地理學報　第五十五期：25-42 (2009)
JOURNAL OF GEOGRAPHICAL SCIENCE (55) : 25-42 (2009)

棲居與空間
海德格空間思維的轉折
Dwelling and Space
The Shift of Heidegger's Thinking on Space

王應棠*

Ying-Tang Wang

Abstract

This paper attempts to discuss Heidegger's thinking trajectories and shift on dwelling and space. I start from *Being and Time* by viewing spatiality of Dasein, thing and world, and then deal with the importance and meaning of dwelling in his later thought by pointing out issues of human being's possible living and destiny in a world dominated by technology. However, in spite of Heidegger's thinking has inspired researchers on human geography and architecture, aspects of social, political and cultural context of dwelling and space have been neglected.

Keywords: dwelling, space, building, thing, world.

摘　要

本文試圖經由海德格從《**存有與時間**》到後期思想的轉折過程中，對人、物與世界等關係中的空間性進行探討，接著從海德格賦予棲居的本質意義反思當前爲科技所宰制的人的生活及其命運之可能性。文末討論海德格的棲居與空間思維

* 國立東華大學多元文化教育研究所助理教授
Assistant Professor, Graduate Institute of Multicultural Education, National Dong Hwa University.

對人文地理、建築學與其他相關空間研究專業的啓發、檢討與批判，指出他忽略了棲居與空間的社會、政治與文化的脈絡性，空間的研究者必須經由當代特定而具體的環境與人群之文化與歷史經驗脈絡來加以闡明。

關鍵字：棲居、空間、築造、物、世界

前　言

作爲 20 世紀最具影響力的思想家之一，海德格的獨特思考方式不僅改變了哲學，也對其他學科的研究議題與問題意識造成相當大的啓發。他對空間的獨特思考也在空間研究與實務領域如人文地理學、建築與環境規劃專業中受到廣泛的關注，其重要性可以呈現在以專題專書出版的現象之考察。就我所知，在英語世界哲學研究內部 Seibert (1972) 的博士論文《*On Being and Space in Heidegger's Thinking*》是討論海德格空間思維的開山之作，主要討論海德格思想中的存有與空間的關係。最近更有兩部相關專著問世， Malpas (2006) 的《*Heidegger's Topology*》主要討論存有 (Being)、地方 (place) 與世界 (world) 的關係，他稱之爲海德格的地誌學 (topology)。Malpas 認爲，當海德格將「人」這種存有者界定爲 Dasein (being-there) 時，從人們發現自己的存在之際就已經在「此」(there) 的空間現象出發，存有與空間就必然內在地聯繫在一起。Schatzki (2007) 的《*Martin Heidegger: Theorist of Space*》簡要地介紹海德格的哲學思想與各種空間現象的理念，尤其是針對空間 (space)、空間性 (spatiality)、地方 (place)、場所 (site) 與棲居 (dwelling) 等相關的空間概念均作了介紹。臺灣漢語世界哲學研究最早出現的是游淙祺 (1988) 的碩士論文〈海德格《**存有與時間**》中的空間觀〉，討論海德格前期思想的空間概念。其他相關論文與專書則未見，僅散見於沈清松 (1987) 的演講稿〈與地理系同學談現象學方法〉與汪文聖 (2000) 的論文〈有關「空間現象學」的經點詮釋〉中，列有部分篇幅討論。

而海德格的空間思維對人文地理學、建築與環境規劃專業領域學者的影響則既深且廣，最近出版的專書有建築學者 Sharr (2007) 的《*Heidegger for Architects*》，主要向建築專業人員與學生介紹海德格的空間思想，尤其集中在作品中與建築相關的三篇文章：〈The Thing〉、〈Building Dwelling Thinking〉以及〈'...Poetically Man Dwells...'〉。其他英語文獻可見 Schatzki 上引書第 5 章 (Schatzki, 2007)，分別以存在的空間性 (the legacy of existential spatiality)、地方與棲居 (the legacy of place and dwelling) 以及清理空間 (the legacy of the clearing) 三個小節整理出受其影響的眾多文獻，我在本文最後一節將擇要引述。漢語世界中，季鐵男 (1992) 編的《**建築現象學導論**》，在第一篇本論中首次出現海德格後期討論棲居 (dwelling) 概念的重要論文〈Building Dwelling Thinking〉(在書中翻譯爲〈建・居・思〉)，並譯介現象學與存在哲學重要思想家梅洛龐蒂 (Merleau-Ponty) 與巴謝拉 (Bachelard) 的空間論述。第二至四篇則分別依地方、建築與環境等主題翻譯與收入人文地理學、建築與環境規劃專業領域學者之論文。其中影響力較大者如瑞爾夫 (Relph)、諾伯休茲 (Norberg-schulz)、段義孚 (Yi-Fu Tuan) 等人之觀點，亦將於最後一節討論。

從上述相關文獻的簡要介紹，或可大略認識到海德格空間思維對英語世界相關學科領域的影響力。但是漢語世界對此一議題除游淙祺 (1988) 的碩士論文外卻較少深入探討之專著與論文出現。爲

彌補此一空缺，本文目的即在直接從海德格本人著作梳理其空間思維特質、軌跡與轉折，然後討論海德格空間思維對空間研究與實作領域之啓發與檢討，希望能爲空間相關研究領域提供一個理解海德格空間思維比較完整的討論起點。

從 Building Dwelling Thinking 的一段話談起

海德格在《**存有與時間**》(Being and Time)(Heidegger, 1962) 論及人的存有特性是「在世存有」(Being-in-the-world) 時，已指出人與世界的關係是一種寓居關係 (Being-in) (詳後)。到了後期，棲居 (Dwelling) 的思想越來越佔有重要地位，尤其是在〈Building Dwelling Thinking〉(Heidegger, 1971a) 一文中，他將築造、棲居與思考三種活動統合，更達到棲居之思的高峰。我從這篇文章的一個段落開始探討海德格前後期思想中對棲居與空間的思考之轉變歷程及其意義。

在〈Building Dwelling Thinking〉中，海德格說 "Building puts up locations that make space and a site for the fourfold. From the simple oneness in which earth and sky, divinities and mortals belong together, building receives the directive for its erecting of locations. Building takes over from the fourfold the standard for all the traversing and measuring of the spaces that in each case are provided for by the locations that have been founded." (Heidegger, 1971a: 158)。這段話試譯如下：「築造 (Building) 設立了各種位置 (locations)，這些位置爲四重整體 (fourfold) 提供空間 (space) 和場所 (site)。從天、地、人、神相互隸屬的純一四重整體中，築造 (building) 接受指令以建造位置。築造從四重整體取得準則，用來爲它已建立的位置所提供的各種空間 (spaces) 做出度量」。這裡涉及下列幾個關鍵詞：building、location、space、site、fourfold 等。這些詞與一般用法差距甚大，fourfold 則是生造的新字，海德格均賦予它們特殊的意義。要瞭解海德格如何賦予這些詞特殊的意義，我們必須將它們放入海德格思想本身的脈絡中才得以釐清。本文首先引介另一具統攝作用的關鍵詞 Dwelling 之意義，來處理 Building 與 Dwelling 之關係，並從人、「物」(Thing) 與世界的關係來說明 fourfold 所指的是什麼。其次，我嘗試經由海德格從《*Being and Time*》到後期思想的轉折過程中，對人、「物」(Thing) 與世界等關係中的空間性進行探討，釐清其思想中各種空間詞彙的意義。第三，從海德格賦予 Dwelling 的本質意義反思當前爲科技所宰制的人的生活及其命運之可能性。最後，以海德格的獨特空間思維對其他以空間爲研究主題之哲學、地理學、建築學與其他空間研究專業之啓發、檢討與批判，來初步評價其貢獻與缺失。

解字說文：Building, Dwelling, Fourfold, Thing

從語法上，Building 一詞作爲名詞是「建築物」，是人的活動所生產的一種「物」；而作爲動名詞則是「築造」之意，強調築造的行動過程。人築造各種建築物，蓋工廠是用來生產器物，建造橋樑是爲方便通行，而築造家屋則是供人居住。工廠、橋樑和家屋都是提供人類活動的建築物，它們是人們日常生活實作的場所。在廣泛的意義上，生產器物、通行、居住等活動都在我們棲居 (dwelling) 的領域之中 (Heidegger, 1971a: 145)。通常人們認爲築造 (building) 是爲了棲居 (dwelling)，棲居與築造的關係就被視爲目的與手段的關係。海德格說，這當然不能說不對，但這種手段－目的的認知架構

