

# 早期海德格的生死哲學

李燕蕙\*

## 摘 要

在早期海德格哲學中，生死問題的詮釋與基礎存有論的此在分析密不可分。人作為「向死亡的存在」所欲表達的，不只是人生必死之事實，更揭顯著在此有限生命中，人可不斷開展本真屬己的生命意義之理想。本文將以《存在與時間》一書中三個核心概念「此在、憂心與死亡」為主軸，發展對海德格生死哲學之結構性詮釋。

第二節中，先從此在的三重生存論結構「感受性、理解、言說」作為在世存在之「在」的涵義談起。第三節進而探討此在之根源性的存在動力：憂心。依此勾勒出人生活於世界中的本真屬己與非本真屬己兩面向。在第四節中，首先探討普遍的死亡禁忌之文化現象所隱含的非本真的死亡理解，最後方闡明海德格「本真的向死亡存在」所顯現的生死哲學之理念。

關鍵字：海德格、生死哲學、此在、憂心、死亡

【收稿】2004/10/23；【接受刊登】2005/02/06

---

\*南華大學生死學系助理教授

# 早期海德格的生死哲學

李燕蕙

## 壹、前言<sup>1</sup>

經傅偉勳先生在生死學理論的建構中對海德格之言「人是向死的存在」的數度闡釋<sup>2</sup>，又經過余德慧先生《生死學十四講》<sup>3</sup>以海德格《存在與時間》之重要概念為骨架詮釋生死學，使得海德格的生死哲學十分受到台灣生死學界的重視。死亡的問題從早期、中期到晚期的海德格思想一直十分重要，但死亡的意義也跟隨著海德格對「存在問題」(Seinsfrage)的提問與回答面向之轉變而不斷變化。在早期哲學中—尤其在《存在與時間》一書中，海德格致力於「存在的意義」(Sinn von Sein)之存有論基礎的建立，亦即從人之「存在理解」

<sup>1</sup> 本文改自筆者 2003 年 10 月發表於南華大學第三屆生死學理論建構研討會之論文「此在、憂心與死亡——早期海德格的生死哲學」一文。非常謝謝兩位評審詳細的閱讀與寶貴的意見。第一位評審提出的譯名問題，本文中已更改過。不過關於 *Sorge*, *Befindlichkeit*, *Stimmung*, *Grundstimmung*, *Angst* 之間的關係問題，除了從 *ontisch*、*ontologisch* 兩層次來說明它們的關係之外，似乎還須做許多層次的釐清，這不是件容易的事，在海德格與梅塔波斯此在分析學派之間的對話，這幾個名詞不斷被重新詮釋，此問題超出本文所能處理之範圍，希望來日有機會能對此問題專文探討。至於如何從非本真屬己動往本真屬己之「存在動力」(筆者以憂心詮釋之)，筆者尚未從評審所言之「來自於對 *Sein* 的 *Privation*」之角度思考過。依筆者之理解，此在之憂心的存在動力一直都在，也因此海德格言：*Die Sorge als Sein des Daseins* (SZ180)。但此在是否能從非本真屬己動往本真屬己，在實際的生命中，是沒有保證的，這是 *jemeinig*，是個人之決定，且是每個人當下之決定，筆者以為此問題與人願否傾聽良心的聲音有關，是此在之自我生命的抉擇問題，因此，從存在狀態的層次而言，是開放不定的，只是在存在論的層次一直都存在而已。依第二位評審之建議，筆者已對本文盡量修正與刪減。

<sup>2</sup> 關於傅偉勳生死學理論建構中與海德格有關之生死哲學闡釋，請參考傅偉勳著：一、《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》21、330-50，(台北：正中書局，民 82)；二、《學問的生命與生命的學問》中(海德格、老莊與禪學—超形上學的突破)87-108，(台北：正中書局，民 82)。

<sup>3</sup> 見余德慧著《生死學十四講》(台北：心靈工坊，2003)。

(Seinsverständnis) 的面向探討人本身的存在結構。在此階段，死亡的問題所連結著的，是人的生存結構的諸多問題：比如恐懼、憂心、良心、決心與時間等概念。死亡所連接的是人作為「此在」(Dasein) 的面向。在晚期哲學中，海德格將人名之為「終有一死者」(Sterbliche)，與天、地、神並列為「四重整體」(Das Geviert) 之一。<sup>4</sup>此時，死亡的意義雖仍與人之生存性連結，但海德格關注此問題的視域已轉向存在(Sein) 問題本身，從天地神之無限性呈顯人之有限性的特殊意義。<sup>5</sup>因死亡概念在海德格整體思想中所涉及之問題十分龐大複雜，本文只限於早期思想中《存在與時間》一書為主的死亡概念，並以死亡與憂心之關聯為詮釋之核心。希望藉由海德格生死哲學之探索，提供生死學之研究領域一些反思的面向。<sup>6</sup>

一般而言，當我們談到「死亡」一詞，想到的總是生命的終點。不管是生物學的死亡定義，或醫學上的心肺死、腦死定義，總意味著生命機能的終止。西方傳統哲學中，從蘇格拉底、柏拉圖以來的死亡觀，大致包含以下四義：

1. 死亡意味著生命旅程的結束，死亡是生命時間的終結點。
2. 只要有生命的自然物就會有死亡，從生命的形成與消逝而言，有生就有死，植物、動物與人類之死亡沒什麼差別。
3. 人死亡時靈魂與肉體將分隔，肉體會毀壞而靈魂可離肉體而去。

<sup>4</sup> 本文中所引用之德文術語—為求簡潔故—原則上省略冠詞，但少數海德格自創的專有名詞不加冠詞將顯得十分奇怪—比如 Das Geviert，因此，引用此類名詞時，則加冠詞。

<sup>5</sup> 關於晚期海德格的生死哲學重要著作，見 Martin Heidegger: *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, Neske 1985), 137-199: Bauen Wohnen Denken、Das Ding、...dichterisch wohnt der Mensch. 三篇論文。中文見孫周興選編《海德格爾選集》(中國：上海三聯書店，1994) 中“物”、“築居思”、“人詩意地棲居”三篇譯文。

<sup>6</sup> 本文依筆者在南華大學生死學所之課程「海德格的生死哲學」(2002 上學期) 所寫之講義為基礎而寫成。因面對的學生大都哲學基礎有限，但對生死學興趣濃厚，因此本文詮釋的方式較近於白話講義式之講解，較缺乏論文之張力。

4. 因靈魂不隨肉體而毀壞，因此，到底靈魂去哪裏，死後的生命將如何，這是關於死亡必然要問的問題。<sup>7</sup>

此外，從西方基督教傳統而來的生命與死亡的解釋，一直有著「此岸的」短暫的人世，與「彼岸的」永恆生命之分，人生苦短，只是個過渡，只有死後到神的國土才有永恆的生命可言，此岸的生命，人可直接經驗，而彼岸的生命只能靠信仰與神的恩寵獲得。

海德格的死亡概念既與柏拉圖之靈肉分離之哲學傳統不同，也與西方宗教之此岸彼岸分隔有異。它的不同簡單而言有幾點：

1. 海德格視人爲一整體，他不以實體（*Substanz*）的觀念看人之存在，因此也無肉身與靈魂兩實體之分隔問題。
2. 海氏所談的死亡雖以「存在狀態上的」(*ontisch*)現實死亡爲基礎，但他要探討的卻不是生前死後的生命問題——像不同宗教信仰所關懷的，死後有沒有靈魂，靈魂到何處去，生命會不會輪迴等等問題。他要探討的是死亡的「存在論上的」(*ontologisch*)意義。簡言之，他要探討的不是現實上的死亡是什麼樣子，而是死亡對生命之存在，對人之存在理解有什麼意義。
3. 從這「存在論」出發點探討的死亡，所指的死亡自然不只是「生命的終點」，而是與生命之存在不可分隔的「向死亡存在」(*Sein zum Tode*)。

先將海德格的死亡概念與西方傳統哲學宗教之死亡觀略作區

---

<sup>7</sup> 關於柏拉圖之死亡觀可參考 Platon, übers.von Friedrich Schleiermacher, *Platon Sämtliche Werke*, , Bd. I S. 729—811, Berlin, Verlag Lambert Schneider。本段內容與註解摘取自 James m. Demske : *Sein, Mensch und Tod—Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, 14-16, Verlag Karl Alber, Freiburg/ München, 1963。

分，也許可以防止讀者對海德格的生死詮釋有錯誤的期待。關於「死亡的真相是什麼」，「死後又是如何」等一般常被提出的問題，海德格既未提問也未回答。從海德格哲學中只能找到對這些問題開放性的沉默——或者說，這不是海德格對死亡的問題方向所能回答的，也不是他的關懷所在。<sup>8</sup> 從這點而言，我們可以說，海德格所談的死亡，是比較站在一個生活者的立場所看待的死亡（Living Dying），而離臨終者與死亡者（Dead Dying）所面對之死亡問題較遠。從現代生死學的角度而言，海德格的生死哲學真的欠缺了一些對死亡問題的現實情境之提問與回答。但海德格本來就不是要寫關於「死亡哲學」或「生死哲學」的著作，他要探討的始終就是「存在與真理」的問題，而他所設定的經驗出發點，始終就是一般人的共通生命經驗的現象學分析：對活得好好的的人無法經驗到的「死亡時之死亡」（Dead Dying），暫且放入括弧，存而不論。從這點而言，他是嚴守哲學方法的分際，有所取捨。因此本文中，就順著他所站立的此岸的經驗為出發點，闡明他對生死問題之詮釋。下面我將透過對三個概念的詮釋，呈顯海德格生死哲學之核心內涵：此在、憂心與死亡。<sup>9</sup>

