

反思傳播學對海德格存有論思想的引入： 從 Heidegger and the Media 談起^{*}

于成^{**}

書名：Heidegger and the Media
作者：David Gunkel and Paul Taylor
出版日期：2014
出版社：Polity Press

中譯本：《海德格爾論媒介》
譯者：吳江
出版日期：2019年11月
出版社：中國傳媒大學出版社

^{*} 感謝匿名審查人的細心閱讀與建設性建議。本文為中國社科基金「20世紀80年代以來的德國媒介哲學研究」（19CXW014）之部分成果。

^{**} 于成為青島大學新聞與傳播學院新聞系講師，E-mail: 3096645968@qq.com。
投稿日期：2019/12/25；通過日期：2020/3/23。

近年來，傳播學和媒介研究學界在探討媒介概念時，對海德格的技術哲學有所重視。在英語學界，這方面的研究以 2014 年出版的專書 *Heidegger and the Media* (2019 年 11 月，中譯本《海德格爾論媒介》由中國傳媒大學出版社出版) 為代表，該書封底短評認為兩位作者「照亮了媒介和文化研究中的哲學角落，膽小而固執的學者難以企及。」(Slavoj Žižek 語)¹。漢語傳播學界的一些學者亦希望通過海德格的思想「重新發現傳播學」「反思傳播學」(例如毛章清、胡雍昭，2016；孫瑋，2016；黃旦，2019)「反思媒介研究」「建構媒介哲學」(例如張三夕、李明勇，2017；喬基慶，2017)。英語和漢語學界雖然已取得了一定成果，但這些討論不乏值得商榷之處，本文希望藉由對 *Heidegger and the Media* 一書的批評，指出傳播學在引入海德格的存有論及技術哲學思想時，可能出現或已經出現的一些問題，以期引起傳播學人的注意。本文所採取的立場是，儘量在海德格原本的意義上談海德格的「媒介哲學」，當然，能否達到這個效果，並非本文作者所能控制，因為以海德格的視角來看，哲學只要還是用語言寫成的，就不可能達到絕對的明澈。

壹、Heidegger and the Media 思路及內容

Heidegger and the Media 主要從四個方面探討了海德格學說與「媒介」的關係。該書的第一章以「我們需要談談媒介」(We need to talk about media) 為標題，實際上探討海德格的是語言 (language) 哲學。作者的思路是，語言乃「第一」媒介 (“first” media)，探討語言的本質 (nature)，在很大程度上就是在探討媒介的本質；根據海德格，語言賦予事物以存有，超越語言或在語言之外只會是「無物」(no-thing)，故語言之外無物存有，把「語言」替換成「媒介」，就得到了本章的結論：媒介之外無物存有 (there is nothing outside media)。

第二章的標題名為「仲介之真實」(mediated truth)，講的是海德格對符合論 (correspondence) 和再現／表象 (representation) 的真實觀的批判。一般的媒介理論認為，不管被記錄的事物是真實存有的還是虛幻的，記錄的真實性 (truthfulness) 都來自於再現過程中一物對另一物的符合，也就是說，真實就是對某物是真實的這一判斷達成

共識 (agreement)。而這一章的主要思想是借用海德格的真理觀反對上述符合論的認知框架：由於存有本身具有無蔽 (aletheia; unconcealedness)² 的特性，對何為真實的共識的達成，必然先行地居有於 (reside in) 存有之無蔽狀態中，簡言之，無蔽使「符合」成為可能。這一結論的意義在於，讓媒介研究者認識到，媒介研究中關於真實的問題並不只是「正確再現」(correctness of representation) 的問題，更關乎「存有之解蔽」(revealing of being)。

第三章試圖在海德格學說與媒介物 (mediated things) 概念之間建立聯繫。其中一對重要的範疇是用具 (equipment) 的手前狀態 (present-at-hand) 和及手狀態 (ready-to-hand)。³ 這一範疇之所以對研究媒介有重要意義，是因為我們可以「把及手狀態的物定位並概念化為中間者或媒介」(Gunkel & Taylor, 2014, pp. 103-104)。根據海德格，物的源始狀態是在此有 (Dasein) 與用具打交道時呈現給此有的，簡言之，物首先作為及手狀態的物才成其為物。由此推之，所有的物在存有論的意義上都是媒介。按照作者的行文順序，語言應當也是用具，因此語言也是存有論意義上的媒介，於是這一章等於加深了第一章「媒介之外無物存有」這一結論，該結論的哲學意涵是：物的基本存有方式是媒介。

第四章主要的參考文獻是〈世界圖像的時代〉(Die Zeit des Weltbildes) 和〈技術的追問〉(Die Frage nach der Technik)。作者的重點落在了再現 (representation) 取代理解 (apprehending) 的後果上：「在圖像中存有取代了存有」(Gunkel & Taylor, 2014, p. 155)。作者認為這一點進一步加深了海德格前期有關及手之用具 (媒介) 的思想：由媒介所架設出的世界圖像先在於世界的實際之所是。作者把這種狀況稱為「設在」(Dasign)，「設在幫助我們表達出這一層意思：由設計和符號所塑造的此有不僅僅是一種明確的身體性的客體」(Gunkel & Taylor, 2014, p. 157)。「物的基本存有方式是媒介」在當代的後果是，我們的生存總是與媒介／技術水乳交融在一起 (海德格所謂的 technology，在這一章中被作者等同於媒介)。在書的結論部分，作者乾脆把 There is Nothing Outside Technology 作為副標題，作為收束全篇的最主要論點。

