

緒論

掙脫美杜莎的眼睛

這篇碩士論文的標題叫做《掙脫美杜莎的眼睛》，其關懷的是，如果說我們的眼睛如海德格所判定的那樣，已經被現代性的進程給綁死了，就好像希臘神話裡的美杜莎的眼睛那樣，一眼望去，萬化皆石。那麼我以為海德格的哲學關懷就是設法掙脫這雙美杜莎的眼睛，而重新回到一雙嶄新的目光，就像珀格勒（Otto Pöggeler）給海德格（Martin Heidegger）下的定位——另一個開端。

由於在〈緒論〉中，筆者著力於將論文的主結構與問題意識給點明出來，所以在一些敘述上和論證上，所需要的引文和更細密的鋪陳，在〈緒論〉中會先行帶過。而細節的引述、考證、與論理，筆者將在逐章中負責任的——說明清楚。以下針對這篇論文的問題意識，我們以一個比喻來展開我們的發問。

假設海德格是一位診斷醫師，而現代性的諸多問題是他診斷的結果，那麼我們會問三個問題：

壹：他憑什麼樣的分析技術而診斷出這樣的結果？

貳：他診斷出來的這個病徵的問題是什麼，更白話的說，這病態多嚴重了？

叁：對這個病徵他提出了什麼樣的解方？我們這位診斷醫師依據什麼樣的原則來調配他的處方？

關於這三個問題的回答分別是：

（壹）海德依憑的分析方法是他所謂的詮釋學現象學手法（而什麼是海德格的詮釋學現象學，這是這篇論文第一章要解決的問題），在這種分析方法中讓我們看到了什麼？在這種分析中海德格發現，「此在」對於週遭的一切物的理解不可避免與某些他所置身的前理解條件綁在一起。畢竟「此在」作為一個「在世存有」，他的生存乃是與他的生活脈絡相繫縛在一起的，他必須透過對他所置身的境況的理解來掌握他的生存可能性。以下我們逐步來掌握這些前理解結構是怎樣的一個情形？¹

¹ 以下我以時間性、歷史性、語言性的劃分，來說明「此在」作為一個「在世存有」的前理解結構，我這裡的劃分不同於海德格在《存有與時間》(Being and Time)中的劃分：「先行具有」(fore-having)、「先行洞見」(fore-sight)、與「先行概念化」(fore-conception)。這是因為本論文涵蓋的問題，不限於於早期海德格在《存有與時間》中的闡述。而做如下的區分，較適合本篇論文所要完成的標的。而我的區分來自於帕瑪（Richard E. Palmer）在《詮釋學》(《Hermeneutics》)將

首先、人作為將有一死之人，不論其將「死亡」視為將來的某一時某一刻發生，其必感受到一股從生到死的時間逼迫感，在有限的生命裡頭，一個人當如何面對自己與世界的關係，將自身安頓下來，並進而透過安排、打理使這一輩子活的有意義，在如此的自我關懷下，在此世間中所遭遇的一切事物，都被這個終有一死之人賦予意涵，一切事物都默默地被這個「此在」打上「為何之故」(in order to)、「因何之故」(for the sake of)的印記而掛在對這個生命整體有意義的因緣整體(the totality of involvement)裡頭，而都歸因於此在對「時間性」的整體掌握而構成的前理解。²

此外、此在所置身的這個世界也並非一個獨我的世界，這個世界是一個「與他人共在」(being - with - others)的世界，因此、當他出生的那一刻算起，他便

海德格的詮釋學發展重心，分為前期海德格與後期海德格的著力點的不同，在前期海德格中，其焦點多放在時間性的前理解當中(雖後半部《存有與時間》亦涉及了歷史性，然時間性仍是此在「決斷」(resoluteness)的樞紐)，而後期則重心逐漸轉向語言性和歷史性的身上。因此我將海德格對於前理解的闡述區分為時間性、歷史性、語言性的劃分，來說明現代性困境的形成，與掙脫的著力點何在。在文後我會逐漸的分析出，海德格的現代性方案，都針對這些起作用的前理解條件「拆解」之，而尋求掙脫現代性困境的契機。

²在海德格的分析中，由於對「死亡」的非本真領會而導致時間非本真地到時的景況，非本真時間展開了一種此在利用厚生的因緣整體的視域，而事物也因此被置入生死世界的因緣整體相攝中，依此在的巡視繁忙的**期備**，在此在的籌畫中而與其他與此在有所照面的存在者的存在者的**相對位置**來界定定自身為「什麼」，**需要補充的是這裡的相對位置，意義上不只是物理時空上的相對位置，因為在因緣脈絡中一個存在物總是有所因、有所緣，也就是說它是因此而在因何之故而在此，緣此在緣何之故而在此；另外這個相對位置也至少還有一個時間上的意涵，也就是我(此在)現在所要處理的這個事物(存在者)相對於我所期備的、我所規劃的未來目標，透過我現在的巡視繁忙現在它是「什麼」，其實海德格在這裡倒也不是什麼故弄玄虛，反倒是海德格在這裡揭露一個日常真理，一個事物、一件事情，並不存在一個絕對中性，所謂客觀的價值或意義(或者更細緻的說，因該說在非本真的時間領會中，事物始終不以其本然的樣貌呈現)，在**日常尋視繁忙中一個事物它是什麼往往意指著對於此在(於此一階段中)它是(算)什麼**。它總是相繫於其他事物而有所解釋，相應於這些總總(因緣整體)，我什麼事做了，**一個事物它是什麼往往意指著對於此在(於此一階段中)它是(算)什麼**。它總是相繫於其他事物而有所解釋，相應於這些總總(因緣整體)，我什麼事做了，而什麼事該做還沒做，而做完這事，我的下一步為何、……。而這正是此在特有的非本真的解釋活動，在此在的解釋活動中，事物依此在尋視繁忙而**當前**(in the present)，在當前化(in presence)中，事物**是什麼(what)**意味著它**作為什麼(as)**而存在。總結來說，事物在解釋動中被此在**作為什麼(as)**而存在。這都是源自於此在的尋視繁忙，而此在**日常尋視繁忙之所以可能還源自於此在對此在自身的本真可能性的遺忘——也就是死亡——在這種遺忘中，本真時間性剝落成爲非本真時間性的領會，而與此同時墮入日常生活的載浮載沈當中。****