<sup>8</sup> 海德格對於死亡的探討，只限定於「存在論的」（ontologisch）意義，不涉及「存在狀態上」（ontisch）的死後生命存在與否的問題，這一點，已受到相當多研究者的批評。關於這問題，Paul Edwards 有詳細的批評與論述。見 Paul Edwards, *Heidegger on Death: A critical Evaluation*, The Hegeler Institute, La Salle, Illinois U.S.A 1979 尤其是 P.37-45: 6. Living Dying and Dead Dying 與 7. Double-Talk about Survival after Death。第一位評審問：「海氏對死亡問題之存有論 ontologisch 的探討，是否包含 ontisch 來看生死問題之探討」，筆者以為，ontisch 層次的生死問題很複雜，這不是海德格「存在與時間」一書的旨趣所在，從「向死亡的存在」一概念而言，已建構了海氏生死哲學之方向，如果要談包含，應是視域上的包含，不是問題上的包含。

<sup>9</sup> 關於海德格的死亡問題，從早期、中期到晚期之發展，死亡與存在的關係之探討，可參考 James Damske: *Sein, Mensch und Tod—Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, (見註 6) 本文中許多觀點受到此書之影響，因參考之處甚多，本文中不一一註明。

## 貳、人之在世存在：此在

如前所述，死亡問題在海德格哲學中一直十分重要，但海德格透過死亡分析所要回答的卻是「存在問題」(Seinsfrage)。他對人做為「此在」的分析，也是為了回答存在問題所建立的「基礎存在論」(Fundamentalontologie)。當人要探討存在的真理為何，必須先反過來問問自己：發問者的「人」到底是誰？如果人對自己怎麼活著，自己有怎樣的生存結構都不清楚了，要探討存在的真理就根本不具基礎。因此，為了建立一個對存在真理發問的基礎，海德格提出對人本身的結構性分析。存在的真理是經由人的理解而開顯的，人可說是存在之「在此」的展開狀態，因此，他把人之存在名為「此在」(Dasein)。

10

人之存在是怎樣的在呢？人是如何認識他的世界的？世界又是建立在怎樣的基礎上？我們如何確認自己所認識的世界與他人所認識的世界是相同、近似或差異？如果我們的經驗世界與他人的經驗世界差異如此之大——就如我們在日常生活中經驗到的自己與週遭形形色色的人之間有著巨大的差異，那麼人與人之間究竟要如何溝通，這溝通的基礎是如何建立起來的？這些問題可以歸結到一個問題上，亦即：人與世界到底有怎樣的關係？

這是每位哲學家與每個哲學傳統無法迴避的基礎問題，而每個哲學家提問的方向與回答的面向也都不同。從西方近代哲學的形上學傳

---

<sup>10</sup> 本文中《存在與時間》德文原文引自 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1986, 16 Aufl.. 下文中均縮寫為 SZ。中文則以王慶節、陳嘉映中譯本《存在與時間》，(台北，久大桂冠，1993)年版為主。海德格自創之專有名詞的中文翻譯，部分來自筆者，部分來自中譯本，部分採用項退結先生著《海德格》(台北，東大圖書，民90)中之譯名。因譯名甚多，若一一註明來處將顯繁複，故本文中只註明幾個重要術語之譯名問題。

統，尤其是笛卡兒到康德的理性主義到超驗哲學的知識論傳統，這問題發展到一個方向上：身心實體的分隔，思維主體（人之理性意識）與思維客體的對立化。如果主客二分，主體如何跨過主客之間的鴻溝抵達客體的問題，是近代西方哲學尤其是知識論上無法解決的難題的話，海德格以人之「此在」為「在世存在」(In-der-Welt-sein) 的存有論，一開始即跨越了此難題，或者說根本的消解此問題。從海德格哲學而言，人做為一個「認識主體」，是建立在人根本上是個「在世存在」之基礎上。人一被拋入這世界來，他就寓居於某段時空、歷史、文化、社會家庭，就居住在這他所屬的「此時、此地、此存在」中。做為認識主體的他——無論做為怎樣的認識主體：物理數學上的，社會心理學上的，歷史學上的各種研究者、觀察者等等，總已經立基於他特殊獨有的「此在」基礎上。因此，要探討人與世界的關係問題，不能停留在知識論的思考層面上，而必須還原到人之做為「在世存在」的基礎上來。這就涉及了兩個問題：人之「在」(In-sein) 世是如何在法？所謂的在「此」(Da) 是什麼意義？

海德格認為人之「此在」(Dasein) 是「存在的展開狀態」(Erschlossenheit des Seins)，存在是由人的「存在理解」(Seinsverständnis) 而展開的。換言之，一切的存在並非客觀實在不變的在那裡，而是在「此在」的理解中，以某種關聯意蘊(Bedeutsamkeit) 的樣態呈顯「存在的意義」(Sinn von Sein)。人之存在與其他存有物之存在是不同的：他將其他存有物之存在名為「現成狀態」(Vorhandenheit) 或及手狀態(Zuhandenheit)，而人之存在既不是現成狀態也不是及手狀態，不是一生下來就有確定不變的本質，而是在存在的歷程中，不斷自我抉擇而形成的，因此他將人之存在性名之為「Existenz」：生存或生存性。

人之生存性有兩點特質：1. 人的「本質」在於他的「去存在」(Zu-sein) 2. 人之存在擁有「向來我屬性」(Jemeinigkeit)。第一點的意義在於，沒有任何先驗超驗的力量在規定一個人會成為怎樣的人，當一個人被拋入這世界時也沒人知道他將如何，縱使他的成長歷程有些外來的影響因素，但決定他成為怎樣的自己，卻是在這歷程中一天天「去存在」：經由存在的抉擇與站出而形成的。第二特性在於，沒有任何他人可以取代一個人之「此在」，「此在」不是個類概念，生物學上人雖屬於「人類」，但一個人的真實存在——從人之內部看，卻是無法歸類的。可以歸類的都是外在屬性：職業、年齡、性別、學歷、婚姻狀態、消費行為、社會角色等等，但一個人從他自己的生命歷程、存在感受而言，都是獨一無二的。他的生、他的死，他的生存意義都沒人能夠取代。從社會共在而言，有所謂的一個人的「社會定位」、「社會價值」，從這角度而言，每個人都是可取代的，可有可無。但從「存在」(Sein) 的整體大視域而言，每個人都是個特殊的開展存在的「光照場域」(Lichtungstätte)。一個人生下來了，隨著他特有的生命歷程，這宇宙間就似點燃了一個特殊的光照點，在這光照點的軌跡上——在這獨一無二的「此在」的生命歷程中，就開展了一段存在的歷史。這特殊的「此在」，無論在特定的社會中他扮演怎樣卑微的角色，從存在的大場域而言，他的存在都有特殊的意義。「此在」是每個人獨有的「我的存在」，也是開展宇宙歷史存在的一個特別的存在者。

「此在」之「在」(In-sein) 是如何在法呢？當我們說一張桌子「在」一個教室，一棵參天古木長「在」玉山上，這樣的「在」和我們說：人活「在」世界上的「在」，是同樣意義嗎？當然不是。以海德格的術語而言，前幾種「在」，是「現成性的」在，它們之在是可

以用「範疇」(Kategorien)的定義：比如時間、空間、因果、動力大小等等概念去定位。但人之「在世」，卻是「生存性」(existenzial)的在，這樣的在不是一種事實的固定狀態，而是一種由人之三重生存性結構：「感受性」(Befindlichkeit)、「理解」(Verstehen)、與「言說」(Rede)所開展的在世存在。

(一)「感受性」(Befindlichkeit)<sup>11</sup>

在主智的西方形上學傳統中，情緒與情感的地位始終被貶抑，被視為人性中較低劣的元素，是應該以理智去控制或超越的。至今，關於情緒的問題，也大都被視為心理學的問題而非哲學領域的問題。與此傳統不同，海德格以感受性為人之必然生存性結構——只要人存在，人的感受就跟隨著他，不管他願不願意。「情緒」(Stimmung)是人之「在」的基本狀態，它的來去變化往往不受人自己的意志控制，也無法完全被定位於外或內，相反的，它卻是人感受「實際性」(Faktizität)的基礎。人往往是被拋入一種感受狀態中，這感受聯結著世界的不同面向成爲一個「在此」之感。不管人對此自覺或不自覺，願不願意，面對它或壓抑它，人每一天每一個時刻在看世界，看自己，看他人，看事事物物的方式都會受到「情緒色彩」的影響。情緒感受使人之「在世」時時刻刻都在變化中。海德格提出「感受性」作為存在論之名詞所探討的，即是日常生活中「存在狀態上」所言之情緒，雖然海氏對情緒之由來與種種現象不曾提出心理學層次的探討，感受性作為此在生存論的第一重結構，卻可為探討心理學情緒現象存在論

