

東海大學哲學系碩士論文



傾聽存有底道說

—後期海德格的語言觀

指導教授：鄭錦倫 博士

研究生：劉秀齡 撰

中華民國九十年六月

摘要

本論文的目的探討後期海德格之語言觀。因為語言之問題是海德格思想歸趣之所在。他的語言觀不同於一般之語言觀，既不是語言哲學，也不是語言學、語意學或語言科學。海德格所探討的是：何以人能言說？人言說的根基何在？如何說出？所言說的又是什麼？所以它的語言觀是與存有論和真理觀密切結合在一起的。

海德格 1927 年所發表的 <<存有與時間>>(Sein und Zeit) 一書引起人們對存有底意義重新探詢的興趣，但此書實未完成。此書乃關於“此在”(Dasein) 與“時間性”如何在敞開的澄明之境展開的問題，海德格想要給予最根本的基礎，讓此在的“在世存有”能得到完滿開顯的發展。因此，約 1930 年前後他返回到希臘源頭從詞源學中找到 logos 和 physis 是存有開顯、聚集、湧現的涵義，同時亦有言說之意，因而發現時間空間性的存有底意義在古希臘時代已經得到十分深刻的體認，從動詞“to be”(eimi) 時態的變化中可得而知之。因此存有底本質之顯現是一種動態的意義，也就是“本質現身”(wesen) 義。所以，“真理底本質”的根基就在於“本質底真理”，即本質從隱蔽的“非本質”中朗現而出，即是 aletheia，也即是無蔽之真理。直至 1962 年海德格才以講演的方式發表 <時間與存有> (“Zeit und Sein”) 闡明“本真時空到時”的運作機制，而完成 35 年前未竟之事業。此時，語言說出的根基在於存有者自遮蔽著的澄明之境的本真時空到時之當下“切近”處隨著存有的顯現而自然湧出，“語言底本質”即“本質底語言”。於是，海德格證成由此在在敞開的自由的澄明之境中思悟真理、彰顯存有、說出語言，此時，人說出的是詩的語言，也就是大道(Ereignis)底道說(Sage)。因此，語言是存有之家，人看護著並住在此家中。那麼，人的築造就應是詩意的築造，而詩意的語言是最特殊的築造方式。因此海德格呼籲人應詩意地棲居大地，傾聽存有底道說，以應合大道之道而道說。

謝辭

“思與詩的對話旨在把語言底本質 (Wesen) 召喚出來，以便終有一死的人能重新學會在語言中棲居”，海德格在〈詩歌中的語言〉中這麼說。思與詩的對話何其漫長！這條路幾乎尚未開始！踏上這條路要感謝幾位導師，如果不是歷史性的開展，不可能有這篇論文呈現。

首先，若不是指導教授鄺錦倫老師的慧心、層層提攜，還有對整個結構大綱的建議與修改，論文整體就不可能有這樣一個較原先為佳的面貌呈現。我從這論文之寫作過程中實獲益良多。再者，若不是多年來有幸跟隨陳榮波老師學習維根斯坦的語言哲學及禪學，就無以由禪宗語言而思悟這層關於語言的義涵和有意思的譯辭。亦因長時間沉浸於禪宗語言，才能會悟海德格在深淵處默會之寂靜之音。在此十分感謝兩位導師的指導和啟發。在論文上若有些許心得和成果，全要歸功於兩位老師全心的指點和鼓勵。另外，在個人從學化學轉向學哲學的過程中也長期跟隨魏元珪老師學習易經、華嚴經、道家學說等等，或有一絲絲的進益或對做學問之一點堅持，得之於魏老師的不斷地鼓勵、打氣、指點甚多，由衷感激他多年來的愛護和提攜。

口試委員袁保新教授，短時間內在百忙之中閱畢連我都常被擊倒的論文，大熱天由台北南來台中惠予關於海德格思的想多方面的指點。袁教授的肯定，令我鼓舞，且讓我對海德格思想有多一些不同的認識與繼續研究的興趣，實銘感於心。

在這再上研究所的日子裡，還要感謝外子張新福這些年來的支持，並且在百忙中仍抽空協助家事。在國中唸書的軒兒往往在我碰到電腦處理上的疑難雜症時助我一臂之力；父親以及多位親朋好友的鼓勵多年來都是我的精神支柱，一併在這裡說聲謝謝。

要感謝的人實在太多了，這正表達了一件事情的完成決不僅是一個人的力量，而是許多相關的人、事、物之因緣在切近處緣構而成的。一篇論文的寫作與完成，正如在〈語言底本質〉中所云：“我們無論何時以何種方式來說一種語言，語言本身在那裡恰恰從未達乎詞語。”寫不出的或沒寫出的比寫出的還多。一篇論文的完成是諸般相關事物在“此之在”(Da-sein) 這裡本真時空下的時間到時緣構而成的，而說不出的總比說出的還多，這豈是一聲謝謝所能道盡感激之情的？

傾聽存有底道說

----後期海德格的語言觀

目錄

前言.....	1
第一章 導論.....	11
第一節 問題之提出.....	13
第二節 海德格的思想之路.....	15
第三節 海德格前後期語言觀之比較.....	22
第二章 語言與存有.....	35
第一節 存有底意義持存在語法變化中.....	35
第二節 語言是存有之家.....	39
第三節 存有—時間—語言.....	44
第四節 存有在本真“時-空”中朗現.....	61
第三章 語言與真理.....	72
第一節 傳統形而上學的真理觀與語言觀.....	75
第二節 真理底本質.....	83
第三節 從真理到非真理.....	92
第四節 “真理底本質”與“本質底真理”.....	97
第五節 從真理到語言.....	102
第四章 “語言底本質”與“本質底語言”.....	108

第一節	人言與道說.....	112
第二節	語言底本質.....	116
第三節	本質底語言.....	136
第四節	本質與存有.....	148
第五章	大道與道說.....	155
第一節	大道與居有.....	158
第二節	切近與道說.....	163
第三節	思與詩.....	171
第六章	結論.....	178
第一節	海德格緣構境域之存有論和語言觀.....	179
第二節	語言與世界.....	192
第三節	思之任務與詩意地棲居.....	204
第四節	結語.....	211
參考書目	219
附錄	詞彙、概念對照表.....	224

前言

語言哲學在二十世紀是哲學思想的一個主流，而海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)對存有的探尋和其語言觀在二十世紀之世界引起廣泛的討論，至二十一世紀仍持續著擴大其影響力。相信這個存有和語言之問題仍然會時隱時顯地不斷地以各種不同的樣式被探討著。因為存有意義的問題一直都是我們每個人的問題，當我們探詢存有意義的時候也得用語言；況且也唯有人說著語言、使用著語言。那麼存有、語言和人之間究竟有著怎樣的關聯？而海德格所追問的就是關於這個存有之意義，以及語言底本質和人能用語言之最本源基礎。然而在何處可以探詢到這個最基礎的本源呢？

海德格的思路一直是圍繞著語言來探詢存有的問題的。海德格的語言觀具有與眾不同的一種看法，既不是語言學和語言科學的，也不是語言哲學所能涵蓋的。他的語言觀是他的存有論與真理觀所匯歸之所在；反之亦然，要理解他的存有論和真理觀必得隨從語言觀著眼。在〈從一次關於語言的對話而來〉(“Aus einem Gespräch von der Sprache”)¹一文中，他本人就表明早期他因為研究神學而熟悉“詮釋學”這個名稱。當時令他頭痛的問題是聖經典籍的詞語與思辯神學的思想之間的關係。無論怎麼說，就他而言這是同一種關係，就是語言與存有的關係。²既然他的語言觀與存有論和真理觀不能分開，同時又有別於傳統的語言觀，所以，海德格終其一生在找尋一種能取代

¹ 海德格，〈從一次關於語言的對話而來〉(“A Dialogue on Language”)，〈〈走向語言之途〉〉(Unterwegs zur Sprache; On the Way to Lanuge)，孫周興譯(台北:時報文化，1993)。

² 海德格，〈從一次關於語言的對話而來〉，〈〈走向語言之途〉〉(Unterwegs zur Sprache)，孫周興譯(台北:時報文化，1993)，頁 83。

“存有” (Sein) 和 “語言” (Sprache)的詞彙³，後來，他找到 “大道” (Ereignis)⁴ 和 “道說” (Sage)⁵，並且通過 “此在” (Dasein)⁶ 的時間性的開展說明大道底道說的朗現。

本論文探討他的語言觀，著眼於後期他一面探詢一面發展而來的看法，所著重的是約在 1930 年以後的觀點。論文之題目一方面採用 “語言觀” 傳統的詞彙，但另一方面卻強調此種語言觀是 “存有底道說”，也就是，海德格的語言觀是關於存有底道說，即大道底道說；說是大道在說，大道透過人在說，那麼所說的是大道。也就是海德格所強調的：是語言說，而不是人說。那麼為什麼本論文不直接採用 “大道底道說” 而用 “存有底道說”？因為，就海德格所云的，就他本身和就這個時代應該是到了個轉折期，並且就他所選用的 Ereignis 的義

³ 海德格對於他尋找恰當的語詞以替代 “存有” 和 “語言” 在〈從一次關於語言的對話而來〉一文中與日本人手塚富雄有相當的表明與說明。例如在〈〈走向語言之途〉〉頁 93 中有一段：“……J(手塚富雄)：‘那麼為什麼您沒有立即果斷地把「存有」一詞徹底出讓給形而上學的語言呢？為什麼您沒有馬上賦予您想通過時間的本質來尋求的作為「存有的意義」的那個東西以一個專門的名稱呢？’ F(海德格)：‘一個人如何能夠命名他還在尋找的東西呢？尋找倒是以命名著的詞語的勸說(Zuspruch)為基礎的。J：‘那就不得不忍受已經產生的混亂了。’……J：‘唯這種對混亂的清理才通向自由之境。’ 另外在頁 96 中：“F：‘日本世界所理解的語言是什麼？更謹慎的問來：在您的語言中有一個詞來表示我們歐洲人稱之為語言的東西嗎？……J：‘有一個日本詞，它道說語言之本質，而不是被用做一個表示說和語言的名稱。’” 又在頁 119-120 中：“就是「道說」(die Sage)這個詞。他意謂：道說 (das Sagen) 及其所道說者 (das Gesagte) 和有待道說者 (das zu-Sagende)。” (Unterwegs zur Sprache, p.145) 這表明海德格在沉思存有和語言之問題時，他個人的理解和詮釋有別於傳統的看法，為了釐清混淆，但又要表明所探討的問題實質上又是原來人們所追問的同一問題。所以，有新詞表舊問題和舊詞新解的情況產生。這就是海德格所要追問的存有之意義的問題，而終至落至語言問題中來探討。

⁴ Ereignis 是後期海德格思想中的一個關鍵詞語。關於 Ereignis 的翻譯見〈〈說不可說之神秘〉〉第五章第一節的說明，頁 279-288。Ereignis 一詞難譯、不可譯。英譯或採不予翻譯，或譯之為 event (事件)、happening (發生)；或譯之為 appropriation (轉讓、本有 或 居有)；也有譯之為 the event of appropriation (居有之事件)等。本論文採取孫周興的譯名，將之翻譯成 “大道”。

⁵ Sage(道說) 一詞，英文一般譯為 Saying。Sage 有 “傳說” 之意，在日常生活用語指民間傳說或英雄傳說的意思。但在海德格卻不是指這種一般日常用語之意，而是在 “大道” (Ereignis) 的聯繫上來使用這個詞語的。海德格有言：“Sage 乃是大道說話的方式。” (〈〈走向語言之途〉〉 Unterwegs zur Sprache, 頁 266) 據此，這裡採用孫周興的譯詞 “道說”，有時也採用 “大道之說”。在相應的語境裡，動詞 sagen 一般也譯作 “道說”。海德格也選用另一個古老的、已經消失了的詞語 Zeige 來命名 “道說”(Sage) 孫周興將 Zeige 譯作 “道示”。“道說” 即 “道示”。名詞 Sage 與 Zeige 等值，動詞 sagen (“道說”) 與 zeigen (“顯示”) 等值。簡言之，“道說” 就是 “大道之說”，是從 “大道” 方面來思的非形而上學的語言。參看孫周興，〈〈說不可說之神秘〉〉(上海：三聯書店，1994)，頁 304-318。

⁶ “Dasein”(此在)是〈〈存有與時間〉〉(Sein und Zeit)中所提出的最基本的概念之一，由德文中的 “Da”(此)和 “Sein”(存有)組構而成。這個概念表示和存有相對的確定存有者。翻成中文的詞有 “定在”、“此有”、“緣在” 和 “此在”。本論文選用此在，表示 “存有在此” 之意。也就是 “Dasein” 用來指稱 “存有而存在著的這樣的存有者”(人)，以與其他的存有者相區別。

涵之理解與翻譯有諸種，而目前並無一致的中、英譯名或已經為人人認同而全然通用的，若貿然用“大道”一詞，恐與中國思想中“道”和“大道”之義涵有所混淆，所以仍然採用西方傳統的“存有”這個詞語，以便知曉所談論的主要相關內容和對象。在海德格而言，談論存有底語言就是談論大道底道說，這也是本論文所要闡明的海德格語言思想之重點所在。至於“道說”這個詞語的翻譯就中文而言，易為中國人所理解而較無爭議性。所以，本論文之論題乃是標誌了在這個二十一世紀的一個時代轉折期所顯現的一種“存有底道說”，也就是一方面保留傳統的用詞—存有—而不採用仍有爭議性的“大道”或其它的譯詞，一方面採用海德格所選用的新詞—道說—以替代傳統的“語言”一詞。同時，也闡明了海德格思想和語言觀在整個西方哲學思想方面所要開啟的一種轉向的說法。至於“傾聽”是海德格語言觀之一個要點所在，傾聽是傾聽“存有底道說”，唯有存有底道說允諾了人，而且人“傾聽”了道說，人才能道說那顯現出來的東西。“人之所以為人就是去傾聽這種消息。”⁷而傾聽的方法乃是思。海德格的思，不僅僅是理性之思或方法之思，而是不具成見、無執之思，思乃虛心待物者也。也就是人只有在這種空蕩蕩的、無執的虛懷若谷地傾聽存有的召喚之下歸屬(gehören)於它，所開顯的才是其所是、如其所如的存有底顯現。在這裡頗有 <<莊子>> <人間世> 中的“一若志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。”⁸的意味。傾聽是

⁷ 海德格，〈從一次關於語言的對話而來〉，〈<走向語言之途>>(Unterwegs zur Sprache)，孫周興譯(台北：時報文化，1993)，頁112。在此頁中：“……F(海德格)：‘……因為在顯現之淵源中，那種隱蔽著在場與不在場之二重性的東西光臨到人那裡。’……：人之所以為人就是去傾聽這種消息。’ J(手塚富雄)：‘人總是已經傾聽著這種消息——即使人並沒有專門去留意這回事情，它也在發生著。’……：您在前面說的是：人處於一種關聯中。’ F：‘而且我稱之為解釋學的關聯，因為它帶來那種消息的音信。’ J：‘這種消息要求著人去應合(entsprechen)它……’ F：‘作為人歸屬於(gehören)它。’ J：‘而這正是您所謂的人之存有(Mensch-sein)，如果您現在還許可「存有」這個詞的話。’”在這段中海德格論及存有與人之關聯，人被要求傾聽存有消息的召喚並歸屬之。

⁸ 莊子，〈人間世〉，〈<莊子>>；愨山大師編撰，〈<莊子內篇愨山註>>(台北：新文豐出版公司，1985再版。)卷三，頁15。

一種非關僅只是聲響方面與聽覺之間的關係而已，而是有著一種虛心以待存有底召喚之質性。關於海德格的存有論的語言觀，雖然並不僅是溝通和傳意的工具，但我們可以就人人所認為的語言作為溝通和傳意的工具作為出發點來思考，即為什麼他不同於一般的看法，其緣由為何？在他看來，語言並不是平白自生的，也不是沒有本源和根基的。因此，語言的根源和因何而生、如何生發、在時間中如何說出、以及與存有和真理有何關係，這都是海德格所要考察和探討的。

首先，我們可以從以下一個實例來思何以海德格的語言觀要追問語言所從出的本源，而不是直接就語言學、科學語言和語言哲學來作研究，卻要探詢語言和存有之根本關係。這個真實的事件是，有一個德國大學生隨著夫婿因工作之需要而到台灣，她就因此機緣在此地學了中文二年有餘，感受到台灣的生活和社會文化所帶給她一種全新的領受和新的眼界。在這期間她曾經返國探親，但是無論她如何描述或談論台灣的情形，她的雙親均無法理解她的說明和感受，她深深感覺難過和遺憾。後來她只會德文的雙親決定來台灣看她並觀光，甚至坐進了教室跟她一起聽課，下課了，她的父親笑著遞給老師一張畫了左耳近右耳出的畫兒。但是經此台灣之旅，雖然他們一句中文也聽不懂，然而感受了一種“存有”，也有了一種默會。自此她可以與父母一起談論關於台灣的情形，溝通她在台灣的生活和種種感受。她是我的學生，這件事也是我親身所歷，她由衷地告訴我，她父母親到台灣來這件事在她的生命中所具有的重要意義。這指出相關聯的人、事、物之間在世存有底切近的領會所構成的一個生命存在之意義和價值。這個實際存在的真實故事，說明溝通語言不在於說一種相同的語言，也不在於聲音、語法、語意的表達；其根基全然在於有沒有那個共-在 (Mit-sein) 的存有“在”和彼此的領會。有了那個曾在 (Gewesenheit)，才有那個當前 (Gegenwart)，也才能朝向那個將來 (Zukunft)，這樣才有彼此理解、彼此溝通的情境可言，語言才有一般

所謂表意的功能可言，方此時語言才成為表達的，也就是反映人的心靈之所思，精神之所寄；這樣說來，無可疑議的，存有和本質都不是靜止不動的，而是具動態開顯性的；同時言說，不是人在說而是欲言說的語言在說，即是“有”存有在說。在此顯示，存有是言說的本源，言說的根基在存有，在存有中言說才有可能，存有聚集顯現為言說中的存有者。

所以，有時候一種語言中所有的詞彙都認得，但整體組合起來所表達的含義卻全然無法理解。父母與子女說著母語，沒有溝通的問題，即使是不成音調和語句的發音，彼此也可以有所理解，因為有共同的生活和存有。但是一旦離開了這種共同的存有，即使是使用一向可以溝通的語言，卻也無法彼此理解所言說的內容。這種實情所要傳達的是一種怎樣的義涵呢？這是海德格的語言觀及其思想所要開啟我們對傳統西方哲學對“存有”之思維一種新的視域(Horizont)，也就是，人的語言之存在的根基在於存有本身，溝通的語言根植於共此在(Mitdasein)之在世存有(In-der-Welt-sein)。

我們都知道存有之意義是海德格終其一生的思想問題的核心，他所探討的是關於這個存有問題之最本源基礎。然而在何處可以探詢到這個最基礎的本源呢？在他試圖走在這種探問的思路中，他發現存有的思路是在歷史的開展中展現出來的，這種開展與語言的演變有著莫大的關係。

首先他自己思想的探詢就呈現了所謂的轉向。轉向意味著一種跳躍，一種方向的改變。所以他在 <<存有與時間>>(Sein und Zeit)⁹ 一書中，雖說追問存有是在分析“此在”(Dasein)之現象學的詮釋學，但同時也是在語言的現象學中著墨的。但是他竟未完成此書，也就是說他發現，如果探詢存有是從此在出發的話，終究是無結果、無根基的；

⁹ 海德格，<<存有與時間>>(Sein und Zeit)，孫嘉映 王慶節譯(台北：唐山出版社，1989)。大陸的中文翻譯將“das Sein”和“das Seiende”翻成“存在”和“存在者”，台灣學術界將之翻成“存有”和“存有者”。為論文統一起見採用“存有”和“存有者”之譯法。在本論文中“存在”一詞指一般所採用的真實存的“在”和“是”的義涵。

因為此在是基於存有的淵源才存在的，也才有其生存在世可言，也就是說此在並不是現象顯現最根基的本源。所以他的思路雖說是漸進的，但有了一個跳躍和轉折。在 1930 年海德格作了一個特別講演〈論真理底本質〉(“Vom Wesen der Wahrheit”)¹⁰，在這篇講演中，第一次表明了他思想的基本轉向(Kehre)，即從此在的存有論轉到試圖去思存有底真理的發生。¹¹ 一般人通常都喜以此將其分為前後期，認為海德格在思想上的這個轉折、這種領會，讓他無法繼續用前期的表達方式把他的成名之作〈〈存有與時間〉〉完成，即在思想之路上，讓他對存有的討論呈現不同的樣貌，有著不同的開顯的方式。其實，海德格自己也說，他在其思路中並沒有所謂前後期之分，他始終走在一貫的道路上，他所思的中心問題始終是存有問題(Seinsfrage)，後期所思的問題涵蓋了前期的問題，重點各有不同，雖以不同的方式探討，呈現不同的樣貌，始終關心“人底存有”的問題。

一般所謂前期以〈〈存有與時間〉〉一書為中心主軸，其所探討的問題是基礎存有論(fundamentale Ontologie)，是對此在作解釋學的暨現象學的分析。這時期的存有的問題，是以探討存有、了解存有，或讓存有的意義得到開顯的探究，這是透過對此在底存有的分析走上這一條思路的。到後來所謂的後期，他以存有為中心展開此之在(Da-sein)¹²之存有論的現象學¹³，在〈時間與存有〉(“Zeit und Sein”)¹⁴

¹⁰ 〈真理底本質〉，孫周興中文本譯作〈真理的本質〉，將“的”改作“底”是就“真理”是此短語的主詞而言，故類此的翻譯均以“底”替代“的”讓語義所指更清楚，以免混淆。此乃依 2000 年三月間“海德格：詩與思”課堂上，鄭錦倫老師之分析改之。

¹¹ 科克爾曼思(Joseph J. Kockelmans)，〈〈海德格的“存有與時間”——對作為基本存有論的此在的分析〉〉(Heidegger's "Being and Time" --- The Analytical of Dasein as Fundamental Ontology)，陳小文、李超杰、劉宗坤譯(北京：商務印書館，1996)，頁 11-12。[按：“Heidegger”大陸上概譯為“海德格爾”。為求統一，本論文概稱“海德格”。唯參考書目中仍保留原譯名。]

¹² “此之在”(Da-sein)是海德格自創之詞，特指“Dasein”在“現身情態”、“領會”、“言談”的情境中，即處於存有本身敞開性的開展狀態中。見〈〈存有與時間〉〉第二十九節。又參見張祥龍，〈海德格構成一緣起域形的思想方式及其在中西哲學對話中的地位〉，羅嘉昌、鄭家棟主編，〈〈場與有(一)〉〉(北京：東方出版社，1994)，頁 213。

¹³ 在〈論真理的本質〉一文中，海德格談到：“……先於這一切(‘消極的’和‘積極的’自由)，自由乃是參與到存有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，敞開之境的状态，即這個‘此’(Da)才是其所是。在此之在(Da-sein)中，人才具有他由之得以生存的本質根據，而這個本質根據長期以來未曾被探究過。在這裡，‘生存’(Existenz)並不意味

一文中專論並命名他對存有的看法¹⁵，所以主題還是存有的問題；匯同其他後期論著所著重的是思、語言和真理問題，並進而將存有問題最終歸於存有底真理顯現和語言問題，從而引出存有底道說(Sage)而歸本於大道(Ereignis)。因此，他說：語言是存有之家，人棲居於這個家中。¹⁶ 他談論著思與詩，通過對詩意經驗而在語言上運思來探詢存有的問題。他認為：語言是對存有的揭示。不是人說，而是語言說、道說。人傾聽語言的允諾，而有所說，因此是大道讓人說話，且人歸屬於大道，人歸本於存有；存有透過此在在說話，此在與存有相關聯而相歸屬。人說著語言，而語言是存有之家，思和創作的人們是語言的看家人，從而人就是存有的看家人。因此，人作為存有之看家人才是本真的此在，而詩樣的存在方式是最真實美好的。而海德格認為，詩是道說的語言。詩，在海德格而言是真理的揭蔽，存有的顯現。因此後期的海德格幾乎以詩和語言論存有。詩，在此是廣義的，是具創建性的，包含了藝術、建築、音樂和詩歌等等，存有藉著種種詩的形式透過此在道說它自身。

著一個存有者的出現和‘現存’(現成存在)意義上的實存(existentia)。但‘生存’在此也不是‘在生存狀態上’意指人在身-心機制的基礎上構造出來的為其自身道德努力。綻出之生存(Ek-sistenz)植根於作為自由的真理，乃是那種進入存有者本身的被解蔽狀態之中的展開。”孫周興選編，〈〈海德格選集〉〉(上海:三聯書店, 1996), 頁 223-224。

¹⁴ [按孫周興譯註：本文係海德格 1962 年在弗萊堡大學的一個研究班上所作的講演。德文初版與法文譯本一道收入讓·波弗勒紀念文集〈〈孜孜於思〉〉中，1968 年在巴黎出版。1969 年收入〈〈面向於思的事情〉〉一書(後被輯為海氏〈〈全集〉〉第 14 卷)，由馬克斯·尼邁耶出版社(圖賓根)出版。中譯本據〈〈面相思的事情〉〉1976 年版譯出。海德格本人在書後的一則“說明”中指出：“時間與存有”曾是他的〈〈存有與時間〉〉第一部的未完成的第三篇的標題。] 參看〈〈時間與存有〉〉，〈〈海德格選集〉〉，頁 661。

¹⁵ 關於存有底意義之探尋和命名，在〈〈時間與存有〉〉一文中有一段精簡之言：“在存有的天命的遣送中，在時間的達到中，一種奉獻(Zueignen)，一種轉讓(Übereignen)，就在其本己中顯現出來。規定存有與時間兩者入於其本己之中即入於其共屬一體之中的那個東西，我們稱之為大道(Ereignis)*。這個詞所命名的東西，我們只能從下面這一情況中思索，即從那些在對作為天性的從存有和作為達到的時間的先行洞察(Vor-sicht)中顯現出來的東西中思索，存有與時間就屬於這樣的東西。”孫周興選編，〈〈海德格選集〉〉，頁 681。

*Ereignis，譯者陳小文在原譯文中將之譯為“本有”，但為求統一，本論文概採用孫周興的譯語“大道”。其解說見註 4。

¹⁶ 海德格，〈〈關於人道主義的書信〉〉(“Brief über den Humanismus”)，孫周興，〈〈路標〉〉(Wegmarken)，頁 313。“語言是存有之家”(Language is the house of Being)這句話的含義在第二章第二節有較詳細的討論和說明。〈〈關於人道主義的書信〉〉，孫周興選編，〈〈海德格選集〉〉，頁 358。

那麼後期他既然談論著存有、思想、真理、最終匯歸於語言而探討人之為人的本質及人應如何棲居於世的主題，但是他所採用的語言風格雖仍是陳述句述說，回復地分析，問和答；然而他卻明白表示這種表述語言表達的困乏和不得已，呼籲人們不要為陳述語句所困，而要循著語言所指示的進程通達那所要去的地方，也就是順著指月之指找到月亮；他希望人們閱讀他的作品能得魚忘筌，得意忘言。因此他已不認為陳述的語言和邏輯語言能說出存有的豐富性，而認為唯有詩的語言方能接受存有的餽贈。因而其豐富的內涵和世界的翻升又帶領我們自行置入了一種不同的領域。那麼他想把我們帶入怎樣究竟的存有之國土去安居呢？

因為海德格所探尋的存有思想問題，在西方世界二千多年來的傳統，是以獨特的方式構成哲學形而上學的關鍵性的問題。這個問題就是最終歸結於萊布尼茲所提出的：“一切事物的發生皆有理由。”¹⁷ 換句話說，就是萬事萬物都有其根據，而最後的根據則是一個最高、最真實的存有者。所以海德格接著追問的是：“究竟為什麼存有者在而無 (das Nichts) 反倒不在？”¹⁸ 因此下列問題就成了他終生思考的問題：什麼是存有？什麼是存有者？存有者與存有的關係又是如何？而人又是一個怎樣的存有者？那麼海德格探詢這些問題所得到的領悟，卻有別於二千多年來的哲學家，他認為“存有”問題之根源並不是哲學的“愛智慧”。這真是石破天驚。為什麼西方哲學、形而上學以追問存有者的最終、最高的根據為其指標的最高原則呢？為什麼會有這麼大的滑走呢？他認為這是存有歷史之天命。但問題出在哪裡呢？他追根究底的結果，竟是出在 logos¹⁹，即語言問題上。他所理解的 logos 並不

¹⁷ 參看 Leibniz, *Philosophical Writings*, Translated by Mary Morris and G. H. R. Parkinson (London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1973)。p.172: “The fundamental principle of reasoning is *that there is nothing without a reason*; or, to explain the matter more distinctly, that there is no truth for which a reason does nor subsist.”

¹⁸ 海德格，〈〈形而上學導論〉〉，熊偉、王慶節譯(台北：仰哲出版社，1993)，頁3。參看 Leibniz, *Philosophical Writings*, Translated by Mary Morris and G. H. R. Parkinson (London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1973), p.199。

¹⁹ 包利民，〈〈生命與邏各斯—希臘倫理思想史論〉〉(北京：東方出版社，1996)，頁75，注釋1：“‘道’

是只有理性的義涵，他認為柏拉圖以後對 logos 著重在理性之涵義的解釋誤導了真理之思和思之真理。海德格回到希臘源頭考察，而 logos 不僅是理性、原則和宇宙的原理的意思，主要還是“語言”和“聚集”之義涵。他認為時代之天命已經要讓我們導正我們對存有底語言的看法，而這個轉向，是一個返回的步伐，返回到存有最本源的開端——希臘最早期的開端處。也就是返回至思人底根源處。

海德格的中心問題實質上是指向“人底存有”問題，也就是“人底本質”的問題，也是人的生死之問題和在此世界棲居的方式問題，即存有者之存有意義及其生成和消失的問題。海德格認為存有總是此在的存有，此在的存在於世也不是孤立的存有者，唯有透過此在在世存有的領悟，透過此在的解釋學的現象學的緣構境域²⁰之理解，存有的意義才能彰顯出來。但約 1930 年左右，海德格對於此在緣構境域的解釋，嘗試尋找出一條中心線索來作為更本源之根基，那就是人詩意地棲居於世，在天、地、神、人的四重統一的澄明之境中嬉戲，來說明存有、真理和語言的生發，且以此在“時間到時”²¹的歷史性來剖析真如實相大道道說的情形。從語言觀切入來探討海德格思想的方式，主要是由於人的理解領會存有而有所道說，人說出了並以種種說說他所領會的東西。

因為語言在海德格的思想中佔了十分重要的關鍵問題，幾乎以此引領並貫穿他的存有論和真理的問題，就他而言就是存有底道說，存有底顯現，而這又是透過此在的領會而說出；又“時間性”是此在開展它自身之在世存有的一個不可分割的問題。因此，本文將從探討海德格的〈時間與存有〉文本中本真時空的“時間到時”的存有之

或譯為‘邏各斯’(logos)。據學者研究，其翻譯多達十餘種，……大致歸為兩類：言說與真理。熔二譯為一詞，正好與老子之‘道’相通。”

²⁰張祥龍，〈海德格的構成——緣起域型的思想方式及其在中西哲學對話中的地位〉，〈〈場與有——中外哲學的比較與融通(一)〉〉(北京：東方出版社，1994)，頁 205-221。關於緣構境域的說明見第六章第一節。

²¹“時間到時”指此在底存有在本真時空的當前之綻出(Ekstase)，這種當前時間的到時是具有歷史性的，包括了“不再當前的曾在”和“尚未當前的將來”，這是一種超越了物理時間的可計算性的時間性，可說是剎那間的永恆，可作為物理時間的根基。見第二章中的討論與解說。

思想，由澄明之境之近鄰地帶的“切近”關鍵性的運作方式，並藉討論〈論真理底本質〉和〈語言底本質〉(“Das Wesen der Sprache”)²²之文本來闡明“真理底本質”和“語言底本質”，以說明其思悟大道道說的語言觀，並言明語言端呈並如何端呈出一個世界，而人當如何棲居於語言之中。

第一章 導論

²² 〈語言底本質〉，孫周興中文本譯作〈語言的本質〉，將“的”改作“底”是就“語言”是此短語的主詞而言，故類此的翻譯均以“底”替代“的”讓語義所指更清楚，以免混淆。此乃依 2000 年三月間“海德格：詩與思”課堂上，鄭錦倫老師之分析改之。

通常我們研究一個人的思想時，我們考察他的生平、透過他的作品，然後得到一些觀念和理解，作了一些概念系統的描述當作結論，幾乎就有一把得以進入他思想領域的鑰匙。但是在海德格那裡，我們不能通過他的生平了解他的作品，反而他的作品就是他的生平，就是他的存有。要了解他的生平，就像康德(Immanuel Kant 1724-1804)一樣，似乎唯一的道路只有追蹤他的創作活動和貫穿於其中的主導思想，以及他如何展開和發展他的思想。但是就是這樣，也不容易真正得到他所要提示給我們的東西，只要我們心中還存著傳統的表象和概念的思維就無法達到，對他所討論的也會不知所云。但只要我們在閱讀他的作品時，能依他所言的方式，以沉思之思(das besinnliche Denken)²³，開放自己而傾聽他所說的話(演講)，就如海德格所云，這就已經走在語言之途中了。只要我們走在語言之途中，我們就早已上路了，我們就在我們早已在的地方，也許只是我們不自知罷了。因為海德格所探詢的問題，就是與我們自身相關的問題。只要我們關心自己，終究所有其他的探詢都要建立在海德格這探詢的基礎上，只是我們未必清楚意識到吧。那麼海德格思想的核心和根基在何處呢？其要旨我們可以歸本於存有和語言的問題。扼要地說，也就是只要所閱讀的作品和所聆聽的語言是詩意的，我們就在思存有，因而語言是存有之家。因為我們只要在思存有的問題，就在探尋或獲知答案，就得使用語言，因而海德格對語言的探究是思語言底本質。語言底本質何在？當他沉思這個問題的時候，是思想到十分根源之處，將語言與整個存有的關聯結合在一起做完整的思考。

在此，我們無法把海德格的思想，作一些熱情的研究，然後挑出

²³ 海德格的“沉思之思”是一種並無任何一定方法之思，而是“泰然任之”的“讓……顯現”地去思存有之思。關於“沉思之思”後文有更清楚的說明。

一些觀念作成概念系統的結論，就算達到了探索的目的。因為概念和表象思維正是他所批判傳統哲學的走向而導致今日科技發展但人們不思之情景。他的思想要我們做的就是：自行去經驗那早已為我們先行期備好了的一切。問題是什麼是那先行齊備好了的東西？而且是如何去經驗？並且從何處可以經驗到這個早已被我們先行齊備好了的一切呢？他提出詩和思，也就是作詩和沉思，一種是內容，另一種是方法。先行齊備好了的東西可以在偉大的詩人之詩中找到，如果我們往內觀、往內沉思，就可以找到詩中所要道說的東西，也就是那已經為我們先行齊備好了的東西。他提出的沉思之思(das besinnliche Denken)，有別於一般邏輯推理之思和解決日常生活問題之思慮，他認為這沉思之思要行徑於詩之近鄰地帶，也就是唯有詩的語言才能帶領我們通往他要引領我們去的地方。沒有這個沉思之思，就像永遠找不到歸途的漫遊之異鄉人。而海德格更指出了唯有在詩人之詩中才能瞥見一絲返回之途的蹤跡。只有這種少數的異鄉的漫遊者才學會了這種沉思之思。因而他們才得以“進入到道說之本質的地方(Ortschaft)之中的漫遊”²⁴ 並能欣賞到沿途上的花朵。只有這種異鄉人之存在於世，走了這一遭就是為了領悟這先行齊備好了的東西而踏上返回的步伐。所以海德格的異鄉人是在大地與世界中經驗過開闢道路的光燦並一路上能覺知他自身底存有的漫遊者，而且能吐露“來自 Koto 的花瓣”²⁵，即道說。

在〈同一律〉(“Der Satz der Inentität”)²⁶ 的演講中，海德格開宗明義要求願意思想的人：“當思想試圖走向召喚它的事情時，它可能在途

²⁴ 海德格，〈從一次關於語言的對話而來〉，〈〈走上語言之途〉〉，頁 122。

²⁵ 海德格，〈從一次關於語言的對話而來〉，〈〈走上語言之途〉〉，頁 119。在同頁中說明 Koto，是有所帶來的慈愛的澄明著的消息之居有事件(das Ereignis der lichtenden Botschaft der hervorbringenden Huld)。居有事件又可以譯為大道或發生。

²⁶ Heidegger, “The Principle of Identity” in *Identity and Difference*, Translated with an Introduction by Joan Stambaugh, (New York: Harper & Row, 1969). 〈同一律〉，孫周興選編，〈〈海德格選集〉〉，頁 646-660。[引用孫周興註：“本文係海德格 1957 年 6 月 27 日作的演講，同年收入〈〈同一與差異〉〉一書，由那斯克出版社克(弗林根)出版；此書現被集為海氏〈〈全集〉〉第十一卷。中譯文據〈〈同一與差異〉〉第二版譯出。”]

中發生變化。因此，明智的做法是，在下面的論述中較少地關心它的內容而較多地注意它的路徑。²⁷ 思想的路徑會產生變化，也就是意味著思想並不是只有一種路徑或是方法的，而是有著各式各樣諸種之方法。海德格在這裡指示了一條通達他思想之路，他指點地提醒著學科之學術的對象和思想的事情有所分別，同時方法也會有所不同。

第一節 問題之提出

海德格在開闢他思想之路，探詢存有之答案之時，他是走在語言之途中。他提出了以沉思之思思存有，而且所思及的答案就在詩人之詩中。詩是最精美、最動人的語言。

那麼，什麼是語言？海德格追問語言，當然他追問的是關於語言底本質。什麼是語言？聽起來，問題提的格外不可思議。誰人不知，無人不曉，人人都在說著話，即使是啞巴也會啞啞地說或是用手語表達，語言不就是以聲音和文字以及肢體來表達思想、感情的工具和手段？自古聲音和文字就被視為可以代表可感覺東西的符號，用來表達思想感情等精神和心靈之物。即自亞里斯多德提出了這種說法²⁸早已

²⁷ 此段譯文與孫周興選編之〈同一律〉所收入於《海德格選集》中頁 646 稍有所不同，參看 Leibniz, *Philosophical Writings*, p.199. Translated by Mary Morris and G. H. R. Parkinson (London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1973)。參考英文版 “The Principle of Identity,” in *Identity and Difference*, Translated with an Introduction by Joan Stambaugh, (New York: Harper & Row, 1969), p.23: “When thinking attempts to pursue something that has claimed its attention, it may happen that on the way it undergoes a change. It is advisable, therefore, in what follows to pay attention to the path of thought rather than to its content.”

²⁸ Joseph J. Kockelmans, “Language, Meaning, and Ek-sistence,” in *On Heidegger and Language*, edited by Joseph J. Kockelmans (Evanston: Northwestern University Press, 1972), p.4: “In Aristotle’s *Peri Hermēneias*: spoken words are the signs of the soul’s experiences, and written words are the signs of spoken words. Just as all men have not the same writing, so all men have not the same speech sounds; but the soul’s experiences, which they immediately signify, are the same for all, as also are those things of which our experiences are the images.”

成了眾所週知的經典。但是這種說法是否就是擊中了語言的真正本質呢？持有語言的唯有人，但人為何持有語言？持有語言有何用途？

人生在世說著話，他不是獨語，必定與人對談，他要表達的是他的“在世”存有。人說著語言，但是，海德格發現今日人們對待語言是“使用”語言，但不是用來說他的存有，反而被視作人所擁有的一種能力，人學習語言是擴展他的能力，以便建立他宰制世界的權能。於是，當語言的持有被把握為人的主體能力時，語言的本性決不能為人所經驗。因此我們不能不問，為什麼人能說著話？而語言的存在又到底是訴說什麼？那麼，首先語言底本質是我們應該重新探詢的，同時我們也要找到一條如何經驗語言本身的路。因此，連同語言所訴說了二千多年的存有本身、存有之真理，也有必要重新考察。重新解讀語言與存有以及圍繞著此兩者而談的真理與本質的問題，成了海德格一生之職志。人們說他的思想有一個轉向，有前後期之分，他自己也問時代之天命是否到了轉折期。那麼這種轉折或許就是人們對存有與語言有一種不同於過去傳統的看法。

綜觀海德格的中心問題實質上是關懷“人底存有”的問題，也就是人底本質和存有之意義。海德格認為存有總是此在的存有，這種關懷自身的存有而以經歷自身的歷史性並以語言方式說出，透顯其人生在世的存有意義者，唯獨人能之，因此能不能本真地彰顯出存有就成為人之所以為人的問題。也就是，人一旦被拋於世，就早已置身於理解、存有的歷史性和語言所結合在一起的情境中。而置身在這種情境中，海德格說這種終有一死的人，指向的就是一個有限的具有歷史性的此在所開顯的生存方式。這樣“我在”就是被拋於世先行於笛卡爾的“我思”的無可動搖的根基，那麼，這有限的此在生命自此就朝向自身的終極關懷，去探尋存有的意義。如何表述和呈顯自身的存有？就是以語言去傾訴和表達。以何種方式的語言才能讓真實的存有呈現？於是，語言底本質就成為探問存有和人底本質的關鍵問題。這就表明

了人應持何種語言觀才能真正開顯一個人之本質，成為一個本真的人；也同時表明語言如何並且在怎樣的情況之下才能表述真理，就都成為必得考察的問題。而海德格最終的語言觀從一般觀念的“人說”轉向“語言說”，對我們的思想和生活會產生如何的影響呢？會不會造成人們另一存有天命的轉向呢？種種這些都已成為現今世界人類思想上探詢的主題，並且引起人們不得不思的主要問題。那麼首先對海德格思想所道說的東西，即其存有觀、語言觀和真理觀以及它們之間密切不可切割的關係加以探詢，不失為一條方便可通達之路。

第二節 海德格的思想之路

海德格曾在〈我進入現象學之路〉（“Mein Weg in die Phänomenologie”）²⁹一文中自述他的現象學的思路。此篇文章最初是在1963年作為給黑爾曼·尼邁耶(Herman Niemeyer)的賀禮而撰寫的，收在〈〈面向思的事情〉〉(Zur Sache des Denkens)³⁰一書中。

他談到他自身，在1909—1910年冬季學期，開始在弗萊堡大學神學系求學，除了學習神學外，哲學，當然也是必修之課，他有充裕的時間可學習。這時，胡塞爾(Edmund Husserl 1859-1938)的兩卷本〈〈邏輯研究〉〉(Logische Untersuchungen)經常就從圖書館搬到海德格的書桌上了。這是因為他從一些哲學雜誌得知胡塞爾思想由布倫達諾(Franz Brentano)所促成，而布倫達諾正是海德格自己的哲學啟蒙作

²⁹ 海德格，〈我進入現象學之路〉，陳小文譯；孫周興選編，〈〈海德格選集〉〉，頁1280-1288。

³⁰ Heidegger M. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer. 此書為海德格著作全集中收錄1962-4年的作品。

家。布倫達諾的論文〈論存有在亞里斯多德那裡的多重含義〉(“Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles”) 讓他思考並引導著他。當時，困擾著他的問題是：如果說存有有多重含義，那麼什麼是它的主要根本的含義呢？存有又是什麼呢？在高中的最後一年，他讀到布賴格(Carl Braig, 1853-1923)的著作〈論存有：存有學綱要〉(Vom Sein. Abriss der Ontologie)。這本書 1896 年出版，在這部著作之後大量的篇幅引用了亞里斯多德(Aristotle 384-322 B.C.)、阿奎那(Thomas Aquinas 1224/1225~1274)和蘇阿雷茲(Suarez)的原文，並附有對存有論的基本概念所作的詞源探究。但那時他向自己提出的問題仍未得到答案。因此，他希望或許透過胡塞爾的現象學研究會得到答案。但最終他並沒有得到答案，然而胡塞爾的著作的確讓他入迷，也因而走上了現象學之路，雖然最後他對現象學的解讀與胡塞爾不同，但已經開闢了的這條道路卻也引領他走向他自己的思想之途。

海德格談到，布賴格對他的影響深遠而持久。他說，在四個學期之後，他放棄神學，完全獻身哲學。但他仍繼續去聽布賴格教義學的神學講座，此乃出自於他對思辨神學的興趣，以及這位著名教師表現的透徹思想方法之吸引力。在幾次與布賴格一起散步中，他初次瞭解到謝林(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling 1775-1854)和黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831)對於與經院哲學之教義學有別的思想方法之重要性。從此，存有論和具有形而上學框架的思辨神學之間的緊張關係，就縈繞在他所探索的領域中。布賴格關於詞源學的探討也深深影響海德格後來對於詞源探討的癖好。例如，布賴格在〈論存有〉書中討論時間(Zeit)一字原自希臘文 *tanumi*(我伸展我自己)。海德格的〈存有與時間〉亦以“伸展”(Erstreckung)來說明時間性與歷史性。³¹ 並且布賴格對士林哲學一方面欣賞，一方面批判的態度，也成為海德格的基本態度。這也就是海德格自己深懷感念地說

³¹ 項退結，〈海德格〉(台北：東大圖書公司，1989)，頁 22。[作者(項退結)註：Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer 1969, S. 81-82.]

布賴格對他的影響是決定性的，而且是無法形容的。同時我們也可以在海德格的著作當中發現神學對他的深刻影響。

海德格繼續研讀胡塞爾的著作，但是他仍然苦惱無法克服的難題：自稱“現象學”的思想方式的程序是如何進行的？1913年胡塞爾發表《關於純粹現象學與現象學哲學的一些觀念》(Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie) 一書，海德格似乎有些答案。“純粹”是指“先驗主體性”，現象學以“意識體驗”為其規劃性的系統考察對象。即認識、行動和設定價值的主體的主觀性被納入現象學作為研究對象。1916年胡塞爾來到弗萊堡大學任教，海德格遂有機緣跟他直接練習現象學的“看”(Sehens)³²。胡塞爾在講課當中採取了對現象學的“直觀”(Sehen)進行逐步訓練的方式。這種直觀要求排除未經檢驗的哲學知識，同時也要求杜絕引用大哲學家的權威言論，而直接觀入“事情本身”。不過後來海德格也揚棄了胡塞爾過分重視的絕對主體性。但他運用越來越純熟的直觀法洞視希臘哲學，也重新研究解釋亞里斯多德，而理解了《邏輯研究》第一版的“研究之六”所強調的感性直觀和範疇直觀之間的區別，因而清楚領悟到“存有者的多重含義”。後來海德格沒有繼承胡塞爾現象學之路，就是由於有了如下這個新見地：

研究意識活動的現象學中所謂的現象的自身呈現，很早以前亞里斯多德就思索過，而且在整個希臘思想中都被看作 aletheia (無蔽)，看作在場的無蔽性，在場者的去蔽和呈現。現象學研究所發現的對思的崇尚態度即便不是希臘哲學本身，也是希臘哲學的根本特徵。³³

³² 在海德格《我進入現象學之路》一書中他在這裡採用的“觀”是複數形的 Sehens，可能意指他此時在胡塞爾處所學的觀有多種觀法，但其中一種特殊的觀法(Sehen)是“直觀”，所以後面那個觀是“直觀”，用單數表達。顯然海德格受惠於這種直觀的訓練甚多，對於他如何觀入事情本身的原現象，幫助甚大，因此他提出這種觀法在思悟存有方法上的重要性。

³³ 比梅爾(Walter Biemel)，《海德格》，劉鑫、劉英譯，(北京：商務印書館，1996)，頁24。比梅爾在此引用1963年海德格自述之《我的現象學之路》。

海德格自述，當這個看法在他心中越來越明晰時，下面的問題就變得越來越突出了：“根據現象學原理，為我們所體驗的‘事情本身’是從何處獲得自身的確定性的呢？是從意識和其對象性中，抑或從在其無蔽和遮蔽中的那個存有者的存有中？”³⁴於是，他又再次陷入不安之中，這次是在現象學觀念的引導之下踏上了一條探索存有之路。這個在場的無蔽性和在場者的呈現和去蔽，從此作為海德格思想的中心，他將這種無蔽解作真理(Wahrheit)的顯現，遮蔽著的真理稱為非真理(Un-wahrheit)。於是，無蔽的揭示所敞開的口，是在一個澄明的自由敞開之境中，而一切存有的道說就在此中運作。因此海德格通過現象學與胡塞爾的結構和還原分析關係不大，倒與其口號“走向事情本身”³⁵關係密切。這種“走向事情本身”的方法極富成效，許多哲學家的面貌可以透過這種方法，還他們思想的本來面目，其作用可說是一場革命。³⁶

海德格在 1927 年出版 <<存有與時間>> 一書，當時引起的震撼非比尋常，他所使用的獨特語言，對當時的人們，是陌生的。不過此時的他已經意識到語言在哲學思想中關鍵地位，雖然在此書中，也提到語言的性質、作用和地位，尤其在第三十四、五節特別論及，但在此時尚未將語言提高到一個與存有等同的地位，這要到後期才開展了此種論述。然而在此書中，他將知識論問題大事滌蕩，也對發展炙熱中的現象學賦予新義，這個新定義連胡塞爾都未能理解。在此書中海

³⁴ 同上。

³⁵ 在 1998 年春於“海德格與黑格爾”課堂上討論“to the thing itself”之譯詞，鄺錦倫老師將一般所譯之“面向事情本身”改為“走向事情本身”，此乃較貼切於胡塞爾關於事情本身的思想。在本論文中援用此譯詞。

³⁶ 引用比梅爾之<<海德格>>(劉鑫、劉英譯，(北京：商務印書館，1996。))頁 29 的注釋：Gadamer 在<<馬丁·海德格與馬堡神學>>書中提到：“海德格的闡釋所具有的卓越的現象學直觀能力徹底而有效地把亞里斯多德的原文從經驗哲學的傳統的掩蓋下解脫出來，也從當時的以亞里斯多德的批評家所描繪的可悲的歪曲的畫面中解脫出來……他有一種出人意料的方式開始為我們闡釋。”比梅爾認為：也許我們可以用“對作者本意的透視”代替“現象學直觀能力”。也就是當我們閱讀文本時，不是根據二手資料或受限於其他見解的桎梏，而是直接透視作者的本意。

德格的現象學的存有之構成的思想方式當時即得到了一次集中的體現。全書的思路是以“Dasein”(此在)為出發點開展的³⁷。這一思想與他對胡塞爾和康德的批評緊密相關。海德格認為在胡塞爾和康德的學說中的主體觀，認定意向性構成有一個最終的收斂極——“先驗的主體”或認“先驗統覺”³⁸作為一切綜合的源泉，是這種承自笛卡爾以來流行的主體實體觀阻礙了構成境域思維方式之充分舒展。因為在這種認定前提下，思想的大格局就還是由(先驗的)現成者決定的，構成的思路或此在本身的意義機制就無法從根本上形成我們的實在觀。與這種傾向不同，<<存有與時間>>不再將人視為主體，而是看作構成域性的“Da-sein”，即“此之在”。即由“此在”的“此之在”之歷史性展現了存有的本質。

海德格曾經計劃將 <<存有與時間>> 分成兩部分：第一部份依據時間性來分析此在，闡明時間是如何作為探詢存有問題的視域的；第二部分依時間狀態問題作為指導解析存有論的歷史。

第一部分計劃分三篇：1) 準備性的此在基礎分析；2) 此在與時間性；3) 時間與存有。已發表的只有第一部分的第一、二篇。第三篇沒有發表，因為按他自己的說法，他還沒有找到適當的語言表達他的思想。³⁹

³⁷ 見<<存有與時間>>第二章。

³⁸ 1) Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, (London: Macmillan and Coltd, first edition 1929, second impression with corrections 1933), A106: “All necessity, without exception, is grounded in a transcendental condition. There must, therefore, be a transcendental ground of the unity of consciousness in the synthesis of the manifold of all our intuitions, and consequently also of the concepts of objects in general, and so of all objects of experience, a ground without which it would be impossible to think any object for our intuitions; for this object is no more than that something, the concept of which expresses such a necessity of synthesis. This original and transcendental condition is no other than *transcendental apperception* according to the determination.”；2) 關於康德的“先驗統覺”(transcendental apperception): 是說概念中認知的綜合將經驗表象通過概念而與認知主體綜合在一起，它就表明概念的綜合能力正是以這個認知主體即“統覺”為先天根據的，因而概念的綜合統一能力根本上來源於意識中的“我”(自我意識)的綜合統一能力。並非一切概念都是“自我”這個概念，但就一切概念都是要把直觀雜多必然地納入“我”這個認知主體並作為“我的對象”加以把握而言，它們正是以自我意識的統覺為前提的。楊祖陶、鄧曉芒著，<<康德 <<純粹理性批判>> 指要>>(湖南：湖南教育出版社，1996)，頁142-43。

³⁹ 在1953-1954年間發表<<從一次關於語言的對話而來>>，孫周興譯，<<走向語言之途>>，在頁93中有一段海德格與手塚富雄的對話：“海德格：‘……在我思想嘗試的道路上，我清楚地認識到

第二部分計劃包括: 1) 康德關於時間性問題的圖示說; 2) 笛卡爾“cogito, ergo sum”(我思,故我在)的存有論基礎及在 res cogitans(能思之物)這一提法中對中世紀存有論的繼承; 3) 亞里斯多德討論時間——從中揭示古代存有論的範圍和界限。有關康德解釋的部分後來是以《康德和形而上學問題》(Kant und das Problem der Metaphysik)⁴⁰ 為書名獨立出版的。

這計劃中的第一部第三篇〈時間與存有〉(“Zeit und Sein”), 實際上這所缺的部份是有決定性意義的。在時隔 35 年後的 1962 年他在弗萊堡大學的一個研究班上作了這個演講, 但內容已不再銜接《存有與時間》了。因為此篇在海德格思想中具決定性的重要, 主要是談到此在之綻出時間到時的機制。這種此在之綻出的時間到時, 決定了海德格思想中的存有的顯現和真理觀, 而他認為這就是語言與存有和真理同一的本源根基。希望本文能藉著關於時間和時間到時的討論可貫穿他的整體思路。

關於《存有與時間》和〈時間與存有〉著作本身最困難的還是對存有本身和時間本身的探討和闡釋。其實不只此兩者, 有關的其他作品都一樣, 它們都被要求從海德格思想發展的終點出發, 這個終點其實也是起點, 一方面朝向將來的前方走, 一方面走著返回的步伐; 從而我們被要求, 在閱讀這些著作之時也要一面揚棄它們, 因為言詞不是他的旨意, 那個先行期備的東西才是我們要經驗的, 所以他希望我們能從作品的陳述句中領會那指示出來的一片天地, 而得意忘言。換句話說, 我們被要求在不斷變化中洞見其未規定的規定性, 即

一種差異(Unterschied), 即在作為「存有者之存有」的「存有」(“Sein” als “Sein von Seienden”)與作為「存有」的「存有」(“Sein” als “Sein”)事件於存有所固有的意義, 即存有之真理(澄明(Lichtung)的意義來說的)。」手塚富雄:「那為什麼您沒有立即果斷地把「存有」一詞徹底出讓給形而上學的語言呢? 為什麼您沒有馬上賦予您想通過時間的本質來尋求的作為「存有的意義」的那個東西以一個專門的名稱呢?」海德格:「一個人如何能夠命名他還在尋找的東西呢? 尋找到是以命名著的詞語的勸說(Zuspruch)為基礎的。」」

⁴⁰ 按比梅爾(Walter Biemel),《海德格》, 劉鑫、劉英譯, (北京: 商務印書館, 1996)頁 39 之註解:“1927-1928 年冬期, 海德格在一次為時四小時的講課中作此解釋; 1928 年 9 月在里加的赫爾德學院、1929 年 3 月在達沃思高等學校復講。”

要去領會早已賦予我們一切的存有以及存有者整體。

我們與其說海德格是一位哲學家，不如小心翼翼地說他是一位思想家較為妥當。終其一生，就海德格自己宣稱自己乃是走在思的路上；而且他到了後期尤其看到科技的發展，連同一路走來對存有的探討，發現西方哲學自希臘後期以來的形上思維性格，遺忘了思之為思的根源，到了後期他也諱用“哲學”一詞來標誌自己的思想；因而就其思路而言，他寧可作為一個思想家甚於一個西方傳統形態的哲學家。因為他在探詢存有問題的過程中，發現西方哲學的根本特性乃是形而上學，是一種追問存有者之所以為存有者的根據，最終卻轉化為“存有—神—邏輯學”(Onto-Theo-Logik) 的問題的存有者之歷史的學問，即所思及的一個具體的“本質”——神，仍然是一個具位格的最終存有者。何以追問存有卻變成了追問存有者？歸根究底他認為這出自於語言的問題。因為形而上學使用的語言是命題陳述句的邏輯語言，是採用主謂語的語法形態，也就是實體與本質屬性之關係。如何將所理解的存有和真理說出，就成為語言的問題。這也就是說，海德格走在其思路，一路尋思，一路追問且發現問題，終至發現難以用傳統形上學的、神學的、哲學的語詞和表達方式來表達他的尋思和發現，轉而發現原來我們的思想反而受限於我們人類的語彙，原來人的思想受語詞的統領，人所開展出來的生活方式也受語言的影響，而人類之思倒過來是不是也影響著語言和他所使用的詞語呢？他不得不一路上探尋這個“思與語言”以及“存有與時間”之“事情本身”的問題與其關聯，尤其是關聯到人之生存本質和棲居的問題，而有“語言是存有之家”說法的一句名言，並且成為他思考內容的重點，因而一路上也在尋求一種非形上學的表達或道說的方式。

那麼，海德格之思的最終歸趨的理趣應是“大道之說”了。若牽引海德格思想的主題線索是“存有與語言”，那麼，他思想的完成就在他找到的詞語“大道與道說”(Ereignis und Sage) 中。因此，可以說

後期海德格的思路乃是“走向語言之途”，也就是一條走向“大道之說”的道路。

從“存有”到“大道”，從人說到道說，從理性到非理性，從真理到非真理，從本真的(eigentlich)到非本真的(un-eigentlich)此在之“此之在”的生活，這可以說就是海德格從傳統西方形上學轉向非形上學形態的思想之路，也是呼籲人類思想從科技方法的思考和以競爭為主軸的生活方式，轉向充滿詩意、神聖、美感的自由嬉戲的生活型態。海德格問：在我們這個時代是不是有一種呼聲在呼喚人有一種轉變在它的天命中正在發生？他認為我們正處在一個轉折的時代，應做的是仔細傾聽存有的呼聲。

第三節 海德格前後期語言觀之比較

海德格超越哲學之思而具獨創見解之沉思，讓他在思想上穿透並超越了傳統西方哲學，尤其是越過近代主體性思想之範圍，突破形而上學的思維，直接宗承最早期希臘源頭之開端，洞察中世紀神學源頭的“醒覺”義涵，並吸取了東方的思想方法。在〈從一次關於語言的對話而來〉一文中，他審慎地“暗示”起東西方最明顯可見的是語言和文化生活方式的不同，但其不同的原因何在？他並沒有明說。不過他提出了東方具有不同於西方形上學思維的方式，他的對談者手塚富雄也同意東方的思想型態不是一種概念式的思維。基本上，文化生活方式就是一種此在之存有開顯的表達方式，歸根究底就是一種廣義的語言。因此我們可以說，文化生活方式之不同就是語言表達方式之不

同，就是東西方存有之命運開顯方式之不同，因而是否由於源初之語言表達方式開展了東西方生活文化思想歷史命運之不同？⁴¹ 就海德格而言，也許一方面因為他處於這個時代，趁世界東西文化交流之便，對於存有和語言的探詢，他不是僅從西方傳統形而上學之探問存有者的根據這個方向來思考，東方思想也對他產生衝擊，他有了新思維的方向。早期的他是從此在的立場和角度思考，但是後來他也意識到有陷入主體性的危險和困境，所以在《存有與時間》一書踩了煞車。但是在這其時語言早就進入他思考的中心，只是無法從此在言說的立足點脫困，直到後來他轉而從存有本身來思考，也就是言說本質上並不是此在在言說，言說本身之本源來自存有本身，言說本身實際上是存有在言說，即存有的開顯藉由此在的存在的開展並藉著語言表達說出存有自身。他在哲學上的這個“轉向”，在西方哲學又掀起了一次變革，一次挑戰。這次的轉向不是康德的從客體性中心轉向主體性中心的思維形態。海德格思想讓我們思考的是，若就“語言”上來談轉向，一方面可以說，探問何以東、西方具有不同生活方式和文化開展之型態，是否與東、西方語言的特質和其言談所及的內容、方式有莫大之關係？這也就是關於思想的特質對語言和生活開展的影響。也就是就思想之特質方面，他開始有一個嘗試由西方形上思維轉而思考東方不那麼強調邏輯形式的思想方式。再就另一方面的語言觀的轉向而言，可以說從一般見解的“人說”，反轉過來，不是人說大道，而是大道讓人說，這就是“道說”(Sage)，是大道(Ereignis)在說，也就是存有在場，真理在顯現。因此這種道說和大道讓人說的看法，使得他的語言觀與他的真理觀和存有論緊密結合在一起。這樣的轉向也就讓人對海德格的思想又增添提出前後期之分的一個主要的原由。那麼從“人說”到“道說”的觀點是如何轉向的？這兩者究竟與

⁴¹ 關於東西方所開顯出不同之文化和東西方思維之不同及其之間的關係，這樣的說法和討論見海德格與日本的守塚富雄的對談。參看海德格，〈從一次關於語言的對話而來〉，《走向語言之途》，孫周興譯(台北:時報文化，1993)。

存有的關聯是怎樣的？又人說、道說這兩種說究竟是如何說存有、存有者，並且如何說出真理，即是如何陳述真理的？這兩種說法有何不同？且其內在根基又如何？有關的這些問題正是本論文所要探討的。

