

## 身體、社會參與和靈修

沈清松

多倫多大學哲學系與東亞學系講座教授

### 提要

本文探討人的生命意義在身體、社會、靈修三個層面中的發展。現象學和中國哲學皆重視身體，然現象學區分體驗的身體和機體的身體，而中國哲學卻重視兩者的統一，這點在晚近發展心理學從幼兒到少年時期的論述可以得到證實。本文將以身體中的欲望作為人的意義的根本動力，區分為「能欲」、「可欲」與「所欲」三層疏導之，並認為欲望獲取表象是意義的初步，首先是非語言的，進而是語言的，更因此進入社會溝通的層次。我將社會中人們對於價值理想的信念稱為「人文信仰」，是將生命意義投注在像仁愛、正義、真、善、美、和諧…等這些出自人性的要求，且人性可予以實現的價值。對於人的社會參與而言，這些都非常重要。最後，我將探問：到底在靈修生活與密契經驗中，身體有沒有任何正面的、積極的地位？如果只將身體的刻苦(克己)視為方法，該也是可以積極看待的靈修方式。在這點上，我舉聖十字若望和道家「以身觀身」的例子來說明。

我從身體中的「能欲」說起，以及能欲之邁向「可欲」之善，到實現於「所欲」，落實在各種表象與社會活動的建構及其限定之中，然而又趨向於超越所有限的實現，這點更切合於心的發展。心的作用始自慷慨自我走出的能欲，再發展為「意識都是先意識到甚麼」的意向性，再發展為能意志與所意志的辯證互動，成熟於社會中的倫理生活，而完成於靈修與宗教生活。其實，這些都是同一生命的不斷外推、超越，乃至朝向止於至善的過程。

關鍵詞：身體、能欲、所欲、人文信仰、靈修

## 壹、引言

無論是當代的現象學或古代的中國哲學，都非常重視「身體」在身心關係中的地位。的確，現象學是二十世紀最有原創性的思潮，由胡塞爾奠基，到了海德格更朝向實存的人轉變。可以說，二十世紀的西方哲學發生了根本的轉折。簡單地說，從笛卡爾（R. Descartes）的「我思故我在」到胡塞爾的「先驗自我」對於人的「主體性」（subjectivity）的強調，轉變成海德格的「此在」（Dasein），以特定時空中人的定在及其超越性來開顯存有，著重的是人對存有的開顯。其後，更由海德格的此在，轉成梅洛·龐蒂的「吾身」（corps propre），以身體為我與世界的原初接觸點，視身體為存有開顯之原初所在。降至我的身體，可謂已經到了人存在的底基，同時也是到了必須翻昇的谷底。

其實，中國哲學甚早就重視身體。例如，新出土戰國時期郭店竹簡「仁」字的寫法，原作「<sup>上</sup>身<sub>下</sub>心」，可見原始儒家是以身心合一為仁，此外也是以二人為仁。當然，由身心為仁到二人為仁，其間仍有連續性，表示人身心合而對他人、他物有感有應。其後，道教經典《老子想爾注》和《老子中經》也說：「吾，道也」、「吾，身也」。<sup>1</sup> 整體說來，古典儒家與道家、道教都重視人的身體。後來宋明儒學對身體較採壓抑的態度，如程灝區分天命之性（心性）與氣質之性（身體），而朱熹有所謂「去人欲而存天理」之說。到了清代儒學，對此加以反省，因而批評宋儒對「天理」與「人欲」、「天命之性」和「氣質之性」的二元區分，出現了顏元、戴東原等人，返回對身體的肯定，並以欲望為人追求意義的動力。顏元認為「捨氣質無以存

---

<sup>1</sup> 見《新譯老子想爾注》第 4, 13, 21, 25, 29 等章。（顧寶田、張忠利，1997：9、53、104、124、144）「道者，吾也...」並在身體中予以定位。見（《正統道藏》第 37 冊《老子中經》，1985：302、314）

養心性」，認為心性的修練必須透過身體。既然身體為實踐之基，便不能區分「天命之性」和「氣質之性」，甚至尊此賤彼。顏元的討論以身體做譬喻，尤其是以眼睛的功能為喻，來說明不必做如此的區分。<sup>2</sup> 至於戴東原，他也主張不要區辨「天命之性」和「氣質之性」，並承繼《禮記·樂記》「夫民有血氣心知之性」之說，用「血氣心知」來言「性」。所謂「血氣」指的是人的身體；所謂「心知」指的是人的思維與認識的能力。「血氣心知」合而言之，指人有身體、有頭腦，能運動，又能思維。

可見，在中國哲學裡面，從郭店竹簡以身心合為仁，到戴震對於《禮記》「血氣心知」的再詮釋，有其連貫性，都是對於心身關係在差異中有連續的強調。至於西洋哲學到了晚近身體現象學中突出身體的優位，雖然時間上較遲，但若不計較時間先後，也可謂中西賢者，所見略同。

## 貳、體驗的身體與機體的身體

本文要從身體中的欲望開始談起。然而，在現象學裡面，梅洛·龐帝重視的是「體驗的身體」(corps vecu)，而不是「機體的身體」。梅洛·龐帝的現象學區別「機體的身體」(corps organique) 與「體驗的身體」(corps vecu)。機體的身體是指由

---

<sup>2</sup> 例如顏元說：「只宜言天命人以目之性，光明能視即目之性善，其視之也則情之善，其視之詳略遠近，則才之強弱，皆不可以惡言。蓋詳且遠者故善，即略且近，亦第善之不精耳，惡於何加。唯因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視而惡始名焉。然其為之引動者，性之咎乎？氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目而後可全目之性矣。」見（《習齋四存篇》顏元《存性篇》卷一，2000：36-37）

大腦、四肢、五官、百骸所構成的生理整體；至於體驗的身體則是人在日常生活中實存地感受到或更好說體驗到的己身。梅洛·龐蒂強調人的「身體·主體」(body-subject)，指的是人體驗的身體。現象學只注重體驗的身體而不談機體的身體。然而，中國哲學與中醫主張兩者不可分，身體兼「機體的身體」與「體驗的身體」，兩者雖有別而仍連續，這也是我的主張。在我看來，體驗的身體與機體的身體關係密切，既聯繫又斷裂，既差異又互補。譬如，戴震在《孟子字義疏證》中指出，人的身體中最重要的就是能興起「知覺運動」，並認為人之所以會從自然的狀態達到必然的目的，其究竟的動力是「欲」。<sup>3</sup> 戴震徹底推翻了宋明理學「理」、「欲」二元對立的思想，將「欲」解釋為人邁向道德的善的基本動力，將「理」解為「條理」。換言之，「欲」作為一種動力必然會邁向有意義的生命，甚至會邁向有秩序的宇宙乃至德行的陶成。

且讓我舉心理學的例子來說明。例如，一個初生嬰兒在機體身體方面仍缺乏統合感，甚至都不知道如何運用四肢，也因此談不上主體的感受與體驗。通常要到六個月到十八個月或兩歲之間，嬰兒的機體身體開始有了統合感，其運動機能有了整合性；也因此，在心理上，開始形成某種自我感，顯然，體驗的身體也隨著機體身體而成長。拉岡 (J. Lacan) 將這個時期的

---

<sup>3</sup> 例如，戴東原說：「欲者，血氣之自然；其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然而審查之，以知其必然，是之謂理義；自然之與必然，非二事也。就其自然，明之盡而無幾微之失焉，是其必然也；如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。若任其自然而流於失，轉喪其自然，而非自然也，故歸於必然，適完其自然。夫人之生也，血氣心知而已。」(戴東原，1980：285)

心理稱為「鏡子時期」，是因為此時的嬰兒在母親的眼裡看到自己，在母親（或養育自己的親人）眼中所映現的，是媽媽疼愛的我；其所看到的其他小孩，往往也只是自己複製映現的形象（*imago of the double*）而已。雖然人都會經過這一時期，但總不能停留於此。人若停留於鏡子時期，那是由於欲望的動力封限於自己的複製影像（*double*），甚至將多元他者化約為所愛自我的同一性或其映像，封閉自己於其中。正常的發展，應該是勇敢走向下一階段，接受多元他者的差異，更邁向多元他者。

