

對話與獨白之間：從哲學詮釋學的歷史視野 內外探討沙特筆下自己與一位淪陷區法國 青年的問答¹

翁小珉

國立清華大學台灣文學研究所博士候選人

摘要：本文取徑於高達美及海德格在存有論上的洞見，旨在細細品味沙特筆下一席關於遺棄與自由的問答，以釐清此處的沙特與前來向他請益的青年之間何以看似擁有共享的集體命運、談話卻近乎以答非所問收場。藉著不無批判性地檢視沙特所揭示的真理宣稱，本文主張，儘管沙特自承他對於遺棄的探討是來自海德格的啟發，其立意實則與高達美以其哲學詮釋學包裝過後的海德格思想有更直接的互通之處，這尤其表現在對置身於歷史境遇中的行動者要如何與他人共存此一課題的關懷。經由自己與一位青年同胞那猶如擺盪在獨白與對話之間的問答，沙特所凸顯出的其實是個人在存有論上被遺棄的可能與不可能之間的曖昧關係，而這也是沙特的存在主義隱約呼應了高達美的哲學詮釋學之處。

關鍵詞：歷史、沙特、遺棄、高達美、海德格

¹ 本研究部分成果曾於國立清華大學哲學研究所吳俊業副教授發起之第一屆「現象學與當代思潮」交流論壇中提出；承蒙與會之各校師友秉其學術專業惠賜諸多寶貴建議，在此謹申謝忱。

一、前言

看似遙遠卻又未必的第二次世界大戰，全面爆發已屆八十週年，而世人彼此間理當多所交疊卻又不免參差錯落的歷史視野，眼下卻儼然尚有待各方投入持續的省思，並將其自始視作一種存有論上的切身實踐；事實上，如果我們將歷史性／時間性把握為個別生命或意識的存在之所繫，那麼，從事歷史探索工程就或多或少意味著去叩問生存之究竟，而這儼然足以使我們的視野經此沾染上哲學詮釋學的底蘊。²八十年來，著眼於第三帝國樓起樓塌以降的種種歷史痕跡所應運而生的研究機構、交流渠道乃至於線上資料庫等大大小小的各式具體產物，無疑地在西方世界已蔚然可觀；³相對於此等客觀外在成果的一目瞭然，過去這八十年間各界在思想活動方面所結出的累累碩果究竟成色如何，恐怕就有賴更為深刻的咀嚼乃至反芻了，而本研究的歷史關懷即是著眼於此。曾於戰後以存在主義思想導師之姿在西方世界捲起千堆雪的沙特（Jean-Paul Sartre）筆下的名篇〈存在主義是一種人道主義〉（“L'existentialisme est un humanisme”），⁴在此恰恰提供了我們一個不無代表性的考察對象；個人一己的本然生存，以及烽火遮天蔽日的歷史境遇，這兩者之間的連帶，在沙特酣暢的筆墨下儼然彰顯出了不遜於任何實證文獻、檔案的萬鈞力道。值此主流的歷史視野被陸續重見天日的一波波浩如煙海的文獻、檔案紀錄給妝點得越來越續

² 請參照張鼎國：〈歷史、歷史意識與實效歷史——論高達美哲學詮釋學中「歷史性」概念之演變〉，《揭諦》，2006年6月，第11號，頁185-216。

³ See Zdenka Gredel-Manuele, “The Historian’s Craft and the Politics of Contemporary History in Germany,” *Chung Hsing Journal of the Humanities* 58 (March, 2017): 173-192.

⁴ 中文翻譯版本請參照沙特著：〈存在主義與人道主義〉，張靜二譯，《沙特隨筆》，二版，台北：志文，1991，頁105-133；英文譯本請參照Jean-Paul Sartre, “Existentialism Is a Humanism,” trans. Carol Macomber, *Existentialism Is a Humanism* (New Haven & London: Yale University Press, 2007), pp. 17-54.

紛，而思想活動方面那曾一度在存有論上頗為觸目的景深卻相形之下稍見黯淡之際，重新與存在主義精神遺產展開不復熱絡卻仍不失其鮮活本色的對話，興許正當其時。

將本文接著所要進行的探索工程形容為一席與特定研究對象之間的對話，在這裡並不只是一個信手拈來的隨興比喻而已：在這份研究中，對話的行動在存有論上的幽微之處將構成一個貫串全篇的核心，問答場面下提問者和應答者之間的對話尤其堪稱焦點所在；〈存在主義是一種人道主義〉所述及的一位青年同胞與沙特本人在戰時針對淪陷區內何去何從的問與答，因而恰恰提供了絕佳的切入點，足以當著哲學詮釋學巨擘高達美（Hans-Georg Gadamer）那向來看重問答實踐及對話情態的歷史視野，⁵ 來充分地檢視一番。表面上看來，第三帝國鐵蹄下的法國淪陷區作為一種足以將個別的生存可能性催逼至極限的境遇，似乎恰到好處地提供了存在主義者從根本上探討相關課題時所需的典型例證，沙特下筆闡明凡寄身於此塵世者那普遍的被遺棄（abandonment）究竟意味著什麼時以之為例因而顯得順理成章；只是，沙特在探討被遺棄者的境遇之際筆下卻沒有直接凸顯出淪陷區青年的孤絕苦悶、求助無門，反倒為其安排了一席門生與師長之間的問答，箇中考量不免耐人尋味。當然了，最後這位年輕人並沒有從他的老師沙特那裡問出能夠為其帶來實質幫助的答覆，沙特對於自己究竟為什麼不提供對方一個明確的答覆來回應其探問也自有一套說詞，只不過，如果我們僅僅依循沙特筆下的思路來就此加以檢視，其實不無可能錯過若干擺盪於獨白與對話之間的幽微泛音；高達美的哲學詮釋學精華所在向來以堂皇的視域融合（Horizontverschmelzung / fusion of horizons）之說見知於世，⁶ 看似與存在主義者愛彈的那一派遺棄調子未見契合，但這兩者之間的共通處其實仍可經由透徹的梳理而有所釐清，此即本研究的宗旨所在。

基於前揭研究背景及問題意識，這份研究將立足於哲學詮釋學那

⁵ See Hans-Georg Gadamer, "The Hermeneutic Priority of the Question," trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, *Truth and Method*. 2nd ed. (New York: Continuum, 2004), pp. 356-371.

⁶ 請參照張鼎國：〈歷史、歷史意識與實效歷史——論高達美哲學詮釋學中「歷史性」概念之演變〉，頁 203。

自詡遙遙承接了古典修辭技藝神髓所在的存有論維度，依以下進程循序開展：首先，青年提請沙特釋疑的去留兩難之惑，這麼一個問題本身的分量，究竟該怎麼從歷史性的宏觀眼光來評估？在存有論上，青年所提出的是否足以稱得上一個擲地有聲的、普遍性的扣問？借助曾對沙特及高達美的思想軌跡影響甚鉅的海德格（Martin Heidegger）筆下就歷史境遇中的個人命運（Schicksal / fate）與集體命運（Geschick / destiny）等關鍵要點所提供的洞見，⁷ 沙特筆下這位淪陷區青年同胞的進退維谷，將在此先被視作一個高達美所界定的真問題（true question / real question）⁸ 來加以肯認，從而值得當著我們富含歷史關懷的視野來檢視一番。由此，我們下一步所要追究的環節乃繫於，青年對這樣一個真問題的上下求索，為何在沙特看來適足以凸顯出個人普遍上必然都要經受遺棄而自力生存，從而作為塵世間眾生相的典型而形諸其筆下；如果一個真問題的提出本身早已意味著對話的條件、意味著根本上的視域融合，那麼，所謂的遺棄究竟要從何說起？當沙特以這一席有問無答的對話為例，致力於闡明看似負面、消極的遺棄這回事對存在主義者來說其實具有何等積極意義時，他筆下的這個例子會不會反過來彰顯出，此等遺棄的可能性自始即被排除在問答實踐及對話情態之外？本於由高達美所開闢的一種哲學詮釋學的視野，本文主張，青年與沙特雙方的問答所揭示的不外乎是彼此之間棲居於共通境遇的某種「我與你」（I-Thou）的關係，而沙特對於遺棄的強調或美化，其實有很大的成分是一種修辭技藝上的包裝；經由這樣的修辭操作，不論是有意或無心，沙特隱隱然用他的生花妙筆包裝了一個發人深省的真理，那就是所謂經受徹底遺棄後的自力生存無非只是一個乍看下激勵人心的表象，自始就僅僅是為了反映出存有論上更深邃的根本實情而形諸修辭。沙特在筆下安排了一席對話，卻又讓雙方之間空有提問而沒有相應的確切答覆，以致對話近乎獨白，因而恰恰烘托出了真理往往既澄明昭著卻又隱蔽迂迴的兩面性；攤在檯面上的那普遍的、切

⁷ See Martin Heidegger, "The Basic Constitution of Historicity," trans. John Macquarrie and Edward Robinson, *Being and Time* (Oxford: Blackwell, 1962), pp. 434-439.

⁸ See Gadamer, "The Hermeneutic Priority of the Question," p. 357 & 368.

身的遺棄，從來就消解不了「我與你」在檯面下休戚與共的牽絆，反倒使這樣的共存關係可以經由我們的適度擱置、忘卻，而被我們更進一步地領會。

只要我們能夠充分領會像這樣的兩面性，並且在存有論上對於諸如遺棄與共存、獨白與對話等看似背道而馳的表象當中的真理有所掌握，沙特的修辭技藝所蘊藏的能量便不難穿透外在的措詞而真正觸及我們，促成吾人與之進一步對話並傾耳諦聽此間真理宣稱（truth-claim）之所繫。沙特在局部的行文謀篇上擺盪於對話與獨白之間的曖昧色彩，並不會使其修辭底下所包裝的篇章因而就淪為高達美所形容的反文本（Antitexte / antitexts）或其他志不在從正面將真理揭示出來的言論；⁹相較之下，某些以客觀超然為號召的言論，其有悖於求真之道的程度很可能還猶有過之，因為這一類說詞往往訴諸看似不偏不倚但實則畫地自限的方法指標，甚至不惜為此排除了有待我們上下求索的問題本身源於其歷史境遇而來的分量，以致陷吾人於方法上的淺俗鄙陋（methodological sterility）中而不自知。¹⁰ 值此歷史文獻、檔案紀錄的存量與以往相較起來空前龐大的時代，大量仰仗實證方法來勾稽過往歲月的痕跡，或許已經方便得越來越讓人難以拒絕，然而，這也同時讓人越來越容易將此等求真之道錯認為歷史探索工程的全貌，甚至錯估其在存有論上對我們的啟發性；真正富含這種啟發性的，或許到頭來仍舊當推吾人繼承自古聖先哲的那一手源遠流長的修辭技藝，是隨著問與答的實踐而在參與一席對話的各方之間所維繫起來的切身牽絆，而這顯然恰恰是沙特自始即熟悉與擅長的。從沙特闡明寫作之舉價值何在的其他知名篇章裡，我們即曾感受過他那一股志在儘可能憑藉案頭筆墨來鼓動多方對話的入世情操；¹¹ 像這樣的人在被問及一個

⁹ See Hans-Georg Gadamer, "Text and Interpretation," trans. Richard E. Palmer, *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* (Illinois: Northwestern University Press, 2007), pp. 156-191.

