

國立臺灣大學社會科學院政治學系

碩士論文

Department of Political Science

College of Social Science

National Taiwan University

Master Thesis

由「我們是誰？」到「政治」的本源：

海德格對存有政治的思考

From “Who we are?” to the Origin of the Political:

Heidegger’s Thinking on the Politics of Being



吳維中

Wei-Chung Wu

指導教授：陳思賢 博士

Advisor: Sy-Shyan Chen, Ph.D.

中華民國 98 年 10 月

October, 2009



謝辭

這份論文是在極為倉促的時間內完成的，甚至連謝辭的部分亦是如此。因此就正文的部分來說，在努力的拼湊與修正之後，它或許仍不夠稱上某種「論述」或「申辯」，而只是一份簡短的記錄。它濃縮地記載了我在研究所三年餘以來，於書本間跌跌撞撞、往往迷途，有時卻也能窺見廣大風景的這份歷程。最後呈現出來的，雖然在旁人眼中看來是一份微不足道的「研究成果」，但是若非親身體驗，又何能知曉其中時而敞開、時而隱蔽、或平順或斷裂的諸多發展。就這一點來說，它所開顯的意義是如此之大，也如此之小。大者在於作者自身難以承受之，小者在於這份意義在外人眼中顯的如此無足輕重。

幾位師長對這份研究結果之成形給予了有力的指導與協助。指導教授陳思賢老師無論是在言教與身教上都令人由衷佩服。他以無比的氣度容忍我在知識上的貧乏，以及在論文寫作時不斷恣意地更動方向與內容。在體諒不少頗有妄為嫌疑的要求之餘，他仍提醒我在寫作上需要修正之處，並且不斷地鼓勵我向前邁進。兩位擔任口試委員的老師一樣也令我感佩。雖然無法如陳老師一般可親炙其風采，但是在論文大綱與終稿的審查過程之中，他們給予的意見在在顯示了學者的知識深度與敏銳洞察力，每能一針見血地指出我的錯誤與不足。其中張鼎國老師在這份論文基本思考架構的建構過程中，發揮了最大的影響力，可說是在海德格如同密林一般的哲學思想中，先行開闢了一條讓我隨之踏上的道路。對此基本思路與相應的內容鋪陳，吳俊業老師同樣地也給予不少哲學專業上的意見，並且總是簡鍊扼要地抓出論點薄弱之處，讓我這位在政治與哲學兩方面表現出一副半調子模樣的學生感到汗顏與欽佩。三位老師對我的督促、期待與鼓勵，皆讓我在論文完稿後，在審視著這寥寥數萬文字之際益發慚愧，更想不出如何表達我的感動、感激與感謝。

除了老師們的指導與協助之外，我必須在這裡向三位台大政治所的學長們表達我的敬意與謝意。育和學長向來是政研所中極具影響力的人物，而無論是在脈絡或是概念的把握上，他對政治哲學的敏感度以及有所挖掘開展出的深度，顯然在吾輩之間罕有與其並肩之人。這一點在曉欽學長的身上也展露無遺。這兩位同門師兄以身作則，每每在我陷入迷惘、喪失前進動力時，總是成為激勵人心的標竿。而必須特別感謝的是曉欽學長在我以微薄之力，與時間拉鋸苦戰進入顛峰之際，猶能陪我瘋言瘋語暢所欲言，從猶太音樂家到禁慾自持的偉大心靈，在虛擬與現實之間無垠的穿梭。此外，珈健學長雖然在研究主題上與我相去頗遠，但這並不妨礙每回在交談之中他所表達的鼓勵與關切，而他的關懷在我最為虛弱與疲憊的時刻，更顯溫暖與珍貴。

這段歷程中的其他伙伴們，同樣值得我好好地把握機會，在此短短的行句之間聊表謝意。台大愛樂社的諸位同僚，你們延續了我在大學四年中所獲得的美好回憶。每個人對音樂的熱愛宛若無名之美泉湧而出，傾注在這美妙的殿堂之中。其中，宜鴻出於所學而與我頗得共鳴，於音樂之外常能在學術上有所扶持，儘管我總是礙於自身實力使得傾聽多於道說。對音樂的熱愛也可在一群朋友間找到發洩的出口。由老李、老胥、巴哈兄、羅仙、七腳、一靈組成的堅強戰隊，從頗有庸俗氣味的「重點在消費」，一路上升通往樂興之時的激動與振奮，這讓樂聲中的昂然生機向外溢滿，深達具體生命的不凡與奧秘。

政治所上的朋友也對我鼓勵頗多。除了相同學門的幾位同儕朋友曾一同交換過課業上的心得之外，舊公衛 303 研究室成員們的感情之好，讓我們超出了研究主題互異的多元局面，找到了團結與共同的聯繫力量，這或許不是海德格式的存有學研究所能窮盡的奧妙。小魏、國媛、佳恬、芝瑾、柯達、德揚以及諸親朋好友們皆屬不滅回憶的一部份。我也不會忘記在研究室夜讀與力克報告之際，光廷是如何地扮演一位激勵士氣之戰友的好角色。而若要感謝狐群狗黨的支持力量，也必須再提到 ck54th313 的老朋友們，雖然分散於不同校系之中，但是你們共同地充實了這段原本可能貧乏無趣的生命經歷。

在此也要感謝我的父母親，他們在最大的能力內供我完成這段學業。在論文開始寫作之前，他們從未聽過海德格之名。對毫無瞭解之事猶能面無難色地投以支持，恐怕也只有難以名狀與度量之親情，才能維繫這股力量的持續與開展。而這一點同樣符合女友思芳對我的扶持。我們相識於我投入課業最重的這段時間，她必須犧牲自己僅有的休假時間，並且忍耐我有時狂躁的脾氣，這讓我感到十分慚愧，也更為珍惜這段得來不易的緣分。

最後回到論文本身。這份論文顯然屬於一種開端意義下的嘗試。它所達成的，其實僅僅在於指出，海德格在存有問題與政治問題兩者交會間有所思考的一個基本圖像。其中尚有太多值得探究的成分有待補完。其一是從此有到「我們」之間的細部發展，這部分除了對海氏存有學計畫的研究之外，或許還需要從他對詩人賀德林的更多詩作詮釋中找尋線索，甚至可能也需要以更多具體之史料與例證來說明之。其二則是論文中曾所提及的，關於海德格對 *techne* 的詮釋與他後期所發展的技術批判，其中相互貫通或有所發展的成分，對此部分本文並未照顧周全。以上二者乃是關於論文架構的問題，第三點則涉及文本的選擇。海德格二戰期間的尼采詮釋，以及在其逝世之後所出版的《哲學論文集》(*Beiträge zur Philosophie*) 未能照顧到，乃一遺憾。以上補充，在此註明作為一己之參考與惕勵。

吳維中

2009.10.13

摘要

身為二十世紀最具影響力的哲學家，海德格不僅因為他對「存有問題」所做的努力或為人所景仰，或是啓迪後進者，在不同領域中有所開疆闢土，成果豐碩斐然；同時也因為他在 1930 年代的一段政治經歷之中有所迷途，爾後雖能識途而返，卻始終拒絕公開承認錯誤因而飽受批評。哲學、政治學與社會學各界對此「海德格事件」之解讀、詮釋與評價，莫不有立場互異的激烈辯論。在對此一背景之前理解下，本文的研究旨趣在於回到海德格的思想本身，並試圖以此思想遺產為出發點，對此事件的本源核心—「政治問題」—有所回應。本此主軸，本文並不關心海德格的政治立場與政治主張，而是試著在他的哲學工作，也就是對存有真理有所長考的道路中，找出海德格得以思考「政治問題」的基礎，並且初步地勾勒出在海氏眼中，該問題之所關切與之所切進的目標與進路。

準此，本論文分為兩大部分。第一部份以三個章節分別回答下列問題：「存有問題」首先是如何進入海德格的視域，而此一問題何以能與提問者之切身存有具有關連？自《存有與時間》到 1930 年代初期的這段時間中，海德格如何將存有問題以「我們是誰？」表述為政治問題？以第四章為主體的第二部分則代表筆者個人的一種嘗試，即順著「我們是誰？」的提問勾勒出海德格不曾遠離，反倒更有所深思的「政治」為何。最後則指出，海德格追本溯源、縱身躍入而有所開鑿與詮釋的 *polis*，適足以統整他在存有、政治與「我們」不同向度與主題之間所做的推敲，並且給予我們在諸神退隱、技術耗盡大地之際，能不斷拾起如何在世間安身立命此一根本問題的一種可能。

關鍵詞：海德格、存有、存有問題、「我們是誰？」、民族、*polis*、「政治」。



Abstract

As one of the most influential philosophers in 20th century, Heidegger is not only acclaimed for his tremendous effort and achievement on contemplating the question of Being (Seinsfrage), which also inspired other great minds in different intellectual domains; he also suffered some of the most severe critiques for his once “lost” in political actions and practices. Although he could return to his own course with a detached and critical attitude, he was still blamed for not willing to admit his own “fault” directly and publicly. Scholars of philosophy, politics and sociology pose different standpoints, interpretations, and judgments toward the so-called “Heidegger’s Case.” Under such background which forms a pre-understanding, this thesis attempts to return to Heidegger’s thinking legacy as such, takes it as the point of departure, and responds to the core problem of *the case*—the problem of the political. Based on such studying interest, instead of his political stance and assertions, we concentrate on Heidegger’s philosophical efforts—thinking the question of Being—try to find the foundation for his thinking on the political, locate both the end and the way of his thinking on such question.

As a result, the thesis is divided into two major parts. The first part answers the following questions with three chapters: How did the question of Being come into Heidegger’s horizon? How and why such question is connected with the question-raiser’s Being-transitive? During the period between 1927’s magnum opus, *Being and Time* and the early 1930s, how did Heidegger put a philosophical question which asks “Who we are” as a political question? The second part which includes the fourth chapter represents my own attempt. Following the question “Who we are,” I try to sketch out the contour of the political which Heidegger never put aside but contemplate far more than ever known. Finally, I would like to show that, by way of retrieving its origin and making a leap (Ur-sprung) for it, Heidegger’s interpretation and excavation of *polis* unified his deliberations between Being, the political and “We.” This also provides us a possibility which enable us to take up the question of how to settle ourselves in the world during the age of the flight of Gods and the exhaustion of the earth, anew and constantly.

Keywords: Heidegger, Being, The Question of Being, “Who we are,” The People, *polis*, The Political.




目錄

謝辭.....	i
摘要.....	iii
Abstract.....	v
緒論.....	1
第一章 海德格前期對「存有問題」的探索.....	11
第一節 早期的嘗試.....	11
第二節 事實生命作為哲學研究的基礎.....	17
第三節 存有學.....	24
第二章 《存有與時間》中的存有問題：此有及其命運.....	29
第一節 存有與此有.....	29
第二節 此有是誰？.....	33
第三節 歷史、命運與共同命運.....	40
第三章 「我們是誰？」.....	49
第一節 空無、形上學與學術.....	51
第二節 哲學、基本情緒、處境與「我們是誰？」.....	57
第三節 從德國大學的「自我主張」來看「我們是誰？」.....	62
第四章 「我們是誰？」作為「政治」思考的指引.....	71
第一節 「我們」與存有問題.....	74
第二節 存有發生的場所： <i>polis</i>	82
第三節 從希臘神廟回視作為「政治」本源的 <i>polis</i>	95
結論 一種可能的「存有政治」.....	109
參考文獻.....	113



緒論

本論文的主題是二十世紀深具影響力的德國哲學家馬丁·海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）的思想發展，特別是那關於人類「政治」事務的「政治思想」。海德格一生著作等身，以目前已出版之「全集」之數量而言，專書、論文、演講記錄、書信、筆記等，早已超過百卷。就其思想內蘊而言，儘管不乏艱深晦澀之處，其值得令人深做省思提問亦所在多有。除此之外，經過無數的討論並佐以史料，我們現在已經可以肯定作為哲學家的海德格無法全然地置身於現實的「政治問題」之外。哲學與政治這兩個看似分明的領域在海德格身上統一起來，也讓他所留給我們的遺產更形複雜。



在面對此一龐雜的詮釋對象時，我們必須清楚的體認到此一交錯匯集的內涵，以便提供如今我們評價此一交會的成果，並從中習得某些別具重要性（significance）的事物的基礎。藉由耙梳海德格早期以降至 1930 年代之間的思想發展，筆者試圖釐清這位哲學家在目睹其生活世界劇烈變動的情景之下，從「存有問題」的思考所開展出一條獨特思路。筆者希望這個研究的過程至少能夠滿足思想研究的兩個旨趣：一、釐清哲學家的思想脈絡本身；二、釐清後的成果能夠對我們有所訴說並引人發想。對此筆者將在緒論中簡短地對論文的問題意識與寫作計畫等詮釋之視域及進路略做說明，並由之規劃出明確的指涉範圍以避免浮泛與錯置之空論。

壹、海德格事件與問題意識

海德格無疑是二十世紀西方哲學界最具影響力的人物之一。他對「存有問題」（Seinsfrage）的探究追索，窮其一生毫不懈怠。這些努力不僅僅是哲學家本人的

學術成果，更是啓迪後人在相同（存有學）或不同（詮釋學、美學、政治學等）領域中進行開拓與創發的豐碩源頭。¹然而這些通往「存有」的道路並不被侷限於狹隘的、典型的「哲學領域」。海德格對存有的追問自始至終圍繞著於現實的生命，即事實性在此的此有（Da-sein, Being-here）開展。因而那些錯綜複雜的思想道路囊括了空間與時間上的向度，跨及與此有共同存有（Being-with）的民族（people），也探索了時間與歷史的本源，並且在這兩者之上論及存有與人類的「命運」以及「共同命運」（fate and destiny）。在這種對思考的規定上，海德格的「存有問題」就不能單純地將其歸於某種思想家本人亦極力批判的「形而上」領域，彷彿可以依循著向來在不言自明中安置好的二元分立而加以申論。「存有問題」也不能像近代科學一般經過表象（represent）後將其分門別類而行探索，而是將其視為一種如本源般地加以把握整體並進行沈思的事物。從這個詮釋的基礎——也就是自思想家的思想本身出發——來看，似乎也預告了那圍繞海德格生命中後期的「政治問題」恐怕難以脫離「存有問題」而自處。

由後見之明的角度觀之，海德格並未有幸如同他那位長年居於柯尼斯堡（Königsberg）的哲學家前輩——康德（Immanuel Kant）一般，在沈浸在宏大深沈的哲思之餘將己身與「政治問題」保持相對平和舒緩的距離。如同漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）在一篇回顧性的文章中所指出的，海德格曾經想要離開他安然自處的「居所」（abode）而介入人類世界的事務（Arendt, 1990: 216-217）。但這次介入不僅替他帶來了如同柏拉圖在敘拉古（Syracuse）所遭逢的失敗，同時這個不名譽的事件

¹ 在詮釋學（Hermeneutics）領域中，一般認為海德格的主要貢獻在於《存有與時間》中對「詮釋」一詞的使用，使得詮釋學發生了自「方法論詮釋學」往「存有學詮釋學」發展的轉向，並且影響了高達美（Hans-Georg Gadamer）的「哲學詮釋學」（洪漢鼎，2002：179-246）。而在1936年海德格陸續以「藝術作品及其本源」為題做了幾次演講，其中他以革命性的語言談論「作品」、「真理」與「美」，例如「世界與大地的爭執」、「真理自行置入作品」等激起了一陣討論的熱潮。高達美甚至將其形容為某種海德格本人在《存有與時間》中曾頗有貶意地描述的「閒談」（idle talk, Gerede）（Gadamer, 1994: 98）。但無論如何，此一文本可說是以存有學的角度替傳統美學打開了另一個可以爭辯的層面。政治思想領域所分受自海德格的影響則頗為廣泛且複雜。先不論海德格本身的「政治行動」與「政治主張」，單就其對幾位曾受教於他門下的學生所開展出來的政治論述即已非常可觀。關於此一開展之背景可以參見 Ingram (Ingram, 2002: 1-42) 以及 Wolin 等人的討論 (Wolin, 2001)。

所背負的責任亦更形沈重。1933 年海德格加入 NSDAP（德國國家社會主義工人黨，即一般所謂納粹黨，Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei）並就任德國弗萊堡大學（Universität Freiburg）校長一職。雖然他在為期僅一年的任期中並未對時局有所影響（這多少也代表海德格個人在政治生涯上的挫敗），但隨著戰後對於戰爭犯罪/罪犯的全面批判與追訴，海德格與「納粹主義」的關係逐漸浮上檯面。因此這段「不名譽」的公職任期可說是促成「海德格事件」（Heidegger's case）的源頭。根據 Emil Kettering 的彙編，截至 90 年代為止以歐洲為中心的學術圈對此「事件」已經發生至少七次主要的討論。這些討論往往圍繞著許多不斷出土的文獻展開，其目的在於提出形形色色的觀點與分析來理解這位在哲學領域中如此具有影響力的人物，究竟是如何與人類史上尤為惡名昭彰的政治意識形態及其組織聯繫在一起（Kettering, 1990: 128）。依照論述切入角度的不同，這些論戰或可略分為兩種類型。第一種類型是從作為「哲學家」的海德格出發，針對他遺留下來的學術著作進行解讀，嘗試從這些文獻中把握海德格在思想上與現實的政治意識形態（包括集權主義與自由主義）的關係。第二種則是將目光放在狹義上的，作為「政治家」的海德格。這一類的論述關心的是海德格的政治態度與政治主張甚至政治行動。因此他們所關心的是海德格在戰前、戰間對政治所做之言行記錄，並且也包含他在戰後以相對沈默來對待各式批評與提問的姿態。

然而這種粗糙的二分法終究不過是一種在分類上的權宜之計。早在「海德格事件」的開端，敏銳的學者們已然瞭解到，要把握一位哲學家在政治領域的活動並且加以評判，決不可能將其思想與行動歸於理論-實踐兩個領域而看似互不干涉。依照 Kettering 所整理出的討論階段年表來看，首次針對海德格的政治問題撰文的是海德格在馬堡與弗萊堡大學的前任學生勒維特（Karl Löwith）。在納粹掌握政權後，勒維特因其猶太人身分流亡海外，前後在義大利、日本、美國等地居留達 17 年之久。在日本滯留的這段期間勒維特寫下〈海德格的存在哲學之政治內

涵)。這篇文章先是以法文翻譯刊登在 1946 年的法國雜誌《當代》(*Le Temps Modernes*)，而後又分別收入勒維特的全集之中。²勒維特在這篇文章中分析了海德格思想的幾個源頭，例如梵谷(Vincent van Gough)、里爾克(Rainer Maria Rilke)、賀德林(Johann Christian Friedrich Hölderlin)、他個人對故土田園的熱愛，以及天主教神學的背景，並且指出海德格的哲學與政治間相互依存的關係。就這個依存的關係而言，勒維特有力地獲得了海德格本人的「背書」。1936 年勒維特與海德格在羅馬進行了戰前最後一次的會面。根據勒維特所描述，海德格確實認為他自己的政治實踐和他的哲學有關。更進一步地來說，他對於「歷史性的概念」(concept of “historicity”)之理解就是其投身政治行動的基礎(Löwith, 1993: 142)。也許是這條線索讓勒維特在這篇引起爭論的文章中重回海德格在《存有與時間》裡所討論的時間-歷史問題。勒維特發現，海德格的確將原本以時間(一言以蔽之，及此有在世由生至死的有限存有)為視域而對此有的存有所做之現象學分析，擴大為摻入民族色彩的政治語言。死亡、良知、決斷、本真等諸多名詞搖身一變，成為與德意志民族此有(German Dasein)息息相關的政治語言。1933 年所公開發表的演講〈德國大學的自我主張〉依此要求莘莘學子替國家-民族進行勞動、軍事、知識服務，也成了之後被視為在極權政體下進行全體總動員的記錄。

1953 年，時年 24 歲的青年學者哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)同樣也對海德格這番存有-歷史(ontological-historical, seinsgeschichtlich)的思索方向感到憂心。隨著海德格在 1935 年的弗萊堡大學夏季學期(Summer Semester)課程講稿的出版(也就是隨後編纂於「全集」內的第 40 卷：《形上學導論》)，海德格的政治問題又再掀波瀾。哈伯瑪斯在法蘭克福公眾報(*Frankfurter Allgemeiner Zeitung*)上以一篇書評對這個出版動作及其內容做了尖銳的批判。最具爭議且受到廣泛討論的話題出於海德格在這份講課稿中的一句話：「特別是在今日作為國家社會主義哲學

² 法文版的標題是“Les implicatons politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger”。德文版的標題是“Der politicshe Horizont von Heideggers Existenzialontologie”。

而四處散播的，卻和這個運動（亦即是全球性的技術與現代人類的遭逢）之內在真理與偉大之處毫無相干的東西」（Heidegger, 2000a: 213）。哈伯瑪斯認為，載於《形上學導論》德文版 152 頁的這段文字在戰後以一字未改的樣貌出版，意味著海德格依然堅信他在戰前的理念，也就是對國家社會主義的「內在真理與偉大之處」之擁護。³對哈伯瑪斯之詮釋持反對意見的 Christian Lewalter 則以該句中以括弧所註記的「亦即是全球性的技術與現代人類的遭逢」替海德格辯護。Lewalter 認為，海德格在這個時候已經意識到納粹主義並非現代人類所能寄託的偉大運動，而是作為同樣淪落為技術（technology）的俘虜，整個「遭逢」終將以悲劇收場。針對這件越演越烈的爭議，海德格本人甚至也在《時代》（*Die Zeit*）雜誌上發表文章表示，Lewalter 的詮釋「在各方面都十分中肯」（Wolin, 1993: 183）。

在这一切關於文本真實性以及詮釋正確性所引發的爭論之外，另一個讓哈伯瑪斯感到訝異的是在海德格的哲學論述中，存有問題竟無可避免地與德國的民族革命（National Revolution）聯繫在一起。就這個論述上的方向而言，哈伯瑪斯的觀察與勒維特的分析並無二致。他們的不同之處在於勒維特在分析海德格的哲學-政治實踐時將其內在的運動力量歸諸歐洲精神的普遍貧乏狀態，也就是他筆下的「歐洲虛無主義」（European Nihilism）（1995: 224）。哈伯瑪斯對這個聯繫的解釋則由社會結構論的角度出發。他的預設在於：海德格的哲學發展並非無中生有，而是自始自終與他的處境同生共息。1930 年代劇烈變動的經濟、社會、政治局面對海德格而言絕非無關緊要的外在事件。正是這些事件促使他從 1927 年的那種以「懸而未決的、可憐的祈克果-沙特式（Kierkegaardian-Sartrean）之關念（Sorge）」為特徵的此有，搖身一變成了民族的此有（Habermas, 1993: 189, cf. 1992: 195-196）。原本對存有的追問的提問者從每個獨我的此有轉為共同存有（Being-with）的「我們」。「存有問題」也藉著提問者的轉換，一躍成為德國人民

³ 這一信仰也可以從勒維特的文章獲得驗證。海德格在那次羅馬的會面也曾表示他對於納粹黨與希特勒的信心。同時他也認為，「只要人們能夠堅持下去，國家社會主義的確是德國所選擇的正確道路」（Löwith, 1993: 142）。

在歐洲地緣政治舞台上對抗資本主義與共產主義的政治使命。

如果說勒維特以哲學史與思想史的角度來分析海德格的「政治」，那麼哈伯瑪斯的作法就是從知識社會學的角度出發。前者固然離不開哲學家的文本進行詮釋，後者也無法否定思想本身所具有的自主性（autonomy）。哈伯瑪斯在 1988 為法里雅斯（Victor Farías）那本掀起波瀾的《海德格與納粹主義》（*Heidegger y el Nazismo*）德文翻譯版所寫的序中針對這一點做了說明。他認為我們只能用愚蠢二字來形容那些因為海德格的過去不名譽的歷史而一股腦地推翻自《存有與時間》以來，海氏在超越意識哲學這項任務上的貢獻。雅斯培（Karl Jaspers）在他寫給二戰後弗萊堡大學「去納粹委員會」（Denazification Committee）的信中曾經提到，海德格的哲學「就其本質來說」正如同哲學家本身所支持的政權一般「非自由、專制且無力於溝通」（1993: 149）。哈伯瑪斯並不同意雅斯培如此嚴格地將思想家所思與所行扣於一環，同時也申明他無意替海德格的政治問題進行辯護。他所強調的是，那些閱讀海德格的人應當對他的思想遺產進行一種批判式的解讀。誠如哈伯瑪斯在該篇序言中所聲明的，為何我們今天仍然要對海德格的「政治問題」進行研究與思考？他的回答毋寧是根植於詮釋者的生活世界，並且以反省的姿態而為之。在哈伯瑪斯看來，那些屬於德國哲學傳統並造就海德格的政治錯誤之成分必須以一種懷疑的眼光重新評估與接受。80 年代在自由的「聯邦共和國」（Federal Republic，也就是戰後重新依照代議民主原則建立起來的新德國）的歷史研究圈子中所興起的那種「修正主義」式（revisionistic）的立場，亦即是企圖重新評估德國在二戰所犯下之罪行的行動對哈伯瑪斯而言是則不可忽視的警訊。西方世界已經不起再一次的為自己內部傳統中的非理性成分在另一股保守勢力的掩護之下壯大，因而再次付出代價。

筆者認為，參照這兩種對海德格的思想與政治問題所做的解讀與回應，我們

可以比較完整地說明在開頭筆者就曾簡略提過的問題意識。首先我們所關心的對象是海德格的思想本身，而切入的旨趣及詮釋出口則是在於他的思想與「政治」交會的部分。筆者主張，把海德格的影響以及成就侷限於狹義的哲學領域，或是從政治意識形態、政治主張與政治活動的角度去描述與批判這位哲學家，這兩種進路都顯的過於粗糙簡略。海德格曾經說過，他的政治行動具有某種哲學基礎，這個證言其實就已經給予了我們一個把握「海德格事件」的基本方向。因此筆者在本文裡所要做的，就是在海氏的哲學工作之中找出那促使他對「政治」有所關懷、有所行動的基礎。同時也在這個基礎上，嘗試去把握海德格的論述方式。廣義而言，這或許亦可稱為一種對海德格的「政治思想」的研究。職是之故，這個研究自然不是去關心海德格在一般意義上的政治主張與政治行動，因為這些都是派生之事物而非本源。我們真正有興趣的是去把握海德格的哲學工作的基本面貌（存有問題），再由之去觀察他在風起雲湧的 1930 甚至 1940 年代，是如何從一位哲學家的角度，自原先追尋存有問題的道路上打開缺口而躍入了「政治」的向度。除此之外，我們也希望藉由這番思想史的梳理來看出對海德格而言，「政治」意味著什麼？海德格如何思考「政治」？他所開創出來的這種思考方式有何意義？筆者相信，只有對海德格如何理解政治有一定的把握，我們才有一個穩固的基礎對他所選擇的政治立場以及鼓吹的政治主張及行動予以贊同或批判。並且，也只有釐清並且瞭解海德格的思路，那同時作為詮釋者與行動者的我們，才有機會去拓展與實踐這個思想遺產中值得借鏡之成分。

貳、寫作計畫與章節安排概述

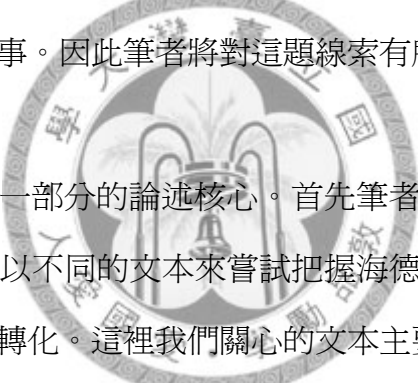
為了回應以上的問題意識，筆者將以兩大部分，共四個章節逐步對海德格的哲學進行說明。這四章將以時間為主要的參考座標，也就是依照海德格的思想發展之先後，尋找其中筆者認為深具關鍵性的主題來加以釐清。第一部分（第一到

第三章)的目標是，希望從這些主題中找出可以支持海德格思考政治問題的成分，並以之鋪陳一個適當的詮釋架構。第二部分(第四章)則希望藉由先前的整理以及架構上的安排，盡可能清楚地替海德格那種獨到的「政治思想」勾勒出一個基本的圖像。

第一章的任務在於導入引導海德格窮其畢生之力所鑽研的主題：存有問題，以之作爲本論文展開的背景。首先我們關切的是，「存有」(Being, Sein)是如何進入海德格的研究視域。對海德格而言，對「存有-存有者」的提問並非全新的問題意識，而是自西方哲學開端之際便留下來的歷史問題。是故此處的重點並非「存有問題」在歷史巨流中開展的多樣面貌本身，而應是在於海德格如何在繼承千年的哲學遺產的同時，力圖開創新的道路來回應此一大哉問。出於早期自學所得，加上爾後與追隨胡賽爾(Edmund Husserl)學習與共事的經驗，讓海德格更加深刻且熟練的把握現象學方法有別於傳統哲學研究的清晰與嚴格性。但顯然在「存有問題」的引導下，海氏自能走出一條不同於恩師的思想道路，並且屢屢能在秉持現象學「回到事物本身」的精神之餘，由不同的主題(例如「生命」、「處境」、「詮釋學」)中挖掘出足以回應其根本問題意識的資源。最終我們也可以看到，在現象學方法的指引下，海德格將存有問題依著直觀的「事實性生命」展開，因而開啓了他之後將「存有問題」與在世之眾人相連結的可能。

依循海德格思想之發展，第二章自然進入那部匯集海德格早期對存有問題研究心得的巨作《存有與時間》。在說明該書的基本工作的同時，筆者指出在《存有與時間》的存有學研究中兩個值得關注的問題。其一是「此有是誰？」。海德格在該書第一部分、第一大段第四章提到這個在存有學(ontological)層次上的問題。眾所皆知，在《存有與時間》中，海德格以那個總是瞭解著存有的此有作爲探索的起點，藉由分析此有之本真與非本真「存在」來獲致存有的意義。「此有是誰？」

乃是對於「此有在其存有中是否屬己的關切自己的存有，抑或是他人的存有甚或手前存有者」之提問。海德格此時認為，只有本真存在才能夠原初且完整地開顯出存有的真義。雖然他主張本真-非本真的區別無涉價值判斷，而是就存有現象、存有學結構而論，但既然當前的任務在於闡明存有的意義，那麼那種往著世界之物且陷溺於「人人」的非本真狀態，自然也成為被擱置的主題。但是作為「在世存有」的此有，其存有結構中必然有與其他此有「共同存有」的部分（這也是此有得以陷溺於非本真狀態的緣故）。當海德格論及此有之「命運與共同命運」時，本真存在與非本真存在之間的潛在張力便凸顯了出來：此有必然也需要在共同存有之中為共同體的存有有所繼承，並作出決斷以投射。這等同預告了海德格在往後風雲色變的時局下，再度拾起有關眾人與「我們」此一主題作為「存有問題」的回應，並非難以理解之事。因此筆者將對這題線索有所梳理。



第三章進入本論文第一部分的論述核心。首先筆者繼承前一章的結論，以那股潛在張力為參考軸線，以不同的文本來嘗試把握海德格在《存有與時間》之後所出現的思想上的延續與轉化。這裡我們關心的文本主要有三：1929 年接任胡賽爾教職的演說〈形上學是什麼？〉、1929-30 年間在弗萊堡大學的課程講稿《形上學的基礎概念》、1933 年就任弗萊堡大學校長的重要演講〈德國大學的自我主張〉。由前兩份文本內在理路來看，我們可以獲得一個關鍵性的結論，如果哲學的基本問題就是「存有問題」，那麼以海德格的進路來看，該問題亦可表述為「我們是誰？」。此一看似意外卻有所本的翻轉在筆者看來，可說是海氏在這段時期的一個重大突破。該突破的重要性不僅在於對哲學問題的重新提問與重新詮釋，更因為這番論述及追問恰好就是本論文的問題意識，也就是海德格的「政治思想」得以展開之處。這裡顯示出海德格在事實性生命之如何存有、存有意義的澄清，乃至於對於「我們」的「自我思索」具有一貫的詮釋主軸：存有問題不能離開提問者而獲得解答，必須落在切身存有、事實性生命中詢問；而此一詢問則是關乎「我

