

海德格哲學導論

洪耀勳

- 一 緒言
- 二 海德格底實存思想之由來
- 三 海德格實存哲學底結構
- 四 海德格哲學底原理、方法和內容之背景
- 五 其主著「存在與時間」底結構概觀

一 緒言

所謂實存哲學 (Existenzphilosophie) 或是現時在法國與美國盛行底實存主義 (L'Existentialisme, Existentialism) 是現代的存在學中之一代表的立場而是以實存概念 (Existenzbegriff) 為中心思想的。其所謂實存底淵源能溯至尼采 (Fr. W. Nietzsche 1844-1900) 和瞿爾結戈兒 (S. Kierkegaard 1813-1855) 或是謝琳 (Fr. W. J. Schelling) 等。

現代的存在學之中心概念「實存」底產生經過呢？其與以前之存在論底關係呢？客觀的世界是近代自然科學之產物。在古代，中世底存在論的哲學裡邊，我們還不能找到現代的意思底客觀概念。古代中世底存在論都

把人存在 (menschliches Sein) 看做廣大無邊的世界中之一存在且和世界一起存在着(古代)，或是和神 (Gott) 一起存在着(中世)。這種思想以爲人和世界或是神未分地連續着。所以人之「自我」若是從世界或是神切斷則無其存在。人和世界或是神之此種關係若以邏輯的術語來表現之則主觀與客觀立於直接的同一性底關係的。古代，中世底人存在可以說都死活於世界或是神之一全體性。

文藝復興期底神秘主義以爲「生命」貫澈着一切自然和神的世界，所以其所謂「自然」(Natur) 是神的自然，人之「自我」與宇宙的「生命」在此種主義是與客觀直接地合一着。既無兩者之分離也就沒有「歷史的意識」之可言。

這種思想一直支配到十八世紀，在此時人才發見了悟性的思惟 (cognition)，但是仍然由於神保證着其合理性。例如笛卡特 (Descartes) 之我思惟 (cogito) 也不過是「思惟着底東西」(res cogitans) 即是由于方法上底反省獲得之自覺的思惟，在此雖有創始了近世哲學基礎底「自我意識」，但是客觀與主觀仍然未得立於絕對的對立，從而「自然」只得到其合理化而已。至於講世界形上學底雷布尼茲 (Leibniz) 之豫定調和說以及其辯論都只是確立了世界和自我之同一性而已。

康德以其「理性的思惟」之發見，把「自我」(Ich) 從世界分開下來，據此確立了「內面的自我」；「自我」獲得充分的獨立，世界才是與「主觀」相對立底「客觀」，不但如此，客觀的世界是由于「主觀」(指先驗的主觀) 所構成的，是主觀底「所與」(das Gegebene)。如是，世界才成爲自由的個人之獨立的思惟所把握之對象，所謂康德之 Copernicus 的轉向是也。由於客觀的世界與思惟的自我之分離，使客觀世界與內面的自我能够真正地成立，這就是康德被叫做啓蒙時代底克服者或是舊形上學之批判者的。德國之此種理性的思惟或是內面的自我哲學之自覺的內面性之深刻，正是德國

哲學，尤其是德國觀念論之對於法國，英國哲學所以不同之特色。

無論是合理論或是經驗論，凡以理性或是經驗爲中心底理性哲學或觀念哲學又遇着了反對。如 Pascal 反對了 Descartes, Vico 反對了 Descartes, Hobbes 和 Grotius, 而 Fayle 反對了 Leibniz, Spinoza 等是也。十七八世紀底哲學探求在其極大的對立中似乎要完成牠自己，但是思想家們各不能融和，祇是互相排斥着。

德國觀念論底哲學家，以其在理性本身中所發見底理性以上之某東西，意圖統一這對立。於是此時之德國哲學家展開了歷史上特有底理性概念。這理性概念開端於康德而竟埋沒於黑格兒之思辯的體係。德國觀念論所說底 cogito 突破了硬化底悟性的思惟之殼子，牠 (cogito) 是外的世界和內的自我底同一性之根柢，是世界和自我之連續性底最後之一線。

那麼和外的存在完全不同底，佔在另外次元 (Dimension) 底內面的自我之同一性是什麼？「自我」(das Ich) 是生命最深奧的內面性，是人格性和悟性的客觀底統一性。世界和自我，客觀和主觀之統一問題，在向來之悟性的合理論，祇以直接的同一性來統一了它而已。後來由於自覺的思惟之自己同一性打破了悟性的合理論之直接的同一性，以絕對的否定爲媒介實現了世界與自我，客觀與主觀底自己同一性，黑格兒則將此自覺的思惟叫做客觀的理性或是世界精神。這種世界和自我之統一，一面是表示內面的理性自己之深化，同時他面是超出於客觀且與它和解的。不但自然，社會，歷史底進展都是這世界理性底自己認識，一切底一切都受其支配。但是德國觀念論所說底「自我」，如上面所說，可知其不是實存於世界中之人類。這種理性以對立於世界而以此定立了自己之內面性之後就可以把一切都投於「自我」之下，就能夠以一定之範疇；如精神，理性等來把握一切，支配一切。此期之「理性」只是指客觀之全體性而已。若由此客觀全體性看來，一切都透明的，不能漏出理性之法網之外。黑格兒則以「理性」

(Vernunft) 為「本質」(Essenz)，以理性活動 (Reasoning) 來理解世界。他主張「生成」(Werden)，而其法寶是世界理性，他告訴我們固有底人格，個性，思想，情感等都連接於歷史，國家之時才有意義。由此看來，個性只是為實現世界理性之傀儡，沒有其自己之意義了。這種思想也正表示着當時之歷史的社會的背景：黑格兒哲學正表示着德國以近代國家形式打倒了舊封建制而為其國家統一所需要底思想。

過去幾千年，「理性」雖在其限界上發見了「非理性的東西」(Unvernünftiges) 即其他者 (ihres Anderes)，但是此他者之把握只得在理性地盤上把握之，不過又祇是由于理性所規定的，由理性自己來說，只是其更優越的理性而已。如是，理性遍歷其發展之各階段終而達到其最後階段，此最高理性就是德國觀念論叫做世界理性而在別的立場則叫做神的。以理性解決一切問題之看法，就是指一切存在之意識都根據於理性底說法。以理性底自己理解不能達到底個別的歷史的東西，由理性看來，雖是其不熟悉的「他者」(Anderes)，但是理性老想把此不熟悉的 (Stranger) 也想裝在其理性藥籠裡邊。但是硬嘴的這歷史的個別的「杭子」，其實常從其藥籠跑出來，如是在此時期之非理性的東西，只是豫告明天的天氣且不被看做重要的遠雷而已。

西洋哲學底大歷史，從巴爾美尼德斯 (Parmenides) 到黑格兒 (Hegel)，其整個的發展，如黑格兒自誇着那樣，似乎以黑格兒達到了一完整的結束或是統一。理性在這麼長底歷史發展中，竟樹立了支配三時代底三巨大思想形態，而以為在各時代底一切東西將崩倒時之救治堡壘。但是從一世紀前，「個別者」(das Individuelle) 成為特殊的研究對象以來，這堡壘就靠不住了。我們來看其歷史的背景罷。歷史的，社會的生命之進展又從市民階級分出小市民階級，這小市民階級底各個別者之自覺很足於使向來底政治的社會的諸形態動蕩。在此歷史進展又碰着了不可迴避底斷層即「深淵」。

(Abgrund) 之時，個人或是時代之「精神的狀況」(die geistige Situation) 顯出如何現象呢？在此危機 (Krisis) 之時，可信可靠底東西都沒有，任何東西都模糊不明，在諸意識形態 (Ideologie) 之互相偽瞞自己欺騙之當中，只有無限境的混亂繼續着而已。這種人人所有之意識擴大起來則構成一時代底意識，在此期之情形下產生出來底虛無主義 (Nihilismus) 支配了全人心，全時代。人人覺着吞噬一切下去底「深淵」或是「無」(nihil)。此時個人已經失掉向來所佔脚底地盤或是連繫之紐帶。先於新時代之來臨早就看透此種意識之銳敏的豫言的哲學家就是尼采 (Nietzsche) 和瞿爾結戈兒 (Kierkegaard)，他們倆奠定了現代哲學固有底「生命」(Leben) 與「實存」(Existenz) 這二根本概念。

但是「深淵」，或是「無」之意識切身地成為人人底意識，却是第一次歐洲大戰以後之事，而在第二次世界大戰後之現況下更成為激烈，而支配着現時人。如剛說，老早就看透時代之危機而豫示現代哲學應走底方向之丁抹最偉大思想家瞿爾結戈兒 已經在黑格兒學還盛行之時，就以其「實存論的哲學」(Existenziale Philosophie) 來挑戰於向來之主流的哲學即觀念論了。換句話說；他想以具體的「人存在」(menschliches Dasein) 來代替抽象的思惟即理性哲學。他反對了黑格兒之「客觀性」(Objektivität)，而以具體的「熱情」(Pathos, Leidenschaft) 說道：真理只存於「主體性」(Subjektivität)，真實的「實存」(Existenz) 只由於激烈的情感才能成就。個性絕不是全體系中之一節 (paragraph)，瞿爾結戈兒以「主體的思想家」(subjektiver Denker) 自認而反對了客觀的思想家 (objektiver Denker)，他不但憎惡黑格兒而且輕侮了他而說道：黑格兒啊！人若肯允許我以希臘的想法來作比喻的話，似乎 Olympus 山上底神們特許你們德國教授專以必然性之理念來說明一切的麼？由瞿爾結戈兒看來，黑格兒好像是聖書中之 Job，不允許有任何私的思想家 (privater Denker) 而只允許公定的思想家

