

《國立政治大學哲學學報》第五十期 (2023 年 7 月) 頁 49-87

©國立政治大學哲學系

# 試論一種有可能從早期海德格思想推演出的倫理學

蔡偉鼎

國立政治大學哲學系

地址：臺北市文山區指南路二段 64 號國立政治大學哲學系

E-mail: sprache@nccu.edu.tw

## 摘要

早期海德格將此在之諸般存有可能性區分為本真狀態與非本真狀態，並且宣稱這兩種存有模式之間實無等級差別。儘管如此，此一區分在存有學上實已蘊含了一種有條件的價值判斷，亦即：當事情涉及到理解存有之意義時，則存有者越是源初的，其就越是好的。筆者企圖指出，早期海德格的哲學是有可能基於這種存有價值來發展出一套規範倫理學理論——縱使他實際上從未如此做過、甚至還反對這麼做。為達成此一任務，本文首先將釐清此一議題所涉及的概念，接著

---

投稿日期：2022.11.07；接受刊登日期：2023.05.12

責任校對：張景涵、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202307\_(50).0002

則是去分析早期海德格哲學中隱含的存有價值。第三節是透過海德格的現象學方法來闡明早期海德格是如何將「倫理學」理解為主體哲學控制下的一門學科。第四節透過梳理本真此在的生存論結構分析，以澄清海德格所謂的生存論式唯我論之意含。最後一節則是指出，吾人是有可能發展出一套基於這種生存論式唯我論的德性倫理學，唯這種倫理學理論並不同於亞里斯多德及沙特的倫理學。

**關鍵詞：**海德格、最屬己的能在、此在之源初存有、生存論式唯我論、倫理學

# 試論一種有可能從早期海德格思想推演出的倫理學\*

## 壹、問題意識的澄清

海德格不論是在早期、抑或是在晚期，皆未曾明確提出過一套倫理學理論。更確切地說，其從未建構出一套規範倫理學。本文則是欲探討一種有可能 (could / könnte) 從早期海德格思想推演出的倫理學，並且是僅就其**思想邏輯上的可能發展**而言。

因此之故，本文標題中所說的「推演」並不是要去研究海德格思想**事實上**如何從其早期轉折到晚期的演變過程，而是欲探問早期海德格哲學理論本身是否可擁有某種實際上未曾出現過、但**理論上**有機會出現的可能發展，以至於其能與某種型態的倫理學理論相容。此一目標首先意味著：本文僅僅聚焦探討**早期海德格**的哲學思想，所以不論**晚期海德格**是否對倫理學有任何明確的主張，其均不影響本文所欲進行的推演任務。<sup>1</sup> 其次，這還意味著：本文並不是要去斷言早期海德

---

\* 本文之初稿曾經數次修訂，其中有部分想法（尤其是本文第三、四節之大部分內容）業已以英文發表於 *Kritike* 期刊第 16 卷第 3 期。眼前的這個版本係自前述想法繼續發展而成。其除了有對前述內容做進一步的修訂補充之外，更還添加了三節的內容，進而構成一個更具系統性的論述整體，以完整解釋如何透過將最屬己的能在規定為應在來推演出的一套可能的規範倫理學理論。由於這些修訂工作有很大一部分是為了回應諸多批評者（包括匿名審查者）所提出之挑戰，故本文之得以完成在某種程度上可歸功於這些不吝賜教之批評者，筆者特此向其一併致謝。

<sup>1</sup> 儘管如此，本文之論述範疇畢竟還是在「海德格思想可區分成早期與晚期兩個階段」的這個預設下方才可能。因此之故，這兩個階段的細微差異以及這兩者間的過

格哲學中實際上暗含某種特定倫理學立場，而只是試圖建構出一種理論上能夠與其哲學系統不相衝突的倫理學理論。也正因為如此，這裡所談論的並非是「海德格的 (Heidegger's / Heideggers) 倫理學」，而是「海德格式的 (Heideggerian / Heideggersch) 倫理學」。第三，之所以說這個海德格式的倫理學是「一種」，乃是因為這裡並不排除也許另有別種倫理學立場可與之相容的其他可能性。因此之故，不論早期海德格是否真有任何明示的或隱而不宣的倫理學主張，同樣亦不影響本文所進行的理論推演工作，畢竟本文所欲探討的是一種**邏輯可能性**，而非**現實必然性**。第四，雖然訴諸相容性乍看之下是個消極性目標、在形式上允許其他可能的競爭理論存在，但它實質上仍具有一積極性意義，亦即：其有助於吾人排除掉那些跟早期海德格哲學系統不相容的倫理學理論，從而讓人不至於對早期海德格所可能持有的倫理觀懷有過度樂觀的不切實際期待。第五，本文對早期海德格思想的研究無疑仍須奠基在嚴格的文本考據上，但絕不因此就自限於**語文學層面**的文句分析，而是更還包含著**哲學層面**的批判性詮釋。就此而言，本文並非一篇基於海德格主義者立場的論文，而是一篇後設探討早期海德格哲學理論系統的論文。<sup>2</sup>

---

渡階段——一般則稱為「轉折」(Kehre) 期——仍舊會在某種程度上作為本文推演工作的參考坐標，消極地規約著此推演工作的進行方向。

<sup>2</sup> 總而言之，這裡所謂的「推演」並非意指邏輯學上的「演繹」(deduction) 或「蘊含」(implication)，而是意味著：在不抵觸既有的 A 理論之基礎上去發展出 (develop) 某個本來並未包含在其內部的 B 理論。換個方式說，本文所從事的工作乃是去將 A 理論擴展為 A+B 理論。因此之故，倘若人們將本文誤解成在進行邏輯演繹的工作，自然會容易誤認為其旨在推論出早期海德格的哲學系統實際上或必然地蘊含某一特定倫理學立場，從而判定本文之推演只是一種誤推、或僅是筆者自己的願望投射，並據此再進而認定本文所推演出的結果根本是犯了丐題 (begging a question) 之謬誤。然而，如此這般對本文主旨的誤解毋寧是犯了稻草人 (straw man) 之謬誤，亦即將本文的論證方式錯解成一種邏輯演繹之工作，從而斷定此一演繹是為丐題。

對於這樣一篇有關早期海德格哲學系統的後設研究，還有必要再事先交代一下這裡所使用的「倫理學」一詞意指為何，否則容易徒增無謂的誤解，因為縱使是「倫理學」(ethics) 一詞也是有歧義的。首先，本文這裡所要探究的「倫理學」是指在**規範倫理學** (normative ethics) 之意義下的倫理學理論；換言之，本文所著眼的並不是要像**描述倫理學** (descriptive ethics) 那樣去描述某一特定社群有關善惡對錯的道德信條，或如**後設倫理學** (metaethics) 那樣去分析「善」、「惡」、「對」、「錯」等道德用語之意義，而是意指著那些試圖去研究道德性 (morality) 之成立條件的倫理學。<sup>3</sup> 其次，儘管整個 20 世紀規範

---

筆者認為，這類的誤解背後或許可歸因於雙方據以解讀文本的詮釋學典範上的差異，亦即傳統詮釋學與當代詮釋學的差異。簡單來說就是：傳統詮釋學典範——主要以史萊爾馬赫 (Friedrich D. E. Schleiermacher) 的一般詮釋學為代表——主張「對於任一文本所蘊含的所有可能意義之理解唯有訴諸作者本意才能決定」，至於當代詮釋學典範——尤其是以高達美 (Hans-Georg Gadamer) 的哲學詮釋學為代表——則反對該主張。基本上，筆者的推演工作即是建基在當代詮釋學的這個詮釋原則之上：文本之意義並非完全取決於該文本之作者意圖。是以筆者更加聚焦在對**哲學理論本身**的探討，而不完全受限於**哲學家本人**對其哲學理論的詮釋。也正是因為如此，本文方才能從後設的立場來對早期海德格哲學進行某種**批判性的哲學詮釋**。相較之下，採取傳統詮釋學典範觀點的論者則因更重視作者本人的意圖，故在解讀文本時往往不同意將一哲學家所建立的理論系統本身與該哲學家的個人自我詮釋區別開來，進而拒絕一切超出作者意圖的可能詮釋能夠具有成立之可能性。基本上，這種典範差異就是**研究方法與立場上的差異**，而基於典範差異所做出的批評毋寧可謂是一種理論系統外之批評。這類的批評或許亦有其道理，只要它確實有看到另一典範所未能洞察到的本質性現象的話。然而不可諱言的是，光憑這點仍不足以保證其所提出的系統外部批評就一定能使自身免除於稻草人謬誤之嫌。

為避免不同典範間的系統外部批評陷入無謂的巧題或稻草人之指責，筆者主張不如將其積極轉化為典範競爭下的一種外部刺激，一來是提供給那些持不同詮釋論點者以作為其進行自我理論精煉化時的參考，二來則是藉以讓其意識到各自仍應保有某種程度上的開放發展可能性。筆者原則上即是對這種追求理論開放發展性給予較正面的評價，並將其設定為本文之推演工作所執持的後設態度。

<sup>3</sup> 由於倫理學係針對日常生活之諸道德信條提出一套系統性的哲學奠基說明，故其亦可被稱作為「道德哲學」(moral philosophy)。「倫理學」與「道德哲學」這兩個術語在學界裡有時會隨著不同學者之個人喜好而有不同定義，但這兩者間其實是糾纏一

倫理學的領域主要是由兩大理論典範——**效益主義** (utilitarianism) 與**義務論** (deontology)——擅場，但這絕不表示吾人只能在這兩者間做非此即彼的選擇，因為事實上仍存在著其他的可能性。譬如，在 20 世紀後半葉開始漸增支持者的**德性倫理學** (virtue ethics) 就是第三種可能的選項。<sup>4</sup> 因此之故，本文雖試圖思索某種能與早期海德格哲學體系不相衝突的規範倫理學理論，但對於「其究竟屬於哪一種理論」這點則不事先預設特定立場，而僅以其能否與早期海德格的思想系統相容作為判準。第三，有鑒於倫理學史中存在著理論多樣性現象，<sup>5</sup> 故

