

第一章 導論

第一節 研究動機

新聞報導經常出現死亡訊息。不管是由意外、疾病、謀殺、戰爭，甚至是自我了斷所造成的結果，死亡訊息充塞在日常生活中。佛家語有言「人生無常」，但，他人的死亡訊息之多令人產生「哪裡不死人」的想法，似乎把死亡當成稀鬆平常的家常便飯。那麼，死亡是大家時有所聞之事，應該對它不陌生才是。如此推論卻又和事實大相逕庭，多數人不了解死亡。堪稱繁文縟節的送葬習俗，基本上就是認為與死有關皆能帶來晦氣；與「四」沾到邊的無辜數字和「死」能聯想在一塊兒。上述現象顯露出，深受傳統文化浸染的中國人往往都極力與死亡撇清關係。死亡遂蒙上神秘色彩，多數人對它的認識有限。導致死亡不被了解的重要因素首先是：大家畏懼死亡。然，其背後真正的原因究竟是什麼？

死亡向來在傳統中國人心中是個避諱的話題，但避而不談，不表示就不會發生。這世界上，每天都有人死亡，這是人人皆知的一個現象。長生不老仙丹至今仍未研發上市，所以人人終有一死——即便是人瑞。那些在死亡過程中，極短的時間就失去意識的人，他還來不及思索如何面對死亡。而眼下有時間思索的，多數是那些被醫生宣佈得了不治之症的人。其中又有多少人能好好的接受死亡會結束自己的生命這一殘酷事實？換言之，有多少人能好好的面對自己即將結束的人生？怎樣「活」過剩下的時間？以怎樣的方式來理解死亡，遺憾才會比較少？

扣除掉已確知死期不遠正在等死的人，對於還活蹦亂跳的人們，死亡似乎是個與己暫且無關的東西。然而，當真如此嗎？那些猝死的、等死的，先前不都也如此認為，可死亡的迫近卻讓他們慌亂了手腳，來不及做好心理準備。

死亡離我們是遙遠的嗎？抑或隨時都有可能發生呢？假使我們能提早探討這些問題，再回過頭看那些令人煩憂、困擾的世間種種，會不會發現自己對待生活的心態也隨之改變？誰都不能確保自己下一秒仍活著，死亡隨時都可能來到，取代「生」。然，這樣「杞人憂天」的想著，好比胸口壓著大石讓人喘不過氣來，豈不是成了「惶惶不可終日」。「生」非自己能選擇，「死」亦不是自己能掌握的。生死不是人們能主宰的，如何能透口氣？在生與死的起訖之間，人生有悠遊自在的空間嗎？抑或者，只能汲汲營營於滿足那終極目標名為「求生」的慾望？

死亡是不可避免的，生與死只有一線之隔，生命消逝之快往往令人措手不及，而「應該」如何看待死亡則牽涉到價值觀。曾經歷兩次世界大戰，飽嚙戰火之苦的德國哲學家海德格（Martin Heidegger, 1889-1976），他從日常生活與在世生存找出「死亡」與「存有」的關聯性，建立一套哲學思維。筆者研讀海德格所著《存有與時間》後，從海式的存有學出發，發掘另一種看待死亡的態度。

第二節 研究範圍與重點

海德格的著作很多，如《林中路》（Holzwege, 1950）、《通向語言的道路》（Unterwegs zur Sprache, 1959）、《路標》（Wegmarken, 1967）等。其中，《存有與時間》（Sein und Zeit; Being and Time, 1927）影響諸多領域，例如：神學、史學、社會學、文學、心理學等等。一出版，即引發極大的迴響，實為二十世紀的曠世鉅作。其本身在哲學史中，就具有承先啓後、繼往開來的影響力。爲了有別於傳統哲學的「主客對立」，《存有與時間》一書問世，無疑是對傳統哲學丟了一枚震撼彈。海德格試圖在書中告訴我們，人不是與事物對立，跳脫於世界之外的先驗

我，而是，從生到死，就在世界之中，經驗著日常生活。¹而且人因為終有一死，去存有的同時，亦趨向死亡（Vorlauf-zum-Tod），海德格稱之為「向死亡存有」。這是一個獨特又務實的見解，吸引了很多人的關注。本論文主要想探討存有與死亡，故研究範圍，以海德格所著《存有與時間》為重心。研究對象是《存有與時間》中，存有與死亡的關聯為何？筆者期望透過本論文的研究，深入探討海德格之思想，進行下列追問：

一、會對存有發問的人被海德格稱為「Dasein」。就存有論而言，人有何特質？為什麼需要以「Dasein」稱之？

二、Dasein 和世界的關係為何？Dasein 和 Dasein，彼此間的關係為何？什麼是他德格的「沉淪」（Verfallen, Falling）概念？為什麼在他看來，我們每天必過的日常生活竟是「沉淪」？

三、本己存有（eigentliche Existenz, authentic existence）和非本己存有（uneigentliche Existenz, inauthentic existence）如何區分？造成的原因為何？和死亡有何關聯？價值觀往往左右人們所做的抉擇，理解死亡的方式不同是否會影響到存有狀態？

四、人們常常接觸到死亡訊息，但內心卻對之有著深深的畏懼，以死亡訊息是從親人或自己而來為甚。死亡，之所以能引起人們畏懼的原因為何？死亡既是不可避免，與其閃躲、迴避，不如正視它。對於死亡，我們該如何理解？

五、「生命就像一齣戲，重要的不是它的長度，而是它的深度。」——古羅馬思想家塞涅卡（Seneca）說。我們無法決定生命的長度，但是可以造就它的深度。在死亡的壓迫下，我們是否還能擁有自由？

¹ 參孫雲平，〈現象學反思的生命〉，「生命與現象學反思」現象學研討會會議論文（2011），頁 9。

第三節 研究方法

第一次世界大戰爆發後，刺激了哲學家進行全面的反省：不受理性約束，進而使暴力得以施展的根源問題為何？《存有與時間》就是此氛圍下的產物，書中的提問——什麼是存有？不僅為當時人們所關注的議題，亦是跨世紀的切身問題。海德格的提問撼動了傳統哲學，而研究進路則使他提出了新的見解。他以現象學和存有論的角度，對西方哲學史進行有系統的闡釋，並試圖指出部份哲學論述未曾思考過的前提或偏見。《存有與時間》之所以具有極大的影響力，學者張汝倫認為這與海德格處理問題的深度、廣度及現實性有關，因為海德格是「通過顛覆的分析和內在解構來揭示西方文明的根本問題。」²活在日常生活中的人們，其實都擁有自己的基本經驗。海德格透過突顯這種經驗的原初性，以實用性取代過去形上學只談理性的優先性。從生命實踐的角度，重新確立人與自己、事物、世界的關係，²像登上月球的阿姆斯壯般的為傳統哲學跨出了重要的一步。³

海德格運用現象學的方法就如同一架潛水攝影機帶領我們由冒著氣泡、白花花的海洋表層往深海裡鑽，透過他的鏡頭，可以看到色彩斑斕的珊瑚礁、艷麗奪目的熱帶魚、慢理斯條的綠蠔龜等，那些不被只知形而上的哲學家所重視的日常生活。筆者將跟隨海德格那強調「在世」的精神，以現象學挖掘日常生活中，「死亡」與「存有」的關係。現象學以經驗事物為本，探求其所顯現的意義與關聯，從人們日常生活著眼，容易貼近人們的情感與想法，找到本質的所在。重要的是，死亡本就是種生命現象，我們可以透過現象學，使其如其所是，找出死亡與存有的關聯性。

² 參閱孫雲平，〈現象學反思的生命〉，頁 10。

³ 本段參閱張汝倫，〈《存在與時間》為什麼重要？〉，《中國人民大學學報》，第二期（2010）。

筆者礙於自身的外語能力不足，故採中譯本為主、英譯本為輔的方式作為研讀的參考依據，選用的是學者王慶節、陳嘉映所譯的《存在與時間》⁴，以及英譯本*Being and Time*⁵。懂德文的人都知道海式德文是不容易翻譯的，海德格為了與傳統哲學既有的概念作區隔，常常對於某些詞彙賦予新意，加上中德兩國文化背景不同，使得翻譯的困難度更深。唯有直接閱讀原文才不會誤解或遺漏任何海德格想提供的訊息。故筆者研讀初期，常因為中譯本不足處，不易了解海德格的想法。幸好臺大陳榮華教授為了讓更多有心深究海德格思想的人開了一扇門，出版了《海德格存有與時間闡釋》一書，讓筆者能透過研讀二手書籍了解海德格想法之要義。此書以深入淺出的方式向讀者說明海德格的思想架構，能讓讀者一窺堂奧。再者，透過林薰香老師與學長、學姊們於「海德格《存有與時間》研讀」的課堂討論，用淺顯的語言、生活化的例子讓筆者得以更接近海德格思想的核心。

本論文的研究方法先是研讀原典之譯本後，輔以二手資料的閱讀，綜合整理出海德格的想法和後人對其思想之詮釋，並加以分析。二手資料中，首先藉由項退結《海德格》、英伍德（Michael Inwood）《海德格爾》、強納生·雷（Jonathan Rée）《海德格》、奧托·珀格勒（Otto Pöggeler）《海德格爾的思想之路》、周民鋒《走向大智慧：與海德格爾對話》、張祥龍《海德格：二十世紀最原創的思想家》等書，找出海德格式存有論的核心議題及其思想之特點。其次，透過余德慧、石佳儀《生死學十四講》、段德智《死亡哲學》、S.馬爾霍爾（Stephen Mulhall）《海德格爾與《存在與時間》》等書，了解海德格的死亡哲學，進一步分析如何由參透死亡領悟存有。最後，綜合整理國內學者由不同角度對海德格思想之闡釋。例如：臺大陳榮華教授研究海德格之成果豐碩，除《海德格存有與時間闡釋》外，有許多論文登載於期刊中，如〈海德格《存有與時間》的世界性概念〉、〈海

⁴ 目前坊間所能見到的《存在與時間》之中譯本，均為大陸學者王慶節、陳嘉映所譯。本論文選用由臺北：久大桂冠聯合於1990出版之版本。

⁵ 本研究採用之英譯版本為 Martin Heidegger, *Being and Time*, Trans. J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

德格論思考〉、〈海德格哲學的詮釋學〉、〈海德格《存有與時間》的 Dasein 是一個人本主義的概念嗎？〉、〈海德格《時間與存有》的本真 (Authentic) 與非本真存在 (Inauthentic Existence) 〉等論文。而中央大學孫雲平教授則著有〈海德格之自由觀的類型及其意涵〉、〈偶然性與事實性——海德格《存有與時間》的「此在」分析〉等期刊論文。學者們看待海德格之思想各有其觀點，對筆者這個初學者而言，提供了許多研究的切入點。⁶

前面已提過，因本論文研讀之書籍《時間與存有》原為德文書籍，故在中譯時需注意的環節很多，實屬不易。關於 Dasein 的中譯名，因著譯者的理解與詮釋角度不同，導致版本有很多種，例如：學者張祥龍譯為「緣在」⁷、而陳嘉映則譯為「此在」，⁸而以「此在」最為常見。中譯名的選用，考慮的應是其解說成分及代表性。學者林薰香認為，Dasein 若譯為「此在」，則「存在」(Sein) 容易與存在主義的「存在」(Existenz) 產生混淆，所以她建議將 Sein 譯為「存有」，Dasein 則譯為「此有」，這與陳榮華教授的譯法相同，原因如下：⁹

一、《存有與時間》的存有和 Dasein 皆以 Existenz 為基礎，有必要沿用 Existenz 的中譯名——存在，及其概念。

二、如果將 Dasein 譯為「此在」，則僅翻譯出德文的「在」，卻未能表現出「這兒、那兒、那時、在場、存在」等多重意義。就著 das Sein 中譯名「存有」、das Seiende 中譯名「存有者」、Können-Sein 中譯名「可能存有」等等的譯法，將 Dasein 譯為「此有」，則可維繫 Dasein 與中譯本內上下文之關聯性。

三、In-Sein, Sein bei, In-der-Welt-sein 這些與地點、空間有關的介系詞所組成的海德格式概念，常見於《存在與時間》，往往於中文被譯作「在」、「在……

⁶ 關於本段所列的二手資料之細部資訊，請看本論文最後之「參考書目」。

⁷ 詳見張祥龍，〈「Dasein」的含義與譯名（「緣在」）——理解海德格爾《存在與時間》的線索〉，《普門學報》，第 7 期（2002），頁 1-13。

⁸ 詳見陳嘉映，〈從海德格哲學談譯名的一致〉，《哲學雜誌》，第二十一期（1997），頁 195-198。

⁹ 以下三點見於會議論文中的註腳 1。林薰香，〈海德格的兩個存有論式「世界」——從《存有與時間》與《藝術作品的本源》探討〉，「當代歐陸哲學的價值與存有論」國際學術會議會議論文（2010），頁 15-1、15-2。

之中」。倘若 **Sein** 譯為「存在」，前面所提到的概念則難以翻譯或可能失去其關聯性。

由此，本論文因 **Dasein** 不易中譯，仍以德文的樣式出現。文中如有需要，**Sein** 則中譯為「存有」，而 **Dasein** 則譯為「此有」。

第二章 Dasein在世存有的分析

海德格從存有學的觀點出發，透過現象學「讓存有者如其所是」的詮釋分析，試圖找出「人」存有的意義。為什麼要用現象學的方式來找出人的存有意義？就海德格看來，西方傳統哲學的認識論無法找出答案。先是誤把存有理解為存有者，導致「存有」這個最普遍的概念變得不可定義、最為晦暗不清。再加上笛卡兒（Descartes）將世界變成人、物兩分，也就是分成觀察者和被觀察者之後，其思想遂成為主流，而後的種種哲學論調則落入「主、客體模式究竟為何？」這無休止的討論中。海德格認為這種知識論的問題會妨礙領會（Verstehen, understanding）實際生命所顯示出來的東西，¹⁰同時也遠離了哲學的初衷——人的存有意義為何？海德格在《存有與時間》說明他的任務即是釐清那些承襲傳統成為不言自明的東西，讓哲學的原始問題——人的生命問題，得以重見光明。¹¹

使用現象學來詮釋人的存有，是因為西方傳統哲學的認識論演變至今，不當的概念化模糊了人以及所遭遇之對象的特殊性。所以不能重蹈覆轍，武斷的建構自以為是的人的存有。人的存有曾顯現過，但現已被遺忘、被遮蔽，或者被扭曲。「把存有從存有者中嶄露出來，解說存有本身，這是存有論的任務。」¹²就海德格來說，不是他選擇用現象學這樣的流派來詮釋人的存有，而是探索這問題的特性引導他使用可讓「存有者就其本身所顯示的那樣展示存有者」¹³的現象學來研究。哲學原是涉及人的生命本身及其存有的基本活動的探尋，我們應「走向事情本身」¹⁴，從日常生活中加以考察人存有之方式，存有者就能在自身中顯示自己。

¹⁰ 參見海德格（Martin Heidegger），《存在論：實際性的解釋學》，何衛平譯（北京：人民出版社，2009），頁 83-84。

¹¹ 參見海德格（Martin Heidegger），《存在與時間》，王慶節、陳嘉映譯（臺北：久大桂冠聯合出版，1990），第六、七節。（此後註腳僅以《存在與時間》表示之）Martin Heidegger, *Being and Time*, Trans. J. Macquarrie and E. Robinson. (New York: Harper and Row, 1962), §6、7（此後僅以 *Being and Time* 示之）。

¹² 《存在與時間》，頁 38。Being and Time, p.49.