(schema) 阻礙了我們洞察其本質性的關係。他認爲築造不只是棲居的手段，而是築造本身就已經是棲居了 (Heidegger, 1971a: 146)。怎麼說呢？一方面築造作爲人的活動，原本就屬於日常生活實作 (即 dwelling) 的領域；另一方面，我們要先懂得如何棲居，我們才能進行築造活動 (Heidegger, 1971a: 160)。例如我們要懂得如何睡覺、炊事，才做得出原初的休憩、煮炊的地方，而不是先築造臥室、廚房這些分化了的特定空間，再將人擺放進去進行這些活動；現代專業分工體制下的營造系統所生產的房屋即是如此，人們在搬入購買的新屋時常常會因不符自己生活的需求而敲敲打打，重新改造，但也僅能在有限範圍內改善。儘管居住空間的改善受限於原有的架構，不過上述的現象表示築造早已屬於棲居了，因爲我們必須隱隱約約都知道什麼是比較好的生活方式，才能從事空間的改造行動。

至於棲居 (dwelling) 的本質是什麼呢？對海德格而言，棲居不只是在家屋中的居住活動，而是人的存有方式及特徵 (Heidegger, 1971a: 158)，是人在大地上的存在樣態 (the manner in which we humans are on the earth)，是去珍愛、保護、培育和照料大地。在此一意義下，作爲棲居的築造活動具有雙重作用，一是保存、培育能自行生長的生物；其二則是建造那些不能自行生長之「物」，例如家屋與生活器具等 (Heidegger, 1971a: 147)。在上述雙重作用下，棲居的本質是提供我們安全的庇護之所，讓人在不受威脅的自由之境中保持自在，並護衛萬物於其本質之中 (Heidegger, 1971a: 149)。而棲居既然是人在大地上的存在樣態，人在大地之上即同時是在天空之下；人、大地和天空則共同存在於諸神之前。在這裡我們對「神」的理解不必侷限於宗教信仰的領域，海德格強調的是相對於終有一死的人 (the mortals) 的神聖者 (the immortals)，而對神聖的感受則是人在面對不可掌握的命運所產生的謙卑與崇敬之情，諸神即是爲人們帶來訊息的使者。由天、地、人、神相互隸屬形成的純一四重整體，海德格稱之爲 fourfold，人即藉由「棲居」存在於此一 fourfold 之中。他進一步說，棲居的基本特性在於保存 fourfold 於其本質中，讓其得以呈現 (presencing)。於是人的棲居即蘊含在拯救大地 (解放萬物，讓它們在其本質中呈現)、接受天空 (接納天空中的日月星辰的運作，依循日興夜息的韻律而活動)、等待諸神 (開放自己，傾聽諸神之現身與隱沒所帶來的訊息)、並護衛人作爲終有一死的人的本質。

上述提及的自由、解放等詞語，並不蘊含人本主義的觀點。海德格認爲各式各樣的人本主義有一共同原則，即人性是由人的行動所創造出來的，因此人成了最高原則，人成爲人性的基礎。人本主義認爲人的人性就在人的本質之中。而在傳統哲學中，人性的定義是相對於自然、歷史、世界級世界的基礎等這些已經被建立的解釋而被定義，即是在存有者整體中被定義；人則被擺在各種動物之中，將人與它們的差異表象出來去定義人。這不能說是錯的，但如將人視爲一般存有者來思考，是將人視爲動物之一，如亞里斯多德說「人是理性的動物」即是這種形上學思想的結果。海德格說，人的本質在人的存在 (ek-sistence) 之中。人作爲「在世界之中的存有」，他早已超出自身到存有的真理，站立在存有的光輝之中。人的人性即是人的本質，理性屬於人的本質之一。海德格認爲理性的本質根植於：就任何一種對存有者之存有的領會，存有已被照亮並在真理中自行運作了。存在 (ek-sistence) 是人瞭解理性的基礎，才是真正的人性。人的本質奠基於人與存有的關係之中，思考人的本質就必須在此一關係中探討 (Heidegger, 1977b)。

而人保存其棲居的本質，讓它呈現在何處呢？它呈現在「物」(thing) 之中，經由棲居的上述作用將 fourfold 帶入「物」中並保存於其中 (Heidegger, 1971a: 150-1)。

如我們進一步思考棲居，則要強調人的時間性，它爲我們指明的便是這樣一種方式：生活在大地

之上和天空之下的人，在短暫逗留的過程中走完他從生到死的整個行程。這個行程有各種形式及其轉變過程，但是貫穿其終始的仍是棲居這一主要性質，仍是人類短暫逗留這一主要性質，這是在大地與天空、誕生與死亡、快樂與痛苦、勞動與話語之間的逗留。如果我們把這多重「之間」叫做世界，則世界就是終有一死的人居住的家。家屋、村莊和城市即是集這些多重「之間」於其內並環繞它們周遭的築造物。只有從作爲終有一死的人棲居於世界之家這一向度而言，他才響應這種召喚：爲神建造一個家，爲自己建造一個棲居之所 (Heidegger, 1983: 93)。在這裡，作爲響應召喚的築造活動，就不是由人的意志主導來達成一己之私的行爲，而是在保存棲居的本質時聆聽其召喚，此一召喚爲人們揭示出一種相應的生活態度，據以築造居所，和諧地與周遭環境和萬物相處。

至於什麼叫做「物」，海德格在〈The Thing〉(Heidegger, 1971b) 有較清楚的說明。他說，通常我們稱呼鄰近的東西爲「物」(things)，海德格舉壺 (jug) 爲例說明之。壺是一「物」，而什麼是壺呢？它是一個容納東西的器皿，由於它有壺壁及底座來容納。作爲器皿的壺須能自持 (self-supporting)，因此具有獨立性，這種獨立性使壺有別於一客體 (object) (Heidegger, 1971b: 166-7)，因客體須對應於主體而言才叫做客體，這種客體永遠是人的意志所表象 (represent) 出來的，因此不具有獨立性。

壺的自持性來自製造過程的塑形，爲了「容納」的目的而聚集自身 (Heidegger, 1971b: 168)。它的「物性」(thingness) 在於作爲器皿的存有方式。當我們將酒倒入空壺時，我們知道壺內的「空」(empty space) 才是使壺成爲器皿的特徵。陶匠塑土成壺是形塑「虛空」(void)。壺的「虛空」操持了它的製作過程，因此，壺作爲器皿的「物性」在於它所持有的「虛空」，而不在於任何物質原料 (Heidegger, 1971b: 169)，因爲不論原料是泥土、金屬或木材，均不影響壺之爲壺的特性；但若不具這種「虛空」以容納它物 (如水或酒) 的屬性，它就不是壺了。「虛空」所形成的「容納」作用能夠「承受」(taking) 與「保持」(keeping) 注入壺中的東西，在將壺中的東西傾倒出來時，「容納」的本質即呈現出來。從壺中傾倒出所容納的東西即是「給予」(to give)，壺之「虛空」的容納本質聚集在「給予」之動作中。壺作爲壺的特性即在於傾倒時所給出的贈禮之承諾中，而一把鐮刀或鐵鎚就不具有這種「給予」的特性 (Heidegger, 1971b: 171-2)，因爲它們沒有壺之「虛空」的容納本質所具有的給予性。

