

論《存有與時間》的良知現象*

林薰香**

摘要

海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 在《存有與時間》(*Sein und Zeit*, 1927) 探討本真的整體能在與生存整體性之後，以良知作為對本真能在的見證，並以之見證先行向死 (*Vorlaufen zum Tode*) 與本真能在所具有的本質聯繫。根據海德格對良知現象的描述與分析，本文試著釐清《存有與時間》良知概念的現象結構，借助生存整體結構與良知現象結構的明晰性及關係的勾連，以探討良知現象的性質、環節與現象內容，以及良知現象如何關聯到本真能在與死亡。

關鍵詞：海德格，良知，死亡，自身

收稿：2014/06/17；接受刊登：2015/01/26

*本論文之完成必須感謝科技部專題研究計畫之補助 (計畫編號：NSC 100-2410-H-029 -031-) 以及三位匿名審查委員的細心審查並提供寶貴的修改意見，才使本論文得以目前的形式呈現。

**東海大學哲學系副教授



論《存有與時間》的良知現象

林薰香

壹、前言

海德格前期哲學強調去蔽以達真理，藉由去除非本真性（*Uneigentlichkeit*）「非－（*un-*）」的遮蔽，以顯現本真性（*Eigentlichkeit*）¹。不過生存在世，人總在各種操勞的日常生活中度過，又如何能知本真性是否顯現？於《存有與時間》（*Sein und Zeit*, 1927），海德格從熟悉的日常生活進行考察，追問存有意義，並透過良知（*Gewissen*）現象說明如何從非本真到本真，如何由模稜兩可的搖擺不定與人云亦云的被動轉入主動自主的先行決斷。

歷年來，中外對《存有與時間》良知現象的研究相當多且持續不斷²，本文僅希望透過現象結構的探討，來瞭解《存

¹ *Eigentlichkeit* 於《存有與時間》的概念用法具自己的（*eigen*）以及根本、根本性之意，它與 *Uneigentlichkeit*（非本真性）意指二種基本的生存可能性（SZ 304），後者是前者的遮蔽狀態。根據海德格的論點，只有從現象上通達此有的本真性和整體性，於生存上對存有有所領悟的此有，它的存有意義與問題才是在最根本的基礎上探討。（SZ 301）這也是去蔽、死亡與先行對海德格現象學之所以重要的原因。

Sein und Zeit 於內文之爰用僅以原頁碼示之，於註腳則加上 SZ。

² 筆者將探討海德格良知概念的著作分為五大領域，除了海德格良知與罪責概念專書（例如，D. Misgeld [1938], *Schuld und Moralität*）以及《存有與時間》評注專書兩大領域之外，涉及海德格實踐哲學的專論大多論及《存有與時間》良知現象，例如，G. Prauss (1977):



有與時間》良知概念的性質與功能。根據《存有與時間》§59 的定義，「良知是來自在世存有不在家狀態的(Unheimlichkeit) 操心的呼喚 (Ruf der Sorge)，這呼喚將此有喚至最本己的能罪責存有 (Schuldigseinkönnen)」³，而要求此有 (Dasein) 本真地操心⁴。由於本真的操心的意義即是時間性 (326)，加上海德格是在探討本真的整體能在與生存整體性之後以良知作為本真能在 (能存有, Seinkönnen) 的見證，同時並見證先行向死 (Vorlaufen zum Tode) 與本真能在所具有的本質聯繫，因此本文有必要先探討生存整體性和時間性，以闡明良知現象的見證功能與過渡 (trans-, über-) 性質，作為瞭解良知現象在《存有與時間》如何關聯到本真能在與死亡之準備。

對海德格而言，對現象的研究無非就是對存有 (Sein) 及存有方式的瞭解，所以現象學即是存有的科學。⁵由於「存有與存有的結構超乎一切存有者，超出存有者一切可能的、具存有者方式的規定性」(38)，他重視作為基礎存有論

Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit", C. F. Gethmann (1989): Heideggers Konzeption des Handelns in „Sein und Zeit“, Arifuku, Kogaku (1989/1991): Heidegger und Kant. Steven Crowell 於 2013 年出版的 Normativity§9 則設法進一步論證海德格良知概念可作為行為規範的基礎。另外則是在價值學以及神學思想領域 (例, J. M. Hollenbach [1954]: Sein und Gewissen / Über den Ursprung der Gewissensregung, V. Frankl [1966]: Der unbewusste Gott) 論述海德格的良知概念。

³ „Das Gewissen ist der Ruf der Sorge aus der Unheimlichkeit des In-der-Welt-seins, der das Dasein zum eigensten Schuldigseinkönnen aufruft.“ (SZ 289)

⁴ Figal: 2000, 250.

⁵ 「現象學是存有者的存有的科學，即存有論 (Ontologie)。...此有現象學的 λόγος 具有 ἐρμηνεύειν (詮釋) 特徵，藉此，屬於此有本身的、對存有的本真意義與此有本己存有的基本結構之存有領悟就被宣告出來。」 (SZ 37) 「現象學是存有論 (科學性的哲學) 之方法的稱謂 (Titel)。」 (Heidegger: 1975, 27)



(Fundamentalontologie)⁶研究對象的現象結構與環節，藉以探求關乎每一存有者的存有，所以於《存有與時間》的分析也著重良知開展(erschliessen)⁷的各種現象與本真能在(Seinkönnen)⁸的關聯，追溯生存基礎以得出生存的動態結構。(268, 271) 透過現象結構與環節(Moment)的闡釋，海德格探究良知現象的如何(wie)與基礎。他同時也注意到，從形式上雖然可把現象結構的指引聯繫(Verweisungszusammenhang)理解為一種關係系統(Relationssystem)，卻容易「把現象收平，乃至失去原本的現象內容」(88)，所以本文有必要探討良知的現象內容。除了於第二小節「死亡、生存整體性與良知」以及第三小節「呼聲與良知現象的基本結構」給出良知現象的結構之外，另借助現象結構的明晰性與關係的勾連，於第四小節「良知呼聲的現象內容」筆者嘗試給出其特有的現象內容，並根據現象開展的進路依次探討罪責存有、願有

⁶ 海德格稱其存有論為基礎存有論，其他一切存有論因它而出，也就是說，它是其他存有論的基礎。(SZ 13) 在《現象學之基本問題》(Die Grundprobleme der Phänomenologie, 1975)，海德格進一步定義其基礎存有論為「此有的預備性存有論分析(die vorbereitenden ontologischen Analytik des Daseins)」，「它之所以是預備性的，是因為它只是引導了對存有意義及存有領悟之境域(Horizont)的澄清。它只能是預備性的，因為它想做的只是為一種徹底的存有論獲得基礎。因而在提出存有意義與存有論境域之後，它必須在一更高的層面被重覆」。(Heidegger: 1997, 319)

⁷ 參 Herrmann: 2004, 79-80，本文註腳 33, 40。Erschliessen 又有中譯為開顯，原意透過推論而取得結論，海德格予以重新定義，並表示 erschliessen 決不意指「通過某種推論而間接去獲得」之類的(SZ 75)，而是與存有特徵的瞭解有關的開放、揭示、公開，本文因 Erschliessen 為海德格現象學方法之一，因而 Erschliessen 循用陳映嘉、王慶節之中譯「開展」，Erschlossenheit 則循用「展開狀態」。

⁸ 因上下關聯於本文又譯為「可能之存有」、「能存有」。



良知與先行決心。決心（*Entschlossenheit*）能把此有拉回最本己的自身能在，先行決心的先行活動（*Vorlaufen*）進而把本真的向死存有想到盡頭並「把這可能性作為可能性開展出來」（306）⁹，因此藉由先行決心，本真整體能在於現象上即清楚可見。既然本文重點在於瞭解《存有與時間》的良知現象，因此有必要於第五小節釐清良知現象的基本情緒與時間性，並說明良知與決心及先行決心的關聯。

貳、死亡、生存整體性與良知

不同於胡塞爾對內意識結構的分析¹⁰，海德格在《存有與時間》著重生存的整體結構，結合現象學與詮釋學進行存有分析，對現象的分析則是從對實事性（*Sachheit*）的存有者狀態（*ontisch*）描述¹¹著手，由自身顯示或者由自身不顯示而透

⁹ 有關「先行」可另參SZ 302, 308。

¹⁰ 於1918年之前，海德格曾自己花數年鑽研《邏輯研究》（*Logische Untersuchungen*, 1913-），之後透過胡塞爾的講課瞭解該書的現象學方法，海德格卻日益走近亞里斯多德等古希臘哲學家。

（Heidegger: 1969, 85）胡塞爾的現象學後來走向先驗現象學，並確定認識著、行動著、評價著的主體的主體性（主觀性）為先驗的（*transzendental*）。海德格則認為，在《純粹現象學和現象學哲學的理念》（*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913）先驗主體性雖通過現象學進入更源始和普遍的決定性中，「現象學保留了意識體驗（*Bewusstseins-erlebnisse*）作為它的主題範圍，然而現在現象學在對經驗行為的結構進行系統規劃的和可靠的研究以及基於其對象性而在這種行為中得到體驗的對象進行研究是同一回事」。同處，頁84。

¹¹ 海德格認為「描述性本身就是 *logos* 特有的意義」，「只有從被『描述』的東西的實事性出發，...才能把描述性本身確立起來」（SZ 35）。



過呈報出來的現象觀察漸次進入現象學還原 (phänomenologische Reduktion)¹²，藉以存有論式地或存有者狀態暨存有論式地 (ontisch-ontologisch) 分析生存整體性，使其不同面向的動態得以顯現。基本上，生存的動態結構主軸有二，一為縱向的動態，它來自追問存有時於存有者狀態、存有論等不同層次的理解，又，本真性與非本真性並不是此有靜態的屬性，而是指此有以本真或非本真的生存活動而存有著，所以此有在本真性和非本真性之間有著動態的往返。在《存有與時間》，這種縱向結構透過良知現象清楚地顯現出來。另一是橫向的動態，指的是從生到死的開展。由於「只要此有 (Dasein)¹³ 生存著 (existiert)，它實際上就死著，不

¹² 《存有與時間》雖於 1926 完稿、1927 年出版，但其中已運用《現象學之基本問題》(1927 年講座、1975 年結集出版) 的現象學還原。「現象學還原的意思是，把現象學的目光從對存有者的...把握，引回對該存有者的存有之瞭解 (就存有被揭示的方式進行籌畫)。」Heidegger: 1975, 29.

¹³ 此有 (Dasein) 於《存有與時間》的用法具多重義。首先指追問存有的存有者；目前僅知人會追問存有問題與意義，所以狹義上是指人。海德格用 Dasein 一詞代替人或主體，主要是想用它消弭主客體的對立，避免以人為中心的主體主義。再者，用之指出人的存有狀態，Dasein 因而具 Da-sein (此之有) 之意，意指在其 Da (此) 彰顯出 Sein (存有)，廣義上即 In-der-Welt-sein (在世存有，Being-in-the-world)，並引申出 Dasein 的另一義：一切在世生存的存有者。Dasein 的不同定義見於 SZ 7, 8, 11, 12。Herrmann 指出，海德格使用 Dasein 是要從人的存有進一步聯繫到一切存有者的存有。他認為從概念用法的起源上來看，Dasein 完整的存有論實事乃從兩個面向考量，一是人的存有 (Sein des Menschen)，一是基於生存的本質性關聯而超乎人的存有，所以是指存有者整體的存有之為存有 (Sein als solches des Seienden im Ganzen)。後者乃海德格追問的基本問題，不過二者的開展具本質性的關聯，後者的擬定需對人的此有進行生存論暨存有論的分析。從本質的關聯來看，海德格使用「此有的存有」一詞時指的是生存 (Existenz)，而「此」(Da) 則有展開狀態 (Erschlossenheit) 的存有論意義。



過主要且大半是以**沉淪** (*Verfallen*) 的方式」¹⁴ (251-252),

Herrmann 進一步指出,若從海德格 Dasein 概念的生存存有論理解來看,有三點須注意:一、用 Dasein 來標識的存有者只有人,而非其他存有者。二、Dasein 所顯示的並不是人這存有者,而是其存有狀態 (*Seinsverfassung*)。三、於存有論的本質關聯,人的存有狀態 (即,在此生存) 被視為存有者整體的存有之為存有。Herrmann: 2004, 20-21, 23.

