

序論

海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)在 1927 年寫作的《存在¹與時間》，比起他其餘的著作要來的知名，而這是由於《存在與時間》的寫作風格是較具有邏輯與論證敘述的形式，不像後來所發表的著作，例如《藝術作品的本源》²，那種充滿詩意的風格。《存在與時間》為海德格奠基了哲學上的地位，一般而言，我們認為海德格所關心的問題是存在，尤其哲學界有時將他放在諸如尼采、叔本華……等存在主義者的行列之中，雖然海德格用的研究方法是一門新興的現象學方法，他對於古希臘的思想卻相當地注意，在他的著作中常可見到對於希臘字彙的引用。然而，當我們深入地研究之後會發現一條雙向的道路，對於海德格而言，他的哲學展現在轉向前後的是一種雙程，當他從在世的**存在**，**此在(Da-sein)**³，運用現象學還原試圖還原出某種東西時，他發現了真理；當他從藝術作品的存在試圖還原出某種東西時，他又遇到了真理，於是，現象學還原出某種召喚，某種透過存在者(在場者)呈現的國度。如果我們釐清了海德格的現象學轉向，就不難發現在他的著作中，常常出現的古希臘的字彙與思想，是怎麼樣地引導著一條線索，通往海德格的諸神的國度。海德格對於形而上學的批評，還有對於希臘神話的引用，假如我們在閱讀他的文字時，發現了某些始終認為是概念性的東西被當作主格來運用了；又假如我們對於希臘神話中，眾神的名字的含意，東西的意義，行為的方式，有所認識的話，也許就能看見海德格到底在現象學還原後看到了甚麼。

本文的論述階段是，先將現象學方法的基本操作手法做說明，再將海德格所面臨的現象學問題提出，然後操作現象學方法去解釋海德格在《存在與時間》中所做的研究，並且以連續性的圖示詮釋他所見到的，這是一個雙程中的去程，也是現象學的還原。之後再從《論時間與存在》⁴、《藝術作品的本源》與《詩人何為？》等一些後來的作品，綜觀地詮釋他所轉向的角度，這是一個雙程中的回程，也就是現象的結構。

¹ 另一個常見的翻譯為「存有」。

² Martin Heidegger: *Poetry, Language, Thought*, translated by Albert Hofstadter (New York, Harper & Row, 1975).

³ 海德格自創的代表人的生存的一個術語。基於與註釋 1 同樣的理由，在項退結著，《海德格》，台北，東大圖書，民國 90 年 5 月。書中，這一詞也被譯作「此有」。之後註釋若引用此書則直接以書名《海德格》表示。在張祥龍著，《海德格(爾)思想與中國天道》，北京，三聯書店，1997，頁 91，則譯為「緣在」。之後註釋直接以書名《海德格(爾)思想與中國天道》表示。

⁴ Martin Heidegger: *On Time and Being*, translated by Joan Stambaugh (New York, Harper & Row, 1977). 以後的註釋直接以書名 *On Time and Being* 表示。

第一章 現象學方法

海德格在 1927 年的《存在與時間》中，使用現象學方法重新開啓了關於存在的問題研究，他試圖說明過去對存在理解的錯誤引導，以致於將存在的探索引到了相反的道路上去，並且基於生存本身的遮蔽性，人們生存於**本真(authentic)**和**非本真(inauthentic)**⁵之中。在他一貫的論述中可以很明顯地看到有許多對於我們一般而言的哲學認識上，傳統因和果的方向是被倒反的。這種關於存在的現象學方法甚至也被他在《林中路》⁶中 1950 年的《藝術作品的本源》運用到了藝術哲學領域，對於海德格而言，他承接了胡賽爾(Edmund Husserl, 1859-1938)的現象學，卻又不全然相同，他認為討論存在問題該由人的生存方面著手，我們必須回到存在本身去思考。「回到事物自身」是一句現象學的口號，然而，在傳統對於物性的哲學上，「實體與屬性」、「主體與客體」以及佔有拔得頭籌位置的「形式與內容」卻統治了關於物自身問題，以致於從來我們說到事物自身時，不免被導引到了物自身這樣的形而上思想的路上去。我們在理解「回到事物自身」時，思考的是，傳統哲學給予我們的觀念，似乎是有這麼一個東西，做為事物的自身，「物性」與「人性」都該有一個置於背後的保證，我們從一個理性邏輯以及理性情態的狀態下，認為該有這麼一個東西。而這做為自身的東西，必然是一切果因回推的源頭。於是，實體先在，它保證了我們所經驗與思考的屬性；主體與客體的先在，構成了它們之間的關係；形式與內容的先在，組成了周遭世界的種種。在這種生存必然會有的遮蔽中，我們即使面對現象學一開始的口號「回到事物自身」，也在探索自身時，從事物自身上滑落了。這是一種過頭的傾向，我們的目光略過了眼前的存在事實，將自身理解為正好相反的結果上，我們鎖定的目標恰好是，不存在的存在。事物自身正好不是，某某事件，某某物。

現在我們再一次回到探索事物自身的問題上，為了使焦點清楚，焦距的調整是必要的，某事件沒有之所以為某事件的形下東西置於背後，某物也沒有某物之所以為某物的形上東西置於背後，事物就這樣為事物，這樣所浮現的並非乏味而空泛的停止，「我們在某事中與某物相遇了」，這正是生存最本然的狀況。然而，即使能夠反思到如此的生存現象，「我們」和「某物」的自身性仍伴隨著種種形形色色的概念，以至於我們在思考這一課題時，還是被影響，我們仍將「我們」與「某物」理解為一個實實在在於此處，有諸多性質加諸於上的東西，一個自在的東西，這觀念抓緊我們，使得我們從事物自身，越過或停止到觀察與思想的產

⁵ 參照本文第六章：此在的生存之為「煩」，本真與非本真狀態，及本文第十章：生存之光與真理。

⁶ 由於海德格大部份的文章經由後世編成書集，因此有許多不同的書名，內容也許互相不同或是重複，筆者參考的中文本為，海德格著，孫周興譯，《林中路》，台北，時報文化，1994。以及海德格著，孫周興選編，《海德格(爾)選集》，上海，上海三聯書店，1996。本文所主要探討的這位德國哲學家在臺灣被譯名為海德格，而大陸則譯為海德格爾，為求一致，若是引用大陸版書目則在海德格爾的爾字加上括號。之後的註解直接以書名表示。

物中。

研究必須先釐清研究對象，而研究的對象必須由研究方法清理出來，讓我們依循胡賽爾的現象學基本方法，運用它來進行研究對象的釐清。這樣，現象學方法所揭露出來的事物自身，才能真正來到我們眼前。

在胡賽爾的《純粹現象學通論》中，提出這麼一段關於探討存在的問題：

「讓我們反思一下在這樣的行為的本質中有著甚麼。某人試圖去懷疑某個或別的存在，或者他懷疑用述謂形式說出來的，一個『某某存在』，一個『某某如其所是的存在』。在這裡存在的方式根本無關緊要。舉例來說，某人懷疑了一個東西為何具有如此的性質卻同時他並不懷疑這東西的存在，他懷疑的正是某東西『具有如此的性質』這件事。顯然地，這是從懷疑轉向試圖去懷疑。此外，非常清楚的是我們不可能懷疑一個存在卻又同時在意識中設定了存在的基礎，因而這存在還能做為意識到『在手邊』的特性的基礎。」⁷

因此使我們感興趣的是，為什麼存在問題中，存在本質上總已經先行被設定為存在了呢？

存在，「Being」一詞，在英文中可以從字面上看來是「be」的名詞化，也可以說是正在進行。存在是「是」，即使我問或說了一個懷疑存在的句子：「What is Being?」或「Being is not...」，我仍然在運用 be 動詞時，預設了存在，以及對存在的理解。另一方面，如果我們能夠懷疑，某某東西不存在，那麼，這一個某某東西，為何已經預設了存在？我們進行的行為，正是懷疑存在，對於存在的否定，必然要具有存在的理解，否則，懷疑就失去了對象。要將這個先行設定找出來，就必須經由現象學的方法將對象呈現出來。

胡賽爾這樣地宣示著現象學的方法：

「我們的目的是要去發現一個必須被明確限制的新的學科領域，這學科領域是藉由置入括號的方法而得到的。」⁸

任何學科都有其限制規定，那麼，現象學領域必須限制規定甚麼方法呢？甚麼叫做置入括號(parenthesizing)呢？

「這種限制可以用一句話來表示。我們使屬於自然態度本質的普遍設定的行為置於外；我們將這設定的一切存在性方面都置入括號：如此一來整個自然世界對我們而言仍然持續地在那裡，在手邊，而且將根據做為現實的意識總維持在那裡，即使我們選擇了將它置入括號。」⁹

⁷ Edmund Husserl: *General Introduction to a Pure Phenomenology*, translated by F. Kersten (Boston, M. Nijhoff, 1982), p. 58. 以下簡稱 GIP。

⁸ GIP, p. 60.

⁹ GIP, p. 61.

換句話說，我們必須先中止所有自然科學對我們的設定，排除經由它所得的判斷，甚至我們也不進入與介入這樣的行為。只是就讓它們在那裡，以它們原有的方式，向我們顯現。然而，現象學中所謂的自然態度並不只是指自然科學，它所指的是人們生存的行為，人們實際而本然地生存著的種種行為，正因為如此，存在才先行存在，卻又不被正確地理解，當人們真實地置身於各種行為之中，存在自身才存在。唯有藉由如此的現象學反思，我們才不會經由種種的行為之中，越過存在而獲得屬於這個行為的產物，從而誤以為那就是存在；或者，在存在的面前，佇足描述關於觀察的產物，將它視為一種性質；兩者皆與存在失之交臂。現象學方法規定的是：

「……當事物仍然保持為事物自身，因此可以說，我們是要『讓行為置於其外』，我們『排除了它』，我們『將它置入括號』。」¹⁰

在現象學方法的初步，就是這樣地讓一切行為失去作用，將它們置入括號，我們不「觀察」、不「假設」、不「判斷」……，我們的對象不是經由這些行為所得，而是退出來，看看這些行為以它們原本的方式活動時，當我們將它們排除了，現象學中的剩下來的是甚麼，而這些剩下的部分，就是先驗地設定了存在的東西。

「……對於我們的新研究而言，我們不『參與這些設定』。取代了『生存於它們之中』，取代了『實行他們』，我們實行的是指向它們的反思；並且我們將它們自身把握為如它們所是的絕對存在。」¹¹

現象學方法經由置入括號與排除後，想要還原出某種，在種種行為中始終保持其存在本質如其所是的自身，而這必須從排除後所剩下的純粹意識領域去找尋，也就是現象學所要探索的對象是，在「現象學還原」(phenomenological reduction)¹²後，所得到的「現象學剩餘」(phenomenological residuum)¹³，它們是「自身絕對存在的純粹意識」(pure consciousness in its own absolute being)¹⁴。胡賽爾試圖以這一種新方法的學科，做為所有認識論學科的先驗基底，只有純粹意識被探索清楚了，其他的認識才是被保證的。

現在轉到了海德格的《存在與時間》，同樣地，海德格使用了現象學方法，但他還原的對象，比起停留在知識論上的胡賽爾，要更擴大到了整個「人」的生存現象上，同時，他並不將還原後所得到的現象學剩餘稱為意識，也不認為在這種現象剩餘中所能找出的最本質的東西是在意識體驗流中的「意向性」

¹⁰ *GIP*, p. 59.

¹¹ *GIP*, p. 114.

¹² *GIP*, p. 113.

¹³ *GIP*, p. 113. 此處中文翻譯可參照，胡賽爾著，李幼蒸譯，《純粹現象學通論》，台北，桂冠，1994，頁 155。

¹⁴ *GIP*, p. 113.

(intentionality)¹⁵，他所使用的詞彙要更繁多及複雜，他認為應該由人的存在—此一在—來著手。

除了描述出存在的結構，海德格在現象學運用上，還原出更具有本質性的存在，此在不但以它的此認識它自己，在認識之上更為先天的，是此在的在，根據現象學還原的剩餘物，再根據海德格所使用的語言，我們不難看出要捕捉本質性的此在的存在，只有從存在的結構內部與外部以及之間的種種連繫去做勾連了。

胡賽爾與海德格這兩位現象學的代表人物同時也是師徒關係，他們試圖以現象學來釐清人們最根本的認識與存在，有趣的是他們所採取的角度卻恰好是人們從有哲學以來，一直在研究的，做為一個存有，內在的與外在的層面。胡賽爾嘗試從「意識→意識對象」探討人們一切學科知識的基本先驗之保證；而海德格卻從「人→世界」去著手，人與周遭世界的先驗存在的關係。

通篇而論地，在胡賽爾的《純粹現象學通論》中，他非常細微地去討論描述意識之中，那些我們通稱心靈行為的意識動作的關係，他試圖在意識之中找到一個先驗於一切認識，而我們卻在任何學科都一直忽略的基底角落，並且一切學科都是由於它才獲得真實的保證。另一方面，海德格在他的《存在與時間》中，卻將胡賽爾所討論的意識內部結構，擴大並拉到了人與外在世界的關係，也可以說海德格不只要獲得知識論上的基底，他更想獲得的是人們做為一個存有論上的存在的保證，是一切存有的基底。

然而，他們所使用的現象學方法所呈顯的現象自身到底是甚麼？這是我們一直在研究的，無論是「意識→意識對象」還是「人→世界」，這最根本的形式是所謂的主體與客體的關係，也就是「主體→客體」。在此處，筆者使用了一種箭頭的關係，這是根據傳統哲學對於認識或生存的理解模式，尤其在笛卡爾(Descartes, 1596-1650)那著名的「我思，故我在」之後，一直到康德(Immanuel Kant, 1724-1804)的感性、知性與理性三論集大成，人們自然態度的傾向移轉到了人作為自身的實體，越發地做為主導的地位，人這種思維的主體，做為最重要的主角，透過自身觀看世界。然而，哲學史上同樣有著更多關於「意識←意識對象」和「人←世界」，這之間基本的架構「主體←客體」的理論，從亞里士多德(Aristotle)的形上學開始，希臘自然派哲學家們將這種自然態度的傳統遺留了下來，科學將這傳統承受到它的領域之中。很有理由確信的是，胡賽爾的現象學要對抗的正是做為被科學方法吞併的心理學領域，在胡賽爾的著作中常可見得他對於心理學的批評。而海德格對於形上學的論述，同樣地表明了這種立場。然而，如果某種真相並不存在於客體向著主體的呈顯，也不存在於主體對於客體的穿透，那麼，還有甚麼路可以選？現象學所要實行的方法是讓事物呈現為自身所是，然後找出彼此所是之間的關連，於是，在「主體—客體」之中，我們所要研究的正是這「—」。

胡賽爾在《純粹現象學通論》中常被討論的著名例子：「讓我們假設，我們

¹⁵ 參照本文，胡賽爾的「意向性」指的是現象學還原後，所得到的那個先天的「→」，而我們根據海德格將之再還原，所得的就是先天的沒有相對指向性的「—」。

在在一個花園裡喜悅地看著一棵開花的蘋果樹。」¹⁶，根據我們的討論，這個例子可以顯示為「我——一棵開花的蘋果樹」，「這個樹本身可燒光，可分解為其化學成份，如此等等。但此意義——此知覺的意義，即必然屬於其本質的某樣東西——不可能燒光；它沒有化學成份，沒有力，沒有實在的屬性。」¹⁷，於是，在結構中的「一」變成了「觀看行為」和「喜悅行為」，而「我」和「一棵開花的蘋果樹」，皆內含於「觀看行為」和「喜悅行為」之中，並且由於這種關係獲得了彼此的本質，這一本質性被保藏在「一」之中，因此，無法被現實所破壞。

「……其知覺的意義，也就是被知覺物本身。同樣，每一記憶活動有其被記憶物本身，後者有如為它所有一樣……判斷行為有判斷物本身，喜愛行為有被喜愛者本身……被稱作『意義』的意向對象相關物，正應被理解作它『內在地』存在於判斷、喜愛等等的知覺體驗中……。」¹⁸

事物本質自身並不是某種超驗實體圍繞著一些屬性，也不是從種種性質的拼湊所構成的印象。某種「一」事實上先天地存在於此，並且在一個又一個的「一」之間的流動，自我和對象才被意識到。胡賽爾開啓的現象學，還原出「主體—客體」之間的「一」，而在「一」之中，他又發現到「一」的結構是「意向作用(*noesis*)—意向對象(*noema*)」¹⁹，於是再度運用同樣地現象學手法操作了「意向作用—意向對象」，試圖還原出更本質性的純粹意識。

海德格並不滿足於如此還原的結果，事實上有兩個必須解決的困難，第一個是被還原的意識是否真的就能成為認識論的先天本質，而一切存在難道皆源於認識這基礎？胡賽爾是否如海德格所批評的，在存在問題上沒有堅守現象學立場，因而忽略了更進一步的對於跳出主體的現象學還原，為與形上學對抗，根據胡賽爾最終的先驗主體性(*transcendental subjectivity*)他是否又掉回了主體性之中？另一個問題是現象學還原操作的主體是誰？雖然胡賽爾將現象學者自我排除，現象學所稱的反思操作卻仍需要一個操作者，或者說，事實上這是一個應該倒反的路程？在海德格與胡賽爾的爭執中，一個由現象學觀看的哲學史被展現出來，人最初就已置身於「主體(*subject*)—客體(*object*)」這一存在框架中，因此由古希臘自然派哲學及形上哲學開始，客體端就不停地被探索，這一傾向延續至今泛稱的科學，而在哲學上則來到最終點上出現了稱為客體性的實體(*objectivity*)。當這種哲學到達了一個極限，在笛卡爾這邊便將眼光反轉到了上述框架的主體端，經驗主義與理性主義的戰火於是燃燒，一直到康德將兩者集大成。當胡賽爾開啓現象學的方法大門，框架中的「一」，終於以可能性的姿態呈現，然而，這還原並未到達某種確立的磐石，胡賽爾終究因為立場的選擇而不得不再掉回主體端的終點上的主體性(*subjectivity*)之中。海德格不與這些糾纏，他決定從一個人們忽略遺忘已久的「一」出發做現象學還原，在此在的「主體—客體」這一基本結構中的「一」，

¹⁶ *GIP*, p. 214.

¹⁷ *GIP*, p. 216.

¹⁸ *GIP*, p. 214.

¹⁹ *GIP*, p. 211.

就是《存在與時間》中試圖找尋的**存在(Being)(Zein)**²⁰，它的先在保證並賦予了主客體兩端的存在可能性。

繼續探討下去，在海德格的《存在與時間》中，他在開始便明瞭地指出存在問題的哲學史演變以及存在的不明的確定性。存在就其字面而言，是「是」，存在者「是」，這就是存在者的存在，海德格在第一節的部份將過去對存在的成見歸納為三點：「**1、存在是最普遍的概念。2、存在這個概念是不可定義的。3、存在是自明的概念。**」²¹正因為這種成見使得存在問題被跳過去，而如今我們正因此要將存在問題重提。首先與前述胡賽爾提出的存在問題相呼應的是存在的先天性，「我們不知道存在說的是甚麼，但當我們問道：『存在是甚麼？』時，我們已經置身於對『是』的某種領悟中了」²²。人是一種獨特的存在者，具有「此在」²³形式的存在者，而那些不具有此在形式的存在者的一般存在觀念的規定卻也由此在所規定，因此，在海德格所舉的「發問」²⁴例子中，「問」已先天地規定了「問之所問」，也就是「問」已規定了不具有此在形式的存在者的存在，然而，人這種具有此在形式的存在者，卻也由這一「問」規定了自身的存在，因此海德格這樣說道：「此在是這樣一種存在者：這個存在者為它的存在本身而存在。」²⁵，而要通達這種存在就要先解釋，「此在這樣或那樣地與之相關的那個存在……我們稱之為生存。……生存問題總是只有通過生生活動本身才能弄清楚。」²⁶，要逼問出存在，海德格選擇了有發問行為的人這種存在者的存在，而這種存在者不同於沒有此在形式的存在者，他的存在是在生存現象之中。研究的目標於是確定下來，為了追問出存在，海德格選擇從人的生存現象去接近存在，現象學方法所要還原的是生存現象，所要還原出的是存在。

儘管海德格試圖解決胡賽爾所沒有處理的存在問題，海德格仍然贊許並感謝胡賽爾對於現象學的貢獻，「如果沒有胡賽爾從《邏輯研究》起頭的現象學所奠定的基礎，以下的研究是不可能的…」²⁷，因為現象學方法將再度運用在存在問題上，並且還原出某種境域作為轉向後的海德格思想通往希臘神祇的大門。

²⁰ 德文為 *zein*，英譯作 *Being*。

²¹ Martin Heidegger: *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson (New York, Harper & Row, 1962), pp. 2-3. 以下簡稱 *BT*。中文翻譯筆者使用參照，海德格著，陳嘉映與王慶節譯，《存在與時間》，台北，唐山出版社，民國 78 年 1 月，頁 4-6。以下若提及則簡稱《存在與時間》。

²² *BT*, p. 4.

²³ *BT*, p. 6.

²⁴ *BT*, p. 3.

²⁵ *BT*, p. 10.

²⁶ *BT*, p. 10.

²⁷ *BT*, p. 34.

第二章 現象學操作

爲了使操作現象學方法得到容易理解的認識，筆者不得不運用具有語言屏障的文字語句來說明，因爲除非是我們在某種境域下親臨了將某種東西當前化，否則語言雖然可以帶出這種現身，卻也在傳統哲學上的基礎拉進了邏輯的屏障。使得我們在詮釋現象學時，仍無法屏棄自然態度根深蒂固的影響。並且需得先行提示的是，不可將筆者使用的方式引導到錯誤方向的語言學和邏輯學探索上，我們追求的是先天的實證於某種結構上的境域，因而還原手法在於還原出前面曾提過的將兩端意義規定並賦予存在的「一」。

海德格第一眼看見的是「人生在世」，也就是「在世界之中存在」(being-in-the-world)²⁸，這並不是甚麼浮濫的老生常談，在我們操作的現象學還原手法裡，這一現象被陳述爲「人一世界」，也就是說，「一」在這裡是我們所要還原出的東西，在這裡「一」是「在…之中存在」。再一次根據同樣方法操作，「在…之中」(being-in)納入了「存在」。然而，「世界」在此在的生存現象中，也做爲「一」，因爲人在世界之中存在，物也在世界之中存在，那麼，「世界」(world)就必須被還原出世界之爲世界的世界性(worldliness)²⁹自身，讓此在與物都得以在世界之中存在。

既然所要還原的是生存現象，那麼，我們就隨意列出幾個生存現象的範本，在這裡並不是要將所有生存現象做分類，這種行爲事實上正是科學所做的，這也是爲何科學是以現象學爲基礎的拓展。我們要問的是，所要還原的是當事物爲自身時，所居於的某種自然而然地跳過的前現象。例如：

- 1、我打開在我旁邊的門。
- 2、他聽到有一顆球在桌子上滾到了椅子下面。
- 3、我看見我前面的機車亮起右轉燈，所以我閃到了左邊避開他往前行。

當我們運用現象學方法置入括號，首先，實體自身的排除：

- 1、(我)打開在(我)旁邊的(門)。
- 2、(他)聽到有(一顆球)在(桌子)上滾到了(椅子)下面。
- 3、(我)看見(我)前面的(機車)亮起右轉(燈)，所以(我)閃到了左邊避開(他)往前行。

思考一下剩下的部份，於是，我們發現連結一向被認爲是實體的東西的是，某些動作與關係。在這裡必須先做一番說明，也許此處很容易就將關係與康德的範疇

²⁸ BT, p. 49.

²⁹ BT, p. 63.

論做聯想，事實上，海德格並不徹底否定康德，只不過康德的範疇圖式究竟仍是建基在自然邏輯的範疇上，並且

「乍一看，康德似乎放棄了以笛卡爾式的孤立地擺在那裡的主體作為開端，但這只是假象。康德畢竟是要求為『在我之外的物的存在』提供出一種證明，這就已經表明，他提出問題時的立足點是在主體之中的。」³⁰

現象學所還原的東西，假如我們仍謹守至此的現象學方法，從「主體—客體」所還原出的「—」，那麼這一個「—」，就不該位於主體或客體之內，事實上正好相反，主體與客體都位於「—」之內。在我們第一個層次上的還原操作，遇到了空間的設置與方向的問題，也就是「在…之中」的問題。所有東西都有其位置，有其存在的空間，這是我們一向的認知，兩物之間的距離由其間的度量數算。但是甚麼是空間，甚麼是海德格一開始著眼見到的「世界」和「在…之中」？

首先，「在…之中」是一種奇怪的認知，我們並非把世界當做一種存在物的總合或是一種空間點狀的集合而我可以再在裡面或外頭，「在…之中」是一種即使連嬰孩或原始居民都能有的一種概念，因為重點不在於我們知道我們「在哪裡」，而是我們總是能夠知道自己「在…之中」，「在哪裡」是來自「在…之中」的追求。於是問題變得奇怪，我難道不能說我不在之中，我在別的地方？這樣一問，就遠離了現象學的對象，我們總是能夠知道自己「在…之中」說的是甚麼，不在某處之所以可能，是基於「在…之中」的先行可能性。但這個「在…之中」並非像是傳統的誤解那樣，我所站立的某某空間。讓我們繼續來操作第二層次的現象學還原找出上列問題的答案。

- 1、(我)打開(在)(我)(旁邊的)(門)。
- 2、(他)聽到(有)(一顆球)(在)(桌子)(上)滾到了(椅子)(下面)。
- 3、(我)看見(我)(前面的)(機車)亮起(右)轉(燈)，(所以)(我)閃到了(左邊)避開(他)(往前)行。

第二層次的還原，為了方便觀看，筆者將第二層次的置入括號加上了底線，我們將關係與方向置入了括號後，我們得到：連結事物的關係或方向，種種的「在…旁邊的…」、「有…在…上」、「…的下面」、「…前面的…」、「右…」、「…所以…」、「…左邊…」、「…往前…」。再由現象學還原方法，這些必須再被納入諸如「打開」、「聽到」、「看見」、「滾動」……之類的動作之中。這是說，當現象學的結構再一次使用，「上—下」，「這裡—那裡」，「前—後」，這之中的「—」就成爲了上述的種種行爲，而一切關係與方向或距離都屬於行爲本身。這解答了兩個問題，第一是空間的設置，第二是「在…之中」的自身是甚麼。

空間之所以可能，是因爲我們先行進入了空間，先行進入了方向的可能性之

³⁰ BT, p. 189.

中，在這些方向之中，空間被設置，在這個我們先行進入的空間中，我們與物都被放進這個空間，注意的是此處所意指的空間全然不同於物理意義上的空間，這裡的空間是指在我們先行進入的種種方向可能性之中，所設置出的區域，我們因為世界性而能夠設置空間，物則是因為世界性而被帶進我們的空間，如果沒有空間做為自身，讓我們還有物與物進入，我們所理解的一般概念的空間，物與物並列就不可能產生。從這裡來說，物與我們都必須具有空間性，因為所要進入的那個空間是為我們與物所設置並且賦予兩者空間性。但這仍不夠，這種方式屬於空間卻不屬於存在。只有我們進入真正的「場所」(region)³¹，我們才真正「在世界之中存在」，否則空間仍只是東西與東西並列排放的意義，並且我們永遠無法與物相遇。

「絕沒有一個叫做此在的存在者同另一個叫做世界的存在者比肩並列那樣一回事。」³²

「如果兩個存在者在世界之內現成存在，而且就它們本身來說是無世界的，那麼它們永遠不可能接觸，它們沒有一個能依而存。」³³

因此，傳統流俗觀念下的空間性只允許客觀現成存在(objective present)，所謂客觀現成存在是一種停下生存活動，越過了存在，只看，將物與物的空間揭示。但是要此在能與物相遇，就必須具有賦予空間空間性的世界之為世界的世界性。

另一方面，還原至此，「在…之中」歸屬於種種行為，我們總一向知道的「在…之中」，其實是這樣一種情況：

「『在之中』不意味著現成的東西在空間上『一個在一個之中』；就源始的意義而論，『之中』也根本不意味著上述的空間關係，『之中源自居住，逗留。『於』意謂著：我已住下，我熟悉，我習慣，我照料。我們把這種含義上的『在之中』所屬的存在者標識為我自己向來所是的那個存在者」³⁴

從現象學還原法來看，有一個進程：我在物之中，我在物與物的空間之中，我在空間之中，我在設置空間之中，我在行為之中，我在世界之中。因此，「在…之中」並非是一種物理空間的意義，我們不是首先在一個被物填充的空間之中，我們首先在設置出來的空間之中，並且，這種設置空間是由於生存的種種行為，事實上，我們所在的是諸如「打開」等行為之中，正因為如此，我們才能如其本然地知道我們「在…之中」，換句話說，「在…之中」是對自身所一向是的標劃，我們在打開門之前總已經知道打開門是怎麼一回事，我們先進入「打開」，在「打開」之中才與門相遇。打開門這回事，不是將它支解成每個動作就能構成，如果沒有存在的揭露世界，打開門永遠不可能，並且在實際生存在此行為之中，我們

³¹ BT, p. 95.

³² BT, p. 51.

³³ BT, p. 52.

³⁴ BT, pp. 50-51.

並不像空間性那樣視物，事實上，物在此不被理解，只是不斷地存在著。這是說，當我們看見嬰孩試著稱謂某物，或是做一行爲，卻因爲自身的能力尚未成熟，因而發出呀呀的聲音，或是一再地嘗試錯誤，這一個過程，嬰孩早已進入世界，一種行爲的境域，他已經準備於親臨揭示某種存在，只不過尚未正確地將它表達成我們早已熟悉的樣式。另一方面來說，教導他人學習某樣事物，並非是將物推到他人面前，或是將行爲本身當做學習本身，我們在教導時的行爲，其實是一種開顯世界，開顯某種存在境域，以便讓學習者進入這行爲現象，而能一同將此現象關連的物的存在，不斷地被開顯。還原至此，我們遇到了與物之關係，也就是「人一物」，再一次地「一」做爲被還原出的東西，海德格稱爲「煩忙」(take care of)³⁵；而不可遺缺的另一方面，生存活動也必然包括人與人之接觸，也就是「人一人」，在這現象上被還原出的「一」，就稱爲「煩神」(concern)³⁶。

筆者試著以現象學方法根隨海德格的視野詮釋此兩種現象，但在這之前，有一些必須被提出的問題。雖然前述現象學還原的進程從空間，從「在…之中」開始，這卻不表示真正的生存活動，是以空間開始的，我們在實現行爲中，並不首先碰到空間性，反倒是先碰觸到世界性，先進入某種行爲的境域。傳統空間如前述是一種停止生存活動，越過存在，單單地看的結果。「在…之中」確實含有「定向」(directionality)與「去遠」(de-distancing)³⁷，這兩個海德格所使用的特殊詞彙，說明了生存活動之中此在在在的存在方式，當我們進入某種行爲之中隨即遇到某對象，這一個遇到是甚麼狀態。和一般用度量衡所測得距離完全不同，「去遠」是真實生存活動中的狀態，在各樣先行進入的行爲之中，我們以「去遠」遇到對象，當我們真實生存在行爲之中時，與行爲對象是一種除去距離的狀態，越是存在在生存活動之中，越是與行爲對象無距離，這和停下行動而注視距離是全然不同的兩件事，正是在種種行爲之中，行爲對象與我們無距離地相遇，這情形如同海德格在《藝術作品的本源》中描述的農婦生活一般³⁸，雖然在此處我們尚未探討物的存在問題，但就此在的存在而言，我們已經遇上這種在物之中的狀態；同時地，「定向」也伴隨「去遠」，海德格藉用康德制定方向的例子來說明這一點³⁹，方向並非由規定，而是源於制定方向，「定向」又伴隨「去遠」，兩者同時屬於行爲，行爲又屬於世界性，於是現象學還原出一個世界之爲世界的此在在在的世界。在進入世界之中，就是進入行爲之中，我們隨即遇到對象，在煩忙之

³⁵ BT, p. 53. 《海德格》，頁 74，譯作「關切」。《海德格(爾)思想與中國天道》，頁 97，則譯作「牽念」。

³⁶ BT, p. 114. 《海德格》，頁 68，譯作「關心」。陳俊輝著，《海德格論存有與死亡》，台北，臺灣學生，民 83，頁 71，譯作「照料」。此後註釋引用此書則直接以書名《海德格論存有與死亡》表示。《海德格(爾)思想與中國天道》，頁 103，則譯作「牽心」。根據註釋 35 和 36 這兩個詞彙實則與另一個概念相關，海德格特意用此被包含的概念引出這兩種因對象不同而有的生存活動形式。另一個中心概念在本文第六章有所闡釋。

³⁷ BT, p. 97.

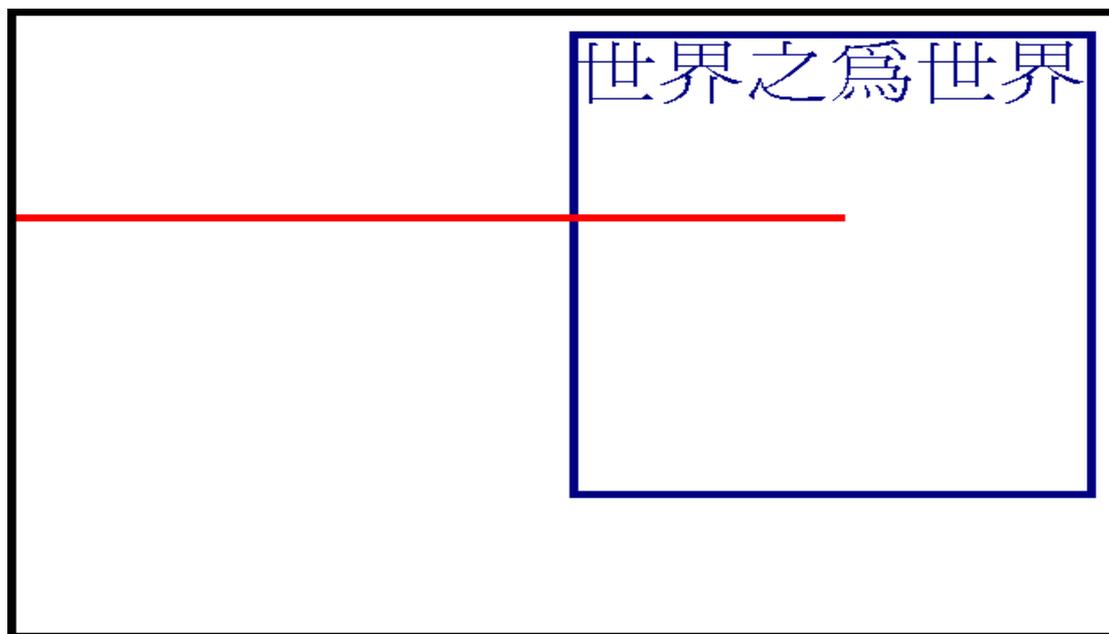
³⁸ Martin Heidegger: *Poetry, language, thought, The Origin of the Work of Art*, translated and introduced by Albert Hofstadter (New York, Harper & Row, 1975), pp. 32-33. 往後註釋直接稱 *The Origin of the Work of Art*。

³⁹ BT, p. 101.

中遇到的煩忙對象是物，不具有此在形式的存在者；而在煩神之中遇到的煩神對象是人，是具有此在形式的存在者。然而，「在…之中」更進一層地，從在行爲之中，隨即遇到對象，而變成在對象之中，這也就是爲何我們總誤以爲世界就是存在物的總合，或是存在物所在的空間，因爲無論在哪一種行爲之中，對象都到眼前成爲我們遇到的東西。

正因爲「在…之中」是如此先天的存在方式，我們才認爲存在由對象組成，由物與人組成。我們從在世界之中，在行爲之中，在對象之中，最起初的進入世界性與行爲的境域，反而被跳過，我們抓住的是停下行爲後，觀看的對象，從而說那就是存在。因此海德格從我們一般所認爲的存在者著手，清理出這樣的物的世界觀，也從而將我們在進入世界中，在行爲中隨即遇到的東西的存在，做現象學還原。於是，跟隨海德格的思路，現象學基本上將「在世界之中存在」還原成「在…之中」和「世界」，筆者試圖以圖示表示這一基礎還原。

【圖一】：此在在世界之中的初步還原



海德格還原出某種存在，亦即上圖中的紅線，注意的是，筆者此後將以圖示詮釋海德格所還原的步驟，在此尚未知道紅線其爲何，但可以確定的是，世界是一個家或處所，這對應於海德格所解釋的「在…之中」的原意，也就是居住下來，根據此還原，「在世界之中存在」被還原爲「某存在者」(紅線)「在『世界』之中」存在。而此處不可將世界當作一種空間性的容器，世界之爲世界才是此居所的真正面目，有一種先天性要在與物觸碰之前，作爲世界而進入。這一可供居留的真實世界，是非物質空間的處所，也是我們試圖從「在世界之中存在」的「在…之中」還原出來的某處；而海德格使用現象學方法所要還原出，將遮蔽的某種進入世界之爲世界，也就是在進入生存活動的行爲之前，那一種先天的進入或存在者

是甚麼，這是他的先驗存在的對象。儘管目前看來它超越了我們日常理解的實存物及存在的空間意義，以至於任務一開始就必須根據海德格的語言假定一個存在者(紅線)，並且它的存在本身尚未揭露，至少，我們要找到它的存在方式。

筆者將「在…之中」，以此方式呈現，由於之後海德格所繼續談論的題目與這「在…之中」有密切的關連，因此，我們必須嚴守「在…之中」的原始意義，即「居住在…」、「定居於…」、「逗留於…」、「習慣於…」、「停留自身於…」等同一組關於人的生存的概念。

第三章 世界與煩忙

解釋過「在…之中」後，所面對的就是「在世界之中」為何狀態的問題。在上一章所舉例的現象學操作中，方向與空間性得到解答，但另一種被還原出來的東西：關係，卻仍未解釋。我們再次操作現象學還原方法，當我們選擇另一些生存現象做還原時，例如：我拿起父親送的木製槌子釘釘子。將實體置入括號後：(我)拿起(父親)送的(木)製(槌子)釘(釘子)。另一種不同於方向的關係於是出現，「…送的」、「用…做的」、「用來做…的」，而這些都在我們進入「拿起」行為之中，就一道出現，使我們也連帶地進入它們之中，前面曾將與物打交道的行為稱為「煩忙」活動，因此，根據海德格使用的詞彙，海德格很敏銳地根據現象學還原告訴我們：

「我們把這種在煩忙活動中照面的存在者稱為用具。」⁴⁰

「嚴格地說，從沒有一件用具這樣的東西存在。屬於用具的存在的一向總是一個用具整體。」⁴¹，

用具有其整體性，唯有在這一整體性中，單獨用具才可能，如果世界上從無釘子這類東西，也就不需有槌子的存在，當然，謹守現象學還原的此刻，我們便可以輕而易舉地說出，槌子和釘子同樣原始地源自「槌和釘」這種行為之中，後面我們將探討到這種源自是甚麼。在每一件用具之中，都以此模式「指引」(reference)⁴²向其他的用具，我們從在行為之中，進到在物之中，但在物之中說的是甚麼？如果不是空間性的那種在之中，在物之中，所在的地方是那裡？

海德格從工件來著手做現象學還原：

「製好的工件不僅指向它的合用性的何所用，它的成份的何所來；在簡單的手工業狀況下，它同時還包含著指向承用者和利用者的指引。」⁴³

首先在還原後所得的是，諸如前述的種種關係，「用來做…的」、「用…做的」、「…做的」、「…送的」、「…要用的」、「給…的」，在第一層的現象學還原後，海德格得到這樣的關係，但在第二層的還原後，海德格將所有這些關係，還原出一種「指引」，所有這些關係都屬於「指引」。在我們所習慣的與他物和他人共存的世界中，物以此指引連結向其他的物與人。在這層指引中，物與人也因此得到某些存在的理解。一個茶杯的凝視或思考無助於對它的使用，而在使用之中，我們卻也不再注意茶杯這一個物；我們使用它：拿起水壺倒水到茶杯裡，然後舉起茶

⁴⁰ BT, p. 64.

