就是我的身體。然而由於他者的出現，我經驗著一種我是客體的存在(being-as-object)¹⁹³，這是指身體的第二維。然而，因為我總是為他的(for others)，因此他者如同主體向做為客體的我顯露，那就是我與他者的基本關係。可是我當下的現實性(facticity)中¹⁹⁴，我因而是為著被他者所認識的我自己而存在¹⁹⁵，我身體存在的深度就是為了我這最內在的內部的永恆的外部而存在¹⁹⁶，這便是身體第三維的由來。

然而這到底是什麼涵意呢？根據《存在與虛無》一書的內容，我們進一步詳細的敘述如下：

¹⁹² 參見 *Being and Nothingness*, p.460 ; 《存在與虛無》，頁 495。

¹⁹³ *Ibid.*, p.461.

¹⁹⁴ facticity，筆者依 *Being and Nothingness* 英譯者書尾“Key to Special Terminology”的解釋 (p.802)，直譯為「現實性」。中文版譯者取老子《道德經》「樸散則為器」之深意，譯為「散樸性」(《存在與虛無》譯後記 頁 870)，有其創意苦心；然依筆者淺見，哲學術語艱深已極，而沙特尤甚。譯者引經據典再造「術語中的術語」，此與翻譯是為了讓讀者易於閱讀理解的宗旨是否相符，不無商榷之地。

¹⁹⁵ *Being and Nothingness*, p.460.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.461.

(一)、身體第一維：作為自為存在的身體(The body as being-for-itself)¹⁹⁷

雖然笛卡兒的哲學帶給同為法國人沙特的影響十分顯著，但是對於前者徹底區分身體與靈魂的身心二元論，沙特則是十分不贊成的，他認為自為存在必然就是全然的身體，必然就是全然的意識；而且也不是誰聯結誰或誰統一誰的問題，身體與意識本是一體的¹⁹⁸。這話說起來容易，聽起來自然，但似乎不太容易理解；我們試著進一步探究它的意涵。

沙特認為，就人的觀點來看，正因為有人的實在(human reality)才有了世界，一種「荒漠的世界(a desert world)」或「無人的世界(a world without men)」是矛盾的¹⁹⁹。我們在前面已經談過，自為存在本來就與世界相對而息息相關的，對人的存在而言，在世界上的顯現(presence in the world)是最為基本的前提，因此任何一個不是存在這世界上的存在卻宣稱能認識這個世界，那是絕無可能²⁰⁰。這也就是說「認識」必然是有其立足點，有其觀點的，沒有觀點的純粹認識也是一種矛盾，也是沒有意義的，所以，對於人的實在(human reality)而言，存在就是存在於此(to be is to-be-there)，譬如說「在椅子那兒(there in that chair)」、 「在桌子那兒(there in that table)」等等，這就是一種存有學的必然性(ontological necessity)²⁰¹。而這種必然性就是在如下的兩種偶然性(contingency)中顯現的：其一是，因為我並非是我的存在(my being)的基礎，而我又必然以「此在(being-there)」的形式存在，那我之存在就是偶然；其二是，我必然涉入某種觀點而存在，而當我卻是確切地以「此觀點」而非「彼觀點」涉入時，這也是另一種偶然。這種包含著存有學的必然性的雙重偶然性(twofold contingency)就是自為

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp.404-445.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.404.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.406.

²⁰⁰ Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, p.76.

²⁰¹ *Being and Nothingness*, p.407.

的現實性(the facticity of the for-itself)²⁰²。簡單地說這就是沙特所說的：身體就是自為的現實性；身體就是存在置身於世的事實：

說我已經進入了世界，「來到這世界」，或者說有一個世界，或者說我有著身體；這些話其實說的都是同一回事²⁰³。

傳統上談論我與世界的聯結是透過感覺(sensation)認識而來的，沙特則主張是經由感官(senses)所得到的對世界的顯現(a presence to the world through senses)，感官本身不能被把握，但世界卻是可以被認識與把握的²⁰⁴。這是什麼意思呢？舉個例來說；我可以藉由眼睛看世界，但我無法看到我的眼睛在看(I can't see the seeing)，這就是孔德(Auguste Comte)的名言：「眼睛無法看到它自己(The eye can't see itself)」；當我看到做為對象的眼睛時，我不可能看到在看的眼睛，我不能觸摸到在觸摸的手(I can not touch my hand as it is touching)²⁰⁵。

對於這些感官的觀察，我們可以推而廣之而適用於整個身體。我們的身體就是世界上被得以認識的諸多事物所指示的參考中心；而且我們的身體不僅是「五官的所有地(the seat of the five senses)」，更是我們行動的工具與目的²⁰⁶。

因此，我們可以說身體就是我們在世界上的觀點(a viewpoint on the world)，我就是這個觀點；因為我無法對「這個觀點」再有什麼觀點，我本身就是這個觀點，就好像是說，我是工具中的工具，我不能使用這個工具，因為我本身就是這

²⁰² 參見 *Being and Nothingness*, pp.407-408。

²⁰³ *Ibid.*, p.419。

²⁰⁴ 參見 Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, p.76。

²⁰⁵ *Being and Nothingness*, p.417。

²⁰⁶ *Ibid.*, p.422。

個工具²⁰⁷。如果我不經反思的話，我們總是無法意識到自己的身體的²⁰⁸。意識就是身體，意識使得身體存在(consciousness exists its body)²⁰⁹。再弔詭地說，我就是我的身體，但在行動中，我經常超越我的身體(beyond my body)而忘了我的身體²¹⁰。難怪沙特會說：

身體就是在靜默中被忽略的(the neglected)，在靜默中被遺漏的
(the passed by)，身體就是意識之所是；除了身體，意識別無他
物，只留下虛無與寂靜²¹¹。

van den Berg 以一個登山者的例子對身體的第一維：做為自為存在的身體，做了十分貼切的描述：

登山者在前一天就構思著爬山的計劃，跟朋友討論他所希望著的困難的登頂目標；可是一旦他踏出登山的第一步之後，他的注意力就轉移了，他不再想著他一小時前還挺注意的登山靴子，他「忘了」有一根沿路協助支撐著他的柺杖，他還用它試過石塊是否牢靠以便踩攀過去。他「忘了」這個因為自己十分重現這次的登山行程而預先鍛練了好些天的身體；至於前一天還讓他滿心牽掛著的登山計劃，現在也不在他腦海浮現。就是因為「忘記了」這些計劃，「忘記了」他的身體

²⁰⁷Hazel E. Barnes, "Sartre's ontology: The revealing and making of being", in Christina Howells ed., *The Cambridge Companion to Sartre*, New York: Cambridge University Press, 1992, p.21.

²⁰⁸Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, p.78; *Being and Nothingness*, pp.433-434.

²⁰⁹*Being and Nothingness*, p.434.

²¹⁰Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, p.78, 註腳 42.

²¹¹*Being and Nothingness*, p.434.

種種，他才能使自己投入費勁累人(laborious)但卻必須執行的任務目標。從心理學上說，他心裡只有那座山：他被吸進了山的內部結構裡，他的心思都給了它。正因為他忘了身體，身體才能去實現(realize)它自己成為一個活生生的身體。這個身體被實現(被理解)成山的風景面貌(landscape)：險峻難行的障礙逼得他要迂迴繞道，山勢崎嶇牽制著人的身驅形體；斜坡的程度是否爬得過也要看他的步伐夠不夠大，跳躍過的立足點也會考驗他腳掌的大小。身體的疲憊也表示出自己離山頂的距離或者預示著快到山頂之前最陡峭的崎嶇。這種疲憊也顯示出像是風景觀點的改變……²¹²。

在這個例子中我們看到了身體如何處於一種前反思(pre-reflective)的狀態，在一種運行中被遺忘、被超越；藉由這種遺忘與超越，我們使我們的身體存在著。

(二)、身體第二維：做為為他存在的身體(The body as being-for-the-Other)

沙特在這一個部份一開頭即表明了「我的為他存在(my being-for-the-Other)」與「他人的為我存在(the Other's being-for-me)」兩者的結構是等同的²¹³。所以為了說明的方便，我們可以從「他人的為我存在」的結構來討論「為他存在的身體(the body-for-Others)」，也就是他人的身體的特質。

我們在前面也已經敘述過，沙特對他人出現的討論首先是以存在的角度來談的，也就是說他人與我的關係是一種存在與存在的關係，而不是傳統的單純主客二分的觀點。怎麼說呢？其實一開始，他人的突然出現，使得我成為他的對象，

²¹² 參見 J.H. van den Berg, "The Human Body and the Significance of Human Movement", in J.J. Kockelmans ed., *Phenomenological Psychology: The Dutch School*, p.65.

²¹³ *Being and Nothingness*, p.445.

也就是說他人是存在的主體，他人是我作為他的對象而存在的主體²¹⁴；待我再回神，重新把握我的主體性或者所謂的自我性(selfness)時，使得他人在這個環節(moment)才又變成了我的對象，因此他人身體的顯現，對我來說並不是最初的遭逢(primary encounter)，如同前述，他人是首先為我而存在(the Other exists for me)，然後我在他的身體中把握到他，他人的身體對我而言是一種次級的(secondary)結構²¹⁵。

在之前的段落亦曾提及：我就是我的身體，我就是自為存在的意識；在這一點的意義上我無法從我身體上採取任何觀點，我也無法以使用其他工具的方式來使用我的身體的這個工具²¹⁶。然而我畢竟不是他人(I am not the Other)，他人的身體對我顯現為我可以從它那兒採取一種觀點的觀點，一種我能以其他工具予以利用的工具，於是他人的身體(the Other's body)與我的為我的身體(my body-for-me)是徹底的不同，他人的身體成為一種工具，一種不是我卻為我所用的工具²¹⁷。

因此，從上述的分析可知，他人身體的存在對我而言就是一種綜合的整體(synthetic totality)，這包含了兩層的意義：其一是除非我從他人身體的整體處境出發，否則我無從把握他人的身體；其二是我無法分割地感知他人身體的任何器官，並且我總是使每一個單一器官以其肉體或生命整體的方式向我顯示；所以我對他人身體的感知與我對一般事物(things)的感知是徹底不同的²¹⁸。所以，他人的舉手投足之間，我們感知到的雖也是一種對象，但這對象決不是他的一隻手或

²¹⁴ *Ibid.*, p.445。

²¹⁵ *Ibid.*, pp.445-446，其中「我在他的身體中把握到他」這一部份之內容與在中文版《存在與虛無》中的翻譯有一些出入，中文版譯文為「我在我的身體中把握到他」，兩者有極大差異，筆者採用前者英文版的內容。參見《存在與虛無》，頁480。

²¹⁶ *Ibid.*, p.446。

²¹⁷ *Ibid.*, p.447。

²¹⁸ *Ibid.*, p.453。

是他的一隻腳而已，而是以其身體整體的處境來把握的；因此看到一隻緊握而顫抖著的拳頭不是代表了神經失調的手掌，它就是等同於一個憤怒生氣的男子；遇見一張面色潮紅的臉，其重點也許不在顏面血管擴張到什麼程度，是否亟須送醫檢驗的問題，可能只是懷春少女乍見心儀偶像情不自禁的嬌羞。

為了更清楚地說明身體第二維的意涵，讓我們再度回到前一段落登山者的例子；這個登山者仍舊沉浸在他的登頂目標中，忘我(忘記身體)地在各種危險及障礙中克服困難，努力向前邁進，惟一的不同是多了一個登山者並無察覺的旁觀者，這個旁觀者看著他的一舉一動：

我看著他那使他得以在陡坡上攀爬的靴子，從他的身體手腳敏捷的動作我看得出他的身體是鍛練過的，我看著他忍著擦傷、撞傷。我看著他的身體以及他的身體與之鬥爭著的山形地勢(landscape)，整座山的形勢面貌是以這個會動的活對象(身體)為中心的。這個身體是整座山得以被感知，登山者得以被瞭解的指向之極(pole)。

如果我能不引起注意地靠他更近些，我就可以對這個「中心」觀察得更仔細些，描述得更詳盡些。我看得出緊繃的肌肉，皺著的眉頭，喘息的胸腔，淌著汗水的臉。我以解剖學及生理學的知識看著這個登山者如同一個被神經系統控制而運作著的有機體(a functioning organism)，從其中樞送出脈衝(impulses)到達收縮肌(contracting muscles)。這使我確信在我面前的身體是被其體內的一個中樞所管理的；肌肉與腺體(glands)是被其身體自有的法則所控制的。這種確信卻又獨立於我的解剖學及生理學的知識之外：這個活的、動的身體促使我從源頭地去設想一種有機體，其某些部份可被單獨分辨，某些部份則是被有機體和中樞法則所管理著。不如相反地說：是這種確信才使得解剖學和生理學成為

可能的：正因為我能將他人的身體看成是一個會動的物(thing)，一個我可以拿起鑷子及手術刀予以解剖的「物的身體(thing-body)」。這個可解剖的物的身體就是身體第二維所衍生出來的²¹⁹。

我們之所以用較大篇幅來引述這段一個旁觀者對他人身體的觀察，無非就是藉由這個例子如此詳細的現象學描述，使我們明瞭身體的第二維是一種客體的身體，是一種為他人所知及所用的身體，也就是做為一種為他存在的身體。

(三)、身體第三維：做為被他人所知的我的身體(my body as body-known-by-the-Other)

從前面各段落的敘述中，我們得知：我首先是我的身體，也就是做為自為存在的身體或者概略地說是一種第一人稱(first person)的身體；其次，我是為他存在的身體，也是為他人所知所用的身體，這是因為一個不是我的另一個自我(another self)的出現所產生的影響，我們也可稱之為第二人稱(second person)的身體；在本段落中，我們要敘述的是沙特身體存有學中的第三個維度：做為被他人所認識的我的身體，這是全然第三人稱(third person)的身體；這個維度的身體對於他人而言已經接近了純粹的自在(being-in-itself)²²⁰。

而沙特所說的「我為我地以被他人認識的身體而存在(I exist for myself as a body known by the Other)」究竟意所何指呢？

就「他人無所不在(the Other's omnipresence)」的這個基本事實來說²²¹，自

²¹⁹ 參見 van den Berg, "The Human Body and the Significance of Human Movement", in J.J. Kockelmans ed., *Phenomenological Psychology : The Dutch School*, p.68.

²²⁰ Hazel E. Barnes, "Sartre's ontology : The revealing and making of being", in Christina Howells ed., *The Cambridge Companion to Sartre*, p.22.

²²¹ 參見 *Being and Nothingness*, p.461.

己是一個他人眼中的對象——存在(being-as-object)，也就是說我有著一種做為被超越的超越性(my transcendence as transcended)²²²。而這又是什麼意思呢？我們以一個最典型的例子：害羞(shyness)來進一步分析之。首先，他人就是能看著我，知道我的人，他有著他自己的意識，他以一種我無法把握的方式超越著我的意識；其次，我們也知道，這些不同的他人中有其多元性，有其複雜性，做為淹沒於紅塵俗世中(in-the-midst-of-the-world)的我而言，我對於這些他人的特性我無法完全把握²²³。也就是說，我會對為他存在的我的身體的顯現而困擾，這就是害羞。換個角度說，當我們發現自己的身體因他人的目光注視而不受我們掌控地逃脫時，此刻的身體不是為己的，是為他的；這個為他的身體與我異化成我的對象而我又會想對這個對象的表現不如我預期(甚至是我不能預期)時負起責任的一種不安的困擾——這就是害羞。我們進一步分析，當我們說我害羞得真想找個地洞鑽進去藏起來時，我想排除的不是我的為我的身體，我想排除的是被異化的(alienated)身體的那種不可把握(inapprehensible)的身體第三維²²⁴。

我們在前述兩個身體維度的段落中所舉的登山者的例子可以再一次用得上；也就是，此時這個登山者已經知道有一個旁觀者在看著他登山過程中的各個細節：

他不喜歡這樣被看著，他感到困擾因為他原來是專心一致的爬著山，現在卻有個人看著他對他說三道四或者指指點點，他毫無防備卻感受著自己的脆弱，可是無可奈何地必須顯露出在這個他人的注視之下：此時此刻，等一下或者接下來都是一樣。他沒辦法像之前一樣完全融入

²²² *Ibid.*, p.461.

