

從西田哲學來看前期海德格 「實存論的獨我論」

黃文宏

國立清華大學哲學研究所

地址：30013 新竹市光復路二段 101 號

E-mail: whhuang@mx.nthu.edu.tw

摘要

本論文探討前期海德格中「實存論的獨我論」的主張，並且試著從西田幾多郎哲學的角度來反省這個問題。文獻依據主要在海德格的《存在與時間》(1927) 與西田的〈我與汝〉(1932)。文章區分為四個章節，首先(壹)在陳述本文的詮釋方法與獨我論的問題之後，我們接著致力於重構海德格對「他者的經驗」的說明。對海德格來說，我們任何的與存在物的遭遇都是詮釋性的，他者的經驗亦同。我們注意到海德格最先談到他者經驗的地方在手許物的指示關係上，我們鋪陳這個思路(貳)，在措詞上特別著重於存在與存在物的差異，「存在論的差異」是理解《存在與時間》的核心。在這裏由手許物的指示關係所指示的「他者」雖然無法窮盡他者的意義，

投稿日期：2013. 04. 10；接受刊登日期：2013. 05. 21

責任校對：唐國開、郭傑成

但反而可以顯示世界作為「有意義性」（或譯為「意蘊性」）的基本思路，顯示出由不安的死所滑落的世界的基本形式構造。但是世界的意義並不止於此，對海德格來說，此在的世界是共存在的世界。本文接著（參）分析了，本真的與非本真的「共存在」與「相互共存在」，並且從西田哲學的角度，反省海德格實存論的獨我論的意義。最後（肆）筆者個人的看法在於：西田「無的自覺」的想法可以為現象學所要求的回歸實事本身提供一個可能的思考空間。

關鍵詞：西田幾多郎、海德格、絕對無、存在、本真性、自覺

從西田哲學來看前期海德格 「實存論的獨我論」^{*}

壹、

如所周知，現象學方法的基本原則在「回歸實事本身」。然而在這裏所謂的「實事本身」並不是傳統哲學意義下與我們毫無任何關係的「在其自身」(Ansichsein)，而必須是在某種意義下關連著我們的存在的實事。實事之為實事總是在某種意義下關連著我們的存在。這也是為什麼現象學用「實事本身」(Sache selbst) 或「自我保持」(Insichruhen) 來取代傳統哲學的「在其自身」的原因。¹ 讓實事本身「從其自身」而自我顯現自身，表示實事本身不能透過媒介而顯現自身，「現象」(Phänomen)一透過媒介就可能變成「表象」(Erscheinung)。在這裏，「現象」與「自我」的關係就成為一個很有意思的問題。

對現象學來說，實事本身雖然不是以表象的方式關連著主體，「超越論的自我」(胡塞爾)或「此在」(海德格)都不是封閉的主體，但是兩

* 本文係國科會補助專題研究計劃(NSC 100-2410-H-007-034-MY2)之部分研究成果，在此謹向兩位匿名評審與國科會致以最高的謝意。

¹ Klaus Held, "Heideggers Weg zu den 'Sachen Selbst'", in: *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm v. Herrmann zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Paola-Ludovika Coriando, Berlin: Duncker & Humblot, S. 31-33.

者都主張現象學的「現象」與「超越論的自我」或「此在」之間必須存在著一種獨特的關係。誠如海德格所說：唯有此在存在，才有存在理解，倘若此在不存在，那麼不僅沒有「獨立性」，也沒有「在其自身」。² 這是因為對海德格來說，獨立性與在其自身皆是在「此在」的存在理解中開顯的存在樣式。在這裏，海德格所謂的「獨立性」與「在其自身」皆有其獨特的意義，我們在此無法詳細討論。但是，可以肯定的是它們皆關連著此在的實存。這樣的話，就誠如 Klaus Held 教授所說，「一個批判地致力於無預設的哲學，只能從事物與人的關係出發。但是，在現象學的層面上，它〔譯注：這個哲學〕必須提出這麼一個問題：事物如何具體地向我們顯現為在其自身存在的事物」。³ 實事本身的自我顯現只能關連著我們的經驗來談，它的顯現是「向我們」的顯現。這樣來看的話，現象學所理解的「經驗」或「體驗」必須在某種意義上是我們的經驗或體驗，只是這個時候的「經驗者」或「體驗者」並不是單純的「意識的自我」(ego)。關於這一點，海德格在作為其哲學之出發點的〈戰時緊迫學期講稿〉(1919) 當中，曾經反省過「體驗」的意義，當時的海德格就曾指出「體驗」雖然「不屬於自我」(*Ich-fern*)，或者說不屬於「意識的自我」，但卻認為無論如何，體驗仍然必須是「我的體驗」(*mein Erlebnis*)(GA 56/57, 69)。換言之，在海德格看來，體驗雖然先於任何的反省，但它仍然是屬於「我的」，就算不屬於「自我」，然而「我」卻無論如何必須伴隨著體驗存在 (*dabei sein*)。

² "Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinverständnis, „gibt es“ Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann „ist“ auch nicht „Unabhängigkeit“ und „ist“ auch nicht „An-Sich“." (GA 2, 281)

³ "Eine kritisch um Vorurteilsfreiheit bemühte Philosophie kann nur von der Bezogenheit der Dinge auf den Menschen ausgehen. Aber sie muß phänomenologisch die Frage stellen, wie es konkret zugeht, daß sie uns als ansichseiend erscheinen." Klaus Held, "Heideggers Weg zu den 'Sachen Selbst'", in: *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm v. Herrmann zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Paola-Ludovika Coriando, Berlin: Duncker & Humblot, S. 33.

筆者認為不論是在胡塞爾或海德格的現象學當中，認為「體驗是我的體驗」的這種想法典型地來自於笛卡兒思路的影響。笛卡兒認為哲學應該建立在絕對確然的基礎之上，對此，他所找到的起點是「我思」。以「我思」為起點的哲學面臨著許多的問題，一個典型的問題在於如何解釋「他者的存在」。笛卡兒在其《第一哲學的沉思》當中，首先透過普遍的懷疑獲得「我在」的確然性，接著探問自我的是什麼，再從意識的內容來證明外於「我思」的其他東西（例如上帝與物體）的存在等等。當然，笛卡兒並不是獨我論，他者的存在與物質的存在在上帝的全善之下而獲得保證。但是我們關心的問題在於，以笛卡兒的「我思」為優先性的思考方式是不是能夠窮盡「他者」的意義。

一般來說，獨我論並不是一個哲學的主張，它往往是哲學所要解決的問題，或者是一個哲學家用來批判其他的哲學家的語詞，哲學家本身不會認為自己是獨我論。就像笛卡兒不會主張自己是獨我論，我們只有從別的哲學的立場來看，質疑笛卡兒用來保證外在世界與他者存在的上帝存在論證無法成立的時候，我們才會認為笛卡兒哲學陷入了獨我論的困難。或者如果我們用現象學的角度來看，笛卡兒才會是獨我論，例如胡塞爾就批評笛卡兒將我思單純地理解為一個主體極，不能將我思徹底化為超越論的自我，這樣所理解的「我思」不能看到我思所包含的超越論的經驗領域，同樣地也不能理解他者如何在「我思」中自我構成。在胡塞爾看來，傳統哲學的超越問題必須在存而不論之下轉型為「內在超越」來討論，超越論的「交互主體性」必須建立在超越論的「自我學」之上 (Hua 1,69)。同樣地，如果我們從海德格的角度來看，胡塞爾在《笛卡兒沉思》中透過「移情」與「類推」的方法，也不能夠完全說明我們所擁有的他者的經驗。在海德格看來，任何透過知性反省的方式所顯現出來的他者都不是真正的他者，「移情」與「類推」反而必須建立在此在的「共存在」之上，基於共存在，實存論的「相互共存在」才得以建立。