⁴¹ BT, p. 64.

⁴² BT, p. 71.

⁴³ BT, p. 66.

杯喝水，喝完將茶杯放置一旁的桌上，繼續做別的事情。在這種日常生活的行為裡，我們融入一個指引的網絡中，而這網絡卻正是由某些行為所張開。指引不是物與物、物與人的相對相位，不是由於湊合的空間及因果的推衍而產生的無形關係，指引是一種先天的界面，提供物與人都能被此在遇到的可能性，指引先天地將物與人納入一個整體性中，而我們藉由在行為之中，進入到指引之中，也就是在物之中。

然而，這種指引讓我們在物之中，卻仍有其源自，如剛剛所提的一般，這源自才是使我們能「在世界之中」的現象學還原所得。指引的發生，它的先天性由行為承擔。畢竟一個放在桌上的茶杯不指引向任何物，唯有我們使用它時，當它上到我們手頭時，它才在被行為張開的指引網絡裡出現，而我們得以與它們相遇。在我們進入某種行為之時，一個指引網絡也隨之張開，在之中，我們得以與對象相遇，海德格稱為**照面(encounter)**。然而，僅僅只是相遇的話，事實上一點也沒有增添了存在，因為在行為之中，我們並非注目於對象，而是融入了指引網絡中，融入了東西之中。即使行為張開了指引網絡，卻不可將行為就因此當作東西的一種屬性，在行為這端，只不過有適合用或不適合用的問題，

「上手的東西至多不過有適合性和不適合性，而它的屬性就彷彿還縛在適合性和不適合性上，就像現成在手狀態既然為當下上手的東西的一種可能存在方式，那就縛在當下上手狀態上一樣。」⁴⁴

東西只有在其指引網絡裡才得以獲得存在，而指引網絡卻又必須由行為所張開，因此，東西做為存在者本身，它的存在是一種隨時向指引網絡所呈現的開放狀態，它隨時能在指引網絡中準備進入行為，而且在不同的行為所張開的指引網絡之間，彼此指引，行為和行為的連結，提供了指引網絡的展開，

「存在者作為它所是的存在者，被指引向某種東西；而存在者正是在這方向上得到揭示的。這個存在者因己而緣⁴⁵某種東西，它同某種東西結緣了。上手的東西的存在性質是因緣。」⁴⁶「因緣乃是世內存在者的存在；世內存在者向來已首先向之開放。」⁴⁶

我們由現象學還原方法來找到因緣，前面曾將煩忙活動還原出指引，然而，所有的指引卻由行為張開網絡，在還原出指引時，同時也還原出行為，所有的關係之中，都有著行為，以前例而言，「用來做…的」、「用…做的」、「…做的」、「…

⁴⁴ BT, p. 78.

⁴⁵ BT, p. 78. 在此處的「因…緣…」一詞，英文版譯文為「together...with...」，若不照上下文義思考，其實只作為同他物一同在的存在狀態，但筆者所參考的中文譯文《存在與時間》，頁 108；所譯的「因…緣…」一詞則是在考慮了上下文義後所翻譯出的詞彙，除了物的指引網絡整體性，也加入了何所因及何所緣的意義，雖然如此一來會有邏輯意義上的因果關係的混淆，但在現象學還原上，指引畢竟連結了物與物之間的關係，而非物與物的無意義陳列，因此，筆者仍使用「因…緣…」一詞。

⁴⁶ BT, p. 78.

送的」、「…要用的」、「給…的」，這之中還原出指引，但「做」、「送」、「用」、「給」…等動作，卻將指引佔為己有，也就是說，指引將物與物作為一整體呈現，而因緣則作為存在者的存在，將開放狀態的物，置入可理解的指引網絡中，讓我們在行為實現中，遇到了物的存在。在指引網絡中，一個個用具被關聯而成為一個整體，這種指引源自於煩忙活動，海德格說：

「例如，因我們稱之為錘子的那種上手的東西同錘打有緣（因此我們才稱那種上手的東西為錘子）；因錘打，又同修固有緣；因修固，又同防風避雨的地方有緣；這個防風避雨的地方因為我們能避居其下的緣故而存在，也就是說，為此在存在的某種可能性之故而存在。」⁴⁷

在我們已經排除的自然態度中，物被想像成一種實體存在，然而，依據我們使用現象學還原後，得不到物自身，我們只能得到物作為世內存在者的存在，這種存在才是此在本然地生存著的狀態下所遇到的東西。

至此為止，與世內存在者之一的物同在的煩忙活動應該如此將其現象建構起來：「世內存在者—指引—世內存在者」—**因緣(relevance)**⁴⁸—「指引—煩忙活動(行為)—指引」。然而，在我們的認知裡面，含有一種從這種結構中還原出的「賦予含義」，因為生存於指引網絡及因緣整體中，帶有一種領會，這種「賦予含義」讓我們得以解釋並理解我們所居於何處，居於何種行為之中，並將東西的概念藉由因緣存在而加以規定，

「我們將這種賦予含義的關聯整體稱為**意蘊**。它就是構成了世界的結構的東西，是構成了此在之為此在向來已經存在其中的所在的結構的東西。」⁴⁹

茶杯是用來喝水的工具，槌子是用來錘打的工具，這不是說我們以此來定義在煩忙活動中所遇到的東西，遠在認識與定義之前，我們就已生存在**因緣意蘊(significance)**⁵⁰之中，只要我們居於在世界之中，那麼，行為就屬於在世界之中存在的此在的「**能在**」(**potentiality of being**)⁵¹，因為我們一向居於因緣意蘊中，能在就張開了一個**境域(horizon)**⁵²，也就是讓指引網絡作為因緣整體性，使得開

⁴⁷ BT, p. 78.

⁴⁸ BT, p. 77.

⁴⁹ BT, p. 81.

⁵⁰ BT, p. 77.

⁵¹ 至此為止筆者一直使用俗用的「行為」一詞來稱呼某些生存活動，在我們一開始的探討中就已指出海德格試圖從生存活動中還原出存在，然而，既然海德格將人定義為具有此在形式的存在者並從「在世界之中」出發去探討，那麼根據海德格的說法，原本筆者所用的在世界之中存在的人的日常生活行為，甚至是海德格所使用的煩忙活動，其實都歸屬於此在的「**能在**」(**potentiality of being**)，這種能在是一種住所，此在便居於其中。

⁵² 在《存在與時間》中海德格選擇了從日常生活的煩忙活動著手開始分析在世界之中存在，但始終在他的編排上是有一個方向目的性的，也就是第一部的標題：依時間性闡述此在，解說時間之為存在問題的超越境域。在現象學還原後所得到的先天性中，那種存在究竟是如何去存

放著的世內存在者能在之中存在。

從世內存在者，也就是東西，我們還原出指引；從日常生活行為的能在，我們還原出因緣；再一次地，從指引和因緣之中，我們便還原出意蘊，賦予含義是一種帶有自身的領會。在煩忙活動的「在…之中」，我們最早先不是在一種空間性的世界之中，我們真正的在世界之中意指在於一種因緣整體性之中，這因緣整體性由能在所張開，因此海德格強調：

「因緣整體性早於單個的用具。某一農莊和其所有衣具與地產的關係之因緣整體性亦復如是。」⁵³

由現象學方法來看，我們從用具這端一層層還原出最先天的存在：單個用具之所以存在必須置於它的指引網絡之中，而指引又來自因緣整體性，因緣整體性又屬於世界之為世界，煩忙活動又是此在在世的一種能在先行進入世界之為世界之中，因此從這方向來看，在世界之中的世界，是在這一因緣整體下所關聯的先天居所，我們經過自身的意蘊透過這種居所，也就是世界之為世界，去讓東西成為東西而存在，我們這樣去把握東西的存在，而非把握物自身。儘管在另一些不屬於日常生活的某些能在中，比如說，邏輯世界，我們意蘊著去得到物自身，這仍然必須由先天的超越境域中得到解說，它甚至不是那一個想像著而永遠不可知的物自身，這種物自身仍由世界所決定，而成為世內存在者。

所以我們說，人有他的世界，每個人有其周圍世界，卻在一種純粹觀望，也就是前述過的停止生存活動，反而只「看」⁵⁴東西時，恰恰失去了把握存在的可能性。

「無所尋視儘止於觀望的空間揭示活動使周圍世界的場所中立化為純粹的向度。上手的用具由尋視制定了方向而具有位置整體性，而這種位置整體性以及諸位置都淪陷為隨便甚麼物件的地方的多重性。世內上手者的空間性也隨著這種東西一道失去了因緣性質。」⁵⁵

正是由於這種無所尋視地觀望，恰好使我們誤解了世界的真實意義，我們將世界理解為一種空間，世內存在者被誤解為佔有空間性質的東西。而這種觀望卻源自於停下煩忙活動才得以可能。也正因為如此，不進入世界的這種觀望也才得出了一種不屬於世界的物自身。這種源於上手物(handiness)⁵⁶的存在，卻又是上手物

在，有其境域。而境域一詞可以找到海德格從胡賽爾那裡承接下來的脈絡。

⁵³ BT, p. 78.

⁵⁴ 海德格的「視」一詞，跟觀望與看是兩種不同的意思，煩忙活動中有「尋視」(circumspection)，這種看是指從能在中指向因緣整體性，當我們進入一種煩忙活動中我們就是尋視著讓東西上到手頭的，而觀望卻正好相反，它是停下了煩忙活動，純粹地看著東西，換句話說，這種觀望無法真正把握到東西的存在。

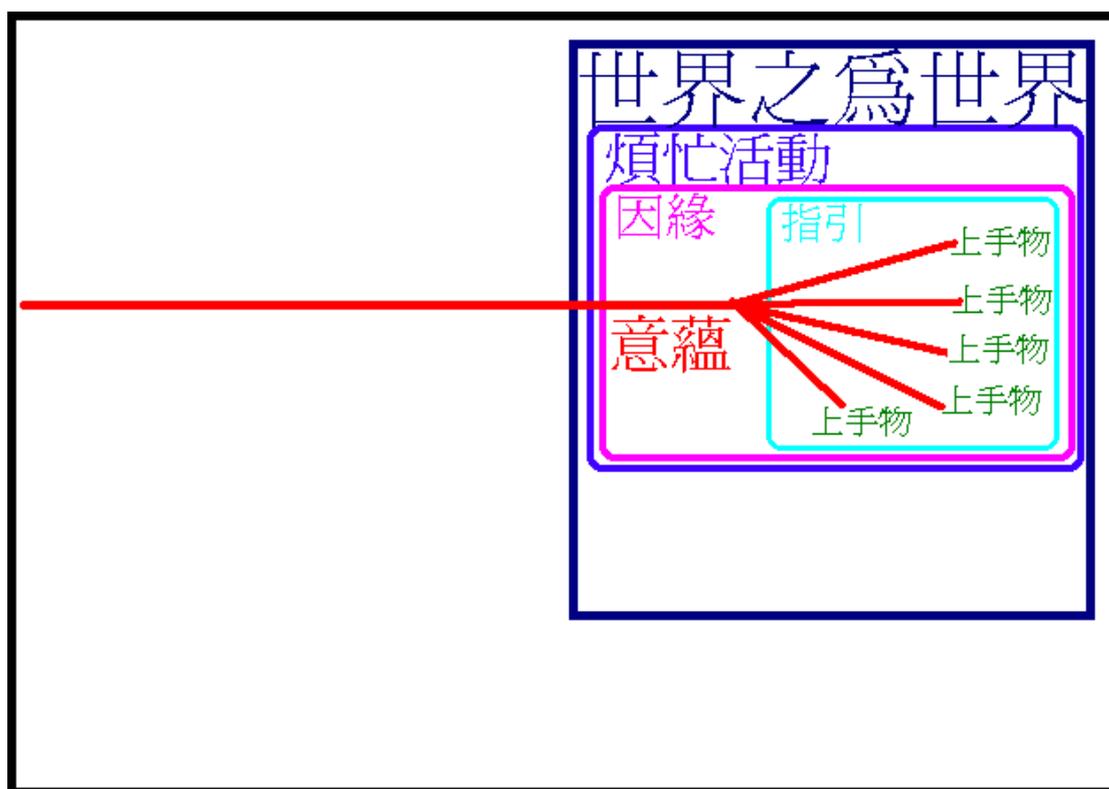
⁵⁵ BT, p. 104.

⁵⁶ BT, p. 65. 《海德格》，頁 79，譯作「及手之物」。

存在的否定與遮蔽的物，我們稱為現成物(objective present thing)⁵⁷。

在《存在與時間》中第 24 節之前所討論的便是在世界之中存在的其中煩忙活動的這種能在，我們還原出世界之為世界以及在之中，還有在煩忙活動中上到手頭的這種存在者的存在。筆者藉由圖式再略加說明此在在煩忙活動中的存在方式。

【圖二】：此在在世界之中的第二步還原，依據在世能在之一的煩忙活動。



此圖所要表現的是藉由此在的某種能在，煩忙活動，去解釋在世界之中存在的意義，以及世界之為世界為何。世界之為世界有我們所居住下的能在，煩忙活動形式的能在具有因緣整體性，因而將物放到了指引網絡中，把握其存在為上手物的存在，而物本身呈現為開放的性質，隨時準備進入指引網絡中與此在相遇。當我們還原出此圖式，便可連結上一章所述，那一條被還原出的某種存在者，紅線，是這樣先天地在世界之中居住下並與物相遇，然而，在日常生活煩忙活動的還原中，我們至少多了解了一點關於紅線的存在，那就是根源於此在兩大機制之一的領會的意蘊。意蘊解釋著自身也解釋著物的存在，透過世界之為世界，將上手物與此在基於此一先天結構而加以把握，從生存中領會彼此的意蘊。從這點看來從生存活動還原出的此在是誰存在似乎和胡賽爾的意向性有某種程度的關聯。

⁵⁷ 或有譯作客觀呈現物、現成在手物。《海德格》，頁 65，譯作「手前之物」。現成在手物這一概念則與上手物不同，前者源出於後者的存在，後者才是在我們的生存裡真正的物的存在。關於客觀現成物的討論請參考本文第十一章。

第四章 此在與煩神

從與上手物相關的煩忙活動中我們還原出世界之為世界中的因緣整體性，世界之為世界就像是作為一個先天結構的平台，物在其中因而得到它的存在，它的存在總是和別的東西相聯的一個整體性，透過此在的領會使此在能夠掌握到它的意蘊。那麼，從另一端來說，作為人，具有此在性質的存在者同樣也進入了這一個世界之世界呈現自身的存在，這正是我們接著要探討的。在世界之中的關係結構上，置於兩端的，相對而言稱為主體與客體，那麼，此在這種特殊的存在方式，它既可以相對於客體端而位在主體端，但也可以作為客體端被指向。我們所探討的就是這個主體的此在的存在方式，因為這一向被認作自我的問題，然而，在我們釐清這個問題前，我們先得將此在置於客體端的存在方式描述清楚。

海德格提出了一個問題：「此在是誰？」，那個基於傳統理解在煩忙活動中位於主體地位的人，究竟是誰？是甚麼？

「此在首先的基本的通過世界來照面的方式甚至會到這種程度：連自己的此在當下都是被它本身在不看或者根本還沒有看一切體驗與行動種心的情況下發現的。此在首先發現自己本身在它所經營、所需用、所期待、所防備的東西中——在首先被煩忙的從周圍世界上到手頭的東西中。」⁵⁸

既然根據筆者所作的現象還原圖式至此，此在被還原到一個居於在世界之為世界之中的某種存在者（紅線），那麼，在煩忙活動中此在一向就已經在因緣整體性之中，也就是在他所煩忙的東西之中，也正因為首先是如此的一個狀態，此在才在其生存的境域中憑著領會去意蘊到某種一道存在的他人，就像是上手物在其存在中一向與因緣整體的各種關聯物一同存在一般。

「按照熟知的詞義，這個『此』可解作『這裡』與『那裡』。一個『我這裡』的『這裡』總是從一個上到手頭的『那裡』來領會自身的；這個『那裡』的意義則是有所去遠、有所定向、有所煩忙地向這個『那裡』存在。」⁵⁹

此在先發現的不是自己，總是從上手物的那裡，才反過來了解到自己的這裡。確切地考察煩忙活動，會發現到在煩忙活動之中，我們在於因緣整體性中，也就是在於上手物之中，這種狀態下是將置於因緣整體性中的上手物的存在給揭示出來，有了世界之為世界的空間性，將上手物的「那裡」規定，也才得以標劃出此在的「這裡」。因此問題就浮現出來，這個「這裡」，是誰在「這裡」，因而與上手物的「那裡」而有所不同呢？要探討這個誰，基於在世，我們的對象還不夠，

⁵⁸ BT, p. 112.

⁵⁹ BT, p. 125.

除了上手物，我們也在另一種能在中，與另一種對象相遇，我們稱為他人 (others)⁶⁰。

「『他人』並不等於說在我之外的其餘的全體餘數，而這個我則是從這全部餘數中兀然特立的；他人倒是我們本身多半與之無別，我們也在其中的那些人。這個和他們一起的『也在此』沒有一種在一個世界之內『共同』現成存在的存在論性質。這個『共同』是一種次在式的共同。」⁶¹

在這裡海德格再次提出他對於空間與物的集合這種觀點的反對，對於現象學來說這種觀點是一種本末倒置，絕非在此在的最末端上造成了物的集合才生出「我們」的概念，當我們追到此在的先天性上，就要從這一端來說明。如果物是這樣地在煩忙活動所開展的因緣整體性中獲得存在，那麼，人與人，個別此在與個別此在也要在其整體性上來說明。這一個此在關聯向另一個此在，這種構建此在為誰的整體性指引網絡，由煩神活動所張開。從這之中，我們遇到了他人。

「凡此在作為共在對之有所作為的存在者則都沒有上手用具的存在方式；這種存在者本身就是此在。這種存在者不被煩忙，而是處於煩神之中。」⁶²

「就其積極的樣式來看，煩神有兩種極端的可能性。煩神可能從他人身上彷彿拿過煩來，而且在煩忙中自己去代替他，為他代理。」⁶³

「與此對立的還有一種煩神的可能性，這種煩神不見得是為他人代理，而毋寧是對他人在其生存的能在中爭先，不是要從他那裡拿過煩來，而是要把煩第一次真正作為煩給回予他。」⁶⁴

「日常的相互共在保持在積極的煩神兩極端之間——即代理控制的煩神與率先解放的煩神之間」⁶⁵

從現象學方法來看，在一個煩神活動的例子當中，可以還原出這兩種極端。比如說照顧親人病體時，進入對於衣食用具等上手物的煩忙，進入煩神中代理親人在煩忙活動中的位置，然而也進入煩神中與親人相遇。煩忙張開了組建因緣整體性，使得上手物的存在被把握為存在者，開展出上手物的存在；煩神則基於共在，開展出他人。兩者同為能在而成為在世界之中，此在的世界之為世界，若將他人與上手物做為世內存有者來看的話，世界之為世界同樣對於兩者起著先天性的作用。然而，他人作為此在，就有另一種不同的存在方式，他人屬於此在，因此才能夠作為個別我所煩的對象，也才能將個別我作為煩的對象回給予他人。海德格

⁶⁰ *BT*, p. 111.

⁶¹ *BT*, p. 111.

⁶² *BT*, p. 114.

⁶³ *BT*, p. 114.

⁶⁴ *BT*, p. 115.

⁶⁵ *BT*, p. 115.

認為此在最初是由煩的**視域**⁶⁶來辨認自己的，也就是進入能在中，煩所視的對象，這一整體性之中，人最初在物之中，在他人之中，正因為如此，才在煩的特殊結構下，轉變出個別的自己。「**獨在是共在的一種殘缺樣式，獨在的可能性就是共在的證明。**」⁶⁷，這種個別化的傾向是此在的生存論結構所必然的機制，但在這之前，處於共在下的自我，那個此在為誰？這問題海德格的回答是：「**常人**」(the They)⁶⁸。

到此為止，筆者一直使用的「我們」一詞，原本代表著身為人，而且在哲學傳統上具有一種主體的地位，我們都知道，我們在煩忙甚麼，在煩神甚麼，我們不是上手物，也不是客觀物，更不是他人，這個我們是如此容易且方便使用的詞彙，就像是在本文前面所引用海德格所提及的存在三個特點一樣⁶⁹。然而，在經過現象學方法還原出一直以來居於客體位置的物與他人之後，這一個組建先天性的世界之為世界，不論是因緣整體性，還是日常的共在此在，很容易地被誤入歧途被理解成，人之某部份作為主體的先天性，就像康德的知性範疇圖式一般。海德格不這麼認為，現象學也不容許；如果客體一詞是與主體相對而言，或者說，作為客觀的存有物，那麼，在因緣整體性中，已經消散，這麼一來，後者的可能性排除後，所要解消的便是主體的存在了。

「此在在談起它自己的時候也許總是說：我就是這個存在者；而偏偏它不是這個存在者的時候它說的最響。此在向來是我的此在；但若情況竟是此在恰恰基於這一機制而首先和通常不是它自己呢？」⁷⁰

這個自我的問題，從笛卡爾以來，即使是康德也未曾跨過去，因為在他們看來這個「我」必須擔負支撐世界的可能性，而這個世界是指此在的世界，因而主體是我這一個過程被忽略且總是跳開。因此近代哲學從解除了客體的距離後，慢慢轉到了主體的部份來做探討，而現象學對於胡賽爾和海德格而言，則是唯一跨過自我，作為在否定傳統狀態下又保存其存在的新興學科之途徑。在整體中個別才是可能的，這一種理論性從詮釋學這邊滾動著，一直到黑格爾(Hegel, 1770 - 1831)對於整體性之統握集大成，儘管他曾親臨了那一個精神現象，卻將個別自我的問題給遺落了。因此，現象學在這部份有其淵源，它既不像傳統一樣將所有個別集合成一個整體，也不像黑格爾一樣將整體看作一種實體，它所還原的正是作為自我的一層層領會，自我之所以成為流俗且傳統意義下的自我，基於此在生存論結構；而人的生存活動恰好不是這一個自我的活動，而是此在。

我們在此在的組建結構裡，發現了客體的上手物與他人，但也在同時，發現了「我」。海德格回答了他所提出的「此在為誰？」的問題，但只是首先性的。

⁶⁶ 視域是一種存在的光照，參照本文第十章的詮釋。

⁶⁷ BT, p. 113.

⁶⁸ 參照註釋 65。

⁶⁹ 參照本文第一章的引文，海德格所提出傳統對於存在，一向有的三大偏見。

⁷⁰ BT, p. 109.

「人之所以使用『他人』這個稱呼，為的是要掩蓋自己本質上從屬於他人之列的情形，而這樣的『他人』就是那些在日常的雜然共在中首先和通常『在此』的人們。這個誰不是這個人，不是那個人，不是人本身，不是一些人，不是一切人的總數。這個『誰』是個中性的東西：常人。」⁷¹

常人的此在存在性質有「日常的相雜共在(being-among-one-another)、保持距離(distantiality)、平均狀態(averageness)、平整作用(levelling down)、公眾意見(publicness)、卸除存在之責任(disburdening of one's being)、迎合(accommodation)」⁷²，這些都是此在作為在共在中，首先在之中所發現的我們。所謂的自我一開始是常人，此在勾連因緣整體性的意蘊，與他人的相互共在，都朝向這一個常人。我們陷入一種困惑，就好像要在一個整體性裡面到處確認自我的身份一般，我是在寫字的那個主體，是某某人的兒子，每當說起我時，卻正好不是本己的我。這卻根源於在世界之為世界之中的生存論機制。

「如果『我』的意義是本己的自己，那麼『我』並不首先存在，首先存在的是常人方式中的他人。我首先是從常人方面而且是作為這個常人而被給與『我自己』的。」⁷³

生存活動現象還原至此，此在的在，慢慢有其影子，依尋著煩忙活動與煩神活動的能在，不但在一開始的「人—世界」的還原上將人與世界收歸到「一」，也就是世界之為世界之中，現在更進一步地，在探討的結構上，將「主體—客體」也收歸到「一」，也就是此在之中。每一個生存活動的現象中，每一個環節的理解，都是此在的在，在之中。此在藉由煩忙與煩神確認了「那裡」的存在，物與他人，也同時，確認了我「這裡」，雖然這個「這裡」，是由一個到處都找不到的常人之中，他人的共在中所給予的。海德格標劃了常人的特性：

「常人到處都在場，但卻是這樣：凡是此在挺身出來決斷之處，常人卻也總已經溜走了。」

⁷⁴

「每個人都是他人，而沒有一個人是他人本身。這個常人，就是日常此在是誰這一個問題的答案，這個常人卻是無此人，而一切此在在雜然共在中又總已經聽任這個無此人擺佈了。」⁷⁵

我們曾記得在世界之中是一種居住，那麼，世界之為世界就是一片城池，煩忙與煩神是大大小小的房廳，能在是一座宅邸，此在原來是一個國度。我們不時在煩

⁷¹ BT, pp. 118-119.

⁷² BT, p. 120.

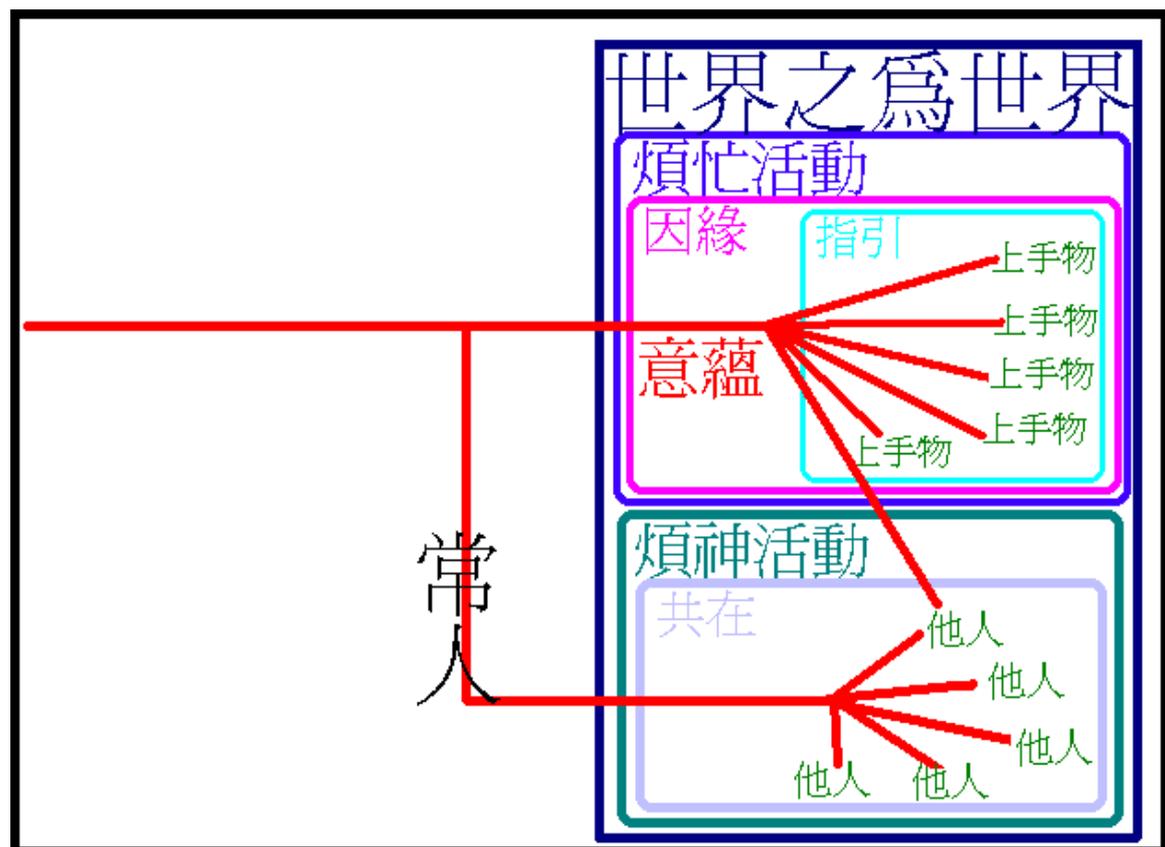
⁷³ BT, p. 121.

⁷⁴ BT, p. 119.

⁷⁵ BT, p. 120.

忙之中，或是在煩神之中，這種此在的開展，有一種在世本身。可是，常人的特性卻是，從無此人，它既不在世，也不進入此在，這說的是甚麼？如果以筆者所理解而試圖解釋的圖式來看，常人和我們所還原出的那道紅線(存在者)，有所關連。海德格正是要解決此一問題，常人是無此人的生存論環節到底是甚麼狀況？海德格為了解釋這一問題，再次運用了現象學還原法，想逼出那一個存在者的結構，並且運用此一結構來說明常人是無此人的不在世狀態，以及本己的那個存在者如何的將自我這東西，從常人中個別化。由於海德格所視的東西已超越我們的傳統理解，縱使筆者在一開始從現象學談起，排除了實體與自然態度，仍舊難以用文字去說明這一個超越域，也無法限制與強迫讀者不掉回傳統自然態度的理解之中，因此，在海德格的進路下，隨本文探究，我們將所遇到的此在生存論建構，以及之後海德格的敘述，筆者必須將圖表繪出先行一步，再加以輔助解釋。而此在真實的向度，不論語言或是文字、圖畫，能否承受並開顯出其樣貌，就是此在自身的活動了。

【圖三】：此在在世界之中的第三步還原，依據在世能在的煩忙與煩神活動中所遇對象他人與上手物，還有此在之為常人之圖式。



有一種存在者(紅線)，在先天的結構上一層層地展開某種境域，在世界之為世界之中意謂對於世界的展開同時又在展開世界之際對於煩忙和煩神有所規定，在展開煩忙與煩神等能在之後，它首先是在因緣整體與共在之中，在這個被展開域中

它所視之所張開的範圍便成爲上手物與他人，**尋視(circumspection)**揭露了上手物，**顧視(considerateness)**⁷⁶揭露了他人。在煩神中因爲他人也是此在，也在常人之中，甚至也應該是這紅線之一，因此，又有時進入煩忙之中，這就是煩神的兩個極端。目前爲止我們得到的訊息應是，還原後所得就是那一個存在者(紅線)居於它的能在之中，它的能在從世界之爲世界，煩忙與煩神，因緣意蘊與共在，而因爲常人是從**無此人(nobody)**，由於海德格所闡述常人爲一種無家可歸狀態，筆者將之不劃入居住之所。也就是說，常人不在於生存之際向先天所開展的那種真實生存狀態，它從不視自己，它不是此在的能在居所，它是此在的某種機制下所必然發生的狀態。

⁷⁶ 本文探討海德格的此在結構，因此發現到此在有其所視，有其光照與視域，海德格將煩忙活動中的視稱爲尋視，而在煩神活動中的視稱爲顧視，另外還有一種視是整體開展的視，稱爲透視。關於視的光照性質請參考本文第十章。

第五章 此的生存論建構與此在的沉淪與被拋狀態

根據筆者的圖式，在還原出那一個存在者(紅線)後，在世界之中有其居住的理解，然而，若是將某個東西放置到某個東西裡頭，不就犯了現象學一開始所排除的自然態度與實體觀點了嗎？因此，不能從這已經還原並收歸到世界之為世界與在之中的空間性來說明。這一個存在者居於世界，它居住在此實際上是甚麼情況？所根據又是何種機制活動呢？這就是海德格想要繼續操作下去的。首先，我們對於紅線自身沒有理解，反思的光若曾照到它，那也只在某種程度上的部份，比如在常人下，而這也必須經由這一存在者的生存機制來看。因此，我們若想探索這一存在者，就必須從它的生活動來，這種活動就是建構了此在的此的生存論環節，而且藉以實際地生存在世界之中。這一個存在者首先並不顯示它自己，它首先倒是開展出此在的此，也就是這一整個世界之為世界，這一個居所。所以，我們是先從世界的開展上頭認識自己的。

此在的真相若是這某一個存在者居住於世界，那麼按照目前的還原圖式【圖三】，充其量只是機械化的模式，這某個存在者必然要有其特殊的機制，使其辨認自身所在的位置，並且區分出物與它自身的不同，流俗的說法就是它必須擁有自我意識。對於海德格的現象學而言，他不這麼稱呼，他操作著現象學方法所得到的是一種情緒(mood)，海德格稱之為「現身情態」(attunement)⁷⁷。

「我們在存在論上用現身這個名稱所指的東西，在存在者狀態上乃是最熟知和最日常的東西：情緒；有情緒。」⁷⁸

「在情緒中，此在被帶到它的作為『此』的存在面前來了。」⁷⁹

情緒這一詞彙在現今已經被用來指涉某種特定的現身情態的極端狀況，因此人們用以確實標示之外的，都成了無情緒，但無情緒的現象反倒顯露出始終對於現身的指向，在幅度意義下極微的狀態呈現成另一個詞彙所說的普遍感官知覺，對於現身就失去掌握它的真實作用的可能性。我們重新回到現身情態與此在生存上，有了現身情態，我們才得以確認所處之所，我們在煩忙之中，在煩神之中，日常的例子而言，我們絕非如機械人似的拿起筆寫字，或是照料某人，我們有其現身的情緒，這是一種對於在世的展開的證明。傳統哲學與科學在知覺、感官經驗上多加分類與探索，卻總是將它與現成物混在一起，或是直接當作現成物來探討，所以五感，與各種情緒不但分開，甚至被貼上再簡單不過的分類標籤。快樂、悲傷、香、臭……等等，這種語言揭示了某種相關整體性，卻也扭曲了現身情態。每一種現身，此在居於世界，能在有其千萬之所，各種煩忙與煩神，都相對應於

⁷⁷ BT, p. 126. 《海德格》，頁 75，有譯作「心境」。《海德格(爾)思想與中國天道》，頁 107，則譯作「處身情境」。

⁷⁸ BT, p. 126.

⁷⁹ BT, p. 127.

各自展開的現身情態，這種現身情態，指的是真正在把捉存在時的情緒感，並非停下存在活動後當作現成物般的觀看，當然，這一觀看自然也有其現身情態，卻已非這觀看所描述的事件本身的現身情態。不論是觀看一枝筆，或是觀看他人寫字，都不會有自己親自拿起一枝筆實際進入這個行為中那樣，把握到真實的筆的存在，當然，也就不會有現身在動筆寫字這一能在當中的現身情態了。何況這一現身情態還參與了組建世界的**開展(disclose)**⁸⁰此在的環節。

一旦現身情態開展出此在的此，也就同時發現到自己所在之處。這裡是寫字的寫，那裡是照顧親人的照顧，此就這樣從黑暗之中伴隨現身情態被展開。

「此在的何所來何所往掩蔽不露，而此在本身卻越發昭然若揭——此在的這種展開了的存在性質，這個『它存在著』，我們稱之為這一存在者被拋入它的此的被拋狀態。」⁸¹

正因為此在的此是在一個世界之為世界之中，因此，就是那一個存在者(紅線)，讓現身情態在展開此在的此的時候，明白了它自己被投向何處，這種投向某處，就在此之中成為生存，它存在著，存在於此，是有著**被拋的狀態(thrownness)**⁸²。根據【表三】的圖式，那一個存在者(紅線)就這樣被拋到了此在的此，也就是世界之為世界之中(各種顏色的框架)，現身於此。現身情態展開了各種能在，也同時表明，如果在這裡有某種區隔性，有別於原本我們所應置身且融入的因緣整體或共在之中，它將自我與對象有了區隔，那麼，這種區隔性是一種此在的生存方式。它以某種方式這樣辨認自身，這源自現身本身的存在方式。

「此在被拋向、被指派向隨著它的存在總已經展開了的世界。現身情態不僅在這種被拋狀態和指派狀態中開展此在；而且現身本身就是生存論上的存在方式。此在以這種方式不斷把自己交付給『世界』，讓自己同『世界』有所牽涉；其方式是此在以某種方式逃避它自己。」⁸³

此在原本該是此，它也總一向是。然而，在世界之中，它以逃避的方式，逃避現身所展開的此，它逃避了自己。這種逃避因而造就了主體與客體之分，根據我們的探索至此，原本就無這兩者之分，現象學應該要還原一切至於先天之所，因為在實際地生存著的狀態下，此在總應置於因緣整體與共在，然後又更先天地在煩忙與煩神之中，在能在之中，以至於更加先天地置於世界之為世界，此在的此之中，我們從來就是那一個被我們還原出的存在者的存在，而非我們藉由這種逃避的區隔所得的自我主體，但由於這種逃避也是此在的存在方式，因此也就必然地對於自我和世界有所區隔，因而，形成世界的流俗解釋。

⁸⁰ BT, p. 127. 中文用開展或展開表示，有時也作揭露，但是在某程度上與遮蔽(conceal)一詞系列相關詞關聯。

⁸¹ BT, p. 127.

⁸² BT, p. 164.

⁸³ BT, p. 131.

