

亞里斯多德與海德格論存有的 「剝奪」與「復原」 「疾病」與「療癒」的現象學意義溯源

汪文聖*

摘要

本文將透過亞里斯多德與海德格的存有論觀點，指明出個人或群體生命疾病以及療癒的現象學意義，我們將強調該意義基於使生命存有者作為如是的存有被剝奪或復原之狀態上。

亞里斯多德與海德格皆曾區別自然物與人造物，且對於前者之機體存有者就存有而言有較高的評價。他們並曾鑒於人之身體為機體性的存有者，而指出疾病是健康的缺如或剝奪，並以為醫療乃在助長病患身體內固有的健康本質去復原。

我們將從他們分別對此之談論介紹起，並擴展到各自較全面的思想去，以再從較整體的觀點來看譬如侷限在人之疾病與療癒的問題；透過這種比較，二者的思想也可互為發凡。

最後我們也將透過當今國內精神病醫學界已經關切乃至已經實踐下來的幾個例子，來呼應前面所溯源的意義。

關鍵詞：亞里斯多德、海德格、現象學、疾病、療癒、剝奪、復原

【收稿】2003/10/01；【接受刊登】2004/03/16

* 政治大學哲學系教授

亞里斯多德與海德格論存有的 「剝奪」與「復原」

「疾病」與「療癒」的現象學意義溯源

汪文聖

一、前言

在從事一項國科會計畫「精神病患科技化醫療之現象學意義回溯」的研究中(編號 NSC 91-2411-H-004-005),我們發現了所謂疾病 – 不論個人精神疾病或生理疾病乃至社會病態 – 可從亞里斯多德與海德格存有論的觀點來解釋。個人或群體生命對他們而言皆為具有機體性徵的存有者 (Seiendes; being), 使存有者作為如是的存有 (Sein; Being) 一旦被剝奪, 當然導致存有者的機體性受到戕害¹, 這也即是疾病的產生。這似乎頗為淺顯的思想之所以被我們重視, 乃在於受了科技化的影響, 一般人失去了真正對於生命機體性的關注, 疾病有如一機械操作的失調以及零件的損壞。兩種不同的看法反映在對疾病的治療態度與方法上面。

若將疾病看作存有的剝奪, 那麼治療的過程是一種對存有的復

¹ 嚴格而論, 應是疾病「導致機體性存有者之自我保存性 (Selbsterhaltung) 受到戕害」, 因為就人之隸屬機體性言, 即使其個體死亡, 所遺留之身甚至靈仍可隸屬大自然的機體性內, 只怕後人將之做非機體性的處理。一審查人所言不錯, 「缺乏有機體的本質, 則人甚至不會是一有生命的東西, 又何來疾病與否」。惟筆者正是主張: 以機體性來看人, 人才具真正的生命性, 人也才有「疾病」(illness) 以及復原意義下的康復; 若不以機體性來看人, 人因沒有生命性, 故只有機械式的「疾病」(disease) 與復健問題。這兩種病的區別已見於國內外的一些討論。

原，也就是能讓存有者重新從存有得到機體性。存有剝奪的意涵是：存有者在此時感覺到存有的缺乏，而產生去充實的動機；存有的重新復原則是指：是存有者將本來已有的存有再納入到規定自己的地位裡。科技化影響下的治療活動則是將運作失調的存有者修復，或可能將與之相連的其他存有者也做修復，以讓它們在彼此依賴的關係中共同機械式的運動著。

現象學以「回到事物本身」(Zu den Sachen selbst; to the matters themselves) 為其律則，今我們乃在將疾病於療癒的本身意義呈現出來。基本上本文是以存有論的立場，從亞里斯多德與海德格的思想裡去「指明」(zeigen; show) 所探討事物的意義本身是什麼。在本文將要參考的《存有與時間》裡，海德格指出其探討的哲學就其對象言是存有論，就其處理方式言為現象學 (Heidegger: 1979, 38)。總合而言，這是說在探討存有論層次之事物本身究以如何方式呈現於人的²。本文主要在對亞氏與海氏思想做介紹與詮釋，試著將他們的許多相近的存有論哲學觀點展示出來³，展示的方式則是指明，而非證明 (Beweis; proof)。故嚴格而言，本文是對疾病與療癒做存有論的意義溯源。今冠以現象學溯源之名，乃在強調讓疾病等作為事物本身之呈現為其意涵。

亞里斯多德在形上學討論裡，區分自然的與人為的存有者，並做

² 基於一審查人質疑「於人的」三字是否為贅詞，筆者藉此稍解釋一下海德格對現象學 (Phänomenologie) 是如何界定的：「現象」(Phänomen) 為呈現出自身的事物，「學」(-logie) 源於 logos，而本義為言談 (Rede) 之 logos 具有揭示 (entdecken) 與讓某某被看到的作用 (Heidegger 1979: 32-34)。筆者仍保留「於人的」三字的原因正是強調：「事物」除了呈現自身之外，尚須從人的角度去讓之呈現，即事物以其自身呈現於人。故筆者尚保留著海德格允許著「現象不僅呈現於人，更可呈現於其他生靈」的可能空間。

³ 尚可參閱筆者：醫護倫理之存有論基礎初探，《哲學雜誌》，37 期，2001 年 11 月，頁 4-34，特別頁 9-16。

了本質性高低的評斷；海德格在存有論討論中也充份表示出對於自然與人為存有者的區別，以及其思想之所依歸⁴。巧的是二者皆曾從人之身體作為機體性的存有者，來看健康與疾病的意義。我們將從他們分別對此之談論介紹起，並擴展到各自較全面的思想去，以再從較整體的觀點來看譬如侷限在人之疾病與療癒的問題；透過這種比較，二者的思想也可互為發凡。最後我們也將透過當今國內精神病醫學界已經關切乃至已經實踐下來的幾個例子，來呼應前面已經溯源過的意義。

二、亞里斯多德

亞氏在《形上學》卷七裡 (1032a 29ff.) 曾表示人為生產 (poiesis) 中所依據的本質 (Eidos) 是在生產者的心靈裡，這個本質讓被生產的成為其所是的，但它並不是生產者本身的本質。這和自然之物的生長所依的本質存在於該物生長前與生長後有所不同。後者以蘋果樹的生長為例，蘋果的本質已存在於蘋果種子裡。前者以建築師造房子為例，房子的本質在建築師心靈內，卻不在房子質料的磚瓦內。今針對

