

從良知概念來看海德格的倫理學

汪文聖

國立政治大學

前 言

本文不再從 *ethos* 的希臘文從習慣(*éthos*)到善良的風俗習慣(*êthos*)來理解倫理(Held)，不再從規範倫理回到所謂「原初倫理」的概念來定位海德格的倫理，也不再從海德格引赫拉克利特之箴言：「居留對人來說就是為神之在場而敞開的東西(*êthos anthropo daimon*)」(Heidegger 1981: 45)。而將倫理視為棲居之處。過去我以「此有」(*Dasein*)的居留性、照顧性與責任性的三種意義來顯示海德格的原初倫理學(汪文聖 2019: 188-217)。更早我曾將 *ethos* 歸屬在 *physis* 視為海德格的倫理學根本之意涵，配合著海德格說：最高意義的 *poiesis* 即是 *physis* (Heidegger 1967: 11)，從而強調他對於倫理學所談的「應然」問題在契合大自然的「實然」問題(汪文聖 2001: 4-34)。^[1] 但這裡將不再從這些觀點來探討海德格的倫理學，而嘗試以良知概念的另個視野來論述。

以良知來討論，可能和中國哲學可以做個跨文化與哲學的討論，因為良知為儒家的一個重要概念。良知在西方也出現在古希臘與近代哲學裡，故海德格的良知概念在西方哲學的歷史中也可來彼此參照。

但「良知」畢竟是漢語的概念，它有自己的出處與意義脈絡。轉譯為漢

January 31, 2023 收到稿件／May 26, 2023 接受刊登

《中山人文學報》no.55 (July 2023): 83-101

§ 汪文聖，德國曼茲大學哲學系博士，現為國立政治大學哲學系退休暨兼任教授。Email: wswang@nccu.edu.tw

字「良知」的西方概念不論是 *conscience* 或 *Gewissen*，亦有各自的出處與意義脈絡。但是否可就各自的意義脈絡來做跨文化的比較或討論，乃至去尋獲是否有具普世性的良知意義呢？

出自《孟子盡心篇》的良知，是在這樣的脈絡展現的：「人之所不學而能者，其良能也，所不慮而知者，其良知也。」後來在王陽明《傳習錄》裡是這樣說的：「心者身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。」

「夫良知即是道，良知之在人心，不但聖賢，雖常人亦無不如此。若無有物慾牽蔽，但循著良知發用流行將去，即無不是道。」另外，《孟子公孫丑上》提出的四端說，雖在以「人皆有不忍人之心」而強調人性之善，但四端實則進一步分析出良知的內涵有惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，它們分別為仁、義、禮、智的端緒。「良知」在這些脈絡下，指的較是從字面來看的意義，即「本來就在那裡的知」，包括分析出的內容也是本來就在那裡。這表示「應然」的事已在人身上具有發動的來源，人本身似乎無法去問為什麼？這是以前牟宗三回憶熊十力與馮友蘭針對良知為自證而非論證之假設所爭辯之處（牟宗三 136）。我認為在這種良知的瞭解下，倒近乎海德格將倫理去契合大自然的「實然」。這樣也可解釋，為何一些學者討論「四端」說時，認為四端不只是出發點，卻是已具有行為能力的條件。^[2]換言之，當學者進而以「知行本體」說強調王陽明知行合一、即知即行，且根據「牟宗三定位儒家心學之『心』是『即存有即活動』」時^[3]，若我們將王陽明的「知」從海德格的存有論層次來理解，就可理解一如海德格對於 *physis* 所說明的一在大自然湧現的狀態之下，才有「沛然莫之能禦也」的行動。難道漢語裡的「良知」概念僅限於類似於海德格將倫理歸為自然之道的脈絡，如果我們對之做跨文化比較的話？