此在的另一個生存論結構，海德格提出了**領會(understanding)**。

「領會同現身一樣源始地構成此之在。現身向來有其領悟，即使現身抑制著領悟。領會總是帶有情緒的領會。」⁸⁴

現身展開了此在的此，辨認自身所在之處，但這自身卻是藉由逃避自身的此的方式而得，因此，這裡又可以還原出與現身一同起作用的此在生存論結構的領會，這個領會是将此在之此辨認為自身，也就是在不斷地置身於現身開展的此之中，在這個能在或那個能在裡，將自己的此認作自己。現身情態開展出一個世界，因而我們總是知道自己置於何處，但領會更將這個站立之處，辨認為此在的周遭世界，而將從此在的此面前逃避的自己，辨認為自我。不斷地開展的同時，也就不斷地區分了對象與自我，這種逃避了的自己就是那一個無家可歸的常人。

「在生存論上，領會包含有此在之為能在的存在方式。」

「此在的存在方式是：它對這樣去存在或那樣去存在總已有所領會或無所領會，此在『知道』它於何處隨它本身一道存在，也就是說，隨它的能在一道存在。這一個『知道』並非生自一種內在的感知，它是屬於此之在的，而這個此之在本質上就是領會。」

現身情態與領會同為此在的生存論結構，其情形是：現身情態開展了一個又一個世界，所以我們一開始便置於煩忙和煩神之中，在因緣整體性與共在之中，這種展開劃開了此與此在，也就是說，以本文【圖三】的狀態而言，那一個存在者(紅線)原本只單純為它的存在(世界之為世界等框架)，也就是此在的在世界之中存在，它們原本就是一同在的同一體，所以海德格說：

「此在從來就隨身攜帶它的此。不僅實際上此在並不缺乏它的此；而且，此在若缺乏這個此就不成其為具有這種本質的存在者。此在就是它的展開狀態。」⁸⁵

此在一向就是它的此，它的此就是一種展開的狀態，我們得到一個重點是：那一個存在者(紅線)本就擁有在世的此(各色框架)，而且根據領會一向也就識得它們，只是尚未將它們從晦暗中照亮出來。然而，那一個存在者(紅線)卻在展開世界之時又同時逃避了它自己展開的此(在世各種顏色的框架)，也就是說它逃避了自身，這種逃避的情形是，現身情態，因而紅線從此與在世種種框架區分了開來。舉例來說，在一個煩忙活動中，如寫字，我們進入因緣整體，開展出筆與紙還有字跡等等的存在，這個狀態下，其實我們就是這個開展出來的世界，這個此就是我們，因而本不該有物我之分，然而，此在的那一個存在者(紅線)卻具有現身情態，因而在開展了世界之後，又將自己與世界劃分開來，也就是說，客體與主體

⁸⁴ BT, p. 134. 「領會」一般也譯作「理解」。

⁸⁵ BT, p. 125.

產生出來，我是我，和紙還有筆等等是不同的，這是因為，我有感覺、有情緒，我的這種現身情態使我知道，我在哪裡，這個哪裡是指在世；這一種現身情態正是將此與此在依這種方式隔開，海德格認為現身情態是以逃避自身的方式開展出世界，也就是此在的此。喜悅、悲傷、痛、癢……種種現身情態展開了每一個世界，卻也正因為這種展開，使得我們與展開的世界異化開來，展開顯露出「那裡」，因而現身情態表明了我「這裡」。

現身情態以逃避自身的此的方式開展出世界後與世界分離，而領會將這一情況看在眼裡，領會將這情況辨認為自身。現身情態說這裡是筆，那裡是紙，我是我，跟筆與紙不同；而領會卻知道，我是在寫字，我是在用筆。這種種煩忙與煩神狀態的展開就是此在的能在。由此看來，領會必須要有一種將諸多開展的狀態放在一個範圍下的能力，並且將客體辨認為置於因緣整體與共在下的展開，將此在辨認為展開所朝向的主體。

「領會於它本身就具有我們稱之為籌劃的那種生存論結構。領會把此之在向著此在的為何之故加以籌劃，正如把此在之在向著那個使此在的當下世界成為世界的意蘊加以籌劃。這兩種籌劃是同樣源始的。」⁸⁶

由於現身情態將展開的此與自身劃開成主體與客體，因此領會也就將這一情況辨認為此在的主體性與當下世界的客體性，領會具有**籌劃(project)**⁸⁷的性質。由於主體與客體同樣位於能在之中⁸⁸，也就根據領會再度籌劃成一種自身的可能性。換句話說，領會正是將【圖三】中，此在的種種框架作為框架而存在，做出籌劃的此在生存論結構。也就是居住在世界的此之中的那個存在者(紅線)對於它的在此之此(各顏色框架)的領會籌劃，那就是此在的種種能在。

「領會作為籌劃是這樣一種此在的存在方式：在這種方式中此在是它的作為種種可能性的可能性。」⁸⁹

以本文【圖三】而言，領會籌劃了包括世界之為世界的各顏色框架，這些就是此在的能在。領會知道各樣煩忙與煩神，知道各種世界之為世界，但在這些能在之間，必須有所籌劃，才得以成為可能性。淺白來說，領會知道「我」、「用」、「筆」、「寫」、「字」，這種知道實際上就是「我」、「用」、「筆」、「寫」、「字」的領會自身，展開的這每一個部份是隨同現身情態開展出來的，領會在這種可能性之中認出自己，也就是將自身成為自身所是，因為我們之所以有這些部份的概念，是伴

⁸⁶ BT, p. 136.

⁸⁷ BT, p. 136. 「籌劃」為大陸一般的譯名。《海德格論存有與死亡》，頁 90，譯作「設計」，此為一般國內的譯名。而《海德格》，頁 78，則譯作「投設」。據項退結先生的意思，他認為海德格在此一字詞上強調了源自動詞「投擲」的意義，因此他決定譯作「投設」較為妥當。

⁸⁸ 參照本文第二章中，「主體—客體」之為「一」。

⁸⁹ BT, p. 136.

隨著現身情態所開展的每一個世界之中，都有其領會。而領會的籌劃性質更將因緣整體組合起來而成爲這個或那個世內存在者，也就是種種可能性的可能性，「筆」在其因緣整體中開展出來，「寫」在其煩忙之中開展出來，所有一切都以世界之爲世界被籌劃著，各種世內存在者就是以此方式被籌劃著的。

領會還有另一種活動，上述的情況中，是以領會的方式進行的，它是非語言，只是對於自身的辨認，一如【圖三】中，紅線在各色框架中，將自己認作它們一樣。但這所謂的認出、辨認是一種領會的活動，我怎麼知道「我在用筆寫字」？這一個生存活動的各個部份的實際存在，就是對於它們本身的知道，是領會造就自身，每一個部份都有如前述的各部份領會，領會籌劃所有組件般的自身而成爲能在之可能性，領會這種呈現出自身的活動，海德格給予這活動一個名稱：

「領會的籌劃活動具有造就自身的本己可能性。我們把領會的造就自身的活動稱爲解釋。領會在解釋中有所領會地具有它所領會的東西。領會在解釋中並不成為別的東西，而是成爲它自身。」⁹⁰

依照到此的論述而言，把某某東西當作某某東西**解釋(interpretation)**，也就是將置身於開展的此中的領會，認出自身。我們設想這個狀況，那一個存在者(紅線)進入煩忙或煩神中，將原本晦暗被遮蔽的因緣整體性與共在的某塊區域照亮，並藉由紅線自身的生存論結構的現身情態將之開展出來，這一展開伴隨領會，領會籌劃著每一個明亮起來的區域，對這些未知的區域的領會，事實上就是我們生存著的世界內種種事物，在解釋下，領會變成自身，變成對於我們而言的各種上手物、客觀物、他人、行爲。這種領會是只有在真正實際地生存著的時候，在生存活動時才得以揭示的那種狀態。這無法用語言說清楚，但我們卻可以比較兩個曾提及過的狀況，對於一枝筆的存在，不論我們觀看它、觸碰它、測量它，然後用一堆數字規定它，再怎麼詳細，都不如我們直接拿起它使用它來的更明白它的存在。在使用之中，物的形體儘可能越過，但在使用之中，總是對它有某種領會，而且就此在而言，這種領會就是那一個存在者置身於它的此之中，這種領會就是筆自身。

「把某某東西作為某某東西加以解釋，這在本質上是通過先行具有、先行見到與先行掌握起作用的。」⁹¹

先前曾說過上手物與他人是開放狀態的，這說的是，現身情態開展出原本此在就具有的此，它將某個因緣意蘊的範圍給圈起來、照亮起來，同時又將自己與開展出來的世界分隔開來，而另一方面在展開的時候，領會就已經進入到每個範圍，因此，當我們說出這是一把錘子之時，那早已進入的先天區域，就是現象學費盡

⁹⁰ BT, p. 139.

⁹¹ BT, p. 141.

心力所要還原出的不可說之境域。鏈子不是在眼前的這個形象與物體，在生存著的此在而言，從來就不是。鏈子總是它的因緣意蘊，在我們進入煩忙與煩神中，揭示了它的存在，其方式是如同前述由現身情態與領會共同形成的，這兩者皆為此在之能在。從來就只是此在自身呈現自身的活動，造成了世界，因此，對於對象的揭示，並非是一種內外的聯繫。

「在指向某某東西之際，在把握之時，此在並非是要從它早先被囚閉於其中的內在範圍出去，相反倒是：按照它本來的存在方式，此在一向已經『在外』，一向滯留於屬於已經被揭示的世界的照面著的存在者。有所規定地滯留於有待認識的存在者那裡，這並非離開內在範圍，而是說，此在的這種依寓於對象的『在外存在』，就是真正意義上的『內在』。這就是說，此在本身就是作為認識著的『在世界之中』。」⁹²

對於生存著的此在而言，東西就是概念，這個概念指的是被解釋的領會本身。在本文【圖三】中，那一紅線先行進入各個框架之中，然後，所謂遇到的對象，其實就是進入框架而居住的紅線自身，它一向如此看待自己。在說明第三個此在的生存論結構後，筆者的圖示便可做出更精確的修正。

既然對象是領會解釋自身，跟著現身情態的機制來說，就有在對象之中的此在，與不在對象之中的此在之分，雖然兩者源自同一。如此一來，領會造就自身既為解釋，這意思是，在對象之中的那一存在者(紅線)向著不在對象中的那一存在者(紅線)道出自身，因而我們才將領會揭示為種種對象，這一道出若將種種領會之間做一連結，海德格認為就是言談(discourse)。

「言談同現身、領會在生存論上是同樣源始的。甚至在占有著可領會狀態的解釋之前，可領會狀態總也已經是分解的了。言談是對可領會狀態的勾連。」⁹³

「我們現在把在言談的勾連中分成環節的東西本身稱作含義整體。含義整體可以融解在種種含義之中。」⁹⁴

進入各種能在(圖三的特色框架)的那一存在者(紅線)的領會，將自己解釋為筆、鏈子、紙、水壺……等等，這解釋朝著現身情態開展出這種對象後逃避而產生之自我，也就是常人底下的那一存在者(紅線)。然而，那一存在者(紅線)卻也將種種對象下的領會自身做一勾連向著常人下的此在道說出自身關聯性，這就是含義整體，本文第三章所提及的意蘊一詞，在這邊得到更進一步的理解，意蘊正是這被勾連的含義整體，並且建構起我們一般而言的世界。也就是說，領會將自己解釋為「我」、「用」、「筆」、「寫」、「字」，這個「我」是現身情態機制下逃避展開的此到常人底下的那一存在者(紅線)，「筆」和「字」則是置於被展開的此

⁹² BT, p. 58.

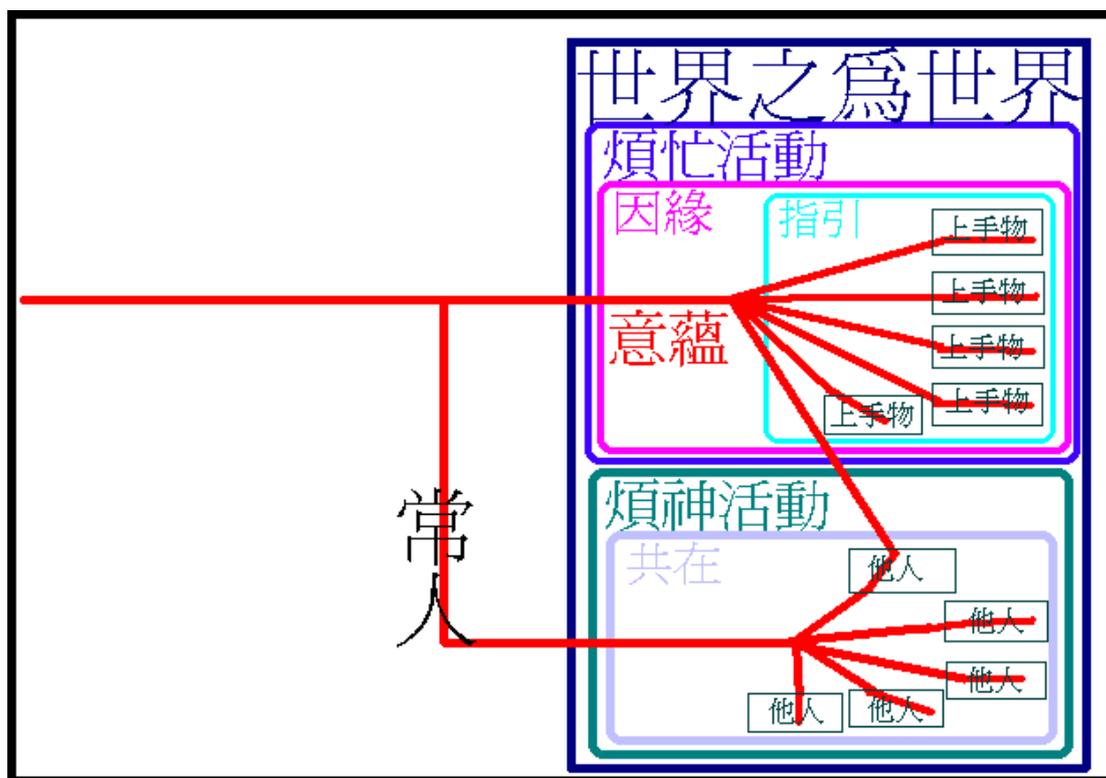
⁹³ BT, p. 150.

⁹⁴ BT, p. 150.

之下的那一存在者(紅線),「用」和「寫」則是置於煩忙下的那一存在者(紅線),由於那一存在者(紅線)以此方式存在的生存活動就是領會,因此領會就這樣解釋了自身,而那一存在者(紅線)的另一項生存活動就是言談,言談向此在自己道說出這樣一個情況:「我用筆寫字。」,所謂含義就在於言談所道出的「我一用一筆一寫一字」這之中的「一」作為一個連結整體。我們的周遭世界由此種意蘊整體地被組合起來。

現在筆者將【圖三】根據現象學還原而被解消的客體對象做一修正,並在【圖五】中賦予領會、現身與言談結構細部之圖示。

【圖四】:客體解消後此在在世界之中的種種能在。

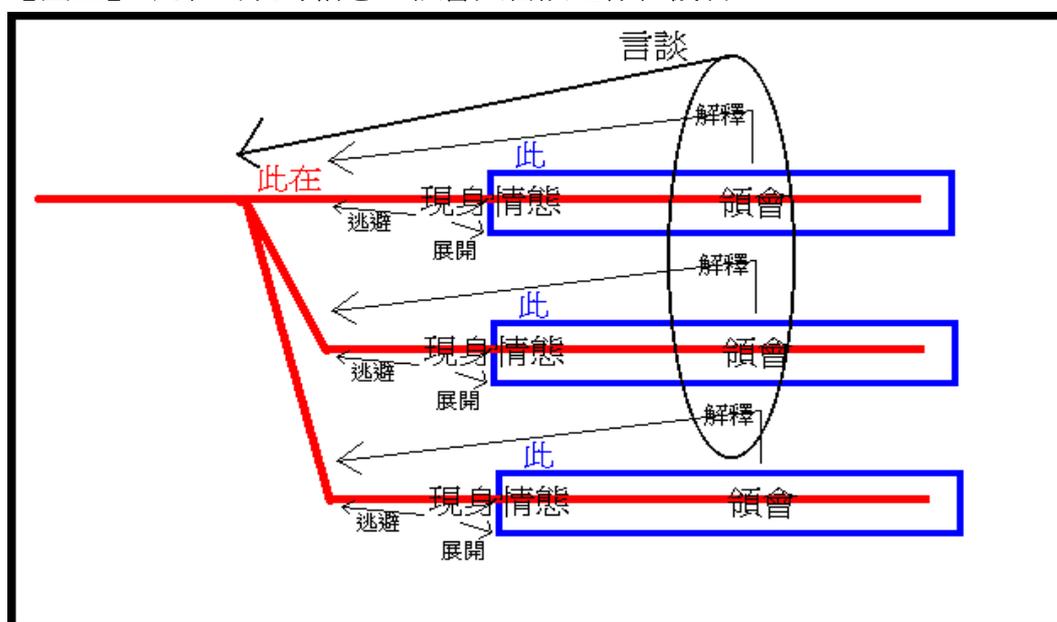


我們確認了這個狀況:沒有甚麼在我之外的實體,先前那種在煩忙與煩神中所遇到的對象,上手物與他人,現在變成了與煩忙和煩神一樣同為此在的能在,在圖式中它們同樣都是此在之此,都是那些此在的能在作為各種顏色的先天框架與居所。只要在此在的生存活動底下,事物自身就有其意義,其先天性的關連整體,而且是以被領會的狀態下所認識的。所謂的對象,是此在對自己的開顯,藉現身情態的展開;所謂的我們,是以逃避展開的此,逃到無所能在的此在;領會的解釋自身以及言談的道出關連,事物以此為事物,這就是事物本身,也就是此在之為此。被認為是實體的那些東西,牽涉到煩忙與煩神狀態下的對象,終究也被還原成能在的此之所。這一個修正將即使是過去傳統或流俗的認為所謂的自然對象,一直佔據常人觀念下的東西,在此在的整體結構裡獲得新的地位及意義,如

此一來也同時將我們會提及的「在…之中」做了更加徹底的補充，一切都是能在，因緣和共在，煩忙和煩神，上手物和其他人，這些都是此在「在…之中」的呈現，【圖四】中，那一個存在者(紅線)居留在其種種在世能在(各種顏色的框架)中，變成了上手物與他人，變成了生存活動的種種現象，甚至變成了整個在世。所謂的客體對象被還原到此在的生存整體結構上的生存論存在論意義，而同樣地主體方面也在現身與領會以及常人中同樣地被還原到此在的生存整體結構上。儘管我們還未將個別化的此在之為主體說明⁹⁵，但到目前為止，主體與客體已經不再作為客觀現成物的存在者而「自然地」⁹⁶存在了。

而這些世內存在者的彼此牽連，當然組成了世界以及此在的日常平均狀態，這一個在世現象的可能性必須由此在的生存論機制，現身、領會與言談來擔任。當我們截取【圖四】中的部份，那一條紅線便以它的生存論結構這樣存在：

【圖五】：此在的現身情態、領會與言談之存在機制。



【圖五】中，筆者對於展開了的此(藍框)，並沒有給予一定的稱呼，這是因為此在的這種結構不只在於細部的上手物和其他人如此規定著，即使在煩忙與煩神，甚至在世界之為世界中也如此規定著。當此在在它的整個在世面前逃避，它就無家可歸，這也就是常人之所以無此人的原因。而我們總知道我們不同於對象，我們也在這個行為和那個行為中分別出自我。

值得再加以論述的是，海德格所謂的言談，並不只是聲響般的發出，言談是對於可解釋狀態的勾連，說的是將先行於自身的東西，開顯並去除遮蔽狀態地看

⁹⁵ 參考本文第六章，關於畏的說明。

⁹⁶ 在胡賽爾那邊區分了現象學態度與自然態度，自然態度就是實際生存於其中，以生存論所規定的方式在世界之中生存者狀態地生存著；而現象學態度卻要將一切置入括號，反思現象學還原後的剩餘物的先天境域。

見，然後將之照亮出來。

「作為此在的展開狀態這一生存論機制，言談對此在的生存具有構成作用。聽和沉默這兩種可能性屬於言談的道說。」⁹⁷

「要『聽到』『純響動』，先就需要非常複雜的技藝訓練。我們首先聽到的是摩托車和汽車；這是一種現象上的證據。證明此在作為在世的存在一向已經逗留著寓於世內在手頭的東西，而絕非首先寓於感受，彷彿這團紛亂的感受先須整頓成形，以便提供一塊跳板，主體就從這塊跳板起跳，才好最終到達一個『世界』。此在作為本質上領會著的此在首先寓於被領會的東西。」⁹⁸

聽和說，同樣揭示一個視的區域，只是聽所視的是依循言談所道出的區域，兩者同樣展開了一個世界。而言談不僅是說，

「沉默這種言談的模式如此原始地勾連著此在的可領會狀態，可說真實的能聽和透視的相互共在都緣起於它。」⁹⁹

沉默也是一種言談。這會令我們困惑嗎？我們要來到此在的生存論結構上來看，也要在此在的整體性上來看。如果言談所說的，是此在的種種能在彼此的關連，那麼就在現象學上還原出那個先前提過的難以用語言解釋的境域，這根於現身與領會，根於此在本身的視，言談正是說出此在看到了甚麼。這種說，不再是狹義聲響上的說，這種說引導了海德格後期的思想，在《藝術作品的本源》中出現為對於真理的開顯，在《詩人何為？》中有其命運。

「把現身狀態的生存論上的可能性加以傳達，也就是說，把生存展開，這本身可以成為『詩意的』言談的目的。」¹⁰⁰

言談是一種詩(poem)，詩是一種將所視的展現。它展現出某個被我們還原出來的東西，某個存在者的部份，儘管它一向都在被遮蔽的狀態下開放著。我們總是詩意的(poetic)看世界，這其中隱含了煩的結構本身的意義。

在【圖五】中的此在生存論結構可以運用到整個在世，當此是開展出來的上手物時，此在逃避到煩忙的自我裡；當此是展開的煩忙時，此在就逃避到在世的主體性裡；當此是整個在世，此在就逃避到常人裡。現身情態、領會與言談組建了此在，包括了在世與不在世。在世曾被我們根據圖式解釋為被拋狀態，那麼被拋在世的此在實際地在日常生活中是如何在此的呢？

⁹⁷ BT, p. 151.

⁹⁸ BT, p. 153.

⁹⁹ BT, p. 154.

¹⁰⁰ BT, p. 152.

「閒談、好奇、兩可，這些就是此在日常藉以在『此』、藉以開展出在世的方式的特性。」

101

「在這些特性中以及在這些特性的存在上的聯繫中，綻露出日常存在的一種基本方式，我們稱這種基本方式為此在之沉淪。」¹⁰²

在【圖四】中，那一個存在者(紅線)總是被拋向它的此，它的此就是各種能在(各色的框架)，它總將它的此辨認為自己，因而整體而言總為此在，若我們標劃出此的先天性，也就是，此在總一向必須先居於世界之為世界，藉由現身、領會與言談而居，然而，有一種情況基於這些生存論結構而產生，正是基於它們本身，才遠離了存在的真實情況，發生這種在世的此在是此在的日常生活狀態，它位於常人底下的公眾意見裡，就是一種沉淪(falling prey)¹⁰³狀態。前面我們記得的定居、住下就有一種被拋的意味。而這個沉淪是基於被拋狀態的生存論結構產生的，但要注意的是：

「這個名稱並不表示任何消極的評價，而是意味著：此在首先與通常寓於它所煩忙的『世界』。這種『混跡於…』多半有消失在常人中的公眾意見這一個特性。此在首先總已經從它自身脫落、即從本真的能自己存在脫落而沉淪於『世界』。雜然共在是靠閒談、好奇與兩可來引導的，而沉淪於『世界』就意指混跡在這種雜然共在中。」¹⁰⁴

閒談(idle talk)與詩意地說正好相反，閒談雖然透過語言，卻失去根基，它離開了存在者，而將自身作為擔保，就像常人從無此人一樣。它用自身規定了我們怎麼看，而不是開顯出一個世界，讓聽者參與存在者的顯現。閒談可以說是為了說而說，它是言談開展出世界後，逃避自身的說。同樣地，好奇(curiosity)就是為了看而看，在所視之前逃避了的視，這種看還有那種說，變成了我們的對象，使得我們的在世首先在這沉淪之中，這兩種無根基的狀態又同時造成了兩可(ambiguity)的現象，因為這種說和看保證了每個人都可以確知的世界，藉由規定下來的看和說使得人人都自以為開展出真實的世界，而還不斷地這麼做著，這組建了常人的公眾意見，雖然事實上已經遠離了存在者。可以從日常生活中找尋幫助理解的例子，也許我們都曾聽聞過某件事或是某樣東西，卻不一定實際地在其能在中親臨存在的開顯，很大部份的日常生活都是由這樣的閒談、好奇與兩可形成的公眾意見組建起來的，我們和他人閒談著，在每日中觀看著各式各樣的東西，卻又不必去追問及開顯出其真正的存在，而且正因為這種方式，遠離了真正的存在本身，那一個存在者(紅線)就這樣不居於它的居所，此之能在；而是飄盪到【圖五】中，逃避此在之此的此在。我們還可以從另一個方向理解，【圖四】中，既然那一個存在者(紅線)的生存結構是領會，現身與言談，而總是必須在此

¹⁰¹ BT, p. 164.

¹⁰² BT, p. 164.

¹⁰³ BT, p. 164.

¹⁰⁴ BT, p. 164.

在的能在(各色框架)中起作用，得以辨認自身，那麼，因為逃避此在之此而居無定所的那一個存在者(紅線)，逃到了常人底下，失卻存在對象的領會，現身與言談，無家可歸的狀態，形成了閒談、好奇與兩可。在世的此在，置身於能在框架中的那個存在者，就這樣地從在世界之中到常人底下，而且是以最起初的非本真狀態。

「在沉淪中，主要的事情不是別的，正是為能在世，即使是以非本真狀態的方式亦然。只因為就此在說來，主要的事情就是為領會著現身在世，所以此在才能夠沉淪。反過來說，本真的生存並不是任何飄浮在沉淪著的日常生活上空的東西，它在生存論上只是掌握沉淪著的日常生活的某種變式。」¹⁰⁵

對於沉淪在世的那個存在者的存在，海德格使用一些描述。

「我們展示了引誘、安定、異化與自拘(拘執)，這些現象都描述著沉淪特有的存在方式。」

106

我們說過【圖四】那一存在者以它所居於的在世框架認作自身，因而整個在世也具有海德格上述所言之存在方式，這是在世界之中存在的首先狀況，並且總是以【圖五】中此在的生存論結構而活動的。然而既然世界之為世界是先天的框架，那麼，日常生活作為此在的平均狀態，就需要閒談、好奇和兩可來加以描述，這意思是，我們所謂的日常生活，在此在的生存論建構下，是藉由閒談、好奇和兩可展示出來的，儘管這與那存在者(紅線)本身有其差距。而所謂的我，最起初就是由在常人狀態下的公眾意見構成我的。此在的日常平均狀態是此在首先的生存狀態。我們將之整理一下，結論是：

「展開狀態的存在是由現身、領會與言談組建起來的。展開狀態的日常存在方式由閒談、好奇與兩可加以描述。這些東西本身就顯示出沉淪帶有引誘、安定、異化、拘執等本質特性而動變不定的情況。」¹⁰⁷

跟隨海德格到這裡，此的生存論建構與此在的沉淪與被拋狀態有其根源的體系，並且經由現象學方法操作出來先天的結構。筆者藉由圖式試圖說明這一個過程，以及此在的整體架構。我們將這些各個重要部分確認清楚其活動與意義，接著便是組建海德格往後的論述。然而，先前一直故意忽略不提的此在的本真與非本真生存狀態，就要在這整個體系下說明，才能得到較容易的理解。

¹⁰⁵ BT, p. 167.

¹⁰⁶ BT, pp. 166-167.

¹⁰⁷ BT, p. 168.

第六章 此在的生存之為「煩」(care)¹⁰⁸，本真與非本真狀態

海德格將此在的結構作為一個整體，用現象學方法還原出來，在進入《存在與時間》第六章的同時，也就將之前的章節當作是一個整體性的準備。

「『在世界之中存在』，『源始地』、『始終地』是一整體結構。在前面幾章(第一篇第二到五章)裡，這一結構是被當作整體而從現象上加以說明的，這一結構的組建環節也是在這一整體的基礎上從現象上加以說明的。」¹⁰⁹

我們回到【圖四】結構裡加以解說。此在被描述為那一個存在者(紅線)在此在此，也就是此在的能在(各色框架)裡居住著，這種方式就是此在的最起初的生存方式。根據海德格的說明：

「寓於上手事物的存在，其他人的存在，都同樣源始地屬於在世；而在世向來是為它自己之故而存在。但這個自己首先和通常是**非本真的**，即常人自己。在世總已沉淪。因而可以把此在的平均日常生活規定為沉淪著展開的、被拋地籌劃著的在世，這種在世為最本己的能在本身而寓『世』存在和共他人存在。」¹¹⁰

現在，我們將目前【圖四】所展示的此在整體結構之為沉淪於常人中規定為非本真的此在的生存。這將有別於，本文下一章，所要跟隨海德格所解說的那種本真的此在的生存。並且之後，本真與非本真同樣都為此在的存在，海德格不斷地運用對比與相似的方式將此在之在還原出來，這狀況根源於此在本就是那一個存在者(紅線)的存在，無論是在本真或非本真的生存中。本真的此在就是那一個存在者(紅線)，它為自己的能在而存在，我們說過它的生存論結構就是現身、領會與言談，那麼，根據目前的線索，我們從現身情態著手，這一種展開世界的環節，同樣地開展了此在的本真與非本真存在。

在非本真的此在的生存裡，就如同【圖四】，我們一向所遇見的是上手物與他人，有一種現身情態就在開展出它們的同時，表明了自己為「怕」(fear)¹¹¹。這是當我們將【圖五】的此在生存論結構放在非本真的狀態下，將藍色的能在方框的此作為上手物與他人，

¹⁰⁸ 《海德格(爾)思想與中國天道》，頁 103，譯作「牽掛」。《海德格》，頁 93，譯作「關念」。《海德格論存有與死亡》，頁 53，譯作「掛念」。此為本文註釋 35 和 36 中所提的兩個字詞所隱含與源自的生存結構概念；我們可以發現此一概念不只是以自然態度的實體或物質概念純粹地描述「此在」的作用方式，它展示出了「此在」作用的真實方式。以上翻譯皆隱含了投射自身又將自身作為對象的作用方式。這種作用方式在本文第十章會配合光的概念與光照性質繼續詳細闡述。

¹⁰⁹ BT, p. 169.

¹¹⁰ BT, pp. 169-170.

¹¹¹ BT, p. 169. 《海德格》，頁 77，譯作「恐懼」。《海德格論存有與死亡》，頁 82，譯作「懼怕」。

「基於怕而在怕所開展的東西面前退避，在有威脅性的東西面前退避，才有逃避的性質。對怕這種現象的闡釋已經顯示：怕之所怕總是一個世內的、從一定場所來的、在近處臨近的、有害的存在者，這種存在者也可能不出現。在沉淪中，此在從它本身那裡避走。」¹¹²

怕是一種對於展開的世內存在者的怕，同時也是一種逃避，這種怕是在被拋到世界之中時，有其居所地怕，害怕的是各式各樣的東西，作為世內存在者來照面的東西。若從筆者的圖式之中，我們發現到這種所謂的居所，它讓那一個存在者(紅線)可以停留於、熟習於各色方框之中，而各色方框又各自作為生生活動與其所開展的對象，因而當此在一旦進到其中，便又將自身展現為這些對象，同時存在於生生活動與其對象之中的那一個存在者(紅線)就像是自身指向自身一般，但由於它總有居所，因此可以逃避到別的能在裡頭，怕流動著，展開對象後又對這個對象怕著，好比說，對於鎚子害怕著的，是進入煩忙活動中的鎚打展開鎚子後，逃避到成為鎚打的我們，這總要源自於，怕的這種現身情態，這是一種特殊的展開方式。當現身情態作為怕，因而怕著世內存在者，我們意指，藉由現身情態的怕所展開的東西，本身是可怕的，這本身的可怕源自於一種煩的機制，而非外在或內屬的質性，只要領會著現身展開的上手物與他人，我們就會因為怕這種現身情態而去怕著，怕已經在展開此和對象之時，同時讓對象成為可怕的。唯有怕成為先天的此在生存論結構是可能的，我們才得以成為害怕的主體，以及將害怕顯現的生生活動中所開展的對象認作是害怕的客體，而且是在此在的沉淪下，展開了非本真的此在的生存狀態。

當我們將【圖五】的此在生存論結構放在本真的狀態下，將藍色的此作為整個在世，另一種現身情態就叫做「畏」(angst)¹¹³。「畏之所畏者就是在本世本身。」¹¹⁴，

「有所畏源始地直接地把世界作為世界開展出來。並不是首先通過考慮把世內存在者撇開而只思世界，然後在世界面前產生出畏來，而是畏作為現身的樣式才剛把世界作為世界開展出來。」¹¹⁵

「在畏中，周圍世界上手的東西，一般世內存在者，都沉陷了。『世界』已不能呈現任何東西，他人的共同此在也不能。所以畏剝奪了此在沉淪著從『世界』以及從公眾講法方面來領會自身的可能性。畏把此在拋回此在所為而畏者處去，即拋回此在的本真的能在世那兒去。」¹¹⁶

¹¹² BT, p. 174.

¹¹³ BT, p. 175. 《海德格》，頁 101 及頁 77，譯為「憂懼」。《海德格論存有與死亡》，頁 81，譯作「不安」。

¹¹⁴ BT, p. 175.

¹¹⁵ BT, p. 175.

¹¹⁶ BT, p. 175.

當現身情態在非本真的此在生存時，總有逃避之後的棲身之所，怕從世內存在者那裡逃避到別的能在裡；可是當現身情態在本真的此在生存時，逃避了整個在世，畏就無可躲藏地變成了它自己，也就是【圖四】中的那一個存在者(紅線)自己本身。這時它得為自己本己本真地存在著，它無法隱遁到任何「煩忙」或「煩神」活動之中，也無法進到「煩忙」對象的「上手物」之中，或是「煩神」對象的「他人」之中。這種無處可逃的方式，形成了我們所謂的自我。和之前談過的常人下的我不同，它不是藉由公眾意見與平均日常生活來領會自己，而是從此在最本己的存在上領會，它無關在世，就只是它自己。

「畏在此在中公開出向最本己的能在的存在，也就是說，公開出為了選擇與掌握自己本身的自由而需的自由的存在。畏把此在帶到它的『為…』的自由存在之前，帶到它的存在的本真狀態之前，而這種本真狀態乃是此在總已所是的可能性。」¹¹⁷

「畏如此把此在個別化並開展出來成為『唯我』。」¹¹⁸

此在不再以世界之為世界的能在來辨識自己，雖然它首先總是這樣。此在在畏這種現身情態下才開展出整個在世，卻也因為如【圖五】現身情態的逃避作用，使得此在必須成為它自己。不置於常人下的自己，在本己的此在的能在中，變成最本真的「我」。現身總是自己的現身，這是說，每種情緒、感覺與感受總是屬於「我」的，這裡出現某種不可代理性，但這不是指事務，而是對於個別此在的生存方式而言，只有朝向「我」，現身展開的世界才有所領會，領會著只有逃避的現身才有的個別化的自我。本真的生存方式中，每一個此在，都有其自我，非本真的生存方式中，此在是在常人底下的共在。本真與非本真都是此在的生存方式，如此一來，首先以共在方式生存的常人，經由畏的現身情態轉變到個別的我，是一種自然而然的此在生存論結果；絕非我們一向所認為的，個人實體的集合便成全體。

非本真的怕與本真的畏，既然都是現身情態，我們曾說過現身情態最普遍的意義上就是有情緒。那麼，怕的情緒是害怕、恐懼，而畏呢？

「以前我們曾說：現身情態表明『人覺得如何？』。在畏中人覺得『茫然失其所在』。此在所緣而現身於畏的東西所特有的不確定性在這話裡當下表達出來了：甚麼都沒有以及沒有地方。但茫然之其所在在這裡同時是指不在家。」¹¹⁹

無家可歸的狀態，對應於我們在【圖四】中所展示的意義，那一個存在者(紅線)現在成為了此在最本己的存在，它一向總居於世界之為世界中，在各種能在裡，現在卻因為畏而變成最本己的本真生存，因而就我們的理解而言，它確實有一種

¹¹⁷ BT, p. 176.

¹¹⁸ BT, p. 176.

¹¹⁹ BT, p. 176.

無家可歸的狀態。更進一步地說，我們在解說常人時，曾提及一種逃避世界本身，正是因為現身逃開了此在之此，因而逃到了常人之中，常人從來無需擔負責任，因為它從無此人，它讓我們看起來好像都可以以它為擔負者，卻在實際發生之時，消失無蹤，真正承擔事情的總是個別化了的自己，也就是此在本身。那麼，不在世的那種常人就如同【圖四】所標劃的一樣，是此在本身無家可歸的狀態，常人是具有在家的性質(常人被標劃為不是居所的各色框架)。這個還原出來的狀態將被運用到解說本真此在的良知呼聲裡。

「於是從現象上就可以看清楚沉淪作為逃避所避離者了。不是在世內存在者之前逃避，而且恰恰要避到這種存在者那裡去，也就是避到消失於常人中的煩忙可以在安定的熟悉狀態中滯留於其上的那種存在者那裡去。」¹²⁰

「這種茫然失其所在經常緊隨著此在而且威脅著(即使是不明確地)它日常消失於常人中的狀態。」¹²¹

畏著在世本身，此在在它的此面前感到茫然失其所在，這是生存者狀態上的標劃，同時也指明了生存論上現身情態的環節。我們藉由現身情態先行展示了此在的本真與非本真的生存，因為無論是本真或非本真，其情況都是，此在的生存，也就是說，在【圖四】的那一個存在者(紅線)的生存，此在為它的此生存，但也為它自己本身而生存。這之中我們已經從煩忙與煩神的狀態中還原出此在的現身、領會與言談，同時也還原出此在的生存、沉淪與**實際性(facticity)**¹²²，從而我們已經發現到一條從那個存在者的存在上辨認它的路線，若將這些環節作一整體考慮，便會找出此在之在。

根據【圖四】和【圖五】，筆者將海德格對於此在之在的說法進行一個整理，那一個存在者(紅線)無論是在本真或非本真的生存裡，都已經在世界之為世界之中，這種已經在是先行於自身的，現身將此在拋到它的此之中，它總已經是在此，而且是以先行著的領會來認出自身，然後言談著將沉淪的狀態說出來，藉以寓於世內存在者的在世方式生存著。我們看到一個將此在的生存論結構作為一個整體性的存在，也就是說，我們運用現象學所嘗試要還原出來的那一個存在者，現在我們逼近到了它的存在，此在之在。

「因此此在的存在論結構整體的形式上生存論上的整體性須在下述結構中來掌握：此在之存在說明：先行於自身已經在(世)的存在就是寓於(世內照面的存在者)的存在。這一存在滿足了煩這個名稱的含義。」¹²³

¹²⁰ BT, p. 177.