²²³ J.S. Catalano, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's "Being and Nothingness"*, Chicago: The University of Chicago Press, 1985, p.178.

²²⁴ 參見 *Being and Nothingness*, p.463.

在斜坡山壁的攀爬裡，他從山壁斜坡中剝離而他的世界已流向這個他人，他開始會誤判情勢，犯錯並感到羞愧，很少人能忍受別人注視著你的肩膀看著你寫字，沒有人受得了，不管你寫的是什麼²²⁵。

這是個做為被他人所知身體的第三個身體維度非常典型的描述；至於女人的「為悅己者容」以及運動員在觀眾加油掌聲中力求佳績的表現，黑道人士以及一般人的身體刺青，飆車少年的行徑，甚至遺體美容師的心理感受²²⁶，也都可用這個身體的第三維來理解；這個第三人稱的身體是在與他人同在時，身體落入他人的目光中或是他人的論斷中而被構成的——這就是身體的第三維。

經過前面對身體存有學三個維度的討論，我們似乎可以概括地總結：第一個維度的身體是處在自我主觀意識的世界裡；第二個維度則是帶進了他人客觀的目光來看著我的身體，或者是角色互換地，我以客觀的角度來看著他人的身體，此時的身體是處在一個被冷眼旁觀的世界中，是為著他人而存在的。至於第三個維度則是第二個維度的延伸，我的身體是存在於被他人注視著的目光下的身體，這種注視對我產生了極大的影響。

然而沙特的身體存有的三維論是否完整地涵蓋了身體意識全部的風華樣貌？誠然，他人的目光對我們的影響是鉅大的，難怪已是百歲人瑞的中國大陸

²²⁵ 參見 van den Berg, “The Human Body and Significance of Human Movement”, in J.J. Kockelmans ed., *Phenomenological Psychology : The Dutch School*, p.69.

²²⁶ 參見吳佩蓉，隔空上妝，讓往生者美麗上路：殯葬業者引進新美容術，以空氣噴槍為遺體化妝，效果自然持久，《民生報》，2004年4月23日，A14版；報導中提及：「儘管愛美的心意相通，不過，殯葬業者強調，為往生者整理遺容時仍有諸多規矩須遵循。由於遺體由冰櫃中取出時，經冰存多日難免僵硬，遺體美容師為往生者化妝前，多半會在心中默唸：『我是XXX，今日將您請出冰庫洗澡、著衣、化妝、請您將手腳放軟點』，而這麼一說，往往也能使工作順利進行；另外，美容師絕不能對死者不敬，對死者的容顏指指點點、評論，這些禁忌的背面也潛藏著『死者為大』的崇敬心意。」

文壇大師巴金會感嘆自己一生有名無權，只是為著別人活著：

巴金長壽，但他對生死看得很淡。當他不能再工作時，他認為活著沒有意義，多次向家人要求「安樂死」，但這個要求不可能實現；他要求建立「文革」博物館，讓後代永遠記住中國發生過什麼事、為什麼發生，也沒有人理會；他要求不再擔任中國作協主席，人們也不答應；他要求不要對他祝壽，但聲勢浩大的祝壽活動已經在各地鋪開。他只能在病榻上感嘆：「我是在為別人活著。」²²⁷。

沙特用地獄的感受，奴隸的關係，原罪的無可遁逃，自由的責任等等面相來描寫身體經驗無非是在反映他內心對身體社會功能的認知。但是，人只是為著別人而活嗎？別人在我生命中的份量需要如此沉重嗎？當別人出現在我生活世界中時，一定非得要在這種此消彼長此起彼落的「鬥爭」張力中，我的自我性(selfness)才能重新獲得嗎？

筆者十分認同 van Lennep²²⁸ 的見解，他認為沙特身體存有學的三維建構，從現象學的角度來看仍是不完整的。譬如說；在我們自己的身體印象中，也會存在自戀(primarily narcissistic)的傾向，我們有時會莫名的對自己的身體或某部份的身體產生正面的好感而他人的評價也未必顯得那麼重要，甚至是可以忽視的。

另外有一些情形也是可以說明即使有他人的存在，他人的影響也不是明顯的，譬如人放屁原是自然的生理現象，但是因有他人的出現，萬一失控了還是會造成尷尬，不該放屁時卻放了屁，有時是一種很嚴重的緊張狀態；「可是最近日本有調查發現兒童的煩惱之一是父親常在家裡肆無忌憚地放屁，許多女人也對男

²²⁷ 參見 巴金一百歲，為別人活著，《聯合報》，2003年11月26日，B6文化版；其時巴金住在醫院雖不能說話，但意識清楚。

²²⁸ 參見 van den Berg, "The Human Body and Significance of Human Movement", in J.J. Kockelmans ed., *Phenomenological Psychology: The Dutch School*, pp.69-70.

人無所顧忌地四處放屁有諸多(怨言及)批判」²²⁹。前半部份人會尷尬的敘述是典型的身體第三個維度，而後半部份無視他人存在隨意放屁的現象則是沙特身體存有學的逸出。

此外，癌症病人發病後對身體原初的熟悉感(primary familiarity)改變而引發的震驚(shock)²³⁰、困惑(deception)以及不信神(infidelity)的反應；對身體健康青春年華的流逝所產生的悲嘆感傷，這些都不是沙特所能完整闡述的²³¹。

第三節 身體存有學與疼痛

我們在前述的討論中對沙特《存在與虛無》之身體存有學作了說明，在本節中我們將根據這個身體存有學的基礎進一步探討沙特在這個身體存有學的觀點之下如何討論疼痛。

事實上，沙特在這一部份對疼痛的討論是非常具有創意的，誠如《現象學運動》作者對此所作的評論：

整個(身體)這一節包括一些關於我們具體體驗到比如說身體疼痛的方式的很有啟發性的現象學描述²³²。

²²⁹ 參見劉黎兒，放屁的美學，〈《中國時報》〉，2004年5月16日，E7版(人間副刊)。

²³⁰ 參見凱博文(Arthur Kleinman)原著，陳新綠譯，〈《談病說痛》〉，台北：桂冠，1994年，頁158-162，這是一段直腸癌患者與醫生的訪談，其中有一段談話很能描述出癌症帶給病人的感受：「有某種『非我』存在我之中的感覺，一個『它』正在啃噬身體。我是自我破壞的創造者，這些癌細胞就是我，卻又不是我；我被一個殺手侵入，我變成了死亡，我真的不想死，我知道我必須，我將，我會死，但我不想死。」，頁160。癌症有如一個自我創造的他者，回過頭來侵吞自我，毀滅自我，這種被自己的身體背叛的感覺，使得癌症被稱為「他者的病」，參見蘇珊·桑塔格著，〈《疾病的隱喻》〉，台北：大田，2000年，頁84。

²³¹ 參見 van den Berg, "The Human Body and Significance of Human Movement", in J.J. Kockelmans ed., *Phenomenological Psychology : The Dutch School*, p.70.

²³² 參見施皮格伯格，〈《現象學運動》〉，頁272。此段引文不甚暢通，但為忠於原譯，不作更動。

筆者亦是在閱讀相關文獻的過程中，發現到沙特《存在與虛無》之身體存有學對疼痛之現象學描述對筆者深具啟發性，因而引發筆者以此作為探討疼痛之理論線索，已如本文 緒論 所述。

在進入更進一步的討論之前，我們有必要對本文的主要關鍵詞：疼痛(pain)、病痛(illness)以及疾病(disease)再作重點的回顧，以使在進行相關文獻閱讀時不致產生困惑與誤解²³³，尤其要注意的是沙特在討論這三個字詞時有其順序性與層次感，也就是說首先是由疼痛感覺經驗談起，進而因為這種疼痛感覺經驗慣常的復發而引致病痛的型態，再由醫生針對前兩者之現象進行診斷後所命名的整體就是疾病²³⁴。因此，在沙特的相關敘述中，疼痛是三者(疼痛、病痛、疾病)的核心與交集，這是在閱讀沙特論述時首先要認知的的基本前提。

接下來我們就依著這樣的順序與層次來進行沙特有關疼痛論述的探討與說明。

一、疼痛(pain)

在我們的生活經驗中，除非是意外所造成身體的重大傷害，在一般的情形下我們是不會直接意識到疼痛的；沙特一開始以我們生活中最為普遍平常的閱讀活動來說明這種疼痛朦朧的特性：

我的眼睛不舒服(hurting)，但今晚我必須讀完一本哲學作品。我正在閱讀，書本以及書本中的道理是我意識的對象，(我的)身體本身是絲毫沒有被察覺的；(我的)身體就是(我的)觀點以及出發點，在我眼前的字詞語句一個接著一個的滑過；是我使它們滑過的²³⁵。

²³³ 這三個字詞在本文 緒論 中已有說明，參見本文頁 14。

²³⁴ 參見本文腳註 37 及 *Being and Nothingness*, p.466 腳註 6。

²³⁵ *Being and Nothingness*, p.436,括弧內中文為筆者所加，以使文意連貫，以下同。

可是，就在我閱讀的時後，我眼睛不舒服(hurt)，首先我們要注意這種(不舒服的)疼痛本身能被世界上的對象所指涉(indicated)，也就是被我正在讀的書所指涉著。(書中的)字詞語句更不易於與它們所構成的未分化的背景分開，它們可能會搖幌、抖動、它們的意義要勉力才可想通，讀過兩遍、三遍的句子仍舊不懂卻仍一再地重讀。當我讀得入神，當我忘了我的疼痛，前述的這些書本的指涉似乎是闕如的。雖然(此時的)疼痛完全沒有意向性，但也不可能弄不清眼睛痛、手指痛或是胃痛；即使我們(在這裡)把(閱讀不順暢、不舒服的)疼痛說成在眼睛的疼痛並不表示說這疼痛已有不可思議的局部區域標示或我們對它有何認識，疼痛正就是意識使其存在的眼睛。它就是：眼睛如同疼痛(the-eyes-as-pain)或視覺如同疼痛(vision-as-pain)²³⁶。

沙特這一段敘述說明了幾個事實：首先，這個感官活動的經驗對於疼痛而言仍是處在前反思的(pre-reflective)狀態的，也就是閱讀活動的意識意向性是指向書以及書中的內容、義理。然而因為閱讀的不順暢，眼睛不舒服漸漸造成無法集中精神，原有意識的意向性也漸次模糊。其次，此時眼睛的不舒服仍融化在閱讀活動中而不能單獨的區別；我對眼睛的疼痛尚未有認識；我只是使身體存在，我只是使眼睛閱讀，閱讀時眼睛不舒服，因此才會說眼睛如同疼痛(the-eyes-as-pain)。因此，尚未與閱讀活動分化的疼痛是不具意向性的，我仍經歷著眼睛對書本的閱讀，我尚未經歷著「眼睛的疼痛」；此時的眼睛仍是我由之出發的觀點，尚不是他人意識的對象。這種脈絡情境之下的疼痛尚未「存在」，尚未擁有於空間中的一席之地(雖然我們說「眼睛」痛)，也不屬於客觀時間。

²³⁶ *Ibid.*, p.437.

再參考前節登山者的例子；在專心一致的爬山過程中，難免會跌跌撞撞，有斜坡、有尖石、有滑動的立足點、有各式各樣的山形地勢，充滿了危險也充滿了樂趣，即使受了點傷，山形地勢風光景色早已佔去他的注意力，他受傷後的疼痛，早被投入融化在山石的險峻刺激以及風光景色的秀麗迷人之中了²³⁷。

二、病痛(illness)

在閱讀的時候轉移手指的疼痛或下背的疼痛比起轉移眼睛的疼痛來得容易，因為眼睛的疼痛正就是我的閱讀²³⁸，我無法用眼睛專注的閱讀來「轉移」眼睛的疼痛，因為眼睛愈專注，疼痛的干擾就愈明顯；但是如果我集中注意力去關注我眼睛的疼痛並且試圖去把握「它」，這種疼痛就不再是感官經驗若無似有惱人不已的疼痛，而成為一種對象(object)：

我突然停止閱讀並且完全專心地領會我的疼痛。這意味著我把一種反思的意識導引到我現在「在看的意識 (consciousness-as-vision)」上，我這被反思的疼痛意識事實上就是被我的反思意識所領會與定位的。反思的第一個動作便是將痛中意識的純粹性超越成一種對象的疼痛(pain-as-object)。倘若我們將自己限定到我們曾經聲稱的一種共謀的反思(accessory reflection)時，這種反思會將這疼痛變成某種心理物(something psychic)。這個經由疼痛而被領會到的心理對象就是病痛(illness)²³⁹。

²³⁷ 參見 van den Berg, “The Human body and the Significance of Human Movement”, p.65.

²³⁸ *Being and Nothingness*, p.440.

²³⁹ *Ibid.*, pp.440-441.

這個階段最大的演變在於由前面的前反思意識轉向為反思的意識，因而疼痛就成為我所反思的對象，原來在眼睛看書時惱人的不快感受被我反思定位成為我「眼睛的」疼痛——眼睛有毛病，也就是眼睛的病痛。

這個對象擁有疼痛的所有特徵，但它卻是超越的與被動的，它是一個擁有其自有時間的實體(reality)，這種時間不是外部宇宙的時間也不是意識的時間，而是心理的時間(psychic time)。它們具有旋律的性質。反思所給出的時痛時停的疼痛並不是被理解為痛與非痛(non-painful)意識的變化。為了構成反思，簡短的舒緩是病痛的一部份，正如休止也是旋律的一部份一樣²⁴⁰。

如同在本節之初，我們就已說明疼痛就是疼痛慣常的復發型式，我們以疼痛構成了病痛的模式，如同音符變成了旋律一般²⁴¹。

但是病痛的實質卻不能類比於旋律的本質，前者純粹是被體驗的，在被反思的意識與疼痛之間兩者沒有距離，在反思的意識與被反思的意識之間兩者也沒有距離。結果就是：病痛是超越的但沒有距離。它在意識之外如同一個綜合的整體並且幾乎遍在他處，但另一方面它又在我意識之中，它又以其爪牙(teeth)緊緊抓注意識，以其音符滲入意識；而這些爪牙，這些音符都是我的意識²⁴²。

我們知道前反思的疼痛意識就是我的身體：眼睛的閱看；而反思的病痛意識

²⁴⁰ *Ibid.*, p.441.

²⁴¹ *Ibid.*, p.442.

²⁴² *Ibid.*, p.442.