又如，從四歲開始，男孩子會較喜歡母親，女孩子會較喜歡父親。弗洛伊德（*S. Freud*）稱之為意底帕斯情結—戀父或戀母情結。對於弗洛伊德，這一時期是所謂「性器期」（*phallus period*），孩童的注意力轉移到性器部位，開始對自己或他人的性器感到興趣。心理隨著機體身體的發展而展開。艾力克森（*E. Erikson*）將這時期稱為「介入期」，是指人的逐漸成熟使其開始主動介入人際關係網絡，「包括透過身體攻擊以介入別人身體，藉大聲說話以介入別人耳朵與注意，透過活潑運動以介入空間，藉不斷好奇以介入不知道的領域。」（*Erikson, 1963: 87*）又說：「三到六歲小孩比任何其他時期更願意快速學習，不厭倦地學習，且願意將自己的想望轉化為對社會有用的追求。」（*Erikson, 1963a: 28*）針對這個時期，拉岡強調負面規範的學習，側重「不可以這樣」、「不可以那樣」。其實，在這一段時期更重要的是正面情感的發揮與學習。艾力克森強調「信任」，的確掌握了正面情感與價值。除此之外，我認為初步萌發的「愛」的意識，更是最基本的正面情感。小孩子從父母與周遭重要他人的愛，學習到如何去愛別人。愛的能量在家庭的環境中累積並推展。基本上，意底帕斯情結只是對於愛力的推展的窄狹式解讀，將愛力化約為性慾。其實，愛力的累積與發展是從時空上最鄰近的人開始，逐漸外推，由近而遠，由類似

而差異，意底帕斯情結僅只是其中一個可能的型態，應該將它放在愛力累積與外推的更大過程中進行理解與詮釋。

再如，在十二、三歲之後，兒童由於身體的生長，尤其性器官的明顯變化，逐漸踏入青春期，開始了可能讓父母與老師頭痛的青少年（teenagers）時期。弗洛伊德認為青春期生理的變化大，是因為性與攻擊性的衝動再度因著成長而返回，且因著性能量的充滿而動盪，為此重新燃起青少年的意底帕斯情結，使得青少年不容易待在父母的身邊。至於艾力克森雖然同意弗洛伊德所言，接受衝力的增強確是問題所在，但他認為這只是問題之一。在社會的要求與衝突之下，更大的青少年的「自我認同」與「角色迷惑」的問題。<sup>4</sup>

在我看來，青少年的人格成長有三項基本特徵：其一，生理與心理的力量的發展催促他們探求親密關係或新穎關係的建立。其二、在前面所說的鏡子時期中，自我與非我影象的對立，在青少年時期明顯化為善、惡的二元對立，雖然他們對於善、惡的詮釋各不相同，而且並不一定正確，但是忌惡如仇則是青少年的天性。其三，青少年由於探索自我認同，意欲形成自己的主體性，追求人格自主，這時期興起的價值理想是「正義」，心理朝向倫理價值的追求，更形明顯。由此可見，在此機體的身體仍與體驗的身體密切相關，雖然說其價值面的發展

---

<sup>4</sup> 艾力可森認為，青少年由於身心的成長太快，幾乎不容易定下心來認識自己。為此，一個青少年常會照鏡子，注意自己的模樣，看看自己是否夠好，是否符合別人的期待；而且，有時候身心的衝力好像不在自己的控制之下，會四處衝撞。由於在學校與社會中的多樣接觸，青少年往往有更多的選擇和機會，因此不知道自己的將來會怎樣，往往需要有個專注的焦點以辨識自我。為此，青少年容易加入團體，或結成幫派，甚至運用暴力，強力排除異己或差異（Erikson, 1959b: 92）。為了確定自我認同，他們往往把自己、自己的理想和自己的敵人給刻板印象化了（Ibid.）。

更形重要，也因此形成了更強烈的心理與倫理特徵。

以上身心的發展應該有個一致的奠基性論述，無論是由嬰孩到青少年，甚至後來由青少年以至成年甚或老年，人之所以為人需要一個更為基礎性的說法。也因此，讓我換用現象學的語言來說：欲望是人邁向意義的最原始的動力，可謂吾人最原初的意義企向。欲望雖是邁向意義的最原始動力，不過，人的欲望是呈現於機體兼體驗的身體的場域之中。既然如此，機體兼體驗的身體也就被視為是邁向意義的第一個企向所興起的場所。從現象學觀點來看，身體可以視為是欲望藉以呈現的現象學場域 (*champs phénoménologique*)，在身體這場域之中呈現了吾人邁向意義的最初雖無意識、但活躍著的欲望。欲望是存在於身體之中，並且透過身體的運動獲致表達。正如呂格爾 (Paul Ricoeur) 針對梅洛·龐蒂所說的：這位現象學家 (按：指梅洛·龐蒂) 所說的意思，並不是認為弗洛伊德所謂的無意識就是身體。他只是在表明身體的存有模態，既非在我內的表象，也不是在我之外的事物，而是任何吾人可以想見的無意識的存有者的模態。此一範式的地位並不是來自對於身體的生物性的規定，而是來自身體的存有模態的雙重性，一個存在者的意義，正是在一個身體之內被把握到的意義，同時也是一個指向意義的行動。(Ricoeur, 1965: 372)

由此可見，身體賦與了無意識中的欲望以雙重的存有學模態，它既是一指向意義的行動，同時也是表達意義的所在。換言之，身體中的原初欲望是指向意義的動力，同時身體也是意義表達的場所。當然，我所謂的身體，兼具機體與體驗的身體之意。

### 參、能欲、可欲與所欲

在我看來，人打從起自身體的無意識的欲望開始，便有一非決定、不確定的動力在尋求意義，此一動力不是固定的，卻可以發展出各種形式的意義，並超越任何特殊形式的實現。這一在人欲望中的原初動力，起自內在，邁向超越，其起初的存在樣態與動力，尚未及於當代新儒家牟宗三或唐君毅等人所謂的理想主義的超越精神——後者應該是人在後來的發展——，而是一種原初呈現於人身體的無私欲望，作為人指向別人、別物的動力，而且可以更求向上、更求圓滿伸展，乃至轉入並涵蓋有意識的心理與精神層面。總的說來，人的心理與精神能力與活動，雖總稱為「心」，但是就其動態、發展而言之，而非純粹、靜態的「心」。心的原初狀態，而且終人之一生不離者，則是欲望。

基本上，人探求意義的原初動力，是從身體中的欲望開始，再逐層發展。欲望作為意義動力，透過獲取各種形式的表象，先是非語言形式的，其後則是語言形式的，且在語言形式方面，先是口說的，其後才是書寫的形式，使我們得以步步邁向有意義的生活，並預備其後獲取更高級、更精緻形式的語言，譬如藝術的、科學的、倫理的，甚或是宗教或靈修的...等等。總之，人的欲望含藏不可限定的意義動力，會不斷發展並自行超越，這是人由內在而超越的根源動力。所謂「內在超越」並非只牟宗三所說的唯心的過程，其實，人之所以能由內在而超越，起自欲望，發自身體，並在逐層上躋的發展過程裡進而貫穿心靈與精神。簡單地說，是由身體中的欲望作為意義動力，進而呈現為表象，又超越種種表象，逼近終極真實，遂行其下學而上達的歷程。

在我看來，人是出生、成長並發展於多元他者的脈絡之中，



且生來具有指向多元他者的意義動力。人的原初意欲，在無意識中被稱之為「欲望」，在有意識狀態被稱為「意志」，其實皆是同一走向可欲之善的動力，雖可表現於不同層面，其實皆是同實而異名。關於人的原初意欲，法國哲學家布隆德（M. Blondel）稱之為「能意志的意志」（volonté voulante），以有別於已經意欲的「所意志的意志」（volonté voulue）。我認為，稱之為「意志」仍嫌太早，所以我稱這原初動力為「能欲望的欲望」（desiring desire）（簡稱「能欲」），以有別於「可欲望的欲望」（desirable desire）（簡稱「可欲」），與「所欲望的欲望」（desired desire）（簡稱「所欲」）。