¹⁰ See Hans-Georg Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem," trans. David E. Linge, *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* (Illinois: Northwestern University Press, 2007), pp. 72-88.

¹¹ See Jean-Paul Sartre, "What Is Writing?" Trans. Bernard Frechtman, *What Is Literature?* 2nd ed. (London: Routledge, 2001), pp. 7-37.

擲地有聲的真問題時居然會無話可說，再怎麼看都是不合常情的，而本研究所進行的嘗試大致上就是以對於此等不合常情之處的推敲為經緯。

二、個人生存於當下的歷史性及其被「遺棄」的可能：關於命運與決心

隨著第二次世界大戰所造成的生靈塗炭，切身共感了天地不仁的整個人類社群在硝煙散盡之際如何重整立身處世所需的思想裝備，顯然是當務之急，存在主義的潮流即於這樣的背景下應運而生；¹² 其念茲在茲者，不可避免地要著落在如何去因應天地不仁之下人類那猶如被遺棄的境遇。有鑑於此，當沙特對世人提出具有宣言性質的〈存在主義是一種人道主義〉這份猶如行動綱領般的論述時，關於遺棄的課題在他眼裡自然是不容輕忽的一環；在慷慨陳詞的一番說理之後，沙特筆鋒一轉，舉了戰時淪陷區內自己的一位青年同胞為例，來說明所謂的遺棄對存在主義者來說究竟意味著什麼。在沙特筆下，這位後生晚輩不折不扣是兵禍連結的亂世中一個值得同情的犧牲品：父親投敵、兄長殞命於烽火，孤苦無依的母親只能將苟延殘喘於敵人鐵蹄下的動力完全寄託在他這個身邊僅存的幼子身上；當他徬徨於究竟要留在淪陷區照顧母親、還是要亡命他鄉投身行伍以替兄長報仇雪恨時，沙特在此成了他請益的對象。面對青年同胞這種去留之間的兩難，沙特是這麼看待的：

你如果去請教一位牧師，那麼你就是選上了他；事實上，你多少已經知道 he 會怎麼勸你。換句話說，選擇一個勸告者，還是把自己付託於那個選擇之上。如果你是個基督徒的話，那麼你將說：請教牧師吧；但是，牧師中有資敵賣國的，有抗戰到底的，還有觀望情勢的，你究竟要選擇那一類的呢？假使這位年

¹² 請參照沈中衡：〈沙特存在主義之政治實踐〉，《哲學與文化》，2008年3月，第35卷，第3期，頁37-55。

輕人選擇一個抗戰到底，或一個資敵賣國的牧師，他事先就可以決定他要接受的忠告。同樣的道理，他來見我，當然就知道我會怎樣勸他，而我也只能給他一個答覆：既然你是自由的，因此就選擇吧 —— 換句話說，自己發明吧。一般的道德法則無法告訴你應做的事：世上並沒有被賜予的跡象。(117-118)¹³

在此，我們看到徬徨歧途的青年在行動上的無所適從，被沙特以寥寥幾筆渲染得莊嚴、悲壯了起來；以這世界之大，天地間竟沒有任何一人能真正提供進退維谷的青年一個足以指點迷津的忠告，這相當於意味著那熱切需索著南針北斗的一介匹夫被徹底地遺棄了，以致他必須將決定是否及如何去行動的依據完全攬在自己身上而別無依傍，其孤立無援之態對於行動所造成的負擔看起來著實不言可喻 —— 然而，在沙特眼裡，恰恰是這樣的重荷，方足以襯托出自由本身的分量。經受這樣一種無從消解的遺棄以至於必須在塵世間自始至終踽踽獨行，彰顯出的因而不外乎是個人的自由；自力生存著的個人先天上不可讓渡的尊嚴，就這麼煥發在其每一次的自主行動、每一次下定決心的選擇當中。

乍看之下，個別行動者一己的本然生存，在此似乎只與其他的個人具備頗為有限的、偶然的連帶；我們幾乎忍不住要揣測，是否由於這樣的一種有限性或偶然性，才使得普遍上的被遺棄，對個人來說能夠完全不具負面、消極的意味。所謂的遺棄這回事，似乎在存有論上

¹³ “But if you consult a priest, for instance, it’s you who has chosen to consult him, and you already know in your heart, more or less, what advice he is likely to give. In other words, to choose one’s adviser is only another way to commit oneself. This is demonstrated by the fact that, if you are Christian, you will say ‘consult a priest.’ But there are collaborating priests, temporizing priests, and priests connected to the Resistance: which do you choose? Had this young man chosen to consult a priest connected to the Resistance, or a collaborating priest, he would have decided beforehand what kind of advice he was to receive. Therefore, in seeking me out, he knew what my answer would be, and there was only one answer I could give him: ‘You are free, so choose; in other words, invent. No general code of ethics can tell you what you ought to do; there are no signs in this world.’” See Sartre, “Existentialism Is a Humanism,” p. 33.

預設了一個具有先後之分的時間序列：起先，曾經有一個尚未發生遺棄事件的境遇，是若干生存者素來置身其中的；到了某個時刻，遺棄的事件發生了，於是先前在那原有的秩序底下緊密牽絆著彼此而共存者，在此之後乃脫離了曾經置身其中的連帶，成了被遺棄者。在這樣的一個預設底下，我們不難領會到何以遺棄會被評價為一種不無負面、消極意味的事件：由於這個事件的作用，曾經的秩序被破壞了，但是這個秩序的破壞中究竟伴隨著什麼可能的建設性，卻有待進一步釐清。既然如此，若要將遺棄這回事的評價扭轉過來，最直接的做法似乎就是朝著隱隱然支撐在背後的那存有論上的預設提出大致如下的詰問：我們真的有過一個尚未發生遺棄事件時的境遇嗎？先於個別的生命或意識而維繫起來的共存關係，是否當真具有其普遍性？如果個別的生存在彼此之間在行動上自始就只不過具備著頗為有限的、偶然的連帶，那麼，所謂的遺棄在根本上其實就僅僅相當於某一無從發生的事件，因為打從一開始就沒有一個經受遺棄前的境遇在那裡；乍看之下，沙特對遺棄的見解所依循的似乎就是這樣的思路：為了凸顯出個別的生存在彼此之間沒有什麼切身牽絆可言，他甚至不惜貶低對話情態下的提問者與應答者之間可能的牽絆，乃至於濃墨重彩地強調提問一方片面的行動與選擇所具有的分量。

然而，在這麼一個存有論的預設底下，有個居於核心地位的環節被我們那膚淺的觀察給忽略了：從切身的事件發生之前、發生之際再到發生之後，個別的生存在者所置身其中的境遇，在此想當然耳地被預設為若干前後相繼的階段，依序串成了時間上由一系列有條不紊的片刻所銜接起來的鏈條，其方向儼然單一而不可逆，但是，這種單軸定向的時間序列在存有論上其實從來就遠非不證自明。即使時間性／歷史性不可避免地被視作一己的本然生存之所繫，對一向不吝在筆下肯定個人行動上的自由、不吝強調其分量究竟何以能重於泰山的存在主義者來說，這也從來不意味著其一切行動的成立在根本上唯賴前後相繼的時間遞嬗、乃至僅僅相當於被嵌入到整個歷史鏈條的一個片段方足以確保；否則，生存者的這樣一種自由究竟有何值得稱道之處難免顯得啟人疑竇。既然個人總是不可避免地置身於其切身的歷史境遇，一旦我們就此預設的是一個具有先後之分的時間序列，其實就意味了

居於先前的種種或多或少會限制住後來的行動，從而使個別的生存可能性為之所囿，以致無法保有最充分的自由；這麼一來，存在主義的修辭操作起來乃可想而知地絕不會自限於那由前後環環相扣的鏈條式時間所羅織的經緯。存在主義者在存有論上對於時間本身的預設，很自然地必定會本於海德格式的歷史視野，因為在此等視野內，自始即不見容於斯的無非是被流俗眼光所預設的那具有先後之分的時間序列；海德格的思路所揭示給我們的，恰恰相當於時間本身如何向著生存的可能性敞開而綻放出吾人一切行動的境遇：在他看來，時間從來就不是由本末終始的不可逆分野所形塑，而是取決於吾人的行動與選擇，這意味著歷史境遇的切身作用從來就囿限不了我們的生存可能性，反倒是在存有論上還成就了我們。

根據海德格的見解，時間上的始與末、先與後，必然都是相對於個別在此的生存者而論及的，其根本上的分量也唯有參照此等唯一的基準方足以獲致，而非本於那貿然被預設出來的鏈條式時間序列上頭某一時刻所居的相對位置；除了一己的本然生存，任何的預設，在海德格的追究下都無從獲致存有論上的肯認，這意味著吾人對時間抑或歷史的掌握只可能以個別的生存者為本，而個人的生存可能性無論如何總是要付諸其行動的，且行動的去向在先天上必然是從確定的當下朝著未定的形形色色而發：所謂的未來與過去，經此才得以綻開並被確立下來。基於一己的決心，個別的生存者在當下有所行動，使得根植於往昔的種種，介入了此時此刻，過去的形形色色遂與在此生存的個人接續了起來，並因而得以真正展現出不無可能於焉重演的可觀分量；¹⁴ 另一方面，深入到未來乃至於末日的形形色色，同樣等著憑藉那毅然決然發自當下的行動來觸及在此生存的個人，進而真正自天各一方的彼岸介入此時此刻。¹⁵ 由此，我們可以看出，時間本身自始就

¹⁴ “Arising, as it does, from a resolute projection of oneself, repetition does not let itself be persuaded of something by what is ‘past’, just in order that this, as something which was formerly actual, may recur. Rather, the repetition makes a *reciprocative rejoinder* to the possibility of that existence which has-been-there.” See Heidegger, “The Basic Constitution of Historicity,” pp. 437-438.