們」存有之展開，如何得以成其所是。因此在校長就職演說中海德格得以據此登高一呼，要求最高學府在攸關民族生存的「此時此刻」進行自我思索。至此，存有問題藉其另類表述以政治問題而現身。

第一至第三章構成了本論文的第一部分，也就是對海德格「政治思考」的背後理路的考察。藉此整理與詮釋，筆者以「我們是誰？」此一關鍵提問作結。而第四章則欲更進一步地對這個哲學-政治問題作出說明。以存有的層次來思考政治問題，這番思想的面貌究竟如何？筆者試著依照「我們是誰？」所指引的方向，並且參照第一部分中曾經提出並有所申論的關鍵主題來回答這個問題。而隨著這個延伸的闡釋與補充，我們得以來到海德格「政治思想」的核心，以存有問題替政治問題開啓了「存有」的向度，並且回到一切「政治之物」的本源，重新掌握作為 *polis* 之「政治」的原初意涵，也就是在那共同在此，聚散往來的原初「場所」，緊扣著存有而非只是存有物，來思考攸關個人與共同體如何於大地之上安身立命的「政治問題」。



第一章 海德格前期對「存有問題」的探索

第一節 早期的嘗試

海德格出生於德國南方巴登-福騰堡邦的梅斯基希 (Meßkirch, Baden-Württemberg)。這是一個樸實且寧靜的小城鎮，承接著著名的黑森林區域而鬱鬱蒼蒼。海德格的幼年及青少年時期皆在此處渡過。在海德格八十大壽那年，梅斯基希替他出版了一本祝壽文集。其中收錄了海德格 1949 年撰寫的一篇名為〈田間小路〉(Feldweg) 的短文。該文以詩意的語言描述了作者早年棲居於該處的經驗。文中他提到了那些貫通小鎮鄰近地區的田野與林地的道路。這些道路看似崎嶇蜿蜒，卻連結不同的處所，也連結了人、自然及神聖之物 (聖馬丁教堂)。對於這些田間小路，海德格寫道：「每當我的思想困囿於這些著作 (指偉大的思想家們的作品) 或是我自己的嘗試時，我都回到穿越田野的小徑上。它總是承受著思想家的腳步，就如同承受在晨間出發前去犁田之農人的腳步一般」(Heidegger, 1981: 69)。此外，在一篇於 1949 年替他自己的著作《林中路》(Holzweg) 所寫的簡短文字中，海德格指出該書即是一個對於「西方形上學之本質與形上學之歷史進行闡釋的任務」所做的嘗試 (2008: 72)。這個嘗試如同林中之路一樣，是「思想之路」的部分之顯現，而此一思想之路早在《存有與時間》(Sein und Zeit) 即已浮現出來。最後，倘若我們留意海德格在他另一部著作集《路標》(Wegmarken) 的前言所提到的，該書所收錄的文章向讀者們揭示了一條道路。該條道路通往了「思想之事物的使命」，也就是不懈地對「存有 (Sein) 這個一度作為某種被思索之事物而被揭示或遮蔽的詞語」進行探索 (Heidegger, 1998: XIII)。由這些敘述可以看出，海德格將他的思想喻為道路。即便路途迢遠且錯綜複雜，卻一向受領至同一個源頭。這個源頭即是「存有問題」(Seinsfrage)。

在海德格 1927 年出版他最重要的一本著作－《存有與時間》之中，他便開宗明義地表明了該書的寫作計畫，乃是重新提出存有之意義的問題（question of the meaning of Being）。⁴於此海德格清楚地指出該書的問題意識與「存有」的關連。但是「存有問題」絕非天外飛來之物。在海氏初次領受哲學的經驗之際，「存有」一詞便已刺激他步上此一思想之途。海德格曾經多次提起最初引領他進入哲學殿堂的入門磚，也就是一本自他的同鄉格魯伯神父（Father Conrad Gröber）處獲贈的論文：《論亞里斯多德的存有者之多重意涵》（*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*）（Pöggeler, 1990: 9; Sheehan, 1981: 4; Heidegger, 1981: 21）。這本由胡賽爾（Edmund Husserl）的老師布倫塔諾（Franz Brentano）撰寫的論文探討了古希臘語中的分詞“*on*”所具有的意義，並且在亞里斯多德之處發現了他從“*on*”中所抽離出的四重區分，也就是分別作為「偶然」（accidental）、「真」（true）、「潛能與現實」（potential and actual）、「依範疇圖示規定」（according to the schema of the categories）的存有者（das Seiende）。⁵其中布倫塔諾尚引用了亞里斯多德的一個短句：「*to on legetai pollachos*」，海德格後來表明他將其理解為「存有者依其存有以多重方式顯現」。這個問題促使海德格開始思考，什麼是那個「對存有普遍的、單純的、統一的規定」？同時也連帶地引發了另一個問題，也就是「存有到底意味著什麼？在何種程度上存有為何且如何在亞里斯多德不斷肯定的四種模式中顯示出來？而他卻對此一共同的本源毫無定論」（1974: X）。

1909 年海德格自高中畢業後因緣際會地進入了弗萊堡大學就讀神學院。起初他依照原先的志向希望成為一位神父，然而兩年後他終究放棄了這條道路而步上

⁴ 「我們現在真的對『存有』一字具有什麼意義的這個問題有了答案嗎？完全沒有。因此重新提出存有之意義的問題無不恰當。但是今日的我們會對無法理解存有一詞而感到困惑嗎？一點也不。所以我們必須首先重新喚醒對此一問題所具有之意義的理解。這本著作的目標首先就是將存有之意義的問題具體而微地呈現出來。次要目標則是以對時間的詮釋作為任何對存有的理解之視域」（Heidegger, 1962: 21）。

⁵ “*on*”一詞在古希臘語中具有二重性質。其一是以動詞意義出現的“*to-be-in-Being*”，也就是「存在著」。其二是實存意義的“*that-which-in-Being*”，指的是「存在的（事物）」（Sheehan, 1981: 4）。從布倫塔諾論文的題目來看，顯然他自亞里斯多德處對此分詞的理解是取其實存之意義，也就是存有者來加以處理。

哲學研究一途。在這段時間中海德格開始閱讀胡賽爾的《邏輯研究》(*Logische Untersuchungen*)，理由是 1907 年接觸布倫塔諾的那本論文之後所誘發的問題依舊讓他著迷不已。在得知胡賽爾師承自布倫塔諾的關係之後，海德格認為他或許能夠從胡賽爾的作品中找到答案。在布倫塔諾的論文以及胡賽爾早期學說的雙重影響之下，海德格在 1913 年完成的學位論文〈心理主義中的判斷學說〉(*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*) 雖則主要目的在於回應當時學界對心理主義的論戰，但同時也呈現出他早期與「存有問題」的交會。

胡賽爾在《邏輯研究》(1900-1901) 至《哲學作為嚴格的科學》(*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911) 之間思路發展可歸納為對心理主義所進行的批判。心理主義的基本主張將整個哲學及其內部工作化約為心理活動之現象，再將之化約為物理現象。也就是說，心理主義認為邏輯定律不過是吾人心理規律所作用的產物，而這種心理規律也僅為「刺激-反應」的物理-生理作用(關永中，2000：147)。胡賽爾認為心理主義的口號「邏輯定律只不過是心理定律」不僅無助於解決哲學過去在知識論與形上學中所遭遇到的問題，該種主張更可以說全面性地取消了哲學，取而代之的則是「唯科學主義」下的實證科學(關永中，2000：146-150)。海德格在他的學位論文中同樣地反對心理主義的這種化約論(Reductionism)，而他的出發點則是心理主義對「判斷」一事所做之理解。John Caputo 在他所寫的《海德格與阿奎那斯》(*Heidegger and Aquinas*) 中舉出了海氏對 Theodore Lipps 的判斷學說所做之批判。Caputo 認為 Lipps 的說法值得注意之處在於他雖以心理主義的立場出發，卻達到了貌似脫離該學派的地位。換句話說，一般心理主義將邏輯解消為在不同心靈與時空下相對的反射運動，Lipps 反而又能為邏輯判斷找到一個客觀不變的基礎，亦即是他自己所謂的「客觀觀念論」(objective idealism)。Lipps 認為「判斷」一事必須區分為判斷之內涵(content)與判斷之對象(object)，而後者方為判斷賴以發生與運作的原因。一個命題，例如 $1+1=2$ ，之所以被判斷為真，乃出

於此一對象向我們做出「要求」(demand, Forderung)而讓我們必然地對之「追認」(acknowledgement, Anerkennung)。整個過程則是一種體驗，一種「純粹的邏輯感受」(purely logical feeling)。簡單來說，Lipps 所談論的判斷雖然有某種「客觀」的依據(亦即是觸發判斷的“object”)，但是他卻仍然將其視為某種「體驗」與「感受」。這也是海德格有所批評之處，他認為邏輯判斷應當有其獨立性。上述的數學命題如果沒有獲得「體驗」是否就不成立？Lipps 仍然將邏輯之真理依附在心理活動的過程之上(Caputo, 1982: 34-35)。這就如波格勒(Otto Pöggeler)的解釋一般，心理主義的化約論藉著將邏輯及其對象納入自身而取消之。海德格卻認為「心理現實」(reality of psychical)與邏輯現實具有根本的差異。因為心理現實中的活動是在時間中進行，具有「時間性延續」(temporally elapsing)的特質。而純粹的邏輯運作則是一種「靜態」(static)的現象，是永恆而不變的(Pöggeler, 1990: 10)。

至於我們要如何證明此一「邏輯現實」確實站得住腳？海德格認為我們應對邏輯的本質先行釐清。以邏輯判斷而言，其本質在於「意義」(meaning, Sinn)所代表的「有效性」(validity, gelten)。此有效性並不受不同心靈與時空的左右，同時也不隸屬於心理、物理或形上學的領域，而是統攝在邏輯的領域之中(Caputo, 1982: 35)。海德格在此所談論的「意義」則是從聯繫動詞“being(sein)”來把握。一加一「等於」二所說的，就如同一加一「是」二。蘋果「是」紅色的、石頭「是」重的。這些判斷的關鍵在於那個連接前項 x 與後項 y 的「是」。而這個「是」意味著「支持、成立」(hold for)。「x 是 y」代表了 y 支持了 x、對 x 是有效的。因此對這個關鍵，亦即是“Being”的意義為何的繼續追問，就成為海德格在他這份學位論文之終極的、卻尚未得到回應的問題(Caputo, 1982: 36; Pöggeler, 1990: 10)。

此後海德格的學術研究生涯雖然一度受到戰爭的影響，卻並未遲滯。他在 1915 年完成另一份論文〈Duns Scotus 的範疇與意義學說〉(Die Kategorien- und

Bedeutungslehre des Duns Scotus)，獲取了在德國大學擔任講師的資格。這份探討中世紀經院哲學的論文基本上推展了海德格在其學位論文中的所引發的問題。這回海德格的目的並不在於和心理主義辯論，而是寄望能夠從經院哲學的範疇學說中找到他先前所產生的問題之解答。這一方面也算是延續了海德格最初在布倫塔諾論文中被引起的疑問，也就是存有者之多重與統一之意義的問題。範疇學說所談論的是諸多存有者的不同存在模式。海德格在這份論文裡所呈現出的獨特之處在於他並未選擇亞里斯多德的範疇學說，反倒是轉向中世紀的斯各托主義者 (Scotist) 們的範疇思想。理由是他們在談論範疇時並未如亞氏一般將其範圍限制在「實在」(real) 的存有者上，而是同時包含了任何能夠被思考之對象等此類最廣範圍 (Caputo, 1982: 37-40)。因此海德格得以在此基礎上另外開闢出一個新的「範疇」，也就是先前所云之作為聯繫動詞之“being”，亦即是在判斷中出現的、非實在者之「是」，當然也能夠承繼他曾經探討的「意義」問題。可以說，對 Scotus 的範疇學說之闡明，進一步為海德格在「存有問題」上奠定了基礎。

這兩份早期的嘗試顯示出海德格雖然逐漸走出他自己在追尋「存有問題」一事上的道路，卻仍然受到胡賽爾巨大的影響。〈判斷學說〉是在批判心理主義的脈絡下展開的；〈範疇與意義學說〉則在確立「意義」所具有的獨立領域時使用了胡賽爾曾討論過的先驗、純粹「文法」(grammar) (Pöggeler, 1990: 15)。但是從另一方面來說，隨著胡賽爾的現象學方法漸趨成熟，現象學還原中所持的前提：「存而不論」(Epoché) 也與海德格的研究路線發生分歧。海德格寄望從過去的哲學傳統，特別是亞里斯多德乃至經院哲學裡頭汲取養分，卻與現象學強調懸置任何先行的形上學預設大異其趣。此外，根據 Thomas Sheehan 的看法，在 1900 到 1913 年間，影響海德格甚深的胡賽爾，其在現象學領域的研究已經由《邏輯研究》中的實在論 (realism) 立場轉向《觀念：純粹現象學導論》(*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*) 中的「超驗主體性」(transcendental subjectivity) 研究 (Sheehan,

1981: 5)。海德格開始對胡賽爾這個轉向所指引出的方向感到不足。因為對海德格來說，從胡賽爾之處習得現象學方法，與其說是以懸置先在觀念而還原至意向性的工作，不如說是如何「觀看」「事物本身」(die Sache selbst)而使其顯現出來，海德格更有興趣的毋寧是「顯現自身」的現象而非超驗(胡賽爾所謂「純粹」)的主體性。⁶根據海德格自己的說法，胡賽爾對他在弗萊堡擔任其助教，開授有關《邏輯研究》的討論課所進行的工作並不完全贊同，理由是海氏當時已經逐漸顯露出他與其師的差異。這個差異或許可以用海德格自己的一段話來勾勒之：

亞里斯多德以及所有希臘思想與希臘之存有，以更為原初的方式將意識行為的現象學所研究的那作為自我顯現之現象以無蔽(*aletheia*)來思考，亦即是在場者之無遮蔽性、被揭示以及自我顯現。作為支持思想之態度的現象學式研究所重新發掘的事物，證明了自己就是希臘思想的特徵，甚至就是哲學本身的特徵。當此一看法對我而言愈來愈清楚時，以下這個問題亦更為迫切，即：依照現象學原理，那必須作為「事物本身」而被體驗的東西是從何處且如何被決定的？它是意識及其對象性？或是在無蔽與遮蔽中的存有者之存有(1972: 79)？

⁶ 此時另一份著作，也就韋那·耶格(Werner Jaeger)的《亞里斯多德之形上學的發源史》(*Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*)也適時地喚起了海德格對古希臘思想中作為除蔽之真(*aletheia as disclosure*)的興趣(Sheehan, 1981: 5)。

第二節 事實生命作為哲學研究的基礎

從 1916 年開始在弗萊堡與胡賽爾進行密切的研習與合作，直到 1922 年接受馬堡大學（Philipps-Universität Marburg）「額外教授」（Professor Extraordinarius）聘任的這段期間中，海德格在他的研究方向上有了極為重要的轉變。先前與心理主義的論戰以及尋找一個統一的「存有」之範疇已經被新的主題，也就是「事實性的生命」（factual life）予以取代。Pöggeler 認為這可能與現象學作為一種革命性的哲學思想有關（1990: 16）。在胡賽爾之處，現象學藉助懸置先在的形上學思想來為當時紛亂雜陳的哲學思潮重新找到一個「嚴格」的基礎，這使得現象學順勢成為批判形上學之一員。除了現象學方法之外，海德格對於那些向形上學傳統進行批判的思想並非毫無所悉。早在 1908 年他已經接觸了德國詩人賀德林的詩作。1910 到 1914 年間，他也閱讀了齊克果（Søren Aabye Kierkegaard）、杜斯妥也夫斯基（Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky）、尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）等人的著作。這些思想家與作家的共通點在於，他們對西方近兩千年來的哲學與神學傳統莫不有著基進的批評並且企圖開闢新的道路。⁷或許就是在這種反叛的氛圍引領下，海德格最終走上耙梳整個自柏拉圖-基督教以後的哲學-神學系統並嘗試「解構」（destruction, Destruktion）的道路。而「事實性的生命」這個研究主題，則可以說是海德格一方面逐漸開展出他與胡賽爾的超驗現象學之不同，一方面也開始重新挖掘與詮釋過去整個西方思想體系的產物。而開啓這一嶄新的研究之契機則來自於狄爾泰（Wilhelm Dilthey）的歷史哲學研究中所論及之「生命體驗」（life-experience），以及早期基督教的信仰經驗（Pöggeler, 1990: 17-19）。

⁷ “radical”一詞在中文語境中向來譯作「激進的」。然而筆者認為，倘若我們還原“radical”在字源上與「根基」的關係（拉丁文中的“radix”），在談論海德格時應該具有較「激進」更為深刻的意義。畢竟海德格的思想工作不就在於，藉以回到西方形上學的根基處來超越之麼？

壹、生命

狄爾泰曾經提出一個著名的區分，也就是將人文科學（Geisteswissenschaft）作為不同於自然科學，卻一樣具有其自主性與內在邏輯的學科而獨立出來。他之所以劃分兩種「科學」，乃因其認為兩種科學具有不同的研究對象。自然科學所涉及的對象是具有客觀必然性的自然界事物，人文科學所研究的則是作為活生生之人的內在經驗，這就包含了自由意志（而非自然律下的因果必然性）所能決定的，作為主體之人的諸多活動。先前提過海德格在 1915 年以〈範疇與意義學說〉獲得講師資格。於此同時，他也附上了以〈歷史科學中的時間概念〉（*Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*）為題的課程講稿。在這份講稿中海德格區分了自然科學與歷史科學的時間概念。他指出，前者的將時間視為「物理時間」，也就是將其視為一道由同質性的「時間點」依序地佔據各自的固定位置、排列而成的一道「時間流」。因此自然科學家可以毫無差異地去把握這些時間點，並且將之作為客觀的度量（parameter）。然而在歷史科學中的時間則與此同質的客觀時間序列不同。因為歷史科學研究的並非無生命的自然界對象，而是人的自我演歷，及「生命」的開展。在此開展之中，時間並不是僅僅具有「量」（quantity）的性質，同時也與「質」（quality）息息相關（Pöggeler, 1990: 19）。⁸更有甚者，歷史研究者本身也就屬於這種「生命」：自己即是生命。

狄爾泰以「生命」來區別兩種科學的作法，對海德格而言是具有一定影響力的，這可以從他之後不斷的以事實性在此的「生命」作為他的哲學研究得以展開的主題看出端倪。但是兩人在如何取用「生命」一事上卻有著明顯的差別。狄爾

⁸ 關於「質」的問題，我們可以做兩種解釋。其一是在現實的生命中，時間的歷時長短是受到當下的處境影響。當我們專注於某項工作時，例如看場精彩的電影，往往感覺到時間的流動是如此快速以致於「意猶未盡」。緊張地等候考試放榜時，卻又覺得時間過的緩慢至極。其二則是我們所經歷的每個「現在」（也就是某個當下的時間點），對我們而言都不是一個孤立而空白的時間點。這個「現在」往往與「過去」有關，也可能指向尚未來到的「未來」。我「現在」正撰寫著論文，是受到「過去」所做的決定與準備而為之，同時也企望著達到那個在「未來」中的完成境界。因此在生命開展之中，「現在」的時間點總是在意義的統一之下受到規定。而意義是無法量化的。

泰所做的毋寧是將之作為人文科學的基礎，而這個作法所仰賴的是傳統形上學中對人類的理解。海德格關心的並非某種「科學」的基礎，而是把「生命」視為一個哲學可能的出路。狄爾泰對「生命」與「客觀/對象之自然」的區分固然影響了海德格在哲學研究上將「哲學」與「科學」嚴格且明確地劃分開來，但真正的重要性則是在於，「生命」的概念讓海氏找到一個出口來申論對於哲學本身的「自我理解」(self-understanding, Selbstverständnis)。海德格認為當時哲學界的新康德主義(他特別提及了納托普, Paul Natorp)對於哲學的主張是一種「逆反的『對象化』過程」以致於達成了「主體化」(2004: 8)。新康德主義將哲學視為一種主體對一對象的認知活動，但在海德格的眼中，哲學並不是對於某種對象的研究，反倒是作為一種「事實性的生命體驗」(*factual life experience, faktische Lebenserfahrung*)。事實性的生命體驗要比純粹的理性認知活動更為基本，它「標誌了人類往著世界的所有主動與被動的姿態」(2004: 8)。這等於是回應了企圖重整哲學之現象學的那「回到事物本身」的要求。「事實性生命」不需要任何理論以及概念來解釋之，它自然地就為我們所體驗。我們不需要以「靈魂」、「超驗自我」等等形上學與知識論的幫助即可對我們當下所「體驗」(*erleben*)的生命(*Leben*)做出最為直觀的陳述。「我並未在分離之中體驗到我的自我，而總是作為如是的依附於周遭世界」(Heidegger, 2004: 9-10)。海德格認為事實性的生命的原初性格是先於任何認識論的預設，因此也無法由之規定。我們只能由時間，也就是歷史的(*historical, historisch*)角度來理解之(2004: 7)。「歷史的意味著變化(*becoming, werden*)、浮現、在時間中進行」(2004: 22)。事實性的生命不斷地向前演進，可是這個演進並不只是一個毫無「負擔」的純粹主體從一個時間點跳到下一個時間點，而是總是帶著已經歷時的「過去」向前。換言之，我們的生命是一種歷史性的存有。這種存有方式對我們具有積極與消極的影響。積極面在於它賦予了我們在紛雜的可能性中得以停駐與完滿(*fulfillment, Erfüllung*)的機會。消極則是使我們永遠背著這個負擔(*burden, Last*)有如阻礙或陰影一般伴隨著我們的每次創造(2004: 25-26)。

貳、處境

在確定了「生命」與「歷史」的關係後，海德格在「事實性的生命」這一主題上更進一步地開拓了「處境」(situation, Situation)的觀點。這必須從他對基督教的宗教信仰經驗之闡釋來理解。1920 年到 1921 年間海德格進行了一連串的課程。這些課程的主題除了關注於哲學以及事實性生命外，同時也對聖保羅 (St. Paul)、聖奧古斯丁 (St. Augustine) 所留下的基督神學作品進行了深入的探究與注釋。這些課程之後以《宗教生命的現象學》(Phänomenologie des religiösen Lebens) 為名成為全集第六十卷出版。

海德格用以闡釋「處境」的文本是新約聖經中最早的文獻，也就是西元 53 年寫成的〈致帖撒羅尼迦前書〉(Der erste Thessalonicherbrief)。這篇書信是使徒保羅在哥林多城的傳教之旅中所寫作。當時保羅受到猶太教的阻撓而在傳教一事上遭遇諸多不順，並且迫使他必須秘密地離開該城。當保羅再度回到哥林多城後他遂寫下了這篇向帖撒羅尼迦人佈道的書信。對海德格而言，以上的記載屬於「客觀歷史」(object-historical complex, objektgeschichtlichen Zusammenhang)。真正讓他感興趣的則是「踐行歷史」(the enactment-historical, die Vollzugsgeschichtlichen)，也就是關於保羅在當時的「處境」。他要追問的是保羅與他的「共同世界」(communal world, Mitwelt) 之間的關連。換句話說，當時保羅作為這封書信的撰寫者之於帖撒羅尼迦人的意義與立場為何？後者又是如何地為前者所體驗？整個「共同世界」之內涵必須由這些關係之「如何」(the How, das Wie) 來決定。這一點則必須從「處境」來加以把握，而通往「處境」的關鍵，恰好就是那在踐行 (enact) 中演歷的「事實性生命」(2004: 61-63)。

海德格認為處境一詞必須從現象學的意義上來理解。我們不能使用客觀歷史

以及客觀脈絡 (objective context, objektive Zusammenhänge) 的角度來把握處境。因為處境並不是「境況」(condition, Lage)，像是某種「致命的條件/境況」。處境對我們而言是某種必須以踐行的方式來加以理解的東西，它並未指涉任何在秩序中的事物。處境之間或處境內部的多樣性 (diversity, Mannigfaltigkeit) 不應從一種秩序的集合 (a complex of order, Ordnungszusammenhang) 來把握。「更有甚者，一個處境式的序列並不是以秩序來呈現的序列」(2004: 63)。處境本身所呈現出來的多樣性並不屬於秩序的領域，因此無法以客觀理論加以處理，數學-物理式的研究方式自然更不適用。此外，一般我們往往從「處境」一詞的內蘊所隱含之「靜態」(static, statisch) 的成分上去把握之，也就是將其當作在某個具有秩序的序列上的點。海德格反對這個看法，他甚至認為，以靜態之對立面「動態」(dynamic) 理解處境亦不可得。因為無論是靜態或是動態，都預設了一種有秩序的存在方式。換言之，海德格於此所要發展的是一種奠基在「異質性」(heterogeneity) 而非同質性 (homogeneity) 的思想。過去的哲學，特別是德國觀念論中的主體-客體的思考阻礙了我們對於異質的處境之理解。海德格舉了費希特 (Johann Gottlieb Fichte) 哲學中的「我設定非我」(The I posits the not-I, Das Ich setzt das Nicht-Ich) 為例。在認知的活動中我們只能從「我」出發去設定那個「非我」。因此我的周遭之物對我而言只是被主體之我所設定之對象，而非「事實性的世界」本身。而處境卻是在事實性的世界中不斷迸發開展的諸多可能性。主體哲學在此明顯地將其「對象」予以窄化，因此無法更為完整且原初地掌握那個不斷在各種延續或是斷裂中發生的現象。「事實性的生命之時間只能從事實性生命的踐行集合中獲得，而處境之靜態或動態特徵也必須由該處決定」(2004: 64)。

那麼我們應當如何去把握這個充滿多樣性的生命呢？海德格認為，對於它所呈現出來的多變性格我們只能從純粹形式上去將之統一起來，也就是將其視為一個異質的全體，但是這個統一本身為何卻尚未獲得定論。雖則如此，當海德格回

到他的出發點，也就是使徒保羅與其共同世界的關係時，卻發現了一個極為關鍵的主題，能夠替多變的生命現象找到一個非秩序中的秩序，一個統一的形式。這個主題就是基督再度降臨（*parousia*）的「時機」。

作為一個使徒，保羅的本真處境便是由不斷地在莫大的苦痛中期待耶穌的再次降臨所構成。他在異教徒的威脅之下堅定著自己的信仰，並且呼籲帖撒羅尼迦人與他一同相信耶穌必然再臨。但這裡值得深思的是，對於「耶穌何時再度降臨」的關鍵性問題，保羅卻沒有給出答案。他對帖撒羅尼迦人宣告：「弟兄們、論到時候日期、不用寫信給你們」（I Thess. 5: 1），「因為你們自己明明曉得、主的日子來到、好像夜間的賊一樣」（I Thess. 5: 2）。⁹基督再臨的問題對保羅而言並非一個「認知」（cognitive）上的問題。他的回答是「你們自己明明曉得」，而不是「在某個時刻主必定再度來臨」或「我不知道祂何時會再來」。在純正的信仰中信徒們「相信」著耶穌的再臨，而非對這個再臨存在與否、時間之早晚做出判斷。保羅一方面把這個問題「交還」聆聽他宣告的帖撒羅尼迦人，將這個問題的解答還諸於他們自身對於主耶穌的信仰，也就是仰賴於自身生命的知識；另一方面，他並不把基督再臨的「時間」當作是一般流俗的、沈淪的、非基督教的「客觀時間」，而是將其視作一個別具意義的「時機」。耶穌再臨的時機對基督徒來說並不是一個可以在客觀時間流上把握的時間點，因為對耶穌的信仰並非客觀的、理論上的認知可以窮盡，而是本真的信仰（2004: 67-72）。從這種基督教信仰的生命經驗中，海德格得以區分出「時機」（*kairos*）與「時間」（*chronos*）的不同。後者是一般的紀年時間（*chronology*），前者則涉及了某個瞬間（*Augenblick*）（Sheehan, 1981: 9）。

倘若主耶穌的降臨無法像是日曆上的某一年月日般的可以確知，信徒們所能做的就是期待，而且必須在恆常的不安中期待著祂的再臨。這就是書信中所說到

⁹ 此處聖經譯文引自和合本中文譯本。見 <http://www.o-bible.com/b5/hb5.html>。

的：「人正說平安穩妥的時候、災禍忽然臨到他們、如同產難臨到懷胎的婦人一樣。他們絕不能逃脫」（5:3）。耶穌降臨的「時機」不可確定，因而強化了它的斷裂以及迸發的性格。在忽然現臨的那一剎那，人們好似遠離了平安穩妥的慣常狀態。但保羅呼籲信徒們要維持清醒，他說：

弟兄們、你們卻不在黑暗裡、叫那日子臨到你們像賊一樣。你們都是光明之子、都是白晝之子、我們不是屬黑夜的、也不是屬幽暗的。所以我們不要睡覺、像別人一樣、總要做醒謹守。因為睡了的人是在夜間睡，醉了的人是在夜間醉，但我們既然屬於白晝、就應當謹守、把信和愛作為護心鏡遮胸，把得救的盼望當作頭盔戴上（I Thess. 5:4-8）。

堅定己身的信仰、維持清醒、在那個不可預知的時機中「醒寤」。這是保羅對基督教信仰者本真的事實性生命體驗所做出的描述與規定。藉由這番闡明，保羅把原先對「何時」的問題轉變為「如何」生存下去的問題（Heidegger, 2004: 73）。無論是保羅或是帖撒羅尼迦人，他們自己的「處境」之統一性便由這個信仰中的時機開顯。處境雖然不具內在的秩序，總是在諸多的可能性中潛伏又呼之欲出。但是當內在的某種可能性（在此是基督教的「本真」信仰，那種對耶穌救主的堅信不移以及盼望）一旦在某個不可把握的「時機」下現臨，整個事實性生命的意義就獲得了彰顯，從原本的「平安穩妥」、「黑夜」、「睡眠」中頓時步出，離開了遮蔽（*a-letheia*）而顯露著自身。從早期基督教信仰的現象學詮釋（生命、處境、時機）中，海德格似乎已經獲得了日後他在《存有與時間》中所發展的「基礎存有學」（fundamental ontology）以及時間性（temporality）的基調。但他是如何從生命的現象學再度回到「存有學」的這個議題上？這一點必須從他另一階段的研究，也就是對「事實性」與「詮釋學」乃至「存有學」三者之間的關係所做的挖掘方能瞭解。

第三節 存有學

1922 年海德格受到胡賽爾的推薦以及納托普的邀請而接受了馬堡大學的額外教授職位。當時在馬堡擔任哲學所長的納托普積極地邀請海德格來到馬堡任教的原因在於，海氏不僅具有現象學的學識，同時也對哲學史，特別是中世紀經院哲學進行了深入的研究。納托普寄望這位青年哲學家能夠替馬堡大學的哲學部門注入新血。然而當時海德格所出版的著作量卻非常的少，納托普希望海氏能夠提供一些他當時手頭上正進行的研究資料或是教學的記錄供其參考。面對這個要求，海德格遂將他當時以現象學方法，對亞里斯多德的思想進行詮釋的研究手稿整理後寄給了納托普。這份手稿後來即變成了所謂的「納托普報告」(“Natorp essay”) (Sheehan, 1981: 10-11)。



在這份研究「報告」當中，海德格進一步地闡明了「事實性的生命」與「哲學」研究之間的關連。他認為哲學所要研究的對象別無他物，而恰好是人類的事實性生命。甚至可以說，哲學本身就是這種事實性生命的「基本運動」(basic movement) (1992: 359)。更進一步地說，研究事實性的生命並不是把生命當作一個一個的事件所連接起來的具體事物。海德格關切的毋寧是他所曾經發展過的「處境」問題。如同對聖經經典所做的研究一般，他不問使徒與教徒甚至異教徒之間所發生的客觀歷史，而是要觀看那個在處境中發展的生命是如何地在踐行中發展出屬於自己的歷史。在此，重要的是在各個處境之中可能如此或那般的「如何」，而不是已經固定下來的歷史素材。換句話說，哲學在海德格的心目中，其所要研究的不是那個作為有如在手前之實體的「生命」，而應當關切那仍具多樣性與可能性的開展以及延續。