<sup>11</sup> Befindlichkeit 一詞之中譯尚待商榷，項退結先生譯為「心境」，王慶節中譯本譯為「現身情態」，筆者則依此詞所指涉之內容如恐懼害怕 (Angst, Furcht) 等情緒 (Stimmung)，將之譯為「感受性」。

之基礎。<sup>12</sup>

### (二)「理解」(Verstehen)

海德格所謂的理解與一般的知性認識(wissen)之意有很大的差別。「理解」是每個人被拋入世界的實際可能性所開展出來的「存在所能」(Seinkönnen)。<sup>13</sup>人之生存既非抽象懸空的在某個空間，亦非靜止不動。人所存在之「世界」是由他的當下之存在所能所開展的「我的當下世界」(jemeinige, jeweilige Welt)。他的「存在所能」涵攝他被拋入的文化社會家庭的實際狀況，他個人的天份才性能力學識興趣，尤其是他對自己未來的「投設籌畫」(Entwurf)。<sup>14</sup>人雖然是他的不斷的「去存在」形構成的，但人的存在卻始終不離個人特有的「存在所能」，與由此存在所能所開展的「我的當下世界」。這當下世界當然不是自我封閉的，而是與許多人有交集聯集的「共在世界」(Mitwelt)。在這共在世界中，此在依其存在所能的可能性向著他的「為何之故」(Worumwillen)發展。所謂的「理解」即在此基礎上所開展的「活動空間」(Spielraum)。換言之，一個人能理解的是他的存在所能所開展出來的「活動空間」之存在，所有他認識到的世界人事物，也以他的詮釋而成爲他所見所思所以爲的那個樣子。因「此在」的存在所能不斷在變化中，人之在此的「此」也不斷在變化。

### (三)「言說」(Rede)

人不只活在他的感受性與理解的存在所能中，只要人活著，就會有言說。言說並不限定在說出來的語言，也限定只是與他人溝通之

<sup>12</sup> 本段見 SZ, 134-148。

<sup>13</sup> SZ144: 「Verstehen ist das Sein solchen Seinkönnens, ...」。「Seinkönnen」一詞王慶節中譯本譯爲「能在」。筆者則依下文譯爲「存在所能」(Seinkönnen: Existenzial Gekonnte): SZ 143: 「Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren.」。

<sup>14</sup> 見 SZ145。

話語，所有的感受理解的表達都是言說，不管是對自己的或對他人的表達，不管是怎樣的表達形式。言說包括表達、聆聽與沉默。人與自己、人與他人之間經由言說建構形形色色的世界。言說使人與人之間溝通連結或誤解，也使人的共在世界得以開展。

感受性、理解與言說根源於人之存在性，或者反過來說，人之存在性可從這三個生存性結構表達。此在之「在」即由此三重生存性結構所「展開」(erschlossen)的存在。從人之在世的實際狀況而言，人總是與其他人共在，在這共在的世界中，人與他人之間卻有著難以釐清的界限。在人的「日常性」(Alltäglichkeit)中，人總是以某種方式參與世界。這參與的動力，即是人性根源的「憂心」(Sorge)。

### 參、此在之存在動力：憂心<sup>15</sup>

人之存在是一「在世存在」，人的存在從來不是抽象的，而是具體的與某些事物，與某些人有所關連。海德格將人與其他存有物之關連名為「關切」(煩忙 Besorgen)，人與其他人之關連名為「關懷」(關心、煩神 Fürsorge)。這兩名詞都比它們的一般涵義寬廣得多。人之在世必然被形形色色的存有物所包圍：從生活物品、生活環境、交通媒體、科技網絡等等，人與物之原始關係不是知性研究的距離性認識

<sup>15</sup> 憂心與實際生命 (Das faktische Leben) 之關係的探討，海德格在早期弗萊堡講稿中即已提出。憂心在生活中顯現的不確定性與運動性格，在《存在與時間》一書中則結構化為「先行於自身」、「超出自身」等未來性向前投設之意義。本文中以此憂心為此在之存在動力，即依此生命時間性之運動性格為依據。有關憂心與事實生命之運動性的關係，可參考 Martin Heidegger, hrsg. Walter Bröcker: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Einführung in die phänomenologische Forschung*, (Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22) GA61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985。有關本主題之研究，請參考黃文宏著《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》，發表於嘉義中正大學中文所「海德格與中國思想的相遇」之研討會，2004.10。

關係，而是建立於種種需求上的「關切」：生理需求，心理需求，經濟、社會文化需求等等。人與人的關係也不是主體與客體的認知關係，而是由人之不同在世關係與「關懷」所建立起來的遠近親疏形形色色的「共在世界」：家庭、親戚、朋友、團體、職場關係、陌生關係、同國異國關係等等。「關切」與「關懷」的根源即「憂心」(煩 Sorge)。

海德格所謂的「憂心」不是情緒層次的變動不定的感受，而是人最深層的生命原動力。只要人存在於世，他的憂心即以某種形式存在著：不管他的憂心有沒顯現出來。憂心是所有意志、情緒、願望、期待、所有心理現象的根源，整體而言，它也是使一切存在有意義或沒意義、有怎樣的意義的根源動力。憂心不是一個單純的心理現象，而是個存在於人心底的綿綿不絕的存在動力。它使人多面向的「此在」成爲一個整體，無論人的生活面向如何被種種世間事務牽纏得分散碎裂，此存在動力總或顯或隱的蟄伏於生命根源處。

海德格以三個存在面向的現象學分析來展現「憂心」的結構：生存論結構 (Existenzialität)、實際性 (Faktizität) 與陷落 (Verfallensein)。<sup>16</sup>

#### (一) 生存論結構 (Existenzialität)

前面已談過此在之三重生存性結構：感受性、理解與言說。此處之生存論結構意指的是使這三者成爲一整體的根源：憂心的未來性。具體的說，此在總「超出自身」(über sich hinaus)，此在之「在」從來不是靜止的在當下存在，而是「先行於自身」(Sich-vorweg-sein)

<sup>16</sup>見 SZ 191-196 : § 41 Das Sein des Daseins als Sorge；在《存在與時間》一書中，憂心與時間的關係緊密難分，但本文中較著眼於憂心與死亡的關係，因此關於憂心與時間的問題只簡單帶過。

的存在，引領著此在的是生命中千變萬化的「爲了...」(es geht um..)。

「先行於自身」指出的是人的「往前性」(未來性)。對未來的期待、害怕、安排、想像、預定、約會、幻想、逃避、憧憬、希望等等引領著我們過著現在。此時此刻之在總不是只停留在當下，此時此刻總是「爲了...」某種現在尚不是、尚未呈顯的生命樣態而投向未來。

「未來」從不是明天、下個月、明年才出現，而是已在人「現在」的憂心中以千變萬化的姿態出現。今天想著明天要做甚麼，考試前期待著考完試要去哪裡，生病中想著病好了要做甚麼，重病中時間變形扭曲無止境的拉長——時間感漫無邊際的延伸：因為存在不可能是個靜止的點，而是時時先行於自身。當人提醒自己要活在當下，就因為人從來就不是活在當下，而是被未來的種種可能性引導著。人很難割除對未來的想像，也難以扭轉這樣根深蒂固的「先行於自身」的時間性憂心，這先行超出自身的憂心動力屬於人之自然、普遍共同的生存結構。

## (二) 實際性 (Faktizität)

此在的存在總是已被拋入特定的世界中，「世界之爲世界」(世界性 *Weltlichkeit*)，並非物體或存在物的集合體，而是由此在不斷發展之「爲何之故」(*Worumwillen*)與意蘊關聯系統所建構成的<sup>17</sup>。此在從不是被拋入一客觀存在的世界中，而是在被拋入某個意蘊關聯脈絡中，從他自己的存在所能中，籌畫發展他所依所有的存在線索。

生存在一個世界意謂著，爲了生活必須有獨立的經濟能力，爲了所關懷的家人必須營造生存的資本，因爲生活於一個共同的社會國家團體中，就有經濟、政治、軍事、環境保護、治安等公共事務的問題。每個人的世界卻各自不同，因他的存在所能所顯現給他的「存在理解

<sup>17</sup> 見 SZ83-88 §18. *Bewandnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt*。

詮釋」是獨一無二的。每個人所生於其中的「實際性」——每個人所以為的世界，總是他的存在所能、所欲、所思、與他人之重重關聯所營造成的。人之實際存在脫不開這世界牽連，世界牽連來自一段段的過去因緣，過去永遠不是真的過去，而是以「曾存在」(Gewesenheit)的方式存在於現在之中。「實際性」呈顯著所有過不去的過去於現在的每個此在的「我的當下世界」。此在不斷「位移於」這他所緊緊執持著的所以為的「真實世界」，活在他所認定的各種有意義的存在活動中。憂心的動力持續的建構各種知性的、感性的、想像的、共在的生命世界網絡。當我們想了解一個人的世界，必須從此人關切、關懷所涉的意義網絡著手。想了解一個人之生活狀態，即在於解讀他的種種「為何之故」所建立的意蘊關聯。