---

起而很難釐清。以波伊曼 (Louis P. Pojman) 及斐瑟 (Fieser) 合撰的著名倫理學教科書《倫理學》(*Ethics: Discovering Right and Wrong*) 為例：其首先指出英文名詞「ethics」與「morals」之詞源分別來自希臘文與拉丁文，但在日常語用中常常被互換使用；其次，雖然「ethics」在哲學研究裡主要可再細分為「描述的道德性」(descriptive morality)、「道德哲學」(moral philosophy) 及「應用倫理學」(applied ethics) 這三個子領域，但其也不諱言領域劃分之事是棘手的 (tricky)；此外，其接著還直接把「moral philosophy」跟「ethical theory」(倫理學理論) 視為同義詞。(Pojman & Fieser 2017: 2) 我們可看到，該書作者一方面是在廣義地使用「ethics」，視之為「moral philosophy」的上層概念；另一方面，其又將「moral philosophy」等同於狹義的「ethics」——即「ethical theory」。既然學界對於「ethics」與「moral philosophy」這兩個術語之定義問題迄今尚未有共識，且此亦非本文欲討論的重點，故這裡暫將兩者視為同一。

<sup>4</sup> 在英美哲學界裡，德性倫理學的進路係自 1958 年先由安斯孔柏 (G. E. M. Anscombe) 開始提倡，後則有史托克 (Michael Stocker) 繼承前者對結果論與義務論的批判 (徐向東 2008: 18-30)。在歐陸哲學界，德性倫理學的取向則主要是源於海德格的學生輩們——譬如高達美、鄂蘭 (Hannah Arendt)、施特勞斯 (Leo Strauss) 等等——轉向亞里斯多德以尋求不同於現代主流倫理學的思考觀點 (Salkever 2007: 3-7)。另一方面則有新士林哲學 (Neo-Scholastics) 基於亞里斯多德—多瑪斯哲學體系之立場而重提自然主義倫理學的觀點。尤其是身為天主教徒的麥金泰爾 (Alasdair C. MacIntyre) 在 1981 年出版《追求德性》(*After Virtue*) 一書，可謂是集英美、歐陸這兩個哲學路線之大成而成就的名著，進而大舉推動了二十世紀末德性倫理學思想的復興熱潮。附帶一提：麥金泰爾曾表示該書名中的介系詞「after」亦具有「追尋」義，故該書之書名中譯除有大多數人較為熟悉的《德性之後》外，還可按「追尋」義來翻譯 (李明輝 2016: 212)。

<sup>5</sup> 羅爾斯 (John Rawls) 在著名的倫理學課程講稿《道德哲學史講義》(*Lectures on the History of Moral Philosophy*) 中首先區分出古典與現代兩大類道德哲學取向，前者

「倫理學」一詞其實在語用學上除了能採類屬義來統稱所有的規範倫理學理論之外，亦還能採個殊義來特稱某一特定的規範倫理學理論。<sup>6</sup>須留意的是，並非所有哲學家都是採類屬義來使用該詞，以致於吾人在研究個別哲學家（譬如海德格）有關倫理學的主張時，仍需留意考察其如何使用「倫理學」一詞。

我們還知道，倫理學這門學科在哲學學門的範疇分類上屬於價值論 (axiology) 的一支，係對具有道德價值 (moral values) 的行為或品格進行奠基性研究。也就是說，不論是哪一種規範倫理學理論，其均必然包含一套屬己的價值觀，以作為其理論基石。而只要一套理論帶有一價值觀，則其必然就會對相關所涉事物給予或高或低的評價。價值高的就是好的、可欲求的；價值低的則是不好的、應避免的。不過，並不是只要帶有某一特定價值觀的理論就一定是倫理學，而是唯有當其所評價之事物本身與道德相關或說具有道德品質時，才算屬於倫理學。這時，在倫理學裡評價高的行為或品格可稱為「有道德的」(moral)，評價低的則稱為「不道德的」(immoral)。至於其他與倫理學無關的事物，就算其亦有涉及高低評價，均只能說是「無關道德的」(amoral)。就像美學雖亦屬於價值論之一支，其有關美醜的價值觀就不必然跟倫理學有所關連。不過需再強調的是，並非美學所涉及到的

---

係以古希臘人的德性論為代表，後者則是僅談及 1600 到 1800 年發展出的四個子派——包括訴諸自然法 (natural law)、德國路線 (German line)、道德情感 (moral sense) 及理性直覺 (rational intuition) 四個道德哲學傳統之學派 (Rawls 2000: 1-11)。雖然效益主義的發展是在 1800 年以後，但羅爾斯仍將它歸類到現代道德哲學之列 (Rawls 2000: 11)。值得注意的是，羅爾斯通過這個二分法指出了古代與現代之規範倫理學的本質性差異，亦即：古典道德哲學關心的問題是至高善 (the highest good) 以及其與德性之關係；現代道德哲學關心的問題則是理性之權威性規約 (authoritative prescriptions) 以及由此所形成的權利義務 (Rawls 2000: 2)。以上這些或大或小的差異造成了倫理學理論的多樣性，而不容人輕忽。

<sup>6</sup> 換個方式來說，就是「倫理學」一詞兼具「類型」(type) 義與「個例」(token) 義這兩種用法。

一切事物都絕對跟道德無關。換言之，仍可能有某一事物恰好同時成為美學及倫理學這兩個論域的對象，譬如：球場上某個華麗的惡意犯規行為，或是馬路上某個優雅的善意助人行為。這類的例子均指出，兩個不同論域的價值觀確實能同時出現在同一個對象上。現還有待解釋的則是：此一現象究竟如何可能？為何一個原本具美感品質且狀似無關道德的行為最後竟也可變得具有道德品質？這問題對於探問海德格式倫理學的任務而言尤為關鍵，因為它指出了一個可能的思考方向。在此，我們不妨可將倫理學上的價值觀視作為一套規範，用以指引行為者在各種倫理情境裡去做出道德上正確的行為。這套規範被加諸於行為者身上，要求其從諸多**可能的**行為選項中擇取較為正當者而行之，並稱之為**應然的**行為。換言之，道德規範就是要去約束行為者，令其不得任意做出一切可能的行為，而只能限縮於其中一個或幾個可能性。就此而言，應然的行為只是一種可能的行為，而非**必然的**行為——畢竟不應做的行為在現實中也仍舊可能存在。<sup>7</sup> 此外，當任一可能的行為被納入到倫理情境時，凡是其存在能被道德規範所約束者，即是關乎道德的，從而就可被評價為**有道德的**行為或**不道德的**行為；至於**無關道德的**行為，則是該規範無能為力去加以約束的。基於以上分析，只要一具有美感品質的行為被放在倫理情境裡還能夠被該規範所約束的話，它就會因此被賦予一道德價值，從而即可謂具有道德品質。

最後，我們還會需要去考慮道德規範的證成問題。基本上，不同類型的規範倫理學理論對於這些道德價值之證成條件、或是其跟那些

---

<sup>7</sup> 如果倫理學上的一切「應然」皆是必然的話，那麼應然的行為必定都會在實際生活中被實踐才對。但實則不然。應然行為實際上是否會被施行，最終仍舊得取決於行為者的抉擇，而這也是行為者為何必須為其抉擇負責的原因所在。總之，不做出應然的行為，在現實中是可能的。否則的話，訴諸「應然」也就變得毫無意義可言了。



無關道德的價值理論之間的關係，往往會持不一樣的想法。譬如效益主義作為結果論倫理學 (consequentialist ethics)，是尋求從行為之結果好壞來判定其在道德上正當與否；義務論倫理學 (deontological ethics) 則是從行為者的動機善惡來判定其道德正當性。這兩者雖然通常被視為兩個在理論內容上彼此對立競爭的倫理學典範，但在形式上卻有其共通點，亦即：兩者皆欲尋求一套能夠規範道德行為的普遍法則。相較之下，德性論並不追求這類具**準法律** (quasi-jural) 性質的道德原則，而是主張行為者屬己的道德品格才是決定其生命幸福的決定性要素。不論如何，這些倫理學理論各自都必需奠基於其特定屬己的價值觀。因此之故，任何欲探究某種與早期海德格哲學體系相容的規範倫理學理論，也必須首先在該體系中尋找到某種價值觀以作為其基礎。

基於上述的概念澄清工作，接下來我們將去考察早期海德格的哲學理論是否可含有某種價值觀，以及他對「倫理學」是否持有任何特定的看法。

## 貳、早期海德格存有學思想中的價值論元素

所謂的「早期海德格」大約係指 1920 到 1930 年間的海德格，而其在這段期間裡的哲學思想體系則主要是以其名著《存有與時間》(*Sein und Zeit*) 為代表。至於此時期內的其他著作，則可視為《存有與時間》之思想體系的準備階段與後續發展，並作為早期海德格的整體思想之一部分。

我們知道，《存有與時間》旨在探問存有之意義，並且主張：唯有透過掌握那能夠理解存有的人類此在 (Dasein)，才能夠揭示出存有

的意義。海德格將人類此在之本質規定為**能在** (Seinkönnen)，意指其能超出自身的實存性 (Faktizität)<sup>8</sup> 而朝諸般可能性去存有。他還進一步將人類此在的這些可能性區分為**本真狀態** (Eigentlichkeit)<sup>9</sup> 與**非本真狀態** (Uneigentlichkeit) 兩大類，並分別對其進行**生存論式的** (existenzial) 現象學描述。<sup>10</sup> 值得注意的是，他在《存有與時間》中

