

## 一、前言

第一年曾就記號的意義在胡塞爾與海德格之不同，導致從象徵的意義來看形式指引。第二年曾從一些二手資料去瞭解神性的意義在海德格是什麼，以及轉向詩性語言的與之的關係是什麼。第三年主要的研究放在海德格早期提出形式指引的問題脈絡、對於亞里斯多德修辭學詮釋的用意、再省察象徵與形式指引的關係、晚期重視詩性語言和修辭學的可能關係、高達美與呂格爾對於修辭學與隱喻等和海德格重視修辭學有何承繼關係，以及形式指引是否仍被運用於海德格的晚期思想。

## 二、研究目的

對於形式指引方法做夠進一步的瞭解，這一方面是從海德格在 1919 至《存有與時間》前的著作來進行，因這些著作直接地闡釋形式指引，或應用著形式指引去處理所涉的主題；另一方面是從海德格對於語言的反省來進行，此因早期著作討論語言之如何從個人生命生成，後期則將語言視為從存有所生成出來，形式指引似乎在前者的情形成為一種方法，故對後期的適用性即成問題。但是否有另一方法可運用在後期，它可稱為形式指引的變形嗎？或正是一種修辭學作為方法，但修辭學的意義也要經過一種變形的瞭解，它不在是從亞里斯多德脈絡的語言，卻是從赫拉克利特脈絡的語言來看的。

## 三、文獻探討

分五個部份：1) 海德格環繞在形式指引的著作內容，2) 海德格對於亞里斯多德修辭學的詮釋，3) 修辭學對於高達美與呂格爾詮釋學的意義，4) 象徵究竟是否以形式指引為方法？5) 修辭學是否為海德格晚期思想方法？茲分別闡釋如下：

### 1) 海德格環繞在形式指引的著作內容

#### (一)、生命處境

在 20 年代前後，海德格大費心思的探討生命的原初處境 (Situation)，在這個關連下所使用的不同術語表示著他對之有不同的體認。當時海德格也在和不同的哲學家周旋下，試著將這原初生命處境的意義揭示出來。我們可看見在處境的涵義裡已包含有原初語言的生成現象。

1919 年在「戰難學期」(Kriegsnotsemester) 開設的《哲學理念與世界觀問題》(*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*) 將「生命」一詞作為講課的關鍵概念，而生命是和作為一種元科學 (Urwissenschaft) 的哲學不可分割。海德格的論證是：生命是屬於每個人的存在，每個人皆有他的生命史。鑒於此，海德

格提出「處境」(Situation) 的概念。處境是具歷史性的，各個處境的關連即是生命體驗的關連，我們可從處境中揭示生命體驗是什麼，哲學從尋找我們各自的處境出發，生命體驗的揭示伴隨著語言概念的形，於是元科學漸次構成出來。海德格一方面提出生命處境的體驗生活，另一方面認為生命本身可藉語言自我揭示，而不會失去生命本身的存在狀態。這是他反對當時納托普 (Paul Natorp, 1854-1924) 所主張的認識論方法之處，因為納托普以為在主體反思下，生命體驗的現實性 (Aktualität) 不復存在了。海德格避免這種去生命 (Entlebung) 的方法來把握生命。<sup>1</sup>

這個生命處境的概念也在 1919/20 年冬的《現象學基本問題》(*Grundprobleme der Phänomenologie*) 出現。同樣的因處境開始有了表述，海德格曾稱「處境是作為自我的表述」(Situation als Ausdruck des Selbst)，<sup>2</sup> 也有「處境之合於表述的烙印」(ausdruckmäßige Ausprägung der Situation) 的說法<sup>3</sup>。但要注意的是，如果處境指的是自我世界的生命處境，那麼海德格更主張自我世界與周遭世界 (Umwelt) 及他者世界 (Mitwelt) 交織在一起，這三者共同組成了它們之間共屬的生活世界。<sup>4</sup> 又自我世界的處境被強調包含三重意義：關係意義 (Bezugssinn)、踐行意義 (Vollzugssinn) 與內容意義 (Gehaltssinn)；根據貝克 (Oskar Becker, 1889-1964) 當時做的上課筆記，這三重意義被海德格合稱為「處境的元結構」(Urstruktur der Situation)。<sup>5</sup> 我會在後面對這三重意義做解釋。

## (二)、形式指引

鑒於「處境是作為自我的表述」，「形式指引」就成為讓此表述生成的方法。據 Imdahl 的研究，1919/21 年對雅斯培 (Karl Jasper, 1883-1969) 的《世界觀的心理學》(*Psychologie der Weltanschauungen*) 曾給予海德格「形式指引」方法的啟發，因為雅斯培提出獲得世界觀本真的實體核心的方法，「不是發展成一套明確的、可學習的、理性的方法，而是作為我們直覺的觀察方向的指針 (Zeiger)。」這個方法只顯示一個方向，而不顯示一個以明確概念所表出的固定公式。<sup>6</sup>

在「戰難學期」的講課對於「形式指引」方法已有初步的說明：對於一座教堂的覺知做了「它是棕色的對象」的一般化 (Generalisierung) 規定時，我們先將棕色

<sup>1</sup> Imdahl, Georg. *Das Leben Verstehen. Heideggers formale anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, S. 49-54.

<sup>2</sup> Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie, Frühere Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20*, Gesamtausgabe 58, hrsg. von H.-H. Gander, Frankfurt/M: Klostermann, 1993, S. 258.

<sup>3</sup> Ebd., S. 259.

<sup>4</sup> Ebd., S. 33.

<sup>5</sup> Ebd., S. 261.

<sup>6</sup> 參考 Imdahl, Georg. *Das Leben Verstehen*, S. 31-35.

從棕色的對象中分析出來，再將顏色從棕色中分析出來，繼續將感覺與料從顏色中分析出來；如此教堂、棕色、顏色、感覺與料構成一般化的步驟，它們形成一種序位約束關係 (Stufengebundenheit)；事實上，在這樣規定下，對教堂的經驗一再失去，它被「去生命」了。海德格認為，我們可以直接將教堂視為某某 (Etwas) 來掌握，他稱為做了一種「形式的理論化」(formale Theoretisierung)。為何稱作「形式」呢？因為它超越了在「去生命化的過程中各步驟所形成的特定序位的約束關係」(spezifische Stufengebundenheit der Schritte im Entlebensprozeß)。在上述對教堂一般化規定的每階段皆可跳脫出來讓某某意指出來，它不會被這種一般化規定所束縛；相反的，形式的理論化對「生命最高潛能的指標」(Index für die höchste Potentialität des Lebens) 做指引；這個指標將這個某某稱為「前世界的」(vorweltlich)，因為它「將『尚未，也就是尚未爆發為真正生命的東西』之可能性藏於自身」(die Möglichkeit des “Noch-nicht, d. h. noch nicht in ein genuines Leben Herausgebrochenen in sich birgt)。<sup>7</sup>

### 1. 所指引的某某

針對這個解釋，我再從其他著作予以補充說明，首先是「某某」的意義。Imdahl 觀察到這個某某是海德格從拉斯克 (Emil Lask, 1875-1915) 的「前理論的某某」(vortheoretisches Etwas) 得到啟發的。海德格將它更精細的分為「前世界的某某」(das vorweltliche Etwas) 與「世界性的某某」(das welthafte Etwas)。後者是「被體驗的某某」(das erlebte Etwas)，前者雖不是被體驗的，卻是「生命最高潛能的指標」。它只作為所有可被體驗生命的指向，因它尚不能被世界性地具體化。它只在作為可被體驗之某某的意義下，有著「通往」(Auf zu)、「向往」(Richtung auf) 與「進入一個 (確定的) 世界」(In eine [bestimmte] Welt hinein) 的動量 (Moment)。<sup>8</sup> 這個原初的某某亦被稱為「原初的事實」(Ur-Faktum)。隨後，「事實性」(Faktizität) 與「事實性生活經驗」(faktische Lebenserfahrung) 的用法常被海德格採用。在 1923 年夏季學期講課《存有論》(Ontologie) 冠以「事實性詮釋學」(Hermeneutik der Faktizität) 即為一例。<sup>9</sup>

故我們可以理解所指引的是尚未被經驗到的東西，但它卻是真正生命的東西。海德格對於生命、生命處境，或事實性生活經驗等雖不像納托普一樣，以認識論的方式去掌握，以至於失去了生命本身的現實性；但他將真正的生命本身視為「形式指引」的對象，或它是一些以「形式指引」特性為概念要持續指引的概念，它是個可被體驗，但尚未體驗到的「可爆發為真正生命的東西」。

<sup>7</sup> A.a.O., S. 54-55.

<sup>8</sup> A.a.O., S. 55-58.

<sup>9</sup> A.a.O., S. 59-60.

## 2. 形式的意義

針對「形式」的意義可從更多方面做補充說明：1920/21 年冬的〈宗教現象學導論〉(Einführung in die Phänomenologie des Religion) 講義曾對於「形式指引」做了更多的解釋，他以原始的基督宗教經驗來說明。<sup>10</sup> 海德格一方面將事實性生活經驗視為一種根本現象 (Phänomen)，另一方面指出「形式指引」作為一種方法，讓概念形成於事實性生活經驗；其實這意味著：事實性生活經驗雖尚未真正被體驗掌握到，但卻可在自行解釋及表述中將概念生成出來，這些概念對於事實性生活有著持續的指引作用。他曾指出「形式」(formal) 表示事物是合於關係性的，「指引」(Anzeige) 表示現象的關係性要先前 (vorweg) 被指出。<sup>11</sup> 這又是什麼意思呢？

### (1) 關係

關係的德文是 Bezug，海德格在 1919/20 年冬的《現象學基本問題》(Grundprobleme der Phänomenologie) 曾對此有著詳細的解釋。前述貝克的上課筆記，處境具有三重意義：關係意義、踐行意義與內容意義。從其他的記載我們可以瞭解得更清楚：生命中具有源於動機 (Motive) 的本質東西，並根據趨勢 (Tendenzen) 而行進與有所傾向。關係是動機對趨勢的關係，生命直接地存活在這關係的意義中，關係意義直接經歷著動機引起趨勢的生命改變，故這不是兩個客體對象間的關係，而是生命自我 (Selbst) 踐行活動的意義。生命自我對於這關係意義的支配可能很強或很弱，這端視生命自身專心踐行的程度，而最大的專心程度即呈現為自我踐行的完全自發性 (Spontaneität)。踐行的意義賦予了生命稱為存在 (Existenz) 的意義。通常我們稱為理念 (Idee) 的東西是生活趨勢意義的最終形式化 (letzte Ausformung)，它籠罩了某特定的生活世界。<sup>12</sup>

另外我們看在 1920 年夏的講義《直觀與表述的現象學》對於「踐行」、「關係」與「內容」意義的說明。特別就「關係」而言，海德格說：對於經驗對象之通達有不同方式，這個通達關係 (Zugangsbeziehung) 即是關係，這個關係是合於意義的或帶有意義的，故稱為關係意義。<sup>13</sup> 他說明關係不是對所關係的採取對象化的態度 (Einstellung)，不是如此而對所關係的成立陳述 (Aussage) 的言說，故它不是在理論、認識論態度下的關係。反之，所關係的「對象」是在踐行中被體

<sup>10</sup> 參考拙著〈處於倫理內在性與宗教超越性之間：胡塞爾與海德格的宗教現象學之比較〉，《中央大學人文學報》，第 43 期，2011 年 7 月，頁 227-264。

<sup>11</sup> Heidegger, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, G 60, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995, S. 63

<sup>12</sup> Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 260-261.