總的來看，這本書沒有按照海德格的思想進程 (從《存有與時間》到後期對語言、技術本質之追問) 安排章節，而是把海德格的著

作打散並服務於作者自身的邏輯脈絡，不能不說是給傳播學和媒介研究提供新鮮血液的嘗試。但是，書中的有些提法不無值得商榷之處。

貳、可能存在的兩個主要問題

一、問題一：關於及手性

第一個問題：以及手性這一前期海德格思想中的概念串聯全書是否足夠深刻？要回答這一問題，首先我們需要還原這個概念在《存有與時間》中的位置。

（一）存有論意義上的「及手性」

Heidegger and the Media 第三章所重點提及的用具概念，出於海德格前期重要著作《存有與時間》。我們知道，這本書的終極問題是存有問題。當然，這個問題不是在海德格之前沒人提過，甚至可以說，柏拉圖以來的西方哲學一直在問存有問題。海德格的存有問題之所以特出於其前輩，是因為他認為西方哲學的存有問題，事實上是把存有者當作存有來問了，其後果就是西方哲學從來就沒有問過這個問題。這個結論幾乎已成了哲學史常識，可簡單的結論無助於我們理解海德格的思想與媒介的關聯，得出結論的過程或許更重要。

在《存有與時間》導論第一章第一節，海德格首先要論證存有之意義問題的重要性。根據他的梳理，古代存有論對「存有」有三個看法。第一，存有是「最普遍」的概念；由於存有具有最高的「普遍性」，那麼一方面不能用比存有低一級的存有者來定義，又不能用以存有高一級的東西定義。於是可推出第二個看法：存有是不可定義的；存有雖不可定義，卻誰都懂得。於是有第三個看法：存有是自明的概念。海德格卻認為，這三個看法絕非看起來這麼確鑿無疑，存有本身實際上晦暗不明。

對於第一個看法，海德格首先稱讚古代哲學家看到了，不能用類和種屬的「定義」思維來看存有的普遍性，存有與存有者的關係，並不是像豬馬牛羊屬於動物那樣的關係，存有的普遍性不是類的普遍性，而是具有超乎一切族類之上的「普遍性」（正因此海德格在書中要給存有的「普遍性」打上引號）。但是，海德格認為，亞裏斯多德及其後來者都沒弄明白「普遍性」到底是什麼意思。比如亞氏說「普

遍性」體現為範疇，有多少範疇，就有多少種存有的意義，並且自己區分了十個範疇，可是亞氏「不曾證明這些範疇之間的聯繫的晦暗處」（Heidegger, 2001／陳嘉映、王慶節譯，2012，頁 4），之後無論是中世紀還是近代哲學，也都沒有弄清這個問題。

上面的分析也就暗含了對第二個通常看法的反駁：傳統邏輯的「定義方法」確實無法定義存有，只會使存有更加晦暗不明。但是，「存有的不可定義性並不取消存有的意義問題，它倒是要我們正視這個問題」（Heidegger, 2001／陳嘉映、王慶節譯，2012，頁 5）。

第三個看法似乎更為不值一駁，因為雖然我們或多或少都對存有有所領會，但這並不能證明，我們已經充分理解了存有。充分理解存有，正是思想的任務，絕不能訴諸自明性了事。

總之，我們首先要知道《存有與時間》的出發點是重提存有問題，目標是解開存有之謎。那麼這一點又和傳播學或媒介研究有什麼關係呢？一言以蔽之，關係大矣。如果說要探討海德格的「媒介哲學」，那麼不知道海德格的問題和目標，就可能在一開始就走錯了路，因為這個問題和目標不僅僅貫穿於《存有與時間》始終，也貫穿於海德格的整體思想。比如後來海德格又從語源的角度論證了：源始意義上的「存有」在哲學家那裏變成了抽象而空洞的存有（孫周興，1994），進一步闡發了存有之意義問題的重要性。當然，通過語言通達存有的道路是後來的事，僅通過上述對存有之看法的三點反駁，我們也可以知道，海德格是希望在《存有與時間》最開始，就把這個問題牢不可破地確立起來。

存有是如此的晦暗不明，海德格又有什麼把握能夠通達存有呢？海德格在第二節提出，我們關於存有的「知識」，至少有一點是清楚的：

使存有者之被規定為存有者的就是這個存有；無論我們怎樣討論存有者，存有者總已經是在存有已先被領會的基礎上才得到領會（*verstehen*）的（Heidegger, 2001／陳嘉映、王慶節譯，2012，頁 8）。

簡言之，存有者總是能夠對存有獲得某種領會，也就保證的了存有並不完全對存有者封閉。但需要注意的是，雖然存有與存有者總是

聯繫在一起，但不能把存有和存有者理解為同一層面的東西。這也並不是海德格的創建，他援引柏拉圖《智者篇》「不要講故事」的典故說：「不要靠把一個存有者引回到它所由來的另一存有者這種方式來規定存有者之為存有者，仿佛存有具有某種可能的存有者的性質似的」（Heidegger, 2001／陳嘉映、王慶節譯，2012，頁8）。

然而問題也來了，存有者對存有模模糊糊的領會，並不能保證從存有者自身出發，一定能通達存有。對於這個問題，海德格建議：第一，選取一個特殊的存有者；第二，從這個特殊的存有者出發通達存有。這個特殊的存有者，就是此有（Dasein），因為只有此有具有對存有進行發問的可能性（所以不能把此有簡單地等同於人）。這樣，研究存有，首先必須研究此有。可問題又來了：

