

《國立政治大學哲學學報》第十四期（July 2005）頁 107-168

©國立政治大學哲學系

海德格事實生命的現象學 與根本學的理念： 以《戰時緊迫學期講稿》 為例

黃文宏

國立清華大學哲學所

摘要

本文試圖藉由海德格最早的弗萊堡講稿〈哲學的理念與世界觀問題〉(1919)，來探索一個理解海德格思想的場所。在這個講稿裏面，我們可以找到海德格哲學的根本意向及其自身哲學的出發點。這份講稿的重點在重新界定「哲學的本質」，藉由與傳統思想的對話，探尋一個現象學的方法，以深入生命的根柢，哲學在這個意義下，是從生命根柢而來的思想。終其一生，我們都可以在海德格的哲學思想中，找到這個生命哲學的傾向。本文的目的即在澄清這個思路。

關鍵字：海德格、現象學、詮釋學、事實生命、體驗、理解

壹、問題與詮釋

倘若我們認為，現象學是西方思想的徹底化，那麼，在徹底化的同時，現象學也指出了西方思想的限制。¹這一點在胡塞爾，特別是在海德格身上，表現的尤其明顯。那麼，這個限制在哪裏？或者說，我們要從哪裏來了解西方思想的限制？對此，筆者認為，我們可以注意海德格早期的弗萊堡講稿。

自早期弗萊堡講稿的陸續出版以來（1985-），²學者研究的重點即致力於重建並澄清《存有與時間》的發生史。³至於這個時期的海德格思想，是不是只是《存有與時間》的蘊釀期？或者說，它是不是還包含著某些未被充分發展的成素？我們暫時不探討這

¹ 對於這個問題的討論，可以參閱新田義弘，〈學問論としての問い——非対象性の現象学〉，收於《現代の問いとしての西田哲学》（東京都：岩波書局，1998），頁85以下。新田教授是現今日本西田幾多郎研究的主要代表之一。藉由現象學來指出西方思想的限制，並突顯西田哲學的地位，這裏面所包含的，不再是單純地顯示東方與西方的「差異」，而毋寧是一種思想與思想的「對決」（Auseinandersetzung）。這可以說是新一代京都學派學者在「比較哲學」領域的一個思維方式。

² 早期弗萊堡講稿的文獻範圍主要在 GA 56/57, GA 58, GA 59, GA 60, GA 61, GA 62, GA 63。除了 GA 62 預定於2004年出版外（其中最重要的《納托普報導》已為孫周興先生翻譯成中文，收於《中國現象學與哲學評論》第五輯〔上海：上海譯文出版社，2003〕，頁113-169），研究青年海德格思想的主要的文獻（包括一篇收在 GA 9 的〈評雅詩培《世界觀的心理學》〉）可說幾乎已出版完畢。

³ 對於早期弗萊堡講稿的研究，比較具代表性的有：赫爾曼（von Herrmann）、費列爾（István Fehér）與齊西爾（Theodore Kisiel）。

個問題。可以肯定的是，這個時期的海德格是以現象學作為自己的思維方向，並且與自身的思想處境（主要是新康德學派、詮釋學與胡塞爾）大量地進行了批判的對話。這種對話所進行的是一種「解構」的工作，它構成了海德格思想的一個本質成份，我們甚至可以說，海德格思想的建立，是在與傳統思想的對決 (*Auseinandersetzung*) 當中逐步建立的。但是，解構不能是盲目的批評，它包含著一個導引的目的，誠如海德格所說：「沒有任何批判純粹只是為了批判而批判。」⁴批判都包含著一個目的，這個目的對當時的海德格來說，是要建立一門「根本學」 (*Urwissenschaft*)，或者說，一門「體驗的學問」 (*Wissenschaft von Erlebnissen*) (GA 56/57: 76)。在這門根本學的實質分析裏面，海德格所進行的雖然是一個現象學的分析，但是，也隱含著對胡塞爾現象學的批判與轉化。⁵所以，我們可以看到，一個完整的早期弗萊堡講稿的研究，必須包含著「對傳統思想的解構」與「胡塞爾現象學的轉化」這兩個部分，這一點也是費雷爾的研究所特別強調的地方 (Fehér, 1996: 10-12)。但是，這兩個問題牽涉的範圍都很廣，不是本文所能處理的問題，對此，我們只能先尋找一個起點、建立一個理解的空間。

一般在探討早期弗萊堡講稿的時候，往往會沿著系統的角度，以「事實生命的現象學」為其總結，並且沿著海德格對事實生命的基本區分，區別開三個意義成素：即事實生命的「內容意

⁴ “Keine bloße Kritik um der Kritik willen.” (GA 56/57: 181)

⁵ 對於這個問題的幾個可能的線索，請參閱赫爾曼 (2000) 與費雷爾 (1994) 的相關文獻。倘若我們單從《戰時緊迫學期講稿》來看，筆者認為，這整個批評的重點在於認為：胡塞爾的思想仍然停留於理論的領域。然而，在海德格看來，理論無法穿透生命之實然。

義」(Gehaltsinn)、「進行意義」(Vollzugssinn)、「連繫意義」(Bezugssinn)，並且要回答它與後出的另兩個概念：「根柢意義」(Grundsinn)與「存有意義」(Seinssinn) 間的關係 (Kalariparambil, 1999)。相對於此，《戰時緊迫學期講稿》還是一個很素樸的階段，這些術語都還沒有出現。海德格只是在說明傳統哲學的不足，並提出一個以「生命」為根本的學問理念，進而以之作為哲學的使命。所以，要理解海德格的這個想法，重要的地方反而在於傳統哲學，為什麼讓海德格感到不安，⁶乃至於需要提出一個新的學問的理念。不論這些事實生命不同的「意義」究竟何所指，在這裏，我們起碼擁有一個初步的理解場所：這些概念都要以「生命」為根柢來理解。但是什麼叫做以生命為根柢的理解？學問、理解不都是理論的行為嗎？這些問題之所以沒有辦法簡單地回答，是因為它牽涉到我們的「先行理解」，先行的理解決定了什麼樣的問題能成為問題、什麼樣的回答能成為回答。倘若我們從海德格哲學的觀點來看，理解所最終牽涉的實事，並不是知識的獲得，而是一個典型的存在問題，是一個存在方式的改變。但無論如何，在現象學由胡塞爾往海德格的發展方向上，我們可以明顯地看到現象學概念與思維重心的轉移，以及整個海德格解構的基本方向，筆者認為，這個方向正是以「生命」這個概念來引導的。

沿著狄爾泰的傳統，海德格對生命的探討，也是根據「體驗」這個概念來進行。形式地來說，主導整個早期弗萊堡講稿的出發點，可以藉由海德格的一句話來表示：「哲學的出發點與目的都

⁶ 「不安」(Angst) 這個成素，在《戰時緊迫學期講稿》的時候並不顯明。費雷爾對這個問題有一個值得注意的研究，他所注意的是生命本有的非理性部分 (Fehér, 1996)。

是事實的生命經驗 (Lebenserfahrung)。⁷這裏的「生命經驗」就是《戰時緊迫學期講稿》裏面的「體驗」。筆者認為，這是海德格思想所運行於其中的場所，它不僅決定了早期「此有」的思路，也決定了後期「自起」(Ereignis) 的思路。這樣的話，我們可以說，整個海德格思想的基本方向，可以在《戰時緊迫學期講稿》裏面找到一個明確的表達形式。在這裏，海德格將現象學推向了一種「體驗的現象學」或者一種「生命的學問」。但是，本文所使用的「體驗的現象學」或「生命的學問」，並不是海德格的用語，在《戰時緊迫學期講稿》裏面，海德格的思路主要是沿著對學問的反省，稱之為「根本學」，後來的講稿中又稱之為「事實生命的本源學」(Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens) (GA 58)、「事實性的詮釋學」(Hermeneutik der Faktizität) (GA 63)……等等。這些不同的學問概念是不是同義語？是不是能以「事實性的詮釋學」為青年海德格思想的總結？筆者在這裏不預設立場，只是試圖了解海德格思想的原型。原型不決定往後的發展，但卻有助於理解往後思想的走向。而本文的目的就在展示海德格早期弗萊堡講稿的根本問題並加以闡釋，以試圖清理出一個理解的視域。所設定的具體的工作是沿著《戰時緊迫學期講稿》所提供的線索，以澄清「根本學」的幾個主要概念與思路。

《戰時緊迫學期講稿》是海德格於第一次世界大戰戰後，1919年1月到4月在德國弗萊堡大學的講課稿，講稿的標題為「哲學的理念與世界觀問題」，當時的海德格二十九歲，仍為弗萊堡大學的講師，整個早期弗萊堡講稿因而又稱之為「講師講稿」(Die Dozenten-Vorlesungen)，對於這整個時期的思想，伽達瑪也稱之

⁷ "Ausgang sowohl wie Ziel der Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung."
(GA 60: 15)

為「青年海德格」(Der junge Heidegger) (Gadamer, 1989)。早期弗萊堡講稿即開始於《戰時緊迫學期講稿》。在這整個時期裏面，海德格所關心的主題在於「事實的生命」，就其所對應的學問來說，在《戰時緊迫學期講稿》裏面則稱之為「根本學」。簡單地說，事實的生命就是我們具體的生命，是生活在這個具體世界中的生命。這是青年海德格思想的主題，藉由對生命的反省，海德格跨出了自身哲學的第一步。倘若我們同意田辺元的看法，稱海德格的哲學為一種「生命的哲學」(生の哲学)⁸的話，那麼，這麼一個想法，正是講師時期的海德格所特別強調的地方。⁹田辺元的這個介紹工作進行得很早(1924年)，相對而言，中文世界對早期弗萊堡講稿的報導與研究比較少，就筆者所知，近期一份比較值得注意的研究是香港學者梁家榮先生的一篇文章：〈海德格爾在1919年的「戰時緊迫學期」裏對哲學之重塑〉。¹⁰這篇文章的重點之一在討論納托普(P. Natorp)的一個批評。納托普所提出的問題，牽涉到現象學對「語言」與「顯示」(zeigen)的理解，這個問題牽涉的範圍很廣，不是本文所能處理的，但是，梁先生把握到了問題的核心。誠如梁先生所注意到的，海德格認為，「就學問上來說」，納托普的這個批評是「現象學唯一值得注意的批評」(GA 56/57: 101)。但是，梁先生的結論相對比較弱，甚至認

⁸ Hajime Tanabe, "Die neue Wende in der Phänomenologie - Heideggers Phänomenologie des Lebens," in *Japan und Heidegger*, hrsg. von Hartmut Buchner (Meßkirch, 1989), S. 89-109.

⁹ 田辺元於1922-23年於弗萊堡停留期間，旁聽過海德格的講課。參閱《田辺元全集》第十三卷，頁527，轉引自小野真，《ハイデッガー研究——死と言葉の思索》(京都：京都大學學術出版會，2002)，頁81。

¹⁰ 收於《中國現象學與哲學評論》第四輯(上海：上海譯文出版社，2001)，頁222-262。

爲「海德格爾顯然找不到在『觀解化』（筆者注：即本文所用的「理論化」）之外的其他方法來建立他構想的活驗科學（筆者注：即本文所用的「體驗的學問」）。」（梁家榮，2001，頁 253）。筆者認爲，梁先生之所以得出這麼一個背反海德格思想的結論，這中間可能欠缺的是一個對海德格思想的恰當分析，欠缺的是一個方法的道路，不經過這個方法的道路，無法進入海德格所說的「前理論的領域」。海德格在《戰時緊迫學期講稿》究竟有沒有提出有別於「理論化的方式」來建立根本學，這是文本理解的問題。文字的言說總是帶著一個廣大的脈絡，這個脈絡雖然不出現在文字當中，但卻是理解所必須的場所。這樣來看的話，恰當的理解必須進入文字得以出現的場所，從這個場所來理解文字的言說，或者更恰當地來說，理解就發生在可說與不可說的「聚集」，而且都包含著可說與不可說、顯現與不顯現。當我們處於「理論」的立場，來看待一個「非理論」的思想的時候，任何提問與回答都是「理論的」，甚至是「空洞的」(tautologisch)，這是場所錯置的問題，不是海德格思想的缺失。在這個意義下，本論文希望能夠部分補足梁先生研究的不足，可以視爲是梁先生文章的一個補充，但並不完全處理納托普的批評，納托普作爲馬堡學派與弗萊堡現象學對話中心人物，需要從一個更廣大的層面來看待這個問題。¹¹

就文體來說，《戰時緊迫學期講稿》是一種仍然在進行中的「研究」(Untersuchung)，而不是研究已然結束的「論文」(Abhandlung)。對「研究」來說，所提出的問題，往往比回答的文字還多。這是因爲任何的研究都包含著摸索與曲折，更何況早

¹¹ 納托普對現象學的批評，克索洛克齊 (Xolocotzi) 有一個扼要的處理，請參閱 Xolocotzi, 2002: 189-193。

期弗萊堡講稿，嚴格說來，都還只是草稿。但是，在哲學研究的範圍內，解決問題固然重要，正確地提出問題其實更為重要，因為言說唯有在問題中才能取得它作為「回答」的力量；同樣地，對一個尚未結束的研究來說，思想的如何進行，比思想的結論來得重要。或者說，思想結論唯有跟隨著思想的進行才能理解，脫離思想的進程，任何結論都可能是瑣碎與空洞的。因而鋪陳「方法的進程」(methodischer Vorgang) 或思路，對現象學來說，是特別重要的一環。再者，現象學這門學問由於自身的性格使然，總是包含著許多的學術名詞。倘若我們認為這些術語並不是哲學家的遊戲，而是包含著深刻的思想洞見的話，那麼，要了解現象學的概念與問題，我們就需要一個「導引的定位」(einleitende Erörterung)。定位就如同給出一份地圖，它並不決定我們往何處去，但是，不論我們往何處去，它都有導引的作用。至於我們現實上往何處去，需要實際參與這個思路的進行 (Mitvollzug)，因為思想達到什麼、遭遇到什麼，有賴於思想的如何進行 (Wie)。思想前進到這裏，我們就達到這個境界，到達這個境界，我們就能夠觀看到這個境界中的物，這是我們通常所謂的「洞見」，用現象學的說來話，洞見的獲得需要一種「通達」(Zugang)。通向生命有許多不同的道路，這些不同的道路，不只是不同的理解，也不是非此即彼地相互排斥。境界有層次差異，正如思想有徹底與否。對海德格的思想來說，《戰時緊迫學期講稿》是一個未滿三十歲的講師，在現象學的導引之下，所摸索的「一條」道路。沿著這條道路，海德格逐步地建立自己的哲學思想，乃至以事實生命的學問為「諸說中第一」。它究竟能不能通向生命的本源，這還是一個有待研究的問題。