### (三) 陷落 (Verfallensein)

日常的此在總生存於一個「共同世界」(Mitwelt)，一個與他人共同建立的社群團體。生活於這樣的公共世界，也意味著某種被同化、被異化而陷入混亂的可能性，因而名之曰「陷落」(沉淪)。如果我們以一般人實際的社會參與現象來詮釋海德格的「此在的陷落」(das Verfallen des Daseins)，它的層次是很多重的。下面我將從三個層次來詮釋「陷落」的意義：

- A. 「人們的公眾意見」(die Öffentlichkeit des Man)
- B. 日常的自己與「在家」(Zuhause-sein)
- C. 「本真屬己性」與「非本真屬己性」(Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit)

#### A. 「人們的公眾意見」

廣義而言，人們的公眾意見包含著人所受的政治、經濟、文化、社會習俗，在今日尤其是媒體之影響。如果我們審視一

個人的公共生活層面，一個人是怎麼生產與消費，怎麼規劃他的生活與生活空間，對發生在他周遭的公共事件是如何評論的，將發覺，一個人受到他的自覺或不自覺的「所屬社群」的影響，幾乎無所不在。如果我們從這影響的結果去考察一個社會的不同群體，人所謂的「獨立思想」的空間，實際上是十分有限的。海德格言：「日常此在的自己是人們自己，……」(Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst,... SZ129) 即是此意。較通俗的說，人在他的日常社會生活中，多半以他的社群文化環境為指標在過活，將種種社會規範與價值觀「內化」了。如果大多數他週遭的人認為是對的，他就以之為對，是非善惡美醜，有價值沒價值，有意義沒意義，往往他所以為的只是他所屬社群的公共意見，而不是經過他審慎獨立思考所建立的。從內容上看，每個社群中的人有許多不同的信仰，信念，價值體系等等，但從形成每個社群的群眾社會心理歷程而言，卻十分相近：總是經過個人對「特定人們」的認同、模仿、自覺或不自覺的參與而形成的。

這並不是少數群體的社會參與歷程而已，而是絕大多數人的「平均狀態」(Durchschnittlichkeit)。人們怎麼過日子，我就怎麼過日子，怎麼想、怎麼說話、怎麼安排休閒活動，我就怎麼做。在這樣跟著做、跟著走、跟著他人過日子的歷程中，人接受了公眾意見的社會規範，此在的獨特性被平整作用(Einebnung) 劃平了，在這樣的日常平均狀態中，生活變得比較輕鬆，感覺比較安全，因為既然人們都這麼過，當然這麼過就沒錯了。人把自己的生存方式交給了「人們」(Das Man)，日常的此在所謂的自己是「人們自己」(Das Man-selbst)。人做

為「人們自己」呈顯的是人不自覺的社會性。海德格以三種人的日常樣態來呈顯人的社會性：閒談（*Das Gerede*）、好奇（*Die Neugier*）、兩可（*Die Zweideutigkeit*）。<sup>18</sup>簡言之，人的社會參與是一種日常的浮面共在，人覺得自己生活在一個共同的社會，是因為他不斷的獲得這社會的訊息：政治動向、八卦新聞、社會流行、文化現象等等，他可以與他人談論的話題。正因為人有此普遍的社會心理現象——群眾性與群眾需求，才形成如此的媒體社會現象。在群眾心理與社會現象之間，流動著許多互動關係：政治操縱，金融遊戲，與種種的社會文化泡沫消費現象。公眾意見是一種獨裁，但這獨裁之所以能形成的條件卻是人之普遍的「非本真屬己性」。<sup>19</sup>人總太少獨立真實的反省能力，太容易被大環境小環境的種種資訊潮流所淹沒，此種日常狀態即是非本真屬己的。

#### B. 日常的自己與「在家」（*Zuhause-sein*）

「我的存在」是每個人生存的基本感覺，但「我是誰」卻是個不易回答的問題——雖然每個人總經常要回答這個問題。日常中，不管回答別人或自我定位，大多數時候是以自己的社會角色來回答這個問題。人不可能不生活在一個特定的社會中，在一個社會中他不可能不扮演特定的角色：家庭中的父母夫妻子女，職場的醫生、護士、教師、商人等，社會範疇中的領導者、被領導者、選民、消費者等等。在角色扮演、角色期待、角色定位、角色互動中，人確定了「自己是誰」：我是某個

<sup>18</sup> 見 SZ 167-175。

<sup>19</sup> 關於「人們自己」、「公眾意見的獨裁」等主題可參考關子尹著：〈海德格論別人的獨裁與存活的獨我——從現象學觀點看世界〉，《鵝湖學誌》台北，1991，第六期。

汽車公司的推銷員，我是雲林人，我喜歡的休閒活動是……。「我」是我的角色，家庭的、職場的，居住地的。當人把自己從家庭生活、社會地位、社會活動、與自己在這社會參與中的種種角色與任務「抽離」了，他的生活內涵也往往所剩無幾。人的自我價值定位，往往是由他的社會定位與角色扮演中確立，失去了後者，前者也無法確立。失去了自我價值定位，往往人也不知道自己活著還有什麼意義。日常的自己是我在這社會扮演的角色，日常的生活是與這公共世界的各種互動方式。

角色是在群體生活中形成的，他是相對存在而時時可以被取代的。人在他所扮演的角色中學習、成長、停滯或墮落。每個人都扮演許多角色，也可以選擇要不要接下一個角色，承擔這角色賦與的任務，也可以退出這角色與這舞台。但人如何劃清「自己」與「角色」之間的界限？釐清兩者的感覺？如何從自己「進入」天天在扮演的不同角色？又從角色扮演中「退回」自己？角色扮演所在的場域（家庭、職場、團體）正是人所「寓居」（*Sein-bei*）的各個生活世界。海德格所言的「陷落」，正是陷落在這生活的場域。在這裡，人可以被周遭的小環境同化、異化，也可以格格不入。人可以被公共生活「囚禁」（*verfängt*），被纏住，與身邊有關的人糾纏不清，被生活場域中來來去去瑣碎的事件攪弄得混亂不堪。而這人混身其間的狀態，往往就被名為「具體生活」（*konkretes Leben*）。海德格所謂的陷落並非只具負面或被動意義，他指出的只是一種人與日常生活世界的關聯：陷落也可以是自己選擇的參與，可以是快樂的無奈，痛苦的逃不開，迷糊的浮沉狀態等等。

「陷落」與「在家」，即是人日常生活的狀態。只要人活著，

活在一種普遍狀態中，他就會有種生活的持續感：熟悉的周遭世界、人們、與自己在這生活環境中的角色與位置。這共同的「活生生的世界」是他寓居的地方，信任的存在，是他陷落於其中，不管他願不願意都與他人共在的場域，一個時時有變動，但卻在他的感受中似乎不會消失的場域。海德格強調「陷落」一詞並沒有貶意，它只是指出一般生活的實際狀況，人大多數是陷落在自己所關切煩神的世界中。<sup>20</sup>但海德格卻又常指出，陷落於日常性的此在，在人們公眾意見獨裁下的生活，是「非本真屬己的」，而人的平均狀態是活在這樣的非本真屬己的生活中。這是不是有些自相矛盾？

### C. 「本真屬己性」與「非本真屬己性」(*Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit*)

「本真屬己性」與「非本真屬己性」兩個名詞貫串整部「存在與時間」，就如海德格哲學中許多相對性名詞：如真理與非真理，自由與非自由一樣，無法以截然相異的兩個「範疇概念」去定義它們，最好是以「相對相生相依」的關係去理解它們。這相對相生相依的「關係」，有些似佛家所言「煩惱與菩提」。我們無法在煩惱與菩提之間畫出一條界限，而是兩個名詞要連著去理解，煩惱是相對於菩提而言，菩提是從煩惱的醒覺中產生，兩者之意只能依生命之現實狀況而判定，因為生命是隨時變動著，何時何意下是菩提是煩惱，很難以單一判準來確立。例如，一個人有豐富的情感，這要算煩惱或菩提呢？當然可以說，如果此人因之困惱，這就叫煩惱，如果能以之昇華而成智

---

<sup>20</sup>見 SZ 175。

慧等等即可名之為菩提，所謂轉煩惱成菩提。但這「轉」的界限要定在哪裡呢？「轉」本身不是一個前進後退，轉前轉後翻來覆去的歷程嗎？那麼在哪一個點上可以分出煩惱與菩提的界限來呢？雖然如此，每個人看到煩惱與菩提這兩名詞，卻都能有所領悟，這兩詞有相當好的語意功能性：簡單明瞭、又無所不包。也許要了解「本真屬己性」與「非本真屬己性」也可以類比之。雖然如此，海德格使用這兩詞仍有其特定意義，需釐清之。