一種前後期的劃分和轉向的看法，最早在〈論真理底本質〉⁴²一文中被提到，那是在1930年被提出的。1964年海德格自身在巴黎做了一次題為〈哲學的終結和思想的任務〉（“Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”）的著名演講，在這個演講的開頭，他就明確地談到：“自1930年以來，我一在嘗試更其源始地去構成〈〈存有與時間〉〉的課題。而這意味著，要對〈〈存有與時間〉〉中的問題出發點作一個內在的批判”⁴³。因此1927年〈〈存有與時間〉〉的主要著作被劃歸為前期。前期的核心思想可以在這本書窺見一般，此書的思路提出以此在為出發點，以現象學的解釋學展開此在的緣構境域闡明此在生存論歷史性的開展。而規定著此在在世展開狀態的基本存有論性質的乃是現身情態或心境(Befindlichkeit)、領會(Verstehen)和言談(Rede)。⁴⁴

關於此在的現身情態，海德格認為首先不是通過知覺感知，而是通過此在底整體複雜情緒性的綜合之自我現身。當我們認識某人或某事時，我們最初的反應就是敞開自身而對此人此事的出現產生情緒反應，後來也許產生變化，但它作為敞開的基本形式意義卻始終不變，所以對現身情態的認識關鍵是對敞開特徵的認識。也許有人說，認識首先是知覺，只要我們一睜開眼，首先就看見物，即使沒睜開眼也聽

⁴² 在〈論真理底本質〉一文中，在開頭對真理海德格提出“這種本質之問撇開所有這一切，而觀入那唯一的東西，那標誌出任何一般‘真理’的東西。……而一種有根的、轉向現實的思想，必須首先並且開門見山地堅決要求去建立那種在今天給予我們尺度和標準的現實真理，以防止意見和評判的混淆。”海德格，〈論真理的本質〉，〈〈海德格選集〉〉，孫周興譯，(台北:時報文化, 1993), 頁213。按: 依此篇文章之內容，海德格在這裡批判知與物的概念符合之真理觀，他認為對真理的思考應當有一種新思維，所以他提出從理論的概念式思維“轉向”對現實之思考，即對事情本身之思也許是一種方法。所以有些學者認為在這裡海德格的思想已有所轉向，並提出了有別於傳統的形而上學思維的看法。所以前後期可以以此年代，即1930年開始劃分。

⁴³ 海德格，〈哲學的終結和思的任務〉，〈〈海德格選集〉〉，孫周興譯，(台北:時報文化, 1993), 頁1242。

⁴⁴ 海德格，〈〈存有與時間〉〉，陳嘉映、王慶節譯，(台北:唐山出版社, 1989)頁205。

見聲音；可是只要想想，在還沒聽見聲音、看見物之前，人只要一醒來，還躺在床上，尚未睜開眼情緒馬上就升了上來，昨天的種種、今天的種種，過去的種種、未來的種種立即在我們的腦海盤旋，這就是此在敞開的歷史性的現身情態之展開狀態。那麼，在這種現身情態中領會已經在起作用，領會和現身情態一樣始源，因此，領會在這裡不是一個與說明(Erklären)⁴⁵相對應的概念，而是此在的一種始源的基本形式。對於領會，海德格是用“觀”(Sicht)⁴⁶本身來規定的。因為領會從本源上說就是“觀”，因此此在能展開各種不同的“觀法”。⁴⁷海德格在第三十一節〈此之在-領會〉(“Das Da-sein als Verstehen”)談到：“領會在它的籌畫性質中從生存論上就是我們稱之為此在的觀的東西。煩忙活動的尋視(Umsicht)、煩神的顧視(Racksicht)以及對存有本身(此在一向為這個存有如其所是地存有)的觀，這些都已被標明為此在存有的基本方式。……那個首要地和整體地關涉到生存的觀，我們稱之為透視(Durchsichtigkeit)。”⁴⁸在領悟中此在是作為敞開狀態出現的，也就是此在在它的在之中尋視、顧視和透視自身，因而它根據其能在的可能性籌劃它自己。也就是根據所給出的領悟中的世界之整體事實狀態來籌劃自身。海德格在第三十二和第三十三節區分了解釋(Auslegung)⁴⁹的領悟和陳述(Aussage)⁵⁰的領悟。解釋是把已經被領會的“世界”，即上手的(zuhanden)東西，隨著世內照面的東西就一向在

⁴⁵ 說明(Erklären)，一般認為對事情有所了解而將之解釋陳述或宣布表白給另一個人聽。領會(Verstehen)，在此並不是一種對事物表象的了解的那種理解，而是與生俱來與此在的存有伴隨而在的先天性的了然，所以是始源的。

⁴⁶ 在《存有與時間》中第三十一節，陳嘉映、王慶節將 Sicht 譯為“視”。實際上也就是“看”或“觀”，視或觀看有多種方式，因此無論哪種語言，關於“看”都細分為多種字、詞來表達不同的“看法”、或“觀法”。這裡選用“觀”作為諸種觀看的統稱。海德格，《存有與時間》，陳嘉映、王慶節譯，(台北:唐山出版社，1989)，頁 187。

⁴⁷ 此在對於在世存有中的存有者除了以一般的觀看外，重要的是以使用著、操作著、打交道的方​​式來順應於事的視，這種事乃是環顧的尋視，另外尚有有諸種觀法，如：煩忙中的環視，煩心中的慎視；生存本身具有的觀法為透視或洞見。參見《存有與時間》頁 90。

⁴⁸ 海德格，《存有與時間》，陳嘉映、王慶節譯，(台北:唐山出版社，1989)，頁 187。在這一段中，為全論文用詞之統一起見，將譯者之譯詞“視”改為“觀”。

⁴⁹ 海德格，《存有與時間》，陳嘉映、王慶節譯，(台北:唐山出版社，1989)，頁 190-197。

⁵⁰ 海德格，《存有與時間》，陳嘉映、王慶節譯，(台北:唐山出版社，1989)，頁 197-205。

世界之領悟中展開出來的因緣狀態做剖析。這種剖析就其上手之存有者具有“某某東西作為某某東西”這樣一個尋視上的揭示，來作尋視著的解釋回答：它是為了做某某東西之用的。因為上手的東西一向以從因緣整體方面被領會著，而解釋無非是把這一因緣狀態解釋出來而已。所以海德格也強調這種解釋一向奠基在一種先行具有(Vorhabe)、先行掌握之中。但是這種在世尋視領悟的解釋很容易就轉而上升為概念，也就是以陳述的方式形式化。所以在第三十三節海德格認為陳述是解釋的衍生樣式。陳述也奠基於領會，是一種判斷，也“具有”一種意義。他認為陳述與解釋和領會的關係是：“我們藉陳述來說明對領會和解釋具有構成作用的‘作為’結構能夠以何種方式模式化。”⁵¹ 因此，陳述在作為領會和解釋的判斷形式意義上具有三種含義，同時這些含義互相聯繫並在其統一中界定了陳述的整個結構。1.陳述首先意味著展示。也就是將此在所領會的存有者的現身情態來觀看存有者，將其觀察所得的存有者展示出來。2.陳述也等於說是述謂。“述語”藉“主語”陳述出來。主語由述語得到規定。任何述謂都只有作為展示才是它所是的東西，陳述的第二種含義奠基於第一種含義。述謂加以勾連的環節，即主語和述語，是在展示範圍內生長出來的。因此，主謂的規定是作為展示的一種樣式，先把“觀”限制到顯示著的東西(如:錘子)本身之上，以便通過目光的對焦和整體的觀來明確限制而使公開的東西在其規定性中明確公開出來。3.陳述意味著傳達(分享)。這意味著陳述就是說出來，說出來與他人分享。這一含義與前兩者之含義相聯繫。這一含義上的陳述是讓人共同看那個以規定方式展示出來的東西。陳述作為這種傳達(分享)包含有道出狀態。所以即使是沒有親眼所見的人可以藉陳述而得知他人所陳述的東西。也就是說“陳述”可以“風傳下去”，因此道聽塗說也是一種在世存有，是一種向著聽到的東西的存有。因此，關於所風傳的內容我

⁵¹ 海德格，〈〈存有與時間〉〉，陳嘉映、王慶節譯，(台北:唐山出版社，1989)，頁 197。

們就要問：即陳述的東西是否通達了本真的存有者，道出了它的存有，陳述的是不是真理？

關於現身的存有者，此在有所領會而陳述的與該存有者是否相符？這就引出陳述所道出、所傳達的內容是不是就是現身為存有者的那個所謂在背後支撐它的存有或真理本身？我們思考，對眼前世界的上手的東西明確地映入領會著的尋視中，現在被解釋著。這些被尋視著的手頭的現成的(vorhanden)東西，在它的“為了作……之用”中被調整、整頓、安排、改善、補充等等的方式中被剖析著，從而被看見而覺知而加以解釋的回答了：它是為了作某某東西之用的。那麼這個東西是世內存有者隨著此在之存在被揭示的，即隨著此在之領悟，我們就說：它對我們具有意義。所以“意義是在此在領會著展開活動中可以加以勾連的東西，是某某東西的可領悟性的棲身之所。領會著的解釋加以勾連的東西中必然包含有某種東西；意義的概念就包括著這種東西的架構。先行具有、先行看見即先行把握構成了籌畫的何所向。意義就是這個籌畫的何所向，從籌畫的何所向方面出發，某某東西作為某某東西得到領會。”⁵² 陳述就是對這種此在之在世的展開狀態的領悟之生存論形式架構，陳述在存有論上它來自領會著的解釋，但是隨著意義而產生的形式架構上升為判斷，也就成為概念性質。海德格對於尋視著有所領會的解釋的原始“作為”，稱為存有論詮釋學的“作為”；而陳述是關於句法上的“作為”。而介於領會的解釋和理論的陳述之間之兩個極端之間有著形形色色的陳述，如描寫、報導、記錄、敘述、講解、說明等等。種種的這些都屬於言說，也就是道出的語言。這些語言所道出的“句子”要能完全真切地符合始源的實情，即真理，在日常生活中要能不滑走還真是困難重重。也就是在陳述句傳達的過程中，或多或少會有意義模糊以及與事實本身有所出入的地方。所以海德格認為語言有本真的(eigentlich)和非本真的

⁵² 海德格，〈〈存有與時間〉〉，陳嘉映、王慶節譯，(台北:唐山出版社，1989)，頁 194。

(uneigentlich), 本真的語言才能說出上手的東西的實情, 而非本真的則否, 像閒談、好奇, 是為了交流和溝通共在的情感, 不一定要陳述真理。

所以, 以上此在生存論的現身情態和領會的兩個環節引出了第三個環節—言談。他是如何理解言談呢? 言談所及的又是什麼呢?

在第三十四節 <此之在與言談, 語言> (“Da-sein und Rede. Die Sprache”) 他專門談論 “言談”: “言談和現身情態、領會一樣在生存意義上是同樣始源的。甚至在某物的適當的解釋之前, 可領會狀態也已經得到了勾明。言談是對可領會狀態的勾連。從而, 言談已經是解釋與陳述的根據。”⁵³ 言談、現身情態和領會此三者是此在的存有性徵, 也即是此在的存有結構。此時的海德格認為言談就是語言的存有和存有學的基礎。⁵⁴ 因此, 語言之所以可能就基於此在的存有結構。進一步: “在世存有的可理解狀態道出自身為言談。可理解狀態的含義整體達乎言辭。詞語在意義中發展; 但詞語的東西卻並不具有意義。”⁵⁵ 所以詞語的東西, 或即存有者或存有本身可以不具意義, 意義是在領會認知上而產生的概念, 實際上是一種解釋或判斷的陳述。所以有些詞語對某些人深具意義, 但對於某些人卻不具任何意義, 也就是他們對之無所領會、或無關。通過言語的交談可分享共在的世界之中所勾連的東西。因為此在就是與他人共在於世, 它總是存在於在世的共同情態和某種共同領會中, 因此它總是處在某種交流中。因此, 言語是最可領會的, 它包含了情緒、心境、情態和領會的普遍性。

⁵³ <此之在*與言談, 語言> (“Da-sein und Rede. Die Sprache”), 陳嘉映、王慶節譯, <<存有與時間>>, 頁 205。此段中譯與陳、王的譯本稍有不同, 參考英譯版: “Discourse is existentially equiprimordial with state-of-mind and understanding. The Intelligibility of something has always been articulated, even before there is any appropriative interpretation of it. Discourse is the Articulation of intelligibility. Therefore it underlies both interpretation and assertion.” *Being and Time*, pp.203-4; 德文版, *Sein und Zeit*, p.161。

* 陳、王的譯本將 “Da-sein” 譯為 “在此”, 今為求統一將之譯為 “此之在”。

⁵⁴ 同上。又 *Being and Time*, pp.203-4; 德文版, *Sein und Zeit*, pp.160-1。

⁵⁵ <<存有與時間>>, 頁 206 參考英譯本: “The intelligibility of Being-in-the-world —an intelligibility which goes with a state-of-mind—express itself as discourse. The totality-of-significations of intelligibility is put into words. To significations, words accrue. But word-Things do not get supplied with significations.” *Being and Time*, p.204; 德文版, *Sein und Zeit*, p.161。

言談中出現的表達，並不是只把內在的東西擺出來；相反，由於此在總是已經現身表現於外，因此表達指示勾明此在在外面的經驗。言談就是對此在在世存有的現身情態的可領會狀態的具有意義的勾連。如是，言談是這樣一種情況，海德格進一步必得指出：語言學必須建立在更始源的存有論基礎之上，同時還必須從某種邏輯觀念的支配中擺脫出來。因為判斷的邏輯陳述不一定表達了、闡述了真理，對於此在之在世存有相關的真相不一定被真切地揭示出來，所以我們還得要為語言找尋更始源的基礎。

我們可以看到，在前期中，海德格將語言的存有學建基於此在。但海德格所指的交談不一定是人以聲音或文字溝通的行為才算。在<<存有與時間>> 第七節，海德格指出現象學的學(logos)一詞時，就指出學的意義是言談，而言談的意義是：敞開或顯示那在交談中談及的東西。⁵⁶ 言談是“讓之被看見”……，讓那交談所及的東西，在其自身中被看見。⁵⁷ 可見，海德格想突顯言談的敞開性。即在言談中總是敞開某物，讓被看見。也就是在言談中讓此在有所領會，因為敞開的讓被看見的某存有者被此在領會了才構成意義，領會可以在此在自身中發生而不一定要言說出來。所以，言談不一定有外在的行為。比如在自我對話或省思當中，在默識中的沉默無言，這些都可以由於某事物的敞開而被觀解，因之也是言談。所以言談是可瞭解性的整理。也就是把可理解的東西整理出來而成為為有意義的，讓此在能領會。至於可理解的東西在交談中也可展現為外在有意義的聲音和文字，所以聲音和文字是依附在可領會的意義中。於是，言談將含義表現在外而說出，就是語言。即語言的外在表現之整體就是聲音或文字的綜合體。在這個時期，海德格對語言的觀點還是有著：“在此在的存在(Exsistenz)中，語言正如在世界中的存有者那樣，是作為上手性

⁵⁶ <<存有與時間>>，第七節，頁 43。 *Being and Time*, p.56.

⁵⁷ Ibid.

(Zuhandenheit)的用具”⁵⁸之看法。

在 <<存有與時間>> 中以此在為出發點的生存論的存有學和語言觀，海德格有所自覺地覺察到了一種危險，亦即仍然脫離不了絕對主體中心論的觀點，容易被打入唯心論。他自己在寫作當中也意識到了問題所在，尤其不能克服形而上思維和用語的內在困難。這在 <從一次關於語言的對話而來> 一文中有所論及。所以此時他在對語言的主張方面意識到了二點主要的內在困難：1) 人無法全靠他自己說出語言；2) 語言沒有理論上必然存在的理由。那麼，人說出，即人能言談的根基和理由何在？也就是“語言底本質”是什麼成為他必須回答的問題。

上文述及，語言(話語和文字綜合體)基於此在的交談。然而，僅有靠此在自身可以說出語言嗎？後期的海德格必然要否定它。因為，沒有可整理理解和交談的東西，即沒有意含內容，如何交談？因此，語言從何處得見？自然只有從言談中得見，那麼言談什麼？言談是言談所談論的東西，也就是從言談所及之物才顯現言談本身。因此，沒有言談所及之物就沒有言談，也就沒有所謂語言。於是，我們得知，沒有存有者的湧現、聚集(logos)、顯現自身，僅有靠此在無法說出語言。交談不能僅由此在自身去憑空創造可了解的東西和意義。必然有東西在此在這裡和在此在的眼前近處開顯出來，並讓此在有所領悟，得其意義，因而有所說出，說出的是那個因聚集而湧現出在場性的東西。也就是，只有當存有顯現為存有者的在場，存有者才成為可領會的，它們也才具有意義。當存有通過此(Da)而湧現在一個此在們可以共在此的領域中，能被此在們所共見，交談才會擁有可領會的東西。因此，在 <<存有與時間>> 中的交談，若要能說出語言，必以存有作為本源基礎方可。

其次，<<存有與時間>> 的言談仍有一層困難，也就是：交談不

⁵⁸ <<存有與時間>>，第 34 節，頁 211。

一定說出語言。例如，良知的呼喚和自我的決斷，這是此在在自我中言談，可以不需將這些義涵達乎言辭。但這些在海德格認為是存有真實的開顯，因為人在可以領會良知和決斷在他自身中的呈現。這種自我了解是在沉默中進行的。有些時候，我們與人相對無言，卻也可以互相了解，甚至更能相知契合。所謂此時無聲勝有聲，就是這個道理。海德格似乎認為，真實的開顯性是在沒有聲音的沉默下進行的，也就是默識。這樣，人可以永遠保持沉默，言談可以不說出，那麼，語言文字的出現，理論上就不具必然性。所以海德格有所意識到：在 <<存有與時間>> 中的語言觀似乎難以合理解釋，為何言談要說出語言？這也是海德格之前期思想和語言觀的困境。

總括上述，前期中 <<存有與時間>> 的語言觀有兩種困境：1) 僅以此在生存論的現象學的開展結構，無法給予語言作為最後的根基。因為語言既然具有意義，就是讓言談所指涉的事物被言談者或交談者能看到。所以言說所指涉的事物似乎應該是“先在的”，即先於言說的，這是語言的根基。追溯這個先在的事物，是自存有湧現出來的。換句話說，必得以存有為根源，才能根本解釋語言最後的基礎。2) 按 <<存有與時間>> 所指出的語言基礎：言談，無法給出語言存在的必然性。“言談”對海德格而言為日常生活之交談，更包括自言自語或思想本身。所以言談不一定要說出，它可以沉默。因此，要指出語言的必然性，必須同時指出，語言的本性在於說出語言。而語言就是語言本身。所以在後期海德格他要說明語言這種現象和本質，即語言在於說出語言本身，也就是語言在於說出語言的內容。言談就是言談那個言談所及之物。所以海德格認為詮釋很難避免詮釋學的循環。但在這裡更要緊的是，他不能避免究竟語言底本質是什麼？而且語言究竟是如何給出的？

因此，為了解決語言所奠基的問題，海德格要重新省思，他在詞源中找尋源頭，另一方面也在存有之無蔽的現象學的解釋學中探尋合

理的闡釋。關於這個存有和語言的問題，他越過諸多思想家直追蘇格拉底之前的原初思維源頭，在巴門尼德(Parmenides ~540-470B.C.)、赫拉克利特(Heraclitus 535-475B.C.)、阿納克斯曼德(Anaximander 610-546B.C.)那裡，求得根源性的“本質”和“真理”源初思想的意義。他追溯了許多相關詞語在早期希臘源頭的涵義和用法，諸如 logos 是聚集、語言，physis 是湧現、自然等意涵，發現了關於存有的原初意義。他終於將西方哲學探詢的存有和存有者之為存有者的根據之本源問題歸本於大道，回歸存有本身。當人自由地敞開其自身，讓自身歸屬於大道時，他就有所思及存有，並說出語言。因而，可以說詞語或語言乃是他思想的標誌。從“存有”到“大道”，從“語言”到“道說”，的用詞，可以標示出海德格 30 年代之後的思想道路。

在 1930 年他發表〈論真理底本質〉⁵⁹ 就提出了澄明的自由敞開之境，解釋真理生發的情態。真理的本質乃自由。真理底本質：本質底真理。提出了真理的本質之根基乃非真理(Un-wahrheit)，也就是真理之顯乃根植於非真理之隱。因此，如何將所理解的真理說出，他重新檢查歷史中關於真理、本質的思想，並重新闡明本質和真理的意義，並對語言的義涵有了新的看法，這種看法顯然與長久以來人們的語言觀有相當的不同。這是來自對存有遺忘之一事的探討，也終於引發了對語言的探索，發現語言的大道作用。他強力地批判了柏拉圖之後所發展開來形而上學的邏輯概念思維，認為這種理性的思維，正是所以遺忘了存有意義之最根本的緣由，也就是從存有論上領會的言說變成認識論上判斷的陳述。在後期他和日本哲學家手塚富雄(Tezuka)

⁵⁹ 〈論真理的本質〉，收錄在《海德格選集》中，頁 213-236，和《路標》(Wegmarken)，孫周興中譯本，頁 177-200。編者(孫周興)註：《論真理的本質》初版於 1943 年，由維多里奧·克勞斯特曼出版社(美茵法蘭克福)初版。該文係一個公開演講的文本，經過多次審查、考定而成。這個公開演講是自 1930 年做的，以同一標題在各地做過多次(1930 年秋季和冬季在不來梅、馬堡和福萊堡，1932 年夏季在德雷斯登)。1949 年第二版是增補了末節註解(及第九節)的第一段。1976 年初地六版。中譯本依據《路標》(及海德格《全集》第九卷)，美茵河畔法蘭克福，1978 年第二版。按 2000 年五月在“海德格：思與詩”課堂上，鄭錦倫老師將孫周興的譯文“論真理的本質”中的“的”改為“底”，因為真理在此是屬於主詞性質，本文以此為根據，採用之。

的一次對談，收錄在 <<走上語言之途>> (*Unterwegs zur Sprache*)⁶⁰ 一書中，流露出他對“非概念性語言和思維”的一種刷新於西方傳統語言觀的看法，並認為在詩的語言中才“道說”了存有。在海德格認為，在這裡詩的語言是廣義的，包括藝術、建築、詩歌、音樂等等，它們均具有的三種特質：建基、開端、創建。在這種道說的語言特質中，海德格是將他的語言觀與真理觀和存有論緊密結合在一起的。

至於語言是如何說出的？後期的海德格漫步在沉思之途中，他在 <時間與存有>、<<走向語言之途>>、<<詩，語言，思>>⁶¹ 中提出語言是大道，即存有的贈禮，在本真時空中時間到時就給出了存有者，也就給出了詞語。在思與詩的近鄰地帶的切近給出了道說。因此海德格就語言底本質和真理底本質的探討，幾近完成他對存有底意義的探詢，也對他前期思想所留下的問題，提出了一個較圓滿合理的解釋，並且對人之存在意義和如何棲居於此天地之間有個獨到的看法。本論文在後文中針對這些論題作了探討。

⁶⁰ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 收集 1950 年代六篇文章。中譯本 <<走向語言之途>>, 孫周興譯。1993 年初版, 1995 年二版, 台灣台北, 時報文化出版企業有限公司。

⁶¹ 海德格, <<詩, 語言, 思>> (*Poetry, Language, Thought*), Translated by Albert Hofstadter (New York: Harper & Row 1975). 此書編排了七篇文章, 將他有關詩、藝術、思想和語言與存有及作為短暫的人的存在之關係關聯在一起的文章收集成書。1. “Aus der Erfahrung des Denkens” (“The Thinker as Poet”); 2. “Der Ursprung des Kunstwerkes” (“The Origin of the Work of Art”); 3. “Wozu Dichter?” (“What Are Poets For?”); 4. “Bauen Wohnen Denken” (“Building Dwelling Thinking”); 5. “Das Ding” (“The Thing”); 6. “Die Sprache” (“Language”); 7. “.dichterisch wohnt der Mensch..” (“Poetically Man Dwells..”).

第二章 語言與存有

在導論中我們看到在 <<存有與時間>> 中的語言問題遇到了困難，海德格想要給予“人說話”及如何說這件特殊的事情一個合情合理的說明。另一方面，語言必有所說，而所言談的內容必來自於所觀看到的、領會到的、和關心的東西，也就是一切存有者，包括存有本身，這是語言能說出的根基；但同時海德格也要為語言找到一個基礎說明語言的本性在於說出語言。

因此，接下來在 1935 年 <<形而上學導論>> (*Einführung in die Metaphysik*)⁶² 中，我們可以看到第二章 <追溯“存有”這個詞的語法和語態>，海德格以一種詞源學的追溯方式在希臘源頭找尋早已被經驗但被遺忘了的東西——存有。海德格開始認為“logos”一詞一方面可以作為存有，又可以用來奠定語言的基礎。於是，語言的基礎不是來自此在的言談，而是存有。而海德格也不再從此在作為基礎去解釋語言，轉而以存有作為語言所從出的最後根基。

第一節 存有底意義持存在語法變化中

在 <追溯“存有”這個詞的語法和語態> 一章中，海德格考察存有在古希臘時代的始源意義。他有意地用語法學的例子指明：“西方對語言的標準經驗、看法和解釋都是從一種對存有的完全確定的領會中形成起來的，還要指明怎麼會如此”⁶³。

海德格考察希臘詞源，發現存有的意義，來自於一種站出邊界而自立的有別於非存有者的存有者，因為“此存有者”據“此存有”出現而立，也就是據此存有而獲得其界。界是完成的完之意。“界和完二者就是存有者賴以開始去存有那回事。”⁶⁴ 界和完就是存有讓存有者成形而出現，這也就是希臘人理解的形之本質。有形而立，則變成

⁶² <<海德格選集>>，頁 493。[按編者孫周興註：<<形而上學導論>>是海德格 1935 年夏季學期在弗萊堡大學作的講座稿，1953 年由馬克思·尼邁耶出版社出版。中譯文據 1976 年審定第五版譯出。限於篇幅只在選集中選出該書第二、三章。譯者熊偉先生原把德文的 Sein 譯為“在”，在選集中為統一譯名起見，改為“存在”。]但在本論文中採用台灣哲學學界中慣用的譯名：“存有”，這是為了將此哲學上特殊的專有名詞區別於一般通用的“存在”之含義。

⁶³ <形而上學導論>，<<海德格選集>>，頁 498。

⁶⁴ <形而上學導論>，<<海德格選集>>，頁 499。

可觀看的自身亮現者，以外觀自現，此即 *eidōs*，相。但此時的形相外觀尚是表示讓人看見、佇立著，並安處在現象中，即安處在其本質之表現中。也就是存有者始終是動態地處在本質之表現為現象的顯現中，希臘人是這樣地體會其存有的意義，而將其稱為 *ousia* 或 *parousia*。⁶⁵ 海德格找到適合表達的德文字是 *Anwesen*(在場)。但是後來希臘哲學再也沒有回溯到存有這一根基中去，遺忘了存有的隱匿性。希臘哲學就注重著那個顯現亮麗的在場者，遺忘了讓在場者。

至於，海德格考察讓在場者在場的運作者：“*physis* 是指卓然自立這回事，是指停留在自身中展開自身這回事。在這樣起作用中，動與靜就從原始的統一中又閉又開又隱又顯了。在此在場中在場在場者就作為存有者而起本質作用了。”⁶⁶ 這種 *physis* 的意思是指湧現，由開合的推拉兩股作用聚集成一存有者，所起的一種作用能從有蔽境界中破門而出，因而開啟一個世界。這樣起作用以自身作一個世界來爭取之際，希臘文 *aletheia* (無蔽境界；一般譯為“真理”)就出現了，通過世界存有者才站立起來。在赫拉克利特斯稱為“鬥爭”。“這種鬥爭首先讓本質作用的東西在對抗中對立起來，讓地位與身分與品級都擺出來在場。在這樣的對立中，鴻溝、差距、寬度與裂縫都展開了。世界就這樣對立出來的”⁶⁷。海德格接著說明：“這個對立之根本既不拆開統一，又不破壞統一。它既形成這個統一，就是聚集 *logos*。”⁶⁸ 但是後來，這個 *physis*，起原始統一作用者，具有主宰威力意義的，卻降為摹本與摹仿的樣本，而成為現成事物之可得而見之事了。這是存有意義的發展史，然而卻可從古希臘人的語言中尋出他們體驗存有的蛛絲馬跡。通常人們對存有的理解寄寓在語言中並以此持存，因此就在語言的使用及語法的變遷中，可以得見隨著時代之變遷人們對存有意義的領會與滑轉。

⁶⁵ <形而上學導論>，<<海德格選集>>，頁 499。

⁶⁶ <<海德格選集>>，頁 500。

⁶⁷ <形而上學導論>，<<海德格選集>>，頁 500。

⁶⁸ <形而上學導論>，<<海德格選集>>，頁 500。

因此，我們同時考察關於語言方面，在古希臘時期，人們也把語言領會為某種存有者，這是在對存有底理解的意義上來領會的。這時所謂常住者，是這般展示自身存在著的現象者。古希臘人通常是以視覺方面來表現語言，也就是從書寫方面來看。因此將現象和常住者說出來並以書寫持存於其中。所以說，語言在，就表示語言居留於詞語的文字圖像中，也就是寓居於字母、字形中，而語法就表象著存有著的語言。反之，說話的聲音語言卻流逝不持久。(當然，現代的錄音錄影較文字更能重顯在場性。)因此，語言學就以語法方式表達出來以迄今。因此動詞的變化形式就顯為重要的特殊聯繫，以表示變化者的變化本質，表達存有者的變化性。因此動詞的變化式是以帶有含義方向的表達存有者的存有性(Seinheit)，也就是以人稱、數、時間、語態、時式作為區分。這是表明語言的根基在於：“只消此詞讓象現出時，此詞就作為這樣的詞而存在。”⁶⁹ 因此從西方留存至今的語法學中，我們清楚看到存有者的存有狀態是以這種動詞語態之語法方式寓居在語言中。而語言所訴說的就是存有。那麼，存有與語言這兩者是以如此這般的方式相依相存。所以語言是作為說出存有之資，存有是語言說出的內涵。但到了柏拉圖在〈費卓斯〉(Phaedrus)篇中，卻認為言說勝於書寫，書寫就像畫一樣沒有生命，它無法回答你向它提出的問題，使真實的記憶力減退，使真正的教育敗壞，使偽知識取代真智慧。柏拉圖看中言說的在場性，認為只有當下的對話，才能完整的表述存有，書寫不知寫給誰看，讀者從書寫中所能認知對當時在場言談中的存有或知識是不確定的，故書寫的生命氣息是較言談為少的。那麼，在文字語言中活潑潑的能傳達存有的語法被看成形式語句，不再被視為可表達存有狀態的語言了。書寫文字變成知識學術的理論研究工具。所以在柏拉圖這裡已經把語言二分為言說和書寫兩方面，語言被限定在人的語言的表達和活動，成為人領會理型(idea)的表達工

⁶⁹ 〈形而上學導論〉，〈海德格選集〉，頁 505。

具，書寫是為了記憶，所以只是言說的抄本。

因此，海德格詞源學的考察不是沒有收穫的，存有意義的滑轉，事實上我們可以從語言的變化中看到其痕跡。本來在希臘文中的不定式可以表現出動態與時間之別，但後來 *legein*⁷⁰(說)，這個不定式形式的理解被轉成用它時不再想到動態與時間，只籠統地想到什麼與表現什麼。原本在原始希臘文是把事實情況、現象的顯現表達的很好，但翻譯成拉丁文時，轉成抽象概念的含義，就只給出一個籠統的設想的東西，或者只給出一個具體的現成的東西。所以這個不定式除了表示動詞——說，也就不再有把事實本身擺出來的情況了。因此不定式在語言上的突出意義就變成為一種持續不變的特徵，那麼在存有意義上就成了一個固持不變的“什麼”存有者存在著，在理解的意義上就成為靜態式的概念。漸漸地，固持性意義的實體與本質就這樣溜進了人的觀念中。存有真正的含義就這樣隱而不顯了。

但此時在語言方面，海德格已把存有當作語言的根基，但他還沒完全能領會而說出“語言是存有的家”，語言還是人說著語言，語言顯現自身這件事海德格尚未解決。既然存有是語言的根基，於是考察存有就成為首要的工作。

第二節 語言是存有之家

在 1935 年的 <<形而上學導論>> 中海德格考察了存有乃語言之基礎並且此兩者有相依相存的關係。不難推知，1946 年在 <關於人

⁷⁰ <形而上學導論>，<<海德格選集>>，頁 505。

道主義的書信》(“Brief über den Humanismus”)⁷¹ 一文中他會有這樣的說法:“存有在思想中形成語言。語言是存有的家。人以語言為家。思的人們與創作的人們是這個家的看家人。”⁷² 此時這幾乎可以說是他對探詢存有與語言的心得所下的結論。存有的達乎顯現,是在思想中形成的,而且這種顯現是在語言中完成的,也即藉著在思想的運作而顯現在語言中。因此語言就是存有的棲身之所,存有是寓居於語言之中的,沒有語言存有是無法達乎顯現的。意即“有”存有或存有“有”之顯現,都得靠語言和思想的運作。問題是能思想和用語言的唯有人這個特殊的存有者,因此存有的達乎顯現和被揭示出來唯有靠人。在海德格來說就是此在,而且就是與存有切近之思的人和創作的人才能本真地揭示而道說出存有。即存有之被此在揭示出來是藉著某個存有者在整體因緣時節到來之際而達乎語言。此時我們說:存有本真時空達到存有者的語言。那麼,語言就是存有之家。問題是存有如何藉由思的運作而顯現而達乎語言,這正是海德格所要說明清楚的。

存有、思想和語言的達乎顯現就是此在的生存,即一種活動,活動就必然有所行動。在〈關於人道主義的書信〉一文中開頭他就談到行動的本質,關於此海德格說:“行動的本質是完成”⁷³;接著又說:“完成就是:把一種東西展開出它的本質的豐富內容來,把它的本質的豐富內容帶出來, *producere* (完成)。因此真正說來只有已經存在的東西才可完成。”⁷⁴ 因此,只有達乎顯現的東西,把它本質的豐富性內容展現出來,才算完成。完成就是有界、有形、有樣子、有情態。而達

⁷¹ 海德格,〈關於人道主義的書信〉,《海德格選集》,頁 358。[編者註:此作“Brief über den Humanismus”,即“Letter on Humanism”是海德格 1946 年秋天與巴黎讓·波弗樂通信的正文。作者為發表此文曾重審一遍,並在若干出加以擴充。1947 年收入《柏拉圖的真理學說》一書,在伯爾尼出版。1949 年以單篇印行(法蘭克福)。後收入海氏文集《路標》。譯文〈關於人道主義的書信〉係根據 1949 年法蘭克福版譯出,中譯文原載《現代外國資產階級哲學資料選集·存在主義哲學》,商務印書館 1963 年,第 87-134 頁。]

⁷² 海德格,〈關於人道主義的書信〉,《海德格選集》,頁 358。

⁷³ 〈關於人道主義的書信〉,《海德格選集》,頁 358 *Basic Writings*, p.217,此句英譯文為:“The essence of action is accomplished.”

⁷⁴ 〈關於人道主義的書信〉,《海德格選集》,頁 358。 *Basic Writings*, p.217。此英譯文為:“To accomplish means to unfold something into the fullness of its essence, to lead it forth into this fullness—*producere*. Therefore only what already is can really be accomplished.”

乎顯現就是存有的說出，人靜觀存有的顯現，將其所觀的界、形、樣子、情態以言語發聲、文字表述為人的語言。這是從存有的顯現語言轉換為人的語言，至此，人以更美妙的一種語言方式將存有的達乎顯現彰顯出來，這種完成，才是真正的完成，是存有自身要擁有自身將之圓滿顯現的完成。因此，語言是存有神聖之殿堂。

徹底說來，海德格一路走來，他的思想可以說接近於完成他本身之天命。而他幾近成熟的精要思想可以說濃縮在這篇文章開頭第一段中。其主要思想可以在如下這一小段的文字中窺見其精華：

然而首先“存在”(ist)的東西就是存有。思完成存有對人的本質的關係。思並不製造與影響此關係。思只是把此關係作為存有交付給它自己的東西向存有供奉出來。此一供奉的內幕就是，存有在思中形成語言。語言是存有的家。人以語言為家。思的人們與創作的人們是這個家的看家人。只要這些看家人通過他們的說使存有之可發乎外的情況形諸語言並保持在語言中，他們的看家本事就是完成存有之可發乎外的情況。思並不是由於有作用是由它發出的或由於它被應用了才變成動作的。當思維著的時候，思就行動著。可以料想此一行動是最簡單的行動，同時又是最高的行動，因為此一行動關乎存有對人的關係。但一切作為都基於存有而歸於存有者。反之思讓自己被存有取為說出存有的真理之資。思完成這一讓。思是 l'engagement par l'Être pour l'Être (通過存有所為存有的任務⁷⁵)。....(思，這就是存有的任務⁷⁶)。.....在此“主詞”和“賓詞”都是形而上學中不合適的名稱，形而上學在西方的“邏輯”和“文法”的形態中過早地霸佔

⁷⁵ “思是通過存有所為存有所之任務”，可能指思是通過存有並且切近存有才有所謂思，即思是存有所給出的，而且思之任務乃是思存有。

⁷⁶ “思，這就是存有的任務”這句話的意思可能是指讓人能言語、能思，乃是存有之所賦予人所要做的工作，而若要言語首先必定要思，否則無以道說存有，因而存有底本身之意義不顯。因此存有賦予人能思，而思就是人的任務，此任務就是思存有。

了語言的解釋。……。把語言從文法中解放出來成為一個更原始的本質結構，這是思和創作的事情。⁷⁷

這一段可以說海德格將他從 <<存有與時間>> 以來的思索的諸種問題，歸結於存有的達乎顯現在形諸於語言並保存在語言之中，且在此在之思中，尤其是從點出此在在言說中開展其存有底意義問題而歸結到是語言的看家人。也就是人之所以為人就看他是否能達成以語言說出存有的使命。而人如何達成這個使命呢？那就是以思的方法。思作為供奉出存有交付給它的任務，思是以“讓自己被存有取為說出存有之資”的方式，讓人說出存有。因此，人要完成這個任務，必得以思的方法。而思就是人的任務，此思乃思存有之思。所以，後來在 <哲學的終結與思的任務> (“Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”)⁷⁸ 和 <泰然任之> (“Gelassenheit”)⁷⁹ 中海德格更強調了這個思的任務。他呼籲這個思是沉思之思，有別於邏輯推理的計算性之思。這個思的特點，不像邏輯推理是有方法的，乃完全是“無法之法”地思存有。所謂無法之法就是沒有一定之方法可循，因為存有是隨著思著的此在底開展而行動而顯現的，因而歷來任何一位此在都處在不同的時空和處境當中，是獨一無二的，因之此“無法之法”乃是安時處順地“讓存有居有此在”因而“自由自在”。

海德格這樣的一種思想將人在存有所扮演的角色披露無遺。存有所賦予人的特別贈禮乃是：人能思。人若不思，就無以說出存有。

⁷⁷ <關於人道主義的書信>，<<海德格選集>>，頁 358-359。

⁷⁸ <哲學的終結和思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1242-1261。[按編者(孫周興)註：本文最初以法文譯本(讓·波弗勒等譯)刊於文集<<活的基爾凱郭爾>>，聯合國教科文組織年會(巴黎，1964年4月)會刊，1966年由伽利瑪(巴黎)出版社出版。後收入海事論文集<<面向思的情>>，1969年由尼邁耶(圖賓根)出版社出版。中譯文據1976年第二版。<<面向思的事情>>現被集為海氏<<文集>>第十四卷。]

⁷⁹ 海德格，<泰然任之>，戴暉譯，孫周興選編，<<海德格選集>>，頁 1230-241。[按編者註：本文系海德格1955年10月30日在家鄉梅斯基爾希舉行的孔拉丁·科勞澤(德國作曲家)誕辰一百七十五週年紀念會上做的講話。1959年收入<<泰然任之>>一書，由納斯克出版社(弗林根)出版。中譯文據該書1979年第七版譯出。]按：“Gelassenheit”為“冷靜”之意，可引申地說“靜思”、“靜觀”。

此思是“非邏輯概念”之思。誠如上文關於陳述的分析，邏輯概念落入第二種以後的領會含義，非思及本源之思。所以以邏輯推理的方法無論如何都不能思得存有本身，僅只能獲得技術性的東西。思沒有方法，沒有一定之公式，只有空蕩蕩無執無著地“讓”之際，存有才會達乎閃現，於是“存有在思中形成語言”，人在此時此刻說出了語言。因此在這篇文章中，關於存有與語言的關係，語言根植於存有，海德格可以說達成了它的說明，也說明了人這個特殊存有者的地位在於他“能思”。

“存有在思中形成語言”，這其中的“思”顯然是指“人”的思想，不是其他生物的思想，其他動物也不能像人一樣思想，因此，這裡頭就有一個無可置疑的角色貫穿在存有和語言之中，沒有這個角色，存有就無法形成語言。存有形成了語言就有了家，存有居住在語言中，這個存有著的人也就居住在語言中，也即以語言為家。此時我們說存有持存、保藏在在語言中。但唯有思的人們和創作的人們才是這個家的看家人，因為，人的角色就是能思，能思不一定去思，唯有詩人能思。若不思，就沒有成就存有和語言所惠予他的允諾，人也就不是存有的看家人。此時的人處在一個非本真狀態說著話語，但只是閒談、好奇，所談的不是本真之言。

海德格接著又說：“只要這些看家人通過他們的說使存有之可發乎外的情況形諸語言並保持在語言中，他們的看家本事就是完成存有之可發乎外的情況。”⁸⁰ 因此這些存有著的看家人的任務就是思存有並說出之，讓他們的說也持存在語言中，他們就完成其看家的本事，也就是成就了自身。問題是存有如何透過人而形諸語言？我們知道存有與時空脫不了關係，而人的存有也是透過時空而展現，只有時間的到時存有才會達乎顯現而成為在場者。人的看家本事是這樣實現的：也就是人就站在在場狀態的關涉中，這種站法是一種在時間到時達乎

⁸⁰ <關於人道主義的書信>，<<海德格選集>>，頁 358-9。

顯現的一種綻出(Ekstase)，即由於他能領會、能獲知那讓在場中顯現的東西，所以他把在場、有接受為贈禮，並將之化為語言說出。海德格說：“假如人不是從‘有在場狀態’而來的贈禮的定常的(stet)接受者，在贈禮中獲得的東西達不到人，那麼在這種贈禮缺失時，存有就不僅是依然遮蔽著，也不僅是依然鎖閉著，而是人被排斥在‘有存有’的範圍之外了，這樣，人便不是人了。”⁸¹ 那麼人之所以為人，他的任務是歡喜地接受存有的贈禮，並成為看守存有的家園的人，他看守的方式是沉思和作詩。

由此，我們可知，海德格探詢存有走過曲折的路途最終走向了語言之途，存有與語言相歸屬。而人——站在在場狀態的關涉中，從這種關涉自身而來以其方式向著所有在場者和不在場者而在場著。所以，“人首先是人，然後才有本真的時間，就是當前、曾在和將來而來的、統一著其三重澄明著達到的在場的切近。它已經如此這般地通達了人本身，以至於只有當人站在三維時間的達到之內，並且忍受那個規定著此種達到的拒絕著扣留著的切近，人才是人。時間不是人的製作品，人也不是時間的製作品。這裡沒有製作，只有上述澄明時空達到意義的給出”⁸²。人是接受這處所的一個敞開的口。存有給出了語言，透過人說話。那麼，由於存有與語言這樣的密切關係，思得了本真的語言就思得了存有。

因此，“存有”不是抽象的思想的產物，不是人頭腦中構造出來的，不是形而上學的抽象概念，諸如理型、理念、相、絕對理念、權力意志等等，不是從“萬物”中歸納、概括出來的。但“存有”離不開本源意義的“語言”，“存有”在“語言”中。所以海德格口吐真言：“語言是存有之家”。因而又在〈詞語〉(“das Wort”)中說：“語言是口之花朵。”⁸³ 語言所吐露出來的花朵是存有之花。那麼存有如何透過人

⁸¹ 〈時間與存有〉，〈〈海德格選集〉〉，頁 674。

⁸² 〈時間與存有〉，〈〈海德格選集〉〉，頁 678。

⁸³ 〈詞語〉，〈〈走向語言之途〉〉，頁 178。

在本真時空的到時而達乎閃現呢？

第三節 存有—時間—語言

回顧二千多年來形而上學為了追問存有者的根據，一方面因其思路的關係，一方面卻也因語句文法的主謂詞陳述句探詢實體與屬性的關係，產生主客對立的認知形態，而追問那個最終者，最後卻成為傳統之存有-神學-邏輯學的理論學說。概念式的主-客對象性系統，以及為了建立這種學說的語言和邏輯系統的語法框架，正是海德格首要正本清源說明清楚其有限性和非本源性，這也是他針對存有的意義所要批判傳統形而上學的要義。

西方傳統哲學，自柏拉圖的理型論與分享說，而至亞里斯多德的潛能與現實、形式與質料之看法，本應是一體的兩面，雖有同一與差異，但兩者是密不可分的現象，然而神不知鬼不覺其後的發展變成主客二分的概念認知系統。海德格對此存有天命的發展有所批判，雖然在 <<存有與時間>> 之文中，思考了存有與時間、此在與其歷史性、存有之天命與歷史性的問題，以期建立基礎存有論，以解釋學的現象學來闡說，但仍不脫形上思維的表述方式。然而到後期 <時間與存有> 及其他諸文章之發表有關存有、真理、思和語言問題等等思想已漸趨成熟，所採用的語言風格也為之一變。有關存有如何在時間中透過思而達乎顯現而形諸語言呢？我們將在這一節中主要以 <時間與存有> 文本來說明存有在現象上由潛能的發展轉而變現為現實，也就是如何透過此在的在“此”(Da) 經由本真時間的到時而展現為在場者

的在場，進而探討語言和時間與存有之關係。

上文提及，存有是語言的基礎，古希臘人在語言中對存有原有很好的瞭解，但漸漸隨著時代的步伐卻有所滑轉，也就是在語言中寓居的存有的意義已經不是活生生的存有本身，而是在人心中的概念，成為知識論的，成為一切根據的根據之“什麼”。又就我們已知的“存有在思中形成語言，語言是存有之家”，人就住在這個家中來說，對存有底意義的重新理解是海德格現在的首要任務。而且人如何站在這個在場的關涉中經受這個存有時間到時的切近因而綻出的情形和意義何在，都是必須說明的問題。關於這些問題，我們以〈時間與存有〉海德格這一篇具有決定性意義的文章為主來討論，這篇文章決定的意義在於海德格說明了：時間與存有均不是物，此兩者之究竟真實情況是彼此交互規定無法分離，而且為什麼我們的存有是內在地受著時間的決定，以及此兩者又如何讓語言說出的。

首先我們探討海德格所關注的存有意義的問題。不同於笛卡爾(René Descartes 1596-1650)思想的根基之“我思”，海德格說首先“我在”。我們首先“在”，我們被拋於世，我們首先是“在世”，一旦在世我們就與存有相歸屬。我們總已是一個在世存有者，生存在一段時間中，在我們逗留於世的這段時間中，存有總與我們相即不離。面對這此在在世存有的時間性底實情我們首先要思，因此海德格畢生探索時間與存有的關係在他的思想中具有莫大之重要意義。海德格在1962年提出〈時間與存有〉這個文本，可以說是回應他三十五年前的〈〈存有與時間〉〉的完結篇。他以講演嘗試談論存有、時間、大道和道說的事情。在此篇中，他透過本真時空的到時將語言與存有的關係一邊暗示一邊指陳出來，語言根植於存有、道說存有的情況漸趨明朗化了。在本演講中，他嘗試以不一樣的談論方式談論不同於傳統哲學的存有論，這是從循環詮釋學之方式來談現象學的存有論。他認為所要談論的東西不是陳述句所能述說，他要求傾聽和思，認為這個演講是

“由問先行期備好了的答⁸⁴，此種答力求適應於所涉及的事態；在所有這一切——陳述，問和答——那裡，一個先決條件是對事情本身的經驗(Die Erfahrung der Sache selbst)。”⁸⁵ 他的這個要求對很多人都會造成困擾，我們會覺得尚未聽演講，如何說對所談論的事情本身已有經驗？但是他認為他所要談論的事情就是一種基於人存在的一個實情，也就是關於人的存有，我們早已在了，這種“在”的經驗早已先行具有且根植在人的本質之中。只要肯傾聽，那麼答案就會被應許，自然我們就會追問。當我們用陳述句述說我們之所見時，重要的不是陳述句本身，而是陳述句所指向的那個所要述說的東西，也就是我們的在世和對事情本身的經驗。這個實情是只要我們在那裡就有這種實情在的實情，是我們自己本身要面對的，終無可逃避的實情，不管你知或不知，覺察不覺察。所謂對事情本身有經驗，也就是對這種事情本身終有一死的人早已先行有所領會，有一種感知，有一種洞見。如若我們傾聽了存有的實情而有所領會而說出，就成為語言，海德格認為這種語言就是詩的語言。

因此，海德格討論存有，對存有要能領會、感知和洞見，全然靠傾聽，傾聽不是一般的聽聲響，傾聽所採取的方式是思，因為“思讓自己被存有取為說出存有的真理之資，思完成這一讓。”⁸⁶ 關於“思的這個問題，是企圖不顧從存有者中尋求存有的根據的做法而思存有。”⁸⁷ 海德格認為思存有的問題，如果僅從現成的存有者處找答案，像二千多年來一樣將是徒勞無功，最好的辦法是讓存有自身說出它自己。問題是存有如何說出它自己？“說出”在存有成為一個關鍵性的問題。所以經長期的思考，海德格終於在〈時間與存有〉一文說出他

⁸⁴ 關於思的追問和回答在〈語言底本質〉一文中說明：“任何對思之事情的探問，任何對思之事情本質的追問，都已經由那個將要進入問題之中的東西允諾來承荷了。因此，現在所必須的思的本真姿態是對允諾的傾聽，而不是追問。但是因為這樣一種聽是對有所應答的詞語的聽，所以，對有所待思的東西(das zu-Denkende)的傾聽總是展開為一種對回答(Antwort)的追問。我們在此把思刻劃為一種傾聽。”，見〈走向語言之途〉，頁 150。又參見註 3。

⁸⁵ 〈時間與存有〉，〈海德格選集〉，頁 668。

⁸⁶ 〈關於人道主義的書信〉，〈信海德格選集〉，頁 358。Basic Writings, p.217。

⁸⁷ 〈時間與存有〉，〈海德格選集〉，頁 662。

對存有如何“說出”的看法。

關於存有與語言的關係，在〈時間與存有〉演講班研討的紀錄中指明這個演講是嘗試性的，而且這個探討有兩種特性：“一方面，它有所指引，意圖指出一種由其本身而來拒絕委身於傳達性陳述的事情；另一方面，它又必得用力，從一種經驗⁸⁸而來在參加討論的人們那裡先行期備對所道說的東西的本己經驗，即對那種不能大白於天下的東西的經驗。因此本討論是嘗試去述說某種不能按知識的方式加以傳達，也不能憑一味的追問來加以傳達，而倒是必須已經被經驗到了的東西”⁸⁹。研究班的紀錄是經海德格看過認同的，因此這裡表明 1) 時間與存有不是言語陳述所能傳達之事情。也就是說，有一些東西是非知性科學或科學語言所能表達的但可以暗示⁹⁰或顯示指向，諸如，時間、存有。2) 參加討論的人(患者)有意願領會早已先行期備了所道說的東西的本己經驗，這種經驗是既澄明⁹¹又遮蔽著的。這種經驗唯有透過自己才能領受之，但不能大白於天下，亦非人言能形容之，也就是神秘⁹²。所以經驗道說是一種無以言之全然個別的體驗過程。經驗既是一種過程，也就是時間性的東西，但是道說和時間以及其經驗卻是無可名之。所以不管怎麼說都困難重重無法大白於天下，然而正因為如此，這個問題是那麼根生於我們的內在，不斷地有意無意地襲擊思著的我們，呼喚著我們，我們不能不提問。就海德格而言更是如此，故即便如此困難重重，他還是嘗試在這篇〈時間與存有〉的演講中由

⁸⁸ 在某事上取得一種經驗意謂：某事與我們遭遇、與我們照面、造訪我們、震動我們、改變我們。參看〈〈走向語言之途〉〉，頁 129。並參看本論文第四章“‘語言底本質’與‘本質底語言’”文中關於經驗的討論。

⁸⁹ 〈時間與存有〉，〈〈海德格選集〉〉，頁 689。

⁹⁰ 〈〈走向語言之途〉〉，頁 97-9，在〈從一次關於語言的對話而來〉一文中，海德格說：“暗示或許就是詞語的基本特徵”(頁 97)。又說：“暗示是不可思議的。暗示向我們示意。暗示示意離去。暗示示意我們去往它們由之而來不知不覺地向我們承受自身的的地方”(頁 98)。在接下來的探討中，手塚富雄說：“根據您的指示，暗示和手勢不同於符號和密碼(Zeichen und Chiffren)，後者全然安身在形而上學中”(頁 99)。所以海德格所指的暗示，應當不是屬於形上學性格的。

⁹¹ 澄明(Lichtung)：是讓顯現(Scheinlassen)和顯示的敞開性。所以是因為有這種澄明的敞開性，才有領會的可能，另一方面，遮蔽也是這種事情的特性，它是自行抑制的。關於澄明和遮蔽，參見本論文第三章真理論中有詳細的討論。

⁹² 見本論文第三章，又見〈論真理底本質〉一文中所討論的“神秘”。

時間與存有的探討呼喚出語言底本質之因素並命名之。

一、 待思之物----存有

首先，關於存有的達乎顯現和語言的說出，海德格舉例說明有一種語言無法形容，但可以默會的情形。在〈時間與存有〉開宗明義的序言中海德格就談到我們人理智的思考和陳述語辭的表達無法傳達那種觸動我們最內在的感動。他舉了三種創作：一是，保羅·克勒(Paul Klee 1879-1940)⁹³的兩幅畫之創作——〈〈入牖的聖靈〉〉和〈〈死亡之火〉〉；二是，格奧爾格·特拉克爾(Georg Trakl 1887-1914)⁹⁴的詩歌〈〈死亡七頌〉〉；三是，海森堡(Werner Heisenberg 1901-1976)⁹⁵描述通向他所探索的宇宙公式的物理思想。海德格追問在這三種不同類型的創作之前，為什麼人們會不聲不響地立即放棄任何立即地可智解的(immediately intelligible)要求？但我們會佇足良久、逗留在畫作之前，會仔細聆聽詩歌，雖然或許只有少數人跟上海森堡的腳步，但只要我們傾聽，都會觸動我們最內在的心弦，讓我們默會而深受感動。這是什麼緣故？

難道這一類的創作之事是不可理解、不可思的嗎？並不然，海德格舉出這三種例子，他要指出的是：有一種情景，我們人會有放棄理智理解的要求，也就是，人可以有整體立即領會的情況，但在此時卻會停止一種邏輯推理或是概念的認知。當人面對這種創作的感動和震撼之際邏輯概念之認知自然會無法運作，因而無言但能整體默會。“默

⁹³ Paul Klee (1879-1940)，德國，瑞士畫家，在那個時代中，他受到表現主義(Expressionism)，立體主義(Cubism)，超現實主義，以及專注於夢境，和潛意識探討的後佛洛伊德學說的影響。他的藝術理想之一，如他所說，是「使記憶抽象化」；而他的許多畫作看來有如畫境。他曾界定自我的風格形式為「與線條攜手同遊」。他的畫風也反映出他的藝術中令人困惑的單純性，兼具了慧黠與童稚的氣息。

⁹⁴ Georg Trakl (1887-1914) In his brief life, this tortured Austrian poet expressed his dark vision in poems that are dense, jagged, forceful and heavy with symbolism of life and decay.

⁹⁵ Werner Heisenberg (1901-1976) 德國物理學家，創量子力學，獲一九三二年諾貝爾獎，被公認為二十世紀創新的思想家之一。

會致知通常是把成群的單項整合成結合的意義。⁹⁶ 一般就邏輯和概念系統而言有其限制，雖可以推理，但必須以命題陳述，若沒有命題的推理，無以得知結論，況且也不見得每種相關之條件和因素都可恰當地寫成命題，因此要達到整體默會的洞見更難上加難。因此，通常我們面對畫作、音樂、詩歌甚至宇宙物理公式這樣的情況時，我們所採取的是立即整體去感受，因為我們無法一一分析陳述，所以我們立即放棄分析的智解。顯然面對這種現象，表象的思維作用和邏輯推理在此已經不管用了。關於這樣的整體領會的能力，康德曾經為此下了一個定義：“一種認識不管以什麼方式和手段同對象發生關係，它藉以同對象處於直接關係之中、且一切思維作為手段都以之為鵠的那種之事，就是直觀(Anschauung)。”⁹⁷ 因此能立即將此類的創作之種種材料細節選取相關證據加以整合，發動想像而取得整體領會的是直覺。

不管是藝術創作或是科學探索與陳述中所使用的測量、計算以及代數公式，都是存有的顯現現象。但是為什麼像這類的創作所表現的即使不是以聲音文字的方式，卻仍讓人能立即默會，而且可以不以任何詞語說出？海德格這裡要表明的是作為語言說出的基礎乃在於存有的達乎顯現，這種顯現不一定以語言說出，卻是語言說出的根源。

在博藍尼(Polanyi)⁹⁸和浦洛施(Prosch) <<意義>>(Meaning)⁹⁹ 書中之第三章 <重建> 談及關於語言的默會運作。他們也認為無論我們在對自己和對他人的言語的了解裡，語言的使用是一種默會的運作，包括其他一切明示思想也都來自一種默會的運作——例如，測量。要操作和了解測量，只有靠默會的運作才行。“測量，徹頭徹尾是以默會

⁹⁶ 博藍尼(Michael Polanyi) 浦洛施(Prosch Harry)撰，<<意義>>(Meaning)，彭淮棟譯(台北：聯經，1984)，頁 61。

⁹⁷ 康德(Immanuel Kant)，<<純粹理性批判>>，A15 即 B30。

⁹⁸ 博藍尼(Michael Polanyi)，1891 年生於布達佩斯，並於布達佩斯大學的醫學與物理學博士。1929 年德國院士，1933 年赴英，擔任曼徹斯特維多利亞物理化學教授，並將興趣伸向社會科學。1944 年獲選為皇家學會院士，1948 年轉為社會研究(Social Studies)教授。後在英美以客座身分在多所大學任教，獲諸多榮譽。

⁹⁹ 博藍尼(Michael Polanyi) 浦洛施(Prosch Harry)撰，<<意義>>(Meaning)，彭淮棟譯(台北：聯經，1984 初版)。

致知為基礎，如果沒有默會致知，等於空無一物。因此，一切知識的理解不是來自於默會的知識，便是根植於默會致知，兩者必居其中。”¹⁰⁰ 這也就是前文所提在 <<存有與時間>> 海德格所論及的領會存有、解釋與陳述存有和真理的情況。

由我們實際對創作作品的經驗中我們領會，默會具有一種融貫細部的整合力量，是存有聚集的運作和語言說出的根基。所以，海德格思索這種對存有的默會，也即在說出之前，要求先傾聽，但是傾聽¹⁰¹是：“因為必須對那無可迴避、但又先行的東西思索一番。”¹⁰² 他還要求，“對於傾聽，有必要給出一小小的提示，這便是，無須乎去聆聽一系列陳述的句子，而是要跟著指示的進程走。”¹⁰³ “先行的東西”是無可迴避的，但又必須思索的，而思索的方式是先傾聽，其方式也就是把陳述句當作“指月之指”而不是月亮，他要求順著指月之指去找到月亮，而不是死守著陳述句作表象思維之思考。這裡就顯示他不認為邏輯思維可涵蓋或橫掃一切領域的原因。所謂跟著指示的進程走，乃是一方面這三種創作不是以邏輯推理能理解的，一方面此三者是說著同一規定它們的東西，是這種規定者讓它們雖以不同的方式展現，也即以不同的方式說，但它們三者卻指向“同一者”。

因而，海德格提出一種思，來思如同前面這樣的三者不同的創作，為什麼會帶給我們感動和震撼，但同時也放棄任何立即理解的要求？他認為：“我們對這種思需要進行遠離任何實用的生活世故的沉思的境地。這種思就是必需思考連同前面三者所說的繪畫、詩歌和數

¹⁰⁰ 博藍尼(Michael Polanyi)、浦洛施(Prosch Harry)撰，<<意義>>(Meaning)，彭淮棟譯(台北：聯經，1984初版)，頁72。

¹⁰¹ 關於“思索”和“傾聽”在 <語言底本質> 一文中的說明是：“對有待思的東西(das zu-Denkende)的允諾的傾聽總是展開為一種對回答(Anwort)的追問。我們在此把思刻劃為一種傾聽。……傾聽的特性乃在於，它是從那個由允諾賦之以預示的東西那裡獲得它的規定性和明晰性。……思乃是一種對允諾的傾聽。”見 <<走向語言之途>>，孫周興譯，頁150。見本論文第四章有關之說明。

¹⁰² <<海德格選集>>，頁662。海德格在多處都提到“先行的東西”，先行的東西也就是賦予我們允諾、讓我們傾聽的東西。有時也說“先行召喚”，也可以說是“遙遠領先的護送”(<<走向語言之途>>，頁169)，這裡暗示了一種待思之物，事實上，指向存有者的存有。

¹⁰³ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁662。

學-物理理論從中獲得其規定的那種東西。”¹⁰⁴ 首先是，規定這三種創作的究竟是什麼東西？在 1953 年間海德格與手塚富雄的一次對話中，他們提到他們倆一直保持在對話的道路上，是因為聽從一種僅僅讓一次對話得以成功的東西，但並不真正知道“它”。他們兩者同意：它就是那個未被規定的規定者(unbestimmtes Bestimmende)……¹⁰⁵，且讓它保留著它的勸說(Zuspruch)的完好無損的聲音。而這種聲音乃是寂靜(die Stille)¹⁰⁶本身，也就是語言底本質，那是規定著他們的對話的東西。又他們雙方同意不可在歐洲的概念化意義上去把握或觸動“它”。所以海德格所提出這種“未被規定的規定者”是不能用概念化意義去把握的。其次，既然不能用概念化意義去把握，海德格提出以思去把握，這種思不同於一般之思，也不是邏輯推理之思，但這種思究竟要如何去思呢？

那麼，這種思就是要順著創作引向那待思之物，創作當中有一種先行的東西，也就是一種待思之物，於是，思讓自己被待思之物引領著作為說出存有之資，思完成這一“讓”。因此，這個“思”就是要讓人們從長期所習用之概念語言的桎梏中解放出來，就是要“把語言從文法中解放出來成為一個更原始的本質結構，這是思和創作的時候。”¹⁰⁷ 那麼，思這三種創作是讓它們帶領我們去思一種更原始本質的結構，並且帶領我們去創作，因它們本身就是創作。因此思和創作將引導我們找到語言所植根的地方，即人所歸屬的家園，也即待思之物、未規定的規定者，也就是存有。

¹⁰⁴ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 662。

¹⁰⁵ <<走向語言之途>>，頁 94。在 <從一次關於語言的對話而來> 海德格就手塚富雄提倒他曾經論及的“語言是存有之家”的說法加以說明：“‘存有之家’這個說法想要啟示語言的本質。”……而手塚富雄對應之以：“它就是那個未被規定的規定者。”海德格接者說：“我們讓它保留著它的勸說(Zuspruch)的完好無損的聲音。”手塚富雄說：“……即這種聲音在我們[日本]的情形中乃是寂靜(die Stille)。”海德格：“現在您在想什麼？”手塚富雄：“想您所想，想語言的本質。”海德格：“那是規定著我們對話的東西。但我們又不可觸動它。”手塚富雄：“確實不可觸動它，如果您所謂觸動是指在您們歐洲的概念化意義上把握的話。”

¹⁰⁶ <<走向語言之途>>，頁 94。見註 105。

¹⁰⁷ <關於人道主義的書信>，<<海德格選集>>，頁 359。

二、 時間與存有

存有指的究竟是什麼涵義？前文討論過，在 <<存有與時間>>中海德格認為此在透過它的生存在世時間性的開展而領悟存有本身，因此在我們根子裡都認為存有是與時間關聯在一起的。此在的在世的確是有時間性和有限性，不過時間通常我們是通過記量知道的，無論用的是沙漏的、日晷的或是鐘錶的哪種記量方式，但是究竟時間是什麼東西或是具有什麼性質，而且存有又是什麼東西或是具有什麼性質？又時間與存有為什麼會關聯在一起？海德格在著作 <<存有與時間>> 未完結篇，之後長達 35 年的思索，終於在 <時間與存有> 一文中劈頭就從追問此二者在歷史中詞語的寓意：“有什麼理由把時間與存有一起命名呢？”海德格考察：

西方思想一直到今天，存有指的都是諸如在場(Anwesen)這樣的東西。從在場、在場狀態中講出了當前(Gegenwart)。按照流行的觀點，當前與過去和將來一起構成了時間的特徵。存有通過時間而被規定為在場狀態。¹⁰⁸

存有是以在場狀態這樣與時間被關聯在一起命名的。但何以有存有這種“通過時間而被規定為在場狀態”的規定性呢？我們知道我們的確在一段時間內持續在場，從出生到死亡，這種先行期備了的經驗，足以讓我們持續不斷地理解，我們的有限性主要在時間中宣露自己。在我們的存有中，講出了時間這樣的東西。海德格指出：“當我們說：任何事物都有它的時間時，我們就在命名時間。這意思是：任何當下存在的東西，任何存有者，都在一定的時間來和去，而且在分配

¹⁰⁸ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 662。“在場”英譯“presence”，中文也可譯為“呈現”。

給它的時間內停留一段時間。凡物都有其時間。”¹⁰⁹ 如果在我們自身和物中我們知道有存有和有時間這樣的東西，意思是：我們一方面在時間中對存有展開自身，一方面又開拓我們自身所處的世界。於是，既然我們是一個存有者，而時間和存有透過我們宣露它們自身，我們忍不住要問：“存有和時間是物嗎？存有像一個當下的存有者那樣處在時間中嗎？存有根本就在(ist)嗎？.....我們那裡找得到這個‘在(ist)’¹¹⁰？海德格對這個問題的回答是：

在物中，我們那兒都找不到存有。凡物都有其時間。但是存有不是物，存有也不在時間中。可是存有仍然通過時間，通過時間性的東西，而被規定為在場，規定為當前。

在時間中存有並如此這般通過時間而得到規定的東西，人們稱之為時間性的東西(das Zeitliche)。.....時間性的東西就意味著過去了的東西，即那些在時間之流中消逝的東西。我們的語言說的更準確：是與時間一起消逝的東西。因為時間本身就在流逝。但是時間一直在流逝的時候，時間就作為時間而留存(Bleiben)。留存意味著：不消逝，也就是說在場。因此，時間是被一種存有(ein Sein)規定的。¹¹¹

我們知道具有時間性的東西會流逝，但時間留存不消逝，即在場。時間在場，但我們無論如何找不到像物一樣或作為某種存有者的時間。可知，時間不是物，因此不是時間性的東西，但是在時間的流逝中時間卻永恆持存。同時從時間的流逝的持續不斷性中說出了存有。存有在場，存有通過時間性的東西，而被規定為在場。由此關於

¹⁰⁹此段英譯文為：“We name time when we say: every thing has its time. This means: every thing which actually is, every being comes and goes at the right time and remains for a time during the time allotted to it. Every thing has its time.”