讓我略為說明一下。原初欲望或能欲由於是指向他人、他物的原初動力，基本上是不自私的，是自我走出的原初慷慨，或可稱之為人的「本心」。人的本心在己是一慷慨自我走出的動力，然其動也，必指向他人或他物的善，誠如孟子所言，「可欲之謂善」。於是，由「能欲」轉為「可欲」，從此欲望有了指向，是為欲望之初發，可稱為「初心」。及其因為特定需求、如飢則欲食，渴則欲飲，或因習性而更有其他偏好，則有了明確而特定的對象，其所欲求的對象或所欲，是特定而有限的，並且人在努力獲取以及享有該對象之時，很可能會自我封閉、甚或變成自私的，從此才有朱熹等人所謂「去人欲」的問題。換句話說，欲望在己為能欲，其初發而為可欲，都是不自私的，而是自我走出朝向他人、他物之善的原初慷慨；然而，當其定著於某一對象，在努力獲取該對象，甚至在享用該對象之時，主體會傾向於自我封閉，變成是為己的，也因而可能轉成是自私的。這時便需節制之德甚至去慾之功。

若從身心一致發展的角度來重新閱讀，《中庸》所謂「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」，其中喜、怒、哀、樂等皆是因所欲發而產生的心理狀態，然就其未發而能發而言，

則是「中」。按道理說，應該沒有不能發之中，否則怎麼會有後來所謂的發而皆中節可言？設若《中庸》有一不能發之「中」的設定，或一個純粹靜態的「中」的設定，那將是不可能達至的預設。然而，我重視的是能發之「中」，亦即人之「能欲」，且其因「可欲」之善而動，是一重要的出口，旨在於善的認定，並因而發用出來。及至由「可欲」而定著在「所欲」上，則須調之以修養、節制甚至禮教，才能使其發而中節，達致和諧。從今天看來，未發而能發的能欲是人存在的真實狀態，它必須經過可欲、所欲而發，乃至發而皆中節。至於純粹靜態的未發，則不無疑問，《中庸》或將之設為一純粹的、理想的狀態。然而，孔子於此段文字最後說：「中庸其不可能也」，似乎解構了一切人朝向作為理想、靜態的「中」所做的努力，從《中庸》文本上看來，這不但是因為能使「天地位、萬物育」的宇宙之中，單憑人的能力不可能達至，而且也是因謂純粹靜態之中的不可能達至，除非有了聖人與天合一的密契經驗。也因此，《中庸》文本從此轉向動態的、人人可達至的「誠」的論述。

在此意義下，我認為後來宋明儒家依據《中庸》所講的「尊德性」或「德性」，道家所謂的「德」，或佛教所說的「三善根」，都可理解為指向人與萬物的本然善性（儒家雖指向人，然道家則還包含萬物，佛家還包含眾生）、本然動力或本心。至於老子所謂「失德而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首」；或孟子所言放失之本心，甚至「童山濯濯」所喻示的狀態，或「人欲橫流」所描述的墮落之狀；或佛教所謂貪、瞋、癡三毒，所說的都是指原本善性或本心，在逐層墮落、放失，甚或旦旦伐之，之後所造成的不同程度的自我封閉的自私狀態。這些都必須加以針貶，使心靈重獲自由，重返本來面目，還回初心甚或本心，或孟子所謂「可欲之謂善」，甚或《中庸》所言未發而能發之中，或我所謂的「能欲望的欲望」。

## 肆、欲望與表象的形成

在日常生活中，我們經驗到我身體的原初親密性與差異性之間的張力。我身體的親密性表示我就是我的身體，或者，至少我的身體不同於我的房子、我的車子，而是與我的自我親密地相關的，而且是自我的一個本真的部分。在這一層次上，而且只有在這一層次上，一個人可以說，「吾身便是自我」。但另一方面，我的身體其實也不等同於我自己，因為它會抗拒我的意志，而且不斷地朝向世界上的多元他者，也就是朝向他人、他物而開放。這一事實顯示了我的身體與我的差異性所在。

內在於我身體中的欲望一直會指向多元他者，或如拉岡（J. Lacan）所謂的「欲望是他者的語言」，是他者在我內說話，是因為我的欲望便是指向他者，以他人、他物為意義之所向。在此，我將「他者」改為「多元他者」。事實上，我是用「多元他者」一詞來代替拉岡或雷味納斯（E. Levinas）、德悉達（J. Derrida）、德勒芝（G. Deleuze）等人所謂的「他者」（the Other）。因為我們都是出生於多元他者之中，並在其間成長發展。至於「他者」則僅是抽象之詞，我們在實存狀態中從未面對單純而抽象的「他者」。就具體的存有論而言，其實我的身體作為欲望的源起與實現之場，總是指意於多元他者，並因此開始追求有意義的生活，且不斷超越任何已經欲求的特定對象。具體地說，我們若時時想到多元他者，心理會比較健康。

我認為，身體的運動整合並超越了由身體的親密性與差異性所造成的張力，並且藉此開始產生意義。在此，我們可以理解意義在身體運動上的根源。能欲，作為我身之內意義的原始企圖，首先是浸潤在身體的動力與運動之中。當身體的運動透過像表情、姿態、聲音或圖像...等等這些非語言式的表象加工運作，便達到意義形成的初步，這也是使吾人的欲望開始成為

可理解的意義企圖的初步，或者說，這是吾人的欲望通往意義的初步。成為表象，即是取得一個可理解的表達方式。姿態、表情、聲音或圖像...等，即提供將無意識的意義動力轉譯為有意識語言的基礎，雖然這樣的轉譯不可能完整，因為沒有任何表象可以完整表達能欲的動力。欲望首先透過非語言的表象表達，即透過將 x 表達為 y 的方式，這表示它們具備一種海德格所謂的「宛然的結構」(as-structure)，就如同在隱喻的情形一般。根據尼采 (F. Nietzsche) 的說法，所有的表象，雖出自無意識，然其一旦成為有意識的表象，已然是一種修辭。(Nietzsche, 1983: 94-129) 這裡所謂的「修辭」，雖常常被用來指稱一門作為學科的修辭學或者一種特殊的語言技巧，其實在此只用以表示呈現「實在本身」(Reality Itself) 的某種表象而已。也因此我選擇「隱喻的」一詞，而非「修辭的」，如此我們才可以保留欲望的自我開顯與實在本身的類比關係，既同又不同，既相似又差異，既連續又斷裂，而不是把它們視為僅只是一種修辭的機制，如同尼采所提議的那樣，其中僅側重修辭的面向，然而卻沒有任何實在的基礎。

吾人能欲的動力在無意識中便傾向於要用可理解的表象來表達自己。不論其原先是多麼隱晦不明，多麼不理性或為意識所不及，總是會傾向於運用表象來表達自己，由能欲邁向可欲，形成表象，首先是藉由非語言的表象，然後則藉由語言的表象。弗洛伊德 (S. Freud) 在《夢的解析》(*Interpretation of Dream*) 中討論到「夢思」(dream thought) 與「夢作」的關係時，就陳明了欲望的可表象性。除了濃縮 (condensation) 與轉移 (displacement) 等機制以外，可表象性 (representability) 的機制是使夢思獲得表達的、最重要的夢作機制。<sup>5</sup> 夢作機制使得某

<sup>5</sup> 「只要是抽象形式的夢思都是無法利用的；一旦它變成圖象的語言 (pictorial language) 後，夢的運作所需的對比與仿同 (如果沒有，