¹⁴ „Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise des *Verfallens*.“ (*Verfallen* 又譯「落入」) 海德格是在向死存有 (*Sein zum Tode*) 以及被拋於死亡的可能性之脈絡下談論「此有實際上死著」。感謝一位匿名審查委員提醒德文文法的時式問題。據筆者對德文文法之瞭解,德文沒有現在進行式,而是以現在式替代並在句子中以時間副詞表明,因此德文的現在式包含了現在進行式。若要表示未來式則以 *werden* 加上原型動詞示之。不過,於引述的德文句子之中,由於„Das Dasein stirbt faktisch“被子句„solange es existiert“所限制,而連接詞 *solange* 表示某個時段,因此具有延續性,所以也包含了未來。據此,準確而言,„Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert,...“應譯為「只要此有生存著,它實際上就死著、將會死, ...」,但為上下文的通順,未詳示於內文,而特以註腳說明。另一位匿名審查委員表示, *Existenz* 的恰當翻譯為「存在」。的確, *Existenz* 具存在之意,筆者一般也以存在稱之,同時筆者亦認為以「存在」譯 *Existenz* (或 *Existieren*)、以「存有」譯 *Sein* 較易看出二者於《存有與時間》的關聯,而且以存在譯 *Existenz* 較符合我國對存在主義的譯法。但是筆者考慮到,雖然在《存有與時間》*Existenz* 的探討是於存有論的脈絡與視角,但海德格不僅強調 *Sein* 或 *Seiendes* (存有者) 的本質在於 *Zu-sein*, 而且也表示,他使用 *Existenz* 並非在傳統 *existentia* 意義下使用。(SZ 42-43) 傳統意義下, *existentia* 具有 *Vorhandensein* (現成存有) 之意,而海德格用之來表示 Dasein 的存有規定性時,強調的是動態的 *Zu-sein* 和 *Existieren* (SZ 12), 再者,他乃由日常生活 (*Alltagsleben*) 的日常狀態 (*Alltäglichkeit*) 著手來探討 *Existenz* 和 *Sein*, 並以「實際性」(*Faktizität*) 標記其現象學,並將「生活」(*Leben*) 視為一種存有的方式,也就是在實際生活以存有特徵表達我們本己的此有。(參 Heidegger: 1995, 7) 因此筆者採用「生存」作為 *Existenz* 和 *Existieren* 中譯,欲借生存一詞所具有的生活、存在、存有之多重意涵,以求貼近 *Existenz* 和 *Existieren* 於《存有與時間》



所以有限存有者一被拋於世上死亡就在，在生存整體結構之中作為可能性而先於自身（205, 251），並時時迫近，而非固定在出生後的某個遠處。生存整體性的結構上因此顯現出一種以時間為引線的橫向動態結構，並透過指引聯繫而顯出動態的關係網絡。

在這關係網絡，本真與非本真的時間開展出來，透過生存結構可看出「在時間的本質中具有一種內在的超越性；時間不僅是那種使這超越成為可能的東西，並且時間本身就具有某種境域（Horizont）的特徵」¹⁵，這境域是由具敞開性（Offenheit）¹⁶與統一性的瞬間（Augenblick）¹⁷構成。海德格認為，時間的本質並非由生存內容被敕平的「現在」或由時間點所串連的現在序列，也不是在生存之際操煩的時間（die besorgte Zeit, §80），而是「操心」的存有論意義（Sinn, 323, 326）。基於對自己與他者的關切而出離自身地（Außer-Sich）綻出（Ekstase）而於本質性的時間環節，即，當前、將來和曾在（Gewesenheit）這三個綻出環節的統一之中的自行到時（sich zeitigen）（329），才是源始的時間（329），他稱為「時間性（Zeitlichkeit）」，用以和傳統的時間點或延展（Ausdehnung）時間概念區別。

即使可透過揭示存有者的存有以瞭解生存本身，但本真

的使用方式。不過，為求上下文通順，於本文亦採用「存在」之譯法。

¹⁵ Heidegger: 2010, 282.

¹⁶ 在《存有與時間》Offenheit 僅於論述良知呼聲的「聽」出現過一次（SZ 163），其餘地方大多以形容詞 offen 或 offenbar 出現。於後來的著作，尤其於《論根據的本質》（Vom Wesen des Grundes, 1929），海德格才大量使用 Offenheit、Offenbarmachen、verborgen、Entbergen 等詞。不過，在《存有與時間》已有相應的概念，如 Entdecken、Verdecktheit、Erschliessen 等。參 Herrmann: 1961, 21。

¹⁷ 為求上下通順，本文又譯為「當下」。另參本文第 5 小節。



的生存意義仍得先行到死亡中的具體結構找尋才能弄得明白（262-263）。因此，為了透視生存結構以對此有進行整全與根本的分析，海德格要求生存整體性必須包含向死存有（*Sein zum Tode*），並提出「對向死存有的本真瞭解是先行向死」的命題。

先行向死和向死存有並非心理意識上具死亡的意向性，先行也不是意指踰越死亡或有權決定何時死亡，也不是視死亡為意向對象或在活著時想像死亡的可能樣貌。雖是為了獲得對現象結構的前理解，而透過先行向死在思想上先行具有（*Vorhabe*）、先行視見（*Vorsicht*）、先行掌握（*Vorgriff*），而將生存現象開展到盡頭以透視生存整體性並取得整體結構與環節¹⁸，不過從「先行」取得的並非玄思的可能性，海德格主張的是「回到實際的（在）此（*ein Zurückkommen auf das faktische Da*）」（383）。所謂的先行或先行的東西並非以時序進行測量的規定，而是一種基礎存有論式的時間規定，也就是形上學上作為基礎的更先者，本質上它是顯現者的意義和基礎（35），只不過「平常的知性把這在先者（它描述了存有的特性）把握為晚近者」¹⁹罷了。因此良知現象最後顯現的先行決心（*vorlaufende Entschlossenheit*）和具持駐性的罪責存有才是在先者，最先覺知到的罪責感反而是最外層現象。

於海德格的概念用法，先行即是本真的將來，向來已在並不斷向自身而來。對此有作為有限的存有者來說，本真的將來是有終的將來，而且正是這有終的將來「首要地使構成先行決心的意義的時間性²⁰到時」（329-330）。是否徹底理解

¹⁸ 海德格因而強調在現象中「可能性高於現實性（*Wirklichkeit*）」（SZ 38）。

¹⁹ Heidegger: 1975, 27.

²⁰ 海德格除了將時間性（*Zeitlichkeit*）定義為操心的本真意義，又



死亡的意義決定了有限的此有能否瞭解到自己是終的。如果它領會了死亡的本真意義而選擇自身以面對生存的本真意義，也就意味著它瞭解良知呼聲而選擇「願有良知」（Gewissenhabenwollen）。「先行就是選擇願有良知」，而願有良知的選擇關涉到的是「作為一整體的明白透徹的此有透過一種理解而實現的自我選擇」。²¹所以只有瞭解先行向死，此有才不會基於明天或後天，而是當下在其存有本身進行選擇。

由於透過生存結構考察死亡現象而要求就其本身所顯現的那樣以展示（aufweisen）存有者²²，海德格對死亡的分析因而具有不同的角度。首先，基於現象整體進行描述與分析，所以出現第三者的中立綜觀。再者，由於對死亡的本真與非本真瞭解而出現兩種分析角度：對死亡的本真瞭解是以本己、自己的（eigen）為基礎²³，所採取的角度由此有自身出發；非本真的瞭解則把死亡當作他者的死或僅是某個事件，或視

稱它被展示為此有存有的意義（Sinn des Seins）（SZ 17）。「此有生存論建構（Existenzialität，又譯為存有性或生存性）之源初的存有論基礎即為時間性（Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die Zeitlichkeit.）」（SZ 234）因此，時間與生存意義以及存有意義關係密切。而Existenzialität之意則為生存的存有論結構之關聯性（SZ 12），另請參本文注34、39。

²¹ 兩句引文出自 Heidegger: 1994, 441。對海德格而言，良知與良知呼聲是不可期的，甚至與自己的意願相違，所以是無法掌控與選擇。另參 Figal: 2000, 252。

²² „Formal berechtigt die Bedeutung des formalen und vulgären Phänomenbegriffes dazu, jede Aufweisung von Seiendem, so wie es sich an ihm selbst zeigt, Phänomenologie zu nennen.“ (SZ 35)

²³ 參SZ 12。另外，Pocai指出《存有與時間》是以此有實踐性的自身關聯（Selbstbeziehung）作為基礎存有論的基礎，Pocai: 1996, 29。



死亡為失去生命跡象，與活著的我無關。這種非本真的瞭解所採取的是常人（*das Man*）²⁴的角度，雖然也是由自身出發，卻是由常人自身，採取的是一種平均狀態、平整（*Einebnung*）與眾人無異卻又保持距離的立場²⁵，貌似前述兩種卻又不同於二者，因而是介於二者的第三種角度²⁶，也是人們首先且一般最常採取的角度。

透過生存整體性的結構來看，死亡並非生存的對立面，而是重要的環節。藉由向來屬我性（*Jemeinigkeit*）²⁷海德格一方面闡明死亡是一種最本己的（*eigenst*）存有方式，另一方面說明，只有透過死亡的本己性才能瞭解死亡的存有意義。死亡作為一種在世存有的存有方式，既是極端的可能性，又是不可能的可能之存有。它的極端在於，透過先行向死可在思想上將生存的瞭解開展到盡頭；它的不可能則在於，死亡的來到雖使生存結構得以整全，卻也終結了在世存有的一切

²⁴ SZ 114. „Was wir das ‚Subjekt‘ der Alltäglichkeit nennen dürfen, das *Man*.“ *Das Man* 一般中譯為常人或眾人，海德格用來表示日常生活中的「主體」；只要此有處在日常生活的無差別性或人云亦云即是 *das Man*。因是專指在日常生活之中，因此於本文因上下文之需譯為常人或常人狀態。

²⁵ 這種立場的特質乃基於常人的存有方式。„*Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als »die Öffentlichkeit« kennen.*“ (SZ 127)

²⁶ Piotr Hoffman認為海德格對死亡的分析採取了兩種立場，一是 *the third-person standpoint*，一是 *my own first-person standpoint*。（Hoffman: 1993, 197）但筆者認為海德格雖強調死亡的向來屬我性，卻也注意到日常對死亡的非本真瞭解以及它對生存的重要影響，並採取了常人的視角來考察死亡現象，而這又與前述二者具明顯的區別。

²⁷ *Jemeinigkeit* 亦中譯為「自我個別性」（孫雲平：2009, 67），能突顯與 *Selbst*（個體性）的關聯，但為保留 *je* 同時具有「向來」、「就是...」以及於 *je...desto* 所具有的「越...越...」之意，本文因而循用「向來屬我性」的譯法。



可能性。後者一方面意味著，死亡這種可能性把在世種種籌畫的可能性規定為有終的可能性；另一方面，只要還活在世，嚴格來說，人的存在就還不整全，因為死亡在存有者狀態上被理解為尚未（**Noch-nicht**）。不過，這絲毫不減死亡終結生存在世的實際性（**Faktizität**），因為實際性對海德格並非就發生而言，而是就事物在其自身存有（**an ihm selbst**）的敞開性²⁸。另一方面，死亡在生存狀態上雖看起來是不可避免的缺然，但由於死亡時時懸臨（**Bevorstand**）在前，無法超前或避過它，所以從結構上來看，缺的只是本已死亡的實事。死亡一直存在，以能在的方式、「不（**Nicht**）」的特徵存在，存有論上因而視之為迎面而來的可能之存有。

通過向死存有，人可獲知生存的可能性、本真性以及生存整體性的規定。基於以本真能在作為在世存有基礎的生存結構，海德格將死亡的生存論意義詮釋為「最本己的、無所關聯的、不可超前（**unüberholbar**）而又確知的（**gewiss**）可能性」（265），同時並具確定性與不確定性。他認為分析死亡會得出對在世存有的確知，而且是一種卓越的確知方式²⁹。基本上有兩種方式可確知死亡及其必然性，即透過自己生存整體性的本真確知，或透過他人死亡的非本真確知。對海德格來說，藉由後者無法確知自己的死亡；而前者雖具本真性，同時卻又有不確定性，因為確定的只是有限的存有者終必有一死，而且死亡可能隨時來到，只要死亡一到存有者就不再在世。但是，人再如何都無法確定自己的死亡何時何地來到，來到的那一刻究竟如何。因此死亡雖確定可知，卻又是不確

²⁸ 參 Herrmann: 1961, 15, 17。

²⁹ 確知（**Gewissheit**）具雙重義。一為生存論的原始意義，意味著自行開展，乃此有本身具有的一種行為；二為派生意義，意指此有的被揭示狀態。（SZ 256）



定的。

死亡的另一特性－無關聯性則把有限存有者帶入「由其自身而來、出其自身而承擔起其最本己的存有」的可能性，因而顯現出生存最極端的可能性：「給出自身（*sich selbst aufzugeben*）」。(264) 這一方面意味，此有決心探究自身存有的意義，為了成就無遮蔽的自身，願把自身委託給自己。另一方面，它確知自己的死亡無人可替，只能自己承擔，誰也幫不了。確知死亡這種最本己、無所關聯又不可超前的可能性，也就是以與這些可能性相應的生存真理（展開狀態）³⁰來規定自身，並以先行向死作為開展的方式。海德格將死亡作為可能性納入生存之中，作為此有「為了其自身的最本己能在」（264）而讓此有「最本己的存有於其不可超前的整體性中被確知」（265）。當此有認清自己作為有限存有者同時具時間性、有限性、可能性和超越性，而讓死亡先行來到生存之中，那它也就「為其本身而向其最極端的可能性開展自身」（263）。

對先行向死的理解決定了此有是否完整地瞭解良知呼聲與現象。若缺乏對先行向死的瞭解，先行決心即不是先行決心，既無法將良知現象開展到盡頭，此有的本真性也將淪為空洞的名稱（301）。在先行決心中，此有把自身（*Selbst*）作為正存有著的、被拋的存有者承擔過來（287），在良知呼聲出現時基於瞭解而指向罪責，進而讓自我的個體性（*Selbst*）於自身中行動著（*in sich handeln*）。³¹（288）

³⁰ „Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die *Wahrheit der Existenz*.“ (SZ 221) 亦可參 SZ 264。

³¹ *Selbst* 於德文兼具同一性（*Identität*）和個體性（*Individualität*）之意，因此經常中譯為本身、自身或自我。而 *sich* 為反身受詞，



海德格反對傳統以來視個體性或自身為某種像裝在容器裏的現成存有者³²的觀點。形式上，他將自身規定為「生存（zu existieren）的一種方式」（267），生存結構則由指引活動交互聯結而成，並以實是（dass ist）、什麼是（was ist）與如何是（wie ist）的存有樣式³³作為現象內容。就現象學來說，這三種存有樣式皆著重於展示動態的「是（ist）」及其「如何是」，而非現成存有或僅是已發生的實事，所以這種現象內容具某種結構性並因結構性而具有某種普遍性。對海德格來說，自身一直都在，不過是以能在的方式，而且惟當此有生存時才能「讓自身來到自身」（336）。所以對海德格而言，自身和自身性並非先於存在，而是與生存同時，亦即，於生存之際每個人自己的自身能在（Selbstseinkönnen）成為實際的能在而形成自身、顯現出自身性，亦即，在生存之際建構出人的本質。生存方式決定了存有樣式，並由生存性（Existenzialität）

於動詞連用時強調出於自身的行為。於 *an sich* 的用法則強調事物自己本身，無關意識或人的認識。*In sich handeln* 為海德格的用法，用來強調於基礎上、與最本己的個體性有關，並用來表示在明白生存之際的自身性之後出於自己的選擇。於本文為強調出於自身以及在自身的行為與形成 *Selbst* 的關聯性，因此依上下文的關聯將 *sich* 譯為自行或自身，而 *Selbst* 則主要譯為自身，偶或譯為自己、自我，*selbst* 則譯為本身。

³² 海德格曾批判近代以來將主體表象為莢、盒（*Kapsel*）般分為內外，內為靈魂或意識。他認為應打破這種內外之分。Heidegger: 1978, 204-205.