活在社群的世界裡頭，而這個社群有其語言做為溝通所需不可或缺的媒介，他學習語言、運用語言，語言中的語詞、語法皆有一定的意涵、規則，絕不是任意使用的，因此在一個人使用語言與他人一同參與意義分享時，他也同時默然地接收了這些語言所開放意義視域，他就在這個語言視域裡頭去接近他眼前的這個世界。

而再往下講去，一個社群所擁有的不只是現在的成員，還包括著那些已不在的人，每一代人都或多或少的在這些前人行走過的軌跡中繼續往前邁去，這些東西成了新一代人身上所背負的文化傳統，新一帶人也帶著這個視域去待人接物、與世周旋，在這個傳統所遺留下來的視域中去掌握這個世界，就這個意義上來說，此在的前理解條件中有一部分也帶有文化傳承的歷史性的機制在裡頭。

綜上所論、時間性、語言性、歷史性這三個前理解條件構成了海德格所謂的「事實性詮釋學處境」的先行條件，簡言之，這是他每一份理解要啟動時必然先行的設定、起始條件。雖然在日常生活中我們不見得會清楚的意識到這件事情，然而前理解和此在的關係就像魚和水那樣，雖然魚兒不意識到水對他的重要性，但水對他而言絕不會是什麼可有可無的東西，前理解的詮釋學處境是每個人進行理解時所涉入的起始條件。

（貳）關於第二個問題：海德格用詮釋學現象學式的分析，其診斷出來的現代性此一病徵的問題是什麼，這病態多嚴重了？（這是本篇論文第二章與第三章要解決的課題）

這裡從一個海德格所探討過的例子說起相信將有所助益，通常我們認為對「物」是什麼的理解是再明白不過的事情了，然海德格帶我們往下探去發現這些理解之所以能「不言自明」的原因還在於這些理解應合著更為理所當然的「前理解」條件，換言之這些理解都與、時間性、語言性、以及歷史性的前理解條件相關係著。

尤其是在〈藝術作品本源〉一開頭海德格提出的問題：何謂「物」？應最具有代表性，在他的分析中，我們對於「物」的理解剛好與「語言」對於「物」的理解範圍是相繫縛在一起的。一者為廣義地凡**非無**的存在者皆堪以「物」稱之；一者由於某些認定，人們不願將人、上帝、用具等等視為僅僅只是一物，如此關於「物」的界定裡頭，真正的「物」只是「純然的物」，也就是**除了存在之外再無任何規定性**的東西。

然而在我們的理解中難道上述如此模糊的界定之外，難道沒有更進一步的思索？在海德格接下來的討論，他列舉我們對「物」的理解不出三個範圍，它們分

別是：

- 一、作為眾屬性所根據的實體。
- 二、作為感官上被給予的多樣性的統一體。
- 三、作為質料與形式的統一。

然而這三種範圍的界定，這些看似不言自明的理解，其背後的前理解都早已活動在兩千年形上學傳統的區分裡頭，這三個區分大致分別對映著古典理性主義、古典經驗主義、從亞里斯多德質料與形式到康德物自體與現象的區別，這說明了理解中歷史性前理解的作用。

然而在兩千年形上學傳統的區分還有一雙看不見的手，這雙手是此在為利用厚生、組建世界因而必須以「有用性」套在存有身上的枷鎖。畢竟一個傳統如果只是一個博物館的展覽物，那麼哲學家的思想充其量不過是圖書館理乏人問津的「經典」，之所以說「有用性」是一雙看不見的手乃是因為一個傳統的理解之所以能夠流傳下來，並不會只是因為它的論證強悍，邏輯上滴水不漏而被廣為接受。而是這份理解對於一個從生到死的此在打理他週遭的世界是有所助益的；而同樣的人們對於語言或語詞的態度也是如此，如果一個語詞不能在新的環境裡幫助人們加以理解、掌握事物的話，那麼流傳下來的語詞要不加以改造、否則只有收入辭典、文獻裡成為文字學家考究的古物。在這裡我們看到「時間性」同樣的在此在進行理解之際發揮的前理解作用。

前面在我們簡潔地重述了，海德格詮釋學現象學描繪了此在事實性的詮釋學處境後，其宣判了在日常狀態中最為根深柢固且不言自明的觀看，乃是將其所遭遇的一切物打上「有用性」的印記，並且我們也在此在時間性非本真的展開狀態中理解了何以「徒留下蒼白的有用性得以看見」的可能性條件基礎，然而如果說這種將存有的「有用性」面向裁切為存有者的理解本身乃是無可厚非之事，畢竟作為一個在世存有，非得將眼前的存有納入我生命關懷、利用厚生的因緣整體裡頭，那麼這件事情本身有什麼問題呢？因此如果海德格對現代性的質疑只是因為「徒留下蒼白的有用性得以看見」的話，那麼我們這位哲學家就我們看來確實有無病呻吟的無事找事，然而就海德格真正關心的乃是這種「有用性」的呼求在現代性時代遭逢自笛卡兒以來在「主體哲學」初動而逐漸形成的傳統，在這個新的前理解條件下，產生了將眼前世界客體化、對象化的嶄新時代（這指的是這個對象化、客體化是主體強力意志投射的現代性產物），並進而在科技發展的交向滲透下織就了現代性成為一個「世界圖像的時代」。世界成了圖像，這是海德格認為現代性