些特定的夢思得以顯現，其中含藏特定欲望的秘密，將之轉變為某種圖像式的語言。這種可表象性是欲望表達的一種具體形式，它扮演著新形式表達與夢之殘餘內容的中介。即使這種表象性的表達要比概念性的表達來得具體，但它仍然可以與說和寫的語言相配合，甚至會進一步為某些個別的夢思獲取適當的語言轉化。<sup>6</sup>

簡言之，人的身體在指向多元他者之時產生運動，特別是經由視覺、聲音或表情、姿態...等形式的表象運作出來，成為意義動力的接引，而經由產出可理解表象之途，步步前進。人在指向多元他者並與之互動之中，先形成非語言的表象，進而形成語言的表象，並透過所形成的表象進一步與他人、他物進行表達、溝通與互動。

透過不同的表象形式，例如聲音、圖像、姿態或表情...等等，人的意義企圖獲得了特定化，成為有某種可理解形式的身體運動，這是音樂、繪畫、舞蹈、和表演藝術...等藝術的共同來源。這樣說來，身體的運動，特別是經由圖像、聲音或表情、姿態...等形式加工者，便成為吾人欲望動力的可理解性的初階，因為它具現了吾人朝向意義的初步，在產出可理解表象之途上邁出了第一個重要的一步。在這一層面有所謂「文化差異」，其最初的表達形式便是這些聲音、圖像或表情...等可理解形式在性質上或規則上的差異。在這裡，各不同文化群體的音樂、繪畫、舞蹈、和表演藝術...等，甚或是電影藝術——後者是綜合了影像、音樂與身體行動來呈現在時間中運動的影像，藉

---

它也會自己創造的) 在這種新的表達方式下就能夠更容易地確定了。這是因為在每種語言的歷史進展中，具體的形式(*concrete forms*)比概念名詞(*conceptual term*)具有更多的關聯。」(Freud, 1976: .455)

<sup>6</sup> 「我們可以這麼想，在形成夢的中間過程中(為使得雜亂紛歧的夢思變得簡潔而統一)，大部份精力是花在使夢思轉變為適當的語言形式。」 Ibid.

以訴說各種不同的故事——其實都是一種「欲望的誘動者」（*inducers of desire*）。它們藉著聲音、圖像、表情...等等或其綜合所說的故事，來明說並藉此規定了欲望的意義動力，僅管所有這一切都假定了欲望的可表象性（*representability*）。它們規定、明說並導引了人對於意義的欲求。欲望中意義動力的發展是人在不同藝術範疇中得以跨越界域的基本動力。

從藝術哲學的角度來說，這也是音樂、繪畫、舞蹈、表演藝術、書法、詩...等藝術的共同根源，其間有著由非語言表象朝向語言表象的轉進，無論如何，這些藝術形式其實都是「欲望的誘動者」，旨在誘出欲望朝向藝境的正向發展；同時，當人的意義動力有所窒礙，出現心理病徵之時，它們也有撫慰心靈的療癒作用。藉著聲音、圖像、表情、姿態...等種種成象形態，藝術活動規定了，明說了，導引了，並傳達了，人對於意義的欲求。而在意義動力被扭取或阻塞之時，這些藝術的活動也有打通管道的治療作用。

也因此，對我而言，藝術創作是始自身體中走出自我的意義動力與原初慷慨，其中並無道、器對立，然其所追求的則是道的揭露與道成肉身，並在其中企求擴充與圓滿。人的身體中湧動著無窮的意義動力。的確，意義的湧動是出自身體，進而透過不同形式的表象，如聲音、圖像、姿態或表情...等等，在這一連串成象的過程中，意義的企圖獲得了特定化，也取得了某種可理解的形式。也因此，我同意榮格（*Carl G. Jung*）所謂「成象」（*Imaging*）之法，尤其是在晚近由他的後人刊行的《紅書》（*Red Book*）一書中，揭示了許多心靈成象與藝術創作的奧秘。（*Jong, 2009*）不過，我認為人的身心所成之象，並不僅限於圖象，而且還有聲音的象、舞蹈與身體姿態所成的象，以及眾象在動態中的綜合。

總之，透過各種不同的非語言表象，身體中的意義動力獲

得特定化和分化，成為音樂、美術、舞蹈、戲劇...等等藝術形式。這些不同形式的藝術的共同源起，是取得可理解形式的身體運動，至於它們彼此的差異，則在於所取得可理解形式的不同，如聲音、圖象、姿態、表情...等的性質與規律，並因其差異而興起藝術與文化表現上的不同，乃至形成各種藝術的界域。電影藝術綜合了音聲、圖像與身體運動，在時間之流中呈現動態之諸象，藉以述說各種故事。不同型態的藝術都是「欲望的誘動者」，它們規定、明說並導引了人對於意義的欲求。欲望中意義動力的發展是人在不同藝術中得以跨越界域的基本動力。

## 伍、語言表象的形成

如果邁向意義的初步是取得非語言式的可表象性，其進一步的意義則是在於取得語言表象的形式。從童年時代開始，透過他人慷慨率先與我們說話、教我們說話，我們因而逐漸獲取語言，學會說話，並藉此為我們打開了一個有意義的世界。也因此，語言可謂多元他者對我們不求還報的贈禮（gift）。當我們逐漸長大，在學校、在社會上，又學習了其他各種各樣的語言，於是得以進入其他形形色色的意義世界，從而豐富了我們自己意義世界的建構。由此可見，所謂成長不僅是一生理的或教育學的事實，而且也是意義形成與建構的超越歷程，是一個接受與創造，內外兼備，或更好說內外交融、外推與內攝兼而有之的辯證歷程。

語言是表達性的（expressive），這是說語言已經是經由某種詮釋（interpretation）來進行的表達方式。舉例來說，當我說「這一顆蘋果是紅的」時，不只是表達我個人對這顆蘋果所擁有的感覺，「紅色」這語詞也給予我對該蘋果的知覺的整個生理與心理過程一個語言上的詮釋，這一詮釋允許我們看到某物宛若「紅

色」，雖然「紅色」並不能完全地描述該物。忽略這一描述的不完全性，則會有執著於使用約定俗成語言的固著化的危險。

語言也是引發性的（*evocative*），意即，語言某一特定用法的公開宣示，將會引發某種精神與身心狀態的反應。語言因此是一種主體際之間的「心力共作」，在其間所表達出來的語言將會喚起某種特定的身心狀態，可以是有意識的，也可以是無意識的。語言的這種召喚功能不僅廣為人知地使用於巫術，而且也被希臘哲學家所留意，他們早已理解到，對事物或個人的命名，不單單只是一個稱呼而已。名字的呼喚將會碰觸到與該事物或個人有關的本質成分。呼喚一個名字，就是訴求於或致力於引發某一種事態的出現。

從非語言的表象作為初步的表象，到隨後的語言習取，我視語言的表達功能為一種自我的擴展與延伸，或更好說是一種「外推」的方式。然而，就語言的引發功能而言，語言似乎也可以挑起在個人自我之內或多元他者之間的其他可能性。從心理治療來說，一位病人當與心理醫生交談時，其自我敘述越是表達性的越好，這是由於病人越能自我表達，越能發現產生問題的缺口或障礙所在。然而，心理醫生所使用的語言，便須特別注意其引發性，這是由於醫生的話語，勢將引發病人的某種身心狀態之故。

可以說，意義的追尋是一種在「向存在的可能性開放」與「體現已揭露的現實性」之間的辯證過程，在此過程中，能欲的隱微難明與其可表象性、語言的習取與意義的建構、語言的表達性與語言的引發性、人心的外推與自省的辯證，甚至解構、建構、重生或再建構的辯證，扮演了極為重要的角色。

由於在身體層面的意義建構是完成於語言，而語言本身是溝通性的，也因此身體層面的意義建構最終是成就於主體際（*intersubjective*）的互動。在此，人的性生活可視為此一層面的