換言之，如果哲學的目的在合理地解釋我們的經驗的話，那麼哲學家大概都不會自以為是獨我論。就海德格的現象學來說，由於存在物的「遭遇」(begegnen)牽涉到將某物詮釋「為」(als)某物，因而「某物之為某物」都是在與某物的遭遇中被詮釋為某物。⁴也就是說，某物的是什麼牽涉到某物自身的如何被遭遇，或者說，我們如何經驗到某物自身。這樣來看的話，雖然海德格在《存在與時間》當中所關心的是存在全般的意義，並沒有討論他者的存在的問題。但是如果我們從海德格哲學的角度來思考這個問題的話，一個可能的回答就在於我們究竟如何經驗或遭遇到他者，或者說，本真的他者的經驗的可能性為何。換言之，海德格的問題在於他者如何「從其自身」而「向我們」顯現自身，或者說，此在的世界必須是什麼樣的世界，他者才能作為本真的他者而被我們所經驗。這樣來看的話，胡塞爾與海德格都不會自以為是獨我論，只有誰的理解更能夠符合於我們對他者的理解，更能夠說明我們對他者的經驗。這用現象學的方式來說，就是誰的方法最能夠讓「他者作為他者」而自我顯現自身。

但是，我們可以也注意到很有意思的一點：即不論是胡塞爾或海德格，各自在其哲學當中，全都不經意地要以「類比的方式」說出自己的哲學是一種「獨特型態的獨我論」。胡塞爾在《笛卡兒沉思》當中，試圖將超越論的現象學的想法連結到笛卡兒的思惟方式的時候，他提到超越論的現象學類似一種「超越論的獨我論」(transzendentaler Solipsismus)(Hua 1, 69)；在《存在與時間》當中，海德格稱作為《存在與時間》的基本情態的「不安」(Angst)，所開啓的是一種「實存論

⁴ Boedeker, Edgar: "Individual and Community in Early Heidegger: Situating *das Man*, the *Man*-self, and Self-ownership in Dasein's Ontologische Structure", in *Inquiry*, 44, p. 67.

的『獨我論』」(existenzialer „Solipsismus“) (GA 2, 250)。⁵ 但為什麼會這樣呢？這兩位具代表性的德國現象學家，雖然都在某種意義下提供了不同的讓他者作為他者而自我顯現的方法，他們都不是傳統意義下的獨我論，但是，卻還是不得不自我承認自己是某種特殊意義下的獨我論。誠如我們先前所說，獨我論並不是一個主張，而是在哲學內部的一個有待克服的問題。這樣的話，胡塞爾或海德格究竟有沒有克服這個問題？或者說，我們究竟要怎麼樣來了解現象學家的語言？

我們知道，相對於傳統哲學，現象學不是主客對立的學問。這種要求打破傳統哲學中主客對立的想法，也同樣是西田哲學的出發點。然而西田並不是獨我論，「不是有個人才有經驗，而是有經驗才有個人，從經驗比個人的區別更根本的想法，讓我可以脫離獨我論」(NKZ 1,7-8)。換言之，不論是西田或海德格都認為主客對立的想法不能讓我們看到真正的世界，不能真正說明他者的經驗，因而兩者也都試圖在不同的層次來尋找傳統「移情論」的理論基礎。不論是從此在的「脫自性」(Ekstasis)，或者是先於主客分別的「純粹經驗」，海德格與西田都在思想一個比主客對立更為根源的領域。在這個意義下，兩人同時皆轉化或超越了胡塞爾作為連結能思與所思的「意向性」。海德格雖然批評胡塞爾以意向性為中心的思考方式，但是卻將意向性轉化為此在的「行為」(Verhalten)，而保留於自身的哲學中⁶，並且以此在的「世界連結」(Weltbezug) 作為意向性的根源。也就是說，除了實踐

⁵ 關於海德格的「實存論的獨我論」說法，請參閱關子尹〈海德格論「別人的獨裁」與「存活的獨我」〉《鵝湖學誌》第六期；Peter Ha, "The Problem of Intersubjectivity in Heidegger's Concept of *solus ipse*", in: *Identity and alterity : phenomenology and cultural traditions*. Liu, Guoying/ Cheung, Chan-Fai/ Kwan, Tze-Wan (Eds.) Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 351-366.

⁶ Herrmann, Fr.-W. von: "Die Intentionalität in der hermeneutischen Phänomenologie" in: *Die erscheinende Welt :Festschrift für Klaus Held* /hrsg. von Heinrich Huni und Peter Trawny. Berlin: Duncker & Humblot, 2002. S. 557ff.

活動先於理論活動之外，所有的內在世界的行為還必須以此在的世界連結為條件，此在與世界在本質上的連結先在於「理論的意向」與「實踐的意向」的發生。反之，西田在〈叡智的世界〉當中，先將根源的意向理解為意志，以「內在指向」的意向性作為意向的本質，在一層層的超越中，最終超越了意向性，將意向性包含於絕對無的構造當中。⁷ 換言之，不論是海德格或西田，其思想的重點都在一個比意識的分別更為根源的領域。然而，兩者在基本的思惟方式上仍然存在著差異。如上所說，筆者認為經驗或體驗是「屬於我」或「先於我」是一個值得注意的差異。這個差異很明白地表現在兩者對「他者經驗」的說明上，因為在這個時候，所要讓其自我顯現自身的實事，並不是任何的物，而必須是與我同位階的人格或本真的他者。

本文在此無法廣泛地處理西田與海德格思惟方式上的差異，僅能將重點置於前期海德格與中期西田對他者經驗的說明。在文獻的處理上，海德格的部分集中於《存在與時間》(1927)，西田的部分則集中於《我與汝》(1932) 與相關的著作。在行文上，本文區分為四個部分：首先（壹）在說明本文的問題之後，我們隨即（貳）進入《存在與時間》中海德格對他者經驗的描述，我們先沿著海德格的思路，從手許物所指示的周遭世界的經驗開始，鋪陳沿著手許物的趨向關係所經驗到的他者。筆者認為這樣所經驗的他者只是顯示了他者的一個可能性，並不能窮盡他者的意義。接著（參）我們討論作為共世界中的他者的經驗，特別是關於「本真的相互共存在」與「本真的自身存在」的關係。前者在邏輯上依賴後者。也就是說，在海德格看來，自我必須先由「非本真的自我」轉變為「本真的自我」，然後「本真的相互共存在」才得以成立。最後（肆）我們透過西田的思想來反省海德格

⁷ 黃文宏，〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以〈叡智的世界〉為線索〉《臺大文史哲學報》第 78 期，頁 117~142。

實存論的獨我論的問題。筆者認為在海德格思想當中，由具各自屬己性的此在具有優先性，因而不容許他者先本真地存在，自我才本真地存在這樣的說法。換言之，在海德格基本存在論的層面上，自我與他者之間並不處於真正的平等地位。這個隱藏在海德格《存在與時間》中的思路，在西洋哲學史上不論是M. Theunissen,⁸ E. Levinas 或K. Löwith,⁹都曾經從不同的角度指出過這個困難。但本文只打算從西田的角度來討論，並將其連結到現象學的「回歸實事本身」來思考，並藉此來思想現象學的一個可能性。對此，我們以西田的〈我與汝〉這篇論文為主，在這裏西田提出一個「絕對的他者」的想法。雖然西田「汝」的意義不限定於通常所謂的「他者」，¹⁰但限於篇幅，本文在此僅將討論的範圍局限於他者的經驗問題。在西田看來，我與汝是互為存在條件的，也就是說，我之為我是以汝之為汝為條件，而汝之為汝是以我之為我為條件。這是典型的交互主體性的想法。在簡單鋪陳西田的想法之後，筆者接著思考西田與海德格的差異。筆者認為其中的關鍵在於，海德格雖然批評笛卡兒的「我思」，但卻仍然以「我在」或「實存」作為思想的起點。這一點從西田哲學來看的話，以「我在」為起點的思考方式仍然屬於「有的自覺」，尚未達到「無的自覺」。就如同海德格將自身的哲學理解為一種「實存論的獨我論」一樣，以「我在」為起點的思考方式，是不是真能實現現象學「讓實事從其自身而顯示自身」的理想？或者說，現象學的理想只有在「無的自覺」中才能夠實現？這是本文要思考的問題。

⁸ M. Theunissen, *The other : studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*.