(offizieller Denker)。黑格兒祇以「理念」說明一切，以為哲學之全能力在「說明」(Erklären)，故他只努力於世界之「概念化」(Begriffen)而已。他以為以思惟，理性 (logos) 才能給予我們客觀的真理。

瞿爾結戈兒卻與黑格兒相反，他說；我們只於我們特有的緊張和激情 (pathos) 才能體驗真理，「個性是無二」(Individual is the Unique)。實存的個性是負擔他自己與其命運底有限的存在者 (endliches Dasein)，常感覺自己在生成 (Werden) 當中有其責務 (Schuld)。人，生來不是基督教徒，但應成為基督教徒，這是人應該努力的。實存因其接觸於自己以外的「某物」(Etwas)，「他者」(Anderes)，常感覺其從心與湧出之熱情 (pathos)，人特為其存在而「不安」(anxious, Angst)，由於與自己以外之「某物」之接觸，於其「不安」之熱情把其有限的化為無限的東西。他在其 1854 年底日記中說：「基督教徒之實存是與真有之契合」(The existence of a Christian is contract with Being)。他把此真有便叫做「絕對的他者」(The absolute Other)。此異質的東西，不是我們自己，因為我們底根源的個性滿於罪責，所以我們與神異質，神是我們底絕對的他者。他以主體性之強調掘出個性之情感之可貴，他乃以此實存之可能性反對了黑格兒底把世界看做世界理性之必然的展開之思想。因之，黑格兒學派之「時間」(Zeit) 只是邏輯上之必然的時間，瞿爾結戈兒派底時間却與此相反，是主體的，熱情的，是陶醉的 (rapture)，不連續的時間。此時間乃是生生瀰漫的激情，它為實存焦慮着其個性如何可達到無限的絕對的他者，它可謂是實存到他者之跳板。這正表示着瞿爾結戈兒底「逆理」(Paradox) 的邏輯，他以此實存本有的激情在有限中希求無限的絕對的他者，故此激情被叫做「自由的激情」(the passion of freedom)。人實存於其激情而欲希求他者時，祇得「抉擇與決行」(choice and decision) 就是所謂「兩者擇一」(Entweder-Oder) 的。決行是一種冒險，因為實存感覺到都由於不確性所包圍着。我們在瞿爾結戈兒底實存

底思想及情感諸樣式中可發見其後繼者之主要概念。於此決行實存才會與其「他者」契合，但是決行仍在「全體與虛無」(the All and Nothing) 之間，與他者之契合是瞬間的，實存老被撥回於其有限的存在，但是人存在既為實存仍然以其激情向其根源的本然的經驗繼續地努力着，此便是實存之真相。我們若看他底「恐怖與抖擗」(Furcht und Zittern)，「不安之概念」(Begriff der Angst)，「向於死之疾病」(Krankheit zum Tode)，「基督教主義之鍛磨」(Einübung in Christentum) 等之諸論文則可知其哲學底態度。真理原來不能於客觀的 (objektiv) 或是於主觀的 (subjektiv) 東西把握之，卻僅於「主體」(Subject) 底體驗中能解明之而已。如是，主體的行動人便是其所謂之實存。

尼采和瞿爾結戈兒毫無個人的生活來往，而却不期而同，當生命或精神之歷史走到將要碰壁時，和瞿爾結戈兒抱了同樣思想出來警告了當時人且豫言了現代哲學底方向。他暴露了生命史之「腐敗」(Dekadenz)，懷疑了「意識一般」(Bewusstsein überhaupt) 之價值。他以為「頹廢」是因為人不能脫離基督教的道德傳統所招致的。他為要跨過時代底「深淵」對於基督教的道德給了辛辣的批評和破壞。而其指導的原理是由「無」(Nichts) 或是「深淵」底意識汲出來底「非自然的人的生」(nicht natürhaft-menschliches Leben) 概念。他既然破壞了基督教且又對於神宣判了死刑，則在他，「神已死矣」(Gott ist tot)，一切「生」(Leben) 之根源 (Ursprung) 是「向于權利之意志」(Wille zur Macht)，而負起其一切責務的就是所謂「超人」(Übermensch)，他以其所發見底「心靈上之新大陸」即「意志之自己支配」或是「超人」之向于權力之意志，放棄了基督教而以「生」之本能的能力想解決人與人之道德關係。由時代之「深淵」擠出來底「超人」應走之道兒不是平平坦坦的，但是為其領導之燈台是的尼采固有之信念「相等者之永遠循迴」(die ewige Wiederkehrung des Gleichen)。生命之基

礎是一回的且無限制地不可不承認之永遠瞬間的「事象」或是「原現象」(Urgeschehen)，如此它才是「歷史」(Geschichte)。

如已經說過，第一次大戰後，瞿爾結戈兒和尼采曾豫言過底「危機」明顯地出現了。人人都立于時代或是歷史之大斷面，在所謂深淵之前面徘徊着，如果有時代意識之人誰不覺得不安與戰慄呢？這種人千方百計把他們渡過深淵之跳板，跳板之尋覓真是現代人底切身問題。能够對於處在這種時代「狀況」(Situation) 之我們作為跳板底思想以及哲學有什麼？在此緊迫的狀況下，哲學也隨着其他一切文化領域，在這二三十年來，已經演進着一大轉變。對於新秩序之要求不止在政治和經濟等領域內發生，在哲學領域中不但有了這種要求，且其要求與解決更為根本的，因為哲學是以理論的形態，整理或是給予世界觀的。世界史每在其遇着轉變時，導引其轉變與解決的還算是哲學，因之哲學本身之轉變可以說是時代之最根本的最切身的要求。

一直到第一次歐洲大戰後暫時之間，佔在支配的位置底哲學仍然是以認識論為中心底新康德派哲學，無論是以倫理，藝術，宗教為問題或是以世界，人生為問題，總得先究明這些問題所以被認識之認識基礎方算是哲學之中心問題。因為我們若不先解明認識則不能把握對象之真性質。由是言之，認識論是當談科學或是哲學以前必須被論究底哲學主要部門。這種看法雖在傅雪兒(Husserl)等之現象學仍然是不變的。總而言之，一切理論先得了認識論的基礎，才能被看做妥當的學問。認識論之優先正是最近二三十年前之現代哲學底一大特徵。

雖是如此，跟着歷史之進展所碰到底深淵之意識之深刻化，最近哲學之情形又不同了。哲學又發生了一轉向；哲學之中心問題離開了「認識」(Erkenntnis)而推移到社會，歷史，民族，國家等之存在的(ontisch)且，存在論的(ontologisch)考察了。簡單地說來，哲學之中心問題則以存在學

(Ontologie) 來代替舊來之認識論了。但是存在學之抬頭並不是完全地否定了認識論；它一面承認認識論之心理的，邏輯的機能，他面從存在學的立場，把認識論看做不過是人存在之一存在樣式(eine Seinsweise)而已。

現在哲學之主要動向，如上述，已經不以認識論為中心反而以存在學為中心，這正是表現着哲學為了解時代之深淵問題，則除跟着瞿爾結戈兒和尼采所指示之路線走以外也沒有什麼好辦法似的。尤其這回第二次世界大戰底人類之慘淡的經驗更使人家有此感想。法國 Jean Wahl 教授在他為哲學評論 (Revue Philosophique 1931) 黑格兒死後一百年記念號所寫之論文中，曾經作如下之話：黑格兒—瞿爾結戈兒(Hegel-Kierkegaard)之並稱很有意義；如瞿爾結戈兒本人所說那樣，人只能「兩者擇一」(Entweder-Oder)，現代底我們非擇黑格兒則得擇瞿爾結戈兒。這就是說；我們處在現時狀況作哲學思索 (philosophieren) 之時，非以黑格兒底合理論或是理性主義為依據則得以瞿爾結戈兒，尼采等之實存主義 (Existenzialismus) 或是生命論 (Lebenlehre) 為根據不可的。總而言之，黑格兒式之思想，對深淵問題之解決，如上所屢說，是無力的，我們只得跟着瞿爾結戈兒，尼采等之實存論之路線走而已。

現時在此實存主義路上走着的，不僅在哲學範圍，在其他之文化領域如宗教，文學，藝術等裡邊我們也能舉出其代表者來。在宗教方面；如危機神學一派 P. Barth, F. Gogarten, P. Brunner 等是也。在文學，藝術方面，早一點有 Dosdorff, A. Gide, 而在此次大戰後，法國有 Jean Paul Sartre, 而 Sartre 不但在文學上，在哲學上與有神論者 Gabriel Marcel 是其代表者。在德國有 Jaspers, Heidegger 等。

最末我們要注意到的是現在叫做實存 (Existenz, existence) 此語之哲學上之涵義。「實存」(Existenz) 雖起於瞿爾結戈兒，但是我們須知瞿爾結戈兒本人很不喜歡人家稱他為固定的講說家，因他最反對講壇式底教授們。

他以為實存常在生成之中，不能以任何有形的或概念的東西來把握它，實存祇憑着實存本人之激情(pathos)體會之而已。墨爾結戈兒常用逆理法(paradoxe Methode)底因由大概也本乎此。實存若構成體系或學派則容易離開其本來的涵義，而現在聞名之此方面學者都不願意人家以實存哲學家來稱呼他們，其原因也為此。至於 Existenzialismus, Existentialism, L'Existentialisme 徒語，海德格曾表示了其反對，雅斯巴爾斯也同意了若以 Existenzialismus 來表示之則指實存哲學之死底話。因之，Jean Wahl 教授在其近著說道：L' Existentialisme 只用於喜歡接受它底學者，如 Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty 等人，與其說是 L' Existentialiste 寧可稱為「巴黎哲學派」(The philosophical School of Paris. 請看：Jean Wahl; A Short History of Existentialism, p.p. 2-3. 1949.)