海德格對人之「在世存在」的現象學分析從大多數人之大多數的「日常狀態」開始，很實際的描述人的生活狀態。這狀態下的存在是非本真屬己的，是非自由的，但卻是人以之為生活的「在家」。如果人的日常狀態是非本真屬己的，那麼本真屬己的存在又存在於哪裡呢？這兒需要先釐清的是：本真屬己與非本真屬己無關乎人的生活型態，不管人是獨處隱居或有怎樣的社會參與程度。當然它與自利或利它，自私或非自私或善惡倫理定義也不相同。因為人的存在一直都是個「在世存在」，也就是必然關聯到他人，所以本真屬己與非本真屬己均是在人活在一個共同世界（Mitwelt）的事實基礎上談的。

本真屬己與非本真屬己的意義，基本上可從兩個理路進行理解：

- a. 從良心、決心與自身性
- b. 從恐懼與死亡的面對

- a. 良心、決心與自身性（Gewissen, Entschlossenheit und Selbstheit）

雖然日常的此在總瑣瑣碎碎散漫的生活於非本真的狀態中，被公共生活的漩渦拋過來拋過去，但海德格認為人總有一種隨時會升起的沉淀清明的力量——良心的召喚。他所謂的良心不是康德式的倫理學上善惡判準，而是一種存在的良心：一種能把此在從隨波逐流、人云亦云、被公共意見所操控的「人們自己」（*das Man-selbst*）召喚回面對最本己的存在所能（*das eigenste Seinkönnen*）的良心的聲音。<sup>21</sup>日常陷落於世的非本真的自己，總追隨著吵雜的來自各方的公眾意見而流動，這來自此在自己的良心的聲音卻只是「沉默的」召喚著此在回歸他自己。這樣的清明力量隨時會升起，人無法以意志的力量掌控它，但從海德格本真的理念而言，人能隨時預備聽從自己良心的召喚，是成為真實的自己的第一步。當人「願有良心」（*Gewissenhabenwollen*），能回歸自己，並從自覺的抉擇中，有承擔自己之抉擇的決心與行動，那麼他即可從非本真的自己轉為本真的自己。換言之，本真的自己是從非本真的自己的「當下醒覺」，這樣的醒覺可發展出一種對自己命運的抉擇與承擔，不管這抉擇的內容為何，它總是需發展為一種自我負責的態度。就在這樣的時時醒覺，決心與付諸決斷的行動中，人才可發展出本真屬己的「真實的自己」來。這樣的自己是一個有獨立持駐性的自己（*die Ständigkeit des Selbst*），他也是個可以不斷的向著自己的可能的存在開放的自己。他可以不斷的打破自己僵化停滯的狀態，而成為一個不斷「去存在」的真實的自己。

---

<sup>21</sup> 海德格所謂的良心是一種「存在性的良心」，理論上先於善惡判準的「倫理上的良心」。關於海德格哲學之倫理學的問題，可參考 Joanna Hodge: *Heidegger and ethics*, London Routledge, 1995。

這樣的自己也是個可面對死亡的自己。<sup>22</sup> 從一個人陷落於日常的共在世界而言，多半他是非自由非本真屬己的，人都有相當的隨俗性，而生活往往就是一個誘惑人隨俗順俗的共在漩渦。所以本真屬己的醒覺不是理所當然的，而是一種存在與成長的自我要求，只有透過這樣的醒覺抉擇的歷程，才能發展本真屬己的存在，有真正的獨立自駐的自由。<sup>23</sup>

#### b. 恐懼與死亡面對

非本真屬己的自己是一個依附於公眾意見浮沉的社會我，他執持著社會角色與社會生活為一切，陷溺於公眾生活中，逃避面對自己孤獨存在的事實。面對自己的死亡，使人了解自己與他人的界限，死亡的可能性呈現了人在世之「生是孤獨的生、死是孤獨的死」事實。人由於對這事實有著根深蒂固的原始恐懼，因而逃避一切有關死亡的事物，死亡對每個人都是一種無與倫比的威脅，因此，死亡禁忌也成為人類社會共同的文化現象。海德格認為能忍受自己對死亡的恐懼，不逃避自己在世的孤獨性，能先行的從死亡的終點照見生存的有限性，在這樣的有限性中抉擇當下的存在，即是選擇了本真屬己的存在。

當我們認識了憂心的三個存在面向——生存論結構、實際性與陷落，即可了解所謂的憂心不是一個簡單的心理現象。或許可以說，人活著就不是一個容易說清楚的存在現象。人活著，就一定會不斷的往前看，煩惱明天的事，為了許多原因忙忙碌碌，會與許多事情許多人糾纏在一起，活著的感覺就是在共在

<sup>22</sup> 關於良心、決心與自身性等問題，此處只略述，詳細內容見 SZ 267-310。

<sup>23</sup> 關於自由非自由與本真非本真的問題，可參考 Günter Figal: *Martin Heidegger Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main, 1988。

的世界中不斷的變動翻轉。人不是現成在那裡的物體，可以簡單的被歸類、被擺放在一些範疇裡。而憂心就是這使人的生活成爲一體的根源性存在動力：雖然人在許多不同的場域中（家庭、職場、不同的社群、社會時代的變遷中）從事許多不同的活動，往往也在不同的角色中呈顯不同的性格面貌，有許多變化的情緒認知，每個人由他的存在所能所開展的世界也千差萬別。但這些生命的開展卻都源自各自的存在動力：憂心。人與世界與他人不是以莫不相干的認知方式主客對立的存在那裡，人的過去未來現在也不是以時鐘時間的先後次序排列成一直線的在那裡，人、我、世界、時間是以每個人的憂心爲核心而形構成的「我的此在」。因爲對種種物質的需求而煩忙，因許多生活網絡中的人事的關係而忙忙碌碌，爲許多大事小事而快樂、激動、生氣、害怕、煩惱痛苦，這一切以海德格的術語而言，都是因爲「此在的存在即憂心」（*Das Sein des Daseins als Sorge* SZ 191）。

#### 肆、生死並存相依

憂心是人「活著」的根源性存在動力，如前所述，人活著的日常普遍狀態是：在一個共同的世界建立不同的意義網絡，因各自所關懷的人事物而忙碌，在各自被拋入的存在所能範圍內籌畫發展未來的可能性。活著本身就意味著某種社會參與，並在自身所在的社會發展不同的活動，成就各種存在的意義。

在「活著的共同世界」中，死亡有何意義呢？

海德格從非本真屬己的死亡逃遁分析起：既然人活著的日常狀態

往往被公眾意見所左右，對死亡的看法當然也被自身所處的社會文化所支配。

在公共世界中，死亡往往被理解為「死亡事件」(Todesfall)——某個親戚死了，將於某年某月某日舉行公祭；報上刊登某某名人昨夜死於心臟病；空難，所有機員與乘客全部罹難！自殺!.....每個人都知道，每天每個小時每分每秒在這個世界上都有人死亡，也都知道，每個人都會死，但「死的不是我，一時也還不會死到我，何時會死到我？不知道！不過這是天命，想也沒有用！」。死亡是隨時發生在這世界上的「死亡事件」，是「確知的不確定」，也是個想也沒有用的「社會禁忌」——談到死亡或沾到與死亡有關的事物會帶來不吉利！在科技籠罩一切生存領域的近代社會中，老病死的場域往往不是家庭而是醫院與安養院，骨灰塔公墓大都設在遠離社區之外，死亡不只是生者害怕的事件，更是社會所要忘卻或排除的一部分。老病死不被視為生命歷程的一部分，而是一個人失落「社會價值」的過程。在以社會價值衡量一個人的「存活意義」的功利社會，老病死狀態下的人往往被視為是「他人的負擔」。在對死亡的逃避中，人總以一種漠然事不關己的態度看待死亡，死亡是他人之事。

從人與人的「關懷」(Fürsorge)關係而言，死亡往往以怎樣的方式被談論呢？

——不自覺的「集體逃避」。人們總是要安慰「遺族」：人死了不可復生，你還活著要好好的活下去，回到社會生活中來。安慰重病者，別想死亡的事，一定會好起來的，要為家庭子女或任何原因而活下去。對死亡的害怕，令生者緊緊抓住「共在世界」的手，唯恐死亡帶走一切生存所建立起來的意義。在公眾意見中，死亡是沒有意義的，死亡帶來一切生存意義的消滅與終止。而這樣的想法也阻止著日常的

此在面對死亡問題的探討與思維。在一個正常運作的社會中，對死亡問題的逃避、異化、劃出生存範圍是必要的「社會心理維護措施」。公眾意見決定了人們對死亡應該有怎樣的看法！<sup>24</sup>

如果我們檢視海德格「非本真屬己」的死亡理解內容，往往使人有些疑問：

一、死亡的文化意義被忽略了：

在任何文化——尤其是古老的文化，死亡總以某種宗教儀式的方式被納入生者的世界。雖然對死亡事務的害怕形成的「死亡禁忌」普遍存在，但「亡者」或「亡靈」已在喪葬儀式中被生者轉化性的接受。以儒家對祖先慎終追遠的態度而言，死亡並不意味著生命的完全終了，而是成為「列祖列先」的開始：死亡有著神聖的轉化意義。從古埃及，佛教，基督教等宗教性文化對死亡之解釋，死亡也不見得是此文化中的人逃避的問題。這一點，在海德格對非本真的死亡理解之現象學分析中完全「忽略」。