一個例證。既然意義的動力始發於身體，而且身體的運動是我們的意義企向的起源地，即吾人產生意義之動力開拓出由內在而超越的道路之所在，現在我們應可就此一脈絡來說明性生活的意義。一方面，健康的性行為讓我們感覺到自我就是身體的存在，而不覺得身體與自我有什麼距離，這種親密感與完整性的經驗完全不同於知覺或一般語言溝通的外在性、片斷性與不完整性。另一方面，性的經驗也使得作為身體行動的知覺與溝通，能經由表象和語言而獲得昇華。換言之，性行為也是一種身體的運動，在其中我們透過表象（想像的與真實的表象）與語言（例如甜言蜜語）的中介，在更進一步的親密性與他異性的辯證中，去知覺到某位重要他者的身體並與之進行溝通。

在我看來，身體層面的意義動力由前述種種成象過程，在語言和書寫中取得其最富意義的表達形式。在此，人所追求的意義取得其最精緻與巧妙的表詮，是以書法在自由揮灑之際，綜合了人身體的運動以及意義展演的痕跡。書法也因此具有抒發性情乃至治療的作用。至於詩，則更是所有藝術形式的精粹，一如黑格爾所說。黑格爾因為語言所傳達意義的非物質性與純粹性，甚至把詩的藝術地位放在繪畫與音樂之上。不過，我們可別忘了詩常運用隱喻，連結心中的意象，並以音樂式的韻律來進行吟詠。書法和詩，是身體中意義動力任運成象的高峰，但仍與其他成象過程相連，一而非一，不即不離。

類似的想法也可以應用到我們對其他更抽象事物的欲望上。例如，雖然我們對於追求意義的欲望，很有可能甚或事實上指向或固著在宰制他人的權力，或擁有更多的財富上，但是欲望的動力總是指向更為深沉的目標，遠超過權利與財富。如果有人有意識或無意識地將其對意義的欲望鎖定或固著在權力與財富上，並因而阻礙了欲望動力對於意義進一步的追求，這將會成為導致心理疾病的原因之一，必須加以對治。其實，我們

可以將金錢視為人試圖建立一套公認的象徵系統，以代表在某一群體中利益交換的約定價值的制度。至於權力，尤其是政治權力，則可視為是人經由組織和體現群體的歷史性，藉以實現自己或群體的主體性的力量，雖說其濫用終將導致暴力。既然政治總是涉及自我與多元他者的歷史性的實現，而金錢則涉及自我與多元他者的利益交換的象徵系統，可見兩者皆含有走出宰制、暴力與佔有，而邁向溝通與有意義世界的建構的契機，推及更大多數的多元他者之動力。

其實，人心若是能對更超越的意義採取更加開放的態度，並且決心面對更豐富的意義開顯，這才可以說是走進了健康人心智的康莊大道。性、金錢、與權力，甚至因其濫用所衍生的暴力，這些都是我們現今電影最熱門的主題，雖然我認為它們最多也只是「欲望的誘動者」，但總不能因此便視為理所當然地被它們所困惑，甚至為它們執迷不悟，反而應該對其意義與限制加以理解，並且進而加以超越。換言之，在超越之中進行解構、重生與再建構。

## 陸、倫理、社會生活和實踐智慧

簡單說來，人生的歷程是一不斷在外推中進行自我超越與內省自覺的歷程。外推（strangification）是一不斷走出自己、走向他者甚至陌生人（strangers）、走向多元他者的歷程。然而，若只有外推而無自覺，則將會有逐萬物而不返的危機。外推是人生極為重要的歷程，中國哲學家多深能體會之。例如孟子言「推」，嘗謂「推恩足以保四海；不推恩，無以保妻子。古人之所以無大過者，無他焉，善推其所為而已矣。」（《孟子·梁惠王上》，第七章）可見，孟子重視善推的重要性。然而，孟子更重視由盡心而知性、而知天的歷程，說「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」（《孟子·盡心上》，第一章）則是特別強調盡心知性的內覺功夫。可見其中也有外推與內覺的張力與辯證。這類卓見清楚指出，人生作為內心與社會意義世界建構的歷程，是不斷在外推過程中由內在而超越，且在反省中由自覺以致真誠的歷程。

人的原初欲望指向多元他者並建構有意義的表象，這是「表達」與「溝通」在人性中的根本動力所在。人的原初意欲在與愈來愈複雜的多元他者互動過程中，其所建構之諸表象及其關係網絡也愈趨複雜，這點誠如皮亞傑（J. Piaget）在其有關兒童的邏輯觀念與人際互動成正比發展的研究結果所證實。換言之，人有走出自我封限的動力，指向有意義的表象，以規定其所追尋的善，並指向多元他者，且在成就多元他者的善之時完成自己的善。可見，人是在動態關係的存有論脈絡之中，不斷指向他人、他物，並在形成表象過程中形成有意義的世界，這是「溝通」行動的人性論基礎，並因此使得各種形式的傳輸成為可能。至於杭斯基（N. Chomsky）所謂「語言能力」，或哈柏瑪斯（J. Habermas）所謂「溝通能力」，將此一人性「動力」看

成只是一種「能力」，而且都只限於語言層次，哈柏瑪斯甚至只集中於論辯式的溝通。我不贊成將此種立基於人的存有學「動力」，窄化為只是一種心理學意義的「能力」，即使說是先驗的心理能力，也仍不足。此外，我們也須考量其他非語言式或先於語言式的溝通，甚至有白居易所謂「此時無聲勝有聲」，或莊子所謂「相視而笑，莫逆於心」的無言溝通的境界。

人的倫理生活是透過溝通來與多元他者一同實現共同價值，建立共同善的生活。就心理健康而言，也有其倫理道德的層面，卻往往受到忽視。對此一層面，儒家特別注意。例如孟子在〈公孫丑上〉中就曾說，「其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」明白指出，養氣的道理通於道德生活，若心中道德空虛，氣也養不起來，甚至會感到氣餒；相反的，若是集義所生，則可浩氣常存。若用更簡單的語言來想一想：如果倫理關係都沒搞好，勢將引起許多人際關係與心理的衝突，安得健康？

倫理生活起自人與人的溝通。正如胡塞爾在《現象學觀念》第二冊使用「溝通行動」(communicative act) 一詞，並將它定位在一個人與其他人透過溝通行動進行人的共在的意義的共同建構。對我而言，這要比哈柏瑪斯的「溝通行動」概念更早提出，且更為重要。哈柏瑪斯認為，人與自然的關係是一種技術控制的關係；至於人與其他人的關係，則是溝通的關係。對哈柏瑪斯而言，溝通是透過論辯的語言來進行的，其中一方提出論題，另一方提出反對論題，然後雙方彼此透過事實和論證尋找論據，以便在更高層、共同可接受的命題中尋求共識。然而，對於胡塞爾而言，溝通並不只是智性或語言性的溝通，此外更還包涵某種評價和實踐的歷程，譬如愛和還愛，恨和對恨，信任和相互信任。胡塞爾說：

隸屬於社會集結的人對彼此而言都是同伴，他們並不是相

對立的物體，而是相對的主體，彼此生活在一起，無論是現實地或是潛在地，透過愛和還愛的行動，恨和對恨的行動，信任和相互不信任的行動...等等。(Husserl, 1952: 193)

胡塞爾這些話清楚說明了溝通行動中存在著一種倫理向度，也因而溝通行動並不僅限於智性的、論辯的關係。比較起來，哈柏瑪斯所說的是一種論辯性的溝通行動，而胡塞爾所用的「溝通行動」一詞，主要是在表達一種社會性的存在意義，表示人們透過倫理的方式共同建構有意義的生活。<sup>7</sup> 正如同主體際的相互了解必須訴諸共同可理解的語言，社會生活的共同意義的建構也必須訴諸共同的理想和價值，才有可能透過倫理實踐，共同去達成。