壺中的水來自岩縫的山泉。岩石駐留於大地，接納了天空的雨露。壺中若裝的是酒，那是來自葡萄的果實，果實則來自土地的孕育與陽光的滋養。從壺中傾倒出的水與酒的贈禮中，棲留著天空與大地。而壺之壺性即在於傾注而出的贈禮之中呈現，因此棲留著天空與大地。作爲贈禮的水是「人」(mortals) 的飲料，它能解渴，讓人恢復活力。而如果贈禮是酒，則是用於祭祀「神」(the immortal gods)。於是，在壺所傾注的贈禮中，駐留著天、地、人、神所聚集而成的純一四重整體 (a single fourfold)。這種「駐留」(staying) 解蔽 (unconcealed) 了四重性的整體 (Heidegger, 1971b: 172-3)。海德格稱具有「聚集」作用 (gathering) 的東西叫做「物」(thing) (Heidegger, 1971b: 174)。「物」在「成物過程」(thinging) 中駐留天、地、人、神，將他們從遠方帶至近處，這種帶至近處 (bring-near) 的作用即是「切近性」(nearness) (Heidegger, 1971b: 177-8)。這就是我們稱鄰近的東西爲「物」的緣故。例如家屋作爲一建築「物」，即是這樣一種「物」。人在築造家屋的過程中，將各種建材從遠方帶至鄰近之處以進行築造工作；藉由構築四壁與屋頂，創造出一供人居住的庇護所，從自然環境中給出一個位置 (location)，許諾出各種活動 (如吃飯、睡覺、生產、祭祀等日常生活實作) 的空間 (spaces)。各種空間打開了供人棲居的領域，而位置 (location) 經由安排各種空間成爲一個場所 (site)，允諾 fourfold 進入其中。家屋是 fourfold 的庇

護之所，作爲一種「物」，在築造的過程中使 fourfold 得以呈現出來。而築造的本性在於應和「物」的特性－即作爲位置，許諾出各種空間。這就是爲什麼築造作爲建造位置，能創建並連結各種空間。在此一過程中，具有量體 (即高度、寬度、深度等維度) 與廣延 (extension) 的抽象空間特性也一併進入建築物的物性結構之中 (Heidegger, 1971b: 156-8)。但這是作爲派生的、認知的空間特性，當我們如此認知空間 (space) 時，它就成爲一種特別的空間，具有抽象的三維和廣延的特性，海德格稱之爲 position (Heidegger, 1971b: 155)。現在我們大多人居住的現代營造系統所生產的販厝，是透過精密的規劃設計與計算過程所生產的住宅商品，大多只考慮如何以最小成本來獲取最大利潤，強調的是可量化的空間單位如「三房兩廳」或「四米二挑高樓層」，即使也顧及人的棲居特性，卻往往不敵利潤的考量。作爲人追求利益之強烈意志的產物，這樣的住宅產品只是可換算成價格的居住容器，這種營造態度的產品不只無法讓人棲居，甚至已影響人的存有方式了。

Dasein、「物」、世界及其空間性

要探討居住家屋的空間性，則我們必須首先在人、「物」與世界的整體關係中進行思考，才得以釐清。爲了要了解海德格上述後期思想的空間觀，必須先介紹他前期在《*Being and Time*》(以下引用簡稱 BT) 一書中的人 (Dasein) 與「物」的空間性，以闡明其思想的連貫性與轉折處。在 BT 中，海德格將「人」稱爲 Dasein，意思是「能夠詢問自己之存有 (Being，to be) 的個體」(Heidegger, 1962: 27)。作爲一個能夠詢問自己之存有的個體，其存有方式稱爲「存在」(Existence)，蘊含「走出自身」的特性，暗示 Dasein 是以世界爲其背景來凸顯自身。Dasein 若從世界中凸顯自身，則表示自己早已在世界之中，其存在方式稱爲「在世存有」(Being-in-the-world)。這表示 Dasein 作爲「在世存有」，是向存有與世界開放的個體，Dasein 與世界形成一種整體的關係 (Heidegger, 1962: 67-71)。

作爲「在世存有」，Dasein 與世界的關係是一種寓居關係 (Being-in)。在此一關係中，人並不是有如水被置入杯中般被放進世界之內，而是與其世界形成一個整體。海德格指出 Being-in 中的'in'是從德語的動詞“innan”而來，具有「寓居」(to reside, to dwell) 的含意，而其中的“an”則有「熟悉」、「照料」之意。Dasein 寓居於世界之中，即熟悉著此一世界 (Heidegger, 1962: 78-86)。Dasein 與世界的關連方式是與日常生活實作息息相關的，他稱之爲關切 (concern)。在關切中，Dasein 發現一個由日常生活操作涉及之用具關係整體所揭示出的周遭世界 (Heidegger, 1962: 95-102)，在此一周遭世界中，他與其他存有者相遇 (encounter)，並在日常生活的關切中處理 (deal with) 這些存有物，使它們成爲上手之物 (the ready-to-hand)。日常生活中，任何生產活動都需要操作、使用用具。在操作、使用的活動中，Dasein 總是爲了某種實際目的 (in-order-to…) 而使用不同的用具。單一用具自身不具意義，必須在人的實際目的的推動下形成一個關連各種用具的關係整體，在其中才能顯示它的意義。這些用具在其關連的關係整體中，使 Dasein 獲得一種與己息息相關的，在日常操作中的「視線」(sight/sicht)，海德格稱之爲「環視」(circumspection/umsicht)。Dasein 經由日常生活的實際生產活動，在一種與己相關的關切之中，經由環視提供之視野，得以看見一個圍繞著他的周遭世界 (environment/umwelt)。另一方面，當生產的產品不只是爲了自己使用，也提供給他人使用時，此時 Dasein 就與其他人關連起來。因此，Dasein 經由生產活動形成的周遭世界，同時也是公共的世界。

在用具所形成的關係整體中，我們看到 Dasein 與各種上手之物有一種近、遠的關係，這時便觸及了空間性，因此他首先探討用具的空間性。

(一) 用具之空間性

探討用具的空間性必須從用具的存有方式，即「上手性」(readiness-to-hand) 著手。「上手性」這個詞本身就表明了與 Dasein 切近的空間性。因此，用具就其空間性而言具有切近性 (closeness)。用具與我們的關係是近或遠，是由我們對它們的關切程度決定。而用具在其關係整體中，由一個用具關涉 (involve) 到另一用具的作用時，即爲用具帶來方向性 (directionality)。因此，用具的空間性具有近、遠性及方向性兩種特質。

當用具在操作活動中，首先就已經佔有一個處所 (place)，這個處所界定此一用具在其用具整體的各種處所中，與其他用具的關涉性，並隸屬於此一整體脈絡，而由用具關係整體所界定的空間即爲區域 (region)。當用具脫離人的關切與環視形成的周遭世界時，它就脫離實際活動，成爲人的認知活動所觀察的客體，海德格稱之爲「手前之物」(the present-at-hand)，其空間性呈現爲一種帶有任意性的 position (Heidegger, 1962: 135-8)，由抽象的三維和廣延的特性所界定。

(二) Dasein 之空間性

Dasein 的空間性也必須由其存有方式著手。作爲「在世存有」，Dasein 與世界的關係是 Being-in，他不是存有爲手前之物，故其空間性不是在「世界－空間」(world-space) 之內佔有一個 position；他也不是上手存有者，不能在處所 (place) 之內。他是在世界「之中」(in the world)。Dasein 在日常生活的關切及熟悉中操作用具，因此其空間性必須在他與用具的關係中探討。在人的日常生活經驗中，因生活要求必須操作用具從事活動時，發現用具具有一種切近性。用具之切近性是由 Dasein 之關切所形成的環視所建立，並形成方向性 (directionality)－即 Dasein 在其關切中走出自身到用具之所在，經由他朝向用具的作用帶出了方向性。在此一作用中，Dasein 的空間性具有消除距離 (de-severance) 與給出方向 (directionality) 的特性：

1. 消除距離 (de-severance)

作爲 Dasein，其本性就是在日常實作中拉近事物，消除距離。在其環視中，Dasein 將用具帶至近處，成爲上手狀態。但在日常生活中，Dasein 還是會用近、遠等字眼形容他與物或地點的關係。這種近、遠關係具有不精確 (imprecise) 及可變 (variable) 的特質，由關切來調控 Dasein 對距離的估算。例如我們用「半個小時的路程」、「一盞茶的功夫就到了！」等日常生活的表達方式來估算我們與目的地之距離，這是用時間來大略估算空間距離。而我們對同一條路會因當時處境而呈現不同的感受，如身體狀況良好、天候佳時，走來相當順暢，感覺一下子就到了；但碰到腳痛又逢下大雨時，同樣一條路就變得漫長而難以到達。這說明日常生活對空間距離這種「主觀的」、不精確的估算是較爲原初的，而客觀的距離量度則是派生的。但這種「主觀性」並非獨斷的方式，正是 Dasein 在其日常生活的環視中具有的「消除距離」作用，揭示了 Dasein 早已走出自身到達世界的事實。這也說明有些事物只因不在我們關切的環視中，明明近在眼前卻視而不見的道理；而我們之所以能夠走向用具，則是因爲 Dasein 先已在關切的作用下到達用具的處所，然後移動身體趨近用具才有可能。