¹³ 《存在與時間》，頁 48。Being and Time, p.59.

¹⁴ “Zu den Sachen selbst！”（走向事情本身！）是 E. Husserl 為代表哲學現象學所提出的口號。

現象學不但能如其所是的詮釋人的存有，也對其他的存有者提供可從存有論的角度來研究的境域。

第一節 Dasein存有的特質

人的存有意義為何？能對此發問的存有者，「就是我們自己向來所是的存有者」¹⁵，也就是人。海德格爲了與傳統哲學既有的概念有所區隔，不用「人」，而以 Dasein 稱之。學者孫雲平認爲，Dasein 指的是「人類個體」，而非整體的人類。¹⁶學者林薰香亦認爲「海德格定義下的 Dasein，乃是因人而異。每個提問存有意義即存有問題的人不僅都是 Dasein，而且各有其存有。」¹⁷換言之，海德格所說的 Dasein 指的是個別會對存有提問的人。海德格之所以選擇 Dasein 作爲人的代稱，主要有兩點考量：

一、「Dasein」可以直接表達他的思想。德文中的 Da 爲「在此」，「此時此地」之意，而 sein 則是指 to be，存有、如其所是。Dasein 即是存有在此時此地且如其所是的存有者。「Dasein」這個詞，恰當的表達出海德格對人的理解，也就是顯示出人的存有與生存特質具有關聯性。

二、使用 Dasein 可以與主體、意識等概念有所區分，並避免來自傳統思維模式的誤解。

三、強調 Dasein 與其他存有者不同之處。Dasein 可以領會存有、開展（erschliessen, disclose）自己和其他存有者。¹⁸

海德格在書中引用此言，中文版譯者認爲這是在說明現象學的特性與反對不經證明的概念、反對任何偽問題的精神。參見《存在與時間》，頁 39。

¹⁵ 《存在與時間》，頁 11。Being and Time, p.27.

¹⁶ 參見孫雲平，〈偶然性與事實性--海德格《存有與時間》的「此在」分析〉，《東吳哲學學報》，第二十一期（2010），頁 56。

¹⁷ 林薰香，〈海德格的兩個存有論式「世界」—從《存有與時間》與〈藝術作品的本源〉探討〉，頁 15-2。

¹⁸ 以上三點參見 Shing-Shang Lin, *Von den modernen zu den postmodernen Zeitvorstellungen*. Essen: Die Blaue Eule, 2011. P.117-118,124-125,131-132.

對海德格而言，Dasein 是有別於其他存有者的。過去傳統哲學把所有事物等等的存有者等同於存有，但海德格認為「一切的存有並非客觀實在不變的在那，而是在 Dasein 的領會中，以某種關聯意蘊 (Bedeutsamkeit, significance) 的樣態呈顯『存有』的意義 (Sinn von Sein)。」¹⁹ 這個世界之所以能開展，必須靠 Dasein 的領會，它們才能如其所是。唯有藉由 Dasein 的領會，其他存有者存有的意義才得以被彰顯。

Dasein 在海德格的分析下，其存有具有著雙重特質：

一、Dasein 的本質在於它去存有 (Zu-sein)。

Dasein 的本質在它的生存 (Existenz, existence)，而不同於其他非 Dasein 的存有者是現成存有 (existentia) 的狀態。其他非 Dasein 的現成存有者是以範疇 (Kategorien) 定義的，例如時間、空間、動力、因果等。像是觀察礦物，它的顏色、大小、軟硬程度自然而然的會先顯現出來，易於被察覺，至於它的存有意義，則有待被 Dasein 領會。但 Dasein 就不同了，其本質無現成而固定不變的特質。Dasein 本身只有可能性，是一種「可能性存有」(Sein-können)，我們沒辦法像討論其他現成存有者般的在某個範疇裡討論它。這就是 Dasein 與現成存有者的差別，Dasein 是可能性存有，後者則無可能性。當 Dasein 被拋於世，我們沒辦法將之歸類，因為它有可能性，在「去存有」中選擇可能的下一步，非一成不變。海德格非常強調「可能性」，以之為 Dasein 的最本質的特徵或規定性。人被拋於世，最可貴的莫過於「可能性」。如果沒有可能性，就無法對未來懷有期望，嚴重者甚至失去活下去的動力。很多選擇自殺的人，多半是認為他無力改變現狀、認定可能性不存在。所以海德格不斷的在提醒著我們：人異於現成存有物，人是具可能性的存有者。從日常生活著眼，打從孩子出生，父母親相信他有可能性，所以對未來有所期待，當下細心的教育孩子、鼓勵孩子。假使父母親認定孩子很壞，忘記其可能性依舊存在，他們該如何勸導孩子。再看看突遇天災的日本，日本於 2011 年 3 月 11 日經歷大地震後，又遭海嘯襲擊，且面臨核能發

¹⁹ 李燕蕙，〈早期海德格的生死哲學〉，《揭諦》，第八期 (2005)，頁 99。

電廠所釋放的輻射污染，若不是看重「可能性」，人們又何嘗有信心收拾殘局、重建家園。可能性是人很重要的一種特質，尤其是遭逢人生苦難更顯得重要，因為有它，人生才可能變得不一樣。「如果沒有可能性，也就沒有 Dasein 的領會、籌畫 (Entwurf, projection) 和自由，Dasein 也就不成為 Dasein 了。」²⁰ Dasein 是可能性存有，朝尚未限定的未知前進，「可能性」能引導其籌畫未來並且促其努力實現。²¹

二、Dasein 的存有具向來我屬性 (Jemeinigkeit)。

先前我們已說明 Dasein 的本質是去存有，因為 Dasein 不同於現成存有者，它是以種種可能性去存有。而 Dasein 的可能性是屬於自己的，不是別人的。舉例而言，如果某人要和 Dasein 說話，必須使用「你」或「我」來指涉。在日常生活中，其實人們已經不言自明的領會到存有是具有向來我屬性，屬於本己的 (eigentlich, authentic)。Dasein 面對無常人生而心有所感的衍生出酸、甜、苦、辣都是自己的感受，無人能替代。遑論生死，更是如此：生是我的生、死是我的死。從生到死這整體的存有，都是自己的。或許從共在社會中的社會定位或社會價值來看，人是可以被取代的。張三今天無法上班，李四可以幫他工作，公司依舊運作正常——張三可有可無。但就生存的整體性來看，則每個人都是世界上獨一無二的。既然沒有人能代替自己，就不該由常人 (das Man, the they) 來決定要如何型塑自己。如何生存，由自己選擇。向來我屬性是存有自覺性的展現，Dasein 由關懷自身，進而理解自己的存有，是爲了自己。²²因爲有了「向來我屬性」，使得 Dasein 出現了兩種生存狀態：本己狀態 (Eigentlichkeit) 和非本己狀態 (Uneigentlichkeit)。「Dasein 在本質上總是他的可能性，所以這個存有者可以在他的存有中『選擇』自己本身、獲得自己本身；他也可以失去自身……『貌似』

²⁰ 段德智，《死亡哲學》，(臺北：洪葉文化，1994)，頁 304。

²¹ 參見孫雲平，〈偶然性與事實性--海德格《存有與時間》的「此在」分析〉，頁 67。

²² 參見時國銘，《論早期海德格之超越思想》，國立中央大學哲學研究所碩士論文 (2000)，頁 60-61。

獲得自身。」²³如實的展現自己、選擇自己的可能性為本己存有；選擇權交付他人、失去自我為非本己存有，此二者的可能性條件由「向來我屬性」規定之。

第二節 世界的意義

海德格分析世界的進路不同於西方傳統的實體形上學。以前的哲學家認為認識物是從觀察到它的實體性（Substantialität, substantiality）著手，但海德格卻認為這種「貌似獨立的從世界的物出發，依循著對存在者的臆想為最嚴格的知識來制定方向，這些都不能保證我們能獲得一種地基，藉以從現象上同世界、Dasein 及世內存在者的切近的存有論狀況相遇。」²⁴也就是說這種認識方法會跳過世界現象，使世內存在者成為存有論的課題，而與人的存有意義失去聯繫。海德格認為物之所以能被 Dasein 認識、了解它的特性，是因為 Dasein 是可能性存有，就在它的可能性中，開展自己、世界和世內存在者。「在海德格，周遭世界能呈現出來而成為在，是由於當 Dasein 存有時，它總是『緣於它的週遭世界能滿足它』和『以一物指向到另一物去』。」²⁵物之所以能被開展，是因為它和 Dasein 之間的關係是一種「物能滿足 Dasein 所需」的關係，故 Dasein 煩忙（besorgen, concern）周遭能用之物並開展它，能用之物因此成為用具。而用具之間具有指向性（Bewandtnis, involvement），這樣的脈絡關係建構出 Dasein 的周遭世界。換言之，Dasein 具有雙重身分：既是周遭世界（Umwelt, environment）中用具指向的終極目標，也是周遭世界的開展者。²⁶世界之為世界的世界性（Weltlichkeit, worldhood）²⁷，就在此開展。陳榮華教授認為，海德格的世界性概念可由兩種進

²³ 《存在與時間》，頁 62。Being and Time, p.68.

²⁴ 《存在與時間》，頁 140。Being and Time, p.134.

²⁵ 陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》（臺北：臺大出版中心，2006），頁 59。

²⁶ 參見時國銘，《論早期海德格之超越思想》，頁 100。

²⁷ 「海德格分析出 Dasein 的兩個存有學結構：『緣於它的週遭世界能滿足它』和『以一物指向到另一物去』。這兩個結構的組織，讓 Dasein、它的世界及其他的存行者得到它們的意義，故它是給出意義性（Bedeutsamkeit, significance），這就是世界性。」參見陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 60。

路作解釋：就存有學而言，世界性讓周遭世界成爲實際存在 (ontical)；就 Dasein 領會周遭世界而言，世界性讓周遭世界之物成爲有意義的。²⁸總括來說，海德格所提出的「世界」有以下幾項特質：

一、根本上沒有涉及理性認知。例如，老師不會將手中的粉筆視爲由石灰組成的實體。對他而言，粉筆由他手中滑落，斷成兩節，不能再拿來書寫教學內容、不能再完成他的目的，粉筆才會被老師意識到。

二、不同用具相互指向，構成有意義之整體。譬如滑鼠、電腦、電子白板等構成了電腦教室；音符、樂譜、鋼琴等構成了音樂教室。電腦教室和音樂教室不是各自封閉的環境，而都是服務學生學習而存在的周遭世界，彼此間仍有聯繫。與 Dasein 相鄰的周遭世界會指向更大、更外圍的世界，而這更寬廣的世界之中心，就是 Dasein。²⁹

世界因 Dasein 的需要而開展，世界同時也限制了 Dasein。Dasein 被拋 (geworfen, thrown) 於世，自己無從選擇要或不要。不但如此，被拋於世的同時，無從選擇的得受特定時空背景等限制，這是 Dasein 的事實性 (Faktizität, facticity)。Dasein 沒辦法以一種無世界、無他人的方式獨活，被拋之時就註定要與世界有所牽連。「即便想脫離其所厭惡的世界，終究要在世界裡相照會，擺脫不了世界的羈縻。」³⁰ Dasein 被世界裡如實發生的林林總總所規定著，所作所爲受環境制約著。有些人是含著金湯匙出生的；有些人則同巴蒂斯特·葛奴乙³¹一樣在臭氣薰天的魚市場出生。我們不可否認，人生在世確實被事實性限制。但「根據海德格的觀點，Dasein 不僅是被拋擲於事實性中，Dasein 同時被拋擲於

²⁸ 詳見陳榮華，〈海德格《存有與時間》的世界性概念〉，《臺大哲學論評》，第十期（1987），頁 177。

²⁹ 參見英伍德 (Michael Inwood)，《海德格爾》，劉華文譯（南京：譯林，2009），頁 34-35。

³⁰ 余德慧、石佳儀，《生死學十四講》（臺北：心靈工坊，2003），頁 29。

³¹ 巴蒂斯特·葛奴乙，爲德國文學家派屈克·徐四金 (Patrick Süskind) 於西元 1985 年所出版的著作《香水》(Das Parfum—Die Geschichte eines Mörders) 之主角。這是一本以十八世紀香水崛起巴黎的歷史爲背景的小說，葛奴乙誕生於骯髒污穢、臭氣薰天的魚市場，其身世相當不堪，被作者形容爲「扁蝨」。

『未知的可能性』中。」³²有了可能性，就得以開創新局面，而不只是一味的被限制而已。當我們考慮如何應對不斷接踵而來的人、事、物，我們並不全然依事實性作出決策，同時也努力籌畫著尚未實現的可能性，一切都是自己自由選擇的結果。雖說 Dasein 的生存性 (Existenzialität, existentiality) 不可避免的總是受事實性制約，但我們要認清「存有是自己的」、「做出選擇的人是自己」，萬不可把責任推諉給事實性，忘了自己是可能性存有。

