

海德格「轉向」(Kehre) 的一個詮釋 以真理問題為線索*

黃文宏

國立清華大學哲學所

摘要

「轉向」是理解海德格哲學發展的一個重要概念。本文試圖對海德格轉向的意義，提供一個可能的詮釋。在行文上，文章區分為四個部分：首先，我們從海德格《論人文主義書信》(1946)的一段文字出發。海德格在這裏，首次公開地談到自身哲學的一個「轉向」。其次，我們跟隨著海德格所提供的線索，討論了海德格的真理概念、其對命題真理的批判、闡明真理與非真理的關係。為了更深入地了解非真理問題，我們緊接著於第三部分，討論了海德格後期思想的幾個重要概念，例如：「開顯」、「無蔽」、「非-蔽」等。作者對海德格「轉向」意義的詮釋，則置於最後第四部分。

關鍵詞：海德格、轉向、真理、開顯、無蔽

* 本文為八十八年度國科會補助之專題研究計畫「海德格論藝術的真理」(計畫編號：NSC 89-2411-H-007-21) 的研究成果，在此謹向國科會致謝。

投稿日期：民國九十年三月八日；接受刊登日期：民國九十年五月二十八日。

責任校對：曾嘉琦

壹、問題的提出

「轉向」(Kehre)是理解海德格(Martin Heidegger)哲學的主要概念之一。其所牽涉到的是後期海德格「元存有論」(Metontologie)的建立,¹以及海德格哲學最終型態之定位。就字面上來說,「轉向」主要是個「路」(μέθοδος)的概念,「路」在這裏是「道路」,引申為「方法」之義。所以「轉向」在這個意義上,可以說是關連著海德格特有的思惟方式。對於何謂「轉向」,幾乎每位海德格的研究者,或多或少皆面對過這個問題,並根據自身對海德格文獻的理解提出過看法。對此,各學者或許對海德格的「轉向」究竟發生在哪個時段、應該定位在哪些著作上,各有不同的看法。但是,無論如何,要充分理解「轉向」的意義,皆必須面對海德格在《論人文主義書信》(1946)中的一段文字:

在《存有與時間》出版之時,由於壓下了第一部第三篇「時間與存有」,所以使得充分的理解與進行脫離主體性的另一種思惟,變得有些困難。在這裏,整個(das Ganze)倒轉過來了。有問題的第三篇被壓下,這是因為思想沒有辦法對這個轉向有一個充分的言說,而藉助於形上學的語言是行不通的。我在一九三〇年所思想與宣讀的《論真理的本質》,這份講課稿直到一九四三年才付印。這個講課稿對從「存有與時間」到「時間與存有」這個轉向的思惟,提供了某些洞察。這個轉向並非《存有與時間》的立場的改變,毋寧是說,唯有在這個轉向裏面,我所嘗試的思惟才達到那種場所的向度(Ortschaft der Dimension),而《存有與時間》正是經由此場

¹ 請參閱 Jean Grondin, *Sources of Hermeneutics* (New York: State University of New York Press 1995), S. 72.

所的向度來經驗的，並且是在存有遺忘的基本經驗中來經驗的。²

從這段引文中，我們注意到幾點：《存有與時間》所要表現的是「另一種思惟」，一種脫離主體主義的思惟，然而由於第一部第三篇的「時間與存有」沒有出版，讓讀者在理解這另一種思惟時，遭遇到一些困難，因為在這裏面，包含了一種「轉向」。海德格說，這一部分的文獻之所以沒有出版，是因為意識到傳統形上學的語言，沒有辦法充分地言說「轉向」的意義。那麼，究竟什麼是「轉向」呢？海德格認為，我們可以從一九四三年出版的《論真理的本質》，獲得一些線索。唯有在「轉向」中，我們的思想才能通達這種「另一種思惟」的場所，《存有與時間》的意義，也必須從這個場所來理解。那麼，怎麼來了解「另一種思惟」？又如何從這「另一種思惟」來理解《存有與時間》呢？海德格說，在這另一種思惟中，「整個」(das Ganze)倒轉過來了。這「整個」究竟何所指？此外，我們仍然可以詢問：《存有與時間》是不是真的脫離了主體主義的思惟方式，達到海德格所謂的「另一種思

² “Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von »Sein und Zeit« der dritte Abschnitt des ersten Teiles, »Zeit und Sein« zurückgehalten wurde. . . . Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. Der Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von »Sein und Zeit« zu »Zeit und Sein«. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von »Sein und Zeit«, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der »Sein und Zeit« erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung des Seinsvergessenheit.” M. Heidegger, *Gesammelte Werke*, Band 9 (以下簡寫成 GA 9, 其餘卷數, 請依次類推), S. 327 f.

惟」？或者說，是不是因為語言的限制，讓海德格在表達上不夠充分？傳統形上學語言的限制在哪裏，為什麼無法表達轉向的思惟？論真理的本質，究竟在具體上提供了什麼線索，可以幫助我們了解「轉向」？海德格在這裏說，理解這「另一種思惟」的線索在「存有遺忘」的經驗，那麼要如何來經驗「存有遺忘」？

在此，本文無法回答所有的問題，僅希望以「真理」問題為線索，提出一個理解海德格「轉向」的可能路徑，因而本文只能說是理解海德格轉向思惟的一個預備，或者說，是從一個特殊問題來探討轉向的經驗。無可諱言的，從真理問題入手，並不是一條全新的路線，這個角度毋寧是為海德格所建議，且為大多數海德格研究者所採取。然而筆者希望於此，具體地顯示海德格「轉向」的經驗，並希望在共同的思索 (Mit-Philosophieren) 中，根據這個經驗來指出「轉向」在海德格思想中所特有的地位 (Erörtern)。³ 顯示並共同思索這個經驗，或者說「讓自己參與入轉向的事態之中」，毋寧是理解海德格最重要的地方。⁴ 對此，筆者特別注意海德格於一九六二年給理查森 (W. J. Richardson) 的一封信。

在這一封信上，海德格認為最好不要將其思想的「轉向」簡單地理解為一種「反轉」(Umkehr) 或「逆轉」(Bekehrung) (RaB., S. XVII)。然而，海德格在這裏並沒有明白地指出，什麼樣的理解是

³ Erörtern 之意義，採自海德格，意指「指出其場所」與「觀察這個場所」(GA 12, S. 33)。參閱拙著：純粹經驗及其表達問題 - 一個現象學的分析，《台灣哲學研究》，第 2 期(民國 88 年 3 月)。

⁴ 「讓自己參與入轉向的事態中一次，比無根據與無休止地談論『轉向』，來得更有意義且更具成果。」(“Statt des boden- und endlosen Geredes über die ‘Kehre’ wäre es ratsamer und fruchtbar, sich erst einmal auf den gennaten Sachverhalt einzulassen.”) 收於 Richardson, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974) (以下簡寫成 BaR.), S. XIX.

一種「反轉」的解釋，什麼樣的理解又是一種「逆轉」，也沒有明白地說出為什麼這兩種解釋都有它不足的地方。在此，我們先試著從字面上的意義來詮釋之。

「逆轉」在字面上的意義，是一種宗教上改變信仰的經驗，逆轉之前與逆轉之後，存在著一種很大的改變，或者比較極端地說，存在著一種「斷裂」。就海德格哲學來說，逆轉表示前期海德格與後期海德格間，是一種斷裂的關係。在哲學史上，這個斷裂的中心點在於認為，前期海德格的思想是對超越哲學的深入(在這個意義上，《存有與時間》仍屬於前期的著作)；或者說，前期思想仍然停留在主體主義的立場，並沒有完全脫離主體主義的思路。海德格之超越主體主義哲學要到後期思想才完全實現。這種理解，集中在早先對海德格哲學的理解。對此，後起的大部分海德格研究者並不傾向於這種解釋，因為如此的解釋，一方面無法保留詮釋上的連續性，一方面在後起的文獻詮釋上也多所商榷。後起的海德格詮釋裏面，一個典型的代表是馮·赫爾曼(Fr.-W. von Herrmann)教授。馮·赫爾曼海德格詮釋的一個主要命題就在於：「海德格哲學的開始 - 此有，並非對主體性的一個新的規定，而根本就是脫離主體性的。」⁵

「反轉」在字面上的意義，是一個東西轉到相反的方向，例如一枚硬幣正反面的相轉，在海德格哲學來說，即是將「轉向」理解為從「此有到存有」，反轉為從「存有到此有」的思惟方式。這個觀點的洞見在於：前期海德格對存有問題的入手點(此有)，必須經由後期的思想(存有)來補足。姑且不論這個反轉是否基於前期思想的困難，或者已然包含在海德格原先計畫中，無可否認地，後期海德格，在思想上也確實以「存有的開顯」(Lichtung des Seins)

⁵ Fr.-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*(Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1985), S. 11.