¹⁵ “Only an entity which, in its Being, is essentially **futural** so that it is

充分地向著個人的生存可能性敞開著：早於或晚於當下的種種境遇，並沒有對個別在此的生存者封閉起來，反倒有賴於其行動或選擇，來與此時此刻交織出生死攸關的牽連；個人朝著先前及往後未定的一切所投射出去的決心，因而乃是全然不受任何預設所囿的，這無疑就等同於最充分的自由。基於此等沛然莫之能禦的自由，個別行動者就這麼確立了一己的歷史，自當下綻放出寄身於此塵世的過去與未來，從根本上釐清了在此時此刻生存之究竟；縱然置身於歷史境遇的切身作用下，其先天上不可讓渡的尊嚴始終不至於失卻。

依循這樣的思路，在流俗的眼光下那儼然足以使行動的自由飽受阻撓的障礙物，亦即所謂的命運，其實從來就囿限不了我們的生存可能性；相反地，當個人朝著未定的一切投射出一己的決心，其行動恰恰在根本上相當於促成命運臻至實現，至於緊密牽絆著彼此的若干生存者共享集體命運的可能性，同樣也應作如是觀。在海德格看來，命運只會屬於能夠當著有待被進一步揭示的歷史視野下定其決心者，而欠缺決心之輩則稱不上有任何命運可言；¹⁶ 不僅如此，在往昔的種種隨著敞開的時間而綻放於當下之際，個人還將進一步領會，那不無可能重演於當下的形形色色並不只是相對於在此生存的自己而言，同時也是並存於此時此刻的若干生存者與自己共同承擔的一段過去，這使

*free for its death and can let itself be thrown back upon its factual 'there' by shattering itself against death—that is to say, only an entity which, as futural, is equiprimordially in the process of **having-been**, can, by handing down to itself the possibility it has inherited, take over its own thrownness and be **in the moment of vision** for 'its time'.*” See Heidegger, “The Basic Constitution of Historicity,” p. 437.

¹⁶ “This is how we designate Dasein’s primordial historizing, which lies in authentic resoluteness and in which Dasein *hands* itself down to itself, free for death, in a possibility which it has inherited and yet has chosen. [...] Existing fatefully in the resoluteness which hands itself down, Dasein has been disclosed as Being-in-the-world both for the ‘fortunate’ circumstances which ‘come its way’ and for the cruelty of accidents. Fate does not first arise from the clashing together of events and circumstances. Even one who is irresolute gets driven about by these—more so than one who has chosen; and yet he can ‘have’ no fate.” See Heidegger, “The Basic Constitution of Historicity,” pp. 435-436.

得個人的命運與集體命運在歷史境遇的切身作用之下有了交疊，至於共同的未來亦將可想而知地隨著其肝膽相照的決心而於焉綻放。¹⁷ 由此觀之，渾渾噩噩的個人非但不配擁有自己的命運，還會被排除在共同承擔集體命運的行列之外，只不過，渠等之所以如此並非經受了什麼遺棄的事件使然，而是因為欠缺決心；相對於此，沙特在筆下述及的那位向他請益的青年同胞，恰恰是迥然不同的一個坦然迎向其尖銳命運的有志之士，這是否足以意味著，對他來說，一方面挺身共同承擔其有待實現的命運，一方面又經受著某種徹底的遺棄，兩者在根本上非但沒有扞格，反而還近乎順理成章呢？

對於沙特筆下這一名置身淪陷區的熱血青年來說，亡命異邦投入地下反抗勢力與否的選擇，在根本上既關乎其個人的命運究竟要如何實現，又涉及了祖國在敵人鐵蹄蹂躪下的集體命運；不管他所選擇的是去或者是留，既然他下定決心承擔起了有待實現的命運，那麼，用海德格的話來說，他的行動就相當於是在替自己認定足供取法的英雄標竿：¹⁸ 可想而知地，伴隨此等標竿所豎立的一切，將與踵繼這一標竿者在當下接續起來，曾坦然迎向其尖銳命運的英雄為此可能採取的行動亦將重演於斯，繼而促成了被認定的英雄與在此生存的個人之間切身的牽絆。就戰時淪陷區內的一介匹夫而言，無論是傳承古來無數烽火兒女那股嘗膽臥薪之志、保留有生力量苦撐待變以待來日復國榮光，還是接過歷代先賢先烈那拋頭顱灑熱血的火炬、以響應壯烈成仁後的救贖許諾，他都已經讓自己在此時此刻因其取捨而被相應的過去與未來所觸及；各有千秋的宿昔典型，將相應於他的選擇而重演於當

¹⁷ “Our fates have already been guided in advance, in our Being with one another in the same world and in our resoluteness for definite possibilities. Only in communicating and in struggling does the power of destiny become free.” See Heidegger, “The Basic Constitution of Historicity,” p. 436.

¹⁸ “The authentic repetition of a possibility of existence that has been — the possibility that Dasein may choose its hero — is grounded existentially in anticipatory resoluteness; for it is in resoluteness that one first chooses the choice which makes one free for the struggle of loyally following in the footsteps of that which can be repeated.” See Heidegger, “The Basic Constitution of Historicity,” p. 437.

下，端賴於他取法的是什麼樣的英雄標竿。當沙特指出每個徬徨歧途的人在決定其請益對象時其實難免都已經心有定見，他所要強調的無非就是這種向來在海德格式的視野當中一覽無遺的命運；倘若命運的實現所意味的恰恰是根本自由的綻放，包括個人的與集體的自由，那麼，一個自由的人可能的行動或選擇確實只須取決於一己的決心，彼此之間在生存上有所連帶者要維繫其切身的牽絆時亦然。依循這樣的思路，任何的共存關係，都只會是在存有論上基於片面的決心而得以維繫，所謂普遍上的自力生存乃至於遺棄這回事歸根結柢便是從這裡說起；沙特之所以不正面答覆陷於進退兩難的青年同胞究竟該怎麼在去留之間選擇，致使一席對話由於有問無答而近乎淪為獨白，背後的考量在此遂顯得其來有自。簡言之，對沙特而言，個人及其認定的英雄之間那切身的牽絆，看起來自始就不是因為對話才得以維繫，而是因為個人一己的決心；既然如此，當提問的一方下定了決心去向某一標竿而非其他對象請益，當下的他或她其實早就已經預定了自己傾向於選擇的究竟是什麼，所以，在回應這樣的決心之時，任何具體的答覆都已經顯得多餘，聽任其以鏗鏘獨白迎向命運便足夠了。

只不過，沙特筆下的這個例子雖然相當於將海德格在存有論上體大思精的見解從修辭上重新包裝的嘗試，卻又不僅止於此；即使沙特已經近乎不假思索地向我們指出，遺棄一詞無非就是意在烘托其無神論者的立場，且來自海德格在表達上格外偏愛的語彙，¹⁹ 這也不意味著我們可以逕自將其比擬為海德格念茲在茲的那在世存有者的被拋，而忽略了沙特在那猶如被拋者一般的本然生存之外尚且對自由本身別有關懷。當沙特強調個別的生存者必然是被遺棄的，他所揭示的顯然並不能僅止於其必然是被拋的，否則，個人從施加在其生存可能性之上的種種圍限裡突圍而出的條件，難免還是要有賴於海德格的視野當中那不可取代的生活世界，而沙特看來並不想要止步於斯。²⁰ 在沙特

¹⁹ “And when we speak of ‘abandonment’—one of Heidegger’s favorite expressions—we merely mean to say that God does not exist, and that we must bear the full consequences of that assertion.” See Sartre, “Existentialism Is a Humanism,” p. 27.

²⁰ 在此特別感謝中央大學哲學所孫雲平教授就海德格及沙特的精神遺產在存有論上各有千秋的幽微之處不吝提供了本研究必要的形上

與前來請益的青年之間的這麼一席問答中，如果後者的被遺棄只是意味著在世存有者普遍的被拋，為何還需要形諸一次徒勞的提問呢？根本上的被拋者，難道不是自始就從捫心自問當中下定決心、或是自始就逃避捫心自問以至於欠缺決心的嗎？海德格的筆下那澎湃、磅礴的獨白式措詞所蘊藏的能量使讀者感受到的，隱隱然相當於下定了決心的生存者在將英雄事業重演於當下之際，確實只需要專注在其迎向命運時的獨白便已足夠，然而，在沙特及其青年同胞那裡所發生的，卻像是擺盪在對話與獨白之間；這樣一種迂迴的操作，使得沙特筆下的自己既相當於青年所認定的英雄標竿，卻又不只是如此。

三、個人切身自由的語言本位及其擺盪於懸而未決中的可能：關於問題與提問者

當我們從這樣子的切入點，來咀嚼何以歷史性堪為個人的本然生存之所繫，海德格涉及命運的洞見那未臻通透的幽微之處便顯得益發醒目了起來；簡言之，當海德格言之鑿鑿地指出，個人的命運及集體命運在一己的決心促成之下，是如何地休戚與共時，我們不難察覺到，那些共同承擔起命運者之間切身的牽絆，其實一直不曾在海德格的視野當中浮現出清晰判然的輪廓。生死攸關的切身牽絆，彷彿對海德格來說總是維繫在個人的此時此刻及其踵繼的英雄標竿之間，從而才促成了若干各自取法了近似標竿者當下被聚攏在同一個有待實現的命運底下，但這樣的預設其實並未考慮個人基於其決心而自始置身在某種共存關係當中、再隨之去重演其英雄事業並充分實現其命運的可能；個人在迎向其命運之際的獨白，彼此間難道就沒有往來對話的餘地嗎？循著海德格的思路，我們將會發現這樣的懸念自始至終被保留在他的如椽大筆之下；當高達美擎起了海德格所傳承下來的哲學詮釋學大旗，他那堂皇的視域融合之說，其實或多或少就是為了因應此等懸念而發：視域融合的必然性，在根本上所意味的其實就相當於對話的必然、相當於共存關係的不可或缺，斷然保證了個別生命或意識的存

學指點。

在必定是置身於歷史境遇的切身作用而伴隨著與之對話的形形色色所綻開的，從而排除了生存者下定決心迎向其命運之際被迫要形諸獨白的姿態。²¹ 當然了，不可否認的是，高達美自己的哲學詮釋學在嘗試著將海德格遺留下來的該等懸念給化解的同時，乃是以犧牲掉海德格的措詞當中保留的曖昧性為其代價的，這使得高達美的見解究竟在何種程度上足以被視作是真正延續了海德格的思路，顯得頗堪玩味；在與向來對海德格思想中蘊藏的邏各斯中心主義（logocentrism）成分頗為敏感的若干法國同行交鋒的場合，高達美努力為海德格的精神遺產辯護之餘因而還必須要同時不厭其煩地強調，自己對海德格的領會有其苦心孤詣之處。²² 以這份研究有限的篇幅，當然不可能有辦法梳理出從現象學到哲學詮釋學那一脈相承的前沿批判力道，究竟是如何確保其抗衡邏各斯中心主義的能量而萬變不離其宗，然而，在我看來，

²¹ 「高達美〔……〕指出人類有限性、歷史性的存在如何可能彰顯存有的意義。語言活動，問答、對話與交流、溝通，環繞所有理解與詮釋進行的具體實現，都不再只是個別主體性本身的問題，而是分有與共享發生的範圍。高達美愈來愈確定唯有透過交談對話的實際履踐形式，才能讓有限存有真正面對現世命運，進入到無盡意義發生之不可結束的開放性中成為其間的一股力量。」相關論述請參照張鼎國，〈歷史、歷史意識與實效歷史——論高達美哲學詮釋學中「歷史性」概念之演變〉，頁 208。

²² “My own contribution, it seems to me, is the discovery that no conceptual language, not even what Heidegger called the ‘language of metaphysics,’ represents an unbreakable constraint upon thought if the thinker will allow himself or herself to trust language; that is to say, if he or she engages in dialogue with other thinkers and other ways of thinking. Thus, in full agreement with Heidegger’s critique of the concept of the subject, whose hidden ground he rightly revealed as substance, I have tried to conceive the primordial phenomenon and nature of language as dialogue. [...] Thus, I tried to reaffirm the inexhaustibility of our experience of meaning by developing the implications for hermeneutics of the Heideggerian insight into the central significance of finitude.