⁹ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. in: *Sämtliche Schriften* 1.

¹⁰ 坂部惠，〈西田哲學と他者の問題——「私と汝」をめぐる——〉收於上田閑照編《西田哲學—沒後五十年紀念論文集》，頁51-73。

貳、

我們知道，海德格《存在與時間》的目的在顯示「存在全般的意義」，而不是顯示作為存在物的他者的存在。在一般而言地談現象學的意義的時候，海德格認為「現象學意謂：apophainesthai ta phainomena：即讓那自我顯現自身者從其自身而被觀照，就如同它是從其自身而自我顯現自身一樣。」¹¹ 在這裏，「現象」意謂著「自我顯現自身」，而「學」是讓自我顯現自身者從其自身而被觀看到。因而現象學的讓觀看並不是讓自我作為主體去觀看一個與主體相對的對象，而是讓自我顯現者從其自身而自我顯示自身。換言之，在現象學的言說過程中，並不是「我」將事物說出，而必須是事物在言說中以「從其自身」的方式而自我顯示自身，換言之，我們的「言說」必須由實事本身來帶領。但什麼是讓自我顯現自身者從其自身而自我顯現自身？或者說，什麼是現象學的「讓存在」(Seinlassen) 呢？要思考這麼一種讓存在的作用，筆者認為我們可以從海德格如何談手許物的「在其自身」著手。

我們知道，海德格在《存在與時間》當中，最先談到他者經驗的地方，是關連著手許物的討論。最單純的手許物是我們在日常生活經驗中所遭遇的非此在的存在物。對於這種在此在的「操煩」(Besorgen) 中所關涉的手許物，海德格也稱之為「用具」(Zeug)。但是，在這裏我們要區別開「用具」與「用具存在」(Zeugsein)，後者是在操煩中的認識，屬於此在的存在理解；前者則是一個時空中的經驗對象，是一個具體存在的用具，而用具存在使得用具得以被經驗或被遭遇。換

¹¹ "Phänomenologie sagt dann: apophainesthai ta phainomena: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen." (GA 2, 46)

句話說，存在雖然不是經驗對象，但是在我們與存在物進行任何「往來」(Umgang) 之前，必須先擁有某種「存在理解」，藉由存在理解，我們才得以無阻礙地與用具往來。而作為此在的存在構造的「世界內存在」就是對此在的存在理解的一個基本存在論的說明。這樣的話，海德格究竟如何從手許物自身的經驗來顯示手許物的存在論構造呢？

在談手許物的存在論構造的時候，海德格認為手許物在完全適手的時候，帶有「不顯眼性」(Unauffallen)、「不窘迫性」(Unaufdringlichkeit)與「不阻擋性」(Unaufsässigkeit) 的性質，而海德格認為這些缺如性的術語其實意謂著一種「積極的現象性格」(GA 2, 101)。換言之，手許物唯有在完全適手地使用的時候，手許物才能保持在手許物自身，或者說手許物才能夠以手許物的方式而自我顯現自身、被我們所遭遇。這樣來看的話，手許物的自我顯現自身是在我們沒有覺察到手許物的存在的情況之下，這樣的「手許性」也是我們通常所謂的存在物的「在其自身」的意義 (GA 2, 96)。然而，手許物的存在論構造仍然不止於此。

我們知道，海德格現象學的「現象」是「存在物的存在」。我們在日常生活中所遇到的事物都是存在物。所有能夠說「是」或「有」的東西，都是「存在物」。然而「存在」並不是「存在物」，我們體驗存在的方式不同於經驗存在物的方式。我們無法用肉眼觀看到存在，肉眼只能觀看到存在物，但是我們在與存在物進行任何往來之前，皆必須先擁有某種「存在理解」。任何與物的往來，不論是操作、利用、處理等等，都是發生在一種存在理解之下，或者說，我們總是在一種存在理解之下才能遭遇到手許物。就海德格的存在論來看，要「遭遇」一個存在物需要先行地讓「讓存在」得以發生，而手許物的「讓存在」來自於存在理解。這樣來看的話，手許物其實擁有一種存在論的構造，顯示這個存在論的構造才是海德格哲學所關心的地方。

然而，手許物的存在論構造在手許物完全地適手的情況之下反而無法顯明，它必須在手許物的使用受到阻礙之時才會顯明。對此，海德格認為我們操煩地與內在世界存在物的往來，可以在各種不同的方式下受到阻礙，例如用具的損壞、缺乏、阻礙等等。在手許物的阻礙的樣式中，手許物失去其手許性。然而，正是在手許物失去其手許性的時候，手許物在存在論上的「指示性」(Verweisung) 才得以顯現出來，才得以讓我們「觀看」到先前用肉眼所無法觀察到的存在論構造。換言之，倘若我們在一種無阻礙的方式下適手地使用手許物的時候，讓手許物得以成為手許物的世界並不會出現。原本日用而不知的手許物的世界構造，反而是手許物的使用受到阻礙之下才會出現。在存在論的層面上，這意謂著手許存在所包含的指示構造受到了阻礙，在指示的阻礙當中，手許物的指示性才會出現，整個用具的全體性才能顯現，而顯示這個存在論的構造才是海德格哲學的目的。同樣的思惟方式，我們也可以知道，他者也必須在一個世界中出現，於是問題在於這個世界，究竟是什麼樣的世界？對此，我們先一般地思考海德格所謂的「世界的世界性」。

如所周知，《存在與時間》中的「世界」是一個實存論範疇(Existenzial)，它是此在的「世界內存在」(In-der-Welt-sein) 的一個構造環節。海德格認為，此在的世界內存在已然擁有一種存在理解，而這個存在理解也已然「散列」(zerstreut) 為種種不同的存在樣式，我們與內在世界存在物的往來關係，海德格用「操煩」(Besorgen) 來描述，而手許物就是我們在與內在世界存在物的操煩當中所遭遇到的東西，也是此在遭遇內在世界存在物的最近側的樣式。我們與用具的往來的樣式例如「操作」(hantieren) 與「使用」(gebrauchen) 等等，都屬於一種操煩的樣式。「操煩」擁有屬於它自己的認識，操煩的認識並不是理論的認識，而是在使用與操作中對用具存在的默然的認知，我們在這種使用與操作的認識當中所把握的東西並不是「存在物」，而是「存在物的存在」，在這裏區別開了「手許物」與「手許性」。

「手許性」屬於「用具的存在」，這才是海德格分析的重點。本文以下討論海德格思想的時候所採用的語詞，特別著重「存在論的差異」的標示，因而在海德格語詞的譯名使用上，本文以「○○性」（取其「讓存在（使可能）」或「具有○○性質」的意思）來表示「存在」，以「○○者」來表示「存在物」。¹² 這是因為對海德格哲學來說，留意這個「差異」是很重要的一件事，整個《存在與時間》可以說都是建立在「存在論的差異」之上。

海德格認為，就存在論的構造或用具的用具存在而言，任何用具皆屬於一個用具的全體，單一的用具並不存在，每一個用具的存在都具有一種「手段性」(Um-zu)，或「為了某物（作為某物的手段性）」(etwas, um zu ...) 的構造。手段性擁有不同的存在樣式，例如「有用性、有益性、合用性、方便性等等」(GA 2,92)。在這裏的「手段性」、「有用性」、「合用性」、「方便性」並不是有用的東西、有益的東西、合用的東西與方便的東西，這些「東西」或「物」是「存在物」。如先前所說，海德格關心的是「存在物的存在」，「手段性」屬於手許物的存在，它是用具的存在論構造。用具都具有一種手段性的構造，也就是說，就其存在來看，用具的存在都是為了某種別的東西而存在，具有作為別的東西的手段性的性質。這種發生在用具的存在理解中的手段性構造，海德格稱之為「指示性」(GA 2,92)。在用具的手段性結構當中，包含著一種指向某物的指示性，而且這個某物是在自身之外的東西，用具的用具存在是「外指的」。例如，鋤頭的敲擊是為了釘釘子，釘釘子是為了固定房屋等等。用具指示著其他的用具，用具與用具的指示之間形成了「指示的全體性」(Verweisungs ganze)。