卻有別於身體，反思的意識就是意識著病痛。若以沙特身體存有學的語言來說，疼痛與病痛都是在身體的第一維 做為自為存在的身體中。也就在主觀意識的身體中。

三、疾病(disease)

在前一段落中，病痛是被體驗的，但仍只在我反思的意識裡被體驗而尚未被我們所認識。沙特的身體存有學第一維提及我就是身體，但是我怎樣去認識這樣的身體，與這樣的自我呢？如同前節所述，我們必須藉助他人的觀點才能認識我的身體，而這樣的身體必然就是為他存在的身體，也因此才能成為我們認識的對象，也就是說我試圖去把握我的身體就像我與它而言，我是一個「他人(the Other)」一樣²⁴³。

胃痛(gastralgia)就是胃對意識顯現為疼痛的純粹性質，如我們所見，這個病痛就是與其他所有的疼痛以及其他所有的病痛有所區別，。在這個層次上胃是無法表達的，它無法被命名，也無法被思議，。客觀化的實徵知識(objectivating empirical knowledge)現時地將受苦的病痛超越到被稱為胃的。它有風笛的形狀，這是一個袋子，我知道它產生胃液、酵素，它被平滑的纖維被囊肌所包覆。有一個醫生告訴我 它發生了潰瘍，。我能設想它是一種輕微紅腫的內部腐爛、腫泡、膿瘡等等。原則上來講，所有這些設想，有的源自我從他人獲得的知識，有的則是他人對我的狀況的瞭解；但不論這些是如何構成我的病痛，都不會是我親身感受的那樣；

²⁴³ *Ibid.*, p.465。

這構成的病痛像是與我分離的。胃及潰瘍變成逃離的去向，與我原來擁有的對象有著異化的觀點²⁴⁴。

在這個層次上，我的身體(或身體的部份)已經處於一種為他的身體(the-body-as-being-for-the-Other)維度了。如同前述我是以為他的身體來領會身體的，也就是以他人的觀點，他人的知識來理解身體的，包括平常得自親朋好友的談論或從醫療書籍所得的認識，我可以去設想(conceive)我的病痛，將病痛進一步客觀化成為一個超越於我異化於我的疾病(disease)，這與前面所述的「體驗的疼痛(lived pain)」以及「受苦的病痛(suffered illness)」等主觀性的意識型式有極大的差異。

心理設想的(psychic)疾病(disease)當然與醫生所認知的，所描述的疾病是非常不同；(醫生所認知的)疾病是一種(確定的)狀態，這不只是細菌與組織損壞的問題而更是破壞的綜合形式的問題。這個形式原則上逃離了我；經常它以陣陣的疼痛，以我病痛的「呼喊(cries)」來對他者(the Other)²⁴⁵ 顯露，其餘的時間它雖不現身但並未消失，它可被他人(Others)客觀地辨識，他人可以將之告知我，他人可以診斷它；即使我並未意識著它，它仍可對他人顯現，它的本質就是純粹單純的為他存在(being-for-Others)。當我不難過時，我可以談論著它，我對應著它如同我對應著一個手不可及的對象一般，因為他人就是它的保管人。如果我有肝炎(hepatitis)，我就不要飲酒以免引起肝

²⁴⁴ *Ibid.*, p.466.

²⁴⁵ 他者(the Other)，大寫的 Other 一般是指「特定」的他者；依筆者理解，此處的「the Other」應是指包括與疾病相異化的「我」或「自我」等之他者。

的疼痛²⁴⁶，但我不想再引起肝痛的確切目標是與要遵守向我揭示疼痛的醫生的禁令毫無二致。因此，一個別人卻要向我的疾病負責²⁴⁷。

如果說我對疾病的設想是處於沙特身體存有學第二個維度：為他存在的身體；那麼透過醫生對我疾病的診斷，我原只是疾病的設想就更具體而確定為疾病狀態(disease state)了；此時我們似乎可以說身體是處於身體存有學的第三個維度：做為他人所知的我的身體。

經由沙特身體存有學對疼痛、病痛、疾病(及疾病狀態)等層層面相的析解疏通，我們對於疼痛的樣貌有了不同於以往的深刻認識，我們帶著這個由沙特存有學所認識到的重大線索，在下一章中針對生活世界的疼痛進行進一步現象學的描述與探索。

²⁴⁶ 其實根據現代醫學知識：「肝臟的特質之一是不易產生疼痛感；肝臟是人體內最大的器官，肝臟除了表面的薄膜外，其他部位幾乎沒有神經，因此，當肝臟受損時，通常不會有明顯的疼痛，只有當肝腫瘤大到撐開薄膜時，才會有脹痛感，但此時已是肝病末期，故肝病向來有『隱形殺手』之稱。」，參見郭忠禎，《肝病自療事典》，台北：三采文化，2003年，頁10。筆者不解沙特為何以肝疼痛為例。後又閱及「慢性肝炎患者可能在右上腹靠近肋骨下緣，會產生一種肝區隱痛或脹痛，。照理說，肝實質並無痛感，但為什麼會有肝區疼痛？這是因為在慢性肝炎急性發作時，肝臟發炎腫脹，使肝臟外面一層『包膜』繃得很緊，影響包膜上的感覺神經末梢，因而產生疼痛」。請參見葉慧昌，「慢性肝炎與肝區疼痛」，《聯合報》，2003年6月11日，E4版。至此始知沙特之博學多聞；其引肝疼痛之例，不是「無痛呻吟」也不是「無的放矢」。

²⁴⁷ 參見 *Being and Nothingness*, pp.466-467。

第四章 生活世界中的疼痛

伊凡 伊里奇覺得大街上的一切都是淒涼的
街上的馬車是淒涼的
房子是淒涼的 行人店舖都是淒涼的
而這種疼痛
隱隱約約的 片刻也不停止的疼痛
與醫生含糊其詞的話聯繫一起
看來就具有了另一種更為嚴重的意義
現在
伊凡 伊里奇懷著一種新的沉重的心情
觀察著這種疼痛

托爾斯泰，《伊凡 伊里奇之死》²⁴⁸

在前面的章節我們已對沙特的現象學著作《存在與虛無》及其身體存有學的主要概念作了扼要重點的討論，其中也包括了以身體存有學的三維分析架構對疼痛所做的初步現象學描述。在這一章裡我們將在這個身體存有學的基礎上，結合在之前已論述過的現象學心理學的概念，進入到我們的生活世界中，一探疼痛的諸般樣貌。

首先，接續前章身體存有學與疼痛的主題，我們將在本章的開頭，針對奠基於沙特身體存有學的疼痛及病痛意義構成層次(levels of constitution of meaning)的問題再作進一步深入的探討；其次，我們將進到更廣闊的生活世界中去環顧疼痛經驗的形形色色，並對疼痛經驗進行簡單的描述，最後將以一個生活經驗中常

²⁴⁸ 參見托爾斯泰著，許海燕譯，《伊凡 伊里奇之死》，台北：志文，頁 73。

見的胸部疼痛案例進行現象學描述分析與討論來做為本章的總結。

第一節 疼痛意義的構成

沙特從身體存有學的角度對疼痛所作的現象學分析，若從當今醫病關係的脈絡來看，是有其開創性的貢獻的。為什麼呢？簡單地說，沙特身體存有學的疼痛現象學描述揭示了醫病世界中病人與醫生觀點上的基本歧異：病人是從生活世界的自然態度出發來體驗自己的疼痛，而醫生則是以自然主義的態度來診斷病人的疾病；兩者之間，各自涵蘊著極為不同的意義；時至今日，醫生們還是認為醫病關係是醫生的最大挑戰²⁴⁹，然而做為現象學家的沙特，抱持著所謂現象學態度，如同一個架橋者(bridger)為原來各執一端的醫病雙方提供了一座意義溝通的橋樑，這是我們首先要指出的。

在本節，針對沙特在疼痛的現象學分析中所提出並經由 Toombs 予以整理的疼痛意義構成的四個層次：生活的疼痛(lived pain)，受苦的病痛(suffered illness)，設想的疾病(disease)，疾病的狀態(disease state)的說法²⁵⁰，我們想進一步探問的是：做為一個病人是如何感知及理解自己的疼痛？對於疼痛的感知，病人如何從前反思的狀態轉變為反思的狀態？病人又是如何設想自己的疾病？而另一方面

²⁴⁹ 參見，施靜茹，醫病關係，醫師最大挑戰，《聯合報》，2004年4月24日，A6版，報導中提及有醫師指出：「醫師每次遇到的病人都有其獨特的個性，醫師如何將病人的想法和自己的價值觀相容，需要時間和經驗去學習。」也有醫師提及：「一般人都說醫病關係，哈佛醫學院開的卻是『病醫課』，即把病人放在醫師前面，加強以病人為中心的醫療理念。」不過依筆者之見，醫病之間關係不是對等並非偶然，也不是醫病關係課程改為「病醫課」就能解決，就如同若干年前有心倡議男女平權者言必稱「女男平等」一般終屬罔然。

²⁵⁰ 參見 S.K. Toombs, *The Meaning of Illness*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, pp.31-32。

醫生又是如何看待病人的疾病？此外，在醫病之間雙方溝通的問題上，又有那些現象會影響前述疼痛意義的構成？我們將依序討論這些問題。

一、生活的疼痛(lived pain)

這一個層次是意義構成最基本也是最源頭的層次，也可稱為前反思感官經驗²⁵¹(pre-reflective sensory experiencing)的層次，這種感官經驗通常是由身體不舒服的感覺而起的，譬如身體會有痛或癢的異樣感(alien bodily sensation)，或身體功能的改變(無力感、僵硬感)，或身體外觀的變化(腫脹、紅疹)等等，這些感官經驗在一開始是被「遺忘」的，因為在此層次我們的意識就是生活著的身體。前述這些身體的感覺有些會在生活中繼續被遺忘，不會造成生活的波瀾，譬如宿醉後的頭痛，運動後腳痠、鋤草勞動後背痛，腳踢到桌腳等等；但有些被遺忘的不舒服感覺卻在某個時點會被喚醒。這些生活中的體驗最為普遍也最為平凡可見：

有一次，他爬上梯子想指給那個弄不懂他的意思的工匠看，該怎麼懸掛窗簾，但他不小心摔了下來，好在他強壯有力、手腳靈活，因此沒有摔倒，只是腰部在梯子邊上撞了一下。撞傷的地方疼了幾天，但很快就好了，這段期間，伊凡·伊里奇覺得自己特別愉快，特別健康²⁵²。

是的，「伊凡·伊里奇的生活最是單純，且最為平凡，故是最恐怖可怕的²⁵³。」這只是個無聲無息的開始。

²⁵¹ *Ibid.*, p.33.

²⁵² 參見托爾斯泰著，《伊凡·伊里奇之死》，頁 62。

²⁵³ 參見傅偉動，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中，1993年，頁 66。

二、受苦的病痛(suffered illness)

平時常被我們俗世生活所遺忘的身體不適，會在什麼情況之下被喚醒呢？什麼時候原來的那種朦朧模糊的不舒服感覺會漸漸的浮現而成為意識的主題呢？什麼是由前反思或未反思(un-reflective)的感官經驗轉變成反思的，受苦的病痛感呢？

根據 E.J. Cassell 的說法²⁵⁴ 就是病人會感到身體有「異樣(alien)」或是「不尋常(unusal)」就是關鍵，譬如抽煙的老煙槍習慣性的清喉嚨或輕咳(cigarette cough)不會認為自己有病。但是如果身體異常的直覺經驗夠久、夠頻繁、夠不平常、夠不舒服，我們的注意力會轉移到這個「夠不舒服」的感官經驗去思考。疼痛的強度或頻度夠強夠持續就會擾亂了我們與世界原有運行的聯結，那時，身體意識也不再可以將之視為理所當然或者予以繼續輕忽。我們的注意力轉移到這個「不舒服」，這個不舒服就會由生活的疼痛轉變為一種對象的疼痛(object-pain)；在這種反思的過程，病痛(illness)成為一種精神上，心靈的對象(psychic object)。

大家都很健康。伊凡 伊里奇有時說，他嘴裡有一股怪味道，腹部的左側有點不舒服，但這也不能說就是不健康。但後來，這種不舒服的感覺越來越嚴重了，雖然還沒有發展成疼痛，但他總覺得腹部左側隱隱作痛，心情也就變壞了²⁵⁵。

伊凡 伊里奇感受到這種「不舒服」已經轉化成為他意向性的對象 腹部左側隱隱作痛，而他正受苦於這樣的病痛，心情由之變壞，生活也大受影響。

²⁵⁴ 參見 S.K. Toombs, *The Meaning of Illness*, pp.33-34。

²⁵⁵ 參見托爾斯泰著，《伊凡 伊里奇之死》，頁 69。

三、設想的疾病(disease)²⁵⁶

病人的心情受到影響的意思就是原來身體的平常每日作息(daily operation)，是自然的，是不被注意的，用沙特的語言說我們是遺忘在我們身體的運作中(I exist my body)。然而身體的疼痛干擾了這種身體忘我的運行，我的意向性從生活中轉向這個身體的疼痛，我的「心情」思量著「這個身體的疼痛」，想想那可能是得了什麼病了；而這疼痛或者身體其他不適的這些症狀只是一個更大整體(the whole)的部份(the part)而已。這些部份(the parts)，這些症狀都指向著一個更複雜的實體存在，症狀只是這個實體的局部面相而已。因著每一次疼痛或身體不適，病人會感覺受到病痛之苦(suffered illness)，但是這個「病痛的感受」是超越所有疼痛與身體不適的一種綜合整體(a synthetic totality)，例如，伊凡·伊里奇直覺地知道在他左側腹部的疼痛只是一個更複雜更可怕的「實在(reality)」的片面局部，「這個實在」它(it)就是一個正在使其走向死亡的「一種疾病(a disease)」²⁵⁷。

普拉斯科維婭·費多洛芙娜起先還與他爭辯，但是他一次又一次地在開始吃飯時發火，她才明白過來，這是一種病態，由即將進食所引起的一種病態。於是她就忍讓了，不再與他爭辯，只是催大家快吃飯。普拉斯科維婭·費多洛芙娜把自己的忍讓看成是很大的美德。她認定她丈夫的脾氣太壞了，造成了她生活的不幸，於是她開始憐憫自己了。她越是憐憫她自己，就越是恨他的丈夫，她開始盼望他死掉，但又不能真的讓他死掉，因為如果他死了，薪俸也就沒有了。這就更使她惱恨他。有一次吵架，伊凡·伊里奇顯得特別沒有道理，

²⁵⁶ 參見 S.K. Toombs, *The Meaning of Illness*, pp.34-35。

²⁵⁷ *Ibid.*, p.35。

吵過以後，他解釋說，他確實肝火很旺，但這是因為有病的緣故。他就對他說，既然有病，那就應該去治。而且她要求他去看一位名醫²⁵⁸。

伊凡·伊里奇設想著一種「為他存在(being-for-the-Other)」的身體疾病，一種更為具體的對象，這個對象，已經在他與妻子的對話中「為她(for-her)」地浮現了。

在這個層次上，病人會對自己之前感受病痛之苦的經驗賦予意義，也就是自己會盤算著自己得了某種病，有時也會慌亂地胡思亂想或作「最壞的打算」；這個賦予意義或者自我盤算設想的過程會受到自己的知識、自己所處的文化、社會背景、人際關係所影響²⁵⁹。

四、疾病的狀態(the disease state)

這個階段是醫生對病人的疼痛、受苦感受、不適症狀等等予以概念化(conceptualization)的結果，病人的病痛被認定是一種病理解剖學或病理生理學的事實，也就是沙特所說的是「細菌或是組織壞損的問題」²⁶⁰。

醫生說；如此這般的情況表明，你的體內有如此這般的毛病；但是，如果經過如此這般的化驗以後未能證實，那麼就應該假定您有另一種病，假如你患有那種病的話，那麼如此等等。對伊凡·伊里奇來說，只有一個問題是重要的：他的病情危險不危險？但是醫生卻對這

²⁵⁸ 參見托爾斯泰著，《伊凡·伊里奇之死》，頁 70-71。

²⁵⁹ 參見凱博文(Arthur Kleinman)，《談病說痛》，頁 1-53。

²⁶⁰ S.K. Toombs, *The Meaning of Illness*, p.32。

個不適當的問題不予理會。從 醫生的角度來看，討論這個問題是徒勞無益的，因此不必討論。當前要做的僅僅是考慮各種可能性 究竟是腎移位呢²⁶¹？是慢性粘膜炎呢？還是盲腸炎？不存在伊凡 伊里奇的生與死的問題，只不過是腎移位或盲腸炎這兩者之間的判定問題。伊凡 伊里奇親眼看到醫生朝傾向於盲腸炎的方向圓滿地解決了這個問題，他只作了一點保留；如果驗尿之後能提供新的證據，那麼此案將重新審理。 。伊凡 伊里奇從醫生的總結中得出一個結論：情況不好。但是他，也就是醫生，也許還有所有其他的人，對此都覺得無所謂，而他卻覺得很糟²⁶²。

