

論存在的時間性與空間性

— 海德格爾前後期哲學比較

Compare Time with Space about Ontology from Heidegger's Philosophy

謝青龍*

(Ching-Long Shieh)

摘要

從時間的流逝思考人的存在意義，人係無端地被拋擲到這個人世間且命定地走向死亡，但是海德格爾卻認為作為此在（Dasein）的人非但不是被時間所掌控，反而是由人來定義時間的存在了。然後，在空間的思索中，海德格爾再次發現：雖然人終有一死，但人卻透過築造棲居之所，決定了作為終有一死者（die Sterblichen）的人存在的樣態。最後，海德格爾以天、地、神、人四域合一的「四方域」（das Geviert）作為築造的終極意義，而作為終有一死者的人才能在「泰然任之」（Gelassenheit）中與所有在場者相遇。本文正是要從海德格爾前後期思想中，從時間性逐漸演變為空間性的存在意涵進行探討。我們將從海德格爾早期「存在的時間性」入手，說明

* 作者為南華大學通識教育中心教授。



存在者的存在必須透過時間的變化得以彰顯；然後，我們將透過海德格爾後期思想中的各種空間性比喻，看到「存在的空間性」；最後，我們將探討海德格爾如何在「從時間走向空間」的過程，逐步發現「存在的泰然任之」之境界。

關鍵字：海德格爾、此在、時間、空間

收稿日期：2016/10，接受日期：2017/05。



壹、前言

德國哲學家海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）執近代哲學牛耳數十載，除了他深厚的哲學素養與理論基礎外，他的哲學思想轉折（Kehre）更為哲學界所津津樂道。¹縱觀西方哲學發展，能夠如此反恭自省且不斷超越自身的哲學家寥寥可數，例如康德（Immanuel Kant, 1724-1804）從《純粹理性批判》、《實踐理性批判》到《判斷力批判》三大批判的挑戰；再如黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）早期左派與晚期右派的思想變遷，都是不斷地以後期思想的轉折挑戰自身早期的哲學思想的哲學家。

細觀海德格爾思想的轉折，從早期提出「基礎存在論」；中期回轉之後，致力於「存在的真理」；到了晚年則更進入對存在的非形上學的沈思，融入詩心化境。

早期在《存在與時間》（Sein und Zeit, 1927）書中，從人的超越性說明存在與存在活動的差異，認為「存在即超越」，而此種超越是來自人理解並投現於存在者本身而產生，故其名

¹ 海德格爾在三十年代中期以後形成的「存在（存有）歷史觀」，呈現出那種「從形而上學向存有歷史性思想」的「過渡」的「歷史性」。海德格爾也經常以「轉向／轉折」（Kehre）來加以標示這種「過渡」（Übergang）。參見孫周興，〈大道與本有：對海德格爾 Ereignis 之思的再考察〉，刊於《現象學與人文科學》（Journal of Phenomenology and the Human Sciences），第2期，香港：香港中文大學現象學與人文科學研究中心，2005，頁195-210。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版：，2005，200頁。



言為：「此在（Dasein）的本質就在於其存在本身」；中期的海德格爾由「存在與時間」轉至「時間與存在」，雖然仍承認人的超越性來自存在者本身，但他認為「存在者的彰顯乃是其存在活動的差異」，其名言為：「此在（Dasein）展現其本質的方式，即存在活動的開顯」。至於存在活動的開顯，其實就是透過「開顯」與「遮蔽」的雙重運作而進行，二者一體兩面，說明開顯即遮蔽，遮蔽即開顯，存有同時具有此二特性，但凡有所開顯，便有遮蔽，反之亦然；到了晚期，海德格爾終於擺脫形上學式的思想，甚至不再思考存在者與存在活動的差異，而回歸至殊化的原始事件本身，故「差異即殊化，殊化即存在」，使存在與存在活動同變為「本己」（Ereignis）。晚年時更把「本己」詮釋為語言，且最純粹狀態的語言就是詩，為此海德格爾引用荷爾德林（Johann Christian Friedrich Hölderlin, 1770-1843）之語：「人之居也，如詩。」說明藝術品、建築物、甚至整個居住環境，皆為語言，亦皆為詩。至此，海德格爾的存在論，乃凝聚天、地、神、人四重整體的存在——在於「如詩的居存」！

有鑑於海德格爾自 1945 年以後即少有論文寫作，多以演講的方式展現其在哲學思考上的創見。此處先稍微整理他自 1936 年至 1968 年間的演講，我們將可窺見上述所稱思想轉折之變遷過程。

1936 年海德格爾開始將哲學思考轉向詩意，尤其是透過荷爾德林的詩作，將「此在」（Dasein）的意涵展開為漫遊者、異鄉者、返鄉者，闡釋人必當返歸語言之本源處，在語言的掩蔽自身中而開顯大道的言說。主要的演講有：



1. 〈荷爾德林和詩的本質〉，1936年4月2日。
2. 〈如當節日的時候……〉，1939年。
3. 〈返鄉——致親人〉，1943年6月6日：從漫遊者的返鄉，喻此在即大地的漫遊者，透過詩意的經驗而返回自身源起之處，即回歸大道。親人即返歸大道的同行者。
4. 〈追憶〉，1943年。

1950年開始，海德格爾首次提及語言與存在的關係，透過語言的召喚，道說物之為物的原因，來自天、地、神、人的「四重整體」。主要的演講有：

5. 〈物〉，1950年6月6日：從壺之為物開始，談到虛空、傾注、贈品與集聚，而提出天、地、神、人（終有一死者）四方均是在拋棄自身以反映其他三者的存在而能開顯自身的「四重整體」，是為一環化的「映射遊戲」的圓舞。
6. 〈語言〉，1950年10月7日：談終有一死者在傾聽大道的言說中，以作詩的方式來應合。
7. 〈築、居、思〉，1951年8月5日：從橋之為物，談到聚集、保護、謝恩，而重申天、地、神、人的「四重整體」。
8. 〈……人詩意地棲居……〉，1951年10月6日：談詩與思的切近，即回歸。
9. 〈詩歌中的語言〉，1952年10月4日：談會死者、孤寂者、異鄉者、未出生者、漫遊者的返鄉。

1951-1952年的冬季學期講座，開始《什麼叫思想？》講座，內容說明未被思想者的自行隱蔽而開顯其思想。主要的演講有：



10. 〈什麼叫思想？〉演講稿（選自講座稿《什麼叫思想？》，1951-1952 年冬季學期講座），1952 年 5 月在巴伐利亞廣播電台宣講；刊於《水星》雜誌（J.莫拉斯和 H.巴施克編），1952 年度，第六卷，第 601 頁以下。
11. 〈誰是尼采的查拉圖斯特拉〉，1953 年 5 月 8 日。
12. 〈命運〉（巴門尼德，殘篇第八第 43-41 行），1954 年。