In this context, dealing with the French philosophical scene represents a genuine challenge for me. In particular, Derrida has argued against the later Heidegger that Heidegger himself has not really gone beyond the logocentrism of metaphysics.” See Gadamer, “Text and Interpretation,” pp. 160-161.

沙特筆下的自己與青年同胞那一席擺盪在獨白與對話之間的問答，其修辭操作適足以讓我們領會的，恰恰是哲學詮釋學的歷史視野究竟怎麼試著從海德格的取景位置擺盪至高達美立足之處、從而在存有論維度上確立其縱深。

根據高達美的見解，海德格對於邏各斯中心主義的警覺與否，根本而言涉及的乃是他人（*Andersseins / the other*）的在場究竟如何可能這麼樣一個大哉問，且哲學詮釋學在高達美的悉心耕耘下，之所以會格外看重涉足對話情態的他人，據其所言實乃有感於海德格思想的旨趣所在而有以致之；²³ 倘若此話不假，那麼，對話關係的必然性本於個人一己的生存而被確立起來的根基，理當自始即深植於海德格的論述當中才是，而海德格筆下歷來最為深入人心的其中一項真理宣稱，不外乎就是在世存有者的被拋了——對於那被拋者而言，其放眼所及的生活世界當中，還可能留有任何足供意在與之對話的他人於此立足的一席之地嗎？如果他人在由邏各斯中心主義所支配的傳統形上學當中，不曾擁有過其相對於個別行動者的地位，那麼，對於置身在其生活世界當中的被拋者而言，他人豈非仍無從在場？對此，高達美為海德格所進行的辯護，不可避免地仰賴了一些策略：簡言之，生活世界原先在海德格筆下所具有的重要性，儼然被高達美以語言的天地給取代了，這使得我們對置身於生活世界當中的被拋者向來的關注，就此傾注在那徜徉於語言的天地當中而被聆聽及說話的行動持續捲入的生存者之上；既然語言活動的實踐必定要涉及聽與說，個人在這語言的天地當中，便很自然地會與承受其傾聽及言說者維繫起共存關係，如此一來，他人經由對話而在場的可能性便看似順理成章地確立起來了。那麼，經由哲學詮釋學，我們是否有辦法勾稽出一道清晰有餘的軸線，好讓此處那迂迴的思路能循此分頭通向我們樂見其彼此跨接起來的兩端：其中一端相當於在世存有者的被拋，而另一端相當於經由對話所達到的視域融合？

從這樣的背景來檢視沙特筆下那一席自己與青年同胞之間的問答，或許足以促成我們在摸索那有待被勾稽得更為清楚的蜿蜒軸線時，經此而距離線頭更鄰近個些許；存在主義思想導師下筆為吾人揭

²³ See Gadamer, "Text and Interpretation," pp. 163-164.

示真理之際乍現的靈光，其賞心悅目的色相若當著哲學詮釋學的歷史視野再詳加觀照一番，將令人再樂見也不過。當然了，沙特與高達美各自的歷史關懷那潛在的互通成分，並非不證自明；就沙特與青年之間的這麼一席問答而言，他藉此所表達的見解最有可能和高達美產生扞格之處，不外乎就是遺棄這回事在高達美的哲學詮釋學底下看來似乎無從說起，但是，既然我們此前在試著咀嚼所謂的遺棄對沙特來說究竟如何可能之際已經脈絡性地參照過海德格的高見，釋疑的大致方向在此理當不至於太難掌握才是。雖然沙特所強調的遺棄如前所述，號稱是脫胎自海德格在表達上向來愛用的語彙，我們卻不宜逕自將沙特筆下的生存者所經受著的那種遺棄，等同於海德格筆下那樣一種在世存有者的被拋；在那猶如被拋者一般的本然生存之外，我們不可忽略，沙特筆下這個年輕人的生存可能性尚且是自始被捲入到語言活動當中去的，而且恰恰是後者的維繫才使經受著遺棄的青年被沙特肯定為充分自由的。在說明個人如何基於充分的自由而生存於徹底的遺棄當中時，如果沙特所看重的只是自由如何在根本上取決於一己的決心，那麼，青年毅然決然迎向其命運之際的行動，沙特其實不見得需要以聆聽者及說話者之間切身的實踐來包裝，以致他所採用的策略顯得跟高達美殊途同歸：在高達美那哲學詮釋學的視野當中，個別生存者一切行動的境遇再也不僅僅以原本現象學家關注的生活世界為依歸，而是被看作一個語言的天地，在世存有則儼然成了在語言之中的共存，這意味著行動者置身於此等境遇當中的生存可能性自始即伴隨著語言的可能性自由地、充分地綻開，因為語言恰恰被認為是足以將那與生存者各自有所牽扯的兩個世界盡皆包容之物——既包括了原先與日常生活切身相關的那個世界，又包括了更為客觀的、對象化的另外一個有別於此的世界。²⁴

一旦從這樣的立足點來領會個人在根本上的自由，我們需要當先關切的一個課題，就不免要著落在語言當中任何可能會妨害人與人自由對話的變數之上；這類變數在視野中其實可大可小，取決於對自由本身別有關懷的那些思想家各自的取景位置，比如法蘭克福學派的若

²⁴ See Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem," pp. 77-78.

干意識形態批判健將²⁵ 就傾向於凸顯權力作用如何囿限人與人自由對話的可能性，但是在其眼中茲事體大的此等窒礙處對高達美來說卻更關乎具體的「前文本」(Prätex te / pretexts)而無須歸入常見的對話情態：²⁶相較於變數，常數的分量似乎在哲學詮釋學的視野內始終更勝一籌，而語言活動當中普遍的常態在高達美看來，不外乎就是對話的各方恆常朝著共存的可能性敞開著。當然了，足以在根本上使對話陷於窒礙難行的威脅，並沒有被高達美天真地忽略掉，但是這種威脅在高達美感受起來更為鮮明之處，卻源自語言所包容的那兩個世界彼此間日益顯著的隔閡：隨著科學技術日新月異，以客觀為尚的那個對象化的世界，距離與吾人日常生活切身相關的原先這個世界越來越遠了；由此而來的隔閡，無可避免地威脅了語言的可能性，從而囿限了個人在與之對話的形形色色伴隨之下那朝向此等可能性敞開的本然生存。儘管如此，在論及這新興威脅的因應之道時，高達美卻傾向於把希望寄託在古已有之的修辭學，因為修辭技藝在存有論維度上的縱深恰恰是科學上被百般漠視卻又自始不可或缺的一環：既然科學家歷來所做的一切仍不外乎是在提出問題並答覆之，而古典修辭技藝的神髓所在每每存乎提問者與應答者的一來一往之間，科學工作者倘若想避免自絕於這語言的天地內歷久彌新的對話關係，從問答的初衷來從頭確認其研究的立意實屬正本清源之途；唯有如此，研究者在科學方法的枝節上鑽得越來越深之際，方不至於淪落到提不出一個貨真價實的問題來。²⁷同樣的，自幼耳濡目染於科學方法的當今芸芸眾生，即使並未從事什麼具體的科學研究，仍然必須提防自己不知不覺中疏遠了所謂的真問題；高達美相信，稱得上是真問題的，唯有那些在懸而未決中擺盪、無從任由其答案被輕易確定下來者，²⁸ 而此等問題的提出，就意味著

²⁵ 代表人物當推目前仍在世的哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas)。

²⁶ See Gadamer, "Text and Interpretation," pp. 177-178.

²⁷ See Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem," pp. 83-85.

²⁸ "The significance of questioning consists in revealing the questionability of what is questioned. It has to be brought into this state of indeterminacy, so that there is an equilibrium between pro and contra. The sense of every question is realized in passing through this state of indeterminacy, in which it becomes an open question. Every

個人將一己的本然生存向著懸而未決之物那不無可能的諸般潛在意義敞開，相當於促成了形形色色的可能性就此介入了當下、觸及在此生存的提問者，從而一方面使之擺脫稱不上真問題的那些此時此刻沒什麼意義可言的臆測，一方面也促成個人得以或多或少領會其存在的歷史性。²⁹

當沙特試著為讀者勾勒出充分自由的個人那俯仰於天地間的輪廓時，浮現在他筆下的，就是這麼樣一個帶著切身的真問題來參與一席對話的青年那迷惘的面龐；在這裡，青年的迷惘是必然的，此等必然的迷惘如其所如地渲染出了他的真問題在根本上的懸而未決，並且使他將一己的本然生存向著去與留這兩種生存可能性充分敞開，從而不至於僅僅把此時此刻的進退維谷視為可經由客觀方法來逕自消解的難關。為了強調歷史境遇中懸而未決的問題那凌駕於膚淺解決方案之上的高度，沙特甚至大膽地在筆下以歷史視野相對不明朗的康德（Immanuel Kant）那廣為人知的倫理學見解為箭靶；³⁰ 儘管如此，當

true question requires this openness.” See Gadamer, “The Hermeneutic Priority of the Question,” p. 357.

²⁹ “Questions always bring out the undetermined possibilities of a thing. That is why we cannot understand the questionableness of something without asking real questions, though we can understand a meaning without meaning it. [...] Questioning opens up possibilities of meaning, and thus what is meaningful passes into one’s own thinking on the subject. Only in an inauthentic sense can we talk about understanding questions that one does not pose oneself—e. g., questions that are outdated or empty. We understand how certain questions came to be asked in particular historical circumstances.” See Gadamer, “The Hermeneutic Priority of the Question,” p. 368.

³⁰ “He had to choose between the two. What could help him make that choice? The Christian doctrine? No. The Christian doctrine tells us we must be charitable, love our neighbor, sacrifice ourselves for others, choose the ‘narrow way,’ et cetera. But what is the narrow way? [...] No code of ethics on record answers that question. Kantian morality instructs us to never treat another as a means, but always as an end. Very well; therefore, if I stay with my mother, I will treat her as an end, not as a means. But by the same token, I will be treating those who are fighting on my behalf as a means. Conversely, if I join those who are fighting, I will treat them as an end, and, in so doing, risk treating my mother as a means.” See Sartre, “Existentialism Is a Humanism,” p. 31.