¹² 筆者在譯名的選擇上主要參考，原佑・渡邊二郎譯本（ハイデガー：《存在と時間 I-III》）與辻村公一譯本（《有と時》，《ハイデガー全集》第二卷），但仍然做了某種程度的修改。

同樣地，透過指示而相互關連在一起的用具構造，海德格稱之為「用具全體性」(Zeugganzheit)。這樣來看的話，「指示性」構成用具存在的一個重要成素，形成了用具本身的「在其自身的存在」。而對這個「用具全體性」的體驗或觀看，海德格稱之為「環視」(Umsicht)。環視是一個存在論概念，表示一種理解的觀看，在這種觀看或理解當中，我們揭示了用具全體性。而用具的這種存在論的構造，是我們在適手的情況下無法發現，然而卻又已然持續地作用著的。就手許存在來看，手許物指示著另一個手許物。要注意的是，這種指示的關係並不是一種意識內部的發生，更不是一種意欲的構造，而是在存在論構造上的已然發生。對於這個在用具的存在中所擁有的已然指示著某物的性質，海德格在《存在與時間》中最終的基本存在論表示為「趨向性」(Bewandtnis)。

「手許物的存在特性就是趨向性。」趨向性包含著「讓某物趨向於某物」(es bewenden lassen mit etwas bei etwas) 的構造(GA 2, 112)。在這裏，我們注意這個「讓某物趨向於某物」的構造。在這個「讓某物趨向於某物」的趨向性構造中，包含著「能趨向」(Womit) 與「所趨向」(Wobei)，以及「讓趨向」(bewenden lassen) 這三個構造環節。其中「所趨向」意指著效用性的「用途性」(Wozu) 或合用性的「利用性」(Wofür)(GA 2, 112)，它們都屬於存在論的構造，而這些利用性又擁有其各自的趨向性。例如：榔頭趨向敲擊，敲擊趨向牢固，牢固趨向風雨的防護；風雨的防護是為了此在能避居於其下，最終是為了此在的存在的一種可能性 (GA 2, 112)。然而，此在的存在的可能性不再是一種用途性，因為此在並不是手許物，並不具有手段性與目的性的趨向性關係。因而海德格在這裏區別開「手段性」與「目的性」(Worum-willen)。這樣來看的話，從用具所擁有的指示性，指向各個不同的用途性，這些用途性又再指向其他的用途性，最終指向此在的存在可能性作為最終的目的性。用具的指示性最終指向在作為最終目的性的此在的存在可能性。

在這裏我們注意趨向性構造中的第三個環節「讓趨向」(bewendenlassen)。這一整個包含在趨向性中事態，如果我們反過來看的話，也就是說，從已然發生的角度來看的話，就會有「讓趨向」的語詞出現。讓趨向是一種在存在論的層面上的「讓存在」(Seinlassen)（讓存在物存在）。「『讓趨向』在存在物的層面上意指：內在於某種現實的操煩當中，讓一個手許物如其現在所是的样子而存在，並且因而就是如此而存在。」¹³ 這樣來看的話，作為讓存在的讓趨向是一種「釋放」(freigeben)，讓內在世界存在物的存在得以釋放出來，而且是一種「先行的釋放」(vorgängige Freigabe)。¹⁴ 「釋放」是將原先處於隱蔽之中的內在世界存在物的存在釋放出來。這個現象從此在的角度來說，也可以說是一種「揭示」(entdecken)，對內在世界存在物的揭示。在這裏，我們可以看到，「讓存在」、「釋放」、「揭示」都是從此在的角度來陳述的語詞。由於讓存在、釋放、揭示，因而一個手許物得以「讓遭遇」(begegnen lassen)(GA 2, 113)。在這個意義下，我們可以說，讓趨向是從不同於用具的指示的方向，從最終目的而來的指示，而這個自我指示性所發生的「所在」(Worin) 就是「世界」。「此在的自我指示的根柢的結構，就是構成世界的世界性的東西。」¹⁵ 這樣來看的話，世界是讓手許物得以遭遇的「所在」或場域，而讓趨向是從最終目的而來的讓手許物得以遭遇，「理解讓自己在這些關係

¹³ "Bewendenlassen bedeutet ontisch: innerhalb eines faktischen Besorgens ein Zuhandenes so und so sein lassen, wie es nunmehr ist und damit es so ist." (GA 2,113)

¹⁴ 「趨向性是內在世界存在物的存在，而它〔內在世界存在物的存在〕總是已然在最初的時候就釋放出來了。」(Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist.) (GA 2, 112)

¹⁵ 「自我指示的理解的所在作為讓存在物在趨向性這個存在樣式中得以讓遭遇的根柢 (Woraufhin)，就是世界的現象。」(Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassen von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt.) (GA 2,115-116)

中，並且從這些關係本身來指示。我們將這些指示的種種關連的關連性把握為「賦予一意義」（或譯為「使有意義」）(be-deuten)。¹⁶ 於是「最終目的對手段性賦予意義；手段性對一個『用途性』賦予意義，這個用途性對讓趨向的「所趨向」(Wobei) 賦予意義，讓趨向的所趨向對趨向性的「能趨向」(Womit) 賦予意義。」¹⁷ 這是一連串的意義賦予的過程，而意義賦予或有意義性的源頭則來自於「世界」或我們的「所在」。由於此在已然內存於這樣的世界當中，因而就存在論來看，這整個賦予意義的關係全體性先於用具的存在，海德格也稱之為「有意義性」(Bedeutsamkeit)。有意義性就是此在所內存於其中的「世界的世界性」，世界內存在物的意義皆來自於這個「有意義的世界」。

有意義的世界讓所有內在世界的存在物得以被遭遇。在這裏我們自然也可以遭遇到「他者」。海德格認為在用具的操煩中，我們最先遭遇到的是被「製造出來的東西」或者「製成品」(Werk)。一個製成品，除了指示著用途性 (Wozu)、原料 (Woraus) 之外，還指示著「使用者」與「利用者」(Träger und Benutzer) (GA 2, 95)。換言之，此在透過製成品的使用而指示著他者的存在的可能性，在這裏我們也可以遭遇到他者。「藉由成品，我們所遭遇到的，並不只是手許的存在物，也遭遇到人這種存在樣式的存在物。」(GA 2, 95)。但是在這個意義下所遭遇到的他者，是透過手許物的指示關係而遭遇到的他者，這樣的他者主要是以手許物的存在樣式而出現。換言之，在操煩當中，我們只能經驗到手許物，經驗不到真正意義下的他者。這樣的他者，嚴格說只能是他者的一個側面，並不是本真的他者本身。透過手許物的

¹⁶ "Das Verstehen läßt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen. Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als be-deuten." (GA 2,116)

¹⁷ "Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendenlassens, dieses ein Womit der Bewandtnis." (GA 2, 116)

指示脈絡並不能讓本真的他者從其自身而顯現自身。同樣地，海德格也不認為我們所內存於其中的世界只是手許物的世界，他者雖然擁有手許物的一面，但不局限於手許物，因為此在的世界還擁有更深的意義。

參、

我們知道，他者在此在的手許物的操煩中無法本真地自我顯現自身，這是因為他者不止是手許物，他者還必須是與我同位階的存在，也就是說，他者必須是另一個此在，而且是對他者本身而言具有本真性的此在，於是問題就在於如何「遭遇到」本真的他者或者說本真的他者如何「自我顯現自身」。不同於傳統哲學的思考方式，海德格在思考他者的問題的時候，不是主張先有一個與他者無關的此在存在，然後再設法連結兩者（例如笛卡兒或現象學的「移情」或「類比」推論的想法），而是主張此在的存在構造就是世界內存在，此在並不是先是無世界的、無他者的主體，然後再與他者或非此在的存在物建立起關係，而是主張此在在本質上就與非此在的存在物以及他者共在。海德格在《存在與時間》第四章中稱此在的這個實存論的現象為「共存在」(Mitsein)。「此在在本質上就是共存在」(GA 2,161)，這可以說是海德格在他者問題上的出發點。