本文即要指出良知在海德格有著別具一格的意義，而這個意義一方面可和西方傳統的良知概念對照參看，另一方面可以揭示儒家的良知概念可能有同樣的蘊義。

壹、良知為來自「判官」的聲音

以良知為一種「判官」的聲音，這樣的說法對我們並不陌生，也不難理解。漢娜鄂蘭(Hannah Arendt)對此有著清楚的論述，她同時提醒了我們，良

知概念已出自古希臘哲學。

這是源自蘇格拉底的自我對話，從市集與他人的對話後回家，面對的是另個自我，他在檢驗自己是否一路走來始終如一。鑒於此，蘇格拉底要求的寧願自我與他人不一致，也不要與自己不一致，就是鄂蘭以為西方傳統的良知概念的起源。她並認為莎士比亞在《理察三世》的描寫兇手憎恨自己的對話，之後有所謂的「自然之光」(*lumen natural*)或康德的實踐理性，皆可稱為「良知」，而與之區別的即有如上帝的聲音(Arendt 1976: 188-190)。乍看之下，康德的道德無上命令「你應該……」似乎和自我對話無關。但鄂蘭提出「你應該……」後面是跟著「否則……」的命題，表示若不做的話，就會被自己所責備、鄙視，良知是來自自己作為判官的聲音(Arendt 1954: 77-78)。

我這裡將良知從「本來就在那裡的知」往作為自己的「判官」的意義強調出來，這樣就可以對於自己之不能始終如一發出責備之聲。所謂的「自責」是自己要求自己的言行一致，而若不能一致，即從缺乏一致的感受中出現要求一致的動機，希臘以來 *steresis* 作為上達充實為善的動力^[4]，是為我對於「良知」進一步開展的意涵：在「匱乏」處體認到去充實為善的要求。

在儒家哲學裡雖沒有直接將「匱乏」和「良知」兩邊的意涵相連，但孟子所云：「人皆有不忍人之心」、「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」等等語句，豈不表示因為某某匱乏的或即將匱乏的引發了動機，而做出了去充滿匱乏的作為？從另個角度而言，這是若不去做，否則讓我不忍或有所恐懼，故所謂的惻隱之心不只是同情的意思，更表示因為有所匱乏而心生不忍。當然這裡指的匱乏某某不再是前面蘇格拉底所訴求的自我的一致性，而更是自我與他人、他人與他人之間的和諧一致。

其實在這裡我們已從蘇格拉底式的良知進展到鄂蘭所發展的從私領域到公領域的良知了。此外，訴求自己一致不矛盾所導致的匱乏感只讓自己避免為惡，但尚不足以讓整個社群免於受害的威脅；若更訴求自我與他人、他人與他人之間的和諧一致，就可有效產生積極行善的動機。

相應於此，儒家的良知概念可能有的匱乏意涵在唐君毅那裡有個說法：首先他提出「把世界放在我之內看」、「我與世界之合一」的訴求，而當世界「其中有一矛盾衝突的問題未解決，即我之自己之心中有一分裂，有一痛苦」時，「我（……）必求融合此分裂與痛苦，我即（……）不能不求我的

世界中一切矛盾衝突的問題之解決，而使我去抱一公的志願，去從事一公的事業」（唐君毅 91-94）。

故匱乏與良知的關係，見於中西方哲學與公私領域裡，對於個人自己與他人之間的和諧一致的訴求未能達成，以致匱乏感推動著自我去充實。今匱乏與良知的關係如何在海德格的倫理學也扮演著重要的角色？

貳、從「大地存有」來看良知

前面我曾將「知行本體」說從海德格的存有論來瞭解，我們要知道他的基礎存有論是在一般已區分的知、情、意之前的狀態。當我們每個人被「寓居於世」的「此有」所指稱，他（她）在《存有與時間》被「現身情境」、「理解」、「詮釋」、「言說」、「陳述」等所謂的「存在性徵」(Existenzialien)，而非為海德格特別區隔開的「範疇」所刻劃(Heidegger 1979: 44)，就顯示這個「此有」的層次已較用「範疇」作為核心來討論的認識論更為根本。對「此有」刻劃的「存在性徵」是認識論層次之前的人存在的本質結構。