為主要關心之對象。然而，倘若將轉向理解為一種「反轉」，那麼這麼一個反轉，其實已然包含在《存有與時間》的計畫當中。對此，我們只能說，那個早已包含在原始計畫中的反轉，或許是因為語言表達的問題，在《存有與時間》中沒有獲得完全的實現，而是在後期思想中才具體實現出來。這樣的話，就等於是說，海德格從一開始就了解反轉之必要性，它只是由於語言表達上的困難而未完全實現出來而已。如此理解的話，「轉向」主要扮演的就是一個「媒介」的角色，是一種過渡期。⁶ 對此，筆者認為，「反轉」的解釋雖然保留了前後期思想的連續性，但是實際上削弱了「轉向」的重要性，也隱含地認為海德格走在一條已然完成的道路上，所欠缺的只是具體地行走於其中，而其思惟的轉向，已然標示於路標之上。然而，這是不是海德格對「μέθοδος(路)」這個概念的了解？

本文的目的並不在反駁這兩種「轉向」的解釋。而是希望指出，倘若我們從「反轉」或「逆轉」的角度來理解「轉向」，很可能會遺漏海德格「轉向」所包含之更深一層的意義，而這更深一層的意義牽涉到海德格哲學的最終定位。海德格說：「轉向在事態本身中作用著，它不是為我所發明，也不只發生在我的思想之中。」⁷ 換言之，轉向的發生，並不是海德格個人可以預知的，它不是「內在於探問思想的一個過程」(Vorgang im fragenden Denken)，而是事物本身或實在的一個不得不的要求 (BaR., S. XIX)，或者說，是海德格洞察事物本身時，一個不得不的轉向。那麼，我們要問，究竟是什麼樣的經驗促使海德格進行這麼一個

⁶ 請參閱 Fr.-W. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers* (Meisenheim am Glan, 1964).

⁷ "Die Kehre spielt im Sachverhalt selbst. Sie ist weder von mir erfunden, noch betrifft sie nur mein Denken" (BaR., S. XIX).

轉向？這個深藏於事物本身的要求到底要求什麼？所以嚴格說來，本文只是理解轉向的一個「預備」工作。然而，由於本文並不全然是一種形式上的描繪，而是包含著一個具體的分析，所以稱之為「一個」詮釋。

對此，我們將問題區分為三：首先，這個促成「轉向」的經驗，究竟是怎麼樣的經驗？對此，我們將以真理問題為線索來思索這個經驗。其次，根據這個經驗，我們要如何來理解「轉向」的意義？最後，「轉向」究竟是由什麼樣的思惟轉向什麼樣的思惟？在行文上，正文區分為三個部分，依次問答這三個問題：首先(一)我們展示海德格對「真理的本質」之探討，顯示究竟是什麼具體的問題，促成思惟由「真理的本質」轉向「本質的真理」。無可否認的，海德格討論「真理」的文獻很多，在時間的分佈上涵蓋了前後期的思想，所以各個概念的使用，也難免有些細微的差異。但是，筆者認為其基本思路仍然是可以被整理出來的。對此，在文獻上，我們以海德格《論真理的本質》(1930)、《藝術作品的本源》(1935)以及部分《巴門尼德斯》(1942/43)講稿為主，來鋪陳這個思路。其次(二)，我們探討何謂「本質的真理」。本質的真理或即「存有真理」乃海德格後期思想的重心所在，在此，我們試圖展示海德格真理的完全本質。這兩部分的重點皆在具體地展示促成海德格「轉向」的真理經驗，以為思考第二與第三個問題之預備。最後(三)，我們將根據真理的經驗，來思索海德格「轉向」的意義，以及轉向究竟是由什麼轉向什麼。

貳、真理的本質

我們知道，相對於傳統哲學將真理理解為「正確性」(Richtigkeit)，或「理智與事物的符應」，海德格認為真理應從「無

- 蔽」(Un-verborgenheit)、「非 - 蔽」(Ent-bergung)、「存有的開顯」(Lichtung des Seins)或「存有的場所學」(Topologie des Seins)來理解。然而，當海德格這麼說的時候，他並不是否定真理是一種符應，而是在考慮真理的「本質」(Wesen)。那麼，什麼是「本質」？對本質的真理之探討，是海德格後期思想的重點之一，其所牽涉的範圍極廣，對此，我們能不能先獲得一個暫時的理解，以作為思惟的出發點？倘若可以做到的話，這個作為暫時理解的出發點何在？對此，我們先從海德格《論真理的本質》的一個註解出發，來說明真理的「本質」問題所探問的究竟是什麼。

「本質」一詞在德文中是個多義詞。海德格於《論真理的本質》(1930)第三版(1954)所增加的一個註中，這麼寫著：「本質：1. 是什麼 - 什麼 - *κοινόν*；2. 使可能 - 可能性條件；3. 使可能的基礎。」⁸ 法蘭斯基(E. Fränztzki)認為，這三個本質意義，正好相對應於整個《論真理的本質》的思路。其中「是什麼」(quidditas)所探問的是我們通常所理解的真理，或者說，我們通常根據什麼來決定真與不真；「可能性條件」與「可能性基礎」分別是由通常的真理概念，回歸真理本質的兩個步驟(這二個本質的意義法蘭斯基分別稱之為「*essentia*」與「*ratio essentiae*」)。⁹ 在此，我們可

⁸ “Wesen: 1. quidditas - das Was - *κοινόν*; 2. Ermöglichung - Bedingung der Möglichkeit; 3. Grund der Ermöglichung” (GA 9, S. 177). 我們知道，海德格的旁註有些是屬於「補充性的」，有些則是「闡釋」或「說明」當時思想的。這個旁註雖在時間上屬於海德格思想的後期，但筆者認為這個旁註的性質，基本上是在闡釋或說明當時的思想。這可以由海德格仍然使用「使可能」(Ermöglichung)一詞得知。這個康德先驗哲學語詞的使用，嚴格說來，並不能恰當表達海德格的思想，所以後期海德格傾向用「*Mögen*」來替代之。對此，亦請參閱：Joan Stambauch, *The Finitude of Being* (New York: State University of New York, 1992), p. 11.

⁹ Ekkehard Fränztzki, *Die Kehre. Heideggers Schrift "Vom Wesen der Wahrheit". Urfassung und Druckfassungen* (Pfaffenweiler, 1987) S.37 ff. 本文在此之目的，不在討論法蘭斯基的海德格解釋，僅借用其對「本質」意義的區分，作為暫時的理解。

以獲得海德格「本質」的一個暫時理解：「本質」問題所探討的是，究竟是什麼使得通常的真理觀得以成立。以下，我們主要根據海德格的這篇文章的思路來重構其想法。

在這篇文章中，海德格先反省我們通常所謂的「真理」是什麼(*quidditas*)。我們了解很多個別的真理，例如，「雪是白的」、「赫德林是個詩人」、「五加七等於十二」。在這些個別的真理中，必然包含了某些「真實之物」(*Wahres*)使得我們可以稱其為真理。或者說，我們稱這些命題為真理，因為在其中表達了某種真實的東西。問題在於，這個真實的東西是什麼？我們是根據什麼來說「真」與「不真」的？

從傳統的思惟邏輯來看，我們了解什麼是「真實的存有者」(*wahres Seiende*)，也了解什麼是「真實的陳述句」(*wahre Aussage*)。一個存有者被認為是真實的，在於它的存有方式，與它的觀念是一致的。例如：「真實的黃金」之為「真實」，乃因其符合於我們理智所理解的黃金。在此，真正真實之物，不是任何現實的黃金，而是我們的觀念本身。任何現實的黃金，只有在符合於我們理智中的黃金觀念之時，它才能是真實的。同樣的，真實的花與真實的人，皆不是任何存在於現實的花與現實的人，真實的花與真實的人，是存在於理智中的花與人；現實的花與現實的人，只有符應於理智的花與理智的人之時，才能是真實的花、真實的人。真實之物所在的場所在我們的理智。這種思惟方式，是將真理理解為：「事物符應於理智」(*adaequatio rei ad intellectum*)。一個存有者是真實的，在於這個事物與其相應的觀念符應一致。這種真理亦名之為「事物真理」(*Sachwahrheit*)。

在同樣的思惟方式下，另外一種思惟真理的方式是以命題為真理：一個陳述句被認為是真實的，在於這個陳述句(命題)所意指的東西，與它所陳述的東西是一致的。例如「雪是白的」這個

命題之為真，在於這個命題與其所指的事物間的符應一致。也就是說，在我理智中的「雪是白的」這個命題與「雪是白的」這個事實相一致。這個時候，我們也說，這個命題是真的。這種真理的基本思惟方式，是將「理智符應於事物」(adequatio intellectus ad rem)。一個語句之為真，在於這個語句之所說與實在的情況符應一致。這種真理又被稱為「命題(語句)真理」(Satzwahrheit)。¹⁰

在海德格看來，「事物真理」與「命題真理」分別是傳統哲學所理解的兩類真理，而這兩類真理觀念，其實皆基於同一種思惟模式而來。¹¹ 在這個思惟模式下，不論是「事物之符應於理智」或是「理智之符應於事物」皆是將真理理解為一種符應。真理就存在於事物與理智的符應當中。海德格認為，在這種意義下的真理，嚴格說來，其實是一種「正確性」(Richtigkeit) (GA 9, S. 180)。在這裏，我們可以將正確性理解為一種場所，在這個思惟空間內，我們根據符應的關係來思考真或不真的問題。然而，海德格認為，真理並不必然要以正確的符應發生，起碼正確性並不是理所當然的事情。在這裏，海德格不是否定真理是一種事物與陳述的符應，而是繼續探問，這個符應的內在可能性為何？什麼是使得這個符應的真理觀為可能的真理 (essentia veritatis)？

海德格認為，依著傳統的思惟方式，符應的可能在於「物」與「陳述」之間存在著一種「像 一樣」(so-wie)的關係 (GA 9,

¹⁰ 關於海德格對「事物真理」與「命題真理」的討論，請參閱 GA 9, S. 178 ff. (論真理的本質 第一節)；亦可參閱：Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Band 1, 14. Auflage (Freiburg i. Br.: Herder Verlag, 1991), S. 88 f.