之為現代性截然不同過去任何時代的基本特徵。

世界圖像並非從一個以前的中世紀的世界圖像轉變成一個現代的世界圖像，倒不如說，世界在根本上變成了圖像，這種情形標劃了現代的本質。³

簡言之、在主體性與科技宰制的聯手織就出來的這張現代性森羅大網中，這種「有用性」的要求被無限上綱，存有徹底隱退，於是原本一個追求「為我所用」的初衷，會否最後竟演變成一個這追求利用厚生者反而身陷迷局的境況？也就是說原本人要利用科技來掌控自然，然最後的發展卻是科技這個神兵利器自行發展的速度超乎了這個使用者對它的反思，當這個龐然大物要以自己的規律性持續壯大時，人反而要隨著它的發展邏輯向前走去，人，成了科技的俘虜。科技始於人性，結局卻遠超乎人性，甚至是到了最後人的本質反而在無言中、默默地轉變了。

座架乃是那種擺置的聚集 (gathering together)，這種擺置亦擺置了人，使人以算計方式把現實事物作為持存物 (as standing—reserve) 而解蔽出來，作為被索求至此的東西，人處於座架的本質領域之中，人對於他與座架甚至根本不能抽身、無得選擇。⁴

如此看來則我們對於科技的反思就有其必要性了，而在海德格眼中，科技的本質恰恰是現代性之為現代性的地方，而這與其他時代的整體世界觀與人觀一個很大的分野。就海德格的見地，現代性首先展現在科技對存有漫無止境地要求「存有」釋放出「為我所用」的面向，而這是科技能夠「成功」蔓延的一大優勢，然而問題還於我們前面所說的這套看待世界與看待人性的法則是否已經被無限上綱而成了一種迷思？首先這個科技的全面宰制表現在透過**索求 (challenging)** 與**擺置 (sets upon)** 存有的蠻橫要求來達成的，也就是要求自然要無限的釋放出它能被開採以及儲存的能量，並且徹底執行以最小的消耗來獲取最大的效能的原則，在這些原則下，人與世界關係本質上徹頭徹尾的轉變了，在這時代之前，或許人也使用犁牛、風車來協助耕地、灌溉，然而海德格認為這時候農人與大地的關係還沒發展為一種強行的索求，而是守護著大地內在的生長力，一個風車還在聽任風之力的到來，然而在現代科技裡：

耕作農成了機械化的食品工業，而空氣為著氮料的出產而被擺置，土地為著礦石而被擺置，礦石為著鈾之類的材料而被擺置，鈾為了原子能而被擺置，而原

³ Martin Heidegger, "The Age of the World Picture", adopted in *The Question Concerning Technology and other essays*, transed by William Lovitt, New York: Harper and Row, p.121.

⁴ Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", adopted in *The Question Concerning Technology and other essays*, translated by William Lovitt, New York: Harper and Row, p.24.

子能則可以為毀滅或和平利用的目的而被釋放出來。⁵

或許人們會說萊茵河還是那個萊茵河，然而仔細一看這條河川是否多多少少成了提供水電廠水力算計的對象，或許這條河川依舊柔媚萬千，卻搖身一變成了旅行業手冊裡的觀光必經的景點，海德格質疑這與賀爾德林讚美詩中那條萊茵河相距何只千里？在這種看待世界眼光背後佇立的是作為對象化的存有之**可計算性與精準性**的側面，然而**索求 (challenging) 與擺置 (set upon)** 背後還有一個使她得以可能的條件——**座架 (Gestell; enframing)**，在這裡科技的最底層的思維與哲學傳統遭遇到了，這裡頭有著**現代性**最為底層的形上學預設。在這個形而上基底的支撐下、各種大大小小，千差萬別的索求與擺置才被積聚起來，並擴延開來，根據海德格自己對 Gestell 這個字眼的使用，它有兩個層次的意義：一個是將各種對於自然的擺置 (Stellen; set upon)、積聚 (Ge-)、組建起來，以一種架構的方式將事物織就成我們要的樣子，英譯版本的 enframing 很能表現出這一個性格：將事物框架起來，而另一層次的意涵則不只是框架，更是這些框架的基底、底座，其實就是兩千年累積下來形上學傳統並且在近代主體性哲學發展後交織出來的基本觀看方式，在待會我們的分析中將指出 enframing 的基底除了有用性的觀看之外，更重要的且更基本的是將**存有的在場 (presence) 徹徹底底表象為一種對象的持存**，因此中文譯為座架（除**框架**之外尚有**基座**的意思在裡頭），雖說拗口，然而卻滿足了海德格使用 Gestell 這個字眼當中的兩層意涵。

然而座架的發生卻不是一個無中生有的產物，事實上座架乃是存有的理解一路發展到近代的必然產物，因此這裡還缺乏一個我們尚未補足的一個關鍵，因為若說座架的發生使得一切眼前世界的存有僵化成可被索求、擺置、計算與宰制的對象的話，**那麼這個對象化如何發生的？在什麼樣的歷史轉折點上一種主客對立的模式成了時代典範？並且規定了存有必作為一個主體的表象而扣留在一個持存的在場當中？**

這個事件的發生有其近因、亦有其遠因。遠因方面，海德格認為主客對立的認識條件早在柏拉圖哲學那裏就已經開始了這雙梅杜莎之眼的初露，海德格指出原本在先蘇時期的哲學開端裡，希臘人所理解的存有乃是 Phusis，較為貼近的理解這個字眼所表現的對於存有的理解是「在場」(presence) 以及「入於在場」(come to presence)，前者是已解蔽 (unconcealment) 的存有，因此得以讓所有人明見；後者則是尚處在成形階段的存有，從未有 (未解蔽; concealment) 逐漸走向存有 (已解蔽) 的假象 (seeming) 階段，⁶因為在成形階段的表象一方面已非未有的

⁵ Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", adopted in *The Question Concerning Technology and other essays*, translated by William Lovitt, New York: Harper and Row, p.15.