在行文上，本文採取「詮釋」的方式。在詮釋裏面，我們所進行的是一種「跟隨」(folgen) 與「追蹤」(verfolgen) 的動作，亦即藉由跟隨著海德格的思想，追蹤其思想的足跡，去發現其思

想的視域與場所。在這個意義下的「詮釋」並不是「重複」，而是一種在實事本身引導之下所進行的「共同哲學思維」(Mit-Philosophieren)」，這是現象學所提供的一個通向實事本身的方式。芬克對這個現象，有一個很恰當的描述：「很明顯地，與一哲學之最恰當的關係，就是共同進行哲學思維。共同進行哲學思維表現在共同地參與入思維的實事。」¹²倘若我們借用海德格的語詞，這個事情可以這麼來表達：詮釋的個人之所說總是使用個人的語詞，個人的語詞是個人思想的表達，但是，個人的思想並不全然是個人的，它是實事本身對這個個人的訴說(Zusprechen)，而個人的言說則是對實事本身的一個「回一應(說)」(ent-sprechen)。作為實事本身的回應，並不必然表示個人的詮釋是絕對正確的，反而表示它是「可能錯誤的」(verfehlbar)。但這個可能錯誤，並不來自隨意，而是以實事為依據，在這個意義下，「可能錯誤」是任何研究者都可能陷入的詮釋情境。詮釋地面對現象學的文獻之所以必要，是因為現象學家的文字，自胡塞爾以來，都有一個引導的性格，這個性格的產生，跟現象學不是任何的學說立場有關。這個引導的性格，在海德格身上表現得尤其強烈，特別是在講稿系列的文字上。早期的講稿系列，單從文字上來看，很多地方保留一個缺口，這一點雖然與海德格思想仍在摸索階段有關，但我們不能說它是「片斷的」，思想的片斷與否，是「詮釋」的問題。講稿是還沒有出版文字與尚未完結的思想，其中所提出的一些問題，有些地方是站在聽者立場的提問或反

¹² Eugen Fink, "Nähe und Distanz," *Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz (Freiburg/München, 1976), pp.180-204。中譯文可請參閱：黃文宏譯，〈芬克：胡塞爾現象學的操作概念〉，收入《面對實事本身—現象學經典文選》（北京：東方出版社，2000），頁 588-605。本譯文根據上下文有不同的強調。

問，有些則是在講課的情境當中表達與回答了；並不是所有的回答都要訴諸於文字，體會到某些問題不是一個真正的問題，反而是理解的表示，不是理解的缺乏。但是，我們也不能否認，講稿的文字需要一個詮釋與補充，詮釋與補充都需要理解，而早期講稿也確實有許多地方，倘若不事先知道海德格思想的走向，我們不會理解它所包含的深刻意義，也不會看到它在海德格思想中所佔有的地位。青年海德格思想的重要性，有一部分就是因為它是由研究者或詮釋者所重構，這也是早期講稿具挑戰性的地方。在進行重構的時候，研究者總是要根據海德格的思想來補足(er-gänzen) 這個缺口，並且也試著根據自己的理解來詮釋海德格的思想。「詮釋海德格」與「揭露實事本身」，嚴格說，並不是兩個相互分離的步驟。對此，伽達瑪在《真理與方法》裏面，對於這麼一個詮釋現象，有一個相當有意思的表達：

任何一個時代皆必須以其自身的方式來理解流傳的文本，因為文本屬於流傳物的全體，每個時代皆從流傳物中取得一個實事的興趣(ein sachliches Interesse)，並且試著在流傳物中理解自己。¹³

「實事的興趣」總是個人的，不是海德格的；個人的興趣不是隨意的，它來自實事本身。現象學的實事本身並不背離個人興趣，反而藉由表現自身，才能發現這個來自於實事本身的興趣。從實事興趣與個人興趣的不可分，現象學與詮釋學可以說都是一種「內向的學問」。在這裏，內向只是一個方向的說明，並不是保持在內在的領域；或者說，內在與外在的區分，對現象學與詮釋學來

¹³ “Eine jede Zeit wird einen überlieferten Text auf ihre Weise verstehen müssen, denn er gehört in das Ganze der Überlieferung, an der sie ein sachliches Interesse nimmt und in der sie sich selbst zu verstehen sucht.” (GGW, S. 301)

說，都是不恰當的思維方式。這種內向的性格，可以在胡塞爾《笛卡兒沉思》的結尾處，找到一個表達的形式：「不要往外走，……返回你自己之中，真理就居住於人的內在之中。」(*Noli foras ire,……in te redi, in interiore homine habitat veritas.*) (Hua 1: 185) 雖說現象學是內向的學問，但是，現象學的內向或「反求」的傾向¹⁴並不停留在意識性的自我，反而是指向比對象意識、自我 (ego) 更為根本的根柢，並且試圖緊根據這個不分內外的根柢來思想。對於這個內向的學問來說，詮釋是「一條」可能的路。在詮釋中，所進行的是根據實事而來「對話」或「對決」。當我們對一個事物，以不同的方式來表達與強調的時候，我們是運行在不同的方向上，而行走不同的方向上，就會經驗到不同的東西。所以，嚴格說來，在思想的跟隨當中，真正發生的並不是重複而是一種「自由」或「能夠」。

在行文的結構上，我們先將重點置於澄清「哲學與世界觀」的關係 (II)，這是《戰時緊迫學期講稿》的出發點。海德格在這裏分析兩種不同的哲學走向 (批判的觀念論與批判的實在論)，然後再提出哲學的第三種可能，這第三種可能性就是「根本學」。其次，我們在形式的層面上探討「根本學的界定問題」(III)，討論其所包含的「無界定之界定性」與「根本學理念的循環性」。接下來，我們討論「理論與前理論的區分」(IV)，這是根本學的入門所在。最後，我們探討「事實生命與根本學的關係」(V)，對此，筆者特別注意海德格對事實生命的理解當中所包含的一個「基本動向」(*Grundbewegtheit*)。筆者個人認為，對這個動向的闡釋，對理解海德格後續思想的發展，具有關鍵性的作用。

¹⁴ 「反求」一詞採自熊十力「真理唯在反求」，參閱《熊十力全集》第三卷 (湖北：湖北教育出版社)，頁 22。

貳、哲學與世界觀

《戰時緊迫學期講稿》開始於反省哲學與世界觀的關係。在這裏，海德格一方面將哲學與世界觀區別開，視兩者之間為「無關連性」，甚至是「全然異質」的存在 (GA 56/57: 11)。然而，在另一方面，世界觀哲學試圖對生命提供一種安身立命的觀點，它最終牽涉到人存在的終極意義與目的，「人們在這裏，發現了人類存在與作為文化的人類創造活動的意義與目的」(GA 56/57: 8)。而哲學作為一門生命的學問，仍然必須對這個問題給予一個「回答」，這是哲學「作為一個王者的卓越使命」(GA 56/57: 11)。這樣的話，就產生了一個問題：哲學與世界觀的「無關連性」要如何來理解？在試圖回答這個問題之前，我們必須先了解海德格所謂的「哲學」是什麼。整個講稿的開始，先圍繞在如何「界定」(Bestimmung) 哲學。

當我們談到哲學的「界定」(或者翻譯為「限定」、「規定」、「決定」……)的時候，是在陳述一個東西「是什麼」，或者邏輯地說，是藉由述語來限定主語，以形成一個命題或判斷。這種限定可以有許多不同的意義，但是，就「哲學的界定」這個問題來說，有兩個限定的方式是比較重要的：一種是描述的方式，一種是規範的方式。前者歷史地「描述」一個哲學家的實際作為，後者則是進行哲學思考的個人，在經歷了長時間的思考，認為哲學「應該」是什麼，或者「規定」哲學是什麼。但是「描述的界定」與「規範的界定」，嚴格來說，並不是截然二分的東西，它們並不是通常意義下的「主觀的規定」與「客觀的描述」之區分。哲學的規範界定之獲得，往往是在與傳統的對話當中才能出現。這是因為哲學家對哲學的理解，沒有辦法脫離對哲學的描述，他必須從其所在的歷史處境出發，為自身的哲學找到位置，找到位

置才能確立方向，知道自身的哲學課題是什麼。這是一個思想的定位工作，這個工作在詮釋學傳統裏面尤其顯明。海德格與伽達瑪都沿著這個方向，為自己的思想尋求定位。在《戰時緊迫學期講稿》裏面，海德格試著提出一種新的哲學構想，但是，這所謂「新的構想」並不是平白無故地出現，而是與當時德國哲學的主流，在對話中所建立。也就是說，這個持續地發生在海德格哲學思想身上的「行」(Vollzug)，是一種「對決」的形式，是思想與思想在實事本身指導之下的相互對質。這是海德格現象學方法的主要構成項。誠如海德格所言：「……理解精神史的動機，是伴隨著預備與著手進行現象學批判的一個真實階段。」¹⁵在整個早期弗萊堡講稿中，引導這整個對話的主題就是「生命」。

生命是在這個世界中的生命，這是講師時期的海德格所持續強調的地方，這樣的話，如何將思維扣緊著生命的體驗來進行，可以說是青年海德格思想的重點。世界觀的哲學注意到，既然是個具體的生命，我們的理解就不是從零開始，而是已然先行地擁有某些理解，先行的理解並不表示我們已然明白地意識到它是什麼，也不預設它是什麼，而是說明意識總是處於某種模糊的背景或視域之中，這個背景是讓概念的連結與分離得以發生的場所，或者說是判斷與知識之根柢，對於這個背景或視域，倘若我們用現象學的話來說，可以稱之為「世界」。我們的哲學觀念受到世界觀的影響，這是一個很通常的想法。在通常的意識裏面，任何人都有它自己的世界觀，並且根據他的世界觀來行為與思想。農人有農人的世界觀、工人有工人的世界觀……。但是，在通常的

¹⁵ “……das Verstehen der geistesgeschichtlichen Motive ist mit *ein echtes Stück der Vorbereitung und Inangriffnahme phänomenologischer Kritik.*” (GA 56/57: 131)

想法裏面，這樣的世界觀仍然並不是哲學，哲學相對於世界觀，似乎是更高度發展的、從獨斷中解脫出來的思想。換句話說，哲學仍然是個「學問」，是有根據的「認識」(ἀλήθεια γινώσκω)，而不是獨斷的思想或意見。但是，倘若我們再進一步觀察，哲學其實不止於此，不止於提供一個思想上一致的理論認識。海德格還注意到，對哲學的研究比較重要的往往是那些「偉大的」哲學家，這些哲學家之所以被稱為「偉大」，並不是因為他們思想的一致，而是在於其思想的深度與廣度 (GA 56/57: 7)。他們能夠洞察生命之終極根柢，賦予世界一個終極的回答，或者試圖提供一個理解，而這是哲學所不能放棄的部分。

沿著對終極問題之回答在內容上的差異，海德格區別開兩類不同的世界觀。第一種世界觀試圖將生命與世界的終極問題引向一個形上學的方向：不論這個形上學是藉由一個「超越塵世」的存在來保證，或者是將自然解釋為精神（唯心論），或將精神解釋為自然（唯物論）。在這麼一個想法裏面，「任何一個偉大的哲學，都是在一個世界觀裏面自我完成的——任何一個哲學，倘若沿著其最內在的傾向而自由地展開，它都是形上學」(GA 56/57: 8)。在這種想法裏面，「世界觀」與「哲學」處於一種「等同」的關係，「哲學與世界觀在根本上所指的就是同樣的東西，只是世界觀以更鮮明的方式表現出了哲學的本 (Aufgabe)……」(GA 56/57: 8)。沿著這種想法，我們可以這樣來表達哲學與世界觀的「等同」關係：世界觀是哲學的內在「使命」，哲學是世界觀的「完成」。另外一種代表哲學與世界觀之關係的哲學方向是新康德學派。在新康德學派的看法裏面，超越感官經驗的實在不能是認識的對象，哲學在這種意義之下，只能是一種批判的知識論，它保留在經驗的領域內，並尋求知識全體的統一性。從先驗價值學的觀點來看，知識最終是有效性的問題；絕對的有效性是一個價值問題；所有的價值皆內在於一個秩序的系統連繫

(Systemzusammenhang) 當中。這麼一個價值學的系統，雖然並不是世界觀本身，但是它包含著一個目的，要為學問的世界觀設立基礎。海德格認為就一個主觀的傾向來說，¹⁶哲學確實有這麼一個建立世界觀的傾向。但是，不論我們是不是認為，哲學可以提供一個學問的世界觀，哲學本身並不真的就是世界觀，兩者並不同，「世界觀是哲學的**邊界 (Grenze)**。哲學作為批判的學問，並**不同**於世界觀的學說。」(GA 56/57: 10)

海德格認為，不論我們認為哲學與世界觀是等同還是不等同，哲學的歷史告訴我們，哲學與世界觀之間，總是存在著某種連繫，人們總是希望從哲學中獲得生命與世界意義的終極理解。海德格在這裏，先從形式的層面提出另一個可能的看法，認為哲學與世界觀之間不存在著任何的連繫。這第三個可能，就是哲學的使命，這麼一種哲學的概念，海德格在《戰時緊迫學期講稿》裏面，稱之為「根本學」。「哲學」就是「根本學」，或者我們換個方式說，「根本學」這個想法，在《戰時緊迫學期講稿》當中，是沿著哲學與世界觀的「無關連性」，先以一個可能性的方式提出。在這裏，我們自然可以問：為什麼需要從形式上越出哲學與世界觀的關係而提出另一種可能性？筆者認為，這中間的關鍵在於，海德格認為一個理論旁觀的方式，無法滿足個人對存在之終極問題的探求。「哲學作為與生命脫離的理性構作物是**無力**的；神秘主義作為非理性式的體驗是**盲目的**。」¹⁷類似的語言，

¹⁶ 在說明哲學不同於世界觀之後，海德格說：「無論如何，這兩者〔譯註：哲學與世界觀〕在哲學家的人格裏面，達成了某種統一。」(GA 56/57: 10) 筆者在用詞上，稱之為「主觀的傾向」。