這忽略應是有原因的。

海德格自言，他要探討的是死亡的「存在論的」(ontologisch) 意義，而不是「存在狀態上的」(ontisch) 實際情形如何的問題。他要探討的是死亡對「此岸的」存在意義，而不是死後的「彼岸的」問題。<sup>25</sup>因此死後靈魂是否繼續活著，又是如何繼續的問題，這不是他所要探討也無法回答的。從這一點而言，他不涉及死亡的文化或宗教意義是可理解的，雖然也可以被視為是一種缺失。此外，他的非本真死亡的分析以當代社會為背景，而在科技思維成為人類文化主流的背景下，人的普遍存在是相當無根的，因而對死亡的想法也與自身所在的

---

<sup>24</sup> 關於死亡的非本真理解、請看 SZ237-249，本文中只做簡要詮釋。

<sup>25</sup> 見 SZ247-248。

傳統相當隔離。他的分析只是呈現當代社會的普遍現實情況而已。

二、以死亡為「死亡事件」的非本真死亡認知太簡化一般人對死亡的看法了。

我們要問的是，一般人真的只是把死亡看成「死亡事件」嗎？真的那麼事不關己與漠然嗎？<sup>26</sup>那麼許多喪親的悲痛，許多生離死別刻骨銘心的死亡經驗呢？而由這些經驗所帶來的死亡探討呢？

海德格所描繪的只是人對十分疏遠的人之死亡的認知，對親近關係中之死亡則欠缺敘述。可以為他解釋的是，他將親近關係中的死亡納入此在的「關懷」關係中，而這本來就是憂心的一部分，因而不特別討論。但確實人與人的關係在他的哲學中的描述太缺深度，如果我們審視人與人之間的關係在海德格哲學中的「邊緣地位」——雖然他所謂的此在總是在一個共同世界，並與他人有不同的連結，無疑的，這簡化死亡認知的問題不是偶然。既然生者之間的連結只被平面的描述，生者與死者之關聯也未被他納入現象學的描述。這也是許多研究者批評海德格哲學之處。<sup>27</sup>雖然生者與生者，生者與死者之間的連結非海德格此在分析的重點，但只指出人面對死亡之孤獨事實層次，而忽略了此人性連結可能帶來的對生與死經驗的重大影響，確實是海德格生死哲學的一大缺憾。

那麼，海德格的死亡哲學究竟有何意義呢？下面我將從三個主題呈顯海德格的生死詮釋：

1. 死亡不是「懸欠」而是「懸臨」
2. 死亡、恐懼與空無

<sup>26</sup> SZ237,238,255。

<sup>27</sup> Wolfgang Kroug 在 *Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Probleme des Könnens und der Liebe* 一文中，批評海德格的死亡哲學太強調人面對死亡的孤獨性，太缺少人經由愛的能力對死亡問題的影響性。筆者完全贊同這批評。見 *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7 德國，(1953) S.392-415。

### 3. 本真的向死亡存在

(一) 死亡不是「懸欠」(Ausstand) 而是「懸臨」(Bevorstand)

將死亡理解為生命的「終點」是一般人對死亡的共同解釋。然而，死亡做為一個終點究竟是什麼意義呢？當我們想到「終點」的時候，尤其想到有一天自己會死，死亡是自己生命的終點時，總意味著，死亡的到來是一個「尚未」(Noch-nicht)。

就像我們也知道這朵花將會凋謝，但現在它還開著，「尚未」凋謝。或者一條路將到盡頭，而我們所站的這地方，離那路的盡頭還有一段距離，路「尚未」到頭。或者像雨停了，月圓了，從現在到雨停之時、月圓之時的關係都是一種「尚未」。

大多時候，我們是以這樣的方式去理解死亡做為生命「終點」的意義。這樣的理解方式，以海德格的術語而言，即是一種對現成物，對物體的理解方式。在這樣的理解方式中，死亡被理解為是一種「懸欠」：尚欠一段，像線段一樣，死亡在線段的那頭，我們還活著——在生命線段的這頭，生死之間「尚欠」一段。這樣理解死亡的方式並不能說錯，但，這是將死亡「客觀化」、「對象化」、「外化」的去理解。這樣的理解是「非屬己的」理解，是沒把死亡真正的放進自己生命的實存來看，這樣是把死亡解釋為「存在到盡頭」(Zu-Ende-sein)。而此在的死亡卻是「向終結存在」(Sein zum Ende)：死亡是存在的一種方式，一個人只要一生下來，就够老得可以死！<sup>28</sup>因此，要了解死亡對活著的人的意義，必須把死亡「掉過頭來看」：不是懸欠，而是懸臨。

---

<sup>28</sup> SZ245。

「向終結存在」或者「向死亡存在」(Sein zum Tode)所指出的即是一種「懸臨」。

「懸臨」的普通意義是我們等待著來臨的一些事務，比如說：明天將有朋友的到訪，後天將有考試，我們有什麼計畫等等。我們每天都充滿這樣的懸臨：可能發生也可能不發生的未來的計畫，但在我們「憂心的先行」中卻已「懸」在我們心中，即將來「臨」。懸欠與懸臨的不同在於，前者是對物體的了解方式，依這樣了解方式，死亡好像固定在生命的彼端，很久才會到來或者永遠不會到來。而懸臨是從「存在的此刻」來看死亡，是存在性的理解，死亡是一種即將來臨，隨時隨地可能來臨的可能性，我們只要一生下來，就活在一個「向死亡存在」的歷程中。而死亡做為一種懸臨，是一種與眾不同的懸臨。不是像許多生活預定的未來事務一樣，可能發生也可能不發生。死亡的懸臨是人的「最本己的、解除所有關聯的、無法逾越的、確知而不確定的可能性」(die eigenste、unbezügliche、unüberholbare、gewisse und unbestimmte Möglichkeit)<sup>29</sup>。

(1)「最本己的」可能性：人生下來會成為怎樣的人，會到何處去，會發生什麼事，沒有一件事是發生之前可以確定的，但每個人都會死，這是絕對確定的。人在世上所扮演的所有角色都可以被取代，但人會死，每個人都只能自己死，無法由人替他死，這事也是絕對確定的。死亡是屬於每個人自己的——死亡是人最本己的可能性。

(2)「解除所有關聯的」可能性：人在世上可以建立許多

---

<sup>29</sup> SZ 258-259。

的關係，所謂活在世上即活在人與人的關係中，但當死亡來臨時，縱使最親密的關係也留不住亡者的生命，死亡解除了人所有的關聯，人既是一個人被生下來，也是一個人死去。

(3)「無法踰越的」可能性：人可以建立許多事功，掌控許多事務，可以不斷超越許多生物學、醫學、科學發明的界限。科技可能帶來生命的延長，將來也許會有複製人，冷凍人又復活，或者有任何的長生不老術等等，但至少到現在為止，還沒發生過人可以不死這樣的事，人的能力無法踰越死亡的必然性。

(4)「確知而不確定的」可能性：死亡必然會到來，只是何時會來，無法確定。人一被拋入世界即是「向死亡的存在」，也隨時可能面臨死亡的到來，死亡始終是此在的一個可能性。

## (二) 死亡、恐懼與空無

如海德格所述，人大多時候「逃避」(Flucht) 面對死亡的問題。雖知死亡終將到來，但總以漠然的態度迴避去思考這問題。死亡既是此在的可能性，也就是說，人活著所建立的一切，人認為自己所擁有的一切，所努力的一切，都可能在死亡到來的一瞬間失去，那麼這一切又有何意義呢？或許反過來問：既然死亡的到來是人無法預測的，無法掌控的，那麼我們探討死亡的問題又有什麼意義？這問題在這裡可以轉化為另一個問題：我們所謂的「生活」是建立在怎樣的基礎上？

從每個人的生存經驗而言，日常的生活，周遭的家人親友，工作，生活的空間，這變動的活生生的世界對他是很具體的。

生活意味著在這生存網絡所擁有，所享有或必須忍受的種種經驗。他的意義網絡是在他的存在所能所開展的生活空間建立起來的：一件事情有什麼意義，是依它在這生活空間的整體能產生什麼作用而確定的。

死亡卻給這生活意義網一圈無法逾越的界限，死亡不只是終點，更是生活意義網所立於其上的「空無深淵」(Nichts, Abgrund)。<sup>30</sup>在這生活意義網所建立起來的，我們日常生活中十分堅固確信的一切，隨時可因死亡的到來，瞬間破滅碎裂。面對死亡，人不只是個無能者，且是個無依無可恃的「單一個人」——死亡孤立了任一個人 (vereinzeln)。縱使許多親人在旁照護，臨終者仍在他特殊的身心狀態中，獨行向死亡之幽谷。然而，活在日常安穩的生活意義網中——在這我們以之為家的世界，死亡似乎離我們十分遙遠。雖然每個人都知道死亡總有一天會到來，但這「知道」卻不產生作用。我們與死亡親近的關係並不是透過「知道」來的，而是來自生命根源處蟄伏著、且隨時可升上來的根本感受性「恐懼」。

