

負死而生

海德格與托爾斯泰之現象學關聯

戴遠雄
國立中山大學

引 言

我會死，不是因為出生，不是因為活過，也不是因為衰老。我們死於『某種原因』。(……) 當母親動彈不得，奄奄一息之間，她肯定了每一分每一秒的無窮價值，其行為激起了樂觀的精神，同時其徒勞之掙扎，亦撕毀了用來保護日常生活之平庸的帷幕。從來沒有自然的死亡這回事。沒有任何發生在人身上的事情是自然的，因為人總會疑問這個世界。所有人都會死(mortels)。但對每個人來說，其死亡都是一宗意外，一場不合法的暴力，即使他知道，即使他同意。(de Beauvoir 151-152)

西蒙娜·德·波娃在一九六七年發表《一場溫柔的死亡》，從陪伴者的觀點，敘述其母親晚年在病榻上掙扎，逐步走入死亡的經歷，我們看到死亡如此必然，人們對抗死亡如此無力，呼應著海德格在一九二七年《存在與時間》的觀點。在現象學運動裏，死亡問題首先由海德格著重探討，後來沙特、列維納斯、波娃、德希達和柏托什卡等現象學家無一不加以申論。海德格在《存在與時間》第四十八節，引用作家 Johannes von Tepl 的說法：「只要當人一

February 1, 2023 收到稿件／May 26, 2023 接受刊登
《中山人文學報》no.55 (July 2023): 103-128

§ 戴遠雄，比利時荷語天主教魯汶大學哲學博士，現為國立中山大學哲學研究所助理教授。Email: jackytai@g-mail.nsysu.edu.tw

出生，就已經老得足以死亡」(Heidegger 2006: 245; 1962: 289)。從現象學的脈絡來看，波娃上述的觀點等於批評海德格猶如把死亡視為自然發生的，抹煞了死亡總是有某個原因造成的，人們或因車禍、飢荒、戰火或疾病而死等等。然而，波娃和海德格一樣，其分析的出發點都是生命的朽壞性(mortality)，跟古希臘哲學家嚮往的不朽(immortality)或基督教哲學家嚮往的永恆(eternity)有鉅大差異，反映了二十世紀歐洲哲學家對死亡議題的基本態度，即是正視人類生命有所終結，不借助死後生命(life after death)來思考倫理課題。眾所週知，海德格希望探討人的存在最基本的特點，所以主張基本存有論(Fundamentalontologie)是倫理學(Ethik)之基礎，因此沒有從事西洋哲學傳統以來的倫理學研究。但我們不應就此以為海德格主張生死問題完全不涉及倫理意涵。

德國學者維爾納·馬克思(Werner Marx)在一九八三年發表的《地上有否尺度？一門非形上學式倫理學的基本規定》(Gibt es ein Maß auf Erden? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik)就提出，即使海德格沒有發展出一套倫理學，判斷對錯善惡，指引人們的行為，但我們可以在他的思想裏找到一些資源，進一步開發出一種判斷對錯的尺度(Maß)。按馬克思的觀點，海德格的《存在與時間》和其他著作刻劃出人類真正意識到自己會死而身處的情境(Gestimmtheit, attunement)，在此情境裏「讓我全身顫抖的震撼當下使我的意識消解於極度的無助之中」，我因而發現他人不會完全對我無動於衷，更能注意到他人的善意，明白到「他們成為可以幫助我的人，在我有需要的時候成為伸出援手的人」(Marx 2015: 42; 1987: 54)。這種情境轉化了我們與他人共在(Mitsein, being-with)的方式，不再把他人看作跟任何物件一樣可以隨意擺佈，而是可以真正投入「與每一個人互為存在」(Miteinandersein, being-together-with-one-another) (Marx 2015: 40; 1987: 52)。這種互為存在的人生態度表示「他人不再是陌生人，而是變成我們的『戰友』，意指我們成為出生入死的同伴，他們需要我作為同伴，他們會合理地期待我為他們負責和願意負責任地行動」(Marx 2015: 43; 1987: 55)。馬克思認為，這種互為存在的態度可以發揮療癒的力量(das Heilende)，類似傳統倫理學所強調的愛、憐憫和人際關係裏互相肯認(mitmenschliche Anerkennung, recognition of others)對社會倫理之作用(Marx 2015: 44; 1987: 56)。然而，我們

應該注意到，海德格式療癒並不是同等於倫理學裏面的應當(das Sollen)，現象學的角度重點在於描述和分析死亡現象對人生所具有的轉化意義，當人直面死亡或逃避面對死亡兩者的經驗有何不同，而不在於論證人應當或不應當做某個行為，也不在於主張人面對死亡必然會做某些舉動。馬克思沒有談到海德格和托爾斯泰(Leo Tolstoy)的思想關聯，美國學者史提芬·克洛威爾(Steven Crowell)受馬克思影響，進一步主張我們可以通過對海德格和托爾斯泰的文本交互閱讀，從而開發海德格哲學中的倫理意涵，在《伊凡·伊里奇之死》(*The Death of Ivan Ilyich*)裏伊凡·伊里奇和格拉西姆之間的相處中，我們可以看到馬克思所謂的療癒力量(Crowell 1997: 208-223)。近年，分析海德格死亡問題的華文文獻不少，但似乎比較少探討海德格和托爾斯泰的關係，因此本文就在上述的啟發下嘗試比照海德格哲學和托爾斯泰作品裏對死亡現象的描述，以闡釋海德格哲學的倫理意涵。^[1]

馬克思和克洛威爾的共同依據來自海德格對托爾斯泰的中篇小說《伊凡·伊里奇之死》的閱讀。海德格在《存在與時間》第五十一節第十二個註釋裏說：「在《伊凡·伊里奇之死》裏，列夫·托爾斯泰展示了『有人死了』(man stirbt)所引致的震撼和崩潰的現象」(Heidegger 2006: 254; 1962: 495)。除此之外，海德格沒有在書中其他地方談及托爾斯泰。值得探究的問題是，我們應如何理解此文學作品跟海德格哲學觀點之關係？本文嘗試通過分析海德格的《存在與時間》和托爾斯泰《伊凡·伊里奇之死》，首先主張小說中的主角伊凡·伊里奇恰當反映了海德格分析此在於眾人狀態裏的生存方式，進而提出海德格沒有清晰表達，但其思想可以包含負死而生(*porter la mort en soi-même*)的人生態度，亦即看到他人感到因為死亡突如其來的焦慮，承擔起他人之死在自己生命裏的重量，從而對他人表達關懷的倫理態度，由此協助他人離開眾人狀態，轉為本己之存在。^[2]通過把二人的作品交錯閱讀，一方面可以把海德格看似抽象的概念通過文學的生動描述而變得更容易理解，更貼近真實的死亡現象，也可以說是更合符現象學「回到實事本身」的要求，另一方面可以探索海德格沒有展開的倫理思考，以進一步展開馬克思和克洛威爾已經開拓的對海德格倫理意涵的研究。本文論述的步驟如下。首先，我將分析海德格和托爾斯泰指出日常狀態如何掩蓋人們會死的事實。接著，我會分析二人向死存在之含義，並指出向死存在提供了人們契機去改變其存在

狀態。最後，我會指出海德格的哲學如何可以包含負死而生的觀點，他沒有明確地闡釋一種對待他人之死的倫理態度，藉由分析托爾斯泰的作品可以更清晰地發展海德格思想的倫理意涵。