呂格爾在《詮釋理論》(Interpretation Theory) (Ricoeur)對於從言說、書寫、詮釋到象徵的開展序列也是在論述從存有論到認識論的進程。余德慧一方面參照這樣的開展序列，另一方面循著根據海德格晚期在《藝術作品的起源》提出的「大地」與「世界」兩概念(Heidegger 1980: 28-41)，強調了「大地存有」與「文化世界」兩概念（余德慧 21-22）。前者指的是人在言說前的生命活水湧現之深淵(Abgrund; abyss)^[5]處，後者是語言成形後構成知識與文化的領域。海德格在《藝術作品的起源》所說的「大地」與「世界」表示的亦一個是素樸的質料，另一個是受規約的形式。語言是形式化的東西，它本是在無以依恃的深淵所依賴的憑靠，但一旦形式化後的語言以及後續造成的知識易造成文化形態的僵化。「大地存有」與「文化世界」兩者需彼此藉著還原與構成的來回與漸進的方式，讓人類生活得以在安定中保有生命力。它們各自一是隸屬於人根本的存有層次，另一是屬於在存有論層次之上漸次構成的認識論層次。其實在《存有與時間》中雖然沒有出現「大地」與「世界」的對立概念，但「存在性徵」所呈現的即是從存有論漸往認識論發展的步驟，故海德格分別在二十與三十年代的思想並未有多大的差別。^[6]這裡提出的存有論與認識論和我要討論的良知有何關係呢？

海德格區分存在性的(existenzial)與流俗的(vulgär)良知(Heidegger 1979: 289)，存在性表示屬於人的存有論，流俗並非由存有論，而是由認識論的立場來瞭解的。但據海德格的論述：認識論乃建立在主體確定性為基礎之上，建立在人與物之間片面關係的認識論，不過是人與物之間整體關係的存有論所抽象分析出來的一個立場，確定性的德文 *Gewißheit* 和良知的德文 *Gewissen* 有著微妙的關係，以確定性為訴求的認識論要以良知為訴求的存有論為根基；我們要問：流俗的良知是否真為良知？若以認識論來瞭解的，根本上仍以確定性為基礎來談論的良知，是否就非存有論所界定的嚴格意義的良知呢？

如果我們將有所匱乏而對之充實的訴求視為包括流俗良知的廣義的良知，那麼認識論來瞭解的良知也有匱乏可言之處。的確如海德格所說的，流俗的良知也關連著匱乏或罪責(*Schuld*)兩概念，但所虧欠或所疚責的良知體驗(*Erlebnisse*)是在行為完成或未完成之後所浮現出來的，對此我們常以良心有愧(*das schlechte Gewissen*)來表示(Heidegger 1979: 291)。我認為這裡重要的是，首先，良心有愧是譬如因為我侵佔了他人的財產或是傷害了他人，我並未償還，從而對於他人向自己的物質與倫理方面的要求有所虧欠/匱乏所致(Heidegger 1979: 282)；其次，我的匱乏感是基於對於過去發生事件的回憶，所虧欠的是現成的事物(Heidegger 1979: 290-291)。

對於現成的或是基於回憶的所造成的虧欠或是匱乏感，常訴諸於法律來補償，而法律是鑒於法律條文來起訴與判刑，時而參照非成文法中的習慣、道德與判例。久而久之，人與人的虧欠與補償關係也訴諸於、甚至寄託於法律的判定。故當我本為虧欠他人而感良心有愧時，卻因譬如一位高明的律師的辯護而被判定無罪，而致我也成為良心無愧(*das gute Gewissen*)。這樣對於匱乏的補償，我稱之為外在因素作為良知的判定。除了法律，他人對於我的評斷所構成的毀或譽，也成了良知有愧或無愧的依恃。這些對於鄂蘭來說是訴諸於公共領域所開展出的良知，是對於傳統只安於自我一致的良知的突破。因為訴求於我與他人、他人與他人的和諧一致的匱乏，所導致的去充實的動機，是鄂蘭要強調的良知概念，這也不再是自我的對話，而是他人對於自我的訴求是否顯現於外的評斷，顯現於外才是實在的(*real*)。反之，傳統的良知是自證的，但非實在的。但這訴諸於外在的良知概念，必須要從傳統的、

內在的良知汲取生命的活水，才能再三接受外在對我的評斷，進而修正自我的言行，以謀求從外在來看的理想的實在的良知。

當海德格說：若人們自認為「良心無愧」，且向外宣告自己是善良的人，不論「過去（以為）它來自上帝權能的流出」或目前在基於外在的評斷下，將之充作無愧的藉口，從而良心成為「偽善的奴僕」(Heidegger 1979: 291)，這些皆被我視為已失去從「大地存有」的層次來看的良知，從而只片面地從「文化世界」的層次來對良知做評斷。