<sup>13</sup> Heidegger, Martin. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, S. 60.

驗 (erfahren werden) 或被擁有 (gehabt werden) 的。<sup>14</sup>

在踐行中被體驗到的是隱藏在生命裡的東西，從生命趨勢向動機回溯也是試圖去觸及在生命裡本質的東西，這些皆是對於生命本身的通達方式。但動機是什麼？當在踐行中可能出現的表述或概念是否即是形式指引性的概念，而它持續能往生命本身去指引，從而在指引中持續有其他概念會生成出來，這可以反過來說是在從生命中生成出來的，但這又如何生成呢？

如果我們讀到海德格舉歷史對我們關係的幾個例子，可對關係的意義有更具體的瞭解：如說「某人讀歷史」、「某人對於歷史比哲學懂得更多」，此二例子的某人對於歷史並無真正的關係。又如「某民族沒有歷史（傳統）」、「某人說歷史是生命（如政治）之師」、「某人說張三有段悲痛的歷史」、「某人說他的一段不愉快歷史過去了」。這四個例子表示某人或某民族對於歷史有著真正的關係。因為前二例的「歷史」一詞是客觀的過去，並不對於事實的人存在（此有）有著牽連關係。後四個例子的「歷史」對此有雖有關係，但有著強弱之別，最後的例子呈現出對自己切身過去的關係最重，關係意義呈現的原始性亦最重。<sup>15</sup>

鑒於此，海德格有段深刻的話，其大意為：關係的意義必然發生在具體的此有之中，和此有所關係的不同內在程度決定了此有所意指的歷史的意義層次與形式。又「只要關係本身總是在踐行中被擁有，就開啓了這個展望，即藉著對於踐行清楚表述 (Vollzugsartikulation) 的引入，可在現象學立場下更具體地去掌握由歷史所標示的意義關連，並對於所有意義關連之意義方向的引入，去完成現象學的原始特性」。<sup>16</sup>

海德格雖以歷史概念為例解釋關係的意義，因生命本身已是歷史的，故歷史對於此有切身的關係事實上已將生命本身的東西做了開展，因而對之做清楚表述時，意義以及表述出的概念也更切近生命的原初性了。

## (2) 踐行

針對「形式」的意義，我們勢必從「關係」繼續去瞭解「踐行」的意義。海德格曾言：踐行有原始的與非原始的意義，原始踐行之成立，在於「當它就其意義言，作為一個至少共同去指向真正的自我世界關係的踐行，要求在自我世界的此有持續做實際的恢復，也就是這個恢復以及恢復之必要性共同『造就』(ausmachen) 自我世界的存在。」<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ebd., S. 61-63.

<sup>15</sup> Ebd., S. 64-66.

<sup>16</sup> Ebd., S. 66.

<sup>17</sup> Ebd., S. 75.

在此判準下對上述的幾種歷史關係做審視，就會得知當我們與歷史對象沒有真正的關係時，是因為在自我世界的此有裡並沒有要求踐行的實際恢復，故歷史對象沒有被此有擁有的這種關係，也就是此有缺乏共同去指向自我世界之關係。<sup>18</sup> 這是處於自我喪失 (Selbstverlust) 的狀態<sup>19</sup>。

在我們與歷史對象沒有真正的關係，即只以歷史為一個客觀的歷程時，我們對歷史的理解是一種無關於存在 (existenzfrei) 的踐行，故每次踐行的恢復永不會接觸到自我世界的存在，也就是不會「造就」這個存在，但會對於作為一種客觀的歷史經過的現實存在 (aktuelles Dasein) 做「充實」(ausfüllen)。海德格強調「造就」不是「充實」<sup>20</sup>。顯然的，海德格有意區別踐行的活動與意向性 (Intentionalität)，意向性是意識對於先前呈現匱乏的所意向對象的充實，但當「對象」屬於自我世界，如當我對歷史的理解可造就我個人自我世界的存在，「造就」即不是對先前所確知的匱乏去「充實」。所確知的是指一般化概念形成的類型或範疇 (如物的後面是什麼顏色？我雖不知什麼特定顏色，但顏色的範疇已確知。) 範疇固然有指引作用，但它是藉助既有的一般性概念去指引。這不是海德格強調的形式指引。我們從「戰難學期」講課中已瞭解，「形式」的意義正是要超越既有概念範疇形成的序位關係；被具有序位關係的概念規定時，我們流於「去生命」的狀態，也就是上述的「自我喪失」狀態。相反的，生命是無法事先有所規定的，對它的造就必須依循形式指引的方法。<sup>21</sup>

事實上在上述我們和歷史有著關係意義的幾個例子中，有著歷史和「此有」的關係性的不同強弱之別，這即反映在海德格討論的踐行意義是否真具原始性，以及歷史是否可真正造就自我世界的存在。如某民族或某人受限於傳統即是執著於周遭世界與他者世界，致使自我世界跟著扮演著像周遭世界一樣的角色，故過去的恢復無法造就自我世界的存在，反而讓現實此有停留在這個造就可能性被擠壓的狀態裡。<sup>22</sup> 在對歷史為師的例子裡，歷史不是自己的過去，不是為指向自我世界之此有 (周遭世界) 趨勢所側重；相反的，在合於踐行下屬於關係的恢復模式是以指向周遭世界的此有趨勢為動機。<sup>23</sup> 在對於屬於自己的歷史之關係中，踐行意義較為原始；過去的作為最屬己的被擁有，而且這種擁有如此的踐行，以至於最屬己的過去可能失去周遭世界的特性。但對於歷史之關係真正原始的踐行意義是：已對於自我世界重要的在踐行中將再現，但不是回到過去處境或想像再活

---

<sup>18</sup> Ebd., S. 75.

<sup>19</sup> Ebd., S. 78.

<sup>20</sup> Ebd., S. 79.

<sup>21</sup> Ebd., S. 80.

<sup>22</sup> Rbd., S. 82..

<sup>23</sup> Ebd., S. 83.

在過去，而是讓過去始終「像首次一樣」(wie zum ersten Mal) 地被擁有。<sup>24</sup>

像首次一樣的恢復踐行，這必須來自事實性生命的動機，這個動機也促成形式指引的方法運作，讓它不會終止，不會對所指引的去假設，視為哲學觀察的一個目的與對象，不會對於事實性有個可用共同的、抽象的東西去規定的成見，故對事實性始終有個像首次一樣的接觸。<sup>25</sup>

### (三) 生命的動機與趨勢

這裡又出現我們前述的生命「動機」(Motive) 的概念。Imdahl 指出它即是海德格在《存有與時間》所強調的「牽掛」(Sorge; care)，從這個在人心靈裡的不安(Beunruhigung)，海德格去瞭解人的自我世界、周遭世界以及他者世界所共構的生活世界，從這裡去瞭解事實性生命的歷史性；相形之下，狄爾泰對於生命所賦予的歷史性是從外在來看的(如生命具有往和諧朝往的既定傾向)<sup>26</sup>。

事實上，動機與其所關係的趨勢(Tendenze) 是以形式指引的方式讓生命自我解釋與產生表述的根本原因。海德格雖對狄爾泰有所批評，但在 20 年代也受他頗深的影響。狄爾泰所強調的「生命自行解釋出意義」<sup>27</sup>，這實引起了海德格在《現象學基本問題》開始即提出的問題：我們如何從「在其自己的生命」(Leben an sich) 發展到「在與為其自己的生命」(Leben an und für sich) 的狀態，如何獲致「生命的原始科學」(Ursprungswissenschaft des Lebens)<sup>28</sup>？海德格深入地從生命的趨勢與如何求得「自我滿足性」(Selbstgenügsamkeit) 來討論。

海德格將上述「生命自行解釋出意義」的句子做進一步的瞭解：生命自行理解的踐行活動，是對生命進行一種「浮雕樣式的形塑」(reliefartige Ausformungen)，是對生命「賦予其中性的、灰白的、不突顯的色調」(seine neutrale, fraue, unauffällige Färbung geben)，是「對於日常生活性的規定」(die Alltäglichkeit bestimmen)。<sup>29</sup> 這個「浮雕特性」(Reliefcharactere) 呈現出「跟著生命走」以及「被生命所攜帶」的一種中性的樣態。<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Ebd., S. 84.

<sup>25</sup> Ebd., S. 85.

<sup>26</sup> Imdahl, Georg. *Das Leben Verstehen*.S. 119; Heidegger, Martin. *Phänomenologie der Anschauung und Ausdrucks*, S. 167.

<sup>27</sup> Imdahl, Georg. *Das Leben Verstehen*.S. 93, 107，並參照他所引高達美的觀點。

<sup>28</sup> Ebd., S 108-110; . Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 1-2..

<sup>29</sup>Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 39; 參考 Imdahl, Georg. *Das Leben Verstehen*.S. 111，他比較了海德格在《存有與時間》類似的表述：此有應該「就其無分別的最切近與最多數的性質被揭示出來」(in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden)，就其「存有者狀態的最切近性質」(ontisches Zunächst).(Sein und Zeit, S. 42)

<sup>30</sup> 海德格表以“eine neutrale Art des Mitgehens und Mitgenommenwerdens“ (Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. S.39)，參考 Imdahl, Georg. *Das Leben Verstehen*.S. 111.

