

行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告

計畫編號：NSC 90-2414-H-002-009

執行期限：90年8月1日至91年7月31日

主持人：陳思賢 台灣大學政治學系

此在與存有：海德格存有哲學的政治思想詮釋 (精簡報告)

如果說海德格(Martin Heidegger)是二十世紀最有影響力的哲學家之一，應該沒有人會反對。他的重要性，除了繼承了胡塞爾(Edmund Husserl)的現象學傳統，並由其中發展出對西方傳統形上學批判的新本體論與，他的思想，還成為現代詮釋學與所謂後現代思潮的重要源頭。西方對於海德格的思想的研究正方興未艾，但其中大部分皆是對其哲學思想方面的研究，而與政治相關的研究則相當稀少，但從法國學者法西亞斯(Victor Farias)出版了一本名為「海德格與納粹主義」(Heidegger and Nazism)¹的專書之後，對於海德格的哲學與政治之間關係的討論，遂成為學者之間熱門的問題，而絕大部分的研究題目則都是集中於海德格的哲學與納粹政權及德國國家社會主義思想之間的關係。由海德格曾支持納粹的事實，學者對其哲學思想因之全然否定口誅筆伐者有之；認為哲學思想與實際政治行為毫無無關者亦有之。而研究的途徑也有所不同，有自歷史傳記的角度來著墨，有從其著作中逐句逐字推敲其關連的，也有從當時德國政治社會條件背景來解釋的，不一而足。但在這些對海德格其思想與政治關係的研究中，對於海德格的哲學思想中所可能具有的政治哲學意涵的研究則相當稀少，其中的原因，一方面可能是海德格一生的工作除了哲學思考之外別無他務，而另一個原因可能是他從未發表過與政治哲學有關的任何有系統的著作，甚至他曾經明白表是他從來不想成為一個政治哲學家。因此，任何想要探究其哲學中政治思想的研究，都必然只能夠從其繁多的著作中加以綴引發揮，而其結果也必然只是一種對海德格思想特色的提示性與暫時性的詮釋。但此並不會減損此種研究的重要，畢竟正如偉大的思想家一般，海德格自己思想特色正是在各種非性統性的繁雜論題中，滿佈其他不同思想領域重要靈感來源與新發現的線

¹ Victor Farias, *Heidegger and Nazism*, trans. Paul Burrell and Gabriel R. Ricci (Philadelphia: Temple University Press, 1980). 另外相關議題的重要文獻還有：Tom Rockmore and Joseph Margolis, eds., *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics* (Philadelphia: Temple University Press, 1992); Richard Wolin, ed., *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (New York: Columbia University Press, 1991); Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art, and Politics: The Fiction of the Political*, trans. Chris Turner (Oxford: Blackwell, 1990); Luc Ferry and Alain Renaut, *Heidegger and Modernity*, trans. Franklin Philip (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