2. 給出方向 (directionality)

我們說 Dasein 也佔有一個處所 (place)，但這並不能理解爲有如用具般佔有一處所，而是在 Dasein 的環視下，在用具所預先揭示的區域內，經由消除距離作用將其帶入這個區域。Dasein 早已走出自身到用具「那裡」，而經由消除距離的作用從「那裡」再回到「這裡」的時候，就帶出了方向性 (directionality)。假如 Dasein 存在，他就存在爲他所揭示的區域，並總是已經具有消除距離與給出方向的特性 (Heidegger, 1962: 143)。這就是 Dasein 在世存有的方式，Being-in。

(三) 空間與 Dasein 之空間性

Dasein 與世界是一體的，這個世界就是他在日常生活環視下所發現的世界。Dasein 在消除距離的作用中儘管將事物帶至近處，與 Dasein 仍有一個距離，說明了 Dasein 的本質具有空間性 (Heidegger, 1962: 142)。Dasein 的空間性所揭示的區域，即用具世界。將事物帶至近處意爲帶入周遭世界範圍內，在這層意義上，Dasein 具有給出空間 (giving space) 的作用，爲事物留出活動的餘地 (making room)，使事物得到處所，而這又與 Dasein 對事物的熟悉性共同揭示了空間。

區域是用具整體歸屬之處，事物在其中得以獲得安置。這一歸屬性 (belongingness) 的意涵是從關切的目的性 (for-the-sake-of-which)，以及經由讓事物得到安置而將之關涉於區域之中的作用得出的。我們給予事物空間 (giving space)，也稱爲留出活動的餘地 (making room) 給它們，是由於物的空間性被解放所致。若是 Dasein 退出這種關切，而將事物的存有視爲手前存有，成爲認知的對象，事物就被計算、量度、控制著，就得不到安置。事物若得不到安置，則人也失去他的寓居之所。換言之，Dasein 熟悉著世界，在其環視的關切中將所遇到的事物形成一個關涉的整體，讓事物各得其所，各盡其用，因此解放了事物，人也獲得自由與自在。

海德格進一步指出 Dasein 與他人之原初關係爲照料 (solicitude)。因爲他人不是 Dasein 所處置或認知的物體 (objects)，他們的存有方式並不是作爲上手的工具或作爲「手前物」的狀態存在於世界之內 (within-the-world)，而是「在世存有」(Being-in-the-world)；他人也是一個個的 Dasein，與我這個 Dasein 的關係是共同存有 (Being-with) 在世界之中。並不存在一個沒有世界，只孤立的「我」的狀態，也不存在一個只有「我」而沒有他人的狀態；作爲在世界中存有的「我」總是已經與他人共同存有。換言之，他人並非外在於「我」的任何人，「我」就在他人之中。而世界總是「我」與他人共享的同一個世界，Dasein 的世界是「共在的世界」(with-world/mitwelt)。

從《存有與時間》空間觀的缺失到後期空間觀的轉折

在 BT 中，海德格首先揭示人 (Dasein) 的存有模式是「在世存有」，並認爲 Dasein 與世界是一個統一的現象，存在於與世界的統一體之中。接著，海德格宣稱「世界」只屬於 Dasein 本身的存有特徵，而不屬於其他的存有者。但此一宣稱並不排除在世界之內 (within-the-world) 如用具、動植物及礦物等其他存有者的諸多存有模式，也不排除 Dasein 與其他存有者的關係，這就要由他們存在於世界之中的相互關係來說明。

首先，海德格界定 Dasein 與世界的相互關係是 Being-in，是 Dasein 寓居 (dwell) 於世界並熟悉著

世界的一種方式。具有 Being-in 特徵的 Dasein 與物接觸的方式是在日常具體操作活動中相遇(encounter)，是一種能讓物在相遇中彰顯自身的方式。Dasein 在世界之中存在並瞭解著自己，而且將自己的命運 (destiny) 與遭遇到的存有者相互關連起來。只有在此一意義上，Dasein 才能發現圍繞在他周遭的事物，認識此一周遭世界，並擁有該世界。Dasein 與「物」的關係是他早已超出自身到「物」的周遭世界，因此與世界的關係並非主客分立。世界不是一個客體，它早已在 Dasein 的存有之中；Dasein 也不自限於成爲一個主體，他早已在世界之中，而「關切」則是 Dasein 與世界的原初關係。在「關切」中，Dasein 經由日常生活實作與物相互連結，他將這種用具性的物的存有方式界定爲「上手性」(ready-to-hand)。但一當 Dasein 從寓居於世界並操作世界中的物之關係中抽離，此時知覺作爲「關切」的不足或派生狀態開始運作，使認知活動成爲可能，而所認知之物的存有方式被界定爲「手前性」(present-at-hand)。

根據此一論證，一切存有者可區分爲「在世存有者」(Dasein)、「上手存有者」(各種用具) 及「手前存有者」(各種認知物)。而世界的意義是以 Dasein 爲基礎，將 Dasein 與各種用具的整體關係界定爲「周遭世界」(surrounding world, environment)，而 Dasein 與認知物則形成「手前世界」(totality of present-at-hand entities)。依據這種論證來區分一切存有者並無法包含神聖的存有者 (如神廟中的神) 與藝術作品 (如建築物、繪畫、音樂、詩歌) 等。但海德格後期思想轉折的關鍵並不在於將上述論證予以擴大、修正以解決其缺陷，而是在於：對存有意義的探索，前期係經由 Dasein (此處指「人」) 爲中介，後期則直接思考存有，讓存有 (sein) 之真理自行揭示於「此」(Da)，Dasein 成爲存有揭示之處，可以發生在人身上，也可以發生在建築物、藝術作品等「物」之中。

在 BT 中，海德格說 Dasein (人) 的存有結構是 care，它在被丟入「當下」的處境中具有一種境遇感，聯繫「過去」，並將自己藉由 project 的作用設計並投向「未來」，在這種既受過去與現在形成的處境所限制又對未來自由開放的結構中揭示出「世界」。他認爲只有「人」才具有 care 的存有特性，因此才能擁有「世界」。Dasein (人) 能夠自行開顯世界的意義，而非由其他外因所致。動物、植物及其他的存有者不具有 care 的特性，因此它們都沒有「世界」。而在〈The Origin of the Work of Art〉(Heidegger, 1971c) 中，海德格藉由神廟及梵谷的畫來說明藝術作品的本質是建立一個世界，是存有之真理自行設置入藝術作品之中。在作品中作用著的是一特殊存有者在其存有中的解蔽，即真理的發生。藝術作品所建立的世界之意義是由存有所具有的一種照亮原則給出的。但世界的意義必須藉由一實際之東西來呈現，讓世界的意義有一承載基礎，海德格將凝聚成實際東西的原則稱爲「大地」(earth)。大地聚集起各種實際之物，構成一個整體，由此一整體所建立的結構 (即世界之意義) 才能被人所瞭解。

在〈Art and Space〉(Heidegger, 1969) 中，海德格則進一步藉由雕塑來展開其空間論述，藉以返回空間的基礎。他認爲存有才是打開空間或清出空間的源頭。首先，他從語言中探索空間 (space/raum) 的特性蘊含「清出空間」(clearing-away/raumen) 的作用，意爲在荒野中清理出空地。空間帶給人們居留的空地，讓各種 places 得以釋出 (released)，使棲居的人之命運在其中或得以歸家、或無家可歸、或漠然處之；它也使諸神的現身或隱沒之所得以釋出。在其作用中，「清出空間」同時呈現/隱蔽自身。「清出空間」作爲「留出餘地」(making-room) 具有「允諾」(granting) 和「安排」(arranging) 這兩重作用。一方面它允許物的呈現，而人的棲居即被交付於諸物之中；另一方面，它向物提供安置自身並相互隸