惟生命的浮雕特性是對於生命趨勢的充實方式，雖然充實永遠不會有盡頭。關係到趨勢的動機基本方式以及對趨勢去充實而進行的基本方式，即是應被界定為「在其自己的生命」的「自我滿足性」。<sup>31</sup> 此因對於趨勢去充實的，是「在生命中基於其本有的形式去踐行的某某」。這出自於生命本身的充實更具體表現在生命本身的語言上，故海德格說：「生命始終以其本有的語言去呼求與回應。」<sup>32</sup>

因為處於「在其自己的生命」，故對於自己生命的界限與不完整之克服，始終在自己生命所預先標示的基本特性內來落實，這個特性主要指的是自己的語言。<sup>33</sup> 當海德格說：「它 [案：指生命] 結構性地負載著 (...) 為它自己所需的可支配性於自身，是作為對從自己超出的趨勢去充實的可能性。」(Es [das Leben] trägt in sich selbst strukturhaft [...] die von ihm selbst benötigten Verfügbarkeiten als Möglichkeiten der Erfüllung der ihm selbst entwachsenden Tendenzen.)<sup>34</sup>，這個結構主要也指的是語言本身。

既然生命趨勢是對於「在其自己的生命」去詮釋與做表述；但當繼續觀察海德格的論述，我們得知這「在其自己的生命」表現在外的除了在自我世界，也在周遭世界與他者世界之中。這三個世界在前面我已多次提到，在這個問題脈絡下它們被稱為「表現形態」(Bekundungsgestalten)<sup>35</sup>。海德格對於從自己生命出發的詮釋與表述，以至匯集到的科學稱為事實性生活的「表述關連」(Ausdruckszusammenhang)<sup>36</sup>，或是「表現關連」(Bekundungszusammenhang)<sup>37</sup>。這個科學出自於真正的生命動機；海德格認為一般科學也必須來自此真正的動機<sup>38</sup>，包括歷史學、自然科學等等。海德格特別在有關歷史的周遭世界舉出如歷史遺跡與文物，這即是文化的一部份。他並指出若對歷史文化或文明如《西方的沒落》所表述的，不啻為世界歷史的鬧劇 (weltgeschichtliche Komik)，他也批評將宗教習俗與禮俗等視為象徵的不是。<sup>39</sup> 這些顯然在針對史賓格勒。總言之，生命的趨勢與自我滿足性進一步關係到對於表現關連，包括文化、文明及各種科學的形成問題。

#### (四) 海德格詮釋亞里斯多德的意旨

在 20 年代海德格詮釋亞里斯多德的著作有兩個為代表，一是 1921/22 年冬季授

<sup>31</sup> Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 41.

<sup>32</sup> Ebd., S. 42.

<sup>33</sup> Ebd., S. 31.

<sup>34</sup> Ebd., S. 42.

<sup>35</sup> Ebd., S. 43..

<sup>36</sup> Ebd., S. 46.

<sup>37</sup> Ebd., S. 50.

<sup>38</sup> Ebd., S. 47.

<sup>39</sup> Ebd., S. 49.



課講義的《對亞里斯多德的現象學詮釋—現象學研究導論》，另一是 1922 年海德格為應聘馬堡大學教職而寄給任教馬堡大學的那托普 (Natorp) 教授的報告：《對亞里斯多德的現象學詮釋—詮釋學之處境的指引》，它被學界簡稱為「那托普報告」(Natorp-Bericht)。我注意到這兩個詮釋的旨趣，是關連到從原初理性生成出原初語言的問題。

如在「現象學研究導論」的亞里斯多德詮釋的任務根本上在討論如何定義的問題。海德格起初將亞里斯多德的探究視為對哲學史部份討論，即強調我們的討論應和歷史有真正的關涉；這是他所說哲學歷史之物只在哲學活動中能把握，對於它之通達只能來自純粹的事實性生活以及透過歷史，從而哲學活動的踐行意義，其踐行與存有和歷史之物與歷史之間的關係就得以釐清。<sup>40</sup> 他並指出當代受到亞里斯多德潛在的影響在於看與說的路徑，也就是「清楚表述」(Artikulation) 的方面，這是指邏輯的部份。<sup>41</sup> 海德格對此強調就顯示出此書的要旨在討論定義的問題。

他接著就哲學是什麼討論定義的問題，並和傳統邏輯來定義的方法區別開。他以為對於某對象定義，是對於該對象的擁有 (Haben)，而擁有對象的方式是對於對象的稱呼 (Ansprechen)，即是表述地將話語帶到對象是什麼上去；但如此對於對象的規定所得出的定義是要適合處境與前把握，並要從基本經驗出發來取得。海德格這些表示方式對我們並不陌生，但在這裡他仔細地討論形式指引和定義的關係。<sup>42</sup>

他以為對哲學定義是一種原則性的 (prinzipiell) 定義，是對原先特殊的原則性特色做更清晰的顯示；對哲學的定義是本於原則地擁有哲學這個對象的。在哲學的領域裡我們有著特定的處境與基本經驗，讓哲學 (的定義) 只具指引性的 (anzeigend)，指引到它所取決之處 (worauf es ankommt)。它在乎的是形式而非內容，故就內容言沒有一個先給予的確定條件，但就踐行而言卻有先給予的確定條件去約束內容或踐行。<sup>43</sup> 相形之下，傳統形式邏輯所做的定義反而不是真正「形式的」，因為其定義的理念與邏輯性「起源於從物質性的對象區域與其特定合乎

---

<sup>40</sup> Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA Bd. 61, Hrs.: Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1994, S. 1.

<sup>41</sup> Ebd., S. 3.

<sup>42</sup> Ebd., S 17-19.

<sup>43</sup> Ebd., S. 19-20. 在〈宗教現象學導論〉裡，海德格指出「形式」(formal) 表示事物是合於關涉性的，「指引」(Anzeige) 表示現象的關涉性要先前 (vorweg) 被指出。(Heidegger, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, G 60, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995, S. 63) 關涉性是對象 (含哲學對象) 和自己生命的關涉，而讓對象成為自己生命的踐行對象是前提。故定義是取決於踐行，而非內容。

認識的理解趨勢來定向的一種邏輯問題性」([...] von einer materialen Gegenstandregion [...] und deren bestimmter kenntnismäßiger Erfassungstendenz [...] her orientierenden „logischen „ Problematik entspringen.)<sup>44</sup>

海德格進一步解釋對於對象做原則性定義表示此定義使該對象可通達，故對象的「如何存有」(Wiessein) 根本上被規定為原則存有 (Prinzipsein)；也就是說，對象以原則起作用時所據的「如何(方式)」必須首先成為指引的。使原則性定義理解的起原則作用，也就是對象的如何存有，是在原則的定義中對於對象之根本「是什麼」(Wassein) 的規定。而這個起原則作用之所以可能，在於對於定義的真正理解能夠及必須從此定義本身取得往「何為」(Wofür) — 對象之所以為原則的「何為」— 的指引。原則存有的「如何」是在往「何為」的指引下才得以理解。定義的內容是在於它能給予指引，指引到在擁有對象時所仰賴之處。<sup>45</sup>

海德格曾多次表示，「真正的原理只有在基本經驗中，以存在-哲學 (existenziell-philosophisch) 的方式得到激情。」<sup>46</sup> 這呼應了前面就自己的生命是否對於歷史有所關涉時的談論；原理要從自己生命具存在性的 (existenziell) 踐行而來，讓每次踐行恢復去接觸到自我世界的存在，也就是會「做成」這個存在。

海德格對於形式的意義再做了解釋。形式的對立不是質料的 (material) 偶然之物，故形式也非像本質 (eidetisch) 一樣的東西；若對本質以普遍一般意義來瞭解，將之從上應用下來則是對現象學而言有問題的。對海德格言，「『形式的』給出了踐行的『開端特性』 (Ansatzcharakter)，導致了被指引之物的原始充實。」<sup>47</sup>

形式的 (Formal) 不是從上而應用下來屬傳統意義下的「形式」(Form)，它卻是從下而上，具有啟動指引向上的特性，而這是來自在基本經驗裡所蘊發的踐行活動。在這裡具啟動性的進行定義之「開端處境」(Situation des Ansatzes)，實和我們前面所述海德格以生命或體驗的概念強調的「處境」相吻合。我們自己的存在、自己的生命與踐行活動，是對於哲學真正提出問題性 (Fraglichkeit) 的基礎。<sup>48</sup> 對於哲學的採取是建立在對問題的徹底顯示中，這裡存在問題的困境，故我們對之抱持擔心 (Bekümmerrung) 的態度。<sup>49</sup> 這裡顯示了《存有與時間》裡「牽掛」概念的前身。海德格在此表示哲學本身不是空談的，它和我們的生命處境息息相關，就如同歷史或哲學史和我們的生命相關涉一樣。

---

<sup>44</sup> Ebd., S. 20.

<sup>45</sup> Ebd., S. 23.

<sup>46</sup> Ebd., S. 24.

<sup>47</sup> Ebd., S. 33.

<sup>48</sup> Ebd., S. 34-35.

<sup>49</sup> Ebd., S. 37.

海德格欲從生命的處境談定義的問題，定義是對於對象所做的一種語言表述；這必須是原初的表述。但對於哲學出發的處境海德格卻首先從語言的使用習慣來看，他說：「隨著作為代表我們處境的語言使用習慣，我們即置身在前把握的趨勢裡，並嘗試去規定哲學這個對象。」<sup>50</sup>

哲學的語言使用習慣處境讓哲學活動 (*philosophieren*) 得以展開，它基於言說 (*legein*) 的踐行意義，當然這個 *legein* 需做哲學性確切的理解。<sup>51</sup>

海德格將希臘對於哲學活動的語言使用習慣解釋為我們對於哲學的擁有，這表示我的行為關涉 (*das Verhalten zu*) 哲學所處理的對象，當他說對象是我的行為本身，這是就語言的使用習慣來看的。事實上海德格強調的是對於某某關涉的行為才是基礎的出發點，它決定了對象。並且「真正合乎意義的對某某關涉的行為起源於作為純粹踐行的獨立的行為」<sup>52</sup>，故而在生命處境的踐行仍是根本。

從「對某某關涉的行為」(*das Verhalten zu ...*) 出發，也就是從踐行出發，海德格針對這個「對」(*zu*) 使用了一個較直接談關涉的概念：*Bezug*，而針對尚隱藏於「關涉行為」內所關涉的某某，則使用了直接表示對象內容的概念：*Gehalt*。*Bezug* 與 *Gehalt* 的動機與基礎/根據皆來自 *Vollzug*，而非來自其自己本身。傳統的內容概念 *Inhalt* 是一種具充實活動 (*erfüllendes*) 的概念<sup>53</sup>，這似乎是針對胡塞爾意向性的脈絡來談的；故踐行本身的關涉某某的行為不是一種意向性行為，由踐行所驅動的哲學活動就不只是如由意向性所建立起的認識行為。當海德格說：「認識活動是將對象作為對象來掌握，因而是對於對象做掌握的規定活動。」<sup>54</sup>，那麼對象的內容，以及對於該對象內容的關涉，就必須被保持為一成不變的；前面所說的定義問題，也從原初的走向傳統式的；故海德格一方面形式指引地去說明認識活動從踐行或哲學活動生成，包括在認識活動中定義的生成，認識活動中不同領域 (*Gebiete*) 的形成 — 因是形式指引的，故對於不同的認識活動 (科學、哲學、非科學或前科學、前哲學等等) 並不作說明。但另一方面，他仍強調哲學活動並非認識活動，哲學對象並非任意的，它必須「在明確的領會處境中，(...) 完全明確的對於詮釋做踐行的動機，是從定義的理念出發來談論」。<sup>55</sup>

這樣所談論的哲學只是原則性的 (*prizipiell*)，這是踐行所關涉的對象，為海德格瞭解的存有意義 (*Seinssinn*)。我們真正在生命中擁有它，那麼必須處於對於它們

---

<sup>50</sup> Ebd., S. 43.