陳榮華教授闡釋海德格的世界性概念，認為海德格基本上是在分析 Dasein 認識周遭事物到與人互動，建構出 Dasein 在世界之中存有的架構，但其實他是在分析 Dasein 如何開展——開展就是 Dasein 通達到自己的經驗。透過分析 Dasein 的世界性，描述 Dasein 是如何發現非 Dasein 之物，領會自己和世界的關聯，進而開展自己的存有。他更進一步指出海德格說 Dasein 是可能性存有，也就是開展性存有。³³Dasein 「是」(ist, is) 在世界之中，本身就具有「領會」這一機制去發現事物特性並懂得如何使用它們來完成自己的目的。

第三節 存有的開展樣式

海德格的哲學之所以有別於傳統，最關鍵的部分在於「此」(Da) 所構成的狀態和現成狀態的不同。³⁴ Dasein 的在此存有不同於現成事物有固定的屬性，而是以「可能性」的方式開展著「此」。因為 Dasein 能夠呈顯眾多的可能性存有，所以有時是本己存有，有時是非本己存有。

從在世界中存有的角度看來，Dasein 出生時，即無從選擇的被拋入於世。而且不可避免的得與他人共在 (Mitsein, Being-with)，因此容易被影響，甚至沉淪，這就是非本己存有。如果用自己的腦袋選擇存有的可能性，不全盤以常人的

³² 孫雲平，〈偶然性與事實性--海德格《存有與時間》的「此在」分析〉，頁 67。

³³ 詳見陳榮華，〈海德格《存有與時間》的世界性概念〉，頁 177-178。

³⁴ 參見張祥龍，〈海德格：二十世紀最原創的思想家〉（臺北：康德，2004），頁 173。

觀點為依歸，這就是本己存有。

海德格說「Dasein 就是它的開展狀態(Erschlossenheit)」³⁵，也就是說 Dasein 的存有就是去開展它的「此」。我們需要從日常生活著眼，描繪出它的開展狀態為何，建構其生存論。笛卡兒以為存有的基礎來自主體意識對客觀理性界反思之結果，但海德格卻認為實際的生活經驗是領會與認知活動的起點，³⁶亦是存有之基礎。領會和現身情態(Befindlichkeit, state-of-mind)是 Dasein 的開展性樣式。就 Dasein 本質在於它去存有而言，這些開展狀態是被規定的特質。只要是 Dasein，就會有這樣的特質。

一、領會

用具之於 Dasein，能成為上手物，是因為 Dasein 對它有所「領會」。Dasein 之所以能開展自己和非 Dasein 的存有，讓周遭世界變得有意義，是因為它能「領會」。其實，Dasein 的日常言語、舉手頭足間已含有對存有具某種初步的領會。它可以領會在世界中自身存有的兩個結構——「緣於它的週遭世界能滿足它」和「以一物指向到另一物去」。³⁷由此可知，Dasein 領會上手東西的意思是說它能夠使用這東西，而不是執著於某些特定的概念。例如用來佈置婚宴會場的氣球，增添幸福浪漫感。倘若當成整人遊戲的道具，不斷膨脹的氣球則給人不知何時會爆破的強烈壓迫感。不執著於某些特定的概念，Dasein 對事物的領會在於其可能的用途。

Dasein 對自身存有的領會亦是可能性。在日常生活中，「I understand.」表示我能夠清楚情況、我可以把某事做好。「能夠、可以」就表示領會，Dasein 所領會的不是自己「是什麼」，它並非現成事物，而是自己「如何是」的可能性。Dasein

³⁵ 《存在與時間》，頁 188。Being and Time, p.171.

³⁶ 參見陳欣白，《對話與溝通》（臺北：揚智文化，2003），頁 21。

³⁷ 陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 102。

的存有總是能這樣或者能那樣，海德格稱之為可能性存有。領會作為 Dasein 存有的開展性樣式之一，Dasein 領會著自己是可能性存有。

「領會是存有論最基本的行為和先行於所有生存論的行為。」³⁸若完全沒有某種初步的領會，Dasein 難以出現下一個行為。領會是一種先行存有的開展，但它因著籌劃而有了超越 Dasein 自己的特質。能夠存有的另一個意思是「還不是某個樣子」³⁹，高達美（Gadamer）認為海德格所揭示的領會具備籌劃的特徵，把領會本身看作是超越的運動，這是指超越常人狀態的 Dasein，找到自身，回到本己存有。但海德格說 Dasein 可以本己的領會，這種領會來自如其本然的自身；也可能出現非本己的領會，⁴⁰這種領會來自對被拋狀態的錯認。領會是 Dasein 在世界脈絡中去把握自己存有可能性的能力，並以被拋的事實性為基礎，與未來聯繫，在自我否定和自我超越的生存變化過程中，向最本己的能在籌劃自身的存有。

二、現身情態

現身情態作為 Dasein 存有的開展樣式之一——只要 Dasein 存有著，就不得不展現的東西。海德格認為情緒能開展 Dasein 覺得如何的狀態，在 Dasein 覺得如何之際，情緒已把存有帶入了「此」。⁴¹現身情態的意思是人感受自己當時的狀態，因此產生情緒（*Stimmung*）⁴²。海德格不就心理學方式來探討情緒，而是就其存有的開展性質而言，情緒使 Dasein 領會當下的際遇。每天早上，還未曾張開眼，腦筋一開動，人們已有了情緒：或許是今天要去旅遊，懷有雀躍不已

³⁸ 洪漢鼎，《當代哲學詮釋學導論》（臺北：五南出版，2008），頁 55。

³⁹ 參見《存在與時間》，頁 200-201。Being and Time, p.182-184.

⁴⁰ 參見《存在與時間》，頁 203。Being and Time, p.186.

⁴¹ 參見《存在與時間》，頁 190。Being and Time, p.173.

⁴² *Stimmen* 有調音、調和、適應之意。*Stimmung* 的意義是情緒、感受，有如中文的「心弦」。人心有如樂器，受到不同的震動，會有不同的音調。不同的音調就像是不同的感受。上述參見陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 92。

的感覺；或許是昨夜宿醉，產生抗拒上班的非積極性情緒。情緒的出現能夠開展自己對現身狀態的領會。又例如在面對「星垂平野闊，月湧大江流。」⁴³之際，因而「念天地之悠悠，獨愴然而涕下。」⁴⁴面對恬淡寧靜的景色，卻因為不知道自己該何去何從而有了擾人的情緒。這種情緒的出現開展了我們的存有，因為這意味著我們開始思索，開始承擔自己的存有了。⁴⁵若拿認知能力與情緒相較，則情緒可得原初的開展，但認知能力的各種開展之可能性都過於短淺。也就是說，海德格認為「由感受才能得到原初的領會，而認知的能力無法到達這個原初的領域。無論人的認知能力多麼銳利，他也無法領會他的存有擁有屬我性、是屬於我自己的，而人又往往逃避他自己的存有。但是，人卻有一些感受，讓他領會這個原初的領域。」⁴⁶強調 Dasein 的現身情態，是海德格思想中異於傳統存有論的地方。傳統存有論總認為萬事萬物皆由人的理性來認識，從人會「思考」出發。但很多情形是感官先被觸動，還沒有足夠的時間「思考」，「情緒」就已經先反應。例如回頭看到快速飛過的蟑螂，某人立即大叫，則讓他大叫的情緒不但開展了某人的某種存有樣式與生存狀態，也表達了某人對眼前物有某種的領會，無論他到底看清楚了沒有。對海德格而言，現身情態比傳統存有論的認知更為原初，更能開展 Dasein 的存有。更重要的是，海德格認為現身情態可以觸發 Dasein，使之覺察到自己的存有是屬於自己的，進而肩負起自身存有之重擔，這是認知等其他能力所不及之處。

⁴³ 引自杜甫著，《旅夜書懷》，唐朝

⁴⁴ 引自陳子昂著，《登幽州臺歌》，唐朝

⁴⁵ 參見陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 92-93。

⁴⁶ 陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 92。

海德格認定現身情態是基本的存有論狀態，而現身情態究竟開展了什麼？就文本分析如下：

1. 開展 Dasein 的被拋狀態 (Geworfenheit, thrownness)：

「Dasein 的何所來何所往掩蔽不露，而 Dasein 本身卻愈發昭然若揭——Dasein 的這種展開 (erschliessen, disclose) 了的存有性質，這個『它存有著』，我們稱之為這一存有者被拋入它的被拋狀態。其情況是：這個存有者世界之中就是這個此。被拋狀態這個術語指的是應托付的事實性。」⁴⁷Dasein 不知何所來何所往，未曾同意就如其所是，是一種永遠無法擺脫的被拋狀態。被拋狀態亦是 Dasein 不得不接受的事實性，這不同於其他存有者那種現成的實物性 (Tatsachlichkeit, factuality)。其他存有者的存有沒有開展性，無法領會自己的存有。Dasein 在世存有的狀態就是被拋狀態，現身情態不受意志控制，總是開展出 Dasein 的被拋狀態，是 Dasein 感受事實性之基礎。⁴⁸

Dasein 在日常生活中並沒有時時刻刻的真實面對自己的情緒，往往輕忽情緒、壓抑情緒，甚至不知擺到哪兒去，成了看似無情緒的人，彷彿真情流露是件丟臉的事。若日常生活中的 Dasein 逃避由情緒開展的事實性，它並非遁入至無感受的狀態，只是用一個較緩和的情緒來替代原來的情緒。「Dasein 不能完全沒有感受，它只能更換感受。然而，無論哪種感受，都或多或少開展 Dasein 的事實性。這正如一個人在逃避心中的陰影時，無論他如何逃避或麻木他自己，那個陰影總是在後頭追趕它。」⁴⁹

2. 開展 Dasein 的「在世界之中存有」：

現身狀態不是由反思得來，它是在 Dasein 沉迷於其所煩忙的「世界」且不

⁴⁷ 《存在與時間》，頁 190-191。Being and Time, p.174.

⁴⁸ 參見李燕蕙，〈早期海德格的生死哲學〉，頁 101。

⁴⁹ 陳榮華，〈海德格存有與時間闡釋〉，頁 95。

知反思時襲擊 Dasein。「情緒襲來。它既不是從『外』也不是從『內』到來的，而是作為在世的方式從這個在世本身升起來的。」情緒這種不分內外的開展性質，把 Dasein 在世界存有與世界當成統一的整體開展了。現身情態開展了 Dasein 的在世界中存有，是一種原初的開展狀態。⁵⁰

Dasein 因為能感受它的際遇，產生情緒，所以才能發現世界與之相關。若無法感受它的際遇，產生不了情緒，則其與世界彷彿不相往來。⁵¹例如，讓某東西來照面本來就是透過尋視，開始分析現身情態後，發現「尋視而煩忙著讓某東西來照面具有牽連的性質」⁵²，也就是說尋視不是單純的注視，而是在觸動情緒中產生了煩忙。Dasein 在開展世界時，會煩忙於東西是否合用，因觸動而有了情緒，由此才領會到世界與之相關。倘若 Dasein 麻木不仁，對事物無動於衷，對世界也就視而不見了。

只要人存有，現身情態必定存在，比理性、認知更為原初。被拋於世的 Dasein，透過現身情態開展它不得不接受的事實性。同時，Dasein 也以現身情態把自己和世界牽連在一起，開展著自己與世界之物，開展著在「此」存有。現身情態反應著 Dasein 是以何種方式來看待存有，其中有一種叫做「畏（Angst, anxiety）」⁵³，它可以讓 Dasein 正視自己的存有，恢復本已存有的狀態。對海德格來說，「畏」和我們平常說的「怕（Furcht, fear）」毒蛇、「怕」吃到塑化劑的「怕」是不同的現身情態。區分兩者的方式，在於有無對象。「怕」是因對象而有的情緒，而「畏」的產生與對象無關。以下先就「怕」來說明。

⁵⁰ 本段參見《存在與時間》，頁 192-193。Being and Time, p.175-176.

⁵¹ 參見陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 95。

⁵² 《存在與時間》，頁 193。Being and Time, p.176.

⁵³ 關於 Angst 的中譯名，版本很多。陳榮華教授譯為「怖慄」，而孫雲平教授則主張譯為「焦慮」。筆者因沿用《存在與時間》中譯本之譯法而採用「畏」。

可怕的東西來照面，其具備有害狀態的因緣方式。海德格認為可怕的東西具有下述的威脅性質而能夠使人懼怕：⁵⁴

1. 令 Dasein 害怕的東西具有有害狀態的因緣方式，在某種因緣聯絡之內顯現。
2. 有害狀態以可被它牽動的東西為目標，其自身來自一種確定的場所。
3. Dasein 熟知場所本身和從那裡前來的東西，但其中藏有「蹊蹺」。
4. 令 Dasein 害怕的東西臨近著，其中就有威嚇的性質。
5. 令 Dasein 害怕的東西，在接近 Dasein 的過程中，反覆的以「可能有害、可能不會有害」的方式令 Dasein 害怕。
6. 可怕的東西在 Dasein 近處接近時，帶有昭然若揭的可能性，使其害怕。

怕之所怕，必然有個令人能怕的東西，可以是蟑螂、壞人、黑……等，總而言之，是有對象的。「這個讓我們怕的東西，它一定在指向性上與別物關連起來，且呈現出侵犯性。」⁵⁵一個能令人感到怕的東西，必須在一個整體中方能顯示其威脅性。例如任意飛行的蟑螂，足以使人害怕。若只剩下一對觸角，看不出那是蟑螂的，也就沒啥好怕的。

「怕」讓令人害怕的東西以牽連自己的方式將其威脅性釋放出來，而這東西未必能被「怕」確定其正逐漸靠近中。「怕而後才可以一面害怕著，一面明確觀望可怕的東西，把它『弄明白』。尋視之所以能看到可怕的東西，因為它是在怕的現身情態之中。怕是現身在世的潛在的可能性，即『會怕』。作為這種可能性，怕已經這樣展開了世界——使諸如可怕的東西之類能夠從世界方面來接近。」⁵⁶怕是人的現身情態，開展人所處的際遇和東西的威脅性。

⁵⁴ 以下六點見於《存在與時間》，頁 197。Being and Time, p.179-180.

⁵⁵ 陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 97。

⁵⁶ 《存在與時間》，頁 197。Being and Time, p.180.