¹⁷ "Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist *machtlos*, Mystik als irrationalistisches Erleben ist *ziellos*."(GA 1: 410)

在青年海德格的思想中，反反覆覆地出現。海德格同意，哲學應該建立在穩當的基礎上，然而可靠穩當的基礎，必須足以回答終極的存在問題，這是哲學的使命。但是，世界觀的回答，並不能完成這個使命，因為它仍然停留在「理論」的領域，存在的不安無法藉由知識的確然性來平息，生命可以依靠的基礎並不是認識上「不可動搖的基礎」(fundamentum inconcussum)，而是必須回到我們前理論或生命的存在來尋找。在這裏，我們可以看到，海德格之所以批判世界觀哲學並試圖提出一個「新的」哲學概念，其背後的動機是來自於理論對生命存在的無力。這樣的話，「理論」與「前理論」的區分，在根本學的構造上，就扮演了一個相當重要的角色。根本學雖然先是以一種邏輯的可能性提出，但是嚴格說來，它並不是來自於形式邏輯的思維，而是來自於對前理論領域的洞見。「理論與前理論」的區分是根本學或海德格現象學的一個基本構成要素。

這樣來看的話，放棄哲學與世界觀的連繫，並不代表哲學要放棄生命之終極意義的問題，也不代表世界觀的建立是不重要的。海德格的目的毋寧是要藉由批判「世界觀」的思想，給予哲學一個新的界定，這個新的界定，是希望將哲學重新與生命連結在一起，並且這個連結不能單單只是理論的。生命的存在，總是會牽涉到終極的意義問題，誠如海德格所說，我們所最終面對的，並不是一個認識論的問題，而是「與生命以及世界的謎所發生之內在爭鬥」(GA 56/57: 8)。這樣的話，從海德格哲學的立場來看，世界觀的回答並不是可有可無的，它牽涉到的是終極的問題，終極問題的追求是來自於內在的不安。在這裏，我們看到世界觀哲學所擁有的一種未明說的成素：在世界觀哲學的根柢所追求的，其實是一種穩當性的要求，要求脫離存在的不安與懸而不決的疑問，這一點正是哲學自古以來的使命。但是，倘若世界觀所提供的是一個理論的回答，那麼，這些問題是無法解決的。然而，從

現象學的觀點來看，理論的反面並不是實踐，而是一個比理論與實踐更為根本的前理論的生命。從這個前理論的領域來看，理論的思想並不因而失去其意義，而是必須有一個轉變，有一個新的定位。在這裏，海德格談到他所提出的根本學，將「帶領所有（先前）的哲學走向災難」(GA 56/57: 12)。對於這裏所說的「災難」，誠如赫爾曼 (von Herrmann) 教授所指出的，我們應該給予正面的解讀，將「災難」(Katastrophe) 從希臘文理解成一種「……轉向，或即將〔譯註：所有（先前）的哲學〕所建立在理論上的根，重新轉植入前一理論的領域」。¹⁸這樣的話，讓哲學與「世界觀」劃清界線，就不是要去除世界觀，而是要讓它從哲學中獲得一個全新的意義。「世界觀將在一個全新的意義下，成為哲學的問題。」(GA 56/57: 12) 這個意義的轉換，表示著一個理解場所的轉換；「無關連性」所表示因而是一種新的理解場所的要求，要求一個能讓世界觀哲學取得其言說力量的場所。這是因為語言唯有在其恰當的場所，才能獲得言說力量。要讓理論的語句，發揮其言說之力量的場所，不能只是理論立場轉移，而是要進入一個「異質的領域」，這個領域海德格就稱之為「非理論的領域」。這個非理論的領域並非任何神秘的領域，而就是我們的日常生活世界，筆者認為，這也是理解海德格思想的根本場所（黃文宏，2002）。海德格所有看似複雜難解的語詞，都是沿著日常生活的世界或前理論的世界所建立的。

¹⁸ “... in der Bedeutung ..., von Umwendung, von Umkehr aus der Verwurzelung im Theoretischen in die Neuverwurzelung in die vor-theoretische Späre.” (von Herrmann, 2000, S.15)

參、根本學的界定問題

在試圖重新反省哲學的意義的時候，海德格進行了一個解構的工作。我們說過，「解構」的目的在探尋一個更根本的經驗，它指向「事實的生命」本身。在上文中，我們注意到世界觀哲學所包含的一個不明示的動機，並將這個動機理解為生命的終極意義之追求。海德格並不認為哲學與生命的問題無關，反而認為這是哲學的使命。但是，批判地反省傳統思想，總是要認為傳統思想究竟在什麼意義上沒有辦法回答生命的問題。對此，海德格訴諸於理論與前理論的區分，而我們認為這個前理論的世界就是日常生活的世界。但是，就《戰時緊迫學期講稿》的思路來看，它並不是一步就跨到這裏。海德格先展示兩種世界觀與哲學的關係，接著從邏輯的可能性提出第三種可能。這第三條路要求對哲學進行一個全新的界定，這個新的界定必須截斷與傳統思想的關係，並且重新理解哲學與世界觀的關係，海德格說「世界觀與哲學」的問題，必須改寫成「哲學的理念作為根本學」(GA 56/57: 12)。換句話說，要理解兩者的關係，我們必須轉移到另一個理解的場所，根據這個場所來建立一個新的哲學概念，海德格將這個新的哲學觀念，表達為「根本學」。於是問題的重點就在於什麼是「根本學」？或者說什麼是「哲學」？對它的說明與闡釋，就是「界定」(Bestimmung)。

海德格將「哲學的理念」理解為「根本學」。我們的問題在於，就形式上來說，對於根本學可以給出什麼樣的界定。在《戰時緊迫學期講稿》裏面，海德格是從康德的「理念」(Idee) 出發，來進行這個工作。海德格說：

「理念」這個概念本身，包含著某種消極的成素。就其本質來說，理念無法完成某個東西、給出某個東西，也

就是說：理念沒有辦法以充分完全的方式、在最終完全的界定性之下給出其對象的本質成素。其〔譯註：理念〕對象個別的特性成素，〔不僅〕可以在理念中給予，並且某些特定的成素，還必須在理念中給予出來 (gegeben sein) (方括弧內文字乃譯者所加)。¹⁹

一、無界定的界定性

在這裏，我們可以注意到，海德格先區別開「理念」與「理念的對象」。「理念的對象」是理念之所對；相應地來看，「理念」是對理念對象的把握或界定。一個完全的界定發生在思想的把握能夠完全地提示出被把握的對象，一個典型的例子可以在幾何學裏面找到，幾何學的概念可以完全提示出幾何的對象(例如：點、線、面)。但是，幾何學的概念並不是康德意義下的「理念」。「理念」在康德哲學中，有一個特殊的意義。上帝、世界、靈魂皆不能在認識的主體中給予。對此，康德有一句很有意思的話：「……藉由之〔譯註：先驗理念〕，人們事實上只認識到一件事，即我們是無知的……。」²⁰問題在於，這是什麼樣的「無知」？或者說在什麼意義下，我們對理念是無知的？在康德哲學裏面，理念「越過了經驗的可能性」(KrV.: B377)，並且根據原則限定了知性在經驗領域的使用 (KrV.: B378)。因而理念不是虛構或空洞

¹⁹ “Der Begriff »Idee« schließt in sich ein gewisses *negatives* Moment. Die Idee leistet ihrem Wesen nach etwas nicht, sie gibt etwas nicht, nämlich: nicht Gegenstand in vollständiger Adäquatheit, in abgeschlossener Vollbestimmtheit seiner Wesenselemente. Einzelne charakteristische Momente ihres Gegenstandes können und ganz bestimmte müssen in der Idee gegeben sein.” (GA 56/57: 13 f.)

²⁰ “... durch die [transzendente Ideen] man eigentlich nur erkennt, daß man nichts wisse; ...” (KrV., B 498)

的概念，它所表示的是一種比認識行為更高的可能性，它形成知識的統一性原則。例如，我們可以將所有的心靈的現象設想為集中於一個統一點，並將其思想為心靈 (Seele)，這個統一點越出了經驗的範圍，但是，卻是所有經驗的出發點。在這裏的「靈魂」是一個「理念」，具有軌約的作用，不具有「對象的實在性」(gegenständliche Realität)。在這個意義下，對於理念我們沒有任何相應的現實經驗，但是，每一個現實經驗卻又統攝在理念之下 (KrV.: B367)。理念並不形成認識對象的實在性，而是指向一個「或然的」(problematisch) 目的。²¹或者說，理念提供一個「或然的統一點」來軌約整理相應的經驗。這樣來看的話，理念的無知並不是全然的無知，它是在「理論理性」的視域下是無知的，這樣的無知其實是「理論之局限性」的表示。

海德格在這裏注意到理念的幾個要素：首先，理念不是概念，也就是說，哲學的界定不同於數學的界定。理念所要界定的對象，或即理念的對象，總是存在著某種「無界定性」，它沒有辦法在理念的把握中完全地給予。反過來說，理念所能給出的都是不完整的，它沒有辦法給出沒有爭論的界定性。但是，即使存在著爭論，理念仍然不是混淆的概念，更不是虛構的。「它在本質上陳述並且達成了一個比混濁的圖像與預設還多的東西。」(GA 56/57: 14) 換句話說，理念以無限定的方式，限定了理念的對象。或者反過來說，理念對象的無界定性是本質上的無界定性，它抽離了所有的把握。但是，即使抽離了所有的把握，它仍然並不是空洞的概念 (leerlaufender Begriff)。它仍然可以被界定，可以被

²¹ 德文「problematisch」譯為「或然的」採自李明輝先生的中譯。其意義請參閱 Hans Michael Baumgartner, 《康德〔純粹理性批判〕導讀》，李明輝譯（台北：聯經，1988），頁 95。

明白地說出是什麼，只是這個界定性的言說並不是無諍的。海德格認為，就理念來說，它仍然擁有「最終可界定的界定性」(endgültig bestimmbare Bestimmtheit)，在這裏的「最終的」指的是一種「完全的」，也就是說，理念的界定性是一種完全的界定性，它並不讓它的意義保持開放 (GA 56/57: 14)。對此，筆者認為我們可以這樣來理解，當一個哲學家長時間地進行哲學思考，最終仍然必須界定哲學是什麼，當他這麼做的時候，他不會覺得他的理解只是一個隨意的可能性，而是哲學就「是」如此。即使主張哲學的定義總是有爭論的，也是一種斷定，不是無所斷定。在這裏，哲學家總是有所主張的。即使現象學家聲稱現象學的態度不預設立場、不預設學派方向，也不代表它是沒有主張的，它的主張毋寧是讓實事本身來自主張（黃文宏，2002）。實事的自我主張不是立場的執著，也不是認可一切。理念擁有最終的界定，而對象則是無界定的。海德格接下來說，理念的可界定性，會促使理念的對象「推移」(überführen) 到一種「被界定的無界定性」(譯註：或譯為「受限定的無限定性」、「特定的無限定性」) (bestimmte Unbestimmtheit) 當中。因而，根據海德格想法，我們可以得到一組概念：「理念」是「可界定的界定性」——「理念對象」是「被界定的無界定性」。²²在這裏，我們看到，海德格

²² 「這個可以終結的、並且終結在所獲得的理念上的界定性，讓這麼一個事情為可能：它讓理念的對象所擁有的必然的、並且在界定上無法終結的無界定性，推移到一種被界定的無界定性(bestimmte Unbestimmtheit)當中。(理念之可界定的界定性(bestimmbare Bestimmtheit)——理念對象之被界定的無界定性)。」(“Diese vollendbare und in der gewonnenen Idee vollendete Bestimmtheit ermöglicht es, die notwendige und in der Bestimmung nicht vollendbare Unbestimmtheit des Ideegegenstandes in eine bestimmte Unbestimmtheit überzuführen [Bestimmbare Bestimmtheit der Idee - bestimmte Unbestimmtheit

借用了胡塞爾意向分析中的「能思—所思」這組概念，就胡塞爾的意向分析來說，能思—所思不能分離來理解，兩者是相互界定的（黃文宏，2002），因而才有所謂的「推移」這種現象發生。在這裏，理念的對象仍然保留為「無界定」，但是，它仍然是「受限定的」。問題是什麼東西限定了這個本身無限定的對象？

我們知道，理念對象的界定不是完全的界定，如幾何學觀念之界定幾何學的對象，或數學化的自然科學之界定其對象。無界定的對象接受多個不同的界定，但是，這些不同的界定又不真的完全不同。以比喻的方式來說，這類的界定是劃定一個範圍的界定，自身無界定性的東西，可以被畫定一個範圍而界定下來。理念對理念的對象畫定一個活動的空間 (Spielraum)，以固定一個本身沒有辦法固定的東西，範圍一被給出，對象就擁有客觀的內容與結構 (Gebilde)，在這個範圍內的內容都是切中的，它都落於界定之中，並且界定不是「唯一」，而僅是一種「可能」。但是，這個範圍並不是隨意地給出，範圍也是被界定的。問題是被什麼東西所界定？海德格認為，「動機」(Motivation) 在界定上扮演了一個很重要的角色。動機雖然在主觀的層面，是一種推動的力量，但是客觀的動機卻是被推動的。海德格稱這個作為界定的動機是「被規則化了的動機」(geregelt Motivation)，受到對象本身「在本質上所包含的各種方法的可能性與形式」的界定 (GA 56/57: 14)。換言之，對象本身在本質上是無界定的，但是，在對象無界定性當中，仍然包含著某種被界定的性格，這個被界定性來自於對象本身的可能性與形式。根據不同的可能性與形式，形成了不同的動機類型，「動機的類型」因而有賴於對象的「內容特性」(inhaltlicher Charakter) (GA 56/57: 15)。這樣來看的話，理

念的對象並非空無一物，而是有形式內容的，對此，海德格藉用納托普的話，稱理念對象所擁有的「內容特性」為「區域」(Gebiet) (GA 56/57: 15)。也就是說，「理念對象」的無界定性，並不是由於知識的貧乏所造成，作為一個無界定者，它不是全然空洞的無而是有內容的，內容所聚集之處就是區域，區域是動機的來源。因而，整個《戰時緊迫學期講稿》就環繞在如何「聽出」(heraus hören) 這個動機。