⁶ 由於德語 Schein 一辭有幾重涵義：表象、顯像、或假象。但斟酌海德格在《形而上學導論》中的原意，表象乃是海德格所要反對的傳統型上學術語，因此我們只剩下顯像、或假象的兩種選

全然虛無，然一方面也尚未是已然存在的存有，因而表象才會既看似如此又看似那般的情況，這種存有觀大量的存在於希臘人的人觀與世界觀（這本是綁在一起的兩個東西）裡頭，其證據是海德格詮釋下的巴門尼德斯的表象之路的堅持，以及也同時展現在赫拉克利特一切皆「在」形成中（All “is” becoming）、萬物皆「流」（becoming）的哲學論述裡頭，而或許更多的是表現在他們的劇作與史詩之中。

然而在哲學史的發展當中，柏拉圖出現了，這位兩千年西方哲學傳統的開創者終止了「假象（seeming）」這個不穩定的因素，他要在充滿流變、遷流、不確定性的宇宙中尋找一個可將真理鎖定來的定錨點，他要中止紛雜混亂的意見

（Doxa）。柏拉圖的作法首先瞄準了眼下已然存有的眾多感官存在，要在這些感官現象背後找到不變的本質。eidos，海德格認為這個字眼原本在希臘人的日常用語中指的是「外觀」，這時候的 eidos 一方面可以指已經存在事物的外觀，一方面也還指涉著尚處於不穩定狀態的假象（seeming），然而 eidos 到了柏拉圖手上卻上升為「理型」。⁷也就是一類事物之為這個事物退無可退的必然界限，eidos 成了這個流動世間背後的那個不變項——本質。Phusis 原本那個「入於在場」（come to presence）的側面被吊銷了，其次、依照這種理論架構的觀點，在所剩下的「在場」（presence）側面中，西方人理解存有的目光也就逐漸的地準備投向絕對穩定、處於感官現象背後的「理型」（eidos）。

而實際這種思想拉開了日後西方哲學兩千年對於存有理解的傳統，後世在翻譯 Phusis 這個字眼時就發生了歷史性前理解的作用，首先在中世紀的拉丁文中 Phusis 原本具有的 presence 的意涵，被翻譯成了 objectum。這種翻譯在海德格看來也意味著一種詮釋，一種思想的轉渡，尤其是這個字眼在轉譯的過程中，乃是由於受到柏拉圖理解傳統的後作力影響，於是這個字眼失去了它在源初希臘人的存有經驗所具有的意涵，而也在這種思想傳統的轉折中，最後在德文中成了「對象」（Gegenstand）的意涵。

而這份理解傳統在笛卡兒之後，「主體」出現了，於是這個「對象」（Gegenstand）更確定地成了「主體」的「對象」，更加確定是作為「主體」（subject）認識對象的「客體」（object）來存在，而一旦這個主客對立的局面拉開了序幕。⁸那麼如何

擇，而英譯的翻譯則選擇了 seeming 而不是 appearance，這讓我思考到翻譯做假像或許可取，這裡我採取的意思是「存有」假某種方式而顯現，然不是完全的解蔽、亦非完全的遮蔽，一切都在成型的階段中。

⁷ 「希臘人並非作為存在者的感知者來存在，這說明了何以在希臘時代世界不會成為圖象。然另一方面由於在柏拉圖那裡，存有者的存有（beingness）被其定義為理型（eidos），這是世界必然成圖象的前提條件（presupposition）。長久以來先行決定了間接的遮蔽，而世界也逐漸成了圖象。」，Martin Heidegger, “The Age of the World Picture”, adopted in *The Question Concerning Technology and other essays*, Haper and Row, Publishers, Inc: William Lovitt, p131.

⁸ 「具決定性的不是人從以往的束縛當中掙脫出來，而是人的終極本質改變了，人成了主體；我

從「主體」的「主觀性」中走出來以達致「客體」的「客觀性」就成了哲學家們千方百計想要突破的難關，然而這個哲學任務在海德格眼中非但從未成功過，而是根本上不可能，因為在這個問題的核心中，基本上就存在著根本無法解套的「假問題」（因為此在與存有的關係在根本上被扭曲了）。然而就在哲學家們尚在想方設法之際，外面的世界已經有了它自行發展的軌跡。在科技日新月異、百尺竿頭的進展下，人們逐漸走入科技本身所打造下來更為強大的信念，由於這個世界被更多「量化」的方式掌控住、更「合理的」解釋著，使人們逐漸遺忘了或說是放棄了這個世界「神秘的」側面，並且由於通過數學式的解祕在「成就」上不斷有所展獲，因而相信這個世界本質就一個數學式的、幾何式的宇宙，而所有的未知的側面都將被數學化的物理學用可計算性和精準性給挖掘出來、填補起來。如果說兩千年前柏拉圖哲學是美杜莎之眼的初露的話，那麼兩千年後在主體哲學與現代科技聯手編織出來的這場科學大夢就是這雙眼睛的完成。而面對這樣的困境海德格給出什麼樣的解決方案呢？這就來到我們一開頭所追問的第三個問題上面。