屬的可能性。在這兩重作用中產生出 place，而 place 總是開啓一個讓物聚集並相互隸屬的 region。此處的 region 與海德格在 BT 中所說的 region 不同，BT 中，region 是一個最接近 Dasein 的用具世界；但在後期，region 是指 that-which-regions，是強調聚集作用的動詞，而不是名詞。聚集 (gathering) 在 place 中起作用，而 region 則讓萬物依其本性居留。「物」本身即爲諸空間聚集之處所 (places)，而不僅僅是歸屬於一個 place (Heidegger, 1969: 5-6)。Place 不是坐落在一個預先給出的空間，反而是只有經由一個 region 中的 places 之運作，space 才得以展開自身。「空」(emptiness) 與 place 之特性相關。「空」不是一種缺失，而是有所帶來 (bringing-forth)。空出一個杯子意味著讓它能容納東西。「空」在雕塑之體現過程中建構出 places。雕塑即是將 places 的體現帶入作品中，揭示出 region 供人棲留，也爲周圍相關聯的物揭示出 region 供物居留 (Heidegger, 1969: 7-8)。此一論述也同樣適用於家屋所形成的作用，四壁及屋頂所圍出的居住空間爲人的棲居活動提供可能性，而藉由空間分隔進一步界定室內空間供作炊食、睡覺、互動的特定活動場所。

海德格後期空間觀的重要轉變，一方面是將前期各種不同屬性、作爲名詞的各種空間 (place、region、location 等) 改變爲具有動態作用的特性，強調清理、聚集等作用才是各種空間的動態本質。另一方面則是將「給出空間」的作用者由人轉移至存有，人聆聽存有的召喚與指示來安置自身與萬物，並進行築造與棲居。無論海德格的前期或後期思想中的空間觀，都在批判抽象的空間表象思維，而貫穿其思想的主旨是空間與存有的關係。在 BT 中，海德格從 Dasein (人) 的存有方式出發探討空間，他強調的空間性是在人的日常生活實作所關涉的，與用具之「物」相涉的「存在空間」。Dasein (人) 讓存有開顯在他身上，所擁有的空間是位置 (location)。用具在 Dasein (人) 的操作活動中早已佔有一個 place，而 Dasein (人) 與用具的空間性所揭示的，即是在其關切的環視下所形成的空間整體脈絡，他稱爲區域 (region)。當人退出關切的環視時，用具成爲被認知的對象，它所佔有的空間是抽象的 position。到了後期思想，存有的開顯或解蔽不限於在人身上，而達及各種「物」。人不再是主動賦予空間以意義之存有者，而是開放自己，傾聽存有，接受存有的揭示，棲居於存有的解蔽作用之光照下所打開的所在。空間 (space) 具有清理作用，爲人與「物」留出活動的餘地，稱爲 spaces。Spaces 開啓一個讓「物」聚集並相互隸屬的區域 (region)。經由應和於「物」的築造活動給出一個位置 (location)，來安排、連結「物」的各種空間 (spaces)，成爲一個場所 (site)，允諾 fourfold 進入其中，讓人得以詩意的棲居。

人如何在當代科技宰制的世界中棲居？

在海德格思想後期，世界 (world) 是純一的四重整體之鏡照遊戲的作用結果 (Heidegger, 1971b: 179)，由存有的解蔽作用打開一個場所，供人與「物」棲居於此一四重整體之中。家屋聚集四重整體，提供人棲居之所，讓人得以詩意的棲居在大地之上。而在科技宰制的當前世界，人當下的生活被分割爲兩種方式：第一種，人成爲現代科技文明構架控制下的技術性存有者，在此構架中，萬物，包括人自己，都成爲貫徹自我意圖的生產過程的材料；人爲貫徹自己的意圖把意志強加於物，而無視於其自身的本質。另一種則是人在其生活中會本真地作爲人的存在而棲居 (Hofstadter, 1971: xv)。但在當代的科技社會，這種詩意棲居的生活卻早已失去了。以建築營造爲例，在現代專業分工科技掛帥的社會中，築造 (building) 即是棲居 (dwelling) 的本質早已蕩然無存。築造已被簡化爲工程結構計算及精密控制

的營造管理及生產的活動，而作爲住宅的建築物則被視爲具有交換價值的商品和功能性的居住容器。築造家屋作爲人的棲居性活動也早已被講求效益的現代科技的要求所割裂，爲空間規劃、設計、營造等階段性分工所取代。

至於現代科技的本性是什麼呢？海德格在〈The Question Concerning Technology〉(Heidegger, 1977a) 指出，相較於前科學時代，現代科技也是一種技術。於是他從技術的傳統定義出發，認爲技術作爲達成某一目的的手段，它同時也是人的行動，這是人的活動所導致的一個因果過程。技術作爲一種手段，人們藉之以作用於某物，並獲得某一種產物。導致某種作用的東西，我們則稱之爲原因 (cause)。任何遵循著目的、使用著手段的地方，就有因果關係 (causality) 起支配作用，以達成人的意圖。

如將技術當成人的活動，我們進一步追問：技術是由人推動的嗎？而人又是被什麼推動呢？海德格藉由回溯希臘語源對上述問題進行說明。原因 (cause) 的希臘文爲 aition，意爲「招致」另一個東西者 (that to which something else is indebted)，它爲那個東西負責任 (responsible for)。這種「招致」方式把某物釋放到在場 (presenting) 中，讓不在場者得以在場並顯現 (appearance)。這是一種「產出」(poiesis)，它「帶出」(bringing-forth) 其產出的東西。

這種「帶出」(bringing-forth) 是如何發生的呢？「帶出」(bringing-forth) 使某物從遮蔽狀態 (concealment) 進入無蔽狀態 (unconcealment)，進入一種自由之境，海德格稱之爲解蔽 (revealing)，也稱爲真理 (aletheia)。於是我們從技術因果關係開始探討技術的本質，最終到達技術的本質是解蔽。一切生產製作過程的可能性都基於解蔽。因此，技術就不只是手段，而是一種解蔽方式。

海德格再從技術 (technology) 的希臘字源 techne 著手，說明 techne 與 episteme (認識) 的關係。他說二者均指對某物的熟稔 (at home in something)、瞭解與專精。認識給出啓發 (opening up)，而具有啓發作用的即是一種解蔽。因此 techne 即是解蔽的方式 (aletheuein)，傳統的技術與現代的科技都是解蔽所揭示出的方式。

海德格從現代科技無視於自然的本性，對自然進行無度的剝削與控制，導引出現代科技的本性是一種挑釁。這種挑釁是解蔽的一種方式，它將自然中的存有者解蔽爲儲存物，而將人解蔽爲這些儲存物的處置者。人在現代科技的發展中，用挑釁的方式來強迫、榨取自然中的存有者，命它們交付出所有能量並儲備著，等待著被人所支配利用，同時人就自視爲大地的主宰者。但假如人未先被挑釁，它就不會去挑釁自然。海德格稱這種科技的挑釁本性爲 Gestell，是各式各樣處置方法的集合體。Gestell 作爲解蔽的一種方式，它揭示給人，人才在此一引導下成爲自然的處置者，藉以榨取、儲藏存有者的能量。在處置的過程中，人肯定自己的能力，進而誤以爲自己是自然中獨一無二的主體，因而阻斷了解蔽的其他可能性。因此，科技的本性支配了人及其他存有者，它揭示自身爲一種唯「成本－效益」的計算方式，要以最小的成本獲取最大的效益。而獲取的效益又轉爲另一次的投資成本，再度進行效益極大化的計算運作，讓人的存在方式陷入一種尼采式的權力意志的深淵，阻斷了存有以其他方式向人解蔽的道路，因此危害了人的本性。

當 Gestell 作爲科技的本性，它挑釁人，將人解蔽爲處置者，同時又挑釁了自然，將其解蔽爲儲存物時，人就被挑釁去處置自然。這些都是存有遣送給人及自然的一種方式，海德格稱此一解蔽之道爲命運 (destiny)。人被存有遣送到命運中，這表示人不能控制命運。