沙特強調徬徨歧途者絕不可能從過往的倫理學經典中獲致選擇上的指引時，此間那懸而未決的可能性，在我看來委實帶有更多高達美的痕跡：去留兩難的迷惘青年，相當於向倫理學領域的古聖先哲提出了他的真問題，然後才據此認定與之對話的前賢是否足以供作其此時此刻的英雄標竿。康德的倫理學見解雖然在沙特看來無甚不同於刻板教義的分量，無法一錘定音地提供那些尋求指點迷津者切身的忠告，卻早已不著痕跡地參與到了對話中：康德也好，基督也罷，那些不無可能的真理宣稱，在提問者向其提出真問題之際，其實就已經不可避免地涉入了彼此間的對話關係；它們之所以會在沙特筆下顯得派不上用場、彷彿自始至終提供不了任何具體的答覆來回應提問，只不過是要渲染真問題的懸而未決罷了。

對於真問題的懸而未決所操作的這麼一番渲染，當然是修辭上有意為之的包裝；經此，高達美百般看重的那擺盪在懸而未決中的可能性，儼然接上了海德格的視野當中居於核心處的那股朝著未定的一切所投射的決心。如果不是著眼於哲學詮釋學那循著海德格的思路而來到高達美立足之處別出機杼的歷史關懷，在我看來，沙特原本其實大可以經由另外一種完全不同的策略來下筆渲染出一個年輕人的自由：一名原本敏而好古、敬天畏神、心懷家邦、恪守倫常的有為青年，先是無力阻止父親在國難當頭之際變節投敵，接著又與不幸殞命於烽火兄長天人永隔，於是從此再也不願承認寰宇間還有浩蕩神恩可言，非但蔑視那曾經自幼深信的鄰人之愛，更把往昔滋養過自己的經典古籍所載錄的立身處世之道盡皆棄如敝屣；他不再把由教會供養的那幫道貌岸然之輩視作自己靈魂的牧者，也不再把任何曾將倫理學精神遺產傳諸後世的前賢視作自己的思想導師，一切所作所為往後但憑一己的決心而定，以臻至取捨不羈、來去自由的境地。再怎麼看，這樣的自由都更無愧於被吾人拿來和徹底的遺棄相提並論，然而，對沙特而言經受著徹底遺棄的那位後生晚輩，卻似乎自始就無福消受這樣的自由：在青年基於一己的決心而迎向其命運之前，沙特已經先讓他的此時此刻向著與之對話的形形色色敞開了，這意味著其切身的真問題已然向倫理學經典或神學啟示的代言人提出；其後，提問者才因為無法獲致具體的答覆而繼續再涉入下一段對話關係，直到最終的那一位思

想導師、也就是沙特本人同樣沒有正面答覆他為止。從頭到尾，真問題在根本上的懸而未決不曾在沙特的筆下被削弱，提問者那一己的本然生存始終向著其與應答者的共存可能性敞開著；青年那毅然決然迎向其命運之際的獨白，彷彿自始至終都伴隨著頻率參差錯落的幽微泛音在振動著，以至於不曾淪為亦不致趨於完全的自言自語。在海德格眼裡那擁有命運的人所不可或缺的決心，與高達美所看重的真問題那不可或缺的懸而未決，兩者在沙特所操作的包裝之下至此乃被他勉力銜接了起來：基於一己的決心而在歷史境遇的切身作用下採取行動的有志之士，在懸而未決的種種生存可能性當中選定有待被實現的命運，至於真問題那擺盪在懸而未決之中的答案，也恆常地任由提問者基於一己的決心而在參與對話當下向其敞開著；能夠在存有論上獲致海德格肯認的，除了個別在此的生存者，理當再也沒有更為根本的預設才是，然而，只要我們把此等存有論上的預設，領會作沙特所闡明的那種被遺棄者，帶有高達美痕跡的對話關係就會伴隨而至，從而使得來自共存者的牽絆經由問答實踐而在歷史視野中不可避免地被揭示出來。

如此一來，戰時淪陷區內一名自始至終在亡命報國與滯留家鄉盡孝之間猶豫不決的青年，為何在沙特看來適足以揭示出塵世間一個典型的被遺棄者根本上的自由，我們便能有所初步領會了；只不過，如果我們在看待被遺棄者的境遇時略過沙特筆下的一番包裝，而僅僅本於海德格的視野，那麼個人在自由地基於一己的決心來選擇其進退去留之際或許就不至於會太過左右為難，因為所有的選擇到頭來總是取決於行動者究竟下定決心了沒有，而這隱隱然意味著，在國破家亡的關鍵時刻，有志之士需要做的無非就是捫心自問：值此危急存亡之秋，我是否挺身而出？如果有一對相依為命於淪陷區內的母子，各自都不是欠缺決心之輩，那麼，置身在同樣一個歷史境遇當中的他們兩人，完全可以基於近似的決心雙雙挺身而出、迎向其集體命運才是；由此觀之，沙特筆下那位青年於離家涉險與在家侍親這兩種可能性之間，便不至於會有什麼懸而未決的扞格處、不至於有什麼令人無從消解的迷惘，畢竟一切的取捨始終任憑個別生存者基於一己的決心來自由選擇。當然了，我們不難感受到，關於命運與決心的這一番海德格式的

領會之所以顯得不失其力道，或多或少是源自那未臻通透的幽微之處：共同承擔起命運者彼此之間那切身的牽絆，究竟能怎麼由近乎以獨白姿態迎向命運的個人基於各自的決心來維繫，這一個關鍵要點在海德格筆下始終顯得不無曖昧，而沙特或許比高達美更能感受到，海德格的論述當中那富含啟發性的能量是如何與其間的曖昧色彩相得益彰。當沙特聲稱每個心存迷惘者在決定要向誰請益之際其實早已決定了自己會得到何種答覆，從而隱隱然貶低了對話情態下的問答雙方彼此之間可能的牽絆所具有的分量時，他這鏗鏘有力的驚人之語所蘊藏的能量，其實是伴隨著不至於讓海德格的讀者感到太陌生的一抹曖昧性而煥發出來的：如果一名信徒未曾先與所屬教區內外的若干鄰人——甚至於包括牧師本人——維繫起共存關係、參與其間的對話，那他或她怎麼有辦法如沙特所期待的那般，充分知悉個別牧師的人品、風骨，進而在心存迷惘時再據此決定要不要去向牧師請益、乃至於向哪一位牧師請益呢？對於在這般細究之下依稀顯得不無可疑的懸念，海德格理當不至於會一無所悉才是；他之所以對自己那涉及命運的洞見當中的未臻通透之處不以為意，而始終不曾在包裝其論述時輔以忠孝不能兩全的徬徨青年這類典型例證來向讀者釋疑，又何嘗不是意在促成筆下既有的幽微處所蘊藏的能量繼續被保留於曖昧之中呢？

像這樣煥發著曖昧色彩的懸念背後，所反映的其實就相當於真理在存有論上的兩面性：從古希臘、希伯來直到當代，歷來已經有過不少形上學的智慧結晶致力於向吾輩後人揭示出，真理固然是澄明昭著的、卻也是隱蔽迂迴的；以真理的此等兩面性為考量而形諸修辭的巧妙嘗試，在沙特經由一位進退維谷的青年多方請益的徒勞無功來說明究竟何謂遺棄時，其實也始終伴隨著他的真理宣稱：尋求外在嚮導指點迷津的青年到頭來只能靠自己選擇何去何從，這固然於理有據，但是沒辦法提供他有效指引的那些請益對象其實已經與他有所對話、維繫著切身的牽絆，這也是存有論上另一部分同樣真切的根本實情。生存者在其歷史境遇中涉入對話關係的徒然與必然，那捫心自問的決心與那答案的懸而未決，於是就這麼整個被沙特的生花妙筆包裝成了曖昧的一套為遺棄翻案之說；真理的兩面性，從而有機會隨著那被遺棄者乍看之下啟人疑竇的自由，於焉沛然莫之能禦地綻放出來。相較之

下，對於存有論上那既澄明昭著卻又隱蔽迂迴的真理，高達美似乎就不若沙特那般能放手將自己的領會直接形諸修辭，這使得他以不無曖昧色彩的「我與你」來試著形容的那種由對話的各方所維繫起來的切身牽絆，正好可以供我們拿來跟沙特筆下問答雙方之間的關係對舉並觀。

四、個人涉入對話關係的必然性及其獨白語境的可能：關於真理與共識

有別於沙特對海德格思想的那種更為仰賴靈光乍現的包裝，隱隱然以海德格傳人或辯護人自居的高達美對於海德格筆下的真理宣稱，向來所採用的辯護策略總不惜以犧牲其間的曖昧性為代價，只為了有助於海德格的所見所思能夠更為充分地被揭示出來；然而，在高達美以自己的視域融合之說，努力地試著去化解他人的在場究竟是否可能這麼樣一個海德格所留下的懸念時，真理的兩面性終究促使高達美在此罕見地不再堅守慣用策略而向其靠攏。相較於哲學詮釋學的堂皇論調，玄之又玄的「我與你」或多或少帶著一股私密氛圍，乍看之下委實更像是如假包換的神學用語，³¹ 然而，若要闡明何以對話的自由暢通能夠成為存有論上普遍的必然，這樣的曖昧色彩說不定恰恰是表達上所需要的：參與了一席對話的各方所棲居的那彼此間的共通境遇，需要獲致存有論上的肯認，以保證他人在對話中可能的不在場被普遍上的共存關係給克服，而玄之又玄的「我與你」恰恰烘托出了牽絆著彼此的共存者之間自始維繫的曖昧連帶，彰顯了存有論上所預設的一種對話必然條件可以臻至何等顛撲不破、無時無刻確保著共存者之間自由對話的可能。以此為憑，高達美乃可以言之鑿鑿地指出，即使是彼此間各持己見的人，也能在「盍各言爾志」之際維繫著某種先行於

³¹ 以自己對猶太神學的深刻領會而見知於世的思想家布伯（Martin Buber），筆下的成名作恰恰就名為《我與你》（*Ich und Du*），這或許並非偶然。

誤解的共識 (tiefes Einverständnis / common accord)；³² 儘管如此，高達美對於此等共識那細究之下不無可疑之處的說服力，難免仍是不太放心的，因此，他為了避免讀者的混淆，還煞費苦心地強調這絕不等同於個人與任何經其對象化以後的生存者之間簡單的同理。³³ 只不過，雖然高達美歷來的相關論述在成色及分量上的誠意俱已有目共睹，他似乎還是掛念著自己筆下遺留的若干未能將看似弔詭之處徹底安頓好的真理宣稱，以至於就算到了垂暮之年仍舊念茲在茲於說服讀者：哪怕一個人只是在對著自己默唸出字句，也都已經預設了他人的在場聆聽云云。³⁴ 其實，不管是把話不投機的各方近乎視作同床異夢者、再

³² “Is it not, in fact, the case that every misunderstanding presupposes a ‘deep common accord’? [...] We say, for instance, that understanding and misunderstanding take place between I and thou. But the formulation ‘I and thou’ already betrays an enormous alienation. There is nothing like an ‘I and thou’ at all – there is neither the I nor the thou as isolated, substantial realities. I may say ‘thou’ and I may refer to myself over against a thou, but a common understanding [Verständigung] always precedes these situations. We all know that to say ‘thou’ to someone presupposes a deep common accord [tiefes Einverständnis]. Something enduring is already present when this word is spoken. When we try to reach agreement on a matter on which we have different opinions, this deeper factor always comes into play, even if we are seldom aware of it.” See Gadamer, “The Universality of the Hermeneutical Problem,” p. 81.