¹¹ 雖然區別開兩類真理，但是海德格在此遵循傳統哲學的看法，認為兩者之間存在著一種基礎的關係：事物真理是命題真理的基礎。GA 9, S. 178 ff.; J. Hirschberger, *Ibid.*, S. 88 f.。這個想法可能是認為，「雪是白的」這個事實，必須先符合於理智的「觀念」，才能被知覺為「雪是白的」。被知覺為「雪是白的」之後，才有所謂與陳述符應不符應的問題。換言之，命題真理之為真的場所看似在命題，其實仍然在理智，究極而言，在上帝的理智。

S. 184)。在這個符應的關係中，我們的說話要被理解為表象地關連到被表象之物的陳述；物則必須被理解為被表象的存有者，它必須作為一個現前物而存有；而說話與存有者間的關係，必須被理解為一種透過比較而相同(符應)的關係。換句話說，這個「像一樣」的結構，是因內在於表象思惟而可能。海德格稱在表象思惟下的陳述活動是一種「行為」(Verhalten)，是表象地關連著某物的行為，在這個行為中，存有者被表象為對象而置於前，成為被表象物。¹² 在表象思惟裏面，當一個陳述句所陳述的，與被表象的事物一致的時候，這個陳述句就是真的；不一致的時候，我們就說這個陳述句不是真的(unwahr)。非真理在這種思惟之下，是沿著真理而設立為其對立面。當真理一被確立，非真理也因而確立。非真理在符應的真理觀中，並無獨立的地位。這個「像一樣」的關係，同時決定了什麼是真理、什麼是非真理。

我們知道：符應在於表象陳述與被表象物間的一致。然而陳述並非「語言」的本源現象；表象物亦非「存有者」的本源現象，¹³ 語言與存有者皆不必然以表象的方式出現、以符應一致的方式來定位其關係。那麼，事物為什麼要以表象的方式出現？為什麼要藉由符應來定位其間的關係？或者，我們可以在一個更廣泛的脈絡下詢問：存有者是如何顯現的？在海德格看來，任何存有者的顯現，皆是內在於一個「敞開域」(Offenes)的顯現。這一點，內在於符應的真理觀而言，物必須先顯現為被表象物、語言必須先顯現為表象的陳述、物與人之間的關係必須先顯現為一種比較符應的關係，符應一致才能作為真理之判準而出現。換句話說，這些事物皆必須內在於一個敞開域中始得以存有。事物從遮蔽中走

¹² 「表 - 象在這裏意指 讓物對立而為對象。」(“Vor-stellen bedeutet hier . . . das Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand”) (GA 9, S. 184).

¹³ 對此，請參閱《存有與時間》第1部第1篇第3、5章。

出，站立於無蔽中，皆是在一個敞開域中。敞開域的「敞開性」(Offenheit)使得表象的思惟得以進行。在這裏，我們要注意的是，「這個敞開域的敞開性，並不是由表象所創造出來，而是一直作為一個關係領域，為表象所關連與接受著」。¹⁴ 從海德格的觀點來看，存有者的顯現不是理所當然之事，也不是主體所設立者，而是內在於一個敞開域中的顯現，敞開域的敞開性先在於任何存有者的顯現。同樣地，所有的「行為」皆是在一個敞開域中關連著存有者的行為。這個「內在地站立於敞開性之中」(inständig in der Offenheit)，海德格名之為「開立性」(Offenständigkeit) (GA 9, S. 184, Anm. c.)。「陳述的正確性依賴於行為的開立性 (Offenständigkeit des Verhaltens)」¹⁵ 行為的開立性，或者更明確地說，開立地關連著顯現的存有者的行為，乃符應的內在可能性真理 (essentia veritatis)。在這裏，對真理的探討，即法蘭斯基所謂本質的第二個意義 (Fränztzki, *Ibid.*, S. 50)。

以行為的開立性作為符應的內在可能性真理，嚴格說來，只達到了海德格所謂的「存有者真理」(Wahrheit des Seienden)。接下來，我們可以看到，海德格試圖將「行為的開立性」在一個更廣泛的「存有開顯」或即「存有真理」(Wahrheit des Seins)的方式下來思考。對於這一問題，我們可以這樣來思考：「存有者真理」意指「使存有者得以無蔽的真理」，若要完全澄清「使存有者得以無蔽」的意義，那麼，無蔽或即存有真理這個現象必須要釐清。倘若我們對海德格的詮釋是正確的，我們可以看到，海德格的思惟方式，傾向於以「敞開域」或「場所」來思考使得存

¹⁴ Das Offene, "dessen Offenheit vom Vorstellen nicht erst geschaffen, sondern je nur als ein Bezugsbereich bezogen und übernommen wird" (GA 9, S. 184).

¹⁵ "Die Aussage hat ihre Richtigkeit zu Lehen von der Offenständigkeit des Verhaltens; . . ." (GA 9, S. 185).

有者得以成為存有者的存有。存有者真理指出了這一點，也指出了一個往「存有真理」轉向的必要性。然而，誠如海德格所說：「存有真理」問題在《論真理的本質》一文中，並沒有獲得完全的闡釋(GA 9, S. 201 f.)。本文希望在此先指出，究竟是什麼具體的問題在《論真理的本質》中沒有獲得完全的闡釋？或者說，在我們下一節闡釋「本質真理」之時，什麼概念才是理解本質真理的線索？

在《論真理的本質》之第三節後半與第四節中，海德格繼續探討「行為的開立性」之本源，認為行為的開立性來自於「自由」(Freiheit)，它就是真理的「本質」(GA 9, S. 186)；或者說，自由是使得行為的開立性為可能者，是法蘭斯基所謂「使可能的基礎」(ratio essentiae) (Frantzki, *Ibid.*, S. 52)。在這裏，「自由」意指「讓存有者存有」(GA 9, S. 188)。海德格說：

「讓 存有」即讓存有者如其所是地作為存有者，意謂著：讓 進入敞開域與其敞開性中。這個敞開性是每一個存有者與生俱來即置身於其中者。¹⁶

「自由」在這裏是個場所的概念，是讓存有者存有的場所。海德格所要表示的是，任何能夠存有的東西，都是內在於一個敞開域的存有，或者說，敞開域是使得存有者得以成為存有者的場所。作為「讓存有者存有」的自由，不是人所擁有的特性，反而，人在本質上即置身於自由之中、置身於真理的無蔽當中，此有、存有者、以及此有之能夠行為地關連著存有者，皆已然內在於自由之中。再者，這個已然置身於無蔽場所中的此有，也可以以「否

¹⁶ “Seinlassen - das Seiende nämlich als das Seiende, das es ist - bedeutet, sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das jene gleichsam mit sich bringt” (GA 9, S. 188).

定」(nicht)的方式，讓存有者以「遮蔽」或「偽裝」方式出現(GA 9, S. 191)。換句話說，不僅顯現者需要場所，不顯現者也需要場所，始得以擁有存有；或者換個方式來說，任何存有者，皆需要一個敞開的場所、皆要內在於一個場所，始得以顯現或不顯現。倘若從真理作為解蔽來看，那麼，遮蔽或偽裝就是一種「非 - 本質」或者「非 - 真理」。在這個意義下，非真理是先於人的，不是屬於人的；既然是不屬於人的，它就不是來自於人的疏忽。那麼，非真理從何而產生呢？這個不屬於人之疏忽的遮蔽究竟從何而來？在海德格看來，非真理在本質上來自於真理的本質，也就是說，來自於真理的發生。真理與非真理共屬一體，兩者共同形成真理的全部本質。換言之，在無蔽之中包含著解蔽與遮蔽。誠如海德格所說：對非真理或即真理的非本質的闡釋，跨出了探問真理之完全本質的關鍵步驟(GA 9, S. 191)。

我們不只一次地說過，海德格以無蔽的真理作為正確性真理的基礎，這個看法並不是要否定符應的真理觀。其實無蔽的真理不僅不能提供一個符應的真理判準，也不能否定符應的真理，認識的正確性，無關於我們是不是意識到無蔽這個現象。在這裏，我們也許會覺得奇怪，如果無蔽的真理不是對符應真理之否定，那麼，顯示無蔽的真理，究竟對我們通常的真理概念有什麼影響？

對此，我們或許可以這麼理解：「符應的真理觀」雖然並不是錯誤，但是顯示其內在可能性不外是讓我們經驗到，表象的思惟只是關連到存有者的一個特殊方式，亦即將存有者經驗為主體所對象化的對象，對象化的經驗並非是無「預設」或「先行存在」(Voraussetzung)的經驗，而是在無蔽中才可能。相應地，從「說話」(Rede)的現象上來看，「陳述句」只是我們說話的一個特殊現象，就海德格哲學來說，它並不是一個本源的現象。對此，筆者其實懷疑，就我們的說話而言，究竟有沒有所謂「純粹的陳述