「怕之何所以怕，乃是害怕著的存有者本身。」⁵⁷海德格認為我們貌似害怕可怕的東西，其實我們害怕的是自己，害怕著自身存有的安危。除了害怕可怕的東西外，我們也會為他人害怕，尤其是對方並不害怕反倒勇於迎向威脅的時候。為他人擔心受怕，說穿了，還是為自己害怕。人們所怕的是他人會從自己的世界消失⁵⁸

怕這一種現身情態的起點，是 Dasein 的存有。因為危及到 Dasein 的存有，所以呈顯出自己的現身情態和有害之物的威脅性。在海德格存有論的思想中，這與具有關鍵性影響力的「畏」，是全然不同的。對海德格而言，Dasein 首先和通常是非本己的存有。有沒有一種可能讓被常人講法所遮蔽的本己存有被 Dasein 得知？

上述現象學的闡釋，我們發現「怕之所怕總是一個世內的、從一種場所來的、在近處臨近的、有害的存有者，這種存有者也可能不出現。」⁵⁹怕緣自「有威脅性、可怕的東西」，所以是有對象而「怕」，這威脅從世內實際能在的存有者而來。「我們的驚慌 (Furcht, fear) 早已了解此物是會侵犯我們的，而在遭逢它時，驚慌將它的侵犯性更清楚的開展出來，因此我們驚慌了。」⁶⁰。畏是另一種與怕截然不同的現身情態，海德格清楚的區分兩者。「畏之所畏的不是在世的存有者。……其本質上不能有任何因緣。……也不具確定有害之事的性質。」⁶¹畏不知其所畏者為何，因為「威脅者乃在無何有之鄉」⁶²。其實，「畏之所畏就是在世本身 (die Welt selbst, the world itself)」⁶³。由於世界具有種種可能的意義，卻又尚未定案，Dasein 因而起「畏」。

⁵⁷ 《存在與時間》，頁 198。Being and Time, p.180.

⁵⁸ 參見《存在與時間》，頁 198。Being and Time, p.181.

⁵⁹ 《存在與時間》，頁 255。Being and Time, p.230.

⁶⁰ 陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 97。

⁶¹ 《存在與時間》，頁 256。Being and Time, p.231.

⁶² 《存在與時間》，頁 256。Being and Time, p.231.

⁶³ 《存在與時間》，頁 256。Being and Time, p.231.

日常生活受到常人關照連選擇之責都不用承擔的 Dasein 像是置身溫暖的家，這種沉淪於世界中讓 Dasein 能安心以為存有是不言自明的感覺，海德格稱之為「在家感」。但畏卻窮追不捨，讓世界不再是那個熟悉的、有意義的、可繼續沉淪的世界；也同時讓 Dasein 發現，存有失去依歸，沒有常人的說法能讓它遵循。「畏」這種不舒服的感覺，讓 Dasein 了解存有是自己的，常人永遠不是自己，所以沒辦法給它答案，沒辦法讓它領會自身的可能性。海德格認為在「畏」之時，無家可歸、無依無靠的感覺也就油然而生，這就是茫然失其所在的無家感（*unheimlich, uncanny*）。⁶⁴

畏要求 Dasein 以個別化的方式來領會自己的存有，因為存有是自己的。遠離常人的說法，脫離使人沉淪的世界之物後，Dasein 得以看清楚自己既有非本己存有的可能性，亦有本己存有的可能性。⁶⁵畏讓 Dasein 回歸最本己的方式來領會自身存有，並且使其能自己選擇，奔向自由的存有。

「怕」和「畏」同屬現身情態，卻有著南轅北轍的性質。一個怕的是危及自身存有；一個因自身存有的不明確而對世界本身有所畏。多數人因無特殊原因的「畏」之壓迫，而選擇遁入由常人關懷所建構的溫暖之家，難以抽身。怕是沉迷在世界中之物，遮蔽 Dasein 的存有，所以是非本己的開展；畏逼迫 Dasein 正視自己的存有，所以是本己的開展。作為現身情態，「怕」和「畏」都能呈顯 Dasein 存有的狀態，無高下之分，因為海德格認為本己存有和非本己存有都是 Dasein 本來就可能有的的生存狀態。⁶⁶

⁶⁴ 參見《存在與時間》，頁 258-259。Being and Time, p.232-233.

⁶⁵ 參見《存在與時間》，頁 261。Being and Time, p.235.

⁶⁶ 學者林薰香指出怕（*Furcht*）是存有者狀態的現身情態，而畏（*Angst*）則是存有論的現身情態。關於怕與畏的比較及其本質，詳見 Shing-Shang Lin, *Von den modernen zu den postmodernen Zeitvorstellungen*, p.154-159.

第三章 Dasein非本己存有之分析

海德格在《存有與時間》第一章指出 Dasein 存有的特質之一，是它的存有具有向來我屬性。也因為 Dasein 的本質在於其可能性，所以它可以在存有中，自由選擇、獲得自身，成為本己存有；也可以失去自身或貌似獲得自身、身不由己，成為非本己存有。⁶⁷ Dasein 從出生，就被拋入世界中存有，且與日常生活不可分離，這是其存有的事實性。日常生活中的 Dasein，是其首先和通常存有的方式，這是屬於本己存有呢？抑或是被遮蔽的非本己存有呢？

在日常生活中的每個抉擇對我們而言，對日後的發展有著一定的影響力。然而我們多數時刻並非全然依著自己的想法前進，這樣算不算受「人」擺佈？對於上述問題，傳統哲學較少論及，而海德格卻能從 Dasein 在世界中存有出發，闡釋其存有狀態究竟為何。

第一節 他人的共同此有與日常的共同存有

海德格以「煩」(Sorge, care)⁶⁸這個概念表示 Dasein 的整體，其內涵為 Dasein 是在世間遭遇的存者旁，已在世界而先於它自己的存有。Dasein 在世界中存有，總與世界往來、打交道，總是關注著世界，這種特性就是「煩」。「煩是對保證生活、實現各種重要目的的關注。」⁶⁹換言之，Dasein 是以煩的方式與世界打交道。人生在世，處世的種種行為，無論是對人或對物，總與自己相關，這就是海德格所謂的「煩」。⁷⁰

⁶⁷ 詳見《存在與時間》，頁 62。Being and Time, p.68.

⁶⁸ 詳見《存在與時間》，頁 261-267。Being and Time, p.235-241.

⁶⁹ 張祥龍，《海德格：二十世紀最原創的思想家》，頁 120。

⁷⁰ 參見熊偉編，《現象學與海德格》，(臺北：遠流，1994)，頁 5。

海德格認為 Dasein 可以在遭逢用具時，發現他人的存有，因為他人也在使用此工具。例如 Dasein 在使用自動化借書機時，發現他人也在使用。它可以了解自動化借書機的意義，也能了解他人同樣是身為讀者，而別人也能了解它。「世界不僅把上手的東西作為世內照面的存有者開放了，而且把 Dasein，把他人也都在他們的共同此在中開放了。」⁷¹「Dasein 在使用器具的操作過程中不僅指向其他的現成存有者與世界整體，而且還指向這一器具為誰所承用，為誰所製造，也就是指向他人。」⁷²Dasein 與他人是共同此有，也就是說 Dasein 對存有的領會中含有對他人的領會，所以能互相領會。

Dasein 的存有是煩，由於共在的對象不是以上手物（das Zuhandene, ready-to-hand）的方式存有，海德格稱這種與他人互動而產生的煩為煩神（Fürsorge, solicitude）。煩神有兩種可能性：一種是體貼（Rücksicht, considerateness）；一種是寬容（Nachsicht, forbearance）。越俎代庖承擔他人煩忙事物，使之不用對自身存有負責，是謂「體貼」。這種煩神替他人承擔在世所需的煩忙，海德格認為如此一來會使他人變成依附者，被人所控制，因而掩蔽了自己的本己存有。⁷³另一種起寬容作用的煩神，不是拿走他人的「煩」，而是要涉及其生存中本己的煩。這種有寬容性質的煩神能幫助別人檢視自己是否為本己存有，並能「在他的煩中把自身看透，使他自己為煩而自由。」⁷⁴就在這兩種具有極端性質的煩神間，有了日常生活中的共在。⁷⁵

⁷¹ 《存在與時間》，頁 172。Being and Time, p.160.

⁷² 涂成林，《現象學運動的歷史使命：從胡塞爾、海德格爾到薩特》，（北京：中央編譯，2007），頁 125。

⁷³ 參見《存在與時間》，頁 171。Being and Time, p.158-159.

⁷⁴ 《存在與時間》，頁 171。Being and Time, p.159.

⁷⁵ 此段綜合自陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 79。

第二節 日常生活的「常人」與Dasein

在日常生活中，Dasein 與之雜然共在的他人究竟是誰？海德格認為「這個『誰』是個中性的東西：常人。」⁷⁶常人並非特定人士，每個人都有機會當上常人。常人是大眾主流派的代表，擁有操控 Dasein 行為的統治權，趁其不備時。海德格進一步舉例說明，例如在搭乘公共交通工具和看報紙時，每個人的使用方式都相同，「這樣的雜然共在把本己的 Dasein 完全消解在『他人的』存有方式中，而各具差別和突出之處的他人則又消失不見了。在這不觸目又不能定局的情況，常人展開了他真正的獨裁。」⁷⁷常人喜歡這個，我們就喜歡這個；常人對那個不滿；我們就對那個不滿。就多數情況而言，我們是用別人的腦袋在想事情的。時下種種排行榜：院線片排行榜、暢銷書排行榜、美妝人氣品排行榜……，不就是在向人們宣告「常人喜歡這個」？每晚 call in 節目一面倒的輿論，不就是在向人們宣告「常人對那個不滿」？常人為何能指定日常生活存有的方式？而 Dasein 為何將日常生活的可能性交付常人選擇？因為這樣可以很省事，自己和別人一樣，就能獲得安全感。自己的言行不會顯得特別「獨樹一格」。而且出了紕漏，只要像小孩一樣耍個無賴，宣稱「是『他』叫我這樣做的」，責任就不在自己身上，在不知名的「他」身上。

海德格說爲了與別人共存，Dasein 早已在日常生活中領會別人，而且總是會去領會別人的所作所爲。⁷⁸這是因爲 Dasein 在日常生活中，有下列三種特性。

79

一、差距性 (Abständigkeit, distandiality): Dasein 會關心人與人之間的差異，

⁷⁶ 《存在與時間》，頁 177。Being and Time, p.164.

⁷⁷ 《存在與時間》，頁 177。Being and Time, p.164.

⁷⁸ 參見《存在與時間》，頁 173。Being and Time, p.161.

⁷⁹ 下述三種特性中譯名出自：陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 82-83。

企圖保持距離，不落人後，或甚至試圖消滅差距，這是雜然共在的一種傾向。⁸⁰

二、屈從性 (Botmässigkeit, subjection)：Dasein 以常人認可為標準訂出哪些事能做，並嚴格把關著不讓例外產生。

三、平均性 (Durchschnittlichkeit, averageness)：平均性促使日常生活中的 Dasein 不斷將自己原先那些特有的個體性磨平，要求自己與常人一致、平均。原本是有稜有角，日常生活的「磨練」使其圓滑，無獨特性。⁸¹

因上述「差距性」、「屈從性」、「平均性」組織而成公眾意見，公眾意見的特色是對事情沒有深入了解其真實情形為何，因它「使一切都晦暗不明而又把如此掩蔽起來的東西硬當成眾所周知的東西與人人人都可以通達的東西。」⁸²然而常人創造出的公眾言論卻在日常生活中不時的影響著對世界和 Dasein 的一切解釋。Dasein 根據平均狀態來調整自己，為了保持距離，整平自己，因而失去本己的自我。人生旅途中，或許有人會覺得自己是被逼著做出選擇的、不得不如此。是誰逼的？答案是：Dasein 授權給常人，常人把它的選擇權無聲無息的拿走了，也因此最能夠替它負起一切責任。把自身存有應負起選擇之責，賦予根本不曾有此人的常人。到底是誰造成的？無人能曉，只知「一切 Dasein 在共處中又總已經聽任這個無此人擺佈了」⁸³。

常人並非異於 Dasein 的另一群存有者。陳榮華教授指出常人是 Dasein 的存在性徵，也是 Dasein 日常存有的方式。換言之，Dasein 在日常生活中通常不是自己，因「差距性」、「屈從性」、「平均性」的特性，使其成為「常人」，是一種失去本己的狀態。⁸⁴學者孫雲平認為「das Man」應譯為「眾我」，而非「常人」，因為 Dasein 雖然被社會所影響，但，das Man 的狀態仍屬於 Dasein 個體的自

⁸⁰ 參見《存在與時間》，頁 176。Being and Time, p.163-164.

⁸¹ 參見《存在與時間》，頁 178。Being and Time, p.165.

⁸² 《存在與時間》，頁 178。Being and Time, p.165.

⁸³ 《存在與時間》，頁 179。Being and Time, p.166.

⁸⁴ 參見陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 84-85。

我屬性。他並且指出「das Man」不能被當作是社會的代名詞。「『眾我』可說就是社會深入人類個體、並對其生活及存有方式產生『內化』之後的影響。」、「雖然『眾我』是一種社會性的影響，但它卻仍屬於個人意願行為之內的範圍（在個體能夠自我判斷之後），所以它仍是『我』的一部分。」⁸⁵「das Man」是受了團體影響後，內化而成爲自己的一部分，一種 Dasein 非本己的狀態，一種 Dasein 在日常生活中最常出現的存有狀態。

第三節 Dasein之沉淪

無論是煩忙於事物或煩神於他人，海德格均認爲，追根究柢，Dasein 都是爲了自己而煩。但在日常生活中，Dasein 通常無法領會所作所爲都是爲己，反而容易沉迷於世界中的事物或被常人所支配，海德格稱之爲「沉淪」。

沉淪，一個乍看之下具有負面意味的語詞，在海德格看來卻不是如此。海德格從只描述而不評價的現象學出發，把它用來描述 Dasein 沉迷於世界的狀態，是 Dasein 日常存有的一種方式。⁸⁶當 Dasein 在日常生活中被常人所支配，它就會沉淪於世界中的事物，得到不真的訊息，導致不真的了解，甚至會認定自己也是現成在手般懂得思考的東西，成了非本己存有的狀態。海德格認爲沉淪表現於下列三種存有方式：

一、閒談（Gerede, idle talk）

對海德格來說，「言談（Rede, discourse）就是語言。而在被說出的東西裡向來已有領會與解釋（Auslegung, interpretation）。」⁸⁷因爲領會，所以能言談，

⁸⁵ 孫雲平，〈海德格之自由觀的類型及其意涵〉，《國立政治大學哲學學報》，第十八期（2007），頁 40。

⁸⁶ 參見《存在與時間》，頁 238-239。Being and Time, p.219-220.