³³ 由於海德格於《存有與時間》的存有觀點奠基於生存，透過生存的「如何是（*Wie-sein*, *how-to-be*）」彰顯存有者存有，因此，「如何是」乃由存有著的存有樣式建構起來。Herrmann 將存有樣式分為 *Wassein* (*Being-what*)、*Dassein* (*Being-that*)、*Wahrsein* (*Being-true*)、*Möglichsein* (*Being-possible*)、*Wirklichsein* (*Being-real*) 和 *Notwendigsein* (*Being-necessary*)。他認為，在《存有與時間》存有者乃由其存有樣式與存有結構所規定。Herrmann: 2004, 25.



³⁴ 「提供此有自身持駐的存有論狀態」(322)。³⁵

既然此有的本質在其生存活動，它的性質就不可能是現成的屬性，而是動態地「存有 (Zu-sein) 的種種可能方式」(42)；另一方面，此有總以某種方式關聯到的存有本身 (Sein selbst) 就在生存之中 (12)。對海德格而言，生存與存有本身一體兩面，一方面透過生存活動彰顯自身存有意義的存有者 (人)，而其存有則屬於存有本身，另一方面，存有之為一般的存有意義與「存有著的存有」(Seiendsein) 僅於人的存有理解之內才可被顯示。³⁶ 人一旦被拋於世即在之中存有，並於生存時以行動著的 *ist* 而存有 (zu sein)。由此可見，海德格生存論的存有分析以生存為線索，並以之規定存有，而生存的本質則由其存有決定，因為它是由能在所建構 (233)。³⁷

分析生存現象結構時，海德格將存有者對生存瞭解的可能性分為兩種，一是通過日常的生存活動本身，即 *existentiell* (生存的)³⁸，一是透過存有結構進行理論分析的透視，即 *existenzial* (生存論的)³⁹ (12)，而對前者的瞭解乃生存論分

³⁴ 海德格對 *Existenzialität* 概念有兩種用法，而基本用法乃作為生存的存有論結構的聯繫 (SZ 12)，他也把此有的存有特性稱為 *Existenzilien* (SZ 44)；再者是針對此有本己的能在，而作為此有三個主要的基礎存有論性質與規定之一，這三者交織著一種原始的聯繫並構成結構整體的整體性。(SZ 191)

³⁵ 本文第四小節將進一步探討良知與自身的關聯。

³⁶ Herrmann: 2004, 30.

³⁷ 生存意味著「此有作為為了存有本身而存有著的、有所瞭解的能在來存有」(SZ 231)。

³⁸ 依上下文關聯性，又譯為生存上的或生存狀態的。

³⁹ 正如一位審查委員所言，將 *existenzial* 譯為「生存論的」並非好的譯法。目前已有學者將之譯為「存在性的」以強調 *Existenz* 與存有的關聯，這譯法頗符合 *Existenz* 和 *das Sein selbst* (存有本身) 的關聯 (SZ 12)。但筆者考慮到 *Existenz* 在海德格的用法不僅與存有關聯而且偏向動態的 *Existieren* („Die Frage der Existenz ist



析的基礎 (312)。這種奠基於生存結構的存有分析與存有模式之所以具有展開的基本特徵，是因為此有對存有的理解本身具開展、揭示、公開等特徵，所以此有之為此有就是其展開狀態 (133)。雖然此有通常處於遮蔽的非真理中，但此有透過開展、敞開、去蔽等方式揭示，「展開狀態和揭示活動本質上屬於此有的存有與能在」(228)。海德格認為符合論的真理概念只是無蔽真理的派生，把真理標畫為符合雖十分普遍卻是空洞的 (215)，因而將生存真理闡明為「最源初也就是最本真的展開狀態，此有在這種展開狀態能作為能存有而存有」(221)。因此，追問存有意義的此有本質上就在真理的揭示活動之中。另一方面，真理須仰賴此有來揭示，否則，一如牛頓之於牛頓定律，即使定律的內容作為自在的存有者一直都在，卻因未揭示而無法通達，因此對此有而言就尚且無法「是真的」(Wahr-sein)。⁴⁰

immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen.”[SZ 12]），「存在」於中文偏向靜態，較無法顯示出existieren的動態；加上existenzial與存有論及存有論結構有關，若譯為存有性的，可能會與seiend（存有著的）混淆，因此為了維持Existenz, Existieren和Sein, Zu-sein的關聯性與差異性（„Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein.” [SZ 12]），卻又無較好的譯法之下，只好暫且沿用《存有與時間》中譯版「生存論的」之譯法。

⁴⁰ SZ §44（尤其頁 226-227），Herrmann: 2004, 31, Hanley: 2000, 133-134. Herrmann 認為，Erschlossenheit 的基本現象乃海德格的生存論暨存有論分析為什麼不是存在哲學（Existenzphilosophie）的關鍵之一。Erschlossenheit 並不是意識或自我意識，相反地，後者源自前者。它是人存有的存有樣式，並組建了生存。Herrmann: 2004, 32-33 對海德格而言，存有論的真理是邏輯真理的基礎，後者由前者派生出來，前者必是無蔽的，後者則可能是揭示著也可能是遮蔽著的。「真理的普遍有效性也僅植根於此有能揭示和開放自在的存有者的情況下。」(SZ 227) 此有由展開狀態所規定，展開狀態是此有的一種本質的存有方式，而展開狀態就是此有的



於《存有與時間》，海德格主張以揭示的方式道出、展示，讓人看到存有者無蔽的本真狀態。這種以「讓看到」（*Sehenlassen*）作為揭示真理的關鍵就在於如何「把存有者從遮蔽狀態（*Verborgenheit*）取出，讓人在其無蔽狀態（揭示狀態）中來看」（219）。從遮蔽到無蔽的揭示活動本身含有一種透過使之看到而「從...（狀態）到...（狀態）」的轉化，展示這過渡式的揭示過程亦即見證了能揭示以及如何能揭示，這也是良知的過渡性質對本真能在與時間性的展開的重要之處。

根據海德格的觀察，此有生存的基本現象是在日常生活的操心（*Sorge*）；對生存整體性來說，操心既是基礎亦是統一性⁴¹。海德格注意到在世時總在關切與操煩之中有所操心地與其他存有者往來，時間性因而被揭示為「本真操心的意義」（326）。但另一方面，時間性規定操心的三個基本結構環節：「先行於自身奠基於將來，已在...之中（*Schon-in-sein*）本就表示曾在，寓於...存有（*Bei-sein*）在當前化之際成為可能」（327）。時間性既是本真操心的意義，那麼本真操心的環節與結構即是時間性的內容，而操心本身也只有通過時間性才可能。良知現象作為生存現象之一，其現象結構也具有操心的結構環節，並可看出從何而來、指向何處：良知以呼聲（*Ruf*）的方式出現，「呼喚者是此有，是在被拋狀態（*Geworfenheit*，已在...之中）為其能在而自行畏著⁴²的此有。被召喚者是同一

揭示著的存有，因此海德格提出「此有本質上在真理中」的命題，並視真理為此有在世存有的基本結構的一部分。（SZ 226）

⁴¹ 「我們把如此這般作為曾在著的有所當前化的將來而統一起來現象稱作時間性」，而「時間性自行揭示為本真操心的意義」。（SZ 326）

⁴² 《存有與時間》對 *Angst*（畏）的描述始於其與 *Furcht*（害怕）的區分，因二者於一般日常用法是等同的。於海德格而言，二者雖



此有，是向其最本己能在（先行於自身）被喚起的此有。透過呼喚所召喚的是，來自落入常人狀態（已寓於在世存有）的此有」（277）。

呼聲的結構顯示出良知呼聲具多重「從...到...」的過渡功能與性質。首先，這種呼喚式的過渡是將被呼喚者喚至某個境況，顯現出的是生存動態的縱向結構。作為一種在世的存有樣式，它一方面著眼於在世存有與生存，而從非本真到本真狀態；另一方面則著眼於自身，從常人狀態到最本己能在的此有自身，從不是我自己（非此有自身，常人自身）到我自己（此有自身），同時又是「出於我而越過我」（275）。這種過渡看似出現一個人擁有兩個自身的矛盾，其實是人作為有限存有者的兩種面向與可能性。針對傳統哲學僅重視本真性而忽視非本真的面向，海德格提出常人狀態，說明它才是人們最常見、最一般的樣態，本真的此有自身反而是特殊的。⁴³

有現象上的「親屬關係（*Verwandtschaft*）」（SZ 185），卻不容混淆二者的用法。於《存有與時間》，海德格表明 *Furcht*（害怕）奠基於 *Angst*（畏）（參„*Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht.*“ [SZ 186]）。而 *Angst* 和 *Furcht* 最大的差異可參本文第五小節。目前 *Angst* 的中譯大致有二，一是「焦慮」，一是「畏」。「焦慮」含有恐慌不安之意，與「害怕」顯然不同，但海德格的 *Angst* 不會使人陷入恐慌，而且它的情緒特徵是一種特殊的寧靜（*eigentliche Ruhe*，Heidegger: 1931, 16；另參 Pocaï: 1996, 106-107）。而「畏」的譯法則易與害怕混淆，不過，正因此可突顯出二者與 *Angst* 和 *Furcht* 於德文一般用法的相近關係，容易明瞭海德格為何要在《存有與時間》§40 大篇幅區分二者。基於前述，*Angst* 於本文暫且沿用「畏」之譯法，雖於中文易造成不順暢，但筆者希望能藉此引起閱讀時的停頓與思維。

⁴³ 參 Genthmann: 1989, 161。



良知的過渡是一種單向⁴⁴的過渡。常人狀態並非外在於此有或外加於此有的東西，而是此有自身被帶有否定性質與限制性⁴⁵的「非－」覆蓋時所呈現出來的存有樣式，所以，於常人狀態同時並俱本真與非本真的可能性，只是不為人所知或把非本真誤認為本真。因此，良知的過渡不是常人自身與此有自身二者之間的虛幻關係，也不是一種生存的中間狀態，而是一種覺察：在「越過（über）...」之際使得喚者、被喚者與過渡同時顯現，一來顯現出此有具有兩種基本的存有樣式與生存可能性，再者，顯現出從「非－」的遞奪狀態與限制到「是」的積極狀態，並因而顯現出此有於有限性之內的超越。海德格藉此想展示的是在去除遮蔽後顯現的本真能在，並說明良知之所以能作為本真能在的見證。於非本真到本真的過程，透過決心的兩種確知（Gewissheit）可清楚看出此有作為有限存有者源始地處在真與不真的可能性之中。⁴⁶而這兩種確知，一是「明確地把展開的事物和揭示的事物占為己有」（307），這種有所確知的存有（Gewissein）即是生存的源始真理；另外則是對此有封閉狀態（Verschlossenheit）源始的確知，進而可藉先行決心而對於落入常人境況的無決心狀態保持敞開。⁴⁷當此有本真地把不真據為己有，才真正接受了失落

⁴⁴ 良知僅能從非本真過渡到本真，從常人自身過渡到此有自身，反之就不是良知；不過，海德格良知現象所顯現的，隱含了停留在常人狀態或於這兩種自身往來的可能性。

⁴⁵ 根據 Herrmann 對 Unwahrheit（非真理）Un-（非－）乃真理的有限性的詮釋，筆者認為海德格於《存有與時間》以 Uneigentlichkeit 來說明有限存有者（人）的有限性，而且這觀點沿續於 1929 年出版的《康德與形上學問題》（*Kant und das Problem der Metaphysik*，隨後以《康德書》示之）。參 Herrmann: 1961, 38。

⁴⁶ 本真與非本真性是兩種基本的生存可能性。（SZ 304）

⁴⁷ 參 SZ 307, 308。海德格藉 Gewissein 與 Gewissheit 具 Gewiss 字根而關聯到 Gewissen（良知），這不僅是奠基於瞭解、具開展特



在日常的自己⁴⁸，或更確切地說，能接受那個逃避自己的自己，才不致自欺地認為那不是我，從而認清自己是有限的存有者，既具本真性亦具無決心以及僅貌似獲得自身的非本真狀態。