<sup>8</sup> 「Faktizität」一詞就其字根來理解，即為「事實」(Faktum) 之意，指的是那必須被接受為最確實之物，故一般常見該詞被翻譯為「事實性」。惟高達美亦指出，海德格在使用此詞時亦融入了那種不可再追問其基礎的「生命」概念 (Gadamer 1999: 422)。有鑑於此，筆者為了凸顯該詞所蘊含的生命之存在義，乃以「實存性」譯之，取「事實存在」之意。

<sup>9</sup> 有關「Eigentlichkeit」的翻譯，或有人譯為「本己性」，以指該詞在構詞上跟「eigen」(自己的) 有關。或有譯為「本然性」。上述兩種譯法固然皆有其理，惟本文在此之所以翻譯成「本真狀態」則是依據海德格在 1925/26 年的演講講稿中對該術語的解說 (Heidegger 1976: 226)：他在那裏說明此在作為整體 (Ganzheit) 具有統一性 (Einheit) 時，指出此在擁有「Eigentlichkeit」與「Uneigentlichkeit」這兩種存有模式，亦可稱為「Echtheit」(原真狀態) 與「Unechtheit」(非原真狀態)。由此突出早期海德格在使用該術語時，字面義上首先是欲強調其「真」義，而非僅只是「己」義或「本」義。

<sup>10</sup> 「existenzial」(生存論的) 一詞在海德格那裡是與「existenziell」(生存狀態的) 有所區別。前者意指從**存有學的** (ontologisch) 角度來考察特屬於人類此在的形式表徵，後者則是指人類此在之**存有者狀態的** (ontisch) ——或說**前存有學的** (vorontologisch) ——具體屬己狀態。這兩個詞彙均是從「Existenz」發展出來的。「Existenz」在日常用語中，可翻譯為「存在」，原是指一切現實的存有狀態。唯海德格使用此詞時，則是專門用來指稱人類生命的存有樣態，而且是從該詞辭源之構詞結構——亦即「ek-sistenz」——來詮釋，意指人類此在之不斷地走出自己事實狀態、成就其能在。故本文在此將「Existenz」譯為「生存」，取其「生生不息地存在」之意；而「existenzial」則譯為「生存論的」或「生存論式的」。此外，這裡還需補充說明一點。或有人會基於前述區分進而宣稱海德格所謂的「生存論」就等同於「存有學」，以為兩者同義。然而，事實上「生存論」進路係專門在探討**人類此在**這種存有者的存有結構，而非一切存有者的存有，故其僅屬「存有學」中的一支，而非「存有學」的**全部**。所以這種把「生存論」誤認為等同於「存有學」的作法其實是混淆了類屬之差異，就像是只因為蘋果是一種水果，就誤將蘋果等於水果，彷彿兩者同義而可隨時互換似的。此外，海德格的這種「生存論」進路跟 20 世紀上半葉流行於德法、被稱作「Existenzialismus」或「Existenzphilosophie」的思潮雖有思想上的關聯，其基本宗旨實則不同，因為該思潮在海德格眼中僅停留在存有者狀態上

一再強調，這裡所描述的非本真此在之諸般生存論性徵 (Existenzialien) 並非意指較低等級的存有 (Heidegger 1993: 43, 167)。換言之，儘管海德格主張本真此在就其存有樣態而言雖是**比較源初的** (ursprünglicher)，但並沒有比非本真此在還要來得高人一等。需特別說明的是，這裡所謂的「源初」係指**現象學上的源初**，亦即經過**現象學還原** (phänomenologische Reduktion) 後才獲得澄清的初始現象。唯海德格所理解的「現象學還原」其實不同於胡賽爾。按照海德格在 1927 年的演講課稿《現象學之諸基本問題》(Die Grundprobleme der Phänomenologie) 中的定義，「現象學還原」之法乃是去「將研究目光從那被天真地掌握住的存有者引導回到存有去。」(Heidegger 1989: 29) 簡言之，就是將注意力從存有者返回到存有。就此而言，海德格透過現象學還原所要返回的那個初始現象是一種「更先者」(Früheres)，亦即具時間性的「存有」(Heidegger 1989: 27)。所以越是能返回到存有，也就是越接近那源初者。後者作為基於**現象學態度**所觀察到的本質現象，相較於「**自然態度**」——或用海德格自己的話來說就是「流俗的經驗」——下所觀察到的現象是更為源初的。相較於人類此在在自然態度下對自我的理解，其本真狀態與非本真狀態皆是源初的，因為兩者皆屬其存有樣態。不過，由於非本真狀態是人類此在在於日常生活中率先被察覺到的，故海德格把此在這時所觀察到的現象在**時序上**稱為「**首先與通常**」(zunächst und zumeist)。<sup>11</sup> 儘管如此，若吾人基於認知存有之需求而採取進一步的現象學還原時，則可發現到此刻所

---

來思考人類此在。所以，儘管它們跟海德格的「existenzial」一詞有相同字根，但為能將其明確區別開來，本文後面(第 5 節)在論及「Existenzialismus」或「Existenzphilosophie」時，刻意將之譯為「存在主義」或「存在哲學」，而非「生存主義」。

<sup>11</sup> 海德格是如此說明的：「所選取的進路方式暨解釋方式毋寧必須如此這般，亦即：這種存在者能夠從其自身來在其自身上顯示出自己。確切地說，這種方式應當於此在**首先且通常**所是地那樣——於此在之平均的**日常狀態**中——顯示該存有者。」(Heidegger 1993: 16)

見者在現象學上仍非是最源初的。

根據海德格，吾人應當不帶任何價值判斷地去理解「本真狀態」與「非本真狀態」這兩個術語——縱使它們在日常語用中並非全然是價值中立的。換言之，海德格是從**存有學**——更嚴格地來說則是生存論——的角度來理解人類此在的本真與非本真狀態，僅視之為人類存有之不同的可能樣態，故不認為需對這種**存有者狀態**上的差異作出優劣之分。儘管如此，此在之最源初狀態（即本真狀態）作為其存有的可能性之一，對早期海德格而言卻是一條能藉以通達那已被長久遺忘了的存有意義之途徑。<sup>12</sup> 因此之故，即使海德格在《存有與時間》中對此在之本真狀態進行現象學描述時，宣稱其是價值中立的，但當他意圖透過此在之本真狀態——而非透過其非本真狀態——來掌握存有意義時，此舉在**存有學上**毋寧意味著：此在越是以源初的樣態存有著，則就是越好的，因為這時其越能理解存有之真正意義。如此一來，只要海德格的研究還是被此一存有學意圖所引導，其理論上就不得不對本真狀態賦予某種**更好**的評價。在此意義上，這組術語的使用在早期海德格哲學理論系統內部確實帶有某種價值意含——雖然後者仍不算是道德價值。還須強調的一點是，這裡所蘊含的價值觀其實是有**條件的**。也就是說，這是**唯有**當人類此在不滿足於停留在**存有者狀態上的理解**，而執意追求**存有學上的理解**時，也就是在「其欲探問存有之意義」這個條件之下時，其才需將本真狀態擺放在比非本真狀態更優越的位置上。

通過指出早期海德格理論系統中兩個構成要素間暗含一有條件

---

<sup>12</sup> 海德格在《存有與時間》最後一節（即第 83 節〈對此在之生存論暨時間性的分析以及對一般存有意義的基礎存有學探問〉）中指明，作為存有意義的時間性（Zeitlichkeit）係通過分析實存此在之存有整體的**源初結構**而得（Heidegger 1993: 436）。有關此在之源初整體與其本真狀態之關係的說明，請詳見本文第肆節裡的分析。

的價值差異，吾人還可再進一步察覺到後者其實奠基在一種更為一般性的存有學論點，那就是：存有者之存有樣態越是源初，其就越能彰顯出本真的時間而有助於**理解存有意義**，因而也就是越好的。譬如日用存有 (Zuhandensein) 即比現成存有 (Vorhandensein) 更加源初，故就其更接近物之真實存有而言是更好的。一言以蔽之，**凡是源初的，就是好的**。此即是一貫暗含於海德格存有思想中的價值觀。而「凡是源初的，就是好的」這個命題還進一步意味著：**凡是衍生的，就是不好的，且較不被欲求的**。譬如：既然非本真狀態作為此在之存有的衍生樣式是不好的，那麼此在最好是力求離棄其非本真狀態以轉向其本真狀態——縱使非本真狀態最終仍是難以避免的。同理，倘若此在不欲誤解物之源初真實存有的話，最好是將世內存有者 (das innerweltliche Seiende) 視為日用物，而非現成物。

基於以上的分析，我們可以得知：在海德格思想裡，存有與價值就存有學上來看其實並不是截然區分開來的，而一存有者的存有價值之好與壞 (gut und schlecht) 則是依其存有樣態之源初性程度來決定。惟這裡的好壞差異仍不算是道德上的善惡 (gut und böse) 之分或正誤 (richtig und falsch) 之別。換言之，這裡的「壞」毋寧只不過是指**源初存有之缺乏**，而無關乎存心之善惡與否、或行為之正誤與否。當然，就算海德格的此在詮釋學確實帶有某種價值論色彩，這尚不足以宣稱此在詮釋學能夠含有倫理學意含上的規範性。畢竟它也有可能無關道德的。事實上，海德格在《存有與時間》裡確實並不關心倫理學議題。不過，這是否就意味著：吾人絕不能從此在詮釋學中所具有的價值論元素出發，去建立出一套倫理學理論呢？為了回答此問題，我們接下來有必要澄清早期海德格究竟是如何理解「倫理學」這門學科的。

