

第三章 世界的揭顯與有限性體驗

第一節 人與世界的關係

要在弗雷勒的批判意識概念架構中，討論海德格的思想，表面上看來是突兀的。非但兩人的地理環境與時代背景截然不同，以致於海德格從梵谷的畫作去領會農民在世的勞績，而弗雷勒則在他生活周遭的農民身上看到帝國的壓迫與剝削；當一位平生不斷深入受壓迫者的生活，懷抱著解放與民主的希望，致力於受壓迫者的教育事業；另一位則終身居住於黑森林的小木屋之中，不僅曾經表達對於民主制度的疑慮，其在納粹事件中所顯現的和國家社會主義的牽連，也始終被質疑乃「植根於他思想最內在的傾向之中（Wolin, 1990: 66）。」

表面看起來位於政治光譜兩端的思想，是否可能置於同一個概念架構之中討論？在弗雷勒的批判意識概念架構中討論海德格，是一種挑戰，或是一種補充，還是只能各說各話？

事實上，海德格的思想中確有能與弗雷勒批判意識概念架構對話的空間，並可透過對話，補充也修正批判意識概念的內涵。當代海德格思想的詮釋之中，除了追究其內在於思想中的國家社會主義和反民主傾向之外，另也有從其思想中開拓出民主計畫之解放潛力的積極努力（黑爾德，2004）。尤其是海德格以降的後結構與後現代思想，如傅科、德里達、李歐塔等，不斷解構西方思想中製造他者、壓制他者的種種手段（White, 1991），其實皆與他者（受壓迫者）的解放計畫有關。這條線索將會有助於調整批判意識概念架構對於他者的敏感性，並且得以發展一種非工具性的行動概念。

海德格與弗雷勒之間最明顯而直接的關連，是關於「世界揭顯」（world disclosure）問題的關注。批判意識的首要特徵，便是意識從沈淪到浮現的轉化，而所謂意識的浮現乃指事物所處的背景的浮現。弗雷勒曾在《受壓迫者教育學》中引述了胡賽爾的一段文字來討論事物和背景之間的關係：

在所謂的**覺知**（作為一種外在的知覺）中，我轉向至某個對象，例如某張紙，我將它當成是此時此地的存有來進行理解。這種理解就是一種指出，在經驗中每個對象都有其背景。例如在這張紙旁邊有書本、鉛筆、墨水池等，這些東西在某個意義上來說，它們也是被「覺知到的」，因為在「直觀域」中，我們知覺到它們在那裡。…所有對於事物的知覺都具有如此的背景直覺或是背景知覺…我們意識的對象事實上是處在那些共同知覺到的客觀背景的。（PO: 63-64）

弗雷勒認為，若能透過問題陳顯式教育促使那些已經客觀存在，但從未深刻地被覺察的事物浮現出來，形成一種問題與挑戰，將會有助於批判意識的發展。然而，這種事物與背景之間的關係，首先並不是事物與背景之間的關係，而是每個存有者如何與人照面，如何顯現出來。這個「如何」構成每一種顯現的背景，這種顯現之如何就是每個存有者嵌入那個隱藏的普遍境域即『世界』之中，就是它的世界性。自從胡塞爾的現象學起，世界這個實事首次被當作實事予以課題化的考察，海德格接續了這個方向的發展，而黑爾德近年來進一步補充與修正了兩人的思維，並重新確認「現象學只關乎一個實事：作為揭顯狀態之維度的世界（2004：146）。」

人們的日常生活總是生活在各自的世界之中，兒童的世界、醫師的世界、運動員的世界...等等，胡塞爾將此種世界稱為「特殊世界」。這些特殊世界並不是彼此隔絕的，它們是相互指引的，並且因此構成一個唯一的、包羅萬象的指引關係：即作為普遍境域的「世界」。西方思想從希臘時期以來，便嘗試擺脫那些對特殊世界的興趣，以使所有顯現者都在其規定性中顯現出來，而避免為人之各種興趣利害所束縛。這種具有無興趣利害的直觀特徵，被亞里斯多德標識為「理論」（*theoria*）的特徵。但這種忘卻個殊境域、將世界視為總體的對象化過程，卻逐漸形成一種忘卻自身與生活世界之關連的客觀主義，並且使其自身也成為一個職業的特殊世界。客觀主義在這個意義上意味哲學與科學的職業化，無興趣利害的理論性的世界直觀，變成了一種職業—技術操作，並在現代社會中成為一種可以透過分工來改進其成效的生產勞動；其結果反而是，世界顯現為各種局部研究計畫的集湊，而且隨著世界總體之研究轉變為分工的、職業化的技術操作，人喪失了對其行為的最終負責。這便是胡塞爾在《危機》一文中關切的根本問題，他認為近代思想的客觀主義發展，使得世界整體僅僅被把握為各個對象的加總，而那普遍境域—胡塞爾稱之為生活世界，在此發展中卻失落了。

這種對客觀主義的批判，亦是弗雷勒關切的主要問題。他在分析「壓迫—被壓迫」的處境問題時，認為客觀主義或主觀主義都不是能夠改善壓迫現實的思維方式。前者將客觀性從主體性分離出來，並在分析現實時，否定主體性的存在；後者則是在分析或行動中否定現實的客觀性。他認為兩種觀點同樣天真，而他主張的是處於不斷的辯證關係中的主體性與客觀性（PO: 32）。

胡賽爾在《危機》中清晰表達了現象學的歷史使命：重新回復世界的普遍境域特性，而不是僅僅被把握為各個對象的加總。他藉由對意向意識的考察，指出「無限性乃是作為普遍境域的世界的主要特徵。」但海德格改從一般日常實踐作為來考察作為世界的世界。因此，在海德格的基礎存有論分析中，不是主體與在世界中的事物建立聯繫，而是世界首先建立起了一種語境，為存有者提供了一種前理解，構成了存有者之意義的顯現視域。黑爾德認為，「海德格的『世界』分析推進了胡塞爾現象學的基本問題，並且把它徹底化了。...胡塞爾對世界的基本

規定是世界的無限性，而海德格對世界的基本規定則是世界的有限性（2004：102）。」

世界問題亦是弗雷勒教育思想的核心。他強調，「真正的教育不是由 A 為著 B 來實行的，也不是 A 與 B 有關的情形下來實行的，而是應該由 A 與 B 共同來實行的，其中的中介是世界——世界在兩造之心中留下了深刻的印象，並且向他們挑戰，使他們因而產生關於世界的觀點和意見（PO: 93）。」這段文字已然表達兩造之特殊世界相互指引而向作為普遍境域的「世界」而去的預設。然而，這個預設也引出一個需要探究的問題：A 與 B 如何能夠在互動中，讓那作為普遍境域而具有揭顯向度的「世界」，能從原先的隱蔽狀態顯露而出，從其自明性和不引人注目的狀態中突顯出來。非但如此，當「世界」從原先的隱蔽狀態顯露而出，如同海德格所指出的，隱蔽狀態本身卻未必能夠成為世界中的一種對象，它只能用間接的方式在某些體驗中呈現出來，這些體驗使人察覺到，隱蔽狀態乃人力所不能掌握的。

黑爾德（2004：174）認為，雖然胡塞爾對客觀主義的世界之被遺忘狀態的批判，乃是一種對世界之有限性的沉思，但這種沉思缺乏最終的效力，因為胡塞爾關於普遍境域之構造的學說，依然固執於普遍境域的無限性，特殊世界的有限性淹沒於普遍境域的無限性中了。只有當這種有限性的特有正當性從隱匿出發得到解說時，它才能發揮作用。這正是海德格在《存有與時間》的重大貢獻之一。在該書，海德格突出到了前意向的世界之揭顯，並且揭示了它的情調特徵。世界前哲學地在情調中為人們所熟悉。在情調中，那種使世界成為有限的隱匿向我們襲來。在驚訝中人們感到，她/他掌握不了世界揭顯狀態，並經驗到自身的有限性。

誠然，在「超越」成為人面對世界最主要的態度之今日，我們尤其需要深入探究這個「世界」中介的揭顯向度及其隱匿特性，重新學習自身的有限性。以海德格的用語，這種有限性的體驗與學習，將有助於發展對他者的敏感，得以培養出一種切近他者的能力，從座架（*Gestell*; *enframing*）的框置中脫出，用一種與以往不同的方式去面對世界，避免對他者的支配暴力。這正是海德格思想對於當代社會政治最重要的遺產，也是本章的討論主題：「有限性體驗與世界的揭顯」之重心所在。本章將深入海德格的思想脈絡，並藉由黑爾德與 White 等人的詮釋，開拓出世界的揭顯與有限性體驗這兩個向度對於深化民主解放計畫的可能性，並將其結合弗雷勒的批判意識概念架構。

第二節 非課題性的世界揭顯

沉默者的發聲是批判教育學的主要關切，受壓迫者以其自身的聲音為其世界命名，向被視為走出壓迫的關鍵表現（Greene, 1995: 25）。然而，這並不意味著

沉默者的發聲總是正確的與優先的，相反的，沉默者的發聲常可能反映的是內化的壓迫意識，或是被物化的存在方式，非但不是屬於他自己的真實聲音，反倒掩蓋了他實際生活處境中的矛盾。那麼，什麼是屬於他自己的真實聲音？如何能夠發出真實的聲音？當人發出屬於自己的真實聲音時，她/他和自己，和歷史以及和他人之間的關係為何？人如何在發出聲音之時，同時敏感於吾人已然習慣施展於世內存有者身上的支配暴力？自我關係和自我與世界的關係之間有什麼樣的關連？

