

國家圖書館



003114969

A

Commentary

On

Heidegger's  
*Sein und Zeit*

海德格存有與時間闡釋

陳榮華



臺大出版中心

NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

## 《作者介紹》

陳榮華 (Chan, Wing-Wah, 1951-)

，臺灣大學哲學系教授，專長為現象學與詮釋學。陳榮華教授早年即投身於研究海德格 (Martin Heidegger) 哲學，接著又擴及高達美 (H.-G. Gadamer) 哲學，至今已累積非常可觀的學術研究成果。



A  
C o m m e n t a r y  
O n

Heidegger's  
*Sein und Zeit*

海德格存有與時間闡釋

陳榮華



臺大出版中心  
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS



147.71  
8766-2  
95

## 目次

序	III
首頁：本書的目的及進路	1
第一章 導論 (¶ 1—8)	7
附錄	31
第二章 此有的存在分析：一個簡略的說明 (¶ 9—13)	33
第三章 在世存有的世界及世界性 (¶ 14—21)	45
第四章 周遭世界的空間意義與此有的空間性 (¶ 22—24)	63
第五章 此有與別人共存的存在方式 (¶ 25—27)	73
第六章 此有的在存有的三個存在性徵：際遇性、瞭解和言談 (¶ 28—34)	87
第七章 此有日常生活中的存在方式及沈淪 (¶ 35—38)	119
第八章 此有的存有：關念(Sorge, care) (¶ 39—42)	131
第九章 對傳統哲學的實有概念和真理概念的批判 (¶ 43—44)	143
第十章 此有與死亡 (¶ 45—53)	159
第十一章 此有的本真存在 (¶ 54—60)	183
第十二章 關念的意義：時間性 (¶ 61—66)	205

國家圖書館



003114969

## II 海德格存有與時間闡釋

第十三章 從時間性說明此有的日常生活 (¶ 67—71)	227
第十四章 時間性與歷史 (¶ 72—77)	247
第十五章 從時間性說明一般的時間概念 (¶ 78—83)	261
參考書目	283

# 序

海德格哲學很難，這幾乎是哲學上公認的。我想這有兩個理由。首先，海德格常自創新字，讓讀者難以瞭解。但這點並不難以解決，因為即使在閱讀古文時，也是滿紙看不懂的新字。我們只要參考註釋，根據脈絡，就可以瞭解它的意義了。我認爲，海德格哲學的困難，主要由於它顛覆了我們一般的想法。初唸哲學的人，難免認爲哲學是重理性的學問。哲學系內的基本課程——尤其是西方哲學方面，大部份是討論哲學家提出的論證，因此哲學似乎成爲關於邏輯推論的學問。即使不是哲學系的學生，大都承認亞里斯多德「人是理性的動物」的名言，甚至以成爲一個理性人爲傲，因此，理性成爲解決一切知識難題、獲得真理的唯一途徑。而且，理性又創造了各種科技產品，解決人類生活的困難，帶來方便。所以，在現在的社會裡，大部份人都承認理性的權威，認爲它是解決一切問題的鑰匙。

不過，我們或許可以問：「人是理性的動物」這句話，是否可以由理性證實呢？至少，亞里斯多德沒有提出證明。在西方哲學中，似乎也沒有哲學家嘗試證明它。它是否不證自明呢？若是，爲何它是不證自明的？若不是，則它僅是一個假設。但爲何要假設它，而不假設別的？若它是假設，則它沒有必然性。那麼，有沒有更適當的假設呢？又何謂更適當的假設呢？當我提出以上的問題時，是否仍表示我是一個理性的動物呢？是否我已超出理性，在另一個領域中反省理性呢？若是，這個領域是什麼？它是真實的，或是虛幻的？這些都是我們可以進一步深思的問題。

在中國古典哲學裡，根本沒有「人是理性的動物」觀念，不過，古人不是正如西方哲學家那樣，都擁有哲學知識嗎？「一陰一陽之謂道」是宇宙論知識、「人皆有惻隱之心」是人性論知識、「何必曰利，亦有仁義而已矣」基本上是



#### IV 海德格存有與時間闡釋

倫理學義務論的主張、「聽之以氣。氣者，虛而待物者也」可以說是知識論的主張。我們難以否定這些都是哲學知識，但它們都不是由理性而得。並且，除非我們非常獨斷，否則我們都難以否認，它們包含了一部份的真理。那麼，古人是如何知道它們的，並且，它們出現在哪個領域裡？這個領域是否比理性的領域更為基本？

海德格不反對理性，他承認理性可以帶來知識和真理。他的思考是更深入的，他要追問，理性是不是人的瞭解的基本活動，它帶來的是不是基本的知識？是否尚有更基本的瞭解活動和領域？若有，是否根據它們，可以讓我們明白理性的有限性呢？海德格承認有這種活動和領域。不過，由於它比理性更為基本，則對於習慣運用理性的現代人而言，這個領域非常陌生，因此也是難以瞭解的。他的哲學來自一種比理性更為基本的瞭解活動，他描述的領域也比理性的領域更為基本。但這不是說，我們從未有過這種活動，也不是說我們從未到過這個領域，反而，它深藏在我們個人的心坎裡，撫慰著我們的心靈，是我們的本性、我們終極的家園。海德格指出，由於現代人忙於追逐外物，所以早已「離鄉背井，流浪於外」。對於久別家園的現代人，回到故鄉是溫馨歡愉的。海德格哲學彷彿是一道光芒，照亮我們心中的家園，讓流浪於外的我們回到久別重逢的家裡。然而，這個家園雖是似曾相識，但也是非常陌生的。要重新認識它，不僅需靠努力，還要靠一些天分，缺一不可。

首次接觸海德格哲學時，往往好像看到一幅抽象畫。對於它的各部份，我們似乎都看得懂，但卻不明白它們為何如此組合，也不知道它的整體意義。在這種情況下，如何才能看懂它呢？通常，如果有人指出這幅畫的整體意義，則整幅畫及它的細節立即變得豁然開朗、充滿意義、令人歡愉，甚至手舞足蹈。所以，在看畫時，雖然我們的視線通常只注意它的部份，但我們必須先看出它的整體意義，才能瞭解它的部份。可是，如何才能看出它的整體意義呢？這不是靠邏輯方法，也不是靠一瞬間的直覺，而是要靠個人的努力和天分，缺一不

可。

初次閱讀海德格的著作，也有同樣的情況。我們可以看懂各自獨立的句子，卻看不懂整個段落，更不用說整本著作了。所以，我們往往匆匆看了幾頁後，便無法繼續，毅然放棄。一方面，這是由於我們尚未明白它的整體意義，故難以連貫各句子的意義、構成一個意義整體；另一方面，因為我們不自覺地根據一般的思考方式去瞭解它的語言，因此發現它跟我們的經驗難以配合，便認為它不可理解，甚至是怪誕荒謬的。

其實海德格也明白一般讀者的困難，所以，他在各章節的開始時，都先說明該章節的整個工作，讓讀者先行瞭解它的整體意義。其次，為了避免讀者以一般的思考方式去瞭解他的哲學，他常自創新的詞彙。他最常見、也是最著名的自創詞彙就是 Dasein，本書譯作「此有」。兩千多年來，哲學家對於人的意義，已給出無數的定義。所以，當我們聽到「人」這個字時，會不自覺的以傳統意義去瞭解它。海德格為了避免傳統意義的入侵，根據他自己的哲學主張，將人命名為 Dasein。這字的字根，意指存有在這裡。人的基本意義是指存有在這裡，由於存有在他這裡，所以人瞭解存有，因此，根據海德格，人的基本意義是他瞭解存有。

當海德格使用 Dasein 來定義人時，他一方面要打斷讀者的一般想法，另一方面要重新定義人的意義。不過，由於這個定義是嶄新的，故在初次接觸它時，我們難以瞭解它的深義，反而覺得它非常空洞和不合常理。並且，對於首次出現的新詞彙，海德格都不會詳作定義。這不是海德格的疏忽，而是他的哲學使然。在海德格，瞭解一個詞彙，不是要把握它的概念，而是要讓這個詞彙所指的事物，顯示出來，讓我們看到；並且，要深入瞭解它，也不是要更深入地定義它，而是要在不同的脈絡上應用它，讓它的意義更形豐富。

我們以一個中國哲學的例子來說明。孟子說：「人皆有惻隱之心。」要瞭

## VI 海德格存有與時間闡釋

解這句話，不是要獲取它的概念；在瞭解這句話後，也不是在我們的心靈中多了一個概念，而是它改變了我們，瞭解它與概念完全無關。要瞭解它，或許我們要開放自己，讓惻隱之心自然顯示出來。我們或許可以設想自己看見孺子將入於井，反覆看看惻隱之心會否油然而生、顯示出來。若我們看到它顯示，則我們瞭解孟子這句話，並且，從此改變了我們對自己的瞭解。再者，若要深入瞭解它，不是要更深入反省它的內涵，而是要瞭解它在不同的脈絡下顯示出來的意義，再將這些意義全部連貫起來，構成一個更豐富的意義整體。例如在孝順父母、尊敬師長、敦親睦鄰、朋友交往時，惻隱之心會顯示出不同的意義。當它出現在新的脈絡時，它顯示出新的意義。無盡的新脈絡，會有無盡的新義，那又怎能給它一個固定的定義呢？

所以，在接觸海德格的哲學詞彙時，我們盡量不要以一般的觀念強套在它之上，而是開放自己，根據當時的脈絡去瞭解它，讓它的意義自然顯示，然後再看它出現在其他脈絡上的意義，盡量一致解釋它們，組織成一個意義整體。於是，在新詞彙出現時，我們必須根據脈絡，反覆思量其義，牢記於心，在它下次出現時，再次在其脈絡上瞭解它，連貫它以前的意義。若它們的意義相通，則表示我們的瞭解是正確的；若它們不相干或甚至是矛盾的，則必須重新檢討，直至它們再度相通。在許許多多的意義裡，只要一旦組織出它的基本意義，則其他脈絡下的意義便會迎刃而解、瞭然於胸。

再者，由於海德格的哲學詞彙要在脈絡上瞭解，但脈絡環環相扣，故只要誤解其中一個，其他的詞彙亦會同遭誤解。反之，若能正確瞭解其中一個，則彷彿打開一條通道，只要沿著它，就可以通達到其他的詞彙去，彼此相連，構成一個完整的意義。「君子之學貴慎始」，在閱讀海德格這本著作時，必須在開始時建立正確的瞭解，在它的引導下，才容易貫通全文。

我建議，讀者要細讀此書的首頁。此頁雖然只有區區數行文字，但卻指出全書的要旨及其進行方式。其次，它的導論共有八節，這也是必須熟讀的。其

中第二節和第七節關於本書的方法論，它看似平淡無奇，其實是相當革命性的主張。它顛覆西方傳統哲學的方法論、修正胡塞爾(E. Husserl)的現象學、深刻影響當代的詮釋學，又提出新的真理觀。這兩節是一個可讓人無盡發掘的寶藏。《存有與時間》一書，其實只是分析人的存有，它百轉千迴，但仍在這個方法論的限制下。在第四節，海德格提出兩個重要觀念：存在(Existenz, existence)和此有(Dasein)，讀者宜反覆閱讀、仔細玩味，始能扼要明白人的本性。第九、十二和十三節是對人的存有作全盤性、鳥瞰式的簡介。這也是必須用心閱讀的。讀者若能明瞭以上數節，其他的篇章大概不會有太多困難了。

本書是《存有與時間》的逐節分析。我通常先把各節分成幾個小點，然後逐點說明，不過，我也非常重視它們的連貫性。在每個小節的最後，通常我會指出上文與下文的相關性。所以，雖然此書是逐節分點闡釋，但亦是一本連貫完整的著作。不過，讀者若要深入瞭解海德格，最好把此書與海德格原書一併閱讀，因為這才是踏實的學問工夫。

《存有與時間》有兩個英譯本，一個是 J. Macquarrie & E. Robinson 翻譯的 *Being and Time*，另一個是 J. Stambaugh 的 *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*。在我的書中，我採取前者的翻譯，因為我認為它的文字組織較接近原著。並且，譯者提供很多值得參考的註釋，對原書的瞭解有很大的幫助；後者的譯文力求通順，但在文字組織上卻似乎較為失真。不過，它把海德格後來在此書中所作的批註一併譯出，若要瞭解海德格哲學的後期發展，這是非常重要的。

十多年前，我開始在臺灣大學講授《存有與時間》，至今已有兩名學生因為無法看懂此書，在我跟前落淚。我一則以喜，一則以憂。以喜，是由於在目前的重利文化下，竟然還有年青人為哲學而哭；以憂，是由於在英文書籍中，已出版多種闡釋《存有與時間》的書，但中文版卻尚未出現，以至喜愛哲學的人，難以瞭解它，亦因此難以接近當代歐陸哲學。今年是我的休假，我根據授課時

## VIII 海德格存有與時間闡釋

的資料，希望以平易近人的語言，說明此書的深義。我相信，即使我的工作不是十分成功，但也絕不是一篇失敗之作。可是，要瞭解海德格，最後還是要靠讀者的努力與天分，缺一不可。

最後，這本書之能完成，我要感謝那兩位在我跟前落淚的學生，沒有她們的眼淚，我不會有寫作的動力。我也要感謝我的家人，我忙於工作，疏於照顧他們。我還要感謝臺灣大學哲學系的林正弘教授，沒有他的幫助，此書無法出版。

陳 榮 華

2001.3.10



首 頁：

本 書 的 目 的 及 進 路

## 2 海德格存有與時間闡釋

本書的首頁是一篇沒有題目的文字。大體上，海德格是要說明此書的目的及進路。他首先引用柏拉圖(Plato)《辨士篇》(*Sophist*)的一句話，指出我們總是以為瞭解「存有」一詞，<sup>1</sup>但當深入反省時，卻發覺它並非如我們所瞭解的，因而覺得迷惑了。

對於使用中文的人，並沒有如柏拉圖所說：「總是以為瞭解『存有』一詞」。在中文，存有是一個專門的哲學名詞，不是一般常用字，所以它不是一般人瞭解的詞彙。但在希臘文、德文和英文，它卻是非常普通的。我們甚至可以說，若不瞭解此詞，幾乎是不能說話的。我們以英文來說明這點。在英文，存有是 Being，Being 是 to be 的名詞，而在很多基本語句中，都要使用這個字。例如，I **am** a boy, this table **is** round, the world **is** wonderful 等等。當我們說這些語句時，我們是瞭解它們的，那麼，這亦即瞭解其中的 **am** 和 **is**，故是瞭解 Being 了。

在中文，以上語句的翻譯是：「我是一個男孩子」，「這張桌子是圓的」，「世界是美妙的」。這裡的「是」基本上是一個繫詞，它把主詞與賓詞連繫起來，成爲一個完整的句子。不過，從另一個觀點看，「是」將主詞的意義說了出來。例如，「是」說出了「我」的意義是男孩子，「這張桌子」的意義是圓的，「世界」的意義是美妙的。那麼，當我們說：「某個東西是…。」時，我們是要指出這個東西的意義。在哲學上，哲學討論的是最基本的課題，那麼，當我們說：「某個東西是…。」我們是要指出這個東西的基本意義。對於這個意義，通常我們稱爲存有。

---

<sup>1</sup> 其實，柏拉圖原文是使用希臘文的一個現在分詞 *on*，意指存有著，而海德格也將它譯成德文的現在分詞 *seiend*，也是指存有著。但我在本文卻將之譯成存有，因為海德格接著立即把它關連到下文所說的存有(*Sein, Being*)去，這樣的翻譯似乎使上下文看起來較爲連貫。並且，在海德格的哲學中，存有不是指靜態之物，而是指一個動態的過程，因此，以存有翻譯 *seiend*(存有著)在意義上也是可行的。

現在，當我們說：「我是…。」我們通常都瞭解這句話的意義，不過，我們真的瞭解嗎？我們瞭解「我」的基本意義嗎？「我」到底是什麼，？「我」是一個靈魂嗎？肉體嗎？為何靈魂會被困在肉體內呢？「我」是一堆單純的物質組合嗎？若是，為何「我」又有各種慾望呢？「我」從何而生？死往那裡？於是，深入的反省讓我們對「我」的存有困惑了。

同理地，桌子的基本意義是什麼？是由於它有一個桌面嗎？由於它有高度、寬度、硬度和顏色嗎？它只是科學家所說的原子嗎？為何現在是桌子，多年後會變成一堆廢物呢？再者，世界又是什麼？是一切客觀事件的整體嗎？但我的世界裡不是還有快樂、歡笑、悲傷和痛苦嗎？孔子的世界似乎不同於我們現在的世界？天下間只有一個世界嗎？只要深入反省，各東西的存有都令我們萬分困惑。

兩千多年前的柏拉圖，已經開始討論存有，但至今找到適當的答案了嗎？海德格認為，不僅尚未有解答，現在的人甚至已經遺忘了存有問題，不再追問它了。於是他認為，我們有必要再次提出存有的問題，追問存有的意義。所以，他指出他這本書是要具體完成存有意義的問題。在這裡，我們要注意，海德格所指的「問題」(Frage, question)，<sup>2</sup>具有特別的意義。通常，「提出問題」是指我們向某人問一個問題。例如，我問：你要到那裡去？這樣，我就是把問題完成了。但顯然地，海德格不可能只要我們去問一個問題，問完了就結束。其實，提出一個問題是要繼續追問下去，直至得到答案。所以，提出一個問題基本上是指進行一個探索(Frage, inquiry)，而完成一個問題是指完成一個探索，得到答案。所以，當海德格說，此書的目的是要完成存有意義的問題時，他是要探索存有的意義，直至得到答案。在下文，我會常使用「探索存有」和「存有意義的探索」來代替「存有問題」和「存有意義的問題」，因為我們實際上是要進行一個探索，不是僅提出一個問題。

---

<sup>2</sup> 在本書括號中，若有兩種外文，則前面的是德文，後面是英譯。

#### 4 海德格存有與時間闡釋

在剛才的例子裡，我們提出「我」、「桌子」和「世界」的存有，這似乎是說，這是三個不同的存有，它們各有不同的意義。但現在海德格卻說，要具體完成存有的意義。顯然的，這不是指各東西個別不同的存有，而是指存有一般的意義(*der Sinn von Sein überhaupt, the meaning of Being in general*)。海德格也曾用過這個詞彙。(SZ 15, BT 31)的確，哲學的基本興趣是討論最基本的課題，而存有一般當然比「我」、「桌子」和「世界」的存有更為基本。所以，海德格是要討論一切東西的存有，探索其意義。

不過，我們對「存有」一詞早已有很多誤解。既然自柏拉圖以來，都沒有正確瞭解存有，那麼，整個西方哲學都是誤解存有，而真正的存有意義被遺忘了。對於海德格，西方傳統哲學大體上認為存有的意義是手前性(*Vorhandenheit, presence-at-hand*)，這是說，存有似乎是一個擺在我們前面的東西，一個實體。對於這樣的存有，西方哲學有不同的解釋，如柏拉圖的理型(*idea*)、亞里斯多德的形式(*form*)和質料(*matter*)、中世紀的上帝、現代哲學的心靈(*mind*)與擴延(*extension*)、德國唯心論的心靈或主體(*subjectivity*)、經驗主義的經驗與料(*sense-data*)或事件(*fact*)等等。然而，無論如何，以上各種主張，似乎總是視存有為擺在那裡的、呈現於某處的一個「在」(*Anwesenheit, presence*)。傳統哲學中的存有，是以不同的方式「在」那裡。

海德格不認為存有的基本意義是手前性的「在」，或一個實體性的「在」。我們或許可以說，存有(*Sein, Being*)的基本意義是「去存有」(*zu sein, to be*)，用較簡單的話說，這是指「延續下去」。我們若把存有的名詞意義，改變為動詞意義，便較契合海德格的意義了。一個東西若只是一剎那的「在」，則它是不可瞭解的，亦即，它不可能存在。換言之，一個東西要成爲一個東西，它必

---

<sup>3</sup> SZ 是指 Heidegger, M., *Sein und Zeit, Martin Heidegger: Gesamtausgabe, Band 2*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997。BT 是指 Heidegger, M., *Being and Time*, trans. J. Macquarrie & E. Robinson, New York: Harper & Row, 1962。

須能夠「延續下去」，這是說，由於它能夠「延續下去」，所以它才「在」。但我們不能反過來說，由於一個東西「在」，故它才能「延續下去」，因為只有「在」的東西，不一定會「延續下去」。於是，討論一個東西的存有，是討論它的「延續下去」的方式。「我」、「桌子」和「世界」各有不同的「延續下去」的方式，這是它們各自的存有。但是，一切東西既然已經存在了，則它們也有一個「延續下去」的方式，這就是它們的存有了。海德格是企圖探討萬物的存有。

中國哲學的「道」概念可以幫助我們瞭解海德格的存有，不過，我們必須先刪除道概念的實體意義。若從海德格哲學的觀點看，道不是指實體，它是從此到彼的過程。一個事物在道上，亦即在過程中。當事物在過程中，它有其「延續下去」的方式。不同的事物有不同的道，客觀事物有客觀事物之道，藝術品有藝術品之道，用具有用具之道，甚至人有人道、父有父道、君有君道、臣有臣道、萬物有萬物之道、歷史有歷史之道。不過，我們要注意，不是由於它是某一客觀事物，故顯出客觀事物之道，而是我們要反過來說，由於它在客觀事物之道上，所以它是客觀事物。同理的，由於一物在藝術品之道上，故它是一件藝術品。根據相同的觀點，則我們不能因為某人是父，故他顯出了父道，而是由於他在父道上，故他是父。若人只有父之名，而不行父道，則他無父之實。同樣，由於他在君道或臣道上，故他是君或臣。所以，道是最基本的，它讓一物成爲一物；同理的，存有是最基本的，它讓存有者(Seiendes, entity)成爲存有者。

儒家認爲，「一陰一陽之謂道」，這是指萬物的「延續下去」是在陰陽交替的方式上。老子的「夫物芸芸，各歸其根」，也是談論萬物之「延續下去」的方式——道。海德格在他的寫作計劃中，其實也是希望說明這個萬物「延續下去」的方式。中國人稱之爲道，而海德格稱之爲存有或存有一般。

不過，海德格認爲，要正確瞭解存有，必須有一個適當的觀點。這正如我們要正確瞭解《論語》，必須預設它是一本討論道德哲學或政治哲學的書，而



## 6 海德格存有與時間闡釋

不能預設它是有關數學物理學的。對於瞭解存有意義的適當觀點，海德格在這裡預先告訴我們，它是時間。沒有觀點，則我們無法瞭解對象；但有了觀點，則它限制我們瞭解的領域。因此，觀點規範出一個領域，對於這個領域，稱之為視域(Horizont, horizon)。於是，海德格認為，我們必須首先說明時間的視域，再在此視域中，才能瞭解存有的意義。於是，此書的初步工作是要說明時間是存有的視域。要瞭解存有，就要以時間為視域，故此書稱為《存有與時間》。

# 第一章

## 導論

(¶ 1 - 8)

這個導論是對此書的工作——存有意義的探索，作一個整體而扼要的說明。它指出這個工作的必要性、進行的步驟、方法論，和釐清一些基本概念。我們須先掌握這個導論，才能容易瞭解下文。海德格把這個導論分成兩個部份，在第一個部份中，海德格首先要證實，我們有必要探索存有。

### 一、探索存有的必要性(¶ 1)

海德格認為，我們現在已經遺忘存有，不再去探索它了。在這裡，遺忘不是指，我們曾經經驗過它，但現在怎樣都想不起來。這是心理學上的遺忘。在海德格，我們之所以會遺忘存有，是由於我們誤解了存有。誤解是指，我們以錯誤的、膚淺的意見來取代真正的、深入的知識。由於我們以假為真，因此便不再探索真正的和深入的知識，完全遺忘了進一步探索的必要性。所以，遺忘不是指「想不起來」，而是「以假為真」，導致探索的停止。

自古希臘哲學以來，存有的意義有三個錯誤的詮釋，導致我們不再探索存有、遺忘了它。

#### 1. 存有是最普遍的概念

從亞里斯多德(Aristotle)開始，存有被認為是最普遍的概念，因為在邏輯上與其他的概念比較，它的外延(extension)是最大的，它的範圍包括一切，其普遍性超越任何的種(genus)。由於它是最普遍的，因此它在邏輯上的內涵(intension)是最空洞的。最空洞的概念是無法探索的，因為它空無一物。

然而，海德格認為，即使我們認為存有是最普遍和最空洞的概念，但這並不表示我們已經清楚瞭解它和無須探索它。反而，這指出了，我們對它一無所知，因此我們更有必要探索它。

從以上的批評可以看出，對於海德格，存有不是一個普遍的概念，也不是

一個邏輯概念。因此，根據它的外延或內涵去探索它是不相干的，是對存有的誤解。根據我們的解釋，存有是道，是存有者的「延續下去」的方式，我們或許可以說，它是一個存有學的過程。一切存有者皆要在這個過程上，才能成爲它們自己。

## 2. 存有是不能定義的

在亞里斯多德，定義是指種差定義法。例如定義「人」，是先把人放到他的種——動物中，然後再把他與種中其他的屬(species)比較，找出他跟其他的屬之差異或其獨特的性格，即人是理性的，因此，人的定義是：人是理性的動物。可是，存有既是最普遍的，則我們無法把它放在任何可能的種內，因此它是無法定義的，亦即無法被說明和探索了。

然而，海德格指出，這僅表示，存有不能以傳統的定義方式去說明。存有不能正如一個存有者那樣，被放到它所屬的種之內；也不能由一個在邏輯上較高的或較低的觀念來導出它的意義。

以上的批評有一個非常重要的意涵——存有不是存有者。但這不是說，存有與存有者互相獨立。而是，存有是存有者的存有。根據我們的解釋，存有的意義不是「在」，而是「延續下去」的方式，那麼，凡存有者必有它「延續下去」的方式，故存有者必有其存有；同理地，在「延續下去」的方式上，必有存有者。因此存有必與存有者共處，它們互相統一。用中國哲學的詞彙說，這是「道不離器，器不離道」。這樣，由瞭解器之「延續下去」的方式，則可以瞭解它的道；同理，由瞭解道，則可以瞭解在其上的器。這是由器見道，由道以明器，故瞭解存有的方式不是邏輯的定義方法。

## 3. 存有是自明的

在日常的談話裡，我們常說「是」這個字，而且也瞭解它。「是」來自「存

有」一詞，瞭解「是」亦即瞭解「存有」，故我們早已明白存有。對我們而言，存有概念是自明的。

海德格承認我們是明白存有的，但這種明白卻是膚淺的。我們甚至可以說，膚淺的瞭解就是尚未瞭解。所以，當我們接觸任一存有者，而說「它是…」時，其中已經有一個尚未解開的謎，等待我們的探索。

這個批評指出，對事物的一般瞭解是膚淺的，不是真正的瞭解。但是，要真正瞭解事物，不是完全放棄膚淺的知識，而是從膚淺到深入，從模糊到清晰。哲學的工作是釐清知識，不是創造知識。所以，我們的工作是要讓存有更深入和更清晰地呈現出來，使我們描述它。

以上對存有的三個誤解，長期壟斷了存有的知識，使我們以假為真，不再要求探索存有的意義。正由於存有的真正意義尚未揭露，故有必要重新探索存有。但是，如何探索存有呢？存有的探索有它特殊的性格，我們要針對這點，才能得到適當的方式去進行探索，於是，接下來的工作是要討論存有探索的特殊結構。

## 二、從存有探索的結構指出本書方法論的輪廓(¶ 2)

要分析存有探索的結構，首先要分析探索的結構。在瞭解一個探索所具有的基本結構後，就可以進而分析，在探索存有時，其基本結構是什麼？

### 1. 一個探索的結構

海德格認為，進行探索就是在追尋，而追尋之所以可能，必須在被追尋者的引導下。若探索者完全不知他要追尋什麼，那當然無法進行探索。所以，探索是對一個早已瞭解的事物，作更深入和更清晰的瞭解。根據這點，海德格指出，探索有三個基本結構，且必須在它們的限制下進行。(a)被探索者(Gefragtes,



that which is asked about)。這是指在探索中，那個被探索的範圍或課題。顯然地，沒有範圍或課題，當然無法進行探索。但是，只有探索的範圍或課題，也不能進行探索，因為我們必須在這個範圍或課題中，找到直接探索的對象。藉著瞭解這些對象，才能瞭解被探索者。這些直接探索的對象，稱之為(b)被研究者(Befragtes, that which is interrogated)。不過，探索是希望得到某種被探索者的知識，換言之，探索是希望得到一個結論。只有得到結論，探索才完成，因此，探索尚有(c)探索欲得知者(Erfragtes, that which is to be found out by the asking)，這是整個探索的目的和終點。

我們以一個簡單的例子來作說明。譬如我們要作一個中國歷史的探索，但中國歷史的範圍實在太大了，我們難以入手，於是我們決定縮小範圍，將它限定為清朝初葉的政績。於是，在這個探索中，被探索者是清朝初葉的政績。不過，如何才能瞭解它呢？我們必須找出一些對象，讓我們直接研究它們。例如我們可以研究清初的經濟、官制等等，而關於經濟方面，可以研究它的稅法或工商業結構等等。這些研究對象讓我們得以瞭解被探索的課題，它們就是探索結構中的被研究者。然而，在探索時，我們必須明白，藉著這個探索，我們到底希望得到什麼？例如，我們希望由此瞭解，一個異族政府的典型統治方式，或當時的統治方式對當今政治的啟發，或清初的政績對清朝中葉的影響等等。這是整個探索所希望得到的結論，這是探索結構的探索欲得知者。它是探索的完成。

在海德格，任何探索都必須具備以上三個結構，且在它們的限制下進行。然而，本書的工作也是一個探索，故也在它們的限制下進行，那麼，它們構成本書方法論的基本輪廓。於是，在探索存有時，我們先要明白這三個結構是什麼。

## 2. 探索存有的被探索者、被研究者和探索欲得知者

## 12 海德格存有與時間闡釋

顯然地，在探索存有時，我們探索的課題是存有，故存有是被探索者。並且，我們的探索是爲了獲得存有的意義，這是我們的目的，因此，探索欲得知者是存有的意義，這是我們所要追尋的。我們說過，追尋之所以可能，必須在被追尋者的引導下，因此，我們必須早已或多或少瞭解了存有的意義。但，我們到底有沒有瞭解存有的意義呢？

海德格認爲，即使當我們問：「存有是什麼？」，這已表示我們瞭解存有，因爲我們使用了「是」這個字，而且也瞭解它的意思。雖然這種瞭解是膚淺的，但它依然是一種瞭解。對於海德格，這個對存有的模糊瞭解，是人人都具備的，也是一個無法否認的事實。

我們或許可以這樣說明海德格的主張。人有他「延續下去」的獨特方式，例如，他有各種行爲，他是一個行爲者。但他之能行爲，是由於他早已瞭解他是可以行爲的，否則他不會要求自己行爲；若他不要求自己行爲，則他就不會實際行爲了。換言之，人能行爲，是由於他早已瞭解他獨特的「延續下去」的方式，亦即他的存有。同時，在他的行爲中，他有時會使用其他事物，以達到他的目的，但是，他之會使用它們，是由於他早已瞭解，事物的「延續下去」的方式是「被他使用的」，這亦即他瞭解事物的存有了。再深入一點，若他早已瞭解他的存有與事物的存有，那他也就瞭解，他與事物皆是「延續下去」的，則他與事物都有「延續下去」的方式，那麼，他早已瞭解存有一般的意義了一一即萬物之道。他或許尚未清楚瞭解存有，但無論這個瞭解是多麼模糊的，他都不能否認它。因此，人總是瞭解存有的。人既然總是瞭解存有，則在探索存有時，他可以在存有的引導下，以求具體完成存有的意義。

但是，我們要直接研究哪個對象，才能清楚掌握存有的意義呢？換言之，在探索存有時，被研究者是什麼？如果存有是存有者的存有，則任何存有者都是可能的被研究者，但我們不能隨便選擇一個，也不能全部都選。於是，我們要檢討，在存有的探索裡，是否有一個具有優先性的存有者，而它的優先性是

指什麼？

海德格認為有一個具有優先性的存有者，它就是作為探索者的我們。他的說明其實相當簡單，但用的文字卻相當困難。他指出，若我們要探索存有，清楚把握存有的意義，便必須設法尋找種種方式去瞭解它，例如，我們要觀察某些存有者、選取某種進路、設定某些預設等等。再者，這些方式都是我們的存有方式(Seinsmodus, mode of Being)。這是說，它們都是我們「延續下去」的各種方式。但是，為何我們能有這些存有方式呢？海德格認為，那是由於在我們的「延續下去」中，早已瞭解存有，或者說，由於存有早已呈現給我們了。於是，我們才會提出存有問題，和採取各種方式去瞭解它。

我們必須注意，在海德格，我們瞭解存有，不是指我們以一個心靈或任何認知的機能——靈魂、意識、主體性 or 大腦——去瞭解存有。因為我們早已說過，存有沒有實體意義，它意指「延續下去」的方式，那麼，人的存有不是指他是一個特殊的實體。他不是心靈或其他任何可能的實體。人的存有是指人擁有一種特殊的「延續下去」的方式。同理，他與其他事物不同，不是由於他的實體不同，而是由於他「延續下去」的方式不同。那麼，我們瞭解存有，是指我們在「延續下去」時，這個「延續下去」本身開顯著存有。反過來說，存有呈現在我們的「延續下去」中。但是，我們的「延續下去」是指我們的存有，則這即是說，我們的存有瞭解存有，或存有呈現在我們的存有中。

那麼，由於存有呈現在我們的存有中，讓我們總是瞭解存有，我們才能追問存有和探索存有。其他的存有者當然也有它們的存有，但它們的存有沒有瞭解存有，故不能追問存有和探索存有，這亦即是說，存有沒有呈現在它們的存有中。因此，我們的存有擁有一個特性——存有在這裡，海德格自創一個新名詞，稱之為 *Da-sein*。在其他存有者的存有中，存有沒有呈現給它，故它們不是 *Dasein*。只有我們才是 *Dasein*。在德文，*Da* 是指這裡或那裡，而 *Sein* 是存有，合而為一則是「存有在這裡」。中文通常譯作「此有」。在本書中，我亦採

用這個翻譯。

海德格在本書中似乎避免使用「人」(Mensch, man)一詞，或許「人」這個字夾雜了太多傳統的意義。在海德格，此有當然是人，但人之所以是人，不是由於別的，而是由於他瞭解存有，或存有在他這裡——Dasein。不過，當我們使用「人」一詞時，會覺得我們在說我們自己，是與我們密切相關的；而在使用「此有」時，雖然可以避免傳統意義的入侵，但卻似乎說一些跟我們無關的事情。不過，分析此有就是分析我們，而且必須要在我們自己的存有中，才能真切瞭解它，因此，在下文，我起初會用「人」或「我們」來代替「此有」，但在習慣海德格的詞彙後，就改用「此有」了。

存有呈現在我們的存有中，且被我們的存有所瞭解，那麼，要清楚把握存有的意義，就要研究我們自己的存有。於是，要具體完成存有的意義，先要分析此有的存有。此有成爲探索存有時的被研究者。

總結以上所說，在探索存有時，被探索者是存有，探索欲得知者是存有的意義，而被研究者是此有。現在，我們已經指出探索存有時的三個結構，而此書是在它們的限制下進行的，因此我們亦可以說，這是此書方法論的輪廓。

### 3. 循環論證的問題

現在讓我們反省一下，我們的探索是否在一個循環論證的過程中？我們的方法是這樣的：首先，我們認爲我們的存有早已瞭解存有，且以之爲前提，然後進行探索存有，獲得存有的意義。不過，我們的前提是沒有證實過的，因爲我們說，我們僅是模糊的瞭解存有，而既然是模糊的瞭解，則當然是不確定的。換言之，我們的前提僅是一個尚未確定的預設而已。再者，當我們基於它進行探索，而又得到存有的意義時，我們當時就會認爲，既然前提能帶領我們得到結論，則它就是一個合理的前提了。不過，這正顯示出，我們的探索是在一個循環中。它從前提引出結論，由結論回去證實前提。可是，在邏輯上，以結論

證實前提是犯了循環論證的謬誤。

海德格認為這不是循環論證，他提出以下的理由。首先，在我們清楚說明一個存有者的存有前，是可以模糊指出它的意義的，否則我們不可能有任何存有學的知識。這是指，假若我們完全不瞭解存有，則就不能追問存有，而至今仍不會有存有學了。然而，我們的確有了存有學，因此，我們可以證實，我們的確是瞭解存有的——雖然這種瞭解尚不是清晰的。

其次，我們即使是預設存有，但這個預設不是一個邏輯預設，而是一種「早已看到」。在邏輯上，我們可以預設「平行線永不相交」，也可以預設「平行線可以相交」，但這僅是憑空的預設，無須「早已看到」平行線。可是，預設存有是指「早已看到」存有，或存有呈現給我們的存有。這樣的預設是一種預先的瞭解，不是邏輯上的預先的假設。因此，它與邏輯的循環論證無關。

再者，探索存有也不是由前提推演結論的過程。即使在分析我們的存有時，也不是邏輯的活動，而是讓我們的存有更明白地呈現出來，給我們看清楚。這基本上是被探索者呈現它自己，而探索者將它看清楚的過程。這是現象學的，不是邏輯的。總之，探索存有就是讓被探索者(存有)和被研究者(此有)在其自身中呈現，而探索者將它們看清楚，把握存有的意義。因此，這與邏輯的循環論證無關。

### 三、存有探索的優先性(¶ 3—4)

海德格認為，存有探索有兩方面的優先性。1.存有探索比科學和其他存有學的探索更為根本或原初，這稱之為存有學的優先性。2.由於存有探索由分析此有開始，因此它突顯了此有比其他的存有者更有優先性，故存有探索涉及存有者的優先性。

## 1. 存有學的優先性——存有探索是最基本的學問

海德格分兩個步驟說明存有探索在存有學上的優先性。他首先指出，存有學的探索比科學的探索更為優先，然後再說明存有探索比其他的存有學探索更為優先，因此他獲得一個結論：存有探索具有存有學的優先性，這是說，它是最基本的學問。

各科學必有其特定的範圍，它們研究其範圍內的存有者。然而，如何才能規劃出一個特定範圍內的存有者呢？海德格認為，我們必須先瞭解這些存有者的基本概念。例如歷史科學、自然科學、生命科學、語言學等，都必須先瞭解歷史事件、自然事物、生命個體和文字語言的基本意義或基本結構，才能規劃出哪些存有者才是它們的研究對象。但是，存有者的基本意義就是它們的存有，因此，我們要先瞭解科學研究對象的存有，才能規劃出科學研究的範圍。

並且，由於不同科學所研究的存有者，各有不同的存有意義，故它們有不同的存有學。例如，我們可以討論自然事物的存有、歷史事物的存有、生命的存有和語言的存有，由此我們有自然事物的存有學、歷史事物的存有學、生命的存有學和語言的存有學。再者，當它們的存有意義改變時，它們的科學研究也隨之改變。例如，亞里斯多德的自然事物，其存有意義不同於現代哲學的自然事物，因此便產生不同的自然科學。

一方面，由於科學只研究存有者，而存有學卻更深入討論存有者的存有，且存有決定存有者的基本意義；另一方面，由於科學的改變奠基在其對象的存有意義之改變。因此，各範圍內的存有者之存有學優先於它們的科學。

對於某一特定範圍內的存有學，我們可稱之為區域存有學(regional ontology)，因為它僅探索某一特定區域中的存有者。然而，海德格提出的存有探索，卻不限制在某一區域中，而是探索一切存有者的存有，換言之，它探索存有一般(Sein überhaupt, Being in general)。那麼，存有探索的領域比區域存有學所探



索的領域更爲原初(ursprünglich, primordial)或更爲基本。那麼，相對於區域存有學，存有探索是更優先的學問。

在存有學的觀點下，區域存有學優先於科學，而存有探索又優先於區域存有學，因此存有探索具有存有學的優先性。

## 2. 存有者的優先性

### a. 此有的獨特性

存有探索既然由分析此有開始，則在所有存有者中，此有是具有優先性的存有者，由於存有探索引出一個具有優先性的存有者，這就成爲海德格所說：存有探索的存有者優先性。但什麼特性構成此有的優先性呢？海德格認爲，此有的特性是它的存有瞭解存有。

我們要明白，海德格所說的瞭解，有它特殊的意義。在一般情況下，我們說瞭解一物，是指我們擁有它的概念。如瞭解一張桌子，是指擁有這張桌子的概念。我們似乎僅是多了一個純粹理念性的意義，它跟我們的生活或存在無關。但在海德格，瞭解與我們的存在密切相關。瞭解一張桌子影響我們的生活，因爲當我們瞭解它後，便會針對它作出反應，譬如，我們以後會在桌子上吃飯。同理地，瞭解存有不僅是擁有存有的概念，而是它影響我們，且我們要針對它作出反應。例如，當我們瞭解存有的意義是儒家所說，天行健的生生不息之道，則我們會表現一種剛健自強的存在方式；若我們瞭解存有的意義是道家的自然，則我們又會表現出自然無爲的存在方式。

同理地，若我們對自己的存有有不同的瞭解，也會有不同的存在方式。例如，若我們認爲自己的存有是孟子所說的道德心，則我們會在自己的存在中，表現爲儒家的道德人格；若我們認爲自己的存有是理性的心靈，則我們會表現出重視推理的存在方式。並且，更進一步說，在實踐道德人格或推理活動中，

我們會因此更清楚或更深入掌握自己存有的意義。於是，瞭解關連於我們的存在，而在我們的存在中，又會獲得更清楚的瞭解。所以，瞭解與存在是合一的。

這樣，我們可以明白海德格以下這段話：

從存有者方面看，它（此有）的特點是，它的存有關心存有（um das Sein gehen,<sup>4</sup> Being is an issue）。這是此有的存有結構，這指出，它的存有往著存有時，有一個存有關係。…瞭解存有是此有的存有特性。（SZ 12, BT 32）

在這本書中，常有類似這樣的話，所以我特別提出來討論。海德格首先指出，「此有的特點是，它的存有關心存有」，這句話是說，此有總是瞭解存有，這是此有的存有學結構。再者，由於瞭解與存在密切相關，因此這種瞭解不是單純的認知，而是要針對它作出反應，故它是一種關心。但這種關心不是在主體與客體的對立關係上，而是在我們存在中的關心，這是一種生命上的關心。這個關心本身就是我們的存在、生命或存有。所以，海德格繼續說，「它（此有）的存有往著存有時，有一個存有關係」。這不是說，這裡有一個此有，那裡另一個存有，然後它們之間再有一個關係；而是說，它們的關係就是存有——是存有的呈現和此有的存有的相互交流。

我們要記得，在海德格，人不是主體，因為他的存有意義不是實體，我們甚至可以說，人不是一個東西，他的存有是一種獨特的「延續下去」的方式。現在，用上文的意義說，這種「延續下去」的方式是「關心存有」。至於其他

---

<sup>4</sup> 本文引用之德文動詞，全部採用動詞的原型，因為在中文翻譯裡，其主詞往往與原文的主詞意義不同，由此做成德文動詞與譯文中的主詞難以配合。



的東西，它們「延續下去」的方式，不能「關心存有」。這是它們與此有的差異。並且，由於此有與存有都不是實體，也不互相獨立，因此，它們之間沒有第三者。它們是在其「延續下去」的方式中，互相統一，而其「延續下去」本身就是它們統一的關係。我們必須刪除傳統哲學的實體觀念，才可能瞭解海德格哲學。

#### b. 存在(Existenz, existence)的意義

此有的存有總是瞭解存有，這蘊涵了，此有的存有總是瞭解所有存有者的存有——存有一般、在區域中的存有者的存有和它自己的存有。它關心它們，往著它們，針對它們而作出反應。對於此有的存有的這種「往著」，稱之為「存在」(Existenz, existence)。(SZ 12, BT 32)通常，我們認為人的存在是指他實際上的各種表現或行爲。例如，當我們說，他是存在的，這表示他可以有不同的行爲和感受。的確，此有可以在不同的存在方式下，往著存有者，而且海德格所說的「存在」，也似乎蘊涵這個意義，但是，這不是「存在」的基本意義。海德格所說的「往著」，不是說此有這個存有者的「往著」，而是指此有的存有的「往著」。並且，對於此有的存有，其性格是瞭解存有，因此，它的「往著」基本上是指瞭解——雖然瞭解與人的實際行爲和感受密切相關。於是，存在的意義雖然蘊涵人的行爲和感受，但它的基本意義是指瞭解。

另外，存在的文字結構是 **ex-ist**，「**ex**」是超出的意義，而此有的超出是指它超出存有者到達存有去，但「到達存有」亦即它瞭解存有，因此，存在的基本意義是指瞭解。

在這個意義下，海德格在此書對此有作存在分析時，他雖然好像分析此有的實際生活，但其實他是分析此有的瞭解。他是要指出，什麼存在方式才能讓我們真正瞭解存有，又什麼存在方式讓我們誤解它。所以，從這個觀點看，海德格不是存在主義者，他依然是在西方哲學發展了兩千多年的路線上——如何

才能瞭解存有的真理。他是要解決存有的問題，不是要解決人的存在問題。

此有的存有不是實體，而是存在，這是說，它總是往著、在瞭解存有中「延續下去」。它從以前的「延續下去」，來到現在的「延續下去」，再到將來的「延續下去」。它的存有是徹底的「延續下去」。對於這種「延續下去」，又可稱為可能性(Möglichkeit, possibility)。一旦它從可能性變成實體，就是它的死亡，也是此有的結束。所以，此有完全沒有實體的可能性。

由於此有在它的可能性上瞭解它自己的存有，因此它可能逃避自己的存有、將它遺忘；也可能正視自己的存有、真正瞭解它。當它是前者時，它失去它自己，這時，它是非本真的存在(uneigentliche Existenz, inauthentic existence)。在這種存在中，它誤解它自己、其他的存有者和存有一般；當它是後者時，它贏得它自己，這時，它是本真的存在(eigentliche Existenz, authentic existence)。在這種存在中，它真正瞭解它自己、其他的存有者和存有一般。這是此有的兩種最基本的可能性，這是說，它最基本關心的，是要在這兩種可能性中抉擇其一。

c.總結：此有的三種優先性

此有是存在的，這是說，在它的存在中，它瞭解存有。我們也可以說，存有呈現在此有的存在中，讓它瞭解。於是，分析此有的存在，就可以掌握存有一般，得到它的意義。對於這種學問，稱為基礎存有學(Fundamentalontologie, fundamental ontology)，因為存有一般是最基本的領域。當此有瞭解存有一般後，它可以進而瞭解區域中的存有者之存有，建立區域存有學，因此，基礎存有學是區域存有學的基礎。這樣，我們可以發現，此有具有三種優先性。I.存有者的優先性：在所有存有者中，唯有它具有存在的性格，這是說，其他存有者，其存有都無法超出它自己，到達存有去瞭解它。II.存有學的優先性：由於此有是存在的，因此它瞭解存有，這是說，它從存有者的層次到達存有學的層

次去。它瞭解存有有一般、其他存有者的存有和它自己的存有，但其他的存有者無法到達存有學的層次。III.存有者—存有學的優先性：此有是唯一瞭解存有的存有者，因此，它是唯一能建立各種存有學的存有者。由於此有具有以上的優先性，因此海德格認為，相較於其他的存有者，我們必須先分析此有的存有。

在《存有與時間》導論的第二個部份裡，海德格一方面指出，他要從時間觀點去瞭解存有；另一方面，他要說明西方哲學誤解存有的理由。關於這兩方面，我們只作簡略的解釋。接著，海德格說明他在此書中的方法論——現象學，這是非常重要的，我們會多作說明。最後，他陳述本書的寫作計劃。

#### 四、時間是瞭解存有的視域，及西方哲學誤解存有的理由(¶1-

##### 5-6)

存有探索始於此有的存在分析，終於存有意義的獲得。但是，此有的存在有很多不同的方式，如使用用具、觀察事物、欣賞藝術、崇拜宗教、道德實踐等等，我們要分析那種存在方式呢？魯莽的決定和武斷的偏見只會導致誤解。要正確瞭解此有，就要讓此有由它自己呈現它自己，這樣才不會被個人的偏見去歪曲它。但那種存在方式能讓此有由它自己呈現它自己呢？海德格認為，這是此有的切近而通常(*zunächst und zumeist, proximally and for the most part*)的方式，那就是此有的日常生活或日常性(*Alltäglichkeit, everydayness*)。

德文的 *zunächst* 是指首先、最接近的；*zumeist* 是指常常、大部份。當用於說明此有的存在方式時，這兩個語彙的意義可引申為最直接的、無須慎重考慮的，和通常的、大體上如此的。對於這種最直接而通常是如此的存在方式，那就是日常生活的方式了。日常生活佔據了我們生活的大部份，也是無須慎重考慮的。由於它沒有複雜的思考過程，故此有的存在似乎直接呈現出來了。於

## 22 海德格存有與時間闡釋

是，分析此有的日常性，讓我們較易正確瞭解它。

在分析此有的日常性時，我們先分析它的結構，對於這些結構，稱為存在性徵(*existentiale*[拉丁文])。然後再找出統一這些存在性徵的一個更基本的結構，那就是此有的存有了。這樣，我們完成了分析此有的初步工作。

接著，我們還要追問，對於此有的存有，它的意義是什麼？海德格的意思是指，要基於那個觀點，才能真正瞭解它。他認為，時間性(*Zeitlichkeit*, temporality)是瞭解此有的存有的觀點，亦即它是此有的存有的意義。於是本書要說明時間性，再以時間性重覆說明剛才的分析——此有的各種存在性徵，因為這樣才能更徹底瞭解它們。然後，再由時間說明存有的意義——時間作為詮釋存有意義的視域。不過，海德格在此書中沒有做這個工作。

我們要明白，海德格所說的時間是由此有的存在呈現出來的，它不是在客觀世界中的時間，換言之，它是存在的時間(*existential time*)，不是客觀時間(*objective time*)。在客觀時間中，時態——過去、現在和將來——是互相獨立的，這是說，過去已經過去、完全消失了；現在正呈現為在；將來是快將來到，但尚未出現。於是，它們彼此分割，互相獨立，並且，唯有現在才是最真實的，因為只有它是呈現的，其他的時態不是已經消失，就是尚未來到。

但在存在的時間中，當人在現在時，總發現他的現在是早已是如此的，換言之，「過去」仍在他的現在裡；同理地，他在現在中正邁向將來，換言之，他的「現在」早已伸展到將來去。於是，過去、現在和將來是互相統一的。在存在的時間中，時態的三個性相早已超出它們自己，而又互相統一。海德格認為，要在這種存在的時間中，才能正確瞭解存有的意義。但是，西方哲學在瞭解存有時，卻不是在這樣的時間性中，故做成存有的誤解。

在第一節，海德格已指出，希臘哲學的存有概念依然影響至今，以致我們遺忘存有的問題。現在，只要我們檢討希臘哲學的存有概念，就可以瞭解在西

方哲學中，存有與時間的關係了。

海德格認為，希臘人在詮釋存有者的存有時，總是視之為「世界」或「自然界」，這是說，他們認為存有者的存有正如「世界」或「自然界」那樣，是呈現在那裡的東西。在這樣瞭解存有的意義時，其實是根據時間的視域而得，因為根據海德格，這即是視存有的意義為希臘文的 *ousia* (實體)。*Ousia* 意指「在」(Anwesenheit, presence)，而「在」是一個兼有存有學和時間意義的詞彙。在存有學意義下，「在」指在這裡或在那裡，而具有這種存有學性格的，就是個別的東西——實體；在時間意義裡，「在」可以指現在(die Gegenwart, the Present)——在現在的時態中。

再者，根據海德格，希臘哲學認為人是言談(logos)的動物，<sup>5</sup>而言談意指把言談的對象開放出來，這是說，言談使我們瞭解言談的對象。在柏拉圖，這種言談是辯證(Dialektik, dialectic)，但到了亞里斯多德，言談變成認識(*noein*, know)，而認識是對手前之物的一個察覺，因此，瞭解存有的方式成爲一種對手前之物的察覺。那麼，存有的意義成爲手前性的現在，亦即實體。於是，大體上，存有的意義離開了存在的時間，而以客觀時間作爲它的視域，存有的真正意義從此被遺忘了。

可是，在那種方式上才能瞭解存有真正的意義呢？海德格提出現象學方法。

## 五、現象學方法及本書的寫作計劃(¶ 7—8)

我們通常認為，方法是指思考的規則，這是說，在我們進行探索或研究時，必須接受某些規則的規範，才能獲得真理。因此，在進行探索前，要先行提出

<sup>5</sup> 對於人的這個定義，通常譯爲「人是理性(logos)的動物」，但海德格認爲 logos 應譯作言談。(見 SZ ¶ 7 對 logos 的分析)

一些必須遵守的規則。若方法的定義是這樣，則海德格的現象學不是方法，因為它沒有規則，也不是要作先行的指導。他清楚指出，現象學不規定觀點與方向，它僅說明進行探索時的「如何」(das Wie, how)。(SZ 27, BT 50)但我們必須注意，這句話不是說：沒有觀點與方向，因為海德格在 ¶ 32 中說，解釋永不可能是沒有預設的瞭解，(SZ 150, BT 191)這是說，進行探索時，必須有預設，而有預設就是有觀點與方向了。

所謂「不規定觀點與方向」是指，不固執我們的觀點與方向，因為自我固執就是將自己的意見強加於對象上，因此歪曲對象本身的意義。但是，我們又不能完全刪除我們的觀點與方向，<sup>6</sup>那麼，我們只有根據對象來調整它們，讓之能與對象一致，由此得到的就是與對象一致的知識，亦即對象本身的知識了。因此海德格接著說，現象學是要回到事物本身(zu den Sachen selbst, to the things themselves)。

### 1. 現象學的意義

海德格認為，現象學由「現象」(Phänomen, phenomenon)和「學」(logos, logy)兩個字根構成，分析它們可以說明現象學的意義。

#### a. 現象的意義

海德格在這節裡的分析相當繁瑣，我們只作簡短的說明。根據希臘文，「現象」的意義是顯示自己者或開放者。其實，這與中文「現象」的字根結構是相似的。根據中文，「現象」是呈現自己而被看見之象。凡呈現者，當然是被看見的；能被看見者，當然是呈現的。於是，在希臘人而言，在太陽下的一切存有者，皆是現象。這正如中文通常所說的現象界。

---

<sup>6</sup> 在¶ 2 討論探索的三個結構時，已經指出探索必須在它們的限制下進行。它們其實就是探索者的觀點與方向。沒有它們，探索無法進行。



但現象又有另一個意義。現象意指它是表面的，尚不是真正的實有。例如我們說：「你看到的只是它的現象，尚未真正明白它。」這裡的現象不是指顯示自己者，而是一個貌似者(Schein, semblance)——它看似是那個東西，其實不然。可是，海德格認為，貌似者之能成爲一個貌似者，它必須顯示自己，才能將自己顯示爲不是自己。於是，基於現象的顯示自己的意義，才引申出現象的貌似者意義，所以，顯示自己是現象的原初意義。貌似者是由現象的原初意義引申出來的，而且是它的缺失的模式(privative Modifikation, privative modification)，因爲它顯示爲不是它自己。

海德格接著分析現象的其他意義，我們不多作說明。他主要的意思是說，無論現象的何種意義，都必須奠基在現象的原初意義——顯示自己者(das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, that which shows itself in itself)(das Offenbare, the manifest)。我們可以這樣說明，凡呈現之物，無論它是直接顯示自己或僅是貌似、指示別物、藉助別物以宣稱自己或以任何方式關連於別物，都必須奠基在一顯示自己者上。因爲，若沒有顯示自己者，則沒有呈現之物，亦即沒有其他意義下的現象，因此，無論現象以何種方式呈現，必須奠基於顯示自己者。但是，顯示自己者是現象的原初意義，因此，其他意義的現象，皆奠基於現象的原初意義上。

#### b. 學(logos)的意義

希臘文的 logos 有多種意義：理性、判斷、概念、定義、基礎及關係等。但海德格認為，它的原初意義是言談(Rede, discourse)。言談不是指一般的說話，它有獨特的意義。在言談中，言談要把當時所談論之物呈現出來，讓言談的雙方瞭解。因此，言談的意義是指，讓之被看見。於是，學的原初意義是：讓之被看見(läßt etwas sehen, lets something be seen)。其實這與中文「學」的意義相似。「學」是「覺」的意思，而「覺」也有「見」的意思。學習一物也就是要去看此物，學會一物就是看清楚此物。

在學習中看見一物時，我們得到它的真理，因此這引申出真理的問題。當我們看見一物時，我們就是看到真理。這時，我們不是看到一個事物，再看到另一個命題，然後發現它們互相符合，因此才知道得到真理。海德格指出，我們必須放棄符應論(theory of correspondence)的真理觀。真理的意義是指希臘文的 *aletheia* 解蔽性，這是說，一物之所以是真的，是由於它解開它的隱蔽，呈現出來，讓我們看見或發現。反過來說，一物之所以是假的，是由於它被別物遮蔽，使我們以別物爲此物。換言之，此物的本真性格依然隱藏，故我們看見的僅是它非本真的性格，故它爲假。

根據海德格的真理觀，即使我們得到真理，並不表示得到一個必然確定的知識。「真」沒有必然確定的意義。顯然的，我們所看見的，往往都不是真的，因爲更深入的觀察常讓我們否定以前的知識，發現它是假的。不過，我們如何才能發現以前的知識是假的呢？那是由於我們現在看見此物的另一個知識，而認爲這是真的，故以前的知識爲假。它是假的，由於它遮蔽了事物的本真性格——以別物遮蔽此物；現在的知識是真的，由於事物解開了以前的隱蔽，把自己呈現出來。可是，這樣的真知識依然可能是假的，因爲正如剛才的情況，事物可以再次深入解蔽它自己，呈現出另一個真知識，以否定以前的知識。於是，知識是可以被修正的，但它根據的原則是：解蔽性，故真理的意義是解蔽性。

### c.現象學的意義

現象的原初意義是：顯示自己，而學是指讓之被看見，那麼，海德格認爲，現象學的意義是：讓那顯示自己者，正如從其自己顯示自己般地被看見。<sup>7</sup>如果現象學讓我們看見那在其自己顯示自己者，這也即是胡塞爾(E. Husserl)的回到事物本身之意。這個定義看似毫無新意，因爲無論哪位哲學家，都不會承認

---

<sup>7</sup> Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen; to let that which shows itself be seen from itself in the very way in which it shows itself from itself.(SZ 34, BT 58)



他的哲學是他虛構的，而是關於事物本身，是事物顯示它自己為如此的。不過我認為，海德格的定義是相當革命性的，雖然他的後期哲學幾乎沒再提及現象學，但這是否表示他放棄現象學呢？這仍是一個尚在爭論的問題。

海德格認為，從柏拉圖開始，西方哲學是在主體性哲學的發展上，這是說，人自以為是主體——他是主導者。他主導自己的思考，於是，被思考者相對於他而成為他的對象。在思考時，由於人是主導者，故他先定義真理的意義。然後再根據它來規定自己的思考，務求合於真理意義的要求。合於真理要求的，則是有效的，而凡被肯定為是有效的，則是真實的；凡是被肯定為無效的，則是不真實的。因此，當人規定真理的意義時，他同時規定了存有的意義。思考活動始於人的主導，而終於人的肯定。對於這種以人自己為根本的哲學，海德格稱之為人本主義(Humanismus, humanism)。

海德格反對人本主義。他認為，真理的意義是古希臘的解蔽性(*aletheia*, unconcealment)，這是說，凡是解除其隱蔽而顯示出來者，皆為真的，換言之，當一物自然而然地顯示它自己時，它就是顯示出它的真理。真理不由人規定，而是由它自己自然地顯示它自己。當它顯示它自己時，人不固執自己的觀念、強加諸它，而是接受它，如其所顯示般地描述它。思考不始於人的主導，而是始於真理的自我顯示；也不是終於人的肯定，而是終於人接受真理的規定。

從以上的觀點，一方面可以幫助瞭解海德格現象學的意義，另一方面可以看出它扭轉了傳統西方哲學的思考方向。現象學的「學」是指：讓之被看見，這指出了人要讓開他的主導性。他不主導自己去看，而是讓「現象」顯示它自己，且正如其顯示自己般地去去看它，因此他不規定現象。人不是主體，但這亦即是說，「現象」不是客體或對象。再者，由於顯示自己者當然是被看見的，而被看見者當然有顯示自己，則現象不獨立於人，而人也不獨立於現象。它們合一，故沒有主體與客體的二元性。現象學打破了西方哲學二元對立的傳統。

再者，現象學既是讓人看見現象正如它自己顯示自己，則在瞭解現象時，人看著現象如何顯示，他就如其所如的去描述它。思考者無須推論，也不超出他所看見的範圍，他只是直接描述他所看見的。於是，現象學方法反對傳統哲學的推論方式，而是直接的描述。現象學改變了西方重推論的思考方式，讓哲學成爲描述的學問。

西方傳統的思考方式基本上是從人自己出發去把握對象，這是說，思考者先根據自己的觀點，主動找出思考的預設，然後由此規定思考的過程、通達到對象去，此所以方法論佔有重要的地位。但海德格的思考方式卻將這個方向倒轉過來。思考從事物的顯示自己出發，人自始似乎居於被動的地位。他接受事物的顯示，讓它規定他的思考。雖然海德格自稱他的現象學是方法，但這不是傳統所說，以種種規則來限制思考的方法。他明白指出，現象學僅是描述的，不是規範的。它不提出思考規則，而僅說明思考的過程，換言之，海德格是要指出，真正的思考不是始於人的主導性，而是始於事物的自我顯示。

#### d.現象學與存有學

現象學是讓那顯示自己者正如其顯示自己般地被看見。但，顯示自己者是指什麼？在一般的瞭解下，一切在太陽下的東西，都是顯示自己者。但我們早已看見它們了，那何必再以現象學去看呢？那麼，我們必須決定現象學中所指的現象——顯示自己者——是什麼？

海德格曾以康德哲學來說明。在康德，凡是經驗直覺所接觸的，都是現象，這是說，經驗界中的存有者就是現象。海德格稱之爲現象的普通概念，它尚不是現象的現象學概念。(SZ 31, BT 54)但是，若根據康德，存有者之所以能顯示自己，乃由於它們是在時間和空間中，這亦即是說，當我們發現存有者時，早已發現它們是在時間和空間中。而且，時間與空間早已顯示出來了，只是它們不是我們直接的課題罷了。那麼，由於存有者奠基在時間與空間上，而時間

與空間早已顯示出來，所以，相對於存有者而言，時間和空間是更原初的，故它們才是更原初的現象。它是現象學概念的現象。

從這個例子發現，現象學是要求我們不要只看存有者，而要改變我們的焦點，去看它的存有學基礎——存有者之所以是存有者的基礎。其實，在存有者顯示自己時，它的存有學基礎早已顯示出來。人通常只承認存有者，而難以承認，就在存有者中，已經顯示著存有——事物「延續下去」的方式。康德所說的存有者，不是已在時間與空間中「延續下去」嗎！對人而言，存有者是最切近的，而存有最遙遠。但在存有學而言，存有是更為親切的。人瞭解存有，才能瞭解存有者，因為存有是基礎，而存有者在它的基礎上，才能成為它自己。

海德格提出一個論證來說明現象學與存有的關係。現象學是要去看或學習現象的，但哪個現象才是我們需要看和要看清楚的？若我們需要將現象看清楚，則它顯然不是那些切近和通常(即在日常生活中)接觸到的東西，因為它們已經相當清楚了。所以，現象學要看的是，那些切近和通常是不清楚的，而且是隱藏的東西。海德格認為，切近和通常最隱藏的東西就是存有，因為它隱藏和偽裝了它自己，以致兩千多年來，我們遺忘了它。再者，存有是存有者的基礎和根本意義，只有瞭解存有，才能真正瞭解存有者，因此，我們有必要瞭解它。因此，現象學所說的現象是存有。

存有雖然隱藏，但它卻早已顯示自己，否則我們對存有者一無所知。再者，現象學是要去瞭解存有的，因此，唯有作為現象學，存有學才可能。(SZ 35, BT 60)但是，我們已說過，存有早已顯示它自己在此有中，因此，要瞭解存有，就要以現象學去瞭解此有。我們又指出，現象學不是推論，是直接的描述，那麼，我們是要讓此有顯示它自己，且正如它顯示自己般地去描述它，希望能說明它的存有，再由此瞭解存有一般。對於這樣的現象學描述，海德格稱為解釋(Auslegung, interpretation)。但在解釋此有時，這種解釋就是希臘文的 *hermeneuein* (詮釋)。因此，在海德格，現象學成為詮釋學現象學。它先詮釋此有的存

在性徵(*existentiale*)，然後說明此有的存有結構，再指出存有的視域，以說明其他的區域存有學，最後是存有的意義。根據這個步驟，海德格進而說明他的寫作計劃。

## 2. 寫作計劃

海德格的寫作計劃相當龐大，包括兩大部份，每部份分三節，全部是六節。對於其中的內容，我們無須說明，但我們必須注意，海德格在這本書中，只完成他的寫作計劃的兩節，其他四節，在他以後的著作中，都沒有出現。但為何海德格不繼續他的計劃呢？海德格沒有清楚說明。他承認他的哲學後來有一個轉向(*Kehre, turning*)，但為何他要轉向？他只曾非常簡略地提及，但依然沒說明白。對於他的轉向，學者們各有不同的看法。我們在閱讀此書時，要明白這是一本尚未完成的著作，而後期的海德格修改了其中的一些主張。至於為何他要作出轉向，則留待讀者自己研究了。

## 附 錄

在中國哲學中，有一些互相對比的概念，如「陰陽」、「有無」、「體用」和「理氣」等。要瞭解這些概念中的一端，必須相對照它的另一端。在《存有與時間》中也有些對比概念，而且它們非常重要。這個附錄中，我要說明幾對這樣的概念。

在這些概念中，其兩端是互相區分的，但這不表示它們各自獨立，反而，它們必須統一。它們有差異，卻又統一。說明它們的差異且統一，或許可以使用一個中國哲學的詞彙：形上與形下。在中國哲學，屬於形上層次的，通常是指道或理，它與形下之器物相反。前者是抽象和沒有形體的；後者是實際而具體的。不過，形下之物不能沒有形上的理，否則它不存在。同理地，形上的理不能沒有形下之物，否則它無法顯示自己。它們雖相異，但又相輔相成，故在差異中互相統一。