二 海德格底實存(Existenz)思想之由來

近世哲學奠基者笛卡特 (Descartes) 以「理性」(ratio) 認為可打通世界秘密底關鍵而以此奠定了其後理性論 (Rationalism) 系統之基礎。但是對於理性論之乾燥無味底形式主義表示反對底哲學相繼而起，非合理性的哲學 (Irrationale Philosophie)，或是生命哲學 (Lebensphilosophie) 是也。屬於此系統的，可舉傅雪兒現象學 (Husserl's Phänomenologie)，謝臘 (M. Scheler) 底情緒心理學 (Emotionale Psychologie) 等。如弘模特 (W. v. Humboldt) 底比較語言學，尼采底衝動心理學 (Triebpsychologie)，狄爾泰底理解心理學 (Verstehenspsychologie) 底意圖都以為以語言，衝動，理解，以及情緒，直觀等這些非理性的東西 (Irrationales) 可以打通人與世界之通路。傅雪兒與其徒謝臘都尊守其師卜簾答諾 (Brentano) 所指示底「向于作用」(Zur Akt) 方向努力過且發見了「實存的東西」(Existenz ies)。實存的東西雖是

人存在 (Menschliches Sein) 之最可驚嘆的深層，但是因為牠從「定在根據」(Besteinsgrund) 游離着，所以還不能步到世界存在。因此，狄爾泰，謝臘底「理解」(Verstehen) 尚未能脫離主觀的階層，換言之，則淪居於「狀況理解」(Situationsverstehen)，即是作用領域 (Aktionsbereich) 而不能達到「事態理解」(Sachverstehen)。

不錯，「情緒」(das Emotionale) 可達到人存在之深處而作理解作用，但是因其「立言」(These) 祇是個人的理解，只是內的必然性，故不得不終於個人論的形上學。根據「愛」(Liebe) 之認識作用或者可以顯明個人的存在領域，但是俗語說得好；「愛是盲目的」(Liebe ist blind)。因為愛之情緒很容易使價值判斷不可能。

由上述我們可知謝臘之立言只是個人的價值，尚不能達到事態的價值。因之，情緒，直觀作個理解的認識之手段是很有限的力量。其缺點可以說在「生命」(Leben) 與「精神」(Geist)，情緒與理性，價值與存在之對立而不能統一。

我們應再溯到綜合這些對立底統一根源。有機的心的個人存在與客觀的存在立於共鳴的或是共感的「事態性」(Sachlichkeit)。由是，情緒，理解，直觀始得其位置，依以方得成立。共鳴現象之精密地溯源或者可以溯及希臘人之立言(These)，「同等由于同等」(Gleiches durch Gleiches)底認識。但將此同等由于相等之認識若解釋做「事態理解」纔合于我們底真意。若將此事態理解之階層以現代術語來表示之則為「實存階層」(Existenzschicht)，此乃是人與人共鳴或是共感之階層，且含有步出外的歷史，社會存在底意思的。

最能充分地表現此事態的是謝臘底「互語」(Mitsprechen)，互語最能打開一切秘密而告訴我們真相。但是在謝臘所成就底依據愛，情緒底互語，和「人格論」(Personlehre) 雖指示着「實存哲學」(Existenzphilosophie) 底方向，但尚缺乏了實存哲學之主要要素之一之空間 (Raum-mangel)。

新哲學之形成還需要邁進一步，即是再把早已分開底精神與生命融和於有機的關聯之一體。謝臘底「現象學」(Phänomenologie)雖是傅雪兒現象學之具體化，但是可以說在從「本質」(Essenzen)至「實存」(Existenz)之澎湃的潮流中，尚停止於純粹的現象(blosse Phänomen)的。這潮流之澈底的推進還得待于另外的哲學家，而將全現象學，全生命哲學推到其應到底目的地的，是海德格(M. Heidegger 1889—)。

由於海德格，現象學才獲得完全新的原理。此新原理遠遠地超出現象學派底範圍，而以其「指導的諸動機」(Leitmotive)形成了一聯的新體系而影響了現時的哲學各領域。「精神原理」(Geistsprinzip)與「生命原理」(Lebensprinzip)係近代哲學之兩大支配原理。若立於精神原理之近代哲學流派都受悟性形式，理性理念之控制，而因其抽象的形式引起了人家之不服，這都哲學史所告訴我們的。繼此原理之後退出現底哲學流派就是以生命原理為靠山底生命哲學，牠是以「生的勢力」(vitale Energie)為指導原理而解決一切問題。其成就很可以止厭於抽象的精神原理之近代人之渴。但是現代之歷史的心理的研究若想獲得圓滿的成果，只以生命原理是不充足的。因為與「精神」對立之「生命」本來是無精神的，無形式的，無理性的，故歷史的心理的研究若只以此生命原理為靠山則無論如何分析與記述，其結果只是無形的生命而已。尚且若以其生命之偏向來說，與精神原理之抽象相同也是抽象的。

在1800年代，人家已經想以新發見底「實存原理」(Existenzprinzip)來做「技術」「理性」及「事態」等之根基，但是尚不能達到其目的。此時之工作只是一種徒然而反覆的無形力量底「衝動存在」(Triebsein)之探求。精神，思惟與生命仍然分離着，在此時所謂之「實存」之含義只是無形之力之衝力的生命或是思辨的思惟。代表此時之哲學家可舉費爾巴哈，馬克斯及瞿爾結戈兒，而到瞿爾結戈兒(Kierkegaard)底「實存」(Existenz)才

有許多年來底許多哲學家所意圖底成就。瞿爾結戈兒之意圖係以「實存」代替了生命哲學之非合理的「生命原理」而以此單獨的單純的「實存人」(existenzierender Mensch)之「選擇與決行」(Choice and Decision)「逆理地」(paradoxical)連結時間與永遠，有限與無限，借以救濟人之心靈。實存人之「思惟」不是抽象的思辨或是理性(Logos)而却是從實存之深奧迸發之具體的思惟即「主體性」(Subjektivität)，而此主體性才是真理，才是信仰。所謂「真存在」(Wahrsein)乃立於對神之正常關係的，所謂信仰乃立於「基督教」(Christentum)之「逆理論」(Paradoxe Lehre)的。瞿爾結戈兒之實存乃是反抗近代的「頹落」(Dekadenz)中之支配的諸觀念——例如其所謂「人的」(menschlich)，宗教的(religiöse)，「基督的」(christlich)及「理性的」(vernünftig)等——而再根據原始基督教所發掘出來的新東西。瞿爾結戈兒之實存概念就是在苦惱的，有罪的被造物即人類由其「主體性」之自覺，對於老想把其「質體」(Substanz)解消於理性的思辨之抗議中產生出來的。由此言之，瞿爾結戈兒乃是再將波羅的基督教，連波羅本人，奧古斯丁，路得等人都要請出來的。

海德格之「實存哲學」(Existenzphilosophie)乃是由于上述之在歷史的宗教的具體情形中所釀成之各動機，各人物，各淵源之滙通，再加上其固有的東西所建立起來的哲學。是故海德格哲學之傾向不是瞿爾結戈兒派(Kiergaardian)之「如何人再能作基督？」而卻是「人如何再作人？」。

瞿爾結戈兒反對了黑格兒底理性(Logos)，抗議了思辨化的約翰，對抗了「世界史」(Weltgeschichte)思想，由瞿爾結戈兒說來，因以其永遠的責務立於神面前之人類，為不失去其實體性，全世界史儘可以消滅下去。如已說過，在海德格時代，人存在思想已經步入新的階段，在他不僅歷史領域，人之歷史的實踐問題，世界問題都不能抹消的緊要問題。以為「人是歷史的存在」底狄爾泰—約克的(Dilthey-Yorckesche)研究是海德格哲學探

求之出發點，此為我們要理解他底實存哲學之第一據點。由他來說，「歷史的存在」正是人與世界關係之一解釋樣式 (eine Interpretationsart)。此看法是值得我們注意。凡對於各存在階段都有獨自的解釋原理；如在神秘家看來，各事物都有生氣，而宗教家就想由神解釋或是理解一切，合理論者從「論據」(Grund) 而歷史家由「時間」，目的論者從「目的性」等等。海德格之實存之依以成立底特有原理是「時間」(Zeit)，他將時間請進於「存在」(Sein) 而以為各存在領域，人存在，世界存在理解之「水平」(Horizont)。是故，着眼於此，綜合過去歷史上各動機寫成之主著「存在與時間」(Sein und Zeit. Ed. I. 1927) 可以說是對於人存在解釋之現階段能有之最高水準底「哲學的人類學」(philosophische Anthropologie)。

海德格底此種人類學若與黑爾德爾 (Herder)，弘模爾特 (Humboldt)，和任美兒 (Simmel) 等之內容上均一的人類學來比之時，海德格人類學能稱為由時間之時現 (zeitigen) 樣式之形式的結構欲理解人類的。在海德格，人存在是波羅的一瞿爾戈兒的 (Paulinisch-Kierkegaardish) 存在，帶着滿於苦惱與罪責底存在。常以恐怖戰戰兢兢之心情不能脫離歷史時間底存在。對於人之研究既不能以數學的方法為其規定原理，也不能以盲動的衝動為其解釋，祇能以雙生於我們心與之宗教的一歷史的根源性為其解釋原理而已。

