

自由人文學報

Journal of the Liberal Arts

第二十六期 中華民國一〇六年十二月出版

□國立空中大學人文學系□

空大人文學報

第二十六期

中華民國一〇六年十二月

多瑪斯論潛能與實現原理.....	劉仲容.....	1
開放教學平台建置關鍵績效指標(KPI)的初探.....	陳東園.....	21
海德格生存論的死亡探問.....	李志成.....	51
巫、祝由到民俗療癒的乩.....	謝順發.....	93

第二十六期《空大人文學報》稿件審稿情形

NO. 26	來稿件數	通過初審件數	通過複審件數	刊登件數	刊登比率
審稿流程	7	6	4	4	57%

*本期退稿率為百分之四十三

多瑪斯論潛能與實現原理

劉 仲 容

摘 要

潛能實現原理是亞里斯多德及多瑪斯重要形上原理，亞里斯多德以此原理解釋變動，多瑪斯甚至將此原理應用到其整個神學和哲學的建構。本文即以描述亞里斯多德起源，多瑪斯加以擴大解釋此原理之意涵。

關鍵詞：潛能、實現、亞里斯多德、多瑪斯

多瑪斯論潛能與實現原理

前言

「La doctrine de l'acte et de la puissance est commel'âme de toute la philosophie aristotélicienne,approfonie et développée par saint Thomas.」
(註 1)

「l'acte et la puissance comme principes organistateurs de toute la métaphysique thomiste.」(註 2)

(H.D.Gardeil)

潛能與實現原理，就多瑪斯而言，稱爲他形上學的第一原理並不爲過。從他將此原理的應用來看，不論在深度和廣度來說，爲其哲學創立了一前後貫穿、思想綿密的體系。

當然衆所皆知的，此原理並非由多瑪斯所原創，而是首見於亞里斯多德的哲學中，而亞氏創此原理必有他當時的面臨問題。同樣的，千多年後的多瑪斯在使用此原理時也有他所要解決的難題。這二位大師所面對的環境有極大的差異，所以在對此原理的反省和處理上也出現了不同的思考角度。另一方面，兩人所差距的一千多年時間，也使此原理處理問題的質量上，較亞里斯多德時期豐富了許多。

然而，雖然如 Garrigou-Lagrange 所言，多瑪斯豐富了此原理，但其基本理念仍舊根植於亞里斯多德思想，所以為了能正確了解此原理，必須回溯亞氏對此原理的看法，以及他所欲解決的問題，再來看亞氏後至多瑪斯之前此原理有無任何發展方向，這樣才能對多瑪斯使用此原理有一背景了解。

一、亞里斯多德時期

潛能與實現原理主要是亞里斯多德用來解釋變動的原理，所以要從亞氏如何談變動原理來分析，首先從「物理學」卷一。在此書他指出變動首先起源於「對立」(Contrary)，而對立必有兩個對立點。亞氏以顏色為比喻，假設某物體欲獲得一白色，在獲得此顏色之前與獲得此顏色是兩個對立點，獲得此顏色時，目的已達到（士林哲學稱為 *terminus ad quem*）即獲得一白色之「形式」，換言之，形式即「某物為獲得某種樣式之存有」(*id quo res determinatur ad certum modum essendi*.) (註 3)，而在獲得此白色形式之前即缺乏此白色。換言之，即另一對立點是 Privation（士林哲學稱為 *terminus a quo*）。亞里斯多德接著找第三個變動原理，因為前述「形式」與「缺乏」兩原理必須在變動時發生於一「主體」(subject)身上，換言之，必有一變動主體來支撐這兩個對立原理，亞氏稱這第三個支撐變動主體為質料 (Matter)，因此所謂變化即此主體因缺乏某種形式，而向著獲得這種形式而進行中(註 4)。這三種變化原理不僅適用於依附體變化，而且也適用於自立體變化，在物理學卷一最後，亞氏也處理此問題，在自立體身上，所謂質料和形式即「元質」和「元形」(Prime Matter, Substantial Form)。所謂元質，依亞氏的解釋(註 5)，是最底基的主體，物體因此主體而存在，但此種存在並非依附體性存在，元質並且在此種變化中保持原來的樣子。多瑪斯在註解亞氏這段話時，用了同樣的意思。

「元質是物體形成自立體而非依附體之原因，而因為有元質，物質才得以受造。」

(...prium subjectum ex quo aliquid fit per se et non secundum accidens, et inest rei iam factae.)(註 6)

而元質之所以需要受元形限制，是因為它本身完全的還沒有任何限定，故它能接受任何限定，亞里斯多德在形上學卷七也指出它不是一已受限定的東西，包括任何量，或限定存有的範疇(註 7)。(士林哲學有同樣意思的描述 *neque quid neque quale, neque quantum, neque aliquid eorum quibus ens*

determinatur.)(註 8)。由於元質這種對本體形式（元形）的缺乏，故自主體變化是可能的，而且是必要的，否則依附體的變化從何而來呢？亞里斯多德對此種變化的描述，基本上並無任何改變立場，但卻有些角度未能周延的考慮，我們如果仔細思考便會發現一些問題。首先，形式和質料兩種組成因素是物體的內在組成因素，但就亞氏體系而言，並未包含一切的存有物，例如，亞氏在物理學最後推論出的第一不動的動者（The first Unmoved Mover）。基本上這種存有物絕不含元質成分，所以亞氏的形質論顯然有待擴展其範圍。另外一個主要問題是這種三原理的變化描述欠缺「推動因」的確定領域，形式可以視為目的因，但在某些特殊角度下可以和推動因相同，例如，天主。但形式和推動因在大部分情形下仍是有區別的。從 *privation* 的某種角度下的確可以視為「內在推動因」，但有些情形之下仍需「外在推動因」，例如學生追求知識，必需有老師這外在推動因，否則變動亦不可能完成。總之，形質論式的變動理論祇能在各存有物之間構築一形式因系列，但各形式因之間未必有任何關係。亞里斯多德面對這種靜態的變動理論，必須要在這存有系列中重新以推動因來連接各形式，使之有因果變動關係，這在他的《物理學》第三卷和《形上學》第九卷的潛能與實現原理中完成。

在物理學中，亞氏指出一物在不同的角度下可以同時是「潛能」與「實現」狀態(…the same thing may have both an actuality and a potentiality not indeed at the same time or not in the same respect.)(註 9)，因此，有些物體能作用於其它物，有時能接受其它作用的是潛能。而潛能不能單獨存在，它需要實現來推動。(註 10)而相對於這種潛能狀態的則是實現，它可以使這潛能變成實現，使它不再是原來的樣子，這種將潛能實現的範圍包含了自立體和依附體的變化。因此，亞氏定義變動(change)是：「潛能實現的過程，而且祇有潛能這部分。」(The progress of the realizing of a potentiality,qua potentiality(註 11)多瑪斯在註物理學時，將此句話譯成「所謂變動即 *entelechy*。即實現處於潛能狀態而且僅是潛能。」(…*motus est entelechia idest actus existentis in potential secundum quod huiusmodi.*)(註 12)而多瑪斯的解釋是所謂變化指兩種角度，即潛能朝向實現，或實現相對於較不完美的狀態，所以變動是實現潛能（*acts existentis in potential*），因此所謂的「實現指對應

於以前的潛能」而所謂的處於潛能狀態則指對應於後來的實現，「...ut per id quod dicitur actus designetur ordo eius ad anteriorem potentiam, et per id quod dicitur in potentia existentia designetur ordo eius ad ulteriorem actum.」(註 13) 這句話後來演變成士林哲學對變動的定義：「actus existentis in potentia in quantum est in potentia.」。

在《形上學》一書中，第五卷對各種名詞的定義時，亞里斯多德曾對「潛能」做一描述，而有五種意義(註 14)，但大體上不離「潛能」為變動之根源，多瑪斯也用一句話來總括「潛能指變動之原理或向其它事物變動」(「...potentia dicitur principium motus et mutationis in alio in quantum est aliud.」)(註 15)。

《形上學》第九卷則專論潛能與實現，其中潛能意義並無多大改變。亞氏則進一步解釋了實現這一字，他說實現一字之所以用 *entelechy* 就是「限定在變動，這一解釋下」(Videtur enim actus maxime motus esse.)(註 16)。而在這角度下，實現與潛能就成為存有的兩個類比角度，也就是我們前面提過存有的描述定義所指，而因為就變動角度而言。祇有實現才是變動，潛能並非是變動的進行，所以亞氏有時稱潛能為非現存有者(non-existence)，這種說法後來在 Averroes 的主張中，常常出現(註 17)，往往引起誤會，亞氏所謂潛能祇是 Non-existence 相對於變動(實現)而言，但並非 non-being。

解釋實現為變動的推動因之後，亞氏接著主張實現為變動的目的。他說變動一定朝向一目的，所以目的也可為變動之原理，而實現也就是目的，也就是潛能所欲得到的目的。(註 18) 最後亞氏在論實現在本體上先於潛能時，歸結到實現就是本體或形式(亞氏：substance or form is actuality；多瑪斯：substantia et species actus quidam est.)(註 19)

1. 實現在定義上先於潛能，因為在認識潛能之前必先認識實現。
2. 在時間上實現也在先。
3. 最後，在本體或形式(此本體和形式應指本質義)，實現也先於潛能。

二、多瑪斯論實現

要把握多瑪斯對實現的界定，單靠他註解亞里斯多德著作，或是純粹哲學角度是絕對不夠的。例如多瑪斯註解亞氏形上學時，認為實現是首要原理，不能加以定義，要了解實現必須透過實現與潛能之關係才能得到一些知識（註 20），換言之，要了解實現之前必須要先了解潛能是什麼？這是純粹認識的角度，但稍後的分析將會發現，這種角度所獲致實現特性皆不是其第一義的特性。爲了要徹底了解多瑪斯實現之首要意義，就需要知道他如何理解「天主」，這首先要從聖經的〈出谷記〉開始。

（一）實現指最高完美—Esse

Gilson 指出中世紀的學者對「天主」的了解，一開始都從註解〈出谷記〉中一段對話開始（註 21）。摩西向天主說：「Si dixerint ad me filii Israel, Quod nomen eius? quid dicam eis?」（Enod III）天主向摩西回答說：「Ego sum qui sum.」（註 22），奧斯定對 Ego sum qui sum 的註解是說天主是一實體（Substantia）而且是不動的實體（immutable）（註 23），Boethius 是認為指的是「存有自身」（divina substantia est ipsum esse.）（註 24），Hilary 指的也有「存有」，他說「Esse 不是天主之依附體，而是自存真理」（Esse non est accidens. Deo, sed subsistens veritas.）（註 25）。Bonaventura 則認為指的是天主的本質（註 26）。從以上的引論可發現中世神學家是從兩個角度來解析這句話，奧斯定和 Bonaventura 是從本質的角度，Boethius 則是從「存有的實現」，即 Esse 來看。多瑪斯顯然在這兩者之間選擇了後者。首先，多瑪斯認為天主較合適的稱呼是 Qui Est（天主）他的合適稱呼是 Qui Est（ostendens suum proprium nomen esse Qui Est.）而這稱呼指的是天主的本質，他說：「神聖存有即天主之本質或本性」（ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.）（註 27），但是並不是意味在天主身上可以實際區分本質與存在，而是「天主的本質即存有自身」（Dei igitur essentia est suum esse）（註 28），多瑪斯為何做

這樣的解釋呢？因為根據他的主張，在所有存有中必須有一第一存有，即最高存有，此即天主（註 29），他是其他存有的因。因此他必須是本身是單一性，否則他就會有部分，而部分對全體而言，乃是潛能與實現的對立，而且也不是必然存有。因此，從以上的推論，我們可知天主絕不是潛能與實現的組合，他是純實現！多瑪斯說：「第一動者，即天主，毫無潛能混合，他是純實現。」（*Primum igitur agens quod Deus est, nullam habet potentiam admixtam sed est actus.*）（註 30）從角度來看，由於實現一開始在多瑪斯的使用即是指天主的完美，因此，實現的首要意義應是最高完美，亦即是 *Esse*（註 31），而依照多瑪斯的方法，祇有天主才是 *Esse*，因此，而其他的受造物嚴格來說不能稱為 *esse*，祇能是「具有 *esse*」（*esse habens*）他們的 *esse* 是分享了天主的 *Esse*，因此，在受造物身上本質與 *esse* 之關係不是像天主般的為一，而是處於潛能與實現之關係，所以對受造物而言，實現是賦予潛能完成的來源，即 *esse*，在此，受造物的 *esse* 和天主的 *Esse* 並非是一義的，而是類比詞。

（二）實現的第二義一形式

多瑪斯在分析受造物的組成時指出，受造物的潛能到實現的變化，基本上是讓潛能獲得實現，但換另一角度來說，也就是為了要使潛能獲得一完美，而這完美指的即是形式，多瑪斯說：「實現指兩方面，第一義指形式」（*actus autem est duplex scilicet primus qui est forma...*）（註 33），不過在此必須要區分兩種類別，多瑪斯指出：「在物理界的受造物，由於質料（*matter*）無法直接分享 *esse*，必須透過形式才可以，因此，形式即是實現」（*In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam : forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu.*）（註 34）。但是在精神受造物中並不含有質料這組成元素，故這一部分的存有者擁有新的潛能實現關係，即形式與 *esse* 之關係，因此，實現指的是 *esse*，而非形式，因為形式在此種受造物中是潛能。但多瑪斯也指出，如果我們將任何的潛能都視為質料，任何實現都視為形式，則在這種意義之下，精神受造物的實現仍可視為形式，祇是這種使用並不恰當（註 35）。但無論如何，實現有

時是形式這一義仍可成立，此即後來士林哲學稱第一實現為形式之故。

(三) 實現為變動之動力、目的

多瑪斯在處理實現時，仍舊保留了亞里斯多德的看法，這部分即涉及「變動」的說法。這可分兩方面來解析。首先，物體為何要變動呢？因為它缺乏這種完美，物體因為缺乏某種完美的存有(*esse*)或形式，故才會產生變動。多瑪斯說：「一物之所以為完美是指它在實現，而不完美則指它在潛能或缺乏實現。」(*Unumquodque perfectum est in quantum est actu : imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus.*) (註 36)。因此所謂變動也可視為從不完美到完美的一種歷程，而這種轉變多瑪斯認為必須是透過 operation 「潛能經由 operation 而完美」(*potentia et habitus per operationem perficiuntur.*)，而 operation 也是實現，他說：「實現有兩義：第二義指 Operation。」(*actus autem est duplex.....et secundus, qui est operatio.*)(註 37)而在前面們提到實現也是形式，現在將實現的這兩種意義合起來，則實現指 operation 時指變動的促成因，而指形式時期指目的因，因為「形式是 operation 的目的」(*forma est principium operationis et finis.*)(註 38)。

第二方面看實現即是促成因，前面已經由 operation 而揭示出，現在從變動本身來看，多瑪斯對變動的定義是和亞里斯多德一致的，(*motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi.*)(註 39)因此，所謂變動並不是潛能，也不是實現，而是潛能到實現的一種歷程，而推動這變動的因絕不是潛能，因為它具有這種完美性，故祇有實現才能推動，因為祇有本身見有這種完美性才能給予他者。故多瑪斯說：「潛能無法由自身演變為實現，除非由一實現之物推動。」

(...*de potentia autem non potest aliquid reducere in actum, nisi per aliquod ens in actu.*)(註 40)。

綜合以上的分析可以歸納出，在多瑪斯形上學中，實現的主要意義是 *Esse*，形式（完美的）、目的、促成因等，而其中又以 *Esse* 為首要義。

三、多瑪斯論潛能

對於潛能意義的研究，在多瑪斯形上學中是極重要的一環，我們前面談到，祇有天主是存有自身(*Ipsum Esse*) 其他受造物都是由潛能與實現組成，因此在我們日常生活中所能面對的客體，全部都含有潛能的成分，故對潛能的分析了解，事實上也是對實界(*reality*)的了解。

對於潛能的意義，原則上多瑪斯接受了亞里斯多德的看法，但多瑪斯並非將亞氏學說全盤接受，因為亞氏首重變動，而多瑪斯則首重存有者之結構和存有者之間關係，故多瑪斯用另一種系統方式探討潛能。

在 *De Potentia Dei*，多瑪斯說潛能可有兩種角度：「第一是主動能力，相對於 *operation* 這實現……第二是被動潛能，相應於第一實現或形式。」

(*una activa cui respondet actus qui est operatio....alia est optentia passive,cui respondet actus primus qui est forma.*) (註 41)在此，多瑪斯將潛能區分為「主動能力」和「被動潛能」。前者的主要作用即「行動」(*operation*)，而後者的主要作用則是接受一「形式」。在 *De Veritate* 中，多瑪斯也有解釋，他說被動潛能是一個被動者 (*Una Patientis*)，彷彿質料在朝向一形式(*materia praeparat ad formam.*)(註 42)，另一種是主動能力，它是在一動者 (*Agentis*)，對它者賦予推動 (*se praeparat ad agendum aliquid.*)。 (註 43) 所以主動能力是一「主動」向一實現之能力，而被動潛能則是「被動」接受另一實現之推動。所以多瑪斯在比較這兩種潛能與實現時說：「主動能力並非和實現相對反，而是奠基於其上，因為任何事物要動作就必須先是實現的。」 (*...potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo ; nam unumquodque agit secundum quod est actu.*)(註 44)，換言之，主動能力與實現並非對立，而是有實現為主動能力之基礎。因此，在此角度下，實現較主動能力完美。而被動潛能呢？「被動潛能則與實現相對反，因為它是潛能的，故它是被動的。」 (*...potentia vero passiva dividitur contra actum ; nam numuod gue patitur secundum quod est in potentia.*) (註 45)。被動潛能因著本身處於潛能而與實現相對立，而主動能力則因著實現的賦予完美而由一潛能到實現狀態，但尚未達到完全實現情形，此其無法等同於實現之故。

現在來看看多瑪斯根據這種潛能看法如何區分存有者。首先，在 *Summa*

contra gentiles (哲學大全) 多瑪斯指出「『天主』是沒有被動潛能的」(Quod in Deo non est potentia Passiva)(註 46)，他提到的理由可歸出(1) 天主是永存的，故在他身上不可能有趨向於「非存有」(non esse)潛能。(2) 由於天主是存有的第一因，而實現在存有上應先於潛能，故天主是純實現。不能是實現與潛能之組合體，否則仍需找一實現者來推動。(3) 天主是「必然存有」(per se necesse esse)，而必然存有不能有另一因來推動他，也就是他身上無潛能待推動。(4) 天主是第一因，故他是純實現，因為他的實現 即透過本質〔他的本質與存在合一〕，而如果有潛能的話，則其實現必須去分享其他較完美事物。

在 Summa Theologiae (神學大全)，多瑪斯主張「天主」有主動能力，而且是「最高的主動能力」(quod in Deo maxime sit potentia active.)(註 47)，因為一物如果能為其它物之實現的話，必須是其本身具有完美性才可，而天主是純實現，最高完美，故他是其他受造物之因，所以他有最高的主動能力。多瑪斯在此特別指出，實現與能力本來是有區別的，但在天主身上則是沒有區別，因為都是他神聖本質 (divina essentia)。

在 Compendium theologiae，多瑪斯用另一種方式表達(註 48)所謂「『能力』應該隨『本質』而定」(virtus enim consequitur essentiam rei)，而天主的本質是無限的，故其主動能力也應該是無限的。其次，一存有者如果具有越多的形式，則其能力越高，而天主是純實現，不含任何質料，故其有最高主動能力。

而與天主成強烈對比的是不含任何主動能力，而僅含被動潛能的潛能，這可以分兩部分來看，若是在物理世界，則指「元質」(Prime matter)「在實界中，我們可以發現某物僅是潛能的，此即元質。」(In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima)(註 49)，而「元質因為是最基本的元素，所以它 可接受任何形式」(…materia prima sit in potentia ad omnes formae)(註 50)。而在形上學的角度，純潛能可指 essence，多瑪斯在 De ente et essentia 第四章中(註 50)，指出指出我們可以知道事物的本質，而且不用考慮它存在與否，例如「鳳凰」(Phoenix)、本質既然是可能的存有，不一定實際存在，故在形上學角度之下，它可是純潛能。

而介於純實現與純潛能之間的物體即是潛能與實現組合體，這類物體

身上就有主動能力和被動潛能。關於被動潛能方面，它首先接受了本體形式(substantial form)，然後接受依附體形式(accidental form)，而本體形式不能由自身產生，祇能由天主賦予，至於依附體形式，則依賴其本質而定，因為由其本質可決定其主動能力，而主動能力就是爲了要獲得某種完美實現，也就是某種形式。至於主動能力可視其作用對象分兩種，有時作用對象在自身，例如我們有追求知識之能力，有時作用對象在他者，例如老師傳授知識給他人。

所以多瑪斯主張，存有可分爲三種，純主動能力的天主，純潛能的 prime matter，和主動能力與被動潛能組成的受造物（有形受造物）。

以上我們可看出多瑪斯對潛能的主要了解，但有時他以不同的方式來表達，在此必須要加以區分。

- (1) 主動能力：a.Exemplary Potency (註 52)，一種形成理想形式的能力，以爲其他物體所仿效。b.absolute potency (註 53)，指的是天主創造萬物之能力。c.orderde potency (註 54)，爲天主創造萬物之能力，但強調的是與其意志和智慧爲一。d.Natural potency (註 55)，即一種去形成行動的能力，不需要超自然的控制，例如人類的主動理智。
- (2) 被動潛能：a.subjective potency (註 56)，指的是自立體必須要受依附體來完成（依附到自立體身上），自立體對依附體關係正如潛能對實現。b.obediential potency (註；57)，是一神學用語，指經由聖寵，受造物可超越自身的能力。

四、潛能與實現的組合

「在任何組合體中，一定有實現與潛能之組合」(Nam in omni composito oportet esse actum et optentiam.)(註 58)，經由以上的潛能與實現分析，就可清楚了解兩者組成了受造物世界，潛能必須要一形式來完成其完美，而這必透過兩種方式，由主動能力去獲得此實現（即第一實現）或是被動潛能由一外來推動者（第二實現）賦予，因此，潛能與實現的結合是絕對必須的。多瑪斯也以不同的方式來描述這種潛能與實現結合關係。

1. 潛能獲得實現或是 *esse*，在 *Quaestiones quodlibetales* 中，有一段話可證明：「所有受造物實體均由潛能與實現組成，或是 *quod est* 和 *esse*」(sic ergo omnis substantia creata est composito ex potentia et actu. id est ex eo quod est et esse.)(註 59)。可明顯看出 *quod est* 是潛能，而 *esse* 則是實現。
2. 由上面而得到一「分享」的關係，實現是被分享者，潛能是分享者：「分享 *esse* 而存有之實體，不同於被分享之存有自身。」(ita quod aliud sit in eo substantia participans esse. et aliud ipsum esse participatum.)(註 60)。
3. 完成者與被完成者之關係，此指推動向一完美而言，在 *Summa contra gentiles* 中，多瑪斯說：「任何事物可發現兩部分，一部分是其它部分之完成，因此部分與部分就形成潛能與實現。」(In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius. proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum.)(註 61)。
4. 推動者與被推動者之關係，即第二實現與被動潛能之關係，他說：「行動者使某物成為實現。」(agentis enim est facere aliquid actu.)(註 62)。

以上是在多瑪斯著作中最常見的表達潛能與實現之關係引文，大抵均不離此四種範疇。

接下來要解決的是潛能與實現之結合中，何者具有優先性的問題。基本上，多瑪斯主張「實現絕對先於潛能」(tamen simpliciter actus est prior potentia.)(註 63)，因為除非有實現，否則潛能不能被推動。在他註解亞里斯多德的形上學時，多瑪斯以不同的方式來解釋此一斷定，就多瑪斯而言，實現在以下的方式中先於潛能。

1. 在認識上 (actus est prior potentia ratione)因為潛能除非受一形式 (實現) 之限定，否則不能被認知，也就是說，形式賦予潛能定義的限定。
2. 在時間上亦先於潛能 (secundo....est prior tempore)，此指 *esse* 而言。
3. 在本體上也優先 (Tertio....est prior secundum substantiam (註 64)，此指實現能賦予潛能一本體形式而言。
4. 在本性和完美上 (actus sit prior natura et perfectione)(註 65)，此則指實現在「形式」之義下先於潛能。

但多瑪斯指出，在某種意義下，潛能也可先於實現，他指出在變化的歷程中，是由「一潛能到實現的過程，這過程以時間角度而言，當然也可

說潛能優先，但本性上仍舊不是優先。」(... .sed respectu unius particularis, quod procedit de potentia in actum perfectum, potentia est prius tempore actu licit posterius natura.)(註 66)。

接著，我們要處理另一個問題，前面說過實現將潛能加以推動，賦予完美。可是實現因為是將潛能內容加以完成，故祇是將潛能的內容由可能存有變成具體存有，因此「實現必也受接受它的潛能所限定」(Nullus enim actus invenitur finiri, nisi per potentiam quae est ejus receptive.)(註 67)。此即士林哲學之共識：「Actus non limitatur nisi per potentiam.」，然而在當代士林哲學家對這思想來源卻有不同看法，首先早期代表人物是 Garrigou-Lagarange，他主張是多瑪斯受亞里斯多德影響，在他的著作 *La Synthèse Thomiste*(註 68) 中提到在亞里斯多德的物理學前兩卷中(les deux premiers livres de sa physique)可以發現實現受潛能限定且因此殊多化(l'acte est limité et multiplié par la puissance)，這種看法在當時是極普遍的，例如 Dezza 在其所著普通形上學 (*Metaphysica Generalis*, 1945, p.124)，Giacon 所著「實現與潛能」(Atte e Potenza 1947) 都有同樣主張。然而這個主張後來被加以懷疑而反駁，Norris Clarke 在 1952 年的一篇文章中「The Limitation of act by Potency Aristelianism or Neoplatonism.)(註 69)，主張是新柏拉圖主義，Clarke 首先批評 Garrigou-Lagarange 的主張(註 70)，因為他在亞里斯多德的前兩卷物理學中找不到 Garrigou-Lagarange 所提的證據，另外他檢驗了亞氏所有著作，不僅沒有這主張，甚至連亞氏有無這種含意都找不到，故 Clarke 並不贊成這種主張。(註 71)

Clarke 接著指出，潛能與實現之變動是亞里斯多德先提出沒錯，但非限定者與限定者之間關係，希臘哲學時期的看法和多瑪斯是不一樣的，希臘哲學(包括柏拉圖、亞里斯多德)皆認為限定者才是完美的，因為能被認知，而非限定者則是不完美的，換言之，希臘哲學也順勢發展「無限」觀念也是不完美的，而在實現受潛能限定中，實現是無限者，是完美者，潛能是限定者，是不完美的，所以 Clarke 指出希臘哲學不可能發展出類似多瑪斯之主張。另一方面天主教思想家例如 Origen 和 Clement of Alexandria，直到三世紀時，仍舊認為天主的意志和能力不能稱做「無限」，否則連天主都無法認知自身。(註 72)

Clarke 最後找到證據，多瑪斯應該是受到新柏拉圖之影響，尤其是 Plotinus (註 73)：「The One is not limited， (Enneads, V.5， 10)「All come from the same principle..... and the same gift imparted to a multitude of beings becomes different in each one that receives it」 (Enneads, VI, 7, 18)。很明顯的，由以上的證據顯示，實現受潛能限定的確不是源自亞里斯多德，而是新柏拉圖主義。

註釋

- 註 1： Garrigou-Lagrange :La Synthèse Thomiste 1946. Paris P.69.
- 註 2： H.D.Gardeil Initiation a la philosophie De Saint Thomas D' Aquin.IV.Métaphysique 1960. Cerf. p.115.
- 註 3： Gardeil : Initiation a la Philosophie de Saint Thomas D' Aquin Vol.II， Cosmologie, p.25.
- 註 4： Aristotle Physics BK I. C. 6-7.
- 註 5： Aristotle Physics BK I. C.9 192a. 311-32 p.95.
- 註 6： St.Thomas In I Phys. lect 15. no 139. p.69.
- 註 7： Aristotle Metaphysics BK.7 C.3 1029a 20-21, p.317 -319.
- 註 8： Ibid 註 3.
- 註 9： Aristotle Physics BK III C.1, 201a20, p.197.
- 註 10： Aristotle Physics BK III C.1, 201a25, p.197.
- 註 11： Aristotle Physics BK III C.1, 201a15, p.195.
- 註 12： Thomas In III Phys lect II. no. 285, p.145.
- 註 13： Ibid.
- 註 14： Aristotle Metaphysics BK. 5, C.12 1019a15-35 p.249-253.
- 註 15： St. Thomas In V Meta . lect XIV. no. 955. p.256.
- 註 16： St. Thomas In IX Meta, lect IV, p.430.
- 註 17： Averroes: Commentaries on De Generatione et Corruptione tr. Kurland. The Mediaeval Academy of America 1958,p.114.