索。對海德格哲學思想做一種政治哲學方面的啟發研究，也許會對現有的政治哲學研究注入一種新的動力與開展另一種不同的「道路」。

正由於海德格哲學最主要的貢獻是在本體論上，因此對於其思想在政治哲學方面的引伸詮釋的研究便很難落在具體的政治決策等層面上。也因之本研究所定位的層次，是基於一些學者所提出的「政治」概念的兩種區分：一種是將政治視為是實際決策過程與各種相關行為等的集合；而另一種，則是將政治視為是實際政治過程與其中各種現象得以發生與獲得意義的整個架構或「典範」，很明顯的後一種政治的概念正是本研究所著落的層次所在。而在海德格眾多的本體論哲學思想遺產中，本研究將集中在兩個方向上：其一是海德格的新本體論基本藉著其對存有學差異的提出，與「此在」(Dasein)的存有地位的深刻分析，解構與超越西方以主體與自我意識為主的傳統形上學，開創了所謂後形上學時代。而在其批判西方傳統形上學的同時，傳統的西方政治哲學的基礎也同樣受到了質疑，因為現代以個人作為政治行動主體的政治傳統，基本上也是預設了此種以主體意識為基礎的理性主義哲學。在海德格的思想中，其對「此在」的發揮，標誌了一種超越傳統自我與主體等概念的真實存有的展現，「此在」作為一種「在世存有」(being-in-the-world)或存有的涉入等概念直接挑戰了政治社會行動理論傳統上以個人的欲求(desire)、意志(will)或意向(intentionality)等為分析焦點的途徑。相對地，在此種新的強調本體參與觀點之下，行動者至少得以從僅是一種服從各種追求目的命令工具的地位中解放出來。而這種轉變並沒有因此便消解了行動的重要性或是移除了個人所需負擔的政治道德責任，其重要性在於顯明了人類的行動，在意向性的目的獲取層次之外，還存在著一個相當複雜的前預設過程。在此種新認識下，吾人欲藉以重新檢視我們這個時代的主導政體——民主政治的意義。如我們所知的，「民主」在目前已經不再擁有一個毫無歧義為人普遍認可的意義。作為一種「典範」的政治體制，民主的意義當然有很大的一部份是由其背後的本體論預設所決定。在傳統的表述下，民主意味著「多數人」或「人民」之治，在此多數人或人民被視為是由一個個「主權者」的個人所組成。吾人在此欲探究的是，在此一後形上學時代的今日，此種傳統對民主意義的解釋是否還能適用？如果不行，那麼民主如何在此一新的本體論上找尋其新的解釋基礎？其二，在海德格思想後期階段，特別是他辭掉了弗萊堡大學校長一職之後，便開始了一種內在的自我放逐。在此間，他開始大量研究赫德林(Friedrich Hölderlin)的詩作，並發表了許多存有與詩集藝術之間深層關連的思想。其中一個非常重要的主題，便是從一種非常深沈的幻滅的心態中所蘊藏出的「疏離感」，尤其是他處於在二次大戰那段時間，而即使在戰後也以稍有不同的形式表現出來。海德格在此種疏離於民族與文化的深層感覺之下，卻在赫德林的詩中，發現了另外一層更廣闊的天地，吾人姑且以「遊子歸鄉」(home-coming through otherness)來稱之。亦即透過疏離所產生的距離，使得人們得以以「另類」(otherness)的角度來重新審視認識自己所身處的文化與環境的此種體認。海德格的這一種對疏離的深層感悟，不僅反省到戰後德國的文化與民族，他更將其範圍投射到整個世界，思考西方的科技文明在今日世界的主宰地位所產生的危機，他由之而認為，唯有透過「另類」，在此指各種非西方的文明，特別是東方的印度、中國與日本等文化的認識，得以讓西方此種科技導向的文化，從世界的主宰地位中退下，朝向一個所有人類文化彼此能夠更加相互交流感染尊重的平等世界。除了赫德林之外，另一位詩人赫柏爾(Johann

Peter Hebel)的詩作中所強調的「居處 友朋」(house-friend)的主題，亦即強調天地之間皆為萬物平等之居所，所有在此安居之萬物皆為同享彼此歡喜與悲傷之朋友，亦給了海德格構連與調和西方與非西方文化之間差異的思想。在此種由詩與存有之間所開展的思想空間，給予了吾人一個相互比較詮釋不同文化與建立共同基點的良好橋樑。特別在今日當西方科學文明逐漸顯露其缺點與不足而非西方文化逐漸受到重視與抬頭，不同文化之間如何相互認識取長補短，共創一平等互惠互重的世界文化，實是我們這個時代的重要課題。而此一工作的第一部，便是如何能夠對異文化有適當的詮釋。對此海德格的哲學可以說提供了一個很好的試驗場，特別是他的存有哲學中的許多思想與我們的道家或佛教思想有相當的相通之處，例如海德格的「虛無」、「在場」、「隱蔽」等和道家與佛教的「無」、「空」等觀念之間。吾人第二個主要焦點便是針對此部分加以著墨，而對於此類問題的比較探索，深信對於未來整個世界政治的前途不再因意識型態與文化差異彼此敵視惡化情況當有所助益。而正如海德格自己所體認到的，與異文化間的對話，不僅對於身為教師的海德格自己而言是在「教」，同時他也是一個從中獲益匪淺的「學生」。就此而言，對熟習西方文化的非西方學者的我們而言，就比海德格處於更有力的反省地位。