¹²¹ BT, p. 177.

¹²² BT, p. 52. 海德格將此在按我們目前的詮釋方法來說，就是那一個存在者(紅線)以它的能在(各色方框)認作自己，這樣的實際生存方式，「只要此在存在，它就作為實際性而存在著。我們把此在的這一事實性稱作此在的實際性。」。

¹²³ BT, pp. 179-180.

此在之在就是「煩」，這個詞要和過去所說的擔憂、或是心煩意亂的煩不同，煩是一個存在論上的規定，煩是一種指向，投射出自身後又回到自身，也是一種將某種置於本身卻尚在晦暗之處的東西給開放出來作為東西而煩。我們將那一個存在者的結構規定為煩，煩者與所煩者有一種巧妙的本質同一性，這是現象學還原出來的現象，因此需要更進一步的操作，以觀察是否能夠再有更深入的真相可供接近。

「因為在世本質上就是煩，所以在前面的分析中，寓於上手事物的存在可以被理解為煩忙，而與他人的在世內照面的共同此在一起的存在可以被理解為煩神。」¹²⁴

在我們已經闡述過的煩忙與煩神中，煩當然作為其先天性，根據【圖四】，那一個存在者的存在之為煩也必定是先天的，它以現身、領會與言談組建起它的本真與非本真生存，而且基於先天性要在任何世界與生存之前，並作為最根本的源始結構。

「煩作為源始的結構整體性在生存論上先天地處於此在的任何實際『行為』與『狀況』之前，也就是說，總已經處在其中了。……『理論』與『實踐』都是一種存在者的存在可能性，這種存在者的存在必須被規定為煩。」¹²⁵

這個被還原出來的那一個存在者的存在之為煩，不能再被追回到更起初的根本上去，因為煩是作為此在之在的規定，我們沒有對於那一個存在者的認識，因為我們本就生存在此在的存在裡。

「『煩』這個術語指的是一種生存論存在論上¹²⁶的基本現象，而這種基本現象就其結構而言也就不是簡單的。煩的結構在存在論上的元素的整體性不能再回溯到一種存在者狀態上的『基本元素』上去，正如存在一定不能從存在者方面來『說明』一樣。」¹²⁷

再一次地回到曾經提過的對於存在問題的發問，海德格認為我們應該問的不是存在者，而是存在的意義，因為我們是通過存在而理解存在者的¹²⁸，嚴格說起來，存在者就是從它的存在被規定的。

參照【圖四】我們從此在在本真與非本真狀態下的生存可以得到幾個生存論意義的成果：

¹²⁴ BT, p. 180.

¹²⁵ BT, p. 180.

¹²⁶ 海德格在《存在與時間》中有兩組類似的詞彙，一組是生存者狀態(existentiell)與生存論(existential)，一組是存在者狀態(ontic)與存在論(ontological)，前者特指人的生存。

¹²⁷ BT, p. 183.

¹²⁸ BT, pp. 3-7.

「1. 此在的生存論機制從本質上包含有一般展開狀態。展開狀態包括著存在的結構整體；這個結構整體通過煩的現象成為鮮明可見的。煩不僅包括著在世的存在，而且也包含有寓於世內存在者的存在。世內存在者的揭示狀態同此在的存在以及此在的展開狀態是同樣源始的。」

「2. 此在的存在機制包含有被拋狀態；被拋狀態是此在的展開狀態的構成環節。……此在一向已在某一世界中，一向已寓於某些世內存在者的某一範圍。」

「3. 此在的存在機制包含有籌劃，即向此在的能在開展的存在。此在作為有所領會的此在既可以從世界和他人方面來領會自己，也可以從自己的最本己的能在方面來領會自己。」

「4. 此在的存在機制包含有沉淪。此在當下和通常失落於它的『世界』。」¹²⁹

這幾點都是前面曾提及的，煩是一個整體結構，它是一種出離自身又回到自身的機制動作，每一次的動作就現身展開了一個世界，這種世界藉由領會自身，包括世內存在者(他人與上手物)與在世的存在(煩忙與煩神等能在)，構成了沉淪於常人的日常平均狀態。我們將此定義下來：那一個存在者(紅線)為自己最本己的存在而生存時，它就處於本真的狀態；假如它以它的此的能在而存在之際，因而沉淪於常人之中，它就處於非本真的狀態。存在有本真狀態與非本真狀態，兩者沒有高下之分。

「存在有本真與非本真狀態——這兩個詞是按照嚴格的字義挑選來作術語的——的兩種樣式，這是由於此在根本是由向來我屬這一點來規定的。但是，此在的非本真狀態並不意味著『較少』存在或『較低』存在。」¹³⁰

不論在本真或非本真狀態下的此在，都有其生存論的建構，領會、現身與言談，世界、沉淪與實際生存，

「只要此在存在，它就作為實際而存在著。我們把此在的這一事實性稱作此在的實際性」¹³¹

因而從之中我們發現到那一個始終都作為此在的存在而如此生存著的一種活動，這種活動是此在之在，當它朝向它的此時，它就開展一個世界，將自身投入

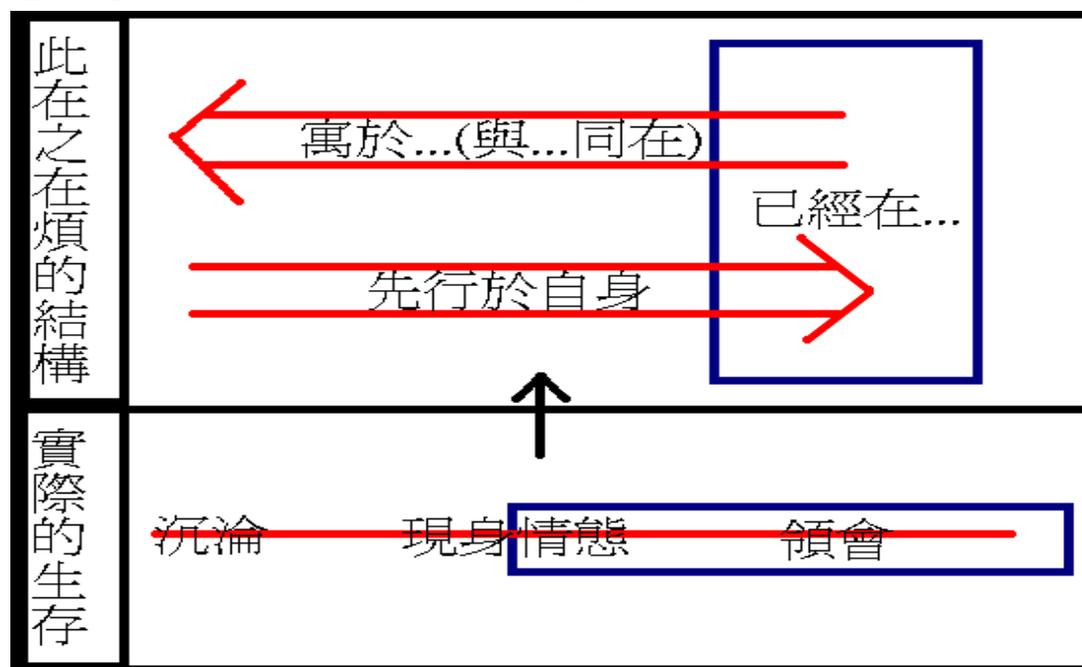
¹²⁹ *BT*, pp. 203-204.

¹³⁰ *BT*, p. 40.

¹³¹ *BT*, p. 52.

的世界作為對象成為種種世間事物，當它朝向自己時，就沉淪在常人的無家可歸狀態之中。此在之在有一種整體性，前面曾說它是一種投向，又回到自身，筆者試圖以圖示，從實際生存著的此在來說明這個煩的整體結構。

【圖六】：此在之在——煩的結構與此在實際的生存。



我們可以設想這種投射，它是如何地出離自身又回到自身，煩將領會自身先行進入此在之此，而煩也總已經現身在此在之此中，因而當這種出離映照到此在之此時，就回到此在本身，煩也就因此開展出一個世界，使得此在能在它的此之中，與對象相遇，對象的世界被展開，不斷地組建沉淪於常人的世界，這就是此在最先而且通常生活於其中的日常生活狀態。我們從現象學方法中所要找尋的是先天的結構，因而，此在之在之為煩的生存論建構代表著，現身、領會與言談在最起初，在在世之前就先天地在著，我們藉由這種先天的存在方式去在，而在指的是去居住到先天的此在的此的能在裡，以煩展開它而且認作自身，將它展示出來。然而，因為現身有另一種本真狀態，所以畏將此在個別化，讓領會自身先行到整個在世，而現身也總已經在世，因此就開展出另一種完全不同的自我而煩。煩的結構是「先行於(being-ahead-of-itself-in)……已經在(already-being-in)……的存在就是寓於(being-together-with)……的存在」¹³²，這說明了領會與現身同樣地源始，所謂的領會是對於可展開部份的先行映照，而所謂的現身是已經具有只是暫時在黑暗裡等待映照的範圍，當兩者同時進行並且作為煩的整體而連結，這一整個活動就將事物變成可以被「看」見的，因而與我們照面。

¹³² BT, p. 179.

第七章 本真的此在，「向死亡存在」(being-toward-death)

在闡述完所還原出的非本真此在之後，儘管從現身的畏我們可以知道此在藉由畏開展它的本真狀態，可是本真狀態又是怎麼一回事？海德格繼續操作他的現象學方法想要找出本真生存著的此在，並且讓煩的整體性將之揭露¹³³。因為煩就是此在的存在，所以從煩的結構上來尋找，第一個遇到的就是先行於自身的問題。

「(先行於自身)這一環節無疑是說出了：在此在中始終有某種東西懸欠著，這種東西作為此在本身的能在尚未成其為『現實』的。從而，在此在的基本機制的本質中有著一種持續的未封閉狀態。不完整性意味著在能在那裡的懸欠。」¹³⁴

因為我們探索的是此在，此在作為一個整體便遇上一個問題：這個整體的完整性。因為此在只要在世，它就永遠有所懸欠(outstanding)¹³⁵，舉一個煩忙例子來說，在喝水的此時，放下杯子、再盛一杯……等等，都做為懸欠向著喝水這件事而存在。煩的第一個結構是先行於自身，也就是說這些懸欠總有其領會並且作為煩而先行到這些能在之中，那麼，死亡(death)¹³⁶若從流俗的一般解釋，先行於自身的煩不就失去了意義。

「然而，一旦此在全然不再有任何懸欠的東西在外，一旦此在以這種方式『生存』，那它也已經變成了『不再在此』。提盡懸欠的存在等於說消失它的存在。只要此在作為存在者存在著，它就從不曾達到它的『整全』。但若它贏獲了這種整全，那這種贏利就成了在世的整全損失。」¹³⁷

死亡在這種層面下，與我們揭露出的煩的先行於自身有所抵觸，死亡可以當作一種懸欠般的能在，因而當我們進入這個能在的同時，也就失去所有的能在嗎？如此一來，整體性的整全要如何規定？對於死亡的生存論規定有必須重新探討，另外，死亡作為能在而又非懸欠形式，也有必要重新描述一番。在流俗的死亡觀念中，死亡被當作客觀現成物看待，因而我們沒有在生存論上規定住它，反而任它在此在的沉淪中，口耳相傳。第一種死亡的流俗觀是他人的死亡。

¹³³ 事實上，關於操作現象學方法而言，操作主體是誰？一向從胡賽爾那邊就有此困難，因為在現象還原後一般認知下的主客體都必須被還原到一個先天的本質結構上。因此，誰在操作現象學手法，我們根據後期海德格的思想，倒不如說，是此在之在之為煩本身就進行著現象學還原，煩就一直在揭示與遮蔽中不斷地開展著本真與非本真的世界，此在自身就具備還原的能力並且也還不停地活動著。

¹³⁴ *BT*, p. 219-220.

¹³⁵ *BT*, p. 219.

¹³⁶ *BT*, p. 219.

¹³⁷ *BT*, p. 220.

「越是適當地從現象上把握死者的不再此在，就越清楚地顯現出：這樣共死者同在恰恰經歷不到死者本真的臨終到頭。……我們並不在本然的意義上經歷他人的死亡過程，我們最多也只不過是『在傍』。」¹³⁸

在常人之中，我們沉淪於世，因此雜然共在是前面曾已經標劃過的現象，討論煩神時我們提及兩種極端，之一就是某種代理的狀況，我們從他人那邊接下了他的煩忙。

「一個此在可以由另一個此在代理這樣一種情況無可爭辯地屬於雜然相處的在世的在的可能性。……如果從這種存在著眼，從寓於所煩忙的『世界』的日常雜然相處消融著眼，那麼可代理性還不僅僅是可能的，它甚至就作為組建要素而屬於雜然共處。」¹³⁹

我們可以代理著他人，這問題卻出在，這種代理是沉淪於常人下的共在。也就是說，從流俗觀念下所理解的死亡之一，便是從非本真狀態的代理現象而得的。這種代理性質，就是一個關鍵所在。海德格要接近本真狀態下的死亡觀念的進路是很明顯的，因此他就已先行設定了某種可能性。

「如果有一種存在之可能性構成了此在的臨終到頭，並且這種可能性本身就給與此在以此在的整全，如果問題的關鍵是代理這樣一種可能性，那麼上面所說的那種代理的可能性就完全無濟於事了。任誰也不能從他人那裡取走他的死。」¹⁴⁰

死亡是一種能在，但這個能在又和其他能在有所不同，假若我們將它當作一個事件，一種客觀現成的狀態，那就會造成一旦實現這個事件就徹底的失去了整個在世，這種死亡不但是流俗的死亡概念，也是生物生理學上的死亡意義。既然我們探索的是現象學，那麼死亡就必須以另一種更加先天與本質性方式來理解。儘管如此，非本真或本真狀態下的此在的死亡，都必須從煩的結構來理解，並且死亡具有不能代理的性質，這麼一來就和我們先前說過的煩的機制中運作出個別化的畏逼出本真的此在有所關係，死亡總是自己的死亡。

「死顯示出：死亡在存在論上是由向來我屬性與生存組建起來的。死不是一個事件，而是一種須從生存論上加以領會的現象……。」¹⁴¹

我們將死亡當作此在的終結，但這種終結必定和客觀的事件或生物生理學上的死亡不同，此在若想獲得它的整全性，並且又不是從一死確保了這個整全性，

¹³⁸ *BT*, p. 222.

¹³⁹ *BT*, pp. 222-223.

¹⁴⁰ *BT*, p. 223.

¹⁴¹ *BT*, p. 223.

就必須從生存論上來把握死亡這個狀態。死亡是一種此在的能在，這種能在藉由煩揭示自身，我們要研究的正是在死亡中煩的活動怎麼構成了死之為死，而同時又確保了此在的整全性。死亡絕不能被當作世內存在者，它也沒有這種存在方式，我們現在討論的，是更先天的部份，在於死亡事件之前的生存論現象。這個生存論現象反倒先行於因而構成了死亡之為生物的完結與作為一個事件。先要弄清幾個術語。「只要此在存在，它也向已就是它的『尚未』(not yet)。」¹⁴²，此在包含許多能在，所有能在又都將自身開展為領會成此在本身，因此，只要此在於世，它就在某種開展狀態下的能在，這一個能在也就包含了對於別的能在的開展狀態，它同樣具有先行於已經在的煩的結構，只不過在還沒寓於世的存在的時候，它就作為懸欠著的尚未。也就是說，此在一向就具有在世與尚未的性質。

「只要此在存在，它倒始終就已經是它的尚未，它同樣也總已經是它的終結。死亡所意指的結束意味著的不是此在的存在到頭，而是這一存在者的一種向終結存在。死亡是一種此在剛一存在就承擔起來的去存在的方式。」¹⁴³

因此，死亡不是我們說：人終有一死。倒不如說，人一出生就死著。這種生存論的死著規定了前者的死亡事件。死亡是這樣的能在，只要此在在世它就在死亡之中。根據煩的結構，先行到死亡裡，死亡也總已經存在，這說的是，死亡作為此在的一種能在狀態下的生存方式，先行於自身就作為尚未，已經在世就作為終結。然而我們也必須注意，死亡作為尚未並不同於其它能在那種懸欠的形式，對於其他懸欠而言，所有範圍內的能在對著某個能在而能夠是懸欠的，死亡在生存論意義上並不能說是提盡懸欠，因為此在在世就一向在死亡之中，死亡並不是出其不意的尚未現成的懸欠。根據本文【圖四】煩忙和煩神作為此在的能在，他人和世內存在者也是，它們都具有尚未的懸欠性質。我總是在這個能在中到達下個懸欠著的尚未。而死亡卻不在這種狀態下，

「死亡不是尚未現成的東西，不是減縮到極小值的最後懸欠，它毋寧說是一種懸臨。」¹⁴⁴

懸臨(imminence)¹⁴⁵是總已經在的降臨，但此在的死亡懸臨更加特別，因為死亡根據著煩的基本機制，也就是此在整個在世都為向終結存在，因而當我們面對到死亡的懸臨時，也就是面對著整個在世，情形如同畏將此在的整個在世展開在此在面前而不得不為最本己的存在而存在一樣。

「隨著死亡，此在本身在其最本己的能在中懸臨於自身之前。此在在這種可能性中完完全全以它的在世為本旨。此在的死亡是不再能此在的可能性。當此在作為這種可能性懸臨於

¹⁴² BT, p. 227.

¹⁴³ BT, p. 228.

¹⁴⁴ BT, p. 231-232.

¹⁴⁵ BT, p. 232.

它自身之前時，它就被充分地指引向它最本己的能在了。」¹⁴⁶

死亡懸臨就使此在為它的本己而存在，我們還需要再將死亡刻劃的更清楚，這種能在具有懸臨的性質，但是一旦懸臨於自身，死亡這種可能性的能在卻與其它能在完全斷絕了關聯，此在作為各種能在卻始終超不過死亡這個能在，死亡就像是此在的界限一般，它是不可能的可能性，它是此在的一種能在，卻也是完全不可能的可能性。海德格說：

「作為這種可能性，死亡是一種與眾不同的懸臨。這種與眾不同的懸臨在生存論上的可能性根據於：此在本質上對它自身是展開的，而其展開的方式則是先行於自身。」¹⁴⁷

作為此在，就必定是作為向終結存在，煩的先行性質讓死亡可以被領會，領會的方式是領會在世本身，一旦先行於在世的此在發現了自己的整個在世，它也就發現死亡是如何的一種能在狀態，整個在世就是作為朝向終結的一種存在，人生在世意謂著尚未超過死亡的活。

此在最起初的生活方式是日常平均狀態，這也就道出一般狀態下的死亡，並且此在會在它本真的整個在世面前逃避，因此死亡被當作現成事物一般的事件，人人雖都有，只是尚未臨到頭。

「日常狀態的自己卻是常人，它是在公眾的被解釋狀態中組建起來的，而公眾的被解釋狀態又是在閒談中道出自身的。」¹⁴⁸

「日常雜然共處的公眾意見把死亡『認識』作不斷擺到眼前的事件，即『死亡事件』。」

149

我們總是如此看待死亡，這根基於沉淪狀態下的公眾意見組建的生活，這個生存者狀態上的現象，卻也正好作為顯示此在一向在它的此面前逃避它的此的證據。常人將畏當作怕看待因而逃避它，我們對將死之人的安慰以及「克服」死亡的高尚壓下了想到死時的現身情態，充裝勇氣的時候卻正好揭露出對死亡的掩飾與逃避。常人逃避著畏，從而也就逃避著它本真的整個在世。這揭示出死亡的本真性質必然要是一種根基，才能讓非本真的此在誤認它，掩飾它。

「日常沉淪著在死亡之前閃避是一種非本真的向死亡存在。但非本真狀態以本真狀態的可能性為根據。非本真狀態標識出了這樣一種存在方式：此在可能錯置自身於其中而且通常也已經錯置自身於其中了，但此在並非必然地與始終地必須錯置本身於其中。」¹⁵⁰

¹⁴⁶ BT, p. 232.

¹⁴⁷ BT, p. 232.

¹⁴⁸ BT, p. 234.

¹⁴⁹ BT, p. 234.

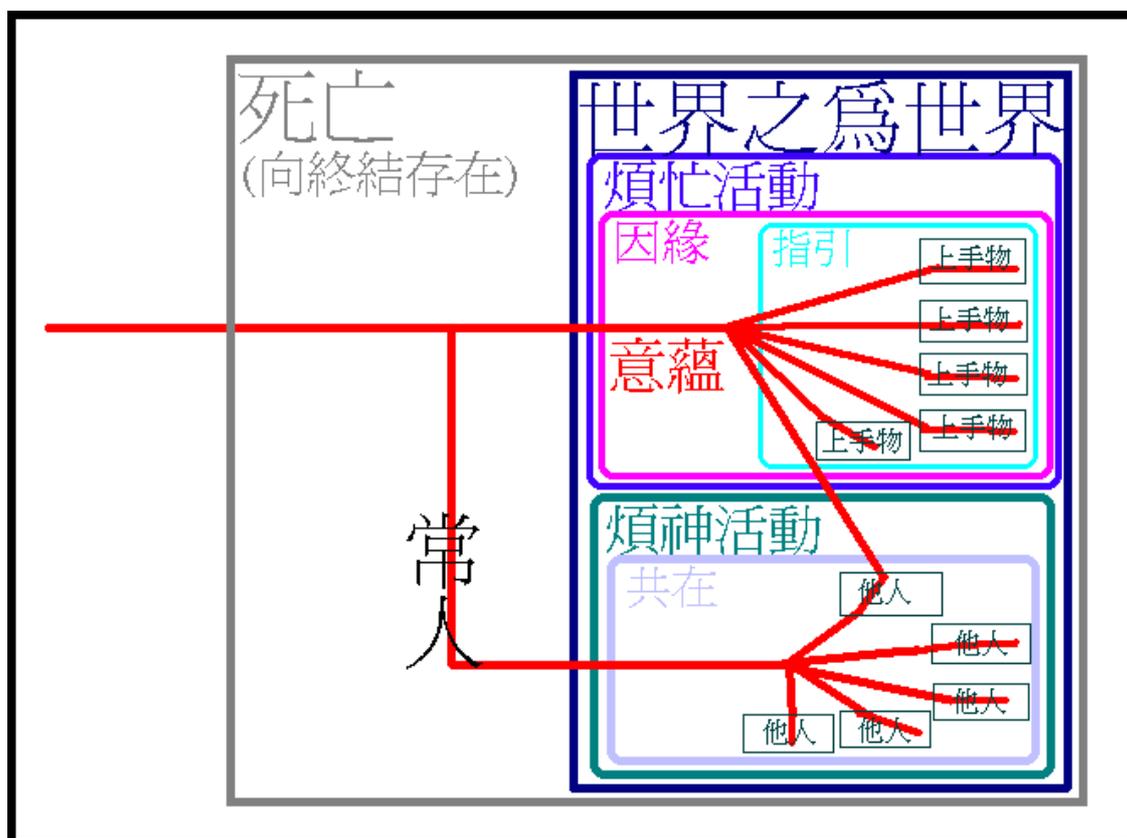
¹⁵⁰ BT, pp. 239-240.

此在原就生存於本真與非本真之間，因而絕沒有必然要置於非本真狀態下的理解死亡，作為本真的死，它反倒才是根基，從而公眾意見下的死亡事件才有可能遮蔽住它。然而，因為海德格的任務是將死亡現象還原出來，因此，在生存論存在論上，他給了死亡一個界說：

「死亡作為此在的終結乃是此在最本己的、無所關聯的、確知的、而作為其本身則是不確定的、超不過的可能性。(As the end of Da-sein, death is the ownmost nonrelational, certain, and, as such, indefinite and not to be bypassed possibility of Da-sein.)死亡作為此在的終結存在在這一存在者向其終結的存在中。」¹⁵¹

筆者試圖以之前的圖示再加以擴充解說這個界說。

【圖七】：死亡作為向終結存在之能在的整個在世結構補充示意



只要此在在世，此在一向在於它的此，此在居住在它的世界之中，但這些各種能在總是具有許多尚未的懸欠，這些懸欠被籌劃向它的此，可能實現也可能不實現，然而死亡作為此在最本己的能在則是一種懸臨。因為此在只要在此，它就在向終結存在的能在中，也就是說，它就死著，就像上圖【圖七】中，那一個存在

¹⁵¹ BT, p. 239.

者(紅線)先行居於死亡中。這樣的能在包括了整個在世，因而是此在的此，也就是最本己的。而作為這樣的一種存在，這個能在不再與其他能在有所關聯，死亡這個能在(灰色框架)不但包括整個在世存在，而且它的外部不再有任何能在與它相關，沒有任何能在作為懸欠向它籌劃。由於此在在世就存在於死亡中，因此現身將死亡開展為確知的，這一點不論在本真或非本真狀態下都是如此，人總有一死，一但面臨到這種本真狀態的死它就畏著，畏開展出這個確知的死亡存在，基於煩的先行於自身的結構。

作為死亡這種能在本身，它卻有著不確定性，因為

「最本己的、無所關聯的、無可逾越的而又確知的可能性，從確定可知的狀態看來，就是不確定的。」¹⁵²

死亡將在世展開，依靠的是對死亡的畏，已經在死亡中的此在確知它的死亡，然而又對於世界有所不確定，因而畏才將這種威脅開顯出來，用來將世界之為世界以及整個在世都揭開。死亡作為本身還總是一種不能逾越、不能超過的能在。死亡作為向終結存在將整個在世確保了此在的此的完整，因而我們可以將死亡看作最完整的存在狀態，根於死亡的無所關聯性，以及它的包括整個在世，死亡便成了絕不可超過的可能性，因為它本身就是完完全全不可能的可能性。以上圖【圖七】而言，我們很容易推知一個狀況：假若我們超出了死亡這個能在，此在就變成不再在世，也就是說，死亡作為先行於自身的存在，卻是這樣：它是一種包括整個在世的能在，一旦超越了，就完全失去在世，此在藉由死亡的超越而失去它的此，這正好跟我們一般的理解相反。死亡從存在論上來看，它反而是一種對於在世的完整性的確保狀態，只有先行於到死亡中，此在的此才被確定下來，正是因為此在有終結，死亡才作為向終結存在而能夠畏著它的整個在世。死亡是此在的界限。死亡不是死到臨頭的那一刻，死亡倒不如說是此在從開始到結束的過程，而且這是對應著個別化的此在而言，也就是本真的存在。這個從畏那邊現身，將此在從常人中生存著的非本真狀態下的此在，帶到個別化的此在的本真狀態，畏展開整個在世，「向死亡存在本質上就是畏。」¹⁵³，人只要本真地思他的死，他所現身的便是他的整個在世，在世本身對他而言就是他自己，他會對自己的一生而畏，儘管並非是非本真的死到臨頭(縱使是孩童也同樣有其對於在世之畏，這種畏揭露出被常人掌控的那種生存，也就是朝死亡存在)。先行於自身，就知在世，此在不再只憑它的此辨認自身，而是憑它的在，此在的存在本身。此在的此和此在的在源始地構成了此在。

「對從生存論上所籌劃的本真的向死亡存在的特徵標劃，可以概括如下：先行向此在揭露出喪失在常人自己中的情況，並把此在帶到主要不依靠煩忙煩神而是去作為此在自己存在

¹⁵² BT, p. 245.

¹⁵³ BT, p. 245.

的可能性之前，而這個自己卻就在熱情的、解脫了常人的幻想的、實際的、確知它自己而又畏著的向死亡的自由之中。」¹⁵⁴

常人規定了我們怎麼看，怎麼聽，因而此在總是沉淪於世界之中，但是畏這種現身將整個在世放到那個常人下的此在面前，將它拉到此在的本真之上，要它為自己的在，朝向死亡存在而生存，因而脫離了常人下的此在，變成了能為自己存在而存在，這種生存狀態海德格標識為自由的。

我們依據跟隨海德格到此為止的探索，還原出此在的此，就是世界之為世界本身；此在的在，就是向死亡存在。向死亡存在若根據煩的結構，必須被標劃為一種「先行」，此在先行到死亡這種此在可能性之中。在世界之為世界中，通常是以沉淪於常人中著的生存組建日常生活的世界，而在向死亡存在的可能性中，此在從常人裡回收此在自己，讓整個在世都被畏展開在眼前。在本文中已經談過的是，在上手物與他人中的此在，在煩忙和煩神中的此在，在常人中的此在，在死亡中的此在，這些部件將為我們組合一種見證。就是海德格給予自己的任務：

「所尋求的是此在的一種本真能在；這種本真能在是由此在本身在其生存可能性中見證的。但這一見證自身首先必須能夠被找到。」¹⁵⁵

我們尚未討論的，就是本真中的此在，它是如何地生存。

¹⁵⁴ *BT*, p. 245.

¹⁵⁵ *BT*, p. 247.

第八章 本真能在中的此在，良知(*conscience*)¹⁵⁶與決斷 (*resoluteness*)¹⁵⁷

我們曾經標示出常人是此在首先最初的平均日常生活的生存狀態，因而此在一開始總是非本真的生存著，只有現身在世的對死亡之畏將整個在世都擺到此在面前的時候，這種個別化的自我，才不得不以自己最本真的方式去生存。但這種本真的去生存，仍需要某種更確定的說明。

「此在之誰首先並非我自己，而是常人自己。本真的自己存在規定自身為常人的一種生存變式。」¹⁵⁸

「誰『真正』在選擇，始終還不確定。此在就這樣無所選擇地由『無名氏』牽著鼻子走並從而纏到非本真狀態中。」¹⁵⁹

海德格將本真的此在定義為非本真此在的變式，也就是說本真的此在生存必須以非本真的此在生存為基礎，這說明了此在一向總是在非本真狀態下生存著，本真的可能是藉由非本真的先行可能性。此在原本就生存在本真與非本真當中。我們解釋過位於常人下的沉淪是如此地使此在生存於非本真之中。但要從非本真狀態進到本真狀態，這之中的活動是如何進行呢？我們該怎麼對它進行描述？我們知道海德格操作現象學還原的手法，就是要還原出更加本質性的生存論環節，因此有一種活動的進行，它證明了此在非本真到本真的過渡。

「從常人中收回自己就是從常人自身的生存方式轉為本真的自己存在的生活方式；而這必定以補做某種選擇的方式來進行。」¹⁶⁰

畏將此在帶到整個在世，也就是此在的此面前，然而這情況又是說，這一種現身將此在從常人中帶出來，逼出來，因而此在不再以常人的公眾意見所組建的世界認識自己與周遭世界的對象，不是那種不需進入本真能在中的領會自身，不是閒談著高談闊論的懸浮之聽和好奇的把世界當做現成物的觀看，而是以它完完全全本己的能在方式來辨認自己。那麼，這種將此在從常人中帶出來逼出來，對於此在而言，必然是某種自動自發的選擇去這樣，它不是某種偶然的天啓，而是基於此在通常生存於非本真和本真之間的確實現象，我們的任務就是將它描述出來。

實際性必定是存在的，因為我們既有常人下的我，也有個別的我，這表現在藉由常人所認識的自我，與從無他人替代性的個別化的現身情態下的自我。我們

¹⁵⁶ *BT*, p. 250.

¹⁵⁷ *BT*, p. 247.

¹⁵⁸ *BT*, p. 247.

¹⁵⁹ *BT*, p. 248.

¹⁶⁰ *BT*, p. 248.

描述過非本真的此在生存，現在又能知道有一種本真的此在生存，於是有兩個問題必須回答出來，一個是非本真的此在生存如何過渡到本真的狀態；一個是我們能否以現象學手法再一次地將本真的此在生存像非本真的此在生存狀態一樣還原出來。對於這個置於先天而無法言說的前現象，它的境域是如此困難，正因為是一種必然，又是一種前語言前思考的方式，才會被我們總是跳過。因此，我們需要的是一種見證，在可允許範圍內，找尋能否公開它的方式。

「在下面的闡釋中所提出來作為這樣一種見證的，是此在的日常自我解釋所熟知的；它被稱為『良知的聲音』。」¹⁶¹

這種良知的聲音不應該被當作神秘主義或宗教上的玄談，因為良知聲音沒有語言，也沒有聲響，就如同我們曾說過詩意地道說一般，這是一種基於煩的結構的領會、現身與言談。我們在常人下，一切聽從這個從無此人，因而對自身最本己的存在充耳不聞。假如我們要回到本真的自己存在，就先得

「必須打斷去聽常人，這就是說，必須由此在本身給與它自己一種聽的可能性——這種聽將中斷去聽常人。這樣一種打斷的可能性在於被直接呼喚。」¹⁶²

筆者認為海德格的敘述與他所見到的境域，從本文跟隨海德格《存在與時間》的現象學操作開始，一再被還原出來，並且將實體與對象等傳統存在觀念都解消掉之後，所剩的那一塊最靠近我們的先天境域，就是此在最本己的生存。尤其是這種描述往往被誤解為一種心理描述¹⁶³，海德格現象學所還原出的這種在心理、語言、思考和形象之前的東西，也就是在存在問題上一再被忽略的部份，然而卻又是我們在生存上最先天的部份。高達美(Hans-Georg Gadamer, 1900~2002)在描述狄爾泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)陷入歷史主義困境時曾提到關於狄爾泰是如何將胡賽爾的現象學中的意向性境域承接下來，他們稱之為「意義」的部分，正是為了解釋如今我們遇到的不可說區域。有別於黑格爾(Hegel, 1770 - 1831)的「精神」，狄爾泰將這塊區域建基在「生命」之上¹⁶⁴，儘管存在本身仍未進入他的視野，對於他們而言客觀現成物的存在方式仍讓他們不自覺地緊緊抓住。我們碰觸到的是一種生存的真實境域，也是在存在問題上被一再跳過的部份。現在海德格運用現象學方法將它還原出來，我們遇到不可解的部份出現在本真部份的煩

¹⁶¹ BT, p. 248.

¹⁶² BT, p. 250.

¹⁶³ 關於現象學常被誤解為心理學或心理過程的描述，這問題在胡賽爾那邊就已經存在，並且我們可以從胡賽爾那邊看到他是多麼地反對心理學並且為現象學辯解，而事實上，海德格從布倫塔諾(Franz Brentano, 1838-1917)承接了某種心理描述，但他所還原出的卻是更為先驗並且超越的境域。現象學所要找尋的便是居於實體心理與實體物之前，居於運動描述之前的純粹狀態，對於海德格而言，那個先天的境域才是一種真正的存在。

¹⁶⁴ 漢斯-格奧爾格·高達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法》，上海市，上海譯文，1999，頁 292-293。之後註釋直接簡稱《真理與方法》。高達默爾也有譯作高達美，高達瑪。

之結構與此在的本真狀態。

因此，我們現在碰到的良知呼聲(call)，傾聽與呼喚的本質聽與說，之前提過的視，都不是一種生物或生理上的說法，它也不是甚麼心理的過程，由於存在問題的耽擱，人類語言就有所缺乏，因此很難用現有的字詞去解釋現象學還原後所看到的東西，這也是為何海德格在德文上喜歡造新字以及舊字原始意義新解。筆者試圖以本文【圖六】此在之在，煩的結構來解釋一下，我們目前已經遇到過的視，聽與說。根據【圖六】我們將煩作為一種此在的機制，前已闡述過它是一種出離自身而又回到自身，因此，當它投射出去時，是一種視，而回到自身時，就成為一種聽。說則是基於這種出離，它具有向自己呼喚的本質，說與聽正是相對而言，因此，投射出去而後回到自身，那一個回到自身的方向，就是說與聽的關係。

我們還原出良知具有呼聲性質，這一點假如訴諸於我們曾有過的良知經驗，某種「浮現」、「警示」、「畏懼」……等，就可以明白我們現在所談及的。

「呼聲不付諸任何音聲。它簡直就不付諸言詞——付諸言詞卻照樣晦暗不明、無所規定。良知只在而且總在沉默的樣式中言談。」¹⁶⁵

這一點往往使讀者費解，倒不是說難理解，而是海德格所描述的不太像是哲學，假如我們沒有從開始就跟隨他的現象學方法的話，很容易就模糊了這邊的意思，而事實上一個詩人或許會比一個受哲學訓練的人更懂得這句話的含義。根據方才筆者運用本文【圖六】煩之結構來解釋，便可清楚了解，這種言談與聽，甚至曾經講過的視，都不訴諸色彩與聲響，它們是生存論存在論上的結構，一種此在的生存機制。

我們現在將良知的呼聲性質確定下來，由於呼聲就必然包括了說與聽，呼喚者與被呼喚者，因此海德格說：

「須得確認：我們所稱的良知，即呼喚，是在其自身中召喚常人自身；作為這樣一種召喚，它就是喚起這個自身到它的能自身存在上去，因而也就是把此在喚上前來，喚到它的諸種可能性上去。」¹⁶⁶

「我們不僅要弄清在呼喚中被喚的誰；而且還要弄清：誰本身在呼喚？被召喚者與呼喚者的關係如何？必須怎樣從存在論上來把握這種作為存在關聯的『關係』？」¹⁶⁷

要找出這兩者與它們之間的關係，就要從我們業已還原出來的在世結構來看，本文【圖七】中，那一個存在者(紅線)一向消散在常人中，常人沒有在家的狀態，沒有各色能在的框架，因而也不在最本己的能在上辨認出自己，

¹⁶⁵ BT, p. 252.

¹⁶⁶ BT, p. 253.

¹⁶⁷ BT, p. 253.