海德格在《存有與時間》中，以本真性（authenticity）這個概念，表達人在同時向自身與世界開放時的一種世界整體的揭顯現象（world disclosure）。當人們由物化或異化狀態甦醒而返回自身，發出屬於自己的真實聲音時，便同時也處於向世界敞開，而世界整體為之揭顯的狀態。又由於人自身以及所揭顯的世界，同時關連於和其共同存在的不同群體以及不斷的持續影響其存在的各種歷史遺緒，向世界敞開也就是向與我們共同存在的不同群體以及各種歷史遺緒開放。因此，本真的存在既涉及世界整體的揭顯，亦涉及本真的歷史性和本真的共同存在的問題。

世界的揭顯作為本真性概念的主要特徵，它同時是海德格對於廿世紀哲學的主要貢獻之一（Kompridis, 1999: 122）。藉由分析「在世存有」、「澄明」（clearing）和「座架」等相關的世界揭顯現象，海德格批判了從柏拉圖以降的西方理性主義哲學，反對那種去身體性（disembodied）、去參與性（disengaged）的思考行為者概念（thinking agent），也反對了那種去除世界（de-worlded）概念意涵的客觀性與真理概念。

Charles Taylor（2006: 319）認為，當海德格指出世界對於行為者的本質意涵時，他提出的是一種具有身體性、實際參與於世界之中的行為者概念，而行為者所意識到的任何對象都處於一個世界背景之中，並由這個世界背景構成其存有。這即是海德格最受矚目的概念之一：存有學區分（ontological difference）。人對存有者之存有的領會，構造著該存有者對於人的意義，並決定了人們將該存有者「當作某物」（as something），而不是其它。換言之，「我們總是在存有的領會中移動（BT: 25）」Cristina Lafont 表示，「《存有與時間》就是由這個事實開始的，並以此為基礎形成海德格哲學的整體（2000: xiii）。」

「我們總是在存有的領會中移動」這個存有學事實，讓我們體認人的日常言語行為總是在一種意義體系（或稱「語境」）之中完成的。海德格的此項提示影響當代政治、社會思想甚深，例如各種後學，大致都處於這樣一個脈絡下的發展。甚至馬克思主義到了拉克勞與慕孚等後馬克思主義學者，亦然也是從這個存有學事實出發，認為當代反抗壓迫的政治實踐，已然脫去過往以某種普遍利益或本質之認同為基礎所形成的統一體，而逐漸朝向結合各種差異所形成的聯盟團體，並構造了一種非本質主義的領導權理論，用以表述這種聯盟型態的政治實踐，以認可被壓迫群體多樣的需求與經驗。（Laclau & Mouffe, 2000）

在平常生活中，人們一般習慣於將自身視為與客體相對之主體。然而，人的存在首先並不是相對於客體的主體，而是被拋擲於一種實踐處境下與世界周旋，並從這種周旋中領會自身與世界。原初自我不將自身當成一個現前者（主體）來理解，亦不把向他原初地自顯的存有者只當成另一種現前者（客體）來抽象化理論化的看待。將自身視為主體，並將存有者視為客體的這種抽象化理論化的行為方式，包括各種理論性的認識以及由之而生的科學性認識，只是原初自我在其原初情境中之原初作為的衍生模式。在抽象性理論性的認識之前，人總是已有一種前反思的，整體結構的，並且受文法規約的對所處世界的領會。海德格將此原初自我稱為「此在」，而世界揭顯這個觀念，首先指的便是這個存有學之前理解中對世界整體的領會。

「在世界之中存在」¹⁸(Being-in-the-world)是海德格用來表述「此在」(Dasein)的存在方式。「在世界之中存在」(being-in-the-world)這個複合詞，意指一個統一的現象，需被視為一整體，而不能被分割成各自獨立的片段(pieces)，但有多重的構成環節(moments)¹⁹。首先是一個「世界」的環節，繼之是一個「誰」在這個世界之中，最後是一個「在...之中存在」(Being-in)，共有三個環節構成了在世存有這個現象整體。這三個環節相互關聯，因而不能被抽取出來成為各自獨立無關的部分。要談「誰」，就一定要關聯到「世界」，要談「誰」與「世界」，就一定要關聯到「在...之中」。對這三個環節的存在特性²⁰解析(existential analysis)，所分析的便是在世存有這個現象整體的存有，而這些分析構成了《存有與時間》前半部的主要內容。

此在(Dasein)這個詞語便是存在於世界之中的這個「誰」，以區別於已然被習慣使用的主體概念。此在在其日常生活情境中，首先總是「在關懷操勞中」與實際接觸交往之事物發生關連，和此在如此關連的這些事物之存有方式乃是可用性。反過來說，某一事物之所以具有可用性而成為人們可以使用的器具，乃因其與此有之「關懷操勞」有關連。具有關懷操勞特性之行事(Verhalten; comport)關連於世內可用物時，又與其它可用物處於某種關係中，形成一種關聯脈絡。這意謂著「該物(如鐵鎚)被指引向某物(如釘子)，並在被指引的方向上被揭示出其所是。...。關連(involverment)乃是此可用物的存有特徵。如若某物具有一種關連，這意謂著讓此物在某事務(例如一項活動：鎚釘)中和其它可用物相關連(BT: 115，括弧內說明為筆者所加，英文為英譯)。」

「鐵鎚是在鎚釘之中而有所關連，成為一項可用物；鎚釘是在快速製造

¹⁸本文視脈絡需要將「Being-in-the-world」譯為「在世界之中存在」和「在世存有」。

¹⁹片段與環節之區別，是現象學分析整體與部分關係的關鍵區別。片段與環節是整體的兩種部分(parts)，片段可以從整體中脫離開來，即使不在其所屬的整體中也還能存在。因此，片段可稱為「可獨立部分」(independent parts)。環節則是無法脫離其所屬整體而存在的部分，它們無法被抽出，是非獨立部分(nonindependent parts)。相關討論請見索科羅斯基(2004: 44-51)

²⁰海德格使用存在特性(existential)，以與傳統形上學運用之範疇(category)概念相區別。範疇概念是用於非此在之類的存有者，而存在特性則專門用來指稱此在這類存有者的存在結構(BT: 70)。

某物之中有所關連；快速製造某物是在防風避雨的保護活動之中有所關連，而此項保護是為了（for the sake of）提供此有避居此緣故，也就是為了此在的存有之可能性。每一可用物皆有其關連，而其關連是種什麼樣的關連，則已先行由這些關連整體（totality of involvements）所展現。」（BT: 116）

也就是說，當人們將某個東西「當作」鐵鎚，這個「當作」（as）乃是由與此在存有可能性相聯繫之關連整體所決定的，這便是「世界」在此在日常各種關懷操勞之中揭顯其自身的方式。在日常生活中，人們越是投入於所關懷操勞的事務，由用具構成的關連整體，即其周遭世界越是處於隱匿的。然而實際上，人們的日常作為，總是已然具有對於所關懷操勞的事務之周遭世界的整體領會。此在這種只要存在著，便「總是已然具有」的特性，海德格將其稱之為此在的「世界性」。也就是說，此在能以世界整體來理解存有者，來將存有者當作一個世界整體中的某某，這是因為此在的世界性這項存在特性。此在的世界性是此在得以在其存有中領會周遭世界的存有學條件，此在是「世界的」（worldly）。前曾提及海德格賴以開始構想其哲學的主要事實：「我們總是在存有的領會中移動」，在此可轉換為：「我們總是在世界的揭顯中移動。」然而，如同存有通常處於隱匿之情況，此時之世界乃是非課題性的為人們所熟悉著。

如此，由日常生活的關懷操勞現象之描述開始，海德格發現此現象乃根基於此在在其世界性的情境中之理解，亦即此在首先理解在其操勞交往中所呈現的事物為可用的東西，而此東西處於一關連之中，乃至關連之總體。這些關於在世存有之現象描述，必須回溯到此在自身具有之揭顯性，亦即此在對其自身與所處世界的領會。

人生來於世界之中，他就寓居於某段時空、歷史、社會、文化、家庭之中，就居住在他所屬的「此時、此地、此存在之中」。此在意指人生在「此」（Da; there），這個「此」是一個開放場所，而此在總是處於「此」這個開放場所之中，使現象與存有得以在其中揭顯自身，所以「揭顯性」

（Erschlossenheit; disclosedness）是人生在「此」的基本特性。此在因為具有揭顯性，因而得以使事物在「此」這個開放場所中，揭顯其自身。此在的揭顯性，由此在的三項同樣原初的存在特性所構成：情境性（Befindlichkeit; state-of-mind）、領會（Verstehen; understanding）和言談（Rede; talk, discourse）。情境性是此在的存在特性之一，因為人不僅是存在著，而且感覺到她/他怎麼存在著。人在生活中總是以某種方式有著某種情緒

（Stimmung; mood），情緒是一種對於此時所處境地的感受。從本質上講，情緒總是自己冒出來，滲進來。我們並不是情緒的主人，就好像人們常說，這道理我知道，就是心裡還放不開一般。事實上，這種對於所處境地的感受，人們常不知它從何而來，將往何去，甚至只能任其引動自己的言行作為。

我一直對張愛玲一篇小說「桂花蒸--阿小悲秋」中的一幕場景印象很深。故事主角是約二零年代上海一位女傭人阿小，故事圍繞在他的生活和他主人的生活，其中有一幕場景是他和兒子和一位鄰居老媽媽的談話。談著談著，「阿小突然一陣氣往上衝，（向兒子）罵道：『虧你還有臉先生先生的！留了班還高高興興！你高興！你高興！』在他身上拍打了兩下，百順（他兒子）哭起來，老媽媽連忙拉勸道：『算了算了，這下子功夫打了他兩回了。』」

阿小在和鄰居閒聊時貿然衝上來的這股氣，意謂的是些什麼？從何而來？阿小是弄不明白的，也不打算弄明白。承受者百順更不明白這是怎麼一回事，也只能默默承受。然而，代與代之間的傳遞，或是說再製，也就在這些「不明白」間進行著。如果說阿小的這股氣是一種生活無力感的宣洩，這種宣洩顯然只有讓阿小進一步的自我掩蓋對於生活的無力感。對阿小而言，生活仍然像一團濃密的現實，將人包裹的喘不過氣來；構成阿小對於當下處境感受的世界背景仍處於隱匿之中，未得揭顯²¹。