既然無法控制命運，則人與命運的關係是什麼？何以由 Gestell 遣送來的解蔽之道會危害人，甚至是極度危險的呢？在此一處境下，危險對人呈現出兩種狀況。首先，當人被 Gestell 解蔽爲處置者時，人成爲唯一未成爲儲存物的存有者，但他已面臨危險的邊緣，再跨一步，人也會將人視爲儲存物，強逼他交出所有潛能。於是人就不再保有人的尊嚴，變成「人力資源」，一如自然中的儲存物。當所有自然中的存有者都成爲人可以支配、處置的儲存物時，即成爲人的建構物。相對於此一建構物，人即成爲主宰者。在這種情況下，人就可任意改變自然爲他所用，他就不斷擴展自身到自然。這種不斷擴展自身的方式不但不讓自然按照自己的本性顯現並存在，也使人不再有可能面對自己的本性，瞭解自己的本性，這就阻斷人與存有的原初關係，因此極度的危險。於是，Gestell 作爲解蔽之命運的科技本性就給人帶來危險。其次，Gestell 不僅危害人，讓人無法瞭解自己的本性，同時也危害其他存有者，使其成爲儲存物，阻斷了其他可能性。更有甚者，它遮蔽了自然湧現 (poiesis) 的存有物顯現自身的可能性，讓具有解蔽作用的解敞性本身 (即存有) 無法被解蔽出來。

當我們說 Gestell 是一種命運，是存有遣送來的，它解蔽自身爲挑釁的強求意志而遮蔽了其他的可能性，遺忘了自己的本性，因此具有危險性。但解蔽性所具有的解蔽作用，必然也會解蔽出自身的解蔽性。如果解蔽性或多或少解蔽了它自己，則它必然也解蔽了它自己作爲人的命運的源頭，因爲命運是基於解蔽性而遣送給人的。就 Gestell 的遮蔽性而言，它是危險；然而就在此一危險裡，也同時生長著救援－－即解蔽性。危險因此本身同時即是救援。

救援是抓住有陷落危險的事物，讓它保持自己的本性而存在。「自由」即是作爲人的尊嚴，是解蔽性解放出人的另一種可能性，讓人回到他的本性，回到原初之處，到達自由之境。人與命運的關係因此即是人與存有的關係，當人不再憑自己的意志去支配存有，而是從主動的挑釁轉爲被動的接納，開放自己去傾聽存有，人就可以獲得自由。但傾聽存有並非完全的聽從 (如此即成爲宿命 (fate))，而是參與到命運之中，讓存有在人身上實現其解蔽之光照。這要依靠人來守護存有，即讓人處於一種追問中。他說得很漂亮：「因爲追問是思考之虔誠」(For questioning is the piety of thought) (Heidegger, 1977a: 35)。這就是說，人參與到命運之中的方式即是經由追問來探索人與存有的本質關係，於是人就在既被動又主動的思考活動中得到人如何活在當前科技時代的揭示，藉以免除危險的威脅以尋求救援的可能性。

現代科技的解蔽方式使萬物成爲儲存物，整個過程都被人的挑釁意志所操控並確保其有效性，使**操控**及**確保**成爲挑釁的解蔽之主要方式，海德格稱這種思考方式爲計算思考 (calculative thinking) (Heidegger, 1966)。是誰進行這種挑釁的處置呢？當然是人。但人在何種程度上能達成這種解蔽呢？顯然是人已先受到挑釁，這種挑釁大自然的解蔽才能進行。雖然人是通過從事技術活動，參與這種解蔽方式而成爲這些儲存物的處置者，不過使萬物成爲儲存物的卻從來不是人，而是存有。萬物被存有解蔽爲儲存物，而人則被解蔽爲處置者。這是解蔽遣送給人的一種命運，構成科技時代的歷史特徵。

在計算思考之外，海德格提出另外一種思考－沉思思考 (meditative thinking)，它是在沉思中思考存有的意義，這種意義支配著一切存有者保持自身於其本質中的存有方式，在他的另一篇文章〈Gelassenheit〉(Heidegger, 1966) 中則稱爲 releasement。在前揭文中，海德格從現代人被科技發展所奴役的現象中試圖找出一條解放之道。這條道路並非盲目攻擊、詛咒科技，而是仍然利用科技產品，讓它們進入我們的日常世界，同時又讓它們出去，此即讓它們作爲「物」棲息於自身的本質之中，讓

它們獲得安置，不再對我們進行壓迫和擾亂。此時科技不再是一種絕對的支配力量，於是我們面對科技就可以接受或拒絕，此一態度即是對「物」的「泰然對待之道」(releasement toward things)。

以這一種方式，人能夠與科技產品產生新的交往，對科技世界獲得新的態度，不再直接爲科技世界所束縛，而是對理解世界的意義保持敞開的態度。在這種態度中，我們不再只從科技來看待事物。在其中，人與自然和世界的關係發生了深刻的變化，但是何種意義在這變化中支配著，我們還不清楚。科技世界的意義隱藏著，但又到處觸動著我們，於是我們就站在那種隱藏自身而同時又向我們走來之物的領域中。這種顯示自身又自我隱蔽之物的基本特徵，海德格稱之爲「奧秘」(the mystery)，而對科技中所隱蔽的意義保持開放的態度則稱爲「向著奧秘敞開」(openness to the mystery)。「泰然對待之道」和「向著奧秘敞開」相互隸屬，它們給予我們以一種全然不同的方式棲居在世界之中，許諾我們一個新的基礎，在這基礎上，我們能生活在科技世界之中獲得自由而不受到它的危害。而人要如何在其中回應本真的棲居對他的召喚呢？僅有當人經由棲居的指示進行築造，並爲棲居而思考之時 (Heidegger, 1971a: 161)，我們才能詩意的棲居在大地之上、世界之中。

對空間研究和實作的啓發、檢討與批判

海德格從存有學的角度對棲居與空間的思考重新安置了人與世界的關係，並對當代人在受到科技宰制的世界中如何應和此一命運提出具有啓發性的指引。這些思想提供了其他哲學家對空間研究的一個新的出發點。至於地理學、建築學與其他空間研究專業則更受到他的影響，但也引來激烈的批判，主要來自馬克斯主義地理學陣營的學者，以 David Harvey 的觀點最具代表性。

(一) 對其他現象學者的啓發

Merleau-Ponty (1962) 的《**知覺現象學**》 (*Phenomenology of Perception*) 在海德格「在世存有」的思考基礎上發展了身體－主體 (body-subject) 的概念，強調我思 (the cogito) 必須在一具體處境中揭示「我」。真實的我思認知我的思考本身是一不可異化的事實，它揭示了「我」作爲「在世存有」的存有方式 (Preface：xiii)。以身體爲中心，生活世界的空間感先於客觀的空間感，事物的尺寸與距離根植於我的身體並以之爲中心。作爲主體關涉世界的一種可能性，深度揭示了主體與空間的聯繫，而寬度與高度則由深度所衍生，他們都是「存在的向度」('existential' dimension) (Merleau-Ponty, 1962: 266-7)。知覺與身體將我置於世界之中心，但此一世界不必然是我身處之環境，它呈現爲寬廣的心靈空間現象，例如思鄉時人們能立即拉近所思念之故鄉的空間環境。而客觀思考將各種空間經驗主題化以便明察，這種思考方式拒絕了幻象與夢境之真實性 (Merleau-Ponty, 1962: 286; 289)。此一思想爲巴謝拉 (Bachelard) 的空間詩學開闢出一個新的取徑。

對巴謝拉 (Bachelard, 1969: 4-12) 而言，寓居 (inhabiting) 的原初功能在於揭示對本土的依附 (attachment)，而所有真正的寓居空間 (inhabited space) 均承載了家的本質。透過白日夢的運作連結，居所整合人們的思想、記憶與夢；沒有居所的人則成爲離散的存有者 (dispersed being)。他提出場所分析 (topoanalysis) 來研究親切的場所 (the sites of our intimate lives)，認爲這種取徑對人的理解較心理分析更具洞視。逝去的美好時光只能經由追憶而重新捕獲，但原有的豐富性已消失大半，只有空間能成