海德格區分有對象性的「害怕」(Furcht)與沒對象性的「恐懼」(Angst)，恐懼是害怕的根源。<sup>31</sup>世界之中有許多我們害怕

<sup>30</sup> 海德格哲學中「無」(Nichts)的概念與死亡的問題有十分密切的關聯性，究竟他所謂的「無」是虛無主義的無？是與存在相依的概念？或是有點近似佛家所謂的「空無」？或其他意義？這是個十分爭議性的問題。在這兒我只依「存在與時間」所談到的無的概念，與死亡之關聯性，與生命之相對性作解釋。關於海德格之空無與死亡的問題，可參考一本重要文獻：Rudolph Berlinger *Das Nichts und Der Tod*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1953。

<sup>31</sup> 海德格哲學中的害怕、恐懼與焦慮均屬存在感受的根本現象，與浮在心理現象表面的各種情緒有層次上的差別。海德格關於害怕與恐懼的認識十分受齊克果的影響。關於此主題可參考 Otto Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*, 142-163, Verlag Alber, Freiburg München, 1992。

之事務：被偷被搶、被傷害，某些我們很害怕的人與場合等等。但最終人所害怕的都是自己或自己所關愛的人被傷害，而傷害的極至就是死亡。死亡在我們心中的存在方式較少是透過一種理解，而是存在於「根本感受性」(Grundbefindlichkeit)中：隨時可以升起的恐懼。

當恐懼生起時，好像世界突然黯然失色，我們所確定的一切，忽然不再確定。人被拋入無根無家的狀態中，恐懼將人拋入孤獨的深淵——生是一個人的生，死是一個人的死，存在於個人生命的一切只有自己可以抉擇與負責。恐懼將人帶到生存所在的邊際，使人面對生命有限性的事實，面對生命所立於其中其內的空無深淵。海德格言，這樣的恐懼一直都存在於人的感受性中，隨時會升起，但人往往會逃避它，逃入繁忙的日常世界，在形形色色的公共世界中將恐懼淹沒。面對恐懼、面對孤獨的生與死、面對生存的獨自抉擇與承擔是太辛苦的事。日常的此在不只逃避面對死亡的可能性，更逃避面對死亡的恐懼。因而，生活總是浮在共同世界所交織成的社會性意義網絡中，浮沉在這群人那群人的認可中，浮沉在種種需求的追逐中。在這樣的浮沉追逐中，患得患失，被所欲求的一切牽來扯去。這樣的活著，人看不見生命的「底」。既看不見生命的底，活著也就活在漂浮中，無法確立自己，無法確立自己的「此在」到底是在哪裏。

如果我們要問：探討死亡的問題究竟對人有什麼意義？其實我們問的就是活著到底有什麼意義的問題。因為死亡給生命一個「界限」，用另一種表達：死亡給生命一個「底」<sup>32</sup>。當人

---

<sup>32</sup> 這裡所言生命的「底」，指的是生命的界限、邊際、基礎、所無法踰越之存在限定。

看不到生命的底的時候，他的生命其實是飄飄蕩蕩、浮浮沉沉的在那裡。當我們轉過身來，從生命的界限，從死亡的深淵，從生死的孤獨性來看「生活」的時候，我們才真的踏在生命的「底」上面，反過來「照見」生命的實相。

海德格並不是虛無主義者，相反的，他所謂的人是「向死亡的存在」，正是將人從糾纏於日常性的共在世界中解放，人正因為是「向死亡的存在」，如果能從死亡看生存著的「此在」，面對生存著本身的「有限性」(Endlichkeit)，才不會浮沉在非本真的幻象追逐中。死亡的面對所導向的是「本真的向死亡存在」。

### (三)「本真的向死亡存在」

死亡做為生命的底，生命的「此在」是立在空無深淵之上的存在。「此在」是存在與空無之間的「光照場域」(Lichtungstätte)，「此在」之所以為「此在」，正因為它不是無限的存在，而是限定在「此」(Da)的活生生的「在」：由感受性、理解詮釋、言說所開展的生存世界，以憂心為存在動力的先行於自身，陷落於日常性實際性的整體。而「存在」(Sein)與「空無」(Nichts)即是由此在之「存在的理解」(Seinsverständnis)所開展的寓居之所。<sup>33</sup>生命的此在雖是有限，也正因為是有限，尤其是，每個人都是「特定的有限」——每個人都是獨一無二的一個生命體，所以他所開展的「光照場域」也有獨一無二的意義。

海德格所謂的「向死亡存在」之死亡同時包含兩重意義：

<sup>33</sup> 關於存在與空無的關係可參考 Ernst Tugendhat, hrgs. Vittorio Klostermann : "Das Sein und das Nichts" in "Durchblicke—Martin Heidegger zum 80.Geburtstag", 132-161, Frankfurt am Main, 1970。

逼顯生存有限性的生命之底，與生命相依存的消逝性。他說：

*「Seiend zu seinem Tode, stirbt es faktisch und zwar ständig, solange es nicht zu seinem Ableben gekommen ist. Das Dasein stirbt faktisch, sagt zugleich, es hat sich in seinem Sein zum Tode immer schon so oder so entschieden.」* (SZ 259)

「向死亡的存在者，在它的生命還沒完結之前，總是不斷實際的死去。此在實際的死去，所說的是，它在它的向死亡存在中，總是已經這樣或那樣的決定了。」

也就是說，人是向前死去，活著的同時也正是死著，活過了一天，今天的生命也就如此的過去，每天我們都在決定今天的活與今天的死，每時每刻總是以這樣或那樣的方式被活過了。我們不是活在時間的「線段」上，而是在當下之「在此」已先行向未來，夾帶著「曾經在」的過去，在憂心的存在動力中，生命開展與消逝。我們無法經驗過去與未來，我們永遠只能經歷當下憂心所糾葛著的過去與所投向的未來，就在這樣的「在之中」，我們經驗各自不同的生命歷程，建構不同的所在所開展之世界。就在我們各自的生生死死之間，在我們的有限的此在中，存在同時開顯與隱藏（Entbergen und Verborgen）。生與死不是生命線段的這頭與盡頭，死本來就是與生命並存相依的兩面，時間上是如此，從存在的可能性上看更是如此。人想將死亡劃出生命的界線外，只是一種死亡恐懼所生的幻覺罷了！

「本真的向死亡存在」是什麼意思呢？

「本真的向死存在」即是在「非本真屬己的」陷落中的「醒

覺」。人既有先行於自身（*sich vorweg, über sich hinaus*）的可能性，本真的醒覺正是建立在這樣的先行中：「先行於（死亡的）可能性」（*Vorlaufen in die Möglichkeit (des Todes)*）中。也就是前面所說的，先行到生命的底，再反觀生命之存在意義。從「存在與時間」一書中，可以以下列數點來說明：

- A、接納自己面對死亡的恐懼：打破死亡禁忌
- B、先行於死亡的可能性
- C、極限處境與整體存在

#### A、接納自己面對死亡的恐懼：打破死亡禁忌

如前所述，恐懼死亡是人的根本感受性，是根深蒂固的本能。恐懼將人拋入面對死亡的孤獨中，而死亡意味著存在的不可能性與所擁有的一切的失落。死亡是人生命隨時可能到來的可能性，但它的威脅太大，以致於人總逃避去面對這問題。不只每個人無法單獨面對這問題，共在的社會也形成對死亡問題的集體逃避：將老病死問題排出生活世界之外。因此形成各式各樣的死亡禁忌。

本真的向死亡存在的第一步，即勇於面對自己的死亡問題，反身接納自己對老病死的恐懼與憂慮，並打破自己心中的死亡禁忌。當人開始面對自己老病死的可能性，開始從生命的終點與有限性來看生命之種種時，當人不再逃避自己對老病死問題的恐懼與憂慮時，人就找到了一個反思生命的穩固的「立足點」：從死亡的存在界限反觀生活的意義。

## B、先行於死亡的可能性

前面在憂心的部分已談到人總先行到未來的可能性中，煩這煩那的。這樣的先行暫且名之為本能性不自覺的先行。而本真的向死亡存在的先行，可說是一種「自覺的先行」。當然這樣的先行並不是任何「先死看看」的死亡行動，而是先自覺的面對死亡做為生命「最本己的、解除所有關聯的、無法踰越的、確知的不確定的可能性」。整體而言，是面對生命方生方死、方死方生的實相：生死本來就並存於當下的存在中，每一刻的生存抉擇，也是當下的死亡抉擇，所謂的自覺的先行，即是清楚的照見當下存在的不可復性，依此自覺而活於當下。具體而言，如果死亡的可能性下一刻、明天、下個月、明年出現了，我現在要怎麼活。這並不是要人老是想到死亡這件事，而是一種從生存看死亡，又從死亡反觀生活此刻的生活態度。