⁴ 在 Heidegger 1979: 15 節開始數節已提示海氏的大自然機體性取向的思想：因在 15 節裡當他在論述及手物以工具與作品的角色呈現，並指出及手物具退隱 (zurückziehen) 之性徵後，即強調大自然及其產物亦具及手性和退隱性；但及手物特別是大自然如何從其退隱性顯題化？在 16 節以後即漸對此做處理中，在 18 節裡談及工具與作品構成的是一 um-zu (in-order-to) 的脈絡網，而最原初之 Wozu 是涉及此有的存有之 Worum-willen (For-the-sack-of-which)，又指出讓我們理解到脈絡網指涉性的基礎 (Worin)，即是在脈絡網中因緣際會的存物所朝向的一個目的 (Woraufhin)。筆者以為世界脈絡網之目的即是此有的存有，而 15 節之從人為工具回溯大自然即隱含著海氏將大自然視為該目的之企圖，此企圖在其晚期思想則愈發明顯。筆者在「醫護倫理之存有論基礎初探」一文中，曾就海氏之「科技問題」與《形上學導論》中舉出其以古希臘之大自然概念 - physis - 作為人為活動的如 techne, ethos 的基礎，physis 甚至可說即是存有。這些論述顯示著：自然機體性是此有寓居於世之意義所歸者。

前者亞氏也以醫療術為例 (1032b 5ff., 1033a 10ff.)，健康的本質固然在醫師的心靈內，以便他用醫療技術將病人帶往健康；但是和蓋房子不同的是，病人內仍有健康的本質，它只不過以剝奪、不在場的方式來表現。故從醫師之心靈擁有健康的本質，將病人帶往此本質，將之為此本質所規定來看，這是人為技術的。但從病人已具有的健康本質來看，那麼健康可說是自己生長而來的，這又是一種自然的生成變化。原先病人是一對於健康剝奪或缺乏 (Steresis) 的載體，健康的本質雖不在場，但已決定著病人變成健康。此本質在疾病時變成潛在的，而一旦復原時，健康的本質又實現了。

對於疾病是健康的剝奪可在我們熟悉的情境中證明出來：一塊石頭也沒有健康的本質，但為何不說它是生病呢？因為人不健康時即感到不適與痛苦，這顯示健康是人不可缺少的，它是人的本質（至少是其一），這種受到不在場之健康本質的壓迫與煎熬即是生病的徵狀 (Volkman-Schluck: 1979, 70)。

上述醫師在健康的復原中所扮演的角色既不同於建築師之建造房子，也異於蘋果樹的成長。醫師是將一已存在於作為自然物之人內的本質生產出來、帶領出來。今任何一自然物需要人來生產與帶領時，皆會遭遇像醫師同樣的情況：人為的生產帶領是否考量著自然物本身已具的本質性，我們只不過讓其自身已有的本質生成而已，我們是否常誤以為生產帶領者本身心靈內的本質可支配著自然物，以為自然物的本質乃由人心靈內的本質所規定？那麼人為技術應以何種適當方式來化解可能的誤解與誤行呢？

因此疾病與療癒的問題擴延到：任何一個存有者是否合宜地為人生產帶出已具的本質性問題。故而我們將存有剝奪與復原的問題擴展到亞氏整個形上學問題的系統去，也就是去看存有之剝奪與復原在其

整個形上學的意涵，如此似也才能回過來看侷限於人的問題。

在大自然 (physis) 的領域內，本質 Eidos 必須與質料 Hyle 共同組成存有者，在存有者中的 Eidos 本身並不生成與流逝，但受到質料之影響，使本質產生缺乏或在場之不同狀態，缺乏與在場應以潛在與實現來瞭解，當然本質的潛在性不能保障存有者個體的存在 (existence)。而唯超自然 (hyper-physis) 的存有者，它沒有質料的影響，本質的不生與不滅也直接具體化為存有者本身存在的不生不滅。因而在卷十二開宗明義的以對於本質的本原與原因之徹底探討為《形上學》的最終目標 (1069a 18)，亞氏從自然學 (處理可感覺之可消逝之物如生物與永恆之物如星辰) 過渡到神學 (處理非感覺之永恆者) 的探討去 (1069a 36f.)。要對前者完全做概念化掌握，就需要從自然學超越自身完結成形上學，因前者從後者獲得最終之解釋。

對自然學而言，可感覺之存有者變化著，但不論如何變，不可能無中生有，所變的總要先前作為奠基的東西，亞氏就以前面已曾指出的潛能 (Dynamis) 與實現 (Energeia) 概念對之解釋：萬物是從潛在的存有變化到實現的存有 (1069b 18ff.)。若以另種方式表達：存有在現實中有其充實，在潛能中未實現，是對實現性的剝奪，故亞氏即以可感覺之物奠基在三種原因或本原之上：質料、本質之缺失與充實 (1069b 34f.)。在此存有的剝奪被表明為萬物變化的原因之一。惟亞氏更加以驅動者 (das Bewegende) 為萬物原因，並指出它是最起源的 (1070b 25ff.)，由之從被動之物過渡到本身不被動的、永恆的主動者去 (1071b 7ff.)。

今有被動才有運動，但無驅動者亦不能有運動，運動是從潛在的到實現之過渡，故實現的才是主動的，是潛在的被驅動的目標，它讓被動者從存有之潛能到實現去變動 (1071b 12ff.)。亞氏言：「可嚮往

的與被思的以這樣方式主動而自己不動。」可嚮往的是美好的在場性，被思的即是存有，本質 Eidos 就是首要的存有 (1072a 26ff.)。亞氏又謂：「它作為被愛而主動著。」(1072b 3) 這也是指被愛的在場性或最終結的愛是所嚮往的。故永恆的驅動者本身不動，但卻作為被嚮往，被思與被愛，因而也讓自然萬物 – 也包括人 – 運動著。

當然人以思維去思這最高的被思的，但能完全參與存有的卻是思維自身 (1072b 20)。人不總是在思維中的，它只是可能的、時或實現的思維者，故他是被動的。只有最高的本質才是完全實現的思維本身，而且它必須思想自己 (1074b 34)，才能為永恆的不動者，它即是神。亞氏言：當「神持續在特定的存有方式中時，人只時或有之，這是可驚訝的。但若神以更高程度在此存有方式中時，那麼神對我們就更值得驚訝了。」(1072b 24f.) 神更為亞氏界定為是永恆的生靈，是以最高方式去貫徹生命本質者 (1072b 27ff.)。人只過渡地注視著、參與著神或永恆生命。故在自然界的存有者對任何東西去思維，就要以超自然界的存有為來原，因而思維本身即是形上學的 (meta-physical)。回顧前述存有之剝奪為萬物本原之一。今在自然界的存有者被驅動著去嚮往、努力、追求，此原因即在最高的存有對萬物來說是最徹底被剝奪的東西。