1923 年，海德格開設他在弗萊堡大學教職任內的最後一門夏季學期課程。原

先他打算以「邏輯學」(Logic)來做課程主題，而後卻又修改為「存有學」(Ontology)。這是因為海德格發現，邏輯學(*logos*)在古希臘，至少是在柏拉圖與亞里斯多德之處畢竟是一門對存有進行論述、言說(discourse)與詮釋(interpretation, *ermeneia*)的學問(van Buren, 1999: 101)。這也是為何他早先在那份「報告」中就已經提到，「存有學與邏輯學必須回到事實性問題的原初統一性中，並且被理解為原則性研究的表達方式；此種原則性研究可以被描述為現象學式的事實性詮釋學」(1992: 368)。

這門存有學的課程圍繞著存有學、詮釋學與事實性發展。課程中海德格首先開宗明義地反對傳統形上學對於存有學一詞的誤解。他指出存有學不應以當代的理解，也就是將其當作「對象之學」(theory of object, Gegenstandstheorie)自居，應當從該詞所保留的古希臘字元“*on*”來理解之，也就是關心存有的學問。但海德格隨即也道出了傳統存有學的問題在於，雖然它關心的是存有，實際上卻仍然是某個特定區域(region, Region)的存有。區域的存有學像是「自然」、「文化」、「某某物質」的存有學，它們總是依附著某個主題並研究著這些「對象」的存有(Being-an-object, Gegenstandsein)，卻不是存有本身(Being as such)。這導致了我們只會發展出種種的對象之科學，並且由這些對象組織堆積成了一個「自然」。「自然」與「世界」有著某種範圍上的重疊，但是內容卻大為不同。後者是人類此有(human Dasein)得以在其中開展其可能性的場域。而這也讓哲學無法進行它最重要的工作，即對「此有」這個最為關鍵的存有者之開展及其「如何」的探究(Heidegger, 1999: 1-2)。¹⁰

¹⁰ 「哲學問題牽涉到事實性的生命。從這方面來看，哲學就是原則性的存有學(principal ontology)，而那些確定的、個別的、關於世界的區域(regional)存有學皆是由事實性的存有學獲得他們各自問題之基礎與意義。哲學問題牽涉了那在任何時刻被宣稱存有(Being-claimed)與詮釋存有(Being-interpreted)的方式(in the How of)的事實生命存有」(Heidegger, 1992: 368)。

海德格所要鑽研的存有學關心的不是區域的存有，而是原則性的、一般的存有。要如何達至一般的存有？海德格認為唯有根據此有的事實性進行詮釋，方能獲得存有問題的解答。對於此有存有的事實性，海德格又進一步地將其推展，認為事實性所指的乃是「我們」「屬己」（“our”, “own”; “unseres”, “eigenen”）的此有之存有特徵（1999: 5）。這個特徵就如同我們對事實性生命的理解一樣，必須從其「延續下去」的性格來把握，亦即是「在特殊的時間裡在彼的逗留」。逗留（*awhileness*, *Jeweiligkeit*）指的並非那種作為可以把握的物體一般停留在某處，而是以「如何存有」（in the “how” of its ownmost Being）而在彼。如此逗留並且延續下去的存有，即是「切身存有：事實性的生命！」（Being-transitive: to be the factual life!）（1999: 5）。



那麼詮釋學是如何相應地作為一種能夠由事實性生命通往理解存有的道路呢？海德格耙梳了從古希臘一直到當代之種種對詮釋學的諸多理解。他發現自 17 世紀以降，詮釋學從一門對基督教經典註釋的學問，變為一門「關於條件、對象、手段、溝通與實踐地詮釋應用」。施萊爾馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher）將詮釋學確定為一種建立在文法與修辭研究上的「理解他人言說的技藝」。狄爾泰在發展他的人文科學時繼承了施萊爾馬赫的觀點，將詮釋學視為一種適合應用於該「科學」的方法學。整個詮釋學的內涵發展至此，其在古希臘開端中的原始性格已然佚失。前文提過，海德格發現在古希臘的思想家之處，詮釋學、邏輯學與存有學是互相關連的。在柏拉圖的《泰阿泰德篇》（*Theaetetus*）中，詮釋學是「將一個在存有中之存有者的存有以其與我的關連所做的宣告以及表明」。亞里斯多德也認為詮釋（*ermeneia*）代表了對話（*dialektos*），在對話的談論中我們將這世界中的存有者做開地顯現出來（Heidegger, 1999: 7-11）。可以說，詮釋學的本意並不是某種處理對象（無論是聖經或其他人文經典）的專門學問，而始終是一種對存有的闡明。

因此若要瞭解存有，則必須從事實性的生命（即切身存有）開始進行詮釋。詮釋的過程並不是把此有當作一個對象，然後分析他/她的種種結構與內涵而給出此有是「什麼」的答案。對事實性生命的詮釋關切此有的存有狀態，也就是此有之「如何」存有。這就是海德格所謂的「讓每個屬於我們自己的此有以其存有之特徵來理解此有本身，將此有傳達於自身，粉碎那個由此有而生的異離」。詮釋總是由此有開始再回到此有，而每次的循環都旨在開顯出此有的「可能存有」（Being-possible, Möglichsein）（1999: 11-13）。這種存有方式呼應了「處境」的多樣以及不確定性，並且也回應了那種在不確定中所期待的「醒寤」。因為此有的存有不是一個固著不動的物件，而是不斷在詮釋它自己與諸多存有者的關係中的不斷延展。故而詮釋學得以在每個屬於「我們」的當下讓此有更清楚地理解自身如何存有下去，讓此有發展出「基進的醒寤」（radical wakefulness, wurzelhafte Wachheit）以明瞭自己的可能性。

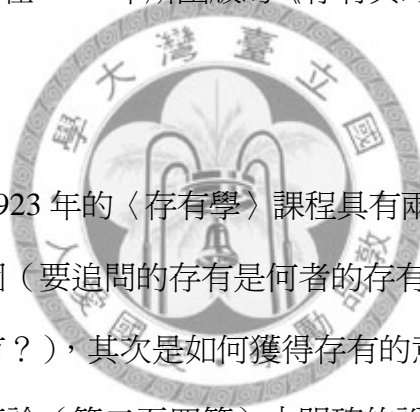
雖然海德格一再強調，無論是「事實性」或「生命」，這些詞彙必須從存有的角度來理解之，但是從他藉由最為直觀的生命經驗所發展出來的整個對存有的探索來看，此時「存有問題」在海德格的心目中無疑與作為此有的「我們」緊密地結合在一起。或許我們可以做如是推論，海德格在《存有與時間》之前的哲學思考已然鮮明地建立在身為此有的我們身上，進而打通了傳統形上學在此有與其「對象」和「世界」間設下的隔閡。從此「生命」、「可能性」等用語也獲得了在現實上的積極性。哲學的追問不再是抽象的意識活動，而是根植於在彼（being-there）進行的思索過程。透過這種思索，我們所思考的起點是關乎自己切身的實事，不僅要瞭解自身是如何地在此，同時也要向前投射出自己的可能性。這也是海德格替詮釋學開拓出的使命：讓此有向著自己存有（being-on-the-way to itself），並且揭示此有是如何「先行地向前跳躍與保持在前」（1999: 13）。而整個環繞著此有的存有學研究，也成為了海德格在接下來的巨作《存有與時間》中所仰賴的主軸。



第二章 《存有與時間》中的存有問題：此有及其命運

第一節 存有與此有

海德格認為，存有學必須藉由對每個事實性地在此、屬於「我們」自己的生命進行詮釋來回答對存有的意義。這並不是一種對於某個對象的認知活動，從該對象上獲取某些「知識」，而始終是一種「存在式的認識」(existential knowing, existenzielle Erkennen)。換句話說，這個追問始終是在此有的生命中開始並回到自身(1999: 14)。這個進路在1927年所出版的《存有與時間》獲得了更為全面的闡明。



《存有與時間》與1923年的〈存有學〉課程具有兩個共通的立基點，首先是對於「存有」探索之範圍（要追問的存有是何者的存有？是某個個別存有者的存有還是所有存有者的存有？），其次是如何獲得存有的意義（也就是進路問題）。他在《存有與時間》的導論（第二至四節）中明確的說明，該書所要探討的是存有的意義。這個探討比實證科學的研究更為優先。後者談論的是作為不同對象的「存有者」(entity, Seiende)。生物學研究的是作為生物的存有者，歷史學則探討那些已成過去的存有者。但是這些研究之所以可能，是因為我們先行把握了什麼「是」生物以及歷史之物。這意味著我們先行確立了各個學科中存有者之存有，方能規定我們正在研究的「就是」生物、歷史。因此，對各個學科的存有之研究，要比存有者來的更原初。但是海德格又更進一步的表示，他在此關心的存有，不是「區域」的存有，而是所有存有者的存有，即一般之存有 (Being in General)。換句話說，那些圍繞著我們而「可能」成為研究對象的存有者，是如何首先被我們理解為在此顯現且能延續下去的存有者。要回答這個問題，相當於回答那個最為一般

的存有之意義。因此，海德格心目中的存有學研究，是最為基本一門學問。這也是為什麼他會做出以下之結論：

因此對存有的問題不僅旨在確定一種使科學之為可能的先驗的條件（科學對存有者之為如此進行考察，因此科學早已在瞭解存有之中運作），同時也要確保那些先於研究存有者之科學並提供其基礎的存有學的可能條件（1962: 31）。

從海德格先前對存有學的研究可以看出，他認為通往存有的關鍵道路在於我們屬己的事實性生命。在《存有與時間》時間中，海德格已經不再使用「事實性」、「生命」這兩組詞彙來代表那個直觀的存有者及其體驗。這可能是出於他愈來愈嚴格且明確地將自己的研究限制在存有的領域，而不是對於具體的生命進行的對象性分析。¹¹我們當前的目的是要釐清存有的意義，並且，這個存有是一般存有。因此我們不能從任何一個存有者開始研究其存有，因為這樣我們很可能又回到了區域的存有學。換言之，在諸多存有者中，我們必須選擇一個恰當的存有者來回答一般存有的問題。對於這個選擇上的優先順序，海德格認為在一般的「存有問題」被提出之際，其實早就有一個存有者與其有所牽涉，這就是那個詢問一般存有的「我們」。「存有是什麼？」，當我們提出這個問題時，我們早就瞭解（無論這個瞭解是清晰或是模糊）著我們所要追問的事物。如果不在某種模糊但仍然有所瞭解的前提之引導下，我們便無法提出對某個事物的追問。「詢問這個問題之本身即是一個存有者的存有方式（mode of Being, *Seinsmodus*）。這個存有者是從其所追問的，也就是從存有獲得其本質上的特徵」（Heidegger, 1962: 27）。換言之，在我們的存有當中，我們總是瞭解著存有。海德格在我們與存有的關係的這層意義上使用「此有」（*Dasein*），表示「存有在此」，來代替「我們」以及「生命」。這一點較之早先的存有學研究，相形之下又更加清楚的把「存有」的意涵顯現出來。存

¹¹ 可參考何衛平在海德格著作 *Ontology – The Hermeneutics of Facticity* 的中譯本所做的導論，2009: 14-15。

有不是固定下來的東西、生命形式、具體的事物，而是具有可能性發展、延續下去的「如何」。如果我們要釐清存有的意義，那麼首先就得對此有的存有整體進行分析，因為此有之存有與一般之存有是互相歸屬的。此有理解著存有，存有展現在此有之存有當中。

對於此有的這種理解著存有（無論是一般存有或是區域特定存有者之存有）的存有方式，海德格名之為「存在」（existence, Existenz）。海德格在此拆解了「存在」一詞的結構，將其視為“ex-sistence”，也就是作為「超出」（ex）並且前往著的形式。因此「存在」一詞在《存有與時間》中的意義就有別於傳統的“*existentia*”。海德格認為後者依其在過去哲學傳統中的意義來看，幾乎等同於某種「手前之物」（present-at-hand, vorhanden），也就放置在我們之前的實體。存在則不然，它所描述的是「去存有」（to be, Zu-sein），也就是指我們的存有是一種不斷「前下去」的狀態、過程，而不是已經固定下來的客體、對象。此外，海德格主張，這種向這自己的存有的存在，構成了存有對此有的「屬我」（in each case mineness, Jemeinigkeit）性格。對此有來說，其存有永遠是與它自己產生關連的，而它也是不斷地到向（也就是理解）它的存有。它可以關切他人或是他物的存有，但是在此之外總有一個「議題」（issue）與它關連，即他自身的存有。同時，存有又是一種持續下去的可能性。因此，對此有來說，它總是關心著自己作為可能性之存有。而既然存有是關於可能如此或可能不為如此的問題，那麼此有便面臨了兩種情形，也就是正視存有的屬我性格，面對這種可能性進行打理、決定如何延續下去的出路；或是在一種不願正視、迷惑或是逃避之中遠離屬我之存有。對此海德格做出兩種存有學層次（而非倫理學）上的區分：本真以及非本真的存有方式（“As modes of Being, authenticity and inauthenticity are both grounded in the fact that that any Dasein whatsoever is characterized by mineness.”）（1962: 67-68）。值得注意的是，雖然海德格十分嚴格的在存有學（以及讓事物自行顯現自身之現象學方法）

之上來描述此有的存在狀態，而不涉及某種價值上的肯定與貶低，但是既然此有的本質是通往存有之存在，加以我們的目的又是要瞭解存有的意義，那麼我們所要採取的進路就不是那個非本真的存在，而是真正能夠通往存有意義的本真存在狀態。這一點深刻地影響了《存有與時間》的寫作方向，同時也提供了一條線索，讓我們去把握與對照之後海德格從「存有問題」跨到「政治問題」時，他所採取的立場與進路之轉變。



第二節 此有是誰？

到目前為止，海德格由現象學的角度對存有與此有之間的關係做出分析。這使我們瞭解到，此有總是往著它的存有而存在。但是在面對總是屬我的存有時，此有本身之存有，亦即是可能性，使它或許選擇了自己而正面地對其存續做出回應，也有可能「失去」了自己而僅僅「貌似」自己（1962: 68）。但是此有如何能夠做出選擇？對於這個問題我們可以從兩個層次來回答，一個是有關選擇之可能性條件，其次是關於選擇之具體開展條件。此有之所以有可能做出這個選擇的可能性條件在於其本身就統屬於存有之中，而存有本身就是一種具有發展潛能的可能性。在此似乎出現了某種循環，此有具有某種選擇的可能性，而這個可能性又是來自於此有本身。這不啻構成了某種循環論證？但是海德格已經處理過了這個問題（1962: 27-28）。他認為我們的確是處於一個循環的探索結構當中，但是這個結構並不是我們所任意設立的，而是此有之存有本然具有的結構。我們的方法並不是從一個基本命題出發而做的邏輯演繹工作，而是遵守現象學的讓事物本身顯現自身的原則，讓這麼一個循環呈現出來，因此以循環論證作為方法上的批評並不成立。

接著，有關於此有選擇該如何打理自身的具體條件問題。其實從海德格對存有問題一路走來的理路上就可以看出，無論是對存有本身意義之思考或是對己身存有之思考與決定，都不是一個獨立、處於別無他物之真空中的意識活動，而始終是此有或「事實生命」的活動。此有具有存在的可能性，但這個可能性並不是抽象且空洞的邏輯命題，而是與具體的事物互相統一的。在《存有與時間》裡，對那個與此有之存在互相統一者，海德格名之為「世界」（the world, der Welt）。

海德格從此有與世界關連與統一的基本現象出發，在《存有與時間》第一篇

的第二章至第五章分析了此有的基礎存有結構，也就是「在世存有」(Being-in-the-world, In-der-Welt-Sein)。第六章則是根據前面這些章節的分析，獲得了此有的存有之為何，即是「關念」(care, Sorge)。對於這個統一的現象(在世存有)，海德格以三個部分來分別處理之。第一是對「世界之為世界」所做的闡釋，這部分構成了《存有與時間》的第十四至二十四節。在此海德格所做的是闡明那個在日常生活原始地為我們所即手的(ready-to-hand, zuhanden)，在「使用工具」之中不斷地「指向」(involvement, Bewandtnis)而構築成的「世界」(1962: 91-148)。第二部分則關心那個在這種極為熟稔的日常生活中，不斷地沈浸與著迷於世界的此有，問道：這個此有到底是誰(第二十五到二十七節，加上第三十五到三十八節對「日常在此之存有」的分析)？第三個部分，則是關於在世存有中的「在」(或說是「在存有」Being-in)。因為我們已經先指出，此有的存有與其他存有者之存有不同，具有往著、瞭解自己存有的特徵，因此有必要對於此有之存有的在存有所做更進一步的說明(第二十八到三十四節)。

限於本文目的及篇幅，筆者在此並不對整個此有之在世存有做引介或申論。我們在此所關心的是海德格在這本存有學著作中所隱含的一個思考方向。這個思考方向替本論文之問題意識提供了一個通往解答的可能線索。記得在本文的緒論中提到，我們要問的是，海德格如何從他對哲學問題的追尋切入「政治問題」的領域。行文至此，筆者認為我們已經來到了一個關鍵點。因為雖然我們從海德格早期對「存有問題」之研究可以看出，整個哲學運動與在此的此有無法分離，但是在《存有與時間》裡，海德格以極為系統性的方式闡釋存有、此有以及其世界的關連，可說是徹底的確定了存有問題必然要在那個在世的此有本身、此有與其他的此有、此有與世界的多重連結中方能獲得解答。其中筆者認為又以海德格對在世存有分析的第二部分，也就是「此有是誰」的段落至為關鍵。雖然海德格並沒有在《存有與時間》裡談論任何有關「政治」的「實物」(factuality, Tatsächlichkeit)

問題，但是在這個段落中海氏對此有在日常中與其他同樣作為此有的存有者之關係，以及這種關係是如何影響我們對存有意義之理解等等所做的分析，足可提供我們一個對海德格之後切身地投入「政治問題」的思索時的一個前理解。畢竟從廣義的角度來思考「政治」，不也是一種對於自己、他人甚至世間存有者之可能該「如何」理解與安排的思考？此外，《存有與時間》後半部論及此有之歷史性及其歷史化的段落（第七十二至七十五節），也從此有與其他此有共同在此的角度開展出社群之「共同命運」（1962: 436）。海德格曾認為這正是他投身政治活動的「基礎」，因此我們不得不對之有所瞭解。

回到本節的主題，究竟此有是誰？日常生活中的此有，也就是我們自己，每每往著世界中的存有者前去，並且依其意義的關連而完成每日之所作所為。在這種慣常的現象中我們鮮少問到，在此之「我」到底是誰？要注意的是，海德格所要問的不是單純的「身分」問題，而是扣著存有的層次來詢問之。換句話說，此有在此關心自己的存有（這是存有的屬我性質），究竟是本真地面對它並且確實地由自己出發而回到自身呢，還是從另外一種可能，也就是非本真的不去面對它，或是受到了干擾，使得此有對存有產生了誤解？在此所談論的「誰」，並不是某個特定的個人或是社群團體，而是從此有的存在：對它自己的存有之認識來界定之，是「自己的」（*eigen-tlich*）抑或相反？¹²

此有在理解存有一事上具有兩種可能的發展，即本真與非本真的存在。這不僅是其存有學的層次上所具有的先存條件，同時也是因為他與世界統一的緣故。在世界中此有所遭逢的除了即手的工具、器具以外，尚有其他如同自己一樣的此有。對於這些有別於我的此有，我與它們遭逢的方式是有別於那些作為物件工具

¹² 海德格反對過去以「實體性」（*substantiality*）來定義這個「我」與「誰」的主張。傳統的哲學以「主體」、「自我」等等概念來定義這個「我」，將其視為一個托體（*subjectum*），承載著種種形上學的預設，如實體、靈魂、意識、人格。這麼一來，「我」與「誰」不僅受到先在觀念所累，同時也變成了手前之物，如此就背離了現象學的存有學，從存在的角度出發的研究進路（1962: 150-153）。

而在的存有者。我不是首先把另一個此有當作工具即手而把握的，而是在我們共同使用某些用具時，發現他們也在使用這些工具而瞭解到，他們也共同地在這個世界中。

此有切身且往往以自己的世界來瞭解自己；他人的共同此有（Dasein-with of Others, das Mitdasein der Anderen）往往由世界之中的即手之物的方式來相逢。但是即便他人如其所是地以他們的此有成為了研究的主題，他們也不是作為手前的人格物（person-Things, Persondinge）而遭遇，而是在『勞作之中』，也就是以他們的在世存有而相遇的（Heidegger, 1962: 156）。

在日常生活上的我是藉由用具的使用來瞭解其他的此有，就像是在街道上依循著號誌燈號的指示而行動。我在此發現也有他人在這個依循與使用中存在。而我之所以能夠對此有所體認，從在世存有的角度來看，乃是因為我的存有早已向他人的存有開放了，亦即是在共同的結構底下開顯著這個世界。海德格將這個存有的結構名之為「共同存有」（Being-with, Mitsein）。在這個共同存有的結構下，此有總是知道有其他的此有一同地在此，他們彼此互相瞭解（無論這個瞭解是深或淺）。如同此有總是往著世界之物前去，此有對於共同在此的他人也具有這個特性，也就是海德格所謂的「關懷」（solicitude, Fürsorge）。¹³

於此我們可以順勢延伸到接下來海德格在第二十七節對於日常生活中的此有

¹³ 關懷與「關切」（concern, Besorgen）在海德格行文脈絡下的意義並不相同。前者特指此有對共同在此的他人的「往著」，而後者則是與世界之物的往著，即那些首先作為用具而即手的存有者。但是無論是關懷或是關切，它們都源自於此有的存有，也就是「關念」（care, Sorge）的德文字根（Heidegger, 1962: 157；陳榮華，2006：78）。對於往著他人的關懷，海德格區分了積極與消極的關懷方式，前者包括了「體貼」（considerateness, Rücksicht）以及「寬容」（forbearance, Nachsicht），後者則是體貼與關懷的相反，即「不體貼」（inconsiderateness, Rücksichtslosigkeit）與「不理會」（perfunctoriness, Nachsehen）。在此筆者根據陳榮華的詮釋與翻譯來理解體貼與寬容這兩個詞語。體貼指的是我替他人打點一切，就他對與世界相逢之事幫助他，使他無須操心。但也是在這個無須操心的情況下，他安逸的滿足於現況而不去詢問是否有其他可能性，這些可能性就好像不是他的而是我的（我所替他決定的）。相對的，寬容指的是將這種對可能性的尋求，即尋求存在的諸多可能的機會交還給他，由他自己做出決定（Heidegger, 1962: 158-159；陳榮華，2006：79）。

所做的分析。海德格認為，在日常生活中的此有一樣是在他的存有學結構之下關懷著他人，並且有可能會對他人採取積極的關懷模式，但實際上此有在日常生活的一般情形下卻鮮少有這樣的存在，它往往是著迷於最為直觀的事物，也就是其他存有的種種行為。而對於此有這種日常的關懷，海德格認為可以歸類為三種。其一是「差距」(distantiality, Abständigkeit)：此有在慣常的生活狀態中往往都是注意著別人，它觀察著別人的一舉一動，而且總是關心著他人和自己的差異。無論是要減少別人已經做到而自己尚未做到（例如趕時髦追流行）的差距，還是要反對他人而使自己勝過他，這些存在都是此有緊扣著他人的存在不放並且無形中聽從與追隨他人的結果。這也連結到了第二種特質：「屈從」(subjection, Botmäßigkeit)。我觀察著他人，注意他人與我的差異，實際上等同於屈服於他人的決定，屈服於他人的存在。在此我對於自己的存有已經感到淡薄，取而代之、強力主宰的則是這些「他人」。「並非它自己存有：它的存有已經遭他人所奪取」(Heidegger, 1962: 164)。如同在本節前半段曾提過的，「他人」並不是某些具有特定身分的「誰」，不是某個人或某個團體，而是所謂中性(neuter)的「人人」(the They, das Man)。更進一步地說，人人不是由一個一個主體或實體聚集起來的多人，甚至人人根本不是指在我之外的人，而反倒是我，即此有的日常生活存在方式。這就是海德格說的：「每個人都是他人，而沒有一個人是他人本身…這個人人是『無此人』(nobody, niemand)」(1962: 165-166)。這不是指實際上沒有其他此有共同在此，而是對我這個此有來說，由於我自身往著他人前去的存在特徵，好像完全被人人給決定了。最後，在差距與屈從之中，我所追求的是那個跟人人相同的「平均」(averageness, Durchschnittlichkeit)。我不斷地將我的存在迎合人人的存在，無論是趕不上或是超過，都在一種「平整」(leveling down, Einebnung)之下趨於平均、一致(Heidegger, 1962: 164-165)。

對海德格來說，人人便是如此地構成了其所謂的「公眾性」(publicness, die

Offentlichkeit)。在人人的公眾性支配下，此有可以慵懶、可以忙碌地存在著，但都是不斷地迎向人人的存在。於是乎，此有是誰的問題似乎就不言自明了。「每日的此有之自我即是人人自我」(Heidegger, 1962: 167)。此有不是此有，而是人人。以存有學的層次來看，此有是誰問的不是身分問題，而是此有是否能夠獲得其屬己/本真的存有理解。此有不是此有也意味著，此有難以通達存有本身，所以才不是那真正能夠瞭解存有的存有者。日常生活中的此有並沒有辦法通往那本真的存有意義。在平均一致且平和的狀態之下，此有沈溺於其中毫不自知。對於自己的存有，也就是延續下去的可能性，全交由人人來決定。

我們曾經說過，海德格對此所謂「日常生活」的描述並沒有提出任何倫理學方面的價值判斷。他所做的是回到事物本身，也就是讓此有在日常生活中的表現如其所是的呈現出來。他的目的不是要指導此有應當如何存有，甚至也不是要停留在這個描述上，而是要繼續下去尋找那個可以替我們回答存有問題的存在方式。但是我們也當有所體認，海德格前期乃至《存有與時間》的哲學工作，皆不脫那個活生生地在當下往著自己存有而存在的「我」。同時，他也不認為實踐之作爲與理論之瞭解是屬於兩個完全毫無關連的領域。¹⁴因此，整個一般存有學乃至於基礎存有學的研究計畫，似乎與我們如何打理事實生命的發展具有一絲看似晦暗，卻又難以割得一乾二淨的牽連。¹⁵或許我們可以在此大膽的主張，就海德格對存有問題的索求道路（及其與事實生命的關連）上來看，此有在與他人共同存有的結構下所衍伸出的日常的、公眾的存在，不僅在「理論」的層次上不爲海德格所重，同時在「實踐」的領域中，至少就《存有與時間》寫作完成的那個時空下來看，也不會是一個應當選取的選項。因爲就存有學的研究來說，我們無法從這

¹⁴ 可以參考海德格在《存有與時間》第十五節中對於「環視」(circumspection, Umsicht) 所具有的「理論」以及「實踐」性格的說明。「『實踐的』行為並非在毫無所見的意義上而是『非理論』的。其與理論行為的差別也不僅是在於一個觀察另一個行動，並且行動必須要使用理論的認知才不流於盲目。事實是，觀察作為一種關切 (concern)，與行動具有一種其獨屬的洞見是同等原初的。理論行為乃是僅僅觀看而無環視」(1962: 99)。

¹⁵ 關於這個連結，另可進一步參見 Mark Blitz 的討論，也就是研究《存有與時間》如何作為談論「政治哲學」得以展開之條件的一本著作。見 Blitz, 1981。

種存在獲得存有的意義；就存有與此有的關連來看，日常生活中的平均、陷溺（falling, Verfallen）的狀態也讓我們難以正視、徹見自己的可能性。回到「政治」的層面，這種狀態意味著我們替一己之事進行擘劃時的軟弱無力。在《存有與時間》第二部分第五章談論時間與歷史性時，海德格引用了約克伯爵（Count Yorck）的一句話，似乎多少也點出了他心目中那個一般性的公眾與以本真屬己為特徵構成的個體（individual）的對比：

國家的教育任務或許是去消解（一群）公眾的意見，並且盡可能地使那在看見與觀察（seeing and looking, sehen und ansehen）中的個體性獲得塑造之可能。那麼，個體的良知，亦即良知，將取代所謂的極端外化的公共良知而再次地強大起來（1962: 454-455）。



第三節 歷史、命運與共同命運

海德格認為在日常生活這種慣常切進的情況下，此有囿於人人的公眾力量，沈迷在他人如此而我自當如此的存有方式之中，因此阻斷了理解其本真屬己之存有的道路。但我們知道，海德格本意不在描述這種存在，而是希望取得本真的存有意義。同時，日常生活的狀態也僅是此有的一個存有的面向之一。對海德格來說，在此有的存有中，尚有另外一種不同的存有方式。在此種存有方式中，此有能夠擺脫人人的主宰而徹見自己的存有。從現象學的角度來看，此有具有其本真存在的可能。但是這種可能性本身並不意味著此有在任何時刻都能夠本真地存在。反之，此有往往是在非本真的存在中存有著。海德格認為，讓此有能夠徹底的瞭解它的存有的關鍵是它自己的有限性（*finitude, Endlichkeit*）。這表示在此有並不是一個無限地延續下去的存有者，而是具有一個盡頭的存有者，同時它總是在往著這個盡頭的道路。此一盡頭即是此有的死亡（*death, Tod*）。在《存有與時間》裡，死亡（以及對死亡的研究）具有兩個重要性。第一是死亡的開顯力量，亦即是此有在面對其有限性之際，能夠脫離人人的宰制而回到本真屬己的處境之下面對自己的存有。第二則是對存有的研究本身之「結構」問題。

壹、死亡的開顯

對於此有之本真存在，以及死亡是如何地引出這種存在方式，海德格以相當份量的篇幅作分析。由於本文目的不在分析《存有與時間》的詳細存有學計畫，故在此僅作一粗略的統整，意在指出死亡所具有（且如何具有）的開顯性格。首先他對此有的在世存有之「在存有」做了進一步的說明。他指出，此有之「在」並不是一種佔據了某個物理空間的定位，而是要從此有往著存有的角度來理解。海德格認為，這種「在此」比此有之任何使用工具的行為以及除距、定向以及關

切的「空間性」(spatiality, Räumlichkeit; 見第二十二至第二十四節)還要更為原初。換句話說,必須先由此有之「在此」方能獲得與世界相逢的可能。對這種原初的現象,海德格認為其就有如光亮將那些「在彼」、「在此」之物由隱晦帶入可見,將原先封閉的事物帶入展開狀態的過程。對此他名之為「開顯」(disclose, erschliessen)(1962: 171)。此有的開顯是由三種方式組成的統一結構,它們分別是「心境」(state-of-mind, Befindlichkeit)、「理解」(interpretation, Auslegung)與「言說」(discourse, Rede)。其中尤以心境之感受對於此有之本真存在的影響為最。心境一詞並非指任何有關主體的心理或是心靈活動,它指的是此有藉由某種情緒(mood, Stimmung)對某個當下的存有狀態有所感受(Heidegger, 1962: 172-173)。¹⁶因此這個感受是一種開顯,讓存有能夠向此有顯露出來。但我們既然瞭解了心境是一種在世存有的開顯方式,因此也可以知道,心境亦可有非本真及本真的兩種性格。前者海德格稱為「驚慌」(fear, Frucht),亦即是對於某個在世界裡的存有者之威脅所引起的感受(見第三十節)。後者則是所謂的「憂懼」(anxiety, Angst),是一種對於此有自己的感受。驚慌的感受來自於世間的存有者,這表示此有在此是往著世間的其他存有者的「沈淪」(falling, Verfall)狀態。¹⁷但是憂懼則不同,它是一種較驚慌更為原初的心境。在這種心境之中,此有並不是因為某個存有者向他襲來,或是某個存有者是「可怕的」(fearsome, furchtbar),而是對於自己本身的感受,也就是此有對於自己的存有(同時也是「在存有」)而有的感受。此有是先行感到憂懼,因而逃離自身而沈淪於世間存有者的,因此憂懼先於驚慌。同時憂懼是出於對於本己之存有的感受,因此憂懼是本真的開顯(Heidegger, 1962: 228-230)。