情境性不但表現在存在狀態（ontical）上的各種情緒，而且存有學性地（ontologically）展示著：此在乃存在於已經處於的、既定時空的「世界」處境中。此在遂在其情境性中領會到其自身及其在世之「事實性」（facticity）或「被拋性」（thrownness）。此在乃在其情緒中被揭顯為事實性的存在，「世界」便與此有之事實性一同在情緒中被揭顯。

情境性之所以是揭顯性的構成特性之一，乃因為對於所處境地的感受，並不只是對某人、某事或某物的感受，情境性中蘊含著當事者在當下處境中對於自身生命整體以及所處世界整體的領會，而這些領會需要透過言談，不斷的整理由際遇感和領會所提供的東西，直至解釋出存有者的意義，讓人（包括自己）得以理解。所以海德格給予言談一個定義：整理出可理解性（articulation of intelligibility），可理解的東西就是意義。

此在的領會作為其存在特性，此在領會的首先是它自身的存有，以及它可以為自身的存有做這個或做那個，海德格稱之為「能夠存有」（potentiality-for-Being）或「可能性存有」「Being-possible」，即能為其自身的存有去敲釘建屋或去照顧他人的存有。海德格此處所指的可能性，是在存有學層次上的可能性，既不同於一般「現實的—可能的」的可能性概念，也不同於「必然性—可能性（偶然性）」這種概念下的可能性。因為後兩種可能性談論的都是此在之實際存在狀態上的可能性，比如說，我有沒有繪畫的可能性（潛能）？或是說，社會轉型是必然的，還是偶然可能的？存有學層次上的可能性指的則是，我總是要為自己存有去做這或做那。

²¹我在 2003 年的社大課堂上，曾以阿小處境為例，作為討論《受壓迫者教育學》的素材，引發一位女性學員對於他自己在家庭中和先生、小孩互動方式的反思，並在學期末表示，經此自覺反思之後，他就不再打小孩了。三年之後，在一次調查社大學員學習經驗的問卷裡，這位學員將這個自覺經驗填答於問卷中，代表他幾年來在社大學習最有收穫的經驗之一。

既然此在做這或做那都是為其自身的存有，那麼，對於此在之存有可能性而言，做這或做那會有什麼差別嗎？回到阿小的例子，沒頭沒腦的打兒子一頓，或是回過頭來面對自己，這些不同的作為不僅關係著別人，更根本的，它首先關連於此在是否能與它最本己的存有可能性相遇。這裡關係到海德格著名的「本真性/非本真性」之區分，但首先要從「在真理中」和「在非真理中」的區分談起。

第三節 「在真理中」vs.「在非真理中」

前一節透過對此在日常生活的關懷操勞現象之描述，分別從世界之揭顯性和此在自身之揭顯性來呈顯世界之揭顯。換言之，此在根本上乃寓居於對世界之揭顯性中，不過，它寓居於世界中的存在方式，可能「在真理中」（in the truth），也可能「在非真理中」（in the untruth）。

人日常生活中遇到的真理問題，多是關於陳述判斷（assertion）的認識論真理問題，即陳述判斷的真假問題。海德格這裡所談的真理，不是知識論層次上關於陳述判斷是否為真的真理，而是存有學層次上更原初的真理，亦即認識論層次上關於命題或邏輯的真理之所以可能的存有學基礎（陳榮華，2003：267-268）。

前曾談到，此在需要透過言談，整理由當事者在當下處境中對於自身生命整體以及所處世界整體的領會。通過言談來揭示在世內的存有者，是此在的存在特性。陳述判斷作為言談的一種形式，它之所以能夠是真的，是由於此有揭示它。此有之所以能揭示它，是由於揭示乃是此有之在世存有的一種存在方式。被揭示者（如陳述判斷）的真不是奠基在符合，而是奠基在被揭示—被一個揭示者揭示出來。「使這揭示成為可能的（東西），也必然在更原初的意涵上被稱做『真的』。真理之最原初現象，首先乃在揭示的存在特性—存有論根基上被顯示（BT: 263）。」

然而，人在言談之中用以揭示存有者的陳述判斷，很容易就脫離揭示存有者的原初情境，成為人的工具，一種上手之物。「人們就常跟著陳述者所言談的陳述判斷，而不是自身直接面對存有者的原初經驗；常從自己的揭示轉為對陳述的聽說（汪文聖，2006：114）。」此時，陳述判斷便失去了原初的揭示之真，而此在則處於自我遮蔽並且鎖蔽了對世界的揭顯向度：「在非真理中」的存在著。

當此在以道聽途說來的陳述隨意論斷，或是只為貪好一時新奇，不自反自己的存有，又或是輕易讓自己處於模稜兩可，而沒想深入探究，這些常出現在日常生活中的存在方式，正是使得此在被事物的一般的公共詮釋方式所支配，為世界中的常人所吸納，陷溺（falling）於世界之中，使得此在那些作為存有可能性之投企的領會，逸出其自身的方向之外。

有次在社大一個公共性社團²²的群體討論中，社員們爭議著平常課程中的討論方式，應該要由所有社員一起進行大堂討論，還是分為小組來討論。經由逐步的釐清，大家發現之所以有人偏好大堂討論，有人傾向小組討論，和其過往參與討論的經驗有關。傾向小組討論的社員，多有在小組討論中獲得深度理解與自我反思的經驗，而偏好大堂討論的社員，則沒有過類似的感受。換句話說，由於各人的生命經驗的差異，因此導致他們在社團討論模式的判斷上的不同。

當場討論至此，暫停休息了一會。當社員們再一次聚集繼續討論時，我提了一個問題：「對於方才我們討論發現的這個現象：『由於各人生命經驗的差異，因此導致大家在社團討論模式的判斷上的不同。』不曉得大家是否會好奇，我們的生命經驗為什麼會有這樣的差異，這些差異是怎麼回事？是否有想繼續探究的興趣？」當場好幾位社員直接的反應是，生命經驗的差異是很自然的，可能是性格、家庭背景、個人偏好...等原因，言下之意就是，這有什麼好想的。

幾位社員們這些自然的反應，顯示的正是為常人的公共詮釋所支配的一種情形。他們首先將顯現於其眼前的一個現象視為理所當然，並繼之以道聽途說來的某些概念，在未深究這些概念與眼前現象之間的關聯的情況之下，便直接運用這些概念解釋眼前現象，其結果反而是遮蔽了眼前這個現象。事實上，他們和其所運用的這些概念「性格」、「家庭背景」、「個人偏好」之間的關係，本就是疏離的。當他們使用這些概念時，好像說了什麼，但其實什麼也沒說，因為這些陳述並沒有將他們的領會整理出來。這些陳述判斷失去了原初的揭示之真，而社員們將自己的思索依附於這些疏離的概念之上，則處於自我遮蔽並且鎖閉了對世界的敞開向度，顯示了一種陷溺於世界之中的物化傾向，即一種「在非真理中」的非本真存在方式。

對於海德格而言，阿小陷溺於世，弄不明白自己，也不打算弄明白自己的情形，或是上述社大公共性社團的討論情形，非但不是特例，反而是此在首先並且最常發生的境況，甚至是人生存在，無論是任何人，都必然會發生的現象。他認為，「此有傾向於從世間的存有者去理解它自己的存在，此有本質上是不停地並且首先地與世間的存有者發生聯繫的；也就是說，此有傾向從『世界』出發理解它自己的存在。」（BT: 36）

此在把自己拋到諸物之中，使自己物化的這種傾向，實際上是此在自我蒙蔽的一般現象。即便是存在意義的尋求，人也常會在世界裏或某種想象中尋找彼岸天國中存在的某種手頭現成的東西，例如上帝、普遍適用的規律、千古不變的道德規範等等。人們以為可以把它們當作依靠，或者作為生活的取向。但是，像尋找工作手頭現存的東西那樣去詢問存在的意義，其實也是此在逃避它的時間性和可能存在的一種方式。然而，只要此在一息尚存，他就不會像一個對象那樣成爲一個做完了的、完整的、結束了的東西，而是永遠向未來開放的、充滿了各種可能性

²² 公共性社團乃指以公共議題為旨趣的社團。社區大學課程結構由三類課程組成，學術性課程、藝能性課程與公共性社團。換言之，公共性社團運作在社區大學被視為正式並且重要的學習活動。

的東西。

海德格認為，人容易陷溺於日常生活之中，藉由道聽途說，或是貪好新奇，做主張時模稜兩可等等，來逃避面對自我之重負。其結果是使人失去了他的獨特性、個體性，不但讓自己的生活隨著「常人」（Das Man; they）起舞，也使自己像「常人」一般的活著，像是被所處的世界給吸納了進去，成為一些超過他佔有他的力量（科技力量、政治力量、歷史力量）的掌中物，而遺忘了屬於自己的可能性。當人越是這樣的陷溺於世界之中，便越是盲目，變得既無法看清世界的整體，又無法看清自身，就這樣掉進了「對存有的遺忘」。

從真理的向度來看，此在的揭顯性同時由「被拋性」（thrownness）和「投企」（projection）所構成（BT: 264）。也就是說，此在被拋於世，已實然地承受著其所處於世之揭顯，並總是由此有所領會的投企自身。固然它首先且最常發生的是陷溺於世界之中，但此在之領會與投企是在真理中或在非真理中尚屬未定，亦無一勞永固之根基或方法可為依靠，因為這種依靠行為本身便讓此在被物化，處在非真理中。這是海德格反對傳統形上學對根基之尋求的關鍵原因。不是那一個根基比較可靠的問題，而是依靠根基的行為本身便使此在「在非真理中」。唯有破除對依靠的尋求，人方有可能「在真理中」。