這樣做不是顯然莽撞地墮入了一種循環嗎？必須先就存有者的存有來規定存有者，然後卻根據此有的這種存有者才提出存有問題，這不是兜圈子又是什麼？只有這個問題的答案才能夠提供的東西不是在解答這個問題的時候就被「設為前提」了嗎（Heidegger, 2001／陳嘉映、王慶節譯，2012，頁9，著重號為原文所有）？

其實這個問題在我們上面的論述中已有所解答，即此有總是能夠對存有有所領會。展開來說，即存有規定了此有能夠領會存有，也就是規定了此有能夠向存有發問，也就是說通過此有來探索存有是一條可能的道路，因此其間並沒有循環論證的問題。也就是說，海德格的這個問題是替以形式邏輯看存有問題的人問的，依照形式邏輯，人們很可能把存有與此有的關係理解為互為因果（前提），從而指責通過此有通達存有的思路是循環論證。可事實上，存有與此有的關係並不是前提與結論或整體與部分的關係，而是存有對此有的規定已經先行的寓於存有的關係。

唯一的問題是，這條可能的道路一定可能嗎？通過對此有的分析一定能通達存有的原初意義嗎？這是海德格在這本書中沒有問的問題，因為根據這本書，回答顯然是百分之百肯定的，否則也不會花這麼大力氣在分析此有上。不過後來他認識到了《存有與時間》的缺陷：存有本來就是向存有者敞開的，於是乎存有必然也向此有這個存

有者敞開，那麼根本沒有必要通過在此有身上打開一道「缺口」來「窺視」存有。那麼，這又和我們所質疑的「以及手性串聯 *Heidegger and the Media* 全書是否足夠深刻」有何關係呢？

我們知道，及手性概念是通過對此有的分析得出的，也就是說，這個概念的提出，是通過此有通達存有的一個環節。但是，如果此有這條道路無法通達存有之意義，則說明其中的一個環節也無法通達，換言之，通過「及手性」根本無法達到從存有論上運思的境界。正是發現對此有、及手性等概念的分析只能停留在存有者層次，才会有後期海德格的轉向，那麼，用前期的這些概念來串聯海德格前後期思想的書寫方式，就很可能。不客氣地說，這種書寫方式把運思的層次直接拉到了存有者層次，只是借用海德格的概念自說自話，根本無法達到後期海德格意義上的存有論。

（二）存有者層面的「及手性」及其對經驗研究的意義

當然，在存有者層次上運思並不是沒有意義，傳播學需要在存有者層次上的討論。不要忘了我們之前提到的一個問題：存有問題和及手狀態的用具（媒介）有什麼關係？現在這個問題變成了，人（在存有者的層次上就沒有必要再使用「此有」概念）和媒介有什麼關係？海德格對此亦有詳細的分析。經過《存有與時間》導論第三節到第一篇第三章第十四節的鋪展，海德格在第十五節正式提出了及手性概念，為了盡可能集中地呈現「及手性」和「手前性」對於認識人與媒介之關係的重要意義，我們將省掉存有論論證的環節，單單在存有者的層次上理解第十五節提出的觀點。這樣來看，海德格在存有論意義上生造的辭彙，如用具（*Zeug*）、關切（*Besorge*）、及手（*zuhanden*）、手前（*vorhanden*）、存有方式（*Seinsverfassung*）等等，就可以在日常語言層面來理解。

海德格說，用具就是人在關切中「照面的存有者」（Heidegger, 2001／陳嘉映、王慶節譯，2012，頁 80）。所謂關切活動，在存有者層面上就是實踐活動，那麼要問人在日常實踐活動中最常碰到的是什麼？答案當然是物。那麼這句話隱含的日常含義無非是：用具就是在實踐活動中被使用的物。在這個意義上，用具或物總是及手的。但是，如果我們暫時用不到某個用具，或是要對這個用具進行科學研究，那麼這時候用具就成了單純的擺在某個地方的東西，用具的這種

狀態，就是所謂的手前狀態（Vorhandenheit）。要問的問題是：用具首先是作為手前的物而存有，還是作為及手的物而存有？

根據科學的或唯物的看法，用具當然首先是一種自然的、不以人的意志為轉移的客觀存有物。但是更進一步講，這個看法首先是作為一種「看法」而存有的，即是，在我們首先對用具有所理解的前提下才被我們說出的。也就是說，只有在人的活生生的實踐活動中，才能看到事物，脫離了實踐活動的「物」可能依然「存有」，但這種「存有」對人沒有任何意義。所以，要分析用具，必須回到人的存有方式，回到及手狀態。這一層意思，在 *Heidegger and the Media* 中亦有清晰而完整的表述，在此不再展開。

可海德格又說，「嚴格地說，從沒有一件用具這樣的東西『存有』」（Heidegger, 2001／陳嘉映、王慶節譯，2012，頁 80）。其中的關鍵點就在加了著重號的詞「一件」上：

屬於用具的存有的一向總是一個用具整體。只有在這個用具整體中那件用具才能夠是它所是的東西。……「傢俱」是從房間方面顯現出來的，「傢俱」中才顯現出各個「零星」用具。用具的整體性一向先於個別用具就被揭示了（Heidegger, 2001／陳嘉映、王慶節譯，2012，頁 80-81，著重號為原文所有）。