先行於死亡的可能性的發展方向在於：要求自己成為真實的自己。這並不是說要將自己與他人隔開來，因為自己生存的前提是：人總是一個生活於家族社會中的在世存在，總是以許多形式與他人連結。也因為人有許多混在共在世界的時候，往往依附著他人的眼光想法價值衡量在過日子，因此害怕獨立，害怕問自己，現在的生活真的是我想過的嗎？還是因為許多人都這樣過，所以我也這樣過？面對死亡做為最本己的與解除所有關聯的可能性，即在將自己從所有的關連中解放出來，面對真實的自己，看看自己此時此刻之活著的種種，是不是真的可以面對死亡的檢驗審查：是否可以當下死而無悔？

在現實生活中，人總抓住許多自己以為重要的事物放不下，也追逐各式各樣的物質、或外在的生活目標，先行於死亡做為無法踰越的可能性，即是一個對生活內容自我檢視的方法：面對死亡的話，現在的生活中有哪些事務，是我無論如何會努力去做的？如果從現在到死亡之間只有有限的幾個可能性，那麼我會選擇哪一個？面對死亡做為隨時可能到來的可能性，是將自己帶到自身的有限可能之前，打破含混漫無邊際的時間幻覺，看自己在有限的時間中，究竟哪些事務經驗或生命的面向是需要實現的。

先行於死亡的可能性中，是一種從終點看現在，從生看死，從死亡反顧生活的種種面向，在生與死之間，在有限生命的種種選擇之間，來來回回的反思覺察審視自己之存在。這樣的先行即是一種解放——從固定的生活模式，僵化的社會價值觀解放的方式。當死亡的可能性被納入生活的反思中來，生命的界線也拓展了：從陷落於公共世界社會價值與定位的自我侷限與社會性的依附生活中解放開來，死亡的可能性打開了真實的心靈空間——不是纏繞在不清楚的人們自己之中，而是從死亡之鏡反觀生活的真實性。此時此刻之存活是經過自己醒覺選擇的「真實此在」。海德格所謂的「面對死亡的自由」(Freiheit zum Tode)<sup>34</sup>，事實上更是一種由面對死亡，將死亡納入生命的可能性中時，由死觀生所開展的生命的醒覺與抉擇的自由。

---

<sup>34</sup> SZ 266。

### C、極限處境與整體存在

本真屬己的向死亡存在之理念必須再回歸到海德格對人與存在關係的脈絡上，才能找到這問題的存有論定位。一個人的生與死，從海德格哲學而言，並不是發生在渺渺茫茫宇宙間一件微不足道的事情而已。如果我們從宏觀的宇宙來看個人的存在，總覺得一個人的生與死如微塵般不足道。而從海德格對存在與真理（*Sein und Wahrheit*）的詮釋而言，每個人的生命都打開了一個存在的世界，一個獨一無二的此在世界。所謂的「生死之際」即是這世界開展的場域——存在之在此。就在每個人的生死之際，存在的真理開顯或隱藏。每時每刻，人都處在「生死之際」，每天過了就不會在回來，這一天就以它特有的樣子被存在過了。因此生存的每一瞬間，每一個情境，人都處於一種特殊的「極限處境」（*Grenzsituation* SZ308）<sup>35</sup>，都是一刻生死之際，也都是開顯一個存在世界的特殊光照場域。但是，這樣的生存實相，只在人真的面對自己存在的消逝性，有著本真的覺醒時，才能真正體悟。

先行於死亡的可能性是一種從生觀死、從死觀生的存在審視。它打開的是人我之際的解放自由。而從自己與存在的關係：自己與蒼蒼渺渺之大宇宙，歷史與時間，從自己所在之點所延伸出去的一切，從存在與空無間的一切來觀看，是一個從上觀下、從下觀上，從存在的整體觀此在

---

<sup>35</sup> 雅斯培以老、病、臨終、戰爭等等為極限處境。與此不同，對海德格而言，每個存在的此刻都是極限處境。問題只在於，人自不自覺這樣的極限處境的意義而已。一個情況是「處境」（*Situation*）或是「普遍情況」（*allgemeine Lage*）端賴人之本真或非本真，決心決斷與否而言，此處只略述。見 SZ295-301。

之「在」的意義關係。人當下所在的這點「此」(Da)雖有限且渺小，但卻是「存在意義」(Sinn von Sein)的彰顯之處。人寓居於存在之中，天地之間，存在也依藉人之「此在」而開顯。本真的向死亡存在之意義，也就是回歸到這簡單完整的存在真相上來：在當下的存在處境中自由且整體的活著！在這樣的自我承擔中自由，在自由中開展自己有限的生命可能性，在此有限的「此在」中，開顯存在之真實。

## 伍、結語

海德格的生死哲學是否能提供生死學一些反思的理念？這問題只能說是個「詮釋學的問題」：要看詮釋者從什麼角度與問題出發來讀他的哲學而定。也依研究者要的是什麼而定：要透過海德格哲學來了解自己與世界？人性論的理解？生與死之存有論的理解？做為生死教育的理念？臨終關懷的人性論？生命倫理學的支持理論？從生死學或生死工作的哪個角度出發來解讀海德格，都能找到一些思維的理念，或可與之論辯的觀點。因此這個問題，只能留給海德格哲學的讀者自己去回答。

整體而言，海德格對此在之生死的存有論分析，雖有其缺憾：如前所述，人性連結之重要性在其生死哲學中缺深度。從另一面反思：若人經常陷溺於人性連結中，陷入社會性的價值網絡中，死亡作為解除所有關聯之可能性，死亡面對作為生死獨立之醒覺的棒喝，卻也展示生死之際的原始事實。畢竟再深的人性連結，也改變不了生與死都只能自我承擔，自己經驗的事實。這事實的揭顯，卻不是指向悲觀與

虛無，而是一種觀照生存之界限的落實。有點近似於佛家「從空觀有、從有觀空」之實相觀照，既不執空亦不執有，既不執生又不懼死，只是對生死實相如實了解，從如實了解中，才能有本真的解脫自由與生命之承擔。在自身所處天地一隅之「此」的因緣際遇中，在所不解於心的關懷情境之憂心中，本真的開展自己有限生命的莊嚴。

## 參考書目

### 中文部分

- 海德格著 王慶節、陳嘉映譯：《存在與時間》，久大桂冠，台北，1993。
- 海德格著 孫周興選編：《海德格爾選集》，三聯書店，上海，1994。
- 項退結著：《海德格》，東大圖書，台北，民 90
- 關子尹著：（海德格論別人的獨裁與存活的獨我），鵝湖學誌第六期，台北 1991.6。
- 傅偉勳著：《學問的生命與生命的學問》，正中，台北，1993。
- 傅偉勳著：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，正中，台北，1993。
- 余德慧著：《生死學十四講》，心靈工坊，台北，2003。
- 黃文宏著：（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），發表於嘉義中正大學中文所「海德格與中國思想的相遇」之研討會，2004.10。

### 德、英文部份

1. Martin Heidegger, hrsg. Walter Bröcker : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles — Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985
2. Martin Heidegger : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlage, Tübingen 1986, 16 Aufl.
3. Martin Heidegger : *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Neske, Pfullingen 1985
4. Paul Edwards : *Heidegger on Death: A critical Evaluation*, The

Hegeler Institute, La Salle, Illinois U.S.A 1979

5. James Demske : *Sein, Mensch und Tod—Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Verlag Alber, Freiburg München, 1963
6. Joanna Hodge : *Heidegger and ethics*, Routledge, London 1995
7. Günter Figal : *Martin Heidegger Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum Frankfurt am Main, 1988
8. Wolfgang Kroug : *Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Probleme des Könnens und der Liebe*, Zeitschrift für philosophische Forschung 7. 1953
9. Rudolph Berlinger : *Das Nichts und Der Tod*, Klostermann, Frankfurt a.M, 1953
10. Otto Pöggeler : *Neue Weg mit Heidegger*, Verlag Alber, Freiburg München, 1992
11. Ernst Tugendhat : (Das Sein und das Nichts) in : hrgs. Vittorio Klostermann *Durchblicke—Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1970

## The philosophy of life-and-death of early Heidegger

*Lee, Yen-Hui*

### Abstract

The understanding of life and death in Heidegger's early philosophy is inseparable from the fundamental ontological analysis of Dasein. With his characterisation of man as "Being-towards-death" (*Sein zum Tode*), Heidegger tried not only to "explain" the fact that each human will inevitably die, but also to explain the idea that one can develop an authentic sense of the meaning of one's own life within a finite lifetime. In this paper I first construct Heidegger's philosophy of life-and-death through a discussion of three central concepts of the book *Being and Time* (*Sein und Zeit*): Dasein, care and death. In the second section I discuss the significance of "Being-in" in "Being-in-the-world" (*In-der-Welt-sein*) in terms of the three components of the existentiality of Dasein: state-of-mind, understanding and discourse. The original existential driving force behind Dasein - care - is discussed in the third section. The foregoing discussions show the two sides of Dasein: authentic and non-authentic. The non-authentic understanding of death, which lies behind the general cultural phenomenon of the taboo on death, is discussed in the fourth section. Finally, I discuss the ontological signifi-

cance of authentic Being-towards-death (*eigentliches Sein zum Tode*), which is a prominent feature of Heidegger's ideas on the philosophy of life-and-death.

Keywords: Heidegger, philosophy of life-and-death, Dasein , care, death.