¹¹⁰ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 662。此段英譯文為：“But is Being a thing? Is Being like an actual being in time? Is Being at all?”

¹¹¹ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 663。

時間與存有的說明是我們可以經驗和領會：存有與時間交互規定。但是其規定是“說似一物即不中”¹¹²：即不能將存有稱為時間性的東西，也不能將時間稱為存有者。如果我們說時間如流水，光陰似箭，只是指陳一種“好比”，但卻不是，不過多少可以暗示一種在流逝中卻有永恆持存的時間，而它本身卻不是所有這一切類比的存有者。同樣的，存有是讓存有者顯現的根據，但卻不是存有者。在思考這些東西時，我們是在矛盾的陳述中東奔西突。¹¹³ 思考非物的東西，像存有、時間我們無法用邏輯的語言陳述，但又不得不用慣用了的陳述語句陳述，而這些用語卻容易固持一些習慣的想法以致產生誤解，因此我們得隨思隨掃，所以是要扣緊實情交互地規定，好像在走一個邏輯圓¹¹⁴。這也是一種解釋學的循環。

所以海德格得到結論認為：“存有與時間命名了一種實情 (Sachverhalt)，從這種實情中不僅產生了存有而且產生了時間。”¹¹⁵ 即存有與時間共同規定了一種實情，通過它們兩者顯現出一種存有者；並且通過此存有者的顯現，存有和時間同時被規定而產生出來，即“有存有”和“有時間”。我們的確理解到我們本已切身在一段時間內逗留於世界中之在場的實情，然而，如何實事求是地致力於命名這種實情：即時間、存有以及時間與存有的關聯所產生的關係？因此，“事情本身”就海德格還有我們自身而言，正是要面對而無法規避的實情。

海德格認為這個要面對而正視的“一個事情”之詞所指的應該

¹¹² “說似一物即不中”乃是禪宗的用語，指“自性”無論用什麼去描述均不是“那個”，也即不是用任何事物可言說或比擬的。因為“自性”不是物，不是任何的存有者。在此類比存有和時間都不是物、不是存有者之含意。

¹¹³ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 664。

¹¹⁴ Erasmus Schöfer, “Metalogical Forms of Thought and Grammatical Specialties”, edited by Joseph J. Kockelmans, *On Heidegger and Language* (Evanston: Northwestern University Press, 1972) p.281. 其中“The Circle”(圓)一文，談到“邏輯圓”(logical circle): 作為思維形式的圓。以一種稱為弔詭的兩種相反的立場，除了以快如箭般地以“既是……又是……”聯結兩相反之組成，這也可以在一個圓融的思想形態中聯結此對立相反之事物。我們看到海德格試圖去聯結彼此在邏輯上矛盾的兩種組成成分。這也被認為是一種解釋學的循環。

¹¹⁵ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 664。

是：“就其中隱蔽著某種不可忽視的東西而言，它是一種決定性的意義上所關涉的東西”¹¹⁶。如果這一個事情是這樣有意無意地經常不知什麼時候就觸動或挑起我們的心弦，顯然雖然“它”隱而不顯，但是“有”。為什麼一方面它被我們視為理所當然而忽視，但一方面隨時隨地它卻會提醒我們？那麼，無可至置疑地海德格認為這是一種決定性意義上的事情，正是我們應當思的，甚至也許是思的根本事情(die Sache des Denkens)。這最不經意、最被我們視為理所當然的事情就是我們的在場和時間。所以海德格認為，在作為在場狀態的存有中說出了時間這樣的東西，並在時間中說出了存有，這件事就是我們最應當思的東西。那麼，“存有與時間，時間與存有，就叫做兩種事情的關係，即實情，這一實情同時保持兩種事情，並忍受著它們的關係。”¹¹⁷因此，這兩種事情的關係關涉到我們自身決定性的待思之物。當我們思及了這個待思之物，我們就思及了時間與存有以及其關係，我們的思就決定了這種實情，就說出了該種實情，即該存有者即在時間中隨同存有達乎顯現。

三、 給出、讓在場是一種“說出”

問題是思如何讓這種實情說出，如何讓存有在時間中達乎顯現？語言又是如何說出並持存它們的？

考察我們的用語，關於存有者，我們習慣說：它存有，它存在，它是……。但就“存有”和“時間”，我們卻十分慎重而不說：存有在(Sein ist)，時間在，或說存有是……，時間是……；而是說：“有存有(es gibt Sein)和有時間(es gibt Zeit)。¹¹⁸ 不是嗎？日常生活中通常我們都說：“我有時間，或我沒有時間”。我們說的是“有”(es gibt)時

¹¹⁶ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 665。

¹¹⁷ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 655。

¹¹⁸ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 665。

間，而不說時間存在。可見我們早已在生活中知曉了時間、存有與存有者的不同。因此關於存有我們在詞語中改變它的用語，我們說“有”(es gibt) 存有，而不說存有在。我們改變用語是因為存有不是物，而是一件事情，事情通常我們是說發生，我們說“有”事情發生。所以即便在日常中我們早已釐清存有者和存有不同的用語。存有發生，存有者被產生了出來。

為了喚醒我們思那久已遺忘了的待思之物。為了超越語言表達而反回到事情那裡，我們必須去體驗和觀看這一“有”(es gibt)是如何給出的。就是：

闡釋在“有”中所給出的東西，闡釋“存有”——“它”給出的存有¹¹⁹——所說的東西；“時間”——“它”給出的時間¹²⁰——所說的東西。再先行洞察之時，我們還在另外一種意義上使得小心謹慎，我們試圖考慮這個給出存有與時間的“它”。我們試圖把這個“它”和其給出(Geben)帶入眼簾，並大寫這個“它”(Es)。¹²¹

時間和存有由“它”所給出，也就是“它”讓時間和存有在場。海德格認為，這裡的“給出”不是技術生產製造的產出物，這裡是一個無執的嬉戲著的自由敞開的“讓”給出。從這種解蔽地讓在場中“說出”了一種給出，一種存有。這裡的“說出”是一種無聲之言，只是顯現、只是給出。因此，顯現、給出也是一種“說”。至此，海德格終於從蘊藏在人類語言中，尤其從古希臘詞語的源頭及其衍變中“說出”：存有的顯現就是語言的根基，同時也是存有的語言。那麼，

¹¹⁹ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 666。原中文翻譯為：“存有——有(它給出)”。今按德文“was>>Sein<<besagt, das—Es gibt.”依冠詞之詞性改譯為：“‘它’給出的存有”。

¹²⁰ 同上，頁 665。原中文翻譯為：“時間——有(它給出)”。今按德文“was>>Zeit<<besagt, die—Es gibt.”依冠詞之詞性改譯為：“‘它’給出的時間”。以上兩者在鄭錦倫老師的‘海德格：思與詩’之課堂上由鄭老師改譯。

¹²¹ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 666。

在前期海德格從此在的時間性開展的生存論現象學之存有論無法給予語言一個圓足的基礎，一直到“存有的顯現就是給出‘存有的語言’”。這個論點，總算可以作一個圓滿合理的說明。

在這篇〈時間與存有〉的文章中，整體貫穿的是從詞語的轉換和恰當的用法中釐清存有和時間的事情，以及及兩者之關聯所給出的實情，並揭示讓此兩者運作的大道和道說。我們現在依海德格所提示的本真地去思存有這種事情，存有發生，存有“說的”是在場，著眼於在場的在場者來看，在場顯現為讓在場(Anwesenlassen)，這要求我們緊跟著去沉思這個讓在場中顯示的指示，思在場如何被允許。依指示顯示：“讓在場帶入於無蔽¹²²狀態之中顯現出自己的本性。在場意味著：解蔽(Entbergen)帶入敞開(das Offene)之中。在解蔽中嬉戲著一種給出，也即讓-在場(Anwesen-lassen)中給出了在場亦即存有的那種給出”¹²³。存有“說出”在場和在場性。

海德格認為只要人們把“存有”這個詞看作是最空洞、最普遍者、自明的概念，就不能正確地命名存有，同時也就會把存有的本性搞錯。所以，那種在解蔽中被遮蔽起來的嬉戲著的給出(Gaben)的本性如何？實質上，因為我們看不見到底嬉戲著的給出(Gaben)是如何給出的，如果我們從傳統上的方式追問存有者之根據來思考，則仍然在迷誤中。所以要本真地思存有以有利於有(Es gibt)和給出。因為嬉戲的給出是被遮蔽起來的，故容易被忽視而遺忘，但這種給出才是本真的作為贈禮的讓在場。實質上，因為我們看不見到底嬉戲著的給出(Gaben)是如何給出的，人們只要謹記於心這種嬉戲的給出，是存有神聖的贈禮，虔誠地感激，在讓在場中存有，則隨之傳統意義上的存有，即在場的意義就被改變了。因此我們發現這種嬉戲給出的本性是：“作為讓在場，存有屬於解蔽，始終作為解蔽的贈禮被保存於給出中。

¹²² 參見第四章真理觀中詳細闡釋“無蔽”(aletheia)，無蔽即真理之意。

¹²³ 〈時間與存有〉，〈海德格選集〉，頁 666。

存有不在(ist)。作為在場之解蔽的存有有。”¹²⁴ 所以，經過詞語的轉換和新的詮釋，新的涵義和感覺就出現了，對存有也許會有全新的感受。也許對贈禮地給出的存有就不容易遺忘了。

所以注意到“它”的豐富變化和沉思存有中的語詞用法和語義才能正確命名並發現其指導性的線索。我們就能明確地深思給出。而“給出”的意義即“讓顯現”，讓顯現除了可以有音響外，也可以是無聲地“說出”。

四、遣送的給出：贈禮

其實，在西方思想之初，在存有的解蔽之始，存有就被思了，然而顯然，存有之歷史的特點卻僅從存有如何發生中得到規定。即追問存有是從存有者如何在場的，根據什麼在場來著眼，“有”(es gibt)本身並未被思。“但‘有’為了它所給出的贈禮而恬然不居所成。”¹²⁵巴門尼德(Parmenides 約 540-470B.C.)思了有，但不說“有”，而是說：它就是存有(Es ist nämlich Sein)¹²⁶。他的這句話，海德格認為至今還未被深思。在巴門尼德的格言中所強調的“它是；在場”(es ist)，存有在場，但因此而命名的存有，不能被看作存有者。海德格認為希臘人當時已經思得的讓在場的東西，如果我們能夠用“它能”(Es vermag)來改寫，就可以理解這種“能”的意義當時和後來都未被思過，就像未被思過的能存有的“它”(das Es, das Sein vermag)¹²⁷那樣。“能是存有就叫做：產生並給出存有。在這個在場中遮蔽著有(它給出)(das Es gibt)。”¹²⁸ 所以尚未被思的是：它能存有。即它能產生並給出存有，

¹²⁴ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 667。

¹²⁵ <<海德格選集>>，頁 670。

¹²⁶ <<海德格選集>>，頁 699。這裡，孫周興將“Es ist nämlich Sein”譯作“存在就是存在”。在 2000 年春“海德格：詩與思”課堂上，鄭錦倫老師就文本將此句改為“它就是存有”。

¹²⁷ 能存有的“它”(das Es, das Sein vermag)意思即：它能夠是有；或：那個能夠是存有的它。這裡採用“海德格：思與詩”課堂上鄭錦倫老師的改譯。

¹²⁸ <<海德格選集>>，頁 669。

進而給出“能在”。但是長久以來我們視存有為理所當然之事，早已不思存有，也不再對能在感到驚訝。所以，巴門尼德的“思維與存有的一致性”¹²⁹是今天仍然未被深思的。事實上，存有之能是存有與思維是具有緊密不可分的莫大關係的。我們前文提到這個思與一般所說的邏輯推理之思的不同。在〈關於人道主義的書信〉中海德格提到這個思的基本成分就是：能力。也就是思是真正有能力的東西。這種能力是一種能喜歡、能愛的力量，是可以賦予本質的一種力量。而這個力量的泉源又是從存有而來的，是存有所賦予的。也就是能存有的“它”所贈與，所給出的。海德格對巴門尼德關於思維與存有這句名言的闡釋是這樣的：

思存有——這意思是說：存有已聽命地主宰其本質了。在一件“事”或一個“人”的本質中主宰一件“事”或一個“人，這就叫做：愛一件“事”或一個“人”：喜歡一件“事”或一個“人”。這樣的喜歡竟是能力的真正本質，能力的這種真正的本質不僅能做出這件事或那件事，而且能讓一個東西在它的來歷中“成其本質”，也就是讓它存有。這種喜歡的力量，就是一個東西“賴”之而真正能存在的力量。這種力量是真正的“可能的東西”，是其本質基於喜歡的那種東西。存有由此種喜歡而能思，存有使思成為可能。作為有能力的喜歡者，存有就是“可能的東西”。作為基本成分的存有，就是喜歡著的力量“寂靜的力量”，也就是可能的東西的“寂靜的力量”。¹³⁰

依海德格看來，在這裡能存有的“它”，是寂靜的，但是具有賦予事物本質的力量，讓存有成其本質，即能給出存有。這種能存有的

¹²⁹ 〈同一律〉，〈〈海德格選集〉〉，頁 649。

¹³⁰ 〈關於人道主義的書信〉，〈〈海德格選集〉〉，頁 361。

“它”是：

一種只是給出它的贈禮的給出，在此卻能克制自己而恬然不居所成。因而稱這種給出稱遣送(Schicken)。按照給出的這一如此有待於思的意義來看，這一有(它給出)(es gibt)的存有就是被遣送者(das Geschickte)，存有的任何變化都是按照這種方式被遣送的。存有之歷史的歷史性的東西就是從一種遣送的天命(das Geschickhafte eines Schickens)中自行規定的，而不是從一種不確定的所謂事件(Geschehen)中得到規定的。

.....時代在這裡的意思不是指在發生史中的時段，而是遣送的基本特徵，就是那種有利於理解贈禮的當下自行抑制，.....。但如此在天命中得體的東西(das Schickliche)宣示了在時代的共屬性中適得其時的東西。¹³¹

所有在歷史中發展而來的事件和諸般事物，都是存有的被遣送，是由“它給出”的存有的命運。所以歷代哲學思想的發展，一切都是順應存有的歷史發展而來的，都是存有的話語，這種話語是對在隱蔽著自身的遣送中，在“有存有”中的宣示(Zuspruch)的回答。而這種遣送又總是被扣留著而恬然不居所成，因而就是一種贈禮。在這種思想與存有的關係中，存有與其時代的整個變化一起為思而解蔽。存有的給出顯現為遣送，思乃遣送的解蔽作用。所以所有一切思想、文化、文明的產生都是時代的天命，都是存有的顯現，也都是存有的話語，都是恬然不居所成的能讓存有顯現的遣送，也是存有對思的贈禮。只要思了存有，存有一定回饋於思。所以存有歷史的天命也取決於思想的歷史，是在人類思想中得體的東西在時代的共屬性中得到的宣示。解蔽著的存有通過思被遣送了出來，也就是給出的“它”的贈禮。那

¹³¹ <<海德格選集>>，頁 670。

麼，我們要如何給予這種遣送、這種贈禮命名呢？海德格後期一直在尋找恰當的名字來宣示這種遮蔽著的解蔽自身。但在給予命名之前。我們先考察這種“給出”是如何解蔽的？是在怎樣的條件或時機當中解蔽的？

第四節 存有在本真“時-空”中朗現

既然，廣義的語言是現象的顯現，是存有現身的顯現。而存有是隱蔽著的遣送而顯現為給出的贈禮，那麼這個贈禮是在什麼情境下顯現或給出的？我們一定說在某一特定的時空下展現，並以作為存有者而顯現。那麼，究竟存有如何在時空中顯現的呢？

講存有我們不得不考慮時間，而時間就像存有一樣，以同樣的方式通過日常的觀念為我們所熟知。但是一旦我們開始去闡釋時間的本性，它還會以同樣的方式為我們所不熟知。奧古斯丁(St. Augustine 354-430A.D.)著名的關於時間的話語就是：“然則，什麼是時間？假如沒有人問我，我就知道，假如有人問我希望能向他解釋，那我就不知道”。關於時間，相信許多人像他一樣困惑。奧古斯丁從他的內在體驗中卻深深思考過：“非過去、非未來，只有‘現在’是存在的；而現在只是一剎那，時間只有在通過時始能加以計算。”¹³² 那麼困惑他的時間問題，到了海德格有沒有更為清晰呢？如果只思考時間，就一無所獲；如果連同存有在一起思考，那麼時間和存有就都可迎刃而解。這是海德格最大的創見。讓我們來看看海德格如何說明存有在時間中的

¹³² 羅素，〈〈西洋哲學史〉〉，邱言曦譯(台北：台灣中華書局，1984)，頁 397。[按：奧古斯丁對時間的論述，見〈〈懺悔錄〉〉第十一卷。]

顯現過程及其意義。也就是，存有底語言是如何達乎顯現的？

我們剛才深思存有時，就已得知，存有的本性即存有的歸屬之所和存有扣留(或逗留)之處，在有(它給出)中並且在作為遣送的這種給出中顯現出來了。存有是作為遣送的給出，是在通過時間而給出的，但我們要把握和了解的是：時間的本性不在借助於通常所描述的時間的流俗的特點而得到規定。但若把時間和存有擺在一起從中就得到這樣的指示：我們可著眼於關於存有所言說的東西來探討時間的本性。存有就叫做：在場，讓在場：在場狀態。

習俗的看法，時間是現在、過去、和未來的統一體，是以現在為基準作參數得到描述的。我們測量和計算時間時，指的就是在這種現在系列中作為前後相繼被認識到的時間，這是指物理的時間。

但是海德格所提到存有的時間，是以當前(Gegenwart)作為存有開顯的時間之當下來命名的，此時我們已然思及過去與未來，思及與現在(Jetzt)相區別的早先與晚後。但這種不同於流俗看法的以當前(Gegenwart)出發去標示時間，是從在場狀態的意義上的當前來規定時間的，所以把在場的當前理解為現在，是包含了過去的不再現在和將來(Zukunft)的尚未現在。因此當前同時說的是在場狀態。這樣從在場狀態的當前來看的時間，與康德的時間是主體的先驗內感形式是有別的，康德的時間仍然是屬於主體時間序列的，性質上仍屬物理的時間，而且是在牛頓物理系統下的絕對時空觀。奧古斯丁雖然對時間困惑，但他主張：時間是主觀的，時間存在於人的心靈中，心靈可以期待，可以考慮，可以回憶。¹³³ 這樣將時間屬於精神層面的看法，通常我們會將其歸為一種極端的主觀主義。但這種主觀的精神方面的傾向與康德的先驗主觀形式的時間本質上有所不同。雖然奧古斯丁當時未能說清楚時間的性質，但奧古斯丁所體驗的精神內在時間就是海德格此在綻出(Ekstase)的當前之永恆，當然就是海德格此在歷史性的時

¹³³ 羅素，<<西洋哲學史>>，頁 398。

間，包含了將來和曾在，所以是可以期待，可以回憶。這裡海德格採用希臘詞 *ek-stasis* 的原義，表示站到自己外面並超出自身。那麼這種不同於流俗的時間，海德格如何闡釋而較奧古斯丁更為明白？海德格的這種本真時空¹³⁴到時的時間在存有論和他的語言觀上，也即存有的達乎閃現，是具有最深刻的含意的，不能不察，而且也不易理解。因此，此節將依文本解讀並試著以較詳細些的方式闡釋。因為，在現象上，在語言上，也只有時間到時才能顯現，才能說出。這也就是 *logos* 原理原則的聚集和言說義，也是 *physis* 的湧現和界的完成義。

一、本真的時間

首先我們考慮有沒有“時間”？在哪裡？很顯然，時間並不是無。因此我們依然小心地說：有時間。通過先行洞察在場狀態及當前意義的時間，我們還要更小心並仔細地注意到那些作為時間顯現給我們的東西。海德格認為，在場狀態意義上的當前與現在意義上的當前是如此的完全不同，以至於作為在場狀態的當前不能以任何方式從作為現在的當前那裡得到規定。反過來倒似乎是可能的。如果情況是這樣的話，那麼作為在場狀態上的當前與所有屬於這一當前的東西就可以叫做“本真的時間”¹³⁵，這種時間的特性，不是在物理上的可計算的現在系列前後相繼意義的時間特性。

那麼，什麼叫做本真的時間？前文提到，時間與存有是交互規定的。而解蔽的存有是由在場狀態來規定，它以統一方式作為在場和讓在場。“存有並活動(*Wesen*)就叫做持存(*Währen*)”。¹³⁶ 但在這裡持存不能以慣常的時間觀念來理解為接續著的時間區段的持續。“在場(*Anwesen*)這一說法還要求：把持續獲知為逗留(*das Weilen*)和棲留

¹³⁴ <<海德格選集>>，頁 673。

¹³⁵ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 673。

¹³⁶ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 673。

(Verweilen)。在場與我們相關涉，當前就叫做面向我們——人——而停留。¹³⁷ 在場與人相關涉，直接面向我們。我們是如何獲知在場的？是我們當前的在，也就是當前的在場，讓我們知道我們存在，從而我們獲知了我們的存有。“我們是在一種最單純的直截了當裡獲知在場的，從毫無偏見的對存有者的現成狀態(Vorhandenheit)和上手狀態(Zuhandenheit)的沉思中獲知場的。”¹³⁸ 上手狀態的去在中和現成狀態都是在場的方式。即使是不在場的方式有時也顯現為在場的，譬如有時我們正談論不在場的朋友、甚至已去世的親友，他們也以不在場的方式出現在在場中。那麼，當我們說在場的時候，關聯到當前的時間，我們思到的時間是什麼事情呢？

當我們說在場是關涉著我們的當前的有關的東西，也就是“在場狀態說的是：關涉人、通達人、達到人的永恆棲留。”¹³⁹ 海德格說的這句話是什麼含意呢？因為在場著的不僅只有人，包括了一切存有者，但人總是被一種當下在場著的東西關涉著，但是不在場也同樣常常地，亦即始終地與我們相關涉。但是也有存有著的但並沒有與此在相關涉的東西，那些東西的在場與不在場若不通過我們，其存有與我們無關，在我們而言，就顯得沒有意義，宛如不存有一樣。但也有這種情況，即有曾經與我們相關之物，雖然似乎不在當前存有並活動著，然而這種不再現在的東西仍然直接地影響著當前之所是，即以不在場的方式在場著，也就是說按照與我們相關涉的曾在(Gewesen)的方式活動著，這種曾在並不像純粹的過去(Vergangene)就從現在中消逝了，我們甚至可以從回憶中將這個曾在拉到當前在場。所以說，曾在還存有並活動著，但卻是以其本己的方式活動著。也就是曾在以某種方式持續影響著當前的達到，讓當前以某種樣式顯現。也就是在場在曾在中被達到。

¹³⁷ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 673。

¹³⁸ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 673。

¹³⁹ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 674。

但是，不在場的尚未當前，即將來(Zukunft)，同樣與我們相關涉，但指的是按照走向我們而來這個意義上的在場方式。“走向我們”(Auf-uns-Zukommen)這個說法，其事實上的意義並不是：“將來已經開始了”，而是以不在場作為尚未當前的在場，但總是已經以某種方式與我們相關涉，也就是說就像曾在那樣直接地存有並活動著，將來就絕不會尚未開始。而是在將-來(Zu-Kunft)中，在“走向我們”中，在場被達到了。¹⁴⁰ 通常我們是以“對將來的籌畫”來讓我們朝向一個方向走去，這個“將來的籌畫”引導著我們的當前化。所以在場的當前的義涵，就是包括了不再當前的曾在和尚未當前的將來。因此，在場是一個事件的發生，在場的當前事實上是時間上的三個向度的存有。這也就是一個事件的歷史性含意。

二、四維之“本真時-空”的敞開

我們在當前中發現了在場是這樣一種事件，也就是必然要通達到我們人的關涉(das uns erreichende Angehen)。這種關涉必然要在我們所在的當前中，達到在場。“到來(Ankommen)，作為尚未當前，同時達到和產生不再當前，即曾在，反過來，曾在又把自己遞給(zureichen)將來。曾在和將來二者的交替關係不僅達到同時也產生了當前。我們說‘同時’，並以此把一種時間的特徵賦予將來、曾在和當前的‘相互達到’(Sich-einander-Reichen)，即它們本己的統一性。”¹⁴¹ 所以事件在場是在我們所在當前的達到，是在三維時間的統一性中完成的。也就是沒有通過人的關涉，就沒有三維時間統一的達到，這就是人生存論的歷史性。

那麼，通過人時間的將來、曾在和當前它們“相互達到”什麼？海德格是這樣說的，相互達到：

¹⁴⁰ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 674。

¹⁴¹ <<海德格選集>>，頁 675。

“無非是它們本身，而這就是說：達到它裡面的在場。根據這一在場就弄清楚了那些我們稱之為時-空 (Zeit-Raum) 的東西。.....時空現在被命名為敞開，這一敞開是在將來、曾在和當前的相互達到中自行澄明的。這種敞開且只有這種敞開，把它的可能的擴張安置到為我們所熟知的空間中。這種澄明的將來、曾在和當前的相互達到本身就是前空間的(vor-räumlich)。所以它能夠安置空間，也就是說它給出空間。.....作為這樣的達到的將來、曾在以及它們之間的相互關係就獲得了敞開的澄明 (Lichtung des Offenen)。¹⁴²

從這樣的三重達到來看，就弄清了三維本真的時間。三維本真的時間的意涵是：呼喚出空間，給出空間，令事件發生而現身在場。因為給出空間，就給出了相關之物的位置，事物則統一聚集在其當份的位置中而活動著。而“維度，在這裡不僅被思維可能測量的區域，而且被思為通達(das Hindurch-langen)，被思為澄明著的到達。只有後者才被允許人們表象和界定測量區域。”¹⁴³ 因此維度可以說是具有方向性的通達某個時空，聚集著的某物從而湧現，從而存有者才出現。存有者以這種方式“墾殖”了一個場所。存有由於這樣的四維本真時-空到時的運作，顯現為存有者。因為這種本真時空當前在場的意義，顯現為剎那的永恆存有，澄明之湧現的到達，因而亦提供了物理意義上的時空計量基礎。

因此，我們已知，時間的將來、曾在和當前的相互達到本身是前空間的，因而能安置空間。所以說“它”在本真三維時間的達到中給出空間，這是本真時間的時-空本性。時空被命名為敞開，這一敞開是在將來、曾在和當前的相互達到中自行澄明的。那麼給出空間的

¹⁴² <<海德格選集>>，頁 676。

¹⁴³ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 676。

“它”讓事物顯現在場，此即被思為澄明的到達。

我們在此已經傾聽到存有的樂音：不僅是從尚未當前的到來中，而且從不再當前的曾在而來，會聚在當前本身中，總是嬉戲著一種關涉和安置，也就是在場。¹⁴⁴

海德格說著一件實情：“三維時間的統一性存在於那種各為之間的相互傳達(Zuspiel)之中，這種傳送把自己指明為本真的在時間中的本性中嬉戲著的達到，彷彿就是第四維——不僅彷彿是，而且是從事情而來就是如此。”¹⁴⁵不，海德格說的毋寧是一個存有的故事，一個亙古以來的故事。歷史中是以神話故事出現，或以史詩現身，或以詩道說，說的是：“本真的時間是四維的”¹⁴⁶永恆故事。這個四維的“本真時-空”“道說”了存有的故事。

這種故事可以由是邁克·博藍尼(Michael Polanyi)在《<意義>>一書中第八章所談及的《<神話結構>》來見證我們的經驗，選擇依利亞德(Mircea Eliade 1907-1986)¹⁴⁷的創世神話(myth of creation)作為指南，以作為神話中特異的部分。在書中談到，創世神話包含著一個宇宙觀，也許這個宇宙觀消退無蹤了，也許消溶在其他神話之中，但創世的行動是完成在一個與我們生命過往的時間的不同時間裡。這就是神話事件的“昔時”、“神聖時間”：

一則神話是解釋發生在 in principio(亦即“太始”)、發生在太古而無時間性的一剎那、神聖時間的一剎那裡的事件，這點在今天已得到公認。神話時間或神聖時間的性質與世俗時間、與我們日常、非神聖存在的持續、不能倒流的時間有異。敘述神話，便是重新實現所述事件發生的神聖時間。¹⁴⁸

¹⁴⁴ <時間與存有>，《<海德格選集>>，頁 677。

¹⁴⁵ <時間與存有>，《<海德格選集>>，頁 677。

¹⁴⁶ <時間與存有>，《<海德格選集>>，頁 677。

¹⁴⁷ Mircea Eliade (1907-1986)，他認為任何宗教人都會渴望追求「樂園重現」。因而若是一個人自認為找尋到了樂園，他就會抗拒任何要他離開樂園的力量。

¹⁴⁸ 博藍尼(Michael Polanyi)、浦洛施(Prosch Harry)撰，《<意義>>(Meaning)，彭淮棟譯，(台北：聯

在這裡要指陳出來的是，海德格所說的存有事件是在一個敞開的時空中被遣送的一個實情。這種敞開的神聖時間中所發生的存有事件，在太始的無時間性的一剎那中閃現出來，從此就根植在每一個存有者的領會之中，也就是能領會存有的存有者，喜歡、愛說著神話故事，以重現這種存有的神聖經驗。而且唯有透過能領會並能述說這個神聖故事的存有者，才能重現它的經驗之偉大。這就是海德格所謂的此在的先行經驗。這個經驗在一剎那閃間所現的光亮是永恆的，是超越物理時空的。這種先行的經驗，在這個時代即便由愛因斯坦(Albert Einstein 1879-1955)¹⁴⁹的相對論(Relative Theory)¹⁵⁰所描述的物理時空觀，也傳達了一種在光的行進之下，有著永恆的故事，是超越絕對之流的物理時空的，這是光的特質。這種經驗是透過人在澄明之境中才有所達到，所以若存有不在人這裡達乎閃亮，也無所謂神聖的時間中的事件，便也無從彰顯其偉大而神妙的作用。那麼，海德格探討存有的意義，也就是談論人存有在一種神聖時間中的創世事件，只有在自身經

經，1984 初版，1993 第三刷)，頁 151。在這裡引用博藍尼書中所引用的依利亞德(Mircea Eliade)所著之《<神話與真實：世界透視>>(Myth and Reality: World Perspectives)中的一段導論。依利亞德(Mircea Eliade)，《<神話與真實：世界透視>>(Myth and Reality: World Perspectives)，Willard R. Trask 英譯 (New York: Harper & Row, 1963)，頁 5-6。

¹⁴⁹ 愛因斯坦(Albert Einstein 1879-1955)，1905 年發表光電效應的論文，在 1922 年替他贏得了諾貝爾獎；同在 1905 年他在德國物理期刊“物理學年報”發表一篇《論運動物體的電動力學》，就是後來的狹義相對論。愛因斯坦他常提到：從他 16 歲起就經常思考下列兩個問題：1) 如果有人跟著光線跑而企圖抓住它，那會如何？2) 如果有人在一個自由落下的升降機裡，那會如何？對於第一個問題的思考產生了狹義相對論，而第二個問題的思考產生了廣義相對論。相對論是愛因斯坦對物理學所作的最大貢獻，相對論打開了人類的眼界，使人們獲得了去探究宇宙奧秘的方法，使人們的認識能力大為提高。

¹⁵⁰ 愛因斯坦的狹義相對論提出了兩個原理：1) 光速恆定 2) 相對性原理。這兩個原理有著驚人的推論，他根本地改變了牛頓的時空觀、改變了人類對宇宙的看法，將牛頓定律看成一個特殊的例子，只有在速度很慢時才適用。而廣義相對論實質上是萬有引力的問題。愛因斯坦的物理思想在他的大學同學格羅斯曼(M. Grossmann)以數學形式表達的協助下，在 1916 年合作發表了總結的論文：《廣義相對論基礎》，在這篇僅 60 頁的論文中，愛因斯坦假定重力不是一個力，而是在時空連續體(space-time continuum)中一個扭曲的場，而這個扭曲是由於質量的存在造成的。這篇論文被認為是 20 世紀理論物理的最高峰。在 1919 年 5 月 19 日這個理論被證實。實驗的證實是在該日有一次日全蝕，利用廣義相對論計算星光經過太陽邊緣時產生的偏折，會比傳統牛頓力學計算的大上一倍。So 英國天文學會派遣了兩支觀察隊，一支到巴西，一支到西非進行觀察測量，以驗證愛因斯坦的理論是否為正確，結果觀察對證實了愛因斯坦的預測，這是人類探索宇宙現象的大成果。

歷了這樣一種綻出的出神境遇中才真正經歷自身的存有，也即是整體存有。

當創世時期人類經歷了這種綻出自身而達乎整體存有閃現的時機，人類經驗了存有而道說自身，人類有所說，以“語言”說出，這種語言就是道說的語言。因此，海德格從人在四維本真時空中嬉戲地達到，說明此在自創世的太始以來不斷“重演”人類這種經歷存有、與存有合而為一的神聖感，這種永恆的神聖感能讓我們克服終有一死的有限感，因而克服畏懼感。所以我們有種種儀式，在儀式裡，神聖時間被再生，神聖感再度被說出。海德格的語言底說出找到了根基，就在這四維本真時空的存有達乎顯現中說出自身。這種說出，在嬉戲的自由情境中最容易忘我地達到此種閃亮的顯現。這就是剎那的永恆，一粒沙一世界，一朵花一天堂之意，透過此在的綻出對一粒沙、一朵花領悟，創世在此重演。然而，這種時機什麼時候會在此在這裡降臨或綻出並沒有人能知曉，就像一朵玫瑰花的花開，就這麼綻放、就這麼燦爛了。

因此，關於存有，海德格說過完滿澄明無蔽的一句話就是：“存在(或譯為‘是’、‘在’；ist)的東西就是存有。”¹⁵¹ 這就是“它”¹⁵² 給出。有存有(Es gibt Sein)的時節，就是事件發生之時(Es gibt Zeit)，存在的東西就成其所“是”，存有有，在場，當下呈現。若當不“是”之時，存有不存在。所以，只要有存有者“在”就是“是”，即沒有“不是”之時。存有不是存有者，存有者也不是存有，然而“存在的東西(成其所是的東西)就是存有”，此兩者是相歸屬的統一體。但是這個“是”的存有者，並不是現成的存有者，而是當前存在的存有者，是包括了曾在、將來的當前具歷史性綻出的存有者。正如日本道元禪師

¹⁵¹ <關於人道主義的書信>，<<海德格選集>>，頁 358。此句英譯：“But what ‘is’ above all is Being.” “Letter on Humanism”, *Basic Writings*, p.217。

¹⁵² 這個“它”(Es)，後來海德格命名為 Ereignis。Ereignis 是後期海德格思想中的一個關鍵詞語。關於 Ereignis 的翻譯和其重要義函見<<說不可說之神秘>>第五章第一節頁 279-288 的說明。

(1200-1253)¹⁵³ 在其<<正法眼藏>>之〈佛性〉篇論佛性時所云：“欲知佛性義，當觀時節因緣，時節若至，佛性現前”¹⁵⁴。當時節不至，佛性不現前；時節若至，佛性現前。現前即佛性。“現前”的涵義等同類比於海德格之所言“在場”。存有即在場；在場即存有，兩者相即不二。存有在場即佛性現前。存有在場，即存有發乎外顯現為在場的東西，此乃為“一切作為都基於存有而歸於存有者。”¹⁵⁵ 存有的顯現，完全呈現在存有者那裡；在場之時節，存有與存有者同而當下呈現；存有者不在場之時，並沒有一個存有“在”；也沒有一個現成的存有而可資為存有者的根據使成其為一個存有者；也並沒有一種所謂現成的“本質”作為潛能，而依本質實現其潛能為現實的實體。也就是，一切存有者的顯現是在諸種相關之物、在諸般因緣條件下、在本真時空的到時的切近中聚集而變現出來的。所以，只有存有者在場時，存有才完成它達乎顯現的說出。那麼，此在在它的在世存有中所開展的生存結構，就是一種由“此之在”(Da-sein)緣構(ereignet)而起的一種現象的顯現。這裡有佛家所言的“緣起”的意味。因此，存有廣義的語言是現象的顯現，人言是存有一種精妙而特殊的語言。因此，語言的根基是存有，而存有也唯有在語言中得其真理。

¹⁵³ 日本道元禪師(公元 1200-1253)是日本曹洞宗之始祖。在 1223 年宋朝時道元隨明全禪師到中國留學，至 1225 年道元在童山正式拜天童如淨禪師為師，與如淨“感應道交”，得其法嗣。悟得“只管打坐，身心脫落”，不帶一卷經卷回日本。1227 年秋天道元辭別如淨，離宋歸日。其主要著作如<<正法眼藏>>、<<永平廣錄>>、<<寶慶記>>等著作，其富精深哲理之篇章如<<現成公案>>、<<有時>>、<<佛性>>等篇，其中<<有時>>(Being-Time)討論存有與時間早了海德格七百年。

¹⁵⁴ “佛性現前”是道元禪師悟道的一個重要思想。<<大般若涅槃經·獅子吼品>>有佛言“欲知佛性，應當觀察時節形色，是故我說，一切眾生悉有佛性。”百丈禪師曾引此言，但稍改字，云：“欲知佛性義，當觀時節因緣。時節若至，其理自彰”(見<<續藏經>>第 136 冊<<聯燈會要>>卷七)。道元在本篇引用百丈此語，但改“其理自彰”為“佛性現前”，且又故意加以天才的誤讀，創造地詮釋成為：“欲知所謂佛性，應知即在時節因緣。‘時節若至’云者，即‘時節已至，有何懷疑餘地’之謂也。……須知，‘時節若至’云者，十二時中不空過也。‘若至’即‘既至’之謂也。蓋時節(假若今後將)至，即佛性(反而)不至也。然則時節既至也者，此即佛性現前也。……‘時節若至’而未至之時節，‘佛性現前’而未現之時節，皆未嘗有也。”——此段錄自傳偉勳，<<道元>>(台北，東大圖書公司，1996)，頁 138-139。

¹⁵⁵ “Letter on Humanism”, *Basic Writings*. p.217. 英譯文：“But all working or effecting lies in Being and is directed toward beings.”

第三章 語言與真理

自古以來語言之陳述就與真理掛勾在一起，陳述就好比是真理之首要“所在”，也是本真時空中的存有之“所在”。在我們說出存有底語言的每個句子裡，只要我們充分領會了經驗中的存有，我們的解釋和陳述就說出了存有事件，而存有事件的內容就是真理的內容，因此我們說出了真理就是說出對存有事件的領會和認知。即在我們所說出的每一個句子裡只要是本真的，真理和存有就得到了陳述。在海德格後期的思想裡，關於真理的探討是與存有交織在一起的，真理是存有的真理，存有是真理的存有。也就是，海德格充分地認識到，他正在追問的問題以及這個追問產生的討論將使用這樣一種語言，這種語言

“描述生存之所是”，“令某物成其之所是”。即這種語言，言說真理，也是言說事物之存有，也只有語言才能言說它和必須言說它。因此，什麼是我們正在說的東西，或者是什麼東西或原因允許甚至強迫我們說出什麼是，而且我們將採用何種語言才能本真的述說它。因此有了語言問題。也就是說，存有的問題在海德格來說，成了語言問題。如何描述或斷言存有之真，或者語言在這裡所要扮演的角色，成了他要思考的關注重心。

關於語言，一般認為是人類心靈的活動發聲為言說的。因此把說視作是一種表達和人的一種活動，因而把表達也看作是一種對現實和非現實的表象和再現。因此語言也成了對存有事實的斷言和命題陳述，而涉及認識的真假問題，也即真理問題。於是，他對長期以來形而上學所統治的認識論的真理觀也展開了剖析與批判，這裡關涉到所陳述的語意、語法、語句形式並因此而產生所陳述內容的演變所衍生出來的問題。尤其對於主謂語句所陳述的實體與本質屬性和主體與客體的的二元分法所形成的認識論，進而發展成科技本位的世界潮流，因而錯誤地宰制了人的生存方式，使人無法安寧地詩意地棲居於大地之上，更是不餘餘力的加以批判。因之，最終他認為能揭示真正自由的無蔽之真理觀才是帶領我們認識存有的最佳途徑。

在海德格探詢存有和語言問題的思路，真理問題的探討無疑是通往答案最佳之路。因此真理底本質的追問也成了核心之問題，他在1930年〈論真理底本質〉¹⁵⁶的演講中，很清楚地說明他所要探問的是撇開科學、藝術、宗教、政治等等的各種真理觀，而“直接觀入那

¹⁵⁶ 〈論真理底本質〉，收錄在孫周興選譯之《海德格選集》中，頁213-236，和《路標》(Wegmarken)，孫周興中譯本，頁177-200。[譯者註：〈論真理底本質〉初版於1943年，由維多里奧·克勞斯特曼出版社(美茵法蘭克福)初版。該文係一個公開演講的文本，經過多次審查、考定而成。這個公開演講是自1930年做的，以同一標題在各地做過多次(1930年秋季和冬季在不來梅、馬堡和福萊堡，1932年夏季在德雷斯登)。1949年第二版是增補了末節註解(即第九節)的第一段。1976年初第六版。中譯本依據《路標》(即海德格《全集》第九卷)，美茵法蘭克福，1978年第二版。]本論文將〈論真理的本質〉的“的”依鄭錦倫老師分析改為“底”，因為“真理”是“本質”的主詞之意，討論的是關於真理方面的本質之意。

唯一的東西，那標誌出任何一般‘真理’之為真理的東西”。¹⁵⁷

而那標誌出任何一般真理之為真理的東西究竟是什麼？在海德格看來，真理觀是要扣緊著存有的問題來探討的，他認為真理觀必定是存有論的真理觀，有別於西方傳統認識論的真理觀。這個唯一使真理成其為真理底本質的東西究竟是什麼，就是海德格所要探討的。那麼究竟海德格的“真理底本質”是怎樣的一種真理呢？從海德格的真理觀究竟如何引出其存有論的語言觀呢？

一般認為海德格在 1930—40 年代思想的主要課題是真理問題。真理的問題一直都是西方思想探討的主題，但是何謂真理？如何才是正確的思“真理”問題？海德格展開了對二千多年來自柏拉圖、亞里斯多德，經中世紀哲學家，直至近代的康德、黑格爾、尼采，以迄胡塞爾之批判；並對早期希臘思想做了“探源”之思。他有嶄新而不同的看法，認為他們的形而上學之思都沒有打中“真理底本質”。他們從陳述而來的真理之思，落入了主客二元分立的窠臼，沒有探入“本質底真理”，因而是思沒有切中“存有底真理”。本質指的是事物底所是，而真理的語言應“描述生存之所是”和“令某物成其所是”。

1930 年海德格多次以〈論真理底本質〉為題做演講。他對早期希臘思想的“探源”，探得了名為“無蔽”(aletheia)的“真理”。1935 年發表了〈藝術作品的本源〉(“Der Ursprung des Kunstwerkes”)一文，接著在 1936 年又在〈賀德齡和詩的本質〉(“Hölderlin und das Wesen der Dichtung”)¹⁵⁸一文中探討真理和詩的問題。他在關於藝術和詩的本源的探究中，探討創作的運思作用之根源，所要凸顯的就是“存有底真理”的問題。思“存有底真理”，是後期海德格一貫的主

¹⁵⁷ 〈論真理底本質〉，〈海德格選集〉，頁 213。

¹⁵⁸ M. Heidegger, “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. (1936-1968). *Plan der Gesamtausgabe, Band 4*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. 〈賀德齡和詩的本質〉，〈海德格選集〉，孫周興編譯(上海：三聯書店，1996)。[譯者註：本文係作者 1936 年 4 月 2 日在羅馬的演說，同年刊於〈內在王國〉雜誌；1937 年在慕尼黑出單行本；1951 年收入作者〈賀德齡詩的闡釋〉一書，由維多里奧·克勞斯特曼出版社(美茵法蘭克福)出版。中譯文據該書 1981 年第五版(增補版)。〈賀德齡詩的闡釋〉現被輯為海德格〈全集〉第四卷。]

題，這個主題相對的集中於 1930—40 年代，是通過詩和藝術的沉思來展開的。相應的是“思”關於語言與真理的問題，這也就引起了語言與存有的關係；因之，海德格後期思想的要旨在思：存有，真理，和語言；而語言即以藝術、建築、詩歌等等詩的方式來表達，所以藝術、建築和詩歌等等就成了他思想之重心。但在這其中，唯有人使用語言，在海德格看來“人”是“必須見證他之所是的那個東西。”¹⁵⁹而“見證之所是”他點出的是：人之為人在於能開展其能在、能思、能自由自在地嬉戲之世界，詩意地棲居於大地之生活。後來，1946 年海德格所發表的〈關於人道主義的一封信〉和 1940 年〈柏拉圖的真理學說〉（“Platons Lehre von der Wahrheit”）¹⁶⁰ 兩篇文章，也思了“存有底真理”並點出人之所以為人的生存意義。

第一節 傳統形而上學的真理觀與語言觀

“我們追求真理”是多麼動聽的、多麼崇高的一句話，但“真理”這同時又是被用濫的字眼，究竟我們對之又理解多少呢？海德格在追問“真理”時，考察歷史中哲學家對真理的看法，就發現傳統對真理的看法不僅不盡相同，甚至不見得挖掘出“真理”真正的義蘊，尤有甚者，他認為失之毫釐，差之千里。因此自《存有與時間》以來，他致力於“克服”從柏拉圖和亞里斯多德以來統治著西方論辯與歷史的形而上學和知識論之科學傳統，他認為這傳統不是產生對存有真

¹⁵⁹ 〈賀德齡和詩的本質〉，《海德格選集》，孫周興編譯（上海：三聯書店，1996），頁 312。參看上註。

¹⁶⁰ 海德格，〈柏拉圖的真理學說〉（“Platons Lehre von der Wahrheit”），《路標》（Wegmarken），孫周興譯（台北：時報文化，1998），頁 201-234。

正的感知(理解)，而是來自存有的遺忘，來自對於真實存有源出於隱蔽的神秘抱著不以為然的態度。自柏拉圖以降，少有人敢面對這種實情，真理真正的義涵已滑離了。因此海德格重新考察早期希臘思想家，他們不斷地對所有實存事物之所是和其決定性的屬性的表示驚奇和思考，認為這種才是隸屬於原初的更為“本真的”思維，讓存有直接展現在語言即 *logos* 的面前。正是從這種原初思維的方式來體認和言說存有和存有者，才是某種海德格後期著作致力於解釋和說明的東西。然而首先得考察整個西方傳統所帶給我們對真理的理解是什麼呢？此傳統的真理觀與語言又有何關係呢？

一、本質—實體之主謂語陳述真理觀

首先“真理”的對立面就是“虛假”、“不實”，有“真理”即表示有虛假不實的東西，如何“知道”一事物的虛假或真實呢？古希臘人認為那一定要經過“看”(Erblicken)出來的，一事一物之所以為真，乃是它所呈現出的“相”(eidos)與我們所“看”到的是符合的，或是我們所看到的與事物的“相”是符合的，並說出與所看的事物相符合的性質或內容。海德格認為後來這樣的觀點由柏拉圖發展提出理型(idea)論，在對話錄理想國篇的洞穴寓言¹⁶¹他提出一個人如何去“看”才是正確地看。在不同的光線下真實事物呈現不同的景象，就會看到不同的樣貌或影本，就有不同的斷言，但是唯一真實的是在太陽的照耀下，各事物毫無隱蔽地展現出它們的相貌，但是人自身也必須調整他的視線，有了“正確的視線”才能“正確地看到”這些真實事物的外貌(die Anblick)。海德格認為這個相貌，就是希臘文中柏拉圖的理型(idea)，就是基於這個相貌，各事物才成為它們自己。

然而，究竟這種理型論的“正確地看”隱蔽了什麼，會讓海德格

¹⁶¹ 柏拉圖，<<理想國>>，侯健譯，(台北：聯經，1980；1996 出版第十三刷)，頁 321。柏拉圖：Plato, 427-347B.C.。

認為柏拉圖改變了古希臘人的真理論，甚至影響了後代整個西方哲學的發展呢？

海德格認為正是這個理型論，這個理型，是一個外貌，是一個靜態的形相，基於它，各事物分享其原型，因此得到了它自身的外貌。並藉此外貌，事物成其為這樣的事物。理型決定了事物是“什麼”，或者說它決定了事物本身的“什麼”。就後來發展之語言來說，這個“什麼”就是西方形上學所稱的“本質”(Wesen)，而本質是作為事物或存有者的存有——它讓事物成其為事物。所以在柏拉圖始所謂一事一物成其本質，就是成其所是。其外貌就是一個以存有者方式出現的形上實體，而此理型(idea)就是本質(Wesen)。這種看法進而發展為實體與屬性的關係，也就是以諸種實體的本質屬性來描述實體，也因此而形成主謂語的陳述語句形態以說明存有者的外觀，並對這類命題以邏輯推理判斷作為思想的運作方式。因此，“真理”不再是古希臘的原初意義之解蔽性，而是理型、或是本質，只成為一個靜態、或是永恆不變的東西；而語言乃是陳述表達這種真理命題和斷言的工具。然而，古希臘存有之真理的解蔽是一種動態的過程，不是指向一個存有者實體之所是的屬性說明，也不是表示一個靜止不動的存有者，而是活動著的存有。因此海德格認為，從柏拉圖始，真理的真正義涵已經偏離了。更由於作為理型的存有是最真實的，它被提升為典範或原型(Musterbild)，而實際的存有者，由於具物質性，當其分享了、模仿了其原型，就破壞了純粹的外貌，因此是不真實的。因之，海德格認為，當柏拉圖把真理作為理型時，便引出了“原型-抄本”的這種二元論，也導出了實體與本質說的主詞與賓詞關係的命題陳述，以及陳述與它所陳述的事實相符之命題邏輯思維，因而不僅偏離了原初意義，同時也改變了思考的模式。

二、主體—客體相符的認識論真理觀

到了中世紀，宇宙萬物是上帝依照祂的觀念所創造。人也是上帝所創造的，他無法參與創造。也就是他的存有是被創造的。但上帝造他之時，賦予了他擁有理解力。因此，當人對事物的觀念正好符合上帝的觀念時，他就得到了真理，因此真理變成了符合 (Übereinstimmung)。也就是這時期的人“看”(認識) 事物必須符合上帝的觀念才是“看”(認識) 到了真理。就這樣，在神學的支配下，人無法自己決定存有和真理的意義。(至於上帝的觀念是很曖昧不清的。) 但到了近代時期人從神學的束縛中解放出來，笛卡兒提出“我思故我在”的無可懷疑的主體性，人的主體性成了思考的要件，真理的依歸。這不僅讓人擺脫了中世紀的教條主義，更讓人重新思考並改變了他的地位和本性。正由於人成為思維的主體，他就可以自主決定存有和真理的意義。自此，神學上所構想的創世秩序就由人類主體的理性思維對一切對象的表象和可計畫性所取代了。

然而笛卡兒的這個“我思”是如何去面對事物而思呢？如何思考事物才能得出真理呢？既然有這個思考的主體，那麼擺在我面前的事物就成了面對我的一個對象，於是無論我去“看”或去“思考”面前的自己或別的存有者，就會“看”或“思考”到一些結果，就都得將看到和思考的結果“將之表出而放之在前”(vor-stellen)。根據笛卡兒，人的認識當然就是思考，而思考是表象的，它表象出它所認識到的，並且，在其表象中，它使它所認識到的站在面前而成為對象。這種思考就稱為表象思考。

但是這種表象思考，不僅是表象的，同時也要保證他所表象出來的能夠成為確定的。但是主體又如何保證它的對象，讓之成為確定的呢？所以表象思考有一知識的要求，它要求能保證表象出來的東西。但是要做出這樣的保證，必得先建立表象的知識的準則。這個準則就是：知識必須有數學的清晰性和明確性。海德格認為，這種保證方式

就是計算(Berechnen)。在這種計算中，當人能保證其表象的知識時，則此知識被證實了。它是確定的(gewiss)。只有在這種計算下被確定的，才是真的知識。於是，真理的意義就是確定性(Gewissheit)。在中世紀時期哲學家要確定其知識符合上帝的觀念，這是根據上帝的啟示，或上帝的救贖。海德格稱這種確定性為救贖確定性(Heilsgewissheit)。到了笛卡兒以後，近代以主體性的準則去確保其知識的有效性，海德格刪去救贖這個名稱，意指與神學無關，而稱之為確定性(Gewissheit)。¹⁶²

在笛卡兒之後，人成為思考的主體，而思考是表象的。思考由其自身表象其對象，並確定其對象。這樣，真理與存有就是由表象者即在其表象中所確定的對象。也就是說，任何東西必須在“表象者—對象”的關係上。不過，在此關係上，表象者不僅表出對象，它同時在它自身中去決定對象的存有，即由表象者依它自己的準則所確定者，方可稱之為存有。人由自己去決定對象。從此，人開始駕馭存有者。這正是所以發展為科技的思想要件。那麼，所謂對象(Gegenstand)——有時可稱之為客體(Objekt)，在海德格看來，其實這客體並不是客觀自存的，根本上，它僅是主體(表象者)依其主觀的限定而被確定出來的。“客觀的客體”其實就是主觀的。“主體—客體”的這種二元論的真理和存有觀就這樣發展了起來，但是海德格認為這種真理和存有觀，是世界理性為其自身立法，從而要求其程序的合邏輯性，且具嚴格的清晰明白性命題真理的本質在於陳述的正確性。因此，“事情真理也總是意味著現成事物與其‘合理性的’本質概念的符合。這就形成一種假象：彷彿這一對真理底本質的規定是無賴於對一切存有者之存有底本質的闡釋的——這種闡釋總是包含著對作為知識的承擔者和實行者的人底本質的闡釋。”¹⁶³ 所以海德格認為近代從笛卡兒發

¹⁶² 陳榮華，〈海德格哲學—思考與存有〉，(台北：輔仁大學出版社，1992初版)，頁100。

¹⁶³ 海德格，〈論真理底本質〉，收入孫周興選編，〈海德格選集〉，(上海：三聯書店，1996)，頁217。

展下來的主體理性思維仍然並沒有面對事情本身的真理來談，也就是只是表象的，其表象出來的並不是真理本身，即並沒有切中“事情本身”。

三、“走向事情本身”——傳統形上學的絕對主體性

我們追問何謂真理？真理乃是關乎“事情本身”的真理。自柏拉圖以來，關於真理的看法從存有者無蔽的揭示漸漸偏離，理性之光獨占鰲頭，哲學家盡從形而上學的立場發展其真理理論，遺忘了真理是事情的真理，那麼談論真理就要回到扣就“事情本身”來論究。海德格在〈哲學的終結和思的任務〉¹⁶⁴一文中說：“思想是對還有爭議的東西——即爭執(Streitfall)感興趣的。而爭執就是德語中“事情”(Sache)一詞的意思。事情就是眼下的情形中思想所關涉的東西，按柏拉圖的說法，即事情本身(*to pragma auto*)¹⁶⁵。”¹⁶⁶當我們追問思想“真理”之際，就意味著要規定思想所關涉的東西，在這裡思想所關涉的是事情本身和真理的事情。

在晚近黑格爾和胡塞爾二位哲學家主動明確地應思想召喚“走向事情本身”¹⁶⁷。首先在黑格爾 1807 年出版的《科學的體系：第一部精神現象學》的“前言”中聽到了並道出了這種“走向事情本身”的呼聲。這個前言是《科學的體系》的前言，是整個哲學體系的前言，不是現象學的前言。就黑格爾“走向事情本身”的呼聲其“最終”是首先按邏輯學而言的事情。黑格爾在這個前言中宣稱：“(哲

¹⁶⁴ 海德格，〈哲學的終結和思的任務〉，收入孫周興選編，〈海德格選集〉，頁 1242-1261。[按編譯者註：本文最初以法文譯本(讓·波弗勒等譯)刊於文集《活的基爾凱郭爾》，聯合國教科文組織年會(巴黎，1964 年 4 月)會刊，1996 年由伽利瑪(巴黎)出版社出版。後收入海氏論文集《面向思的事情》，1969 年由尼邁耶(圖賓根)出版社出版。中譯文據 1976 年第二版。《面向思的事情》現被輯為海氏《全集》第十四卷。]

¹⁶⁵ 參閱柏拉圖《信札第七》341c7。

¹⁶⁶ 海德格，〈哲學的終結和思的任務〉，收入孫周興選編，〈海德格選集〉，頁 1248。

¹⁶⁷ “走向事情本身”乃是採用 1999 年春在“海德格與形上學”的課堂上，鄭錦倫老師剖析孫周興中譯“面向事情本身”而更改，因更符合事情原意。

學的) 真理不僅應被理解和表述為實體，而且同樣應被理解和表述為主體¹⁶⁸，海德格將此闡述為：“存有者之存有，即在場者之在場性，只有當它在絕對理念中作為本身自為地現身當前時，才是明顯的因而也才是完成的在場性”¹⁶⁹。在黑格爾，存有向它本身的生成是在玄思辯證法¹⁷⁰中進行的：“只有觀念的運動，即方法，才是事情本身。‘走向事情本身’的呼聲要求的是合乎事情的哲學方法。”¹⁷¹所以此時，黑格爾仍然把事情本身視作主體絕對觀念的運動，在海德格是將黑格爾的這種事情本身的方法論看作是哲學的歷史性天命。但是海德格的解釋意味著：此時黑格爾的主體或實體已經不再是靜態的擺在那裡的現成存有者了，其絕對理念之觀念的運動、走向事情本身即是現身在場的在場者。想來，黑格爾雖然聽到走向事情本身的哲學思的呼聲，但是仍然深受著形上思維的影響，所以認為“只有觀念的運動，即方法，才是事情本身”，因而其事情本身不脫形上絕對理念的主體，因而黑格爾雖已碰觸到解蔽的在場性的存有問題，只是當時他可能還尚未那麼清楚這種在場性的呼聲之含意。