<sup>51</sup> Ebd., S. 48.

<sup>52</sup> Ebd., S. 51-52.

<sup>53</sup> Ebd., S. 53.

<sup>54</sup> Ebd., S. 54.

<sup>55</sup> Ebd., S. 54-56.

的前把握 (Vorgriff) 中, 或者它們是前給予我們, 以便我們再去做進一步的理解。這個「前」來自關涉某某的行為本身, 因為行為總是關涉某某的, 表現在我們理解之前的踐行活動中, 原則是來自踐行所在的流動與湧現生命的, 始終突破與超越既定的與特殊的理解。故海德格言: 「哲學定義的對象必須在形式指引中得到領會。」<sup>56</sup>

「原則之物」卻必須從「原則的作用」(Prinzipfunktion) 來掌握, 也就是說, 某物「何為」(wofür) 是原理與「如何」(wie) 是原理, 已在前把握中被掌握; 它們必須真正是屬己的, 而唯在屬己中原則才充份地作用為原則。我們也可從這樣的屬己性與作用中的原則來瞭解形式指引的義涵。<sup>57</sup>

本文始終將定義的問題放置在首要的地位, 這是海德格對於原初語言形成所提出問題性。雖然他轉而對於哲學的定義做討論, 但我認為對於世上的任何事物做定義, 皆應像對哲學定義的態度與意義去處理, 因它都需要從自己的生命處境出發, 讓事物的意義成為被自己生命所擁有。我注意到海德格也曾對於其所認為之定義理念做了描述與說明, 我們也可藉以再體會出形式指引的方法如何在定義中進行的:

「定義的一些規定性不是在一開始就完成且足夠清楚了, 相反的, 它們卻在隨著通往對定義領會的本真性進程中愈形急迫; (...) 在一起擠壓與增長的急迫中它們正顯示對於具體之物的擁為己有。」<sup>58</sup> 海德格又表明, 這是對於哲學為對象之關涉的真正行為的急迫, 且要適合處境與前把握的。<sup>59</sup> 但我們不能確定如何取決於認識之行為; 我們只知要取決於它, 這是指示的定義只能表示出來的。<sup>60</sup> 因而海德格描述道: 「是否我們在認識的行為中生活, 是否我們擁有它, 同樣的是不確定。這個擁有尚不是真正活生生的, 它尚非『存有』(ist); 但已經存有: 在開始時, 在開始通往 (Zugehen) 它之時, 在踐行的關係中, 在其中我們當下就現實地活動著。」<sup>61</sup> 形式指引表示通往真正的擁有尚未存有, 但「我們必定見到這個作為存行者, 且在其什麼與如何中的通往。它以某個方式在那裡, 或是目前首先唯一可支配的處境, 是踐行關係的方向, 是對於行為擁有去通往的努力。」<sup>62</sup> 對此海德格總結言: 「作為所往的存行者與如何的存行者之所取決的, 是為研究的目光所固定處; 因而領會取得了指引所前給予它的方向, 而指引在此固定的

<sup>56</sup> Ebd., S. 57-59.

<sup>57</sup> Ebd., S. 59.

<sup>58</sup> Ebd., S. 62.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd.: Wie es auf den Seinssinn des erkennenden Verhaltens ankommt, ist noch ganz unbestimmt. Die anzeigende Definition drückt nur aus, daß es darauf ankommt. ,

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Ebd., S. 62-63.

前把握取向中取得了這個方向。如此對於定義的領會才是符合定義的理念本身。」

63

## 2) 海德格對於亞里斯多德修辭學的詮釋

在弗來堡時期，海德格和對於科學與哲學回到我們自己的生命處境之研究平行進行的，還有對於亞里斯多德著作的詮釋工作，包括 1921/22 年冬季授課講義的《對亞里斯多德的現象學詮釋 — 現象學研究導論》，1922 年夏季授課講義的《對亞里斯多德關於存有論和邏輯學的有關論文的現象學解釋》、1922 年對任教於馬堡大學那托普 (Natorp) 的報告：《對亞里斯多德的現象學詮釋 — 詮釋學之處境的指引》。其後即有 1924 年海德格轉至馬堡 (Marburg) 任教的 1924 年夏季授課講義：《亞里斯多德哲學的基本概念》，它在 2002 年由 Mark Michalski 編在海德格全集第十八卷，其中第一部份的第三章即是關於亞里斯多德「修辭學」的詮釋，標題為「以修辭學為引線從人互相交談的基本可能性來對人的此有做解析」(Die Auslegung des Daseins des Menschen hinsichtlich der Grundmöglichkeit des Miteinandersprechens am Leitfaden der Rhetorik)。顧名思義，海德格企圖從修辭學中注重的人與人交談，對此有的意義再深刻探討

整個來說，生命本身曾作為「此有」被指引地解析與述說出來，而今亞里斯多德的一些概念被海德格從「此有」裡取得意義來源。據 Kisiel 的看法，我們根本上要瞭解海德格處於探討概念形成的問題脈絡裡，若亞里斯多德的概念深植在「此有」的土壤中，那麼這表示「此有」本身必先行具有概念性，即使這概念性仍為隱性的。也因為如此，或許我們可反過來理解，對於亞里斯多德概念的詮釋，未嘗不是對於「此有」本身做更可見與可理解的概念化工作。<sup>64</sup>

因亞里斯多德的概念和「此有」的概念彼此詮釋與明晰化，故對於亞里斯多德《修辭學》的概念詮釋，也讓「此有」的深刻義涵顯示出來。這裡我們先提出一個方法學問題：修辭學概念有其特殊性，它讓「此有」的顯示方式是否即和以「形式指引」來顯示的方式不同？這是後面要繼續討論的課題。但首先我們來瞭解一下修辭學的概念如何對於「此有」的意義做深化。

在全集第十八卷裡，我們看到海德格對於亞里斯多德《修辭學》之外，對《形上學》、《尼各馬可倫理學》與《自然學》的不少概念皆從人的「此有」意義來瞭解。「此有」是海德格所瞭解之亞里斯多德哲學基本概念所生長的土壤 (Boden)<sup>65</sup>。

<sup>63</sup> Ebd., S. 63.

<sup>64</sup> Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1995, p. 293.

<sup>65</sup> Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Hrsg. von Mark Michalski. GA 18, Frankfurt. A.M.: Klostermann, 2002, S. 4; Robling, Franz Hubert. „Der Boden der Rhetorik“ in

當《修辭學》的一些概念也做如此理解時，那麼修辭學就不只是一門說話的技術，它更被海德格推崇為「首部針對相互交流存有狀態的日常生活所做的系統詮釋學」(die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins)。<sup>66</sup>

在翻閱亞里斯多德的《修辭學》時，我們發現亞里斯多德一方面將修辭學定義為在每一事例上皆可發現的說服方式能力；這是指不限定於某對象的教導或說服功能，而是能夠在任何給定的範圍內去發現的說服方式。另一方面，亞里斯多德在對憑藉修辭所達成的說服性提出了三種形式/方式 (Formen; εἶδη)，它們分別是：第一、演說者的品格 (Ethos)；第二、使聽者處於某種處境 (Pathos)；第三、論證本身 (Logos)。<sup>67</sup> 如果就論證本身所應注意的問題，包括說服論證所應依據的題材、使用的例證 (包括格言與譬喻) 與用語的方式 (包括明喻與隱喻) 而言，這些確實佔了《修辭學》頗大的篇幅。但是前二種形式顯示亞里斯多德在《修辭學》強調了修辭技術以外的東西，而這正是除了技術之外讓修辭更能達到其說服目的之重要條件。

海德格所詮釋的即是這個部份。因亞里斯多德處理的不只是人與人之間如何交談以讓人信服的方式，他更針對交談以外讓人信服的可能性條件去討論。海德格詮釋為從「此有」的解析來探究此可能性，或從人和人之間交流的存有狀態 (Miteinandersein) 來看人和人之間的交談 (Miteinandersprechen) 的可能性來源。

Roman Dilcher 即以前已述及的「首部針對相互交流存有狀態的日常生活所做的系統詮釋學」為題，對海德格的這種立場做發揮。事實上這標題出自海德格在《存有與時間》的語句，當時他對於此有的第一個存在性徵 (Existenzialien) 「置身所在」 (Befindlichkeit) 就日常所熟悉的情韻 (Stimmung) 來闡明時，提到了亞里斯多德的「修辭學」，強調它並非以「學門專業」(Lehrfach) 為旨，而是「首部針對相互交流存有狀態的日常生活所做的系統詮釋學」；在相關處海德格並表示：言說者「需要對於情韻可能性的體會，以便於以正確的方式對它去喚起與引導」，這實是對於前述亞里斯多德列為讓修辭具信服力的形式之一的「使聽者處於某種處境」之一種詮釋。<sup>68</sup>

---

Heidegger *Über Rhetorik*, hrsg: Josef Kopperschmidt, München: Fink, S. 197-221, 2009, 201.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> 亞里斯多德。《修辭學》卷一：2，參考《論詩：附修辭術、亞歷山大修辭學》，崔延強/嚴一譯，台北：慧明文化，2001年，頁72。

<sup>68</sup> Dilcher, Roman. „Die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“, in: Heidegger *Über Rhetorik*, a.a.O, S. 89-111, 其中 S. 89; Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1979, S.138-139. -

但若將「人和人之間的交談」可能性條件在「人和人之間交流的存有狀態」解讀為 Logos 之可能性條件在 Ethos 與 Pathos，就會將 Logos 太孤立來看待了；這有如將 Logos、Ethos 與 Pathos 分別與其相應的智、意、情三方面去對照，以至於顯得各領域皆被孤立來看待一樣。當海德格說修辭學是對於「具體此有的解釋，此有本身的詮釋學」(Auslegung des konkreten Daseins, der Hermeneutik des Daseins selbst)<sup>69</sup> 時，我們不宜將修辭學裡的 Ethos 與 Pathos 兩部份才視為和被詮釋的「此有」意義相關者，而忽略了 Logos 部份；它們在修辭學裡所說的三個形式更可用包含 Ethos 與 Pathos 的廣義 Logos 來看待。