（叁）對這個病徵海德格提出了什麼樣的解方？（這是我們這篇論文第四與第五章要解決的課題）也就是說在掙脫現代性的美杜莎之眼的僵死觀看上，海德格提供了什麼樣的解救方案？當然這種診斷不是一次性的，用個比喻來說，海德格比較像一個長期約聘的家庭醫師，在長達一生的診療過程中，他所提示出的解決途徑包括本真時間性的決斷（resoluteness）、歷史性的重返先蘇開端、藝術的救贖之道、以及逐追詩人賀爾德林、托拉克爾、里爾克等詩化的語言以突圍。這些東西在表面上差異極大，甚至在時間點上也是跨越不同時期海德格關注的焦點。如果繼續我們前面這個譬喻來講，這位醫生開出的解藥所使用的藥材、調配的成分比例都如此不同，這時候我們難免會問這位現代性的診斷醫生本身是否有依據**一定的原理**來調配他所開出的處方？否則今天教你吃這個，明天要你吃那個，這其中倘若全無章法，那麼現代性這個大病未斷、小命倒是先除了。

以下我們追問是否存在著海德格諸多解決方案背後一貫的原則？曾經我以為海德格給我們的啓示是：倘若此在事實性詮釋學處境始終是置身在時間性、歷史性、語言性的環繞下，那麼任何對存有的詮釋如何能不成為一種僵死的觀看，那麼作法是在不斷的運用我們前理解生產出任何理解產物後，尚能作到回身過去檢視、反思自己是在什麼樣的「前理解」條件中得到這些理解性產物的，在這一番來回反覆下，使自己的前理解視域逐漸的更為豐厚、廣闊來包容接納更多視角

們必須瞭解這裡的主體其不過是希臘語根據（*hypokeimenon*）的轉渡，這個詞指現成於眼前的東西，其作為基礎將一切聚集於自身，主體的形上學意義一開始並無任何凸顯人與自我的關係，而如果人變成首要的以及唯一實在的主體的話，那麼這意味著人成為這樣的一個存在者，一切存在者的存在方式和真理都建立在這存在者上，人成了存在者關係的中心。」，Martin Heidegger, "The Age of the World Picture", adopted in *The Question Concerning Technology and other essays*, Haper and Row, Publishers, Inc: William Lovitt, p128.

所能帶來的理解可能性，這時候我以為高達美在詮釋學的發展上，可說是繼承了海德格主要的精神。

然而我們如果考慮幾個重要的環節就可以發現海德格與高達美本質上的差異，首先很重要的在《尼采》一書中，海德格也早已宣判從柏拉圖開始一路到尼采作為形而上學的終結，其本質上不過是一個糟糕的虛無主義（注意這裡海德格不盡然否定虛無主義，因為他所要求的是一個動態的、不斷從無到有、爭而後得的虛無主義），那麼同樣的理由，既然海德格早已認定這兩千年的發展事實上已經導致了對存有疆死的觀看的話，那麼在這種基本視域中做一些徒勞的枝枝節節的修補其實並無濟於事。其次、從 1935 年的《形而上學導論》以及後來海德格一系列對現代性技術本質的反思過後，既然他已認定了現代性的發展是傳統哲學的起點（柏拉圖與亞里斯多德）與近代主體哲學（由笛卡兒起）交織下的產物，而這個發展已經導致了不可避免的將存有對象化、客體化，並進而堵死了存有除了可計算性與量化精準掌控外其他的存有理解可能性的話，那麼在這成型的傳統裡進行任何躍入循環的動作無非是頭痛醫頭、腳痛醫腳，治標不治本的徒勞，正如同他在《形而上學導論》所表述的那樣，海德格要做的動作絕非是一般對於歷史前理解的反思。

無論如何、再一次地我們仰賴著巴門尼德斯與赫拉克利特這兩位出色的思想家，並且我們也再次地尋覓通往希臘世界的入口，即那個基本特徵縱使有些扭曲、有所掩蓋、有所轉變、有些遮蔽，然也仍支撐著我們眼下的這個世界。永遠必須再三強調：正因為我們承擔了此一偉大而長期的任務，要拆掉一個朽化的世界而真正地重新建立新的開端，因而歷史地說來，我們必須熟悉流傳到我們身上的傳統。我們不得不比以往一切時代以及在我們之前的每個變革時代領會的更多，及依此而言必須知道的更加嚴格、與更具強力，只有最為基進（radical）的歷史知識才能使我們正面迎向於我們不同以往的任務與確保建立新開端（a new onset）的企圖不會淪為僅止於修修補補（mere restoration）以及無開創性的模仿之害。⁹

因此如果說高達美在《真理與方法》中表現的是一種不斷在傳統歷史性中來回反覆的躍入循環以祈求新視域的不斷豐厚、成熟穩健的話，那麼在海德格眼中真正的躍入循環的合法範圍唯有繞過從柏拉圖所展開的哲學傳統的起點，而直接向先蘇時期（尤其是巴門尼德斯與赫拉克利特）叩關才能真正完成他心中哲學使命的任務。而以我們所關心的現代性問題來說，海德格所尋覓出來的出路之一就是重回先蘇時期巴門尼德斯與赫拉克利特理解存有的其他解蔽之可能性，藉此打開理解存有的其他可能性，並在與這些可能性對話當中尋到現代性的新出路，但

⁹ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, translated by Gregory Fred and Richard Polt, New Haven, Conn.: Yale University, 2000, p.133.