⁸⁷ 《存在與時間》，頁 229。Being and Time, p.211.

能用語言來解釋自己的領會。言談並不是現成事物，它能開展 Dasein 「對世界的領會」、「對他人共同此在的領會」、「對本己的『在之中』的領會」。

原本言談是「使聽者參與向著言談之所及的東西展開的存有」⁸⁸，在所說出的話語中包含了可被人領會的平均性。但在日常生活中，聽者卻不一定能原初的領會言談所論及的存有，反而只剩下言談本身。言談成爲雜然共在的煩忙活動，重要的是「有說到話」、「和別人有聊了一會兒」。生活經驗中，同儕互問「你知不知道那個誰怎樣怎樣……」，或是同事會「喝咖啡聊是非」。上述這些大家熟知的日常生活對話內容是否爲真？很顯然的是「只要是說過了、只要是名言警句，現在都以言談的真實性和合乎事理擔保，都可以對真實性和合乎事理的領會擔保。」⁸⁹「言談」在日常生活中的變成「閒談」，消息的真實性不再重要，重要的是這樣的話題供人討論。「我聽說……」、「有人說……」如此傳到耳邊的訊息失去了根基，訊息彷彿可以任人加油添醋，海德格稱這樣的傳達方式是「人云亦云、鸚鵡學舌」⁹⁰。閒談並不侷限於用說的方式表達，文字也有其影響力，如以報導八卦爲主的雜誌、報紙。

這類無根基的閒談並無法止於智者，反而無孔不入，像是在早餐店、理髮廳能發現商家提供八卦雜誌；在火車上能看到有乘客閱讀八卦雜誌；在便利商店就能「輕易的」買到八卦雜誌。閒談挾帶其優勢闖關，勢如破竹，成功的進入公眾世界。它的優勢是擁有「無須把事情據爲己有就懂了一切的可能性」⁹¹。人不再需要真正領會事物，不用再擔心無憑無據的閒談會被揭穿。只要是閒言閒語，誰都能振振有詞。

⁸⁸ 《存在與時間》，頁 229。Being and Time, p.211-212.

⁸⁹ 《存在與時間》，頁 230。Being and Time, p.212.

⁹⁰ 《存在與時間》，頁 230。Being and Time, p.212.

⁹¹ 《存在與時間》，頁 230。Being and Time, p.213.

閒談不溯及所談之事物的根基，如此非原初的領會，就成了遮蔽本己的一種屏障。很多訊息對常人而言，都是透過閒談這種非本己的方式獲得，大家自然不會超出平均性的領悟，新的探究、新的解釋等工作都被束之高閣。如此一來，閒談其實就成了主流的公眾講法，它操控我們該「看」什麼，怎樣「看」，連我們的情緒也被它規定著。很多人怕違背主流的公眾講法，而不敢吭聲。主流的公眾講法說什麼，我就跟著附和。這種除了根的 Dasein 領會的存有樣式，海德格在書中該節開宗明義就談到，他認為除了根的閒談不應該用負面的眼光來看待。閒談是一種組建著 Dasein 在日常生活中進行領會和解釋的現象。換言之，此種生存狀態開了它的「此」，它的「此」仍在「世界之中」，看似與本己的存有斷絕關係，卻依舊是和他人有關、關乎自身而存有著。⁹²雖然閒談使 Dasein 沉淪，使其忘了追問什麼是原初真實的存有，但卻也同時展現它的「此」在「世界之中」。海德格在這裡並非批評閒談是低下的行為，而是提醒大家「除根不構成 Dasein 的不存有，它倒是構成了 Dasein 的最日常最頑固的『實有』」⁹³。

二、好奇 (Neugier, curiosity)

傳統哲學自古希臘起，早已發現「視」能夠在世界之中「以天然方式據存有者為己有」⁹⁴。「用眼覺知」的優先性，奧古斯丁在《懺悔錄》提到：

「看」，本是眼睛的專職，但對於其他器官，如我們要認識什麼，也同樣用「看」字。我們不說：「聽聽這東西怎樣發光」，「嗅嗅這東西多麼光亮」，「嘗嘗這東西如何漂亮」，「摸摸這東西何等耀眼」。但對這一切都能通用「看」字。我們不僅能說：「看看這東西怎樣發光」，而這僅有眼睛能看到，我們也說：「去看看這玩意兒怎麼響的」，「看看它是怎樣發出香味的」，「看看滋味如何」，「看看這東西硬不硬」。一般的感覺經驗都名為「目欲」，這是因為其他的感官，出於某種相似性，也都擁有看的功能，它們在進行認識的時候，眼睛有著某種優先性。⁹⁵

⁹² 參見《存在與時間》，頁 229-232。Being and Time, p.211-214.

⁹³ 《存在與時間》，頁 232。Being and Time, p.214.

⁹⁴ 《存在與時間》，頁 232。Being and Time, p.214.

⁹⁵ Ad oculos enim Videre proprie pertinet. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sersibus cum eos ad Cognoscendum intendimus. Neque enim dicimus: audi quid rutillet; aut olefac quam niteat; aut, gusta

眼睛較其他感官具有優先性，所以運用其他感官在認識時，彷彿也都帶有「視」的性質。海德格說「視的基本機制在日常生活的一種向『看』存有的傾向上顯現出來。我們用『好奇』這一術語來標識這種傾向。這個術語作為描述方式不侷限於『看』，它表示覺知著讓世界來照面的一種特殊傾向。」⁹⁶好奇是一種日常生活的看，也是與世界照面的一種方式。其性質一，是 Dasein 爲了擺脫自身，擺脫在世存有，不再依存最切近之事物。在日常生活中，短暫休息時，煩有了自由的空間能夠去遠的尋視。使自己離開切近到手的東西，開展自己向遠處陌生的世界活動的可能性。其性質二，煩於不斷分神的可能性。Dasein 如此好奇的煩忙著向遠方尋視，並非想要深入了解事物，只是爲了能不斷的去看世界中的事物，爲了看而看。只是去看看事物的「樣子」而已，也因而不會專注於任何事物上，連考察的時間都沒有，焦點很快的從這個新奇移到另一個新奇上。說穿了，因爲此刻的 Dasein 貪好新奇。其性質三，只是爲了要有所知，不打算真實的領會，成爲喪失去留之處的狀態。海德格認爲「好奇到處都在而一無所在。這種在世模式暴露出 Dasein 的一種新的存有樣式。Dasein 在這種樣式中不斷的被連根拔起。」⁹⁷好奇使 Dasein 失去了能本已存有的根基，因爲它不再能領會所見的東西，處在一種想知卻不尋求真知的無根狀態。

三、模稜兩可（Zweideutigkeit, ambiguity）

從閒聊和好奇中獲得的訊息，即使是相同事物，也有很多訊息。每個訊息似乎是真的，又似乎是假的，屬於模稜兩可。這樣模糊不清的訊息影響了人們對事

quam splendeat : aut, pala quam fulgeat : videri enim dicuntur haec omnia. Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt : sed etiam, vide quid sonet ; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum oliquid cognitionis explorant. 海德格於《存在與時間》中引用《懺悔錄》原文，出自奧古斯丁，《懺悔錄》第十卷，第三十五章的內容。中文爲王慶節、陳嘉映於書中所譯，引自海德格，《存在與時間》，王慶節、陳嘉映譯，頁 233-234。Being and Time, p.215.

⁹⁶ 《存在與時間》，頁 233。Being and Time, p.214.

⁹⁷ 《存在與時間》，頁 235。Being and Time, p.217.

物的領會，人們無法斷定究竟有哪些東西能在真實的領會中開展，它也支配著 Dasein 在日常生活中的諸多可能性。「不僅擺在那裡的事情和擺在眼前的事情，人人都知道，都議論；而且剛要發生的事情、還未擺在眼前但『本來』一定要弄成的事情，人人也都已經大發議論了。」⁹⁸這種以捕風捉影方式而得的模稜兩可被人們傳送著，其能批過去，斷未來，有著不小的影響力。除此之外，對於未來的事，公眾依著此種模稜兩可的態度先行提出的議論與預測竟然在未被證實的狀況下，已被當作全然成真，完全忽略付諸行動的重要性。倘若被討論的話題已成定局，人們還會感到若有所失，失去無法預料一番的樂趣。

日常生活裡，雖然事情多而繁雜，但其實不起風波。可是在模稜兩可的狀態中，以好奇方式尋視而得的東西被閒談說得不真，彷彿在閒談中萬事都以決斷好了。很多看了《安徒生童話·國王的新衣》的讀者都會提出如下的問題：「為什麼明明看不到，大家卻都假裝看得到？自己騙自己也就算了，還不准別人懷疑？更糟糕的是，明明知道可能有錯，卻總是找得到藉口，一定要把它說成是對的、真的。」如果能出現這樣的省思，這就是本己的 Dasein。可惜的是，沉淪在其中的 Dasein，在雜然共在的公眾開展狀態中，總是模稜兩可地、不真地錯看，自身存有的可能性無法完全施展開來。Dasein 會發現到人們有時是這樣的態度、有時是那樣的態度，讓人摸不著頭緒。

上述種種關於沉淪的敘述，容易讓人產生負面觀感。然而「非本己存有」並不是個錯誤，誠如海德格在書中即申明他對「沉淪」沒有負面消極的批判想法。⁹⁹強納生·雷（Jonathan Rée）舉例說明「非本己與本己之差別並不是像偽鈔與真鈔，或咖啡代用品與真咖啡那樣的彼此對立。非本己就是被誤解的本己，而本己

⁹⁸ 《存在與時間》，頁 236。Being and Time, p.217.

⁹⁹ 閒聊（Gerede, idle talk），好奇（Neugier, curiosity）和兩可（Zweideutigkeit, ambiguity）標畫著 Dasein 日常藉以在「此」、藉以開展出在世的方式，構成了 Dasein 的沉淪。但海德格對沉淪並無負面消極的評價。詳見《存在與時間》，頁 238。Being and Time, p.220.

就是對非本己的理解。」¹⁰⁰沉淪建構著 Dasein 的日常生活，是一種本質性的存有論結構，不可看作人生的黑暗面。¹⁰¹海德格從現象學出發，並沒有對人存有狀態作任何價值批判，只是描述而已。Dasein 爲了領會「在世存有」，所以才沉淪，因爲沉淪是在世存有事實性的一部分。學者項退結先生闡述海德格的思想說：「Dasein 不可避免的會被捲入常人的非本己性中，它被拋於沉淪的漩渦之中。沉淪之所以成爲可能，是因為 Dasein 本質地是『在世存有』，與世界打成一片。本己的存有並不是在造成沉淪狀態的日常生活之上飛翔，而是攫住日常生活加以改造。」¹⁰²「非本己存有」其實也是「本己存有」的一部分，就是有所遮蔽的那部份。本己存有並不是一種較高等的境界，而是對沉淪著的日常生活有所作爲。

海德格在書中一再強調，非本己存有和本己存有無價值上的高低之別。因爲對他而言，沉淪是對 Dasein 日常生活現象所做的一種描述，旨在分析 Dasein 「落入」或「沉入」日常生活當中。於其本身，對沉淪做出否定評價並非他想表達的重點。¹⁰³關於本己、非本己的探討，海德格不認爲那是道德問題。但其論述方式，則給予後人推論空間。學者陳嘉映認爲，本己存有並沒有告訴我們哪些可能性是好的、是合乎道德的。海德格所言之本己存有是先於道德規範，能自由敞開各種可能性。¹⁰⁴學者張汝倫也認爲海德格始終是在存有論上談問題，拒絕任何的價值論。除了希望人們能回到存有的近處，思考存有真理外，並沒有任何正面實踐的建議。¹⁰⁵但「沉淪」、「本己」此種用語是否真的沒有任何道德含義？¹⁰⁶另一學者孫雲平指出海德格對 Dasein 陷於事實性的種種分析，不單純只是不帶價值判斷的描述。他認爲海德格其實是在批判人類個體沒有自省能力，事事依靠社

¹⁰⁰ 強納生·雷 (Jonathan Rée)，《海德格》，蔡偉鼎譯 (臺北：麥田，2000)，頁 99-100。

¹⁰¹ 參見《存在與時間》，頁 243。Being and Time, p.224.