句」這一回事。一個純粹的陳述句，是內在於表象思惟的說話，它表示一個單只擁有表象性質的意義單元是可能的，而這個表象的意義單元跟我們說，它可以脫離原始說話的處境，獨立、客觀地被討論。然而，一事物的有意義與無意義，端視這個事物所身處於其中的場所，脫離事物存在的場所，並無意義可言。從海德格哲學來看，表象思惟這個場所，不僅內在於另一更大的場所，並且從這個更大的場所中，獲得其存有特性。這樣的話，一個「純粹的」陳述句，或者說，一個單只內在於表象思惟中的說話，以及相應地一個獨立於說話處境的意義單元，在原則上是不可能存在的。或者我們換個方式說，陳述句或命題皆有其存在的場所，它不是無所不在的絕對真理，只有在能夠看到它所在的場所之時，我們才能恰當地看到這個命題所要顯示的真理。

但是，無論如何，承認符應的真理觀有其限度、有其預設的場所，並不等於主張放棄符應的真理觀。無蔽的分析是一種對經驗的存有論分析，是從存有論的角度對經驗的分析。在這個分析中，經驗到真理作為無蔽，並不能改變在認識中的正確性。雖然如此，然而經由經驗到正確性只是通達存有者的方式之一，所改變的是我們與存有者的關係。這一點，對海德格哲學來說，我們與存有者的根源關係，不是一種認識的關係，而是一種「寓居」(Wohnen)於其中。正是這個我們所寓居於其中的場所，讓存有者存有。這個讓存有者得以生長的場所，也讓我們符應的「看」為可能。在對人之「寓居」的展示中，所改變的是我們對真理之本質的經驗。表象思惟下的符應與不符應，是已然解釋後的結果，「正確性」的問題，或者說，與存有者間的意向關係，乃至包含在意向關係中的超越性，應該在一個更寬廣的場所中來思考。¹⁷ 在

¹⁷ 這一點也可視為海德格對胡塞爾真理概念的批評。請參閱 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Auflage (Tübingen: Max Niemeyer, 1986) S. 214 ff. 對此，筆者

這個新的場所中，必須將「非真理」納入其中。

這個包含非真理的真理或真理之完全本質的「本質」(Wesen)，海德格亦名之為「存有」(Sein) (GA 9, S. 200)。對真理之本質的探問，在這裏必須經驗一個「轉向」，探問「本質的真理」(Wahrheit des Wesens) 或「存有真理」，而其關鍵就在闡釋何謂「非真理」(Unwahrheit)。本質的真理問題，並不在探問符應的真偽之區分的判準何在，而在探問進行這個區分的場所，是一種「存有的場所學」。

參、本質的真理

探問真理是什麼，同時也是探問存有是什麼，真理的本質問題，現在必須顛倒過來，轉而探問「本質的真理」。「本質的真理」所探討的是「無蔽」(ἀλήθεια, Unverborgenheit) 的發生，而理解無蔽的線索在非真理的「非」或「遮蔽性」。我們先問，這個「無蔽」究竟是什麼？它作為正確性的先行存在 (Voraussetzung)，究竟是如何地在運作著？對此，我們先考慮 藝術作品的本源 中的一段文字：

越出存有者之外，但並不脫離存有者，而是在存有者之前，還發生著一個他者 (Anderes)。內在於存有者整體當中 (Inmitten des Seienden im Ganzen)，存在著一個敞開的場所 (offene Stelle)，一種開顯 (Lichtung) 存在著。從存有者的角度來看，它比存有者更是存有著的。因此，這個敞開的核心

認為，海德格批評的核心觀念在於認為：意向關係必須在整個存有理解的脈絡下來理解。

並非為存有者所圍繞，不如說，開顯的核心本身就像我們所無法認識的無一般，圍繞著所有的存有者。¹⁸

海德格在這裏稱無蔽性或無蔽的發生為「他者」(意指不是存有者)或「開顯」。¹⁹「開顯」或即「敞開的場所」並不發生在存有者整體之外，而是內存於存有者整體之中；²⁰然而，它不是存有者，亦不為存有者所圍繞，反而圍繞著所有的存有者，唯有在開顯的敞開域當中，存有者才能成為存有者而顯現(GA 5, S. 40)。「開顯」這個概念，指的不是任何存有者，而是使得存有者得以成為存有者的場所，所以海德格說它比存有著的東西更為存有。存有者不能限定它，反而是由它來限定存有者。在此，我們可以看到，開顯作為「敞開的場所」首要是個場所概念，所有的存有者，都是場所內的存有者，或者說，不存在著一個不在場所之中的存有者，內存在於一場所之中，是存有者的本質特性。²¹無蔽在這個意義下，是此有所內存於其中的場所，也是存有者開顯自己的場所，

¹⁸ “. . . über das Seiende hinaus, aber nicht von ihm weg, sondern vor ihm her, geschieht noch ein Anderes. Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreis wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende” (GA 5, 39 f.).

¹⁹ 對海德格「開顯」(Lichtung)一詞的解釋與相關海德格文獻出處，請參閱：Joan Stambauch, *The Finitude of Being, Ibid.*, pp.49-51.

²⁰ 「內在於存有者整體之中」(Inmitten des Seienden im Ganzen)是海德格對「存有論差異」的另一種表達。本文在此不討論這個問題。請參閱：Joan Stambauch, *The Finitude of Being, Ibid.*, pp. 7-8.

²¹ 沿著相同的思惟方式，我們或許會問，存不存在著一個沒有存有者於其中的場所？一個全然空無一物的場所？筆者認為，嚴格說來，一個全然空無的場所，無所謂存不存在的問題。一個空無的場所，其實是存有者或其意義從中抽離的場所，而這麼一個場所，究竟是仍然敞開著？還是關閉了？或許可以在海德格「形上學是什麼？」(GA 9, S. 103 ff.)一文中，獲得一點思惟的線索。

或者說，存有者皆從這個場所中獲得其存有。問題在這個讓存有者得以顯現的場所是一個什麼樣的場所？是一個全然光亮、無所遮蔽的場所？還是明暗交雜、顯中有蔽的場所？我們知道，海德格主張後者，這也就是說，所有的解蔽皆包含了遮蔽於其中。問題是我們要如何來了解這種「遮蔽」？

海德格說，讓存有者作為存有者而顯現，並不能窮盡「開顯」的意義，「開顯」這個場所，不只讓存有者開顯，而且同時「遮蔽」了存有者，「存有者所站入於其中的開顯，本身即是一種遮蔽。」²² 這種遮蔽以兩種方式發生著：

首先，遮蔽可以先在於任何開顯方式而發生，這一種「非」真理或「遮蔽」的形式，海德格名之為「拒絕」(Versagen)。「拒絕」表示當我們試圖去「說」(Sagen)所要說的事物的時候，它就「拒絕」被說出，或者說，只要我們一說它，對它的言說就不切中。由於拒絕，所以某物必然常處於隱蔽之中。這種現象相應於論真理的本質中的「神秘」(Geheimnis)，因為神秘之為神秘，就在於它越出我們的言說之外，越出任何有限者對它的開顯。一個常處於遮蔽中的例子是「存有者整體」(Seiende im Ganzen) (GA 9, S. 193 f.)。「存有者整體」是任何開顯方式皆無法開顯者，它拒絕任何開顯。但是拒絕開顯，並不是全無開顯；全然隱蔽之物，根本毫無存有可言。神秘之開顯，並不是以我們能夠明說它「是什麼」的方式，因為它根本沒有「是什麼」的問題，「是什麼」的問題只適用於存有者，不適用於神秘。²³ 拒絕開顯並不是來自

²² "Die Lichtung, in die das Seiende hereinsteht, ist in sich zugleich Verbergung" (GA 5, S. 40).

²³ 正面地說，神秘(存有)以抽離自身(不顯)(sich entziehen)的方式顯現它自己。神秘必須有所顯，然而神秘之為神秘又必須保持不顯，這種特殊的「不顯之顯」，海德格又名之為「離逸」(Entzug)。對此，亦請參閱 Joan Stambauch, *The Finitude of Being. Ibid.*, p. 28.