這就是個「細菌或者組織壞損的問題」！醫生自然主義態度的觀點與前三個由病人生活感官經驗所建構的意義層面有很大的不同；醫生首要關心的是病人「病體的病理判斷」，而病人所關心的是自己的「病情」以及病情對自己的影響。所以當病人的提問或是病情的主訴(complaints)與病理不相關時，奉行生物醫學模式的醫生就不會視之為「真正的疾病」。醫病之間的必然鴻溝(decisive gap)在於醫生想著的主要是疾病狀態基本實體(fundamental entity)的判斷與認識的問

²⁶¹ 參見陳于媯，太瘦了，她腎臟亂走，腹背疼痛，《聯合報》，2003年9月16日，A6版，報導中提及「時下女性流行瘦身，因為瘦過頭，腹腔沒有足夠的脂肪結締組織固定腎臟，結果造成腎臟『趴趴走』，造成腹腰長期疼痛。 。人體腎臟原本應被脂肪結締組織固定在後腹腔上方，體態太過纖瘦的人，在站立或坐下超過十五分鐘以後，腎臟就會被地心引力牽扯向下移位，壓迫到腎盂和輸尿管集尿系統，使得腎臟水腫，萬一拉扯到腎臟血管，腎臟又會因缺血而疼痛。 。早在七百年前，西方醫學就知道游離腎是很多瘦子的通病，女性發生率是男性的五至十倍。 。時下女性流行瘦身，瘦身過度容易成為游離腎患者而不自知。因為患者在照超音波或是腎臟攝影時，都是平躺，一躺平腎臟回到原位，很難看出異常，往往使得病因成謎，有時還被誤會是『無病呻吟』。」愛美的人，能不慎乎！

²⁶² 參見托爾斯泰著，《伊凡 伊里奇之死》，頁71-72。

題，而病人掛念著的是其自身疼痛地活著(painfully lived)的存有(being)²⁶³。

五、疼痛意義的複雜性

經過前述的析解，我們雖然無法如同自然科學一般地整理出疼痛意義構成的「模型(model)」，但我們知道了：疼痛不只是疼痛，頭痛也不只是「頭部血管痙攣」的現象而已²⁶⁴，長期腹腰疼痛給出的意義可能不是病人工作勤奮太過勞累的原因而是愛美瘦身過度導致的「游離腎」所造成。也就是說，給出生活經驗的意義與去定義疾病機轉(mechanism)之間有著極大的差異；疾病狀態的診斷是一種與病人經驗不相等同的概念抽象化的結果，疼痛意義的複雜性無法被簡化成解剖學或病理學疾病分類的解說²⁶⁵。

影響著疼痛意義紛歧的不止一端；譬如，疼痛受苦的感覺，同樣是胸痛的臨床症狀(clinical distress)發生在心臟病病人、賽跑選手、癌症患者、失戀少年的受苦感受以及意義構成自是不同：心臟病發的胸痛代表著危險與死亡，賽跑選手喘呼呼上氣不接下氣的胸悶是競賽勝利或失敗的過程，癌症劇烈的疼痛或許是死亡的臨近，失戀少年的鬱結心悶是身心失調的結果²⁶⁶。

其次，時間感的變化也會造成疼痛意義的變化，例如肚子怪怪的悶痛，是還在前反思感官經驗的層次，內在時間持續流動，進而變成胃在痛（受苦病痛 suffered illness 層次）也是以內在時間經歷著此痛的當下（immediacy）：剛過去的痛以持續的意識保留著，即要來的痛被延伸期待著，像是當下意識的一部份一樣。然而，在「疾病」的層次，病人卻是「反思」著而非是「經歷」著他的「疼

²⁶³ S.K. Toombs, *The Meaning of Illness*, pp.41-42.

²⁶⁴ 參見朱建陵，別讓寶馬給撞了，最新問候語，《中國時報》，2004年1月10日，A11版。

²⁶⁵ S.K. Toombs, *The Meaning of Illness*, p.42.

²⁶⁶ *Ibid.*, p.42.

痛」。而且在對醫生描述疾病時，是一種對過去疼痛的回憶，用的便是客觀外部時間的敘說。那像是發生在一條時間的直線上一連串間斷的、細微瞬間的反思性描述。最後，在「疾病狀態」的層次時，醫生便是以客觀的時間尺度來理解病人的「疼痛」²⁶⁷。

當然，以現象學心理學的描述來說，影響疼痛意義給出的範疇視域還有空間的視域、人際關係脈絡，文化社會及生活處境等必須加以考量；這些範疇我們會在後面的敘述中提及。

第二節 疼痛的經驗

我們在前節中對於疼痛意義構成的各個層次已有詳細的說明，在本節我們將進入生活世界中探討疼痛的一般經驗。

一、不受歡迎的疼痛

在之前的「緒論」中我們也曾提及：疼痛不受歡迎但卻是人生中極為普遍的生活經驗，這些經驗通常是讓人受苦的。讓我們來看一個故事以做為本節敘述的開頭：

里中有病腳瘡者，痛不可忍，謂家人曰：「爾為我鑿壁為穴。」

穴成，伸腳穴中，入鄰家尺許，家人曰：「此何意？」答曰：「憑他去

鄰家痛，無與我事。」²⁶⁸

²⁶⁷ *Ibid.*, pp.48-49。

²⁶⁸ 參見嚴北溟、嚴捷編著，《中國哲學寓言故事四》，台北：桂冠，1990年，頁113。

當然，這是個反諷的寓言故事，道理無非是要人面對自己的責任，不能一味的推諉。但我們不妨將這個人生的大道理暫時擱置，把它視為人生疼痛經驗的現象來觀察；「憑他去鄰家痛」固然不對，但痛不可忍畢竟是事實，心裡想的不過就是「無與我事」呀！這種感受已經把腳癢疼痛異化為他物的對象，而且亟欲圖去之而後快，我們也曾聽說疼痛之難以忍受，經常使痛者會產生想把疼痛的身體部位「剝掉」的衝動。

二、響個不停的警鈴

然而疼痛究竟是怎麼產生的呢？若是純就病理的角度來看，疼痛是由三個層次所產生；首先是受傷或病態細胞組織周圍局部神經末梢發出警告的信號，此信號經由神經傳導至脊髓而成訊息，最後由大腦詮釋後作出疼痛反應。前二層屬於生理的階段，最後則屬生理與心理交疊的層次。簡單地說，疼痛就像人體的警報系統，當危險來臨，具正常痛覺的人就因疼痛的警告而有所知覺並進行反應。例如遇火燙而自動縮手，或者如頭疼就醫尋找病因治療，都是在發揮這個警報基本功能。因此疼痛是一種身體的語言，是身體對自我的呼喚。如果人類將之視為敵人而非預警的忠言，疼痛就失去了導向作用，止痛、治痛的結果使得疼痛消聲匿跡，就會讓人聽不到它要傳達的訊息，就如同去扯斷火警的鈴聲，避免聽到失火的壞消息一樣愚蠢²⁶⁹。

但是，如果前述的疼痛超過三個月以上，就是所謂的慢性疼痛(chronic pain)，這就是身體警鈴的功能發生故障²⁷⁰；長期的疼痛會帶給人精神極大的壓力，即使是神經外科醫師，疼痛治療的專家都會承認，慢性疼痛的治療其實

²⁶⁹ 參見保羅 斑德，《疼痛》，頁 58-90。

²⁷⁰ 參見林天送，長痛不如短痛，善用科技做好疼痛管理，《中國時報》，2004年2月12日，D7版。

是遠遠超出生物醫學的範疇²⁷¹。如果我們不小心滑倒手部、腳部擦傷，一時可能會非常痛，但是我知道只要善加護理，手腳的傷很快就可以治好，疼痛也會消除，但是如果得的多發性硬化症(multiple sclerosis)的慢性疾病，雖然身體的疼痛也許不像手腳劇烈擦傷那麼痛，但是那種沒完沒了無止盡的折磨感受可能會讓人不想活²⁷²。難怪幾個曾接受「自殺醫生」凱渥金(Kevorkian)協助而自殺的病患之中，其主要的原因不是疼痛的難以忍受而已，更重要的是因為患了慢性的持續惡化的神經系統疾病而使得生活處境的惡化，尊嚴的喪失，希望的破滅²⁷³。

誠然，就生理的意義而言，疼痛是人類極有效率的防衛機制，譬如腳掌被尖銳的鐵釘刺破，不僅會產生刺痛，更會使我們立即跳開傷害的刺激來源，透過如此的痛覺機制以保護自己。然而就如北卡羅萊納大學的社會學家阿德爾 歐姆朗博士(Dr. Abdel R. Omran)所提出「流行病學變遷(epidemiologic transition)」的概念，當今的社會已從早期多個傳染病迅速致死的社會轉變為罹患慢性疾病造成冗長拖延的死亡的社會。這些年來醫學的發展，甚至已把愛滋病從一個動作迅速的殺手，轉變為慢性衰退致死的退化性疾病了²⁷⁴。

因此，這是一個我們必須與疼痛長期共存的時代，如果不對慢性疼痛進行處理，如何忍受？尤有甚者，對於癌末病患而言，塵埃將落，棋局已殘，何苦再去承受這樣沉重的疼痛大禮？如果不想醒來，鬧鐘響個不停，就是折磨。癌末的疼痛真是兵臨城下由不得你置之不理呀！問題是桑德斯(C. Saunders)女士的安寧療護真的做得到止痛與意識清明的兼顧嗎²⁷⁵？難道桑德斯女士練就了安寧療護的

²⁷¹ 參見法蘭克 佛杜錫克著，廖月娟譯，《聽疼痛說話》，台北：天下文化，2004年，頁12。

²⁷² 同上揭書，頁12-13。

²⁷³ 參見S.K.圖姆斯，慢性病患和醫學的目的(代序)，頁10-11，載於圖姆斯(S.K. Toombs)著，邱鴻鐘等譯，《病患的意義》，青島：青島，1999年。

²⁷⁴ 參見瑪若琳 韋伯著，項慧齡譯，《天堂的階梯》，台北：天下生活，2002年，頁65-67。

²⁷⁵ 參見保羅 斑德著，《疼痛》，頁336-340，文中提到桑德斯女士所創辦的聖克里斯多夫安寧病院，該院百分之九十五的病患能同時解除疼痛並保持清醒。

「凍火咒」²⁷⁶，可免除致人疼痛的熊熊烈火？我們亦來看看安寧病院的起源及其對疼痛照護的影響²⁷⁷。

現代的安寧療護運動起源於 1967 年，是英格蘭的桑德斯女士有感於當時重症的臨終病人有如被當代醫學系統視為局外人一般的漠視與拒斥，因而所推動發展的革新措施。安寧療護的使命在於以慈悲人道的精神，將臨終病人重新納回醫療照護體系之內給予悉心照料，尤其著重疼痛緩解。其所秉持的觀念便是：當疼痛受到良好的控制，當病人被親友的愛所圍繞，被療護人員仍視為照顧的對象，死亡便變得不再沉重艱難。時至今日當我們回顧這段歷史會覺得安寧療護的作法似是順理成章，理所當然。但若能還原到當時的時空背景，吾人才會體認到桑德斯女士的偉大。筆者認為其對人類的貢獻至少有下列各項：

- (一)、將當時醫療體系的焦點從疾病的治療「重新」轉移回到病人的照顧上。
- (二)、前述「醫療意向性」的移轉是對當時全力求勝的醫療文化的反動與挑戰，不再治療並不是失敗主義(defeatism)的化身，反而是正面肯認臨終階段生命的尊嚴。
- (三)、正視疼痛對病人及其相關人員的意義，並從單純的病人生理疼痛的控制擴充至心智之痛(mental pain)、相關親友人群之痛(social pain)、靈性之痛(spiritual pain)、醫護人員之痛(staff pain)²⁷⁸；對這些疼痛的關懷便構成了所謂整體痛(total pain)的內涵要素；由此，對於人類面臨疼痛的態度及後來醫療體系處理疼痛(pain management)的觀念有深具啟發的影響作用。

²⁷⁶ 參見羅琳著(J.K. Rowling)，彭倩文譯，《哈利波特：阿茲卡班的逃犯》，台北：皇冠，2001年，頁 19-20。「不會魔法的人(俗稱麻瓜)即使能在極罕見的情況下，抓到一名真正的女巫或男巫，焚燒這種刑罰對他們來說仍是毫無用處可言。這名女巫或是男巫只要施一個最簡單的凍火咒，就可以一面假裝痛得尖叫，一面享受那種輕柔、酥麻的感覺。」此處筆者以「凍火咒」指稱能免除烈火焚燒致人疼痛的魔法，進而譬喻桑德斯女士安寧療護之止痛成效之卓著。

²⁷⁷ 參見瑪若琳 韋伯著，《天堂的階梯》，頁 95-99。

²⁷⁸ 各項之痛的詳細內容涵意請參閱桑德斯女士等人合著之 *Living with Dying*, pp.45-58。

飽受疼痛之苦的病人，不一定都會尖叫、翻滾、扭動、哭喊、呻吟。抑鬱是深受慢性疼痛侵擾的病人顯露出來的徵兆；疼痛無邊無際，讓人了無趣²⁷⁹。

這是一段饒富意味的文字，重症或慢性疼痛如何被描述？如何被言說？如何還原其生活脈絡的意義？皆是吾人面對疼痛病苦的重要課題。

我們在前節中引用了托爾斯泰(Lev Nikolaevich Tolstoi, 1828-1910)於1884年所完成的死亡文學不朽之作《伊凡·伊里奇之死》的部份內容，做為闡述疼痛意義構成的例證，而事實上，該書的內容若就重症疼痛或慢性疼痛的現象學描述而言亦是經典，我們再就現象學描述的若干視域範疇進行敘述如下：

腹部左側的疼痛一直在折磨著他，而且似乎在不斷加劇，變成經常性的了。嘴裡的氣味也變得越來越怪了，他覺得他的嘴裡發出一股令人噁心的怪味，食慾和體力也在一天天減退。不能再欺騙自己了：一件可怕的、新的在伊凡·伊里奇一生中從來沒有比這更重大的事情，在他身上發生了。關於這一點，只有他一個人知道，周圍所有的人都不明白，或者不願明白，他們還以為世界上的一切都在照常進行。正是這一點最使伊凡·伊里奇感到痛苦²⁸⁰。

在伊凡·伊里奇的自我覺知中，似乎已感受到自己身體已遭受疾病的侵襲而與前大不相同，甚至覺得那已經是死亡的臨近了，而只有他自己默默地、孤獨地承受著自我面臨死亡的察覺。他的家人，他的同事友朋似乎都置身在這種察覺之

²⁷⁹ 引自瑪若琳·韋伯著，《天堂的階梯》，頁110。

²⁸⁰ 參見托爾斯泰著，《伊凡·伊里奇之死》，頁77。

外。而他自己，生活處境的重心也因為這種覺知而轉移到他自己的身體以及身體的疼痛，還有疼痛背後意味著的死亡。

早晨也罷，晚上也罷，星期五也罷，星期天也罷 都是一回事，反正都一樣：一刻不停地，折磨人的疼痛，絕望地意識到那正在逐漸離去但還未完全離去的生命；正在日益逼近的那可怕的令人憎恨的死 。一天又一天，一星期又一星期，一小時又一小時，可是，這些還有什麼意義呢²⁸¹？

就因為生活處境與自我覺知的變化，漸漸地外部客觀時間在病人眼裡已失去意義了，在通常獨處的時間裡，彷彿就剩他自己與自己的生命對話，與自己的疼痛對話，甚至與自己的死亡對話。外在的世界時間凍結了，即使有別人在他的世界進出，他也視若無睹。