- 註 18 : Aristotle: Metaphysics, BK IX. C.8 1050a23. p.459.
- 註 19 : Aristotle: Metaphysics, BK IX. C.8 1050a2. p.461.
- 註 20 : In Metaph IX.5, C.1826, p.437.
- 註 21 : Gilson: History of Christian Philosophy in the Middle Age 台北、雙葉，64 年，p.368.
- 註 22 : Gilson: Elements of Christian Philosophy，1960，p.113.
- 註 23 : ST. Augustine 的註解可參考「論聖三」(De Trinitate)，V,C.2..... (ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia. qui Deus est). Patrologiae latinae, 1861, Vol. 42, p.12。或可參考「天主教教義」(De Doctrina Christina)，C.32....(II1e enim summae primitus est, qui omnion incommutabilis est)。Patrologiae latinae, 1861，Vol.34, p.32.
- 註 24 : S.C.G., Liber I, Cap.22, p.24.
- 註 25 : Ibid.
- 註 26 : Gilson: The Spirit of Mediaeval Philsosophy, 1940, p.51.
- 註 27 : Ibid 5.
- 註 28 : Ibid 5.
- 註 29 : S.C.G., Liber I, Cap16, p.16.
- 註 30 : Ibid.
- 註 31 : esse 這字普遍而言較難譯出，在多瑪斯用法中指 act of being 第一層意義而言是相對於 potentia being，第二層意義指相對於本質的「存在」。有時多瑪斯也將 esse 和 ens (being)、essentia 混用，參閱 Mondin: ST. Thomas Aquinas' Philosophy 1975，p.42-44.
- 註 32 : S.C.G., Liber I，Cap.22，p.23. 一般而言，可在多瑪斯著作中發現 Ipsum Esse 或 ipsum esse 兩種說法，前者指天主，後者指亞里斯多德之 being as itself，純粹存有論之意義，但我們知道在多瑪斯系統中，這兩者是合一的，故視前後文之義，有時譯「天主」，有時譯「存有自身」。
- 註 33 : De Potentia Q.It art I, In Quaestiones disputate, p.8 - 9 .

- 註 34 : De spiritualibus creaturis Q.I, art I, In Quaestiones disputate Vol II , p.371.
- 註 35 : Ibid, p.370-371.
- 註 36 : S.C.G. Liber I Cap.28 ,p.30.
- 註 37 : S.C.G. Liber I Cap.16, p.16.
- 註 38 : Ibid 註 14.
- 註 39 : S.C.G. Liber I. Cap.16, p.16. Aristotle Physics IV. C.II'210a'10'p.293.
- 註 40 : Ibid 註 18.
- 註 41 : Ibid 註 14.
- 註 42 : De veritate Q.6,art 1, ad.8. In Quaestiones disputate Vol.1, p.114.
- 註 43 : Ibid.
- 註 44 : S.T. Part I, Q25, art I, ad. I, p.139.
- 註 45 : Ibid.
- 註 46 : Ibid , 註 18.
- 註 47 : S.T. Part I,Q25, art I, Resp, p.139.
- 註 48 : Compendium theologiae Cap.19, p.10, In Opuscula omnia Vol. II.
- 註 49 : S.C.G. Liber 2. Cap.43, p.41.
- 註 50 : In Meta. XII, C.2438 , p.572.
- 註 51 : Roland-Gosselin Le "De ente et essentia" De S. Thomas D' Aquin, Vrin 1948 , p.34.
- 註 52 : In I Sent, dist. 42,Q2,art 1 , p.988.
- 註 53 : S.T.Part I, Q.25, art 5 ad. 1, P.142-143.
- 註 54 : Ibid.
- 註 55 : S.T. Part HI, Q.I, art 3, ad. 3, p.16.
- 註 56 : S.T.Part I, Q.62, art5, ad .2, P.301.
- 註 57 : S.T. Part HI, Q.I, art 3, ad. 3, p.16.
- 註 58 : S.C.G. Liber I .Cap.18, p.17.
- 註 59 : Quaestiones quodlibetales, III, 20, p.59.
- 註 60 : Ibid.

註 61 : S.C.G. Liber II , Cap.53, p.146.

註 62 : Ibid.

註 63 : Ibid,註 18.

註 64 : 以上三段引文自 In Meta IX. C.1846, p.443.

註 65 : In Meta XII, C. 2506, P.586.

註 66 : In Meta I , C. 188 , p.56.

註 67 : Compendium theologiae Cap.18, p.10, In Opusula omnia. Vol. II.

註 68 : La Synthèse Thomiste, p.80.

註 69 : Norris Clarke: The Limitation of act by potency: Aristotelianism or Neoplatonism. In The New Scholasticism Vol. XXVI , p.170.對於此原理的主張，詳細可參閱，Joseph de Finance 所著 Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas 1965, p.51.基本上 Finance 的主張是趨向於此原理的內容是爲了要解決本質與存在之實際區分（real distinction）。

註 70 : 見 Clarke 同上註引文，p.184-187.

註 71 : 同上註，P.170-171.

註 72 : Ibid, P.173-185.

註 73 : Ibid, P.186-187.

參考書目：原典

- Summa theologiae (簡寫 S.T) , Marietti, Rome , 1950.
- Summa contra gentiles (S.C.G) , Apud sedem CommisionisLeoninoe, 1934.
- Scriptum super liberos sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi
parisiensis (In Sent) Ed. MandonnetLethielleux, Paris, 1929.
- Opuscula omnia , Ed. Mandonnet Lethielleux, Paris,1927.
- Quaestiones disputate, 2 Vol ., Marietti Romae , 1948.
- Quaestiones quodlibetales, Marietti Romae, 1956.
- In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio Marietti Romae, 1950
(In Meta)
- In octo libros physicorum Aristotelis Expositio (In phy) , Marietti, 1954.
- Summa Theologica tr. Fathers of the English Dominican Province, Benziger
Brothers, 1947.
- Summa Contra Gentiles, Netre Dame, London, 1975.
- Commentary on the Metaphysics of Aristotle tr. Rowan 台北，先知.
- Truth tr. Mulligan, Henry Regnery, Chicago, 1952.
- On the Power of God, tr. The English Dominican Fathers The Newman Press,
1952.
- Physics 2vol., tr. Wicksteed and Cornford, 1980.
- Metaphysics 2vol., tr. Tredennick, 1980.
- Plutinus: The Six Enneads tr.Mackenna and Page The Great Books of The
Western World Vol.17.1987.

開放教學平台建置關鍵績效指標 (KPI)的初探

陳東園

摘 要

網路平台經營為建立良好的顧客關係以追求永續的競爭優勢，必須不斷的提供契合使用者需要的服務品質，以提高顧客使用滿意度(User Satisfaction)及忠誠度。遠距教育(distance education)自結合數位教學平台(Digital Teaching Platform)技術系統邁入開放教育世代後，媒體近用(media access)機制與教學績效(Teaching Performance)匯流(convergence)成為教學資源平台整合功能的形式，已成為教學目標的重要指標之一。

教學平台在面對前項的經營情勢時，如何提升教學媒體系統品質效益，將是遠距教育(distance education)邁入開放學習(open learning)世代後，能否永續經營重要的成功關鍵因素(Key Success Factors)。本論文以科技接受模式(TAM)為基礎，擬以關鍵績效指標(Key Performance Indicators, KPI)結合教學平台媒體介面使用系統品質評量的結構，以探索性分析方式探究學習者對於媒體教學近用(access)行為的效標結構，其包括有 1.教學平台服務品質的設計構面。2.教學平台服務品質構面對學習認知有用(perceived usefulness)影響的結構。3.平台服務品質的構面等，可能影響學習者平台忠誠度的相關變數形式。同時引此分析推論教學平台經營可為的 KPI 結構形式，用能供為教學平台經營策略規劃發展，以

達成其貢獻服務開放教育經營績效(outcomes of Open education)整體目標之用。

關鍵詞：開放教學平台、網站服務品質、開放教育、開放教育經營績效、KPI

A Preliminary Study of Performance Indicators on Open Teaching Platform

Abstract

In this study, we try to focus on “Exploratory Factor Analysis” and “Confirmatory Factor Analysis” in the first time to develop a scale-measuring user perceived service quality on web portals.

Furthermore, we empirically investigate an extension of the Technology. Acceptance Model (TAM) to explain the individual acceptance and usage of web portals. We regard service quality of web portals as external variable, examine the relations among perceived usefulness, perceived playfulness, e-satisfaction and e-loyalty.

The results showed: (1) We validated that web portals can be formed by a five-dimension service quality constructs involve usability, security, completeness of content, responsiveness, and appearance. The result also confirmed that a second-order factor of overall web portal quality existed. (2) Each service quality dimensions are positively associated with perceived usefulness and perceived playfulness. Moreover, each service quality dimension has more significant influence on perceived playfulness than perceived usefulness. (3) Among the dimension of service quality on web portal, the most significant predictor of “e-satisfaction” is “appearance”. (4) Perceived usefulness and perceived playfulness are positively

associated with e-satisfaction, and the most significant predictor of e-loyalty is e-satisfaction.

In order to maintain the competence and make profit, we know that the owner of web portal could improve its service quality to perceived usefulness and perceived playfulness, which is turn to the e-satisfaction and e-loyalty of users

Keywords:web portal, web portal service quality, TAM, Perceived Usefulness, Open education

一、緒言

(一) 以數位平台為基礎的傳播世代

在數位技術系統的驅動下，傳統媒體、電信制度在匯流發展的形式，兩者皆已非傳統單一介面的概念；資訊符碼數位化後，文字、聲音、動畫、影像、圖形等的介質，都是在同一介面渠道中傳送的形式，此即是數位匯流(Digital Convergence)的意義(Nicholas Negroponte, 1995)¹。隨著寬頻環境成熟的發展以及行動接收多元便捷操作的形式，人類的社會以確實地邁入資訊經濟世代，審視當前社會的運作結構「資訊內容」確實已是核心系統機制，同時資訊系統的經營並以特定受眾及其所需內容為經營重心。

處在「內容為王」傳媒時代所呈現的經營樣貌，是一種透過最可能多介面媒體路徑，將資訊內容極大化多元的傳布。亦即是匯流數位科技、寬頻及行動互動的發展形式，將把「新媒體」帶往一個軟體、硬體、內容與消費者整合為一的「大媒體時代」。凱文·曼尼(Kevin Maney, 1995)在所著《大媒體潮》一書中，分析「大媒體」的結構功能指出，媒體平台中資訊資源都可以直接轉換介面的呈現，影視資訊內容除了視訊資料的傳輸外，也可透過平台以文字、頁面或音聲等介面傳輸。如此資訊資源多工傳輸的形式，使得資訊內容在平台不同介面的傳播功能，節約了資料昂貴再製播成本的支出。因此，當傳統媒體產業生產成本過高的瓶頸，以及延長產品生命週期和多功能服務目標的理念獲得實現解決後，80年代起傳播媒體市場的形勢，呈現出解除管制(deregulation)、全球化(globalization)、匯流(convergence)、綜效(synergy)等四大趨勢，其中綜效經營垂直整合和多元化的經營形式，有效地跨媒體匯流經營的機制，提供了媒體企業實現營利最大化的經營目標(陳東園，2015)。

於是在傳播技匯流與整合的發展趨勢中，傳統媒體產業的經營內容與型態，出現了創新結構趨向複合多元功能的營運模式，即一種經由跨介面整合追求綜效目標的經營型態；平台匯流機制提供以影視資訊內容為主的

¹ 資料來源：<http://web.media.mit.edu/~nicholas/>

多元介面服務型態，其包括了情境互動、文化參與、體驗經濟等，多元創意企劃的節目製作的結構。而此一當前網路平台以影視內容為王的新經營形態，不但為新媒體產業帶來了創新獲利的基礎，同時也為當前資訊經濟社會滯怠的經濟形勢，帶來了翻轉(Flipped)的契機；讓不同媒體產業都能在此一多工(Multiplex Multiplexing)介面平台功能的引導下，創建了多元重組創新經營可能發展的形式。

其次，就影視節目商品市場環境的技術形勢而言，它是高度結合科技元素整合運用，締造一項科技與內容創意下，跨越傳統棚內節目製播範疇全新的節目製播型態；透過影視擬真行為情境空間多元互動的企劃內容，締造了一項穿越影棚場域界線，結合線上閱聽人參與共構(co-constructed)的節目內容目標。準此，媒體節目經營的績效毫無疑問的落在平台創新的功能上，在匯流數位技術連結行動載具裝置的中介下，讓閱聽人所處的場域鏈結節目現場，建構出一項跨場域虛擬實境互動情境結構的節目內容，閱聽眾藉由體驗行銷的經驗分享建構達成了節目的經營目標，而此一節目經營的策略將是一項整合企業內、外部資源，創造跨界匯流合作新媒體價值形式(陳東園，2015a)。

(二) 以平台為核心驅動的傳播社會環境

根據國際網通大企業愛立信(Ericsson)，所發表 2016 年第 1 季全球行動通信的數據顯示，全球用戶規模已高達 74 億戶，其中 37 億為行動寬頻用戶，以及 34 億的智慧型手機用戶。當季新增用戶數前 5 名的國家，依序是排名第一的印度成長了約 2,100 萬戶，其次第 2 名的是緬甸成長規模約為 500 萬戶，第三名是印尼成長約 500 萬戶，第 4 名是美國成長約 300 萬戶，第 5 名是巴基斯坦成長約 300 萬戶(參閱圖 1)²。行動寬頻用戶數與去年同期相比成長約 20%，在 2016 年第一季就新增大約 1.4 億用戶。統計並指出全球行動通信用戶數每年約以 3%的增長率增加中，其中又智慧型手機用戶數成長增加的速度最快，2016 年第一季，智慧型手機占銷售手機總數的近

² 中國聯通數據係已排除非活躍用戶的數據。

80%，到 2016 年第三季時，智慧型手機用戶數已將超過基本型手機用戶數³。

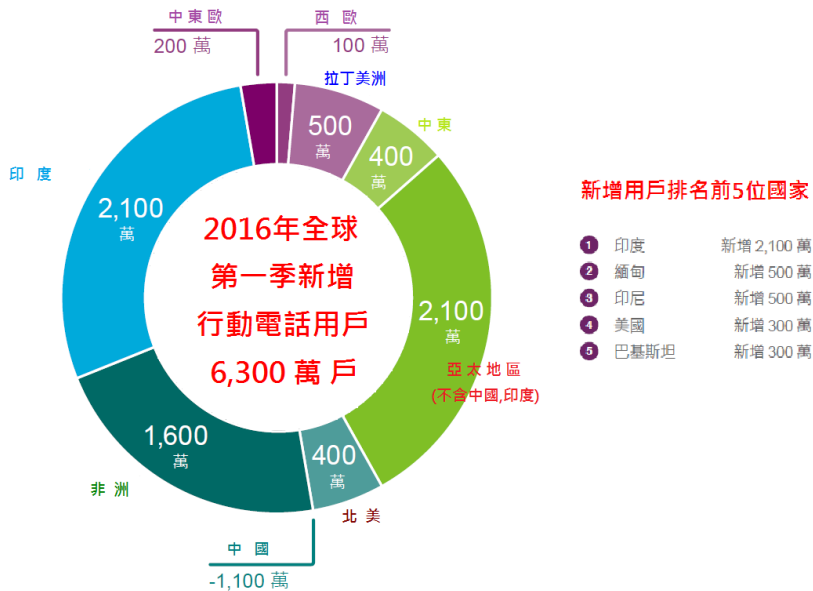


圖 1 2016 年全球 Q1 新增行動電話用戶統計圖

預估到了 2021 年時，全球行動寬頻用戶數將達到 77 億，占總行動用戶數的 85%，行動寬頻也將由以往固網寬頻補充支援的角色，快速成為各地區主流上網的方式，同時下一個次世代 5G 支援物聯網更多應用的發展，也將逐漸成為物聯網市場的主流趨勢；5G 網路將以 ITU IMT-2020 的規格面世，預計將在 2020 年逐步完成新標準(pre-standard)、準商用(pre-commercial)的網路商用部署。2021 年，預期 5G 服務將在韓國、日本、中國及美國領先發展，屆時全球 5G 用戶數將達到 1.5 億用戶的市場規模(Dodds, 2003)。

由於多元應用商業模式的快速的成長，加上各項載具裝置成本持續地降低，互連網裝置的數量每年也約以 55%驚人速度的成長中，預估 2018 年

³ https://www.ericsson.com/tw/news/20161215_2022_254740127_c

時，物聯網將超越使用手機互連裝置的規模，其服務內容將包括連網行動接收、機器設備、智慧型支付、遠端測量及消費性電子產品等功能，大幅地現代生活機能都納入其服務範圍中。也由於此一新服務應用的推動，預計從 2015 年到 2021 年，物聯網裝置將以 23% 的年複合成長率增加。整體分析估計到 2021 年時，全球估計將有 280 億台互連裝置，其中約有近 160 億台與物聯網進行相關運行，屆時行動視訊服務的流量，將占整體行動數據流量的比例將高達 75%。

(三) 串流視訊技術引導的行動視訊文化發展

鑒於匯流視訊行動傳輸品質優化發展的趨勢，行動視訊傳輸的規模預估將會有大約 55% 的年成長率成長，預計到 2021 年時，行動視訊將占行動數據總流量的三分之二以上。根據愛立信對亞洲、歐洲及美洲部分特定 HSPA，及 LTE 商用網路進行統計測量所獲得的平均值顯示，無論採用何種裝置類型，行動視訊在總流量的比例都在 40% 到 55% 的高點上，其中 YouTube 的視訊瀏覽規模，仍是行動網路流量成長最大貢獻的企業者，占有受測網路視訊總流量的 50% 至 70%。新興 Netflix 提供的跨國點播電視劇、節目及電影服務市場中，其視訊串流量在行動視訊總流量的比例約為 10% 至 20%。而在中國於 2010 年 1 月創立的「愛奇藝」影視網站正挾著服務華人市場的優勢，快速在世界市場中奠定了品牌規模的地位。

其次對智慧型手機業務的經營而言，社群網路堪稱是第二大的流量貢獻者，其所測得網路的平均值約占 20%，顯示智慧型手機的社群網路流量在持續增加中，與智慧型手機同屬行動載具的平板電腦，在視訊串流領域上也不斷地締造了使用比例成長紀錄。

現代人的視聽文化的偏好由傳統電視節目，出現了逐漸轉向智慧型手機串流收視行為的改變，在人們持續拉長觀覽串流影片時間的趨勢來看，一個新興手機(包含平板)閱覽視聽的行為習慣正逐漸形成中，統計顯示在家欣賞電視與收看串流視訊內容的總時數結構，是青少年遠高於其他年齡層的閱聽眾。由 2011 年到 2015 年，16 至 19 歲年齡層的青少年在家觀賞視訊總時數的成長率高達 85%，相當於 20 至 59 歲年齡層的智慧型手機網路用

戶的總和。隨著網際網路視訊內容的爆發性成長，串流視訊觀賞的相對激增，年輕族群閱聽文化已成為視訊串流媒體的原生代，年長觀眾觀覽行為相對變化比較緩慢。準此可知，在互聯網市場經營規模大幅地成長形勢中，有關使用網內服務內容的結構，呈現出視訊串流服務已是為主流商品內容的形式；一種影視內容將新聞、戲劇、廣告、社群媒體互動等，建置為平台業務結構中主流傳播資訊內容製播作業的經營模式，而這已是當代社會傳播環境以及經營制度主流結構的型態(陳東園，2014)。

其次，在行動寬頻先進市場的資訊內容擷取使用數據顯示，有高達 55% 網民是影視影片重量級的用戶，通常他們每天瀏覽視訊內容的時間數約在 1 小時左右，相當於平均用戶的 20 倍。愛立信(Ericsson)資深副總暨策略長 Rima Qureshi (2016)⁴表示，隨著行動互連網和智慧型手機數量大幅成長，先進的行動通訊技術以及數據的經營使用，將啟動新一波的大數據革命形式，手機將是各種互連裝置中成長最快的裝置，其次，設備對設備(M2M)通訊業務也將一併快速發展，其應用功能將包括交通、智慧聯網家庭、公共設施、公用事業計量表等，這種結合消費性電子商品連結互動交易的業務。展望如此大規模媒體行為變革的形式，勢將為電信商經營影視商品及其相關產業，帶來創造性的經營新效益。

惟審視當前市場的形勢，雖然前項新媒體經營模式已能創新資源分享的改變，但在管理制度面卻是未能達到有效的層級，特別是在企劃產製以及服務領域上皆未能達到理想整合(Integration)經營的形式(蘇采禾 1996。蔡敦浩等，2011)；就當前媒體產業的發展現狀，媒體企業跨業通信者尋求經營效率的整合形式，多只是資源利潤分享的樣態。因此，如何將整合落實到制度管理、產製層面的領域，藉由成本節省以及提升品質效益的境界，將新媒體企業的經營效益締造出最大化規模的形式，此即是所指稱現代企業「綜效」經營目標的趨勢。

⁴ 資料來源：愛立信 2016 行動趨勢報告。http://www.ericsson.com/res/site_TW/docs/Ericsson%20Mobility%20

二、新媒體制度下的閱聽文化的結構

(一) 新閱行動接收(mobile reception)行為的趨向

2014 年 5 月 29 日，國內的中華電信宣布正式開台提供 4G 通信服務業務，其所提供的 4G LTE 高速上網服務內容，是以最大頻寬 35MHz 率先以支援最多智慧終端裝置的規模，以及硬體設備完整的 1800MHz 頻段，提供劃時代空前優質 HD 系統規格的創新視聽娛樂服務，為客戶打造速度、頻寬、娛樂等全方位的行動通訊服務，正式的引領台灣進入 4G 高速行動上網時代，不但奠定了台灣行動通信及數位匯流產業發展的基礎，同時引領了台灣媒體產業與通信業者經由數位匯流跨業整合機制，提升產業經營發展的效率以及數位商品內容的品質，以締造優質的市場環境為目標，持續推動國人行動上網普及化應用世代的發展。

根據財團法人台灣網路資訊中心(TWNIC)2017 年 1 月公布「2016 年台灣無線網路使用調查」結果顯示⁵，國人使用行動上網比率高達 72.6%。從整體行動上網調查結果顯示，全國 12 歲以上使用行動上網比率為 72.6%，推估人數規模約 1,529 萬，相較 2015 年 67.8%的成長率，增加人數為 105 萬人(4.8%)，這顯示了行動網路人口仍呈現持續上升的趨勢。

(二) 跨螢幕視聽幕收視行為成主流趨勢

臺灣地區自 2012 年 7 月 1 日起，國家通訊傳播委員會關閉類比總機訊號後，即正式地進入數位電視世代。目前電視的普及率已達 98.2%，而每戶家庭平均擁有 1.8 台電視。其中新型液晶電視所佔比例由 2012 年的 60.6% 提升至 2014 年的 72.3%，因為新型電視的普及加速了數位化影視節目的推動，以及新興影視平台的成長。

在數位匯流的趨動下，民眾收看電視節目的方式已朝著隨時、隨地與任意載具的多元形勢發展中，新的收視行為更迭了傳統媒體與新媒體發展

⁵ 資料來源：<http://www.twmic.net.tw/index4.php>

創新服務轉型接軌發展的契機。由上述網路行為特別是行動傳播，與閱聽眾生活結構黏著度快速地增加，同時並以影視內容為主的媒體市場特質中，可知道頻道整體服務的型態，會出現以影視內容為經營主軸的原因所在。也因此，影視內容也成為電子商務賣家的廣告窗口，以及購物網站的績效指標，準此，說明了優質的影視內容是締造新媒體相關產業規模，以及多元經營績效指標的關鍵所在。這點可由 2014 年國內電視廣告投放金額，出現自 2008 年以來第二次衰退的跡象，但網路廣告確有高達 16% 的成長，以及行動廣告更是 100% 成長的線型中得到檢證。

其次，爰資策會 FIND2014 公佈的臺灣家庭收視環境及設備、家庭收視行為、家庭型態、多螢幕使用行為等四大面向的調查統計顯示，國內民眾在前項平台多工形式的引導下，多螢幕收視使用行為的轉變已逐漸發展成型⁶，茲將其結構形式與內容臚列說明如下。

(三) 多屏使用的生活資訊行為

根據資策會的研究統計指出，有 35.9% 的民眾會透過電視及電腦連結網站收看電視節目，因此，影視節目的收視介面以不再侷限於電視單一系統的形式。亦即是，科技的進步引導了閱聽人消費者的觀覽行為模式的改變，即看電視時同步使用智慧型手機，再加上電視數位化後，也引領了多屏跨界服務的應用以及生活型態的改變，於是一雲多屏應用機能的興起，智慧/聯網視訊的發展已成為當今生活中數位智能家庭最熱門的話題；手機、平板電腦等手持智慧裝置的普及化，和全方位服務功能 App 的興起，事實上是宣告了第二螢創新與應用時代正式來臨了⁷。其中運用電腦中介收看即時性節目與下載節目功能的比例，也分別有 1.9% 與 2.5% 觀眾(圖 2)，在前述新型態多屏的收視行為中，閱聽眾的滿足了適性、適時、適所的觀看到節目特定內容的使用需求滿足。

⁶ 資料來源：「打破時間、空間侷限跨螢收視行為顛覆傳統成王道」，資策會(2014.4.9)。

⁷ 資料來源：〈創雙贏！資策會智通所為業者及使用者推多元創新服務〉，資策會智通所(2014.11.13)。

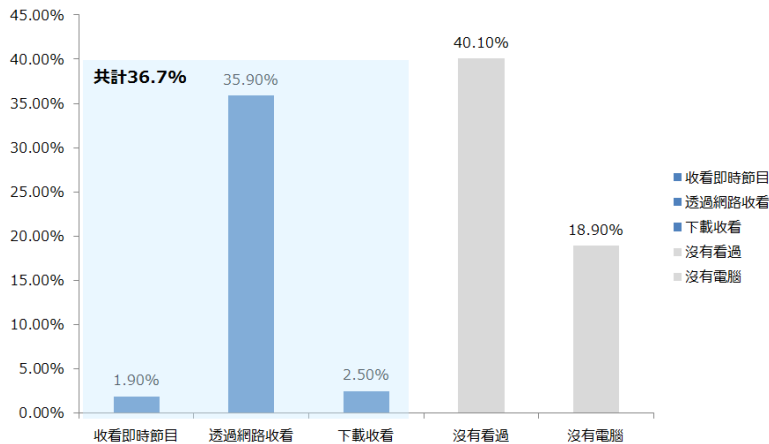


圖 2 家用電腦收看電視頻道節目結構

有關以所持電腦設備觀看電視節目的收視行為結構顯示，在家中保有三台電腦以上者，透過網站觀覽節目者的比例高達 55.6%。而家中持有資訊設備越多者，其透過電腦設備觀看電視節目者比例也越高。其次，持用平板電腦的家庭比僅持單一電腦設備者的家庭，會更多透過電腦在網站上觀看電視節目，其比例高達 55.1%。最後在家中持用筆記型電腦者，其中會有 49.9%的人會使用網路平台觀覽影視節目。

(四) 跨螢幕視聽幕接收漸成為家庭視聽生活的主流

由於行動裝置普及化的多元接收視聽行為已成趨勢，根據資策會研究指出，在收看電視的同時，會有 29.9%的家庭同時間使用智慧型手機、桌上型、筆記型及平板電腦等設備。其中又以同時使用智慧型手機的情形最多 (90.0%)，桌上型或筆記型電腦約 25.6%，平板電腦的 9.5%等所謂跨螢幕多屏視聽行為(圖 3)。若進一步分析跨螢幕視聽幕使用時，民眾使用智慧型手機的活動依序為撥打電話、瀏覽社群網站、線上即時通訊、玩線上遊戲等，準此，歸論閱聽人在觀賞電視時，會透過智慧型手機從事：1.通訊、2.社群互動、3.遊戲。因此，就新媒體的經營策略而言，有效結合民眾跨螢幕視聽