就現代政治領域中的思想與行動而論，其中最重要的一重心無疑地是把「個人」(individual)視為是整個社會生活的基本建構來源。在政治理論中，表現最為明顯的，就是將自然狀態描寫為由充滿敵意的獨立個人所組成的相互鬥爭的角力場，在這種背景之下，政府與政治制度透過了社會契約的中介才能夠出現。但是此種將個人的意志與偏好透過契約的機制給連結起來，並不就表示個人的作用已被終止了。根據當代自由主義的看法，公共生活的主導權仍然在個人的手上。而這樣的一種政治概念同時也必須受到相對的某種現代的哲學與形上學思想的有力支持。其中最重要的就是來自笛卡爾的以自我為中心的認識論理性主義以及由康德所發其端的德國「超驗的主體性」(transcendental subjectivity)為標誌的觀念論形上學傳統。而就某種程度而言，此種形上學傳統的主要精神，仍然是海德格早期的恩師胡塞爾所創立的現象學背後的主要支柱。在此種背景之下，海德格的思想代表著一種相當決定性的決裂，一種將主體視為是意識建構者的角色的傳統的決裂。但是海德格此一步並非走得如此容易，過程仍然有所躊躇。例如在其「存在與時間」(Being and Time)²書中所呈現的存在主義式的分析，便被遠比擬為康德式的對於思想與行動的先驗可能性條件的分析。也因此哈柏瑪斯便認為，海德格雖然開啟了「存有學的轉向」(ontological turn)，但是他對於存有學中前理解的分析，仍然受到主體哲學概念的限制，因為他對於「此在」(Dasein)的近似獨我論式的描述，就好像要重新取代傳統超驗主體所佔有的地位³。而事實上，就如海德格所指出的，他所提出的「此在」根本就不等同於笛卡爾式的「自我」(ego)或是「主體」。相反的，如他所說的，存有學的研究所揭露的每日生活的「此在」，正不是「我」(I)自己，或是主體活動的自我。在「存在與時間」中，「此在」或說人類的存在，是以「在世存有」

² Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962).

³ Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987), pp. 138-189, 148-152.