## 參、早期海德格對「倫理學」概念的理解

海德格很少談論倫理學，以致吾人只能透過有限文本裡的線索來推測他對倫理學的理解。以下，筆者將依循海德格作品撰寫的先後順序來梳理出其論點。

早期海德格雖然曾在 1922 年所寫的《對亞里斯多德的現象學詮釋》(*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*)——其後來被學界暱稱為「納托普報告 (Natorp-Bericht)」——中討論過亞里斯多德的《尼可馬克倫理學》(*Nikomachische Ethik*)，但由於其重點是放在存有學，而且僅集中探討該書第六章中五種揭露真理的途徑，故並未就倫理學議題提出具體的評論 (Heidegger 2002: 45-58)。要一直到 1925 年冬季學期的講演課《邏輯：對真理的探問》(*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*) 裡，海德格在評論胡賽爾 (Edmund Husserl) 對心理主義 (Psychologismus) 的批判時才簡短提及倫理學。有鑒於他這段評論有助於吾人去掌握到他早期有關倫理學的關鍵想法，故將之完整摘錄如下：

我已指出，心理主義作為一種理論並非一直侷限在邏輯學裡，而且還已在倫理學及美學中扮演一角色，只要人們試圖從心理學來掌握並理解倫理學及美學之難題的話。胡賽爾的批判基本上是針對邏輯學的心理主義，雖然他的批評也附帶觸及到倫理學的根本議題。胡賽爾在該脈絡裡指出，每一倫理學就其要求成為一套規範科學 (Normwissenschaft)——如同邏輯之作為正確思考的規範科學那樣地成為一套正確行為的規範科學——而言，預設了一門理論學科，而這門作為規範科學之基礎學科的理论學科不能是心理學；就像邏輯學其實是在處理命題的純粹內容那樣，倫理學也必須是去處理規範的純粹內容，亦即諸價值。換言

之，胡賽爾對心理主義的批判也同時開啟了價值倫理學 (Wertethik) 之路。謝勒 (Scheler) 接手此一議題，並在倫理學——實踐哲學——之領域裡將之擴建一套價值倫理學。(Heidegger 1976: 52-53)

海德格這裡主要是在評述胡賽爾如何將《邏輯研究》(*Logische Untersuchungen*) 中對心理主義的批評延伸到倫理學的領域。<sup>13</sup> 他指出，胡塞爾除了反對以心理主義作為邏輯及倫理學的理论基礎外，還將倫理學視為一種規範科學，後者處理的對象則是道德價值，而且這種價值絕不能化約成具體的心理經驗。至於謝勒，只不過是進一步將道德價值視為可被直覺認知的真實對象罷了。

基本上，早期海德格德對「倫理學」這門學科的理解即是延續此一理路。但這並不表示他是正面地接受這種論點。相反地，他對其是有所批判的。這點首先可間接在 1927 年的《存有與時間》裡獲得解說。海德格在那裡指出：「倫理學」作為對此在之存有樣態的一種解釋方式，其或許跟其他的解釋方式在生存狀態上 (existenziell) 同樣源初，但在生存論上 (existenzial) 卻不是同樣源初地被施行 (Heidegger 1993: 16)。換言之，海德格認為「倫理學」這門學科在生存論上並不是源初的，因為它在海德格眼中主要是隸屬於存有者狀態的層次。這也正是為何那以探究存有為務的海德格不會特別去討論「倫理學」的原因所在。不過，他在《存有與時間》中還有略微說明前述意義下的「倫理學」是如何形成的。他在分析一般人對於理解之循環結構的誤

---

<sup>13</sup> 胡賽爾的相關論述可參見《胡賽爾文集》(*Husserliana*) 第 28 卷《倫理學及價值論之講演錄 (1908-1914 年)》(*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*)，尤其是該書第一部〈倫理學與價值論的基本問題〉第一章 (胡賽爾 2002: 1-84)。

解時，提到了主體哲學 (subjectism)<sup>14</sup> 的思維方式，亦即：其總是先預設一個「無世界的我」(weltloses Ich)，然後再為之添補上一客體以及某種跟它的存有學關係。接著，他將這種思維方式拓展到倫理學的領域，指出：人們「首先」(zunächst) 是自我侷限在一個「理論主體」(theoretisches Subjekt) 上，隨後「依據實踐面」用一種附加的「倫理學」來補充它 (Heidegger 1993: 315-316)。我們由此可推知，「倫理學」對海德格來說其實只是一種基於抽象主體觀念所建構出來的產物。

這裏擬再借助海德格在《現象學之諸基本問題》中提出的另外兩種彼此互補的現象學方法——即**現象學建構** (phänomenologische Konstruktion) 及**現象學解構** (phänomenologische Destruktion)，<sup>15</sup> 來補充說明他對「倫理學」概念的理解。現象學建構是去積極地「對事先給定的存有者朝向其存有暨其存有結構的籌劃」(Heidegger 1989: 29-30)，現象學解構則是消極地「對那些首先必得被用到的傳統概念進行一種批判性拆解」(Heidegger 1989: 31)。按此，我們可在一特定意義上把前述《存有與時間》中有關「倫理學」的評論視為一種現象學建構，也就是視為一種從存有者——這裡是指被化約成主體的此在——來籌劃其特定存有樣式的做法。至於海德格對「倫理學」的現象學解構，則要遲至其轉折期的著作裡才有較明確的論述。他在 1935 年的演講課《形上學導論》(*Einführung in die Metaphysik*) 裡指出存有

<sup>14</sup> 「subjectism」這個術語在此源自於理查森 (William J. Richardson)，係他特別用來指稱那種基於笛卡兒式主體的形上學思維方式 (Richardson 1962: 72-73)。筆者將其譯為「主體主義」，以區別於「主觀主義」(subjectivism)。

<sup>15</sup> 海德格在《現象學之諸基本問題》中總共提出三種現象學方法，或者說現象學方法的三個基本要素，其分別是：現象學還原、現象學建構及現象學解構。他認為，這三者內容上相互隸屬，並且可說是依循著「回到事物」(zu den Sachen) 這個著名的現象學口號所發展出來的。相關詳細的明則請參見：Heidegger 1989: 28-31。



概念在哲學史裡經歷了一場退化性的意義轉變，亦即：它因為柏拉圖的緣故而逐步跟「生成」(Werden)、「表相」(Schein)、「思維」(Denken)等概念對立起來，之後又在十八世紀末再進一步與「應然」(Sollen) 截然區分開來 (Heidegger 1958: 72)。海德格認為，這最後的一步係完成於康德之手中，因為康德將自然視為存有者，以對立於定言令式 (kategorischer Imperativ)，並將後者稱為「應然」(Heidegger 1958: 151)。由於這個作為定言令式的應然必須為自身奠基，故要求其自身有一「價值」(Wert) (Heidegger 1958: 151)。這裏所謂的「價值」不是別的，正是主體思維中的一種現成存有物，也就是他在《存有與時間》中所說的：「一物之現成的諸般規定性。」(Heidegger 1993: 99) 至此，我們可推知海德格確實是一貫地將「倫理學」視為主體哲學的產物，在那裏「存有」與「應然」是截然分離的，而所謂的「道德價值」亦屬現成存有。故對他而言，「倫理學」確實從存有學來看並非是源初的。

最後，吾人還可參考海德格在 1947 年首度出版的〈論「人文主義」書信〉(Brief über den „Humanismus“) 一文。他在那裏提到：「《存有與時間》剛出版不久，就有位年青朋友問我：『您何時將寫一部倫理學呢？』」(Heidegger 1978: 349) 令人玩味的是，他並不想直接回答他何時或是否想寫出一套倫理學理論，反倒是去解構「倫理學」這個概念，以說明其跟存有學之間的關係。他並不否認，當人在茫然一籌莫展之際，是有需求去尋求某種約束性的指引、指令，以及諸般有關其應當如何靈巧過活的規則 (Heidegger 1978: 349)。只不過他並沒有興趣去找出這樣一些約束性的規則來。因為他將「倫理學」逕看作是這種約束性規則的匯集物，並且認為「對這樣一套倫理學的理想」其實是旨在「透過對其計畫暨行為整體採取一套合乎於技術的彙整之舉」，俾使將「那已被交付給大眾的技術之人」帶到一種可靠的常住狀態罷了 (Heidegger 1978: 349)。套用《存有與時間》中的術語來講，則「倫理學」不過是一套盲從於「世人」(das Man) 的規範罷了。故

吾人無需訝異，海德格隨後甚至直接將倫理學稱作柏拉圖學院裡的產物 (Heidegger 1978: 350)，亦即視為形上學的產物。按照海德格的說法，只要是在此脈絡下思考存有學與倫理學的關係，則就還是駐留在柏拉圖式形上學所管轄的疆域裡。他的這個批評無疑也適用於現代一切基於主體哲學思維的倫理學思想，包括康德式的義務倫理學及彌爾式的效益主義。我們通過上述對「倫理學」的現象學解構可知，海德格的目標很明確，就是要返回到柏拉圖時代之前的源初思想。所以他說道：「在那個時代之前的思想家既不知有某種『邏輯學』、抑或某種『倫理學』，亦不知『物理學』。然而，他們的思想卻既非無邏輯的，亦非不道德的。」(Heidegger 1978: 350)

總之，在海德格看來，倫理學作為一門證成諸道德規範的哲學學科乃是形上學衍生出來的產物。海德格之所以在《存有與時間》之後不去撰寫一部倫理學，是因為他將後者視為一套受技術控制的價值規範系統，並主張：「一切的評價——即便是在正面地評價之處——均是一種主體化。其並不是讓存有者去存有，而毋寧是讓該存有者僅僅被視為其行為之客體。」(Heidegger 1978: 345) 就跟邏輯、知識論、美學等等科學 (ἐπιστήμη) 一樣，倫理學對海德格而言亦專屬於主體哲學，已離源初思想甚遠，故可置之腦後。顯然地，海德格迄至晚期都是緣於上述理由而拒絕建立一套倫理學，以免其思想被貼上形上學之標籤。<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> 事實上，晚期海德格亦是基於同樣理由而拋棄了其早期的本真此在分析，企圖返回到此在一種更徹底的源初狀態，俾使能擺脫技術之宰制，藉以替人類確立一種人與人——以及人與物——間的自由關係，並且宣稱在此條件下仍然有一種「源初倫理學」(Heidegger 1978: 353)。唯筆者認為這種意義下的「倫理學」毋寧是建立在一種去人文主義的態度，因而非專涉於「人際」關係，從而不具一般意義理解下的人倫道德品質。正如賀菲 (Otfried Höffe) 所斷言，這種自由其實妨礙了某種道德關係 (Höffe 1993: 248ff.)。由於此一議題關乎晚期海德格哲學的理論內在發展，已超出本文擬探討的範圍，故有關這方面的細部討論須留待他處再處理。