伊凡 伊里奇開始洗臉。 ，洗了手，洗了臉，刷了牙，然後開始梳頭，並朝鏡子看了一眼，他害怕起來，頭髮平貼在他那蒼白的腦門上，使他覺得特別可怕。 。給他換襯衣的時候，他知道，如果他看一眼自己的身體，他會覺得更可怕。 ，當他開始喝茶，有是那股怪味，又是那種疼痛²⁸²。

此時大部份的梳洗及換裝的工作都是需要他人協助，體力大不如前已是事實；但是最為恐怖的莫如瞥見鏡中的枯槁形容，以及赤裸異化似我非我的身體；

²⁸¹ 同上揭書，頁 105。

²⁸² 同上揭書，頁 107-108。

怪異的(uncanny)身體感，怪異地活著。

又是那同樣的房間、同樣的書、窗簾、壁紙、藥瓶，身體仍是那樣不斷疼痛，使他備受折磨。於是伊凡·伊里奇開始呻吟，他們給他打了一針，他就昏睡過去了。當他清醒過來的時候，天已經快黑了，僕人給他端來了晚飯，他勉強吃了點肉湯，於是又是老樣子，又是那正在降臨的黑夜²⁸³。

同樣的空間，同樣的無止境的疼痛，同樣的止痛針劑，同樣的呻吟折磨，同樣的昏睡，同樣的黑夜降臨。

他們出去以後，伊凡·伊里奇覺得心裡輕鬆了些；沒有虛偽了，虛偽和他們一起走了，但留下了疼痛。還是那同樣的疼痛，還是那同樣的恐懼，不見得更痛苦些，也不見得更好受些²⁸⁴。

他所處的關係裡：醫生的診斷仍是不明，也未明確告知，只能給止痛劑——鴉片，似乎也無可奈何了；妻女各自忙著自己的生活，忙著自己的未來——因為她們還有未來。還好還有僕人照料以及男僕格拉西姆真誠不虛偽的侍候²⁸⁵，這是伊凡·伊里奇惟一的安慰。桑德斯女士說：「當沒有人關心時，痛苦益顯得無法忍受。」²⁸⁶ 大哉斯言！

²⁸³ 同上揭書，頁 113。

²⁸⁴ 同上揭書，頁 117。

²⁸⁵ 同上揭書，頁 97-103。

²⁸⁶ 保羅·班德著，《疼痛》，頁 337

整整三天，在這三天中，對他來說時間已經不存在了，一種無形的，不可抗拒的力量正在把他塞進一隻漆黑的口袋，他在那隻漆黑的口袋裡掙扎著，就像一個死囚明知他不可能不死，可還在劊子手的手下苦苦掙扎一樣²⁸⁷。「喂，疼痛，你在哪兒呀？」「是的，這就是它。那有什麼要緊，讓它去疼吧。」「可是死呢？它在哪兒？」²⁸⁸

難道，「死亡才是終極的止痛劑」²⁸⁹？嗎啡不是？鴉片不是？在母親的疼痛中出世之後，我們自己在人生的過程裡不時與疼痛遭逢：跌傷、換牙、感冒、生產、開刀，……，這些過程產生的疼痛在我們「痛定思痛」之後都會引發若干人生的意義，可是當我們臨終面對死亡時，無間的疼痛究竟帶給我們什麼意義？綿延不絕的疼痛無非一再的提醒著死亡的迫臨，我們非得在極度的疼痛掙扎中力竭而死不可？藉由安寧療護的推動，或許桑德斯女士想說的是：「愛與關懷才是終極的止痛劑，死亡不是！」。

三、疼痛經驗的形形色色

讓我們從前一個段落：沉重的「死亡」世界中的疼痛，回歸到輕盈的生活世界來。有時候，疼痛也可以不那麼沉重的；讓我們來看看以下的例子：

(一)、特殊的痛

在密克羅尼西亞及亞馬遜河谷的族群，有一種稱為考味(Couvade)的特殊生產習俗：做為母親的女人在生產過程中全無疼痛之苦，而男人(丈夫)卻臥躺在床上輾轉反側，呻吟不已，假如他陣痛得不夠悽慘，他的村民同胞會懷疑他的父性

287 參見托爾斯泰著，《伊凡·伊里奇之死》，頁 134。

288 同上揭書，頁 136-137。

289 參見法蘭克·佛杜錫克著，《聽疼痛說話》頁 324。

是否有問題²⁹⁰，這真是難以想像的疼痛；對於曾受生產疼痛煎熬的女性而言，想必別有一番滋味在心頭。

(二)、運動員的疼痛

以下是有關美國職棒大聯盟第一個台灣出身的投手曹錦輝在 2003 年 7 月 26 日投出大聯盟第一勝後的報導：

前年的手術是曹錦輝最痛苦的時刻，因為他不但有前途茫茫的困惑，還有復健時的椎心之痛。

手術剛完成時最痛苦，剛換的韌帶就像新橡皮筋一樣，彈性特佳，完全要拉開很難，但洛磯隊特派一名防護員盯著他，並且開刀後就要他把手伸直，「痛得流淚不止」。這可不是只流一天淚，而是要流上好幾個月²⁹¹。

曹錦輝當時手術後疼痛的意義在兩年後得到了詮釋——那是代表著奮鬥與希望的疼痛。然而好景不常，曹錦輝又受傷了：

有時候事情無法盡如人願，曹錦輝如此，陳金鋒如此，小熊隊的索沙及巨人隊的邦茲也是如此。

曹錦輝的肩傷經過核磁共振儀的檢測後，除了腫痛外，沒有其他嚴重問題，現在他已列入美國職棒三 A 科羅拉多泉天襪隊的傷兵名單。如果曹錦輝沒有這次肩傷，可能他現在就被升到大聯盟去了²⁹²。

²⁹⁰ 參見保羅·班德著，《疼痛》，頁 268-269。

²⁹¹ 參見賈亦珍，風光，血淚堆出的，《聯合報》，2003 年 7 月 27 日，A3 版。

²⁹² 參見賈亦珍，曹錦輝肩傷輕微，復健投球要花一段時間，何時復出，球團沒個準，《聯合報》，2004 年 4 月 20 日，D7 版。

此時曹錦輝的疼痛仍是象徵著奮鬥與堅忍；他必須忍耐，不僅要面對著球員之間的競爭，還要忍耐著身體的疼痛——金手臂的傷痛；其實肩傷的疼痛不難忍受，因為復健療傷需要一段時間，較難忍受的恐怕是不知何時可以復出的漫長等待吧！

(三)、治療產生的疼痛

舉一個簡單的典型例子是：治療腰酸背痛的推拿與按摩本身也會產生疼痛，尤其是賽前能鬆弛緊繃的肌肉，對運動員的表現有很大的助益，因此運動員樂於接受按摩與推拿的治療，而且「越痛越有效」²⁹³，這種心理與民俗療法中治療跌打損傷的膏藥貼了之後，患部若產生疼痛而心生「藥氣運行，疼痛有效」的想法是類似的。之所以能忍受這樣的疼痛，最重要的關鍵在於有效治癒的希望。當然，病情複雜的程度也會影響面對此種治療所產生的疼痛的態度²⁹⁴。另外人生的經歷與文化的因素也必須考慮在內的，譬如保羅·班德(Paul Brand)醫師將疼痛視為人類獲自上天的禮物(雖然不受歡迎)，以疼痛為良師益友的信念可能與其印度的童年與長期在印度行醫接觸麻瘋病患²⁹⁵，並耳濡目染印度文化有關。他曾提及他在英國、印度、美國生活的經驗，並將三地國民對疼痛的態度做了饒富智慧的對比²⁹⁶：

- 1、英國倫敦人對戰爭(指第二此世界大戰)勝利懷抱希望，故樂意忍受疼痛。
- 2、印度人知道人生必然有痛苦，學著不怕疼痛。
- 3、美國人追求幸福快樂，較少遭受痛苦，卻因此最怕疼痛。美國是一個不惜任

²⁹³ 參見李一中，按摩加持，誠泰投手一尾活龍，《聯合報》，2004年4月25日，D7版。

²⁹⁴ 參見凱博文(Arthur Kleinman)著，《談病說痛》，頁(原序)vii-viii，此處作者提及一位嚴重灼傷的女孩每天要接受漩流澡(whirlpool bath)的考驗，洗這種澡時要將燒壞的肉從她的傷口處鉗開，非常疼痛。

²⁹⁵ 麻瘋病患因麻瘋桿菌的侵襲導致缺乏痛覺，參見保羅·班德著，《疼痛》頁7。

²⁹⁶ 同上揭書，頁14-15。

何代價尋求免痛的社會。根據他行醫的經驗，美國的病人比其在英、印兩地的病人更容易被病痛擊垮。

(四)、為他的疼痛

沙特身體存有學的三維分析揭示了人的存有在許多情形下是為他存在 (being-for-the-Other) 的，疼痛也是：

四歲的兒子從幼稚園放學回來，臉頰有小瘀傷，他說是在學校撞到門把了。

「噢！那你哭了？」他向來「惜皮」，一定是大哭一場。我猜。

「嗯，我本來要哭的，可是老師已經說我好棒了，我就忍耐沒有哭了！」

老師的話果然比任何止痛藥更有效²⁹⁷！

果然，小朋友忍耐疼痛的勇敢表現來自於他的重要他者——老師的鼓勵而能超越身體疼痛所帶來的痛苦。

我先在家裡肚痛，還對愛珍強說哪裡就會是盲腸炎了，所以送病院遲了，手術後變成腸胃麻痺，到第五天始喝米湯，第七天始吃粥，頭幾天腸裡的瓦斯放不出來，晝夜喊痛，簡直危殆，輸了三次血。我向來對於病是硬漢，這回因有愛珍，我還是不逞英雄，寧可做小孩，愛珍說我是一點也吃虧不起的²⁹⁸。

²⁹⁷ 參見吳素霞，只好忍耐，《聯合報》，2003年6月25日，E6版。

²⁹⁸ 參見胡蘭成著，《今生今世》，台北：遠行，1976年，頁473。

原來對病痛自恃為堅強者，因有美人在旁侍候竟然變得軟弱，不再硬逞英雄；面對著同樣也是重要他者——嬌妻的呵護，原是硬漢的人卻晝夜喊痛！

有行為主義的心理學家認為疼痛是一種「行為」而不是一種「經驗」，甚至認為病患會以病痛來操縱控制家屬或醫療體系²⁹⁹。此種過度化約的推論不僅大煞風景，未能真正揭顯事物的本質亦且可能根本就扭曲了事實，難怪始終為現象學家所不取。我們再看一個例子：

媽媽是個個性堅強，不肯服輸的女性，當天晚上二姐帶我去洗澡，才洗完出來就發現客廳的餐桌上多了一個硬紙板做的時鐘，我盯著時鐘，不知為什麼手掌就疼了起來，我用手搓揉著發疼的手，眼淚就流了下來，……。聽完爸爸的說明，……，媽媽心疼的把我從外祖母懷裡拉出來，細心的看著我紅腫、瘀青的手掌，一邊流淚，一邊不捨的輕揉著我的手，外祖母則是拿來跌打損傷的藥水輕輕的揉著我的手掌，用酒泡的藥水，讓我的手更加疼痛，一時之間……，混雜著淚水宣洩而出³⁰⁰。

因為在學校學不會看時鐘而遭求好心切的老師體罰打手，回家後看到紙板做的時鐘，手竟然又痛了起來，眼淚也流了下來。如果祇簡單地以實徵心理學的制約反應(conditioned response)來解釋這個疼痛顯然是不足的。現象學家會進到人的生活脈絡中細細去看，才看得到前述三個例子中的「接受鼓勵的承諾與忍耐」、「夫妻相互扶持與疼惜」、「徒勞的委屈與家人的關愛」等等疼痛所可能給出的意義。

²⁹⁹ 參見凱博文(Arthur Kleinman)著，《談病說痛》，頁 190-197。

³⁰⁰ 參見盧蘇偉著，《看見自己的天才》，台北：寶瓶文化，2004年，頁 67。

(五)、其他的疼痛

生活世界中的疼痛，形形色色不勝枚舉，限於篇幅，我們只能選擇性的提出說明，其他諸如：有預兆的偏頭痛³⁰¹、傷兵的自我鎮痛³⁰²(stress-induced analgesia)、安慰劑的鎮痛³⁰³(Placebo Effect)、鬆弛與冥思的鎮痛³⁰⁴、自傷的疼痛³⁰⁵、性虐待的疼痛等等不一而足，這些範疇均非本文能力所及，在本文中我們無法一一細論，有待來者日後補正。

第三節 疼痛現象學描述

在本節中我們將引用美國現象學家 Drew Leder 的身體現象學著作 *The Absent Body* (Leder, 1990)中的例子及敘述³⁰⁶來做為疼痛現象學描述的說明。之所以引用這個文獻並非偶然；首先是 E.J. Cassell 在評論 *The Meaning of Illness* (Toombs, 1993)一書時曾建議該書可與 Drew Leder 有關生活的身體(lived body)與生理的身體(physical body)的論文著作一起閱讀將會有所助益³⁰⁷。其次，筆者認為 Drew Leder 的敘述相當完備，若加以闡述說明對於疼痛本質之把握以及疼痛

³⁰¹ 參見瓊安 哈莉絲(Joanne Harris)著，蔡鵬如譯，《柳橙的四分之五》，台北：商周，2003年，頁36，頁40-41，頁190，主角母親若聞到柳橙氣味就是宣示了偏頭痛的來臨；頭痛發作時「藥丸(嗎啡)吃光了，德國人說，他可以再找些給我，但他並沒有出現，我真的要瘋掉了，我寧願把孩子賣掉，以換得一夜好睡。」另參見黃奕修，眼前有閃光，真的是偏頭痛嗎？，《聯合報》，2003年10月7日，E4版。又見法蘭克 佛杜錫克著，《聽疼痛說話》，頁26，作者提及其偏頭痛的前兆是眼前出現五顏六色的小拐杖糖。

³⁰² 參見保羅 班德著，《疼痛》，頁262-263，稱為安斯奧效應(Anzio Effect)。

³⁰³ 同上揭書，頁272-274。

³⁰⁴ 同上揭書，頁306-307。

³⁰⁵ 參見蔡政欣，耍帥20國中生集體自殘，《聯合報》，2004年5月3日，A6版及饒磐安，學生自傷不是使壞，老師憂心，《聯合報》，2004年5月4日，A8版。

³⁰⁶ 參見 Drew Leder, *The Absent Body*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990, pp.70-79。

³⁰⁷ 參見 E.J. Cassell, 理解病患，載於圖姆斯著，邱鴻鐘等譯，《病患的意義》，青島：青島，1999年，(非正文)頁16。

現象學描述範疇視域之理解亦有裨益。因此我們將依照這個文獻敘述的展開來討論下列的主題：身體疼痛感官知覺的強化(a sensory intensification)，疼痛插曲性的時間結構(episodic structure)，情感的召喚(an affective call)，意向的中斷(an intentional disruption)，時空的壓縮(a spatiotemporal constriction)，異己的在場(an alien presence)與目的性的要求(a telic demand)³⁰⁸。

在進入各主題的討論之前，我們先看一個生活世界中的例子來做為討論的基礎³⁰⁹：

有一個人正打著網球，他全神貫注於向著他而來的飛球，他對手的動作，他擊球所向的球場一隅；他機動地準備應對著這一回擊還有接下來的衝前上網，球越靠近，他就越發專心並調整身體姿勢直到回擊那一剎那，不需要明顯的思考或意志，他的身體就會展開力量接球。

但當他揮動臂膀時突如其來他感到胸痛，他的注意力現在轉移到正在擴大的疼痛這個焦點上。此刻之前這個球賽最重要的焦點就是對著球、對著球場、對著莫測的風向、對著想力取或智勝對手之企圖的感知。當著這個強烈的疼痛面前都全部撤退消散了。他上下舉放著手臂看看疼痛是否起因於肌肉並且伸展著身體想減輕不適。但疼痛依然，以胸部為中心並向肩膀擴散開來，他有些難受也有些擔心。他停止了這個就體驗的意涵而言業已不存在的球賽。