存有論的良知要從「大地存有」的層次來理解。大地雖賦予人生命的活水，但也是人生死爭戰的場所。記得海德格描述梵谷畫的「婦農鞋」：農鞋作為婦人倚靠生存的器具，穿著它從日出到日落，歷經從生到死，農鞋將婦人置入大地無聲無息的召喚之中(Heidegger 1980: 19)^[7]。既然「匱乏」與「充實」的感受與訴求是良知的廣義，那麼存有論所界定的嚴格意義的良知所匱乏的從而訴求充實的是什麼？《存有與時間》即在對此問題提出答案，我也試著從這個視角來看海德格的倫理學。

參、海德格的存有論良知

在與對象的整體性遭逢，在整個世界中寓居的此有，從出生到死亡，似乎表示其整體性。海德格對於此有整體性的把握作為他討論死亡的出發點，這含有什麼意義？匱乏與充實也扣著對於整體是否能把握作為依據。但問題還是對整體把握的意義是什麼？而真正的整體性是什麼？

我認為問題的出發點是如我們常會問人生的意義是什麼？或如康德所問的：「我能夠知道什麼？我應當做什麼？我可以希望什麼？」(Kant 1976: 728 (A805))。康德有康德的答法，海德格的回答是整個我所寓居的世界要以此有為目的，而非手段，我對於他人作為此有也應做一樣的考量。因此就有世界以此有為「所本」(Worin; wherein)，而此有以世界為「所向」(Woraufhin; that for which)(Heidegger 1979: 86)的說法。海德格先以牽掛(Sorge; care)來把握此有的整體，這是存有論的概念，且以存有論的立場所把握此有，而非認識論的。但要逐步去把握此有的何去何從，就要從牽掛一般的論述，也就是對於此有的本真與非本真性做一般的闡釋，繼續對於本真性如何實現做具體的說明，當然這裡不是以論證的方法，而是以「證成」(Bezeugung; attestation)

的方式在論述(Heidegger 1979: 267)。

海德格鑒於人生意義而提出的對於此有整體把握的問題，似乎是涵蓋了康德提出的三大問題。如果康德分解成三大批判來分別對之回應，那麼海德格將它們從基礎存有論來回應，呼應我在前面所強調的：基礎存有論更能從大地存有的層次來討論，而康德的三大批判仍不免處於文化世界的層次在論述。

康德沒有從死亡的議題來切入討論，海德格卻視之為核心問題，這固然和牽掛延伸到對於死亡的畏懼有關，但若將死亡視為康德要問的：我能知道它什麼？面對死亡我應當做什麼？以及我有什麼希望？似乎海德格正循著這幾個方向在回答，但是本著基礎存有論以及證成方式來處理。

他說死亡是自己的事，死亡不是直接體驗的，而是「往死亡存有」(Sein zum Tode; Being towards death) (Heidegger 1979: 234)的事，且死亡是讓其他可能性不可能的最屬己的可能性，以至於和世界其他人事物是不相關的，也不能為其他可能性所逾越(Heidegger 1979: 250)。這些皆屬於「我能知道什麼？」的事。

康德的問題「應當做什麼？」是和我要說的良知問題息息相關的，海德格討論「應當」卻是和「事實性」相提並論的，這是對於「實然」和「應然」問題二分的突破，因海德格對於它們的討論畢竟是在一般區分理論與實踐、實然和應然之前的基礎存有論層次上所為的。這在牽掛來把握此有的整體性時即已見其端倪，從被拋、沉淪的事實性激勵出投企的可能性，這裡已呈現了從實然描述的(descriptive)問題被轉化為應然指示的(prescriptive)問題(Joós 182)。[8]而在針對於死亡的問題時，實然更被刻劃為與良知問題相關的罪責與匱乏等的實際感受。

按照《存有與時間》之後《何謂形上學？》的進一步闡釋，對死亡畏懼是此有對於原先多建立在由文化世界網絡發展的人際關係作為生活依靠的瓦解，從而產生彷彿漂浮於空中，以致整個世界溜滑而去的感受(Heidegger 1986: 32)。對死亡畏懼就可產生對於匱乏的自覺，這是匱乏於無畏無懼的自覺。由之自己產生了罪責：為何自己仍封閉在被拋擲的沉淪中，即便有著向未來投企的可能，但仍抵擋不住往死亡存有所導致的虛無？這即被海德格稱為最屬己的(eigenstes)罪責存有(Schuldigsein; Being-guilt) (Heidegger

1979:288) ?