倘若我們沿著這個想法，重要的地方在「理念的對象」擁有一個區域，這個區域是可以界定的，甚至在主觀的層面可以完全地界定，可以藉由「聽出」它的動機來主觀地予以界定。然而，界定並不是隨意的，主觀的界定必須來自客觀的對象區域，這是理念的客觀性之所在。但是，這並不意味著這客觀的區域是一種素樸的實在，或者說，一種「定性的存在」。我們知道，現象學並不是素樸的實在論，現象學的開始正是對素樸實在論的批判，對胡塞爾來說，這麼一個批判的中心概念在意向性的「能所相關」。²³對現象學來說，區別開「能所」是一個很重要的成素。擁有區域的對象，是擁有客觀內容的對象，它是能思的把握之所指向。但是，現象學的能所區分並不是兩個端點間的問題，而是一種「相關性」(Korrelation)，也就是說，並非能所關係來自所思極與能思極，而是能所關係構成所思極與能思極(黃文宏，2002)。這樣來看的話，重點並不在誰界定誰，因為兩者是相互界定的，而且是在時間與歷史中的相互界定。在這個相互界定裏面，主觀的把握不是純然主動、也不是全然被動，而是一種「讓」(Lassen)

²³ 這一點請參閱胡塞爾，《現象學的觀念》(Hua 2)。海德格雖然批判胡塞爾的意向性概念，但並不是完全放棄意向性中所包含的「相關性」，毋寧是將其擴張為一種「行為」(Verhalten) 的關係。

的活動，讓實事本身言說出自身。換句話說，上述「範圍」的比喻仍然是不恰當的，它的不恰當是因為並不是真的有一個範圍被劃出來，這一點可以從海德格在《存有與時間》中對理解的投射(Entwerfen) 性格與相關的討論得知(GA 2: 190ff.)。就本文的範圍來說，倘若我們將哲學的主觀把握理解為「能」，將哲學的客觀內容理解為「所」，兩者相互界定的現象。這個表現在胡塞爾哲學中的「相互界定」現象，我們可以在海德格對根本學理念的「循環性」當中再次地看到。

二、根本學理念的循環性

「無界定的界定性」是屬於一般而言理念的性格，海德格將「根本學」的想法理解為「理念」，但理念並不單單屬於根本學，單單屬根本學這個理念的形式性格是「循環性」。筆者認為，這就是我們在上述引文中所提到的，屬於哲學這個理念所必須提示出來的「成素」。「循環」的問題可以說是整個前期海德格思想的重點之一，它也是整個《戰時緊迫學期講稿》思路的「推動因素」(bewegendes Moment)(GA 56/57: 95)。對此，我們注意到，海德格在《戰時緊迫學期講稿》裏面，兩次提到循環性的問題。第一次在第二節 b 小節「根本學理念的循環性」；另一次在第十八節「知識論問題的循環性」。後者由於牽涉到海德格當時的知識論問題，只能另文處理。在此僅將與本文相關的部分，即「理論與前理論的區分」置於本文的第四節(即下一節)來討論。沿著這個循環的性格，筆者也試著在本文的第五節，越出《戰時緊迫學期講稿》的範圍，藉由《納托普報導》來思考存在於事實生命中的運動性格。

在討論一般而言的理念性格之後，海德格接著討論「哲學」或「根本學」的理念。我們知道，任何學問的要求(根本學亦然)，

都是在尋找「界定性」，尋找對所界定之對象的說明，問題在於，這個能夠幫助我們界定哲學的成素是什麼？根據我們先前的討論，我們知道，理念的界定性在「動機」，但是動機是被規則的動機，是被動機之「所對」所規則，動機之所對是理念對象的區域，所以「釐清這門學問〔譯注：哲學〕的問題領域 (Problembereich)」(GA 56/57: 15) 是首要的問題，換句話說，根本的問題在於如何去獲得對象的場所。海德格認為要獲得這個領域，必須是以根本學的方式來進行。因為根本學就其意義上來說，不能預設任何其他的學問，我們只能以根本學的方式來發現根本學的領域。也就是說，我們必須已然處於根本學之中，已然在進行著根本學的思維，因而，根本學的界定是一種已然在進行的「自我界定」(GA 56/57: 15)。倘若根本學的對象在生命的話，我們可以說，這種自我界定是由生命所自起的界定。以生命的自起 (Ereignis) 來回答生命的問題，會遭遇到一個循環的問題，這也是通常我們在試圖界定哲學的時候所遭遇到的困難。

對於這個問題，海德格沿著一個通常的看法出發來思考。一個通常的想法在於：我們可以不預設對象，而是藉由方法來達到對象。也就是說，倘若「方法」是真實的，那麼，我們就可以達到我們所追求的「對象」，方法可以揭示新的問題領域。但是，海德格認為，真實方法的產生，只能來自於對象，唯有真實的方法才能通向真實的對象，而真實方法又來自於對象，這是一個循環的問題。對於這個循環，海德格採取一個正面的看法，認為這種循環所造成的自我預設，是無法脫離的，它是哲學的一個主要特性 (GA 56/57: 15f.)。哲學之為哲學，總是已然在哲學中面對哲學的本質，只要我們以哲學為思想的對象，哲學就已然在作用著，並在哲學的作用中尋求自我界定，這是其他的學問所沒有的現象。自身的本質是什麼，對於其他的學問是個偶然的問題，但是對哲學來說卻是個必然的問題。同樣的，根本學的方法，只能來

自於根本學，並且在根本學當中自我界定。這樣來看的話，哲學界定的循環是個必然的現象，不論是從對象與方法，都沒有絕對的起點。但是，海德格認為，當我們洞見這個循環是不可避免的時候，我們已然「揚棄」(aufgeben)了這個循環 (GA 56/57: 16)。「揚棄」主要是黑格爾學派的語詞，它表示著「否定」、「提升」與「保存」。²⁴在這裏，究竟否定什麼？提升什麼？保存什麼？或者說，「揚棄」對根本學來說，仍然不是一個恰當的述語？²⁵

對於循環性的問題，海德格在《戰時緊迫學期講稿》裏面，反覆提到其不可避免的性格，甚至還說對循環性的思考是整個《戰時緊迫學期講稿》的動因。海德格的想法在於：循環性所出現的困難，對根本學並不是一個困難。視之為困難這種想法的產生，是因為我們以理論的方式來看待根本學的緣故。從理論的態度來看待哲學，將哲學視為各種理論中的一個理論，哲學才會處於循環性的困難當中。海德格認為，根本學不是一門「理論」，而是一門「前理論的」(vor-theoretisch)或「非理論的」(nichttheoretisch)學問 (GA 56/57: 96)。²⁶在這裏，我們可以看到，

²⁴ 「揚棄」包含著許多不同的意義（請參閱 Johannes Hoffmeister, 1955: 92）。筆者在這裏主要是採用傅偉勳先生的說法，請參閱傅偉勳，《西洋哲學史》（台北，三民書局，1981），頁 467-468。

²⁵ 對於這個問題，需要專文來處理。可以肯定的是，海德格在《黑格爾的精神現象學》(1930/1931)(GA 32)當中，反省過黑格爾的辯證法，並認為藉由辯證法，並不能揭示生命的實況。

²⁶ 相對於「理論」，根本學在《戰時緊迫學期講稿》裏面有一些不同的名稱。就其先在於任何理論而言，又稱為「前理論的學問」(vor-theoretische Wissenschaft)；就其不是任何理論而言，海德格也稱之為「非理論的」(nichttheoretisch)或「越出理論的」(übertheoretisch)學問。

「理論」與「前理論」的區分，在根本學的思想裏面，扮演相當重要的角色。當然，當我們說一門學問不是理論的時候，我們會牽涉到一個問題，即海德格如何來理解「理論」這個現象？或者說，海德格所反對的「理論」，其基本特性是什麼？

海德格在《戰時緊迫學期講稿》裏面，提到「理論」的幾個特性：理論知識「可以明白地固定（或譯為「確定」）」，「可以最確然地予以奠基」，擁有「普遍有效的性格」(GA 56/57: 59)。問題在「固定（確定）」、「確然地奠基」與「普遍有效性」是不是適用於生命的範疇？生命倘若常處於躍動之中，藉由理論地確定，是不是能把握到生命之實然？青年海德格對「理論知識」與「生命存在」的關係之看法是一致的，即認為：生命根柢的不安（事實生命的「根柢意義」）不可能透過「確然」與「普遍有效」的知識來化解。但是，海德格對此並不是給予一個實存主義式的回答，而是從學問的角度，認為認識並不是人存在活動的根本。這隱含著對「人的存在」的一個重新的理解，這也是海德格思想背後的動力。換句話說，哲學源自於對我們生命的直接把握，但是，「生命的把握」不是「知識的擁有」，而是一個新的生命的形成。或者用海德格的說來說，必須進入一個「新的意識態度」當中。

學問的理念——以及這個理念之真實實現的每個部分——對直接的生命意識而言，因而意味著，某種轉變的介入其中：它〔譯註：學問的理念〕伴隨著要過渡到一個「新的意識態度」，並因而帶來一個屬於精神生命自身的運動形式。²⁷

²⁷ “Die Idee der Wissenschaft also - und jedes Stück echter Realisierung ihrer - bedeutet für das unmittelbare Lebensbewußtsein einen irgendwie umgestaltenden

在這裏，我們可以看到，海德格仍然使用胡塞爾的語詞，認為這是一種「新的意識態度」(neue Bewußtseinsstellung)，然而，海德格馬上將其連結到「一個屬於精神生命自身的運動形式」，也就是說，這個新的「意識態度」應當理解為一種「新的生命型態」。筆者認為，對這個生命運動形式的探討，可以說是青年海德格思想的核心，其運動的形式結構，就是海德格在《納托普報導》裏面所說的「事實生命本身之基本動向」(Grundbewegtheit des faktischen Lebens selbst) (PIA: 238)或即「煩心的運動性」(Sorgenbewegtheit) (PIA: 240)。煩心的運動性是事實生命之「根柢意義」。如我們所說，在《戰時緊迫學期講稿》裏面，這些術語都還沒有出現。海德格在這裏所關心的是：這種新的意識態度或新的生命形態的獲得，並不是藉由「對象化的反省」，而毋寧是一種「自起的理解」，這也是詮釋的現象學對描述的現象學所進行的一個轉化。伴隨著這個轉化而來的，是許多新的術語的出現，例如，相對於胡塞爾以反省的對象化為定向的語詞，海德格在《戰時緊迫學期講稿》裏面，強調的是「表現」(Ausdruck)。「表現」不同於「反省」，在生命的表現裏面，我們是與生命的進展「共進」(Mitgehen)，在這裏「能體驗」與「所體驗」並不是兩個獨立的事物，兩者無主客之分，是生命所自起的無分別，海德格用「共進」來表示這種「自起的特性」(Ereignischarakter) (GA 56/57: 69f.; 116f.)；反之，在反省裏面，是一個體驗在觀察著另一個體驗，這是一個客體化的「歷程」(Vorgang) (GA 56/57: 73ff.)，²⁸是在主客之中的思維。在這裏，一個詳細的分析，牽涉到許多海德

Eingriff in diese: sie bringt mit sich eine Überführung in eine neue Bewußtseinsstellung und damit eine eigene Form der Bewegtheit des Lebens des Geistes." (GA 56/57: 3)

²⁸ 海德格對心理主義的批判也集中在這裏，請參閱 GA 56/57: 69-70。

格特有的術語，這些語詞都必須從「前理論領域」或「生命」來理解。對這些術語進一步的闡釋，我們留待下一節來進行。

無論如何，在這裏總是有一個問題：即究竟什麼是「前理論的」或者「非理論的」學問？學問不都是一種理論的思想嗎？對這個問題的具體回答，需要一個具體的分析，以具體地讓我們推移到一個理解的場所。在這裏，我們只能試著給予一個形式的回答。我們知道，當海德格說「根本學」不是一門理論的學問的時候，是就傳統所理解的「理論」的意義來說，在另外一個意義下，我們當然也可以說，根本學也是一種理論，是一種特殊的理論。但是，筆者認為，重要的是這樣的說法，能不能幫助我們更理解現象學的理论性格？或者說，海德格的現象學，能不能從「理論的推移」這個角度來理解？筆者認為，從現象學的觀點來看，放棄理論的優先性，並不是要推移到「實踐學」或「實踐的優先性」(GA 56/57: 59)，而是要從根本上懸置將學問視為「理論」的看法，乃至懸置「理論與實踐」的區分。不理論地詢問這門學問的主張是什麼、立場是什麼，一門生命的學問才有意義，也才能理解為什麼海德格說：「任何的回答唯有根植於探問中，才能保有其回答的力量。」²⁹其實任何的問與回答，都必須在一個先行的理解當中，根據這個先行的理解來決定，什麼是問題、什麼是回答。所以，不論我們採取「理論的理論」³⁰或任何意義下的「理論」來說明根本學，我們都沒有脫離理論的生命。這樣的想法，仍然不是根本學的。借用胡塞爾的語詞來說，任何理論的思想、回答，都仍然停留於「自然態度的一般設定」之上，而這一點正是現象

²⁹ “Jede Antwort bleibt nur als Antwort in Kraft, solange sie im Fragen verwurzelt ist.”(GA 5: 58)

³⁰ 海德格關於「理論的理論」的批判，請參閱 GA 56/57: 96。

學所要懸置的。海德格的基本想法在於，對於「理論」我們沒有辦法藉由理論來為其奠定基礎。也就是說，倘若只有理論的話，根本沒有辦法回答自身的基礎，因而我們需要一個非理論的學問，這麼一種想法，在《戰時緊迫學期講稿》所提出來的就是「根本學」，或者可以說是一門「體驗的學問」。

海德格所說的「體驗」是日常生活的體驗，嚴格說來，回到日常生活世界並不是海德格思想的獨特之處。這麼一個想法，可以說是現象學的共法（黃文宏，2002）。就胡塞爾來說，現象學的存而不論也不是針對理論與實踐的區分，而是針對自然態度的「一般設定」（Generalthesis）。現象學的想法是要我們去除對世界的存有者化，回到我們所真實存活於其中的世界，或即我們直接體驗的世界。這樣的話，我們其實可以詢問：在我們所存在於其中的世界，理論（ἀλήθεια）與實踐（πρᾶξις）是不是二分？是不是還有其他的思維方式（例如：創造 [ἰδέσθαι]……）？學問的言說（εἰρησέω）是不是都是旁觀的？或者說，這麼一種想法其實是我們自己將學問予以理論化的結果？任何東西，只要處於理論的場所，它都是理論的，不論這門學問如何地強調自己是非理論的。但這，這是理解場所的錯置，不是學問的本義。以現象學的語詞來說，這是「如何」的問題，也就是說，如何去思想這個生活世界，這個「如何」也是了解胡塞爾與海德格思想的差異所在。現象學的意義不是給定的，而是個任務（Aufgabe），是有待研究者予以完成的任務。現象學的方向毋寧是懸置這些問題，尋找一個出發點，或者說，懸置這整個觀看的視域，退回到我們自身的體驗來思考、讓實事本身來言說。現象學因而只有一個形式的界定：回歸實事本身。但回歸實事本身，並不是通常意義下的「就事論事」，實事本身不離我們的體驗，這是現象學共同的活動空間（黃文宏，2002）。在這裏，我們也可以知道，另一種意義的理論或「第二義的理論」的引入，並不是絕對的錯誤，但是一個