若我們將上述海德格有關倫理學的立場跟《存有與時間》裡的價值論元素一起擺放在眼前考察，則可形成一個基礎視域，以供後續去發展出某種可能的海德格式規範倫理學。當然，前提是：吾人不可完全依照海德格自己的定義來掌握「倫理學」一詞。我們必須更廣義地來理解「倫理學」，才能在早期海德格思想整體範圍內合理地談論一種可能的倫理學理論。畢竟，前述海德格對「倫理學」的評論所反對的僅只是特定的規範倫理學而已；換言之，理論上海德格的思想並不必然需要反對一切具規範性的倫理學。再者，既然海德格承認此在於源初的生存狀態中可以有道德的，那麼去對此種源初道德狀態進行的研究理應亦能被稱呼為「倫理學」才對。

現在已知的是：早期海德格是將「倫理學」視為一套盲從於「世人」的道德規範，更還把此類規範規定為現成存有，並主張這種意義上的「倫理學」是形上學思維的產物，故不覺得有必要去建立一套基於此在之日常沈淪狀態的倫理學理論。既然如此，如果吾人還想要從早期海德格的理論推演出某種可能的倫理學的話，則就只能從存有學上更為源初的本真此在那裏著手了。只不過我們也切莫忘記，海德格在〈論「人文主義」書信〉中還再度重申：本真狀態與非本真狀態並非意指一種道德的—生存狀態上的區分 (Heidegger 1978: 329)。故這樣一套可能的海德格式規範倫理學還有必要去對以下問題再多做點說明：此在之源初存有如何可能**成為**有道德的？以及其在理論上可以容許擁有怎樣的道德品質？簡言之，接下來需對此在的源初存有進行考察，以了解其如何可能從「能在」變為「應在」(Seinsollen)。

#### 肆、此在之源初存有如何可能成為應在

「應在」在此意指：人類此在按照一特定道德價值觀去對其諸般存有可能性加以約束後，所抉擇出來的某種可能存有樣態。更簡單地

說，「應在」即是受到道德價值約束的「能在」。就此而言，「能在」是「應在」的必要條件。

儘管海德格未曾使用過「Seinsollen」（應在）一詞，亦未在《存有與時間》中談論「應然」問題，但引入「應在」這個術語能有助於進一步闡釋早期海德格的立場。首先，我們可從海德格在《形上學導論》中對存有與應然之區分的評論，推知其立場是：「存有」跟「應然」的分離在存有學上是衍生的現象，故這兩者在源初存有狀態那裡其實是無法截然二分的。應然離不開存有，因為其要求自身被實現、變成為實然的存有。其次，從海德格在〈論「人文主義」書信〉中提及「古代的源初思想並非不道德」一事來看，他無疑肯定此在之實然的源初存有**可以是有道德的**，但這並不表示其**必然是**道德的，否則他也就不需要再一次強調「本真與非本真之區分並非道德上的區分」了。綜合以上兩點，顯示海德格在「實然—應然問題」(is-ought problem)上絕非如素樸的道德自然主義者那樣極端地主張「實然的就是應然的」。不過，這也不表示他就是主張一切實然的存有樣態——不論其是本真的或是非本真的——皆為完全價值中立的。本文在第二節即已指出：在海德格的哲學思想裡，存有者依其存有樣態之源初性程度來看其實已帶有存有價值。**存有價值**跟**道德價值**係分屬不同層次上的價值論元素；前者是存有學上的評價，後者則為生存狀態上的評價，故兩者確實不容混淆。儘管如此，這兩者間仍存在一內在關係，亦即：存有價值是道德價值的必要條件。為能闡明這點，這裏再借用萊布尼茲 (Leibniz) 在《神義論》(*Theodicy*) 中區分的三種「惡」(evil) 概念來做對比。他說：「惡可從形上學、物理學及道德性上來考察。**形上惡**僅在於不完美 (imperfection)，**物理惡**在於受苦難 (suffering)，**道德惡**則在於罪 (sin)。」(Leibniz 1985: 136) 對他而言，「形上惡」是指在存有上的缺乏完善，因此凡是有限的存有者皆必然有其不足；至於有限存有者在物理上的缺陷（物理惡）和道德上的缺誤（道德惡）均是以形上惡為其條件，以其為存在之最終根據。凡是道德惡者，必為

形上惡；反之則不然。現若我們將形上惡對比於那作為源初存有之缺乏的非本真狀態，則道德惡就是那些在具體倫理情境中戕害源初存有的行為了。這個對比頗有助於吾人更清楚地理解存有價值跟道德價值之間那種層次不同、卻有所依存的結構關係。而本文訴諸「能在」與「應在」之差異即是用來表達這個價值結構關係。

現在有待回答的問題是：吾人是否有可能在這種存有價值的基礎上建立一套跟早期海德格思想相容的道德價值，以作為此在之生存狀態上的道德規範？有鑒於存有價值是以「源初性」作為評價之尺度，所以這裏首要的任務是去掌握此在之源初存有狀態的構成條件。

海德格已明確規定，唯有當存有者同時是**完整的 (ganz)** 且**本真的 (eigentlich)** 之時，其才是源初的 (Heidegger 1993: 233)。顯而易見地，僅憑日常此在之生存論分析是不足掌握其源初存有，因為此在於日常狀態中總是依照世人所提供的諸般可能性而行，以致於其首先且通常並不是向著屬己的可能性來籌畫自己、而是習慣以非本真的方式來生存著。因此，在日常此在的形式結構分析裡當然遇不到此在之**最屬己的可能性 (die eigenste Möglichkeit)**——亦即其本真狀態——，更遑論掌握其完整性。此在之完整性難以掌握，此乃是因為其作為生存是超越的 (transzendent)，對其來說總是會有某個能在尚未到來 (ausstehen)，以致於此在總是處於一種不完整狀態。不過，這並不表示日常此在的結構分析絲毫無助於完成此一任務。海德格透過分析日常此在的生存論結構，以憂慮 (Sorge)<sup>17</sup> 來統括此在存有的三個本質性環節——境遇感 (Befindlichkeit)、理解 (Verstehen) 及言談 (Re-

---

<sup>17</sup> 「Sorge」一詞在海德格的術語裡是意指人類此在的一種整體存有樣態，從某種角度來看，或可說就是融合了人類之知、情、意三種功能面。為了能表達出這種源初整體性，本文將之譯為「憂慮」，因為吾人恰可從該譯名之中文詞義分析出前述那三個功能面來。

de)——，這至少能夠在形式上揭露出此在之存有結構整體。唯要光憑此一形式性分析來掌握此在之**完整能在** (Ganzseinkönnen)，顯仍力有未逮，因為後者屬於生存狀態上的問題——亦即此在之死的問題。只要此在還未死，其存有可能性就仍未閉鎖，故也就不可能被完整把握。所以這裡除了從生存論上去剖析此在的存有結構外，還得去考察憂慮之結構如何在生存狀態上掌握此在的完整性，因而所需要探究的並非是一般而論的憂慮現象，而是憂慮的一種特殊樣態——恰恰是後者才讓此在之存有得以從非本真狀態轉變到本真狀態。這時，此在主要憂慮的就不再是日常生活中所遭遇到的世內存有者或共此在，而是此在之自我。吾人可將此種對此在自己的憂慮稱為**憂己** (Selbstsorge)，以區別於日常的另外兩個憂慮環節——**憂勞** (Besorgen) 與**憂濟** (Fürsorge)。<sup>18</sup> 這三個憂慮環節分別標示著人類此在如何與週圍世界、共在世界（社會）及自身世界相遇，並共同建構出人類此在之存有統一性。<sup>19</sup> 不過，唯有將考察的重點聚焦在憂己，才有可能再進一步去同時掌握住此在的本真性與完整性。

這種特別聚焦在憂己的憂慮樣態是當此在理解到其為向死存有 (Sein zum Tode) 之際才被特別凸顯出來的。為求能清楚分辨起見，且

<sup>18</sup> 「Besorgen」是指對「非人類此在的那些世內存有者」的憂慮，「Fürsorge」則是指對「與人類此在共在的其他人類此在」之憂慮。本文在此將「Besorgen」譯為「憂勞」，以凸顯出此種憂慮樣態是一種付出勞力以與世內存有者周旋之舉。至於「Fürsorge」，其本可相對於「憂勞」而譯為「憂心」。唯筆者為了避免此譯名可能容易讓人只注意到「Fürsorge」的「心懷擔憂」之情、而忽視其亦包含「出力相濟」之舉，故在此特以「憂濟」譯之。

<sup>19</sup> 雖然海德格在《存有與時間》裡乍看之下似乎只有談論憂勞與憂濟，並未明白提及憂己以及其跟那兩者的關係，實則早已將其義理納入其中而不再贅述。吾人只需回顧早期海德格的作品，即可看到他在《存有與時間》之前就已明確分析出這三個憂慮環節。譬如：在其 1925/26 年的演講課《邏輯：對真理的探問》中，就已明白道出：「有關此在，我們在著眼於憂慮現象時已揭示出三重結構：在世存有、與他者存有以及**關乎自我的存有**。」(Heidegger 1976: 228-229；強調記號為筆者所添加)