1953 年開始《技術時代的藝術》系列演講，海德格爾先從西方傳統對技術的本質進行探討，歸於亞里士多德所得出的四因（質料、形式、動力和目的因），而發現現代技術實際上以動力因的因果關係來統攝其他三因（不過，這與亞里士多德在《物理學》中以目的因統攝其他三因的結論並不相符）。繼之得出技術並非歸於動力因，而是一種解蔽方式，但此解蔽方式卻在現代技術中演變為一種促逼，海氏將此種把人聚集起來、使之去訂造作為持存物的自行解蔽的促逼，命名為「集置」（das Ge-stell）。據此，海德格爾發現此種集置實乃是命運的一種遣送（即技術之本質居於集置中，而集置的支配作用歸於命運），其中隱藏著二個危險：一是人在失去對象的解蔽過程中，而成為持存物的訂造者，可能會使得人自我膨脹地受到「人是自然的主人」的假象誘惑之危險；二是以命運支配集置來進行訂造方式的解蔽，將可能驅除任何另一種解蔽的可能性，即遮蔽著解蔽自身的危險。不過，海德格爾最後引荷爾德林詩「但哪裡有危險，哪裡也生救渡。」來說明，恰恰在這種極端的危險中，人對允諾者的最緊密的、不可摧毀的歸屬性才會顯露出來，這就是詩意的東西貫通一切藝術，貫通每一種對進入美之中的本質現身之物的解蔽。主要演講有：



13. 〈技術的追問〉，1953年11月18日在慕尼黑理工學院最大教室裡做的演講，列入《技術時代的藝術》系列演講之一。

14. 〈科學與沈思〉，1953年8月4日。

1957年以後，海德格爾從特拉克爾詩歌的闡釋，尤其〈詞語〉的最後一節：「我於是哀傷地學會了棄絕：語詞破碎處，無物可存在」談語言與物的關係，強調終有一死者傾聽大道的道說，而提出泰然任之的主張。演講有：

15. 〈語言的本質〉，1957年12月4日：從「我於是哀傷地學會了棄絕：語詞破碎處，無物可存在」談語言的本質，再轉變為本質的語言乃無聲地召喚而聚集世界的道說，是為天、地、神、人「四重整體」的切近開避道路的寂靜之音，並說明語言之無名、物之無名、存在之無名，首倡「道即道路」的主張，與終有一死者的泰然任之。

16. 〈詞語〉，1958年3月11日：從「我於是哀傷地學會了棄絕：語詞破碎處，無物可存在」，說明傾聽大道言說的回歸。

17. 〈通向語言的途中〉，1959年1月25日：把語言帶到語言本源之處，終有一死者的傾聽。

18. 〈荷爾德林的大地和天空〉，1959年6月6日。

19. 〈詩歌〉，1969年8月25日。

綜合海德格爾 1936 年之後的思想轉折，我們可以發現：海德格爾已從早期的《存在與時間》中主要在時間性境域來思考存在的哲學範疇，逐步演變成後期在〈物〉和〈築、居、思〉等演講中的「四方域」學說，而在這個學說的嘗試中，他已經



開始運用空間性境域來道說存在的內涵了。

本文正是要從海德格爾前後期思想中，從時間性逐漸演變為空間性的存在意涵進行探討。我們將從海德格爾早期「存在的時間性」入手，說明存在者的存在必須透過時間的變化得以彰顯；然後，我們將透過海德格爾後期思想中的各種空間性比喻，看到「存在的空間性」；最後，我們將探討海德格爾如何在「從時間走向空間」的過程，逐步發現「存在的泰然任之」之境界。

貳、存在的時間性

1924 年 7 月，海德格爾在馬堡大學首次提出存在與時間的關係。後來他在《存在與時間》（*Sein und Zeit*, 1927）書中開宗明義地說：「本書的目的就是要具體地探討存在的意義問題，而其初步的目標則是把時間闡釋為使對存在的任何一種一般性領悟得以可能的境域。」²因此，在《存在與時間》中，海德格爾使用的是現象學的方法。對他來說，現象學（*leigen ta phainomena*：讓那顯現自身者從其自身被看）就是讓當作為此在（*Dasein*）³的人如其所是地現開展自身，而此開展的關鍵與

² 參見 Martin Heidegger, 陳嘉映、王慶節合譯，《存在與時間》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006，頁 1。

³ 海德格爾認為：被視為在世界中存在的人是唯一的能夠以他自己的存在樣式使自己澄清的存在者。對這一問題的本回答是這種存在者的存在模式之一，而且它因此從它所追問的東西中接受它的本質特徵，即存在本質。這種存在者，就是我們自己向來所是的存在者，就是除了其它存在的可能性外還能夠發問存在的存在者，我們用「此在」（*Dasein*）這個術語來稱呼這種存在者。參見《存



終極意義就在於時間，可見時間概念的重要性。

因此，時間對海德格爾來說有其不可取代的重要性，俄國精研海德格爾哲學的學者 Kockelmans 曾就此評析：

「歷史性的」東西是進入其過去的一種本真的「生存的伸展」(stretch of eksistence)，它不是生存拖在自身之後作為一種包袱的過去，而是被歷史地經驗的一種過去，以便生存在它先於它自身之前就已經籌劃的期待的境域 (the horizon of expectations) 內真正地占有它和自身。⁴

此處所言的「歷史性的東西」，指的就是海德格爾在時間軸線下所開展出來的一切存在活動，並且藉此而得以彰顯存在者的存在。

為什麼此在的開展之關鍵意義在時間？因為，首先，此在並不能掌握它自己的起源；它只能發現自己被拋進了多種多樣的的存在者之中（被拋狀態）；其次，被拋進多種多樣的的存在者之中的此在必須與這些存在者打交道並且因而具有把自己喪失在這些存在者之中的趨勢（被拋狀態），從而忘記了它自己的存在本質；最後，整個開展的進程是必然地向著此在的終結點（即死亡）前進。顯見，經由時間而串起的存在，讓作為人的此在有了起點、過程與終結。

在與時間》，頁 7。

⁴ 參見 Joseph J. Kockelmans, 陳小文、李超杰、劉宗坤譯，《海德格爾的《存在與時間》——對作為基本存在論的此在的分析》，北京：商務印書館，1996 年，頁 23。



最早對時間概念提出有系統的分析與探討的，首推亞里士多德（Aristotle, 384-322 BC.）。亞里士多德的《物理學》一書可稱是世界上最早的物理學專著，在這部著作裡他討論了月亮以下的世界裡時間、空間和力學的一些問題，提出了他自己的看法。其中關於時間的論述非常多，例如：「一切變化和一切運動皆在時間裡」⁵、「時間是使運動成為可以計數的東西」⁶、「在任何地方，同時的時間都是同一的」⁷...等。

海德格爾早在 1922 年的《導論》⁸中，就已經陳述了他對亞里士多德的本體論和邏輯學的詮釋，係來自於它們可作為存在學說的歷史脈絡，以及作為諸多存在方法背後的科學與邏輯的歷史。可見海德格爾重視歷史的程度。他甚至認為這種歷史探究的處境，係詮釋者在進行各項詮釋時，必須優先考慮的先決條件，因為任何詮釋者的歷史處境，本身就是一種觀點（Blickstand），一種視線（Blickrichtung），以及與之相伴隨的視域（Sichtweite）。

爾後，康德在《任何一種能夠作為科學出現的未來形而上

⁵ 參見 Aristotle (384-322 B.C.), “Phusike Akroasis / Peri Geneseos Kai Phthoras”, 徐開來譯(), 《亞里士多德·物理學·論生成和消滅》, 台北市: 慧明文化, 民 91, 頁 122。