這並不是說要將這些尋獲到的理解可能性死套在現實的情境上要求實現，海德格一再強調「重演」(repeating) 這個字彙要傳達的倒是一種對話的可能性，與這些歷史可能性進行對話(對答)來豐富此在理解的視域，而尋出路，這便是海德格在思索現代性出路特別的一點，當一堆後現代戰將標新立異，推陳出新之際，這位思想者卻是回步到前現代的起源裡去尋求現代性的病根。而這正是珀格勒以為海德格之所以對於詩人賀爾德林寄予厚望的原因所在，在賀爾德林的詩作當中，海德格看到了召喚另一個新時代來臨的力量，而這個力量則來自於返回希臘開端的其它可能性來創建另一個新的開端，在第四章《返回開端》中我們將沿著珀格勒的詮釋前行，而進一步的整理出海德格的現代性解決方案背後一貫的原則，這也是本篇論文在前三章中回答了海德格依照什麼樣的診斷方法、並診斷出什麼樣的現代性的病徵後，最後要回答的最終海德格提出了什麼樣的解決方案？然而這裡依然存在著幾個問題有待逐一解決。

(一) 首先、返回先蘇時期的哲學開端的意義是什麼？難道這裡真有一些理解截然不同於從柏拉圖開始一路發展至現代性的理解傳統嗎？

(二) 在這個返回過程中所帶回來的這個截然不同的視角將構成什麼樣的現代性解決方案？我指的是在這個返回過程中，海德格是否帶回了某種理解存有的不同態度、視角，而這種視角構成了一種海德格在處理存有問題上的原則，在這樣的一種看待存有的原則，有助於創建一個海德格心中所謂的「另一個開端」(相對於柏拉圖的傳統)的發生？

(三) 這種態度、視角是否較暗示了海德格在各個不同時期所提出的不同解決方案，實際上都帶有著這個處理存有理解問題的原則。如此我們可以期待有一個中心原則來串聯各個時期海德格所提出的看似千差萬別的解決途徑。

首先回答第一個問題，在傳統哲學史的理解中，於柏拉圖體系化的哲學理論出現前，先蘇時期的哲學泰半停留在前理論的預備階段，大多表現為這些思想家精神對於外在宇宙的素樸反應，而還不是高度理性反思後的整全理論體系，因而這些思想家眾多的論述，常常出現一種相對化、對立化的立場意見(Doxa)，而這些矛盾衝突要到柏拉圖的出現才將他們融貫地收納在一個理論架構當中。

以巴門尼德斯(Parmenides)與赫拉克利特(Heraclitus)為例，赫拉克利特認為眼前這個世界，不僅具體個別的事物，而是整個宇宙都處於永恆的流變、無止境的變革當中，他以「火」的比喻來說明這個世界恆存於運動的狀態，一切皆「在」形成中、萬物皆「流」。而與赫拉克利特相對立的無非是巴門尼德斯給我們的教誨，其認為「不存在」的「存在」乃是不可能思維亦不可能存有的，因為思維總是關於某某存在的思維，因而一個「思維不存在」的思維乃是不合道理的，「虛無」(不存在)在此被否定了，而對於這位哲學家而言，由於「存在」與「充

實著空間」的意涵乃是同的東西，那麼「虛無」既然已被否定了，而變化又必須預設事物與事物之間的差別，但「虛無」的間隙既然已經不可能了，那麼存在的東西始終就是同一的無分別，於是感官世界的流變變成了在思維檢證下證明為一個欺騙的假象，赫拉克利特的**流變**概念被否定了。所以變化乃是幻象，如此便區分出走向不生不滅的真理之道與走向有生有滅的俗見之道。而在傳統的哲學史解釋中原子論者恩培多力克（Empedocles）、安納克薩戈努（Anaxagoras）、路希布斯（Leucippus）、德謨克利特（Democritus）便是試圖調和巴門尼德斯與赫拉克利特之間的衝突，而柏拉圖的哲學更是將流變宇宙與不變的存在巧妙融貫為一個理論系統的大哲。然而在巴門尼德斯與赫拉克利特之間真的出現那麼大的衝突與差異嗎？有沒有可能在這個看似對立的表象下實際上是同一種思維原則的展現？如果事實真是如此，那麼所謂的柏拉圖調和巴門尼德斯與赫拉克利特之間的衝突，實際上是一種從後頭的結論（已成立的哲學傳統）回去解釋事實的因果關係，而巴門尼德斯與赫拉克利特之間的差異由於始終是同一種思想法則在不同側面的表現，因此在本質上根本不需要後來柏拉圖任何的調和，而且這種不固定在任何理論體系的哲思本身是由於一種內在的堅持而不走進任何僵化的框架當中。而海德格正是持這種看法。

在海德格的詮釋中，巴門尼德斯與赫拉克利特表面的對立在第三條路（區別於巴門尼德斯所劃分的通向存有的**真理之道**與通向不存在的**俗見之道**）中給結合起來，海德格說巴門尼德斯告訴我們現在在我們面前有兩條路，一條通向存有的無蔽，而這條路是無可避免的，此外另一條路通向不存在，這條路是決計不能行走的，然而正是在細想巴門尼德斯的教誨之際，海德格所解讀出來的巴門尼德斯似乎與傳統解釋下那個巴門尼德斯的形象大大不同了，海德格認為，與其說巴門尼德斯始終走第一條路上，倒不如說是走在第一條路第二條路的交會點上，在這個交會點上，一邊是已解蔽的存在，而另一邊是未解蔽的非存在，而此在的活動領域實際上就是在存有有所解蔽、有所隱蔽的狀態下歷史地生存著，因此此在於實際上是始終走在第三條路上，¹⁰這條路是一條假象之路。

引向存在的路是躲也躲不開的。

引向無之道途則是走不通的。

導向假象之路乃是一直走著並且始終是走的通的，

¹⁰ 「因而有真知的人並非盲目追隨一個真理之人，而只是恆常地知曉所有三條路，即存在之路（that of Being）、無之道途（that of not-Being）、以及表象之路（that of seeming）的那個人，優越的知、且每個知都是優越，唯應允予此人，此人在存在之路上歷經狂飆之風暴，且此人對於第二條導向無之深淵的道路亦不陌生，然此人承擔了第三條路，假象之路，做為經常的**必要**。屬於這種智慧的有希臘人在其偉大的時代所謂的 en de peira telos diaphainetai：即勇於將一切帶到存在、非存在、與表象的爭鬥當中，這即是說，敢把此在自身逼入存在、非存在、表象的決斷當中。」，Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, translated by Gregory Fred and Richard Polt, New Haven, Conn.: Yale University, 2000, p.120.