我們再稍微精細地來看海德格哲學之來源罷。

海德格由歷史研究法方面繼承的是狄爾泰底歷史的哲學的研究法即是「解釋法」(Hermeneutik)。海德格將此方法應用於「實存」之研究，所謂解釋學的分析法 (Hermeneutische Analytik) 是也。他以此方法之應用，對於實存研究開了一新生面。因以此方法實存不僅為理性之反立 (Antithese der Vernunft) 尚且兼有形成自己之原理 (Formungsprinzip)，於是實存獲得理性之新根據與理解世界之內的結構。

海德格哲學之另一來源是現象學 (Phänomenologie)，由他看來實存解釋法與實存現象學有同一的意思。他以為若將傅雪兒再澈底，就是將傅雪兒現象學裡所有之抽象的，超絕的，本質的東西給一轉向則可將它變為具體的東西。他乃以解釋 (Auslegung od. Interpretation) 代換了傅雪兒底記述 (Deskription) 或是本質直觀 (Wesensschau)，他以為若如此現象學就是解釋學。綜合此兩學方法之海德格實存哲學是「現象學的解釋學的存在學」，(Phänomenologische hermeneutische Ontologie)。是故，其實存哲學是「將自己呈顯者照其由自己呈顯着那樣，使其從自己露現」(das, was sich zeigt, so wie es sich von sich selbst her zeigt, vom ihm selbst her sehen lässt) 之哲學。狄爾泰，傅雪兒以外，海德格還採納謝臘底「明顯」(Offenbarweden) 觀念而脫離了其宗教的構造且使其世界化。「自己呈示者」(das sich Zeigende) 或是「現象」(Phänomenon) 之固有意義乃經過幾番之修改被採用於他底哲學中。而現象學據他看來也只成為研究此呈示者之意義。「存在者之固有的存在性」(das eigentliche Sein des Seienden) 之檢討從其實質內容 (Sachgehalt) 言之，是存在者之存在性之學即「存在學」(Ontologie)。海德格之意圖在解明於生命中有其內的本質結構 (Wesenstruktur) 底實存之存在學 (Ontologie des Existenz)。

綜合向來底「實存的」(existenziell) — 還不是海德格所謂之實存論的 (existenzial) 「歷史的」(historisch) 與「現象學的」(phänomenologisch) 三根本動機成立底海德格哲學乃有三根本問題 (Aufgabe)。第一是人類學的問題；從形成的生命之觀點看來，是「人類」(Mensch) 問題，而是「時間之間問題」(Aufgabe der Zeit)，此應為一切人類學依以成立之基礎。其根本主題是尋覓人存在與其餘存在，則如眼前存在 (Vorhandenes)，用具存在 (Zuhandenes) 等所以不同之「人格存在」(Personsein) 之本質樣式 (Wesensart)。為顯明人格存在與事物存在不同之存在樣式，海德格攝取了狄爾泰

之歷史的精神科學奠基方法即解釋法，因為人格存在不能由希臘人之「自然」(Natur)觀念也不能從中世之「神」(Gott)觀念來解釋之。海德格將現象學的動機，解釋的動機與瞿爾結戈兒的實存觀念綜合起來以為他底一般存在學借以成立底「基礎的存在學」(Fundamentale Ontologie)；它由其方法來說是海德格自創始底現象學的方法，而從其對象來說是「實存」底問題。

瞿爾結戈兒反對了黑格兒底理性世界，而海德格反對了向來之祇以研究「事物」(Dinge)之一般的本質之研究，即是「存在者之存在者理說」(Lehre vom Seienden als Seienden)或所謂一般存在學 (ontologia generalis)。向來的存在論或是本體論專以實體性 (Substanzialität) 支配一切事物之關係，連人存在也看做一事物，一實體，一存在者。從巴爾美尼德斯 (Parmenides)一直到傅雪兒支配了西洋哲學思想之一是以「知性」(Intellekt)為事物之內在的本質，存在世界之通路。存在學之革新應該再回到亞里斯多德 (Aristoteles)底「存在之意義」(Sinn vom Sein)之探求。這就是說；真正的存在學或是形上學之工作不在事物存在之定位 (Orientierung)，也不在悟性與悟性對象或是主觀與客觀諸關係之研究而卻在「就本質而言，實存享其優先」(von der Essenz erhält die Existenz den Vorrang) 之解明。

其首先問題係檢討人存在樣式與事物存在之異點，且以向來之存在問題與實存問題之結合為其特色。在此我們要留神之一點是「存在的」(ontisch) 與「存在論的」(ontologisch) 或是「實存的」(existenziell) 與「實存論的」(existenzial) 之區別，以存在的或實存的性格之解釋為手段闡明存在論的或實存論的本質與意義之時，其驅使方法是解釋學的－現象學的方法 (Hermeneutisch-phänomenologische Methode) 而其程序卻是存在的－存在論的 (ontisch-ontologisch) 或是實存的－實存論的 (existenziell-existential)。

三 海德格實存哲學底結構

通貫海德格哲學而為其基礎的，是「存在的和存在論的」或是「實存的和實存論的」這兩概念底區別。據他來說存在的 (ontisch) 是表示與某存在者 (ein Seiendes) 底關係而存在論的 (ontologisch) 是表示與存在性底關係的。而實存的 (existenziell) 是表示一完整人 (ganzer Mensch) 以整個的知情意和世界存在之歷史的一社會的東西交涉着底日常生活人，而實存論的是表示實存的人類在其與事物和人之交涉有其理解 (Verstehen) 底實存性 (Existenzialität) 的。由此可知既謂哲學研究，其對象不只是以存在的，實存的探求（專以此為研究對象的是自然科學，歷史科學）卻是以此探求為材料 (materials)，為手段 (Mittel) 要向到存在者 (Seiendes) 之存在性 (Sein)，但是也不能如向來之存在論只停止於事物之本質研究即本質學 (Eidetik)，却還要向到存在者，存在性，本質依以所立底最後基礎之「人自己」(Mensch als solches) 即「實存」(Existenz)。哲學若是以此為問題則其問題應該先行於把存在者當做如此如此探求之實證的諸科學與只探求事物本質之向來底一般存在論 (ontologia generalis)，而在此時，實證的諸科學，本質學其實常在某種「存在理解」(Seinsverständnis) 之下活動着。換言之則任何實證的科學或是某一種哲學底立場，意識地或是無意識地已經以某種「存在理解」為其前提。以此義言之則「實存哲學」(Existenzphilosophie) 為一般存在論之基礎底「特殊的存在學」(ontologia specialis) 而以其為一般存在論之基礎來說，牠是「基礎的存在學」(Fundamental-ontologie)。

為着解明存在一般的意義，哲學應該從什麼存在者 (Seiendes) 出發呢？哲學應該從存在裡邊底最優秀的存在者出發，有這種先行於其餘存在者底存在學，哲學才可以以充分的理由來說明存在者底存在樣相 (Seinsweise)。

這種存在者就是「人」(Mensch)，據海德格來說就是「現存在」(Dasein)。現存在底一重要規定是先行的存在理解。「現存在是於某種的方法與明瞭性上理解自己底存在」“Dasein versteht sich in irgend einer Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein”，所以海德格說；「現存在底存在的優越，正依據其為存在論的」，“Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt daran, dass es ontologisch ist”，故現存在有著非現存的存在者之存在性之理解。現存在於某種方式與存在性如此如此關係着，並且能够把其存在性當做自己的來把握着，這種現存在海德格則以「實存」(Existenz)來表現它。現存在常從其實存，其自己底可能性理解自己。實存底問題只由於「實存者」(Existieren)來完成之，這時候，作其領導的，自己理解的便叫做「實存」(Existenz)。換句話說：「實存底發問是現存在底存在的事件」“Die Frage der Existenz ist eine ontische Angelegenheit des Daseins”，但是在此時尚未步到實存之實存論的構造之理論的洞察。若以此為問題則得顧到實存底全體關聯，把這全體關聯我們就叫做「實存性」(Existenzialität)；而其分析不帶實存的理解之性格，却帶實存論的理解之性格。因之，現存在底實存論的分析是應該先行於現存之存在的狀況所有的可能性與必然性。現存在底存在論的分析必須以實存性(Existenzialität)為其前提。這正是構成實存者底存在狀況的；存在底理念已經存在於這種存在狀況裡邊，所以要問一般存在底意義以前得問現存在底存在。人或是現存在問題是海德格哲學底中心，存在問題可以歸之以「存在理解」(Seinsverständnis)為其本性之現存在底問題；現存在之實存論的分析就是基礎的存在學之題目。（這項請參考拙論「基礎存在論的方法問題」人文科學論叢，第一輯，204—205頁）。

海德格底「基礎的存在學」(Fundamental-ontologie)是為一般的存在學給予基礎底關於「現一存在」(Da-Sein)之「實存論的解釋學」(die existenziale Analytik)。他曾說過；存在學雖有從古至今底高貴的歷史，但是