「共存在」與「世界內存在」以同本源的方式而屬於此在的實存論構造。在這裏，對於他者或其他的此在的存在，海德格稱之為「共此在」(Mitdasein)。這樣的話，此在的世界是「共世界」(Mitwelt)。此在的「內存在」是與他者的「共存在」，而他者的存在則是「共此在」(GA 2,159)。共存在屬於此在在實存論上的基本構造，此在本質上就是「共存在」，而「共此在」則是他者的此在的存在樣式。由於此在本質上是共存在，因而即使一個人「單獨存在」(Alleinsein)，也

是一種共存在，單獨存在是共存在的一個缺如的樣態。同樣地，此在的「我在」或「實存」也是共存在，是與他者的「相互共存在」(Miteinandersein)，此在與他者在相互共存在當中相互遭遇、相互對待。此在因而在某種意義上，也是相互地為他者而存在，相互地為他者而操慮與操煩。問題只在於這樣的「相互共存在」是什麼樣的相互共存在？

對海德格來說，這個問題取決於我們的操慮的形式。海德格認為此在的操慮包含兩種具積極性的極端樣態，一者為「取代支配的」(einspringend-beherrschend) 操慮，另一為「率先解放的」(vorspringend-befreiend) 操慮。取代支配的操慮是取代他者，從他者身上取走其操心並支配著他者。這種操慮是為他者將他者所操煩的事承攬下來 (GA 2,163)。取走他者的操心，免除其負擔 (entlasten) 並支配著他者。反之，率先解放的操慮並不取走他者的操心，而是將操心本真地作為操心而「歸還」(zurückgeben) 給他者 (GA 2,163)。這樣來看的話，率先解放的操慮是一種「歸還」，將他者本真的操心歸還給他者。海德格認為這樣的操慮才是「本真的操慮」，本真的操慮來自於本真的操心 (GA 2, 163)，而本真的操慮「有助於他者在他的操心當中得以透視自身，並且讓他者得以自由〔或譯為「釋放」〕。」¹⁸

在這裏，我們將焦點置於「率先解放的操慮」。海德格說這樣的操慮所牽涉到是「本真的操心」，而在本真的操心或操慮中所牽涉到的是「他者的實存」、歸還他者本真的操心。我們知道，他者可以是

¹⁸ 「這種操慮在本質上牽涉到本真的操心，也就是說，牽涉到他者的實存，而不是牽涉到他者所操煩的什麼，這種操慮有助於他者在他的操心當中得以透視自身，並且讓他者得以自由。」(Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge - das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein Was, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.) (GA 2, 163)

手許物，也可以是另一個與自我同位階的共此在，這可以從海德格交互地使用「操慮的操煩」(fürsorgendes Besorgen) 與「操煩的操慮」(besorgende Fürsorge) 這兩組概念中看出來 (GA 2, 165)。除此之外，海德格認為在我們的實存當中，還存在著讓他者得以成為本真的他者的可能性，這就是率先解放的操慮。在本真的率先解放的操慮中，能解放他者的實存，讓他者成為本真的共此在。這樣來看的話，操慮其實也是一種讓遭遇，本真的操慮可以讓本真的他者從其自身而被遭遇。但是究竟如何讓他者以本真的他者的身分而被遭遇呢？

對於這個問題，海德格在《存在與時間》當中，是從「人我」(das Man) 的解放來思考。也就是說，從此在的「非本真性」往「本真性」的推移來思考。海德格認為在日常生活的最初與最通常的情況下，我們並不是我們自己。在日常生活的取代支配的操慮當中，真正支配此在的是「人我」。人我是日常生活世界的主人，它並不是自我，也不是他者，而是一種實存論的範疇，屬於此在的「積極構造」。這樣的人我不是一種抽象的普遍存在，而是日常生活中「最實在的主體」(GA 2, 171-172)。換言之，人我作為此在在日常生活性中的主體，並不是獨立於自我的他者，而是自我的陷落 (Verfallen) 的樣式。換句話說，人我不是任何特定的他者，而是自我的一個存在樣式，自我以「誰也不是者」(Niemand) 的樣式而實存著。而正是這個誰也不是的人我主宰著日常生活的此在，這是我們作為日常生活的此在的真正實在。而海德格之所以稱人我擁有一種「積極構造」，是因為它標示了此在的存在的「自我遮蔽」的傾向。此在在最初與最通常的情況下總是逃離自身且避居於公眾性當中，陷落於「閒談」、「好奇」、「曖昧」等等非本真的樣式中。在這非本真的實存樣式中，此在遭遇不到本真的自我，也遭遇不到本真的他者，所遭遇到唯有誰也不是的人我。

但是我們知道，海德格在《存在與時間》當中，採取了一個描述性的角度，認為此在的本真性與非本真性不是文化或價值上的語詞，

也就是說，海德格用「本真性」這個語詞所要表示的，並不是在價值上較高或文化上的「渴望」（追求的對象）(Aspiration) (GA 2, 221)，本真性與非本真性的區別無關於「真實」(echt) 與「非真實」(unecht)。雖然如此，但是海德格也同時肯定，此在的本真性與非本真性之間是可以相互轉換的。海德格說：「本真的自身存在並不是建立在與人我脫離的主體的一種例外的情況，而是作為一種本質的實存論範疇的人我的一種實存的變樣 (Modifikation)。」¹⁹ 「本真的自身存在自我限定為一個人我的實存的樣態。」²⁰ 反之，人我自身則是「本真的自身的一個實存樣態」。²¹換言之，本真性與非本真性是此在的兩個可以相互過渡、轉換的實存樣態，它們都是此在的實存論範疇，屬於此在本身的兩個實存樣態。

如果我們從《存在與時間》最後一節（第 83 節）來看的話，本真性與非本真性問題可以說是《存在與時間》的一個重要問題。²² 沿著這角度來看，海德格整個實存論的分析論的策略可以視為是從作為日常生活的人我（非本真的自我）指向本真的自我的轉換，也就是說，著重於從此在的「非本真性」到「本真性」的轉換。如所周知，這個轉換在《存在與時間》中是透過在「不安」中所開啓的對死亡的「先行的決意性（或譯為「先行的覺悟」）」(vorlaufende Entschlossenheit)

¹⁹ "Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.*" (GA 2, 173)

²⁰ "Das *eigentliche Selbstsein* bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man, die existenzial zu umgrenzen ist." (GA 2, 355)

²¹ "Dieses [verf. Das Man-selbst] ist eine existenzielle Modifikation des *eigentlichen Selbst.*" (GA 2, 420)

²² "Die Aufgabe bisherigen Betrachtungen war, das *ursprüngliche Ganze* des faktischen Dasein hinsichtlich der Möglichkeit des *eigentlichen* und *uneigentlichen* Existierens existenzial-ontologisch *aus seinem Grunde* zu interpretieren." (GA 2, 575)

而發生。²³ 換言之，海德格實存論的獨我論的基本想法在於：本真的自我是從人我支配的非本真的自我中轉變過來的，本真的自我來自於脫離人我的支配。而這麼一個轉換的完成，海德格認為需要一種「稀少性」(Seltenheit) 現象的介入，才能將隱藏在人我當中的本真性開顯出來 (GA 2, 252f.)。這在《存在與時間》中即是「不安」的基本情態。

我們知道，「不安」並不是針對某特定存在物的「害怕（或譯為「恐懼」）」(Furcht)之情，而是「存在物全體」的「離去」(Wegrücken) 與「滑落」(Entgleiten) 的體驗 (GA 9, 112)。存在物全體的滑落或離去並不是存在物全體的毀滅或歸於虛無，而是手許物的世界與人我的世界的滑落與離去。在滑落與離去中，世界由原先的「有意義性」(Bedeutsamkeit) 轉變成「無意義性」(Unbedeutsamkeit) (GA 2, 247)。因而，不安的「無意義性」意謂著原先在最初與最通常的情況下所開顯的「有意義性的」世界的滑落與離去。原本的有意義性的世界的離去，才得以讓在最初與最通常的情況下所覆蓋的世界得以開顯出來。在這裏，此在的不安是向死的不安，在向死的不安中，此在的「本真的死」是此在之最本己的 (eigenste) 且與他者無關 (unbezüglich) 的可能性 (GA 2, 333)。換言之，在存在論的層面上，本真的實存必須是孤獨的實存，此在在這裏只能孤獨地自我承擔。但是，我們知道「共存在」是此在的構成環節，換言之，即使此在是孤獨的，此在仍然是共存在。「共存在」並沒有在本真性當中消失，同樣的，包含在共存在當中的「相互共存在」(Miteinandersein)，也必須隨著從非本真的狀