「此在躲避被拋狀態，逃到臆想的常人本身的自由中去求輕鬆。這一逃遁曾被標識為逃避無家可歸狀態……」¹⁶⁸

早先我們在談論常人時就已將這種狀態表明出來，因而在圖示中常人沒有能在的框架，儘管那一個存在者(紅線)總以它的能在來辨認自身，卻不是最日常的狀態，因為日常平均狀態此在總在常人中，它以無此人的方式認識自己，因此，若是良知的呼喚者正是在常人下的此在呢？正是在無家可歸狀態下的那一個存在者(紅線)在呼喚，

「如果那在其無家可歸的根基處現身的此在就是良知呼聲的呼喚者，那又會如何？」¹⁶⁹

「『世間』無可規定呼喚者為誰，它是無家可歸的此在，是源始的、不在家的被拋在世界的存在，是在世界之無中的赤身裸體的『它存在』。呼喚者與平均常人本身不親不熱——所以傳來的像是一種陌生的聲音。」¹⁷⁰

常人下的此在在呼喚，常人不具有在世的能在框架，它不在世界之為世界中，因而常人對於能在來說總是陌生的，加上一但我們聽到良知呼聲，畏就將此在的在世本身帶到它面前，因而良知總帶有畏，這種良知的陌生與畏的部份展示了我們對於宗教上、心理學上等等對於良知的詮釋方式。現在根據【圖七】和【圖六】我們將海德格對於良知的呼喚與它對於煩的結構上的對應有一個定義上的認識：

「良知公開了作為煩的呼聲：呼喚者是此在，是在被拋狀態(已經在……之中)為其能在而畏的此在。被召喚者是同一個此在，是向其最本己的能在(先行於自己)被喚起的此在。而由於從沉淪於常人(已經寓於所煩忙的世界)的狀態被召喚出來，此在被喚起了。」¹⁷¹

總是那個存在者(紅線)在生存，它現在呼喚起它自身的能在，被拋在世的它一向逃避到無家可歸的常人中，現在它要從常人中回收它自己，再度放回到本真的生存上，也就是煩的整體結構上。它在世界中呼喚，世界之為世界(各色框架)是它一向總已經在其中，它呼喚著先行於自身的那個存在者(紅線)，在寓於日常平均生活的沉淪常人中，煩的結構將此在喚出來，此在作為其在世整體就被呼喚到本身存在上。因此，此在就從生存於非本真狀態中過渡到在本真狀態下。在世界之為世界中，那一個存在者(紅線)藉由它的能在(各色框架)來辨認自身，這是我們先前早已談過的狀態，只不過這種被拋狀態又被常人接收過去，因而此在會認錯它自己，這種認錯就是沉淪於常人下的非本真狀態，也只有這種認錯與非本真是

¹⁶⁸ BT, p. 255.

¹⁶⁹ BT, p. 255.

¹⁷⁰ BT, p. 255.

¹⁷¹ BT, p. 256.

可能的，良知與本真的狀態才能在基於去除這種遮蔽(*conceal*)¹⁷²下而變成可能的。

「常人本身的召喚意味著把最本己的本身向著它的能在喚起；這本身指的是此在，亦即煩忙在世的在與其他人的存在。」¹⁷³

在日常平均狀態下的常人中，我們也許這麼閒談著：「這把鎚子看起來不錯」，但終究這種組建日常生活的非本真狀態，沒有對於存在的本真把握，這句話一點都無助於沉默地親自拿起這把鎚子使用它，這種使用中有一種不同於常人下的視、說與聽。使用它的時候，我們與它就親臨了存在自身，因而是本真的生存狀態。之所以重提這個論點，是因為良知呼喚起的本真狀態下，最本己的能在具有某種良知告訴我們的存在性質。不同於常人所建構的日常平均狀態的世界。

「在一切良知經驗中充耳所聞或不聞的是：呼聲向此在進言說，它『有罪責』……」¹⁷⁴

這種罪責(*guilty*)有別於流俗的「負債於…」和「有責於…」¹⁷⁵，從這兩者之中我們發現一種「欠缺」，然而不能從煩忙於世界與煩神於他人的狀態下來看這種欠缺，因為在某種程度上這個有所欠缺的罪責必須形式化，我們談論的是生存，而根據至今的還原，生存有別於現成事物。因此，我們從生存論存在論上來還原這個罪責，只有當它在此在的結構上有其緣由，它才能在非本真與本真狀態下都作為良知呼喚的本己罪責而存在。良知呼喚著，此在便道出「我有罪」這一事實，其根基是此在本身的結構，

「然而在『有罪責』觀念中有著不的性質。如果『有罪責』能規定生存，那就由此生出一個存在論問題來：如何從生存論上澄清這一『不』的不性？……我們把『有罪責』的生存論觀念從形式上規定為：作為一種由『不』規定的存在之根據性的存在，這就是說：是一種不之狀態的根據。」¹⁷⁶

我們不是在談論邏輯上的是與非，肯定與否定。從生存論上來看，此在本身就必須擔負下不性(*not-quality*)的不之狀態(*nullity*)，「不」(*not*)代表此在謹守在它的被拋狀態下，此在的存在總是根於煩，因而是一種在於後的，這個方向來看此在的被拋狀態，此在的生存就必須包含著「不」，

「此在是作為根據的存在者，也就是說，它作為被拋的此在生存者，作為這一存在者，此

¹⁷² 關於遮蔽與解蔽的概念請參閱本文第十章的詮釋。

¹⁷³ *BT*, p. 258.

¹⁷⁴ *BT*, p. 259.

¹⁷⁵ *BT*, p. 260.

¹⁷⁶ *BT*, p. 261.

在始終落在它的種種可能性之後。……作為根據性的存在就等於說：從根本上從不控制最本己的存在。這一「不」屬於被拋狀態的生存論意義，此在這一存在者作為根據，其本身就是一種不之狀態。……這一不的不之特性在生存論上規定自己為：此在自身以存在者的方式存在著，作為自身，此在就是被拋的存在者。」¹⁷⁷

在本文【圖七】中，那一個存在者(紅線)作為此在的生存者，它總是被拋狀態下的生存，並且以被拋的在世(各色框架)領會自己，這就是說，縱使這一先天存在者本身仍是未明的，根據它的煩的結構，此在以此方式所根據的存在，總是必須落在它能在後，並且並非是以控制本己的方式。此在不以控制的方式進入自身的能在，在最本己的生存上，被拋的此在從不能控制自己，只有先行於自身的此在能選擇去生存。沒有在世的可能性，此在就無法成為此在，即使生存者自身表示為通達的。煩忙與煩神種種可能性展開在此在眼前，它卻從不是一個旁觀者，此在從一開始就得承受下的向死亡存在，作為煩也一向總已經置身於某種能在之中。因此，本己的能在上，就已承擔了某種不之狀態，先前談過尚未的懸欠，它們總是被籌劃向著此在，一個目前現時(present now)¹⁷⁸的此在。參照本文【圖七】此在的在世結構和【圖六】中煩的結構，尚未諸多的可能性都作為懸欠，等在現時能在之後，也有過時的懸欠變成相對而言的不可能性，這些不性都收歸到現時的此在中，能在本身。

「其中就含有：此在向來就以能在的方式處在這種或那種可能性中，它始終不是另一種可能性，在生存狀態的籌劃中它已放棄了另一種可能性。……這裡所指的不之狀態屬於此在面對其生存狀態上的諸可能性的自由存在。但自由僅在於選擇一種可能性，這就是說，在於承擔未選擇其它可能性並且也不能選擇它們這回事。」¹⁷⁹

也就是說，以淺白的方式來解釋，此在一向總在於某些能在之中，而這一個在，同時就作為本身而失去了其它的可能性，並且這一選擇本身就成為自身，不會是別的。比如說，當我拿起筆寫字，對於我原本站立之處的能在(上一個能在)，所有包括了寫字這個能在的可能性，在那時都是尚未，都是籌劃著的可能性，然而一旦我進入了拿筆寫字這個煩忙能在中，我同時就承擔下了那些其它作為尚未的能在的不可能性，我拿筆寫字，就不是舉杯喝水，每一個能在都必須包含不之狀態，這是由於能在本身的性質。已經在的部份作為一整體，在世本身就是一個整體性，因而此在被拋到某些能在時，它也就同時擔負下了所有的能在的不可能的不性。

在此在的生存結構上，此在總在被拋於世的能在中，因而不性一同在能在中，這讓良知呼聲將之規定為罪責，此在有罪，罪責是每一個選擇所包含的不被

¹⁷⁷ BT, p. 262.

¹⁷⁸ 此在與時間性的問題，要歸論到時間的綻露自身，因此此處仍暫時以流俗的時間解釋來明瞭此在置於一個此刻的能在下的現時狀態。

¹⁷⁹ BT, pp. 262-263.

選擇，每一個能在同時具有的其它不能在的能在。

「呼聲是煩的呼聲。罪責存在組建著我們稱之為煩的存在。此在無家可歸狀態中源始地與它自己本身相併。無家可歸狀態把這一存在者帶到它未經偽裝的不之狀態面前；而這種不之狀態屬於此在最本己能在的可能性。……召喚是喚上前來的喚回，……喚回就是：喚到一種可能性中去，即到被拋狀態，以便把被拋狀態領會為它不得不接納到生存中來的不的根據。」¹⁸⁰

良知呼喚起常人中的此在要回到被拋的此在，以它本真的樣貌去承擔它的此。也就是良知不允許此在逃避整個在世的罪責，因而呼喚逃到常人中的此在，要來到它的在世面前，畏著在世。這環節就包含了傾聽良知呼聲與準備去畏。

「正確地傾聽召喚就等於在其最本己的能在中領會自己，亦即在這樣一種自身籌劃中領會自己——這種自身籌劃的所向就是能以最本己的本真的方式成為有罪責的。此在有所領會地讓自己被喚上前去，喚向上面這種可能性，其中就包含有此在對呼聲成為自由的情況：準備著能被召喚。此在以領會呼聲的方式聽命於它最本己的生存可能性。此在選擇了它自己。」¹⁸¹

以在世的狀態來說，此在傾聽良知，因而不再說著常人下的話語，我們不說：「這支筆聽說好用」就停止了對於筆的認識，並且任憑這種認識滿足了對於一枝筆的存在掌握，耽擱下了對於筆的存在的領會，而是親身進入使用這支筆的能在中掌握存在，我們選擇了去生存，承擔下其他不被實現的不能在的罪責。以本真的此在來說，此在傾聽良知，因而不再道聽途說著聽來的人生道理，不是閒談、好奇與兩可公開的世界，我們回到最本己的存在上，看清人生的站立之處，有多少叉路，又有多少選擇的罪責能在，假使我選擇去這麼做，就失去了其他的可能性，這種失去包含在選擇能在中。從常人中回收自己，這個自己就回到面對整個在世可能性上。

「領會呼聲即是選擇；不是說選擇良知，良知之為良知是不能被選擇的，被選擇的是有良知，即對最本己的罪責存在的自由存在。領會召喚就等於說：願有良知(wanting to have a conscience)。」¹⁸²

願有良知指的是回到最本己的罪責存在上自由存在，我們總是在這個能在中而不是在那個能在中，這個能在中還包含了下一個能在的可能性，因而具有許多尚未著的懸欠。此在在其本身反倒是自由的，自由地選擇去畏，去擔負它的整個在世，

¹⁸⁰ BT, p. 264.

¹⁸¹ BT, p. 265.

¹⁸² BT, p. 265.

常人中的我無自由，也無本真的在世。「願有良知成爲畏之準備。」¹⁸³。

常人中掩蓋本真的此在生存的事實，因此前面提過的補做選擇，這種將常人中的此在回收，放到最本己的此在生存上，是一種怎樣的行動？海德格回答這一個問題：

「此在在願有良知中的展開狀態是由畏之現身情態，籌劃自身到最本己的罪責存在上去的領會和緘默這種言談組建而成的。這種出眾的、在此在本身之中由其良知加以見證的本真的展開狀態，這種緘默的、時刻準備畏的、向著最本己的罪責存在的自身籌劃，我們稱之爲決心。」¹⁸⁴

決心(resoluteness)就是將此在放回到它最本己的在世上的能在，它擺脫了常人的控制與限制，爲自己的存在而存在。這說的是，那個個別化的我，被畏展開的自我，我們從決心中認識到自己的了然於世。決心現象正好作爲一個常人下的此在的反證：

「此在在展開它的『此』中，它便同樣源始地處身在真與不真中。這一點恰恰『本真地』對決心也有效，既然决心是本真的真理。决心本真地把不真據爲己有。此在向來已在無決心中，也許馬上又在無決心中，無决心這一名稱所表達的現象恰就是我們曾解釋爲服從於占統治地位的常人解釋事物的方式的那種存在。」¹⁸⁵

决心是本真的此在生存，它是「此在展開狀態的一種突出變式」¹⁸⁶。在常人中，此在的展開狀態被封閉起來，任誰都可以自以爲是地公開世界，並以此爲世界的組建，這就是我們在公眾意見下的平均狀態的日常生活。然而，本真的良知呼喚見證著此在的本真生存，那就是决心，决心將常人中的此在喚起，回到它本己的生存上存在，决心收回了罪責的可能性並確實地讓罪責成爲罪責本身，去進入某個能在，去生存，生存就是說，展開一個又一個的在世，此在决心著開展它的此，並以此爲此在自身，本真的生存就是此在的在，因而决心是此在的本真存在方式。

决心是此在本真的存在，這句話揭示了此在的另一個生存論環節，才說過的本真此在，將它的罪責在世收回，因而此在以它自身能在，也就是整個在世爲生存，站在人生路口的狀態會被我們形容出來，决心把此在放到它的整個在世面前，要它做選擇，承擔罪責；現在，最後一個本真的此在生存論環節正是對應的狀態。「可能的、下了決心的此在的生存論規定性包括著另一現象的結構環節，我們把這一前此一直跨過去的生存論現象稱爲處境。」¹⁸⁷，處境(situation)在本真意義上被理解爲人生處境，在煩忙於世、煩神於他人中被理解爲評估的處境，

¹⁸³ BT, p. 272.

¹⁸⁴ BT, p. 273.

¹⁸⁵ BT, p. 275.

¹⁸⁶ BT, p. 273.

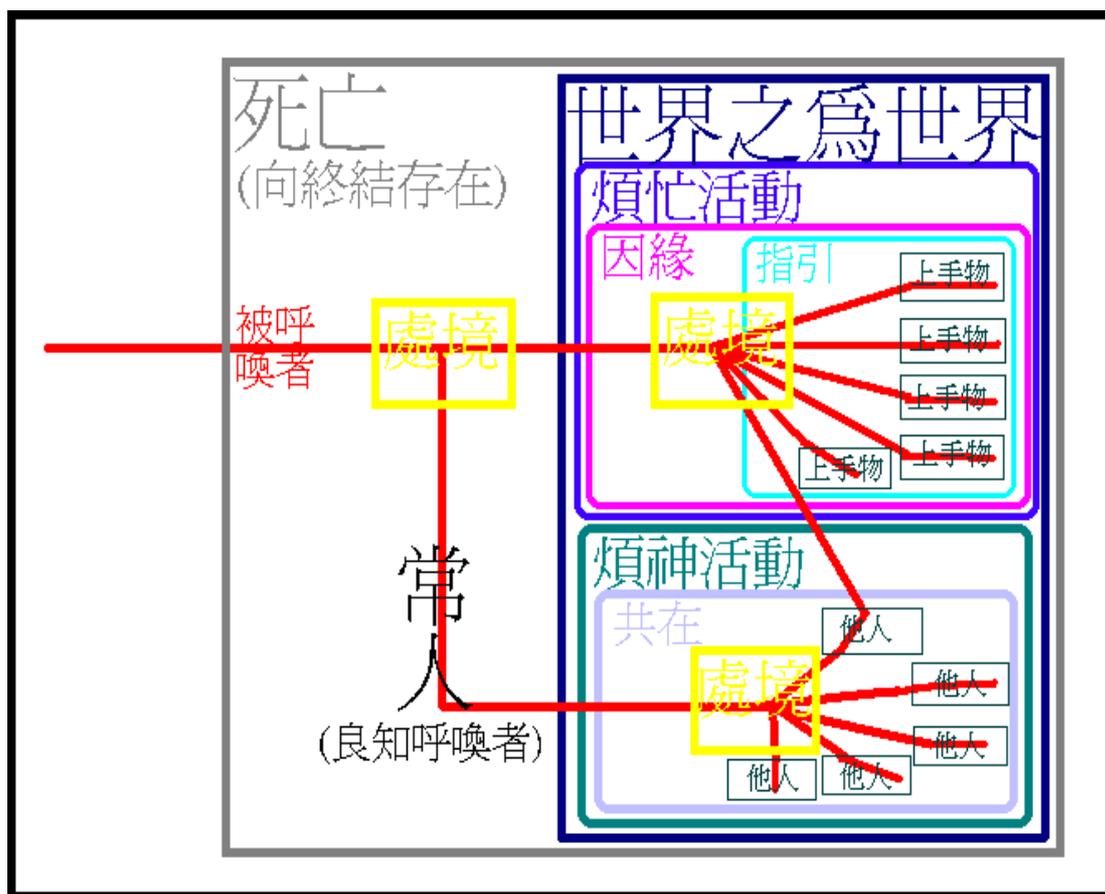
¹⁸⁷ BT, p. 275.

在人生處境上，該往那條路走去，此在承擔罪責，不是這條就是那條路，不是這個能在就是那個能在，這個整體性一向就具有欠缺性。而煩忙著的此在，當進入某種煩忙活動中時，所面對的處境就是選擇對象的時候，也就是決定要進入哪種因緣整體性，對象可能是具有觸目(conspicuous)、窘迫(obtrusiveness)或膩味(obstinacy)¹⁸⁸，然而所選擇的上手與不上手也一概在選擇一個能在時，就擔負下了其有所欠缺的整體。人生總是不斷地在處境之中，不論是對象的能在或是整個在世的能在，總是不得不將罪責承受下來，做為選擇。良知作為見證本真的此在，見證了決心如何將此在帶到處境之中，

「決心把此之在帶入其處境的生存。但決心也界說著在良知中得以見證的本真能在的生存論結構，即願有良知的生存論結構。在願有良知的這種能在中我們曾看出適當的領會召喚的途徑。由此已變得清清楚楚：當良知呼聲向著能在喚起，它不是把任何空洞的生存理想擺到那裡，而是向前呼入處境。」¹⁸⁹

筆者將此在整體做最後的結構還原圖，此在的整個在世如下圖：

【圖八】：本真此在作為最終之補充及整個此在結構整體的還原。



¹⁸⁸ BT, p. 69.

¹⁸⁹ BT, p. 276.

接續前此的圖示，我們跟隨海德格將此在的本真狀態做最後的清理及還原，本真此在就是那一個存在者(紅線)居於能在(各色框架)中，並且用這種方式領會自身，然而最起初的這種狀態總是因為此在逃避自己而逃到常人之中，以非本真的方式生存。如此一來，常人中的那一個存在者(紅線)對於本真的自身，也就是能在(各色框架)發出良知召喚，它將此在喚起，來到最本己的存在上，這個過程稱為決心，決心將此在放回到此在的能在的處境上，它要那一個存在者(紅線)再度回到它最本真的存在上，將含有不性的罪責的能在承擔起來，唯有如此此在才是自由的，它為自己而選擇，並非在常人控制下的公眾意見中消散自己。但也只有因為良知呼聲通常是被我們聽錯或是不聽，因而常人又將它掩蓋，我們才又回去非本真的此在生存上。也就是說，此在一向就生存在本真與非本真之間，並且在最初的日常狀態下總是非本真的。我們要記得這一點現象還原成果，爲了準備本文之後所要討論的真理一章。

那一個存在者(紅線)的存在已經被我們還原出來，但對於它本身我們仍一無所知，我們所知的途徑沒有一條是可以在離開在世框架而又讓那一存在者(紅線)認識自身的，我們沒有對於這一個存在者自身的認識。因此，海德格的現象學還原終於要在他一開始就爲《存在與時間》定下的任務一樣，他試圖從「時間性」去作爲超越的境域，將我們到現在所得到的此在還原結構做一番整體性的解說，看看是否能更逼進一步此在的存在，也就是那一個存在者(紅線)最本己的存在。

第九章 時間性(temporality)與歷史性(historicity)

我們曾將此在的生存論機制及結構作為一個煩的整體性呈現，如果我們想要將【圖八】中的那一個存在者(紅線)還原出來，而又根據於此在的生存性質，此在以自己的生存為存在¹⁹⁰，因此，就必須找出這個存在者自發性的生存之顯現在煩的結構之中。

「從存在論著眼，此在原則上有別於一切現成事物與實在事物。此在的『持存』並非根據於某種實體的實體性，而是根據於生存著的自身的『獨立自駐性』，我們曾把這一自身的存在理解為煩。」¹⁹¹

根據本文【圖五】和【圖六】，煩的結構在於【圖八】中的那一個存在者(紅線)居於它的能在(各色框架)中，也就是說，【圖五】和【圖六】中的長方框，作為此在的此，是可以代換的，它們可以是上手物與他人，可以是煩忙或煩神，可以是世界之為世界，可以是朝向死亡存在，每一個代換的實際生存現象的研究都足以作為此在的詮釋學¹⁹²。但我們要討論的是形式化的生存論規定，因此，我們將那一個存在者(紅線)在它的能在中(各色框架)領會自身的這種活動本身稱為煩，它具有一種自身的整體性，煩的機制正是某種存在者的顯現自身。

煩的結構被我們標示為「先行於…已經在…的寓於…的存在」，而我們也在本真的此在生存中還原出向死亡存在與決心，因此，先行這一個機制，就是此在生存著進入本真此在的這兩種生存方式，同時作為煩的先行，在【圖六】的煩的結構上，若將長方框的此代換成此在的整個在世，那也就代表著，先行著的決心具有一種將此在帶到它的整個在世面前的能力，它先行著到死亡之中要藉著畏讓此在回到它原本就已經在的在世能在中，讓此在將它的整個在世展開，並且以此來領會自身解釋自己。這當中我們就發現了煩的一個相當重要的結構，也就是在曾說過的投射向本就在的區域，然後回向自己的這個回向，以術語而言就是煩的結構中的「寓於…」，這種結構表明了一種剎那間的開啓，它具有時間性。

「時間性可以在種種不同的可能性中以種種不同的方式到(其)時(機)。此在的本真和非本真狀態這兩種基本的生存可能性在存在論上根據於時間性的諸種可能性到時(temporalization)。」¹⁹³

我們將此在的整體結構還原成煩在此在的各種能在當中，這一種領會自身與現身展開的機制，需要一個瞬間的開啓，一旦此在以煩而煩向此在的能在，這就是說，

¹⁹⁰ 參照本文第一章及本文註釋 21。

¹⁹¹ *BT*, p. 281.

¹⁹² *BT*, p. 33.

¹⁹³ *BT*, p. 281.

它將自身實現出來，這種實現就是**到時(temporalize)**。也就是說，此在將自身實現為具有時間性的。

首先就要區分流俗的時間觀和海德格所謂的時間性。流俗的時間對於日常生活中的我們而言是一種計數，我們總是在想要知道時間時就觀看一種客觀現成的事物，換句話說，這種觀看時間不是煩忙或煩神的能在，而是停止於觀望下的狀態，即使流俗時間也源於煩忙與煩神當中。時間被當作一種東西，而且是靠觀看來把捉的。我們先跟隨海德格的解釋：

「以當前化方式追隨指針的位置，這種活動就是計數。」¹⁹⁴

「我們把以這種方式在鐘錶使用中『所視見的』世界時間稱為現在時間。」¹⁹⁵

「現在幾點幾分」是日常生活中最常用的表達時間的看法，然而，就像海德格在《論時間與存在》中對於存在的質問相同，「我們說每一個存在有其時間」，但時間在哪裡？它不在這裡，不在那裡，你能把時間抓到我面前來嗎？時間不是一個東西¹⁹⁶，這一點必須從沉淪於常人中提示出來。那麼這種被我們當作現在時間的生存狀態，是怎樣被理解的呢？時間是在煩忙煩神中渡過的，所以我們有時間，這根源於存在本身，也是我們對於時間性所要做的存在論的探索。然而，流俗的時間觀卻是這樣的：

「每一個最後的現在其為現在就總已經是一種立刻不再，所以也就是在不再現在，亦即過去這一意義上的時間。每一個剛到的現在向來是剛剛還不，所以也就是在還不現在，即將來這一意義上的時間。從而時間『向兩個方向』去都是無終端的。……即使『人們』在現成存在與非現成存在的眼界裡把現在序列『想到頭(終端)來』，卻仍然決不會找到一個終端。像這樣去想時間的終端，就必然還可以想到(在終點之外)總還有時間；由此人們推論出：時間是無終的。」¹⁹⁷

每一個現在，就像空間一樣，有其前後，因此對於這個現在而言，剛剛那個現在就是過去；對於這個現在而言，那個還沒到的現在就是將來。我們以現成的空間性方式來解釋時間，因而時間也被當作與空間並列的向度¹⁹⁸。時間由每一個現在相續而組成無限的序列。流俗的時間與上手物和現成物纏繞在一起，即使我們將它們分開並還原出流俗的時間觀，時間的序列觀念仍然是非本真的。離開實體屬性的時間，又被放到跟空間一樣的地位上來談，因而我們說出時間時總連帶表達了某件事物「在某時間中」。

¹⁹⁴ *BT*, p. 385.

¹⁹⁵ *BT*, p. 386.

¹⁹⁶ *On Time and Being*, pp. 3-4.

¹⁹⁷ *BT*, p. 388.

¹⁹⁸ *On Time and Being*, pp. 11-17.

「人們只認識得公眾時間；這種時間既然已經經過平整狀態，便屬於人人，亦即不屬於任何人。」¹⁹⁹

流俗的時間觀源自非本真常人下的此在生存，因而時間是在外的，每個人都有的客觀東西。這一點即使是黑格爾也未能倖免，在他的辯證法使用的空間性時間理論中，「現在」居於重要的地位，時間是「被直觀的變易」有時候是「消蝕活動的抽象」²⁰⁰。時間被當作每一個「現在」前後並列並相續無終的空間。關於這一點，康德顯然踏出了一大步，他將時間歸於主體內的先天直觀，然而受限於認知主體性以及他對於自然邏輯的形式規定，康德並未真正將時間問題在存在論上揭示出來，時間仍被他和空間一樣當作認知所依據的範疇，在《純粹理性批判》中，有一大部份是他將兩者或範疇用於未經經驗到的事物而產生的種種謬見的批判。換句話說，東西在時間之中一如東西在空間之中一樣，只不過這種所在是我們的心靈，感性的純粹形式稱作「純粹直觀」，這種形式有兩個，即空間和時間，一個是外部感覺的形式，一個是內部感覺的形式²⁰¹。我們看到時間的序列性質並未得到生存論存在論的本質性還原，而只是原封不動地移到了主體性之中。

既然流俗的時間解釋是非本真的源自沉淪於常人底下的規定，然而我們又曾說過此在非本真與本真地生存著，因而此在最本己的整體結構上必然有其時間的根源。

「把時間當作一種無終的、逝去著的、不可逆轉的現在序列，這種流俗的時間描述源自沉淪著的此在的時間性。」²⁰²

我們知道流俗的非本真的時間理解與本真的時間都源自時間性，時間性跟此在的整體結構之為煩有著相當密切的關聯。因此，首要的探索就是那個被還原出來的時間性。時間性是由先天的煩之結構顯現出來的，這一種先天性倒反而可以藉由流俗的常人底下的時間觀來獲得現象上的證明。不論是非本真或是本真的此在生存，都具有煩的結構，因而時間性就在這裡顯現出來。流俗的時間觀基於現在而衍生，而現在的特性必須從煩的結構上來看清楚，所謂的現在是在煩的「寓於…的存在」上來看的，先前提示過的一剎時正是這一個現在，現在就是此在存在釋放的瞬間，因此，此在總在每一個現在存在，此在生存的方式是現在，這種源自於煩的回到自身的結構，是流俗時間之所以為現在序列無終的根基。然而，基於本真的此在，我們必須將這種流俗時間做一個還原，它要還原到煩的整體結構上去。

非本真的此在生存作為流俗時間觀的根基源自本真的時間性，這裡有一個現

¹⁹⁹ BT, p. 389.

²⁰⁰ BT, pp. 391-396.

²⁰¹ 伯特蘭·羅素著，何兆武、李約瑟等譯，《西方哲學史》，北京市，商務印書館，1991，第二十章〈康德〉，第三節。以下簡稱《西方哲學史》。

²⁰² BT, p. 390.

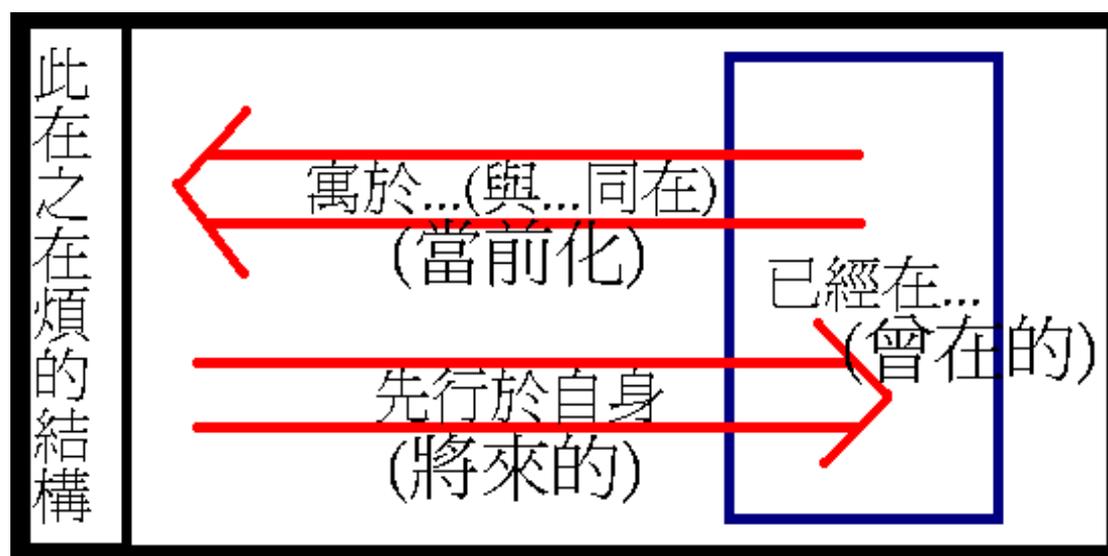
象上的證據。既然我們所擁有的總是每一個此刻，也就是現在，那麼我們如何知道剛才的現在是過去，而未到的現在是將來呢？居於每一個現在的此在，以流俗的時間觀模式，永遠只有現在，過去的當然代表就不再現在，將來代表還沒到的現在，但人們如何知道已經不再的現在呢？我們如何確定現在之後還有將來以致於把將來給確定下來呢？時間如果以現在為首要基點，並且人的生存並非是在此在的整體上來看的話，則人們永遠不能知道時間。流俗的時間觀從邏輯推論，卻失去了時間的過去、現在和將來的同一時的整體一致性，它變得不是在我們的生存中，而是在客觀事物與他人身上的觀看。因此，時間不是一種基於現在的一種觀看，假如我們徹底考察時間，就會發現，上述的例子中，不可或缺的是行為。只要人們想要找尋時間，就必然是從已經顯現的此在居於它的能在中去找。過去之所以被認為是過去，那個已經不是現在的現在，我們依靠回憶……等等；而還沒到的現在之所以為將來，是基於期待……等等，這種將行為放在發現時間的描述稍微地透露出此在只有在其能在中實際生存，此在只有在它的此之中並且以此的方式存在著，它才有時間。流俗時間在兩個層面上必須被還原，一個是被當做客觀事物而非此在的實際生存，一個是它首要基於現在。

我們現在將眼光回到本真的煩的結構上來理解海德格所謂的時間性，

「從將來回到自身來，決心就有所當前化地把自身帶入處境。曾在源自將來，其情況是：曾在著的將來從自身放出當前。我們把如此這般作為曾在著的有所當前化的將來而統一起來的現象稱作時間性。……時間性綻露為本真的煩的意義。」²⁰³

根據這種對於煩的結構做還原而還原出時間性，我們將本文【圖六】此在之在之為煩的結構補充上時間性的意義。

【圖九】：時間性綻露為本真的煩。



²⁰³ BT, p. 300.

海德格使用才剛探索過的決心與處境來闡述煩的結構上的時間性，這麼一來事情就變的清楚了。我們將此在的在世結構以【圖八】來表示，而那一個存在者(紅線)居於它的能在(各色框架)之中，其中的結構就是筆者所做的此在之在之為煩的結構，也就是說，此在的生存是以煩這機制去生存的，那麼，現在我們將煩的結構標劃上時間性。海德格運用決心與處境解釋出一種原本就屬於我們存在的時間性。處境曾被我們標示為在於選擇能上去承擔罪責，也就是說，決心就是那些此在的本真能在因而要此在來到它最本己的能在上，在處境中做選擇，這代表，尚未到的能在，就是決心，那一種先行就是將來。而原本就已經在的能在，就是過去，從將來回到自身，在處境這邊把將來的曾在的此在釋放出來，這一瞬間(moment)就是當前化(making present)。因此，【圖九】煩的整體結構就是以海德格的說明來表示的：

「『先行於自身』奠基於將來，『已經在…之中』本來就表示曾在，『寓於…而存在』在當前化之際成為可能，但這裡不容許從流俗時間把握」。²⁰⁴

筆者嘗試從兩個層面來解釋這一個時間性之為煩的結構意義。首先，我們曾提示煩的光照性質，根據【圖九】，它是一種離開自身的視，視本身代表視向與所視²⁰⁵，那一種視向是先行的將來，而所視則是已經在的曾在，只有兩者結合(也就是回到自身)並綻放出自身，才做為當前化的現在。也就是說時間性是當此在依據煩的機制在其自身的能在中顯現自身之時，此在將自身以生存的方式公開於世，這一個蹤跡的顯露。

接著，我們以實際的此在生存例子將它講的更透徹些：此在總是當前化的此在，我知道：「我正在喝水。」，這種知道是如何可能？假如現在同時沒有將來與過去，我怎能將這一個行為認為現在呢？它必然要有一種存在於現在此刻的過去與將來讓我確認出現在。我們問的不是被當作客觀對象的事件，而是在生存上的本真時間存在，是在【圖八】中那一個存在者(紅線)的存在方式。先行於自身是煩的首先結構，在處境而言，就是先行到尚未到的能在中作為具有不性的罪責能在供此在選擇，因而先行於自身就是先行著的將來，比如說下一刻的放下杯子，再倒一杯水等等，對應於我正在喝水，先行到這些能在之中的此在就是將來。而本來就已經在的某些能在，身體缺水渴了²⁰⁶，剛剛在做的事等等，因為就是此在本已經具有的在世能在框架，因而，已經在的就是過去。這裡一定要注意，在筆者所舉的這個普遍的日常時間例子中具有可能誤導性質，因為不論是喝水，放下

²⁰⁴ BT, p. 301.

²⁰⁵ 不可否認的，胡賽爾的意向性中的「能思」與「所思」之所以做為現象學的先驅是有其影響力的，即使海德格將現象學從意識中拉到了生存與存在意義上，現象還原出的基本結構仍是類似的，只不過海德格的生存論存在論變成了「去生存」與「存在」。

²⁰⁶ 如果我們以此在的生存機制來理解，那麼這一個「身體缺水渴了」作為一個此在的此之能在，是由現身情態開展出來的。

杯子，再倒一杯水，還是身體缺水渴了，剛剛在做的事，這一些都是此在的能在在世框架，也就是此在的此本身。

我們還可以將此在實際生存的兩種現象舉例做出類似的還原：「後悔」與「期望」。假若我們還原這兩者的本質，那麼，就會發現這兩者都有某種不具有某種此在的此的存在方式，也就是說，「後悔」是此在不復進入某種能在因而有所缺憾；而「期望」本身也就標示出此在對於自身的此有所缺憾，也就是此在並未進入某種能在，兩者源出於過去與將來的狀況是：此在遺露掉、失去了進入某種能在的可能性，這唯有此在一向就擁有它的此並且總是生存著將它的此認作自身，才得以可能，而兩者卻在現時之際將同一種此在的生存方式，顯現出時間性。過去與將來是現在的同一性整體，並且對於現在而言，都應該是此的能在，只不過，將來是此在之先行於自身的在，去到此在的此之中，而過去卻從能在之中時時保持敞開的狀態。

我們不是依據發生過與未發生來判斷之前與之後，正因為此在的此一向已經在，而此在的在必須先行於自身到它的此之中，因此，所有能在都是過去也是將來，而且是以首先將來著的方式，去到曾經。「源始而本真的時間性的首要現象是將來」²⁰⁷。如此一來，參照【圖八】，那一個存在者(紅線)是先行著的將來的根據，而整個在世框架則是曾在著的過去，此在就是這兩者結合並顯現成此在自身，此在自身被我們規定為那一個存在者(紅線)居於它的在世框架並以此當作自身，這一個存在當前化就是現在。

也就是說，此在將自身當作自身而存在，是靠生存，此在之生存之為煩，煩將此在當作自身這一件事用時間性表現出來了，每次此在之為此在，過去、現在和未來就都在同一時被展現出來。我們不是依靠將剛剛那個現在當作過去，而又把還沒到的現在當作將來，然後才認為此時是現在；我們在每一個行為之中，只要還以此在方式生存著，我們就在每一瞬間擁有過去、現在與將來。

「時間性是源始的、自在自為的”出離自身”本身。因而我們把上面描述的將來、曾在、當前等現象稱作時間性的綻出」。²⁰⁸

海德格將這種過去、現在與未來的同一性稱為時間性的綻出(ecstasy)。只要此在還在此，它就擁有時間，時間總是整齊地本真到時。更好的說法是，人只要活著，就活出時間，時間倒不是甚麼擁有物，也不是一種空間場所，時間是一種生存論上的結構，就跟煩一樣源始，兩者有著密切的關係。我們已經還原出流俗時間的兩個現象，時間不是客觀現成物，就像上手物與他人也不是，它們都應該被還原到在世的結構之中，生存著的此在一向就揭示了它們的存在，並且也只有在此方式下，對象才得以可能。而另一個問題是流俗時間的基於現在，我們還原出時間首要基於將來，總是在我們的生存上先行到達將來，從將來再到過去，因而才

²⁰⁷ BT, p. 303.

²⁰⁸ BT, p. 302.