對海德格來說,憂懼是此有能夠擺脫世間之物以及人人之宰制的心境,而此有的死亡正是引發這個心境的來源之一。海德格討論死亡時並不是將其視為某一

¹⁶ 因此筆者並不認同英譯者將其譯做「心靈的狀態」。

¹⁷ 關於此有的「沈淪」,可參考《存有與時間》第三十八節。

個事件，或是一個此有的存有中必將到來的時間點。將死亡當作具體事件而有所預期（expecting）恰好是此有以手前之物的方式，也就是它在聽從人人所云而將之視為某種現實、具體之存有者的方式來理解（第五十一節至五十二節）。至於死亡的本真意義，海德格依然認為只能從可能性的角度，也就是此有之可能存有的角度來理解之。對於這種本真的意義，此有並不是以預期（某個事件）的方式來瞭解它，而是透過對死亡的「預趨」（anticipation, Vorlaufen），讓自己預先（vor）趨向（laufen）、超出自己而往著自己死亡的可能性（Heidegger, 1962: 306）。在預趨中，此有瞭解它的存有是往著死亡，也就是死著（dying, sterben），而這種死著是完全屬己的存在：別人無法代替我死。同時，死亡的本真意義既然不是某個事件，而是可能性，那麼在預趨死亡之中的此有就無法獲得一個確切的時間點，正如同海德格曾經對基督降臨的信仰經驗所做的描述一樣，成爲一個不可預知的時機。這個時機讓此有面臨了最爲屬己、不可迴避，並且是作爲可能性的存有，因而引發了憂懼，讓它逃離了人人，接著在良知（conscience, Gewissen；這是此有自身存有之結構，見第五十四至五十七節）的呼喚下，以決斷（resoluteness, Entschlossenheit；見第六十節）的方式開顯其本真的可能存有。這或可引用海德格的文字對此做一總結之說明：

預趨向此有揭示了其喪失人人自我的狀態，並將它引領到那主要不是仰賴關切式的關懷而是作爲自身存有的可能性之前，或可說是以一種充滿熱情的、脫離人人之幻象、事實的、確知它自身並且憂懼地向死之自由（Heidegger, 1962: 311）。

貳、存有的整體結構

前面我們已經對死亡如何促使此有獲得本真存在，進而能夠瞭解存有之意義

做了簡短的說明，這是海德格在此有之死亡的現象中所獲得的意義之一。其次，對死亡的分析就《存有與時間》的存有學研究具有另一層含意。海德格在第四十五節總結他對此有的「準備性基礎分析」(preparatory fundamental analysis)，也就是此有的存在以及統一在關念之下的在世存有。他認為雖然我們對此有及其存有有了初步的理解，但是卻還沒有達到其存有之整體。原因在於，雖然我們已經指出此有是往著它的存有，也就是存在著，但是迄今我們只分析了它的日常生活存在。在日常生活存在，此有往往是沈淪在人人之中而形成非本真的存在，本真的存在則尚未獲得分析，因此海德格認為到此之前，存在分析上缺乏「原初性」(1962: 276)。其次，此有的存有是「去存有」，但是它不是一個可以無限延續下去的存有者，而是死著的存有者。之前對日常生活的存有方式分析，其實只把握到了此有的「中間」(the between, das Zwischen)，也就是自出生至今，尚未走到它的盡頭的這段存有。因此如果要藉由分析此有的存有整體來獲得一般存有的意義，那麼我們就必須去研究此有獲得其整體的另一端，亦即是死亡。

對死亡的分析具有兩個層面的意義，一個是能夠讓我們原初且完整的理解此有的存在（非本真與本真），一個則是就其存有之延展（stretching, erstrecken）來看，必須獲得其盡頭方能完整的把握此一存有整體。海德格在《存有與時間》第二段「此有與時間性」的第五章「時間性與歷史性」更進一步地闡釋了此有之延展。第七十二節中，海德格認為此有之存有整體展現在它的歷史化（historizing, geschehen）之中。對海德格來說，他所關心的歷史並不是將過去發生的種種人事時地物歸建成爲一個一個事件，然後作爲歷時的（chronicle）資料而加以檢視的那種歷史學式的歷史。他指出，歷史學之所以能夠從某個曾經存在的事物獲取其歷史意義（例如博物館內的某件古物、書籍上記載的某個事件），是由於此有本身的歷史性賦予了這些世界之中的物品與事件等等在時間流中的意義。

我們宣稱，此有是首要地具有歷史性的。在世界中的（within-the-world, innerweltlich）事物則是次級地具有歷史性，這不僅包括廣義來說的及手的器具，同時也包含作為「歷史土壤」的周遭自然（Heidegger, 1962: 433）。

這種歷史性同樣的必須視為此有之存有的一個面向。海德格已經在第二段第三章，特別是第六十五至六十六節說明了此有的存有（關念）的意義：時間性。¹⁸有別於一般以時間流來理解的「時間」，此有的時間性是一個統一的結構，藉由這個統一的結構，此有才給出了一般流俗所稱的時間。此有的時間性意味著此有在其存有中「已經在世」（already-in-(a world)）、「靠存有」（Being-alongside, Sein-bei；靠著世界之物），並且「向自身之前存有」（Being-ahead-of-itself, Sich-vorweg-sein）。¹⁹以此三個部分構成的關念，才給出了所謂「過去」、「現在」與「將來」。時間性是構成此有之存有的最原初意義，因此此有的歷史性也必須從時間性來加以瞭解。故此有的歷史性並不表現為，由一個「過去」的點跳到了「現在」，接著又準備躍入下一個點而成為「未來」。此有不是一個主體在時間流裡移動，而是本身就它在它由生至死的存有中向著它的兩端延展，將一切統一起來。²⁰這個統一本身海德格稱為歷史化，而歷史化的基礎是此有的歷史性（historicality, Geschichtlichkeit），後者則是根據此有的存有－關念的原初意義時間性來展開（第七十二至七十三節）。

接著在第七十四節中，海德格要做的就是用時間性來說明歷史性的工作。這意味著我們必須從此有的本真存有出發，因為時間性本身就是關念的原初意義。

¹⁸ 在此之前海德格先是從此有的存在方式中提出了此有的存有「是什麼」，直到第六十五與六十六節，他才進一步的說明這個被他稱做關念的存有的意義。這意味著他要指出，關念的存有學基礎為何（陳榮華，2006：218）？而我們必須藉由存有的本真開顯，也就是此有在預趨於死亡中而做出決斷才能獲得此一作為時間性的存有學基礎。

¹⁹ 參見《存有與時間》第四十一節（關念的結構）以及第六十五節。

²⁰ 這也是為什麼筆者必須先行交代死亡在《存有與時間》中的重要功能。其開顯的功能讓此有能夠瞭解其存有的結構及其本源的意義，其作為盡頭的功能等於給出了對此有整體及其歷史化的邊界。

海德格認為，若要討論本真的存有，就不能脫離預趨的決斷來談論之。在本真、屬己的存有中，此有清楚且正視它自己的存有，也就是自己的可能性。但是它的存有並不只是一個空洞的可能性，而是必須在具體的事物上進行「投射」(projection, Entwurf) 才可以繼續地存有、延續下去。²¹這是因為此有的存有是在世存有，與世界統一，而它的「在存有」便是在開顯著世界之物。海德格問道：「此有能從何處取得其事實地投射自身的可能性」(1962: 434)？預趨的決斷意味著此有向死亡存有，但是我們卻不能從死亡之處取得這種「事實地」投射，因為死亡若成爲了具體的事件，此有也告消滅，不再存有。因此我們必須看向此有存有的另一端，也就是它過去事實地在此的經驗。這就是此有在世存有的事實性，它是一個作爲被拋擲在此而承擔那些屬於自己的種種結構的存有者。因此，此有在向前投射出其可能性時，所參考的必須是那種由世間之物所獲得的經驗，這些經驗則具有與他人共同存有、共同在此的結構，海德格稱其爲「遺業」(heritage, Erbe)。²²

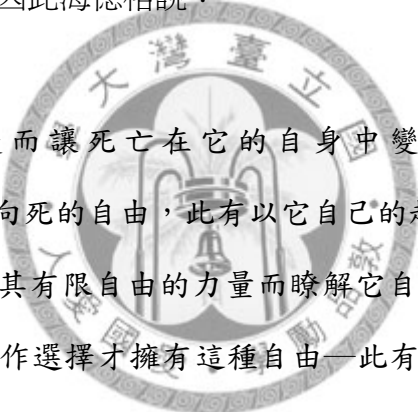
在預趨的決斷中此有到達了它的存有，此時此有是在最極端的情形下感受、理解著它的存有，並且爲了繼續存有，它必須從遺業中取得完整的存有方式，而不是停留在抽象的可能性之中。對此有來說，這個繼承並且投出的結構就是它最爲本真純粹的「命運」(fate, Schicksals)。海德格並不是在談論某種「宿命」，彷彿此有的各種具體存在已經被完全決定了。他指的是此有的存有學結構，此有必須在這個它無法選擇而必須接受的結構下繼續存有、開展並落實它的可能性。這也就是爲什麼海德格會說：「命運並非源起於事件與情境的衝撞。這些事情同樣地驅使著沒有決心的人，甚至更甚於已經做出選擇的人，但是沒有決斷的人卻不可能『有』任何命運」(1962: 436)。命運不是宿命，而是存有的事實性，只有在預趨的決斷中，此有才能與它的命運碰頭。但是此有的存有尚有與其他此有共同存有的部分。從共同存有的角度來看，此有與其他此有也具有共同的、作爲命運的存

²¹ 關於投射，可參見《存有與時間》第三十一節。

²² 「此有藉以回到其自身的決斷揭示了當前本真存在的事實可能性，並且是以作爲被拋擲的決斷繼承其遺業」(Heidegger, 1962: 435)。

有學結構，海德格名之為「共同命運」(destiny, *Geschick*)。雖然海德格將共同命運描述為共同體與民族的歷史化，但是他卻不是把諸多個此有加總而成一個集體來談論一個總體的命運。共同命運毋寧是從此有的共同存有的角度來看，並且要同時與此有的本己存有在一起納入我們的視域，方能獲得此有的歷史化整體。

無論是命運或是共同命運，它們都意味著此有必須在一種本真的處境下為它的本真存有或共同存有進行思考。在本真的處境中，此有明確地面臨其存有及其事實如此的結構，它的有限性也隨之昭然若揭。但是海德格並不認為有限性意味著此有必然是被決定的，它反而在這種瞬時敞開的處境之下清楚明瞭、嚴正地對自己的可能性做出選擇。因此海德格說：



倘若此有藉著預趨而讓死亡在它的自身中變得強而有力 (powerful, *Mächtig*)，那麼作為向死的自由，此有以它自己的超級力量 (superior power, *Übermacht*)，也就是其有限自由的力量而瞭解它自身。因此在這種自由之中——只有被選擇了而去作選擇才擁有這種自由——此有方能將它放棄自身於此選擇的無力 (powerlessness, *Ohnmacht*) 承擔下來，並且對那被揭示之處境中的諸多事件一目了然 (1962: 436)。

受到此種命運式的壓力，此有本真的回到自己的繼承之中選擇了一種延續下去的方式，選擇了它的「英雄」作為榜樣 (Heidegger, 1962: 437)。這就是海德格所謂的「重演」(repetition, *Wiederholung*)。重演不是把過去的事件照本宣科原封不動地搬演一次，而是在屬己的處境中，汲取過去的素材而投射出符合這個「瞬間」(moment of vision, *Augenblick*) 之處境的屬己意義。

現在可以回顧此一段落(「命運與共同命運」)中海德格對此有之歷史性及歷

史化的討論。筆者認為這裡最值得注意的是，隨著海德格進入了討論此有的「歷史」問題，他在《存有與時間》裡的存有學計畫開始浮現了一個進路分歧的可能。先前在「此有是誰？」的段落中，我們的結論是，此有在日常生活中往往沈淪於人人之中，導致它無法面對自己的存有。而存有是一種「延續下去」，因此對存有的思索牽涉到「如何」延續下去的問題。在存有學的領域裡，非本真的存在無法讓我們理解存有的意義；在實際的生命，特別是與他人相關的「政治」領域中，陷溺在人云亦云、屈從、平均的公眾性中而無法掙脫的此有，也無力於正視自己應該如何存有、生活下去的問題。換言之，此有總是受到那些於它共在的人人之拖累。但是當海德格從此有本真屬己的存在，也就是預趨於死亡，在良知呼喚下以決斷開顯著自己存有的存有方式中取得了通往存有意義的途徑之後，他又發現：此有雖則要在本真的處境之中才能無礙地通達存有，但是作為一個必須在它的命運限制下繼續存有下去的存有者，此有一直是在「在世存有」的結構下存有，它本身是與世界統一的；而在世存有則必然有其往著人人的傾向。在談論此有如何在其繼承中投射實際的可能時，海德格說道：「它（即此有）以那種當今『流通』於『平均的』、公共的詮釋此有的方式而形成的存在之可能性來理解自身」（1962: 435）。這意味著此有雖然能夠獲得存有的意義，卻也必須在那些曾經阻擋著它對己身存有有所理解的人人與世間之物中，汲取事實存有下去的養分。²³正是在這個基礎上，海德格的存有學計畫一方面欲意撥開人人的牽絆，一方面又指出，此有必須在共同存有的共同命運之下，開展並落實自己向前的可能性。海德格的一段文字在此頗值得玩味：「本真、存在式的理解絕非自流傳下來的對此有之詮釋中脫離，它總是在這些詮釋中**反對卻又贊同之**，因此才在決斷中把握其已經選擇的可能性」（1962: 435；粗體為筆者所加）。當我身在一個處境之中必須做出決定，我所能做的就是從過去繼承而來的經驗中取得了我如何作決定的參考。單獨的我如

²³ 海德格在討論決斷的時候曾經提到：此有已經處於反決斷（irresoluteness, Unentschlossenheit）之中（1962: 345）。其實這已經預示了，此有是在開顯與遮蔽其存有之間存有著。同時他也提到，決斷並不是讓此有變成一個獨立於世的個體，反而是更為清楚且深刻地揭示它的存有－在世存有。「決斷恰好將自我帶入它當前關切地靠著即手之物存有，並且將它推入關懷地與他人存有之中」（1962: 344）。

是，共同體與民族亦如是。「只有在奔相走告之中、在鬥爭之中，共同存有的力量方才釋放出來」(1962: 436)。海德格似乎也在暗示，作為一個集體的民族整體一樣具有它的命運，在某種處境之下，命運亦顯的迫緊了。因此民族也被迫面向著它本己的存有，從而必須從它的繼承之中開展存有的可能。筆者認為，這個存在於此有以及民族之中的張力（本真/非本真、屬己/沈淪、決斷/反決斷），再加上海德格向來重視事實性生命以及實踐與理論之相互佔有，正是促使他在接下來時事變遷風起雲湧的 1930 年代中，由「存有問題」轉入「政治問題」的思想基調。至於他是從何處、什麼角度以及什麼主題上切入政治問題的思索，則是筆者在接續的兩章之中所要開展的。



第三章 「我們是誰？」

《存有與時間》印行出版之後，在德國的哲學研究圈子裡引起了極大的迴響。這部以嶄新的現象學方法詮釋與挖掘存有問題的巨作在出版之際並未完成，甚至在多年後終究仍是一份未完成的著作。而《存有與時間》的寫作本身也頗富戲劇性。首先它是在海德格於馬堡大學授課期間逐步醞釀而成，其中幾個段落也曾經出版過課堂講稿，如《時間的概念》(*Der Begriff der Zeit*)以及《時間概念史》(*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*)。促成《存有與時間》的印行與出版乃是因為馬堡大學哲學院的教授尼可萊·哈特曼(Nicolai Hartmann)離職，海德格成為被推薦接任的人選。這位年輕的講師符合了各方面的條件，唯獨出版著作太少，因此他便趁著1926年春季假期的空檔把以《時間概念史》的講稿為主軸之部分，在胡賽爾等人的協助下打印而出，並呈交柏林的教育部門作審核。雖然初步的結果是「不合格」，但是在隨後更為完整的，也就是至今我們讀到的全文出版後，反而在學界引起熱切的反應。最終當局批准了海德格的任命資格。

在《存有與時間》全文刊出後，海德格並未停下他的腳步。原先在該書的導論中海氏曾經提到，將以兩大部分來交代此一存有學問題研究。第一部分即所謂的「依時間性對此有作的詮釋，並以時間作為存有問題之超驗視域」。這部分對應了現行《存有與時間》的全部(準備性的對此有之基礎分析、此有與時間性)，卻留下了第三個段落「時間與存有」未能完成。第二大部分則希望以時間性為線索來對過去的存有學歷史作一番現象學式的解構，包含了對康德、笛卡兒、亞里斯多德三位哲人的存有學研究。此一部分則完全沒有出現在最後的《存有與時間》版本中。但是從之後海德格陸續發表的作品中可以看出，《存有與時間》所主導的思考方向以及議題依舊持續地在他的思路中發酵醞釀。1927年以《現象學的基本問題》(*Die Grundprobleme der Phänomenologie*)作為課程題目，1929年發表了《康

德及形上學問題》(*Kant und das Problem der Metaphysik*)，內容皆與為完成的第二大
大部分有關(項退結，2006：52-53；Sheehan, 1981: 15)。除此之外，海德格在《存
有與時間》第一部分裡以極大篇幅來展開的「對此有之基礎分析」，亦即是將存有
的意義圍繞著此有的存在而開顯或隱蔽的分析手法，同樣也延續了下來，甚至成
為了一個「扭轉」或是「切穿」的關鍵，讓海德格更進一步的將「哲學」轉進「政
治」。這就是筆者在本章所欲進一步澄清的部分。



第一節 空無、形上學與學術

1927年海德格接任哈特曼教授留下的講座，但並未久留，因為1928年胡賽爾自其弗萊堡大學的教職退休。身為胡氏本身最為得力的助手與門徒，海德格重返弗萊堡接任他的空缺。1929年他為了正式的教授就職典禮發表了一篇著名的演講，即〈形上學是什麼？〉(Was ist Metaphysik?)。挾著《存有與時間》為他帶來的成功以及聲望，海德格在這個他曾經藉由神學與現象學而走上哲學之路的學術殿堂，以「形上學」為題展開了他下一階段的哲學研究工作。另一方面，海德格似乎也有意識地回應了這個就職演說所發表的場合，將整個對於形上學的追問以及討論，以大學的學術研究為起點來展開。

在海德格看來，作為學術研究殿堂的大學是由各個學科所組合起來的研究機構，而各個學科所仰賴建立者乃是它們所抱持的「科學」。科學歸根究底而言則是依照不同的對象，也就是存有者所構築而起的學問。從這個將存有者依其不同的「內容與存有方式」而擺置為對象並加以研究的角度來看，每個科學就其本質來說並沒有其位階上的先後之分。但是海德格卻認為，科學雖然能夠對各自研究領域中的存有者進行「精確」(exact, exakt)的探索，但是卻缺乏了一種更為深入的「嚴格」(rigor, strenge)個性。科學雖則可以藉由各種客觀的方法將研究對象描述、度量、拆解，但是對海德格來說，科學卻遠遠地避開了更為根本的思考，也就是對科學自身之根基的思考。「嚴格」一詞不僅在字面上回應了胡賽爾在近二十年前所思及的「哲學作為嚴格的科學」的想法，在實質上，海德格一樣也跟隨恩師所給予的啓示，希望能夠找到比科學更徹底的基礎。

諸科學的領域各有千秋。它們對待各自之研究對象的方式從根本上有所不同。如今只有藉助大學以及系所的技術性組織方能維繫這般分裂的多樣性，

且只有藉由各個學科的實用目的才能賦予其具有意義的統一來源。儘管如此，諸科學就其本質基礎上的根基已然萎縮（Heidegger, 1998: 82-83）。

海德格在此使用了一種特殊的方法來指出科學的不足。他認為，倘若科學是關心存有者的學問，那麼「除了存有者之外」，科學所研究的「別無它物」（...are beings themselves — and nothing further）。海德格反覆地使用了「除了…別無它物」的句型，從語言的使用上不斷地凸顯出科學與「空無」（nothing, Nichts）的關係。科學研究所指向的乃是存有者，而除了存有者之外，就沒有其他的東西。從邏輯的角度來看，海德格似乎正在進行一個毫無意義的陳述。空無即是空無，再多的討論仍然是空無，不會從無中而生有。但是海德格認為，這是因為我們總是以邏輯的角度出發，將空無視為對於存有者全體的否定，導致空無的問題是個自我解消的問題。自然的，以理性邏輯為研究方法的科學就拋棄了空無，視之為「無效」（nullity, das Nichtige）但是從另外一方面來看，當我們言之鑿鑿的使用著空無，瞭解到在存有者之整體外別無它物，我們便總是在某種程度上理解著空無（Heidegger, 1998: 86）。但是海德格認為，這種理解還不是當我們可以在形式上想像出一個空無的概念時便可以道盡。空無的概念仍然意味著我們在存有者及其對反的層次上思考著空無，將空無首先確定為一個對象，從它身上擷取出某種概念。海德格在此想要表達的，毋寧是他在《存有與時間》中曾經採取的進路。此有總是瞭解著空無，空無早在此有之中，因此若要瞭解空無本身，則首先從此有著手。《存有與時間》之現象學式的存有學研究讓我們知道，此有的存有是在世存有。其中海德格分析了此有的「在存有」，也就是此有是如何開顯世界中的存有者。²⁴在〈形上學是什麼？〉裡，海德格主張，此有的心境適足以開顯出我們與存有者全體的關係。我們出於自身能力的限制而無法知道存有者全體為何，但是我們卻能夠對存有者有所感受。

²⁴ 參見本文第二章第三節之第二小節、第三小節談論「在存有」的開顯。

在這種我們如此這般地存有、並且不斷地貫通著我們的情緒狀態(being attuned, Gestimmtsein)中，我們發現我們處身於存有者整體之中。情緒的心境不僅以不同的方式揭開存有者整體，這種揭開同時也是我們的此之在(Da-sein)的基本發生(fundamental occurrence, Grundgeschehen)而絕非單純的事件(Heidegger, 1998: 87)。²⁵

在我們對存有者的諸多感受中，海德格先是從我們日常生活中偶而浮現的無聊感(boredom, Langweile)談起。無聊可以因某齣戲劇、某本書或是某個人的千篇一律平淡無奇所引起，但是有另外一種無聊卻不是因為某個對象所引起的，而是在莫名中浮現出來的無聊感。海德格稱其「深沈的無聊」(profound boredom, tiefe Langeweile)。在這種深沈的、莫名的、不知從何處油然而生的無聊之中，我們感到四周之物，那些圍繞在我們身邊的存有者，甚至是及手正為我所用的存有者都由我們身邊離去，被「帶入一種不尋常的冷漠之中」(Heidegger, 1998:87)。海德格對這兩種無聊的分析，恰好對應了他在《存有與時間》裡所區分出的兩種感受：驚慌與憂懼。驚慌是由世間的存有者所引起的，存有者讓我們驚慌而起身躲避之，這是「對…驚慌」(Frucht vor)。但是在憂懼中我們並沒有受到任何存有者的威脅，不是「對…憂懼」，而是出與憂懼本身而憂懼，出於對於自己的存有而憂懼。此時的存有者及其整體皆向我們的身旁溜過去而陸沈。但是存有者並沒有因此而被消滅，毋寧是在這種陸沈之中，伴隨著存有者整體的空無向我們顯現自身。因此海德格認為，「憂懼使空無開敞」；而從這種開敞中海氏指出了空無的本質：空無無化(“The nothing nihilates,” “Das Nichts selbst nichtet”)(1998: 88-90)。²⁶

²⁵ 此處海德格所云之「此之在」，乃指的是此有的「在此」(being-here)本身，也就是《存有與時間》曾經提過的「在之中」的「在」。

²⁶ 關於「開敞」一詞，英譯者所使用的單詞是“manifest”或“manifestness”。此二詞的中文原應譯作「顯示」或「顯現」。然而海德格所使用的德文原文則是“offenbaren”或“Offenbarkeit”。筆者認為有必要凸顯原文中的字首“offen”，亦即是“open”，「開放」、「開敞」之意，始能符合海德格向來強調的「由遮蔽帶入無蔽」，進入某種開敞可見之狀態的真理觀。在此特為說明。

海德格以相當的篇幅談論無聊、憂懼、空無，但是他並不是要分析這些現象本身，而是要藉著這些為我們慣有的感受中指出，我們的此有是藉著這種原初的心境來開顯世間的存有者。他將空無視為一種最為原初的狀態，在這種狀態中我們不是去否定存有者全體在此的狀態，而是反倒從這種原初狀態之中，我們才能確定我們與存有者的關係。「唯有基於空無的原初開敞，人之此有方能接近並深入存有者。但既然此有依其本質而具有往著存有者的姿態—無論是不是此有或正是此有的存有者—它向來就是作為由空無早已開敞而來的存在而出現」（Heidegger, 1998: 91）。海德格把開顯空無的心境（或是說空無向來對此有開敞）視為此有之存有的基本結構；此有以此基本結構開顯存有者。因此他說：「此之在意味著，被納入空無」（1998: 91）。而正是在這個基礎上，此有「越過」（surpass, übersteigen）了存有者全體，即所謂的「超越」（transcendence, Transzendenz）。海德格認為，恰好就是藉由此一超越，我們便回溯到形上學的原始意義之中與其照面。形上學在古希臘文中乃是“*meta ta phusika*”，“*meta*”意味著超越，超越存有者而追問。從而可知，對海德格而言，形上學就不僅僅是一門哲學之中的學問，反倒是「此有的基本發生」（1998: 93-96）。

經過此一迂迴的探討，我們終於可以回顧演講最初所提及的，形上學問題與以科學為主體的學術研究之關連。由科學主導的學術一方面關心、研究諸多存有者，一方面在邏輯方法的主導下拋棄了空無，視之為無物，因此不值一顧。海德格卻認為，空無並不是無效的虛無，反倒是作為以科學為研究方法者的此有，讓存有者全體得以開顯的基本心境。換句話說，只有當科學能夠正視空無，科學才能有其穩固的立足點以及開展的可能性。亞里斯多德曾經說過，人是出於存有者所引發的「驚奇」（wonder, *Verwunderung*）而展開對存有者的研究。海德格認為這種驚奇恰好就是在憂懼中空無有所開敞而引起的情緒，讓人感受到「有存有者」一事之異於尋常，從而問道：「為何如此？」（1998: 95）但是當今的科學研究對此

毫無認識，反倒是古老的學問，也就是形上學才真正地把握了空無，因為形上學本身就是「超出存有者」，是那具有開顯力量的此有的此之在。所以我們可以從海德格的鋪陳得出兩個結論，首先是形上學具有比科學還要優先的地位。「只有當科學以形上學為基礎，其方能不斷地達成其本質的任務；該任務不在於累積與歸類片段的知識，而是以不斷更新的方式開顯自然與歷史之真理的整體空間」。思考形上學問題則是哲學的任務，甚至是哲學的根本任務。「所謂的哲學就是讓形上學運作起來，在形上學中哲學達至自身及其明確的任務」(Heidegger, 1998: 95-96)。因此我們可以說，海德格的這篇在弗萊堡大學哲學系的就職演說充分地表達了他對哲學，尤其是作為思考存有者與存有的「形上學」所寄予的厚望。

其次，我們也不能忘了海德格在這份講稿的開頭便提及，任何對形上學所發的問題都涉及了形上學整體。這意味著要回答關於形上學問題時，我們必須首先釐清形上學是什麼的根本問題。並且，如同對存有提出問題一般，在問題結構的導引之下，提問者已經與追問的對象產生關連。因此形上學問題必須回答形上學的意義，同時也必須回答那關於提問者，也就是在此之此有的基本處境。**我**為什麼要問形上學問題？**我們**為什麼要問形上學問題？形上學問題之於我的關連為何？形上學問題之於**我們**的關連為何？在此海德格顯然以後者的角度發問。「此時此刻，我們正在追為了自己而追問」(1998: 82)。在大學中，學生與教師構成的共同體必須思考他們共同在此的處境，他們共同的目的是什麼。海德格自然不會否認大學的處境與使命在於學術研究，這是大學的存有，也涉及了共同在此的師生之此有，也就是作為學術研究者的「我們」如何延續下去的問題。當下科學主宰了這個作為學術共同體的此有，顯得既優越又強而有力。但誠如海德格在講稿內所力陳的，科學雖然精確，但卻遠遠不及形上學與哲學的嚴格與嚴肅 (seriousness, Ernst)。只有後者才是學術得以敞開顯現的本源。因而也唯有藉助後者，我們才能真切地理解我們的此有。從這裡也可以看出，海德格雖然在形上學問題的制訂以

及尋求解答的方式上，延續著他自《存有與時間》以來的進路與成果，但是當他在面對校園內的莘莘學子及研究同僚之際，原本在《存有與時間》裡頗有曖昧色彩（或是如筆者曾經在第一章末尾提到的，一股潛在的張力）的那些對於「此有是誰？」、「命運與共同命運」的處理方式，似乎也慢慢浮現出一條日益明確的道路。在這條道路上海德格不再是孤單的、獨自面對並思考自己之存有的哲學家，而是與那此時此地共同在德國學術圈內的學生與教師，開始一起對這個共同體，甚至是往後全部民族國家的共同體之存有及命運進行思考的一份子。



第二節 哲學、基本情緒、處境與「我們是誰？」

延續著教授就職演說的基調，海德格在 1929 至 30 年間於弗萊堡大學開授了一門名為〈形上學的基礎概念〉(*Die Grundbegriffe der Metaphysik*) 的課程。²⁷ 在課程記錄的篇頭，海德格便開宗明義的表示，他在這門課所要探討的是形上學，而形上學正是哲學中最重要的部分 (1995: 1)。在此筆者便不再逐步跟隨海德格的解說與詮釋，而是直接指出，這份講稿在什麼方面有助於我們理解在海氏這段期間的思路，也就是哲學、形上學與作為此有之我們的必然關連。

如同海氏曾經在講稿裡處理過的形上學問題，哲學-形上學並非一個手前的學問或科目，而始終是此有的「基本發生」。在〈形上學的基礎概念〉裡，他更強調哲學即是所謂「進行哲思」(*philosophizing, Philosophieren*) (1995: 4)。此有的基本發生源自《存有與時間》中所揭示的，即是此有的「在之中」或「此之在」所具有的開顯意義。在〈形上學是什麼？〉裡，海德格所借重的開顯結構乃是此有的心境，在心境之中他所把握的則是某種「基本情緒」(*fundamental attunement, Grundstimmung*)。先前海德格所談論的基本情緒是「(深沈的)無聊」、「憂懼」，他認為這兩種情緒（特別是後者）適足以讓此有開顯出自身與存有者的關係，並由此談論科學、形上學與哲學。但是在 1929-30 的課程講稿中談論之基本情緒所扮演的角色卻有所不同。首先海德格認為，如果哲學的確是一種基本發生、一種「進行哲思」，那麼當我們討論哲學（形上學），我們反而背離了哲學的此一原初意義。因為每當我們提出一個對哲學的問題時，我們卻將哲學視為一個對象了。我們談論著 (*about/of*) 哲學，與哲學打交道 (*deal with*)，但是卻沒有從哲學本身出發 (*from out of*)，在哲學內部 (*within*) 採取行動，因此我們就不是在哲學作為我們此有的此之在的角度上思考哲學問題 (*Heidegger, 1995: 57*)。對此海德格所提出的出路則

²⁷ 課程內容之後成為全集第二十九與三十卷：《形上學的基礎概念：世界、有限性與孤獨》。

是：喚醒一種基本情緒。此處的基本情緒一樣不脫《存有與時間》的視野，即此有的存有結構，但是海德格所強調的又不若〈形上學是什麼？〉中那種開顯存有者的力量，而是側重情緒作為一種屬於此有的存有結構的角度來看。《存有與時間》第三十九節中已經說明，心境、理解與詮釋共同屬於此有的在世存有結構（Heidegger, 1962: 225-228）。三者的位階是同等原初的。因此當我們理解與進行詮釋時，必然也是在某種具有開顯意義的心境之下理解與詮釋。所以若要瞭解哲學、提出「哲學的」問題，海德格認為我們就必須從此有的存有學結構，也就是心境中的情緒來回答之。²⁸