³³ “The science of hermeneutics would have us believe that the opinion we have to understand is something alien that seeks to lure us into misunderstanding [...] by a controllable method in connection with powers of psychological empathy. It seems to me that this description is valid in one respect, and yet it is only a partial description of a comprehensive life-phenomenon that constitutes ‘we’ that we all are.” See Gadamer, “The Universality of the Hermeneutical Problem,” p. 81.

³⁴ “And someone who wants to read by spelling things out is not reading. In general, the same principles apply to silent reading as to reading aloud. [...] Reading out loud, like lecturing, remains ‘dialogical’ [Vorsprechen wie Vorlesen bleibt ‘dialogisch’]. Even the simple act of reading in which one reads something to oneself remains dialogical in that in it one must bring the sound and the meaning into harmony as much as possible.” See Gadamer, “Text and Interpretation,” pp. 186-187.

百般強調他們勉為其難共享的一席床褥所意味的切身牽絆，還是把獨白者的語言活動等同於傾聽及言說的有來有往，根本用意都是為了凸顯出：任何人只要置身於這語言的天地間，便自始至終無所遁逃於對話關係，即使這關係當中充滿了各種對話上的不可能亦然；這無異於把人與人之間的各說各話、自說自話這一類看似能使對話趨於不可能的障礙，在「我與你」的共識之下，作為自由對話或有效對話的反面而收編到那將其可能與不可能盡皆一網打盡的兩面性之中，恰如真理那看似不可能被容許的反面立論遭其兩面性所收編一般。

這樣的收編之舉，我們不難從形上學歷來洋洋灑灑的各種嘗試當中領會到其吃力不討好的一面，而高達美對此也了然於心，這一點從他對黑格爾（Georg W. F. Hegel）的評價中可見其一斑；³⁵ 然而，如果黑格爾的辯證邏輯可以被視為一種用強勢獨白來促成對話餘地被附帶收編的空前嘗試，難道高達美的視域融合之說，就不能夠被看作是在用強勢對話促成獨白餘地被附帶收編的一種並行的嘗試嗎？一旦我們有了這樣的疑慮，原本已經頗為曖昧的「我與你」，拆解起來似乎又更為治絲益棼了；如果說，高達美之所以不憚辭費地在筆下力陳自己的見解與黑格爾之間的異同，³⁶ 並不僅僅是在吹毛求疵，我們有沒有辦法以不至於辜負高達美這一番苦心的方式，來領會這所謂的「我與你」？其實，沙特筆下的自己與那位向他請益的青年同胞之間所維繫

³⁵ “The primacy of dialogue, the relation of question and answer, can be seen in even so extreme a case as that of Hegel’s dialectic as a philosophical method. To elaborate the totality of the determinations of thought, which was the aim of Hegel’s logic, is [...] a monologue of thinking that tries to carry out in advance what matures little by little in every genuine dialogue.” See Gadamer, “The Hermeneutic Priority of the Question,” pp. 362-363.

³⁶ “That which becomes a dialogical experience for us here is not limited to the sphere of arguments and counterarguments, the exchange and unification of which may seem to be the goal of every confrontation. Rather, as the experiences that have been described indicate, there is something else in this experience, namely, a potentiality for being the other [Andersseins] that goes beyond every coming to agreement about what we have in common. This potentiality is the limit that Hegel did not transgress.” See Gadamer, “Text and Interpretation,” pp. 163-164.

的共存關係，就相當於所謂的「我與你」之間那樣一種曖昧的連帶，而我們也唯有出於對「我與你」的領會，才能夠最淋漓盡致地掌握住沙特之所以執意要在回應青年的探問時不予正面答覆的理由。經由那擺盪在對話與獨白之間的一席問答，沙特將有待被收編的對話與獨白兩者一併包裝於由遺棄的可能與不可能所交揉出的兩面性，並且避免了此類收編之舉在修辭操作上潛藏著的一種高達美無從或無意去因應的先天局限：以黑格爾為代表的形上學大師們，在以其一管如椽大筆下迸發的靈光將真理的隱蔽那一面大白於天下之際，往往傾向於將此等收編大業的完竣逕自視作通往真理的曲折航路盡頭某一座巍巍燈塔的拔地而起，而忽略了乍看之下有待被揭示的若干對象其實必須如其所如地滯留在迂迴隱蔽中。所謂的「我與你」，就屬於那唯有滯留在迂迴隱蔽中才得以被充分掌握的典型：若要看清那曖昧色彩的箇中究竟，相較於燈塔所帶來的幫助，夜視鏡很可能才是對我們而言來得更為管用的；相較於志在究天人之際、通古今之變的義理，舉重若輕的修辭技藝或許才更有助於我們入乎其內再出乎其外，將「我與你」那未臻澄明昭著的部分留在檯面下，從而促成「我與你」在吾人視野之外得以不著痕跡地隨著被適度擱置而同步為我們所領會。當「我與你」的可能性淡出了視野，我們眼前餘下的乃成了「我與你」的不可能，而這恰恰是在沙特的筆下被包裝成了遺棄的必然性再用以觸及讀者的表象；隨著個人經受徹底遺棄的必然性被沙特傾力渲染，個人自始置身於某種共存關係當中的實情乃看似被擱置以至於忘卻了，然而，就在那外於吾人視野之處，此等看似缺席的成分恰恰作為反面立論而被意在掌握真理的兩面性者如其所如地領會了：當我們如本文前一小節所指出的那樣，從沙特筆下那位作為被遺棄者典型例證的青年在迎向其命運之際看似近乎獨白的姿態中領會到其反面，亦即他其實已然在持續提出切身的真問題、將一己的本然生存朝著擺盪在懸而未決中的答案充分敞開，進而與對話的可能性長相左右，那麼，我們能隨之掌握到的，除了遺棄的可能性如何被銜接至其不可能、銜接至根本上的共存，尚且還有「我與你」表面上的不可能是如何與其檯面下的可能性跨接起來、以至於後者可以在前者掩護下被如其所如地領會。在沙特的包裝下，看似鏗鏘有力的那些措詞，在修辭上所發揮的經常是相

當於掩體的功能，其真正的立意在於促成那些被掩護的對象能伴隨著適切的真理宣稱，從迂迴隱蔽中被充分領會，而不至於使其間蘊藏的能量在被收編的過程中徒然消耗掉太多：從沙特下筆為所謂的遺棄來翻案的這一席自己與青年同胞之間的問答來看，此處的遺棄其實就相當於為共存關係所設的掩體，至於那因為有問無答而近乎淪為獨白的行動對於自由對話的可能性來說也無非是其掩體；這些層出不窮的修辭操作所要掩護的，說到底無非就是「我與你」這麼一個存有論上的預設，並確保其始終未能被高達美的哲學詮釋學妥為安頓的那一抹必須的曖昧性，能夠在沙特的筆下得其所哉。

高達美筆下的「我與你」之所以沒能被妥為安頓在其哲學詮釋學的視野中，根本上的理由，不免還是在於所謂前於誤解的先行共識太讓人難以捉摸；不同於意在促成「我與你」的共識經由論述上的收編而大白於天下的高達美，沙特的策略相當於先暫且繞過那吃力不討好的收編之舉，任由該等共識滯留在迂迴隱蔽中，轉而以修辭上的包裝來凸顯出看似沒有共識的各說各話、凸顯出所謂的誤解，藉此促成我們從誤解的表象來領會那作為其反面的共識，進而得以掌握「我與你」之間那切身的牽絆是如何隨著此等先行於誤解的共識來維繫。要包裝出一個煞有介事的誤解場面來掩護那有待被揭示的先行共識，對沙特這等修辭技藝上的行家而言當然不至於有什麼過於為難之處；是故，在沙特的操作下，我們可以看到，一個各說各話的場面就這麼在置身於戰時淪陷區的徬徨青年與其思想導師之間上演了：迷惘的年輕人想要從沙特那裡尋求建言以決定往後何去何從，沙特卻不予正面答覆而只是提醒後生晚輩莫忘了自己是個自由的人，問答雙方的前言後語一時之間彷彿搭不上同一條線——畢竟，青年在此所提出的根本就不是自己究竟自由還是不自由這一類的問題。或許，自認為自由的人可以從當下朝更多形形色色的可能性敞開，自認為不甚自由的人則只會在選擇時朝向較為稀少的可能性，但是，努力在若干有待介入此時此刻的可能性當中分辨出何者最為可取、足堪與自己的選擇匹配，這樣的嘗試對於自認為自由或不甚自由的個人來說都不至於有什麼不同，因此，青年在進退維谷之際究竟知不知道自己有多麼自由，其實對他來說理當沒有那麼重要才是；結果，在試著回應青年提出的

問題時，沙特關切的卻是對方的自由與否，彷彿根本就誤解了對方所在乎的究竟是什麼，甚至隱隱然把這麼一個根本的念頭置之不理：如果對方不是一個自由的人，那根本就不會毅然決然地採取向一位思想導師請益的行動。看起來，這樣的問答最終不免要淪為各說各話：被問的一方不明白提問者在問什麼，發問的一方也不明白對方那未從正面回應的答覆究竟有什麼實質的幫助；由此觀之，雙方對於這一席問答究竟是所為何來，彼此之間似乎竟沒有什麼稱得上共識可言之處了，然而，難道一切真的就僅僅如同表面上所看起來的這個樣子而已嗎？其實，在沙特與青年雙方看似各說各話的表象之下，我們可以感受到的恰恰是兩者之間維繫著一種切身的牽絆，以至於他們可以確定對方會是那個值得自己將此時此刻充分向其敞開的人：青年沒有把沙特與往昔的倫理學綱領代言人一概而論，基於一己的決心帶著他切身的真問題找上了這位思想導師而不是哪個牧師或其他人，沙特也沒有把對方看作可以隨便打發掉的過客，而是嚴肅地坦誠以對；自由對話的可能性，在沙特與青年看似搭不上線的問答中恰恰被烘托得鮮明之至，以至於本應話不投機的雙方經由這麼一番應對，隱隱然揭示出了彼此間那餘韻不絕的共存關係。

沙特與青年之間的牽絆，如果在這裡對我們來說確實不折不扣地展現出了其休戚與共的分量，此間值得咀嚼再三之處或許在於：這樣的分量只能夠是不著痕跡的，只能夠隨著那擺盪在表象與根本實情之間的曖昧色彩而閃現。倘若不是經由這樣的修辭操作，讀者們眼中的這一席問答或許本來應該要像是一般門生與為師者之間那樣的有來有往、甚至行禮如儀才對；如此一來，就不會有乍看之下近乎答非所問的誤解，也不會有讓那先行於誤解的共識如其所如地淡出吾人視野以待從擱置中被領會的機緣了，而此等機緣成就的條件，其實依稀指向某種當視野內外的邊界尚處於混沌初開之際的奔放境遇：在那裡，歷史與前歷史之間的漢界楚河仍相形朦朧，足供古聖先哲持續以其修辭技藝為「我與你」在存有論維度上的縱深留下鮮明的印記。只不過，古希臘式的問與答所銘印的邏各斯中心主義成分，其實同樣伴隨著哲人之間的問答實踐吸引了高達美，因此，儘管高達美一直對提問者與

應答者彼此答非所問時擦出的火花不吝多所觀照，³⁷ 其論述或許還是難免傾向於讓真理的隱蔽那一面經由辯證的促成，而被收編於其兩面性之中；相對於此，沙特的筆下雖然同樣不能免於歷來思想家或多或少一脈相承的此等痕跡，然而，至少在包裝自己與青年同胞的這一席問答時，沙特似乎在古希臘哲人的精神遺產之外，又隱隱然取法了另外一支古典修辭技藝的神髓：依我的淺見，沙特與青年之間的問答，其實不難讓人想到福音書當中耶穌（Jesus）應對各種口頭請益或試探時的策略，既不排除辯證導向、不排除邏各斯中心主義的一鱗半爪，卻又能在此同時保留更多的各言爾志、及更多先行於之的「我與你」所煥發的曖昧色彩。

且讓我們以好心的撒馬利亞人（the Good Samaritan）這段旨在探討「愛鄰人如自己」的指標性經文所涉及的問答為例：明明猶太律法專家向耶穌問的是如何辨明自己的鄰人為誰，耶穌關切的卻是對方能不能領會自己該怎麼做才足以成為受苦受難者所仰賴的鄰人，堪稱不折不扣的答非所問；³⁸ 儘管如此，這一席問答之所以顯得餘韻無窮，卻

³⁷ See Gadamer, "The Hermeneutic Priority of the Question," pp. 356-357.