³⁰⁸ 在敘述的過程中亦部份參考了龔卓軍對於 *The Absent Body*, pp.70-79 的中文譯文；以及龔卓軍，疼痛：從現象到詮釋，載於《第三屆現代生死學理論建構學術研討會》，嘉義：南華大生死學系所，2003年。

³⁰⁹ 參見 Drew Leder, *The Absent Body*, p.71。

在這個胸痛發生之前，網球手的身體是處在三重失蹤(threefold disappearance)的狀態³¹⁰：心思因專心入神而外向著、所有力量集中於擊球而身體成為被遺忘的背景、無須球手費心指示，新陳代謝機能自動供給球手能量；用沙特的身體存有學語言來說，這是處於第一維前反思直接感官經驗的身體，也就是對於運動中的身體尚未有反思的(un-reflective)，這個球賽也因著這種身體的自我隱匿(self-concealment)才成為可能。

但是這個對於身體未反思的狀態被突如其來的胸痛所改變了。球手從全神貫注的運動中突然被拉回到他自己的身體狀態，胸部的疼痛成為他意識的主題。然而這個身體由隱匿而現身的轉變是怎麼進行的呢？

一、感官知覺的強化³¹¹

就像沙特所舉閱讀中眼睛疼痛的例子一樣，網球運動中的胸部疼痛是無法忍耐的，因為胸部的正常呼吸功能是使球賽進行的必要條件，正如眼睛的視覺能力是閱讀的基本前提一般。胸痛這個感官知覺在激烈的球賽中必然無可逃避地會被突顯，這是疼痛的第一個特徵。進一步說，如果是在一般感冒咳嗽的休養過程中，若有胸悶胸痛的現象發生，相對而言就比較不會被強化了。

二、疼痛插曲性結構³¹²

我們如果在夜深人靜準備上床休息時打開了冷氣機，馬達運轉的聲音會被聽覺強化而感知，但過不了多久，即使尚未入眠我們可能因已適應而遺忘了馬達的聲響；上床蓋著棉被，起初還可察覺棉被與我身體的接觸，但習慣經驗中不多久

³¹⁰ *Ibid.*, p.71。

³¹¹ *Ibid.*, p.71-72。

³¹² *Ibid.*, p.72-73。

棉被與我成為一體，這種觸感也就消杳無蹤了。可是疼痛不同，就如沙特所說的一般，它是一種時間性的插曲，尤其是長期慢性的疼痛(chronic pain)，它不會因時間而消失，不出現時只是暫停，再出現時如同剛發生一般，也許我們會試著習慣它，適應著它，但當它再度出現時我們絕不可能不察覺它，前節提及聞到柳橙味前兆的偏頭痛，每一次發作都像狂風暴雨一般，威力絲毫不減。這是疼痛的第二個特徵。

三、情感的召喚³¹³

胸痛之前，在網球運動中我感受到微風吹拂，我聞到我流汗的味道，我聽到擊球的聲響，這些刺激在我順暢的運動中是中立的(neutral)；但當胸痛發生時，這種疼痛引發我情感的注意力召喚出難受不舒服的感覺，我是被強制的痛苦著，與之前原來舒暢的運動著的感覺相比，就像是磁鐵兩端一樣的對立著。這種不愉快的嫌惡感是疼痛的第三個特徵。前節中所提到盧蘇偉看到紙製時鐘時手臂突然又痛了起來而掉淚的例子，除了從生活脈絡去觀察之外，我們也可從手心被處罰餘痛未消，回家再看到時鐘時，其情感中不愉快難過的感受又重新被召喚出來而得以理解，姑且不論體罰在教育上的適切性，本來，體罰的疼痛就是要讓學生難受的。

我們已從感官知覺經驗中整理了三種疼痛引發的特徵，但那就是疼痛的全貌嗎？若就現象學描述的範疇視域來看，顯然有所不足：

但是疼痛正如其他體驗的模式一般，無法被化約成一組直接的感官知覺性能，終極地說，疼痛是一種在世存有(being-in-the-world)

³¹³ *Ibid.*, p.73。

的方式。這就是說，疼痛重構了我們的生活空間和時間，我們與他人的關係，我們與自己的關係。完整的疼痛現象學意旨只在疼痛被置於這個寬廣的脈絡之中才得以被揭顯。於此，疼痛引起了我所稱的一種意向的中斷 (an intentional disruption) 以及時空的壓縮 (a spatiotemporal constriction)；同時，疼痛的身體也會浮現出一種異己的在場 (a alien presence)，使我們感到一種有目的的需求 (a telic demand)³¹⁴。

我們在緒論中已曾提及，疼痛不只是身體感官的疼痛，也是自我意識覺知所面臨的疼痛，更是生活世界脈絡處境下的疼痛。因此，就現象學描述的範疇視域而言，我們還可以再針對自我意識的覺知、空間感、時間感、自我與他人的關係脈絡等視域進行討論。

四、意向的中斷³¹⁵

在胸痛出現之前，我生活的身體 (lived body) 是意向性的中心可向世界開放而發散；我在進行球賽，我的意向性便是指向著使得這個球賽得以進行的身體的外部世界，因著胸部疼痛的強力召喚使得身體成為被重新意向的對象，此時的身體是以他人的眼光來觀看的客體 (body-object)，此時的疼痛變成了對象的疼痛 (object-pain)。

這就是意向著外部世界的中斷而轉移到意向著這個身體的疼痛，這是一種被反思的疼痛。原來運行著球賽的身體已經降格而成為被觀看的身體，被觀看的疼痛。這種意向的中斷就是因為疼痛介入而產生的。

³¹⁴ *Ibid.*, p.73.

³¹⁵ *Ibid.*, p.73-75.

約翰 阿普代客(John Updike)所寫的 疼痛 一詩很可描述這種疼痛引發的
意向中斷：

疼痛向我們昭示

那些環繞著我們的人

不會也無能

分享我們的存在

即使

男人談笑風生打破沉默

女人帶著她們誘人的微笑

還有善良慈悲的雙眸

可當疼痛突如其來時

這些美好的事物都會悄然而逝

就像雨水撲打在

沾惹風塵的窗檯上³¹⁶

疼痛引發了意向的中斷與轉移，使我們轉向反思與分隔。

五、時空的壓縮³¹⁷

正如沙特在《存在與虛無》中所描述的：我們人類的實在(human reality)

³¹⁶ *Ibid.*, p.74.

³¹⁷ *Ibid.*, pp.75-76.

就是此在(being-there)，而所謂自為存在(being-for-itself)的現實性(facticity)，就是由此在的存有必然性與自我並非是我存在之基礎以及意向觀點的自由兩種偶然性所構成，已如 第三章 所述。因此，此在的在世存有的必然性不會因為意向的中斷而改變——這是存有的必然性(ontological necessity)。但是因為疼痛的反思性及分隔性卻會造成時空的壓縮性：

(一)、意向的中斷移轉使我們的意向由外部世界轉向我們的身體，轉向我們身體疼痛的部位，以 E. Scarry 的誇張的文學語言來說就是：

強烈的疼痛在空間上的體驗就像是從宇宙縮減到身體無間的鄰近
或者像身體脹大成充滿了整個宇宙³¹⁸。

原是意向於彼外在於我的彼在(being-there)，但被疼痛召喚回而成此在(being-here)，存在於此身；疼痛之強烈使人無能他顧，此身便成意識充滿的宇宙了。

(二)、強烈的疼痛造成身體運動的失能也是一種空間的壓縮，更何況是胸部疼痛直接造成運動中止，因為此時的身體不再是執行運動的工具(不能透過呼吸正常功能而運動)。慢性或重症疼痛更是無處可去，伊凡·伊里奇病重(伴隨著強烈的疼痛)後的生活空間就是臥室，哪裡也去不了。

(三)、時間壓縮到了疼痛當下，胸痛發作之前，球手可以回想著之前的一擊不夠漂亮，想像著下一球應該刁鑽地打到對手的死角如何如何才能致勝，可是胸痛當前，一切都壓縮到疼痛此刻的當下，慢性疼痛亦然，而且每一次疼痛的再度出現，無非都是不停地提醒「這裡與現在」的身體時空壓縮性³¹⁹。

³¹⁸ *Ibid.*, p.75.

³¹⁹ *Ibid.*, p.76.

六、異己的在場³²⁰

這是沙特從身體第一維自為存在的身體轉變而成第二維為他存在的身體，進而成為第三維異己的身體，這也是身體怪異性(uncanny)的一種。尤其在慢性疼痛或重症疼痛的情形下更是如此：

每當我和一位慢性痛病患獨處時，總覺得病房裡好像有三個人：
除了我和病人，疼痛也在。疼痛是如此具體，好像不是一種疾病，已經化身面目猙獰的惡魔³²¹。

終極而言，沙特稱這種疼痛已經成為一種有靈魂的病痛了(an animism of illness)³²²。

在我們生活經驗中，牙痛拔牙，骨折接骨都是常見的例子，更甚者如截肢、乳房切除等情形有時就不只是一個異己對象的去除而已，也可能會成為對原有身體存有整體的威脅。

但是也有例外的疼痛，並不會引發異己的反感；譬如古代中國為了審美的觀點而忍痛綁小腳；現代女性為了美容忍痛拔除眉毛再忍痛紋眉；運動員為了成績表現忍痛苦練。這些與自己意願相符的疼痛都不會有異己的嫌惡感產生，這也反應了一種「沒有辛苦的代價就沒有歡欣的成果(No pain, no gain)」這樣的價值觀³²³。

³²⁰ *Ibid.*, pp.76-77。

³²¹ 參見法蘭克 佛杜錫克，《聽疼痛說話》，頁 88。

³²² 參見 *Being and Nothingness*, p.442。

³²³ Drew Leder, *The Absent Body*, p.77。

七、目的性的要求³²⁴

疼痛意識本身就是一種反思的意識，除了反思當下的疼痛之外，也可能是反思著未來免除疼痛的想像，因此沙特有如此的說法：

疼痛意識是一種向著可以免除所有疼痛的進一步意識的企劃；那也就是說，對於一個意識，就其脈絡處境而言，就其此在(being-there)而言，無寧都是不再疼痛的(not painful)³²⁵。

在我們的身體意識中，對於疼痛所引發的感官嫌惡感以及與世界的分隔我們亟圖排除；所以疼痛發炎的傷口疼痛的閾值(threshold)會降低，用意就是使其一碰就痛藉以保護傷口儘速復原排除疼痛的企圖。

再者疼痛的目的性要求也含有詮釋的和實用的目的；當我停止了球賽，不只是因為球手胸部疼痛身體失能而停止，還有一種對於意義探索的正面意涵：他想知道疼痛的起因、疼痛的程度、疼痛的意義³²⁶。

基於意義探索的需求，除了透過自我的努力之外，借助他人的觀點，透過他人的注視，我們得以瞭解疼痛的起因，疼痛的範圍，疼痛所給出的意義；並且對於這個疼痛所給出的意義設想出行動的方案，這個行動的目的無非就是：透過疼痛意義的把握與共享，使得自我與他人的溝通成為可能，使得互為主體性的溝通成為可能，使得疼痛的療癒(healing)目標成為可能。

³²⁴ *Ibid.*, pp.77-79。

³²⁵ *Ibid.*, pp.77。

³²⁶ *Ibid.*, pp.78。

第五章 結論

寂寞是隨同疼痛到來的
因為我心中感受的痛全然屬於我
是無法與他人分擔的
然而
雖然沒有人可以感覺我所承受的生理疼痛
但是深層感受卻是可與人分擔
我相信
苦痛的分擔
正是人類的核心意義所在

保羅 班德³²⁷

在本章，我們將要進行的是本文的結論，其中包括三個部份：首先，我們將對本文重要的敘述內容做出摘要的回顧與結論；其次，特對本文在研究過程中所遭遇的研究限制提出說明；最後針對與本文主題相關卻在研究過程中無法深論的議題做一簡單討論，以為未來後續研究之參考。

第一節 本研究之結論

我們將根據本文在 緒論 中所提及的「研究目的」來進行本研究的重點內容回顧與結論；我們原訂的研究目的有三：

一、首先，透過對現象學運動史的回顧以及現象學心理學文獻之閱讀，以釐清現

³²⁷ 參見保羅 班德著，《疼痛》，頁 360-361。

象學心理學的起源、內容及其方法。

二、其次，透過沙特主要現象學著作《存在與虛無》及相關文獻的閱讀，以釐清沙特以存有學(ontological)觀點所建立的身體論述，並藉由此種身體存有學的論述來認識：人的存有形式、人的身體存有結構(身體三維論)、人的身體疼痛與自我之關係、人的身體疼痛與他人之關係。

三、最後，結合前述二項之論述基礎，也就是以沙特身體存有學理論架構為線索並透過現象學心理學方法概念針對生活世界中的疼痛經驗進行自我覺知、時間感、空間感、意義脈絡、互為主體關係脈絡等現象學範疇視域之描述與剖析，以期對生活世界中「人的疼痛」經驗的基本特徵面貌有所把握。

我們將依序進行下列的結論：

一、就「現象學心理學」的部份

此部份主要做為提供本研究的理論基礎，因此筆者進行了較為深入仔細的探討，包括了：(一)、現象學心理學的起源歷史回顧以及(二)、現象學心理學的內容介紹，還有現象學心理學與當代實徵心理學、現象學心理學與超驗現象學之間的比較性說明；(三)、最後，則對現象學心理學的方法步驟做了整理。

這些內容的細節在此不再重複贅述，其中較值得重申提出的是：

- (一) 在現象學心理學的起源探討中，特別提到胡塞爾的老師布倫塔諾的貢獻
心理現象意向性的創見。這個意向性的創見對其後現象學開展的貢獻是居於關鍵性地位的。雖然布倫塔諾的描述心理學的學說中多少含有心理化約主義的影子，但在筆者看來，實在是瑕不掩瑜；更何況他所發展的心理學已是一種擺脫了之前時期那種會導致懷疑論的心理主義的心理學。
- (二)、在現象學心理學的內容探討中，我們瞭解到：根據胡塞爾的說法，現象學

所面對的研究範圍就是自我與外部世界。如果我們只對外部世界的信念予以懸擱，也就是在自然態度下原被我們預設的世界實體的存在，在現象學態度下將只被我們當作現象而呈現的世界，而非指涉著它是一個實體存在，這樣的還原層次或者置入括弧的層次，我們就稱之為現象學心理學的層次。此種層次有別於連自我信念也都予以懸擱的超驗現象學層次。再者，根據現象學心理學還原層次的說法，針對自我與外部世界兩個研究範圍對象展開了空間界域、時間界域、意義界域等現象學心理學描述的基本特徵範疇之外，因著他人向自我的顯現而開展出自我意識覺知界域，以及自我與他人關係脈絡界域的描述範疇，這些我們都將之視為現象學(心理學)描述的特徵界域範疇。惟前述對外部世界與超驗自我的懸擱的說法是源自胡塞爾現象學的；海德格以降的現象學者則有承襲之外的若干歧異觀點；就沙特而言，他就認為外部世界實體的存在是無庸證明也不必懸擱的。另外他認為自我是具有超越性的，但對於超驗自我的概念他則持保留的態度；這兩個要點是他與胡塞爾現象學之間最大的相異之處，我們將在後面沙特現象學部份中再予說明。雖然胡塞爾身為現象學運動的創始者，其主要立論觀點為後繼者所修正而仍能廣為各領域(心理學、社會學、美學、宗教學等)所應用而不墜，可見現象學包容性之寬宏。

(三)、首先，就現象學心理學的方法目標而論，就是胡塞爾在現象學宣言中所提出的「回到事物自身」。我們知道從胡塞爾、舍勒、海德格、沙特、梅洛龐蒂以降，各現象學家之間理論多樣性的程度並不亞於他們的共通性。但是就此「回到事物自身」的目標來說，應是集大成的共識才是。這個目標的涵意就是要求我們排除偏見，更如實地去傾聽現象的聲音，去觀察現象所給出的形貌。我們所要排除的偏見就是如同奧卡姆剃刀的心理主義，如同堆土機般的實證主義。心理主義為求普遍卻將現象連根刮除，實證主義為