讓我們暫將這種樣態的憂慮稱為「本真的憂慮」。<sup>20</sup> 本真憂慮讓此在之自我得以從非本真狀態轉變為本真狀態。對於處在這種轉變過程之兩端的自我，有以下幾點需先加以澄清：(1) 此在於本真的憂慮中所是的這個自我，並非是那於日常沉淪狀態中的**世人自我 (Man-Selbst)**——亦即那依照世人意見而行的自我，更不是那進行理論認知的**形上主體**。原則上，唯有在其源初存有中的自我才可算是此在的**本真自我**；相較之下，世人自我則是喪失本真自我之意義下的「非我」(Nicht-Ich)。(2) 既然海德格主張「本真狀態」與「非本真狀態」這兩種存有樣態均是由**向來屬我性 (Jemeinigkeit)** 所規定的 (Heidegger 1993: 42f.)，因此我們既不可說「世人自我不是我自己的」，亦不可說「唯有本真的自我才能算是我自己的」。這意味著，向來屬我性只是本真狀態的構成條件之一，而非其充分條件。(3) 唯本真狀態乃是此在之**最屬己的 (eigenst)** 可能性，而這意味著：當此在的某一存有可能性為本真的時，這不僅因為它是我自己的，更還因為它是只能由我來決定而成為我自身的存有。其乃是一種唯獨只能採以第一人稱、無法假借他人之手執行的可能性。故海德格還稱本真的自我是「**特意 (eigens) 把握住的自我**」(Heidegger 1993: 129; 強調記號出自筆者)。(4) 既然非本真狀態同樣也是向來屬我的，此在在日常狀態中當然也能以第一人稱的方式來說話和行動。只不過這時那說出「我」的此在是從所憂勞的「世界」來理解自己，並將世人自我誤認為其最屬己的能在，從而逃離其本真自我。海德格認為，這時的「我」毋寧是逃避到「非我」那裡去 (Heidegger 1993: 321f.)。(5) 雖然本真狀態才是此在更源初的存有樣態，但由於此在本質上是被拋於世並依公眾意見而行，故其首先且通常是**非本真的**。這意味著此在不但常常處於非本真

---

<sup>20</sup> 對於那作為憂己的本真憂慮之生存論結構更詳細的分析，還可再參見：Tsai 2013: 109-115。

狀態中，而且縱使其一時能夠達到本真狀態亦無法永續地維持下去。只要此在之尋求源初存有的意願減弱，其就可能從本真狀態再度沉淪到非本真狀態去。

經過以上幾點的澄清，我們發覺到：此在從非本真狀態轉變到本真狀態其實是需要有某種動力去推動，否則其會傾向駐留在非本真狀態裡。根據早期海德格的思想，這個動力是起於此在直接面對其屬己的死亡。此在作為向死存有，在憂慮一己之死的時刻會湧現出一股生存論動力，推動著日常此在的世人自我去自覺地成就為本真自我。此在存有之三個本質性環節（境遇感、理解及言談）在這個本真自我上則分別表現為**驚惶失措** (Unheimlichkeit)、**欲有良知** (Gewissen-haben-wollen) 和**緘默狀態** (Verschwiegenheit)。驚惶失措是通過對屬己之死的不安而開顯出來的那種生存論上的**不在家** (Un-zuhause) 樣態，意指此在不逗留於令人安心的世人熟悉狀態 (Heidegger 1993: 189, 296)。欲有良知是此在通過良知之召喚而來的一種出類拔萃的自我籌畫，其含意是：此在在「正確地聽取該呼喚」之時了解到自己是**有所虧欠的** (schuldig)，並抉擇成為那處於驚惶失措——或說**準備不安** (Bereitschaft zur Angst)——的本真自我，令這個最屬己的能在得以自我實現 (Heidegger 1993: 287f., 296)。至於緘默狀態，則是指此在自身之生存論上的**寂靜** (Stille)，後者「剝奪掉世人知情達理的閒談之發言權」，讓此在得以恰當地理解良知的無聲之言 (Heidegger 1993: 296)。最後，海德格將本真此在的這三個存有環節統合而為一個整體開顯狀態，稱之為**決斷** (Entschlossenheit)。決斷就是本真的憂慮，即作為憂慮的此在之本真的無蔽狀態，因而也就是此在之**最源初的真理** (Heidegger 1993: 297)。相較於「決斷」這種真理，世人自我的無決斷



狀態則可稱作為此在之非真理。<sup>21</sup> 一旦此在處在決斷狀態中而決意朝向本真自我而存，其即已分判了本真狀態與非本真狀態間的存有價值，從而揭露出其抉擇存有可能性的活動已隱含一價值趨向。

海德格將「決斷」揭示為此在之本真且完整的源初存有樣態，並藉以表達那推動其從非本真狀態走向本真狀態的生存論動力。就此而言，只要此在處於決斷中，其就能達至其源初的最屬己能在。再加上前面已指出（第貳節），海德格認為：此在越是源初地存有，就越能掌握住存有之意義。這遂讓我們可以更清楚看出：海德格在探問此在之源初存有時，自始就不光是要此在從存有學暨生存論上去掌握其自身的存有結構而已，更還要求此在在生存狀態上抉擇成為那本真屬己的存有樣態，否則其將不足以達至真正的存有理解。簡言之，海德格就是將「此在之自我理解」及「此在之成為本真」這兩者視為同一件事，並且最終是去為理解存有之意義而服務。

此外，海德格對本真憂慮的分析裡還含藏著一種對於個體性概念的獨特看法。他說道：「此在**自身本真地存有**於緘默的、要求自己不安的那個決斷之源初個別化中。」(Heidegger 1993: 322) 這裡的源初個別化是指：此在面對屬己的死亡時，其在生存狀態上從世內存有者及共此在那裡撤回，並刻意聚焦在自己身上的那種孤立狀態。這時此在之「向來屬我性」由於從一般屬己的狀態進入到最屬己的狀態，故能發展出一種不同於世人自我的個體性。海德格稱這種對此在之源初存有狀態的解釋為**生存論式的唯我論** (existenzialer Solipsismus) (Heidegger 1993: 187)。

---

<sup>21</sup> 在決斷那裡，本真自我的自我開顯是透過籌畫**此時此地的實存可能性**——海德格稱之為「處境」(Situation)——以規定其仍尚未定的能在。至於世人自我則僅識得「一般局勢」(allgemeine Lage)、而非其生存狀態上的具體處境，故總是無決斷的 (Heidegger 1993: 298f.)。

需先澄清的是，這種唯我論並非一般形上學意義下的唯我論。後者的主張是：除**我**之外，不可能存在其他的存有者。然而，海德格在分析此在之存有結構時，就已承認共此在、日用物是存在的，因其在源初就是已被拋給我的，而非由我主觀意識所造。所以，海德格使用此術語其實只是意指最屬己的此在處於一種與其自身的特殊關係中。換言之，生存論式的唯我論並不否認有其他存有者的存在。此在這時只不過是刻意地從它跟其他存有者之互動關係中抽離出來，進入到一種與本真自我獨處的狀態。所以，當海德格視此時的「單獨的自我」為個別化 (Vereinzelung) 之結果時，這種個別化其實也就是孤立化 (Isolation)。海德格認為，此在唯有在此時方能獲得一種非常私密的、個別的經驗，一種不可化約成世人之平均化的、一成不變的經驗。這時，此在才取得其個體性 (Individualität)。不過，其之所以被視為一個體，主要並非因為它是形上學意義下的不可被分割者 (das Unteilbare)，而是因為其乃生存論意義下的單獨者 (das Einzelne)。<sup>22</sup> 最後，既然此在唯有在此時方能覺察到它跟自己的關係，從而聽到良知之召喚，故這種生存論式的唯我論亦可說是一種**方法上的唯我論**。<sup>23</sup> 畢

<sup>22</sup> 儘管海德格在《存有與時間》裡並未使用「個體性 (Individualität)」這個術語，但是當他說道「在此在之存有的超越性中具有最徹底的個體化 (radikalste Individuation) 之可能性與必然性」(Heidegger 1993: 38) 時，其心中所想的正是人類此在於驚惶失措中的個別化。換言之，若我們在此在詮釋學中能夠找到某種個體性概念的話，則其必當是奠基於此在的這種個別化狀態上。這種通過生存論之個別化所獲取的人類此在的「個體性」不同於傳統形上學對該術語的解釋。若是從形上學來理解「Individualität」(個體性)一詞，則其核心意義可從該詞之構詞上來說明，亦即視之為某個「in-dividuus」(不可分割的)東西。就此，其僅表明任一存有者自身的單純性，也就是說，其不能是某個由其他更小東西所構成的複雜物。然而，從生存論上來理解的「個體性」則與之大不同；這裡是在強調其生存樣態有如單獨地離群索居一般，故可稱之為「單獨者」。

<sup>23</sup> 生存論式的唯我論之所以可被稱為「方法上的唯我論」，是因為其對海德格來說只是一種用來達成理解存有之目的的手段而已。

竟海德格只是要透過這種刻意的個別化來讓此在聽到其本真自我的良知召喚之聲而已，並非真的主張本真此在是唯一實際存在的存有者。就此而言，我們不妨可將這種生存論式唯我論的個體性理解為存在哲學 (Existenzphilosophie) 意義上的個體性。<sup>24</sup>

生存論式的唯我論是針對此在之源初存有狀態提出的一套生存論解釋。它能夠說明此在作為能在此在是如何為了自身之緣故而對自己的諸般存有可能性做出限制。生存論式的唯我論所給出的這種限制基本上雖還不是道德上的約束，但這已足夠讓我們將它挪用過來當作一個初步奠基的理論，以在其上發展出一套能與其相容的倫理學。