²³ 「唯有此在對其自身的決意性(Entschlossenheit)，才能將此在帶向這種可能性，即讓共存在的他者在其最本真的能存在中存在[...]。」(Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen.)(GA 2,395)在此所說的「決意性」是對死亡的決意性，而且是此在的孤獨而不可替代的死亡的「決意性」。

態轉變為本真的狀態，形成「本真的相互共存在」。²⁴ 這樣來看的話，「本真的相互共存在」取決於「本真的自身存在」的完成。

在這裏，我們重新整理一下海德格的思路：由於此在在最初與最通常的情況下埋沒於人我之中，因而需要死亡的先行的決意性的介入，將其從非本真性的自我透過「單獨化」(Vereinzellung) 帶向本真的自我。然而作為此在之終結的死亡，是最本己的且與他者無涉，由於死亡的不可替代性，擁有死亡的覺悟的此在必須是孤獨的，死亡的覺悟只能是自己的，不能是他人的。在海德格的想法當中，日常的相互共存在是由人我所支配，唯有在此在的先行的決意性當中，他者才得以本真地成為他者。「本真的自我」是「本真的相互共存在」的條件，而「本真的自我」則是自「非本真的自我」轉變而來。然而，不論本真性與非本真性，都是實存的此在的兩種存在樣式，因此此在雖然是脫自的，但是由「非本真性」往「本真性」的轉換仍然是此在的存在樣式的轉換，並無西田哲學意義下的「絕對的他者」的意義，絕對的他者的想法在這裏不能形成。換句話說，在海德格哲學當中，我們只能從「本真的自我」來了解「本真的他者」，在這樣的哲學當中，我們不能說「本真的自我」來自於「本真的他者」，自我與他者之間並沒有互為存在條件的可能性，因為此在的分析論只能從「各自屬己的」此在的實存開始，不論本真性與非本真性都是此在的實存樣式。這樣來看的話，作為此在之實存論分析論的「各自屬己性」(Jemeinigkeit)，讓一個絕對的他者的觀點不可能存在。然而，這樣所遭遇到的他者是不是真正的他者？或者仍然只是更深層的自我擴張或膨脹？對此，我們要從西田幾多郎哲學的角度來思考。

²⁴ 「唯有從決意性的本真的自身存在，本真的相互共存在才能夠形成[...]。」(Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, ...) (GA 2,395)

肆、

在這裏我們先思考海德格自己所提到的一個體驗。海德格在《康德《純粹理性批判》的現象學詮釋》²⁵一書的結尾處，談到自己在胡塞爾現象學的背景下，再次重新閱讀康德《純粹理性批判》的時候，曾經讓他有這麼一個「恍然大悟」(es fiel mir wie Schuppen von den Augen) 的體驗 (GA 25, 431)。海德格體驗到在康德哲學當中，自己長久所探尋的「路的正確性」(Richtigkeit des Weges)，體驗到我們可以完全地「信賴」(vertrauen) 康德。海德格說這並不是因為我們將康德視為權威，認為他所說的都是對的，而是因為「他(康德)不說謊」(er schwindelt nicht)。²⁶ 筆者認為這是相當具哲學性的語言。哲學家不說謊並不是就現實的層面來說，作為一個現實的人，哲學家大概跟我們一樣，都無法完全保證自己的言說的真實性。然而當我們在詮釋哲學家的思想的時候，卻又往往必須以哲學家自身的言說作為依據，而我們之所以如此，是因為思想並不屬於我們所有，也不屬於哲學家個人所有。或者更恰當地說，我們的思想所運行於其中的「指示」(Anzeige) (例如：圖示) 與「表達」(Ausdruck) (例如：語言)²⁷ 並不屬於我們所有，人類的思想總是可思與不可思的聚集。這樣來看的話，哲學家之所以不說謊是因為語言是被實事本身所驅動的不得不如此。就主觀上來看，任何哲學家都希望自己的哲學具有周延性，然而

²⁵ 這本書是海德格於 1927/1928 冬季學期的講課稿的集結。收於 GA 25。

²⁶ "Man hat bei Kant wie bei keinem Denker sonst die unmittelbare Gewißheit: er schwindelt nicht." (GA 25.431)

²⁷ 筆者在此對「指示」(Anzeige)與「表達」(Ausdruck)這兩個語詞的使用，主要取自胡塞爾的《邏輯研究》。參閱：Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen: Zweiter Band. Zweiter Teil.* Hrsg. von U. Panzer. Den Haag 1984, in *Husserliana* XIX/2.

就如同康德不得不說出自己無法理解感性與知性的「共同根源」，不能破解「潛藏於人類靈魂深處的藝術」一樣，²⁸哲學家自我比喻為「獨我論」也必須是基於實事本身所驅使，毫無選擇且「不說謊地」表達出自身哲學所理解的實事本身，換言之，思想的真實意義是「無我」的，是讓思想完全讓實事本身所引導。然而也正因為哲學家都是現實的個人，哲學思考也因而恆常地存在著掉入自我遮蔽的危險當中，因而真正的哲學家雖然不說謊，但卻也不代表他所說的每一句話都是真實的，在這裏需要作為詮釋者的我們，持續地保持清醒才能發現言說的真實性。誠如海德格所說：「哲學思考的意義就是試著去喚醒這種真實性並且保持清醒的渴求。」²⁹如我們先前所說，獨我論並不是一個主張，而是一個有待克服的問題。海德格哲學中欠缺一種他者的觀點，這在哲學史上，已有許多哲學家指出過這個問題，但這並不代表這不能夠從另一個觀點來思考。

我們知道，西田哲學開始於《善的研究》，在這裏西田也採取了一個笛卡兒式的出發點。但是，西田認為真正的確然而不可懷疑的出發點並不是「意識的自我」，而是先於主客分別的「純粹經驗」、「直接經驗」或「直覺經驗」。這種經驗或體驗先在於認識的主觀與客觀，是分別對立之前的無分別的體驗。而西田哲學的目標就在根據直接經驗的事實來說明主客分別的形成。在這裏，直接經驗是先於人我分別之前的經驗。「不是有個人才有經驗，而是有經驗才有個人，從經驗比個人的區別更根本的想法，讓我可以脫離獨我論」(NKZ 1,7-8)。經

²⁸ 康德在《純粹理性批判》的第二版中稱「知性圖式程序論」為「潛藏在人類靈魂深處的藝術」。參閱：Immanuel Kant: „*Kritik der reinen Vernunft*“ (Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.37a 1990 (Abk.= KrV.)) B. 180f.