Logos 為廣義的說法，可見於海德格在指出亞里斯多德《政治學》裡對人定義為「言談的動物」(ζῶον λόγον ἔχον) 所強調：

「人完全固有的、基本的存有方式為『人和人之間交流的存有狀態』。與世界言談的存有者是和他者共同存有的存有者。」(eine ganze eigentümliche, fundamentale Weise des Seins des Menschen, charakterisiert als 'Miteinandersein', κοινωνία. Dieses Seiende, das mit der Welt spricht, ist ein solches, das im *Sein-mit-anderen* ist.)<sup>70</sup>

這裡海德格就亞里斯多德對人的定義詮釋：作為言談的動物，「人和人之間的交談」遂是作為人的本義，「人和人之間交流的存有狀態」等則是包括了「人和人之間的交談」。這個言談 (λόγον) 應被廣義地理解為包括 Ethos 與 Pathos 了，它們對海德格言構成「此有」的整體。

又海德格指出《修辭學》第一卷所言：Logos 基本功能被規定為 1) 實踐生活 (ζῶον πρακτική)，2) 善 (ἀρεταί) 的特質，3) 使存有者就其存有被通達的方式，也就是被定義 (ορισμός)。<sup>71</sup> 這也是對於 Logos 作為包含 Ethos 與 Pathos 之廣義來理解。

因為修辭學是處理與他人言談並如何讓他人信服的課題，故廣義的 Logos 並不排除修辭技術的部份，甚且這也意味著：建立在人與人間交談的存有方式有著讓他人信服之目的。甚至我們可說，「此有」自行解釋意義的詮釋學更有揭示人與人間彼此信服的關係的部份，這因而成為「此有」本身的重要涵義。

海德格詮釋修辭學提供的一種可能性 (Möglichkeit; δύναμις)，在人們一旦有意讓人去信服某事物時，能夠在言談中去說服他人。我們稱之為「在言談中」，即包

<sup>69</sup> Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, S. 110..

<sup>70</sup> Ebd., S. 46.

<sup>71</sup> Ebd., S. 116-117.

括要讓他人置身於適當的情境中，去見（證）到言談所說的事物。故修辭學被海德格簡要地定義為「看見到的可能性」（*δύναμις του θεωρησαι*）。<sup>72</sup>

以這種廣義的 *Logos* 作為說服的方式，這是修辭學之所以區別於著眼於 *Logos* 狹義的辯士（*Sophistes*）之處。亞里斯多德曾將修辭家區別於辯士與辯證論者（*dialectician*），辯證法對於科學（哲學知識）本身做論證，重視的是這種論證的能力；辯士以說服別人為意圖，對於真正的論證能力不注重；修辭家則兩者兼顧。<sup>73</sup> 不論對於只注重言辭本身說服性的辯士或科學本身論證的辯證法而言，*Logos* 皆是不涉及 *Ethos* 與 *Pathos* 的較狹義涵。故修辭學涉及的到實務的應用，海德格將之連接到牽掛（*Besorgen*）的概念去；而辯證學則是針對科學問題的「交談」。<sup>74</sup> 高達美也曾指出修辭學與柏拉圖的辯證法不同，在於前者兼顧辯證法的理論性與說服他人所需的實踐性，這個實踐性更發展到 *Phronesis* 的義涵。<sup>75</sup>

這就造成修辭學和辯證法提出論證的方法不同。在辯證學有歸納法（*επαγωγή*）與三段論法（*συλλογισμός*），在修辭學有例證/修辭歸納法（*παράδειγμα*）與推理論證/修辭三段論（*ενθύμημα*）。<sup>76</sup> 在辯證學中因是科學性的談論，故它的前提是理論性真的，且前提必須要被指明出來，所得的結論也是理論性真的。但修辭學卻往往從意見（*ένδοξον*）出發，前提不必被指明出來；修辭歸納法中也是從意見出發，引出實例往某某去引導。它們最後往往也以意見來表示結果。如此才能有效地說服他人。但這不表示修辭學只在意見的層次，意見建立在理論之上的論證已在談論中被直覺的承認。當過於對命題句子的理論性論證為主時，就會失去言談在說服方面的實踐性。<sup>77</sup>

海德格並強調修辭學裡實踐取向所涉及的時間性，他並將之和牽掛的概念關連起來，呼應著這在《存有與時間》裡的主要論題。言談或演說的性質不同涉及不同的時間：建議性的涉及未來的事情，審判性的涉及過去的事情，展演性的涉及現在的事情。「涉及」的關係被海德格以「牽掛」來表示。而每一件事情是關於是否為有用的（*συμφέρον*）、公正的（*δίκαιον*）或是美好的（*καλόν*），故在和時間性

<sup>72</sup> Ebd., S. 117.

<sup>73</sup> Ebd., S. 114-115; . 《修辭學》卷一: 1, 參考《論詩：附修辭術、亞歷山大修辭學》，頁 70-71。

<sup>74</sup> Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, S. 127.

<sup>75</sup> Gadamer, Hans-Georg. „Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe,“ in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register*. Tübingen: Mohr, 1986, S. 301-318, 其中 306-308.

<sup>76</sup> Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, S. 127-128; 《修辭學》卷一: 2, 參考《論詩：附修辭術、亞歷山大修辭學》，頁 73。.

<sup>77</sup> Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, S. 128-130; 《修辭學》卷一: 2, 參考《論詩：附修辭術、亞歷山大修辭學》，頁 73-76。.



相關的牽掛下，這些所關心的事被帶入言談中。言說者要能分辨所說之事涉及的時間性、所關心之有用、公正，或美好之事涉及的輕重緩急。<sup>78</sup>

當海德格對修辭學做總論時再提到：修辭學不是技術 (τέχνη)，而卻是政治的事 (πολιτική)；它不歸為一件勞作或一門職業，而是每個人皆能具有的能力。故「此有」的日常生活性可被對於修辭學的正確詮釋顯示出來。<sup>79</sup>

我們觀察修辭學將一廣義的 Logos，也就是從理論擴延到實踐的語言層次揭示出來，從而「此有」也可被廣義的 Logos 所顯示，也就是以修辭的方式來明晰化。但在《存有與時間》裡，海德格仍以論理的方式，將廣義的 Logos 分解到不同「存在性徵」裡，像 Befindlichkeit 呼應著 Pathos，Sorge 呼應著 Ethos，Logos 則保留在狹義的言談 (Rede) 裡。「修辭學」不只表示「言談」的特定功能，也強調屬廣義 Logos 固有的能力。今修辭學更表示在文本裡，讓文字的表達顯示特有的功能。

就此而言，海德格早期的論著風格似乎辜負了他對於修辭學特色的瞭解。從這個觀點來看，他在晚期對於許多詩的闡釋、將詩納入其哲學論述的部份、甚至其書寫風格也有些詩意，皆可說是落實了修辭學所應有的功能。

### 3) 修辭學對於高達美與呂格爾詮釋學的意義

高達美在《真理與方法》裡將亞里斯多德的「修辭學」關連到「共通感」(sensus communis) 的概念，並回顧著這個概念在歷史上的發展。他贊同維科 (Vico) 與雪夫茲貝瑞 (Shaftesbury) 對「共通感」做政治社群的理解，也欣賞虔誠派 (Pietismus) 人物如歐廷哥 (Oetinger) 仍在宗教的立場下對於「共通感」保持感性的意義中，對於英國之重視道德感 (moral sense) 與法國如柏格森之強調美感 (bon sens) 也給予正面的評價。他們皆和理性主義者以數學展示的 (methematisch-demonstrative) 方法去瞭解「共通感」的概念有所不同。高達美續批評康德對於和「共通感」連接之判斷 (Urteil) 的瞭解上亦過於理性，其在道德哲學表現出的無上命令取代了道德感即是一例，以至於康德將「共通感」的意義僅表現在美學的「品味」(Geschmack) 一詞裡，而使得原先在倫理公民中所呈現之具生命性的深義喪失了。<sup>80</sup>

故高達美仍繼承著海德格對修辭學所強調的 Ethos 與 Pathos。海德格對於「此有」

<sup>78</sup> Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, S. 131-132; 《修辭學》卷一: 3，參考《論詩：附修辭術、亞歷山大修辭學》，頁 78-79。

<sup>79</sup> Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, S. 135-136.

<sup>80</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grudzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr, 1990, S. 24-39.

的解析所顯示的生命本身的歷史性，也傳襲高達美之理解修辭學不是單單的技術，更是人之歷史性的顯示，故他曾指出海德格所強調的：

「只因為我們本身是歷史的，所以我們推動歷史。」<sup>81</sup>

高達美循著過去梅蘭希頓 (Melanchthon) 將修辭學之「製造講話」(Rede zu 'machen') 轉為「以理解來跟隨講話」(Rede mit Verständnis zu folgen) 的技/藝術 (Kunst)，故更重視對於文本的詮釋。<sup>82</sup> 若高達美將廣義的 Logos 置於文本來看，且以為文本已蘊含著海德格透過修辭學所解析出來之「此有」的深厚義涵，這是我們對於文本往其實踐與適用 (Applikation) 意義詮釋的依據；那麼海德格在晚期所經營的，卻是一方面直接談 Logos 如何藉詩性語言而表現，另一方面欲藉用詩性語言將詮釋學的實踐意義直接表現在其論著裡。

因海德格從藝術作品起源連接到對於詩性語言的談論，故這裡要先看高達美如何將修辭學關連到藝術。高達美是透過「共通感」概念所引發的問題來看此關連的。上述康德將「共通感」片面地放在「品味」來瞭解是高達美討論的出發點。

從高達美批評康德關於「品味」與「共通感」的瞭解失去了其原始的意義出發，高達美批評康德對於美的理解，主要是其重視自然美而忽略藝術美，乃至忽略詩與修辭之美；高達美以為康德過於重視美的主體化，而忽視藝術作品所屬的世界。當康德將美感歸為主體的自由以及遊戲時，高達美毋寧以藝術作品本身有其遊戲的存有方式。高達美對於康德理解的「品味」、「共通感」，以及它忽視詩與修辭學之美的批評或有問題<sup>83</sup>；但明確的是，高達美如同海德格一樣，將藝術作品所屬的世界，也就是存有論的層次揭示出來，而這個層次更反映在「共通感」所顯示的倫理公民社群以及歷史文化生命裡。<sup>84</sup>

故藝術作品雖是個人或群體藝術家的創作，它顯示了藝術家生命的意義，從這個觀點來看，藝術作品即是藝術家的自我（「此有」）詮釋。但在海德格透過修辭學對「此有」義涵作為人與人間交談的存有狀態來理解後，高達美更加入共通感

---

<sup>81</sup> Ebd., S. 266; 參考 Gross, Daniek M. „Introduction. Being-Moved: The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology“,

<sup>82</sup> Gross, Daniek M. „Introduction. Being-Moved: The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology“, p. 9.