且可繞著它前行。¹¹

第三條路就是假象 (Seeming) 之路，在這條路上的情形是，表象就其作為隸屬於存在而被經驗，對希臘人而言，上述所言具有一種源始之強力。存有與真理皆是從 *phusis* 中汲取本質，表象者的自身展現既屬於在亦不屬於在。¹²

因此我們現在有了三條路：存在之路 (the way to Being)、不存在之路 (the way to Nothing)、以及假象之路 (the way to seeming)，而用海德格的哲學術語來說的話，在的路乃是一條已然解蔽、大白於天下的真理，而在另一方面是尚未解蔽的虛無之境，然而對待虛無之境的態度並非全然的不予理會，而是要對之行使強力，將未解蔽的存有帶上前來入於在場，而這種面對世界的態度也同樣的展現出古希臘人特有的人觀，因為這裡的人不是活在一個已經存在的穩定世界系統裡頭，倒不如說海德格對此在的描繪使我們理解到人的真實面貌平實地上說來乃是腳跨兩個維度的此在。而我認為在《形而上學導論》裡頭海德格將此有的這兩個面向用另外的描述來取代，前面那個展示非本真日常此在面向者被海德格稱為「制勝者」(the over-whelming)，亦即在原有敞開的存有領地頭活動的人，而走向虛無境地去領會未有之人被稱為「蒼勁者」(uncanniest)，然而這兩面向的交相辯證下走向表象之路的不斷決斷之人則是施加暴力者 (the violence-doing)，施加暴力者一方面不把存有之路走死、亦不把虛無道途走虛，而是不斷的將未有之境打開以衝破已有世界的僵局。用前理解條件而言，施加暴力者，對前理解中的主導性前理解施加暴力，以求其他的存有理解可能性得以可能開展出來。以本篇論文的標的而言，海德格既認定了現代性的困境源於柏拉圖兩千年形上學傳統的展開與近代笛卡而主體哲學的序幕的話，那麼方式便是對這個前理解傳統進行拆解，然後使得被遺忘的先蘇時期的存有理解得以通達。

強力行事者就是使行強力 (use violence) 來反對制勝者，以往封閉的存有依憑著知之奮鬥而進入現象，而入於存有者。¹³

強力行事者乃是創建者，其遁入未說者中，躍入未被思及者裡頭，強逼未顯現者、未被明見者入於現象，此一強力行事者無時不刻地挑戰越界 (in daring)。當人冒險進入掌握存有之際，其必然冒著危險來接近未有者 *the me kalon*，衝撞之、遭遇之、相互撕裂、觸及非常駐、非和諧的一切狀態，歷史的此在之顛越形險峻，則剎然摔落至非歷史的深淵便越加晦深，此非歷史只還在無出路且無定

¹¹ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, translated by Gregory Fred and Richard Polt, New Haven, Conn.: Yale University, 2000, p.119 - 120.

¹² Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, translated by Gregory Fred and Richard Polt, New Haven, Conn.: Yale University, 2000, p.119.

¹³ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, translated by Gregory Fred and Richard Polt, New Haven, Conn.: Yale University, 2000, p.170 - 171.

所的迷亂中掙扎。¹⁴

現在我們看到了在返回先蘇時期的希臘開端後，在海德格重新解讀巴門尼德斯與赫拉克利特下，一種截然不同於柏拉圖所展開的傳統的強力行事的原則被確定了，而在回應前面第三個問題上，我們或許也就有了答案，筆者認為其證明是在海德格各個時期的解決方案都貫徹著強力行事這個原則的精神，以下我們逐一的討論（前面我們的論述或許只隱然的證明了，海德格的重返開端也是一種強力行事原則的表現，如果說一種對存有的理解因為未在歷史上實現、形成傳統，因而使得這份存有的理解始終鎖閉在未解蔽（未有）的狀況下，那麼海德格返回先蘇時期的開端，而重新帶回來的這份理解，無疑也是一種從未解蔽到解蔽的強力行事。

首先在本真時間性的解放進路來看，如果我們將《形而上學導論》中的關於人的三個向度對比《存有與時間》中海德格對於此在的分析——日常此在與本真此在——的話，那麼筆者認為日常此在相當於《形而上學導論》的「制勝者」(the over-whelming)，而本真此在則相應於《形而上學導論》的「蒼勁者」

(uncanniest)，而這樣的理解使我們可以避免一個很可能對於早期海德格《存有與時間》中論述的誤解，例如哈伯瑪斯在《現代性的哲學話語》中便認定海德格要以此在面對本真死亡之際的決斷來一次性地逆轉俗常的日常此在理解，因而導致哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 所謂的將一切籌碼押在一次性的彌賽亞式的神祕瞬間（在《現代性的哲學話語》一文哈伯瑪斯將海德格的本真決斷和祈克果的賭注式跳躍做了比附），然而這種詮釋只是將焦點聚焦在蒼勁者（本真此在）的側面，而忽略了海德格始終強調此在乃是一個不斷在日常此在與本真此在中辯證性來回的強力行事者的強力行事。因而在時間性的突圍方面，哈伯瑪斯可能誤判了，如果我們考慮到海德格在《形而上學導論》中的論述，就會發現海德格在原則上要執行的是那個堅持走在表象之路的強力，而不是本真死亡的瘋狂決斷。