¹⁰² 項退結，《海德格》，(臺北：東大，1989)，頁 104。

¹⁰³ 參見林薰香，〈自拘的時間性〉，台灣哲學學會「真理、善與生活：哲學之饗宴」哲學研討會會議論文 (2011)，頁 6。

¹⁰⁴ 參見陳嘉映，《海德格爾哲學概論》，(北京：三聯，1995)，頁 98。

¹⁰⁵ 參見張汝倫，《德國哲學十論》，(上海：復旦大學，2004)，頁 246-247。

¹⁰⁶ 參見陳嘉映，《海德格爾哲學概論》，頁 98。

會價值觀而行動。¹⁰⁷而學者蔡偉鼎表示，就海德格對「倫理學」的定義而言，其在《存有與時間》中專心致力於 Dasein 的詮釋學，並不關心倫理學之議題，書中確實沒有倫理學。雖然海德格希望讀者不要用價值判斷去解讀文意，但書中仍時常顯示出「凡是原初的，就是好的」。故由此可推知，海德格對 Dasein 的分析含有「Dasein 衍生的存有狀態是不好的。」若我們能以廣義的方式理解「倫理學」，應該能合理的從早期海德格的思想系統範圍內談論一種可能的倫理學理論。¹⁰⁸

海德格分析 Dasein 在世存有的現象，從中找出的存有意義是否真的無關價值判斷？或者有機會建構出倫理學，能夠指導人們如何過美好生活？這些都是值得我們好好思索的問題。

¹⁰⁷ 參見孫雲平，〈偶然性與事實性--海德格《存有與時間》的「此在」分析〉，第二十一期（2010），頁 64-65。

¹⁰⁸ 參見蔡偉鼎，〈最屬己的能在作為應在——試論一種可從早期海德格思想推展出的倫理學〉，台灣哲學學會「真理、善與生活：哲學之饗宴」哲學研討會會議論文（2011），頁 1-4。

第四章 向死存有之闡明

庸庸碌碌的人們總是汲汲於自己所渴求的慾望，不是煩忙於上手事物，就是煩神與他人的在世內照面的共此在，總是忙著「活」。何時能停下來歇一歇，思慮自身為何存有於世界之中？死亡與自身存有有何關聯？我們需以何種態度來面對生命的盡頭——死亡？

第一節 他人的死亡經驗無法成爲自己的替代課題

人們不願去面對死亡這個必然事實，所以很少談論它。這種閃躲著死亡的「怕」，海德格認爲它固然能讓人不知所措，卻不是本己的感受，反而遮蔽存有的本己意義。¹⁰⁹因爲大人不想談論死亡，不知道如何教導孩子認識死亡，結果孩子最早接收死亡相關訊息之管道來自於媒體，而媒體對死亡的錯誤解讀會給孩子關於死亡的錯誤印象。¹¹⁰過去我們所處的教育環境從小就告訴我們，間接的從媒體中得知他人的死亡消息或直接的接觸親人的死亡，就能對於死亡有所認識。尤其是當我們直接接觸別人的死亡時，自身似乎也經驗到別人成爲一個死者的歷程。但透過他人的死亡是否真能了解死亡？海德格認定透過這種替代方案，無法讓我們全面的了解自身的死亡。

就客觀而言，生者與臨終者當時是共存有，*Dasein* 應該能了解他人的死亡。而海德格指出死者的死亡——他的存有到達盡頭，這種經驗是生者無法體會的，我們最多只有失去死者的經驗而已。就遺族而言，正忙於後事的處理。哀悼思念亡者時，遺族與其同在，但實際上死者本身不再在「此」。海德格強調：

¹⁰⁹ 參見陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 98。

¹¹⁰ 媒體對死亡的錯誤解讀會給孩子關於死亡的錯誤印象，常見的有：卡通裡，死亡沒什麼大不了的，中彈身亡的人會無恙的出現；逼真的電視或電影給人死亡是噁心、暴力、沒尊嚴的感覺；新聞媒體陳述事件，使死亡變得不真實且與個人無關；童話故事，曲解事實，可能使小孩認爲自己能免於死亡。詳見艾瑞克·羅夫斯（Eric E. Rofes）等，《與孩子談死亡》，洪瑜堅譯（臺北：遠流，1997），頁 22-24。

愈是適當的從現象上把握死者的不再此有，就愈清楚的顯現出：這樣共死者在恰好經歷不到死者本己的臨終到頭。死亡誠然綻露為一種喪失，但卻更甚於遺留下來的人經驗到的那種喪失。在遭受損失之際，存有的損失卻不能作為臨終者所「遭受」的那一種存有的損失而得以通達。¹¹¹

強納生·雷（Jonathan Rée）闡釋海德格的思想認為「他人死亡所終結掉的是其世界，而非你的世界；他人的死亡是發生於你的世界中，而非其世界中；他人的死亡會被你記得，但不會被他記得。正如海德格所言，我們哀悼死者，是因為『死者』離棄了我們的『世界』，將之拋諸腦後的關係。我們所哀傷的一直都是『那個世界』。」¹¹²從古至今，辦理喪事有著許多的習俗，在表面上，生者為死者的不再「在世」哀痛不已；實際上，卻是為自己哀傷，是為自身所在的世界而傷痛，因為死者已離開「我們的世界」，不能再與我們共存有。種種喪事習俗假安慰死者之名，其實是達成生者自我撫慰或滿足旁人關注眼光之實。死者所遺留下的僅是手前物（das Vorhandene, the Existing）——屍體，能留給生者的，就是使其能繼續藉著與「屍體」共存（mit, with），繼續悼念或成為「大體老師」供醫學界研究。他人的死亡是屬於自身的，確實是我們無法經驗的。

海德格又進一步指出「我們並不在本然的意義上經歷他人的死亡過程，我們最多也總不過是「在側」(dabei, there alongside)。」¹¹³或許生者試著藉由在側時，了解死者面臨死亡的想法和心情，但從心理學的角度出發仍然不能協助我們明瞭死亡對死者的存有有何意義，也就是死亡在其存有中所形成了什麼。從另一個角度來看，當我們認為透過他人的死亡，就能對於死亡有進一步的認識，這種想法意似乎味著：「Dasein 可以隨隨便便使用其他 Dasein 來代替，所以在自己的身上始終經驗不到的東西，可以靠陌生的 Dasein 通達。」¹¹⁴，這種可能性或許在日常煩忙活動中可行，例如工作上可以找人代理。但個人的存有是他人無法替代

¹¹¹ 《存在與時間》，頁 325。Being and Time, p.282.

¹¹² 強納生·雷（Jonathan Rée），《海德格》，蔡偉鼎譯，頁 104。

¹¹³ 《存在與時間》，頁 325。Being and Time, p.282.

¹¹⁴ 《存在與時間》，頁 325。Being and Time, p.283.

的，從他人的死亡想找出代理的可能性更是無濟於事，因為

任誰也不能從他人那裡取走他的死。……每一 Dasein 向來都必須自己接受自己的死。只要死亡「存有」，它依本質就向來是我自己的死亡。死亡確乎意味著一種獨特的存有之可能性：在死亡中，關鍵完完全全就向來是自己此有的存有。死亡顯出：死亡在存有論上是由向來我屬性與生存組建起來的。¹¹⁵

就算有某甲願意為某乙赴湯蹈火、代其受死，他犧牲的是他自己的性命，得出的結論必定是某甲的死而不會是某乙的死。人終究還是有生命結束的一天。「死亡所以能打開通往真正存有的大門，就是因為『死』是私有的，是真正屬於個人所有的，是唯一別人不能替代的事物。……正是在這個意義上，『死』成為通向『本己的存在』（*eigentliche Existenz, authentic existence*）的唯一入口。」¹¹⁶就存有論而言，死亡具有「向來我屬性」，向來是我自己的死亡，所以無人能取代。縱使有人願意為了我而犧牲自己的性命，我還是免不了得死。存有原本就是個人的事，我們無法從他人的死亡經驗到那種失去存有的可能性，也無法領會自己存有的整體，所以他人的死亡經驗無法成為替代課題。

由他人的死亡經驗並無法真正認識自己的死亡、通達自身的存有意義，因為不能領會自己存有的整體。海德格認為我們應當從存有學出發，從存有的意義上來探究死亡，方能真正認識自己的死亡。雖然死亡因具有向來我屬性，使我們不能由他人的死亡經驗來明白自己存有的整體，但海德格探討死亡的現象，卻從中發現到死亡仍具有普遍性，這普遍性在所有的 Dasein 身上都能見到。因此，探討死亡現象或經驗，依舊能從中對死亡有所領會。

¹¹⁵ 《存在與時間》，頁 326。Being and Time, p.284.

¹¹⁶ 高宣揚，《存在主義》，（臺北：遠流，1999），頁 99。

第二節 死亡與生存之整體結構

學者段德智在《死亡哲學》中提到「海德格認為，只要 Dasein 存有，它就包含一種它將是的『尚未完成』(Noch-nicht, not-yet)，即始終有欠缺的 (aussteht, outstanding)。因而，在此有身上始終存在著一種持續的『不完整性』。」¹¹⁷也就是說 Dasein 往前完成自己，在那之前，此有都是不完整的、有所欠缺的。「『非整體性』的東西是不斷先行於自身。」¹¹⁸

水果成長的過程趨進成熟，而尚未成熟早在果實的存有中，尚未、不成熟這些構成因素與 Dasein 有部份雷同——向來就是它的尚未。海德格認為夠成 Dasein 的「不完整性」是不斷先行於自身。成熟是水果的終結，果實也就完成了，達到它的整體。對 Dasein 而言，死亡是生命旅途的完成嗎？Dasein 其種種可能性尚未完成，只要死期一到，它還是不得不死。水果存有的尚未成熟，就存有論而言，與存有的尚未完成不盡相同。Dasein 的生命結束不等於完成。

假若我們探討 Dasein 存有的整體時，用手前物或及手物的存在結束：例如停止、就緒、消失等，來了解死亡，就得不到存有論上真正的死亡意涵。海德格認為上述「停止、就緒、消失」，沒有一種能恰當的標畫令 Dasein 終結的死亡，¹¹⁹改用存有論的方式研討，就能發現到：

只要 Dasein 存有，自始至終就已經是它的尚未，它同樣也總是已經是它的終結。死亡所指的結束意味著的不是此有的存有到頭，而是這一存有者的一種向終結存有。死亡是一種此在剛一存有就承擔起來的去存有的方式。「剛一降生，人就立刻老得足以去死。」¹²⁰

¹¹⁷ 段德智，《死亡哲學》，頁 306。

¹¹⁸ 《存在與時間》，頁 331。Being and Time, p.288.

¹¹⁹ 參見《存在與時間》，頁 332。Being and Time, p.289.

¹²⁰ 《存在與時間》，頁 332。Being and Time, p.289.

死亡並非完成，死亡是 Dasein 之不可能的可能性。「海德格認為 Dasein 不是到盡頭存有 (Zu-Ende-sein, Being-at-an-end)，而是往盡頭存有 (Sein zum Ende, Being-towards-the-end)。」¹²¹當此有被拋到世上時，同時也被擲到死亡裡；即便尚未完成，卻已經在盡頭上；活著的同時，也是死著 (Sterben, dying)¹²²的。從 Dasein 的本質——存有，來了解，Dasein 必須永遠承擔著死亡而活。

第三節 非本己的死亡概念

Dasein 是向死亡存有，但經常沉淪於日常生活中的它是如何看待死亡？每天，死亡訊息總佔據報紙或大或小的版面；在這個地球上總有人因病痛、因意外等等因素而死。日常與死亡訊息共處的人們，把死亡當成是不斷擺到眼前的「死亡事件」 (Todesfall, case of death)，無論其關係遠近。

「死亡」作為熟知的、世內擺到眼前的事件來照面。作為這樣的一種事件，死亡保持在一種不觸目的狀態中。常人對這類事件也已經備好了一種解釋。對此道出的話以及多半是有所保留的「躲躲閃閃」的話都像是說：人終有一死，但自己眼下還沒遇到。

「有人死了」，海德格認為在這類話語中，「死亡被領會為某種不確定的東西，更重要的是這個東西必定從某個地方來到，但對自己尚未現成，因此也還不構成威脅。」¹²³死亡被當成不斷擺到眼前的偶然事件，其雖然碰上 Dasein，但並不本己的歸屬於任何人。有人被死神帶走，但不是我。這種言談把死亡當作是

¹²¹ 陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 169。

¹²² 有命之物結束生命，海德格稱為消失 (Verenden, perishing)。此有生命結束，亦即死亡事件，海德格稱為逝世 (Ableben, demise)，另有中譯名為「亡故」。此有向死亡存有，海德格稱為死著 (Sterben, dying)。死著的意義先於逝世。參見陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》，頁 169。

¹²³ 《存在與時間》，頁 340。Being and Time, p.297.

「已發生」的事件而隱藏了它的無所關聯和無法踰越的可能性，而常人因此更加隱藏其最本己的「向死存有」的誘惑。

「閃躲死亡」對日常生活有極深遠的影響。譬如與臨終者共處的親友們面對死亡即將到來的場景，總不免勸勉其相信自己擁有從死神手中逃脫的可能性，不久之後就能返回其習以為常的煩忙世界中。這種透過煩神而起的安定作用——隱藏 Dasein 最本己、無所關聯的存有可能性，彷彿將 Dasein 從自己的死亡中排除。這不只對臨終者有效，也同樣對親友們有用。不但如此，常人還形塑出一種「對死保持緘默」的氛圍，不讓人有機會擾亂煩忙於死亡事件而產生的無憂無慮，要求其安定。

「這個人貪生怕死」，這話語咒罵意味明顯，話中貶抑氣味極濃。可從中得知對死亡有畏的態度通常被公眾意見視為膽小多懼、軟弱，而此人是懦夫。所以常人通常不顯現對死亡有所畏的態度，唯恐被眾人察覺。不但如此，常人還以漠然處之來回應人總有一死這件事實，忌諱談死正是一例。這種對死「自覺優越的」淡漠態度，海德格認為是在異化最本己、無所關聯的能在。

「誘惑、安定與異化標識著沉淪的存有方式。日常的向死亡存有作為沉淪的存有乃是在死亡面前的一種持續的遁逃。」¹²⁴因為這樣好把實際情況掩蔽起來。把死亡被當成不斷擺到眼前的死亡事件，這樣似乎能令人心安，因為自己還「活著」。但這樣的日常狀態倒也證明：常人也已經被規定「向死亡存有」，即便他不曾「思考死亡」。

「死又有何懼？」不曾正視死亡面貌的常人大聲疾呼。這不是勇者的面貌，而是死亡就像一顆未爆彈，緊緊跟隨著 Dasein，壓迫著 Dasein，使其不敢真正面對自身的存有，反而想逃避。於是，Dasein 的可能性存有便沉淪於世界中之

¹²⁴ 《存在與時間》，頁 342。Being and Time, p.298.

物，它將死亡當作是世界中的死亡事件。由其存有所開展出來的死亡意義就被日常生活裡的 Dasein 所遺忘。沉淪於日常平均狀態的繁忙活動，鬆開被視為「無所作爲」的想死之羈絆。

第四節 本己的死亡概念

多數人是畏死的，死亡有何種性質這樣令人有所畏？我們該如何本己的看待死亡？筆者從存有論的角度出發，闡釋海德格所提出的死亡概念性質分類如下：

125

一、死亡具有當前壓迫性，是 Dasein 絕對的不可能的可能性，是種貫穿 Dasein 一生的可能性

死亡是 Dasein 眾多的可能性之一，是其絕對的不可能的可能性。一旦實現，就是 Dasein 生命終結之時。所以，死亡是對任何事都不可能有所作爲的可能性。而這種令 Dasein 生畏的可能性，無論身在何處，死亡永遠跟離不開它，是種貫穿 Dasein 一生的可能性。死亡此時此刻正當前壓迫著 Dasein，使其窒息、喘不過氣——這就是死亡的當前壓迫性，亦是正懸臨的可能性。因為「只要 Dasein 生存著，它實際上死著。」¹²⁶

二、死亡具有無法踰越性

人們多半逃避著死亡，但其實知道「只要是人，皆有一死」。至今有誰逃過死亡關卡？Dasein 必然在死亡的壓迫下，這是一個無法踰越的可能性。人的生命注定要被死亡剝奪，唯有認清此事實，方能承認生命持續是不必然的，具有偶

¹²⁵ 本節參見《存在與時間》，第 52、53 節；陳榮華等，《西洋哲學傳統》（臺北：臺大出版中心，2006），頁 210-212；S.馬爾霍爾（Stephen Mulhall），《海德格爾與《存在與時間》》，元校盛譯（桂林：廣西師範大學，2007），頁 142-157。

¹²⁶ 《存在與時間》，頁 339。Being and Time, p.295.