壹、日常狀態

在《存在與時間》第五十一節裏，海德格指出，在「日常狀態」(Alltäglichkeit)裏人們沒有經驗到任何「震撼和崩潰」。日常狀態是指最平常遇見的情景，大家覺得所經驗到的事情都沒有重大的差別，即所謂無差異性(Gleichgültigkeit)或冷漠以對，在此情景裏，人們不把死亡看成是專屬於自己的可能性，而是視之為「公共的自然而然的事件」(Heidegger 2006: 253; 1962: 297)。「有人死了」如同任何一個人逝世，跟自己終有一天會死這件事實無關。正如我們時常聽到人們說：「人終有一天會死去，但我們此刻仍然不受影響」(Heidegger 2006: 253; 1962: 297)。雖然海德格沒有詳細說明他如何解讀托爾斯泰的《伊凡·伊里奇之死》，但我們在小說裏幾乎可以找到完全相當於海德格所謂日常狀態的情節。小說的第一章就描述了人們聽到某人死了的情景。主角伊凡四十五歲因病去世，他生前常常一起打牌聯誼的同事，「眾集在辦公室裏的人聽到伊凡·伊里奇的死訊時，每個人腦海中第一個想法就是，他的死對於這些法官自己或其熟人的升遷有何影響」(托爾斯泰 2018: 15)。對他們來說，伊凡的死亡這件事本身首先顯現出來的意義不在於伊凡自己的痛苦或家人的感受，而在於有否影響到他們的職位，所以他的死和任何一個同事的死其實沒有差別，反而接下來誰會被擢升擔任他的職位，有可能影響到自己的前途，這才是唯一值得關心的事。接下來，托爾斯泰指出日常狀態中我們知道有人死了，反而為自己帶來一絲慶幸，因為自己還好好地活著，所以他寫道「聽聞身邊熟人的死訊總是讓人感到些許慶幸；幸虧死的人是他，而不是我」(托爾斯泰 2018: 15)。相信因為海德格讀到托爾斯泰描述「有人死了但不是我」，才使他認為伊凡身邊的人反映了日常狀態的經驗，也就是我活得像「眾人」(das Man)一樣，我不會去在意自己與「眾人」如何生活應該有差別。在這種日常經驗裏，他人之死掩蓋了死亡的我屬性，某人死了，但我跟其他人一樣活著，這種看似自然而然的經驗其實會使人異化於(entfremden)自己的存在，引誘了人們迴避面對自己的存在，亦即「朝向

死亡之存在」(Sein zum Tode)，同時也鎮靜了人們因面對死亡的虛空而引起的怖慄(Angst)，怖慄因而變成了對某種對象的恐懼(Furcht)，然後人們可以想方設法遠離這種恐懼。比如看到某人死於食道癌，我提醒自己飲食要避免致癌物質，看到某人攀岩失足死亡，我提醒自己攀岩要注意安全，以為這樣做就可以暫時和我會死這件事保持距離，甚至距離越遠越好。海德格指出日常狀態的誘惑、鎮靜和異化構成了此在的陷落狀態(Verfallen)。陷落給予人們安定的感覺，此在並沒有經驗到任何「震撼和崩潰」。

海德格對日常狀態的經驗作出精闢的分析，指出人們的存在傾向(Seinstendenz)，說明了人們如何迴避了死亡引起的「震撼和崩潰」。海德格指出，人們操持各種事務，自己猶如分散於事情之中，要考哪所學校，要做哪門職業，表面上每時每刻都在做抉擇，但甚少意識到哪一些抉擇至關重要，決定了或改變了人生整體的意義，也就是說，甚少把自己的存在視為一個整體來考慮。從哲學史的觀點看，笛卡兒主張自我具有絕對的確定性(absolute certainty)，一切事物經由被自我思維到而被肯定為真確，即使事物消逝或轉變，自我總是不變。與之相反，海德格主張日常狀態下的自我總是首先被事物所耗散(Zerstreuung)，接近帕斯卡(Blaise Pascal)所謂分神(divertissement)，人們總是被各式各樣事物吸引過去，其注意力被分散，比如各式各樣的娛樂或生活習慣，傾向於迴避收斂心神於真正關切到自己存在的問題之上(Heidegger 2006: 56; 1962: 83)。

海德格並沒有停留在形式上分析日常狀態，而是深入分析日常狀態中人們如何運用語言和經驗時間。在語言運用方面，海德格主張語言最基礎的層次就是溝通，而溝通並非傳遞和交換資訊，溝通包括說話、聆聽和理解沉默表達的意義。溝通揭露了此在的存活(Existenz)狀態，因為溝通把雙方帶到向彼此敞開的存在，因而表現了與其他此在共在的經驗(Mitdasein)，共同的現身情態(Mitbefindlichkeit)和共同的領悟(Mitverstehen) (Heidegger 2006: 162; 1962: 205)。海德格拒絕用主體一詞，因為溝通不是指交互主體的商談，而是反映了共在最源初的經驗，人們尚未在意把自己和他人劃分為獨立自存的主體的時刻，人們互相聆聽、傾訴、誤解或沉默，處身於共同經驗著的情景之中，還沒有把他人視為跟自己不一樣的主體，還沒有要求自己的觀點或行為要突顯自己之獨立意志，要如何與眾不同。在第三十五節裏，日常狀態的語

言運用方式就是閒聊(Gerede)。海德格形容人們在閒談時，只集中理解閒談所涉之事(das Geredete)，但牽涉之爭議(das beredete Seiende)則不會被注意，只是粗略和表面地被理解閒談的內容所為何事(Worüber)，彷彿大家都看到同一件事(dasselbe)，彼此的觀點有否差異，側重有否不同，沒有人真正在乎(Heidegger 2006: 168; 1962: 212)。日常狀態裏的溝通不是為了深入探究一件事是否真正如此，而只是為了找話題說下去(Weiterreden)，或者在背後講人壞話(Nachreden)。閒聊不著重劃分事物之差異(Unterscheiden)，人們好像理解了一切事物。因此，閒聊不鼓勵探討新事物，不鼓勵任何爭議，因此也可以說不辨真偽，今天網路上流傳的假消息假新聞之所以會被相信，也是基於此閒聊的態度。人們在持續不斷的閒聊裏，雖然不斷和其他人發生連繫，不斷談論各樣事務，但實際上猶如浮游在半空中，沒有真切接觸到他人，沒有真正認識各樣事務，海德格稱之為失去腳踏實地之感(Bodenlosigkeit)，表面上很熟識一切，卻看不見自己閒聊不斷當中的不安感(die Unheimlichkeit)(Heidegger 2006: 170; 1962: 214)。

閒聊反映了人們的好奇心(Neugier)，但嚴格來說，這種好奇心是渴求新鮮感，不斷想接觸新事物，而不是被它們所震撼，引起驚訝，甚至有進一步了解和探究它們的興趣，反而只是想看到新的事物，被新的事物所分神(Zerstreuung)。海德格形容，日常狀態中人們不是主動去尋找或認識新事物，而是被新事物帶著走，把自己交由世界中之事物所牽引，以致無所駐留(Aufenthaltslosigkeit)。再者，閒聊亦表達了與他人共在具有模稜兩可(Zweideutigkeit)之特點。閒聊等如撇除了探討真相之外，任何事物都可以成為話題，人們一方面開闢「新的」話題，另一方面早已知道新的話題會引起人們甚麼反應(Heidegger 2006: 173; 1962: 217)。如果海德格有幸看到今天的社交媒體，他應該會驚訝於自己的分析早就預視了今天網絡製造的潮流話題或娛樂新聞，社交媒體比昔日的報刊雜誌以更快的速度使人們無所駐留，不斷去留意「新的」事件，但其實人們對每一件事的專注力越來越短，人們甚至早已猜到其他人對「新的」事件有何判斷，人們持續溝通，但卻沒有深刻的交流，也沒有真正的互相了解，形成人與人之間既連繫又維持生疏的模稜兩可的現象。^[3]海德格寫道：「他人(Der Andere)首先透過『眾人』所聽到關於他的事情，經由『眾人』談及和知道有關他的事情而呈現於『此』」(Heidegger