從前述分析可進一步看出兩點：首先，良知這種過渡性質同時具有橋接與統一的功能。一方面，它橋接了此有兩個主要的生存面向，本真的與非本真的，而且也透過它統一了此有自身與常人自身。再者，於海德格，願有良知的選擇自身不同於齊克果 (Kierkegaard)《非此即彼》(Entweder – Oder, 1843) 的自我選擇。Figal 認為後者是一種倫理式的「非...即...」的選擇：要不全然直接的選擇自我，否則就自行迷失於多樣性的事物之中，而且是不可逆的選擇；由於選擇者順從「心」來進行選擇 (Wahl seines Herzens)，齊克果的選擇概念含有神秘與隱喻性質。但對海德格而言，此有本來就同俱本真性與非本真性，所以願有良知的選擇是在兩種生存方式之中進行選擇，選擇敞開或封閉。⁴⁹不過這也意味著，於瞭解良知呼聲、選擇去蔽之後，此有仍可能再次遮蔽而陷於漩渦式地在本真與非本真之間來回。

第三種過渡出現在良知呼聲的喚回 (Rückruf) 現象，良知呼聲「越過發生了的行為，直回被拋的罪責存有 (das

微的良知現象所特有的關聯，而且對海德格而言，良知的本真瞭解與開展（尤其是開展至決心現象）乃是能否來到生存的源始真理之前的關鍵。(SZ 307) Gewissheit 可另參注 29。

⁴⁸ 海德格從自我迷失 (Selbstverlorenheit) 看出其中亦含有某種我自身的存有樣式。(SZ 116)

⁴⁹ Figal: 2000, 257. Figal 另於同處表示，此有選擇自身與否的最大差異在於是否敞開而自由地行動。他認為這種自由的行動是在自身之中的內在自由，不過筆者認為是否僅止於內在自身仍有討論的空間。有關齊克果自我選擇 (Selbstwahl) 以及海德格與齊克果之比較，見於 Figal: 2000, 252-257。



geworfene Schuldigsein)」（291）。這種過渡顯示出良知喚回此有的方向性：良知並非以可逆的回憶方式回到源初的被拋狀態，而是以向前指向（vorweisend）的方式引領聽到良知呼聲的此有返回具有限性、「不（Nicht）」特徵的存有基礎。

參、呼聲與良知現象的基本結構

不同於傳統哲學家將良知置於神學或道德哲學範圍進行解釋，海德格在存有論及生存論的層面上探討良知現象，反對傳統形上學將良知視為認識或意識，也反對將良知視為自我認識的「認識之聚集」或意識⁵⁰。他不僅認為良知的的神學解釋與良知無關，而且無法用來作為對上帝的直接意識。（269）

不過，海德格既然認為「良知給出某種可加以瞭解的東西」（269）而以良知見證此有向來就是自身能在⁵¹，那麼他反對的並非良知具有某種「認識」自身的可能性，而是近代認識論的思想模式⁵²把認識當做主客體間的關係，或視之為內在

⁵⁰ 良知一詞於古希臘文 συνείδησις（共知，相關概念 συνειδέσθαι ἑαυτῷ 則有「自行意識到」之意）、拉丁文 Conscientia（con-scientia，共知，另有意識之意）和德文 Gewissen（Ge-wissen 可直譯為知之聚集或認識之聚集）都含有知的意思。參 Holzapfel: 1987, 1-4; Heidegger: 2003, 243.

⁵¹ 自身能在（Selbstseinkönnen）和能在（Seinkönnen）的字詞之中都有 Sein（Being, be）和 können（can），海德格不僅藉之闡明可能性的存有樣式，而且以兩個動詞強調可能性和存有並非靜態的現成存有者或現成存有。不管於字面上或生存論的意義上，自身能在和能在二者與存有具有本質上的關聯性，於中譯卻不易看出。再者，中譯自身能在不易看出 Selbstseinkönnen 具能是自身（can be itself）的含意。

⁵² 倪梁康認為海德格反對認識論中心主義，甚至到了幾乎反對任何形式認識論的地步。倪梁康：2002, 517。



或外在於主體的活動而進行分析判斷。海德格視認識為在世的一種存有樣式，這種基礎存有論式的認識並不是對未知的探求，而是獲取事物的本質、根本所是，它的基礎在於「已寓於世界的存有」(61)，本質上，這種存有建構著此有的存有。⁵³又，「良知向來是我的良知 (*je meines*)」(278)，那麼，若良知是某種認識自身的方式，必然不是偶然現成的事實之聚集，而是於生存選擇活動的結構與聯繫之中，透過某種在世存有的存有樣式，讓此有在其可能的本真狀態中顯示給它自己。

既然「良知呼聲即是良知本身」(277)，那就應可透過呼聲的分析來考察良知現象的基本結構。基於呼聲，首先可知的是良知具言談 (*Rede*) 的樣式並因而具說與聽的言談性質。海德格認為，陳述與解釋 (*Auslegung*)⁵⁴ 本身乃在世存有的一種展示與開放方式。「一切解釋都奠基於瞭解」(153)，陳述不僅因衍生自解釋而奠基於瞭解，而且因它是一種語言樣式：一切語言起於言談，而言談的基礎則在瞭解。若缺乏瞭解，不管陳述或解釋，也只是無意義的符號堆砌。透過語言，瞭解到的東西與瞭解的可能性得以公佈與傳達；透過言談則把可加以瞭解的東西直接展示出來，並以在場狀態向共在的言談對象說出自身的性質，從而將言談及思想的內容自遮掩

⁵³ 在《物的追問》(*Die Frage nach dem Ding*, 1962) 海德格亦曾透過對學習本質的追問提及，獲取知識就是學習，而源始的學習乃根本性的學習，從中所要獲取的是每一事物 (*Ding, thing*) 的根本所是，而且以特意的、明確的方式認識某種東西的所是，如此便能把握到那種我們真正已經擁有了的知識。Heidegger: 1987, 56.

⁵⁴ SZ 148-149, 162-163。源自瞭解與開展的 *Auslegung* (解釋) 本身乃在世存有的一種展示與開放方式 (SZ 148-149)，「被標識為對某種瞭解的整理和占有，一切解釋都有其先行具有、先行視見和先行掌握」(SZ 232)。



之中開放出來，展示給言談對象「看」到。由於言談具有「使之能開放」(Offenbar-machen)與「讓看見」的本質特徵(32)，所以具有通達生存真理的可能性；而表達、瞭解以及聽與沉默(Schweigen)都包含在言談活動。

在海德格的語言現象，沉默是一種真正的言談。奠基於對在世存有的瞭解，所以沉默能夠展示並開放出自身。(165) Herrmann區分了沉默和不語(Stummsein)，前者因有所展示與開放並且是開放的展開狀態，所以是言說；後者不是言說，它不參與交談，是封閉性的。⁵⁵根據海德格的觀點，唯先具生存論上的言談與聽，即，奠基於瞭解，使雙方見到言談內容的本真意義，才能真正地傾聽。(164)唯有瞭解、領會者才能真正地聽，若缺乏瞭解、領會，說者言不及義，聽者不知所云，言談之間並沒敞開什麼，更無法使言談者看到無遮蔽的在場狀態。

基於對自身開展的不同，傾聽可分為兩種：傾聽常人與傾聽自己。前者是日常最常出現的，會讓人不去傾聽自己而落入公眾的議論與閒談；後者則是良知呼聲的特質，透過傾聽自己而打斷對常人自身的傾聽，進而能將此有從常人狀態喚回到本真的自身能在。在這點上，倪梁康認為海德格「在初步意義上接受了良知就是內心呼聲的傳統命題」。⁵⁶不過筆者認為更應注意的是，海德格反對傳統哲學將良知視為內心聲音，而且嚴格來說，良知並未對被呼喚者說了什麼或傳遞什麼訊息(273)，對海德格而言，良知作為呼聲不在於聲音亦非表象，而在於呼聲的召喚性質可作為良知現象的標誌與指引。由於某種限度內，流俗的良知解釋總也有些已瞭解的

⁵⁵ Herrmann: 2004, 196-197.

⁵⁶ 倪梁康：2002, 507。



東西並可把這種瞭解進一步變成概念 (269)，所以他重新考察「良知就是呼聲」的命題，以便從良知現象各種可能的行為方式及特徵，確定良知現象在生存論的探討範圍與基礎，進而釐清於存有論暨生存論闡釋的可能性。⁵⁷

雖是自己召喚自己，對習於常人狀態的此有而言，在呼聲中首先確定的卻是一種陌生感。這陌生感來自三方面：

- 一、對沉默之聲的陌生。閒談、各式模稜兩可的嘈雜和人云亦云才是日常生活所熟悉的。良知呼聲反而中止了日常熟悉的閒談，而以不付諸音聲的緘默方式言談，「並且總以沉默的樣式言談」(273)。
- 二、對本真的自己感到陌生。「此有的誰 (wer) 首先並非我自己 (ich selbst)，而是常人自己 (Man-selbst)」(267)。雖然「公眾的良知 (das öffentliche Gewissen)」無異於「常人的聲音」(278)，但真正的良知呼聲卻來自「在世存有不在家狀態的 (Unheimlichkeit)⁵⁸ 操心的呼喚」(289)，來自一向被遮蔽的本真的此有自身。因此，呼聲的出現容易讓人以為那是來自他者—上帝或神祇。於確定是來自自身的瞬間，此有發現自己並俱兩種生存樣式的可能性，而且發現自己對自己竟是陌生。但這份陌生感造成兩種自我疏離的可能性：如果透過呼聲的指引，此有下定決心選擇自身後隨即回到本真的自身，那麼，於反對自己所處的非本真狀態而在選擇並回到本真自身的當下，

⁵⁷ SZ 86-87, 268-269, §55, 272 註腳。

⁵⁸ Unheimlichkeit 原意無名的恐懼、可怕、不安，海德格偶以 Un-zuhause (不在家) 代之，並重新詮釋為相對於「逃避入公眾意見之在家狀態 (Zuhause)」(SZ 189)。「如果我們在生存論存有論的意義上把此有的不在家狀態 (Unheimlichkeit) 解釋為威脅，而這種威脅就是從此有本身來針對此有本身。」(SZ 189)。



會出現短暫的自我疏離。如果確定呼聲後依然選擇常人自身，自我疏離的現象就可能一再出現；不過，若再度習以常人自身為本己唯一的自身，自我疏離感也會隨之消失。

三、對虛無個別化的陌生。在熟悉的日常生活中，此有是個操心勞神地與他者共在的存有者（人），而良知呼聲的呼喚者卻是於「不在家狀態的根基處現身的此有」（276）。於日常生活中，不在家狀態作為恐懼感雖少見卻不是完全陌生，但來自畏與虛無的不在家狀態規定著個別化的在世存有，雖然向來已在，卻是隱蔽最深的規定性，所以對習以常人狀態與他者共在的此有是陌生的。（277）

對良知呼聲的陌生與共在的型式有關，海德格的共在概念可概分為兩種，共他者在與共自己在（mit ihm selbst ist, 270）。後者又可分為兩種狀況⁵⁹：一、與常人自身共在，透過聽從或認同公眾解釋事情的方式來提供自己一些可能性；二、與本己的自身共在，向自身的種種可能性自行籌畫（270）。畏和良知現象的個別化都屬於後者。它和獨在（Alleinsein）不同，獨在是共他者在的一種殘缺樣式，以淡漠和陌生的樣式照面。（120-121）個別化則是獨具一格的共自己在，是敞開在此存有的一種方式。（263）

就現象結構來看，對呼聲的陌生感屬於良知過渡現象的第一個環節，顯現出此有如何發現自己落在日常遮蔽的非本真狀態。尤其是不在家狀態，它直逼此有面對自我遺忘的失落狀態：落入各種非本真境況而無法掌握本己存有的可能性。無論有意或無意，此有所選擇的在世方式通常是與他者無異的常人狀態，若要成為本真的自身存有必須再做某種選擇來

⁵⁹ 倪梁康視之為兩種傾聽。倪梁康：2002, 507。



行動，亦即「要從本己的自己自行決定能在」（268）。願有良知作為選擇「有良知」即是聽到呼聲後下定決心對本真能在補做的選擇，乃良知過渡現象的第三個環節；第二個環節則是確定與本真地瞭解良知呼聲。

海德格認為良知具有處身情態（*Befindlichkeit*）和情緒（*Stimmung*），並且二者源始地含有瞭解。⁶⁰從呼聲一開始的瞭解是否本真，就成為良知現象是否開展的關鍵。

不過，雖可透過緘默確定呼聲的來處不是他者而是自己，但又如何能確定那是良知呼聲而非自責，或僅是錯覺產生的幻聽？海德格從呼聲的出現方式和道出的內容來判別是否為良知的呼聲：良知呼聲的出現「不是而且絕不是由我們本身計劃或有所準備或有意作出的」，而是「不期而來，甚至違乎意願」。（275）其言談方式則是不嘈不雜、明確單義、不容好奇有立足之處。（271）於內容方面，良知不給予任何具體的訊息或任何關於事件的知識，也不以警告或提示作用作為內容，而是基於呼聲的言談方式，並以對呼聲的本真瞭解作為內容。Figal 因此表示，良知呼聲和此有一樣都具有某種「特殊的中性（*eigentümliche Neutralität*）」⁶¹特徵。

肆、良知呼聲現象內容的存有與虛無

⁶⁰ 參SZ 164, 270。另，「每一瞭解都有其情緒。每一處身情態都是瞭解著的」。（SZ 335）此有與非此有式存有者最大的差異在於瞭解，且是對存有的瞭解。Herrmann則指出，二者的差異在於此有的存有樣式是由它對本己存有的瞭解所刻劃出來，並且是關涉到對其他照面存有者的存有樣式之瞭解的這種對本己存有的瞭解所刻劃出來。Herrmann: 2004, 67-68。有關良知的情緒可參本文 §5。

⁶¹ Figal: 2000, 235.