⁶ 同前註, 頁 124。

⁷ 同前註, 頁 125。

⁸ 1922 年海德格爾打算一本關於亞里斯多德的書，並於該年 10 月為該書寫了一篇導論，連同該書的某些章節送至馬堡大學，以申請一個「具有一個正教授的權利和地位的哲學副教授」職務，並打算將此導論出表在胡塞爾主編的《哲學和現象學研究年鑒》上。雖然，該書及此導論後來並未發表且內容殘缺散失，但已經可以從《導論》的不完全複印本中，看出海德格爾通往《存在與時間》的第一步。



學導論》（*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783）中論及「純粹數學是怎樣可能的？」問題時認為：純粹數學，作為先天綜合知識來說，它之所以是可能的，就在於它只涉及感官對象，而感官對象的經驗的直觀，其基礎是純直觀，即先天的直觀。這種純直觀之所以可能作為基礎，就在於它只是感性的純粹形式，這種感性形式先行於對象的實在現象，在現象中首先使對象在事實上成為可能。然而這種先天直觀的能力不涉及現象的質料，也就是說，不涉及在現象裡構成經驗的感覺，它只涉及現象的形式，而時間正是這樣的純粹現象形式。

在時間理論的歷史中，海德格爾認為康德在一定程度上預見了他自己的理論。例如，康德在《純粹理性批判》中不僅提出「時間的本質就是一種自我感覺」或是「時間構成了主體的基本結構」的主張，而且康德同時也主張「時間使一切對象的客觀性成為可能」。顯然，對康德而言，時間不是源於任何經驗的一個經驗概念，時間是作為一切直觀之根據的一種必然的表象。時間固然是「實在」的，但只是作為將我自己表象為對象的實在方式，時間是內感覺的形式。⁹換言之，時間作為一種自我感覺的主觀性存在，但它卻也為所有的主觀性提供了客觀溝通的可能。

海德格爾之所以認同康德對時間的看法，主要有三方面是極相似的：首先，海德格爾和康德一樣，都不是從自然哲學（或

⁹ 參見 Immanuel Kant, 鄧曉芒譯,《純粹理性批判》,北京:人民出版社,2004,頁 34-50。



是科學)的角度來處理時間，而是直接以形而上學(或是存在論)為基礎，對時間的本質性問題進行探索。因此，他就不必然需要將時間與空間在運動中關聯起來¹⁰；其次，海德格爾如同康德一樣，都沒有採用亞里斯多德在《物理學》¹¹中將時間區分為「過去、現在、未來」三階段的方式來證明時間的存在；最後，海德格爾和康德一樣，都試圖說明在某種意義上時間和人的存在是彼此密切相關的。

由此而知，海德格爾與康德對時間的思索有極高度的相似性，但是海德格爾更進一步指出，自然界中的所有運動並不真正「在時間中」流動，因為就其本身而言，它們是「在時間之外」的，是無時間的。如果我們不在與人的關係中設想這些運動，那麼，它們自身就是無時間的。只有作為此在的人存在，才有時間。

因此，時間不僅是存在者的內在感覺，我們更可以發現時間是透過存在者的時間化而構成時間的，如同海德格爾在《時間概念的歷史》中所說的：

它自身的不斷前行——這從本質上說內在於此在(Dasein)之向死存在——只不過是我自己的將來的存在。換句話說，對一個人而言，去存在就意味著成為，存在是變易。這意

¹⁰ 有關於利用運動的概念來關聯時間與空間的科學理論非常多，其中最著名當屬德國科學家愛因斯坦在《相對論》中所提出的「空-時共變」的概念。參見 Albert Einstein (1916), 李精益譯，《相對論入門：狹義和廣義相對論》，台北市：臺灣商務，2005。

¹¹ 參見 Aristotle, 徐開來譯，《亞里士多德·物理學·論生成和消滅》，台北市：慧明文化，民 91。



味著：此在總是向其自身而來（Zu-Kunft），在此意義上，其存在方式就是將來。另一方面，負罪和願有良知是此在曾在（Gewesensein）或過去之存在的恰當方式。就其已經被曾在之物打開而言，將來的諸可能性構成了此在之真正的和唯一的現在。因此，此在真正能在其中成為其自己之全體和整體的存在就是時間。¹²

即使如此，海德格爾在《時間概念的歷史》也說這不意味著時間真是什麼，因為時間不是什麼。人們可以說「有時間」，但這不能解釋為時間是一個物或存在者。毋寧說，此在使時間時間化，使時間存在，讓時間存在；更確切地說，此在將其自己的存在時間化為時間。

這樣的結論，似乎與我們平常對時間定義有所不同，這是因為牛頓（Isaac Newton, 1643-1727）和近代物理學的科學的時間觀就源於日常時間觀，我們在日常生活中遭遇到的時間是「常人」的時間性，這時，時間變成了變化的量度，這種量度使得在「常人」層次上的社會相互作用成為可能。但是海德格爾認為：自然界中的運動如月球和其他星球的運動——這種運動是通過指定每一物體的每一瞬間在時間上的位置和點在空間—時間上被確定的——並不真正「在時間中」流動，因為就其本身而言，它們是「在時間之外」的，是無時間的。只有當它們的存在者在科學研究中顯露為「純自然」時，我們才在時間「中」遭遇它們。但是，如果我們不在與人的關係中設想這

¹² 轉引自陳小文、李超杰、劉宗坤譯，《海德格爾的《存在與時間》——對作為基本存在論的此在的分析》，頁 276。



些存在者，那麼，它們自身就是無時間的。只有作為此在的人存在，才有時間。¹³

海德格爾此說，明確地呼應了胡塞爾（Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938）在《內在時間意識現象學講義》¹⁴裡對時間概念的分析：他先假設所謂的客觀時間並不存在，然後按照現象學（phenomenology）的方法，提出時間的證論：胡塞爾認為時間是其實就是人的意識對事物印象的「滯留」（Retention），而當這「滯留」與意識的意向性「重疊」（Verflechtung, interweaving），則時間即為這重疊的產物，即「時間意識流」（Bewußtseinsfluß, flow of consciousness）。

可是，胡塞爾緊接著就面臨一個更嚴苛的挑戰，即倘若每一個意識的主體均有一套屬於自己的時間意識流，那麼主體之間的時間性又如何能溝通與一致呢？

於是胡塞爾在個人的時間意識流之外，提出一個統一的時間流動，他稱之為為「作為絕對主觀性的時間構成流」（Der Zeitkonstituierende Fluß als absolute Subjektivität, the time-constituting flux as absolute subjectivity），它把所有的意向性活動聯繫及統一起來，作為所有時間物的延續的基礎。¹⁵胡

¹³ 參見陳小文、李超杰、劉宗坤（1996）譯，《海德格爾的《存在與時間》——對作為基本存在論的此在的分析》，頁 276-277。

¹⁴ 參見 Edmund Husserl (1928), “Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins”, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1980. 收錄在 *Gesammelte Werke-Husserliana* (Den Haag: Martinius Nijhoff, 1966), Bd. X.