<sup>83</sup> 如張鼎國在〈文本與詮釋—論高達美如何理解康德《判斷力批判》〉(收於《詮釋與實踐》，台北：政大出版社，2011年12月，頁397-420)有詳細的討論。

<sup>84</sup> 在高達美部份見 Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grudzüge einer philosophischen Hermeneutik*, S. 48-174; 海德格部份則見 Heidegger, Martin. “Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: *Holzwege*, (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1980. S. 1-72), S. 20-22, 27-29。另外張鼎國(〈文本與詮釋—論高達美如何理解康德《判斷力批判》〉，頁403)也詳述出高達美受海德格〈藝術作品起源〉的影響。

的概念，將藝術家的生命連接到公民社群與歷史文化，藝術作品本身所反映的世界據此而有具體的意義。

事實上藝術作品之為藝術作品，即在其對於所反映的世界具有充份的啟發性。如果任何事物也皆可反映其背後所具的社群與歷史之意義世界，但正因其少了將此世界開敞所具的啟發性 (heuristic)，因而無法被視為藝術作品。這個啟發性是修辭學所賦予的特定功能，在高達美似乎沒有多談，在呂格爾即注意到此要點。

我們知道呂格爾的詮釋學有從早期的《惡的象徵》發展到中期《活的隱喻》的一個階段。「隱喻」的問題是亞里斯多德「修辭學」的一部份。當呂格爾早期處理象徵語言的活化問題時，將表示象徵的語言和象徵本身分開；他以為語言是完全清楚透明的。在 60 年代末，也就是在《惡的象徵》完成後，呂格爾漸瞭解到只試圖將象徵往生命的原初性做活化，如懺悔的生命及其語言，這是不足夠的，因為語言本身常有雙關意義 (double meaning)<sup>85</sup>，故他以為必須應付語言本身的問題。一部有關語言的完整著作《活的隱喻》(*La métaphore vive*) 就在 1975 年誕生了。

在亞里斯多德隱喻是屬於《修辭學》的一部份，但呂格爾將隱喻置於較廣的範疇，修辭反而是屬於其中被視為字辭部份的隱喻。呂格爾注意到亞里斯多的隱喻只是名詞與名詞間的位置移轉 (transposition)，但它與呂格爾在語意學裡談句子的隱喻，與在詮釋學裡談論述的隱喻有著共同的功能，那就是和模倣 (mimesis) 的意義有些相近。來自亞里斯多德在《論詩》中的理解，模倣不是只對理型世界 (如柏拉圖) 或自然的模倣 (imitation)，而是對於場景 (plot) 的模倣，以至對於行動 (action) 的模倣。隱喻的語言讓在每一存有者所潛在的行動力茁生出來。<sup>86</sup>

進而言之，當隱喻被視為「(將某某) 看作 (某某)」(seeing as) 來瞭解，它不是單單的看或經驗而已，它卻是「介於經驗與行動之間」，它是經驗與行動在同一與同樣的時間裡。<sup>87</sup> 另外，這個「看作」的隱喻保留著「不是」(is not) 在「是」(is) 裡面。<sup>88</sup> 如就呂格爾常舉的例子「阿基里斯是一隻獅子。」而言，將「阿基里斯」看作「獅子」，以將一般人對於獅子活生生的經驗，如勇猛威武，直接地轉嫁到阿基里斯身上，以至於他的勇猛威武圖像活現在我們眼前；這不是明喻如「阿基里斯像一隻獅子。」所能表達出的，因我們在此會以思維的方式將獅子的

<sup>85</sup> Simms, Karl. *Paul Ricoeur*, London/New York: Routledge, 2003, p. 61.

<sup>86</sup> Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1977, pp. 42-43, 244-245; 參考 Simms, Karl. *Paul Ricoeur*, pp. 61-64.

<sup>87</sup> Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor*, p. 213; Simms, Karl. *Paul Ricoeur*, p. 74.

<sup>88</sup> Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor*, p. 249; Simms, Karl. *Paul Ricoeur*, p. 75.

屬性勇猛威武移至阿基里斯的屬性下，以至失去了對於阿基里斯感受的鮮活性。另外，「阿基里斯是一隻獅子」也保留了「阿基里斯不是一隻獅子」，因而面對隱喻的語言（言談或文本），讀者是以生命之存在感遊走在是與不是、實與虛、可見與不可見之中。這尚不是獅子的阿基里斯向獅子召喚；同樣的，尚不是阿基里斯的獅子則應和著此召喚走向阿基里斯去。這兩種描述皆在表示，隱喻的特別功能在啓發讀者理解語言的生命向某一世界去開放。對呂格爾言，這個啓發性的本質卻是出自詩性的語言。

針對隱喻表現出「看作」的義涵，呂格爾再解釋為：它是「詩性語言之可感之面相」(the sensible aspect of poetic language)。<sup>89</sup> 他藉用巴希拉 (Bachelard) 開展出「想像現象學」(phenomenology of imagination) 的看法，強調圖 (影) 像是「環繞在語言四周的靈氣」(an aura surrounding speech)，詩正產生出圖 (影) 像來。<sup>90</sup> 隱喻被直觀與想像所建立與被瞭解，詩性的語言就此而論是最豐富的語言。<sup>91</sup> 因詩性的語言讓我們產生啓發性的虛構 (heuristic fiction)，導致我們去發現世界中某實在物的神秘性，對它重做新的描述 (redescription)。<sup>92</sup>

如果藝術作品在於它具備向其世界開放的啓發性，那麼詩性語言對呂格爾言就具備此特性。如果呂格爾就此啓發性的來源歸之於想像，這個想像是來自主體或來自世界本身？無怪乎，海德格以詩為藝術的本質，這是否也在於藝術之所以為藝術，因為作為其本質的詩所具有的啓發性，而啓發性是否源於想像？想像的又是從何而來呢？

#### 4) 象徵究竟是否以形式指引為方法？

##### (一) 形式指引|往神學方面的釋義

1920/21 年冬的《宗教現象學引論》講課之初，海德格很認真的討論方法的問題。因他認為現象學畢竟是一種哲學，哲學的方法之所以異於科學方法就在於哲學主要起源於事實性的經驗生活，不同於科學之源於認知的、理性或計算的 (rationales) 行為活動；而「事實性」意味著非自然實在、非因果規定、非物體實在，它並非作為既定的認識論所預設，而是從「歷史之物」(Historisches) 出發來理解。<sup>93</sup>

當海德格評論特爾慈 (Ernst Troeltsch, 1865-1923) 的宗教哲學時<sup>94</sup>，即認為他實

<sup>89</sup> Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor*, p. 213.

<sup>90</sup> Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor*, p. 214.

<sup>91</sup> Simms, Karl. *Paul Ricoeur*, p. 74.

<sup>92</sup> Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor*, P. 247.

<sup>93</sup> Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, G 60 (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995), S 8-9.

<sup>94</sup> A.a.O., S 19ff.

以科學的方法處理宗教，其根本原因在於他對於哲學本身的理解有問題。依海德格之見，當特爾慈以心理學、認識論、歷史與形上學的四種本質概念去規定宗教時，哲學實對於宗教僅採取了對象化的認知態度。故海德格面對的問題是：如何建立一種「宗教現象學」？現象學如何面對宗教？但海德格作為論述的概念如何別於特爾慈的方式產生出來呢？<sup>95</sup> 若哲學源於事實性生活經驗，而事實性從歷史的東西出發理解，那麼宗教現象學就源於事實性經驗，源於「歷史」。這該如何解釋？而歷史的意義究是什麼呢？

在海德格指出歷史是何意義之前，曾說歷史具「直接的生命性」(unmittelbare Lebendigkeit)<sup>96</sup>。他雖不贊成過去一些哲學家企圖求安定而對抗歷史性，但卻重視他們提出類型學 (Typik)，以便將歷史關連到永恆的理型世界 (例如柏拉圖)，或是直接作為對歷史認識的依據 (例如史賓格勒)，或是去建立普全的歷史方向，以對於現今與過去做區別以及對未來做規定 (例如齊美爾 [Georg Simmel, 1858-1918])<sup>97</sup>。海德格以為類型學呈現出從事實性生活經驗形塑出概念的趨勢，這是對後來他提出的形式指引方法作準備。惟海德格仍反對他們對於歷史之見解，因為他們皆侷限在一定的立場中，故批評上述這三種路徑皆是「合乎立場的」(einstellungsmäßig)。相反的，現象學的路徑需將立場擱置在旁。<sup>98</sup>

由上可知，海德格提出形式指引方法的直接動機是要處理「宗教現象學」的，並認為這需用哲學而非科學的方法。因為哲學即源於事實性生活經驗，而生活經驗具歷史性。從而他面對的問題是，當以真正的哲學態度來處理宗教問題時，將如何建立一門「學科」？概念如何形成？而且這種哲學的態度與方法不只針對宗教，也將針對其他領域，乃至針對整個存有者或存有。故齊茲爾 (Theodore Kisiel)<sup>99</sup>認為形式指引的方法在整個海德格哲學中站了舉足輕重的地位；海德格自己也說過：「『形式指引』的問題隸屬於現象學方法的『理論』本身。」<sup>100</sup>

海德格以為哲學仍具有這樣的任務：分類存有者，並將之所歸屬的不同領域安置在不同的科學中。但他批評一般的存有論分類 (ontologische Einteilung)，像是康德與胡塞爾都陷於此分類的窠臼裡，反倒是早先的亞里斯多德有後人所未見之處。  
101

分類、概念化等皆是在形成理論。我們面對的直接問題是：如何從事實性生活經驗形成概念、產生分類？這涉及對於個別物一般化的問題。承續胡塞爾區分「一

<sup>95</sup> A.a.O., S. 29-30.

<sup>96</sup> A.a.O., S. 33.

<sup>97</sup> A.a.O., S. 38ff.

<sup>98</sup> A.a.O., S. 48-51.

<sup>99</sup> Kisiel, Theodore, "Die Formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung," in *Heidegger und die Logik*. Hrsg. Alfred Denker und Holger Zaborowski (Amsterdam – New York: Rodopi, 2006), 49-64.

<sup>100</sup> Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, S. 55.