我們知識的限制，而是人的有限性。海德格稱「拒絕」是「開顯者的開顯之開端」(Anfang der Lichtung des Gelichteten) (GA 5, S. 40)。這種存有者整體所特有的遮蔽性，海德格又名之為「隱蔽性」(Verborgenheit) (GA 9, S. 193 f.)。嚴格說來，存有者整體的解蔽，就是要庇護、保存其隱蔽性，讓隱蔽保持為隱蔽而開顯。對此，我們在討論「非 - 蔽」的庇護特性時會再涉及。

我們知道，在存有者整體的隱蔽之中，並不是拒絕任何開顯，而是拒絕存有者整體的開顯，或者說，拒絕存有的開顯。然而由於任何存有者皆內在於存有者整體之中，所以存有者整體的拒絕開顯，意味著存有者也無法完全開顯。也就是說，人的解蔽必然地為拒絕的遮蔽所決定，即使對存有者的解蔽亦是如此，或者說，存有者本身就拒絕一個完全的開顯。在「無蔽」(真理)這個概念中，必然包含著遮蔽於其中。在這裏，無蔽的「無」不像不正確的「不」是一種全然的否定，反而是使得存有者的開顯、使得表象思惟的正確性得以可能者。拒絕「保存」(bewahrt)了「無蔽」之為「無蔽」(GA 9, S. 193)，它讓隱蔽者保持其為隱蔽而顯現。誠如海德格所言：神秘是真理之「真正的非 - 真理」(eigentliche Un-Wahrheit)、是「先於本質的本質」(vor-wesendes Wesen)。倘若以解蔽為真理，那麼這個包含在解蔽中的遮蔽，即是一種「非 - 真理」與「非 - 本質」(GA 9, S. 194)。然而，這個非真理並非真理的對立面，而是使得真理為可能者。

第二種形式的遮蔽，海德格名之為「偽裝」(Verstellen)。相對於第一種形式的遮蔽是先在於任何開顯之前的遮蔽。偽裝是「內在於開顯者中」的發生(innerhalb des Gelichteten) (GA 5, S. 40)。在偽裝的遮蔽中，「存有者雖然顯現出來，然而它不是以它自己，

而是以他者的方式顯現。」²⁴ 現象不顯現出自己，而顯現為他者，即是以「假象」(Schein)的方式顯現(GA 5, 40)。當存有者不以其自身的方式顯現之時，意謂著「迷誤」(Irrtum)與「被欺騙」的發生是可能的。偽裝的遮蔽是我們「迷誤」與「被欺騙」的可能性基礎。²⁵ 偽裝的遮蔽方式，海德格在《論真理的本質》一文中，稱之為「迷失」(Irre)。相對於「拒絕」是真理之「前本質的本質」或「真理的非本質」，海德格稱「偽裝」或「迷失」為真理之「對立本質」(Gegenwesen)(GA 9, S. 157)。

但是，這兩種遮蔽的方式，並不是各自獨立的，而是共屬地發生在此有身上；或者說，此有就存在於這兩種遮蔽的場所之中，存有者就以這種方式而顯現自己。在《論真理的本質》中，海德格說，此有不僅是「離存的」(ek-sistent)，也是「執存的」(insistent)。²⁶ 也就是說，此有在其存有中，不僅是離開存有者而站立於存有真理之中(離存)，尚且在離存中執著地黏附於存有者之上，以存有者為標準(執存)。當人採納這個標準之時，就背離了神秘。或者更恰當地說，神秘就被遺忘。當神秘一被遺忘，迷失就產生(GA 9, S. 196)。在這裏，我們要注意的是，迷失也是一個場所概念，是迷誤得以存在的「敞開場所」(offene Stätte)(GA 9, S. 197)。或者說，迷失是迷誤得以在其中活動的「活動空間」

²⁴ “. . . das Seiende erscheint zwar, aber es gibt sich anders, als es ist” (GA 5, S. 40).

²⁵ 海德格在《藝術作品的本源》一文中，總共提到五種存有者之偽裝的遮蔽：分別為「推卸」(Sichvorschieben)、「掩飾」(Verschleiern)、「模糊」(Verdunkeln)、「阻隔」(Verbauen)與「背棄」(Verleugnen)(GA 5, S. 40)。

²⁶ 「離存的此有是執存的」(“*Ek-sistent ist das Dasein insistent.*”) (GA 9, S. 196)。其中「執存」與「離存」是對立的語詞，「離存」之意義請參閱 GA 9, S. 323 ff.。本文在此所採用之翻釋主要根據海德格的一段文字。「離 - 存在內容上意指著，出來而站立於存有真理之中。」(“*Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins*”) (GA 9, S. 326)。

(Spielraum) (GA 9, S. 196)。²⁷ 因此，就「拒絕的遮蔽」先在於任何開顯之前，而「偽裝的遮蔽」是內在於有限開顯中的發生而言，我們可以說，「偽裝的遮蔽」建立在「拒絕的遮蔽」之上。然而這是分解地說。共屬地說，兩種遮蔽的方式是共在於一個「遺忘」的現象中，不是分別的兩個現象。

因而，此有與存有者所內存於其中的「存有真理」或「存有的開顯」(Lichtung des Seins)，並非「永遠敞開帷幕的舞台」(GA 5, S. 41)，而是包含著解蔽(開顯)與兩種遮蔽的對立，在其中貫穿著「否定性」(Verweigerung) (GA 5, S. 41)。無蔽的發生因而是爭執的，因為在無蔽中，存在著解蔽與遮蔽的「對立」，然而在這個對立的本質中，又存在著內在的「統一」。這個內在爭執的統一，海德格在「藝術作品的本源」中名之為「原爭執」(Urstreit) (GA 5, S. 41)。真理的完全本質是原爭執，在這個爭執中包含著「拒絕的遮蔽」與「偽裝的遮蔽」。由開顯所敞開的場所，不是全然光亮的場所，而是明暗相間，明暗爭執的場所。「『這種雙重遮蔽的否定屬於作為無蔽的真理之本質』。真理在本質上是一種『非-真理』。」²⁸

²⁷ 在這裏，我們可以看到海德格對行為規範的基本思惟方向：此有存在於迷失的場所中，持續地追尋著新的標準，我們必然這麼做，因為所找到的任何標準，都不是真的標準，所獲得的，也不是真的獲得(sich . . . vergißt und vermißt) (GA 9, S. 196 f.)。對此有而言，並沒有任何確定的路，也沒有任何確定性的東西可為存在之依據。人的存在，常恆地在這種不確定性中前進，在這種不確定性中，尋找「安身之所」(heimisch)。對此，亦請參閱海德格「論人文主義書信」一文對尚·包費(Jean Beaufret)的回答(GA 9, S. 313 ff.)以及 GA 29/30 對哲思之動力的分析。筆者認為，不存在著判準，並不等於沒有路標。海德格哲學雖然沒有明確地給出行為的規範，但是，海德格對存有的洞察，仍然可以置入倫理學的討論中。

²⁸ "Zum Wesen der Wahrheit als der Unverborgenheit gehört dieses Verweigern in der Weise des zwiefachen Verbergens. Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-wahrheit" (GA 5, S. 41).

海德格用「無蔽」或「開顯」所表示的是存有者所內存於其中的場所，由於存有者都是在場所中的存有者，所以無蔽也是存有者顯現自身的特性。在無蔽或開顯當中，真理與非真理同時發生著。無 - 蔽的「無」，並不是一種全然的去除，而是包含著一種「雙重的禁阻」(GA 5, S. 48)。²⁹ 真理存在的場所不在判斷，而在「開顯與雙重遮蔽性的對立之中」。無蔽真理之中的兩種遮蔽的方式，相應於海德格於一九四二至四三年弗萊堡講稿《巴門尼底斯》(GA 54)中所討論的「非 - 蔽」(*Ent-bergung*)之「非」所包含的兩種「否定」(「非 - 蔽」的消極意義)，對此，海德格分別以 λήθη(「抽離的」[entziehend]遮蔽)與 φεῦδος(「錯立的」或「偽裝的」[verstellend]遮蔽)來表示。³⁰ 除此之外，「非 - 蔽」之「非」也包含著一種積極的意義。

非蔽所生者(所非蔽者)，並非只是單純的無蔽，「非」蔽(*Entbergen*)同時也是一種非「蔽」(*Entbergen*)，就像「點火」(*Entflammen*)，並不是將「火」(*Flamme*)熄滅，而是將火帶向本質存在。³¹

²⁹ 「無」屬於「存有」本身，請參閱海德格《形上學是什麼？》：「此 - 有即謂：嵌入無之中。」「無的無化發生在存有者的存有之中」(GA 9, S. 115)。

³⁰ 嚴格說來，筆者認為：φεῦδος與λήθη皆不是實體字，而是意指一個「場所」，或者說，一個遮蔽的場所。φεῦδος並不等於「錯誤」(*falsum*)，而是使得錯誤為可能的場所。φεῦδος與*falsum*的區分相應於《論真理的本質》中的「迷失」(*Irre*)與「錯誤」(*Irrtum*)的區分(GA 54, S. 42 ff.)；同樣的，海德格在詮釋柏拉圖《理想國》結尾的神話時，強調λήθη並不是那條讓人喝了遺忘一切的「河流」(那條河流名之為「無憂」[*Ohnesorge*]或忘川)。λήθη是一片荒蕪的原野，忘川是因流經λήθη這片荒原，而擁有遺忘的特性(GA 54, S. 175 ff.)。在這一意義下的λήθη，其相反詞是φύσις。相關的英譯文與討論，請參閱J. Stambauch, *The Finitude of Being, Ibid.*, pp. 18-20。

³¹ "Das Entbergen ergibt aber nicht lediglich Entborgenes als Unverborgenes. Vielmehr ist das *Ent-bergen* zugleich ein *Entbergen*, wie das Entflammen, das die