這就是說，把用具首先理解為「及手的」還不夠，用具首先還是「整體的」，因為意義並不是孤立的，只有在意義整體中才有意義。這一點看似平常，實則關係重大。一方面，它針對的是包括胡塞爾在內的「傳統哲學」——認為事物總是先單獨呈現，而後由主體憑藉某種能力將它們綜合在一起；另一方面顛覆了本質主義的存有論——認為事物在所有人眼裡都應該是一樣的（張汝倫，2014）。無論是「傳統哲學」還是「本質主義」，在如今的媒介研究中還都存在。比如在量化研究中，會把人對媒介的感知分成幾個「模組」，仿佛這些模組總是能被組合起來似的；在探討大眾媒介對人的影響時，總會認為某種內容對某個群體中的所有人生產了幾乎相同的影響。前者的問題在於無法解釋：我們為什麼總是能一眼認出某種東西是什麼（儘管可能

認錯），而不是從這個東西的材料、外觀等入手認出這個東西；後者的問題在於，無法解釋個案之間總是存在的差異。

媒介總是使用中的媒介，「使用中」首先是整體性的，是在與使用相關聯的人和物的相互作用中湧現出來的實踐狀態，其次才是局部性的，即體現為具體的、可被科學命名的這個人或那個物。整體的、實踐的觀點，對包括媒介研究在內的社會科學方法論頗具啟發性：

社會實在的實際發生的歷程必須被視為一個**選擇的序列**。每一個個別行動或表述，都按照在起作用的規則在每一個序列的位置上連結了其後的個別行動或表述。這形成了一條行動序列之鏈。它不容許我們使用任何理論暴力予以強制割裂。而每一個下決定的關鍵都變成選擇歷程的環節。這些選擇之環節構成了行動序列鏈，產生出事物具體的結構。這些行動序列鏈正是我們的生活實踐（Lebenspraxis），它既是社會學的研究對象，也是研究者本身被作用的來源（黃聖哲，2018, pp. 16-17，粗體字為原作者所加）。

當然，以前的思想家並不是沒有重視實踐的思想。亞裏斯多德就區分了理論智慧（sophia）和實踐智慧（phronesis），理論智慧是關於宇宙真理的理性推理，實踐智慧是理智思考的能力，既包括知識，又包括共同價值觀。另外亞氏還區分了理論活動（theoria）、生產活動（poiesis）和實踐活動（praxis）。簡單來說，理論活動是理論的層面，目標為真理；生產活動是做的層面，目標為產出；實踐活動是實踐及創造的層面，目標為行動（Dennison, 2013）。

然而近代哲學的世俗化過程，將知識從人的生命實踐中割裂出來，知識成了哲學的首要問題，整體性實踐則幾乎退出了哲學家的視野；更嚴重的是，生產與實踐的區別在市民社會中不僅不見了，甚至可以說是「生產」偷換了「實踐」概念（張汝倫，2005）。這樣看來，馬克思、海德格、維根斯坦對實踐的重視乃至社會科學中興起的實踐理論，並不是完全的理論創新，而是「重提」和「恢復」，比如《存有與時間》中的「關切」（besorgen）⁴ 這個概念，就差不多是 praxis 的譯名（陳嘉映，2014）。

總之，在當代社會科學中，與用具、關切、及手等類似的「做中

學」、訣竅（knowing-how, Gilbert Ryle 提出）和默會知識（tacit knowledge, Michael Polanyi 提出）等概念，都致力於恢復實踐之知的重要性。質言之，在這些概念的啟發下，傳播學乃至當代社會科學中的關鍵詞「實踐」，可理解為一系列「說和做」——由理解、規則和目的情感結構（teleoaffective structure）的相互作用組成（Schatzki, 2001, p. 61）。可見，僅僅在存有者的層次上探討用具、關切、及手等概念，亦能見到這些概念在學術史上的重要價值。

（三）小結：傳播學應重視及手性的存有論意涵

海德格畢竟不是在經驗層面談及手性的，他在《存有與時間》第十五節的最後提醒我們：

不可把及手僅僅領會為具有某種看法的性質，好像我們把這樣一種「看問題的角度」加在當下照面的「存有者」頭上，好像一種當下就其本身而言是現成在手的世界材料以這種方式「塗上了主觀色彩」。這樣的闡釋忽略了：若依上面的說法，存有者就必須首先被領會和揭示為純粹現成在手的東西，在揭示著、佔有著同「世界」打交道的過程中，這種首先作為純粹現成在手事物的存有者也就必須具有優先地位和領導地位（Heidegger, 2001／陳嘉映、王慶節譯，2012，頁84）。

對於這段話，我們就必須回到海德格原本的思路上，即在存有論意義上理解。簡言之，所謂在手狀態（即及手狀態）的優先性，並不是由此有主觀選取的看問題的角度，並不是說此有既可以把物理解為手前擺在那裡的物，也可以把物理解為在手使用的物；而是說，這個優先性是此有與物相遇時的原初狀態，手前狀態是建立在及手狀態之上的，是及手狀態的派生狀態。

按照《存有與時間》的思路，用具總是與此有的存有意義相關的用具，總是首先作為及手的用具與此有相遇。可是，由於後期海德格拋棄了從此有通達存有的思路（所謂拋棄也並不是說此路完全不通，只是說海德格看到了並不一定非要從此有出發通達存有，於是有了後來的轉向。事實上，《存有與時間》為後期海德格劃定了基本方向，對此有進行分析的部分在後來亦有發展），關於及手狀態之優先性的