其根本問題之結構方法都不能滿足我們。存在問題 (die Frage nach Sein) 據他說來，設問 (Frage) 便是探求 (Suchen) 而有三種涵義在此設問裡邊：(I) 設問者 (ein Befragte)，就是指事物及設問者自己 (das Seiende Selbst)，(II) 設問底基礎 (das Gefragte) 就是指被問着底事理即存在者之存在性 (das Sein des Seienden) 或是「關心」(Sorge)，(III) 設問底目的 (das Erfragte) 就是指存在之意義 (der Sinn von Sein)。總而言之則「設問」含有其所問底人與物和此人與物之規定性以及其意義。在此要特別注意到的，是設問人也應該含在其設問之中，向來之存在論若不把人和存在者分離則把兩者都看做一客觀的存在者，其看法是客觀的 (objektiv) 或是對象的 (gegenständig)，所以祇是抽象的，或是認識論的而致於不能把握生之具體性 (die Konkretheit des Lebens)。「設問」中，於某種意思已經包含着存在性 (Sein)，換句話說則現一存在 (Da-Sein) 已經有着存在理解 (Seinsverständnis)。人首先是存在者 (ein Seiendes) 同時又是存在者之存在規定 (das Sein des Seienden)，於前義人是現一存在 (Da-Sein) 而現存在底存在樣式 (Seinsweise) 因其有存在底覺知，故稱為自覺存在即實存 (Existenz)。

為要解明存在一般底意義，須先以現存在之分析為媒介而向於實存推進，這就是海德格叫做實存論的解釋學底意思。由於實存論的推進可以達到底現存在之最深層底統一的構造就是「關心」(Sorge)，末了可獲得設問之目的即存在之意義「時間性」(Zeitlichkeit)。剛才所說底這些途徑是海德格底未完成主著「存在與時間」(Sein und Zeit) 第一卷所問及的，至於再以時間性為根據欲解釋「存在一般」底企畫還得待其第二卷之出現，但是自第一卷出版以來已經二十多年，對其續卷之完成是我們所希盼的，但是在現時情形下其完成是還有希望，那就說不定了。

現在我們為簡單地能够明瞭其全實存哲學之前提，方法與內容起見，作成一簡表於本論末了。

四 海德格哲學底原理、方法和內容之背景

海德格哲學由其對象看來是存在學 (Ontologie) 而從方法說來是現象學的存在學 (Phänomenologische Ontologie) 或是解釋學的存在學 (Hermeneutische Ontologie)。但其哲學，對象與方法不能分離，因為其考究對象「人」，統合着精神與生命，是客觀與主觀底「存在理解」或是「自覺的存在」 (Existenz)。故其哲學活動 (philosophieren) 乃是優越的實存者 (Existieren) 根據其本性「存在理解」之向于其內含的目的底顯露過程。由其尊重事態性 (Sachlichkeit) 底精神說來，哲學對象，方法與內容都是表示一個東西，以實存本有底前提即原理為基礎，再經過存在的一存在論的 (ontisch-ontologisch) 或實存的一實存論的 (existenziell-existenzial) 底手續，來完成其自己底一聯活動就是其哲學之全內容。我們在他底哲學可發見對象，方法及內容成為渾然一體之造型美的結構。既然如此，前提或原理，對象，方法與內容都不能分開的，我們現在根據其「前存在論豫想」 (Vorontologisches Vorhaben) 即存在理解 (Seinverständnis) 來看其哲學原理，方法與內容罷。

1. 原理或「實存論」 (Existenzialität)：哲學應從存在者中最優秀的存在者出發，哲學有這種先行於其餘存在者之存在者才有充分的理由來說明存在者底存在樣式 (Seinsweise)，這種存在者不外乎「人」 (Mensch)。海德格則把他叫做現存在 (Dasein)。關於人存在底本質之設問是「存在是什麼？」之設問底基礎，因為到存在之唯一之通路是存在者 (Seiendes) 中之人存在，存在之問題只依靠人存在理解成為問題而已，因為人存在即現存在 (Dasein) 之最根本的存在樣式是「存在理解」。換言之，現存在總是於某種方法和明瞭性能够理解自己之存在。現存在之此種優越全依靠其為

存在論的或實存論的。現存在所有之對於非存在者之存在者之存在性理解就是現存在本有的「存在理解」，此為現存在之一重要的規定。海德格將此種現存在叫做「實存」 (Existenz)。現存在當從其實存，其自己之存在可能性 (Seinsmöglichkeit) 理解自己。實存問題只由於實存者 (Existierendes) 跟著實存的 (existenziell) 實存論的 (existenzial) 手續來領導它，來完成它，以此所達到實存之全關聯我們就叫做實存性 (Existenzialität)，實存性或是實存論是支配海德格全哲學底最高原理。

2. 方法：海德格哲學由其對象看來是「存在學」 (Ontologie) 而從方法說來是「現象學」 (Phänomenologie)。他所開拓底新現象學，據他自己則叫做基礎的存在學 (Fundamental-ontologie) 或是現象學的存在學或是解釋學的存在學。現象學 (Phänomenologie) 若根據希臘語之原義來說，則為「使自己本身顯示自己之學」 (Wissenschaft von sich selbst zeigen lassen)，所謂「現象」 (Phänomenon) 之語義乃是「把自己於自己顯示的」 (das Sich-an-ihm-selbst-zeigende) 而「學」 (Logos) 之語義是「說」 (legen)，「顯明」 (delon) 卽是「使牠從自己顯示出來」 (von ihm selbst her zeigen lassen)。現象學正是使「事態」 (Sache) 就其本身顯示自己底哲學。逼近事態！ (Zur Sache selbst!) 是其標語。傅雪兒底現象學從其本來的意圖來說，是意識的現象學，祇盡量指示 (Zeigen) 意識和儘量接受 意識於其純粹的意識水平 (Horizont) 所顯示的，而其所謂意識者，不過是靜的意識，其所謂作用或進行，因此也不過是假的流動性。傅雪兒哲學招致此種結果的，完全可歸因於從現實遮斷底「本質的還元」 (eidetische Reduktion) 底操作。按照傅雪兒之尊重嚴密科學性底動機來說則其現象學是「精神之學」 (Wissenschaft des Geistes)，但是失去動性的現象學，只是把科學性神化底科學形上學罷了。

意識原來是「關於某物底意識」 (Bewusstsein von Etwas) 並且意識固

有的性質是「動」，是整個的全體，是現實的存在，傅雪兒現象學由於排除現實的存在性所得來底先驗的意識，原來也只由我們底意識裡邊才能求出來的。傅雪兒僅注目於先驗的意識而欲忘去要求着這先驗的意識底現實的意識，由意識底解釋來說，不是十全的。簡言之，對於現實的通路之遮斷是傅雪兒現象學底根本缺陷。哲學底傳統的大問題是「自我」和「存在」，而傅雪兒現象學中心的問題祇是「何為意識？」只是屬於解釋「自我」問題底系統的，對於「存在」問題可以說是絕斷了其連絡，所以雖然偶爾談到存在也決不能抓着存在問題底核心。而存在問題是現代哲學之寵兒，從而有從意識問題非轉到存在問題不可之勢，換言之，在現象學陣營中心也顯示着從意識現象學轉移于存在現象學底趨勢，海德格就是開拓此方向底主要的哲學家之一。海德格雖驅使現象學的方法，但是其目標却在人存在而不在人意識，因為意識由他看來不過是人存在之一存在樣式 (eine Seinsart) 而已。且現象學的方法在實存哲學 (Existenzphilosophie) 也祇指示實存呈顯之「怎樣」(Wie) 的，而不是實存「所在」(Was, das ist) 的。因之，由哲學上之根本立場和意圖來說，傅雪兒於其方法上，對於實存哲學家海德兒雖有莫大之貢獻與影響，但是從其對象來說，兩者完全不同，所以我們可以說傅雪兒絕不是實存哲學家。不但如此，至於海德格是否於瞿爾結戈兒意思底真正的實存哲學家，若如瓦兒 (Jean Wahl) 所說那樣；所謂實存哲學家，如雅斯巴爾斯 (Jaspers)，沙爾德爾 (Sartre) 以及海德格都不願意接受此名稱，那就問題更多了。

既有使事態顯示自己底現象學的方法，我們便知「某物」(Etwas) 並不完全顯示自己，常有把自己隱蔽起來的傾向。「某物」既有如此底性格，則應有尚未被發見，或是雖已經被發見而再埋沒或是假裝底地方。若不施以顯示自己底方法則「某物」永遠逃在隱蔽的狀態中。現象學的方法正是要使「某物」完全揭開其所隱蔽的，而就自己談自己底方法。我們若以概

念或是命題欲告知事態之時，事態則馬上頽落于其隱蔽的狀況，所以概念的事態之認識是不能抓着其具體的現實性的，只是空虛的理解，如是終而不得不失去事態原來底地盤。

據海德格底解釋來說，現象學底自己顯示法，不是不用心地偶然地僅僅直觀 (Schauen) 「某物」，却加以確實地能够顯示他自己底方法。這原本的且直觀的把握事物底方法，就是傅雪兒所創始底現象學的方法。乃用以嚴密地正確地分析和記載「某物」所顯示着的。所以此分析，記載就是表示其物原有底意味的，也就是明示其物底根本的構造的。