用我的話來說，人的能欲發展到了有意識的地步，稱為意志。此一階段的「心」，是一有意識地指向他人、他物的善的動力。意志的對象是善，其中蘊含了可欲的價值。倫理所涉及的，是人在與多元他者的關係中實現共同善的生活。詳言之，所謂倫理的善，是人在與多元他者的關係中，經由實踐活動而實現共同可欲的價值於共同生活中，藉以體現共同的善。人的意志只有在自我走出之時，才能辨視出他者的善，並且唯有當他者的善獲得實現之時，才有一己善的實現。由此可見，意志本身是不自私的，意志會不斷向外走出，是邁向他者的動力本身，是來自能欲的一種原初慷慨。在如此的原初慷慨之下，才會進一步成立「相互性」(reciprocity)的要求。倫理上關於所謂相互性的原理，一般稱之為金律 (golden rule)，大體上以各種不同

---

<sup>7</sup> 因此胡塞爾在《現象學觀念》第二冊中說：「社會性是經由一種特屬社會性的溝通行動所構成的，在這種溝通行動當中，自我轉向他人，在其中自我也意識到他人正是自己所轉向，且了解到自己這種轉向，並且或許會針對此而調整其行為，且相互對應，透過同意和不同意的行動來轉向另一自我。」(Husserl, 1952: 193)

的方式存在於各種文化圈、宗教團體和倫理群體之中。金律仍可區分消極的和積極的兩種。像孔子所謂「己所不欲，勿施於人」，並未明說人該做什麼，而只說不該將己所不欲者施於他人。這是儒家版的消極金律。至於孔子所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」，則明說該做的正面方向，這是積極的金律。然而，在金律得以形成之前，須先有意志無私的自我走出，指向他者的善與公共的善，才能進一步形成相互性，以及約束相互性的金律。換言之，先有慷慨，才有相互性。

若要衡定原初慷慨、相互性與主體性之間的適當關係，實現倫理的善，便需要「實踐智慧」。亞里斯多德的「實踐智慧」（*phronesis*）不同於康德所謂「實踐理性」（*praktische Vernunft*）。因為康德的「實踐理性」強調的是人的意志自律地遵守道德義務，強調的是道德義務的遵守；然而亞里斯多德的「實踐智慧」則旨在變動不居的情境中判斷與實踐整體之善，以便達至卓越，成就德行。亞里斯多德說，「所謂實踐智慧，也就是善於審決對自己為善和有益之事，但不是局部的，如對於健康、強壯有益之事，而是導向普遍的善的生活的事物。」（*Aristotle, 1140a: 25-30*）值得注意的是：亞里斯多德之所以主張有「普遍的善」，是由於其相信「形式」的普遍性；然而，在今天，本質主義深受質疑，難以再主張有純粹普遍的善（*universal good*），但我們至少可以主張「可普遍化的善」（*universalizable good*），也就是可以透過外推，使我認為的善，別人也可以接受、可以分享、可以視之為善。

我要再指出，由於個人慷慨走出自我封限，走向多元他者，人才會進一步形成相互性。也就是說，原初慷慨的自我走出而走向他者，是先於相互性的成立。在兩個人能形成相互性之前，必需至少先有一人自我走出，走向對方，才有可能進一步形成相互性。也因此，在我看來，在所有正面價值中，最為根本的

是慷慨、仁愛與自由，在這些價值的基礎之上，才能進一步形成並成就涉及相互性的其他價值，如平等、正義、相互尊重、友誼...等等。在我看來，基本的道德價值在於仁愛與正義。仁愛是對他人、他物的聯繫與感通，並因而顧念他人、他物的善，總歸於耶穌所言「愛人如己」，或孔子所言「愛人」，或孟子所言「仁者愛人。」至於「正義」在道德哲學或倫理學上的最終要旨，在於尊重每一個人實現自我、主體性與自主的願望。至於政治、社會、經濟層面的「分配的正義」和「交換的正義」，也是立基於道德的正義。其實，往往是由於施暴者不尊重別人，以至分配不公或交換不公，才會引起報復，換言之，報復的正義是源於分配正義或交換正義的被破壞；然而，正是由於違反道德的正義，不尊重每一個人實現自我、自由的人格權，才會在政治、社會、經濟上忽視了分配或交換的正義。

人要能有圓熟的判斷，好能在具體情境中知道該說甚麼、該做甚麼，而成就共同的善。實踐智慧須能顧及整體的善，甚至會為了整體的善而克制自己。關於節制，人由於要實現他人之善與共同之善，意志有時必須對自己的欲望有所節制。節制是致力於使他者之善與公共之善得以實現，並使得人的情感能力卓越化的一種德行，其目的不在於禁止情感的發洩或扼殺感性的快樂，使自己享受得更少，而是在使自己更為卓越，以便享受得更好，且是在與他人的適當關係中享受之。

成年人參與社會生活的本質，在於意義的共同建構，其中共同的理想扮演著十分重要的角色。如果沒有共同的理想，只有共同的利害關係，往往會造成公共領域中互為主體關係的惡質化。沒有理想，只有利益，將會使個人陷落在自私的自我當中。社會生活成為自私的個人或佔有式的個人彼此的殺戮戰場。由於封閉的主體性自我膨脹，使得政治、教育、學術論壇，甚至公共遊樂場所中，人際關係惡化，到處有安全顧慮，到處

需要監視錄影。缺乏共同理想的隸屬感，不但使得社會生活變質，更造成人際基本信任的消失，使得個人和群體皆失去建構足以安身立命的意義世界的能力。

我將社會中人們對於價值理想的信念稱為「人文信仰」，並且認為成年人格最須培養的就是人文信仰。所謂「信仰」是指個人或群體對於生命意義的最後基礎的一種心靈上的投注。對於社會生活中共同意義的建構而言，人文信仰所提供的理想是凝聚人心、促成人們互信的心靈價值。理想價值也是屬於超越界，由於其抽象性、理想性與可普性，而吸引人們共同攜手，朝向它們競奔，一起建構有意義的生活世界。質言之，「人文的信仰」是將生命的意義投注在像仁愛、正義、真、善、美、和諧...等等這些出自人性的要求，且人性可予以實現的價值。對於人的社會生活的意義而言，這些是非常重要的。

## 柒、宗教信仰與靈修生活

一般說來，人到晚年更容易體會到人間價值的有限性，甚至會體會到「空」、「無所得」的感受。<sup>8</sup> 值得注意的是，人文價值與理想往往有其宗教根源。西方的人文價值多是來自基督宗教傳統，而華人文人價值則往往來自儒家、道教、佛教的宗教情懷，乃至民間信仰傳統的俗世化與內在化。人文信仰的確能使人們的生命有意義，然而，成年人十分容易遺忘人文信仰的超越性，因而自我封限於社會內在之中。不過，隨著生命的成長，世事日趨複雜，人會發現：每個人都是有限而且脆弱的，最後說來，每個人，包含自己在內，都可能背叛自己的理想，

---

<sup>8</sup> 關於佛教所謂「空」，我認為可歸結為三義：其一，從存有論講，「空」意指緣起性空；其二，從靈修講，「空」意指不執著，甚至無執於「空」，所謂「無所得」屬此；其三，從語言上講，名實無當，語言乃人所建構，無固定指涉於實在界。



使自己原先所追求的仁愛、正義、真理、和諧...變成一場空，於是覺察到：人本身並不是人文信仰的最後保障。人文理想中的超越向度往往是來自更為深遠的基礎，如此一來，就需要向宗教信仰延伸。如果不知道基礎與根源，人往往停留於人的內在性，轉而封閉在世俗之中。成年人總會面對著朝向宗教開放或封閉於內在性的抉擇。理論上，人終究就可以追問：「到底理想從何而來？」如果說，我這有限而脆弱的人性不是人文理想的最終基礎，深加反省便會將人們帶向宗教的層面。