首先，在《存有與時間》最常出現的一個對比概念是，存有(Sein, Being)與存有者(das Seiende, entity)。根據剛才形上與形下的準則，我們可以說，存有屬於形上，而存有者是形下的。我們說過，存有的基本意思是指「延續下去」。在海德格，由於在某種「延續下去」的方式上，存有者才能成為某個存有者。不具有任何「延續下去」的東西，是不可理解的，亦即它不存在。所以，在存有學的觀點下，我們不能倒過來說，由於存有者是某個存有者，所以它有某種「延續下去」的方式。

再者，「延續下去」的方式不能獨存，它只能呈現於形下的存有者中，因此，存有與存有者雖有差異，但卻互相統一、相輔相成。存有者之所以成為存有者，奠基於存有；但存有之能呈現為存有，則需要存有者。

### 32 海德格存有與時間闡釋

第二個對比概念是存有學的(ontologisch, ontological)和實際存有的(ontisch, ontical)。前者屬於形上，後者是形下。海德格曾說，「在實際存有上(ontisch, ontically)，此有的特點是：它是存有學的(ontologisch, ontological)。」(SZ 12, BT 32)這句話的文字看似奇怪，但其實並不困難。它是指，從實際存有者的觀點看，此有是一個形下的存有者，但它的特點是：它能夠瞭解形上層次的存有，所以海德格稱它為存有學的。

第三個對比概念是存在的(existenzial, existential)和實際存在的(existenzuelle, existentiell)。前者是形上，後者是形下的。當海德格說，他要對此有作存在分析(existenziale Analytik, existential analysis)時，他是指，他希望從此有的各種實際而具體的存在方式中，找出它們所具有的存有學結構——存在性徵。於是，存在分析始於實際存在的層次，到達形上的存在層次去。

並且，本書也有一些不在形上形下準則裡的對比概念。它們主要建立在此有與其他存有者的區別上。由於在海德格，此有的存有與其他存有者的存有截然不同，故要由兩套不同的詞彙來說明它們。例如，存在性徵(Existenzial existentielle)—範疇(Kategorie, category)，事實性(Faktizität, facticity)—實物性(Tatsächlichkeit, factuality)，這兩個對比概念的前端只能用在此有上，後端用於其他的存有者。我們必須明白，海德格是相當嚴格區分這些詞彙的。

## 第二章

此有的存在分析：

一個簡略的說明

(¶ 9 - 13)

海德格的哲學方法是詮釋學現象學，但詮釋學要在詮釋學循環(hermeneutischer Zirkel, hermeneutical circle)中進行，<sup>8</sup>這是說，要詮釋一個現象，必先去瞭解它的整體，然後去瞭解它的部份。一旦瞭解部份後，就會因此更清楚瞭解整體了。接著，再據此去瞭解別的部份，也因此又更清楚瞭解整體了。換言之，這是從整體瞭解部份，再由部份循環回去瞭解整體，周而復始地進行，直至對整體清楚瞭解為止。詮釋必須在這個循環中進行。那麼，在詮釋此有時，我們必須先概略瞭解它的基本概念，再由此瞭解其他的細節，周而復始地進行。所以，在這本書中，當討論一個新的課題時，海德格總是先提出一個大綱，然後再說明其他的細節。現在，我們要簡略說明此有的基本概念。

## 一、此有的本性，本真的存在及存在性徵(¶ 9)

在分析此有時，我們不是要分析它是否二足無毛？有多少塊骨頭？它的理性是如何運作的？我們是要分析它的存有。根據上文，此有的存有特徵是它瞭解存有，而所謂瞭解是指，它關心存有，且針對它作出反應。當此有是此有時，它已經是這樣了，這是說，此有不是先來在這裏後，才得到這個存有學性格；也不是指，雖然它擁有這個性格，但以後可以將它刪除。這個存有學性格是委付(überantworten, deliver over)給它的，它不能事先拒絕，也不能事後刪除。我們現在根據這個存有學性格，可以指出此有的幾個基本概念。

### 1. 此有的本性是存在

海德格清楚指出，此有的本性在它的存在。(SZ 42, BT 67)在這裡，所謂「本性」(Wesen, essence)一詞，不具有傳統哲學的手前性意義。在傳統哲學，一物之本性是指：它的「是什麼」(Was-sein, Being-what-it-is)，亦即指一獨特的性質。柏拉圖哲學是一個很好的例子。他認為一物之本性是它的理型(idea)，

---

<sup>8</sup> 我們在 ¶ 32 說明這個概念。



而理型彷彿是擺在手前的，對於這種擺在手前的存在方式，海德格用一個拉丁文命名它：*existentia*。他認為，這種存在方式等同於手前性存有。可是，此有不以這種方式存在，因此，它沒有 *existentia*。此有的存在方式，海德格稱為存在(Existenz, existence)。人之所以是人，不是由於它具有某種手前的性質，而是由於他是存在的。

## 2. 本真存在與非本真存在

當人在他的存在中瞭解存有、關心存有和作出反應時，他同時明白，他的存有總是自己的，這是說，在這裏存在的，不是別人，而是我自己。由於在這裏的存有是我自己的，故我對它不能完全冷漠、毫不關心。人必須關心他自己，即使他對自己冷漠或不關心，但這仍是關心——只不過是非常微弱的關心而已。至於其他的存有者，因為它們的存有不是屬於自己的，故不能關心，也不能冷漠它們自己。人的存有總是屬於自己的，對於這個性格，海德格稱為屬我性(Jemeinigkeit, in each case mineness)。

當我們說，人的存有擁有屬我性時，這不是說，屬我性是人的共同特徵——凡人都擁有屬我性，正如凡人都是理性的動物一樣。因為在這樣的解釋下，每個人都是相同的，人人都是人類中的一員。但是，剛好相反的，屬我性把人從人類或人群中抽離出來，成為唯一的、獨特的個人。當人發現這裏的存有是我自己時，他發現這裏的我不是別人，也不是人類中的一員，而是「我自己」。天下間只有一個「我」，不可能還有另一個「我」。我與別人徹底不同，因為我是我，別人是別人；我在這裏，而別人在那裏。我是唯一的、獨特的。

於是，我進一步發現，這個存在是我的，我不是實體，而是可能性。根本上，這些可能性都是我的。在選擇我的可能性時，我要正視和關心它是我的可能性，我不應冷漠和不關心它們，讓別人來決定我的可能性。不過，在日常生活中，我往往不願承擔自己的存有，反而讓別人幫我決定自己。於是，由於人

是屬我的，故在他的存在中，他有兩個基本的可能性：堅決把握著他的可能性是他自己的，正視這點而作出抉擇，這樣，他選擇了他自己而成爲真正的自己，他得到本真的存在；另一方面，它不願正視他自己的可能性，逃避它，接受別人給他的選擇，於是他失去他自己，成爲非本真的存在。

海德格不是說本真的存在是正面價值的，是我們該追求的；而非本真的存在是負面價值的，是我們該避免的。我們要明白，海德格非常警覺他自己不是在討論價值問題，他的工作是現象學的描述，因此，他只是描述，而不是評價此有的存在方式。他指出，此有至少有這兩種存在方式。至於它們的價值，這不是基礎存有學的工作，故他不作評估。並且，他也說，本真的存在是真實的，而非本真的存在是虛幻的，因爲在海德格看來，兩者都同樣真實。所以，海德格不是教導我們應當如何存在？或哪種存在方式才是真實的？雖然我們可以根據他的哲學，選擇自己應當的存在方式，但這是我們的事情，不是海德格的工作。

我們必須謹記，海德格是希望能具體完成探索存有的意義，正確地瞭解它。當他談論各種存在方式時，他是要談論它們能否正確瞭解存有。所以，他的意思是指，在本真的存在中，此有可以正確瞭解存有，得到存有的本真意義；在非本真的存在方式中，此有誤解存有，得到非本真的意義。在本真的存在中，由於此有正視它的可能性，故它瞭解它的可能性是屬於它自己的，這樣它瞭解了它的存有擁有屬我性。換言之，它正確瞭解它自己的存有了。這樣，它才能進而正確瞭解存有；另一方面，在非本真的存在中，此有不願正視它自己的可能性、逃避它，因此它無法瞭解它的屬我性，亦即它誤解它自己了，因此，它便進而誤解存有，故非本真的存在做成存有的誤解。那麼，海德格在分析此有的存在時，其實他是分析此有的瞭解，此有不同的存在方式就是不同的瞭解方式。我們要在這個觀點下，才能正確掌握《存有與時間》。

### 3. 存在性徵

在分析此有時，海德格首先分析它的切近而通常的存在方式，這是說，分析此有的日常生活或日常性(Alltäglichkeit, everydayness)。他的取向是存有學的，那麼，在這個分析裏，他要指出，日常生活的存在方式要奠基在哪些存有學結構上。例如，我們在日常生活中會使用用具，但我們能有這個存在方式，是由於我們的存在具有一個存有學結構——海德格後來稱它為關切(Besorgen, concern)。當我們是此有時，就已經具有關切，它讓我們能關切世界中之物，因此我們才能進而使用用具。反過來說，若我們沒有這個存有學結構，則就無法關切世界中之物了。於是，不同的存有學結構，使我們有不同的存在方式。對於這樣的存有學結構，海德格稱之為存在性徵(existentiale)。

同理地，在日常生活中，我們可以照顧別人，但我們能有照顧別人的存在方式，是由於我們具有一個存有學結構——關懷(Fürsorge, solicitude)。它讓我們瞭解別人，這樣，我們才能實際照顧他們。於是，照顧別人的存在方式奠基在關懷這個存有學結構上，那麼，關懷是我們的存在性徵。分析此有的存在，是要指出它的存在性徵。

各種實際的存在方式之所以可能，由於此有具有相應的存在性徵。再者，由於只有此有是存在的，所以只有此有具有存在性徵。其他的存有者也有它們的存有學結構，但不能稱之為存在性徵，海德格稱之為範疇(Kategorie, category)。因此，存在性徵是用以說明此有的，而範疇用以說明其他存有者之存有。我們要注意，海德格以後使用這兩個詞彙時，是將它們嚴格區分出來的。

## 二、簡略說明此有的基本結構：在世界的存有(In-der-welt -Sein, Being-in-the-world)(¶ 12)

此有是存在的，這是說，它不是一個手前性的實體，而是可能性。我們說

過，它有兩個基本的可能性——成爲自己或不成爲自己。在決定要成爲或不成爲它自己時，它也要決定在實際上，它要如何做？去做那個行爲？很多行爲都是可能的，但必須選擇其中一個可能性。換言之，此有總是要決定它接著要如何做？要這樣做或那樣做？這裡顯出此有的一個非常重要的性格——它必須與世界統一。

### 1. 「在世界的存有」的幾個基本概念

人之所以能決定做某個行爲，是由於他早已熟悉當時的世界或環境。在一個完全陌生、徹底一無所知的世界中，人無法決定他要如何存在下去。他當時只是一片完全的空白。但是，從一片完全的空白中，無法建立知識。<sup>9</sup>然而，絕對的無知是無法決定自己的可能性的，那麼，在絕對的無知中，人無法存在。所以，假若人的本性是存在，則他必或多或少早已瞭解他的世界。那麼，人不能獨立於世界。人總是在其存在中，早已瞭解他的世界。我們不是指，他實際上是在一個世界中，彷彿與它並列在一起；而是說，在存有學上，他的存有總是瞭解世界的，因此他與世界是統一的。所以，人的存有是「在世界的存有」(In-der-welt-Sein, Being-in-the-world)，簡稱「在世存有」。海德格認爲它是一個統一的現象，而用連接號把它們關連起來。

人的存有總是瞭解世界的，且在這個瞭解中，始能決定各種可能的存在方式，往前到達世界中之物去。換言之，只有奠基於在世存有這個結構上，人才可能有各種的存在方式，因此，海德格認爲，在世存有是此有的存有學基本結構(Grundverfassung, basic constitution)。在世存有雖是統一的，但這僅表示，在存有學上，它的各部份不能各自獨立。但在分析它時，卻可以逐部份地說明。不過，它的部份依然是這個統一體中的部份。

---

<sup>9</sup> 海德格反對亞里斯多德和洛克(J. Locke)所說的人心如白板。在 ¶2 說明探索的結構時，早已指出探索是由三個結構所引導的，換言之，要瞭解一個事物，必須先對它有一點點的認識。完全的無知是無法進行探索的，亦即永遠不能得到知識。

海德格指出，他要分三部份討論在世存有。首先是在世存有中的世界。其次是，在日常生活中，在世存有到底是誰？他的意思是說，在日常生活中的我們，到底是誰決定我們的存在。是我們自己決定自己的存在嗎？或是別人為我們決定的呢？或僅是一些流行的觀點決定我們的存在？海德格指出，在日常生活中，決定我們的存在的，不是我們自己，而是「人人」(das Man, the they)。最後，他要分析在世存有的「在」(in)。人「在」世界裡的方式，顯然不同於事物的「在」。根據上文，人的「在」是存在(Existenz, existence)，而事物的「在」是在場(Anwesenheit, presence)，或在某個處所。所以，我們有必要從存在的觀點分析在世存有。在這節裡，海德格要分析在世存有的「在」，希望能簡略介紹在世存有的一些基本概念。

在世存有的結構表示此有是「在」世界中的，不過，既然此有與別的存在者不同，因此，它的「在」與它們的「在」有別。此有的「在」表示存在。根據上文討論存在的意義時，我們指出，存在是指：瞭解著世界，在其可能性上往前到達世界中之物去。但其他存在者的「在」是指空間位置或空間關係——在某物內。例如，水在茶杯內，衣服在衣櫥內。嚴格而言，此有沒有這種「在」，因為它不是一個手前性實體。在存有學而言，此有的「在」是存在義的「在」(existential 「in」)，而其他存在者的「在」是手前性的「在」，由於它屬於此有以外的存在者，故可稱為範疇義的「在」(categorical 「in」)。對於此有的「在」，海德格給它一個獨特的名詞，他把「在」與「存有」用連接號關連起來，成為「在存有」(In-Sein, Being-in)。在《存有與時間》裏，會繼續出現很多類似的、以連接號做成的詞彙，由於中文少有這種表達方式，而我為了保留它們的意義，以後會採用**粗體字**來表示該詞彙是有連接號的。

只有此有才有**在存有**，其他的存在者只有「是在某物內」(「Sein in...」 「Being in something」)。根據海德格的字源學分析，他認為「在」(in)是指居住、生活、居留、習慣、熟悉，也有愛護和專注之意。而「我在」(Ich bin, I am)

是指「我活在」或「居於」一個熟悉的世界中，這基本上沒有空間位置的意思。並且，這是人才有的存在方式。因此，人之所以有這些存在方式，是由於他的存有是在存有。在存有是此有的存在性徵。

由於在存有能讓此有往前到達世界中之物去，因此，此有便可以投入於事物中，不斷追逐它們，甚至只看到它們，而不願反過來瞭解自己的存有了，這時，此有似乎是緊緊靠著世界中之物，遺忘了它自己，對於此有的存有與世界中之物的這種關係，海德格以一個前置詞來命名它，稱為：靠著(bei, alongside)。只有此有才能靠著世界中之物，其他的存有者沒有這種性格，因為它們的存有沒有世界(weltlos, worldless)——不瞭解世界，也因此不能到達世界中之物去，故無法靠著它們。由於它們不能靠著別的存有者，因此它們不能觸摸(berühren, touch)對方，而只能互相並列(nebeneinander, side by side)。反過來，由於此有可以靠著其他的存有者，故它可以觸摸它們，但它卻永不與它們並列。

對於此有與其他存有者的相遇方式，海德格稱為「遭逢」(begegnen, encounter)。我們要注意，在海德格的詞彙裏，只有此有才有「靠著」、「觸摸」和「遭逢」的存在方式，其他的存有者不能「靠著」、「觸摸」和「遭逢」別的存有者，因為它們的存有結構不同——沒有世界。此有的這些存在方式，皆奠基在它的存有是在存有。

為何此有具有以上所說的性格呢？為何它不正如其他的存有者那樣，只在世界中佔著一個空間位置呢？為何它的存有的基本結構是在世存有呢？海德格認為，這是沒有理由可言的，我們只能說，事實就是如此，因為此有不是經由它自己的選擇而來到這裏，而是它不得不來到這裏的。當它在這裏時，也不是經由它自己選擇自己的性格，而是它早已被委付為(überantworten, delivered over)這樣的性格了。它不得不接受，而且必須承擔它們，在它們的限制下繼續存在。對於此有的這些事實上就是如此的種種性格，海德格稱為事實性(Faktizität, facticity)。基本上，我們以上所說關於此有的一切結構，都是它的事實



性——只要是此有，就是如此的種種性格。

至於其他的存有者，其實也具有「就是如此的種種性格」。例如，桌子就是具有質料，或它就是擴延的(extended)。再者，這本書也有提到事物就是如此的種種性格。但海德格指出，它們的存有「不瞭解這些性格，更不能承擔它們、在其限制下繼續存在。桌子不瞭解它自己的擴延，更不知擴延對它的影響。對於其他的存有者本來就具有的種種性格，海德格另給一個名詞：實物性(Tatsächlichkeit, factuality)。實物性似乎是一些手前的性質，冷冰冰擺在一個事物中，與它的存有沒有息息相關的密切關係。

**在存有**是此有的事實性的一個結構，它讓此有瞭解世界，且往前到達世界中之物去，與它們遭逢。對於此有與世界間的存在關係，海德格稱為關切(Besorgen, concern)。關切是存在性徵，這是說，由於此有具有這個存有學性格，故它才能以各種不同的方式去關切世界中之物。它可以製造、產生、使用、專注、放棄、接納、研究、質疑、討論、決定、證實各種事物，這些都是關切的可能方式。此有也可以置之不理、忽略、排斥、停止行動等等，這些不表示此有與世界中之物完全割離，而僅表示它的關切是在不足的模式(defiziente Modi, deficient modes)下。基本上，此有不能完全沒有關切，因為這是它的事實性——它本來就是如此的，它只能把關切降到最低的程度。

海德格採用「關切」(Besorgen)一詞，是由於以後他要指出，此有的存有是「關念」(Sorge, care)，這是說，由於此有的存有的基本結構是「關念」，故它才有「關切」。並且，此有與別的此有的關係，亦即人際的關係，海德格以後會稱之為「關懷」(Fürsorge, solicitude)，它也是奠基於「關念」的。那麼，基於此有的Sorge，才有Besorgen和Fürsorge。海德格是以Sorge為字根，自創其他兩個名詞，故它們沒有一般的意義，而必須放在海德格的哲學脈絡下瞭解。

然而，傳統哲學總認為，當此有關切事物時，它的原初模式是認識，而不是使用或其他的處理方式。但海德格的主張剛好相反，於是，他要說明「認識」這種關切方式奠基於「使用」的關切方式上。

### 三、認識(Erkennen, knowing)是此有的一種引出模式 ( fundierter Modus, founded mode ) (¶ 13)

要說明使用比認識是更為原初的關切，可分兩方面進行。首先指出傳統哲學所說的認識，必須奠基在海德格的在世存有上，這樣，認識成為在世存有的一種存在方式；然後再證實，在世存有的原初關切方式是使用世界中之物，而認識是由此引申出來的。

#### 1. 傳統認識論的困難

海德格指出，認識是人往著世界中之物的一種存在方式。通常我們認為，在認識中，有一個被認識的存有者，它往往稱為自然界，或自然界中的一物。但我們知道，認識不發生在自然界中，而是在認識者裏。可是，我們無法觀察到認識的活動，那麼，它不是外在的，也不是物質的。於是，我們就以爲它是內在的、心靈的。一旦認識是內在的和心靈的，則被認識的物件當然是外在的物體了。於是，這做成主體與客體的二元區分。

主體與客體的二元區分產生很多理論上的困難。認識主體如何從它的內在領域跳到另一個外在領域呢？即使認識活動能跳出來，但心靈的活動如何把握非心靈的物體呢？物體擁有哪種結構，才能讓主體不需跳進另一個領域中，就可以把握它呢？這些都是傳統哲學在認識論上的困難。海德格指出，這個困難主要是由於它沒有釐清認識主體的「內在」意義。並且，一旦我們認為內在是與外在對立，則這些認識論的困難永遠無法妥當解決。



在海德格，人不是實體，所以他不是主體。人的存有的基本結構是在世存有，這是說，他在他的存在中，早已瞭解世界，且往前到達世界中之物去。我們早已說過，人與世界不互相獨立，他們構成一個統一的現象，我們甚至可以說，他們是一個整體。從他的「早已瞭解世界」而言，他早已經從他的內在跳到外在了。他從來沒有僅停留於內在中，相對著另一個外在的領域；反而，當他是「內在」時，他已經是外在了，這是說，當他內在於他的在世存有時，他已經外在到他的世界去。我們甚至可以說，他總是從內而外的。另一方面，當他外在於世界時，他依然內在於他的在世存有中，他是由外而內的。為什麼是這樣？因為人就是這個整體。在這個整體以外，沒有東西。所以，人與世界根本沒有內外之分。對於人與世界的關係，內外是一對錯誤的詞彙。

再者，當人認識世界中之物時，他仍是在他的在世存有中，瞭解著世界，往前到達世界中之物去。只是，他這時的「往前」是一個認識活動，換言之，他當時的存在方式是認識。在認識活動中，他看到的世界是一個自然界，而遭逢到之物是自然物。所以，認識活動不是從內在主體——沒有世界的心靈或意識——跳到外在客體去，把客體抓回內在主體中；而是，人在認識的存在方式上，在他的在世存有中認識他自己早已擁有的世界。於是，一旦海德格把人的主體性取消，則他同時取消了事物的客體性。他再把人與世界視為一個統一的整體——在世存有，則由主客對立所導致的認識論困難，便能迎刃而解了。

## 2. 認識是此有的一種引出的模式

人是在世存有，他總是關切他的世界，但在日常生活中，他的存在方式不是認識世界中之物，而是使用它們。在切近而通常的情況下，他要使用世界中之物，處理事情，以達致他的目的。因此，他是在使用的存在方式下，瞭解世界，往前到達世界中之物去。在這種存在方式下，世界中之物不是自然物，而是用具。在使用中，他也有瞭解世界中之物，但這種瞭解不是認識——獲得一個知識性的概念，而是把握它的用途。如果人永遠只有這種存在方式，則人不

可能獲得事物的知識，他只能瞭解事物的用途而已。然而，海德格認為，人有時會停止工作，他或許需要休息、或許用具失效，以至無法繼續工作。這時，他不能仍在使用的存在方式上，積極關切世界中之物，於是使用的存在方式變弱了。不過，他沒有因此離開他的世界，他依然是在世存有，依然在他的在存有中，往前到達世界中之物，靠著(*bei, alongside*)它們。可是，根據海德格，這種靠著只是停留地靠著(*Nur-noch-verweilen bei, just tarrying alongside*)。人停留地靠著它們，不是爲了使用它們，而是爲了看看它們的樣子。看看它們的樣子就是知覺它們了，人開始對它們有初步的認識。可是，只有當人以語言說出和討論事物是什麼時，才是知覺的完成，這就成爲對事物的解釋。解釋一事物就是限定它的意義，於是我們說出命題，由此，對事物的初步知識便完成了。

在海德格這樣的詮釋裏，人對世界中之物的原初存在方式是使用，而僅是由於人停止使用，才引出另一種存在方式——認識。因此，認識是此有的存在的一種引出的模式。

在這裏，有一點值得我們注意。人改變成認識的存在方式，不是僅由於他停止使用世界中之物，最主要的關鍵是：在他停止使用時，他改變或採取另一個觀點。在使用用具時，其實他早已設定一個觀點：世界中之物是讓他操縱和處理的，所以他才會使用它們。但當工作無法進行時，他不能再堅持這個觀點了，他必須改變觀點。這時，事物無法使用，它們彷彿硬生生地擺在手前，於是，他視之爲具有手前性的東西。只有在手前性這個觀點下，認識才能開始。於是，世界中之物能擁有用具性或手前性，主要是由於人當時的觀點。換言之，世界中之物不擁有固定的、客觀的本性，它的性格主要奠基在人當時的存在方式。我們瞭解這點，才能瞭解海德格以後所說的世界性(*Weltlichkeit, worldhood*)概念。

### 第 三 章

在世存有的世界及世界性

(Weltlichkeit, worldhood)

(¶ 14—21)

我們通常認為，我們看到的都是客觀的自然事物，而世界是由這些事物組成。這種主張其實奠基在一個觀點上：實體性(Substantialität, substantiality)，這是說，我們預設一切東西的存有是實體。從這觀點出發，所有存有者都客觀地擁有它們本身的性格，且佔著自己的位置，而世界就是這些存有者的總和。不過，這樣的世界顯然不是在世存有的世界，因為在後者，世界中之物的性格不由它們自己決定，而是奠基在此有的存在方式上。再者，若世界中之物是實體，則此有也是另一個實體了，這樣，此有與世界各自獨立，它們不構成一個統一的現象。所以，在海德格，從實體性觀點瞭解世界是錯誤的，而他所說的世界，不是我們通常所說的客觀世界。

再者，唯有此有才有世界。這不是說，世界上沒有別的東西，只有此有，因為這顯然是荒謬的；而是說，只有此有的存有才能瞭解世界，與世界統一，其他的存有者的存有無法瞭解世界，故在存有學上，它們沒有世界。所以，海德格認為，世界不獨立於此有，它是此有的存有性格。

世界既是此有的存有性格，而世界中之物的性格又奠基在此有的存在方式上，則同理地，世界的性格也奠基在此有的存在方式上。換言之，當此有在不同的存在方式上，世界會出現為不同的性格。根據以前的例子，當此有在使用的存在方式上時，他遭逢的是一個用具世界；當他在認識的存在方式上時，他遭逢的是一個客觀事物的世界。此有的存在方式讓世界得到它的意義。那麼，在此有的存在方式中，必具有一個結構，讓世界成為它自己。這是說，世界要奠基於它，才能成為世界。對於這個結構，海德格稱為世界性。世界性不外在於世界，而是在此有的存在中，是它的一個結構，故海德格認為，世界性是一個存在性徵。

此有雖與世界統一，但它卻可以有不同的世界，於是，「世界」一詞是多義的。我們分析此有的世界，便先要釐清世界的各個意義，再指出我們分析的是哪個世界。在分析世界的意義時，可引申出以下幾點。

- a. 「世界」是一個實際存有的概念(ontischer Begriff, ontical concept)。它意指所有手前存有者的總和，這亦即我們所說的實體世界。
- b. 「世界」是一個存有學語詞(ontologischer Terminus, ontological term)。它意指第一個世界意義中的存有者的存有。例如我們說，「物理世界是在因果關係上。」這句話是說明物理世界的存有，或它「延續下去」的方式。同理地，我們也可以描述數學世界，或柏拉圖的理想型世界，這裏所指的世界，就是一個存有學語詞。
- c. 「世界」尚有另一個實際存有的意義，這是說，它由一些實際具體的東西構成，但這些東西不是手前存有者，而是圍繞著人，讓人生活在其中的周遭世界(Umwelt, environment)。基本上，這是海德格接著要討論的日常生活的世界。
- d. 「世界」也可以指世界性。上文指出，實際世界奠基於世界性，而世界性一方面是此有的存在性徵，另一方面是世界的存有學基礎，因此，在這個意義下，這是世界的「存有學—存在的」概念(ontologisch-existenzialer Begriffontologico -existential concept)。

海德格曾指出，對此有作存在分析，是要分析它的日常生活。他認為，此有的基本結構是**在世存有**，而分析**在世存有**時，他要先分析它的世界，那麼，這亦即是說，他要分析**在世存有**日常生活中的世界。日常生活中的世界就是上文第三個意義的世界——周遭世界。周遭世界中的東西不是手前性之物，而是被我們使用的用具。再者，周遭世界奠基於此有的存在性徵——世界性，換言之，此有在它的存在中，基於它的存在性徵，開放出一個由用具構成的周遭世界。它開放出世界中之物為用具，且使用它們，但此有自己不是用具。用具隸屬於一個由此有開放出來的世界，且必須在世界中。但此有卻是開放世界的，它不隸屬於世界，也不在世界中。因此，當海德格使用「隸屬於世界」(weltz-

ugehörig, belonging to the world), 和「世界中的(或世界中之)」或「在世界中」(innerweltlich, within-the-world)這些詞彙時,所指的一定不是此有,而是其他的存有者。另一方面,由於此有才有世界,所以此有是「世界的」(weltlich, worldly)。我們現在又多了一個對比概念:世界的和隸屬於世界、或世界中的、或在世界中。前者只能用於此有,後三者一定用於其他的存有者。

## 一、周遭世界的分析(¶ 15—16)

### 1. 此有在周遭世界中的存在方式,及周遭世界中的用具

我們是在**世存有**,這是說,我們總是與世界統一的。海德格認為,在日常生活中,我們的世界是周遭世界。周遭世界的德文是 Umwelt, um 與英文的 around 類似,是指圍繞的意思,而 Welt 是世界。根據字根, Umwelt 是指那個在日常生活中圍繞我們的世界。英譯為 environment, 它只譯出圍繞(environ)之意,卻失去世界(Welt)的意思。在下文,我們必須注意幾個由 um 為字根的德文詞彙。

在日常生活中,我們如何關切(Besorgen, concern)周遭世界中之物呢?那當然不是冷靜地觀察、客觀地研究。海德格認為,我們的關切方式是要去使用、製造或控制它們,對於這種方式,他統稱為處理(Umgang, dealing)。Umgang 由 um 和 Gang 構成, Gang 出自 gehen, 它類似英文 go(走)的意思,所以在字根上,這是圍繞著走的意思。不過,在一般的德文用法中, Umgang 是指交往或打交道之意,但我們很少說:「與周遭世界中之物交往或打交道」。本文根據英譯 dealing, 譯作處理。但根據 Umgang 的字根,它意指,在處理周遭世界中之物時,我們是從一物走向另一物,圍繞著周遭世界走下去。例如,當我要做一張桌子時,我發現槌子、釘子、木板等用具,在不同的位置上圍繞著我。在處理它們時,我是先走向槌子,沿著當時的周遭世界,往前去拿釘子,再走

向木板，到達工作間。所以，Umgang 指出，在日常生活中處理事物時，是圍繞著周遭世界，從一物走向另一物去。

在處理事物時，我們不是盲目的，這是說，我們不是完全沒有瞭解的，甚至，我們必須早已或多或少瞭解周遭世界，且在這個瞭解的指導下，才能圍繞著它，從一物走到另一物。更進一步，即使在處理的過程中，我們也會得到瞭解，這正如在使用槌子時，我至少瞭解槌子的使用方式。並且，我之能瞭解槌子，不是由觀察而得，而是在處理中得到的。我似乎愈是不觀察它、不去認識它，和愈是投入在我的處理中，則我愈能貼切瞭解周遭世界中的槌子。在海德格，實踐中是有知識的，但它不是理論知識。那麼，在處理事物時，我早已具有一種對周遭世界的瞭解，且在它的指導下作出種種處理方式，並在處理的過程中，也能進一步瞭解它。對於這種對周遭世界的瞭解，海德格稱為環視(Umsicht, circumspection)。Umsicht 由 um 周遭和 Sicht 視覺或視線兩個字根構成，意指一種看到或瞭解周遭的視覺。英譯 circumspection 相當傳神，它把周遭(circum)和視線的察覺(spection)都翻譯出來了。在日常生活中，我們是在環視中瞭解周遭世界的。

在周遭世界中之物是什麼？它們當然不是客觀擺在手前之物，而是被使用的。根據海德格，周遭世界中之物是用具(Zeug, equipment)。用具之所以為用具，不是由於它具有某個形狀或特徵，而是由於它具有某種用具功能或用途。並且，用具有一個「為了…」(um-zu, in-order-to)的性格，這是說，它是「為了…」而被使用的，例如，槌子是為了槌打，釘子是為了釘緊的。我們不能說，由於這個東西具有槌子的形狀、硬度和重量，故它是槌子；而是說，由於它具有「為了」槌打的功能或用途，所以它是槌子。換言之，在周遭世界中，一物的「為了…」的性格，決定了它是此物，不是別物。

再者，德文的 um-zu 在一般用法上，與英文的 in order to 類似，但它的字根是 um，那麼，這是指，用具的性格是：它圍繞而往著(zu, to)另一物。用具



之所以是用具，由於它具有某種用途，但它的用途讓它往著另一物。例如，槌子有槌打的用途，但槌打必須打到另一物——如釘子，否則槌打是不可能的；同理的，釘子有釘緊的用途，但釘緊必須是釘緊另一物——如木板，否則釘緊是不可能的。海德格利用德文「um-zu」的兩個歧義，說明用具的性格。於是，由於用具的用途具有「爲了…」和「圍繞而往著另一個用具」，因此，我們的周遭世界是圍繞著我們的，而在處理(Umgang, dealing)用具時，我們把握著它的「爲了…」，在周遭世界中，從一用具往著另一用具去。

凡用具必有它的用途和往著另一用具，則用具不能獨立，這是說，它必關連另一個用具，因此，嚴格而言，沒有所謂「一個」用具的。不過，或許我們會反駁說，這裏不是有「一個」槌子，那邊不是有「一個」釘子嗎？它們各自不是「一個」獨立的用具嗎？首先，當我們這樣說時，那個槌子和釘子已經不是用具，而是兩個手前性的東西，因為它們是具有某個形狀，性質和空間位置的客體。再者，用具不能獨立，不是指它的實際存有的(ontisch, ontical)性格，而是指它的存有學(ontologisch, ontological)性格。在實際存有上，各用具可能互不干涉，如在周遭世界中的槌子，它僅是被拿在手中或尚掛在牆壁上，仍未槌打到釘子去。但是，它之能是用具的槌子，必已在其用途上關連到釘子，否則它的用途不明，根本無法決定它是何物。

若用具必各以其用途關連另一用具，則它們構成一個整體。並且，在瞭解用具的時候，我們先要瞭解整體，然後才能瞭解在其中的各用具。例如，當我們看到筆、墨、紙、桌子、椅子、燈、窗戶、牆壁、門和房間時，我們不是先瞭解一件件的用具，然後才瞭解這是一個書房；更沒有看到幾片牆壁構成一個幾何學的形狀，和其他不同形狀之物，然後才瞭解這是一個書房，而是，我們首先瞭解它的整體，即它是一個書房，然後才能瞭解其他的用具。在海德格這本書中，瞭解總是由整體出發，在它指導下去瞭解部份，再由部份回到整體，更清楚瞭解它。瞭解是循環的，不是直線的。這正如我們從在世存有這個整體



出發，分析它的世界，它的「誰」和它的在存有，然後再回到在世存有去；又正如我們從周遭世界出發，分析它的用具，然後才能更清楚瞭解周遭世界。

用具的性格既然是在它的用途上，往著另一個用具，這則顯示它本性上是要被我們使用它，關連到另一用具去。換言之，它有被操縱性(*Handlichkeit*, manipulability)，因此，海德格認為，用具的存有是及手性(*Zuhandenheit*, *readiness-to-hand*)。我們要明白，及手性(*Zuhandenheit*)中的「手」(*Hand*)相關於被操縱性(*Handlichkeit*)中的「*Hand*」而來，所以，及手性的主要意義與手沒有直接關係，而是指，給我們操縱、使用或控制。那麼，用具的存有——「延續下去」的方式，是讓我們操縱、使用和控制的。

## 2. 從用具擴展至更大的領域

雖然在使用用具時，我們的環視瞭解它們，但非常奇怪地，用具卻不是我們當時所瞭解的直接課題，這是說，我們當時注意的，主要不是在用具上。並且，當我們愈是投入在工作裏，愈是恰當地使用用具時，用具似乎愈是退隱，或者說，我們愈是不察覺它。當時，我們注意的是這個工作的成品。例如，在做一張桌子時，雖然我們拿著槌子打釘子，但若當時的工作是順暢的，則我們不會注意槌子和釘子，而是注意這個工作要做出來的那張桌子。槌子與釘子是退隱的，而桌子則較為明顯。並且，唯有注意桌子，才能讓我們使用槌子和釘子，以及當時的用具整體。因此，在使用用具時，我們的環視不僅超出該用具，到達用具整體去，它甚至擴展到這個用具整體所製造出來的成品。

再者，成品本身也是一個用具，則它也必須在它的用具整體中。正如桌子也要關連到紙、筆、燈，和房間等用具構成的書房中。因此，環視又再擴展到另一個用具整體去。

成品不僅關連別的用具，它也是從某些原料做成的。例如桌子是由木板做成。根據這條線索，木板也是由另一些原料做成的——來自木材，而木材來自

森林。那麼，我們最後會到達一些不是由我們製造出來的東西，那就是自然界中的存有者——樹木。任何成品，最後的原料都是自然界的東西。於是，在用具中，環視可以擴展出來，到達自然界。

然而，由環視而得的自然界，其存有者是在它的用途上被瞭解的。它們不是手前之物，也不是神的創造物，更沒有所謂自然之美。森林是木材，山是石礦，河是水力，風吹船帆。自然界中都是實用之物，是及手性的存有者。

成品也顯示出別的此有。當我們做桌子時，我們明白，桌子不僅給我們使用，也可以給別人使用。同理，當我們買鞋子時，當時也明白它可以給別人穿。於是，我們發現當時的周遭世界不是我個人的，也是別人的。我不是一個獨我，我的世界也不是私有的。我與眾人同在，而世界是一個公共世界(die öffentliche Welt, public world)。那麼，環視又擴展到別的此有和公共世界了。

在公共世界裏，我們可以看到一些公共使用的措施，例如車站、橋樑和公路等。在瞭解這些措施時，我們發現一個圍繞著公共大眾的自然。當我們看到車站關閉，則知道天氣惡劣；看到路燈明亮，則知道黑夜來臨；看到時鐘，則知道太陽的位置。對於這個由環視的擴展而得知的自然界，海德格稱為周遭自然(Umweltnatur, environing nature)。這個自然仍是及手性的，因為它不是僅擺在手前，而是被我們處理的，或根據它去調整我們的行爲。

我認爲，以上其實是一個很好的現象學分析的示範。現象學的工作是讓那顯示自己者，正如從它自己顯示出來般的被看見。它如何顯示，我們就如何看；我們看到什麼，就描述什麼。在日常生活中，我們以為只有一個個的存有者顯示它們自己。但其實，尚有非常非常豐富的領域沒有明白顯示出來。它們不是完全沒有顯示，因為完全不顯示的東西是永不可知的。它們只是隱約地顯示。現象學的工作就是讓那些在隱藏中，只隱約顯示的東西，更清楚顯示出來，被我們看見和描述。

通常，我們以為明白顯示自己的，只是那些擺在手前的東西，但當我們看清楚時，便會發現，在日常生活中，其實它們早已隱約顯示出它們的用途，而我們與它們接觸時，基本上是瞭解其用途而去使用它們的。並且，它們也隱約顯示出，其具有「爲了…」和「圍繞而往著另一用具」的性格，由此一個隱約的周遭世界也跟著顯示出來了。再者，在看得更清楚時，便會發現當時的周遭世界是要做出一個成品的，而在成品中，又隱約顯示一個自然界、別的此有、公共世界和周遭自然。於是，那些本來僅是隱約顯示的東西，在現象學的引導下，變得更清楚地顯示出來，被我們看到和描述。現象學一方面是讓事物更清晰顯示它自己；另一方面，我們要更謹慎、深入和廣泛地看。海德格在這本書中，認爲一切都是顯示於在世存有的整體內，只要謹慎地看，就可以瞭解一切了。

### 3. 在日常生活中，世界宣示它自己的三種方式(¶ 16)

在日常生活中，我們愈是投入在工作裡，則用具愈退隱，而只有成品才是明顯的，這亦即是說，由用具構成的周遭世界是退隱的。這樣，假若我們的工作永遠順暢無礙，則我們永遠不會清楚瞭解自己的周遭世界。那麼，我們永遠只在工作中，不再追問世界、用具，甚至是其他存有者的存有了。但顯然地，我們有時會被驚醒，發現自己在世界中。但是，在什麼情況下，我們會注意用具、發現世界呢？顯然地，那就是當工作發生困難，無法繼續的時候。那時，我們必須停止工作。這樣，用具似乎突顯出來，它與世界的關係亦跟著顯示，換言之，世界宣示它自己了。然而，世界若要宣示它自己，必先要讓用具從退隱中顯示出來。海德格指出，在以下的三種情況下，我們會停止工作，而用具從退隱中顯示出來。

#### a. 突出性(das Auffallen, conspicuousness)

在使用用具時，有時會發現它不適用，或許它損壞了，無法再用。我們之能發現它不適用，不是由觀察而得，而是由環視而知。這時，工作中斷，而用

具依然拿在手上。假若我們能繼續使用它，則它再次退隱。可是，我們這時卻不能使用它。它似乎冒然從隱藏中突顯出來，放在手前。一方面，從我們仍要使用它而言，它是及手性的用具；另一方面，從我們無法使用它而言，它是手前的存有者。它似乎介於及手性和手前性之間，但這正好指出，它從及手性的退隱中突顯出來，正要成爲一手前之物。無論如何，我們這時發現了用具。

這正如當我們手拿釘子，用槌子去打它時，發現槌子太短，無法使用，這時，不是由於我們觀察槌子的長度，才得知它不適用，而是在使用時，它無法順暢工作，這時的環視發現槌子不適用。再者，當時手上的釘子不再是用來釘緊別的東西的用具。它似乎突出了它自己，置於我們的手中，讓我們發現它是一件不能使用的用具。

#### b. 闖入性(Aufdringlichkeit, obtrusiveness)

在使用用具時，有時會發現我們缺少另一個用具，以至工作無法進行。我們愈是著急，則愈是發現手中的用具無法使用。它被握在手上，似乎闖進我們的關切中，但卻硬生生地擺在那裡，於是，用具顯示它自己了。

#### c. 固執性(Aufsässigkeit, obstinacy)

有時在工作中，一些不屬於工作範圍內的東西，會出現和阻礙工作的進行，以至工作被迫停止。工作一旦停止，則用具無法使用，它們似乎固執地站立在我們面前，迫使我們去注意它們，但對它們卻無可奈何。

用具在以上三種情況下顯示它自己。然而，當它們顯示自己時，我們一方面想要使用它，另一方面卻又無法使用它，這時，我們便會發現，用具之所以無法使用，是由於我們無法在它的用途上，將它關連到另一個用具去。換言之，它在用途上的「爲了…」和「圍繞而往著另一用具」(um-zu, in-order-to)的性格被破壞了。這亦即是說，我們當時也發現，用具之所以是用具，必須相繼圍繞

往著另一用具，於是，周遭世界由此宣示它自己了。

用具有一個非常奇怪的特徵：當它正要失去它的用具性格時，它才顯示它自己的用具性格。當用具在使用中，成爲一個真正的用具時，它是不突出，不闖入和不固執的，可是，它這時卻是退隱的，令人無法瞭解。周遭世界亦因此隱而不現。但當它否定它自己時，它卻顯示自己的本性，讓我們得以瞭解它、肯定它。換言之，它的自我否定卻帶來它的肯定。海德格這種從否定中看出肯定的洞見，多處表現在《存有與時間》中。他從人的自我逃避中看出人的自我肯定；從人的死亡中看出人的存有；從怖慄(Angst, anxiety)的虛無中看出真正的在世存有。要瞭解海德格這本書，必須能在我們的生命中，把握那一閃即逝的現象。

## 二、世界性(¶ 18)

現在，世界已經宣示它自己，且宣示爲一個由用具構成的周遭世界。可是，在不同的情況中，會有不同的周遭世界。例如，當我要拿槌子和釘子去做一張桌子時，當時的周遭世界不同於我拿筆寫文章時的周遭世界；上市場買菜與出國旅行的周遭世界也不相同。然而，若它們皆爲周遭世界，則它們有一個共同的存有學結構。這個結構就是世界性(Weltlichkeit, worldhood)。但這不是說，世界性外在於周遭世界中，因爲這誤解了周遭世界是客觀獨立的，也破壞了此有與世界的統一性。所以，在討論世界性時，我們不是客觀地分析周遭世界，以求獲得它的存有學結構。相反地，由於此有與世界統一，而且此有在它的存在中，早已瞭解它的世界，那麼，它當然也瞭解世界的存有學結構——世界性。反過來說，由於此有總是瞭解世界性的，故在它的存在中，才能瞭解它的周遭世界。所以，世界性不是外在的，而是此有的存在性徵。於是，討論世界性，先要拒絕客觀的進路，而要反省，當此有在它的存在中瞭解周遭世界時，它所根據的存有學結構，或它根據的存在性徵是什麼？換言之，我們要採取存在的

進路——在我們的存在中，反省其所根據的存在性徵。

我認爲，在《存有與時間》，分析世界性的 ¶18 是全書最困難的一節，因爲海德格採用非常陌生的語詞，又預設此書後來才出現的概念，而討論時又似乎相當凌亂，故讀者難以明白他的意思。不過，只要我們能明白他的討論過程，和他的結論所蘊涵的意義，就較易掌握這節的內容了。

首先，世界性不外在於周遭世界中，而是此有的存在性徵，換言之，周遭世界之建立，基於此有的一個存有學結構。但是，在上節的分析中，我們似乎只是「外在地」分析周遭世界，說明在其中的用具的存有，及它們如何構成和宣示周遭世界，卻沒有把它關連到此有去。因此，本節首先的工作，就是要把周遭世界與此有重新統一起來，希望能進而證成世界性是此有的存在性徵。所以，在本節開始時，海德格再次檢討用具的性格，藉此把它與此有的存在關連起來。他認爲用具的性格是指向性(Bewandtnis, involvement)。

### 1. 指向性(Bewandtnis, involvement)

海德格曾認爲，用具是互相關連的，而且是在用途上的「爲了…」和「圍繞而往著另一用具」(um-zu, in-order-to)這個性格上關連起來的。現在，海德格再次反省用具間的關係，希望藉此說明用具與此有的統一性。他認爲，用具的關係是指向性(Bewandtnis, involvement)。其實，Bewandtnis 是一個無法翻譯的名詞。在瞭解這個詞彙時，不要拘泥於它的字面意義，也不要太重視它的德文意義，否則只會造成誤解。

海德格指出，當用具是用具時，它早已被關連到另一用具去，這種關連的方式是：「以(mit, with)一物指向到(bei, in)另一物去」。這種「以…到…」(mit... bei..., with...in....)的關係，就是指向性的意義，它建立在兩個前置詞的意義上。我們以一個例子來說明，在建造一個房子時，我們已瞭解建造房子的周遭世界，但我們之所以能瞭解當時的周遭世界，是由於我們瞭解，要造一個房子，



我們必須工作，而工作就是「以一物指向到另一物去」。於是，我們開始往著一物，且「以它的用途指向到別物去」。在這個用途上，前者之物就是槌子，它的指向方式是槌打，且在槌打中到達另一物，它就是釘子了。再者，我們再以釘子，在它釘緊的用途上，指向到另一物去，它就成為牆壁。然後，我們再以牆壁，在它抵擋風雨的用途上，指向到另一物去，它就是房子，房子是當時周遭世界的成品。到達這個成品時，就不須再指向別的用具了。我們就是在這種「以…到…」的關係上，將一物指向另一物，然後再繼續指向，直至整個指向整體所指向的成品，由此，我們瞭解了當時的周遭世界。

當我們說，「以一物指向到另一物去」，這裡所指的「物」，其實不是一個東西或實體，而是此物的用途或用具功能。我們常常強調，在海德格，一物之所以是一物，不是由於它擁有某種手前性的性質，而是由於它有某種「延續下去」的方式。所以，一物之所以是用具，是由於它具有用途或用具功能。同理地，槌子之所以是槌子，不是由於它有槌子的手前性質，而是由於它用於槌打。一隻高跟鞋，若它用來打釘子，則它不是高跟鞋，而是槌子。所以，嚴格而言，指向性的意義是，「以一種用途指向到另一種用途」。並且，由於當時有一物具有此用途，故它不是別物，而是此物。

於是，在剛才的例子中，當時由指向性構成的關係是，以槌打(槌子)指向到釘緊(釘子)，以釘緊(釘子)指向到抵擋風雨(牆壁)，以抵擋風雨(牆壁)指向到提供舒適生活(房子)。當到達房子時，指向性終止，因為房子是當時的成品。這時，此有完成工作了，它無須以房子指向到別的用具去。不過，房子是被當時的此有使用的，且用以滿足此有的要求。於是，房子與此有在另一種關係上，海德格稱之為：「緣於…能滿足」(um-willen, for the sake of)。在海德格，從周遭世界中之物而言，它們是為了滿足此有的；從此有而言，此有關切(besorgen, concern)周遭世界中之物，是緣於它們能滿足它。再者，um-willen 在德文的一般用法裡，與英文的 for the sake of 同義，但我們要注意它的字根。它由 um



和 *willen* 構成。*um* 是 *Umwelt* (周遭世界) 中的 *Um* (周遭或圍繞之意)，那麼，*um-willen* 也表示：此有關切周遭世界中之物，是由於它瞭解它們是爲了滿足它的，於是，緣於周遭世界能提供一個成品來滿足它，它便以一物指向到另一物，再繼續指向到別物，直至到達成品爲止。於是，由於此有總是「緣於周遭世界中之物能滿足它」(即 *um-willen*) 和能夠「以一物指向到另一物」(即指向性 *Bewandtnis, involvement*)，故它總是瞭解它的周遭世界的，換言之，周遭世界是由此有的這兩個結構開放出來的。在這裡，我們可以看出，海德格把周遭世界與此有的關係，進一步統一起來了。

## 2. 讓之在 (*sein lassen, letting be*)

當此有緣於周遭世界能提供一個成品來滿足它，而又以一物指向到另一物時，它就將一個具體的周遭世界呈現出來了。例如，當我緣於周遭世界能提供一個房子來滿足我時，我當時知道，房子不會從天而降，我必須使用用具才能得到它，這亦即是說，我必須以一物指向到另一物，這時，我或許希望以槌打的方式，指向到另一個釘緊的用途上，再以釘緊的方式，指向到另一個抵擋風雨的用途上，…以至完成一個房子。這樣，我會發現，在某處有槌子，另一處有釘子和木板等等。在我尚未要求得到房子前，槌子、釘子和木板沒有呈現在我的世界中。可是，一旦我要求得到它和將世界中之物相繼指向起來時，它們便得以各自呈現爲它們自己了。於是，以指向性將存有者關連起來，其實就是讓它們成爲在——即成爲它們自己，海德格稱之爲：讓之在 (*sein lassen, letting be*)。基本上，此有的各種存在方式——無論是使用或認識，都是讓存有者成爲在。這亦即是說，由於此有具有「緣於周遭世界中之物能滿足它」和「以一物指向到另一物」這兩個結構，故它讓周遭世界呈現出來，成爲在。

此有讓存有者成爲在，不是說它能創造存有者，因爲這顯然是荒謬的。這是說，此有的存有，或此有在存在時，它具有一些存有學結構，讓它據此去瞭解存有者，存有者在此結構下獲得意義，因而成爲在。基本上，我們可以看出，

海德格這個主張深受康德(I. Kant 1724-1804)超驗哲學的影響。但我們必須注意，康德哲學是從主體出發，以主體的結構硬套在存有者之上，強迫存有者接受。但海德格的哲學不是超驗哲學，而是現象學。他是讓存有者顯示自己，且正如它顯示自己般地去看它。不過，根據海德格，在看存有者時，人必須要有預設，並且，只有當預設一致於存有者時，才能瞭解存有者的意義。這是人與存有者的互相協調，並且因此才能回到事物本身。

### 3. 世界性(Weltlichkeit, worldhood)

在海德格，周遭世界之所以能呈現出來而成爲在，是由於當此有存在時，它總是「緣於它的周遭世界能滿足它」和「以一物指向到另一物去」。換言之，基於這兩個結構，周遭世界才成爲在。並且，這兩個結構早已在此有之中，否則此有不能根據它們而開放出一個周遭世界。再者，根據海德格，此有之所以是此有，由於它瞭解存有，這是說，此有總是瞭解它自己的存有，那麼，它當然瞭解它的存有具有這兩個結構——無論它的瞭解是清晰的或晦暗的。所以，此有早已瞭解，周遭世界能提供一個成品來滿足它，並且，周遭世界中之物是在指向性的關連中。於是，在這個瞭解下，此有在它的存在中作出抉擇，投出到世界時，其遭逢之物就成爲用具，而用具在指向性的關連中構成周遭世界。於是，我們可以說，這兩個結構是周遭世界的存有學基礎。

在《存有與時間》中，海德格曾用兩個難以明白的名詞來說明這兩個結構，因而讓讀者難以瞭解。他稱之爲「在其上者」(das Woraufhin, that for which)和「在其中者」(Worin, that wherein)。(SZ 86, BT 119)他的意思是說，此有瞭解這兩個結構，且在其上或在其中繼續存在，因此將自己與世界關連起來，讓周遭世界成爲在。於是，海德格認爲，這個「在其中者」是世界的現象——亦即它是周遭世界的存有學基礎。接著，海德格指出，這個「在其上者」的組織就是他所說的世界性(Weltlichkeit, worldhood)。

其實，當海德格分析出此有的兩個存有學結構——「緣於它的周遭世界能滿足它」和「以一物指向到另一物去」時，他已經分析出周遭世界的存有學基礎，但他要進一步說明，這兩個結構在此有與周遭世界的關係上，扮演什麼角色？我們知道，這兩個結構的組織相當複雜，它涉及此有與世界、世界與在其中的存有者，及存有者與存有者間的關係。這些關係到底有何性格，讓此有成為在世存有、世界成為周遭世界，和存有者成為用具呢？海德格發現，這些錯綜複雜的關係，它們的性格是給出意義(*be-deuten, signifying*)。海德格的意思是說，當此有來到這裡(*Da-sein*)時，它已經具有這兩個存有學結構了，這是它的事實性，亦即，它就是如此的。它總是瞭解這兩個存有學結構，因此讓它瞭解它是在世存有，也瞭解它的世界是周遭世界，而其中的存有者是用具。從這點而言，這兩個結構給出了此有的在世存有的意義、周遭世界和用具的意義。

此有瞭解它的存有，它因此瞭解它存有中的這兩個存有學結構，也瞭解其中的組織，它根據這個組織選擇它的可能性，繼續存在。這時它發現，這個組織意指出(*bedeuten, signify*)，世界中之物是爲了滿足它的，而它總是爲了得到世界中的成品，在自己的可能性中投出到世界去。因此，它瞭解它的存有與世界是統一的，亦即它是在世存有。這樣，這個組織意指出：此有是在世存有。換言之，它讓此有得到在世存有的意義。再者，既然世界能提供一個成品滿足此有，則這個組織又意指出，世界中的存有者可以在某種用途上，圍繞而往著另一物，以至達到該成品。這亦即是說，它們是以某物指向到另一物去，相繼直至一個成品。於是，存有者得到用具的意義。並且，用具由指向性構成一個周遭世界，因此，此有的世界也得到周遭世界的意義。那麼，這兩個結構的組織，讓此有、它的世界及其他的存有者得到它們的意義，故它是給出意義性(*Bedeutsamkeit, significance*)，這就是世界性。所以，當海德格討論世界性時，他不僅是要指出世界的基本結構，他要更進一步指出，這個結構在此有的存在中，或更正確的說，在此有的瞭解中，它所負起的任務是什麼？他認爲，世界性負起給出意義的任務。

因此，由於此有總是瞭解世界性，故在它的存在中，它發現各種意義。其他的存有者的存有有沒有世界性，故它們不能發現意義。不過，我們要注意，海德格不是說，此有可以任意給出意義，而是反過來說，此有是被它自己的結構限制的，當它來到這裡時，它就是被限制的。它只能有某些意義，不能任意給出意義。換言之，意義限制了它，它無法限制意義。

另外，我們要注意，世界中的存有者之所以具有意義，不是由於它們本身擁有某種性質，而是由於它們在某種關係上。世界性是一個由各種關係所構成的體系，這個體系的組織給出意義。在海德格哲學，關係先於實體，這是說，不是由於有了實體，才有關係，而是由於先有關係，才有實體。他改變了西方傳統的實體形上學，而代之以關係的優先性。

### 三、世界性與笛卡兒的世界概念(¶ 19—21)

海德格的世界性概念蘊涵了關係先於實體，但正好相反的，笛卡兒的世界概念或許是實體形上學的極端表現。於是，海德格認為有必要檢討它。在這本書而言，這不是一段重要的文章，故我們只作簡略的說明。

海德格的工作是要找出笛卡兒世界概念的預設，檢討它能否成立。在笛卡兒的心物二元論裡，心是屬於人的，物則屬於世界。物的基本性格是擴延(*Ausdehnung, extension*)，由物所構成的世界也就是擴延。擴延是基本的性格，由擴延才得以引申出形狀、運動和硬度等其他性質。可是，擴延基本上是一種在其自己(*an-sich, in itself*)的「在」。對於這種「在」，就是西方哲學所說的實體。於是，笛卡兒是從實體形上學的觀點建立他的世界概念的。

但是，為何笛卡兒採取實體形上學的觀點呢？海德格指出，這是由於笛卡兒認為，只能以認識(*Erkennen, knowing*)的方式，才能正確瞭解世界中的存有者。所謂認識，是指數學和物理學的知識，而數學和物理學的知識是恆常不變

的，因此，只有那些恆常不變的性質才是真正屬於存有者本身的。但是，「恆常不變的性質」亦即手前性的性質，因此，當笛卡兒採取實體形上學的觀點時，他早已預設了存有者的存有是手前性。

不過，根據海德格在¶ 13 的分析，認識的存在方式是一種引出的模式(*fundierter Modus, founded mode*)，它奠基在日常生活的處理(*Umgang, dealing*)上，這是說，當人停止處理周遭世界中的用具時，才會改去認識世界中之物。再者，手前性存有也是奠基在及手性存有上，因為只有當用具無法使用時，它才從及手性變成手前性(見¶ 16)，因此，笛卡兒哲學尚未得到世界的原初概念。他誤以引出的模式為原初的模式，將世界的原初意義隱藏起來，故為假(參考¶ 7, b)。

## 第四章

周遭世界的空間意義與此有的空間性

(Räumlichkeit, spatiality)

(¶ 22—24)

其實，當我們說此有是「在世界中的存有」時，這裡的「在…中」已經表示空間的意義，並且，「周遭世界」的「周遭」也是表示空間的。我們曾說，用具是「在世界中」(innerweltlich, within-the-world)的，因此，無論此有、世界和用具都關連於空間。我們首先說明用具的空間意義，然後是世界和此有的空間性。

## 一、用具及周遭世界的空間意義(¶ 22)

用具是我們日常生活中切近而通常遭逢到的存有者。「切近」(zunächst, proximally)一詞其實就有空間意義。並且，用具的存有是及手性，但及手就是說，它跟我們相當接近，而接近也有空間意義。所以，當我們遭逢用具時，用具已經與空間有密切的關係。不過，當時的空間距離不是由測量或計算而得，而是由環視而得。在工作時，我們的環視總是注意各用具跟我們的距離，並且也發覺它的方向。這正如當我們要造一個房子時，環視不僅發現當時圍繞著我們的用具：槌子、釘子和木板等等，同時也發現它們各自與我們的距離和它們的方向，如槌子在前面不遠的架子上，釘子在後面較遠的地下室…等。對於在環視中用具呈現出來的所在，海德格稱之為方位(Platz, place)。

用具的方位不同於手前性事物的空間位置(Stelle, position)。空間位置表示事物在廣大的客觀空間中，佔著一個由測量或計算而來的定點。事物各自佔著不同的定點，彼此在客觀距離的關係上。但用具不在客觀空間中，因為我們當時尚未構成客觀的空間。在處理用具時，環視只看到用具的方位，但它沒有看到，而且也不可能看到客觀的空間。再者，由於用具必互相關連而構成一個用具整體，因此方位不各自獨立，而是互相關連的，甚至是根據用具的指向性關係排列起來。

沒有一個用具是沒有方位的，它不在「此」(dort, there)，則必在「彼」(da,



yonder)·這是說,用具都具有「前往隸屬某處」(Hingehören, belonging somewhere)的性格。由於在用具整體中的各用具都是「前往隸屬某處」的,因此,這個「往著某處」(Wohin, whither)讓各用具各得其方位。對於這個用具整體的「往著某處」,海德格稱為「區域」(Gegend, region)。

海德格在說明用具的空間性時,用了很多新的詞彙。我們其實不用太在意它們,我們只要明白,用具的空間是在我們使用用具時,由環視去瞭解,而不是由觀察而得。在使用用具時,環視早已看到一個用具整體,而各用具在其用途上,次第相關,並且,它們又要往前到達各自的方位,因此,它們有次序的連貫起來,成爲一個區域。

當我們要造房子時,我們是在一個造房子用具的區域中;當要做桌子時,我們是在做桌子用具的區域中;外出時,我們是在交通用具的區域中。我們一定在區域的範圍內,這是說,我們一定被一個有次序的、連貫起來的多個方位圍繞著。海德格認爲,這就是我們的周遭世界中,最爲切近而圍繞著我們的周遭(das Um-uns-herum, around-about-us)。在日常生活中,區域是我們最切近的周遭。

用具有它的空間,但這不是指它在客觀空間中的位置,而是指它在用具整體中的方位。周遭世界也有空間意義,它是在我們的周遭、圍繞著我們,然而,最爲切近的周遭是指我們處理用具時的區域。

在日常生活中處理用具時,純粹的客觀空間尚未出現。各用具在指向性的關係上排列在各方位上。用具的空間似乎分裂成各方位。海德格指出,「純粹空間仍在隱藏。空間已分裂成方位」。(SZ 104, BT 138)

## 二、此有的空間性：開闢空間(Einräumen,making room)(¶ 23— 24)

根據海德格，周遭世界的空間是指它的周遭——它圍繞著此有，及手性存有的空間是指它的方位，手前性存有的空間則指它的位置。不同存有方式的東西，各有不同的空間性。此有的存有與它們不同，故也有特殊的空間意義。此有的存有結構是在世存有。它的「在」是指存在，而存在是指它瞭解世界，且在它的可能性中，往前到達世界中之物。在此有的這種存在方式下，世界中之物成爲及手性的用具。但是，「及手」即表示切近於手，則用具有了空間的意義——它的方位，換言之，藉著此有的存在，世界中之物得到空間意義。那麼，此有的空間性不是指它的「所在」或「處所」，而是指它給出空間。對於這種給出空間，又可稱爲開闢空間。對此有而言，存在就是開闢空間。海德格認爲，此有開闢空間有兩種模式：除距和方向性。

### 1. 除距(Ent-fernung, de-severance)

除距的德文是 *Ent-fernung*，它由 *ent* 和 *fern* 兩個字根構成。*ent* 是一個否定義的字首，正如英文字首的 *de*, *dis*, *anti* 或 *un* 的意義。*fern* 意指遙遠的，有距離的，有間距的等。它們合起來是指，把一物從遠處拉過來，消除它的距離。故本文將它譯作「除距」。英文翻譯是 *de-severance*。*de* 是一個否定義的字首，*sever* 是分開，而 *de-severance* 是指消除與事物的分開。這是一個恰當的翻譯。

#### a. 此有與世界中的存有者之距離

此有是在世存有，它總是瞭解世界和往前到達世界中之物去，這時，世界中之物出現在它的存在中，這亦即是說，此有把那些本來是「遙不可及」的存有者，拉過來，讓它們出現在它的存在裡，這樣，此有消除了它與它們的距離。

海德格認為，除距是此有的存在性徵。這是說，此有是在除距這個結構上持續存在，也因此，它的實際存在就是在除距。可是，就在除距中，此有卻發現，它與在世界中的存有者有一個距離——它們是在遠方或在近處。此有永遠無法完全消除這個距離，即使此有與它們的空間距離是零，但它們依然是彼此有隔的。

當此有消除它與世界中各存有者的距離時，它會發現，各存有者在不同的地點上，互有隔間。對於世界中各存有者的隔間，海德格稱之為：間距(*Abstand, distance*)，但此有卻是由除距而得到它與其他存有者的隔間，這種隔間稱為距離(*Entfernung, remoteness*)。

海德格認為，此有總是在消除距離，把在遠處的存有者拉近。即使在日常生活中，此有要趕快把事情做完，也是消除距離的一種方式。在聽收音機播放其他地方的新聞時，也是克服此有與該地的距離。然而，這種消除距離的方式，不是因為此有在認知的活動中，觀察到它與世界中存有者的客觀距離，且把它與它們的距離縮短了。消除距離是指此有在日常生活中處理存有者時，它的環視發現它們。這種在環視中的發現，就是消除距離，將之拉近。即使當此有知覺到世界中之存有者，當時也是消除了它與存有者的距離。

環視所發現的存有者，都是此有當時所關切的。戴在鼻樑上的眼鏡，在客觀距離上比當時看到的一幅畫近，但當時的環視卻只看到畫，而眼鏡卻非常遙遠。因此，由除距而來的距離，不同於客觀距離，因為前者是由環視的關切而決定，後者是由觀察中的測量而得。再者，由環視發現的存有者，也不是指直接看到的，因為在收音機的廣播中，此有雖未直接看到新聞中的地點，但卻已消除了它與該地的距離，將之拉近了。

在日常生活中，除距把其他的存有者拉近，使此有與它們有了距離。此有總是帶著這段距離，但卻沒有清楚和確定地估計它。並且，海德格認為，相較

於那些可測量的距離，這段距離是不精確和可變的。然而，它雖不精確和可變，但卻是全然可瞭解的，因為它有其獨特的「確定性」。

在日常生活中，我們對距離的描述往往是：「很輕鬆就可以走到了」，「一箭之遙」，「小睡一下就到了」或「開一個鐘頭的車子」。通常，我們是以日常生活中，由環視所熟悉的事情，來說明我們與事物的距離。即使我們說：「要走十公里啊」，這也不是說它真的離此剛好一萬公尺，而僅是說它「非常非常遠」的意思。這種說明距離的方式當然是不精確的，但卻是可以瞭解的。