(being-in-the-world)呈現，在此「世界」指的不只是經驗性的脈絡而且還是一種活生生的存有模式的領域。做為「此在」的同義語，「在世存有」指的絕對不僅是，而且從來都不會是一個沒有世界的自我或主體，所謂「本真的」(authentic)「此在」的差別只是在於它將焦點轉移到其與世界的關係以及不同的存在模式上。對海德格而言，「此在」是一種特殊的存在模式，它不僅是一種存有的實際存在的樣態，它即是存在「在那裡」顯現「此」的存在本身，「此在」參與了存在的發生，它並不同於現代形上學中的主體或自我。因此我們可以說，海德格的思想基本上充滿非主體性(nonsubjectivity)的特色。這使得他明顯遠離了現代政治背後的形上學傳統，特別是那種以人為的或契約所建立的公共關係來取代一種原子式的自然狀態的整個基礎概念。而這樣的一種基礎概念在西方政治思想中，從霍布斯一直到功利主義者一直持續著，但在海德格這裡，由於對於「存有」的優先性的強調而受到了質疑。除此之外，海德格思想與政治上的原子論或個體主義不相合，但他的思想也並不就等同於「集體主義」(collectivism)，在他看來，所謂的集體主義其基本思想仍然是主體性的放大而已；至於現代認為是對抗社會原子論的所謂的「社群主義」(communitarian)也與他的思想不同因為對海德格而言，這些相關的概念都忽視了存有所具有的一種「否定」或「空無」(nothingness)的層面；此種層面必然貫穿了人類的「此在」與「共在」(co-being)。從海德格的觀點來看，此種存在的否定可以說是一種無底深淵，無法藉由人類的社會或政治制度的安排完全加以跨越克服。從人類「此在」的角度來看，這種「空無」的深淵造成了一種去「自我」(ego)的效果，它開啟了一種「私我」(selfhood)的層次，此種層次和固定的自我認同或是順服的社會認同是不一樣的。這種「私我」是來自於存在發生之時，更多時是來自「存在」與「空無」、「現前」(presence)與「不在」(absence)彼此競逐消長於存在發生之時。因此若就政治制度的層面而論，海德格的思想是很難與現代國家的結構相容的，這是指後者通常意味著是一種透過精心安排組織起來的目的物或是一種遂行集體管理的工具。此種現代國家的內涵在哲學上最為精緻的表達無疑地是盧梭與黑格爾；前者將國家視為是一種眾意志(general will)的體現而後者則是認為國家是一種理性或理念的實現。而此種以意志與理念為中心的思想正是後形上學所要加以質疑的東西。進一步而言，對於此種政治結構的問題，海德格一直告誡人們勿將政治生活與國家在現代所發展出的形式相同。為了避免此種畫等號的誤解，他回到了古希臘字'polis'的概念上，但是卻是完全不同的意義。海德格運用了相當微妙的一種字源上轉折，他既不將'polis'等同於「國家」(state)這個字，也不把它當作是「城邦」(city-state)而是把翻譯為一個「場所」(place)或「某一時空的場域」(spatial-temporal site)這意指一種「在存在之中人的歷史性的居所」。從這個意義來看，'polis'既不是一個穩定的棲息地也不是一個實證性經驗性的制度安排，而是一個「存在」與「空無」、「生命」與「死亡」之間彼此永無休止的鬥爭的競技場，人為的政治結構或制度僅能夠稍緩或暫時彌補此一永遠的爭鬥，因此，'polis'即是一種'polos'亦即一種各種事物不斷轉動改變的中心點或是漩渦的中心。另外就對民主理論的影響而言，海德格的思想很明顯的是和任何形式強調人民主權形式的民主理論不相容的。我們可以說海德格的此種後形上學思想使得當代的民主理論陷入到一種兩難的困境中，而此種困境是無法從傳統的架構中來加以解決的。著名民主理論學者麥克法森(C. B. Macpherson)曾將民主分為兩種理型：一種稱為自由主義式

(liberal)；另一種稱為民粹主義式(populist)。在前者，民主被化簡到只是個人權利的一種衍生的附屬產品；而後者則是堅持存在一種單一一致的人民的統治理念⁴。不論這兩種民主理型的哪一種，都存在著本身的問題。就自由主義式的民主來看，民主在此只是一種附屬的東西，而其本身的意義也相當的含糊，因為個人的權利同樣有可能在君主政體下獲得實現。此種依賴於個人或群體權利的理論，完全跳過了民主中「代表」的問題，同時也忽視了使得政治得以發生的背後架構的問題。；而民粹主義式的民主雖然承繼了古典將民主定義為「人民」或「多數人」的統治的理論，但是此種統治的意義一樣令人感到困惑，到底所謂的「人民」或是「多數人」能否真找出一個一致的認同，而此一單一性的放大主體又是否能夠真能涵蓋其下個個不同的獨立個體的認同？人民真得能夠像君主政體那樣的方式來行使其主權嗎？因此，民粹主義的民主忽視了其基礎的脆弱性：亦即將意義捉模不定的所謂的「人民」看做是政治社群的構成，套用海德格的術語，我們可以說基本上是將其民主建立在一種「空無」的場域之上。此外對海德格來說，其對於傳統形上學的超越，也意涵著對於「人民」(people, folk)做為一種形上學範疇的超越。海德格一再地強調提到「人民」這個字眼時的不確定性。他問道：「人民(people)是如何成為人民的？是否人民僅僅就是成為他已經所是（做為一種經驗性的實體）？假如是這樣，那他到底是什麼，他是如何被認識的？」海德格所問的這樣的問題和他追問人類的此在問題並且認為此一問題無法化約到一種單存經驗的現存來回答相當類似，正如同個人的此在一樣，人民在海德格的論述中僅能夠靠著一種自我的超越來定義或實現自身。如他所言：「人民的性質僅能夠透過從此在的角度來把握 而這意味著現存的人民永遠不會是一種目標或計畫」，只有透過對自我的超越或對差異性的開放「人民才能夠避免掉入自我的泥沼中以及將自身的存在條件神化成某種完全絕對毫無條件限制的東西。」海德格的這些話並不意味著人民不應做為一種參考點或是公共社群的角色。相對地，他認為不應該透過一種人民主權的方式來行使統治支配，人民此種社群應該持續做為一種「不在的現前」(absent presence)或是常處於一種「自否」(refusal)的模式中。因為海德格認為人民的性質是他的聲音，然而此種聲音並不是規則地被反映在公共意見之上，而是一種沈默(silence and reticence)的語言說出。海德格在此一脈絡中，提到了一種珍希(rare)而迫切的人們，這些人們他們仍然可以傾聽到這種語言並且察覺到其中的種種線索。他特別指出詩人赫德林做為此種「最具迫切性或遠見的詩人」因為他具有一種最為遙遠的傾聽的能力。另外我們還要注意的，海德格所提到的此種單一權力或主權的「不在」(absence)不並僅僅意味著一種真空的狀態，「不在」仍然意指一個「空間」(space)，一個得以呈現的舞台，雖然它是非常的特別：一種名為「不在的現前」。人民此一社群並非透過一種外顯的統治來顯現自己，而是以一種化簡為繁的各個小部分相互作用的方式做為現代社會中相互競爭現象的幕後背景。如同法國學者李福特(Claude Lefort)所提到的，此種社群可以看成是一種潛藏或是潛伏的社群。在他看來，現代民主政治的出現是一種具有重大形上學意義的政治事件：亦即一種毫無條件限制的政治權威的崩解，而此種政治權威在其他種的社會脈絡中，卻有「某人」宣稱他得以體現。他認為我們必須瞭解的是，在民主中，平等、社會與人性等理念如果不想變成只是一種