由於否定了任何依靠的可依靠性，此在的存有結構使它總是要面對一種循環式的理解活動，在此理解的循環活動之中，此在必須無從依靠的使自己「在真理中」。由此，海德格討論了著名的「理解的循環」，他指出理解活動總是一種循環式的活動，這是此在之理解活動的存有學結構。

此在被拋於世，已實然地承受著其所處於世之揭顯，並總是由此有所領會的投企自身，為自身的存有去做這或做那。「被拋性的投企」是此在對其存有與世界之領會的存有學結構，透過投企，領會得以發展其自身，海德格將此發展過程稱為「詮解」（interpretation）。「在詮解過程中，領會並沒有變成別的東西，而是成為它自己（BT: 188）」，亦即將原先隱含的領會，透過詮解使其成為外顯而充分的理解。

人們平常將某物「當作」某物，而不是其它。這是因為，人對存有者之存有的領會，構造著該存有者對於她/他的意義，而詮解就是將某物對於人的意義說明出來，也就是把其原先隱含的，對該存有者之存有的領會，整理出來。例如當人們要渡過溪流，環視四周，拿起一塊適合的木板，作為渡溪的用具。在此作為之中，已然隱含關於這塊木板對於其存有之意義的領會，人們亦可通過言談將這些隱含的意義詮解出來，甚至還可以進一步透過各種陳述判斷，說明這塊木板得以發揮這些作用的性質以及相關環境條件。

當人們將某物「當作」某物時，這個「當作」（as）乃是由與此在存有可能性相聯繫之關連整體，即「世界」所決定的。如果詮解活動是要將此在之領會中隱含的這些存有與世界整體整理出來，那麼，此在之領會與其詮解活動之間乃具

有一種循環的關係。此在之領會作為詮解的先結構，海德格指出此先結構具有三個次結構：先有（Vorhabe; fore-having）、先見（Vor-sicht; fore-sight）、先概念（Vor-griff; fore-conception）。先有指的是使事物得以被看到的一種基本視域，意味著那已先行承受並領會的「關連整體」，即「世界整體」；先見指的是一種觀看事物角度的基本觀點，亦即主導那在「先有」中被當成理解對象者從整體中呈現方式的視角；先概念則指一種顯示事物的基本概念模式。

這個先結構以及三個次結構的意義是指，詮解必須在一些先在條件下才能進行，它們分別是：被詮解的事物所在的整體，詮釋者的觀點，和詮釋者根據的概念模型。海德格的理解循環，乃是在此先結構的思想脈絡下來理解的：「所有詮解均在這個已被表明的先結構中運動。所有能有助於理解的詮解活動，均已被詮解者有所領會（BT: 194）。」若依據一般的邏輯論證，這顯然有一種循環論證的謬誤，因為待詮解者已被預設為已被詮解，並在詮解過程中被應用著。海德格反駁這些批評的要點有二：第一，此理解循環乃此在自身一種存在性的先結構，它不但是無可避免的，而且是理解之所以可能的先驗性條件。第二，此循環中隱蔽著關於最原初認識活動的積極可能性，而我們的問題不在於走出這個循環，而在於如何正確的進入這個循環，以避免成為不斷複製常人之偏見的惡性循環，亦即：「不讓先有、先見及先概念藉由奇想或是俗見來呈現，而是由事理本身出發來綜理這些先結構，以確保科學性的主題（BT: 195）。」

如同將認識論的真理問題，拉回到存有學層次一般，原來存在於詮釋科學屬於認識論層次的詮釋問題，如今也被海德格拉回到其存有學的根基。然而，呂格爾（1981: 88）認為，海德格這樣一個「回到根基」的移動，卻留下了一個問題，即是否可能再從存有學回到認識論？否則我們如何在認識的層次上取得批判效力，以區別我們的詮解活動是揭顯了事物自身，或只是流於奇想或俗見？

若將事物自身的揭顯視為中心課題時，此處的關鍵問題則是，當我們需要由事理本身出發來綜理這三個先結構，而不是任由奇想或是俗見來呈現，這是否意味著此在之先結構本身可能會遮蓋了事物自身，因而需要被修正，方能使事物自身得以顯現？例如「先有」這基本視域需要擴展（階級經驗或性別、種族經驗等的擴展），或是「先見」之基本視角需要調整（轉換為受壓迫者的立場），或是「先概念」之基本模式需要更換（更換為壓迫—受壓迫的詮釋框架）等等。以第一章討論的F的自覺經驗為例，F原先將他太太的不滿「當作」懶惰、沒能力的表現，在自覺經驗之後，他將這些不滿「當作」是對壓迫的反抗。這前後之別，既涉及詮釋框架的更換，也關乎立場的轉變以及視域的擴展。

事物自身在詮釋歷程中之揭顯以及詮釋者之先結構的修正問題，隨後在伽達瑪發展之哲學詮釋學，形成明確的討論主題，將在下一章詳加討論。但海德格在此關注的是，在對應於構成『此』之三項存在特性--「情境性」、「領會」與「言談」--之結構脈絡下，解析此在自身的「先—結構」之三個次結構--「先有」、「先見」與「先概念」。陸敬忠指出這兩個結構之間的相應關係：「『情境性』

之為『關連整體』的被拋之『事實性』，指向『先有』之已領會的『關連整體』脈絡；『領會』之為進行投企的『能夠存有』，指向『先見』之為已意向之視點；而『言談』則指向『先概念』之為已運作之基本概念模式（2002：542）。」

雖然如此，但這並不意味著海德格將正確進入理解循環的問題置諸一旁。毋寧說，海德格受其關切的存有問題所引動，遂進入對此在更深層的解析，探尋理解循環之存有學性地根源。因此可以看到，海德格在探討此在之「此」的基本結構（情境性、領會與言談）以及此在自身的「先—結構」之三個次結構（先有、先見與先概念）之對應關係後，便由畏怯（Angst; anxiety）此具有根本性的情境性²³，深入討論此在將自身從常人處帶回，成為本真存在的過程。

此處常被海德格學者詮釋為《存有與時間》之轉折（Ricoeur, 1991: 65-67; Lafont, 2000; 陸敬忠, 2002：543）。蓋因此前之此在解析，無論是此在之「此」的基本結構或是此在的「先—結構」，皆無法把握住此在的「整體存在」，尤其無法說明此在由「常人—自身」轉向「本己—自身」的一種具有時間性的本真運動。

這並非意味著此前之此在解析和《存有與時間》後半段之本真性、時間性討論無關。情境性的分析已然有所提示，此在之當下情緒乃蘊含著在當下處境中對於自身生命整體以及所處世界整體的領會，此在的領會作為其存在特性，其領會的首先是它自身的存有，並由於領會的投企特性，故會為自身存有投企（Entwurf; project）於做這個或做那個。由此，此在之領會的投企特性，實乃被拋之投企（生命整體中不可消除的張力，即人不得不投企，但又離不開被拋置的處境），並且依存於對其所處世界整體的領會。

因此，海德格繼以掛念（Sorge; care）結構來統一「被拋」、「投企」、「依存」三者間的張力所構成之此在之整體存有，並經由「向死亡存有」之最本己本真的自我領會，揭顯此在之「整體能夠存有」，方才能揭示「時間性」之為「掛念」的存有學根基，並探究其三個基本模式：「曾經是」、「當前」與「未來」。

在此脈絡下，海德格提示到此在存在之「本真性的」與「非本真性的」區別。由此，原先在討論「此」之揭顯性時，對於此在寓居於世界中的「在真理中」與「在非真理中」之區別，被轉化為此在存在之「本真性的」與「非本真性的」區別。對於此項轉化之影響為何的評估，將留待本章最後之綜論。目前先要說明清楚使「本真的此在」浮現而出的概念脈絡，包括「向死亡存有」、「良知」「罪責」和「抉擇」等，以及由之而出的本真的歷史性與相互共在等問題。

²³海德格將存在狀態上的情緒，區分為一般性的情緒和基本性的情緒，兩者都同樣在存有論上屬於情境性，但基本性的情緒具有向人顯示他自己的「整體存在」之意義，為有所區別，以下將隨孫周興，將其譯為「基本情調」。

第四節 本真的此在

人之存在從來都不是抽離於世的，而是具體的操煩著某些事物（務），關切著某些人，而這些操煩與關切的根源，即人之存有，海德格稱為「掛念」。「掛念」作為此在之存有，它表達的是人之活著的根源性存在動力。若將掛念視為存在的動力，雖然人在不同的場域從事不同的活動，展現許許多多不同的性格面貌、情緒認知，但這些生命的展開，卻都同樣源自掛念這個存在動力。正因為人是掛念的存在著，才會總是在操煩關切中。人在每個情境中的這些操煩關切，不只為當下而活，倚靠著眼前的事物（依附於世界），也因過去而活，受到過去的影響（已居於世），並且因未來而活，即活在自己之前（先行於自身之前）。因此，掛念之基本結構可分解為三個基本結構要素：「先行於自身之前」、「已居於世」以及「依附於世界」，並創造了一個複雜的語詞：「先行於自身之前--已居於世--依附於世界的存有」

（Being-ahead-of-itself--in-Being-already-in--as-Being-alongside），將三個結構環節統一化於此在之存有—「掛念」之中。

此掛念結構的三個結構要素--「先行於自身之前」、「已居於世」和「依附於世界」，從真理的向度來看，分別對應著構成此在之揭顯性的：「投企」、「被拋性」與「陷溺性」²⁴。人乃通過情緒向自己顯示自己的存在。情緒作為情境性，它讓人向自己顯示自己的存在。平常的情緒讓人向自己顯示他平常的存在，而有若干基本情調，則向人顯示他自己的「整體存在」。「畏怯」正是此在的這樣一種基本情調。畏怯是一種虛無經驗，不同於一般有其明確對象的「害怕」，畏怯則無法確定其所畏怯何來或為何，因為畏怯之威脅來自此在自己。在畏怯的瞬間，此在所有的「世內性的」關涉，均成為可質疑的，乃至虛空的而退隱開來。此在因此直接地、主題性地體悟到其自我及其虛無性。