¹⁵ 參見黃國鉅，〈《老子》的現象學分析與時間問題〉，刊於《現象學與人文科學》（*Journal of Phenomenology and the Human Sciences*），第 2 期，香港：香港



塞爾似乎認為，這個所謂意識的絕對流動，是一切事物——無論是外在感官事物、抑或是純粹思維的想像，甚至是邏輯判斷——在我們的意識裡構成的可能性和必要條件。在這個結構裡，本身沒有任何可言，但是，它容許我們進行意向性活動的可能性，換句話說，我們如果只有時間意識流，我們就甚麼都沒有，但是我們憑著它，卻可以把整個經驗世界建構起來。¹⁶

不過，這樣的結論卻似乎又繞回到時間的本質性問題了。因為我們好不容易才將時間概念從客觀實存的層次，拉到以生活世界的觀測者為主的時間意識層次，但現在卻又將此意向性的活動歸結至先驗的本體上，似乎有邏輯上的循環論證之嫌。顯然，我們必須重新思考「時間意識流來自於意向性的活動」的議題，因為意向性的活動標示著觀測者的主觀意向。

為此，海德格爾在他《存在與時間》書中明白地告訴了我們：就算我們如何袖手旁觀，如何脫離世俗，我們到底是生存著、存在著，這個事實，必須首先承認；然後，我們的生存，也必然在時間的層次上發生；因此，時間的流逝對我們並不是無關痛癢的，我們時時刻刻意識到生命的有限性、死亡的逼切性。這種時間與此在緊密關聯的關懷，將逼使我們不再把時間視為一條沒有開始和終結、不斷流變的河流，而找到一個插入點，去把無限伸延的過去和將來統一起來，以對將來的投射和籌劃，整理我們的過去和理解我們的現在。

中文大學現象學與人文科學研究中心，2005，頁 105-160。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版，2005，頁 112-113。

¹⁶ 同前註，頁 114-115。



至此，海德格爾才算真正將此在（Dasein）的時間性完整表述出來，甚至他也開始發現語言在這整個表述的過程中，才是真正賦予此在的時間性得以彰顯的原因：

只有從言談（Rede）的時間性出發，亦即從一般此在（Dasein）的時間性出發，才能澄清「含義」的「發生」，才能從存在論上使形成概念的可能性得以理解。¹⁷

在這裡，語言的作用和意義，不在於為流動的時間給予一個永恆的對象，而在於發現和理解我們的過去、現在、將來的可能性。語言素質的加入，也促使了海德格爾晚期思想從此在的時間性開始逐漸轉向於空間性的契機。

參、從存在的時間性轉折至空間性

海德格爾從時間的思索中，看見了存在的時間性格，而且更進一步地發現：只有作為此在的人存在，時間才有了意義。存在者的存在讓一切有了意義，如同荷爾德林的詩〈如當節日的時候……〉一開頭所揭櫫的：

如當節日的時候，一個行走的農夫
望著早晨的田野，昨夜風雨，
從灼熱的黑夜迸發出清冷的閃電，
遙遙地還隆響著雷霆，

¹⁷ 參見 Martin Heidegger, "Sein und Zeit". 陳嘉映、王慶節合譯，《存在與時間》，頁 397。



河水又從河岸回落，
大地郁郁蔥蔥，青翠欲滴，
天空令人喜樂的雨水灑在葡萄樹上，
小樹林沐浴在寧靜的陽光下。¹⁸

農夫望著田野，遙想昨夜雷電，再看到眼前的大地與天空，萬物復甦、郁郁蔥蔥。在農人眼中，一切的意義因他而生。對海德格爾而言：自然在一切現實之物中在場。自然在場於人類勞作和民族命運中，在日月星和諸神中，但也在岩石、植物和動物中，也在河流和氣候中。令人驚嘆的自然不能施以任何制造活動，自然卻以其在場狀態貫穿了萬物。顯然，海德格爾的存在哲學，與其說是形上學式的主體彰顯，毋寧是一種自然美學的擴延，誠如海德格爾所言：

無所不在的自然有所迷惑（Berückung）又有所出神（Entrückung）。¹⁹而這同時的迷惑和出神就是美的本質。美讓對立者在對立者中，讓其相互並存於其統一體中，因而從或許是差異者的純正性那裡讓一切在一切中在場。美是無所不在的現身（Allgegenwart）。²⁰

海德格爾在此雖然體悟到了美的神聖性，將「自然」稱之為「聖美」，不過此時的海德格尚未真正體悟「詩與思」或「美與道」的切近關係，且後來雖在〈……人詩意地棲居……〉與

¹⁸ 參見 Martin Heidegger，孫周興譯，〈如當節日的時候……〉，收錄於孫周興譯，《荷爾德林詩的闡釋》，北京：商務印書館，2002，頁 55-58。

¹⁹ 此處「迷惑」（Berückung）與「出神」（Entrückung）有相同的詞根，而動詞 rücken 有「移動挪動」的意思。

²⁰ 參見 Martin Heidegger，孫周興譯，〈如當節日的時候……〉，頁 61-62。



〈什麼叫思想〉、〈技術的追問〉等演講中亦提到詩意的美感與哲思的關係，但真正將之融貫則必須等到在〈語言的本質〉（1957 年 12 月）、〈詞語〉（1958 年 3 月）、〈在通向語言的途中〉（1959 年 1 月）等演講中，海德格爾就不只一次提到詩與思的切近，說明兩者非同一，但卻在切近中拋棄自身而開顯對方，進而提出「四重整體」的「映射之舞」，在在均說明海德格爾終究是體會到「由思入詩」與「由詩入思」的雙重性，即美學與哲思的切近。

其中的轉折處，正是語言素質的加入，海德格爾後來在 1957 年的演講〈語言的本質〉中就明確表達了語言在他晚期思想中的重要性：

道說 (Sage) 意謂：顯示、讓顯現、既澄明著又遮蔽著把世界呈示出來。……切近 (Nähe) 便自行顯示為那種使世界諸世帶「相互面對」的開辟道路。……我們洞識切近與道說作為語言的本質現身如何是同一者。於是，……語言之本質屬於那種使四個世界地帶〔按：指「天、地、神、人」四域〕「相互面對」的開辟道路的運動的最本己的東西。……〔因此〕作為為世界開辟道路的道說，語言乃是一切關係的關係。²¹

語言在海德格爾晚期思想的重要性，我們亦可由大陸學者孫周興將海德格爾 Ereignis 一詞翻譯為「大道」的考量中窺見一二。根據孫周興在晚期海德格爾的各類演講及著作中，他發

²¹ 參見 Martin Heidegger，孫周興譯，〈語言的本質〉，收錄於孫周興譯，《在通向語言的途中》，北京：商務印書館，2004，頁 210-211。



現海德格爾非常著重闡發 Ereignis 的「開路者」(das Be-wëgende) 及其「道說」(Sage) 的意義，海德格爾也曾明言：「道說乃是大道說話的方式」。因此雖然 Ereignis 這個德文詞語，在字面上有一個「本己」的含義，但孫周興仍認為把 Ereignis 譯為「大道」最適切海德格爾的原意。²²