要提出哲學問題、進行哲思，我們首要的工作是喚醒一種基本情緒。海德格並不是要我們去尋找某一種特殊的情緒，然後進行某種確認。他說的是：「喚醒意味著讓某物醒寤（wakeful, wach），讓那所睡者恢復醒寤」（1995: 60）。喚醒、醒寤，這令人想起海德格早年對早期基督教信仰經驗的詮釋。基督徒就是在某種異質的、尚未決定的、缺乏秩序的「處境」之中存有。這就是他們作為基督徒的基本存有特徵。而當基督降臨（且必定降臨）的時機現臨一閃，基督徒之所以是基督徒的身分及其意義，便閃耀地獲得開顯。回到這份哲學-形上學講稿，海德格緊接著就開始談論處境的問題。

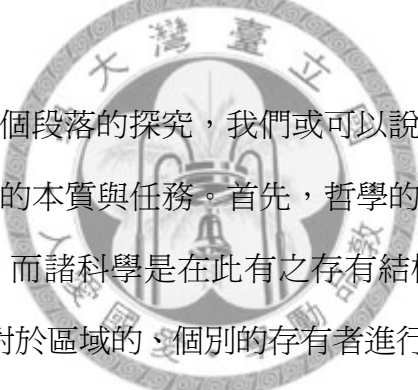
那麼我們必須喚醒一種基礎情緒！隨即而來的問題是，我們要喚醒，或是說讓那種情緒自我們之中醒寤？是一種基礎地滲透於我們之間的情緒嗎？那麼，我們是誰？在此提及我們具有什麼意義？是我們這群在此房間內聚集的獨立之人類嗎？或是指在這所大學裡面對科學中特殊的研究任務之『我們』？

²⁸ 此處似乎又出現了某種可能的循環論證：要瞭解哲學是什麼，卻又以已經瞭解的答案（哲學是一種此有的基本發生）來規定問題本身。但是對海德格而言，對哲學的理解向來就是在一種循環之中了。或可以說，正是事實性地被拋擲在此的此有本身具有如是的存有結構，才能夠提出所謂「哲學」問題。因此對哲學問題的回答出於此有，又返回此有。雖然這是一種循環，但它並非毫無意義的純粹原地打轉。海德格認為每次的提問、運思與回答問題，都有助於對於事物本身的澄清，讓原本模糊的、停留在尚待釐清的事物能夠亦發顯明、開敞。這是他早在《存有與時間》的導論裡就已經說明過的，同時在該書第四十四節反省西方哲學的傳統真理觀時也曾經做出相關的說明。

或是指那屬於這所大學、共同涉及我們的精神教育過程的『我們』？而這個精神的歷史—僅僅是一個德國的事件，或是西方且確實是歐洲的歷史？或是我們應當將我們所立足的範圍畫的更廣？在此談論的是『我們』，但是在何種處境之下的『我們』？而又應如何界定與限定這個處境(Heidegger, 1995: 69)？

海德格整理出當時學術與文化圈裡盛行的四種對當代處境 (contemporary situation) 所做的詮釋，分別是以史賓格勒 (Oswald Spengler) 為代表的西方精神衰落說、Ludwig Klages 所倡言，卻是首先來自於尼采的那種以生命對抗精神的詮釋、謝勒 (Max Scheler) 在精神與生命間追求平衡的觀點、以及 Leopold Ziegler 所認為的，精神與生命相互對立最終將遭揚棄 (sublation) 而達至另一個新時代的說法 (1995: 70-71)。但是海德格卻對這四類的詮釋不予苟同。他認為這些主張及其詮釋方向，至多只能作為一種「文化哲學」(philosophy of culture, Kulturphilosophie)。文化哲學所做的僅僅在於對於現狀，對於其「設定」(setting, Stelle) 做出分析、「診斷」、「預斷」(diagnosis, prognosis; Diagnose, Prognose)。在文化哲學之中只見人們對當代「文化」的陳述與評斷其價值，卻不見最關鍵的「我們」。「我們自身完全被摒除在考慮之外」。更重要的是，文化哲學是否把握了作為此有的我們的本質？文化哲學研究的是我們的文化，以符號等表意之符碼來界定與研究文化的內涵。在這裡，此有，也就是人，被當作是被設置 (setting-out, Dar-stellung) 的對象。從而，人之作為此有、作為此之在的存有學意義完全被抹去了。對海德格來說，人的本質必須從他的存有及其存在上來把握。人類學式的、對象性的思考並沒有觸及核心的問題。核心問題在於：「在我們給予自己某個身分且必須如此時，其背後的原因為何？我們自己是否變的無足輕重，因此需要某個身分？為何我們再也無法為自己尋獲任何意義，換句話說，缺乏本質上的存有之可能？」(Heidegger, 1995: 77) 海德格認為，哲學是離不開此有的本質的，哲學總是作為此有之存有的基本活動，因此正是此有之本質的一部分！要原初且本真地

研究哲學，必須從此有的存有結構，也就是心境中的基本情緒開始著手。而基本情緒則與此有當下的處境有關。基督徒的處境不僅僅是遵守神的訓示謹行謹止，同時也包含了在那種懸臨於未決之上的惶惶不定。正是在這種處境之下，基督徒才獲得了他們之所以如是的基礎。處境決定了如何回答「我們是誰」的問題。而這個「誰」又不僅止於單純的身分問題，不是找到一個身分然後將自己置入其中的問題，而是如同《存有與時間》中曾經思考過的，此有是否回到了最屬己的問題之處，是否能夠面對自己的存有而思及存有的意義，並且在歷史性延展之中決定自己如何延續、如何存有的問題。基本情緒、處境、身分在此相互貫通，而哲學的任務也從對此有的本質（人與存有的關係）進行追問，經由基本情緒與處境的連結，搖身一變成爲「我們是誰」的恆常思索。



因此綜合本節前後兩個段落的探究，我們或可以說：海德格在這段期間已經逐步確立並且規定了哲學的本質與任務。首先，哲學的位階高踞於眾科學之上。哲學是此有存有的展現，而諸科學是在此有之存有結構的開顯中確定其正當性（legitimacy），以及它們對於區域的、個別的存在者進行研究的可能。因此哲學必須扛起其屬於自己的責任，也就是思考最爲原初的存有問題，並藉此領導科學的發展。其次，對於哲學基本問題的思考，海德格從哲學的基礎特徵出發，途經基本情緒、處境，最終意外的翻轉爲一個獨樹一格的問題，也就是「我們是誰？」。此一翻轉與隨之而來，其所賦予哲學的任務，可謂意義深遠。深遠之處並不僅僅表現在海德格個人生涯的重大事件，也就是接下來他那曾經有所期待，卻又迅速殞落，並且開啓後世論辯無窮的「政治行動」。同時，他也深具原創性地，從現象學乃至存有學的角度，替哲學這門千古流傳的學問開啓了嶄新的面向。哲學不是對事間萬物所進行的探究，不是對傳統真理的永恆追問，而是「超越」存有者整體而往更爲本源的現象，也就是存有本身所爲的思索。而這個思索並非高高在上、虛無縹緲的某種心靈的、智性的活動，而是由我們的事實性生命出發又返回自身

的不斷運動與開展。面對這般運動與開展，哲學所問的不是其他的存有者，而是提問者本身，因為哲學的本源即是提出哲學問題的提問者。我們是誰？我們正在面對自己的事實生命嗎？事實生命是永遠脫離不開它的世界的，自然也無可避免地總是落入某種處境之中。這就是一己的命運，同時也是與我共同在此的此有之整體的共同命運。我是在何種處境之下面對著自己的有所繼承，並且存在的、向前的延續？作為民族的共同體一樣有其繼承與向前投射，因此「我們」就有在共同地承擔這個命運的前提下，在歷史延展之中進行思索。「我們是誰？」絕非一個單純的問題，而是攸關全體在此的民族「如何」延續下去的「存有問題」。並且，在這個超出一己之事的「我們」之上，存有問題也成為眾人必須共同面對的「政治問題」。



第三節 從德國大學的「自我主張」來看「我們是誰？」

哈伯瑪斯認為，海德格的哲學發展之路必然地與他所身處的社會環境有密切的關連。以海德格所發展的哲學思考路線來看，其實也證明了哈伯瑪斯所言不假。對海德格來說，哲學毋寧是此有的存有方式之一面。在《存有與時間》之後，藉由面對大學中的學生以及教師同僚的機會，他更頻頻試探哲學的研究工作（或是說他心目中的哲學，也就是以存有問題為核心而構築起來的思考）對於「我們」的存有具有何種意義。尤其是考量到 1930 年代以降，經濟大蕭條替歐洲所帶來的震盪，加上德國威瑪政權自大戰後一直無力振興德國的國際地位，而設計不良的多黨制導致小黨林立，既難以達成共識，更無法解決當前德國的政治、經濟、社會等諸多困境。這個「處境」看在海德格的眼裡，未嘗不是一種促使他有所行動與思考（這兩者對他而言本非毫無干涉的獨立領域）的背景。²⁹而當時的德國社會也不僅有學術中人對社會現況感到不滿。新興政黨 NSDAP 在希特勒(Adolf Hitler) 的領導之下聲勢日益壯大。1933 年，希特勒接受共和國總理一職的任命，為他取得德國政權的計畫再下一城。也在這一年，海德格先是在 4 月獲選為弗萊堡大學的校長，接著在 5 月加入納粹黨。同年 5 月 27 日，在就職典禮上海氏發表了一份於今仍極具爭議，卻也極有參考價值的歷史性演說，標題為〈德國大學的自我主張〉(*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*)。在這份演說裡，海德格論及大學的本質與其肩負之任務，並依此號召德國知識青年一同加入替民族與國家服務的隊伍。除了在實際政治上的宣傳效果之外，筆者認為就職演說中所觸及的幾個論述重點，恰好也適時地呈現出海德格在這個階段對哲學之本質與任務所做的最簡明與清晰的論述。這個論述的基調，即便在他受到各方壓力制肘齟齬、有志難伸而辭去校長職位後，仍然有極大的發揮空間(可見 1935 年的課堂記錄，即《形上學導論》，*Einführung in die Metaphysik*)。

²⁹ 對於海德格的思想發展與當時社會氛圍與事件之間的關連，可以參考 Rüdiger Safranski 半傳記式的寫作 (Safranski, 2002)。

筆者曾經提過（第二章第三節），海德格的思想中具有一股在本真屬己狀態，以及總是離散在人人的公共性之中的非本真、陷溺狀態之間的張力。在此或許很適合對此張力作出補充說明。首先，這個張力不只表現在兩種狀態之間的純粹對立，它同時也提出了一個深刻的、關乎「政治」是否得以開展的問題：如果海德格所重視的是本真狀態，藉之回應存有問題，那麼從存有的角度（尤其是海氏的存有學計畫）出發來思量政治，是否就根本上取消了（或是說危及了）政治之所以獲得維繫並且發生之「公共領域」的正當性？³⁰筆者認為，在海德格對我們在世存有之「世界」所做的現象學描述中，已經很清楚的指出，此有並不是孤立的存所有者，而是在存有學層次上早已向著其他此有開放的存所有者。因此在這個條件下，「共同體」與「政治」問題的出現，其實已經可以預期。但確實地，海德格本人並未正面地給出這個「共同體」必然出現，或是我們必定得在此共同體內經營切身存有的理據。他關心的，毋寧還是回到此有本身的存有學研究進路。因此可以說，共同存有一事在他的哲學裡，的確只是一個存有學上的可能性，而不是一個必然的終點，更不用說他曾經對其保持距離。這也是 Klaus Held 對海德格有所批評之處。Held 指出海德格未能正視共同存有的本真向度，也就是一個可以讓「政治的存在向度（Existenzdimension des Politischen）」得以發生的公共「世界」（Held, 2003: 218）。³¹

³⁰ 對於「共同體對海德格而言是否具有本真意義」的問題，筆者在此也要感謝吳俊業老師在論文審查中所提出的評論與補充。

³¹ Held 本人的著作《世界現象學》（*Phänomenologie der Welt*），即可視為從現象學由胡賽爾至海德格，特別是後者的哲學語言中，重新開創此一既是本真、也是公共的存在向度的嘗試（Held, 2003）。Held 對本真性一事的理解，基本上延續著海德格的看法，將其視為此有進入存有學層次上的原初開顯的處境當中而成爲「能夠創始」（Anfangenkönnen）者（2003: 184）。在《存有與時間》中，海德格認為在本真的狀態下，此有能夠回到自身的存有，並且將其確實地視爲一種可能性。Held 所謂的「能夠創始」，也就是對這種可能性的認識與確認。在這種狀態下，歷史才作爲此有之存有發生（geschehen）的歷史（Geschichte），而非僅僅是純粹對手前存所有者「好奇」（Neugier）才有所檢視端詳的歷史（Historie）。並且，Held 也從鄂蘭之處得到了詮釋此一「能夠創始」的素材：此有不僅僅是死著、向前而去（Zu-kunft）的有限存所有者，它同時也是來自一個起源（Herkunft）的存所有者。鄂蘭指出，「人並非為了死，而是為了創始一些新的事物出生的」（見 Held 引用該文的註解，Held, 2003: 192）。而誕生與死亡若用海德格的觀點來看，其實也皆爲「總是屬我」的存有面向。無人可替我死去，亦無人能以我而生。因此本真性僅僅涉及了死亡並由之開顯，其實只是一種偏頗的觀點（海德格並未體認到這個另外一端的重要性，或許是他過份重視或依賴於此有「已經在此」的

因此在背後理據未明的情況下，海德格的行動與思考轉向，似乎淪為一種無內在秩序可言的縱身跳躍（或可說是一種有所隱匿的偷渡）。但是 1930 年代以後他以「我們」與德意志存有，取代了在預趨於屬己死亡因而處於本真存在中的此有，並轉而對共同存有有所經營，是否就成為哈伯瑪斯曾經批評的那種起因於外在事件，而不斷修正自己的哲學立場的投機作法（Wolin, 1993: 189）？對於這個批評，筆者認為這確實與海德格本人的「政治錯誤」有關。這顯示了在某程度上，於極端的環境下，海氏的確無法把握他原先在知識立場上的堅持而起心動念，加入了當時號稱改革現狀的激進勢力。至於對這股力量背後所蘊含的風險與危機，他當時卻毫無洞察。這是哲學家所犯下的過錯。但筆者願意在此指出，海德格這條以「我們」的切身存有作出發點的思考路線，雖然他受到了本真與非本真此一區分所具有的盲點所影響，先是對「共同存有」一事過份地削減甚或貶低了在其中得以積極展開的「政治」可能性，進而哲學家自身竟也在本真性的迷幻之中投身政治並以此號召動員知識份子（Held, 2003: 219-220）。但是從其早已根植於一個共同世界並由之進行探索的角度來看，這條進路仍然具有得以發展的可能。海德格在迷途知返後，鮮少再次正面提及「我們」，同時《存有與時間》的那種建立於本真/非本真區分的思考路線也不再續完。雖則如此，正是在那得以發展的可能性之上，海德格猶能藉由在存有歷史中上下梳理撿拾，重新拼湊出一個在技術時代可供眾人棲居之開放性，且牽引著眾人之事的「場所」，據以啓示一種另類風貌的「政治思考」（詳見本論文第四章及結論）。此外我們也必須承認以下事實，海德格投身政治活動的時間並未持久，他仍很快地與當政者決裂而回歸校園。更重要的是，回歸學術之後的海德格，對於「政治問題」的思索卻更為深遠且精彩盡出。

事實性)。而正是在這個「誕生」的本真性意義上，Held 提出了他對於所謂本真的「政治的存在向度」之架構。共同存有下的諸多此有，其各自達至本真狀態的原因並不僅限於對自己存有之有限的屬己認識，同時也包含了對於其他此有在存有之中，那種源自於誕生（或也可上溯至海德格也曾十分關照的 *phusis*）的「光芒」（一樣也是存有的一部份）所引發的另一種內涵的「憂懼」（仍然是開顯意義上的 *Angst*），並且由此「互相承認『能夠創始』的人」，繼之展開一個能夠「本真的」交相互動的公共狀態（Held, 2003: 192-193）。這種開顯方式，就是公共世界得以擺脫海德格單面向詮釋（不再是往往拖累此有的非本真狀態），且仍然能夠以「本真」一詞之內涵來加以描述的基礎。

筆者無意在此對海德格之政治過往的功過作出另一次的指控或平反，反倒是如同筆者已在緒論指出的，本論文之目的在於回到海德格思想本身，由其自身的開展來讓我們承繼這份思考本身賦予我們詮釋與創發的可能性。

如同他在弗萊堡的教授就職演說一般，海德格的校長就職演講不可避免地回到了關於大學的主題上。而此一主題的展開，就如同他過去對存有問題以及哲學與形上學問題所做的追問一般，是從本質性的觀點出發，即：大學的本質為何？對於此一本質的認識與我們此時此刻在此演說與聆聽之人有何關連？海德格認為，擔任校長職位的人不僅要對大學之本質有所認識，還必須與教職員全體「一同紮根」於此一本質之中。唯有對此一基礎的先行理解，後續的發展才有其可能，並且獲得其具體之意義。接著他話鋒一轉，開始談論大學的「自治」(self-governance, Selbstverwaltung) 問題。一般總認為大學作為一個獨立的、以科學為主導的研究機構，必然需要具備客觀且不受限制的自由而進行自治。但是海德格卻認為，這種對自治的看法絲毫未及自治之本質，而自治的本質卻也是和大學的本質息息相關。

確實地，自治意味著：為了讓我們成為我們應當所是的而設定我們的任務，並決定我們自己實現該任務的道路以及方式。但是我們知道我們自己是誰嗎，這所德意志人民最高學府的教師與學生全體？難道我們能夠知道這點卻不進行最為恆常且不懈的自我思索(self-examination, Selbstbesinnung)嗎 (Heidegger, 2003: 2) ?³²

談論自治首先必須回答「我們是誰」的問題。延續先前對此一問題所做的解

³² 英譯者將原本德文中的“Selbstbesinnung”譯作“self-examination”。筆者認為並沒有捕捉到“Besinnung”的全意。“examination”意味著檢視、檢查，而“Besinnung”卻不僅僅要檢查所要檢查之對象，卻要更深入地去「思索」這個需要思考之對象的「意義」。海德格後期往往使用“Besinnung”以及“denken”，所欲表明的就不是那種僅僅將問題之所問者對象化、擺置在前檢視，而是要進行所問者之所以如是的本源性思考。

說，這不是單純的身分問題，而是要去思考，我們是誰，我們必須以何種方式延續下去，成為我們之所是。換句話說，這是個與我們的存有息息相關的問題。唯有先行對「我們是誰」的問題有所反省、思考，我們才能確定我們之「應當所是」。也只有如此，我們才能夠自己治理自己，讓自己依循著這個「應當所是」而在此。而若要回答「我們是誰」的問題，則必須從自己當下所在的處境獲得線索。處境不是已經決定好的某個境況，而是與我們的存有相互歸屬、互相決定。因為我們的存有既是在世存有（此有以其「在存有」開顯著世界），同時也必須在決斷之下，由諸多可能性中選擇一個延續下去、繼續存有的可能性。³³就職典禮的時空背景顯然讓海德格認為，在此作為全體大學的師生之「我們」，必須要為我們的存有可能做出選擇。此一選擇本身，海德格稱之為「自我主張」（self-assertion, Selbstbehauptung）。最終他做了如是陳述：「自治必須根植在自我思索之上。然而自我思索必須在德國大學擁有自我主張的力量時方能實現」（2003: 3）。

自我主張絕不能停留在形式上的決定與決斷，而是必須在現前的具體事物中擇一實現。而當前之具體條件是，德國大學已然依靠科學建立起來。但是就如海德格曾在四年前的演講中就曾經提到的，科學對自己的本質與根基並無完整且徹底的認識；科學必須在形上學-哲學的領導之下才能瞭解自己並克盡其任務。再一次，科學的本源又回到了海德格談論的主題。同樣地，他再次回到西方哲學的「開端」（beginning, Anfang）：古希臘時代，來尋找獲得科學本質的素材。他引用了古希臘悲劇作家埃斯庫羅斯（Aeschylus）藉普羅米修斯（Prometheus）之口而說的一句話：「然而知識遠不如必然性有力」（“Knowing, however, is far weaker than necessity.” 2003: 4）。雖然海德格在此重新回到了他曾經一再談論的主題，但是這回他所採取的路徑卻有所不同，甚至可以說出現了一個頗為關鍵的突破。此處他並未訴諸過去以「事實性生命」、此有的「基本發生」為基礎的進路來談論哲學與

³³ 在《存有與時間》第六十節裡海德格將處境歸於由預趨於死所招致的決斷，並由此開顯而出的本真世界，並以境況來指涉那非本真的日常生活世界（1962: 346-347）。

科學。海德格反倒給出了一個頗耐人尋味的描述。這裡出現了一個幾乎難以逾越的障礙，也就是那個遠遠強力而勝過知識的必然性。無論是科學或哲學，我們大學的全體師生所戮力追求的不正是知識本身嗎？我們在此總是在追求知識。現在海德格卻借古人所云而道出知識的有限，這看起來不啻是一種反諷？

筆者以為，若要對海德格藉此引用所要傳達的意思有所釐清，或許可以先回到古希臘哲學中尋找線索而有所參照。亞里斯多德在他的《尼各馬可倫理學》（*Nicomachean Ethics*）第六卷談論「理智德性」（virtues of intellect）時，曾經詳細分析了人類追求真理（truth）的五種方式，即「科學」（*episteme*）、「技藝」（*techne*）、「明智」（*phronesis*）、「智慧」（*sophia*）、「努斯」（*nous*）（2003: 165-169）。亞里斯多德認為，科學所研究的是不變的事物，是出於必然性而存在的。至於技藝則是與那些可變的事物有關，並且使之生成。因此在技藝中觸發一切事物運轉的原因在於以技藝創作、製造之人。在可變的事物中可以區分出必然如此與不必然如此的。例如植物雖然是在變化中的東西，但是它的生長是它與生俱來的能力，可以說它的成長孕育必然是如此的，它成長的原因在於其自身，而不是因為且唯有透過人才能夠成長。因此技藝與科學屬於兩個不同的領域。在不變且必然的事物前，技藝完全束手無策，因此埃斯庫羅斯才會說，“*techne danagches asthenestera machro*”（粗體為筆者所加）。

但很顯然的，海德格在此幾乎捨棄了以上的理解。他並不將“*techne*”譯作一般所認為的「技藝」，反倒是把它當作一種「知識」（而且必須在動詞的意義上去理解）。³⁴此外，他也把「必然性」強行解讀為一種「命運」。不同的詮釋，自然也拆解了埃斯庫羅斯的哲言，並賦予了迥然不同的意義。³⁵知識總是無法克服命運，這

³⁴ 值得注意的是，海德格雖然進行了一個獨特的解讀，但是在這份就職演講詞中他並未對此說明。反而在兩年後的課程講稿（《形上學導論》）裡，他對 *techne* 的詮釋與說明卻又頗為豐富。或可將就職典禮所提到的部分視為一條逐漸發展的線索。

³⁵ 或許海德格的詮釋大有恣意揮灑之嫌，但他如此而為其實也頗能符合他當時所高喊的「自我主

凸顯了知識，尤其是作為人的知識的有限性。但是我們卻也不能忘記，海德格雖然力陳作為此有之人的有限，卻從未將有限性視為一種令人束手無策、彷彿一切皆為「命中注定」般的決定論。我們當記起他在《存有與時間》裡所做的現象學觀察與分析，此有每每是在面臨其最為屬己的限制，也就是死亡，才能夠藉由良知而使之預趨於死亡、做出決斷、正視自己的存有。雖然我們總是繼承著前人所傳承下來之「遺業」，但唯有以此「共同命運」為基礎，我們才有發展共同存有的可能。同理，當海德格說道：「所有對於事物的知識總是已然帶至壓倒性的命運之前並且失敗」，這並不意味著我們便因此放棄了求知，我們反而就是在對這種難以逾越的、壓倒性的龐然巨物前進行「最高抗拒」(the highest defiance, seinen höchsten Trotz)，才獲得了知識的本質 (Heidegger, 2003: 4)。而知識的本質不是一般所聯想到的「理論」。一般總認為來自古希臘文“*theoria*”的理論一詞所指的是那為了觀察、審視事物而為的「純粹審視」(pure contemplation)。這樣理論就只是從事物一方來獲得規定（換句話說，是關於對象的理論），從而失之片面。反之，理論是源自於「維持著接近存有者本身且受到其壓迫的激情」(Heidegger, 2003: 4)。知識以及理論都是此有的一種本然的存有結構，亦即是不斷地在此，以一己之力對於存有者不斷開顯。只有在開顯之後方能有對象化的研究。因此理論絕不是一種抽象的思考，而是人的「最高實現 (the highest mode of *energeia*, die höchste Weise der *energeia*)」、「在作用之中」(being-at-work, in-Werk-sein)」(Heidegger, 2003: 4)。因此可以說，知識就是此有不斷地對存有者的接近，嘗試去把握存有者之整體，但是卻未能完全克盡此一任務。存有者相對著追問著它們的此有，總是不斷地逃離此有的挖掘、開顯而不斷地隱沒。「恰好以此種方式，存有者在其深不可測的恆常不變中敞開自己，並將它的真理賦予知識」。在對抗與拉鋸之中，存有者的真理才

張」。自我主張要求的是從自己的存有可能性中給出一個看法、一個斷言、一個決定。而只有藉著對自己有所繼承的內涵進行再詮釋、再解讀，才能夠自我思索出投射的可能。事實上這向來也是海德格所具有的傾向，及對傳統哲學進行拆解、解構 (deconstruction)。筆者以為，若海德格能夠讓自己的主張與詮釋前後有所融貫，那麼他所提出的那些具有新意、甚至初步難以理解的觀點，其實也值得一探究竟，更不用說他所推展出的思想，事實上也確實點出了一些極具意義的、呼喚我們去思考的問題。

能為求知的我們所掌握。這便道說出了科學的本質，即「把握自己在不斷自我遮蔽的存有者之間而有所追問」(Heidegger, 2003: 4)。科學的本源在此遠離了藉心境而超越存有者的形上學，但仍然是此有的一種存有展現。這個展現顯然與那種在空無、脫落之下開顯存有者整體，並藉之展開各種對存有者本身而為的探索相去甚遠。於此我們所見的乃是一幅極盡表現動態之能事的圖像。此有不斷地逼近存有者，而存有者則試圖隱蔽自身。在兩者的追逐與拉鋸之間，存有者才開敞自己而呈現在此，「知識」才在這種開敞之中以真理之名成其所是、科學才從「知識」的生成而獲得了它的本質。另一方面，這種拉鋸的戲碼並未就此停歇，而總是在此有與存有者之間上演。只要此有在此，它就向著存有者，但是它永遠無法窮盡存有者之整體，因此就有如永劫回歸一般，延續下去、不斷地索求。³⁶



海德格認為，藉由對此一本源的梳理探討，可以恢復當前科學缺乏根基的窘境，並且重新統一眾科學獨立紛陳的雜亂局面(2003: 6)。事實上這也不過是他向來所想要達成的理想，也就是以哲學-形上學來統一大學內部的科系，以哲學對存有問題的追問來領導眾科學的發展。在就職演講中海德格雖然並不多談哲學與形上學，但是他的基本路線仍然與先前保持一致。知識作為此有在此存有的展現，一樣可視為此有的「基本發生」。並且，對存有問題的探討，始終不是把存有當作一個外於我們的對象加以研究，而是就在我們的存有之中探問出一個意義來。我們如何存有？如何在當下的處境中延續下去？對這個「如何」的解答其實就包含了許多具體的選擇與作為。這也就是海德格從存有問題的道路上偏離、進入了「政治」的思考，同時也不可避免地處及了「實事政治」(Tagspolitik)的背後理路。因此身為校長的海德格是如何地以追問存有問題者的身分，轉而去提出了那些在當時確實有其急迫性，之後卻顯得惡名昭彰的「三項義務」—即大學生對民族和國家的「勞動服務」(Labor Service, Arbeitsdienst)、「武裝服務」(Armed Service,

³⁶ 在〈形上學是什麼？〉，海德格曾經提到：我們永遠無法把握「自在的存有者之整體」(the whole beings in themselves)，但卻可以瞭解到自己正在存有者整體之間(1998: 87)。

Wehrdienst)與「知識服務」(Knowledge Service, Wissensdienst)－便不難想像(2003: 7-8)。這些在精心構思之下誕生的具體政治主張與安排，最終仍然隨著海氏的去職而無疾而終，遑論在戰後成爲了批評與責難海氏當時的政治立場的主要證據之一。³⁷但是其背後思路卻仍然值得我們的思考。這不僅是因爲它們是瞭解哲學家思想之發展的重要素材，同時也是出於它們本身就蘊含了相當之創見，並且也十分敏銳地反映了一個時代的迫切需求。



³⁷ 對他在短短的校長任期內所遇到的挫折，以及對自己藉由校園而投身「政治」的辯護，可以參考海德格在戰後留下的訪問與文獻，如明鏡(Der Spiegel)1966年進行訪問，卻在1976年海氏逝世後才刊載的訪談稿〈「只有一個上帝可以救渡我們」〉(“Only a God Can Save Us.”)；以及1945年間海氏對1933到34年這段擔任公職期間的一些具體事由所做的澄清(“The Rectorate 1933/34: Facts and Thoughts”) (1990: 15-66)。

第四章 「我們是誰？」作為「政治」思考的指引

海德格在 1966 年接受德國雜誌〈明鏡〉的訪談中提到了 1934 年他辭去弗萊堡大學校長職務的源由。他的說法是，在 1933 年他便感受到自己對大學的本質及任務的理解與主張，雖欲以之改革校內科系等相關政令措施，卻與政府當局有頗大的歧異。他一再地表示他必須與當時的政治活動與政策命令對抗。例如他曾禁止希特勒青年團焚燬猶太裔作家書籍的活動、保護哲學系圖書館內的藏書、甚至在當時一片反猶風氣之下對猶太裔學生多所保護與關切。而促成他去職的主要原因則是在大學內部人事任命的問題：他反對受到納粹黨控制的教育當局所派任的兩位教授擔任法學院與醫學院院長。除此之外，他向教育當局提出的建言也未受採納（2003: 32-33）。無論海德格是否能夠藉由澄清部分的事實來劃清自己與納粹政權的界線，短短不到一年的校長任期確實顯示了他和當時主政者在觀念上的紛歧。³⁸1934 年 2 月，海德格辭去了校長的職務。

但是這是否意味著海德格就此便與「政治」絕緣？卸任後的海德格重執教鞭，1934 的夏季班是一門以〈作為語言本質問題之邏輯〉（*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*）為題的課程。34-35 年間他開始講授對德國詩人賀德林詩作的詮釋。1936 年起更是密集地以尼采為主題而進行闡釋。這一切的授課活動似乎顯示著海德格不再公開且明確地與具體的「政治」事務交涉，回歸到純粹的學術領域。然而從我們先前對海德格哲學思想發展的道路來看，這種看法畢竟顯得過於簡略。首先從思想本身來看，海德格之所以能夠且願意投入「政治」，恰好是因為他對存有問題的思考與「我/我們」的存有有關。存有不是一個空洞抽象的概念，而是始終根質於具體的「世界」之中，並且牽涉了如何應對打理、如何存續下去

³⁸ 有關海德格與納粹意識形態異同之處的分析，可以參見 Charles Bambach 在他的著作《海德格的根基》（*Heidegger's Roots*）的分析（Bambach, 2003）。

的問題。這也是為何到了晚年，海德格依舊能不斷地藉由存有、存有遺忘（Seinsvergessenheit）甚至存有遺棄（Seinsverlassenheit）等存有問題出發，來提醒我們技術（Technik）時代的危機（Gefahr），並且透過思索（Besinnung）來喚起救贖（das Rettende）的力量。因為對於存有問題的思考與回應，也反映在我們的存有之中：我們必然是在此依據我們事實性的存有結構，無論是渾渾噩噩或是戰戰兢兢地面對自己的存有，做出決定，繼續存有，這是此有之存有的必然結構。³⁹更不用說在 1930 年代中，大規模的政治、經濟社會危機構成了一個急需「我們」一同在共同命運之中替共同存有思考出一個所以然的時代背景。對此，海德格雖然離開了一般我們所公認的政治舞台，卻在思想的表達上更加活躍，留下不少在哲學上深具「學術意義」，同時也關照了廣義「政治問題」的素材。