海德格主張「完整的良知體驗只有從對召喚的瞭解並與之合一才能得到掌握」(279)，傳統以來的良知經驗和良知解釋一致認為良知的聲音無非在說有無罪責，但從未此有式地闡明罪責的意義與「如何是」。為了檢視為什麼會出現有無罪責的提示，海德格由流俗闡釋著手，以釐清於生存論與生存上良知呼聲如何給出可加以瞭解的東西。

於《存有與時間》良知內容的論述可分為橫向與縱向的開展，橫向是就現象開展的進路而言，良知的現象內容依次出現的是罪責存有、願有良知與先行決心；這些現象內容並非各自獨立存在，而是透過相互關聯建構出良知現象。縱向的開展指的是從非本真的存有者狀態進入本真的存有論分析，然後，每一現象內容一方面由存有論的分析回到日常生活中印證本真性，以避免僅止於思想上的玄思；另一方面，每一現象內容又自有其現象結構及環節，並分別開展至本真能在與在世存有的存有基礎。從現象開展的進路以及從良知見證本真能在的功能看來，海德格的良知概念頗具工具性與功能作用。

於罪責存有，海德格分析出虛無狀態（Nichtigkeit）⁶²與能罪責存有的本真能在，並進一步開展到具「不」特徵的基礎性存有。具有「不」特徵的罪責在生存論上公開出兩點：一、死亡乃生存結構的環節；二、日常生活的行動者並無良

⁶² 「此有的存有，操心，作為被拋的籌畫即是虛無狀態的根據。」(SZ 285) Nichtigkeit（無效，空虛，虛無，無價值）來自否定副詞 nicht（不）和形容詞 nichtig（空洞的，空虛的，不實在的，微不足道的，無效的），並與 nichts（無）以及動詞 vernichten（消滅）具字根 nicht 的關聯。海德格藉之說明在世存有具「不」特徵的性質，本文為表示海德格對 Nichtigkeit 與 Nichts 之區分與關聯，因而將前者譯為「虛無狀態」，後者譯為「虛無」。(SZ 283, 285, 305)



知，與他者共在時必然成為「罪責的」⁶³。此有於其存有的基礎與根據上（Grund）就是有罪責的（286），之所以如此並非如宗教闡釋所指出的原罪或業報，或基於任何先天形式的闕失，而是基於某種生存的實際性，即，規定著有限存有者的虛無狀態。

對海德格而言，虛無（Nichts）與存有同為在世生存的規定⁶⁴，虛無狀態源始地統治整個此有的存有，並「在本真的向死存有中向此有本身綻露出來」（306）。藉由虛無狀態，海德格說明虛無、否定、非本真、無良知、缺失、罪責等生存及存有樣式上具「不」特徵的性質，以及被拋等諸種「不是...」、「不能...」與不得不的狀態，同時也說明此有之所以有時能如此有時卻不如此或不能如此。在生存的本質上，死亡是「全然的虛無狀態」（306），並以「無」規定著此有的虛無狀態⁶⁵。不過先決條件是此有必須在世，死亡的無（Nichts des Todes）才可能作為生存的規定性，因此被虛無所規定的此有同時又是其虛無狀態的基礎（306）。

於此，海德格對虛無狀態、死亡與生存的詮釋顯然出現了循環論證。不過於海德格前期哲學，「虛無」無論如何不是非存有（Nicht-Sein），而是一種存有樣式。同屬於生存規定性的虛無與存有具兩種關係：一、某種對立，因前者具「不」

⁶³ Heidegger: 1994, 441.

⁶⁴ 海德格對存有區分了不同種類和規定性，除了以本真與非本真，另外還以基礎與否區分為基礎性存有（Grundsein）與存有樣式。前者乃在世存有的基礎結構與本真的存有，規定著存有樣式。基於生存論的觀點，無是由「不」（Nicht）所規定的存有，存有與虛無不是現成的事物或概念，而是在世存有的部分與樣式。

⁶⁵ 「畏是對虛無的畏，虛無綻露出此有的根據處（Grund）對此有規定的虛無狀態，而這根據本身則是作為被拋入死亡的狀況而存有。」（SZ 308）



特徵，後者屬於積極的、具「是」特徵的基礎性存有⁶⁶；二、部分與整體的關係，但不是循黑格爾的絕對者進路而同化⁶⁷，而是由於存有具層級上的區別：虛無與存有作為存有樣式，隸屬某種更高層級的存有。雖無法立即辨識這是否就是存有本身，但對海德格而言，所謂更高層級的存有應是更基礎、更源始的存有，而此有自己（或者說在世存有本身）即其存有的基礎。（306）由於良知呼聲具言談特質，所以能透過對呼聲的瞭解開放出此有不同的存有樣式而讓此有看到。

透過呼聲與罪責存有，生存結構的虛無狀態被展示出來。首先，被拋狀態不僅具「不」的特徵，而且意味著，此有並不是由它自己帶入在此存有的「此」（Da）（284），也不是作為本真的自己而給出自己。⁶⁸再者，雖然此有生存著就是其存有的基礎，但作為能在，它可能是這種或那種能在，但絕不是那種在生存籌畫中已棄選的那種能在。⁶⁹即使在日常生活的忙碌之中，虛無狀態仍是在世存有的非本真性的基礎，因為操心本身貫穿著虛無狀態。（285）虛無狀態作為生存結構的基本界定以及生存環節的基礎性規定，不只是派生地作為持

⁶⁶ 筆者根據海德格將 Grundsein 分出 das nichtige Grundsein 以及 Herrmann 曾提出的 Seiendsein (Herrmann: 2004, 30) 進一步推論，與 das nichtige Grundsein 相對的基礎性存有為 das seiende Grundsein。

⁶⁷ Hegel: 1969, 83. 本文僅借助黑格爾的「虛無」概念釐清海德格的虛無狀態。根據《邏輯學》(Wissenschaft der Logik, 1812-1816)，黑格爾認為虛無乃完成了的「空」以及無確定性、無內容。對海德格而言，虛無狀態和虛無卻是具「不」特徵的確定性、存有，並以相關的生存環節作為內容。

⁶⁸ 另參「作為存有者，此有被規定為這樣一種能在：它聽到了它自身，但卻不是作為它自身把自己給予本己」（SZ 284）。

⁶⁹ 由此可得知，海德格的「能在」概念不具潛能趨向實現的內在目的性。



駐的靜態屬性，而且源始地是本真能在。在理解與揭示的進路上，良知呼聲雖是良知現象中最先出現的，但在存有結構上卻相反：虛無狀態是罪責存有的基礎，罪責存有則是良知呼聲之所以出現的基礎。⁷⁰

本質上，奠基於當前化的操心本身自始至終貫穿著某種虛無狀態（285），只因落入日常生活的瑣事以及「大家都這樣」的平均狀態而未被揭示。良知呼聲喚起罪責存有，意味著喚起能在而有所瞭解地聽命於最本己的生存可能性，因此正確瞭解良知呼聲無異是於生存之際以自己當前的存有作為根據，並且只出於這根據並作為這根據而存有著，進而能本真地為未來籌畫。所謂當前的存有，雖是現在式的 *ist*，但並非僅是生存的片刻，而是敞開性的當前，曾在與將來作為生存本質性的環節統一於其中，並在瞬間湧現。海德格強調敞開性，以之與無蔽（真理）相應。因此，統一三種時間環節而敞開的瞬間，意味著生存真理體現的時刻。

從生存論的開展來看，本真能在是此有在世存有的基礎，「能罪責存有」作為某種本真能在則是「罪責存有」的基礎。因此，罪責存有或「是罪責的」只存在當下實際的能在，在日常則以指責、警告等非本真的派生樣式出現。若要真正瞭解呼聲進而以最本己的本真方式成為有罪責的，還須「願有良知」作為前提，並在選擇願有良知的同時，此有得先把本

⁷⁰ „Dass dieses (Schuldigsein) zunächst und zumeist unerschlossen bleibt, durch das verfallende Sein des Daseins verschlossen gehalten wird, *enthüllt* nur die besagte Nichtigkeit. Ursprünglicher als jedes Wissen darum ist das Schuldigsein. Und nur weil das Dasein im Grunde seines Seins schuldig ist und als geworfen verfallendes sich ihm selbst verschließt, ist das Gewissen möglich, wenn anders der Ruf *dieses Schuldigsein* im Grunde zu verstehen gibt.“ (SZ 286) 括弧內文字乃筆者為求易於理解且不礙原意而加。



質性的沒良知（*gewissenlos*）承擔過來。所謂的沒良知並非僅因行為難免會有的過失或道德咎責，其根本的起因在於有限存有者具有「不」特徵的基礎存有，籌畫、生存性以及共在時的行為亦因此含有「不」的性質。基本上，它並非缺失或匱乏或惡，而是有限性。藉由虛無狀態與「不」的特徵，海德格直接從有限者本身出發，說明人作為有限存有者的有限性。

從良知呼聲到願有良知，關鍵性的現象環節是決心與選擇。處在常人狀態的此有即使下了判斷與決定卻總是模稜兩可，它好像輕而易舉就負起一切責任，但常人是「無此人（*Niemand*）而且從無此人」（127），處在常人境況的此有又帶有與他者無異的平均狀態作為保護色，所以總可在責任之前溜走，不擔負任何責任，也無法為自己的生存負責。海德格認為，真正瞭解良知呼聲就會選擇自己生存的根本可能性（本己能在），也就是選擇自己並選擇願有良知。此有瞭解呼聲，讓最本己的自身出於所選擇的能在而自在地行動，「只有如此，它才能是負責的（*verantwortlich sein*）」（288）所以，並非做出決定就能負責，或事後承擔起後果就算是負責的。若處在常人狀態、僅因逃避不了後果而承擔後果，則無關乎在自身的自在行動或選擇。

從「願有良知」字面上來看，易將良知誤解為某種現成的東西或對象，相反地，「願有...」其實是生活上常見的、某種出於自身的展示。海德格以「願有良知」替代良知，除了藉此與傳統良知概念有所區別，主要是強調行動。而且，良知的行動不僅是與他者共在的行動，亦是在自身的行動。於基礎存有論，願有良知作為生存活動意味著，此有與他者共在時明白自己的罪責存有是從自身而出，收回湮沒在眾人之



中的自己，「而讓最本己的自身在自身行動」(295)。透過這種「讓在自身行動 (in sich handeln lassen)」(295)，此有自身在他者無法關涉的個別化狀態下本真地開展。現象上，願有良知的這種讓在自身行動所再現的 (repräsentiert) 並不止於心理或表象活動，而是在此有自身之中見證的本真能在。更重要的是，須有本真能在與本真的自身能在，於常人狀態的此有才可能重新選擇，進而以此有自身的方式本真地在世行動，所以海德格視良知為具開展性質的存有方式，願有良知則是在良知現象中所見證的一種本真能在 (300)。也因此，通過願有良知的「讓在自身行動」，已使本真能在與本真的自身能在不證自明。

願有良知在此有自身所開展出的是，緘默地準備面對隨時可能不期而來的虛無，並「對最本己的罪責存有的自身籌畫」(296-7)，海德格稱這種本真的展開狀態為決心。一方面，透過先行決心，罪責存有開展向最本己的能在而擊入良知 (307)；另一方面，決心界說願有良知的生存論結構，良知呼聲對決心則是特殊卻又必要的條件⁷¹。只要此有徹底瞭解到本質性的「有罪責」，並作為罪責存有這種虛無狀態的根本性存有而存有，那麼，它就會為罪責存有而決心要有良知。「決心本就是向這種罪責存有籌畫自身」(305)，而非僅是在某個行動前為了做出決定才臨時或被動地做出的準備。

決心和先行決心雖是良知現象最後才開展出來的，但就生存論的結構來看，從呼聲出現、此有決心傾聽自己到決心要有良知，決心現象涵蓋良知現象各環節。當此有決心接受罪責存有並籌畫自身，它的決心就「只作為瞭解著、自身籌畫著的決斷 (Entschluss)」而存在 (298)。斷然朝向自身的決

⁷¹ Figal: 2000, 259.