顯然，海德格爾從語言與物的關係，談到切近 (Nähe) ——詩與思的切近——為相互面對地開辟道路，故而引發他對時間、空間的探討，從而批判現代科學係建立在參數性質的計算尺度上，反而遠離了切近的真正意涵，也遠離了將天、地、神、人四方域聚集的召喚，從而遠離了大道的無聲地道說。至此，空間概念在海德格爾的思想中逐漸開展其重要性。就如同他在〈語言的本質〉中所說的：

被測定的間距的尺度始終取自一種延展；根據這種延展，沿著這種延展，間距大小的測定數值被計算出來。……我們根據那種延展，沿著那種沿展，來測量作為距離的切近和遙遠；這些延展就是「現在」的前後相繼，亦即時間，以及各個位置的上下右前後的相互並存，亦即空間。²³

²² Ereignis 這個德文詞語，在字面上有一個「本己」的含義，正因為這樣，漢語現象學界的學者在考慮譯名時，多抓住這個「本」字不放，如陳嘉映先生建議譯之為「本是」、張燦輝先生為我們提供了「本然」一譯、倪梁康先生的建議則是「本成」……等近十種譯法，因此孫周興的「大道」之譯在學界仍多有爭議。參見孫周興，〈大道與本有：對海德格爾 Ereignis 之思的再考察〉，頁 195-210。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，頁 197-198。

²³ 參見 Martin Heidegger，孫周興譯，〈語言的本質〉，頁 204。



空間是什麼呢？通常人們會認為空間不就是指一個空空如也的區域，然後我們才能以某種方式填滿這一區域，如此一來就構成了空間的意義了。不過，對海德格爾而言，空間並非是用以填充事物的區域而已，他更在意的是各種事物用具之間的相對關係，透過此在（Dasein）的指引把這些相對關係得以標誌出各種不同的位置，使其起了一種空間化的作用，故此在成為了使位置和各種空間得以存在的基礎。在海德格爾看來，空間既不是主觀的東西，也不是物理意義上的世界空間，毋寧說此在具有空間化的作用。²⁴

本質上就在世的此在的空間性不能將此在的空間性與科學上的空間相提並論，也不能把此在在煩忙生活所領會的距離與客觀的測量相比較。這樣看似循環的矛盾，俄國學者 Kockelmans 則剖析海德格爾的觀點，說明了此在的空間化作用，可以同時滿足存在者之間的相對性及純粹幾何科學的先天性：

空間原初地只能通過煩忙的此在加以揭示，而且空間一直是與各種用具的空間性即位置相聯繫而為空間的。正是由於這一揭示，由於這空間性的在場，此在才能發展一種純空間的理論科學，即幾何學。²⁵

此在的空間性和它所領會的距離只能通過此在在煩忙著與事物打交道中的活動來確定，只能通過創造它們的那種指導意向

²⁴ 參見 Martin Heidegger, 陳嘉映、王慶節合譯，《存在與時間》，頁 128-131。

²⁵ 參見 Joseph J. Kockelmans, 陳小文、李超杰、劉宗坤譯，《海德格爾的《存在與時間》——對作為基本存在論的此在的分析》，頁 155。



(the directing intention) 來確定。因此，此在的空間化作用實乃是一種揭示、一種開展、甚至是一種築造，在築造的空間中，此在始得以與天地萬有相遇。

那麼，什麼又是築造呢？根據海德格爾的說法：

築造，即古高地德語中的 *buan, bhu, beo*，也就是我們現代德語中的「是」(*bin*)，如在下列說法中：我是 (*ich bin*)，你是 (*du bist*)，以及命令式 *bis, sei*。那麼，什麼叫「我是」呢？含有「是」(*bin*) 的意思的古詞 *bauen* 給出回答：「我是」、「你是」意味著「我居住」、「你居住」。我是和你是的方式，即我們人據以在大地上存在 (*sind*) 的方式。乃是 *Buan*，即居住。所謂人存在，也就是作為終有一死者在大地存在，意思就是：居住。古詞 *bauen* 表示：就人居住而言，人存在 (*sei*)。²⁶

海德格爾認為如果我們傾聽語言在築造一詞中所道說的東西，我們能覺知如下三點：一、築造乃是真正的棲居。二、棲居乃終有一死的人 (*die Sterblichen*)²⁷ 在大地上存在的方式。三、作為棲居的築造展開為那種保養生長的築造與建立建築物

²⁶ 參見 Heidegger, Martin，孫周興譯，〈築·居·思〉，收錄於孫周興譯，《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005，頁 154。

²⁷ 海德格爾晚期不再使用此在 (*Dasein*) 一詞，代之以終有一死者 (*die Sterblichen*) 來指涉人的存在。人之所以被叫作終有一死者，是因為人能夠赴死。赴死意味著能夠承受作為死亡的死亡。惟有人赴死，而且只要人在大地 (*die Erde*)、天空 (*der Himmel*)、及諸神 (*die Göttlichen*) 面前持留，人就不斷地赴死。當我們指出終有一死者，我們就已經一道思及其他三方，但並沒有思索四方之純一性 (*Einfalt der Vier*)。海德格爾將這四方的純一性稱為四方域 (一譯四重整體，*das Geviert*)，係其晚期哲學中極為重要的思想內容。



的築造。因此，我們棲居，並不是因為我們已經築造了；相反地，我們築造並且已經築造了，是因為我棲居，也即作為棲居者而存在。

海德格爾進一步說明：棲居，即被帶向和平（Friede），意味著始終處於自由（das Frye）之中，這種自由把一切都保護在其本質之中。棲居的基本特徵就是保護（Schonen）。它貫穿棲居的整個範圍。一旦我們考慮到，人的存在基於棲居，並且是作為終有一死者逗留在大地上，這時候，棲居的整個範圍就會向我們顯示出來。²⁸海德格爾以橋為例：橋不只是把已經現成的河岸連接起來了，而是因為在橋的橫越過程中，河岸才能作為河岸地出現，是橋讓河岸可以相互貫通、相互對峙。因此，橋的築造，使河流、河岸和陸地進入相互的近鄰關係之中，而聚集為河流四周的風景。²⁹

通過橋的譬喻，我們發現了築造的本質在於它提供出了空間，由於築造建立著位置，它便是對諸空間的一種創設和接合；與此相呼應的是，當築造之實行時，亦是通過接合位置的諸空間，而把位置建立起來。顯見，此在的築造是一種別具格的讓棲居（Wohnenlassen），它置造了一個作為位置的物，然後使之一切在場者得以進入這個場域而會合，例如教堂的置造，使人與神有了接合之處。

但是，棲居真正的困境乃在於：終有一死的人總是重新去尋求棲居的本質，他們首先必須學會棲居。倘若人的無家可歸

²⁸ 參見 Heidegger, Martin，孫周興譯，〈築·居·思〉，頁 156-157。

²⁹ 參見 Heidegger, Martin，孫周興譯，〈築·居·思〉，頁 160。



狀態就在於人還沒有把真正的棲居困境當作這種困境來思考，那又會怎樣呢？而一旦人去思考無家可歸狀態，它就已然不再是什麼不幸了。正確地思之並且好好牢記，這種無家可歸狀態乃是把有一死者召喚入棲居之中的惟一呼聲。終有一死者如何響應這種呼聲呢？或者說，當終有一死者根據棲居而築造並且為了棲居而運思之際，他們就已經在實現此種努力了？