人的生命成長的最後階段，是在與超越界的關係之中，形成精神生命。這是「心」的更高層發展。一般而言，這往往會發生在人的老年時期，雖然作為一種生命型態也有可能出現在其他階段。的確，有些稟性純真的兒童、青年或本應忙於社會生活的中年人，對於宗教或超越界的事理具有特別的敏感度，更甚於其他才幹。不過，大體說來，宗教情操比較會發生在人的生命成長的成熟階段，尤其到了轉趨晚年，已然歷經五味雜陳、曲折複雜的人生，由於閱歷廣博，體驗甚深，心中更期盼去妄返真，嚮往終極真實。如果在成年時期沒有一去不返地自我封閉在個人的主體性或世俗的內在性之中，則無可避免地會將生命意義投注在超越者身上。此時，在其對生命意義的探索與意義世界的建構中，宗教信仰將扮演日愈重要的角色，前此所獲取的宗教知識與宗教經驗，將會在擁有者的心靈中發揮最大的效用。

誠如前述，人文信仰是人們在社會中凝聚、團結，共同建構有意義世界的觸媒與黏劑。然而，人文理想的超越性往往會被主體性或社會的自我封閉所遺忘。人的脆弱與有限無法賦予價值理想以終極基礎。宗教信仰不把價值的最後基礎只放在人身上，而是投注在一超越者的身上。此所謂超越者，是上帝或天主，是佛，是阿拉，是老天爺...等等，或一「不知名的神」，

或最後說來，在遙遠的遠方，一切虔誠的心靈終會相遇。無論如何，對於超越者的投注是宗教信仰最根本的基礎，也因此宗教信仰有其「超越性」。「超越性」是對比於「內在性」來了解的，所謂「內在性」是指生命存在意義的根源及其證成是內在於人的主體、社會和世界之中；至於「超越性」則指存在與意義的根源與證成不能僅僅由訴諸人的主體、社會和世界而獲得，卻必須訴諸一完美的存在者，才能獲得終極解釋。也由於人相信超越者，所以人所相信的終極價值，包含宗教價值與仁愛、正義、真、善、美...等人文價值，才會成為神聖的，因而有別於世俗價值。在此「神聖性」是相對於「世俗性」而言。所謂世俗性是特指滿足於、封限於社會日常生活內在運作之中，至於神聖性則由於其與人的日常生活的距離或與人力操控之物有某種深邃難言的精神性差距，因而值得人心嚮往，甚或自覺渺小。總之，「超越性」和「神聖性」正是宗教信仰的本質特性，並因此使人的情意生活有了終極的歸宿與提升，不會自囿於有限的人性，也不會引發人的主體性的驕狂。

為達至終極真實，人需要進行靈修。我將「靈修」定義為，「自我修身與止於至善的種種觀念與實踐方法」，其目的在於針對人邁向意義的欲望及其實現，透過身心提升的種種步驟，藉以滋養、活化並實現人的生命及其與終極真實的關係。簡單地說，靈修便是聖大德蘭（St. Teresa of Avila）所謂的「止於至善之道」（The Way to Perfection）。為此，靈修所基本關心者，是透過自我修養與自我實現，來度一健康完整、意義豐渥、止於至善的生活。基本上，基督宗教比較強調在邁向與終極真實（上帝、天主）的密契過程中來看待靈修，而中國哲學裡的儒、釋、道三教則更關切養生、修心與成德，而將密契經驗納入靈修過程中，然他們皆重視靈修，則是不爭的事實。由於溢出我的主題之外，我就不在此多談。

## 捌、重返身體：靈修生活中身體的地位

晚近，靈修與治療的關係受到廣泛的注意，本文由於篇幅所限，不擬進行討論。倒是有一個問題，我想在這篇文章的最後加以探問：到底在靈修生活與密契經驗中，身體有沒有任何正面的、積極的地位？我之所以會問這問題，是因為有不少苦行論述，主張必須棄絕身體，實行苦修，才能使靈魂超脫。例如，在西方中世紀發展出來的某些否定身體的靈修主張，甚至極端到自我鞭打、甚至自虐。在我看來，如此否定身體，與其說是表現靈魂的堅忍，不如說正好表現了靈魂的軟弱，因為如此輕虐天主所賜的肖像才會提振靈魂，其中不但在存有論上假設了心身二元論，在倫理學上採取去人欲始能存天理的偏頗原則，而且在神學上沒有了悟「道成肉身」的要義。

如果沒有假定上述的錯誤預設，只將身體的刻苦視為方法，該也是可以積極看待的靈修方式。在這一點上，我們可以舉基督宗教和道家的例子來說明。就基督宗教而言，例如聖十字若望在《登上加爾默羅山》中唱道：「一個暗夜/點燃著愛的急切渴望/哦，純然的恩典/我出走/未被瞧見/我的殿堂現在一切靜止。」<sup>9</sup>（Kieran Kavanaugh、Otilio Rodriguez, 1991: 68）然後，他在《登上加爾默羅山》一書中對這第一節詩的評註是：「在這第一節詩中，靈魂渴望以撮要的方式宣稱自己在暗夜中出走，被上帝所吸引，且點燃著唯愛主之火。這一暗夜是一種對俗世外物的感性欲望、肉身的喜好和意志的滿足的剝落和煉淨。這一切剝落是在感官的淨化中進行的，也因此，此詩宣稱靈魂在殿堂（按：指身體）靜止時出走，因為感官部分的欲望靜止且在靈魂中睡著了，而靈魂也在他們中睡著了。人無法從欲望的

---

<sup>9</sup> 中文由作者自譯。

痛苦和焦慮中解脫，除非欲望被節制而且睡著了。也因此靈魂宣稱，未被瞧見地出走，是一純然的恩典，沒有來自肉身欲望或其他一切的阻撓。」<sup>10</sup>（Kieran Kavanaugh、Otilio Rodriguez, 1991: 74）可見，聖十字若望沒有主張身心二元論，他說「感官的欲望靜止且在靈魂中睡著了，而靈魂也在他們中睡著了」，這話道出兩者雖有張力但仍和諧。之所以有必要超越身體，只是因為在方法上有必要如此，才會「從欲望的痛苦和焦慮中解脫」。

在中國哲學方面，道家的靈修主張也與此類似。道家的靈修方法始自守神練氣，以物觀物，終而能融入於道，隨道流轉。老子所言，「載營魄抱一，能無離乎？專氣至柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無為乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無知乎？」<sup>11</sup> 指出道家的靈修實踐首先要「守神」，將身心持守為一，不致分離；進而「練氣」，透過呼吸的控制，藉以返回生命力根源，柔順宛如嬰兒。「守神」、「練氣」都與身體的姿態有關。進一步，將人的意識視為一玄鏡，能照見萬物本質，尤其要「以身觀身，以家觀家，以國觀國，以天下觀天下。」（《老子四種》，1999：47）讓身體成其為身體，以觀見身之本質；讓家、鄉、國、天下等皆按其層級顯示自身，以觀見其本質。特別要注意其中「以身觀身」一語對於身體本身的尊重。之後，應以「無為」的原則「愛民治國」，進而「順從天道」。順從天道的根本原則，在於採取陰性、被動、柔弱的原則，不堅持個人意志，不強調宰制的欲望，為道之過站，隨道流轉。在此，可以看出道家哲學所言深刻的密契經驗，是以最高的被動性接受道，任道的韻律將自己帶走。此種對於被動

---

<sup>10</sup> 中文由作者自譯。

<sup>11</sup> 前揭書，頁 131。〔今本 10 章〕。

性的強調，中、西密契論皆十分相似。<sup>12</sup>

可以看出，道家的靈修有著「以身觀身」對身體的基本肯定。在基督宗教，也可以身心合一的方法來體現耶穌所肯定的人性當中的神性。耶穌在《若望福音》中說：「在你們的法律中不是記載著：『我說過，你們是神』嗎？如果那些承受天主話的，天主尚且稱他們是神，而經書是不能被廢棄的。」（《若望福音》，1992：34-35）身心合一的靈修是以身體的聖化為旨，而不是以身體的棄絕為務，是以耶穌在他伯山上顯聖容，使身體成為天主光明的顯現，做為典範。<sup>13</sup>