回到前面的疾病問題，在自然界的我們正是永恆生命的被剝奪，人的健康也只是就人之本質的實現，但仍面對著更高的本質而有著更多剝奪。面對著這整個從自然到超自然的機體生命界，亞氏呈現著我們往最高存有實現的目的論體系，我們可視任何一個階段存有的剝奪皆是疾患，而其復原或療癒似乎是必然的。但若僅針對那最高的目的而言，若不能維持住原先的個體存有者，潛在的本質就借助其它的質料實現出來。我們只不過是往最高實現的過渡客而已。

三、海德格

Medard Boss 所編的 *Zollikoner Seminare* 裡記載著海德格對一群心理醫師的談話：「病人不健康，這個健康不是單單不見了，它只是被干擾。疾病不是單單心身狀態的否定，疾病是一種剝奪現象 (Privation-Phänomen)。在每個剝奪中留有對於某某所缺乏的、所離開的本質上之隸屬性。這看起來是芝麻小事，但卻異常重要，因為你們的職業正運作在此範圍裡。只要你們有著與疾病相關的事，事實上是與健康相關的，這意味著缺乏了但可復得的健康。」(Heidegger: 1994, 58-59) 事實上對於存有之剝奪與復原的論點散佈於海德格的著作裡，它甚至成了海氏討論如現象、真理、此有、死亡、科技、藝術等重要問題的思想主軸，當然也成了去論述疾病與療癒意義的根源。

A. 現象

《存有與時間》裡海德格區別現象 (Phänomen; phenomenon)、假象 (Schein; semblance) 與顯象 (Erscheinung; appearance) 時指出：現象是顯示自身於其自身的東西 (das Sich-an-ihm-selbst-zeigende; that which shows itself in itself)，假象是看起來像似，但卻不是顯示自身的東西；今現象與假象二者看似對立，卻彼此互屬，因為假象是現象的剝奪變形 (privative Modifikation)(Heidegger: 1979, 29)。海氏言某某東西想要顯示自身，才可能顯示為不是自身的東西；簡言之，某某東西想要成為現象，才可能成為假象。這些說法意味著假象的成立需要現象，現象是假象之所以存在的本質，只不過這本質以剝奪或缺乏的模態呈現而已；而缺乏正逼顯著去需求，以致假象仍回到去想要、去欲

求現象的行徑當中；現象與假象是互通有無、來回擺盪的。這即是海氏在《時間概念歷史敘論》裡曾說的「有多少假象，就有多少存有」(soviel Schein - soviel Sein) (Heidegger: 1988, 189) 的意義。

顯象是對於原先不能顯示自身出來者的告知 (das Sichmelden; the announcing-itself)，它也不是現象；而它和假象不同處，就在於顯象不是現象之剝奪。對此海氏也明確指出：「顯象是一種不顯示自身，但這種『不』不宜與規定著假象結構的剝奪之『不』(privatives “Nicht”；private “not”) 相混淆」(1979, 29)。巧的是當時海氏也以疾病為例，指出病徵 (Krankheitserscheinungen; symptoms of a disease) 是對於不顯示自身之病症 (灶) 的徵候，我們常從顯示在身體上的徵候來推測生了什麼病。顯象不是現象的剝奪，這二者不能互通有無，其原因在於顯象是以另外的媒介來顯示原先的東西，就像我們始終以身體徵候去顯示原先的病症 (灶) 一樣，病症本身是永遠藏在身體媒介之後的。對海氏言康德與胡塞爾的「現象」(Erscheinung) 概念皆是藏在真正的現象之後⁵，也不是真正現象的剝奪，故它們反不能如同假象的與現象互通有無；換言之，它們往現象去回復的通路被阻塞了。這根本原因有待下面進一步解釋。

⁵ 在 Heidegger 1979: 30-31 (第 7 節) 中提到 Kant 對於 Erscheinung 的使用，未直接言及 Husserl。惟海德格將 (存有與時間) 獻予胡塞爾，自然對其批評不能直言。查在整本書中如 S. 47 (有關人格)，56 (有關身、心與精神問題)，119 (有關他者理論)，124-125 (有關移情之主體際問題)，137 (有關人格)，147 (有關本質直觀)，198 (有關傳統之將人視為肉體與精神的結合)，206 (有關無世界與孤立的主體)，211 (有關自我為無世界的)，214-215 (有關符應說真理)，229 (有關純粹我與意識一般)，皆或隱或顯地針對著胡塞爾有所評論或與海氏自己的思想區別開。今在「現象」界定方面，所使用的 Erscheinung 正是胡塞爾現象學所常用的現象概念，這散見胡塞爾的著作中。又筆者並不將 Kant 與 Husserl 對 Erscheinung 的瞭解視為相同的，此二哲學家對於 Erscheinung 亦有不同層次的瞭解。

B. 真理

在《存有與時間》論真理中 (215-226)，海德格是從批判「符應說」真理觀出發，返回原初的真理意義去的。海氏問：到底根據什麼所判斷的對象與判斷句本身 - 或一般來說：事物與知識 - 才會彼此符應呢？一是觀念的存有者，一是實在的判斷活動，二者如何符應呢？(216-217) 這句「掛在牆壁的一幅畫是斜的」之命題，似可在我直接看到這幅畫而證實，但它是依據什麼而被證實？是依據知覺嗎？但當我不直接面對這幅畫僅對之做一表象，這句命題就不能被證實嗎？該命題指涉著牆上實在的畫，而任何一命題皆是對存有之物體本身的一個存有關係，不論知覺或僅對之做表象，只要命題滿足這存有關係，就可讓命題為真。真正的真實條件在於去揭發存有物的能力，故命題的真實存有 (Wahrsein; Being-true) 要被理解為揭發的存有 (entdeckend-sein; Being-uncovering)(217-218)。

海德格以命題的真不建立在命題中的知識與實在對象間的符應關係，而強調命題之具揭發能力，且認為這揭發存有更源於「此有」的「寓居於世」。我們回到上面的例子，那幅掛在牆上的畫，為此有所遭逢，此有以其具時間性與歷史性的處境 (Situation)(232)，對此幅畫揭發它是什麼。它之斜掛只是此有揭發之一小部份而已。命題「掛在牆壁的一幅畫是斜的」之真理固仍可由對這小部份之符應而證實，但若我們僅注意到符應是真理的條件，那麼只注意到靜態的與片面的主與客呼應而已。當我們漸將焦距放在這「斜的畫」之事態 (Sachverhalt; state of affair) 上，甚且漸往該命題句子的分析去著墨，就遺忘了原初此有的揭發性，以致遺忘了牆上的畫可被揭發出更豐富之意義出來的動態過程，且遺忘了對於此畫的揭發只不過是此有寓居於