那麼，畏怯如何來到此在之中，向此在揭顯它自身的虛無性？答案在此在對死亡的體悟。人凡存在於世，便有所掛念的存在著，所掛念者乃是對其存在有意義者。人透過各種世內物對於她/他的意義，編織出一個可供安身立命的意義網絡，萬一這理所當然的意義網絡，陡然被揭顯出其虛無性，而不再穩固呢？

海德格從存有學層面來討論死亡。他要探討的不是現實上的死亡，而是與人之存在不可分割的「向死亡存有」（Sein zum Tode; Being towards the death），亦即一種只要存在著，便死著的死亡。「在它生命尚未完結之前，此在總是在朝向其死亡之存有中，不斷的實際的死去。此在實際的死去，指的是說，在它的向死存有中，此在總是已然這樣或那樣的決定了它自己（BT: 303）。」換言之，此在於日常生活中的每一次決定，本質上都是一次死亡經驗。誰要是透徹地看穿

²⁴ 「先行於自身之前」對應於「領會」，「已居於世」對應於「被拋」，「依附於世界」對應於「陷溺」。

自己日常每一個決定的這種死亡意涵，他便「先行於(死亡的)可能性(BT: 306)」(anticipation of this possibility (of death))之中。

「先行於自身之前」原就是此在之存有結構之一環，此在總是會先行於未來的可能性中，因未來而活，即活在此刻的自己之前，向著未來的可能性而去。但是，此在所先行於未來的可能性中，可不可能是「死亡」呢？然而，「死亡」這個可能性，作為「最屬己的、無所關涉的，無法逾越的可能性²⁵(BT: 294)」，恰恰是使其它可能性成為不可能的可能性。這些平常投企著的其它可能性，乃出自於人「已居於世並依附於世內之物」的世界關係整體，即關連整體，死亡作為使這些其它可能性成為不可能的可能性，死亡體驗乃是「人之脫離整個世界關係的體驗(汪文聖，2004: 14)」。「先行於死亡之可能性」之中，將使此在之一切可能性被揭顯成為「整體之能夠存有而存在(BT: 309)」。如是，此在之整體性與整體存有方得以呈現。這種與(非本真)世界關係的脫離，則讓人們重新思索自身存在於世間所依靠著的各種意義網絡，問問自己這一切「所為緣故(for-the-sake-of-which)」為何？這使此在於抉擇之際，必須要面對一個問題：「如果這是我人生的最後一個決定，我這樣決定的意義是什麼？」這時，過往習慣性依附著的許多價值，一一剝落下來，不再成為理所當然的可依靠之物，曾經過的堅持，剎那間成了了無意義的空無。在非本真世界離去的同時間，尚被剝奪的本真世界或存有卻來到此在面前：「藉著死亡，此在以其最屬己的能夠存有立於身前(BT: 294)。」

本真的向死存有意指此在一種存在狀態上的可能性，而這存在狀態上的能夠存有必須是在存有論上可能的(BT: 304)。汪文聖認為，人之存在於世從非本真性到本真性，是一種從剝奪(privation)到復原(restoration)的發展歷程；之所以有這個發展，「乃需要人對非本真性乃本真性的剝奪之自覺，覺得有所缺乏與需求，而重新去獲得的必須是本身已潛在的，故這種自覺不是單單認識論的，乃是存有論的，它毋寧即是讓復原進行的動力(2004: 13)。」

因此，上述的「先行於死亡的可能性」，便是一種對於本真存有被剝奪的自覺經驗。當此在陷溺於世界之中，其對世界的開放向度被封閉與壓抑，這種封閉剝奪了人的揭顯性，而自覺經驗則復原之。這種藉由「先行於死亡的可能性」引發的本真的醒覺，即是從固定的生活模式、僵化的社會價值觀中解放出來。此時此刻的存在，是經過自己醒覺而選擇的「真實此在」。海德格將此從常人的幻覺中醒覺而來的自由，稱之為「朝向死亡的自由(Freiheit zum Tode; freedom towards death)(BT: 311)。」

當此在在存有論上具有從剝奪中復原的動力，那麼，此在從非本真性朝向本真性的實際運動歷程為何？在完成向死存有的存有論說明之後，海德格繼續提出

²⁵人在世間所扮演的任何角色都可由他人代演，唯有死亡只能自己死，不能由他人替代，死亡是屬於每個人自己的；人生在世可以建立許多的關係，但死亡解除了人生在世的所有關連；人可以建立許多事業，但死亡的必然性是人所無法逾越的。

了「良知」與「罪責」課題，據以說明在非本真性中的常人從沈淪中拔身而出的「認識」歷程。

此在總是在與其存有可能性相聯繫之關連整體中，為生活之需要及生命之開展，來領會（即被拋性的投企自身的可能性）世內之可用者及自身在此關連整體中之定位。誠然，在一般常態下，「常人總已經從此在那裡取走了對種種存有可能性的掌握。常人悄悄卸除了此在明確選擇這些可能性的責任，甚至將這種卸除的情形掩蓋起來。...這種情形只有當此在從喪失於常人之中的境況裡，把自己帶回到它自己面前時，才能被扭轉過來。...從常人中把自己帶回來，就是從『常人—自身』的存在方式改變為本真的『本己--自身』之存在方式（BT: 312-313）。」

在海德格的思想中，良知的呼聲（voice of conscience）是此在得以把自己從常人中帶回來，通向本真抉擇的途徑。他強調良知身兼情境性、領會與言談這幾個構成揭顯性之存在特性的角色，換言之，良知向此在有所開啓，「它呼喚此在去至其最本己的能夠存有，這是藉由召喚此在至其最本己的罪責存有（BT: 314）。」

良知的呼聲從何而來？誰在呼喚此在？當此在陷溺於常人的世界中時，它熟悉的是那個在常人之中的自我。在死亡體驗讓非本真世界離去的同時間，尚處於被剝奪的本真世界或存有卻來到此在面前，這個本真自我向此在發出良知的呼聲，呼喚此在回到自己的本真自我去。在此要特別注意的是，離開此在而去的非本真世界，和向著此在而來的本真世界，並非是內容上不同的世界。非本真和本真的差異，乃在於「『世界』為此在所發現的樣式，以及『他人之共同此在』（Dasein-with of Others）被揭顯的樣式（344）」，真正的改變是：「吾人平日向之領會與操煩的上手物以及向之關切的他人，此時卻俱從它們最本己的能夠為其自身存有（ownmost potentiality-for-Being-their-Selves）之處得到規定（ibid.）。」

從批判意識的概念架構來看，有所自覺的本真此在，由於自覺經驗使自己處於一種自持的態度，而讓自己向自身與世界敞開。在社大學員 F 的自覺經驗中，可以看到，對 F 而言，自覺前後的世界內容並沒有改變，妻子的言行作為依舊，兒女也沒有變成不一樣的兒女。然而，自覺後的他，開始嘗試去聆聽其世界中的人事物，試圖去領會它們自身存在的意義。F 在自覺經驗之後幾年以來，經常談到自覺經驗讓他將自己歸零，嘗試去重新聆聽自己與他人。這並不是說，他自身或他人已有一個明確的本質要去發現，正好相反，此時他自己是「誰」，他人又是「誰」的問題，是未定的，是需要透過不斷的聆聽去探索的。這種改變主要是他體悟到過往許多理所當然的價值與判斷，不再理所當然。這些理所當然的價值與判斷的死亡體驗，不僅讓他體悟到過往自己是如何的限制了自身的本真可能，而且他重新開展的自我探索，是同時向世界開放的探索之旅。換言之，本真的此在乃為本真的「相互共在」奠立了基礎。

不過，海德格雖然在這裡為本真的「相互共在」提出了一個前景，但他並沒

有詳盡分析主體之間的關係和職責，並且在日常性的分析中，將人與人之間的交往互動，似乎全然等同於非本真模式，而引發相當的爭議與批評（Theunissen, 1984: ch. 4；Wolin, 1990: 50n87）。例如哈伯馬斯便認為，海德格因為沒有從溝通理論的角度來回答「此在為誰」的問題，因而，在海德格的思想中，「日常溝通實踐只能促成一種『他者統治』模式中的自身存在（1987b: 150）。」循此，哈伯馬斯繼續批評海德格的本真此在由於缺乏根基，而最終必須在自己身上找到根基，因而又「回到了主體哲學的概念束縛之中（ibid.）」。

這些爭議與批評的確指出了海德格思想中的某些問題，但也隱匿了其可能的貢獻。晚近便有學者反過來指出，海德格思想中「世界揭顯」與「有限性」等主題，構成對於批判理論（特指哈伯馬斯的批判理論）的挑戰（Kompridis, 1999），或者兩者應形成相互補充的關係（White, 1991）。在「海德格的挑戰與批判理論的未來」這篇文章中，Kompridis 認為「世界揭顯」所關注的「意義」層面，乃是哈伯馬斯溝通行動理論所強調的「有效性」層面，所不能迴避的。White 則透過語言的「協調」和「揭顯」兩種作用之對照，指出人不但有如同哈伯馬斯所強調的對自己的行動提出有效性理據的責任，也同時有關切他者、培育他者等等，對於他者的責任，而且對於他者的責任無法化約至行動的責任，兩種責任之間形成相互補充的關係。關於「意義/有效性」、語言的「揭顯/協調」作用，以及「行動的責任/他者的責任」，這些對照架構的討論，將於第四章處理分析，本章則先著重於有限性與世界揭顯等相關問題的釐清。前此討論至本真此在，已然為相關討論準備就緒，接下來首先要說明有限性這個主題。