由把現象學的方法應用於存在者研究底海德格來說，「現象學是存在者底存在性之學即存在學」(Phänomenologie ist die Wissenschaft vom Sein des Seienden; Ontologie)。而存在學必以現存在底實存的分析論即基礎存在學為其前提。再從上面所說的來講，現象學的記述法底意義是解釋 (Auslegung)。「現存在之現象學的理性 (Logos) 有顯示底性格，由是可以示知現存在本身所有底關於存在本來的意味之理解和現存在固有的存在的根本結構」(Der Logos der Phänomenologie des Dasein hat den Charakter des Hermeneuen, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis des eigentlichen Sinn von Sein und die Grundstrukturen seinen eigenen Seins kundgeben werden)。現存在底現象學這名辭之原來的意思就是以解釋為任務底「解釋學」(Hermeneutik)。因為 Logos 有解釋 (hermeneun) 之特性。但是解釋學現在已經離開了其原義，只指對於古典，聖書等之訓詁或解釋而供給原理的，但是 Hermeneia 之原義是將內的東西使它顯示出來，使它能够理解即「拿到光明之下」(bring under the light)，海德格則取其原義，而是指究明凡有存在學可能地能够探求底條件之意思。因之現存在之存在性之解釋底解釋學，由哲學上來說，則為實存底實存性之分析學，此種工作海德格乃名為解釋學的分析學 (Hermeneutische Analytik)。而此解釋學

的方法乃是由狄爾泰所採取的。

3. 其哲學之背景：我們已經在末了以簡表表示海德格哲學底骨骼，在此又簡單地就講其哲學思想之性格罷。

常得向自己發問是哲學對於其餘學問所有底優越性，但是其對於自己之發問方式若真正之時，哲學方能免空虛的自己省察，方法論上才不會陷于乖離矛盾。哲學之自問連於形而上學的根源，且所謂形而上學者不能與人的現存在之內面的歷史分離的。若能如此，哲學則每有其正當的問題。海德格以其認清楚哲學應有之此種問題再從西洋傳統上底「存在者是什麼？」進出一步問到負擔一切設問底「存在性是什麼？」底根本問題。再為解決此根本問題他乃以「基礎的存在學」為存在性底顯示性之內的必然性與可能性之基礎。所謂實存哲學，在海德格不外乎基礎存在學。於是「何為人存在？」之問題被看做「何為存在性？」之間題底基礎。因為到存在底唯一通路是存在者且能以此為問題底人的存在者。

存在者裡邊底最優秀存在者即人存在當有先存在論的存在理解 (vor-ontologisches Verständnis)，它是一切存在之顯示性底內的可能性與必然性濶合之「地平」(Horizont)，就是基礎。海德格叫做基礎存在學者，乃是以此人存在本有的存在理解之結構底分析與解明以為存在一般 (Seins über-haupt) 底通路之研究的。

他底基礎存在學或是實存哲學之直接前提，如剛才所說，是存在理解或是實存論 (Existenzialität)，但是他底哲學立場上有兩三個根本豫想 (Vorhaben) 或是背景 (Background)。這些背景就是我們在海德格思想之由來裡邊已經提及的，現在把其主要的簡約為三。

其一；是虛無主義 (Nihilismus) 與「無」(Nichts) 思想；其來源是屬於瞿爾結戈兒，尼采系統的。但是對於「無性」底海德格態度，在他底處境之狀況 (Situation) 下，稍微與瞿爾結戈兒不同，神學已經喪失了「神」，從

而是否定的基督教的 (negativ-christentümlich)，在此點看來與尼采相接近。在第二次世界大戰直後底一切東西，一無能免崩壞之狀況下，人存在不得不成為孤獨者 (Einzelner)，被單獨化之人存在，於其自己存在之深處又發見了虛無之深淵，一切存在直面於虛無，所以欲解明人存在之構造底基礎存在學在其背後隱藏着虛無問題之緣故。（由是，我們能看到第三次世界大戰後底實存哲學之重提理由。）

無性 (Nichts) 能夠為思想，哲學之動力；它不能光超越地佔在它自己本身，它寧願顯示自己於存在裡邊乃以存在為徑路把自己顯化，他面存在者裡之最優秀存在者即現存在則以此顯化底「無」認為是他因以可成立底本然的全體存在性（即先走的決意性）而以此為基底也把他自己呈露，所以海德格之稱為先走的決意性 (Vorlaufende Erschlossenheit) 的，也因乎此。存在與無於某種方式取得聯繫成為根源的存在，它由現存在說來，是其本然的存在樣式 (eigentliche Seinsweise)。我們可知「無性」不是靜的自己本身，為其有所作用，無性是存在之內在的構成契機，因之，原則上「無是屬於存在之本質」，（此種看法是西洋哲學底傳統的主張，而海德格之看法也不外乎此）。現存在於對「死」(Tod) 底「先驅的決意性」面接於「無」而主張自己不是無而是存在之時，却在其存在之深處顯露自己之無，因之，無性是構成現存在之「脫自己的存在樣式」(ekstase Seinsweise) 或是「他性」(Andersheit) 的。海德格把「無性」不看做超越的而看做存在之內在的結構契機，因之，我們若想把握他底基礎存在學中之「無」則應該把「無」看做是內在地構成存在之一契機。

據他說來，現存在 (Dasein) 之存在性 (Sein) 底根本構造是「關心」(Sorge) 而其「意味」(Sinn) 是「時間性」(Zeitlichkeit)。時間性是存在一般 (Sein überhaupt) 依以被建立底超越論的地平 (transzendentaler Horizont)，它就是說；一切存在以它為通路才可以到達的。海德格先顯示現

存在之本然的全體存在性，於此掘出表示存在之意義底時間性。現存在之存在性底全體的本然的露顯只由於現存在之有限的終末的「死」才可能。現存在由於其先驅地 (vorlaufend) 向死之決意性，以及歸返於過去存在 (Gewesensein：不是指物理學的過去 Vergangenheit) 才能全體地本然地把他自己顯露出來，而「死」之必至是因於現存在是有限的 (endlich)。「死」對於現存在來說，是其絕對的否定，是實存本有之無性。現存在之全體的本然的存在性之開顯是靠於「無」。於上述我們可看到海德格實存哲學之一背景。

其二；我們可舉出的是希臘的「理性」(Logos) 與基督教的「熱情」(Pathos) 兩性格之合體；希臘的理性與基督教的熱情在海德格哲學被打成一片。如已述，現存在之全體存在性經過「無」才會露顯，而反過來說，「無」也以「死」為媒介才會從其靜的自己露顯它自己。因此，現存在之本來的全體存在性，是「存在」與「無」相聯繫着底根源的存在。海德格稱為先驅的決意性者是也。先驅的決意性樂於接受由於「良心」(Gewissen) 所開示底其根源的「存在可能」(Seinskönnen) 之罪過 (Laster) 與責務 (Schuld)。這同時表示着向於虛無的自己存在即「死」底現存在之熱情 (Pathos)。在這表現着現存在之全體性底死，良心，實存性 (Existenzialität) 等之言表裡邊，我們可以看出基督教之對於海德格之影響。他底以為表示現存在之意味之時間性 (Zeitlichkeit) 概念是由基督教的時間意識產生出來底有限的終末的時間。他以此種時間與自然時間分開，把它看做根源的時間；據此種時間一切存在纔能得到其意義。從時間性來理解存在，由他看來是現存在之「原經驗」，由存在者來說是「原現象」(Urgeschehen)。現存在之這種純粹且根源的經驗裡邊含有希臘的理性 (Logos) 要素與基督教的時間意識 (Pathos) 要素，換言之，海德格則以基督教的時間意識為理解存在之超越論的地平而在此地平上想構成希臘的存在思想。在此希臘的理性性格

(Logos-charakter) 與基督教的熱情性格 (Pathos-charakter) 結合下成立底「現存在」(Dasein) 一面是於其自己之存在對其自己存在有着關心 (Sorge) 底存在者，而他面是對於他自己存在，有着理解底理性 (Wahrheit) 的存在者。簡言之，海德格對於「現存在」(Dasein) 賦與了「本質」(essentia) 與「現存在」(existencia) 底兩性格。此種現存在 (Dasein) 海德格則叫做「實存」(Existenz)。實存不僅是盲目的「愛」(Liebe) 存在者，同時是於自己之中有着「光明」(Licht) 底存在者。實存者有了此統一的要素才是基礎存在學底主人翁。

因之，海德格為掘出「無」(Nichts) 依以可為現存在之全體存在性底基礎之努力也有理性的 (Logos) 側面，也有熱情的 (Pathos) 側面。理性的側面是要問實存之「開示性」(Erschließlichkeit)，真理性 (Wahrheit) 的，而後者是要問實存之「先驅的決意性」(vorlaufende Entschlossenheit) 的。但是因此兩要素之統一是實存之本性，所以無論從那一面來解明現存在，可以不招致抽象的概念而使其分離，却都可帶有具體的全體性。其似乎不同者，其實不然，只是其着重之差而已。所謂開示性，真理性是現存在之理性性格之活動，也不外是熱情性格之存在諸樣式 (Senisweisen)。而先驅的決意性也不外是現存在與世界內諸存在；例如他人 (mit-Mensch)，用具 (Zuhandenes)，眼前存在物 (Vorhandenes) 等之交涉，依以能够顯示出來底地平 (Horizont) 即其根源的真理。所謂真理，理性，洞察等不過是表示實存，熱情 (pathos) 本身之光明，理性與熱情是整個的現存在或實存自身之兩個不同之「用」而已。在海德格實存哲學裡邊底兩個性格，如上述，我們可以知道它是以希臘之將人存在看做理性的動物之傳統的思想與基督教之將人存在看做有限的終末的存在者之終末觀為其背景。他將理性 (Logos) 與熱情 (Pathos) 綜合於「現存在」(Dasein)，「實存」(Existenz)，以此為其實存哲學之基礎，此為海德格與黑爾結戈兒，尼采，雅斯巴爾斯