再者，由除距而得的距離也是可變的，這是說，相同的一條路，在不同的情況下，會有不同的距離。天氣和心情都好時，路是短的；氣候和心情惡劣，則路是漫長的。同理地，長路可以變成短路，短路也可以變成長路。海德格認為，我們不能說，這是由我們主觀做成的，而在客觀和事實上，距離是不變和精確的。反而，本真的用具世界就是如此的。假若我們只承認自然科學所說的客觀距離，我們當然會認為，由日常生活的環視而得的距離是主觀和不真實的，但是，客觀距離只能用於手前性的事物，不能用於及手性的用具上，更不能用於此有與用具間的距離。再者，我們也不能說，手前性事物的世界才是真實的世界，用具世界是虛假的。反而，在海德格，用具世界比手前事物的世界更為原初，因此，海德格認為，即使我們認為日常生活的除距所瞭解的世界是主觀的，但這種主觀性沒有「獨斷的」和「任憑己意」的意思，它反而真實說明了此有日常生活中世界的「真正實有」。

我們要明白，海德格也沒有說，日常生活中的世界是真實的，而手前事物的世界是虛假的。哲學的工作不是為了肯定某種東西為真實的，然後據此反駁其他的東西為虛假的，因為顯然地，我們若肯定某些東西為真實的，則其他的東西便當然成爲假的了。這樣，我們維護了某些東西，但卻排斥了別的。傳統哲學自柏拉圖開始，基本上是走這條路線，因此就有所謂唯心論和唯物論，一元論和多元論，永恆的存在與變化的存在，無限存有與有限存有的種種互為排

斥的二元區別。但在海德格，哲學不是要作這種排斥性的區別，而是要瞭解或說明這些不同的東西。要瞭解這些東西，就是要瞭解它們的存有，所以，海德格在這本書中的工作是要瞭解此有、及手性用具、周遭世界、手前性事物、自然科學世界的存有，而不是要在它們之中，決定一個真實的東西，然後再排斥其他的東西。因此，真實與虛假這對排斥性概念，不適用於海德格的哲學。

#### b. 此有在世界中的所在

此有在除距中，把周遭世界的存有者拉近來，圍繞著它自己，但這不是說，此有讓這些存有者得到一個空間的位置，而它自己被這許許多多的位置圍繞著，佔著另一個在中間的位置，因為這即預設了此有是一個佔有空間位置的實體。但此有的存有不是實體，而是可能性。在日常生活中，它是用具的使用者。其實，「使用者」一詞中的「者」是不妥當的，因為中文的「者」通常表示一個物體或一個東西之意，但此有不能用「一個東西」去表達。從此有的存有而言，它不是「使用者」，而是當時的「使用」。「使用」是一個存在方式、一種可能性。此有的本性是存在，不是實體。由於此有在日常生活中僅是當時的「使用」，故它沒有空間位置。雖然它沒有空間位置，但它依然在周遭世界中，使用其中的用具。

然而，此有依然在周遭世界中，佔有一個所在。這個所在是如何的？海德格認為，我們必須根據除距這個概念去瞭解。此有總是在除距中，它把關切的用具拉近，構成一個區域。它的環視總是發現它們是在「那邊」，因此它反過來發現它自己是在「這邊」。但「這邊」不是指一個空間位置，它完全與客觀空間無關。它是指一個在除距中的可能性，並在可能性中遭逢到其他的存有者。我們要注意，此有不是實體，它不在空間中，因此也不具有位置。此有的本性是存在，是往前到達世界中之物的那個「往前」。對於這個「往前」，因為它不是一個實在的(wirklich, actual)東西，我們可稱之為可能性。這個可能性是除距的，故它發現其他的存有者相對著它而在「那邊」，而它則在「這邊」。

並且，在日常生活中，此有不是先決定自己在「這邊」，然後才瞭解其他的存有者在「那邊」，因為這即表示，此有是在它自己中瞭解它自己的「這邊」，這時，它已自視為一個手前性存有了——一個能佔有空間位置之物。再者，此有總是關切周遭世界中的用具，所以，它總是從「那邊」到「這邊」，而不是從「這邊」到「那邊」。

此有在除距中，發現用具是在「那邊」，而自己在「這邊」。此有永遠是在「這邊」，它不能從「這邊」到達「那邊」。若此有能從「這邊」到達「那邊」，這即表示，此有是在一個客觀空間中，原先佔著一個位置，再移動到另一個位置去。此有永遠在它的「這邊」，不斷除距，拉近周遭世界中的用具。在此有的存在中，它只能改變它與用具間的距離，但不能在周遭世界中遊走。

## 2. 方向性(Ausrichtung, directionality)

當此有把用具拉近而發現它們的距離時，其實亦會發現它們是在某一個方向上，例如天花板在上面，地板在下面，牆壁在左右兩邊。這是由於此有具有除距這個存在性徵外，尚有另一個存在性徵：方向性(Ausrichtung, directionality)。所以，當此有存在時，它總是帶著前後左右、上下高低等方向，將之給與由除距而來的存有者。因此，周遭世界中的存有者，除了距離外，還有它們的方向。這兩個性質構成它們的方位(Platz, place)。

對於海德格，前後左右等方向，不是由於此有擁有一個身體，因此主觀地區分出來的。它們是基於此有的在世存有的結構。此有瞭解世界，往前到達世界中之物去，當他往前到達世界中之物時，他總是發現他在某方向上往著此物。它無須看看自己的身體，再感覺左右的差異，然後才發覺自己往著一個方向，而是，它當時已發覺它在某方向上。藉著這個方向，才能讓他決定前後左右。

當我們說此有的空間性時，我們不是指它在空間中的性質，而是指它的除



距和方向性這兩個存在性徵，它們給出了用具的空間意義——方位，也給出了手前存有者的空間意義——位置。

### 3. 從此有的空間性論空間的意義(¶ 24)

#### a. 空間的原初意義——空間在世界中

其實，要徹底說明此有的空間性——除距和方向性，必須將它們關連到此有的世界性，因為只有當此有根據世界性去開放周遭世界時，它才會以除距和方向性，把方位給與周遭世界中的用具。這是說，只有當此有瞭解「緣於它的周遭世界可以滿足它」和「以一物指向到另一物去」時，它才會要求一個成品，且爲了獲得它，才根據指向性將存有者關連起來，構成一個用具整體。這時，它發現各用具皆有「前往隸屬某處」的性格，而成爲一個圍繞著它的區域。於是，此有以它的除距和方向性結構，將它們拉近和發現其方向，由此，用具得到它們的空間——方位。這樣，此有的空間性給出了用具的空間。對於這種此有的給出空間，海德格稱爲開闢空間(Einräumen, making room)。

此有能開闢空間，因此它才有「活動的空間」，這是說，它可以在它的世界中活動。它開闢用具的空間，因此它可以移動它們的空間、預留它們的空間和使它們失去空間。對於海德格，開闢空間是此有的存在性徵，這是說，此有的存在，就是不斷地在除距和方向性中給予空間。當此有開闢空間，讓各用具在其方位中，構成一個圍繞著它的世界時，我們可以說，內在於世界的圍繞中，有一個空間，換言之，周遭世界圍繞出一個空間，這是空間的原初意義。

根據這個結論，海德格指出，空間不是如康德所說，是在主體之中。並且，世界也不是如我們平常所說，是在空間之中。反而，空間是在世界中，而世界是由此有的空間性所發現的周遭世界。並且，空間是先在的(*a priori*)。這不是說，在時間上先有一個空間，然後此有來到空間中的某一處；這也不是康德哲學所主張，主體(一個沒有世界的主體)的結構中先有一個空間，然後將它投射



到外在的世界去。而是說，當此有遭逢周遭世界的用具時，它發現它早已在一個區域中，而此區域已經圍繞出一個空間。換言之，空間的先在性是指：在理論上，先於此有實際遭逢世界中之物前，它已經在一個被世界圍繞出來的空間中。

#### b. 客觀空間的構成

此有的除距與方向性把方位給與用具，讓此有與用具間有了距離(Entfernung, remoteness)，用具與用具間有了間距(Abstand, distance)。在日常生活中，距離與間距是由環視去估計的，但這樣的估計是不精確的。然而，此有也可以放棄環視的估計，這是說，此有不在處理用具時去估計世界中的存有者之空間關係，而是純粹直接觀察它們。由此，純粹的空間出現了。

當此有放棄環視，直接觀察空間時，原先在周遭世界中的空間，變成純粹的三度空間；原先在區域中的用具所佔有的方位，變成由事物佔有的位置；原先由指向性所構成的用具整體，變成毫無秩序的事物；原先的周遭世界失去了它的「周遭」——它不再圍繞此有，變成一個在廣大的空間中的自然世界。在這個世界中的，都是手前事物。換言之，當此有瞭解空間時，它不再由它的世界性去給出意義，以至原先的用具失去周遭世界的性格時，自然世界就相應出現，而一個純粹且同質的空間得以成立，成爲一個客觀意義的空間。

至此，海德格分析在世存有的工作，完成了第一部份——對世界的分析。他接著的工作是要分析在日常生活中，在世存有到底是誰？這亦即是說，在日常生活中的我們，到底是誰？是我們自己嗎？或不是我們自己，而是別人？

## 第五章

此有與別人共存的存在方式

(¶ 25—27)

海德格現在的工作是要探索，在日常生活中的此有是誰？較簡單地說，這個問題是：在日常生活中，我們是誰？在日常生活中，我們關切的是我們的世界，這是說，我們總是根據世界性，要求世界中之物滿足我們，且利用各種用具，要求獲得此物，於是，我們總是投到世界中之物去，忙碌於工作，以得到滿足。我們鮮少反問自己，在這裡工作的，到底是誰？是我自己嗎？或是別人呢？換言之，我們忙於瞭解世界中之物，而疏於瞭解自己。因此，由於我們沈迷於世界中，便遺忘了本真的自己，這亦即是說，我們不知道自己是在世存有，也不知道自己的本性是存在，更不知道自己的種種存在性徵。換言之，上文對此有的種種描述，我們都不瞭解。在這種情況下，我們即使對世界和自己有種種知識，但這些都不是它們本真的知識，而是誤解。在海德格，人一旦在遺忘自己的情況下去瞭解一切，則所有瞭解都是誤解。

然而，當人遺忘他自己而投到世界去時，到底是誰指導他呢？是誰指導他的存在？是誰指導他對一切的瞭解呢？由於他已遺忘自己，故指導者當然不是他自己，海德格認為，那是別人。

## 一、探索的方式：存在的進路(¶ 25)

我們在 ¶ 9 中指出，此有具有屬我性(Jemeinigkeit, in each case mineness)，這是說，我們總是瞭解我們是屬於我們自己的。那麼，在任何情況下，當我們問：「在這裡工作的，到底是誰？」答案當然是：不是別人，是我們自己。我們各人都顯然知道，我不可能是別人，而是「我」。然而，在繼續追問：「『我』是什麼？」時，傳統哲學通常認為，它是主體、自我、心靈、靈魂或意識等。不過，這些概念的基本意義是指，在各種變化的經驗中，那個依然保持不變的同一性。它似乎是一個托基(subjectum)，支撐著雜多的經驗。海德格認為，以這種方式去詮釋「我」，其實採取了一個存有學的觀點——實體性(Substantialität, substantiality)。換言之，它早已預設「我」是一個手前性的存有。不過，

我們已指出，人的存有不是手前性，而是存在——瞭解存有而往前到達世界中之物去。所以，由實體性的觀點去詮釋「我」，是一個不適當的進路。

再者，哲學往往要求清晰明確，故無論討論那些課題，必須從清晰明確的基礎出發。笛卡兒和胡塞爾的哲學就是很好的例子。若根據這個觀點，則在探索「我」時，也要先找出一個清晰明確的基礎。可是，當下的這個「我」當然是最自明的了。正如笛卡兒說的，我不能懷疑或否定我自己，因為懷疑或否定，都正好證實我的存在。不過，若我們肯定一個這樣的「我」，則「我」是一個沒有世界，也沒有別人的孤立的「我」。換言之，「我」不是一個在世存有，這又顯然違背了此有的存有學性格。並且，即使我們能把握這個自明的「我」，但這僅是對「我」的一個空洞的覺識，或由純粹反省而得的一個僅具形式的與料而已，所以，根據它是無法具體說明「我」的豐富內容的。那麼，要具體說明此有的「我」，不能根據傳統哲學要求的清晰明確的進路。

並且，當日常生活的「我」大聲疾呼說，這個在工作中的就是「我」時，當時的「我」是「本真的我」嗎？這是說，這個「我」是此有的「屬我性中的我」嗎？我們曾說，此有的本性是存在，亦即它是可能性，那麼，屬我性是指，此有的可能性是屬於它自己的，所以，此有的本真的「我」是一個「屬於它自己的可能性的我」，而不是一個「實體意義的我」。但是，日常生活中所說的「我」是一個「實體意義的我」，所以，它顯然不是「本真的我」。日常生活中的「我」遮蔽了「本真的我」。

如果日常生活中的「我」不是「本真的我」，則它是誰呢？如何才能瞭解它呢？海德格認為，既然此有的本性是存在，則只有在存在的進路上，才能正確瞭解此有。於是，我們的工作是要探索，此有在日常生活中存在時，它到底是誰？或者說，到底是誰在存在？是此有自己嗎？或不是它自己？

## 二、此有與別人共存(¶ 26)

在海德格，人永遠不可能是人海中的一個孤島，這是說，人不可能完全與別人隔絕。這不是由於他沒有這種能力，也不是由於別人會衝破他的封閉，而是因為人的存有是向別人開放的。這是他的事實性——當他在這裡時，他就是如此。

### 1. 與別人共存及共存的意義

根據海德格，雖然此有沒有看見別人，它依然可以發現，它的世界裡尚有別人，因為在它遭逢用具時，它瞭解不僅它可以使它，別人也可以使用它。換言之，它當時與別人相遇(*begegnen, encounter*)了。看到鞋子就會瞭解還有別人可以穿它，或它對某些人是不合穿的；鞋子是工人製成的，也是鞋店老闆的貨物。每個用具皆讓此有瞭解尚有別人。此有也會瞭解，這些別人和它是相同的，他們也是用具的使用者、在世存有，世界中之物是爲了滿足他們的。換言之，他們的存有不是別的，而是此有。世界中除了我的此有外，尚有別的此有。於是，對於此有而言，它總是與別人共處。由於別人不是周遭世界中之物——用具，故此有與他們共處時，有一種特殊關係，海德格以德文的 *mit* (*with*) 來命名它，我將之譯作共存。於是，此有與別人之間的關係是共存。

可是，德文的 *mit* (*with*) 根本沒有具體說明這種人與人的關係，它幾乎是一個空洞的詞語，而海德格在書中也沒有解釋它的意義。並且，中文的「共存」也容易引起誤解。但這是一個相當重要的詞彙，我們必須加以解釋。

在海德格，我們與別人相遇，不是由於我們看到別人的身體，然後再推演出他的身體內有一個心靈，所以他是另一個人；也不是我們先肯定在這裡有一個「我」，故在另一邊的是「別人」。要瞭解海德格所說的人與人的關係，必須回到剛才所說，我們是在遭逢用具時，發現尚有別人的，這是說，我們是在使用用具時與別人相遇的。例如在我們使用交通燈過馬路時，當我們看到行人的綠燈，我們就瞭解，不僅我看到綠燈和知道可以過馬路，別人也看到綠燈和知

道可以過馬路。同理地，別人也瞭解我是另一個行人，而且也看到綠燈和知道可以過馬路。而且，我也瞭解，那些開車的人會停車，讓我們過馬路。再者，那些開車的人也會瞭解我要過馬路，所以他們要停車。那麼，就在我使用交通燈時，我不僅瞭解交通燈的意義，也同時瞭解別人——其他的行人和開車的人，而且，我也知道，他們也瞭解我。換言之，就在使用用具時，我與別人相遇了，但這種相遇不是指感官上的接觸，而是人與人之間的互相瞭解——無論這種瞭解是對的或錯的。

在這種人與人相遇的方式裡，我沒有發現別人是相對著我、與我明顯區分出來的另一個人。這裡似乎沒有人我之別，而是一種直接的溝通，一種「毫不費力」的互相瞭解。在這種互相瞭解中，彼此共存。當我使用「共存」(mit, with) 這個觀念時，我不是指有很多人同時存在於世界中，正如有很多東西共同出現在一個地方裡；也不是指人必然實際上與別人在一起，而是說，人的存有總是瞭解別人的，或者說，人總是向別人開放的。當我們在這裡時，早已瞭解別人了，這是因為我們的存有是向別人開放的。「共存」的意義基本上是指互相瞭解，但這不是說，人際間總是正確瞭解對方的，而是說，即使他們互相誤解，那也是由於他們的存有是可以互相瞭解或互相開放的，否則人不能誤解別人。

因此，只有此有與此有間才有共存的關係，其他的存有者不可能有這種關係。海德格因而認為，對於別的此有而言，它的存有是共存此有(Mitdasein, Dasein-with)。這是說，別的此有也是一個此有，而它可以與其他的此有互相瞭解；另一方面，對於此有自己而言，它是共存存有(Mitsein, Being-with)，這是說，它的存有是與別人互相瞭解的；對於世界而言，它不是僅屬於個人的，而是與別人共同分享的，也是與別人共同瞭解的世界，故它是一個共存世界(Mitwelt, with-world)。基本上，在海德格的哲學裡，沒有一個私有的、個人的世界。任何人的世界，早已是一個被別人解釋過的世界了。

此有是共存存有。這句話是說明此有的存有學結構，不是指它實際上必然

與別人共存。因為在實際上，人可以把自己封閉在密室中，與別人完全隔絕，這時，他實際上沒有與別人共存。不過，在存有學上，他依然與別人共存。因為，人要隔絕別人，是由於他瞭解他存在於人群中，但他要拒絕他們。然而，「拒絕他們」正表示他們仍在——只是沒有直接看到而已。所以，即使在孤獨中，人依然瞭解尚有別人，只是他與他們難以互相瞭解而已。孤獨不表示沒有共存，而只是共存的一種缺失的模式。並且，正由於人的存有是共存的，故人才會感到孤獨。所以，孤獨沒有否定共存，反而肯定它。再者，當人孤獨時，即使我們將他重新放到人群裡，並不會因此減輕他的孤獨，這正好證明，共存不是指實際上與別人在一起，而是人與人之間的互相瞭解。我們甚至可以說，即使一個人在孤島中，他也不一定孤獨，他的存有依然可以與古人相往來、互相對話、充實的共存。再者，即使他在人群中而仍覺得孤獨時，別人也不會因此僅是一些手前性的東西，因為他們依然是此有，依然跟他共存，只是當時的共存模式是冷淡和疏離的。

對於人與人的共存關係，海德格給它一個特別的名稱：關懷(Fürsorge, sollicitude)。海德格取這個名稱，是由於人與世界的存在關係是關切(Besorgen, concern)，它的字根來自關念(Sorge, care)，故他根據相同的字根，以關懷來命名人與人之間的存在關係。為了保留 Fürsorge, Besorgen, Sorge 三個名詞中相同的字根，故我將它們分別譯作關懷，關切和關念。

### 2. 關懷的兩個積極模式

在日常生活中，此有關切世界中之物，但它可以有不同程度的關切方式。它可以積極地關切，也可以消極地關切。例如，它可以勤奮而忙於工作，也可以懶惰而休息。但是，它必須在環視的指導下去關切世界，否則關切無法進行。同理地，此有也有各種不同程度的關懷方式。它可以積極地幫助別人，也可以消極地漠不關心。海德格認為，在日常生活中，此有關懷別人的方式是冷淡的、消極的。不過，無論是積極或消極的關懷，也必須先瞭解別人，否則無法進行。



在積極的關懷中，此有可以有兩種模式去瞭解別人：體貼(Rücksicht, considerateness)和寬容(Nachsicht, forbearance)。對於這兩個詞彙，我們最好不要理會它的一般德文意義，也不用計較它的中英文翻譯，而要根據它的德文字根去瞭解。體貼 Rücksicht 由 rück 和 Sicht 構成。前者是往後，後者是看。合起來是指：往後看。寬容 Nachsicht 由 nach 和 Sicht 構成。前者是往前，後者是看。合起來是指：往前看。

海德格認為，積極關懷別人有兩種方式。第一種方式會剝奪別人本真的存在，讓他不能瞭解他的存有。這是說，在關懷別人時，我們只關心他與世界的關係，瞭解他工作上的困難，把困難解決，一切都安排妥當。於是，他成為依賴的和被統治的。他無須面對困難，反省自己和世界的關係，換言之，他無須負起和正視自己的存在。他不知道他的存在是屬於他自己的，也不知道他的存在是他自己的可能性，是由他自己抉擇的。他失去自己本真的存在，所以，他無法真正瞭解自己的存有。在這種積極關懷別人的方式中，我們似乎是跳進(einspringen, leap in)他的存在中，「往後看」以瞭解他與當時世界的關係。由這種「往後看」得到的瞭解，指導我們對他的關懷。對於這種「往後看」，就是體貼(Rücksicht, considerateness)，體貼別人是指「往後看」他與世界所引起的困難，設法為他解決。

另一種積極關懷別人的方式把他的存在還給他，讓他瞭解他自己的存有。這是說，在關懷別人時，我們關心他的存在，即關心他當時的存在是否本真的，這時，我們似乎跳到他的存在前面去(vorausspringen, leap ahead)，「往前看」他的存在方式。我們不是往後關懷他與世界的關係，而是往前關懷他的存在，希望他能得到本真的存在，讓他能正視和瞭解他自己的存有。在這樣的「往前看」中得到的瞭解，指導著我們對別人的關懷。對於這種「往前看」，就是寬容(Nachsicht, forbearance)。

可是，在日常生活中，人與人的關懷通常是冷淡的，他們互不理會，但這

不是完全沒有關懷，而僅是消極的關懷。同樣，它也有對別人的瞭解，不過，這種瞭解是非常不足的，海德格稱之為：不體貼(Rücksichtslosigkeit, inconsiderateness)和不理會(Nachsehen, perfunctoriness)。前者是懶於「往後看」別人與世界間的困難，後者是懶於「往前看」別人的存在，因此兩者都無法積極關懷別人。

人對世界的存在方式是關切，但對別人的存在方式是關懷。關切世界是以世界中之物為用具，關懷別人就不能以別人為用具。即使在最冷淡的關懷中，別人也不會因此成為用具或在世界中之物，他依然是此有。並且，雖然關切與關懷是兩種不同的存在方式，但它們不能各自獨立。對於每一個此有，根據它的世界性，它早已瞭解世界中之物是為了此有的，這是說，不是僅為了自己的此有，也是為了別的此有的，因此，當此有使用世界中之物時，它早已瞭解它與別人共存，而且它也瞭解它的工作不僅與它自己有關，也與別人相關。所以，在一方面，沒有關切是沒有關懷的；另一方面，沒有關切僅關懷自己的此有，而不關懷別的此有。

### 3. 別人心靈(other mind)的問題

在西方哲學，如何瞭解別人心靈是一個哲學論題。在討論這個論題時，通常預設各人擁有一個內在的心靈，然後提出各種瞭解別人心靈的可能方式。這個預設蘊涵了兩點：a.人的存有是心靈。b.在瞭解別人時，我們要根據某種方式，才能瞭解他的心靈。我們可以看出，海德格哲學反對這兩點。

在海德格，人的存有是瞭解存有的。不過，不是由於他擁有一個心靈，所以他才能瞭解存有，而是由於他是存在，亦即，他的存在總是瞭解存有。心靈是一個手前性的實體，但在海德格，人不是手前性之物，所以他不是心靈。他是存在，但這不僅表示他在可能性中往前到達世界中之物，而同時表示，他的可能性總是瞭解存有的。

由於人是存在的，因此他不自閉於自己的內在。嚴格而言，他根本沒有內在，他是從內而外的(參考 ¶13)，他總是外在而到達世界中之物去。當他到達世界中之物時，他不僅瞭解世界中之物，他同時瞭解別人也可以使用這些事物，這樣，他瞭解別人了。我們必須注意，我們不是說，當人瞭解世界中之物後，他再在某種方式上推演出別人的存在；而是說，他當時直接瞭解別人。當人看著交通燈時，他當時就同時瞭解別人也看到交通燈。所以，用海德格的語言說，當時的關切就同時是關懷，它們不是彼此獨立，不是從一個到另一個。它們是直接而同時的。並且，我們是在使用用具時瞭解別人的，而不是先看到別人的身體，再以某種方式去瞭解他的心靈。就在我們的存在中，已直接瞭解別人。但為什麼我們能直接瞭解別人呢？那是因為人的存有具有共存的結構，故人總是互相瞭解的。

在日常生活中，由於人與人的關係是冷淡的、互不關心，故他們沒有充實發揮他們共存——互相瞭解——的功能。他們認為彼此是有隔閡的，於是，為了能瞭解對方，他們便必須找出一個方式，跳進對方的心靈去。所以，由於人忽略了自己本真的存在，才會提出各種方式來解決別人心靈的問題。其實，在提出解決方式之前，人們早已在其存在中互相瞭解了。並且，正由於人的存有學結構是共存的，他才會忽略它而冷淡別人，由此才會導致別人心靈的難題。

### 三、日常生活的此有與「人人」(das Man, the they)(¶27)

在日常生活中，我們早已瞭解別人，但在切近而通常的情況下，我們是瞭解別人的什麼呢？顯然地，我們不會去注意他們有幾根頭髮，或幾隻牙齒，也不會去研究他的存有學結構。海德格認為，我們總是要瞭解他們在做什麼。例如我們開車時，總是要瞭解別人如何開車，或行人要如何過馬路；走路時會注意別人會否碰撞我。海德格指出，由於我們總是去瞭解別人的所作所為，因此日常生活中，我們的存在方式會有以下的三個性格。

## 1. 差距性 (Abständigkeit, distantiality)

當我們注意別人的行爲時，我們不是單純地觀察它，而是關心我們自己與他們的差異，並進而要泯滅差異。當我們發現別人都過馬路時，即使看到行人燈號是紅色的，我們也想跟隨他們。當發覺自己太落伍了，便要立即迎頭趕上。人總是在意他與別人的差異，雖然他往往沒有清楚自覺到。對於人在他的存在中，這種對差異的感受和在意，海德格稱爲差距性。人愈是不自覺它，它愈是在暗中支配人，使他難以擺脫。

## 2. 屈從性 (Botmässigkeit, subjection)

在人與人的共存中，人不僅感受到他與別人的差距，他更要根據差距來調整自己的行爲。他不敢超前，也不敢落後。即使他故意標新立異，但他依然是根據他與別人的差距來調整自己的。對於這種根據別人來調整自己的存在，那就是屈從別人了。這似乎是說，人總是注意著別人，由別人來主導他的存在。於是，當我們追問在日常生活中的的人是誰時，答案顯然是：他不是他自己，而是別人。可是，別人到底是那些人呢？他不是指這個、那個，或所有的人，但又似乎每個人都是別人。再者，別人卻又是如此真實地統治我們。於是，海德格認爲，要回答日常生活中的人是誰？答案是：一個中性的，無特定對象的「人人」(das Man, the they)。

在日常生活中，周遭世界常有一些我與別人共用的用具，最明顯的是公共交通工具。每個人都可以乘搭公車，於是，我與別人沒有分別。在使用它時，我與別人一樣，在公車站排隊；公車來時，我也與別人一樣，按著次序上車。我獨特的個體性似乎消失，而化成別人。日常生活似乎不斷侵蝕我們的個體性，讓我們化成別人。這種侵蝕愈是不明顯，它愈是支配我們。於是，我們總是穿「人人」穿的衣服，看「人人」看的電影，說「人人」在說的話題。我們成爲「人人」，它主導我們。

### 3. 平均性(Durchschnittlichkeit, averageness)

在與別人共存時，我們總是在意與別人的差距，其實這是由於我們的另一種存在性格，海德格稱為平均性。這是說，在日常生活的存在中，我們總是要求「與人人一致」。「人人」認為這是有效的，我們也會認為它是有效；「人人」稱之為成功的，那就是成功；失敗的就是真正的失敗。我們要求平均，不敢有獨特的意見。即使有新的想法，也會立刻將它壓下。我們總是看著「人人」，配合「人人」，將自己的獨特性磨平。對於這種要求平均的存在方式，海德格稱之為「壓平」(Einebnung, leveling down)。

海德格認為，當我們在「人人」的支配下存在，我們會在意差距，要求平均和壓平自己，這構成人的公眾性(die Öffentlichkeit, publicness)。這是說，人不再是他自己，而是公眾。這時，公眾性控制了我們對人和世界的各種看法，壟斷了我們的見解。但是，這不表示我們對人和世界有深入的瞭解，反而，這表示我們的看法和見解是膚淺的、表面的，尚未得到事物本身的知識。

我們必須明白，海德格對日常生活的分析，雖然號稱是分析此有的存在，但他不是僅為了分析此有日常生活的存在方式，而是要指出，在這種存在方式中，此有無法真正瞭解世界和它自己的存有。換言之，這種存在方式導致對存有的誤解。海德格的哲學是為了解存有的意義，說明它的意義，不是為了分析人的各種存在方式。所以，即使海德格的分析充滿存在主義的色彩，但他卻是為了提出一種能真正瞭解存有的方式。

另外，我們難免疑惑，為何「人人」的看法都是膚淺的，尚未得到事物本身的知識呢？「人人」都認為，「地球繞著太陽公轉」，「人是二足無毛的」，難道這些不是真的知識嗎？海德格當然不會否認這些知識是真的，但是，它們依然是膚淺的和不是事物本身的知識。由「人人」而來的知識，即使它是「真的」，但卻誤解了事物的存有。當我們被「人人」支配時，我們只要根據「人人」的

意見去決定自己的存在，無須由自己去負起自己的存有。我們是被「人人」所統治、依賴它。於是，「人人」剝奪了我們的本真存在，讓我們無法正視本真的自己，瞭解自己的本性是存在，更不能瞭解自己是在世存有。於是，對於「人人」而言，人與世界是各自獨立的手前性存有。這則是對人和世界的誤解。所以，即使「地球繞著太陽公轉」是「真的」，但這時的「地球」和「太陽」卻不屬於在世存有中的世界。同理地，雖然「人是二足無毛的」是「真的」，但其中的人卻是一個手前性的實體，它誤解了人的存有。那麼，「人人」的意見蘊涵了一個存有學的誤解。

#### 4. 「人人」是存在性徵

海德格所說的「人人」，不是指這個人，那個人或所有人，它是無所指的。它甚至跟人無關，它是「沒有人」(Niemand, nobody)的。並且，「人人」不是一個手前性的東西，也不是在所有人之上的另一個共相。「人人」是指此有在日常生活中的存在方式，它的特徵是：在意差距，屈從別人，要求平均和壓平自己。在這種存在方式下，此有無須承擔自己的存有，因而讓它無法得到本真的存在，也無法瞭解自己的存有。再者，我們不要以為，由於「人人」是「沒有人」，則這似乎是說，此有失去了它自己，成為沒有意義和不真實的人。其實，此有依然真實地存在，它甚至可以十分忙碌，看似非常充實。並且，「人人」雖然是「沒有人」，但它不是虛無的，反而它非常真實，甚至是此有的日常生活的「真正主體」。

在海德格，此有之所以有「人人」的存在方式，是由於「人人」是它的存在性徵。在日常生活中，這個存在性徵取得支配的地位，而此有的自我成為「人人自我」(das Man-selbst, they-self)。它與此有的本真自我不同。本真自我是此有瞭解它自己的存有，由此主導自己的存在。但「人人自我」卻把此有分散在「人人」的指導下，讓它失去本真的自我。海德格所說的自我，不是指在此有的實際存在方式中，有一個「自我」，因為這即把自我看作一個實體，但此有

不是實體，它的本性是存在，故此有的自我是指它的存在方式。「人人自我」是指此有的存在方式是「人人」，而本真自我是指此有的存在方式是本真的一一本真地瞭解它自己。

在日常生活中，此有通常都不是「我」，而是別人，而其存在方式是「人人」。在「人人」的存在方式中，此有自己和世界中的一切都被誤解了。不過，要重新得到本真的存在，不是要完全刪除「人人」，因為它既是此有的存在性徵，則它是無法被刪除的。而是，此有必須正視它、瞭解它，但卻不被它支配，而由自己對自己的瞭解去支配自己的存在。「人人」是一個很奇怪的現象，若此有愈是正視它，它愈不能支配此有；此有愈是忽略它，它的支配力愈強。





## 第六章

此有的在存有(In-sein, Being-in)

的三個存在性徵：際遇性、瞭解和言談

(¶ 28—34)

這是海德格分析在世存有的第三個部份。前兩部份分析它日常生活中的世界和它的「誰」。現在要分析它的「在」(in)。此有的「在」與其他存有者的「在」不同。後者的「在」表示空間中的位置，但由於前者的本性是存在，而我們曾指出，存在是指：瞭解著世界往前到達世界之物去，故它的「在」是指它的「往前到達世界中之物去」，這就是海德格所說的「在存有」，這是說，此有的存有是「往前到達世界中之物去」的，其他的存有者沒有這樣的存有，故只有此有才有在存有。

在進行分析前，我們先要明白兩個觀念。首先是「同等原初性」(Gleichursprünglichkeit, equiprimordially)。其實，在以前分析此有的各個存在性徵時，已經蘊涵這個觀念，因為所有存在性徵都是同等原初的，這是說，在它們之中，不是有一些較為基礎，而其他是由較基礎的引伸出來。而是，當此有存在時，所有存在性徵都在同等的位階上，一起發揮它們的功用。例如當此有由世界性給出意義時，它同時是在除距和給出方向性，也接受「人人」的指導。不過，在傳統存有學，我們總是希望找出一個最後的基礎，然後再引伸其他的說明。笛卡兒哲學是一個最好的例子。他希望由方法的懷疑找出一個不可懷疑的基礎——我思，再由此推演出其他的主張。但這種基礎論(foundationalism)的傾向是海德格反對的，因為在進行哲學探索時，我們不能外在地預先決定探索的進程，而是要讓那顯示自己者，正如它顯示自己般地去描述它。當被探索的現象顯示自己擁有複雜的結構，而這些結構又是同等原初時，則我們必須接受它們的同等原初性。我們在下文分析此有的在存有時，會發現它有三個同等原初的存在性徵。

另一個觀念是非常重要的，而且我認為，只有在這個觀念的引導下，才能恰當瞭解海德格的此有分析。海德格認為，「此有」(Dasein, Being-there)中的「此」意指開顯性(Erschlossenheit, disclosedness)。(SZ 133, BT 171)在字面上，這句話難以理解。不過，我們曾說，此有的存有特徵是它瞭解存有(¶ 4)。並

且，「此有」是指「在此的存有」，那麼，它就是「在此瞭解著存有」，故它的「此」就是瞭解的意義，而瞭解就是開顯，故此有的「此」是指開顯性，而此有是指「開顯著存有」。那麼，此有的基本性格是開顯性。

然而，海德格也說過，此有的本性是存在。在我們一般的瞭解中，存在似乎是指人的行為，尤其當海德格分析此有的日常生活時，更似乎是分析它的行為。所以，我們通常不認為存在就是開顯性。那麼，這兩句話不是自相矛盾嗎？其實，它們是一致的，只是海德格在定義存在一詞時，有時似乎強調它指人的行為，有時卻說它是人的開顯性。在 ¶4，他說：

此有的一種存有，在這種存有上，它能以和總是以某種行為往著它自己，我們稱之為存在。(SZ 12, BT 32)

這是海德格對存在的第一個定義，但這個定義似乎強調存在是此有的行為。但在第二個定義，海德格作了修改。他說：

此有是一個存有者，它的存有是在瞭解中，往著它自己的存有。當這樣說時，是要我們注意存在的形式概念(formale Begriff, formal concept)。(SZ 53, BT 78)

這個定義指出，存在指此有的存有瞭解著它自己的存有。對於這兩個看似不同的定義，我們可稱前者為存在的行為義，後者是存在的瞭解義。其實兩個定義是一致的，因為行為就是完成瞭解，而瞭解必須在行為中。

在海德格，人的存有不是手前性的實體，因此他不是心靈，也不是一個具有認知功能的實體。但他如何才能瞭解存有或其他的事物呢？那是因為他是存在的。我們的確可以說，人的存在是指人的行爲，但這種瞭解是膚淺的。因爲人之所以能行爲，是由於他有瞭解。沒有由瞭解所指導的行爲，不是人的行爲。再者，行爲不是僅指人的身體動作，換言之，行爲不是純屬身體的、與瞭解無關的領域。反而，行爲讓瞭解變得更爲清楚。正如我們談論此有在使用用具時，它的使用由環視所指導，且在使用中，它的環視得以瞭解周遭世界中之物。從實踐方面看，使用是一種行爲，但從此有的瞭解方面看，使用是一種瞭解方式。海德格曾說：

「實踐的」行爲不是「非理論的」，這是說，它不是「一無所見」的。  
(SZ 69, BT 99)

基本上，實踐與瞭解不是兩個區隔的領域，它們是合一的。再者，若我們再根據海德格本書的目的——具體完成存有意義的探索，則我們便會明白，海德格是要提出一種瞭解存有意義的方式，而不是教導我們去作本真的存在。他強調本真的存在，是由於這種存在方式能瞭解存有的真義。所以，雖然存在的行爲義和瞭解義並不排斥，但海德格卻是強調存在的瞭解義，而我們閱讀此書時，也要根據這個觀點。

於是，本書以前所說的各種存在性徵，從實踐的觀點而言，它們的確是人的存在行爲的存有學結構，但這種看法是不適當的，因爲海德格強調它們是人的瞭解中的存有學結構。世界性是指人在瞭解世界時的存有學結構，由於世界性根據它的結構給出意義，因此此有所瞭解的世界是用具世界。當人關切世界中之物時，他的關切讓他得以瞭解世界中之物。當人刪除他與世界中之物的距

離時，他瞭解了他與它們之間的距離。當人給與方向時，他瞭解了事物的方向。當人與別人共存時，共存讓他瞭解別人。當「人人」支配人的存在時，他當時對一切的瞭解，都是「人人」所瞭解的，也是非本真的瞭解。所以，在海德格，他雖然聲稱分析此有的存在，但卻是在分析此有的瞭解，亦即分析它的開顯性的各種結構。

海德格在此節中，以另一種方式去說明此有的「此」是開顯性。他指出，此有是在世存有，這是說，他在一個世界中，那麼，當他在「此」時，他總是往著一個「那邊」(dort, yonder)，而「那邊」是指在那邊的用具，反過來，他在「這邊」(hier, here)，而「這邊」是指一個在除距、給與方向和關切的存有。現在，我們可以問，此有如何才能有「那邊」和「這邊」呢？海德格認為，那是由於此有的「此」是開顯性，這是說，由於此有是開顯性，它才能發現「那邊」和「這邊」，這樣，世界才能成爲在。並且，只有因爲如此，此有才能發現它是「此」，否則它對它自己一無所知，而此有也不成爲此有了。

由於此有是開顯性，則它自己總是明亮的(erleuchtet, illuminated)，但這不是說，它被別的東西照亮，而是它自己就是照亮(die Lichtung, the clearing)，或它自己本身就是光線和被光線所照亮。它總是能清除黑暗，明白自己。不過，它之所以是明亮的，不是由於它具有一個照亮自己的東西，因爲此有不是一個「東西」。它是存在，就在它存在時，存在本身照亮了它。海德格說，此有是它的開顯性。這句話中的「是」是指它的存有，這是說，此有的存有是開顯性。

海德格在這部份的工作，是要分析此有的在存有。我們曾指出，此有的「在」是指「往前到達世界中之物去」，因此，這部份是要分析此有的「往前到達世界中之物去」中的「往前」，並且，我們已指出，此有的「此」是開顯性，因此，我們是要分析，在此有的這個「往前」中，它的開顯性結構是如何的。海德格認為，它由三個存在性徵構成：際遇性(Befindlichkeit, state-of-mind)，瞭解(Verstehen, understanding)和言談(Rede, discourse)。

## 一、際遇性(¶ 29—30)

際遇性的德文是 *Befindlichkeit*，根據英譯者的說明，它的文字意義是：人當時的狀態。(BT 172, note 2)在海德格，人總是感受著他自己當時的狀態。在中文，這種狀態或許可稱為人的際遇，那麼，人總是感受著他的際遇。人不可能完全沒有際遇，這是由於他的存有學結構是際遇性。反過來說，由於人的存有是際遇性，故人總是有際遇的，不同的際遇讓他有不同的感受。即使在最冷靜的時刻，人依然感受到他當時的際遇，只是他的感受非常微弱而已。由於際遇性是人的存在的基本結構，因此它是人的存在性徵。

中文裡的「心弦」一詞，正好用以表示人的際遇性。「心弦」是指，人的心好像樂器，受到震動時，會發出不同的音調，而不同的音調，說出了不同的感受。在日常生活中，人的心好像沒有被震動，但其實，這只是沒有察覺而已，因為當時的人早已在「人人」的支配下，亦即他是在「在意差距，屈從別人，要求平均和壓平自己」的際遇中，且他感受著這個際遇。

在海德格，感受不是心理學上所說的情緒，或某種心情上的起伏。它是人的開顯性，這是說，感受讓人得到瞭解——他的感受讓他瞭解他的際遇。人的際遇是由感受而得，不是由認知而得，因為根據海德格，由感受才能得到原初的瞭解，而認知的能力無法到達這個原初的領域。無論人的認知能力多麼銳利，他也無法瞭解他的存有擁有屬我性、是屬於我自己的，而人又往往逃避他自己的存有。但是，人卻有一些感受，讓他瞭解這個原初的領域。

海德格指出，在一個平淡靜寂的感受中，我們往往會感到自己的存有充塞和壓迫我們。這正如當我們面對「悠悠蒼天，茫茫人海」時，我們的感受或許完全沒有激動，而僅是平淡靜寂的，但這時卻強烈的感到，在這「悠悠蒼天，茫茫人海」中，我們要何去何從呢？這個「何去何從」充塞和壓迫我們，這亦



即是說，我們當時承擔起自己的存有了。那麼，當時的感受開顯了我們的存有。只有我們的存有才有「何去何從」的問題，因為它的本性是存在和屬於我的。可是，無論我們如何認知，都無法開顯這點，因此，由感受所開顯的，比認知所開顯的更為原初。

由感受所開顯的是此有當時的際遇，這亦即是說，感受開顯了當時已經委付給此有的存有的一切，讓它開顯它的存有就是如此、且就是如此的繼續存在下去。這時，對此有而言，它的存有是一種負擔。然而，有些感受會減輕存有的負擔，例如興奮、快樂或輕鬆，但它們依然開顯存有的負擔，因為就在它們放下存有的負擔時，正好開顯了存有是一種負擔。感受無法完全不開顯存有的負擔，它只能不正視或逃避它而已。這也正好指出，即使在日常生活中，此有往往逃避由感受開顯出來的存有壓力，但它的逃避不表示它完全擺脫感受；反而，這證實了，無論此有如何逃避，它的感受依然開顯它的存有——開顯它的存有「就是如此地、且就是如此地繼續存在下去」。此有的一生就是在這個壓力下繼續存在，雖然它總是逃避它。

### 1. 由際遇性開顯出此有的存有學性格

際遇性既然是此有的開顯性的其中一個結構，而且是屬於它的在存有的，則它必然開顯出此有的「在」的一些存有學性格，這是說，此有的感受必然能開顯此有在這裡時，它的「就是如此地、且就是如此地繼續存在下去」時擁有的性格。簡言之，感受開顯此有的存有的已經就是如此的性格。關於這點，可以分三點說明。

#### a. 事實性(Faktizität, facticity)

際遇性開顯此有當時的狀態，這是說，此有當時就是如此的種種性格。此有只能在感受中開顯它們，而它們就是如此地呈現在它這裡，但對於它們的來處和去處，此有卻一無所知。根據海德格對現象學的定義——讓那顯示自己者

正如由它自己顯示般的被看見，現在的課題既然是此有，則現象學只能看見此有的自我顯示，一旦超過這個範圍，現象學無法看見，亦即無法討論。它成爲一個不可知，或不可討論的範圍。因此，從現象學的觀點，當它設定它的討論範圍是此有時，它就無法討論此有的來處和去處，因爲來處和去處超出此有自我顯示的範圍。<sup>10</sup>

對於這些不知來處和去處，但又自始委付給此有的存有的種種性格，海德格稱之爲此有的被丟擲性(Geworfenheit, thrownness)，因爲這似乎是未經此有的同意，就丟擲給它，讓它成爲就是如此、且永遠無法擺脫的性格。對於這些被丟擲性，海德格又稱爲事實性，這是此有被丟擲到這裡時，它不得不接受的事實。

至於其他的存有者，它們的存有也有其「就是如此」的性格。物質事物本來就是擴延的(extended)，用具本來就是及手性的。然而，它們的本來「就是如此」的性格不同於此有的事實性，海德格稱之爲實物性(Tatsächlichkeit, factuality)，因爲它們的存有沒有開顯性，不能瞭解自己的實物性，更不能負起它繼續存在。對它們而言，實物性只是一些手前性的、冷漠的性格。但是，事實性卻往往觸動此有，使之在其存在中，承擔著它們——雖然在日常生活裡，此有總是想逃離它的壓力。

於是，當此有的感受開顯它的事實性時，此有可以有兩種方式應付它：正視和逃避。正視它則此有可以正確開顯它自己，成爲本真的存在；逃避它則立刻遺忘它自己，導致無法正確開顯它自己。這樣，它不再根據自己的存有去開顯自己和其他的存有者，而以「人人」的方式去瞭解一切，因而誤解它們，它成爲非本真的存在。這就是日常生活中的此有面對它的事實性時所採取的方

---

<sup>10</sup> 在《存有與時間》，海德格設定了他的討論範圍是此有，因此他無法超出它，或許由此導致他無法具體說明存有的意義。在他的後期哲學裡，他改從存有與此有的關係出發，因此他能說明存有的意義了。

式。

然而，當日常生活的此有逃避它的感受開顯出來的事實性時，它不是逃避到一個沒有感受的狀態中，而只是以一個較緩和的感受來代替它而已。此有不能完全沒有感受，它只能更換感受。然而，無論那種感受，都或多或少開顯此有的事實性。這正如一個人在逃避心中的陰影時，無論他如何逃避或麻木他自己，那個陰影總是在後頭追趕它。

#### b. 在世存有的整體性

在日常生活中，此有的感受是平靜無波的，這時，它根本不會自覺自己的感受，也不會瞭解它自己的事實性。因為「人人」已經提供一切生活原則給它了，它無須擔心和憂慮，它只要「人云亦云」，按照「人人」的安排，就可以完成它的工作。然而，就當它沈迷在工作中，處理世界中之物而不自反時，卻往往正是感受突擊它的大好時機，也就是說，就在這個時刻，感受才會強烈觸動此有。然而，當感受襲擊時，它是從何而來的呢？海德格認為，感受既不從外而來，也不從內而至。它是出自此有的「在」——「往前到達世界中之物」時的「往前而到達」中，這也就是海德格所說的在存有。這時，感受強烈觸動此有，開顯它當時的狀態——它是一個往前到達世界中之物的存有。換言之，此有不是一個手前性的實體，而是在世存有——一個早已瞭解世界、且與世界統一的整體。感受開顯了此有就是一個如此的整體，由於它就是如此，因此它才得以往前到達世界中之物去。

#### c. 世界與此有密切相關

海德格要指出，由於此有的存有能感受，則它才會發現世界，且發現世界與它密切相關。若此有沒有感受，則即使世界存在，它們也是毫不相關的。

我們以前說過，此有是在環視中遭逢世界的。但環視不是單純的觀察或凝視，而是在觸動中的關切。只要我們根據世界性的結構，就可以明白，世界中之物是被此有使用的，且是爲了讓它獲得一件滿足它的成品。於是，此有在開顯世界時，它當然相當在意世界中之物了，因爲這關係到它能否獲得滿足的問題。因此，此有才會發現有些用具是合用的，有些是不合用的；有些可以操控，有些不可以。換言之，此有才能瞭解世界與它的密切相關性。然而，此有之所以能有這種瞭解，是由於它的存有是可以被觸動的，亦即有感受的。否則此有不爲任何事物所動，則一切與它毫不相干，這樣，它不會發現事物，世界也成爲隱而不現了。

在海德格，人能發現世界中之物，不是由於它有感官，因爲即使他有感官，但若他的存有有沒有感受，則無論多大的壓力，他也不會被觸動而感到壓力。人能看到、摸到、聞到、嚐到和感到，不是奠基在他的感官，而是奠基在他的存有的結構是際遇性。只有這樣，他才能感受到他當時的際遇。因此，際遇性讓此有開顯和接納它的世界，與之密切相關。

海德格認爲感受開顯的範圍比認知的範圍更爲原初，這對於西方的重理性的傳統，是一種嚴重的打擊。在海德格，根本不可能有純粹的理性，因爲無論理性如何純粹，那只是感受被壓抑到非常微弱而已。若純粹的、沒有感受的理性是可能的，則即使理性發現事物，但對人來說，這僅是一些毫不相干的鬼魅而已。所以，若理性能瞭解事物，感受早已在其中了。

## 2. 此有的非本真的感受——驚慌(Furcht, fear)(¶ 30)

海德格認爲，驚慌是一個非本真的感受，這是說，這種感受無法正確開顯我們的存有。他分析這個現象，不是只爲了讓我們瞭解它，而是爲了要對比下文所說的另一個本真的感受——怖慄(Angst, anxiety)，這種感受讓我們得到本真的存在，瞭解我們的存有。所以，海德格的分析相當簡略，不過，它是一個

很好的現象學分析示範。他指出，我們可以從三方面分析驚慌。

#### a. 驚慌所對者

首先，在驚慌中，必有讓我們驚慌的東西，換言之，驚慌所面對的，一定是某個東西。這個東西可能是別人，也可能是事物，但無論如何，驚慌一定是有對象的，它威脅或侵犯我們。可是，怖慄是沒有對象的，我們是在虛無之前，不寒而慄。

海德格指出，這個讓我們驚慌的東西，它一定在指向性(Bewandtnis, involvement)上與別物關連起來，且呈現出侵犯性。在海德格，任何東西必須與別物關連，構成一個整體，否則它是不可知的。任何可被瞭解之物，必須藉著它的整體才能被瞭解。這正如用具之所以是用具，必須在一個用具整體中。同理地，一個能侵犯我們的東西，也必須在一個整體中才能顯出它的侵犯性。並且，這個具侵犯性的東西正在迫近它的目標，然而，我們對它卻是相當陌生的。因為若是熟悉的，則我們懂得如何處理它，那就不用驚慌了。再者，它正在逐漸靠近它要侵犯的目標，但卻尚未能直接侵犯它。正由於它的逐漸靠近，故它愈來愈可怕。不過，它可能到達其目標，也可能不會到達。就在它愈來愈靠近時，這種「可能又不可能到達」更為增強，而驚慌也加劇了。

#### b. 驚慌本身

在驚慌中，它顯示出一個可怕的東西正在接近、侵犯我們。這時，我們不是先確定一個東西是可怕的，也不是我們的驚慌注意到一個有侵犯性之物正在靠近，才產生驚慌；而是，我們的驚慌早已瞭解此物是會侵犯我們的，而在遭逢它時，驚慌將它的侵犯性更清楚開顯出來，因此我們驚慌了。這正如在瞭解用具時，我們早已瞭解一個指向性整體，再根據它來遭逢周遭世界中之物，故將它們瞭解為不同的用具。在海德格，人不是從絕對的沒有知識，然後成為擁有知識，因為從絕對的無知，無法引生出知識。人是從晦暗的知識到達清晰的

知識。同理地，我們不能從對一物毫無所知，然後發覺它具侵犯性，才因此驚慌。而是，我們早已晦暗地瞭解它是可怕的、使人驚慌的，然後在遭逢它時，驚慌讓我們更清晰瞭解它的侵犯性，於是我們驚慌了。

再者，一張桌子是不會驚慌的，因為它的存有有沒有際遇性，因此沒有感受。並且，即使人的存有結構有際遇性，但若他的際遇性缺乏驚慌這種感受，則他也不會驚慌，因此，只有當一存有者，它的存有是有驚慌的，它才會驚慌。驚慌似乎沈睡在人的存有中，它早已瞭解它的世界，藉著這個世界，它才會發現可怕之物逐漸靠近，令它甦醒。

### c. 所驚慌者

在驚慌中，我們真正驚慌的是什麼？是那個可怕和侵犯我們的東西嗎？或是我們自己呢？海德格認為，我們是驚慌我們自己。只有那些能關心自己的存有之存有者，才會驚慌。桌子的存有無法關心它自己，故它無法驚慌，但人的存有總是關心它自己。驚慌讓人開顯他是孤立無助和被侵犯的，而這樣的自己就是他所驚慌的。驚慌或多或少讓人開顯他自己，可是，這卻是一個缺乏的開顯方式，因為驚慌讓人不知所措和亂昏了頭，無法清楚瞭解自己的存有，因而將存有的本真意義遮蔽了。所以，驚慌是一個非本真的感受。

最後，海德格指出，根據對象出現的方式和我們是否與它熟悉，可以區分驚慌的幾種不同模態。首先，若對象突然出現，但卻是我們熟悉的，則這時的驚慌是驚嚇(Erschrecken, alarm)；若對象是非常陌生的，則驚慌成為可怕(Grauen, dread)；若對象是可怕的，且又突然出現，則是恐怖(Entsetzen, terror)。當然，驚慌也有不同的程度，例如，害羞、膽怯、疑懼、害怕等等。然而，這些都不僅是人的心理狀態，而是人的開顯性的方式。



## 二、瞭解 ( Verstehen, understanding ) 與解釋 ( Auslegung, interpretation ) (¶ 31-33)

感受讓人開顯他的存有當時的狀態，那麼，感受其實是有瞭解的；另一方面，人不能完全沒有感受，因此，即使人在瞭解時，他也是在感受中。它們不是各自獨立，而是互相統一，構成人的開顯性。於是，海德格認為它們是同等原初的。那麼，正如感受是人的存在性徵，瞭解也是人的存在性徵。

### 1. 瞭解意指人的存有是可能性

一般人以為，瞭解一物是指得到它的概念。海德格反對這種主張，因為在日常生活中，我們不是停留在事物的概念上，而是要處理事物，因此，瞭解一物是指在處理它時，我們會使用、操控、勝任或能夠配合它。在中文，當我們說，我懂得(瞭解)游泳，其實是指我能夠游泳；我懂得(瞭解)開車，是指我能夠開車。所以，瞭解的意義是指「能夠」。於是，人瞭解某物，是指他能夠做與此物相關的事情。在這個觀點下，人的存有不是一個手前實體，而是能夠做各種事情的。並且，由於他的存有是能夠做各種事情的，故他總是一個做著事情的人。對於這樣的存有，海德格特別創造一個新詞，稱之為能夠存有(Sein-können, potentiality-for-Being)。

能夠存有的德文是 Sein-können。Können 是英文的 can，意指能夠。英文將它譯作 potentiality-for-Being 是不大妥當的，因為在哲學上，potentiality(潛能)往往相對於 actuality(現實)而言。但在海德格，potentiality 一詞沒有潛能的意義。我的翻譯是按照它的文字直譯，它的意義是指，人的存在方式就是能夠做這樣或那樣的。換言之，人的存有總是能這樣做或能那樣做，海德格又稱之為可能性存有(Möglichkeitsein, Being-possible)。基本上，它與能夠存有是同義的，



而海德格也常混合使用它們。

人是**可能性存有**，這是指，在存在時，人可能成爲本真的存在，也可能成爲非本真的存在；可能積極照顧別人，也可能消極地冷淡他；可能使用世界中之物，也可能去觀察它們；再具體一點說，他可能往這邊走，也可能往那邊去。那麼，「**可能性存有**」中的「可能性」，不在傳統形上學「可能—現實的」概念範圍內，因爲這種可能性是指它尚未成爲現實，而僅是潛能。然而，人不是潛能，因爲他早已存在於世界中；他也不是現實，因爲他還要繼續存在，實現它自己。我的意思是說，傳統形上學的「可能—現實的」概念不適用於說明人的存有。

再者，人的可能性也不在傳統形上學「可能性—必然性」的概念範圍內，因爲這裡的可能性是指偶然性。在這個概念下，人是偶然的，而只有上帝才是必然的。但是，「偶然—必然」只適用於手前存有的東西上，因爲根據這個概念，上帝的必然性是指上帝是一個必然的實體，而人的偶然性是指他是偶然的實體。但在海德格，人不是實體，故這個概念不適用於他。

最後，人的**可能性存有**也不是指人有無窮的可能性，因爲我們有時認爲，由於人是自由的，故他總是尚有別的可能性。但海德格認爲，人沒有無窮的可能性，因爲他是被丟擲到某種限制裡。當人在這裡時，他被世界限制，他沒有擺脫他的世界的可能性。他也不能擺脫他的存在性徵，這是說，他沒有不關切世界的可能性，沒有不照顧別人的可能性，沒有不除距的可能性，也沒有不給予方向的可能性。總之，他被丟擲到事實性裡、被它限制。並且，這種限制也不是邏輯的或理論上的限制，而是在他的存在中，深刻感受到的限制。的確，人仍然有很多可能性，但這些不是冷漠的、邏輯的可能性，而是被丟擲來的，在存在的感受中，限制著人的可能性。

人瞭解他的存有，於是，他也瞭解他的存有能夠做些什麼。這種瞭解不是

由於他反省他自己，而是在他反省之前，他已經瞭解了。人總是瞭解他可能成爲他自己，也可能逃避他自己，故他才能在日常生活中迷失他自己；而在迷失他自己時，又能夠再次找回他自己。在日常生活中，人也早已瞭解他能夠做什麼，故他才可以進行他的工作。

## 2. 瞭解的結構——設計而投出(Entwurf, projection)

我們曾說，此有總是或多或少瞭解世界和它自己，我們亦可以說，這是由此有的瞭解(Verstehen, understanding)所把握到的。由於此有瞭解它自己，則它也瞭解它的存有是可能性，但這蘊涵了：此有可能以及手性的方式去瞭解其他的存在者，也可能以手前性的方式去瞭解它們；此有可能以世界性的結構去瞭解世界，讓它得到一個周遭世界，但它也可能不以世界性去瞭解世界，而視之爲由擴延的物體所構成的集合體。即使此有將其他的存有者瞭解爲及手性的用具，它也可能將它們瞭解爲適用的、不適用的、妨礙性的或侵犯性的等等。這是說，不僅此有自己是可能性，即使其他的存有者，也總是呈現出它們的其中一種可能性。因此，我們可以追問：爲什麼同一個事物，它可能是用具，也可能是物體，也可能是一件具有價值意涵的東西呢？這亦即是說，爲什麼此有的瞭解所把握的，都是可能性？

我們要注意，根據海德格哲學，事物沒有固定的本質或意義。在分析用具時，我們曾說，用具必須在一個用具整體中，所以嚴格而言，根本沒有所謂「一個」用具的。同理地，任何事物都必須在它的整體內，否則它是不可瞭解的。一個槌子可能是用具，也可能是物體，這由當時槌子所在的整體所決定。即使是同一個用具，它當時的整體也決定它的意義。一隻高跟鞋被用來打釘子時，它不是鞋子，而是槌子。所以，在瞭解事物時，我們總是瞭解它的可能意義，而不是它的客觀或本質意義。然而，爲何瞭解總是把握可能性的？海德格認爲，這是由於瞭解有一個特殊的結構：設計而投出(Entwurf, projection)。

我們用一個簡單的例子來說明。在討論世界性時，我們指出，此有在存在時，總是瞭解它的存有的兩個基本結構：「緣於它的周遭世界能滿足它」和「以一物指向到另一物去」。此有基於它們，往前到達世界中之物去，故它瞭解它的世界是一個由用具構成的周遭世界。這亦即是說，在此有瞭解它的世界時，它早已設計了「它的周遭世界能滿足它」和它能「以一物指向到另一物去」。若它僅有這個設計，則它尚未完成對世界的瞭解。它必須根據它的設計，往前投出到世界中之物去，才能完成瞭解世界的意義。於是，完成對事物的瞭解，必須根據設計而投出。

在 ¶ 13 討論認識時，我們也指出，認識是由於人停止使用世界中之物，而改以觀察它。不過，他之所以能觀察，是由於他採取另一個觀點：事物從及手性的東西，改變為是手前性的東西。其實，這亦即是說，由於他設計事物的存有是手前性，根據這個設計而投出，故他認識了事物。海德格認為，無論在那種方式上瞭解事物，都是在設計而投出的結構上。

「設計而投出」的德文是 *Entwurf*，它的英譯是 *projection*。在意義上，它們十分相近。*Projection* 來自 *project*，*project* 可以是名詞和動詞。名詞是指設計、草案或藍圖；動詞則指設計草案、投出、往前丟等。*Entwurf* 也是指設計，而它來自動詞 *entwerfen*，意指設計草案或投出等。當海德格以 *Entwurf* 來說明瞭解的結構時，他同時採納此字的名詞和動詞意義，故我把兩者都翻譯進去，稱之為設計而投出。

其實，當海德格說，人被丟擲到他的事實性裡，這已指出，人是被丟擲到種種設計中，而他只能根據這些設計去瞭解一切。人是被丟擲到他的在世存有和種種存在性徵中，他只能基於它們，往前投出到世界去，由此瞭解它。同理地，人被丟擲到一個特殊的瞭解結構中，他沒有別的方式，而只能以設計而投出去瞭解東西。但設計而投出不是指人自覺地設計種種計劃，再按照計劃投出，以完成計劃。而是，在他能設計種種計劃之前，他早已被丟擲到種種設計

中，他甚至是被丟擲到他的設計而投出中。所以，當人是人時，他就是設計而投出的。

由於此有是設計而投出的，則它的存有總是多於它已經獲得的內容，因為它仍在投出中，正要獲得更多的內容。但是，這又不是說它是多於它自己的，因為它本來就是投出的。這僅是對此有的存有的現象學描述，其中沒有所謂多於或少於的問題。再者，當我們說此有的存有是可能性時，這沒有意指它的存有是不足的，這僅是說，它的存有是要繼續存在、總是尚未完成的。換言之，它無論如何都仍在設計而投出中，繼續瞭解一切存有者。

人的瞭解不是源於一個心靈，而是由於他的存有結構是設計而投出，就在他根據設計而投出到世界去時，他得到瞭解。並且，瞭解是他的存在性徵，因此他的存在總是在設計中投出，那麼，他不是別的，而是可能性。人總是瞭解他的存有，所以，他早已瞭解他的設計，根據它而投出，也因此，他亦瞭解他不是別的，而是可能性。不過，他對自己的瞭解卻僅是模糊和不自覺的，有時他更誤解了自己。然而，不管他如何誤解，在根底上，他總是或多或少瞭解了自己，因為，正由於他瞭解他自己的可能性，而又不願承擔它，才會逃避它，以「人人」的方式去誤解它。但是，他的逃避正好證明他的存有依然隱約呈現。

人總是隱約瞭解他的種種設計，而當他在設計的限制下投出時，他得以更清楚瞭解他的設計，也瞭解在他的投出中所遭逢的一切——他的世界、在世界中之物、別人和他自己。這正當世界性是他的設計時，就在他的投出中，他清楚瞭解到，他遭逢的世界是周遭世界、世界中之物是用具、別人是另一個可以使用這些用具的此有，而他自己是在世存有。他的設計而投出讓他完成他的開顯性。但這不表示，他所開顯出來的，全部都是正確的，因為他可以根據他的本真存在所瞭解的種種設計，由此得到本真的瞭解；但他也可以根據「人人」所提供的訊息，由此設計而投出，則他得到的，全是誤解。

既然在設計而投出中，人得以瞭解他所遭逢的一切，則人的種種「視線」(Sicht, sight)，全部統一在設計而投出中。這是指，人瞭解周遭世界時的「視線」：環視(Umsicht, circumspection)；瞭解別人時的「視線」：體貼(Rücksicht, considerateness)和寬容(Nachsicht, forbearance)；並且，人在設計而投出中也瞭解了他自己，對於這種瞭解自己存在的「視線」，海德格稱之為「透視」(Durchsichtigkeit, transparency)。這三種不同方向的「視線」，全部統一在設計而投出中，並因此得以完成它們自己。

### 3. 瞭解的自我發展——解釋(Auslegung, interpretation)(¶ 32)

人被丟擲到他的事實性中，已經瞭解他的種種設計，他由此投出，更清楚瞭解他所遭逢的一切，因此，當瞭解的結構是設計而投出時，這即蘊涵了，瞭解必在不斷的投出中，讓它從模糊的瞭解得到更清楚的瞭解，換言之，它必然不斷發展它自己，進一步完成它自己。但無論瞭解如何發展它自己，它都不能獲得一些外在於它當時的設計範圍的訊息，因為設計是瞭解的先在限制，除非瞭解更換設計，否則它無法超出當時的設計。所以，瞭解發展它自己，只是指將它模糊瞭解的，更清楚顯示出來而已。對於瞭解的這種從模糊到清楚的自我發展，海德格稱之為解釋。

解釋的德文是 *Auslegung*，它的字根是 *aus*，亦即英文的 *out*，意指出來；*Legung* 來自 *legen*，意指放置或拿。合起來是指放出來或拿出來。由於一物被放了出來，因此它再不隱藏，反而無蔽地顯示它自己了。中文的「解釋」在字面上也是這個意思。它指解開和釋放，當一物從一片糾纏不清中被解開和釋放出來，便得以顯示它自己。所以，解釋一物就是讓它從隱蔽中顯示出來。

#### a. 解釋是瞭解「某物作為某物」(*Etwas als Etwas, something as something*)

解釋是瞭解的自我發展，但是，瞭解要發展到那個階段，才可稱為解釋呢？這亦即是說，在瞭解事物時，直至瞭解到事物的什麼，才可稱為解釋呢？我們

以日常生活中的環視為例。在日常生活中，即使在使用用具以前，我們早已在環視中，瞭解一個周遭世界。例如在建造一個房子時，我們早已瞭解一個由槌子、釘子和木板等物所構成的周遭世界，但在尚未開始工作時，我們仍不能肯定那些東西就是槌子、釘子和木板。所以，當時的瞭解是模糊和不清楚的。換言之，當時只有瞭解，但尚未達致解釋。在這種模糊的瞭解下，我們開始工作，嘗試使用槌子將釘子打到木板去。就在使用中，我們發現拿在手中的東西是「爲了」(um-zu, in order to)槌打的，另一個東西是「爲了」釘緊的，再另一個東西是「爲了」併作牆壁的。由於各有不同的「爲了」的功能，因此它們作爲不同的用具。這是說，一旦我們注意到各物自身的「爲了」，我們就清楚瞭解它們作爲何物。