第二例是海德格在〈哲學的終結和思的任務〉一文中談到，在黑格爾一百年之後（1910-1911年），“走向事情本身”的呼聲再度在胡塞爾的論文〈〈作為嚴格科學的哲學〉〉¹⁷²中出現。在這一呼聲中首先他加重強調說：“研究的動力必然不是來自哲學而是來自事情和問題”¹⁷³。這句話，已經很明顯表達了在胡塞爾這裡哲學形而上學的存有之歷史之天命要終結了。海德格在哲學家曲折的路途中發現我們要研究、要思的問題是關乎我們之事情本身的問題，而不是研究哲學——學問的學問而已。真理是在於事情的真理，而不是學問的(學

¹⁶⁸ 〈哲學的終結和思的任務〉，〈海德格選集〉，頁 1249。

¹⁶⁹ 同上，頁 1249。

¹⁷⁰ “玄思辯證法”乃黑格爾的辯證思維方式，此為 1999 年春在“海德格與形上學”課堂中，鄺錦倫老師認為譯者將黑格爾的辯證法譯為“思辨辯證法”有所不妥而改譯。

¹⁷¹ 〈哲學的終結和思的任務〉，〈海德格選集〉，頁 1249。

¹⁷² 這篇論文發表在 1910-1911 年〈〈邏各斯〉〉雜誌第一卷上(第 289 頁以下)。

¹⁷³ 同上，第 340 頁。〈哲學的終結和思的任務〉，〈海德格選集〉，頁 1249。

科的、科學的)理論的真理。關乎事情本身的真理，就是事情之實存問題，也即是關乎人存在，即人底存有這個事實。

海德格從胡塞爾走向事情本身的思考根據“一切原則的原則”¹⁷⁴來作出發點，這個原則不是關於內容的原則，而是一個方法的原則。胡塞爾的“一切原則的原則”是：

“任何原始地給與的直觀都(是)知識的合法性源泉；在‘直觀’中原始地(可以說在具體現實中)向我們呈現出來的一切，(是)可以直接如其給出自身那樣被接受的，但也僅僅是在它給出自身的界限之內.....”¹⁷⁵

這“一切原則的原則”是關於事情的原則，尤其是關於哲學走向事情如何觀入、如何思考的原則，是方法優先的論點。這一原則決定了唯有何種事情能夠符合方法。“一切原則的原則”向這種絕對主體性的先驗還原給予並保證：在主體性中並通過主體性把一切客體的客觀性(存有者之存有)建立在其有效結構和持存中。因此先驗主體性表明自身是“唯一的絕對存有者”¹⁷⁶。同時，海德格認為在胡塞爾看來：“先驗還原是作為關於存有者之存有的構造的‘普遍科學’的方法，乃哲學之最本己的事情之方式，而方法之屬於事情乃是它就是‘事情本身’。”¹⁷⁷因此在先驗主體認識之外，即一切原則的原則之外的都被排除在外，也就是一切的存有者的存有都要符合這種絕對主體性的方法。方法之外別無其他。因此，一切存有者就掌控在先驗主體那裡了。所以傳統哲學研究之事情，自始就被確定了，作為形而上學

¹⁷⁴ 在 1913 年出版的 <<純粹現象學和現象學哲學的觀念>>(Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)一書中，胡塞爾專門用一節(第 24 節)來規定“一切原則的原則”。從這一原則出發，胡塞爾說：“任何可設想的理論都不能迷惑我們。”(同上書，第 44 頁)。<哲學的終結和思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1250。

¹⁷⁵ <哲學的終結和思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1250。

¹⁷⁶ <哲學的終結和思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1250。胡塞爾之此名稱義涵規定在<<形式的和先驗的邏輯>>，1929 年，頁 240。

¹⁷⁷ <哲學的終結和思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1250。

的事情乃是存有者之存有，即存有者的根據，乃是以實體性和主體性為形態存有者之在場性作為對象研究，因而遺忘了存有之存有。胡塞爾和黑格爾兩種方法儘管大相逕庭，儘管各以不同的方式經驗到事情本身，但對所要表達的東西就是意識的主體性，都按同一傳統而來。這種意識主體性繼續走向事情本身，其真理的呼聲仍是主體與客體的符合一致。所以海德格同意尼采認為，現今科學的方法其實是方法論上的科學。世界受方法學所宰控，也就是受西方傳統哲學所統治。

海德格從他們兩者的運思終獲得這樣一種洞見：“對‘走向事情本身’這個呼聲而言先行確定的乃是作為哲學之事情的哲學所關涉的東西。……對這呼聲來說，有爭議的東西並非事情本身，而是它的表現，通過這種表現，事情本身才成為現身當前的。”¹⁷⁸ 海德格認為，事實上，在黑格爾的玄思辯證法已是這樣的一種運動，在這種運動中事情本身達乎其自身，進入其自身的在場(Präsens)。至於，胡塞爾的方法應把哲學之事情帶向終極原始的給定性，也就是說，帶向其本己的在場。但是，從黑格爾和胡塞爾的觀點——而且不光是他們的觀點——來看，哲學之事情就是主體性。因此海德格認為，黑格爾和胡塞爾仍然錯過了事情本身，仍然在爭議事情透過主體來表現，而錯過了讓事情本身現身當前的呼聲。因此二千多年來，哲學家所錯過的就是事情本身現身為當前在場的呼聲，於是傾聽存有的呼聲就成為海德格思想的基調。傾聽存有，並將所獲得允諾的直接表現在真理的無蔽和語言即 *logos* 的面前呈現。

因此，海德格繼續要思入的是：胡塞爾所提出的那“一切原則的原則”之原始“直觀”地向我們呈現出來的一切，恰如其自身給出的“事情本身”原現象的實情。而且是依據什麼才能正確地說出事情本身的原現象呢？

¹⁷⁸ <哲學的終結和思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1251。

第二節 真理底本質

海德格認為人要能思入並達乎事情本身要置身在一種自由澄明的敞開之境中，而人早已棲留在這個敞開之境中。在這個敞開之境，人“可以”敞開他自身，去傾聽存有的呼聲，也就是去領會敞開境域中的事情本身，在他有所領會之際，他便有所說。當人處在這個敞開之境中，人早已處在可“道說”的領域中了。人在那裡“應答”(antworten)“道說”，“應答”之際人才有所說，每個說出的語辭實際都已是“應答”，也都是原現象，也就是說出了事情本身的真理。

那麼這種敞開之境究竟是怎樣的情景？在這種敞開之境真理是如何為人所得知？人又如何應答“道說”呢？如何說出真理呢？

一、 澄明：敞開的自由之境

海德格說：“走向事情本身”是要思“事情如何從自身而來經由自身而達乎顯現並因此成為現身當前(Gegenwart)的方式”¹⁷⁹。就這種現身當前的方式，海德格認為，這種顯現必然在某種光亮中進行。“唯有借助於光亮，顯現者才顯示自身，也即才顯現出來”。¹⁸⁰因此，那種“光亮”是能讓事情本身現身當前者，也就是能“照亮”事情本身的東西。但是這種光亮，並不是傳統的理性之光，不是柏拉圖隱喻洞穴外的陽光，正因為傳統哲學強調理性之光，忽略了讓理性之光突顯出來的隱蔽，所以對瞭解事情和真理有了偏離，而且偏離很久了。這

¹⁷⁹ <哲學的終結和思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1251。

¹⁸⁰ <哲學的終結和思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1251。

個隱蔽和光亮正是引導後期海德格探討的方向。那麼，光亮究竟是什麼？這種光亮和語言底道說有何關係呢？

海德格對“光亮”和“澄明”的看法如下：

1) 光亮

就光亮來說，光亮根植於某個敞開之境，某個自由之境 (Freien)：後者能在這裡那裡，此時彼時使光亮啟明出來。光亮在敞開之境 (Offenen) 中遊戲運作，並在那裡與黑暗相衝突。¹⁸¹

2) 澄明 (Lichtung)：是讓顯現 (Scheinenlassen) 和顯示的敞開性

照亮某物意味：使某物輕柔，使某物自由，使某物敞開，例如，使森林的某處沒有樹木。這樣形成的自由之境就是澄明。在自由之境和敞開之境意義上的明亮的東西 (das Lichte)，無論是在語言上還是在事實上，都與形容詞“licht”毫無共同之處，後者的意思是“光亮的”。……但兩者之間還是可能有某種事實的聯繫。光可以湧入澄明之中並且在澄明中讓光亮與黑暗遊戲運作。但決不是光才創造了澄明。光倒是以澄明為前提的。然而，澄明，敞開之境，不僅是對光亮和黑暗來說是自由的，而且對回聲和餘響，對聲音以及聲音的減弱也是自由的。澄明乃是一切在場者和不在場者的敞開之境。¹⁸²

澄明之境提供地帶，不但容許光亮和黑暗共此在 (Mitdasein) 地自由運作，而且讓音聲、餘響和靜默自由地嬉戲奏出樂曲。這情境不是類同莊子的天籟、地籟和人籟共組交響樂團於天地間，而“怒者其誰邪”¹⁸³嗎？這“怒者”豈不是能讓光彩、黑暗、聲響、沉默和種種事

¹⁸¹ <哲學的終結和思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1251-2。

¹⁸² <哲學的終結和思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1252-3。

¹⁸³ 1) 莊子，<齊物論>，黃錦鈺註譯，<<莊子>> (台北：三民書局，1974)，頁 68：“怒者其誰耶：為等待風吹而鳴的是地籟，而風使竅孔自鳴的是天籟。怒：同努”。 2) 王夫之，<<莊子解·莊子

物情態閃亮和顯現的那個東西嗎？

敞開之境的澄明是海德格真理論的核心，也是道說的方式。敞開之境提供一個地帶，此種場域，就像能讓陽光在樹木的搖曳中穿越、流瀉之所在的林中空地，光源彷彿處於在場者之中心而為在場者所環抱，實際上，光亮環抱著、籠照著在場之存有者讓之在光照中站出出場，光亮掩映著讓在場者在場嬉戲，也讓不出場者隱在陰暗中襯托在場者。“光可以湧入澄明之中並且在澄明中讓光亮與黑暗遊戲運作”，這個林中空地可以說是這樣的一個敞開之地，在這裡可以讓光亮和黑暗一同嬉戲，也就是在這裡存有者們隨著光亮和黑暗起舞，可以隨時進場隨時退場，但是這裡是一片自由之地，只要敞開性在，相關之物被召喚入於此鄰近地帶，均可以在此曼妙地婆娑起舞，相互運作而成一存有者達乎顯現。海德格在〈藝術作品的本源〉中說：“唯站入和站出這一疏明敞開之域的東西，才作為存有者存有”¹⁸⁴。

就光亮和澄明的敞開性和自由之境，海德格認為，只有自由的敞開之境才容許有存有者的在場。他說：“無論是在一個在場者遭遇另一個在場者的地方，或者一個在場者僅僅只是在另一個在場者近旁逗留的地方，即便在像黑格爾所認為的一個在場者玄思地在另一個在場者中反映自身的地方，都已有敞開性(Offenheit)在起支配作用，都已有自由的區域在遊戲運作。只有這一敞開性也才允諾玄思思維的道路通達它所思的東西。”¹⁸⁵ 因此，無論是黑格爾或是其他哲學家，正因為這種敞開性才能為他們的思想提供“綻出”的澄明，而在存有歷史的天命中留下道說。澄明乃是一切在場者和不在場者的敞開之境，這種讓在場的地帶，提供了一切存有的示現。這種讓顯現是事情本身真理的本質現身，在海德格也就是他後期所覓得的名稱：“道說”。“道

通>>(台北: 里人書局, 1984), 頁 12: “物之聲不一, 猶之言也; 人之言不一, 猶之聲也; 皆比竹之類也。其已將謂自己, 其取將謂自取, 而氣之激於中者, 豈果不容已者乎? 漫假無知, 則不足以怒發, 而亦如何自而有知耶? 故詰其為誰, 而不窮知之所自出。”

¹⁸⁴ 〈藝術作品的本源〉, 收入孫周興譯, <<林中路>>(Holzwege)(台北: 時報文化, 1994), 頁 40。

¹⁸⁵ 〈哲學的終結和思的任務〉, <<海德格選集>>, 頁 1252。

說’意謂：顯示、讓顯現、讓看和聽。’’¹⁸⁶ 因此在海德格道說就是存有者顯現，就是真理呈顯。正是在道說的語言中，事物首次出現了，真理朗現。那麼，在真理的朗現，存有的道說中，海德格認為這裡有著存有本真時空的到時，也就是存有歷史性的敞開性讓曾在、當前和將來在其中遊戲運作，即存有者時間性的到來而展現自身。所以，在真理現身之際，語言之作為語言，在海德格而言，不是那些寫作和說話的人們為了溝通交流而包裝事物用的包裝紙，而是存有的道說。海德格 1959 年在〈走向語言之途中〉一文中說：“道說絕不是對顯現者所作的事後追加的語言表達，毋寧說，一切閃現和顯露都基於顯示著的道說。道說把在場者釋放到它的當下在場中，把不在場者禁圍在它當下的不在場中。道說貫通並且嵌合澄明之自由境界(das Freie der Lichtung)；澄明必然尋找一切閃現，離棄一切隱失，任何在場和不在場都必然入於澄明而自行顯示，自行述說(sich einsagen)。’’¹⁸⁷ 道說所述說的正是事情本身的真理，任何在場和不在場都聚集於澄明之境而達乎閃現，本質現身自行述說。

因而我們可以說，一直以來，形而上學並未思這種敞開的自由之境，未思這種能讓在場者和不在場者的在場性顯現的澄明。黑格爾和胡塞爾之思想關切了“走向事情本身”的存有呼聲，呼喚出主體性思維。然而在轉折的路途上，海德格傾聽到的是對事情本身投以特別的關注，並合乎實情地以“澄明”的名稱來命名這種事情，認為這是哲學的歷史性現階段必須關注的唯一事情。真理追尋之途漫漫，到了海德格終於關切事情本身，即真理如何呈現，而不是真理是什麼。走向了另一個存有之時代。

二、真理的本質：自由

¹⁸⁶ 〈走向語言之途〉，〈〈走向語言之途〉〉，頁 220。

¹⁸⁷ 〈〈走向語言之途〉〉，頁 225。

真理如何呈現？亦即存有著的存有者是如何達乎顯現的？海德格說：“不論在場者是否被經驗，被掌握或被表達，作為逗留入敞開之境中的在場性始終依賴於已然起著支配作用的澄明。即便不在場者，除非它在澄明之自由之境中在場著，否則也不能成其為在場者。”¹⁸⁸ 海德格留意到讓存有者顯現而自身卻隱蔽著的東西，這種自身隱蔽卻能照耀讓一切存有者存有，並得以揭示出其真理，他在此賦予“澄明”這個詞語，以說明其讓在場的作用。在與手塚富雄的對話中，他提到他一直思考如何找到一個恰當的詞語來道說這種情形，最終他以“大道”(Ereignis)名之。有時又以“寂靜之所”(das Geborgene der Stille)稱之。這些都是指向一個既隱又可顯的無規定的規定，和在因緣條件之下的事情本身的自由運作。我們可以知道，海德格不僅注意到顯的部分，同時他也對傳統西方所視為自明的隱的部分特別關注，因此在他的思想中道說出“寂靜之所”的“無”(das Nichts)。這個“無”，並不是什麼都沒有的無，而是能提供一切和一切作用的“無”。這個“無”像深淵，又是神秘，因為它隱藏而作為不在場的在場讓一切存有者在場。

那麼，澄明的實情是一種怎麼樣的情境呢？它如何提供在場者的運作？海德格認為澄明是一種原現象，即原事情，是事物的原始直觀和自明性。其釋義如下：

1) 原現象(Urphänomen): 自由的敞開之境

在我們所思的關聯中，“澄明”這個詞所命名的東西，即自由的敞開之境，用歌德的話來說，它就是“原現象”。我們不妨說：一個“原事情”(Ursache)。歌德寫道(<<箴言與沉思>>第993)：“在現象背後一無所有：現象本身即指南”。這就是說，現象本身----在眼下的情形中即澄明----把我們擺到這樣的一個

¹⁸⁸ <哲學的終結和思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1254。

任務面前：在追問著現象之際從現象中學習，也即讓現象對我們有所道說。¹⁸⁹

2) 原始直觀和自明性

與玄思辯證法的思維方式相同，原始直觀及其自明性也依賴已然起著支配作用的敞開性，即澄明。自明的東西乃是能直接直觀的東西。……“自明”(Evidentia)一詞與“銀輝”(argentum)一詞具有相同的字根，意指在自身中從自身而來閃亮和進入光明之中的東西。在希臘語中，人們談論的不是看的行為，不是談論目睹(videre)，而是談論閃亮和顯現的東西。但是唯當敞開性已獲得允諾時它才能顯現。並不是光線才首先創造澄明，即敞開性。光線只不過是穿越澄明而已。唯這種敞開性才根本上允諾一種給予和接納活動以自由之境，才允諾一種自明性以自由之境，於是乎，在這種自由之境中，給予、接納和自明性才夠保持並且必須運動。¹⁹⁰

在以上這個說明中，就說明了海德格〈藝術作品的本源〉一文中所談論的：梵谷(1853-1890)¹⁹¹的畫作〈農婦〉和希臘神殿的藝術底真理，而且這種真理是具有文本的生命能讓觀者和讀者不斷創建真理，也即具有開啟讀者的存有和生生不息的作用。也提供了在第二章中所提到的三種創作：藝術畫作、詩歌和宇宙物理公式，為什麼人們採取的是一種整體直觀的觀入原創作，而立即放棄以知性推理的方式

¹⁸⁹ 〈哲學的終結和思的任務〉，〈海德格選集〉，頁 1253。

¹⁹⁰ 〈哲學的終結和思的任務〉，〈海德格選集〉，頁 1253-4。

¹⁹¹ 梵谷(1853-1890)，是繼倫勃朗(Rembrandt, 1606-1669)後被認為是荷蘭最偉大的畫家。他和高更、塞尚並稱為後印象派。他們吸收了印象派的精隨，卻反對印象派純客觀理性的描繪，提倡事物的實質和象徵意念，是現代藝術最重要的先驅。梵谷 27 歲時才開始繪畫，但在短短十年間，繪畫了八百多幅油畫即同等數目的素描，卻幾乎從未能覓得買家，只能長期依賴弟弟 Theo 在經濟上和精神上的支持。他的一生，就正如他的印象派同道畢沙蕾所說：“這個人將來要嘛就是瘋子，要嘛就成為我們當中最出色的。”梵谷不描繪任何事物，他就是他畫中的主題和目的。而這個世界給他的感覺太強烈，他早早就走了歸鄉的路。

去理解。只要人置身於敞開之境中，就能直接直觀那自明的東西。而且只有直接進入默會才能讓思觀入而洞見整體創作所要傳達的存有底真理。就是海德格這種說法，招致實證論者、邏輯學家和語言哲學家機敏的反駁。但是海德格要指出的是，無可否認的的確有這種自明的原始直觀，只有這種原現象的事情本身才是真理的依歸。海德格引用歌德的話：“在現象背後一無所有：現象本身即指南”，也就是，原現象就是原事情，現象本身就是事情本身。在海德格這裡指謂著：在澄明即自由的敞開之境顯現著的、閃亮著的在場的現象本身就是事情本身，是存有，也就是真理本身。

問題是事情本身是如何達乎顯現，即存在的？即事情之現象到底是如何成此一或彼一現象的？而人如何可以觀入現象本身？又如何表達現象本身？這正是海德格一直要追問的問題，也是為什麼在海德格存有、真理、思和語言的這些問題交織在一起談論，因為這些關於事情現象的問題所要述說的都指向“同一”。“在現象背後一無所有：現象本身即指南”。那麼，在追問現象之際，從中學習，就是讓原現象向我們道說，我們處身在這種已被允諾的給予和接納的自由之境中活動，進入光亮，傾聽並說出向我們敞開的原現象。

在認識活動中，真理何時能在現象上表現出來？海德格在後期提出“澄明”說明：澄明即自由的敞開之境可提供表象性陳述從它那裡獲得指令，去指向對象並且依照正確性與對象符合一致，而這種符合一致也就同時決定著真理的本質。因為只有在“這種先行確定已經自行開放而入於敞開之境，已經為一個由敞開之境而來運作著的結合當下各種表象的可敞開者自行開放出來了。這種結合著的定向(eine bindende Richte)的自行開放，只有作為向敞開之境的可敞開者的自由存有(Freisein)才是可能的。”¹⁹² 這乃是因為在這敞開之境中，純粹的空間和綻出的時間以及一切在時空中的在場者和不在場者才具有了

¹⁹² “Vom Wesen der Wahrheit”, *Wegmarken*, p.183.<論真理底本質>，<<海德格選集>>，頁 220。

聚集一切和庇護一切的位置。¹⁹³ 現象之為現象的運作，是在澄明中才運作著，且是先行確定的有曾在、將來和當前的時間到時，以及必須有向敞開之境敞開的可敞開者(此在)的自由存有，方有可能表象陳述和指向對象的正確性。也就是自由存有表現了一個“可”敞開者(此在)的決斷，要不要讓敞開者敞開，或讓敞開之境中的其他存有者敞開，完全由可敞開者的自由抉擇，可敞開者擁有這樣的自由的本質。所以“決心是此在生存的始源真理”¹⁹⁴，也就是“決心真正變成了它能是的東西”¹⁹⁵。海德格認為這種自由存有的指示卻是迄今未曾把捉到的。因此，他說：“作為正確性之內在可能性，行為的開放狀態植根於自由。真理的本質乃自由(Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit)”¹⁹⁶。當此在在澄明中自由決斷時，乃是作為對一切存有者之存有正確認識的根基，他自身就是始源地處於真理中。

然而有人難免產生疑問，形而上學的追尋的是建立不朽的、永恆的真理，那麼人的脆弱性和自由善變如何能作為真理的根基呢？所以“自由”的根本的問題是：真理底本質如何還能在人的自由中找到其持存和根據呢？海德格有所準備地將真理的問題引到人的存有問題：“關於真理與自由的本質關聯的思索驅使我們去探到人的本質的問題。著眼點是保證我們獲得對此在的被遮蔽的本質根據的經驗的那個方面，並且是這樣，即這種經驗是先把我們置於原始地本質現身著的真理領域之中。但由此而來也顯示出：自由所以是正確之內在可能的根據，只是因為它是以獨一無二的根本性的真理原始本質那裡獲得其本己的本質的。”¹⁹⁷ 自由始源上已經被規定為對於敞開之境的可敞開者來說的自由了。唯有敞開之境中的存有者之自由能提供自身和其他

¹⁹³ 這種本真時空到時的本質現身的運作，好比於佛家所云的三世諸佛的佛性現前。

¹⁹⁴ 海德格，〈生存狀態上的此在的本真整體能在即先行的決心〉(“Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Dasein als vorlaufende Entschlossenheit”)，〈〈存有與時間〉〉 第 62 節。

¹⁹⁵ 參看：海德格，〈生存狀態上的此在的本真整體能在即先行的決心〉，〈〈存有與時間〉〉 第 62 節。

¹⁹⁶ 〈〈海德格選集〉〉，頁 220-1。

¹⁹⁷ 〈〈海德格選集〉〉，頁 222。

一切存有者成其為“是”的一切可能性，所以敞開之境的規定是“無規定的規定”，也就是自由。“向著可敞開之境的可敞開者的自由讓存有者成其所是，於是，自由便自行揭示為讓存有者存有 (das Seinlassen von Seiendem)。”¹⁹⁸ 這裡的“讓存有者存有”一詞，是“讓存有”讓此在參與到存有者那裡。讓存有，即讓存有者成其所是，也即意味著：此在參與到敞開之境及其敞開狀態中，每個彷彿與之俱來的存有者就置身於這種敞開狀態中，西方思想開端時就把敞開之境把握為 aletheia，即無蔽者。然而自柏拉圖而後就遺忘了這個無蔽者。

第三節 從真理到非真理

海德格思考著：“對於人的以往的自然經驗和言說來說，何以 aletheia 即無蔽僅僅顯現為正確性和可靠性呢？是因為人在在場之敞開性中的綻出的逗留盤桓僅只朝向在場者和在場者之現成的當前化嗎？但是這除了意味著在場本身和與之相隨的允諾著在場性的那個澄明始終被忽視了這樣一事情之外，還意味著別的什麼呢？”¹⁹⁹ 考察過去的哲學史，自然因為哲學長期發展理性思考，故未能思及 aletheia。自思想發端以來，人們經驗和思考的只不過是作為澄明的 aletheia 所允諾的東西，aletheia 早已被視為自明的，本身之所是卻未被經驗也未被思。

海德格認為，迄今這一點依然蔽而不顯。這是偶然還是人類思維的某種疏忽粗糙的結果？或者，它的發生是因為自身遮蔽和遮蔽狀態？

¹⁹⁸ <<海德格選集>>，頁 222。

¹⁹⁹ <<海德格選集>>，頁 1258。

還是相反，遮蔽乃是作為無蔽的心臟而屬於無蔽——是這樣嗎？也就是在在場性之澄明的這一自身遮蔽中，甚至還有一種庇護和保藏，因此無蔽才能被允諾，從而在場著的在場者才能顯現出來。海德格將這種適當的觀察加以猜度，認為這種證明就不會是在場性的單純證明，而是“自身遮蔽著的在場性的證明，是自身遮蔽著的庇護之證明”²⁰⁰。所以，證明並不是只有作為存有者顯現為在場的敞開之域而已，這個證明之境是時而敞開時而遮蔽，因為這個領域就像林中空地是個疏明之地，有光亮、有陰影、有黑暗互相交織著，因此，同時證明之境是自行遮蔽的，既是在場呈現，又是遮蔽著的庇護。

因此，事情本身是這樣的情景，即存有者可能被揭示出來，同樣也可能被遮蓋、偽裝起來，即被遮蔽掩映起來。存有者的“遮蔽狀態”就是“非真理”(Un-wahrheit)。但“非真理”並不是單純的真理的否定。非真理同樣始源地植根於“自由”之中。何以這麼說？在海德格看來，自由是“讓存有者存有”，就可能性而言，是此在參與存有者整體的解蔽。但自由這種“讓存有”在具體個別的“行為”中總是讓具體個別的存有者存有，從而把具體個別的存有者解蔽出來，而這同時也就是對存有者整體的遮蔽。這種情況是因為當此在在澄明的敞開之境“讓存有者存有”，使存有者解蔽而顯現站到前面來時，焦點集中在這個存有者上，那麼存有者整體就遮蔽而不顯，就好比見樹而不見林一樣。另一方面，如果觀照了存有者整體，則具體個別的存有者就會看不清楚，甚至於在眼前消失不見。就好像在樹林上空，只見整座樹林在，但看不清單一的一棵樹一樣。所以，海德格說，“讓存有”本身也是一種遮蔽。如此，在此之在的綻出的自由中雖可讓存有者存有，同時也能發生對存有者整體的遮蔽，也即有“遮蔽狀態”(Verborgenheit)發生。

因此，海德格認為：“遮蔽狀態拒絕給無蔽(aletheia)以解蔽，並且

²⁰⁰ <<海德格選集>>，頁 1259。

還不允許無蔽成為 ἀδίκησις (剝奪)，而是為無蔽保持著它的固有的最本己的東西。於是，從作為解蔽的真理方面來看，遮蔽狀態就是非解蔽狀態，從而就是對真理之本質來說最本己的和根本性的‘非真理’(Un-wahrheit)²⁰¹。所以，存有者整體的遮蔽狀態早在存有者顯現之時就出現了，絕不是事後才出現的，若不是早已允諾了遮蔽狀態，何來解蔽之情事？可知自行遮蔽的庇護的澄明之所以到現在才被明白揭示，並不是由於我們對存有者始終只有零碎的知識的緣故。也就是說，正因為在存有者顯現之時，就有存有者整體的遮蔽狀態了。這種“讓存有”在解蔽之際已然保持著遮蔽，並且向著遮蔽過程有所動作。也就是說，存有者整體的遮蔽狀態，即非真理倒在解蔽之先，比“讓存有”本身還要“古老”。解蔽是“顯”，“遮蔽”是“隱”。“隱”當在“顯”之先。倘先沒有“隱”，則根本就談不上“顯”。任何顯必定先假設了“隱”，即以“隱”作為背景和基礎。但“隱”既為“隱”就不是顯，那麼“隱”如何可能達乎言說呢？以海德格看，此在參與存有者的解蔽，就是對遮蔽狀態有所作為，但遮蔽狀態本身對此在來說依然是隱而不顯的。此遮蔽之遮蔽，海德格稱之為“神秘”(Geheimnis)。“真理的根本性的非本質就是神秘”。“神秘”是遮蔽狀態本身，是自行隱匿的“隱”。

海德格關於“非真理”、“遮蔽狀態”和“神秘”的討論具有非常之深意。若沒有“隱”這方面的這些討論，則真理的本質仍然沒有根基，所以至此，對“真理底本質”的探討中就算是達到目標了。那麼“非真理”、“遮蔽狀態”和“神秘”究竟又什麼義涵呢？

海德格在〈論真理底本質〉一文第六節中終於提出“神秘”(Geheimnis)，那個既隱蔽又不可說的東西。他說：“是什麼把讓存有保存於這種與遮蔽過程的關聯中的呢？無非是對被遮蔽者整體之遮蔽，對存有者本身之遮蔽而已——也就是神秘(Geheimnis)罷。並不是

²⁰¹ 〈論真理底本質〉，〈海德格選集〉，頁 227。

關於這個或那個東西的個別神秘，而只是這一個，即歸根到底統攝著人的此之在(Da-sein)的這個神秘本身(被遮蔽者之遮蔽)。²⁰² 依海德格的說法，“非真理”即真理的“非”(Un-) 只是個尚未得到經驗的存有之真理(而不是存有者之真理)的領域。在早先前面所談的“真理”還只是存有者之真理，即存有者之解蔽狀態。而“非真理”即“遮蔽狀態”(神秘)卻引向了“存有之真理”。唯“存有”是“神秘”。其神秘在於：存有既“隱”又“顯”。這既“隱”又“顯”的“顯”，就是 aletheia 意義上的“存有之真理”。

“讓存有——即讓存有者整體存有——是解蔽著又遮蔽著的，……遮蔽顯示為首先被遮蔽者。綻出的此之在(Da-sein)保存著最初和最廣大的非解蔽狀態，即根本性的非真理。真理的根本性的非本質就是神秘。”²⁰³ 存有的揭蔽就是真理，也就是存有者的顯現，所照亮而得顯的部分比之於遮蔽著的通常是少之又少，所以揭蔽的真理猶如從遮蔽著狀態的大海中掬取一瓢水而飲之一樣。而真理的根本來自於非真理，本質亦來自於非本質。所以說：“這裡非本質乃是先行於成其本質的本質”。海德格接著又說：“非本質一向以其方式保持為本質性的，從來不會成為毫不相干意義上地非本質性的東西”²⁰⁴。

作為讓存有者存有，自由在自身中就是斷然下了決心的姿態，即沒有自行鎖閉起來的姿態。一切行為都植根於此種姿態中，並且從中獲得指引而去向於存有者及其解蔽。但這一向著遮蔽的姿態即同時自行遮蔽，因為它一任神秘之被遺忘狀態占了上風，並且消隱於這種被遺忘狀態。這種情形乃是海德格所云的“遺忘存有”。

儘管人不斷地在其行為中對存有者有所作為，但他也往往總是對待了此一或彼一存有者及其當下可敞開狀態而已。他對存有者有所作為，通常固執於從切近的方便可達和可控制的東西採取行動的。無論

²⁰² <論真理底本質>，<<海德格選集>>，頁 228。

²⁰³ <論真理底本質>，<<海德格選集>>，頁 228。

²⁰⁴ <論真理底本質>，<<海德格選集>>，頁 228。

它著手於對現成存有者那裡拓寬、改變、重新獲得和確保其種種作為各各不同領域中的存有者之可敞開領域，他都寧願不深思地而從方便可達的意圖和需要範圍內取得其行為的指令的。然而，滯留於方便可達的東西，這本身就是不讓被遮蔽者之遮蔽運作起來。似乎這樣他就可免於虛無的恐懼之感。抓住一些東西，讓存有者不斷地敞開其自身，來開啟不斷綻出之此之在，以為可以填滿那遮蔽著的被遮蔽者的深淵。以為這樣就可以阻止被遮蔽者的遮蔽的運作。這就是“滯留於方便可達的東西”，這本身就是不讓被遮蔽者之遮蔽運作起來”²⁰⁵。所以人們就滯留於眼前敞開性之存有者，儘管偶爾存有者整體會有光亮一閃地呈報出來。然而，那被遮蔽者及作為基本事件的遮蔽卻淪為遺忘了。

人類固執持存那方便可達的東西，並以此占有了人。人反倒以為自己佔有了那方便可達的東西而沾沾自喜，以為通達了存有，瞭知了真理，掌握支配了自然。人愈是獨一地把自己當作主宰者的主體，當作存有者的尺度，他就愈是錯的離譜了。這便是禪宗所謂的執著，破此種執著、持般若智慧正觀實相正是禪宗宗旨。海德格在此，也認為人在那方便可達的東西上固執持存，忘了那被遮蔽者及其遮蔽，不知本質真理的實情，只執著於明顯而方便可通達之物而如此棲居於世——這是固執地持存(*insistiert*)。“不過，此在的被遺忘的神秘並沒有被遺忘狀態所消除；毋寧說，這種被遺忘狀態倒是賦予被遺忘者的表面的消隱以一種本己的現身當前。神秘在被遺忘狀態中並且為這種被遺忘而自行拒絕，由此，它便讓在其通行之物中的歷史性的人寓於它所作成的東西。這樣一來，人類就得以根據總是最新需要和意圖來充實他的“世界”，以他的打算和計劃來充滿他的“世界”。於是，在遺忘存有者整體之際，人便從上述的他的打算和計劃中取得其尺度。它固守其尺度，並且不斷地為自己配備以新的尺度，卻還沒有考慮尺

²⁰⁵ <論真理底本質>，<<海德格選集>>，頁 229。

度之採納的根據和尺度之給出的本質。他一味地把自己當作主體，甚至是絕對主觀的主體，妄以自己為萬物的尺度，誤解存有和真理的真正義涵；殊不知“這種固執在那種姿態中有他所不得而知的依靠；作為這種姿態，此在不僅綻出地生存(ek-sistiert)而且也固執地持存(in-sistiert)，及頑固地守住那彷彿從自身而來自在地敞開的存有者所提供出來的東西。”²⁰⁶ 科技世界之發展，計算性思維和訓練被加強，就是固執持守在這種現成狀態，並以此為依據而生存，而遺忘它所從出之源。

所以海德格說：“綻出的此在是固執的，即便在固執的生存中也有神秘在運作；只不過，此時神秘是被遺忘的，從而成為‘非本質性的’真理的本質來運作”²⁰⁷。

人固執地孜孜營營於最切近方便可通達的存有者。但是也唯有作為已經綻出的人，人才能固執，因為他畢竟把存有者之為存有者當作標準了。但在他採納標準時，人類卻背離了神秘。禪宗三祖僧燦²⁰⁸在其唯一著作《信心銘》中說：“至道無難，唯嫌撿擇。”只要做了決斷、做了選擇，就有了界，就抉擇了一個存有者，因而遠離了存有者整體。只點亮了一束光，光之背景是一片暗冥的無限神秘。

作為“神秘”的“非真理”（遮蔽狀態）自身就是蔽而不顯的，所以“非真理”是一種“迷途”（die Irre）。人作為此在雖然總是“綻出的”（ek-sistent），總是以一種開放態度投入到存有者之真理中，但人同時也總是“固執的”（insistent），總是固守在由自身敞開的存有者提供出來的東西那裡。人有這種固執，可見是容易遺忘“神秘”的。一旦遺忘“神秘”，即是“誤入歧途”（das Irren）。海德格說：“人離開神秘而奔向方便可達的東西，匆匆的離開一個通行之物，趨向最切近的

²⁰⁶ <論真理底本質>，《海德格選集》，頁 229。

²⁰⁷ <論真理底本質>，《海德格選集》，頁 230。

²⁰⁸ 禪宗三祖僧燦(? ~ 606)是二祖慧可的傳人，他傳法的事蹟並不是很積極和受到注意，也許從他唯一的著作《信心銘》可以看出他的思想和作法為何如此。對他的記載評語是：“罔知姓位，不測所生”，有如老子的作為。參看：楊惠南，《慧能》（台北：東大圖書公司，1993），頁 13-14。

通行之物而與神秘失之交臂——這一番折騰就是誤入歧途。²⁰⁹ 海德格之所以談到“甦醒”，就是從這方面談到，從遺忘狀態的誤入歧途中醒覺，而採取本真之態度生存，才能真正悟入存有之真理，處在存有之光中，道說存有。

第四節 “真理底本質” 與 “本質底真理”

柏拉圖雖然談論洞穴外陽光之照亮，真相因而得現，也即真理呈顯，但是似乎焦點後來集中於理型論，而建立本質說，那麼是實體先於本質，抑或本質先於實體，後來眾說紛紜，莫衷一是。亞里斯多德強調理性之光，說人是理性的動物，隨後將 logos 解作原理、原則、理性、而遺忘了言說、聚集之意。因此產生並襯托理性之光的隱蔽著的澄明之境銷聲匿跡，海德格走著返回步伐追溯古早希臘源頭巴門尼德的詩中尋找那隱蔽著的東西……。看看是否可資新世紀的開端所用？

在海德格看來，哲學前一階段的進程——傳統形而上學(包括它的反對者實證主義)都說著柏拉圖的語言。其對存有者之存有的表達的基本詞語，就是 eidos(相)。雖則柏拉圖的 eidos 也指向那使存有者顯現的東西，但 eidos 久以被轉用為是存有者作為這樣一個存有者在其中顯示自身的那種外觀。但倘沒有澄明，就沒有光亮，就顯現不了這種外觀。就連黑暗也少不了這種澄明。否則我們如何能夠進入黑暗之中並在黑暗中迷途徘徊呢？然而在哲學中，這種在存有或在場性中起

²⁰⁹ <論真理底本質>，<<海德格選集>>，頁 230。

著支配作用的澄明本身依然是未曾思的，雖則澄明和 aletheia 在哲學開端之際就被命名了，但在後來的時代卻沒有專門思這無蔽本身。因為自亞里斯多德以降，作為形而上學的哲學的事情就是在存有論神學上(ontotheologisch)思存有者之為存有者。

應當在哲學開端之際也談論過澄明。這種談論曾在何處出現呢？以何種名稱？

海德格考察而答曰：在巴門尼德的詩中。他的哲理詩最早專門思了存有者的存有。

巴門尼德傾聽這樣一種勸說：

“...而你要經驗這一切：

無蔽之不顫動心臟²¹⁰，多麼圓滿豐沛

而凡人之意見，無能於信賴無蔽者，”。

----<<殘篇>>第一第 28 行以下

海德格對這首哲理詩詮釋如下：

1) 無蔽(aletheia)

巴門尼德的詩這裡道出了 aletheia，即無蔽。它被稱為圓滿豐沛的，因為它在純的圓球形軌道上旋轉，在這個圓球形軌道上，開端和終結是處處同一的。在這一旋轉中絕無扭曲、阻隔和鎖閉的可能性。凝神冥思的人要去經驗那無蔽之不顫動心臟。“無蔽之不顫動心臟”這個短語是什麼意思呢？它意指著在其最本己的東西中的無蔽本身，意指一個寂靜之所，這個寂靜之所把首先允諾無蔽的東西聚集在自身那裡。首先允諾無蔽的東西乃是敞開

²¹⁰ <哲學之終結與思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1255。1999 年春在“海德格與形上學”的課堂上，鄭錦倫老師認為孫周興的譯詞“無蔽之不動心臟”改為“無蔽之不顫動心臟”較為妥當。因為在這裡的意思，心臟象徵萬物所從出且是推動萬物生成變化的動力，有亞里斯多德第一不動的原動者之含意，不能說全然不動，但是動而無動相。因為心臟豈能完全不動呢？那將沒有動力運轉一切。心臟可以說不顫動，不能說不動，不動就是死寂。心臟是活的，活動著的，有動力的。

之境的澄明。²¹¹

2) 思想與存有共屬一體

先於任何別的東西而首先允諾無蔽的，乃是這樣一條道路，思想就在這條道路上追蹤某個東西並且領悟(*vernehmen*) 這個東西：即在場如何現身在場著(*Dass anwest Anwesen*)。澄明首先允諾通往在場性的道路之可能性，允諾在場性本身的可能的在場。我們必得把 *aletheia* 即無蔽思為澄明，這種澄明才首先允諾存有和思想以及它們互為互與的在場。澄明的不顫動心臟乃是這樣一個寂靜之所，唯由之而來才有存有與思想也即在場性與領悟的共屬一體關係的可能性。²¹²

真理、思想根基於何處？如果沒有對作為澄明的無蔽的先行經驗，則一切關於真理或思想的談論，無論是有約束的或無約束的都還是無根基的。海德格認為：“只要我們還沒有經驗到巴門尼德所必定經驗過的東西，即無蔽(*aletheia*)，則我們甚至不可能去追問這些離奇地始終在哲學中被擱置起來的問題”²¹³。那麼那個被離奇地擱置的哲學問題究竟是什麼呢？海德格認為，通往無蔽的道路與凡人的意見遊蕩其上的街道馬路大相逕庭。若非先行經驗過“澄明不顫動之心臟”的寂靜之所，無以“走上無蔽之路”。因此要走上真理之路，首先要“讓此在自由敞開”，此在無這種自由敞開性，事情本身或存有者無以在此在處敞開展現其姿態，此在無以領會而思得事情本身或存有者，也無以得見真理。

因之，海德格固執地把 *aletheia* 這個名稱譯為無蔽，不是為了詞源學之故，而是因為我們必須合乎實情地思被命名為存有和思想的東

²¹¹ <哲學之終結與思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1255。

²¹² <哲學之終結與思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1255-6。

²¹³ <哲學之終結與思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1256。

西：“無蔽猶如這樣一個因素，在這個因素中才有存有與思想以及它們的共屬一體性”²¹⁴。唯有當無蔽自由敞開任由領悟嬉戲之時，此在之思想才能與存有共屬一體，真理才得以閃亮和顯現。事情本身即被揭蔽。

傳統上，人們理解真理為在存有者那裡顯示出來的知識與存有者符合一致，而同樣也把真理解釋為關於存有的知識的確定性。然而海德格說：“我們不能把 aletheia 即澄明意義上的無蔽與真理等同起來。相反，aletheia，即被思為澄明的無蔽，才允諾了真理之可能性。因為真理本身就如同存有和思想，唯有在澄明的因素中才能成其所是”²¹⁵。只有在被思的澄明領域中，才允諾了真理的可能性。真理的自明性和任何程度上的確定性，真理的任何一種證實方式，都只能隨著這種思而在起支配作用的澄明的領域中運作。

無論如何，海德格的探詢讓真理的本質變得更清晰了：“追問 aletheia，即追問無蔽本身，並不是追問真理。……而唯當澄明決定性地運作之際，才有在場性本身。此澄明被命名 aletheia，即無蔽，但本身尚未被思及”²¹⁶。久遠以來，無論是詩人還是日常語言使用，甚或哲學，都沒有設想自己面對這樣一個追問任務：追問真理即陳述的正確性如何只有在在場性之澄明的因素中才被允諾而出現。因為必須承認在過去的時代：aletheia，作為在思想和言說中的在場性和現身當前化的澄明，很快就達乎肖似(homoiosis)和符合(adaequatio)方面，也即達乎在表象和在場者的符合一致關係意義的肖似。反而，人們逕直就視那原初的澄明為自明性的，理所當然自有而永有之事，因而不再思它了。因此“真理底本質：本質底真理”或“存有底真理：真理底存有”的真正義涵就隱晦不明了。

那麼，“真理底本質”是什麼？海德格說就是“本質底真理”，這

²¹⁴ <哲學之終結與思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1256。

²¹⁵ <哲學之終結與思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1257。

²¹⁶ <哲學之終結與思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1257-8。

裡的本質是動態的本質現身，每一剎那剎那閃亮的顯現就是本質底通體朗現，這種本質底現身根植於非本質，非本質是本質之前身。所以在物理的時空中，絕對沒有任何一存有者是完全一模一樣的，因為絕沒有相同存有者的本質出現，就是我們自己亦然，此一時之我已非前一時之我。因此，通常在絕對主觀論者會將釋迦牟尼佛的“天上天下，唯我獨尊”這句話解釋為：唯有人是最尊貴；或世界是我這個主體所構思創造出來的。但是按海德格的存有論和真理論來說，這個“我”就是“此之在”，“唯我獨尊”乃是每時每刻的敞開之境所敞開的此之在，所閃亮在場的存有者都是獨一無二的尊貴、平等，就是有史以來的每一片樹葉也都是獨一無二、絕無僅有的存在。

但是每一個獨一無二、絕無僅有的存有者都在重演創世的本真時空的誕生的“真理”，也就是永恆的真理，亦即存有底真理，即“本質現身”底本質。

在海德格看來，是無蔽，*aletheia* 在澄明的原現象中，思想與存有共一體。這才是在敞開的自由之境走向事情本身現身本質。

第五節 從真理到語言

前文討論“走向事情本身”是要思：事情如何從自身而來經由自身而達乎顯現並因此成為現身當前(*Gegenwart*)的方式。這種讓顯現是事情本身之真理底本質現身，這裡的真理底本質是動態的本質現身，因為事情是隨時不斷地發展著的，因之，每一剎那剎那間閃亮的顯現就是本質的通體朗現，即是存有之真理的朗現。然而真理植基於

非真理，本質的源頭來自於非本質。因而達乎顯現的存有者其實是具有二重性的遮蔽著的澄明之揭蔽的性質。

經由追溯歷史上符合論的真理觀，海德格認為，只有從現象學存有論的立場，才能最後真正揚棄真理的符合說。在他看來，所謂“真理”，並不是主體和客體、知與物之間概念式的符應關係，而是事物的原現象在此在這裡自由地活潑地綻出而現身本質，因而“真理”是在主客分化之前，思與存有分化之前的“真實存在”，是“此之在”(Da-sein)之綻出。這種看法是與古希臘時期的本源性的“無蔽”之真理觀是一致的。

但是基於此之在的綻出，即此在之思存有而現身為當前並作為揭蔽之真理的這種看法，海德格如何就此種現象學存有論之無蔽的真理觀來談論他的語言觀呢？

就事情本身現身當前的方式，海德格認為，這種現象的顯現必然在某種光亮中進行。因此，“光亮”是能讓事情本身現身當前者，也就是能“照亮”事情本身的東西。澄明乃是提供一切在場者和不在場者的敞開之境，提供了一切存有的運作和示現的讓在場之地帶。因此，在這樣的事情本身底真理的本質現身之際，事情本身就能被此在正確無誤地“看”明白。看了明白，此在就有所說，那麼所“說”出的“話”，就是這個當前現身的本質。這個當前的“話語”即是真理，也就是話的內容就是存有之真理。因而說著存有之真理的語言是此之在綻出之本質，也就是能“言說存有之真理”是此在之本質。此在在敞開的澄明之境，說出本真之言，即存有之真理，此乃詩的語言。此時每一個字、每一句言語都是存有迸出作為領悟之創見，因而語言的特質乃創建而持存。那麼，本真之言，就是在澄明之境中此在所說的創建之話語，是最富原始詩意的話語。在〈藝術作品的本源〉中海德格將“創作”規定為：“讓……入於被生產者而出現 (das Hervorgehenlassen in ein Hervorgebrachtes)。作品之成為作品，是真理

之生成和發生的一種方式。一切全然在於真理底本質中”²¹⁷。因此，若在存有之真理中所吐露的話語就是真理之言，則真理之言就在創作之作品中可得見。這裡的“讓……入於被生產者而出現”即讓存有者成其所是，也即此在參與到敞開之境及其敞開狀態中，在遮蔽著的揭蔽中爭執破殼而出，此時所生產出的作品具有創建、建基、開端之特性。這種讓顯現、讓製作的就是存有的說出，說出的是現身本質的真理。

然而，這種本質現身必得結合著定向的自行開放，這乃是因為在這敞開之境中，思往一個定向開放才具有了聚集一切和庇護一切的位置，讓純粹的空間和綻出的時間以及一切在時空中的在場者和不在場者顯現。現象之為現象的運作，是在澄明中才運作著，且有個意向性的籌畫，是先行具有可確定的曾在、將來和當前的時間到時，以及必須有向敞開之境敞開的可敞開者(此在)的自由存有，方有可能表象陳述和指向對象的正確性。於是一個“可”敞開者(此在)的決斷，它的自由抉擇可以讓自身和讓敞開之境中的其他存有者敞開。所以，此在生存的始源真理在於決心，也就是“決心真正變成了他能是的東西。”²¹⁸ 這種能成其所是的真正能力就是思，是思存有之思，思能決斷，這種決斷是此在可敞開性的自由抉擇。唯由之而來才有存有與思想也即在場性與領悟共屬一體的可能性。以此乃作為對一切存有者之存有正確認識的根基，這種思之領悟自身就是始源地處於真理中。

所以真理的問題關涉到人的存有，只要脫離了此在就沒有所謂的真理可言。唯有這種具有自由決斷能力的可敞開者，開放自身至原始本質現身著的真理領域之中，那麼在這種澄明的敞開之境，並向著向之而來的存有者自由嬉戲，即獲得其獨一無二本己的本質而皆成其所是，於是，自由便自行揭示為讓存有者存有。這裡的“讓存有者存有”即讓存有者成其所是，也即此在參與到敞開之境及其敞開狀態中，在

²¹⁷ <藝術作品的本源>，<<林中路>>，頁 40。

²¹⁸ 參見：海德格，<<存有與時間>> 第 62 節。

遮蔽著之非真理中脫穎而出而自行揭蔽。這種讓顯現就是在遮蔽與揭蔽之間爭執的存有之說出，說出的是現身本質的真理。

自由是“讓存有者存有”，就可能性而言，是此在參與存有者整體的解蔽。但自由這種“讓存有”在具體個別的“行為”中總是讓具體個別的存有者存有，從而把具體個別的存有者解蔽出來。同時，在這個別的存有者解蔽之際，這種“讓存有者存有”已然保持著遮蔽，並且向著遮蔽過程有所動作。即這讓個別存有者存有的行動同時也是對存有者整體的遮蔽。因此說出了一個具體的存有者，就立即與其他存有者區隔開來，其它存有者就隱而不顯，而作為此存有者的背景襯托它的存在。此即見樹不見林之情狀。因此隱者指謂的就是可轉而成為遮蔽著的非真理、非本質，此乃可作為真理和本質所從出的淵源。再說，讓存有也可以說是讓整體存有者存有，此時個別的具體可見之物已然模糊甚至消隱，此即見林不見樹的情況，個別的存有者被遮蔽起來。因此，讓存有——讓存有者整體存有——是解蔽著又遮蔽著的。讓存有者整體之遮蔽顯示為首先是被遮蔽者，解蔽就是在某一時空中可讓被遮蔽著的存有者整體閃現出來。林自是林，樹自是樹，或見林或見樹乃取決於在澄明之境中“此之在”底敞開之自由。所以，存有者整體的遮蔽狀態早在存有者顯現之時就出現了，絕不是事後才出現的，可知自行遮蔽的庇護的澄明正因為在存有者顯現之時，就有存有者整體的遮蔽狀態了。

“遮蔽”是“隱藏”，解蔽是“顯現”。既是隱藏著的非真理如何可能顯現為“真理”而達乎“言說”呢？隱藏著的非真理就語言來說就是“寂靜之音”；“隱”就語言來說，就是寂靜，說倒是以無聲作為背景的。而解蔽就是“顯”，就是存有者顯現，若此在有了領悟就有所說出。如果都是喧囂吵雜，說者就是大聲說個不停，也是白說，因為沒有人可以聽得見。人的在世存有建基於語言；而語言根本上是只有在對話(Gespräch)中發生。對話的背景，有說者則一定有個聽者，

此時聽者一定要無言才能聽。所以說話(有聲)倒是要以不說話(無聲)為基礎。顯倒要以隱為根基。尤要者，“說”和“聽”有一種存有論的現象學的領會作基礎。這就是在上文三種創作中提到，在某種特定的場合“沉默”甚至是一種真正的理解。“沉默的領會”，說明了“聽”可以不需要字或詞語，因為說者與聽者都是此在，只要在共此在(Mitdasein)之間就有一種原始的“聽懂”的可能性，即可以彼此理解而“盡在無言中”。這種情況之所以可能，在海德格的存有論的現象學之真理觀闡述了：此在的自由的可敞開性在澄明之境中的讓存有者敞開而現身本質，讓此在進入存有之真理的發生中，因此可以說著語言，也可以默會。所以海德格說：“唯語言才使存有者作為存有者進入敞開之中。在沒有語言處，譬如石頭、植物和動物的存有中，便沒有存有者的任何敞開性，因而也沒有不存有者和虛空的任何敞開性”²¹⁹。萬物中唯有人使用著語言，也唯有人有敞開之自由。

關於能說出存有底真理之言說，海德格在他後期覓得一個名稱：“道說”(Sage)。“‘道說’意謂：顯示、讓顯現、讓看和聽。”²²⁰因此在海德格而言道說就是存有者顯現，就是真理呈顯。正是在道說的語言中，事物首次出現了，真理朗現。那麼，在真理的朗現，存有的道說中，海德格認為這裡有著存有本真時空的到時，也就是存有歷史性的敞開性讓曾在、當前和將來在其中遊戲運作，即存有者因著時間性的到來而展現自身。所以，在真理現身之際，語言之作為語言，是存有之真理底道說。語言道說了存有，也就道說了本質現身的了存有之真理，即道說了原現象就是原事情，現象本身就是事情本身。語言要道說的就是在澄明即自由的敞開之境顯現著的、閃亮著的在場的現象本身就是事情本身，是存有，也就是真理本身。

所以真理底本質是存有底顯現，即存有的說出，而其始源的基礎是非真理、非本質，那麼那個尚未顯現的和未被說出的神秘，就是語

²¹⁹ <藝術作品的本源>，<<林中路>>，頁 52。

²²⁰ <走向語言之途>，<<走向語言之途>>，頁 220。

言底本質的始源依歸。也就是，達乎顯現者的無蔽者，倒是以遮蔽著的存有者整體的非本質為根基的。因此海德格說：“語言乃是存有本身的澄明著—遮蔽著的到達(Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst)”²²¹。

如果要談“語言底本源”²²²這樣的一個問題，首先必須著眼於存有底真理之發生和思語言底本質和人與語言的關係。這個問題的答案就不是科學的語言學或語言哲學所能提供的。因為真正本源性的“語言”是和“此在”的原始狀態不可分的。“語言”不是“人”的功能之一，而是“人”底本質，是與“人”作為此在不可分的。人之所以為人乃是成其為人之本質，人底本質乃是展開此在本真的生存，現身本質。也即在他的在世存有中能領悟、能見證存有神聖贈禮的給出，而所有給出的每一個存有者都是存有時時刻刻的本質現身，因此都是存有的揭蔽，就是處在存有的真理之光中，也就是存有者達乎顯現。言說是說出那達乎顯現的存有者，能正確地陳述它。每一存有者，即事情本身能被此在領悟而揭示出其原現象，那麼，就是說出了無蔽的真理。

²²¹ <關於人道主義的書信>，<<路標>>，頁 327。

²²² “語言的本源”這句話模仿並就海德格“藝術作品的本源”來說，按照海氏本人的說法，藝術本屬於廣義語言之一種。

第四章 “語言底本質” 與 “本質底語言”

海德格在 1953 年與手塚富雄的對談中，他提起一件事實，即通過“神學詮釋學”，語言與存有的關係一開始就是他最關心的問題和思想源頭。但在三十年代中期以後，“語言”的關心才愈來愈取代“時間性”成為他思想最根本的重心。但語言既然是最根本的人的存有性徵，所以他對於語言的探討實際上也是結合著存有和真理一起探討的。前文對存有底意義和真理底本質所思得的結果有別於自柏拉圖以後二千多年來的哲學之思，如果存有論改變了，且真理觀也有所不同，對語言問題自然引發了全然不同於以往的觀念。他後期思想的精華就在於他將存有、真理、語言三者相歸屬於大道(Ereignis)而一起討論。那麼，他如何表達他運思的成果和精華？一方面，要批判形而上的思維和邏輯命題的陳述語言；一方面，要能傳達他的思想內容。於是，他所採用表達語言的風格也為之丕變，因此他也自創了一些新詞，賦予新意；而最終他將“思”與“言”的一體性藉著以詩釋義，尤其是藉由闡釋賀德齡(Hölderlin 1770-1843)的詩之方式表達了他的存有論真理的語言觀。

語言的問題對海德格而言，可以說是他存有論思想的歸趣，語言居然能召喚物！語言具有神奇的力量，能從隱到顯，從顯歸隱，大道(Ereignis)運作，切近近化遠(Nähe nähert das Ferne)²²³，並且是作為遠來近化。在作為物之物化運作切近之際²²⁴，大道有所道說(Sagen)²²⁵，終又歸返於大道。語言問題在後期已成為他思想談論的重心。從 1930 年代中到 40 年代末，海德格在任何演講中幾乎無可避免地談到語言的問題。然而直到 50 年代，他才系統地鋪展這一課題。50 年代的六篇文稿收集在《走向語言之途》這個文集裡。其中除了一篇採用對話形式，其餘五篇都以詩意經驗闡釋“語言-存有”的關係。1957 年底至 1958 年初，海德格以“語言底本質”為題在弗萊堡大學做了三次演講，這三場演講的目的是闡釋人藉由通過他的詩意經驗而對詞與物的關係和詩與思的關係，以瞭解語言與存有的關係。講演後這篇文稿以同名收入《走向語言之途》。這一章我們以《語言底本質》和《詞語》(“das Wort”)為主，博採其他諸篇的議論，來介紹海德格後期的語言觀。

一般以 1930 年為界，將海德格的思想分為前、後期，並且認為有一種“轉向”的情況。其實，海德格的前後期所討論的主題並沒有改變，還是存有問題，還是關心著人之存有意義。轉向之說，首先顯然可見的是他所持用的語言風格不同，用語產生變化，採取較詩意的散文表達思想；其次是，對於其前期思想的“內在批判”，在《存有

²²³ <物> (“das Ding”), 《海德格選集》, 頁 1178。切近近化遠(Nähe nähert das Ferne), 這句話的意思是近化(das Nähen)乃是切近(das Nähe)的本質, 而切近是作為遠來近化。切近保持遠, 保持遠之際, 切近在其近化中成其本質。如此這般近化之際, 切近遮蔽自身並且按其方式保持為最近者。切近之更詳細義涵見本論文後文。

²²⁴ <物>, 《海德格選集》, 頁 1174。“物物化”(Das Ding dingt)的義涵是: 物化聚集(Das Dingen versammelt), 物聚集而依其本質成其為一物。在物化聚集(Das Dingen versammelt)之際, 居有四重(天、地、神、人)整體的聚集入於當下棲留的東西, 即入於此一物彼一物。

²²⁵ 後期海德格以“道說”(Sage)一詞指稱他所思的非形而上學意義上的語言。所謂“道說”乃是“存有”——亦作“大道”(Ereignis)——運作和發生。作為“道說”的語言乃是“寂靜之音”, 無聲之“大音”。海德格也以動詞 sagen 即顯示(zeigen)之意來表道說, 也就是在澄明之境中讓顯現而端呈出一個世界。Sagen 標示合乎 Sage 的本真的人言(即“詩”)。孫周興也譯 Sagen 為“道說”, 本論文採用。參看海德格, 《走向語言之途》, 孫周興譯(台北: 時報文化, 1993), 頁 169。

與時間>> 中是以此在(Dasein)為中心的生存態勢的展開，作為生存論的存有論現象學闡釋學的出發點；後期海德格卻以大道(Ereignis)之道說(Sage)為中心、人作為能思者傾聽大道道說之允諾而說，來鋪展整體思想；另外更是出自於他對形而上學的批判，由追問存有者的根據轉至真理之自由問題，由“顯”的問題引至“隱”的問題之探問，即由傳統著重顯的開展轉而詢問顯現是否根植於隱蔽的神秘問題；最後，海德格看到人類生活和棲居於大地的方式，尤其要追問我們是不是已經走到一個在歷史上應當要有個時代天命的轉折期了？這個轉折“只有當我們保持著詩意的關注，我們方可期待，非詩意棲居的一個轉折是否和何時在我們這裡出現。”²²⁶ 也就是期待人的生活方式由技術導向轉向為詩意的棲居。

在後期海德格嘗試以“大道”(Ereignis)和“道說”(Sage)等思想的基本詞語，替代“存有”(Sein)和“語言”(Sprache)等西方形而上學的基本範疇。因此若用他自創的語詞表述他思想的主題，就是“大道與道說”²²⁷。他經長期思考採用了這一對詞語，是為了表示以此在緣構的方式來理解的“大道與道說”與傳統形而上學的“存有與語言”所實指並無不同，但所形成的世界觀和思想方式卻大大有別。Ereignis和Sage是後期海德格思想中最關鍵的詞語，具有能“給出”、能“贈予”的作用，其具有顯現、說出之義涵是有著十分豐富的語境的。

在1953年與日本學者手塚富雄的一次著名的對話中，海德格自述他久已不用“語言”(Sprache)這個詞，也終於找到一個合適的語詞——“道說”(Sage)。顯然，海德格認為，“語言”(Sprache)一詞在西

²²⁶ <……人詩意地棲居……>，<<海德格選集>>，孫周興選編(上海：三聯書店，1996年)，頁479。[譯者註：中譯文據<<演講與論文集>>，1978年第四版譯出。本文係海德格1951年所作的演講，首次發表於1954年。同年收入<<演講與論文集>>，由那斯克(弗林根)出版社(後被輯為海德格<<全集>>第七卷)。]

²²⁷ 在1953年<從一次關於語言的對話而來>，<<走向語言之途>>，頁93，手塚富雄問海德格：“那麼為什麼您沒有立即果斷地把‘存有’一詞徹底出讓給形而上學的語言呢？為什麼您沒有馬上賦予您想通過的時間的本質來尋求作為‘存有的意義’的那個東西已一個專門的名稱呢？”海德格回答：“一個人如何能夠命名他還在尋找的東西呢？尋找到是以命名著的詞語的勸說(Zuspruch)為基礎的。”

方哲學傳統中已經被用濫了，正如“存有”(Sein)一詞已經被形而上學用濫了一樣。海德格認為，語言與存有兩者在形而上學的系統中有某種具有真正思想的東西已經被遺忘了。當他要傳達他的思想時，他發現如果用詞的義涵不澄清，不但不容易表述，也容易導致混淆。這是他以大道和道說，替代存有與語言的用意。但是他也表示不敢常用，擔心又會變成一種概念範疇。因此，在後期他常常一方面採用陳述句表達，一方面又否認前面的句子不能完全那樣看。他同時採用一種邏輯圖²²⁸的方式表達，就是“既是……又是……”如飛箭般地將前後兩種矛盾的陳述句連串起來，共同表達一種非邏輯的語境或義涵，就此而形成他表述的一種特殊的風格。因此，閱讀者不但首先要將自身跟隨著他引導的步伐，一面要以邏輯方式運思，一面又要想像一種整體語言所蘊構出來的語境和意義，更要理解和把握到他所創造出來的新詞語所要表達的含義，才能置身於要討論的問題情境中。

但是大道必得透過人才得以道說，彰顯其意義。也就是唯有透過思想的人們才能道說大道而彰顯大道的餽贈。海德格所謂的“思想”或“思”(das Denken)，乃是沒有任何方法之思，只有順應著、應合著待思之物(存有)。也就是，既非主觀性的也非客觀性的，在海德格看來，應該是消泯主客分離的，思與待思之物是合一之時才有允諾著的應合。也唯有待思之物贈禮的“給出”，思者置身於這種開闢道路的給出地帶中，“思”才在這種自由的敞開之境有所思及待思之物，在此近鄰關係地帶中的切近(die Nähe)讓思有所說。因而可以說，作為“道說”的語言在人那裡“開闢道路”，透過人而轉化為聲音文辭。人之能“說”，是由於傾聽了道說，獲得了道說的允諾，人歸屬於道說，道說透過人而說，人由於他道說了存有而成其本質(west)，即成為人之所以為人，這是存有賦予人之贈禮和任務。這就是海德格在〈關於

²²⁸ Erasmus Schöfer, “Metalogical Forms of Thought and Grammatical Specialties,” in *On Heidegger and Language*, edited by Joseph J. Kockelmans (Evanston: Northwestern University Press, 1972), p.281.