爲逝去生活的化石，提供我們的記憶以居所。作爲美好記憶之居所的空間要求人有所行動，而在行動前，有想像在作用著。

(二) 對地理學、建築學等空間相關研究之啓發

人文地理學方面，1970 年代的研究發展讓「地方」(place) 首度明確成爲探究的核心概念。對段義孚 (Yi-Fu Tuan)、巴蒂摩 (Anne Buttimer)、西蒙 (David Seamon)，以及瑞爾夫 (Edward Relpph) 等人，地方表達人們對世界態度的概念，強調主體性和經驗的面向。換言之，地方被視爲一種觀念、概念以及「在世存有」(Being-in-the-world) 的方式 (Cresswell, 2006: 34-5)。

段義孚 (Tuan, 1977: 145-146) 從人類經驗的多樣性及豐富性的觀點，運用具體的日常生活經驗來描述人與其家園環境的關係。家是一個親切的地方 (place)，但是喚起我們記憶的並非整棟家屋的意象，而是可以看到、摸到、聞到的部分單元空間及裝飾物品。家鄉是一個親切的地方，它可能平凡，缺少傑出建築物與歷史魅力，又缺乏高度意象性的形貌，但我們卻能在如此一個小而熟悉的世界中體驗無窮複雜豐富之日常生活。家的所在 (home place) 和每天的生活讓人覺得「實在」(real)。但此一「實在」的感受卻經常被忽略。生活是我們涉入其中的實在歷程。所謂「實在」，就是有如呼吸一般熟悉的日常生活。實在感涉入我們的整個存有 (being) 與各種感覺。段義孚從家中熟悉物品、家屋的空間單元與事物以及家鄉等從小到大不同尺度的經驗來描述人與環境的關係，有助於我們了解自己的本性及如何經驗世界的能力。將具體經驗深入各種感覺系統後，他更強調人對家的實在感，進而涉入人的存有與家園世界的關聯，在經驗層次上與海德格的思想相互呼應。

巴蒂摩 (Buttimer, 1980: 167-72) 從局外人與局內人的觀點來區辨對地方的認識，她認爲外來的研究者與生活在其中的居住者對同一地方往往有不同的理解觀點。外來者看一個地方經常是從一個抽象的天際線，將其意圖發現的東西用理論模式或圖像語言來閱讀，據以理解當地的地景或外顯的行爲；而居住者則沈浸在其日常生活及行動之中，對同一對象不會用一個更廣的空間或社會脈絡來理解。因此，最大的挑戰是如何透過「對話」來超越個人的經驗世界，以達到意義的共享。此一觀點與詮釋學的對話模式 (Gadamer, 1989: 367-8) 若合符節，有助於吾人在察知地方意義之局內局外觀點的差異時，並不視之爲相互矛盾的意義衝突，而是將此一差異視爲對話的起點，在對話過程中達到視域的融合與意義的共享。

瑞爾夫認爲地方 (place) 是生活世界中，日常經驗的一種地理現象。根著在一個 place 即是保有一個展望世界的基點，在事物的秩序中牢牢掌握住自己的位置，並對一特殊地方產生重要的精神和心理的依附 (attachment) (Relph, 1976: 38)。存在的內在性 (existential insideness) 標誌出人們屬於一個地方並深深地、完全地認同於一個地方的特徵，這即是地方的概念基礎 (Relph, 1976: 55)。

建築學者 Norberg-Schultz (1985: 9-30) 在海德格思想的基礎上詮釋「棲居」的概念。他認爲人與居住環境之間存在一個有意義的關係，「棲居」即隱含這種關係的建立，這個關係由認同的行爲所構成。認同是一種歸屬於某個地方的感受，棲居的意義則在於維繫、照料這塊土地。人的認同意指與周遭世界產生有意義的關聯。一個人的家屋及內外之物，集結了他的生活世界。物使此一生活世界顯現，因此認同意指透過對物的瞭解與使用的過程，而獲致此一世界。人因認同而擁有世界，並因此具有歸屬感。人必須將他的歸屬感具體化，才能獲得一種「家」的感覺。家屋的意義包含於其普遍的典型、地

域的特殊性及時間的歷史性等方面而集結成世界。家屋存在於物和人的世界，並如其所是的顯現這個世界，讓萬物各得其所，因此，它幫助人們詩意地棲居。當人能夠聆聽物的言語，並能藉由「築造」(building) 將他所瞭解的事物具體形象化，就可以詩意地棲居在這大地之上。

Stefanovic (2000: 9-13) 從「在世存有」的空間性指出，作爲「在世存有」的人，我們發現自己的地方 (places) 並不是日常存在之偶然性的背景，它們事實上界定了我們的情緒、意義感與在世界中的取向 (orientation)。承認「棲居」的存有論之優先性，地方之意義就超出了美學的向度，成爲幸福 (well-being) 與歸屬感 (belonging) 的必要條件。而自我認同，或對「我是誰」的整體感則經常緊密聯繫我所居住之地。當代由科技發展所導致的全球化社會必須召回 (recall) 人們對地方根著性 (rootedness) 之意義，對地方傳統的覺知，如此才可以啓發我們對自己的居地之意涵的重新評價。他引用海德格 (Heidegger, 1971a) 說：「人的存在方式是棲居」(to be a human being…means to dwell.)，而人是時間性的存有者，總是朝著他的可能性而變化著，居所也會隨著人而與時變化。紮根於一地 (implacement) 的棲居，因此也是一方面切近而熟悉，一方面又開啓了可能性，不會停留在一成不變的狀態。

從地方與認同的交互作用來看，地方蘊含個人、社會與文化意義，提供一個意涵架構 (significant framework)，使認同在其中得以建構、維持與轉化。類似於人群、事物與活動，地方是日常生活世界的一個有機組成因素，因此成爲界定、安置認同的重要機制。地方認同揭示人們如何運用地方來進一步形塑「在家感」(a sense of being 'at home') 或情感的連結。此一地方認同作用涉及地方的情感紐帶、共同利益與價值之建立，形成一舒適、熟悉與表達真實自我於斯地之「在家感」。地方認同將自我聯繫到重要的地方，賦予個人所在的社會世界一種歸屬感與秩序 (Cuba and Hummon, 1993)。根據這種認同作用，當人定居於一地時，就確立了他的自我和「在世存有」的特質。另一方面，人也是一個漂泊者，永遠在路途中，這暗示了人具有選擇的可能性。他選擇居地並建立人群關係。出發與回歸，路徑與目的地之間的辯證，是藉由建築而運作的存在空間性 (existential spatiality) 之本質 (Norberg-Schultz, 1985: 13)。

至於海德格後期強調各種空間的動態特性的重要轉變，也影響了後現代地理學者 Edward Soja 的第三空間觀與女性主義地理學者 Doreen Massey 的時空 (space-time) 一體觀。Soja (2004: 94-5) 在其《**第三空間**》中提出存有論的三元辯證，認爲空間性、歷史性與社會性 (這些是空間、時間，以及在世存有之社會生產的總結) 的三元辯證可以運用到所有層次的知識形構。他批評西方過去一百年間過度強調歷史性的「創造」和社會實踐或社會性的「建構」之間的動態關係，忽略了空間性的面向。他認爲必須重新肯定空間性來對抗西方哲學、科學、史學和社會理論中，將焦點過度放在彼此互動的存有之歷史性和社會性之上的傾向。

女性主義地理學者 Doreen Massey 以時空一體 (space-time) 的角度來概念化空間，這種概念係延伸自空間是從具有內在動態的社會關係所建構的觀點，指出空間具有「動態的同時性」。此一觀點也蘊含了生活世界的存在是空間的「同時多重性」(simultaneous multiplicity) (Massey, 1994: 3)，因爲空間的社會關係以不同的方式爲人所經驗，由不同位置的人以不同方式詮釋。此一觀點將空間性聯繫上社會和權力，使空間組織成爲社會生產的一環。另一方面，這種思考空間的視角質疑將地方視爲有邊界之本真性 (authenticity) 位址，認爲地方認同是單一、固定與不成問題的既有觀點，Massey 認爲這是一