以剛才的例子說，一旦在使用中，我們注意到手上的東西是「爲了」槌打的，則它當時是作爲槌子；同理地，當另一物是「爲了」釘緊的，則它作爲釘子。這樣，我們清楚瞭解它們是什麼了，也即是說，我們首度解釋了它們。那麼，當我們從模糊的瞭解，直至瞭解它作爲某個特定之物時，那就是解釋它了。海德格指出，那個被清楚瞭解之物，有一個「某物作爲某物」的結構。(SZ 149, BT 189)

我認爲，上述的主張其實非常平凡，只是由於它太平凡了，反而使我們忽略了它。我們常常會碰到某個陌生的東西，當時我們不明白它是什麼。於是，我們嘗試用各種方式去瞭解它，直至突然發現，原來它就是某個東西，這樣，它被我們首度解釋出來了。例如我們當時或許會突然說，「啊！原來是一張古代地圖！」或「啊！原來是一隻貓！」這樣，它作爲某個特定之物，則我們解釋了它。

通常我們以爲，解釋一物是將它本身的意義說明出來。正如在解釋一個物件時，是要說明它本身是什麼，而不是指出它被我們當作某物。不過，這種主張建立在一個實在論的預設上，這是說，它早已假定每一事物具有一客觀的意



義。海德格反對這個預設，因為他認為，事物的意義不在它本身，而是在它當時的整體裡。一個完全獨立於整體外的東西是不可瞭解的。正如一個用具，若它永遠不關連於別的用具，則我們永遠不能瞭解它的功能，也就不能瞭解它是什麼了。相同的用具在不同的整體中，可能是不同的用具。一個東西，用來穿的時候是高跟鞋，用來打釘子時則是槌子。它沒有客觀的意義。因此，解釋一物不是說明它本身的意義，而是說明它當時作為何物。

再者，在海德格，完成一物的解釋，不一定要以語言去說明它，因為即使在使用世界中之物時，環視已經解釋它了，但一切皆在沈默中完成。並且，解釋一物不表示我們正確瞭解它。解釋往往是誤解的，但是，要明白我們的解釋是誤解，是由於我們得到另一個更清楚的解釋。然而，無論如何，絕對正確的瞭解是不可能的。人只能不斷以更清楚的解釋來修正自己的瞭解。

#### b. 解釋的前結構(Vor-Strukturen, fore-structures)

解釋是由模糊的瞭解到達清楚的瞭解，這是說，我們必須預先模糊瞭解一些東西，才能進行解釋。但是，我們必須預先瞭解哪些東西，才能完成一個解釋呢？對於這些預先瞭解的東西，海德格稱之為解釋的前結構。他指出，解釋必須有三個前結構。但海德格只作了非常簡略的說明，甚至是簡略到難以明白。我們只能根據文字上的意義，作簡單的說明。

##### I. 前所有(Vor-habe, fore-having)

既然事物必須在它的整體中才能被瞭解，那麼，在解釋它時，我們必須預先瞭解一個整體，再以這個整體去解釋它。對於這個預先「擁有」的整體，海德格稱之為：前所有(Vorhabe, fore-having)。不過，預先擁有它並不表示我們清楚瞭解它，反而，在通常的情況下，整體沒有突顯出來，它似乎只作為背景，但基於它，事物才能被解釋出來。事物才是解釋時的課題。



## II. 前觀點(Vor-sicht, fore-sight)

只有整體尚不足以使事物清楚突顯出來。在解釋時，我們要預先在一個觀點的指引下瞭解對象，才能將它從整體中解放出來。所以，在解釋時，我們必須預先「看到」一個觀點，才能將整體切開，讓其中的事物呈現出來。對於這個預先「看到」的觀點，海德格稱爲：前觀點(Vorsicht, fore-sight)。

## III. 前概念(Vor-griff, fore-conception)

前觀點使一個事物從它的整體中呈現出來，但事物還需在一個概念模式下，才能清楚顯示出來。這亦即是說，在解釋某物作爲某物時，我們尚需「掌握一個概念模式」，在它的限制下去解釋事物。對於這個預先「掌握一個概念模式」，海德格稱爲：前概念(Vorgriff, fore-conception)。

在說明這三個前結構時，我們要注意，「前所有」、「前觀點」和「前概念」都是海德格自創的詞彙。「前所有」(Vor-habe)是根據『預先「擁有」(haben)的整體』，「前觀點」(Vor-sicht)是根據『預先「看到」(sehen)的觀點』，而「前概念」(Vor-griff)是根據『預先「掌握的概念模式」』(Begrifflichkeit)。<sup>11</sup>所以，它們的基本意義是指，解釋須在一些先在條件下才能進行，它們分別是：被解釋的事物所在的整體，解釋者當時所採取的觀點，和他根據的概念模型。我們以一個簡單的例子來作說明。

當我們要獲得一個房子時，由於我們早已熟悉我們的世界，因此，環視可能開放出一個由槌子、釘子和木板等物構成的周遭世界。然而，這種瞭解依然是模糊的，這是說，當時我們依稀有一個這樣的周遭世界，但尚未清楚肯定其中的任一用具。在這種情況下，我們有一個用具整體，但其中卻沒有任何用具

---

<sup>11</sup> 我把 Begrifflichkeit 譯作「掌握的概念模式」，是由於德文的 Begriff 意指概念，但它的字根是 greifen，它意指抓住或掌握。所以，在德文，概念是指它是被掌握到的。於是，Begrifflichkeit 意指被掌握到的，而且又是概念性的東西。

被我們解釋出來。換言之，我們當時擁有一個前所有。要讓我們當時的瞭解能進一步自我發展為解釋，我們必須先行瞭解其中的一物，但如何才能讓它從整體中呈現出來呢？海德格說，我們必須設定一個觀點。例如，我們決定親自去造這個房子，這個觀點馬上讓整體中的槌子突顯出來，因為觀點指引我們要以槌子指向到釘子去。又如果我們不是親自去造房子，而是決定去買房子，則由於環視早已熟悉我們的世界，它亦早已開放出買房子的用具整體，而我們根據當時買房子的方式為觀點，就會讓整體中的某些用具突顯出來。所以，前觀點總是從整體中，把其中的事物突顯出來。不過，即使事物突顯出來，我們要在那種方式下去瞭解它呢？例如一個槌子，當我們要去造房子時，我們會以它的「爲了」(um-zu, in-order-to)的用具功能去瞭解它，而不會以實體一屬性的概念去瞭解它，因為後者只能讓我們瞭解它的屬性，無法讓我們使用它。我們也不會以因果概念去瞭解它，因為這只會讓我瞭解它的前因後果。不過，無論如何，要解釋某物作為某物，必須預先有一個概念模式。這就是海德格所說的前概念。

我們可以看出，這三個結構必須在一個適當的關係上，互相配合，才能完成解釋的工作。例如整體必須與觀點配合，若整體完全不能滿足觀點的要求，則解釋無法進行，因為它們互不相干。同理地，觀點與概念模式也要配合，否則由概念模式所瞭解的事物，便完全與觀點脫節了，這也無法完成解釋。不過，海德格沒有觸及這些問題。他只是告訴我們，要清楚瞭解一物，必須在這三個前結構的限制下進行。

沒有前結構，則解釋無法進行，人亦不能獲得知識。但傳統哲學往往認為，要得到正確的知識，人必須刪除自己的成見，客觀瞭解事物。海德格反對這種主張，他認為，解釋永不是在沒有預設中，客觀瞭解在其自身的事物。而是，解釋必須在三個前結構的限制下進行。根據人的存有學結構，他不可能有客觀的知識。但這不是說，他不能擁有事物本身的知識，因為根據現象學的定義，它是要回到事物本身的，這亦即是說，它不是要得到由人自己獨斷認定的知

識，而是來自於事物的知識。

但是，既然解釋被前結構限制，而前結構是在解釋者中的，則這已表示，解釋者的前結構限制了事物的意義，那麼，解釋出來的意義，豈不是來自解釋者本身，而不是來自事物本身的，那怎能如現象學所說，回到事物本身呢？由解釋而得的知識，不就是由我們自己早已限定的知識嗎？那怎能是事物本身的知識呢？再者，這種理論指出，解釋只是開放出前結構中早已限定的意義而已，這亦即是說，解釋只是解釋出解釋早已預設的意義，那不是在一個循環中嗎？

海德格承認他的現象學方法是在循環中進行，但否認它無法回到事物本身，得到它的知識。的確，如果前結構是由人任意預設的，則我們無法保證它與事物的意義一致，所以，前結構一定不能來自任意的想像或流行的觀念。另一方面，要保證解釋的正確性，最關鍵的因素是，前結構是屬於事物本身的，因為若前結構的意義是事物本身的，則基於它所解釋出來的，當然就是事物本身的意義了。於是，在解釋時，我們必須讓事物本身的意義顯示它自己，而我們接納它以作為解釋時的前結構。在整個解釋的過程中，要常反省前結構，檢討它們是否與事物一致，不斷作出修正以至它們是來自事物本身的。當解釋發生困難時，我們不是固執自己的預設，而是反求諸己，調整自己的前結構，以求能將事物的意義一致地解釋出來。那麼，若解釋是根據事物來調整前結構的過程，而不是自我固執於已有的前結構，則它開顯出來的，就不是解釋者自己預設的意義，而是事物本身的意義。它回到事物本身了。因此，即使解釋的過程是循環的，我們亦無須逃避它，因為一方面這是瞭解的存有學結構——我們必須在循環中瞭解事物，這是無法逃避的；另一方面，在解釋時，只要我們讓前結構來自事物本身，則它依然讓我們得到事物的知識。

### c. 海德格的意義理論

當我們在前結構的設計下投出，瞭解某物作為某物時，則是解釋的完成，這時我們發現此物是具有意義的，但這不是說，我們發現在此物中的一個意義，而是，我們瞭解了它是什麼，亦即它的存有。人是在世存有，他所遭逢的和瞭解的，是在世界中的存有者，而不是存有者之外的意義。於是，一物的意義是基於前結構，在人的存在中整理出來的，並且，一旦整理出來後，人就在這個意義下瞭解它。在海德格，人的存在不是指人可以做出各種行為，而是指它總是整理意義的，因此，海德格認為，意義是人的存在性徵，這是說，他總是在前結構的限制下，往前投出到存有者去，整理意義，瞭解存有者及存有。

當人在存在中遭逢存有者時，他的前結構就會整理出意義，而他瞭解它了。這時，他不是整理出一個獨立於存有者以外的意義，然後藉著它去瞭解存有者。我們甚至可以說，他是整理出存有者，因為嚴格而言，他不是瞭解了意義，而是瞭解了存有者。我們要明白，存有者沒有其自身的意義，它的意義來自解釋時的前結構。在理論上，在解釋之前，是不能說有存有者的，因為當時尚未有意義，一切尚是不可瞭解的；一旦意義被整理出來，則存有者顯示自己為這個意義。存有者不是別的，它就是這個意義。人瞭解意義，也就是瞭解存有者，意義與存有者不是兩個不同的東西。再者，正如存有者不是獨立的，意義也不是獨立的，它奠基於解釋時的前結構。

於是，意義不是依附在存有者上，或隱藏在其後，或飄浮在它與人之間的一些性質，它是人的存在性徵——人在存在時，在前結構的限制下整理出來的可瞭解性(Verständlichkeit, intelligibility)。並且，只有人才能擁有意義，一旦他遭逢存有者，他就會在前結構下整理出意義。由此，他會瞭解，哪些是有意義的(sinnvoll, meaningful)，哪些是沒意義的(sinnlos, meaningless)，亦即無法瞭解的。其他的存有者的存有沒有前結構，故不能擁有意義，海德格稱之為意義空虛的(unsinniges, unmeaning)。然而，意義空虛不表示價值意義，這是說，一個意義空虛的東西，不表示它是負面價值的，因為海德格的工作是要描述事物的

存有，不是對它作出價值判斷。並且，海德格進一步指出，唯有意義空虛的東西，才能違背意義(widersinnig, absurd)，這是說，當人認為它是手前存有者時，它可以違背人整理出來的意義，反過來攻擊人；自然事件也可以違背它的意義，反過來成為自然災禍，這是說，它本來的意義是自然的，但卻會成為對人有害的東西。

#### 4. 解釋的引出模式：斷言(Aussage, assertion)(¶ 33)

我們在 ¶ 13 曾指出，認識是人的一種存在方式，但卻是一種引出的模式(fundiertes Modus, founded mode)，這是說，人與世界間的原初存在方式是使用世界中之物。在使用時，人所瞭解的是事物的用具功能。對於事物在知識論上的性質，則尚未發現。可是，當人一旦停止使用用具，改而採用手前性的觀點去瞭解它時，則他開始知覺事物，認識它的各種性質，人因此得以認識事物。那麼，由於認識奠基在人停止使用事物，所以它是從使用的存在方式引伸出來，故是一種引出的存在模式。現在，海德格要說明，原初的解釋是在使用中瞭解世界中之物的，當時沒有對它作出斷言，而只有當人離開這種原初的解釋，以語言解釋它的性質時，才會說出斷言，故斷言是解釋的一種引出的模式。在這節，我們只簡略說明海德格的主張。

首先，海德格以現象學分析斷言的意義，這是說，他要指出，在我們作出斷言時，當時的斷言到底是什麼？他認為，當時的斷言有三種意義，它們雖不同，但卻是統一的。

首先，斷言一物就是要指出此物，因此，斷言的意義是「指出」(Aufzeigen, pointing out)。當我們斷言說：「那個槌子很重」，這即指出那個槌子，也指出「很重」。第二，斷言意指給出賓詞(Prädikation, predication)，這是說，斷言是關於一個主詞的，而斷言它就是以一個賓詞去限定它的性格。如在「那個槌子很重」中，「槌子」是主詞，「很重」是賓詞，而斷言是以「很重」去限定槌子

的性格。海德格指出，由於斷言的第一個意義是指出，才引出斷言的第二個意義——給出賓詞，因為由於斷言要指出，故才以賓詞去限定主詞的性格。可是，能以賓詞限定主詞，我們先要看到主詞所指的那個東西，也要看到賓詞所限定的那個性格，和看到它們是綜合在一起的，這種看基本上是邏輯的。海德格稱之為「邏輯綜合的」(apophantisch, apophantical)。(SZ 155, BT 197)<sup>12</sup>

最後，斷言意指溝通(Mitteilung, communication)，將之說出來。在德文，斷言是 Aussage，意指說出。中文的「斷言」也有語言的意義，因此，斷言一物就是說出此物。說出一物，就是要說出斷言所指出的那個事物，並以賓詞來限制它的性格。因此，斷言的第三個意義相關於其他兩個意義，且以語言說出它。但是，說出一物不單是用語言說它，而是要與別人溝通，讓別人也能瞭解它。

統一以上的三個意義，則斷言是一種指出，在指出中限定一物的性格，且要與人溝通。(SZ 156, BT 199)從它指出一物的性格，和將之告訴別人而言，它當然是一種解釋，因為它讓人更清楚瞭解該事物的性格。若它是一種解釋，則它有前結構。我們只要考察它的前結構，就可以瞭解它是不是一種引出的模式。

在使用一個用具時，環視也有一個前所有——用具當時所在的整體。它有一個前觀點：使用它以獲得一個成品，它的前概念是用具的「爲了」(um-zu, in-order-to)。在這三個前結構裡，環視解釋了它遭逢的存有者。但是，在這樣的解釋中，環視沒有指出一個事物的性格，更沒有將之說出、讓別人瞭解。它不用說出一字，就完成解釋了。在環視的解釋中，某物作爲某物，這是說，它

<sup>12</sup> Apophantisch 是一個難以翻譯的名詞，在海德格的用法裡，它是指一個理論性的認識。這種認識將其得到的知識綜合起來，構成更複雜的知識。請參考海德格討論綜合作用時所提到的 apophantische Bedeutung (apophantical signification)。(SZ 33, BT 56)



遭逢的存有者作為種種不同的用具。對於由此得到的「作為」，海德格稱為存在——詮釋學的「作為」(*existenzial-hermeneutisches* 「Als」, *existential hermeneutical* 「as」)。(SZ 158, BT 201)

但斷言是要指出一物的性格，在這個情況下，該物不可能是一個被我們使用的用具，而是一個被斷言的對象。這是說，只有當用具改變成對象時，我們才能對它作出斷言，那麼，原來在環視中的及手存有者——用具，必須改變成手前存有者——對象。這即表示，我們的前觀點已經從原先的及手性改變成手前性。那麼，在斷言中，前觀點是手前存有，而前所有是由手前存有者——對象——所構成的整體。再者，斷言是要以賓詞限定主詞的性格，且將之說出、讓別人瞭解，因此，它的前概念是「主詞—賓詞」的邏輯模式。在這三個結構下解釋出來的存有者，它也是「作為」某物，但是，它已不是環視瞭解的那個「作為」。在環視中的「作為」必須被壓抑下去，然後再在邏輯的主賓方式下去解釋它。這樣，存有者「作為」一個在「主詞—賓詞」概念下的對象。對於這個「作為」，海德格稱之為邏輯綜合的「作為」(*apophantisches* 「Als」, *apophantical* 「as」)。

由於環視中的前觀點由及手性改變為手前性；前所有由用具整體改變為對象整體；前概念由用具功能的「為了」改變為邏輯的主賓模式，所以我們才能作出斷言。那麼，斷言的解釋奠基於環視的解釋，故斷言是解釋的引出模式。

### 三、言談(Rede, discourse)：語言的存有學基礎(¶ 34)

直至今日為止，我們指出此有的開顯性有兩個存在性徵：際遇性和瞭解。此有的際遇性在感受中開顯它早已擁有的事實性，並且，它瞭解它的事實性，以之為設計，投出到世界之物去，因此解釋了存有者。但是，從設計、投出以至解釋存有者的過程中，此有必須不斷整理它當時所瞭解的一切，才能解釋



出一個意義。這是說，在此有的投出中，它必須通過一個整理的過程，才能將存有者解釋出來。因此，要完成此有的開顯性，除了際遇性和瞭解外，尚需另一個存在性徵，它在整個開顯的過程中，不斷整理由際遇性和瞭解所提供的東西，直至解釋出存有者的意義。對於這個存在性徵，海德格稱為言談，它與際遇性和瞭解是同等原初的。

通常，言談是指以語言來交換意見，但海德格給言談一個特別的定義：整理出可瞭解性(*Artikulation der Verständlichkeit*, articulation of intelligibility)。(SZ 161, BT 203-4)由於言談整理出可瞭解性，人才能瞭解意義，這時，他才有話可說，因此，言談是語言的存有學基礎。

### 1. 語言奠基於言談

言談是此有的存在性徵，它整理出可瞭解性，則此有在它的存在中，它總是整理出各種可瞭解的東西，對於這些被整理出來的可瞭解性，海德格稱之為意義。但是，言談整理出意義，不表示它會說出語言，因此海德格要說明，言談如何說出語言？海德格在這裡的論證相當粗糙，也與他後期的語言哲學完全不同。我們現在僅陳述他的論證，不加以評論。

海德格認為，言談是此有的開顯性結構，而開顯性是在在世存有中，這是說，開顯性總是開顯世界的。那麼，海德格進一步認為，言談也要有它獨特的世界，因此，言談將它整理出來的意義，在言談中以文字表達出來。這樣，語言出現了，所以，語言的產生奠基於言談。並且，文字基於意義而來，而不是先有文字，然後再給它意義。

那麼，語言來自言談要以文字表達它自己。由它表達出來的所有文字，就是語言。當語言被表達出來後，語言就是言談的世界，而文字就是這個世界中之物。於是，語言似乎是用具，讓此有使用它來表達自己。可是，我們也可以停止使用語言，而視之為研究的對象，這樣，語言就成為手前存有者了。

## 2. 言談的幾種模式

根據海德格，言談是指整理出可瞭解性。基本上，可瞭解的東西就是意義，言談可以整理出各種意義，以文字將它說出來，讓人瞭解，於是，言談的第一種模式是溝通。另外，在言談中，人不是光說話，他也要聽對方的語言，由此整理出意義，因此，言談的另一個模式是聽。最後，人也可以在沈默中整理出意義，因此，言談也可以是沈默的。這是言談的第三種模式。

### a. 溝通(Mitteilung, communication)

人的存有是**共存存有**(Mit-sein, Being-with)，這是說，人際間總是互相瞭解和互相溝通的，於是，言談在說出文字時，常是對別人說的。人際間的互相溝通，是以言談的方式。在實際的言談中，言談者說話，這是說，他以語言向別人說出一個事物，所以，言談至少有三個要素：I. 它向著一個言談者，II. 說出來的語言，和III. 語言中所說的事物。海德格認為，在言談中互相溝通時，說話者不是把自己的內在經驗說出來，而對方聽到語言後，從他的內在跳出，到達說話者的內在中，瞭解其內在經驗，因而得以互相溝通。在言談中，語言是要說出事物，而對方聽到語言時，他瞭解的是語言中的事物。藉著語言中的事物，人與人溝通了。

由於人是**在世存有**，他不自封於他的內在，而是早已外在到他的世界去，而他的世界是一個與別人分享的共存世界(Mitwelt, with-world)(參考 ¶26)。所以，他說出來的，不是一個內在的、獨我的經驗，而是一個別人可以分享的事物。即使他說的是他自己，但這個自己也不是自封於內的獨我，而是在一個與別人共存(mit, with)、與別人互相瞭解的一個存有者。於是，言談所說出來的，是在他的感受和瞭解中所掌握的事物，而別人在聆聽時，只要他有共同的感受和共同的瞭解，則他們互相溝通了。在這樣的溝通中，人同時清楚瞭解，他們的存有是共存的(mit, with)、互相溝通的。即使當他們難以溝通時，他們也瞭

解，其實他們的存有是共存的、溝通的，只是當時無法充份共存和溝通而已。若人的存有沒有共存和溝通的結構，則人根本沒有所謂「充份溝通」和「難以溝通」了。

#### b.聽(Hören, hearing)

聽可以分兩種：聽人的語言和聽其他的聲音。在聽人的語言方面，又可以分為聽自己和聽別人。在海德格，聽自己的原初方式是聽自己存有的呼喚，這就是以後討論的良知(Gewissen, conscience)。即使人沈淪在日常生活中，他似乎仍帶著一位深藏於他中、時常給予忠告的朋友。這位朋友有時會提醒他，要求他不要沈迷於追逐世界中的存有者，要回頭看看自己的存有。由於人能瞭解這個忠告，故這是言談的一種方式。人也可以聽別人的語言，而且，他通常總是聽從別人的語言的，這是說，「人人」總是說出各種指導，讓人瞭解它，被它支配。

對於聽其他的聲音，海德格稱之為傾聽(Horchen, hearkening)。在傾聽時，聽到的不是由感官而來的單純聲音，而是事物。我們要明白，在海德格，言談是開顯性，是整理出可瞭解性，因此，由言談而得的，不是一些意義空虛的感覺與料(sense-data)。並且，在傾聽時，人不是要聽聲音，而是要瞭解其中的事物。我們甚至可以說，他沒有聽到聲音，而僅是瞭解事物。正如我們聽到放鞭炮，而不是鞭炮的聲音；聽到啄木鳥，而不是牠的聲音；聽到摩托車，而不是車的聲音。基本上，人是**在世存有**，這是說，他是在世界中，遭逢世界中之物；而不是「在感覺與料中」，知覺一些意義空虛的聲音，再以它們為跳板，跳到事物去。海德格認為，人要聽到單純的聲音，需要非常複雜和矯情的思索。在原初的情況下，人直接聽到事物，把握它的意義。即使人聽到一些他不懂的外語，但他也不是聽到單純的聲音，而是一些沒有意義的文字，換言之，他聽到的依然是意義，只是它的意義是尚未明白的。

c. 沈默(Schweigen, keeping silent)

在定義上，言談是指整理出可瞭解性，因此，無論人有沒有說話，而只要他整理出可瞭解性，則都是言談。因此，若人在沈默中整理出可瞭解性，則沈默也是言談的一種模式。沈默不是如啞巴的不發出聲音，因為啞巴依然有說話的傾向，只是他說不出來而已。所以，對於一個沒有說話的啞巴，沒有因此證明他在沈默中。

通常我們以為，人之所以沈默不語，是由於他不瞭解事物，沒有它的知識。但在海德格，沈默是得到知識的，沒有得到知識的，不是真正的沈默。反而，不停地說只表示他的瞭解是膚淺的。沈默是「默而識之」，這是說，在沈默中得到瞭解。而且，在沈默中的瞭解是深入的，因為它摒棄了「人人」的吵雜，避免它的支配，而以自己本真的存在去瞭解事物。只有在真正的言談中，才有真正的沈默。人能真正的沈默，才能得到廣博和深入的知識，這樣，他才有豐富的語言，說之不盡。

在海德格，此有的開顯性由際遇性，瞭解和言談三個存在性徵構成。際遇性中的各種感受，開顯出此有當時的事實性。瞭解以這些事實性為它的設計，投出到世界去。在這個過程裡，此有在言談中整理出各種意義，由此解釋它遭逢的一切。於是，開顯性完成它的工作，換言之，這三個存在性徵完整說明了此有的開顯性。

然而，在日常生活中，此有接受由「人人」所提供的種種解釋，再在它們的限制下去瞭解存有者。換言之，在「人人」的支配下，此有的開顯性會以獨特的方式去瞭解存有者。海德格接著要討論，在日常生活中，此有的開顯性表現出來的各種方式。



## 第七章

此有日常生活中的存在方式及沈淪

(¶ 35—38)

當此有在日常生活被「人人」支配時，它的開顯性中的言談成爲道聽途說的閒聊(Gerede, idle talk)，瞭解成爲膚淺的好奇(Neugier, curiosity)。在這兩個方式下，此有所瞭解的每個事物，皆有多種飄忽不定的意義。在各種不確定的意義下的存在方式，海德格稱之爲歧義(Zweideutigkeit, ambiguity)。由於對此有而言，各事物有多種飄忽不定的意義，故它繼續以閒聊和好奇去進一步瞭解它們。這樣，此有不再正視自己的存有，而只不斷追逐世界中之物。這似乎是此有從它自己的存有，沈淪到世界中之物去，海德格稱之爲沈淪(Verfallen, falling)。

我們要注意，閒聊、好奇、歧義和沈淪都與價值無關，這是說，它們只是說明此有在日常生活中的存在方式，或此有在日常生活中開顯存有者的方式。它們沒有蘊涵這是不好的，或負面價值的。海德格非常警覺，他的工作是現象學描述——現象如何顯示自己，他就如何地描述。描述不涉及價值判斷，所以，他的工作僅是描述此有的存在方式，至於它的價值如何，這不是他關心的。

## 一、閒聊(Gerede, idle talk)(¶ 35)

通常，言談是說出語言，讓對方瞭解語言所指的事物，所以，在說出語言時，基本上是要說出當時說話者所瞭解的事物，而對方聽到語言時，是要去瞭解那個事物。若他能瞭解它，則他們彼此瞭解和溝通了。於是，在真正的言談中，彼此雖然說著語言，但卻不是停留在語言上，而是要去瞭解當時言談的事物。語言本身不是當時的課題，而是事物。在言談中，彼此交換的，不是語言本身，而是對事物的瞭解。

可是，當言談者聽到語言時，由於日常生活中的語言早已有它的意義，這是說，語言總是有它一般的、「人人」瞭解的意義，因此聆聽者無須考慮事物本身，而只要停留在語言上，一樣可以瞭解語言，繼續言談。正如當人們一旦



聽到各種流行的內幕消息時，他無須深入考慮各種證據，也不用親自觀察事實，就立即以爲他所聽到的，就是事實。於是，他繼續說著相同的話語，傳播出去。這樣，語言的一般意義代替了事物本身，大家甚至懶得理會事實，而只注意人人所傳播的語言。

閒言閒語和繼續傳播成爲此有在日常生活中瞭解事物的方式，這稱之爲閒聊。閒聊不僅以閒言閒語中的一般意義代替事物本身，它更切斷此有與事物的原初關係，讓此有封閉在閒聊中。這是說，此有不再需要在本真的存在中瞭解事物，而只在閒聊中的語言去瞭解一切。在日常生活中，閒聊不斷擴大它的範圍，增強它的支配力，阻止此有以它自己的存在去瞭解事物。於是，由閒聊而來的瞭解，都不是根於事物本身——雖然它談論事物。它是毫無根據的。海德格認爲，在不斷的傳播中，閒聊成爲完全的無根(Bodenlosigkeit, complete groundlessness)。(SZ 168, BT 212)它雖是無根，但卻支配此有在日常生活中的瞭解。

閒聊不一定要以說話進行，膚淺閱讀和隨便亂寫都是閒聊的方式。它提供事物的訊息，但卻全是誤解。由於它提供訊息，故此有自以爲它得到真正的瞭解，便不再追求更深入的瞭解了。它開顯了事物，但它開顯出來的，卻是虛假的，因此，它的開顯其實是遮蔽——遮蔽事物本身。於是，閒聊遮蔽了事物本身，它支配此有，讓它停留在這種遮蔽中。閒聊雖支配此有，但此有卻難以自覺其支配力。它愈是不自覺，閒聊的支配力愈強；一旦此有能自覺它，則閒聊開始崩潰。

當此有(Dasein)來到這裡(Da)時，它早已在閒聊所提供的各種訊息中。閒聊統治了它，使它難以超拔。在存有學而言，此有無法完全擺脫閒聊的影響力，它只能在其中，反抗閒聊的支配，重回自己的存在，與存有者在原初的關係中，開顯它們。但在日常生活中，「人人」的閒聊早已限制了此有的感受和瞭解，使此有無法在他自己的感受和瞭解中本真地開顯存有者。它的開顯性停留在

「人人」的語言裡，不是根據事物本身，而且更被閒聊繼續引離事物。對於這種存在方式，海德格稱之為離根(Entwurzelung, uprooting)——從根據抽離出來、逐漸離開，這是指，此有與它的世界、它自己和別人接觸時，從原初的關係中抽離出來和逐漸離開，再難以原初地瞭解它們了。

## 二、好奇(Neugier, curiosity)(¶ 36)

瞭解是此有的存在性徵，這是說，此有的存在就是要去得到瞭解。正如現代哲學所說的，人是自然之光(*lumen naturale*)，他似乎是一道光線，照亮各事物，看見和瞭解它們。在這個觀點而言，人總是要看事物，以求得到瞭解。然而，這裡所說的看，當然不單是指知覺的看，而是泛指各種瞭解的方式。那麼，這是說，人總是以各種可能的瞭解方式，去遭逢各存有者。在日常生活中，人也是要看事物，以求瞭解它們。對於日常生活中的看，海德格稱之為好奇。

我們以前曾說，當此有在工作時，它的環視瞭解它的周遭世界中之物，而整個工作的過程也是瞭解它們的過程。在這樣的環視中，此有能較深入瞭解事物，因為它可以瞭解當時事物的存有是及手性。可是，此有有時會停止工作，這時，它仍然要關切世界中之物，換言之，環視仍然看到世界中的存有者，可是，當時的環視已從工作中釋放出來，它不再堅持要去指導此有的工作。那麼，世界中的存有者再不是切近的用具，而是在另一個疏遠的世界中。於是，環視在另一種方式下去瞭解世界中之物，它光是看看它們的「樣子」。環視在除距中拉近它們，然而，它卻不是拉近它們的用具功能，而是拉近它們的「樣子」。各存有者以它們的「樣子」呈現出來。

可是，環視可以進一步釋放它自己，讓它不專注於任何事物的「樣子」上，這是說，它只是要去看看事物的「樣子」，並且，它是為了看而去看。這是說，它的看不是為了深入瞭解它們，而僅是為了讓它能不斷地去看世界中之物而

已。這種爲了看而去看，海德格稱之爲好奇(Neugier, curiosity)。

好奇有以下三個性格：a.從不停靠(Unverweilen, not tarrying)。好奇的看不是爲了瞭解事物，因此它不會停靠在事物之上，仔細觀察它。它完全是爲了追求新鮮和刺激，所以它永不安於一物，而是不停轉換對象，追逐更多新奇的東西。在追逐中，此有把自己投入於世界中之物，不再自反自己的存有。b.分散(Zerstreuung, distraction)。好奇追求新奇，但它不是爲了瞭解它，所以對於新奇的東西，它不會感到驚訝，更不會由驚訝而引起研究的興趣。它追求新奇，只是爲了能看到別的新奇，這是說，它不是爲了要到達一物而去看此物，而是爲了能繼續跳到別物去。當它到達一物時，它已經往著別物了。於是，好奇總是不斷把自己分散在各事物上。c.居無定所(Aufenthaltslosigkeit, never dwelling anywhere)。由於好奇永不停靠於一物，又把自己分散到各物去，那麼，它似乎到過所有地方，但也似乎從未到過任何地方。在與別人共存時，好奇在閒聊中是無所不知的，因爲它到過所有地方，然而，它也是一無所知，因爲它根本從未到過任何地方。它所瞭解的，全都是誤解。

閒聊與好奇互相牽引。閒聊向好奇提供很多題材，指引好奇去看它們。好奇又是居無定所，無所不知的，於是，好奇加強閒聊的樂趣，讓此有繼續閒聊下去。它們互補、互相加強，使此有的日常生活更形充實，而也更爲離根了一—更遠離此有與事物的原初關係。

### 三、歧義(Zweideutigkeit, ambiguity)(¶ 37)

此有在與別人共存時，它在閒聊和好奇中獲得很多訊息。即使是一個相同的事物，也有雜多的訊息。每個訊息都似乎是真的，又似乎是假的。別人有時談論這個訊息，有時談論別的，使得此有無法決定哪個才是真的。雜多而又無法確定的意義充塞在此有之中，但它又要在這許許多多的意義下繼續存在。對

於這種存在方式，稱之為歧義。歧義影響了此有對世界、別人與自己的瞭解。

在與別人共存時，藉著閒聊和好奇，各人對事物都擁有各種不同的意義，因此，大家都似乎早已瞭解他們在談論的事物，也明白該如何做。可是，在閒聊時，彼此只說著事物的某個意義，而尚有許許多多的意義還未談論，因此各人都在猜測別人跟著要說什麼，和追蹤別人的心思。然而，各人依然是在閒聊和好奇的訊息下猜測和追蹤，因此，無論此有如何猜測和追蹤，都仍在「人人」的閒聊和好奇的意見中。

由猜測和追蹤而來的訊息，依然是各種無法確定的歧義。基本上，此有希望永遠停留在由閒聊和好奇而來的歧義中，這是說，即使它所猜測的事情真的成為事實，它也會拒絕接受，不願意承認事實真的就是如此。它希望事實立即消失，好讓它繼續閒聊和好奇下去，因為事實一旦出現和接受事實，閒聊和好奇便無法繼續。

再者，即使此有猜測和追蹤到它要去做某個行爲，它也不會真的去做，因為慎重去做一個事情剝奪了閒聊和好奇的機會。而且，即使有人真的去做，此有也會認為這已是太晚了，因為它早已知道是要這樣做的。這樣，此有無視於事實，逃避事實，也不容許自己以行動去接觸事實。它對一切存有者的瞭解，不再是正視著自己的存在，往前遭逢存有者，開顯它們的意義；而僅是止於在「人人」的意見下，在閒聊和好奇中猜測與追蹤它們的歧義。

當此有在歧義中與別人共存時，此有會發現，別人似乎是這樣的，又似乎是那樣的。「人人」都似乎是這樣說他，也似乎是那樣說他的，更無法確定他到底是怎麼樣的。於是，在閒聊中，各人總在暗中偷窺別人、掩飾自己。各人號稱要瞭解別人，但實際上卻是拒絕本真地瞭解別人。

閒聊，好奇和歧義互相交錯牽引，使人離開他自己的存有，也離開以本真的存在去瞭解事物本身，而只以「人人」的意見去瞭解一切，做成對它們的誤

解。

#### 四、沈淪(Verfallen, falling)(¶ 38)

閒聊，好奇和歧義這三種日常生活的存在方式，構成了此有的沈淪。通常，「沈淪」在中文有強烈的負面價值意涵，因為這似乎是指，從崇高淪落到卑賤去。但在海德格，他的工作只是描述，不是評價，所以「沈淪」是一個價值中立的描述詞彙。至於沈淪是好是壞，不是海德格所關心的。

##### 1. 沈淪的意義

沈淪的德文是 *Verfallen*，其字面意義與英文的 *falling* 相同，是指掉落或掉下來。但在閒聊，好奇和歧義中，此有如何掉下來？從何處掉落？又掉落在那裡？在閒聊中，此有是以「人人」所說的語言去瞭解事物，它不是讓事物顯示自己，且正如事物從它自己顯示自己般地去看它、瞭解它和描述它。「人人」所說的，就是事物本身了。此有只是聽著「人人」所說的，而又說著「人人」所說的，則它瞭解一切了，這亦即是說，此有不用在它自己的存在中，正視自己的存在，由此往前到達世界中之物去。這樣，此有遺忘了自己本真的存在，它不能瞭解它自己的本性是存在，也不瞭解它的存有是在世存有——它與世界是統一的，也無法瞭解它所有的存在性徵。換言之，忙碌於閒聊中的此有，對自己的存有一無所知。

再者，好奇帶領此有不斷追求新奇的東西，它不自反於自己的存有，而只是一味向外追逐世界中之物，從一物跳到另一物，它不斷跳離、永不停靠，把自己分散於各物上。它遍佈於萬物，但也不止於任何物，以致它無止地遊盪，居無定所。這樣的此有對自己的存有一無所知，而沈迷於世界中之物，難以自拔。

歧義給此有各種不確定的意義，迫使它在「人人」的閒聊和好奇中，猜測和追蹤各種意義，更阻止此有以實際的行動去瞭解事物。一旦此有只停留在這樣的猜測和追蹤裡，而不用訴諸實際的行動時，那它就無法回到和正視自己的存在了。歧義剝奪了此有瞭解它的本真存在的可能性。

此有的本性是存在，而它的存在總是開顯著世界的。由於它的本性是存在，則引伸出它的存有是在世存有。因此，此有必須回到和正視它自己的存在，才能本真地瞭解它自己、世界和世界中之物，而且，由於它能本真地瞭解它自己，它才能本真地瞭解別人的存有。但是，閒聊，好奇和歧義卻使此有在「人人」的指導下，無止盡地追逐和沈迷在世界中之物，讓它難以回來正視自己的存有，因此，此有遺忘它自己的存有，無法瞭解自己本真的存在，因此也無法本真地瞭解自己、世界、世界中之物和別人了。從它遺忘它自己的存有而言，它似乎是離開它真正的自己；從它追逐和沈迷在世界中之物而言，它似乎是離開自己而掉落到世界中之物去。因此，沈淪是指，此有從它自己的存有掉落，並且，它掉落到世界中之物去，因而誤解了自己和其他的一切。但它又如何掉落呢？它是在閒聊，好奇和歧義中掉落。於是，沈淪做成此有的非本真的存在，讓它得到非本真的瞭解。

「非本真的存在」不表示此有當時的存在是不真實或虛幻的，更不表示此有當時不存在，因為此有的存在愈是非本真，它的存在反而愈是「真實」，這是說，它當時更為忙碌，也似乎更為充實。此有感到它的存在非常充實和真實，而且，這正是日常生活的存在方式。「非本真的存在」是指，在這樣的存在中，此有不能瞭解那些屬於它的存在本身的性格。「非本真」的德文是 *uneigentlich*，它意指：不是它自己或不屬於它自己，或英文的 *not its own*，它沒有不真實或虛假的意義。反過來說，「本真的存在」是指，在這樣的存在中，此有能瞭解屬於它的存在本身的性格。因此，本真與非本真，都沒有所謂真實與虛幻的意義，而只是指對它自己的瞭解是正確或錯誤的。



在海德格，此有是被丟擲到沈淪中，這是說，沈淪不是此有後來才得到的，而是當此有是此有時，它已經在沈淪中，這是它無法逃避的事實性。正如在討論「人人」時，海德格已指出，這是此有的存在性徵，換言之，此有總是在「人人」的誘惑下。抗拒它不是要擺脫它，而是要瞭解它。一旦能瞭解它，此有就是回到它自己的存有去了，也因此抗拒了「人人」的支配。然而，無論如何，「人人」依然是此有的存在性徵，它依然不斷誘惑此有，而此有要無止盡地抗拒它。同理地，「人人」總是誘惑此有去閒聊、好奇，和在歧義中猜測和追蹤，它迫使此有沈淪，所以此有早已被丟擲到沈淪中。要避免沈淪，此有必須瞭解它是沈淪的。就在它瞭解這點時，它從沈淪中超拔，回到本真的存在去。

## 2. 沈淪的歷程

此有被丟擲到沈淪中。在它的日常生活裡，表現出一個逐漸沈淪下去的歷程。

### a. 誘惑(versucherisch, tempting)

在日常生活中，此有已經與別人共存，這時它所瞭解的，已經是一個被「人人」解釋過的世界。「人人」提供了各種行為準則和價值標準，它們不是僅放在此有眼前，讓此有抉擇。而是，它們吸引此有，誘惑它離開自己的存有，毫不反省地接納它們，臣服於它們。只要此有一旦來到世界裡，它已經在「人人」的誘惑中。

### b. 平和(beruhigend, tranquillizing)

在與別人的閒聊，好奇和充滿歧義裡，此有以為它正如「人人」一樣，早已瞭解一切存有者，也瞭解價值的高低和行為的準則，於是，無論在那個處境裡，它都相當肯定自己的意見，充實地活著，因為這是「人人」所肯定的。它無所不知，也無所不通，所以它無須疑惑，一切都在它的掌握中。在它接受「人



人」的誘惑時，它感到相當平和。

c. 加劇下墜(*steigert, aggravating*)

一旦此有感到平和，這不表示它是悠閒和鬆懈的，反而，它不自覺地完全接受「人人」的支配，在「人人」的催促下忙著追逐世界中之物。它愈是平和，則愈是忙碌；愈是忙碌，則愈是難以自反。它加速沈淪，但又更爲平和了。這樣，它更爲遠離自己的存有，加劇下墜到世界中之物去。

d. 疏離(*entfremdend, alienating*)

當此有在平和中加劇下墜到世界中之物去時，它當然與自己本真的存在更爲疏遠了。但這不是說，此有與它真實的自己決裂，成爲另一個虛幻的自我。其實，無論此有如何沈淪，它依然是一個真實的此有——一個真實的在日常生活此有。本真的存在與非本真的存在一樣，都是同樣真實的，只是前者誤解一切，後者有正確的瞭解而已。它們與真實或不真實無關。同理地，此有與自己疏遠，僅表示它遠離自己，無法瞭解自己本真的性格。所以，疏離是指此有的自我遮蔽。

e. 糾纏不清(*verfängt, entangled*)

疏遠導致誤解，但「人人」卻對一切存有者提供各種解釋，使此有以誤解爲瞭解，於是，在此有的開顯性中，一切皆是糾纏不清，似是而實非，似非而實是。

對於沈淪的整個歷程，海德格又稱之爲：下沈(*Absturz, downward plunge*)。但這不是說，此有從它自己下沈到另一個領域去，也不是下沈到它從未接觸過的存有者去，它是從自己下沈到自己去，這是說，此有是**在世存有**，它從自己的**在世存有**中的**在存有**(*In-sein, Being-in*)，下沈到**在世存有**中的世界去。無論如何下沈，它依然是**在世存有**。然而，下沈卻讓它沈淪到無根的誤解中。由於

下沈攪亂了此有的瞭解，因此海德格認為，沈淪的過程是紛亂(Wirbel, turbulence)。

至此，海德格已經完成他對在世存有的初步分析，即在世存有的世界、它的「誰」和它的在存有三個部份。然而，這個分析僅是指出此有的存在性徵而已，但海德格此書的初步目的不是要分析這些雜多的存在性徵，而是要解釋此有的存有。因此，他接著的工作是希望在此有的存在中，找到一個基本結構，足以統一這些存在性徵。這個基本結構就是此有的存有了。



## 第八章

此有的存有：關念(Sorge, care)

(¶ 39—42)

此有是在世存有，而在世存有是一個統一的現象，這是說，我們雖然可以分析它的部份，但各部份依然互相整合而為一個整體。在分析它的部份時，我們指出此有具有雜多的存在性徵，但是，既然它是一個整體，則在世存有必有一個統一它們的基本結構，而且，若這個結構統一整個在世存有，則它就是此有的存有了。但是，我們不能在各存在性徵上，找出它們的共同點來統一它們，因為這僅是一個手前性的共相，而不是在此有的存在中，統一它們的存有學結構。再者，我們也不能自行建構一個結構來統一它們，因為我們的方法是現象學，而現象學是描述的，不是建構的。那麼，我們必須找到一條適當的進路，讓我們能在現象學方法下，看到這個統一的結構。

根據定義，此有總是瞭解存有的，因此它總是瞭解它自己的存有，所以，我們無須外求，只要在此有中，就可以瞭解它的存有了。再者，瞭解與際遇性是同等原初的，這是說，瞭解必定在感受中，而感受中亦有瞭解。那麼，要瞭解此有的存有，我們只要找出此有的一種感受，而它又正好瞭解此有的存有。首先，根據以前所說，在與「人人」共存的平和中，此有無法瞭解它本真的存有。而且，只有不臣服在「人人」的解釋下，才能回到此有本真的存在，瞭解自己的存有。在海德格，當人能抗拒「人人」的解釋，獨自回到自己的存有時，當時的感受是怖慄(Angst, anxiety)。在怖慄中，此有面對自己的存有。於是，只要我們分析怖慄，就可以說明呈現在此有中的存有了。由此，海德格接著分析怖慄，他最後發現，人的存有是關念(Sorge, care)。

## 一、怖慄的現象學分析(¶ 40)

在日常生活中，此有在「人人」的統治下，沈迷於追逐世界中之物，遺忘了它自己。在海德格，此有沈迷於世界中之物，不是一種單純的、完全的或截然的投入到世界去，因為此有的沈迷表示它正在逃避它自己的存有，這是說，由於它的存有顯示自己，而此有要逃避它，才接受「人人」的指導，沈迷於追

逐世界中之物。所以，沈迷之所以可能，由於此有逃避；逃避之所以可能，由於此有早已面對一個在其後的追蹤者——它就是此有的存有。無論在本真的或非本真的存在裡，此有都總是或多或少瞭解它自己的存有，只是前者直接正視它和解釋它，後者是面對它而逃避它，沈淪到世界中之物去。但這不表示此有完全沒有開顯它，而是，這僅是一種有缺失的開顯性而已。

在實際存在和實際存有上(existenziell-ontisch, existentiell-ontical)，此有逃避它自己，但當時它沒有因此完全遮蔽它自己。它在逃避中，依然有對它自己的開顯性。因此，在存在的存有學(existenzial-ontologisch, existential-ontological)上看，它的逃避開顯了它自己的存有，因為它早已看到存有在後面追趕它。並且，在日常生活中，當此有正要逃避它自己時，這時正是它的存有最為明亮的時刻。我們甚至可以說，當時存有的光輝奪目地顯示它自己，令此有產生怖慄，因而它要逃避。那麼，我們可以分析此有正要逃避時的那瞬間的怖慄，就可以看出它在當時所瞭解的存有。

## 1. 怖慄與驚慌

怖慄令此有逃避和退縮，驚慌其實也會令此有逃避和退縮。在後者，令此有逃避和退縮的，是一個在世界中，且又具侵犯性的存有者；但在前者，怖慄所逃避和退縮的，不是在世界中之物，而是此有自己。此有面對自己的那種感受，不是驚慌，而是怖慄。再者，正如我們剛才說的，此有是由於逃避自己的存有，才沈淪到在世界中之物去，而且，當它沈淪到世界中之物去時，它才能發現它們具有侵犯性，由此而產生驚慌，那麼，這亦即是說，只有當此有開顯它自己的存有而導致怖慄時，它才會逃避自己，沈淪到世界中，這樣，它才有驚慌的可能。所以，在理論上，怖慄先於驚慌；在開顯的功能而言，怖慄開顯此有的存有，故它有本真的開顯性，而驚慌卻沈迷在世界中之物，遮蔽自己的存有，故它是非本真的開顯性；同理地，從此有的感受而言，怖慄是本真的感受，驚慌是非本真的感受。

## 2. 怖慄所面對者 (das Wovor der Angst, that in the face of which one has anxiety)

在日常生活中，此有在「人人」的統治下，它感到平和。若能從平和中驚醒而怖慄，則當時的此有一定已經不在「人人」的統治下。換言之，「人人」的指導或解釋已經完全退隱，不再具有絲毫的支配力。因此，在怖慄中，此有面對的世界似乎突然失去它以前熟悉的意義，但這不是說，此有當時無法瞭解世界的意義，或無法瞭解到底是那個存有者引起怖慄的；而是說，它所面對的，是一個已經完全失去意義的世界，並且，這亦指出，怖慄跟世界中之存有者完全無關。在怖慄中，以前熟悉的世界突然消失，一個完全陌生的世界降臨。它的完全陌生，讓此有不寒而慄。

由於怖慄中的世界完全失去意義，它似乎「不在任何地方」(nirgends, nowhere)，這是說，怖慄無法認識它的世界，也找不到它的世界之所在。的確，這時的世界是空洞的，但它不是絕對的空無，也不能因此否定世界的存在，因為它非常「真實」的在那裡，它是如此迫近，以致壓抑此有、使它窒息。於是，怖慄面對的，是一個「不在任何地方」和空洞的世界，海德格稱之為世界一般 (die Welt als solche, the world as such)。這一方面表示，怖慄與世界中之物無關，在另一方面，這是一個尚未具有意義的世界，換言之，此有的世界性(給出意義性)尚未給出意義。但此有當時瞭解，它必須在它的存在中給出意義，這是無法逃避的，也是它自己必須承擔的重責。這時，壓迫此有的，就是由這個空洞的世界生起的種種可能的意義——一切尚未確定，但又必須由它自己去確定，因此，此有為之怖慄。對於這個尚未生起意義，但又正要生起意義的世界，就是世界一般或世界自己(die Welt selbst, the world itself)了。

當此有一旦從怖慄中逃避回到它的日常生活時，它再次恢復平和，回到以前熟悉的世界去，使用「人人」所瞭解的用具。這時它會說，剛才的東西真的



是空洞的和虛無的，也因此將之忽略了。然而，怖慄面對的東西的確不是用具，也不是個別的存有者，但這不表示它是一片絕對的虛無，因為它是世界——一個比用具更為原初的世界。怖慄開顯出此有面對一個原初的世界，不過，這不是一個獨立的世界。它迫近地壓抑此有，是一個與此有密切相關的、互相統一的世界，因此，怖慄開顯了此有是在世存有，而我們也可以說，它所面對的，是它的在世存有——一個繼續往前到達原初的陌生世界的存有。

### 3. 怖慄所怖慄者 (Angst um, anxiety about)

怖慄所面對的，是在世存有中的尚未具有意義的世界。但是，一個尚未具有意義的世界，其實是不會讓此有感到怖慄的。海德格認為，此有所怖慄的，是它自己的可能性，較簡單地說，此有面對一個完全陌生的世界，不知它自己要何去何從，所以它怖慄了。

在日常生活中，「人人」給此有提供各種行為準則，也解釋了此有的世界或處境，所以它可以輕而易舉地抉擇它的可能性。在怖慄中，「人人」退出了。世界是陌生的，而別人也消失，此有無所依靠。因此，它無法把自己的存在交付給別人，必須自己承擔自己的可能性。這樣，它開顯出它的存有是它自己的可能性。它要在一個陌生的世界中，由它自己承擔自己的可能性，繼續往前到達世界去，因此它怖慄了。所以，此有所怖慄的，是當時它自己的可能性。然而，此有也瞭解，它的可能性是在世存有的可能性，因此，我們也可以說，此有所怖慄的，是它自己的在世存有——一個在它自己的可能性中，繼續往前到達世界去的存有。

在怖慄中，「人人」退出，只剩下此有自己，所以，海德格認為，怖慄讓此有得以個人化 (*vereinzelt, individualized*)。此有被個人化，不表示它在事實上完全脫離人群的獨我，也不表示它完全沒有開顯別人的存在，這僅表示此有不再接納「人人」的支配，回到自己的可能性去，並因此瞭解它自己本真的存

有。作為個人，此有瞭解它的存有是它自己的，它是在世界中的存有，也是可以抉擇成為它自己，或放棄成為它自己的存有。此有的被個人化，讓它首次得到一條適當的進路，以本真瞭解它自己的存有。

總結以上兩點，怖慄所面對者是此有的在世存有(但強調它的世界)，怖慄所怖慄者也是此有的在世存有(但強調它的「在存有」，亦即它自己的可能性)，因此，海德格認為，兩者皆表示，怖慄開顯了此有的在世存有。並且，怖慄本身是此有的存在方式，亦即此有的在世存有的一種可能性，因此，開顯者是在世存有，被開顯者也是在世存有，兩者是相同的。然而，它開顯了此有的原初的世界，和原初的此有——被丟擲到它的個人的，屬於自己的可能性存有裡。由此，此有得以瞭解它自己原初的，亦即本真的存有。

#### 4. 此有的無家感(unheimlich, uncanny)

海德格指出，在日常的語言中，我們常以德文的 *unheimlich* 來形容怖慄時的感受。*Unheimlich* 一般是指，毛骨悚然的、陰森可怕的感覺，但它的字根由否定意義的字首 *un* 和 *heimlich*(在家裡的)兩部份構成，合而成為「不在家裡的感受」。英文譯作 *uncanny*，它在意義上雖與 *unheimlich* 類似，但卻失去字根的意義。海德格認為，怖慄的 *unheimlich*，正好就是「不在家裡的感受」。在日常生活裡，此有在一個熟悉的世界中，它熟悉它的行為準則，明白價值的標準，它無須憂慮和不安，它似乎在自己的家中，受到「人人」妥善的照料。然而，怖慄使此有個人化，而個人化就是「人人」的退縮、此有自己的突顯。它似乎失去熟悉的家，感到毛骨悚然、陰森可怕。這時，此有往往會逃避，但它所要逃避的，不是任何的存有者，而是怖慄中的陌生世界和它自己。再者，它是逃避到世界中的存有者去，這是說，它重回「人人」的懷抱，享受家裡的溫暖，再次恢復平和的感受。不過，無論此有如何逃避和安於家裡，怖慄的那種無家的感受，卻是永遠窮追著它，讓它永不能擺脫自己本真的存有。於是，從存有學的次序而言，無家的感受優先於在家裡的感受，因為由於前者，此有

才會逃避到由「人人」所提供的家裡。

## 二、此有的存有及其相關的含意(¶ 41)

怖慄抗拒了「人人」的解釋，讓此有成爲個人，回到自己本真的存有去，因此，它本真瞭解它自己。這時，a.它明白怖慄是它的在世存有的一種存在方式。這是說，此有不是手前性的存有，它的本性是存在。再者，b.怖慄所面對的，是此有的在世存有中的世界，而且，這是一個被丟擲來的世界，因爲當此有來到這裡時，就已經發現它在它之中了。最後，c.怖慄所怖慄者，是此有的在世存有的可能性，因爲它當時不知何去何從。不過，無論如何，此有明白，它必須繼續往前到達世界中的存有者去。所以，a.表示此有的存在性(Existenzialität, existentiality)，b.是此有的事實性，而 c.是它的沈淪性(Verfallensein, Being-fallen)。(SZ 191, BT 235)當海德格說此有的沈淪性時，他不是說此有在實際上一定是沈淪的，它只是說，此有的存有學結構有沈淪的性格。有此性格不表示此有無法不實際沈淪，因爲只要此有在存在時，清楚瞭解它自己具有沈淪的性格，則它當時就不再沈淪，而是在本真的存在中了。海德格根據以上三點分析此有的存有。

### 1. 存在性

怖慄開顯了此有的本性是存在，並且，在它的存在中，它的存有總是關心它自己的存有——它總是關心它自己要成爲它自己或放棄成爲它自己。此有可能正視由怖慄開顯出來的自己，也可能立即逃避到「人人」的世界去。但無論此有如何決定，它總是要繼續往前存在的。於是，我們可以說，此有的存有有一個結構：「到了自己之前」(ihm selbst...vorweg, ahead of itself)。這個結構的意思不是說，此有已經往前到達世界中之存有者，而是說，此有總是在其存在中超出它自己，且在這個超出中開顯它自己是存在的，也因此關心它自己的

存有。對於這個結構，海德格稱之為到了自己之前的存有(Sich-vorweg-sein, Being-ahead-of-itself)。

## 2. 事實性

當此有到了自己之前，開顯它自己是存在的，和關心自己的存有時，它同時開顯出，它已經在一個世界中，正如在分析怖慄時，怖慄所面對的，就是世界——一個丟擲給此有的世界，這是此有的事實性。因此，到了自己之前的存有同時也是一個早已在世界中的存有，兩者是一個整體。換言之，此有的存在性是被事實性限制的。在海德格，人永不是一個飄浮在空中的主體，不是一個毫無限制的理性，也沒有絕對的、任意的自由，他的存有是有限的，這是說，他總是被事實性限制。

當海德格在這裡說，此有是一個早已在世界中的存有時，他不是指此有一定已經在一個特定的周遭世界中，更不是說它在一個手前性的對象世界裡，而是說，此有的存有總是開放一個世界。它自己有世界性的結構，藉著世界性的給出意義性的結構，它因此可以在它的存在中，為世界給出意義、開放它和瞭解它。

## 3. 沈淪性

此有的存在性與事實性表示它是在世界中，往前到了自己之前，關心自己的存有，這時，此有開顯出它可能成為它自己，也可能放棄成為它自己，這亦即是說，它已在「人人」的誘惑中，迫使它沈淪到世界之物去。即使它面對自己的存有而怖慄時，「人人」的誘惑早已潛存於它的存有中，而「人人」所解釋的世界正在向它招手，而它亦隱約遭逢到世界中之存有着了。從這點看，此有的存有早已沈淪到世界中之物去。所以，當此有的存在性被事實性限制的同時，也開顯出它自己的沈淪性。它們不是各自獨立，而是互相統一，構成此有的存有之基本結構，使之成為一個整合性的整體。

此有的存有由存在性、事實性和沈淪性三者整合的結構而成，海德格用一個冗長而難以瞭解的詞彙來描述它。他說，「此有的存有意指，到了自己之前的存有——早已在(世界中)，且作為靠存有(Sein-bei, Being-alongside)(它遭逢世界中的存有者)。」<sup>13</sup> (SZ 192, BT 237)這個詞彙基本上僅是重述此有的存在性、事實性和沈淪性而已。我們先要明白，此有的存有中的「存有」一詞，不是指在此有中的手前性性質或東西，而是指此有的「延續下去」的方式，所以，探索此有的存有，就是探索：當此有延續下去時，它最基本或最原初的方式是如何的？海德格現在的答案是：此有不是一個擺在手前的東西，它總是往前存在的，在它往前時，它開顯它自己的存有(到了自己之前的存有)，因此，它瞭解它的存有已經在世界中(早已在(世界中))，同時，在它的「延續下去」中，它到達世界中的存有者(靠存有)。對於這個複雜而統一的結構，海德格稱之為關念(Sorge, care)。

海德格的 *Sorge*，英譯的 *care*，和中譯的「關念」，都完全不能以一般的意義去瞭解。它們僅是指上述的此有的存有的複雜而統一的結構而已。它用以描述此有的存有學結構，完全不涉及憂慮、在意、擔心、懷念、關注等心理學意義。當然，人基於這個存有學結構，可以產生憂慮、在意、擔心、懷念、關注等心理學現象，但它們僅是奠基於關念而引申出來的。海德格用 *Sorge* 這個字，是爲了指出，此有能關切(*Besorgen*, *concern*)世界中之物和關懷(*Fürsorge*, *solicitude*)別人，是基於此有的存有是關念(*Sorge*, *care*)。在德文，*Besorgen*, *Fürsorge* 和 *Sorge* 都屬於同一字根，但英譯的 *concern*, *solicitude* 和 *care* 都完全不能表示它們在字根上的相關性。本文的中譯爲了保持它們的字根，才譯作關切、關懷和關念，這是一個不得已的翻譯。在瞭解它們時，必須根據海德格哲學的脈絡，而採取一般的意義必導致誤解。

由於關念，故人能夠關切世界和關懷別人，但人對他自己，是否也可以由

<sup>13</sup> 關於「靠存有」概念，參考 ¶12 的分析。

關念而引出另一種存在方式呢？正如本書常說的，此有總是關心它自己的存有，這種對自己的關心(Selbst-sorge, care for oneself)，是否也是基於關念而來呢？海德格認為這是不必要的，因為關念已經蘊涵了此有對它自己的存在方式。關念中已經有「到了自己之前的存有」(Sich-vorweg-sein, Being-ahead-of-itself)的結構，亦即此有的存在性。根據存在性的定義，此有的存在就是關心它自己的存有的，所以我們無須另立一種此有對它自己的存在方式。

#### 4. 關念的相關意涵

首先，當此有的存有是關念時，這裡沒有強調，在此有存在時，實踐優先於理論。因為我們常會認為，當人的存有是關念(Sorge, care)，則表示他總是關心和惦念各種事情，那麼，人的基本存在方式就是以實際行為去解決這些事情了。但在海德格，人的存在方式不能截然區分為實踐與理論，因為即使在日常生活使用用具的實踐中，環視也讓我們得到瞭解。另一方面，即使抽象的思考也是人的存有的一種存在方式。並且，各種存在方式都是實踐的。把人的活動區分為實踐與理論，是出於對人的存有的誤解。

關念也不是指人心中的活動，因為人的存有不是心靈。然而，我們通常認為，人具有不同的活動，如意欲、期望、渴望和沈溺等。但是，假若人的存有是關念，而關念又是指存在性、事實性和沈淪性三個結構，則人如何才會有以上所說的活動呢？海德格於是根據關念說明它們。

人的存有是關念，簡單地說，這是指人總是瞭解它的世界(事實性)，往前(存在性)到達世界中之物去(沈淪性)，所以，此有自始相關於世界中之物。若人總是瞭解世界，而又在他的往前中瞭解他自己的存有，則他根據世界性這個存在性徵，就可以瞭解他的世界是爲了滿足他的，故他可以意欲世界中的一物。於是，只有當人的存有是關念時，他才能有意欲(Wollen, willing)。海德格認為，意欲之所以可能，必須有以下三個條件：首先，人在他的存在性中瞭解



他自己的存有，亦即他瞭解世界性，由此明白世界中之物是爲了滿足他的(這是人的存在性)。其次，他要瞭解他已經在一個世界中(這是人的事實性)。最後，他的存有必須到達世界中之物去(這是人的沈淪性)。若人不能遭逢世界中的存有者，則他不能意欲任何東西。以上三個條件，其實就是關念的三個結構了。

然而，當人意欲一物時，他往往根據「人人」的指導，因此，在意欲中，他專注在事物上，逃避自己的存有。他變得平和，被「人人」支配，開始追逐世界中之物，這就成爲期望(Wünschen, wishing)。當人期望一物而繼續往前到達世界中之物時，他雖然是往前存在的，但在他的存在性中，他只看到世界中之物，卻忽略了自己的存有。他變得更與自己疏離，因而成爲渴望(Nachhängen, hankering)。渴望把人的存有更爲遮蔽，而只看到實際的世界。這時，渴望驅使人全力追逐，完全投入和分散在事物中，於是，他難以自拔而成爲沈溺(Hang, addiction)。沈溺壓迫人，要他更爲活躍和忙碌。他的生活似乎非常充實，但這種充實的感受更讓他滿足於當前的存在，於是，他不惜任何代價，都要堅持自己的工作，那麼，即使他的沈溺奠基在他的關念上，但他不再「關念」他自己的存有了。

以上的說明指出，關念是人的存有的原初結構或基本結構，奠基於它，人的其他存在方式，和由此開顯出來的各個不同的世界，才得以引申出來。那麼，我們也可以由此引證，海德格自稱對此有的分析，是要建立基礎存有學，因爲，關念就是引申出一切可能的存有者的基礎。

接著在下一節 ¶ 42，海德格說了一個古希臘的神話，藉以支持他的主張：人的存有是關念。他引用神話，是由於神話是人在原初的狀況下對世界和人的的一個反省，所以，它較能顯出人的原初性格。這節相當有趣，但卻沒有說出新的概念，所以我不作分析。





## 第九章

對傳統哲學的實有概念

和真理概念的批判

(¶ 43—44)

## 一、傳統哲學實有概念的批判(¶ 43)

海德格指出，傳統哲學認為，存有的意義是實有(Realität, reality)。他的意思是說，傳統哲學在討論一切存有者時，無論自覺或不自覺地，總認為它們的基本意義是實有。所謂實有是指，它們是一些手前性的實體。所以，即使在討論人的時候，傳統哲學亦是要探討，人是一個怎樣的實體。古希臘的柏拉圖認為人的基本意義是靈魂，原子論者認為他是原子的組合，現代哲學認為人是心靈，德國唯心論認為他是理性或精神，唯物論認為他是物質。一旦將人視作實體時，則其他的存有者當然也從這個觀點去瞭解了。所以，這些主張皆預設：存有一般(das Sein überhaupt, Being in general)的意義是實有。

但是，根據海德格，人與其他的存有者，其存有的意義都不是實有，因為人的本性是存在，他是可能性存有，而且，其他的存有者是在世界中的存有者。再者，世界也不是手前性的實有，而是由在世存有根據世界性開顯出來的、與它統一的世界。所以，在海德格，傳統哲學奠基在錯誤的預設上。

當存有的意義是實有，而實有又蘊涵手前性的、獨立的和「在其自身的」意義，那麼，從這個觀點而言，世界是一個獨立於人以外的領域。這樣，傳統哲學就要討論，一個獨立的世界是否存在的問題。然而，海德格認為，這些討論是不必要的，因為它們尚未瞭解實有概念的存有學意義，只要一旦瞭解它，這個問題根本不存在，換言之，這是一個假問題。

首先，若存有的意義是實有，而實有意指獨立的和「在其自身的」，則瞭解實有的方式就是認識(Erkennen, knowing)了，但在海德格，認識僅是在世存有的一種存在方式，而且是一種引出的模式(fundiertes Modus, founded mode)(參考 ¶ 13)。這是說，認識不是如傳統哲學所說的，是從主體跳到另一個獨立的客體去；而是，認識是一個早已在世界中的此有，以一種引出的模式去遭逢