人道主義的書信> 中所言：“語言是存有之家。人以語言之家為家。思的人們與創作的人們是這個家的看家人。只要這些看家人通過他們的說使存有之可發乎外的情況形諸語言並保持在語言中，他們的看家本事就是完成存有之可發乎外的情況。”²²⁹ 人雖然被賦予這特殊的才能和任務，但是海德格認為只有思的人們和創作的人們才是這個家的看家人，也就是唯有真正的思者和創作者才能領會存有，然而思者和創作者要有所發乎外之“說”，才有可能達成他們的看家本事。思想是內在地應合“道說”，創作者是有所表現在外地“說”，要是沒有道說，人便無所說，道說要是沒有透過人，便無以發聲為辭。因而，思想者必定要為創作者，創作者也必定要是思想者，才能成為存有的看家人，也就是思想者和創作者是居住在語言中，並以此創建持存。

海德格認為語言在抑制自身中道說了自身，在思中隱匿自身，但在詩中開顯自身。而詩乃“存有之創建”。創建即“命名”(Nennen)。詩人命名了物，就是“命令”了物存在；也就是，詞語的“命名”“令”存有者存有。換句話說，通過命名，詩人創建持存，道說神聖。這就是解蔽著的命名，即詞語在道說的近化中開闢道路，在地帶的切近中道說自身，令物存在。詩人在敞開的澄明之境中傾聽存有底道說而有所說。詩人在運思中傾聽了存有，其運作作用乃行徑於詩與思的近鄰地帶中，將其被允諾了的化為詩作，人在創作的作品中成其為人之本質。

海德格在後期中提出的近鄰關係、地帶、切近和開闢道路具有相當的創意，用以說明大道道說運作的作用如何從道說轉化為人言。讓人對真理底本質現身有清晰的思路可循，可以說是一大貢獻。

關於海德格後期語言觀，本章將重點集中於〈語言底本質〉一文進行探討，此篇乃後期海德格語言思想具體而微之作，其將存有、真

²²⁹ 〈關於人道主義的書信〉，〈海德格選集〉，頁 358-9。參見第二章第二節〈語言是存有之家〉之論述。

理、語言結合為一體指向同一者(das Selbe)。²³⁰

第一節 人言與道說

語言與人如影隨形，日用而不知。海德格認為，人說話，或即使一言不發，默默勞動或自娛，人仍在說話。語言是人最親密的夥伴，但人常常最輕忽地說著話，卻不知道那是他的存有，他生存和棲居於世的面貌。海德格認為，我們一直錯認了語言，以為我們可以掌控語言，利用語言，以語言為工具來達到我們的任何目的。甚至還提出“人工語言”，提出“世界語”的發明和推廣，認為語言是可製作的，如同人造衛星的製作與操控。這正是人類對語言技術(工具化)的的過程與目的的看法。海德格認為，對待語言人類真是錯了方向，似是而非，本末倒置了，我們誤解了語言。語言不能只看作人的能力之一，語言是人的天性。談到人的存有，就離不開語言。

海德格說：“只是因為在日常的說話中語言本身並沒有把自身帶向語言而表達出來，而是抑制著自身，我們才能夠說一種語言，在說中討論某事、處理某事。”²³¹ 只有語言本身不說，我們才有可能說。因此，我們說著話，但並沒有說出語言本身，語言自身遮蔽起來了。我們說的和表達的只是談及某事某物，諸如事情、事件、問題、請求等等；正因為語言本身隱而不顯，人之說才有可能。這裡，海德格的

²³⁰ <同一律>，<<海德格選集>>，頁 646-660。

²³¹ <<走向語言之途>>，孫周興譯，中譯本，頁 131。英譯本，p.59: “Only because in everyday speaking language does *not* bring itself to language but holds back, are we able simply to go ahead and speak itself as language, and so to deal with something and negotiate something by speaking.” 參看 <<說不可說之神秘>>，孫周興著，頁 256。

這段話，指出“人與語言之關係”的全新看法，倒轉了人對語言一般之所見。在此隱含了一種態度的轉變，也就是說，不是人說語言，反倒是並不現身的語言讓人說。不是人占有語言，而是語言居有(ereignet)了人。人置身於語言之中才有所說。

那麼，若要獲悉語言底本質，或是語言底命運，必先改變我們自身對語言的態度，尤其是首先改變我們對凡事凡物都要支配之、操縱之的形上思維和知性科學的態度，我們利用語言並操控語言就像對科技的想法一樣，將之視為工具。海德格對於語言底本質和語言底命運的思維是：“語言底命運奠基於一個民族對存有的當下牽連之中，所以，存有問題將把我們最內在地牽引到問題中去。”²³² 語言底本質和其命運是與人(即此在)的存有息息相關的，也就是牽連著此在最內在的觸動，同時也牽連著時代和民族棲居於大地之上的最外在表現。大地的湧現觸動我們生存的本質，藉由我們之口吐露生存在大地的形形色色。這就是海德格說：“詞語，猶如花朵”²³³ 之意，喚醒我們人最開闊的眼光開啟一個世界，猶如美麗的花朵要盛開擋都擋不住。這裡有一個詞語帶出一個開端的能創造的柔和力量，這種力量是如此地純一，因而可得以作詩，而認識到大地深淵運作的偉力和人生存歸屬的世界。也就是說，語言牽動著我們生存於大地之上的本質、我們的存有。人之能吐露詞語是因為有個深淵般神秘運作的偉力要道說世界。

在〈語言底本質〉一文中，海德格要我們深思並去經驗以瞭解語言底本質。他認為經驗是重要的事，生存在世就是要取得經驗，尤其是在語言上取得一種經驗，了解了語言底本質才能了解在世存有，因為我們說著話。至於“在某事上取得一種經驗，其意思是指：此物、此事降臨在我們身上，與我們遭遇、與我們照面、造訪我們、震動我們、征服我們、充塞我們和改變我們。”²³⁴ 而且所謂“取得”

²³² 陳嘉映，〈〈海德格哲學概論〉〉，頁 304。

²³³ 〈語言底本質〉，〈〈走向語言之途〉〉，頁 178。

²³⁴ 〈走向語言之途〉，頁 129。英譯本 *On the Way to Language*，p.57。

(machen), 完全不是指: 此經歷是由我們自己做成的, 是我們使之如此的。“取得”是指: 忍受、容忍、接納、經受, 當它衝擊我們時, 我們接納它和順從它。在這種經歷裡, 不是我們主動去經歷它。而是: 讓它自己發生、自己給出自己和自己安排自己。所以大地和世界的湧現是自然而然的, 不是人能掌控的。若人要去司支配權, 所吐露的就不是芬芳的花香, 因為人造花不會有花香, 因而說出的話語就不是詩作。因此唯有真正地去經受這種經驗, 經受這種真正內心底的觸動才能觸發我們想道說之欲望。海德格說: “從語言身上獲得一種經驗意謂: 由於我們接受和順應語言之要求(Anspruch), 讓我們適當地為語言之要求所關涉。”²³⁵ 那麼, 使之經歷語言是指: 讓我們完全被語言所貫注、所充塞。這是指當我們與走向我們而來的相關之事物相照面時, 我們要完全地敞開自身。讓這些事物毫無扭曲、陷溺地依它們的本性在我們這裡展現, 我們可以與之展開對話, 在對話中有彼此的衝擊、忍受、容忍、接納、順從, 如此這般在澄明的自由之境中各自展現自己的本性, 各自彼此經受。這樣的經受是存有在我們這裡開顯, 事物在我們這裡活動而展示, 大道要給出, 大道要通過我們說出它自身, 大道的道說要以人的語言說出並彰顯其給出。因而通過這般的經受, 藉此, 我們進入它和順從它, 響應它, 而不是倨傲地對待語言。在這種經歷中, 語言似乎帶領我們走在一路徑上(unterwegs), 沿此路徑便可進入它、獲得它。然而, 這也是它走過來, 指引我們, 且在我們的順從和容忍下, 改變了我們——讓我們了解它, 也了解了我們自己。唯有順應語言的“要求”, 我們才有可能經歷這樣的瞬間, 讓語言之本質稍縱即逝地觸及到我們的最本己的內在和事物的本性。而唯有讓此在敞開自身置於澄明之境, 才能觸及存有之真理, 順應語言之要求。因此, 使我們經歷某物是讓我們敞開自身順從著它, 在它的指引

²³⁵ <<走向語言之途>>, 孫周興譯, 頁 129。英譯本, p.57: “To undergo an experience with language, then, means to let ourselves be properly concerned by the claim of language by entering into and submitting to it.”

下，並在路途上進入它、獲得它和瞭解它，道說它。

那麼，去經驗語言是要讓語言自己說話。海德格也說：“語言自己說話(Die Sprache spricht)。”²³⁶ 只因語言本身說話，人才會說話。但是，當人喋喋不休地說時，語言卻退而隱藏不語。而語言卻有時候，在我們不經意、或著有某種東西使我們身不由主而卻無能為之辭時，或有時也在我們無法為那種關涉我們、掠奪我們、驅迫或激勵我們的東西找到詞語的地方，語言倒說起話來了。因為在此時，人(Dasein)之思不掌權，它空蕩蕩的，倒受那激發、感受最強之東西，即待思之物所引導。也就是說，此在的存有之思——原初之思——是不指引的。它不指引也不引導它自己，也沒有強迫之力和推理。反之，思接受和容忍它的待思之物的指示和引導。因而，深思熟慮的言談不是由思指導的，也不是由語詞的通常意義指導的，而是由語言深藏著的豐富性指導的，語言對所思之物有所說，思讓它的所思之物指引而說。正由於思的被指引性，故它根本不需要方法。另一方面，由於原初之思是受指引的而且沒有方法，它就不會規定思的論題(Thema)。它順從和接受待思之物的呼喚。待思之物如何呈現，它就如實的順從它和經歷它，與之呼應而說出之。由此我們也可知，只要規定論題的，都屬於指向對象性的存有者，而非存有本身。道說乃是道說待思之物。

因此，海德格說：“如果把詞語稱為口之花朵或口之花，那麼，我們便傾聽到語言之音的大地一般的湧現。從何處湧現出來？從那種在其中發生著讓世界顯現這樣一回事的道說(Sagen)中，音(das Lauten)從鳴響(das Läuten)中發出，從那種召喚著的聚集中發出，這種對敞開者(das Offene)敞開的聚集讓世界在物那裡顯現出來”²³⁷。詞語是敞開之境召喚著聚集的世界之道說。

²³⁶ <語言>，<<走向語言之途>>，頁 2。在孫周興的譯本將 Die Sprache spricht 譯為“語言說”，在此改為“語言自己說話”，更能表示道說的性質。強調語言“欲言說”，即想說出的性質。

²³⁷ <語言底本質>，<<走向語言之途>>，頁 178。

第二節 語言底本質

既然語言呼應存有之呼喚，是由待思之物引導而說出，這樣說出的語言就是大道之說，即道說。然而究竟這種語言底本質是什麼？為什麼這麼長久我們竟然會說而不知其原委？從何處我們可以找到這種隱而不顯的道說之蹤跡？

為了要找尋人能言說的根源，海德格的思想從真理澄明之無蔽，轉向對藝術、建築、詩歌、音樂的世界中去找尋道說，去領會存有無蔽之蹤跡，從而體會到大道的神聖之贈禮。這也就是在後期海德格不斷地談論詩人的詩，他認為：“人得以本真地傾聽語言之勸說(Zuspruch)的那種應合，乃是在作詩之要素中說話的道說(Sagen)。一位詩人愈是詩意，他的道說便愈自由，也即對於未被猜度的東西愈是開放、愈是有所期備，他便愈純粹地任其所說聽憑於不斷進取的傾聽，其所說便愈是疏遠於單純的陳述——對於這種陳述，人們只是著眼於其正確性或不正確性來加以討論。”²³⁸ 詩人的詩作是有別於一般的陳述句的，陳述句表達“知”與“物”的符合一致的正確性與否。而詩的本質海德格認為已由賀德齡道出：“詩乃存有之創建(Stiften)”。每個人都曾經有過開端創建之湧現的經驗，這種歷久彌新的經驗是剎那間的，但這種感覺卻是永恆的，永恆意味著持存，持存在回憶中重演。所以海德格說：詩人道說了原初的開端。這開端乃是大地與世界親密性的爭執之湧現²³⁹。而詩人掌握了原創性的開端的感覺，從大地的湧現中端呈出世界，同時能將綻出之當前與存有者和存有者整體交融的感受持存

²³⁸ <...人詩意地棲居...>，<<海德格選集>>，頁 466。

²³⁹ <藝術作品的本源>，<<海德格選集>>，頁 260-299。

在語言中，於是語言端呈出一世界。詩人靈活地運用詞語，以詩的方式道說出來，詩在押韻、格律、越出語法形式之外而可交織出一片天地、一種情景。因此，“作為到達的保持乃是開端無法憶及的原初性”²⁴⁰，唯有“詩人創建持存”²⁴¹並保持這種原初性。所以在海德格而言，語言就不是指工具性的或形式化的科學語言，也就是不是語言學的。也就是他要給予有如從大地之口吐露出的所有語言樣式一個最本源的根基。這種語言他稱為存有的語言，是大道的道說。

海德格認為人存有的意義在於對他時時刻刻都真實地“在”那裡，即他的在都是本真地“在”，那麼時時刻刻都是永恆的感覺，就能超越人終有一死的有限感和畏(Angst)的感覺。對於存有的這種感覺唯有詩人能言之，詩人能傾聽大道要經由他道說的一切事情，他能凝聚力量展開詞語的織構，述說這種神聖的經驗。所以海德格認為首先我們必須從詩人的詩再度經驗，聆聽在詩中持存著存有的道說，才能喚醒我們也曾經經受過的詩意的開端。首先我們開放自己去傾聽詩人的歌唱，因為詩人擁有著與語言的特殊關係，詩人能夠把他從語言那裡獲得的經驗特別地、詩意地、恰如其分地表達出來。我們聆聽詩人的經驗，在詩中喚醒我們的經驗，領會語言的本性，在有所說之前從而順應語言之音的召喚而歸屬之。

關於語言底本性，首先傾聽海德格提示：“如果現在要緊的是把迄今為止尚未被說出的東西帶向語言而表達出來，那麼，一切就取決於，語言是贈予還是拒絕給出適當的詞語。此類情形之一便是詩人的情形。”²⁴² 語言要是拒絕給出，那就一無所說，詩人也無計可施；但語言要是給出，能說出此尚未被說出者，就是詩人。唯有詩人的敏感性讓他願意敞開自身而傾聽存有的聲音。因此，海德格舉了詩人史帝

²⁴⁰ <如當節日的時候...>，<<海德格選集>>，頁 355。

²⁴¹ <如當節日的時候...>，<<海德格選集>>，頁 355。

²⁴² <語言底本質>，<<走向語言之途>>，孫周興譯，頁 131。英譯本，p.59: “But when the issue is to put into language something which has never yet been spoken, then everything depends on whether language gives or withholds the appropriate word.”

芬·格奧爾格(Stefan George)的〈詞語〉(“das Wort”)²⁴³ 讓我們傾聽。我們通過詩人的詩意經驗，就能了解詞語與物底本質，並領會我們的“在”。究竟這首詩為什麼會讓海德格認為它特別傳達出語言底本質，並對詞與物有所道說，從中也道說了大道？讓我們來傾聽並經驗〈詞語〉的語言：

我把遙遠的神奇或夢幻
帶到我的疆域邊緣

期候著遠古女神的降臨
在她的淵源深處幸獲命名

我於是能把它掌握，嚴密而結實
穿越整個疆域，萬物欣榮生輝.....。

一度真正的漫遊，我達到她的領地
帶著一顆寶石，它珍貴而細膩

她久久地惦量，然後給我昭示：
“那麼，在深淵處一無所有”

那寶石因此逸離我的雙手
我的疆域再沒有把寶藏贏獲.....

我於是哀傷地學會了棄絕：

²⁴³ 格奧爾格(Stefan George)〈詞語〉一詩之中譯錄自孫周興所譯之《說不可說之神秘》，因此乃孫氏較近之出版，頁 256-7，1994 年初版。參看孫周興譯〈語言底本質〉一文內此詩之中譯，頁 132-3，1993 年初版，1994 年二版。此詩最早發表於 1919 年，後收入詩集《新王國》(Das Neue Reich)中(第 134 頁)。

詞語破碎處，無物存有。

格奧爾格是德國現代詩人，他的〈詞語〉一詩發表於1919年，收在詩人的後期詩集《新王國》中。這首七節詩每節二行，分成三部分。1—3節為第一部分，4—6節為第二部分，最後一節第三部分是為結論。讓我們來傾聽這首詩，我們可傾聽出什麼呢？

詩的第一部分(1—3節)表達出詩人的力量。詩人經驗自身能從遙遠之處獲得且擁有神奇或夢幻，並且把它帶到詩人的疆域邊緣，在那裡期待命運女神(Norne)賜予命名。神奇或夢幻通過女神的命名而獲得名字(詞語)，從而顯現出來。這樣，詩人就能夠嚴密和結實地掌握住它。詩人有著命運女神的守護，司有掌握詞語的力量。從而能命名物而有所創作(dichten)，萬物因而得以彰顯朗照，在整個疆域內“萬物欣榮生輝”。

詩的第二部分(4—6節)與第一部分形成了明顯的對比。這裡描寫了詩人的另一番經歷。而這次是真正的漫遊，顯然是不同於前的。詩人手裡握著一顆寶石，照例去命運女神那裡祈求賞賜一個名字。但這次女神卻全然一反往常而昭示詩人說：“在深淵處一無所有。”也就是這顆寶石是無名的，無法命名。經女神這一昭示，詩人手中的寶石就不翼而飛，詩人再也不能將其掌握。詩人已經隱隱約約感覺到並不是一切都能掌握，都能給予命名的。

詩的第三部分(即第七節)是全詩的總結，顯然也是此詩“畫龍點睛”的所在，全詩的意蘊和奧義因而既幽遠又雷霆萬鈞，點出詩人對詞語的領悟。由於女神無法賦予詩人寶石以名字，寶石便離奇而飛，遠離詩人之手，詩人於是哀傷地學會了“棄絕”(Verzicht)；“棄絕”之際，詩人同時了悟事情的真相：

詞語破碎處，無物存有。

(Kein ding sei wo das wort gebracht.)

在前面二部分區分了可命名的“神奇”或“夢幻”與不可命名的“寶石”。對詩人而言，莫要說具體的物，縱然如“神奇”或“夢幻”的想像之物(存有者)，詩人都可以從命運女神(語言)那裡為之覓得名字；但“珍貴而細膩的寶石”詩人則是束手無策，顯然寶石無法命名。因為寶石無名。這個“寶石”在詩人手中被視為珍寶，顯然超越了可想像之物，因此也不可命名，在女神的淵源處(語言的泉源)，沒有名字(詞語)來稱呼寶石。詩人的天職就是“命名”，他最大的痛苦莫過於找不出詞語命名。“命名”之際，物才存有。而寶石竟然無名，為詩人之力所不能及，故詩人無法贏獲這個“寶藏”。

詩人由這個事件之經驗而領悟，於是學會了“棄絕”。他棄絕的是什麼？哀傷的又是什麼？詩人哀傷的是他的信念不再，他原來的信念是：任何詞語他都可以把捉得到。就連“遙遠的神奇和夢幻”這類虛無飄渺的存有者，都無所遁逸。在命名方面詩人簡直幾乎能呼風喚雨，詩人的力量是多麼偉大和神奇。但是，詩人卻痛苦地領悟到他也無有無法把捉之時、也有無法把捉之物，那就是無法替“珍貴而細膩的寶石”命名，因為“寶石”是無名的，這已逸出詩人的力量範圍了。詩人的天職是命名，但他哀傷地發現對“無名”是他無能為力的。所以，詩人只好棄絕了從前的信念，他的這層領會讓他重新建立另一個信念，即“詞語破碎處，無物存有。”以海德格之見，詩人並不是棄絕“詞語破碎處，無物存有”這句話，而是棄絕詩人從前所持的關於詞與物之間的關係的看法，即拒絕那種認為沒有語言(詞語)物也存有的常識之見。而這種“棄絕”還引出了另一種經驗：“詞語破碎處，無物存有”。換句話說，只要有詞語之處，就有物。因此，不是先有“人造衛星”這種東西，才有人造衛星的詞語；而是相反，在人心中存有了並“命名”了“人造衛星”，才有人造衛星“這種東西”繞著地球的

軌道轉，擺在它的應有的位置上。也就是首先要思及了物，才能給它命名。思不可及、不能及之處，是無以名之的。這裡引發出詩人領悟“思”在詞語方面的運作的力量。

這首詩描寫一個詩人棲居於世的生存本質，“詞語”是他的生命，“命名”是他的工作，作詩與創作，讓他如其所是地成其為詩人。那麼，詩的創作之泉源和根基何在？海德格贊同格奧爾格的經驗：在於詞語與物的關係和淵源深處。從詩中我們看到寶石是不屬於詩人統領的疆域的，偶爾會達乎閃現讓詩人捕捉到，但瞬間又消失得無影無蹤。這就是海德格所說的“神秘”。寶石是什麼，詩人在這首詩中並沒有說，但顯然是詩人可意會而不可言傳的。所以詩人的這層領悟才引起他哀傷而道說出這層關係：“詞語破碎處，無物存有”。我們可得知詞語的家鄉在女神的領域，即淵源深處，在這裡是無物存在的。在詩人的疆域裡才有完整的詞語，物才會顯現。但若詩人沒有了女神所居處的淵源深處和她所統領之地的依靠，即便詩人有與週遭的物相遇和生活的經驗，也沒有詞語；但若沒有諸種豐富的生活經驗，詞語也道說不出什麼內容，詩也就逸離他的雙手了。所以詞語與物、與詩人的存有和經驗之關係必然密切不可分。儘管那最為珍貴的寶石有待因緣時節才會來到詩人疆域的邊緣，才會來到詩人手中，但短暫地不待詩人找到詞語，就又逸離了。寶石會達乎閃現，但旋即又隱逸起來。所以寶石不是物。寶石的特性不屬於詩人的疆域，而屬於女神統領的深淵，無以名之，因此是神秘的。這個無名的“寶石”究竟是什麼？詩人沒有明說。而海德格將“寶石”解作就是“詞語本身”²⁴⁴，即語言本身，也就是“存有本身”。詞語本身所意指的就是作為詞語的詞語。

那麼，神秘就是那深淵。詩人是最敏感的，他能感受到詞語和神

²⁴⁴ 將寶石解作“詞語本身”在《走上語言之途》第 162 頁提到“在命運提供出語言來命名和創建存有者，從而使存有者並且作為存有者熠熠生輝之處，是找不到表示詞語的詞語的。表示詞語的詞語雖說是一份寶藏，但決不能為詩人之疆域所贏獲。”英譯本，p.86，“The word for the word can never be found in that place where fate provides the language that names and so endows all beings, so that they may be, radiant and flourishing in their being. **The word for the word** is truly a prize, yet it can never be won for the poet's land.”

秘深淵的力量。詩人是存有底語言的看家人。詩人的詩中之詞語，道說了的是存有本身。詩人真正的漫遊，是達到女神的領地，也就是那神秘的深淵。實際上，詩人曾經一度有機會到達深淵一探，但是詩人只有哀傷地有所悟，發現並沒有詞語可以道說寶石和深淵。詩人喪失了他命名的力量，只有無言。但是這種寂靜之音之所在，才是極其珍貴的，才是真正值得一遊的。這是詩人真正要在詩中引領我們一遊的地方，也就是詞語無法言說之處，那才是珍寶的美勝之處。

深淵(Abgrund)，那個命名的泉源，也就是存有本身。存有到達詩人的疆域邊緣顯現為存有者、為物，才得以命名。存有本身卻不是物，那兒也找不著，因此隱而被遺忘，所以存有就是那空蕩蕩的深淵。問題是如何從這深淵中掬取一瓢水而飲之？如何可將隱而不顯的詞語轉化為人言而說出之？海德格認為這乃是切近於詞語本身之思的能力方可為之，而且這種思之能力唯人能之，因此只有這種能思之人方成為存有之看家人。

但是，人是生活在這個世界和大地之上的。Ground(大地)是人活著的時候依靠的地方；Abgrund(深淵)就是失去依靠，人一旦失去依靠就是在深淵裡頭。但是深淵卻是大地神秘的源頭。人一旦開始認識自身時，就活在詞語裡，總是使用已經沿用著的詞語。首先自被拋於世就被給予一個名字和某人之子的關係稱呼。立即就給了他一個位置，一個依靠的場所。而這個父母親和其他家人就有了可以操煩和牽掛的事情。人就這樣在已經建構了的沿用的詞語中早已建立了一個世界，可以是一個相互相關著的有秩序的世界。在海德格看來，給出名字的根本意義是給出了依靠。人就依賴這個給出的狀態而生存，所以語言召喚了大道的給出。人在語言的給出中生存。於是，孩子一生下來就生活在母語中，母語是他的依靠。當他在母親的懷抱中，睡得香甜，彷彿靜默無言，但在靜默無聲中有了依靠；即使母親只是恬靜地注視著他，也彷彿像他訴說著亙古的故事。在寂靜中給出了一切，給

出可賴以棲居於世的一切，這就是寂靜之音的贈與的給出。同時也給出了孩子的呼吸聲、吸奶聲、哭聲、媽媽的搖籃曲、外面車子的喧囂聲等等一切聲響。這種顯現著的語言的給出根植於大道的寂靜之音中。孩子牽著母親的手恬恬默默地跟著走，也是一種依靠，一種牽動。一種無聲的語言，有著信賴。人一生下來就活在母語中。老子說：“無名天地之始，有名萬物之母。”²⁴⁵人生活於大地之上，仰賴著大地之母。大地湧現萬物，猶如口之花朵，給出了名稱，就給出了世界；有了大地(Ground)，人就有了依靠。給出了詞語，人就存在於關係中。然而，所給出的萬物，乃是大地在無聲靜默中的給出，這寂靜之音，乃是深淵(Abgrund)。當處在深淵中，詞語破碎無物存有，即萬物歸隱，寂靜。

詩人是最敏感的，一度真正的漫遊，領悟到詞語的給出乃來自無名之淵源深處，即存有的給出來自寂靜大道的運作。但是我們看得到給出，看不到大道及其運作，所以就是存有在深淵中，也就是神秘。深淵意味著破裂、崩解，意味著頓失依靠。詩人跌進深淵中，沒有了詞語，頓失依靠，於是哀傷。但在：

詞語道斷²⁴⁶處，“存有”乃現²⁴⁷。

(Ein “ist” ergibt sich, wo das Wort zerbricht.)

在無以名之的詞語脫落之處，在靜默中“存有乃現”，詩人才領悟了存有。經歷了重重命名存有者的思考，詩人乃發現原來命名的力量來自於深淵的泉源，深淵就是“存有”，就是詞語中的詞語，即語言本

²⁴⁵ 老子，<<道德經，第一章>>。

²⁴⁶ 在這裡將孫周興的譯詞“崩解”(zerbricht)改為“道斷”，此乃借用禪宗語言，即禪師喜在“言語道斷”之際來開示徒弟，讓參禪者有悟道的可能性；或者禪師在語言上“截斷眾流”，讓參禪者能在電光火石之下悟道。即參禪者處在言語道斷沉默之際，也許可以心通道流而悟道。關於“道斷”和這句話在本章第三節處有更進一步的討論。

²⁴⁷ 在2000年春“海德格：詩與思”之課程中，鄭錦倫老師將孫周興的譯辭“一個‘存有’出現”改譯為“‘存有’乃現”，此乃更貼切符合德文之意思。本論文採用之。

身，也就是大道。而能從深淵中掬取名稱的大道運作力量之泉源的就是詩人之思。

詩人由於哀傷，乃思、乃發現，乃棄絕原來以為可以呼風喚雨命名一切的想法，這種思，讓他有個轉折，有一個跳躍，能思悟存有、思悟大道。因此，詩人一度真正的慢遊，是漫步在思與詩的近鄰關係的地帶中，我們的詩意經驗讓思傾聽了詩所道說之語言底本質與本質底語言的關係：

我於是哀傷地學會了棄絕：

詞語破碎處，無物存有。

詩人經驗了命運女神的昭示而進入運思的地帶，思考“詞與物”及“命名與無名”的關係。而我們傾聽了〈詞語〉一詩，我們已經步入了詩與思的近鄰關係，待思的語言之詩意經驗也已經在我們思的地帶中活動了，詩人所經驗的大道道說同時也變成我們的詩意經驗了：“詞語破碎處，無物存有”。這詩意的經驗有何神奇之力量呢？我們要思的是這裡所指的詞與物的關係，也就是語言與某個當下存有者本身的關係，從而我們便把詩召喚到一種思的近鄰地帶裡來了。也就是在詩與思的切近中，詞語命名了某個當下的存有者。在這種近鄰地帶詩以一個獨一無二的詞語道出了物的本性。這個詞語同時作為表示存有的名稱和表示道說的名稱來說話。物與詞的關係，即存有與道說的關係早已允諾思的傾聽，這種詩意經驗與運思經驗早已共處於一個道說地帶之中的存有關係——logos，也就是，格奧爾格在他的詩意經驗中命名了這種古希臘人早已經驗過的天荒地老的東西。

但海德格還是追問：何以在歷史中“思”曾經深入了思的語言，而詩詩化地表達了語言中激動人心的東西，但語言底本質無論在哪裡都沒有作為本質底語言把自己帶向語言而表達出來？唯一能解釋的

是，這種情形正好蘊涵了語言與存有是同一本質性的東西，如同在前文所探討的“存有之真理”和“道說”處於既澄明又遮蔽著的淵源深處。這些在在都顯示語言處處隱瞞它的本質，也即是這種隱瞞(Verweigerung)歸屬於語言的本質。所以，在通常的日常生活語言處，是找不到語言底本質的，因語言本身抑制自身，隱瞞自身。那麼，在日常語言這裡，語言本質(Sprachwesen)之特有“語言”，即道說的兩個突出的方式——詩與思——沒有合乎本己的被指認出來，也就是說詩與思的近鄰關係是被忽略的。那麼，詩與思並沒有在我們這裡達到切近的關係，思並沒有擊中存有，也沒有思及大道。所以，日常語言海德格認為是閒談、好奇，是早已用濫了的詩。因此，他提議：只要我們牢記在好比“時間與存有”的關係，“詩與思”這個短語中的‘與’能夠表示詩與思的近鄰關係，那麼這個‘與’就獲得它的全部內涵和規定性。這個“與”字所規定的這種近鄰之關係能表達道說的特性和實情。

我們的思傾聽了詩人哀傷棄絕地說：“詞語破碎處，無物存有”。我們思及了詞與物的關係。“與”讓詞語把物指稱了任何存有著的當下存有者，於是把任何一個存有著的當下存有者帶入它之所“是”(ist)之中，把物保持在其所是之中，與物發生關係。因此，海德格解釋：“詞語就是關係本身。”²⁴⁸ 所以，“詞語本身”就是那個能讓我們命名物的“關係”，當我們傾聽到詞語與物相屬為“是”的關係之際，適切的詞語就被說出。所以，我們必須學會去留心詩與思所寓居的那種近鄰關係。只要我們留心，我們就發現到這種情況與“時間與存有”的關係之實情是一樣的。就是，“詞語與物”、“詩與思”在“本真時空到時”的切近中綻出，也即大道給出了贈禮而有所道說。因此，詞語本身也即是那種關係，也就是存有在本真時空的到時之處要我們在切

²⁴⁸ <<走向語言之途>>, 頁 158 英譯本, pp.82-3: “The word not only stands in a relation to the thing, but this ‘may be’ itself is what holds, relates, and keeps the thing as thing; that the ‘may be,’ as such keeper, is the relation itself.”

近中的剎那說出詞語，當下也就成其物之為物之所“是”。所以這是此在歷史性當前的一種迸發而說出。這就是切近與道說。

所以，海德格要喚醒的是，要返回到我們(真正)已經逗留於其中的地方，並經由運思，從(aus)語言而來，在語言中讓語言本身即語言底本質向我們道說。海德格認為，人的運思本身來自於語言本身，語言本身向我們道說，我們才有所說，這種語言才是詩的語言。詩與思的本質都是歸本於道說，所以詩與思在能夠開始進入相互面對的鄰近狀態中之前，就已經相互歸屬了。正因為“近鄰關係是無所不在的”，所以這近鄰的切近才聚集了一切存有著之存有者能成其所“是”的可能性。詞語能聚集“物之為物”的可能性，正是由於運思的“能”之力量帶入這種切近，才能呼喚出詞語給出物之名稱。海德格把這句詩意道出的東西：

我於是哀傷地學會了棄絕：

詞語破碎處，無物存有(sei)。

改寫為：詞語破碎處，無物存在(ist)。²⁴⁹ 將原來命令式的“存有”(sei)，改寫為陳述句的“存在”、“是”或“在”(ist)。也就是從詩域中傾聽而思得：“唯有在詞語並不缺失，從而存在著(ist)詞語之處，一物才存在(ist)。”那麼，一物之存在或所是，是由於詞語的完整不缺失，則詞語就是讓存有者(物)成其所“是”(ist)的東西。於是，顯然“詞語”是作為一物存在的根據，那麼，它是否也是一“存有者”呢？“詞語”是否是那個傳統形而上學根據律——一切存有者的最終根據的特殊存有者呢？或者就是一個“物”呢？顯然，海德格的答案是：詞語不是物，也不是任何存有者。詞語給予物“指令”，賜予物之存有，並賜予其“名稱”。但詞語本身並不是物，因為那兒都找不到“詞語”本

²⁴⁹ 海德格,《語言的本質》,《<<走向語言之途>>, 頁 161。

身，就像詩人的“寶石”，在詩人的疆土邊緣無處尋覓，掉入了深淵。所以，詩人經歷其詩意經驗而有所預感寶石就是詞語本身，且詞語本身不可能是物，果然在向命運女神祈求命名，也就是賜給詞語本身一個詞語之時，命運女神向詩人昭示：“在淵源深處一無所有。”因為詞語本身就像寶石不是物，因為它就是事情本身，就是存有，就是詩與思的關係。詞語的作用就是照亮，就是顯現，它能顯現存有者、照亮存有者，但是它是自身遮蔽著的庇護之澄明。

於是，海德格說：“在命運提供出語言來命名(nennen)和創建(stiften)存有者，從而使存有者存有並且作為存有者熠熠生輝之處，是找不到表示詞語的詞語的。表示詞語的詞語雖說是一份寶藏，但決不能為詩人之疆域所贏獲。思能贏獲這份寶藏嗎？當思試圖沉思詩意的詞語時，結果發現，詞語，即道說並不具任何存有者在。”²⁵⁰ 這段話說明詞語雖是珍貴，但詞語的詞語是隱蔽無名的，為什麼是隱蔽無名的呢？而且“詞語，即道說並不具有任何存有者在。”海德格想要指出或暗示的是：根本就從來沒有一種具體的所謂“詞語本身”或者“道說本身”，有的只是相關之物在近鄰地帶共同開闢道路的運作作用，在時間到時的當下切近中緣構而成一存有者顯現，因而道說了存有，賜予命名。

所以，思無法思得這份寶石之名，也就是詞語的詞語不是思的能力所能及，即使隱約閃現一時之感應，還是不能把捉，無以名之。因為思與語言同步，只有語言給出之時才能思，思只能傾聽語言的允諾方有所思。若語言給出名稱時，就顯現為物；若無詞，必也無思，則也無物。所以詞語本身不存在(ist)，但是它是實情，可以給出物給出存有者。即它“有”(Es gibt)，它給出。

²⁵⁰ <<走向語言之途>>，頁 162。英譯本，pp.86-7: “The word for the word can never be found in that place where fate provides the language that names and so endows all beings, so that they may be, radiant and flourishing in their being. The word for the word is truly a prize, yet it can never be won for the poet’s land. Can it be won for thinking? When thinking tries to pursue the poetic word, it turns out that the word, that saying has no being.” 最後一句，本論文將孫周興的中譯文：“倘思試圖沉思詩意的詞語，那就表明，詞語、道說是不具任何存有的。”稍作修改，讓語句較明晰些。

所以關於語言的討論，正如同在論文的第二章〈時間與存有〉中的討論一樣，時間與存有都不是物，但兩者均是事情，“與”將兩者結合起來，它們兩者的關係是實情，此兩者相屬為一。同樣，有關詞語的詩意經驗給了我們一個深長的暗示。“詞語——不是物，不是任何存有者；相反，當詞語可用於表示物時，我們就理解了物，於是物‘存有’(ist ; is)。但這個‘存有’(ist ; is)的情形如何？物存有(Das Ding ist ; The thing is)。這個‘存有’本身也還是一個物，一個可以疊加到另一個物上，猶如一頂帽子戴到另一個物上的東西嗎？我們哪兒也找不到‘存有’——作為繫於另一個物身上的一個物的‘存有’。‘存有’的情形猶如詞語的情形。”²⁵¹ 在這裡可知，存有本身是一種給出，它在時空到時的當下給出了物，而當物在的當下就給出了存有，而存有絕不是像物一樣可以疊加到物上或能增加物的什麼屬性一樣的東西。詞語與物的情形也猶如存有一樣。於是，我們在語言經驗上的運思，讓我們已經有所領悟：原來詞語本身像存有一樣，不是物，也不是存有者，但是只要它能召喚出一個名稱，它就能給出物，給出任何一個存有者，物的給出恰如其名稱。因此詞語具有大道的作用，正如同在前面討論時間與存有以及真理之無蔽作用時所經驗的大道的作用一樣。

所以，海德格的在語言上取得一種經驗，在詩意經驗的運思所傾聽到的與他在“時間與存有”和“巴門尼德的無蔽之不顫動之心臟”的真理觀是一樣的：

“這種詩意經驗顯示出有(es gibt)而不‘在’(ist)的東西。詞語也是一個有的東西——或許不光是有的的東西，而是先於一切地是有的東西，甚至是這樣：在詞語中，在詞語的本質中，給出者(was gibt)遮蔽著自身。按實情來思索，我們對詞語

²⁵¹ <<走向語言之途>>，頁 162。

決不能說：它是(es ist)；而是要說：它給出(es gibt)——這不是在‘它’給出的詞語的意義上來說的，而是在詞語給出自身這一意義上來說的。詞語即是給出者(das Gebende)。給出什麼呢？按詩意經驗和思想最古老的傳統來看，詞語給出存有。於是，我們在運思之際必須在那個‘它給出’(es das gibt)中尋找詞語，尋找那個作為給出者本身決不是被給出者的詞語。”²⁵²

運思在在格奧爾格的詩意經驗中，我們得知：“詞語給出存有”。所以，海德格想要找尋的和想要命名的是那個能給出詞語的詞語。我們如何從這種詩意經驗中找到恰如其份且獨一無二的詞語，來替格奧爾格命名這詞語的詞語呢？

像第二章提到時間與存有的情形一樣，對於詞語我們做了個用詞的轉換，決不說：它是(es ist)；而是要說：它給出或有(es gibt)。這可以區分詞語並不是一物，所以詞語本身不存在，因為哪兒也找不到；但從作用上看，它有，它可以給出存有者。因此，海德格明示：“我們眼下的沉思對‘有’(es gibt)這個短語作了不同的使用。我們並不是說：有詞語(Es gibt das Wort)；而是說：它，即詞語，給出……(Es, das Wort, gibt……)”²⁵³ 這種詞語的用詞轉換，表明詩人在一種突兀的瞬間經歷之下，洞明了詞語的完全不同的支配作用，那就是：唯有詞語才讓一物成其為一物。海德格另闢〈詞語〉²⁵⁴ 一篇專門論述這首詩，其中強有力地賦予了詞語神秘的運作力量，“詞語決定物成為物(Das Wort be-dingt das Ding zum Ding)。我們可以把詞語這一支配作用命名為造化

²⁵² <<走向語言之途>>, 頁 163。英譯本, pp.87-8: “...If our thinking does justice to the matter, then we may never say of the word that it is, but rather that it gives—not in the sense that words are given by an ‘it,’ but that the word itself gives. The word itself is the giver. What does it give? To go by the poetic experience and by the most ancient tradition of thinking, **the word gives Being**. ...”。

²⁵³ <<走向語言之途>>, 頁 163-4。英譯本, p.88: “In our present reflection, the expression is used differently. We do not mean ‘There is the word’—we mean ‘by virtue of the gift of the word there is, the word gives. ...’”。

²⁵⁴ 〈詞語〉, <<走向語言之途>>。[按孫周興頁 238 譯註：這篇〈詞語〉的文本，最初作於 1958 年 3 月 11 日，是在維也納城堡劇院黎明慶祝日上作的演講，題為〈詩與思——關於斯退芬·格奧爾格的〈詞語〉一詩〉(Dichten und Denken. Zu Stefan Georges Gedicht “Das Wort”)]

(Bedingnis)²⁵⁵。”所以，何謂 Bedingnis? 在此是代表了詞語與物的關係。海德格說，詞語“決定”(be-dingt)物成為物，而詞語的這種“決定”作用，這種運作，就可以叫做 Bedingnis。“詞語讓物作為物而在場，這個讓(Lassen)就是造化(Bedingnis)。”²⁵⁶ 歌德曾經用過這個早已消失不用的古老詞語，但他是依一般理解為條件(Bedingnis)之意思。條件乃是某個存有者的存有根據。但海德格理解 Bedingnis 為詞語對物的運作關係，而不是詞語是物的條件或根據。所以，“詞語破碎處，無物存有”意思就是說：詞語“是”(sei)物的“造化”(Bedingnis)，即詞語造就了物。“sei”是“命令”之意，在前文已有分析，現在就更清楚：這“sei”指令了物，讓其存有。因此，我們經驗了詩人所學會的詩意經驗：通過“sei”道出了詞語的奧秘，即“讓存有”，也就是：“詞語乃物的造化”。

因此，讓我們沉思這個：“它，即詞語，給出……”的義涵。這短語是用來命名一種簡單而不可把捉的實情；這實情揭示自身為真正值得思的事情。這值得思的事情之真相，也就是詞語的奧秘：本身不存在(ist)的詞語給出存有。從格奧爾格的詩意經驗來看，詩本身給出了暗示，如果我們能凝神傾聽，我們就能覺察到它：“寶石之逸離也就是詞語之被隱瞞。隱瞞乃是扣留，也就是詞語本身退隱入神秘之域中。但寶石並沒有化為烏有，詞語並沒有淪於完全無能於道說的地步。恰恰在此顯現出詞語所特有的運作力量是多麼令人驚奇。”²⁵⁷ 詩人學會了“棄絕”，作為拒絕，棄絕乃是一種道說。棄絕因此保持著詞語與物的關係。但由於詞語已經在另一種更高的支配作用中顯示自身，所

²⁵⁵ <詞語>，<<走向語言之途>>，頁 202。英譯本，p.151：“The word makes the thing into a thing –it ‘bethings’ the thing. We should like to call this rule of the word ‘bethinging’ (die Bedingnis)”。海德格在此開發出一個德文古詞 Bedingnis 已標明詞語物的關係，即詞語“讓”物成其為物。孫周興將 Bedingnis 譯為“造化”。本文採用之。

²⁵⁶ <<走向語言之途>>，頁 203。英譯本，p.151：“The word allows the thing to presence as thing. We shall call this allowing bethinging.”

²⁵⁷ <<走向語言之途>>，頁 164。英譯本，p.88：“But it escapes him in the sense that the word is denied. The denial is a holding-back. And here precisely it comes to light how astounding a power the word possesses. The prize does in no way crumble into a nothing that is good for nothing. The word does sink into a flat inability to way.”

以，語詞與物的關係也必須經歷一次轉變。道說於是進入另一種音調中。這首詩的本身表明，詩人的棄絕是在上述意義上——通過對棄絕的吟唱——被經驗到的。這本身是因為詩人對神秘的隱而不顯的詞語本身有所洞察，有所猜度了。這個作為“給出者”的詞語本身就是“本質底語言”，即海德格所提說而命名為“大道”(Ereignis)之“道說”(Sage)了。

詞語“它給出”一物，揭示一詞語的一種神秘的運作力量。海德格為了帶領我們深切經驗這種道說的力量和神秘，讓我們傾聽神秘歌唱〈歌〉的開篇題詞，這題詞因為詞語在隱瞞中把它的被扣留起來的本質帶到了近處，因此即使敏感的詩人也還要適應、還要思忖這種道說，海德格洞察了並認為詩人這“無題”的第一首歌，可以把我們帶上那個稱之為地帶的敞開之境。這首詩必然是要無題的，猶如寶石一樣，無以名之，但它將我們帶入並敞開一個地帶。這首歌吟唱了詞語的秘密：

何種大膽輕鬆的步伐
漫遊在祖母的童話園
那最獨特的王國？

吹奏者銀鈴般的號角
把何種喚醒的呼聲
逐入道說(Sage)的沉睡叢林？

何種隱秘的氣息
瀰漫在靈魂之中
那剛剛消逝的憂鬱氣息？

這首以三行一節以“何種”連問三問的詩意追問方式吟唱了詞語的秘密，除了開頭之詞語，其餘唯一大寫的詞語就是“道說”(Sage)。海德格聆聽出詩人唱出“這首詩吟唱詞語所具有的遙遠未至的運作力量的神秘的切近(Nähe)”。²⁵⁸ 海德格認為，這首無題的詩與前一首〈詞語〉以不同的方式道說完全不同的東西；但其中也道說了的同一的東西，就是前面所思的“存在”或“是”(ist)與非物的詞語關係。

我們聆聽這首無題之歌，直感覺有值得思之事情，但是什麼又不確然，因為在靈魂中瀰漫著神秘的氣息。靈魂踩著何種步伐才能漫遊在一種獨特的王國，以何種銀鈴般的號角才能從有如沉睡叢林的道說中喚醒，讓從中生長的一切萬物湧現，賜予發聲、鳴響、回音、縈繞、震顫以及沉默無音？我們感受到，在這首歌的歌聲中，出現了一種完成了的吟唱著的道說中的奇蹟，是什麼吸引我們去貼近它？我們感受到，只要喚醒在道說中的萬物，點化之，讓它們有如生命般地湧現，它們就會向著我們娓娓而談。而這踩著輕鬆步伐漫步的人和吹奏著銀鈴般的號角的人，是誰？這個步伐和號角指的又是什麼？

我們感受加以揣測，這個步伐和號角就是思。唯有思才能喚醒道說的沉睡叢林，也唯有自由自在的思能大膽地漫步在那種獨特的王國。那麼是道說中的什麼吸引著思？而讓思的大膽輕鬆的步伐要漫步在那種獨特王國之地帶？

海德格認為，那個待思之物就是獨特王國中吸引著思的東西，也就是與思者最為切近、最為相關的東西。在他看來，最為切近相關之事莫過於詩與思。詩與思是相互分離的切近。他認為：“把詩與思帶到近處的那個切近(Nähe)本身就是大道(Ereignis)，由之而來，詩與思被指引而入於它們的本質之本己中。”²⁵⁹ 所以，是大道吸引著思，也

²⁵⁸ <<走向語言之途>>，頁 165。英譯本，p.89: “The poem sings of the mysterious nearness of the far-tarrying power of the word.”

²⁵⁹ <<走向語言之途>>，頁 166。英譯本，p.90: “The nearness that draws them near is itself **the occurrence of appropriation** by which poetry and thinking are directed into their proper nature.” 此

就是切近本身吸引著思，思的相互分離的切近就是詩。那麼，詩就是思從沉睡叢林中所喚醒的道說了。因之，海德格思考，如果詩與思的相互切近是大道的道說，那麼，我們的思就得以猜度說：“大道(Ereignis)乃作為那種道說(Sage)而運作，在此種道說中語言向我們允諾它的本質。語言之允諾(Zusage)並非漫無邊際，並非空空如也。這種允諾已經切中其目標。它切中的目標除了人之外還能是誰呢？因為人之為人，只是由於人接受語言的允諾(Zuspruch)，只是由於人為語言所用而去說語言。”²⁶⁰ 語言才是人的主人，這種領會中國人在東方也傾聽到道說：“人能弘道，非道弘人。”作為人，就是這個“能”，能弘道。他的之所以能，是因為他的能思。這是人的角色，人的位置。但是大道神秘運作的偉力，讓人在這種作用中消失的無影無蹤，人只能隨大道隨波起舞。在〈藝術作品之本源〉中海德格對藝術家創作藝術作品的看法也是認為，作品要通過藝術家進入自身而純粹自立，因為作品是展現存有，是道說的一種方式。因此，為了使作品能從它自身以外的東西的所有關係解脫出來，他說：“使作品只為了自身並根據自身而存在。而藝術家的獨到匠心的意旨也正在於此。作品要通過藝術家進入自身而純粹自立。正是在偉大的藝術中，藝術家與藝術相比才是無足輕重的，他就像一條為了作品的產生而在創作中自我消亡的通道。”²⁶¹ 詩人的作品和詩人的關係也是一樣，因為真正說來，是大道在說，是語言在說，人只是在他傾聽語言之勸說從而思之、而應合於語言之際才有所說。我們連同一切萬有都是從自身而來一道付諸語言的有所勸說中，而語言是那最高的、處處都是位居第一的勸說。但是唯有我們人獲得語言的允諾，能傾聽而能說出。那麼，人在這種說出

處英譯文將 die Ereignis 譯作: the occurrence of appropriation.

²⁶⁰ <<走向語言之途>>，頁 166。英譯本，p.90: “But if the nearness or poetry and thinking is one of Saying, then our thinking arrives at the assumption that the occurrence of appropriation acts as that Saying in which language grants its essential nature to us. Its vow is not empty. It has in fact already struck its target—whom else but man? For man is man only because he is granted the promise of language, because he is needful to language, that he may speak it.”

²⁶¹ <藝術作品的本源>，頁 21。

中成其為人之本質。

海德格在〈人詩意地棲居〉一文中說：“語言首先並且最終地把我們喚向某事情的本質”。²⁶² 也就是說，只要讓語言把我們帶入那個自由敞開的地帶，我們仔細傾聽語言之說，大道作為那種道說而運作，在此種道說中語言就向我們允諾它的本質，而我們就成就了我們弘道的本質，這就是“人能弘道”。那麼“道能弘人”就意味著：只有人讓大道居有了人，人就被大道照亮了，通體朗現了人之所以為人的本質，道說著大道，散發出大道的光輝。因此說：唯道能弘人。

只要我們讓思在那既開放又掩蔽的地帶中徘徊並開闢道路，它就會讓我們進入與我們相關或傳喚我們的東西，並讓要道說的東西從遠處聚攏過來於切近之中，在伸向我們的本質之際，於是思進入相關的東西和我們的歸屬之處而成其本質。思傾聽了道說，在遮蔽著的澄明地帶，照亮了某事某物，該事物就有所道說。因此，任何作品及其創作，包括藝術、建築、詩歌都必定是在切近中，也都是切近，沒有切近就沒有任何現象的顯現和發生。地帶開闢了道路讓我們通達與我們相關的東西那裡，而這地帶恰恰也是我們已經逗留於其中並與與我們相關的東西在一起的地方。所以只要我們行徑於詩與思之近鄰關係地帶的途中，這近鄰關係可以許諾我們去經驗語言的情形，那它就會把我們指引到我們已經在的地方。這種允諾是如此純粹質樸，所以，我們在剎那中就覺知我們的在，覺知我們在的地方就是所“是”(ist)之處。

常常我們的“在”很特別是與語言相切近相結合在一起的。我們的所在、所是就是我們的存有，我們在我們的所在說著話，說著我們的所是。我們的所是和所言說的都是存有的給出、語言的給出、大道的餽贈。而所贈與給出的所是、所言說、所顯現之一切都是一切之本質。海德格在〈語言底本質〉第一個演講中快結尾的那個引導詞中指

²⁶²〈人詩意地棲居〉，〈海德格選集〉，頁 467。

出：“無論我們怎樣就其本質來探問語言，首先都先要語言本身把自身允諾給我們。這樣的話，語言底本質就成為語言本質的允諾，也即是說，成為本質底語言了。”²⁶³ 這種對我們遙遠領先的護送，就是語言底本質對我們先行的允諾，語言本質就是本質底語言。因此，這引導詞所暗示的就是：“語言底本質：本質底語言。”那麼問“人”的本質和其相關之物的本質，就追問語言底本質；而追問語言底本質，卻又要從本質底語言中去找尋。所以，問本質，就是問語言；問語言，就是問本質，就是問真理，就是問存有，它們是一體相歸屬的。

第三節 本質底語言

“道說(sagen)在古代斯堪的納維亞語中叫 sagen，意思就是顯示(zeigen)。顯示就意謂：讓顯現(erscheinen lassen)，既澄明著又遮蔽著之際開放亦即端呈出我們所謂的世界。澄明著和掩蔽著之際把世界端呈(Reichen)出來，這乃是道說的本質存有。”²⁶⁴ 道說的本質即讓顯現，也就是在澄明著和掩蔽者之際將世界端呈出來。現象的顯現就是道說，所以道說有千千萬萬種方式，其中最突出的兩種方式就是詩與思，它們也歸屬於語言，這是語言的隱與顯之表現方式。人的言說說出了世界，此說首先傾聽大地之音並運思於其中而爭得出一個世界。在希臘人也就是“看”到光亮處顯現出來的世界並說出之。當思有所

²⁶³ <<走向語言之途>>，頁 146 英譯本，p.72: “No matter how we put our questions to language about its nature, first of all it is needful that language vouchsafe itself to us. If it does, the nature of language becomes the grant of its essential being, that is, the being of language becomes the language of being.”

²⁶⁴ <<走向語言之途>>，頁 169-170。英譯本，p.93: “‘To say,’ related to the Old Norse ‘sage,’ means to show: to make appear, set free, that is, to offer and extend what we call World, lighting and concealing it. This lighting and hiding proffer of the world is the essential being of Saying.”

傾聽，而觸動了心弦，本質現身就說了出來，即端呈出來一個世界。換句話說，就是在某個切近中運思就會凝聚成語言而以詩的方式道說之。因此，關於語言，海德格認為：語言的本質即本質的語言。他的表示方式是：

語言底本質：
本質底語言。

海德格為什麼用這種方式表示語言的性質？字詞是完全一樣，只是語言與本質的位置倒反，這有什麼含意？海德格有一番解釋，他認為，冒號兩邊的“本質”和“語言”說的不是相同的東西，而且短語的形式也是各不相同的，自然還有冒號本身也是代表著開啟和暗示之意。

海德格解釋，“語言底本質”之“本質”(Wesen)是自柏拉圖以來就包含了人們通常理解的某物的 *essentia* 的那個東西，在後來我們將之置於所謂的概念和觀念中界定其義涵；借助於這種靜態而固定的本質概念和觀念，我們便獲得和把捉到某物之所是。海德格認為，這樣的把捉並不能真正認識事物的本質，只能稍稍接近事情本身。如果我們採取本質的這種意義來解說這個引導詞冒號下所開啟的“本質”義涵，絕不能達到這個引導詞所命名的真相。

於是，重新解釋“本質”的義涵是有必要的。再看，這個引導詞意謂著：冒號之前的這個短語一旦進入可以說由冒號開啟出來的東西之中，便把握了語言之所是。而冒號開啟出來的即是本質底語言。在“本質底語言”這個短語中，“本質”充當著語言主詞的作用；但“本質”一詞現在不再意指某物的永恆屬性了，依據前文海德格所考察的真理觀，它不再是靜態的概念，“真理底本質”即“本質底真理”，是可敞開者在澄明之境的相互涵攝、相互運作之呈現。海德格

對本質重新闡釋如下：

‘本質’解作一個動詞，解作‘在場著’(anwesend)和‘不在場著’(abwesend)中的‘本質現身’(wesend)。²⁶⁵動詞‘本質現身’(wesen)意謂‘持續’(währen)、『逗留’(weilen)。但‘它本質現身’(es west)這個短語的意思要多餘單純的‘它持續和它逗留’。“它本質現身”意謂：它在場(es west an)，在持續之際關涉我們，並為我們開闢道路(be-wägt)。這樣看來，本質所命名的就是持續的東西，就是在一切事物中關涉我們的東西，因為它為一切事物開闢道路。因此引導詞中的第二個短語“本質底語言”就表示：語言歸屬於這依本質現身者(dieses Wesende)，是那個為一切事物開闢道路的東西所特有的，因為後者乃是一切事物的最本己的特性。為一切開闢道路者(das All-Bewägende)開闢道路(be-wägt)，因為它說話。²⁶⁶

海德格這一段話是一種創見。常久以來，哲學思總在思一種能永恆存在的東西，並賦予“本質”之稱，或著還有出現過其他名稱(實體、神……)，但也因此總是不自覺地以一種永恆不變的或是靜態的方式對待之。然而海德格卻認為這種形上思考就是被束縛在這種思維之中，因為“事情本身”是逗留著的並持續著的顯現著的開闢道路；那麼，在場持續著開闢道路的現場隨時不同，如何會有永恆不變的“本質”？所以海德格將真理的本質解作動詞的“本質現身”是一大突破。如此，我們發現，本質之意，即本質現身。因此，“本質底語言”就表示：語言歸屬於這一本質現身者(dieses Wesende)。本質現身者就

²⁶⁵ 這裡的 anwesend, abwesend 和 wesen 均為分詞形式。海德格把名詞 Wesen (本質)解作動詞 wesen。孫周興在中譯文中將 wesen 譯作“本質現身”，也主張可譯作“本質化”。今採用他的“本質現身”之譯文。

²⁶⁶ <語言底本質>，<<走上語言之途>>，頁 171-2。

是現身在場者。在場就是存有，“它在場”(Es west an)就是它顯現，它持續與我們相關、持續關涉我們。它在場是動態地發展著，並為我們開闢道路。所以這在場的“它”(Es)是一切事物的最本己的特性，語言歸屬於它，因為它為一切開闢道路者開闢道路，因為它說話。它在開闢道路中說著話。它就是存有，就是大道。

“它”即開闢道路者，語言歸屬於它，而語言亦作為開闢道路者，產生詞語令物成物。但應如何思這個本質現身的“它”？這個本質現身者如何說話？何謂說？這乃是我們關於語言之本質的沉思的關鍵所在。

我們可以從海德格指出這引導詞所暗示出規定著詩與思之近鄰關係的那個東西，也就是：“近鄰，意即切近(Nähe)中居住，是從切近處獲得其規定性的。而詩與思乃是道說(Sagen)的突出方式，如果道說的這兩種方式由於它們的切近而應該是相鄰的，那麼，切近本身必定以道說(Sage)的方式運作。這樣，切近與道說(Nähe und Sage)就應該是同一的。”²⁶⁷ 切近與道說是同一的，就好比一體之兩面，猶如一紙之正反兩面；也就是，道說即是此體，唯當顯隱兩面之詩與思切近至匯歸於一之際即成統合體，因此，切近與道說同一。這樣說來，詩與思的切近就是道說，道說者即本質現身者，本質現身者永恆持續地說著話，因它為一切開闢道路者開闢著道路，令其在場。所以，詩與思的相互切近乃道說的運作方式，同時在開闢道路中獲得其規定性因而成其本質，乃道說成詩而創見持存。因此海德格改寫此引導詞為：

作為語言而關涉我們的東西是從作為一切開闢道路者的道說(Sage)中獲得其規定性的。一個暗示離開一方而向另一方來進行暗示。引導詞離開於語言的通行觀念而向作為道說的語言的經

²⁶⁷ <<走向語言之途>>，頁172。英譯本，p.95: “Neighborliness, dwelling in nearness, receives its definition from nearness. Poetry and thinking, however, are modes of saying, indeed preeminent modes. If these two modes of saying are to be neighborly in virtue of their nearness, then **nearness itself must act in the manner of Saying**. Then **nearness and Saying would be the Same**.”