²⁹ “Das Bedürfnis für diese Echtheit zu wecken und wachzuhalten ist der Sinn des Philosophierens.” (GA 25,431)

驗的無分別面自然可以視為一種特殊的體驗，但也可以視為是我們日常經驗的一個構成環節。³⁰ 雖然在《善的研究》當中，西田仍然用「意識現象」來稱呼「純粹經驗」，但純粹經驗作為「直覺的經驗」也是「根源的意識」或「真我」。而整個前期的西田思想，其中心的方向就在深入自我的內部來探求真正的自我。真正的自我並不是意識自我，而是意識的自我的根源。在這裏沒有物我的分別，小我與大我是合一的。對於這個問題西田基本上是沿著自覺的角度來思考。

就字面上來看，「自覺」意謂著「自我在自我之中觀看自我」。前期的西田主要沿著深入自我的內部來探問自我的根源並終結在「絕對無的場所」。³¹ 這種沿著自我的內在而去的思路，對他者的說明並不明顯。在後期的《無的自覺的限定》(1933) 當中，我們看到西田不再從自我與自我的根源的關係出發，而是從絕對無的場所中回過頭來說明現實世界的邏輯構造，收錄於其中的第八論文〈我與汝〉(1932) 可以說是西田的他者論。在這裏，西田批評了對他者經驗的「類推說」與「移情說」(NKZ 5, 291)。³² 認為這兩種說法皆無法恰當地說明他者的存在，而與海德格站在同樣的立場，試圖從自身的理論來說明「類推」與「移情」的可能性。但是西田的解決方式仍然與胡塞爾、海德格或者甚至可以說與西洋哲學的思考方式不同。西田不是超越論的獨我論、也不是實存論的獨我論，而是從一開始就思考一個先在於自他分別的「純粹經驗」或「絕對無的場所」，絕對無的自我限定先於我與汝的區別。在絕對無當中，一切的實事才能如其所如地自我顯現自

³⁰ 黃文宏：〈西田幾多郎的「直觀」論〉，《臺大文史哲學報》第 73 期，頁 173-196。

³¹ 黃文宏：〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以〈叡智的世界〉為線索〉，《臺大文史哲學報》第 78 期，頁 117-142。

³² 西田在這裏主要是透過謝勒的說法來批判胡塞爾。但筆者認為從西田的想法來看，也同樣可以用來批評謝勒的移情說。

身，真正的交互主體性才能夠產生。

在西田看來，他者並不能透過移情而經驗。這是因為移情所能經驗的他者，並不是真正的他者，而仍然是自我的投射。在這個意義下的他者，其實是自我的一部分，它是自我的擴大與膨漲，並不是「絕對的他者」，而「絕對的他者」正是海德格實存論的獨我論所欠缺的部分。換言之，西田所思想的「汝」對「我」而言是「絕對的他者」。但不只是如此，「我」對「汝」也必須是絕對的他者。我與汝必須互為絕對的他者。在西田的互為絕對的他者想法當中，包含著「我對汝」、「汝對我」這兩個側面。雖然互為絕對的他者，並不代表我與汝之間毫無關係。在西田看來，我與汝作為人格的自我是透過「對話」與「應答」而相互連接。就作為意識的自我而言，我與汝之間是絕對的對立的關係，但作為人格的自我，我與汝之間擁有對話或應答的關係。換言之，就意識的層面，我無法意識到汝、汝亦無法意識到我，在這裏我與汝處於對立的關係中，但是在作為意識的自我的底層的「人格的自我」的層面，我與汝則是透過相互對話與應答而相互連結(NKZ 5,307)。在意識層面上，我是我、汝是汝，兩者是非連續的，然而在人格的自我的層面，我必須觀看到汝，我才能是我，汝必須觀看到我，汝才能是汝，我與汝在底部上是相互限定、互為條件的。西田稱這種關係為「非連續的連續」(NKZ 5,316-317)。在這裏，包含著西田辯證法的世界的邏輯。

本文在此無法討論西田的辯證法的邏輯，只能在另一篇專論中來處理。然而單單就我與汝的關係來看，我與汝的相遇是我透過我的底部與汝結合，汝通過汝的底部與我結合。我之為我是以汝為條件，而汝之為汝是以我為條件，我與汝互為存在的條件。對於這種互為存在條件的說法，西田也借用了「死而生」來說明。「自我在自我之中觀看到絕對的他者的時候，擁有我們的自我透過死而生的意義，透過認知到他者的人格，自我成者自我，可以說在我的根柢中有汝，在汝的

根柢中有我。」(NKZ 5, 301) 換句話說，我與汝互為絕對的他者，我與汝是透過相互的自我否定而相互地自我肯定，並且這樣的否定必須是「絕對的否定」。我必須在絕對的自我否定中，在自我絕對的死中，才能遭遇到汝，汝也同樣必須在絕對的自我否定中，在汝絕對的死中，才能遭遇到我。我與汝這種相互自我否定的相互連結形成了西田的「我與汝的辯證法」的基本格式，這也是後來的「絕對矛盾的自我同一」的辯證法的前身。在這裏，我們可以看到西田的辯證法的思惟保證了在人格的世界中我與汝的相同的位階，互為絕對的他者，亦互為存在的條件，沒有我就沒有汝，沒有汝也沒有我。

相對於此，這種互為絕對的他者的想法並不出現在前期海德格的《存在與時間》當中。海德格實存論的獨我論無疑地不是胡塞爾超越論現象學意義下的獨我論，也不是傳統意義下的獨我論。對此我們可以從實存論的分析論的出發點來思考。海德格批判了笛卡兒「我思」的出發點，認為笛卡兒忽略了「『我在』的意義」(*Seinsinn des »sum«*)(GA 2,33)。然而卻也接續著笛卡兒的思路，認為所謂的「我在」的意義必須從「實存」來理解。³³ 也就是說，海德格徹底化了笛卡兒的「我在」為「實存」，並將「實存」的意義徹底化為「脫自的」。無疑地，這個意義下的「我在」並不是先是一個獨立的自我，然後再與世界或他者的建立起關係，而是自我本身在本質上就是與他者、與世界共在。此在是脫自的，它總是已然外在於自己而與內在世界存在物、與他者共存在，「共存在」、「共世界」與「共此在」都是此在的實存論範疇。但是，此在與他者的共存在是不是就是表示著交互主體性？是不是就表示著此在與他者具有相同的位階，處於一個「等位

³³ 參閱 Peter Ha, "The Problem of Intersubjectivity in Heidegger's Concept of *solus ipse*", in: *Identity and alterity : phenomenology and cultural traditions*. Liu, Guoying/ Cheung, Chan-Fai/ Kwan, Tze-Wan (Eds.) Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 351-366.

相交」的位置當中？³⁴

如果我們用「交互主體性」(Intersubjektivität) 的想法來看海德格哲學的話，海德格在《存在與時間》當中雖然沒有使用這麼一個名詞，但與之相近的概念是「相互共存在」。海德格在這裏區別開「日常的（非本真的）相互共存在」與「本真的相互共存在」。而在思考這兩種相互共存在的時候，海德格仍然是以此在的實存為優先，認為非本真的相互共存在建立在此在的非本真性，反之本真的相互共存在則建立在此在的本真性。於是問題就在於由此在的「非本真性」往「本真性」的轉換。然而，如我們上所述所分析，不論是本真性或非本真性，兩者都是此在的存在樣式，即使由非本真的樣式轉變為本真的樣式，都不牽涉到西田意義下的「絕對的他者」，或者說更恰當地說，西田的絕對的他者的想法，在海德格此在的分析論的思路之下是沒有辦法出現的。

因而，我們可以看到海德格實存論的獨我論雖然指出此在在最初與最通常的情況下就包含著他者的經驗，此在無論如何都是與他者共在，只是這樣所經驗的他者仍然不是本真的他者而是作為「人我」的他者。然而人我嚴格說來根本不是真正的他者，而是此在的一種實存樣態，是此在的「非本真」的樣態。在最初與最通常的情況下，此在失去自身而處於一個非本真的世界當中，而在這個非本真的世界中，不僅沒有本真的自我、也沒有本真的他者。如果我們將重點置於本真的他者的經驗的話，那麼「本真的他者」的遭遇必須透過「本真的自我」。換言之，在《存在與時間》所談到的兩種與他者的遭遇，嚴格

³⁴ 「等位相交」取自關子尹教授的說法。「此『存活獨我』與彼『存活獨我』之間」是一種「等位相交」。請參閱關子尹：〈海德格論「別人的獨裁」與「存活的獨我」〉收於《鵝湖學誌》第六期，頁 152。

說都是間接的。前者以「手許物」為媒介，後者則以「本真的自我」為條件。也就是說，他者的經驗不論如何仍然是「我」的經驗，只是這個「我」並不是意識的自我，而是已然脫自的實存的此在。然而，倘若事物必須經由「我」來顯現，以我的「本真性」為條件的話，那麼事物可以說仍然是透過本真的我而媒介，透過媒介的顯現並不是自我顯現自身。