2006: 174; 1962: 219)。也就是說，我和他人之間沒有坦誠的溝通，只是通過「眾人」的話語先入為主地了解彼此。海德格十分悲觀地認為「在眾人當中的與他人共在(Miteinandersein)完全不是封閉和冷漠的各人並排，而是緊張的、模稜兩可的互相監視，祕密地互相竊聽，在面向每個人(Füreinander)的面具之下，實際上是互相對抗(Gegeneinander)」(Heidegger 2006: 175; 1962: 219)。因此，日常狀態掩蓋了對他人真誠的關懷，每個人都會死這個事實自然也被當作閒聊而掩蓋起來，變成茶餘飯後無關痛癢的話題。

在《伊凡·伊里奇之死》裏，伊凡的價值觀很大程度上由社會上的「眾人」所塑造而成，他想成為社會上的成功人士，中譯本稱之為「金字塔頂端的人們」(英譯本稱之為 *those in authority* 或 *the most highly placed*) (Tolstoy 2001: 109-172)。原因無他，融入眾人的生活方式對其事業有利，他亦可以在當中得到認同和安全感。我們可從以下幾個片段看到伊凡的日常狀態，如何活得像「眾人」，不加思索自己的人生讓如何活，和眾人該有何分別。

在法學院時，就已經和他後半生的表現一樣：天賦異稟、和顏悅色、心地善良又平易近人，同時又非常有責任感，他將那些金字塔頂端之人的責任視為己任。他從小到大就不是阿諛奉承之人，但在他很小的時候，就嚮往金字塔頂端的人們（就像蒼蠅有趨光性一樣），把他們當作自己的榜樣，把他們對生活的看法當作自己的看法，也與他們保持友好的關係。（托爾斯泰 2018: 31，著重點由筆者所加）

在下面這兩個情節裏，我們看到伊凡和社會的成功人士一樣，學業和事業表現優秀，但同時也會做一些不當的行為，而他們都認為無傷大雅，因為大家都曾在年青的時候放蕩不羈，由此反映出眾人的存活方式不厭惡「卑劣」，也不追求高尚。

他就讀法學院時曾有過一些行為，而這些行為成為他人生中很大的汙點，甚至當時也引起他對自己的反感，不曉得自己怎麼會幹出這種事；但當他發現木已成舟，且那些金字塔頂端的人們也不認為這是什麼卑劣之事時，他就把這些行為完全忘了，一點也不為與這些行為相關的憶感到悔恨，雖然他也不承認那

些是什麼好事。(托爾斯泰 2018: 31-32, 著重點由筆者所加)

這位穿著講究的法學院畢業生在外省與一位女士曾有過一段情, 此外他與一位女帽商也曖昧不清; 曾與來訪的御前侍衛暢飲狂歡, 然後在晚餐後偏遠的大街上閒晃。他曾巴結上司和上司的太太, 但他自稱一切做得名正言順, 不至於被指責: 頂多落得一句法國格言: *il faut que jeunesse se passe*. 一切都是他在上層社會中說著法語, 穿著乾淨的襯衫、用他那雙乾淨的雙手做的, 重要的是, 這也都是金字塔頂端的人士所認同的。(托爾斯泰 2018: 31, 著重點由筆者所加)

在下面兩個情節裏可以看到, 伊凡對婚姻和家庭生活的看法, 只要合乎眾人的要求, 自己怎麼想也無所謂, 由此反映眾人的存活狀態壓抑了自己最內在的感受。

這麼說好了, 伊凡·伊里奇結婚, 是因為他愛上自己的未婚妻, 且他發現她也認同自己的人生觀, 若說他結婚是因為他圈子的人撮合的, 實在對他不公平。伊凡·伊里奇會結婚, 是因為這兩個想法: 他很高興能夠娶到這樣的妻子, 此外, 他做了一件金字塔頂端的人們認為正確的事。(托爾斯泰 2018: 37, 著重點由筆者所加)

伊凡·伊里奇是以這樣的態經營自己的婚姻生活的: 他僅要求家庭生活讓他有飯可吃、有女主人照料和有床可睡, 更主要的是——表面上看起來體面, 以符合社會的期待。(托爾斯泰 2018: 39-40, 著重點由筆者所加)

事實上, 他就像那些實際上不是那麼富裕, 卻又想像有錢人一樣的人們, 這類人家中的擺設都十分相似: 窗簾、黑檀木、鮮花、地毯和銅器, 有明有暗——這些都是名人家中的擺設, 就跟所有名門望族家中的擺設一樣。伊凡·伊里奇家中的擺設也是如此, 相似到不得不引人注目, 但在他心目中卻是獨一無二。(托爾斯泰 2018: 49, 著重點由筆者所加)

托爾斯泰的小說映射俄國知識階層的庸俗從眾，海德格則指出所有人都或多或少受某種形態的眾人所支配，這是人生在世最尋常的日常狀態。由升學就業、家居擺設到婚姻關係和道德觀，伊凡完全服從「金字塔頂端的人們」，因為他也想成為社會「頂端」的一員。在現實生活裏，當然不是每個人都能擠身社會「頂端」，但每一個階層的人都會或多或少想融入某種主流的群體、認同某種生活方式或接受某種價值觀等，而假若我們想拒絕從眾，不論成功與否，反過來亦印證了眾人對我們施加的壓力。因此，海德格在《存在與時間》第二十七節十分悲觀地主張「眾人」對我們施以「獨裁」(Diktatur)。他認為日常狀態的人們並不意識到「眾人」所關心的和自己關心的事情有何分別，服從於他人(Botmäßigkeit der Anderen)而不自知。這裏所謂他人不是指任何特定的人或群體，例如父母、社會精英或統治者，而是指人們服從以「眾人」之名施行不顯眼的宰制(Herrschaft)，因此任何一個人、群體或階層都可以象徵「眾人」，「眾人」也就代表著沒有獨特臉孔的大眾。海德格寫道：「這種與他人共在的方式把屬於自己的此在完全消解於『他人』之存在方式，致使眾多他人具有之差異和明確表達之處消失。(……)我們享受和獲得快樂，如同眾人那樣享受，我們閱讀、觀看和判斷文學和藝術，如同眾人那樣觀看和判斷，同樣，我們從『人群』中抽身而退，如同眾人那樣抽身而退，眾人發現某件事令人震驚，我們也感到『震驚』」(Heidegger 2006: 126-127; 1962: 164)。「眾人」的獨裁不僅使自己消失，消解於無面目之大眾當中，也使每一個本來是獨特的他人消失，日常狀態無法使人真正遭遇他人。

《伊凡·伊里奇之死》裏，伊凡不僅從來沒有思索哪種生活是自己想要過的，更從來沒有真正認識他的朋友、同事、妻子和孩子。他只想在工作上升職，做事恰到好處，和同事玩牌，只為融入社交生活，維持友好的關係，他身邊的人亦以同樣的態度對待他。因此，得知伊凡的死訊後，他的同事只關心「他的死對於這些法官自己或其熟人的升遷有何影響」(托爾斯泰 2018: 15)，他的妻子在喪禮上除了「矯揉造作」地表現出傷心之外，最關心的是「如何從國庫取得撫恤金」(托爾斯泰 2018: 24-26)。伊凡和妻子在婚後感到不愉快，他沒有尋求坦誠的溝通解決分歧，反而轉為在工作裏追求滿足感，避免自己被婚姻的不快所煩惱。通過晉升獲得經濟上的寬裕，使他和妻子二人都感到滿足，而雙方都沒有聆聽對對方的真實感受，二人的分歧也就一直

掩蓋過去。

海德格所謂日常狀態的溝通並不是真正的溝通，而是敷衍。在以下的片段裏我們可以看到伊凡婚後兩人的衝突並無緩解，妻子為了避免和他爭吵，「加快了吃飯的速度」，衝突一直持續，直到某一天覺得「她開始希望他早點死去」。後來，「她認為自己極度不幸，就連丈夫的死也無法拯救她」（托爾斯泰 2018: 57）。兩年解決怨懟的方法是逃避坦誠的溝通，各自尋找可以給予滿足感的生活，伊凡寄情工作，其妻子專注料理家務，結果終生錯失了互相聆聽的機會。