在本論文前三章中，筆者所做的工作是從海德格對存有問題的思考所留下的思想軌跡中梳理出一個思考的線索。透過這個線索，筆者認為我們能夠更清楚地理解海德格所從事的哲學工作與政治問題之間的關連。這個關連可以具體的呈現並且總結在對「我們是誰？」的提問與思索之中。在本章中，筆者希望能順著「我們是誰？」這個問題所指引的方向，試圖在海德格以「存有」思考「政治」的這條思路之中尋找一個既能夠代表海氏這番獨到思想，又得以呈現他回歸「學術」之後，藉以繼續他對存有、政治的長遠思考的思想出口，用此作為對前三章的回應或是補充說明。筆者期望，從這個出口（或是說，一個具有相當代表性的主題）中我們可以看出，若說海德格對我們的原創性在於開闢了這條「存有-政治」的思想道路，那麼這番思想的面貌為何。這種思想一方面是如何地與哲學家的時代連結在一起而具有其特殊的歷史意義，另一方面又指出了哪些值得那作為當下存有之我們繼續思考的事物。如此我們才能夠在海德格留給我們的思想遺產中，獲得有所繼承與開創的基礎。

³⁹ 但是海德格絕不會認為，只要思考存有問題，眼前的許多困境（例如他所關切的技術掌握一切、將存有者視為不斷提供作為主體之人使用的純粹資源）就可以迎刃而解。他所強調的毋寧是那種被打開的可能性。

在這個問題意識的主導下，筆者嘗試以海德格留給我們的大哉問「我們是誰？」作為參考的座標。「我們是誰？」這個問題事實上涉及了「我們」「是誰」兩個部分。第一個部分談論的是「我們」。這個「我們」所指的範圍對海德格來說絕非漫無目的無所定論，而是在統一的思想基礎上受到規定。另外在「我們」此一看似單純主格的背後，也涉及了海德格從哲學的角度來對民族之共同存有「政治化」的過程。這兩部分都值得加以說明與推敲。至於第二個部分則是有關那「是誰」的問題。筆者曾多次強調，對海德格來說，「是誰」(Who, Wer)的問題所強調的不是某個人、某個團體、某種身分的問題。「是誰」所問毋寧更側重那個涉及存有的「是」，詢問如何(How, Wie)而是、如何存有。這是在早期依事實性生命所做之詮釋，來通往存有問題的存有學研究(見本文第一章第三節)中就已經浮現的基本理解，同時也在《存有與時間》之中獲得進一步地闡釋(本文第二章之第二與第三節)。依據這個基本理解，筆者主張，倘若有所謂「海德格式」的政治思考，那必然是一種緊扣著存有、從自身存有而出發而回到自己存有，思考如何發展之可能的問題。同時，作為「政治」的思考，其勢必不會僅限於每個孤獨的自我，而是從超出個人一己之事的角度來共同思考那迫切的「存有問題」。綜合這兩個部分，「我們是誰」可以表述如下：是那群「我們」，在什麼基礎上如何思考「政治」？於此筆者認為我們不妨就從海德格在 1935 年所進行，卻也在戰後出版時因內容多處論及當時政治氛圍及局勢，因而引起軒然大波的那份課程講稿《形上學導論》開始尋找那個堪為代表的主题。

第一節 「我們」與存有問題

《形上學導論》基本上延續著前作〈形上學是什麼？〉的問題，也就是對形上學「基本問題」的追問。〈形上學是什麼？〉以空無作為通達形上學本質的進路。海德格在該篇文稿的最後以「為什麼有存有者而非空無？」作結（1998: 96）。《形上學導論》一開頭便再度拾起這個問題，並且將之作為形上學的最基本問題。這個基本問題既是「最為廣泛」、又是「最為深入」、也是「最為原初」的問題。因為這個問題並非針對某個特定的存有者而問。它所關心的是一般的、普遍的存有者，即存有者之整體。在存有者整體中，沒有任何一個存有者具有優先性，每個存有者在此問題之下都是同等原初的，因而此一問題便成為最為廣泛且最為原初的問題。其次，問題以「為什麼」為起點，這意味著該問題所要追問的是關於「根基」(ground, Grund) 的問題。換句話說，「為什麼有存有者」所問者就是存有者之所以存有在此的依據。在此一回溯至根基 (ergründen) 的過程之中，問題本身就成為最為深入的問題 (Heidegger, 2000a: 1-5)。為了回答這個問題，海德格再度上溯古希臘尋找詮釋的素材。他認為，雖然形上學的最為基本問題可以用「為什麼有存有者而非空無？」道盡，但對於「形上學」本身，事實上我們卻尚未有明確的瞭解。一方面，形上學就其原始的意義來看始終與存有者有關。“*meta ta phusika*”，超越「存有者」整體的追問。由此可知，古希臘人將“*phusis*”視為存有者之整體。但是從另一方面，海德格卻又點出“*phusis*”這個古希臘詞語的另一種意義。他認為，“*phusis*”所描述的是一種原初的體驗，也就是那種「由自身顯現 (emerges from itself)、將自身開敞的那種揭開 (unfolding)，並且在此種揭開之中進入並維持在表象 (appearance) 之中—簡而言之，就是持續顯現的力量 (emerging-abiding sway)」(Heidegger, 2000a: 15)。“*phusis*”既是這種持續顯現的力量，同時又是因這股力量而維持在此而持續之本身。如此一來，“*phusis*”反倒不是那已經出現 (standing-forth, Ent-stehen) 在場的存有者 (及其整體)，而是在此逗留延續，在此存有，亦即是存

有本身。

藉由這個意義上的分歧，海德格反倒將形上學本身再度問題化了。形上學究竟是對存有者所進行的追問，還是對存有本身所做的追問？在這個挖掘的過程中，他發現形上學的基本問題其實並不是僅止於將「形上學」為何問出個所以然，而是讓那個比形上學更為根本的「存有問題」，以及出於此一問題本身所具有的歧異與模稜兩可所構成的混沌紛亂狀態呈現在我們的面前，來迫使我們對其有所探詢（Heidegger, 2000a: 20）。在《形上學導論》的第一章裡，海德格以相當的篇幅來對此一「迷惑的狀態」進行推敲（2000a: 21-40）。而最後他所導入的問題，事實上也是他向來所關心的問題，也就是對存有的追問。「為什麼有存有者而非空無一物？」的關鍵即在於「有」存有者，形上學的基本問題到頭來依舊是存有問題。這是一個奠基性的前問題、在任何對存有者而問的學問之前的問題、向前追問（questioning-ahead, vor-fragen）的問題（Heidegger, 2000a: 21）。

就此海德格再次確定了存有問題的原初性及其重要且強大的奠基意義。但是正如同他曾經批評過的，存有學（ontology）不能作為對象之學而自居（見第一章第三節），而以存有問題為核心的哲學也不能淪為「文化哲學」而僅僅針對某個對象診斷與評價（見第三章第二節）。存有問題必須回到「我們」！在《存有與時間》裡，海德格認為若要回答存有問題，必須以理解著存有的此有，也就是提問的我們本身作為探索的起點。存有的意義存在於我們的存有之中，一旦瞭解此有的存有，存有問題便可以獲得解答。這個研究的進路在《形上學導論》裡雖然明顯地受到擱置。但是無庸置疑地，海德格的思路在在提示了存有問題不僅是一個出於疑惑、將存有當作一個令人有所好奇對象而問的問題，更是一個自始至終無法完全拋棄提問者（自然就是能夠提出存有問題的此有）本身而為的問題。從先前的討論中我們已經瞭解，存有問題幾經轉化，從早期由「聯繫動詞」所引發的問題

意識，到基礎（以那個事實性生命、在此理解著存有的此有作為基礎而展開）存有學中的一般之存有，再藉由此一基礎存有學的成果反思哲學的本質，最後得到了一個以存有為本而提出的問題：「我們是誰」。從這條思路來看，哲學問題其實就是存有問題，並且也必須與「我們」的存有結合在一起，而這個「我們」則涉及了那超出單獨此有的共同存有。正是在這個基礎上，海德格獲得了一個通往「政治」的契機，使得對存有問題的追問，在廣義上具備了作為政治問題的可能。

因此在本文緒論裡曾經提到的那個使哈伯瑪斯感到驚訝的思考連結（存有問題與德意志民族革命），其理路梳理至此便顯的昭然若揭，可說毫不意外了。筆者主張，在 1930 年代這段期間，海德格所談論的「我們」所指的正是德意志民族。雖然海德格在 1945 年曾經撰文（見註 37）表示，他在擔任校長前後的這段時間中所論及的「我們」所指乃是作為德意志最高學府內部的學生與教師們。然而很明顯的，當我們回到 1933 年的就職演講文，我們可以明確地看出，即便海德格的發言確實是針對大學內部所發，但是大學並不是一個處於真空、自絕於大環境下的研究機構，而是作為民族整體的一部分而存在（那怕是在知識的制高點上領導民族）。「一種追求大學本質的意志來自於當德國大學生決心在最為艱困的情況下肩負起德意志民族的命運」（Heidegger, 2003: 7）。德國大學始終是德意志民族的大學，而且在其必須面對民族興亡存續的處境之下，大學一樣也必須面對自己的存有而有所追問。在這個處境之中，大學生所肩負的那「三項義務」同樣地也是為了民族而扛起，無論是以技藝、榮譽或是知識的層次來做出貢獻（Heidegger, 2003: 7-8）。這其中又尤以「知識服務」最為海德格所看重，因為對知識的索求在海氏看來涉及了一個民族的「精神使命」（spiritual mission）。而精神對海德格來說，它

既非空洞的巧智，亦非閃閃躲躲的小慧，不是漫無邊際的理性區分（rational distinction, verstandesmäßiger Zergliederung），更不是世界理性（world reason,

Weltvernunft)。精神是向著存有本質的那種原初地被規定的、有所知的決心 (2003: 6)。

到了 1935 年，海德格更把精神描述為「對存有者本身及其整體之授與力量 (empowering, Ermächtigung)」(2000a: 52)。這兩個對精神的見解顯示了海德格此時的思想主軸基本上仍然與《存有與時間》一致。精神並不是心靈或心智活動，其所指的乃是此有的存有學結構，也就是其對存有的理解與往著 (Ek-sistenz)。但同時它也囊括了海德格對「知識」的詮釋：對存有者整體的把握，在向存有者本身及其整體的逼近之際讓存有者呈現在此，使得此處「有存有者而非空無」。一言以蔽之，在海氏的詮釋之下，精神的內蘊與存有本身緊密地結合在一起：精神是對存有的理解、精神就是讓存有者存有。德國的最高學術機構在奉行最高的「知識服務」的同時，就是在維繫與充實精神的內涵，換句話說，就是緊扣著存有、對其有所追問。

基於「我們是誰？」這個存有問題之另類表述的理路，在海德格的眼中，存有問題具備了與一個民族連結的可能性，甚至在特定的時空背景下，這個問題必然要與民族興亡與存續相提並論。這也是為什麼他會在校長就職演說中海德格大談「知識服務」的目的在於肩負起民族的「精神使命」。思考存有並不僅僅是學術的責任，同時也是民族的責任。海德格顯然對德意志民族寄予厚望。這未必是出於某種粗淺的思考而以血緣、親源等歸屬感而有所期待。這個使命在海德格來看甚至可以說是無法逃避的責任。作為共同在此的我們，我們必然地對自己的存有負有責任。責任在此所指的並不是規範性意義上的責任，而是用以指涉那必然加諸於我們此有的共同命運。逃避也好、正視也好，除非存有歸於消滅，被剝奪了其任何發展的可能性，在此之前我們都必須承擔存有結構的繼承與開展。這個結構上的觀點構成了海德格賦予德意志民族思考存有問題的基本面向。但顯然整個

圖像並不如此單純。如果從存有學、存有結構的角度來看，每一個民族其實都對自己負有這般責任。海德格所主張的內容明顯更為豐富、也更為沈重。1930 年代的德意志民族不僅要嚴正地對待自己的存有，同時間這個「處於夾擊」之中的「形而上民族」必須從具體的地緣政治角力之中力圖開展出自己的生存道路(Heidegger, 2000a: 41)。身處歐洲中心的德國不僅在地緣上受到眾多民族的環繞，同時也必須面對國際政治中的劣勢（例如凡爾賽條約的束縛），以及來自東西兩方（海德格點名了美國以及蘇俄）的政治勢力的威脅。身為哲學家的海德格以其思考存有問題的視域來對此民族所陷入的困境所提出的解決方案，就是呼求德意志民族能夠在這個處境之下醒寤，在自己的存有受到最為緊張之壓迫時綻放出來，以「熱情」來脫離日常冷淡的、瑣碎的、以手前存有為依靠的平均狀態，本真-屬我地將自己的存有作為自己的存有來思考。這也意味著將存有這個關涉民族生存、奠基與充實科學研究的統一現象，帶出以往導致我們未能澈見的隱蔽狀態，讓存有藉由「我們」的追問而再度現身、進入無蔽。

這個對存有問題之本真狀態的召喚，也涉及了海德格對德意志民族的第二個期望，也就是承擔追問存有本身的責任。在海德格的眼中，那兩股夾擊德國的力量恰好就代表了他在追問存有問題之路上，不斷成為絆腳石的那種只問存有者不問存有、只將存有者當作手前對象拆解與研究的「實證」研究，忽略那最為廣泛、深入與原初的之基本問題的雙重遺忘：

如果我們以對存有本身追問的方式來思考存有問題，那麼對於任何與我們一起思考的人來說都可以清楚的發現：恰好就是存有**本身**仍然居於隱蔽、落入了遺忘（oblivion, Vergessenheit）—這種對存有的遺忘是如此地具有決定性，導致這種遺忘本身又落入遺忘，構成了尚未獲得承認但卻不斷地對形上學式的追問之衝動（2000a: 20）。

「存有遺忘」所描述的內涵與處境不僅構成了海德格在存有研究中的核心問題意識之一，同時也成為他能夠據以號召德國知識份子與德意志民族的政治語言。以《形上學導論》裡的觀點來看，遺忘存有就是海德格所描述的那番場景：「在地球上發生著一種普遍的世界之黯淡沈沒。此黯沈之中的本質性表現就是：諸神的遁逃、大地之毀壞、將人類們化約為大眾、平庸之輩的卓然而立」(2000a: 47)。這個充滿神秘之末世論色彩的說法其實可以從「世界」一詞來理解。海德格隨即說道：「世界就是精神性的世界」(2000a: 47)。我們先前已經說過，精神所指的絕非神秘的宗教或是任何主體意識之物，而是我們此有對存有的理解、讓存有者進入存有狀態而現身的力量。世界的喪失就是精神的喪失，就是對存有的逐漸遺忘。在這般遺忘之下就出現了只問存有者不問存有的非本真存在。在非本真的存在之下，精神本身也淪於遭受曲解的窘境。海德格認為隨著存有的遺忘，原先作為對存有有所瞭解有所關涉的精神首先被剝奪了此一特徵，從而被化約為「智能」(intelligence, Intelligenz)。智能所關心的只是那個先行「被給出的事物」，對其進行計算、檢視以及觀察，換句話說，即是就對象而運作的意識與思維。以這般思維作為內涵的智能操弄、操控著存有者，不僅讓存有者為我們所掌控，也讓智能本身成為達成某個目的的工具。無論是要達成重工業生產過程中的最高產量，還是要取得生活品質的提升，智能都只是在這些過程中扮演達成目的之手段的角色。此外，不僅有形的資源器物等被視為純粹的存有者，連無形的歷史、藝術、宗教等等都變成了可以培育而使之運轉的「文化」。精神、文化都成為對象化後的存有者而被使用與養育著(Heidegger, 2000a 00: 49-52)。由此就可以想見海德格會選擇以資本主義與共產主義為首的兩大集團大肆批判。資本主義的基礎就是那作為「資本」而被指派運用的物質，也就是**只有**存有者。共產主義更是把物質的地位提昇，視為社會運作的底層結構。從一位思考「存有」的哲學家的角度來看，這兩個政治-社會意識形態都不能夠回應他對存有問題的思考，自然也無法與他從存有問題開展出來的「政治思考」接軌。

我們已經說明了，海德格是從存有學的角度來回應他所面臨的政治處境。我們的存有總是與世界統一的，我們始終瞭解著自己的存有，並且具有開展的可能性，這是我們之所以在此存有的事實結構。也只有根據這個統一以及事實性的存有結構，我們才能夠繼續存有。在非常時刻，我們必須在此共同思考以本真的方式思考屬己之存有。這是海德格從他的存有學研究中所獲得的一個基本路線，將存有、「我們」與「政治」相扣於一環。其次，他之所以會在 1933 年的就職演講、1935 年的講課稿，甚至是其他林林總總的政治言論中大談存有問題與德意志此有（German Dasein）的關連，未必能全然化約為他對德意志民族情有獨鍾而做出選擇並委以重任（要求作為歐洲中心的德意志民族去復興西方整體「精神」的力量）。⁴⁰從基礎存有學的理路來看，海德格自己其實也是那個在每個特殊處境中的共同存有的一部分。換言之，海德格確實不能脫離他的周遭世界，也必須要在「此時此刻」，站在講堂之中、眾人之前問道：身為共同在此的德意志人民，我們是誰？而他從對存有的追問中發掘出的存有遺忘、「精神」淪喪與衰敗，自然也是他有所發揮的題材。從「我們」出發，德意志民族必須思索自己的存有，同時也在存有自身隱蔽之際，藉由對存有的探問而一道將存有這個最為本源的現象帶入敞開的、能夠為我們所瞭解的境地之中。這就是海德格所謂的對知識的意求（willing-to-know, Wissen-wollen）。知識並不同於「資訊」（information, Kenntnis），是從存有者身上擷取而出的資料云云。知識就如同海氏曾在校長就職演講中所說的，是與存有者整體的對抗與捉摸把握，藉此將存有者如其所是地作為存有者來對待。意求也不是主體意識的運作，而是一種「決斷」。決斷的意涵則回顧了《存有與時間》裡此有的決斷，是「人的此有為著存有之澄明（the clearing of Being, die Lichtung des Seins）」而有所「除蔽」（Ent-borgenheit）的「決斷」（Ent-schlossenheit）

⁴⁰ 關於這些政治言論，可以參考 Wolin 與 Stassen 所編輯的文件（Wolin, 1993: 40-60; Stassen, 2003）。另外海德格在明鏡的訪談中曾經提到，德國人就其語言的層面來說具有回到古希臘的獨特力量，因此再回到西方哲學本源尋找「基本問題」的答案時，德國人具有一種獨特的地位與使命（Heidegger, 2003: 44）。作為海德格思想的詮釋者，筆者無法否認此一明確的「證言」確實是一個連結「我們」與「存有問題」的環節。但是筆者願意強調，這也只是各種合乎詮釋脈絡的一種可能的環節。換言之，筆者在這一小節中所要說明的是另一種連結的可能。

(Heidegger, 2000a: 22-23)。

「我們是誰？」這個讓海德格能夠切入政治討論的問題，至此筆者已經進一步地提出了對於海德格所談論的「我們」是指哪些「我們」的一種詮釋方向。從這種方向來看，也可以瞭解這個「我們」在什麼基礎上具有「政治」的意涵。換句話說，海德格如何把「我們」置於一種「政治的」處境下來談論；在這種處境之中，「我們」所要面對、承擔的問題與責任是什麼。筆者認為，「我們」一詞所指並不單純如海德格在自我辯護中所指稱的學術人員，而是必須在更大的背景之中去把握。或許他當時的確是針對此一對象發言，認為德國大學確實在艱困的時刻負有重責，進行「**最為恆常且不懈的自我思索**」。但是這個思索卻必須在作為共同在此之民族的格局中來理解，才能獲得最為現實且最為豐富的意涵。從這個角度我們才可清楚地體認到，為何海德格會從存有問題過渡到政治問題，把存有當作是與「我們」切身攸關的「政治」議題，無論是一起思索自己的存有，或是從民族的、共同的存有出發，在存有問題的終極關懷—即對存有本身之追問—的引導下，促使這個飽受威脅的民族認識到自己的「命運」，扛起復興歐洲「精神」的艱鉅任務，在那些遺忘存有的力量之間走出自己的存有道路。在此就藉一段引文來讓海德格自己說出他心目中那幅由存有問題、民族使命共同交織構成的圖像：

追問存有者本身及其整體、追問**存有問題**，就是喚醒**精神**的本質性的基本條件之一，因而也是歷史性的此有之原初世界得以成立、克服世界黯沈的危機、承擔起**我們**這個處於西方中心的**民族**之歷史性任務的基本條件之一（2000a: 52；粗體字為筆者所加）。

第二節 存有發生的場所：*polis*

倘若我們暫且擱置那些對海德格思想中之存有-政治思路的詮釋，直接從歷史背景，亦即是 1930 德國所面臨的局面中去審度海氏的政治判斷，其實也頗能體會到他在此局勢中有所動心，決意以學術領導的身分替整個學術社群乃至民族國家找尋適切出路之心境。在〈明鏡〉訪談裡，海德格對此心路歷程有頗為明確的交代，而他確實也反過來以這番坦白來為自己辯解。首先他認為，替民族與社會做出思想上的努力，其實多少也是以一種間接的方式與《存有與時間》及其後的一些論述與著作中所思考的「基礎問題」有所關連（這個關連也是筆者企圖在前三章裡有所說明的，甚至認為我們還必須回到《存有與時間》之前）。至於在納粹黨取得政權（希特勒獲得總理職務）之後的政治行動（入黨）以及其後所發表的校長就職演說，更是出於對「22 個政黨在意見與政治傾向上普遍的混亂」所做出的回應。此一回應海德格認為是基於「民族的、尤其是社會的觀點」所做（2003: 26-27）。因此海氏才會認為現今被用以抨擊他過去的政治活動與立場的眾多史料，在理解上必須要回到當時的時空下來進行解讀才能公正地做出評斷。這樣才能夠顯示他所本之初衷，為何不得不從群體的視野來思考自己所從事的學術工作，究竟具有什麼具體的、當下的現實意義，從這些工作中又可以獲得那些足以反身照顧現實的指引與方針。

對於他所曾抱持的集體式觀點稍後被視為與極權政體合作而予以批判的看法，海德格自然也不表苟同。以大學改革一事為例，他強調他所提出的一些基本看法，並不意在與「納粹份子」攜手合作來整頓德國最高學府，而是主張這個學術機構必須在現實的處境之中，為求生存發展，出於自己內部（而不是政治權力中心）對自身的思考，明確地認識到自己的如何存有，並以之作爲一切學術任務重新出發的可能性基礎（2003: 28）。當我們回顧先前對海德格以存有思及政治的

詮釋與理解，與海德格自己的說法相對照，就更能看出他在一度投身政治的決心之中，還能夠保有抽身離去的清醒理智所具有的可貴意義。海德格固然是藉由存有問題而轉進政治領域，但也因為他緊扣著存有思考，使其能夠急流勇退；雖則沒有公開地表示他對當權者及其政策的反對，卻也能在自己熟稔的領域內馳騁思想力量，以潛沈的方式繼續思考「政治」。這也是海德格的這番存有-政治思想能夠超脫原先以學術組織、民族國家的格局有所發言，繼而成爲作為「我們」人類共同之思想遺產而持續閃耀的緣故。

因此回到「我們是誰？」這個提問。筆者已經說明了「我們」所指為何，以及思索「我們」在海德格來說具有何種意義。接著筆者也希望能扣著海氏的存有-政治思想路線來對該提問的第二部分，也就是「是誰」進行補充說明。在本章前言中筆者已經先行說明了「是誰」所具有的存有學意義。「是誰」不問身分、不問主體的內涵云云，而是在本真屬己的情況下考慮追問者/所問者如何延續、如何存有的問題。據此，「我們是誰？」其實也可表述爲「我們如何存有？」。在「我們」的角度上，這個問題也成爲「政治」問題，因爲它涉及的是共同的、與「我們」事實性生命開展的具體思索。回到海德格的思想來看，他又是透過那些素材來進行這個具體思索呢？藉由那個「主題」，可以讓我們多少一窺海德格在短暫的政治任命之後，能夠承繼自己早先的思想內蘊，予以深化及推展而爲的「政治」思考？

壹、從「存有歷史」的提問到「人的本質」

同樣在 1935 年的弗萊堡講課稿裡，海德格不僅僅重新喚醒對形上學基本問題的思考，在這個最廣泛、最深入，也最原初的問題之中超越了形上學本身而躍入了堪爲本源（Ur-sprung：向本源的跳躍）的問題，也就是存有本身。他同時也深深地受到「存有問題」本身所具備的歷史性格所吸引。畢竟以《存有與時間》中

的觀點來看，作為提出存有問題的此有，即是在時間性中獲得規定的存有者。此有對存有的追問，本身就是在時間中展開的，在延展的過程之中也呈現出了一種歷史性。

我們對形上學的基礎問題所做之追問之所以是歷史的，是因為它把人類此有的發生依其本質性的，也就是與存有者整體本身的關連中，向著未被追問過的諸多可能性，向著將來（futures to come, Zu-künften）開展出來，因而也回歸到其已然的開端之中，因此使其在當下更為敏銳且感到沈重（Heidegger, 2000a: 47）。

存有問題因提問者而具有歷史性。如果作為此有之（歷史性的）基本發生的哲學在其嘗試把握、釐清存有的過程之中有所成就，也就是說，在不同的時代（epoch）裡因追問而獲得了對存有的理解，那麼存有問題就獲得了在派生（derived）而非原初發生意義上的「歷史資料」。歷史資料中的那些對存有之如此這般的解釋，其實也可理解為存有向此有展現自己的不同面貌。也是在這個能夠以資考察的歷史線索之上，海德格展開了他對先哲們思考存有的歷程所進行的追索。⁴¹以《形上學導論》來說，這個課堂講稿的主體可說幾乎由這類追索組成。無論是第二章裡對「存有」（Being, Sein）的文法與字緣學之考察，或是在第四章裡研究了過去哲學思想史中以四種「限制」（restriction, Beschränkung）構成對存有之研究（存有與形成、存有與表象、存有與思想、存有與應然），都可以視作海德格為思考存有本身而耙梳先人思想的努力。

⁴¹ Richard Polt 也認為，《形上學導論》可以說是海德格對「存有歷史」（history of Being, Seinsgeschichte）之探索工作的一種嘗試（1990: 130-134）。但是筆者認為有必要指出，這可能只是海德格思考存有歷史的一種面向。問題的關鍵在於海德格對「歷史」一詞的理解：它包含了兩個層面，其一是那個給出具體的、可供檢視考察的「歷史事件」或「歷史之物」（*es gibt*）；其二則是如他在《存有與時間》中曾採用的觀點，也就是由存有學的層次去把握「歷史」，無論這個「歷史」是此有那具有奠基性的存有結構，或是如在他後期的思想中，將「歷史」（Geschichte）當作存有本身對人「給出」（es gibt）與「遣送」（schicken）的「命運」（Geschick）。但無論如何，海德格總是要回到那些能夠讓他有所深究與發想的「歷史軌跡」上來索求存有的真理。

倘若存有問題是西方哲學裡的首要問題，同時這個問題本身又是具有其歷史性，那麼在這個問題意識的引導之下，海德格勢必得走上那條對哲學史的考察、重新挖掘（*ab-bau*）出那些曾經思索過存有的思想線索。前面提到在《形上學導論》的第四章中，海德格歸納出西方哲學史裡在思考存有問題時所劃分出的四種對立。在存有與形成的對立之中，存有被視為永恆不變者；在存有與表象的對立之中，存有則是那個「物自身」而與被表象出來的事物區別開來；至於存有與應然的對立，則是藉由柏拉圖談論之「善的理型」（*idea tou agathou*）與康德所謂主體的無條件命令，把固定的、主體內的「善」與「應然」與存有本身對立起來。但只有在存有與思想的對立之中，海德格才找到了最能規定我們在思考存有時，其基本方向的區分和設定，也就是讓「存有被表象（*re-presented*）於思想之前，從而使之有如一個對象（*object, Gegen-stand*）在思想之前立著（*standing against*）」（2000a: 123）。只有以這種對象化的過程為基礎，存有才會被視為那永恆者、物自身，以及善之理型。以《存有與時間》的語言來說，存有在這種表象的思想之下成為了手前性的對象，而喪失了那種及手的、持續的、延續下去的意義。也因為這個對立所具有的深遠影響力，海德格認為我們有必要更進一步地去考察之。

如果說存有被當作思想之前的對象，那麼這個將存有作為對象而思考的「思想」之本質為何？海德格指出，一般認為思想的本質是受到邏輯學（*logic, Logik*）的支配與規定（2000a: 126）。因此，若要談論思想的本質，那必然要對邏輯的本質有所探討。而此處的關鍵在於，作為規定思想的邏輯何以與存有分裂，從而讓思想成為存有的對立面？面對此問題，海德格同樣上溯邏古希臘來尋求解答。邏輯學（*episteme logike*）源自於古希臘文中的 *logos*，也就是談論 *logos* 的學問。至於對存有的古希臘式理解，海德格則是回到他在第一章裡所談論的 *phusis*，那個不斷自行湧現、自行保持在場而有所呈現出來的原始力量。因此現在的問題就成為：

logos 與 phusis 的關係為何？在這個返古深考的過程之中，海德格在赫拉克利特（Heraklit）這位前蘇格拉底時期（pre-Socratic）的思想家所留下的斷簡殘篇裡，找到了能夠讓他有所發揮的蛛絲馬跡。他在赫拉克利特的《殘篇》裡挑選了幾個論及 logos 的段落，並且由之歸納出 logos 的幾個基本意義：常在的（constancy, lasting; die Ständigkeit, das Bleiben）、聚集與聚集著的（gathers and gatheredness; das Sammeln und die Gesammeltheit）。因此 logos 的原始意涵在海德格看來就是所謂的「經常的聚集」（2000: 134-136）。在這個持續與集結的意義之上，海德格指出 logos 與 phusis 的關連：「作為持續的，logos 具有一種深入的支配力量（pervasive sway, Durchwalten），也就是 phusis」。Logos 就是持續不斷地將事物去除遮蔽（aletheia），以一種統合的（harmonia）方式持續湧現（phusis）在此的現象（phainesthai）（2000a: 142-143）。



從赫拉克利特的殘篇之中海德格獲得了 logos 與 phusis，亦即是規定思想本質的「邏格斯」與「存有」之間的統一關係。而這個關係同樣也可以在另一位先蘇時期的思想家巴門尼德斯（Parmenides）之處找到呼應的看法。巴門尼德斯曾留下一句簡單卻令人費解的話語：「但思想與存有是同一的」（“but thinking and Being are the same”, “to gar auto noein estin te kai einai”）。這無疑是一個能讓海德格有所發揮的連結，因為他所嘗試的工作正好就是找出思想與存有「同一」的關係。在「但思想與存有是同一的」這個句子中，我們現在以「思想」來翻譯 noein 這個古希臘詞。這在海德格來看卻值得反省深思。他認為 noein 就其原始意義來說其實同時具有「接受」（apprehend, Vernehmen）以及「訊問」（apprehension, Vernehmung）雙重意涵。以前者來說，接受，同時也是「接納」（take-in, hin-nehmen），意味著以一種承受的方式「讓某物成其自身，也就是說，讓某物顯現自己」。後者則指那種有如「偵訊證人」般的訊問，由他所說明的內容來讓事物如其所是的呈現出來。在這種「讓…顯現」的意義上，海德格得出這個結論：

存有意味著：立于澄明之中、顯現且進入無蔽。在存有發生之處，亦即是存有起支配作用之處，訊問便歸屬於存有而同樣地有所支配以及發生。訊問就是承受地（receptive, aufnehmend）將那持續的以其自身顯現自身者帶入佇立（bringing-to-a-stand, Zum-stehen-bringen）（2000a: 147）。