行為的形式，強化民眾觀賞影視商品的黏著度，成為邁向跨螢幕多屏收視行為趨勢中，新媒體展現多功服務與閱聽人近用資訊的重要目標。

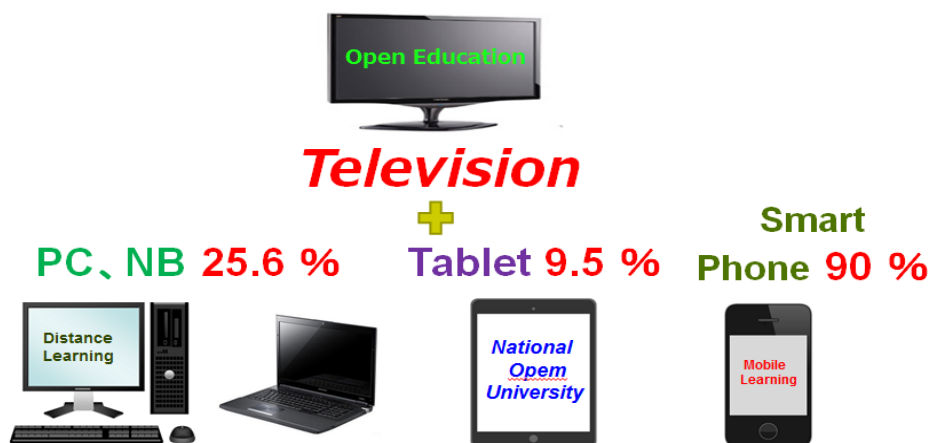


圖 3 使用多屏載具同步接收影音視訊行為

綜觀上述新媒體資訊使用行為的結構，可知閱聽大眾的閱聽行為，已有轉向任意時間、任意地點、任意機材等個性化消費型態發展的趨向，傳統侷限於家用電視單一閱聽行為將日趨式微。對應於大眾收視行為的轉變，新媒體經營傳播服務的內涵也出現了，包含社群分享(Socialmedia)、互動 (Interactive)、多螢幕(Multi-screen)，個人化功能(Personal)、定址服務(Location)、娛樂性內容 (Entertainment)等 S.I.M.P.L.E.功能性特質的服務型態，同時對應於市場客戶端多元消費需求的結構，多會適時、適切推出平台跨介面整合經營模式，用以強化閱聽社會大眾對新媒體使用行為的黏著度。

(五) 新閱聽人文化的發展(16)

1. 狂看族群(Binge Viewing) 追劇(Binge-watch)文化的興起

為俟應傳播環境中大量多元價值資訊內容產出的形式，閱聽人在經濟、便利、有效等條件的支持下，針對資訊商品內容的賞析使用行為，發展出下列二元相對形式的文化形態，一是以集中長時間型態觀覽影視商品，所稱「狂看族群」(Binge Viewing)追劇(Binge-watch)閱聽的行為文化；二是以微電影為主的微傳播行銷文化形態。無論上述何種閱聽傳播文化行為，它們都是一種經由營數位技術、企劃製播、數位行銷等服務介面匯流整合經營下，獲得閱聽人高度認同支持的消費模式，同時並成為締造市場規模結構與經營發展的主流價值。

以英國經營公共電視享有口碑的 BBC 為例，2016 年 12 月 15 日，它也與 ITV 合作開發經營串流影視服務平台 BritBox，藉此把英國最好的影視內容商品化的推向新興快速成長的國際市場。2017 年，全球最大規模的華語「愛奇藝」⁸及美國的網飛(Netflix)⁹ 兩大影音網站，相繼在台灣展開影視串流服務，推出電影戲劇節目或直接串流連結智慧型遊戲，可見此一資訊影音商品市場的榮景，不但契合了易立信市場統計的正確性之外，也說明了此一閱聽文化與市場盛況可期的未來。

綜合前項市場現況可知，當前傳播制度中的硬體設施、軟體程式、資訊內容、消費行為等，這些新媒體經濟結構條件，都以在數位化技術的驅使下，將傳輸功能、介面內容、消費價格、操作介面等，都以在一種契合大眾傳播市場的目標下，透過平台經營機制匯流的形式，具體的應用貢獻於現代社會的生活文明中。就平台經營而言它具有下列的幾項特質：1.先佔先贏、大者恆大；2.內容為王、圖文並陳；3.以價圖利、以量致勝；4.以人

⁸ 2015 年 11 月 8 日，「愛奇藝」影音網站在台灣試營運，2016 年 3 月 29 日正式營運，目前共推出 11 個頻道，包含戲劇、電影、綜藝、動漫、娛樂、兒童、旅遊、紀錄片等，皆為正式版權的華語灣戲劇節目服務市場，每月收費 239 元。

⁹ 2016 年 1 月 7 日，全球知名的美國影音網站「網飛」(Netflix)，帶著銀彈、帶著原創內容，正式在台灣營業爭取台灣市場，根據第三方觀測網站 uNoGS 數據指出，台灣業務包括電影 442 部、影集 142 部，總數為 594 部，月租費為 270 元。

為本、多元互動。

三、Web First 僭越 Mobile First 到 Mobile Only 的市場形勢

由於傳統媒介與網路媒介的界線以高度的解放，新傳播世代 PC 瀏覽行為與行動載具包含行動網頁、行動 APP 等瀏覽行為結構性的發展，行動通信平台與硬體機材製造商的經營主軸，紛紛從早期的 Web First 到當前僭越 Mobile First 直接邁入 Mobile Only 的形勢；多數的網路平台的經營型態，紛紛以影視內容提供服務於行動終端為主設計的 APP 應用程式作為傳輸介面，同時針對行動載具提供更精準的內容搜尋使用功能以為服務市場。分析即將主導市場的 Mobile Only 經營情勢，影視商品的企劃製作型態，將從過去的多集數、長時間等大型多集數產製的型態，轉變成多元性娛樂性，寫實或創意性高短篇數內容的製作方式，是一種「微型」產製與獲利的經營模式。

審視當前國際間主要的傳統影視內容專業生產者，在面對由 Web First 走向 Mobile First 甚至直接接軌 Mobile Only 的趨勢，分析其後端經營者所採行調整營運策略與獲利結構時，他們多會以面向多螢幕開放的市場環境，作為擬定經營策略與目標作的主軸(陳東園，2014)。亦即是爰 Web First 進入 Mobile First 市場規模的經營經驗，以能快速趨大的獲利成果為目標，作為企製影視內容商品成為強勢商品的經營原則。其次，當傳統媒體業者跨業經營平台後，無不以前項目標思考如何建構創造性的獲利績效，和藉由此一新興經營型態，作為引導媒體產業有效翻轉當前產業不景氣劣勢，成功轉型經營的因應對策。

準此可知，自媒體影視平台問世以來，由早期 Multi Screen1.0 的單一螢幕，使用兩個以上不具互動鏈結的經營形式，進入到 Multi Screen2.0 介面後，閱聽人間可以同時使用多個以上資訊互動聯結載具的多屏機制，有效地鏈結介面與閱聽人間即時閱聽互動連結的形式。於是，在為增益節目內容互動品質，以及強化閱聽眾參與節目互動功能的考量下，平台的多工也

經由「互動式影視功能」(Choose Your Own Adventure Style Interactive Video)的軟體介面，提供了閱聽人在觀看影視內容過程中，具有選擇自身所喜好劇情進入趣點觀覽節目，甚至是選擇參與節目互動的形態。此即是，Multi Screen3.0 系統中所有螢幕裝置在操作管理上，都可以整合成單一管理介面的經營形式；對閱聽人而言這是藉由螢幕載達成與節目內容進行交流互動的傳播新境界。重要的媒體經營端由於能實質的掌握閱聽人對節目的互動反應結果，這種跨越傳統載具功能界線所具的優越形式，預料將很快成為影視商品內容與經營企製的主軸。

四、數位匯流驅動下的開放教育

(一) 數位匯流驅動開放教育

回顧自 20 世紀 80 年代，近代教育制度引進區域網路(LAN)開啟了網路媒體教學法後，進入 21 世紀結合開放網路自主學習的發展，乃至匯流數位媒體建置開放教育型態興起，在數位多工平台匯流(converge)數據(Data)、語音(Voice)、影像(Video)等多功介面，整合線上資訊傳輸、資料檢索、社群交流、多功諮詢等應用於寬頻應用服務(Triple Play)，更重要的是結合了學習者即時互動情境參與功能，整體教學全方位的服務型態(參閱圖 5)。當所有的教育與學習制度也無可規避的引進平台介面系統後，教學方法、系統乃至制度等，都產生了經營結構變異性更迭的形式；最重要的意義乃是不同領域的教育制度對應數位學習制度的新樣貌，有了共通詮釋的認知以及形塑價值目標共同的趨向(陳東園，2014)。



圖 5 數位多工平台多功介面服務功能圖(陳東園，2015)

審視傳統教育制度引進數位匯流機制發展的形勢，一個經營共同的基礎即是以教學平台作為經營的主軸，其中最具關鍵性發展的貢獻，乃是 1999 年美國麻省理工學院(MIT)在教育科技會議中所提知識分享的「開放式課程」(Open Course Ware, OCW)計畫。2002 年，聯合國教科文組織國際會議論壇(UNESCO's Forum)會議中提出「開放教育資源」(Open Educational Resources, OER)宣言，開啟了各國家、國際組織、網站平台致力於經營分享教育資源的趨勢；積極的發展也奠定將高品質教材與資源系統，以網路數位教材資源形式提供各界分享開放學習的型態，不但開啟了高等教育資源公開社會化學習的推動，同時也驅動了傳統高等教育與遠距教育跨界匯流整合發展的趨勢。

2012 年 1 月，網路教學平台 Coursera 與美國史丹福大學合作推出一門電腦網路課程，開啟了 MOOC(Massive Open Online Course)課程商業化運展的序幕，故各界稱 2012 年為「MOOC 元年」。截至 2015 年 3 月止，共有 14 個國家 37 所大學開設了 400 門套裝課程，供超過了 350 萬人以上參加學習活動(Margarian,2015)。

國內於 1997 年教育部頒布《專科以上學校開辦遠距教學課程試辦作業要點》¹⁰實施以來，引導了大專院校網路平台經營課程教學課發展空前的發

¹⁰ 中華民國 86 年 7 月 29 日教育部(86)臺電字第 86087897 號函訂頒。

展。2005 年 12 月 28 日，修正公布的大學法第三十條訂定：「依本法規定修讀各級學位，得以遠距教學方式修習部分科目學分；其學分採認比率、要件及其他相關事項之辦法，由教育部定之。」，並爰訂定「大學遠距教學實施辦法」於 2006 年 9 月 8 日公布實施。2013 年 1 月正式的推出 MOOCs 課程發展計畫，共有 65 所學校推出 100 門課程，MOOCs 課程教學主要是透過 Share Course、ewant、Taiwan LIFE 三個平台實施的。同年 5 月台灣的新竹與大陸北京、上海、西安、西南等交通大學也合作推出 MOOCs 課程。截至 2015 年 8 月為止 T MOOCs 一共推出 163 門課程供各界學習之用。104 學年度第一學期起再擴大辦理「磨課師 MOOCs + SPOCs 多班級線上共學創新模式」在全國高級中學實施的業務，由此一遠距教學開放式發展的形勢，可知開放學習的理念初步的獲得國內教育界應有的認同與參與(陳東園，2015b)。

(二) 數位多工平台經營的基礎

審視以數位平台結合數位匯流機制整合教育資源經營教學，以成為現代教育無可逆轉的主流形勢後，展望以教學平台為軸線的開放教育型態，就宏觀的角度探究其未來經營運作的課題時，首先應釐清的是，是否所有的課程都適合應用平台介面進行教學活動。顯然，確實是有些課程不適合以網路平台作為教學中介，進行所謂遠距開放教學活動。因此，再強調數位教學平台教學功能空前優越性之際，當然也無能迴避其功能侷限性和介面的盲境。亦即是，在維護教學平台功能主體性的同時，應具體展現適合與不適合在平台介面中，教學課程呈現結構性完整的機制。因此，就網路平台功能性的特質的呈現而言，所有各課程中可以集中登載於平台基礎介面中的資訊內容，如教學活動結構、課程內容介紹、學習指引、支援輔助教學等的教學項目等，全部建置於平台教學功能系統中，其次再分隸可線上教學與離線教學課程，在不同的教學行為活動支援下完成教學目的。亦即是除了課程內容不適合在平台呈現或進行的部分外，其它教學項目仍都應是結合平台系統，進行教學活動達成教學目標。而這樣契合平台功能特質並發揮課程特色的經營形式，才是當前俟應數位技術推動教育理念與教

學目標，宏觀的態度與積極的意義。

(三) 開放教育平台數位落差(Digital divide)的經營結構

邁入數位技術與媒體介面進行的開放教育型態，如果持續以傳統遠距教學系統化教學設計模式(Systematic Instructional Design Model)，作為教學平台的結構時將會出現一種數位落差(Digital divide)結構的形式。因為審視固有教學設計模式多元建構的形式，但皆無能跳脫 ADDIE 系統化教學設計模式結構，即 1.分析階段(Analysis)；2.設計階段(Design)；3.發展階段(Development)；4.建置階段(Implementation)；5.評鑑階段(Evaluation)等的建置程序，再將包括環境分析、目標設定、學習者特色分析、學習內容分析、教學策略選擇、媒體選擇、學習活動設計、教材發展、測驗製作及教材測試等項目作為實施內容。審視這些模式的功能全係是在傳統類比傳輸系統下，強調以線性思維推衍出的課程發展形式，其結構包括有：1.教學流程的設計；2.強調評鑑功能；3.強調教學資源和支援服務等，一種屬於線性脈動結構發展出的結果。

(四) 教學平台趨弱形勢的省思

由於上述傳統教學設計盲點經營的頹勢是，審視當前教學平台經營的形式與市場環境，根據財團法人台灣網路資訊中心(TWNIC)所公布《2016年台灣無線網路使用調查》的結果顯示，在網路資訊經濟持續快速的發展過程中，有關教育領域中無論是「.tw/.域名」(見表 1)或「伺服器(Server)」(見表 2)的經營規模數量，都呈現出大幅快速成長的形勢中，學校教育組織的經營規模確呈現出逆勢衰退的跡象(見表 2 .edu.tw 欄位)¹¹，這說明了傳統遠距教學系統化設計線性(linear systems)的經營策略，對網路媒體的經營形式而言，其只是在平台功能性結構中，達成了一門課程「節目產出效益」的形式(陳東園，2015a)。因此作為平台經營端參與者的角色，即必須以負責

¹¹ 資料來源：<http://www.seminar2016.twNIC.tw/lecture.html>

的態度針對數位傳播非線性(nonlinear systems)的特質，作出有效妥善對應的經營策略，以維持新制度永續經營的形勢。

表 1 域名(.tw/)數量年成長數據表

年 份	經營數量
2000	170,279
2010	501,678
2015	698,239
2016	731,867
2017.1	734,582

表 2 教育領域平台經營(.edu.tw)走勢數據統計表

年代	.com.tw	.edu.tw	.gov.tw	.net.tw	.org.tw	Total	成長率
2010.01	112,058	3,869	1,816	2,094	8,309	128,146	0.06%
2011.01	128,146	4,037	1,483	1,981	8,768	144,415	6.31%
2012.04	128,423	2,821	1,086	1,179	11,527	145,036	1.16%
2013.05	132,674	1,912	1,196	1,204	10,879	147,865	0.16%
2013.06	131,736	1,854	1,207	1,216	10,781	146,794	-0.72%
2014.03	135,777	1,157	1,131	1,062	9,203	148,330	-0.84%
2017.01	151,577	1,068	1,065	984	9,404	164,098	0.58%

(五) 教學平台與教學設計的對接形式

傳統媒體教學設計基於教學設計(Instruction Design)如凱勒(Keller, 1898a)的動機理論；蓋聶(Gagne)的教學理論；瑞格魯斯(Reigeluth)的精緻化教學理論等，這些模式所闡述的經營結構，在當代數位媒體傳播技術趨動閱聽人角色變異的形式下，顯然已無能充分運用於平台教學系統中發揮其績效了。因為，傳統教學設計所作的目標項目，在平台經營結構中它所能發揮的應只是課程指標形式的意義，如果將其轉置於平台非線性功能結構的標的時，顯然僅只能是教學領域中學科的形式。故就數位平台所建構教學情境空間的運作制度而言，必須讓平台經營端、教學端、學習端等所有的參與者，在前述認知匯流機制基礎上，共構(co-constucted)一項教、學行

為活動的模式；即包括學習者以外的瀏覽者，都必須意識到平台學習課程具有「認知有用」(Perceived usefulness)及「認知易用」(Perceived ease of use)的情境基礎上，教學平台經營的成功基礎始得穩固發展(Karahanna,1999)。

五、教學平台以關鍵績效指標(KPI)的經營設計

當現代的教育制度經由數位轉換(digital switchover)工程匯流整合發展後，一個全新的開放教育環境，就學習制度面針對大規模平權化「新熟齡學習者」推動教育行為活動時，必須考量整體學習體制中人、事、物等社會化發展的形式(陳東園，2015b)。

準此引進商業平台經營發展的策略，結合開放教育教學平台匯流經營的理念，讓平台的設計與經營不應只是教材資訊傳播介面的結構形式，而應該是一個發展教學活動的情境場域。準此，為對應此一理念及發展出應有的經營績效，本論文爰網路媒體平台經營績效之制度，引進 KPI 機制供為企劃設計發展之用。經由其 KPI 指標功能性價值的揭示，供為教學平台建置教學系統各項介面功能的設計的原則與績效目標，就經營企劃而言就是平台教學的功能，必須是在匯流所有教學參與者，對於平台功能在「認知有用」(Perceived usefulness)與「認知易用」(Perceived ease of use)領域上，達成一項匯流意識在一項最大情境基礎參與的形式，讓平台介面功能的運作機制與績效，都必須是在經營者有效設計使用者，具備對平台介面近用(access)理念的驅使行為中，平台教學的功能與績效始能獲得充分的實現。

(一) 關鍵績效指標(KPI)的意義

關鍵績效指標(Key Performance Indicators，簡稱 KPI)，也有稱其為主要績效指標、重要績效指標、績效評核指標等，是一項衡量一個管理工作成效最重要的指標，結構上是一項數據化管理的工具，必須是客觀、可衡量的績效指標。這個名詞往往用於財政、一般行政事務的衡量。是將公司、員工、事務在某時期表現量化與質化的一種指標。其功能在可協助將優化

組織表現，並規劃經營願景。¹²

建置教學平台績效評價指標系統，主要目的是要明確的評量與分析，當前開放教育中教學平台資訊化經營的績效結構，通過關鍵績效指標(KPI)的功能性評比，針對平台經營教學品質以及學習績效進行考察和掌握評量結果。其次，根據前項績效評量所獲大數據資料規避經營的盲點、錯誤、資源浪費等，為開放教學數位平台的建設發展提供具體的指標項目。而更積極的意義乃是透過數位匯流的機制，讓遠距教育和傳統高等教育在此一多工介面整合的介面基礎上，將整體教育資源匯流在一個整體系統中，共構(co-constructed)開放教育實踐理想目標績效的形勢。

關鍵績效指標(Key Performance Indicators , KPI)的績效指標，對組織或單位而言乃是有效經營最具關鍵成功(Critical Success Factor , CSF)的條件因素，通常必服膺下列六項指標績效：

1. 策略關連的績效指標，亦稱策略性績效指標(Strategic Performance Indicators , SPI)。
2. 關鍵成功因素(Critical Success Factor , CSF)關連之績效指標。
3. 對組織成功具重要影響者之績效指標。
4. 最能有效影響組織價值創造的關鍵驅動因素，相關連之績效指標，其中以推出新產品服務市場的速度最具關鍵性。
5. 組織核心競爭力發展相關的績效指標，其中以品質力最為重要。
6. 符合目標顧客群最重視價值主張的績效指標，指的是針對不同地域、市場所採行不同價差銷售的績效。

(二) 教學平台「關鍵績效指標(KPI)」的結構

在網路行銷的經營領域中，KPI 已經是關鍵成功因素(CSF)核心新的條件。就經營端的參與者而言他們應是各有衡量其專業程度的條件形式，因此就經營績效發展而言，最具體的挑戰是哪些 KPI 才是衡量績效的指標，而這也是「關鍵績效指標」展現功能性特質貢獻意義的所在。反之，即是

¹² 資料來源：<https://zh.wikipedia.org/wiki/>

KPI 提供的是不相關的目標資訊甚至誤導發展的形式。準此，提出教學平台的經營應在 1.線上行為；2.離線參與；3.品牌效力；4.績效評量確判等四大領域中，展現出功能性指標績效的成果。¹³準此擬進一步歸論教學平台「關鍵績效指標(KPI)」的項目指標內容及建置的方式臚列說明如后：

線上行為績效指標意指對學習者所能建置學習行為績效相關指標，其主要包括以課程關鍵字為首的點擊率(CTR)、每次轉換成本(CPC)、完成瀏覽或應用程式載用等，這些指標均能透過需求方平台(DSP)實質操作行為的結構達成績效評量。至於有關線上行為 KPI 的指標項目內容為：(1)網站造訪 (Site Visitation)；(2)點擊次數(Clicks)；(3)點擊率 CTR)；(4)每千次曝光成本(CPM)；(5)轉換(Conversion)；(6)閱覽率 (View-Thru Rate)；(7)搜尋量提升(Search Lift)；(8)應用程式安裝數(App Installs)等。一個成功的 DSP 它能具體協助經營端分析並提升品牌、課程等，搜尋、造訪績效等，量與質的提升。

(三) 離線參與行為的大數據結構

在教學平台行銷傳播活動中，衡量學習者離線參與行為績效指標的意義，指的是單一課程所達成推動所達成參與學習的行銷結構、學生人數、金額等，都將是列入課程發展行銷企劃建置的條件因素，這是一項「閉環行銷」(closed-loop reporting)的意義和功能；經由前項參與學習行為的大數據分析，一方面反應課程發展成敗的真實數據，一方面也用為積極調整教學作業明確的指標內容。離線參與行為績效指標(KPI)主要的內容，臚列如下：1.離線參與消費的數量(Offline Purchases；number of products purchases)，即參與教學活動的人數；2.離線參與支出費用金額的規模(Offline Spend；number of dollars spent)

¹³ 資料來源：<https://www.thinkwithgoogle.com/articles/how-identify-right-kpis-online-video.html>

(四) 品牌效力的影響形勢

教學平台對社會市場所具認知、思辯、喜好、推薦、購買意願等，品牌效力的整體形勢如評價、口碑、定位等，都是教學平台功能、學科、課程等，重要的經營績效指標項目，衡量品牌影響力 KPI 的指標為：1.認知 (Awareness)；2.好感度 (Favorability)；3.購買意願 (Purchase Intent)；4.推薦 (Recommendation)。

(五) 開放近用 (Open Access) 績效評量的確判

就所有平台的經營而言，從企劃、開發、服務、行銷等，整體投入的資源可為是相當大量投資的形態，因此經營端無不都會在經營信心的基礎上，展現出擴張性對觸達到目標市場對象的企圖。準此，平台課程推出後所獲的各項教學實質績效資料，必須是屬於精準績效檢證分析成果的形式，除此供作教學策略實施作業的條件元素外，同時並提供包括學習者在內所有教學平台參與者，共同持續參與教學更優化目標發展的動能。而此一領域也就是平台 DSP 關鍵績效指標建置作業中，最具挑戰性和實質功能的最高目標，其衡量 KPI 指標的內容主要包括有，DSP 的可見度、目標族群、流量供應、播出頻率、到達率等，即教學平台所有參與者開放近用 (Open Access) 的功能性項目以及行為結構形式，其 KPI 指標項目為：1.課程品牌知名度 (Viewability Levels)；2.目標族群確認 (Audience Verification)；3.命中目標率 (In-Target Efficiency)；4.流量供應確認 (Supply Verification)；5.到達率和播出頻率、到達率 (Reach & Frequency)。

六、結論

(一) 內容為王提供多元資訊近用的機制

人類的傳播文明從「頻道」到「平台」經營技術(企劃、製播、服務)的結構，絕對要避免陷入公部門行銷「疏離」(apathetic)的盲境之中。回顧自 1960 年代工業發展以來，快速形成的產品多元化的市場結構，讓消費者以不再滿足於一種商品的使用需求形式，客製化需求越來越多元個性化的發展。因此，市場區隔(Marketing Segment)成為行銷策略主軸。故就平台經營端而言訂定目標顧客，掌握環境因素，匯流資材整合，達成分眾服務的策略性行銷模式。

根據 2012 年 Google 發表的數位趨勢研究報告指出：“If Content Is King, Multiscreen Is The Queen”¹⁴，意指無論是在過去的傳統電視或是當今數位匯流的時代下中，「內容為王」無疑仍是影視產業界共同認知經營目標的核心基礎。為迎接行動載具時代的來臨，學習者應該可以透過手機、平板、電腦終端載具，直接使用 RWD(Responsive Web Design) 透過前端工程技術，進入網址頁面，就能夠透過跨平台載具最適瀏覽的畫面，觀覽文本，影音畫面，近用教學資料。

隨著網路及行動通信裝置普及化發展，結合著大數據(Big data)分析技術成熟的運用下，經由各類新媒體多工平台，提供閱聽人跨介面服務功能的趨勢，以成為內容製作業中首要考量的要素。因此，如何透過跨介面服務的品質，獲得消費端閱聽行為者的肯定，並再進一步以此回饋到對前端製作者的支持，此一良性循環的新產銷模式，將是所有平台經營影視商品服務未來發展重要的基礎所在。

準此，歸論開放教育資源(Open Educational Resources；OER)平台功能

¹⁴資料來源：Google,"TheNewMulti-screenWorld:Understanding Crossplatform Consumer Behavior",2012/08.

性的經營，理應是如何藉由一個開放式資源平台的環境系統，將課程經由「開發、使用、評鑑、再開發」的運行研究(Action Research)，在一項數位傳播介面近用虛擬實境(virtual reality)的情境場域中，經由結構性鏈結教學者與學習者的兩端，在一種「互動式影視功能」(Choose Your Own Adventure Style Interactive Video)活化的機制中，建構出的學習制度與達成績效目標。

(二) 以 KPI 為技術指標的經營績效

Jenkins(2006)在所著《匯流文化》一書中，提出跨媒介敘事(transmedia storytelling)的論述，建構了傳播者應考量結合不同平台資訊元素，建構受播者再敘述故事的理念。之後，擴散媒介形式興起，開啟了臉書、部落格、推特等，跨平台分享資訊的傳播文化。於是，傳播端經營者著重開發不同文本最大規模資訊內容的結構，以服務平台接收端多元需求滿足的形式。惟就技術面而言跨媒介傳播的閱聽人，其接觸單一介面資訊的形式屬於是片段情境的結構，難能作出「大一統」整體敘事功能的結構。

準此，就數位平台經營技術而言，如何引導閱聽人接觸不同版本趨動的機制，使為具有參與跨平台文本近用能力的閱聽人，已經是經營必須具備的理念與能力。意即是，平台的經營不應僅止於單一平台、文本設計傳統框架(frame)的結構。它必須是讓資訊的傳播在平台介面功能的基礎上，跨域結合外部臉書、LINE、推特等多元載具共伴的形式下，建置閱聽人匯流近用不同平台資訊的機制，經由一項匯流跨介面情境的系統環境，引導閱聽人接收不同平台的資訊，發展出整合跨平台文本新理解的效益，此即是，傳播者除構思自身平台及資訊文本鏈結支援介面的設計。

準此就技術面而言，即是根據平台介面渠道流量的效能，以 KPI 科技形式重新定義經營的意義，即媒體傳播行銷的效能除強調所主張的目標外，還要考量使用者的經驗以及生活文化性的內容，依照不同分眾的需求，企劃製播不同的內容以及使用介面，甚至幫助學習者自訂「個人化服務頁面」，助成其達成自我學習最佳化績效介面的路徑，此即是網路媒體流量數據採計的意義和功能，在於建置 KPI 指標能執行實質回饋學習者使用需求滿足績效的成果。甚至將那些網路行為人在「偶然接觸」(incidental contact)

情境中的使用記錄數據，都透過經營端 KPI 監管數據應用的機制，一方面用為監管單一課程目標的學習績效外，同時建構出瞭望平台績效的經營模式；平台的策略應具備先期提供閱聽人，跨介面匯流資訊整合近用資訊的經營機制，讓學習者將學習平台的資訊內容與功能效益，經由其「自有媒體」(owned media)的機制，透過“Call-to-Action”分享媒體(shared media)的過程，讓平台所有的參與者都能以「賺得媒體」(earned media)的型態，累積平台具有影響力的實質評價，以為發展教學平台作為推動開放教育制度一環的意義與貢獻。

參考文獻

一、中文部分

- 蘇采禾/李巧云譯(1996)。原著 Kevin Maney(1995). *Megamedia Shakeout*. 《大媒體潮》，時報出版社。
- 周鴻志(2004)。〈科技接受模式在遠距教學網站之應用〉。國立政治大學資訊管理研究所碩士論文。
- 高士鈞(2009)。〈數位課程認證指標重要性之研究：從學習者觀點分析〉。國立彰化師範大學碩士論文。
- 蔡敦浩、李慶芳、陳可杰(2011)。管理學：以服務導向的新觀念。滄海書局，台中。
- 鄭晉昌(2011)。〈績效管理與關鍵績效指標〉。國立中央大學人力資源管理研究所。
- 何榮桂(2013)。〈從 CAI 到 MOOC--台灣數位學習的回顧與前瞻〉。T&D 飛訊，18，1-28。取自 http://www.ncsi.gov.tw/06_publications/02_issue.asp?ID=JNOIPJQDNINE
- 何榮桂(2014)。〈大規模網路開放課程(MOOCs)的崛起與發展〉。台灣教育，686，2-5。

- 陳東園(2014)。〈從頻道到平臺電視新聞經營趨向的研究〉。NATIONAL COMMUNICATIONS COMMISSION 第 8 卷，第 11 期
- 陳東園(2015a)。〈網路教學平台綜效(synergy)經營結構的研究〉。國立空中大學專題研究計畫
- 陳東園(2015b)。〈影視匯流形式下教學平台開放經營策略的研究〉。2015 年遠距教育國際學術研討會暨開放教育研討會。
- 陳東園(2016)。〈多屏幕(Multi screen)系統下開放學習平台經營策略的研究〉。國立空中大學專題研究計畫
- 教育部(2015a)。《臺灣 MOOCs 磨課師課程及教學設計參考手冊 V1.2》。未出版資料。
- 教育部(2015b)。數位課程認證。教育部遠距教學交流暨認證網。

二、英文資料

- Keller ,Bagozzi, R.P., Warshaw, P.R.(1989a)“User acceptance of computer technology:A comparison of two theoretical models”,Management Science,Vol.36,No.8
- Gagne ,1992),Extrinsic and intrinsic motivation to use computers in the workplace”,Journal of Applied Social Psychology, 21,1101-1118
- Reigeluth.(2006)“Searching for the Origami Unicorn: The Matrix and Transmedia Storytelling,”Convergence Culture: Where Old and New Media Collide (New York: New York University Press),pp.98-105.
- Karahanna, E.,Straub, D.and Chervany, N."Information technology adoption across time: A cross-sectional comparison of pre-adoption and post-adoption beliefs," MIS Quarterly(23:2)1999,pp:183-207.
- Yousef, A.,Chatti, M.,Schroeder, U., & Wosnitza, M.(2014).What Drives a Successful MOOC? An Empirical Examination of Criteria to Assure Design Quality of MOOCs.2014 IEEE 14Th International Conference On Advanced Learning Technologies. <http://dx.doi.org/10.1109/icalt.2014.23>

- Jenkins, H.(2006a).Convergence culture: Where old and new media collide. New York, NY: New York University Press.
- Henry Jenkins.(2006)“Searching for the Origami Unicorn: The Matrix and Transmedia Storytelling,”Convergence Culture: Where Old and New Media Collide (New York: New York University Press), pp. 98-110.
- Margaryan, A.,Bianco,M.,& Littlejohn, A. (2015). Instructional quality of Massive Open Online Courses(MOOCs).Computers & Education, 80, 77-83. Retrieved. <http://dx.doi.org/10.1016/j.compedu.2014.08.005>
- Conole,G.(2016).MOOCs as disruptive technologies: strategies for enhancing the learner experience and quality of MOOCs. Red, (50). <http://dx.doi.org/10.6018/red/50/2>.
- Negroponte,Nicholas.(1995).Being Digital. New York: Alfred A. Knopf.
- Yousef, A.,Chatti, M.,Schroeder, U.,& Wosnitza,M.(2014). What Drives a Successful MOOC? An Empirical Examination of Criteria to Assure Design Quality of MOOCs. 2014 IEEE 14Th International Conference On Advanced Learning Technologies. <http://dx.doi.org/10.1109/icalt.2014.23>
- Margarian,A.,Bianco, M., & Littlejohn,A.(2015).Instructional quality of Massive Open Online Courses(MOOCs).Computers & Education, 80, 77-83. Retrieved. <http://dx.doi.org/10.1016/j.compedu.2014.06.05>
- Dodds, P.S.,Muhamad,R.& Watts,D.J."An experimental study of search in global social networks," Science(301)2003, pp:821-823.