肆、四域合一的泰然任之

終有一死者透過築造，讓自己得以棲居。但是終有一死者究竟要棲居於何？又如何能築造出這樣的棲居之所？難道這僅僅只是一種空間上的比喻而不可能真正實現？

海德格爾在 1950 年〈物〉這篇演講中，就已經提出了他的答案——天、地、神、人四域合一的「四方域」(das Geviert)³⁰。所謂「四方域」係指大地(die Erde)和天空(der Himmel)、諸

³⁰ 「四方域」在海德格那裡首次公開提出並得到詳細說明大概是在 1949-1951 年間的三篇公開演講中。這三篇演講分別是〈物〉(1949-1950)、〈語言〉(1950)、〈築、居、思〉(1951)。這三篇中的第一篇、第三篇後來收入 1954 年出版的《演講和論文集》(Vorträge und Aufsätze)中，而第二篇則收入在 1959 年出版的《在通向語言的途中》(Unterwegs zur Sprache)。這三篇演講之後的不久幾年中，海德格似乎對「四方域」(das Geviert，一譯「四重整體」)這個詞有一種偏愛，分別又在〈……人，詩意地棲居……〉(1951)、〈語言的本質〉(1957)、〈荷爾德林的大地和天空〉(1959)等著名演講中涉及和一步闡釋。儘管海德格公開使用「四方域」這一術語是在 50 年代以後，但這一思想的蘊釀與演變卻可以更早地溯源到 30 年代中後期的〈哲學論集——本己(Ereignis)談起〉(1936-1938)、〈藝術作品的本源〉(1935-1936)、〈荷爾德林和詩的本質〉(1936)、〈如當節日的時候……〉(1939-1941)以及



神(die Göttlichen)和終有一死者(die Sterblichen)，四方中的每一方都以它自己的方式映射著其餘三方而得彰顯自身，即「四域合一」的純一性。

此處，海德格爾終於把「此在」稱為「終有一死者」。並不是因為他們在塵世的生命會結束，而是因為他們有能力承擔作為死亡的存有，於是終有一死者在死亡的棄絕下，透過四域合一的鏡象，在其餘三方的映照下，是其所是地成為自身。用海德格爾的話即是：

大地和天空、諸神和終有一死者，這四方從自身而來統一起來，出於統一的四重整體的純一性而共屬一體。四方中的每一方都以它自己的方式映射著其餘三方的現身本質。同時，每一方又都以它自己的方式映射自身，進入它在四方的純一性之內的本己之中。這種映射（Spiegeln）並不是對個摹本的描寫。映射在照亮四方中的每一方之際，居有它們本己的現身本質，而使之進入純一的相互轉讓（Vereinigung）之中。³¹

因此，作為終有一死者的人，究竟要築造怎樣的空間讓棲居之所能得以彰顯？答案便在於「四方域」，此一空間的築造終於讓天、地、神、人四方相遇而又重合為一。難怪學者王節慶認為：如果說前期海德格的《存在與時間》可以被視為主要從時間性境域〈築、居、思〉等演講中的「四方域」學說乃是他主

40 年代上半期的〈還鄉——致親人〉（1943）等。

³¹ Heidegger, Martin, 孫周興譯，〈物〉，收錄於孫周興譯，《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005，頁 187。



要從空間性境域來道說存在的嘗試。³²

不過，如何能築造出這樣的空間呢？倘若人汲汲地追逐此一空間的築造，則人的優位性勢必凌駕於其他三方，如此豈非與四域合一的終極性背道而馳？但若放任自由不刻意築造，則此四方又如何能得相遇呢？

對此，海德格爾以壺為例說明。壺是盛水、斟酒的器皿，但它為什麼可以盛水、斟酒？因為它具有容納的作用；再進一步問壺為什麼會容納作用？是因為壺底、壺壁、或壺蓋嗎？當然不是，壺之所以具有容納作用，並不是因為壺有壺底、壺壁，而是因為那壺底、壺壁之間所構築出來的「中空」(die Leere)或「無」(das Nichts)。海德格爾認為：壺之物性因素在於它作為一個容器而存在，具有容納作用。但有趣的是，當我們把酒倒在壺壁之間、壺底之上這個原本虛空(die Leere)之處時，壺的容納本質始得作用。這個虛空，乃是當初置造者特地為壺之容納作用所保留的，是置造者與壺之物性遇合、關聯之處。這個關聯之處，不是別的，而是一片虛空，是這片虛空構築了相遇之所。

由此而知，正是這片虛空，構築出了天、地、神、人四方得以相遇之所。而作為終有一死者的人如何築造這片虛空呢？甚或說，既然是一片虛空，又如何能被築造的出來呢？誠如海

³² 王慶節，〈道之為物——海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，刊於《現象學與人文科學》(Journal of Phenomenology and the Human Sciences)，第2期，香港：香港中文大學現象學與人文科學研究中心，2005，頁261-313。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版，2005，頁288。



德格爾所言：終有一死者唯一要做的，不過就是不執著於自身的「泰然任之」(Gelassenheit)而已！³³

或許有人會認為「泰然任之」難道什麼都不做嗎？當然不是。再以壺為例。海德格爾認為壺的「中空」之所以能容納，是因為它具有集聚 (versammeln) 與饋贈 (schenken) 的雙重性，前者表現在注入 (Einguss)，後者則在斟出 (Ausgiessen)。簡單地說，壺的什麼都不做的「中空」，從其本質上思考時，它竟自然而然地、輕易地就具備了集聚與饋贈的能力，這不就是「泰然任之」嗎！

正如巴勒斯坦社會學家薩依德 (Edward Wadie Said, 1935-2003) 在《知識份子論》(Representations of the Intellectual, 1994) 中所提到：知識份子應保持其邊緣性格，而不能過於涉入任何一種利益或政治團體中，才能保持其批判的原動力，這也符合了海德格爾在〈物〉中說明壺壁之保持距離才可能創

³³ 海德格爾此一虛空的說法，極難不讓人聯想到中國的道家無為思想。一般相信此關聯係來自於一個偶然的機緣（大約是在海德格爾正式提出「四方域」學說的三年前初夏），海德格爾遇上了來自中國的學者蕭師毅。這次相遇促成了他們在那麼夏季共同譯讀老子的《道德經》。這一譯讀計畫據說後來由於一些原因中途中斷，而且至今也未能確實發現和這一事件有關的正式譯稿或筆記。關於海德格爾與蕭師毅 1946 年共同譯讀《老子》這一史實，詳見蕭的回憶文章：Paul Shih-yi Hsiao, “Wir trafen uns am holzmarktplatz”, in Erinnerung an Martin Heidegger (Stuttgart: Neske, 1977), S.119-130; “Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching”, in Heidegger and Asian Thought, ed. Graham Parkes (Honolulu: University Hawaii Press, 1987), pp.93-103; 海德格爾本人也在 1949 年 8 月寫信給雅斯貝爾斯 (Karl Jaspers) 的通信中較為詳細地講述了這一譯讀過程以及最後放棄這一計畫的原因。詳見 Martin Heidegger/ Karl Jaspers Briefwechsel, 1920-1963, ed. Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990, p.181.