然性。也就是說，此刻我還在動筆，我的生命其實是「撿來的」。人打出生開始，就是一種被拋狀態，並非必然。且人是有死性的生物，能繼續生存下去，其實只是偶然。明白自身生命的有限性，促使 Dasein 得以本己的領會與選擇排列在無可逾越的可能性之前的諸種實際的可能性。先把不再存有的極端可能性開展出來，就能粉碎種種膠著的生存情況，因此 Dasein 得以自由。

三、死亡具有最本己性、無可替代性和無所關聯性

對 Dasein 而言，死亡震撼它，因為它能夠讓 Dasein 不再是 Dasein。一旦死亡來臨，Dasein 的存有就結束。「Dasein 的死亡是不再能此有的可能性。當 Dasein 作為這種可能性懸臨 (Bevorstand, before state) 於它自身之前時，它就被充分的指引向它最本己的能在了。」¹²⁷「先行到死」使 Dasein 驚醒，由我的死而意識到應該本己的為自己而活，所以死亡是 Dasein 最本己的可能性，無人能代理，具有無可替代性。¹²⁸唯有在先行到死中，Dasein 才能在無可逾越的整體性中確知最本己的存有。因為只有死亡才能使 Dasein 的存有「個別化」，也就是說唯有死亡才可以讓 Dasein 不復在芸芸眾生中沉淪，能夠籌畫最本己的能在，使「此」開展出來。

先前已在第一節詳述死亡是 Dasein 自己私有的，別人就算想替代也替代不了。別人與 Dasein 自己的死亡完全扯不上關係，不但如此，死亡同時也將 Dasein 與別人的關係完全解除、斬斷了。這就是很多瀕死者最放不下的一點，死亡讓他無法再繼續照顧生者，更加突顯對生者的牽掛。死亡在此具有與別人無所關聯的性質，它提醒著我們，生存在本質上是非關係性的，應從自身出發，承擔最本己的存有，不可交由他人操弄。

¹²⁷ 《存在與時間》，頁 338。Being and Time, p.294.

¹²⁸ 參見段德智，《死亡哲學》，頁 304—306。

「我受夠了，我再也不想過這種生活！」自殺者大喊。自殺，就是想擺脫在現實生活中的非本己存有，因為其無法再忍受。醫生宣佈「你只能再活三個月」，聽聞此訊息的病人因對人間尚有種種掛念及未了之心願，不甘心這麼快就被死神帶走，因而奮力掙扎，想方設法要延緩自己的死亡。學者高宣揚用「自殺」、「自然老死或病死」兩種對生命有著截然不同態度的例子來詮釋海德格強調死亡的最本己性和無所關聯性，此兩者都意識到死亡能剝奪自身的存有。「於由死亡是『我的死』，所以，只有在死亡中才能對自己的存在有真正的體驗」¹²⁹。死亡逼得 Dasein 不得不領會整體與存有相關的生命現象都是自己的，與旁人完全無關。

四、死亡是確知的而其本身是不確定的

死神緊緊跟隨著我們，但何時會死？不可預測，就算求神問卜也沒用。意外突然降臨於自身，等著老死或病死，每個人都要隨時準備「蒙主寵召」，這就是死亡的不可預料性。雖然死亡何時會發生是不可確定的，但是死亡是不是真的為 Dasein 所確知？

在日常生活中，Dasein 逃避它的死亡，不願面對向死存有的事實性。但死亡卻攻擊它，使其對死有所畏。海德格認為這與對逝世（Ableben, demise）所產生的怕有所不同，兩者不可混為一談。海德格清楚的區分了怕與畏。怕「有威脅性、可怕的東西」，所以是有對象而「怕」。而「畏」是沒有明確對象的，我們因為不知道死亡是什麼、死何所往，對死亡一無所知而感到「畏」。對逝世所產生的怕因為沉迷在世界中之物，遮蔽自己的存有，所以無法開展死亡的本己意義。但「對死的畏不是個人的一種隨便和偶然的『軟弱』情緒，而是 Dasein 的基本現身情態，它展開了 Dasein 作為被拋向其終結的存有而生存的情況。」¹³⁰ 畏要面對的是 Dasein 被拋的世界。畏讓 Dasein 不再人云亦云，抗拒常人對死

¹²⁹ 高宣揚，《存在主義》，頁 100。

¹³⁰ 《存在與時間》，頁 338。Being and Time, p.295.

亡的解釋與看法，讓 Dasein 個人化，成爲它自己，認清畏是其本己的在世界之中存有的一種方式。Dasein 之所以畏，是畏在世存有的可能性它無法掌握，無從選擇，不知何去何從。這種沒來由而產生的畏使 Dasein 有無家可歸的感覺。唯有正視死亡，才能激發人強烈的想好好活下去的念頭。¹³¹對死亡有所畏，就是對本己存有感到畏。

日常生活閒談中說到「人總有一天會死，但是暫時尚未」，這種說法表示了日常狀態的 Dasein 某種程度承認死亡的確知，用「但」這個字又否認了死亡的確定可知。因此也就停留在這種模稜兩可的狀態上，繼續遮蔽死亡，減輕其被拋入死亡的狀態。日常狀態的 Dasein 把死亡推遲至「今後有一天」，如此遮蔽死亡的無法踰越性驗證了此時的 Dasein 在「非本己狀態」之中，屬於這種遮蔽著向死亡存有的活動之確知是一種不適當的持以爲真。再者，人們每天經驗到他人死亡這樣的事件，所以死亡就事實具有經驗上無可否認的確知，但這種確知並無法達到確定無疑的程度。所以海德格說：「亡故（Ableben, demise）作為擺到眼前的事件『只』在經驗上是確定可知的，這一點並不決定死亡的確知。」¹³²「亡故」之於海德格，指的是 Dasein 從生到死的中間現象，有別於「死亡」。¹³³就事件或經驗事實上所得的知不是真正的確知，因爲此種確知不及對死亡最高程度上的知。

前面曾經提到常人通常不顯現對死亡畏懼的態度，貌似無畏，對死亡有種優越感。此種優越感其實承認了比經驗確知更高層次的確知。人們其實是確定可知死亡的，卻不本己的來面對自己的死亡「是」確知的。而人們是如何遮蔽死亡是確知的？利用日常生活中，放眼可見的各種緊迫性與可能性推到「死亡隨時隨地都是可能的」這種不可確知的前面來。古人云：「天有不測風雲，人有旦夕禍福。」

¹³¹ 參見高宣揚，《存在主義》，頁 102。

¹³² 《存在與時間》，頁 345。Being and Time, p.301.

¹³³ 參見《存在與時間》，頁 334。Being and Time, p.291.

¹³⁴把死亡類比氣象，都是不能百分之百的預知何時會發生。這可充分說明日常向死而在的人們推遲死亡的無法逾越性，並且閃避死亡的不可預料性。然而海德格說事實的真相是「何時死亡的不確定性與死亡的確定可知是同行的」¹³⁵。也就是說，人們其實清楚的知道，自己逃不過死劫，只是不知劫數何時會到。但多數人「只知生，焉知死」，整天汲汲營營於自己的慾求，操煩於世上種種事物，對人際關係感到煩神。忙著活，無暇想到死，反而更加正證實人確知自己是死著的。若非確知死著，若非閃躲「畏」，哪懂得逃避和遺忘？

古希臘哲學家伊比鳩魯說：「死亡和我們沒有關係，因為只要我們存在一天，死亡就不會來臨，而死亡來臨時，我們也不再存在了。」¹³⁶生與死，是否真如同伊比鳩魯所言「彼此無關」？伊比鳩魯認為對死亡的恐懼是非理性的，此言有其時空背景，因為當時的人們對死亡的認識是無知的。這話恰好是海德格死亡哲學的反證。

但是，死亡怎會與存有無關？「死亡乃一種生命現象；而生命必須被領會為屬於在世存有的一種存有方式。」存有的盡頭，就是死亡。但對海德格來說，死亡不僅僅是如此，它是一種生命現象、一種緊隨 Dasein 的可能性，使 Dasein 不再可能的可能性，由此可推知，死亡是 Dasein 在世存有的重要環節。Dasein 的生存性、事實性以及沉淪因逃避死亡而顯現，而死亡亦是通過生存性、事實性以及沉淪獲得規定，死亡的性質在它尚未兌現前，需透過其他在世存有的環節呈現。¹³⁷

¹³⁴ 語出北宋宰相呂蒙正所著破窯賦。

¹³⁵ 段德智，《死亡哲學》，頁 309。

¹³⁶ 語出伊比鳩魯，〈原子論〉。

¹³⁷ 本段參見林薰香，〈死亡、罪責存有與良知〉，「生命與現象學反思」現象學研討會會議論文（2011），頁 3。

只要 Dasein 存有，同時也趨向死亡，所以是「向死存有」。海德格此種說法，震撼人心，因為鮮少有人意識到這個事實。沒有意識到這點，就容易誤以為生命有無限上綱的可能，以為可以任意揮霍，殊不知自己所擁有的是有限的人生。海德格認為若要避免非本己存有，就得「先行到死」、「為死而在」。透過先行本己的領會著自己的死，首先了解自己的死是他人無法替代、切斷與他人關聯、失去一切可能的可能性，再者察覺到已沉淪於常人控制的實際情形，方能將 Dasein 由日常林林總總繁雜瑣事中抽身而出，使之得以在超不過的死亡前自由選擇。因為「死亡不僅揭示了人的有限性，也揭示了死亡未到之前的諸多可能性。」¹³⁸「先行到死」促使 Dasein 積極籌劃將自己的存有個別化，開展最本己的能在。

¹³⁸ 林薰香，〈死亡、罪責存有與良知〉，頁 2。

第五章 結論

海德格認為任何學問的研究基礎就是存有，但可惜的是，「存有」這個被公認為最普遍的概念雖被放置到「不言自明」的區域，卻始終無法澄明。傳統形上學的失誤，在於把思想當成「看」，所以思慮存有時，變成只關心在眼前的存有，考慮其永恆不變的在場性，以致於無法獲悉不能固定於某處的生活實際歷程。像是笛卡爾是在數學領域中找到通往存有的路徑，他也因為把思想作為「看」，而總是以持續現成的東西為研究方向。所以海德格改以現象學的方式，讓存有者如其所是，分析能夠領會存有的 *Dasein*，試著找出它的存有結構，釐清存有的意義。雖說佛家講求眾生平等，海德格卻不是如此認定，*Dasein* 在他心中異於其他存有者。因為 *Dasein* 的種種特性是由生存所規定的，它不是一個能以實質性的什麼而被描述，與非 *Dasein* 的存有者不同。就存有論來說，基於生存所規定，*Dasein* 是存有的理解者，擁有存有論上的優先地位。也因此，它能領會自己和非 *Dasein* 的存有者的存有，這點是所有可能性的存有狀態、存有論的必要條件。¹³⁹我們無法追問 *Dasein* 是什麼，只能分析 *Dasein* 是如何存有。

Dasein 的種種表現和反應，已經預設對事物有所理解，*Dasein* 能夠領會存有者是什麼。其他非 *Dasein* 的存有者沒辦法領會存有，卻能因為 *Dasein* 使用，因而開展它們。用具和用具互相指向而形成的網絡，即成為 *Dasein* 的週遭世界。海德格異於傳統型上學的想法，認為世界並非在 *Dasein* 之外，*Dasein* 不是以局外人的身分在「看」世界，而是 *Dasein* 得在世界中存有。民初詩人王國維的詞：「試上高峰窺皓月，偶開天眼覷紅塵，可憐身是眼中人。」¹⁴⁰能與海德格的想法相呼應。領會和現身情態，則開展了在世界中存有的 *Dasein*，並且顯示出 *Dasein* 的實際生活是被拋於世界中——一個終其一生都無法脫離的境域。

¹³⁹ 參見奧托·珀格勒(Otto Pöggeler)，《海德格爾的思想之路》，宋祖良譯（臺北：仰哲，1994），頁 46-55。

¹⁴⁰ 語出王國維，〈浣溪沙〉。

Dasein 雖具有多元的可能性，卻從一出生就被拋入事實性的框架之中。加上 Dasein 在世存有之特質，促使它沉淪於日常生活。Dasein 由於它的存有世界首先和通常就是與常人共在的日常生活，所以對世界的認識多半是從常人而來，而且它通常不會整體性的審視自己的存有狀態。常人，不知何其人也，因具備「差距性」、「屈從性」、「平均性」的存有特性而組建成公眾意見，奪取 Dasein 選擇的可能性，卸除其對生存選擇所需承擔之重擔。日常生活中的閒談、好奇和模稜兩可讓 Dasein 被常人所支配，大腦的記憶體被公眾意見所佔據，不再有本己的自我。就這樣被常人所影響著，處於無需負起做決定的責任之非本己狀態。「都是因為某人……，所以我才……。」想想我們在日常生活中，是不是如海德格所言，常常不自覺的將選擇權賦予常人，遇到該釐清權責時，把自己應負的責任撇得一乾二淨，彷彿都是受人影響，自己是不得已的。但，真的是這樣嗎？在自己的人生地圖中，是由自己一步一步走到現在的位置。下一步，該向左或向右，不是別人替我們做出選擇，而是自己做的決定。能夠思考存有的 Dasein，怎能將責任推至不知名的常人身上，而忘記承擔自己的存有呢？對海德格而言，將選擇權賦予常人的狀態，即是非本己存有。反之，能認清自己是向死存有，能對自己的存有負起責任，就是本己存有。

另一個刺激到 Dasein，使之沉淪的原因，是逃避「畏」死的現身情態。因為「畏」讓 Dasein 有無家感，如果能沉淪，Dasein 就不用煩惱諸多與生和死相關，卻又難解的問題。而沉淪能讓 Dasein 安心，覺得充實，沉浸於日常生活中，煩忙於事物、煩神於人際關係，使其無暇可畏。關於死亡，多數人因為逃避「畏」死的現身情態，無法從本己的角度去看待，反而抱持著不真的認識：以為那通常是發生於別人身上的事，與己無關；面對死亡，假裝鎮靜，其實在逃避自己的死；雖不否認自己終有一死，但仍希望最好有機會能推遲那看似遙遠且尚未發生的自己的死。我們要認清從「在側」觀察別人的死亡而得來的——是一個較低層次的確定，並不是死亡的原初意義。死亡是 Dasein 一種存有的可能性，不能被視為