求科學真理卻將現象本質都鏟挖得蕩然無存。惟有現象學像把刷子，刷除現象學的灰塵異物，使得本質特徵得以呈顯。其次，若就現象學心理學的具體方法步驟來說，則各家的歧見較為紛雜；我們在文中的敘述是採取最小公分母的作法綜合各家較常提及的七個方法步驟。較令人訝異的是被胡塞爾視為現象學方法關鍵步驟的信念懸擱(或者在許多時候被稱為「現象學還原」)，雖仍在七個常見的現象學方法步驟中，但在《現象學運動》作者施皮格伯格眼裡卻是居於第六排序。究其原因，除了海德格、沙特等人並不認同之外，實行的困難度亦應是另一個主要原因吧。至於前三個排序：研究特殊現象(包括直觀把握、分析考察、現象描述)、研究一般本質(edios)、理解各本質之關係則是為多數認同的現象學基本方法步驟。

二、就「沙特《存在與虛無》與身體存有學」部份

我們在這一部分的論述包括了：(一)、《存在與虛無》之三種重要存在形式，自為存在、自在存在、為他存在的說明；(二)、《存在與虛無》之身體三維存有學，自為存在的身體，為他存在的身體、被他人所知的我的身體；(三)、身體存有學的疼痛：生活的疼痛、受苦的病痛、設想的疾病以及疾病的狀態。

試作結論如下：

(一)、在沙特《存在與虛無》這本現象學存有學著作中，其想陳述最重要的三個概念便是自為存在、自在存在、為他存在。

1、我們首先來看「自為」的特點；在沙特的術語中，自為、自由、虛無、否定在許多情形之下都是具有相同意涵的，同時，自為也可視為就是意識。沙特對自為的最重要一個討論是認為自為是無人稱的(impersonal)甚至可以說是非自我的(egoless)，他認為自我只是意識在反思當下的產物(product)。當我們在意識著一事物或專心做一件事時，通常在我們的意識中是沒有自我這

「東西」存在著或呈顯著。只有在經過正題的反思，我才會意識到自我這個概念，因此，沙特說：「先驗的我，就是意識的死亡。」意思是說，若意識為自我所佔滿，我就無法意識外部世界了，所以他是明白反對胡塞爾所提的先驗自我的觀念的。

- 2、前述的自為，是意識；其實也是一種「非存在」，是一種空無一物的虛無。而沙特考察了存在的現象之後，提出了存在的三個特徵：存在存在；存在是自在；存在是其所是。因為他認為現象的存在無法作用到意識，同樣地意識也不可能超出它的主觀性；而且他也反對存在是由上帝給到世界上來的。依序來說他就是反對實在論(realistic)、唯心論(idealism)以及世界的創世論(creationism)。也就是說存在就是它本身(Being is itself)。
- 3、胡塞爾從認識論的立場提出了「他者」，「他者」只是一個被認知的對象。在之後海德格他提出「此在(Dasein)」是一種存在的關係，也就是說「他者」是一種總是明確於彼處而與我相對的存在。沙特基本上是承襲海德格這個「此在」的觀念的。當自為與他者的「此在」遭逢，羞愧、害怕、驕傲都是可能的反應。這就是為他存在的典型經驗。

(二) 沙特的身體存有學中最重要的觀念是他認為人的實在(human reality)是無庸證明的一種存有學的必然性(ontological necessity)，就人的觀點來說，正因為有了人的實在，才有了世界。這種必然性中存在著兩種偶然性：其一是我並不是我存在的基礎，然而我又必然以此在(being-there)的形式存在，那我的存在就是偶然。其二是我必然涉入某種觀點而存在，但我所選擇的觀點是此而非彼也是偶然。這種存有學必然性中的雙重偶然性就是自為的現實性(the facticity of the-for-itself)。沙特所說的存有學的身體就是指這種自為的現實性，就是指存在置身於世的事實。有了這個基礎的認識，沙特身體存有學的三維：自為存在的身體、為他存在的身體、為他所知的我的身體就容易明白了。

(三)、沙特基本上是以身體存有學的三維來論述疼痛的，在前反思的狀態中，我的前反思的我思意識就是我的身體，就是我的身體疼痛 這是第一維。然而漸進的一種共謀的、附屬的反思(accessory reflection)出現，這種反思會將疼痛漸漸感受為某種心理物 這是所謂受苦的病痛，此時仍在第一維的身體，隨著反思的增強，心理物異化程度的明顯，漸漸地變化而成身體的第二維 為他存在的身體，受苦的病痛感受融入了我從他人得來的知識，我便將之反思設想成為一種疾病。最後經過醫生的正式診斷，我也正式成為他人所知我身體的情形，這個就是身體第三維異己的疾病狀態了。

三、就「生活世界中的疼痛」部份

這個部份最重要的結論在於透過一個日常運動中遭遇到胸部疼痛突然襲擊的案例所作的現象學描述。經過仔細分析這個案例的七個面相：感官知覺的強化、疼痛插曲性結構、情感的召喚、意向的中斷、時空的壓縮、異己的在場、目的性的要求，筆者發現 Drew Leder 對該案例所進行的現象學描述架構基本上仍是藉用沙特身體存有學的疼痛現象學分析以及疼痛意義構成的觀念而建立的。試剖析如下：

(一)、感官知覺的強化

胸痛之於網球運動，正如眼痛之於視覺閱讀，這是無可逃避的前反思感官經驗的疼痛。因著這種無可逃避的強化而使得身體感官知覺不再隱匿與沉默。

(二)、疼痛插曲性的結構

正如沙特對疼痛的分析一般，此時共謀附屬的反思出現，受苦的病痛感受也漸漸浮現。

(三)、情感的召喚

疼痛造成的受苦、嫌惡負面感受再度復發增強。

這三個面向都還在主觀的身體第一維中。

(四)、意向的中斷

此時疼痛已顯題成為對象的疼痛了，反思已由共謀附屬的反思明確的變成位置性的意識；胸部疼痛成為對象，成為我意識的主題。此時的身體是處於為他存在的身體第二維。

(五)、時空的壓縮性

延續前一面相意向的中斷而來，病痛漸漸強化，侷限了病人的時空感受，隨著疼痛的持續，疾病的想像也逐漸浮現在意識中。

(六)、異己的在場

明顯地受苦的病痛感受已增強為疾病了。這是身體第二維 為他的身體。進而痛苦愈來愈嚴重，甚至需要別人立即的協助，這就已是第三維異己的身體了。

(七)、目的性的要求

在對自己的疾病感有所設想有所盤算，並且尋求他人的協助以及醫生的診斷之後，無非就是想確定疼痛的原因與可能處置的方法。此階段是為疾病的狀態，也就是處於身體第三維 為他人所知的我的身體。

回顧本文各章節之推展，在架構上與研究目的大致相符，在實質內容上亦與之互相呼應，整體而言，研究之實施應與原訂研究目的之達成相距不遠。

第二節 研究限制與後續研究建議

這個探討疼痛的研究工作已近尾聲，即將要告一段落；一生行醫奉獻於疼痛研究的保羅 班德(Paul Brand)醫生曾說：

痛是用來逃避的，不是用來研究的。³²⁸

當然，這是他調侃年少的自我，自問自答的假設性戲言；但是這句話對大多數的人來說卻是可接受的，畢竟疼痛仍是不受人們歡迎的。許多人在生活中受苦於疼痛的折磨而無從表達，許多人的生命飽受疼痛摧殘而苦無出路。沙特的疼痛現象學無非就是一種疼痛的語言；它想揭示的就是疼痛的意義。筆者回顧所進行的這個疼痛研究工作，在閱讀相關文獻的過程中，真如就是一趟充滿「意義」的發現之旅、領會之旅；當然，途中也曾經因無法理解文獻的意旨而心生挫折及困頓之感。在本節中，筆者試圖敘述呈顯本研究在進行時所曾面臨的若干限制，另一方面亦擬就研究過程中所發生與本文主題有關卻無法同時兼顧論述的議題作一簡要說明，以做為未來後續研究之參考。

現分述如下：

一、研究限制

筆者在進行本研究時所面臨之研究限制有下列幾個：

(一)、原典文獻的限制

本研究的主題中以現象學之理論文獻最為相關，譬如胡塞爾以及沙特的現象學著作。而就本文所採取的研究路徑(approach)來說，閱讀原典是最直接最有效的理解領略及詮釋的基本條件。但因筆者不諳法文及德文，只得依賴英譯(或中譯)版本，而所閱次級(secondary)評論文獻亦多以英文為主。而吾人所知，翻譯已是再度的創作，況且英美哲學傳統與歐陸法德又各異其趣；所以，就詮釋理解的意義而言，本研究主要相關文獻未能以原典原文(如沙特《存在與虛無》之於法

³²⁸ 同上揭書，頁 33。

文，如胡塞爾現象學之於德文)閱讀，不免在義理的理解與詮釋上產生極大的限制；此為本研究之第一層限制。

(二)、譯文差異的限制

由於前述未能閱讀原文原典的限制，以沙特《存在與虛無》為例，筆者只能借助英譯版本與中譯版本之對照閱讀來增進文章義理之理解。就現實面來看，這似乎是符合實際效用的作法，但問題是兩種語言的譯文之間常有歧異，如何抉擇端視筆者的主觀取捨與抑揚。這又構成了本研究的第二層限制。

(三)、哲學素養及表達的限制

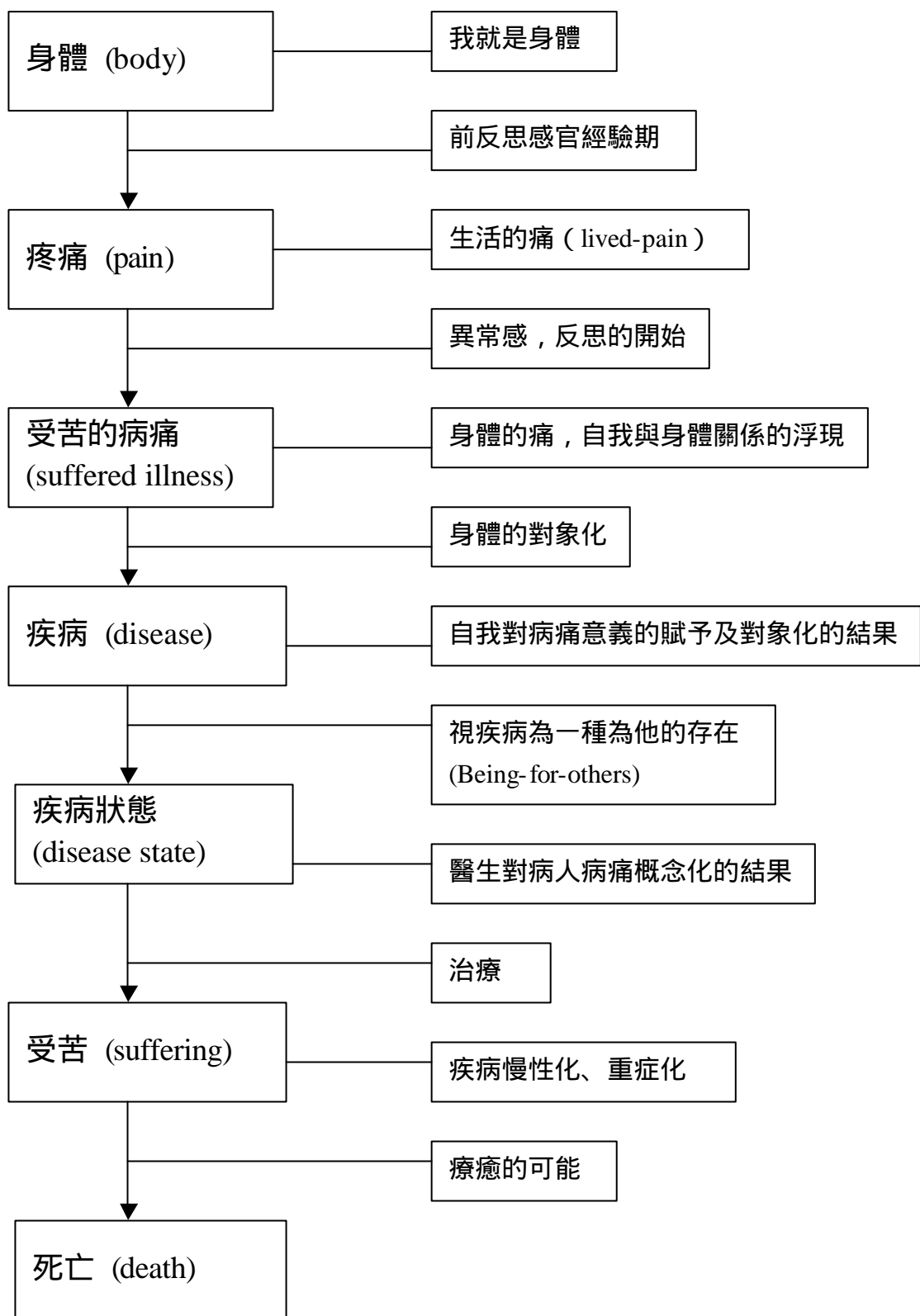
筆者雖曾修習「生命現象學」、「生命倫理學」、「哲學基本問題研討(哲學概論)」、「質性研究方法」、「人文學科研究方法論」、「臨終關懷」等若干與研究主題相關之課程，惟筆者對東西方哲學傳統基本素養仍嫌不足；在本文研究之推展過程中，只能以文獻之理解、詮釋、分析、彙整、連貫之表達為主，未能針對文獻義理進行比較、辯證、批判、評論；遑論創見之有無，證諸筆者於本文緒論中所引傅偉勳所謂「創造的詮釋學」之五個詮釋概念；如前所述，這即是本研究的第三層限制。

二、後續研究建議

如本研究所示，沙特表達了疼痛的語言，揭示出疼痛意義的構成，為疼痛者與其關係脈絡架起互為主體性溝通可能的橋樑，也描繪出疼痛的基本面貌特徵。在研究過程中，筆者認為以下研究範疇可在本研究的研究成果基礎上再進一步進行研究：

(一)、慢性疼痛(chronic pain)現象學研究或受苦(suffering)現象學研究

筆者經整理沙特疼痛意義構成的層次加上本研究的研究結果，可建立如下的「疼痛意義的觀念架構」：



如同本文前所述及，我們的社會已經變成一個疾病慢性化、重症化的社會，因此，這樣的議題將日益重要及普遍；本研究限於主題範圍，無法對此議題深論。至於研究方法及理論基礎建議可參考「小型民族誌(mini-ethnography)」³²⁹的方法，以及舍勒(Max Scheler)之情感現象學。

(二)、醫病關係現象學研究

由上述「疼痛意義的觀念架構」可以理解，醫生對病人疾病的診斷影響病人至鉅，而自然主義態度與自然態度之間、生理的身體與生活的身體之間的「必然的鴻溝」如何透過互為主體性視域的融和，意義的共享而得以跨越，依筆者之見，這並非是認識論的範疇中如何證成的問題，而是現代生命倫理學對人存有狀態的關切與探問的議題。

人類學家瑪格麗特 米德³³⁰(Margaret Mead)認為人類真正文明的開端始於一塊傷後癒合的股骨，這塊癒合的骨頭顯示了某人一定照顧過這名傷者；這意味著苦痛的分擔，正是人類的核心意義所在。因此，醫病雙方互為主體性之所以可能也就在這個苦痛的分擔基礎之上才得以實現。

(三)、愉悅的疼痛現象學研究

沙特在《存在與虛無》之「與他人之具體關係」³³¹中曾對虐待(sadism)與被虐(masochism)活動探討其彼此主客體之間的對應關係。筆者在本研究之緒論中提及本研究之範圍係界定在由病痛(illness)或意外原因所造成的疼痛，至於由虐待與被虐活動中所產生的愉悅疼痛(pleasure-from-pain, pleasure-in-pain)則不包括在本研究範圍之中。惟若以學術眼光視之，此類活動所造成的疼痛自有其意涵，正可與由病痛所產生之疼痛所給出的意義兩相比較，庶幾對疼痛全貌的現象學描述有所裨益。

³²⁹ 參見凱博文著，《談病說痛》，頁 255-261。

³³⁰ 參見保羅 班德著，《疼痛》，頁 361

³³¹ 參見 *Being and Nothingness*, pp.471-556.