由以上例證看來，若說對身體的否定僅具有方法學的地位，那麼對身體的肯定不但也可成為達致密契經驗的手段，而且更可以突顯身心合一的存有學意義，最後將心靈所達至境拉回到身體並反映在身體的表現上，用以例證身體顯聖和道成肉

<sup>12</sup> 最後，關於「明白四達，能無知乎」，所謂「四達」即「四大」，亦即廿五章所言：「故道大、天大、地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。」（其中兩句本人曾主張應讀為「人亦大」「而人居其一焉」，理由在此不贅）由事天而隨道流轉，「道」既然遍在萬物、穿透萬物，人自然可以明白「四大」，亦即明白存在的四大範疇——道、天、地、人。不過，「明白四達，能無知乎？」表示其並非理智性的推理和表象性的認知。

<sup>13</sup> 如果要增加一些跨文化比較的例子，我們還可以提到，例如，在伊斯蘭教中出現的素菲派和猶太教中出現的卡巴拉派（Kabbalah），在十二、三世紀時皆出現了某種重視身體的密契經驗。素菲派中有些人使用音樂和舞蹈來提升精神的專注，在舞蹈中達致身心平衡，並納主於心懷。其中被稱為「旋轉的托鉢僧」的毛拉維亞派（Mawlawiyyah），更強調用舞蹈集中精神，泯除自我界限，體驗空無，在旋轉中使身心宛若獻主的燈台。同樣的，卡巴拉派的西班牙猶太密契家阿布拉菲亞（Abraham Abulafia）也發展出一種猶太式的瑜伽，運用呼吸、祈禱與特定身體姿態，藉以開啟靈魂封口，達致自我解脫。和中國道家的凝神練氣與佛教的參禪打坐一樣，其意義都是在從身體的動作與運用開始靈修，也將靈修的高峰經驗最後返回到身體上面來。

身的神學意義。

其實，不只基督宗教有所謂人的神性的說法，在其他宗教中也有之。例如，佛教所言「眾生皆有佛性」或道家所言萬物皆各有其德，而所謂「德」就是在萬物中的道，道教甚至有所謂「道性」之說。至於儒家，基於人文主義的想法，至多只說到「人人皆可成為堯舜」，然也是勉勵人應成聖成賢，止於至善。

## 玖、結語

以上，我從身體中的「能欲」說起，以及能欲之邁向「可欲」之善，到實現於「所欲」，落實在各種表象的建構及其限定中，然而又趨向於超越所有限的實現。這一說法更切合於心的發展。心的作用始自慷慨自我走出的能欲，然後再發展為「意識都是先意識到甚麼」的意向性，再發展為能意志與所意志的辯證互動，成熟於社會倫理生活，而完成於靈修與宗教生活，甚至與終極真實的密切契合，顯示人在各個層面，逐層上躋，不斷超越的過程，其實是同一生命的不斷外推、超越，乃至朝向止於至善之途。為了止於至善，我們必須不斷超越、用理想來共同提攜，並且不斷返回身體，而且擇善固執，不斷改過遷善。

## 參考資料

- 《十三經文》（1965）。台北：開明書局。
- 《正統道藏》（1985）。台北：新文豐。
- 《老子中經》（1999）。收入《正統道藏》，37 冊。台北：新文豐。
- 《老子四種》（1999）。台北：大安出版社。
- 《帛書老子》（1975）。台北：河洛。
- 《聖經》（1992）。台北：思高聖經學會。
- 沈清松（1993）。〈老子的知識論〉，《哲學與文化》，第二十卷，第一期。台北：哲學與文化月刊社。
- 荊門市博物館（1998）。《郭店楚墓竹簡》。北京：文物出版社。
- 戴東原（1980）。《孟子字義疏證》，收入《戴震集》。台北：里仁書局。
- 顏元（2000）。《存性篇》卷一：駁氣質性惡，收入《習齋四存篇》。上海：古籍出版社。
- 顧寶田、張忠利（1997）。《新譯老子想爾注》。台北：三民書局。
- Aristotle（1984）。 *Complete Works of Aristotle*, In Jonathan Barnes (Ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Armstrong, K. (1996). *A History of God*. New York: Random House. 中譯本，蔡昌雄譯（1996）。《神的歷史》，沈清松校訂。臺北：立緒。
- Erikson E. (1963). *Childhood and Society*, 2nd edition, New York: W.W. Norton & Co., Inc.
- Erikson, E. (1959). Identity and the Life Cycle, in *Psychological Issues*, Vol.1, number 1. New York: International Universities Press.

- Freud, S. (1976) . *The Interpretation of Dreams*, James Strachey (Trans.) . New York: Penguin Books.
- Husserl, E. (1952) . *Ideen II*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Jong, C. (2009) . *The Red Book*, In Sonu Shambadani, Mark Kyburz & John Peck (Eds&Trans) .New York : W. W. Norton & Co.
- Maximus the Confessor (1863) . *Ambiguorum Liber, Patrologia cursus completus : series graeca*, Vol. 91.Paris: Migne.
- Nietzsche, F. (1971) .*Cours de rhétorique*, traduit et présenté en français par P.Lacoue-Labarthe et J.-L.Nancy , *Poétique*, Numéro 5. In English by C.Blair (1983) . *Philosophy and Rhetoric*.
- Ricoeur, P. (1965) . *De l'interprétation, essai sur Freud*. Paris: Edition du Seuil.
- Spinoza, B. (1985) . *Ethics, The Collected Works of Spinoza*, Edwin Curley (Ed.&Trans.) . Princeton: Princeton University Press.
- St. John of the Cross(1991) .*The Collected Works of St. John of the Cross*, revised edition , Kieran Kavanaugh, O. C. D. and Otilio Rodriguez, O. C. D. (Trans.) ..



初稿收件：104 年 06 月 02 日

初審通過：104 年 09 月 30 日

二稿收件：104 年 10 月 13 日

二審通過：104 年 11 月 27 日

### 作者簡介

作者：沈清松（Vincent Shen）

最高學歷：比利時魯汶大學高等哲學院博士

職稱：多倫多大學哲學系、東亞系講座教授

E-mail：[vincent.shen@utoronto.ca](mailto:vincent.shen@utoronto.ca)

## Body, Social Commitment and Spirituality

Vincent Shen

Department of Philosophy and Department of East Asian Studies  
University of Toronto

### Abstract

This paper discusses the issue of the meaningfulness of human life on three levels: the body, social commitment and spirituality. The concept of the body is highlighted in both phenomenology and Chinese philosophy. While phenomenology makes a distinction between the *corps vécu* (lived body) and the *corps organique* (organic body), Chinese philosophy sees them as unified, and this point is corroborated by recent developmental psychology of infants up to teenagers. I take desire to be the original energy in the human search for further meaningfulness. Starting as “desiring desire,” then oriented to “desirable desire,” and finally concretized as “desired desire,” the development of desire takes various forms of representation, first nonverbal, then verbal, and thereby enters into the process of communication in society. In social commitment, it is most important to have what I call “humanist beliefs” in values such as love, justice, truth, good, beauty, harmony ...etc. All these are from human nature as human and can be realized as human values. At the end, I ask: does the body play any positive role in human spiritual life or even mystical experience? I take St. John of the Cross and Laozi’s “to see the nature of the body in letting the body be itself” to illustrate the idea that the body does play a positive role in mystical experience.

Thus, starting from desirable desire, I discuss its further destiny in the construction of representations and societies, transcending all their limits. This process goes well with the development of the human mind/heart. Although it begins with the original generosity of the desiring desire, nevertheless it develops into all kinds of intentionality, which means “to be conscious is to be conscious of,” and then develops again into the dialectics of what Maurice Blondel

calls “*volonté voulante*” and “*volonté voulue*”, and then matures in the ethical life of society, and finally completes itself in spirituality and religious life, even in being united with the ultimate reality in mystic experience. This whole process indeed belongs to the same life that always strangifies and transcends itself in order to come up to the level of perfection.

Keywords: Body, Desirable Desire, Desired Desire, Humanist Beliefs, Spirituality