良知若是一種聲音，那麼過去說的要求自我一致的自我對話，或要求與他人、他人與他人的和諧一致，以及世界裡不致矛盾分裂，這個要求皆可成為良知之聲。對海德格而言，良知的召喚是和牽掛的問題息息相關的，涉及的是誰在召喚與被召喚的是誰。海德格有時用「它」(es; it)表示召喚者，但又直接說召喚者是此有本身^[9]。被召喚的也是此有，但這應該是屬於「常人」(das Man) 的此有(Heidegger 1979: 273, 276, 277)。常人先被海德格刻劃為人云亦云、好奇，與模稜兩可(Heidegger 1979: 167-175)；但更根本的是，就牽掛的結構來看，被拋、沉淪與投企三個環節本應連結在一起，雖上述所刻劃的常人是海德格就沉淪而言，但常人更根本在於此有逃離了被拋性（以及沉淪性），往自認為的自由解脫而去。這時此有並非真正走向投企之路，因為投企要和被拋與沉淪所在的「無家可歸/深淵性」(Unheimlichkeit)連結起來，故一味地逃離這個「無家可歸性」，才是真正的「常人」(Heidegger 1979: 276)。相反的，在深淵裡即根本地處在對死亡的畏懼中，它開啟了被拋的此有面對世界的虛無，從而面對最屬己的存有可能。

在《存有與時間》，常人被召喚往最屬己的存有可能，指的是最屬己的罪責存有。當常人被召喚而開啟到面對世界的虛無前，並未明顯如在《何謂形上學？》中所示的：「在此有的虛無中，整體的存有者就其最屬己的可能性而言，也就是在有限的方式下，回到了自身」(Heidegger 1986: 40)。當海德格將召喚的問題連結到良知概念，而主要是將此有「對召喚的理解」(Anrufverstehen)視為「願有良知」(Gewissen-haben-wollen) (Heidegger 1979: 288)，從而此有開啟—但經過畏懼的現身情境、往最屬己的罪責存有理解、沈默的言語—而成為「決斷」(Entschlossenheit)之舉時(Heidegger 1979: 296-297)，最終所訴求的仍是罪責存有，而非在《何謂形上學？》訴求的直接可說是存有的開顯，雖然存有就其本質言是有限的(Heidegger 1986: 40)。但回到之前所說的，良知曾是對於自我一致性的要求，對於自我與他人、他人與他人和諧一致，以及對於世界中沒有矛盾衝突的要求，現在海德格的良知所訴求的究是什麼？只是罪責存有而已或是存有開顯？在《存有與時間》也有可能是後者嗎？

我以為這和海德格對於誰是召喚者的說法有點歧義有關，但從下面這些

論述，可找到真正的召喚者是誰，也可解決良知最終訴求的是什麼的疑慮。

肆、存有作為良知的召喚者

前面說過，召喚者是此有，被召喚的也是此有。後者是常人的此有，這比較明確，但前者是在哪種狀態開始召喚自身？難道此有有個分裂的自我狀態而可對自己召喚？但這又為何以「它」來表示召喚者？是在此有中有個「它者」嗎？海德格用字遣詞中出現：

理解地讓自己往可能性做的前召喚將此有為了召喚的自由敞開包含在其自身。(Das verstehende Sichvorrufenlassen auf diese Möglichkeit schließt in sich das *Freiwerden* des Daseins für den Ruf.) (Heidegger 1979: 287)

他又視此為：

對於可能被召喚的準備 (die Bereitschaft für das Angerufenwerdenkönnen)。 (Heidegger 1979: 287)

更值得注意的是：

此有在理解召喚中聽從它的最屬己的存在可能性，它已選擇了自己。(Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit*. Es hat sich selbst gewählt.) (Heidegger 1979: 287)

稍後他並說：

被選擇的是有良知，而有良知是為最屬己的罪責存有的自由敞開。(Gewählt ist das Gewissen-*haben* als Freisein für das eigenste Schuldigsein.) (Heidegger 1979: 288)

我們可以從這裡的表達瞭解到：讓召喚或被召喚是必須自己向召喚自由地敞開，如此才能聽從於最屬己的存有可能性，聽從與否是自己的選擇，要敞開的仍是最屬己的罪責存有。我們可直接表示為，此有要讓出的是讓罪責存有顯現出來。這有如儒家所說的「不安」，有個求得安心的訴求於內心，