提法也必然經歷轉變。其實我們也不難看到，對及手狀態的優先性的強調，很容易滑向海德格所批判的主體主義哲學，即從人的意義出發來規定人與用具的關係。可用具難道不是有其獨立自主的一面嗎？就算是理論上某個用具在不同人那裡都有不同的用處，對不同人都有不同的意義，難道不是不能否認這個用具就是這個，它的用處就是加在這個用具上，而不是加在其他別的什麼東西上嗎？後期海德格認識到，自然物、藝術作品這些存有者自有其獨立的一面，我們並不是總是把它們首先視為用具（篇幅所限，這一點無法展開），以海德格前期的用具觀規定「媒介」難以順利地過渡到海德格後期存有論思想。

二、問題二：是否應當區分「現代技術」、「技術」與「媒介」？

關於 *Heidegger and the Media* 這本書，還有第二個問題。這本書的第四章把媒介與技術劃上等號，似乎沒有注意「技術的本質」和「現代技術的本質」之間的區別，沒有強調現代技術的獨特性。

海德格關於技術之本質的探問思路，集中體現在〈技術的追問〉一文中。該文的前三分之一的結論是：從人類學視角出發將技術規定為「合目的的手段」或「人的行為」，無法通達技術的本質，無論是前現代技術還是現代技術，首先乃是一種解蔽（*Entbergen*）方式。這個基本結論，應當是技術哲學學者所熟知的。但是，由於部分傳播學學者或媒介研究者可能只看到了這篇文章的前三分之一，沒有看到後三分之二與後期海德格思想的總體聯繫，也就總是有「斷章取義」的嫌疑。故此，我們認為有必要把後三分之二的思路呈現出來。

（一）現代技術的本質

需要特別注意的是，〈技術的追問〉中所謂的「一種解蔽方式」乃是廣義上的技術（包括前現代技術和現代技術）之本質，絕不能把該文中的「技術」和「現代技術」混同起來。與前現代的技術不同的是，現代技術之解蔽表現出了全新的特點——促逼（*Herausfordern*）⁵。

在現代技術中起支配作用的解蔽乃是一種促逼，此種促逼向自然提出蠻橫的要求，要求自然提供本身能夠被開採和貯藏的能量（Heidegger, 2000／孫周興譯，2005，頁 12-13，著

重號為原文所有)。

這段話包含了促逼的兩層意思。一層是我們如今經常所說的，技術破壞了自然的生態平衡。前現代的技術雖然也向自然提出要求，但在提出要求的同時，也有守護自然的一面，比如耕地時要輪耕休耕；現代技術卻完全沒有守護性的一面，它對自然的擺佈是沒有限度的，如果糧食不夠多，就發明新品種，如果土壤肥力下降，就發明化肥，總之任何看似是保護性的措施，最終目的不過是為了「增產增收」。

另一層意思是，現代技術不會像一般人那樣把自然視為人類生活的空間，更不會像藝術家那樣把自然視為審美對象，而是首先把自然視為能夠被開採和貯藏的能量。在現代技術「眼中」，煤炭、石油乃至太陽、水、空氣都是可被轉換為動力、電能的東西；而在前現代，人類對自然力能借用多少，基本要看自然的臉色，即自然首先是自在的，不是被開採和貯藏的對象。總之，現代技術的促逼，從經驗層面看，就表現在對自然的開發、改變、貯藏、分配和轉換等環節上，「被開發的東西被改變，被改變的東西被貯藏，被貯藏的東西又被分配，被分配的東西又重新被轉換」（Heidegger, 2000／孫周興譯，2005，頁14）。

這個過程體現出了現代技術的一個主要特徵——控制。儘管現代技術有著各種各樣的環節，可並沒有因此而陷入混亂，反而比前現代的技術更為井然有序。這個井然有序的過程的結果，我們一般稱為商品、產品或製品，在與解蔽相關聯的意義上，海德格稱之為持存或持存物（bestand，或譯為指令物）。「它所標識的，無非是為促逼著的解蔽所涉及的一切東西的在場方式」（Heidegger, 2000／孫周興譯，2005，頁15）。也就是說，現代技術的結果不僅是訂造（Bestellen）的完成，其本身也是「可訂造之物」，具有訂造／指令其他東西的可能性，譬如現代技術體系中的飛機的根本存有方式，並不是製造廠生產出來的會飛的玩意，而是具有運輸其他製品的可能性的持存物。所以海德格說，現代技術所促逼和訂造出的「可訂造之物」，必須從這個可訂造之物的訂造上來理解。這一點可謂與從「用具整體」上理解用具之為用具的看法一脈相承，只不過其存有論根據不再是通過此有通達存有的可能性，而是存有的無蔽狀態。

海德格接下來就提到，人之所以能把所謂的現實解蔽為持存，並

不是人發揮主觀能動性的結果，而是人回應了無蔽狀態，這是「人所不能支配的」（Heidegger, 2000／孫周興譯，2005，頁 16）。無蔽（Unverborgen）是海德格對希臘詞 ἀλήθεια（aletheia）的翻譯，這個翻譯貫穿著後期海德格對原初意義上的「存有」的追問（為了與徹底擺脫哲學／形而上學意義的 Sein，海德格用本有 [Ereignis]⁶、存有 [Seyn]⁷ 等概念提示出一種在後哲學／後形而上學層次上運思的可能性，孫周興，2012）。在〈技術的追問〉重述這個思想，不僅是為了說明人對自然的促逼、人將製品解蔽為持存的「能力」都是由無蔽規定的，而且要指出，在現代技術中，人儘管也是持存物（比如作為人力資源），卻不像人的製品那樣是一種「純粹的持存物」，因為「人比自然能量更原始地受到了促逼」。「更原始地」，按照海德格的邊注，指的是「更本真地歸於本有」（同上引，頁 17）。也就是說，人比自然能量更本真地歸於 Ereignis，意味著雖然人和自然同為無蔽所支配，但現階段只有人具有對人或自然進行解蔽的「能力」，而且這種解蔽能力總是佔用著人。