四、其他

在本文研究過程中曾經提及的麻瘋病症與先天無痛感症³³²的病人，其「無痛之痛」的生活世界所給出的生命意義亦是頗值得研究的題材；此外，自傷自殘的疼痛(主動性疼痛)；使用瑜珈、冥思、意志力、催眠、法術、安眠劑等方法之鎮痛，皆呈顯出疼痛的多樣面相，可加探究。

以上所提，係筆者在本研究實施過程中雖能察其相關，卻為力之所未逮者，有待來者後續研究的投入。

³³² 參見田思怡編譯，嚼舌頭，戳傷眼，咬斷牙：娘疼娃不疼，《聯合報》，2004年4月27日，A14版。

參考文獻

一、中文書籍及論文部份

- 1、丁晨，《世界的斷裂與接應：一位極重度多重障礙者生命意義之探討》，嘉義：南華大學生死學研究所出版碩士論文，2003年。
- 2、王紫君、余安邦，台灣女性的病痛經驗及其詮釋：身體、社會與成就，收於徐正光、林美容主編《人類學在台灣的發展：經驗研究篇》，台北：中央研究院民族研究所，2000年，頁127-181。
- 3、史考特 派克著，魯宓譯，《誰來下手》，台北：張老師，1999年。
- 4、米歇爾 傅柯著，劉絮愷譯，《臨床醫學的誕生》，台北：時報文化，1994年。
- 5、江日新《馬克斯 謝勒》，台北：東大，1990年。
- 6、托瓦爾特 德特雷福仁，呂迪格 達爾可著，易之新譯，《疾病的希望》，台北：心靈工坊，2002年。
- 7、托爾斯泰著，許海燕譯，《伊凡 伊里奇之死》，台北：志文，1997年。
- 8、沙特著，陳宣良等譯，《存在與虛無》（上、下冊），台北：桂冠，2002年。
- 9、杜小真，《勒維那斯》，台北：遠流，1994年。
- 10、吳汝鈞，《苦痛現象學：我在苦痛中成學》，台北：台灣學生，2002年。
- 11、兵頭正義著，黃慶輝譯，《漫談疼痛》，台北：新醫藥週刊，1990年。
- 12、沙特著，譚逸譯，《沙特自傳》，台北：志文，1970年。
- 13、沙特著，張靜二譯，《沙特隨筆》，台北：志文，1985年。
- 14、沙特原著，林驥華、徐和瑾、陳偉豐譯，《辯證理性批判》，台北：時報文化，1995年。
- 15、余德慧，臨終病人的事實處境：臨終的開顯，載於《安寧療護雜誌》第5卷第2期，2000年，頁29-32。

- 16、余德慧，石世明， 臨終處境所顯現的具體倫理現象 ，載於《哲學雜誌》第 37 期，2001 年，頁 60-86。
- 17、余德慧，石世明等， 病床陪伴的心理機制：一個二元複合模式的設想 ，載於《第三屆現代生死學理論建構學術研討會論文集》，嘉義：南華大學，2003 年 10 月。
- 18、胡塞爾著，李幼蒸譯，《純粹現象學通論》，台北：桂冠，1994 年。
- 19、帕瑪著，嚴平譯，《詮釋學》，台北：桂冠，1992 年。
- 20、林綺雲， 死亡教育與輔導 批判的觀點 載於《生死學研究》(創刊號)，嘉義：南華大學生死學系，2003 年 12 月，頁 77-92。
- 21、林玉娟， 癌症疼痛評估 ，《護理新象》第 7 卷第 4 期，1997 年 12 月，頁 25-28。
- 22、法蘭克 佛杜錫克著，廖月娟譯，《聽疼痛說話》，台北：天下遠見，2004 年。
- 23、保羅班德、楊腓力著，江智惠、陳怡如譯，《疼痛 不受歡迎的禮物》，台北：智庫，1995 年。
- 24、柳鳴九編選，《薩特研究》，北京：中國社會科學出版社，1981 年。
- 25、洪漢鼎編譯，《詮釋學經典文選(上、下)》，台北：桂冠，2002 年。
- 26、胡蘭成著，《今生今世》，台北：遠行，1976 年。
- 27、倪梁康編譯，《胡塞爾現象學概念通釋》，北京：新華書店。
- 28、海德格著，王慶節，陳嘉映譯，《存在與時間》，台北：桂冠，2002 年。
- 29、馬克斯 謝勒著，陳仁華譯，《情感現象學》，台北：遠流，1991 年。
- 30、馬克斯 謝勒著，陳仁華譯，《謝勒論文集 位格與自我的價值》，台北：遠流，1991 年。
- 31、畢普塞維克著，廖仁義譯，《胡塞爾與現象學》，台北：桂冠，1997 年。

- 32、梅洛龐蒂著，姜志輝譯，《知覺現象學》，北京：商務印書館，2001年。
- 33、張立雲，《醫療與社會：醫療社會學的探索》，台北：巨流，2002年。
- 34、陳向明，《社會科學質的研究》，台北：五南，2002年。
- 35、陳映真主編，《諾貝爾文學獎全集 39》，台北：遠景，1981年。
- 36、陳鼓應編，《存在主義》，台北：台灣商務，1992年。
- 37、郭忠禎，《肝病自療事典》，台北：三采文化，2003年。
- 38、凱博文著，陳新綠譯，《談病說痛——人類的受苦經驗與痊癒之道》，台北：桂冠，1994年。
- 39、傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大，1990年。
- 40、傅偉勳著，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1993年。
- 41、游淙祺，現象學心理學與超驗心理學，載於《第一屆兩岸三地現象學學術會議——現象學心理學與生活世界》，高雄：中山大學，2003年11月。
- 42、鄒川雄，生活世界與默會知識：詮釋學觀點的質性研究，收於齊力、林本炫編《質性研究方法與資料分析》，嘉義：南華大學社教所，2003年，頁19-53。
- 43、詹姆斯·施密特著，尚建新、杜麗燕譯《梅洛龐蒂——現象學與結構主義之間》，台北：桂冠，1992年。
- 44、赫伯特·施皮格伯格著，王炳文、張金言譯，《現象學運動》，北京：商務印書館，1995年。
- 45、赫塞著，吳憶帆譯，《漂泊的靈魂》，台北：志文，1998年。
- 46、瑪若琳·韋伯著，項慧齡譯，《天堂的階梯》，台北：天下生活，2002年。
- 47、圖姆斯著，邱鴻鐘、陳蓉麗、李劍譯，《病患的意義——醫生和病人不同觀點的現象學探討》，青島：青島，2000年。
- 48、蔡美麗，《胡塞爾》，台北：東大，1990年。

- 49、蔡錚雲，現象學心理學的理論與應用(第一部份) 超越(實徵)詮釋與系譜，載於《「現象學與人文社會科學的對話」學術研討會會議論文》，台北：政治大學，2002年4月。
- 50、蔡錚雲，現象學心理學的理論與應用(第二部份) 實徵與詮釋兩種應用模式的對照，載於《第三屆倫理思想與道德關懷學術研討會會議論文》，台北：淡江大學，2002年5月。
- 51、德桑原著，張系國節譯，《沙德的哲學思想》，台北：雙葉，1965年。
- 52、劉國英，從想像心理學到想像現象學 沙特的貢獻，載於《第一屆兩岸三地現象學學術會議 現象學心理學與生活世界》，高雄：中山大學，2003年11月。
- 53、盧蘇偉著，《看見自己的天才》，台北：寶瓶文化，2004年。
- 54、瓊安 哈莉絲著，蔡鵠如譯，《柳橙的四分之五》，台北：商周，2003年。
- 55、羅伯 索科羅斯基(Robert Sokolowski)著，李維倫譯，《現象學十四講》，台北：心靈工坊，2004年。
- 56、羅伯特 奧迪(英文版主編)，王思迅主編，《劍橋哲學辭典》，台北：貓頭鷹，2002年。
- 57、羅琳著(J.K. Rowling)，彭倩文譯，《哈利波特：阿茲卡班的逃犯》，台北：皇冠，2001年。
- 58、蘇珊 桑塔格(Susan Sontag)著，刁筱華譯，《疾病的隱喻》，台北：大田，2000年。
- 59、嚴北溟、嚴捷編著，《中國哲學寓言故事四》，台北：桂冠，1990年。
- 60、龔卓軍，疼痛：從現象到詮釋，載於《第三屆現代生死學理論建構學術研討會》，嘉義：南華大學生死學系所，2003年10月。
- 61、讓 保爾 薩特(Jean-Paul Sartre)著，杜小真譯，《自我的超越性：一種現象學描述初探》，北京：商務印書館，2001年。

- 62、讓 保爾 薩特著，褚朔維譯，《想像心理學》，北京：光明日報出版社，1988年。
- 63、G.. Edward Morgan, Jr. Maged S. Mikhail 合著，林品村等編譯，《臨床麻醉學上冊》，台北：合記圖書，2000年。
- 64、Michael Polanyi 著，彭淮棟譯，《博藍尼講演集 人之研究、科學、信仰與社會、默會致知》，台北：聯經，1985年。
- 65、Robert Paul Wolff 原著，黃藹總校閱，《哲學概論》，台北：學富，2001年。

二、中文報紙部份

- 1、巴金一百歲，為別人活著，《聯合報》，2003年11月26日，B6文化版。
- 2、田思怡編譯，嚼舌頭，戳傷眼，咬斷牙：娘疼娃不疼，《聯合報》，2004年4月27日，A14版。
- 3、朱建陵，別讓寶馬給撞了，最新問候語，《中國時報》，2004年1月10日，A11版。
- 4、李詩應，說不出的苦痛，《聯合報》，2003年6月30日E4版。
- 5、谷川俊太郎(日本)作，林水福譯，這裡，《聯合報》，2003年8月24日，E7版。
- 6、吳佩蓉，隔空上妝，讓往生者美麗上路：殯葬業者引進新美容術，以空氣噴槍為遺體化妝，效果自然持久，《民生報》，2004年4月23日，A14版。
- 7、李一中，按摩加持，誠泰投手一尾活龍，《聯合報》，2004年4月25日，D7版。
- 8、吳素霞，只好忍耐，《聯合報》，2003年6月25日，E6版。
- 9、林天送，長痛不如短痛，善用科技做好疼痛管理，《中國時報》，2004年2月12日，D7版。

- 10、施靜茹， 醫病關係，醫師最大挑戰 ，《聯合報》，2004 年 4 月 24 日，A6 版。
- 11、陳于媯， 太瘦了，她腎臟亂走，腹背疼痛 ，《聯合報》，2003 年 9 月 16 日，A6 版。
- 12、黃奕修， 眼前有閃光，真的是偏頭痛嗎？ ，《聯合報》，2003 年 10 月 7 日，E4 版。
- 13、葉慧昌， 慢性肝炎與肝區疼痛 ，《聯合報》，2003 年 6 月 11 日，E4 版。
- 14、賈亦珍， 風光，血淚堆出的 ，《聯合報》，2003 年 7 月 27 日，A3 版。
- 15、賈亦珍， 曹錦輝肩傷輕微，復健投球要花一段時間，何時復出，球團沒個準 ，《聯合報》，2004 年 4 月 20 日，D7 版。
- 16、劉黎兒， 放屁的美學 ，《中國時報》，2004 年 5 月 16 日，E7 版。
- 17、蔡政欣， 耍帥 20 國中生集體自殘 ，《聯合報》，2004 年 5 月 3 日，A6 版。
- 18、饒磐安， 學生自傷不是使壞，老師憂心 ，《聯合報》，2004 年 5 月 4 日，A8 版。

三、英文書籍及論文部份

- 1、Cassell, E.J. , *The Nature of Suffering and The Goals of Medicine* , New York : Oxford University Press, 1991。
- 2、Catalano, J.S., *A Commentary on Jean-Pau Sartre's Being and Nothingness*, Chicago : The University of Chicago Press, 1980。
- 3、Desan, Wilfrid, *The Tragic Finale : An Essay on The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, New York : Happer & Row, 1960。
- 4、Glynn, S., *Sartre : An Investigation of Some Major Themes*, Aldershot : Avebury Gower Publishing, 1987。

- 5、 Good, Mary-Jo D. ; Brodwin, P.E. ; Good, B.J. ; Kleinman, A. ed., *Pain as Human Experience*, Berkeley : University of California Press, 1994。
- 6、 Horn, S. and Munafo, M., *Pain : Theory, research and intervention* ,
Buckingham : Open University Press, 1997。
- 7、 Howells, C. ed., *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992。
- 8、 Kockelmans, J.J. ed., *Phenomenological Psychology : The Dutch School*,
Dordrecht : Martinus Nijhoff Publishers, 1987。
- 9、 Lafarge, R., *Jean-Paul Sartre : His Philosophy*, trans. by Marina Smyth-Kok,
Indiana : University of Notre Dame Press, 1970。
- 10、 Leder, D., *The Absent Body* , Chicago : The University of Chicago Press. 1990。
- 11、 Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception* trans. by C. Smith, New
Jersey : The Humanities Press, 1989。
- 12、 Natanson, M., *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, The Hague : Martinus
Nijhoff, 1973。
- 13、 Salvan, J., *To be and Not to be An Analysis of Jean-Paul Sartre's
Ontology*, Michigan : Wayne State University Press, 1962。
- 14、 Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness : A Phenomenological Essay on
Ontology*, trans. by Hazel E. Barnes, New York : WSP, 1992。
- 15、 Saunders, C. ; Baines, M. ; Dunlop, R., *Living with Dying* , New York : Oxford
University Press, 1995。
- 16、 Scarry, E., *The Body In Pain* , New York : Oxford University Press, 1985。
- 17、 Skevington, S. M., *Psychology of Pain*, West Sussex : Joho Wiley & Sons, 1995。
- 18、 Sokolowski, R., *Introduction to Phenomenology* , Cambridge : The University of
Cambridge, 2000。

- 19、 Stoller, R. J., *Pain & Passion : A Psychoanalyst Explores the World of S &M* ,
New York : Plenum Press, 1991。
- 20、 Thody, P., *Jean-Paul Sartre*, London : Macmillan Education, 1992。
- 21、 Thompson, M. ed., *Leather Folk : Radical Sex, People, Politics, and
Practice* , Boston : Alyson Publication, 1991。
- 22、 Toombs, S.K., *The Meaning of Illness* , Dordrecht : Kluwer Academic, 1993。
- 23、 Toombs, S.K. ed., *Handbook of Phenomenology and Medicine*, Dordrecht :
Kluwer Academic, 2001。
- 24、 Welie, J.V.M., *In the Face of Suffering : The Philosophical Anthropological
Foundations of Clinical Ethics* , Nebraska : Creighton University Press, 1998。
- 25、 Wider, K., *The Bodily Nature of Consciousness Sartre and Contemporary
Philosophy of Mind*, Ithaca : Cornell University Press, 1997。
- 26、 Whitford, M., *Merleau-Ponty's Critique of Sartre's Philosophy*, Lexington :
French Forum 1982。
- 27、 Zaner, R.M., *The Problem of Embodiment*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1971。
- 28、 Zaner, R.M., *The Context of Self*, Ohio : Ohio University Press, 1981。