驗來進行暗示²⁶⁸。

因此，通常我們所認為的“語言底本質”的意義已經不能針對詩人的詩意經驗而給予一種滿意的回答。因為“語言”真正的涵義是“道說”，已與長久以來的一般之見的“人說話”的義涵有所不同；而“本質”已成為動態的“本質現身”，也與柏拉圖之後所認為“一物之所是”的靜態觀念有所不同。那麼，語言之作為道說的義涵是什麼呢？海德格認為：“作為語言而關涉我們的東西是從作為一切開闢道路者的道說中獲得其規定的。”²⁶⁹就此看來，海德格的道說是具有為一切開闢道路的作用的；反過來說，一切開闢道路、創建道路者也即是道說。而語言就是作為關涉我們的東西，為我們開闢道路而成其為語言的。“語言底本質：本質底語言”就是說，語言為我們開闢道路，並現身成為與我們相關事物之本質，且為我們命名而創建這些東西因而持存；語言就是無蔽之真理，人只要置身在無蔽真理的澄明自由的敞開之境傾聽存有的道說，其說就是本真的說，即道說。否則其說就是閒談、好奇、非本真地說。

海德格說：這種對說(Sprechen)的發生者及其出自道說(Sagen)的淵源的揭示乍聽起來必然是不甚清楚的，令人詫異的。但它指向一種簡單的事情。只要重新留意，我們沒有一個人不逗留漫遊在這種無處不在的道說方式之近鄰關係之途中，就能懂得這些簡單之事。詩與思本身一向是別具一格的道說方式。我們早已置身在它們的近鄰關係之中，並且根據這種近鄰關係，意即從規定著近鄰關係本身的東西而來，去經驗詩與思。詩與思的近鄰關係決不是兩者從何分得的，彷彿兩者在它們的近鄰關係之外也能夠自為地成其所是似的。它們就在道

²⁶⁸ <<走向語言之途>>，頁 172。英譯本，p.95: “What concerns us as language receives its definition from Saying as that which moves all things. A hint beckons away the one, toward the other. The guide-word beckons us away from the current notions about language, to the experience of language as Saying.”

²⁶⁹ 參看註釋第 256。英譯本 *On the Way to Language*，p.95。

說的方式中與我們人切近，沒有這種關係，我們人之口無法吐露語言之花朵。因此，這就是說，近鄰關係並不首先產生出切近，倒是切近使近鄰關係發生。

因此我們理解這個切近，是敞開一個地帶，置身於地帶中，全心全意把我們浸透在已經在的地方。這樣就與相關之物交織著地順應一種向同一者(das Selbe)的聚集，並且與這個同一者共在。這就是海德格提示的，道說是進入那種規定著近鄰關係的本真的開闢道路(Bewegung)。這就是切近。這決不只是“方法”學的一條道路。

然而，有切近(Nähe)，必有遙遠(Ferne)。但是這種切近和遙遠不是屬於物理上的參數性質的時空展延(Erstreckung)，即時間是以“現在”(Jetzt)的前後相繼，空間是以各個位置的上下前後左右的相互並存。近鄰之切近並不是以時空關係為根據的，因為物理時空的鄰近居住，卻也有著對面相見不相識，咫尺天涯的情況；遠方知心之人於我們卻有著天涯若比鄰的感覺。也即是說，切近之本質是在空間和時間之外，是無賴於參數之空間和時間的。回想在第二章所討論過的時間與存有之本真時空，也是無賴於物理時空之參數性質。因為本真時空是三維時間曾在、當前、將來的到時，這種三維時間的到時召喚出空間的切近，也就是召喚了天、地、神、人的相關交互運作，因而聚集成統一體而成為一物(存有者)佔有了空間。這種四重統一體的嬉戲交織成一篇樂章，發聲、鳴響、回音、縈繞、震顫和寂靜迴響調音成一世界。

“時間到時”在前文關於“時間與存有”的討論已論述過了，但在這篇〈語言底本質〉海德格將語言與時間和存有的切近的相屬一體性更加以關聯的發揮，於是“事情本身”的本質現身得以朗照：

時間到時。“到時”(Zeitgen)意謂“讓成熟、讓湧現”(reifen, aufgehenlassen)。到時即湧現著——湧現了(das

Aufgehend-Aufgegangene)。時間使什麼到時？答曰：同時者(das Gleich-Zeitige)，亦即以那統一的方式進入時間中而湧現出來的東西。而那是什麼呢？.....時間的同時者乃是：曾在(Gewesenheit)、在場(Anwesenheit)和當前(Gegenwart) 等待著我們去照面的當前，我們以往稱之為將來(Zukunft)。時間到時著使我們出神(entrückt)，把我們攝入它的三重的同時性中，因為時間為我們帶來同時者在那裡自行開啟的東西，即曾在、在場和當前的統一性。有所出神和帶來之際(entrückend-zubringend)，時間為那種東西開闢道路 同時者把這種東西賦予給時間並為它設置空間(einräumt)：那就是時間-空間(Zeit-Raum)。而時間本身在其本質整體中並不運動，時間在寂靜中寧息。²⁷⁰

那麼，“空間”就是在三維本真時間的到時，即在其切近處開闢道路，開啟出地方(Ortschaft)和位置(Orte)，並同時使一切事物釋放到地方和位置中去，把“同時者”接納在四維“本真時間-空間”中。而空間本身像時間一樣在其本質整體中並不運動；它在寂靜中寧息。“時間的出神和帶來空間的設置、承納和釋放——這一切共同歸於同一東西，就是寂靜之遊戲(das Spiel der stelle)。.....那始終把時間和空間聚集在它們的本質中的同一東西，可以叫做“時間—遊戲—空間”(Zeit-Spiel-Raum)。”²⁷¹ 若沒有到時，空間位置不會被開啟出來，即無物產生，也就是說，沒有任何存有者可以在無時間、無空間中棲居或嬉戲，因為那是深淵。因此，僅僅也只有聚集了“時間—遊戲—空間”的同一東西(das Selbige)的到時和設置空間之際，才能為天、地、神、人四個世界地帶的“相互面對”開闢道路，這四者在這開闢出來的地

²⁷⁰ <<走向語言之途>>，頁 184。

²⁷¹ <<走向語言之途>>，頁 184。

帶中嬉戲即稱之為“世界遊戲(Weltspiel)”²⁷²。

而天、地、神、人如何在“相互面對”開闢道路(Be-wägung)中相互遊戲而成四重整體中地成其本身？海德格認為就是“是作為近的切近(die Nähe als die Nahnis)”²⁷³。前文論述過，切近是屬於道說本身的，也就是歸屬於大道的。這種四重整體的開闢道路本身就可以被歸屬於大道的運作。這種運作必得在時空的寧息中活動著，因之可稱為寂靜大道(das Ereignis der Stille)。我們因而得以洞明寂靜大道乃是作為語言底本質的道說(Sage)，因此我們將寂靜大道透轉到本真時空的切近之本質中而現身本質。海德格說：“憑著從容的審慎，我們才可能洞識切近與道說(die Nähe und Sage)作為語言底本質現身如何是同一東西。於是，語言就絕不單純是一人的能力。語言底本質屬於那使四個世界地帶‘相互面對’的開闢道路的運動的最本己的東西(das Eigenste)。”²⁷⁴ 語言就是透過此在在澄明之境中與相關之物在四重統一體中大道運作的結晶，所開出的花朵。所以語言絕不純粹只是人之能力之一，不只是人能使用的工具，也絕不是單純是人的屬性之一。語言底本質是人底本質之最本己的東西。

經歷這樣漫長的路，我們才得以在語言上取得一種經驗，才進入那種沖翻我們的東西之中，也即進入那種改變我們與語言的關係的東西之中。在西方這條路足足走了二千多年。作為四重整體之道說，語言不再僅僅是作為溝通的工具或作為與說話的人有某種關係的媒介物。“作為世界開闢道路的道說，語言乃是一切關係。語言表現、維護、端呈和充實世界諸地帶的‘相互面對’，抱持和庇護世界諸地帶，因為語言本身，即道說，是自行抑制的。”²⁷⁵

海德格再深思，“人底存有”之意義，是在語言如此這般自行抑

²⁷² <<走向語言之途>>，頁 184。

²⁷³ <<走向語言之途>>，頁 184。

²⁷⁴ <<走向語言之途>>，頁 185。

²⁷⁵ <<走上語言之途>>，頁 185。英譯本，p.107，“Language is, as world-moving Saying, the relation of all relations. It relate, maintains, proffers, and enriches the face-to-face encounter of the world’s regions, holds and keeps them, in that it holds itself—Saying—in reserve.”

制之際的道說關涉著我們；而我們作為終有一死者就是這個四重整體之一部分，我們之所以能說話，無非是因為我們應合語言。而能夠經驗死亡本身的終有一死者(die Sterblichen)，能藉由說話將死亡與語言之間的本質關係閃現出來，動物則不能。海德格在這裡暗示我們：唯獨人能經驗死亡本身，因為自人被拋於世，在根子裡就植入了這種“本質現身”的方生方死、方死方生的真理在，因而人得以領會人自身的現身存有之本質，進而理解時時刻刻在自身綻出的存有之意義。剎那剎那間都是存有的說出，與存有如此這般的切近讓人吐出真言，而體悟“日日是好日”的平等，而得逍遙大自在的詩意生活。因此，人若這樣地經驗了語言底本質，而知道“本質底語言”，因而知曉如何處身而與關涉我們的東西共屬一體的話，也就是在那大道道說的切近處領會了存有者整體，那麼，即可思悟“也只有道說才賦予我們用‘存有’(ist) 這個細緻的詞語所命名的東西以及如此這般跟隨道說而說的東西。道說把‘存有’發放到被照亮的自由之境以及它的可思性的庇護之所(das Geborgene der Denkbarkeit)中。”²⁷⁶

海德格將語言和存有意義的探詢最終歸為：

作為世界四重整體的開闢道路者，道說把一切聚集入相互對面之切近中，而且是無聲無聞地，就像時間到時，空間空間化那樣寂靜，就像時間—遊戲—空間展開遊戲那樣寂然無聲。

我們把這種無聲地召喚著的聚集——道說就是作為這種聚集而為世界關係開闢道路——稱為寂靜之音(das Geläut der Stille)。它就是：本質底語言(die Sprache des Wesens)。

因此，海德格將格奧爾格的詩歌的近鄰關係中的道說：

²⁷⁶ <<走上語言之途>>，頁 186。

詞語破碎處，無物存有。

(Kein ding sei wo das wort gebricht.)

將動詞“破碎”(gebricht) 更改為“道斷”(zerbricht)²⁷⁷ 而猜度出來詞語 (das Wort)與“存有”(ist) 的關係如下:

詞語道斷處，“存有”乃現。

(Ein “ist” ergibt sich, wo das Wort zerbricht.²⁷⁸)

海德格在這篇〈語言底本質〉選用了這兩句富有詩意和力量的話語來說明詞語和存有之關係並且暗示了“語言底本質”。這兩句話要闡明的是不一樣的事件，不同的情狀，但兩者又指向了“同一者”。讓我們來分析這兩句話所要表達的關於“詞語和存有”之兩種事件。²⁷⁹

²⁷⁷ 在這裡 zerbricht 與 gebricht 的原形是 zerbrechen 與 gebrechen，其共通的詞源就是 brechen。動詞 brechen 有 1)用力使之戛然分裂；2)強使分離，撕開，折之使斷；3)摺疊；4)破壞；5)裂開；6)折斷；7)忽然出現；8)斷絕(友誼之關係)....等等。如果在 brechen 前加上 Ge 組成的名詞有加上下列的含義: A)頻數、延續；B)集體；而動詞加 ge，則有“具有.....”之意。因此 gebrechen 的意思是可具有上述的 brechen 的諸種含義，在此則有缺乏、缺少、破碎、不完全的意義，例如: mir gebricht Geld, 或 es gebricht mir an Geld 我缺少金錢。像 gebrochene Stimme 是斷續之聲調；er spricht gebrochenes Deutsch 彼操斷續不全之德語。如果 gebrochen 是分詞或當形容詞用，有斷續的、不完全的意思，例如: gebrochen deutsch sprechen 講不完全之德語。而 Gebrochenheit 有破碎、中斷和在聲音上的斷續之意。所以“Kein ding sei wo das wort gebricht” 這句話較貼切之義涵表示，當“無物存有”之時乃在詞語缺乏、破碎、中斷、說不完整之際，故譯為“詞語破碎處無物存有”。

²⁷⁸ 在 brechen 前加上 zer 構成的動詞具有: A)碎 裂 破 潰 毀: 例 zerbeißen 咬碎、咬毀; zerschlagen 擊破、敲碎; zerfallen 分裂、崩潰; B)分散、析離: 例 zerstreuen 散佈、撒開; zerlegen 分析、拆開。因此 zerbrechen 有 1)使破碎、使粉碎: <喻> sich den Kopf zerbrechen 煞費思量; 2)破碎、粉碎之意義。因此這句話“Ein ‘ist’ ergibt sich, wo das Wort zerbricht” 中的 zerbricht 就有使分崩離析之意，即使得詞語分崩離析，也就是把握不住任何詞語可用，所有的、任何詞語都好像煙消雲散無影無蹤了般。故譯為“詞語道斷處，‘存有’乃現”。

²⁷⁹ 關於“Kein ding sei wo das wort gebricht” 和“Ein ‘ist’ ergibt sich, wo das Wort zerbricht” 這兩句話的翻譯和思想義涵，在這一節的討論中在起先就“詞與破碎處，無物存有”和“詞語道斷處，‘存有’乃現”之譯詞討論，見本論文之下文。但是後來思考就這兩句德文的“das Wort”而言，如果都相同翻譯成“詞語”是否恰當？一方面，就“das Wort”而言，同一個字本身之意思有兩層: 1) 詞、字；2) 話語，而其複數形不同: Wörter 和 Worte。所以這兩句的“das Wort”所指謂的意思可能有所不同。另一方面再思量: 何以禪宗語言是說“言語道斷”而不是“詞語道斷”？言語才說“道斷”，詞語只能說“破碎或缺乏”。所以就意義而言，在第一句之譯詞顯然以“詞語”為恰當，而第二句應以“言語”或“語言”為恰當。就中文來說，如果要像德文以一個字代表兩者之含意，那就只有“言”字；文言中的“言”有: 詞語；言說；語言之意。更進一層，在這裡的

在這裡 zerbricht 與 gebricht 的原型是 zerbrechen 與 gebrechen，其共通的詞源就是 brechen。動詞 brechen 有用力使之畧然分裂、強使分離、破壞、裂開、斷絕……等等意思。因此，德文 gebricht 有缺乏、中斷、破碎等之意。所以“Kein ding sei wo das wort gebricht”這句話較貼切之義涵表示，當“無物存有”之時乃在詞語缺乏、破碎、中斷、說不完整之際。因為即使想說，也不過結結巴巴，斷斷續續，說不清楚，叫做“言之‘無物’”。也就是無法以詞語去陳述說清楚、講明白一件事、或無法清晰描述一個物之時，就表示無法“聚集”(言說)一個存有者，當然此時沒有任何存有者出現，因為是“無”物，是空，也就是沒有物呈現。所以在海德格而言，詞語有聚集的力量和作用，詞語可聚集鄰近地帶之相關事物以成一存有者，並命名之。這就是他考察古希臘 logos 的義涵有：聚集、言說、原則等等。因此無詞語，即無聚集，即無存有者，故無言說；反之亦然。詞語之運用乃詩人之思的力量，詩人若無思，則無切近之作用，亦無切近，則無詞語出現，必也無物呈現。所以這句話所要表明的是，詞語造化萬物的偉力。詞語可召喚出此一彼一存有者。

至於動詞“zerbrechen”，在德文表示使破碎、使粉碎和分崩離析之意。因此這句話“Ein ‘ist’ ergibt sich, wo das Wort zerbricht”中的 zerbricht 就有使分崩離析之意，這裡意指詞語破滅，也就是任何詞語都好像煙消雲散無影無蹤了般，找不到也把握不住任何詞語可用，就是言滅了，無以言說。所以這句話指當面臨一存有事件，無法置一詞之時，唯有沉默寂靜。此時反而表示該事件在此在的“此”處是被觸

“zerbricht”若採用道斷之意，即言語道斷之時，在禪宗而言是處在“心行處滅”之際，故在此採用“滅”字來表達“道斷”之意。因此，將這兩句譯為：“言缺處，無物在”和“言滅處，存有現”，在義理上就海德格的意思而言也是符合而且合適的。那麼這兩句的意思是：詞語說出之際，存有者顯現；以及靜默無言之際，存有(語言本身)才顯現。(這正表達了在<語言底本質>中所云：“我們無論何時以何種方式來說一種語言，語言本身在那裡恰恰從未達乎詞語。”(<<走向語言之途>>，頁 131。)) 所以，語言底本質：本質底語言：是寂靜之音。也就義涵著：語言本身即存有本身；讓存有者說出、讓顯現之際，語言本身和存有本身卻寂然無聲因而不顯。因此，思的本質是來自於寂靜之音。思是隱，詩是顯。只有萬籟俱寂之時，思方能傾聽存有，切近存有，切中語言，而達乎詞語，因而有所道說，道說詩的語言。

動了，存有在此處發生了，即大道流經此在的“此”。換句話說，即沒有恰當的詞語能描述某一當前的事件，就是詞語不夠表達所要表達的情境或事情，通常是在受到震撼、極度的快樂或痛苦、喜極而泣、悟道之際等等，此時往往說不出話來，或找不到語詞之際，反而能默會那所顯現的存有本身現身之本質。“只可意會不可言傳”指的就是這種情形。此時無聲勝有聲。

在本論文中將海德格的這句話中的“zerbricht”譯為“道斷”，乃是貼切地切近“道說”而言。因為在中文“道”有表“言說”意，“道斷”表示沒有詞語的地方，或無以言說，或無以名之的意思，也表示“說”在此是用不著的。“道”又有“道路”、“方法”義，道斷又可表示無路可通、無方法可循。因為海德格的“道說”，即現身本質，有開闢道路的意思，所以“道斷”這個意思指向了完全的寧靜止息，也就是無時間無空間的永恆寂靜之本有，亦即海德格的“寂靜之音”。這就是說在某個時刻，即四維本真時空的到時某個事件的發生，會讓人之思閃現無執之思，佇留在寂靜之音中，而心通道流無所言說。顯現了本質底語言。

海德格解釋：“道斷(zerbricht)在此意謂：穿透出來的詞語返回到無聲之中，返回到它由之獲得允諾的地方中去——也即返回到寂靜之音(das Geläut der Stille)中去。作為道說，寂靜之音為世界四重整體諸地帶開闢道路，而讓諸地帶進入它們的切近之中。詞語這種道斷乃是反回到思想的真正步伐。”²⁸⁰ “詞語的道斷是返回到思想的真正步伐”，這句話是對著語言學、語意學、語言哲學來說的，人們把語言當作工具來使用，但語言有更深的更本源的意義；殊不知語言本身在人底存有中的意義竟是“人底本質”，人底本質在於為了見證存有而能說話。能說乃是因為能思，唯有人能思存有。思是寂靜無聲的，但思的能力是真正有力量的東西，當萬事萬物與思相切近之際，它能將

²⁸⁰ <本質底語言>，<<走向語言之途>>，頁 187。

所有思的東西轉化為語言，當此之際的語言即是本真的語言——詩。詩創建而持存。所以當詞語道斷之際，即人無以言說之際，此時人處於靜默，才能真正與寂靜之音相應合。也就是唯寂靜無聲的思應合了寂靜之音，應合了存有之呼喚，此時“存有乃現”，人才真正領會了存有。這就是唯有當人面對詞窮之時，那種寂然無聲之震撼，方把人帶入存有，人才能思。此刻，那個能給出一切、贈與一切的“它”穿透過切近中的切近，化身為詞語，藉人之口吐露出芬芳的花朵。語言乃人口中之花。

海德格在這裡提出了一個深刻的思想就是：無(das Nichts)。這裡的“無”並不是什麼都沒有，而是像深淵，深不見底，所以是神秘，人只要一處於此情此境，就啞口而無能言語，唯有靜默。所以語言本身是隱而寂靜的，卻是所有聲響、樂音、調音的泉源。因此，“無”是一切的根據和作用，是無規定的規定，因而它無為而無不為，所以它雖然無聲、靜寂，但卻可以為諸地帶開闢道路，深具老子的“生而不有，為而不恃”²⁸¹的作用義涵。然而，一切關係之運作必得在切近中才得以生發。一切從無而來，而歸返於無。依海德格的語言之說，則是詞語由寂靜之音而來，又歸返於寂靜之音；也就是存有(或萬物)因詞語而有，又因言語道斷而歸於無，即返回至大道中，即整體存有。

第四節 本質與存有

前文探討了存有與本質均屬於此在在敞開的澄明之境中的讓顯

²⁸¹ 老子，〈第二章〉，〈〈老子〉〉，陳鼓應譯註，〈〈老子今註今譯〉〉(台北：台灣商務印書館，1974修訂版)，頁 52。

現者和開闢道路者，透過此在的綻出而現身挺立，逗留著而持存，並且持續開闢道路。有存有(Es gibt)是大道(Ereignis)的給出，本質(Wesen)是來自於非本質(Un-wesen)之神秘的開闢道路地現身。海德格又在〈論真理底本質〉中說：“‘真理’乃是存有者之解蔽，通過這種解蔽，一種敞開狀態才成其本質(west)。一切人類行為和姿態都在他的敞開之境中展開。因此，人乃以綻出之生存(Ek-sistenz)的方式存在”²⁸²。

海德格解本質的義涵不同的創見，賦予“本質”扣就著事情本身來談，“事情本身”是逗留著的並持續著的顯現著的開闢道路；即意謂事情是動態地在持續著、逗留著在發展中。“它本質現身”意謂：它在場(es west an)，在持續之際關涉我們，並為我們開闢道路(be-wägt)。這樣看來，本質所命名的就是持續的東西，就是在一切事物中關涉我們的東西，因為它為一切事物開闢道路。為一切開闢道路者(das All-Bewägende)開闢道路(be-wägt)，因為它說話。²⁸³ 這說著話的就是存有，就是大道。但是無論本質也好、存有也好、大道也好，都是就此在綻出之生存而開展並顯現其姿態。此時我們說此在成其本質，我們也說此在之存有現身為存有者而存在，我們也說大道道說並以創建語言(作詩)的方式而持存。因之，若沒有此在生存之綻出，就無所謂存有自身之顯現或成其本質之現身，更無所謂語言之說出。這三者雖有差異，具有不同的面貌，但卻指向“同一者”(das Selbe)，這是親密的區分。這種親密的區分是此在之思見證大道的不同方式的表達。

所以當我們問“人是什麼？人所是的這個什麼，也就是說，用流傳下來的形而上學的語言來說的人的‘本質’，就是人的生存”²⁸⁴。生存只有就人的本質才說得上，這就是說，只有就人之“存有”的方式才說得上。因為人就這樣地被拋於世，他注定了“在世”的命運，他的“在”世是無可疑議的，他定要生存於世。在〈〈存有與時間〉〉海

²⁸² 〈論真理的本質〉，〈〈海德格選集〉〉，頁 225。

²⁸³ 〈語言的本質〉，〈〈走上語言之途〉〉，頁 171-2。

²⁸⁴ 〈關於人道主義的書信〉，〈〈海德格選集〉〉，頁 369。

德格用特別著重的符號寫著：“此在的‘本質’在於它的生存”(Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz.)²⁸⁵。海德格自己在〈關於人道主義的書信〉解這句話為：“人是這樣成其本質的：人‘此’在，也就是說，人是存有的澄明。這個此‘在’，而且只有這個此在，才有生存的基本特質，這就是說，才有綻出地立於存有的真理之中的基本特質。人的綻出的本質在於生存，而此生存仍和形而上學地設想的 *existentia*²⁸⁶有別”²⁸⁷。這表示，現在“本質”既不是由潛能，也不是由現實，而是由此在的綻出狀態來規定了。不是先有個模本，再按照模本複製或影印。這種此在的生存是開闢道路地持續地綻出，也就是生生不息。這個生生是表示它的能在，以開闢道路式的方式在，所以就可能有種種不同生存狀態的選擇自由。這就是真理底本質之敞開性，而為此在不同於其他生物的本質，也就是此在藉著見證存有之開顯而說出存有的真理之本質，因而成其為人之本質。

海德格認為：“大概在一切存在著的存有者中，我們最難思的就是 *Lebe-Wesen*(生之本質)，因為這個 *Lebe-Wesen* 一方面是以一定的方式和我們最切近，而另一方面同時又被一個鴻溝和我們的生存的本質隔開了”²⁸⁸。海德格將本來的德文 *Lebewesen*，意為“生物”，拆為 *Lebe-Wesen*，表示生之本質。生物的本質就在於求生存，在於生生不息，所以是和我們最切近的，因為我們在。但是如果我們僅把自身看做只有生物的生存，而把自身提昇一等歸類成理性的動物，又顯得太急躁而欠缺思了。因為動植物的生生是被環境所左右所束縛的，從來都不是自由抉擇的。人能自由開啟一個世界，將自身置入一個存有的

²⁸⁵ *Sein und Zeit*, p.42.

²⁸⁶ 海德格自己在此說明 *existentia* 為：“中世紀哲學把這個 *existentia* 理解為 *actualitas*(現實性)。康德把 *existentia* 設想為在經驗的客觀性的意義之下的現實性。黑格爾把 *existentia* 規定為絕對主體性底自知之理念。尼采把 *existentia* 了解為相同的東西的永恆復返。這些只是從表面看來有不同的對 *existentia* 的各種講法都是把它講成現實性，是否通過這些講法的 *existentia*，石頭的存在或者甚至作為動植物的存在來了解的生命就當然都被充分地思過了，這就至今仍然是未經涉獵的問題。”

²⁸⁷ 〈關於人道主義的書信〉，<<海德格選集>>，頁 369-370。

²⁸⁸ 〈關於人道主義的書信〉，<<海德格選集>>，頁 370。

澄明之境中，所以萬物欣榮，萬象顯現，所以他說話。動植物是沒有語言的。所以，人本質地現身為欣欣向榮的在場者。在場就是存有，因此人現身本質而為不斷地生生的存有者。但他的生之本質卻像謎樣地都在“環境”中與“他者”關涉著。但就綻出的自由的敞開者而言，生存在內容上是站出來站到環境中、到存有的真理中去，因為這裡有讓在場的“它在場”(Es west an)，就是它持續地顯現與我們相關、持續地關涉我們。它在場是動態地發展著，並為我們開闢道路。所以這在場的“它”(Es)是一切事物的最本己的特性，語言歸屬於它，因為它為一切開闢道路者開闢道路，所以它說話。它在開闢道路中說著話。它就是存有，就是大道。所以人之現身本質，就是生之本質，也就是持續著、逗留著地生之又生地生存著，就是開闢道路著的存有在環境中日新又新地調音而成調。

所以在 <關於人道主義的書信> 中他回扣到前期 <<存有與時間>> 所談的關於此在在世存有的“牽掛”(Sorge)，“人作為生存的人就忍受著此在，他把這個此作為存有澄明取入‘牽掛’中，但此在本身是作為‘被拋者’而成其本質的。存有是天命之善於拋投者，此在就是在作為天命善於投者的存有之拋中成其本質的”²⁸⁹。所以我們被拋於某個環境中，而承受一切環境中相關事物的牽掛，就在這個牽掛中此在要敞開自身去開闢道路，也就是要在領悟中有所籌劃，又在在世的牽掛中有所領悟。所以我們要是弄清楚人的存有是如何進行的以及存有是如何要求人的，那麼我們就恍然大悟人生存的時候就是人存有的話，那麼我們就體會到這樣的本質的經驗了。這就是海德格所言我們要道說的早已先行具備在我們的存有之中了，因此我們要做的就是傾聽存有的道說。

此在的綻出是在時間中持續發展，時間與存有交互規定，因此我們可以說此在的綻出是在存有的四維本真時空之到時中綻放，此在作

²⁸⁹ <關於人道主義的書信>，<<海德格選集>>，頁 371。

為綻出狀態的本質中之生存，將自身作為這種存有之把持並聚集到自身身上，並用來作為存有者之中的存有的真理的處所，因此存有本身就是關係。所以海德格有所觀解地說：“人作為生存著的人來到這個關係中停留，而存有就作為這個關係打發自身，同時人就綻出地承受這個存有，也就是牽掛著來承受這個存有。所以人暫時忽略了最近的東西而把自身執著於次近的東西之上。人甚至還以為這就是最近的東西。然而比最近的東西更進而同時又比由通俗思維思想來是最遠的東西更遠的，就是這近處本身：存有的真理”²⁹⁰。這番話，說出了人的迷誤，緣於他執著於那次近的牽掛著的環境中的相關事物，也就是牽掛著周身近鄰的存有者，而忘卻了那最切近的存有本身。這種情況乃是存有本身既是澄明揭蔽著的也是遮蔽著的雙重性。因此，海德格在前期作品 <<存有與時間>> 中所謂的“沉淪”並不是道德意義上的意思，而是指一種存有對人的本質關係上底人對待存有的本質關係之領悟與作為，因而有本真的和非本真的之劃分。這種“真”也不是科學上真假之分，而是指人的本質對那最切近我們的存有之真理最應加以“思”的，因隱而不顯迄今卻思的最少的綻出之關係的指稱。海德格又談到：“思在 <<存有與時間>> 中第一次企圖把自身說出來，這個思所想達到的唯一的東西是一點簡單的東西。作為此種簡單的東西的存有仍然是十分神秘的，是一種不勉強的料理活動的單純的近處。此種近處是作為語言本身來成其本質”²⁹¹。所以，思與語言本身是單純地想處在切近之處。在前期海德格之思想業已如此思考語言與思的關係，但至後期才能更清楚地說明此兩者之關係，並且發展為詩與思之關係。

規定著詩與思之近鄰關係的那個東西是：近鄰，意即切近(Nähe)中居住。切近本身必定以道說(Sage)的方式運作。這樣，切近與道說

²⁹⁰ <關於人道主義的書信>，<<海德格選集>>，頁 376。

²⁹¹ <關於人道主義的書信>，<<海德格選集>>，頁 376。

(Nähe und Sage)就應該是同一的²⁹²。切近與道說是同一的，這種同一不是一模一樣，而是好比一體之兩面，也就是，道說即是此體，唯當顯隱兩面之詩與思切近至匯歸於一之際即成統一體，因此，切近與道說同一。這樣說來，詩與思的切近就是道說，道說者即本質現身者，本質現身者永恆持續地說著話，因它為一切開關道路者開關著道路，令其在場。因此我們理解這個切近，是敞開一個地帶，置身於地帶中，全心全意把我們浸透在已經在的地方。這樣就與相關之物交織著地順應一種向同一者(das Selbe)的聚集，並且與這個同一者共在。這就是海德格提示的，道說是進入那種規定著近鄰關係的本真的開關道路(Bewegung)。這就是切近。於是，最終我們得知，語言是作為此在在切近處思存有之真理的見證而道說真理。因此這樣說來，巴門尼德“思想和存有是同一”的說法，就得到更清晰的理解。藉由思想和存有的共屬，存有、本質、真理三者之同一性的統一體，在此在那裡得到開展。

海德格在〈同一律〉中說道：“同一律說的是：同一性的本質所要求的是一種跳越，因為，如果人和存有共屬應當進入大道的本質之光中的話，同一性的本質就需要這種跳越”²⁹³。他又說：“從作為一個關於同一性的陳述的定律，到作為進入同一性的本質來源處的跳越的跳躍，思在途中發生了變化。所以，面對當前來看，思超脫人的境況而看到那種從二者相互居有的東西即大道而來的人和存有的態勢”²⁹⁴。思可以在切近處的統一體間跳躍，當在此兩者之間的來回跳躍達到某一速度之瞬間的高度，思得以觀解此整體的統一體而全心溶入，從而“觀”到那種作為人和存有的同一性之本質的召喚而來到我們面前的東西。這就是海德格所說的思的跳躍，思的轉向，這種跳躍需要時間，

²⁹² <<走向語言之途>>，頁 172。英譯本，p.95: “Neighborliness, dwelling in nearness, receives its definition from nearness. Poetry and thinking, however, are modes of saying, indeed preeminent modes. If these two modes of saying are to be neighborly in virtue of their nearness, then **nearness itself must act in the manner of Saying. Then nearness and Saying would be the Same.**”

²⁹³ <同一律>，<<海德格選集>>，頁 658-9。

²⁹⁴ <同一律>，<<海德格選集>>，頁 659。

但不是那種今天到處會毀壞著我們思的計算的時間，是一種本真的時間。

跳往何處？“跳越就是突然進入某一個領域，在這領域中，人和存有總已經達到它們的本質中，因為它們二者是從一種端呈(Zureichung)而來相互轉讓的。向這種轉讓的領域的進入才首先協調(stimmt)和協定(be-stimmt)思的經驗。”²⁹⁵ 所以，跳躍是跳到我們已經被允諾進入的地方，即與存有相歸屬之中。

第五章 大道與道說

²⁹⁵ <同一律>，<<海德格選集>>，頁 653-4。

當一個人在說話時，絕不懷疑也不否認，他是活生生地生存在這個世界，棲居於此大地上的。作為一個人是那麼直截了當地知曉了他的生存在世。不同於笛卡爾說“我思故我在”，海德格說：我在，故我思。

存有是在場。“這是人”表示一個“人”的當前的“在”場。他“在”世存有，表示他棲居於世，他的“在”就是“棲居”。我們說“這是人”時，並不是說我們已具有“人”的生物、物理、化學、人類歷史學的知識，而僅只是說“這個‘人’存有”，“有這個‘人’在”。在這裡是“人”這個詞語的“存有”之“意義”(Bedeutung)在起作用，只有“存有”、“在”是最根本、最直接的一種呈現。在海德格看來，只有這個存有，這個人在場，是無可懷疑的。因此，“存有”並不是“住在”人的腦子裡或口中，不是在思想的“概念”中，而是棲居在他生存的語言使用中；概念是靜止的、知見的，而語言則是活潑潑的生命。“他是人”表示“他存有”，即表示：他棲居於大地上，他棲居於世界中，他要有個安身之所去建構他的生存。他的棲居方式是讓自身敞開，思存有，傾聽存有之言，他就有所說，他就在語言中建構自身。他建構的語言是他的家，他“住在”“語言”中，這裡頭有“話”、“字”或“語詞”等等家族。人說著語言，涉及了在世界之中與他相關的東西，這些切近的相關之存有者從說當中展現了它們自身，也顯示了他的存有。這便是海德格所說的：語言是存有的家。源於海德格認為，人的存有就是他的在世之中，所以他的存有就是他的棲居。棲居而說著語言這才是真正人底存有的生存方式。

而所謂棲居就是“居住”。居住首先要一間房子(Haus)，房子要去建造(bauen)，建造是為了“居住”。而語言是最突出的築造，如若“字”、“片語”、“詞語”就像磚塊、鋼筋，那麼思想就是混凝土，為“存

有”築造語言的家，“存有”就居住在那裡。

但是為什麼人們不再以語言為家，而僅將語言視為表達的工具和活動而已呢？海德格考察，乃是我們對存有的看法有所滑轉的原因，也就是人們思的方式和內容產生了方向的問題，本當向存有近鄰關係的切近處思方能思及存有，但思卻轉而朝外思，思那個逗留著在世之中方便可達的東西，就是物，所以思得的是存有者而非存有本身。所以為正本清源，另一方面關心我們自身的存有，他考察在歷史中留下的“語言”(文獻)。他問為什麼對存有會有形而上形態的思考之方式？那麼答案可能是，一方面，語言自身既澄明又遮蔽，當它允諾人而讓人說出之際，它自身則隱匿起來；另一方面，因為在後來的發展，語言的使用方式，在哲學發展起來之際，西方漸漸多以主謂語語法形態的陳述方式來表達，以替代古老時代詩的語言表達方式，因而哲學之思，形而上學使用的語言是陳述句的邏輯語言，是主謂語的語法形態。所以語言本身隱匿不顯，而被說出的語言卻以陳述的方式來述說，被述說的不知不覺間從對存有的領會的讓顯現、讓看，成了對存有者的陳述，於是存有底語言、語言底本質就隱藏起來，從而在不知不覺間被人們遺忘了。

這種情況是因為，陳述句，其主詞就是一個能被謂詞描述的實體，也就是能獨立自存之物。例如，人們在問“那是什麼？”“Was ist das?”的“Was”(什麼)和“das”(那個)的時候，就指向一個存有者，而且在語法上採用的是主謂語的判斷句形式，於是，就著重於探詢實體與屬性的關係，因而最終構成主-客體認識論的概念體系。但是，海德格卻認為人們忽略了在認識“Was”和“das”以前先已有“ist”的確切理解和用法。這個“ist”不是繫辭的“是”，而是“存有”，是“有”、“在”。海德格在〈關於人道主義的書信〉中即明白說：“首先‘存在’的東西就是存有”²⁹⁶。存有就是海德格說的那個先行的東西。

²⁹⁶ 海德格，〈關於人道主義的書信〉，〈海德格選集〉，頁359。在此，依英文翻譯將孫周興的譯文：“首先‘存在’的東西就是存在。”的第二個存在改為“存有”。英譯本這句話是：“But what

所以，“在”首先是無可置疑的事。因為，我們存有，我們在，所以才有種種事情的發生。事情是如何發生的呢？前面討論過是在“時間-空間”的到時中發生的。存有必定在“本真四維時-空”中展現而以存有者之方式存在，但是它本身卻不是以一種疊加在存有者上的方式呈現，乃是以一種開闢道路是地讓存有者現身其本質。

因此，海德格在思存有與時間的本己因素之際，於是說出了，存有以及時間都不在(nicht sind)，它們不是物，但是它們在場之實情，呼喚出“有”(Es gibt) 有時間 有存有。若要有“有”，必然首先有“給出”。這種給出是一種恬然不居的贈予，因為給出之後就隱匿消失地無影無蹤。因之著眼於這種給予(das Geben)，而此可以說是一種恩賜禮物的給出，是“誰”給出的呢？在西方傳統認為是“神”給出一切的。但海德格想避開傳統“存有-神學-邏輯學”思維的給出方式，因為傳統西方的神具有無限的意志。他覺得這種能給出的給出者，有一種無為而無不為的作用，不是一種有強力意志作用的作用者，而是一種 *physis* 自然的湧現，一種 *logos* 的聚集作用。因此在後期縈繞在他的思想中的是如何給予這種“贈禮的給出”一個恰如其分的命名。他認為如果我們能呼喚出恰當的名稱，存有的本性可得以揭露，較不易同傳統形而上學中的觀念混淆在一起。在〈時間與存有〉這一文中，他探討了這種能給出時間與存有的情形，終於召喚出給出贈禮的“它”(das Es)。海德格認為這個“它”擁有“無規定的規定”的作用，因之，這個擁有自然無為又有無限作用的“它”應如何闡釋並命名之呢？在後期他不斷思索這個問題，最後強名之為大道(Ereignis)。但大道究竟是不可言說的，如何可談？但有大道是實情，我們卻不能停止追問。所以我們談論這類問題，就要把語言從文法中解放出來成為一個更原始的本質結構的追問。所以海德格在後期談論這些問題時，雖然所採用的仍然是傳統的語法的陳述句，但他嘗試著在意義中

‘is’ above all is Being.” Heidegger, Martin. “Letter on Humanism”, *Basic Writings*. p.217. Reprinted. London: Routledge, 1994, 1996.

以似矛盾的邏輯之循環詮釋學之方式，東奔西突，希望能從流俗的一般語意中突圍進而指出一條明路，以期得到實情的答案。

第一節 大道與居有

第二章論及，海德格終於呼喚出這個神秘的“它”，即在“有時間”和“有存有”中命名了的“它”。“‘它’在‘有存有’中的給出顯現為遣送和在其時代的變化的在場狀態。在‘有時間’中的給出顯現為四維領域的澄明的達到。”²⁹⁷

所以只要我們仔細些去思考那先行期備在我們之中的經驗，我們就會發現，在作為在場的存有中必有時間之實情，也就會發現本真的時間，即敞開的四維達到，就給出了存有即在場的“它”(Es)。這種發現可以在此在的綻出中重演創世的經驗中得知：“不在場總是把自己表現為一種在場方式”²⁹⁸。在創世的剎那，說時遲，那時快，“它”也許歷經一番爭執，但就這樣給出宇宙的開端，端呈出一個世界，但是這贈與地給出的“它”卻隱而不顯，在創世的當下僅顯示它作用地表現為不在場的在場。創世在場，“它”卻以在場的不顯方式示現。而創世雖是天荒地老的古早發生之事，但是自此就以一種不在場的歷史方式存在於所有的在場。自有歷史以來的人類不斷重演這種創世經驗，它已根植在人類被拋於世的先行經驗中了，作為人的此在根子裡就從神秘的深淵中領會這種創世的經驗，因為每一剎那的在場根子裡就隱含了這種不在場的在場。但是給出創世的它是隱蔽著的，“這個

²⁹⁷ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 678。

²⁹⁸ <<海德格選集>>，頁 679。

‘它’意指一種不在場的在場”²⁹⁹。所以，這個“它”並不是現存在那裡的給出，它是無時間性的，但是它給出時間中時時刻刻的創生，每個剎那剎那重演創世的在場。這個它，我們無從看見它本身，但我們可得見它的作用、它的給出，命名為大道(Ereignis)。

一、大道的角色和作為

我們應該如何把上述“有存有”，“有時間”句子中所說的“它”放入眼簾呢？因為“它”的本質特點和作用是作為天命的給出，作為澄明著的到達的給出，而就天命植根於澄明著的到達而言，這兩者的共屬一體是處於如下的這種關係：“在存有的天命的遣送中，在時間的達到中，一種奉獻(Zueignen)，一種轉讓(Übereignen)，即作為在場的存有和作為敞開的領域的時間的奉獻和轉讓，就在其本己中顯現出來。規定存有與時間兩者入於其本己之中即入於共屬一體之中的那個東西，我們稱之為大道。”³⁰⁰ 在澄明著的達到當中存有和時間是彼此規定但卻以一種轉讓和奉獻的方式，也就是它們是這樣共屬一體的，但因為彼此間的規定和奉獻是轉讓的，也就不必然確定的，那麼，大道的規定性也不必然確定的。由此，我們可知，大道的不確定性³⁰¹但卻能規定在場的特性，是由於存有與時間本身的彼此奉獻和轉讓的本己特性。所以在前文海德格把此二者，即存有與時間，稱為事情。它們二者之間的這個“與”就把它們的相互關係放進一種未被規定的情況中³⁰²也即是這個道理。

通過能給出一切的“大道”的作用，我們可以給予一個最好的範

²⁹⁹ <<海德格選集>>，頁 680。

³⁰⁰ <<海德格選集>>，頁 681。

³⁰¹ 大道(Ereignis)底不確定性，這一點已經由海森堡(Werner Heisenberg)所提出的不確定性原理(Uncertainty Principle)為物理學界所共同確認不疑的。同時，他因此也提出人在此研究物理事件中所扮演的角色不僅是一個觀察者，更應當是一個“參與者”。費因曼(Richard P. Feynman)，<<費因曼物理學>>，陳順強譯(台北：徐氏基金會，1976)，頁 684。伽勃拉(Fritjof Capra)，<萬物合一>，<<物理之道>>(The Tao of Physics)，潘家寅譯(台北：台灣中華書局，1984)。

³⁰² <<海德格選集>>，頁 681。

例，從最初人類的語言可得到一個解釋的基礎，也就是返回到創世紀的神話和詩歌中去思考。依利亞德之創世神話描述了關於我們生命一切重要、可貴之事、工作或教育、藝術或智慧、以及日常生活。“它”訴說著所有“給出”：

神話不僅敘述世界、動物、植物以及人類的源起 (origin)，還陳述一切使人類成為今天的樣子的事情，人今天的樣子是——終有一死、有性別、組織成社會、必須工作以求活，而且依循一定的規矩去營生。世界所以存在、人所以存在，是因為超自然生命在“太始”施展了創造力。宇宙既開闢、人類既創生之後，又另起事件，人“今天的樣子”即是諸般神話故事的直接結果，“它是那些事件”構成的。因為“昔時” (in illo tempore) 發生了某一件事，所以他終有一死。³⁰³

這個“大道”給出一切、玉成一切，但大道本身是一個不在場的在場，是一個無規定的規定。“大道”不是現成在那裡的東西。一個成為“今天這個樣子”的人，是因為“昔時”發生了某些事件，必然終有一死，這種必然的可能性是無所遁逃的，因為既有昔時，必有今天，定有將來。這種“事件”既有創生，必有消滅。因為不斷地給出，因故一定要收回。但是不必然要在某一定的時刻發生某一定的事件，這就是人底存有之歷史性，在這之間有諸種的牽連和可能性，但也有某種方向性。這裡的每一個今天，都是存有的到時，都是諸般神話事件歷史的重演，大道道說的老祖母的童話故事。

所以，從記載人類歷史開端的神話結構中表明，“讓此時間與存有之事情相互歸屬的東西，不僅把此兩種事情殆盡它們的本性中，而且使它們持留和保持在它們的相互共屬中的那個東西，及此兩種事情

³⁰³ 博藍尼(Polanyi)、浦洛施(Prosch)，<<意義>>(Meaning)(台北：聯經，1984)，頁 150。

的行止，實情(der Sach-Verhalt)，就是大道。”³⁰⁴ 這在神話結構中可知，這種實情並不是事件發生後，我們才說存有與時間有這種關係。“這種實情首先使存有與時間藉其關係入於它們的本己之中而居有，也就是說通過自行遮蔽在天命和澄明的達到中的居有(Ereignen)而成其本身。”³⁰⁵ 因此，在“有存有”、“有時間”中，那個給出的“它”就顯現為大道。這種陳述是對的，但同時也是不對的，因為只要我們黏著文字和它的含義，我們便無法接近在場本身，因為當我們試圖思作為在場狀態本身時，它會對我們遮蔽某事，不知不覺地把它描述為某種在場者了。所以海德格主張回到語言發生前的原現象。也就是大道當成未成、已形未形的澄明狀態。這種大道，所指萬物自然自動自化自真，當然沒有形而上的含義。這就是海德格所說：“存有的遣送就植根於進入時-空之敞開領域中的多重在場的澄明著-遮蔽著的達到中。但是這種達到又與遣送一起植根於居有(das Ereignen)之中。這種居有也就是本性，決定著在此所謂的‘植根’的意義。”³⁰⁶ 一旦遣送達到，也就是時間到時，同時成形，存有居有其本性立即顯現為存所有者。因此，居有的本性植根於大道。大道乃時間和存有在澄明之境中的時間達到之居有運作。這裡與郭象(西元 252-312)的注莊有一種相類的含義，他說：“上知造物無物，下知有物自造”³⁰⁷；又說：“無既無矣，則不能生有，有之未生，又不能為生，然則生生者誰哉，塊然自生耳”³⁰⁸。因為郭象這種肯定和詮釋“道”的態度，使中國人的運思與表達心態，不受形而上的問題所困惑，因此，能讓物物無礙、事事無礙任物自然湧現。他又說：“天，萬物的總名”³⁰⁹。因此，“它”(Es)

³⁰⁴ <時間與存有>，<<海德格選集>>，頁 681。

³⁰⁵ <<海德格選集>>，頁 682-683。

³⁰⁶ <<海德格選集>>，頁 682。

³⁰⁷ 郭象，<<莊子集譯>>，序。參見鄭樹森編，<<現象學與文學批評>>(台北：東大圖書公司，1984)，頁 169。

³⁰⁸ 郭象，<<莊子集譯>>，頁 50。參見鄭樹森編，<<現象學與文學批評>>(台北：東大圖書公司，1984)，頁 169。

³⁰⁹ 郭象，<<莊子集譯>>，頁 20、頁 50。參見鄭樹森編，<<現象學與文學批評>>(台北：東大圖書公司，1984)，頁 169。

也可以說是萬物的總名，但它的闡釋和命名也沒有一定，所以雖然海德格命名為“大道”，但也不是願意很常用到這個稱呼，因為他擔心會定死了用法而又成為一個形上的範疇。顯然，大道不是一個形而上的實體。中國人自始都不是這樣看的。

二、大道居有且人歸本於大道

“只要在居有中有存有和時間，居有就具有這樣的一種標準，即把人本身帶到它的本真之境，只要人站在本真的時間中，它就能審聽存有。通過這一居有，人就被歸屬到大道之中。這種歸屬植根於那種突出大道的歸本(Vereignung)。通過歸本，人就被允許進入大道之中”³¹⁰。這是一種我們無法把大道帶到我們面前的情況，大道既不是站在面前的東西，也不是包羅萬象的東西。因此，表象的-論證性的思維就如同僅僅是言不及“物”(義)的東西，都是與大道不符的。因而人之領會存有在於人是否置身於本真時間中去審聽存有，此時，人讓自身歸屬於大道中被大道居有，則人就被允許入於運作之中之大道，而能成己成物，此時我們可以說“成道”。海德格的思想歸趣就是在於這個無規定的卻彷彿規定著一切的大道運作。這種可以以諸種方式緣構而成，又不一定非如此不可的方便法門，卻是按事物自身本性貫徹到底，反樸歸真，並由此得到事物能在思想和語言中發乎自身的展現和綻放。也就是，在未生成之前可以是隨時有各種關係和條件的加入或退出情況，但在最後成形的本真到時之際依諸種因緣條件而成界定，即完成一物或一事。這種完成是一種限定，所以就有它的有限性。因此，這樣按事情自身本性展示而成己成性，而能在思想和語言中達乎言辭，這種語言是超越邏輯的創生語言，非僅是對象性的陳述作用或工具性的語言。因此語言是靈動又具生命氣息的。因此，依

³¹⁰ <<海德格選集>>，頁 685。

邏輯和陳述性語言不能解釋大道、說明存有，可知固持於語言之形式意義是無法完盡存有之涵義。

大道並不是一種包羅萬象而可以把存有與時間納入其中的最高概念。邏輯規則關係在這裡說明不了什麼。因為只要我們返思存有本身並且跟隨著它的本性，它就能顯現為被時間的達到所保存著的在場之天命的贈禮。在場的贈禮就是居有的本性，存有消失在大道之中。於是在“作為大道的存有”這一短語中的“作為”的意思就是：“存有，是在居有中被遣送的讓在場，在居有中被達到的時間。存有與時間為大道所居有”³¹¹。而人就在處身於存有與時間的給出中在場，並為大道居有，從而歸本於大道。大道本身呢？關於大道我們還說出更多的東西嗎？

第二節 切近與道說

本真時空的到時，是關鍵性的剎那，說時遲那時快，此在居於此時空中綻出(ekstasis)自身，存有才達乎顯現。因此，在本真時空中，我們“在計數上稱為第四的東西，按事情來說乃是第一的東西，也即是規定著一切的到達。它在將來、曾在和當前中產生出它們當下所有的在場。它使它們澄明著分開，並因此把它們相互保持在切近(Nähe)處。三維就在這切近處相互接近。因此我們把那第一的、原初的、按字面意義來說是開始的達到——在這種達到中存有著本真時間的統一性——命名為一種接近著的切近(die nähernde Nähe)”³¹²。也就是，

³¹¹ <<海德格選集>>，頁 684。

³¹² <<海德格選集>>，頁 677。

最後在本真時間接近著的切近卻給出一個在場的空間，而最後這個第四位是那個決定在場的東西。譬如，我們從遠方來，來到一個朋友家，坐了下來喝杯茶，此時因為三維時間的到時，我們現身在這個我們所坐的位置上，有了一個我們所居有的空間，這個我們所佔的空間原本是不在的或是不顯的，現在卻有一處我們身體所佔有體積的空間顯現。這種空間的給出，存有者的達乎顯現，我們已經習以為常，但是卻是很玄妙的，這就是大道切近的作用。我們由此例可知海德格說明這種“近”的含意：“‘近’ (Nahheit) 通過它們的去遠 (entfernen) 而使將來、曾在和當前相互接近。因為近為了拒絕它的作為當前的到來而使曾在敞開。這種切近的接近在到來中把將來扣留，從而使來自將來的到來敞開。這種接近著的切近具有拒絕和扣留的特點。它首先把曾在、將來和當前相互達到的方式保持在它們的統一性中”³¹³。所以“近”具有時間空間涵溶在一起四維本真的神奇作用。因此“近”這個字，不但是時間義的近，同時也有空間義的近。因為有切近，即在時空上的切近，才有可能有開啟大道的作用，而讓存有達乎顯現，也即是道說。因此，海德格在〈語言底本質〉第三個演講中說：“……那麼，切近本身必定以道說的方式運作。這樣，切近與道說就應該是同一的。”³¹⁴

然而，切近究竟是如何達到的？海德格認為，“時空現在被命名為敞開，這一敞開是在將來、曾在和當前的相互達到中自行澄明的。這種敞開且只有這種敞開，把它的可能的擴張安置到為我們所熟知的空間中。這種澄明著的將來、曾在和當前的相互達到本身就是前空間的 (vor-räumlich) 所以它能夠安置空間，也就是說它給出空間。”³¹⁵ 這是說前空間是三維本真時間本身的相互達到之自然湧現，所以時間既

³¹³ <<海德格選集>>，頁 677。

³¹⁴ <語言底本質>，<<走向語言之途>>，頁 172。 *On the Way to Language*, p. 95: “Then nearness and Saying would be the Same.” *Unterwegs zur Sprache*, p. 202: “Die Nähe und Sage wären dann das Selbe.”

³¹⁵ <<海德格選集>>，頁 676。

已到時，就安置並給出空間。所以說，切近是時間到時的自然湧現，這時我們可以說事情發生。因此，我們可以理解海德格所言：“本真的時間本身，它的由接近的切近所決定的三重達到的領域，是先於空間的地方(Ortschaft)，通過這一地方，才有一個可能的處所。”³¹⁶ 那麼，當我們開放了一個空間領域，就有在場者從“去遠”處“接近”而來，在這個澄明的領域中運作。這種運作不但產生空間，也因空間的產生而有了位置，位置的作用在人類生存發展和社會系統結構中佔了存有學上的相當重要性，位置給出了身分、職業、地位，人與人之間也有了界線，因而安放了某種秩序，也就是給出了一個世界。

在通往澄明領域中運作的大道上，給出了切近，給出了一切。而海德格在這個意義上很恰當地領會了中國的老子的“道”(Tao)，“道”與“道路”的意義聯繫。“道”就是“道路”。“道”這種“道路”是超出於理性、精神、意義和邏各斯等西方形而上學範疇和規定性的。“道”這種“道路”並無確定之規定但產生出一切道路。即通往目的地的道路不是唯一的。海德格由此引發出來，專門討論了“大道”的“開闢道路”或“鋪設道路”(Bewegen, Bewegung)。海德格認為，“大道”即有“開闢道路”或“鋪設道路”的作用。所以，“大道”實際就是給予一切有如道路或通達道路的東西，或就說是“開路者”(das Bewëgende)。那麼，大道的開闢道路，為切近鋪設了可通達的路。

道路是通達目的之途，而“方法”也是一種道路。但是在前面論真理一章中提過，人類在走過存有底歷史性的天命中，方法，在近代哲學中是形而上學絕對主體性的一切原則的原則，是科學的方法和原則。而且在歷史性的天命中人類已經養成形上思維之思、和科學方法之思。我們久已習慣這種方法之思。但是關於方法之思，海德格認為不是一般以為是方法服務於我們，反倒是我們生活在方法中，從而被方法所統治。海德格同意尼采在 <<強力意志>> (Wille zur Macht) 的

³¹⁶ <<海德格選集>>，頁 678。

發現：“我們十九世紀的標誌並不是科學的勝利，而是科學的方法對於科學的勝利。”³¹⁷ 海德格論述：的確我們看到科學的研究論題是經由方法來提出的、操作的，不但如此，連科學的論題也被設置入方法之中，並且是始終服從於方法的。³¹⁸ 方法像擁有知識的暴君正如火如荼地統治這個世界，論題也是方法的組成部分之一，論題宰控著、指導著世界的行進方向。

所以在〈語言底本質〉為題的三個演講中，海德格思考重點在於“大道”之說。他說：“也許‘道路’(Weg)一詞是語言的源始詞語，它向有所沉思的人們道出自身。”³¹⁹

在演講中海德格讓我們，經歷了詩人的一種詩意的經驗。一種經驗是一種走在路途中(Unterwegs-sein)與路上相遇者相照面、相關涉、相要求而彼此達乎本身的活動。若我們要在語言上取得一種經驗，我們走在這路途中，那個首先與我們直面相遇的就是道路本身，那麼“道路”就是值得思考之事。海德格要我們思道路本身。

海德格認為，“對於審慎的運思而言，道路乃屬於我們稱之為地帶(Gegend)的那個東西。約略說來，地帶作為逆反的東西(das Gegnende)乃是有所開放的澄明(Lichtung)，在其中被照明者與自行遮蔽者同時進入敞開的自由之中。地帶的開放和掩蔽是那種開關道路的運動，這種開關道路的運動產生出那些歸屬於地帶的道路。”³²⁰ 地帶作為逆反的東西，是什麼意思呢？這不容易理解，大致上應當地帶並不是完全就作為開放的場所，在事物未完全展開之前，地帶同時也作為隱蔽的場所，提供一切幕後的活動，布幕拉開時才有聚焦的燈光。沒有這幕後

³¹⁷ 〈語言底本質〉，〈〈走向語言之途〉〉，頁 148。

³¹⁸ 〈語言底本質〉，〈〈走向語言之途〉〉，頁 148。英譯本，p.74: “In the science, not only is the theme drafted, called up by the method, it is also set up within the method and remains within the framework of the method, subordinated to it.”

³¹⁹ 〈語言底本質〉，〈〈走向語言之途〉〉，頁 168。

³²⁰ 〈〈走向語言之途〉〉，頁 167。英譯本，p.91: “For reflective thinking, on the contrary, the way belongs in what we here call the county or region. Speaking allusively, the country, that which counters, is the clearing that gives free rein, where all that is cleared and freed, and all that conceals itself, together attain the open freedom. The freeing and sheltering character of this region lies in this way-making movement, which yields those ways that belong to the region.”

的遮蔽著的準備活動，就沒有幕前上演的亮麗美景。既已上演完畢，就得謝幕又退居幕後而去遠。因此，思在那既開放又掩蔽的地帶中徘徊並開闢道路，它讓我們通向那個由於與我們相關(*be-langen*)而伸向我們的東西，並讓要道說的東西從遠處聚攏過來於切近之中。這樣，地帶作為地帶才產生道路，能遠近相通達。因之，“地帶開闢道路”³²¹。而這種相關(*Be-lang*)的東西，就是在伸向我們的本質之際要求它自身並因此讓它自身進入它自身歸屬之處的那個東西。因此思的敞開地帶為我們開闢道路，不但讓我們進入與我們相關或傳喚我們的東西，並因此進入相關的東西和我們的歸屬之處而成其本質，即成其所是。

海德格所談的地帶，不是一個封死的地帶，也不是一條固定的道路，而是相關之事物隨時可以進出自如的地帶，思傾聽道說，可以隨時開闢道路從遠處傳喚相關之事物來到近處，也有近處之物去遠，遮蔽著的澄明地帶，照亮了某事某物，該事物就登場上演而有所道說。地帶的開闢道路是所謂思的作用，是這種切近的作用，即使“一念三千”³²²，也可超越物理的時空，能隨時召喚去遠的相關事物前來，只要到時，氤氳化成，也可以有隨時變換場景的可能性。這就是海德格引用老子的“道”並說：“也許在‘道路’即‘道’這個詞中隱藏著運思的道說底一切神秘之神秘。”³²³即大道傳喚相關事物到地帶運作而有所道說，是運思的神秘作用。所以海德格說，無論那一種道路，包括現今統治世界的“方法”，也只不過是通達大道之一條分支，因此，“一切是道路(*Alles ist Weg*)”³²⁴。

因為大道道說之運作必定發生在一個地帶中，在任何作品及其創

³²¹ <<走向語言之途>>，頁 167。英譯本，p.92: “The country offers way only because it is country. It gives ways, moves us.”

³²² “一念三千”是佛教術語，為天台宗的教義之一，意為我們所僅有的一念，也能關係著宇宙的森羅萬象。一念三千，是指人日常一念之間，三千諸法，同時具足，是天台宗的觀法。三千者，地獄、惡鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛等為十法界，此十法界中的每一界各具有十法界，成為百界，百界中的每一界又各具有十如，成為千如，千如中的每一如又各具有三種世間(及眾生世間、國土世間、五陰世間)，便成三千世間，或名三千諸法，是一切法的總稱。

³²³ <<走向語言之途>>，頁 168。英譯本，p.92: “Perhaps the mystery of mysteries of thoughtful Saying conceals itself in the word ‘way,’ Tao.”

³²⁴ <<走向語言之途>>，頁 168。英譯本，p.92: “All is way.”