等人不同之特色。同時為此，也有人，如 Jean Wahl 不願意以他認為純正的實存論者 (The Existentialist)。

五 其主著「存在與時間」底結構概觀

如既述，海德格實存哲學是一般存在學底基礎，因之就也稱為基礎存在學。他為逼近於事態 (Zum Sache selbst) 使用現象學的一解釋學的方法，且以希臘的理性與基督教的熱情為其背景，如是，對於「現存在」，或是「實存」賦與了「先存在論的存在理解」 (vorontologisches Seinsverständnis) 即「實存性」或是實存疇 (Existenzialität) 以為基礎存在學底根本前提。然則以剛說底根本豫想之下，其實存哲學之結構可簡分為如下：

因為人存在是「存在着」 (Zu-sein)，所以人存在之「本質規定」 (essentia) 應該從其「現實規定」 (existentia) 來把握之。人存在 (menschliches Seiendes) 若從其存在樣式 (Seinsweise) 來規定之，則為「Da-sein」而因其有「存在理解」他是「實存」 (Existenz)，「現存在」 (Dasein)。現存在 (Dasein) 之存在樣式也能「本然的」 (eigentlich)，也能「非本然的」 (uneigentlich)，但是我們能以現存在之存在樣式之統一的現象「世界一內一存在」 (In-der-Welt-sein) 來表現現存在之根本構造而依據此構造，分析其本然的，非本然的各種存在樣式。

I. 設問者 (ein Befragte) 問題；其統一規則是「世界一內一存在」 (In-der-Welt-sein)。

「世界一內一存在」 (In-der-Welt-sein) 能從三側面來解明它：

(1) 「世界一內」 (In-der-Welt)；其探求程序是存在的 (ontisch) 且存在論的 (ontologisch) 或是實存的 (existentiell) 且實存論的 (existenzial)，其目標在「世界性」 (Weltheit)。總括世界內存在者 (innerweltliches Seiendes)

底存在論的構造是「世界一內」 (In-der-Welt)。世界內存在者；有人，有物，如是有三種關係：(1) 人與世界，(2) 人與人，(3) 人與他自己。世界對於人存在說來是其環境 (Umwelt) 而存於世界中之物，以其對於人底關係之親疏有只是眼前存在物 (Vorhandensein od. Vorhandenes) 與什器 (Zuhanden-sein od. Zuhandenes) 之別，而什器 (Zeug) 之種種系統則稱為工具 (Werkzeug)。這些東西都「為着什麼目的……」 (worum-willen……) 而存在着，而其成立基礎，在我們底「安排」 (Besorgen)。世界內事物之意義總聯繫 (全體性) 就是「有意義性」 (Bedeutsamkeit)，此謂現存在之「世界性」 (Weltlichkeit)。

(2) 「存在者」 (das Seiende)；以存在於世界內底現存在 (Da-sein) 之存在樣式即「誰」 (Wer) 為其主要問題。人與人之關係不能以事物，什器來看待之，「共同存在人」 (Mit-Da-sein) 之關係則與事物關係不同，我們對待他人 (Anderes) 底態度不是安排却是「周旋」 (Fürsorgen)。但是我們在日常生活中所遇到底人物都不是本然的存在者 (uneigentliche Seienden)，就是「平常人」 (das Man)，是被平均化底中性的人物，此種平常人其實不過是陌路人，毫無關重要底人物，因之都不是什麼人 (das Niemand)，不是本然的自己 (eigenes Selbst)。我們在日常生活上之態度都如此，人說 (man sagt) 實際都沒有確實性，等於沒人說， (Niemand sagt)，所以我們對於聊天，放談 (Gerede)，好奇 (Begierde) 等之事情儘可以不必為此勞心，不為此負起什麼責任與決斷，在日常上底此種存在樣式正表示着我們底本然的存在 (eigentliches Seiende) 之掉落 (Verfallen)。

(3) 「內一在」 (das In-sein)；人存在對於自己之關係，以指示「內性」 (In-heit) 為其目的。「內一在」只表示空間的關係，而不能達到人之自性的。牠規定世界內存在者 (Inner weltliches Seiendes) 之存在樣式底「範疇的東西」 (kategorial) 而已。所以「內一在」 (das In-sein) 還不能

表明整個人存在之「世界—內—存在」(In-der-Welt-sein) 而只表示物的存在樣式的。

II. 設問基礎 (das Gefragte)，而其統一規則是「關心」(Sorge)。

關心 (Sorge) 也能從三方面，存在的一存在論的或是實存的一實存論的來分析之。

(1) 「投企」(Entwerfen) 與「拋出」(Geworfen) 及「狀況性」(Befindlichkeit)：人存在，如上述，不是眼前物，也不是工具，也不是平常人，更不是範疇的存在。所以海德格以「世界—內—存在」(In-der-Welt-sein) 來表示生生活活的具體的人存在。簡單地可以用「現—存在」(Da-sein) 來表示之。但是「現—存在」(Da-sein) 是「世界—內—存在」(In-der-Welt-sein) 之本質的，形式的或是實存論的表現法。Da 表示世界內存在之空間性 (Räumlichkeit)，Da 底意思就是「住在……」(wohnen-bei……)，「信賴着……」(vertraut sein mit……)，以所表示底空間性，才能充分地表明現存在底「本然的存在」(eigentliches Sein)。Da 帶着「不被蒙蔽性」(Unverschliessenheit)，Da-sein 之“Da”是表示「掀開蒙蔽」(verdecken) 即「開示性」(Ersehliessenheit)，是現存在藉以明示自己之一存在樣式。

但是 Da 有本然的 (eigentlich) 與非本然的 (uneigentlich)，或是存在論的 (ontologisch) 與存在的 (ontisch) 之兩面。以此兩面闡明人存在之本質的與非本質的生活態度。

人存在生活於世界裡邊，此為人存在待人接物之環境。人無論其好惡，都被拋出 (geworfen) 於某種環境裡邊生活着，此為現存在之狀況 (Befindung)，因是被拋性 (Geworfenheit) 是現存在之一存在樣式，是他在世界內生活底一存在規定。但是實存 (Existenz) 不僅是受環境之支配的，他底本質上是有「投企」(Entwerfen) 底自由 (Freiheit)，人存在一面是被拋出的存在者 (即 ontisch od. existenziell) 而他面却是投企者 (即 ontologisch

od. existenzial)。而投企與被拋出底總括是「狀況性」(Befindlichkeit)。

(2) 「掉落」(Verfallen) 與「不安」(Angst) 及「關心」(Sorge)：

人存在無論其願意不願意都被拋於某種環境和被擱在某種狀況之中，所以人之日常上之生活或是其存在的一實存的生活容易從其本然的存在頽落 (Verfallen)，在此頽落，人失去其自己性，成為平平凡凡底日常人 (Alltäglicher)。但是人存在，由其本質看來，是有限的 (endlich)，因其為有限的，不得不常有一種的「不安」(Angst)，所謂「不安」者，不是有明瞭的對象之恐怖 (Furcht)；若有對象時，取掉或是確認此對象時則可以安心，因沒有對象，所以不可摸捉，這種情緒才是利害，這才是不安。人被拋出於世界而生，有生則有死，死之來臨不知何時，人生幻然不可摸捉，於是誰不感覺不安呢？我們在世界內存在就是「不安」。我們可以這麼說；不安是我們底情緒之基調，是 Da-sein 底「根本狀況」(Grundbefindlichkeit)。我們據不安之根本狀況來開示世界內存在之 Dasein 底存在論的全構造則可規定如下：現存在 (Dasein) 是「當做內世界存在者之傍邊存在，自己已經先存在於其裡邊」(Sich-vorweg-schon-sein-in als Sein-bei; Sein und Zeit. S. 193)。現存在底這種根本的存在樣式則叫做「關心」(Sorge)。「關心」是表示現存在 (Dasein) 底存在全結構 (Seinsganzstruktur) 的，而「世界—內—存在」(In-der-Welt-sein) 是其統一結構 (Einheitsstruktur) 的。

III. 設問目的 (das Erfragte)，而其統一規則是「時間性」(Zeitlichkeit)；它也能分為三方面：

(1) 「死」(Tod)：我們為要明顯 Da-sein 底存在論的，實存論的結構已經從設問者 (Ein Fragte) 進到設問基礎 (das Gefragte) 了。但是這規定還沒有完結，我們應該再求到 Dasein 底設問目的 (das Erfragte) 即存在之意義 (Sinn Vom Sein)，才算是完結。關心 (Sorge) 雖有 Dasein 底存在構造，但是還沒到其真的統一的全體性。於是，對於關心之「首先

存在着於……」(sich-vorweg-sein-in……)告訴其完結的，是「死」(Tod)之現象，人存在是「向于終末之存在」(Sein zum Ende)，或是「向于死之存在」(Sein zum Tode)。

「死」是表示「現存在之不可能性之可能性」(Möglichkeit der Unmöglichkeit des Daseins)。「死」之存在論的分析可以給予我們五個性格：(一)死是最自己的可能性(das eigenste Möglichkeit)，(二)死是與任何他者都無關的可能性(das unbezügliche Möglichkeit)；(三)，(四)；死是確實且不定的可能性(das gewisse und als solche unbestimmte Möglichkeit)，(五)死是不可免的可能性(das unüberholbare Möglichkeit)。狀況性「不安」與根本狀況性「關心」之最大原因也是「死」。有「死」現存在才會從非本然的存在樣式回歸於其本然的存在樣式，使實存能够不混活下去而凝視「死」之將臨，使他戰慄地潛思其為有限的存在而回歸於其本然的自己(eigentliche Selbsttheit)。