<sup>101</sup> A.a.O., S. 56。儘管海德格未明說這指的是什麼，但這顯示亞里斯多德曾提出和形式指引相關的方法。

般化」(Verallgemeinerung) 有兩種：「種類化」(Generalisierung) 及「形式化」(Formalisierung)，海德格進一步解釋：前者是合乎類別 (gattungsmäßig) 的一般化，它和事物的種屬等類別相關連，像紅之類別化為顏色，顏色之類別化為感官性質。而後者形式化卻脫離了事物的關連性，像感官性質之形式化為本質，本質之形式化為一個物體。<sup>102</sup>

海德格以為種類化是基於事物的關連，形式化是依據純粹的立場關係 (Einstellungsbezug) 為動機而建立的<sup>103</sup>；它們皆和前面所批評的合乎立場之三種路徑類似。故海德格說：形式化與種類化皆是建立在合乎立場的動機上<sup>104</sup>；因種類化是就事物內容關係，形式化是就形式邏輯與形式存有論關係以形成規定，它們皆以理論的科學為根據<sup>105</sup>，故海德格也說：形式化與種類化皆是建立在理論的動機上<sup>106</sup>。相反的，真正的哲學對海德格而言不設定立場，不是理論的科學<sup>107</sup>。

總結前面所論：海德格首先問如何從事實性生活經驗形成概念；因哲學是一種概念化的活動，故他進而問哲學如何源於事實性生活經驗；海德格批評目前的概念化活動有所立場，建立在理論上，因為它們沒有源於事實性生活經驗。故形式指引作為一種方法，讓概念形成於事實性生活經驗；形式指引也讓真正的哲學建立在事實性生活經驗上。

海德格以為事實性生活經驗為一種現象 (Phänomen)，現象只能被形式指引，也就是經驗在被形式指引之下去問它的原始內容 (Gehalt)、關係 (Bezug) 與實作 (Vollzug)。「形式」(formal) 表示事物是合於關係的，「指引」(Anzeige) 表示現象的關係要先前 (vorweg) 被指出。內容是被經驗的原始對象 (Was; what)，關係是現象被經驗的原始方式 (Wie; how)，實作則是關係意義被實作的原始方式。這三方面的意義 (Sinn) 構成一個整體，現象學就是在讓這個整體意義明晰化 (Explication)。換言之，現象學是賦予現象的 *lógos*，但 *lógos* 不是以邏輯性的意義，而是現象的「內在之詞」(*verbum internum*)。內在之詞表示內容、關係與實作的意義比邏輯性表示出的意義更為原始。邏輯是有某立場或理論為前提的，任何立場與理論皆片面地固守住某個內容、關係或施作的意義。現象的意義不應被嵌入於任何一個實事的領域，故它們皆應處於一種流動的狀態中。<sup>108</sup>

事實上海德格的釋義還嫌抽象，故不少學者試著對於「形式指引」提出其義涵，企圖對它做進一步釐清。齊茲爾與尼爾森 (Eric Sean Nelson)<sup>109</sup> 皆提出海德格形式指引概念建立了一種涉及事實性生命的詮釋學邏輯，以別於一般以形式邏輯表

---

<sup>102</sup> A.a.O., S. 57-58.

<sup>103</sup> A.a.O., S. 58.

<sup>104</sup> A.a.O., S. 64.

<sup>105</sup> A.a.O., S. 61-62.

<sup>106</sup> A.a.O., S. 64.

<sup>107</sup> A.a.O., S. 62.

<sup>108</sup> A.a.O., S. 63-64.

<sup>109</sup> Nelson, Eric Sean, "Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik," in: a.a.O., 31-48.

現出來的分析性思考方法；布魯恩 (John van Buren)<sup>110</sup> 強調海德格藉形式指引方法尋找一種非對象化的語言，讓我們可以對神秘者言說，他並指出這是具倫理與神學義涵的，常以愛、奉獻、泰然任之等「語言」來表述，故帶有十架神學 (*theologia crucis*)，而非榮耀神學 (*theologia gloriae*) 的色彩；史密斯 (James K. A. Smith)<sup>111</sup> 也是在這個立場上，指出海德格為解決如何概念地，但非理論地描述「事實性生活經驗」的問題，而提出形式指引作為方法學上的策略，以建立一種「『新的』現象學」(“New” Phenomenology)，如同後來法國的列維納斯 (Emmanuel Levinas)、馬里翁 (Jean-Luc Marion)，或之前的奧古斯丁及祈克果一樣，以一種非對象化的語言去對於超越者述說。

不論詮釋學邏輯或非對象化的語言，它們皆是對於神秘者或超越者去言說的方式。此即是說，一種非對象化的語言既可表示出神秘與超越的意義，又可讓神秘者保持神秘，超越者保持超越。

本文接著試圖參照海德格的著作與一些學者的詮釋，去闡發上述關係意義與其實作有著神學的義涵，從而去說明形式指引蘊涵有類似基督教神學裡的象徵意義。

## (二) 「形式指引」是否運用在象徵上？

在《何謂形上學？》「後記」中，我們觀察到存有彼此有體驗所形成的二者間關係；鑒於此，海德格使用的「犧牲」或「獻祭」(Opfer) 概念倒頗有神秘或宗教的色彩。他說：「犧牲乃是在通向對存有之恩寵的維護過程中對存有者的告別。」<sup>112</sup> 故海德格似乎鑒於「無」的狀態所關連到的存有者整體的流逝，進一步表示為對存有者的告別而呈現的犧牲之意。或許因這也意味將存有者拿來獻祭，故海德格說：「在犧牲中發生著隱蔽的謝恩，而唯有謝恩尊崇恩典。」又說：「原初思想乃是對於存有恩寵的回響。」<sup>113</sup> 犧牲也好，獻祭也好，是為了能讓存有得到維護，從而來自存有的恩寵得以持續。又當海德格一方面以為「作詩 (Dichten)、謝恩 (Danken) 與思維 (Denken) 是相互指引又分開」，另一方面主張：「思想家道說存有。詩人命名神聖者 (das Heilige)。」<sup>114</sup> 實不禁讓讀者將存有與神性聯想在一起，從而將謝恩、恩典與恩寵的概念類比於神學的概念去瞭解。

我們憶及在〈藝術作品的起源〉(1935) 裡，海德格強調一件作品的真正建立是奉獻和讚美意義上的樹立。也就是建立一個作品如神廟時，是作為對於神的奉獻與讚美之用途，讓神被召喚現身於神廟所在之處，讓神聖被開啓出來。<sup>115</sup> 這裡

<sup>110</sup> van Buren, John, “The Ethics of *Formale Anzeige* in Heidegger,” *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXIX, no.2 (1995): 157-170.

<sup>111</sup> Smith, James K. A., *Speech and Theology: Language and the logic of incarnation* (London & New York: Routledge, 2002), 75-113.

<sup>112</sup> Ebd., S. 50; 馬丁海德格。《路標》，頁 310。

<sup>113</sup> Ebd., S. 49; 馬丁海德格。《路標》，頁 309-310。

<sup>114</sup> Ebd., S. 51; 馬丁海德格。《路標》，頁 311。

<sup>115</sup> Heidegger, Martin. “Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: *Holzwege*, (Frankfurt a.M.: Klostermann,

的神廟不只是器具、藝術作品，實更爲一種「象徵」。

海德格在〈藝術作品的起源〉開始時即賦予藝術作品一種特殊與深刻的義涵：「藝術作品雖然是一種製作的物，但是它所道出的還不只是純然的物本身。作品把其他的東西公諸於世，把其他的東西敞開出來；它是一種譬喻 (Allegorie)。在藝術作品中其他東西被帶到和製作物結合在一起。『帶在一起』 (Zusammenbringen) 在希臘字是 *sympállein*。作品是一種象徵 (Symbol)。」<sup>116</sup> 象徵的意義猶待我們進一步闡釋，否則其深刻意義仍不能在這裡透顯出來。

象徵不是記號，也不是符號，因爲記號與記號所指涉的對象不同，符徵與符旨也有所區分，但象徵和所象徵所指涉的對象卻是合而爲一的。

胡塞爾在《邏輯研究》「第一研究」裡曾區分了記號 (Zeichen; sign) 與標號 (Anzeichen; indication) 的不同，當時他以抽象的語言或文字表述是記號，而具體的圖像是一種標號。表述藉著知覺可關係到對象自身，如字音先以物理對象呈現，再成爲被意義所靈化的 (sinnbelebt) 知覺過程，讓表述和對象建立關係；但它們之間沒有共同性，只有相鄰性 (Kontiguität)。圖像先藉著感覺爲我們所攝取，然後經由想像力連接到所指引的對象；圖像不能關係到對象自身，卻能和對象之間有相似性，但也始終和對象之間保持距離。<sup>117</sup>

記號與符號雖不一定爲語言與文字的表述，但它們之所以不是象徵，根本上在於它們和所指涉的對象間沒有共同性。共同性包括了相似性；而相鄰性表示二者之間的關係是抽象的，猶如康德的圖示學 (Schematismus) 仍不是作爲具體的圖像來建立知性範疇和對象之間的關係。從某個角度言，它們是隱喻的 (metaphorical)，如果隱喻的表述是從原先直接與具體地關係到世界，轉嫁爲去指涉一個意義更豐富的抽象理念。<sup>118</sup> 但是否標號或圖像和所指涉的對象只在相似中保持著一段距離，這對於海德格的思想脈絡而言並不盡然，圖像之表現爲象徵的意義就是個例子。

事實上，海德格在《存有與時間》第十七節，已透露出記號之不同於象徵。當他在針對原始世界的人們在拜物與巫法中使用記號時說到：「記號的使用完全『直接地』爲在世存有之內。」<sup>119</sup> 並且說：「對原始世界的人們而言，記號和它所指涉的對象合而爲一。」<sup>120</sup> 換言之，如果記號只是作爲仲介的角色，被當作一種器具在使用，而且作爲一種工具以達到某一目的，那麼這種記號的角色在海德格

---

1980, S. 1-72), S. 27-29; 馬丁海德格。《林中路》(孫周興譯)，台北：時報，1994，頁 23-25。

<sup>116</sup> Ebd., S. 4; 馬丁海德格。《林中路》，頁 3。

<sup>117</sup> Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen II/1: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen: Niemeyer, 1980, S. 32-63.

<sup>118</sup> Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes*. Herausgegeben von Mary McCarthy; aus dem Amerikanischen von Hermann Vetter München: Piper 1979, S. 106-107.

<sup>119</sup> Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1979, S. 81.

<sup>120</sup> Ebd., S. 82.