海德格生存論的死亡探問

李志成

摘 要

死亡是人生最為難解的問題，一般人不是不知道死亡，人人都知道死亡伴隨生命而有，而且，有生之一天便知有死一日，但是在日常生活中，死亡從來不曾在場。本文主要是透過海德格前期哲學對死亡所做的生存論分析，說明「死亡」這種「尚未」不能理解成一種「欠缺」，而是構成人整體性的不可缺乏的部分，透過揭櫫人作為一種意義的存有者本身乃是「趨向死亡的存有」(Sein zum Tode)，而死亡將人從喪失自性的「常人」(Das Man)之中喚醒，重新獲得一種重構現實的選擇能力，因而透過死亡獲得自由 (Freiheit zum Tode)，成為本真的（屬己的）整體能有 (Das eigentliche Ganzseinkönnen)。最後比較四種常見的對於死亡的話語之間的差異：1. 醫藥技術話語 (the discourse of medical technology)；2. 宗教話語 (the discourses of religion)；3. 臨終關懷話語 (the discourses of terminal care)；4. 生存論探詢的話語 (the discourses of existential inquiry)。

關鍵詞：死亡、海德格、本真性

Heidegger on Death: An Existential Inquiry

Chi-cheng Lee

Abstract

Death is most difficult and perplexing problem of life. It's very clear that everyone's life ends with death. But everyone always is forgetfulness of death, since no one can experience one's own death. The aim of this paper is to present the existential inquiry of death by Heidegger's early philosophy. It will argue that death isn't the absence of life, but constitute of life. Dasein as Authentic potentiality-for-being-a-whole calls its individuality (through death) out of "They" (or the state of falling), and frees it to re-evaluate life from the point of view of finitude. Finally, we want to compare four discourses of death: 1. the discourse of medical technology; 2. the discourses of religion; 3. the discourses of terminal care; 4. the discourses of existential inquiry.

Keywords: Death, Heidegger, Authenticity

* Adjunct Associate Professor, Holistic Education Center, Fu Jen Catholic University.

海德格生存論的死亡探問

參觀者半推半就簇擁地來到這件標示「死亡」為主題的作品之前，只看到藝術家兀自站在後方，桌上擺個用黑布蓋住的箱子，旁邊杵著一台陳舊的果汁機。他再度慎重地問這群好奇者：「您們真的想要知道死亡嗎？」，參觀者狐疑地零落地點點頭，只看他熟練地翻開黑布，在箱中一陣翻攪，啼聲四作中，順手捉起一隻碩大肥蛙，倏忽地丟入一旁的果汁機裡，眾人剛意識到他想做什麼之時，不到五秒的瞬間，伴隨一陣刺耳的機械磨合聲，原本的活物頓時化為一團血肉泥，然後，藝術家冷冷地環顧驚悚未定的人群，指著他的成果說道：「瞧！這就是死亡！」¹

壹、死亡的遺忘

奧斯定（Augustine of Hippo）正確指出：「每件事都是不確定，惟有死亡一事卻是確定不移。」（*incerta omnia, sola mors certa*）。因此，那怕一個人浮盪於塵世之中，對於任何嚴肅議題都了無興趣，他也很難迴避「死亡」這個議題，嚴格來說，死亡從來就不是議題，死亡是一件事實，它包含一個真理：凡人都會死。這個會死的經驗是每一個活著的人的必然經驗之一，無人可以逃避。甚至它不是作為外部的經驗來與我們照面，而是我們直覺生命內部發展便能獲得的知識，因此，舍勒（Scheler）反對那些認為「我們對死的知識，不過是從他人和我們周圍生物的死亡現象中獲得的，以觀察和歸納為基礎的外部經驗的一個單純結果。」他主張：「即使只有一個人是地球上唯一的生靈，他也將以某種形式和方式認識到：他受到死的侵襲；即使他從未看到其他生物遭受那種通向屍體現象的變化，他也知道死。」²也

¹ 這是輾轉聽來的不知真實與否的某個行動藝術的內容。這個表演赤裸裸地展現了「死亡」和死亡引發的直接效果——「恐懼」。

² 舍勒著（一譯為「謝勒」），《死、永生、上帝》，孫周興譯，漢語基督教文化研究所，香港 1996 年，頁 12。

就是說對死亡的確知不是推論的結果，而是「活」的人對於自身衰亡的一種內在經驗。

雖說死亡經驗是無法迴避的，但是這個經驗與其他經驗不同，一旦我們遇到它時，生命中一切經驗都將告終，甚至連死亡這個經驗本身也會頓時不見。於是它似乎是一方面作為所有的經驗的先決條件而存在，所有的經驗是以「死亡」為前提，那怕這個「前提」是透過「否定」它來設定。但是，另一方面，所有的經驗又都是以能不能逃避它作為度量的，因為，如果死亡真的就在此，那也就沒有什麼經驗可被經驗的了。所以經驗的本身便是被設計來迴避「死亡」的。所以，那怕「死亡」是我們自身那種向來就確知、不得不如此的結局，但是，我們經驗始終計算著如何逃離死亡，於是死亡在經驗中被掩藏、在活動中被遺忘。所以，我們不會在「有生之年」去看到自己的死亡，死亡在個人的生命被隱蔽了，那怕死亡經常徘徊在此岸，卻是刻意被阻隔彷彿它仍在彼岸。

因此，我們最臨近「死亡」的經驗，不是自己的死亡經驗，而是他人的死亡經驗，透過他人之死，我們與「死亡」有了照面。托爾斯泰（Tolstoy）的名著《伊凡·伊里奇之死》（*The death of Ivan Ilyich*）一開頭便描述伊凡的法官同僚們聽到他死亡消息時的反應：

「一聽說伊凡·伊里奇死了，每個人首先想到的是，這個人的死，對於各位委員或是他們的熟人職位的升遷會有什麼意義。……一個經常見面的熟人的死這一事實本身，總是使所有聽到這個消息的人產生一種慶幸感：死的是他，而不是我。」³

1927年在《存有與時間》（*Sein und Zeit*）一個註釋裡⁴，海德格（Heidegger）引用這部小說，同時，他彷彿對這段描述下了註解：「死亡被理解為某種

³ 《伊凡·伊里奇之死》，托爾斯泰著，許海燕譯，志文出版社，2000年四月再版，ch.1。

⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1967, p.254. 中譯文據陳嘉映譯本作適度修改，參見《存在與時間》，海德格爾著，陳嘉映、王慶節譯，北京：三聯書店，1999年。

不確定的東西，最主要的是這種東西必定要從某個所在來到，但是當下對某一個自己**尚未現成**，因此也還不構成威脅。公眾的死亡解釋說：『有人死了！』；因為每一個他人與自己都可以借助這種說法使自己信服：不恰恰是我；因為這個常人（das Man, They）乃是無此人。」⁵因此，一切死都成了和別人有關的事，本來「死本質上不可代理地是我的死，然而被扭曲為擺到公眾眼前、對常人照面的事件了。」⁶在這種被歸之於「常人」的死亡觀看中，「死亡被說成是不斷擺到眼前的『偶然事件』」，自己的死亡也化成常人之死，「常人則為此首肯並增加了向自己掩藏其最本己的向死存有的**誘惑**。」⁷因此，死亡雖然是人不得不然的經驗，但是，它或者作為經驗不到的經驗，或者作為對他人之經驗（常人之死）。所以，一般人並不是不知道死亡，人人都知道死亡伴隨生命而有，生命終必死亡，但生命卻「遺忘」了死亡。

本文所闡釋的生存論（*existenzial, existential*）的死亡探索，主要是環繞在海德格前期《存有與時間》為中心的相關論述所展開⁸。海德格使用了三個字眼來描述生物的死亡。一般生物生命的終了稱之為「完結」（*Verenden, perishing*），而人的死亡和其他生物的死亡不能歸為一類，我們或許可稱呼人的肉體死亡為「亡故」（*Ableben, demise*）。但是如果我們將人的死亡的理解，等同這個人喪失所有的生命功能（口語上說：「斷了氣」或醫學上判定「腦死」），那麼擺在這裡這具失去「靈魂」的肉體，似乎和生物的「完結」沒有什麼不同，頂多是因為有同類的追思而使其顯得獨特。但是，人不同於其他的生物在於他有不同的生命模式〔即獨特的「存有結構」（*Seinsverfassung*）〕，所以，死亡對人來說，從來不只是像一般生物生命的「完結」或是顯得尊貴一點的字眼「亡故」。就海德格來說，死亡與人的關係是密不可分的，主要因素是人是以「趨其死亡」（*zu seinem Tode*）的方式生活著，所以寧可將「死亡」（*Tode, death*）與「完結」和「亡故」

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.253.

⁶ *Ibid.*, p.253.

⁷ *Ibid.*

⁸ 除了《存有與時間》，還包括同時期的《時間概念》、《時間概念史》、《現象學的基本問題》等，參見後附參考書目。

相區別，專以稱呼人獨特的終結方式⁹。

要理解海德格如何將「死亡」視為一種基於人的「存有結構」所不可或缺的整体結構的一部份，首先要擺脫一般從生理功能角度所理解的「死亡」以及所引發的效應。本文開頭所引用行動藝術雖然令人印象深刻，但無非所想表達：死亡為發生在肉體毀滅的那一剎間的事件，而此一事件直接引發令人「恐懼」的情緒，若造成這個「事件」的手段越加殘酷，引發的「恐懼」也就越加強烈，因此，我們一生因著這類的「死亡之恐懼」而迴避對死亡的探問。但是，這種把死亡視為肉體的毀滅和所引發的恐懼只是對死亡的表象陳述，它把攸關死亡的議題歸結在生命終止的那一刻，進而把所有對於死亡的種種預想都被情緒上恐懼所掩蓋。但是，死亡遠不止於此。

海德格的「死亡」概念是依附在對於人的「存有結構」的分析而來，在海德格的前期思想中，人的存有特性是在其整個哲學計劃之中是極為重要的，因此，為區隔於傳統對人存有特性的諸多見解，他特別以 *Dasein* 來稱呼人，*Dasein* 就其字義來說即「在此存有」(*da* 指「在此」，*sein* 即為「存有」)。此種 *Dasein* 呈現出以下三種特性：

1. *Dasein* 不僅是佔有時空的具有物質特性的存有者，而是一種能脫離既與的處境而對自己的存有狀況有所理解者，這樣的 *Dasein* 具有與一般物不同的存在樣態，特稱為「生存」(*Existenz, existence*)。
2. *Dasein* 不是抽象孤立的個體，而是存在於「世界」，這種「世界」不是指種種物質對象的總和的空間，而是作為意義關聯的整體，因此，他之所以「在」世，也不是指在物質世界佔有一個空間，而是作為一意義關

⁹ 海德格用不同的字眼來描述不同存有者的死亡，他稱一般有生命的東西的死亡為「完結」，即生物學生理學上最簡單的失去生命，但是人的獨特性，不僅是具有生命、能活著諸般生命特徵，還在於他存活的方式不同(即海德格所謂 *Existenziale* 或 *Existenz*)，所以人那怕不能「屬己」的死，他的結束也不是僅僅就完結了，因為人是以「趨向死亡」方式的存有者，所以用「死亡」(*Tode, death*)來稱呼人這種獨特的結束，而將僅僅人的肉體的終結，稱之為「亡故」(*Ableben, demise*)。所以一般生物、一般人、人從其獨特生存的方式這三種結束都不相同，依次給予「完結」、「亡故」和「死亡」不同的稱謂。(Heidegger, *Sein und Zeit*, p.247.)

聯的存有者，而非僅僅擺在那裡的一個物件。此即 Dasein 作為「在世存有」（In-der-Welt-sein）的存在特性。

3. Dasein 是與其他的 Dasein 共同存在於這個世界之中（「共同存有」，Mitsein），這種「共有」此構成人存在的社會結構，在 Dasein 的日常活動之中，都呈現作為此結構化的常人，此即所謂的「沈淪」（Verfallen, falling）¹⁰。

在 Dasein 所具有的這三種存有特性作為前提條件下，我們才能把握「死亡」作為構成了 Dasein 這類特殊存有者不可或缺的生存條件，以及有限存有者如何透過「死亡」從「沈淪」中喚起，進而獲得「本真的」（Eigentlich）生命。

簡而言之，對海德格來說，Dasein 的死亡並不是落在生命的另一邊，進一步來說，Dasein 就其存有的特性，本身便是一「趨向死亡的存有」（Sein zum Tode），在此，死亡不被理解為一種「欠缺」（Ausstand），而視為建構生命的一環；同時死亡也不是彼岸，「只要 Dasein 存有，他就始終已經是它的尚未，同時，它也總是已經是它的終點。」¹¹。所以，海德格主張：「死亡首先給出存有的意義」（The MORIBUNDUS first gives the SUM its sense.）¹²。惟有在「此岸」對死亡探問透澈，才能使作為「彼岸」的死之問題更有意義¹³。

¹⁰ 就海德格來說，人的社會性存在的基本樣態，是根據前二種分析為基礎而來，即人生存的特殊性和人作為在世界存有所具有的意義關聯性，此二種觀念都在指出人不是僅作為一般具物質屬性在某個空間活動的存有者，而是可以脫離既與的處境，對自己的處境有所理解，而此理解的根源於整體意義的先行把握，而世界即指此意義關聯的整體，人在世界之中，不是在空間佔有位置，而是具有一種意義的關聯，此意義關聯決定人的生活意圖，因此，人斷不是一個原子式的個體，而是和他人共處於一種意義的整體關聯之中，因此，社會化是先存的，也是必然的。人必定受社會化的影響，而展現某種平均化的生活模式，此即「沈淪」，但人也可以做選擇，找尋屬於自己的生活模式。

¹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.45.

¹² Heidegger, *The History of Concept of Time*, Indiana University Press, 1992, p.317.

¹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.248.

貳、人的存有結構：生存和在世

海德格一生研究的重心在於探索「存有問題」(Seinfrage, question of Being)，在討論西方的存有學發展史時，海德格獲致其最終結論：西方形上學的危機肇始於對「存有遺忘」(Seinsvergessenheit, forgetfulness of Being)。雖然「存有總是某種存有者的存有」¹⁴，也就是說「存有」總藉由某種特殊的「存有者」來呈現，但是兩者終究不同，若將「存有者」(Seiendes, beings or entities,) 和作為此存有者來源的「存有」(Sein, Being)¹⁵二者相混淆，也就是忽略他所謂的「存有論的差異」(ontologische Differenz, ontological difference)¹⁶，「存有論的差異」是掌握海德格思想的重要之鑰，不論其前後期的思想有何轉變，都是建基在對於「存有」和「存有者」這種區分上。因此，為了顯明這種區分，海德格特別採用「存有論的」

¹⁴ Ibid., p.9.

¹⁵ 對於不諳西方思想模式的人，常常對於「存有」摸不著邊際，更別說去區別「存有」和「存有者」，以及這種區別有什麼重要性。茲以柏拉圖(Plato)哲學為例，在柏拉圖的形上學體系中，他區分二重世界觀，現象世界所存在的具體個別物是「分受」(participation)理型界的「理型」(Idea)而來，此種「分受」是一種「形式」(即「理型」)在「材質」具體化的過程。所以當我們追問這把椅子和那把椅子為什麼稱為「椅子」，不是因為它們的材料(木、銅、鐵、塑膠等等)，而是它們共同具有的「形式」，所以要理解椅子是什麼？必須追問使其成為椅子的根源，即對於其所分受的「理型」之把握，所以具體現實存在的這把椅子是「存有者」，使其成為「椅子」的來源即「理型」，此「理型」(椅子的型)便是「存有」。亞里斯多德(Aristoteles)提到當我們追說「何謂存有者？」(What is being?)即在追問 being as being，即「使存有者成為存有者的原因」，即對於其「存有」的討論。海德格認為「存有」因其最普遍、不可定義和自明的等因素，最終被「存有者」所僭代，此即所謂「存有的遺忘」，這種遺忘使西方形上學最終偏離追問本源的問題，而是轉向對於物質屬性的討論，形成後來實證主義和科學主義的根源。也由於他析分出於「存有者」不等同於「存有」，所以在《存有與時間》慣常使用的二元化術語：「存有——存有者」(Sein-Seiendes)、「存有論的——存有者的」(ontologisch-ontisch)、「生存論的——生存上的」(existenzial-existenziell)、「上手的——手前的」(zuhanden-vorhand)都立基於此項觀點而顯著地分別區隔出二種不同的存有活動面向。

¹⁶ Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, 1988, p.318.

(*ontologisch, ontological*) 和「存有者的」(*ontisch, ontic*) 這二個不同的術語來做分別。西方自希臘以降的形上學思想，原先為了把握「存有」，但是最終以「存有者」來代替「存有」，而造成了對「存有」的遺忘。所謂「遺忘」不是不在了，而是被置換了、被替代了、被忽略了，或許我們可以用馬克思 (Marx) 最常使用的字眼即被「異化」(*Entfremdung, alienation*)¹⁷了。為了重新喚起對「存有」的認識，必須到找一種存有者，這種存有者之所以和其他存有者不同之處在於：他總以某種方式、某種明確性對自身有所理解，也就他能超克現實的存在狀況，對他自己的「存有」有所洞察。海德格將這類存有者定義為 *Dasein*，就其字義直譯為「在此存有」（或簡稱為「此有」）。在《存有與時間》之中便是藉由對於的這個獨特「存有者」的「存有結構」(*Seinsverfassung, constitution of Being*) 探問作為喚起對「存有」的途徑。因此，他稱這種存有論為「基礎存有論」(*Fundamentalontologie, fundamental ontology*)¹⁸。因此，他的前期思想是圍繞在 *Dasein* 身上所做的探索。事實上，所謂的 *Dasein* 指的就是「人」，他之所以不直接稱之為「人」而另稱之為 *Dasein*，乃為避免涉入傳統對於「人」的種種定義牽扯之中¹⁹，尤其近代主體性哲學以認識論主客對立的立場，從「思維物」(*res cogitans*) 或所謂「意識主體」(*conscious subject*) 所作的定義有所區隔。此外，*Dasein* 所指涉的「人」，乃是一般稱謂詞，兼具人這個「物種」和單個體，泛指

¹⁷ 海德格曾如此評論馬克思的「異化」展現存有的歷史性因素，這是胡塞爾或沙特所沒有認識到的，這也就是說無論是現象學或存在主義都沒有深刻理解到歷史性在把握存有中所佔有的角色，因此共產主義不僅作為一個政黨或一種世界觀，而是表現出某些歷史共命 (*Geschick, destiny*)。(Heidegger, *Letter on Humanism*, in *Pathmarks*, Cambridge University Press, 1998, p.259.) 但是對海德格來說，這種異化的走向不是馬克思所分析的資本主義發展的結果，而是源自希臘之後，尤其是基督教興起的中世紀，用實體 (*entities*) 來把握存有者，這造成後世對於存有者從「在場」轉成「屬性」研究的起源。

¹⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.13.

¹⁹ 在西方哲學發展裡，人曾視為理性的動物、上帝的摹本、靈肉的合一體、意識的主體等等。

普遍和特殊的人所具有的特性²⁰。同時，關注的重點不在於 Dasein 本身物質屬性（身高、體重、肉體成素、物理變化等），而在於 Dasein 的存有方式——即其「存有結構」。因此，他認為不論將 Dasein 視為認識論上的「主體」（Subjekt）或具有物質屬性的「實體」（Substanz），都無法正確指出其特性，Dasein 的特性必須從其存有結構來獲得。

對 Dasein 就其生存的特殊性來分析有二個層面，一是對於 Dasein 的一般特性的描述，即解釋「Dasein 的本質在於它的生存」的意義。另一個則分析其在現實世界之中的具體展現，即其在世界中的存有狀態，海德格稱這樣的存有性為「在世存有」（In-der-Welt-sein, Being-in-the-World）。分述如下：

一、Dasein 的一般生存分析

Dasein 不是一般的「實體」，在對於 Dasein 的一般性分析中，海德格指出 Dasein 的生存模式具有兩個獨特性質，第一、這種存有者的「本質」在於它「去－存有」（Zu-sein, to be），即「Dasein 的**本質**在於它的生存」（*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz.*）。第二、Dasein 「總是我的存有」，為此，海德格造了一個字「屬我性」（Jemeinkigkeit, in each case mineness）²¹。

1. Dasein 的**本質**在於它的生存

海德格稱 Dasein 「去－存有」樣態稱為「生存」（Existenz, existence）

²⁰ Dreyfus 認為將 Dasein 視為一個集合名詞或單個體都是誤解，他主張與 Dasein 最好的對譯的英文為 human being，兩者都兼有集合和單個體的意義。Dreyfus 更進一步指出在《存有與時間》的第一部中，海德格使用 Dasein 一詞，大都指涉人的存有方式，所以 Dasein 指涉人的集體。而在第二部中，論及的 Dasein 多指涉一個獨殊的個體（a Dasein or a human being）。這因為第一部論述 Dasein 在日常生活的平均狀態的存有結構，而第二部則是透過 Dasein 的有限性，即作為「趨向死亡的存有」來喚起人的個體性。Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World, A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge: The MIT Press, 1991, p.14.

²¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.42.

²²。但是這不是指涉傳統對於一個具體現實存有物的稱謂，而是特別用來強調 Dasein 獨特的存有方式，為了有所區別，他另行使用 *existentia* 來指稱傳統現實存有物²³。此種區別源自於他對於「存有論差異」的一貫的看法，因此，Dasein 的這種「存有者」也可以區分二個面向：將其視為在某一特殊處境存有的具體存在的存有者來把握，此面向稱之為「生存上的」（*existenziell, existentiell*）；相反地，透過其獨特的活動，即「存有」來把握的面向，則稱之為「生存論的」（*existenzial, existential*）。無疑地，Dasein 不只作為一特殊存有者，同時也對其之所以可以如此存在也能有所理解，即作為可以展現其「存有」特性的存有者²⁴因此，海德格也稱 Dasein 「生存論的」活動樣態為「生存狀態」（*das Existenziale, Existenzial*）。因此，「存在」是描述 Dasein 是「如何存有」狀態（*How-being*），而不是它「如此存有」狀態（*That-being*）。所以，傳統 *existentia* 只能表述 Dasein 現實存在的單方面度，而無法掌握其「生存」面向。

事實上「存在」是傳統本體論（形上學）基本的概念，通常與「本質」（*Essenz, essence*）對舉，「本質」指涉存有者的內容，就「潛能—實現」的關係來說，「本質」為潛能，透過「存在」成為「現實」存有者，因此，「存在」便是「本質」的「實現」。究此關係來說，傳統上論斷「本質先於存在」，而予以某物從本質成為現實的存有物，又涉及到「創造」概念。然而，海德格作出「Dasein 的本質在於它的存在」的重要斷言，這句話後來為沙特（*Sartre*）轉化為「存在先於本質」（*Existence comes before essence*）成為「存在主義」（*Existentialism*）著名的口號，就沙特而言，他否定人有

²² Existenz (existence) 在哲學著作中大都譯為「存在」，但是在海德格使用的術語之中，此處指涉是人（*dasein*）的特殊存在性，為區別於一般實體性存在，依現行中譯本譯為「生存」。

²³ 這種對於具體現實存在物，海德格經常用其專有的術語，即「手前性存有」（*Vorhandensein, presence-at-hand entity*）來稱謂，詳後述。

²⁴ 此即 Blattner 稱之為「兩重性論題」（the Duality Thesis）：Dasein can be considered both in its proper ontological make-up, as essentially self-understanding, and in an abstracted, factual way, as something that merely occurs (esp., naturally). 參見 William D. Blattner, "Existence and Self-Understanding in *Being and Time*", *Philosophy and Phenomenological Research* 56(1996), p.102.

先在本質，人先是一個存有者，然後不斷地塑造其本質。²⁵這種看法無疑是對傳統「本質－存在」關係的倒置，但是卻與海德格的主張迥異²⁶。海德格強調 Dasein 的本質是與其他非 Dasein 的不同的「存在」，我們已將這種「存在」特譯為「生存」。Dasein 的「生存」不是一般具屬性的存有者，我們手邊的紙杯自其在樹漿時即被既定成為成為紙杯，相反地，人在當下的存在當然是一具有現實性的存有者，但是這個狀態不是必然的而是選擇的結果。所以，Dasein 的特殊表現在於「在這個存有者身上所能清理出來的各種性質都不是『看上去』如此這般的手前存有者的現成『屬性』，而是對它說來總是去存有的種種可能方式。」²⁷所以，海德格的存在乃是強調 Dasein 總是對於種種現實具有選擇「可能性」（Möglichkeit, possibility），它能「從它的存在來理解自己本身：總是從它本身的可能性——是它自身或不是它自身——來理解自己本身」²⁸。

2. Dasein 的「屬我性」

海德格稱 Dasein 另一特性為「屬我性」他清楚地指出 Dasein 這種存有者不能和那些手前存有者（詳後述，指作為具有物質屬性的實體）歸為一類，因為那些手前性存有者它的存有和它們是沒有關係，它的現實存在的樣態是被決定的。而 Dasein 之所以可以成為這樣或那樣，不是被決定的，而是它自己決定的，現實的樣態總是由它自己選擇而來，所以這個存有者所作的「總是我的存在」。²⁹所以，每一個 Dasein 在說話時，總是以人稱代名詞：「我是」（Ich bin, I am）、「你是」（du bist, you are）³⁰，從這裡點出 Dasein 在現實存有狀態，都是因著某種選擇而成為什麼，因此，Dasein

²⁵ Sartre, "Existentialism and Humanism", in *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ed. by W. Kaufmann, The New American Library, Inc., 1975, p.348.