《論語陽貨》中的「汝安則爲之」則表示罪責存有有沒有顯現。因此此有在為罪責存有自由敞開的態度下讓罪責存有向此有召喚，這時此有已從和深淵性切割的常人因為敞開而做了選擇，而對罪責存有的召喚開始聽從，並且對此召喚有所理解。這時此有願有良知，前提是能自由敞開於罪責，沒有對它刻意的避開或忘卻，「有」良知起自於「讓」罪責顯現，但罪責存有正表示所匱乏的是在《何謂形上學？》所直言的存有開顯。召喚者固然是此有本身，但更仔細言是已屬本己的罪責存有，甚至存在可能性所蘊含的存有本身。無怪乎海德格以召喚者為「它」。

因為《何謂形上學？》要闡明何謂真正的形上學，故要從此有在畏懼的虛無中來談往存有開啟的超越活動。形上的 meta 即是超越存有者之如是作為存有者(das Seiende als solches)之上(Heidegger 1986: 38)，進一步往存有的開顯邁進。我們再引用更明確的說法：

存有與虛無隸屬在一起(……)，因為存有自身在本質上是有限的，並且只是在被堅持至虛無的此有的超越中開顯自身。(Sein und Nichts gehören zusammen (……), weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.) (Heidegger 1986: 40)

故即便在《何謂形上學？》以「形上學」的重構為主旨，而直言以存有的開顯為訴求，但仍不像傳統形上學一樣的去談抽象、無限的存有，而將存有視為與虛無在一起，且具有有限的特性。

如果罪責存有是因為存有開顯的匱乏而感到罪責，那麼這不是因為自我一致、自我與他人以及他人與他人和諧一致、世界與我合一的匱乏，這也不是單單的私領域所談的可自我滿足的倫理道德、公領域更要求的公平正義和樂、甚至世界大同的理想等等的匱乏，它指的會是哪種匱乏呢？我們以良知概念來討論海德格的倫理學，最後要就存有的匱乏對人類應當以及希望之路是什麼表示一些看法。

良知由羞恥往敬畏的發展——代結語

蘇格拉底所立下傳統的良知概念，以自我一致為要求，若未能達到而產生了自我譴責，這在古希臘稱為 aischune，這是對於所作所為產生的「回顧

的」(retrospective) 羞恥。而一般人亦會對於未來尚未去做的事，深怕會達到自我不一致的要求，而出現稱為 *aidos* 的「前瞻的」(prospective) 羞恥(Higgins 4)。前瞻性的也是防衛性的羞恥其實含有著一種畏怯或敬畏的意涵，所謂在面對未來的事情發生前有一種「如臨深淵，如履薄冰」的感受。康德說的對於道德律的敬重，亦類似這種前瞻性的羞恥。

鄂蘭所開展的良知概念，要求自我與他者、他人與他人的和諧一致。這不只是內存於心的要求，更訴求於世界是否真能呈現這樣的和諧一致，故在乎傳統的良知是否外顯於世界而成為實在的(real)(Arendt 1976: 184-185)。因而個人外顯的言行在世界裡彼此檢驗，這也造成過去亞里斯多德在政治領域裡，以及對此承續的鄂蘭針對公共領域皆以榮譽(honor, glory)為重(Aristotle 2004: 8-9 (1095b 15-1096a 10); Arendt 1958: 77)。由於這種榮譽是建立在事功的成就之上，而能力未逮所負的政治責任亦產生當事人的羞恥感，但它和所關聯的訴求自己與他人的和諧一致的良知，皆屬於從世界外部來看的。

但一方面我要強調，從內在與外部來看的良知必須互相補充，與之相應的道德責任與政治責任必須兼顧。另一方面，建立事功謀求榮譽，關乎外在之善的考量，也關乎運氣的問題(Aristotle 2004: 95-96 (1124a 12-1124b 7))。因而對於不能掌控的運氣，就成了對之敬畏的對象。我們常說「謀事在人，成事在天」，對於天命就有著敬畏之心，也漸去養成承擔與接受的態度。