世去對整個世界揭發的一小部份而已。

因此原先已有但對我們隱蔽的即是非真的，而將之揭發而成為無蔽的即是真理 (Unverborgenheit; disclosedness; aletheia)(219)。就此而言，真理是對於遮蔽的剝奪，故海氏指出古希臘人以剝奪的表達方式 (privativer Ausdruck; private expression) 陳述真理的本質 (222)。但這種剝奪的意涵和前述的相反，過去說疾病是健康或假象是現象的剝奪是說負面是正面的剝奪，現在說真理是非真理的剝奪是說正面是負面的剝奪。海德格就此有之揭發存有而論及此有鑒於牽掛 (Sorge; care) 結構，除了因具前行於自身 (Sichvorweg; ahead of itself) 之環節而表現揭示性 (Erschlossenheit; disclosedness)(220-221)，即在真理中之外，也具封閉與沉淪的事實性 (Faktizität; facticity) 環節而在非真理中，此有在真理與在非真理中是同等原初的 (222)。故而從非真理到真理中的過程即是對此有從事實性中的剝奪。但這種從負面到正面的剝奪，卻要以先前之從正面到負面的剝奪為條件。海氏言：所有新的揭示不是基於完全的隱蔽性，卻是從具假象模態的揭示性出發 (222)；假象模態已是從正面到負面被剝奪所致，它之所以能再被剝奪成為正面的真理，卻需此有原先在非真理中對於真理被剝奪的自覺。這裡的情形和前述現象與假象之間互通有無的相同，非真理與真理間的互為剝奪與復原，其條件卻在非真理不致落入顯象 (Erscheinung) 的階段，因為在此回復的通路被阻塞，更因為此有失去了對於揭示性被剝奪的自覺。

C. 此有

真理作為被揭發存有 (Entdeckt-sein; Being-uncovered)，這是第二

義的真理，第一義的是揭發存有 (220)，故寓居於世的此有本身是否處於本真性 (Eigentlichkeit; authenticity)，以致充份具有揭發存有有能，才真正決定真理的獲得與否。真理與非真理的互為剝奪與復原要回到揭發與封閉，以及此有的本真與非本真性間的互為剝奪與復原來談。故海德格在透過現身情態 (Befindlichkeit; state of mind) 與理解 (verstehen; understanding) 之存在性徵來討論此有如何對於世界整體的揭示時，乃提到當此有就存有論言，本質上可因揭示性而被帶到本真的 (eigentlich; authentic) 自己之前 (vor es selbst; before itself)，而唯具有這個屬存有論上的本質，此有卻可逃離自己 (fliehen vor ihm; flee in the face of ihm)。(184)

海氏視逃離自己為存在與存有者狀態 (existenziell-ontisch; existentiell-ontical) 的事，將帶到自己之前是具存在性與存有論 (existenzial-ontologisch) 的意義。他實強調在存有論上此有的本質是揭示性與本真性，而這個本質固然可使我們在存有者狀態裡過著本真的生活，但也可使我們在此狀態過著非本真的生活。非本真的生活可說是偶然的，雖它是現實生活中不易避免的；本真的生活是本質的，雖它常不會發生。這裡就顯示本真性是非本真性的基礎，本真性變成潛在的，才成為非本真的；但唯是潛在的，才有再實現的可能。故海氏言：就我們的存在 (existenziell) 而言，非本真性是沉淪 (Verfallen; falling) 中本真性被封閉 (verschlossen; closed off) 與被壓抑 (abgedrängt; repressed) 所致，這種封閉是對於揭示性的剝奪 (Privation einer Erschlossenheit; privation of a disclosedness) (184)。但這種個人具體的逃離事情也使我們可能就存在性與存有論，也就是就本質，去掌握所逃離的 (das Wovor der Flucht; in the face of which Dasein flees) 究是什麼，去體驗或理解沉淪中所揭示的此有以及世界究是什

麼 (185-187)⁶。海德格在此談的不是從非本真到本真性的復原可能性嗎？

至此我們以為從剝奪到復原是在機體自然中本質從潛能發展到其實現的過程。我們在海德格哲學裡嘗試從此意義去解讀其對現象、真理與此有的討論，今可暫時得一結論：人之寓居於世從非本真性到本真性，事物本身由假象到現象，世界整體從封閉到揭示，這是人本身固有的本質從潛能發展到實現；之所以有這個發展，乃需要人對非本真性乃為本真性的剝奪自覺，覺得有所缺乏與需求，而重新去獲得的必須是本身已潛在的，故這種「自覺」不是單單認識論的，乃是存有論的，它毋寧即是讓復原進行的動力。我們曾以疾病為問題出發點，強調在此觀點下健康復原需注意人身體的機體性，醫師應循著讓病患殘餘能力漸次發展出來的原則進行療癒；醫師的醫學知識並不是對健康剝奪的「自覺」，知識僅是認識論的，不是存有論的，自覺是從殘餘能力發展出來的對缺乏的自行補足，這個「自」字根本上也是存有論的“self”，而不是認識論的“ego”。我們曾以蘋果種子結成果實為例，種子本身對於尚未結成果實有一存有論之被剝奪與缺乏的「自覺」，人之從非本真到本真性的復原，根本上要類似這種自覺。

⁶ 針對所逃離的海氏直言是此有自身或本真的可能自身存有 (eigentliches Selbst-sein-können; authentic potentiality-for-Being-itself) (Heidegger 1979: 184)，此意味著人不敢面對本真的自己；而若本真性須從揭示世界整體的現身情態 – 怖慄 (Angst; dread/anxiety) 來達到，那麼我們逃離的正是這怖慄本身，乃至怖慄所面對的。海氏又言「怖慄所面對的就是寓居於世本身」(das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches; That in the face of which one has anxiety is Being-in-the-world as such)，或「怖慄所面對的就是世界本身」(das Wovor der Angst ist die Welt als solche; the world as such is that in the face of which one has anxiety.)，故我們所逃離的也可說就是這個世界本身。

D. 死亡

在《存有與時間》裡是以死亡問題來談論這種自覺的，我們這裡主要從此有之非本真到本真性的復原觀點來理解此問題性，今以兩個層次來看：首先死亡體驗是對本真存有被剝奪的自覺，其次處於日常生活常人的死亡體驗是對本真的死亡體驗的剝奪。我們注意到海德格先在存有論層面指明死亡體驗可復原到本真的存有，接著類似一種「認識」的方式將原先的指明做個人的證成 (Bezeugung; attesting) (267)，最後又回到存有論的討論，如此才能確立我們實際與存有論真理的關係⁷。在他處⁸我們已指出死亡體驗是往死亡存有 (Sein zum Tode; Being towards Death)，是人之生即有的體驗，是對於人之脫離整個世界關係的體驗，表現在面對世界本身的怖慄。如果怖慄所面對的應該是一旦死亡世界整體的離去，但為何言面對的是世界而非世界離去呢？