(2) 此種心情我們叫做「良心」(Gewissen)。實存在於其本然的自己會聽到良心之叫喚(der Ruf des Gewissens)則稱為「有良心」(Gewissen-haben-wollen)。現存在其自己之中，得到良心所保證底優越的，本然的開示性(Erschliessenheit)就叫做「決意性」(Entschlossenheit)。實存在此良心之覺醒階段是能够沈默地忍受着自己之罪過(Laster)與責務(Schuld)，雖充分地覺悟着不安而竟能決然出於企劃自己之行動。此決意性是表示現有在之「存在可能」(Seinskönne)。決意性底特徵是「先驅」(vorlaufen)，就是現存在決然地先於死之動作。良心之對於「向于死」之現存在之招呼使現存在果斷地作「先驅的決意」(vorlaufende Entschlossenheit)，在此決意中可以將現存在之「自己的存在可能」全部露顯出來。由於「向于死」所招來的現存在之先驅的決意性就是其自由(Freiheit)，也就是其必然性(Notwendigkeit)。現有在之存在可能(Seinskönne)之基礎是由於決意性

所顯出來底「既有着且現前着的未來之統一現象」(Die als gewesend-gegenwärtige Zukunft einheitliche Phänomenon)，海德格把它叫做「時間性」(Zeitlichkeit)。

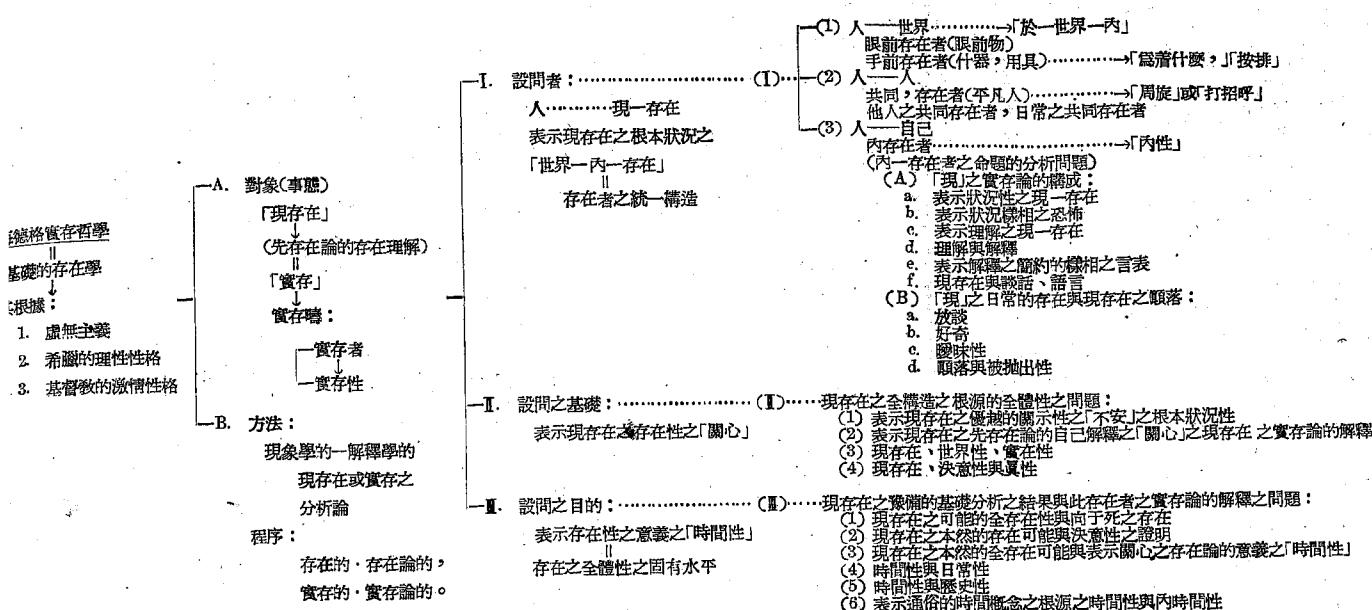
(3) 時間性是存在之意義，是統一着實存之各存在樣式底最後的統一結構。換言之，時間性就是現存在底全體性之本然的超越論的地平(die transzendentaler Horizont der eigentlichen Ganzheit des Daseins)。「時間性」所有之特徵可概括為三：(一)未來(Zukunft)之優位；因於終末(End)之先取，現在「回歸於自己」(auf sich-zukommen)。(二)有限的；由於先驅的決意性，現存在被投於『死之本然的存在』這是指著現存在佔在『現在』(Gegenwart)上面，覺悟存在之全體性之時，他即在超越論的地平之根源的時間，時時刻刻時現(zeitigen)其為有限的(endlich)。(三)脫自態(Extase)或他性(Andersheit)；時間性本身常超出任何特定的時點，換言之，則時間性常在『自己之外』(Ekstatiskon, ausser sich)，再換言之，則時間性是現存在之絕對的他性而連結於『無』(Nichts)之根柢的。由於時間性可超出自己之外，它才能開示存在全體依以滙合之地平(Horizont)。時間性之此三特徵中，最重要底性格還算是『脫自的地平的性格』(extatisch-horizontaler Charakter)。

海德格以『實存之解釋學的分析論』解明了『人存在』之存在性(Sein)及存在之意義(Sinn)而以存在之意義即時間性為一切存在滙合之『地平』，且以它為再談一般的存在之基礎。

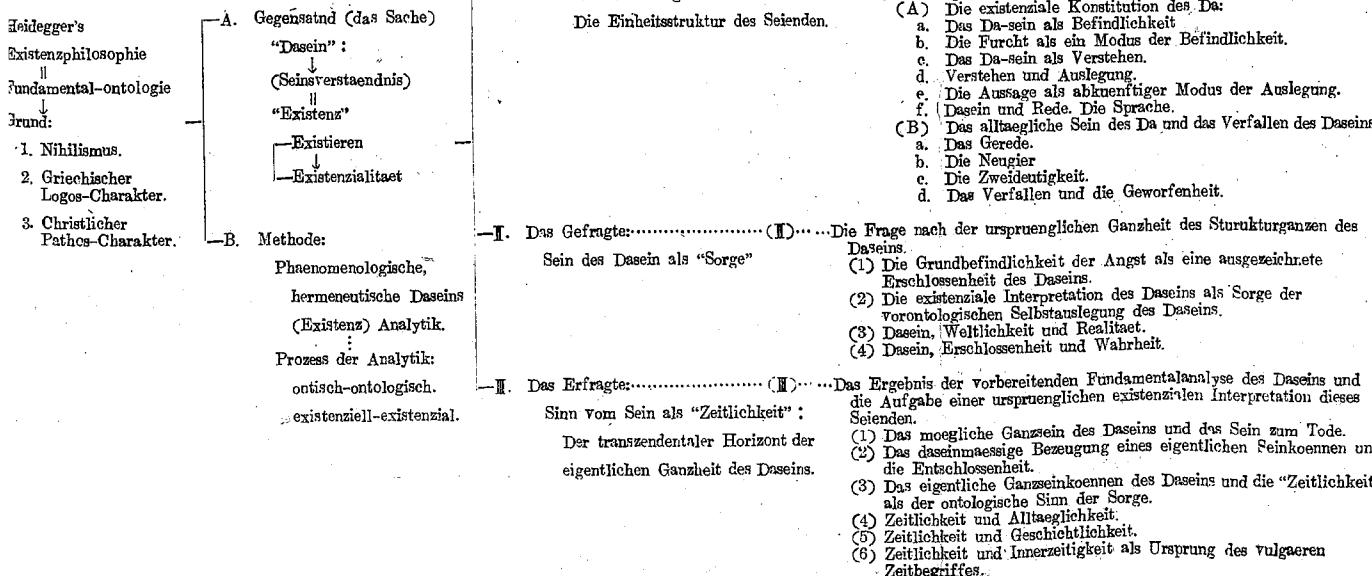
我們為得海德格哲學之門徑概述了其產生因由與其基礎部門。在行文之間，於事情所允許範圍內，也提及有關之事情，以及在本論末揭出一簡表藉以幫助我們之理解，至於其所驅使方法及其哲學之批評，因作者曾草一小文論評過，在這裡無遑再提，為明瞭海德格哲學全班起見，如蒙讀者併賜一讀則幸甚！

民國卅九年十一月十五日作完

海德格實存哲學之畧表



Die abkürzte Tafel für Heidegger's Existenz-Philosophie



文史哲學報編輯委員會

編輯委員

(以姓氏簡繁爲序)

毛子水 方豪
李濟 沈剛伯
英千里 洪耀勳
曾天從 董作賓
臺靜農 黎烈文
劉崇鉉

EDITORS

Hung Yao-hsun Ignatius C. L. Ying
Li Chi Li Lieh-wen
Liu Ch'ung-hung Mau Chun
Maurus Fang Hao Shen Kun-peh
Tai Tsing-nung Tsêng T'ian-t'sung
Tung Tso-pin

國立臺灣大學

文史哲學報

第二期

- 荀子名學發凡初稿 陳大齊
漢晉時期的帷帳 勞榦
契丹君位繼承問題的分析 姚從吾
董西廂與詞及南北曲的關係 鄭騫
折可存墓誌銘考證兼論宋江結局 牟潤孫
海德格哲學導論 洪耀勳
科學經驗底徵性及其批評 殷福生
臺灣高山族長盾與東南亞各地長盾的比較研究 陳奇祿

臺灣 臺北

國立臺灣大學文學院印行

中華民國四十年二月出版