它的世界中之存有者而已，這其中沒有主體與客體之別，更沒有從主體到客體的跳躍。所以，即使在認識中，也不是指此有把握了一個獨立的客體，而僅是把握了一個與認識者早已統一的世界中的存有者而已。因此，若我們以為實有概念蘊涵了獨立性和「在其自身的」性格，那是誤解實有的存有學意義。實有源於在世存有的一種引出的存在模式。

再者，由於實有意涵了獨立性和「在其自身的」性格，則世界屬於一個外在的領域，但通常我們認為，最自明的是人自己本身的存在，而既然世界是外在的，則傳統哲學就希望能證明世界的存在了。但海德格認為，這是「哲學的恥辱」，這不是由於哲學至今尙未能提出合理的論證，而是由於哲學一次又一次地嘗試和企圖提出這樣的論證。傳統哲學要這樣做，是由於它尙未真正瞭解世界的存有學意義。

在海德格，人是在世存有，這是說，他與世界是一個整體，而且他已或多或少瞭解這點，這是他的事實性，因為人是被丟擲在世界裡的。既然他早已在世界中，且又或多或少瞭解了世界，則根本無須證明世界的存在。只有由於人逃避他的在世存有，沈淪到世界中之物，才會誤解事物為實有，由此才要求證明世界的存在。但是，在他要求證明世界的存在前，他已經在世界中，且又瞭解他的世界了。較簡單地說，世界根本上是人的「一部份」，但人往往遺忘了他擁有這個部份，而誤以為世界是外在的，所以才有證明世界存在的問題。但這個問題建立在一個錯誤的預設上，故是不能成立的。它是一個假問題。

於是，無論傳統哲學對這個問題提出何種答案，全都是錯誤的。無論我們正確地或錯誤地信仰外在世界的實有性；完備地或不完備地證明它的實有性；清楚地或模糊地預設它，種種方式皆表示我們沒有清楚瞭解世界的存有學意義，而又同時以為我們自己是一個沒有世界的主體，所以才採取以上的態度去面對世界存在的問題。然而，在採取這些態度之前，世界已經呈現在我們的在世存有中了。

我們要明白，海德格不是說，世界是不證自明的，或它的存在是不能討論的。他主要的論點是，在我們要求證明世界存在之前，世界早已呈現在我們的**在世存有**中，它的呈現表示它是存在的。反過來說，若世界不呈現，則我們無法提出有關世界存在的問題。但是，若世界呈現了，則它就是存在的，而我們又在它已經存在後，要求證明它的存在，這是徒勞的、多此一舉的。總之，世界已經先於我們的證明而存在，任何證明都是白費的。

但是，對於以上的論點，我們仍可以反問，世界雖然呈現，但呈現的東西不一定是存在的，這正如飛馬也是呈現的，但它不存在。所以，我們不能僅根據世界的呈現，就認為它是存在的，因此，我們必須證明世界的存在。

我想，海德格的回答會是：從世界的呈現，到確定世界的存在，不是由證明而得，而要由我們作進一步的解釋，換言之，這是解釋的工作，不是證明的的工作。我們難以否認，世界早已呈現在我們的存有中，否則我們不會去使用用具，也不會以其他的方式通達到世界中之物去。再者，當我們基於世界的呈現往前使用用具時，其實那時我們早已預設世界是存在的，否則我們也不會往前去使用世界中之物。所以，世界的呈現已預設了它的存在。但是，如何才能確定這個預設是真的呢？那就是我們立即往前拿起在世界中之物、使用它。若我們能拿到它，那就解釋了世界的存在；若我們還可以繼續使用它，則就更清楚解釋世界的存在了。我們也可由其他的方式去遭逢存有者，若我們都能因此關切它們，那也是解釋了世界的存在。其實，無論我們一舉手、一投足，在任何的存在方式上，都是在解釋世界的存在。所以，確定世界的存在，是在世界的呈現時，先設計它是存在的，然後再根據設計而投出，讓世界更清楚地被瞭解，亦即，它的存在被解釋了。

可是，我們若預設飛馬是存在的，而當我們在這個設計下投出時，卻無法摸到牠，也騎不到牠，那亦即我們無法進一步解釋它了，這時我們就會發現，原先的設計是錯誤的，故必須修正它了。

再者，若我們不是解釋世界的存在，而是要去證明它，則我們無法僅基於世界的呈現，就推論出世界的存在，因為在證明之前，我們不能先預設世界是存在的，否則便犯了循環論證的謬誤。可是，在一個有效的論證中，結論的內涵不能超出前提，那麼，前提若不蘊涵世界的存在，則無論我們如何推演，都不能推論出世界的存在。所以，由推論的方式證明世界的存在是不可能的。不過，海德格的解釋是在詮釋學循環中進行的(參考 ¶ 32)。前提是一個我們早已看到的預設(參考 ¶ 2，循環論證一節)，它蘊涵結論。並且，只要解釋能順利進行，則結論會更清楚呈現出來，它因此反過來證明前提。基本上，哲學是在自圓其說的方式下進行。

最後，海德格說明實有與人的存有的關係。根據我們所說，實有是基於人的存在的一種引出模式，這是說，當人停止使用世界中之物，而改以手前存有的觀點去遭逢它們時，它們就成為實有——獨立的、「在其自身的」存有者。那麼，實有是基於人的存有——關念，因為由於關念，人才能關切他的世界，也才能從及手性存有改以手前存有的觀點去遭逢它。然而，若實有是基於人的存有，那麼，這似乎蘊涵：當所有人消失時，實有也隨之消失。但對於這個結論，我們通常難以接受，因為我們明白，在沒有人類之前，世界已經存在。並且，我們也相信，即使人類全部消失，世界依然存在。

海德格也不承認，人的消失會使世界消失。實有的確是基於人的存有，但這僅是說，由於人的存有在關念中瞭解存有，因此他才能瞭解實有的概念，基於這個概念往前而到達世界中之物時，它們就被瞭解為實有，也因此瞭解它們是獨立的、「在其自身的」。但當人消失時，則沒有瞭解的活動，也就沒有所謂被瞭解和不被瞭解了。這樣，我們不能說有東西或沒有東西。一切歸於絕對的靜寂，只有漆黑一片。因此，這不是人的消失做成世界的消失，而是由於沒有瞭解的活動，則沒有東西可說了。這時，沒有東西被發現，也沒有東西在隱蔽中。然而，一旦人出現了，由於他能瞭解，所以他可以瞭解人類以前的事情，

也可以瞭解尚未出現的將來。這些東西都成爲「存有」，而且還可以繼續保持「存有」了。

## 二、傳統哲學真理概念的批判(¶ 44)

海德格這節的工作相當繁重，而且對他的整個哲學發展而言，也是相當重要的。我們或許可以說，由於他修正前期的真理概念，才發展出他的後期哲學。在這裡，他首先說明傳統哲學的真理概念，指出它的困難，和釐清它的存有學基礎。然後說明他所主張的真理概念，及它與此有的關係。

### 1. 傳統哲學的真理概念

傳統哲學基本上認爲，真理的意義是符合(Übereinstimmung, agreement)。<sup>14</sup>對於這個主張，其實有多種不同的說法，但大體上都是相同的意義。亞里斯多德認爲這是判斷符合對象，多瑪斯(T. Aquinas)卻說是理智與事實的符合，康德認爲它是知識與對象的符合，甚至是羅素(B. Russell)的信念與事實的符合，皆是指一個知識與事物有一種符合的關係。既然符合是一種關係——它關連知識與事物，海德格便追問：在這個關係整體中，還要預設什麼？他是指，在什麼條件下，才能稱它們兩者符合呢？也是說，在什麼存有學基礎上，它們才能符合？爲了解答這個問題，海德格首先分析符合的意義。

符合是一種關係，但關係不一定是符合。一個符號指示一個東西，因此指示是一種關係，但這種關係不是符合。再者，我們通常認爲，「6」與「16-10」互相符合，但在字面上，「6」不是「16-10」。因此，它們之所以符合，是在某個觀點下而言的，這是說，根據數量的觀點，它們相等，故是互相符合。那麼，

<sup>14</sup> 傳統哲學尚有多種真理概念，如融貫論(coherence theory)和實效論(pragmatism)的真理概念。但海德格只討論符應論(theory of correspondence)，故本文以符應論代表傳統哲學的真理觀。



兩個項目互相符合，必須根據一個觀點。然而，在知識與事物的關係裡，到底根據那個觀點去說它們符合呢？我們當然不能說它們在數量上相等，但假若不是數量的相等做成它們的符合，那是什麼做成的呢？海德格認為，所謂真的知識，是指它能「正好」給出事物本身。這個「正好」(「So-Wie」, 「just as」)就是它們的符合關係。但是，在什麼存有學基礎上，才能得到這個「正好」呢？

在傳統知識論中，總認為知識在主體的心靈或意識中，而知識的對象是外在的真實事物。並且，由於知識在心靈中，故它是理念的(ideal)。但在這個情況下，一個理念的知識，如何才能「正好」給出真實的事物呢？如果我們依然在傳統知識論的限制下，以為無論知識或事物，都是手前性存有，那就更難說明它們的關係了，因為一個手前性的知識，無論如何也難以「正好」給出另一個手前性的事物。然而，如果我們認為知識是可能的，則又必須承認這個「正好」的關係。但是，這個關係到底是如何的呢？海德格認為，我們可以由現象學來分析這個現象，那就可以瞭解知識如何「正好」給出事物了，這亦即是說，當我們有一個知識時，在什麼條件下，它才是「正好」給出事物，讓它成為真理？換言之，我們要分析真理的現象是如何的？

## 2. 真理的現象學分析

現在，海德格的工作是，當我們得到一個真理時，到底是根據什麼說它是真的？讓我們以一個實例來作說明。假若有一個人背著牆壁，他說了一句話：「牆壁上的畫掛歪了。」那麼，在什麼條件下，他會發現這句話是真的，亦即它「正好」給出「牆壁上的畫掛歪了」這個事實。海德格認為，這是非常簡單的，那就是當他轉過頭來看到這個事實。當時，他證實他的話為真。可是，他是如何證實的呢？他是否先看到他的知識，然後發現它「正好」符合事實呢？海德格的答案是：對錯皆可，因為這決定在所謂「他的知識」是指什麼。假若「他的知識」是指他心中的一個表象(Vorstellung, representation)，亦即那幅畫在他心中的另一個代表，那答案是：錯。因為在他轉頭看那幅畫和證實他的知

識為真時，他不是發現他心中有一個表象，然後把它關連到那幅真實的畫去，再觀察它們是否符合。這是說，假若「他的知識」不是指那幅真實的畫，而是指它的代表，則無論這個代表是什麼，答案依然是：錯。可是，假若「他的知識」是指那幅畫，這是說，當他說那句話時，他當時的開顯性是往著那幅畫，而不是畫的代表，則當他轉頭看到那幅畫掛歪了，那時的知識當然是「正好」符合事實了。因為既然「他的知識」是指那幅真正的畫，而他轉頭也是看到相同的一幅畫，那兩者當然「正好」符合。所以，答案是：對。

對於以上的解說，我們往往難以明白，因為傳統哲學告訴我們，知識是在心靈中，它是內在的，而事實是外在的，故當我們有知識時，不表示我們當時往著事實，而僅是把握內心的表象。但海德格反對這個主張，因為他認為人是在世存有，他總是往前到達世界中之物去，他不是往前到達自己內心的表象去。人沒有心靈，也沒有內在，它是「從內而外」的，而它的「外」是指世界中之物。所以，人所遭逢的，不是內心，而是世界中的存有者。即使人沒有直接看到事物，但若他瞭解它，它依然是「外在的」事物，而不是心中的意念或事物的代表，換言之，在他的瞭解中，他是往著世界中之物的。

假使人在想像一隻飛馬，他也不是往著他內心中的飛馬，而是往著一個在想像世界中的飛馬，也是一個人人都可以想像的飛馬。同理地，當人沒有看到後面的牆壁，但若他知道「牆壁上的畫掛歪了」，他當時所知道的，是那幅在牆壁上的畫，而不是內心中的表象。所以，他當時是往著那幅真正的畫。於是，在證實前，人往著一個事實；在證實時，他往著相同的事實，則它們「正好」符合。反過來說，若知識是理念性的表象，而事實是物理性的對象，則兩者早已是不同的東西，那就沒有符合的可能了。

於是，海德格可以說，當人轉頭看到牆壁上的畫時，他證實了他的知識：「牆壁上的畫掛歪了」，就在他轉頭看時，他沒有看到別的，而是他所知的那個相同的事實。證實一個真理不是建立在內在知識與外在對象的符合，而是建

立一個相同的事物上，這是說，證實前的事物「正好」就是證實時的那個事實。我們可以從兩方面來看當時的現象，從存有者而言，這是存有者顯示它自己為這樣的存有者；從人這方面而言，這是他發現存有者就是這樣的存有者。在這樣的現象裡，我們得到真理。

根據以上所說，我們可以進一步說，一個斷言(Aussage, assertion)之所以被證實為真，是由於存有者正好是它所指的那樣出現它自己；反過來說，由於人發現它，因此這個斷言是真的。於是，從存有學的次序而言，一個斷言的真奠基在人的發現上。較簡單地說，人發現它，則它為真的；人發現不到它，則不能說它是真的。用海德格的話說，「斷言之為真要被瞭解為發現存有(entdeckend-sein, Being-uncovering)。」(SZ 218, BT 261)這裡所說的「發現存有」中的「存有」是指此有的存有，所以整句話是指，一個斷言之所以是真的，是由於此有發現它。因此，真理的符合概念是不能成立的，因為當我們肯定一斷言為真時，我們從沒有肯定一個斷言與它所指的事物是在符合的關係上，其實，我們僅是發現斷言中的事物。再進一步說，此有之所以能發現它，是由於此有是在在世存有，這是說，由於它是與世界統一的，故它才能發現世界中之物，因此，斷言的真奠基在此有上。換言之，此有是斷言的真理之存有學基礎。

### 3. 此有與真理的關係

#### a. 真理的原初意義

由於此有的存有能發現存有者，才能證實斷言是真的。再者，由於此有是在在世存有，才能發現存有者，於是，在存有學的層次而言，斷言和存有者的真奠基在此有的在世存有上，那麼，「真理」的原初意義是指此有，這是說，此有的在世存有能發現斷言和存有者，讓它們成為真的。此有是發現者，它讓那些被發現者成為真的。再者，「真理」的第二層次意義是指斷言和存有者，因為它們是被發現者。再者，它們的真不是奠基在符合，而是奠基在被發現——

被一個發現者發現出來。

海德格在這裡所說的真理，不是知識論中的真理，因為後者往往是指命題的或邏輯的真理，這種真理通常意指確定的或不會錯誤的知識；前者是指存有學的真理，這是說，它是命題或邏輯的真理之所以可能的存有學基礎。當海德格說此有是原初的真理時，他不是指此有是一個最確定的、最不可能錯誤的知識(如笛卡兒所說的「我思」是一個確定無誤的知識那樣)，而斷言和存有者的知識沒有那麼確定和較易錯誤。他是要指出此有是其他真理的存有學基礎，這是說，奠基於此有的在世存有是一個發現存有，知識論的真理才成為可能，因為它們都是被發現者。

海德格在 ¶7 討論「現象學」一詞中「學」的意義時，曾提到真理概念。當時他反對真理的意義是符合，而根據古希臘哲學的主張，認為真理的意義是解蔽性 *aletheia*。現在，我們可以明白，當此有在「學」一個事物時，學它就是解蔽它，而解蔽它就能獲得它的真理，於是，解蔽讓事物的真理成為可能，所以解蔽性是真理的原初意義。可是，根據海德格，只有此有才能解蔽事物，因為只有它的存有才擁有開顯性。更嚴格地說，不是它的存有擁有開顯性，而是它的存有就是開顯性，這是說，它的存有就是各種視線(Sicht, sight)：瞭解周遭世界時的「視線」——環視(Umsicht, circumspection)，瞭解別人時的「視線」：體貼(Rücksicht, considerateness)和寬容(Nachsicht, forbearance)，並且，瞭解它自己時的「視線」——透視(Durchsichtigkeit, transparency) (參考 ¶31)。於是，在海德格，此有本身就是解蔽性，而解蔽性就是原初的真理。

b.此有是在真理中，也是在反真理(Unwahrheit, untruth)裡

我們也可以從關念概念來說明此有與真理的關係。關念是此有的存有，關念是指：「到了自己之前的存有(Sich-vorweg-sein, Being-ahead-of-itself)——早已在(世界中) (schon-in-「der-Welt」, already-in-「the-world」)，且作為靠存有(Sein

-bei, Being-alongside)(它遭逢世界中的存有者)」的三個部份。在我們以前的說明中，「到了自己之前的存有」是指此有的存在性，這是說，此有不是一個擺在手前的東西，它總是往前超出它自己，且在這個超出中，它瞭解它自己的存有，這亦即是說，關念中的第一部份就是它對它自己的開顯。第二個部份是說，此有早已擁有一個世界，這亦即它早已瞭解它的世界，所以，這是指此有對它的世界的開顯，最後的部份是指此有的沈淪性，這是說，它遭逢世界中的存有者，但遭逢它們就是開顯或發現它們，因此，這三個部份都指出此有本身就是開顯性。那麼，由於此有的存有就是開顯性，而開顯性讓它發現各存有者，因此它是真理的原初意義，故海德格說，「此有是在真理中。」(SZ 221, BT 263)這句話不是指，此有在實際存在中，已經得到所有或一部份的真理。它是關於此有的存有的，這是說，此有的存有是原初的真理——開顯性。

可是，此有的開顯性是有限的，這是說，由於關念具有沈淪性，所以此有總是沈淪到世界中的存有者去，在沈淪性中去瞭解它們，它因此遮蔽或遺忘自己的存有，也誤解其他的存有者。於是，此有的開顯性一方面由於關念的存在性，故它開顯它自己本真的存有，以至也能本真地開顯其他的存有者；可是在另一方面，由於關念具有沈淪性，故它的開顯性在遭逢世界中之物時，可能遮蔽或遺忘自己的存有。這樣，它彷彿從它自己掉落到(verfallen, falling)世界中之物去，讓它的開顯性無法本真地開顯各存有者。從關念的沈淪性而言，它的開顯性同時具有遮蔽性，而遮蔽性違反真理的原初意義——解蔽性，因此海德格說，「此有是在反真理(Unwahrheit, untruth)裡」。這句話不是說，此有實際開顯出來的，全部都不是真的；而是說，此有的存有雖然是自我開顯的，但同時也是自我遮蔽的。從此有的自我開顯而言，它是真理；從它的自我遮蔽而言，它是反真理。

「此有是在真理中」和「此有是在反真理裡」是同等原初的，這是說，它們不在先後的次序上，而是同時並存於相同的位階上。較簡單地說，人的本性

具有使他得到瞭解的結構，也具有使他獲致誤解的結構。他的存在性使他瞭解，但他的沈淪性使他誤解。兩者並存於人的存有中，同為關念的兩個構成部份。

人自始被丟擲在一個「人人」的世界中，因此，他早已誤解了它自己和其他的存有者。他必須抗拒「人人」的解釋，才能有所發現，得到真理。人必須掀開存有者的隱蔽，才能解蔽它。解蔽存有者的真理，正如搶奪，這是說，把它從「人人」的保護中，搶奪過來。然後，還要不斷的抗拒「人人」對它的主權，搶奪過來，希望完全將它據為己有。海德格指出，這就是希臘文真理 *aletheia*(解蔽性)一詞有一個否定意義的字首「a」(類似英文字首的「un」,「dis」或「anti」)的理由。

### c.真理的原初意義與真理的符合意義的關係

傳統哲學認為真理的意義是符合，但海德格認為真理的意義是解蔽性，那麼，若海德格要證實他的主張，他必須指出，解蔽性是真理的原初意義，而符合概念奠基於解蔽性上，換言之，真理的符合概念引申自真理的解蔽性概念，前者是後者的引出模式。那麼，海德格接著要說明，如何從解蔽性概念引出符合概念？

海德格在說明他的主張時，所使用的文字非常難懂，但他的論點依然是他在此書中的一貫立場：人在本真的存在中，得到的是原初的瞭解，亦即原初的概念，但人逃避自己的存有，沈淪到世界之物去，發展出另一種引出的存在方式，由此得到引出的概念，但他以引出的概念替代了原初的概念，因此做成誤解。同理地，人若正視自己的存在性(指關念中的第一個結構)，則他瞭解他的存有就是開顯性，且奠基於開顯性，其他的存有者才能被發現為真的。故他因此瞭解，相對於存有者的真理而言，開顯性是原初的真理，而真理的原初意義是解蔽性。



但是，若人逃避自己的存在性，沈淪到世界中去，則他發現其他的存有者都是擺在手前的東西，它們在一個外在的世界中，因此他會以為，他的知識是內在的，這樣，知識與事物在不同的領域裡。若他的知識是真的，則表示他的知識與事物有一種相應的關係，而這種關係也是手前性的，對於這個關係，則稱之為符合。所以，由於人從本真的存在逃避到非本真的存在去，才引出符合概念，故它是真理意義的一個引出模式。

我們現在根據海德格的文字，作一個簡略的說明。海德格認為，人是在世存有，他總是關切世界中的存有者，並因此發現它們，同時，言談是他的存在性徵，因此他會以語言說出他所瞭解的存有者。然而，在原初的方式上，無論說話者和聽話者，其存有都不是往著和停留在語言本身，而是藉著語言，以它為用具，往著存有者、並瞭解它們。只有在這種方式上，人才能瞭解：當他斷言一物時，他的存有是往著存有者，而且，當他發現此物時，他才證實他的斷言為真，而它的真奠基在他的存有的開顯性上，由此他明白，他的開顯性是原初的真理。

可是，在與「人人」的閒聊裡，當人聽到語言時，由於語言本身早已具有「人人」所提供的意義，因此，人的存有無須往著和到達存有者，而只要往著和到達語言，就可以瞭解語言的意義(參考 ¶35 海德格論閒聊)。這時，雖然他沒有到達存有者，但他只要根據語言的意義，就認為他得到存有者了。可是，他也知道，語言的意義是關於或說明存有者的。則他就要探問，在什麼關係上，語言的意義才是真的說明存有者呢？當他這樣探問時，他已經視它們的關係為一種手前性關係，這是說，它外在而獨立於語言與存有者之間。然而，這指出，他已經改採手前性的觀點了。在這個觀點下，他同時將語言與存有者都視為手前性的東西，這樣，人遺忘了他自己的存有，沈淪到世界中之物去。這時他發現，語言似乎是在手前的這一邊，而存有者是在手前的另一邊。這樣，只有當語言與存有者是在一種互相對應的關係上，語言才得以被證實為真。對於這個



互相對應的關係，就是符合，而符合成爲真理的意義。

根據海德格，當人正視他自己的存有時，他會瞭解語言奠基於他的存在性徵——言談。言談爲了表達存有者的意義，才說出語言(參考 ¶ 34)，而語言是用具，用以在言談中表達存有者的意義。再者，用具在本性上是退隱的(參考 ¶ 15)，故它不突顯出來成爲手前之物。在人的這種存在方式裡，沒有語言與存有者的相對關係，更沒有它們是否符合的問題。可是，人一旦逃避自己的存有，沈淪到世界中時，則引出手前性的觀點，由此改變了語言與存有者的存有學意義，才會引出符合的概念。因此，符合是真理的引出模式。

#### 4. 此有與存有者的真理

此有是開顯性，也是原初意義的真理。由於此有的開顯性能發現存有者，因此才有存有者的真理。那麼，只有此有存在時，才能發現存有者，且才有存有者的真理。在此有尚未存在前，或在它存在以後，根本沒有真理，因爲既然沒有開顯者，則當然沒有被開顯出來的真理了。這時，我們不能肯定地說有、也不能肯定地說沒有真理或存有者，而只是空無一片——無話可說。同理地，牛頓的運動定律和邏輯的定律，也是由於此有存在，才成爲真的。在此有存在以前，這些定律不是真的，但這不是說，它們是假的；也不是說，在沒有開顯者以前，它們是假的，而一旦被開顯了，則立即成爲真的；也不是說，它們是不真不假，其真假值無法決定。這裡的意思是指，由於牛頓發現了運動定律，因此它們成爲真的，而且，存有者亦因此成爲這些定律下的存有者。這時我們發現，即使在牛頓以前或以後的存有者，都是在這些定律下的存有者。但假若沒有牛頓的發現，則沒有牛頓運動定律下的存有者。

我們不能說有永恆的真理，因爲若不能證明此有的永恆性，就不能保證真理的永恆性。由於只有此有才能開顯真理，因此海德格認爲，所有真理是相對於此有的。但這不是說，此有可以任意獨斷的決定真理，因爲我們只是說，此

有可以發現真理，但發現不表示任意獨斷。我們必須明白，海德格的哲學方法是現象學，而現象學的定義是：讓那顯示自己者正如它顯示自己般地被看見。在這個定義裡，海德格強調顯示者的自我顯示，而人是根據它的自我顯示去看它和瞭解它，因此，此有的現象學的看，不是任意獨斷的，而是根據存有者的自我顯示。所以，此有的開顯性剝奪了它自己的任意獨斷性，讓它回到事物本身——雖然事物本身要相對著此有的開顯性才能呈現出來。

海德格又認為，我們一定要預設真理。首先，「我們」是指什麼？通常，我們總認為，先有我們，然後才有真理，但在海德格，情況剛好相反，由於奠基於真理(指開顯性)，才有我們。「此有是在真理中」這句話已經指出，是由於「在真理中」，所以才有此有，亦即才有我們；而不是說，先有此有，然後此有將自己放到真理中。在存有學的次序而言，真理(開顯性)先於此有或我們。

由於我們早已在真理(開顯性)中，因此我們一定「預設」真理，我們要記得，海德格所說的「預設」有特別的意義。它不是指邏輯上的預設，而是指預先的、而且是模糊的瞭解(參考 ¶2 討論循環論證的一節)，並且，再根據它去得到更清楚的瞭解。現在，由於我們早已在真理中，那麼，我們早已模糊瞭解真理了，因此，我們一定預設真理，再根據它為基礎，在設計而投出中得到更清楚的瞭解。從此有的關念概念看，關念中的存在性，亦即到了自己之前的存有，就已得到最原初的預設，因為此有在超出它自己時，已模糊地瞭解它自己的存有——瞭解它自己為開顯性及它的事實性。此有若沒有這種超出，則它完全不可能有任何瞭解或開顯性。因此，由於此有的存有是關念，則它總是預設真理的。

最後，我們「一定」預設真理。這不是說，我們來到世界後，我們的意志一定要預設真理，而是說，我們一定就是此有——早已預設真理的存有。我們根本沒有自由去決定是否要成為此有，因為當我們在這裡時，我們不能是別的，而一定是此有。這不是我們自己的抉擇，而是我們的事實性。當我們被丟

擲來這裡作為此有時，我們一定已開顯我們的存有，亦一定早已模糊瞭解我們是開顯性(真理)，所以我們「一定」預設真理。海德格所說的「一定」，是根據我們的存有的事實性立論，而不是指人的意志被決定時的「一定」。

海德格認為他以上的主張更能反對懷疑主義。一般反對懷疑主義的論點是：若我們作出任何判斷，則早已預設真理了。當懷疑主義者作出一個判斷：真理是不可能的，則他早已預設真理是可能的了。海德格認為，這個論證尚不夠徹底，因為它所說的真理，是指判斷或斷言，不是指開顯性。因此，它尚未徹底觸及原初的真理，也不瞭解開顯性與斷言的關係。並且，它也沒有注意，即使人不作判斷，他依然預設真理，因為人是此有。

在海德格，真理不是由邏輯證明而來，而是根據現象學方法看出來，或由此有解釋出來的。因此，我們不能以邏輯的證明方式去證明真理，再由此反駁懷疑主義。他認為，只要有懷疑主義者，他自己就已經反駁了他的主張，因為他早已瞭解自己的存有，和預設了真理。

海德格最後指出，此有是開顯性，而開顯性是真理，並且，此有的開顯性總是開顯存有的，因此有真理，則有存有，故真理與存有同等原初。

這樣，海德格完成此有的存有的初步分析，亦即由此有的切近而通常的日常生活開始，直至指出它的存有是關念。並且，他也據此檢討傳統哲學的實有概念和真理概念。但是，他至今所說的關念是否已經完整說明此有呢？顯然沒有，因為上文只討論此有的日常生活，而日常生活是它的非本真的存在，但此有尚有本真的存在。所以，要完整瞭解此有的存有，尚須討論它的本真存在。

## 第十章

此有與死亡

(¶ 45—53)

我們早已指出，海德格在此書的工作是要說明存有的意義。他認為，此有的存有早已瞭解存有的意義，換言之，存有的意義在此有之中，因此，只要分析此有的存有，就可以讓我們得到存有的意義。於是，我們對此有的分析不能錯誤，否則我們也會跟著誤解存有的意義。這亦即是說，在分析此有時，我們必須是原初的、徹底的瞭解它，所以，我們要檢討目前的分析，是否已滿足以上的要求？

其實，分析此有亦即解釋此有。在 ¶ 32，我們指出，解釋不能沒有預設的，它必須在三個前結構下進行，它們分別是：前所有、前觀點和前概念。前所有是指解釋時所預設的整體；前觀點是指解釋時所預設的觀點，我們根據它來「切開」整體，將其中一個部份突顯出來；前概念是指解釋時所預設，用以掌握對象的概念。在解釋時，首先而且是最重要的是，這三個結構不能來自想像或「人人」的指導，而是要來自事物本身，因為這樣才能保證我們的解釋能本真的回到事物本身。

不過，即使預設皆來自事物本身，但若我們的解釋是原初而徹底的，則我們還要確定，我們預設的前所有不是偏面的，而是「真正的整體」。這是說，解釋時所預設的整體沒有遺漏任何部份，而是已將相關的部份全部納入其中，因為這樣才能保證我們的解釋沒有以偏概全，因而誤解對象。同理的，前觀點也不能是偏面的，這是說，若解釋時所預設的觀點限制了我們的「視線」，讓我們只能看到對象的某些部份，而忽略了其他部份，則這樣的解釋當然也是誤解了。所以，前觀點必須能讓我們看到對象的所有部份，而且更能讓各部份互相統一，構成一個整體。

現在我們可以檢討我們至今對此有的解釋了。首先，我們的前觀點是什麼？我們曾說，此有的本性是它的存在(參考 ¶ 9)，那麼，我們是根據此有的存在來瞭解它。存在是指此有總是往前超出它自己，並在其中瞭解它的存有是它自己的，亦即此有具有屬我性(Jemeinigkeit, in each case mineness)。但正由

於此有具有屬我性，則會導致此有可能正視它的存有而成於為本真的存在，也可能逃避它的存有而成為非本真的存在。然而，在目前對此有的解釋中，我們只是分析它的日常生活，而日常生活基本上屬於非本真的存在，這樣，我們的前觀點僅是非本真的存在，此所以我們僅分析了導致此有的非本真存在的存在性徵，但對導致它的本真存在的存在性徵，卻依然尚未談及。那麼，我們目前的解釋尚是偏面的，因為它遺漏了此有的一些重要部份。

再者，我們分析此有的日常生活，但日常生活是此有真正的整體嗎？此有是存在的，換言之，它總是繼續生存或生活下去，那麼，它的整體是指：它的由始至終，或從生到死。但日常生活只是介於生死之間，故我們尚未將此有的「從生至死」完全納入其中，因此它不是此有的整體。

可是，既然此有的本性是存在，而存在意指它總是往前超出它自己，則它總是尚未完成它自己，以成爲一個完整的東西。較簡單的說，人總是往前向著他的目的而存在，即使他完成一個目的，但他依然尚有其他的目的。在人的存有而言，這是永不終止的，因爲一旦他完全不再繼續往前向著他的目的存在，則就是他的存有的終結，亦即他不再是人了。這樣，根據此有的本性，它似乎不可能得到它的整體，因爲一旦當它成爲完整的，它就不再是此有了。

然而，無論此有能否得到它的整體，我們仍然可以肯定：由於以前解釋此有時，我們的前所有是偏面的，並且，當時的前觀點也僅是非本真的存在，故我們尚未瞭解此有的整體，而且也只能瞭解它的非本真存在的部份，遺漏了本真存在的部份。因此，以前的解釋是不夠原初和徹底的。這樣，我們必須修正解釋時的前結構，一方面預設前所有是此有的整體，另一方面預設前觀點是本真的存在，以求能更原初和徹底解釋此有。

可是，此有的整體是指它的存有已經到達它的盡頭(Ende, end)，而盡頭就是它的死亡，因此，要討論此有的整體，就要討論它的死亡。此有的死亡給此

有帶來它的整體，讓它得以原初而徹底瞭解它自己，因此，它得到本真的存在。然而，此有要經由良知的呼喚，才能喚起它去面對自己的存有。並且，此有在面對自己的存有時，更需要決斷(Entschlossenheit, resoluteness)，才能更深入完成對自己存有的瞭解，那麼，海德格在討論死亡後，繼續要討論良知和決斷，以完成對此有的本真存在的分析。在瞭解此有的本真存在和非本真存在後，亦即對此有的存有——關念——作了整體的解釋了。

但是，海德格還要追問，關念的意義是什麼？這是說，要基於那個基礎，才能讓我們更徹底瞭解關念呢？他認為這是時間性(Zeitlichkeit, temporality)，換言之，要以時間性為視域，才能真正掌握關念的意義，及由此更瞭解此有的存有。因此，海德格在討論死亡後，接著要說明時間性，且由時間性說明此有的存有。這是海德格在此書中這部份的工作，故他將它命名為：此有與時間性。

在本章，我們由兩方面討論此有的死亡概念。首先，我們要說明，在那種方式下，才能正確瞭解此有的死亡概念。然後我們要說明，死亡概念的本真意義及此有在它的日常生活中如何誤解死亡。換言之，本章是要說明對死亡的本真瞭解和非本真瞭解。

## 一、死亡概念的瞭解方式(¶ 46—49)

### 1. 此有的存有似乎難以達致它的整體(¶ 46—47)

此有的存有是關念，而關念的第一個結構是存在性，亦即「到了自己之前」，這是說，此有總是往前超出它自己，繼續去完成它自己，但這亦即表示，它總是尚未完成它自己的。即使當此有陷於全然的絕望中，它這時似乎是「山窮水盡，前面完全沒有去路」了，但其實它依然是往前超出到它前面的可能性去，只是它發現沒有一個可能性是它可以接受的。那麼，從此有的存有學結構而言，它的存有總是尚未完成(noch-nicht, not-yet)，有欠缺的(aussteht, outstand-



ing)。

然而，當此有的存有不再欠缺、全部完成的時候，卻是此有的存有之毀滅，這是說，它不再是此有了——它再不能開顯它自己的存有，也無法開顯它是「這裡的存有」(Da-sein, Being-there)。這時，它死亡了。所以，當此有依然存在時，它似乎無法達致它的整體。此有若無法達致它的整體，則我們對此有的整體一無所知，那麼，在解釋此有的存有時，我們無法預設此有的整體，這樣，我們豈不是無法原初解釋此有的存有嗎？

可是，此有雖不能在自己的死亡中瞭解自己存有的整體，但或許它可以觀察別的此有，瞭解它們的死亡，則不是一樣可以瞭解由死亡而導致的整體嗎？而且，我們早已說過，此有的存有是共存存有(Mitsein, Being-with)(參考¶ 26)，它可以與別的此有互相瞭解，那麼，此有似乎是可以瞭解別的此有的死亡的。因此，當此有無法瞭解自己的死亡時，或許可以經由瞭解別人的死亡來得到對死亡的瞭解。但海德格指出，無論我們如何觀察，都不能瞭解別人的死亡。

首先，當我們看到別人死亡時，到底我們看到什麼？在一個相當極端的方式下，我們認為，別人的死亡是他的存有的改變，這是說，他的存有從在世存有改變成一件手前存有的事物——一個有形體的物質。死亡就是從一種存有變成另一種存有而已。此有的結束是同一個存有者成為手前存有的開始。

但海德格反對以上的主張，他認為這歪曲了當時的現象。當別人死亡後，所剩下來的，其實不是一件單純的手前性事物——如同一堆物質那樣。即使一個解剖學的學生，當他從科學的立場去處理一個屍體時，他也不是視之為單純的事物，而是一個曾經擁有生命，但現在已經失去生命的東西，這是說，他是從生命的觀點瞭解它的。無論一個活著或死去的人，都不可能是手前性事物，因為他有他獨特的存有——與生命有關的存有。既然這種主張歪曲了別人的死亡，則它當然不能讓我們正確瞭解此有的死亡了。

但是，在看到別人的死亡時，當時真正的現象到底是如何的？我們看到他離開我們，當時剩下來的，不是一個單純手前性的屍體，而是一個「死者」(Der Verstorbene, the deceased)。他似乎是一件我們必須處理的對象，因為我們要舉辦各種儀式來悼念他，但他不是一件我們要處理的用具，而是，在各種儀式中，我們似乎依舊與他共存(mit, with)、尊敬他和關懷他。他雖然離開了我們的世界，但我們仍在我們的世界中，與他共存——此所以我們在我們的世界中祭祀和紀念他。

當我們經驗別人的死亡時，我們似乎經驗到別人成爲一個死者，而我們當時與它們是共存的。但當時的共存沒有讓我們瞭解別人的死亡——他的存有到達盡頭時的那個經驗。當時，只有我們失去他時的經驗，但沒有他失去他自己的存有時的經驗。

再者，即使在與死者的共存中，我們能瞭解他死亡時的心理，但這也無補於事，因為我們不是要明白他死亡時的心理現象，而是要瞭解死亡對他的存有的意義，亦即死亡在他的存有中所形成的整體是什麼。因此，心理學對死亡的說明，對我們的工作毫無助益。

其實，當我們發現我們無法瞭解自己存有的整體，便改而嘗試由瞭解別人的死亡時的整體，以求因此得以瞭解自己存有的整體時，我們已經在一個錯誤的預設下，即我們早已預設：此有與其他的此有是可以任意互相替代的。例如，當我無法完成某事情時，但別人可以完成它，於是，別人便替代我去完成它。而且，就在別人替代我時，別人的工作似乎就是我的工作。同理的，在以上的預設下，當我無法完成死亡時，但別人可以完成它，於是我便認爲，別人也可以替代我去完成它。而且，就在別人替代我時，別人的死亡似乎就是我的死亡了——尤其是別人和我都不是別的，而是此有。可是，海德格認爲，在某些情況下，此有間的確是可以互相替代的，但卻不是任意的，因爲此有的死亡是無可替代的。

在此有的存在裡，有很多情況是可以替代的，例如當我沒時間去做一件工作時，我的朋友可以替代我去做它，這樣，我被他替代了，而且，就在他替代我時，他的工作似乎就是我的工作。但是，這種替代僅是他的工作替代了我的工作，而不是他替代了我——或他的存有替代了我的存有。我們之所以認為他替代了我，是由於在日常生活中，我們瞭解人時，總是瞭解人的所作所為，以為他的所作所為就是他(參考 ¶ 27)。在這個觀點下，由於工作是可以互相替代的，則人與人之間當然是可以互相替代了。但是，這種工作上的替代，並不是各人的存有之互相替代。

關於人的死亡問題，這種人與人之間的互相替代性完全失效，因為我明白，死亡是我自己的死亡，別人無法把我的死亡拿掉，讓我不用死亡。或許有人願意替代我或為我而死，但這依然是他的死亡，他為我犧牲了他的生命。而且，我不會因他代我而死後，我就失去死亡。正如其他的事實性那樣，當我被丟擲到這裡時，我瞭解我的存有必然死亡，這是逃不掉、拿不走的事實性。當我瞭解我的存有是必然死亡的，我也會瞭解，死亡是屬於我自己的、無可替代的，並且，它是一個非常獨特的可能性——死亡會使我的存有消失，使我不再存在。然而，無論如何，我仍要承擔我的死亡而繼續存在。

當我們看到別人「死亡」時，當時所指的「死亡」是一個事件，是一個發生出來的事實。可是，當我在上段文字中說：「我仍要承擔我的死亡而繼續存在」時，當時所指的死亡不可能意指一個事件，因為若它是事件，則我就已死亡了。這句話中的「死亡」是指我的存有擁有死亡這個可能性，而且它深深影響或觸動我的存在。當海德格討論此有的存有的死亡時，他不是指死亡事件(Beggebenheit des Todes, event of death)，而是指此有的死亡的可能性。但當我們說死亡是可能性時，這不是指，凡此有都終有一天會死亡，因為這樣的死亡依然是指一個事件——死亡遲早會發生在此有中的一個事件；而是指，此有已經在死亡中。這是說，當此有被丟擲到這裡時，它已經被丟擲在死亡裡，且要永遠

承擔著它的死亡、繼續存在。以一般的話說，當人活著時，他也是死著。在中文，我們通常只說「活著」，很少說「死著」，但其實，每個人都是「死著」。一旦當我們發現自己是「死著」時，當時的「死著」緊緊壓迫我們的存在，讓我們深切感到它是屬於我們自己的。只是在一般的情況下，我們往往沒有注意它而已。在德文，海德格常使用「das Sterben」一詞，英文翻譯為「dying」（死著）。這個詞彙較為適當說明此有的死亡，因為「死著」強調它是此有的存在的一個可能性，它將死亡的事件意義刪除了。故我也採用「死著」來作說明。我們要由存在的進路去瞭解此有的死亡，因此，死亡基本上不是一個事件概念，而是一個存在概念。

在海德格，此有的死亡是一個非常獨特的可能性，因為面對它，此有不僅瞭解它的存有的整體，同時也瞭解它的存有是無可替代的，屬於它自己的，擁有屬我性的，而且它的存有是可能性，不是一個手前事物，因此它得以開顯自己本真的存在。

## 2. 此有的死亡及整體的意義(¶ 48)

在海德格，死亡的原初意義不是指事件，而是此有的可能性。當此有開顯這個可能性時，它達致它的整體。但是，此有的整體是什麼？海德格於是分析整體的多種意義。

首先，根據此有的存有，它總是尚未完成(noch-nicht, not-yet)，因為它總是繼續往前，完成它自己，這亦即是說，它尚是有欠缺的(aussteht, outstanding)。海德格不否認此有是有欠缺的，但對於「有欠缺的」一詞，必須作適當的瞭解。通常當我們說：「一物是有欠缺的」，我們是指此物失去一個本來屬於它的部份。例如一筆完整的帳目，當它尚有欠缺時，這表示尚有一筆本來屬於它的金錢尚未進來，一旦當它進來，則此帳目再次回復它的整體，亦即它的所有部份都齊全了。在這個例子裡，一物是有欠缺的，是指其所「欠缺的」部份仍

是「尚未到手」或「尚未及手」(Unzuhandenheit, un-readiness-to-hand)，而當欠缺的部份再次到手(或及手)時，它的整體也跟著到手(或及手)了。那麼，在存有學而言，這個物是一個及手存有，而它的整體就是各及手性部份的總和。

可是，此有不是一個這樣的整體，因為一方面，此有不是及手性存有的東西；另一方面，它的「尚未完成」或「欠缺」不是指本來屬於它的，但卻尚未到手的部份，而一旦它們再次到手，此有便回復它原來各部份的總和。基本上，此有不是由部份組成。即使當它完成它的生命旅途，它也不是把它自己的部份全部拿到手了。所以，以上的「有欠缺的」意義不適用於此有，而由此引申出來的整體意義——所有部份的總和——亦不適用於此有。

再者，其實此有的所謂欠缺，根本不是指它失去那些原本屬於它的部份，因為它從來沒有失去過任何部份，它自己本來就是欠缺的。換言之，當它是欠缺時，它依然是它自己。海德格發現，除了此有以外，尚有一些東西，當它是欠缺時，它依然是它自己。例如，在月圓前，陰影的部份是月亮的欠缺。然而，即使月亮是欠缺的、尚未完成它自己，但它依然是它自己。不過，在這裡，所謂「欠缺」或「尚未完成」其實不是指月亮本身，而是指我們自己的知覺，這是說，我們尚未能知覺它的整體而已。那麼，月亮本身其實沒有欠缺，它已經是它自己的整體了，所以這個例子中所說月亮的欠缺，也不是此有在存有學上的欠缺。

此有的欠缺不是指它尚欠某些東西，而一旦那些東西歸還給它，則它就一無所欠了；而是說，它尚未完成，或它的存有就是要往前、繼續去完成那些尚未完成者。那麼，在這個觀點下，此有的欠缺似乎要在變化的過程中去瞭解了。

對於一個尚未成熟的水果，它是尚未完成的，但它的尚未成熟不是它的一個部份，並且，無論我們加入多少部份，都無法使水果變成成熟的。在它的生長過程中，它是由尚未完成邁向完成，因此，它的尚未完成是它的存有的結構。

此有似乎也是一樣，它的存有本身就是尚未完成的，而它的尚未完成不是它的存有之中或以外的一個部份。並且，無論我們加入多少部份，依然無法使它的存有變成完成的。此有總是由尚未完成邁向它的完成，而它的尚未完成是它的存有結構。

雖然一個尚未成熟的水果與此有的尚未完成相當類似，但它們的分野也是無法彌補的。對於水果，它的成熟是它的完成，這時，它到達它的盡頭，達致它的整體；但在此有，它的盡頭是它的死亡，但它的死亡卻往往不是它的完成，雖然那是它的生命旅途的完成，但這種完成卻不是此有的種種可能性的完成。即使尚未完成其可能性的此有，只要死期已至，也不得不死亡。在很多情況下，此有尚未完成它自己，甚至尚未成熟時，就要死亡了。也或許，此有在死亡前，早已成熟了。因此，水果的存有的尚未成熟，不同於此有的尚未完成。

最後，我們也會說，此有的死亡是它的盡頭(Ende, end)，所以，我們有必要說明「盡頭」的意義。

盡頭有「停止」的意思。例如，「下雨到了盡頭」是指雨停了，或「路已到了盡頭」是指路已停止伸延。前者指雨已經消失，或一個在手前的東西現在已經不在手前了。後者卻沒有說路已經消失，而只是說它到此結束，這是說，一個手前的東西已到達盡頭了。總而言之，當盡頭是指停止時，它只適用於手前存有的東西(雖然亦可能適用於及手存有的東西)，所以，盡頭的這些意義也不適用於此有。

海德格以上的分析，主要是指出，既然此有的存有不是手前存有或及手存有，因此，當我們說它是「尚未完成的」、「欠缺的」和「有盡頭的」，又或它的存有的「整體」時，都不能以手前存有或及手存有的方式去瞭解這些概念，而必須根據此有的本性——存在——去瞭解。那麼，對於此有的死亡概念，也必須在存在的進路去瞭解了。



因此，在原初的意義，此有的死亡不是一個手前性的事件。在手前性觀點下，此有永遠是尚未死亡，一旦它死亡，它就不再是此有了。但是，在存在的進路下，此有在它的存在中，即使它尚未完成，但它卻已經在它的盡頭上，或它已經在它的死亡中。此有一旦被丟擲在這裡活著時，它同時也是死著。此有的「盡頭」不是一個事件，而是它存在時的可能性——它已經在盡頭上，正如它在死著一樣。

海德格指出，此有的存有不是到盡頭存有(Zu-Ende-sein, Being-at-an-end)，而是往盡頭存有(Sein zum Ende, Being-towards-the-end)。前者把盡頭看作一個事件，或發生在世界中的事實；後者是指此有在往前超出它自己時，這個往前本身就是盡頭上，或它就是死著。從這個觀點看，死亡是此有的存在方式，而且當此有來到這裡時，它已經被丟擲到死亡中，這是它必須接受的事實性。當它瞭解它是死著時，它到達它存有的盡頭，得到其整體。

### 3. 此有的死亡與別的存有者之死亡(¶ 49)

此有的本性是存在、是可能性存有，至於其他的東西，其存有都不具有存在的性格，亦不是可能性存有，所以此有的死亡不同於別物的死亡。凡是有生命之物，當它們結束生命時，海德格稱之為消失(Verenden, perishing)。當然，此有的生命也會消失，但由於它的存有不同，故它沒有單純的消失，這是說，此有生命的結束總不同於一隻螞蟻或一條小魚的消失。因此，對於此有結束其生命，亦即死亡這個事件，海德格稱之為逝世(Ableben, demise)。但對於此有之往著它的死亡，海德格稱之為死著(Sterben, dying)。只有此有才有死著，因為死著是此有的一種存在方式；再者，在此有的逝世之前，此有早已死著，並且，由於此有是死著的，故它才能逝世，那麼，當死亡被解釋為死著時，其意義優先於逝世，故死著是死亡的原初意義，而逝世是它的引出意義。

## 二、死亡概念的本真意義和非本真意義(¶ 50—53)



## 1. 死亡概念的簡略說明(¶ 50)

此有的存有早已在死亡中，它是死著的。但是，此有的存有是關念，這是說，它總是在存在性、事實性和沈淪性這三個結構中，而且，此有的存有總是瞭解它自己的存有，因此，此有在這三個結構中都瞭解它自己的死亡，那麼，我們要分析，此有在關念的三個結構中所瞭解的死亡。

## a. 由存在性開顯出來的死亡意義

此有的存在性是指關念中的到了自己之前的存有(Sich-vorweg-sein, Being-ahead-of-itself)，這是說，此有總是往前超出它自己的。這時它瞭解，就在它的往前超出中，它本身是死著的，這對此有而言，是一個非常劇烈的震撼，也是一個強大的壓力。死亡似乎就在它的當前壓迫它，使它窒息。死亡顯示它自己的性格為當前壓迫性(Bevorstand, impending)。<sup>15</sup>但這不是說，死亡的事件在此有的前面壓迫它，因為若死亡是一個事件，則它尚未來臨，其壓力亦因此減弱。但是，此有的死著卻已來臨，且正在當前壓迫它，由此，死亡才有更強烈的震撼力。

然而，尚有很多東西也可以在當前震撼我們的，例如一個風暴、突然而至的威脅、或甚至是一個不受歡迎的朋友，這些東西的存有可能是手前性、及手性或共存存有(Mitsein, Being-with)。但死亡不是這些性格，它是我們的存在方式，是我們自己的可能性。震撼者與被震撼者是相同的。

死亡震撼我們，是由於它是一個非常獨特的可能性，它是一個可以將此有變成不再是此有的可能性，因為死亡一旦來臨，此有的存有就結束。所以，死亡顯示它自己是此有的最為自己(sein eigenste, its ownmost)的可能性。

<sup>15</sup> Bevorstand 是由 bevor(前面)和 Stand(站在)構成，但整個字的意義是壓迫，海德格是同時強調它的字根，故我把兩方面的意義都翻譯進去，稱為當前壓迫性。

並且，當此有開顯它的死亡是它自己的時，它發現這是別人無法替代的，且別人也不能減緩它的威脅，這是說，別人與它自己的死亡完全拉不上關係，則在死亡中，此有將它與別人的關係全然斬斷。對於死亡與別人毫不相關(un-bezüglich, non-relational)的性格，稱之為無相關性。

最後，當此有開顯它的死亡時，它也瞭解，直至它不再是此有之前，它必然在死亡中，這是一個永遠無法刪除的可能性——直到死亡摧毀此有為止。死亡顯示它是此有的一個無法刪除的可能性。總而言之，在此有的存在性中開顯出來的死亡，具有當前壓迫性、無相關性、不可刪除性和它是此有的最爲自己的可能性。

#### b. 由事實性開顯出來的死亡意義

當此有在存在性中開顯死亡的各種意義時，它同時瞭解，死亡不是它的存有的偶然性格，也不是它到這裡後才得到的，而是它是一個被丟擲到死亡中的存有。在日常生活中，此有逃避它的死亡，不去面對它。但是，死亡卻往往攻擊它，讓它怖慄。在怖慄(Angst, anxiety)中，此有面對它自己的存有，它會瞭解其存有是在死亡中，而死亡在當前壓迫它、是無法刪除的、與別人毫不相關和最爲它自己的可能性，而且，死亡是它自己的事實性，它無可避免的要承擔它的死亡，繼續存在。在怖慄中的死亡是此有的死著，但在驚慌(Furcht, fear)中的死亡，卻是人的逝世。這不是人的死著，而是人的死亡事件。因此，驚慌無法本真開顯死亡的本真意義。

#### c. 由沈淪性開顯出來的死亡意義

死亡的震撼和壓力讓日常生活的此有不敢面對它的存有，更要逃避它。於是，它從自己的可能性存有，掉落到世界中之物去，這樣，由此有的存在性所開顯出來的死亡意義，被日常生活的此有遺忘了。大多數人都只知自己活著，卻不知自己死著，但這不表示人只有活著，沒有死著，這反而更能證實人

是死著的，因為正由於他是死著，而死著給他太大的壓力，他才逃避它和遺忘它。逃避和遺忘一物，不表示沒有此物，反而更能證實此物。由於此有逃避自己的死亡，沈淪到世界中之物去，於是此有把死亡視為一件世界中的事件，故死亡的意義由此有的死著變成死亡事件。人只知道自己會逝世，不知自己是死著。

死亡有以上三方面的意義，正表示死亡奠基於關念的三個結構，這是說，由於人的存有是關念，死亡才成為可能，否則人沒有這樣的死亡。

從關念的存在性去開顯死亡，則能瞭解死亡的本真或原初意義；另一方面，從關念的沈淪性去開顯死亡，則只能瞭解死亡的引出意義，再者，若以引出意義來遮蔽它的原初意義，則是對死亡的誤解。那麼，海德格接著先分析在沈淪中所瞭解的死亡意義，然後再說明從存在的進路所瞭解的死亡意義。

## 2. 死亡的非本真意義(¶ 51)

當人逃避自己存有中的死著，沈淪到世界中之物去時，他就在「人人」的閒聊，好奇和歧義中去瞭解死亡。在與「人人」共處時，我們總是看到或談論死亡，但這些都是別人的死亡，不是自己的死亡。而且，這些死亡都不是我們存有中的可能性，而是一個個發生在世界中的事件。它常常發生，以至非常熟悉，更不會觸動我們。然而，無論我們如何熟悉它，「人人」總是在逃避它，即使「人人」都知道自己會死，但總是安慰自己說：「人人總有一天會死的，但目前它與我無關」。看似輕描淡寫的一句話，卻把死亡從自己的存有中，拋到遙不可及的地方了。

現在，我們只要分析「人人總有一天會死的，但目前它與我無關」這句話中的前半部：「人人總有一天會死的」，就可以看出死亡的原初意義被遮蔽了。首先，這句話所說的死亡，是尚未來臨的，甚至是遠在天邊的，因此它失去死亡原初意義中的當前壓迫性。在這句話中，會死的總不是我，而是「人人」，但所謂「人人」不是指某些特定的人，而是「沒有人」（參考 ¶ 27）。因此，它

最後是指「沒有人」會死。再者，在這樣的解釋下，死亡不再是此有的可能性，而是一個發生在世界裡的事件。這樣，死亡原是我的一個不能刪除的可能性，現在卻不僅從我自己中刪除，甚至從某些特定的人中刪除了。再者，死亡原本是我自己的、與別人毫不相關的，但現在卻不是我的死亡，而是相關於「人人」的。最後，死亡也不再是最為自己的可能性，因為它一方面遠離自己，另一方面被轉化為一個事件了。

在以前討論此有的沈淪時，我們曾提到沈淪的歷程(參考 ¶ 38)。現在我們可以根據這個觀點，說明此有面對自己死亡時的沈淪歷程。在與「人人」閒聊時，大家常會談到死亡，當時彼此說著相同的意見，也同意彼此的看法，這種互相同意不斷加深「人人」的誘惑，讓我們遮蔽了死亡的原初意義。即使彼此談論到快將死亡的人，大家都似乎避免肯定他的死，寧可相信他會復原，回到日常的平和生活去。大家似乎都在說服自己，要求自己相信死亡永遠不會來臨。在安慰別人時，我們設法要他相信，他會繼續生存，但這卻遮蔽了他的死亡，讓他不用面對它和反省它。透過「人人」不斷的安慰，無論安慰者和被安慰者，似乎再不受死亡的威脅，也不再感到震撼，而在永恆的平和中了。

在平和中，「人人」設法要完全擺脫死亡的怖慄。於是，「人人」使我們的社會承認：老是想到死亡是懦夫的行徑，是怕死的表現，是不敢面對現實的逃避方式。「人人」大聲疾呼：「人要勇於面對生存，不要理會死亡。這種面對死亡的方式，才是正確和值得尊敬的。」但是根底上，這僅表示，我們不敢面對由死亡而來的怖慄而已。「人人」爲了逃避怖慄，於是將怖慄說成是害怕，再將害怕說成是懦弱，迫使我們由怖慄變成平和，要我們對死亡無動於衷、漠不關心。在這種平和的漠不關心中，死亡與我們更爲疏離了。

在「人人」的誘惑中，我們開始逃避自己的死亡，從怖慄變成平和，在平和中更加劇與自己存有的疏離，沈淪到世界中之物去。死亡因此從此有的、屬於我自己的存在方式，改變成一個在世界中的事件，它甚至是一件不屬於我，

也不屬於任何人、冷漠的事件而已。然而，無論我們如何逃避死亡，本真的死亡仍然緊緊追隨著我們。

### 3. 死亡的本真意義(¶ 52—53)

在 ¶ 50，海德格已經對死亡概念作了一個簡略的說明，他現在要更深入說明死亡的意義，指出它與此有的本真存在的關係。

#### a. 死亡的確定性：原初的確定性與存有者的確定性

在上節，我們分析閒聊中的「人人總有一天會死的，但目前它與我無關」這句話的前半部，現在由它的後半部，可以更深入揭露死亡的意義。當日常生活中的人說：「但目前死亡與我無關」時，他當時是確定死亡的。的確，無論是本真或非本真的瞭解中，我們都不會懷疑人人會死。可是，海德格認為，雖然這兩種瞭解死亡的方式都同樣確定死亡，但它們卻是兩種不同的確定性。

在日常生活中，「人人」都確定他會死亡，可是，他所確定的，是死亡的事件，換言之，他確定的，是一個目前尚未來臨、但終會來臨的事件。在這個確定中，他逃避了另一個在他的存有中所確定的死亡——他自己的死著。甚至，當他愈是確定死亡的事件時，他愈是逃避了自己存有的死著。

在討論真理概念(參考 ¶ 44)時，我們曾指出，真理的原初意義是指此有的開顯性，而真理的第二層次意義是指被此有發現的存有者，因為奠基於此有的開顯性，其他的存有者才會被發現為真的。在討論死亡的確定性時，我們也有類似的情況。

當確定一個存有者時，我們確定它為真的，換言之，我們得到存有者的真理，可是，根據海德格的真理概念，存有者的真理奠基在我們的開顯性上，而開顯性是更原初的真理。所以，確定性概念奠基於真理概念，但真理概念卻必然引出確定性概念。同理的，當我們的開顯性在確定存有者時，這個存有者

的確定性也奠基在一個更原初的確定性上，那就是我們的開顯性本身——原初的真理確定它自己。我們或許可以這樣瞭解，當我們確定一個存有者時，我們自己早已確定自己了，而且這是兩種不同的確定性，前者之能成立，要奠基於後者的成立。所以，「確定性」一詞正如「真理」，有原初的和第二層次的意義。原初的意義是指此有在它自己確定它自己，海德格稱之為確定存有(Gewisssein, Being-certain)，這是指此有的存有，由它自己確定它自己；第二層次的意義是指此有對存有者的確定，這個確定是關於存有者的，不是關於此有自己的存有。

人在不同的開顯方式上去瞭解存有者時，會有不同的確定性。例如我們可以根據肉眼的觀察去瞭解陽光的顏色，因而對陽光顏色有一種確定性。我們也可以由科學儀器去分析陽光，以瞭解它的顏色，因而對陽光顏色有另一種確定性。另一方面，存有者在不同的方式上顯示它自己時，也會導致不同的確定性。例如，存有者在黑夜中和在白晝裡顯示它自己時，其確定性也有程度上之別。我們現在要指出，人在日常生活中非本真地確定他的死亡，和在其存在中本真地確定他的死亡時，其確定性也有不同的意義。

當人在日常生活中確定他會死亡時，他不僅確定他會死，也同時確定了死亡是一個事件，並且，這個確定更會反過來遮蔽他自己的死著——在當前壓迫它、與別人毫不相關、無法刪除和最為它自己的可能性。一方面，當他作出確定時，這顯示了他自己是開顯性，是原初的真理，也是「在真理中」；另一方面，當他的確定同時遮蔽死亡的原初意義時，這顯示了他的開顯性同時也是遮蔽性，他是「在反真理中」。這印證了海德格以前所說的：此有是在真理中，也是在反真理中(參考 ¶44)。

由於日常生活對死亡的確定遮蔽了死亡的原初意義，因此它是一個不適當的確定，但這不是說，這個確定尚是可疑的，或它仍未有絕對可靠的證據。而是說，在它的確定裡，它所要確定的卻被遮蔽了，亦即，它本來要確定此有的死亡，但卻因此遺忘了它，而以死亡的非本真意義替代了本真的意義，做成對



死亡的誤解。所以，正當「人人」高聲確定死亡是不可避免時，它卻逃避了人的真正死亡——他的死著。

不過，我們可否認為，「人人」所說的死亡確定性在邏輯上是不能成立的，所以它是不適當的確定性呢？因為「人人」所說的確定性，其實是由經驗觀察諸多死亡的個案後所得的結論，但根據邏輯，由經驗而來的結論都沒有確定必然性，因此，這樣的確定性不是絕對無誤的，最多只是非常可能而已，故是不適當的。然而，在這種邏輯的批判裡，或許它是邏輯上有效的，但卻無法讓我們得以瞭解死亡的原初確定性，因為它依然預設死亡是一個事件，是人的逝世，而不是人的存在方式。這種對死亡事件的確定性僅屬於存有者的確定性，它尚未真正確定人的死亡。只有在人自己的存在中，確定他的存在是死著的，才能得到死亡的原初確定性。

當海德格區分原初的確定性和和存有者的確定性，認為後者奠基於前者時，他不是說前者的確定性是更確定的——是絕對無誤的，而後者比較沒有那麼確定，或仍是可疑的。海德格不是在討論知識論，他是在討論存有學。他要討論這兩種確定性的存有學位階，說明它們在理論上之所以能成立的彼此依存的關係。

在日常生活中，此有愈是確定它會死亡，就愈是隱藏了它的死著——死亡的原初意義。然而，即使日常生活對死亡的確定性隱藏了死亡的原初意義，但這並不表示此有會完全失去死亡的原初意義，因為，此有之所以沈淪在日常生活的確定性中，是由於它要逃避死亡的原初意義給它的壓力，而逃避死亡正好表示死亡正在呈現出來——即使當時的呈現僅是晦暗的。這亦即是說，在逃避死亡的原初意義時，由於死亡的原初意義正在呈現出來，故此有依然確定了死亡的原初意義。換言之，即使在非本真的確定死亡時，此有依然本真的確定它自己的死著。此有自己的死著，是此有不能不確定的。從這個觀點而言，此有的存有是確定存有(Gewisssein, Being-certain)。



## b. 死亡的不可預料性(Unbestimmtheit, indefiniteness)

當「人人」說：「但目前死亡與我無關」時，它是確定了死亡，但也把死亡的來臨延後，因為「它目前與我無關」。不過，在死亡的原初確定性中，死亡是在當前壓迫著我們的。在它的當前壓迫性中，我們同時確定它的來臨是隨時可能的，而它的隨時可能顯示了它是不可預料的。它的不可預料使我們怖慄，爲了逃避怖慄，「人人」於是給它一個可以預料的時刻——不在當前，而在以後。死亡的不可預料性被改變成可以預料的，這舒緩了死亡的壓力，讓人再次回到平和中，也把死亡從自己的存有中推出，成爲一件遙不可及的事件。

總結以上對死亡的本真意義的分析，我們指出，死亡不是一個將發生在此有身上的事件，它是指此有的存在方式，亦即，此有是死著的。死亡就在當前壓迫此有，使它開顯出這是一個最爲它自己的、與別人毫不相關的、確定的、不能刪除的和不可預料的可能性。

當此有開顯它是死著時，它同時瞭解死亡是一個讓它自己成爲不可能的可能性，這是說，在死亡之外，就再不可能是此有了，於是，此有在它的存有中，到達它的盡頭了。較簡單說，死亡是此有的「最遠的邊界」——一個它永遠不能超越的邊界，所以，在它之內，就是此有的整體。那麼，一旦此有開顯它的死亡，也就是它達致它的存有整體了。

雖然此有的存有——關念——的其中一個結構是到了自己之前的存有(Sich-vorweg-sein, Being-ahead-of-itself)，這是說，此有總是尚未完成的、它要繼續往前去完成它自己，但這個「尚未完成」並不妨礙此有達致它的整體，反而，若它已經完成，則它就不再是此有了——它逝世了，也因此無法達致它的整體；並且，正由於它是尚未完成的，故它要繼續往前存在。就在它繼續往前存在時，它瞭解它的繼續往前本身就是死著，而死著是它的存有的盡頭，因此它達致它的整體。

人面對死亡時，他可能逃避而導致非本真的存在，他也可能正視它而得到本真的存在。要逃避死亡，人可以沈淪到「人人」的閒聊、好奇和歧義中，把它從自己的存有中推出，成為在世界中的事件。但若人要正視死亡，以求得到本真的存在，則他要如何做呢？在那種存在方式上，才能讓他開顯死亡的本真意義呢？

c. 開顯死亡本真意義的方式：參與(Vorlaufen, anticipation)(¶ 53)

我們已指出，此有的死亡不是一個事件，而是此有的可能性，也是它在它的存在中，往著的一個可能性。但當我們說：「此有往著一個可能性」時，我們的意思可能是指，它往著一個可能的東西。基本上，此有總是在它的存在中，往著一些可能的東西。而且，它又會在它的存在中將這個東西的可能性轉變為現實。例如，在我的日常生活中，我總是往著在世界中的存有者。這時，若我要使用一個槌子，當時我的環視看到的是一個可能的槌子，而在我將它拿在手上去使用時，我的使用將它從一個可能的槌子轉變為現實的槌子。那麼，當我往著一個可能性時，我總是把可能的東西，將它的可能性消滅，轉變為現實。