作，包括藝術、建築、詩歌都必定是在切近中，也都是切近，沒有切近就沒有任何現象的發生。若我們正通向詩與思之近鄰關係地帶的途中，這近鄰關係可以許諾我們去經驗語言的情形，那它就會把我們指引到我們已經在的地方。這種允諾是如此純粹質樸，因為只有我們在的地方才是所“是”(ist)之處。因此，地帶開闢了道路讓我們通達與我們相關的東西那裡，而這地帶恰恰也是我們已經逗留於其中並與與我們相關的東西在一起的地方。那麼人們要問海德格：

為什麼還要找到一條通向那裡的道路呢？

答曰：因為我們在我們已經在的地方，而這一番在的方式很特別——我們同時也不在那裡，原因在於我們本身還沒有適當地獲得那與我們本質相關的東西。讓我們通達我們已經在的地方的那條路需要一種遙遠領先的護送，這是不同於任何其他道路的。

325

海德格認為，我們的“在”很特別，因為經常我們沒有獲得我們自身的和相關的東西的本質，所以同時也不在那裡。為什麼如此？海德格認為多數的我們多半“在”自我意識的絕對主體裡，我們與和我們相關的事物打交道，視之為對象，以傳統形上思維表象之，也以工具性的態度和方法學對待之。因之，我們對相關東西的認識，是在我們先驗的主體意識中，我們對待我們自己和相關的東西並沒有如其所如地成其所是，只有強加主體意志於其上，宰控之，統治之；結果，不但無法認識相關的東西的本性，反而迷失了自身。所認識的可說是“假相”，而非事情本身的原現象，且自身陷入一種非本真的(un-eigentlich)

³²⁵ <<走向語言之途>>，頁 169。在此，將孫周興的譯文：“為什麼還有一條通向那裡的道路呢？”修改為：“為什麼還要找到一條通向那裡的道路呢？”英譯本 *On the Way to Language*，p.93：“Why then, one may ask, still find a way to it? Answer: because where we already are, we are in such a way that at the same time we are not there, because we ourselves have not yet properly reached what concerns our being, not even approached it. The way that lets us reach where we already are, differing from all other ways, calls for an escort that runs far ahead.”

方式“在”。所以說，我們“在”，但我們同時又“不在”。那麼，要如何我們才“真正的在”呢？

所以我們的“在”，就不能主觀地對待事物，以事物為對象，因為這樣無法讓那些與我們相關的事事物物如如展現，我們就並沒有理解他們，更不用說在彼此之間處於本真時空中交流自由投射、相互映戲。所以引領我們通往那種地帶並達於切近的乃是真正地“在”那裡，即此在在此敞開自身，亦即與事物切近居中。這就是，此在時時刻刻開展的生存態勢，就是一種本真的道說，此時的此在的“在”展現的是一種禪宗式的開悟後的見山是山、見水是水的“日日是好日”³²⁶的“平等自在”。

那麼，通向我們的“在”以及通向語言和本質的新看法，是有別於從前的路。而海德格在〈語言底本質〉第二個演講，已經適當而明確地指出了一個地帶：

這個地帶包含著那條由先行召喚著的引導詞來護送的道路。這個地帶顯示在詩與思的近鄰關係中。近鄰關係意謂：居於切近中，詩與思乃是道說的方式。而那個把詩與思共同帶入近鄰關係中的切近(Nähe)，我們稱之為道說(Sage)，…… 語言之本質就在道說中。³²⁷

³²⁶ 圓悟克勤禪師，〈碧巖錄〉，許文恭譯，〈白話碧巖錄〉(台北：圓明出版社，1995 修訂版)，頁 60。第六則公案〈雲門十五日〉：“雲門宗的開山祖師雲門文偃禪師(西元八八一~九六六)向徒眾開示說：‘十五日以前的情形，我不再問你們了；十五日以後的情形，希望你們各說一句來聽聽。’過了一會而他代眾人回答說：‘日日是好日。’”在這裡，雲門截斷眾流，破除一般人的情識妄解。雲門在這裡替人抽釘拔楔，“十五日以前”這句話已泯除一切千差萬別的現象，“十五日以後”也泯除一切千差萬別的現象。雲門禪師要在這裡截斷眾人意識的差別心，也就是要讓人們能破除在語句中尋求邏輯思維，必定在“語句未生以前是什麼”上去思考，才能領會大用現前。才能體悟“日日是好日”，領會“時時刻刻都是永恆存有的綻出”。

³²⁷ 〈走向語言之途〉，頁 169。英譯本，p.93: “The country where the way belongs that is accompanied by the onward-beckoning guide-word. That country makes itself known in the neighborhood of poetry and thinking. Neighborhood means: dwelling in nearness. Poetry and thinking are modes of saying. The nearness that brings poetry and thinking together into neighborhood we call Saying. Here, we assume, is the essential nature of language.”

要通往我們在的地方，必須遵循一條有別於其他道路的道路，而這條道路是一種遙遠領先的護送。關於道路和地帶前文提過，海德格說過：“道路乃屬於我們稱之為地帶的那個東西。……地帶之開放和掩蔽是那種開關道路的運動，這種開關道路的運動產生出那些歸屬於地帶的道路。”³²⁸ 所以，海德格這條通往我們在的地方之道路，就是那個所謂的“地帶”；而這個地帶，就是“顯示在詩與思的近鄰關係中”；但是“近鄰關係意謂：居於切近中，詩與思乃是道說的方式”；因此，道路歸屬於地帶，地帶顯示在（詩與思）近鄰關係中，而近鄰關係指向居於切近中。於是，先行護送的道路就在詩與思的近鄰關係的切近中。而這先行護送的道路終於呼喚我們並護送我們到了這詩與思近鄰關係之切近中的地帶。這有著近鄰關係的詩與思被共同帶入切近(Nähe)。切近我們稱之為道說(Sage)，所以詩與思是道說的兩種方式，因此兩條平行直面相對處於近鄰關係的詩與思，終於會聚而沒入在無限遙遠的道說中，也即在切近中。地帶和詩與思的近鄰關係帶向切近，亦即帶向道說。我們傾聽語言給我們的允諾，在詩與思的切近中，人就成為存有的看家人，而道說(sagen)存有，在這之際我們“在”，即我們“存有”，我們以本真的方式說。

第三節 思與詩

在思悟“事情本身”的原現象，揭露存有和真理的本質，海德格將此歸本於大道之道說。他認為詩人的詩意經驗是最能預感並道說出

³²⁸ <<走向語言之途>>，頁 167。

這種實情之秘密的。因此，他要求人們跟隨著詩人的步伐，步入詩與思的鄰近地帶，去取得詩意經驗，傾聽存有底道說。但是在萬物之中為什麼獨獨要求“人”去傾聽存有的呼聲？“因為人之為人，只是由於人接受語言之允諾(Zuspruch)”，而且語言道說的兩種特出的方式是詩與思，唯有人能思(denken)，也能作詩(dichten)，因之，成為萬物之靈。只因為人是唯一被語言所允諾的。但是現在人說著語言，卻遺忘了道說的語言。因為人能說且會說之時，它就執著於一種“方法”的語言，只行走於一條路徑之中。

因之，海德格提出沉思之思，此種思乃不同於科學之思，也不同於方法之思，完全不是對象、表象之思。他認為這個沉思之思與生俱來，而我們早已拋諸腦後久已不思，但是現在重新再沉思，不但可以引導走上語言運思之途，倒是也可以帶我們通向詩意棲居之路的。他明示：“在思中既沒有方法也沒有論題，而倒是有地帶——之所以叫它地帶，是因為它為那種思而給出的要思的東西提供地域，也即把後者開放出來。思進行在地帶之道路上，從而棲留於地帶中。這裡，道路乃地帶的一部分而歸屬於地帶。”³²⁹ 所以海德格要沉思有關語言的運思經驗的道路，就絕不是任何方法論上的考量。因而思將自身置入地帶中，在與我們相關涉的領域中。這個地帶處處向著那種與詩的近鄰關係敞開。所以海德格呼籲且要求人善用“沉思之思”，要求人運思於詩意經驗中，從中取得對語言的一種經驗，乃是去開闢新的道路。道說有千千萬萬種說，路有千千萬萬條道路，唯有思能帶領人步入道路，而進入這條道路，就是開放了一個地帶。唯有人被允諾思，即唯有人被允諾能自由敞開一個地帶。

思自行置入地帶敞開自身，處於這種與詩的近鄰關係之中，就像在第二章時間與存有的關係的實情之討論，必得先行對之有所期備的

³²⁹ <<走向語言之途>>，頁 149。英譯本，p.74: “In thinking there is neither method nor theme, but rather the region, so called because it gives its realm and free reign* to what thinking is given to think.”
* “die Gegend ..gegnet” ; for Heidegger’s own remarks on his use of the word, see his *Discourse on Thinking* (tr. J. M. Anderson & E. H. Freund; New York: Harper & Row, 1966), pp. 65-66. (Tr.)

那種經驗刻劃為一種運思的經驗。“當思找到它通向其本真目標的道路之際，思便專心於傾聽一種允諾，這種允諾向我們道說那為思而給出的要思的東西(was es für das Denken zu denken gibt)。”³³⁰ 所以，海德格認為，思之事情，思的本真姿態是對允諾的傾聽，而不是追問。但是這樣一種聽是對有所應答的詞語的聽，所以，“對有待思的東西(das zu-Denkende)的允諾的傾聽總是展開為一種對回答(Antwort)的追問。”³³¹ 所以思會提問，並予以回答，但首先思是對其待思之物的一種傾聽。“傾聽的特性乃在於，它是從那個由允諾賦之以預示的東西那裡獲得它的規定性和明晰性的。”³³² 顯然，這種傾聽是聆聽作為道說的允諾(die Zusage als die Sage)，因而受其規定，因之，語言底本質與這種作為道說的允諾有著血脈之緣。

由於思首先是一種傾聽，是一種讓待思之物自行道說(Sichsagenlassen)，而不是追問。因此，如果我們要成功地洞察到一種有關於語言的運思經驗的可能性和語言的本質，語言必須首先以其方式向我們允諾其自身，亦即允諾其本質“語言作為這種允諾(Zuspruch)而成其本質，而我們始終已經傾聽著這種允諾”³³³，然而長久以來我們並沒有思這種允諾。但要不是我們處處傾聽這種允諾，我們無以為言。因此語言在我們不思之時，還繼續入於我們內心，所以我們還是聽，但不自知地聽，也不自知地說，只是此時的說因為是不思的，說出來的言語並不是詩，只是日常語言，即是已經用濫的詩，所以並沒有切近語言本身，也就是沒有與存有為鄰，此時我們雖“在”卻“不在”。可知“語言作為這種允諾成其本質。人說話是由於運思在語言

³³⁰ <<走向語言之途>>，頁 150。英譯本，p.75: “Where thinking finds its way to its true destination, it comes to a focus in listening to the promise that tells us what there is for thinking to think upon.”

³³¹ <<走向語言之途>>，頁 150。英譯本，p.75: “The proper bearing of the thinking which is needed now is to listen to the grant, not to ask questions.”

³³² <<走向語言之途>>，頁 150。英譯本，p.76: “This is what constitutes the peculiarity of listening: it receives its definiteness and clarity from what indications the grant gives to it.”

³³³ <<走向語言之途>>，頁 151。英譯本，p.76: “If we are to think through the nature of language, language must first promise itself to us, or must already have done so. Language must, in its own way, avow us itself—its nature. Language persists as this avowal.”

所允諾的地帶上。因此，語言底本質顯示為道說(Spruch)，即顯示為語言底本質之語言(die Sprache ihres Wesens)³³⁴，若不是人早已進入而處在這個被語言底本質所允諾的地帶，有關語言的運思經驗就不可能。這個地帶早已為我們準備好了對“語言底本質——本質底語言”(Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens)運思經驗的可能性。在這個地帶中，思遇見它與詩的近鄰關係。

思在詩的近鄰地帶漫步。這種近鄰地帶經海德格考察，實際上，“物與詞的關係乃是通過西方思想而達乎詞語的最早事情(Das Früheste)之一，而且是以存有與道說(Sein und Sagen)之關係的形態出現的。這一關係如此不可抗拒地侵襲著思，以至於它以一個獨一無二的詞語道出了自身。這個詞語就是邏各斯(εὔαι ὀ)。這個詞語同時作為表示存有的名稱和表示道說的名稱來說話。”³³⁵ 物與詞的關係，即存有與道說的關係早已允諾思的傾聽，在希臘時期先哲已命名了 logos，那麼，這種詩意經驗與運思經驗早已共處於一個道說地帶之中的存有關係——logos，也就是，格奧爾格的詩意經驗命名了這某種古老的東西，即是早已在其歷史性的天命中擊中過思想了的東西，卻是在後來的發展中，這種無論是關於詞語的、或是關於運思的經驗，都沒有把在其本質中的語言帶向語言而表達出來。

海德格認為，可能的原因也許是，道說的兩個突出的方式——詩與思——沒有合乎本己的被找尋出來，也就是說詩與思的近鄰關係尚未被找尋出來。所以，他提議“只要我們牢記在‘詩與思’這個短語中的‘與’能夠表示詩與思的近鄰關係，那麼這個‘與’就獲得它的全

³³⁴ <<走向語言之途>>，頁 151。英譯本，p.76: “Language is active as this promise. The essential nature of language makes itself known to us as what is spoken the language of its nature.”

*德文“Spruch”有“裁決”之意，大道底命令(天命)也。在英譯本將之譯為“promise”。

³³⁵ <<走向語言之途>>，頁 155。英譯本，p.80: “The relation between thing and word is among the earliest matters to which Western thinking gives voice and word, and does so in the form of the relation between being and saying. This relation assaults thinking in such an overpowering manner that it announces itself in a single word. The word is εὔαι ὀ. It speaks simultaneously as the name for Being and for Saying.”

部內涵和規定性。”³³⁶ 從這個“與”字所規定出來的關係好比“時間與存有”的關係，這種近鄰之關係親密無比，但又極其遙遠，也就是兩者如同一體之兩面是相屬為一的關係，也就是兩者可以是面對面，但也可以背對背咫尺天涯。

近鄰意味著比鄰而居，或對面而居，所以詩與思是處於相比鄰，或相互對面之關係。而自從我們被拋於世早已棲身於此關係之中了，我們就與相關的東西活動在這種近鄰的關係中。與我們相關的東西的近鄰關係，意味著什麼？若我們的思漫步在詩人之詩的近鄰我們就聽到：“詞語破碎處，無物存有”。我們就思及了詞與物與存有的關係。物在這裡指稱了任何存有著的當下存有者。詞語是把任何一個存有著的當下存有者帶入它之所“是”(ist)之中，把物保持在其所是之中，與物發生關係。因此，海德格解釋：“詞語不光處於一種與物的關係之中，而且詞語本身就‘是’那個保持物之為物並且與物之為物發生關係的東西；作為這樣一個發生關係的東西，詞語就是關係本身。”³³⁷ 所以，這首先就意味著：詞語是作為我們的存有與物之間的關係。那麼，在何處我們可以找到或領會到這種關係？海德格認為，在有關詞語的詩意經驗的近鄰關係大可以找到一種關於語言的運思經驗。也就是先返回到我們真正已經逗留於中的所在，去學會留心詩與思居住於其中的那種近鄰關係，就不難領會了。那麼，“這種棲留著的返回，向著我們已經存有的地方返回。……返回到人的本質之處所的步伐所要求的東西，這全然不同於那種進入機械的世界之進步。”³³⁸ 我們可以看到，海德格的近鄰關係指向的是我們棲留的地帶，而不是一種往

³³⁶ <<走向語言之途>>, 頁 156 英譯本, p.81: “Perhaps the ‘and’ in ‘poetry and thinking’ will receive its full meaning and definition if we will let it enter our minds that this ‘and’ might signify the neighborhood of poetry and thought.”

³³⁷ <<走向語言之途>>, 頁 158 英譯本, pp.82-3: “The word not only stands in a relation to the thing, but this ‘may be’ itself is what holds, relates, and keeps the thing as thing; that the ‘may be,’ as such keeper, is the relation itself.”

³³⁸ <<走向語言之途>>, 頁 160 英譯本, p.85: “We must first turn, turn back to where we are in reality already staying.The step back into the sphere of human being demands other things than does the progress into the machine world.”

外擴張的機械的無世界的空間³³⁹之處。這裡有老子的“歸真復命”的意思，返回“道”命令生命所在之處，也即是我們存有棲留之處。

海德格提出，返回到我們(真正)已經逗留於其中的地方，這乃是我們眼前所必須的思想道路上的行進方式。因此，經由運思，“我們雖然談論語言，但這種談論始終似乎只是關於(über)語言的；而實際上，我們已經從(aus)語言而來，在語言中讓語言本身即語言底本質向我們道說。”³⁴⁰ 海德格認為，人的運思本身來自於語言本身，語言本身向我們道說，我們才有所說，這種語言才是詩的語言，是關乎我們棲居於世的存有的語言。若像一般人們絮絮不休談論不停，甚至關於語言的語音、語素、語法等等的語言科學的探討或言論，海德格並不把它歸屬於詩的語言，只是人關於語言的用法的討論而已，無涉於語言本身，因為這僅是作為對象研究的而不是關於“事情本身”之事的。所以人們關於語言的研究，討論了很多，但都無關於語言是關係本身。所謂語言是關係本身，就是指語言是此在的存有與其相關之物的關係，語言是作為這種關係而存在的，語言作為此在見證它棲居於世的生存之存有底現象的顯現而創建而逗留持存的。

語言作為這種存有與物的關係，是建立在詩與思的本質上的，而這兩者都歸本於道說，而且是道說的兩種最特出的方式。詩在道說的要素中活動，思亦然。所以詩與思在能夠開始進入相互面對的鄰近狀態中之前，就已經相互歸屬了。海德格認為這種詩與思的近鄰歸屬關係是：

詩與思從它們的本質而來就由一種微妙而清晰的差異
(Differenz)保持著分離，各各保持在它們本己的暗冥之中：那

³³⁹ 這種無世界的空間就好像是外太空中，若是空蕩蕩的，沒有什麼與我們相關之物存在，就是無世界的。據海德格見到從太空中傳回地球在太空中是個球體的景象大為震驚，感覺人們將遺忘大地的根基。

³⁴⁰ <<走向語言之途>>，頁 160。英譯本，p.85: “We speak of language, but constantly seem to be speaking merely *about* language, while in fact we are already letting language, *from within* language, speak to us, in language, of itself, saying its nature.”

是兩條平行線，……平行線交匯於無限。在那裡平行線交匯於一個並非由平行線本身所作出的斷面(Schnitt)上。通過這個斷面，平行線即被切入也即被繪入它們相鄰的本質之剖面圖(Aufriss)中。這樣描繪出來的圖畫即是平面圖(Riss)³⁴¹。此平面圖把詩與思帶入相互切近之中而描繪出來。……把詩與思帶到近處的那個切近(Nähe)本身就是大道(Ereignis)，由之而來，詩與思被指引而入於它們的本質之本己中。³⁴²

在這裡，詩與思的近鄰關係是一種微妙而清晰的差異，像永遠相對而平行的線，但在無限遠處交會在一個斷面上，兩者相互切近而切入剖面圖中。這樣描繪出的詩與思的近鄰關係，我們可以從實例譬喻來想像，就猶如一張紙之兩面，正反兩面像平行線，但兩者切近並切入於斷面中相屬為一，相鄰但卻相背對，永遠咫尺天涯，既見面又永世不相見，然而缺一則不可，它們是相互規定的。因此，道說是詩與思的要素，但道說要我們停止談論要素這種概念式的方式成為詩或思的要素，因為道說不僅“承荷”著詩與思，並且提供出詩與思橫貫於其中的領域；同時，沒有詩與思這兩者，道說也無以成為道說，道說需要詩與思彰顯其榮耀。因而，關於這種切近的近鄰關係海德格說我們可以經驗到：“我們試圖在詩與思的近鄰關係之名下來思索東西，大相逕庭於表象性關係的一種單純持存。所謂的近鄰關係是無所不在

³⁴¹ Riss 一詞有“裂隙、裂口、平面圖、圖樣”等多種意思，在語境中幾不可譯解，孫周興將之譯為“裂隙”，而 Aufriss 譯為“剖面”。參看〈語言底本質〉，〈〈走向語言之途〉〉，頁 166。另參看英譯文之註解，“The Origin of the Work of Art”，*Basic Writings*, p.188: “In German *der Riss* is a crack, tear, laceration, cleft, or rift; but it is also a plan or design in drawing. The verb *reißen* from which it derives is cognate with the English word *writing*. *Der Riss* is incised or inscribed as a rune or letter. Heidegger here employs a series of words (*Abriss*, *Aufriss*, *Umriss*, and especially *Grundriss*) to suggest that the rift of world and earth releases a sketch, outline, profile, blueprint, or ground plan. The rift is writ.—Ed.”

³⁴² 〈〈走向語言之途〉〉，頁 165-166。英譯本，p.90: “But in truth, poetry and thinking are in virtue of their nature held apart by a delicate yet luminous difference, each held in its own darkness: two parallels, in Greek *para allelo*, by one another, against one another, transcending, surpassing one another each in its fashion.....The nearness that draws them near is itself the occurrence of appropriation by which poetry and thinking are directed into their proper nature.”

的，貫穿於我們在這大地上的逗留和我們在其中的漫遊。³⁴³

這段有關近鄰關係之說，橫貫了海德格的存有論、真理論、和語言觀與生存論之最為核心之點，關乎人棲居於大地之生命和生活之本質；也在諸演講和文集中一再被提出和強調，諸如在〈時間與存有〉、〈語言底本質〉、〈論真理底本質〉、〈物〉、〈藝術作品之本源〉……等等的鄰近、切近關係之說。因為“近鄰關係是無所不在的”，正因為這近鄰的切近才聚集了一切存有著之存有者能成其所“是”的可能性。詞語能聚集“物之為物”的可能性，正是由於運思的這種切近，才能呼喚出詞語給出物之名稱。

但是我們不要忘了，就是思的“讓”，是沒有一定之方法的方法，是沒有執著地安時處順，隨著大道在詩的地帶中運作起舞，才完成這一讓。思完成這一讓，“讓”存有和時間在場，把我們的思帶入給出存有的“給出”和“大道”。思完成了這一“讓”。值得注意的是：思是在“語言”，也就是在“詩”中完成這一讓。

第六章 結論

語言道說，在語言中，大地向著天空之花綻放花蕾，好比口吐蓮花，蓮花一朵朵綻放，每一花瓣，都是本質現身，都是當下的永恆，與流逝的時間無關；每一朵蓮花，每一花瓣，亙古以來沒有一瓣花瓣、

³⁴³ <<走向語言之途>>，頁159。英譯本，p.84: “What we try to reflect upon under the name of the neighborhood of poetry and thinking is vastly different from a mere inventory of notional relations. The neighborhood in question pervades everywhere our stay on this earth and our journey in it.”

沒有一朵蓮花是全然相同的，它們都是獨一無二的。每一朵花活存、綻放的時刻，都是“時間到時”，當前的在場，即天地人神四重統一體的嬉戲在四維本真時空下本質現身。

海德格在〈詩歌中的語言〉³⁴⁴（“Die Sprache im Gedicht”）對喬治·特拉克爾（Georg Trakl）的詩的一個探討有一句深刻意義的話：“每個偉大的詩人都只出於一首獨一的詩來作詩。……任何一首詩都出於這獨一的詩的整體來說話，並且每每都道說了它。從這首獨一的詩的位置那裡湧出一股巨流，它總是推動著詩意的道說（Sagen）。但是這股巨流並不離開這首獨一的詩的位置，它的湧出倒是讓道說（Sage）的一切運動又流回到這個愈趨隱蔽的源頭之中。”³⁴⁵ 同樣，我們也可以說，每一個思想者有其獨一的思想基調貫穿在他整體的思想中。

那麼，海德格的基調，可以說是將“存有—真理—語言”歸本於寂靜大道的道說；即天、地、神、人四重世界在自由敞開的澄明之境中相互嬉戲而成統一體，也就是在四維本真時空的切近中到時。

這樣的“時間—嬉戲—空間”所端呈出來的世界，在海德格看來是人所棲居的世界，人在這一整體的世界中以築造為棲居。“一方面，我們要根據棲居之本質來思人們所謂的人之生存；另一方面，我們又要把作詩的本質思為讓棲居，一種築造，甚至也許是這種突出的築造。如果我們按這裡所指出的角度來尋求詩的本質，我們便可達到棲居之本質。”³⁴⁶ 海德格思想的宗旨，乃是要指出，人棲居於世，以築造為棲居，但詩的語言是最為突出的築造，人居於住所中，但尤要者，人亦棲居於語言中，且要詩意地棲居並在語言中成其為人之本質。即人活著在大地上乃是思悟大道、道說存有，那麼生活是詩意地棲居，道說是以詩言出。

³⁴⁴ 〈詩歌中的語言〉，該文最初以〈喬治·特拉克爾——對其詩歌的探討〉（Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes）發表於《水星》（Merkur）雜誌，1953年，第61期，第226-258頁。

³⁴⁵ 《走向語言之途》，頁26。

³⁴⁶ 〈……人詩意地棲居……〉，《海德格選集》，頁465。

第一節 海德格緣構境域之存有論和語言觀

對於海德格，存有不是像自柏拉圖、亞里斯多德以來至中世紀以一種“存有—神學—邏輯學”的理型、本質、理念、範疇之觀點；存有不是像 17 世紀哲學家所理解的那樣一個具有廣延的實體。它本身就不是一個存有物，它不是某種可以簡單地與特殊的存有者們等同起來或從特殊的存有者們那裡推演出來的東西。存有既不是一個實體，也不是一個力量或阻力。它是“一切”，它是整體，但是就其來源而言，它不可分割地內在於深淵中。這個始源的深淵在海德格後期被賦予非形而上學的語詞是為“大道”(Ereignis)。

這些話正是邏輯實證論者所反對的，他們指責海德格的存有既不能被規定，也不能被證實。因此等於無。按照實體性思維理解存有，得出這種結論是必然的。又有些人甚至對他提出真理的根基在非真理，即神秘，提出這樣一種不可之測、不可知的深淵之大道的說法，而將他歸之於神秘主義論者。也有些人以為，他不斷地追問和談論存有意義的問題，顯然是個存在主義論者。但是他本身並不都這麼看。

如果換個角度，我們便會發現，存有在海德格那裡指的是對存有的理解，這種理解指的是人在世界之中的生存領會，而不是以存有為對象的知解。存有的真理或存有的意義的探詢正是為了幫助克服實體性思維，海德格提供了一個存有的歷史，以幫助我們理解和克服我們迄今為止對存有所作的實體性的、技術性的描述。至於語言一般被認為是對真理理解的呈現和作為描述性的工具，他卻闡明了人使用語言的奇蹟是根源於存有本身要說出它自身，存有與語言是一體之兩

面，都是大道的贈禮的給出，即大道的化身。他提出一些新的觀點，是希望能對我們人的存在於世提供一個意義與價值的可思索的一條路，明白“此在”在“此”，且“此在”能在的可能性，能確切找到自己的歸屬與家園，能以本己之方式知道如何詩意地棲居於此大地上；而不是以一種在而不在，非本真之方式生存，過人云亦云，不思不索，虛假而茫茫然的一輩子。

一、海德格“此在”的“緣構境域”之存有論思想和語言的境域之道

存有本身在存有者那裡既隱蔽著又顯現著。存有者存在著，存在即在(ist)。存有者在，即有存有(Es gibt)。但存有不是存有者，存有不是物。只當我們說存有是什麼時，存有已經不在了。存有被時間規定著。存有的“隱匿”和“遺忘”植根於事情本身之“非真理”和“非本質”中。存有的敞開即真理，真理乃本質底真理，而以語言將之說出乃成為本質底語言。“本質”是開闢道路的本質現身，也就是事物是近鄰關係的相關之東西緣構而成的，因為諸般事故的因緣和合而成其所是，如其所如。當思與詩處於開闢道路之近鄰關係本真時空的到時之切近處，此在就以詩的方式見證了存有。這是海德格存有論暨真理論之語言觀的看法。

海德格從胡塞爾現象學和康德批判哲學之演繹並轉化出這種構成境域的思想方式與西方傳統方法有重大的不同。它不再承認任何意義上的存有者(“什麼”)為最終實在或能解釋最終實在者——不論它是物質的還是觀念的、經驗的、還是先驗的。

海德格找到引發他的存有論的是“此之在”(Da-sein)的“此在”(Dasein)。此在“被拋”於此世界之中，如何生存於世，如何在時間中開展它自身的存有，他提供了一個存有的歷史性，說明此在本真的生活並開展自身的可能性。而對這種存有或此在開展的生存態勢是以

事情本身的開顯——即真理的無蔽——之領會為根基；此在若對存有之無蔽的真理沒有這種會悟，也就不能明白它自身存有的意義和如何去開展它自身的可能性。而對於此在的生存態勢是以在“此”之緣構境域的方式開闢道路而展開的。

在這種思想方式看來，最終的實際只能展示於當場呈現無可再推托的構成之中。這構成既非對現成者的綜合，也不是對鄰近相關的東西的一種相加起來的總和，亦非一種從無生有的創造，而只能依事隨緣而起的發生狀態，即大道的運作。存有者存在(ist)的原因或最終的真，不是第一不動的原動者(the first unmoved mover)或是上帝；毋寧說，存有者依據大道(存有)的生發而成其所是，因而存在，存有的揭蔽即真理。比如海德格所講的“牽掛”(Sorge)、“時間”、“語言”和“大道”，一切純思妙想的微妙都來自這種“若隱若顯”和“不有不無”之“接近著切近化”的能喜歡的隨緣構成狀態的大道之運作。

這種緣起構成式在存有論意義上是大道的生發，而且總是表現為在兩者(存有與時間、大道與道說、此在與世界、語言與存有、知性與感性、理性與非理性等等)之間的相互引發的相互維持。“聚散相蕩、升降相求、氤氳相揉，蓋相間相至，欲一之而不能”³⁴⁷當然此“兩者”也非現成之物，而是就在此緣起中被當場構成和維持住著。這也就是後期海德格所談論的地帶的開闢道路和切近化的本質底語言之道說，讓物之所以成物的聚集(logos)運作。

即任一存在(ist)的根據必投射在別一存在(ist)處，而別一存在之根據又輾轉而投射回來。如此“構成”發生於“兩者”(或多者)之間，而“兩者”(或多者)又只在構成中才是其所是。這種全方位的“氤氳相揉”(你中有我，我中有你)又不只是一種無窮後退和推諉，而必會在相互激發中達到自己的所在、流露出本性而放出真性的光明，從而彼此成就。這是一種相互緣起的非形式、非概念和非現成存有者的作

³⁴⁷ 張載，〈參兩篇〉，〈〈正蒙〉〉。

用。它從根子處，即在切近處要求顯現，發生和會悟。³⁴⁸ 這種緣構的態勢就絕不是全知全能之絕對意志所決定意義上的給出。

這種既非任何現成實體，但又相互依憑地發生和維持著的構成態成全(息)緣態就是海德格所理解的域、開口(裂隙；Riss)、時間、空間、場所、家園、天空、大地、道路等等，也就是最根本的實在和存有的源頭，因此，海德格在存有論層次上討論的所有主題都帶有這麼一個生存的場所。比如 Dasein 之“Da”，語言的境域之道，作為“揭蔽和開口”的真理等等。這種生存的場所，就是我們已經所在的地方，也就是此在之“此”、此在之“在”，即我們的棲居。此之在處於與其相關事物地帶之鄰近關係中進行緣發化成作用，因而成其所是，這就是我們在世的築造和棲居之方式。當然，這種場所或境域也絕非任何現成意義上的(比如物理學中的“場”)。這種構成的思想方式遠不是一種“環境決定論”或“歷史決定論”，因為這裡根本沒有一個外在的現成環境或歷史的關係來“決定”一個現成的主體。³⁴⁹

人作為此在就不是任何意義上的現成者，他或它沒有任何一種概念化的本質可資自守，總是在“去在”(Zu-sein) 中獲得“自身(我)”。我們自從被拋於世，也總是在去生存中獲得我們生命的存在。這種存在也決不是命定論的，我們本身也還可以在一個相互構成、相互影響的境域中去創建自身的歷史生命，去讓自身的本質現身，成其人之所以為人的本質。這個西方歷代以來的“本質”意義，海德格已經將之解釋作動詞而成“本質現身”義，所以這樣一種存有者從根底處就是構成的或緣起的。它“從邏輯上”就不會只是一個獨立的個體，而總已經與一個世界相纏和相構成了。但這也不意味著它總以處於一個由存有者集合而成的“社會和自然環境”中。這世界是與它相緣相構而生的世界，因此首先是一個與它息息相通的敞開之境，一個隨時開放

³⁴⁸ 參看張祥龍，〈海德格的構成—緣起域型的思想方式及其在中西哲學對話中的地位〉，羅家昌、鄭家棟主編，〈〈場與有—中外哲學的比較與融通(一)〉〉(東方出版社，1994)，頁 211。

³⁴⁹ 參看張祥龍，〈海德格的構成—緣起域型的思想方式及其在中西哲學對話中的地位〉，羅家昌、鄭家棟主編，〈〈場與有—中外哲學的比較與融通(一)〉〉(東方出版社，1994)，頁 211。

的地帶，不斷地開闢道路。這是莊子的“非彼無我，非我無所取。是亦近矣，不知其所為使。”³⁵⁰ “彼”乃自然、乃世界、乃他者、乃存有、乃大道，若非大道，誰能生我？若無有我，誰乘乎大道？然我則大道，大道則我，其理可理解，故說是亦近矣；但是是誰使之然？乃是任運自然爾！此乃大道給出贈禮，大道藉由我這裡說出它自身。這樣一種此在與他者的相互相關的作用，在海德格而言，是 Dasein 或此在與這個世界打交道的原本方式，也因此不是主體對客體的，而是域狀的混成和拓撲的，比如是“上手的”(zuhanden)和“環顧的”(umsichtig)方式。此在與世界之間有一種似乎總已經調弄好了的本來就得心應手的玄冥關聯，也即是切近的調音。所以，我們越是非專題地、不顯眼地和忘我地使用一把錐子，我們越是以一種充滿了構成域狀的明白勁兒的方式揭示出這把錐子的物性或存有本性。³⁵¹ 事情本身之原現象和真理就得以彰現，自然而然道說自身。

二、“此在”在域狀空間中之調音

基於同樣的道理，此此在從根本上就有自己的空間和方向。這是比任何物理空間、心靈空間都更原本的緣起之域或存有空間，這在前文〈時間與存有〉曾討論過的。此在的生存中和日常生活中天然地就有“位置”和“場所”，也即自然地就築造它自身且有它的棲居之地。當它敞開之際，它就有完成、有顯現，就有所道說，當語言自身有所說之時，此在就說出，說出的是詩的語言。

此在與世界之間總有一種似乎是已經調好了音的，原本上就得心應手的玄冥關係。所以，我們對世界總已經有了某種類似於用的稱手狀態所洩露出來的那樣一種了解。這種了解首要地和經常地(zunächst und zumeist)表現為一種不顯眼的、平均狀態的、日常的和生存空間

³⁵⁰ 莊子，〈齊物論〉，清·郭慶藩撰，〈莊子集釋〉(北京：中華書局，1961)，頁 55-56。

³⁵¹ 海德格，〈藝術作品的本源〉，〈林中路〉，孫周興譯(台北：時報文化，1994)。

的理解方式。這種理解和生存的方式儘管還說不上是“本真狀態的”(eigentlich)，但卻不缺少原發性，因為它正是此在與世界的本“此”關係的一種表現。而且，從存有者角度看來，這種表現有最切近，最經常的和最“實際的”(faktisch)特點。所以海德格雖然是在討論此在的平均狀態(Durchschnittlichkeit)以及它的日常存有方式卻絕不是在宣揚一種常識經驗主義，而是在嚴格意義上講更純粹的存有與認知的方式。換言之，這是一種維持在主客交接的刀鋒尖上的，而且比主客兩者都更本源的平均狀態。因此，這種不顯眼的與世界打交道的方式都是暗氣相通和蘊勢待發的。沒有那個用具和標誌不呈報出一整套的關係構成。這種關係絕不是現成物之間的邏輯的和因果的關係，而是被用的稱手狀態牽帶起來的“緣分”(Bewandtnis)，即因某個東西而涉及另一個東西的緣由。從來沒有一個現成的和孤立的緣由或緣分，它們總是處在緣構域式的相互牽扯之中，和這樣一些純緣發存在“空間”之中交互作用。³⁵² 空間是這樣在三維時間到時中緣發而生成，這樣此在就因這些方向和空間而獲得了它的世界。因此此在儘管無現成的實體性，卻不空寂。它從根本上就有了自己的空間、方向和世界。此在的生存中和日常生活中天然地就有“位置”和“場所”。房子有陰陽面，似乎隨便擺放的東西有陰陽的位置，使用著工具有其不顯眼的活空間，日出日落、月亮的陰晴圓缺都參與此在的生存空間的構成。

這種在世的緣空間並不能被度量，不是物理上的量參數；相反，這種空間首先表現為“消除距離”(Ent-fernung)，即讓此在在就近處(in die Nähe)與其他存有者相遭遇。³⁵³ 如前文第二章中所提的四維本真時空的到時所召喚出的切近之空間，就是這種前空間性之切近，實際上對現成距離的消除使得生存距離成為可能。這樣，原初空間體現了此在能夠在世的本性。當然，並非這種空間使此在的在世可能，而是相反，此在的在世本性必然帶有生存勢態本身要求的空間，這樣的空間

³⁵² 張龍祥，〈海德格思想與中國天道〉(北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996)，頁 98。

³⁵³ 張龍祥，〈海德格思想與中國天道〉(北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996)，頁 99。

也就具有某種取向性或調準性(Ausrichtung)。這是指一種在境域中取向的活的方向，不是由座標確定的死方向。這種結合著的定向作用，就是此在的決心。此在四周打量的方向就是調準著，取向著地消除距離。³⁵⁴ 正是因為此在的牽念空間具有這種調準的隨機的方向。“標記”(Zeichen)才能夠去指示具體的四面八方之方向。因而，向“左”、“右”和“前”、“後”這樣的隨身的方向和由日常用具構成的環境方向才有可能。

三、“此在”在“在世存有”中的調音

此在的這種與生俱來的構成——緣起境域在海德格早年就決定了 <<存有與時間>> 一書的全部討論方式。到了後期後海德格的一切思想的闡發都就著此在的這種開展給予一種最本源的根基。正因為此在就是它的此(Da)，無主體可自守而在世界的敞開之境中構成，它從根本上就與“他人”(das Man，或譯“人們”、“大家”)同在(Mitsein)或同在此(Mitdasein)。因此，此在可以在日常生活的平均態中完全被那個隱蔽的、域狀地帶的“他人”所左右而不自知。同理，此在總已經在意識到自我之前發現自己處在某個域狀地帶的情境(Befindlichkeit)之中，具有了某種被調適好了(gestimmtsein)的情緒(Stimmung)或“具有情緒”(Gestimmtsein)的狀態。所以，此在的原本心態既不是洛克講的“一塊白板”，或為理性論者講的具有先天觀念和範疇的“心”，也不是叔本華、尼采講的“意志”，甚或柏格森講的“綿延”，而是緣起之域象或它的生存空間本身的氣象，處在一種自由的敞開之境的現身本質。這樣理解的情緒，比如畏(Angst)，就絕不只是心理的意識的和直覺的，而是此在的存有論意義上的構成顯現之現象。³⁵⁵ 這種此在的緣構態勢的存有現象之生生滅滅，和其現身本質

³⁵⁴ 張龍祥，<<海德格思想與中國天道>>，頁 100。

³⁵⁵ <<存有與時間>>，第四十節。張龍祥，<<海德格思想與中國天道>>，頁 214。

所顯現之有限性，讓此在從根子裡就領會了而產生這種有限感，才有“畏”這種情緒。

“此之在”(Da-sein)不識別任何東西，而只是它的“此”(Da)。這此就是從各種角度揭示出的那個純構成境域³⁵⁶的存有開顯處。這種古西方哲學史上還未鮮明地出現過的思想境域的特點，也就是一種非主非客的構成境域的實在觀和相應的表達方式。即“Da-sein”這個結構中的後一部份(“Da”)則“形式(地)指引”出存有或“是”的方式。也就是時間到時而指引出而完成其形、其界、其是。海德格用它來表示人是這樣的一種存有者，在彼此的互相牽引中打開一個光亮的而有意蘊的生存空間或存在的可能。所以，這個“Da”具有相互牽引、揭示開啟、自身的當場構成、以自身的生存活動本身為目的、生存的空間和境域、與世間不可分、有限的卻充滿了發生的契機等意義。因此，中文的“此”一切基於此打開，自可以用來比較貼切地翻譯它。³⁵⁷

此在就是“我們自己總是那樣的一種在者或存有者”³⁵⁸用這種講法，海德格表明人的本質問題就是一個存有(“在”)論的問題。而“在”或“存有”的問題也就是“人底存有”的問題。而“人底存有”不僅是生存活動著，他還要說出他的活動。所以，另一句話則點出了這種我們自己總是這種存有者的特點：“它在存有者身分上的特異之處在於：它在存有之中是為了(um)這個存有本身而存有(es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht)”。³⁵⁹這句話點出了人是這種存有者的特點，表明了此在(或此存在)與存有本身之間的一種根本的相互牽引和相互構成。此在已經“在它的存有之中”，卻還要為了這個存有本身而存在。這說明此在已經牽涉入了存有，但卻不以現成的方式屬於這個存有；它在一切現成的種屬，比如“理性的動物”、“會說話的動物”之先，以“為了”或“成為”這存有本身的方

³⁵⁶ 張龍祥，<<海德格思想與中國天道>>(北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996)，頁 92。

³⁵⁷ 同上，頁 94。

³⁵⁸ 海德格，*Sein und Zeit* (存有與時間)(Tübingen: Neomarius, 1949), p.7。

³⁵⁹ 張龍祥，<<海德格思想與中國天道>>，頁 93。

式捲入了存有。因為這種先行的期備是早已被存有和語言本身，也即道說所允諾了人的。這種說法就標明此在的生存(實踐)既是起點又是目的，它就是它的實現之“此”。海德格在這裡就是要用這“此在”之“此”將此構成著的相互牽引以最鮮明的、最難於敗壞(為某種現成屬性)的方式表現出來，“讓它顯現，打開並保持現場”。於是此在說、寫、唱、畫、吟、舞……讓詩創建持存而逗留在場。於是“此在底存有”就是為了“道說”存有自身而存在，也只有道說了存有的“此在”才成就了人之本質。

所以，海德格後期的存有論和真理的語言觀，實際上是嘗試去完成 <<存有與時間>> 未完成的部分，給予一個充分說明前期思想之本源根基，而這個基礎是扣緊了“人底存有”之此在存在的實情來討論的，也就是人底存有之意義之問題，他並不願意逃避到一個辯證法的理路去，而不面對事情本身，所以，他要呼籲的也就是我們不可“忘在”，只有面對自己的“在”，當下我們就“在”了，否則是“在而不在”。因此，在 <<存有與時間>> 的第一章，海德格就用了一個十分透徹相關的“牽引”方式來刻劃此在。即，一方面，“這種存有者的“本質”(Wesen)就在它的去存在(Zu-sein)之中”³⁶⁰，另一方面，“這個存有者所為之存有的存有總是我的(存有)”³⁶¹。這說明人這種存有者沒有任何現成的(vorhanden)概念或經驗的本性，而只在“去存在”這種向邊緣(前或後)投射的姿態中成為自身。因而與此在切近處的上手的(zuhanden)相關之存有者相互建構自身，而不是以現成的存有者為對象作為工具，掌控宰制之。這種對於人的本性純構成的看法，讓它能夠在沒有現成存有者的地方保持住了，收攏住了一個純粹的存有或生存狀態(Existenz)。這此在的去存在並不涉入一個發散的“壞無限”之中，而是往返回曲地烘托出一個場所，且牽連交叉出“我”與“世界”

³⁶⁰ <<存有與時間>>，第一章，第九節，頁 54。 *Being and Time*, p.67: “The ‘essence’ [Wesen] of this entity lies in its ‘to be’ [Zu-sein].”

³⁶¹ <<存有與時間>>，第一章，第九節，頁 55。 *Being and Time*, p.67: “That Being which is an issue for this entity in its very Being, is in each case mine.”

共處的一個境域。³⁶² 海德格稱其為解釋學(Hermeneutik)的處境，並認為此在之“此”為一切領會和解釋源頭。唯有人被大道賦予這種解釋存有的能力，因為他能傾聽存有的允諾，這即是人在與存有關係中所擔綱的角色。

此在之所以能夠如此徹底地被他人浸透，就是因為它除了這個純構成的“此”(Da)之外，實在沒有什麼可資自守的東西了。它不得不從根本上對此世界和他人開放。這個開放的此使一切都相互牽掛或生存似地連成一氣，從而絕不僅是現成的無生氣的，而是緣生的和充滿了可被觸發的潛在勢態，具有人與社會環境之間的相互構成(而非“相互決定”)的微妙與源發。也正是出於這個緣故，失去自我的存有形態與贏得自我的存有形態可以發自同一個此在。他人作為一種非實體或非主體集合的緣分總已經在此在之中了。這就是“同此在”或“同在此”的含義。他人完全可以不現身地在場或與每個人同在。像隱士一樣的孤獨生存也就應被看做此在同在此的一種特殊形態。³⁶³

1. 處身情境與怕(Furcht)

人既然是此在，既然只能去在之中成為自身的存在，它就一定從根本上被打開了的和透露著自身和什麼的存有者。所以，此在總是在發現自己處在(befinden sich in)某個情境之中，而且總是以非反思的方式對自身的這種處境有了某種了解。這種存有論境況被海德格稱為“現身情態”(Befindlichkeit)。這在存有者中體現的狀態就是“情緒”(Stimmung)或“具有情緒”(Gestimmtsein)。值得注意的是，在德文中，“使之具有情緒或某種心情”(“stimmen”或“gestimmt sein”)這個詞同時有“給..調音”和“使之相稱”的意思。這裡用“Stimmung”這個詞就有調音這樣的含義，即此在的基本情緒不只是主觀的，而是此在與世界之間的那種彼此化了的相生相成，調弄好了的境域相聯繫的流

³⁶² 張龍祥，<<海德格思想與中國天道>>(北京: 生活、讀書、新知三聯書店，1996)，頁 94。

³⁶³ 張龍祥，<<海德格思想與中國天道>>，頁 103。

露。比如：人與人之間相聯繫所不禁意地流露出的心境之一就是擔心受怕，這種怕(Furcht)就是現身情態之樣式之一。海德格解釋：“因……害怕就是為自己害怕。‘所怕的’是同他人共在，怕這個他人會從自己這裡扯開。”³⁶⁴ 此在因……害怕以某種方式知道自己不被牽連，怕孤孤單單；但它同時卻也在它為之害怕的共此在的被牽連或不被牽連狀態中也被共同牽連了。牽連也怕，不牽連也怕，此在就在這種在世之關係中的切近而調音。這種情境所指示出的是：這種情緒的展現也就是此在知曉自身是與他人相互相關緣構而成的存有者，此在領會它自身的存有，即領會它自身的情緒和現身情態。

此在就是它的此，總有了一個自身的處境(Sichbefindes)。而它的根本的敞開性(“去在”)，一定會讓這緣發的處境作為情緒而顯現。所以，情緒是此在的在世處境的一個標誌。正如人從來就已在世界之中並具有了生存的空間一樣。人作為此在從來也不能消除一切情緒。所以一個在世的人之本質就決非只是一個理性的存有者而已，他還是具有情緒性的能說話的存有者。他說話表達他的情緒，即道說他的處身情境。

2. 領會(理解)，解釋，人的各種語言活動

康德以“知識如何可能?”的方式涉及到了“領會”的問題，狄爾泰(W. Dilthey)受到康德的影響，正面地探討了理解之所以可能的種種條件，從而開闢出了所謂“一般解釋學”的領域。然而它們就是沒有達到海德格心目中的存有論所應具有的普遍性和源發性。但海德格從解釋學所涉及的那樣一種處境，所要求一種先於主客(理解者和理解對象)分離的緣發構成，以“存有的意義”及“此在的此性”作為存有論根本的著眼處，加以批判並比較傳統哲學的精義，更根本的和更完整地提出對“領會”、“理解”和“語言”的看法。海德格使存有論

³⁶⁴ 陳嘉映等譯，<<存有與時間>>(台北：唐山出版社，1989)，頁 188。參閱第三十節。

之現象學和解釋學相互改造、相互貫穿和相互構成。

因此，他對於“領會”的理解就來自他對於此在的本性的看法。此在不是任何可以與它的在世從邏輯上區別開來的主體，它向來就已經“全身心地”化入了它的在世中：它就是它的此或生存可能性，也因此具有了一種對於這個在世或這種在世處境的領會。所以，它的領會就是領會它的在世存有。於是，理解的可能性問題就由於此在的這種非邏輯主體的“在此”性前拋的“混成”³⁶⁵性而得到了一個存有論意義上的解決。此在本身對其“在世存有”所具有的領會是一切後起的理解之源(緣)，而這個與生俱來的領會不是屬於先驗主體性的，而就是此在之此的一種基本存有方式和被打開的狀態(Erschlossenheit)。循著這個思路，可知人作為“在此”的和“就是此”的存有者先天上(但非先驗邏輯地)就能領會，就屬於或被投入了一個根本的解釋學處境。它被整個處境浸透得能在不知語詞的實指之前，就有所領會地說著和相稱地用著這些語詞。孩子們之能學習語言，就是這種領會的“前拋”(Entwurf)本性，即先行具有的本性。“在這種存有方式中，此在才有它的純粹可能性(作為可能性的可能性)。”³⁶⁶這種先行期備的植根於此在的本性，根子裡就伴隨著此在的被拋於世偕行。此在也才可能道說它的存有，也才有可能性思及大道之道說而吟唱出詩歌而讚美之。

這種前拋本性，表明此在的“悟性”永遠要比它實事上所是的“更多”。³⁶⁷它是“能存在”或“能是”(Seinkönnen)，必然走在具體的和現成的“在何處”、“是什麼”之前。這種“能存在”、“能是”的能力，前文曾討論過，在〈關於人道主義的書信〉中也談及，就是“思”的能力，表示能“喜歡”或“愛”，因此當思之所及之處，就表示能讓事情本身有所道說。這是因為它實際上就是它的能在、能讓相關的

³⁶⁵ <<老子>>，第二十五章。

³⁶⁶ 張龍祥，<<海德格思想與中國天道>>(北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996)，頁 109。

³⁶⁷ 張龍祥，<<海德格思想與中國天道>>(北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996)，頁 111。

存有者顯現而存在。這生存的“本能原知”就屬於它的實際狀況。這微妙的“超出”和“更多”是純境域的、構成的和出自本身的，毫無概念的軌跡可循。

所以，海德格後期的思想，從存有的意義之探詢歸結道語言底本質的探討，尤其是“時間到時”之四維本真時-空的運作機制，和真理底本質之“本質”底真理觀，從專闢〈時間與存有〉之論述時間與存有的關係，討論到此在在此所扮演的角色，回扣到 35 年前前期著作〈〈存有與時間〉〉關於此在之生存論現象學的解釋學，他找到一種可領會的始源作為可解釋的合理的存有論根基。他道說了他一生所傾聽的存有(大道)底道說。

第二節 語言與世界

在第四章中經歷過了格奧爾格的〈詞語〉一詩的詩意經驗，體悟了語言乃是存有底語言，即本質底語言，詞語與物有著命令與稱名的關係，詞語如如指示著物去現身存有。我們可看到，在我們所棲居的周遭無不充滿著各式各樣的物，我們不禁問這些物乃是被稱名的語言之物，還是以康德式的物自身存在？至於，它是不是一定指涉到真實之物？實無關緊要，重要的是，人如何“思”“物之為物”？物是如何與人相關涉的？人是如何讓物能盡其性？人又是以何種態度和方式生存在這些物事當中的呢？海德格在〈物〉（“Das Ding”）一文中曾對存有和存有物以及今日世人對待世界的態度表現出具體而微的沉思，很扼要精簡地提出科技的突飛猛進，對物的掌控，使人遺忘了去

思物之為物。物性已被逐漸扭曲的人性抹煞了、誤用了。那麼，該當如何才能讓物性盡情的展現呢？如何方能讓真正的人性又復甦回來？海德格沉思著、警醒著、呼籲著、盼望著也許從對語言方面的重新思考會有幫助，因為只要人能以“本真的”方式道說，他就會有全新的經驗，就會有不同的存有開顯。

一、 海德格緣構境域式的天、地、神、人之統一運作端呈出世界

海德格在談論人的存有狀態時，很多篇章中都在談論我們這個世界是由天、地、神、人四重關係相互映射所涵攝而成的統一體，人就生存嬉戲在此間。究竟海德格的存有狀態是要道說什麼？我們可以體察到，他要說的是人所生存的世界是怎樣的一種存有，和怎樣的一種贈禮的給出，而這給出的基礎就是“天地神人”。因此，當我們在談到“天地神人”的時候，其實都被我們“加了括弧”，因為都是從此在的“此之在”(Da-sein)出發的，是此在的在世存有。於是，加了括弧的“天地神人”是在世界裡，是人的領會、人的理解，所以是人文的、語言的“天地神人”。海德格的天、地、神、人分開來講時是各自獨立的深淵，好比是莊子的“六合之外，聖人存而不論”³⁶⁸，這是玄之又玄，遮蔽著的無人能知之境域；但天地神人相互涵攝的四重統一體卻可帶出來一種光亮、澄明的無蔽世界。這是一種經由人所開顯出來的世界或在世存有，也稱之為文化的存有，文化的、世界的本質是敞開性的，是顯的部分，另一種稱大地的存有，其本質是閉鎖性的，即屬於隱的部分。但是世界的開顯正是建基於這個隱的部分。世界是從大地所開出來的花。³⁶⁹

大地(Ground)是世界的基礎，世界由大地湧現而出，世界最終又

³⁶⁸ 莊子，〈齊物論〉，〈莊子〉。黃錦鉉註譯，〈新譯莊子讀本〉(台北:三民書局，1974)，頁64。

³⁶⁹ 〈藝術作品的本源〉，〈林中路〉(台北:時報文化，1994)。

歸隱於大地之中。人底存有，有大地的生活也有文化的生活，文化的生活是人棲居於大地並從中所創建出來、所築造出來的。大地的生活不談文化生活給出的種種東西。而文化或文明的生活會給出世界之物，例如書籍、電視機、電腦、建築物等等，然而此物不一定是真實的存在之物，即使是神奇或夢幻之物都是，比如上帝、外星人、精神、靈魂。在海德格而言，詩人漫遊的靈魂是在文化的世界裏被稱名指出的，是存有者，稱為物的，存在與否並不重要，重要的是它在我們的世界裏。所以在世界裡生活的是語言的、可以道說的。大地裡的生活是寂靜的、無語的、不可道說的，唯有靜默地領會。大地和世界是存有親密之爭執的不同領域，有了這兩者才能給出存有。在大地之存有是隨著時間而有成、住、壞、滅的自然變化，於是人領悟到生命是短暫的，生生滅滅的，人的終有一死是屬於大地的存有之必然；然而人的能赴死是屬於文化的存有，也唯有在文化的存有中人才有不朽可言。孔子、蘇格拉底、釋迦牟尼的不朽是在文化世界，是在被召喚出的語言世界中的。語言中的東西不等同於大地存在之物，人在大地，可以不需要文化的存有也可以活，但可以比擬在黑暗中行走，伸手不見五指，看不到任何物。語言給出了世界之物，照亮了存有者，於是，人存有的意義在於人有了語言。語言如光，總是召喚物進入世界。

語言召喚物，讓物在世界中在場。我們思“物之為物”，乃是依靠語言，語言表達思想，思想以語言來進行。因而，在獲得語言表達之前，生活在大地上，人其實是沉默的，人在沉默中用眼睛看著，和周遭的人還有物互動著。這不意味著語言給了人所有的存在，而是語言給了人的世界，給出了人文的，亦即讓人成其為人。人是活在世界中的，但在世界給出之前，人有一個大地的存在。人無法指認去了括弧的四大，因為人活著就直接依靠著它。人處在去了括弧之後的四大，也就是除去了文化的生活，即沒有了語言，如同坐在沒有燈的處所，一片黑暗，聽得見聲響，但是看不見世界之物，這個時候人突然

發現了沉默，突然發現那依靠不再是依靠，人處在深淵中。這就是詩人格奧爾格之所以哀傷的原因，他也深切體認到，我們必須要把燈點亮，給出詞語，才開始指認世界之物，才有世界的依靠。詞語是詩人的世界，但是詩人也體悟到，他的世界，他的詞語的泉源來自於那無名稱的寂靜的深淵。當人不在文化生活裡，一切遮蔽，人就在寂靜、靜默當中。而沒有括弧的天地神人在加了括弧後就過渡到世界、進入世界。

海德格的思想 and 語言觀在後期有一個很大的轉折是：大地的存有與人在大地的存在之經驗和語言所給出的世界之間不是轉譯的關係，也不是經驗被語言轉渡而得到經驗本身被說，而是經驗和語言從存有本源處地切近：切近不是不區分，而是雙重性的，人在大地和語言(世界)之間穿梭。也就是說，人是棲居在此兩者之間並且在此兩者中築造著、建構他自身。經驗和語言也不是從一個過渡到一個、一個轉化到一個，或是用一個去說明另一個，而是經驗和語言都有“讓渡”的自主性。經驗是此在靠時間而開出的存有，時間與存有是彼此“轉讓的奉獻”。經驗可資為道說之材。而語言可呼喚經驗、也可道說經驗。語言給出的物以物之為物的方式存在於世界，而人在大地的存有也是用自己的“讓渡”的自主性存在那裡，如此才開顯出有默會的可能，也就是有共鳴的理解，不必一定需要語言，所有的默會、寂靜就是存有。在海德格的存有底“四大”裡，基本上只要是存有本身就是默會，它本身就具有自主性，就是大道的自行生發，自行規定，就是道說。所以理解不一定都在語言中，可以默會。在語言給出的世界裡這叫給出了思。思才給出語言。

思等於語言，事實上，語言也預設了“此在”，因為此在是在世界裡，在世界裡唯有此在能思。當然一方面此在的在場也是無可疑議，“說”本身就在世界裡給出了疏通性的地帶。疏通性的意思表示：一方面有疏隔的意味，一方面又是相通的。這個疏通性不是來自於某

個立場不同的人，而是語言結構本身就給了疏通性，這是語言本身的特性。話一說出來就已經在世界裡了，就給了一個界限，界就是完成，“說”本身就是完成劃分，就是疏隔。語言本身的疏通關係、雙極性（如語言的相反詞的雙極）就立刻給出了版本的疏通性。本身就給了內部的疏通統一的融合。比方說“好人”這個詞，就為好人、壞人做出疏隔。又如給“壺”命了名，就立刻與不是壺的東西劃分開來了。物就是這樣被命了名、被呈顯而現了出來在光亮中與我們相關。像這樣在世界中取出物，並不影響我們在大地的生活，文化的生活與大地的生活在我們這裡並存。人文的生活不影響我們的生老病死、在黑暗中行走和默會。甚至，默會著的大地生活就是存有自身的領會，就是世界和語言的根基。人在事情裡說話，一個小小的說話都是語言給出的此在，因此“此在”一下子就在世界裡給出。四重整體的“它”給出了世界，世界給出了此在，給出了語言。這就是海德格談論的詩人的〈詞語〉中的詩意經驗，詩人的疆域是詞語、是世界，寶石就是四重整體的“它”，是命運女神的領地。海德格不談自我，不談主體，只談此在。此在是存有的一種方式，人(此在)在黑暗中漫遊，生生滅滅，給不出目標，也沒有道路。一旦進入世界，人便被拯救，他突然發現自己不必永遠待在黑暗深淵裡，語言成為人的救世主。語言就是人的靈魂之光。人會使用語言而成為萬物之靈。這種海德格存有論的語言觀是：人在沉默中有了“道說”。

人在沉默中有了道說，人在沉默中用稱名的方式給出了“物”。那麼，如何去命名或去理解，才是真切地達到物之為物的本質或物性的全然展現呢？在〈語言底本質〉一文中海德格提出思索“切近”，從“詩與思”的切近處著手；在〈物〉這一篇海德格提出思索“切近”，從思索“物”著手，那麼我們可以說從鄰近著手，或者將之從遙遠帶到近處來。從“山中開紅萼，花開且自落”無人知曉的物自身被帶向一種呈現(Vorstellung)，通過選擇、準備、放置(Stellen)，物

呈現為一種自立(Selbststand)的東西。人造物如同自然物一樣，通過構成物的選取、置造(Herstellen)讓其獨立出來並立於自身中。海德格說：“什麼是物之物性呢？什麼是物自身呢？只有當我們的思維首先達到了物之為物時，我們才能達到物自身。”³⁷⁰ 那麼，什麼是或什麼情況是“思維達到物之為物”呢？中國人有“物我合一”說，劉勰在《文心雕龍》³⁷¹《神思篇》³⁷²中提出的“神與物遊”便是這樣的審美境界。這豈不是海德格的詩意經驗？這是可以達到的一種情境嗎？如果可以，怎樣才能達到？上述海德格的“默會”說也許不失為一途。

二、物在事中，語言如光，傾聽存有

壺之為壺，聚集了傾注之贈禮，聚集了純一的天地人神四重整體入於一種逗留的有所饋贈的純粹居有。壺因而成其本質為一物。在古老的德語詞語中命名這種聚集叫做 thing³⁷³。通過這種聚集而如此這般被經驗和思考的壺之本質，就給予物(Ding)這個名稱，即根據作為“聚集著-居有著”的四重整體之棲留來思考這個名稱的。

因而可知，物是棲留在四重整體的境域中才成其為物的。物是在諸般事物中才顯現其作為一物之物性，沒有聚攏在物的四周的諸般事物，就襯托不出物的存在的意義和價值，物就像深山中的花開花落沒有被思。海德格從字源學挖掘出早期人們尚且對物有這種理解，追本溯源找到“古高地德語 thing 的意思是聚集，而且是為商討一件所談論的事情、一種爭執的聚集。因此，古德語詞語 thing 和 dinc 就成了表示事情(Angelegenheit)的名稱；它們表示以某種方式予以關心、與

³⁷⁰ <物>，《海德格選集》，頁 1168。

³⁷¹ 劉勰，《文心雕龍》，周振甫注，《文心雕龍注釋》(台北：里仁書局，1984)。

³⁷² 劉勰，《神思第二十六》，《文心雕龍》，周振甫注，《文心雕龍注釋》(台北：里仁書局，1984)。頁 433-450。

³⁷³ <物>，《海德格選集》，頁 1174。

人相關涉的東西，羅馬人稱為 res；在希臘語中意思是：談論某事，討論某事。³⁷⁴ 原始的涵義是物在事中。事中必有物存在，物有其在事中的位置，如此則物的存在意義就被顯發出來，物就成其為物。