擁有現在，每一個當前化都在生存中保有將來與過去。這相當合乎現實，雖然在意識上很難探究，即使我們跟隨現象學方法——將事物置入括號，要確認那剩餘，也是件難事，我們不識得自己，只因自己一向與我們形影不離而無法察覺。前此筆者曾提過一個只知道現在並生存於現在的人不可能知道將來，因為將來永遠落在現在之後而從不對現在而存在，生存也不是靠邏輯推衍而存在，如此一來，唯有我們首先在將來，然後過去與現在才有區分的可能性。置於常人下的時間為何總是首要著眼於現在的問題，當我們繼續將非本真與本真的此在生存的時間性釐清後，就會有其過渡之必然過程的生存論解釋。

先要再加以說明的是此在本真的源始於將來的可能性確保，假如時間性是以煩總是先行到它的能在中來確認過去與現在的話，先行到達的此作為能在，必然要總是作為曾在的而落於現在之後，這代表此在的整體性中要有時間性的過去、現在與將來的整齊到時之可能，也就是說，必須要有一個總是作為在世的整體能在，永遠在後，因而讓煩能先行到達將來之中。我們在海德格所還原出來的此在結構中的確就看到了這一個能在，也就是向死亡存在。我們曾界說過死亡的生存論意義：死亡作為此在的終結乃是此在最本己的、無所關聯的、確知的、而作為其本身則是不確定的、超不過的可能性。現在這件事回答了，只要此在在世，它就永遠先行於將來，只因此在只要在世，就先行到死亡之中。

「此在並沒有一個它僅停止於彼的終結，此在到是有終地生存著。因而本真的將來綻露其本身為有終的將來，正是它首要地使構成先行決心的意義的那一時間性到時。」²⁰⁹

我們已經將本真的時間性展示出來，因而也必須將非本真的時間性同樣依據煩的結構釐清術語與狀態，如此一來，回答流俗時間的兩個基礎之所以可能，就有其生存論根據的解釋方式。根據本文【圖六】此在在實際的生存中煩的結構是領會、現身與沉淪，這表明了先行著的領會是將來，曾在著的現身是過去，而沉淪則具有當前化的現在。我們將海德格的統整性說明引用出來：

「領會首要地奠基於將來(先行與期備)。現身情態首要地在曾在狀態(重演與遺忘)中到時。沉淪在時間性上首要地植根於當前(眼下與當前化)」。²¹⁰

本真的此在生存的煩之結構：先行(anticipation)—重演(retrieve)—眼下(the Moment)。非本真的此在生存：期備(awaiting)—遺忘(forgottenness)—當前化(making present)。

本真的此在一如才提過的本真時間性綻露，領會先行於自身就是將來，現身已經在的能在中是一種重演就是過去，現身已經在的從而總是對於此在而言，它一向已經攜帶的此，就在不斷地現身與當前化之中重演著去這樣生存，

²⁰⁹ BT, p. 303.

²¹⁰ BT, p. 321.

「在先行中，此在復又把自己領向前去領入最本己的能在。我們把這種本真的曾經存在稱為重演。」²¹¹

沉淪於常人中被良知呼喚到處境上，這種當前化並非純粹的當前化而是有所決心的眼下，

「當我們使用當前化而不附加任何其他說法，那就總是意指非本真的、不是眼下的、無決心的當前。」²¹²

也就是說，眼下代表了站在選擇罪責存的處境上，將過去與將來都看在眼裡地去選擇生存的狀態。

另一方面，非本真的此在造成流俗的時間觀，因而從平均日常狀態就能夠理解時間性的綻出樣態，先行著的領會具有期備性質，

「只因為實際此在這樣從所煩忙之事期備它的能在，它才能預期和等待。」²¹³

而曾在的現身藉遺忘綻露出過去，只因為現身遺忘它所來之處，

「遺忘這種綻出(狂喜地著迷)具有如下性質：封閉著自己本身而在最本己的曾在面前放溜；其情形是：這種在…面前放溜以綻出方式封閉著它在其面前放溜的東西，並從而一道封閉著自己本身。」²¹⁴

並且只有遺忘是可能的，記憶才會發生，我們以前提過現身逃避自身的性質，而這裡現身同樣地，在當前化之時，遺忘了它所從出的曾在之所。基於遺忘，非本真的此在迷失於現在。沉淪的當前化樣式讓非本真此在認識它的現在。也只有在基於遺忘的回憶之時，我們才「想起」過去。

展示了此在本真與非本真的生存之煩的結構中，時間性的到時，同時也就確定了前面曾經提過的論述：

「然而領會也是向來『曾在』的當前；現身情態也作為『當前化的』將來到時；當前也從一種曾在的將來『發源』和『跳開』，並且由曾在的將來所保持。在這裡就可以到：時間性在每一種綻出樣式中都整體地到時……煩之結構的統一，奠基於時間性當下完整到時的綻出統一性之中。」²¹⁵

²¹¹ *BT*, p. 311.

²¹² *BT*, p. 311.

²¹³ *BT*, p. 310.

²¹⁴ *BT*, p. 312.

²¹⁵ *BT*, p. 321.

我們並不是在煩的結構上把將來、過去和現在切割成三份，用流俗時間觀解釋那種此區彼異的方式，煩作為此在之在的生存，一向就是整體的同一結構，因而，只要此在生存著，綻出它的存在，也就一同綻出時間性。這就是說，每一個刹那，都同時具有現在、過去與將來，並且基於將來而使過去與現在有所確認自身，此在生存是一種將來的曾在的，現在同一性的綻出。所有的將來都是將來，所有的過去也都是過去，這表明了在此在生存上的時間綻出具有先天的境域，這一先天境域是跟隨此在在它的此之中一同開展出來的，如果沒有將來之為將來，過去之為過去，並且在源出性和先行性上加以結合而釋放出現在的話，我們永遠不可能知道時間之為何。而事實上只要此在生存著，它就是它的此，這件事就是煩的整體結構，因而不論是在本真或非本真的此在中，時間性都隨著煩綻出其整體同一性。「時間性在每一種綻出樣式中都整體地到時」²¹⁶。

我們依據海德格的術語將本真與非本真的此在生存之為煩的時間性綻出的結構認識之後，就可以回答流俗時間是如何依據本真的時間性過渡回非本真的時間觀的。流俗的時間觀總將時間當作東西，人人都擁有它，而且在不同的狀況下或多或少，這根基於：

「煩首先與通常是尋視的煩忙。由於為它自己之故而運行它自己，此在『用損』它自己。由於『用損』自己，此在需用它自己本身，亦即需用時間。由於需用時間，此在估算時間。尋視估算的煩忙首先揭示時間並形成計時，估算時間對在世起組建作用。尋視以煩忙的方式進行揭示；憑藉計算時間，尋視的揭示讓被揭示的上手事物與現成在手事物到時間中來照面。世內存在者於是作為『在時間中存在著東西』得以通達。我們把世內存在者的時間規定性稱為時間內性質或時間內狀態(wthin-time-ness)。」²¹⁷

煩忙於世是此在最起初轉入常人中的在世方式，正因為此在總煩忙於東西，所謂的東西就是煩忙中所遇到的對象，因而這些對象也同樣具有時間。在本文第五章中的【圖四】，我們將在煩忙與煩神中所遇到的對象還原到最終，上手物與他人也是此在的此，也是此在之能在，因而此在從不由內而外，對此在而言，它一向就是在外的，更正確地說，此在沒有內外之分，所有的世內存在者都是此在藉由它的此辨認自身的生存論結構。我們將客體還原到這樣的依於此在生存的存在。如今，煩的結構既是時間性的綻出，這就是說，上手物等對象也一樣具有時間，此在在其能在中需要時間，因而估算時間，對煩忙活動估算，對上手物估算，此在估算它自己，這就造成了世內存在者的時間性，不同於此在的時間之為時間性，這種世內存在者的時間性就是我們俗稱的性質，因而我們在現象學上用術語規定為時間內性質或時間內狀態。流俗時間之為物，源出於這種此在的時間生存

²¹⁶ BT, p. 321.

²¹⁷ BT, pp. 305-306.

綻出，也源自對於綻出的佔有²¹⁸。

另一個流俗時間觀基於「現在」的點，這是由於：

「帶近前來使得『混跡於事』的操作和經營成為可能，在帶進前來之際，沉淪這一煩的本質結構昭示出來。在沉淪之際並從而也在奠基於『當前』的帶近來之際，有所期待的遺忘跟著當前跳；由此就展示出沉淪的生存論時間性建制。當前化把某種東西從那裡帶進前來；而在這種當前化中，『那裡』被遺忘了，於是當前化失落在它自身之中。」²¹⁹

參照本文【圖九】，我們將時間性綻露為煩的結構，現在我們根據海德格的術語確定下來，因此就能夠配合著解釋，沉淪於常人中的非本真此在生存的時間觀為何總首先是現在。當前化是一種「寓於…」的結構，也就是釋放出來，綻露出來，而所綻出的是先行著的此在之在，與已經在的此在之此，兩者結合為同一在當前化之際，「跳」出而現身於世，帶進前來。但也因為這一「跳」，基於時間性的同一性，使得先行著的將來與已經在的過去一同「跳」，它們跳離了原本所從出的「那裡」（在世的能在框架），也就是此在的整體在世能在的「那裡」，因而此在忘記了它所從出，此在遺忘了將來與過去，而單單只看到它綻出的那一當前化的現在，我們說，此在在當前化之際失落於自身。這就是為何流俗時間一向以現在為基點，此在在非本真狀態下只擁有現在，它對於將來憑藉「期備」來找尋，對於過去則藉著克服「遺忘」來回憶，非本真此在必須「補做」些甚麼才能擁有過去、現在與將來的整體。而非本真此在在生存之際就已經將時間性作為同一而綻出了。

當海德格以時間作為超越境域想要更進一步地還原出【圖八】中那一個存在者（紅線）的存在時，他隨即發現時間性與此在的關係中必定纏繞上一個重要的此在生生活動的概念，這種概念被人們標示為歷史。另一方面來說，海德格也發現到從此在的生存結構之為煩上頭去還原，能夠得到時間性，因而此在的存在總是與時間性不可分，也就是說，存在與時間在現象學還原上，同為綻出。因而，海德格先藉由時間去探討歷史，試圖從歷史中再還原出某些東西。歷史不能是外部的規定，也不是現成事物與事件的集合，這一概念在現象學中不斷地重覆，目的是在區隔開非本真下常人中流俗的觀念。歷史必定也有其為歷史的本真結構，並且由於此在的結構內部所給予。

首先最基本的歷史概念是此在的生與死之間，「作為煩，此在就是生與死『之間』。」²²⁰。然而這不正是再流俗不過的解釋了嗎？出生是不再現成的過去，而死亡是還沒到來的懸欠，這樣就落入了非本真的生存觀念中了。因此，此在作為生與死之間，若我們要在本真的此在結構上來談，不但在它的整體結構中就必須

²¹⁸ 對於綻出的視，不同於實際生存於煩忙或煩神中的尋視和顧視，對於純粹觀看的視起於實際生存中開顯的視，卻在純粹觀看中復又將對象遮蔽起來，兩者皆對對象佔有。可參照本文第十章及第十一章。

²¹⁹ *BT*, p. 337.

²²⁰ *BT*, p. 343.

確保了死亡之為死亡，同樣地也有著出生之為出生，而其「之間」的整體性也是由此在的整體結構所給定的。這樣，就把本真的時間性也一併還原出來，出生總是已經在也永遠是作為過去而存在著，死亡一如前述而總是先行於自身的將來，只要此在活在世上，它就以過去的出生與將來的死亡作為具現化的當前而生存著。生與死總是在此在於世中，不停地存在於現在。參照本文【圖八】，我們不難看出，此在的出生即是這一切的開端，也就是那一個存在者(紅線)先行到此在的此之中，也就是在世本身(各色框架)之中。而對於此在而言，所有已經在的框架都作為過去而存在，只因此在當前化之時，就把所從出之處作為曾在著的。因而死亡本也該被當作過去，然而因為先行著的紅線總在此在在世之際就已經先行到死亡之中，死亡才對我們而言是將來的。換句話說，先行到死亡之中，代表了尚未臨終到頭。我們曾說過，不論是那一個存在者(紅線)還是在世的能在(各色框架)，它們的何所來與何所往我們並不知道，然而，現象學所要還原的是，作為一個結構整體，如何地在本真與非本真的此在生存上都能夠得到，生存論存在論的解釋。因此，海德格將時間性還原出來之時，也將結構中一向被整體地看的某種部份，依據時間性也要還原出來，換句話說，這是本真的時間性的應用。

歷史這概念有其流傳之意義與解釋，海德格縱觀歷史意義的層面，將歷史中對於歷史這概念的詮釋作一個綜合的釐清：

「歷史是生存著的此在所持有的在時間中發生的歷事(occurrence)；在格外強調的意義上被當作歷史的則是：在相互共在中『過去的』而卻又被『流傳下來的』和繼續起作用的歷事」。²²¹

與歷史有關的總是作為人的主體，這代表，此在的歷事不該被當作此在生存「在時間之中」，我們已經將流俗時間觀區隔開來，因而要找尋的是，時間性如何從煩當中綻出，而成為歷史性。這考察從此在出發，當然也得考慮到依據此在而存在的歷史性的物。

「我們宣稱：首要地具有歷史性的是此在，而世內照面的東西則是次級具有歷史性的。……非此在式的存在者由於屬於世界而具有歷史性，我們稱這類存在者為世界歷史事物(world-historical)。」²²²

因此，歷史性屬於此在，而世內照面者的上手物與他人則因為其存在，而在此在結構上是具有歷史性的，和時間性一樣，這種屬於物的範疇性質，和此在本身的歷史性有別。

²²¹ BT, p. 347.

²²² BT, p. 349.

「我們用命運(fate)來標識此在在本真決心中的源始歷事。」²²³

「我們用天命(destiny)來標識共同體的歷事、民族的歷事。」²²⁴

以上兩者同為歷史性的顯示，因此，若我們從本真的此在時間性上去考察，就會發現歷史最重要的一個重心問題，那就是：為何歷史首要的是過去。

我們曾說決心將此在放到處境上，而處境就是為選擇自身能在而存在，因此，一連串的決心與處境決擇狀態，構成了一種稱為命運的結構。歷史之所以首要的是過去，這基於此在之此，也就是在世能在。此在在本真決心中的源始歷事根據本文【圖八】，我們標劃為那一個存在者(紅線)在其在世能在(各色框架)中生存。也就是說，命運總被辨認為那一個存在者(紅線)在那些各色框架中不停地跳動著，變換居所。這種變換居所在前述的術語上就是本真的重演。又因為此在在其能在中不停地重演，歷史的傳承意味就在這裡顯示出來，此在在這個能在中進到另一個能在，但也許又有機會回到這個能在中，基於遺忘和重演，傳承的歷史被顯示出來。另一方面，嚴格意義下的歷史作為流傳下來繼續起作用的歷事，這表明了，流傳基於遺忘的記憶，而起作用之所以具有繼續的可能性，則是因為能在的各色框架從不離開也不逃避，它一向作為已經在的此在「那裡」，只要此在進入之中並以此辨認自身，就形成此在的歷事。因而首要的是這些框架，再根據煩的時間性來看，這些能在框架就是總已經在的，作為過去的時間性綻出部份。因此，歷史首要的總是過去的事情，它以過去立基，在本真此在的源始性來看是有其原因的。

再根據歷史性來看，個人與個別物，還有即使是在於範疇上的全體，都不是做為真正存在於此在的框架整體上的存在者，儘管它們做為實際性而存在。高達美在敘述這個先天框架時，陳述了它的歷史發展，因此，他跟在狄爾泰、胡賽爾和約克伯爵(Graf Yorck)之後將之稱為「生命」，此在的此之能在在現象學上來說，才是真正的存在者，「個體的自我思考只是歷史生命封閉電路中的一次閃光。因此個人的前見比起個人的判斷來說，更是個人存在的歷史實在。」²²⁵，前見就是我們曾解釋過海德格說明的那種先於自身的領會，也是屬於籌劃的三個「先天之『前』」²²⁶之一，此在的此在這一點上來說，就歷史性及時間而言，對於本文最終還原及海德格轉向的問題²²⁷上，同樣有效。

最後我們根據海德格探討世界歷史的某段陳述，回到本文一開始所闡述的現象學方法理論上。

「歷史實際上既非客體變遷的運動連繫也非『主體』的飄游無據的體驗接續。那歷史的歷事涉及的是主客體的『鏈繫』吧？如果人們已經把歷事指定為主客體聯繫了，那麼，其實

²²³ BT, p. 351.

²²⁴ BT, p. 352.

²²⁵ 《真理與方法》，頁 357。

²²⁶ 參照本文第 104 頁及註釋 283。

²²⁷ 參照本文第十二及十三章。

鏈繫本身就是某種『有所歷事』的東西了，既然是這樣，就不得不問鏈條本身的存在方式。」

228

來到此在的歷史上，也就是如同一開始我們運用現象學還原法從此在歷事的種種現象上，試圖還原出某種存在，最終，我們還是跟隨現象學的概念，在「主體—客體」上追問，那一個「一」，確保且賦予了前後兩端的存在並且由自身將兩端收歸於其中。而現在我們已經能夠回答，這一個「一」就是【圖八】的此在在世生存的整體結構，以及它的作用方式是以【圖九】中煩的結構起作用的，這就是此在的生存；而其整體地生存，有其時間性的綻出，只要此在在世生存，它就擁有時間。這一回答歷經現象學的諸還原，然而，海德格是否達到了他想要還原出來的結果？

在本文【圖八】中，那一個存在者的存在方式是以煩為結構的，而我們更進一步地將此在作為整體結構的還原，還原出一個時間超越境域，這個超越境域從此在生存之為煩中綻出時間性，這是否代表，那一個存在者(紅線)就是時間性？這是一個大膽卻又是目前為止最可能的推斷，只有這樣時間性才作為那一個存在者(紅線)而能夠綻出自身。然而，這說法是有問題的，正如海德格在《論時間與存在》中提到的一樣，存在是一種給出，時間也是。時間性是此在生存，此在將自身作為存在本身時，綻出的境域，而這一綻出同樣地屬於存在本身，只要此在生存著，它就讓存在和時間性都同樣源始地綻出。因此，將那一個存在者(紅線)作為時間性而回答此在的本質自身雖是一種粗暴的獨斷，卻有其必須思考的性質，它或許是解決最終還原的一條線索。我們發現到海德格從此在的生存諸現象運用現象學方法，試圖還原出一個在時間境域下的整體結構，在一層層的還原後，此在的在世結構中綻出存在與時間，這是一個去向。我們將繼續釐清幾個概念後，作好回答最終還原的準備，然後將這一個結構從「那處」，回向到此在生存現象的建構上的「這裡」，我們的實際生存。

²²⁸ BT, p. 355.

第十章 生存之光與真理

在我們展示出此在的整個在世結構以及在世本身的生存機制後，有一個始終關涉其中的概念如影隨形地出現在我們的討論中，這個概念在《存在與時間》中看起來彷彿很突兀地出現，海德格對於此在的存在探討的進路中遇上它；而在論《藝術作品的起源》時，他也遇到它。海德格曾為它考訂了一篇演講的文本：《論真理的本質》²²⁹。

在探討海德格的真理論述之前，我們憑著至今對於此在所進行的現象學還原而展示出此在的在世整體結構，從而對於其生存的機制有所了解，在本文【圖九】中，此在之在之為煩被我們標示為投射出自身又回到自身的一種活動，這種活動綻出時間性，然而，這種活動本身是否能夠標示的更清楚？此在以這種方式在在而居，因而這種生存機制必然在最根本的地基上影響所有關於人類生存活動的任何學科，這些掌握真理的學科都以現象學所還原出的本質結構為基底。

筆者試圖以一個寓言式的情境作為對於此在生存之為煩的類比圖式，這在柏拉圖的洞穴之喻，以及在《存在與時間》第二十三節中，海德格所舉的康德曾用過的制定方向的例子²³⁰裡，都有其影象。讓我們假設我們從一出生就一個人在一間黑暗的房間中，我們的手上握著一把手電筒，終其一生我們都使用這把手電筒照亮黑暗中的事物，每一道光所及之區域就成為我們所視的區域，並且在光變換移動照亮區域位置後，被照亮的區域又隨即沒入黑暗。我們不視身邊周遭黑暗，因為所視之處就是光所照及之處，只能在所照不及之處認為是黑暗。而我們以光亮區域當作周遭事物，我們認識它們，將它們當作一個又一個的對象事物。並且我們從不認識自己，因為我們永遠不可能將光照向自己，即使照向了也無法視向自身，只有藉由他人或是鏡子一類的超出限制的情況才有可能看見自己。這類情況需要超驗的意外，因而我們本然地從不認識自己的存在。

這個情境本身仍是需要被更進一步地限制到更準確的描述方式的，我們怎知光照區域與自我之分別，這明顯地，需要某種感受；或者說，我們在光照敞亮之處隱約可見自己模糊的倒影，我們就是這樣辨認自我與物的差別。我們也許將這種人類身份握著手電筒的方式再加以還原，我們如此假設：在上述情境中，假若我們本身就是那道手電筒射出的光呢？因而，黑暗的區域總是我們進入之後才得以敞亮，而又將這份敞亮向自己所來之處表明。因而，前面曾提及，此在的何所來與何所往也許不能知道，但總有其生存在世的整體。

此在的生存之為煩，就是這樣的一道光。我們現在從另一個方向來看，從海德格的現象學描述來找尋這道彰顯真理的生存之光。任何學科所依據的都是在其範圍內所謂的真理。但真理是甚麼？古希臘的自然哲學將真理認作自然的本質，也在變動與恆常中爭論，一直流傳下來的傳統真理觀將真理規定為一種「符合」

²²⁹ 海德格著，《海德格(爾)選集》，頁 213-236。

²³⁰ *BT*, p. 101.

²³¹。因此，真理是甚麼？這個問題的答案變成了規定真理。我們對於真理作出種種規定，一如對於存在作出種種規定一樣，我們認為合乎規定就是真理，甚至規定本身就應該是一種真理。我們跳過追問真理的意義，而去問甚麼是真理。因此，真理觀隨著不同的學科與哲學家有不同的解釋，但其追溯到真理為何是真理，真理之為真理的存在本身卻是被一躍而過，被當作自明的概念。

從一開始對於真理作現象學的探求，海德格即說：

「這裡要說的是真理的本質。真理的本質之間並不關心真理是否總歸是實際生活經驗的真理呢，還是經濟運算的真理，是技藝考慮的真理呢，還是政治睿智的真理，特別地，是科學研究的真理呢，還是藝術造型的真理，甚或，是深入沉思的真理呢，抑或宗教信仰的真理。這種本質之間撇開所有這一切，而觀入那唯一的東西，那標識出任何一般『真理』之為真理的東西。」²³²

對於真理的問題，不在於多講出些甚麼來獲得真理的規定條件，即使是康德那種訴諸理性的最高法庭，也僅僅作為我們讀取後，需要經過同意或不同意之類的相應認證於內在某種東西。於是，問題應該在於，這種對於真理獲得認證的可能性。真理之所以為真理，真理的內容固然重要，然而真理的多樣形式，表現了真理內容的居於後的地位；倒不如說，我們要探討的是，一個真理，它如何在此在的在世結構中，被當作真理，這儘管是對於真理作再多的內容規定都無所聚焦地來到真理之為真理上。

就像現象學一開始的方法訴求一樣，真理絕不是偶然或是目的的事件的集合，也不應該是某些從生存活動的結果與對象中獲得規定。真理應該是先天地存在，這種存在不是事物的存在，而是此在生存論上的形式，換句話說，它必須在我們已經還原出來的此在在世整體結構中，找到它的地位。此在的先天性由它的在世整體結構所賦予。要找到這種先天性，海德格從流俗的真理觀解釋著手還原，流俗的真理觀將真理描述為一種符合，無論是何種真理，將關係抽出後所得的，就是一種符合的關係。然而，符合代表了甚麼？判斷與判斷對象的符合，體驗與體驗對象的符合，運算內容與運算結果的符合，先不論及符合本身，這一概念卻對應了兩種有所區別的东西。這讓我們想起在本文追隨海德格的現象學還原手法的過程中，曾將一個又一個的上手物，他人，主體，客體，世界……等等原本被認作客觀物的存在者，還原到此在的生存架構上，它們其來有自，卻不是彼此相異、彼此獨立存在的無關事物，它們同為此在先天結構上的能在。但假若它們為同一，這就表明了在此在在世結構中必有某種將某個本然同一的東西，硬是區分成兩件不同事物的生存機制，而還原出於同一性並要求作出「符合」的陳述與判斷。

²³¹ BT, p199. & 《海德格(爾)選集》，《論真理的本質》，頁 215。

²³² 《海德格(爾)選集》，《論真理的本質》，頁 213。

「把真理標畫為『符合』是十分普遍而又空洞的。但若這種標畫不受關於認識(卻是這個認識帶著那個別具一格的謂語)的五花八門的闡釋之累而始終一貫，它就會有某種道理。現在我們來追問這種『關係』的基礎。」²³³

真理的內容在變，而真理卻對於此在而言永遠是真理，這代表著在此在的先天結構上就有著真理的生存論機制。將真理說成是一種符合，那就要還原到某種首先將同一性區分成兩種對象的此在生存，恰是在此在非本真的狀態下的沉淪於常人中，客觀現成物與物的本真存在被分開來，而還要求著兩者彼此符合。另一層的符合在於，說出觀看內容與觀看客觀現成物的符合，說出實際生存內容與物的本真存在的符合。不論是哪一種符合，本質上都具有看與被看，而真理一詞在流俗意義上還顯示了看到真實樣貌，要看到真實樣貌就還得基於去除不真實的可能性。

在此在的能在中，此在實際生存於其中時，對象才得以本真的存在，我們曾區分對於一個工件的觀看與使用它的不同，而前者形式的存在源出於後者。現在，我們藉由這種區分來說明，此在首先沉淪於常人中，在閒談、好奇與兩可中，自以為對事物的存在不斷地揭示，這種揭示卻恰好失去事物最本真的存在。我們發現到這種揭示不但失去事物本真的存在，同時也對於事物本真的存在有著一種「遮蔽」的狀態。於是，就要談到，真理一詞在海德格的論述中，他是如何理解真理從古希臘那邊的原義，以及真理一詞的演變，還有在此在的在世整體結構中，代表了甚麼。首先，真理是被說出來的，不論是言談或是閒談，真理總是要道出某種符合的關係。

「說、邏各斯(logos)這種讓人看的『是真』乃是一種揭示方式的真在：把存在者從晦蔽狀態中取出來而讓人在其無蔽狀態(揭示狀態)中來看。」²³⁴

真理一字原為 aletheia，海德格從古希臘原本的意義上來說明，這一個字詞的意義應為**無蔽狀態(unconcealed)**；也就是說，讓事物在沒有遮蔽的狀態下被看。然而，就像在《藝術作品的起源》中，對於「物」一詞彙的傳承相似，羅馬人將古希臘字詞承接後，卻因為沒有承接相應道說出來的經驗而誤導了字詞的意義，它失去了這個字原本的意義²³⁵。而希臘人將 aletheia 作為真理，希臘人本身就將某種東西觀看而反倒遮蔽起真實的生存狀態。

「用『真理』這個詞來翻譯 aletheia，尤其從理論上對這個詞進行概念規定，就會遮蔽希臘人先於哲學而領會到的東西的意義，希臘人在使用 aletheia 這一術語的時候，是『不言自明地』把那種東西作為基礎的。」²³⁶

²³³ BT, p. 199.

²³⁴ BT, p. 202.

²³⁵ *The Origin of the Work of Art*, p. 23.

²³⁶ BT, p. 202.

正因為這種不言自明性的源頭，無法在真理一詞中映現出來，我們在此在真實生存中所應該領會到的真理所示的無蔽狀態，就被跳過。真理總是已經揭示的真理，這使得真理變成某種符合的規定，跳過了真實情況卻又基於這種真實情況而形成的真理，帶著自明性將揭示內容當作真理。

我們現在從煩作為生存之光²³⁷，試圖勾連此在的生存狀態，將之描述的更為清楚，然後再將真理作為無蔽狀態給展示出來。煩是此在的生存，煩具有一種視的方式，就像筆者前述的那個寓言情境一般，參照本文【圖八】，此在的生存情形是：作為煩的生存之光，就是那一個存在者(紅線)的生存方式，它投射出自身，射向一個此在本身一向就攜帶著的此，也就是置於黑暗中的此在的在世能在(各色框架)。這道光將某個黑暗中的區域照亮，這做亮的區域之所以能被看見，是這道光的自我實現，畢竟，這做亮區域之所以是這做亮區域，在於光的賦予色彩形象。這道光造就自身也同時又回到自身，回到它所出離自身所從來之處，一旦回到投射自身之起點，做亮區域復又陷回黑暗的狀態，但它始終是一種做開狀態，等待著煩這個生存之光的照明。煩就是如此不斷地照亮黑暗，將做亮區域認作自身而又回到自身所從出，復又讓光亮區域回復黑暗，如此不斷地重覆著，這就是此在的在世生存情況。在這裡，我們並非是要將光學上的理論搬過來對於現象結構塑型，只是在這個此在生存論存在論上的超越境域，既沒有現成語言，也沒有足以讓我們運用的說法，假如光的現象能夠揭示某個相類的運作區域，那麼，我們也許能夠借用來了解此在的生存之為煩的生存機制，它就是生存之光。煩的視總是連自己都拋出去的，它是被拋出去的光，這光照亮區域的活動就是造就自身的活動。每一次造就自身後，隨即又讓做亮處陷回黑暗，出離自身後的回到自身，同時也是一種由亮到暗，此在每一次獲得它的此的同時，就又讓它的整體的此再度被黑暗籠罩，因為此陷入黑暗，此在的在就復而又投射出自身去照亮此在那陷入黑暗的此的整體，以獲得它的此；此在它就在不斷地投射照亮此的整體，造就自身以此的方式存在，又回到自身讓此的整體陷回黑暗中，此在如此生存著，只要它在世存在。

「在存在者狀態上，用形象的語言說到在人之中的『自然之光』，指的無非是這種存在者的生存論存在論結構：它是以它的此的方式存在。它是『已經照亮的』，這等於說：它作為在世的在存在就其本身而言就是澄明的，不是由於其它存在者的澄照，而是：它本身就是

²³⁷ 高達美在《真理與方法》中提及「自然之光」的光照性質，而在許多探討到「現象」的著作中也都談及此一光照的意義，如《海德格》，頁 57，項退結先生提及「現象的原來動詞的意思是顯露自己，因此現在分詞的意思是顯露自己者及明顯者。原來的動詞還和光有關，光是使事物明顯的工具，它在自身顯露它自己」。而在《海德格論存有與死亡》，頁 36，陳俊輝先生如此說：「*phainomenon* 的原形動詞 *phainesthai*，原意是：顯露自己(to show itself)、或示現在光之中(to be in the light)。現在分詞 *Phainomenon*，原意是：顯露自己者、明顯者。由於原形動詞 *phainesthai* 與光(light)有關；光是使事物呈顯的源頭，而且在本身之中，也示現自己。」因此，筆者對於生存之光的設想恰好符合了現象學本身的意含，並且在生存論結構上找到其源頭的支持證據。

證明。唯對於從生存論上如此這般證明了的存在者，現成的東西才可能在光明中通達，在晦暗中掩藏不露。」²³⁸

我們憑藉這一生存之光可以將本文【圖八】中，此在的在世能在(各色框架)做出更加先天的還原。事實上，當我們以一般的理解去思考這些能在時，我們仍然是以現成方式去思考它們，煩忙活動、煩神活動、上手物、他人、死亡與處境，這些此在的能在，從不應該在最起初的狀態下是被標畫名字框架起來的，一旦我們這樣稱呼它們，它們總已經是被揭示的了。也就是說，此在所一向攜帶的此，在最本然的狀態下只是先天的黑暗域，是我們身邊看不見的黑暗域，唯有此在之在，煩作為生存之光投射到此之中，此在的能在才現形成為此在的各種能在，因而，此在以它的此辨認為自身。我們將這一煩的生存機制如此確定下來，此在的先天性也就隨現象學還原出現到，此在的在世整體結構上。但假若此在的在世結構作為這樣，此在不就從不固定居所，它從無明確的持存自身能在的連續性？我們這樣回答：此在的本真歷事，那種具有歷史性的存在方式，就是此在的能在(各色框架)，所歷經無遮掩狀態下的照明的歷事，也就是說，在不停地開顯照亮復又遮蔽回黑暗的狀態下的此，只要此在一向居於它的此，此在就在其一個又一個的能在中，生存著傳承歷史。當我們將時間性作為整體的那一個到時，此在就將它的此綻出，此在綻出生存。

我們用煩這個生存之光準備回答真理的問題，

「真理(揭示狀態)(discoveredness)總要從存在者那裡爭而後者。存在者從晦蔽狀態上被揪出來。實際的揭示狀態總彷彿是一種劫奪。希臘人在就真理的本質道出他們自己時，用的是一個剝奪性質的詞『去蔽』(a-letheia)，這是偶然的嗎？」²³⁹

「去蔽」只有基於「遮蔽」才是可能的，海德格不只一次地在他的著作中重覆類似的觀點，這說明了此在的生存中含有這兩種狀態：「遮蔽狀態」與「無蔽狀態」。但將真理 aletheia 解釋為無蔽狀態，只是在尋找老舊的希臘哲學嗎？還是玩弄詞語的文義呢？都不是。我們在找尋現象還原後的先天本質，那一閃而過的真實經驗。

「因為自其發端之日起，希臘哲學的遮蔽的歷史就沒有保持與 aletheia 一詞中赫然閃現的真理之本質相一致，同時必然把關於真理之本質的知識和言說越來越置入對真理的一個派生本質的探討中。作為無蔽的真理之本質在希臘思想中未曾得到思考，在後繼時代的哲學中就更是理所當然地不受理會了，對思而言，無蔽乃希臘式此在中遮蔽最深的東西，但同時也是早就開始規定著一切在場者之在場的東西。」²⁴⁰

²³⁸ BT, p. 125.

²³⁹ BT, p. 204.

²⁴⁰ 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 271。

真理必然是要在此在的整體在世結構中能夠展示出來的，它也必定在煩的生存論結構上有其環節，即使傳統那種「符合」的真理觀所預設並立於其上的客觀現成物的概念，也都必須源於此在之在，煩作為生存之光才是可能的。

「倘若不是存在者之無蔽已經把我們置入一種光亮區域—而一切存在者在這種光亮中站立起來，又從這種光亮那裡撤回自身—那麼，我們憑我們所有正確的觀念，就可能一事無成，我們甚至也不能先行假定，我們所指向的東西已經顯而易見了。」²⁴¹

傳統真理的符合規定的真理觀，是將兩個東西當作現成物，然後做出符合的比對，然而，符合本身就是一種看見，而兩個現成物的觀看更是源出於此在的生存之光，若沒有煩作為生存機制，這道光若不照亮它的此，則現成物永遠不會基於實際生存開顯出來的存在物而可能；更何況觀看一義，還在光照之後回到自身的光身上。此在的此，在黑暗中開放著一個居所，等著被此在的在，煩這個生存之光降臨，煩照亮並進入其中，這是此在的居所。倘若這種解釋，現象學所還原出來的結構整體，賦予了存在者的存在，那麼，即使是最客觀的存在者，客觀也是一種先天的居所，相對於主觀而言，兩者皆是此在的生存機制中，必然的結果，我們從不以不屬於我們的方式去存在，以及認識存在。此在的存在作為生存之光，此在的整個在世於是變成最先天的處所。這個先天的處所中，此在居於其中，將其生存到時之際，所有存在者於焉在場，真理就是此在居於它的此之中，將每一個能在開顯成存在者。居住方式是：

「唯當存在者站進和出離這種澄明的光亮領域之際，存在者才能作為存在者而存在。……由於這種證明，存在者才在確定的和不確定的程度上是無蔽的。就連存在者的遮蔽也只有光亮的區間內才有可能。……存在者站入其中的證明，同時也是一種遮蔽。」²⁴²

於是，煩作為此在的生存之光在本文【圖八】中，它生存著，它生存的方式就是以前述的不斷照亮又回到黑暗之間，真理在這種解蔽和遮蔽之間降臨，只要此在綻出時間性和它的存在，在這個我們所還原出來的此在在世的整體結構中，此在自己就生存在真與不真當中，這就是先前我們將此在的生存方式標示為本真與非本真的可能性，

「引導巴門尼德的真理女神把他帶到兩條道路面前，一條是揭示之路，一條是晦蔽之路。這不過意味著此在一向已在真理和不真中罷了。……在世是由『真理』和『不真』來規定的；這一命題的生存論存在論條件在於此在的那種我們標識為被拋的籌劃的存在機制。這

²⁴¹ 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 273。

²⁴² 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 273-274。

一存在機制是煩的一個構成環節。」²⁴³

真理在解除首先而且是經常性的遮蔽後呈現出來，被解蔽的是原本就遮蔽住的那個此在此的此整體的黑暗域，這個黑暗域總是敞開著等待生存之光的照亮，海德格說：「真理的本質乃是自由。」²⁴⁴，

「向著敞開之境的可敞開者的自由讓存在者成其所是。於是，自由便自行揭示為讓存在者存在。」²⁴⁵

取消掉常人中的那種「讓…自由」的消極意義，不去理會的放任。我們在生存論上的自由規定是一種讓存在者存在，而在此在的生存結構中，讓某東西存在實際上就代表著，參與存在，只有煩這生存之光照入敞開的此的黑暗域，存在才得以現身。

「讓存在—即讓存在者成其所是—意味著：參與到敞開之境及其敞開狀態中，每個彷彿與之俱來的存在者就置身於這種敞開狀態中。西方思想開端時就把這一敞開之境把握為無蔽者。……作為這種讓存在，它向存在者本身展開自身，並把一切行為置入敞開之境中。」

²⁴⁶

此在藉由煩這道生存之光一直不斷地將被遮蔽著的黑暗域中的此給照亮出來，這個敞開之境本身是遮蔽的，但唯有此在能以煩解開這遮蔽然後讓存在者的存在呈現出來，也就是說，此在以它的此辨認自身之際，存在者的存在也就一道被呈現出來。

「讓存在，即自由，本身就是展開著的，是綻出的。著眼於真理的本質，自由的本質顯示自身為進入存在者之被解蔽狀態的展開。自由並不是通常的理智喜歡任其借此名四處流傳的東西，即那種偶爾出現的在選擇中或偏向於此或偏向於彼的任意。自由並不是對行為的可為和不可為不加約束。當然，自由也不只是對必需之物和必然之物（從而無論任何存在者）的準備。先於這一切（『消極的』和『積極的』自由），自由乃是參與到存在者本身的解蔽過程中去。被解蔽狀態本身被保存於綻出的參與之中，由於這種參與，敞開之境的敞開狀態，即這個『此』才是其所是。」²⁴⁷

於是，我們現在可以將關涉真理的兩個層面在此在的生存結構上說的更加清楚，一個是自由，一個是敞開的遮蔽之境。

²⁴³ BT, p. 205.