但顯然的，當此有往著死亡這個可能性時，它不是往著一個「可能的東西」，因為一方面，這是將死亡當作一個事件，是對此有死亡的誤解；另一方面，這是指此有要將它實現出來，讓它自己死去，無法再往著它的死亡了。所以，「此有往著死亡這個可能性」，不是指它要將死亡實現出來，也不是指它關切著死亡，思考它的可能降臨。總是，死亡不是此有關切的一個可能的東西，而是它的可能性。將死亡當作一個東西，則減弱了它的可能性。

當此有關切一個可能的東西時，海德格稱這種存在方式為「期待」(Erwarten, expecting)，這是說，此有當時所注意的，是這個東西是否、如何、何時出現或成為現實。但是，深入的反省指出，期待根本不是始於一物的可能性，然後到達它的現實性，而是，它從現實性開始，經過可能性，再次回到它的現實性

去。這是說，當我們期待一物時，是基於它的現實性才能有所期待，可是我們這時卻發現它尚未現實，於是才認為它是可能的，然後，我們設法再將它從可能轉變成現實，以完成我們的期待。所以，海德格認為，期待在本性上是由現實出發，再回到現實去。在期待中，主要充塞著現實性，可能性僅是衍生於現實性的附加物。

從以上的觀點可以看出，此有若要真正瞭解它的死亡，它不能在期待的存在方式上，因為期待早已預設死亡是一個現實的東西，且要將它轉變成現實，這樣，死亡不再是此有的可能性了。但在何種存在方式上，才能讓死亡作為可能性呢？

要開顯死亡的本真意義，必須徹底將死亡當作可能性，不能參雜絲毫現實性的性格。瞭解死亡為純粹的可能性、培育它為可能性、和忍受死亡的可能性，此有必須在它的存在裡，參與在死亡中。海德格認為，此有往著死亡這個可能性，就是參與(Vorlaufen, anticipation)在這個可能性中。參與的德文是 Vorlaufen，它由 laufen(走)和 vor(前面)構成，所以在字根上，它意指走到前面。於是這是指，當此有往前走，且走到前面超出自己時，它才能瞭解它自己的存有是超出它自己的，且它自己正是死著。無論英文或中文的翻譯，都無法表示它的字根意義。不過，根據中文翻譯，我們也可以說，當此有參與在他的死著中，他才會開顯他是死著的，因此才能瞭解死亡的本真意義。

當此有愈是參與在自己的死亡中，它愈是瞭解死亡不是一個事件，也沒有任何現實的性格。死亡純粹是可能性，也是一個讓它成為不能繼續存在的可能性，並且，此有瞭解，它根本不可能是現實，因為一旦成為現實，就是它自己的滅亡，因此，此有自始至終，只要它仍是此有，就是可能性。相反的，此有一旦從參與的存在方式轉變成期待，則死亡立即從可能性轉變成現實性，從本真的意義轉變成非本真的意義，而此有也從本真的存在轉變成非本真的存在，從正確的瞭解轉變成誤解，從它的在世存有沈淪到世界中之物去，而一切皆從

無蔽轉變成隱蔽，真理轉變成錯誤。參與是此有得到本真的開顯性的關鍵。

參與既然能讓此有得到本真的開顯性，那麼，在瞭解死亡的意義時，我們要以參與為瞭解死亡時的設計，且據此投出，<sup>16</sup>才可以真正瞭解死亡的意義。於是，海德格便根據參與概念，重新解釋死亡的意義。在這個解釋中，有很多與以前的分析重複，故我僅作簡單的說明。

此有參與在死亡中，則它瞭解它不是現實性，而是可能性存有。它瞭解它是存在的，而不是手前的或及手的。並且，正如死亡是最為它自己的，則它也瞭解它的存在也是它自己的，換言之，只有在它自己的存在中，和由它自己的存在，才能瞭解它自己的存有，及由它的存有所開顯出來的世界和別的此有。於是，此有不再依賴「人人」而繼續沈淪於日常生活中，反而，它得以回到自己的存有，瞭解自己是在沈淪中，由此抗拒沈淪，得到本真的存在。

再者，參與於死亡讓此有瞭解它的死亡是無可替代的，與別人毫不相關，而世界中之物亦不能幫助它逃離死亡。死亡必須由自己獨自承擔。「獨自承擔」中的「獨自」立即將此有從沈淪於「人人」中超拔出來，個人化而成為它自己（關於此有的個人化，參考 ¶40）。「獨自承擔」中的「承擔」讓此有瞭解，死亡不是遙不可及的和冷漠的。它是一個自始丟擲給它，迫使它成為個人的事實性。此有與他物的瓜葛完全切斷，只剩下它自己，而這才是它真正的自己。但這不是說，此有在實際上與一切完全斷絕，因為這是不可能的；而是說，傳統的 and 流行的觀念再不支配它，它要由它自己的存在去瞭解一切。

參與於死亡讓此有瞭解死亡是不可刪除的、無法逃避的，那麼，此有不僅必須面對它，也要勇敢面對它和接納它。因此，此有明白，死亡可以使其他的可能性成為不可能，但其他的可能性卻不能使死亡成為不可能，換言之，此有

<sup>16</sup> 這裡所指的設計和投出，是指瞭解的結構——設計而投出(Entwurf, projection)(參考 ¶31)。

不能更改或選擇死亡這個可能性，但卻可以更改或選擇其他的可能性。於是，此有瞭解，它無須固執或屈服於任何的可能性，它也不會因為它太老，就無法取得勝利。它無須退縮，只要它未死，一切依然可能。並且，由於此有其他的 possibility 皆在死亡之前，而死亡以後，則沒有可能性了，因此，此有瞭解它的整體限制在死亡之內。所以，當此有一旦參與在死亡中，就得到它的整體。

一旦此有參與於死亡中，它同時確定它的死亡，使死亡成爲可能性。所以，要確定死亡，不是觀察死亡的事件，因爲在觀察死亡事件時，正是此有失去它自己的存有，沈淪到世界中之物去。所以，只有從期待死亡轉變成參與死亡，此有才能確定它的死亡。海德格認爲，這種在參與中的確定，雖然沒有從觀察而來的證據，也不是絕對無誤，但它並不因此是一個較低層次的確定，因爲它不是關於手前性東西的確定性，所以不在這種確定性的等級上。

此有確定它的死亡時，是由它自己的存在確定它自己是死著的，它不是確定它所遭逢的世界中之物。反而，世界中之物的確定性奠基在此有對自己的確定性上，這是說，由於此有之自我確定(或自我開顯)，世界中之物才得以被確定，因此，此有之自我確定是更原初的，而世界中之物之被確定是第二層次的確定。同理的，在原初的確定中，此有是在它的可能性中確定它自己是可能性，那麼，假若此有確定它自己是一個手前性的「我」，則「我」已經是基於原初的可能性而被確定的。故把此有確定爲「我」，是忽略了它在原初的確定性下所開顯的自己——可能性存有。

在參與中，此有瞭解，死亡的時刻是不可預料的。這個不可預料性強烈震撼此有，迫使它感到怖慄。怖慄雖然是一種感受，但我們早已說過，感受與瞭解是同等原初的。由於怖慄抗拒了「人人」的解釋，故此有得以個人化，回到自己的存有中，本真的瞭解它。我們在 ¶ 40 指出由怖慄開顯出來的各種現象，也在此有參與在死亡中得以揭露出來。

最後，總結對死亡的討論，我們得知：在參與中，此有瞭解，它迷失在「人人」的指導下，故要重新獨自承擔自己的存有，然而，它的存有開顯著死亡，而死亡強烈的震憾它，使它掙脫了「人人」的幻象，但卻又讓自己陷入在怖慄中，確定死亡，也明白死亡是它自己的事實性。

我們雖然可以在參與中瞭解死亡的本真意義，使我們得到本真的存在，但是，這並不保證我們實際上一定能夠參與在死亡中，因為上文僅是指出，我們的存有擁有參與死亡的可能性，但我們是否一定能夠在實際上參與進去呢？那就無法保證了。舉一個簡單的例子，若我們指出，我們的存有是有眼睛的，但這僅表示我們的存有可能看到事物，但不保證我們實際上一定可以看到事物。如果我們的眼睛永不張開，則我們雖有看事物的可能性，但卻實際上永遠無法看到事物，因此，若要保證我們的眼睛能實際上看到事物，則我們的存有尚需一個機制，它能在實際上打開眼睛。同理的，若我們要保證能在實際上參與在死亡中，以致得到本真的存在，則在我們的存有中，尚需有一個機制，驅使我們能實際參與在死亡中。對於這個機制，海德格稱之為良知(Gewissen, conscience)。

## 第 十 一 章

此有的本真存在

(¶ 54—60)



## (一) 良知(Gewissen, conscience)與欠咎(Schuld, guilt)

### (¶ 54-59)

當沈淪在「人人」的指導中，我們根本不知道自己是沈淪的，也不知道自己被「人人」所支配，我們還以為在這裡的是「我」——由自己主宰自己的「我」，因為「人人」是在隱藏和偽裝中支配我們。於是，假若我們能從「人人」的支配中超拔出來，恢復自己本真的存在，則在我們的存有中，必須能發出一個可能性，讓沈淪中的「人人自我」(Man-selbst, they-self)能體證到本真的自我。對於這個使我們體證自己的可能性，海德格稱之為良知。良知似乎來自我們存之深處，觸動我們，促使我們當下體證自己的存有。

良知既然從我們的存有而來，則在討論良知時，要視之為此有的存在現象，且根據此有的存有結構來說明它，而不能加入神學、心理學、生物學或其他形上學的觀念。根據剛才所說，良知使我們當下體證自己的存有，從這個觀點看，良知使我們本真瞭解我們自己，換言之，它是開顯性。所以，海德格是在開顯性的觀點下討論良知的。以前我們指出，開顯性有三個結構：際遇性、瞭解和言談。那麼，良知也要有以上三個面相，這是說，當良知出現時，此有會在一種感受中，且由言談而得到一種瞭解。

海德格認為，良知要求我們抗拒「人人」的支配，讓我們被個人化，面對自己的存有，則當時的感受當然是怖慄了。再者，良知的言談方式是一個呼喚(Ruf, call)，呼喚一方面呼籲(Anruf, appeal)此有回到它自己的存有去，另一方面喚出(Aufruf, summon)它的存有。當它的存有顯示出來，此有瞭解它是一個有限的或「有缺陷」的存有。對於此有這樣的存有，海德格稱為欠咎存有(Schuldigsein, Being-guilty)。於是，在這節裡，我們分析此有的良知和它的欠咎。

## 1. 良知的現象學分析(¶ 55—57)

### a. 良知的寧靜之聲與「人人」之吵雜聲(¶ 55)

良知之所以要呼喚，是由於此有沈淪在「人人」的支配裡，追逐世界中之物，遺忘了它自己的存有。但此有之所以會接受「人人」的支配，由於它與別人共存時，在閒聊中聽取「人人」的聲音，在好奇的驅使和歧義的迷惘中聽從「人人」的指導。由於此有往外聽從「人人」，則它無法反諸自己、聆聽自己。因此，此有必須打斷它的往外聽，才能聽到它自己。但如何才能打斷它的往外聽呢？海德格認為，此有必須有另一種聽，但是，要有另一種聽，則必須有另一種聲音，而它要與「人人」的聲音相反。「人人」的聲音是閒聊時，出於好奇和歧義中的吵雜聲，則這種聲音就是不吵雜、單義和不引起好奇的，它讓我們瞭解自己的存有，對於這種聲音，就是良知。

一般所說的良知是關於道德的，但此有的良知與道德無關，它只是開顯性，使此有得到本真的瞭解。它也不涉及價值，因為它只是此有的存有中的一個被描述的現象。海德格只是說，此有的存有擁有良知這個現象，但他沒有給予評價。並且，即使良知是一種言談，但它是沒有聲音的，因為對它而言，聲音毫不重要。不過，它雖是無聲，但卻不是全然靜寂。此有可以在良知的無聲中瞭解它，而且它的無聲蘊涵了一種呼籲，它呼籲我們回到自己的存有去。即使它是無聲的，但我們仍可說它是「良知的聲音」，但這僅表示此有的存有可以突然觸動或提醒它自己，使它從沈淪中甦醒，反觀自己。良知的聲音似乎從遠方而來，又消失到遠方去。對於那些需要被帶領回到自己的人，良知會從遠方來到他的存有中、觸動他和提醒他。

### b. 從言談的結構說明良知的呼喚(¶ 56)

良知是一種言談，故我們可以根據言談的結構說明良知的內容。凡言談必有所說，這是說，它在某種方式下，指出某些東西。那麼，良知是在那種方式

下與此有言談的？並且，它又指出什麼？我們先回答後面的問題。對此，我們分兩方面說明。

良知既然是呼喚，那我們首先討論，在它的呼喚中，它說了些什麼？或它說到那裡去？這是良知的呼喚之所說(das Angerufene, what the appeal makes)。海德格的意思是指，當此有聆聽良知的呼喚時，它當時的開顯性到達那裡？或它當時瞭解到什麼？海德格認為，那顯然是此有開顯它自己。但這個答案尚不夠明確，因為我們仍要問，此有開顯了它自己的什麼？我們說過，良知的呼喚是要打斷此有往外聽取「人人」的指導，因此，良知對此有說出，它正沈淪於「人人」的誘惑中，接受它的指導而追逐世界中之物。只有當此有開顯它自己陷於沈淪中，它才會甦醒過來，打斷「人人」的指導。

其次，良知的呼喚要呼喚此有往那裡去？這是說，它呼喚之所往(Woraufhin, to what)。答案顯然是：往它自己的自我去。這個自我當然不是指有具體內容的自我，因為這即從實體性概念去瞭解自我，將此有視作手前存有了；也不是指在日常生活中處理世界中之物的自我，因為這又沈淪在「人人」的指導中。而是，由於被「人人」所指導的自我已經被良知說了出來，所以良知是呼喚此有掙脫它，往它自己的可能性存有去，亦即它自己本真的存在去。再者，即使良知呼喚此有往它自己的自我去，這也不是說，此有要回到一個內在的自我，割斷它與世界的關係，而是，它往它自己的在世存有去，再度瞭解它與世界的統一性，由此繼續存在下去。

最後，我們要討論，良知以何種方式與此有言談？海德格指出，良知是以沈默的方式與此有言談。良知的呼喚是沒有內容的，它沒有告訴事情或訊息，它無物可說，而且也不是自言自語。我們或許可以說，它是一種觸動，驅使此有回到自己的存有去。若從言談的觀點說，它是一種召喚，叫此有成爲它自己的自我。由於它沒有內容，故它沒有採用文字，亦因此是沈默的。但沈默不表示意義模糊、無法捉摸或神祕不測。反而，它以沈默的方式迫使此有默識它的

所說和所往，也使此有陷於沈默中，不再與別人閒聊，避免再度沈淪。

良知說出來的意義是明確的，但這不是指，它說出來的內容是明確的，因為它沒有內容，也不提供訊息；而是說，它指出一個明確的方向。換言之，良知的意義不是內容意義，而是方向意義。它向此有指出，此有要聽從自己的存有，回到自己存有去。由於它是方向意義，故我們無須研究它內容上的涵義，而是要跟隨它的方向。我們誤解良知，不是由於良知作了錯誤的呼喚，而是我們以不適當的方式去聆聽它，亦即以「人人」的方式，視之為一個具有手前性意義的東西，追求它的內容和原因，忽略了它是我們的存有的自我開顯性——它揭露我們陷於「人人」中，且要求我們回到自己去。

#### c.從此有的存有——關念——說明良知(¶ 57)

我們說過，人的存有是關念，關念有三個結構。首先是存在性，這是說，人是存在的，因此，他要往前超出他自己，這時，他瞭解他的存在是屬於他自己的，於是他本真地瞭解他自己的存有。這是人之所以能有本真存在的基礎；其次是沈淪性，這是說，人的存在不僅往前超出他自己，他還要到達世界中之物去，從他的到達世界中之物而言，他因此只瞭解世界中之物，而遺忘了自己的存在是屬於他自己的，故他誤解了他自己的存有。這是人之所以能有非本真存在的基礎；最後是事實性，這是說，人被丟擲到他的存有時，他已經被限制為這樣的存有，而不是別的存有。根據上文所說，人的存有被限制為具有存在性和沈淪性，亦即他的存有被限制為同時擁有本真存在和非本真存在的基礎的。

根據以上的觀點，我們便可以明白，上節所說的，其實已經指出，良知的呼喚與關念中的存在性和沈淪性的關係。上節指出，良知的呼喚一方面說出了此有正沈淪在「人人」的誘惑中，接受它的指導而追逐世界中之物。換言之，因為此有的存有具有沈淪性，所以良知才會從它的存有中呼喚出來；另一方面，

良知是要呼喚此有掙脫「人人」的誘惑，往它自己的自我去，亦即往它自己的本真存在去。換言之，因為此有的存有具有存在性，可以作本真的存在，故良知才會從它的存有中呼喚出來。那麼，以上兩點可以證實，良知來自此有的觀念中的存在性和沈淪性。海德格繼續的工作是要指出，良知也要來自觀念中的另一個結構——事實性。若他能完成這個工作，則良知就是由觀念而出的呼喚了。

良知是一種呼喚，但呼喚必須有呼喚者(Rufer, caller)。對於良知的呼喚者，我們不能視之為一個手前存有者，否則此有就成為手前存有者了。所以我們不能追問它的名稱、地位、來源和聲望等，因為這些都是手前的性質。並且，既然良知呼喚我們去掙脫「人人」的約束，則它的呼喚者當然不能以「人人」的觀點去瞭解。那麼，我們只能「獨自」回到自己的存有中，由良知的生起處去瞭解它的呼喚者。

首先，良知不受意志的控制。我們無法強迫它的呼喚，無法預測它的來臨，甚至無法拒絕它。反而，它往往違反我們的意志和預測。它要呼喚，則它就呼喚；它不要呼喚，它就不呼喚。因此，良知不是「我」呼喚出來的，而是「它」呼喚的。但是，這個「它」不是在我以外的另一個存有者，而是在我之中。它從我而來，但卻又似乎是從我以外而來。

為什麼良知是「從我而來，但卻又似乎是從我以外而來」呢？首先，它不由我們的身體結構而來，因為無論何種科學觀察，都無法找到發出良知的機能。另外，它也不是我們意志的產物，這是說，它先於我們的意志，則它不從經驗而來。然而，這也不表示它是由外在的存有者而來，例如神或別人，因為在良知呼喚的經驗裡，我們沒有發現這些存有者。可是，我們又可以確定，良知在我們的存有中出現。這是因為當我們是此有時，就被丟擲在良知的出現裡。那麼，良知是我們存有的事實性。於是，我們可以嘗試從此有的事實性去找尋良知的呼喚者——它在我之中，但卻又似乎是在我之外。

人被丟擲到這裡時，他被丟擲為存在的，因此，他或多或少瞭解他自己的存在性，換言之，他總是開顯他自己的本真存在，這是人的事實性。當人在本真的存在裡，他擺脫「人人」的指導，獨自承擔他自己的存在，所以他感到怖慄。可是，怖慄往往又使他逃避到「人人」之中，接受它的誘惑而沈淪。我們以前說過，當人沈淪在「人人」的指導下，他無須由他自己承擔自己的存在，只要按照「人人」的指導，就可以安全地存在下去。所以，他似乎受到家裡的保護，而有一種平和的、在家裡的感受(heimlich, canny)。可是，一旦他再由他自己承擔自己的存在，他發現他在一個完全陌生的世界中，因此升起一種無家的感受(unheimlich, uncanny)、產生怖慄(參考 ¶ 40)。平和的、在家裡的感受遮蔽人的本真自我，無家的、怖慄的感受才能開顯它。可是，在日常生活中的，他最熟悉的卻是那個在家裡的、在「人人」中的自我。然而，良知卻不是從這個自我發出，因為良知要抗拒它，促使人回到本真的自我去。於是，良知一旦出現，當時沈淪在「人人」中的自我，當然會認為良知是外來的。不過，在「人人」的自我之外，尚有一個更原初、在怖慄中的，和面對一個陌生世界的本真自我，於是，我們便可以說，它就是良知的呼喚者，因為只有它，才會呼喚我們回到自己的本真自我去。

現在，根據關念的三個結構，便可以更充實說明良知的呼喚了。首先，良知的呼喚者是在事實性中感到怖慄的此有(因為它是被丟擲來成為存在的，且開顯它自己的存在而感到怖慄)——這奠基在關念的事實性；良知所呼喚的，也是此有，因為它呼喚此有前往它自己的存有去，以成為本真的存在——這奠基在關念的存在性；良知的呼喚指出此有沈淪在「人人」之中——這奠基在關念的沈淪性。於是，只有人才有良知，並且，由於人的存有是關念，良知才會出現在人那裡。

良知呼喚人回到自己的存有去，若他聽從良知，則他必須隨著良知所指的方向，回去瞭解他的存有。在這種情況下，他所瞭解的存有是什麼呢？海德格



認為，他瞭解他的存有是有限的。對於這種有限，海德格稱為欠咎，這是說，他的存有是欠咎存有(Schuldigsein, Being-guilty)。

## 2. 此有的欠咎存有(¶ 58)

首先我們要說明一個翻譯的問題。我們以「欠咎存有」來翻譯 Schuldigsein 是一個不得已的選擇，因為無論原文的 Schuldigsein，英文的 Being-guilty，都無法適當表達海德格的主張。這三個詞彙表面上都蘊涵道德或價值意義，但我們早已強調，海德格在此書中不談道德和價值，而僅是單純的描述。其實，海德格是以這個詞彙來指出人的存有是有限的、不完美的。可是，這種有限性和不完美性與傳統哲學的意義不同。後者往往將人與神相比，神具有一切正面價值的能力或屬性，而人在各方面皆是有缺陷和不足的。並且，假若人能在各方面有所增益，直到無窮，則他也可以成為無限和完美的。但海德格在這裡所說的有限性和不完美性，要在存在的觀點下瞭解。我們不能將人的存在與神相提並論，因為神根本沒有人的那種存在方式，所以，海德格不是指人的存在不及神的無限性和完美性。他是要指出，當人在關念的結構下存在時，他在多方面是被限制的，而且永遠無法突破。從人的被限制(意指有限性)和對這些限制又是完全無能為力(意指不完美性)而言，他的存有是欠咎的。本文採用「欠咎」一詞翻譯德文的 Schuldig，僅是因為它的字面意義較能通順說明海德格在下文的分析。

良知是一種呼喚，而要瞭解它，不是停留在它的呼聲中，瞭解它的內容，因為良知沒有聲音，也沒有內容，它的意義是指出方向——從沈淪中回到自己的自我去，亦即回到本真的存在去。因此，要瞭解良知，是要跟隨它所指出的方向，瞭解自己的存有——一個被丟擲在怖慄中、不在「人人」的指導下、個人化的此有。其實，良知也是從這裡而發，它是良知的呼喚者。於是，良知是呼喚我們回去瞭解它的呼喚者。若要瞭解它，則我們首先要問：為何良知的呼喚者要發出良知的呼喚？



通常我們認為，只有那些會犯錯的存有者，才有良知的呼喚。神不需要良知，因為祂是完美的，祂自知其所作所為都是正確的。人會犯錯，所以良知呼喚他不要犯錯。即使良知當時肯定他的抉擇，是一個「好的」良知，但這也是由於他的存有是會犯錯的，故良知才會冒出來肯定他。所以，只有在一個有所欠咎的存有裡，才有良知。那麼，當我們跟隨良知的方向去瞭解良知的呼喚者時，便會發現人原初上是一個欠咎存有。

但是，在這個觀點下，人的欠咎是指他會犯錯或犯罪，可是，這是針對他對別人或世界中之物的存在方式而言，而不是從存在一存有學的觀點去瞭解他的存有本身的欠咎。海德格指出，要瞭解人的存有的欠咎，仍可先從分析欠咎的一般意義出發，然後再指出它在人的存有中的原初意義。

#### a. 欠咎存有的一般意義

首先，欠咎可以指欠了某些東西。例如我欠別人錢。這時我的存有所欠的，是一個世界中之物，因為這發生在我與別人共存時，我要歸還原來屬於別人的東西。這樣的欠咎可以有各種模式：剝奪、借貸、偷取、無法滿足、拿去或不歸還那些原來屬於別人的東西。在這種欠咎中，我所欠的，是一件我關切之物。

欠咎也可以指歸咎。例如我做了某個事情，因此這個事情要歸咎於我。如我打破花瓶，因此花瓶之被打破，該歸咎於我。這種欠咎不一定表示我欠了某人一些東西，並且，我也可以欠人一些東西，但卻不用歸咎於我。例如別人可以代我還債，這筆債務是我欠的，但卻不用歸咎於我。以上是指，欠咎有兩種情況，一種是歸咎，但沒有欠；另一種是有欠，但不用歸咎。

最後，欠咎同時是指歸咎與有所欠。這是說，我做了某個事情，而我對它感到有所虧欠，故我要為此負責。例如我犯法。我做了犯法的事情，對之有所虧欠，故我要為此負責，接受懲罰。但是，犯法往往是侵犯別人，而對別人有所虧欠。所以，即使誤導、危害或損壞別人，都是這種意義下的欠咎。總之，

當欠咎是指對別人有所虧欠時，這是指：由於我的存有使別人虧欠了某種東西，因此做成我的存有是有虧欠的或缺乏的，亦即它是欠咎的。換言之，與別人共存時，我們的所作所為，無法達致自己的要求，這導致我的存有是欠咎的。

基本上，我們的存有是欠咎的，不是指它有道德上的欠咎——違背了道德的要求，也不是指它有神學上的原罪。道德的欠咎僅是由於我們的行為做成一個事實，才導致出來的。這種欠咎是由我們的存有做成的，而不是自始根植於我們的存有中。

以上幾種欠咎的意義，無論直接或間接，都是關連於世界中之物，這是說，由於此有在關切的方式上，做了一個事情，而它是有所虧欠的，因此推論出此有在存有學上的欠咎——即它的存有是欠咎的。可是，這樣瞭解此有的存有的欠咎是不合理的，因為我們不能根據一個事情(後果)的性質，推論出做成這個事情的此有(原因)，也具有相同的性質。這在邏輯推論上是無效的，因為它錯誤預設原因的性質必須相同於後果的性質；它在存有學上也是錯誤的，因為此有的性格完全不同於世界中之物的性格，故不能由後者說明前者。

#### b. 欠咎在此有的存有學意義

海德格認為，欠咎的原初意義是指此有的存有具有「不」(Nicht, not)的性格。海德格採用「不」這個詞彙，對一般讀者而言，是難以瞭解的。但我們必須謹記，當海德格談論此有的性格時，往往要根據存在的進路去瞭解，那麼，這是指，當此有存在時，它開顯它自己本身具有許許多多的「不」。我們暫時這樣解釋，首先，Nicht 其實也有「無」的意義，所以，即使我將它譯作「不」，但它也蘊涵「無」的意義。但是，這裡的「無」當然不是說它是虛無的、空洞的，因為此有是一個真實的存有者。再者，這也不是指此有的存有中具有一個「無」，因為這將「無」看作一個手前存有的東西了。那麼，從存在的進路下，此有的「不」是指，在此有的存在中，它總是瞭解它的存有具有很多「不能」、

「無能為力」、「無可奈何」或「不得不如此」等。這些都是此有的欠咎，但它不是指此有欠缺某個手前之物，也與別人的共存無關。這純粹是此有的存有性格。當此有被丟擲到這裡時，它的存有就是如此。而且，正由於它的存有是欠咎的——有這許多的「不」，故它才會在關切世界中之物和關懷別人時，做成種種欠缺或虧欠。因此，欠咎的原初意義是「不」，並由於此有的「不」，才會引生種種欠缺或虧欠。

此有的存有是關念，而關念由事實性、存在性和沈淪性構成，故我們可以根據這三方面說明此有的欠咎。

#### I. 此有事實性中的「不」

此有是被丟擲到這裡，但卻「不」是它自己要來的。來到這裡後，它又往往“無法”聽從它自己，而是聽從別人。它也「不」能超出它的事實性，由它自己重新再來決定。它的事實性「不」是它自己抉擇的，也「不」能在事後擺脫，卻要「無可奈何」地承擔它，感受由它而來的怖慄。

此有在它的事實性中，「不」能不接受它的限制，以之為設計，投出它的可能性。被丟擲給它的事實性，就是他存在時的基礎。他「無力」反抗，而「不」得不承擔它，繼續存在。它就是一個如此的「不」。

#### II. 此有存在性中的「不」

此有是存在的，這是說，它是可能性存有，它必須投出它自己在可能性上，可是，它只能是一個可能性，永遠「不」能同時是別的可能性。在面對多個可能性時，它「不能」同時成為它們，而必須放棄其中一部份，即使它是多麼不願意。所以，當它往前投出中，它本身就是「不」。但這不是說，它往前投出時，它是空洞的、毫無價值或不重要的。而是說，當此有往前投出而開顯它自己時，它瞭解它自己只能選擇一個可能性，而得忍受它自己「不」曾選擇

別的，和「無法」得到它們。

### III. 此有沈淪性中的「不」

在此有的存在中，它要往前到達世界中之物，因此這做成它的沈淪於其中、遺忘它自己的存有，這是此有的沈淪性。在這裡，沈淪性表示此有的存有擁有一個結構，使它「不能」成爲本真的自己。所以，此有總是開顯它自己的「不能」成爲它自己。這是它的沈淪性中的「不」。

於是，當此有在關念的結構下存在時，它發現，無論它往前存在、在這裡，及關切世界之物時，通體都是「不」，亦即都是各種「不能」、「無法」、「無可奈何」和「不得不如此」等。由此，此有的存有是欠咎的。但是，此有的欠咎不表示它是缺乏的，因爲缺乏通常是相對一個圓滿的標準而言，但在海德格，沒有一個在存有學上圓滿的此有，所以也沒有一個缺乏的此有。並且，即使在尚未缺乏之前，此有已經是欠咎的。它在欠咎中繼續往前存在，才做成各種實際上的缺乏。再者，一個有所缺乏的東西，可以被還原爲圓滿的，但此有卻是自始至終都是欠咎的，它不可能圓滿。

### c. 此有存有中的「要擁有良知」(Gewissen haben wollen, wanting to have a conscience)

良知呼喚此有去聽從它，跟隨它所指的方向去瞭解它自己的存有，並由此本真地開顯它自己的存有是欠咎的——它的存在性、事實性和沈淪性都充滿各種的「不」。但是，我們知道，此有的存有可能聽從良知，也可能不聽從良知。前者讓它得到本真的存在，後者讓它成爲非本真的存在。如果它不聽從良知，這表示它被「人人」所誘惑而沈淪，以至追逐世界中之物，遮蔽了良知的呼喚；可是，如果它能接納良知、堅持聽從良知和繼續跟隨良知所指的方向，則這表示，它的存有尚有一個結構，讓它能夠這樣做。但這個結構是什麼？海德格認

爲，那是由於此有的存有是「要擁有良知」的。

要探討這個問題前，我們要明白海德格現在的討論方向，這是說，他在上文討論良知時，是始於良知的呼喚，認爲這是此有的自我開顯它自己，然後順著良知的開顯性，瞭解它開顯出來的此有的存有，最後結論出此有的存有是欠缺的。這是他討論良知時的第一個步驟。接著，他要反過來，回到良知的生起處——良知的呼喚，檢討此有之能發出良知、接納、聽從和堅持它的方向的存有學根據，這是說，此有的存有要具有那些結構，才能讓良知出現，繼而接納、聽從和堅持它？這樣，海德格才能完成此有的本真存在之分析。

海德格認爲，良知之所以能呼喚此有，把它叫到它自己的存有和得以開顯它，是由於此有早已預備被良知呼喚了。換言之，它總是早已開放它自己，讓良知一旦出現，它就可以接受自己本真自我的呼喚，跟隨它所指的方向，開顯它自己。那麼，根據此有早已作出預備而言，這即表示，此有的存有早已選擇了它自己，亦即，它總是已選擇要成爲它自己——即使這個選擇是多麼隱晦，而且又往往被「人人」所遮蔽。由於此有總是已選擇要成爲它自己，所以它才會聆聽良知的呼喚，接納它和跟隨它所指的方向，去瞭解自己的存有。並且基本上，從此有之由發出良知、聆聽它、接納它和瞭解它而言，整個過程都是由於此有選擇要成爲它自己，才會喚起自己和堅持瞭解它自己，完成自己本真的存在。於是，在海德格，回答良知的呼喚，不是光說不練的，而是此有的本真自我以行動來實踐它自己，在行動中瞭解它自己的存有。那麼，此有會順著良知的呼喚而去瞭解它自己，正表示此有總是已選擇要擁有良知——擁有由良知所開顯出來的整個現象。所以，即使良知沒有直接給出訊息，也不是單純批判的——批判此有在非本真的存在裡，它最重要的意義卻是正面的，這是說，它開顯此有的最爲原初的本真自我，讓此有真正體證自己的本真存有，面對它自己。

海德格在解釋這個觀念時，他用的字彙相當艱澀，但其義並非深奧難懂。

根據他對良知的分析，良知的呼喚者是此有的本真自我，但由於日常生活的此有，常沈淪在「人人」的支配下，往外追逐世界中之物，故遮蔽了它的本真自我。於是，本真自我爲了要恢復它自己，故以良知去呼喚此有回到本真自我去，那麼，這是本真自我呼喚它自己回到它自己中，瞭解它自己。這顯示出，本真自我總是要求喚起它自己，而且又早已預備接受這個呼喚，否則它不會發出良知，也不會去聆聽它，更不會去瞭解它。對於本真自我總是要求喚起它自己，和早已預備接受它自己的呼喚而言，即表示它早已選擇要成爲它自己。對於這個預備接受良知和早已選擇要成爲它自己而言，即表示此有總是「要擁有良知」的。並且，由於此有「要擁有良知」，它才能在它的繼續存在中，成爲真正的「擁有良知」。

所謂「要擁有良知」，不是指人要擁有一個物件那樣，從他原來沒有的，直至將之據爲己有。首先，「要擁有良知」中的「要」，沒有意志的意義，這是說，不是此有立志要去擁有良知，因爲無論人如何立志，都無法使到良知出現。良知不在人的控制範圍內。它來時則來，去時則去，人對它沒有操控的能力。海德格反對意志哲學，因爲人的存有不是心靈，而只有心靈才有意志。對於海德格，人的存有是開顯性，而開顯性的基本功能是開顯，不是立志。從開顯性而言，當此有「要擁有良知」時，它的「要」是指它的開顯性不遮蔽它自己，亦即它開放它自己，以至當良知來臨時，它能如其所顯示地去看到它、接納它。所以，「要」是指此有的自我開放性。

再者，「要擁有良知」中的「擁有」沒有佔有的意義，因爲人無法佔有良知，良知在本性上是不讓人佔有的。當良知要離開時，誰都無法挽留它。「擁有」一詞要根據開顯性去瞭解。開顯性「擁有」一物時，表示它深入瞭解此物，同理地，「擁有良知」就是要深入瞭解良知。要深入瞭解它，不是僅聆聽它，還要跟隨它所指的方向，完成它的呼喚——回去深入瞭解自己的本真自我。所以，此有之能聆聽良知、接納它、跟隨它、完成它，是由於此有的存有「要擁



有良知」。而當它「要擁有良知」時，其實就是它自己選擇要成為它自己了。

即使海德格採用「選擇」一詞，但嚴格而言，它也沒有意志意義的——雖然海德格沒有明白說出來。「選擇」也要根據開顯性來瞭解。此有選擇一物是指它更清楚開顯此物。此有選擇它自己，不是指它在芸芸萬物中，挑選了一物，因為此有不是手前之物，它無論如何都不能如挑選物件般挑選它自己。所以，當此有選擇它自己時，就是它的開顯性更清楚開顯它自己。即使當此有真的選擇了一個物件時，它的存有也不能將它據為己有，因為它的存有——關念——不能佔據任何手前性的東西，因此，這也是指，此有的開顯性更清楚開顯此物而已。正如我選擇去某個地方，這僅是說，我當時更清楚地往著它和開顯它而已。即使我到了那個地方，也表示我更清楚地開顯它而已。我們必須謹記，海德格在此書中是要分析此有，而此有的存有是開顯性，故開顯性是瞭解此書的核心概念。

我不厭其煩地說明海德格的詞彙不能由意志哲學的觀點去瞭解，是爲了讓我們能正確瞭解他另一個非常重要的概念——決斷(Entschlossenheit, resolute-ness)，因爲一些不夠謹慎的讀者，往往從意志哲學的觀點瞭解它，導致無可挽救的錯誤。

海德格完成對欠咎存有的分析後，在 ¶ 59 展開對傳統哲學的良知概念的批判。我們不用花太多時間去說明他的批判。基本上，海德格的一貫立場是：他自己的主張是最原初的，而其他的主張皆奠基在人的沈淪性上，這是說，人逃避了自己本真的存在，沈淪到世界中之物所引生出來的。因此，傳統哲學將良知看成一個事件，或將它關連於其他的事件。但在海德格，良知必須根據此有的存有立論，因此它是一個存在概念，這是說，良知要在存在的進路下瞭解。在這個進路下，良知是此有的存有中的一個呼喚，是此有的開顯性。它出自此有在怖慄中的本真自我，指出此有沈淪在「人人」的支配下，成爲非本真的存在、誤解了存有，更呼喚它回去自己的存有中，成爲本真的存在，開顯它的本



真自我、正確瞭解存有。它與道德行為或事件無關，它不來自上帝，不是公義的法庭，也不是心理學的活動，而是此有的存有的自我開顯。

## 二、此有與決斷(Entschlossenheit, resoluteness)(¶ 60)

此有總是「要擁有良知」的，所以它才會發出良知、聆聽它、接納它、跟隨它的方向而瞭解它自己的存有是欠咎的，這是說，它把良知所開顯出來的整個現象，完全瞭解出來。我們可以說，這個瞭解本身，或「要擁有良知」本身，就是此有的本真自我的行動。所以，此有的存有總是在行動中，以深入瞭解它自己。

所謂「要擁有良知」，是指此有要更清楚開顯良知所開顯出來的此有自身。那麼，「要擁有良知」是開顯性，但根據我們以前說的，開顯性有三個結構：際遇性、瞭解和言談，那麼，現在我們要討論，這種開顯性中的際遇性(感受)、瞭解(設計而投出)和言談(語言)是如何的？由此引出海德格所說的決斷。

### 1. 決斷是此有的本真開顯性

此有「要擁有良知」，即是說，它預備接受良知的呼喚，且一旦良知呼喚它，它會跟隨良知的方向，回到自己的存有去，那麼，在此有預備良知和順著良知去瞭解自己時，他的設計而投出是什麼？顯然地，它早已設計它的存有是它自己的可能性，因此，它才能聽到良知呼喚它回到自己的可能性去。否則，若它設計它的存有是被「人人」支配的，則它只聽從外來的聲音，無法聽到由自己而來的良知了。並且，它必須設計它的存有是它自己的可能性，它才能聽從良知，投出在它自己的可能性上，瞭解自己的存有是它自己的，因而得以本真瞭解它自己的存有。那麼，在「要擁有良知」時，此有的瞭解設計了它的存有是它自己的可能性，且投出在它自己的可能性上。

再者，良知出自此有的本真自我，把它從沈淪在「人人」中喚醒，叫它回到它自己去。所以，良知出自一個不在「人人」的支配下，而是個人化的此有。在「人人」中，此有的感受是平和的，亦即它有一種在家裡的感覺。但在個人化的此有中，此有面對它自己，它是怖慄的。它感到不再在「人人」的家裡，而有無家的感受。於是，當此有「要擁有良知」，預備接受良知的呼喚時，它開放它自己，其感受是：預備怖慄的來臨。

良知是一種言談。它在言談中作出呼喚，可是，它的呼喚不是要求此有與它對談，這不是因為良知是一種神祕的、不可瞭解的力量，使人無法與之言談，而是因為當此有真正瞭解良知時，它只是接納它和跟隨它的方向，且在沈默中瞭解它自己的存有是欠裕的。良知要擊退閒聊的吵雜聲，迫使此有回到沈默中，默識它自己。因此，不僅良知的呼喚本身是無聲的，它甚至要此有成為無聲的、沈默的。所以，良知的言談是沈默的。

在此有「要擁有良知」時，它要深入開顯由良知開顯出來的整個現象，在這樣的開顯性裡，此有的感受是預備怖慄，其言談是沈默的，而又設計在自己的可能性上投出它自己。對於這個預備怖慄，在沈默中設計自己的存有是自己的可能性，且由此投出的開顯性，海德格稱之為決斷。

根據海德格的文字，他把決斷說得太複雜了，讓人摸不著邊際，抓不到要點。對於海德格，本真存在是指人在他的存在中，一方面抗拒由「人人」而來的支配，另一方面回到它自己的存在中，開顯他的存在是屬於他自己的，而且由此存在下去，繼續深入開顯他自己、他關切之物及他關懷的別人。但是，由於人早已在「人人」之中，也接受了它的支配，所以，若要抗拒「人人」，人需要良知的呼喚，讓他實際上能夠體證他自己的存在。於是，海德格分析良知如何讓我們開顯自己的存有。這是他從 ¶ 54 到 ¶ 59 前半部的工作。對於這個分析，不會有太大的困難，甚至可說是容易瞭解的。但在 ¶ 59 討論此有的「要擁有良知」直至 ¶ 60，他是要反過來探討，良知的呼喚和完成在人的存有中

的基礎，這是說，人的存有要具有什麼結構，才足以得到良知和完成良知的開顯性？

海德格指出，人要得到和完成良知，他的存有必須向良知開放，並且也能跟隨良知，深入瞭解它開顯出來的一切。基本上，這就是他所說的「要擁有良知」的意義。但是，這個向良知開放的存有一定是抗拒了「人人」的支配下的本真自我，而且，它在本性上又必須持續和堅持向良知開放。它不可能僅是隨意或短暫的開放它自己，否則，當良知的呼喚突然來臨時，它可能聆聽不到了。對於人的存有具有向良知的持續和堅持的開放性，就是海德格所說的決斷。

從以上可以看出，決斷不是意志的活動，也不是由心靈作出的一個決定。意志的活動是心理學意義的，不是決斷的原初意義——開顯性。我們甚至可以說，由於人在原初的決斷中開顯了他自己的存有是屬於他自己的可能性，和他是在世存有，他才能對世界之物作出決定。所以在討論決斷時，海德格強調的是人的開顯性——一種能本真開顯人自己的存有的開顯性。

## 2. 從決斷去瞭解此有

決斷是此有設計它自己的可能性是屬於它自己的，且由此投出它自己，因此，在決斷中，此有能本真地瞭解它自己的存有。較簡單說，決斷是此有在它自己的本真自我中，持續和堅持開顯它自己的本真性格。以前我們說過，此有是在真理中，這是說，此有本身是開顯性，是存有者的真理的基礎。現在，決斷是此有的本真開顯性，因此，決斷是此有的原初開顯性，這是說，它能原初開顯此有及它所遭逢的一切。那麼，我們也可以說，決斷是此有的存在的真理，這是說，它是此有的存在的原初意義——它真正能說明此有的存在意義。這也印證我們以前(參考 ¶9)所說，在海德格，存在的意義不是指此有能有各種行為，而是指它的開顯性。

由於決斷能本真開顯此有，則它能本真瞭解此有、它的世界、它的自我和

與它共存的別人。這是說，從決斷而言，這些東西得以擺脫它們在「人人」中的意義，而有新的意義。世界不再是對象的整體，而是被丟擲到此有中，「爲了滿足此有的」，且由此有在它的個人中，根據它的世界性給出意義。但是，在日常生活中，它的意義卻是藉著與「人人」閒聊、好奇和歧義的猜測而來。世界中之物也不再是手前的，而是被此有處理的用具。別人也不再是在彼此互相偷窺和探聽中，而是在寬容中互相關懷的此有。「自我」也不再獨立於世界，更不是一個統一我的所有經驗的同一者。它與世界統一，且是屬於自己的可能性存有。

決斷是此有本真的開顯性，它當然開顯此有是往前的，而且要投出在某一個可能性上，這是說，決斷總是要作出個別的決斷，它不是僅開顯此有的各種可能性，而不「採取行動」。決斷總是在「採取行動」，針對它自己的存在和當時的世界，作出適當的決斷。同時，唯有在作出決斷時，它才能肯定它自己。

然而，在作出決斷時，此有要決斷一個實際的可能性，由此往前到達世界中之物，關切它們。由於決斷能本真瞭解此有，因此它明白，此有的存有具有沈淪性，讓它沈淪在世界中之物，遺忘它自己的存有。沈淪性遮蔽此有的存有，導致誤解。所以，此有本身也是反決斷(Unentschlossenheit, irresoluteness)。這個論點其實是呼應海德格以前所說：此有是在真理中，也是在反真理裡。在這裡，真理是指它的原初意義——開顯性，那麼，此有的存有本身是自我開顯的，也是自我遮蔽的。同理地，決斷是此有本真的開顯性，但此有本身也是自我遮蔽的，故此有的存有本身也是反決斷的。我們或許也可以說，此有是在決斷中，也是在反決斷裡。決斷抗拒「人人」，把此有從「人人」的迷惑中超拔出來；反決斷卻試圖讓「人人」去統治此有。當此有真正而堅持在決斷中時，「人人」的統治性消失。

決斷開顯此有總是面對各種可能性，而它必須在其中作出一個決斷，讓它投出在一個實際的可能性上，往前到達世界去，那麼，決斷開顯此有是在世存

有。但是，在決斷的開顯性中，此有的世界不同於日常生活中的世界，這是說，本真存在的世界不同於非本真存在的世界。海德格稱前者為處境(Situation)，後者為普通場所(allegemine Lage, general situation)。

在日常生活中，此有早已在「人人」的解釋下熟悉了它的週遭世界。它瞭解各存有者的用途和方位，它們如何相關，也明白它要如何做才能成功，如何會失敗。它對它所遭逢的存有者，似乎都瞭如指掌。不過，它所瞭解的亦正如其他人所瞭解的。而且，在這個熟悉的週遭世界裡，它只需根據「人人」的指示，就能處理它的工作。此有似乎不用過於憂慮，也無須太用心，只要平和地以普通的方式，就可以在週遭世界中生存下去。對於這個它熟悉的，而且又是以普通方式就足以處理的週遭世界，只是一個普通場所而已。此有唯一要計較的，是要如何以自己的計謀去鑽營，獲致它的目的。於是，對於它的週遭世界，雖然可能發生一些意想不到的意外，但卻不可能出現新的意義。

可是，在決斷中的世界，卻是此有在承擔它自己的存有，抗拒「人人」的解釋，作出決斷時所開顯出來的週遭世界。這時，存有者的意義沒有被「人人」所支配，此有要根據它自己所決斷的目的，遭逢和重新定義存有者，以決定它們的用途和相關性，考察它們是否能達致它的目的。這時的此有對它所作的決斷沒有絕對的把握，它如履薄冰、戰戰兢兢地往前摸索。它一方面反省當時的狀況，另一方面根據自己的目的，不斷調整它自己及它與週遭世界的關係，以完成它所作的決斷。這時的週遭世界似乎與它密切相關、休戚與共。這個與此有密切相關、休戚與共的週遭世界，可以說是此有的處境。只有在這樣的處境中，此有才能擺脫「人人」的解釋，發現新的意義。在海德格，真正的意外不是在普遍場所中出現的意想不到的事件，而是在決斷的存在中開顯出來的新意義。由於此有必在處境中，則我們又可以再度證實，此有是在世存有。

那麼，總結本章所說，此有可以從良知的呼喚開始，一方面分析良知的性格，瞭解它與此有的存有結構的關係，再順著良知所指的方向，開顯此有的存

有是欠咎的；另一方面，此有可以反過來追尋良知的呼喚及其完成的存有學基礎，由此開顯此有的存有是「要擁有良知」的，而「要擁有良知」是由於此有的存有是決斷的——堅持自我開顯；再由對決斷的分析，指出此有是與世界統一的整體——在世存有。這樣，良知不再如傳統哲學所說，是一個抽象、難以瞭解和一闪即逝的心理現象，它是豐富而充實、清楚而明確和持續而深遠的開顯性。它把此有在本真存在方面的存有結構全部開顯出來。

至此，海德格已說明了此有的本真存在和非本真存在兩方面的存有學結構，換言之，他已將此有的存有整體說明了。但是，海德格對此有的分析，是要說明它的存有意義，而不是要說明它的存有整體。說明它的存有整體不同於說明它的存有意義。我們舉一個簡單的例子，說明一個書房中的整體，可以是說明在它之內的一切東西，它們的安排方式或關係等。但是，這種說明卻沒有觸及書房的意義。在海德格，一物的意義是指：它的可瞭解性，(SZ 151, BT 193) 而一物的可瞭解性是指，讓人得以瞭解此物之所以是此物的基礎，換言之，人藉著這個基礎，才可以徹底瞭解此物。根據這個觀點，一個書房的意義不是在它之內的全部東西，而是讓它成為書房的書房性——它的本性(我們暫時以柏拉圖哲學為例)。同理地，此有的存有整體之全部結構，尚不是它的意義。要瞭解它的意義，則要找出一個基礎，讓我們藉此能徹底瞭解此有的存有整體的全部內容。對於這個基礎，海德格認為是時間性(Zeitlichkeit, temporality)。於是，他接著要指出此有的存有——關念——的意義是時間性，再從時間性重新說明關念的整體內容。





## 第十二章

觀念的意義：時間性

(Zeitlichkeit, temporality)

(¶ 61—66)

此有是一個統一的整體，但它不是手前性存有，那麼，它當然不是一個由許多手前的東西併湊而成的整體。我們知道，此有的本性是存在，所以，它是一個存在的整體，換言之，它的存有結構雖然相當複雜，但它卻在存在中將它們整合起來，把自己構成一個統一的整體。所以，在此書中，海德格對此有的種種說明，都能互相連貫和統一。假若此有的一些結構不能互相統一，那就表示這樣的說明是錯誤的，必須重新修正。

例如在討論此有的存有時，我們指出它的存有是關念，而關念有三個結構：存在性、事實性和沈淪性。它們不是三個獨立的部份，而是互相統一。在存在性裡，此有往前超出它自己，且由此開顯它自己，這時，它當然會開顯它自己是存在的，而且，這是它來到這裡時的事實性，再者，它也瞭解它是沈淪在「人人」的支配中，因而要抗拒「人人」來維護自己的本真性；當此有在它的事實性中，它當然瞭解它的存有是被丟擲來到存在性和沈淪性裡，這些都是它的事實性；在它的沈淪性裡，它逃避它的存在性和事實性，但逃避正好顯示此有是面對它們才逃避的，而面對它們就是瞭解它們，所以，即使是在沈淪中的此有，仍或多或少瞭解它的存在性和事實性的。

如果關念是統一的，則我們以前所說的存在性徵，都全部統一在關念上，因為就在此有被丟擲來到這裡，在它的事實性上繼續存在，沈淪到世界時，所有存在性徵才得以發揮它們的作用。所以，在詮釋此有時，不能有任何部份獨立於整體，而各部份又必須互相融貫以構成一個整體，並且，整體必須能融貫說明它的所有部份，以至沒有遺漏。

但是，海德格發現，在討論死亡時，我們曾指出，此有要瞭解死亡，必須投出在參與(Vorlaufen, anticipation)中，這是說，此有必須在它的存在中，走到它的前面去，才能瞭解它的存在是死著的，這時，它可以把握它的存有整體，也本真瞭解它自己的存有。但在討論決斷時，我們也指出決斷能本真瞭解此有的存有，但卻沒有說明它和參與的關係，也沒有指出決斷能把握此有的存有整

體，那麼，若我們對此有的詮釋是正確的，則決斷和參與不可能各自獨立，而必須互相統一，但它們如何統一呢？它們的統一又如何讓我們更深入開顯此有的存有呢？於是，海德格接著要說明它們的關係，然後希望找出此有的存有的意義——時間性。

## 一、參與(Vorlaufen, anticipation)與決斷(¶ 61—62)

我們曾指出，要本真瞭解此有的死亡，不能在期待(Erwarten, expecting)的存在方式上，而是要參與在死亡中(參考 ¶ 53)，因為在期待中，此有將死亡視作一個事件，這是對自己的死亡意義的誤解，也因此是對自己的誤解。但在參與中，此有往前走、超出它自己，它因此得以瞭解它的存有是死著的，這樣，它本真地瞭解它自己。並且，它的存有的最大極限就是死亡，因此它的存有整體是在死亡之內。於是，一旦此有瞭解它自己是死著的，它也就瞭解它的存有整體。

可是，根據海德格，此有能體證自己的存有，是由於良知的呼喚，而且，此有之所以有良知的呼喚，及能聆聽良知，是由於它的存有是決斷。決斷是此有本真的開顯性，並且，決斷總是要作出個別的決斷的，於是，在決斷作出決斷時，此有體證了自己的存有。但是，在決斷的體證中，它能否體證到它是死著的，或體證到它自己的整體呢？我們的意思是說，參與在死亡中能開顯此有的存有，而決斷也能開顯此有的存有。然而，此有是一個統一的整體，那麼，它們兩者必須也是統一的。但它們如何統一呢？

其實，只要我們深入反省決斷，就能瞭解它同時參與在死亡中。我們曾說，決斷是此有的本真開顯性，它的感受是預備接受良知的呼喚所引起的怖慄，設計自己的存有是自己的可能性和欠咎的，且由此而投出。那麼，就在這個投出中，它當然能本真瞭解自己的存有了，而且，即使它當時感受到怖慄，它依然

會接受它——正如它接受良知而願意跟隨它指示的方向那樣，繼續堅持下去，更清楚地開顯自己的存有。這樣，它會開顯它自己的存有是欠咎的，亦即它的存有是各種的「不」，這是說，此有的存有總是瞭解它自己具有很多「不能」，「無能為力」，「無可奈何」或「不得不如此」等事實性，並且，這些事實性不是此有自己後來獲致或可以擺脫的，而是，只要它是此有，它就必須永遠承擔它們。換言之，它自始至終承擔著它們。但是，一旦此有瞭解它的存有是自始至終都是欠咎的，則它就瞭解它的存有是有「終止」或「盡頭」的。但是，這個「終止」或「盡頭」不是一個事件，而就在當下——它的死著。

另一方面，若決斷開顯此有的欠咎，那它當然開顯此有的各種的「不」，但此有最根本的「不」是它的「不可能」再是它自己，亦即它的死亡，所以，決斷總開顯此有的死亡或死著。那麼，由於此有的決斷開顯它自己是死著，而開顯死著的方式是參與，因此決斷本身就是參與的，這是說，決斷和參與是統一的。但這不是說，決斷和參與是不同的，但又統一的兩個東西；而是說，決斷就是參與的決斷(vorlaufende Entschlossenheit, anticipatory resoluteness)，兩者完全合一。

既然決斷是參與的，那麼，此有在參與中所開顯的，與在決斷中所開顯的，兩者都可以統一起來，由此便能對此有作更深入的瞭解。參與在死亡中讓此有原初地瞭解它的整體，而決斷讓此有瞭解它的欠咎，因此，參與的決斷讓此有開顯它的存有雖是一個整體，但卻是一個有所欠咎的整體。接著，海德格從參與的決斷重新說明死亡的幾個性格，並藉此更深入說明此有的存有。他基本上是要指出，當參與和決斷統一時，由於決斷開顯此有的本真存在，而參與開顯此有的死亡，讓此有得到它的整體，因此參與的決斷開顯了此有的本真存在及其存有整體。在海德格的分析中，由於有些觀念是重覆的，故我以下僅作簡略的說明。

在決斷中，良知的呼喚指出此有沈淪在「人人」之中，但卻呼叫它回到自

己本真的存在，參與在它的死亡裡——最爲它自己的可能性上，因此，參與的決斷讓此有回到自己的整體中，得以更透徹瞭解其存有。

良知的呼喚把此有從「人人」中超拔出來，使它個人化成爲它自己，讓它瞭解它是一個欠咎的存有，其欠咎甚至深達它最爲自己的可能性——死亡，這時，此有明白死亡完全與「人人」無關，而唯有自己才能承擔，亦即死亡是一個與別人毫不相關的可能性。於是，參與的決斷讓良知的開顯性達到此有的死亡，瞭解死亡與別人毫不相關。

再者，參與在死亡中讓此有瞭解死亡是一個不可刪除的可能性，而決斷又開顯此有的本真存在，因此，參與的決斷讓此有瞭解它的本真存在是不可刪除的，這是說，無論此有如何沈淪，它依然有本真存在的可能性。只要它聆聽良知的呼喚，跟隨其方向去瞭解它自己，它仍可從「人人」中超拔而出，恢復自己本真的存在。

決斷讓此有本真開顯它自己的存在，這是說，它開顯存在的真理。但開顯真理亦即確定它是真的，所以，決斷的開顯就是一種確定——它是確定者，也是被確定者。可是，此有是在世存有，它因此也確定它自己當時所在的處境 (Situation)。但此有如何確定它的處境呢？顯然地，不是先有一個擺在手前的處境，然後此有再去認識它、確定它。而是，決斷早已瞭解它自己的存有——它的存有是在世存有、在處境中的、是它自己的可能性、死著的、欠咎的和沈淪的等等，由此設計而投出，才得以開顯它的處境。於是，決斷的確定僅是確定它早已開顯的東西，所以這似乎是將已有的東西再次拿回來 (Zurücknahme, taking it back)，海德格稱這樣的確定爲重現 (Wiederholung, repeating)。

我們要明白，在海德格的詮釋學，瞭解一物就是解釋它，而解釋是指將瞭解的東西更進一步瞭解出來 (參考 ¶ 32)，所以，當我們瞭解一物爲真的時，我們僅是似乎將早已擁有的東西，再次拿回來看清楚，或將它再次重現出來而

己。在海德格，人的知識不是從無到有，因為由無不能生有；而是由隱晦到清晰、隱蔽到解蔽、隱藏到顯示。所以，當我們確定一個真理時，不是創造或發明它，而是發現它，因為它早已隱藏在我們的存有中。海德格曾說，哲學是從此有出發，再返回此有去。(SZ 38, BT 62)「從此有出發」就是從此有的隱晦的瞭解出發，「再返回此有去」就是返回它的隱晦的瞭解，將它重現出來，再次確定它。因此，在參與的決斷中，此有確定和重現它本真的存在及其存有整體中的一切。

其實，此有在決斷中也確定它自己是反決斷(Unentschlossenheit, irresolute-ness)，因為決斷本真開顯此有的存有，它當然開顯它自己的沈淪性，而沈淪性會遮蔽決斷的開顯性，故此有本身也是反決斷的。這正如此有是在真理中，也是在反真理裡。決斷參與了此有的死亡、瞭解死亡的不可預料性，亦即它的來臨是不可預期的。但反決斷卻將死亡視為一個遙不可及的事件，使它成爲在一個可以預料的時刻裡。於是，參與的決斷一方面開顯此有是在它的處境中，面對死亡的不可預料性；另一方面瞭解反決斷破壞死亡的原初性格，將它放在一個固定的時刻裡。於是，本真的此有開顯它是被丟擲在一個有限的處境中——當死亡來臨時，處境會隨之而逝，而且它要在怖慄中面對自己的不可預料的死亡，也由此得到它在死亡前的存有整體。

總結以上，由於決斷開顯此有的欠咎，因此也開顯它最終極的欠咎——死亡，而開顯死亡就是參與在死亡中，因此決斷必和參與互相統一，成爲參與的決斷。並且，由於決斷開顯此有的本真存在，而參與開顯此有的存有整體，因此，兩者統一開顯了此有的本真的存有整體。

最後，我們可以看出，此有的本真存在不僅具有存有學上的根據，它也有實際上的可能性，因為參與的決斷是此有堅持自我開顯它自己，讓良知能從本真自我中冒出，呼喚它回去自己的存有去，參與在自己的死亡中，開顯自己的存有整體。因此，參與的決斷是此有能實際體證自己的存有的根據。

## 二、關念與此有的自我(¶ 63—64)

我們現在要回顧海德格對此有的存在分析，檢討他的方法論，希望找到一條線索，讓我們能更深入瞭解此有。

### 1. 方法論的檢討

在海德格的分析中，他首先分析此有的日常生活——非本真的存在，由此指出它在此有的存有中之根據。然後他指出此有的存有是關念，而關念是由存在性、事實性和沈淪性三個結構組成。接著，爲了更完整說明此有的存有整體，他再分析它的本真存在，指出它在此有的存有中的根據。然而，我們可以看出，如果此有的存有是關念，則無論本真和非本真的存在，皆要奠基於關念的結構。首先，我們指出，參與的決斷是此有的本真存在的根據，但是，參與的決斷之所以可能，是由於此有的關念中的存在性。在說明關念的存在性時，我們指出，這是指此有總是在其存在中往前超出它自己，由此開顯它自己是存在的，也因此關心它自己的存有(參考 ¶ 41)。那麼，由於此有的存有是往前超出它自己的，它才能參與(參與的基本意義是指往前走)於自己的存有、開顯它，並且，它才能在決斷中，堅持繼續開顯它自己，成爲參與的決斷。所以，存在性是參與的決斷之所以可能的基礎。

另一方面，非本真的存在是由於此有開顯了自己的存有，但卻不願承擔它，甚至逃避和疏離它，更接受「人人」的支配，沈淪到世界之物去。但這是由於此有的關念具有沈淪性的結構，它才能逃避自己而沈淪，成爲非本真的存在，因此，非本真的存在奠基在關念的沈淪性。再者，無論存在性和沈淪性，都是此有被丟擲到這裡時所擁有的，而且也是它以後無法擺脫的，因此，存在性和沈淪性都是關念的事實性。那麼，由於此有的關念具有事實性結構，它才能自始至終都具有存在性和沈淪性，換言之，它自始至終都不可能是別的，而



一定是此有。

然而，在對此有的整個分析中，我們不僅恰當預設了此有的整體——死著的存有，而最重要的是，我們恰當預設了一個觀點：此有的本性在它的存在，換言之，我們以存在為解釋此有時的前觀點。在消極方面，它讓我們在分析此有時，先行抗拒了手前存有或及手存有的觀點，使此有能本真顯示它自己；在積極方面，它讓我們從兩方面切入此有的存有，因此能更豐富地瞭解它的整體，這是說，它讓我們分別從非本真存在和本真存在去瞭解此有，使我們能具體而豐富地瞭解關念的整體結構。

再者，以存在為觀點去分析此有，也讓我們瞭解，此有的詮釋是循環的(參考 ¶32)。當我們預設：「此有是存在的」，由此開始分析，最後得到：「此有的存有是關念」，其實我們是預設了結論，因為當我們得到「此有的存有是關念」這個結論時，它的意義基本上仍是：「此有是存在的」，只是後者較為空洞，而前者把此有的存在說得更為具體和豐富而已，這是說，此有不僅是存在的，且它的存在奠基在存在性、事實性和沈淪性上。詮釋是從預設出發，但其結論依然是回到預設去，然而，它更具體和豐富地解釋了預設。

其實，不僅詮釋是循環的，此有的存有也是循環的，因為此有的存有是開顯性，而開顯性是在設計而投出的結構上(參考 ¶31)。這是說，此有開顯一物時，必早已在一個設計上，再據此投出，才能開顯它，那麼，設計早已限定了事物的意義，而在投出中，此有就是開顯它的設計中的意義內容而已。因此，此有的開顯性也是在循環中。然而，在不斷地投出和循環裡，此有更具體和豐富地開顯了事物的內容。

可是，若此有在不斷的循環中得到更豐富的內容，這則引出兩個問題。首先，此有是人，而人皆有自我，而我們通常認為，人的自我是單一的，但此有的意義卻是豐富而雜多的，則它的自我是如何的？其次，此有的存有是關念，

而在我們的詮釋中，關念的內容愈來愈豐富，但我們也知道，此有是一個統一的整體，則關念的內容雖然豐富，但它們必須保持統一，那麼，在瞭解關念的豐富而雜多的內容時，我們要根據那個基礎或概念，才能將它們統一起來呢？換言之，要根據什麼，才能讓我們更徹底瞭解關念中的豐富內容。對於這個根據，就是關念的意義。海德格認為，藉著時間性概念，可以統貫地說明關念的內容。所以，時間性是關念的意義。以下，我們分別處理這兩個問題。

## 2. 此有的自我

此有是統一的，這是說，無論它的結構和得到的經驗是多麼複雜的，它們都屬於一個相同的此有。因此，對於此有自己，它通常稱呼它自己為「我」。無論何時何地，它依然是一個相同的「我」，這個「我」好像統一了它所有的結構和經驗。自古以來，人們就將「我」視作一個不變而單一的實體，它支持那些可變而雜多的屬性，所以人們認為，「我」具有實體性和單一性。並且，「我」與其他的事物不同，它是關於人格的，所以，「我」具有人格性。再者，在說明「我」時，「我」是主詞，不是賓詞，因此「我」是主體性。於是，實體性、單一性、人格性和主體性等詞彙，往往用於「我」之上。但是，這些詞彙顯然是誤導的，因為它們早已預設此有是手前存有者。在海德格，此有的存有是關念，它是存在性、事實性和沈淪性的組合。此有不是實體、不是單一的、不是心理學的人格，也不是主體性。更嚴格地說，此有的本性是存在，而它的存在是在關念的方式上。於是，若要瞭解此有的自我，只能根據關念概念或存在的進路。但是，在這個進路下，此有的自我是如何的呢？海德格分兩方面來處理這個問題，他首先批評康德的自我理論，然後說明此有的本真自我。

### a. 康德自我理論的批評

康德哲學中的自我，似乎介於西方傳統哲學與海德格哲學之間，因為康德正如海德格那樣，反對自我是一個實體，但康德卻又認為自我是一個邏輯主體

(logisches Subjekt, logical subject)，這又正是海德格所反對的。於是，只要海德格推翻康德哲學的邏輯主體概念，就同時推翻整個傳統哲學的自我理論了。