³⁸ 請參照〈路加福音〉第 10 章第 25-37 節：「And, behold, a certain lawyer stood up, and tempted him, saying, Master, what shall I do to inherit eternal life? He said unto him, What is written in the law? how readest thou? And he answering said, Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy strength, and with all thy mind; and thy neighbour as thyself. And he said unto him, Thou hast answered right: this do, and thou shalt live. But he, willing to justify himself, said unto Jesus, And who is my neighbour? And Jesus answering said, A certain man went down from Jerusalem to Jericho, and fell among thieves, which stripped him of his raiment, and wounded him, and departed, leaving him half dead. And by chance there came down a certain priest that way: and when he saw him, he passed by on the other side. And likewise a Levite, when he was at the place, came and looked on him, and passed by on the other side. But a certain Samaritan, as he journeyed, came where he was: and when he saw him, he had compassion on him, And went to him, and bound up his wounds, pouring in oil and wine, and set him on his own beast, and brought him to an inn, and took care of him. And on the morrow when he departed, he took out two pence, and gave them to the host, and said unto him, Take care of him; and whatsoever thou spendest more, when

恰恰是由於雙方的各持己見。當耶穌經由撒馬利亞人的行善事蹟這樣的包裝，對猶太律法專家揭示出了那原本外於彼等視野的真理宣稱時，他其實也促使對方不得不承認，在兩者看似沒什麼交集的各說各話之前，隱隱然已經有了個先行共識，此即在撒馬利亞人的行善事蹟中那看似沒什麼戲分的上帝：祂那不著痕跡的在場，作為先於誤解的共識而在這裡使得看似話不投機卻同樣在乎愛鄰人這道誠命的雙方有了牽絆，故而律法專家乃無法自外於他與耶穌這名草根先知之間「我與你」一般的關係；當沙特對那前來請益的青年同胞看似答非所問時，雙方的關係又何嘗不是如此呢？當然了，我們知道上帝在沙特這個無神論者的筆下素來都只能夠是不在場的，不過這其實無妨，因為還有個看來跟上帝的在場同樣管用的共識足以稱職地先行於誤解，那就是他人的在場；經由看似在為遺棄翻案的修辭操作，沙特儼然讓他人的在場作為自己與青年的先行共識，於焉確認了那「我與你」一般的關係維繫在自己與青年之間，而非僅僅因為雙方都置身在淪陷區內才形同楚囚對泣一般有了切身的牽絆，就像耶穌與那位猶太律法專家之間的牽絆並不只是源自雙方都苟延殘喘於羅馬人的鐵蹄蹂躪下。當猶太人視同律法一般尊崇的聖殿毀於羅馬人之手，³⁹ 原本經由聖殿所意味的有形連帶而緊密牽絆著彼此的猶太同胞們，無疑有充分的理由覺得上帝已遺棄了聖殿、所有與聖殿休戚與共者也跟著被遺棄了，然而這僅僅是表象，上帝的在場才是實情，因為失去了聖殿的被遺棄者們仍然共享著能從死裡復活的耶穌及其綿綿佳音、仍然能相濡以沫於此一無形的連帶；⁴⁰ 同樣的，當以法國為代表的西方文明社會所萬般珍視

I come again, I will repay thee. Which now of these three, thinkest thou, was neighbour unto him that fell among the thieves? And he said, He that shewed mercy on him. Then said Jesus unto him, Go, and do thou likewise.」摘錄自台灣聖經公會聖經網站上之 King James Version，網址 <http://cb.fhl.net/>，查閱日期 2016 年 11 月 11 日。

³⁹ 有關猶太律法及聖殿這兩者在希伯來一族的生活足堪相提並論的崇隆地位，一個將神學及人類學共冶於一爐的深刻觀察可參考 Julia Kristeva, "Semiotics of Biblical Abomination," trans. Leon S. Roudiez, *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 90-112.

⁴⁰ 可參考〈約翰福音〉第 2 章第 19-22 節：「Jesus answered and said unto

的現代人倫秩序看似毀於第三帝國的暴行，經由此等秩序而在現代社會緊密牽絆著彼此的西方人，顯然也不無理由自視為被遺棄者而消沉，但是這仍然只相當於表象，而實情是看似缺席的他人依舊在場，因為有志之士在指標性的倫理學經典及神學啟示有時而窮的情況下，還是能經由像沙特這樣的存在主義思想導師及其歷史關懷來與形形色色的他人共存。⁴¹ 不管是中國人、印度人或者非洲黑人，他們在沙特的視野當中，都不至於在與西方世界的對話中缺席；⁴² 個人經受遺棄以致無從將一己的本然生存向與之對話的形形色色敞開的可能性，已經被他人的在場給排除了，就像是心繫聖殿及律法之輩隨著樓起樓塌或郢書燕說而就此被遺棄的可能性，足以被上帝的在場給排除掉一般，而身為先知或思想導師者所須擔當的，無非就是適時以修辭上的包裝來激勵人心之大任，以促成在場與不在場之間的兩面性能夠如其所如地被領會，確保看似被遺棄者仍不致自外於那「我與你」的牽絆。

這一切的一切，當然都是沙特絕對不可能直言不諱地予以苟同

them, Destroy this temple, and in three days I will raise it up. Then said the Jews, Forty and six years was this temple in building, and wilt thou rear it up in three days? But he spake of the temple of his body. When therefore he was risen from the dead, his disciples remembered that he had said this unto them; and they believed the scripture, and the word which Jesus had said.」摘錄自台灣聖經公會聖經網站上之 King James Version，網址 <http://cb.fhl.net/>，查閱日期 2019 年 8 月 7 日。

⁴¹ 耶穌任由自己落入羅馬人手裡，被釘上十字架後再奇蹟似地復活並伺機在若干門徒的面前顯形，而沙特同樣任由國家的兵役徵集令把自己送上對抗德軍的沙場，被囚於戰俘營後再輾轉重返國內並回到同胞們的視野當中，兩者乍看之下或許也不無隱約對應之處；有關沙特於第二次世界大戰期間的動態，請參照沈中衡：〈沙特存在主義之政治實踐〉，頁 41-42。

⁴² “Consequently, every project, however individual, has a universal value. Every project—even one belonging to a Chinese, an Indian, or an African—can be understood by a European. To say it can be understood means that the European of 1945, though his situation is different, must deal with his own limitations in the same way, and so can reinvent within himself the project undertaken by the Chinese, Indian, or black African. There is universality in every project, inasmuch as any man is capable of understanding any human project.” See Sartre, “Existentialism Is a Humanism,” pp. 42-43.

的：身為無神論者居然在筆下自居於一個與先知相當的發聲位置，不亦樂乎地扮演起為信眾指點江山的思想導師，不管怎麼說都是一件太過匪夷所思的事，然而就如同我們都不能否認的，除了身為一名亦人亦神的先知，耶穌之所以會見重於當世其實還得要歸功於其口語上的機鋒動輒出人意表，⁴³ 而錦心繡口的沙特憑藉其一管健筆縱橫西方世界的理由歸根結底又何嘗不是如此呢？⁴⁴ 如果說所謂的遺棄在沙特的修辭操作下所發揮的始終都是近乎掩體的功能，只為了把遺棄的不可能給掩護在檯面下，為什麼沙特筆下諸多涉及無神論的措詞就不能夠是另一系列更龐大的掩體呢？近來，國內針對沙特其人其作所嘗試進行的研究當中，恰恰不乏這樣的問題意識；學者楊婉儀在剖析沙特的〈存在主義是一種人道主義〉時，已經信而有徵地道破了沙特看似敬鬼神而遠之的人道情懷是如何揉入難以忽視的信仰痕跡，以至於「上帝式的人」(l' homme-Dieu / the man-God) 儼然在字裡行間或隱或顯、揮之不去。⁴⁵ 上帝式的人之所以在問答實踐及對話情態當中必須有一席之地，難道不是因為這相當於兼具了完全的神性及完全的人性者既無法被充分同理、無法真正被對象化，卻又能夠作為聆聽及說話時的對象，故而在根本上確保了共存的「我與你」得以相偕在語言的天地自由地徜徉、即使對方的在場看似不可能也無所謂嗎？當對話臻至自由暢通的可能性不再受他人在場與否的疑慮所囿限，看似缺席的他人介入個別生存者的此時此刻乃不免成了必然，而這隱隱然意味著獨白自始就是不可能的；在沙特筆下，我們經由看似近乎獨白的對話所能領會的，其實相當於對話的隱蔽那一面，相當於獨白如何作為自由對

⁴³ 有關語言活動如何被耶穌賦予生死攸關的分量，以至於猶太教舊有的若干義理在耶穌的實踐下改頭換面，可參考 Julia Kristeva, "...Qui Tollis Peccata Mundi," trans. Leon S. Roudiez, *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 113-132.