心使此有能自由地面對它的世界，並且當決心並非來自外在條件，而是出於選擇自身的本己能在時，此有才能本真地「把自身帶到當前操煩著（besorgende）而寓於上手事物的存有之中，把自身推到有所關切地（fürsorgende）與他者共在之中」（298）。就在此時，此有脫離個別化狀態，重返與他者共在的實際生存。不同的是，瞭解良知呼聲之前，此有是以常人自身與他者共在；瞭解後則以本真的此有自身，並對常人的無決心狀態保持敞開，而能確知當下實際可能性所開展出來的東西，並對之進行籌畫。海德格甚至認為，基於決心狀態的自身存有（Selbstsein），此有才能與他者本真地相互共在，也可讓共在的他者以其自身最本己的能在在世上存有著。（298）否則於常人狀態，就只是沒良知、非本真的與他者共在。

決心作為本真的展開狀態就是本真地在世（298）。此有下定決心之後即從常人境況收回，回到最本己的能自身存有，並當前化地把自身帶入處境（Situation）（326），而能承擔起罪責存有。所謂的處境並非一般的形勢或人生定位，於生存論上指的是向來已在決心中展開了的此時此地—Da⁷²（299）。

「只有在一種自由的、事先不確定卻對可確定性敞開的自行決定之中，處境才展開。」（307）具敞開性的處境對常人卻是封閉著，因為常人狀態下此有只知一般的形勢，努力想抓住眼前的機會，反而不自由地隨波逐流或與世隔絕。相反地，

⁷² 對海德格的存有論而言，Da（此）首先並非空間性的，而是：Da 奠基於時間性（存有）的展開而作為空間的基礎。空間雖也參與世界的組建，但「只有基於世界才能揭示空間性」（SZ 113），而世界是於指引網絡之中向來已對尋視開展了的 Da，是「此有作為存有著向來已曾在其中的何所在（Worin），是無論如何轉身而去...也還向之歸來的何所向（Worauf）」（SZ 76），世界之為世界則是「可能得到揭示的存有著狀態上的條件的存有」（SZ 88）。



下定決心的此有選擇自身並掌握自身，在沉默中準備面對虛無，也就準備面對虛無所帶來的敞開性，因此能自由地面對世界，自由地籌畫自身而本真地在世。在處境之中，此有雖仍為自己為他者操心，卻能對當前實際的可能性保持自由與敞開，並本真地操煩與關切。(308, 300) 再者，即使良知藉先行決心開展出向死存有的本真意義，卻仍只是透視生存整體性的本真能在，而非本真能在實現後的事實。因此行為的有無良知，仍須由生存活動時是否本真地操心才能確定。

整體而言，良知呼聲所提供的現象內容，從一開始感到罪責到先行決心，都伴隨著源自自身的行動：畏、決心與選擇。於良知現象，決心與選擇關鍵到是否真的瞭解良知呼聲。瞭解良知呼聲所採取的行為就是選擇自己(288)，選擇自身的存有。因此海德格的良知概念不僅是自己對自己的覺察，而且是對自己的行為有所要求，但並不至於像康德視良知為人對自身的義務。從常人自身轉為以本真的自身存有的方式生活，此有必定也得下決心做出選擇，並對自身的選擇進行選擇(268, 288)。良知這些在自身的選擇行為一致指向自身、自身性與自身存有的基礎：本真的自身能在因為有了前述的種種行動，此有才能自行選擇自身。

海德格認為主體或主體性並非任何形式的現成者，自身作為主體的基底或本質是基於本真的自身能在，而於生存之際由先行決心開展的當下處境建構起來。它是自身存有的曾在與將來於當前化的統一，而非某種已實現的曾在或完成狀態。良知呼聲出於本真的此有自身，意味著它源自本真的自身能在。而自身乃生存(zu existieren)的一種方式(267)。由此亦可得知，良知的過渡特徵並非從一個叫做常人自身的現成存有者過渡到另一叫做此有自身的現成存有者，而是在



下定決心做出選擇後，從常人自身的生存方式轉入此有自身的生存方式。從生存論來看，良知即是對在世方式的選擇，選擇以此有自身的存有樣式與他者共在。

若沒有自身能在（*Selbstseinkönnen*），此有則無法進行選擇，所以選擇前的決心必本真地處在原始的能在。透過決心現象可知，良知包括了此有根基處的存有方式，因而見證最本己的能在，進而使此有能於實際生存時有良知地在自身中行動著。（300）不過唯當決心作為先行決心，它才是向著最本己能在的源始存有，而在實際生存境況之中瞭解能有罪責的這個「能」（*kann*）（306）。同時，良知也因此見證了向死存有的先行和本真整體能在之間的聯繫。

良知呼聲雖個別化此有，使之能是罪責的，不過還是須有先行決心才能本質且整全地瞭解能罪責存有（306）。因為先行決心包含了對先行向死的本真瞭解，所以可把能在開展到最大的極限（本真整體能在）。當能在被開展到整個生存結構，並藉決心而明確地把展開與揭示的事物占為己有，此有即能於生存上徹底且具體地明白罪責存有原是出自向來已在而且一直都在的持駐性罪責存有，並因而本真地綻露出存在的虛無狀態。

如此一來，雖在生存狀態上以先行決心完成良知作為先行向死與本真整體能在之間聯繫的見證，卻也陷入循環論證：作為見證者的先行決心本身須以對被見證者（先行向死）的瞭解作為基礎。不過，海德格已表明他所欲探討的是存有論基礎，它是最基本的東西，無法通過邏輯推論獲得。海德格認為生存論分析並非根據邏輯推論的知性規則進行論證，所以，詮釋學的循環論證不僅是無法避免，而且那些知性為避免循環而加以排除的東西恰好是操心的基本結構，恰恰須透



過循環論證才能達成此有式的存有分析工作。(314-5)

伍、良知現象的基本情緒與時間性

畏作為良知呼聲的情緒(277)，從一開始即伴隨著良知現象，它不只是良知現象的結構環節，而且是其保證(296)。畏能使此有明確地瞭解，進而使之能與世界有敞開性的定調。只有如此，良知呼聲才能呼喚此有，使之於敞開性之中接收實際的可能性(faktische Möglichkeit)。⁷³

在《存有與時間》，海德格透過區分害怕(Furcht)來說明他對畏(Angst)的概念用法：一、畏並非害怕。二、會害怕是因從世內而來的具體威脅者(人事物)的威脅；但是，為什麼會畏卻無法確定，因在畏之中找不到威脅者。之所以找不到，是因畏的威脅者並非任何世內的存有者，而是世界本身與虛無，也就是在世存有本身。若缺乏對死亡與生存結構整體性的本真瞭解，易將畏視為日常的害怕，而無法由畏開展出在世存有的獨特方式。三、害怕會使人陷入恐慌；畏不僅不會使人陷入恐慌，而且一如海德格於《何謂形上學？》所示，它的情緒特徵是一種特殊的寧靜(eigentümliche Ruhe)⁷⁴。

作為情緒，畏並非由自身以外的刺激所引起，而是從此有自身而來，藉以定調良知呼聲。為了強調畏的行動源自此有自身，海德格以罕見的動詞 *ängsten* 並總與反身受詞 *sich* 連用以作為畏的動詞。(187-194, 342) 於德文原來用法，*ängsten* 即 *sich ängstigen*，原意害怕、焦慮。但於海德格前期哲學的

⁷³ 參 Figal: 2000, 249。

⁷⁴ Heidegger: 1931, 16. 另參本文注 38。



用法，雖由不在家狀態的那種無以名狀的不安將此有帶入畏之中，但是在畏之中卻貫穿著某種獨特的寧靜。

在海德格前期哲學，畏被視為此有的基本處身情態和基本情緒⁷⁵。「此有本質上是處身情態的此有，向來已踏入某些可能」，這些可能性並非來自無確實根據的臆想或天賦，而是奠基於對在世存有與死亡本質的瞭解與開展，因而具自由的特質，亦即奠基於「自由地為最本己的能存有而自由存有的可能性」。(144)「情緒的處身情態不僅每每按其方式揭示出存有者整體，而且這種揭示同時就是我們在此一存有(Da-sein)的基本發生(Grundgeschehen)」⁷⁶，出於情緒的瞭解就被視為此有的存有之基本方式。(142-143)在良知現象中，畏的出現並非因為應做未做或不應做卻(要)去做而感到焦慮，它作為莫名的惶恐透露出的是此有將從熟悉狀態轉入某種陌生的境況。⁷⁷在畏的情緒中，此有因不在家狀態的陌生感而進入個別化。

在畏的個別化之中可確定良知出於此有自身，並且是出自其某種虛無狀態而「不得不」，而非出自任何的他者或有如他者的常人自身。這種出自自身的不得不，類似康德⁷⁸以自己

⁷⁵ SZ 251。於《存有與時間》海德格視畏為基本處身情態，於《何謂形上學？》(Was ist Metaphysik?, 1931)則視為基本情緒。Heidegger: 1931, 15, 17。Pocai 指出，於《存有與時間》情緒或基本情緒並非天生的或情感激發的現象，而是思想處理存有的認知及意願上的行為與態度，並且是展開狀態以及世界與自身現況初步反映的卓越方式。Pocai: 1996, 20.

⁷⁶ Heidegger: 1931, 15.

⁷⁷ 參本文第二小節。

⁷⁸ 海德格認為，康德雖已以道德形上學作為其良知解釋未被說出的存有論前提，但康德的良知解釋仍傾向批判作用，且是傾向道德性批判。(SZ 293) Arifuku於比較海德格與康德的良知概念，指出二者有幾處類似：一、操心作為生命／生活基本的「如何」



本身為前提的定言命令 (kategorische Imperativen)、出於在自身的主體自發性的無條件義務。⁷⁹但二者不同。主要差異在於，康德以「在人類內在的正義法庭之意識」⁸⁰為主導的良知解釋，傾向於批判與德性的法則⁸¹；海德格雖認同良知具批判作用，但更傾向於基礎存有論式，即肯定本真的整體能在與本真的能自身存有。除此之外，海德格雖未直接論及，但在良知現象可看出海德格並沒有像康德那樣把人區分為認識的主體和行動的主體，也沒把理性區分為理論理性和實踐理性⁸²。對海德格而言，每一生存活動都帶有本真或非本真的情緒、感受和瞭解，而良知現象所要瞭解與確定的對象不僅是呼聲之為良知呼聲，還有呼聲所揭示的生存本真與非本真性以及本真的罪責存有與最根本的本真能在。在瞭解與確定之後，此有還須下定決心傾聽，決心要有良知、選擇要有良知，並承擔最本己的罪責存有。因此，康德所謂的理論理性和實踐理性，於《存有與時間》乃未區分地、作為同一理性同時作用於良知的每一環節。⁸³

(Grundwie) 和康德以慎思 (Besonnenheit)、實踐智 (phronesis) 作為善與應然的核心；二、海德格以決心作為願有良知的選擇以及康德以定言令式作為良知聲音。Kogaku Arifuku (1989), *Heidegger und Kant*, 165-166. 張祥龍注意到海德格良知概念與康德的相近在於，二者都只與人本身相關，但不同的是，海德格並不將良知解釋為道德的聲音，而是視為道德之源。張祥龍：1996, 125-127。

⁷⁹ Kant: 1990, 22-23, 115.

⁸⁰ Kant: 1797/1922, 438.

⁸¹ Kant: 1990, 114.

⁸² Genthmann 認為海德格當然有看到認識 (Erkennen) 與行動 (Handeln) 以及知 (Wissen) 與能 (Können) 之間的差異，海德格只是反對區別理論與實踐，因為二者在實際行動或執行時是混而為一，其區分只是派生的抽象化。參 Genthmann: 1989, 145-147。

⁸³ 更明顯的是在《康德書》(於第一版前言，海德格嘗言該書是要



由於「向死存有的本質就是畏」(266)，海德格在良知現象以先行決心見證先行向死與本真的能在、整體能在的聯繫，又以畏的現象闡明先行向死與二者源初的聯繫。畏之所以具威脅性，最根本的原因在於此有的能在(251)，它會把此有拋回此有為其本真的自身而畏的根基處，即「拋回此有的本真的能在世」(187)。

根據海德格的定義，畏這種處身情態是持續且全然的，它把來自在世存有本身的威脅保持於敞開狀態(265-266)。一方面，在畏之中所受的威脅來自將死亡包含在內的在世存有本身，而且主要來自死亡，因為，對死亡的畏是此有的基本處身情態(251)，「死亡的不確定性在畏之中源始地開展自身」(308)。另一方面，畏具有將...保持於敞開狀態的能力，因而能使本真能在以及此有實際存有著的事實裸現出來，並能使在畏之中的此有處於敞開的自由之中。

此有在畏之中也就處身於虛無。死亡的虛無於瞬間抽離生存的一切可能性，而使此有處身於生存的不可能性之中。基於死亡的不可超前性質，先行向死一來使得此有最本己的存有在其整體性中被確知，二來把此有徹底個別化，使它確

讓《存有與時間》第一部分所處理的問題更加清楚)。他在《康德書》論述自己對理性的觀點時以理性或「人類理性(menschliche Vernunft)」統稱，並未特意區分理論理性和實踐理性。他不僅於§30 論證實踐理性根植於先驗想像力，而且於§38 表示康德為拯救純粹理性而在先驗想像力的探討、形上學的奠基以及對人之本質的發問等之前退縮。海德格認為人類理性最內在的旨趣就是將「我能知道什麼？」「我應該做什麼？」「我可以希望什麼？」統合於人類理性自身之中而進行追問。而且在追問之中，人類理性不僅會自行暴露出有限性，而且人類理性最重要的即在於讓這有限性變得明確。「理性的有限性就是...為了能一是一有終的(Endlich-sein-können)而操心(Sorge)。」Heidegger: 2010, 217. 另參同處頁 214-216。



知其能在的整體性。(266) 所以透過死亡的不可能狀態，此有反而可確定自身具「不」特徵的能在，並開展出最極端的可能性。

於《存有與時間》海德格藉由畏、死亡與良知闡明，如何把此有從非本真的常人狀態帶到本真的此有自身，除了奠基於本真的瞭解，它們的共同性在於二者皆具向來屬我性，並藉個別化與虛無狀態把此有從常人狀態拉回。

當一般的情緒把此有帶到實際生存的「在此 (da ist)」，畏的情緒卻將它帶至虛無 (Nichts) 之前，並藉此展現出存有與虛無同為在世存有的基礎樣式。透過畏的個別化而出現的無，雖具清理與區隔的作用，卻不會阻斷與他者共同在世。因為個別化是共在別具一格的樣式，當此有在畏之中，不管它是獨自一人或與他者在一起，都仍在世界之中，只是共在的他者無法關涉到它，它也不去關聯共在的他者。作為在自身行動的個別化個體，此有透過自身能在，而於日常的為人處世自己使自己能做到本真的自己。尤其在決心狀態，個別化的此有準備好讓自己作為能畏者，於下定決心後實際地在畏之中面對虛無而畏著。正因為他者無法關涉，「此有才能本真地是它自己」(263)，雖個別化卻能為其生存開展出敞開狀態的時間性與空間性。畏的這種個別化「把此有從其失落狀態取回，並使此有看清本真和非本真狀態」(191)，下了決心之後，此有才能在生存中把這兩種狀態都接受下來。