所指出的例子裡就消失不見。相反的，若記號和所指涉的對象合而為一，那麼記號就成為了象徵。因為象徵若仍屬於一種標號的話，那麼這種標號和其所指引的對象不可分開，因所指引的對象「體現」在標號裡，致使它們之間反而沒有距離。

我們在上面已借用索緒爾 (Ferdinand de Saussure, 1857-1913) 所分的符徵 (signifier) 與符旨 (signified) 兩個概念來表示它們。符號為象徵的特徵是：符徵直接為符旨所體現。這個特徵在上面海德格那裡已見到此義，現在我們再用呂格爾的論點與基督教義來做解釋。

呂格爾在《惡的象徵》裡雖沒有直接說符徵和符旨是合而為一的，但他應有此認為。如在對「褻瀆」(defilement) 作為象徵的解釋中，他指出褻瀆的字面意義是沾污 (stain)，它的象徵意義指向在宗教上犯罪所引起的不潔狀態；褻瀆的字面意義直接地、自發地、必然地讓我們同化於象徵的意義中；字面意義與其象徵意義的關係建立在「內在的激發」(interior stimulation) 與「同化的要求」(assimilative solicitation) 上<sup>121</sup>。這些說明顯示了，字面意義 (符徵) 與其象徵意義 (符旨) 對象是合而為一的。

若藉助基督教義來瞭解，那麼耶穌是介於世人與耶和華上帝最主要的中介、最重要的象徵。他是「道成肉身」(incarnation)，是上帝的「體現」(embodiment) 或「臨現」(presence)；從「三位一體」(trinity) 的觀點來看，耶穌與上帝是二而一的。

這種直接地將中介視為象徵來理解，以至於讓符旨直接地體現在符徵裡，意味著思想的我們透過符徵直接地掌握到符旨，或符旨直接地臨現在我們身上。這種直接性似乎需要有特殊的條件，它可能是從人方面來看的智的直覺 (intellectual intuition)，它使我個人與符徵的具體關係中，同時擁有符旨對我與對他人同時可臨現的普遍性意義，這種狀態不是成之於感性與知性先對符徵有不同的表象後所做的綜合結果，而是從開始時感性與知性就不是分開的，以至形成在剎那間符旨體現在符徵，以至於為我們所掌握。直接性的條件也可能是來自符旨方面的，如來自基督宗教裡的上帝的力量，這應該涉及到愛、信與望的問題，在此我暫不討論。

若在前面我們瞭解形式指引是從生命本身出發，持續地從已體驗的生命所形成的語言概念去對於尚未被體驗的生命核心去指引，這是一種無限的過程話，那麼在這裡象徵之符徵與符旨合一的直接性，就和形式指引的旨趣不相應了。除非形式指引的意義呼應著象徵形成過程而成為一種變形。

---

<sup>121</sup> Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*, translated by Emerson Buchanan, Boston: Beacon Press, 1969, pp. 14-15.

## 5) 修辭學是否為海德格晚期思想方法？

除了 1924 年的著作顯示出海德格對於包括以詩之形式展現之修辭學的重視外，在《存有與時間》也曾提到「在世存有」的表明在言談中時，它的語言特性表現在「音調高低、轉調、節奏、說的方式」，故人存在的解析可成為「詩性」語言的本有的目標<sup>122</sup>。或許哲學文本不是言談，它無法顯示音調、轉調與節奏，故在早期弗萊堡與馬堡的論著裡，文本並不直接表現出修辭或詩的作用。

在後來的著作中，我們漸讀到詩是作為揭蔽的真理安置之處。較系統的論述是在《藝術作品起源》裡。原來詩是藝術的本質，藝術作品既開啓一個世界，也回歸大地去，並反映它們間的爭執 (Streit)<sup>123</sup>。這反映著既揭蔽又遮蔽的真理。真理是自化地發生 (Geschehen) 在藝術作品中<sup>124</sup>，藝術不是建立在主體性的美感基礎上，故海德格懷疑主體之想像力是藝術產生的動力<sup>125</sup>。相反的，藝術作品是在一種非主體性的方式讓真理安置其中的。

海德格在 20/30 年代後也漸體會到語言根本上不是個人主體的產物，此義涵可由「語言是存有之家」這句話適宜地表示出來。真正的語言反映著存有/真理的開顯與遮蔽。即使語言是對於存有者命名，但命名根本上來自存有，讓存有者歸往存有；故而命名的同時也伴隨著昏暗的迷惘，在這種明暗相間的澄明 (Lichtung) 中，語言可稱為「道說」(Sagen)。<sup>126</sup> 這才是語言的本質。詩性語言之被海德格所重視，即歸功於具有這種道說性的語言。同樣的，藝術作品如繪畫、雕刻、音樂等等之所以能讓真理安置其中，根本上也歸功於語言的這種道說性質。<sup>127</sup> 此外，海德格並指出藝術作品或詩性語言是歷史人類及諸神安置之處所<sup>128</sup>，當然這也歸功於語言的道說性。

海德格不只是對於詩的意義闡釋，並常以詩來顯示真理、人類歷史或神明的安置之處。《藝術作品起源》的〈羅馬溫泉〉即是一例<sup>129</sup>。在其他的著作裡更是不勝枚舉。配合著對於以詩為真理發生之處的詮釋，海德格的文風亦顯得頗有詩意。

海德格對於藝術作品即在強調它所反映之在爭執中的大地與世界為真理之張顯與遮蔽，也反映了民族、文化、歷史、神明的世界。藝術品具這種反映或開啓的啓發性已為我們強調，語言的本質或詩性的語言即具有此啓發性，海德格是否有談到這種啓發性呢？

海德格在對一日本人的談話中顯示了語言的本質，這可以呼應我們所強調的啓發

<sup>122</sup> Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, S, 162..

<sup>123</sup> Heidegger, Martin. „Der Ursprung des Kunstwerkes“, S. 31, 34.

<sup>124</sup> Ebd., S. 43.

<sup>125</sup> Ebd., S. 59.

<sup>126</sup> Ebd., S. 59-60.

<sup>127</sup> Ebd., S. 60.

<sup>128</sup> Ebd., S. 61-64.

<sup>129</sup> Ebd., S. 19.

性。他談道要避免一種「關於語言的語言」(ein Sprechen über die Sprache) 表現方式，因如此所關乎的語言被說成了一個對象；他要用一種「來自語言的語言」(ein Sprechen von der Sprache)，因如此是被語言的本質處所呼喚與導向 (von ihrem Wesen her gerufen und dahin geleitet)，從而才能從語言轉進「道說」的根本處所。<sup>130</sup>

這些其實是海德格早期未充份自覺的，以至於在弗萊堡與馬堡期間，他雖瞭解修辭與詩的特定作用，但仍以一種「關於語言的語言」，而非「來自語言的語言」方式來表述。這就像高達美與呂格爾雖指出修辭學的實踐性、行動性與啟發性，但使用的依然是「關於語言的語言」一樣。的確「關於語言的語言」可以對於修辭學的功能去談論，對於語言的本質為「道說」去談論，以及對於詩性語言的啟發性去談論，而讀者尚在知性的理解層次上閱讀這些語言。但是「來自語言的語言」卻讓語言能以隱喻、道說或詩性的方式呈現，這是修辭的功能直接落實在語言中，以對讀者具體地產生實踐、行動與啟發的作用。

回顧在早期海德格對於生命自行解釋出意義下的詮釋學，和「形式指引」的方法放在一起，生命被已體驗而生成的語言持續往尚未被體驗的深處指引出新的語言，「此有」仍是針對「生命本身是什麼」的一種指引性概念。經過海德格對於修辭學的討論，這裡的語言是廣義的 Logos，故在早期使用「關於語言的語言」即是關於廣義 Logos 而談的語言。當時對於「此有」所隱含的概念性做解析，所用的一些「存在性徵」即是所談的語言。這是「形式指引」仍在海德格使用「關於語言的語言」下對於生命本身表達的方法學。

雖然「關於語言的語言」本來自「在其自己的生命」，它不只來自知性或理性；但它畢竟不是來自作為存有之家的語言。甚且使用「關於語言的語言」的主體卻是知性的主體，聽聞與閱讀者亦以知性相應，故這個從生命而出的方法本義已受到語言使用的遮蔽。

另外，早期海德格對於「修辭學」亦是作為「此有」相互交流存有狀態——亦可說是「社群生命自行解釋出意義」——的詮釋學來瞭解；即使它們共同關切的廣義 Logos 屬於「共同此有」(Mit-Dasein) 本身，但它尚未是來自語言本身，修辭學亦尚未是一種來自語言或存有的詮釋學，如海德格晚期所指出的，一種傳遞信息的使者 (Botengänger) 來自信息 (Botschaft) 本身的詮釋學<sup>131</sup>。早先這樣對修辭學的理解也難免不是從「此有」出發來看的廣義 Logos。

「形式指引」的方法仍可適用於使用「來自語言的語言」嗎？這種指引豈不是出自語言本身，甚或存有本身？它所指向的豈不也是存有本身？故「形式指引」轉變為「存有自行解釋出意義」，這豈不是成了「生命自行解釋出意義」之外的另

<sup>130</sup> Heidegger, Martin. "Aus einem Gespräche von der Sprache", in: *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen: Neske, 1990, S. 83-155, 其中 S. 147-150.

<sup>131</sup> Ebd., S. 150.

一種詮釋學。並且此語言非被知性的主體所使用與閱讀，而是從語言或存有來的力量，透過人面對存有的「泰然任之」(Gelassenheit)，讓存有的大化流行透過人的語言，彷彿出自人的想像力似的，不由自主地讓具韻律、節奏、音調起伏的詩性語言呈現。

另外，「修辭學」也可以從「來自語言的語言」來重作詮釋嗎？它所面對的成了從存有而來的 Logos，這豈不是為海德格晚期所屬意的赫拉克利特之 Logos，它可成為另一種型態的「修辭學」嗎？此時修辭學的實踐、行動與啟發性可直接地作用在我們身上嗎？海德格晚期不就以這種修辭學的方法，讓詩的語言去作用在讀者身上？

#### 四、研究方法

本研究的方法是直接從海德格對於形式指引文的說明與運用來掌握其義，並提出另外一種修辭學方法的可能，在此也文本的理解來掌握。我們在研究中借助其他的哲學家來比較，如胡塞爾、高達美與呂格爾，如對於記號與修辭學的討論，以顯示海德格本人的特色。本研究並從形式指引的可能變形意義，以及修辭學的某種轉化，去討論海德格晚期因對於語言本質或詩性語言的重視，而可能運用的某種方法。

#### 五、結果與討論（含結論與建議）

本文企圖探討出海德格有一個從「形式指引」到「修辭」的方法學的轉向，但這個修辭不再是傳統的對於人的言談與文字如何具有說服能力的學門，也不再是經海德格的詮釋後，仍在這種傳統意義下的修辭學成為「此有」本身意義的深入解析。從這個角度看，呂格爾發揮了前者，高達美發揮了後者；但他們仍本著海德格對於「生命自行解釋出意義」的詮釋學連接到修辭學去，透過對於修辭學之基於共通感，或修辭學之以隱喻來表現，讓生命或「此有」展現出具有實踐或行動的意義。

本文要指出的修辭的方法轉向是從語言而來的語言的修辭，這種語言讓詩性的語言生成，在傳統修辭學所相關連的詩性語言是以主體的能力，特別是想像力所開展出來的，這即可達到去感動人、去啟發人、去讓人實踐、行動的修辭學固有目的。從語言而來的語言所生成的詩性語言，仍可達到上述修辭學的目的；但若我將此語言即廣義的 Logos 暫做解析的話，那麼除了詩的形式對海德格言是呼應著存有本身的韻律、節奏、音調以外，從存有方面來瞭解的 Ethos 與 Pathos 亦對著人們起作用。這裡實尚有更多的深刻意義，但無法於本文以更多篇幅來探討。