²⁴⁴ 《海德格(爾)選集》，《論真理的本質》，頁 221。

²⁴⁵ 《海德格(爾)選集》，《論真理的本質》，頁 222。

²⁴⁶ 《海德格(爾)選集》，《論真理的本質》，頁 223。

²⁴⁷ 《海德格(爾)選集》，《論真理的本質》，頁 223。

真理的本質是自由，這說的已經不是那個被我們還原掉的相對於客體的主體性，兩者都在此在的生存整體結構上有其緣由，有其存在論結構。自由一樣要還原到此在的這個本質先天結構整體上，也就是本文的【圖八】中。我們曾標示此在為自己而存在時，在被決心推到面對整個在世時是一種自由的生存，它就是那一個存在者(紅線)不斷地被拋到此在的能在中，而在此在的能在也就是此在之此(各色框架)這邊，有著各式各樣的此在藉由此認作自身的可能性，世內存在者與各種生存活動等等。換句話說，此在的此作為那一個敞開的境域，永遠對著那一個存在者(紅線)是敞開著的，它讓那一個存在者(紅線)能投射出自身去照亮並認出自己，而這種認出自己，也就是成為各種事物的存在。因而，真理的本質是自由，我們說的是，此在的在，那一個存在者(紅線)能夠自由地將被遮蔽的此在的此(各色框架)給解蔽出來，同時又讓存在者存在成為此在自身。

真理就是，那一個被遮蔽的黑暗域，被生存之光照亮的瞬間。我們可以說，這個黑暗域的黑暗本身就是一種遮蔽。這個被遮蔽的區域本身卻是一直敞開著的，對著那一個存在者(紅線)而言，我們曾說此在的此是居所，現在這個居所永遠對於此在的在而言是一種敞開狀態，因此，真理就置於這個被遮蔽的區域之中。既然真理是無蔽的狀態，這就說明了只有遮蔽是永遠的可能，無蔽才能是基於它而可能的。假若真理持存在永遠的無蔽狀態，它也就從無所謂的無蔽狀態。

「真理的本質，亦即無蔽，由一種否定而得到徹底貫徹。但這種否定並非匱乏和缺憾，彷彿真理是擺脫了所有遮蔽之物的純粹無蔽似的；倘若果真能如此，那麼真理就不再是真理本身了。這種以雙重遮蔽方式的否定屬於作為無蔽的真理之本質。」²⁴⁸

因此，真理必是被遮蔽而等待此在去解除遮蔽的狀態。遮蔽與解蔽必須同屬真理，因而海德格說：「真理在本質上即是非真理。」²⁴⁹。

前面說過的此在生存在真理與不真當中，更明確地界說就是：此在的生存之光，解除了遮蔽著的敞開的此，這一瞬間真理被解放出來，但隨著解除遮蔽本身，這光造就自身後回到自身就又形成遮蔽，因而真理又回到遮蔽狀態。這已經標劃出，真理不是一個存在者，它應該是在此在的整體結構上的生存論存在論規定。此在在其整體結構中生存著就綻出存在與時間性，而這種生存本身就一直揭示著此，去讓事物存在，它以自己的生存為世內存在者的存在，因而在不斷地解除遮蔽復又將之遮蔽中，此在生存在真理與不真中。

然而回到我們「自然地」生存在常人中的日常平均生活，煩的結構現身、領會與言談組建起周遭世界，還有現象學始終要我們在流俗背後見到的此在先天的結構，具有一種互相異質而無法結合的特性，一直困擾我們。正因為真理的本質在於遮蔽與解蔽，問題就會出現在總是讓我們無法悟得與參透的日常生活的那種遮蔽中，我們必須先回答這種**雙重遮蔽**，才能進到前面提過，海德格所還原出來

²⁴⁸ 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 275。

²⁴⁹ 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 275。

的這個此在的結構上，還需要一個前此都隱約有著的線索指向最終的本質性還原，然後，才有可能從現象結構回來我們的所謂生活世界真實的真相。這也就是所謂的海德格的轉向、轉折問題。

第十一章 客觀現成物與此在的此

在本文中曾不只一次地區分了實際操作某個工件，實際地生存在某種生存狀態能在中，和純粹僅止於觀望它們的狀態中，事物的存在本身是由前者揭示的，而後者則是源出於前者的。而這樣一再的區分，彷彿貶低了觀看的價值，造成矯枉過正的傾向，好像我們要取消掉或是徹底地否認約翰·洛克（John Locke, 1632 - 1704）所提供的初性與次性一般的經驗主義論點²⁵⁰。我們所無法否定的是，這個實際生活的自然世界，它的的確確提供了形形色色的東西，它們是如此的親切，遠比這個冰冷的形而上思維溫暖。縱使我們說它是一種尚未根除的嗜性，位於常人下的沉淪，這仍不能貶低被拋狀態在現象結構中的地位，更何況它還是居於此在生存首先的平均日常沉淪狀態，常人曾被海德格標示為中性，而沉淪也不意味負面的含義。即使我們回溯到當初現象學的基本規定要將自然態度去除並將事物置入括號上，這個由客觀現成物所建構的世界總是如此真實，這種表面上的真實讓我們依偎仰賴著生存於其中。甚至，擋在那裡讓我們一直無法進入現象學大門的，總是在於即便我們已經將此在還原出一個生存論存在論的先天結構整體，也能夠在這個先天結構整體上找到相對應的各種概念的生存論存在論規定，卻還是無法停留到這個直視入的先天性。儘管真理已經告訴我們它的遮蔽與無蔽狀態，因此這個從先天性又落回到純粹觀望的客觀現成物中是必然的可容許狀態，但我們也要謹守現象學的道路，將這部份釐清的更加清楚，並且從我們還原出來的結構上去做先天的本質性解釋。此在的此作為各種能在，就顯示著遮蔽域與無蔽狀態，這之間關涉的視，與客觀現成的視，有甚麼關聯？

擋在現象學大門前的東西，就是在唯心主義與唯物主義的辯論中的兩端，而現象學所還原出來的結構就是將這兩端收歸為己的本質性同一的整體。無論在物上面賦加上任何屬性，或是在主體這邊揭示出任何知覺，這本質地透露出一件事，我們常常對之發問的客觀現成物世界，無論如何是「真」的，我們並不是要排除虛假的真實，現象學的工作並非如此，而現象結構本身倒還展示了真實與虛假的爭鬥一般，我們要問的是這種「真」對甚麼為「真」，而這種「真」又是如何地在此在的生存結構整體中被報導出來。色、聲、香、味、觸對應於五感，總是在沉淪著的我們而言，是最接近的實體物。縱使它們在現象結構上反倒是最末端的，然而跟著揭示本身的遮蔽性，它們卻顯示為最基本的。

我們在還原此在的生存時，發現了此在實際生存時，這些知覺的東西不再像它們所呈現的那樣重要；而也只是不重要，並非可以取消；當我們運用一枝表面色彩鮮艷亮麗觸感極佳的筆寫字時，在實際進入寫字這個煩忙能在中，所有關於在寫字這個能在中的筆的存在都在因緣整體裡被照亮開，而這種此在的生存狀態

²⁵⁰ 《西方哲學史》，第十三章〈洛克的認識論〉。洛克可看作是經驗主義的開始者，主性質照他定義就是和物體不可分離的那些性質，依他列舉，有充實性，廣延性，形狀，運動或靜止，及數目。次性質即其它各種性質：顏色、聲音、氣味等。

能在下，所揭示出來的筆的存在也就是此在自己的現身，然而這一切卻將這枝筆那種色彩鮮艷亮麗觸感極佳的屬性拋之腦後，寫字時我們直視入某個關於筆和紙和所寫的字的天關聯域，當然，此刻的我們將之稱為此在的先天結構整體。我們將兩種狀況比對就發現到，在實際進入寫字狀態下，筆的屬性，是遮蔽住的；而在不拿起這枝筆寫字，僅止於純粹觀望時，筆的真實存在又反而是被遮蔽住的。因而，我們開始對於此在的此，那塊敞開的置於黑暗中的遮蔽域有了興趣，在寫字中，筆的存在被解蔽，真理於是朗現，而在停止使用筆寫字，僅僅觀望筆時，我們將筆的形象解蔽，真理也從這邊朗現。這就是為何，客觀現成物如此地佔據我們的視，因而我們認為這就是最真實的存在者世界。煩作為生存之光，照亮此造就自身又同時回到自身，這個解蔽同時又遮蔽，究竟在此在的世界中形成了甚麼？如果沒有遮蔽狀態，我們也許永遠不知世界和自己的形象，真理的雙重遮蔽形成了這個流俗的客觀現成物世界。我們需要將遮蔽從煩的結構上說明的更加清楚，甚至，遮蔽就作為客觀現成之可能，是如何可能的。

在《藝術作品的本源》中，海德格探討了物的物性，物之所以為物。

「在哲學語言中，自在之物和顯現之物，或乾脆說一切存在者，通通被叫做物。……物這一字眼在這裡大體上是指任何一種非無的東西。……能純然稱的上物的就只有石頭、土壤、木頭，自然界中無生命的東西和用具。自然物和用具就是我們通常所說的物。」²⁵¹

海德格首先將純然的物縮小到自然物和用具上頭，這是因為他試圖將物與作品分開的緣故，當然，這是由於《藝術作品的本源》的論述主題方向所致。在這層區別出純然物的過程中，海德格展示出某種真理作為遮蔽的方式，只要是能視之，並被言說勾連出來，這個被說出的狀態，就處於一種被看狀態。物的可能性就在於，這種遮蔽著的客觀現成狀態。筆者並非要跟隨海德格將整個藝術理論作一個討論，當然，海德格在這篇論述中，也不專門探討藝術作品的理論，他只是從現象學還原出藝術作品中是甚麼作為藝術的本源。筆者對於本章的任務規定在，移除擋在現象學大門前的那塊石頭，在最狹義與最廣義上規定客觀現成物的生成與真理的關係，並且從物之為物的意義上探討到此在的此之為能在的構成方式及先天的起源。對於此在的此，這一塊遮蔽域而言，物與藝術本身是需要參與進來的因素。接著上一段引文，海德格探討起物的問題，物在傳統上有三種解釋，歸結起海德格的意思，第一，物被解釋為實體和屬性；

「按流行的意見，把物之物性規定為具有諸屬性的實體，似乎與我們關於物的素樸觀點相吻合。毫不奇怪，流行的對物的態度，也即對物的稱呼和關於物的談論，也是以這種關於物的通常觀點為尺度的。簡單陳述語句是由主詞和謂詞構成的……」²⁵²

²⁵¹ 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 241-242。

²⁵² 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 244。

這一個實體與屬性其來有自，言說被我們規定為一種對可領會狀態的勾連，當我們理解到煩作為生存之光的作用，也就在這作用中必須與煩的基本機制相對應。這道生存之光本身就是一種領會，唯有領會先於一切，照亮與解蔽才是可能的，而這種照亮，正是領會的映射。生存之光投射到此的遮蔽域，照亮此之能在又以此之能在為自身，這說的正是現身情態逃避它的此，因而將此與自己作出區別，我們總是知道現身何處，在情緒中，領會的東西和逃避領會的東西，形成了照亮域和自身的分別。當生存之光以這照亮域認作自身，這就是解釋，解釋是領會造就自身的活動。言談基於一種視，現在我們完全勾勒起來煩的機制以及生存之光的對應。

物作為實體和屬性揭露了，照亮域以及投射自身，現身於某處又逃避到自身，於是物看起來總是，當我們以言說道出一個陳述，它總是一個主詞負載它的謂詞，就如同一個實體身上圍繞著諸多屬性一般。這種物的規定很自然地源出於此在的生存論結構上。但我們要注意的是，言說的道出，基於一種視，也就是將這生存之光盡收眼底，它看到了，因而言說是揭示了某種被看的狀態，這是物的一種生存論規定。

第二個物的解釋是感官經驗內容的統一體，

「在視覺、聽覺和觸覺中，在對色彩、聲響、粗糙、堅硬的感覺中，物——完全在字面上說——逼迫我們。物是在感性的感官中通過感覺可以感知的東西。由此，後來那個物的概念就變得流行了，按這個概念，物無非是感官上被給予的多樣性之統一體。」²⁵³

感覺，從來都是最困難又最實際的東西，困擾在於哲學家對於它的規範一向難以實行，感覺是變動的，也許每個人的感覺都不同，但感覺對於個人而言又是最實際的經驗，而哲學所要求得的共相往往將這種感覺貶到一個最低層次，一種欺騙與幻象，甚至在經驗主義上，我們還是追求一套經驗法則，用來規避變動的不確定性。在這裡，我們落入了邏輯的要求，這可以說是邏輯在科學及哲學上的掌權，而這種邏輯遠離了原本邏輯一詞的意義，它離開了對於所視的言說道出，而成為一種普遍的共相。回到煩的結構上，現身情態原就是一種情緒和感覺，因為有感覺有情緒，我們才辨認出自身與所在，因此，重點不在於費盡心思去解釋解除遮蔽後的照亮域，領會本就於其中如此認作自身，而是，感官在生存論上的結構，當我們這樣規定物，感官知覺頓時成了一種物，我們藉由言說道出了某種此在的生存論結構的可解釋狀態，在解除遮蔽的瞬間，領會造就自身後，言說所視，就將它遮蔽起來，真理頓時又成為不真。

感覺從不會是純感覺，因為現身情態是煩作為生存之光中的機制結構，它總是揭示著遮蔽域將它們以領會照亮，因而，物首先呈現為物是在敞開的遮蔽域中，在那個被揭示的因緣意蘊整體中，我們現身於其中才感覺到物。在本文註釋 85 從《存在與時間》裡所取用的引文中，海德格呈現出這種本質解釋。而在《藝

²⁵³ 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 246。

術作品的本源》中，他也重提這個現象上的證據。

「我們從未首先並且根本地在物的顯現中感覺到一種感覺的湧逼……正如這種物之概念所斷言的。……物本身要比所有感覺更切近於我們。我們在屋子裡聽到敲門，但我們從未聽到聽覺的感覺，或者哪怕純粹的嘈雜聲。為了聽到一種純粹的嘈雜聲，我們必須遠離物來聽，使我們的耳朵離開物，也即抽象地聽。」²⁵⁴

要感覺到純粹感覺這反而需要技藝上的訓練，這也是藝術家的能力。然而，作為生存之光的煩，它總是以領會照亮遮蔽域而將解除遮蔽的無蔽狀態的光亮域認作自身成為物，因而這個現身情態總是已經揭示自身為物的了，胡賽爾現象學中所提出的「意識總是對於某物的意識」，也基於同一個先天性的結構整體。在這邊，我們再一次看到，感覺這種現身情態照亮物之為物，而領會總是相伴的不可分的機制，作為生存之光，這道光回到自身時，就將無蔽狀態的物認作自身，這一旦認作自身的光將領會解釋出來，光的造就自身就又遮蔽起那塊敞開域，因而，我們說物是感覺，這基於所視的遮蔽，若不是遮蔽的可看見狀態，感覺就不會實在地呈現為客觀現成物被我們片段地取出來作為物的解釋。客觀現成物的可能，從遮蔽而生，遮蔽的實在性讓我們可以片段地切割，因而自以為純粹感覺拼湊出物。

第三種物的解釋是形式與質料：

「給物以持久性和堅固性的東西，同樣也是引起物的感性湧迫方式的東西，即色彩、聲響、硬度、大小，是物的質料。把物規定為質料，同時也就已經設定了形式。物的持久性，即物的堅固性，在於質料與形式的結合。物是具有形式的質料。」²⁵⁵

在這些質料中，同樣地顯示了一種將感覺作為客觀呈現物的片段，事實上色彩、聲響、硬度與大小從不會是一種純粹質料，當我們這樣去稱呼所指的質料，我們就完全忽略了它們在煩之中的結構，在我們的實際經驗中，色彩總是某物的色彩，聲響總是某物的聲響，我們從不離開對象而得到感覺與質料，如果我們指稱這種離開物的質料，那我們已經進入另一種能在，而想像出某種東西作為質料，並且依據形式構成各式各樣的物，它們滿足了邏輯。這種質料的可能在於藝術作品中的物，而藝術儘管抽象地展示出質料，卻仍是指向物，這是因為現身情態總是有所領會的造就自身。但這種物性同時也顯示出相當重要的一點，最廣義的物，生存之光照亮的不只是看起來最近切的上手物與客觀現成物，它也照亮因緣意蘊整體與共在關係，照亮煩忙與煩神，照亮世界之為世界，照亮死亡與在世本身。我們將光照向它們的同時，也就在另一處進行遮蔽，這個遮蔽陳述了這個揭示的過程，卻不參與造就自身的活動，物表明了一種被看的狀態，也表明了真理的遮蔽與無蔽狀態。

²⁵⁴ 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 246。

²⁵⁵ 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 247。

傳統的真理觀，真理被說成是符合，因而，我們問到物時，同樣也採取了相同的態度，我們從不反思先天的預設，而是一頭栽進自然態度的立場看世界。那麼我們可以找出一道上一章曾提過的物的真理關係：「A 符合 B」，這看起來是無庸置疑的，但現象學對此卻問了兩件事，第一，A 為何是 A，B 為何是 B，是甚麼構成了 A 之所以為 A，而 B 又之所以為 B。若不解決這一先天問題，符合無論如何是不可能的。第二，甚麼叫「A 符合 B」，如果兩個客觀現成物的相互符合是可能的，這意謂著這兩者的區別是多餘的，在最嚴格的定義上，符合硬將一個東西拆成兩個有所區別卻又要構成符合關係的空洞結構式上，我們總要在一個更先天的結構上來說，「A 就是 B」，這是本質的洞見。無論在哪一個問題上，生存之光的照亮是參與進來的必備要素，總有一種被看見的狀態在其中，我們繼續追問這一個本質的視。

煩作為生存之光照亮的那個敞開的黑暗域，是一塊遮蔽域，等待生存之光的照亮，但遮蔽是怎麼一回事？要怎樣在此在的生存結構整體上更正確地描述出真理的雙重遮蔽狀態？我們在本文【圖八】中所標劃的那些此在的此，是各種顏色的方框，它們作為此在的能在，就是生存之光投射自身所向的遮蔽域，照亮並讓這某區域呈現出無蔽狀態，但我們也說這道光造就自身也即回到自身復又形成遮蔽，這是否代表著，此在的此，這些能在的方框可以作出更先天的準確描述，甚至，現象學還原應該幫助我們穿透先天的遮蔽的意義。我們試圖從真理的展示以及客觀現成物將此在的此描述出來。

海德格對於藝術的本源的探討，已經是屬於轉向後的語言描述方式，我們必須來到他的現象學還原後的現象結構上才得以視見，這暫時在本章還未揭示出來，然而關於他所還原出來的，他所看見的在藝術本質上的真理開顯方式，就是筆者藉以想在本文這章想要達到的任務，在本文【圖八】中的各色框架應該作出更先天的還原。海德格定義著：「存在者的真理自行設置入作品」²⁵⁶，藝術作品之中有兩個要素，遮蔽與無蔽：

「世界與大地的對立是一種爭執。……大地離不開世界之敞開領域，因為大地本身是在其自行鎖閉的被解放的湧動中顯現的。而世界不能飄然飛離大地，因為世界是一切根本性命運的具有決定作用的境地和道路，它把自身建基於一個堅固的基礎之上。」²⁵⁷

大地是指岩石的硬度、顏料的色彩、從樂器或自然傳出的聲響、我們在藝術作品中所得到的感覺的指引，它總是朝向某樣東西的，這裡展現出一種整體，我們稱為大地，流俗地說，就是藝術作品的表達媒介。而世界就是此在的世界之為世界，一件藝術作品所開顯出來的此在的世界，流俗地說，就是藝術作品想要表達的意義整體。海德格將藝術作品中設立的這兩樣東西，它們所起的爭執成為藝術本

²⁵⁶ 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 256。

²⁵⁷ 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 269-270。

質，而這還源出於真理的設置。「因此，藝術就是真理的生成和發生。」²⁵⁸，真理已被我們還原到此在的此，那一塊遮蔽域，因此，藝術就代表著看見此在的生存，生存之光向此在的此作出解蔽，而藝術作品將這樣的過程藉由大地與世界的爭執展示出來。換句話說，藝術作品讓我們看見某種無蔽狀態，其情況是，真理置於其中，生存之光的光輝因而呈現在我們眼前，那道生存之光射向那處，而我們又作為生存之光從這裡射向那過程。我們一同看見世界與大地。

大地和世界同時指向兩種客觀現成狀態，卻也各自作為遮蔽著的無蔽。當我們現身於某種觀看，大地就湧現，而當我們現身於某種生存，世界就湧現。湧現是此在生存的實際狀態，在生存中，所視的是生存本身，這種視排除了遮蔽的視。然而，在另一方面，對於遮蔽的視，凝聚成實在的客觀現成物，因而我們說著各式各樣的物，這包括了狹義的自然物與工具，也包括了廣義的此在的能在，這是我們日常生存於其中的周遭世界的世內存在者。我們在大地和世界的爭執中看見，作為遮蔽又同時是無蔽的可能性。真理發生在藝術作品中，也就代表了藝術作品將此在的生存狀態的展開，而這展開總是說，此在以它的生存之光去照亮它的此，然後又讓此陷回黑暗。前面曾提過此在所視總已經是照亮域的視，因而，我們又再度發現遮蔽的可能性在於，只要此在將某個遮蔽域照亮成為無蔽狀態，就必有作為黑暗的遮蔽域在旁。而我們又曾說，此在以煩作為生存之光將自己投射出去後，照亮某處將之認作自身，回到自身的同時又將某處遮蔽，這不就說明了，此在的此，作為遮蔽域，遮蔽是一種解蔽自身。換句話說，唯有先行的解蔽，才有遮蔽的整個此在的此。

我們似乎看見一種海德格曾經提過的不可容許視為惡性的詮釋學循環(circle)²⁵⁹，如果此在的此，那些稱為此在的能在的各色框架，是基於一種雙重遮蔽，我們的確在說的是，遮蔽的客觀現成物的看。不過回到此在本身的生存上，此在以煩作為生存之光，它又不斷地去照亮解蔽著遮蔽域，它穿透了客觀現成物，直視入生存的此在本身。因而我們雜纏不清被標示為此在的能在的那些各色方框，究竟是一種生存的透視，還是對於它們的客觀現成地視。海德格提示這裡根本沒有甚麼循環論證(circular reasoning)，在他解說存在的意義問題時他說：

「存在的意義問題裡面並沒有甚麼『循環論證』，只不過在這裡問之所問(存在)明顯地『向後關聯到或向前關聯到』發問活動本身，而發問又是某種存在者的存在樣式。」²⁶⁰

我們總是那一個存在者(紅線)的投射，即使回到胡賽爾的意向性上，本質的結構仍是不變的，對於物的意向結構始終在那裡，所有這個對於物的意向性組成了物本身，而一層層還原上去，意向仍指向作為對象的某個意向結構，這是一種複雜的樹狀圖式。²⁶¹然而，海德格更進一步地看到了，屬於遮蔽的視，以及屬於無蔽

²⁵⁸ 《海德格(爾)選集》，《藝術作品的本源》，頁 292。

²⁵⁹ *BT*, pp. 6-7.

²⁶⁰ *BT*, pp. 6-7.

²⁶¹ 《真理與方法》，頁 317-319。

的視。假設有一條大馬路，一個人遵循交通規則及他所視見的方向正行於其中，而另一個人則是只沿著馬路旁走動著，哪一個人所見的馬路是「真的」馬路？海德格會說，前者是關於生存本身的視所開顯的存在，而後者則是純粹地觀望。這個傾向是顯而易見的，在《林中路》中，有一段引言序文，

「林乃樹林的古名。林中有路。這些路多半突然斷絕在杳無人跡處。這些路叫作林中路。每人各奔前程，但卻在同一林中。常常看起來彼此相類。然而只是看起來彷彿如此而已。林業工和擴林人識得這些路。他們懂得甚麼叫作在林中路上。」²⁶²

但這一點都不需要去對於後者貶低，因為，兩者同屬於遮蔽的無蔽狀態。只不過對於前者而言，真實的路向著他在場。在上一章我們曾展示生存之光的視，而無蔽狀態是光所照亮的區域，但那同時就在所視的同一個方向以及自己看不到的自身周圍，也必然有一大片黑暗域，同一個方向的黑暗域是我們能夠見到的，而身邊的則不能。這些黑暗域被我們稱為遮蔽域。這代表了，屬於揭示的視，以及屬於遮蔽的視，同屬於本質同一性，兩者皆在真理之中，此在本就生存在不真與真理當中。

因此，我們將客觀現成物的最狹義範圍規定下來，所有一切可看的、可聽的這些周遭世界的世內現成物，都是遮蔽，遮蔽對於我們而言，這種視是一種凝斂，一種具體。如果沒有遮蔽，則我們永遠生存於此在的無蔽中，因而我們從無法認識自我以及形形色色的東西。然而，此在的本然生存之光具有穿透以及照亮這一切的本質，因而，當我們實際生存之際，就將這些遮蔽狀態解除，拋之腦後，我們無視於這些遮蔽，而是直視入存在本身。此在的真實生存就在於，客觀觀看以及實際生存之間，對於一枝筆的觀看及使用，都本質地構成對於我們而言的筆，其情形是基於遮蔽與無蔽的真理湧現。

當我們將煩的基本機制之一的現身情態考慮進來就更能為這種本質同一的內在區別說的清楚，現身於生存之中，生存之光將無蔽狀態認作自己地造就自身，而同時也由於現身的逃避在世，將無蔽狀態作為遮蔽域區別開來，本質同一的遮蔽的無蔽，是這樣地變成兩種東西，即使是這樣的區別，基於現身，也是此在的必然性所致。換句話說，無蔽與遮蔽不但有所分別基於此在的先天結構，並且又必源出於同一性。擋在現象學大門前的石頭，客觀現成物的自然世界現在已經被我們一躍而過，接著所要解決的便是剛才提過的此在的此，能在的循環。

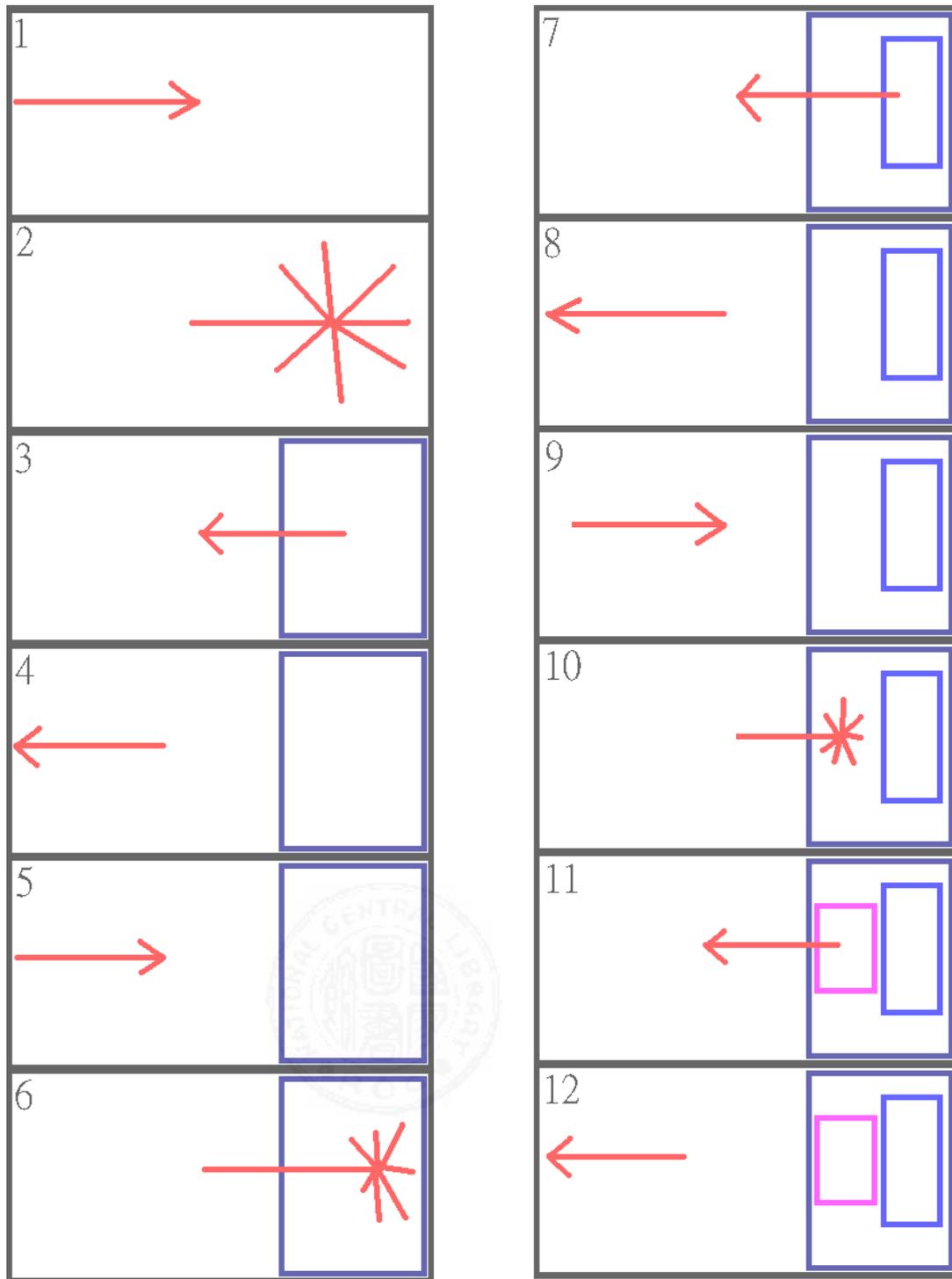
此在的此，作為能在就是本文【圖八】中的那些各色方框，然而，在客觀現成物的最廣義範圍上，這代表著我們對於這些方框的標示總已經是視的了，而且還在於客觀現成的視，一種遮蔽的視。儘管我們說的是，實際生存於其中的無蔽狀態的視。現在，這不再構成問題的核心，因為遮蔽與無蔽都必須發生在生存之光的投射上，一旦投射出自身，它就無蔽，但同時也是遮蔽的，因而我們的探討來到一個更先天的循環上，此在的此這個遮蔽域究竟在甚麼程度上首先是遮蔽

²⁶² 《林中路》，中譯本序與本文之間。

的，並且這個循環且不論超出本質結構的起源，但我們終於能在此在的生存結構整體上找到一個起源的可能性。

對於此在的此，能在的各色框架的先天構成，必須以下圖的連環圖式來理解：

【圖十】：此在的此，作為能在的遮蔽域的構成流程。



這個此在的此，依據此模式繼續下去，整個能在的結構的構成方式是顯而易見

的，總是那一個存在者(紅線)的生存之光照亮黑暗域成爲無蔽狀態，這道光就是領會造就自身，而又在回到自身時，將無蔽狀態作爲現身逃避著的遮蔽狀態，也就是此在的能在框架。暫時不問這道光何所來及何所往，我們的問題是，這【圖十】中首先作爲個別此在的最起初的照亮中的無蔽狀態又作爲遮蔽的此之能在的，這個能在是否在我們的理論上，本文【圖八】此在的生存結構整體中有其答案。答案很確切地是有的，就是我們曾展示過的「此在在世本身」，也就是「朝向死亡存在」。還有甚麼比這更加普通，個別此在一出生即承擔下這個此在的此，最大的能在框架，死亡。然後個別此在在這個在世能在框架中持續不斷地開顯著存在，它不斷地照亮更多的能在框架，也許總是進入同一個，也許有時進入同一個，也許進入不同的能在，進入總是一種解蔽又遮蔽。

有必要形而上地、或是超驗地回答整個此在的最起初遮蔽域嗎？對於整個此在結構而言，毀滅與消失作爲整體在世的最大框架，先行到其中，確保了整體此在的在世，因而從最起初，此在就擁有整個在世的黑暗遮蔽域，此在一切的能在作爲解蔽著的遮蔽，都在於生存之光照射到這塊此在的生存結構整體的遮蔽域上。歷史在這個遮蔽域上跳動著能在框架的傳承，決心將此在放在這些遮蔽能在框架的處境路口上，而在這個生存之光照射之中，存在與時間性就一同隨著照亮本身，隨著投射本身，綻出著。

此在的此，作爲遮蔽域的能在框架，根本沒有甚麼循環，只不過作爲起初與終結之間，總是前後相關的。我們釐清了此在的此之後，我們終於可以回答海德格最後的還原，那一個最終還原出此在的生存結構整體，如何可能。

第十二章 此在的在與最終還原

在本文最主要的圖式中，我們看見此在的生存結構整體，因而跟隨海德格的現象學還原，作出一個【圖八】與【圖十】這樣的圖式，我們總是看見此在，是一個存在者(紅線)在其中的活動，它的活動是以生存之光將自身投射出，照亮又回到自身，將照亮域陷回黑暗的持續不斷的過程，這些遮蔽的無蔽就是此在的此，是能在的各色框架。我們解決了此在的此的循環問題，以及真理的雙重遮蔽的視，看起來，我們最終要問的，而且也是不可能避免的總是，此在的在，那一個存在者(紅線)是甚麼？所有的問題都會回到這一個難堪的境地上，這不是現象學最初所反對的形而上實體嗎？這一個存在者(紅線)要嘛是一個偉大者的創造，要嘛是一種形而上的目的生成，要嘛是一種偶然下碰撞的生命整體。海德格絕不容許這樣的現象學恥辱，但這裡的困難卻又顯然地出現在還原後的此在生存結構整體上。海德格曾經試圖解決這一個問題，這顯示在以超越的時間境域解說此在生存上，我們曾提過時間性的綻出，假使我們必須回答並從這一個困難的局面上脫身，似乎將時間性本身就規定為那一個存在者(紅線)，是最理想的做法，但這個做法仍有很大的瑕疵，海德格在現象學還原操作後，發現到存在和時間性都是一種給出，因此，無論把那一個存在者(紅線)說成是存在本身，或是時間性，都無法迎擊對於先天性與結構整體的來去的質疑，時間性和存在都是那一個存在者(紅線)生存時，所綻出的一種過程並依附存在存在的如影隨形的有效性。我們曾說過生存之光那種真理的視，照亮的遮蔽與無蔽，而當這道光照入了讓某種存在者現身的場域，存在與時間就做為遮蔽與無蔽被呈現出來，

「如果我們用對在場之自身遮蔽之證明來代替『時間』，那麼，存在就是從時間的籌劃區域越出來而規定自身的。然而，這種情況卻只有當對自身遮蔽的證明為一種和這種自身遮蔽相應的思所應用時才出現。在場(存在)被歸入對自身遮蔽的證明(時間)中。對自身遮蔽的證明(時間)導出了在場(存在)。」²⁶³

因此，存在者已經給出一條線索，它的存在與時間性都是關於它的遮蔽與無蔽狀態的規定，而它是誰？倒還在暗處等待著被揭示一般。但我們若熟悉海德格的語言就不難發現，我們要找尋的存在者早就已經出現在此在的結構整體中，也就是本文一再還原的圖式上有其蹤跡。

一個學說的理論系統假若具有來向的開放性以及去向的無所知，無論如何都不能是自足的，它就必須因此而尚待回答何所來與何所往，並且也不能是作為所有學科的基礎的堅硬基底，我們必須重新考察這一個存在者(紅線)，將此在的生存結構整體引到一個充分的可能性上，作為任何學科的基底。而線索其實是有的，尤其在一連串的引文中，海德格若隱若現地揭示出這個可能性。

²⁶³ 《海德格(爾)選集》，《給理查森的信》，頁 1278。

所有至今為止的關於那一個存在者(紅線)的還原，都是祈求一個更進一步的還原，尤其是它的生存方式，我們一直以來所做的，都在於還原到最接近並且不斷地逼近它的本質的存在。換句話說，我們所有關於那一個存在者(紅線)的認識，我們一直都將它理解為一種活動，一種生存，我們知道它的存在方式，但不去追問它是甚麼，這樣看來就不違背當初現象學的要求了。但這樣足夠嗎？我們沒有回答到，或者說，這個結構整體仍不充分，所有關於那一個存在者(紅線)的存在，包括煩的機制，現身、領會與言談，本真與非本真的此在生存方式，超越境域的時間性綻出，能在之間傳承的歷史性，不都指向了一種可能性？它們都是作為那一個存在者的存在方式，我們對於煩這生存之光的描述都是動態的，是生存論存在論上的活動方式，而非存在者。

答案是早已經給的了，就在於最初的探討上，此在以它自己去生存，此在就是它自己的存在，這不是甚麼同語反覆，也不是邏輯的混淆，我們看到一個解決的辦法，那就是屬於無窮相生的循環結構。

所有關於存在的問題中，本質同一性一向難以解釋，因為我們無法理解到，這種甚麼也沒說的窘況，存在和歷史就是這樣的問題，人是他自己的存在卻又向自己存在，歷史總是此在自己的生存但生存又朝向歷史，因而，一個指向又怎能同時是一個所指呢？但問題的核心若真是在於這個本質同一的難解的情況，也許我們一直以為自明的概念就必須獲得現象學還原的解析，而我們的確做到了，在本文跟隨海德格的腳步，我們還原出一個【圖八】的此在生存結構。因此，根據這個本質同一性的線索，我們的任務正是，目前為止，所有還原出來的那一個存在者(紅線)與它的能在(各色框架)必須再作出還原，在【圖十】中我們將此在的此還原成此在的在去照亮黑暗域，形成的遮蔽的無蔽狀態，再配合【圖八】中的紅線與各色框架來看，難道不是有件事很奇怪也很明顯：我們將此在的在，那一個存在者(紅線)以它的生存之光去解蔽又遮蔽而形成此在的此，能在的各色框架，那麼，如果有甚麼稱的上是存在者的話，似乎在我們的分析與圖示的此在結構整體中，是那些此在的此，那些能在的各色框架，而此在的在，那一個存在者(紅線)依據至今的考察，總是一種活動的描述，此在的在竟只是描述某種生存的活動過程。

決心是此在來到各種能在框架的路口上，在處境能在框架上選擇要進入哪一個能在框架並承擔起不性的罪責的決斷狀態。常人是良知呼喚者，呼喚沉淪能在中的此在，而常人本身倒還是不具有能在框架的臆想存在方式的無家可歸狀態。歷史不論是個別此在的歷事，還是整體此在的歷事，命運和天命都標識著，各個能在框架之間，傳承的接受與否定。而上手物 and 他人最後也被還原成此在認作自身的能在框架，存在總是某物的存在。死亡作為朝向終結存在，也就是此在的作為最大的能在框架，就是此在的整體在世能在框架。這一切都顯示出，在此在的生存結構上，真正的存在者是被我們在圖示中以各色框架標示著的此在的能在，是此在的此，如果我們再次考慮海德格以發問活動而開始的現象學還原，

「只要問之所問是存在，而存在又總意味著存在者的存在，那麼，在存在問題中，被問及的東西恰就是存在者本身。不妨說，就是要從存在者身上來逼問出它的存在來，但若要使存在者能夠不經歪曲地給出它的存在性質，就須如存在者本身所是的那樣通達它。從被問及的東西著眼來考慮，就會發現存在問題要求我們贏得並事先確保通達存在者的正確方式。」²⁶⁴

只消加上一句話，「發問活動也是此在的生存活動」，我們就得以做出最終的還原。存在者的存在是發問，但存在者就是發問本身。

本質同一性的解釋在於，我們所要作出的最終還原。前此一切的線索都指向，此在的此，作為能在框架是一種存在者，而此在的在，那一個存在者(紅線)，所有關於它的描述都是一種活動過程，這意味著，我們的最終還原在於，將這看起來顯示為兩者，有所區隔的兩者，做出本質為同一的還原，我們必須將它們作出一條最終還原的連結。

事實是，生存之光不是甚麼外部的給予的神秘存在者的存在，此在的在不需由系統外部給定，而此在的此也不需要朝向未知的未來，或是當作莫名的物自身塞到我們的系統結構底下，生存之光就是此在的此，那些作為存在者的能在的活動方式。換句話說，此在的此，那些在本文【圖八】中的此在的能在各色框架，它們本身就以為煩作為生存之光生存著，我們不需要一個存在者(紅線)來獲取理論系統的保證，我們不向外證明也不向內延展，當我們接起這條此在作為此在在此的線，此在的結構整體就進入一個自足的無窮循環，作為自體的保證，而且永遠是堅固的。

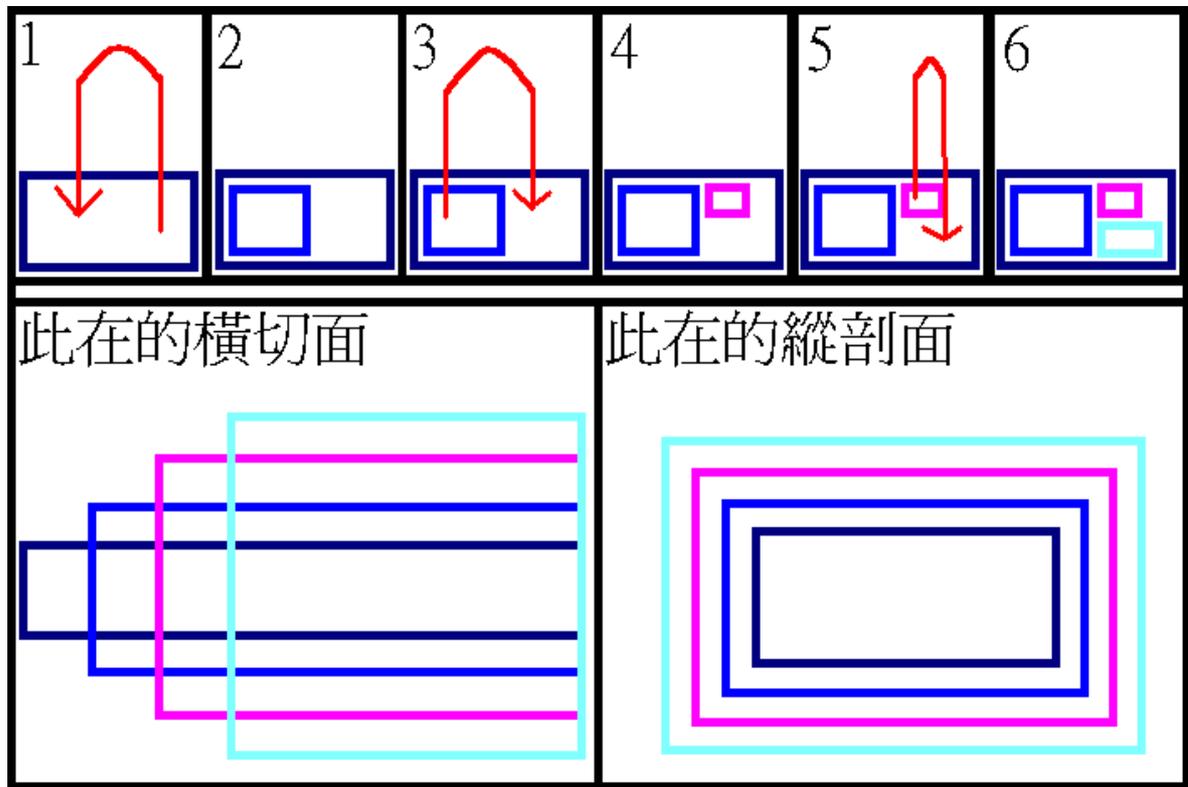
之前曾經試圖將此在的此從客體位置上解消，而在【圖十】中，此在的此的確被我們解消到主體的活動中，也就是那一個存在者(紅線)的活動上。但如此一來主體的尖銳性更加地突出，而且被取消的此在的此，作為真正的存在者反倒無所適從，而看起來是主體的，此在的在，卻明白的是一種活動而不是甚麼存在者。我們看見了一種截斷的解釋，一個在循環的系統上，切進一個截面然後順勢入到其中的解釋法所必定會遇到的最終跨不過的斷面。而我們現在就是將這個截斷面重新接上，我們讓這個循環如其本然地循環著，作出現象學的還原。我們將這個循環確定下來，如此一來，此在的生存方式，遠不是一條從此到彼無盡的線，我們不是某一個存在者投射到另一個存在者；此在它本身的投射又回到自身，就彷彿是一個自身循環，此在的存在就像朝空中擲球又接球，而球本身就是生存之光，每一個拋出，最高點和落點呈現出時間性，也唯有這是同一個過程，時間才綻出同一。

我們曾說此在隨身攜帶它的此，若考慮到時間性與歷史性的意義，與此在結構整體中存在者在時間中的活動流程，除了將【圖八】與【圖十】做出最終還原將紅線的存在者角色去除外，這個最終還原的將斷面銜接上，此在的在就是此在的此的活動方式，我們必須做出一個可理解的此在活動圖式，包括此在的以它的

²⁶⁴ BT, p. 5.