## 伍、生存論式唯我論的倫理學

現在，我們要探問的問題以更精確的方式來表達就是：我們透過生存論式唯我論所取得的這種獨特的自我約束關係究竟能發展出怎樣的倫理學呢？

首先，我們已看到：此在是通過良知之召喚才得以告別過往的非本真狀態，並朝向最源初的可能性去存有。這是一種帶有價值觀的、

---

<sup>24</sup> 誠然如黑爾曼 (F.-W. von Herrmann) 所言，此在存有學不能被理解為雅斯培 (Jaspers) 或沙特 (Sartre) 之意義下的存在哲學，因為：(1) 後者是從主體性哲學的立場出發，而海德格所採取的此在進路恰恰是要告別主體性，而非去重新定義主體性。(2) 存在哲學並不以探問存有為其任務，而此在存有學卻是要去系統性地探問存有問題 (Herrmann 2004: 10f.)。然而，黑爾曼的論點事實上至多只意味著「吾人不可將此在存有學化約成存在哲學」，但在邏輯上並無法排除「此在存有學裡能夠包含存在哲學的某種核心要素」。既然「自我抉擇」乃是存在哲學的一項基本特徵，而海德格的個體性概念確實也基於「自我抉擇」，故我們仍可合理地單就此一特徵而以存在哲學之名來稱呼之。

統整性的生存決斷活動。<sup>25</sup> 海德格甚至說：「此在一向是從他的生存 (Existenz) 那裏來理解自己本身，亦即從他那『要或不要成為他自己』的其中一種可能性來理解自己。」(Heidegger 1993: 12) 如前已指出，海德格這裡所持的是一種存有學上的價值觀，即：此在的源初存有樣態優於其衍生存有樣態。雖然這些存有樣態都是此在的存有可能性，但其中並沒有什麼是此在必然會做出的。是唯有當此在聽從良知之呼喚而決斷成為本真的此在時，其才有可能被要求按照上述那種存有價值去行事，去在本真狀態與非本真狀態這兩種存有可能性之間做出抉擇。所以海德格對本真憂慮的生存論分析最終是在呼籲此在作出生存的抉擇，抉擇成為它真正的自己。由於這一向只能是由個別此在親自做出的抉擇，故他人無權、且也從不能替我抉擇我最屬己的存在可能性。值得注意的是，這種個人的抉擇是無法普遍化的，不能夠直接挪用到其他人的處境上，畢竟每一個抉擇都是獨一無二的，只適用於那個正決斷成為本真自我的個體。

按照海德格在《存有與時間》裡的論點，由於此在於日常狀態中總是首先且通常作為人云亦云的世人而沉淪於非本真的平均狀態裡，故尚不能說具有個體性，因為它這時僅屬茫茫大眾中無名的一員。這也意味著，世人自我其實是無法真正為自己的行為負責，畢竟它這時對海德格而言只是無從抉擇地盲目遵循世人的規範而行，就像是一般在無意識間做出的行為那樣。相反地，唯有當此在透過憂慮屬己的死亡而決斷去成就其本真的自我、去籌畫最屬己的可能性之時，其才能夠成為一個與眾不同的獨特個體，做出具有個人真正自覺意識的行為，並且真正為其所做出的選擇負責，承擔其所造成的一切後

---

<sup>25</sup> 這也就是早期海德格所說的源初意含下的詮釋學概念：一種統整地傳達實存性的方式 (Heidegger 1995: 14)。

果。「下抉擇」與「負責任」是一切倫理學理論的重要構成要素，而這兩者恰恰皆可在生存論式唯我論裡找到。

其次，若我們將「應然」理解為「為了追求更美好的生活而對諸般可能的實然生存狀態進行某種限制」，亦即理解為「將各式各樣可設想的存有可能性縮限到某個或某組特定的可能性」，而非狹義地理解成康德義務論式的道德律令，那麼此在之存在哲學意義上的自我抉擇無疑也具有此一結構。它是對此在自己的諸般存有可能性進行限制，選擇朝向其中一種較好的可能狀態去存有。這是一個從「可能性」過渡到「應然性」的生存過程。基本上，一切的倫理學理論均是在思索這個過渡之道，試圖指出一條能從諸多可能世界過渡到某個最美好的可能世界的實踐之路。而這個最美好的可能世界——不論其是指古老原始素樸的世界或是未來的理想烏托邦，其實就是一種應在。就此而言，海德格在生存論上所做出的這種本真與非本真之區分，無論如何已經提供了一種可供人用來解釋倫理學的實然與應然之分的理論框架來。不過，需強調的是：在海德格那裡，本真與非本真之分只能在形式上區分出**兩類**的可能世界，而非**兩個**可能世界。也就是說，不論是作為本真的或非本真的自我，此在此時依舊擁有諸般不同的存有可能性，以致於吾人僅可暫將之劃分成兩組集合，亦即：**本真自我的諸般可能世界**以及**非本真自我的諸般可能世界**。因此，當此在決定去做本真的自我時，其當下還只是在那兩類可能世界之間做抉擇而已，並不一定就已馬上在所抉擇的該類可能世界中進一步選擇某一特定具體的存有可能性。所以嚴格來說，這裡所講的應在還未被賦予具體的內容規定。

此外，正因為生存論式唯我論並沒有去實質規定本真此在之生存狀態上的內容，所以這裡仍留給每個此在一定程度上自由空間，讓其各自隨其意願來決定要如何具體地實現其最屬己的可能性。意志自由也是每個倫理學理論都不可或缺的。不過，海德格所理解的自由概念

跟主體哲學的理解有點不同。譬如我們在《形上學導論》中已看到，海德格不能認同康德式義務論倫理學觀點，因為後者是強迫人類此在按照事先規定的某個特定現成價值來行道德。<sup>26</sup> 儘管康德主張一切道德律令作為定言令式皆是源自人類的自我立法，所以人在此時乃是自由的。但是，照海德格的立場來看，既然作為道德律令之基礎的價值是現成的，則人類作為主體其實在此早已失去了選擇的自由——因為自我立法者是**不得不**依照已預定的價值來立法！相較之下，海德格在《存有與時間》中所呈現出來的存在主義式個體性則一直保有充分的自由。也就是說，它不但可以自由地在本真狀態及非本真狀態這兩類可能世界間做一抉擇，而且還可以在已抉擇的那類可能世界裡再進一步選擇某種特定的存有可能性，譬如說：選擇成為牧師、畫家、哲學家等等。總之，義務論倫理學的自由觀在這一點上確實是跟海德格有所不同。

再者，雖然我們已在生存論式唯我論中找到「存有價值」、「抉擇」、「負責」、「自我約束」、「自由」等這些對構成倫理學理論而言相當重要的元素，但尚還欠缺一項重要的、也是最關鍵的元素，亦即：道德價值。道德價值才是讓人得以在倫理情境中分辨出一行為究竟是否具有道德品質的關鍵所在，而這也恰恰是早期海德格所不願正面談及的概念。不過，他至少有從反面來談論其不認同的「道德價值」概念。有鑒於海德格不認同主體哲學將道德價值當成現成物的做法，所以我們需避開這類的主體性思維，從別處尋找理論資源。那麼究竟一個能跟早期海德格思想相配合的倫理學理論可以訴諸什麼樣的道德價值來作為行為的規範呢？

既然此在在其本真狀態中只專注於憂慮自己，而不是去考慮其他

---

<sup>26</sup> 有關這點，Joanna Hodge 亦有清楚地觀察到 (Hodge 1995: 203)。

存有者，則基於這種生存論式唯我論所建立起來的倫理學首先很有可能就是一套不需考慮他者的理論——這當然絕不表示其就否定了他者的存在，因為畢竟它並非形上學的唯一論。無論如何，如果我們要在早期海德格的思想系統裡談論道德性，而且其又無需牽涉到他者的話，則這顯然只能是一種非常個人化的道德性，因為它不必受公眾所約束。也正因為如此，基於此種道德性所建構的倫理學就不需去特別提供一套揚善棄惡的**普遍性**社會行為準則。為了說明這點，在此不妨借助私德 (private morality) 與公德 (public morality) 之差別來加以闡明。所謂「私德」是指在私人領域裡的個人修養、生活習慣、行事風格等等由自我所規範的品格 (character)，其既不需考慮政府或社會，亦不應受其干擾。而「公德」則是涉及到那些會影響到他人或社會的行徑，從而需要受到諸般外來附加法律之管理與規範。基本上，我們可以說海德格式的倫理學——如果真能有這樣的倫理學的話——理應只涉及私德之領域，不需去在乎公德之領域。因此，這種以私德為核心的倫理學理論，其所要回答的首要問題是「我應成為什麼樣的人」，而不是「我應做什麼行為」。就此而言，其所追求的毋寧是個人的卓越品格，也就是一般所說的「德性」(virtue)。

德性作為道德價值，亦是一種能被此在拿來自我約束的規範。此在將之奉為圭臬以自我要求，俾使自己在實踐該德性的過程中能成就出一更加美善的自我。而此在這樣一種在生存狀態上的自我修養過程，無疑也是一種從能在轉變為應在的過程。不過，並不是所有可能的德性都能在此一自我修養的過程中被選擇與實現。由於我們這裏是在生存論式唯我論的基礎上去進行考察，所以最終也只有那些在生存論上能夠跟其存有價值相容的德性才有可能被接受。

綜合以上所述，我們看到此在之源初存有是有可能在自我決斷中朝向某種應然狀態去存有，從而成為有道德的——縱使這種道德性只是私人性的。我們也看到依此所形成的道德觀必當與**義務論**有所不