平常我們是面對著世界裡各個事件生活著，我們顧這忙他，對人事物之牽掛又常在一脈絡關係網內。我們時或瞭解事件關連，但無法全面掌握，也總對於彼此間的因果扣連究竟往何而去未知其解。無論如何，一種意蘊的關涉整體性是建立在存有者之間，並且有如工具與作品之間「因....之果」(Um-zu; in-order-to) 的關係。但這種關涉總體

⁷ 我們在此詮釋著下面海德格對死亡體驗、良心罪責與抉擇等課題 (Heidegger 1979: 50-60 節) 處理的方法問題，它有三個階段，類似於黑格爾的在其自身、為其自身、在與為自身 (an sich, für sich, an und für sich)，或類似存有論指明、認識論證明與二者綜合的三個階段，也類似先在存有論層次指出本質根據 (ratio essendi)，其次在認識體驗層次提出認識根據 (ratio cognoscendi)，最後再回到更具體的本質根據去。

⁸ 《自我超越與生死問題間的弔詭性：胡塞爾與海德格對生死問題論述之比較》，第二屆「現代生死學理論建構」學術研討會，南華大學生死研究所 (2002 年 10 月 18.-19 日)；已刊登於《國立政治大學哲學學報》第九期，頁 99-130 (2002 年 12 月)。

需有一最終目的，海德格稱為「為了……之目的」(das Worum-willen; for-the-sake-of-which)，它是 in-order-to 真正的歸趨，也是作為理解整體世界所依據的，海氏即稱它為世界現象 (das Phänomen der Welt; the phenomenon of the world)(86)。世界現象應即是存有，故海氏說 Um-willen 涉及此有的存有，此有就其存有言始終關係著此存有 (84)⁹，而世界性 (Weltlichkeit; worldhood) 是此有所指涉歸趨的結構 (86)。

如果前面強調死亡是世界的離去，那麼該處的世界應是單單由 in-order-to 所建立的關係脈絡網，面對死亡正讓我們去反省這個脈絡是否有極終的 for-the-sake-of-which。面對死亡要離去的世界是由 in-order-to 所建立的脈絡網，要接受此離去則需要對長期以來運作其間的自我做一解剖，讓此自我重新面對一所謂「最屬己的、無關涉的與不能被逾越的存有可能」(das eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen; potentiality-for-Being which is one's ownmost, nonrelational, and not to be outstripped)(251)，以重新面對作為歸趨的世界現象或存有，以及為此歸趨所規定的世界性。故我們可說在怖慄中所面對的一方面是離去的非本真世界，另一方面是尚被剝奪的本真世界或存有。怖慄為一個契機，讓此有揭示本真世界以及存有。由之我們當不難瞭解海德格另外所言的：「藉著死亡 (體驗) 此有立於自身以最屬己的可能存有呈現之前。」(Mit dem Tode steht das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor; With death, Dasein

⁹ 此處原文是：Das primäre “Wozu” ist ein Worum-willen. Das “Um-willen” betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesentlich *um* dieses Sein selbst geht. 英譯：The primary „towards-which” is a „for-the-sake-of-which”. But the “for-the-sake-of” always pertains to the Being of *Daseins*, for which, in its Being, that very Being is essentially an issue.

stands before itself in its ownmost potentiality-for-Being.) (250), 以及「怖慄所面對的是寓居於世本身。怖慄之目的直接的說就是此有之存有有可能」(Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin; That in the face of which one has anxiety is Being-in-the-world. That about which one has this anxiety is simply Dasein's potentiality-for-Being.)(251)。這是首先就死亡體驗來看本真存有被剝奪的自覺一面，而也就是前面所說海德格先作存有論的陳述，去指明透過死亡體驗可復原到本真之存有階段。

今則再需對此存有論之指明做個人的「認識」經驗，因而海氏提出了良心 (Gewissen; conscience) 與罪責 (Schuld; guilt) 課題。藉此我們可實際來看在非本真性中的常人如何從沉淪中拔身而出，以證成此本真的存有可能在存在狀態的個別人身上發生。他從存在狀態的個別常人討論出發，常人是非本真的，本真的獲得即是對於常人做一變形 (Modifikation)(268)，如此本真性才能在一個別人身上落實，而不留於存有論的言談中。讓常人產生變形的就是良心對他的召喚，召喚者是面對死亡怖慄的此有，它在被拋擲中將自身召喚到最屬己的存有可能 (277)。海氏對此討論再藉著表示此有整體性的牽掛結構，牽掛結構包含三個環節：先行於自身、已在世存有、對於在世存有的依持而存有 (Sich-vorweg-sein, Schon-sein-in, Sein-bei; Being-ahead-of-itself, Being-already-in, Being-alongside)，它們又分別是向未來進行投企 (Entwurf; projection) 的存在性 (Existenz)、過去已被拋擲 (Geworfenheit; thrownness) 的事實性 (Faktizität)，與現在深陷存有物的沉淪性。

若我們從牽掛的結構來看此有對自己的召喚時，那麼此有對過去被拋擲的事實性與現在深陷的沉淪性 (此二者是所謂非本真性) 感到

罪責 (285)，這實是對所投企之本真性剝奪的自覺，是得到這仍屬缺乏之本真此有的召喚所致，經召喚所感到的罪責是讓自己復原到本真性的契機，也是讓原本潛在本真性去實現的契機。對此宜再做一說明：

海德格強調罪責雖有著「否定」(Nicht; not) 的意涵，但不是對現成東西 (Vorhandenes; anything present-at-hand) 的否定，罪責的否定有一基礎存有 (Grundsein; Being-the-basis)，它的基礎存有本身不與基於其上且源於其中的被剝奪者有著同樣的否定性質，而這種否定性質常以現成物 (Vorhandenes; anything present-at-hand) 之有無作來衡量的 (283-284)。但這基礎存有究竟是什麼？它本身也有著什麼否定性呢？

海氏曾言：「罪責存有不自來虧欠，相反的虧欠基於原初的罪責存有而可能」(das Schuldigsein resultiert nicht aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich "auf Grund" eines ursprünglichen Schuldigseins. The Being-guilty does not first result from an indebtedness, but that, on the contrary, indebtedness becomes possible only 'on the basis' of a primordial Being-guilty.)(284)，虧欠指的是以現成物為衡量的缺無，但這罪責存有即是基礎存有嗎？它本身是否也具有否定之義？又到底罪責本身是原初根本的，或如前述罪責即是對於更本真之被剝奪的「自覺」呢？海德格也說此有根本上是基於自己的存有而罪責的 (286)，它的存有是本真的嗎？事實上此有 (Da-sein) 整體性為牽掛結構所表示，今我們可先不分開其中的被拋擲與投企二環節，先不論被拋擲的 Da 乃對所投企的 Sein 是罪責的¹⁰，而就被拋