第五節 驚奇體驗的有限性與創始性

海德格從死亡問題開展出關於本真此在的討論，死亡問題的核心是有限性這個主題。有人認為，海德格的所有著作，都指向一個中心關切：銘記存在的有限性（Schmidt, 1988）。日常生活的思考和行動吸引了人們的注意力，使其忘卻了自身的有限性。然而，人們無法總是壓制住這種有限性；它會突然以無法控制的各種方式重新出現，尤其在面臨人生巨變之時。例如當人先行到死亡的可能性，通過一種死亡的「切近」（Nahe: nearness）體驗，會被對自己死亡的畏怯抓住，在此瞬間，此在關涉到自身的虛無性，覺悟到這乃是其存在之根基，並進而體認其存在的有限性—即自身的「無根基之根基」（groundless ground）。

事實上，本真性概念的重點是有限性這個主題，以及由畏怯開放此在，使之面對社群性的世界整體，面對作為「相互共在」的「在世存在」。海德格思想所引發的爭議和批評，主要是由於海德格錯估了主體間互動的可能性，因而忽略了無根基性之體驗不是此在自身獨自完成的，「而是在具有多元性的場域中具體碰觸到的」（Villa, 1996:141）。但無論如何，有限性這個主題，卻是當代批判思

想無可迴避的問題意識。White 便指出，哈伯馬斯對人類現代意識結構的關注，無論是早期的三種旨趣理論框架，或是後來的有效性問題意識，都是「在遺忘有限性的同時去設想這些籌畫（1991: 56）」的嘗試。

只要人類存在著，世界便會為之顯現，這即是之前分析過的此在之「此」的揭顯性：只要此在在「此」，世界已為人存在於「此」。當此在於日常生活操煩各種事物（務）之時，世界乃以非課題性的熟悉來顯現，此時，世界尚未作為世界而顯露出來，也就是說，世界作為世界卻保持著隱蔽，對人保持封閉。但世界也有可能作為世界而顯現出來，這即是本真存在的狀態。世界從隱蔽狀態成為顯露狀態的顯現本身作為一種運動，這種運動的本質特點乃在於，它是對立於「自身保持隱蔽的運動」而進行的。也就是說，當世界作為世界而顯現出來之時，隱蔽狀態對於本真存在的人來說，並沒有成為世界中的一種對象。否則，它就再也無法構成世界之顯現的隱蔽來源。因此，隱蔽狀態只可用間接的方法在某些體驗中呈現出來，這些體驗使人察覺到，因為世界的顯現是從隱蔽狀態本身中被釋放出來的，所以它就不是人力所能掌握的。這些體驗就是有限性體驗。

直接面對我們的有限性，就等於是在直接面對某種超出了我們的意志之控制的隱蔽狀態。而直接面對這種隱蔽狀態，就使我們開始感覺到，所有那些由我們的意志所給出的閉鎖都是不確定的。當我們的意志所給出的閉鎖，開始失去它的確定性，我們才真正開放自己，開始向著彼此聆聽。本真相互共在的社群是建立在一種聆聽他者、經驗我與他者之間的差異的決絕的意願之上的。（White, 1991: 60）

有限性這個主題是海德格思想得以超出意志哲學的主要核心。當此在明白自身向來所依靠的價值信念，無非只是緣於此在被拋擲於一處境中所型塑而成；此在之存在雖有基礎，但此基礎卻是偶然的，而沒有根基之特性，也不在此在的力量掌握之中。此在對此被拋性或事實性的領會，使它明白自身存在的有限性。對於自身的「無根基之根基」（groundless ground）之體認，就消極面向而言，它使此在明白要將人安置於一個存有秩序之中或是指認一個適當的目的，將會是徒勞的；就積極面向而言，這個體認肯定了此在之「此」的存有論自由，亦即將自身做開向原來被遮蔽的世界。然而，海德格從死亡體驗開展出來的有限性概念，雖然恰當的表現了消極面向的意涵，但卻不合適於展示其積極面的意涵。

就此，黑爾德引用漢娜·鄂蘭的「誕生性」（natality）概念。他指出，誕生性概念對於政治世界的意義，乃為漢娜·鄂蘭（1958: 176f）所揭示。死亡體驗，只是種種可能的有限性經驗中的一種。關於「有限性乃本真之世界開放性的可能性條件」這樣一種經驗，死亡體驗並不是真正合適的現象學說明。（Held, 1996: 53）從死亡體驗來談論有限性問題，使得海德格採取了一種英雄式的抉擇方案，作為對有限性的反應方式。甚至在後續討論歷史性的問題時，海德格還給出了下述暗示：並不能通過規範、立法和各種組織使人生此在、集體性的此在成為本己本真的，而只能通過生活本身的典範，即只有通過「此在自己對其英雄的選擇」

才能實現。(BT: 385)

這種以英雄心態面對死亡的唯一論特性，正是許多海德格批評者的批評重點，如前述哈伯馬斯認為海德格最終又回到主體哲學即為一例。之前已然指出，有限性問題乃是當代思想所無法迴避的問題，批評海德格不能同時丟掉海德格。此處的關鍵是要從海德格已有的基礎，重新開展出關於「有限性乃本真之世界開放性的可能性條件」這樣一種為本真共在奠基之經驗的相關界定。否則，正如許多海德格詮釋者所困惑的，「無疑，本真共在的可能性是海德格從未完全放棄的觀念，...但人們不禁會產生迷惑，實際上這樣的本真共在如何以及在哪裡能夠實現 (Wolin, 1990: 181, n87)。」

此處面對的是，海德格《存有與時間》思想中導致被指責有法西斯主義傾向的兩個主要問題。1. 他在書中幾乎完全貶義地使用「公共」(oeffentlich; public) 這個概念，這個問題意味著，海德格存有論中關於主體之間的關係和職責的概念說明，既過於貧乏又極有爭議。2. 海德格從死亡體驗著手探究有限性這個主題，最後卻因此而導向英雄式的唯一論圖景。這兩個問題結合一起，致使海德格的批評者容易將其本真性/非本真性之區別，視為一種菁英主義的表達，並懷疑其在納粹事件中所顯現的和國家社會主義的牽連，乃植根於他思想最內在的傾向之中。

相反於批評者極力挖掘海德格思想的反民主與國家社會主義傾向，黑爾德認為，世界的揭顯和有限性體驗這兩點海德格《存有與時間》思想中的要點，具有進一步從中開拓出民主計畫之解放潛力的可能性。但黑爾德也指出海德格的三個盲點。第一，海德格忽略了邏各斯(logos)概念所蘊含的「辯解」意涵(Held, 2004: 161)，致使他不能注意到，發生於政治空間之政治意見所具有之辯解性，乃具有使參與者脫出其特殊世界，持留在某一事件，使該事件成為讓世界整體顯露出來的聚焦點，而讓作為世界之世界從隱蔽狀態中顯露出來的可能性。

海德格第二個重要的忽略是，當他描述貪好新奇的非本真陷溺之時，卻未注意到，相對於非本真的貪好新奇，另有一具有創始性格的本真驚奇。在這本真驚奇中同樣有與之共鳴共振的畏怯情調，因此，當驚奇體驗「喚醒了一種對於事物的強盛好奇心，而且帶動一種對事物的主動朝向；但驚奇體驗本身蘊含的畏怯情調，同時也滲透於這種主動朝向之中，使其成為克制自持的朝向活動，而此畏怯之畏者，是在世界的顯現之中，面對那無法通達的、並使世界得以顯現的隱蔽狀態(Held, 1996: 46)。」

第三，海德格在《存有與時間》中對「在世存在」的存在解析，是從器具等用物著手的；即使在後期，他仍然是按照物質性的事物來解說超出單純的上手物之存有的。然而，人生存在於世間，為達到目的，其行動需要合適的手段。pragma(事務)和 chrema(用物)這兩個希臘語區別出兩種行動的手段。第一種手段是行動的可能性，如若人們與他人共同協商這些可能性，那它們就成為行動對象

意義上的「事務」。至於爲了處理某件事務，人們需要使用合適的「用物」，用物僅僅是第二位的行動手段，因爲它們是爲頭等的手段（即作爲事務的 *pragmata*）服務的。常人對於事務的態度，常放任自己從一個事務到下一個事務追逐不停。但人們也能從這種例行公事般的追逐中停下來，逗留於某個與全局相關的事務，衡量協商聚焦於該事務的行動可能性。那個由於人們逗留於某個事務上而開啓出來的敞開維度，就是政治世界。黑爾德認爲，海德格對人與事務打交道狀態的錯誤估計，使他無法擺脫在《存有與時間》中關於常人的判決，是導致他的思想在政治世界面前失敗了的最深刻的原因。

黑爾德將以上三點結合一起，構成他對於政治世界之現象學分析的主要觀點，並由此超越胡賽爾與海德格之不足。黑爾德表示，每一個處於意見爭論的情境，都具有對於未來的不確定性，並且因爲處於意見爭論之情境之特殊性，尙未能有普遍規則得以判斷，才使得意見爭論本身讓人爲處境之特別所驚愕，而原先以爲尋常事物顯現爲不尋常，熟悉者變成不熟悉，因而將人捲入茫然失措的狀態，世界整體對於驚奇者便宛如首次浮現，猶如全新和令人驚訝之物而披露於其面前。

前已指出，世界整體的浮現會讓此在體悟自身意志給出的閉鎖之不確定性，由此間接地體驗到讓此世界之浮現得以可能，且非人力所能掌握的隱蔽狀態，並對之產生畏怯之情。因此，驚奇情調內有一對立運作的運動狀態：「世界奇妙的嶄新浮現之運動吸引驚奇者，以情調感染將他投入迎向世界的開發創始之中；與此同時，這種運動又使驚奇者自持，面對因嶄新浮現而打開的無基深淵（黑爾德，2004：183）。」