同。相較之下，這樣的一種道德觀毋寧更接近於**德性倫理學**。因為後者認為真正的道德行為不是由諸般固定不變的規範性法則所決定，而應取決於有德性的行為者依照特殊情境之不同所下的判斷。再者，德性倫理學雖然主張行為者應當儘可能地去陶養諸般德性，但是它仍允許行為者各自發展其所偏好或擅長的德性。畢竟人類德性百百種，罕有能完全兼顧者；更何況縱使大多數人只能實現為數甚少的不同德性，亦不影響其藉此達至個人美好生活。正如同每一本真此在均可自行抉擇其應在之實質內容，而這內容的不同處亦無損於其之作為一本真存有。

當然，這種基於生存論式唯我論的德性論肯定不會等同於亞里斯多德的德性論。亞里斯多德在《尼可馬克倫理學》中指出，人們會去尋求自身的善，並且視之為理所當然的，不過「若沒有家政及某種政府形式，吾人自身的善亦不能存在」(1142a5-10)。換言之，亞里斯多德的德性論是主張：沒有家庭與國家這類的社群，就沒有真正個人道德上的善。反之，海德格式的德性論則是主張：個人道德上的善應獨立於社群而存。薩弗蘭斯基 (Rüdiger Safranski) 頗有洞見地評論道：「倘若海德格這位偉大的亞里斯多德詮釋者要以其本真性倫理學 (Ethik der Eigentlichkeit) 來跟公眾倫理學 (Ethik der Öffentlichkeit) 相對峙，那麼他就必須脫離亞里斯多德傳統裡的這個公眾生活之實踐倫理學。」(Safranski 1997: 190) 因為這是兩種截然不同取向的德性論。正如薩弗蘭斯基所指出的，亞里斯多德以降的整個倫理學傳統均是從那個被海德格稱為**世人 (Man)** 世界之領域出發來定義倫理上負責任的成功生活 (Safranski 1997: 191)。相反地，建立在生存論式唯我論上的倫理觀則是私人性的，一切均取決於當事人在本真狀態中抉擇要成為一個怎麼樣的人。薩弗蘭斯基說得很清楚：「海德格式的本真狀態主要涉及的確實並非那倫理上正確的善行，而是去為偉大的瞬間開啟機會，是去提升此在之強度；不過只要其也有涉及到倫理之事，則可用一句話來表達海德格在《存有與時間》裡的那些想法：去做你



想做的事，但要自己下決定，不要讓任何人替你做決定，從而卸除掉你的責任。」(Safranski 1997: 191) 這種「本真性倫理學」或許對於很多人來說是難以接受的，因為其所讚揚的德性顯然不具有義務論或效益論的信奉者所期待的那種普效性。不過，既然海德格批評這些倫理學理論皆把道德價值當成現成物，那麼這些人據以抨擊的那些論點在他眼中肯定也是同樣站不住腳的。

這種生存論式唯我論的倫理觀亦跟沙特 (Jean-Paul Sartre) 的存在主義倫理學 (existentialist ethics) 不盡相同。沙特曾在《存在主義是一種人文主義》(*L'existentialisme est un humanisme*) 中說道：「若我認為一特定行為是好的，則唯有我才能決定說它是好的，而非壞的。」(Sartre 1965: 31) 乍看之下，這似乎意味著沙特也認為道德抉擇是純私人性的。其實並不盡然。事實上，沙特主張：當一個人在決定成為他自己時，他也是為了所有人才做出該決定的，因為他不光是要為自己負責，也須為所有人負責 (Sartre 1965: 29-30)。這意味著，這個抉擇同時也是與社會大眾相關聯的。正如瓦諾克 (Mary Warnock) 曾一針見血地指出，沙特的存在主義從不能將道德問題跟政治問題截然區分開來 (Warnock 1979: 127)。這遂使得存在主義倫理學不能像生存論式的唯我論那樣僅僅停留在私領域內，單純追求個人的品德養成。

迄此，我們已釐清一條理路來談論此在詮釋學所能夠發展出來的一種倫理學。這首先是基於區分出存有狀態之源初與衍生，然後再就源初狀態區分出本真與非本真狀態。接著，有鑒於對存有意義的追求必須從本真狀態出發才能成功，所以此在抉擇本真狀態以求理解存有的那一瞬間其實即附予了本真狀態較高的價值，而其由此所成就出來的最屬己的能在狀態遂可被視作為一種應在。這種應在不受公眾價值觀之約束，而只能由此在自己決定。既然這種應在對此在而言是一種優異的能在狀態，故可視之為一種德性。這種倫理學則可被稱為生存

論式唯我論的德性倫理學。至於由此在詮釋學所能發展出來的這種倫理學究竟還具有哪些可能的特徵以及會遭遇到什麼樣的問題，則仍還有待筆者將來繼續探索。<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> 有關這方面的最近成果研究，警如有：Wilhelm Vossenkuhl 試圖將海德格對於憂慮的形式性分析跟責任概念連結起來 (Vossenkuhl 2006: 164-173)，從而可說建立出了一套憂慮倫理學。

## 參考文獻

### 中文：

- 胡賽爾 Edmund Husserl，2002，《倫理學與價值論的基本問題》*Vorlesungen über Grundfragen zur Ethik und Wertlehre*，艾四林、安仕侗譯 Trans. by AI Silin & AN Shitong，北京 [Beijing]：中國城市出版社 [China City Press]。
- 徐向東編 XU Xiangdong Ed.，2008，《美德倫理與道德要求》*Meidelunli yu daodeyaoqiu*，南京 [Nanjing]：江蘇人民出版社 [Jiangsu People's Publishing House]。
- 薩克維爾 Stephen Salkever，2007，〈當代西方實踐哲學中的新亞里斯多德主義〉*Dangdaixifang shijianzhexuezhong di xinyalisiduode zhuyi*，詹康譯 Trans. by CHAN Kang，《國立政治大學哲學學報》*NCCU Philosophical Journal*，17：1-20。
- 李明輝 LEE Minghuei，2016，〈康德論德性義務：兼論麥金泰爾對康德倫理學的批評〉*Kant on the “Duties of Virtue”— A Response to Alasdair MacIntyre’s Critique of Kant’s Ethics*，《歐美研究》*A Journal of European and American Studies*，46(2)：211-241。

### 西文：

- Aristotle. 1991. *The Nicomachean Ethics*. Trans. by David Ross. Revised by A. L. Ackrill & J. O. Urmson. Oxford / New York: Oxford

University Press.

Gadamer, Hans-Georg. 1999. *Gesammelte Werke, Bd. 3: Neuere Philosophie I*, Taschenbuchausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck.

Heidegger, Martin. 1958. *Einführung in die Metaphysik*. 2. Auflage. Tübingen: Niemeyer.

———. 1976. *Gesamtausgabe, Bd. 21: Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

———. 1978. *Wegmarken*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

———. 1989. *Gesamtausgabe, Bd. 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

———. 1993. *Sein und Zeit*. 17. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.

———. 1995. *Gesamtausgabe, Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

———. 2002. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Hrsg. Günther Neumann. Stuttgart: Reclam.

Herrmann, F.-W. v. 2004. *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*. 3. erweiterte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hodge, Joanna. 1995. *Heidegger and Ethics*. New York: Routledge.

Höffe, Otfried. 1993. *Moral als Preis der Moderne: Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1985. *Theodicy: Essays on the Goodness of*

- God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Trans. by E. M. Huggard. La Salle, Illinois: Open Court.
- Pojman, Louis P. & Fieser, James. 2017. *Ethics: Discovering Right and Wrong*. 8th edition. Boston, MA: Cengage Learning.
- Rawls, John. 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Ed. by Barbara Herman. Cambridge / London: Harvard University Press.
- Richardson, William J. 1962. Heidegger and the Problem of Thought. *Revue philosophique de Louvain*, 60: 58-78.
- Safranski, Rüdiger. 1997. *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Sartre, Jean-Paul. 1965. *Existentialism and Humanism*. Trans. by Philip Mairet. London: Methuen & Co.
- Tsai, Wei-Ding. 2013. *Die ontologische Wende der Hermeneutik: Heidegger und Gadamer*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- . 2023. The Ownmost Potentiality-for-Being as Ought-to-Be. *Kritike*, 16(3): 142-155.
- Vossenkuhl, Wilhelm. 2006. *Die Möglichkeit des Guten: Ethik im 21. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- Warnock, Mary. 1978. *Ethics since 1900*. 3rd edition. Oxford / New York / Toronto / Melbourne: Oxford University Press.

# On a kind of ethics which could be developed from early Heidegger's thought

TSAI Wei-Ding

Department of Philosophy, National Chengchi University

Address: Department of Philosophy, National Chengchi University, NO.64,  
Sec.2, ZhiNan Rd., Wenshan District, Taipei, 11605, Taiwan (R.O.C)

E-mail: [sprache@nccu.edu.tw](mailto:sprache@nccu.edu.tw)

## **Abstract**

Early Heidegger classified Dasein's possibilities of Being into authenticity and inauthenticity, and declared that there is no hierarchical difference between these two modes of Being. Nevertheless, this distinction eventually contains an ontologically conditional value judgment as follows: The more primordial is a mode of Being, the better it is, when it comes to understanding the meaning of Being. The author attempts to point out that early Heidegger's philosophy is able to develop a normative ethical theory based on this ontological value – even though he never actually did it, and even opposed to doing so. In order to complete this task, this paper first clarifies the concepts involved in this topic, and then analyzes the ontological value implicit in early Heidegger's philosophy. The third section of this paper explains how early

Heidegger regards “ethics” as a discipline under the control of subjectism through Heidegger's phenomenological method. The fourth section explains the meaning of Heidegger's so-called existential solipsism by analyzing the existential structure of the authentic Dasein. The last section points out that it is possible for us to develop a kind of virtue ethics based on this existential solipsism, although this ethical theory is different from Aristotle's and Sartre's.

**Keywords: Heidegger, ownmost potentiality-for-Being,  
primordial Being of Dasein, existential solipsism,  
ethics**