新的概念或區分的引入，要看它是不是能夠幫助我們更加理解，而這總是連著上下文脈來說，稱其為「第二義的理論」仍然必須回答這是什麼樣的「理論」。將問題往後推移，並不一定比懸置它來得好，懸置並不是不回答，而是在尋求一個更恰當的理解場所。理論與實踐的二分法，對現象學來說毋寧是要接受反省的對象；現象學所要求的，不是要我們推移到另一種理論，而是要根本懸置理論與實踐的思維方式。誠如海德格所說，在真實的探討當中，即使「根本學的方法與理念」也要懸置，重要的是要緊緊地跟隨我們的體驗來進行思考 (GA 56/57: 163)。也就是說，不論是第一義，還是第二義的理論，重點在於我們能不能因而將注意力推移到我們所生活於其中的世界。倘若我們不將其理解為理論，而讓它退回生活的世界，從生活世界來思考，思路因而會有一個不同的方向，看到不同的東西；又倘若我們接受生活世界比理論世界更為根本的話，那麼理論世界的基本律則，例如，不矛盾律、同一律、充足理由律，就應從一個更寬廣的視域來思考，這一點在海德格往後思想的發展當中，我們也可以看到他對理論世界的基本律則的重新反省。

這樣來看的話，沿著理論的想法，停留在理論的場所，問現象學這門學問的立場是什麼？主張是什麼？都不是很恰當的問題，這也是海德格所極力反對的做法。³¹同樣的，「循環」的避

³¹ 「因為現象學唯有自己並且通過自己才能證明自己，因而任何立場的採取都是一個背反現象學最本己精神的罪業。而死罪就在於認為，現象學本身就是一個立場。」(“Weil die Phänomenologie allein sich selbst und nur durch sich selbst sich bewähren kann, ist jede Standpunktnahme eine Sünde wider ihren eigensten Geist. Und die Todsünde ware die Meinung, sie selbst sei ein Standpunkt.” (GA 56/57: 110))

免與不避免也是如此，倘若現象學所進行的是理論的工作，那麼，循環就是要避免的；倘若現象學所進行的不是理論的工作，那麼，就無所謂「避免」的問題，因為循環的困難是理論的困難，不是根本學的困難。這是因為理論只是一個衍生的活動，生命的根本並不在此。我們知道，海德格對詮釋學的貢獻之一，在將理解的現象擴張到存有的領域，這麼一來，詮釋學不再局限於書寫的文本或認識的問題，而是一門存有論，伴隨於此，循環也跟著擴張到存有領域。但是，循環為什麼能夠擴張到存有的領域？海德格並不是以「類比」於文本的方式，將生命與世界視為一份廣大的文本來說明，而是藉由實存的分析。但無論如何，就根本學作為一門生命的學問來說，根本學的循環對解釋生命存在可能包含著什麼意義？對於這個問題，我們將在下一節中，試著進一步地予以討論。

從本節的分析，我們可以知道：要形式地界定根本學，必然牽涉到「無界定的界定性」與「循環」的問題。根本學對象的無界定是因為生命本身持續地在「進行」當中，無法停止而對象化自己，或者說，任何對象化了的體驗都不是真正的體驗。體驗之「能所」的無分別性，讓根本學的思維必須是一種循環的思維，而沿著這兩個特性而來的是一門「自起」的學問。換句話說，根本學的建立牽涉到「自我指涉」或「自我言及」的語言與思維方式，或者我們可以借用西田哲學的術語，稱之為一種「自覺的哲學」。³²自覺的語言並非對象性的語言，而是自我指涉、自我言及、在自我之中映照自我的語言，這也是讓海德格的哲學難以理

³² 請參閱新田義弘，〈西田哲學中的「哲學邏輯」——特論其後期思想中的「否定性邏輯」〉，黃文宏譯，《揭諦》5 (2003): 239-261。關於海德格哲學的「自覺」傾向，亦可參考 GA 56/57: 73-76。

解的部分原因。再者，將哲學的理念對象理解為一個「區域」觀念，以及肯定哲學所包含的「循環」性格這兩點，也可以看到海德格與哲學史之間的關係。哲學史上總是存在著不同的哲學方向與學派、各有其自身的對象與方法。對於這麼龐大與分歧的思想與系統，自然產生一個想法：即可不可能透過哲學史的研究，來完整地界定哲學的意義（例如：文德爾班）。但是，從哲學史的觀點來看，哲學史家的界定也必然是哲學史的一環，不能自外於所欲界定的對象；另外一個界定的方向，是不通過歷史，直接詢問實事本身，認為藉由此，我們可以為未來的哲學找到絕對的基礎與正確的出發點，所需要的是來者的進一步發展（這一點在笛卡兒與胡塞爾身上表現得特別明顯）。從海德格的觀點來看，哲學的把握可以是封閉的，哲學家可以主張他最終所理解的就是哲學本身，但是，就哲學對象的區域來說，它是開放的，哲學家的理解只是區域內的一個可能性。從這個角度來看，承認另一種可能性，並不是個人思想包容與不包容的問題，哲學家的真誠 (wahrhaft) 並不表現在包容與妥協，而是在是否合於真實，或者說是否為真實所捕捉 (wahr-haft)。

將哲學的觀念理解為理念，讓理念的對象保持區域的開放。從這裏出發，我們可以獲得一種界定概念。在這個界定方式中，所給出的是一個範圍，範圍中的意義內容是多樣的，但不是隨意的。從哲學史的觀點來看，我們對哲學的把握確實在改變中，這個把握的推移是哲學的對象所造成，這是哲學所本有且無法消除的循環性格。在這個循環當中，理念界定了對象，但也為理念的對象所界定。對象與理念的相互界定，讓哲學的方法與對象在內容上無法固定住，但這並不是哲學家本身的問題，而是所要界定的東西使然。哲學毋寧是在相互界定中「形一成」，在相互界定中取得一個「形」。哲學家最終的理解，就是一個「形」的表現。再者，從我們已然對根本學有所理解這個事實，也說明了主觀的

哲學把握，必須經過與傳統思想的對決之必要性。因為唯有在與傳統的對話中，才能找到我們的位置，決定我們的方向。但是，將界定理解為一種範圍的劃定，並不是說任何的界定都是站在同等的地位，各個不同的哲學理解之間，不僅是不同的理解而已。用現象學的話來說，不同的界定之間，仍然存在著徹底、不徹底或根本、不根本的問題。在這裏，海德格思想是不是比較徹底或根本，在於它是不是能夠洞見傳統哲學所無法洞見的領域。這樣來看的話，傳統哲學的理解並不是錯誤，而是沒有從更根本的地方來看，沒有從根柢來思維，也正因如此，它看不清楚更根本的部分。海德格認為，傳統哲學所無法看清楚的地方在於「前理論的生命」。對此，我們將在下一節討論這個問題。

肆、理論與前理論的區分

至此，我們可以明確地看到，海德格自身思想的發揮，表現在揭示一個前理論的根本學，這是海德格自身思想的起點所在。這個思想之建立的第一步，除了在形式上確立生命的學問所帶有的「循環性」之外，另外一個重點在區別開「理論」與「前理論」的領域，並且認為前理論的領域，是傳統的思維方式所無法充分地認識到的部分。沿著這個前理論的方向，海德格批判了當時的哲學。在這裏，我們也可以看到，一個場所的思維，雖然一方面承認，場所中事物的合法性，但是，並不因此而主張學問與學問之間是單純的平行關係。現象學家往往認為，現象學比傳統思想更能夠「徹底地」思維實事本身，這也就是說，相對於傳統哲學的理解，海德格的理解並不單純是一種「不同的理解」，而是一個「更根本的理解」。他所探討的是一個傳統的思維方式所無法觸及的領域，這個領域就是前理論的領域。前理論的領域並不是

任何神秘經驗的領域，而就是我們日常生活的體驗世界，對此，我們繼續沿著根本學的循環性，確立幾個海德格體驗分析的主要概念。我們先注意海德格的一段文字：

在我們……的考察裏面，預設的問題扮演了一個相當重要的角色。它甚至可以說，是讓問題發動並推動其發展的一個成素。我們甚至將根本學的這種以自身為前提，或即包含在其理念中的循環性，描繪為哲學的本質特性。猶有甚者，我們還將它用來作為任何可能的真實哲學問題的指標。³³

「循環性」之所以是「真實哲學問題的指標」，是因為生命是循環的，我們總是在生命中談生命，任何對象化的討論都不切中於它。在這裏，我們會遭遇到一個問題，倘若循環性是「哲學的本質特性」，那麼，循環性所包含的以「自身為前提」的想法，是不是隱含著根本學不能是一門無預設的學問？根本學的循環性與現象學的無預設之間，究竟有沒有衝突？或者說，我們要主張海德格不屬於現象學？澄清這一點不僅是現象學的問題，也是詮釋學的問題。³⁴對此，海德格認為循環性的困難並不是根本學的困難，而是我們將生命的學問視為一門理論的學問的時候才會有的

³³ “... , daß in unseren...Betrachtungen das Voraussetzungsproblem eine große Rolle spielte, daß es sogar das bewegende Moment in der Ingansetzung und Fortführung der Problematik ausmachte. Das Sichselbstvoraussetzen der Urwissenschaft, die in ihrer Idee liegende Zirkelhaftigkeit, bezeichneten wir sogar als ein Wesenscharakteristikum der Philosophie. Wir benutzen sie sogar als Index für die je möglichen echten philosophischen Probleme.” (GA 56/57: 95)

³⁴ 即使詮釋學在談到「詮釋的循環」的時候，也不是主張詮釋是在「預設」裏面進行的，詮釋不會是「假設」與「測試假設」的問題。

困難，也就是說，這是人病而不是法病。用現象學的話來說，這是「理解」的問題，一旦我們理解了根本學，這種問題就不會產生，就如同當我們理解了幾何學，就不會有「點的重量是多少」、「面的厚度是多少」這種問題產生。海德格的做法，是讓現象學保持為一門無預設的學問，但是，讓它的領域擴張到前理論的、或者生命的領域當中。在這個意義下，我們可以說，根本學的無預設並不是理論層面的無預設，而是生命層面的無預設。或者說，根本學的循環不是認識論的循環，而是生命所必然陷於其中的循環。那麼，我們要如何來理解這個循環？除了《存有與時間》所提到的在「詮釋」現象中的循環性之外 (GA 2: 197ff.)，是不是還可能包含著其他的意義？

海德格認為，循環性所包含的「預設」(Voraussetzung) 是「被設定的」，而設定 (setzen) 這個循環的是「理論」(GA 56/57: 95)。循環性之所以是個困難，是因為我們保持在理論的層面去思想根本學的緣故。「循環性是一個理論的困難，並且是一個**理論所造成的困難**。」(GA 56/57: 95) 理論的循環性是為理論的活動所設定，它產生於理論的活動當中，也限制在理論的層面。但是，理論的現象並不是生命的本源現象，它是通過一個「離生命化的歷程」從「周遭世界的體驗」(Umwelterleben) 當中抽離出來的，³⁵換言之，理論的事物是「離生命的事物」(Entlebtes)，並且衍生於一種更本源的周遭世界的體驗。這是因為，理論的觀看 (theoria) 是一種「觀察的看」，它是對周遭世界物的「固一定」(Fest-stellen)，

³⁵ 「我們現在看到，這個循環性所存於其中的領域也存在著預設，它不能是根本的領域，因為它是理論的，而理論的就是離生命的，它自身就是衍生的。」
 (“Wir sehen jetzt, daß auch die Sphäre, wo es Zirkelhaftigkeit gibt, Voraussetzen, nicht die ursprüngliche sein kann, weil sie theoretische ist - und das Theoretische das Entlebte, selbst erst Entsprungene.”) (GA 56/57: 96)

固定為「對象一般」(GA 56/57: 73)。換句話說，理論的表達或者命題，是對生命躍動的事態所進行的一種固定，是對不能固定之物所進行的一個固定的加工。在這個加工上，它「突顯」或者「抽象」了生命事態的某個側面，儘管它是人存在的一種相當值得注意的可能性，但它並不是生命體驗的根本部分，或者說，它無法全盡生命的事態。在「固一定」一個事態之前，我們已然在體驗著，或者說，在對象出現在我們觀察的眼睛之前、出現在我們理論的意識之前，我們已然在體驗著周遭世界，對現象學來說，事物不是已然顯現在那裏，事物的「如何顯現」反而是一個嚴肅的哲學問題。理論是離一生的活動，但是，這並不意味著理論不是一種體驗，而是說理論並不是本源的體驗，它是衍生的、是生命躍動的一個樣態。³⁶

對於「理論的體驗」與「生命的體驗」，海德格在《戰時緊迫學期講稿》的第十五節中，分別用「經過」(Vorgang) 與「自起」(Ereignis) 這兩個概念，來表達這兩種不同的體驗結構。在這裏，海德格從概念上，區別開幾個不同的「我」：「本己」(das Eigene) (海德格又稱之為「我的本我」[mein eigenes Ich] 或「歷史我」[historisches Ich]) 與「理論我」(das theoretische Ich, 或稱為「我的認識的自我」[mein erkennendes Ich]) (GA 56/57: 73f.)。筆者認為，這幾個「我」基本上可以區分為兩組：「本我」與「理論我」。在海德格看來，真實的生命總是生活在周遭世界中的生命，或者用《存有與時間》的話，生命總是「世界內存有」(In-der-Welt-Sein)，而這個「世界內存有」的我，或即這個體驗著周遭世界的我，並不是理論的我。當我們理論地固定一個周遭世界的體驗，並將其客體化為理論的對象之時，我們其實是將其