⁴ C. B. Macpherson, *The Life and Time of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

駭人的虛構故事，就必須持續保持在一種潛伏的狀態之下，而民主是發生自各種不同的多元觀點與差異的集合，而這些差異如果有所謂的單一的性質，仍然是處在一種令人無法捉模的狀態⁵。

海德格的學生，詮釋學大師迦達瑪(Hans-Georg Gadamer)曾經指出想要適當的對海德格的目前地位做出評估，人們必須從移至一種全球性的角度才行。確實在此有必要強調海德格思想此一重要性的政治意義。海德格此種對於西方形上學的批判，其重要性不僅急於未來的地區性的政治同時也對全球性的政治，特別目前吾人正處於一種非西方國家或地區逐漸走出歷史的邊緣地位，開始對西方以歐洲文明制度為中心的支配提出挑戰之時。在海德格的思想中，此種有關於東方思想與東西方關係的主題，雖然在其早期作品中已有所隱含，但在其戰後的文章中則持續地出現，最重要的殆屬「人文主義通訊」(Letter on Humanism)⁶一書中所論。在書中，他批判了以自我與主體的中心主義並且試圖找出一種更加自我抑制與非支配性質的人文主義，在此中「此在」得以進行對於存在的揭露工作。海德格在此轉向赫德林的詩「歸鄉」(Homecoming)，而此一詩句的標題在此所意指的不僅僅是一種地理上的返鄉而是一種對於存有層面的重新關注。海德格指出，在詩中，赫德林並不是要讀者退回到其自己國家或民族的自我中心主義中去，相反地此一標題指的是要讀者重新浸淫到西方的存有論的使命旅途之中。但是在此西方並不是一種地域的性質，就好像將東方西方相對比那樣的，也不是單只歐洲一地，而是從一種與存在之源遠近的整個世界歷史性的角度來說。如他所言，「我們仍然幾乎沒有開始去反省在赫德林詩中所表現出來的與東方之間的那種神秘的關係。」雖然他本身並沒有在該書中進一步探討此一神秘的關係，但是在該書的結尾他簡單地勾畫了此種探索的條件，他認為要想能夠超越東西方地理的界線直探此一共同來源之謎，吾人的思想必須超越一條界線，亦即不再從西方形上學的意義來解釋哲學⁷。而對於此種找尋全球另一種未來可能性的問題，在海德格後期的思想一直佔有相當顯著的地位。在一篇原名叫做「超越界線」(Over the Line)的「論存在問題」(On the Question of Being)文中，海德格以如何避免全球性的支配鬥爭做為其論點的出發，他思考是否能夠有一種完全不同目前「全球性的思維」(planetary thinking)的可能性，一種能夠讓全球的人類都能夠據以安居：他說：「我們不需要擁有先知般的能力就能夠瞭解到，此種全球性的安居問題正面臨到一些來自不論哪一方面都已準備好隨時面對的接觸。這對於歐洲人的語言或東方亞洲人的語言而言都同樣為真，特別是對於那些可能進行對話的領域而言更加真確，因為沒有任何一方可以單獨地就能夠建構或開啟了此一領域。」⁸對與此種東西方的語言對話問題，海德格早在此文幾年前便有所研究，他也十分清楚察覺到此一計畫的可能問題所在，亦即缺少一種共同的語言基礎，他曾經這麼說道：「我尚未看出來，是否我嘗試釐清語言本質的所做也能夠同時掌握東方亞