由畏帶入的虛無是奠基於在世存有的「世界的無」(276)，那是因為畏的威脅既來自死亡的「無」亦來自把死亡包含在內的在世存有本身。處在畏的虛無之中，本真能在與「此有實際存有著」這個事實裸現出來；二者能夠裸現的主要原因有：一、此有一旦被拋入畏的虛無就個別化地在世，他者無



法關涉到它。二、處於在世存有與死亡之「無」的邊際(Grenze)⁸⁴，畏得以標識出此有能在的整體性。三、畏的虛無能夠把加在此有自身上的遮蔽清理掉(276, 308)，於是此有由清醒的畏帶到個別化的能在面前，並坦然地樂於面對諸種實際的根本可能性(310)。

由於個別化、去蔽的活動以及整體能在的顯現，畏的開展公開出自由存有(Freisein)，它是為了選擇並掌握自身的自由而需。(188)這種自由存有的基礎在於畏的去蔽而於自身所敞開的自由，這也是此有於實際生活之中不致落於常人狀態的基礎。在良知現象，畏所公開的自由讓「選擇罪責存有」、「願有良知」與決心等在自身的行動得以在自身之中行動，同時也敞開當下的處境而使此有自由地面對世界。而先行決心源自「對此有諸實際的根本可能性的清醒的瞭解」(310)，所以它追隨對良知呼聲的本真瞭解，向死亡開放出兩種可能性：「掌握生存的可能性以及把一切逃避式的自身遮蔽徹底摧毀的可能性」。(310)

在良知現象，決心與畏呈現出相互依存的關係。一方面，畏「本真地只能在一個下定決心的此有中升起」(344)，才能將此有帶回到純粹的存有而且是有限存有者的不得不存有，帶回到最本己的、個別化的被拋狀態。另一方面，決心是向著最本己的罪責存有而隨時準備好迎接畏的自身籌畫(das angstbereite Sichentwerfen, 297)，這不僅因為畏、瞭解與緘默

⁸⁴ 筆者於此並非如雅士培(K. Jaspers)視死亡為邊緣狀態(Grenzsituation)的引線(SZ 249 註腳, 301 註腳)，而是循著海德格對畏與死亡的概念分析而指出的極限處境(Grenzsituation)(SZ 308)。筆者認為畏之所以能將此有帶入虛無而透視此有能在的整體性，是因畏處於在世存有與虛無的邊際，因而能將人帶入奠基於在世存有的虛無。



等活動建構了願有良知的展開，決心所關鍵到的則是願有良知，而且因為畏能去蔽而讓自身與本真能在及其整體性顯現出來。

畏的時間性雖奠基於某種曾在狀態，卻源自決心的將來。

(343-4) 由於畏乃良知呼聲的情緒與良知現象的保障⁸⁵，因此畏的時間性也關鍵到良知現象的時間性。

於非本真狀態，易將操心誤解為在時間之中來來去去的存有者 (327)，也因而容易將其組建環節 (Sich-vorweg, Schon-sein-in..., Sein bei...) 理解為先後或「尚未」與「不再」的時間序列，或是一般流俗時間概念對未來、過去和現在的意義理解。⁸⁶於本真狀態，操心的組建環節相應的是將來、曾在和當前化 (Gegenwärtigen) (328)，這是時間性綻出的三種現象。對海德格而言，時間性的本質是於綻出的統一中自行

⁸⁵ 不過，在畏作為良知保證的分析，再次出現海德格詮釋學不可避免的循環論證：畏保證了良知對先行向死和本真能在的聯繫的見證，但先行決心是良知現象的一環，而畏只能在先行決心升起，先行決心卻又奠基於對死亡的本真瞭解。

⁸⁶ 參 „Hätten die Ausdrücke »Vor« und »Schon« diese zeithafte Bedeutung, die sie auch haben können, dann wäre mit der Zeitlichkeit der Sorge gesagt, sie sei etwas, das »früher« und »später«, »noch nicht« und »nicht mehr« zumal ist. Die Sorge wäre dann begriffen als Seiendes, das »in der Zeit« vorkommt und abläuft.“(SZ 327) „... erfüllt die Bedeutung des Terminus Zeitlichkeit. Der terminologische Gebrauch dieses Ausdrucks muss zunächst alle aus dem vulgären Zeitbegriff sich andrängenden Bedeutungen von »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« fernhalten. ... Sofern sich das Dasein selbst zunächst und zumeist uneigentlich versteht, darf vermutet werden, dass die »Zeit« des vulgären Zeitverstehens zwar ein echtes Phänomen darstellt, aber ein abkünftiges. Es entspringt der uneigentlichen Zeitlichkeit, die selbst ihren eigenen Ursprung hat. Die Begriffe der »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« sind zunächst aus dem uneigentlichen Zeitverstehen erwachsen.“(SZ 326)



到時（329），而「操心結構的統一則在時間性之中」（327）。

「操心是向死存有」（329）在存有論上不外乎意味著，本真能在的存有者有終地、本真地且整體地生存著，它的曾在源自將來，它的當前（*Gegenwart*）亦從曾在的將來釋出（326）。

雖然奇特的陌生感以及過渡性質使得良知當前化的特殊狀態（常人自身和此有自身的同時顯現）引起注意，不過根據海德格的分析，良知主要的作用在於見證先於自身的本真能在，並於先行決心將「能在」開展到其終結之處，使此有基於決心而本真地成為它所能是的東西。又，根據海德格對將來的定義：「這保持住別具一格的可能性的東西，且在這種可能性中讓自身來到自身的就是將來的源始現象」，而將來即是「此有借以在最本己的能在中來到自身的那個來到（*Kunft*）」。（325）據此，筆者認為於當下湧現的良知呼聲雖因言談而具有於當前綻出的特質，但其時間性乃源始地奠基於有終的將來，而且曾在（被拋狀態）與當前（從非本真狀態到本真狀態）只基於將來（先於自身的本真能在）才自行到時。

分析《存有與時間》良知時間性時，筆者認為應針對不同環節進行分析，才能看出良知時間性的多樣化，並且注意其現象結構，才不致於因現象內容的複雜而出現紛亂⁸⁷，再者，

⁸⁷ Blust 於 *Selbstheit und Zeitlichkeit* (1987) 對良知現象的時間性有詳盡的分析，對於時間性的論述著重於本真性（開展功能）以及呼聲的言談性質。基於良知呼聲為「向前呼喚的喚回」，亦即因「向前」呼喚的屬性，而認為良知呼聲的時間性奠基於將來的綻出；願有良知則因包含本真的向死存有於其中，而具有本真的整體能在的時間性。Blust 其實也注意到，應區分良知呼聲和願有良知的時間性，二者的時間性不僅只是奠基於將來的綻出或僅具綻出的統一性，但一來，他僅由二者的現象內容來處理良知現象的時間性，而未注意到各環節的關聯性，所以其分析雖詳細卻因現



從現象結構的分析著手，有助清楚看出良知現象的時間性如何展開：從良知呼聲的出現，到決定選擇自身而願有良知的「讓在自身之中行動」，最後至先行決心的本真整體能在。這不僅意味著此有由非本真轉入本真狀態，而且時間性上具有強烈的綻出與推進式運動的特質。

良知呼聲基於言談與理解而有當前化的特質，不過從呼聲現象的三個環節來看，其當前化的綻出與基礎各自不同：第一個環節的陌生感出現於操心或關切的當下，呼聲卻從本真的自身能在而來，因此第一個環節是當前奠基於將來而向曾在的綻出，也是形成境域的初始階段。到了第二個環節，由於呼聲的確定即是言談樣式的確定，真正的言談必有所理解，因此這時間性是在場的當前化，由於理解的內容是對罪責存有初步的理解並因而具有操心的三個環節（282），而且在確定之際，同時具有呼喚的實際性（曾在）與聆聽的生存性（將來）（275）。此有因而明白，自身同時處在非本真與本真的可能性之中，時間性因此由瞭解的當前化向曾在與將來綻出。呼聲第三個環節（選擇並決定要有良知）的時間性是當前，而且是奠基於被拋的曾在而向將來綻出的當前。

在呼聲的第三個環節（隨著選擇並決定要有良知），良知現象推進第二個環節（願有良知）。基於對最本己且一直持駐的罪責存有的本真理解，此有選擇了願有良知並下定決心從眾人之中收回，而讓自己在自身之中行動，這也意味它選擇了本真的自身能在。因此，這種收回而補做選擇的行動具有基於本真的解釋而再次取得（*wieder-holt*）、再次籌畫與再次

象內容的複雜而顯紛亂，而且忽略了良知現象第三環節與部分現象內容的時間性。再者，他雖注意補做選擇而具有「再次—」的時間性，卻未注意到良知現象的過渡性質，而忽略非本真性的時間性。參 Blust: 1987, 292, 298, 302, 315。



投入 (entworfen)⁸⁸特質。再次投入意味著以願有良知這種在自身行動的方式再次投入在世的生存活動，與被拋不同的是，這種投入是基於對罪責存有本真的理解與決心，亦即，基於一直在的虛無狀態而在自身之中行動地自行決定並再次投入。由於「意義 (Sinn) 乃於其中具有對某些事物 (etwas) 的理解性 (Verständlichkeit)」，並且是「籌畫的何所向 (Woraufhin)」，透過這個何所向，某些事物作為某些事物 (etwas als etwas) 變得可理解了」。(201) 而且，時間性自行揭示出的是本真操心的意義 (326)，所以基於對呼聲本真理解後的再次投入不僅具明確的指向性，並意味著時間性的自行揭示。於這種動態的虛無化與再次投入之際，此有基於生存的實際性而籌畫自身，因而開啟了超越活動 (transzendieren)；而「我們稱綻出的何處去 (Wohin) 為圖式 (Schemata)」(482)，所以超越活動的開啟使時間綻出的圖式以及存有本真的理解得以可能⁸⁹。又，由於實際性時間性奠基於曾在 (328)，良知現象第二環節的時間性因此是奠基於曾在而由本真的當前向將來的投入⁹⁰，這也是在世存有超越性的一關鍵環節。

⁸⁸ 參 Blust: 1987, 304. Entworfen 和 Entwurf 都與 sich entwerfen 有關，前者是過去分詞，後者是名詞。而 entworfen 和 geworfen 有所不同，二者雖然都有完成式和被動的意涵，前者於海德格概念用法偏向基於 sich entwerfen (自行籌畫)，後者則是偏向身不由己、無法自行決定。確切而言，此有於本真狀態不再是不由自主地被拋或落入日常生活之中，而是自行籌畫後自由地自行投入。Figal 則認為，是否自由，乃此有處在本真與非本真狀態最大的差異。參 Figal: 2000, 253。

⁸⁹ 參 Heidegger: 1975, 436. „Sein verstehen wir demnach aus dem ursprünglichen horizontalen Schema der Ekstase der Zeitlichkeit.“

⁹⁰ 時間性的三個環節，存在 (Existenz)、實際性與沉淪 (Verfallen，又譯「落入」)，刻劃出向死存有，並建構了死亡的生存論概念。(SZ 252)



良知現象最後的環節在於先行—先行決心與先行向死，並因先行而奠基於將來。一來，由於二者關涉的是有限性的生存整體性，因而是奠基於將來的綻出之統一。再者，先行向死的開展乃基於先行決心，良知現象第三個環節因而不僅具有再次取得的時間性，而且具瞬間（386）與持駐地存有著（“ist“ ständig）⁹¹的特質。本質性的瞬間並非意味著可測量時間意義上的時間延展，對海德格而言那是存有論意義上的使當前、曾在與將來合而為一（vereinigen）。在世存有的瞬間展開三種綻出並將它們統一於其中，並且基於初始的被拋與死亡的有限性而形成有所界定的源初境域。

綻出的統一並不是完成了的靜態狀況，而是環環相扣的綻出，因為綻出的統一本身對海德格而言無非就是綻出的⁹²，所以在綻出的敞開之中，不僅含有將來、曾在與當前之間的綻出，而且還有「一直都還是」、「又再次」與「不在此」及「不再...」。由此可知，在世存有不僅是基於存有（ist），而且是基於虛無狀態、綻出與「再次—（wieder-）」建構而成的超越，如此，人的存在才真正地在當前而向曾在與將來綻出的、有限的境域中伸展或橫跨（erstrecken）。並且，時間性的雜多得以統一於其中而形成境域，另一方面則開展出在世存有源初的超越（432），因為「超越於其本身之中乃是綻出地

⁹¹ 參SZ 305-306. „Entschlossenheit besagt: Sichvorrufenlassen auf das eigenste Schuldigsein. Das Schuldigsein gehört zum Sein des Daseins selbst, das wir primär als Seinkönnen bestimmten. Das Dasein »ist« ständig schuldig, kann nur heißen, es hält sich in diesem Sein je als eigentliches oder uneigentliches Existieren.” 「持續存有著」的時間性將於隨後的縱向結構時間性再行討論。

⁹² 參 Heidegger: 1978, 268°. „Vielmehr ist die Einheit der Ekstase selbst ekstatisch.“



一境域式地」⁹³。對海德格而言，超越本身建構於將來、曾在與當前統一的存有論式知識（*ontologische Erkenntnis*），而時間本身也是在這三者源初的統一之中到時。⁹⁴海德格因而表示，時間性使此有的超越得以可能（364），而且時間的本質中就具有一種內在的超越性⁹⁵。不過，時間性於良知現象的綻出與統一不僅是在生存的有限性之內，而且，是否持駐於本真性之中則關鍵到統一後形成的境域是否持續敞開或隨即封閉。

於源始意義上，存有論意義上的將來和先行並非意味著時間序列的在之前，而是「使之能夠...」的基礎以及在生存結構中已然存在的決定性關鍵環節。因此，在這動態的生存結構之中，有終的將來並非到了終點停止下來，而是向自身而來，它是「到時本身的一種性質。源始而本真的將來即是來到自身（*Auf-sich-zu*），到自身（*sich*），也就是作為虛無狀態的不可超前的可能性而生存著」。（330）於此，使生存整體結構明白顯現的良知現象，不僅緊扣畏與死亡，並再次突顯出「將來」於海德格時間概念的優先地位。

除了前述橫向結構所開展的時間性，《存有與時間》的良知現象還有縱向結構。它的時間性和橫向結構環節的推進相關聯，而且不僅是從非本真到本真的移置⁹⁶，在本真性之中還

⁹³ Heidegger: 2010, 119.