種停滯的空間觀。當空間被構想爲各種尺度上的社會交互關係時，地方就成爲交互關係裡的特殊接合或態勢，不會侷限於一特殊地域，而是延展到全球。這挑戰了視地方爲永恆同一性的觀點，指出地方認同永遠都是不固定的、有爭議的、多重的，是開放且有孔洞的 (Peet, 2005: 465-6)。

(三) 陣營內外的檢討與批評

在受海德格影響的地理學與空間研究陣營內，也有若干檢討與批評的聲音。西蒙 (Seamon, 1984: 43-46) 通過棲居與築造的實作活動來聯繫認同的課題，認爲海德格的「棲居」觀即是人們將其存在空間變成家園的過程 (*Dwelling* - the process through which people make their place of existence a home)，在此一過程中聯繫了築造活動，而關涉了一種連續感、社區 (群) 感與在家感 (involves a sense of continuity, community and at-homeness)，因此棲居品質與營造品質息息相關。然而，海德格的「棲居」觀雖具有啓發性，其展現方式卻相當模糊、浪漫而懷舊。Mugerauer (1989: 201-6) 從人的定居與移動的歷史經驗考察，認爲海德格指出我們在科技宰制的當代文化特徵是無家可歸的感受 (homelessness)，而視屬己的棲居 (authentic dwelling) 即是植根於一個地方 (place) 的認同感。他認爲這種認同作用過於簡化，將傳統的穩定性與當代的移動性的對比過度誇張，無法處理移動頻繁生活之「在家感」(being at home) 的問題。這會阻礙我們對當代移動性與歷史經驗之關係和它的未來潛能。即使人具有選擇的可能性，他建議應該適當的區分植根於一地與頻繁移動的不同「在家模式」(mode of being at home) ；換言之，在家感不一定要根著於一地才會產生，而無家感 (homelessness) 則是人與環境之緊密關係的遺忘。

馬克斯主義地理學者哈維 (Harvey, 1996) 對海德格的棲居及地方概念的批評是外部陣營的代表論述。哈維從科技與生產方式發展導致的時空壓縮現象出發，指出海德格對於德國在二次大戰前的時空壓縮導致地方認同的消亡感到恐懼，使他退縮到他的黑森林農舍。而在高度工業化、現代化與資本主義的世界裡，「棲居」的狀況會是如何呢？地方經驗的真實性 (authenticity) 或根著性 (rootedness) 顯然成爲問題。哈維引用 Dovey 的觀察，認爲真實性問題本身就屬於現代的問題，只有當現代工業化將我們與生產過程分離，以及環境成爲製成的商品與我們遭遇時，此一問題才會浮現。召喚地方感與懷舊往往成爲刻意而有意識的作爲 (Harvey, 1996: 301-2)。此一時勢下，人們常採取「襲產」的形式，爲當地居民提供根著於過往和地方的感覺。諷刺的是，由於我們已經無法將「存在於地方」視爲理所當然，這一切才有必要 (Cresswell, 2006: 99)。

Peet 指出海德格式的存在現象學沒有關注性別或階級 (也沒提及族群)，經常以浪漫化與懷舊來取代歷史分析。「棲居」必然也關涉地方裡的再生產，以及實際的再生產活動中，受到權力不平等深深刻劃的社會關係所結構。此外，棲居的實際活動必然涉及不同尺度空間的實際生產活動，這些生產關係與再生產關係又是如何互動？顯然階級、性別、權力關係均受忽視 (Peet, 2005: 100-2)，族群的因素就更不用說了。換言之，海德格忽略了棲居之空間的社會、政治 (孫冠臣，2006：23) 與文化的脈絡性，空間的研究者必須經由當代特定而具體的環境與人群之文化與歷史脈絡，審視不同族群、性別與階級等視角來加以詮釋與闡明。

謝　辭

本文係 95 年度國科會專題研究計畫 (NSC 95-2415-H-026-002-) 之部分成果。非常感謝匿名審查者深入與細緻的審查意見，提供作者具體修改方向與更切合論文內容之標題。

引用文獻

沈清松 (1987) 與地理系同學談現象學方法，**中國文化大學地理學訊**，13: 33-40。

汪文聖 (2000) 有關「空間現象學」的經典詮釋，**哲學雜誌**，32: 48-79。

孫冠臣 (2006) "人詩意的棲居…"－對海德格爾空間思想的解讀，**同濟大學學報 (社會科學版)**，17 (5): 16-23。

游淙祺 (1988) **海德格存有與時間中的空間觀**，國立臺灣大學哲學研究所碩士論文。

季鐵男編 (1992) **建築現象學導論**. 臺北市，桂冠。

Cresswell, T. (2006) **地方：記憶、想像與認同**，臺北市：群學。

Peet, R. (2005) **現代地理思想**，臺北市：群學。

Soja, E. (2004) **第三空間：航向洛杉磯以及其他真實與想像地方的旅程**，臺北市：桂冠。

Bachelard, G. (1969) *The Poetics of Space*, Boston: Beacon Press.

Buttimer, A. (1980) Home, reach and the sense of place. In: Buttimer, A. and Seamon, D. (eds.) *The Human Experience of Space and Place*, New York: Martin's Press, 166-187.

Cuba, L. and Hummon, D. M. (1993) A place to call home: identification with dwelling, community, and region, *The Sociological Quarterly*, 34 (1): 111-131.

Gadamer, H. (1989) *Truth and Method*, New York: Crossroad.

Harvey, D. (1996) *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Cambridge, MA: Blackwell.

Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, New York: Harper & Row.

Heidegger, M. (1966) *Discourse on Thinking*, New York: Harper & Row.

Heidegger, M. (1969) Art and space, *Man and World*, 6: 3-8.

Heidegger, M. (1971a) Building dwelling thinking, *Poetry, Language, Thought*, trans. and introd. by Hofstadter, A., New York: Harper & Row, 145-161.

Heidegger, M. (1971b) The thing, *Poetry, Language, Thought*, trans. and introd. by Hofstadter, A., New York: Harper & Row, 165-186.

Heidegger, M. (1971c) The origin of the work of art, *Poetry, Language, Thought*, trans. and introd. by Hofstadter, A., New York: Harper & Row, 17-87.

Heidegger, M. (1977a) The question concerning technology, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. and introd. by Lovitt, W., New York: Harper & Row, 3-35.

Heidegger, M. (1977b) Letter on humanism, *Basic Writings*, edited, with general introd. and introductions to

each selection by Krell. D. F., New York: Harper & Row, 189-242.

Heidegger, M. (1983) Hebel - friend of the house. In: Christensen, D. E., Spaemann, R., Wiehl, R. and Wieland, W. (eds.), *Contemporary German Philosophy* (Vol. 3), University Park: The Pennsylvania State University Press, 89-101.

Hofstadter, A. (1971) Introduction, *Poetry, Language, Thought*, trans. and introd. by Hofstadter, A., New York: Harper & Row, ix-xxii.

Malpas, J. E. (2006) *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Massey, D. (1994) *Space, Place, and Gender*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception*, London: RKP.

Mugerauer, R. (1989) Phenomenology: romantic nostalgia or new way of seeing? *EDRA*, *20*: 201-206.

Norberg-Schulz, C. (1985) *The Concept of Dwelling: On the Way to a Figurative Architecture*, New York: Rizzoli.

Relph, E. (1976) *Place and Placelessness*, London: Pion.

Schatzki, T. R. (2007) *Martin Heidegger: Theorist of Space*, Stuttgart: Steiner.

Seamon, D. (1984) Heidegger's notion of dwelling and one concrete interpretation as indicated by Hassan Fathy's architecture for the poor, *Geoscience and Man, 24* (30): 43-53.

Seibert, H. (1972) *On being and Space in Heidegger's Thinking*, unpublished Ph.D. Dissertation, DePaul University.

Sharr, A. (2007) *Heidegger for Architects*, London: Routledge.

Stefanovic, I. L. (2000) Rootednessin place and being-at-home, *Environmental and Architectural Phenomenology Newsletter*, 11 (3): 9-13.

Tuan, Y. (1977) *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

2008 年 8 月 6 日　收稿
2009 年 1 月 21 日　修正
2009 年 2 月 10 日　接受