他這才明白，原來婚姻生活（至少是他自己與妻子的生活）不是永遠愉快體面的，恰好相反，愉快與體面的生活常常被破壞，而他必須保護自己免於這些破壞。所以伊凡·伊里奇開始尋找解決辦法。唯有工作能讓普拉斯科維雅·費得羅夫娜肅然起敬，所以伊凡·伊里奇開始藉由工作及職責與妻子較勁，同時築牆將自己的獨立世界區隔開來。（托爾斯泰 2018: 39，著重點由筆者所加）

伊凡·伊里奇是以這樣的態度經營自己的婚姻生活的：他僅要求家庭生活讓他有飯可吃、有女主人照料和有床可睡，更主要的是一一表面上看起來體面，以符合社會的期待。除此之外，他也會在其中尋找快樂，若能找到，他便心存感激；若遇到妻子的攻擊和埋怨，他便立刻逃到自己獨立、封閉的工作世界裏，在工作中尋找樂趣。（托爾斯泰 2018: 39-40，著重點由筆者所加）

伊凡追求所謂體面的生活，就是期望他人只注意到他和其他社會上的成功人士一樣，而不要注意到他的家庭生活其實不快樂，也就是跟他設想的其他成功人士有差別，從而換取平靜的心境。表面看來，他似乎也有關心自己的存在，也有想要追求自己的生活方式，追求工作的樂趣。然而，以工作來彌補婚姻生活的不愉快，因為工作成就可以讓他得到社會的認可，讓家庭經濟穩定，但並沒有真的面對一直困擾自己的存在的事情，亦即是婚姻的問題。因此，伊凡·伊里奇始終沒有真正關心自己的存在，而是像海德格描繪人們像「眾人」那樣生活，把自己該操心的事情交給「眾人」，免卻自己操心從而

獲得暫時的平靜，讓他覺得生活好像可以繼續下去。我們可以說「眾人」的生活方式是一種誘惑，像一個漩渦那樣把人們捲進去，引誘人們放棄自由，形成非本己的存在方式(*Uneigentlichkeit*)，亦即是人們沒有把自己的存在看成屬於自己的(Heidegger 2006: 178; 1962: 223)。然而，當人們意識到自己會死的時候，非本己的態度才有機會鬆動，讓人重新主宰自己的生命。

貳、向死存在

雖然海德格認為日常狀態掩蓋了死亡的我屬性，人們好像忘記了自己會死，忽視自己的死亡是「屬於自己的、脫離一切關係的和不可超克的可能性」(Heidegger 2006: 251; 1962: 295)，但倘若有一天，人們真正意識到死亡的不確定性隨時可以變得確定，日常狀態就有機會得到重新審視。然而，需要澄清的是，海德格並不是指日常狀態裏人們就完全不知道自己會死，恰恰相反，就是因為人們知道死亡的我屬性，沒有人能夠代替我去死，所以才要去掩蓋它，才要去逃避它，尋求平靜 (Heidegger 2006: 255; 1962: 299)。因此，海德格認為人們朝向死亡的存在(*Sein zum Tode*)一直在此在的存活結構裏發揮著作用，使人不想正視它。

海德格主張，當人們面對死亡而感覺到怖慄(*Angst*)的時候，就提供了一個契機去讓他們正視自己的向死存在。在這裏，怖慄不是指短暫出現的情緒，而是人們發現自己早已掉進某種基本處境，海德格稱之為「現身情態」(*Befindlichkeit*)，有某種根本的情緒深刻地影響著人生各個方面(*Gestimmtsein*)。海德格把怖慄稱之為「基本情態」(*Grundbefindlichkeit*)，在這種情態裏，人發現不是自己可以決定如何擺脫某種怖慄，而是怖慄決定了人的存在，人不能離開它(Heidegger 2006: 182; 1962: 227)。因此，法國學者 Jean Griesch 用「基本情調」(*affection fondamentale*)來翻譯「基本情態」(*Grundbefindlichkeit*)，強調人總是會被情調所影響(*être affecté*) (Griesch 230)。美國學者 Richard Sembera 用感受能力(*sensibility*)來翻譯「現身情態」(*Befindlichkeit*)，以強調人總是會被某個情境的感受所決定(*being sensible to*) (Sembera 112)，另一位美國學者 Joan Stambaugh 用調音(*attunement*)來翻譯，以突出人總是和某個情境同調(*being attuned to*) (Stambaugh 69)。對海德格來說，怖慄來死亡的虛無，在怖慄當中本來有意義的世界變成無意義

(Unbedeutsamkeit) (Heidegger 2006: 186; 1962: 231)。這是因為自己的死亡跟任何行為或事件不同，它的意義首先不會關連到任何其他人。平時候我們或許會想像自己的死亡會引起父母傷心，表面上我的死亡會關連到他人，但海德格會認為那是因為我還活著的時候是在世界中存在(In-der-Welt-sein)，一直籌劃著(entwerfen)我的死亡會引起甚麼效應，但當我會死這件事本身，意味著我可以不再是在世界中存在，那一刻我也失掉任何籌劃的能力。況且，若父母會為我而傷心的話，就必須假設了他們是在世界中存在，對他人之死亡給予反應，這些反應可能有的意義不是我給予他們的，而是別人理解我的死而賦予的。因此，海德格說「死亡是此在的絕對不可能性之可能性」，「死亡揭示自身作為最屬於自己、非關係性的和不可能被忽略的可能性」(Heidegger 2006: 250; 1962: 294)。也就是說死亡跟其他任何一種可能性有著完全不同的地位，它超越其他任何可能性所有的地位，必然會受到矚目，因為死亡會奪走人的其他任何可能性，使人變得不再可能，一具屍體就只不過是一具手前物(Vorhandensein)，沒有別的。

死亡的虛無並不僅僅來自於沒法認識或想像「絕對不可能性」這回事，而且伴隨著人們深刻地意識到自己的存在是沒有任何基礎的，人生隨時可以徹底改變，可以獲得意想不到的東西，也可以徹底失去所擁有的，可以接納不同的價值觀，作出不同的抉擇，人生沒有固定不變的內涵，海德格稱之為此在具有虛無的基礎存在(Grundsein einer Nichtigkeit) (Heidegger 2006: 283; 1962: 329)。此在的基礎之所以是虛無，而不是任何形上學或神學的原則，因為這樣才可以解釋人們為何可以採納不同的價值觀，作為其行為之依據，本來窮凶極惡的人可以改過遷善，本來道貌岸然的人亦可剎那間變得邪惡不堪，這也就是後來沙特所說人不是其所是，而是其所不是的意思。海德格不是主張人必然是非理性或任意作抉擇的，而是指出人生的弔詭處境，一方面人們永遠不能成為其基礎存在之主人，亦即不能完全填滿其基礎存在之意義，對自己的抉擇不會完全沒有猶豫，但另一方面要承擔(übernehmen)其基礎存在，不斷尋找自己如此抉擇之理據，向自己或別人解釋，這裏隱含了人類總是會以理性反省和為自己的行為解釋(Heidegger 2006: 284; 1962: 330)。因此，海德格進而分析，當人們在某個情境中作出抉擇並且承擔其後果的時候，同時了解到那個行為所帶來的後果或情景，並不是由自己完全決定的，

因此發現自己總是要承擔起被拋擲性(*Geworfenheit*)，人無法把虛無拿掉而成為完滿的存在，而只能負欠的存在(*Schuldigsein*)。也就是說，一方面人們看到被拋擲而成的情景中自己成為如此的狀態，另一方面又往往為自己沒有實現的可能性而困惑，縱使那些可能性已經不再可能在當下被選擇，甚至反思為何沒有作出別樣的抉擇，為何沒有過另一種人生，最終意識到自己的生命包含自己所是和所不曾是。海德格沒有說明其分析可以主張理性反思在人的存活中應有的地位，克洛威爾進一步指出，海德格的理論其實更貼近現代人的經驗，以被拋擲的情景中作抉擇來解釋規範性的來源，而不是把規範性視之為傳統或社會協商而來的(Crowell 2005: 117-139)。