在赫拉克利特以及巴門尼德斯所遺留的片段書簡中，海德格回溯到西方文明之初，挖掘並開展出他對存有是如何被視為與思想同一而非對立的詮釋。但是他立刻一轉話題，認為無論是「聚集」、「接納」或是「訊問」，所談論的都還只限於 *logos*、*noein* 與作為 *phusis* 的存有之間的關連。但是這些動作情事，卻不能孤立地存在、丟棄它們的另一端，也就是聚集著事物的、接納與訊問事物的「人」而獲得完滿的解釋。因此原先是對存有的追問與思考，於此又再度重現了那自早期存有學嘗試乃至《存有與時間》之後的思路，從詢問存有而反身思及那個正在提問、正在思考的人之本質。「對人的本質之規定向來不是答案，而本質上是個問題」（Heidegger, 2000a: 152）。⁴²對存有歷史的追問與耙梳，最終仍然要回到人的本質進行探詢。這個本質在海德格的眼內，就是人在其歷史性存有之中，對存有有所追問，在追問之中把自身與存有之間的關係呈現出來。至於我們又要從何處來掌握人的本質，才能夠繼續我們對存有的追問呢？既然我們已經來到西方文明的開

⁴² 在這裡海德格再次地強調，對於人之本質的追問並不是一種人類學式的追問。換言之，我們並不意在把人的生命特徵、生物結構、文化風俗作一番整理與研究。他所強調的毋寧仍是《存有與時間》所開啓的基礎存有學研究，從人對存有的理解，也就是「存在」來把握人的本質為何。因此在人類學研究中所談到的「自己」與「自我」（*selfhood, Selbstheit*）對海德格而言，與其是心理學的研究，不若存有學層次上所問的「將向其敞開自身的存有轉變為歷史，並因此將自身呈現出來」（人在不同時代對存有的理解，或是存有向人展現的不同樣貌）的「自我」問題還要重要。「自我並非意味著人首先是作為一個『我』和個體」，自我不是主體我。回顧先前在《存有與時間》所曾經出現過的「此有是誰」的問題，這同樣可以理解為，此有是否能夠清楚地理解它與存有之間的關連，存有的意義是否清楚地呈現在其面前？換句話說，人是否「回到自身且作為一個自己」的提問，是攸關存有問題而發的。從而對「人是什麼？」的問題，海德格認為我們反倒該問道：「人是誰？」（2000a: 152-153）。但是在對「此有是誰」、「人是誰」與「我們是誰」的一連串提問中，筆者尚有一部份未能照顧到，亦即是海德格在 1927-28 年間所形成的《康德及形上學問題》（全集第三卷）講課稿。承蒙張鼎國老師在論文審查過程中的提醒，如果納入《康德及形上學問題》裡對康德那四個關於哲學（以純粹理性批判為本的形上學）所能夠提出的問題之第四者：「人是什麼？」的討論，則更能突顯出海德格的思路發展：由基礎存有學的此有-存有關連的探索，轉化為對「我們是誰」的一種關乎己身存有的思考與決斷問題。

端追問存有問題，而對存有的追問又必須藉由探索人的本質來展開，我們自然也需要一個與回答存有問題所需線索同等原初的素材，方能夠在共同的基礎上讓「人之本質」與「存有問題」之間的關係真切地呈現出來。以此作為出發點，我們對於海德格選擇了古希臘悲劇作家索福克里斯（Sophocles）的經典作品《安蒂戈尼》（*Antigone*）來把握那種原初的人之形象與本質，或許就不會令人感到意外難解。

貳、從「人的本質」到作為「場所」的 *polis*

作為一部戲劇作品，《安蒂戈尼》講述伊底帕斯王（King Oedipus）與其母約卡斯達（Jocasta）亂倫生下的女兒安蒂戈尼，為了埋葬她那位在底比斯內戰中戰死的兄長波里尼可斯（Polynices），違反克里昂王（King Creon）的禁令因而遭處死的故事。值得注意的是，在全劇 1350 行文字中，海德格僅取 332 至 375 行的合唱頌詞為素材。這段頌詞內容講述人類在大自然中破浪前進，向四方奔去卻又無功而返；人以巧智與技藝征服蟲魚鳥獸，卻也冒著在大地之上與諸神之下流離失所的風險。對海德格而言，這提供了我們一種所謂「希臘人對人之存有的詩意構想（poetic projection, dichterischen Entwurf）」（2000a: 156）。這種「詩意」的描述在海德格來看可說是與赫拉克利特與巴門尼德斯的哲思等量齊觀，共同構成了一種富含原初力量的原始體驗與原始詮釋。他相信，只有回到這個尚未出現客觀、對象化的「科學」研究，沒有精確描述對象資訊的科學語言，卻憑藉著對「事實性生命」極為直觀且敏銳之洞察力，而以詩性的語言來把握萬物的時代，我們才可以在更為完整的視野上去回答那個「基本問題」。這也呼應了他所謂「回歸到其已然的開端之中」去尋找那些「未被追問過的諸多可能性」的主張。

回到這段合唱頌詞。海德格指出，頌詞的第一句立即給予我們考察「人之本質」的線索。「大千世界無奇不有，奇異至極莫過於那激動昂揚之人」（*Manifold is the uncanny, yet nothing uncanner than man bestirs itself, rising up beyond him;*

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.)。⁴³這段文字裡，對於人的描述是藉由與那「奇異」之世界相對照，並且以「最為奇異」的對比而呈現出來。海德格認為，原文中的 *to deinotaton*，「最為奇異者」，就是古希臘人對於人的基本描繪與規定。*to deinotaton* 是 *deinon* 這個形容詞的最高級，因此若要更進一步地瞭解前者，我們必須從後者的意涵開始推敲。海德格指出 *deinon* 的意思有二。首先 *deinon* 所指的是「可怕的」(terrible, furchtbar)。但他認為，我們必須再更深入地去瞭解這所謂「可怕的」。*deinon* 之所以具有可怕的意思，是因為它進一步地指涉了那個讓人有所懼怕，引人憂心的「壓倒性力量」(the overwhelming sway, überwältigend)。只有在此一無法勝過的，同時也不斷保持自身不輟的強大力量之前，我們才會感到發自內心的戰慄與恐懼。其次，*deinon* 又指「強力」(violent, das Gewaltige) 以及「行使強力」(violence-doing, gewält-tätig)。因此 *deinon* 的原始意義既是「壓倒性的力量」，又是「行使強力」，這才會令我們感到“uncanny”，古怪或奇異。至於頌詞本身又在這兩種意涵統合在一起的意義上，把人視為 *to deinotaton*，也就是「最為強力：在壓倒性力量中行使強力者」(2000a: 156-160)。

對於“uncanny”，“unheimlich”這個形容詞，海德格又更進一步的發揮他對語言文字予以拆解並開鑿的功力。他對德文中的“unheimlich”進行分解，將其視為 un-heimlich，也就是離開、去除「家園」(Heim)。這個詮釋早在《存有與時間》便已經出現。他在該書第四十節分析憂懼的心境時就提到那種令人不安、毛骨悚然的感受。un-heimlich 指的就是「不在家中」(not-being-at-home, das Nichtzuhause-sein) (Heidegger, 1962: 233)。不在家意味著離開了自己本然所居、熟悉且安穩的環境，因而才會感到古怪與憂懼。用 un-heimlich 來詮釋 *deinon* 並且在最高級的意義上以之描述著人，就意味著人是那個因為從其本質上是個在壓倒

⁴³ 《安蒂戈尼》內文之中譯筆者參考呂健忠的譯文並酌情修改 (呂健忠, 1998)。英文的部分則來自筆者在引用《形上學導論》時的引用出處，即 Gregory Fried 與 Richard Polt 的英譯本。德文原文的部分則是使用 Vittorio Klostermann 出版社的海德格全集第四十冊。

性力量間行使著強力者，因而打破了那熟悉之「界限」而成爲「最爲奇異者」（Heidegger, 2000a: 161）。海德格之所以從這種闖出熟悉境地的角度來解釋 *to deinotaton*，是因爲如此的理解恰好可以回應合唱頌詞在第二段所出現的那兩句疊韻詩句“*pantoporos aporos ep’ ouden erchtai*”與“*hypsipolis apolis otoi to me kalon*”所道出的含意（粗體爲筆者所加）。前者以「道路」，*poros*，爲中心來講述身爲 *to deinotaton* 之人頻頻地在大地上與海洋中向四方奔去，卻因缺乏經驗而有如四處碰壁，無功而返。行使強力者不斷地向萬物衝去，卻總是在壓倒性力量之下敗陣退回。這段話就把那個行使強力者的本質更加清楚的勾勒出來。人之所是就在這種雖然走投無路，卻總是不斷地離開安然自居之處所的本質運動中構成。

順著這個詮釋，我們就更能夠理解海德格對於前述第二句詩文（*hypsipolis apolis*）的解說。前往四方卻不斷受阻，卻總是在道路之上的人，自然也失其「處所」。在這裡海德格提出了一個很關鍵的主張。他認爲詩句裡講到的 *polis* 並不是我們現在一般直覺上所理解與翻譯的「城邦」（*city-state, Stadtstaat*）甚或「國家」（*state, Staat*）。*polis* 在古希臘人（或是說身爲古希臘人的悲劇作家之筆下）之處，最初並非以我們現在所談論的「政治」意義來做界定。*polis* 的原始意義並不是任何「政治」組織，而只是一個純粹的「場所」（*site, Stätte*）。

polis 毋寧是對場所的命名，那個此處（the Here），此有就是在其中且作為這個此處而是歷史的存有。*polis* 是歷史的場所，那個此處，歷史在其中、出於其中且為著這個此處發生（2000a: 162）。

可以看出，海德格過去所深切關注的幾個主題：此有、存有與歷史，都在 *polis* 之中匯聚。對此我們又應如何理解？筆者認爲海氏早已留給我們進行詮釋的豐富材料。首先我們必須回到海德格對 *to deinotaton* 的解釋。最爲奇異之人之所以如是

而在此，是因為在存有的層次上他就是一個不斷迎向且前往萬物的存有者。對此吾人當想起他那著名的校長就職演說，其中就已經出現了可供參照的段落。就職演說中海德格從大學的自我思索、自我主張而談到了當今大學的具體內容，也就是那作為其存在之骨幹的科學。而科學的本質在於「知識」與「必然性」、「命運」的對峙與周旋。筆者曾在第三章第三節裡對此有所詳述，並指出海德格所陳述的科學之本質乃維繫於此有對存有者的逼近，透過對那永遠無法窮盡之存有者整體的把握，將其帶入在此、敞開在此而呈現出來。在《形上學導論》裡，海德格再次地採取這個詮釋的意象。他談論的不是科學，而是「謀劃」(machination, Machenschaft)。但謀劃的本質仍然不脫「知識」，也就是 *techne*。在這裡海德格援引了古希臘人對藝術作品與藝術經驗的理解來說明這個本質性的「知」(knowing)，*techne*。*techne* 不是指由手前性的「資訊」所構成的知識，也不是那追求這類知識的活動本身，而是從存有的角度，作為一種此有之基本發生而使「存有以讓某個事物成為如其所是之存有者的方式來發生作用」(Heidegger, 2000a: 170)。藝術作品本身就是這種「知」的最佳現身之處。藝術作品之所以是一件作品，不是因為它單純的被某人製作出來。更深入的看，藝術作品是因為此有透過那原始的「知」而把眾多的材料以它們本身所具有的特性，換句話說，就是其本然所具有的「界限」與「可能性」(例如，岩石不可能如水流動，因此在藝術作品中現身的方式便受到其可能性的限制)匯聚在此，構成一個呈現在此、佇立在此的作品。海德格認為這個過程就是讓存有的現象呈現出來的最佳例證，並且也對 *to deinotaton* 的存有本質作了更清楚的說明，「行使強力者之所以如此是因為他必須以強力對抗那壓倒制勝者：將原先隱蔽著的存有置入存有者而顯現」(2000a: 170-171)。

合唱頌詞內容提到了人以其智慧聰敏捕捉蟲魚鳥獸、以枷鎖負於公牛身上命其耕犁大地等等景象，在在都描繪了人向自然、向諸多存有者，以其本質施行強

力的活動。換句話說，即是以「謀劃」之力量向著存有者整體、與那個壓倒性的巨大力量而搏鬥。頌詞第二段的應和段落（*antistrophe*）提到了 *dike*。在傳統的詮釋之下，這段詩文講述的是那遵守律法與正義之人，能在城邦家國之內安樂而居；反之則必定被逐出城邦，永無歸鄉安寧之日。⁴⁴海德格自然也一反傳統的理解與翻譯，認為 *dike* 所指並非「規範」、「法律」或是「正義」。在此 *dike* 被他解讀為 *techne* 的對立面。*dike* 是一種在「接合」、「結構」、「配置」意義上的「合適」（*fittingness, Fug*），同時也直指那個龐大的、深不可測的壓倒性力量，於此向那發出挑戰的 *techne* 施以壓力（Heidegger, 2000a: 171）。而 *to deinotaton* 的完整意義就在 *techne* 與 *dike* 的對立、相互挑戰之中浮現出來。

此一對立（*over-against, Gegenüber*）的情形是，*techne* 向 *dike* 衝去，而作為「合適」之後者則讓 *techne* 聽其號令。這種相互的對立存有著。唯有在作為最為奇異者的人之存有發生——於此人本質地作為歷史而展開——之際，這個對立才存有著（Heidegger, 2000a: 171）。

人的本質在於他身為 *to deinotaton*，而「最為奇異者」的基礎則是在於其存有中的 *techne* 與 *dike* 相互對抗。在這個對抗之中，最為奇異者藉著將存有者由隱蔽之中「強力」地帶出而開顯了存有本身。但這個對抗，或說是作為對抗的存有仍有其極限，也就是該存有的消亡。「只有在一件事上所有施行強力皆立刻粉碎。那就是死亡。它是超出一切完成之外的完成，所有限制的限制」（Heidegger, 2000a: 168）。這裡海德格又回顧了人之存有，此有之存有的有限。在自身存有中本然的原初時間性所規定之下，人，*to deinotaton*，向著開端與終結延展而獲得了本真且原初的歷史性。他對存有者整體、對壓倒性力量、對那囊括著一切的 *dike* 所做的挑戰與強行帶出因而也具有歷史性。這也意味著，施行強力、將存有置入存有者

⁴⁴ 對於這種典型的詮釋可以參考 Andrew Brown 的英文-古希臘文對照譯本（Brown, 1987）或是先前提過的呂健忠版中譯本。

的這種讓存有本身顯現出來的現象及其過程，一樣是歷史的。*techne* 與 *dike* 的對立帶出了存有，也帶出了在歷時中開展的存有歷史。此外，存有的發生與開顯也影響了我們如何看待自身與存有者的關係。因為作為顯現、湧出而進入在場的存有本身並不是一個固定的、已受決定的事件，而是可能性。換言之，存有者對那個理解著、開顯著存有的此有來說，具有以不同的方式呈現自身的可能。筆者在此願不厭其煩地再次引用海德格的話來印證這個解釋：

我們對形上學的基礎問題所做之追問之所以是歷史的，是因為它把**人類此有的發生**依其本質性的，也就是**與存有者整體本身的關連中**，向著未被追問過的**諸多可能性**，向著將來開展出來，因而也回歸到其已然的開端之中，因此使其在當下更為敏銳且感到沈重（粗體為筆者所加）。

古希臘人以切身的原初體驗（那自行湧現的事物）來把握自然（*phusis*）萬物，中世紀的神學家視人與自然為神的創造物，笛卡爾以機械的圖式來描述、掌握宇宙，現代科學家以原子、夸克（*quark*）作為所有存有者之基本構成。不同的時代的人以不同的方式將存有者帶入在場。但追本溯源，這一切對存有者的理解與把握皆來自那個原初的發生，也就是在人-存有-存有者之間的互相歸屬：人在存有者整體間開顯著存有。而對海德格來說，這個本源的歸屬事件則是在 *polis* 之內發生。換言之，*polis* 首先是一個純粹的場所，在這個場所之中先行發生的是人與存有的歸屬事件，從而開展出人與存有者的各種可能之關連與安排。由此我們才更進一步地去對自己的存續進行經營擘劃，而能夠每每在不同的時代之中呈現出豐富的歷史風貌。由此再更往前回顧我們先前對那作為「我們」之群體的共同存有的思考。從共同繼承、共同思索與共同向前投射等如此繼往開來的存有的角度來審視 *polis* 所代表的意義，就更能表現出 *polis* 這個作為一切「政治之物」(*the political, das Politische*) 的源頭所具有的積極與豐富內涵。在 *polis* 之中首以「存有問題」決定

何者應如何而是，再由此來共同決定這些存有者應如何安頓擺置的「政治問題」，並賦予「政治之物」以「政治意義」。在此引用海德格本人的話或許可以給我們一窺這個決定性（determinate）關係的管道：

諸神、神殿、祭司、慶典、遊戲、詩人、思想家、統治者、元老議會、人民大會、武裝部隊與船艦皆屬於這個歷史的場所。所有的這一切之所以屬於 *polis*，之所以是政治的，並不是因為它們和一位政治家、一位將軍以及國家的事務有關。反倒是這一切在歷史的場所之中，之所以是政治的事物，是因為，例如，詩人**只是**詩人，但**確實**是詩人，思想家**只是**思想家，但**確實**是思想家，祭司**只是**祭司，但**確實**是祭司，統治者**只是**統治者，但**確實**是統治者（2000a: 162-163）。



第三節 從希臘神廟回視作為「政治」本源的 *polis*

同樣在 30 年代前半，海德格也有另一份極為重要的文獻處於醞釀的階段，並且也在日後成為《形上學導論》主要內容的 1935 年大學夏季課程進行時另行以演講的方式多次發表，這就是他從存有、存有之真的角度探討藝術、藝術作品、美學等等問題的〈藝術作品及其本源〉(*Der Ursprung des Kunstwerkes*)。先前我們提過，海德格以藝術作品的形成、被塑造而帶入在場的發生現象來說明他是如何從存有的層次來詮釋 *techne*。從時間點來看，這或多或少地顯示了海德格在這段時間內的思想內蘊，在不同主題之中所呈現的一致性。限於篇幅，筆者在此無法對〈藝術作品及其本源〉的內容之緣起與創發做詳細的說明。但筆者願在此特別指出該文本曾經提到的一個很是關鍵且非常著名的「借用」與「譬喻」，以及此借用與譬喻的內涵所具有的意義，來補充與對照說明他在《形上學導論》之中所談論的那個攸關人類在世界中展開其存有的「此處」。

先簡略地說明〈藝術作品及其本源〉的論述安排。海德格在篇頭即破題指出，這份文本所欲探討的乃如其標題所云：藝術作品的本源為何？本源所指乃是「一個事物從何而來，藉由什麼而是其所是且如何之所是」(2002: 1)。探問藝術作品之本源意味著去尋找一個藝術作品之所以是藝術作品的基礎及源頭。一個作品之所以被認為是藝術意義上的作品，或許是因為它是一位藝術家所成就的、在此呈現的物品，但是藝術家之所以被稱為藝術家的基礎又來自何方？顯然規定什麼是（藝術的）作品與技匠的來源另有其本，海德格認為這來源乃是「藝術」本身。因此詢問藝術作品的本源的問題最後就是在問藝術為何，藝術的本質是什麼？面對這個問題意識，海德格以三個段落來步步逼進、層層剖析。第一段談論「物與作品」，第二段則進入「作品與真理」的分析，最後則是「真理與藝術」，由真理直指藝術之本質。從這三段的安排不難看出海德格有所計畫地設定了他的探索進

路。首先由最爲接近我們的日常體驗裡，找出那個最廣泛的、最普通的「物」(thing, Ding)。這個單純且慣見的「物」在我們的直觀現象中，或作爲「器具」(equipment, Zeug)爲我們所用，亦可成爲一件「作品」(work, Werk)供人欣賞。然而「作品」也可將「器具」當作描述的主題。海德格所借用的例子（也是後來非常有名的例子）是梵谷的畫作〈農鞋〉。農鞋是一件物，同時也是爲農婦所用裹覆雙足，於土地上進行耕作勞動的一樣器具。然而在畫作之中，農鞋又構成了一份作品的主軸。那麼在作品、器具、純粹物之間必有那使得這些意義得以建立、區別開來的根本來源。對此海德格先行斷言（也即將在之後有更爲細緻的論述），這個讓作品之所以爲作品的本源來自於「真理」，也就是讓存有者進入無蔽狀態、呈現在此的「真」(aletheia)。「那麼藝術的本質或許就是如此：存有者的真理自行置入作品之中 (setting-itself-into-the-work, das Sich-ins-Werk-Setzen)」(2002: 1-16)。

如果我們更進一步的來看這個斷言，會發現即便是器具本身，同樣也是作爲一種存有者而呈現在此，那麼作爲一雙可以穿著使用的農鞋被製作出來而於此現身的時候，其中是否也有相同的「去除遮蔽」此一過程之發生？換句話說，單純就除蔽的發生來看，器具同樣也是真理發生作用之處。那麼藝術與作品又如何與此區別？對此海德格的說明是，器具之爲器具，其本質上乃仰賴其「作爲器具」的性質，也就是讓我們上手使用的「有用性」(usefulness, Dienlichkeit)以及「可靠性」(reliability, Verlässlichkeit)。而藝術作品之所以成立現身，並不在於它首先具有了可供我們使用的性質，或是在使用中如何能夠有效率的完成其工作。易言之，藝術作品的帶入在場、除蔽、真理發生，這些與作品本身息息相關之本源現象的發生，具有自立自存、不容與其他目的混淆之意義。這就是海德格在論文的第二大段中所要闡述的題旨。

其實原先在第一段裡，海德格就已經在〈農鞋〉這個例子之中多少說明或啓

示了藝術作品獨特的真理發生現象。〈農鞋〉這幅畫作不僅不是被「使用」而呈現在此，同時在其中所蘊含的那種「將存有者去除遮蔽」的過程，也不能被化約為一種符映論（correspondence theory, adaequatio）的運作。梵谷描繪農鞋，並非把一雙現實中的農鞋唯妙唯肖地複製到畫像中，使這個圖像成為一個藝術作品。作為繪畫作品的〈農鞋〉將農婦使用的這雙鞋子帶入在場，這個過程所揭露的事物要比單純的呈現出一雙具體的鞋子還要豐富許多。因為隨著畫家把農鞋呈現在圖畫的過程，整個農婦的生活世界也跟著在此處出現。農鞋上的污泥與其破舊不堪的形象，給予我們進入這個「世界」的線索：她應當在農地裡辛苦耕作過好一陣子；在耕作的過程中她是否歷經了自然氣候與人事命運的考驗，是否體驗了頓挫的艱辛與收穫的愉悅？除此之外，作為藝術作品而出現的農鞋，也在其「真理自行發生」的力量上遠遠超過那作為器物而出現的農鞋。因為畫作之中的農鞋不受器具之本質的限制，不會因為時間的流逝與使用上的操勞，喪失「有用性」，或是被剝奪了其「可靠性」。畫作將農鞋帶入在此，本身是一項就不受其他目的與性質所控制的佇立與把持。換言之，藝術作品之中的真理發生，就其展開的「世界」的豐富底蘊及獨立個性，才稱的上是一種源源不絕的、在時間上的向度也顯的更為堅韌持久的「自行發生」（如同 *phusis*，或是海氏稍後引用 C. F. Meyer 的詩作〈羅馬噴泉〉所描述的那種泉湧冒出不輟的樣貌）。這就是藝術作品與「真理」最微妙也最堅實的關連。

接著在對「作品與真理」更進一步的說明中，海德格又舉出了另一個同樣引發廣大迴響與關注的例子，也就是那佇立於歷史洪流中的希臘神殿。如同梵谷的〈農鞋〉一樣，希臘神殿同樣地在其佇立之中開啓了一個世界：

一座建築，一座希臘神殿，並不描繪著什麼。它單純地佇立於巨岩裂石的山谷之間。這個建築將一位神社的形象納入其中，並以此隱蔽的方式使其藉由

圓柱廳堂而呈現在神聖的領域裡。神明因神殿而現身在此。如此神明的現身即是在其自身之中的對一神聖領域的延展與勾勒。然而神殿及其領域並非漂浮不定。正是神殿建築首先緣其自身構築起那些道路以及那些事物的關係並聚集成一整體，出生與死亡、災禍與福報、勝利與蒙羞、堅忍與墮落—都為了人之存有而顯現出其命運的外貌。此一統轄這些開放關係的敞開之處即是此歷史性民族的世界。出於其中且在其中，這個民族才為了完成其使命而回到其自身（2002: 20-21）。

這個恬然自居於山谷中的神殿不僅僅是一座由石柱與穹頂構築而成的單純建物，它所安置庇護（bergen）的也不是單純的神像。在此一世界仍然存在之際，神殿因為它所納入且呈現的神明，藉由人民共同對其崇敬與獻祭而統一了此共同體之全體，從而匯聚了一個民族的精神性事物。至於當此一世界已然逝去，希臘神殿作為一個龐然建物在此供人憑弔，也正是因為它開啓了那個因歷史性存有而終將消逝的古希臘民族「世界」，方能使我們對此「曾在之物」（die Gewesenen）有所保存與檢視。對這個不斷被強調的世界，海德格依然延續著《存有與時間》的思考方式，並不將其視為一種被表象在此的對象性事物。

只要誕生與死亡、祝福與詛咒的道路不斷地將我們帶入存有，我們就始終歸屬於這個非對象性的世界。在我們的歷史之本質性決斷所落下之處，在這些本質性決斷為我們採用與拋棄，忽略或再次追問之處，世界世界化（the world worlds, der Welt weltet）（2002: 23）。

「世界世界化」。海德格以動詞形態改造了原為名詞之「世界」，從中可看見他力求捕捉那個在藝術作品內以動態進行、不斷發生的存有現象。在這發生中的「世界化」現象裡，世界並非能夠憑藉一己之力而自持、單純地浮現。於此海德

格介紹了另一個與其對立的概念：大地（the earth, die Erde）。如同他所說的，那個帶出一個世界的神殿首先是立基在那由巨岩裂石所構成的山谷中，而神殿本身也是由石柱所建立起來。那麼這座得以開敞一個世界的神殿，其世界並非無中生有而出現在此，必然要回歸到那個可以供其有所樹立（erect, Er-richten）與製造（set-forth, herstellen）的諸多材料，從中予以擷取與組合，方能成其自身。那麼大地一詞所指，是否即是這些在世界統御之下的材料？海德格並不如此解釋，反倒可以想見，他再次以那種及手而非手前的觀點來詮釋大地的意義。大地是作為一個與世界對立的概念而出現。海德格曾經多次提及「世界」並有所解釋。在《存有與時間》中，世界是與此有的存有結構密切相關的。此有本身及在世存有。這也表示，只有此有才有世界，其他的存有者則是「無世界」（worldless, weltlos）的。唯有此有方能「在」（Being-in）世界之中、靠著（alongside, bei）其他存有者而非僅僅在存有者之間與其「並列」（side, by side, nebeneinander）（見該書第十二節）。〈藝術作品及其本源〉論及世界時也說到：「石頭是無世界的。同樣地植物和動物也不擁有世界；牠們反倒是屬於那個自己被置入其中的、一個在環境之中的被掩蓋之群集（a hidden thong）」（2002: 23）。唯有身為此有的農婦、古希臘人擁有世界。世界不是存有者的集合整體，而是一個存有者在其中得以現身的敞開領域，換句話說，就是真理得以發生，存有者得以進入無蔽的領域。與之對立，大地當然也不是手前的材料，而是「非世界」的對等概念。作為一件藝術作品的神殿，其中不僅開顯了那歷史性的世界，同時也讓不具世界意義的大地進入其中，保存於內（2002: 24）。大地本身卻作為一個非世界的對立面，不斷地拒絕世界、從世界敞開處隱遁的對立者而存在著。因為一旦世界停止其開顯，例如神殿崩毀、或因群體之興亡另覓其所而建立，那麼在石柱與穹頂中的岩石便回歸為沈重的巨岩。無論我們如何拆解這堆巨岩使其粉碎，它們再也不是那個在世界中成其所是的石柱與穹頂。因此凡在世界世界化之處，大地也同時因它在世界中遁逃的本質存有著。「只有當大地作為本質上不可開顯的東西被扣留與保存—大地在每次開顯

中遁逃，換句話說，讓自己恆常地保持閉鎖—大地才敞開地被照亮了」(Heidegger, 2002: 25)。世界與大地互相抗衡，也互相支持。世界必須奠基於非世界的大地之上，藉此一原初的帶入存有才能成爲那令人有所崇敬、回憶並獲得指引的世界而現身；作爲「恆常地保持閉鎖」的大地，也在世界的開顯之中被帶出，也映照了它遁隱的本質，「讓大地是大地」(Heidegger, 2002: 24)。

在藝術作品之中，存有者之真理，或稱存有者的除蔽自行發生。除蔽之真的發生方式則是世界與大地二者的對立、抗衡與扶持。對於二者之間的交互作用，海德格名之爲「爭執」(strife, Streit)。爭執一詞意在表達世界與大地兩個概念之間的那股恆常的張力，你來我往，一顯一隱。這種對立而相互而起的態勢，對照著同時期在《形上學導論》裡也曾頗有著墨的 *techne* 與 *dike* 之間的周旋，可說是立即得到呼應。這個對立的動態圖像甚至還可上溯到 1933 年的校長就職演說：科學的本質就在於「把握自己在不斷自我遮蔽的存有者之間而有所追問」。知識乃是向自行隱蔽的存有者整體進行挑戰，嘗試將無法超越的、隱匿自身存有者整體強行拉出而帶入現前。至於 *techne* 與 *dike* 的交互運動，同樣也蘊含了把自行遮蔽的隱蔽者、遁逃者取回、置入在場的基本姿態。到了談論藝術本源與真理問題的時候，這兩股力量分別以世界與大地的形象出場，而繼續上演著相互爭執的戲碼。

值得注意的是，當海德格在〈藝術作品及其本源〉裡不斷繼續地發揮顯現與隱逸之間牽扯的意象，最後將這股拉扯的力道反饋到他對真理本質的詮釋時，他便提出了真理不僅是去除 (*a-*) 遮蔽的真理，同時也必須承認那個使除蔽得以發生的遮蔽 (*letheia*)，從而將真理的發生同樣地視爲除蔽與遮蔽、澄明與晦暗之間的「原始爭執」(*ur-strife, Urstreit*)，甚至還能夠回頭關照並且更充分的說明那個早在《存有與時間》就已經出現的觀點：真理就是非真理 (*untruth, Unwahrheit*) (2002: 26-31)。以《存有與時間》的論述來看，真理之所以是非真理的看法，乃源自海德

格從此有的本真與非本真存在的對照之中所發現的現象。在每日生活中，存有的意義恰好是隱而不顯的，只有在憂懼心境有所引發、開顯之下，存有的本真與屬己意義才從晦暗之中綻放光芒。但是對此有來說，存有意義向其遮蔽或是顯現，同樣都是此有本身存有學結構的一部分，因此海德格才會說：「此有是同等原初地處於真理與非真理之中」（1962: 265）。

至於當他繼續由這個堪稱最原初的真理觀返回檢討作品中的真理發生時，又由此爭執中汲取了相互拉扯（*ab-reissen*）的意涵而把爭執的後果，也就是作品呈現出來的現象本質詮釋為撕裂之下的「裂隙」（*rift, Riss*）。「裂隙」一詞在此幾乎不得不回歸海德格在德文母語中大肆拆解、比附援引，從意義上的連結來發揮、釋放語言呈現現象之力量的作法來理解。他將「裂隙」與「基本設計」（*Grundriss*）、「剖面圖」（*Auf-riss*）、「輪廓」（*Umriss*）以字根“*Riss*”連結在一起，目的就是要表達那份原初爭執是如何地賦予作品決定性的樣貌（2002: 38）。作為原初爭執、作為世界與大地相互牽扯的真理在藝術作品中自行發生。世界對大地的開顯，給予閉索著自身的龐然大地在世界意義之中所需的外貌，猶如神殿的生產（*Her-vor-bringen*）與製造（*Her-stellen*），需要把石塊敲鑿組合而成那個得以庇護神明、集結眾人的建築輪廓。而這個拉扯進入裂隙的論述，其實也可在《形上學導論》找到些許蹤跡。