¹⁰ Heidegger 1979: 135：「『它事實所是的』被我們稱為該存有者 (案指 Dasein) 往其這裡的被拋性，而且它作為寓居於世正是在這裡存有。」("Daß es ist" nennen wir die

擲的投企 (geworfener Entwurf; thrown projection) 所表示的整體牽掛來說：「此有本身即是罪責的。」(Das Dasein ist als solches schuldig; Dasein as such is guilty.) (285) 或說：「罪責存有構成著我們稱之為牽掛的存有。」(Das Schuldigsein konstituiert das Sein, das wir Sorge nennen; Being-guilty constitutes the Being to which we give the name of 'care'.) 那麼這裡特別強調整個此有的否定性或被剝奪性，就是前面所提之「基礎存有」本身的否定性；又良心之召喚即在讓此有理解它應該從沉淪於常人裡抽身而來回到自己，知道它是有罪責，是在被拋擲的投企中 (286-287)。個別存在者因這個罪責感而獲得往本真性復原的契機，但首先僅在存在狀態 (existenziell; existentiell) 層次理解到自己整體的罪責性。這是海氏討論從常人的死亡體驗自覺到本真的死亡體驗之剝奪，也是將前面存有論之指明做個人「認識」體驗的階段。

我們見到海德格再從個別「認識」的討論返回到存有論的層次，故論及此有是在良心的存在性 (existenzial; existential) 意義下才最後復原到其本真性。他從對召喚之理解，也就是存在狀態的此有願有良心 (Gewissen-haben-wollen; wanting to have a conscience)(288) 著手討論，將此自覺有罪責的理解視為此有對自己具本真的可能存有的證成。今對於證成更以和理解同原初性的現身情態 (Befindlichkeit; state of mind) 與言談 (Rede; speech) 來取得時，原先在存在狀態的願有良心就轉為具存在性意義的結構。現身情態以怖慄來證成，言談以沉默來證成，由之海氏稱以沉默與怖慄對最屬己的罪責存有做投企即是抉擇 (Entschlossenheit; resoluteness)，最原初的亦即本真的揭示性真理

Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, und zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist.) 今 Dasein 之罪責性主要就其被拋性而言，另一方面投企 (Entwerfen) 部份則是往存有揭示進展的，故筆者言 Da 對於所投企的 Sein 是罪責的。

在抉擇下復原了 (296-297)。從存在狀態到存在性層次的進展，是對於本真性的復原尚從個人的罪責感，進入到面對存有論的罪責存有，自身儘量順著存有論本身之剝奪與復原的自然歷程，因而最後所達到是回復到牽掛結構中屬於本真性 – 最屬己的可能性去投企 – 的環節。前面先討論的死亡體驗往本真存有復原的存有論指明，在經過常人對本真死亡體驗之剝奪做個別認識體驗後，二者至此似乎被綜合在較原先更具體的存有論指明層次上。

在此可做一補充：從此有內心所發的一種對召喚去理解的抉擇是非意志的，正因為此抉擇根本上為對剝奪之復原動機所驅動的。以肚子餓為例：餓是一種生理上的缺失，引起我去吃東西的需求與念頭，這個念頭固是一種意願，但它不是屬意志的層次；但若某人絕食抗議某事，他雖有餓之生理缺失感，卻以意志去抗衡吃的需求與意願。同樣的，Dasein 對本真性的缺失有所感，則可有復原的需求與念頭，這念頭即是願有良心，它不是意志的；但若某人對於缺失有所感，卻不再順著缺失與需求的「自然」歷程讓它復原（如饑餓而食之生理歷程），卻以意志克服著不去復原，以意志對抗著良心呼喚，這就可能是惡魔的產生之源頭。

祈克果在《致死的疾病》(Kierkegaard: 1982, 108-110; 謝秉德：1990, 174-176) 裡指出惡魔乃是於當某人對絕望做最深層的自覺時，但總是不放棄自己的意志，甚至對於上帝做對抗。我們針對海氏之願有良心，在此亦提出類似祈氏之惡魔型態可為：當對被剝奪之非本真性自覺時，但卻以強大意志違逆著復原歷程，對抗著良心呼喚。又或許對祈氏言，絕望是一種疾病，它也是一種剝奪，但若順著復原的歷程，那麼信仰則是一種病的療癒。同樣的，對海式言常人之處於非本真性以及一旦復原的本真性亦是一種疾病與其療癒。因而本文的題目

更擴展到心靈的層次。同樣的，海德格在科技問題一文的討論亦可被視為文化的疾病與療癒，我們也以剝奪與復原的觀點對之詮釋一二。

E. 科技與藝術

眾所周知，海氏稱現代科技的本質為框架 (Ge-stell; enframing)，意味著人對自然過度揭蔽¹¹ (Entbergen; revealing)，對自然設定、保存、預訂、支配，對自然生產製造，遠超過自然本身之帶出自己來。科技對人的威脅不是因它製造了致命的機器，而是人之操控自然使自己無能於對自然作原始的揭蔽與體驗到原初的真理，因而框架所流行之處，就充滿了最大的危機 (Heidegger: 1967, 28)。但我們見到海德格引用赫德林 (Hölderlin) 的詩句：「危機所在之處也產生了拯救者。」 (Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch; But where danger is, grows the saving power also.)(28) 這要從科技的「本質」為靜態的種屬或共相轉為動態的命運 (Geschick; destining) 來瞭解。當我們對科技本質靜態地面對時，是以認識論立場來掌握；當對之動態地面對時，是以存有論立場讓它儘量自身呈現。框架與其所帶來的危機作為命運來看，是讓此危機不只針對著人，更針對著揭蔽本身來呈現。揭蔽本身的命運活動就是海氏所稱的真理自化 (Ereignis der Wahrheit; propriative event of truth) (32)。故在面對科技問題時，人不宜從自己角度來掌握或解決，海氏曾言不論是去盲目推動科技，或無助地抗拒它，甚或詛咒它，這些都無濟於事 (25)。科技問題要放在真理的自化來看。