所以，現代技術對自然的促逼，從根本上看並不是人對自然的促逼，而是作為一種解蔽方式的現代技術本身對自然的促逼。當然，這種解蔽方式必須通過人來實現，但人只是其中的一個可能性條件。人對自然的促逼，首先取決於現代技術對人的「促逼」；持存物的解蔽，從根本上看是現代技術對自身的解蔽，而不是人對現代技術的解蔽。用海德格的話來說，現代技術的促逼就是集置（das Ge-Stell，或譯為「框架」、「座架」、「指構」），就是「把人聚集起來、使之去訂造作為持存物的自行解蔽者的要求」（Heidegger, 2000／孫周興譯，2005，頁 18）。接下來，海德格對「集置」進行了進一步的申論。

首先，集置在現代技術之本質中起支配作用，但它並不是技術因素，與傳動杆、零配件、技術工作等並不是一個層面的東西。原因如前所述，技術工作等只是存有者層面的對集置之促逼的回應，集置中發生著的無蔽狀態則是 Ereignis、存有意義上的，「現代技術的工作依此無蔽狀態而把現實事物揭示為持存物」（Heidegger, 2000／孫周興譯，2005，頁 20）。所以，〈技術的追問〉開頭提到的兩種對技術的「正確」的看法（人類的行為；合目的的手段）並不是能規定技術的本質。

其次，現代物理學的自然理論是集置的開路先鋒。雖然從時間上看，現代自然科學理論的出現要早於現代技術，但集置早已在物理學中起支配作用了。這是因為無蔽的二重性——作為「澄明」的「無蔽」並不是毫無掩蓋，它意味著解蔽，也意味著遮蔽（Verbergen）——「一切本質性的東西，不光是現代技術的本質性的東西，到處都最長久地保持著遮蔽」（Heidegger, 2000／孫周興譯，2005，頁 21；關於無蔽之二重性，參見孫周興，2012）。遮蔽和解蔽是二重性關係，而不是矛盾對立的關係，現代技術的遮蔽性在於，集置成了唯一一種解蔽方式，從而封閉了其他解蔽方式的可能性，這樣一來，自然科學也像人一樣，臣服於集置的支配之下。

（二）作為天命的現代技術

以上，可以說是完成了對現代技術之本質的規定，但這還只是整篇文章的前三分之二部分，海德格的追問還沒有停止。在一般人看來，這似乎有些不可思議，既然得出了技術和現代技術的本質，豈不是已經回答完了文章開始提出的問題？海德格卻說：

我們追問技術，是為了揭示我們與技術之本質的關係。現代技術之本質顯示於我們稱之為集置的東西中。可是，僅僅指明這一點，還絕不是對技術之問題的回答——如果回答意味著：回應、應合，也即應合於於我們所追問的東西的本質（Heidegger, 2000／孫周興譯，2005，頁 23）。

「應合於我們所追問的東西的本質」，就是應合於集置，那麼應合於集置又是什麼意思呢？首先，通過前三分之二的追問，我們已經得出了，我們總是處於技術的本質——解蔽之中，因此集置這個本質，並不是通過人對技術的認識而得到的新的知識，而是這個「知識」本來就在集置之中，這樣看來，仿佛一切都已經在技術的掌握之中了，技術的對人的控制成了時代的命運，一些（或許是大多數）社會學或傳播學者也正是在這個意義上理解海德格的技術觀（如葉啟政 [2005] 認為集置意味著科技的結構強制特質）。

但是海德格在最後部分明確指出，集置歸屬於解蔽之命運，這個命運並不是流俗意義上的「時代命運」，指的並不是「某個無可更改

的事件的不可回避性」(Heidegger, 2000/孫周興譯, 2005, 頁 25)。之所以把海德格誤解為悲觀主義、宿命論、技術決定論等等，按照海德格的思路，恰恰是因為只想著追問到技術的本質就可以完事大吉了，而沒有深思集置之為集置本身是什麼，沒有這進一步的深思，對技術的追問也就不夠徹底。正是集置對技術的概括還不夠徹底，海德格指出，我們得出的這個「本質」(Wesen)還不夠深刻。因為這個「本質」和〈技術的追問〉開頭所提到的、人類學意義上的「本質」是一個意思，我們順著「本質」追問到的，最終只是流俗意義上的「本質」，即形而上學意義上的某物所是的那個什麼。我們在這個「本質」中，只看到技術對人和自然的促逼，而看不到其他可能性。可實際上，技術所在的那個無蔽的、真理的領域必然是在向我們敞開的條件下，我們才能看到這個「本質」，也就是說，技術不可能讓人看不到其他可能性。

那麼為什麼說集置並不意味著對人乃至其他一切存有者的宰製呢？這是因為現代技術只是一種解蔽方式而已，是屬於無蔽領域的一種可能性而已，儘管它壓抑了其他可能性而仿佛無所不能，但在存有論意義上，現代技術絕無可能完全壓抑其他可能性。