也就是說時間性探討在海德格的此在詮釋學有兩個面向上的意義，首先時間性說明此在對他所遭遇到的任何存在物的詮釋，無不於此在自身對時間性的體認中發生，其中非本真性的時間領悟將他所遭逢的事物納入他日常生死世界的期備（awaiting）活動中，這時候的存在物是由這個此在所開展出來的世界的因緣整體來照面的，並在這個因緣整體中依其何所因、何所緣而得到詮釋的；而本真性的領會則使得這個存在物解釋脫離生死整體而得到解釋，但是在這裡也必須進一步說明的是，所謂的本真性視域與非本真視域在此在日常的詮釋機制裡頭並不是一個非彼即此的選擇題，倒不如說我們隨時都帶著非本真與本真的兩隻眼睛來看待事物，只是在詮釋的日常運作有所偏重罷了！（常人沉淪的視域與詩人瘋狂的

¹⁴ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, translated by Gregory Fred and Richard Polt, New Haven, Conn.: Yale University, 2000, p.172.

眼睛)正如海德格在《存有與時間》中所說的「何時死亡的不確定性與死亡的確定可知是同行的，(只是)日常的向死此在用賦予這種不確定性已確定的方法來閃避這種不確定性」，其實說來也無可厚非，畢竟我不可能只是帶著全然無所聯繫的眼睛來看待事物以打理安頓我日常有所聯繫的生活世界，畢竟本真視域的無窮放大只會導致癡狂，因為在這裡，我所遭逢的一切存在者將因為失去何所因、何所緣的解釋而變得巨大而灼熱直到逼視它的此在作為在世的全然崩潰，海德格《存有與時間》的對於此在事實性詮釋學處境的關懷，我認為只是提醒他的讀者對事物的現成性解釋並不是唯一的出路，如何在兩雙眼睛的和諧運作下接近事物而不偏廢一方，才是海德格之為海德格的告誡。

而這個原則也同樣的解釋了當海德格在提出藝術的救贖之道時並非一個突如其來的靈機一動，而是相同的在本質上藝術之路也是一條表象之路的原則在貫穿其中。

作為一個藝術家的存在就是將事物帶上前來 (bring - forth) 的一種能力，然這裡所謂的帶上前來乃是意味著將某種未存在的東西 (something that does not yet exist) 帶入存在。¹⁵

而相呼應的，當海德格說「一切藝術的本質乃是詩」時，並且這種呼求展現在 1950 年出版的《走向與言之途》那種強烈的逐迫詩人詩化的語言來逆轉現代性困境的渴求，依海德格的立場，其中的道理在於當海德格將目光不斷投向賀爾德林、特拉克爾之時，那麼這些詩人之為詩人的條件，必然是執行了前面所說的強力行事的本質。

黑格爾與賀爾德林兩位好友各依其不同的方式站在赫拉克利特偉大而充滿魔力的呼喚上，然有其差異，黑格爾是往後看欲做總結，而賀爾德林則是向前看去而欲有所開拓。尼采對赫拉克利特的關係則又是另一回事。可明見的是尼采成為流傳的不真地巴門尼德斯與赫拉克利特對立的囚徒。這可以說明何以尼采之形上學根本觸碰不到關鍵問題的核心，其實尼采在另外一方面以另一種方式重新理解了全部希臘此在的偉大開端時代，然此方式最終仍是被賀爾德林給超越了。

¹⁶

一邊是奇蹟與夢想，另一邊是有所掌握的名稱，兩者融合在一起——於是產生了詩 (Dichtung)。這種詩滿足了詩人的本質嗎？詩人的本性在於，詩人必須

¹⁵Martin Heidegger, *Nietzsche*, translated by:David Farrell Krell, San Francisco: Harper & Row, 1979, p.69.

¹⁶ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, translated by Gregory Fred and Richard Polt, New Haven, Conn.: Yale University, 2000, p.133.

創建持存的東西，從而使之持留和存有。¹⁷

因此在我們這位診斷現代性的醫生長達一生的診療過程中，海德格所提示出的諸多解決途徑包括本真時間性的決斷、歷史性的重返先蘇開端、藝術的救贖之道、以及逐追詩人賀爾德林、托拉克爾、里爾克等詩化的語言以突圍。這些東西在雖然在表面上看似有所差異，甚至在時間點上也是跨越不同時期海德格關注的焦點。然而筆者認為這些解決方案事實上都各自呼應海德格在 1935 年《形而上學導論》中所提出的強力行事的**原理**，而在本篇論文的最後一章〈強力行事的四重表現〉，便是要說明這個精神原則如何地分別地在海德格各個時期中展現開來，以及這些進路是否也就掙脫現代性美杜莎之眼的可能性出路。這關於這些論述請容許我在此先壓下不談，而留待第五章在細部的分別論述。

最後我們用簡單的幾句話說明一下本篇論文的結構，本篇論文的章節安排事實上乃是依據我們在〈緒論〉中一開頭所提問的三個主要問題，而逐漸鋪陳開來的，他們分別是：

- 第一章 海德格詮釋學現象學的基本精神（回應第一個問題）
- 第二章 徒留下蒼白的有用性得以看見（回應第二個問題）
- 第三章 萬化皆石（回應第二個問題）
- 第四章 返回強力行事的開端（回應第三個問題）
- 第五章 強力行事的四重表現（回應第三個問題）

¹⁷ 馬丁海德格，《走向語言之途》，孫周興譯，時報出版社，p142。