¹¹ 更仔細言應為過度做了人為方式的揭蔽，以致反而更造成對自然的遮蔽。

但真理之揭蔽活動需要人的參與。當科技出於人對於自然的過度揭蔽，因而忽略了真理的自化；今人們要對此自覺，將科技本質的框架視為真理自化之一現象，要共同與真理自化去持續保障 (fortgewähren; grant continuously)(31) 對自然的揭蔽活動，這才可具體對科技問題做一解決 (32-33)。在此海德格提到藝術領域為人對於科技本質深思與折衝之處，他問著：是否揭蔽要求著藝術去維護拯救者的產生，重新喚起與建立對於揭蔽保障者的注意與信任呢？(35) 答案應是肯定的，因至少在藝術領域的深思不對真理封閉，而且藝術不只將某某帶出來 (herbringen; bring forth)，也將某某帶向前 (vorbringen; make present)(34)；前者表示它仍是生產某某的人為活動，後者則表示這種人為活動旨在將某某儘量呈現自己。

科技問題之為一種疾病亦被我們視為真理的剝奪。當海德格將科技問題放在真理的自化來看時，即是將科技之病置於存有論的立場來看：它不只源於人過度對自然的揭蔽，更在於揭蔽本身的命運；但我們卻不能僅視科技為時代的命運，以之為不可避免與不可改變的過程 (25)。因科技畢竟是人對真理自化的參與，只不過強取操縱了其自化的行程。今人繼續在參與中善盡揭蔽之保障於維護之責，以藝術作為人結合真理自化方式，讓被剝奪之疾病在存有論層次上復原或療癒。

四、以精神病醫學為例

海德格在 Zollikoner Seminare 中可說是以自己和佛洛伊德的差異為出發點，展開其對自然科學影響下的心理與精神醫學之批判，並將之回歸到現象學的基本態度去。海氏與佛氏根本上以此有分析 (daseinsanalytisch) 與心理動力 (psychodynamisch) 的不同方式對人

做觀察，後者預設了以綿密之力與力間的因果關連來說明心理所發生的跡象，人根本上也成了一個以因果律可說明 (erklärbar) 的對象 (Heidegger: 1994, 7-8)。在此我們雖不能對二者做一更廣泛的討論¹²，但欲從本文主題 – 存有之剝奪與復原 – 的觀點來看二者間的差異，以顯示精神疾病療癒的可能條件。並以此為據，舉出國內已注意或已落實這種療癒可能性的一些例子。

我們將疾病與療癒視為存有之剝奪與復原，即在以存有論立場將病症作為現象 – 即顯示自身的病症 – 呈現出來，故對於心理發生的跡象就不能對象化，以認識論的立場去面對它們。簡單來說，佛洛伊德以自我 (ego) 作為維持動力平衡的機制中心，就是將心理與人當作被認知的對象，更何況以自然科學之因果模式為預設對其認知；它已失去了以存有論立場來讓它顯示自身的自體 (self) 面貌，此自體可以說即是在存有論狀態下運作的我。前面強調不論亞里斯多德與海德格皆將運作的我或自體視為具機體性的自然生命，人處於健康狀態時，固然是其生命本質的實現，但當罹患疾病時，其實現的本質被剝奪而轉為潛在的，療癒即是潛在本質的再復原成為現實的。海德格將這種自體 self 原初地視為寓居於世的此有，從前面環繞著現象、真理、死亡、科技等課題的討論，我們也可體會到人如何可本真地實現其本質。本質無非是讓人之所以為人之人之存有，這就是此有；而規定此有的卻是存有本身，存有的開顯於此有是促成此有本真性的條件，這個開顯不過是原先已潛在的復原而已。

¹² 進一步參考 R. Askay: Heidegger's Philosophy and its Implications for Psychology, Freud, and Existential Psychoanalysis. Translators' Afterwords for *Zollikon Seminars* (eng. Translated by Fr. Mayr and R. Askay), Evanston: Northwestern University Press, 2001, pp. 301-315.

實際上就精神病患來說，其存有潛在深藏，而潛在的存有常具體表現在譬如病患所體驗的時間與空間性裡，它們就與存有實現在正常人之上，所具體化的時間與空間體驗有所不同。時間與空間之所以被海德格以存在性徵 (Existenzialien) 來表之，就是將時空感的心理跡象就其自身來呈現¹³，它是屬於運作或寓居於世之自體 self 本身的。相反的若將之視為被認知的對象，那麼精神病患心理跡象永遠不能被掌握到，該自體時空性扭曲成了被對象化的範疇 (categories)，精神病患這個人也永遠不能被掌握。我們注意到讓病患自身呈現其自體性，而非強調認知主體之去認知疾患，就像前述對於科技的問題不只以人的角度來界定，更要放在真理的自化來看一樣。這也讓我們去審思：是否面對著疾患，也如同對面對科技問題之以藝術作為人結合真理自化的方式，讓被剝奪的在存有論層次上得到復原？

最近在東華大學舉辦之第一屆「臺灣本土心理治療」學術研討會 (2003, 4. 5/6)，即有台中清海醫院的李清發與台大醫院的李宇宙兩位精神科醫師，在其論文中直接涉及了對於佛洛伊德自我 ego 心理學的批判，以及強調出了 H. Kohut 的自體 self 心理學。前者李清發以「心理領域：本土詞語的準備」為題，而試將諸如西方 ego 與 self 之概念，移植到本土《成唯識論述記》中的「我所」與「我體」二概念的語境裡。後者李宇宙則以「從經驗自體到敘事自體」為題，而重揭「敘事作為一種治療」之意涵，但他也感於實驗醫學與科技醫學促使敘述性對話能力喪失了。他們二者皆注意到精神病患自體呈現之重要，這是我們所認為的以存有論立場來面對病患之一面；而惟如何去療癒，如

¹³ 這裡將心理跡象視為一具本質性的心理的跡象，而如何讓它自身呈現是接著的問題。我們可以對照胡塞爾企圖建立現象學心理學，且有學者探討海德格式的心理學。心理學概念本身即有歧義，當然這裡所指的絕非受近代科學影響的心理學。

何達到敘事之作為一種治療，是否他們正（應）以人為的「藝術」醫學結合著機體自然生命的復原過程呢？

任職於玉里榮民醫院社會工作師的黃瓊齡（2000），長期觀察與從事著讓精神病患復原的工作。首先在觀察之前，她定位工作人員與病患都為個別行動主體（110），根本上就是要將二者置於非彼此被認知的對象性裡，而還原到在存有論狀態運作的自體本身。如是她理解到患者常有內在世界所感知的「體驗」－譬如幻覺，它區分於需伴有外在客觀事實的「經驗」，她稱該體驗為「擬象真實」（112）。妄想症患者即常期以來相信自己的擬象真實性。惟她觀察到在玉里有更多的精神分裂患者，他（她）們在病情穩定時可以區別在自己內在世界外，還有常規社會世界的存在。而也因為這種區分能力，讓患者經歷了精神世界的分裂。（115）