知者（*the knower, der Wissende*）進入合適之間，將存有置入存有者之中（成為「裂隙」），然而卻絕不能克服那壓倒性力量。…行使強力者，創造者，出發而前往尚未說出的、闖入尚未思及的，強迫從未發生與未見者顯現，這個行使強力者隨時都處於冒險之中（Heidegger, 2000a: 171-172）。

在兩相參照之下，*techne* 對 *dike* 的挑戰，世界與大地的爭執，可說同樣都是海

德格在這段時間中同一思想樣貌的呈現。⁴⁵ 在前一組對比內，兩兩對抗的結果是，存有者被帶入在場，在行使強力者衝向壓倒性力量之下被帶入在場。而存有者作為存有者，如其所是的地呈現在此處，整個過程的本身恰好也直指了存有的發生。當第二個對比引入之後，世界與大地的爭執、作為原初爭執的真理，更能夠以不同且亦愈宏大的格局來描繪在開顯與隱沒、真理與非真理之間有如泉湧而出、反轉注入、生生不息的存有意象。尤其是在海德格援引了藝術作品，特別是希臘神殿作為「原始爭執」的具體展現，我們更可以獲得一個自足且寬廣的視野，來領悟存有向我們顯現與訴說的單純、卻也絲毫不凡（extra-ordinary）的「真理」。因為誠如海德格在他對藝術作品本質的探討中曾經指出的，作品有別於器具之處在於其獨立於可用與可靠性之外而自持。藝術作品之為藝術作品，也非藝術家、藝術技匠能夠單方面決定的。反倒是在作品現身之後，藝術家的身分才獲得彰顯。甚至在作品愈是能夠引人入勝之處，藝術家的形象愈是讓位給作品本身。因此由作品談論到真理，再由真理的發生來表現出存有本身的這條進路，比之「最為奇異之人」以 *techne* 挑戰 *dike* 的詮釋圖像，可說更能夠表現出存有如同 *phusis* 那般自發自足的現身方式。

其次，用希臘神殿作為展開藝術本質、存有真理之論述的起點，其所蘊含的張力與氣勢亦不下「行使強力」以及「壓倒性力量」的對峙，甚至前者所能表現的深度與具體程度又更勝後者。佇立在岩石之上、遙望洶湧波濤的希臘神殿，在其站立於此的存有之中乃是世界與大地的有所爭執、有所撕裂，從而將神殿的形象與輪廓具體的呈現出來，同時也讓「樹木、草地、雄鷹、公牛、長蛇與蟋蟀首度進入它們的形象，從而顯現為它們所是的事物」（Heidegger, 2002: 21）。神殿佇立於此，不僅讓這些圍繞著它而現身的那些自然的、「無世界」的事物獲得了明確

⁴⁵ 另外也必須承認並且附帶說明，這個同一或共通的思想樣貌若將其放回海德格思想發展脈絡來看，仍有具體而微的差異存在。《形上學導論》之中對「最為奇異者」、「行使強力者」的描述，較之〈藝術作品及其本源〉直接以藝術作品（畫作、建築、詩）談論存有與存有之真，顯然更具奠基性格、更強調以「人」作為存有問題開展的基礎存有學色彩。而這也是在討論海德格思想發展時，往往會浮現與論及的「轉向」（die Kehre）之問題。

而紮實的意義，更涉及了以神明、神諭為精神中心的民族，在此地繼受著命運並且展開其歷史。「世界是自我開啟的敞開狀態 (openness, Offenheit)，也就是在一個歷史性民族的命運中，單純且本質上的決斷的寬廣道路之敞開狀態」(Heidegger, 2002: 26)。在「世界」之中，廟堂、神社、慶典、思想家、詩人、統治者、人民大會、武裝部隊現身在此，在有限的存有之中，隨著共同體的起伏興亡承擔起民族的遺業，繼往而開來。這一點又何止是單純的存有者被帶入在場、真理自行置入作品的格局所能比擬。當歷史性的民族仍在之際，其成員或奔相走告相互扶持，或有所分歧、議論紛紛乃至交相批判，他們（對照本文脈絡，亦可稱「我們」？）總是在一個「世界」之中經營著自己與共同體的存有。而無論成敗，當一個民族流離失所、甚或終告滅亡，其世界或不復後人追憶，或成為千古流傳的「歷史」典範，自當在大地收回一切、掩蔽存有者的強大力量前低頭臣服。海德格雖以藝術作品思考存有、真理，卻在挖掘作品存有的過程中成就了如此論述，供人發想與詮釋發揮，並且再度關照在原初意義上的「政治」問題。這幾乎可以讓我們再次確認他那條源自現象學，讓事物呈現自身，關注事實性生命、可能存有的思想道路，並且也能夠感受與肯定這個思路所蘊含的深刻勁道。

在此回顧前一節的結尾。由 *techne-dike* 轉換到世界-大地，由 *to deinotaton* 移入希臘神殿，筆者相信在此前後對照的指引發明下，對於海德格所詮釋的 *polis* 我們應當有更進一步的把握。*polis* 作為那個「此處」，歷史的此有在其中發生。第一組對立聚焦在此有、存有與存有者之間的關係，從中我們瞭解到 *polis* 作為一個本源性的「場所」，其容納了以人為軸心而展開的原初對立。正是藉由此一依靠有限之存有者而展開的對立，在對立中顯現的存有本身才獲得了歷史開展的可能，從而形成存有歷史，並且每在不同的時代呈現出人與存有者的關係。這組思考路線筆者認為可說是海德格在戰後以致於晚年對「技術」（一種無理蠻橫的 *techne*）問題深刻批判的前奏。其次，第二組對立可說是借用藝術作品，尤其是與民族存有

的希臘神殿重新詮釋了第一組對立。從這個角度出發的詮釋，更能夠充實 *polis* 作為「政治之物」的源頭所具有的意義。在維繫著一個民族存有的精神中心裡，世界作為民族的世界而出現，而大地則有所承受，並且對立於世界，讓世界成為世界。二者之間的爭執把這個中心周遭的道路、有所關連者統合在一起，並且讓在此地現身的人，不是以單純隻身挑戰 *dike*，那壓倒性之「合適」的最奇異者的形象現身；而是共同在此地存有，並且在對共同存有的經營打理之中，各適其所、各安其位，從而成其所是，無論他們只是統治者亦或只是人民。

也是在 1935 年前後，海德格開始對他心目中「最為德國」的詩人賀德林之作品進行一系列的詮釋（其中的部分精華匯集於海德格全集的第四冊《賀德林詩的闡釋》，*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*）。在這些詮釋裡，海德格得以藉由賀德林的民族親緣關係，大量的觸及「故鄉」、「家園」等主題。1940 年以後出現的兩個重要的詩作闡釋：〈追憶〉（*Andenken*）與〈伊斯特河〉（*Der Ister*）（全集五十二與五十三），更是把焦點放在賀德林所寫下的河流詩（river poem, *Stromdichtung*）之上。以這兩部作品來說，它們都共同地以多瑙河（Danube；古希臘人對其下游段名之為 *Istros*，羅馬人則稱其為 *Ister*）為全詩的主幹。詩的內容以河流於大地之上四處奔流，以河水滋潤大地，使牲畜得以繁茂生息，人類亦能夠緣其開墾耕犁、切鑿巨岩以建立家園安置自身，由此開展其自足沛然的生活世界；同時也順著河流向遠方航行，並自異邦歸鄉。從「旅行」與「家園」這兩組主題出發，海德格在 1942 年的〈伊斯特河〉詮釋裡再度引用了《安蒂戈尼》的合唱詩段。對於 *poros*、*polis* 的詮釋，海氏基本上仍維持與 1935 年的觀點一致。*poros* 依舊是道路，*polis* 仍然是「場所」。但他更加強調與發揮了這兩個關鍵字詞在原詩段中所具有的動盪不安、居無定所的意境。

“*pantoporos aporos*”講述道路通向四方（*everywhere, überall*），卻未指明其究竟

達至何處，甚至無路可走 (*a-poros*)。但是這諸多道路雖無可命名其目的地，但總是在紛雜之中於一點交會，即是 *polis* (Heidegger, 1996: 79)。至於這個「領域」(realm)或是「地點」(locale)的內涵又是如何？除了他早已提過的純粹「場所」，海德格另闢蹊徑，以 *polis* 的 *polos* 字面上的連結而強行地反身對 *polis* 注釋，認為在最原始意義上以「場所」之姿出現的 *polis*，其有如一個 *polos*、「軸心」(pole)一般讓周遭的事物隨之旋轉而成爲「漩渦」(swirl, Wirbel) (1996: 81)。海德格這番看似武斷且特立獨行的解釋，其實也不脫他在前一次對 *polis* 有所開鑿與註解的基本內涵。因爲在 *polis* 之中所發生著的事物並不是早已配置、固定下來的事物，而是 *techne-dike*、世界-大地的對立與爭執。在 *polis* 之中以其歷史性存有出場的此有，便是依著原初的對立及爭執而不斷地處於擾動之中，因之旋轉不定。但這並不意味著此有在這個原初的場所之中，永遠處於紛擾不安的狀態而不得安寧。海德格所要表達的毋寧是說，對立、爭執與擾動，恰好將 *polis* 所能夠匯集與孕育的諸多可能性開放出來。*techne-dike* 指的是人與存有者之間連結的多種可能，而世界-大地則將「我們」共同在此的存有狀態呈現出來，並以此狀態的切身屬己之意義，要求我們不斷的對共同存有中的各種可能性進行思索與追問。

因此從 *polis* 與存有、存有問題的原始關連出發，海德格才會主張，任何關於「政治」的問題都必須由自己的本源—*polis*—汲取思考的力量。以「政治之物」、「政治事物的概念」(the concept of the political) 來解釋 *polis*，不啻是一種倒果爲因、顛亂錯置的思想方式。就如同對倫理學 (ethics) 的思考，必須回到指出「共同居住」、「共享之習慣」的 *ethos* 之處來尋求解答；要理解邏輯學 (logic) 的問題，本當對作爲思想論述之規定的 *logos* 先行有所釐清與把握 (Heidegger, 1996: 80)。對照本文曾經提過的 (本章第一節)「存有遺忘」，以及 1950 年代之後海德格幾乎完全投入且強力批判的技術問題，這番對 *polis* 之苦心思索與長考更顯突出。對海氏而言，現今我們不再從 *polis* 來思考「政治」(反而用「城邦」來翻譯 *polis*)，正

是對本源的遺忘，也是對存有問題的遺忘。而當「政治」僅僅從「技術」的角度來把握，把一切世間之物以存有者且只是存有者的方式來擺置、操弄、計算、發號施令，並要求整體劃一、隨時隨地等候動員差遣，那麼到頭來對於我們將何去何從，應當如何在大地上尋求得以安身立命的適切方式的這般根本問題，也再也無法獲得思考，遑論解答。⁴⁶由此回到歷史境況之中，當第三帝國在一人領袖（*der Führer*）之下號令全體成員之行動與思想，挾現代技術之強大威力深掘大地以強力索求資源、大肆開疆闢土，更動用高明的計謀與技術搜索、追捕、管理乃至處決一批批的「對象」之際，海德格放棄政治生涯而退隱校園著述沈思，或許摻雜了不少現實中難以為外人所道的考量（例如他曾提及的個人監視及其代表的威脅意義，或是他始終不願意對自己的「政治事件」作一透徹的解釋或承認錯誤），但是從他的思想脈絡中那原先頗有「隱匿」之樣貌，卻也能夠為我們梳理挖掘而出的「政治思考」，便足可突顯出哲學家作為一個追問者而非領導者的重要性，與其以身作則之可貴。



⁴⁶ 由「技術」與 *techné* 兩相關連的角度，並且連結到海氏的技術批判來看，*techné-dike* 的對立或許還蘊含了另一種層次的「政治」意涵。如果說 *techné* 最終演化為一種強行索求，要求存有者有如隨時聽候命令，供人類取用之資源（*standing-reserve, Bestand*；Heidegger, 1977: 17），那麼 *dike* 的意涵便值得再做推敲了。一方面它可以是海德格自行詮釋的那個不斷躲避著 *techné* 的對立面、自行閉鎖隱蔽者；另一方面，它或許也能以古希臘人曾經普遍使用的「規範」、「正義」，乃至於「合適秩序」的意義現身。在此那個承受著此有（使 *techné-dike* 之對立能夠發生的一端）在世界中安置自己的「大地」，恰好就處於 *techné* 無情攻擊與壓制的局勢。這便點出了海德格批評技術的「政治」意涵。除此之外，從「自行隱蔽」之「遮蔽」的意義來看，*dike* 亦可反身提供一種「正義」與「秩序」創立的可能與指引。海德格在後期思想中也曾提到過隱蔽、遮蔽與「庇護」（*bergen*）之間的關係。在遮隱之下，萬物反而能夠保護在如其所是的本質之中不受迫害（Heidegger, 1971: 149）。海德格認為這涉及了讓存有者恬然自居、回歸自然而然的本質的「自由」。而人之自由即源自於此，能夠諦聽（*hören*）使存有者歸復本然的力量（Heidegger, 1977: 25）。據此，我們才能夠不囿於 *techné* 一味強奪的力量，從而開創出安置己身的規範秩序。由此對照海德格對 *polis* 的理解，事實上也在一方面超越了海德格的詮釋，卻在另一方面返回並且補充他的觀點。因為我們並不需要如他將 *dike* 完全當作與任何規範與秩序毫無關連的事物，而是取出 *dike* 在「合適」（*fittingness*）一意的弦外之音中所表達的，在一種隱然地秩序下能夠接合、連結「得宜」的意涵。至於 *polis* 作為 *techné-dike* 此一原初對立所發生的場所，恰好就指出了，在此往來聚散場所之中，人們不僅早在存有結構上具有獲得「正確秩序」的可能性（因為 *techné-dike* 的對立就是人的本質），同時他們若要回答自己應當如何安身立命，也必須從此 *dike* 之中聆聽該「自行隱蔽」之「秩序」為之。而這仍然不違背海德格本人的旨意，*dike* 並非主體所設定的「正義」、「法律-道德」，而是原初的合適或合宜（2000a: 171）。此外，如果從 *techné-dike* 作為人的本質中所蘊含的永恆對立，換言之，只消人是其所是而在此，這個對立就存在，那麼也可呼應海德格所主張的，*polis* 是對於那個「恆常不斷成為再次值得追問」的領域所做之命名（1996: 80）。而這也意味著，對某種合適秩序的追問，正是人在 *polis* 中成其本質的永恆使命。

由這個「根本問題」來回顧本章行文至此之鋪陳論述，筆者認為我們確實獲得了在前言有所提及，並嘗試尋找的那個出口以及堪為代表的主題。海德格對 *polis* 的詮釋，一方面照顧了「我們」，一方面也深刻點出「如何存有」作為一個值得深思的提問。*polis* 在海德格的眼中即是一個在動態的追尋與追問之中，有所取出、有所置入並有所決定的開放場域。在這裡的一切事物，或是關於自己存有的反省與投射，或是有涉共同存有的共同決斷，或是身為「最為奇異」之存有者與世間萬物的關係（不可忘了，我們總是在這些聯繫的關係中「在世存有」），都必定是值得好好思考，而非一味按其實存、單純對象化後的秩序而按部就班遂行操作實踐的事物。可以說，「我們是誰？」的提問與其背後思路，在整個 *polis* 之思中得到了完整的照映。據此，也可以回應、關照與充實本文的出發點，也就是對海德格的「政治思想」一探究竟的提問初衷。





結論 一種可能的「存有政治」

海德格在 1930 年代的一段「政治插曲」讓他在戰後餘生飽受批評、倍感壓力。對於一位熱愛鄉土田園，在黑森林中的小屋裡安然棲居，對古希臘先蘇時期思想活力之蓬勃輝煌投以無限嚮往，且在民族詩人的作品中尋找著那條貫通古今、卻又隱匿宛若林中小徑的思想連結的哲學家來說，當初以一位有所成就、異軍突起的青壯學者之姿攀上學術高峰，卻又感於雜沓而來的社會問題與政治亂象，出於盡一己之力的初衷而與當權者謀合，爾後因路線不合而遭罷黜而重返校園，又反因這個挺身而出的作為而成爲千夫所指之人，這段人生經歷或許是過份精彩也過於沈重了。海德格的學生、好友兼情人鄂蘭認爲，海德格出於學者的天真而拙於判斷政治現實，才會落入如此不堪之境遇。但是這個評斷若能成立，是否也承認政治現實本來就是極難在事前辨別是非對錯而爲、事後又非能輕易蓋棺論定的龐然大物？納粹政權窮兵黷武、屠殺猶太民族、挾群眾力量使得少數聲音難以浮現爲人所聞，這固然是人類歷史上的一段慘劇。但是若以海德格式的政治思考與政治論述來看，以人之存有之共同特徵反思一切的政治活動，卻又不得不對這些政令舉措所共享的一些特徵感到憂慮。

在本論文初稿即將完成之際，筆者有幸得以觀賞 Walter Disney 於 1943 年獲得美國影藝學院最佳動畫短片獎的作品「領袖之臉」(*Der Fuehrer's Face*)。短片以逗趣討人喜愛的 Donald Duck 爲主角，使用動畫特有的誇張詼諧的手法描寫他在納粹統治之下過著艱困的生活、總是對元首的肖像行舉手禮，並且在納粹的壓迫之下在工廠製造戰爭前線所需的彈殼。在這一切動員與壓榨達到高潮之際，場景一換，主角夢醒，發現自己身在自由的國度，欣喜地擁抱自由女神雕像。這段動畫自然是用以諷刺當時的軸心國敵人，以平易近人的手法進行「政治教育」。但是這個作品及其背後所代表的意圖與立場，不也是出於一種號令、動員、以刻板印象醜化

敵人，而未見反思的單向思維？再對照冷戰期間，號稱自由主義之代表的美國內，宛若白色恐怖之麥卡錫主義（McCarthyism）大行其道，壓制反對與不同的見解與主張的歷史光景，更能感受到海德格以存有問題為引導，對人類遂行的「政治」之本質深入思索的可貴之處。

自從離開政治之前緣後，海德格鮮少再對實務上的政治有所過問與發言（除了在戰後幾次對自己的政治問題做出辯護）。加以他本人遭到柏林的政治權力中心罷黜，使得他從「學術的」、「思想的」角度，由存有問題出發而作的「政治思考」，自然也不為大多數人所聞。但是這或許也可歸因於他這條沈思「我們如何存有」、上溯「政治之物」本源的思路本身即頗為隱晦難解。即便是談論到了 *polis* 這個與「政治」具有明確字緣關係的關鍵字詞，海德格仍不改其追本溯源的考古癖好，並輔以存有之思，硬是把論述的格局與走向，拓展與引領至常人難以捉摸追尋的境地。除此之外，“*polis-the political*”的這番梳理與詮釋也有如曇花一現般地存在於海德格所留下的眾多文獻記錄之中。⁴⁷二次大戰後，尤其是 1950 年代以降，他所關心的主題除了向來傾力鑽研深考並開鑿新意的「存有歷史」之外，似乎更加集中在技術問題、語言（*Sprache*）、詩（*Dichtung*）以及思想之事（*Sache des Denkens*）。如此看來，似乎任何討論「政治」之事可謂亦發隱而不顯。

但是若我們仔細的考察他在接近晚年的這段期間中所留下的著作，仍可發現些許蛛絲馬跡指向他曾一度關懷的「政治」主題。以 1951 年所做的演講〈築造、棲居、思想〉（*Bauen Wohnen Denken*）來看，更可以指出，海德格在這段時間中，依然延續了先前曾經觸及且有所發揮的思想內涵。以「橋樑」為例，他指出了一座橋有別於僅僅是一座提供人們使用的建築物而具有的深刻意義。橋樑之所以是一座橋樑，恰是因為它以「提供四合（*the fourfold, das Geviert*）一個場所（*site, Stätte*）

⁴⁷ 在 1942-43 年間海德格開授了一門討論巴門尼德斯以及赫拉克利特的課程（全集第五十四卷，《巴門尼德斯》）。其中他也談論到了 *polis*。但是筆者認為其內容仍不出 1935 與 1942 年兩次以古希臘悲劇為中心展開的論述，故在此並未處理。

的方式聚集著此四合」(Heidegger, 1971: 154)。「四合」一詞聽來古怪，但其所云卻並非全然新奇。海德格以該詞表達「天地神人」(der Himmel, die Erde, die Göttlichen, die Sterblichen)所組成之整體，這或可說是更進一步地描述了他不會遠離的「世界」。在大地有所承受並湧現生命、穹蒼告以日夜交替與四時之變動、神聖者捎來聖潔莊嚴(die Heilige)的信息，作為必有一死(或是說，「死著」的)之人在前三者之間瞭解到自己的有限存有，並試圖在此四合之間尋找安頓己身的方式。這等於是另一種對人之在世存有所做的現象學觀察(可以參考他對德國黑森林中的農舍所做的描述，1971: 160)，同時也指向了某種隱含在其中的本然安居方式：讓世界如其所是的存有(Sein-lassen)。⁴⁸而其中貫通於1930、40年代之間的那段「政治」思考之處，則是在於那提供「空間」(space, Raum)的「場所」。

藉助「場所」、「場域」，以及天地神人共同構成的「空間」之等等意象，筆者認為這可以說是讓海德格對他曾經闡釋過的，那種以原初意義以及存有層次出發的「政治」思考，過渡、或是轉換到晚年關切形上學思考、現代技術如何讓「世界」凋蔽之批判的銜接點。一方面，此一場所是「世界」得以現身與展開之處，而那以有限存有而在此的人，其「此處」必定也是在世界之中能夠有所安置與定位。至於如何安置、如何定位一事乃至於如何棲居於世界之中，一樣也是「值得追問」與「值得思考」的問題(Heidegger, 1971: 160)。如此一來，原初意義下的*polis*自然也蘊含了海德格對我們將如何棲居於世的理想擊劃。如此詮釋，也能符合海德格一貫堅持的主張，*polis*並非城邦國家，不是一時一地的政治組織，既非古希臘城邦，亦不是1930年代的德國，而是純粹作為一個讓「存有」與「如何存有」(包括提問者本身以及萬物存有者)問題得以不斷顯現出來的場所。而這也讓他的這番思想能夠突破特定歷史時空之囿固，有機會成為當下已然在世存有，並開始思考如何存有、如何棲居之「我們」的任務與命運。

⁴⁸ 這裡涉及了海氏後期思想曾有所強調的，人對萬物的庇護、保護(schonen)，使其本質不有所受害而無以如其所是之存有(Friede und Frye; Heidegger, 1971: 148-149)。

「海德格事件」在歐洲哲學界曾多次地引發爭論。筆者認為，對於海氏過去這段經歷的功過其實早已隨著歷史主角的消逝而隨之離去，取而代之的則是宛如「作品」的思想遺產已然呈現在我們的面前。海德格對藝術作品的詮釋告訴我們，作品本身所能訴說的能力與內涵之精彩，早已取代使之呈現在此的原作者。秉此觀點，筆者認為更重要的事情在於對此「作品」有更深的認識，任何對於逝者的功過評判皆非真正要緊之事，即便有更多有關此類歷史史料陸續出土亦是如此。在緒論中曾經提到哈伯瑪斯的批判式觀點，他認為讀海德格必須讀出他思想內的值得接受批評的成分。筆者的基本立場看法並不與哈伯瑪斯衝突，因為一方面，本論文所關注的也是這份思想遺產；另一方面，哈伯瑪斯之所以如是批判解讀偉大思想家，目的也在於釋出海德格思想映照於當下而對現實有所借鏡、參考、指正的力量。而這也是本論文在有限的時間以及篇幅裡希望盡力達成的目標。藉著整理與詮釋海德格思想不同階段的內容，對哲學家的思考有所理解與把握。於此同時，出於「海德格事件」所引發（而不是事件本身的發展）的問題意識，也就是對海德格何以能從哲學家的角度觸及政治、思考政治所引發之旨趣，進而從其思想脈絡之中擷取出一種可能的理解與詮釋方式。在這種方式中，筆者指出海德格的「政治思想」之精華就在於他以「我們」的視角出發，並繼承與發揮他對存有問題的本源性思考，回到「政治」的源頭 *polis*，在其中也出於其中進行著「如何存有」的恆常思索，以此奠定了一種可能的「存有政治」資以展開的基礎。

參考文獻

壹、海德格的著作

德文原典

Wegmarken. 1976. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Holzweg. 1977. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Sein und Zeit. 1977. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. 1981. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Einführung in die Metaphysik. 1983. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit. 1992. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Ontologie: Hermeneutik der Faktizität. 1995. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Phänomenologie des religiösen Lebens. 1995. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976. 2000. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Vorträge und Aufsätze. 2000. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Zur Sache des Denkens. 2007. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

英文譯本

Being and Time. 1962. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York:

Harper & Row.

Poetry, Language, Thought. 1971. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row.

On Time and Being. 1972. Trans. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.

The Question Concerning Technology and Other Essays. 1977. Trans. William Lovitt. New York: Harper & Row.

Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation. 1992. Trans. Michael Bauer. In *Man and World* 25: 355-393.

The Fundamental Concepts of Metaphysics: world, finitude, solitude. 1995. Trans. William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Hölderlin's Hymn "The Ister". 1996. Trans. William McNeill and Julia Davis. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Pathmark. 1998. Ed. William McNeill. London and New York: Cambridge University Press.

Ontology – The Hermeneutics of Facticity. 1999. Trans. John van Buren. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Introduction to Metaphysics. 2000a. Trans. Gregory Fried and Robert Polt. New Haven and London: Yale University Press.

Elucidation of Hölderlin's poetry. 2000b. Trans. Keith Hoeller. New York: Humanity Books, and imprint of Prometheus Books.

Off the Beaten Track. 2002. Trans. Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Martin Heidegger: philosophical and political writings. 2003. Ed. Manfred Stassen. London and New York: The Continuum International Publishing Group.

The Phenomenology of Religious Life. 2004. Trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna

Gosetti-Ferencei. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

中文譯本

《海德格爾選集》，1996，孫周興編選，上海：三聯書店。

《荷爾德林詩的闡釋》，2000，孫周興譯，北京：商務印書館。

《路標》，2000，孫周興譯，北京：商務印書館。

《形上學導論》，2005，熊偉譯，北京：商務印書館。

《演講論文集》，2005，孫周興譯，北京：三聯書店。

《存在與時間》，2006，陳嘉映、王慶節合譯，北京：三聯書店。

《林中路》，2008，孫周興譯，上海：上海譯文出版社。

《思的經驗（1910-1976）》，2008，陳春文譯，北京：人民出版社。

《時間概念史導論》，2009，歐東明譯，北京：商務印書館。

《存在論：實際性的解釋學》，2009，何衛平譯，北京：人民出版社。

貳、其他著作

英文

一、專書

Blitz, Mark. 1981 *Heidegger's Being and Time and the Possibility of Political Philosophy*. London: Cornell University Press.

Caputo, John. 1982. *Heidegger and Aquinas*. New York: Fordham University Press.

Sophocles. 1987. *Antigone*. Trans. Andrew Brown. Warminster, Wiltshire, England : Aris & Phillips.

Habermas, Jürgen. 1989. *The New Conservatism: cultural criticism and the historians' debate*. Trans. and ed. Shierry Weber Nicholse. Cambridge, Mass: MIT Press.

Pöggeler, Otto. 1990. *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Trans. Daniel Magurshak and Sigmund Barber. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International.

Zimmerman, Michael E. 1990. *Heidegger's Confrontation with Modernity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Gadamer, Hans-Georg. 1994. *Heidegger's Ways*. Trans. John Stanley. Albany: State University of New York Press.

Löwith, Karl. 1995. *Martin Heidegger and European Nihilism*. Trans. Gary Steiner. Ed. Richard Wolin. New York: Columbia University Press.

de Beistegui, Miguel. 1998. *Heidegger & the Political*. London and New York: Routledge.

Pöggeler, Otto. 1998. *The Paths of Heidegger's Life and Thought*. Trans. John Bailiff. New York: Humanity Books, and imprint of Prometheus Books.

Polt, Richard. 1999. *Heidegger: An Introduction*. London: UCL Press.

Safranski, Rüdiger. 2002. *Martin Heidegger- Between Good and Evil*. Trans. Ewald Osers. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bambach, Charles. 2003. *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*. New York: Cornell University Press.

de Beistegui, Miguel. 2003. *Thinking with Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.

二、專書論文

Sheehan, Thomas. 1981. Heidegger's Early Years: fragments for a philosophical biography. In *Heidegger: the man and the thinker*, ed. Thomas Sheehan. Chicago: Precedent Publishing.

Arendt, Hannah. 1990. "For Martin Heidegger's Eightieth Birthday." In *Martin Heidegger and National Socialism : Questions and Answers*, ed. Günther Neske and Emil Kettering. Trans. Lisa Harries. New York: Paragon House.

Derrida, Jacques. 1990. "Heidegger's Silence." In *Martin Heidegger and National Socialism : Questions and Answers*, ed. Günther Neske and Emil Kettering. Trans. Lisa Harries. New York: Paragon House.

Kettering, Eiml. 1990. "Heidegger and Politics: Stage of a Discussion." In *Martin Heidegger and National Socialism : Questions and Answers*, ed. Günther Neske and Emil Kettering. Trans. Lisa Harries. New York: Paragon House.

Habermas, Jürgen. 1992. "Life Forms, Morality and the Task of the Philosopher." In *Autonomy and Solidarity*, ed. Peter Dews. London; New York: Verso.

Habermas, Jürgen. 1993. "On the Publication of the Lecture of 1935." In *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin. Cambridge, Mass: MIT Press.

Jasper, Karl. 1993. "Letter to the Freiburg University Denazification Committee." In *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin. Cambridge, Mass: MIT Press.

Löwith, Karl. 1993. "My Last Meeting with Heidegger." In *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin. Cambridge, Mass: MIT Press.

Pöggeler, Otto. 1993. "Heidegger's Political Self-Understanding," In *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin. Cambridge, Mass: MIT Press.

Wolin, Richard. 1993. Introduction to Habermas's "On the Publication of the Lecture of 1935." In *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin. Cambridge, Mass: MIT Press.

Risser, James. 1999. Introduction to *Heidegger toward the Turn*, ed. James Risser. New York: State University of New York Press.

McNeill, William. 2001. The Time of *Contributions to Philosophy*. In *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, ed. Charles E. Scott, Schoenbohm, etc. Bloomington: Indiana University Press.

Ingram, David. 2002. Introduction. In *The Political*. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Guignon, Charles. 2005. "The History of Being." In *A Companion to Heidegger*, ed. Hubert Dreyfus and Mark Wrathall. Malden: Blackwell Publishing.

中文

一、專書

孫周興，1994，《說不可說之神秘》，上海：三聯書店。

Sophocles 著，呂健忠譯，1998，《安蒂岡妮—墓窖裡的女人》，台北：書林。

關永中，2000，《知識論（二）—近世思潮》，台北：五南。

Held, Klaus 著，倪梁康等譯，2003，《世界現象學》，北京：三聯書店。

Aristotle 著，廖申白譯注，2003，《尼各馬可倫理學》，北京：商務印書館。

項退結，2006，《海德格》，台北：東大。

陳榮華，2006，《海德格存有與時間闡釋》，台北：台大出版中心。

二、期刊論文

張鼎國，1997，〈海德格、高達美與希臘人〉，《哲學雜誌》，21：98-125。

吳俊業，2004，〈在多元差異中開展的公共性—黑爾德的政治現象綜述〉，《當代》，206：22-31。

Held, Klaus 著，羅麗君、吳俊業譯，2004，〈本真生存與政治世界〉，《當代》，206：32-47。

蔡慶樺，2006，〈海德格的決斷論〉，文化研究月報：

http://www.cc.ncu.edu.tw/~csa/journal/61/journal_park461.htm

三、會議論文

張鼎國，2008，〈『誰是我們？』/『我們是誰？』—1930 年代海德格一個「政治」問題的探討〉，「第四屆哲學南北論壇」論文（2008 年 11 月），上海：上海復旦大學哲學學院。

張鼎國，2008，〈佇立時間邊緣的希臘神殿：從海德格《藝術作品起源》回探《存有與時間》的詮釋學出路〉，「海德格《存有與時間》出版 80 週年紀念學術研討會」論文（2006 年 5 月），香港：香港中文大學哲學系。