海德格的良知是在深淵、罪責、虛無感中對於存有開顯的訴求。如果存有與虛無的互屬是海德格哲學的核心思想，那麼從作為每個人存有的此有、往死亡存有、罪責存有等，皆是在人的角度看其中虛無中的存有或存有中的虛無。至於大地存有、存有命運等乃是從存有的角度看其中存有與虛無的互屬關係。當人參與了大地存有與存有命運的作為，或許是為了對於虛無的克服，從而產生了藝術、科技、政治、宗教等等並締造了文化世界。但文化世界裡所呈現的悲劇的戲劇與文學，是對於人參與存有時始終陷於虛無的寫照，因而逼促人們從處於表面的自由，以致可能僵化的文化世界再回頭察覺不可逃避的深淵與虛無。這根本上出於對於悲劇所提醒的、始終揮之不去的存有命運抱持著敬畏之情。

在《存有與時間》裡，海德格批評的流俗的良知是基於文化世界所建立標準的匱乏與罪責感而論，他欲闡發的存在性良知顯然深植於大地存有，其

中深淵性所表示的虛無是罪責的根源，人在這裡已面對了存有的命運，人要如何與之相處，人對之敬畏而漸將己身嵌入存有的本有/本然(Ereignis)處(Heidegger 1967: 32)，應該是海德格所感於人被召喚的良知。顯然從良知來看的海德格倫理學與他所揭示的形上學連接在一起。但從形上學發展的歷史來看，「道德底形上學」(die Metaphysik der Sitten; the Metaphysics of Morals)是漸次從宇宙論、存有論發展出來的，這是去追問人之所以為人的存有問題，而海德格正是在同樣的理念下，但對於形上學本身重新建構，從而也建立了嶄新的倫理學。^[10]

如果海德格所關注的此有與存有連結，類比於儒家的人性與天道的連結，兩者倫理學皆具有著形上學的意涵。或許正因為如此兩者並不將公共領域的問題置於核心的地位，這就激起後人鑒於他們的侷限，繼續發展出良知作為公共領域中自我與他人、他人與他人的和諧一致的訴求。

註 釋

1. 審查意見中有質疑：poiesis 是指人將某東西產生、帶出來，physis 是指自然將自己產生、帶出來，前者以後者為最高意義，可否說倫理學的應然需配合大自然的實然呢？其實這樣的質問是站在傳統知情意三分的立場來質問，海德格這句話是站在三分之前的存有情境或存有論的立場而立論。另外，審查意見也有此主張：techné(技術)亦用以指稱 poiesis，而技術的本質在於真理的 Ereignis，並問這個存有的 Ereignis 是否即是 physis？首先，本文代結語即就〈科技問題〉(“Die Frage nach der Technik”)文本指出人對存有命運的敬畏漸將己身嵌入存有的本有/本然(Ereignis)處(Heidegger 1967: 32)。其次，我以為當海德格例如在《形上學導論》說對於希臘人來說存有即是 physis (Heidegger 1996: 17)，雖然希臘人並未如《存有與時間》從人的此有去揭示存有(physis)，但當只就存有本身的顯示而言，我們可以說存有的 Ereignis 就是 physis 的自行發生。
2. 如賴柯助〈王陽明良知內在論的建構定位：以「知行合一」說為核心〉對於之前學者的討論做了很好的整理(1-66)。李明輝〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉(199-231)，以及林月惠〈陽明與陽明後學的良知概念：從耿寧《論王陽明良知概念的演變及其雙義性》談起〉(3-22)，以及相關的耿寧〈論王陽明良知概念的演變及其雙義性〉(71-92)等等。
3. 如賴柯助，頁 49。
4. 如亞里斯多德的《形上學》將原先作為萬物原因(aitia)的質料因與形式