海德格主張人們對自身的基礎存在的理解並不是來自於認知的能力，而是來自良知(*Gewissen*)的呼喚。這裏所謂的良知並不是道德哲學中假設的道德良心或道德判斷的能力，而是此在存活論層面最基本的來自自己的聲音。這種良知的呼喚「來自自己，但也超越自己」(Heidegger 2006: 275; 1962: 320)，因為它不是自己的意志，而是告訴自己該如何做決定的聲音。白內特(Rudolf Bernet)形容海德格的此在是分裂的自我，有著一分為二的特點，良知代表在自身之中的他者(*the other in myself*)，因此人們才可以「聆聽」到自己的聲音，從而作出抉擇。如果良知不是他者，那麼自我就會完全同一，可以完全控制自己，沒有所謂聆聽自己的可能(Bernet 169-184)。海德格進一步解釋良知：「這種呼喚不會報告任何事件，它呼喚而不給出任何陳述。這種呼喚在靜默的可怕模態中說話」(Heidegger 2006: 277; 1962: 322)。良知的呼喚之所以靜默而可怕，因為在日常狀態裏，人們把自己當成「眾人」，所以沒有去認真聆聽良知的呼喚，但一旦人們聽到它，它比「眾人」的聲音更難逃避，人們表面上可以服從「眾人」，一旦察覺自己內心的真實感受並非如此，從而生出不安感，意識到要面對自己的基礎存在為虛無。

在《伊凡·伊里奇之死》裏，伊凡在生活安定的時候，突然染病，而且健康越來越壞，最終他意識到自己一步一步走向死亡。起初，他以為自己會康復，醫生也覺得他會康復，只要做好檢查和服藥就可以了。他漸漸發現自己的病況一天比一天壞，他開始意識到自己的死亡要來臨了，這不無關痛癢的他人之死，而是他的一切都會消失，他將不會在世界中存在。托爾斯泰把伊凡朝向死亡的存在生動地描述出來：

對，生命存在，但現在要離去了，正在離去，我卻沒有辦法抓住它。對。我幹嘛欺騙自己？（托爾斯泰 2018: 71）

死亡。是。死亡。而他們誰都不知道，也都不想知道，不心疼。他們在玩牌。（……）他們都無所謂，但他們也有一死。這些蠢貨。只是我比較早些，他們比較晚些；死亡一樣會臨到他們。他們還在高興快活。這些畜牲！（托爾斯泰 2018: 72）

但奇怪的是，先前那些能夠掩蓋、遮蔽、消除死亡念頭的一切，現在已經失去作用。（……）伊凡·伊里奇一面注意者，一面驅散關於它的想法，但它卻自顧自地來到，而且就停留在他面前，注視著他，他愣住了，眼中的火光熄滅了……它吸引他並不是要他做些什麼，而是要他噓視它，直視它的眼睛，什麼都不做地注視它，讓他受著無法言喻的折磨。（托爾斯泰 2018: 78-79，著重點由筆者所加）

他走去書房躺下，再次獨自與它共處。與它面對面，卻拿它一點辦法也沒有。只能注視著它，打著寒顫。（托爾斯泰 2018: 80，著重點由筆者所加）

托爾斯泰筆下的「它」就是伊凡的向死而生，死亡隨時襲來引起怖慄，令他無處可逃，因而他經過一番掙扎後決定不再服從「眾人的獨裁」，轉而重新審視自己一生的經歷。當伊凡的同事來探望他，大家都說他很快會康復，但他深知道這只不過是「眾人」的善意，形同繼續掩蓋他會死以至他們也終有一天會死的事實。最終，伊凡禁不住要拆穿一切掩蓋死亡的「謊言」，由此可見不僅身體的痛楚令他死去活來，死亡的怖慄為他帶來無助，「眾人」掩蓋其向死存在亦會造成另一種痛苦，而他終於意識到一生都活在「眾人」裏，沒有思索自己想如何過活，擺脫非本己狀態認識到死亡是絕對的不可能性，事業成功、別人眼中的美滿家庭、金字塔頂端的形象通通變得毫無意義，只剩下沉重的無力感。在以下幾個片段裏，我們就看到伊凡如何承受著這些痛苦：

對伊凡·伊里奇而言，最大的痛苦是謊言——所有人不知何故

都對他說謊，說他只是生病了，不至於死，只需要保持冷靜，好好治療，到時就會有好消息。他明明知道，不管他們做了什麼，除了受盡折磨和死亡之外，什麼結果也不會有。這個謊言折磨著他，另一點使他痛苦的是他們不願意承認他們全都知道，包含他自己也知道——他情況很差，還想對他撒謊，而且還強迫他也加入這場騙局。謊言，這個在他臨死前被編造出的謊言，貶低了隆重、可怕的死亡……（托爾斯泰 2018: 87）

結婚……突然間沮喪、妻子口中的氣味、情欲、假惺惺隨之而來！還有了無生氣的工作、金錢的煩惱，就這樣一年、兩年、十年——都一成不變。越是往後，就越死氣沉沉。我就這樣平穩地往下坡走，還以為自己正在走上坡。就是這樣。從社會的眼光看來，我是走上坡，但與此同時，生命卻在我腳下一步步溜走……所以現在到盡頭了，死吧！（托爾斯泰 2018: 109）

她的服裝、她的身材、她臉上的表情及她的聲音——都告訴他：『不對勁。你過去和現在生活的方式都是謊言、欺騙，它們向你掩蓋了生與死的真諦。（托爾斯泰 2018: 120）

極大的痛苦觸發伊凡脫離其日常狀態，對其向死存在有了當下的洞察 (Augenblick)，深刻地意識到生命不久就會消逝，他終於聽到一輩子都忽略了良知的呼喚，這把聲音只示意他一生都不對勁，但沒有說哪裏不對勁，也沒有說該怎麼做才是對。

他精神上的折磨，是因那天深夜，他看著格接西姆那張心地善良、昏昏欲睡、顴骨突出的臉龐時，腦中忽然浮現這麼一個想法：會不會我這輩子、我有意識以來的生活，事實上都『不對勁』。（托爾斯泰 2018: 117，著重點由筆者所加）

他仰臥，再以新的眼光檢視自己過去的生活。當早晨他看到僕人，之後依序看到妻子、女兒、醫生時，他們的言行舉止都向他證明了，他深夜發現的這個可怕事實。他在他們的身上看見了自己，看見他自己是怎樣生活，並清楚看見，這一切都不對勁，

這一切都是個天大的可怕謊言，蓋了生與死的真諦。得知此事以後，他生理上的疼痛便加重了。(托爾斯泰 2018: 118，著重點由筆者所加)

當伊凡·伊里奇真正意識到會死時，同時也看清楚了自己一直活在非本己狀態裏，習慣把自己的活生交給了「眾人」，長久以來沒有察覺到自己活在非本己狀態，就是上文所說的「不對勁」。

參、負死而生

我們認為海德格的《存在與時間》描述了此在由日常狀態轉向本己狀態的經驗，亦即是脫離「眾人」轉向自己為自己決定生存方式的可能性，我們希望進一步指出上述轉變的倫理意涵，這是海德格沒有明言而我們可以進一步發展的現象學描述，而這個發展可以經由《伊凡·伊里奇之死》而得到啟發。海德格認為良心的呼喚提供了契機讓人們重新掌握自己的人生，擺脫日常狀態的獨裁而為自己作出決斷(Entschlossenheit)，由非本己狀態轉變為本己狀態(Eigentlichkeit)。海德格所謂非本己狀態和本己狀態並非兩種不同的人性，一種善良另一種邪惡，一種高尚另一種庸俗，或者一種可以完全取代另一種。更恰當地說，是兩種自己和自己的關係，非本己狀態是對本己狀態的改變(Modifikation)，反之亦然(Romano 557-597)。由非本己狀態轉為本己狀態，有賴人們意識到過去之生活交托了給「眾人」，現在轉而重新掌握自己(Sichzurückholen)，一旦人們放手讓自己再度沉沒於「眾人」當中，就會再轉變為非本己狀態，處於日常狀態的沉淪(Verfallenheit)當中(Heidegger 2006: 268; 1962: 313)。因此，本己狀態並非指道德修養的境界，可以不斷上升而不會下降。