³⁶ 這一部分的說明，可以參照《存有與時間》第 31、32、33 節。

從周遭世界抽離，並置入一個理論的世界當中，可是我們並不真的生活在理論的世界，其中的對象因而成為旁觀的。海德格認為，理論對象的產生，來自於對「我的本我的壓制」，但是理論仍然是體驗，是「褪去色彩，並被簡化到最小限度的體驗」(GA 56/57: 73f.)。在理論的體驗中所發生的對象化或客體化是一種「隔一離」(ent-fernt)，是與真實體驗的隔離，它是生命體驗的「退化痕跡」(Rudiment) (GA 56/57: 73f.)。這樣的體驗結構，海德格用「經一過」(Vor-gang) 來表示，它是「將其（譯注：體驗）把握為置於面前並且被固定的 (vor-, festgestellt) 對象」(GA 56/57: 75)。換句話說，在理論的行為當中，體驗就如同某個在我面前經過的事物一般，它並不是我，而是與我有別的「客體」。一個客體化了的體驗，並不是體驗本身。反之，生命的體驗並不是在我面前經過的物，而是「我自己在我自身當中自一起 (er-eigne)」，「它自己生起」(es er-eignet sich) (GA 56/56: 75)。在自起的發生裏面，我們並沒有將體驗視為任何外在的東西，也沒有將任何外在的東西「佔為一己有」(an-eignen)，「體驗是『自一起』，是就體驗基於自己的本有而獲得生命 (aus dem Eigenen leben)，並且生命只是這樣地存活著而言。」³⁷也就是說，體驗不是我所「有」，不是外於體驗我的另一物，而就是我所「是」。在「我之所是」當中，存在著一種「理解」或「觀照」，或者說一種「自覺」，海德格就稱之為「理解的直覺」或「詮釋的直覺」。「捕捉這個自我伴隨自身的體驗的體驗 (Erleben des Erlebens)，是理解的直覺或詮釋的直覺 (die hermeneutische Intuition)……。」³⁸

³⁷ "Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt." (GA 56/57: 75)

³⁸ "Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die hermeneutische Intuition,……" (GA 56/57: 117)

在這裏，我們其實可以看到整個現象學與詮釋學對理論活動的態度。對現象學來說，理論世界是建構出來的世界，或者用胡塞爾來說，它披著「觀念的外衣」(Ideenkleidung)，是從生命的世界當中，藉由觀念化的方式所建構出來的世界。就對理論世界的批判來說，胡塞爾與海德格是一致的，因為兩者所共同要求的都是要回到我們的生活世界，這是現象學的一個基本的路向(黃文宏，2002)。沿著現象學的思路去想，我們可以發現，在理論的世界中，存在著的是嚴格的「因果關係」與事物間的「合法則性」，存在著的是「不矛盾律」與建立於其上的「形式邏輯」。這些事物從生命哲學的角度來看，它們並不是不存在或次要的，而是一個「理論的存在」，也就是說，是為理論世界所決定的存在，它們存在於理論的世界當中。但是，理論的世界不是我們所存活於其中的世界；理論的法則只決定「正確」(richtig)與否，不決定「真實」(wahr)。或者我們換個方式來說：不矛盾律、合法則性……並不決定世界是什麼，反而是為理論的世界所決定的存在，因為它們是內存於理論世界中的東西。然而，生命的世界並不是理論的世界，從理論的世界來看，生命總是包含著「不合理」。³⁹這樣的話，當我們沿著現象學回歸生活世界的思路而前進的時候，就必須重新思考理論世界的基本邏輯命題(例如：不矛盾律、同一律……)之適用範圍，並恰當地予以定位(er-örten)。筆者認為，伽達瑪在《歷史意識的問題》裏面，有一句話可以用來表示這個為現象學所開啓的方向：

³⁹ 現象學在往詮釋學發展的同時，也特別注意到了生命的「不合理性」側面，根據費列爾的研究，這也是青年時期海德格的思想的一個重點(Fehér, 1996: 12-17)。

在生命這個原始事實裏面來認識哲學，意味著我們要放棄追求一個僅僅是由不矛盾的命題與概念所建構的系統。⁴⁰

無論如何，我們現在面對著一門學問，它不是理論的學問，或者起碼就其「意向」來說，它不願意成為一門理論的學問；它聲稱它所探討的範圍是非理論的、超越理論的、或者前理論的生命世界，它不以「歷程」的方式來對待它的對象，而是「自起」的方式。這樣來看的話，詮釋的直覺或現象學的觀照可以說是一種在自體之中的「自我覺識」，或者說，是一種「自覺」。在這裏，我們可以部分地回答納托普所提出來的問題。納托普的問題在於，究竟什麼叫做「現象學的觀照」？對任何觀察與描述而言，對象化是不是無可避免的？(GA 56/57,§20) 相對於納托普的理解，海德格以「詮釋的直觀」來回應。「詮釋的直觀」是一種體驗，自起的體驗不是對象化的體驗，它無主客之分、是在自身之中的自我觀照，這也是體驗最本源的意義，因而，唯有以「自起」方式，才能還給體驗以本來的面目。在這裏，我們可以看到，根本學所提出來的是一種現象學與詮釋學的方法問題，其目的在揭示我們的體驗，而如何澄清自起的結構，也就成了海德格終其一生的任務。

我們知道，體驗的分析並不是從海德格才開始，對體驗的重視，是狄爾泰學派的一個特色。胡塞爾現象學的一大部分也是在進行體驗的分析，當胡塞爾說到體驗的時候，它所關心的是它的「對象化結構」。例如，在知覺的分析當中，胡塞爾的構成分析，

⁴⁰ “Die Philosophie in der Urtatsache des Lebens zu erkennen bedeutet, die Suche nach einem einfachen System widerspruchloser Aussagen und Begriffe aufzugeben.” (Gadamer, 2001: 21)

即集中於顯示意向對象的結構，如「感覺叢體」與「意向把握」。當我們將體驗置於一個理論分析的場所，來分析其結構的時候，我們是將體驗與以對象化，將其置於體驗著的體驗之外，將它視為一個客體，並且分析它的結構。但是，倘若要如如地觀照體驗本身的「進行」(Vollzug)，我們不能將其對象化，這種時候海德格改用「直覺」與「理解」來表示。這樣的話，對海德格來說，思維的重心就落在如何將實事本身置於「直覺」當中，而不是要解明對象化了的實事結構。也就是說，現象學所真正要觀察的東西，是體驗的「進行」。直覺是在體驗的進行中，隨著體驗而直覺著體驗的進行（海德格用「共進」(Mitgehen) 來表示體驗之能所的「不即不離」之關係），這樣的直覺是自我直覺、自我觀照、自我覺識、或「自我理解」，海德格用「自起」來稱呼之。這樣來看的話，「理解」就比「描述」更為根本。「在我進行描述之前，我必須先觀看到」(GA 56/57: 111)，在描述之前，我必須先理解，先遭遇到存有者的是什麼，我才能環繞著這個是什麼而進行描述。倘若我遭遇到（詮釋為）蛇，那麼，我的描述就會環繞著蛇而進行；倘若我遭遇到繩子，那麼，我的描述就環繞著繩子而進行。而我的遭遇到什麼，並不是主觀觀點的變換。存有者的「如何」顯現，或者說，我們究竟遭遇到什麼，對現象學來說，是個嚴肅的哲學問題，不是理所當然的既予。在這裏，我們看到現象學在概念上的轉變——以「詮釋」取代「描述」，這個觀點也可以在《存有與時間》中找到更明確的說明。⁴¹對海德格來說，

⁴¹ 對此，請參閱《存有與時間》第七節。「從這個探索本身出發，我們的結果就是：現象學的『描述』的在方法論上的意義是『詮釋』。」(“Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*.”) (GA 2: 50)

我們要「理解」那在體驗中的東西，這是說，我們要聽取 (heraus hören) 其「動機」(GA 56/57: 65)，在這裏，海德格用「動機」，而不用理論的「原因」或「理由」來思維；相應地，在體驗中所遭遇的實事，海德格雖然也用「所與」(gegeben)，但是，其意義明顯地與胡塞爾有所差異。對此，海德格在後來的語詞使用上（例如，在《存有與時間》當中），也改為「遭遇」或「照面」(begegnen)，來表示體驗與體驗物的相遇。即使在《戰時緊迫學期講稿》，當海德格仍然使用現象學的「所與」一詞的時候，他所思想的也並不單純是在意識中的對象，而毋寧是「提示」在生命中的東西。後者在中文的意義上，不限制在意識哲學的範圍，其意義比「所與」來的寬廣許多。因為某物的「提示」，並不隱含著某物必須出現在意識中而為我的對象。這樣的話，我們可以說，現象學的觀照是要讓體驗如如地「提示」出它自己，體驗提示的方式就是「理解」。筆者認為，這些語詞的改變都標示著海德格思想的轉變。⁴²

我們知道，體驗是「自起」的。它雖然屬於生命內部的事態，但是，當我們這麼說的時候，我們的意思並不是說，生命閉鎖在個人當中，生命總是世界的生命，世界也總是生命的世界，通常的「內部」、「外部」的區分，是不適用於現象學的。海德格認為，體驗總是「向著某物的」。但是，這個「向著……」並不是意識的活動，而是生命的「行」，生命的行，或即「體驗」總是指向什麼……，它總是「向著……而存活」(Leben auf hin)、「向

⁴² 在這裏，我們可以注意到，思想與語詞之間存在著一種奇特的關係：究竟是思想的改變伴隨著語詞的改變？或者，反之？或者思想的改變就是語詞的改變呢？對於這一部分的討論，並不在本文的範圍之內。海德格對這個問題的看法，或許可以參考 GA 12 與 GA 7。

著某物的存活」(Leben auf etwas zu) (GA 56/57: 66,68) 或「向著……的存活」(Hinleben zu) (GA 56/57: 73)。在這裏「向著……而存活」，表示人的存在擁有一個「傾向」。在《納托普報導》裏面，海德格也談到「事實生命本身的基本動向」。那麼，我們如何來了解這麼一種傾向或動向？它是如何進行的呢？就本文至此的思路而言，我們可以知道，這麼一種傾向，是先於理論活動的發生，它就發生在前理論的自起生活當中，這個生命的動向是內在於對象思維當中所無法看清楚的部分。對此，我們在下一節中，將藉由《納托普報導》來試圖予以進一步地闡釋。

此外，沿著相同的思維方式，在詮釋胡塞爾所謂「原理中的原理」的時候，也可以看到海德格對胡塞爾現象學的轉化。海德格認為：「即使胡塞爾並沒有這麼說，這個原理在本性上並不是理論的，它是一般而言真實生命的根本意向 (Urintention)。」(GA 56/57: 110f.) 換言之，海德格認為胡塞爾現象學的基本原則，或者說「原理中的原理」，不能是「理論的」，而必須是「生命的根本意向」，尤有甚者，不論胡塞爾是不是明白地這麼主張，這個想法必須是胡塞爾的思想所要表達的 (GA 56/57: 109f.)。這個生命的根本意向就是「向著某物的生命」，這是明顯地將現象學往「生命的學問」進行轉化。在這裏，我們也可以看到海德格對文本詮釋的一個基本態度。它並不單純地是一種「不同的理解」或「更好的理解」的問題，而是藉由胡塞爾的思想，去發現實事本身。海德格所謂「詮釋的暴力」並不是容許對文本的隨意扭曲，而是說倘若我們要正確地理解文本，我們就需要藉助一個不在文本中，甚至是文本沒有明白說出的東西來理解。⁴³理解與說明牽

⁴³ 在《戰時緊迫學期講稿》當中，談到「理念」這一詞在概念史的發展上擁有多重意義的時候，海德格就強調必須「施以某些暴力」(mit einiger

涉到這麼一個現象，其實是很普遍的，困難只在於我們如何肯定這個不在文本中的東西，其實才是文本所要表達的，或者說，是沿著文本的思想所不得不面對或提出的問題。在這裏，總是有正統的解釋與非正統的解釋之爭。對現象學來說，它的判準就在於實事本身的要求，或用徹底不徹底、根本不根本來表達。在這裏，海德格所藉助的外於文本的某物，就是前理論的或即生命的領域，並且認為這個領域，才是胡塞爾的思想之所從出。雖然思想的必然性，不必牽涉到胡塞爾本人是不是認可，但是，無可否認地，主張「意識的意向性」來自於一個「根本的意向性」這個問題，在《戰時緊迫學期講稿》裏面，海德格還並沒有明白地這麼主張，而只是將重點置於詮釋胡塞爾現象學所追求的「如如地自我給予」的意義，並將其詮釋為去提取那直接地在「本源的直觀」中給予出來的東西 (GA 56/57: 109-112)。換句話說，海德格將胡塞爾的「原理」理解為「本源」，意味著「事物之所從出」，這個「所從出」就是海德格在早期弗萊堡講稿中所大量使用的「根本」(Ur-) 一詞的來源。

對體驗的體驗是生命的一個「根本行為(態勢)」(Urhaltung) (GA 56/57: 109)。這麼一個根本行為，海德格又稱之為「現象學的觀看」與「現象學的直覺」，它是包藏在體驗中的一種觀看。在這個「觀照」當中，觀照並不對象化所觀照的某物，觀照之所對並不是認識上的某物，認識上的某物是對前理論的某物的一個抽象的結果。前理論的某物是前理論的生命之所對的「可體驗

Gewaltsamkeit)(GA 56/57: 13)。「暴力」這一詞，從上下文的意義來看，比較接近於中文「強力」或「勉力而為」。在這裏，雖然主要是針對康德「理念」的詮釋，但筆者認為，這麼一個詮釋的態度，也是海德格與傳統哲學間對話的一個基本態度。