意見爭論所涉及的處境，乃是一個未能有普遍規則得以判斷的個殊處境，也因而是一個打開行動之可能性，具有新的行動機會的處境。就此，意見爭論中需要質問的是，這個新的行動機會是否爲一個契機（*moment*），使人可以藉此創始某個新事物來回應在契機中所呈現出來的嶄新之物。由於在這類商議中的意見爭論受限於對行動之未來結果無法排除的未知性，使得意見之辯解若要恰當的判斷行動的適當性，將不僅是準備好去聆聽自己的聲音，還得準備好在意見爭論中，面對可能的相反聲音去調整自己的聲音。換言之，作爲公共意見爭論中的事務，行動可能性不僅讓我的向來本己的可能存在突顯出來，而且與此不可分離的，也使他人的向來本己的可能存在突顯出來。於是，當原來習慣而理所當然的生活世界事務，透過意見爭論而打開成爲政治世界時，不單世界開放性有所提升，而且所有人之自由也展現出來。

人們平常在意見爭論中對他人的尊重，實須奠基於驚奇情調所促發的畏怯之情。畏怯之情喚醒對他人自由的尊重，如 White 所指出，它可能讓人對兩種危險更爲敏感，「一種危險是令那些被我們看成我們中的一員的他者無法呼吸；另一種危險是那些讓『我們』能夠獲得一個身份的態度，它們的力量可能會暗自讓我們去貶低某一『他們』（1991: 108-109）。」

這種敏感不但有助於人聆聽自身或他人身上的那種他者性，而且形成一種責任：對他者的責任。White 認為，正是由海德格討論的有限性問題，人可以把握住一種既非支配他者，亦非簡單地順從他者的心態與尺度。這使得我們比較不會理所當然的就將別人的故事框置在自己熟悉的詮釋框架裡，並在聆聽過程時，試圖把敘述保持在自我和他者之間，讓這種敘述在自己的詮釋框架和別人的詮釋框架中來回運動。

之前曾以永和社大一個公共性社團社員們某次對於平常課程中討論方式的爭議為例，說明人在日常生活中容易陷溺於常人的公共詮釋之支配。當時這個爭議情境的關鍵是，當社員們討論到「由於各人生命經驗的差異，因此導致大家在社團討論模式的判斷上的不同」這一點之時，並沒有由此觸動驚奇情調，也沒有由此浮現嶄新的世界整體，吸引其探究的好奇心，使其投入迎向世界的開發創始之中。

回顧當時的討論情況，社員們一開始對於「我們」「需要」哪一種討論模式的意見爭論，主要是關於判斷的正確性之爭議，亦即哪一種判斷比較對，比較合乎我們的需要之爭議。在最初的爭議過程，有一種自然而沒有被覺察的假定潛藏於眾人的爭論之中：我以為的需求同時也是別人的需求。但在經過逐步釐清之後，大家發現，原先的判斷之基礎，即自己以為的需求，原來其實是基於自己生命經驗的偏好。這個發現讓原先的爭議幾乎是立即的消散了，餘下的便只是不同偏好之間的相互折衷。

何以如此？為什麼這個發現，不是讓爭議真正成為爭議，亦即從原先為維護自己判斷正確性的意見爭議，轉向為相互聆聽的意見爭議。當社員們無疑問的接受了「由於各人生命經驗的差異，因此導致大家在社團討論模式的判斷上的不同」這個現象，這不但遮蔽了眼前這個討論現象，使自身處於自我遮蔽並且鎖閉了對世界的敞開向度，並且有將他者框置在自己熟悉的詮釋框架之中的危險。當時我詢問社員們對於彼此的生命經驗差異，是否會好奇為什麼會有這樣的差異，這些差異是怎麼回事？是否有想繼續探究的興趣？很快就有一位社員表示，他覺得因為社團的資深社員有比較豐富的討論經驗，所以能體會小組討論的意義，新進社員（包括他自己）就比較沒有這種經驗，所以會傾向於大堂討論。這個意見本身不能說不對，但用以概括現場的成員，卻同時有支配了他者以及順從著他者的危險。因為這個意見本身隱含有資深社員能力比較成熟，新進社員能力比較不足的二分區別，而這個二分區別常會形成社群內部一種階序性的差異，進而形成對資深者的順從以及對新進者的支配態度。

這整個討論情境的關鍵之處，並不在於「生命經驗差異現象」沒有讓社員們發生驚奇的體驗，而在於從一開始社員們的討論便停留在自我的層次，並且不自覺的將自身以為的需求誤置於「我們」的討論層次之上，而沒有試圖讓敘述在自我和他者之間來回運動。這種敏感於他者與自身之他者性的聆聽能力，首先需要一種好奇心，因為聆聽本身就是一種探究，沒有好奇心便不會發生聆聽；其次則

需要聆聽者懸置自己的自然反應與判斷，從而將對方的表達和自己的自然判斷，同時擺在一起觀看與思索。事實上，當人們在討論一個共同關切的問題時（如一場演講的內容），其各自表現出來的判斷之間的不同或差異，並非偶然，也不會無意義，而是有其社會與歷史緣由的。每一個人日常的言語行為，都來自於其個人的生命整體脈絡。他之所以關切這個問題，他會有這樣的判斷與感受，這些表現在他言語行為之中的關切與判斷，皆與他的生命經驗有關，而每一個人的生命經驗又是在一個廣闊的「社會—歷史」脈絡中形成的。這個「社會—歷史」脈絡決不是個人私己的，而是群體共同存在的。只是，每個人因其「社會—歷史」位置的不同，因而受到不同的影響，形成不同的生命經驗，致使在面對同樣的關切對象時，會出現不同的判斷與感受。因此，廣義來說，具有穿透力的聆聽，是要穿透對方表面言語行為背後的脈絡背景。還不止，它同時還需要聆聽者穿透自己諸多自然判斷背後的脈絡背景。唯有這雙重的深入穿透，讓各自的脈絡背景浮現出來，方有可能促發互動雙方真實的對話。

由海德格的他者思想引伸出來的聆聽問題，我將在下一章詳加討論。此處需要接續討論的是行動的協調問題。人在日常生活中與他者之間的聆聽互動，常需要（至少是暫時的）停止在某些決定之上，而這些決定又需要透過彼此協調相互的行動而形成，因此需要協調的原則，來讓彼此能以正當有理的方式透過行動去實現目標。固然，這種有關於行動的決定，常需要將運動中的敘述固定下來，並忽略行為者之間某些特別或者不同之處，或使之同一化。在這種意義上，行動意味著不可避免地封鎖可能帶來不同視角的來源。在公共性社團此例中，當社員們停止在生命經驗的差異現象時，一方面大家覺得這個討論到了某種盡頭，二方面時間與精力也不足以繼續這個討論，因此爭議雙方最後都接受了一個折衷方案，即一半大堂討論，一半小組討論。這個折衷方案在爭議之中，便已有人提出，但當時爭議雙方仍覺得自己的主張所反映的需求具有普遍性，故沒有理會這項折衷方案，直到生命經驗的差異現象浮現出來之後，爭議雙方才發現自己的主張所反映的需求失去了普遍性，折衷方案這時才成為共同可以接受的方案²⁶。

在日常生活包括政治事務中，這種行動之協調是不可避免的，人們因此需要藉由某些具有基礎性的原理，讓彼此能以正當有理的方式協調出實現目標的行動，這個現代政治—社會思想的核心問題，White 稱之為「行動的責任」。但是，海德格透過對西方形而上學理性之整體解構所要尋覓的行動概念，從本質上講，卻是「無-本原（an-archic）」（Schurmann, 1990: 4）的，亦即本章此前提及的「無根基之根基」。

看似衝突的兩種行動概念，是否可能同時安置於批判意識的概念架構，並與越界行動的概念涵意相應合？本章至此對於海德格的有限性與創始性問題之討論，已然將對他者的敏感與培育這個想法，納入自覺經驗這個向度之中，置於批判意識概念架構的核心，但此處還有一個問題未及處理：有沒有我們不能接受的

²⁶ 這個實踐經驗已含有哈伯馬斯之溝通倫理學所主張的論說規則，詳見第四章。

他者，並且需要加以限制而不是積極的培育？這個限制的原則為何？正是經由這個問題的思索，可以說明哈伯馬斯論說倫理學的價值。哈伯馬斯論證說，在人們關於什麼是理性協議的理解中，包含著某些普遍有效的程序限制，而這些程序性的原則合法地要求爭論中的參與者，都有義務向別人證明自己提供給對方的論述是正當的。不過，論說倫理學中界定的世界關係，僅考慮到假設態度 (*hypothetical attitude*) 這種反思性，而缺乏世界作為世界之整體顯露的整體性問題。再回到前述社大公共性社團的討論經驗，雖然此項討論從表面的需求爭議，走到生命經驗的差異現象，這本身已是一個重要的學習過程，而其折衷方案的形成方式也合乎程序原則的要求，但仍有隱含的差異與他者沒有浮現，可能處於被壓制狀態而不得知。

哈伯馬斯的論說倫理學方案，的確在對他者的敏感這個向度上，遭遇到許多批評。許多學者相繼提出一些修正構想，如Seyla Benhabib以「具體他人」補充論說倫理學方案中的「普遍他人」（1992），Fred R. Dallmayr也提出一種更少一點我的溝通模式 (*relative 'I-lessness' of communication*)，以能對他者及陌生性有更多的開放性（1984: 214），Iris Marion Young則認為主體間的相互作用基本上是「非對稱性的²⁷ (*asymmetrical*)」（1997: 38ff）」，並為溝通性民主的概念補充了三個要素：歡迎、修辭與說故事 (*ibid.*: 69-74)。

因此，哈伯馬斯論說倫理學所提供的行動協調原則，和本章由海德格思想整理出來的他者面向，即對他者之他者性的敏感與關切，或可形成互補的關係。下一章將詳細處理這兩者之間的關係，包括以上引述幾位學者的修正與補充意見。本章最後要討論的是關於契機的歷史性與未來性問題，一方面要由此開展出本真此在的「社會—歷史」層面，以接連批判理論的傳統，與之對話，同時，也是在契機的問題意識中，方能進一步考慮越界行動、溝通行動和創始行動之間的關連。