²⁶ 海德格所述的「Dasein 的本質在於它的存在」著意在指出「存在」的特殊性，而非在傳統 *essentia-existentia* 之間的先後作論斷，他說道：「存在主義的主要命題和《存有與時間》中那個命題毫無共同之處。」（Heidegger, *Letter on Humanism*, in *Pathmarks*, Cambridge University Press, 1998, p.250）

²⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.42.

²⁸ *Ibid.*, p.12.

²⁹ *Ibid.*, p.42.

³⁰ *Ibid.*

本身具備某種可能性，即是一「可能存有」(Seinkönnen, potentiality-for-Being, 為行文簡便有時亦譯為「能有」)。在這個選擇中，Dasein 可以選擇成為自己所想要的、獲得自己，也可能背離自己想要的、迷失了自己，因此，Dasein 便會呈現為「本真性」(Eigentlichkeit, authenticity)和「非本真性」(Uneigentlichkeit, inauthenticity)。³¹但是「非本真性」並不代表較少或較低的存有狀態，而是處於某種無法展現 Dasein 自己想要的具體化狀態之中，尤其是「沈淪」(Verfallen)在常人的狀態之中。

Dasein 作為一個「能有」因為其可以有所自由選擇。因此對於「可能性」的理解和抉擇是「能有」的基礎。但是何謂「可能性」呢？海德格強調「比現實性更高的是可能性，對現象學理解唯在於把它作為可能性來把握。」³²。事實上，Dasein 的可能性至少有二個先決條件：1.可能性是和「生存論的」(existenzial)選擇有關，而不是「生存上的」(existenziell)，也就是說不是從 Dasein 的某種已被確定具體情況下的存在樣態，而源自於 Dasein 總能自作選擇的獨特生存活動。2.可能性和世界有關，所以不會獨我的隔離判斷，而是連繫於社會群體的價值體系。這種可能性不是任意的，未來發生的可能性必須不違背 Dasein 發展的可能，因此 John Macquarrie 和 Edward Robinson 的英譯本中將 Seinkönnen 譯為 potentiality-for-Being，以「潛能」的方式來理解這種未來的可能。但是，這乃是消極的看法，比較積極的理解要把 Seinkönnen 視為「能夠去有」(ability to be)，指的是 Dasein 有能力去選擇。Blattner 將現實的存在特性分為二方面：一是自然的現實狀態，另一是自我對自我處境的理解，關涉到對處境的「自我詮釋」(self-interpretation)。前者稱之為「狀態特徵」(state-characteristics)，後者稱之為「能力特徵」(ability-characteristics)。因此，Dasein 做為「能有」是因為它對於現實處境都是它自己選擇來的，而做為這種選擇是立基於可能性，他可以選擇做為此或彼，但是這個此或彼必然不會違背其可能的範圍。所以，可能性不是指涉現實的存在狀態，現實的人具有各種屬性

³¹ Eingentlichkeit 英譯為 authenticity，中文通常翻為「本真性」。在德文中 eigentlich 此一形容詞本來便是指「我的」，尤其在海德格哲學中，特別強調 Dasein 作為一個可能存有，可以選擇以屬於自己或不屬於自己的方式呈現。

³² Heidegger, *Sein und Zeit*, p.38.

是已經既與的，例如一個成年人身高 160 公分，在現行的條件之下，很難會再長 20 公分，所以如果當我們把長成 180 公分作為他未來的可能性，明顯來看這種機會是很少的。但是，這種可能性也不是海德格所謂的可能性，因為這種「狀態特徵」仍是將人視為手前物一般的存有者。人的問題不在於人現實存在的屬性特徵，而在於他是如何理解自己的狀態（或如何賦予自己某種存在的價值意義）。一個身高 160 公分的人如果認定高大男子較受異性青睞或較能出人頭地，依此，當他自覺不如人之時，與其說是現實身高條件所導致，倒不如說是他對這種身高條件的認定所造成。因此，後面所稱的這種「能力特徵」不是「狀況特徵」，而是依照某種意義被詮釋出來的。因此，「可能性」便和「自我詮釋」有關，所以我們可以說 Dasein 是透過「理解」（Verstehen）來獲得其「存在」。同時，一個 160 公分的人為什麼會覺得自卑或 180 公分的人會覺自豪，這種評價都不是純由個人給出的，而是依照文化偏愛、流行的風尚或社會的價值等等而來，那怕一個人要扭轉這種偏見去論證：「身高無法決定一個人的成就！」，他所要抗拒或爭辯地也必須是在群體關聯價值系統之中，因此，社會、群體或世界的價值體系便形成意義的來源，成為 Dasein 的可能選擇之先在條件。

二、Dasein 作為「在世存有」

1. 作為意義整體的「世界」

人的「生存」乃是描述 Dasein 是「如何存有」（How-being），這個狀態不是一種特殊的狀態，而是在展現在其「日常活動」（Alltäglichkeit）中，稱之為「平均狀態」（Durchschnittlichkeit, averageness）³³。在這種日常的平均狀態中 Dasein 不是一個原子式的個體，從他對處境的自我詮釋中，可以看出 Dasein 是在自我設置的意義中理解自己，而這種意義之所以可能必

³³ 「Dasein 分析之初恰恰不應在一種確定的生存活動的差別相中來被闡釋，而是要在生存活動的無差別的當下情況和大多情況中來被發現。……一切如其所是的生存活動都從這一存有方式中來而又回到這一存有方式中去。我們把 Dasein 的這種日常無差別相稱作**平均狀態**。」Heidegger, *Sein und Zeit*, p.43.

須處於關係脈絡之中，因此，當 Dasein 脫離把自己理解成為一個物之時，他就落在一個世界、一個與其他存有者互動的世界之中。所以 Dasein 本身便是一「在世存有」(In-der-Welt-sein)。「世界」是什麼？一旦想到世界，我們就容易聯想到山川、大地、萬物、各式各樣的東西等種種「存有者的」(ontisch, ontic) 面向的存有者，我們可以稱之「世內存有者」，但是當我們眼光放在這些零零種種的「世內存有者」時，卻忽略了「世界」本身！世界就是這些世內存者的總和嗎？或者當我們 Dasein 本身是一個「在世存有」時，是說它和其他「世內存有者」一樣嗎？我們對世界的議題，通常由「世內存有者」來充填，而它又是以其自然的屬性首先為我們所發展，但是當我們說世界是由這區區的一塊石頭或其他物件所構成，卻無法說明為什麼它剛好是顆「鑽石」會為人為喜愛，而別的碳化物卻不能同享它所有的「價值」。因此，有人將價值附於物的屬性上，希望能從物的屬性上去推出它的價值。但是，從這樣的問題恰可指出在某物被斷定為物存有者身上指出某些不可能憑借物性（物質屬性）而被理解的東西，尤其判斷某某東西為有「價值」時，便可知它背後關涉使之成為有價值的「世界」先行存在。我們之所以無法切實說明「價值」的存在，在於我們在討論「世界」時，恰恰跳過「世界」此一現象——即「世界之為世界」，即所謂「世界性」(Weltlichkeit, worldhood)³⁴，而用「世內存有者」的「總和」來表述「世界」，同時又是它們所具有的自然（物質屬性）來指述這些「世內存有者」。此種「物質屬性化的世界」並非是就 Dasein 的存有結構所關涉的「世界」。

所以我們所討論的世界並不是徒具一擴延的外在空間，而是和我們有著關係連繫的整體。日常中與 Dasein 最切近的世界，海德格稱之為「周圍世界」(Umwelt, environment)³⁵。在這個世界中，Dasein 的活動展現在與各種與他一般的 Dasein 和其他「世內存有者」進行「交往」(Umgang, deal)，

³⁴ 海格德不是從傳統認識論的主客分離的立場來討論「世界」，也就是說不是把世界視為我們的認識對象，由此去討論純由認識者觀點出發的「主觀的世界」，抑或所有人都牽涉其間的「共同的世界」。海格德的觀點是存有論的，他討論的世界是「一般世界之世界性」(die Weltlichkeit von Welt überhaupt)，Heidegger, *Sein und Zeit*, p.64.

³⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.66.

這種交往從現象學考察來說，不是和外物的物理接觸，而是立基於存有者的存有結構而來³⁶，所以一般認識論將接觸的對象理解為物或者理解為自然，這都是從自然屬性來定義交往的對象，事實上，就海德格來說，我們在世界上首先來「照面」(begegnen, encounterable)³⁷的是各種「用具」(Zeug, equipment)，這些用具不是因為它的物質屬性來和我們接觸，而是因為它們的「有用性」(Dielichkeit)，在我們「尋視」(Umsicht, circumspection)中被把握，這種與非 Dasein 的存有者相交往的方式，稱之為稱之為「操勞」(Besorgen, concern)，與此相應，若是和其他同為 Dasein 的交往則稱之為「操持」(Fürsorge, solicitude)，這二種關係的活動不是建立在主客之間的認識關係，而是關連到 Dasein 獨特的存有活動，即「煩」(Sorge, care, 「掛念」)，因著這個「煩」而有的活動³⁸。

首先，從與用具的操勞活動來說，用具的使用（上手狀態時）指涉一個整體，鐵槌不會單獨存在，它是和鐵釘、鋸子、量尺……構作一個「用具整體」(Zeugganze, equipmental totality)，它是因為某種原因而為，所以用具因著這個「為了作」(Um-zu, in-order-to)的結構，而被稱之為有用、有益、適當和方便等等，所以因著用具的「為了作」的種種方式構成用具的整體性。同時，單一用具是在整體網絡才可能被使用，因此，用具的整體性先於個別用具的使用。

其次，用具可以依其自身在活動中不同的呈現樣態區分為「上手性」(Zuhandenheit, ready-to-hand)和「手前性」(Vorhandenheit, presence-at-hand)。用具既然是為了使用，因此它是因它展現了其「為了作」的方式而成為用具，而不是因其本身固有的物質屬性。譬如我們使用鐵槌是因

³⁶ 「從現象學的意義來看，『現象』在形式上一向被規定為作為存有及存有結構顯現出來的東西。……以現象學方式描寫『世界』就等於說：把世界之內的現成存有者的存有展示出來並從概念上範疇上固定下來。」(Heidegger, *Sein und Zeit*, p.63.)

³⁷ 照面 (begegnen) 指 Dasein 和對象的接觸是以存有論的生存角度接觸的，而非將對象視為物質實體在存在上的接觸。

³⁸ 在海德格的術語中 Sorge, Besorge, Fürsorge 有著字義上的連繫，在英文依序譯為 care, concern, solicitude 反而看出不這三個字中 Sorge 的關鍵意義，同樣地，中文版譯名將 Besorge 譯為「操勞」，Fürsorge 譯為「操持」，著眼在「操」這個字義有「煩」的內涵。

為它可以敲打鐵釘，而不是它是由鐵和木頭所組成，因此，鐵槌是它在可以敲打時成就其為用具。所以，將此種透過尋視所選擇的對象，在使用中所展現的樣態稱之為「上手性」，也就是在我們手中展現它活動的特性。但是鐵槌也可能朽壞，成為我們放在手前，掂掂重量，看看它是由什麼材料構成的物件，這樣脫離用具活動的狀態，以其所具有的物質屬性或可被「範疇」分類所把握的實體，此種特性便稱之為「手前性」。簡言之，上手性展現用具的「存有論的」面向，而手前性則是「存有者的」面向。海德格認為上手性比其手前性更來得「源始」（*ursprünglich, primordial*）³⁹，用具由於其上手性的存有活動才和我們「照面」，但是，當用具毀壞或不敷使用時，我們在理解它時，往往又是透過手前性來了解，把它視為由某些屬性所構成的實體，這實體化傾向便是對空對已蛻化的蛇皮考察，是看不出原本用具在活動時所展現的意義。

上手性的用具和用具的整體是我們理解世界性的契機，因為世界不是因為其物質特性來照面，那麼它不是一個手前物或所有手前物充填的空間。世界性是在理解各種上手性用具之時在場的，或者是世界性使這些上手性用具成為可能。每一個用具是為了某種工件而來，鐵槌、鐵釘、量尺、標線……等等構成一個整體的活動，鐵槌是為了錘打而存在，所以鐵槌有一個「為了作」（*Umzu, in-order-to*），而此「為了作」才構成了用具的存有結構，試想當鐵槌失卻了這個「為了作」的作用後，便只能僅以其手前性來現身，純粹成為鐵製錘頭和木柄的組合物。所以，鐵槌的「為了作」是為了錘打這個「因此用」（*Wozu, towards-this*）。因此，鐵槌所顯現的「為了作」有一種「指引」（*Verweisung, inference*）。這種指引不是單一關係，而是層層交織互相指涉。鐵槌是為了錘打、錘打是為了造屋、造屋是為蔽雨、蔽雨是為建立一個安全的住家、建立一安全的住家是為讓妻子可以無虞生活、讓妻子可以無虞生活是為了有一個美麗的人生……等等。因此，鐵槌的意義不在於手前性，而在其上手性，其上手性便是含有「為了作」，

³⁹ 「源始的」（*ursprünglich*，英譯為 *primordial* 或 *original*）為海德格重要術詞之一，大概有二種含義：1.指涉那些肇始或使某物成為可能者；2.某物直接源自於起源，並保持靠近它的源頭。參見 Magda King, *A Guide to Heidegger's Being and Time*, State University of New York Press, 2001, p.141.

而此「為了作」（為了去錘打）又以它的「因此用」（錘打）來被理解，這種的關聯到指涉的整體，他稱之「為此故」（Worumwillen, for-the-sake-of-which），也就是這個「為此故」定義了所有的相關脈絡所有事物之單一和整體意義。

因此，所有的事物不是以其「手前性」的結合來構成世界。每一事物作為用具來照面，同時每一個用具都和另一個用具、和一個用具整體一併來照面。各個用具之間因著「指引」而有著「和……在」（mit...bei, with...in）的關係，例如，鐵槌和鐵釘子有指引，鐵槌捶打鐵釘在木板上而成就桌子，每一個「所和」（Womit, with-which），都成就在「所在」（Wobei, in-which），如此成就了「關聯」（Bewandtnis, involvement），「作為讓存有者以關聯存有方式來照面的『何所向』，自我指引的『何所在』，就是世界現象。而 Dasein 向之指引自身的「何所向」的結構，也就是構成世界之為世界的東西。」⁴⁰因此，我手上的這朵花不是以其香味、形狀、大小……等物質屬性進入我的世界才和我有所關聯，而是先是作為與我有一種意義關聯——「我的花」，才成進入我的世界。這也就事物是先在存有論上有關聯，才進入成為認識論的對象。

因此，「世界之為世界」，即所謂「世界性」可視為先在的意義網絡的整體，海德格稱此「世界性」為「意涵」（Bedutsamkeit, significance），也就是使「意義」（Sinn）成為可能的「為此故」的意義系統之整體。至此，我們越發了解到 Dasein 作為一「在世存有」，乃是以世界作為先在的意義網絡整體，而 Dasein 在此世界為先在條件之下，才使得自身意義有所依歸。

2. Dasein 如何「在」（In）

在理解「世界性」作為先在意義的整體接下討論 Dasein 作為「在世存有」，所謂的「在」是如何的在？這種「在」當然不是像書本放在桌子上，那般的物質空間的佔有，我們不能從「存有者的」的角度，把 Dasein 視為一現存的存有者，彷彿一個物體佔有世界一般。對 Dasein 的理解必須從「存有論的」的角度，從其生存的角度加以掌握。而對 Dasein 的生存的結構為何？當然不是外在屬性，它的身高、體重、外形等等，是什麼決定了 Dasein 作為生存的獨特性。因

⁴⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.86.

此，Dasein 的某種存在情況即這個當下的 da，乃透過 Dasein 的「在之中」(In-Sein, Being-in) 而呈現出來，也就是這種「在」不是空間中的佔有，而是「關係」(或意義) 中的連繫。此中包括有三個生存的結構：

1) 心境 (Befindlichkeit, state of mind or affectedness) ⁴¹：

對於人的存在境況最直接的表述，便是人擁有情緒 (Stimmung, mood)，人會對處境的高興、痛苦、失望、沮喪等，有種種的掛懷，在這樣掛懷中展現出人獨特特性。這種情緒感受便是心境。而人的心境展現一種「不得不如此」而不是從現存的範疇上所表達的事實，這個不得不如此的展現一種「被拋擲性」(Geworfenheit)，Dasein 彷彿從夢中驚醒，發現一切都已是如此，而自己已然成為被決定的存有者。這種「被拋擲性」成為後來存在主義對人的現實處境最深切的術語。在這種對心境的直接反應便是「畏」(die Angst; anxiety) ⁴²，這種「畏」和「怕」(Furcht, fear) 不同，「怕」是為了某種浮上現實生命的具體事物的害怕，而「畏」是展現在不知以何為對象、無窮的煩惱、不知如何安定的心態，從此「畏」揭露了這裡沒有什麼可以「安身立命」，也就是說 Dasein 在這裡失去了根基，這便是說這裡是「無」(das Nichts; nothingness)。因著這種「無」的狀況，所以人才產生認知和意志的場域，任何人的存在都是由「不間斷的無」(a flux of negation) 所構成，這種「無」即「深淵」(Abyss)。

⁴¹ Befindlichkeit 是一個動詞的名詞化，源自於動詞 finden (發現、找到)，作為反身動詞 sich befinden 意為「找到某人」(如英文 find oneself)，常出現在德文的日常慣用語 Wie befinden Sie sich? 直譯為「您如何找到自己？」(How do you find yourself?)，意思便是「您好嗎？」(How are you?)。海德格之所以使用 Befindlichkeit，和其字義上有所關連，也就是在「心境」上，人開顯出自己被拋的狀態，在此狀態中，人「找到」自己。

⁴² Angst 在中譯本譯為「畏」，但是就中文來說「畏」字所指涉的心境狀態明顯太強，在海德格的術語中，Angst 和 Furcht 相對應，Furcht 指的是對確切事物的害怕，所譯為「怕」(英譯為 fear)，而 Angst 則指使 Furcht 可能的、沒有針對確切事物的莫名惶恐，英譯為 anxiety，即所謂的「焦慮」，在本文中譯為「畏」，或許更能貼切形容。

2) 理解 (Verstehen, understanding) ⁴³

Dasein 對自己的被拋擲性有一種「理解」，那怕是無能為力。這「理解」是 Dasein 的第二個生存特徵。「理解」在海德格的哲學佔有十分重要地位，透過其高足高達美的拓展和應用，使得「詮釋學」(Hermeneutics) 成為當代德國最重要的哲學流派之一。詮釋的先條件稱之為詮釋的「前結構」(Vorstructure, forstructure)，詮釋者本身不是空白的「認識主體」，本身已先在一文化、社會、歷史等脈絡成長型塑而成，因此，在他遇到對象之前，本身已擁有先在背景，此稱此為「前有」(Vorhabe)。其次、在認識不是對於對象屬性的分析，而是把對象納到關係網絡中加以辨識，所以對象不是以其「手前性」來照面，而必須透過 Dasein 處於一種「開展狀態」(Erschlossenheit, Disclosedness) 時，對物的一種「揭示」(即以「存有論」的角度，而非「存有者的」角度)，所以認識必須在「尋視」(Umsicht, circumspection) ⁴⁴ 中完成，這構成認識的「前見」(Vorsicht) 基礎。最後，對象的認識不論符合認識者先在的概念和意識型態與否，都必須透過這些「前概念」(Vorbegriff) 才能獲得其意義。所以，詮釋不是主客之間毫無關係的連繫，而是透過先在的意義脈絡（此意義脈絡之源即世界性）來確認的，「前有」、「前見」和「前概念」構作理解的「前結構」，透過此「前結構」才能在接觸對象時，讓對象依其自身來呈現。因為，詮釋擁有其「前結構」，所以必須透過一整體才能讓對象呈現出來，同時，又透過對象此一整體又使整體的認識作調整。這便是所謂的「詮釋學循環」(hermeneutical circle)。

這種理解讓我們發現，我們不是像一般事物，如一塊石頭在擺在那裡，一樣所具有的「現實性」(Tatsächlichkeit, factuality)，Dasein 的這種「現實性」不同一般物的手前特性，特別稱之為「實際性」(Faktizität, facticity)。

⁴³ 《存有與時間》中譯本將「理解」譯為「領會」，但是權衡 Verstehen 一詞在德國詮釋學傳統是一個慣用術語，為避免誤解，還是按一般譯為「理解」為當。

⁴⁴ 即從意義關聯下而非從物質屬性上，辨識或把握到對象。眼前的這朵花雖然有其自然屬性，但是它之所以進入我的世界，是因為它和我有所關聯，因著這層關聯決定了我和它的關係。

⁴⁵因此，理解作為一存有論上活動，可以對「實際性」作出理解，理解 Dasein 可能如此，也可能有另外的可能，所以不只理解 Dasein 的實際處境，也理解到為何如此的生存結構。同時也因著這種對可能性的理解，而有一種向未來的籌劃（Entwurf, project），「Dasein 作為被拋的 Dasein 被拋入籌劃活動的存有方式」，這種籌劃對未來有一種定向，即「成為你所是的！」⁴⁶（Werde, was du bist!）

3) 話語（Rede, discourse）

此處的「話語」不是「語言」（Sprache, language），而是使「語言」成為可能的條件。Dasein 因著心境的被拋擲性，而理解到當下的可能性，同時作出一個籌劃，此籌劃構成言說的可能，也就是我們要表述成為言語來闡釋這種意義。在這裡，「話語」作為「語言」的先在基礎，使語言成為可能，同時透過語言作為溝通中介，因此，「話語」指向共在的他人，「在話語中，共在以形諸言詞的方式被分享著，也就是說，共在已經存有，只不過它原先沒有作為被把握、被佔有的共在而得到分享罷了。」⁴⁷。所以語言構成世界，那裡有語言那裡有世界。

「心境」、「理解」和「話語」三者並不是毫不相關或相互獨立的，相反地，三者是同時俱在，相互詮釋的，因此，他稱之為三者存在存有論上是「同樣原始的」（gleichursprünglich, equiprimordial）⁴⁸，同時表現出 Dasein 作為「在世存有」作為在「此」（da）的生存結構。這三者表現出 Dasein 的全體性——即「煩」（Sorge, care）的存有特性。在此，我們可以看到海德格對人的定義或分析，迥異於傳統上將其作為理性、靈魂或意識主體，尤其是近代純就「生理—物理」結構所建立的人觀大相逕庭，而是立基在人存有的特殊性（即生存結構上），這種特殊性（生存和在世）構成整個死

⁴⁵ Faktizität, faktisch 和 Tatsächlichkeit, tatsächlich 這兩組名詞和形容詞的區別在於前者是以「生存論的」（existenzial, existential）的方式理解人的狀況，而後是以「生存上的」（existenziell, existentiell）方式理解，即前者以人獨特的存在方式，而後者則視人為一般手前性存有物。

⁴⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.145.

⁴⁷ Ibid., p.162.

⁴⁸ Ibid., p.161.

亡分析的先在條件，而「煩」作為在「此」的存有特性也就開啟將人視為被拋擲而不安而具有存在焦慮感的特殊存有者，這對後來的存在主義影響深遠。

參、生存論的死亡觀點

海德格在《時間概念史導論》明白的表示，作為對死亡的現象學考察具有二個特點：一、不能對死亡作具體內容作描述，因為這些死亡內容必須透過對死亡的「概念」才能獲得解釋，而死亡的概念才是現象學對此研究的對象。二、死亡的現象學考察不對來生或不朽作出斷言，因而不對今世作斷言，亦即不提供面對死亡應該或不應該如何作為。⁴⁹事實上，這主要是先對此死亡的概念獲得澄清，才能使隱藏在世俗或宗教的死亡觀念凸顯起來，重構生存論的「死亡」觀點。

生存論的「死亡」觀點，質言之，便是「死亡」構成對 Dasein 的「整體性」(Ganze) 和「本真性」(Eigentlichkeit) 之理解。前者立基在人的「生存」，Dasein 就其存有結構來說，並非作為一手前存有物，他的「整體性」並非只是生命存活的時間總量，如果以生存總量來設想，死亡便是在生命的彼岸，是與生命存活的對立狀態，但是前已論述過，Dasein 是一種意義的存有者，而死亡作為一種意義關聯與 Dasein 有所連繫，因此，生命包含「死亡」。後者則立基 Dasein 作為「在世存有」，容易產生一種社會異化，「死亡」能喚起「個體性」，使我們可以脫離異化狀態，重新選擇屬於自己的「本真性」。

一、沈淪與畏

Dasein 不是作為一個單個體孤懸一人，而和作為「在世存有」，「在世」即意謂和他人「共同存有」(Mitsein，「共有」)，因此，Dasein 的主體性質和他人的主體性質都是在生存上被規定的「共有」，之所以稱之

⁴⁹Heidegger, The History of Concept of Time, p.314.

為「他人」，彷彿將其視為與我不相干的人們，事實上，自己也是屬於「他人」之中，他人和我們「共有」，這種「共同」必須基於生存論上的理解，而不是從「範疇」上來，即不是把人和人看成手前物般擺在一起，而是一種基於意義活動的聚合關係。所以因為有這種「共有」的關係的「在世存有」，世界向來已是我們和他人共同分有的世界，因此，他人不是這個、那個人，不是一些人，也不是一切人的總數。就此，我們可以視他人視為人之一般，或者給一個中性的字眼，即「常人」（das Man, they or the one）。

因此，Dasein 日常在的存有樣態便是「消散」（zerstreuen, disperse）於常人之中，為常人所宰制，這種狀態稱之為「沈淪」（Verfallen）⁵⁰，但是這種沈淪並不代表 Dasein 處於一種痛苦之中，有時 Dasein 反而沾沾自喜於這種沈淪，因為這種常人世界具有引誘的作用，讓人順著公眾的行為從事，過著「體面」的生活，而且在這種生活得到安定作用⁵¹。托爾斯泰提及「伊凡·伊里奇過去的生活經歷是最普通、最平常，但也是最可怕的。」這裡「最普通、最平常」的字眼和海德格用以描述常人所處的日常狀態所使用的「首先」（zunächst）和「通常」（zumeist）相似，托爾斯泰用下面這段文字，鮮活地把「沈淪」的日常面向帶了出來：

「伊凡·伊里奇的樂趣是邀請一些上流社會有地位的太太和先生到家裡來聚餐，正如他家的客廳與所有其他人家的客廳雷同，他與這些客人一同消磨時間的辦法，也與其他人消磨時間的辦法是同樣的。」⁵²

「沈淪」指的 Dasein 處於一種「非本真」的狀態，這是因「在世性」而導致的「社會異化」。造成這種「非本真」狀態的原因是因為他做了錯失的「選擇」。我們上文說，Dasein 具有獨特的「存在」方式，即是他是一個「能有」，能夠「選擇」成為本真性與否。事實上，這種「選擇」有

⁵⁰ 海德格此處純作現象描述，並沒有任何道德評價，因此，一般翻為「沈淪」，就中文而言，「沈淪」猶如人性的一種「墮落」，所具的道德含義太強，或譯為「陷溺」較為適當。

⁵¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.177.

⁵² 《伊凡·伊里奇之死》，托爾斯泰著，許海燕譯，ch.3.