如果我們沿著海德格的思路來想，我們只能說當自我成為本真的自我的時候，他者才能成為本真的他者。或者如關子尹教授所分析，「人必先經過獨我化，才能真正投入出於責任與本真的人際關係中」。³⁵ 但是，我們無法反過來說，當他者成為本真的他者之時，自我才能成為本真的自我。這是因為本真的自我是透過脫離作為自我的一個樣態的人我而獲得，然而人我並不是他者而是自我的非本真的樣態。這樣來看的話，實存論的「孤獨化」仍然屬於此在實存樣式的轉變，實存論的自我在這個意義下仍然屬於更深的脫自的自我，更深的自我並不是「無我」。嚴格說來，如果我們仔細地思考海德格哲學的思路的話，海德格哲學中並沒有西田所謂的「無的自覺」的想法。海德格雖然以「我在」取代笛卡兒的「我思」，但是作為實存論的起點仍然是「我在」，而且是具各自屬己性的實存的我在。各自屬己性是此在的一個實存論範疇，自他的關係在實存論的獨我論中，在存在論的層面上雖然不是斷裂的，而是本質上相互連結在一起，但是「我在」仍然擁有優先性。這一點從西田哲學的眼光來看，我們可以說實存論的獨我論所遭遇到的他者，仍然是自我的擴張，不是絕對的他者。但是如果現象學是讓實事本身自我顯現自身的話，自他就必須是同位階

³⁵ 關子尹：〈海德格論「別人的獨裁」與「存活的獨我」〉收於《鵝湖學誌》第六期，頁 155。

的存在、互為存在條件，他者也因而必須是絕對的他者。

我們總結本文的說法：此在的分析論無法建立一個絕對的他者的觀點。而之所以如此，是因為實存論的自我雖然不是意識的自我，但仍然是具各自屬己性的實存論的我在。以我在為出發點所經驗到的他者，並不是絕對的他者。沒有「絕對的自我否定」，絕對的他者就沒有存在的空間。這樣來看的話，現象學的方法作為回歸實事本身，現象學的思惟不僅必須否定純粹思惟的「我思」，還必須否定實存的「我在」。現象學的思惟必須承認絕對的自我否定，以及隨之而來的辯證法問題。在這裏，我們自然可以問為什麼當現象學提出從其自身而顯示自身的理想之後，卻沒有相應地面對絕對的自我否定的問題？對此，倘若我們從上述海德格所體會到的「哲學家不欺騙」的想法來看的話，我們可以說：哲學家的思想並不屬於哲學家個人所有，因而海德格以「我在」作為分析的入手點，可以說仍然承繼了西洋近代哲學自笛卡兒以來的想法，而其所引生的實存論的獨我論的問題，與其說是海德格思想的「困難」，倒不如說是海德格思想的「限制」。而在這裏，我也可以看到西田「絕對否定的自覺」³⁶的說法，對現象學所可能有的貢獻。

³⁶ 請參閱西田幾多郎：〈デカルト哲学について〉收於《哲學論文集第六》(NKZ 10,117-149)。

參考文獻

中文：

黃文宏 HUANG Wenhong, 2013, 〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以〈叡智的世界〉為線索〉 Lun xititianjiduolang zhongqi juediwu de yiyi——yi ruizhi de shijie wei xiansuo, 《臺大文史哲學報》HumanitasTaiwanica 第 78 期 Vol.78, 117-142。

——, 2010, 〈西田幾多郎的「直觀」論〉Xititianjiduolang de zhiguan lun, 《臺大文史哲學報》HumanitasTaiwanica 第 73 期 Vol.73, 173-196。

關子尹 GUAN Ziing, 1991, 〈海德格論「別人的獨裁」與「存活的獨我」〉 Haidege lun bierun de ducai yu cunhuo de duwo, 收於《鵝湖學誌》Ehu xuezhi, 第六期 Vol.6, 113-164。

西文：

Boedeker, Edgar: "Individual and Community in Early Heidegger: Situating *das Man*, the *Man*-self, and Self-ownership in Dasein's Ontologische Structure", in *Inquiry*, 44: 67.

GA 2 : *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 1977.

GA 9: *Wegmarken*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 1976.

GA 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28, hrsg. von Ingrid Görland, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1977.

Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen: Zweiter Band. Zweiter Teil*. Hrsg. von U. Panzer. Den Haag 1984, in *Husserliana* XIX/2.

Herrmann, Fr.-W. von: "Die Intentionalität in der hermeneutischen Phänomenologie" in: *Die erscheinende Welt :Festschrift für Klaus Held* /hrsg. von Heinrich Huni und Peter Trawny. Berlin: Duncker & Humblot, 2002. S. 557ff.

Martin Heidegger. Gesamtausgabe (Abk.= GA). Ausgabe letzter Hand. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 ff.

Immanuel Kant: »*Kritik der reinen Vernunft*« (Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.37a 1990 (Abk.= KrV.))

Klaus Held, "Heideggers Weg zu den 'Sachen Selbst'", in: *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm v. Herrmann zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Paola-Ludovika Coriando, Berlin: Duncker & Humblot, S. 31-45.

K. Löwith: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. in: *Sämtliche Schriften* 1, Stuttgart: Metzler, 1981.

M. Theunissen. 1984. *The other : studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, Cambridge, Mass. : MIT Press,

Peter Ha. 2010. "The Problem of Intersubjectivity in Heidegger's Concept of *solus ipse*", in: *Identity and alterity : phenomenology and cultural traditions*. Liu, Guoying/ Cheung, Chan-Fai/ Kwan, Tze-Wan (Eds.) Würzburg: Königshausen & Neumann , pp. 351-366.

日文：

《西田幾多郎全集》（新版，東京都，岩波書局），2003 年以下（以下簡寫為 NKZ）

NKZ 1：『善の研究』

NKZ 4：『一般者の自覚的体系』

NKZ 5：『無の自覚的限定』

NKZ 10：『哲學論文集第六』

小坂國繼，2011，《西田哲学の基層—宗教的自覚の論理》（東京都：岩波書店）

坂部恵，1994，〈西田哲学と他者の問題——「私と汝」をめぐる——〉收於上田閑照編《西田哲学—没後五十年紀念論文集》（東京都：創文社）頁 51-73。

ハイデガー，2003，《存在と時間 I-III》，原佑・渡邊二郎譯（東京都，中央公論社）

——，1997，《有と時》，《ハイデガー全集》第二卷，辻村公一譯（東京都，創文社）

On The “Existential Solipsism” in Early Heidegger: In View of Nishida's Philosophy

HUANG Wen-Hong

National Tsing Hua University

Address: No.101, Sec. 2, Guangfu Rd., East Dist.,
Hsinchu City 30013, Taiwan

E-mail: whhuang@mx.nthu.edu.tw

Abstract

In this paper I attempt to throw some light on the basic meanings of "existential solipsism" in early Heidegger and propose some critical response from Nishida's philosophy. My paper is divided into four sections. After a brief explication of the problematic the article (section one), I then try to reconstruct Heidegger's theory of the encounter with the others in his *Being and Time*. It is well known that Heidegger breaks the inner-outer distinction of Cartesian philosophy and begins his philosophy from the analysis of existence of Dasein. For Heidegger the encountering with entities as entities, and therefore others as others, is interpretative. The meaning of the other cannot be exhausted through the encounter with the ready-to-hand equipment (section two). Our world is fundamentally shared with the others. Heidegger bases his theory of others on the notion

of “being-with” (Mitsein) and “being-with-one-another” (Miteinandersein) and gives a purely descriptive account of our pre-theoretical involvement with the other which constitutes the inauthenticity of our “being-with” and “being-with-one-another”. I reconstruct the path which leading from inauthentic encounter with others to the authentic encounter with others (section three). It is my view that (section four) Heidegger's early philosophy is still a form of solipsism, which should be overcome from Nishida's philosophy of nothingness.

Keywords: Nishida, Heidegger, Absolute Nothingness, Being, Self-awareness, Authenticity