⁵ Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, trans. David Macey (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 178

⁶ Martin Heidegger, *Letter on Humanism*, in *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. David F. Krell (New York: Harper & Row, 1977).

⁷ *Ibid.*, pp. 218, 242.

⁸ Martin Heidegger, *The Question of Being*, trans. William Kluback and Jean T. Wilde (New Haven, Conn.: College and University Press, 1958), p. 107.

洲的語言本質，是否到最後（也可能是個開始），對於語言本質的思考能夠使得西方歐洲與東方亞洲的思想都能夠進入到一種來自共同本源所滋潤與相互影響的對話中」，雖然「此種共同的本源仍然隱身於兩者的思想世界之中」。正如海德格所承認的，這樣的一種思想探險之途由於持續的整個世界的西方化而受到嚴重的阻礙，此種西化的過程還伴隨著西方文化逐漸站上一支配性的地位，將其強加於其他文化之上。正如同在西方科技與形上學的例子上所顯現的，此種過程是很難單靠某種命令或是當做只是一種對外來生活形式的盲目崇拜便可以輕易加以消除或克服。對於如何取代此種文化帝國主義與差距的方法，海德格則偏好耐心的從自己的西方文化傳統的研究中，一方面測試一方面加以延伸其界線來加以發現。如他在死後才刊出的一篇「明鏡」週刊訪問中所說的：「我深信，只能夠立於此一滋養了現代科技世界的地方才得以為這個世界的改變做出準備（而這是無法單靠透過簡單地接受佛教禪宗或其他東方的生活模式便可以發生的）。思想僅能夠藉著來自同一起源與傾向的思想來加以轉變。」⁹當然海德格此一對於全球性對話的探索並不是完全孤單的。有許多來自不同地區的學者也在進行同樣的努力，例如印度哲學家梅塔(J. L. Mehta)，做為海德格的學生，他同樣也接受了世界的西方化的事實，以及由西方形上學所孕育出來的科技思考模式支配了今日世界的人們，遠遠超出了一種地理或歷史上的地域文化的界線。和海德格一樣，他也接受了如何使得全世界能夠成為一家的此一無法逃避與改變的挑戰。他所希望的世界的未來是：「對於處於東方的我們而言，再也沒有其他的方法了，我們為一的路就是與歐洲化並進並且設法渡過它。只有透過這一段進入一種外來而陌生的旅程，我們才能夠找到我們自己的依靠。如同在其他地方一樣，做最接近我們的方法，卻是回來最遠的路。」¹⁰當然就如同前面所提過的，海德格的思想所具有的政治意涵是在於典範層次，很難有直接應用的可能。學者海爾柏法斯(Wilhelm Halbfass)所說對：「海德格所提出的，那種相當難以解決的與東方之間未來的對話工作，是無法事先加以計畫或組織的。但我們或許可以學到最重要的是「冷靜以對」(Gelassenheit)，亦即一種願意耐心等待的安詳的心情而不是急著如何計畫未來。」¹¹當然，吾人如此說，並不是意味著海德格式的思想僅僅是一種非政治的或超越政治的東西。相反地，此種典範層次的思考反省，雖然出以一種間接而非工具性的方式，卻更能夠穿透與散佈於所有其他層面。就此而言，我們可以說它為政治注入了一種近乎戲謔(playful)與解放性(libertating)的層面，而這種層面對於我們目前這個到處瀰漫著計畫與控制等現象的時代尤其特別重要。最後，對我們時代的處境的最佳寫照與未來的功課，也許正如海德格自己所提到的：「對危險本身而言，它亦隱含著一種脫困之道，而此指的正是一種抒解、一種解放以及護衛、關懷與保全。」