二個先在條件，首先，他的作為一個被拋的存有者，一切對於先行的籌劃，都是一種「被拋的籌劃」，即必須立在既有的「實際性」對將來所作的打算。其次，選擇的可能性是一種自我詮釋，但這種自我詮釋不是隔離世界，唯我論般的自我評量。可能性是建在世界性上，世界是所有客觀的意義脈絡的整體，即所謂「意涵」，Dasein 所有的選擇就必須符合「意涵」才會獲致「意義」。因此，Dasein 本身的選擇受其「被拋的」實際性影響，所以可能性便是站在「為了作」(Um-zu, in-order-to)的角度，對 Dasein 作為「為此故」(Worumwillen, for-the-sake-of-which)所做的籌劃。但是 Dasein 自身看待自己做為「為此故」(即以某一價值作為自我成就的目的)，當然是參照世界性此一「意涵」整體的設立自己，但是自我對處境的詮釋常受限於常人的觀點，從源頭來說，常人觀點當然也是源自於世界性。但是，在現實上，常人的觀點常窄化、扭曲，甚或獨佔對「意涵」的詮釋空間。所以，Dasein 自以為對自己做出最好的選擇，卻常是依賴常人量尺來自我度量，如此，便產生既繫於世又離於世的「沈淪」。

海德格用其敏銳的觀察，將這種「沈淪」用哲學的文字在三方面表達出來：「閑言」、「好奇」和「兩可」。首先，話語本是用來傳遞理解的，使人和人可以有所理會。但是在常人之中，話語常喪失了或沒有獲得這種存有關係的連繫，它不是在傳達自身，而是人云亦云，蜚短流長，這類的言談便成為「閑言」(Gerede; idle talk)。這種閑言自身便是封閉，它無須先把事物佔為己有，就有懂得一切的可能性，而閑言保證人們不會因為佔為己有的活動中失敗。因為在進入這公眾的意見中，每個人都獲得某種保證，雖然每個人實際對所談的東西並不理解。這種閑言並不是指「有意識地把某種東西假充某種東西提供出來。」⁵³而是公眾的說法先在決定 Dasein 的觀看方式，使得 Dasein 在這種觀看的指導下封閉起來。

其次是「好奇」(Neugier; curiosity)，這種「好奇」指的是一種不涉入的「看」，「這種看之煩不是為了把捉，不是為了有所知的在真相中存在，而只是為了能放縱自己於世界。」這種好奇喜歡獵新求變，卻「不逗留於切近的事物」⁵⁴，拼命將自己渙散在新的可能性之中，因為這樣的不逗

⁵³ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.169

⁵⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.172.

留和渙散，而導致終日惶惶，無所依靠，而「喪失去留之所」⁵⁵。而閑言也控制好奇的方式，因為話無好話，所以視無所視。

最後，便是「兩可」（Zweideutigkeit; ambiguity）。Dasein 在日常的共同存有活動中，人人都可以說些什麼，人人都無法斷定什麼，因此，在心態上，Dasein 便顯出某種徬徨，本來 Dasein 是一個具有可能性的能有，但是，這種兩可窒息了一切可能性，因為它不做任何決定，「Dasein 在『da』總是兩可，這就是說，此在在那樣一種共處同的公眾展開狀態中總是兩可的。在那裡，最響亮的閑言與最機靈的好奇『推動』著事情的發展；在那裡，日日萬事叢生，其實本無一事。」⁵⁶

「閑言」、「好奇」和「兩可」相應於「話語」、「理解」和「心境」的生存結構，標示 Dasein 日常 Da 的開展方式，這些並非消極或負面的評價，而是意味 Dasein 多半消散常人的公眾意見之中，共在是靠「閑言」、「好奇」和「兩可」來引導，而沈淪於世界，指得就是消散在這種共處之中。所以這種沈淪「揭露 Dasein 本身的一種本質性的存有論結構，它遠不是規定黑夜面的，它建構著 Dasein 一切白天的日常生活。」因之這種沈淪在引誘、安定、異化和自我拘束裡，「跌落」在非屬己的無根基和虛無的日常生活之中。這種人人都相互約制的生活，事實上便是「無人」生活，這些空洞的公眾性引致的「漩渦」（der Wirbel; whirlpool）將 Dasein 整個捲入其中。所以，「可以把此有（Dasein）的平均日常生活規定為沈淪著開展的、被拋擲地籌劃著的在世存有，這種在世存有為最本己的能有本身而寓世存在和共他人存在。」⁵⁷

所以，你、我、他和大多數人都和伊凡·伊里奇一樣，在汲汲於人人稱羨的「體面生活」時，事實上已經把自己獨特的生活「遺忘」在這種公眾生活之中。此種「遺忘」如何被喚起？透過「死亡」。此處的死不是作為認識的對象來觀照，而是透過被死亡所喚起的恐懼情緒——「畏」（Angst, anxiety）所引導。高達美（Gadamer）正確的指出：「思考死亡的一種恰當的思維方式，不外乎思考畏本身，或者更確切地說，將畏本身作為思維來

⁵⁵ Ibid., p.173.

⁵⁶ Ibid., p.174.

⁵⁷ Ibid., p.181.

認識。」⁵⁸。一般人之所以掩蓋死的問題，也都是出自於對死之畏。如同伊凡·伊里奇掙扎地問道：「這到底是怎麼回事呢？為什麼呢？不可能是這樣的。生活不可能這樣毫無意義，這樣醜惡。如果生活真是這樣毫無意義，這樣醜惡的話，那又為什麼要死，而且死得這樣痛苦呢？」⁵⁹這些情緒與感官受刺激所產生的痛感、餓感、熱感、冷感等不同，它為我們揭露出人與其他生物不同的特殊感受，「在情緒中，Dasein（被帶到它的作為此（da）的存有面前來了」⁶⁰，也就是說，畏揭示了 Dasein 的「心境」。「心境」作為 Dasein 所處的情緒匯集，不是透過反省或觀察，而是因著身處在其中的所引發的感受。所以「畏」這種情緒具有獨特性，它不是對某種具體事物的「怕」（Furcht, fear）⁶¹，因此，海德格提示我們不能將對死亡的怕和對死亡的畏等同，「畏於死不是別人的一種隨便和偶然的軟弱情緒，而是 Dasein 的基本心境，它展開了 Dasein 作為被拋向其終點的存有而生活的情況。」⁶²，所以，在畏中，Dasein 本身的特殊性被彰顯出來。⁶³

至此，我們可以看到常人之所以能有效控制 Dasein，主要是 Dasein 看不到自己的死亡，不把自己視為一個「有限的存有者」，也就說，Dasein 慣常地將死亡視為一個「終點」，所以，在此岸之中是看不到死亡的。因而，Dasein 才全心全意投入公眾活動，以公眾的量尺來衡量自己的成就，以博取所謂的「體面」的生活。但是，「死亡」從來不是作為「終點」存在，一個人永遠無法預測自己何時死亡，死亡可能就在下一秒就產生。根據尼采（Nietzsche）的「透視主義」（perspectivism），每個人用以構作世界的方式，猶如作畫上的透視法，先定位「透視點」而使前後景成為可能。

⁵⁸ Hans-Gerog Gadamer, *Der Tod als Frage*, in *Gesammelte Werke, Band 4* (Tübingen: Mohr Siebeck), p.170-171.

⁵⁹ 《伊凡·伊里奇之死》，托爾斯泰著，許海燕譯，ch.9。

⁶⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.134.

⁶¹ 「怕的事由是周圍世界中操勞所及的存有者，畏則相反發源於此在自身。怕是從世內事物襲來，畏從被拋向死存在這一在升起。」（Heidegger, *Sein und Zeit*, p.392.）

⁶² Heidegger, *Sein und Zeit*, p.251.

⁶³ 「畏作為 Dasein 存有的可能性之一，連同在畏中展開的 Dasein 本身一道，為鮮明地把握 Dasein 在原始存有的整體性提供了現象基地。」Heidegger, *Sein und Zeit*, p.182.

因此，人所面對的世界那怕一樣，事實上會因著每個人的權力意志（Will-to Power）而有不同建構。試想，若是人知道下一秒就要死掉，那麼前一秒所做的人生規劃，會不會隨死亡介入將改變人的透視點，因而使整個世界都為之所以改變。而死亡又是每一個必然發生，所以死亡是一種最終極的「透視點」。因此，對死亡的理解構成對整體經驗之理解。

就海德格來說，這個足以改變 Dasein 透視點的因素便是「畏」，「畏」使常人可以從沈淪中驚起，而「煩」構作整個 Dasein 的存有基礎。所以，在驚起中常「煩」的 Dasein 便能跳脫困囿在常人思維，重新作選擇，尋回屬己的生活。這種選擇如何可能呢？首先，使自己的生命不是從片斷的、手前性來解，而必須體認為生命乃是一個整體，把從撕裂的生活中彌補回來。其次，要有一個「決心」（Entschlossenheit, resoluteness），在現實處境作了一個決斷，尋回屬於自己所要本真性。因此，Dasein 必須回歸它的整體性和獲得它的本真性，成為「本真的(屬己的)整體能有」(Das eigentliche Ganzseinkönnen)。以下分述 Dasein 如何透過「死亡」來獲得其「整體性」和「本真性」。

二、死亡構成生命不可或缺的「整體性」

一般人對於死亡的理解是建立在將人視為實存的實體，將死亡視為此實體生命的終結，我們可以透過這個終結將某人所有散亂的人生事件兜合在一起，形成所謂的「蓋棺論定」的考察。海德格稱這種生存時間總合為「全體」（Gänze, wholeness），這種作為「全體」的生命考察是透過「存有者的」（ontic）和「手前性」角度來觀看，猶如我們閱讀一個人的年譜，只能看盡這個人的一生，卻不能說我們把握了這個人。當然，我們不能說這種「全體」不是 Dasein 的現實生活，而是說從這種「全體」的考察是看不出構成 Dasein 生命發展的背後規律和根基。所以當我們在說生命的「整體性」（Ganze, totality）時，我們訴說的並非是以人的生命存活時所有經驗事實的彙集，很明顯地，這個有限生命介於生和死之間的生存時間的總合，並不是我們想說的那種構作人生活特殊意義的「整體性」。因此，海德格死亡哲學關鍵點在於，作為「能有」的 Dasein 是以其先行的「可能性」來

顯現其「特殊性」(即存有特性)，「只要此有(Dasein)生存，此有(Dasein)就必定以能有的方式向來**尚不是**某種東西。由生存構成其本質的存有者本身上就抗拒把它作為整體有者來把握的可能性。」⁶⁴也就是說，作為「能有」的 Dasein 本身就不是某種已確定的東西，它具有種種發展的可能性，如果僅以生命終止來理解「死亡」的話，這種「死亡」終止 Dasein 種種的「可能性」，使 Dasein 脫離「能有」的「生存」樣態，此即所謂「蓋棺論定」，Dasein 的一切便成為擺在那裡不會再變動的具體事實，而考察這個已不變動者的所經歷的事件，便構成對其「全體」的理解。但是，Dasein 的特殊性是作為「能有」存在，這種對其「全體」的把握，是無法窺其在「生存」時所呈現的獨特性。因此，Dasein 的「整體性」不是「全體」，當我們說要透過「死亡」把握其「整體性」時，便不能把「死亡」理解成單純的生理終止。

那麼在「生存」意義下，構成 Dasein「整體性」的「死亡」究竟是什麼？這種生存論的「死亡」概念，就海德格來說，它並非是一種「生命邊界」，一方面，因著 Dasein 的「生存」是種「可能性」的「先行」，「死亡」由著這種「先行」構成 Dasein 的生存結構不可或缺的部分(整體性)，另一方面，「死亡」提供一種「生命視域」用以調整現實，提供另一種選擇的可能性(本真性)。

Dasein 因其尚未終結，因此，Dasein 的死亡具有一種「尚未」的特性，但是這種「尚未」不能說是種虧欠，因為一般所謂的虧欠，彷彿需要補齊才完整，但是，一旦死亡發生，便終斷了所有可能。因此，「死亡不是尚未現成的東西，不是減縮到極小值的最後欠缺，它毋寧說是一種懸臨(Bevorstand)」⁶⁵。

海德格用二個例子在闡述這種「尚未」：以月亮為例，弦月不是滿月，「尚未」成為滿月，但是這種「尚未」本身便是其整體的呈現，而不是一

⁶⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.233.

⁶⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.250. 「懸臨」為中譯本用來對譯 Bevorstand，其意即為「站在前面或即將來臨」。英譯在此翻為 *Death is something that stands before us—something impending*. (死亡是某種站在我們之前的事物——某種即將迫近的事)，以 *impend* 來翻譯 Bevorstand。Heidegger, *Being and Time*, trans, by Macquarrie & Robinson, Blackwell, 1962, p.294

種虧欠，因此，趨向死亡的存有本身不會因其尚未佔有死亡，而有虧欠。但是對於弦月作為滿月的例子是一種依於認識者的知覺未全面而來的差異，對月亮的辨識差異全為外在因素導致。於是，他另又舉果實趨向成熟為例，果實在未成熟時，便是一種「尚未」，但這種「尚未」是內在的，不是外在因素來強迫果實必須趨向成熟。所以，未熟的果實同時就是已熟的果實，在此不成熟的階段中，未熟的果實本身便是佔有這個階段的整體。同理，人只要活著，便是在死去，人即是「趨於死亡的存有」（*Sein zum Tode*）。所以，*Dasein* 之所趨向死亡不會因其未死而有虧欠，本身即是一「整體」的展現，而這種趨於死亡的動向則是一種內在的趨向。

我們可以進一步來解釋這種包含「死亡」的「整體性」觀念。簡言之，「死亡」並不是生命的「缺欠」，而是構成生命不可缺的一部份，猶如甜甜圈的「洞」不是一種欠缺，它是作為甜甜圈的一部分而存在的，從反面想，如果甜甜圈填滿那個「洞」，甜甜圈也就不成為甜甜圈⁶⁶。這個比喻很有提示性，當我們活著時候經常因著對著「死」的懸念而作出種種的打算，此時「死」是伴隨「生」而有，一旦真的「死」了，連「生」也一併沒有了。用海德格的術語來說，*Dasein* 本身是一「能有」來說，他對「死亡」有一種理解，他本身便是「趨向死亡的存有」，在這種「趨向」中，*Dasein* 對未來有一種「籌劃」，此種「籌劃」便是一種「先行」（*Vorlaufen, anticipate, running ahead*）。先行不是透過將「死亡」做為一個終點或彼岸的概念來把握，而是透過死亡而趨向 *Dasein* 最本己的「可能性」，即把握其作為一個「有限存有者」來建構其生命整體。

在此我們總結生存論的「死亡」概念為：「死作為此有（*Dasein*）的終結（*Ende, end*）乃是此有（*Dasein*）最本己的、無所關聯的（按：僅和這個作為有限個體的此有相關，而與其它無所關聯）、確知的、而作為其本身則不確定的、不可逾越的可能性。死亡，作為此有（*Dasein*）的終結，就其作為存有者的存有而趨向自己的終結。」⁶⁷

⁶⁶ 此處借用 2017 年日劇《四重奏》的比喻，編劇坂元裕二，日本 TBS 電視台。

⁶⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, pp.258-259. Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende.

三、透過決心所喚起的「本真性」

1. 良知和罪

上述已說明 Dasein 先是作為常人存在，所謂的屬己的 Dasein 是常人的一種生存上變式，因為 Dasein 的選擇被常人牽著走，所以它必須從常人「收回」(zurückholen)自己，從常人生活的方式轉成屬己的生活方式，這意謂要以「補做」(nachholen)選擇的方式來進行。⁶⁸此時 Dasein 的要務是先要找到自己，知道 he 自己是與眾不同的，證明 he 自己向來就是可以自由選擇可能性的存有者，它需要一種見證來證明這種可能性，這種見證，海德格稱之為「良知」(Gewissen, conscience)。良知給 Dasein 自身一種呼喊，它喚起 Dasein：「這不是你要的」、「這樣不好」、「這樣不對」，因此，它呼起對於屬己的存有方式理解。也就是說這裡有「罪」(Schuld, guilty)。

Dasein 透過心境、理解和話語點出了「煩」，此種煩建立了 Dasein 存有結構和場域，依著煩去做選擇，因之，Dasein 向著種種可能性籌畫自己，但是，最大可能它聽從常人，他只「聽」別人的話，所以 Dasein 聽不到屬己的自己，沈迷在常人的好奇閑語之中。然而良知會有「呼喊」，要 Dasein 去傾聽。這種召喚在喚起 Dasein 自身，中斷了它對常人的「聽」，然而卻不是讓 Dasein 用隔絕方式來棄絕人世，而是讓 Dasein 仍以在世存有的方式，但是卻在拒絕常人下被召喚而來。這良知的召喚說了什麼？不是依據神學或道德理論而來的具體行為指導，也不是透過科學實證分析所想找出的愧疚感的根源（如：心理學、生理學上的解釋），而是指出使這種具某種倫理內容可以存在的源頭。所以此處良知不是在指出現實行為的理想，就生存分析來說，它只是要喚起 Dasein，讓 Dasein 從常人中醒來，開展 Dasein 獨具的個體性。因此，良知不是手前現實事物，用不著什麼歸納的經驗來證明，而是使一切召喚成為可能的，所以只有在 Dasein 的「開展狀態」

⁶⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 269.

（Erschlossenheit）下，良知才能獲得理解。

所以此處的良知的召喚不是特定規範，而是「不」（Nicht），也就是是無任何確定性，「呼聲什麼也沒有說出，沒有給出任何關於世間事物的訊息，沒有任何東西可能講述。」⁶⁹所以沒有任何東西被喚到跟前來，反而是這個呼喚的自身被自身所喚起，也就是呼喚者最屬己的「能有」被喚起，自己被自己喚上來。這呼喚本身不是「對談」⁷⁰，所以不需要言語，所以，良知只在沈默的狀態上言語。這種喚喊把 Dasein 從常人中喚起來，喚醒其他的可能性，使人真正理解他是一能有⁷¹。

所以良知這種不確定性和不可確定性的呼喊並非止於虛無，而是一種呼喊讓其被喊者積極與眾不同。這個召喚是不期而至，往往違背我們現有的意願，所以不是在我們計劃之中，而且這個召喚又不是出自「共在」的他人，而是「Dasein 在良知中呼喚自己本身」⁷²所以 Dasein 即是呼喊者又是被呼喊者，此呼聲既出於我又超過我。⁷³這種良知源自現實的畏，畏又源自煩，所以「良知公開自身為『煩』的呼聲：呼喊者是 Dasein，是在被拋境況為其能有而『畏』的 Dasein。」⁷⁴良知在存有論所以可能其根基即為「煩」。此外，所以此種召喚是自我之召喚，所以它是主觀性之召喚，「良知向來是我的良知」但是正因為它是主觀性的召喚，才不會淪為呼應常人之見而有的呼喊，因此，良知保有這種這種主觀性，才使召喚的客觀性成為可能，不會又捲入另一常人之見的漩渦中⁷⁵。

在這種源自畏之良知的呼喊中，原本在常人世界「安若家居」的 Dasein，

⁶⁹ Ibid., p.273.

⁷⁰ 海德格強調若是將良知的呼喊視為是一種「對談」，便會被引入常人自身所陷入的自我對話之中，如此，自我對話的本身不是去喚起 Dasein 作為一個屬己的「能有」，而是又陷入具體外在內容的內在辯論之中，或者將良知視為闖入的異己力量，如上帝的宣告，或反過來用生物學（如心理學上內疚的補償）上的解釋等等。因此，良知會出現以上這種「錯覺」，不是呼喊錯誤了，而是由「聽」的方式錯誤了。Heidegger, *Sein und Zeit*, p.274-275.

⁷¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.274.

⁷² Ibid., p.275.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., p.279.

頓時變成被拋擲地「喪家」(unheimlich)的在世存有者。以這種「喪家」的現身的 Dasein 便是良知呼聲的呼喊者⁷⁶。因此，無家可歸是顯示了 Dasein 個別化狀態，赤裸的存在樣態，此種良知向來是我的良知，而不是公共良知。因為，我出入於常人世間之間，竟對這種出自我自身的呼喊感到一種陌生，「常人迷我於它所操勞的紛擾世界，對它來說，還有什麼比那在無家可歸中個別化為自己的、被拋入無的自身更陌生呢？」⁷⁷。因此，海德格使用「無家可歸」這個字眼是饒富興味地，一般平均化的常人因為安於所處的狀態是喚不回自身的。如果他所獲得成就符合一般對「體面生活」的評斷，那他憑什麼會覺得不幸福呢？因為這個在常人安若家居的生活的穩固性，只是從外在的體面被衡量出來。那怕偶爾引起不滿，但也總能就現實上的利益來說服自己，這種曖昧不明的情境點出人對自身沈淪似知非知的狀態。因此，惟有透過喪家的狀態，Dasein 才能從常人世界退卻出來。

那這個令我們清醒的良知在訴說什麼？良知在訴說：「你有罪！」生存論上的有罪是什麼？我們慣常用「負債於……」和「有責任於……」來解釋「罪」。當一個人有罪，就通俗的看法便是他對人有一種欠缺，依這個欠缺作為根據來論述他所應負的罪責。

但是生存上所說的罪責是種欠缺，但欠缺的不是手前存有物，也就是不是真的需要某種現實的東西來加以補足，因為只有現成的事物本身才會有這一種欠缺，好像桌子缺了一角，要去購買同樣的木材去補足它。反之，「生存」就其自身的意義來說，是不可能有一種欠缺，因為它本身的性質便不是現成存有物。譬如，人因欠錢而死，但是錢卻不會逼死人，而是立基在「欠錢」這個現成存有物背後的「根據」，才會使人尋短。這便是：當事人覺得丟臉、覺得無法與他人立足、覺得羞愧、覺得前途了無希望等等。所以這種「欠缺」是一種意義的喪失。

所以當我們從生存上來說「有罪責」時，首先，我們有一個「不」(Nicht)理解，我們透過這個「不」在限定所呈現事物：這「不是」我要的。其次，這裡有一個「作為讓其有罪的理由」，海德格稱之為「根據存有」(Grundsein, Being-the-basis)，也就是說，因為這個「根據存有」先在，才使罪成為可

⁷⁶ Ibid., p.276.

⁷⁷ Ibid., p.277.

能。由此，海德格將「罪責」以生存論上的形式規定為：「作為透過一種由『不』來規定存有之『根據存有』，這就是說：一種**不性**(Nichtigkeit, nullity)的『根據存有』。」(Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*. Being-the-basis for a Being which has been defined by a “not” – that is to say, as “*Being-the-basis of a nullity*”).⁷⁸

由於這個「不性」存在，Dasein 便排除了以一般現成事物或通行的事物來，也就是以排除不以他「存有」方式來衡量的種種事物。所以一般欠債方式的理解，是不適用於 Dasein 的有罪這個觀念。「有罪責並非為某種欠債的結果出現，相反，欠債只有『有根據於』一種源始的有罪責才成為可能。」⁷⁹這種以「不性」為「根據存有」的罪，這種「不性」不意謂的在現實上不存在，而指出 Dasein 在實際生存上的「被拋擲性」，每一個 Dasein 的現有狀況是一種被決定性的狀態。如同我們日常中常被一些瑣事所警醒，那些看似自己所選擇的事，在當下好是被他人所決定一般，完全不對樣！夫妻關係的勢如水火、親子之間的冷漠淡薄、上司下屬之間的刻薄寡恩……等等，這些關係都可以具結以「這**不是**我要的……」的語句加以表現出來。因此，良心的呼聲喊出了我們對於「罪」的理解，這種「罪」源自我們生存的「被拋」，這不是外加我身上的欠缺，而是我們生存結構本來就如此。所以，Dasein 就是在這種「根據」上生存著，也就是在種種可能性中它坐實了某一種可能性，放棄了其他的可能性。我們已經知道 Dasein 作為「能有」，本身即是能對將來作種種籌劃，因此，當下的被拋也是透過籌劃而來，是我們選擇此種我們坐實的可能性，所以這種籌劃本身便具有「不性」，它促成我們在種種可能性中的選擇。這便形成一種生命吊詭，我們稱之被「被拋的」卻恰好又是我們自己所選擇而來，而我們又因著這樣的被拋作為根據而又對未來做了可能性的選擇，這便是說「先於此有 (Dasein) 能夠加以籌劃多半達到了的一切，這一存有者的存有作為籌劃已經是不的」⁸⁰。在此，這種「不性」便是指出一種「自由」，可以在諸種可能性中，挑選其一的自由，同時也負擔了那些不曾也不能選擇的可能性。

⁷⁸Ibid., p.283.此段中譯不太好理解，最好參照德文或英文。

⁷⁹Ibid., p.284.

⁸⁰Ibid., p.285.

所以良知召喚了 Dasein 在其可能性中作為其不之籌劃的不的根據，在指出「這裡有罪時」，Dasein 若是正確傾聽這個召喚，便是在本己的能在中理解到自己，走上前去聽命於它，Dasein 是選擇了它自己，隨著這種選擇便開展對自己存有的可能，也就是說這種罪責的存在讓 Dasein 重新成為一個能有，而常人自身上乃是封閉了對這種罪責的理解。因此，「良知——罪責」便為沈淪在常人之中 Dasein 開啟回歸自己成為一屬己能有的契機。

2. 決心和處境

良知是煩的呼聲，來自在世的無家可歸狀態；這呼聲把 Dasein 向最本己的能有罪責的存在喚起。與此相應的召喚之理解就是「願有良知」（Gewissenhabenwollen, wanting to have a conscience），這便是相應於良知的呼感所呈現的一種可能的「聽」，在此種「聽」之下，才有一種對於自身存有狀態的選擇——「決心」（Entschlossenheit, resoluteness）。上文提到構作 Dasein 之 Da 的生存結構有三：心境、理解和話語。Dasein 在回應良知的呼聲的「願有良知」之便是作為最本己能在中的自我理解，透過這種自我理解，Dasein 可以不歪曲地「抓住」自己。所以對良心的理解在於可以對自身產生籌劃，「在其罪責中存有中從它自身出發而『讓』最本己的自身『在自身中行動』」⁸¹。正因為 Dasein 的存有狀態不是手前性存有樣貌，這種對本身的理解才有可能，也就是此種「存有結構」中，使 Dasein 能對自己有這種籌劃。在此「存有結構」中，除了「理解」外，還有「心境」的感受，這種「心境」感受便是對於「無家可歸」所揭示出來的「畏」，當良知意識到它正處於「畏」時，也正說自己已經處於無家可歸的狀態中。Dasein 最後的生存結構為話語，我們已提過良知對罪的回應不是一種對談式的，它是一種以緘默形式所表現出來的話語，這種話語把人從常人世界的「閑言」中引回，關注到 Dasein 的有罪。因之，良知把 Dasein 被喚起的 Dasein 從眾聲喧嘩中喚回到自己的靜默之中。因此，Dasein 在「願有良知」中的開展狀態便是被畏的心境、籌劃的理解和緘默的話語所組建而成，而「決心」便是「這種緘默的、隨時準備畏的、向著最本己的罪責存在的自

⁸¹ Ibid., p.295.

身籌劃。」⁸²

因此隨這樣突出的展開狀態，就是使 Dasein 成為其本真的「在世存有」(In-der-Welt-Sein)，在此種狀態下，「在世存有」的三側面：「世界」(die Welt)、「在之中」(In-Sein)和「自我」(das Selbst，即「我在」Ich bin)一併被揭示了。透過這樣的開展，Dasein 活在一個沒有異化的世界之中，也就是從常世界被引回到它自己最本真的存有。但是，很多人誤解了海德格的觀點，當他指出 Dasein 獲得其「本真性」或「個體性」，便以為 Dasein 的克服異化的方式便是從世界、從常人中退縮到一個私己的世界，割斷和世界的連繫以獲得絕對的自由空間。「決心」這一屬己的自身存在並不把此在隔絕在一個飄游無據的自我中。「在世存有」是 Dasein 的生存樣態，所以「決心」之為屬己的展開狀態恰就是屬己地「在世存有」，因此，它又怎會去解脫、隔絕於世界呢？「決心」必定是作為「在世存有」的 Dasein 的決心，所以，「決心恰恰把自身帶到當下有所「操勞」地寓於上手事物的存在之中，把自身推到有所「操持」地共他人存在之中。」⁸³因此，Dasein 的存有方式必定是一社會性存有。在此我們可以將人的社會性存在樣態有二種：沈淪於常人的和屬己的，前者便是我們所要克服的異化模式，但是後者為何？海德格在此並未多加著墨，他的意思很清楚的說道，人是不可能離群索居，任何人的生存活動都關涉著他和世界、手前物和上手物、以及同作為 Dasein 他人的關係之中。因此，所謂的作為本真的人不是事事聽從他人意見的人，當然也不會是完全漠視他人、禁錮在自我之中的人。所以，本真的我也是社會性的我，只不過他是可以「有選擇」的我，也就作為真正的本真能有。或許有人會問：「選擇」何必透過對死之畏？人不是時時刻刻都在選擇嗎？這時必須區別「決心」和「決定」差別，才能明瞭真正的「自由」(Freiheit, freedom)是如何可能。

「決心」只是說明了 Dasein 這種從存有論方面表述 Dasein 的選擇自由，但是這種決心不是具有某些內容的，與「決心」相對即「決定」(Entschluss, resolution)，「決定」恰恰才是對當下實際的可能性有所開展的籌劃，並能作出某種確定。所以「決心」是不確定的，因為它具有被拋的能有都具

⁸² Ibid., pp.296-297.

⁸³ Ibid., p.298.