海德格認為，康德雖然正確指出「我」不是實體，但他卻沒有正確瞭解「我」的存有，這是說，他沒有對「我」作出一個適當的存有學說明。康德明白，「我」不是一個認知對象，因此它在內容上是空洞的。不過，它卻是伴隨所有概念的，這是說，它把所有概念組織起來，構成一個統一的知識體系。所以，康德把「我」作為「我思」，因為「我」既然不是實體，而是概念的組織者，則它僅是在「思考」的活動中把知識組織起來而已。對於這個知識的組織者的「我」，康德稱之為邏輯主體。所謂邏輯主體，不是指它由邏輯推理得出來的，而是說，它作出邏輯活動，將概念組織起來，構成一個可瞭解的知識體系。不過，在這種方式下，「我」成為一個知識體系的支持者，這是說，「我」似乎是一個在其下、支持整個知識體系的基礎。從存有學的觀點下，這樣的「我」就是一個托基(*subjectum*)。此所以康德認為，「我」不是一個表象，而是表象的形式，換言之，「我」整理出各種表象，但本身卻是不可表象的。

但是，若我們追問：「在康德哲學中，『我』基本上是『我思』，而『我思』僅是一個組織知識的活動，但為何康德會進一步認為，『我』是一個托基、一個知識體系的支持者，或一個邏輯主體呢？」海德格認為，這是由於康德是從手前存有的觀點下去瞭解「我」，因為當他認為「我」是主體時，這已顯出，它被視作一個相同的、不變的手前存有者。因此，即使康德認為「我」不是手前性的實體，但他仍舊在手前存有的觀點下，將「我」瞭解成手前性的主體，但這顯然是對「我」的誤解。

不過，在康德的主張裡，「我」既然不是實體，而是「我思」，並且，「我思」僅是一種思考活動，則我們可以進一步說，「我思」必須是「我思某物」的，因為思考不可能沒有對象。康德也曾說過，「我思」若不伴隨它的表象，則它是空虛的。若從這條線索出發，則康德的「我」必須關連事物。再者，若

再更進一步發展，則由於事物必須關連它的世界，則康德所說的「我」便必須與世界統一，而有可能發展成海德格所說的在世存有了。但為何康德哲學卻沒有往這個方向發展呢？

海德格指出，當康德說明「我」時，他認為「我」所伴隨的表象是經驗的(das Empirische, the empirical)，但他卻尚未清楚說明「伴隨」的意義。他根本上仍是根據一個手前存有的「我」去瞭解它，故「伴隨」成爲一個邏輯主體的活動。但既然康德早已預設「我」是一個手前存有，則「我」基本上是獨立的，故即使康德將「我」說成「我思」，他依然無法瞭解「我思」必須是「我思某物」，亦即他無法看出「我」與事物的必然統一性。在康德，「我」是先驗的，而表象是經驗的，而先驗的不與經驗的互相統一。它們是兩個不同的領域，需要圖式(Scheme)將它們綜合起來。再者，即使康德明白「我」是「我思某物」，也明白「我」與事物的統一性，但這依然尚未正確瞭解「我」的存有，因為根據海德格，事物必須是世界中之物，它不能獨立於世界外。那麼，康德必須再進一步指出，事物是世界中之物，亦即「我」是與世界統一的，才能正確瞭解「我」，這是說，「我」不是手前存有，而是「我在世界中」。真正的「我」是與世界統一的。

康德為何在擺脫以實體方式來說明「我」後，依然再以手前存有的觀點去瞭解「我」呢？海德格認為，那是由於康德在瞭解「我」時，預設「我」是一世界中之物，換言之，「我」的存有正如世界中之物的存有一樣，都是擺在手前的。但為何康德會如此預設呢？根據海德格的說法，那是由於人的存有是關念，而關念具有沈淪性。這是說，人逃避自己的存在，沈淪到世界中之物去，故即使對他自己，也視之爲一個世界中之物。所以，即使人認為當下的這個存有着者是「我」時，其實這已經不是他的本真自我，而是一個非本真的自我——是由沈淪性導引出來的誤解。並且，當人肯定他的「我」時，他往往以爲是由他自己作出的肯定，但根底上，「我」不是由人自己肯定的，而是由「人人」

肯定的。於是，無論傳統哲學或康德哲學中的自我，依然根據關念的沈淪性產生，是人逃避自己的本真自我所引生出來的概念。

b.此有的本真自我

要正確瞭解此有的自我，則要根據它的存有——關念——來說明。要根據關念來瞭解自我，則是指，此有不能逃避它的存有而沈淪到世界去，反而要堅持開顯它為關念，即使怖慄襲擊此有，使它被個人化，失去「人人」的保護，更讓它面對陌生的世界，產生無家的感受，它依然要堅挺這個屬於自己的存在，繼續存在下去。就在這樣的堅挺下，此有不臣服在「人人」的支配，不把自己化成「人人」，反而堅定不拔地確定當時的存在是屬於它自己的。這樣，它保存了它自己的本真自我。基本上，當此有在參與的決斷中，就是堅持它自己的本真自我。

此有的本真自我是需要此有自己去爭取的，或從「人人」的手中再次搶奪回來，並且，一旦搶奪回來後，還要堅持不拔地維護它，否則它又會被「人人」搶奪回去。就在這樣的自我堅持中，此有維護它的自我，也得到它的自我。海德格稱之為自我堅持性(*Ständigkeit des Selbst, Self-constancy*)。相反地，此有也可以逃避它本真的自我，成為反決斷的，被「人人」所支配，沈淪到世界之物去，這時，它無法堅持它的本真自我，而把它自己分散在眾多的世界之物中，成為自我的非堅持性(*Unselbst-ständigkeit, non-Self-constancy*)。

在海德格，此有的自我不是一個手前的東西，也不是一個實體或主體，它是一種存在方式。當此有在參與的決斷中，堅持而確定它的存有是它自己的，則它的存在方式就表現為它的本真自我或自我堅持性，因此，當我們說此有的本真自我時，那不是指在此有之內，具有「一個」真正的自我，而是指它當時的存在方式能堅持或確立它的存在是屬於它自己的。可是，當此有逃避它自己的存有，沈淪到世界中去時，就在這種沈淪的存在方式中，它無法堅持它的本

真自我，而成爲非本真的自我。由此，它才有各種錯誤的自我理論。那麼，此有的非本真自我，不是指它對自我擁有一個幻覺，而是指它當時的存在方式遺忘或逃避了它自己的存有。

因此，不是由於此有具有一個自我，而這個自我是關念，故此有的存有是關念，換言之，關念不奠基於自我；而是，由於此有是關念，故此有才能有各種不同的自我——本真的和非本真的自我。這是說，由於關念的存在性，故此有才能在它往前超出它自己時，堅持開顯它自己，成爲參與的決斷，使它成爲本真的自我；也由於關念的沈淪性，故此有才能逃避它自己而沈淪到世界之物去，成爲非本真的自我。

當此有在參與的決斷中，堅持它的自我，它會瞭解它是存在的，而且它是在關念的方式下存在。並且，雖然關念的結構是雜多的，但它卻是統一的。這是說，此有瞭解它的存在性就是被丟擲給它的事實性，並且，它一方面在存在性中開顯它自己，但另一方面也開顯了一個早已擁有的世界，且要往前到達世界去。就在它的往前到達世界中，使它疏離它自己而沈淪到世界中之物。因此，存在性與沈淪性是同等原初的。再者，此有也瞭解它是被丟擲到沈淪性中，故沈淪性也與事實性同等原初。因此，此有的存有結構雖然是複雜的，但依然是統一的。並且，在關念的存在方式，此有總是發現，它的各種存在方式都原是它自己的，所以，無論在那種存在方式下，它仍是一個統一的存有。

可是，當此有沈淪到世界去，接受「人人」的支配，在閒聊、好奇和歧義中追逐世界中之物時，它反而將自己分散在各種無盡的追逐中。它以爲它自己的存有正如它所追逐之物那樣，同樣是世界中之物。於是，它發現它剛才在那裡追逐一物，現在在這裡追逐另一物，將來又在別處追逐別物，於是，它似乎是多個不同的自己。不斷地追逐就是不斷地分裂自己，再也難以統一了。由於難以統一，故此有嘗試找尋各種證據，希望重新證實自己是統一的，然而，找尋證據正如追逐世界之物一樣，只是繼續分裂自己而已。統一的自我就在當下



的存在性中，只有聽從良知的呼喚所指示的方向，回到參與的決斷中，就可以在當下的開顯裡，證實自我的統一性。

### 三、關念的存有學意義：時間性(¶ 65—66)

關念的內容非常複雜，但又是統一的。若我們問：「關念的意義是什麼？」它的適當答案不是把關念的內容如數家珍的全盤說出。這正如若我們問：「桌子的意義是什麼？」我們不是回答：「桌子是有桌面的、高的、重的、可以放東西的…」這樣無止盡地把它的内容說出。而是，我們要說出桌子之所以是桌子的根據，這是說，我們要說出桌子的本性。一旦能瞭解桌子的本性，才能瞭解它為何是有桌面的、高的、重的、可以放東西的…等性質。換言之，一物的意義是此物之所以是此物的基礎，並且，藉著這個基礎，其他的性質才能得到適當的說明。同理地，關念的意義是讓關念之所以是關念的基礎，藉著它，關念的複雜的內容才能得到適當的說明。對於一個這樣的意義，海德格稱之為存有學意義。於是，在探討關念的存有學意義時，我們是要找出，在那個基礎上，關念才能成為關念，並且藉著它，可以讓我們更徹底或適當地瞭解關念的複雜內容，於是，這個基礎也統一了關念的複雜內容。

根據上文，關念的存有學意義基本上是指：讓關念之能成為關念的基礎。要把握這個基礎，我們首先可以問：「此有在什麼情況下，能讓關念成為關念？」顯然地，關念之所以能成為關念，是在此有的參與的決斷中，這是說，在參與的決斷中，此有得到本真的開顯性，以確定它自己是關念，也因此讓關念本真地顯示它自己，這時，關念成為關念。接著，我們要問：「參與的決斷要奠基在那個基礎上，才能投出它自己，開顯它自己為關念？」於是，探討關念的存有學意義，要回到參與的決斷中，瞭解它的基礎。海德格認為，參與的決斷之所以可能，奠基在時間性(*Zeitlichkeit*, *temporality*)上，因此時間性是關念的存有學意義。



### 1. 從參與的決斷說明關念的存有學意義是時間性

要瞭解海德格在這裡所說的時間性，我們必須放棄通常所說的時間概念。我們通常認為，時間是時間流，這是說，時間是無始無終地向前流動。我們是在時間流中，佔著其中的一點，這就是「現在」。相對於現在，很多時間已經消失了，它們是「過去」。可是，還有很多時間尚未來到，它們是「將來」。時間流被分割成三個獨立的時態。過去已經消失，將來尚未來臨，最真實的只是現在，而我們只佔著其中的一個——現在。但是，假若我們這樣瞭解海德格所說的時間性，則顯然是誤解，因為時間性是指此有的關念的存有學意義，是此有能成為參與的決斷的基礎。可是，一旦時間被分割成三個獨立的時態，而只有現在是最真實的，則此有就是在現在中，亦即在時間流的一點上，那麼，它就是一個手前存有了——擺在手前的時間點上的一物。它失去它的存在性，也就不能成為參與的決斷。因此，在海德格，由於此有不是手前存有，因此它不在時間流中。此有的時間性不是指此有之外的時間流，而是在參與的決斷中顯示出來的時間性。

但是，要瞭解參與的決斷中的時間性，我們必須改變觀點，不再如以前那樣，從存在的觀點去瞭解參與的決斷，而是從時間的觀點來瞭解它，因為既然關念的基礎在時間性，那麼，從時間才能更徹底瞭解此有的存在。換言之，時間的觀點比存在的觀點更為原初。

在參與的決斷中，參與(*Vorlaufen, running ahead*)的字根是指往前走或走到前面去。在此有往前走而參與在自己的死亡的可能性上時，它開顯了它自己的存有整體，而且堅持而決斷地繼續往前走。可是，此有之所以能往前走，是由於它的存有不僅停留在現在中，而是到了「將來」(*Zukunft, future*)去。這不是說，此有已經到了「將來」這個時間點上，因為此有根本不在時間流上。德文的將來是 *Zukunft*，其字根類似英文的 *come to*，也與中文的「將來」幾乎相同。英文的 *future* 就完全無法看出它的字根意義了。從字根而言，此有的將來

是指：它的存有(即「延續下去」)總是「將要前來」。它不能不「將要前來」，否則它的存在無法繼續，而它就不再是此有了。因此，在瞭解此有的將來時，我們要根據它的字根意義：將要前來。

其實，無論此有本真的或非本真地面對死亡，都是由於它的存有是「將要前來」。在本真的死亡中，此有參與在它的死著裡，但這是由於此有的存有是「將要前來」，因為一個不能「將要前來」的存有者，是不可能死著的。另一方面，在非本真的死亡中，此有也是「將要前來」的，否則它不可以瞭解它將要死亡。但它卻進而把死亡瞭解為一個將要前來到事件。並且，由於這個事件尚未來臨，故它是在將來中。於是，此有把將來瞭解為尚未來臨的時間點。前者讓此有本真瞭解它自己的將來——「將要前來」；後者卻離開此有的存有，沈淪到世界去，進而把它的將來看作一個手前性的時間點。所以，無論是本真的或非本真的存在，都奠基在此有的獨特的時間性——其將來是「將要前來」。

再者，參與的決斷本真開顯出此有的存有是欠咎的——它本身就是種種的「不」，而欠咎是被丟擲給它的。這是說，對於此有，當它在這裡時，它發現它已經是如此的(*wie es je schon war, as it already was*)，換言之，它已經被丟擲在這許許多多的事實性中。所以，在此有「將要前來」時，它同時瞭解它已經是如此的。但是，從時間的觀點而言，此有的存有雖然是將來的，但它也是它的「曾經」(*sein Gewesen, its been*)或「曾經是」，這是說，由於此有「曾經」或「曾經是」如此的，所以它才能發現，它已經是如此的。一個沒有「曾經」的存有者，無法開顯它已經擁有的各種事實性。對於此有，它的「過去」沒有過去，也沒有消失，而是「曾經」。

當我們說，此有的存有是「曾經」，這不是指，此有曾經在以前的某個時間中，但現在仍記得當時的經驗。因為這預設此有是在時間流中，將它誤解為一個手前之物；而是指，此有的存有能伸展到它的「曾經」，或者說，它的開顯性能擴及它已經擁有的，是由於它的存有奠基在時間性上，而且時間性不僅

是「將要前來」，也是已回到「曾經」去。

不過，此有之所以能夠回到它的「曾經」去，是由於它在參與的決斷中，這是說，在它的「將要前來」中，它才能回到它的「曾經」去，因此在此有的時間性中，「曾經」之所以能呈現，是由於將來。當此有沈淪在世界中時，它看到的是當前之物，及將要但尚未出現之物，和曾經但卻已消失之物。於是，「曾經」只是那些已經消失的時間而已，它無法瞭解自己的存有已經回到「曾經」去，而且，也無法瞭解它的「曾經」是由於它的將來，才能呈現出來的。

再者，在參與的決斷中，當此有參與在它的死著時，它開顯了當時它所遭逢、與它密切相關的處境(Situation)，它要使用其中的用具，完成它自己。從時間的觀點而言，此有當下正在開顯它的處境，那麼，對於這個當下的「現在」，就是「現之為在」(Gegenwärtigen, making present)。此有的現在不是指它正在時間流中的一點。基本上，它不在任何時間點上。它的現在正在「現之為在」——呈現它的處境為在。它開顯當時的處境，否則它不可能有世界。

總結而言，從時間的觀點而言，參與的決斷之所以可能，是由於此有的將來是「將要前來」，且它的「將要前來」同時已經回到它的「曾經」去。這時，此有也正在「現之為在」中，開顯出它的處境。對於這個從「將要前來」回到「曾經」而又同時「現之為在」的統一現象，海德格稱之為時間性。基於這樣的時間性，參與的決斷才成為可能，也讓此有得以確定它的存有是關念。於是，根據時間性，可以讓我們更原初地瞭解關念，而時間性是關念的存有學意義。

## 2. 由時間性說明關念

以前，我們是從存在的進路去瞭解此有的存有——關念，現在，既然時間性是關念的存有學意義，我們便可以由時間性去瞭解關念了。根據以前的說明，關念是存在性、事實性和沈淪性，這是指，此有的存有是：到了自己之前的存有 (Sich-vorweg-sein, Being-ahead-of-itself)——早已在(世界中) (schon-in-

(der-Welt), already-in-(the-world)), 且作為**靠存有**(Sein-bei, Being-alongside)(參考 ¶41)。從存在性而言，此有總是「到了自己之前」，這是由於它的將來是「將要前來」；從事實性而言，此有總是早已在世界中，這是由於它的過去是「曾經」，這是說，它早已擁有的東西沒有成為過去而消失，而僅是「曾經」。由於是「曾經」，因此它仍擁有它；從沈淪性而言，此有總是到達世界中的存有者去，這是由於它的現在是「現之為在」——呈現出在世界中的存有者，故它是靠著存有者的。

但是，此有的「到了自己之前」中的「之前」，不是指此有離開它的當下，往著時間流中的前面一點；而且，此有的「早已在」中的「早已」，也不表示時間流中的後面一點。我們早已習慣性地認為，時間獨自在流動，而一切存有者皆在其中。可是，在海德格，此有不在時間流中。時間的原初意義是此有的時間性，時間流是由於此有遺忘了自己的時間性，沈淪到世界中而引生出來的觀念。

此有的「到了自己之前」中的「之前」，是指它的「將要前來」，由於這是它自己的「將要前來」，因此它必須考慮，在它「將要前來」時，它要否堅持它自己或逃避它自己。由此，它的將來讓它開顯它自己的存有，這就是關念的存在性。因此，存在性的意義奠基於此有的將來。同理地，此有的「早已在」中的「早已」，是指它早已被丟擲到它的事實性中。我們曾說，此有的事實性不是此有來到後才爭取得來，也不能在得到它後將它擺脫，這是由於此有的時間性是「曾經」，這是說，此有早已曾經擁有事實性，而且它曾經擁有的事實性是不會成為過去而消失的。事實性不會消失。只有手前性的東西，才會成為不在手前而消失。由於此有的時間是「曾經」，故它發現它自己時，總是已經在被丟擲而來的事實性中。因此，關念的事實性之所以可能，由於此有是「曾經」。換言之，事實性的意義奠基於此有的「曾經」。

關念的沈淪性——**靠存有**(Sein-bei, Being-alongside)——是指此有遭逢世

界中之存有者，因此停靠在它們之上，遺忘或逃避它自己的存有。基本上，這是由於此有在當下裡，其時間的原初意義是「現之為在」。由於此有能呈現事物為在，故它才能停靠在它們之上。對於這個時間，海德格沒有給它一個特別的名詞。在下文，海德格討論此有在沈淪中的存在方式時，他以「現之為在」(Gegenwärtigen, making present)來說明此有的現在，而以「瞬間」(Augenblick, moment of vision)來指示決斷中的現在。基本上，海德格的意思是指，由於此有把世界中之物「現之為在」，因此它會停靠和沈迷在它們之上、難以自拔，以至遺忘自己的存有。可是，在決斷中，此有當然也會將它的處境「現之為在」，但是，這樣的「現之為在」卻沒有讓此有停靠和沈迷在其中。它基本上關心它自己的存有，只「瞬間」地開顯它的處境，但不停靠在其中的存有者上，且繼續往前超出它自己和完成它自己的目的。

於是，藉著此有的時間性，說明了關念之所以可能的基礎，讓我們更徹底地瞭解它，因此，關念的存有學意義是時間性。

### 3. 時間性的互為超出的統一性(ekstatische Einheit, ecstatical unity)

時間性是關念的意義，關念不是存有者，它是此有的存有，因此，時間性也不是存有者。時間性要時間化它自己，這是說，它總是「將要前來」，回到「曾經」，當下把世界「現之為在」。更嚴格地說，就在此有「將要前來」時，它已經回到「曾經」去，現出了世界中的存有者，這是說，此有的將來已經到了「曾經」，也在現在中。同理地，此有的「曾經」已經往前限制它的將來，也是在現在中。再者，由於此有「將要前來」，而且曾經在世界中，它才能現出它的週遭世界。因此，時間性的各時態總是要超出它自己，但卻無論如何仍在時間性之中統一起來。換言之，此有的將來、「曾經」和現在，不是各自獨立的時態，而是各自超出其自己，但又構成一個統一的整體。對於時間性中的各時態，由於它們超出其自己，海德格稱之為「超出性時態」(Ekstase, ecstase)。對於這個由各超出性時態所構成的統一性，稱之為互為超出的統一性。

在一般的時間概念裡，時間是單向的相續，它是無始無終的時間流，所以各時態是獨立的：現在是當下，它尚未到達將來，也未過去；過去已經消失，它不在現在中，更不可能在將來裡；將來尚未到達現在，更不在過去中。然而，當我們這樣瞭解時間時，就已經疏離了時間的原初意義，把時間視為手前存有的東西。海德格認為，這是由於此有的時間性在時間化它自己時，遺忘了自己的原初意義，而在非本真的方式下瞭解出來的時間概念。

於是，時間性在時間化它自己時，也有本真的和非本真的模式，這正如此有的存在也有本真的和非本真之別。在本真的時間化中，此有本真瞭解它自己的時間性，在這種情況下，此有必須先瞭解它的將來是「將要前來」，而不是時間流中的尚未來臨的一點。因為，只有在此有的「將要前來」中，它才可以瞭解它自己的以前是「曾經」，而不是時間流中的過去；也瞭解它自己的當下是「現之為在」，而不是時間流中的現在。因此，當時間性本真地時間化它自己時，它必須先本真地瞭解它的將來，而由將來回到「曾經」和現在。因此，海德格認為，在本真的時間性中，它的基本現象是將來。他的意思是指，時間性能本真地時間化它自己，首先要有本真的將來，藉此，整個時間性的互為超出的統一性，才能完整呈現。

時間性不外在於客觀時間中，它是此有的存有——關念——的意義。由於此有的存有是有限的，這是說，它是死著的、是有盡頭的，因此，時間性也是有限的、有盡頭的。但這不是說，時間發展到將來的某一點時，便會停止，它的有限性不是指它將來的停止；而是說，當此有的時間性在時間化它自己時，它瞭解它自己的「將要前來」本身就是死著，也因此它自己是有盡頭，或有「最後的邊際」的，由此限制出此有的整體。由於時間性是有限的、有盡頭的，故此有才能瞭解它的存有是各種的「不」，換言之，它的存有是欠咎的。

海德格認為，一般人以為時間是無限的或無盡的，是由於他們逃避自己時間的有限性。在本真的存在中，由於此有發現它的時間是有限的、有盡頭的，



故它會面對死亡而怖慄，且由怖慄而逃避。在逃避到非本真的存在裡，時間才成爲無限、沒有盡頭的。我們以後會較詳盡討論這個問題。

至此，我們對時間性作了一個扼要的說明，也指出它是此有的存有——關念——的存有學意義。既然藉著時間性可以更徹底瞭解此有的存有，那麼，以前我們對此有所作的分析，都可以從時間性概念重新說明了，而且這樣的說明才是更徹底和更原初的。於是，海德格接著要從時間性再次說明以前對此有的存在分析。

在進行這個工作之前，我們還要簡略說明此有的時間性與日常生活所瞭解的時間概念。此有是存在的，這是說，它投出在它的可能性上，到達世界中之物去。這時，它總是爲了它自己，而去運用它自己(sich verwenden, utilizes itself)，這是說，此有總是爲了它自己——要成爲它自己或逃避它自己，而運用它自己去完成它的目的。在日常生活中，它總是逃避自己，關切世界中之物，運用它自己去使用用具，以完成它要求的工作。海德格指出，在此有運用它自己時，它用去它自己(sich verbrauchen, uses itself up)。(SZ 333, BT 381)他的意思基本上是說，當此有運用它自己進行工作時，它總是將自己的觀念用在它的工作上，讓它所遭逢的一切，都在這些觀念的影響下。然而，此有的存有是時間性，故在它的工作中，它運用它自己的時間，將時間用在它的工作上，因此，此有得以計算時間。較簡單地說，此有在工作時，由於它是有將來、「曾經」和現在的，故它總是一分一秒地算著它的時間——用去多少時間、還有多少時間、當下是什麼時間或尚需多少時間等。由於此有計算時間，於是它發現世界中之物是在時間中的。當此有發現這樣的時間時，就是一般的時間概念的根源。

世界中之物之所以在時間中，不是由於先有一個客觀的時間流，然後事物被放在其中。海德格指出，由於此有的存有是時間性，而在日常生活的工作中，此有運用它自己的時間，和用去它的時間，因此它才會計算時間。一旦此有計算時間，則世界中之物就在時間中。於是，由於此有，世界中之物才在時間中。



那麼，根據此有的存有，時間性是它的存有學意義，故它不在時間中。只有世界中之物，才在時間中，因此，當我們用「在時間中」(die Innerzeitkeit, within-time-ness)一詞時，不是指此有，而是指世界中之物。

## 第十三章

從時間性說明此有的日常生活

(¶ 67—71)

根據海德格，「此有」是指：存有在這裡。當存有在這裡時，它當然是顯示它自己的，因為若存有是完全隱藏的，則它是不可知的。再者，若它顯示它自己，則它是被人瞭解的，因為若人不瞭解它，則沒有人可以指出它在這裡。所以，此有意涵存有在這裡，也意涵了此有瞭解存有。我們也常強調，此有的存有之主要性格，是它瞭解存有。既然此有的存有是瞭解存有的，這亦即是說，此有的存有是開顯性(參考 ¶ 28)。並且，正由於此有是開顯性，它才能開顯它的世界性，並得以開顯它的周遭世界，成為在世存有。由於它開顯世界，它才能有日常生活，因此，我們若要根據時間性去說明此有的日常生活，則首先要說明此有的開顯性。

## 一、從時間性說明此有的開顯性(¶ 68)

此有的開顯性由三個結構組成，它們分別是：瞭解、際遇性和言談。那麼，我們首先要從時間性分析這三個結構。並且，開顯性可以有本真的和非本真的方式。前者是在參與的決斷中，後者是在沈淪中。關於前者，我們會在分析開顯性的三個結構時加以說明；至於後者，我們特別另闢一節討論它。因此，我們的分析有四個部份：瞭解、際遇性、言談和沈淪。

### 1. 從時間性說明此有的瞭解

我們以前指出，此有的瞭解根據一個結構：設計而投出(Entwurf, projection)，這是說，此有的瞭解不是指一般所說的心靈的認知或知覺，而是，此有早已在一個設計上，據此投出到世界去，由此才能完成瞭解。所以，當海德格討論瞭解時，他不是討論我們的心靈活動，而是討論我們當時的存有，亦即我們當時是如何「延續下去」的，此所以海德格認為，瞭解是此有的存在性徵。

瞭解的結構是設計而投出。從它之能投出它自己而言，那是由於此有的時間性不是僅自限於當下的現在，而是由於它超出到它的將來去，這是說，由於

此有是「將要前來」的，故它才能在它的可能性上投出。對於一個手前的東西，它只擺在當下的現在裡，是無法投出它自己的。所以，瞭解之所以可能，基本上奠基於此有的將來。

然而，當此有時間化它自己於將來時，它可以有兩種方式：參與的決斷和沈淪到世界中。在前者，此有往前走在自己的可能性上，本真地開顯它自己的存有，瞭解它的將來是「將要前來」。對於此有這種本真的將來，海德格仍舊採用「參與的決斷」中的詞彙，稱之為「參與」(Vorlaufen, anticipation)，因為唯有在參與中往前走，此有才能本真瞭解它的時間性。

但當此有時間化它自己於將來時，它可以不參與在自己的可能性上，而是去關切世界中之物。雖然，它的投出依然奠基在將來，但是，它沒有本真開顯自己的存有，而是瞭解世界中之物。它關切它們是不是可以利用的、緊急的、必需的或是要放棄的？這樣，此有是在它的「將要前來」中面對著世界中之物。對於此有在這樣的將來中，海德格稱之為「等待」(Gewärtigen, awaiting)。「等待」一詞不是一般所說的，被動地期待某物的來臨。海德格是要強調，在這種存在方式中，此有的開顯性向著存有者，而不是向著它自己的可能性。無論此有當時是主動或被動的，它都只看到存有者。由於它所開顯的，都是存有者，故它才可以期待事物的來臨，讓它們在時間中。

在以前討論死亡時，我們曾提到此有要在參與中，才能本真瞭解它的死亡——它自己是死著的，但當此有沈淪而將它的死亡誤解為一個事件時，當時的此有是在期待中(參考 ¶ 53)。現在，我們可以明白，當此有誤解它的死亡時，它是在等待的方式中投出自己，故它才能期待，由期待而將死亡誤解為在時間中的一個事件。由於等待讓此有誤解存有，因此等待是此有的非本真的將來，因此也構成非本真的瞭解，和非本真的時間性。

當此有在它的將來中投出時，無論它是參與或等待，都在當下呈現出它的

周遭世界。但在後者，此有總是計較世界中之物，考慮得失、鑽營取巧，這是說，此有似乎完全投身於事物中，緊靠和追縱它們。但是，此有之所以能緊靠和追縱它們，是由於此有的現在是「現之為在」(Gegenwärtigen, making present)，這是說，此有在這樣的現在中，似乎遺忘了要開顯自己的存有，而集中於呈現世界中之物。只有遺忘了自己、集中於呈現世界中之物時，此有才能緊靠和追縱它們。由於此有不再根據它自己的在世存有去瞭解世界，因此「現之為在」是對世界的非本真的瞭解，故它是非本真的現在。

相反地，在參與的決斷中，此有瞭解，往前走在將來中的是它自己，而且，它要在往前走中堅持它自己，絕不再逃避自己而沈淪到世界中。它當下雖然開顯一個周遭世界，但它不是為了世界中之物，而是為了它自己——即使它使用世界中之物，但也是為了它自己而使用的。世界似乎是給它用以完成它自己的，所以，世界與此有的自我互相密切相關。對於這樣的世界，我們以前曾稱之為處境(Situation)(參考 ¶ 60)。

處境與此有密切相關，這是說，此有參與在它的將來時，它總是把持著它本真的將來——它的「將要前來」不屬於別人，而是屬於它自己。在這樣的把持中呈現出處境，並且，處境又是為完成了此有的將來的，因此，在此有的時間性中，現在似乎是由將來所引起，而且又是為了貫注於將來去。時間性的重點是在將來，不是現在。現在似乎是從將來而來，但又回到將來去的一個必需但短暫的過程。對於這樣的現在，海德格稱之為「瞬間」(Augenblick, moment of vision)。德文的「Augenblick」中的「Blick」與視覺有關，故也與「現之為在」的呈現意義相關。中文的「瞬間」一詞，一方面表示它是短暫的，另方面也表示它的呈現功能。

參與的決斷能本真開顯此有的存有是欠咎的，是由於它在往前走時，同時回去開顯它的事實性，但它之所以能夠如此，是由於此有的時間性是「曾經」。那麼，當此有在它的「曾經」中，是指它開顯它的「曾經」——它已擁有的事

實性。對於此有這樣的「曾經」，海德格稱之為重現(Wiederholung, repetition)。這基本上是說，時間性在本真時間化它自己時，它總是把它曾經擁有的事實性，重新開顯出來，本真地瞭解它自己。

但是，當此有的瞭解逃避它自己的存有，而僅開顯世界中之物時，它之所以能夠如此，是由於它遺忘了自己的存有。這是說，對於此有「曾經是」或「曾經」擁有的存有，它變得遺忘了。對於此有的這樣的「曾經」，海德格稱之為「遺忘」(Vergessenheit, having forgotten)。基本上，此有遺忘或逃避了自己的存有，才能在日常生活中沈淪到世界去，成為非本真的存在。

在海德格，遺忘不是心理學上的現象，這是說，它不是指人曾有過某些經驗，但現在卻無法想起來了。「無法想起來」是消極意義的，但遺忘是此有的積極的存在方式，因為這是它看到它自己的存有，但由於感到怖慄，故它積極地逃避它自己。人能有心理學上的忘記或記憶，是由於他的時間性是「曾經」，這是說，由於他本性上能夠回去開顯曾經有過的一切，故他才會發現他現在「無法想起來」了；又或他發現他現在已經回到以前曾有的經驗裡，故他記憶起來了。

總結以上所說，時間性在本真時間化它自己時，其將來是參與，且重現其「曾經」，在「瞬間」中遭逢它的處境。非本真的時間性是，其將來是等待，但遺忘其「曾經」，把周遭世界「現之為在」。無論本真或非本真的時間性，都是時間性以不同的方式時間化它自己，但前者是原初的，後者是由於逃避前者而引生出來，故這是時間化的引出模式。

## 2. 從時間性說明此有的際遇性

我們說過，此有的瞭解與際遇性是同等原初的(參考 ¶31)，這是說，就在此有的設計而投出中，它同時在各種感受中開顯它自己。在感受中，此有主要是開顯它的「就是如此」的事實性。無論此有正視而重現其事實性，或逃避而

遺忘其事實性，它都是在感受中。前者是在怖慄中的無家的感受，後者是在平和的、在家裡的安全感中。然而，從時間的觀點而言，此有之所以能在際遇性中有各種感受，是由於此有的時間是「曾經」，簡單地說，這是由於它曾經得到的東西不會消失，而是可以讓它回去重現的。因此，此有的感受奠基於時間性中的「曾經」。

以前我們曾分析兩種不同的感受：驚慌與怖慄，前者是非本真的感受，它讓此有無法開顯它自己；後者是本真的感受，它讓此有本真開顯它自己。現在，我們根據時間性，簡單說明它們。

驚慌一定面對存有者。在它的威脅下，此有感到驚慌。由於它相關於存有者，故當時此有的將來是等待。但此有之所以驚慌，是由於它害怕它自己受到傷害，因此，此有必需回到它自己，才能產生驚慌。但是，它回到它自己時，卻不是要開顯它自己，而是感到驚惶失措。但驚惶失措正好表示它遺忘了它自己。所以，當時此有的「曾經」是遺忘。並且，在驚慌中，此有不知所措，它不知道要如何應付當時的周遭世界。於是，周遭世界之物一個接一個地出現，但它卻無法把握任何一個。因此，即使當時的此有將它的周遭世界「現之為在」，但這是一種「錯亂的現之為在」。這個「錯亂的現之為在」進一步改變了它的等待，使它不能穩定停靠在一物上，或專注期待一物，反而成為「錯亂的等待」。於是，在驚慌中，此有沈淪到世界中，它不僅不瞭解它自己，且由於它自己的錯亂，讓它對世界之物也一無所知。但無論如何，驚慌的時間性依然是非本真的：在遺忘而等待中「現之為在」。

怖慄與驚慌的最大分別是，前者沒有對象，後者一定相關於對象。怖慄面對的是一個完全陌生的世界，此有不認識任何存有者，因此，它的將來不可能是等待。再者，怖慄的所怖慄者不是世界，而是此有自己的可能性(參考 ¶ 40)。因此，此有也要回去它自己，才能感到怖慄。這時，它開顯它自己是被丟擲成一個個人化的此有。它不逃避，但卻尚未在決斷中清楚把握它自己。它只是發



現，它的「曾經」是可以重現的，而且也準備往前作出決斷。並且，它尚未在當下呈現出它的處境，但它瞭解，一旦作出決斷，它便必須將它的處境呈現出來，以完成它的決斷。因此，它是準備在「瞬間」去呈現處境。海德格認為，怖慄的時間性非常特殊，因為根據他的分析，怖慄尚不是在本真的時間性裡，而只是準備成為本真的時間性而已。

海德格在分析怖慄時，他沒有正如分析驚慌那樣，清楚說明它的時間性模式。他只簡單指出，怖慄奠基在「曾經」上，而它瞭解它的「曾經」具有重現性(Wiederholbarkeit, repeatability)，並且，它當下準備在「瞬間」呈現其處境。再者，怖慄正要作出一個可能的決斷。若我們勉強為海德格說明怖慄的時間性，或許可稱之為：正要參與，也要重現和準備瞬間。

總之，驚慌和怖慄都是奠基於時間性的「曾經」，因為當此有被丟擲到這裡時，它就是如此的此有，故才會驚慌或怖慄。可是，前者來自世界中具威脅性的存有者，而當此有回到它的「曾經」時，卻是驚惶失措，遺忘了它，且由於它驚惶失措而成為錯亂，故對它的將來和現在也一無所知。後者來自它要參與於決斷中，因而要求重現它的「曾經」，更準備緊緊把持自己的將來而開顯它的處境。

### 3. 從時間性說明此有的沈淪

此有的瞭解奠基在將來，際遇性的感受奠基在「曾經」，而沈淪則奠基在現在。換言之，此有之所以能夠沈淪到世界中，追逐其中的事物，是由於它的時間性中的現在是「現之為在」。

此有的沈淪是指它的存在是在「人人」的支配下，這時，它的基本方式是閒聊、好奇和歧義(參考 ¶ 35—38)。海德格認為好奇最能表示沈淪的時間性，所以他只討論好奇的時間性。好奇是此有沈淪在世界中之物的存在方式，其基本性格是：去看事物，但僅是為了要看它。但是，能夠看到事物，當然由於此

有能呈現它們了，所以，好奇奠基在時間性的現在——「現之為在」。

在日常生活中，當此有尚未陷於極端的沈淪時，它根據它自己的目的呈現周遭世界中的存有者，在它使用它們時，是爲了達致它的目的的。正如它爲了擋風雨而要動手建造房子時，它呈現出一個槌子、釘子和木板等的周遭世界，而它使用這些用具，是爲了完成它自己的目的。那麼，從時間性而言，它的將來是等待(等待它的目的物)，再據此將一個相應的周遭世界「現之為在」，以完成它所等待之物。這是說，它的現在接受將來的指引。我們或許可以這樣說：「等待在前，現在居後」。可是，一旦此有改變成極端的好奇，將來與現在的關係亦會改變。

好奇是要去看，但僅是爲了要看。可是，當它看到一個事物時，它不停留而專注於此，而是爲了去看別的，它不斷追求新奇。於是，當它於現在呈現一物時，它立即要跳離，往著另一物。它的現在有一個特性：跳離它自己。然而，當它往著另一物時，它就是等待此物了。那麼，在好奇中的等待，來自它的現在要跳離它自己，因此，它的等待接受現在的指引。這樣，我們可以說：「現在於前，等待居後」。於是，好奇中的現在不僅跳離它自己，也跳離了等待的指引，且返過來指引等待，因此，此有在日常生活中一般情況下的時間性亦隨之改變了。

以前在討論好奇時，曾指出它有三個性格：從不停靠(Unverweilen, not tarrying)，分散(Zerstreuung, distraction)和居無定所(Aufenthaltslosigkeit, never dwelling anywhere) (參考 ¶ 36)。我們現在可以從時間性去說明它們了。由於好奇的現在總是要跳離等待的指引，因此它從不停靠於特定的事物上。當好奇的現在跳離等待，更返過來指引等待時，則它不斷地跳離，因此分散它自己在無止的「現之為在」裡。當沈迷在無止的分散中，好奇完全僅是爲了呈現而呈現，它無法自拔。它到過一切地方，也沒有到過任何地方(因爲它對每個地方實際上都一無所知)，而成爲居無定所了。

好奇的時間性集中在「現之為在」，將來反而成為跟隨著它。好奇愈是沈迷於現在，則愈是分散在那些「在那裡之物」，於是，它再難以回到原來就是如此的自己去，亦即它自己的「曾經」。這是由於它早已遺忘了它自己的「曾經」，故才沈迷到現在的。所以，好奇的時間性的「曾經」是遺忘。

#### 4. 從時間性說明此有的言談

言談的基本意義是整理出可瞭解性(*Artikulation der Verständlichkeit, articulation of intelligibility*)(參考 ¶ 34)，這是說，它整理由瞭解、感受和沈淪所瞭解的東西，因此，從時間性而言，言談沒有特定的時態。然而，由於它主要是以語言說出它自己，而它是要說出在世界中之物，故「現之為在」是它的特殊性格。

海德格指出，言談常以語言表達，語言要根據文法，而文法有各種不同時式(*Tempora, tenses*)。文法的時式不是由於言談所說的事物是在時間中，也不是由於言談本身是在心理的時間中，而是由於此有的時間性，這是說，此有的時間性統一了將來、「曾經」和現在。此有在這個時間的統一體中說出語言，因此，它關切之物才在時間中，而語言才有各種時式。

海德格在此書中，尚未深刻瞭解語言的本性，所以無論他在 ¶ 34 中討論的言談和在這節中的語言概念，都顯得非常勉強。若我們不是要研究海德格的思想發展史，就無需花太多精力，作深入的說明了。

最後海德格指出，無論時間性是在本真或非本真的模式中，它依然有三個互相超出而統一的時態，這是說，此有的將來(無論是參與或等待)總是回到它的「曾經」(無論是重現或遺忘)和在現在(無論是「現之為在」或「瞬間」)中。我們不能說，在此有的時間性中，它的將來是在它的「曾經」以後才出現，而「曾經」是在現在以前的時刻，並且，它的現在處於將來和「曾經」的中間。若這樣瞭解此有，則此有成為在時間流中的存有者，但此有不在時間流中，反

而，由於此有是時間性，它因此能在關切世界中之物時計算時間，由此才把時間計算為單向相續出現的時間流。時間流是奠基於時間性而引生出來的概念，不是時間的原初概念。並且，從時間性的觀點而言，此有的不同存在方式，只是時間性以不同的模式去時間化它自己而已。然而，無論如何，時間性總是統一的，由此亦可以證實此有的存有——關念，雖然由存在性、事實性和際遇性構成，但它依然是一個統一的整體。

## 二、從時間性說明此有的關切和世界的超越性(¶ 69)

在日常生活中，此有在環視的指導下，關切世界中之物，它使用其中的用具，以得到它要求的目的物。對於這種關切，由於它被環視所指導，故可稱為環視的關切(*umsichtiges Besorgen, circumspensive concern*)。環視的關切讓此有瞭解世界中之物的用途。但此有在關切世界中之物時，不一定要由環視去瞭解它們，它也可以建立各種科學理論去瞭解它們。由於這樣的關切是知識性的，故我們可稱為認知的關切(*theoretisches Besorgen, theoretical concern*)。對於這兩種關切，我們可以從時間性概念來說明。再者，此有既然能關切世界中之物，這即表示它早已開顯了一個世界，且據之投出到事物上，這樣事物才得以成為世界中之物。那麼，由於世界讓事物成為世界中之物，因此世界是超越的。於是，在此節的最後部份，我們根據時間性去說明世界的超越性。

### 1. 從時間性說明環視的關切

在環視中關切一物，是指使用一個用具，但是，用具之所以能作為用具，由於它早已在一個用具整體中。我們以前曾說，嚴格而言，一個用具是不「在」的(參考 ¶ 15)，所以，當環視瞭解一個用具時，它早已開顯一個用具的整體，且據之以瞭解它。那麼，在環視中，總是早已保留(*behalten, retain*)了用具整體的。它根據它所保留的用具整體瞭解和使用它的用具。

在環視中的保留，不同於此有時間性的重現或遺忘。無論重現或遺忘，都是關於此有的存有中的「曾經」。前者是正視此有「曾經」擁有的事實性，後者是逃避它。但在環視中所保留的，不是關於此有的存有，而是關於世界。環視的關切有一個特性，它必須保留用具整體，否則它無法瞭解世界中之物。而且，由於環視能夠保留，此有才能有熟悉的周遭世界。

在關切世界中之物時，此有時間性中的將來是等待，因為它所面對的，不是它自己的可能性，而是世界中之物。但是，由於環視必須保留用具整體，才能瞭解它們，因此這是保留的等待。而且，在日常生活中，此有必須遺忘它自己，才能完全投身和沈迷在它的工作中。再者，在環視的保留中等待其目的物時，此有會相應著它的目的物，當下呈現一個周遭世界，以便利用它以獲得其目的。因此，它的現在是將世界中之物「現之為在」。

海德格繼續從時間性說明他在 ¶ 16 中所說，用具的突出性(*das Auffallen, conspicuousness*)，闖入性(*Aufdringlichkeit, obstrusiveness*)和固執性(*Aufsässigkeit, obstiancy*)。由於其中沒有新的概念，故不多作說明。

## 2. 從時間性說明認知的關切

環視的關切讓此有使用世界中之物以獲得它的目的；認知的關切讓此有認識世界中之物，獲得科學的或理論的知識。海德格指出，他分析認知的關切，其觀點不是邏輯的，而是存在的。前者將科學視作真的命題之互相關連，重視其結論的有效性；後者卻認為科學是此有的一種認知的或理論的存在方式。並且，分析這種存在方式是指，說明它如何由此有的存有引生出來，換言之，這是一種存有學的源起(*ontologische Genesis, ontological genesis*)之分析。

我們在 ¶ 13 早已指出，認識之所以可能，是由於環視停止指導此有使用世界中之物。此有在停止工作後，就改為觀察它們，故它從使用的存在方式，改變成認識的存在方式。這似乎是說，當此有停止實踐時，則引生理論的存在

方式的。換言之，理論的存在方式之所以可能，僅是由於實踐的消失。但海德格反對這種主張，因為即使此有停止實踐，它也不一定要去作理論性的認知的。它可以檢討剛才的工作、考察其成果、評估其得失。再者，即使在理論性的認知中，也有很多實踐的行為，例如準備實驗和紀錄其發現。所以，理論與實踐是難以嚴格區分的。那麼，我們就不能據此區別環視的關切和認知的關切了。

在日常生活中，環視早已保留和瞭解用具整體，它才能指導此有進行工作，但是，環視如何才從它所保留的各個用具整體中，較清楚地開放出一個用具整體，使此有能夠實際進行工作呢？我們或許可以這樣說明，此有必須先明白自己當時要求的目的物，再反過來考量它所保留的各個用具整體，檢討哪一個在當時是最為適當的，然後才決定利用它以獲得自己的目的物。這樣，一個圍繞著此有的周遭世界才會較清楚地呈現。當環視以這種方式拉近一個用具整體時，海德格稱之為考量(überlegung, deliberation)。在考量時，環視要根據一個「如果—則」的圖式(Schema, scheme)，這是說，「如果要得到某物，則要藉助某些用具」。在這個圖式下，環視才能把當時的周遭世界拉近、圍繞著此有。因此，環視之所以能瞭解它的周遭世界，是由於它是考量的。從時間性而言，這是環視的現在——「現之為在」。

但是，如何才能從環視的關切改變成認知的關切？換言之，如何由用途去瞭解世界中之物，改變成以科學的理論去說明它呢？是否正如我們以前 13 討論此有的認識(Erkennen, knowing)時所說，是由於此有改以手前存有的方式去瞭解它，就能對它有科學理論的知識呢？可是，海德格指出，即使是用具，也可以是科學研究的對象，正如考古學家找到原始人的用具，也可以根據考古學的理論去說明它。並且，這時的用具雖然是科學的對象，但它依然是一個用具。再者，經濟學所探討的對象，往往也是被人所使用的用具。所以，科學理論的對象不一定是手前存有者。由此可見，以手前存有的方式去瞭解世界中之



物，不是科學理論成立的必然基礎。

在 ¶ 24 討論此有的空間性時，我們曾指出，當此有放棄環視，直接觀察空間時，原先在周遭世界中的空間，變成純粹的三度空間；原先在區域中的用具所佔有的方位(Platz, place)，變成由事物佔有的空間位置(Stelle, position)；原先的周遭世界失去了它的「周遭」——它不再圍繞此有，變成一個在廣大的空間中的自然世界。那麼，當此有放棄環視後，不僅世界中之物的存有改變了，它們的空間意義也改變了——成爲在客觀時空中的位置。這樣，自然世界中的事物是佔著時空位置的手前存有者。然而，這樣的改變可以對自然世界建立科學理論嗎？尙不足夠。

我們必須對自然世界的存有，作更深入的瞭解，這是說，更深入整理自然事物的基本屬性，提出一個適當的方法論，才能建立科學理論，進而得到它的理論性知識。海德格以現代時期的數學物理學爲例，他指出，數學物理學之所以能成立，不是由於它對客觀事實的重視，也不是它應用數學來說明自然事物的運動，而是由於在瞭解自然界時，是在數學的方式下設計而投出的。<sup>17</sup>這是說，在作科學研究前，早已根據研究對象的存有，整理出它的基本意義、方法論的輪廓、思考的進路、它的知識之確定性、真理的條件和說明的方式等。當這些項目被決定後，我們以之作爲設計，投出到研究對象去，那就是在科學的存在方式去研究它們了，由此才能得到理論的知識。所有這些項目，構成科學的存在概念。

<sup>17</sup> 海德格所說的數學，不是指一般授課時的數學。「數學」基本是指，獲得一物的知識前的基本預設。對於柏拉圖寫在他的學院大門前的名言：「不懂數學的人，不得進入」，海德格認爲，所謂「懂數學」是指這些人明白，真正瞭解一物，是要瞭解我們對此物的知識之基本預設。參考 M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, in Martin Heidegger: Gesamtausgabe, Band 41, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984, S. 76, 或 *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed., D. Krell, New York: Harper & Row, 1977, p. 245。海德格在這裡所說的數學，則包含兩個歧義：一般所說的數學，和數學物理學的基本預設。



對於根據研究對象的存有，建構科學的存在概念中的各個項目，海德格稱之為課題化(Thematisierung, thematizing)。課題化把科學研究前的基本條件整理出來，以之作爲設計，讓此有據之而投出，將事物作爲研究的對象，因此，課題化把事物客觀化。這不是說，課題化創造出客體或對象，而是，它先肯定它自己的設計，據之說明事物，因此讓事物成爲「相對」其設計的對象。<sup>18</sup>於是，從課題化將事物呈現爲對象而言，它也是「現之爲在」的一種方式。它現出了科學研究中所等待的對象。

海德格這樣討論科學，基本上也是一種科學哲學，但他不是從邏輯的方式檢討科學的知識或方法論。他把科學作爲此有的一種存在方式，探討它如何從原初的存在方式引生出來，及它本身的性格。這基本上是存有學的進路。在海德格，瞭解任何事物，不能先預設它是獨立的，因爲這已誤解了它的存有。而是，必須先將它關連於此有的存在，因爲事物是世界中之物，而世界是由此有的存在開顯出來的。於是，各種不同的事物，奠基於此有各種不同的存在方式。再者，各種不同的存在方式之所以可能，奠基於此有的存有——瞭解存有，這是說，由於此有總是瞭解各種不同事物的存有，且以之爲設計，投出到事物上。在此有不同的瞭解中，就有各種不同的存在方式。

根據以上的觀點，我們就較容易明白海德格所說的環視的關切和認知的關切了。在前者，由於此有早已瞭解世界中之物是在其用途中互相指向、構成一個用具整體，而且，它們是爲了此有的，即滿足它的目的的。因此，它才會根據「如果一則」的圖式來考量(überlegen, deliberate)，亦即，「如果要得到某目的物，則要藉助某些用具」，於是，在考量的存在方式下，此有根據它自己的目的，在它所保留的各個用具整體中，決定一個足以獲得其目的的，由此呈現

---

<sup>18</sup> 現象學的瞭解也是在設計中，但它不肯定自己的設計。它開放它自己，接受由事物本身而來的設計。一旦由事物而來的設計與它原來的設計互相衝突，它放棄自己而接受事物，這樣才能回到事物本身。

出他當時的周遭世界。在環視的考量的存在方式下，其關切之物是用具，而此有所瞭解的，是它們的用途。

但在後者，此有也瞭解世界中之物的存有，但它放棄以「如果一則」的圖式去考量，而是進行課題化，這是說，它根據它的瞭解，整理出世界中之物的存有之基本意義、一個可靠的方法論、決定其思考的觀點、釐清知識之確定性和真理的條件、限定其使用的語言等，然後以之作爲設計，投出到事物去，以求得到理論的知識。在這種存在方式下，認知的關切才得以形成，科學研究得以進行，並且，事物成爲對象，此有所瞭解的，則是它們的理論知識。

此有由課題化以研究世界中之物，使之成爲對象，由此可見，相對於其他的存有者，此有是超越的(transzendent, transcendental)——它的存有能讓對象成爲對象。但這不是說，由於此有可以客觀化對象，故它是超越的；相反地，由於此有的存有是超越的，故它可以客觀化它們，使之成爲對象，被它研究。

此有是在世存有，這是說，它的存有早已開顯世界，且以之爲設計，投出到事物去，讓事物成爲事物，因此，相對於事物而言，世界是超越的。那麼，我們要從時間性來說明世界的超越性。

### 3. 從時間性說明世界的超越性

在海德格，世界不是存有者，也不是由存有者組成的總體。事物才是存有者，但它們必須在世界中。在討論世界性時，我們曾指出，此有在日常生活中，總已瞭解存有者是在指向性(Bewandtnis, involvement)的關係上關連起來(參考¶ 18)，而整個指向性的關係整體是爲了滿足此有，使它得到它的目的物。此有瞭解這點，以之爲設計，投出到存有者去，因而開顯了它當時的周遭世界。對於這組關係，由於它開顯出周遭世界，故它是世界，海德格又曾稱之爲世界的現象。(SZ 86, BT 119) 但是，對於海德格，世界的現象有它特殊的結構，對於這個結構，他稱之爲世界性。再者，由於世界的結構讓周遭世界得到周遭

世界的意義，故他認為世界性是給出意義性(Bedeutsamkeit, significance)。

在這節中，海德格所說的世界不是指實際的周遭世界，而是指上文所說的世界的現象。他認為它是超越的，因為它是讓實際的周遭世界成爲可能的根據。世界之所以是超越的，由於世界是此有的存有結構，而此有是超越的，故世界也是超越的。此有雖超越，但它必帶著自己的超越性投出到存有者去，因此，它帶著世界而投出，成爲在世存有，與世界統一。現在，我們從時間性的觀點來說明世界的超越性。

此有的時間性總是時間化它自己，但在時間化中，它依然是一個互爲超出的統一性(ekstatische Einheit, ecstatical unity)，這是說，它的「將要前來」已回到它的「曾經」去，且同時是「現之爲在」。無論本真的或非本真的時間性，它都是如此，僅是各時態在不同的模式上而已。海德格認為，在時間化時，時間性有它的視域(Horizont, horizon)，他的意思是說，各時態都會在某一方向往外看，且看到一個領域。對於這個方向，他稱爲視域圖式(horizontal Schema, horizontal schema)。在此有的往前「將要前來」中，其視域圖式是「爲了它自己」這是說，在本真的時間性中，此有的將來是爲了要成爲它自己的；在非本真的時間性中，此有的將來是爲了要逃避它自己。在此有感受它的「曾經」時，其視域圖式是「面對」，這是說，此有面對被丟擲給它的事實性，或面對它而逃避，以至沈淪到世界中之物去。在非本真的現在裡，此有將它的周遭世界「現之爲在」，其視域圖式是存有者的用途——即用具的「爲了…」(um-zu, in-order-to)。

由於時間性是互爲超出而統一的，因此各時態的視域圖式也是統一的。於是，在「現之爲在」時，此有從「爲了」的方向往外看，把各存有者在其用途中，互相指向地關連起來，構成一個指向性整體。並且，此有在「將要前來」時，根據「爲了它自己」的方向往外看，便把整個指向性整體跟它自己關連起來了，且此有據之投出，開顯出它的周遭世界。對於這個指向性的關係整體和

它與此有的關係——爲了滿足此有的，就是我們所說的世界的現象。因此，從時間性而言，由於各時態是互爲超出而統一，而它們又各有其視域圖式，故它必開顯著世界。並且，時間性總是時間化它自己，因此它總是根據世界而開顯它的周遭世界、遭逢世界中之物。

此有的時間性開顯世界，再由它的時間化而開顯出實際的周遭世界，因此，若沒有此有，則沒有世界，也沒有周遭世界和世界中的存有者。無論此有使用用具、認識手前事物、課題化它們爲對象，或在任何存在方式上遭逢世界中之物，此有早已預設了世界。世界根基於時間性，且由時間性的時間化，此有才得以開顯出其他的存有者，故世界是超越的。

當海德格說世界是超越的，不表示世界正如上帝那樣，客觀存在於超越的領域裡。世界不是客觀的，因爲它先於客觀，這是說，客觀事物之所以可能，先要預設世界。沒有世界，則無法開顯存有者，更無法開顯客觀事物。那麼，世界是不是主觀的？如果我們認爲，奠基於時間性上的此有就是「主體」，則世界當然是主觀的，但是，這個主觀的世界卻是超越的，且比客觀事物更爲客觀，這是說，它是客觀事物的基礎。

### 三、從時間性說明此有的空間性(¶ 70)

此有的空間性不同於及手存有者和手前存有者的空間性。及手存有者是用具，其空間性是它在用具整體中的方位(Platz, place)，手前存有者的空間性是它在客觀空間中的位置(Stelle, position)(參考 ¶ 22)。它們都是在空間中的存有者，但此有的空間性不表示它在空間中，反而，它是在除距(Entfernung, deseverance)和方向性(Ausrichtung, directionality)的方式下讓用具整體中各用具得到空間——它們的方位，以至圍繞此有，做成它的周遭世界中的「周遭」(Umhafte, aroundness)。並且，由於此有被一個「周遭」圍繞著，它因此可以在其中活動，

這似乎是說，它開闢空間(Einräumen, making room)(參考 ¶ 24)，而空間在它的周遭世界內。

顯然地，此有之能在除距和方向性的方式下開闢空間，是由於它能開顯周遭世界。假若它的存有無法開顯周遭世界，則它當然無法開闢出它的「周遭」中的空間了。再者，根據上節所說，此有之所以能開顯出周遭世界，是由於它的存有早已瞭解世界，或它與世界是統一的。然而，此有之能根據世界以開顯周遭世界，是由於時間性在時間化它自己時，它的各時態皆有它們的視域圖式，而且各時態又是互為超出而統一的。那麼，只要時間性在其視域圖式時間化它自己，開顯周遭世界時，此有同時刪除世界中之物的距離、給與方向，則它就可以開闢空間了。因此，除距和方向性之所以可能，奠基於時間性在時間化時的視域性格。

#### 四、此有日常性(Alltäglichkeit, everydayness)的時間性意義

##### (¶ 71)

海德格起初分析此有時，曾指出要分析它的日常生活或日常性。但是，從時間性看，它到底蘊涵什麼意義呢？「日常性」一詞顯然指出，此有的存在是在「每天」裡，它一天又一天地存在。但所謂「每天」不是指此有一生中的全部「天」數。「每天」的意義也不是根據曆法而得，它是指此有的存在方式，這是說，此有的存在方式是每天一樣的，這也就是此有的切近而通常(zunächst und zumeist)的存在方式(參考 ¶ 5)。海德格認為，所謂切近，是指此有接受「人人」的支配，因為在日常生活中，此有的一舉手和一投足，完全是在「人人」的指導下。所謂通常，是指此有在與別人共存時，大體上是如此的存在方式。換言之，此有的日常性是指「每天」都幾乎是相同的存在方式。

但是，「每天」是一個時間意義的詞彙，雖然它不是指曆法上的「每一天」或時鐘上的「二十四小時」，但它至少表示，此有在時間化中用去它的時間時，它是計算著時間的。因為只有這樣，它才會發現它「一天又一天」的活著。於是，由於此有的時間性，它才能計算出「一天又一天」的時間，有了這個時間，才有它的日常性。並且，這也表示此有在時間化時，它不斷伸延它自己，故它才會從昨天到今天、今天到明天。但此有從昨天到今天、今天到明天，就表示它在歷史化它自己，這是說，它做成歷史。那麼，我們以下要做兩個工作。我們要討論此有的時間性如何才能計算時間；並且，由於時間性引生歷史的問題，則我們還要討論時間性與歷史的關係。在下章，我們先討論時間性與歷史的關係。





## 第十四章

### 時間性與歷史

(¶ 72—77)

在討論此有的死亡時，我們曾指出，當此有瞭解它是死著時，就是瞭解它的存有整體，因為死亡是此有「最終極的邊界」，它限制出此有的整體。而且，此有必須瞭解此有的整體，才能對它自己有原初或徹底的詮釋。可是，現在我們要再次檢討，是否瞭解此有的死亡，就能瞭解它的存有整體呢？海德格認為，死亡僅是此有其中一端的「邊界」或盡頭，因為此有的整體是它的由生至死。在死亡外，此有尚有另一端的「邊界」，那就是它的生。因此，我們僅是說明了它前端的邊界，卻忽略了它後端的另一個邊界。並且，如果此有的整體是由生至死的，則我們尚要說明它從生至死的伸展方式，亦即此有如何能把它一生中的各個經驗關連起來，構成一個統一的此有呢？

通常我們認為，人的生命是在時間中相續伸展。在時間的相續中，只有在「現在」中的經驗是真實的，因為以前的經驗已經消失，而將來的經驗尚未來臨。因此，當人在時間中時，在「現在」中的他才是真實的，而他被前後兩端夾在中間。在這種情況下，他如何伸展呢？他要從它的「現在」跳到下一個「現在」去，成為另一個真實的「現在」。他似乎是在時間中的「現在」跳躍，故我們稱人是在時間中的或暫時的(zeitlich, temporal)。可是，在這樣的時間中，人的經驗不斷改變，但他又認為他是一個相同的「自我」。對於這個相同的「自我」，哲學史上有多種不同的解釋。但是，無論如何解釋「自我」的性格或它與各經驗的關連性，都是在一個錯誤的觀點上，因為它早已預設「自我」及它的經驗都是在時間中的手前存有者，這顯然誤解了人的存有。

人的存有是關念，不是在時間中的全部片刻經驗的總和；他也沒有一個架構，足以伸展到過去與將來，把全部經驗集合起來，因為人若僅是真實的在「現在」中，則他的架構也無法伸展到已不真實的過去和尚未真實的將來。可是，人的本性是存在，它的存在不需別的東西，而只需要它自己，就足以伸展它自己了，而且，就在它的伸展中，它同時把它自己關連起來。人從生伸展至死，已把他的生與死，及其生死之間全部關連在它的存有中。而且，人不是僅僅真

實的在「現在」中，接著跳躍到另一個真實的「現在」去，以至它的生已不真實了，而死則尚未真實。而是，人是帶著他的生繼續存在，且在他的繼續存在中，他同時是死著。於是，當人存在時，他的存在統一了他的生與死、及生與死之間。並且，人的存在就是在這個「中間」裡，或更嚴格地說，他就是「中間」——開顯著他的兩端，在其中不斷伸展。

那麼，人的存在就是在他的兩端中的不斷伸展，對於這種伸展，海德格稱之為歷史化(Geschehen, historizing)。瞭解人的歷史化，就可以瞭解他如何把他的一生關連起來。但是，由於人的存有是關念，而關念的存有學意義是時間性，則我們要由時間性來說明人的歷史化。在這個說明中，我們要指出，人在那些結構上歷史化，對於這些結構，稱之為歷史性(Geschichtlichkeit, historicity)。於是，我們以下的工作是要從時間性討論人的歷史性。

人的存在是在生與死之間伸展，所以，存在就是歷史化。正如人有本真的和非本真的存在，則人也有本真的歷史化和非本真的歷史化。前者能本真地瞭解他的歷史化、生與死和他的經驗的關連性，而後者誤解它們。本真的歷史化出自本真的歷史性，而非本真的歷史化出自非本真的歷史性。再者，由於人能歷史化，故他發現歷史物，建立歷史學(Historie, historiology)——研究歷史的科學，於是，我們還要討論如何由歷史性引生出歷史學。

## 一、歷史的一般意義及歷史物與此有的關係(¶ 73)

我們現在是根據時間性說明歷史性，海德格依然採取他一貫的策略：在討論一個現象時，先反省它的一般意義，然後希望藉此找出它的原初意義。同理地，要討論歷史性，就先要反省歷史的一般意義。

我們要明白，海德格是要把歷史的基礎建立在此有的時間性上，因此，當他討論歷史的一般意義時，他要達致一個結論：所有這些意義都與此有相關。

不過，由於此有是時間性，則只要歷史與時間相關，則它就是與此有相關了。所以，在以下的討論裡，海德格強調歷史與時間的關係，由此結論出歷史與此有是相關的。我們要在這個觀點的指導下，才容易明白海德格以下的分析。

歷史的意義有時可指歷史學，不過，我們稍後會討論歷史學，因此，我們目前先討論歷史的其他意義。首先，歷史是指那些過去的東西。例如我們說：「某物已在歷史中。」這是指，它是過去的，而過去的意義是指它不在手前；或即使它仍在手前，但它對現在已沒有影響了。但是，過去之物也可以有相反的意義，例如我們說：「我們無法擺脫歷史。」這是指那些過去之物，現在依然影響我們。無論如何，以上的意義都是根據歷史物與現在的關係而言，這是說，根據它影響或不影響我們的現在。並且，歷史物雖屬於過去，但它依然是現在的，這是說，它依然在我們的世界中。正如萬里長城是屬於過去的，但它依然在現在中。

再者，歷史不一定指過去，它也可以指：它從過去而來，到達現在，或甚至影響將來。例如「此物是有歷史的」，這句話是指它是變化的，其變化可由盛而衰，或由衰而盛。但它也可以指它是創造歷史的，這是說，它是一個劃時代的作品，決定了將來的發展。那麼，它是從過去到現在，從現在到將來。然而，無論如何，這依然根據從它在時間上的性格而言。

歷史也可以指那些在時間中與人相關的東西，尤其是那些改變人類文化或帶來災難的東西，所以它也關連到在過去中的人——那些在古代中歷史化他自己的人。最後，歷史也可指所有在時間中發生的，且已流傳下來給我們的東西。於是，總結以上四個意義，歷史是指那些在此有(或在此有與別人共存中)時間化它自己而有了時間後，成為在過去中，或由過去流傳下來給我們的東西。於是，歷史相關於此有的時間性，而且是由時間性把時間給與它，讓它成為歷史的。因此，海德格認為，這個意義指出了，人是歷史事件的主體，這是說，人的時間性讓它得到歷史的意義。

可是，此有的時間性如何給出歷史的意義呢？我們現在可以分析一個有歷史意義的東西，找出到底什麼讓它得到歷史的意義？例如在博物館裡一張古時的書桌，它屬於過去，但卻仍是現在的。可是，既然它在現在，則它尚未過去，但為何它有歷史意義呢？難道在它裡面，尚餘存一些過去的東西嗎？可是，即使有這些東西，但它依然仍在現在裡，則它也不是過去的了。再者，這些現在的東西，是否仍與過去一樣？若是，則它現在與過去是完全相同的，這就沒有古今之別了。可是，顯然地，這張書桌已經改變了，它跟過去不同。那麼，到底在它的過去中，什麼東西讓它成為歷史的？