由於海德格指出本己狀態來自人們真正意識到自身的有限性，自我不再分散於事物之中，而是回到自己身上主宰自己，因而有所謂存活的獨我論(existenziale Solipsismus) (Heidegger 2006: 188; 1962: 233)，亦即本己狀態的人們使自己脫離「眾人」而成為自己。對此，有學者主張海德格關心的是個人的存在，與他人之關係屬於次要課題(關子尹 41-97)。接下來，本文嘗試指出海德格的本己狀態並非把他人視為次要課題，由此顯出其倫理意涵。

首先，海德格明確主張本己狀態的決斷驅使人們以關懷的態度與他人共在(Heidegger 2006: 298; 1962: 344)。海德格寫道：「本己的與他人共在(Miteinander)，首先來自以決斷而成的本己的自我存在(Selbstsein)，而不是來自眾人狀態中，模稜兩可和妒忌他人而來的約定，也不是來自與他人稱兄道弟建立起來的關係和在當中他人想做的事情」(Heidegger 2006: 298; 1962: 344-345)。也就是說，本己狀態首先是指人們重新掌握自己的人生，改變原先活在「眾人」的狀態，而這個轉變同時會影響到與他人的關係。在本己狀態中，人們意識到在「眾人」裏表面上友好但實質上互相對抗的態度，因而轉向促使每個人都為自己的存在而籌謀，當每個人都真正掌握自己的人生，就不會為著閒聊而溝通，而是真誠地表達自己的想法，願意聆聽對方的真實想法，與他人共在的方式就不會是維持表面上的社交禮儀，更不會是互相猜忌和攻擊，而是可以深入地互相理解，和平共存。在《存在與時間》第二十六節，海德格劃分兩種對他人的關懷(Fürsorge)方式 (Heidegger 2006: 122; 1962: 158-159)。第一種是「替代」(einspringen)，指某人拿走了他人本來應該自己做的操心(Sorge)，替代了他人的位置，替代了他人去活其人生，使他人受控制和依賴於自己。最典型的例子自然是某些父母事事為孩子操心，甚至剝奪了他們成長所需要學習的能力，諸如為自己做決定和負責任，猶如控制了他們的人生。第二種是「事先投身」(vorausspringen)，指某人及早看到他人需要為其存在而操心，因而先行協助他人為其自己而操心，容讓他人變得自由，不加以干預，避免控制他人。由此來看，當人們活在本己狀態，就更了解日常狀態如何掩蓋人生的有限性，更明白每一個人都應為其存在而操心，會傾向事先投身多於替代，從而減少人際關係中的互相控制。

其次，如果我們把他人之死亡放在上述本己的人際關係來考察，則會更清楚地看到海德格的哲學包含負死而生的觀點。當我們看到他人的生命即將終結，明白到朝向死亡之存在反映普遍的人類朽壞性，而這朽壞性之突顯不僅提供了一個契機讓將死者們重新掌握自身，亦可以令他人看見將死者被受死亡震撼，表現出單純的善意，陪伴和照顧他們。表面上，我們可能會以為人們同情(sympathize)將死之人，但實際上，一般人很難理解經歷疾病以至絕症之苦的將死者，一方健康，另一方垂死，兩者經驗之不對等很難帶來雙方真正互相理解，因為疾病之肉身經驗遠超溝通層面之語言經驗。然而，當一

般人向將死者伸出援手，明白到死亡可以隨時把人類折磨至體無完膚，人類之朽壞性揭示出人類最深層的無力感，陪伴和照顧將死者可以拉近和他人的距離，這種距離在健康的人之間，在缺乏對他人關懷的情況下無法被跨越。因此，馬克思指出，病人感到孤苦無依的時候，促使他懇求他人幫助，祈求得到他人關注，當健康的人願意聆聽受苦者的需要，兩人的距離就會拉近，不再把對方看成是手前物或工具，如同海德格所講的去遠(Entfernung)(Heidegger 2006: 105; 1962: 139-140)。馬克思認為，只有當人們的距離接近，才可以成為鄰人，互相關心(Marx 2015: 46; 1987: 58)。將死者需要的不是他人替代他去操心，甚至編造謊言來慰他，而是事先投身，協助他去面對死亡襲來，讓他為自己的死亡作出本己的決定，真正為自己想要的生活方式而籌謀。因此，我們可以說背負著他人之死亡而關懷他人，可以建立本己之人際關係。

再者，本己的人際關係可以進一步連繫至本己的時態化(Zeitigung)，亦即人們一起面對 各自皆為朝向死亡之存在，重新審視自己的存在。本己的時態化是指正視將來為仍然開放的場所，從而重新理解當下和過去之意義。也就是說，有別於日常狀態之「眾人」，本己的時態化以另一種方式經歷時間，將來並非等待尚未到來的時間，而是每一刻都可能是最後一刻，當下並非過去的重覆，而是必須把握而行動的時機，過去並非完全消逝可被遺忘，而是可以被再度回憶和賦予新的意義，從而使當下變成緊張而豐富的時機，因為當下充滿一切可能性(Heidegger 2006: 323-331; 1962: 370-380)。當下變成自由的時機，並不等於毫無限制的自由，而是必然在被拋擲性之中、在一定的處境下的自由。由此來看，本己的時態化把將來看作是本己的與他人共在，亦即是每個人都會把握時機行動來重新塑造新的時代，這種倫理的共同體可以使我們重新思考社會政治的議題，著重人類的未來比過去和當下重要。非本己的時態化傾向於輕視未來的規劃，因為未來還未到來，未來只是當下的重覆，無須及早規劃，反而本己的時態化則會把未來看成是當下需要逼切考量的向度，因為當下不同的行動都會塑造出不一樣的未來，同樣也會以不同的方式延續或重新塑造過去。從本己的時態化來看，我們會更認真考量現在的經濟發展和環境破壞會否犧牲了下一代人的生活品質，現在的資本主義剝削和競爭，會否為下一代人帶來公平的社會，現在物種滅絕的速度會

否影響了物種未來生存的權利。因此，如何發展經濟、控制污染，環境保育、維持社會正義等議題，不僅要考慮到當下的需要，更需要考量對未來的影響，當下如果不作出果斷的行動去改變，未來就會更難改變。同樣，以本己的時態化來看，才會發現過去雖然已經過去，但並未消失，當下可以繼繼承和改變過去的意義，從而使我們重新考慮社會政治議題的過去面向。過去的政治暴力和社會不公，當下必須認真處理，否則過去的不公正將會延續，受害者的痛苦並不會減少，公正的歷史書寫、審判加害者和補償受害者等就變成當下必須考量的行動。從現象學的角度看，本己的時態化可以建構另一種倫理的共同體。

在《伊凡·伊里奇之死》裏，我們可以看到海德格所謂「事先投身」的意義，協助他人為其存在而操心，包括陪伴他人以另一種方式面對其生命歷程，擺脫非本真的時態化，不再以為時間會無限延長，過去的生命經歷無關痛癢，可以任意遺忘。伊凡的僕人格拉西姆是一個很特別的角色，他看到伊凡患病，一直照顧他，既不抱怨，也不向他撒謊。從以下片段可以看到，格拉西姆不為任何回報，純粹陪伴在伊凡身邊照料他，他彷彿要把握伊凡所有剩下的時光，讓他不再感到孤獨，兩人成為真正的鄰人。