有不確定的性質，「決心」只有作為「決定」才獲得自己的確定性。一般看法只關心 Dasein 做了什麼決定，但是「決定」之所以可能，是因為先行開展出「決心」狀態，因為決定必然具有內容，而內容必然依於某種理由（宗教、倫理或實用取向）而決行，「決心」的這種不確定性正顯出 Dasein 作為「能有」的特性，在無確定中才有選擇的可能性。在「決心」的不確性之中，才展現出 Dasein 的在選擇時獨特的「處境」（Situation）。本來只要 Dasein「存有」著，它便設置了空間作為自己活動的處所，但是像「處境」這種空間是在決心中才會開展出來，不是處境呈現在決心之前，而是決心已經將自己投入在處境中。因此，「處境」對一般常人是封閉著，因為常人被外在的體面生活所迷惑，依著既與的社會規約而行，透過不同的範疇來計量自己的「形勢」，而這些形勢的成敗與否又全賴外在意外的偶發事件，因此，一般人的「選擇」或「選擇自由」都受限於某種社會規範下，譬如：我們自以為自由的選擇了某個職業，事實上，在選擇之時，早就受到既存的社會規範或意識型態對此「職業」的種種評量影響，這種決定那怕吻合我們的主觀意願，都不能算是真自由。因為，他的「處境」沒有真正呈現，他不知道其他種種選擇的可能性。因此，作為常人的 Dasein 常常因著各種外在的量尺來決定自己的選擇（過著「體面」的生活），而「死亡」是最終極的量尺，Dasein 唯有透過作為有限者對「死亡」之「畏」，才能讓良知向前喚起「處境」，使自己作為「本真的能有」成為可能。

因此，Dasein 作為趨向死亡的存有不是去「選擇」如何死亡，而是去指出 Dasein 作為能有的可能性——即其生存結構，在此生存結構中 Dasein 透過死亡，去獲得對生命整體的理解，尤其是透過對死亡之「畏」所它能從常人中驚起，「從死亡中獲得自由」（Freiheit zum Tode）。最後，Dasein 的整體性和本真性不是一分為二的，透過對「煩」的生存結構分析，整體性和本真性是二而一的。透過先行，即作為趨向死亡的存有，使 Dasein 在具體的存有者面向上可以成為「整體能有」（Ganzseinkönnen），同時，透過對死之畏所開顯的處境中的決心，贏回其本真性。因此「生存上的此有（Dasein）的本真整體即先行的決心。」（Das existenziell eigentliche

Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit.)⁸⁴

肆、關於死亡的四種言說

以「死亡」作為主題，在各個文化和宗教之中有著長久的歷史。那怕我們終其一生都在恐懼死亡，希望在死後求得個意義，但是死後狀態總是無法確信或是無法期待的，雖然自古以來各式宗教、形上學、哲學嘗試對此領域言之鑿鑿，但仍然處於臆測的成份多，可確證的少。事實上，對於「死亡」的觀看，從來不只是作為對彼岸的好奇探詢，而是構成此岸現實經驗不可或缺的因素，死亡以其不可思議的力量構成了我們此世生命不可或缺的一環。我們可以將這些長久以來關於「死亡」作為主題的話語（discourses）析論為以下四類，藉以釐清在這些對死亡的不同追問之中，生存論的死亡觀點所抱持的立場：

1. 醫藥技術話語（the discourses of medical technology）：

醫藥技術的話語根本是基於生物生理的角度，衡量給出死亡的判斷條件。譬如：腦死。此類話語的重要性除了判斷人何時死亡之外，同時，也因著這種判斷獲得實用的結果，給出個人在法律上權利義務的終結點。

2. 宗教話語（the discourses of religion）：

遠自三十萬年前⁸⁵，人類開始有了埋葬同類的行為開始，死亡就不只是做為一個生命終點存在。死亡連繫著現世和來世，一方面，死亡剝奪再次創造經驗的可能，使前此的所有經驗了結，所謂「蓋棺定論」。另一方面，死亡又創造人類對於生命延續的想像，死後生命的歸處，永生的期待。從某些角度來說，後者構成了前者的視域（horizon），簡言之，「超越界」形成「現實界」行為的根源。宗教關於對死亡言說，在於跨過這條線以及追問這條線之後的「來世」（afterlife），用以連接有限者和無限者。這種言說可以探詢生命的向度，也可以著迷於瀕死的超靈經驗的神秘奧妙、或者更

⁸⁴ Ibid., p.304.

⁸⁵ "When Burial Begins", *British Archaeology*, issue 66, August 2002

實用地追求各項秘法以逃避鬼魅纏身或透過殯喪儀式來祈求平安富貴。

3. 臨終關懷話語（the discourses of terminal care）：

臨終關懷是近幾年在台灣社會極為流行的觀點，尤其著眼對於末期病人的生命尊嚴的捍衛，透過臨終醫療和親屬陪伴，喚起對於人生命價值的重新省思，並提供末期病人和家屬的輔導，以期達到最終身心靈的安適。例如：著名的庫貝羅斯（Kübler-Ross）對於臨終的五階段：否認（Denial）、憤怒（Anger）、討價還價（Bargaining）、沮喪（Depression）和接受（Acceptance）⁸⁶，便是描述和討論此一過程中，如何提供病人和家屬心理和生理的支持，讓病人有尊嚴地走完一生。

4. 生存論探詢的話語（the discourses of existential inquiry）：

生存論對死亡所作探詢話語是作為一種以基礎存有論（fundamental ontology）為基礎而來的對死亡的思辯，主要是依照海德格（Heidegger）所揭示的觀點：人作為一個存有者，有其特殊不同於其它現實物的存有狀態。他稱呼人這樣的存有狀態為「生存」（Existenz, existence）。人的「生存」不只是像一般具有各種客觀屬性的物體一樣存在於世，所以，我們不能像挑西瓜一樣，依據一個人的外形來衡量一個人。同時，人的存在也其的生物不同，人是惟一不以自我保存作為目的，人可以獨立自己的處境，對這個處境給出判斷，同時不受本身自然性律的要求，可以為自己選擇自我成就的方向。據此，海德格區分了二種存在狀況「生存上的」（*existenziell, existentiell*）和「生存論的」（*existenzial, existential*）（前已論述）。人的獨特是他既作為「生存上的」，又是「生存論的」。前者與一般的生物無異，而後者是人獨享的特權。人可以認識自己的生命，又可以選擇自己的目的，但是人作為社會性動物，經常為外在社會所制約，進而被體制所同化。「死亡」就是透過喚起人的「有限性」，讓人從常人世界退卻，重新尋回屬於自己選擇的自由，進而重構屬於自己的生命。

這四種死亡話語都是源自於人對自身對生命所具有的獨特尊重，但是

⁸⁶ Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, Routledge, 1969.

關涉點並不相同。醫藥技術話語所提供的對人的死亡之判定，乍看之下與人關係最為緊密，但是實質上是最為疏遠，因為，我們不會將人之死亡視為如其他生物一般之只是「斷了氣」，也就是說建立在種種對死亡的觀點上，不是只是衡量其生物性生命。

生存論與宗教話語不同，藉用康德式的語言，我們將宗教話語的目的表述為探索構作「死亡」的超驗經驗（*transcendent experience*），透過神學或形上學的觀點，進而論述生命的無限性；相反地，前者則始於在一個有限性的觀點下，將死亡作為一個「詮釋的視域」，死亡包含在現世生活之中，透過對死亡來析出現時世界的合理性，因此，將死亡視為一種包含在生命的先驗經驗（*transcendental experience*）。簡言之，宗教話語把死亡歸諸於彼岸，而生存論話語始終把死亡納入此岸。

其次，生存論話語與臨終關懷話語不同在於，後者立基在對生命結束的現實體驗下所提供「瀕死者」生命之回顧；而前者則著意於透過對死亡的理解，從現實的經驗中驚起，重新建構一條更為合乎自身發展的可能性選擇。因此，用海德格的術語來說，生存論話語是「生存論的」（*existenzial, existential*），其目的是透過對死亡的理解，把某種嵌陷在現實經驗的「必然性」，喚起其「可能性」，從而給出「第二次機會」來「重構」生命；而臨終關懷話語是「生存上的」（*existenziell, existentiell*），也即是現實的生命，坐實具體生命的每一個環節，以一種從死亡終點前迴身「告別」，與周遭人事產生「和解」，以獲致最後時刻的安寧。

當然，以上分類著眼於論述的方便，而放棄觀念上多樣性，事實上這四者之內涵可以彼此交涉。譬如：宗教可以僅僅將眼光放眼於死後世界的描述（「超驗層面」），亦可以透過此死後世界的描述提供建構現實經驗之元素（「先驗層面」），比如一個虔誠的佛教徒基對「業報」的敬畏（「萬般帶不走，惟有業隨身」），因而在此世之中事事謹慎。同樣，臨終「告別」除了作為「悼念」，也有透過重新審視生活或接納超越的神，才能和此生的衝突產生「和解」。但是海德格強調：「只有理解了死亡的整個存有論本質，才能夠有方法上的保障把死後是什麼這個問題問得有意義、有道理。」⁸⁷因

⁸⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p.248.

此，「此岸的、存有論的死亡闡釋先於任何一種存有者層次上的彼岸的思辯。」⁸⁸——即優先於生理學、心理學、神義論（theodicy），甚至是神學關於死亡的議題，因為這些論點不論其討論是生前或死後，都是將「死亡」視為「存有者—生存上的」層次的問題，而沒有立基在「存有論—生存論的」層次，即從人的獨特生存結構或活動上來討論死亡，而後者比前者更「源始」。

伍、結論

在一般人的觀點中「死亡」是生命的彼岸、旅途的「終點」。柏拉圖在《費多》（Phaedo）篇指出對於：死亡代表「靈魂」離開「肉體」，並表示「靈魂」以其「純粹」因而不朽，在死後將進入另一個「世界」。「靈魂不滅」構成希臘哲學以至於基督宗教對生命的議題的重點。但是，與其說柏拉圖在意的是「永生」，他更重視一種在世界的實踐。他論述在所有逃離死亡的人之中，卻有一群人是熱切的迎向死亡，「真正的哲學家直在練習死，在一切世人中間，唯獨他們最不怕死。」⁸⁹。因為哲學家將死視為一種在生活中的「演練」（μελετάω, practice）而不是將死作為一種冥思（meditation）⁹⁰。因此，惟有在靈魂困囿在肉體的基礎下，死才成為生活中的「演練」。泰勒（A.E. Taylor）特別指出：「蘇格拉底的論點，用基督教神秘主義者的語言來說的話，這個『世界』混淆了死著的活和活著的死。『哲學家』力圖『讓死進入生命』；而世人認為他是在使他的存在成為生中之死，但是實際上，世俗之人是活著像死的。」⁹¹

「死中求生」，而非「生中求死」，才是這類哲學觀點的本意。事實上，我們一生都在恐懼死亡，但是只要我們出生，我們就正在死去！如果我們將生存的目的投注在越過這條終線，希望在死後求得個意義，結果勢必是

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Plato, Phaedo, 67e.

⁹⁰ Taylor, Plato: *The Man and His Work*, Methuen & CO. LTD, London, reprinted 1955, p.179.

⁹¹ Ibid., p.180.

令人失望的。但是，如果「死亡」不是作為終點，而是構成「經驗」不可或缺的因素的話，就如同生存論對死亡的分析的結論，那麼，關於死的觀看，就不是純粹是對彼岸的想像，而是去把握生命存在的現實意義。這種理解當然不是尋求宗教上「永生」的解脫，而是「現世」的超越。這種超越是將宗教或神學上的「縱向之超越」轉成「橫向之超越」，但並不妨礙以後者作為前者之基礎，這也符合海德格所主張：「死亡首先給出存有的意義」。

常人害怕面對死亡，又恐懼死亡，因此要刻意迴避死亡。伊比鳩魯（Epicurus）的快樂主義給出了一個對死亡的經典論述：「死亡這最令人懼怕之惡事，對我們來說，根本毫無關係。因為，當我們存在時，死亡不會來，而當死亡來時，我們已不在。」⁹²這種看似言之成理的論述，事實上昧於二個基本事實：首先，人不是臨到死前才面臨死亡，人是對死亡具有先行的籌劃，死亡總是走在生命的前頭。其次，死亡也並非作為「結局」存在，透過趨向死亡的先行預視之中，人可以獲得一種自由，知道當下的生命是基於某種「選擇」而來的，而以往的「選擇」又是建立在公眾尺度之中，並非自己真實生命所需要的，因此，原來自以為的「現實性」也只是各種「可能性」之一，藉由對此「處境」的理解，替自己的生命尋回第二次機會，透過新的選擇，重新塑造一條迥異於原來的「理想性」之路。如此，作為喚起「生」的「死」反而不是「終曲」，而是「序曲」。

參考書目

Blattner, William D. "Existence and Self-Understanding in *Being and Time*", *Philosophy and Phenomenological Research* 56, 1996.

Dreyfus, Hubert L. *Being-in-the-World, A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (Cambridge: The MIT Press, 1991)

⁹²"Letter to Menoeceus", *Stoic and Epicurean*, translated by Robert Drew Hicks, Charles Scribner's Sons, 1910, p. 169.

Gadamer, Hans-Gerog. *Der Tod als Frage*, in *Gesammelte Werke, Band 4* (Tübingen: Mohr Siebeck)

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1967.

Heidegger, Martin. *Being and Time*, trans., by Macquarrie & Robinson, Blackwell, 1962.

Heidegger, Martin. *The History of Concept of Time*, Indiana University Press, 1992

Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, 1988.

Heidegger, Martin. *Pathmarks*, Cambridge University Press, 1998.

King, Magda. *A Guide to Heidegger's Being and Time*, State University of New York Press, 2001.

Kockelmans, Joseph J. *Heidegger's Being and Time, The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, University Press of America, 1990.

Kübler-Ross, Elisabeth. *On Death and Dying*, Routledge, 1969.

Plato, *Phaedo* in *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1977.

Sartre, Paul. "Existentialism and Humanism", in *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ed. by W. Kaufmann, The New American Library, Inc., 1975.

Taylor, A.E. *Plato: The Man and His Work*, Methuen & CO. LTD, London, reprinted 1955.

舍勒著（一譯為「謝勒」），《死、永生、上帝》，孫周興譯，漢語基督教文化研究所，香港 1996 年。

海德格爾著，《存在與時間》，海德格爾著，陳嘉映、王慶節譯，北京：三聯書店，1999 年。

巫、祝由到民俗療癒的乩

謝順發

摘 要

遠古的巫術到現代的乩童所盛行的民俗療法，能夠源遠流傳而為民眾所接受，所代表的正是除了靈性信仰外，可以透過某種神奇的儀式就幫人們解除了病痛問題，這也代表人們對於未知的靈界的一種敬仰和崇拜，這其中除了敬畏也是一種嚮往。而巫透過祝由的方式來醫病，因此古巫也稱為巫醫，雖是為醫但在明朝時卻不為官方所承認，但不因此而消失，祝由術仍然流傳於民間，直到現代仍有民眾相信乩童(現代的巫)有醫病的能力，寧願相信民俗療法也不願去找醫生，而乩童所施行的就是符咒並用的方式來做為民俗療癒的方法，當然這種方法有些是科學無法驗證的，只能視為祝由術不滅的一種傳奇。

關鍵詞：巫、巫術、祝由、乩童

巫、祝由到民俗療癒的乩

一、前言

巫是天地溝通的代言人，更是傳達天地無形訊息的媒介者，上一橫為天，下一橫為地，連貫上天下地而為人與神聯絡者為巫。《說文》「巫：祝也。女能事無形，以舞降神者也。象人兩袂舞形。與工同意。古者巫咸初作巫。凡巫之屬皆從巫。」¹巫以舞降神，所以巫是人與鬼神的媒介，透過一定的儀式(如跳舞)請神下凡以解決凡人的病痛與疾病。從《說文》中所記載的第一個是巫就是巫咸(上古人物)，巫咸曾作醫²，也是堯的臣子³，〈大荒西經〉記載有十巫從所謂的靈山⁴出入而取得藥草下山救人⁵，說的第一人的就是巫咸。所謂的「祝」就是負責祭祀之人，其中的兌就是悅，是要讓神高興的，所以古時巫的工作就是參與祭祀之事，因為他是要來與鬼神來對話的人⁶。

巫在古代的地位是很崇高的，也很有權威的，甚至是帝王在作戰時也需透過巫師的卜筮來決定，《世本》說「巫咸作筮」⁷，《國語·楚語》記載

¹ (漢)許慎，柴劍虹、李肇翔主編：《說文解字》(北京：九州出版社，2001年2月)，頁271。

² (漢)宋衷注，(清)秦嘉謨等輯：《世本八種》(上海：商務印書館，1957年12月)，頁27。〈作篇〉「巫彭作醫。山海經注，玉海引作巫咸。」

³ (漢)宋衷注，(清)秦嘉謨等輯：《世本八種》，頁27。〈作篇〉「宋衷曰：巫咸堯臣也，以鴻術為帝堯之醫。」

⁴ (漢)劉歆編，(晉)郭璞注，袁河譯註：《山海經》(貴陽：貴州人民出版社，1990年9月)，頁304。〈大荒西經·靈山十巫〉「靈山：按：靈山疑即巫山。靈、巫古本一字，而此山復有諸巫採藥往來，…因疑此靈山即彼巫山也。」

⁵ (漢)劉歆編，(晉)郭璞注，袁河譯註：《山海經》，頁298。〈大荒西經·靈山十巫〉「有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。」

⁶ (清)張玉書等編纂：《康熙字典標點整理本》(上海：上海漢語大辭典出版社，2002年6月)，頁802。「『說文』：『祝，祭主贊詞者，從示，從人口，一曰從兌省。《易》曰兌為口為巫。』徐曰(徐鉉916—991)：『按《易》，兌，悅也，巫所以悅神也。』」

⁷ (漢)宋衷注，(清)秦嘉謨等輯：《世本八種》，頁27。〈作篇〉

楚昭王（約公元前 523 年—前 489 年）與臣子觀射父(生卒不詳)的對話：

昭王問於觀射父曰：《周書》所謂重、黎實使天地不通者，何也？若無然，民將能登太平？對曰：非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之。如是則明神降之，在男曰覲，在女曰巫。…於是乎有天地神民類物之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。…及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民匱於祀，而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其為。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。其後，三苗復九黎之德，堯復育重、黎之後不忘舊者，使復典之。以至於夏、商，故重、黎氏世敘天地，而別其分主者也。⁸

從此對話可以看出有巫的協助使天下恢復正常，這雖然聽起來像是神話般，卻也代表那時候的巫的地位是崇高無比的。但隨著民智提升，巫的地位漸漸下落，雖不見於官，卻在民間處處可見巫的事蹟，而後來巫的地位已被道教的道士或佛教的僧侶所取代，已不再有巫地位的存在。

古時的巫和醫是不分離，所以巫也叫巫醫，《說文》「古者巫彭初作醫。」⁹巫醫是巫術中的一門學科，巫術中因巫術的儀式可分好多種，有所謂的祭祀、驅鬼、招魂、祈求、詛咒、避邪、禁忌等儀式，而在台灣更有乩童、神算、符咒、渡亡、神通等巫術，而其中的符咒就是透過符籙或咒語的方式達到醫病的效果，也就是中醫所說的祝由術。

⁸ 上海師範大學古籍整理組校點：《國語》（上海：上海古籍出版社，1978 年 3 月），頁 559-563。〈觀射父論絕地天通〉

⁹ (漢)許慎，柴劍虹、李肇翔主編：《說文解字》，頁 872。「醫：治病工也。毆，惡姿也；醫之性然。得酒而使，從酉。王育說。一曰毆，病聲。酒所以治病也。《周禮》有醫酒。古者巫彭初作醫。」(漢)宋衷注，(清)秦嘉謨等輯：《世本八種》（上海：商務印書館，1957 年 12 月），頁 27。「巫彭作醫。山海經注，玉海引作巫咸。」

《黃帝內經》曾記載黃帝（公元前 2717 年—公元前 2599 年）和歧伯（上古人物）的對話，經中黃帝說古時候的治病就是用祝由而已，歧伯說明古時候的人民由於無其他可憂慮的原因，思想單純，自然用祝由即可治病。這其中所表示的就是古時候的治病就是用祝由術，而所謂的祝由術就是巫術。¹⁰

二、巫

巫的產生在於上古民智未開之期，在上古原始宗教裡對於鬼神是懷疑的，因而抱持著敬畏的心，為了避免災害和疾病的產生，希望鬼神能夠喜悅，依照人的方式有了對待鬼神的方法，美人是人們所喜愛的，所以由女人為巫，又依人的歡悅而獻歌舞給鬼神¹¹；人是無法直接與鬼神接觸的，唯有透過巫才能直通鬼神，所以巫也是人與鬼神相通的媒介，為了怕得罪鬼神，所以言詞上要取悅鬼神¹²，在上古時代巫的地位是崇高的，權利也是有的，同時也是一個官¹³。

巫跟巫術是緊密不分的，巫術是需要透過巫體才能實現，因此是個一體兩面的關係，巫為體，巫術為用。這種巫術的能力造成史前時代和啟蒙時代的心理和生理經歷過巫術的活動過程，對於當時的人們來說是一種實

¹⁰ 姚春鵬譯注：《黃帝內經》（北京：中華書局，2010 年 4 月），頁 69-70。〈素問·移精變氣論篇〉「黃帝問曰：余聞古之治病，惟其移精變氣，可祝由而已。今世治病，毒藥治其內，鍼石治其外，或愈或不愈，何也。歧伯對曰：往古人居禽獸之間，動作以避寒，陰居以避暑，內無眷慕之累，外無伸宦之形，此恬憺之世，邪不能深入也。故毒藥不能治其內，針石不能治其外，故可移精變氣，祝由而已。當今之世不然，憂患緣其內，苦形傷其外，又失四時之從，逆寒暑之宜，賊風數至，虛邪朝夕，內至五藏骨髓，外傷空竅肌膚，所以小病必甚，大病必死，故祝由不能已也。」

¹¹ (漢)許慎，柴劍虹、李肇翔主編：《說文解字》，頁 271。「巫：祝也。女能事無形，以舞降神者也。」

¹² (清)張玉書等編纂：《康熙字典標點整理本》，頁 802。「《說文》：『祝，…一曰從兒省。《易》曰兒為口為巫。』徐曰(徐鉉 916—991)：『按《易》，兒，悅也，巫所以悅神也。』」

¹³ (漢)宋衷注，(清)秦嘉謨等輯：《世本八種》，頁 27。〈作篇〉「宋衷曰：巫咸堯臣也，以鴻術為帝堯之醫。」

用型的手段，間接影響到的是民生食衣住行各個方面。在史前時代巫術更是人類謀求生存的精神支柱，通過巫術的有形儀式來加強人類與自然環境和平共處的信心與能力。

巫術的發展是累積的，並非一開始巫就具有此種特異功能，是經過一段時間的感應和經驗實作後而有了不一樣的動作，這個經驗就像台灣目前宮廟的乩身一般，並非一開始就會辦事，是需要經過一定的程序和步驟，通過種種的考驗和測試後方能達到所謂辦事的能力，也就是達到巫所具備的巫術能力。從台灣的地理背景和區域可以看出越是鄉下越相信這種巫術，而越接近城市則相對的較相信實務的醫術和理論，由此可看出在遠古時代民智未開的時代，巫術對於它們來講就相當重要了，因為是他們生活的一部分，無法與巫和巫術分開。

巫術依功能來分大概有所謂的祭祀、驅鬼、避邪、祈求、詛咒、招魂、禁忌等等，這些都是巫所需要具備的基本功，是每個巫所應具有的本事。對於巫術的種類說法有很多種，有學者採用交感巫術說和模仿巫術說¹⁴，也有學者採用反抗巫術說¹⁵，也有學者採用蠱道巫術說¹⁶。針對上述各種巫術做簡單說明如下¹⁷：

交感巫術是以感應律原則確立的。即施術給此一物，而同樣的另一物卻感受到了魔術力。這種巫術我們將它稱之為交感巫術。交感巫術又分為兩種巫法，一種是人體分出去的各部分，仍然能夠繼續得到相互

¹⁴ (英)弗雷澤：《金枝—巫術與宗教之研究》(北京：大眾文藝出版社，1998年1月)，頁19。
「基於相似律的法術叫做『順勢巫術』或『模擬巫術』。基於接觸律或觸染律的法術叫做『接觸巫術』。」

¹⁵ 林惠祥：《民俗學》(台北：台灣商務印書館，1948年8月)，頁39。林惠祥稱巫術為魔術，指稱「魔術的施行大別之有二種方法第一種是用具體物為媒介以間接施法於目的物，非洲的以此為多；第二種則直接使所與交通的精靈代術士作事，亞洲的大都屬於這一類。通常這兩法都錯綜交用。無論用那一種方法，凡魔術的施行必根據『感應律』、『象徵律』與『反抗律』三種原則。」

¹⁶ 高國藩：《中國巫術史》(上海：上海三聯書店，1990年11月)，頁62。「蠱道巫術它不同於交感巫術、模仿巫術和反抗巫術，是巫師用一種特殊的毒蟲左右人的一切，服務於某一種目的。尤其福建、兩廣一帶，從古至今，流傳著這種可怕的魔術毒蟲—蠱的傳聞。」

¹⁷ 高國藩：《中國巫術史》，頁57。

的感應，叫做「順勢巫法」¹⁸。頭髮、指甲、眼捷毛、眉毛、腋下毛等等，雖然離開了人體，仍然與人體有密切關係，如果施術於頭髮、指甲、眉毛等，就能影響於人體。一種是凡是曾經接觸過的兩種東西，以後即使是分開了，也能夠互相感應，這叫做「接觸巫法」¹⁹。一個人的腳印、衣物因為曾經接觸過這個人的身體，施術於腳印、衣物，這些腳印、衣物也能與人體互相感應，其人將受影響。

從巫的角度看來巫的世界，其實就是巫的文化，而這種文化是鮮少為人所知，它是充滿神祕性，並非每個人可以擔任，在古時的巫是具備心理性、政治性、社會性和民族性等功能的，有學者將巫的功能性分成三部分說明²⁰：

第一，充分地表現了人的生理與心理的現象。不論是普遍的生育、性愛、衰老、死亡等等生理現象，或者是特殊的在恐懼、歡樂、悲傷、幻夢中等等心理現象，哪怕是細微末節都能得到擴大地反映。

第二，充分地表現了各個朝代流行的各種思潮。原始社會思潮的拙樸，商代思潮的野蠻，周代思潮的規範，春秋戰國思潮的多變，漢唐思潮的堂皇等等，莫不在巫文化中得到直接與間接的體現，也就顯現了各個時代不同的特點。

第三，充分地表現了世界的多彩與複雜。巫文化作為一種特殊的文化現象，由於它與客觀世界的全方位密切關係，不僅本身具有巫理論的研究價值，更具有政治學、法學、哲學、經濟學、歷史學、考古學、倫理學、社會學、建築學、醫學、美學、文學、藝術、宗教、生物學、

¹⁸ 對於此「順勢巫法」在台灣的情況就類似「靈療」的方式，除了用在活人的身上外，也可透過活人的身體來對已經死去的人做一療癒的功能。

¹⁹ 「接觸巫法」以台灣的廟宇收驚所看最多，透過人所穿的衣服來做一收驚動作以達鎮驚的效用。

²⁰ 高國藩：《中國巫術史》，導言頁3。

人類學、天文學、民俗學、心理學等多元的理論價值。

由於巫並非每人可學每人可得，即使可學也是無法完全可以運用，這是要有天分和靈異的體質，況且又是替人傳達訊息給鬼神，也是替鬼神辦事的人員，因此巫本身是要充實各方面的學識和知識，才能在各個朝代中生存下來，對於巫的看法能否具備心理上的接受，方能達到事半功倍的效果。這也說明現代的神明代言人是要精進用功的，否則是會被信徒或問事的人間倒的。

巫本身雖然充滿了神秘性，中國各地巫的工作職能不一，然其發源於原始宗教的需求而產生的信仰，雖然各地不同，但巫的原始產生是有一些共同的特點仍有跡可尋的，童恩正在〈中國古代的巫〉文中說明如下²¹：

直至本世紀的前期，中國一些少數民族還有這種古老的巫師從事占卜、禳解禍祟、驅鬼治病等活動。如滿族的『薩滿』，壯族的『鬼婆』，苗族的巫師，瑤族的『樓緬翁』或『那曼貢』等等。他們在身分上和職能上雖然不盡相同，但在其最原始的階段卻有著以下共同的特點：

(一)他們的身分是家族性的或氏族性的，而非地域性的或政治性的。

(二)他們多半是神擇的而非人擇的，也就是說，他們之所以成為巫師，或是天賦異稟，或是由於某種疾病，無須社會正式認可。

(三)他們都是業餘的神職人員，不享有任何特權。

(四)他們祀神的手段原始，沒有成文的經典，沒有專門的廟宇，儀式中的鼓樂歌舞都是由個人表演。

(五)他們的職能單純，多與個人的休戚、家族的事務或村社的福利有

²¹ 童恩正：〈中國古代的巫〉（《中國社會科學》1995年第5期），頁186。

關，並不涉及『國之大事』。但從另一方面來講，儘管他們不承擔行政責任，由於他們一般都具有比較豐富的知識，享有較高的威信，所以在農業生產、戰事、狩獵等活動中，也能產生較大的影響，因為這些活動都是離不開巫術的。