⁹⁴ Heidegger: 2010, 196.

⁹⁵ Heidegger: 2010, 282.

⁹⁶ Sallis: 1990, 113. Sallis: 2012, 147. Sallis 將綻出詮釋為移置本身（*displacement itself, Verschiebung selbst*），而這種移置也可用來說明時間性即 *Dasein* 源初的 *Außer-sich*（SZ 329），不過筆者認為移置本身不具本真或非本真性，而只是表明 *Außer-sich* 的動態，因此借用來說明縱向結構的時間性。本真性與非本真性是此有的兩種基本的存有模態，主要的區別在於是否具向來屬我性（SZ 14-15）；二者也是其生存狀態的基本可能性而奠基於時間性之中（SZ 350）。海德格經常以本真與非本真來判別時間性及其環節。



有一次的綻出，即從存有論式（帶著對存有的理解）的本真性向存有者狀態暨存有論（ontisch-ontologisch）綻出。不過，不像橫向結構可從當前同時向將來與曾在綻出，縱向結構的移置無法同時向本真和非本真性。

於《存有與時間》導論§4，海德格對 ontisch-ontologisch 的定義並不明確，只說明它是此有於存有理解與生存論分析的第三種優先地位（14）。一方面，它似乎介於 ontisch（由現成存有事物著手存有的規定）與 ontologisch（對存有具存有論的或前存有論的理解）之間⁹⁷；另一方面，它既是 ontisch 又是 ontologisch，因為 ontisch 與 ontologisch 二者相互依存⁹⁸。因此，ontisch-ontologisch 在《存有與時間》出現的次數雖不多，卻又時時隱藏在 existenziell-existenzial 及 existenziell eigentlich 或非本真性的存有論分析等相關論述之中。

筆者因此藉以說明良知現象的縱向結構：從非本真到本真的時間性，卻也可能重返非本真。參本文頁 13。

⁹⁷ 此一猜測除了根據 SZ 14 海德格以巴門尼德斯、亞里斯多德和多瑪斯將存有者分析視為存有分析之外，並根據海德格反對將世界的規定性視為 extensa，於該章節(§20)小結述及：實體(substantia)一會兒作為存有論的用詞，一會兒作為存有狀態的，大多時候則是「游走的(verschwimmender)存有狀態暨存有論的(ontisch-ontologischer)意義」(SZ 94)。

⁹⁸ 筆者主要根據兩處，一是§4，尤其是頁12，另一處則是在第三章和第四章。在第三章，於良知見證的本真能在之生存論結構分析後，§62海德格開始論述此有生存狀態(existenzial)本真的能整體存有，而本真的能整體存有的分析則屬於生存論分析。在第四章則回到日常生活分析時間性(操心的存有論意義)。於SZ 313，海德格以提問的方式論及„der ontisch-ontologische Entwurf des Daseins“，並於SZ 316表明 „Die ontologische »Wahrheit« der existenzialen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit.”於此需注意的是，於存有分析，生存狀態某種程度上等同存有狀態(SZ 13)，生存論等同存有論(SZ 12)。



基於 *ontisch-ontologisch* 的雙重意義，良知現象縱向結構第二環節的時間性也出現兩種可能性，一是本真性的，也就是由生存論的本真性通向生存狀態的本真性（*existenzielle Eigentlichkeit*）；一是非本真性的。⁹⁹海德格對良知現象的論述已隱含了非本真性的時間性；海德格對常人狀態非本真性的注意，使得他的良知概念有別於傳統以來的觀點。從第一個向第二個環節推進時，若不是誤解了良知呼聲，就是在確定良知呼聲之後，迫於所謂的現實生活而選擇繼續以常人樣式生存。人因此就在認識自己、掩蔽自己之間來回。同樣地，帶著對良知呼聲的理解並決心將「罪責存有」承接過來而選擇願有良知的此有，回到日常生活仍可能陷入非本真性之中，因為，即使基於第一和第二環節，仍可能將良知呼聲理解為自我意識或某種現成的「知」，或認為可透過什麼方法消彌掉「罪責存有」，或是把良知視為某種在主體之內的現成存有者（例如，與生俱來的本性或內化的教條），而使人在日常中獨處或關切他者時無法自由。惟當推進良知現象第三個環節（先行向死與先行決心），時間性的綻出才能涵蓋生存整體性而於瞬間將一直持駐在著的本己的本真能在與本真性敞開出來。不過從良知現象來看，這瞬間並不必然於生存狀態上持駐至死亡來臨，對海德格而言，更重要的是，它是否使本真的歷史性（*Geschichtlichkeit*）成為可能。¹⁰⁰

⁹⁹ 雖然對《存有與時間》良知現象研究都會注意到良知呼聲對非本真此有的呼喚，大多也注意到誤解呼聲的可能性，但因未慮及良知現象「從...到...」的過渡性質，因此分析都偏重「本真能在」如何可能，而忽略了回到非本真性的可能性。

¹⁰⁰ 參 SZ 390-391。時間性與歷史性非本論文探討之主題，筆者將另文討論。



六、結論

從良知現象結構與內容的探討，可清楚看出《存有與時間》的良知概念不是來自上帝的啟示。良知雖具有向來屬我性卻不是源自天賦的固有屬性，而是來自在世存有時本真的自身能在並具有動態的特質，它是作為見證者也是此有能否本真地在世的重要關鍵。海德格對良知現象的描述與分析起於良知呼聲，現象內容包含了罪責、選擇和決心，並且與畏、死亡密不可分。透過良知、死亡與畏，海德格將虛無帶入生存的基礎存有樣式，視之為某種存有，並歸結於本真能在。¹⁰¹

就現象結構而言，良知現象一方面屬於生存整體結構的重要環節，另一方面又自有其生存結構。良知現象所呈現的是複合現象，它並非靜態地內在於主體的心性或狀態組合，而是一連串於生存之際帶著「對...有所瞭解」的行動所顯現出的現象。良知的一連串行動將時間性作為在世生存的存有意義，本真與非本真的展示出來，或更確切地說，從非本真開展向本真的存有意義。

良知的行動不僅是在自身之中的行動而已，而且是出於對在世有限性的先行理解，進而對自己與他者共在時的行動有所覺察，所以下定決心要有良知。並且，由於開展到在世存有的盡頭而能於與他者共在的日常生活中，接受自身的本真性與非本真性後，選擇本真地、有良知地施為。海德格藉此避免良知僅為純粹的自我規定（*Selbstbestimmung*）或主體

¹⁰¹ 海德格以本真能在作為此有在世存有的基礎，這意味著於被拋和籌畫時，必然有些不在籌畫之中或者被拋之際未被實現出來（即使原本在籌畫之中）的東西變成虛無。因此，本真能在不僅具有可能性，同時也包含了不可能性。參 SZ 284-285, Figal: 2000, 247。



內在的主觀思維活動，或是來自他者的要求而僅具客觀性。從結構上看，《存有與時間》的良知概念由「共他者在」的日常生活出發，而從常人自身返回此有自身行動，再投入日常生活與他者共在，所以是具有強烈綻出特質的超越活動。

《存有與時間》的良知或良知呼聲概念頗具工具性與功能作用，其主要功能不在於批判，或一般流俗上常見的指責或警告等可運用或實踐性的指示。海德格認為這些並不能表現出良知呼聲根本性的功能，而只是常人狀態的知性所及範圍。對其基礎存有論而言，良知除了具有見證本真能在以及「將...帶入本真能在」的作用之外，更重要的是：藉現象學式的展示與指示、藉詮釋的開展，可看出海德格的良知概念具自身存有與本真能在的開展功能與肯定作用，並具有使存有者明白生存狀態與生存基礎的積極作用。透過分析良知現象的基礎與源初性，海德格闡明了良知如何能以及為什麼能有批判作用。

再者，海德格的良知分析說明了良知並非一時偶然出現的現成事實，而是具有向前的指向性、展示性。他以良知見證了本真的自身能在以及先行向死和本真能在的聯繫，但是良知作為見證者並不表示它是某種現成的存有者，相反地，這種見證意味著良知現象乃在世存有的基礎環節，在結構上顯示出的是生存狀態從非本真到本真的過渡（trans-, über-），並藉此揭示了此有本真狀態與非本真狀態的關係，以及在世存有的兩種基本樣式：存有與虛無狀態。從良知過渡性質的分析則可更一步發現，良知具有橋接與統一的功能：橋接此有本真與非本真的的生存面向，並藉此統一此有自身與常人自身。

在良知呼聲現象開展出的是此有的兩種自身性：常人自



身與此有自身。它們同屬此有，卻不將此有一分為二，因為它們僅用來表明此有的兩種基本生存方式。作為有限的存有者，此有不僅會死能畏（能隨時迎接不期而來的虛無），也能聽從來自此有自身的呼喚。由於良知現象內容包含了決心，而先行決心至先行向死的完全開展使此有能透視生存整體性與本己的能在（305, 307），這也意味良知具有某種源自自身本真能在而使...明晰可見的功能。當此有透視生存整體性與本己能在，它也就看清了自身的有限性和可能性，明白自己同時處在真與不真的可能性之中，而在生存上接受它們。如此一來，此有才能本真且自由地面對世界並選擇與籌畫自身。另一方面，由於先行活動意味著將本真的向死存有的可能性開展出來，所以，若未能本真地瞭解死亡就無法徹底瞭解良知現象，也就無法瞭解它與自身存在的關聯。



參考書目

- Arifuku, Kogaku (1989/1991): *Heidegger und Kant*. In: Dietrich Papenfuß und Otto Pöggeler (ed.) (1989/1991), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 1: Philosophie und Politik*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, p. 151-166.
- Blust, Franz-Karl (1987): *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*. Würzburg: Königshausen + Neumann.
- C. Holzapfel (1987): *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Catriona Hanley (2000): *Being and God in Aristotle and Heidegger*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- Figal, Günter (1991/2000): *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz Athenäum.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1961): *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Freiburg: Dissertation.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann (2004³): *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Genthmann(1989): *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*. In: A. Genthmann-Stiefertand O. Pöggeler (ed.) (1989): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. 140-176.



Hegel, G. W. (1831/1969) : *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Heidegger, Martin (1927/1993¹⁷): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, Martin (1931): *Was ist Metaphysik?* Bonn: Friedrich Cohen.

Heidegger, Martin (1969): *Meine Wege in die Phänomenologie*. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, Martin (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. In. GA. 26. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1994): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. In: GA 20. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1995): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*.(2) In. GA. 63. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (2000): *Vorträge und Aufsätze*. In: GA. 7. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (2003²): *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (2004³): *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (2010⁷): *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1962/1987): *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen: Max Niemeyer.



- Kant, I. (1788/1990): *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsgs: J. Timmermann. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (1797/1922): *Die Metaphysik der Sitten*. In: Ernst Cassirer (ed.): *Kants Werke*, Band VI., Berlin: Cassirer.
- Piotr Hoffman (1993): *Death, time, history: Division II of Being and Time*. In: Charles B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. NY: Cambridge University Press.
- Pocai, Romano (1996): *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*. München: Abel.
- Sallis, John (1990): *Echoes: after Heidegger*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Sallis, John (1995/2012): *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*. Translated from 1990, *Echoes*, by Tobias Keiling. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Steven Crowell (2013): *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge Press.
- 倪梁康 (2002), 《自識與反思》。北京：商務印書館。
- 張祥龍 (1996), 《海德格爾思想與中國天道》。北京：三聯書店。
- 孫雲平 (2009), 〈前期海德格的時間觀〉, 《揭諦》17 期, 2009 年 7 月, 頁 47-82。



On conscience phenomena in *Being and Time*

*Shing-Shang Lin**

Abstract

After analyzing the authentic totality of its potentiality-for-Being and the totality of existence, Heidegger uses conscience as the attestation of authentic potentiality-for-Being as well as the attestation of the essential connection between the authentic potentiality-for-Being and the anticipation-of-death (Vorlaufen zum Tode) in *Being and Time* (1927). According to Heidegger's description and analysis of the phenomenon of conscience, this paper tries to explain Heidegger's concept of conscience in *Being and Time*. With the help of the clarity of the structure of existence and the structure of conscience phenomenon as well as with the help of the correlation between those constructions, this paper will furthermore try to point out the feature, moments and contents of conscience phenomenon in *Being and Time*, and also how it connects to the authentic potentiality-for-Being and death.

Keywords: Heidegger, conscience, death, self

* Associate Professor, Tunghai University, Department of Philosophy