在「非 - 蔽」的「蔽」(Ent-bergung)之意義中，包含了一種積極的「庇護」(Bergung)之意。非 - 蔽中的庇護，不是否定被庇護者，而是「促成」、「保存」或「讓」被庇護者存有。「無蔽」作為一個統一的現象，因而一方面「反對」(gegen)遮蔽，一方面「贊成」(für)庇護(遮蔽)(GA 54, 199)。這個「贊成」與「反對」不是一種辯證統一的結果，而是共在於無蔽現象中，並為其「爭執」的本質。

現在，我們可以回過頭來了解「論真理的本質」中，海德格所謂真理本質的完全「實現」與「充實」在「存有者的非蔽」之意義，海德格說：

如此所理解的自由，作為讓存有者存有，是在存有者的非蔽(Entbergung von Seiendem)意義上，實現並且充實了真理的本質。³²

「自由」(Freiheit)所意指的是讓存有者從遮蔽中「解脫」(frei)出來，站立在「非 - 蔽」之中。存有者的非蔽或解蔽，並不是讓存有者毫無遮蔽地站出來，而是包含著遮蔽於其中。海德格認為用「無 - 蔽」(Un-verborgenheit)來翻譯「ἀλήθεια」比用「真理」(Wahrheit)來得好，因為在無蔽這個翻譯中包含著一個「指示」(Weisung)，指向那個至今「尚未被把握的東西」(GA 9, S. 188)。這個指示在於：真理就是一種「非」真理。倘若我們從「非」這個角度來看整個無蔽的現象，我們可以說，「無 - 蔽」的「無」(Un-)或「非 - 蔽」的「非」(Ent-)皆不是一種全然否定的「沒有」

Flamme nicht beseitigt, sondern die Flamme ins Wesen bringt" (GA 54, S. 198).

³² "Die so verstandene Freiheit als das Sein-lassen des Seienden erfüllt und vollzieht das Wesen der Wahrheit im Sinne der Entbergung von Seiendem" (GA 9, S. 190).

(ouk), 而是部分否定的「非」(me),³³ 它不單單是一種遮蔽的「非」(包括 λήθη 與 φεῦδος), 在這個「非」中, 還包含著「庇護」、包含著讓被非蔽者如如地(本質地)顯現其自身。³⁴

在這裏, 我們要注意的是, λήθη 是 ἀλήθεια 的相反詞。海德格在《巴門尼底斯》講稿中, 將「λήθη」理解為「遺忘」(Vergessung) (GA 54, S. 106 ff.)。在《論人文主義書信》一文中, 海德格說「轉向」要從「存有遺忘這個基本經驗」來理解 (GA. 9, S. 328)。在這裏, 我們可以說, 「轉向的經驗」經驗到真理(無蔽)並非單純地將遮蔽去除, 而是經驗到「解蔽」(真理)同時也是一種「遮蔽」(非真理)的保存。遮蔽的保存不是透過一個媒介, 而是就在解蔽之為解蔽中, 在解蔽之中就存在著遮蔽。也就是說, 不是存在著真理與非真理, 而後辯證地討論其關係或統一, 而是經驗到真理與非真理之非分別。³⁵

海德格在一篇後期的文章《哲學的終結與思想的任務》(1964)中, 認為使用傳統哲學的「真理」(Wahrheit)這一語詞, 會導致許多無謂的誤解, 因此, 必須將「無蔽」(ἀλήθεια)與「真理」(正確性)作一個嚴格的區分。³⁶ 我們可以說, 海德格對「真理」的探討, 其實是想藉由真理這個語詞, 來探討存有者所內存於其中的場

³³ 關於「非」(me)與「無」(ouk)之區別, 請參閱拙著: 海德格的共屬 (Zusammengehören) 與天台宗的「即」- 試論詭譎之說法, 《中國文哲研究集刊》, 第 16 期 (民國 89 年 3 月), 頁 6, 註 17。相關的討論, 亦可參閱 Joan Stambaugh, *The Finitude of Being, Ibid.*, S. 171 ff.

³⁴ 對「庇護」的討論, 亦為後期海德格思想的重點之一, 然而由於牽涉到海德格對亞里斯多德 φύσις 的詮釋, 本文無法在此探討。對此, 亦請參閱 Joan Stambaugh, *The Finitude of Being, Ibid.*, S. 7 ff.

³⁵ 海德格不只一次地表達過其與黑格爾辯證法的差別。對此, 亦請參閱 J. Stambaugh, *The Finitude of Being, Ibid.*, p. 3 ff.

³⁶ M. Heidegger, "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" in *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976), S. 76 f.

所。由於存有者的存有皆是內在於非蔽場所的存有，在這個意義下，遮蔽與無蔽同為非蔽場所的特性，任何在這個場所中的顯現，也因而都從這個場所獲得其場所特性，這是一個持續的「本源現象」(Urphänomen)，是持續地在作用著的，因而也為此有之為此有而持續地經驗著。古希臘人也必然經驗到了 ἀλήθεια 這個現象，然而古希臘哲學並沒有將 ἀλήθεια 作為 ἀλήθεια 而理解。在柏拉圖與亞里斯多德的哲學中，這個現象是以「符應」(ὁμοίωσις)的方式出現。在真理作為符應的理解下，「無 - 蔽」(ἀ-λήθεια)的「無」(ἀ-)表示將「遮蔽」(λήθη)去除、超克，以使得「遮蔽」不再存在。只要去除遮蔽，無蔽自然能夠發生。在符應的觀點下，無蔽與遮蔽是不可兩立的存在。

透過探問本質的真理所獲得的「無(非)」(ἀ-)之經驗不單在「去除」，而在經驗到「無(非)」是符應真理觀的來源，或者說，是使得符應得以保存為符應者，對此，海德格名之為「持續的來源」(ständige Herkunft) (GA 5, S. 41)。「敞開性不單單只是存有者的無蔽，它還是自我遮蔽的開顯；這個自我遮蔽，不單單只是一種不在場，而是一種遲疑的 (zögernde) 拒絕。」³⁷ 海德格之所以稱這種拒絕是「遲疑的」，因為遮蔽者不能在一種全然的開啟中出現。同樣的，解蔽可以發生，但不是一個全然、無限制的解蔽。如果說，一個語句陳述的真理不在命題本身，而在這個語句所開顯出來的整體，那麼，每個陳述句都有一個沒表達出來的預設，或者說，都有一個沒有表達出來的「先行存在」，這個先行存在，即是語句所在之場所。因而，一個語句的真理不在其所意指的意義，而是在經由這個語句去聆聽藉由這個語句所開顯的場所。陳

³⁷ "Sowenig die Offenheit nur einfach Unverborgenheit des Seienden ist, sondern Lichtung für das Sichverbergen, sowenig ist dieses Sichverbergen ein bloßes Abwesendsein, sondern zögernde Versagung" (GA 45, S. 211).

述與被陳述都是在一個開顯場所中的開顯，在一個開顯場所中的開顯，必然有其遮蔽之處，不存在著一個全然光亮的場所好讓存有者無所遮蔽地處於其中。經驗到解蔽與遮蔽的共在，經驗到兩者的共在是存有的場所特性，是海德格轉向經驗的重點。這個現象表現在藝術作品中，即是「建立一個世界與製造大地」(GA 5, S. 34)，在藝術作品開啟一個世界的同時，也將這個世界置入大地(閉鎖)之中。轉向的經驗，從真理問題來看，是經驗到「遮蔽與解蔽的共屬」。

肆、轉向

最後，我們試著根據真理的經驗來回答「轉向的意義」，以及「轉向是由什麼轉向什麼」。首先，我們說過，「轉向」可能被理解成「反轉」(Umkehre)或「逆轉」(Bekehrung)。反轉的解釋基本上傾向於將轉向理解為提問題方向的反轉，也就是說，前期的由此有向存有的思惟方式，反轉為從存有向此有。倘若這麼理解的話，海德格這個反轉計畫，就已然包含在《存有與時間》的原始計畫當中，所以後期思想嚴格說來，是前期計畫的具體實現。³⁸「轉向」在這裏，主要是從思想發展的歷程來看，意指一種思惟的轉向。在思惟的轉向中，存有問題並沒有改變，轉向的主要是「提問的方式」、是「思惟出發點」的反轉。這種轉向，我們可以用珀格勒(O. Pöggeler)的比喻來說明。珀格勒說，轉向就「如同滑雪者進行轉向一般，因為他想維持在路上，既不想跌

³⁸ 這個觀點可以以 Fr. -W. von Herrmann 與 Otto Pöggeler 為代表 請參閱: Fr.-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein* (Frankfurt a. M., 1985) 與 *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, *Ibid.*; O. Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, translated by D. Magurshak and S. Barber (Humanities Press, 1990).