(六)他們信仰的神靈多半是自然神，即動植物或自然現象，屬於原始宗教的範疇。」

這也說明了台灣廟宇的乩童不是天生就會的，是透過神的挑選而產生，但是乎好像所選的乩童跟長輩有關係有家族性，也就是說有所謂的淵源性，長輩中有人曾經為乩，則後代子孫出乩的機會是比較大的。另方面現代的乩童幾乎都是兼職的，並非二十四小時服務的，總是挑選某天某時為民服務，也就是說神明辦事是有時間性的，也是符合工商社會的需求而配合問事時間，而所問的不外乎就是有關事業、家庭、婚姻、健康等屬於個人的問題，與國家社會是不會有直接關係的事務。

巫及巫術可以流傳至今，相信有它存在的意義和價值，如果對於民眾沒有一點幫助，那它必然就會慢慢消失。民智的提升，文化水平的高漲，相信對於巫及巫術是造成相當的衝擊，如果巫及巫術要想在社會上繼續生存，勢必要有另一番作為，試想位居台灣富有的大企業老闆幾乎都有支持的廟宇，連政治人物都要朝宗教聖地去朝聖，可見巫的存在是有需求的，為所需要的民眾而繼續服務。我們認為越文明越進步發展的國家，巫應該是不會出現才對，然確與事實相反，台灣與香港這鄰近的現代國家不是處處充滿了神秘的巫師在為民眾趕鬼祛病著，所以自古以來的巫文化已經深深滲入民眾的生活，不知不覺就跟它融合在一起了。

三、祝由術

「有人說醫士的起源不過就是『破邪的術士』，而藥學也不過是魔術的一種而已！」²²說明了醫術的起源就是巫的魔術，而操作這個魔術的巫也稱為巫醫。《說苑》「吾聞上古之為醫者，曰苗父；苗父之為醫也，以管為席，以芻為狗，北面而祝，發十言耳；諸扶而來者，舉而來者，皆平復如故。」²³以芻為狗就是以草紮成狗形，說明巫師作法時是要有東西做為作法的替代品，而向北而祝與古代原始宗教靈魂觀有關係，依《禮記·檀弓下》記載「望反諸幽，求諸鬼神之道也。北面，求諸幽之義也。」²⁴古時民智未開人民有病時認為是魂魄少了一條，祈求巫師能夠招回魂魄，如果魂魄歸體相信病就可以好了²⁵，這也正是目前坊間的收驚術，簡單的精神不振是可透過收驚儀式而治癒的。

祝由術是古代醫術的一種流派，即祝說病由，用以祝禱方法來治病不需針灸或藥來治病，盛行於隋唐，宋元時期列為官方醫科²⁶，至明朝時被

²² 林惠祥：《民俗學》，頁 44。民間的醫術實在就是對付一種特殊的仇敵即「疾病」的魔術。

²³ (漢)劉向著，王鐸、王天海譯註：《說苑》(貴陽：貴州人民出版社，1994 年 4 月)，頁 801。另(漢)韓嬰撰，許維遜校釋：《韓詩外傳集釋》(北京：中華書局，1980 年 6 月)，頁 345-346。「吾聞上古醫曰茅父。茅父之為醫者，以芻為席，以芻為狗，北面而祝之，發十言耳，諸扶輿而來者，皆平復如故」。

²⁴ (漢)鄭玄注，賈公彥疏，李學勤主編：《儀禮注疏》(北京：北京大學出版社，1999 年 12 月)，頁 264。〈卷 9·檀弓下 4〉孔穎達疏：「冀望魂神於幽處而來，所以望諸幽者，求諸鬼神之道也。言鬼神處在幽暗，故望幽以求之。又解望幽所在，北方是幽暗，復者北面，求鬼神之道。」

²⁵ 陳邦賢：《中國醫學史》(北京：商務印書館，1937 年 2 月)，頁 6。「無科學思想的人民，全以為疾病是獨立的事情，可以隨便附加或脫離人的身體，像一件衣服一樣；致病的原因，有的以疾病為具人格的物，能自動的攻擊人，所以一切的疾病，都向神禱禱；常常以為生病是由於犯了迷信的禁條，有的則以為是由於神靈精怪或鬼魂附體，或術士施法。」

²⁶ 林富士：《「祝由」醫學與道教的關係：以聖濟總錄符禁門為主的討論》(史語所-宗教與社會-道教 I)。摘要：「從『祝由醫學』的發展來看，則隋唐時期的『咒禁科』，仍然是宋元時期主要的官方醫學科目之一，只是換成了『書禁科』、『祝由書禁科』、『祝由科』等名目，其內涵仍然是以宗教為基調，道教更是其主要的成分。」

官方除名而流行於民間。祝由又可稱咒禁療法及多種名稱²⁷，而這些名稱大都與符咒有關係，顯而易見跟道教是有淵源的，「道者，虛無之至真也；術者，變化之玄伎也。道無形，因術以濟人；人有靈，因修而會道；人能學道，則變化自然。道之要者，深簡而易知也；術之秘者，唯符與氣、藥也：符者，三光之靈文，天真之信也；氣者，陰陽之太和，萬物之靈爽也；藥者，五行之華英，天地之精液也，妙於一事，則無不應矣。」²⁸《雲笈七籤》指出了祝由術的三大要素為符、氣、藥三者，因此除了透過符咒外，下符咒的人也要懂得適時用氣和加入中藥成分的藥引，所以說祝由術是也要練氣用氣方能使咒和藥引發功效。

祝由術的三大要素為符、氣、藥三者，但真正符咒術能夠靈驗除了符、氣、藥外還需具備念力和施咒者及受咒者間的心理暗示，這其中的關鍵可分有藥和無藥成分，如果有藥則這個符咒只能當作是輔助加強作法效果的魔術，如果沒有藥分則施咒者就真的需要有真本事了，符、氣、念力、心理暗示各部分則需面面俱到方能產生有效的作用。《抱樸子》「吳越有禁祝之法，甚有明驗，多炁耳。…而善禁者以炁禁之，皆即絕，此是炁可以禁鬼神也。入山林多溪毒蝮蛇之地，凡人暫經過，無不中傷，而善禁者以炁禁之，能辟方數十裡上，伴侶皆使無為害者。又能禁虎豹及蛇蜂，皆悉令伏不能起。以炁禁金瘡，血即登止。又能續骨連筋。以炁禁白刃，則可蹈之不傷，刺之不入。若人為蛇虺所中，以炁禁之則立愈。近世左慈趙明等，以炁禁水，水為之逆流一二丈。又於茅屋上然火，煮食食之，而茅屋不焦。又以大釘釘柱，入七八寸，以炁吹之，釘即湧射而出。又以炁禁沸湯，以百許錢投中，令一人手探攬取錢，而手不灼爛。又禁水著中庭露之，大寒不冰。」²⁹

²⁷ 林本博：〈隋唐時期醫學中之咒禁療法研究〉（中國文化大學文學院史學研究所博士，2010年6月），頁1。「『咒禁療法』是中國療法中的一種獨特療法，名稱也相當多樣，包括『咒禁』、『禁咒』、『禁架』、『禁駕』、『禁法』、『符禁』、『祝禁』、『越方』、『祝由』等等」。

²⁸ 《雲笈七籤》，卷45，〈秘要訣法·序事第一〉，收於張繼禹主編：《中華道藏》第29冊（北京：華夏出版社，2004年1月），頁371。

²⁹ （晉）葛洪撰，王明著：《抱樸子內篇校釋》（北京：中華書局，1996年8月），頁114。〈內篇·至理〉

符的部分是作為氣、念力聚集之用，符紙是媒介，透過念力將氣灌注在符紙上增強符紙的效果，如果事先在符紙上加入藥引，則事半功倍，我們不能單純把它看作是魔術，在民智未開的時候，生病的人最終的目的就是要痊癒，不論醫者如何處置，病能好是最重要的。氣跟念力就好像我們講的冥想般，透過我們的意念也可以把氣灌注在病人身上打通被堵塞的病痛，所謂痛者不通，通者不痛的道理就是這樣，當把氣加入貫通順遂則病人自然不藥而癒。

我們知曉祝由即祝說病由，用以祝禱方法來治病，表面上看它是透過符咒產生功效，但實際上一般施法者會事先在符紙上加入中藥泡浸過，民眾是看不出來的，在施法時可以看到施法者念咒畫符說明已經請到神明加持，單單聽到神明的加持心就已放下一半，有救了，所以說施法者也就是巫或巫醫也是要懂得心理學，醫學界已表明百分之九十九的病是自己心理所引起，如果在施法時又加入心理建設則藥到病除自是自然之事。

道藏《雲笈七籤》中有記載甚多的祝由術，如〈惡夢吉夢祝第二十六〉³⁰：

太素真人，教始學者闢惡夢法。若數遇惡夢者，一曰魄妖；二曰心試；三曰屍賊。此乃厭消之方也。若夢覺，以左手捻人中二七過，叩齒二七通，微祝曰：太洞真玄，長練三魂。第一魂速守七魄；第二魂速守泥丸；第三魂受心節度，速啟太素三元君。向遇不祥之夢，是七魄游屍來協邪源，急召桃康、護命上告帝君，五老九真，各守體門，黃闕神師，紫戶將軍，把鉞握鈴，消滅惡精。返凶成吉，生死無緣。畢，若又臥，必獲吉應，而造為惡夢之氣，則受閉于三關之下也。三年之後，唯神感應乃有夢者，皆有將來之明審也，無復惡夢不祥之想。若夜有善夢，吉應如夢，而心中自以為佳，則吉感也。

³⁰ 《雲笈七籤》，卷 45，〈秘要訣法·惡夢吉夢祝第二十六〉，頁 377-378。

臥覺當摩目二七過而祝曰：太上高精，三帝丹靈。絳宮明徹，吉感告情。三元柔魄，天皇受經。所向諧合，飛仙上清。常與玉真，俱會紫庭。已上出《太丹隱書》。

山源者，是鼻下人中之左側，在鼻下尖谷中也。暮常咽液三九過，急以左手第二、第三指按三九下。常為之，令人致靈徹視，杜遏萬邪之道也。旦亦宜為之，按了，密咒曰：開通天庭，使我長生。徹視萬里，魂魄返嬰。滅鬼卻魔，來致千靈。上升太上，與日合並。得補真人，列象玄名。

本夢祝「返凶成吉，生死無緣。」免受惡夢困擾自得吉祥之夢，其訣為「以左手捻人中二七過，叩齒二七通，微祝。」並不需要任何的藥物治療，只是透過念咒和按指，即可轉惡夢為吉夢，當然咒中也是有邀請眾神與會方能趨吉避凶。又如〈遏邪大祝第九〉³¹記載的祝由術：

《大洞真經高上內章遏邪大祝上法》曰：每當經危險之路、鬼廟之間，意有疑難之處，心有微忌者，乃當返舌內向喉，咽液三過。畢，以左手第二、第三指，捻兩鼻孔下人中之本，鼻中鬲孔之內際也，三十六過，即手急按，勿舉指計數也。鼻中鬲之際，名曰山源，一名鬼井，一名神池，一名邪根，一名魂臺也。捻畢，因叩齒七通，畢。又進左手心以掩鼻，於是臨目，乃咒曰：朱鳥凌天，神威內張，山源四鎮，鬼井逃亡，神池吐氣，邪根伏藏，魂臺四明，瓊房玲瓏，玉真巍峨，坐鎮明堂，手揮紫霞，頭建晨光。執詠《洞經三十九章》，中有闢邪龍虎，截岳斬崗；猛狩奔牛，啣刀吞槍；揭山覆天，神雀毒龍；六頭吐火，啖鬼之王；電豬雷父，掣星流橫；梟嗑駁灼，逆風橫行；天禽羅陣，皆在我傍，吐火萬丈，以除不祥，群精啟道，封落山鄉，千神百靈，並首叩顙，澤尉捧壚，為我燒香，所在所經，萬神奉迎。畢，又叩齒三通，乃開目，徐去左手。手按山源，則鬼井閉門；手薄神池，

³¹ 《雲笈七籤》，卷 46，〈秘要訣法·遏邪大祝第九〉，頁 381。

則邪根散發；手臨魂台，則真神守闕。于是感激靈根，天獸來衛，千精震伏，莫干我真。此自然之理，忽爾而然也。鼻下山源，是我一身之靈津，真邪之通府。背真者所以生邪氣，為真者所以遏萬邪，在我運攝之爾，故吉凶兆焉。

一般人在經過森林暗處或陰廟邪廟或危險之道路難免心生恐懼怕遭遇危險，與上述的作法按指、念咒、請神般來達到來逢凶化吉的境界。

民間信仰中的媽祖天上聖母為巫祝有真實記錄可查，黃公度（1109—1156）的詩〈題順濟廟〉是最早記載媽祖文獻的資料，詩中曰：「枯木肇靈滄海東，參差宮殿車晴空，平生不厭混巫媼，已死猶能効國功。萬戶牲醪無水旱，四時歌舞走兒童，傳聞利澤至今在，千里桅檣一信風。」³²「平生不厭混巫媼」就是說媽祖初時是從事巫祝的事情。另外廖鵬飛（生卒不詳）的〈聖墩祖廟重建順濟廟記〉「世傳通天神女也，姓林氏，湄洲嶼人，初以巫祝為事，能預知人禍福。既沒（歿），眾為立廟於本嶼。」³³也提到媽祖「初以巫祝為事，能預知人禍福。」另丁伯桂（1171—1237）撰〈順濟聖妃廟記〉，謂：「神莆陽湄洲林氏女，少能言人禍福，歿，廟祀之，號通賢神女，或曰龍女也。莆寧海有堆。元祐丙寅，夜現光氣，環堆之人，一夕同夢，曰：『我湄洲神女也，宜館我。』于是有祠，曰：聖堆。」³⁴這三人確實記載了媽祖的神力與能耐，與詳細表示媽祖利用祝由來助人之事實。

原始人類未能知曉疾病的來源，稍有病痛就認為是鬼怪所為，所以透過所謂的巫或覡來與無形（指鬼神）溝通，取得共識後經某種儀式進行醫治的行為，因為是鬼怪所為所以要驅鬼否則無濟於事，巫師在此時的地位是很重要的，同時巫師也是一個多才多藝的人才能擔當，因為他們是上達民意，下傳神旨的特殊人物，各方面的學術技能集於一身，自然各方面的知識豐富（當然包括了醫學），但後來民智漸開又逢道教道士和佛教僧侶的介入，至使巫的祝由術漸走下坡，但仍然是流傳於民間的另類療癒。

³² 蔡相輝：《台灣民間信仰專題—媽祖》（新北：空中大學，2006年12月），頁23。

³³ 蔡相輝：《台灣民間信仰專題—媽祖》，頁24。

³⁴ 蔡相輝：《台灣民間信仰專題—媽祖》，頁24。

四、另類療癒的乩

目前在民間的醫療技術大致上除了西醫、中醫外就是所謂的民俗療法，也就是說除了西醫、中醫有在治療的病因外的其它不可考和不容易醫治的情況(病狀)可透過所謂的民俗療法來做處理，而負責民俗療法的就是以上所謂的巫，後來被道教的道士和佛教的僧侶所取代，只剩下某些區域尚有以巫醫來治病，其他的大概不復所見，繼而代之的就是所謂的乩。

乩可分為乩童和靈乩二種，乩童又細分為文乩和武乩，一般常見到的操五寶的王爺乩是屬武乩，而利用扶鸞或降駕神明辦事的為文乩，不論是乩童和靈乩大都具有畫符念咒之術，根據《大清律例·禮律·祭祀》第一百六十二條〈禁止師巫邪術〉：「凡師巫假降邪神、書符咒水、扶鸞禱聖，…一應左道異端之術，」³⁵可知曉乩可「降神、書符咒水、扶鸞禱聖」等外，尚有其他的事務就是「異端之術」，就靈乩而言，也有從事所謂的靈療，也就是施行氣功術般，透過氣功的導引使病人得以疏通氣流而減緩病通以達到療癒的效用，筆者也曾看過有靈乩透過靈療的方式灌氣在活人身上來治療已經去世的人，當然其中奧妙和真實性我們就知道了。

依《道教大辭典》對於乩童的解釋為「乩者卜以問疑也。今術士以盤盛沙，上置形如丁字之架，懸錐其端，左右兩人扶之，請神降臨，則憑之以畫沙示人吉凶者，俗謂之扶乩，扶之者名曰乩童。」³⁶乩或乩童另一名稱為童乩(台灣用語)，是專門為人驅邪、驅病、解惑的，所以去問事也叫觀童乩³⁷。台灣民間信仰中對於鬼神有相當的敬仰，也對乩也有一番喜愛，周鍾瑄(1671—1763)的《諸羅縣志》記載：「尚巫，疾病輒令禳之。又有非僧、非道，曰客仔師；攜一撮米，往占病者，謂之米卦，稱說鬼神。鄉人為其

³⁵ 上海大學法學院：《大清律例》(天津：天津古籍出版社，1995年3月)，頁280。

³⁶ 李叔還：《道教大辭典》(杭州：浙江古籍出版社，1994年6月)，頁46。

³⁷ 吳瀛濤：《臺灣民俗》(台北：眾文圖書公司，1992年8月)，頁168。「觀童乩」或稱「問神明」，係一種降神術，是祈請守神降於童乩身上，轉告守神的指示，作以驅邪驅病等諸種效用的法術。

所愚，倩貼符行法而禱於神；鼓角喧天，竟夜而罷。」³⁸另有相同描述者如丁紹儀(生卒年不詳)《東瀛識略·卷三習尚》記載：「南人尚鬼，臺灣尤甚。病不信醫，而信巫。有非僧非道專事祈禳者曰客師，携一撮米往占曰米卦；書符行法而禱於神，鼓角喧天，竟夜而罷。病即不愈，信之彌篤。」³⁹又有胡建偉(1718—1796)《澎湖紀略·卷之七風俗紀》曰：「澎湖之人信鬼而尚巫；凡有疾病，不問醫藥，只求神問卜而已。」⁴⁰另如吳子光(1819—1883)《臺灣紀事·附錄三·師巫》記載有關巫的資料如下⁴¹：

山海經，有巫咸國。周禮，司巫掌群巫之政令，又有男巫、女巫。漢書郊祀志：晉巫祀、巫社、巫祠，秦巫祀、巫保，荊巫祀、巫先；註：皆古巫神。地理志：齊地始襄公淫亂，姑姊妹不嫁，於是令國中長女不得嫁，名曰巫兒，為家主祠。又楚地信巫鬼，重淫祀云。此其作俑矣。今臺中女巫，強半不假師授，至時輒有神附其身，常為人家治病，與託訴幽冥事，有驗有不驗。鬼神以生人代之，理雖迂誕，惟事有徵信，故民間婦女奉祀尤虔，謹厚者亦復如之。

「臺中女巫，強半不假師授，至時輒有神附其身，常為人家治病，與託訴幽冥事，有驗有不驗。」即指台灣早期的乩為女乩，神附乩身而辦事，並為人治病和處理陰間之事，指的就是所謂的紅姨，也就是女巫之意。台灣民俗中常見之民俗療法也是最典型的就收驚，早期醫療未發達因受驚而患病時，常藉助收驚方式以達治病的效果，依林川夫《民俗台灣》中之收驚之方法為⁴²：

於神前點燈、焚香，將患者之症狀稟告神明，並祈求速癒。其後，收驚者以茶杯或碗裝白米，將受驚者之上衣覆於米上；手拿三根香、三張金紙，於神前環繞三回。然後輕擲至受驚者前，由臉至身，悄然無

³⁸ 周鍾瑄：《諸羅縣志》(台北：臺灣大通書局，1993年6月)，頁147-148。

³⁹ 丁紹儀：《東瀛識略》(台北：臺灣大通書局，1993年6月)，頁35。

⁴⁰ 胡建偉：《澎湖紀略》(台北：臺灣大通書局，1993年6月)，頁149。

⁴¹ 吳子光：《臺灣紀事》(台北：臺灣大通書局，1993年6月)，頁95-96。

⁴² 林川夫：《民俗台灣》(台北：武陵出版有限公司，1991年3月)，頁110。

聲地上下晃動，並佐以咒文三回，再將上衣從茶杯或碗上取下。收驚者視米之起伏，便可知受驚者為何物所驚。甚後，將米下水淘洗之，再將洗米水予受驚者喝下。受驚者輕則一回可癒；重者一天一回，連收驚三日。於中午零時過後天未暗前收之，不可於暗處收驚，上午、夜半時，亦不可收驚。

而林惠祥(1901－1958)在其《民俗學》中對於另類治病的方法說明如下⁴³：

西伯利亞的薩滿巫的職務大都是治病。其法通常是歌唱跳舞以求神幫助。有時病人失了魂，薩滿就去追回他，照他口裏所唱，他所經的路很長，有時直至陰府；有時陰府的王要求替身方許放走原因，薩滿便去捉病人的親友來代替。染病如係由於精怪的憑附，也可用替身的法，如用假造的鳥獸魚貝等請他憑附，誘他離開入體。蠻族們又有信病發是由於吞下動物或體內自己發生動物如蛇、蜥蜴等，治法須誘其出來。

治病法還有希望使病人脫離肉體的或精神的痛苦，而另換一個生命的。例如假出生、假埋葬等，有時甚至舉行假火葬而竟致發生悲慘的結果。改換人名也是一種治療法，將病傳卸給別人或物也是簡單的治療法，例如歐洲十七世紀時盛行此法，有一個醫生說治病的方法只需把病人的指甲屑藏於小袋內，掛在鄰家的門上。疾病也可以不移給別人而移給死體或將滅的東西使之同歸於盡。

林惠祥上述所說的方法在現代的乩或道士做法中有經常會應用到，因此可以知曉所謂另類療癒的方法並非現代才有，而是延續古代而加於變化套在現代人所可以接受的範圍，對於病者而言除了方便外，也是一種死馬當活馬醫的心態，反正西醫和中醫都醫不好，試試另一種的民俗療法搞不好可

⁴³ 林惠祥：《民俗學》，頁 45。

達到療癒的效果，因此現代的乩或施行巫術的人才可以被人民所接受而繼續在民間流傳服務。

五、結論

祝由術不可否認是具有功效的，但是關鍵的是人的問題，施行巫術的是巫(女巫)或覡(男巫)或乩童(男或女)，這些視為神的代言人，如果是正直的人就好，如果心懷不軌就糟糕了，相信一開始神所委託的這些人是經得起考驗的，否則神是不會找他們的，但一旦這些神找的人有了某種的特異能力後，才正是考驗的開始，可以持續初衷為民眾服務的自然沒問題，如果變本加厲以利益為宗旨改變為神服務的精神，則是無法為神所接受的。

現代乩童可以生存的唯一條件就是加強社會的資訊，不斷精進充實自己的智慧與常識，不是像在民智未開的時期，藉由神的一句話民眾就會聽就會信，現代乩童的任何言論都要經得起考驗，真理雖是真理，仍然要說得出一個所以然。現代民眾的要求甚高絕不是一般什麼都不懂的乩童可以勝任的，但因為宗教信仰關係的普遍，每個乩童自有其擁護的信徒，而不管乩童的背景如何，這是值得我們去省思的地方，如果乩童的出發點處處為民眾著想，為社會出力盡力，這當然就是我們要的神的代言人。

祝由術雖是經由符和咒所構成，但真正促成功效的是發功的人(巫)和接受治療的人，受治療的人是要完全信任巫對其所作的任何動作，這實際上心理因素佔了大多部分，畢竟大多的病是由自己心理所引起的，當然不可否認的是祝由術有它的功效，我們也絕對相信施法的巫或乩童有他們獨特的治療方式，病人今天要的是痊癒的問題，如果巫或乩童可以給他們改善症狀並恢復原來的情況，這也算是一件好事，筆者曾看過有人進廟時一副魂不守舍毫無精神的樣子，經過乩童的一番處理後出廟時精神已恢復正常人的狀況，氣色顯然也改善不少，雖是迷信卻也實際上治好了信徒的狀況，這就是祝由術的奇蹟所在。

參考文獻

1. 古籍

- (漢)宋衷注，(清)秦嘉謨等輯，《世本八種》，上海：商務印書館，1957 年 12 月。
- (漢)許慎，柴劍虹、李肇翔主編，《說文解字》，北京：九州出版社，2001 年 2 月。
- (漢)劉歆編，(晉)郭璞注，袁河譯註，《山海經》，貴陽：貴州人民出版社，1990 年 9 月。
- (漢)劉向著，王鎡、王天海譯註，《說苑》，貴陽：貴州人民出版社，1994 年 4 月。
- (漢)鄭玄注，賈公彥疏，李學勤主編：《儀禮注疏》，北京：北京大學出版社，1999 年 12 月。
- (漢)韓嬰撰，許維通校釋，《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，1980 年 6 月。
- (晉)葛洪撰，王明著，《抱樸子內篇校釋》，北京：中華書局，1996 年 8 月。
- (清)張玉書等編纂，《康熙字典標點整理本》，上海：上海漢語大辭典出版社，2002 年 6 月。

2. 近人編輯、論著

- (英)弗雷澤，《金枝—巫術與宗教之研究》，北京：大眾文藝出版社，1998 年 1 月。
- 丁紹儀，《東瀛識略》，台北：臺灣大通書局，1993 年 6 月。
- 上海大學法學院，《大清律例》，天津：天津古籍出版社，1995 年 3 月。

上海師範大學古籍整理組校點，《國語》，上海：上海古籍出版社，1978年3月。

吳子光，《臺灣紀事》，台北：臺灣大通書局，1993年6月。

吳瀛濤，《臺灣民俗》，台北：眾文圖書公司，1992年8月。

李叔還，《道教大辭典》，杭州：浙江古籍出版社，1994年6月。

周鍾瑄，《諸羅縣志》，台北：臺灣大通書局，1993年6月。

林川夫，《民俗台灣》，台北：武陵出版有限公司，1991年3月。

林本博，〈隋唐時期醫學中之咒禁療法研究〉，中國文化大學文學院史學研究所博士，2010年6月。

林富士，《「祝由」醫學與道教的關係：以聖濟總錄符禁門為主的討論》，史語所-宗教與社會-道教 I。

林惠祥，《民俗學》，台北：台灣商務印書館，1948年8月。

姚春鵬譯注，《黃帝內經》，北京：中華書局，2010年4月。

胡建偉，《澎湖紀略》，台北：臺灣大通書局，1993年6月。

高國藩，《中國巫術史》，上海：上海三聯書店，1990年11月。

張繼禹主編：《中華道藏》第29冊，北京：華夏出版社，2004年1月。

陳邦賢，《中國醫學史》，北京：商務印書館，1937年2月。

童恩正，〈中國古代的巫〉，《中國社會科學》，1995年第5期。

蔡相輝，《台灣民間信仰專題—媽祖》，新北：空中大學，2006年12月。

《空大人文學報》稿約

103年03月19日本系102學年度下學期第1次系務會議通過

106年03月08日本系105學年度下學期第1次系務會議通過

- 第一條 本學系為加強研究水準，提昇學術地位，特發行「空大人文學報」（以下稱本學報）。
- 第二條 本學報為學術性之定期發行刊物，學報內容以文學、歷史學、宗教與哲學、傳播、藝術及外語等六大類領域相關之學術論著或實務之個案案例研究為主。凡本校專、兼任教師（含職員）、大專院校教師學術研究成果屬以上各類者，歡迎惠賜大作。來稿字數，中、日文以不超過25000字為原則（含中英文摘要、關鍵詞及圖表），英文以不超過A4紙30頁為原則。
- 第三條 本學報編輯委員，視來稿專業內涵，聘請兩位專家學者採匿名審查制。
- 第四條 本刊著作者享有著作人格權，本刊享有著作財產權；日後非經本學報書面同意，不得轉載，但作者將其個人著作結集出版不在此限。
- 第五條 著作人投稿於本刊，經本刊收錄後，同意授權本刊得再進行重製或透過網路提供瀏覽、下載、列印等服務。（如授權書所載）
- 第六條 本學報致贈作者該期紙本1冊、抽印本10份，不另支稿酬。
- 第七條 來稿請標明中、英文篇名及作者之中、英文姓名。全文請提供與Microsoft Word相容之文稿電子檔。
- 第八條 來稿請附個人簡介（註明所屬學校、機構及職稱），並附通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料。
- 第九條 本學報年出一期，每年六月底截稿，十二月出版。
- 第十條 來稿請依學術論文格式撰寫，引用書名請打《》，篇章請打〈〉，譬如《莊子》〈逍遙遊〉。引用原文，請低三格。文中附註，採隨文註。西式論文請以APA的參考書目格式撰寫。
- 第十一條 來稿請寄「新北市蘆洲區（24701）中正路172號國立空中大學人文學系」收。