只有格拉西姆明白這處境，並同情他。因此伊凡·伊里奇只有與格拉西姆在一起的時候，才感到舒暢。有時格拉西姆徹夜未眠，支撐他的腳，不願意離開去睡覺，說：「伊凡·伊里奇，您別擔心，我晚點再補眠。」或是當他突然改口以「你」稱呼他時，說「除非你沒生病，不然為何不伺候你呢？」這時，他便覺得很舒服。只有格拉西姆一個人沒有撒謊，從各方面可以看出，只有他一人明白發生了什麼事，認為不需要隱瞞，而是單純同情這位憔悴虛弱的主人。（托爾斯泰 2018: 87-88）

「所有都會死。為什麼不好好伺候您呢？」他說，並表現出他對他所做的一切並不感到勞累，正因為他視伊凡·伊里奇為將死之人，且希望在自己人生的最後一段時間，也有人能為他做點事。（托爾斯泰 2018: 88）

此時，格拉西姆正坐在他的床鋪上，平靜耐心地打著盹。而他自

己正躺著，把他那穿著襪子的消瘦雙腿，架在他的肩膀上；蠟燭一樣在燈罩裏，疼痛依然連續不斷。

走吧，格拉西姆。

沒什麼，我再坐一會兒，老爺。（托爾斯泰 2018: 106-107）

格拉西姆的行為，正好反映了海德格所講的「事先投身」，讓伊凡一邊受到照料，得到安慰，一邊在最後的時光伊凡真正面對自己的存在，重新審視自己的生命軌跡，聆聽良知的呼喚。即使伊凡已經病重，沒有辦法再以行動來改變其生命，他的改變卻發生在思想上，意識到過去迎合社會金字塔頂端的人們，並不是自己真正想要過的人生，而且虧欠了家人，沒有真正為他們帶來好的生活。伊凡死前的覺悟，就是對他人的關懷，撇開對社會金字塔的欲望，由此反映了死亡促發的倫理經驗。

突然間，他恍然大悟，那一直折磨他、不離開他的東西，突然間就從兩旁、從四面八方一下子都離開了。心疼他們，就必須做點什麼，好讓他們不那麼痛苦。使他們、也使自己擺脫這些痛苦。（托爾斯泰 2018: 124）

我們認為這部小說不是要讚頌格拉西姆的捨己為人之崇高人格，也不是要呈現伊凡·伊里奇改過自身，而是要展現出兩人之相遇使人類之朽壞性促發倫理經驗，因為二人都無法阻止死亡之將至，但是可以改變的是面對死亡的態度，以本己還是盡本己的態度面對。

在法國作家豪爾赫·森普倫(Jorge Semprún)的自傳文字《書寫或生命》(*L'écriture ou la vie*)裏，記述他和法國社會學家莫里斯·哈布瓦赫(Maurice Halbwachs)曾一起被囚於布亨瓦德集中營(Buchenwald)，看著哈布瓦赫在他面前逝世，兩人畢生友誼深厚，對方死亡的情景讓他終生揮之不去，他稱二人為「共同赴死的存在」(Mit-sein-zum-Tode)，這個說法明顯是修改了海德格主張獨自的向死存在(Sein zum Tode)。森普倫如此刻劃「共同赴死的存在」。

也許我這刻只看到哈布瓦赫消失的面容，我最後一次看見他的面容——蠟黃的表情，緊閉的雙眼，來世的微笑。(Semprún 53)

某種身體的悲痛侵襲過來。我沉沒在身體上的悲痛。肉體的不

安，令我難以安然棲身。時間一路過去，哈布瓦赫一直死亡。我一直經歷哈布瓦赫的死亡。(Semprún 53)

我們將體會到死亡的經驗，如同集體的經驗，更加是友愛的經驗，形成我們的共在(*être ensemble*)。彷彿共同赴死的存在(*Mit-sein-zum-Tode*)……(Semprún 100)

雖然《伊凡·伊里奇之死》沒有記述格拉西姆看到伊凡最終的逝世的畫面，但可以想像他不曾像伊凡的同事或妻子那樣，只關心死亡對他們的影響，而是願意陪伴伊凡走向生命的終點，關心他在死亡來臨前的痛苦，說不定也會像森普倫和哈布瓦赫二人那樣形成共同赴死的存在。托爾斯泰的小說描述到很多人出席伊凡的喪禮，但似乎沒有人真正悼念他。雖然海德格沒有分析悼念他人的現象，但德斯諸爾(*Françoise Dastur*)認為悼念假設了海德格所講的與他人共在，悼念如同讓他人的死亡持續在自己的身上發酵，背負著他人的死亡前行，提醒自己也是向死存在(*Dastur 1996: 39-60*)。悼念使生者願意接受死者與他們共在，不知道伊凡的死亡會使格拉西姆悼念他和帶著照顧鄰人的品德而活下去嗎？

結 論

本文分析了海德格和托爾斯泰對掩蓋死亡、向死存在和負死而生的觀點。海德格強調的本己和非本己狀態，並沒有一般的倫理學含義。然而，如果我們把他和托爾斯泰交錯閱讀，相信可以開發出海德格更多的倫理思考。托爾斯泰在〈論生命〉表達了和海德格相似的觀點，人類的有限性映照出本己狀態的重要性，思索過去人生的對錯，並在當下做抉擇不是無關痛癢的事情。托爾斯泰寫道：「……恐懼死亡事實上不是恐懼死亡，而是恐懼錯誤的人生……人們想及死亡時感到可怕，不是因為他們恐懼生命隨時終結，而是因為身體的死亡清楚地顯示出他們所沒有活過的真實生命有其必要性。」^[4]伊凡的痛苦正是因為他感到自己的一生是錯誤的，而且無法彌補，但當他意識到此點，就體現了海德格所講的負欠的人生，他必須為其存在負責，卻又無法補滿其遺憾，只能把握人生最後的時光重新審視其一生，面向死亡而成為自由的人。限於篇幅，本文無法分析海德格和托爾斯泰其他作品對死亡的探討，亦無暇處理托爾斯泰有關死亡的宗教觀，留待日後再作探討。

註 釋

1. 這方面的華語研究可參看汪文聖(2002; 2019)、楊婉儀(2016)、孫雲平(2009)、張燦輝(2020)和關子尹(2021)。
2. 與本文不同角度的分析可見 Irwin (2013)
3. 斯蒂格勒從海德格的哲學進一步分析和批判科技和資本主義對人類的影響，參看 Stiegler (2018)。
4. 轉引自(Pachmuss 1961: 72-83)

徵引文獻

- Bernet, Rudolf (1996) "The Other in Myself." Simon Critchley and Peter Dews (eds.): *Deconstructive Subjectivities* (Albany: State University of New York Press), 169-184.
- 張燦輝(2020)《存在之思：早期海德格與勞思光思想研究》(香港：中華書局)。
- Crowell, Steven Galt (1997) "Neighbors in Death." *Research in Phenomenology*, 27.1: 208-223.
- Crowell, Steven Galt (2005) "Subjectivity: Locating the First Person in Being and Time." *Heidegger's Being and Time: Critical Essays*. Ed. Richard Polt (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers), 117-139.
- Dastur, Françoise (1996) *Death: An Essay on Finitude*. Trans. John Llewelyn (Atlantic Highlands: Athlone).
- de Beauvoir, Simone (2017) *Une mort très douce* (Paris: Gallimard).
- Greisch, Jean (2002) *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*. Trans. John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper).
- Heidegger, Martin (2006) *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer).
- Irwin, William (2013) "Death by Inauthenticity: Heidegger's Debt to Ivan Il'ich's Fall." *Tolstoy Studies Journal*, vol. 25: 15-21.
- 關子尹(2021)《徘徊於天人之際：海德格的哲學思路》(新北：聯經)。
- Marx, Werner (1987) *Is There a Measure on Earth? Foundations for a Nonmetaphysical Ethics*. Trans. Thomas J. Nenon and Reginald Lill (Chicago: University of Chicago Press).
- Marx, Werner (2015) *Gibt es ein Maß auf Erden? Grundbestimmungen einer*