造出虛空的思想。就是這種「從有到無」的思想跳躍，我們才能讓我們的思想保持在任何可能性，而非為獨斷的某一東西，因為人一旦確定思想之為何物了，那麼人就不再思想了。

海德格爾在 1953 年〈什麼叫思想？〉³⁴演講中就曾說：

在我們這個可思慮的時代裡，最可思慮的東西顯示於我們尚未思想。我們尚未思想，是因為有待思想的東西從人那裡扭身而去，而絕非僅僅因為人沒有充分朝向有待思想的東西。有待思想的東西從人那裡扭身而去。它向人扣留自身，從而對人隱匿自身（Sichentziehen）。³⁵

為什麼人最需要思慮的事物反而是人最不思慮的呢？如同上述所言，當終有一死者自身的目的性凌駕於四方域的其他三方時，看似人為自身置造了一個可供驅使的方向與目標，但實際上卻反而是遮蔽了真正的本有（Ereignis）。如同海德格爾在〈技術的追問〉中所說：現代科技作為人類最有效率的解蔽策略，但它同時也是人類在追問本有時的最大遮蔽。³⁶換言之，面對自行隱匿的本有，人無法透過任何人工解蔽的方式來追問，而應是放下追問的企圖而「泰然任之」，因為惟有當終有一死者放棄追問自身的存在時，天空、大地、諸神方能自行顯現其在

³⁴ 本文標題 Was heißt Denken? 亦可譯為「何謂思想？」，但根據孫周興譯註認為：因為其中的動詞 heißen 也有「召喚」、「叫」的意思，而且特別是因為海德格爾在本文中主要取後一種意義，所以我們把它譯為「什麼叫思想？」。

³⁵ Heidegger, Martin, 孫周興譯，〈什麼叫思想？〉，收錄於孫周興譯，《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年，頁141。

³⁶ 參見 Heidegger, Martin, 孫周興譯，〈技術的追問〉，收錄於孫周興譯，《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年，頁12-14。



場而與終有一死者相遇。因此，海德格爾說：「存在顯現為在場者之在場（Anwesen）。」³⁷為什麼是在場者的在場？因為四域合一，天空、大地、諸神對終有一死者而言，它們一直都是在場的，只因為人的追問而使得它們對人隱匿其自身。

如果以海德格爾中期思想的〈藝術作品的本源〉³⁸為例，則我們可以看到海德格爾在該演講中，早已告訴過我們：藝術作品的鑑賞，並非由我們主觀的認定，亦非有一套客觀的審美標準，而是「藝術作品以自己的方式開啟存在者之存在。在作品中發生著這樣一種開啟，也即解蔽（Entbergen），也就是存在者之真理。在藝術作品中，存在者真理自行設置入作品中了。藝術就是真理自行設置入作品中。」³⁹從藝術作品的本源談思想與真理，這是海德格爾的美學，這份美學不僅僅是藝術、詩學等心靈感動而已，更是哲學的美學內涵，此境界可說已達極

³⁷ Heidegger, Martin, 孫周興譯，〈什麼叫思想？〉，頁 150。

³⁸ 本文最初是在 1935 年 11 月 13 日在弗萊堡藝術科學協會，應大學學生會之邀的演講，後在 1936 年 1 月於蘇黎世重講。本文內容主要依 1936 年 11 日 17 日、11 月 24 日和 12 月 4 日在美茵法蘭克福自由德國主教教堂議事會上的演講。本演講從藝術思索作品，再從作品思索物，再從物思索器具，最後從梵·谷的一幅農鞋的油畫中，思考到了器具的器具存在就在其有用性中，而這種有用性又根植於器具的一種本質性存在的豐富性中。我們稱之可靠性（Verlässlichkeit）。如此一來，這個存在者進入它的存在之無蔽之中，即真理。在作品中，要是存在者是什麼和存在者是如何被開啟出來，也就有了作品中的真理的發生。在藝術作品中，存在者之真理已經自行設置入作品中了。在這裡，「設置」（Setzen）說的是：帶向持立。一個存在者，一雙農鞋，在作品中走進了它的存在的光亮中。存在者之存在進入其閃耀的恒定中了。那麼，藝術的本質或許就是：存在者的真理自行設置入作品。

³⁹ Heidegger, Martin, 孫周興譯，〈藝術作品的本源〉，收錄於孫周興譯，《林中路》，上海：上海譯文出版社，2005，頁 21。



高的哲思——透過鑑賞者的自我解蔽，讓藝術作品自行顯現其自身。

但是，我們仍有一個疑問：作品的自我現身，究竟是美的藝術被召喚入詩意的解蔽之中了嗎？或是解蔽更原初地要求美的藝術，以便美的藝術如此這般以它們的本份專門去守護救渡之生長，重新喚起和創建我們對允諾者的洞察和信賴？⁴⁰對此，我們可以看出：與〈藝術作品的本源〉相同的是，海德格爾在〈什麼叫思想？〉的演講中也曾引詩句「智者最終往往喜愛美麗事物」⁴¹，但其著重點並非一般外在形式上的美觀，真正牽動哲學家內心那份深層美感的，仍是對真理的思索與探尋。可見海德格爾在中期思想雖然將美感經驗提昇至更深刻的哲思，但細究其內涵似乎尚未真正將其思想轉向美學。

直至 1953 年 11 月〈技術的追問〉演講中，海德格爾首次出現將哲學思考帶入美與藝術的領域，開始嘗試將美作為哲學思考的最終境界：

詩意的東西把真實的東西帶入柏拉圖在《斐多篇》中所謂的 τὸ ἐκφανέστατον，即最純潔地閃現出來的東西的光輝之中。詩意的東西貫通一切藝術，貫通每一種對進入美之中的本質現身之物的解蔽。⁴²

至此，海德格爾終於真正進入美學的境界。其後在〈語言的本

⁴⁰ 參見 Heidegger, Martin，孫周興，〈技術的追問〉，頁 36。

⁴¹ Heidegger, Martin，孫周興譯，〈什麼叫思想？〉，頁 146。

⁴² Heidegger, Martin，孫周興譯，〈技術的追問〉，頁 36。



質〉（1957 年 12 月）、〈詞語〉（1958 年 3 月）、〈在通向語言的途中〉（1959 年 1 月）等演講中，海德格爾不只一次提到詩與思的切近，說明兩者非同一，但卻在切近中拋棄自身而開顯對方，進而提出天、地、神、人四域合一的「四方域」，在在均說明海德格爾在其晚期思想中，終於體會到「由思入詩」與「由詩入思」的雙重性，即美學與哲思的切近。

再以壺為例。如同前述，壺之虛空如何容納呢？它通過承受被注入的東西而起容納作用；它也通過保持它所承受的東西而起容納作用。虛空以雙重方式來容納——承受和保持，而它們的統一性是由傾倒（Ausgießen）來決定的，壺之為壺就取決於這種傾倒，作為這種傾倒，容納才真正如其所是。海德格爾稱這種傾倒就是「饋贈」（schenken）：「從壺裡傾倒出來，就是饋贈。在傾注之饋贈中，這個器皿的容納作用才得以成其本質。」⁴³