者」，它關連著體驗的事實可能性。從海德格的觀點來看，前理論的事物並無在其自身的意義，任何事物都是世界內的事物，並且是合於世界的事物 (welthaft)，帶有所屬世界的意義。換句話說，每一個周遭世界的體驗，皆擁有一個「內容」，這個內容是其所屬世界的內容，它並不限定在某個特定的世界（例如：手前的 (vorhandene)、手許的 [zuhandene]……世界），「內容」的本源在「世界」。在《亞里斯多德的現象學闡釋》(WS 1921/22) 當中，海德格稱「世界」為事實生命的「內容意義」(Gehaltssinn) (GA 61: 86)。在《戰時緊迫學期講稿》裏面，海德格並沒有正面地就某物的事實可能性來界定這個前理論的某物，但是，根據我們先前對理念的理解來看，倘若我們試著去界定這個某物，我們會發現這個某物並不是任何定性的存在，它沒有一定是什麼的問題，某物的是什麼，是在某個世界下的是什麼，它的存有帶著其所內存於其中世界特性，或者說，參與了其所存在的世界；但是，某物並不因此擁有無限制的可能性，它仍然擁有一個範圍，這個範圍是為生命的事實性所限定的範圍。⁴⁴某物的「是什麼」，或者說，它的「內容」(Gehalt) 受到事實性的限制。對於這個生命所對的某物或者「可體驗者一般」，海德格以「生命最高的潛態」為稱呼它 (GA 56/57: 115)。某物是生命的最高可能性，這個可能性是事實的可能性，或者說，是生命的事實可能性。稱之為「事實的可能性」是因為雖然存在著許多我們可以踏入其中的世界，但並不是所有的世界，都是在事實上對我們可能的世界。

因而，我們看到海德格說，「前世界的存在」是一種「尚未」(noch nicht)，亦即尚未與真實的生命有所斷裂的東西 (GA 56/57:

⁴⁴ 對於這一部分的探討，請參閱《存有與時間》第五章論「內存有本身」，特別是關於「情態性」與「理解」的部分。

115)。在這裏的「尚未」標示著一種可能性，某物包含著生命的可能性，它是某種「向著……」(Auf zu)，「指向……」(Richtung auf)，指向之所對是「世界」或者後來所謂的「超越」(GA 56/57: 115)。某物總是「在某個特定的世界當中」(GA 56/57: 115) 指向世界。某物之為某物，它一定在某個世界中，雖然我們沒有辦法在實質內容上界定這是一個什麼世界，但是，我們可以肯定，某物內存於一個世界當中，它是個世界內存在，並且在這個內存在當中，擁有世界的特性（海德格稱之為「具有」（或譯為「帶有」或「合於」）「世界的」〔welthaft〕）。在這裏，我們也可以看到，主張海德格在《存有與時間》中以「實踐物」為物之本然，乃至將海德格劃歸入實踐學的看法，其實是仍有待商榷的。從海德格的思想來看，物沒有脫離世界的本然，物的本然都是在世界中的本然，理論的世界與實踐的世界都不是本然的世界，而只是生命世界的一個可能性而已。同樣地，某物的「是什麼」，是「範圍」的界定，它的「是什麼」都是已然在一個世界中的「是什麼」，但是，這並不表示存在著一個世界本身，甚至認為實踐的世界是世界的本然，實踐世界是個可能的世界，而且只是生活世界的「一個可能性」而已。世界或生命的事實性限制才是某物的限制，在這裏，存在著的只有從一個從事實的世界過渡到另一個事實的世界的問題，沒有在其自身的世界。雖然存在著世界的推移，但是，某物仍有其限制，這個限制同時是世界與事實生命的可能性限制。世界在這個意義下，並不是內在世界物的總合，而是此有的一個實存疇，對此，海德格在《存有與時間》第三章裏面，有相當具體的闡釋。

除此之外，海德格也認為，前理論的根本意向，不僅是先在於理論的意向，它還是理論的背後動因。用海德格的話來說，「從這個前理論的生命之某物，推動對象的認識的某物」(GA 56/57: 116)。這個「推動」究竟是怎麼發生的，或許還需要進一步地研

究。⁴⁵但是，我們可以肯定的是，現象學的觀照所觀照之物，不同於認識上所認識之物。所觀照者是先於理論的存在，它包含著一個生命的成素，或者說，現象學的觀照是一種生命的自我觀照。這樣的話，我們可以看到，根本學的對象或海德格現象學所探討的對象，不再單純地是一個意識中的某物（意識中的某物，就胡塞爾的觀點來看，都是客體化了的對象），而是先在於意識，並且與進行現象學思維的生命有所關連的對象。對象的是什麼，雖然與生命無法完全分別，但是，生命仍然受到事實性的限制，對象並不能隨意地給出與理解。在這裏，我們其實也可以看到新康德學派的「區域」概念，在海德格的思想中也扮演了一個重要的角色。由於對象與生命的無分別，海德格用「共鳴（共振）」(Mitschwingen)、「生命共感」(Lebenssympathie) 或「共進」(Mitgehen) (GA 56/57: 75,110,117) 來表示生命與對象間之不即不離的關係。與體驗同進出地觀照體驗，是在體驗的自起中觀照體驗，體驗的自我體驗就是理解的直覺或詮釋的直覺。而同樣的思維方式，我們也可以在海德格後來的「共屬」這個概念上看到（黃文宏，2000）。就對生命的把握而言，「理解」比「知覺」更為根本。實事本身不能脫離生命，筆者認為這是海德格轉化胡塞爾現象學與詮釋學的根本所在。這樣來看的話，所謂前理論的根本學，或即現象學的工作本身，其目的就是建立在「生命的自我理解」。這是海德格生命哲學的根本所在。

⁴⁵ 對於這個問題，或許可以注意「理解」、「詮釋」與「命題」間的衍生關係，以及「本己」(eigentlich)與「非本己」、「真理」與「非真理」之間的關係……。但是，筆者認為這中間所牽涉到的根本問題在於對「生命之基本動向」的理解。

伍、根本學作為生命的學問

海德格不止一次地表示，他的思想的根本問題是「存有問題」。倘若我們站在系統的角度來看，這自然是沒有問題的。但是，當我們站在一個詮釋者的角度，則可以有不同的理解。這是因為任何的言說，其背後都存在著一個脈絡連繫 (Zusammenhang)，這個脈絡連繫深藏於思想的背景，它突顯一個思想、促成一個表達，但它本身並不出現，可以說是這個思想所在的場所。這個脈絡連繫擁有一定的結構，其中的各個成素也相互指涉 (Verweisung)，用現象學的語詞來說，這個不顯現的脈絡全體可以說就是「世界」。世界可以藉由「解構」來重構與創建。在《納托普報導》裏面，我們甚至看到海德格說：「詮釋學唯有沿著解構這條路才能完成它的任務。」⁴⁶我們沒有辦法創造一個世界，但是可以重構一個世界，建立新的連接。就海德格的思想來說，存有問題可以說是所有問題所聚集之處，但是，存有問題的具體內容，也是在思想的探索中形成。倘若解構的目的是要探尋更根本的經驗的話，那麼，我們可以發現海德格思想的建立之初，首出的問題毋寧是關於「事實生命」的經驗。誠如海德格所說：「哲學研究的對象……是事實的人類此有本身。」(PIA: 239) 這才是哲學研究「值得思想的東西」(Denkwürdigkeiten) (PIA: 238f.)。這個值得思想的東西對青年海德格來說就是「生命」，我們也是在這個意義下說，海德格的哲學是一門生命的學問。然而，生命的學問並不是開始於海德格，它毋寧是在海德格手上，才成爲一門嚴格意義下的「哲學」，或者說，是在海德格身上，它才

⁴⁶ “Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion.”(PIA: 249)

不只是一門關於個人或群體的學問，而是一門「存有論」。倘若我們接受伽達瑪在《真理與方法》中的分析，我們也可以說，這是哲學詮釋學的開始。海德格對現象學與詮釋學之轉化的交接點就在對「生命」的理解。認為傳統哲學所提供的理論思維，沒有辦法真正解決生命的問題，生命的問題只能訴諸於生命的體驗，這同時也是哲學的基本經驗。海德格對生命的體驗之研究，因而同時包含著兩個方向：一方面指向個人的生命，一方面指向存有本身。早期的弗萊堡講稿與《存有與時間》的關係，雖然不能單純地用「發展」或「思想的摸索」來看待，但是，無可否認的，相對於《存有與時間》時期的海德格，早期的弗萊堡講稿確實比較強調「生命」這一部分，「生命」這個概念也確實是後來「此有」的前身 (GA 61: 85)。但是，將哲學理解為一門生命的學問，並不因此而將哲學限制在個人存在的領域，或是一門素樸的實踐學。哲學仍然是一門「追求智慧的學問」，智慧雖然牽涉到個別的生命、乃至生命全體，但它並不止於生命全體，也關涉到存有者全體。哲學的智慧 (σοφεία) 不是理論智 (ἐπιστήμη)，也不是實踐智 (πολιτική)。生命總是處於世界當中，並且與非生命的全體不可分離地連繫在一起。根本學的具體內容與發展，它與後來的《事實性的詮釋學》(GA 63) 以及《存有與時間》(GA 2) 的關係，仍然是一個尚待深入探討的問題。

對於生命的問題，海德格並不循著非理性的途徑，而是試圖以理性 (εὐλογίαν) 來超越理性自身的限制。這一點在講師時期的海德格，表現在以如何以「學問」來開啓「生命」的領域。誠如海德格所說：根本學思想是由生命而來，並且只能保留在生命的領域。但是，當我們說哲學是一門事實生命的學問的時候，並不是指它是一門有關生命的理論學問。海德格認為，理解這門學問，必然在生命中有一相應的轉變 (GA 56/57: 3)。相應的轉變，並不是相同的轉變。轉變仍然是各自的，也只能發生在各自的世界當

中。但即使是各自的，其中仍存在著普遍的結構，有著一定的運行方向。筆者認為，釐清這個動向，是海德格思想的重點之一。誠如海德格在《納托普報導》中所說：「哲學探問的這個根本方向在於……事實的生命，它不能從外部來開始與解開，而是應理解為對事實生命本身之基本動向 (Grundbewegtheit des faktischen Lebens selbst) 之明白的把握。」⁴⁷以下，我們主要根據《納托普報導》來思想這個生命的基本動向。

對海德格來說，生命總是日常生活世界中的生命，它是一種「世界內存有」。前理論地生活於世界之中，就是《存有與時間》所談的日常生活的性。對這個課題的探討，可以包含許多不同的層面。在《納托普報導》中，海德格特別注意的是生命所包含的「不穩定性」(Unsicherheit)。海德格先承認生命是多義的，生命意義的不穩定性，可能促成哲學去追求一個穩定可靠的解釋；也可能促使哲學的研究「明白地去同化與透視」這個不穩定性(PIA: 240)，而後者才是海德格的立場，這也是海德格不同於傳統哲學之處。對於生命的不穩定性，海德格將其理解為一種「煩心的運動性」，煩心是事實生命的「根柢意義」(Grundsinn) (PIA: 240)，其所對就是「世界」。我們說過，世界是事實生命的「內容意義」。但是，世界與生命並不是兩個對立的東西，「世界在生命中，並且是對生命而在。」⁴⁸不分別地對待主客，可以說是海德格詮釋學的一個基本走向，生命與世界的關係，我們可以用「交融」來

⁴⁷ “Diese Grundrichtung des philosophischen Fragens ist ……., dem faktischen Leben, nicht von außen angesetzt und aufgeschraubt, sondern ist zu verstehen als das explizite Ergreifen einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens selbst, ……”(PIA: 238)

⁴⁸ “Die Welt ist im Leben und für es da.” (PIA: 242)

形容。生命融入世界之中，在最初與最通常的情況下，生命所融入的世界是日常生活世界，而日常生活包含了一個很奇特的關係，它擁有一種自我遮蔽的結構，它總是離開自身，「陷落」(Verfallen) 於世界 (PIA: 242)。陷落是一種遮蔽的表示，但是，對於陷落的結構，我們不能以柏拉圖式的二元論關係來理解。柏拉圖式二元論所包含的對立結構，是一種直線的關係，也就是說，在進行哲學思維時候，我們必須單向脫離日常生活的意見世界 (ἀδῆα)，才進入哲學的知識世界 (ἀλῆνεύσεως ἵκη)。在這個二元關係下，日常世界與哲學的世界，是非此即彼的背反關係。對胡塞爾的現象學來說，自然態度的世界與超越態度的世界，雖然是一種直線式地深入，但原則上仍然是背反的，要理解超越態度的世界，自然態度的世界仍然必須存而不論 (黃文宏，2002)。對海德格來說，日常生活世界與哲學世界之間，雖然也存在著一種對立的關係，但是它們並不是兩個背反的世界 (柏拉圖)，也不是單向地由此一往彼一的深入 (胡塞爾)，而是包含著一種特殊的「對立」，這種對立毋寧比較接近中文的「即」，是一種不離陷落的解脫 (黃文宏，2001)。

這樣來看的話，哲學的追求揭示揭蔽，並非真的完全沒有任何遮蔽。這一點雖然在後期的海德格思想中才有比較明確的表達，但是，它並不是在後期思想中才出現，而是貫穿海德格思想的各個階段。「陷落」就是個典型的例子 (《存有與時間》第四十四節中關於「非真理」[Unwahrheit] 的討論也是一個實例)。「陷落」並不全然是負面的，處於「歷史」中也是一種陷落 (GA 2: §6; PIA: 243)，我們只能在歷史中尋求解脫，即使脫離也是不離之離，仍然處於歷史中來看待歷史，因而，「歷史的批判向來都只是當前 (Gegenwart) 的批判」(PIA: 239)。「當前」也在歷史中。哲學不離日常生活世界，是在日常生活世界中來把握日常生活世界，而日常生活的世界就是哲學的世界。但是，通常所理解

的日常生活世界，並不真的是我們所生活於其中的世界。或者借用現象學常用的語詞，我們可以說：日常生活世界雖然在存在上是在我們的「近側」(Nähe)，但是，在存有論上則是在我們的「遠側」(Ferne)。但不論是近側或遠側，它都在我們之「側」，問題只在於我們能不能夠觀看到它。這樣來看的話，生命在最初與最通常的情況下，有一種「自我遮蔽」的傾向，但是，生命也有一個「自我揭露」或「自我減輕負擔」的「傾向」(Tendenz)。⁴⁹「傾向」一詞來自拉丁文 *tendere*，它的意思是「開展」，也就是說，生命就是以這樣的方式展開著、進行著。這樣來看的話，事實生命一開始，就是要面對自己，面對自己處於遮蔽中的事實，並在遮蔽中揭露自身，這是生命所必然陷入的情境，也是生命的傾向與開展，或即事實生命的「運動性」。海德格稱生命之對抗陷落的動向為「反向(對抗)運動」(Gegenbewegung) (PIA: 245)，但是，「對抗」並不等於「捨去」，生命之自我遮蔽是不可捨離的，生命的對抗也並沒有開始，而是已然在進行中。「傾向」與「對抗」並非一前一後的關係，而是並存同在，或者說是「共屬的」(zusammengehörig)。這樣來看的話，相對於對抗，傾向也是一種反向，是對對抗的否定。但不論是對抗，或是對抗的對抗，兩者皆是在「相互否定」中「相互造就」。否定是一種造就，這一點在後期海德格的思想中特別明顯。⁵⁰生命就是在這麼一種對反當