第六節 契機的歷史性與未來性

「一個契機是某種新東西，它還隱蔽在將來中，但又已經突入當前之中，...由於將來作為將來的不可消除的未知性，在一個當前處境是不是一個契機的問題上，人們是絕沒有什麼把握的（黑爾德，2004：131）。」黑爾德所描述的這些契機特徵，正是弗雷勒對於越界行動之「不可確定的可能性」的主要概念涵意。

相對著陷溺於所依附的世間諸物之非本真此在，本真此在之存在指向的是將

²⁷ Young (1997: 51) 認為，我們和其它人之間由於差異而形成的溝通區間，最終是不能跨過的，因此，我們在與他人溝通中獲致的理解，最終總是會留有無法窮盡的餘數 (*remainder*)。這種不對稱性，更能讓我們自持而懸置自己的判斷，專注於對他者的聆聽之上。黑爾德認為，人因在自身中體悟到誕生性之奧秘，而形成對他者之誕生性的可能性之自持，和Young所討論的這種自持，有著相通之妙。

來，把還隱蔽在將來那兒的自身存在最本己可能性帶入眼前當下。但此在這種指向將來的本真投企，只能建立在對過往曾在的理解基礎上，這種理解本身就是期待將來之物可能性的基礎。海德格在《存有與時間》75 節中表達了他的這個思想：「先行於最徹底和最本己的可能性，就是有所領會地回到最本己的『曾在』中（BT: 373）。」

「將來」和「曾在」分別顯示了構成本真此在之存有論根基的時間性中的「未來性」和「歷史性」。當此在在其自身本有的可能性中邁進，他遂將自己領悟成「未來性」（Zukunftigkeit; futurity）的，但這與一般的生涯規劃不同。一般生涯規劃對於「現在」具有強烈的工具性，亦即現在的所作所為，例如進修，乃是為了將來能夠獲得升遷或加薪之目的，因此，現在的所作所為乃主要為事物一般的公共詮釋方式所支配，陷溺（falling）於世界之中，而未必與自身本有的可能性相關，作為世界的世界也仍然隱蔽著。事實上，只有當此在接受自身的「被拋性」時，此在方是向其本有的可能性投企的邁進著。被拋性意味著，此在有其無法改變的事實處境，其出生處境、所屬之文化與傳統，語言與社會。這些此在的「事實性」性質，乃根基於此在的「曾是性」（Gewesenheit; having been）。因此，當此在未曾與其被拋性相逢，從其「曾在」領會其最本己的可能性，他便僅能「現在性」（gegenwaertig; in the present）的陷溺於「世內性的」事務之間，放任自己從一個事務到下一個事務追逐不停。相對於「現在性」的非本真存在，使此在本真性地與自己同在之時間性模式乃是「當下」，當此在「當下地」來到自己面前，他總是既「未來性地」又「曾是性地」，這便是本真此在的時間性三重結構。之前所討論在意見爭論中顯露之世界整體，在此獲得時間性的界定，亦即此顯露之世界整體，乃包含對過往歷史遺緒之承繼，而意見爭論將人帶向形成歧議的處境整體，揭顯出蘊含於處境的「社會--歷史」整體，而在爭論行動可能性時所呈現出來的嶄新之物，則涉及對過往歷史遺緒之批判性的承繼。

當此在從陷溺中抽回身來，把將來那兒的自身存在最本己可能性帶回到自身，此在之此便為之敞開，顯示為一種處境。海德格的時間性界說有兩個面向：一方面要從對象化的領域中回到此在自身，另一方面又要把自身打開為一種處境化的狀態。

因此，「當下」意味著此在的整體存在狀態，而「契機」則意味著對處境整體敞開時浮現出來的嶄新之物；本真此在於「當下」對自身的整體性掌握，亦即自身最本己的可能性，同時也是對蘊含於處境整體中嶄新之物的把握。「當下」和「契機」兩個概念乃指同一情況的兩個面向：此在與處境。

在意見爭論中，驚奇情調將此在之此敞開為一種處境，此在因此聆聽並承繼歷史之傳承，但這種承繼並非毫無疑問的接受與服從父輩的權威，而是要批判性地參與其中，把流傳下來的可能性承傳給自己，海德格稱此為重演（Repetition）。但是承傳給自身曾在的可能性，並不是為了將其再一次實現，也不是重新帶來「過去之事」。重演並非對於過往的模仿，而是藉由對話或相互應答（reciprocative

rejoinder) 來回復其中值得保存與培育之處。「重演乃是將原先隱含的承傳之物明顯的表現出來，...即有意識的選擇自身，使得有關於接續著並且忠實於那些可以重複的腳步之鬥爭，成為自由的一種選擇。」(BT: 437)

這些被召喚來讓人們從中加以挪用的過往，總是一個共同分享的承繼之物，即「我們的」過往；而人們從中投企自身而去的未來，也總是一個共通的可能性，即「我們的」未來。當此在處於「當下」之時，他不是為自己而述說，而是為「我們」而述說。此在的歷史化總是在他的時代之中，與他的時代共同歷史化。

正是在歷史性的問題界說中，本真此在的「社會—歷史」面向才浮現出來，脫去其個人主義的色彩。但也同時在這裡引發了關於海德格思想詮釋的第二重歧義。若說海德格在常人的討論中，過度貶抑了日常世界，致使被質疑菁英主義的傾向，那麼，海德格的歷史性討論，則被視為具體的證據，表現出他的保守革命派意識型態(Wolin, 1990: 20)。依據Karl Lowith對他和海德格於1936年最後一次會面的回憶，海德格當時明確的表示，「歷史性概念乃是他的政治參與之基礎(1993: 142)。」Wolin認為，「《存有與時間》之存在解析還是相當形式且抽象的，致使它允許多種實際存在(existentiell)上的解讀：基於海德格所確立的存在結構(諸如呼聲、本真性和決心等存在特性)，人們事實上可以想像海德格寧可選擇布爾什維克的革命運動，而不是國社黨的革命運動(1990: 76)。」相較而言，海德格的歷史性概念則比較沒有那麼形式，它透過「天命」(destiny)這個概念來標識共同體、民族的歷史情態，來構成本真此在的「命運」(fate)²⁸，從而為本真性概念決定了一個具體的歷史決定性尺度的方式，而「納粹運動的政治顯然滿足了這一著作(指《存有與時間》)所隱含的本真歷史承諾所渴望得到的東西(ibid.: 66)」。

然而，就像Wolin認為海德格的存在解析，落實在實際存在上的解讀，允許多種的可能，命運和天命的實際存在情況，同樣有多種可能。事實上，雖然個人的命運乃事先就被其與他人共同分享的歷史遺緒所引導，卻只有在與他人溝通與鬥爭之時，天命的力量才會自由的展開來。就如同人僅有在把握住歷史交付與她/他的可能性之時，才具有了個人的命運一般，社群也只有經由在成員間不斷的對談，來重新獲取它的過往之時，才能具有本真的天命。這樣的解讀便能連結之前黑爾德透過意見爭論的辯解性所討論的世界揭顯與有限性體驗，而不至於滑入Wolin的反民主解讀。

Charles Guignon(1984: 333)認為海德格的歷史性原則為批判活動提供了一個較高的量度標準，本真的歷史性概念內在的批判了將本真性視為個人自我決定的觀點，因為歷史性引入一個指向共通感的超個人向度。歷史性的結構自身是跨歷史的，因為它構成此在的存有結構，但這個存有結構並不提供此在一種客觀基礎，固定的支柱。本真的歷史性要求此在慎思他所處的時間與地點，但並未使此

²⁸ 「在我們與他人共在這同一世界的存有中，也在我們決心於確定的可能性之時，我們的命運事先已被天命所引導。」(BT: 436)

在得以超出歷史的偶然性，它所要求的就只是更多的覺察我們在理解和詮釋過往時可能具有的偏見。

這裡再次浮現出有關於偏見之反思的認識論問題。之前討論理解循環時，已然指出，當海德格將原來存在於詮釋科學屬於認識論層次的詮釋問題，拉回至其存有學的根基，這麼一個「回到根基」的移動，卻無能以在認識的層次上取得批判效力，以區別人們的詮解活動是揭顯了事物自身，或只是流於奇想或俗見？

或是這樣說，當批評者如 Wolin 認為，「歷史性範疇暗示了一種個體主動地屈從於超個體之歷史天命的最終需要（1990: 76）」，而所謂契機，無非是「赤裸裸的機會主義（ibid., 64）」，這些批評是存有論上無法解決的爭議，而必須回到認識的層面。

因此，當我同意歷史性的結構，構成此在的存有結構，亦即此在總是歷史性地存在，此處同時必須說明，當此在經驗到其存有與歷史之歸屬關係時，他是否/如何能同時有一個與歷史之間的反思距離，以致於能掌握契機成為歷史的創造者，而不只是依附於歷史與傳統的順從者。

在這裡，弗雷勒批判意識概念所蘊含的「歷史—社會」整體性分析，具有重要的意涵。它將海德格的「人在世界中的存在」轉變為「人在具體的歷史—社會整體中的存在」。換言之，我們在這一章借重海德格世界之揭顯與有限性體驗等概念，以及後繼學者如黑爾德、White 等人的修正意見，釐清了弗雷勒批判意識概念中自覺向度所蘊含的人與世界—歷史之間的存有關連，以及自我與他者的相互關係。但此處並不停留於這個存有學的架構，而要進一步發展認識論上的觀點。下一章首先要借重伽達瑪關於理解的歷史性與詮釋循環的相關討論，具體說明發生於人與歷史互動中的歷史體驗，並進一步藉由著名的哈伯馬斯—伽達瑪論爭，來檢視社會批判與歷史歸屬之間的拉拒與張力。