儘管集置特有的「促逼」特徵已使其他解蔽方式的展露變得極其困難，但正是這微小的可能性，意味著救贖(redden)的可能。這層意思，海德格以「命運」(Geschick)統攝之。命運這個說法頗具神秘色彩，也不妨說是神秘主義，但需要注意的是，這並不是什麼文學式的想像，而是一種包括了現實關懷在內的終極關懷。他給出的救贖之道立基於存有的可能性，而不是像主體哲學那樣最後求救於絕對精神或先驗能力。我們接下來就看一看，海德格如何從命運中看到了救贖的可能性。

命運意味著「存有者的無蔽狀態總是走上一條解蔽的道路」(Heidegger, 2000/孫周興譯, 2005, 頁 24)，而包括技術在內的解蔽又都有遮蔽或「危險」(Gefahr)的一面。更簡單地說，解蔽—遮蔽，危險—救贖是存有本身的固有屬性，即二重性，不能從字面上望文生義。以現代技術來說，危險在存有者層面就體現在：人要麼認為自己是技術的掌控者，技術造成的危害只不過是使用技術不當造成的；要麼認為技術支配了人類，從而陷入悲觀。這兩種對技術的誤解，都是由於人忘記了自己本來就在無蔽領域之中，本來就是「自

由」(Freiheit)的。海德格所謂的自由，並不是心理學或自由意志意義上的自由：

自由乃是澄明著遮蔽起來的東西，在這種東西的澄明(Lichtung)中，才有那種面紗的飄動，此面紗掩蔽著一切真理的本質現身之物，並且讓面紗作為掩蔽著的面紗而顯現出來。自由乃是那種一向給一種解蔽指點其道路的命運之領域(Heidegger, 2000/孫周興譯, 2005, 頁 25)。

這段話初看起來頗有故弄玄虛的意味，何謂「澄明著遮蔽」(lichtend Verbergende)?何謂「面紗」(Schleier)?很難以常理測度。事實上這句話正體現了貫穿於後期海德格的無蔽之二重性思想，早在〈論真理的本質〉(作於 1930 年)一文中，⁸海德格就對無蔽之二重性與自由的關係有過闡述。在這段話中，自由首先是應和著澄明著的無蔽意義上的自由，也恰恰是這個自由，對無蔽來說又意味著局限性：存有者無法把握整體性的敞開，總是必須從一個側面片面地揭示事物，所以無蔽也意味著對存有者整體的遮蔽。簡言之，自由既是澄明的，又是遮蔽的。那麼「面紗」，一方面指的是存有者無法從整體上把握無蔽，真理的本質必然始終被一層「面紗」掩蔽著；另一方面，正因為存有者無法從整體上把握無蔽，所以存有者的存有方式就是解蔽，必須始終透過「面紗」看世界。將這兩個層面合而觀之，就是海德格意義上的「面紗」、「自由」。

對於現代技術，作為命運之領域的自由保證了我們一方面能看到現代技術的本質乃是集置，且集置是所有解蔽方式中的最危險的一種解蔽方式——不再讓集置作為一種解蔽顯露出來(Heidegger, 2000/孫周興譯, 2005)。另一方面，自由也讓我們看到：「哪裡有危險，哪裡也生救渡」⁹(海德格引用霍德林的詩句，同上引, 頁 28)。救贖就植根併發育於集置之中，我們必須再度追問集置才能使救贖顯露出來。如果說「本質」真有什麼本質的話，那麼它的本質乃是不斷追問，因為解蔽的命運屬於自由的開放領域，也正是在不斷追問中，「進入救渡的道路便愈明亮得開始閃爍」(同上引, 頁 37)。

通過海氏特有的詞源學考察，海德格進一步說明，集置中生長著救贖之升起，乃是 Ereignis 的允諾(Gewähren)。不過救贖是否真的

能夠升起，一方面必然和人的參與相關，另一方面並不單純地由人所控。當然，人畢竟在這開放的命運之域中佔有特殊地位，因為人能夠向命運發問：是不是有一種比技術「更原初地被允諾的解蔽」（Heidegger, 2000／孫周興譯，2005，頁 35），能生救贖？

海德格發現，「技術」源出於古希臘的 τέχνη（技藝），即「把真帶入美之中的產出」（Heidegger, 2000／孫周興譯，2005，頁 35）。雖然我們無法得知這是否是命運從一開始給我們許下的救贖之允諾，但至少是一條可能的道路。不過，任何可能的道路都不能取代「追問之態」，實際上也根本無法取代，因為命運／Ereignis 的允諾需要「思之虔誠」（即追問）才能顯現。

通過以上梳理我們不難發現，如果真的要想在存有論的意義上談媒介、技術乃至現代技術的本質，必須格外注意這些概念之間的層次和差異，不能像 *Heidegger and the Media* 一樣，將這些概念無條件地混用。尤其不能把媒介這一概念看作語言、藝術、技術、技藝等概念的簡單相加，這樣一來，不僅破壞了海德格思想的脈絡，而且無助於在存有論的道路上繼續前行。

參、結語

以上從對 *Heidegger and the Media* 的兩點疑問出發，帶出了海德格的技術存有論思想。總之，我們先要承認，把海德格的一些概念提煉出來作為分析工具的解讀方式，對於傳播學和媒介研究頗有助益。但是，我們也必須指出，不顧海氏前後期思想之連貫性，也會在某種程度上過濾掉海氏思想的精華。我們不難注意到，*Heidegger and the Media* 其實是把語言、用具、技術等概念統歸於「媒介」，並對這些個別的「媒介」進行解讀；可在海德格的思想脈絡中，這些概念一方面分屬不同的思想時期，另一方面涵攝於如何通達 Ereignis 之大哉問內。要想更深入地發掘海德格存有論思想對傳播學的重要意義，恐怕需要對其思想有通盤的把握方可實現。