傾注之贈品讓四方之四重整體的純一性得以棲留。而在贈品中，壺之為壺成其本質。贈品聚集那屬於饋贈的東西：雙重的容納、容納者、虛空和作為捐贈的傾倒。……我們德語裡用一個古老的詞語來命名這種聚集。這個古老的詞語叫作：thing〔物〕。壺的本質是那種使純一的四重整體入於一種逗留的有所饋贈的純粹聚集。壺成其本質為一物。壺乃是作為一物的壺。⁴⁴

壺之為壺，在於它作為彰顯自身傾注本質的存在；天地之為天

⁴³ Heidegger, Martin, 孫周興譯，〈技術的追問〉，頁 179。

⁴⁴ Heidegger, Martin, 孫周興譯，〈技術的追問〉，頁 181。



空、大地之為大地、諸神之為諸神，萬物皆以其在場的方式而彰顯其在場。至此，終有一死者之為終有一死者，所有的哲學沈思與探詢，終將如同壺之為壺一般，是其所是地「泰然任之」與一切的在場者相遇而已矣！

伍、結語

從時間的流逝思考人的存在意義，雖然我們馬上就會覺察生命存在的無奈——「人係無端地被拋擲到這個人世間且命定地走向死亡」，但是海德格爾卻發現只要能在時間的長河中決定自己每一個當下的意義，則人非但不是被時間所掌控，反而是由人來定義時間的存在了，這也是海德格爾為什麼會把人稱之為「此在」（Dasein）的原因。

然後，海德格爾開始思索作為此在的人如何能開啟這樣的意義？原因就在於人能築造。透過築造，終有一死的人才得以有了棲居之所，而此棲居在終極的意義上甚至決定了終有一死的人存在的方式。於是海德格爾發現了哲學的空間性，成為了人之為人的存在意義表徵。但是，作為終有一死的人究竟要築造一個怎樣的空間才能真正彰顯其自身的存在意義呢？

最後，海德格爾以天、地、神、人四域合一的「四方域」作為築造的終極意義，提出：作為終有一死者的人，必須學會棄絕自身以聆聽天地萬有的聲音，在詩般的語言所提供的場域中將自身與萬有集置，才能切近大道。因為如果我們只是有意識地思考，我們不過是仍在「此在的追問」層次，稍一不留心，我們即會墮入以解蔽為目的的科技或其他人造文明而不自知。



但這並不是真正的沈思，沈思更豐富，沈思乃是對於值得追問的東西的「泰然任之」。通過這樣的沈思，我們才開始走向那個我們不曾經驗也不曾看透、但卻長期在場的場域。在沈思中我們走向一個場域——一個貫穿我們當下所有作為的空間，終於得以開啟自身。⁴⁵

值得我們注意的是，當代教育的發展卻非如此。當代科學意識和科學知識的教化(Bildung)是把一個榜樣帶到人的面前，人根據這個榜樣來構成他的所作所為。於是教化就需要一個事先確定的範型和一個全面穩固的立足點，一個共同的教化理想的制訂以及這個理想的支配地位是以一種無疑的、在任何方向上都已得到確定的人之狀況為前提的。這個前提本身必定建立在一種對一個不變理性及其原則所具有的不可抗拒的強力的信念之中。

但是，真正的沈思卻不該是這樣的，真正的沈思應該是終有一死者在時間的長流中看到生命的變幻，而後把自身帶到其當下逗留之所的空間場域裡，與所有的在場者相遇而開展出來的獨特歷程。與此同時，我們即會發現：真正值得追問的東西又開啟出通向所有事物和所有命運之本質的大門！

⁴⁵ 參見 Heidegger, Martin 著，孫周興譯，〈科學與沈思〉，收錄於孫周興譯，《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005，頁 65-67。



參考文獻

沈清松，《物理之後／形上學的發展》，台北市：牛頓，民 80 年。

孫周興，〈大道與本有：對海德格爾 Ereignis 之思的再考察〉，刊於《現象學與人文科學》(Journal of Phenomenology and the Human Sciences)，第 2 期，香港：香港中文大學現象學與人文科學研究中心，2005。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版，2005。

Heidegger, Martin，陳嘉映、王慶節合譯，《存在與時間》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006。

Kockelmans, Joseph J., 陳小文、李超杰、劉宗坤譯，《海德格爾的《存在與時間》——對作為基本存在論的此在的分析》，北京：商務印書館，1996。

Kant, Immanuel, 鄧曉芒譯，《純粹理性批判》，北京：人民出版社，2004 年。

Einstein, Albert, 李精益譯，《相對論入門：狹義和廣義相對論》，台北市：臺灣商務，2005 年。

Aristotle, 徐開來譯，《亞里士多德·物理學·論生成和消滅》，台北市：慧明文化，民 91。

Kant, Immanuel, 龐景仁譯，《任何一種能夠作為科學出現的



未來形而上學導論》，北京市：商務印書館，1997。

Husserl, Edmund(1928), “Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins”, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1980.收錄在 Gesammelte Werke-Husserliana (Den Haag: Martinius Nijhoff, 1966), Bd. X.

黃國鉅，〈《老子》的現象學分析與時間問題〉，刊於《現象學與人文科學》（Journal of Phenomenology and the Human Sciences），第 2 期，香港：香港中文大學現象學與人文科學研究中心，2005。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版，2005。

Heidegger, Martin，孫周興譯，〈如當節日的時候……〉，收錄於孫周興譯，《荷爾德林詩的闡釋》，北京：商務印書館，2002。

Heidegger, Martin，孫周興譯，〈語言的本質〉，收錄於孫周興譯，《在通向語言的途中》，北京：商務印書館，2004。

Heidegger, Martin，孫周興譯，〈築·居·思〉，收錄於孫周興譯，《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005。

Heidegger, Martin，孫周興譯，〈技術的追問〉，收錄於孫周興譯，《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005。

Heidegger, Martin，孫周興譯，〈物〉，收錄於孫周興譯，《演



講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005。

王慶節，〈道之為物——海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，刊於《現象學與人文科學》（*Journal of Phenomenology and the Human Sciences*），第2期，香港：香港中文大學現象學與人文科學研究中心，2005。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版，2005。

Heidegger, Martin，孫周興譯，〈什麼叫思想？〉，收錄於孫周興譯，《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005。

Said, Edward Wadie，單德興譯，《知識分子論》，臺北市：麥田出版股份有限公司，1997。

Heidegger, Martin，孫周興譯，〈藝術作品的本源〉，收錄於孫周興譯，《林中路》，上海：上海譯文出版社，2005年。

Heidegger, Martin，孫周興譯，〈科學與沈思〉，收錄於孫周興譯，《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005。



Abstract

This research explores Heidegger's Philosophy about Ontology from time to space. 1) Heidegger's early thought focus on "Dasein" from death. Because the final results of time change is death. But Heidegger redefines the meaning of time through "Dasein" existence. 2) Heidegger's later period thought transforms "Dasein" to "die Sterblichen". Because Heidegger finds the meaning of existence is build which "die Sterblichen" dwell through build. 3) Finally, Heidegger proposes "das Geviert" theory. "Das Geviert" is the field which let the encounter of "die Erde", "der Himmel", "die Göttlichen", and "die Sterblichen". So at late, Human be able to "Gelassenheit".

Keywords: Heidegger, Dasein, Time, Space