這張書桌仍放在這裡，它尚未過去。海德格認為，那個已經過去的，是這張書桌的世界，而且世界一定是此有的世界，所以，它是以前的此有所擁有的世界。這個世界已經過去，但在它之中的書桌仍在。於是，書桌的歷史意義建立在當時的此有裡。若事物是歷史的，則此有是首要地歷史的(*primär geschichtlich, primarily historical*)，而事物是次要地歷史的(*sekundär geschichtlich, secondarily historical*)。這是說，由於此有是歷史的，故書桌才得以成為歷史的。

可是，以前的此有已經死亡而消失，它的世界也是理所當然的消失了，那為何它仍然在這張書桌中，讓它在現在中具有歷史意義呢？海德格認為，此有是永不過去而消失的，那不是因為它是永恆，而是因為它的存有不是手前性或及手性，因此它不可能變成不在手前或不及手而消失。此有是存在的，一個不再存在的此有不是消失了，而是「曾經在」(*da-gewesen, having-been-there*)。一個已經死亡的此有沒有消失，它依然在某種方式下與我們同在，所以我們會祭祀和紀念它(參考 ¶47)。既然此有不會消失，則它的世界也不會消失——它似乎仍隱藏在歷史物中。

一物之所以具有歷史意義，不是由於它自身，因為它的自身不在過去中，而是在現在裡。並且，不是所有過去的東西，都有歷史意義；也不是年代愈久遠之物，就愈有歷史意義。根據海德格所說，一物的歷史意義是由於它能反映

當時使用它的此有的世界。較簡單地說，博物館裡的那張書桌，是由於它反映出當時的人的生活世界(以生活世界來說明海德格所說的世界會更為傳神)——譬如說，當時的書香世家的生活世界。於是，愈能深刻和豐富反映當時生活世界的文物，愈具有歷史意義，因此一個用具比一個自然物更有歷史意義，而一個藝術品比一個用具又更有歷史意義。

由於事物的歷史意義奠基在它的世界中，而世界是此有的世界，因此，對於不是此有的其他存有者，海德格稱之為「世界歷史的」(weltgeschichtlich, world-historical)，這不是指一般所說的「世界歷史」，而是強調它們的歷史意義不是由於我們以歷史學的方式去研究它，而是由於它在此有的世界中。並且，世界歷史之所以可能，是由於事物具有歷史意義後，才被人放在世界歷史的思考架構裡。根據海德格，「世界歷史的」一詞有兩個意義，(SZ 389, BT 440)它指出世界的歷史化與此有的存在統一，這是說，世界意義之改變，必須關連於此有的改變。同時，事物的歷史化必須奠基於它的世界，因為它是世界中之物。基本上，在歷史化中，此有、世界與事物都是互相統一的。要瞭解其中之一的歷史，必須同時說明其他兩個。

可是，構成事物的歷史意義的，是此有的歷史性。並且，此有的存有是時間性，則我們要從時間性去說明此有的歷史性。

## 二、從時間性說明此有的歷史性(¶ 74)

從時間性說明此有的歷史性，必須根據本真的時間性，因為只有這樣才能瞭解歷史性的本真性格。要瞭解本真的時間性，則要根據參與的決斷。我們曾指出，參與的決斷不僅開顯此有在死亡中的存有整體，而且還要作出個別的決斷，以決定此有實際上的可能性，讓它投出、繼續存在(參考 ¶ 60)。但是，若此有僅開顯它的死亡和存有整體，則它無法決斷出一個個別而具體的可能性，

因為要作出這樣的決斷，此有必須根據當時的處境，回到過去、參考其中的實際經驗。一個沒有實際經驗的人，不可能具體決定他當時的可能性。然而，在參與的決斷中，此有不能根據「人人」所提供的指導，它反而要反抗「人人」，專注於自己的存有中。那麼，它的存有必須在其自身中已經擁有過去的實際經驗。對於這些實際的經驗，它們似乎是流傳下來，被此有所繼承，海德格稱之為繼承(Erbe, heritage)。所以，此有不僅被丟擲在它的存有結構中，也被丟擲在它的繼承裡，讓它能在其存有結構上，開顯它的繼承，以作出個別的決斷。而且，此有不斷作出決斷，也是不斷將它自己流傳下來，繼承它自己。

我以一個簡單實例來說明。假若我看到一個小孩子快要掉到井裡，我當時開顯了我與他都是此有，因此我們要彼此關懷。而且，我也明白，世界中之物和我所做的一切，都是要為了此有的。再者，死亡是不可預料的，它隨時降臨到我和他之上。當它來臨時，我和他就不再是此有了。那麼，我不能延遲，必須立即做出決斷；我也不能大意，做成錯誤，因為我或許沒有彌補錯誤的機會了。我要如何做呢？救他或是不救他呢？這時，我必須回到過去所繼承的經驗去，參考前人在類似的情況下是如何做的，然後才能作出決定，這樣，一個具體的決斷才得以初步完成。假若我的決定是要去救他，則我還要考慮要如何救他。伸手去救他，或大聲呼叫或利用周遭的用具呢？這時，我還是要訴諸過去繼承的經驗，才能曉得如何去救他。當我因此作出決定後，我才更進一步地完成當時的決斷。由此可見，一個具體的決斷，必須訴諸那些流傳下來給我們的繼承。

此有愈是在參與的決斷中，則它愈是清楚瞭解它自己的存有——它是一個被限制為往著死亡的存有，而死亡的壓力愈是讓它抗拒「人人」的支配、擺脫了輕浮、懶惰和退縮，也愈使它要謹慎地作出決斷。就在它謹慎地作出決斷時，它發現它自始就是被限制的——被它的存有結構與繼承所限。從此有歷史化它自己而言，海德格稱這些限制為定命(Schicksals, fate)。在海德格，定命沒有宿



命論的意義，這是說，定命不是指此有的遭遇早已被決定。而是說，此有是被限制在參與的決斷中歷史化它自己，在死亡和繼承中，抉擇它的可能性。從此有之能開顯它的定命，在其限制下抉擇它的可能性而言，它是自由的。此有的定命不是由事件而定，而是由它的存有本身而定。它的存在是定命的存在。

此有不是孤立的，它與別人共存，而它的世界是一個共存世界(Mitwelt)(參考 ¶26)。因此，當此有作出決定時，也要開顯別人及它的共存世界，這也是此有在歷史化它自己時的限制，海德格稱之為命運(Geschick, destiny)。此有的定命根據它自己本身而說，但它的命運則根據它在社團中的限制。命運是同一社團中各此有的共同限制，定命基本上是指此有個人的限制。

此有在參與的決斷中，它往著它的將來，開顯它自己的定命，瞭解它是定命為死亡的、欠咎的、有限的、良知的和自由的，這時它才會回到它的繼承中，發現和嚴肅考慮那些過去的經驗。這些過去的東西是歷史的，但是，它們的歷史意義卻是由於此有的存在是歷史的——它在參與的決斷中回去開顯過去的東西，而視之為過去的。

但是，參與的決斷是奠基於此有的時間性，那麼，我們也可以由時間性說明此有的歷史性。只有當此有的時間性是「將要前來」，則它才能在其將來中開顯它的死亡——它的定命，且由於死亡的壓力而回到它的「曾經」去，瞭解在其中的繼承，在「瞬間」中掌握它的處境，繼續邁向將來。就在此有瞭解它的繼承時，它開顯了其中的存有者的歷史意義。所以，只有在本真的時間性中，此有才能開顯它的定命，由此開顯歷史，故本真的時間性也是本真的歷史性。

此有在參與的決斷回到它的「曾經」瞭解其繼承中的實例，那當然就是重現它了。但重現它不表示抄襲這些實例中前人的行為，把過去完封不動搬到現在來，因為這表示此有又再次沈淪到「人人」的支配中。而是，此有一方面是在自己的「將要前來」中，瞭解當時的存在是它自己的，它另一方面是在「瞬間」

中開顯它自己當時的處境，因此，它是根據它自己的存在和當時的處境去重現前人的行爲。在「瞬間」的處境中，它明白它的今天與過去有別，不能完全以過去的方式處理。但是，它又不能完全放棄過去，只顧往前。於是，此有似乎根據自己的將來和「瞬間」，參考前人的行爲，最後提出一個獨特的答案，完成它的決斷。由此，此有得到新的意義，並將它流傳下去。

過去的東西之有歷史意義，不是由於它本身屬於過去，而是由於此有能重現它爲過去的。但此有之能重現它，是由於它在參與的決斷中，開顯它的定命、它的死亡。並且，從時間性而言，參與的決斷奠基在此有的將來，於是，海德格認爲，歷史奠基於此有的將來，因爲它的將來讓它成爲參與的決斷，得以面對自己的死亡，由此本真地歷史化它自己，呈現出歷史的重要性。再者，此有之所以能呈現出歷史的重要性，不是由於它能重現，而基本上，這是由於它的本真的時間性——參與於將來，重現「曾經」和當下「瞬間」的互爲超出的統一性。於是，當此有在本真的時間性中，它也是在本真的歷史性裡。同理地，當此有在非本真的時間性中，則它也是在非本真的歷史性裡。

此有在它的歷史性中開顯過去事物的歷史意義，但此有本身也在歷史化它自己——它從生往前伸展到它的死亡。在這個歷史化的過程中，此有是如何把它一生中的經驗相關起來，構成一個統一的自己呢？又如何才導致它把它自己分散在不同的經驗中，以致沒有統一性呢？

### 三、此有的歷史性與自我(¶ 75)

既然事物的歷史意義奠基在它的世界中，而世界的歷史意義又根據此有的存在，那麼，歷史的歷史化基本上就是此有的歷史化，這是說，歷史的演變要根據此有的演變來說明。基本上，歷史是人的歷史，亦即人在歷史化他自己時，他根據他對自己的瞭解，給過去事物所作的詮釋。當海德格根據此有的存有來

說明歷史的基礎時，這幾乎可說是一個必然的結論。

可是，當人歷史化他自己時，一方面他是統一的，另一方面，他又似乎把自己分散在不同的歷史階段中。那麼，人是否真的有不同的歷史階段呢？若有，這些階段又如何統一呢？海德格認為，人在歷史化他自己時，沒有把他分散在不同的階段中，這只是由於人誤解自己的歷史化所導致的。換言之，這是由於人的非本真的歷史性，才導致自我的分散、難以再統一。

### 1. 非本真的歷史性與此有的自我

在日常生活中，此有逃避它自己的存有，亦即逃避它自己本真的歷史性，沈淪到世界中之物去、追逐它們。它看到這些事物是在手前，然後會消失，而另一個接著再出現在手前。於是，它以為一切東西的存有都是手前存有。當它瞭解別人時，它是瞭解別人在做什麼(參考 ¶ 27)。於是，它看到別人有時做這個行為，有時做那個。他們總是做完一個行為，接著做另一個。對於它自己，也似乎跟別人一樣，同樣是分散在不同的方式中，面對世界中之物，計較各種權宜方式，爭取它的目的物。於是，在此有歷史化它自己時，它同時計算它的歷史，這是說，它計算它以前做了什麼，現在要做什麼，和以後要做什麼？這樣，他把自己分散在不同的時間裡。在這種情況下，它才會反過來問：如何才能把它歷史化的過程中各個分散的經驗，關連起來構成一個統一的自我？

海德格認為，真正要回答這個問題，不是要找出這個統一所有經驗的自我，因為這個問題建立在一個錯誤的存有學預設上——它誤解了此有，以為它是一個手前存有者，和它的各個經驗也是手前存有者。換言之，這是一個假問題，根本沒有適當的答案。解答這個問題，是要追尋它的源頭，指出這是由於此有沈淪、分散了它自己，才會要求把自己再次集合起來。其實，若此有能本真瞭解它自己，它會明白，它從來未曾分散，自始就在它的歷史化中統一了它自己。

## 2. 本真的歷史性與此有的自我

在參與的決斷中，此有開顯它的死亡，這是說，它早已到達它前面的「邊界」去。不過，它同時重現它的繼承，讓之流傳到它的存有中，那麼，它也到達它後面的「邊界」，所以，它是在它的由生至死的整體中。這時，此有也在「瞬間」開顯它的處境，但它沒有沈淪於其中，反而往前堅持要成為它自己，參考它的繼承，相應著它的處境，作出一個實際的決斷，邁向將來。它總是在它的整體中，往前伸展，但又同時往後重現，把它的往前與往後都統一在它的整體中。所以，無論它如何往前伸展和往後重現，它仍堅持在它的整體中，不將它分散在追逐各世界中之物，而且，由於它堅持它的自我、不分散它，所以它也把在生與死之間的一切，皆統一在它的整體中。在參與的決斷中，它的伸展就是不斷的堅持。在堅持中，它的將來、「曾經」和「瞬間」都得以保持在時間性的互為超出的統一性中，彼此關連起來，成為一個統一的此有。

參與的決斷不是此有的經驗流中的一個心理活動，它是此有在往前存在時的開顯性，它開顯此有的本真自我，只要它能堅持它自己，繼續往前，則此有就瞭解它自己是一個統一的整體，並因此保存自己的統一性。可是，它的統一性不是由於此有堅持要把它的各種經驗統一起來，而是堅持保存它的自我——往前到達自己的死亡，同時重現自己的被丟擲性和「瞬間」呈現自己的處境。再者，此有的統一性也不是奠基在它的堅持上，而是奠基在它的時間性上，因為時間性是互為超出的統一性。

在非本真的歷史性上，此有逃避自己的死亡，無法瞭解它已經到達死亡和在死亡中往前伸展。逃避自己的死亡，亦即放棄自己的自我。由於它無法堅持自我，故在「人人」的支配下，把自己分散在世界中之物、追逐手前之物。這些手前之物是屬於「今天」的。並且，它等待另一個新奇的事物，而又逃避和忽略以前之物。在「人人」的支配下，它無須謹慎抉擇，所以也無須回去參考它的繼承。對它而言，一切都是現成的在它手前，觸手可及。於是，當它沈淪

在手前之物時，它以為手前的「今天」是最真實的，再根據「今天」來瞭解過去和將來。於是，過去、今天和將來分成三個各自獨立的時態。這樣，才導致過去的，今天的和明天的自己之別。可是，在參與的決斷中，它擺脫「人人」的支配，堅持由自己作出抉擇，因此它必須回到它的繼承去，將之統一起來。並且，它不沈淪在「今天」中，也不以為這是最真實的，反而，它只在「瞬間」中呈現世界之物，同時堅持自己的將來和重現「曾經」，於是，它不分散它自己在不同的時態中。所以，它無須再將自己統一起來，因為它明白，它本來就是互為超出而統一的。

#### 四、此有的歷史性與歷史學(¶ 76)

歷史學是對具歷史意義的存有者作科學的研究。可是，一個存有者之所以具有歷史意義，奠基於此有的歷史性，所以，歷史學之所以可能，奠基於此有的歷史性。這是由上節必然導致出來的結論。不過，這個答案尚未充足，因為即使有了歷史的存有者，此有也不一定要對它作科學研究的。我們在 ¶ 69 的 2 中曾指出，科學研究奠基在此有的課題化(Thematisierung, thematizing)，因此，當此有開顯出存有者的歷史意義後，它尚要根據對它們存有的瞭解，整理出其基本意義、方法論的輪廓、思考的進路、知識之確定性、真理的條件和說明的方式等，以之作爲設計，投出到存有者上，才能以歷史學的方式去研究它們。

##### 1. 歷史學研究的基本對象

根據上節所說，此有之所以要回到它的繼承去，是由於它要參考前人的行爲，讓它能在它當前的處境與將來中，作出一個個別的決斷。因此，此有開顯它的繼承時，它基本上是開顯其中的此有。簡單地說，此有對歷史的關心，基本上是歷史人物，因為它是要參考他們的爲人處事，以針對它當時的處境，作

出決斷。但是，即使此有關心的是歷史人物，但由於他們是在其世界中的，因此，此有也同樣關心他們的世界，及在其中的事物。

歷史中的此有或許已經死去了，但遺留下來的文物卻可以讓我們再次開顯當時的世界，和在這個世界中的此有，因此，這些文物成爲歷史學的研究對象。但是，它們之所以是歷史的，依然是由於它們是當時的此有的世界中之物，亦即是「世界歷史的」。但是，在研究它們時，我們一方面要明白，它們之所以會被研究，奠基於此有的歷史性；另一方面，在研究它們時，我們是要開顯當時此有的本真的存有，亦即它本真的可能性。於是，海德格指出，歷史研究的基本對象，不是「事實」，而是可能性。

當然，或許我們也可以說，在歷史中的人物也是「事實」。不過，他們「事實上」卻是此有，其存有是可能性。他們也有自己的定命、命運、世界，及其行爲。此有要研究他們，不是爲了客觀地再現他們，而是要讓他們觸動此有的存在，讓它能在其將來中，作出決斷，往前存在。所以，歷史學也是奠基在時間性的將來。即使在此有挑選研究對象時，已可以看出這是出於它在時間性的將來中所作的選擇。

由於歷史學的基本對象是以前的此有，而它們與世界中的存有者是相關的，因此歷史學才會轉而研究這些存有者，而成爲研究「事實」的科學。歷史學因此研究用具、作品，甚至更擴展至研究文化、精神和觀念。於是，歷史學離開它的原初課題，研究其他的事物了。然而，無論那種研究，都是在此有的歷史性的詮釋下進行的。所以，根本沒有所謂客觀的歷史學。

無論在何種歷史學研究中，只要此有明白其研究的存有學根源，則它就是在本真的歷史性中；反之，即使此有研究歷史人物，但它不明白其研究時的歷史性，則它依然是在非本真的歷史性裡。

## 2. 歷史學的重重意義

尼采把歷史學分成三類：紀念的、訓誥和批判的。海德格承認這個分類，但他認為尼采尚未清楚它們是奠基在、和統一於此有的歷史性。由於此有在參與的決斷中回去重現它的繼承時，它開放了前人的存在，因此它認為他們的為人處事是值得紀念的，這就是紀念的歷史學。由於要紀念他們，所以此有會尊敬他們，且希望保留他們，於是成為訓誥的歷史學。此有的時間性在時間化它自己時，它的「瞬間」呈現了當前的處境，同時也明白它的「今天」。並且，它在將來中也重現了它的「曾經」。這時，他不願意沈淪在「人人」的「今天」裡，這是說，它要從「人人」的「今天」中超脫出來。於是，它根據紀念的和訓誥的歷史學中的知識，批判「今天」，這成為批判的歷史學。那麼，本真的歷史性不僅奠立這三種歷史學，也同時統一它們。

海德格至此完成了從時間性說明存有者的歷史意義、此有的歷史性，及歷史性與歷史學的關係。可是，日常生活中的此有總認為，歷史是「在時間中」發生的，則我們尚要說明時間性如何時間化它自己，才會讓存有者成為「在時間中」。再者，當此有看時間時，它總是看到時間一點一點地流過，這種一般的時間概念又如何從時間性去說明呢？這是海德格在以下討論的。



## 第十五章

從時間性說明一般的時間概念

(¶ 78—83)

上章從時間性說明此有的歷史性、存有者的歷史意義及歷史學。可是，歷史發生「在時間中」，並且，自然物也是「在時間中」，因此，我們更要說明存有者所在的「時間」是如何根據時間性引生出來的。不過，存有者之所以能夠「在時間中」，是由於此有能計算時間，並根據時間來調整自己的行為，因為這樣才能發現時間，進而以用具來測量時間。再者，它才會發現它「有時間」或「沒有時間」，又或它「得到時間」和「失去時間」。並且，當此有發現時間時，它又總是以手前存有的方式去瞭解它，因此將時間視作一個接一個的「剎那」，這則是一般人所瞭解的時間概念。於是，此有的時間性中的「將要前來」，「曾經」和「瞬間」的互為超出的統一性被遺忘了，時間成為「剎那」的系列。

## 一、從時間性說明日常生活關切中的時間(¶ 79)

### 1. 關切世界中的存有者時所表達的時間

在日常生活中，此有關切世界中的存有者時，它的時間性的將來是等待而保留，這是說，它一方面等待而面對世界中的存有者，但另一方面保留了它經歷過的用具整體，因為它必須在這些用具整體下，才能瞭解它等待的存有者(參考 ¶ 69 的 1)。並且，它的現在是「現之為在」，這是說，它當下呈現出它的周遭世界。當它以這樣的時間性去關切世界中的存有者時，它同時會整理它們，並將它們表達出來。它會說類似以下的話(無論是發聲或不發聲)：「由於『從前』曾有某物讓我失敗或成功，那麼，『現在』(jetzt, now)<sup>19</sup>我要做某事，『然後』會發生某物。」

<sup>19</sup> 我們曾使用「現在」一詞來翻譯德文的 *Gegenwart*，英文譯作 *Present*，但德文尚有 *jetzt* (英譯 *now*)，這詞也是意指「現在」。不過，在本書中，它們的意義完全不同。但在中文，我難以找到適當的詞彙來翻譯德文的 *jetzt*。為了區別 *Gegenwart* 和 *jetzt*，前者我譯作現在，後者也譯作現在，但是加上引號：「現在」。

根據時間性而言，「然後」表示此有在將來中的等待；「從前」表示等待中的保留；「現在」表示此有的「現之為在」。在以上三個時間表達方式中，海德格認為，「現在」是最重要的，因為其他的兩個是根據「現在」而說的，這是說，「然後」是指「未到『現在』」(jetzt noch nicht, now-not-yet)，即當下的「現之為在」尚未能將之呈現出來；而「從前」是指「不再『現在』」(jetzt nicht mehr, now-no-longer)，即已經不能再「現之為在」了。在日常生活中，此有的時間性雖然是互為超出而統一的，但它總是先肯定「現在」，再據之表達其他的時間方式。

## 2. 關切中的時間之時刻性(Datierbarkeit, datability)

從剛才的三個時間方式為觀點往外看，則可各自展開一個視域。由「從前」往外看，則是「以前」(Früher, earlier)的視域；由「然後」往外看，其視域是「以後」(Späterhin, later on)，由「現在」往外看，則是「今天」(Heute, today)的視域。然而，當此有表達這些時間方式時，它是在關切世界中之存有者，那麼，此有不是單純地發現這些時間方式，它是要在它們中去使用世界中的存有者。因此，它們關連著世界中的存有者，這是說，「然後」是指「然後」某物會出現；「從前」是「從前」那個情況；「現在」是「現在」的這個週遭世界。

由於各時間方式關連於事物，故可以由事物來給與它們一個特定的時刻。例如，「然後」公車會來到車站，這個「然後」是指公車到站的時刻；「從前」在我結婚那天，這個「從前」也有一個時刻；「現在」的工作很忙，這個「現在」是指在上班中的時刻。於是，日常生活中的「然後」，「從前」，「現在」已經有特定的時刻，它們具有時刻性(Datierbarkeit, datability)。

基本上，當此有說這些時間方式時，即使它沒有故意給出一個日期，或一個明確的時刻，但它已給出了時刻，因為在關切時，他總是說：「『然後』當…」；「『從前』當…」和「『現在』正是…」。

但是，為何此有一定給出時刻呢？一

個顯然的，但又是錯誤的答案是，我們總認為，一切東西都是在時間中，所以，無論是「然後」，「從前」和「現在」都是在時間中佔著不同的時間點，所以它們當然是在各自不同的時刻中。然而，根據目前的分析，此有尚未發現由連續的點所構成的時間，那怎能把「然後」，「從前」和「現在」放在不同的時間點上呢？於是，我們要根據此有的時間性來說明時刻性了。

此有之所以要說：「『然後』當…」；「『從前』當…」和「『現在』正是…」，是由於它關切世界中之存有者時，它根據它自己去表達它自己，這是說，它將它自己的時間性表達出來。它關切時的時間性是等待而保留、且「現之為在」，因此，它根據等待而說「然後」，根據保留而說「從前」，根據「現之為在」而說「現在」。再者，當它這樣說時，它是以「現之為在」為核心，根據它而說「然後」和「從前」。所以，對海德格而言，此有之所以如此說，僅是由於它的時間性在時間化它自己為關切時，它根據「現之為在」，在互為超出的統一性中，說出了它自己。

因此，「然後」，「從前」和「現在」之時刻性，一方面表示了此有時間性的互為超出而統一的結構，另一方面表示，當時間性這樣表達它自己時，它就是原初的方式下給出時間，而這些「然後」，「從前」和「現在」就是時間。此有是時間性，時間性必時間化它自己，因此，此有必在時間性中表達它自己而給出時間。並且，此有是在世存有，它總是關切世界中的存有者，因此，在關切中，各時間都與世界中之存有者有關，故各時間具有特定的時刻。

### 3. 關切中的時間之時距(Spanne, span)性格

在關切世界之物時，此有的「現之為在」開顯了「『現在』正是…」，同時在等待中開顯了「『然後』當…」，那麼，從「現在」與「然後」之間就是「直至一然後」(bis dahin, until-then)，對於這段時間距離，也是可以給出時刻的。例如我說：「『現在』我出門，然後當我到達學校時…」，我指出了從我出門，

直至到達學校時的時間，但它是一段時間距離或一個時距(Spanne, span)。所以，當此有給出「現在」和「然後」時，它同時給出時距。時間必定有時距，而且，對於這段時距，其兩端都是相關於世界中之物的，故它具有時刻性，這是說，這段時距是從我出門 與到達學校之間，它大概是一個頗為明確的時距——不會是數年，也不會是數秒，而大約是一兩小時。

在從「我出門，直至到達學校」這個時距中，也可稱之為「正在…之時」(während dessen..., during-this)，在其中，也可以加進更多「然後」，使這個時距分成更多段落的時距。例如，「我出門，然後上公車…，然後下公車…，然後…」。於是，此有可以給出多個時距，然而，時距兩端總是相關於世界中之物，而其中又是連續伸展的。時距中不會被分成多個個別而獨立的時間點。

同理地，當「現之為在」的「現在」關連於保留中的「從前」時，則「現在」到「從前」間也有一個時距。所以，此有在給出時間時，它同時讓它處於由「從前」，「現在」和「然後」相接起來的時距中。海德格認為，此有之所以能夠如此，是由於它在時間性中伸展它自己，但又同時互為超出地統一了它自己。這是說，由於此有的互為超出而統一的時間性，它才能給出時間和處於時距中。於是，此有在關切中給出時間，其時間不僅具有時刻性，也具有時距性。

再者，當此有給出一個時距時，它當時也是讓它得到那段時間。正如在它「從出門，直至到達學校」這個時距中，它也得到該段時間。這時，此有尚未計算它的時間，但在關切世界中之物時，它總是在等待而保留、及「現之為在」中，得到時間。當此有愈是沈迷於追逐世界中之物，則它愈是遺忘了它可以讓它自己得到時間的，他反而認為，他的時間全部被事物佔領，再沒有時間了。

#### 4. 關切中的時間之連續性

當此有得到時間，它就在時間中處理世界中之物，這是說，它在其中伸展它自己。在它伸展它自己時，它是連續不斷的，所以，它的時間也是連續不斷

的。它沒有發現它是從一個時間點跳躍到另一個時間點去。不過，它得到的時間彷彿是有間隔的，這是說，在一個時距到另一個時距時，它們往往是隔離的。通常，此有無法把一天中所經驗的時間連接起來。但這不是說，它們是真的有間隔，因為此有不會從一個時間裡，跳過一個間隔，到達另一個時間中，它永遠是連續不斷地伸展它自己。在說明此有在關切世界中之物時所給出的時間，必須根據時間性的互為超出的統一性，才不致把時間瞭解為一個由無數「現在」的時間點所構成的時間流，因而做成時間之斷裂。

我們以前說過，在非本真的存在中，此有的時間性主要是在「現之為在」，這是說，在它呈現一個事物時，它早已好奇地被另一個新事物吸引過去。它總是被新事物所帶領，忙於追逐世界中之物，因而失去它自己。當它失去它自己時，這表示它不再瞭解，它是可以讓自已得到時間，和因此失去時間的。只要它瞭解它是先行等待某物，再將周遭世界「現之為在」，則它就可以說：『『現在』我要如此做，然後再那樣做…，然後就可以得到某物。』這樣，它就讓自已得到時間。可是，在好奇中，此有的「現之為在」帶領它的等待，它似乎只看到現在，沒有將來。所以，一切都彷彿迫在眉睫，它總是沒有時間。

在本真的存在中，參與的決斷中的將來是在往前中堅持成為它自己，同時它回去重現它的「曾經」。再者，它的現在是「瞬間」中的處境，而「瞬間」是被將來所把持的，這是說，「瞬間」是為要完成將來的，因此，「瞬間」不領導將來，而是將來領導「瞬間」。並且，此有又瞭解它是從「曾經」開始伸展，到了「瞬間」而邁向將來。在這個伸展中，它堅持要前往將來以完成它自己，所以，它總是有時間的。當此有能保持它的自我堅持性，它就是堅持要給出時間、讓自己得到時間，所以，它不會失去它的時間，而又總是有時間的。

於是，由於此有的時間性是互為超出而統一，故它可以繼續伸展它自己，由此給出時間、得到時間或失去時間。

此有是與別人共存的，它一方面希望能明白別人，另一方面也希望別人能明白它。所以，它表達出來的時間，最好是別人也能瞭解的，因此，此有的時間雖然由它自己給出，但卻往往具有公眾的性格，這是說，「人人」都可以瞭解它、得到它、使用它和計算它。於是，我們要討論，時間雖然由此有自己給出，但如何才能同時是公眾的時間？

## 二、時間的公眾性格(¶ 80)

上節指出，當此有在時間性中關切世界中之物時，它總是說：「由於『從前』曾有某物讓我失敗或成功，那麼，『現在』(jetzt, now)我要做某事，『然後』會發生某物。」「從前」，「現在」和「然後」就是此有的時間。這些時間關連於世界中之物，因此它們都具有特定的時刻。可是，這些時刻是基於此有個人所關切之物而給出的，故別人有時難以瞭解。那麼，若此有給出的時刻是可以與別人共享的，則它所關連的事物，不能只相關於此有個人自己，而是所有人也能瞭解的。但是，哪些事物才是所有人都一定能瞭解的呢？海德格認為，那是陽光。於是，根據陽光而給出時刻，則時間就具有公眾性了。

### 1. 根據自然世界中之物給出公眾時間

此有是**在世存有**，它使用世界中之用具，以完成它自己。它等待各種可能性去使用用具，但使用用具須預設能看見它們，而能看見它們則要預設光線。白天工作，晚上休息。於是，在使用用具時，此有也使用光線。此有總是早已開放一個自然世界，根據光線來調整它自己，那麼，它也根據光線來計算它的時間。在使用用具時，此有根據光線給出它的時間：「『現在』是黃昏，我要…。『然後』，當日出時，我要…。」因此，此有根據給出光線的那個東西而為它的時間給出時刻，而且也計算它的時間——時距。這個給出光線的東西就是太陽。



根據太陽的光線，此有會說：「日出時，我要…，『然後』中午時，我要…，『然後』日落時，我要…」於是，它的時間以太陽的位置獲得時刻。太陽週而復始，最自然測量時間的方式，就是計算太陽起落的次數，每次為一天。在每一天裡，又可以根據陽光的變化有更多的「然後」，因而將每天分成多個段落。再者，此有的時間是有限的，這是說，它瞭解它會死亡，因此，它更以數字來計算它的日子。於是，藉著自然天體的恆常運動，此有給出恆常的時刻。而且，此有因此可以一天又一天不斷伸展它自己、歷史化它自己。

自然世界中的天體是所有人都可以看到的，而且對於它們的位置，大體上彼此都能同意，於是，藉著它們給出的時刻，和測量出來的時間，也同樣可被公眾所瞭解。在普天之下，人人都能接受以這種方式說出來的時間。所以，根據自然世界的天體給出的時間，具有公眾的性格。

此有在關切世界中之物時，由於它早已開顯了自然世界，因此，它總是瞭解自然天體——太陽或月亮——的位置，換言之，它總是瞭解當時的時刻，亦即，它總是帶著一個時鐘（一個自然時鐘，不是科技產品的時鐘）。但這不是由於自然世界中有太陽或月亮，所以此有總是知道當時的時間；而是由於此有是時間性，這是說，由於時間性在關切中會根據世界中之物給出時刻，因此它會根據自然世界中之物給出公眾的時刻，但此有總是已開顯了一個自然世界，所以它總是知道當時的時刻。它的世界就是時鐘，而時鐘的基礎在此有的時間性。此有在任何情況下，都瞭解當時的公眾時間。

在尚未有科技的時鐘時，前人除了看天體的位置外，也可以看看自己影子的長度。只要在白天，各人都帶著他的影子，即使各人的高度不一，但也可以根據比例大約推測出當時的時間。此有無須帶著一個真正的時鐘，因為在這個意義下，它自己就是時鐘。

## 2. 時間與世界性——給出意義性

此有是在關切世界中之物時給出時刻的，所以它往往會說：「『然後』在日出時，我要…。」這個「我要…」意涵了：這個時間適合我去做某個事情，或不適合我去做某個事情。由於時間總是關連於此有日常生活中的使用用具和追求它的目的，故它蘊涵了適合性與不適合性。時間不是一個冷漠的、手前的時間點。由於它關連於世界中之物，所以海德格稱之為世界時間(Weltzeit, world-time)。他的意思不是指，時間正如世界中之物那樣，放在手前；而是說，這樣的時間發生在世界中、屬於世界的，它讓世界中之物在某個時刻中，也因此是在時間中。此有不在這樣的時間中，因為它給出時間到世界中之物，它不能反過來對它自己給出時間，讓自己在某個時刻中，否則它誤解了自己的存有一視之為在世界中之物。

此有給出的時間具有適合性或不適合性的，但適合或不適合什麼呢？當然是適合或不適合去使用某個用具了。於是，此有根據它對時間的瞭解——適合或不適合，開顯它當時的周遭世界。那麼，時間讓它的周遭世界獲得意義。另一方面，適合的時間能讓此有使用用具以獲得它的目的物、滿足它；不適合的時間讓此有無法得到滿足。因此，根據時間，此有也因此瞭解世界是爲了滿足它的。那麼，時間讓此有也得到它的意義——它是**在世存有**，而且世界是爲了滿足它的。從這個觀點而言，時間與世界性結合。在討論世界性時，我們指出，世界性是給出意義性，這是說，它給出此有的意義——讓此有瞭解它是**在世存有**，而且世界是爲了滿足它的；並且，世界性也給出世界中之物的意義，即它們是在其用途上，關連到別物去，構成一個周遭世界。現在，時間也給出了此有和世界的意義，所以，時間是與世界性關連的。這是說，當此有給出時間時，它同時也由世界性給出意義。

在日常生活中，當此有看時間時，它根據時間去調整它的工作。它總是說：「現在是吃飯時間。」時間是給他去做事情的，因此，看時間是要明白當時的公眾時間，被它指導，以獲取時間、利用時間、計較時間等。因此，總結以上

所說的時間特性：日常生活中的時間是具有時刻性、時距性，公眾性和關連於世界性的。

### 3. 測量時間與在時間中

每當此有看時鐘而說：「『現在』是某鐘點，我要…」時，這個「現在」其實關連於「從前」和「然後」，因為此有的時間性是互為超出而統一的。它不僅給出時刻，也同時呈現一段由「從前」經過「現在」以至「然後」的時間。對於這段時間，此有已或多或少測量過了。它可能是一天或兩天，也可以是一兩個小時。不過，要測量它，則要預設一個測量的標準。它可能是天、小時、分或秒。但無論如何，它的測量標準早已被此有瞭解，而根據它出現的次數來作出測量。並且，標準蘊涵了它是不變的，也能被其他人瞭解和同意。於是，當此有看時鐘時而說：「『現在』…」時，它其實同時呈現了這個測量標準。從時間性而言，此有的現在是「現之為在」，那麼，它是根據當時所「現之為在」的東西來作為測量的標準的。例如，當它說：「『現在』是白天」，則它以「天」為測量標準；或它說：「『現在』是冬天」，則它以「年」——冬天出現一次為一年——為測量標準；或它說：「『現在』剛好是一分鐘」，則它以「分鐘」為測量標準。所以，在測量時間時，此有基本上是計算它的「現在」出現的次數。

但是，以「現在」出現的次數去測量時間，則似乎是把時間量化為空間，這亦即是說，把時間空間化。如果「把時間空間化」是指將時間改變成空間，則這是不可能的，因為時間是指「從前」，「現在」和「然後」，而空間基本上是指位置，它們當然是完全不同的東西。但是，如果「把時間空間化」是指，以測量空間的方式去測量時間，則這是可以接受的，而且也能由此有的時間性引申出來。

在討論此有的空間性時，我們指出，此有把周遭世界拉近成為在「那邊」，而它自己則在「這邊」（參考 ¶ 23），因此，當此有在關切中給出時間時，它總

是關連於自己當時的所在。此有通常說：「『從前』我在那裡，『現在』我在這裡，『然後』我會在別處。」(注意：當此有這樣說時，其實已經誤解了它自己的存有。這是以沈淪的方式去瞭解它自己)所以，時間總是與空間關連的。同理地，此有開顯出來的那段時間，其過程也是在空間上相連的。例如我說：「從我『現在』出門，『然後』直至到達學校」。這可以指一段時間，也可以指一段空間。因此，這似乎是時間在空間中伸延。那麼，此有的時間性在歷史化它自己時，它似乎也是在空間中進行的。所以，當此有測量它開顯出來的那段時間時，它也可以使用測量空間的方式了。

不過，此有以測量空間的方式來測量時間，不是由於時間已經改變成空間，也不是由於時間已經被量化了，而是由於此有在看時鐘時，它的現在將一個手前存有的測量標準「現之為在」，總而言之，這是由於此有的現在是「現之為在」。就在這樣的「現之為在」中，此有遺忘了它的時間是由它的時間性所給出來的「從前」，「現在」和「然後」，而僅視之為手前的「一段時間」和由眾多的手前性單位(測量標準)所構成。

由於此有開顯時間時，已經測量了它，而測量它就是視之為一段在手前的時間，那麼，此有所開顯出來的一切存有者，都有它們自己的時間，而且也是在時間中。它們成爲在時間中之物，而這樣的時間也就是我們以前所說的「世界時間」——屬於世界的。然而，這是由於此有的時間性在給出時間時，卻遺忘了它自己的時間性，才認爲時間是屬於世界的，而一切存有者因此成爲在時間中。

當時間被認爲是「世界時間」，則存有者可以在其內運動或靜止，不過，這樣的時間不是「客觀的」，假若這是指時間正如一個手前存有者那樣，被此有所遭逢的，因爲任何人都無法遭逢時間；另外，這樣的時間也不是「主觀的」，假若這是指時間在主體內，因爲在此有之內，無法找到時間。但是，「世界時間」比客體更爲客觀，因爲當此有時間化它自己時，就已經把這樣的時間給出

到世界中，成爲世界中之存有者之所以可能的條件。這是說，當此有開顯世界，投出到世界中的存有者去時，它的時間性同時給出時間，讓它們得到時間的性格。

「世界時間」也比主體更爲主觀，因爲主體是此有，而此有的存有是關念，關念的存有學意義是時間性，那麼，時間性讓關念成爲可能。再者，時間性必時間化它自己，而時間化又必定給出時間，將時間給出到世界中之存有者去。換言之，時間性一定以「世界時間」的方式去時間化它自己。因此，「世界時間」讓此有成爲可能，讓它成爲主體，故它比主體更爲主觀。這樣，時間不是在主觀或客觀中的手前之物，它不在「內」，也不在「外」。海德格認爲，它「早於」主體性和客體性，因爲它是使「早於」成爲可能的條件，這是說，「早於」這個概念已經預設了時間。

世界中的存有者之所以有時間的性格，或它們在時間中，不是由於它們本身，而是由於此有的時間性，因此，嚴格而言，只有此有本身擁有時間的性格——它是時間的，其他的存有者不能稱之爲時間的，它們是在時間中——無論它們是真實的、理念的、永恆的、暫時的、經驗的或超越的。

在日常生活中，我們常常看時鐘。當我們看時鐘時，我們稱之爲看時間，那麼，我們似乎是看到時間一分一秒地過去，正如時鐘的指針一分一秒地移動。這樣，時間彷彿是剎那剎那地呈現在手前的東西。它似乎脫離世界，獨自運行。對於這樣的時間，海德格稱之爲時間的一般概念，但它如何從此有的時間性引生出來呢？

### 三、時間的一般概念(¶ 81)

此有在關切世界之物時給出時間，因此它發現時間。在日常生活的關切中，它在等待而保留，及「現之爲在」中給出了「然後」，「從前」和「現在」，

這些時間是有時刻性、時距性、公眾性和與世界性相關的。時間不是剎那剎那地呈現在手前的東西，那麼，現在我們要問，此有在關切哪種世界中之物時，才會發現這種時間呢？

### 1. 由計算時鐘的指針得到時間的一般概念

海德格認為，當此有看時鐘裡的時間，據之以調整它自己時，此有就看到一般概念意義下的時間。在看時鐘時，此有將時鐘的指針「現之為在」，並跟隨指針的移動，計算時間。它不是僅停留在指針當時所指的「現在」裡，因為此有的時間性是互為超出的統一性，故它同時在等待而保留中。在看著「現在」時，它保留了「從前」，且據此看到一個視域，這個視域開放「已經不是『現在』」；它也等待著「然後」，且據此看到另一個視域，這個視域開放「尚未『現在』」。換言之，在「現在」的前後兩端，一方面往「以前」看，在其中出現的，都是「已經不是『現在』」；另一方面往「以後」看，在其中出現的，都是「尚未『現在』」。一般概念的時鐘就在這種看時鐘時的「現之為在」中呈現出來，這是說，當此有在其時間性中將時鐘的指針「現之為在」，且又在等待而保留中，往著「以前」和「以後」的視域開放，由此順著指針的移動而計算出來的，就是一般概念的時鐘。

在這個意義下，時間是此有將指針「現之為在」，跟隨著它而計算出來的。由於它基於「現之為在」，因此在計算指針時，此有總是說：「『現在』到這裡，『現在』到這裡，『現在』到這裡…」。」它所計算的，是時間中的「現在」。這時，每個「現在」是「立即不再是『現在』」，因為它馬上消失；同時，每個「現在」是「剛才尚未『現在』」，因為它如今才出現。這樣的時間強調它的「現在」，且又根據「現在」去定義過去和將來。對於這種時間，海德格稱之為「『現在』時間」（Jetzt-Zeit, now-time）。（SZ 421, BT 474）

在「『現在』時間」的概念下，此有愈是不自覺地計算時間，它愈是不能



發現它在關切世界中之物時所表達出來的時間——「從前」、「現在」和「然後」，也愈是沈淪在時鐘用具上。這樣，它愈是注意時鐘上指針的移動，將它「現之為在」，而說：「現在」，而每個「現在」立即成爲「不再是『現在』」，並且，每個「現在」又是「剛才尚未『現在』」。於是，時間成爲一系列的手前的「現在」，不斷往後面消失及由前面而來。在一般的概念下，時間成爲一個「現在」的相續和流變，也成爲「時間的歷程」。

## 2. 「『現在』時間」與「世界時間」的差異

此有在關切世界中之物時所表達出來的時間——「從前」、「現在」和「然後」，我們在上文稱之爲「世界時間」，因爲它是屬於此有所關切的世界的，這是說，此有根據它所關切的世界中之物，把時刻性、時距性、公眾性給予它們，而它們是與世界性相關的。但當此有所關切的是時鐘上的指針，且計算它的移動時，則由此引申出來的時間就是「『現在』時間」。我們首先要討論，這兩種時間有何差異？

「世界時間」是此有在關切世界中之物時所表達出來的時間，則它相關於此有所關切的事物。當此有表達「從前」、「現在」和「然後」時，這些時間的意義是：「『從前』當…」，「『現在』正是…」和「『然後』當…」」。因此，它具有時刻性。可是，在「『現在』時間」中，它完全在其自身中，這是說，它是一條獨立的手前性的時間流，時間似乎獨自在流動。它的性格完全由它自身決定，無須藉助事物，因此它沒有時刻性。

在「世界時間」裡，時間具有適合性或不適合性，這是說，時間是適合或不適合此有去做某些事情的。此有根據時間的適合性去開顯它的世界、使用其中的用具，以獲得它的目的物、滿足它自己。由此，時間讓此有瞭解它是在世存有，和世界是爲了滿足它的，並且，世界獲得了周遭世界的意義，因此，「世界時間」關連於世界性，亦即給出意義性。但在「『現在』時間」中，時間僅



是由無數「現在」構成的時間流，它無關於適合或不適合的問題，更不能給出此有與世界的意義。當此有瞭解時間流中的「現在」時，它早已預設時間是手前存有，於是，它看到每個「現在」從手前消失，成為不再在手前，由此構成過去。再者，每個「現在」從尚未在手前，往前來到手前，這些正在前來的，就是將來。因此，這樣的時間與世界無關、不給出意義、無法給予時刻，更難以讓此有瞭解時間性的互為超出的統一性。

再者，「『現在』時間」中的每個「現在」雖然是「現在」，但從它向著過去而言，它在消失中；從它由前面過來而言，它正在出現中。它似乎一方面往後消失，另一方面由前而來，然而，它永遠保持它自己的相同性，彷彿沒有中斷和間隔。它是永恆的流變，保持著相同性，但卻又可以用數字去計算的。由此，時間是由無數的片刻構成，而每個片刻又可以無盡分割。無論如何分割，「現在」還是「現在」，它不會改變。基於這個概念，就產生了時間的連續性問題，這是說，這個永恆的「現在」既然可以分割而又保持相同，則它是否連續？不過，這顯示出，以這種方式去瞭解時間，則「世界時間」的時距性消失了。

在「世界時間」裡，時間的時距是介於「『從前』當…」，經過「『現在』正是…」，以至「『然後』當…」。這段時間是不能分割的，也不能以數字去計算；更不會在分割後，每個片刻都是相同的。它是連續的，但這不是指，它好像「『現在』時間」那樣，連續保持它自己為「現在」；而是指，由「從前」至「然後」的這段時間中，它是無間隔地前後連接的，而不是由相同的片刻所構成，這是由於此有的時間性是互為超出而統一的，故它能在「現在」超出到「從前和「然後」，將它們統一起來，而不致分割成無數的片刻。因此，此有才能在這樣的時間中，不斷伸展而歷史化它自己，否則它要從一片刻跳到下一片刻去，但這顯然是不可能的。

在時間的一般概念裡，總認為時間是無盡的。由於時間是由不斷的「現在」構成，而每個「現在」都是剛由前面的「尚未『現在』」來到，又立即往後成

爲「不再『現在』」，那麼，每個在後面的「現在」，都尚有更多的「不再『現在』」，亦即尚有在過去中的「現在」；而每個在前面的「現在」，也尚有更多的「尚未『現在』」，亦即尚有在將來中的「現在」，所以，時間在兩端都是無盡的。由此，時間成爲一個在其自身和無始無終的時間流。不過，「世界時間」中的時間卻是有盡的。它的「然後」的範圍最多只能擴展到此有的死亡。我們總不能說：「在我死後，『然後』我會做……。」同理地，它的「從前」範圍也不能超過它的生。換言之，「世界時間」的兩端都是有盡的。可是，爲何此有會以無盡的「『現在』時間」來遮蔽有盡的「世界時間」呢？

海德格認爲，由於此有對自己的死亡感到怖慄，所以它逃避死亡而沈淪到世界中之物去。此有逃避自己的死亡，就是逃避自己有盡的時間，因此它誤解了自己的時間性。並且，當它沈淪到世界去時，它就不再接受自己的指導，而接受「人人」的指導。可是，死亡是屬於我的，不屬於別人。並且「人人」不會死亡，因爲它不是指實際的人，所以根本與死亡無關。因此，對於逃避了自己的死亡的此有而言，它總是還有時間，因爲無盡的時間似乎放在那裡，任人拿它。

當時間被視爲是放在那裡，讓人可以拿它，則時間也可以說是公眾的，這是說，不僅我可以拿它，「人人」也都可以拿它。它似乎放在那裡，任由「人人」去拿它。但是，「人人」不是指任何實際的人，它是「沒有人」(Niemand, nobody)。因此，這樣的時間不屬於任何人。這正如公共交通工具是公眾的，因爲「人人」都可以搭它，但由於它是公眾的，卻不屬於任何人。所以，當時間成爲公眾之物，它就不屬於任何人的了。但是，這裡所說的時間的公眾性跟上節所說的時間的公眾性完全不同。後者是指此有在關切世界中之物時給出的時刻，是可以讓公眾瞭解的。例如此有說：「『然後』在日出時，我會……」，這裡的「在日出時」是指一個公眾可以瞭解的時間；前者是指時間已經獨立於此有和世界中之物，而彷彿成爲一件公眾都拿得到的事物，因此不屬於任何人。

### 3. 「現在」時間的其他性格

我們一般都會強調：「時間在消逝。」但為何我們不強調時間在冒出呢？如果時間是由「現在」所構成的系列，則它一方面往後消逝，另一方面由前冒出。那麼，強調時間的消逝和強調它的冒出是同樣合理的。海德格認為，當我們強調時間的消逝時，正表示我們尚未完全遺忘「世界時間」，雖然它已經被遮蔽了。強調時間的消逝表示我們希望停住時間，但又瞭解時間是無法停住的。但是，希望停住時間，是對時間的非本真的瞭解，因為當時我們不再在死亡中參與在自己有限的時間裡，改為在等待中瞭解時間，將它看成一個對象，才會希望將它停住，正如停住一物那樣。但是，為何我們以為它是往後流動呢？海德格認為，這是由於此有是「往前來到它自己」(Sichvorweg, ahead-of-itself)的，亦即它是存在性。這是指，由於此有在本真上是存在的、「往前來到它自己」的，故就在它的往前中，它才會發現時間是相對地往後溜走的。並且，它又本真地瞭解它的「往前來到它自己」是死著的，故它感到怖慄，希望停住時間。那麼，由於此有本真地瞭解它是往前的和死著的，亦即它的時間是有盡的，它才以為時間是往後的和希望將它停住，故它強調：「時間在消逝」，而不反過來說時間在冒出。

在時間的一般概念裡，總認為時間是單向的相續往前，不能逆轉回來的。為何時間不能逆轉呢？如果時間是由「現在」構成的系列，則它不一定要往後消失、由前而來的。在理論上，它也可能往前消失、從後而來的。海德格認為，這是由於此有的時間性在時間化時，它的將來總是已經往前到了它的盡頭。它無法捨棄它的盡頭(即死亡)而逆轉回去。這是說，時間性在時間化它自己時，它是往著而且已經到了盡頭。它無法從它的盡頭開始，以逆轉的方式去時間化它自己。

時間的一般概念是無盡的、不可逆轉的、正在消逝中的，由「現在」所構成的系列。基本上，這是由於此有離開本真的時間性，沈淪在世界中而引生出

來的概念。由於此有遺忘了自己的時間性所給出的「世界時間」，進而在手前性的觀點下，計算時針的移動，時間才能成爲由片刻的「現在」所構成的系列；此有逃避自己有盡的時間，才把時間看作是無盡的；此有離開了時間性時間化時所給出的時間，而視時間爲單向的相續往前的時間流，故把時間看成不可逆轉的；此有怖慄自己的死亡，不再參與在它有限的時間中，而改以在等待中去瞭解時間，又希望將時間停住，因此強調時間正在消逝中。在這種時間的解釋中，一切存有者，甚至是歷史的過程，全部都是在時間中。

海德格認爲，如果我們視「『現在』時間」爲真正的時間概念，又排斥其他的可能概念，則這是錯誤的。海德格不是說，「『現在』時間」是不真實的或虛幻的。時間的確有這種意義，但它不是唯一的，更不是基本的。我們難以否認，時間有多種意義，而我們不是從多種意義中，確定其中一種，然後排斥其他的。反而，要瞭解時間，就是要瞭解在各種意義中，哪種是最基本的，而其他的意義如何從基本的意義引生出來。這正如此有本身在哲學史上也有多種意義，而我們不是只選取其一，排斥其他。我們是要說明在這些意義中，那個是最原初的，和由最原初的意義，如何引生其他的意義。當我們能一致解釋所有意義，那就是讓此有毫無隱蔽地開顯出來了，而當此有毫無隱蔽時，就是得到它的真理——在海德格，真理的意義是無蔽性。

在海德格，若要瞭解時間的各種意義，則要根據此有的時間性。此有的時間性在原初的方式時間化它自己時，是在參與的決斷中。這時，它是往前走在它的「將要前來」中，且回到它的「曾經」去，在「瞬間」中將它當下的處境「現之爲在」。時間的原初意義是在參與的決斷中的「將要前來」、重現中的「曾經」和「瞬間」中的「現之爲在」。但當時間性開始沈淪而關切世界中之物時，時間成爲具有時刻性、時距性、公眾性和相關於世界性的「從前」，現在和「然後」，這是海德格所說的「世界時間」。這時，時間尚未完全成爲手前的、由片刻的「現在」所構成的時間流。當此有更進一步沈淪在計時用具上——時鐘的

指針，則時間成爲「『現在』時間」，單純的「現在」的無盡相續。對於以上各種時間的意義，若只蔽於其一，則是誤解時間；若能一以貫之，則時間成爲無蔽，顯示其真理。

海德格至今已全部完成他對此有的分析。他從此有的日常生活開始，先分析它的非本真的存在，然後找出此有的存有——關念，再根據關念分析此有的本真存在，由此完成分析此有的預備工作。這是本書的第一個階段。接著，他要深入探索關念的存有學意義，希望能更徹底瞭解此有。在證實了關念的存有學意義是時間性後，他從時間性重覆說明此有的存在，讓我們對分析此有的預備工作有更徹底的瞭解。這是本書的第二個階段。不過，此有是在發展的過程中，這是說，此有是在歷史化中，故海德格要從時間性說明此有與歷史的關係。這是本書的第三個階段。最後，由於時間性時間化它自己時，必引生出時間，因此海德格要根據時間性說明此有的時間。這是本書最後的階段，也由此結束全部的此有分析。

#### 四、結語：此有的分析與存有一般的意義(¶ 83)

海德格的寫作計劃是要找出存有一般的意義，可是，在此書中，他只完成此有的分析工作。在這最後的一節裡，他要檢討他已完成的工作，也要反省以後要如何繼續探索。

根據海德格的定義，人是此有，而此有是指「存有在這裡」或「瞭解存有」。因此，如果哲學要探索存有，則它要從此有開始，而又返回此有去。這是說，哲學是始於此有所瞭解的存有，終於以現象學將它更清楚呈現出來。不過，哲學的探索真的要從此有的「瞭解存有」出發，而又回到這裡嗎？我們甚至可以質疑：若存有顯示在此有中，而此有又具有它自己的存有結構，那麼，此有的存有結構不是已經限制了存有的顯示嗎！這是說，此有所瞭解的存有，只是在

其存有結構限制下的存有，而不是存有本身了，那又怎能如海德格所要求的，回到事物本身呢？但是，如果不從此有的「瞭解存有」出發，則要從那個基礎出發呢？這是海德格的第一個主要問題。

再者，海德格在此書作了一個嚴格的區分：此有和非此有的存有者。此有的存有性格是存在，其他的存有者的存有沒有存在的性格，它們或許是手前存有，或許是及手存有，也或許是別的存有方式。再者，自古以來，又往往會以手前性的方式去瞭解此有，將它看作世界中之物。那麼，為何此有總是將存有的意義視作手前性呢？可是，我們不是已經指出，此有總是瞭解存有的，但這種瞭解為何往往變成誤解，甚至還支配我們呢？再者，這個區分是合理的嗎？而且在這個區分下，能夠幫助我們探索存有一般的意義嗎？當我們尚未瞭解存有一般的意義前，可以解答以上的問題嗎？這是說，我們作這樣的區分是否太倉促呢？

最後，我們早已明白，存有一般的意義不能由邏輯方式去瞭解，因為邏輯無法提供適當的觀點，因此也沒有適當的視域。但是，當人擁有觀點和視域，則他必須沿著他的觀點深入往前探索他的視域。哲學一定要走在途中，沿途探索。答案是在沿途探索中獲得的。但是，我們的探索是不是唯一的路途呢？是否尚有別的可行的路途呢？可是，要走上到達存有之路，必須被存有所領導。我們在此書中是被存有所領導的。然而，被存有所領導預設了此有是開顯存有的，但此有開顯存有是如何可能的？是否正如我們所說，這是此有的存有結構呢？或根據此有的時間性就可以解答這個問題呢？再者，此有的時間性開顯存有一般，那麼，這樣的時間性是如何時間化它自己呢？到目前為止，我們只要停留在此有中，預設它開顯存有，但卻尚未明白，它是如何開顯存有的。

此書是在以上的問題中結束。海德格的寫作計劃是否走在一條錯誤的路途上呢？根據此有的存有結構，可以瞭解存有本身嗎？海德格肯定此有瞭解存有是一個事實，這個肯定是否太獨斷呢？我的意思是說，這是否無須再深入探討

呢？我們或許尚可追問：爲什麼此有不能不瞭解存有呢？爲什麼存有只顯示給此有，而不顯示給別的存在者呢？這其中尚有很多奧祕，有待大家的研究。





## 參 考 書 目

### 一、 海德格主要著作及譯本

#### 1. 海德格主要著作

海德格最新全集正陸續出版，名為 *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*，由 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 出版，其中重要作品是：

1. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Band 13, 1983.
2. *Einführung in die Metaphysik*, Band 40, 1983.
3. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Band 4, 1981.
4. *Holzwege*, Band 5, 1977.
5. *Nietzsche I*, Band 6.1, 1996.
6. *Nietzsche II*, Band 6.2, 1997.
7. *Der Satz vom Grund*, Band 10, 1997.
8. *Sein und Zeit*, Band 2, 1977.
9. *Unterwegs zur Sprache*, Band 12, 1985.
10. *Wegmarken*, Band 9, 1976.

#### 2. 海德格其他重要著作及其譯本

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

*Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*. Tr. J. Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.

*Basic Problems of Phenomenology*. Trans. A. Hofstadter. Bloomington: Indiana

University Press, 1982.

*Discourse on Thinking*. Trans. J. Anderson and E. Freund. New York: Harper and Row, 1966.

*Early Greek Thinking*. Trans. D.F. Krell and F.A. Capuzzi. New York: Harper and Row, 1975.

*The End of Philosophy*. Trans. J. Stambaugh. New York: Harper and Row, 1973.

*The Essence of Reasons*. Trans. T. Malick. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

*Existence and Being*. Introduction and Analysis by Werner Brock. Indiana: Regnery, 1949.

*Gelassenheit*, Pfullington: Verlag Neske, 1960.

*Hegel's Concept of Experience*. Tr. J.G. Gray. New York: Harper & Row, 1970.

*Identitaet und Differenz*. Pfullingen: Verlag Neske, 1957.

*Identity and Difference*. Trans. J. Stambaugh. New York: Harper and Row, 1969.

*An Introduction to Metaphysics*. Trans. R. Manheim. London: Yale University Press, 1980.

*Kant and the Problem of Metaphysics*. Trans. J.S. Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1975.

*Martin Heidegger: Basic Writings*. Ed. D. Krell. New York: Harper and Row, 1977.

*Martin Heidegger: Pathmarks*. Ed. W. McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

*The Metaphysical Foundation of Logic*. Tr. M. Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

*Nietzsche. Volume I: The Will to Power as Art*. Trans. D.Krell. San Francisco: Harper and Row, 1979.

*Nietzsche. Volume II: The Eternal Recurrence of the Same.* Trans. D. Krell. San Francisco: Harper and Row, 1984.

*On Time and Being.* Trans. J. Stambaugh. New York: Harper and Row, 1972.

*On the Way to Language.* Trans. P. Hertz. New York: Harper and Row, 1971.

“Plato’s Doctrine of Truth.” Tr. J. Barlow. *In Philosophy in the Twentieth Century.* Ed. W. Barret and H. Aiken. Vol. 3. New York: Harper & Row, 1971, p.251-271.

*Poetry, Language, Thought.* Trans. A. Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971.

*The Question Concerning Technology and Other Essays.* Trans. W. Lovitt. New York: Harper and Row, 1977.

*Vorträge und Aufsätze.* Teil I, II, III. Pfullingen: Verlag Neske, 1967.

*Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer, 1961.

*What Is a Thing?* Trans. W. Barton and V. Deutsch. New York: Regnery, 1967.

*What Is Called Thinking?* Trans. J.G. Gray. New York: Harper and Row, 1968.

*Zur Sachen des Denkens,* Tübingen: Max Niemeyer, 1969.

孫周興譯《走向語言之途》，台北市：時報文化，1993。

《路標》，台北市：時報文化，1997。

--- 《林中路》，台北市：時報文化，1994。

王慶節、陳嘉映譯《存在與時間》，台北市，久大，桂冠，1990。

孫周興選編《海德格爾選集》，上海，三聯書局，1996。

## 二、其他主要參考書目

Bruns, L. *Heidegger’s Estrangement: Language, Truth, and Poetry in the Later Writings.* London: Yale University Press, 1989.

- Ballard, G. and Scott, C. *Martin Heidegger: In Europe and America*. The Hague: Nijhoff, 1973.
- Caputo, F. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens: Ohio University Press, 1978.
- Dreyfus, H. *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- Elliston, F. *Heidegger's Existential Analytic*. New York: Mouton Publishers, 1978.
- Gelven, M. *A Commentary on Heidegger's Being and Time: A Section-by-section Interpretation*. New York: Harper and Row, 1970.
- Frings, M. Ed. *Heidegger and the Quest of Truth*. Chicago: Quadrangle Books, 1968.
- Kaelin, E. *Heidegger's Being and Time: A Reading for Readers*. Tallahassee: The Florida University Press of America, 1986.
- King, M. *Heidegger's Philosophy: A Guide to His Basic Thought*. New York: Macmillan Company, 1964.
- Kockelmans, J. Ed. *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time."* Washington, D.C.: University Press of America, 1986.
- Ed. *Heidegger and Language*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.
- *Heidegger on Art and Art Works*. Dordrecht. Nijhoff, 1985.
- *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy*. Blooming: Indiana University Press, 1984.
- Loscerbo, J. *Being and Technology: A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*. The Hague: Nijhoff, 1981.
- Macann, C. Ed. *Martin Heidegger: Critical Assessments*, 4 vols. New York: Routledge, 1992.

- Mehta, J. Martin Heidegger: *The Way and the Vision*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976.
- *The Philosophy of Martin Heidegger*; New York: Harper and Row, 1971.
- Mulhall, S. *On Being-in-the-World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. New York: Routledge, 1990.
- *Heidegger and Being and Time*. New York: Routledge, 1996.
- Murray, M. Ed. *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*. New Haven: Yale University Press, 1978.
- Poeggeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Tr. Magurshak, D. and Barker, S. N. J.: Humanities Press, Inc., 1987.
- Richardson, W. Heidegger: *Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Nijhoff, 1963.
- Sallis, J. Ed. *Heidegger and the Path of Thinking*. Pittsburgh: Duquesene University Press, 1970.
- Sheehan, T. Ed. *Heidegger: The Man and the Thinker*. Chicago: Precedent Publishing, Inc., 1981.
- Steiner, G. *Martin Heidegger*. New York: The Viking Press, 1978.
- Vail, L. *Heidegger and the Ontological Difference*. London: The Pennsylvania State University Press, 1972.
- Versenyi, L. *Heidegger: Being and Truth*. New Haven: Yale University Press, 1966.
- Waterhouse, R. *A Heidegger Critique: A Critical Examination of the Existential Phenomenology of Martin Heidegger*. N. J.: Humanities Press, Inc., 1981.
- Werner, M. *Heidegger and the Tradition*. Tr. T. Kisiel and M. Greene. Evanston: Northwestern University Press, 1971.
- Zimmerman, M. *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of*

*Authenticity*. Athens: Ohio University Press, 1981.

----- *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Art*.  
Blooming: Indian University Press, 1990.

項退結《海德格》，世界哲學家叢書，台北市：東大圖書公司，1989。

陳榮華《海德格哲學：思考與存有》，台北縣：輔仁大學出版社，1992。



國家圖書館出版品預行編目資料

海德格存有與時間闡釋 / 陳榮華著--二版.--

臺北市：臺大出版中心，2006[民 95]

面；公分

ISBN 978-986-00-6575-6 (平裝)

1.海德格(Heidegger, Martin, 1889-1976)

— 學術思想 — 哲學

147.71

95018077

統一編號 1009502431

海德格存有與時間闡釋

作者	陳榮華
出版者	國立臺灣大學出版中心
發行人	李嗣涔
發行所	國立臺灣大學出版中心 臺北市 10617 羅斯福路四段一號 電話 (02) 33663993 傳真 (02) 2363-6905 E-mail: <a href="mailto:ntuprs@ntu.edu.tw">ntuprs@ntu.edu.tw</a>

2006 年 10 月二版

ISBN 978-986-00-6575-6

GPN 1009502431

定價：新臺幣 300 元

107817630

中華民國玖拾伍年拾壹月捌日發行



§ 學術叢書 §

1. 臺大人類系伊能藏品研究
2. 中國科學史論集
3. 方法：文學的路
4. 海德格《存有與時間》闡釋
5. 春秋公羊傳倫理思維與特質
6. 中國美典與文學研究論集
7. 族群人類學的宏觀探索：臺灣原住民論集
8. 國族論述—中國與北東南亞的場域
9. 卑南考古發掘 1980~1982
10. 科學理論版本的結構與發展
11. 細說莎士比亞：論文集
12. 中國文學史(上、下)
13. 社會科學知識新論：文化研究立場十評
14. 六朝陶瓷論集
15. 卑南遺址發掘1986~1989

## 《關於本書》

對於當代中文讀者而言，無論在語言和思考方式上，海德格哲學是難以理解的。為了讓讀者能容易把握海德格哲學，本書儘量運用簡易流暢的文字，和輔以實際的例子，對海德格的重要著作《存有與時間》（*Sein und Zeit*）作一個清楚的闡釋。

我的工作是要根據《存有與時間》的章節，逐節作出清楚的說明。由於我的工作主要是釐清意義，因此我沒有提出批評或駁斥。我希望讀者能在明白海德格哲學後，根據自己的反省，找出海德格哲學的理論困難。

要深入瞭解一個哲學家的思想，必須閱讀他的著作，因此在閱讀本書時，最適當的方式是同時閱讀《存有與時間》。當讀者難以明白《存有與時間》的語言或論證時，本書對他會有明顯的幫助。

ISBN 986-00-6575-6



GPN: 1009502431 定價·新台幣 300 元