⁴⁴ 「沙特似乎像個不照規矩行事的祭師，總是在不適當的時候做出一些反其道而行的預言，讓大家不知所措。」相關點評請參照沈中衡：〈沙特存在主義之政治實踐〉，頁 46。

⁴⁵ 請參照楊婉儀：〈對於沙特人道主義的詮釋與批判〉，《哲學與文化》，2019 年 9 月，第 46 卷，第 9 期，頁 161-175；在此特別感謝楊老師在大作刊出前慷慨惠賜其定稿以供參考之用。

話的掩體而形諸修辭上的包裝，既然如此，一個人即使只是喃喃自語，又何嘗不是已經在跟看似缺席但實則不然的神進行著某種對話呢？孤立無援的青年，是以遲早必須要去跟沙特對話，或者說，與青年或遲或早要進行對話的那一方必須是沙特、必須是這個以上帝式的人自居的思想導師，因為一切也只能夠如此；獨白的可能性早已在根本上被排除了，對話的有問無答只不過是為了要從反面襯托出這一點罷了。

至此，我們試著針對「我與你」那曖昧的箇中究竟所進行的探討，似乎越來越偏離哲學詮釋學的歷史視野了，然而，與其說我們是陷進了自始就不該深入的一個治絲益棼的課題，或許還不如說是哲學詮釋學在存有論維度上的縱深自始就不足以完全容納其存有論上的預設：所謂的「我與你」，自始就不像是該在哲學詮釋學那澄明昭著的歷史視野當中被揭示出來的東西，而更像是屬於一種前歷史或超歷史；哲學詮釋學所念茲在茲的，難道不就是既要為那必須從個人的此時此刻綻開方得以被確立的歷史去收編其反面、去揉入那外於歷史視野的前歷史或超歷史，又要在此同時保有對邏各斯中心主義的警覺、以避免其辯證導向的形上學痕跡落人口實嗎？只要沙特的歷史關懷在根本上與哲學詮釋學不無互通之處，我們可以想見，這「我與你」的關係必然會是沙特需要妥為包裝才有辦法安頓下來的成分，而沙特也確實為此不遺餘力地在修辭操作上盡其所能；從沙特筆下那一席自己與青年同胞之間的問答當中，我們可以看出他是如何為這個成果不惜放手一搏，以至於把眼光投向一個所謂的當下彷彿尚未從那前歷史或超歷史的混沌中充分凝聚成形時的奔放境遇，並從中汲取足以使其存有論維度上的縱深看似不可窮盡的策略：一方面任由那從個別生存者的當下所綻開的歷史隨著近乎獨白的姿態閃現於吾人的視野內，一方面又放手讓這迴盪在歷史境遇中的獨白響徹那前歷史或超歷史的幽微處，就像耶穌讓猶太律法專家針對鄰人何在的叩問響徹那鄰近或疏遠之分其實已被逾越的超倫理領域一般。當然了，此等餘音嫋嫋的回聲對於後世的思想家來說，或許很難稱得上是討喜的佳音了，因為看似此起彼落的繞梁餘音好像還是難免要圍著邏各斯打轉，而來自他人的雜訊始終沒能從「我與你」的合聲齊唱中被辨識出來；他人的在場可能性，在沙特的筆下並沒有撥雲見日，反倒還更加曖昧了，這意味著沙特的

嘗試所為讀者們揭示出的或許既是哲學詮釋學的歷史視野擴張到最後的極限，也是其終極的侷限，而此等棘手的課題是從海德格到高達美筆下都未能妥為安頓的——相形之下，沙特所採用的策略，或許也未嘗不是已經最恰如其分的一種了。

五、結語

沙特嘗言，散文寫作在根本上有其不同於煉句賦詩之處，工於雕琢雖有其必要卻不宜凌駕一切，然而，他自己也不得不承認，有時候讀者們雖自認為是被一篇文章的立意所說服，其實只是不知不覺間為其斐然成章的美感所觸動罷了；⁴⁶ 循著沙特的思路，我們不可避免地必須進一步承認之處無非是，文字作品——或許部分詩歌例外——的內容與形式之間其實自始就沒有什麼界線可言，這也意味著，我們在咀嚼歷代哲人的名山事業之際其實不需要太在意自己所進行的究竟是偏向從義理還是修辭方面著手的嘗試：在探討沙特如何經由筆下的自己與一名青年同胞的問答來闡明所謂的遺棄這回事、並烘托出其存在主義者的歷史關懷時，本研究正是出於對這一點的充分領會，一方面挑明了沙特為遺棄翻案之說委實近乎修辭包裝、禁不起抽絲剝繭的細究，另一方面卻無意對此橫加撻伐。沙特的所見所思在義理上的糾結含混之弊，在其晚年即已屢遭同行口誅筆伐，⁴⁷ 其存在主義思想也在風光一時後迅即沒落了，是故，對於沙特其人其作的探討如果在批

⁴⁶ “One is not a writer for having chosen to say certain things, but for having chosen to say them in a certain way. And, to be sure, the style makes the value of the prose. But it should pass unnoticed. [...] It does not coerce; it inclines a person without his suspecting it, and he thinks that he is yielding to arguments when he is really being solicited by a charm that he does not see. The ceremonial of the mass is not faith; it disposes the harmony of words; their beauty, the balance of the phrases, dispose the passions of the reader without his being aware and orders them like the mass, like music, like the dance.” See Sartre, “What Is Writing?” p. 25.

⁴⁷ 請參照沈中衡：〈沙特存在主義之政治實踐〉，頁 52。

判力道上一仍舊慣，其實難有太多新意可言；相對於此，本研究在檢視沙特與青年之間的這一席問答時，意在凸顯出修辭上的種種包裝於焉被賦予的分量並不下於其真理宣稱，而哲學詮釋學那素來看重問答實踐及對話情態的視野在此恰恰足以提供我們一個適切的立足點。立足於哲學詮釋學那自詡遙遙承接了古典修辭技藝神髓所在的存有論維度，本文乃得以一窺自始至終對自由本身別有關懷的沙特，是如何用表面上的遺棄來迂迴地促成與人自由對話的可能性被如其所如地從隱蔽中領會；如果沒有沙特在筆下任由問答雙方看似各說各話以致近乎獨白的這一番修辭操作，真理那既澄明昭著卻又隱蔽迂迴的兩面性恐怕就難以伴隨曖昧色彩被充分烘托出來了，而此等曖昧的幽微之處在哲學詮釋學的歷史視野當中之所以會顯得令人流連，無非是因為其關乎他人的在場與否、關乎那玄之又玄的「我與你」，乃至於那前歷史或超歷史的渾沌初開之際。與這種前歷史或超歷史勢不兩立的，從來就不是自個別生存者的此時此刻綻開後得以確立的歷史，而是那近乎單軸定向的時間序列，就如同與那攸關生存的真理勢不兩立者其實不會是其反面，而是逕以客觀超然為尚、實則畫地自限的方法：從哲學詮釋學的眼光來看，這顯然才是在根本上有悖於求真之道的；隨著陷入到方法上的淺俗鄙陋之中者自絕於問答實踐及對話情態、不再將一己的本然生存朝著擺盪在懸而未決中的答案敞開，修辭技藝所蘊藏的能量將不再被需要，先行於誤解的共識也就難以再伴隨著煥發的曖昧性而被領會，只剩下不顯曖昧、不致誤解的對象還盤踞在歷史視野之中，就好比那鏈條式的時間。像這樣的視野，由於在存有論維度上的縱深未臻充分，難免對於志在從囿限了其生存可能性的當下嘗試突圍而出者來說不盡如人意，尤其當戰爭等同於將個別的生存可能性催逼至極限的境遇時更是如此，無論挑起戰端的是羅馬皇帝抑或第三帝國最高領袖皆然；在大戰爆發距今已屆八十載的此刻，如何避免八十這個數字僅僅淪為又一個被嵌入那歷史鏈條中的客觀刻度，因而乃值得人們於焉投入一番省思：經此，所謂的當代史（Zeitgeschichte / the study of contemporary history）那沉甸甸的分量，或許方不至於無法介入個別生存者的此時此刻。

參考文獻

- Gadamer, Hans-Georg. "The Hermeneutic Priority of the Question." Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. In *Truth and Method*. 2nd ed. New York: Continuum, 2004, 356-71.
- . "The Universality of the Hermeneutical Problem." Translated by David E. Linge. In *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. Illinois: Northwestern University Press, 2007, 72-88.
- . "Text and Interpretation." Translated by Richard E. Palmer. In *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. Illinois: Northwestern University Press, 2007, 156-91.
- Gredel-Manuele, Zdenka. "The Historian's Craft and the Politics of Contemporary History in Germany." *Chung Hsing Journal of the Humanities* 58 (March, 2017): 173-92.
- Heidegger, Martin. "The Basic Constitution of Historicity." Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. In *Being and Time*. Oxford: Blackwell, 1962, 434-39.
- Kristeva, Julia. "Semiotics of Biblical Abomination." Translated by Leon S. Roudiez. In *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982, 90-112.
- . "...Qui Tollis Peccata Mundi." Translated by Leon S. Roudiez. In *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982, 113-32.
- Sartre, Jean-Paul. "What Is Writing?" Translated by Bernard Frechtman. In *What Is Literature?* 2nd ed. London: Routledge, 2001, 7-37.
- . "Existentialism Is a Humanism." Translated by Carol Macomber. In *Existentialism Is a Humanism*. New Haven & London: Yale University Press, 2007, 17-54.
- 台灣聖經公會：台灣聖經公會聖經網站，網址 <http://cb.fhl.net/>，查閱日期 2019 年 8 月 7 日。
- 沙特 (Jean-Paul Sartre) 著：《沙特隨筆》，張靜二譯，台北：志文，1991，

二版。

沈中衡：〈沙特存在主義之政治實踐〉，《哲學與文化》，2008年3月，第35卷，第3期，頁37-55。

張鼎國：〈歷史、歷史意識與實效歷史 —— 論高達美哲學詮釋學中「歷史性」概念之演變〉，《揭諦》，2006年6月，第11號，頁185-216。

楊婉儀：〈對於沙特人道主義的詮釋與批判〉，《哲學與文化》，2019年9月，第46卷，第9期，頁161-75。

初稿收件：2019年09月09日 審查通過：2019年12月27日

作者電郵：wong23thetall@hotmail.com

Between Dialogue and Monologue: A “Historical” Study of the Question and Answer Once Undertaken by Jean-Paul Sartre and One of his Fellow French Younglings under the German Occupation through the Lens of Philosophical Hermeneutics

Weng, Hsiao-min

Institute of Taiwan Literature, National Tsing Hua University

Abstract: Focusing on some of Jean-Paul Sartre’s paragraphs, which are in the form of question and answer and concerned with what a person’s being abandoned as well as freedom truly means, through the lens of both Hans-Georg Gadamer’s and Martin Heidegger’s ontological insights, this paper seeks to investigate into the reason why the question Sartre faced remains unanswered while the French youth who asked Sartre for suggestion seemed to share the same destiny with Sartre under the German occupation. Based on the critical reading on what Sartre reveals as his truth claim, this paper argues that the situation of abandonment, which is stressed by Sartre in his lecture, does not simply stem from Heidegger and then inspire Sartre himself but rather can be paralleled with the moderated Heideggerian insight in Gadamer’s philosophical hermeneutics, which always has concern for the possibility of one’s coexistence with the other just as Sartre does. By making the question from the young man and the answer from Sartre himself both sway between monologue and dialogue, what Sartre shows us here is actually the ambiguity between the possibility and impossibility of a person’s being abandoned, whence Sartre’s existentialism and Gadamer’s philosophical hermeneutics echoes each other.

keywords: history; Jean-Paul Sartre; abandonment; Hans-Georg Gadamer; Martin Heidegger