⁴⁹「事實的生命擁有這麼一種存有性格，即它自身背負著沉重的負擔。對此負擔之最明白的宣示在於事實生命之自我減輕的傾向。」(“Das faktische Leben hat den Seinscharakter, daß es an sich selbst schwer trägt. Die untrüglichsste Bekundung davon ist die Tendenz des faktischen Lebens zum Sichsleichtmachen.”) (PIA: 238)

⁵⁰ 海德格舉的例子是「Entflammen」(點火)。在這裏的「Ent-」並不是一種「去除」(將火熄滅)，反而是一種「造就」，讓火(Flamme)之為火得以出

中「形一成」。這樣的話，我們可以說，在生命的底層存在著一種「否定」，而這種「否定」，並非相對於「肯定」的否定，而是一種超越通常之肯定、否定的「本源的否定」。「在這裏，『反』(Gegen) 作為『無』〔Nicht，或譯為『否定』〕宣告出一種本源的存有構成作用。」⁵¹對於生命的這種相互否定又相互造就的運動，我們也可以在海德格哲學的發展上反覆地看到（例如《存有與時間》的「情態性」與「理解」；對「本源的無」的探討，我們也可以在〈形上學是什麼？〉當中，或更廣泛地在海德格關於「離一據」(Ab-grund) 探討當中，找到一些線索)。

生命的底層並不是任何定性之物，而是一種相互對反的運動，這是生命本身的「進行」(Vollzug)。生命雖處於遮蔽之中，但自我揭露的運動，並不因此而不存在。反而，正由於生命持續地在進行，任何對生命的把握（揭露），都不是完全的把握，可以說都仍然是一種遮蔽，或者說，任何的揭露都是一種遮蔽，遮蔽與揭露同是生命現象的「一」。唯有在遮蔽與揭露的共屬之下，才有所謂「遺忘」與「喚醒」的問題（《存有與時間》的目的就是要重新喚醒被遺忘了的「存有問題」），也就是說，揭露同時是一種遮蔽，喚醒仍然是一種遺忘。這是事實生命的存有樣式。從理論的角度來看，我們可以說內在於生命當中，存在著這麼一個自我矛盾的現象，但是，這種自我矛盾並不是要被排除的矛盾，毋寧是要被保存的矛盾。這個現象也是費雷爾所說，任何生命哲學都會注意到的「非合理性」現象。

現。詳細的討論，可請參閱黃文宏，2001：38 以下。

⁵¹ “Das Gegen als das Nicht bekundet dabei eine ursprüngliche seinskonstitutive Leistung.”(PIA: 245)

這樣來看的話，由於哲學的研究本身也是事實生命的「進行」，或者說是生命的一個可能的「如何」(PIA: 239)，只要人一開始進行哲學思維，他就處於一種與自己對立的存在方式當中。再者，哲學藉由時間化而表現自身，這個時間化是一種「共時間化」(Mitzeigigung) (PIA: 239)，哲學家本身也參與了哲學的時間化，哲學的「一」保留在個別哲學家的「多」的思維當中。哲學思維是生命的「進行」；進行總是在時間中，接受「時間化」，所以我們可以說，哲學之為哲學是與生命之「共同進行」(Mitvollzug) 的結果，或者說，理解都是共同進行的成果。哲學作為生命的表現，共同地構成了生命，是生命之為生命的構成項。倘若我們將海德格的想法，相對於笛卡兒式「不可動搖的基礎」(fundamentum inconcussum) 的立場來看的話，那麼，從海德格的立場來看，任何對生命的理解，都不是一個不可動搖的基礎，它都是可以接受懷疑的把握，這是因為生命的基本陷落傾向。但是，雖然任何把握都是陷落性的，並不是說任何的把握都是「錯誤的」，也不代表在我們面前的只有一條錯誤的路，橫亙在我們面前的道路，毋寧只是「可能錯誤的路」(verfehlbar) (PIA: 245)。「可能錯誤的」並不一定是錯的，它只是表示對「確然性」的否定，表示生命總是在一種「不穩定性」中存活與開展。這樣來看的話，事實生命的進行總是一種「迂迴地繞道」(umwegig) (PIA: 245)。「迂迴地繞道」並不是知識的缺陷，而是生命的必然。倘若我們認為，追求「不可動搖的基礎」是自笛卡兒至胡塞爾，哲學所內存於其中的場所的話，那麼，海德格的思想就明顯地與傳統哲學的基本視域有所分別。我們的生命總是常處於陷落性之中。陷落是一種封閉，但是，這個封閉不是全然的封閉，在封閉中有開顯；或者我們反過來說，生命總是已然處於存有的開顯之中，但這個開顯也是一種遮蔽。這兩個不同的方向與表達，皆出現在海德格

的哲學當中。但無論如此，這是生命的內在傾向，生命就以這樣的方式開展著。

從《戰時緊迫學期講稿》裏面，我們可以看到，海德格根本學的工作，集中在「前理論的」、「事實生命」的領域，這個領域是我們生活於其中且與我們須臾不離的世界。對這個世界的描述，在本文中仍然還只是「形式上的」：世界、生命、理解、觀照……，這些基本概念與關係，都還可以再進一步地釐清。本文雖然不處理這些問題，但是，我們起碼獲得了一個分析的起點：即這些概念都必須從生命本身來澄清，它們都不是外於生命的存在。再者，我們也看到了海德格思想的一個主要傾向：倘若根本學是一門生命的學問的話，那麼，所有的一切皆必須回到事實生命來理解；倘若生命的根本是一種運動性的話，根本學的所有概念，在根本上也必須是運動的。海德格稱生命的根本運動為「煩心的運動」，在這個運動裏面，包含著一種不穩定性。從生命發展的不穩定來看，我們不能藉由「早期思想是後期思想的預備」這樣的方式，來解讀一個人生命的發展。生命的發展總是包含著許多岔路，這些不同的路究竟通向哪裏，我們沒有辦法預知。倘若我們認為青年海德格的思想是《存有與時間》的預備階段，就沒有辦法看到這些不同的路，看不到這些不同的路，就沒有辦法有不同的走向 (Züge)，乃至看到不同的事物。「發展」的想法，往往是根據後來的理解，來思考前面所走過的路，並不是真實地走在這條路上。發展必須先看到目的，並將生命所走過的路，定位在這個目的上。但是，生命的進行偏偏是無法預見目的的，因而嚴格說來，以思想的發展來解釋一個人，是基於理解的方便，不是生命的實然。倘若哲學思維是我們的存在方式的話，那麼，一個嚴格的生命哲學的思維，不僅必須面對生命所包含的不合理性，並且它的「如何」思考，也必須包含著這個矛盾的成素，也就是說，必須以通常所謂不合理的方式來表示生命的不合理。從

一般的眼光來看，這是一種詭譎的說法。但是，詭譎只是表示它很難理解，並不是不可理解，理解與不理解需要一個場所的推移，當我們推移入適當的場所，這些難於理解的思想，就會失去其神秘性。問題在於這個理解的場所在哪裏？

我們知道，海德格的思維方式，是個「道路」的思維，他總是在不停的表達當中探尋著理解，而尋找「恰當的理解」與尋找「恰當的語詞」是同一回事，這裏存在著一個思想與語言的辯證過程。對於先前的道路，海德格或許有些許的不滿意，但是，經由這些道路，他才可以達到新的場所，讓他的思想沿著不同的方向來進行與嘗試。⁵²路雖然不同，目標卻是共同指向生活世界。或者說，各個不同的路或許通向不同的地方，但是，這些不同的道路，卻發自一個共同的場所，並且保持在這個場所裏面，而這個場所就是我們所存於其中的世界。筆者認為，這是理解海德格思想的基本視域。對此，我們可以借用赫爾曼的判語來作為本文的結束。

直到其（譯注：海德格）哲思生命的最後一段時日，在談話裏面，海德格仍然堅守著存有發生思想的非反省的性格。這非反省性格所意味的東西，是海德格在其自身思路的開始，亦即在《戰時緊迫學期講稿》裏面以詮釋現象學的非—理論性所制訂出來的東西。⁵³

（一校/簡淑雯）

⁵² 「存有的真理」與「存有的場所」就是海德格所發現的新的場所（黃文宏，2002）。類似的看法，請參閱細川亮一，《意味・真理・場所——ハイデガーの思惟の道》（東京：創文社，1992）。

⁵³ “Bis in die letzten Tage seines philosophierenden Lebens hinein hielt Heidegger in Gesprächen am nichtreflexiven Charakter des seinsgeschichtlichen Denken fest. Was aber das Nichtreflexive besagt, hat er zu Beginn seines eigenen Denkweges, in der KNS-Volesung, als das A-theoretische der hermeneutischen Phänomenologie erarbeitet.” (von Herrmann, 2000: 98)

參考書目

海德格部分

- Heidegger, Martin. Gesamtausgabe (GA) Ausgabe letzter Hand.
Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 1976 ff.
- GA 2. *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann,
1977.
- GA 5. *Holzwege*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977.
- GA 7. *Vorträge und Aufsätze*. (1936-1953), hrsg. v.
Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vierte Aufl. Günther Neske
Verlag, Pfullingen, 1978.
- GA 12. *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), hrsg. v.
Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985.
- GA 19. *Platon: Sophistes (WS 1924/25)*, hrsg. v. I. Schüßler, 1992.
- GA 32. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. I. Görland,
1980.
- GA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. v. Bernd
Heimbüchel, 1. Aufl. 1987.
- GA 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles.
Einführung in die phänomenologische Forschung, hrsg. v.
Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, 1985.
- GA 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hrsg. v. Käte
Bröcker-Oltmanns, 1987

PIA. Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der Hermeneutischen Situation (1922), in: Dilthey-Jahrbuch, Band 6 (1989), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 237-269.

其他部分

Fehér, István M. (1996). "Heidegger's Postwar Turn." *Philosophy Today* 40 (1): 9-35.

Fehér, István M. (1994). "Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers." *Reading Heidegger From the Start*. Ed. by Th. Kisiel & John van Buran. New York: State University of New York Press, pp. 73-90.

Fink, Eugen (1976). Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, Freiburg/München: Alber Verlag.

Gadamer, Hans-Georg. (1989). Heideggers »theologische« Jugendschrift, in Dilthey-Jahrbuch, Band 6 (1989), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 228-234.

Gadamer, Hans-Georg. (2001). Das Problem des historischen Bewußtseins, Tübingen: J.C.B. Mohr.

Gadamer, Hans-Georg. (1990). Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Tübingen: J.C.B. Mohr.

- Herrmann, Fr.-W. von. (2000), *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Hoffmeister, Johannes (hrsg.) (1955), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, zweite Auflage, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl, E. (1963) (Abk. Hua 1), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hrsg. von S. Strasser. 2. Aufl., Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973) (Abk. Hua 2), *Die Idee der Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kalariparambil, Tomy S. (1999), *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Kant, I. (1990), *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner.
- Tanabe, Hajime (田邊元) (1959), *Todesdialektik*, übers. von K. Tsujimura und H. Buchner, in *Festschrift Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*: Pfullingen, SS. 93-133.
- Xolocotzi, Angel. (2002), *Der Umgang als "Zugang"*, Berlin: Duncker & Humblot.
- 小野 真 (2002), 《ハイデッガー研究—死と言葉の思索》, 京都: 京都大學學術出版會。
- 細川 亮一 (1992), 《意味・真理・場所——ハイデガーの思惟の道》, 東京: 創文社。
- 新田義弘 (1998), 〈学問論としての問い—非対象性の現象学〉, 收於《現代の問いとしての西田哲学》, 東京都: 岩波書局。

- 李明輝譯 (1988), Hans Michael Baumgartner 著, 《康德〔純粹理性批判〕導讀》, 台北: 聯經。
- 熊十力, 《熊十力全集》第三卷, 湖北: 湖北教育出版社。
- 傅偉勳 (1981), 《西洋哲學史》, 台北: 三民書局。
- 海德格著, 孫周興譯 (2003), 〈對亞里斯多德的現象學闡釋——解釋學處境的顯示 (1922年)〉, 收於《中國現象學與哲學評論》第五輯, 上海: 上海譯文出版社, 頁 113-169。
- 芬克著, 黃文宏譯 (2000), 〈芬克: 胡塞爾現象學的操作概念〉, 收於《面對實事本身——現象學經典文選》, 北京: 東方出版社, 588-605。
- 梁家榮 (2001), 〈海德格爾在 1919 年的「戰時緊迫學期」裏對哲學之重塑〉, 《中國現象學與哲學評論》第四輯, 上海: 上海譯文出版社, 頁 222-262。
- 黃文宏 (2002), 〈現象學的觀念——從海德格的場所思維來看〉, 《國立政治大學哲學學報》第九期, 12 月號, 頁 63-98。
- 黃文宏 (2001), 〈海德格「轉向」(Kehre)的一個詮釋——以真理問題為線索〉, 《歐美研究》季刊第 31 卷第 2 期, 頁 287-323。
- 黃文宏 (2000), 〈海德格的「共屬」(Zusammengehören)與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉, 《中國文哲研究集刊》第 16 期, 頁 467-486。
- 新田義弘著, 黃文宏譯 (2003), 〈西田哲學中的「哲學邏輯」——特論其後期思想中的「否定性邏輯」〉, 《揭諦》第 5 期, 頁 239-261。

Heidegger's Phenomenology of Factual Life and the Idea of a Primordial Science

Wen-hong Huang
National Tsing Hua University

Abstract

In this paper I intend to clarify a fundamental aspect of Heidegger's earliest Freiburg lecture courses "The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview" (1919). In this lecture courses we can find the primal intention of his thought, and the beginning of his own philosophy. The main intention of this lecture courses consists in showing the true essence of philosophy and his searching of a way to this philosophy, which is characterized as a phenomenological method. Through a dialogue with the philosophical trends of his times Heidegger comes to the conclusion that philosophy is not a theoretical attitude but a living way that is able to reach the bottom of life. Philosophy is therefore a thinking from this bottom. As we can see from the latter development of his journey of thought Heidegger is consistently trying to establish his own phenomenological method from this insight.

**Keywords: Heidegger, phenomenology, hermeneutics,
factual life, lived experience, understanding**