落深淵，也不想迷路。」³⁹ 滑雪中的轉向，是不得不的轉向，不是滑雪者所能左右，在轉向中，道路雖有所改變，然而作為目標的大方向仍保持同一，或者，我們可以說，目標決定了滑雪者的轉向。海德格思想的連續性不僅表現在思惟事物(存有問題)的同一，更在於這個思路的轉向，已然為思惟的事物所決定。在這個意義下，我們也可以說，「轉向」是內在於「存有思惟」中的一個發生。⁴⁰

筆者認為，倘若這麼來理解轉向的話，這種解釋認為，轉向是一種由「此」到「彼」，反轉為由「彼」到「此」的思惟方式。但是，從形式上來看，就其都是由一端邁向另一端而言，思惟的方式其實並沒有改變。此與彼雖非一定是迥然不同或對立背反，但仍必須是分立的兩端，它們必須被分別地思想，被思想為兩端，才會有由此而彼，由彼而此的問題。所以，嚴格說來，這是「思惟出發點」的反轉，不是「思惟方式」的反轉，基本的思惟方式仍然保持同一。

另外，我們提到對「轉向」還有另外一種「逆轉」的解釋。這種解釋認為前期思想(主要是《存有與時間》)仍然停留在形上學或主體主義哲學的思惟方式，還沒有真正達到後期海德格所要求的「另一種思惟」。究竟在《存有與時間》中是不是真的已然有了不同的思惟方式；是否是因為在語言表達上的不充分，促使海德格銷毀《存有與時間》的後半部，這些不是本文在此所能回答的問題。然而不論原先的計畫是在表達上遭遇到困難，或是前期思想仍然停留在形上學的、主體主義的思惟。「轉向」在這裏，均扮演著一個「媒介」的角色，作為前期思想之過渡到後

³⁹ Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking, Ibid.*, p. 147.

⁴⁰ 存有思惟的意義請參閱 GA 9, S. 316; RaB., XXI 以及 M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1971), S. 74.

期之媒介。在這個意義下，存有問題在海德格前後期思想間雖然沒有改變，但是思想在這裏，由於意識到原先方法的困難，必須有所轉向。而就主體主義的思惟與脫離主體主義的思惟(另一種思惟)之對立而言，我們可以說，轉向在這種解釋下，是一種「逆轉」。逆轉標示了前後期的一種「迥然不同」的思惟方式。

在這裏，本文的目的，誠如先前所指出，不在駁斥、也無法駁斥「反轉」與「逆轉」的解釋，而是希望從另一個角度來思考「轉向」這個現象；或者說，藉由反省這兩種可能的解釋，來思考一個更根本的可能(Mögen)。

從真理的經驗中，我們知道「轉向」不屬於「探問的思想」，而是深藏於事物本身中的不得不然。轉向既是存有中的一個發生，也可以說，轉向是存有經驗的一個轉向。換句話說，存有問題雖然沒有改變，但是思惟的內容或存有的經驗改變了，它不再單向地思考由「此」到「彼」或由「彼」到「此」，而是將「此」與「彼」共屬地作為一個「整體」來思考。也就是說，思惟的重心不在「此」、亦不在「彼」，而是統攝兩者的「與」(und)或共屬的「即」。前期海德格是不是已然有這麼一種經驗，或是已然運行在這種思惟當中，這不是本文所能回答的問題。但可以肯定的是，後期海德格傾向於從「無蔽」這個角度來思惟存有，而無蔽的思想主要是一種共屬的思惟方式，或者說，是一種場所思惟。在這種思惟方式中，不論我們稱它為「同一思惟」(tautologisches Denken)(存有與存有者、存有與人的共屬)或「存有思惟」(存有與思惟的共屬)，⁴¹ 它都沒有從「此」到「彼」或由「彼」到「此」

⁴¹ M. Heidegger, *Vier Seminare* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1977) S. 137. 亦請參閱陳榮灼：「即」之分析 - 簡別佛教「同一性」哲學諸型態，〈國際佛學研究〉年刊，創刊號(民國 80 年)，頁 1-20。以及拙著：海德格的共屬(Zusammengehören)與天台宗的「即」 - 試論詭譎之說法，前揭文。

的意思，毋寧是希望從一個「整體」(das Ganze)、「共屬」、「同一」或「即」方式來思考這個現象。在這裏，我們再思考一下，海德格的一段文字：

反之，在轉向的思惟中，《存有與時間》的提問方式，在一個決定性的方式下獲得了補 - 充(er-gänzt)。唯有那能夠看到整體(das Ganze)者，才能進行補充(Ergänzen)。只有經過這個補充才能對此 - 有作出充分的決定，也就是說，對從存有真理本身出發來思惟的人之本質，有一充分的決定。⁴²

「唯有那能夠看到整體者，才能讓《存有與時間》獲得完整(Er-gänzen)」。筆者認為，「整個」意指「不分」，不分別開此有與存有，而是整體地思考這個不分的現象，《存有與時間》的完整意義也應從這一點來了解。在這裏，筆者並不是反對從此有向存有的思惟方式，需要透過一個反轉的提問方式來補充。而是認為隱藏在這個轉向思惟中的是一個共屬或整體的思惟方式，反轉與逆轉的充分意義，唯有從「整體」出發才能獲得完全的理解，這個「整體」所表示的即是「共屬」。

從思惟方式來看，轉向後所經驗到的無蔽真理並不是與遮蔽對立的真理，而是「親密的爭執」(GA 5, S. 35 f.)，或者說，是一種「對立的共在」(coincidentia oppositorum)。如果遮蔽就在解蔽中，那麼，在存有思惟裏面的思惟，思惟的方向就不在單向地要求去除遮蔽，而是要整體地思惟解蔽與遮蔽的現象。就存有與此有關係而言，思惟的重點，不在從此有到存有，或是由存有到此

⁴² “Dagegen wird im Denken der Kehre die Fragestellung von ‘Sein und Zeit’ auf eine entschiedene Weise er-gänzt. Ergänzen kann nur, wer das Ganze erblickt. Diese Ergänzung erbringt auch erst die zureichende Bestimmung des Da-seins, d. h. des von der Wahrheit des Seins als solchen hergedachten Wesens des Menschen”(BaR., S. XIX f.).

有，而是轉向存有與此有的共屬。這用海德格的話來說，即是「原存有」(Seyn)。⁴³「轉向的『發生』 『是』原存有本身。原存有只能『從』轉向來思考。」⁴⁴對此，我們注意海德格在給理查森的信中，轉述自己在「人文主義書信」中所說過的一句話：

「在這裏(譯註：在轉向中)，整個 (das Ganze) 都反轉過來了。『整個』意指著『存有與時間』與『時間與存有』的關係。」⁴⁵

在原存有的思惟中，不是從存有到此有，也不是從此有到存有，在其中並沒有由「此端」到「彼端」或由「彼端」到「此端」的問題，因為其中根本沒有端點，而是整全地思考無蔽的現象。思考無蔽現象的思惟是個場所思惟，不是思惟任何存有者間的關係。在這裏，我們可以說，轉向不只是提問方式的反轉，而是包含著一個更深層的意義。正確地理解這個意義，決定了如何理解海德格哲學的最終型態。

對此，我們可以更深一層地來思考這個問題。當我們說「轉向」可以是「反轉」，也可以是「逆轉」，而且不論將「轉向」理解成「反轉」或是「逆轉」，皆可以在詮釋海德格的文獻上獲得依據的時候，這樣等於是說兩者之間可以找到一個更根源的意義，來統一看似不同的兩者；或者換一個方式來說，不論是「反轉」或「逆轉」，其全幅的意義只有在這更深一層的意義裏面，

⁴³ 請參閱拙著：海德格的共屬(Zusammengehören)與天台宗的「即」- 試論詭譎之說法，前揭文。

⁴⁴ "Das 'Geschehen' der Kehre . . . 'ist' das Seyn als solches. Es läßt sich nur *aus* der Kehre denken" (BaR., S. XXI).

⁴⁵ "Hier kehrt sich das Ganze um.' 'Das Ganze' - dies sagt: der Sachverhalt von 'Sein und Zeit,' von 'Zeit und Sein'" (BaR., S. XIX).

才能取得其最終之定位。問題在這更深一層的意義應往何處尋找？對此，我們可以換個方式來思考這個問題：倘若我們接受《存有與時間》所採取的主要是由此有到存有的思惟方式，那麼，前期與後期雖然同樣以「存有」為探討之對象，但是其根本的思惟方式是有所改變的，即由分別思惟轉向非分別思惟。分別與非分別的思惟雖非截然對立的兩種思惟方式，但仍有所差異。在這裏，我們其實可以賦予 *Bekehrung* 一個比較弱的意義，將其理解為一種「改變」，這樣的話，轉向表示從分別思惟「改變」為非分別思惟。另一方面，在同樣接受《存有與時間》所採取的是由此有向存有的思惟方式這個前提之下，筆者也認為，《存有與時間》接受一個由存有向此有的「反轉」補充，是有其必要性的。這樣的話，我們也可以說，「轉向」從思想發展的角度來看是一種「反轉」；從思惟的方式來看是一種「改變」。這樣來理解，等於是說，將轉向單面地理解為「反轉」、「逆轉」或較弱義的「改變」，皆仍有其不充分的地方。然而，這個不充分的理解，卻可以提供一個進一步探索的可能線索。

筆者認為，倘若「反轉」意指思想的轉向(思惟)，而「逆轉」意指思惟事物(存有)的轉向之時，兩者的統一性只能在「存有思惟」中找尋。我們知道海德格認為「存有」與「思惟」之間，存在著一種共屬關係。這個共屬關係表現在「存有思惟」中的「所有格」(「存有的」)同時是「主語所有格」與「謂語所有格」。換句話說，思惟不僅是我在思惟，它同時也是存有在思惟。對此，我們可以改寫海德格的語句說，思想的目的在「將思想作為思想而帶向思想」。⁴⁶ 在思想的內在交談中，語言並不是以主體、自