「在」去開顯它的「此」，與此在的橫切面與縱剖面：

【圖十一】：此在開顯自己的流程與此在的橫切面和縱剖面



此在就是它的此以生存之光的方式去生存，而生存就是以召喚真理的方式造就它的此，因此，此作為能在的各色框架，總是一種先天的指向，生存之光拋出自身又回到自身接住自身，在循環中，它不停地前行，解蔽又遮蔽地帶著它的此進到下一個此，帶著的此只有在被照亮之時才無蔽地讓看，隨著下一個能在的照亮又回到遮蔽狀態。此在以此模式不斷地出離自身又回到自身，在自身內呈現出它的各種此。而貫穿此在整體的本身能在框架，在此在橫切面上顯示出來，它是此在最本己的此在自己的整個在世朝向死亡存在，而大大小小的各色能在框架，也都必須各自有所揭示的名稱，根據生存之光真理地視，它們就有所呈現，它們正是「現象自身顯示自身」²⁶⁵。因此，圖示揭示此在的橫切面為各種能在框架的彼此進入和離開，而此在的縱剖面卻是整齊的一個切口，此在總以它的「此」去「在」，因而在此是一種歷事，是能在各色框架照亮著彼此的流動，就像是年輪般的存在。煩作為生存之光，是此在的生存，我們接上了這個圓，這個循環，並且不容許一種外部的界入者，我們也不問起頭，因為此在無始無終地在自身循環中。

這裡有一個關於個別此在如此呈現的現象證據，而且是從流俗的常人下的流行的某種良知召喚而來的無自覺的本質還原。從古代開始，那種玄學與神秘學就已經存在著，尤其在現代相當流行的命理與占星術，無論東方或西方，世界各地

²⁶⁵ BT, pp. 25-28.

都有著對於人類性格的刻劃，命運是個別此在決心中的源始歷事，那麼性格呢？我們現代的流行的觀點，以星座或是姓名，血型及八字等等各式各樣的理論將人的個性或性格做出種種劃分，這在現象學還原後是甚麼？我們不是要追尋到現象學一開始反對的那種心理學主義，內心、個性、性格這樣的名詞在每日平均狀態下的常人世界閒談著，但它道出了某種真相：個別此在在此在的結構整體上的起源。而這個起源是人類自身從現象學還原到的某種反思自身此在的參與，他們確實在無蔽地照亮生存時知道他們與甚麼照面，在試圖認識自己是誰時，從此在上頭看見了自身。

顯然地，在我們將此在整體作為能在各色框架以生存之光的方式進行循環後，個別此在的起源必須也是由能在的框架決定，這意味著，在我們已經還原出來的結構圖上，存在者是能在，但能在是做開的遮蔽的無蔽狀態，因而，當我們說出各式各樣的存在時，上手物、他人、煩忙、煩神、世界、死亡、處境、命運……等等，總是已經揭示的存在者，是已經揭示的能在框架。那麼，個別此在的出生，是否意謂著當在世本身先行到死亡即整個此在的最大能在時，本身就必須是某種能在框架，也就是說，總有先行揭示的能在去生存。我們說，現象還原先天本質地看到的，這就是性格。我們不是在說，被科學化了的心理學中的人類內在能力，根本沒有甚麼內在，而且存在者也不該被看成附庸於人類的能力或屬性；但本質上是，個別此在「怎麼看」東西，這裡在我們的還原圖式上不會是機制化的活動，因為此在的生存是煩，是生存之光。因此，這一個怎麼看，必定是先天的某樣存在者，也就是個別此在一在世就已經現身並領會了的能在，從而此後以這種能在繼續揭示著別的能在而去生存，那也就是此在的整體結構上，個別此在的起源，某些各式各樣的能在框架。

這一個現象上的證據，說明了現象結構的組建的初步構圖，也指向海德格的轉向，我們是樂觀、沉穩、尖銳、敏感、多愁、活潑、安靜……的，這不是種形容，如果真理的確視到了，我們在個別此在上看到這些，是因為那就是此在此。我們現身並領會到這些存在者，因而我們以各種模糊的字眼試圖表達出某種存在者。此在的結構整體上，存在者是能在，是那些做開的遮蔽的無蔽，古代人們會看見它們，遠比我們更加本質地不受各種意見的蒙蔽。

此在作為此在是一個循環整體，然而個別此在作為整體此在中的某個段落，我們帶著此去生存出此，個別此在的此在其起源的最初揭示出關於性格的能在，從而從來就不是甚麼「我」存在，主體與實體已經在本文前面的論述中被解消在此在的結構整體中了。而靈魂、精神一類的東西，儘管做為遮蔽的詞彙，它們或許在一開始是揭示性的，然而這種用爛的詩，已經讓人們看錯甚至是看不到最起初的視，我們重重遮蔽起這些東西，就像生存之光本身就必然有的客觀現成的視，這一層層地遮蔽上去，因而運用這些詞時，就好像在講某樣東西。我們在此在的結構上，發現生存之光的照亮，這個照亮復又遮蔽因而形成可以指稱的能在，這基於對於此在的現身與領會的視。因此，去除遮蔽後，它們也都各自所有歸屬地站在此在的在此去生存中，就像性格或人格一般，我們將生存之光照向個

別此在的去生存，我們在這上頭看見了某些能在，而且實際上我們就活出這些存在者。這樣看來似乎我們想復興斯賓諾莎(Spinoza, 1632 - 1677)和柏克萊(George Berkeley, 1685 - 1753)的神²⁶⁶，通往完美實體與通往上帝的道路揭示出對於外部的要求，也揭示出此在結構整體的模糊影像，然而這一先天的境域不應該再追求某些系統外的他者的保證，我們是在此在的結構整體上出現的，因而我們問的是，此在的存在方式。

當我們將此在的結構整體呈現，而此在的和此在的此也已經在之前許多引文及論述中，在海德格那裡找到線索而成爲本質同一性，**此在的此以此在的在的方式作爲此在**，因此，我們所有圖式中的紅線取消了作爲存在者的身份，它是一種存在，是在世能在的各種框架以生存之光展開並現身的被拋的生存機制。我們說，此在的結構整體透露出此在的存在者是那些此作爲能在的各色方框，以另一個角度而言，傳統意義下的人類不再作爲主體，從來就是此在的生存，這是海德格的現象還原的結果，而本文最後一個任務就是，呈報出海德格在這個還原出來的結構上，如筆者才剛提示過的某些稱爲性格的能在之類，他看見了甚麼。我們不再還原，而是建構回來此在的生存在世，在某種程度上，誰是主角。

²⁶⁶ 梯利著，陳正謨譯，《西洋哲學史》，臺北，臺灣商務印書局，1997，頁 327-343，頁 375-385。

第十三章 海德格的現象結構與轉向

現象學從一種先天性的本質上試圖還原出一個結構，這是對於某種現象上的證據的反思，我們知道東西之為東西，而事物之為事物，並不因為不正在體驗而消失，也不因為毀滅個別而不存在，也就是說，筆始終是筆，這說明了有一種必須持存的指向總是在那裡(我們不是在說一種物對應於物的理型，對於現象學作為一門新興學科的中心概念，物的先天性還必須被還原到某種先天的關係的本質結構上)，對於胡賽爾而言是「意識—意識對象」中必須藉由現象學還原出來的「—」，而對於海德格而言則還要推到更加上層的關乎存在的這些統整性上，就是「人—世界」中的「—」，當然，不論是哪一種情況，一切都隱含著本質性的「主體—客體」中的「—」。一切充當兩端的世內存在者按其本質都必須由這個「—」來決定它們的存在，且不論胡賽爾是否掉回主體之中，胡賽爾認為這層先天結構是意向性，而專注於存在本身的海德格則認為是此在的生存之為煩，也就是我們說的生存之光。無論如何，我們在現象學中的對象是這些先天結構的組成，而且要找出它們只有使用現象學還原手法來達成，在經過與海德格一同思的漫長過程後，我們現在可以回答這一個問題，在海德格從此在的在世開始做還原，一直到時間性及歷史性的還原，甚麼是那一個先天結構「—」？甚麼是我們從一開始就進入設定了的決定？答案就是本文不斷跟隨海德格所做出漸進式的補充及修正的圖式，此在的結構整體，這就是一再提及的生存論存在論上的解釋。

如果說，有甚麼在此在的結構整體中活動著的話，不是被決定規定的稱為人類的我們及各式各樣的東西的那種世內存在者，這一切都已經是被還原到此在的先天結構整體上的了，因此，根據此在的生存方式，我們說，此在的「此」，去「在」而又形成「此」，此在的此就是某種存在者存在著。

「要是誰願意看看這樣一個簡單的實事內容，即《存在與時間》中，問題是以摒除主體性的範圍來立論的，任何人類學的提問法都不沾染，倒只是從往常對存在問題的高瞻遠矚中由此在的經驗來定調子，那他就同時可以看出：《存在與時間》中所問及的『存在』決不可能由甚麼人的主體來設定。相反，從其時間性質而表現為在場的存在卻與此在相關。由上所述可見，其實，在《存在與時間》中的存在問題的開端處，思就已經傾向於一種其行程是和轉向相符合的轉變了。」²⁶⁷

按照海德格的說法，海德格認為他的轉向根本不是甚麼立場的轉變，事實上他仍停留在《存在與時間》中有待於思的問題中²⁶⁸，這是從《存在與時間》中所還原出來的那個此在先天結構整體，也就是海德格後來稱為實事內容中，所看見的某些存在者的召喚在場，因而這是一個連貫性的必然結果。現在，我們必須統整前

²⁶⁷ 《海德格(爾)選集》，《給理查森的信》，頁 1276-1277。

²⁶⁸ 《海德格(爾)選集》，《給理查森的信》，頁 1276。

此描述過的彼此相關的各種概念。在我們從我們生活的世界這裡還原出來的那個此在先天結構整體的那裡，也就是海德格說的從《存在與時間》中所還原出的那個實事內容似乎是一個舞台，有某些存在者在那上頭存在著，唯有當我們召喚出真理，唯有生存之光照亮此在之時，這些存在者才於焉在場，我們一直所說的照面者，就是直視入生存之際的那些**在場者(presence)**。唯有光照亮出的無蔽狀態，這些在場者才親臨與我們一同照面，而又在遮蔽起來的狀態下才變成可以視的，隨著這一生存之光開顯的真理我們才，看見。

曾經提過的詩意地道說在這裡呈現出它的本質意義，而現象學這一名詞的從希臘文那裡所傳達的字源意義也在此呈現；真理的視照進生存本身，因而我們看見此在的結構整體本身，看見那些存在者的在場。

「如果我們就眼下的目的來看待剛才我們解釋『現象』與『邏各斯』之際所提出的東西，那麼，這兩個名稱所意指的東西之間的一種內在關聯就跳入了眼簾。現象學這個詞可以用希臘文表述為 *legein ta phainomena*。但 *legein* 又是指 *apophainesthai*。於是，現象學是說：*apophainesthai ta phainomena*：讓人從顯現的東西本身那裡，如它從其本身所顯現的那樣看它。」²⁶⁹

光照讓存在者在場意即，讓看，以一種無蔽狀態的方式我們說，我們在世界之中存在，這代表居於世界之為世界中，而這居所被我們曾標示為此在的此，亦即各種能在，也就是說我們居於此在的先天結構整體上，我們居於那個實事內容中，但這「居」說的是甚麼？居於其中的「居所」又是甚麼？問題應該都有了答案。

這「居」就是「詩」，就是「思」，就是揭示著的煩作為生存之光。有一條線索打開了看起來引導主體性的人，我們曾說現身與領會在本真層面上個別化了此在，也就是我們作為人，我們有感覺、有各種活動，看起來彷彿如此，我們建構出世界。然而，如果我們深思在此在的結構整體上的此在生存，那麼，人作為不可替代的某種屬於自我的知覺流變體，或許可以表達為在本文【圖十一】中，此在的活動流程中，那被拋的紅線，當然，此刻的我們已經不再將之稱為某種真實存在者，我們必須從還原出來的實事內容來看，有某些遠比人更加先天的存在者在場著。這些在場者就是此在以生存之光去照亮而在場的，是那些我們曾說居於之中的此在的此，那些在本文圖示中以各色代表的方框現在成為存在於此在中的主角，並且理所當然地，我們只是還原並給予某些主要結構名稱，這些能在則還是從以人作為具有此在形式的存在者出發所給定還原剩餘的結構。事實上，我們生存著就具有某種現象觀看的能力，儘管海德格也是跟隨胡賽爾學習這種現象學的看²⁷⁰。所以，許多仍真實存在卻又待我們還原的本質直觀所能視到的在場者，就是海德格轉向的對象。這裡將生存之光的照亮存在者與此在之此做為居所，兩者有種映現出海德格思緒的可能性。

²⁶⁹ *BT*, p. 30.

²⁷⁰ 《海德格(爾)選集》，《我進入現象學之路》，頁 1284-1285。

當我們是生存之光照亮存在者在場，我們就如本質地居於世界之中，真理的無蔽狀態呈現成詩意，它是某種語言，但「語言作為寂靜之音說」²⁷¹，「語言之本質現身乃是作為道示的道說」²⁷²，這種詩意的語言，讓在場者被看見，它試圖呈現出這些在場者自身被觀看，它看，也說與聽，但在靜默之中完成。如果我們把它上揚到某種以生存到達不了的境界，就會遇到還原後應當切近我們的本質性的遠離，事實上，在許多海德格的著作處都可以找到類似這個的說法：我們「詩意地棲居於」²⁷³此在之此。在現象學還原出那一整個先天結構後，海德格面臨的是兩種角度的選取，一個是以《存在與時間》中，以人作為出發點；另一個則是在還原出來的此在結構上，在場者的存在。於是，在關於「築」、「思」和「居」的觀點上，人就是在我們還原出來的那個此在的結構整體上，以語言與思想建築這個自身先天所居之處。而另一方面，他在後期轉向到以在場者存在在此在的結構整體上的研究。此在的此，作為能在就是我們還原圖式上的各色方框，它們是人所居於之所，是「道」中談及的現身者，但同時也作為一個讓存在者被照亮在場的此在本質活動。如果我們參照著真理的生存之光，那麼發諸聲響的語言是一種遮蔽的客觀現成的視，但靜默的詩意的道說卻是一種解蔽的視。兩種視皆基於在場者的先行存在。

很有理由相信海德格是早已看見這個此在結構整體上的在場者的活動的，從他在《存在與時間》時常運用的古希臘神祇的詞彙及故事，我們就隱約察覺到他在後期可能的一個轉向。

「從前有一次，女神『煩』在渡河之際看見一片膠土，她若有所思，從中取出一塊膠泥，動手把它塑造。在她思量她所造的玩藝兒之際，朱庇特神走了過來。『煩』便請求朱庇特把精靈賦與這塊成形的膠泥。朱庇特欣然從命。但當她要用自己的名字來命名她所造的形象時，朱庇特擋住了她，說應得他的名字來稱呼這個形象。兩位天神正為命名之事爭執不下，土地神(臺魯斯)又冒了出來，爭說該給這個形象以她的名字，因為實在是她在自己身上貢獻出了泥胚。他們爭論不休，請得農神來做裁判。農神的評判看來十分公正：你，朱庇特，既然你提供了精靈，你該在他死時得到他的精靈；既然你，土地，給了他身軀，你就理該得到他的身體。而『煩』最先造出了這個玩藝兒，那麼，只要他活著，『煩』就可以佔有他。至於大家所爭的他的名稱，就叫『homo』吧，因為他是由 humus(泥土)造成。」

274

古希臘神話中居住於奧林帕斯的眾神的名字都有其含義，我們不是要回到流俗常人中的神祇說法，我們不著迷於擬人化的神，但希臘眾神意味著甚麼？古希臘人在此在的結構整體上也許尚未發展出這樣的現象學方法，可是現象學還原出來的此在結構本身不就是一種讓人看的本質嗎？此在的此作為存在者，具有被看的狀

²⁷¹ 《海德格(爾)選集》，《語言》，頁 1001。

²⁷² 《海德格(爾)選集》，《走向語言之途》，頁 1134。

²⁷³ 《海德格(爾)選集》，《……人詩意地棲居……》，頁 478。

²⁷⁴ BT, p. 184.

態，只要此在生存著，生存之光就去解蔽又遮蔽，現身於所領會的此，那裡一向就是在詩意的道說裡有所視的。那麼，被視的此在的此，是甚麼？Aletheia 女神代表真理，而詮釋學 hermeneutics 一詞則傳達了送訊神 Hermes 的任務。雅典那代表智慧，美神維納斯代表愛情，而阿堤米思代表童貞……。在意謂「眾神送給人間的各種禮物」的潘朵拉打開了有名的那個盒子後，各種災難，生、老、病、死，痛苦、憂愁、殘殺、嫉妒等等都降臨到人間，只有希望被留存在盒子中。還有甚麼比這些在現象還原後的此在結構中，向我們照面的在場者更加地真實於生存。

在我們的日常生活中，被良知召喚，因而我們知道自己的存在不是依於各式各樣的物，從本文跟隨海德格的探究下來，所呈現的先天本質結構才是我們真實生存的切近面，我們使用一個工具時並不是使用一個物自身，也不是各種屬性，而是直視入，生存到某些現在被標示為在場的存在者裡面。我們透過膩味、窘迫、合用與不合用來掌握寫、讀、握、打開上手物和客觀現成物。透過喜悅、悲傷、高興、溫暖、快樂去掌握關心、在意、冷漠、照顧他人。在前文提過的性格，它們不是甚麼附加於人的特質，比起遮蔽過頭的心靈一詞，這些樂觀、開朗、沉靜還要更貼進真實生活。

「『只要善良，這種純真，尚與人心同在……』。荷爾德林在此用他喜歡用的說法『與人心同在』，而不說『在心靈中』。『與人心同在』，也即：達到人之棲居本質那裡，作為尺度之要求達到心靈那裡，從而使得心靈轉向尺度。只要這種善良之到達持續著，人不無欣喜，以神性度量自身。這種度量一旦發生，人便根據詩意之本質而作詩。這種詩意一旦發生，人便人性地棲居在這片大地上，『人的生活』——恰如荷爾德林在其最後的詩歌中所說的那樣——就是一種『棲居生活』。」²⁷⁵

我們不再被情緒與事件割離的想法蒙蔽，只要現身情態與領會作為煩的生存之光，我們就在此在中與在場者同在，這是說，例如：幸福同時意指幸福的感覺，幸福事物的領會，以及在時間性中綻出的存在，同時參與對於幸福之為幸福的展開。我們一向以與這些在場者一起的方式生存，也以此觀看。因為，我們是此在生存中的某部份，而真理的開顯在於，我們這樣看見了，真實去生存的人生。

在個別的此在中，我們來到處境面臨選擇，人生的路不是客觀現成物的決定，而是那些在場者，此在的此作為能在，我們總面對最真實的部份。在藝術中，我們見到尼采所見的酒神戴奧尼索斯與日神阿波羅的互動²⁷⁶，我們見到海德格所說的世界與大地女神的爭執。在歷史上我們也看見，啟蒙對於權威的反抗，浪漫對於理智的反動，憎恨與信念的戰爭，不是一個個現成物的集合意義下的整體與另一個整體的對抗，是某種先天的結構上，在場者的活動，對於古希臘人來說，就是眾神身上本質的存在者的活動。我們在人自己的日常生活中早看見了這種在

²⁷⁵ 《海德格(爾)選集》，《……人詩意地棲居於……》，頁 480。

²⁷⁶ 尼采著，李長俊譯，《悲劇的誕生》，臺北，三民書局，民國 77 年。

場者，當人們祈願時，不是祈求某種現成物，這種表面追求現成物反映現了現身的渴望，以及因緣意蘊與共在的置入，當面對自己的整個在世時，我們祈求財富、名望、地位、愛情、親情，這些可能性是此在的能在，也就是親臨被開顯的在場者，它們從不是被規定的物自身的集合，如果我們以這種意義理解它們，則儘管我們得到再多內屬於它們的物，都無法真正認識到本質直觀的那個先天結構上的這些在場者。

當筆者必須指出再傳統不過，而看起來不和哲學學術標示的科學方法為伍的玄學與神秘學現象時，這種流俗就彷彿被擋在理性認知的門檻前，但我們卻是努力尋求一種公開出真相的方式。神秘主義如塔羅牌，儘管在現代試圖結合科學心理學，這只說明了藏身兩者背後未被徹底普遍照亮的某種在場者的合作。而這裡的現象還原後的東西卻還指出，這些公開出來的在場者是由於太陌生(就像良知呼聲，或是本真的生存)，陌生到了我們必須離開真實世界而轉向形上及神秘的玄學領域上去追求，我們始終都忘記諸如這些經由玄術公開的命運、節制、正義、慈悲、力量、愛情……等等，不是純粹代表著意義，或是某種神秘，它們實際上就在此在的先天結構整體上，與我們生存時一同在場，在本文一開始跟隨海德格追問的那個跳過的存在意義上，人就對這種原本就屬於自身真實存在的在場者當作自明的不加反思的東西，因而對自己最近切的反倒成為最陌生的。在親臨愛情時，看見了，詩意地照亮了愛情之為愛情的在場者，我們召喚出某種此在中的存在者，因此，我們說掉進愛情之中。總有些如下的真實狀況綻露：我們看另一他人時，並非看這個實體物標示或名稱所賦予的存在者，我們在他人身上看到在場者，看到溫暖、慈愛、或仇恨，有時候道自己公開出在場者，於是我們看見了真正的此在中的存在者。如果我們都以現象學觀看，就比起偶爾去除遮蔽到達無蔽更能貫穿這種先天結構的看，也就是詩意地道說。人們的錯誤在於層層地依於所遮蔽之物，因此忘記直視入先天結構的此在，我們依尋物的方向制定自身所屬的先天本質性。那反倒徹徹底底的遮掩起存在自身，將在場者都遺忘。

「在場者，例如：作為現實之物的自然、人、歷史、語言，在其對象性中表明自身，科學與此相一致地成為一門根據對置之物和在對置之物中對現實之物進行確定的理論，以上這些肯定會使中世紀的人感到聞所未聞，同樣會使希臘之思感到驚異不解。因此，現代科學作為現實之物的理論並非不言自明。它既不是人的一個單純創造物，也不是因為受現實之物所迫而產生。恰恰相反，當在場在現實之物的對置性中表明自身的那一時刻，科學的本質為在場者的在場所利用。這一時間與所有這類時刻一樣，是非常神秘的。不僅最偉大的思想在這裡會杳無聲息地出現，而且首先是所有在場者之在場的變化會在此時發生。」²⁷⁷

總有作為自然之為自然之在場者存在於此在這一個先天結構整體上，人亦同樣在領會自身上在現身逃避展開自身之際成為自身，語言也經還原成真正生存靜默的道說，歷史是這些在場者之間的傳承。這說的是徹底的先天結構，是眾神的國度

²⁷⁷ 《海德格(爾)選集》，《科學與沉思》，頁 966。

裡的事務，但眾神卻就在我們的生存之中，在真理朗現的時刻在場，唯有生存之光直視入無蔽的存在者現身，我們就真實地不受蒙蔽的現象學觀看與詩意地居於世生存。

於是，奧林帕斯²⁷⁸不該是遙遠的空間向度上的地方，也不是形上玄謎的國度，就連天空一意都還在此在的結構裡在場現身的。海德格轉向在於他經歷從我們每日平均狀態的生活世界「這裡」做出現象還原後所得到的此在的先天結構整體的「那裡」，他看見了此在之此，那些能在的在場者的存在方式，因此，他從「那裡」回頭來開始現象學建構，他試圖建構我們生存的本質，我們與在場者照面，是在一個先天的境域上的。這個傾向影響了他後期提出，對於在場者，此在之此的存在的思，他專心於分辨這些此在中真正的存在者之間的活動，以及在何種先天意義上此之為此，他將此在結構整體上的主角分成四個部份，

「大地是承受者，開花結果者，它伸展為岩石和水流，湧現為植物和動物。當我們說大地我們就已經一道思及其他三者，但我們並沒有思索四方之純一性。

天空是日月運行，群星閃爍，四季運轉，是晝之光明和隱晦，是夜之暗沉和啟明，是節氣的溫寒，是白雲的飄忽和天穹的湛藍深遠。當我們說天空，我們就已經一道思及其他三者，但我們並沒有思索四方之純一性。

諸神是神性之暗示著的使者。從神性的隱而不顯的運作中，神顯現而入於其當前，或者自行隱匿而入於其掩蔽。當我們指出諸神，我們就已經一道思及其他三者，但我們並沒有思索四方之純一性。

終有一死者乃是人。人之所以被叫做終有一死者，是因為人能夠赴死。赴死意味著能夠承受作為死亡的死亡。唯有人赴死，而且只要人在大地上，在天空下，在諸神面前停留，人就不斷地赴死。當我們指出終有一死者，我們就已經一道思及其他三者，但我們並沒有思索四方之純一性。」²⁷⁹

海德格從最起初的世界之為世界中跳躍，更上升到這樣的先天意義結構上，這些在場者在透過人顯現之際一同展現在終有一死的人，與透過人保持存在意義的物。此在之此，作為能在，就是海德格轉向所關心的這些天、地、神、人。

「我們把這四方的純一性稱為四重整體。終有一死的人通過對於棲居而在四重整體中存在。但棲居的基本特徵乃是保護。終有一死者把四重整體保護在其本質之中，由此而棲居。相應地，棲居著的保護也是四重的。」²⁸⁰

²⁷⁸ 按照希臘神話，是希臘眾神居住的地方。

²⁷⁹ 《海德格(爾)選集》，《築·居·思》，頁 1192-1193。

²⁸⁰ 《海德格(爾)選集》，《築·居·思》，頁 1193。

充分指向亞里士多德的形上學的重新審視的路是有的，但我們卻不能將之回到誤導的傳承中，

「亞里士多德還把原因四分為：基質、是其所是、變化之始點和何所為。這種四分在後世的『形而上學』和『邏輯學』歷史中始終是指導性的。亞里士多德雖然認識到了『本原』的『所有原因』，但上述劃分與其原則之間的內在聯繫仍然晦暗不明。」²⁸¹

對於我們而言，不能再落回到傳統形上學的道路，海德格自己承認著，從亞里士多德及古希臘人那邊獲得同樣於現象學習得的本質的觀看，因此將真理解釋為無蔽，現象解釋為就其自身顯示自身，邏各斯則是讓人按其本質的看。我們看到還原出來的本質的先天結構中，在場者的現身顯現(appearance)，

「……然而，由於我日益精通的現象學的『看』越來越明確地促進了我對亞里士多德作品的解釋，我也就越戰不能把我同亞里士多德及其他希臘思想家分開，雖然我不能立即看到重新關注亞里士多德會產生甚麼樣的決定性後果。……但我在此認識到這樣的一點：作為現象學的自身表現的意識行為的現象學所完成的東西，在亞里士多德和整個希臘思想和希臘此在那裡，被更原始地思為 Aletheia，即在場的東西的無蔽狀態，它的解蔽，它的自我顯現，作為擔負著思的行為的現象學的研究所重新發現的東西，如果這不就是哲學本身，它至少證明自己是希臘思想的基本特徵。」²⁸²

於是，在光照的無蔽狀態下，此作為能在的存在者在場，海德格重新思考了古希臘的看，就算這看能被錯誤地引導到形上那種遮蔽的看，但其本質上仍屬於希臘此在，因而屬於眾神的現身和照面。我們可以現象學地看，這是一種基於生存之光的投射，然後照亮的存在者就被詩意地道說出來，在我們最實際的生存之中，這是我們真實的生活。因此，只有詩人會說著：「智慧與美貌的戰爭」、「失敗為成功之母」、「黃昏吹奏起歸鄉的愁」這樣的句子，我們在本質上生存，就看見在場者，因而我們自己本身就是詩意地棲居於此在，我們不必像詩人一般作一個召喚在場者讓看的作品舞台，我們本就實際生存著此在把存在者一同在場的先天性之中。眾神不能在遮蔽意義上客觀現成地看，我們必須不受這種名稱的誤導，所有思到在場者的時候，都要在本真生存中間自己，對自己詩意地道說。

於是，展示海德格的現象結構是這樣的，按照我們的圖式，去看看甚麼在我們本真生存中顯現，因緣、意蘊、共在、各種煩忙和煩神的行為、世界之為世界、常人、良知呼喚、罪責、處境、死亡、時間性與歷史性，這些還只是運用現象學還原法後向我們呈現的一部份先天結構，另外的在場者包括天、地、神、人和真

²⁸¹ 《海德格(爾)選集》，《論根據的本質》，頁 155-156。按註釋及普遍哲學史傳統，四因通常譯為「質料因」、「形式因」、「動力因」和「目的因」。

²⁸² 《海德格(爾)選集》，《我進入現象學之路》，頁 1284-1285。

理，以及流俗的正義、慈悲、愛情、憐憫、憎恨、理智、羞恥、道德、生產、財富、幸福、美……等等，這些共同組建我們的生存之為生存的存在。而現象學並未就在這裡劃上休止符，因為對於上述每一種在場者的還原及公開都是所謂的詮釋學，我們不是在語言上或對話上去走到詮釋學，儘管有所名稱的詮釋學在其歷史上有其足跡，根據海德格的定義，詮釋學本身就是對於人類所有的存在上的此在中的在場者的展示。我們原就生存在眾神的國度，此在的先天結構(我們追隨海德格所還原出來的那一整個此在的在世能在框架圖)之中，當「存在」(Being)(Sein)在「此」(there)(da)，就成為人，成為我們，這一成為也同時顯現了透過人保存而在場的天、地與神，因而海德格說，基於生存之光的領會解釋造就自身，又根據高達美的詮釋學方法，現象學的細部工作就是基於此在先天結構整體的先行具有(*fore-having*)、先行見到(*fore-sight*)與先行掌握(*fore-conception*)²⁸³，因而對於所有在場者，此在之能在做出詮釋學探索。海德格的後期研究在於更加艱深地鑽研進這個此在的此之先天結構整體中的在場者之間的關係，因而，海德格的轉向是一條必然的雙程，如本文一開始就提過的一樣，我們跟隨海德格從我們平均日常生活的「這裡」還原出本質的此在先天結構整體的「那裡」，然後必然地，從「那裡」的存在者在場作為眾神建構回到我們本真生活中的生存之光的存在之「這裡」。這就是本文想展示的海德格從《存在與時間》到後期著作中，他的思的內容的過程，也就是本文的題目：海德格的現象學還原與結構——此在和眾神。

²⁸³ *BT*, pp. 140-142.

參考書目

一、海德格著作(譯本)：

(一)英譯本：

1. Martin Heidegger: *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson (New York, Harper & Row, 1962).
2. Martin Heidegger: *Poetry, Language, Thought*, translated by Albert Hofstadter (New York, Harper & Row, 1975).
3. Martin Heidegger: *On Time and Being*, translated by Joan Stambaugh (New York, Harper & Row, 1977).

(二)中譯本：

1. 馬丁·海德格著，孫周興譯，《林中路》，台北，時報文化，1994。
2. 馬丁·海德格著，孫周興選編，《海德格(爾)選集》上冊和下冊，上海，上海三聯書店 1996。
3. 馬丁·海德格著，陳嘉映與王慶節譯，《存在與時間》，台北，唐山出版社，民國 78 年 1 月初版。

二、其他參考書目：

(一)英文部份：

1. Edmund Husserl: *General Introduction to a Pure Phenomenology*, translated by F. Kersten (Boston, M. Nijhoff, 1982).
2. Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York, Continuum, 1993).
3. Hubert L. Dreyfus: *Being-in-the-world : a Commentary on Heidegger's Being and Time, division I* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1991).

(二)中文部份：

1. 胡賽爾著，李幼蒸譯，《純粹現象學通論》，台北，桂冠，1994。
2. 漢斯-格奧爾格·加達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法》上卷和下卷，上海，上海藝文，1999。

3. 伯特蘭·羅素著，何兆武、李約瑟等譯，《西方哲學史》，北京，商務印書館，1991。
4. 梯利著，陳正謨譯，《西洋哲學史》，臺北，臺灣商務印書局，1997。
5. 尼采著，李長俊譯，《悲劇的誕生》，臺北，三民書局，民國 77 年。
6. 強納生·雷著，蔡偉鼎譯，《海德格》，台北，麥田出版，2000。
7. 項退結著，《海德格》，台北，東大圖書，民國 90 年 5 月。
8. 張祥龍著，《海德格(爾)思想與中國天道》，北京，三聯書店，1997。
9. 張燦輝著，《海德格與胡賽爾現象學》，台北，東大圖書，民國 85 年 4 月。
10. 陳俊輝著，《海德格論存有與死亡》，台北，臺灣學生，民 83。
11. 王為理著，〈人是甚麼？還是人是誰？〉，福州，福建論壇：文史哲版，2000。
12. 陳壯梅著，《海德格的死亡哲學與臨終關懷之對顯》，南華大學哲學研究所碩士論文，2003。
13. 李素貞著，《死亡的尊嚴與本真的向死存在--安樂死與海德格的死亡觀》，南華大學哲學研究所碩士論文，民國 92 年 6 月。
14. 彭子睿著，《從一般知覺到審美知覺--一個現象學的進路》，中央大學哲學研究所碩士論文，民 91。
15. 駱俊安著，《論海德格的真理概念-從傳統真理概念到存有真理》，清華大學哲學研究所碩士論文，民 91。
16. 林慧如著，《海德格晚期沉思性反思之研究》，臺灣大學哲學研究所碩士論文，民 91。