- nichtmetaphysischen Ethik* (Hamburg: Felix Meiner).
- Pachmuss, Temira (1961) "The Theme of Love and Death in Tolstoy's *the Death of Ivan Ilyich*." *The American Slavic and East European Review* 20.1(Feb.): 72-83.
- Romano, Claude (2019) *Être soi-même: Une autre histoire de la philosophie* (Paris: Gallimard).
- Sempera, Richard (2008) *Rephrasing Heidegger: A Companion to Being and Time* (Ottawa: The University of Ottawa Press).
- Semprún, Jorge (1994) *L'écriture ou la vie* (Paris: Gallimard).
- Stambaugh, Joan (1991) *Thoughts on Heidegger* (Lanham: University Press of America).
- Stiegler, Bernard (2018) *Dans la disruption: Comment ne pas devenir fou?* (Paris : Babel).
- 孫雲平(2009)〈前期海德格的時間觀〉《揭諦》no.17(July): 47-82。
- Tolstoy, Leo (2008) *The Death of Ivan Ilyich and Other Stories*. Trans. Anthony Briggs, David McDuff, Ronald Wilks (London: Penguin).
- Tolstoy, Leo [托爾斯泰](2018)《伊凡伊里奇之死》。魏岑芳(譯)(臺北:漫遊者文化)。
- 汪文聖(2002)〈自我超越與生死問題間的弔詭性：胡塞爾和海德格對生死問題論述之比較〉。《國立政治大學哲學學報》no.9 (Dec.): 99-130。
- 汪文聖(2019)《現象學作為一種實踐哲學：胡塞爾、海德格、鄂蘭的倫理、政治與宗教哲學》(新北:聯經)。
- 楊婉儀(2016)〈從死與死亡的區分開展萊維納斯以倫理觀點對海德格存有論之批判：以《存在與時間》為例〉。《思與言》54.3: 235-262。

Works Cited

- Bernet, Rudolf (1996) "The Other in Myself." Simon Critchley and Peter Dews (eds.): *Deconstructive Subjectivities* (Albany: State University of New York Press), 169-184.
- Cheung Chan-Fai (2020) *Cunzai zhisi: Zaoqi Heidegger yu Lao Sze-kwang sixiang yanjiu* [*Thinking of Being: Studies of Early Heidegger's and Lao Sze-kwang's Thoughts*] (Hong Kong: Chunghwa Book Company).
- Crowell, Steven Galt (1997) "Neighbors in Death." *Research in Phenomenology*, 27.1: 208-223.
- Crowell, Steven Galt (2005) "Subjectivity: Locating the First Person in Being and Time." *Heidegger's Being and Time: Critical Essays*. Ed. Richard Polt (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers), 117-139.
- Dastur, Françoise (1996) *Death: An Essay on Finitude*. Trans. John Llewelyn (Atlantic Highlands: Athlone).
- de Beauvoir, Simone (2017) *Une mort très douce* (Paris: Gallimard).
- Greisch, Jean (2002) *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*. Trans. John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper).
- Heidegger, Martin (2006) *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer).
- Irwin, William (2013) "Death by Inauthenticity: Heidegger's Debt to Ivan Il'ich's Fall." *Tolstoy Studies Journal*, vol. 25: 15-21.
- Kwan, Tze-Wan (2021) *Paihuai yu tianren zhiji: Heidegger de zhexue silu* [*Wandering between Heaven and Human Beings: Heidegger's Philosophical Paths*] (New Taipei: Linking).
- Marx, Werner (1987) *Is There a Measure on Earth? Foundations for a Nonmetaphysical Ethics*. Trans. Thomas J. Nenon and Reginald Lill (Chicago: University of Chicago Press).
- Marx, Werner (2015) *Gibt es ein Maß auf Erden? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik* (Hamburg: Felix Meiner).
- Pachmuss, Temira (1961) "The Theme of Love and Death in Tolstoy's *the Death of Ivan Ilyich*." *The American Slavic and East European Review* 20.1(Feb.): 72-83.
- Romano, Claude (2019) *Être soi-même: Une autre histoire de la philosophie* [*Being*

- Oneself: Another History of Philosophy*] (Paris: Gallimard).
- Sempera, Richard (2008) *Rephrasing Heidegger: A Companion to Being and Time* (Ottawa: University of Ottawa Press).
- Semprún, Jorge (1994) *L'écriture ou la vie [Literature or Life]* (Paris: Gallimard).
- Stambaugh, Joan (1991) *Thoughts on Heidegger* (Lanham: University Press of America).
- Stiegler, Bernard (2018) *Dans la disruption: Comment ne pas devenir fou? [In the Disruption: How Not to Become Mad?]* (Paris: Babel).
- Sun Yun-Ping (2009) “Qianqi Heidegger de shijian guan” (“The Early Heidegger’s View of Time”). *Jie di* no.17(July): 47-82.
- Tolstoy, Leo (2001) “The Death of Iván Il’ych.” *Tolstoy’s Shorter Fiction*, vol. 2. Trans. Aylmer Maude, and Nigel J. Cooper (New York: Everyman’s Library).
- Tolstoy, Leo (2018) *Yifan yiliqi zhisi [The Death of Iván Il’ych]*. Trans. Wei Tsen-Fang (Taipei: Azothbooks).
- Wang Wen-Shang (2002) “Ziwo chaoyue yu shengsi wenti jian de diaoguxing: Husserl he Heidegger dui shengsi wenti lunshu zhi bijiao” [“Paradox between the Self-Transcendence and the Life-Death-Problem: The Issue of the Life-Death-Problem in Husserl and Heidegger”]. *NCCU Philosophical Journal* no.9 (Dec.): 99-130.
- Wang Wen-Shang (2019) *Xianxiangxue zuowei yizhong shijian zhexue: Husserl, Heidegger, Arendt de lunli zhengzhi yu zongjiao zhexue [Phenomenology as a Practical Philosophy: Ethics, Politics and Philosophy of Religion in Husserl, Heidegger and Arendt]* (New Taipei: Linking).
- Yang Wan-I (2016) “Cong si yu siwang de qufen kaizhan Levinas yi luli guandian dui Heidegger cunyoulun zhi pipan: Yi ‘Cunzai yu Shijian’ weili” [“Levinas’ Criticism on Heidegger’s Ontology, from the Disparity of Dying and Death to Ethic: An Example on *Being and Time*”]. *Thought and Words: Journal of the Humanities and Social Science* 54.3: 235-262.

摘 要

本文分析海德格在《存在與時間》裏引述托爾斯泰的小說《伊凡·伊里奇之死》可能有的涵義。通過把二人的作品交錯閱讀，開發海德格哲學裏尚未明言的倫理意涵。本文首先分析海德格和托爾斯泰指出日常狀態如何掩蓋人們會死的事實。接著分析二人向死存在之含義，並指出向死存在提供了人們契機去改變其存在狀態。最後會指出海德格的哲學包含負死而生的觀點，代表承擔他人之死的倫理態度。

關鍵詞：海德格、托爾斯泰、現象學、死亡、倫理

Carrying Death in One's Life A Phenomenological Liaison between Heidegger and Tolstoy

TAI Yuen-Hung
National Sun Yat-sen University

ABSTRACT

My paper analyzes the significance of Tolstoy's *The Death of Ivan Ilyich* in Heidegger's *Being and Time*. By detecting similar thoughts about death in these two authors, I argue that the ethical thinking, which remains unclarified in Heidegger, can become much more explicit. I begin by demonstrating the ways in which the everyday attitude obscures the potential approach of death at any moment. Then, I proceed to elaborate on Heidegger's notion of Being-towards-death with reference to the relevant episodes in Tolstoy's novel, emphasizing that Being-towards-death offers a crucial opportunity to surpass one's everyday attitude and confront one's own possibility of death. In the end, aided by Tolstoy's particular plot, I contend that we can further develop Heidegger's ethical thinking by asserting that carrying the impending death of other individuals in one's own life motivates individuals to care for them, thus providing a healing effect.

KEYWORDS: Heidegger, Tolstoy, phenomenology, death, ethics