這種病情穩定的「恢復」時候，讓病患有自我的覺知或所謂的「病識感」。黃瓊齡即利用患者可區別常規世界與自己內在世界的的能力，「在常規世界與擬象真實之間，重新撐起病患的生活結構」。她觀察到在此兩個世界中，患者分別有「殘餘症狀」與「殘餘功能」，其所致力於患者「支持性就業」的治療方式，就是「扣緊殘餘功能的概念，讓病患透過身體的勞動，在工作中建立自身的價值感，學習自我控制」，工作者試圖「在病患的殘餘症狀跟工作生活中，重心黏貼出一個生活的形貌」。（118）

因而「重建病患生活結構」成了黃瓊齡致力於患者復原的具體工作，除了支持性就業外，「結構化的團體」活動為重要的行動策略。她觀察到發病中病患時空常混淆或錯置，故而固定的生活作息是重建病患生活結構中，策略性操作的首要工作（119-123）。

在對國內精神病患以重建其生活結構為復原工作的大原則下，黃瓊齡提出讓患者循序漸進入三個治療性社區：醫院治療性社區化、玉里鎮為治療性社區，以及全省性社區，此乃視患者殘餘能力的復原大小，將其納入與社區結構互動頻率高低不等的生活形貌中，以去支持與維持其生活秩序之穩定（128-129）。

我們曾以海德格弟子漢娜鄂蘭的思想，來賦予黃瓊齡所觀察與所從事之工作背後的哲學意義¹⁴，其概要為鄂蘭將海德格之論存有在此有上的開顯，轉化為建立在言談與理性溝通為主的行動生活（*vita activa*），黃瓊齡從開始對病患與工作者之定位為行動者主體，更應可藉海氏與鄂蘭思想發展其內涵。今我們更從存有之剝奪與復原看疾患與療癒，黃瓊齡利用患者殘餘功能，使其以行動的角色置身於常規的社會生活結構裡，她基本上正落實著我們的主張。

五、結語

本文以疾病（不論生理、心理、精神或社會文化）應置於機體自然的存有論運作來看，不論病情自覺與對病情治療，也應置於以存有論的立場來面對，以讓被剝奪而潛在化的本質在一個別存行者復原或實現出來。當然不論是否在此個別存行者實現其本質，就整體的自然界言，通往那極終的神或存有開顯，實為必然會復原的最終目的。而在此過程中，往往為了保存個別存行者，人為的方式雖應以藝術的存有論態度來進行，但至今仍主要以機械性的方式來處理。基於在此無法進一步談論之人群間的複雜因素，我們難以避免用這種機械性方式來治療，以儘量保存我們所熟識的個體；但我們總要察覺其中人為科

¹⁴ 見 本土精神病患照顧倫理的現象學探討 一文，刊於《本土心理學研究》(2003)。

技化所導致的問題所在。本文以亞里斯多德與海德格對於自然與人為存有者之區分，以及他們對機體性自然生命之重視為介紹與詮釋的主軸；它至少可提供在討論科技對醫病關係的議題中，從現象學來反省的一個視野。

參考書目

- 李宇宙 (2003)：從經驗自體到敘事自體，第一屆「臺灣本土心理治療」學術研討會，東華大學。
- 李清發 (2003)：心理領域：本土詞語的準備，第一屆「臺灣本土心理治療」學術研討會，東華大學。
- 黃媛齡 (2000)：回到根本之處思考：在擬象真實跟常規社會之間重建精神病患的生活結構，《中華理衛生學刊》第十三卷第四期，2000年12月，頁109-130。
- 汪文聖 (2001)：醫護倫理之存有論基礎初探，《哲學雜誌》，37期，頁4-34。
- 汪文聖 (2002)：自我超越與生死問題間的弔詭性：胡塞爾與海德格對生死問題論述之比較，《國立政治大學哲學學報》第九期，頁99-130。
- 汪文聖 (2003)：本土精神病患照顧倫理的現象學探討，《本土心理學研究》第十九期，頁65-108。
- Aristoteles (1997): *Metaphysik*, übersetzt und herausgegeben von F. Schwarz, Stuttgart: Reclam.
- Askay, Richard (2001): "Heidegger's Philosophy and its Implications for Psychology, Freud, and Existential Psychoanalysis", Translators' Afterwords for *Zollikon Seminars* (eng. Translated by Fr. Mayr and R. Askay), Evanston: Northwestern University Press, pp. 301-315.
- Heidegger, Martin (1979) : *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1962): *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, New York: Harper & Row.

- Heidegger, Martin (1988): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd, 20, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1967): “Die Frage nach der Technik“, in: *Vorträge und Aufsätze, Teil I*, Tübingen: Neske, pp. 5-36.
(宋祖良中譯 (1966)：技術問題，收於《海德格爾的技術問題及其他文章》，台北：七略出版社。)
- Heidegger, Martin (1994): *Zollikoner Seminare*, hrsg.: Medard Boss, Frankfurt a.m.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2001) : *Zollikon Seminars*, translated from the German and with notes and afterwords by F. Mayr and R. Askay, Evanston: Northwestern University Press.
- Kierkegaard, Sören (1982): *Die Krankheit zum Tode*, Mohr: Gütersloher Verlagshaus.
(謝秉德譯 (1990)：致死的疾病，收於《祁克果的人生哲學》，香港：基督教文藝出版社。)
- Volkman-Schluck, Karl-Haunz (1979): *Die Metaphysik des Aristoteles*, Frankfurt a.M.: Klostermann.

Aristotle and Heidegger on Being's
“privation” and “restoration”
reflecting back upon the phenomenological meaning
of “illness” and “healing”

Wang, Wen-Sheng

Abstract

This article shows that Aristotle and Heidegger's ontological viewpoint the phenomenological meaning of the illness and healing of an individual or a social life. We point out that this meaning lies on the privation or restoration of Being which is an issue for the entity in its very Being.

Aristotle and Heidegger have ever distinguished natural entities and man-made entities. The both philosophers give priority to an organic natural entity regarding its very Being. They also have seen that the human body as an organic entity and have emphasized that the illness is absent or private of the Being of healthiness. So the healing is to help or support the recovery of the Being of healthiness, which is inborn in the patient body.

We begin with introducing and interpreting some texts from Aristotle and Heidegger to this specific issue, then explain their general thought ideas, in order to understand that restrictive problem from their

own whole viewpoint. These two kinds of thought idea can be understood in a comparative way.

Finally, we will use some examples, which the psychiatric field in our country has noticed or even practiced, to examine and prove the phenomenological meaning upon which we have reflected back.

Keywords: Aristotle, Heidegger, phenomenology, illness, cure, privation, restoration.