⁴⁶ 改寫自「將語言作為語言而帶向語言」(“Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen”) (GA 12, S. 230)。海德格說，在這句話中，我們三次說出了既「不同」(Anderes)又「同一」(Selbe)的「語言」，它們分別是它們是「語言的本質」

我的方式說出，而是作為一種「回應」而發生。⁴⁷ 當思想與存有思惟同一之時，人的語言即存有的言說，它就發生在我身上，不是我「擁有」語言，而是語言擁有我。嚴格說來，不是我在言說，而是語言在言說自身。倘若理解是將我們不熟悉之物，化為熟悉之物，那麼，海德格所想要表達的「共屬」思惟，對傳統哲學的語言而言，確實是一種不熟悉之物，這也是理解存有思惟的困難所在。然而，對語言無法分別言說之物，我們是應保持沈默？還是試著用非分別的語言將其表示出來？對此，海德格傾向於後者。沈浸於這種非分別的同一思惟，並試圖將其透過語言表達出來，可以說是海德格後期思想的重點，也很可能是後期海德格特別重視「詩」與「語言」的原因之一。在這裏，我們也可以了解，海德格為什麼在一九七三年的查寧根(Zähringen)講課裏面，稱這種「同一思惟」是「現象學的根源意義」，並以「非顯現的現象學」(Phänomenologie des Unscheinbaren)來統稱自身的現象學。⁴⁸ 在非顯現的現象學中，所探討的不是與此有對立的存有，而是兩者的共屬現象。

探問「本質的真理」，對海德格而說，並不是要重新經驗「第一個開始」(erster Anfang)，而是要開啟「另一個開始」(anderer Anfang)，要讓思想「退回」(Schritt zurück)形上學的根源。這個新的開始，需要一個「思惟的轉變」(Metanoesis)，對海德格來說，這個 Metanoesis 是常保在探問中的思惟。探問的步驟本身就是一條思索的路徑，它不在提供表象與概念，而在「經驗」，經驗到

(Sprachwesen)、「道說」(Sage)與「有聲音的說出」(lautliche Sprechen)。這個句子，是「通向語言之路的線索」(GA 12, S. 230 ff.)。

⁴⁷ 「語言言說，人言說，然而，人的言說是語言的回應。」(“Die Sprache spricht. Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht”) (GA 12, S. 30.)

⁴⁸ M. Heidegger, *Vier Seminare* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1977), S. 137.

思惟與存有關係的轉變。這個思惟的轉變，需要一個持續解構與建構的過程，問題在這個解構與建構的過程有沒有一個終點？或者說，這個終點的意義究竟是什麼？對海德格來說，每一個建構都引起新的問題，指向新的探問方向。至於這些探問最終是否有一止息之處？《存有與時間》中所遭遇到的困難究竟是不是只是表達上的困難？共屬的思惟方式，是不是已然在海德格思想的前期即已存在？以語言為線索的「路」(μέθοδος)，究竟能不能真正通達存有？這些皆不是本文能夠回答的問題。在此，我們可以肯定的是：思想、探問是路，也是一種經驗，而經驗是經由行走而通達目的的路，⁴⁹ 要獲得這個經驗只有伴隨著海德格思考才能獲得。這也是本文「共同思惟」的意義。

筆者認為，海德格的路並不是走在一條已然完成的道路上，而是在行走中，參與了道路(μέθοδος)的建設。⁵⁰ 他並不真的預知這個思想走向的意義，因為思想的內容是為事物本身所支配(BaR., S. XIX)，並不是有限者所能預知。海德格是在思想的實際探索、在與語言的交往裏面，逐漸明白「轉向」的深層意義；並且也是在存有與語言實際的探究中，不得不地進行這個轉向。思想在「鋪設一條路」(Wegebau)，正如所有的林中路一般，它可能結束在「杳無人跡之處」。⁵¹ 杳無人跡之處，可能通向思想的本源；也可能停止在無法再前進的地方。海德格本身是不是真的完成了

⁴⁹ 「經驗就這個語詞本身而言，是一種 eundo assenqui，是一種行走，在行進中達到某物，經由行走於一條道路之上而通達之。」(“Erfahren heißt nach dem genauen Sinn des Wortes: eundo assenqui: im Gehen, unterwegs etwas erlangen, es durch den Gang auf einem Weg erreichen”) (GA 12, S. 159.)

⁵⁰ 海德格在「從一次關於語言的對話而來」中提到「思想」是一種「道路建設」(Wegebau) (GA 12, S. 105)。

⁵¹ 參閱《林中路》(GA 5)一書的最後一頁。按頁數計算應為 GA 5, S. 383.

這個轉向，仍然是個值得探問的問題。⁵² 無論如何，「轉向」的真正意義，或許仍如海德格一九六二年所說：「直至今日，我還尚未看到任何人，試著去深思這個事情，並且批判地闡釋(erörtern)之。」⁵³

黃文宏先生，現任職於新竹清華大學哲學研究所助理教授。論文曾發表於《中國文哲研究集刊》、《台灣哲學研究》、*Recherches husserliennes* 等專業刊物。與大陸倪梁康先生以及香港張燦輝先生合編《漢語文化圈中的現象學》(*Phenomenology in Chinese Culture*)，負責「台灣部分」之編輯，預定由德國 Karl Alber 公司出版，編列入《現象學世界》(*Orbis Phaenomenologicus*) 叢書。

⁵² 傅偉勳先生認為由於海德格哲學仍然停留在「思惟」的階段，沒有達到真正的「悟覺」(awakening)。致使「海德格生前未能貫徹他的『存在思惟』到完全超越『存在』與『存在者』之間的所謂『詮釋學的循環』」參閱：《道元》(台北，東大圖書公司，民國 85 年)，頁 269-270。對於這個問題，本文在此無法討論。

⁵³ "Bis heute wurde mir kein Versuch bekannt, der diesem Sachverhalt nachgedacht und ihn kritisch erörtert hat" (BaR., S. XIX).

參考文獻

海德格全集 M. Heidegger: *Gesammelte Werke*.

GA 5: Holzwege. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1977.

GA 9: Wegmarken (1919-1961). Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1. Auflage 1976. 2. durchgesehene Auflage 1996.

GA 12: Unterwegs zur Sprache (1950-1959). Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1985.

GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«. Freiburger Vorlesung vom WS 1937/38. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1984.

GA 54: Parmenides. Freiburger Vorlesung vom WS 1942/43. Hrsg. v. Manfred S. Frings. Frankfurt a. M. 1982.

其他部分

陳榮灼，民國 80 年，「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態，《國際佛學研究》年刊，創刊號，頁 1-22。

黃文宏，民國 88 年，純粹經驗及其表達問題——一個現象學的分析，《台灣哲學研究》，第 2 期，頁 263-280。

_____，民國 89 年，海德格的共屬 (Zusammengehören) 與天台宗的「即」——試論詭譎之說法，《中國文哲研究集刊》，第 16 期，頁 467-486。

傅偉勳，民國 85 年，《道元》。台北：東大圖書公司。

Ekkehard Frantzki. 1987. *Die Kehre. Heideggers Schrift "Vom Wesen der Wahrheit." Urfassung und Druckfassungen*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.

Fr.-W. von Herrmann. 1964. *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.

_____. 1980. *Heideggers Philosophie der Kunst*. Frankfurt a. M.:

Vittorio Klostermann.

Fr.-W. von Herrmann. 1985. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Jean Grondin. 1995. *Sources of Hermeneutics*. New York: State University of New York Press.

Joan Stambauch. 1992. *The Finitude of Being*. New York: State University of New York.

Johannes Hirschberger. 1991. *Geschichte der Philosophie*, Band 1, 14. Auflage. Freiburg i. Br.: Herder Verlag.

M. Heidegger. 1971. *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

_____. 1974. "Brief an W. J. Richardson" in Richardson, W. J. Heidegger, *Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1976. "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" in *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

_____. 1977. *Vier Seminare*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

O. Pöggeler. 1987. *Martin Heidegger's Path of Thinking* translated by D. Magurshak and S. Barber. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

An Interpretation of Heidegger's "Turn" (Kehre) In View of His Discussion of Truth

Wen-Hong Huang

Abstract

In this paper I intend to provide an interpretation of Heidegger's "Turn" (Kehre) - a concept that is very important for understanding his philosophical development.

This article is divided into four sections. In the first section, I begin with a passage from the "Letter on Humanism" (1946), in which Heidegger for the first time publicly speaks of the "Turn" in his philosophy. By following Heidegger's indications I try then, in the second section, to clarify his concept of truth. Heidegger's critique of propositional truth and his explication of the relation of truth and non-truth are discussed. Here the concept of "Non-truth" serves a pivotal role for Heidegger's treatment of the concept of truth. In order to elucidate the concept of Non-truth, I commit myself, in the third section, to Heidegger's concepts of "Clearing" (Lichtung), "Unconcealment" (Unverborgenheit) and "Un-concealing" (Ent-bergen). My own interpretation of the meaning of Heidegger's Turn will be expressed in the final section.

Key Words: Heidegger, Turn (Kehre), Truth, Clearing (Lichtung), Unconcealment (Unverborgenheit)