上手的或現成在手的東西。Dasein 無法透過他人的死亡直接領會自己的死亡，需將實際性的他人的死亡理解成自己必然的可能性的死亡。不把死亡僅當作已被實現的事實，要把死亡看作自己生命中必定兌現但尚未的可能性。從不真的認識，可以推而得知，其實 Dasein 逃避的是：死亡具有當前壓迫性，是其絕對的不可能的可能性，是種貫穿一生的可能性；死亡具有無法踰越性，任誰也逃不過；死亡具有最本己性、無可替代性和無所關聯性；死亡是確知的而作其本身則是不確定的。

死亡的來到乃意味著生命之結束；然，對 Dasein 而言，生命究竟是在什麼意義下結束？死亡是一種生命現象，它得通過生命並威脅使之不再可能存有，如此方能顯現它是 Dasein 不再可能存有的可能性。死亡的確知不是靠亡故事件統計推而得知的結果，必須從現成事物的情況著眼，讓存有者純粹的就其本身來照面。而海德格以現象學來詮釋的任務，就是要透過生命現象，描繪出死亡與存有之關聯，也就是死亡與種種可能性的關係。因為唯有透過 Dasein 與其生存中可把握的東西——也就是建構其生存的可能性，才能找出死亡與存有的關聯。海德格的「向死存有」之概念揭發了生命隨時會被死神奪走這一實情；告訴我們生命是偶然的、有限的，沒有必然的持續性；同時也提醒我們，只有先行到死中，我們才能在無可逾越的整體性中確知最本己的存有。先行於不確定但確知的死亡中，因為畏，所以 Dasein 持續開展著從自身存有而來的威脅。在生存之可能的不再可能狀態的「無」之前，畏使 Dasein 領會自己如何個別化並確知自身能在的整體性。要從生命的整體性來看待生命，雖然說構成 Dasein 生命歷程的種種瞬間不容忽視，但那些瞬間所組成的整體生命，更為重要。¹⁴¹死亡的時刻是無法預知的，這種無法預知性壓迫 Dasein，使其感到有所畏。畏讓 Dasein 拒絕了常人的解釋，所以 Dasein 能夠個人化，回到自身的存有——本己狀態。透過畏死的現身情態，使 Dasein 不再沉淪，能本己的把握自身存有的整體性，因為這是

¹⁴¹ 奧托·珀格勒 (Otto Pöggeler)，《海德格爾的思想之路》，宋祖良譯，頁 144-153。

一種突顯 Dasein 如何實際生存的極端形式。死亡對 Dasein 如此重要，能使其其他的可能性成爲不可能，但卻沒有任何的可能性能使死亡成爲不可能。也就是說，Dasein 此生的整體限制在死亡之中，當 Dasein 能領會死亡，就得到它的整體。死亡讓 Dasein 了解自身的死亡是無人能取代、無人能取走、與別人毫不相干的、無法逾越的。死亡必須得自行承擔，「自行」指的是 Dasein 從常人中超拔，個人化而成爲它自己；「承擔」是說 Dasein 需了解死亡不是尚未發生，無需故作輕鬆，必須面對及接納這一出生即註定使其成爲個人最本己的可能性，這就是死亡的本己意義。只有看清死亡的種種特性，方能刺激 Dasein 對自己的人生負責，不可成日渾渾噩噩或汲汲營營。透過死亡，讓我們領會到生命在本質上是本己的、無可替代的，所以我們無從推卸且需承擔起自身的存有。

能面對自己正死著的 Dasein，才有機會了解死亡的本己意義，願意承擔這最本己的可能性。才有機會不再對常人言聽計從，擺脫常人的「獨裁」、「壟斷」等等的約制，解除常人的束縛，成爲個別化的 Dasein，¹⁴²破除日常生活膠著的困境。因畏死而刺激 Dasein 得負起籌劃自己，開展自出生到逝世之前自由存有的可能性，不受死亡約束。之所以能如此，是因爲「畏彰顯出 Dasein 朝向的存有中，其自身的存有潛能——即自由選擇自己與把握自己的存有。」¹⁴³這造就了海德格所言「向死的自由」(Freedom toward-death)，即，對死的畏觸動了 Dasein，使其覺悟到存有是自己的，不應全然受常人左右。在向死存有的狀態中，在死亡真正來臨之前，自己是得以自由選擇諸多的可能性。對於自殺者，其選擇自殺的動機是爲了否定現實生活，尋求解脫，獲得自由，但他們弄錯了。實現求死能得到自由？就海德格思想所推知的答案是「不能」。隨著人的逝世，所有的可能性都歸零，哪來的機會得到自由。自由需從在世界中對死亡畏懼著的存有來談，才有其實現的可能性。

¹⁴² 孫雲平，〈海德格之自由觀的類型及其意涵〉，頁 42、43。

¹⁴³ 《存在與時間》，頁 258。Being and Time, p.232.

死亡與存有之關聯，在於死亡是存有的一個重要環節，死亡使 Dasein 喪失所有的可能性——不再存有，換言之，人的生命是有死性的，了解這個意義，才是真的確知，也才能具有個體性與整體性，喚回本己存有。倘若逃避畏死的現身情態而沉淪，錯看死亡，就會持續著非本己的狀態。對死亡的領會不同，存有狀態就隨之不同。雖然，海德格在書中一再強調，他並無貶抑非本己存有的想法，非本己不過是有所遮蔽的本己存有。但他仍透過指出「Dasein 是向死存有」，無論它樂不樂意接受現況，它總是已經「死著」，想一語驚醒夢中人。他鼓勵著我們，應勇於負起關於存有選擇之責，揭開那層名為「非本己」的罩紗，就有機會開展本己的人生。

最近一次強烈意識到自己隨時會死的時間點為何？就我個人而言，是SARS事件¹⁴⁴所帶來的風暴。2003 年在小學代課的我每天要用消毒水擦拭教室內器具，新聞每天不斷的報導死亡人數又增加幾名，口罩缺貨，很多人跑去嘗試各式各樣提升體內免疫力的偏方。這種無法用肉眼察覺的隱憂壓迫著我，我那時真正的意識到自己隨時會死。從海德格式的存有論出發，我們意外的發現過去習以為常對死亡的種種認識，原來只是一種遮蔽死亡的非本己狀態。我們無法透過親眼目睹死亡的發生或在他人身旁伴其瀕臨死亡來了解死亡的本己意涵，充其量只是較低層次的確定。常人在日常生活的言談中，那種對死的漠然態度，那種以為自己的死亡尚未到來的理解，其實都是一種對死亡的逃避。不想認認真真思考自身存有，若能使自己變成現成存有物更好。透過人云亦云的閒談、好奇、模稜兩可的狀態，沉淪到日常生活中，閃躲著對死的恐懼。但，別忘了，人無法選擇的被拋到世界上的當下，也就已經無法選擇的被拋入了死亡之中，生著的同時也是「死著」的。海德格的提醒聽來驚人，讓人不禁想試問自己是否真的是向死亡存有？但顯然這種可能性是逃避不了的，也是與他人無關的，是一種最本己的存有。如

¹⁴⁴ SARS 事件是指嚴重急性呼吸系統綜合症（SARS）於 2002-2003 年在中國廣東順德首發，並擴散至東南亞乃至全球，在此期間發生了一系列事件：引起社會恐慌，包括醫務人員在內的多名患者死亡。

此從存有論對死亡了解，死亡剎那間成了緊緊纏於自身的未爆彈，恐懼之感遂湧上心頭。

礙於筆者自身外語能力上的限制，故本研究仍有許多待改進地方。認識海德格的思想後，相對照日常生活，就真的如其所言，很少有人能認清「生命是有限的」、「自己隨時會死」這些越不過的事實。人們往往煩於日常生活中的大小事情，彼此間很少談及死亡，似乎這樣能淡化死亡的脅迫。曾有劫後餘生經驗的人們，是最能夠感受死亡的威脅了。其他人則需要等到某日他人的死終於觸及內心深處，方能對死有畏。如果沒有認識到自己隨時會死，很多人真的是在消磨自己有限的生命。一旦能體認這點，人生的價值觀會有很大的改變，不會再隨意蹉跎時光，會願意停下腳步想想自己該做出怎樣的抉擇，如何規劃自己的人生。可能因此不再抱怨自己所沒有的，而更珍惜所擁有的，更豁達的看待人生處境。可惜的是，泰半能察覺自己是向死存有的人，能繼續活著的時間也不多了，「好好的活下去」是他們的奢求。海德格提醒了他的讀者，對本己存有負責，不要因為對死的無知，而有所遺憾。

參考書目

一、外文書

Martin Heidegger, *Being and Time*, Trans.J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

Shing-Shang Lin, *Von den modernen zu den postmodernen Zeitvorstellungen*. Essen: Die Blaue Eule, 2011.

二、中譯本

海德格 (Martin Heidegger), 《存在論：實際性的解釋學》，何衛平譯。北京：人民出版社，2009。

海德格 (Martin Heidegger), 《存在與時間》，王慶節、陳嘉映譯。臺北：久大桂冠聯合出版，1990。

奧托·珀格勒 (Otto Pöggeler), 《海德格爾的思想之路》，宋祖良譯。臺北：仰哲，1994。

約瑟夫·科克爾曼斯 (Joseph J. Kockelmans), 《海德格爾的《存在與時間》》，陳小文等譯。北京：商務，1996。

強納生·雷 (Jonathan Rée), 《海德格》，蔡偉鼎譯。臺北：麥田，2000。

S.馬爾霍爾 (Stephen Mulhall), 《海德格爾與《存在與時間》》，元校盛譯。桂林：廣西師範大學，2007。

英伍德 (Michael Inwood), 《海德格爾》，劉華文譯。南京：譯林，2009。

君特·菲加爾 (Günter Figal), 《海德格爾》，魯路、洪佩郁譯。北京：中國人民大學，2010。

艾瑞克·羅夫斯 (Eric E.Rofes) 等, 《與孩子談死亡》，洪瑜堅譯。臺北：遠流，1997。

三、中文書籍

項退結, 《現代存在思想家》。臺北：東大，1986。

項退結, 《海德格》。臺北：東大，1989。

- 段德智，《死亡哲學》。臺北：洪葉文化，1994。
- 熊偉編，《現象學與海德格》。臺北：遠流，1994。
- 陳俊輝，《海德格論存有與死亡》。臺北：學生書局，1994。
- 滕守堯，《海德格》。臺北：生智文化，1996。
- 倪梁康，《現象學及其效應：胡塞爾與當代德國哲學》。北京：三聯，1996。
- 陳嘉映，《海德格爾哲學概論》。北京：三聯，1995。
- 高宣揚，《存在主義》。臺北：遠流，1999。
- 周民鋒，《走向大智慧：與海德格爾對話》。成都：四川人民，2002。
- 陳欣白，《對話與溝通》。臺北：揚智文化，2003。
- 余德慧、石佳儀，《生死學十四講》。臺北市：心靈工坊，2003。
- 張祥龍，《海德格：二十世紀最原創的思想家》。臺北：康德，2004。
- 張汝倫，《德國哲學十論》。上海：復旦大學，2004。
- 陳榮華，《海德格存有與時間闡釋》。臺北：臺大出版中心，2006。
- 陳榮華等，《西洋哲學傳統》。臺北：臺大出版中心，2006。
- 涂成林，《現象學運動的歷史使命：從胡塞爾、海德格爾到薩特》。北京：中央編譯，2007。
- 洪漢鼎，《當代哲學詮釋學導論》。臺北：五南出版，2008。
- 孫周興，《語言存在論》。北京：商務，2011。

四、論文

- 陳榮華，〈海德格《存有與時間》的世界性概念〉，《臺大哲學論評》。第十期（1987）
- 陳榮華，〈海德格論思考〉，《臺大哲學論評》。第十三期（1990）。
- 陳榮華，〈海德格哲學的詮釋學〉，《臺大哲學論評》。第十六期（1993）。
- 陳榮華，〈海德格《存有與時間》的Dasein是一個人本主義的概念嗎？〉，《臺大哲學論評》。第二十六期（2003）。
- 陳榮華，〈海德格《時間與存有》的本真（Authentic）與非本真存在（Inauthentic Existence）〉，《哲學與文化》。第35期（2008）。
- 陳嘉映，〈從海德格哲學談譯名的一致〉，《哲學雜誌》。第二十一期（1997）。
- 張祥龍，〈「Dasein」的含義與譯名（「緣在」）——理解海德格爾《存在與時間》

- 的線索》，《普門學報》。第 7 期（2002）。
- 李燕蕙，〈早期海德格的生死哲學〉，《揭諦》。第八期（2005）。
- 孫雲平，〈海德格之自由觀的類型及其意涵〉，《國立政治大學哲學學報》。第十八期（2007）。
- 孫雲平，〈偶然性與事實性--海德格《存有與時間》的「此在」分析〉，《東吳哲學學報》。第二十一期（2010）。
- 孫雲平，〈現象學反思的生命〉，「生命與現象學反思」現象學研討會會議論文（2011）。
- 張汝倫，〈《存在與時間》為什麼重要？〉，《中國人民大學學報》。第二期（2010）。
- 林薰香，〈海德格的兩個存有論式「世界」—從《存有與時間》與〈藝術作品的本源〉探討〉，「當代歐陸哲學的價值與存有論」國際學術會議會議論文（2010）。
- 林薰香，〈死亡、罪責存有與良知〉，「生命與現象學反思」現象學研討會會議論文（2011）。
- 林薰香，〈自拘的時間性〉，台灣哲學學會「真理、善與生活：哲學之饗宴」哲學研討會會議論文（2011）。
- 蔡偉鼎，〈最屬己的能在作為應在——試論一種可從早期海德格思想推展出的倫理學〉，台灣哲學學會「真理、善與生活：哲學之饗宴」哲學研討會會議論文（2011）。
- 時國銘，〈論早期海德格之超越思想〉。國立中央大學哲學研究所碩士論文，（2000）。