註釋

- 1 對該書的直接引用皆依據英文本。
- 2 對應的德文是 Unverborgenheit，又可譯為「不蔽性」「被揭示

性」「非隱蔽性」，詳見後文闡釋。另外，本文涉及海德格術語，或兩岸習慣不同（如大陸慣稱 *sein* 為「存在」、*Existenz* 為「生存」；台灣慣稱 *sein* 為「存有」、*Existenz* 為「存在」或「實存」），或各家譯法各有千秋（如後文涉及的 *Ereignis*）。對於前一種情況，本文使用台灣慣用的譯法，且在直接引用大陸譯本時直接用台灣譯法替換，就不一一加注指出了；對於後一種情況，盡量在行文中釋義或加注疏解，恕無法兼及所有的譯法。

- 3 後文將討論海德格語境中的 *Zeug*（「具」或「用具」）、*Vorhandenheit*（「手前性」或「現成性」）、*Zuhandenheit*（「及手性」或「上手性」）。
- 4 陳嘉映譯為操勞。
- 5 也可譯為「挑戰」。為避免混亂文中盡量與引文譯法保持一致。
- 6 *Ereignis* 是德文常用詞，意為事件，海德格將之拆為 *Er-eignis*，字面上可翻譯為「將…變為屬己」，或「屬己性」。不同學者為了顯示這個詞的豐富含義，提出了各種各樣的譯法，除了本文所引孫周興譯本中的「大道」或「本有」，還有「歸屬事件」（項退結）、「共現」（沈清松）、「緣構發生」（張祥龍）、「本成」（倪梁康）、「統化」（張汝倫），陳嘉映則通常在行文中直接保持德文原文，他們的理由在此就不一一闡述了。本文在直接引述部分保持孫周興譯本的譯法，其他地方則直接用 *Ereignis*。
- 7 *Sein* 作為一個哲學概念有形而上學色彩，後期海德格為了避免誤會，使用了更古老的 *seyn* 一詞。由於大陸習慣將 *sein* 稱為「存在」，孫周興在此將 *seyn* 譯為「存有」，恰好能展示恢復「存在」原初之義的意圖。
- 8 收錄於《路標》。中譯參見孫周興譯本（2000）。
- 9 即救贖，譯者譯為「救渡」可能是為了避免誤解為人的救贖。該句詩的德文為：*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.*

參考書目

- 毛章清、胡雍昭（2016）。〈胡翼青：重新發現傳播學——從海德格爾的技術哲學談起〉，《國際新聞界》，2：170-173。
- 孫周興（1994）。《說不可說之神秘——海德格爾後期思想研究》。上海：生活·讀書·新知三聯書店。
- 孫周興（2012）。〈'Αληθεια 與現象學的思想經驗〉，《現代哲學》，1：45-52。
- 孫周興譯（2000）。《路標》。北京：商務印書館。（原書 Heidegger, M. [1996]. *Wegmarken*. Frankfurt am Main, DE: Vittorio Klostermann GmbH.）
- 孫周興譯（2005）。《演講與論文集》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。（原書 Heidegger, M. [2000]. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main, DE: Vittorio Klostermann GmbH.）
- 孫璋（2016）。〈從新媒介通達新傳播：基於技術哲學的傳播研究思考〉，《暨南學報（哲學社會科學版）》，1：66-75。
- 張三夕、李明勇（2017）。〈海德格爾媒介本體論思想闡述〉，《華中師範大學學報（人文社會科學版）》，5：82-86。
- 張汝倫（2005）。〈作為第一哲學的實踐哲學及其實踐概念〉，《復旦學報（社會科學版）》，5：155-163。
- 張汝倫（2014）。《〈存在與時間〉釋義》。上海：上海人民出版社。
- 陳嘉映（2014）。〈實踐/操勞與理論〉，《同濟大學學報（社會科學版）》，1：15-23。
- 陳嘉映、王慶節譯（2012）。《存在與時間》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。（原書 Heidegger, M. [2001]. *Sein und Zeit*. Tübingen, DE: Max Niemeyer Verlag.）
- 喬基慶（2017）。〈海德格爾的物性觀向媒介哲學的理論生成〉，《長安大學學報（社會科學版）》，1：99-105。
- 黃旦（2019）。〈聽音聞道識媒介——寫在「媒介道說」譯叢出版之際〉，《新聞記者》，9：46-50。
- 黃聖哲（2018）。《結構詮釋學：Oevermann 與德國社會學的轉向》。臺北市：唐山。

- 葉啟政（2005）。《現代人的天命：科技、消費與文化的搓揉摩盪》。臺北市：群學。
- Dennison, B. (2013, August 29). It's all Greek to me: The terms 'praxis' and 'phronesis' in environmental philosophy. *The Integration and Application Network*. Retrieved from <http://ian.umces.edu/blog/2013/08/29/its-all-greek-to-me-the-terms-praxis-and-phronesis-in-environmental-philosophy>
- Gunkel, D. J., & Taylor, P. A. (2014). *Heidegger and the media*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Schatzki, T. R. (2001). Practice mind-ed orders. In T. R. Schatzki, K. K. Cetina, & E. von Savigny (Eds.), *The practice turn in contemporary theory* (pp. 50-63). London, UK: Routledge.