參考書目臚列於后：

沈清松，1985。《現代哲學論衡》。台北：黎明文化事業公司出版。

沈清松，1987。《物理之後——形上學的發展》。台北：牛頓出版社。

孫周興，1994。《說不可說之神秘：海德格爾後期思想研究》。上海：三聯書店。

⁹ *Der Spiegel* 30 (May 31, 1976): 214, 217.

¹⁰ J. L. Mehta, *Martin Heidegger: The Way and the Vision* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1976), pp. 462-3, 466.

¹¹ Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding* (Albany: SUNY Press, 1988), p. 170.

- 海德格爾(Martin Heidegger)著，彭富春譯，1991。詩 語言 思。北京：文化藝術出版社。
- 張汝倫，1995。海德格爾與現代哲學。上海：復旦大學出版社。
- 張鼎國，1982。論海德格對語言問題的探討。國立台灣大學哲學研究所，碩士論文。
- 陳嘉映，1995。海德格爾哲學概論。北京：三聯書店。
- 項退結，1989。海德格。台北：東大圖書公司。
- Blitz, Mark. 1981. *Heidegger's Being and Time and the Possibility of Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bruns, Gerald L. 1989. *Heidegger's Estrangements: Language, Truth and Poetry in the Later Writings*. New Haven: Yale University Press.
- Caputo, John D. 1993. *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dallmayr, Fred. 1993. *The Other Heidegger*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dauenhauer, Bernard P. 1984. "Heidegger's Contribution to Modern Political Thought." *Southern Journal of Philosophy*, 22 (Winter 1984): 481-86.
- Farias, Victor. 1989. *Heidegger and Nazism*, trans. Paul Burrell and Gabriel R. Ricci. Philadelphia: Temple University Press.
- Ferry, Luc and Alain Renaut. 1990. *Heidegger and Modernity*, trans. Franklin Philip. Chicago: Chicago University Press.
- Fóti, Veronique M. 1992. *Heidegger and the Poets*. Atlantic Heights, N. Y.: Humanities Press.
- Habermas, Jürgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Trans. by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin. 1965. *What is Philosophy?* Trans. by William Kluback and Jean T. Wilde. New Haven: College and University Press.
- Heidegger, Martin. 1971a. *On the Way to Language*. Trans. by Peter D. Hertz. New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin. 1971b. *Poetry, Language, Thought*. Trans. by Albert Hofstadter. New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin. 1977. *Martin Heidegger: Basic Writings*. Ed. by David F. Krell. New York: Harper and Row.
- Kockelmans, Joseph J. 1984. *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mehta, J. L. 1976. *Martin Heidegger: The Way and the Vision*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Murray, Michael, ed. 1978. *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*. New Haven: Yale University Press.
- Parkes, Graham, ed. 1987. *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University Of Hawaii Press.
- Rockmore, Tom and Joseph Margolis, eds. 1992. *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*. Philadelphia: Temple University Press.

- Rorty, Richard. 1991b. *Philosophical Papers Volume 2: Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vollrath, Ernst. 1987. "The 'Rational' and the 'Political': An Essay in the Semantics of Politics." *Philosophy and Social Criticism* 13 (1978): 19.
- Wolin, Richard. 1991. *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. New York: Columbia University Press.