在語言命名物之四重運作中，在〈物〉一文中，海德格舉壺作為一例，從壺之被置造過程及其容納作用的殊性所生發的種種情境，以說明這種神思與物遊的交相映戲成壺之為壺的獨特物性，從而對物之為物和物性闡發“無中生有”的“切近”情態。這種物之從無限遙遠處拉至近前，被呈現其為在場，和對物性的理會並不是一下子就達成的，乃是由一種似有還無、似無還有的虛空或大地中召喚，首先產生一種氤氳的混元狀態，漸漸由天地神人四重統一的相互映射、相互揉盪而氣聚成形。這種形構的發生綿延於，並且藉助於選擇一套設置過程、顯現過程而置造出陶製的水壺。果然，壺作為壺已被我們召喚出來了，但是什麼是壺之壺性呢？海德格說陶壺之壺性區別於他物像鏟刀、鎚子，是在於它的容納作用。這種容納是由實心的壺壁和壺底所圍構而成的虛空所生發出來的。帶著虛空的陶壺由保持和留住它所接受的東西來容納。然而，其重要性，並非只是容納，而且是傾注的饋贈。“容納需要作為容納者的虛空。起容納作用的虛空的本質聚集於饋贈。³⁷⁵ “饋贈”或“給予”，是個好詞，但按其言語的本性，立刻出現疏通性的連綴詞語“接受”或“取得”。所以，如果要能給予，就必先得接受，否則贈予就不可能，虛空之為虛空的容納作用即在此，因此，陶壺就被呼喚了出來而成就其為此殊性之物。但是，這種理解海德格認為尚未達到物性，問題是，這種容納和給予的內容以及對象是什麼？海德格說：“壺之壺性在傾注之贈品中成其本質。³⁷⁶ 也就是陶壺的陶壺特性，存在並活動於流注的贈禮中。壺的特性展現在它所存在的境遇中，寄寓在它四大聚集的脈絡中：它如何被用，

³⁷⁴ <<海德格選集>>，頁 1175。

³⁷⁵ <<海德格選集>>，頁 1172。

³⁷⁶ <<海德格選集>>，頁 1172。

用在何處，為誰所用，以及與用者的關係。壺的特性顯現在它的存有活動的脈絡中，展現它的光輝；在不同的活動、不同的處境中所呈現的光彩和亮度將有所變化。壺的物性通過這樣的顯現過程，和經過這樣的相磨相盪的交互作用之後，與終有一死的人達到一種相交相感的默會狀態。也就是物我兩忘、天人合一的圓融境界。

這樣物我交感融融的情境，不僅是物性的完全展現，而且是人性的盡情表現。人性就這樣通過與周遭的、臨近的事物之相互關涉、相互成全而展現出其柔順性。人的生命是以寓居於物性之肉體形態的在場而開展，其存在的生命感，唯有通過人性的盡情盡性的在其周圍所碰觸的事物中成其美好，才算有了真正的存在，才算有了生命，才有其意義與價值。因此人是活在世界之中的，即海德格所說的在世存有(In-der-Welt-sein)。這樣的活著是一種生存勢態的在時間中的開展，是與他者相互關涉、相互依存、相互涵攝、相互信賴的生發態勢。這樣的情境勢態不是現成的(vorhanden)，而是不斷地在變化，開闢道路的，隨時間而展現不同的面貌和關係。

三、緣構的生存勢態與孔子的“仁”所開出的世界

海德格經由對“物”的追問，進而探討“生存之本質”，發現人、事、物在四大時空交織的構成境域中玉成其彼此。這已是從最根本的物之緣起顯現而推至人之生存之意義的狀況了。這正是從大地的生活轉渡到文化的世界生活，所謂人文化成，“維天之命，于穆不已”數千年來中國人之文化人生方向。我們試著以中國人這種生生不已的生命情懷，以及從海德格的緣構境域之角度來理解孔子談論的仁、人心、人性。也就是人之所以為人之本質。

在天地神人四大中，中國人向來是敬天地、奉鬼神的，對於它們不可知不可測的作用之神聖，採取的是敬神如神在的態度。因為它們

就是深淵。四大中唯一能自主的只有人這個部分，對“成其為人”可以說是從小教小孩子就極力強調所謂做人的道理。也就是唯有這個部分是屬己的部分，也就是人所特別具有的“思”，與生俱來的能力，唯有“思”才“能”。我們只能掌握這個部分才能配天地、知天地、領會存有。關於人底本質的理解，在中國人的寶典《易經》中所闡釋的生生不息的生命活動，處處就透顯出“天命靡常”的憂患意識，發展出了一種以人的生存方式來配天的“惟精惟一，允執厥中”的識度，並通過一整套禮樂典章制度來維持天意於人間。然而，禮樂會壞崩，典制會失效，一切有形的事物在某一時空中的美好，不一定在另一時空情境中仍然一樣美好。也就是世界的東西會回歸到大地中去。孔子深深體會這種天意大道，大道的運作非主體也非客體，因此對於“仁”孔子從來就沒有給過任何明確的定義，一般人一直不能理解為什麼孔子不直接講明？直接講明了仁是什麼，不就容易跟著做到了嗎？孔子言仁，多集中於論語一書。而他所說的實在都是“如何踐仁”或“為仁”。為什麼如此呢？讓我們來看看“仁”這個字在《說文解字》中的含義：“仁，親也。親者密至也。從人二，讀如相人偶之人，以人意相存問之言。……人耦，猶言爾我親密之詞，獨則無耦，耦則相親，故其字從人二”。仁字的結構，不就是二人同在同行嗎？所以必得要通過“他者”，才有所謂的仁可言。仁的意涵是在二者或二者以上時才存在的，可見孔子的整套思想都是在“在世存有”中的文化世界裡談的，離開了此世界，孔子就闕而不論了，所以孔子罕言性命與天道。因此，孔子完全是在當下的在場的時空中活動著的，跟切身有關的臨近人、事、物成一種和穆中節的敬天樂天生活。任何一切事物都不是直接現成存在的，而是從最本源相互作用的純構成狀態慢慢漸變而形成的。孔子仁的思想，從來就不是主體性的，總是與他者相互相關，仁的無法定義就可了然了。孔子的踐仁是無所執（毋意、毋必、毋固、毋我〈子罕〉）卻又掌握了“時中”而成己成物，故能己

立立人、己達達人。孔子的在真切的生活實踐的“時中”不就是海德格本真時空的“到時”嗎？

從孔子自身說，他只是在他日常的具體生活中踐仁或為仁，從其對於其門人弟子說，亦只是在他們日常的具體生活中指點他們踐仁或為仁。孔子嘗說：“仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！”（〈述而〉）。這只是說，仁不遠仁，仁是“當下即是”的；不過，仁雖然當下即是，亦必通過“我欲”的工夫，然後仁才能真實地透顯。也就是只要我思及仁，仁就切近了。這是在〈關於道主義的書信〉一文中所提的“思”的“能力”。思能“喜歡”、能“愛”，思有這個“能”的作用。也就是要將此在敞開置入自由的澄明之境，這就是終有一死的人能在天地間所扮演的角色——意欲的自由決斷，人的活動是具有意向性的，能召喚出物和事情。自然，所召喚出的事物，人都意欲其為美好（人皆好好色、惡惡臭）。這亦即是孔子所云：“七十而從心所欲，不踰矩。”也就是走向別人，走向事物時，一定要考慮他的心、考察事物的本性來做，讓自己的意欲與他者的心或本性是相密契的。也就是人依直道就可生就其美好，此“直”就是人之所以為人的本質，是敞開的，沒有被扭曲、陷溺的人性。所以，本源的說，人性本身總是正直的。正直乃是人的本真(Eigentlichkeit)。

這個正直的“正”，就是每個“此在”(Dasein)存在的限度。而面對這個正(限度)，如何去超越它。表面上面對自己的內在，是沒有外來之事，才有獨立；然而正好相反，面對外來之事物而放棄自己(有容納)，才有所謂的獨立。所以，如果一個人能置身於限定的自己的東西之中，而又能容納、包容、放棄自己之時，才展現了“此在-共在”之無間(近近化)。這是指面對一己之整個生命，落在時間中的開展，沒有一單純的正確，而是在不同的階段中有不同的當為(正)。也就是說，人、事、物不是單一的功能，也不是單一的表現，一切都要落在當下的時空中與他者當場協同展現其美好的功能和面貌，這即是

海德格所說的切近與調音(das Stimmen)，這也是易經中所說的時中，不同的時空有不同的當為。因此，每個階段的生命對應的是很真實的狀態，即直接相應所面對的外在狀態，才知道如何塑造(主動)真正的自己。也就是說，生命過程中，在每一階段，必是此在的主動性與外在世界合為一體，即生命歷程具有不同的讓度的自主性，從心所欲到最後與他者合為一體，全體朗現，“萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同”。所以，海德格的“此在的在世存有”所要闡明的是，一個真實生命的此在是如何完成的。

如此，因為一切萬物從最本源的純構成境域生發出來，所以都不是概念式的存在，更不是概念或表象。要緊的是，存在的價值，無論是物也好、人也好，其存在一定要顯發其意義和價值，否則便沉落於黑暗的深淵中不見天日，而意義和價值是存在在與他者的關係中的，是在與他者的相磨相盪、相互映戲中展現其人性和物性，成就其人性和物性。因而，世人對孔子的評語是“天不生仲尼，萬古如長夜”和“聖之時者也”，實乃真實切中。稱孔子“至聖先師”，正是他為我們樹立了一個“本真的人”的典範。

在稱名方面，孔子認為“名不正，則言不順。言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興。”(<子路>)所以“正名”不過就是恢復原來的秩序而言，也就是事物在總體中所居的位置。物在事中，如果每一事物沒有一個正確的名稱或指謂，那麼在其所處的環境中就沒有一個正確的位置，物性就隱蔽起來，不為所知。對孔子而言，“正名”並非叫人隨著世俗之人去承認既存的事實，或隨大家的意見，去稱呼某物為“什麼。反之，他當時發現許多名詞，已失去了原有的意義，所以希望大家重新去認知，以建立一種合理的觀念。對於一事一物之正確合理的觀念在於其本質特性，此本質特性雖是與他者相互區別，但也是開放性的、緣構性的，與它本身和他者的生存勢態相互依存的。例如：父之為父的本質在於“慈”，慈就是父性，慈的另一面就是為子

之道的“孝”，“父慈子孝”是為父為子在生存勢態中的本質特性，不受他們之間的相處方式或時代環境的變化而影響。故所謂“正名”，是就著一事一物的本質特性而言，就著其所處的緣構生存態勢之恰如其份而命名的。而所有的事物自然亦以其相應的名稱是其所是、為所當為。因而一切走向有序。走向有序是孔子的理想，孔子的理想是一個合禮樂而且秩序井然的社會。達到人人各得其所的安樂之境。但是關鍵是以人處於事物當中從容和樂中節為可貴。也就是海德格所說的要調音。孔子認為音樂是達到“和”的一個好方式，因而禮樂並談。孔子是一個美感的人物。他希望對事物正名的探討，能回歸到人的本性的狀態，也就是從物的存在之琢磨，回到人性的存在。孔子認為人活在世上是“做事”，不是發展“物”，而是像詩經中所表現的如切如磋如琢如磨、“詩”意的生活狀態，他構思出了人活在世上的最美好圖像。孔子所看重的和睦不是無條件的和睦，也並不是要去掉大小事情和貧富差距，所以要有禮去履行，禮不是一種規範或準則，禮的本質與“樂”一樣就是“和”，而不是疏離，“和”是一種理想，一種天地人神共舞的生存勢態。孔子的時代，也相應海德格所提的古希臘時期，孔子是一個十分典型的將大道實踐得很好的典範。孔子的一部論語中的話語開展出了兩千多年中國的文化存有，這不是語言的開闢世界的力量嗎？

無論如何，一事一物，只要是存有者在場存在，其本質特性就是讓其成為一物的區別。這“區別”就是它的“正”，就是物之為物的物性。因此我們以此物性來命名。所以海德格認為命名是神聖的，命名可以正本清源。如何命名？海德格說要“傾聽存有”，去傾聽那我們所歸屬的大地的湧動和生長的“道說”(Sage)，那麼我們就會有所“領悟”，就能默會一物之為一物的物性而予以恰當的名稱。一旦聚集近來之物被命名了，存有的道路就被開啟，在此過程中，凡事凡物得以進入光亮中，世界諸因素得以敞開出來；同時也就是“居有”自身

了，各得其所，各各讓“成就”了，世界處在和諧的澄明之中。

說存有被遺忘，實際上說的是人性的迷惘和陷溺，人失去了他的本真，盡是在虛假和裝飾中偽裝自己，以示進步和誇耀。海德格在本世紀為人類歷程省思，詞與與物，真理語本質，存有與語言，即從物的存在之琢磨，呼籲人們不應對存在物作極度的開發和看重，不應無視人與物、人與人之間的小大事情的和諧相處，喚起人們從物回歸到人的狀態，即回到人性的本真狀態。物入人世界，人通物有情，所謂天地人神的協奏，不就是“大道之行”-“天人合德”的另一種說法嗎？所以，海德格認為人處在四大的世界中，只有面對事情，不斷地完善它才好，只有不斷地切磋琢磨，一切都是在緣構境域中化成的，思與語言把它召喚出來，唯有容納者能饋贈，並且唯有“愛具有這樣一種本性，它改變人，使人進入他所愛之物中”。這就是在大地上詩意地棲居。

第三節 思的任務與詩意之棲居

我們追問：何謂理性(ratio)，思想(noein)，真理(verum)，言說(Rede)和存有(Sein)？何謂根據和原則，甚至一切原則的原則？反思二千多年來西方的哲學傳統的追問，可得到一些答案，但另一方面，結果是支配著現時代的科學技術的理性化日復一日愈來愈以驚人的速度用它具大的成果來證明自身的合法性。然而，這種成果卻絲毫沒有道說理性允諾了我們可能通達那通往領會存有和真理之路。我們仍然像失落方向和空間感的異鄉人找不到回家的路。且其正確性和有效性也仍

然絲毫沒有說出真理的本質，真理仍然被遮蔽黯淡無光。我們仍然對真理之本質感到茫然。海德格看到這些現象，認為這也是存有歷史的天命，是存有的話語，但是他還是要問可證明的東西窮盡了存有者的一切可敞開性嗎？對理性推理和可證明之物的固守難道沒有阻擋通達存有者的道路嗎？他提出要是越過柏拉圖、亞里斯多德的理性化時期而返回思的源頭，以一種古希臘方式把 *aletheia* 經驗為無蔽，然後超出並越過希臘方式而把 *aletheia* 思為自身遮蔽之澄明，我們是否能安心棲身於我們自身的“在”？

海德格提醒，“也許有一種思想，它比理性化過程之勢不可擋的狂亂和控制論的攝人心魄的魔力要清醒些。也許恰恰這種攝人心魄的狂亂醉態倒是最極佳的非理性呢”³⁷⁷？或者，“也許有一種思，它超出了理性與非理性的分別之外，它比科學技術更要清醒些，因而也能作清醒的旁觀，它沒有什麼效果，卻依然有自身的必然性”。³⁷⁸

當海德格分析此在的生存態勢之際，發現我們人有畏、怕、牽掛等等如此情緒性的情態，這些都是實際存在的現象，但都被理性剔除在外，不屬於理性所能掌控的領域。這意味著什麼？不就是除了有效性、合理性、正確性的理性世界之外，人無可逃避的還有這個面向。關於對存有的領會和解釋，這個部分的現身情態不是時時提醒著理性不要走得太遠、太離譜嗎？依語言的疏通性、雙極性而言，理性的另一極就是“非理性”。向外擴張的理性，事實上我們發現並沒有把人帶到安居樂業之詩意棲居生活。反而，這種無限的擴張，當家主宰之時，人迷信他由理性發展而來的主體性能力，反而導致情緒性的張牙舞爪，於是戰爭的悲劇就橫掃世界，歷史上有明證。另一方面，美好情感的柔和性、溫婉性、細膩性也會現身於詩歌、音樂，讓人手足舞之、蹈之。這些在在足證理性的本性發展到極處，相反的非理性，甚至情緒性的東西就要出現提醒人們做反思的功夫，將人拉回，讓人靜

³⁷⁷ <哲學之終結與思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1260。

³⁷⁸ <哲學之終結與思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1260。

一靜，想一想，往內、往切近處看，而不是一味地往外。這就是海德格所謂的轉向最大的意義所在：由外往內，醒覺。由去遠處往切近處看，也許可以找到大道。這也許是他所呼籲要走“返回步伐”的轉向之道。海德格認為這個時代我們需要迴轉，聆聽這非理性對已極端發展的理性之調音，而作適度平衡。那麼，也許可以峰迴路轉，柳暗花明，通達澄明之境。

海德格在此終於呼喚出“非理性”的感受和澄明無蔽的原現象之思是久已被人們遺忘了的。若人可以走向事情本身，讓事情本身向著此在敞開，而此在也讓自身敞開，讓相關之存有者自由自在地互動嬉戲，在這相迴向之際，也就呼喚出那個可以讓理性和非理性得以在場現身當前的根據——澄明。在澄明之境所有敞開之存有者可以讓理性與非理性都能在這個場所裡得到調音，召喚出天地神人四重統一體之世界，過著一種在大地棲居之本真的事事無礙之生活。

於是，如何達到這樣的一個本真之生活，倒是值得深思的問題。這種深思，如果單方面僅從理性之思或者是非理性，那就往而不返了。因此，得從理性和非理性共所從出的始源之境——澄明——來思。海德格提出這種思是“沉思之思”，認為當我們追問思想的任務時，首先要置疑的不僅是思想的習慣和傳統，而且還有對這種思想本身的追問，即思想本身的根據何在？它是如何領悟存有的？鑒於整個哲學傳統，這就意味著——我們所有的人都還需要在思想方面接受教育，並且在此之前首先還需要對何謂在思想中受過教育和未曾受過教育這回事情有所認識。在這方面，亞里斯多德在《形而上學》第四章給了暗示：“……因為未曾受過教育就是不能分辨何處必需尋求證明，何處不需要尋求證明。”³⁷⁹ 這話意味著：思的事情有需要證明的和不需要證明的——即體認的。自亞氏以來世人有所偏，一味地過度發展證明的學問，至今方興未艾，有目共睹。這就是理性的洪流作

³⁷⁹ <哲學之終結與思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1260。

為歷史的天命橫掃世界至今。但有一種情形：好比我們的“有情緒”，好比畫作、音樂、詩歌的創作之默會，又好比諸科學的發展之在場性是無須證明就都能立即明白的。這一類的事境，全然不像諸科學一樣需要尋求證明也所在多有，然而卻被忽略甚至壓抑。

整個討論所帶出的問題值得深思的是：人們應以何種方式去經驗那種不需要證明就能為思想所獲得的東西。是以辯證法的方式呢，還是以原始直觀方式？或者兩者都不是？唯有那種要求我們先於其他一切而允許其進入的東西的特性才能決定這一點。所以海德格要呼籲和喚醒的就是人們對存有之思，必須思整體之思，而不是只有偏離為只有理性之思，自然也不是只有非理性之思。因為人的生存是整體的、全面的，包含理性與非理性、知性與感性、真理與非真理、在場與不在場……，也不是孤立的，而是與他者共同棲居於世的。可證明的東西，是可以以命題言說出來的，但是不可言說的默會之知、寂靜之音，反倒是可證明的東西的基礎。

問題已追究到此地步，西方傳統形上思維對於“走向事情本身”尚有其未曾思的東西。顯然哲學的事情，不是理性之光或辯證思維所能夠面面俱到完備沉思的。非理性的在世存有處處顯而可見。考察東方的思想沒有“哲學”這個名詞，是因為除了形而上思維，向來也注重直觀體驗這方面，其沒有凸顯理性之光，乃是東方早已把非理性思維與理性思維並納入那永恆之道中了。因此，在中國稱那些在思想方面有影響力的人為思想家而不是哲學家。偉大的思想家除了理論思維之外還有實踐力行。絕沒有將理論與實踐、心與物、主體與客體作二分法，劃分為兩截之情事。天上星空之律令與我心中之道德的律令在天地神人四重統一體之下是指向“同一者”。

海德格追溯整個西方哲學思維，雖然傾聽道說並呼喚出了 aletheia，但思的工作卻才又有了新的開始。也就是：aletheia，亦即被思為在場性之澄明的無蔽，若還不是真理，那麼 aletheia 更少於真理

嗎？或者，因為 aletheia 才允諾作為符合和確定性的真理，因為在澄明領域之外不可能有在場性和現身當前化，所以 aletheia 就更多於真理嗎？所以海德格也把這個問題當作一項任務委諸於思想。一連串的問題也提出來。

“莫非它就是 eukukleos alethein，即被思為澄明的那種圓滿豐沛的無蔽本身嗎”³⁸⁰？

那麼，思想的任務的標題就不是“存有與時間”，而是“存在與情緒”？或是“澄明與在場性”嗎？

但澄明從何而來？如何有澄明？在這個“有”(Es gibt) 中什麼在說話？

那麼，“思想的任務就應該是：放棄對以往關於思的思想而致力於思想事情的規定”³⁸¹。

那麼，應當以何種方式來思？

那麼，應當以何種方式來思？直觀的，辯證的，抑或兩者皆用，如何用於何時何處？思想事情的規定又何處尋？至少曾經東方思維有別於西方思維，果然證明有可證明的和不可證明的思想之事情，譬如儒家的、禪宗的、佛家的、道家的思想及其思想方式。顯然，從海德格引用“道”(Tao) 來發揮開闢道路的大道作用，也足見深受老子思想之影響。

那麼，哲學之思想不是僅有理性之思維，還有非理性之面相。人常有偏好，遺忘了整體。海德格提醒人遺忘了“人之所是乃棲居”。“人之所是”究竟是怎樣的？也就是人的本質如何？人之所以為人應當如何？即人之棲居是怎樣的情況才是我們真正該喚起的探詢問題，也是海德格探問存有意義的真正目的所在。海德格看到、聆聽到西方傳統思維的轉折，聆聽到有限存有者的感性之思伴隨著複雜情緒的感受，呼籲思想者傾聽並經受著存有寂靜之音所道說的牽動，去直觀原

³⁸⁰ <哲學之終結與思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1260。

³⁸¹ <哲學之終結與思的任務>，<<海德格選集>>，頁 1261。

現象，走向事情本身，從“此之在”(Da-sein) 伸向與相互相關的“他者”，而能理事無礙、事事無礙。

因之海德格又提示道：“這一事件初眼看來似乎只是純粹字面上的意義變化的過程。而實際上其中隱藏著某種決定性的東西，那就是：棲居並沒有被經驗為人的存有；棲居尤其沒有被思考為人的基本特徵。”³⁸² 在這裡很明顯的“棲居”於此世界正是人的基本特徵，就是人的存有。而海德格呼籲現今之人：思。然而要思的和值得深思的問題，我們往哪裡去尋找呢？海德格認為從“語言”的變化和轉折裡去尋找不失為一條好的捷徑。這也是幾乎提出來的每個問題使得他一直埋在語詞的源頭深處而一路探討其語義的變化，以祈能最終挖掘出每個重要詞語隱藏在人的本質深淵處之義涵，讓我們回到存有之家園，歸根復命。

在東方，對於人這個存有者生存於世的在世情態或事情本身的哲理之思，可以一則公案來道說：

例如，在《碧巖錄》³⁸³一書中〈趙州至道〉第二則公案：

趙州示眾云：“至道無難，唯嫌撿擇。才有語言，是撿擇、是明白，老僧不在明白裡。是汝還護惜也無？”

時有僧問“既不在明白裡，護惜個什麼？”

州云：“我亦不知。”

僧云：“和尚既不知，為什麼卻道不在明白裡？”

州云：“問事即得。”禮拜了退。

趙州說：“才有語言，是撿擇、是明白”。只要用言語來表達那就是撿擇、那就是分別，也就是將事物呈顯出來在清晰明白中，與其他事物區隔。以海德格的見解來說，“詞語破碎處，無物存有”，即只要說出了語言，那個存有者就被撿選了顯現出來，因此清晰可見，這就

³⁸² 同上，頁 1191。

³⁸³ 《碧巖錄》的全名叫《佛果圓悟禪師碧巖錄》，是圓悟克勤禪師(1063-1135)的弟子根據禪師的評唱，於宋徽宗宣和七年所輯錄成書的，然而其底本乃是《雪竇百則頌古》，雪竇重顯禪師(980-1052)。本段文錄自許文恭譯，《白話碧巖錄》(台北：圓明出版社，1990)第二則。

是真理之無蔽。所以，故語言(人言)是說出那個明白的。但是“老僧卻不在明白裡”，這是什麼意思？明白是顯現、無蔽。那麼不就是老僧不落入語言中？我們如今在參禪辦道，往往不是落在檢擇中，便是坐在分別裡，我們還愛惜這個境界嗎？趙州和尚是不落在明白處的，既不落在分別裡，那還落在什麼處呢？結果，趙州的回答又是很突兀：“不知”。為什麼這麼說呢？那個“不明白處”豈不是“詞語道斷處”的寂靜深淵，那還有什麼可言說？回想海德格在〈論真理底本質〉很清楚地思考了這個問題，“真理底本質：本質底真理”，即真理的本質是“非真理”，因為本質的義涵即本質現身，也就是那個開闢道路者，開闢道路者是在開闢道路中氤氳化成的，不是現成的，即是不斷現身著的，就不是傳統中確定的放之四海而皆準的永恆真理，因此是非真理、非本質。因而可說“知”(真理、無蔽、語言)的始源根基是“不知”(非真理、遮蔽、沉默)。海德格說，這個非真理、遮蔽、沉默就是“神秘”，神秘就是“不知”。海德格的神秘就是趙州的不知、不明白裡。不知、不明白就是處在深淵中。因此當不在檢擇中、不在明白裡，就在至道中。在趙州來說已領悟了“不在明白裡”的道理，所以他處在至道中，因此他覺得處在這種澄明之境是自然的，因而說“至道無難”。

所以，有個和尚對趙州奇特的回答：在“不在明白裡”，方可覓尋至道能然甚為不解。趙州輕描淡寫地回答說：“問事境的功夫就知道了”來回答。這就是所有的事情千言萬語，事實上都得回到事情本身去開顯自身，就當下一切明白。言端語端，問事即得，一切只在事境上求工夫。如何在事境上求工夫？此乃非僅理性思維可得。事境上之工夫乃讓此在自身自由敞開，即可讓事物在澄明之境中如如彰顯無蔽。百丈禪師曾說：“一切言語、山河大地，一一轉歸自己。”唯在寂靜之所，沉默之處，心領神會，方能明心見性，了悟事態。這就是海德格此在的轉向之說——一轉歸“此之在”。

在海德格看來，是無蔽，在澄明的原現象中，思想的領悟與存有共一體。這才是在敞開的自由之境走向事情本身，得見本來面目。

現在，讓我們回味一下孔子與弟子沂水體道的情境：“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸”。此情可待成追憶。但聖人情懷，詩意地棲居於大地之上，正是千古同感，東西同唱。解讀海德格的存有之語言觀又翻新。對於本真的境域，人類是不會忘懷的。

第四節 結語

海德格不僅討論了詞語與物的關係，解消了絕對的本質的、實體的、主體的、第一不動的原動者的真理觀，也討論了人這種生命體的“此” (Da) ——“在” (sein)，肯定實際狀況的真實存在，呼籲人如何去正視他自身的存在，如何去過一種如詩如畫的真實生活，而不是概念式的、在而不在的生活。我們要領會的是，所有的存有者都在存有的開顯中因緣和合而成，都是處在與“他者”相互相關彼此相對待的平等方式中而存在。

就著對語言的探討，牽連出語言、存有、真理與人底本質的關係。這個探討是在此在被拋於世即先行具有的最內在的本己生存結構下傾聽存有底道說的追問。人說話底本質端呈出一個世界，而這種人與世界的關係是怎樣的呢？在世界時空中開展的此在，是此在自身的生存 (existenzial) 結構。此在從根本就是時間性的“在世存有” (In-der-Welt-Sein)，而世界也永遠是與此在相互緣構而成的世界境域。

這裡講的“緣構”意味著全部現象構成思想所指向的那樣一種更本源的存有論域的居間引發和維持。從來就沒有一個無世界(weltlos)的此在，也從來沒有一個無此在的世界。在這樣一個相互緣構的新存有觀中“人”和“世界”的含義同時發生了深刻的變化；從傳統的“主體”與“對象”或其集合體之間的符應關係——不管它是經驗的還是先驗邏輯的——轉變為相互緣起的，在根本處就分不清彼此的界限的構成域式的地帶“關係”。莊子在〈齊物論〉有云：“物無非彼，物無非是。……是亦彼也，彼亦是也。”³⁸⁴亦即任何物象沒有不是以他物之彼，作為自己的此而存在的。彼此是相互相關並且為彼此而存在的。這種關係的體悟也就是中國人一向講“緣分”的由來。這裡的緣分關係除了緣構之外，尚有在給出的世界中的秩序，也就是恰如其分的位置——“位份”。位份實際上就是指在關係中。

關於能自由開啟一個世界的“Dasein”這個詞，在現代德文中的一意義是“生存”、“存在”、“生活”。在海德格這裡，它是指人的生存。而且，它對於海德格來講是具有內部結構的，即從“Da-sein”這個結構中的“Da”可以就此開啟初一切。“Da”(此)在德文中是極活潑和依語境而生意的詞，有“那裡”、“這裡”、“那時”、“於是”、“但是”、“因為”、“雖然”、“那麼”、“這個”等多種意義。海德格用它來表示人是這樣的一種存有者，它(他/她)總是處在解釋學的情境構成中，而且總是從這個“此”在彼此的互相牽引中打開一個澄明而具有豐富內涵的生存空間或存在的可能。自然這個“能”的偉力，他認為來自於“思”，因此，基於“此在”之“能思”，一切基於“此”而打開，基於此而存在，而開顯。

所以這個域狀緣構詞的源頭就在“Dasein”的“Da”之中。這個“此”不但消去了一切現象的實體性，也“顯示”出賦予了它們源發的意義方向和空間。這此在就因在本真時間中開啟了這些方向和空間

³⁸⁴ 莊子，〈齊物論〉，〈莊子〉，黃錦鉉註譯，〈新譯莊子讀本〉(台北：三民書局，1974)，頁62。

而獲得了它的世界。因此此在儘管無現成的實體性，卻不空寂，它源源生地生生不息，它不斷地現身本質。它在本質現身的同時，從根本上就有了自己的空間、方向和世界。天然地就有其“位置”和“場所”。這種在世的空間並不能被“距離”(Entfernheit) 度量，不是物理上的量參數；相反，這種空間首先表現為“消除距離”(Ent-fernung)，即讓此在在就切近處與其他存有者相遭遇。³⁸⁵ 實際上，正是這對現成距離的消除使得生存距離成為可能。這樣，原初空間體現了此在能夠在世的本性。這顯示此在的在世本性必然帶有生存勢態本身要求的空間，這樣的空間也就具有某種取向性或調準性(Ausrichtung)。這是指一種在生存的境域中取向的活的方向，必須綻出而自立，因此必得給出空間，因此給出形象，給出界，因而有“相”，因而也給出了有限性。所以這樣在本真時間中綻出的空間，不是由座標確定的死方向。只有切近，近近化遠來，四周打量的方向就是調準著，取向著的消除距離。能近悅遠來，正是因為此在的牽念，空間具有這種調準的隨機的方向，“標記”(Zeichen)才能夠去指示具體的方向。因之，所有物理的測量才有可能，所有具體存有者之存在才有可能。

這種獲得自身的存有是通過此在之思在鄰近地帶中與相關之東西有所切近，因而現身在場。這種在場性，在根本之處就帶有一種“在投射、朝向、牽掛中達到自身”的迴旋空間，於是此在就在近處(in der Nähe)與其他此在和存有者相遭遇，而處在一種“在世界之中”與“他人同在”；在日常生活中，在通過工具所揭示的那個緣分世界裡，“他人”與我遭遇(Mitsein)，也就是說，不僅與世界同在，而且與其他的此在或人們同在。因此，海德格又稱這樣的一個人的基本的存有方式為“同此在”(Mitdasein)。它既意味著此在共同地存在，又意味著每個此在總已經“在世界中”與他人(die Anderen)——同在此(mit-da-sein)了。³⁸⁶ 也就是此在總先行具備了一個開啟的，不被封死的空間，它

³⁸⁵ 張龍祥，<<海德格思想與中國天道>>(北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996)，頁 99。

³⁸⁶ 張龍祥，<<海德格思想與中國天道>>(北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996)，頁 101。

就一定從根本上被打開了的和透露著什麼的存有者。所以，此在總是在發現自己處在(befinden sich in)某個情境之中，而且總是對自身的這種處境有了某種先天的了解。以一種煩神或操煩的方式處在某個情境中，全心地融化入它的世緣中，因此此在不是任何可以孤立的主體，它就是它的緣構或生存的可能性，因此具有了一種對於這個世緣或這種在世處境的領會。這種存有論境況被海德格稱為“現身情態”(Befindlichkeit)。他在存有者狀態中的體現就是具有情緒。這個詞同時有“給..調音”和“使之相稱”的意思。即此在的基本情緒不只是主觀的，而是此在與世界之間的那種彼此化了的，所有的相互相關之人、事、物之間調弄好了的境域相聯繫的真情流露。而且，這個“在世界之中”不是指在一個現成的存有界中，而是指“正在構成或緣生之中的世界”。所以這“在其中”倒是應該被視作此在的根本存有方式。它所表意的空、時、關係等，這個生存著的時空是人生的真正中心和“情不自禁”地透露存有真意的窗口，也就是本真時空的綻出。

因此此在能夠如此徹底地被他人浸透，處在澄明之境中自由自在的開放使彼此之“此”都相互牽掛或生存式地連成一氣，從而緣生並充滿了可被觸發的潛在勢態，因而產生人與社會環境之間的相互構成的微妙與源發。也正是出於這個“此故”(“緣故”)，他人作為一種非實體或非主體與此在的緣分總已相牽連不分了。這就是“同此在”或“同在此”之意。

這樣一個同在此的“人們”或“大家”在日常生活中將此在的自身存有無聲無息取走了。當此在自認為是為它自己的利益、興趣而牽念忙碌時，實際上卻是那個渾沌，中性和無處不在的人們主宰者。因而是處在一個非本真狀態。這是後期海德格所說此在“忘在”。即人們遺忘了存有。

此在就是它的此，總有了一個自身的處境(Sichbefindes)。而它的根本的敞開性(“去在”)，一定會讓這緣發的處境作為情緒而顯現。所

以，情緒是此在的在世處境的一個標誌。正如人從來就已在世界之中並具有了生存的空間一樣。“沒情緒”(Ungestimmtheit) 恰恰暴露出更本源的處身情境；對自己厭煩的情緒。並以這方式揭示出此在身負的一種指不出對象來的境域負擔——存有(Sein)，它存在著(Dass es ist)。³⁸⁷ 這種情境指出人生而除了邏輯推理的理性之外，就還有非理性的情緒現身，所以此在的原本心態就不是經驗論者講的“一塊白板”，也不是為理論者講的帶有先天觀念和範疇的“靈魂”或“心”，而是“此在”之本性所開展之域象或生存空間本身的氣象。這樣的情緒就決不只是心理情感的，而是一種此在的存有論現象。這就是他“能”處在整個處境中，在不知語詞的實指之前，就先天有所領會，說著並相稱地用著語詞。因為存有敞開了它自己而讓人說出了它自己的存有。海德格是以這樣的存有論的方式說到了“實在”、“客觀”、“主觀”、“存有”、“領悟”、“解釋”、“語言”、“本質”……等等，並以存有方式建立了現象學的解釋學處境的認識論而說明它的真理觀，並以“本質現身”的新解釋闡明存有要說出它自身的顯現，並且允諾了人以思以語言說出它自身。所以後期思想透過對語言底存有之真理的探討，回答了前期思的困境並與予合理的說明。

那麼，關於人言說的本性，讓我們從歷史的語言中來探討，或從某地的語言來探討，我們都可以發現人的生存寓居於語言中，語言中存有著或幽幽地暗示了人的一切。人不知不覺就已經棲居在語言中了。

因而棲居並不是只有築造，築造並不只是建立建築物或生長保養萬物而已，更要緊的是以創建道說之語言作為人之存有的安宅，而得以安然平和棲居。所以詩與思是築造最獨特的兩種方式。

因此，存有之真理的問題可歸結為：“一切言語、山河大地，一一轉歸自己”，即在敞開的此在澄明之境這裡才有山河大地的開顯，端

³⁸⁷ 張龍祥，〈〈海德格思想與中國天道〉〉(北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996)，頁 108。

呈出一個世界。沒有此在，山河大地的壯麗就沒有詩歌的讚嘆，星空花鳥就得不到謳歌，一切就只是花開花落而已，不顯意義。當然，如果我們失去了大地，我們也就失去了根基。大地有著寧靜、平和、穩靠、根基的性質，終有一死的人生於大地、長於大地、活動於大地，但終回歸於大地，也就是說，我們是棲息於大地，我們的一切歸屬於大地的湧動和生長。所以海德格提醒我們說：“倒是身體和口都歸屬於大地的湧動和生長——我們終有一死的人就成長於這大地的湧動和生長中，我們從大地那裡獲得了我們的根基的穩靠性。”³⁸⁸ 也唯有在大地之寂靜之音底淵源中，才有世界的道說。

走過本質、實體和關係時空觀和海德格緣構境域的存有論、真理觀和語言觀，彷彿“此”(Da) 在蕩漾，實體的、性質的、關係的、物質的、精神的、理性的、非理性的一切都聚攏了來，又散開了去，又聚攏過來。這豈是一個邏輯公式操作完盡得了的！但是人類卻能從複雜到簡單，再經由簡單到複雜。存有是隱蔽著的又是敞開著的，一旦存有敞開之時，它自己就會以它自己的方式說出它本身。當此在敞開與存有合而為一時，語言就說出了那既簡單又複雜的。

在通往東西會通的路途中，經由終極境域的開顯和天道的開啟，在這個時代，海德格也許就是那扇有待打開的門。

³⁸⁸ <<走向語言之途>>，頁 176。英譯本，pp.98-9：“But the mouth is not merely a kind of organ of the body understood as an organism—body and mouth are part of the earth’s flow and growth in which we mortals flourish, and from which we receive the soundness of our roots. If we lose the earth, of course, we also lose the roots.”

後記

僅就著海德格關於“語言底本質”的兩句話：“Kein ding sei wo das wort gebricht”和“Ein ‘ist’ ergibt sich, wo das Wort zerbricht”的翻譯和思想義涵之探討過程而言，早在一年以前，指導教授鄭錦倫老師特別指出討論海德格之“語言底本質”得好好地就此原文和中譯文討論，因為譯辭是否得當、是否符合作者之原意是極為重要的，更會影響就譯文本本身而理解、而詮釋之結論，宜審慎推敲。尤其要我對以“崩解”來譯“zebricht”就海德格整體之語言觀而言是否有更恰當的譯詞作思考，當時也查過德文辭典，但是不能領悟，也不能有更貼切的譯辭，只有擱下。後來論文接近完成之時，鄭老師不放過，再追問這兩句話的的探索結果，這才又重思這個問題。

在經過一年之繼續閱讀海德格以及其他各家之作品，包括禪學之後，方此之際，突然靈光一閃，以“道斷”(zebricht) 替代“崩解”，來表示沉默無言之道說，因此有了第二句“詞語道斷，存有乃現”的譯文，於是就與第一句“詞語破碎處，無物存有”作比較來論述海德格的語言底本質的看法(見本文第四章第三節之討論)。但是為什麼不採用“言語道斷”，而要採用“詞語道斷”在寫論文中一直困擾我？因為禪宗語言說的是“言語道斷”，為何這麼說一定有其理由。言語才能說“道斷”，詞語只能說“破碎或缺乏”，左思右想始終覺得“詞語道斷”的不甚妥。但在論文已就“詞語道斷”完稿並送出給口試委員

之後第二天，忽然間又想起鄺老師在講課時，特別提到“das Wort”之意思有兩層：(1) 詞、字；(2) 話語，因而又有新譯文之靈感。會不會在這兩句話中“das Wort”就表示了這兩個不同的意思？如果是這樣，在第二句就是“言語、話語”的意思。那麼中文文言文中的“言”字，有字詞、話語、言語的含意。於是第一句的譯文乃為：“言缺處，無物在。”第二句為：“言滅處，‘存有’現。”以文言之方式來翻譯，言簡意賅，反而有更寬廣的空間且形成對句。在義理上就海德格的意思而言也是符合而且合適的。那麼這兩句的意思是：詞語說出之際，存有者顯現；以及靜默無言之際，存有(語言本身)才顯現。即在言說之際，言說的是存有者；唯有在默會之際，才能感知有存有，會悟大道(Ereignis)之給出，也就是唯有在靜默中方能感悟寂靜之音。想就此譯文再修改論文，但也覺得從“詞語道斷”到“言語道斷”就道說(Sage)而言也有它的意思在，同時想到本來就是走在語言之路途中，就把它當作一個探詢語言的一個路標也好，這就是不斷地開闢道路，讓本質現身，不就是存有遣送之歷史？(因此，就只有將此譯文之討論放在第四章第三節中的註解中。)另外又第二句之“ist”，除了譯為“存有”，是不是譯為“本質”也是很貼切的？因為“ist”本來就有“存有者之所是”之意思，因此，第二句或者也可譯成：“言滅處，‘本質’現。”

至於譯文之貼切與否尚待更深的研究和探討，在此僅對於這兩句海德格所特別就語言底本質所提出的話語提供另一種詮釋和譯文，以供參考。

參考書目

I. 海德格著作：

1. *An Introduction to Metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. New Haven and London : Yale University Press, 1959. 1987.
2. *Basic Writings*. Edited by David Farrell Krell. London: Routledge, Kegan and Paul, 1993.
3. *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer, 1st edition 1927, Reprint 1984.
4. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. New York : Harper & Row, 1962.
5. *Discourse on Thinking*. Translated by John M. Anderson and E. Hans Freund. New York : Harper & Row, 1969.
6. *Early Greek Thinking*. Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. San Francisco : Harper, 1975.
7. *Identity and Difference* Translated and with Introduction by Joan Stambaugh. New York : Harper & Row, 1969.
8. *On Time and Being*. Translated by Joan Stambaugh. New York : Harper & Row, 1972.
9. *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York : Harper & Row, 1975.
10. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated and with an Introduction by William Lovitt. New York : Harper & Row, 1977.
11. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Günter Neske/Klett-Cotta. 1950-1959. Reprint 1990.
12. *On the Way to Language*. Translated by Peter D. Hertz. New York : Harper & Row, 1971.
13. *What is Called Thinking*. Translated by J. Glenn Gray. New York : Harper & Row, 1968.
14. 《存有與時間》上、下冊。陳嘉映等譯。台北：唐山出版社，1989。
15. 《向於思的事情》。陳小文、孫周興譯。台北：仰哲出版社，1993。

16. 《走向語言之途》。孫周興譯。台北：時報出版公司，1993。
17. 《形而上學導論》。熊偉、王慶節譯。台北：仰哲出版社，1993。
18. 《林中路》。孫周興譯。台北：時報出版公司，1994。
19. 《海德格爾選集》。孫周興譯。上海：三聯書店，1996。
20. 《海德格爾的技術問題及其他文章》。宋祖良譯。台北：七略出版社，1996。
21. 《路標》。孫周興譯。台北：時報出版公司，1998。

II. 本書參考的二手資料

1. 王夫之，《莊子解·莊子通》。台北：里人書局，1984。
2. 毛崇杰，《存在主義美學與現代派藝術》。北京：社會科學文獻出版社，1988。
3. 比梅爾(Walter Biemel)，《海德格爾》。劉鑫、劉英譯。北京：商務印書館，1996。
4. 包利民，《生命與邏各斯—希臘倫理思想史論》。北京：東方出版社，1996。
5. 汪文聖，《胡塞爾與海德格》。台北：遠流出版公司，1995。
6. 巴雷特(William Barrett)，《非理性的人存在主義》。上海：譯文出版社，1992。
7. 伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)，《哲學解釋學》。夏鎮平、宋建平譯。上海：譯文出版社，1994。
8. 伽達瑪(Hans-Georg Gadamer)，《真理與方法哲學徵》。吳文勇譯。台北：南方叢書出版社，1988。
9. 李章印，《自然的沉淪與拯救》。北京：中國社會科學出版社，1996。
10. 季羨平、張岱年等著，《中西哲學與文化比較新論——北京大學演講錄》。謝龍編。北京：人民出版社，1995。
11. 珀格勒(Otto Pöggeler)，宋祖良譯。《海德格爾的思想之路》。台北：仰哲出版社，1994。
12. 洪漢鼎，《語言學的轉向當代分析哲學》。北京：商務印書館，1992。
13. 洪堡特(Wilhelm von Humboldt)，姚小平譯。北京：商務印書館，1997。
14. 胡塞爾(Edmund Husserl)，《歐洲科學危機和超越現象學》。張慶熊譯。台北：桂冠圖書公司，1992。
15. 胡塞爾(Edmund Husserl)，《純粹現象學和現象哲學的觀念》。舒曼(Karl Schumann)編，李幼蒸譯，《純粹現象學通論》。台北：桂冠圖書公

- 司，1994。
16. 柯林斯(Jeff Collins),《德希達》。安原良譯。台北：立序文化事業有限公司，1998。
 17. 柏藍尼(Michael Polanyi)、浦絡施(Harry Prosch),《意義》。彭懷棟譯。(台北：聯經出版事業公司，1984 初版，1993 初版第三刷)。
 18. 科克爾曼斯 (Joseph J. Kockelmans),《海德格爾的《存在與時間》》。陳小文、李超杰、劉宗坤譯。北京：商務印書館，1996。
 19. 姚式川著，《論語體認》。台北：東大圖書公司，1993。
 20. 徐友漁、周國平、陳嘉映、尚杰，《統比較研究》。北京：生活讀書新知三聯書店，1996。
 21. 涂紀亮等著，《中國現象學與哲學評倪梁康等編輯》。上海：譯文出版社，1995。
 22. 孫周興，《說不可說之神秘海德格爾》。台北：三民書局，1994。
 23. 殷鼎，《理解的命運》。台北：東大圖書公司，1990。
 24. 黃錦宏譯註，《莊子》。台北：三民書局，1974。
 25. 郭慶藩撰，《莊子集釋》。北京：中華書局，1961 再版。
 26. 許慎撰，《說文解字》。清·段玉裁注，民國·王進祥句讀，民國·王秀雲音注，《斷句套印本說文解字注》。台北：漢京文化公司，1980。
 27. 畢普塞維克(Edo Picevic),《胡塞爾與現象學》。廖仁義譯。台北：桂冠圖書股份有限公司，1986。
 28. 康德(Immanuel Kant),《純粹理性批判》。台北：仰哲出版社，1987。
 29. 陳榮華，《海德格哲學思考與存有》。台北：三民書局，1994。
 30. 陳俊輝，《海德格論存有與死亡》。台北：台灣學生書局，1994。
 31. 陳嘉映，《海德格爾哲學概論》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，1995。
 32. 陳鼓應譯註，《老子今註今譯》。台北：台灣商務印書館，1974 修訂版。
 33. 項退結，《海德格》。台北：東大圖書公司，1989。
 34. 傅偉勳，《道元》。台北：東大圖書公司，1996。
 35. 傅佩榮解讀，《論語》。台北：立緒文化，1999。
 36. 張鼎國，《論海德格對語言問題的探討》，國立台灣大學哲學研究所碩士論文，1982。
 37. 張祥龍，《海德格爾思想與中國天道》。北京：三聯書店，1996。
 38. 鈴木大拙、佛洛姆(Erich Fromm),《禪與心理分析》。孟祥森譯。(台北：志文出版社，1971 初版，1989 再版)。
 39. 黃裕生，《時間與永恆論海德格爾哲學》。台北：科學文獻出版社，1997。

- 40 . 葉 秀 山 、 唐 力 權 等 著 ， 《 場 與(一)》。羅嘉昌、鄭家棟 主編。北京：東方出版社，1994。
- 41 . 葉 秀 山 、 唐 力 權 等 著 ， 《 場 與(二)》。羅嘉昌、鄭家棟 主編。北京：東方出版社，1995。
- 42 . 葉 秀 山 、 唐 力 權 等 著 ， 《 場 與(三)》。羅嘉昌、鄭家棟 主編。北京：東方出版社，1996。
- 43 . 葉秀山，《思 史 詩 現 象 學 和 存 在 哲 學 研 1995。
- 44 . 愛德華滋(John Edwards) ,《語言、社會和同一性》。蘇宜青譯。台北：桂冠圖書公司，1994。
- 45 . 靳希平，《海德格爾早期思想研究》。上海：人民出版社，1995。
- 46 . 楊惠南，《惠能》。台北：東大圖書公司，1993。
- 47 . 楊大春，《德希達》。台北：生智出版社，1995。
- 48 . 楊祖陶、鄧曉芒著，《康德《純粹理性批判指要》》。湖南:教育出版社，1996。
- 49 . 鄭樹森編，《現象學與文學批評》。台北：東大圖書公司，1984。
- 50 . 圓悟克勤禪師，《碧巖錄》，許文恭語譯，《白話碧巖錄》。台北：圓明出版社，1991 初版，1995 修訂版。
- 51 . 憨山大師編撰，《莊子內篇憨山註》。台北:新文豐出版公司，1995 再版。
- 52 . 劉勰，《文心雕龍》周振輔註，《文心雕龍注釋》。台北:里仁書局，1984。
- 53 . 謝冰瑩、李鑿、劉正浩、邱燮友註譯，《新譯四書讀本》。台北:三民書局，1966 初版，1976 修訂六版。
- 54 . 羅素(Bertrand Russell) ,《西洋哲學史》。邱言曦譯。台北:中華書局，1984。
- 55 . 藤守堯，《海德格》。台北：生智出版社，1996。
- 56 . 蔡美麗，《胡塞爾》。傅偉勳、韋政通主編。台北：東大圖書公司，1981。
- 57 . 嚴平，《高達美》。台北：東大圖書公司，1997。
- 58 . 嚴 平 ， 《 走 向 解 釋 學 的 真 理 伽 達 默 爾 哲 1998。
- 59 . Beimel, Walter. *Martin Heidegger :An Illustrated Study*. Translated by J. L. Mehta. New York and London : Harcourt Brace Jovanovich, 1976.
- 60 . Carruthers, Peter. *Language, Thought and Consciousness*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- 61 . Dreyfus, Hubert L. *Being in the World*. Division 1. Massachusetts : The MIT Press, 1991.
- 62 . Dreyfus H. L. & H. Hall (ed.). *Heidegger : A Critical Reader*. Massachusetts : Blackwell, 1992.

- 63 . Gelven, Michael. *A Commentary on Heidegger's "Being and Time"*. New York : Harper & row, Publishers, 1970.
- 64 . Grassi, Ernesto. *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Four Studies*. New York : Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1983.
- 65 . Hartnack, Justus. *Wittgenstein and Modern Philosophy*. Translated by Maurice Cranston. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press. Second edition, 1985.
- 66 . Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan and Coltd . 1st edition 1929, Reprints 1933 with corrections, 1964.
- 67 . Krell, David Farrell (ed.). *Martin Heidegger : Basic Writings*. Revised and expanded edition, London : Routledge. 1st edition 1978, Reprints 1994, 1996.
- 68 . Kockelmans, J. Joseph (ed.). *On Heidegger and Language*. Evanston : Northwestern University Press, 1972.
- 69 . Murray, Michael. *Heidegger and Modern Philoossophy*. New Haven and London : Yale University Press, 1978.
- 70 . Mulhall, Stephen. *On Being in the World : Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. London and New York : Routledge, 1990.
- 71 . Parkes , Graham (ed.). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- 72 . Searle, John R. *Expression and Meaning*. New York : Vail-Ballou Press, 1979.

附錄

詞彙、概念對照表

一. 德文—英文—中文

der Abgrund	abyss	深淵
abwesend	being absent	不在場著
der Anblick	appearance	景象
die Anderen	other ones	他人
die Angelegenheit	matter	事情；重要性
die Angst	anxiety	焦慮
die Anschauung	intuition	直觀
der Anspruch	claim	宣示
die Antwort	answer	回答
das Anwesen	presence	在場
anwesend	being present	在場著
anwesenlassen	let be present	讓在場
das anwest Anwesen	the presented presence	現身的在場
die Aufgehend-Aufgegangene	the emerging-emerged	已湧現者湧現著
Aufgehen lassen	let come out	讓湧現
der Aufriss	rift (between poetry and thinking , or between	(詩與思之間或世界與大地之間的)

	world and earth)	裂隙，剖面
Auf-uns-Zukommen	to-come-towards-us	走向我們
die Auslegung	interpretation	解釋
die Ausrichtung	alignment; arrangement	取向性；具調準性
die Aussage	statement	陳述
die Bedeutung	meaning	意義
die Bedingnis	bethinging	造化
befinden sich in	put in a situation	處於
die Befindlichkeit	state-of-mind	現身情態，心境
das berechnende Denken	calculating thinking	計執之思
das besinnliche Denken	contemplative thinking	沉思之思(解蔽之思)
be-stimmt	decided, appointed	協定
die Bewandtnis	reason or explanation of sth.	緣分；情況
be-wegen	to make a way	開闢道路
die Bewegung	the way-making movement	開闢道路
das Bewegende	the way-maker	開路者
eine bindende Richte	a direction of binding	結合著的定向
das Da	the “there”/ “here”	此
Dasein	Dasein	此在
Da-sein	Being-there	此之在
das Denken	thinking	思想
das Dichten	making a poem; creating sth.	作詩；創作
Dichten und Denken	poetry and thinking	詩與思
die Differenz	difference	差異
das Ding	thing	物
die Durchschnittlichkeit	state of average	平均狀態
die Durchsichtigkeit	transparency	透視

das Eigenste	the authentic thing	最本己的東西
eigentlich	authentic	本真的
die Eigentlichkeit	authenticity	本真
einräumen	put into a room	設置空間
die Ekstase	ecstasy	綻出
eksistent	ecstatic	綻出的
eksistieren	exist	存在；生存
das Entbergen	disclosure	解蔽
entfernen	go away from	遠離
die Entferntheit	distance	遠離
entrückt	enraptured	狂喜的，出神的
das Erblicken	glance	看
Ereignis	appropriation; event; happening	大道；大道之行
das Ereignis der Stille	the appropriation of silence	寂靜大道
das Ereignen	happening; occurring	居有
die Erfahrung der Sache selbst	the experience of the event itself	對事情本身的經驗
erscheinen lassen	let (something) appear	讓顯現
die Erschlossenheit	opening up	打開的狀態
die Erstreckung	extension	展延
das Es	the It (that gives Being and Time)	(給出存有與時間) 的“它”(大道)
es gibt	there is; it gives	有；給出
es gibt Sein	there is Being	有存有
es gibt Zeit	there is time	有時間
es ist	it is; it presents	它是；它在場

das Es (das Sein vermag)	the It (that can be)	能是存有的“它” (大道)
das “Es gibt”	It gives	“它”給出
die Existenz	existence	存在
faktisch	actual; real	實際的
die Ferne	the far away	遙遠
das Freie der Lichtung	the freedom of light	澄明之自由境界
das Freien	the place of freedom	自由之境
das Freisein	free Being	自由存有
das Früheste	the earliest thing; the first thing	最早的事情
fundamentale Ontologie	fundamental ontology	基礎存有論
das Geben	giving	給出
das Gebende	giver	給出者
das Geborgene der Denkbarkeit	the security of its thinkability	可思性的庇護之所
das Geborgene der Stille	the place of silence	寂靜之所
gebrecchen	to lack; to break; to break off	缺乏；破碎 中斷說話
die Gegend	area; region; neighborhood	地帶；近鄰
das Gegnende	the counters; the thing in return	逆反的東西
der Gegenstand	object	對象；客體
die Gegenwart	the present	當前
das Geheimnis	secret; mystery	神秘
das Geläut der Stille	the sound of silence	寂靜之音
das Geschehen	event; happening	事件

das Geschickhafte eines Schickens	a destiny being delivered	被遣送的天命
das Geschickte	destiny; fate	被遣送者；命運
das Gespräch	dialogue	對話
das Gestimmtsein	being in moods	具有情緒
das Gewesen	the existed	曾在
die Gewesenheit	the property of past	曾在
die Gewissheit	certainty	確定性
die Gelassenheit	the let it be	泰然任之
der Grund	ground; foundation	大地；基礎
die Heilsgewissheit	certainty of salvation	救贖確定性
das Hindurch-langen	reach of passing through	通達
das Hervorgehenlassen in ein Hervorgebrachtes	let it be produced and come out	讓.入於被生產者而出現
In-der-Welt-sein	Being-in-the-World	在世存有
die Irre	astray; wrong track	迷途
das Irren	leading astray	誤入歧途
Jetzt	now	現在
das Lichte	what is light	明亮的東西
das Lebewesen	living thing	生物
das Lebe-wesen	the essence of living	生之本質
die Lichtung	clearing	澄明
das Mitdasein	being-together here	共此在
das Mit-sein	being-together	共-在
das Musterbild	paradigm	原型
die Nähe	nearness; closeness	切近
Nähe nähert das Ferne	closeness nears the far	切近近化遠

die nähernde Nähe	the closing nearness	接近著的切近
die Nahheit	nearness	近
das Nennen	naming	命名
das Nichts	nothing	無
die Onto-Theo-Logik	onto-theo-logic	存有-神-邏輯
das Offene	the Open	敞開者
die Offenheit	openness	敞開性
das Präsenz	presence	在場
die Rede	discourse	言談
der Riss	crack, tear, laceration, cleft, rift; sketch plan	裂隙, 裂口; 圖樣 , 平面圖
die Rücksicht	regard, consideration, respect	煩神的顧視
die Sache des Denkens	the thing of thinking	思之情事
die Sage	Saying (of Being)	道說
das Sagen	Saying (of Being)	道說
scheinen lassen	let it appear/be showing	讓顯現; 顯示
das Schickliche	propriety in destiny	在天命中得體 的東西
das Sein	Being	存有
die Seinheit	beingness	存有性
das Seinkönnen	can be or can exist	能是或能存在
das Seinlassen von Seiendem	let beings be	讓存有者存有
das Selbe	the same	同一者
das Selbige	the same	同一者
das Sich-einander-reichen	reaching-themselves-to-one- another	相互達到

das Sichsagenlassen	let something be said to itself	自行道說
die Sicht	vision	觀
das Spiel der Stille	the game of silence	寂靜之遊戲
die Sorge	care	牽掛；憂心
die Sprache des Wesens	the language of being	本質底語言
der Spruch	saying	道說，格言
die Stelle	place; position	位置；置放
die Sterblichen	the mortals	終有一死者
die Stille	silence	寂靜
das Stimmen	the harmony that attunes	調音
die Stimmung	mood; tuning	情緒；調音
der Streitfall	dispute; conflict	爭執
das Tao	tao	道
das uns erreichende Angehen	the concern reaching us	通達到我們的 關涉
das Übereignen	transference	轉讓
die Übereinstimmung	agreement	應和
die Umsicht	circumspection, prudence	環顧；審思
das unbestimmtes Bestimmende	the undefined defining agent	未被規定的規定者
uneigentlich	inauthentic	非本真的
unterwegs	on the way	走在路途上，途中
das Un-wahrheit	not yet become truth/untruth	非真理
das Un-wesen	not yet become essence	非本質
das Urphänomen	primary phenomenon	原現象
die Ur-sache	the original thing	原事情
die Verborgenheit	seclusion	遮蔽狀態

die Vereinigung	joining or merging back to origin	歸本
das Vergangene	the past	過去
das Verstehen	understanding	領會，瞭解
der Verzicht	renunciation	棄絕
das Vorhabe	<i>fore-having</i> —something we have in advance	先行具有
die Vorstellung	presentation	呈現
das Verweilen	stay	棲留
vorhanden	present-at-hand	現成的
die Vorhandenheit	being-present-at-hand	現成狀態
vor-räumlich	previous-spacing	前空間的
Währen	keeping	持存，持續
die Wahrheit	truth	真理
der Weg	way	道路
das Weilen	staying	逗留
das Weltspiel	world-game	世界遊戲
das Wesen	essence; action	本質；活動
wesen	to be (means to endure and persist; as a verb of das Wesen)	本質現身(意謂持 續和逗留；解作 名詞 Wesen 的動 詞)
das Wesende	the essential being	本質現身者
das Wesen der Sprache	the being of language	語言底本質
Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit.	The essence of truth is freedom.	真理的本質乃自由
das Wort	word; saying	字詞；話語

die Zeit	time	時間
das Zeitigen	time times; simultaneity	到時；時間到時
das Zeitliche	temporality	時間性的東西
Zeit-Spiel-Raum	time-game-space	時間-遊戲-空間
Zeit-Raum	time-space	時間-空間
zerbrechen	to break (off)	道斷；崩解；析離
auf-uns-Zukommen	coming-towards-us	走向我們
das zu-Denkende	thing waiting for being comprehended	待思之物
zuhanden	ready-to-hand	上手的
die Zuhandenheit	being-ready-to-hand	上手狀態
das Zueignen	dedication	奉獻
die Zureichung	handing or passing sth. to sb.	端呈
die Zukunft	the future	將來
die Zu-kunft	the future as coming towards	將-來
die Zusage	assent; consent	允諾；同意
das zu-Sagende	which calls for someone to say	有待道說者
das Zuspiel	passing to someone	傳達
der Zuspruch	advice; promise	勸說；允諾

二. 希臘文—英文—中文

aletheia	disclosedness, truth	無蔽，真理
eidos	idea	相

eimi	to be	是(繫辭)
ek-stasis	ecstasy	綻出
legein	say	說
logos	language; gathering	言說；聚集
	reason; principle	理性；原則
noesis	thought	思想
homoios	similar to	肖似
ousia	presence; Being	在場；存有
parousia	presence	在場，呈現
physis	coming forth into light; nature	湧現；自然

三. 拉丁文—英文—中文

evidentia	obviousness	明晰
in principio	at the beginning	自始
adaequatio	correspondence	符合
ratio	reason	理性
res	thing	事情
verum	truth	真理