因再加上了「匱乏」為第三個因，讓質料所潛在且匱乏的形式就有個動力能實現出來。見 Aristotle (1999)，頁 1069b 34。

5. 「深淵」之詞在本文多次出現，它是具體地對於「大地存有」的指稱，本身是無名的、像謎一般的，其抽象名詞表以深淵性，後來我又以「無家可歸性」(Unheimlichkeit)表示，意味著尚未以語言來作為這始終流動、湧現的大地存有之憑靠的狀態。這也突顯晚期海德格的名言：「語言是存有之家」的意義，因為尚未能以語言表達的大地存有正是「無家可歸」的。但語言一旦成為存有之家，卻要注意語言是否會造成原先具活水湧現的生命定型與僵化。
6. 在此也回答了審查意見中提出的，將晚期的「大地」與「世界」概念挪用到早期的思想是否適當的問題。
7. 審查意見中有針對本文就《存有與時間》中的召喚概念時而指的是存有的召喚，就如晚期這裡說的一樣，故建議：「欲將呼喚者連結到存有本身或海德格後期哲學的存有的聲音，建議從呼喚者是『無家可歸的無聲狀態 (Lautlosigkeit)』(Heidegger 1979: 296)著手」。這是在《存有與時間》裡找到與晚期明顯地以存有為召喚者雷同的直接證據。在此對此審查意見的補充致謝。
8. 審查意見中有對此質疑：為何「可能性」即與「應然」相關連呢？此意見即忽視一般二分的「實然」與「應然」要立基於「基礎存有論」之上來立論。這裡從實然描述的問題轉化為應然指示的說法，就呼應我說的事實性所投企的可能性具有一種「應然」的意涵。
9. 首先我們讀到：「召喚正好不是也永遠不是從我們自己來看的既非計畫又非準備，也非意志地執行。『它』召喚，對反著期待甚至對反著意志。另一方面召喚無疑地不來自和我一起在世的他者。」“Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. ‚Es‘ ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich (Heidegger 1979: 275); 其次：「良知顯示自身為牽掛的召喚：召喚者是在被拋中（已經在……之中）對於其存有有可能畏懼著的此有」“Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in…) um sein Sein-können” (Heidegger 1979: 277).
10. 海德格是在實然（事實性）與應然（可能性）的互屬之下，在人在深淵的虛無中讓存有做出開顯（其中包括作為良知的存有的召喚），但尚未脫離深淵。這或許是他對人抱持的「希望」。而我們在問到人之之所以為人的存有問題中，卻可呼應康德在《實用觀點的人類學》(Kant 2000)觀點的所提的第四個問題：「人是什麼？」審查意見中有質疑海德格是否建立了倫理學，或毋寧只說有倫理的思想即可？我在這裡企圖從「道德底形上學」的系譜來看海德格所可能建立的一種嶄新的倫理學。

徵引文獻

- Arendt, Hannah (1954) "Concern with Politics in Recent European Political Thought." (Library of Congress, Washington), Box 63, 77-78. Address. Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, 1923-1975; Essays and lectures.
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press), 77.
- Arendt, Hannah (1976) *The Life of the Mind: Thinking*, vol. 1 (San Diego: Harcourt), 188-190.
- Aristotle (1999) *Aristotle's Metaphysics*. Trans. Joe Sachs (Santa Fe, NM: Green Lion Press), 1069b 34.
- Aristotle (2004) *The Nicomachean Ethics*. Trans. J.A.K. Thomson (London: Penguin Classics).
- Heidegger, Martin (1967) "Die Frage nach der Technik." *Vorträge und Aufsätze, Teil I* (Tübingen: Neske), 5-36.
- Heidegger, Martin (1979) *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer).
- Heidegger, Martin (1980) "Der Ursprung des Kunstwerkes" [1950]. *Holzwege* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann), 1-72.
- Heidegger, Martin (1981) *Über den Humanismus* [1949] (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (1986) *Was ist Metaphysik?* [1969] (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (1996) *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Niemeyer).
- Held, Klaus (2004) "Power of Judgment and Ethos." Phenomenology of the Political World, 20-21 Oct., National Chengchi University, Taipei. Address.
- Higgins, Nicholas (2015) "Shame on You: The Virtuous Use of Shame in Aristotle's *Nicomachean Ethics*." *Expositions* 9.2: 1-15.
- Joós, Ernest (1991) *Dialogue with Heidegger on Values: Ethics for Times of Crisis* (New York: Peter Lang), 182.
- Kant, Immanuel (1976) *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner Verlag), 728 (A805).
- Kant, Immanuel (2000) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Ed. Reinhard Brandt (Hamburg: Felix Meiner Verlag), 295.
- 耿寧(1995)〈論王陽明良知概念的演變及其雙義性〉《鵝湖學誌》15(Dec.): 71-92。

- 賴柯助(2020)〈王陽明良知內在論的建構定位：以「知行合一」說為核心〉《國立政治大學哲學學報》no. 44 (July): 1-66。
- 李明輝(2018)〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉《儒家與康德》。增訂版（臺北：聯經），199-231。
- 林月惠(2014)〈陽明與陽明後學の良知概念：從耿寧《論王陽明良知概念的演變及其雙義性》談起〉《哲學分析》5.4: 3-22。
- 牟宗三(1971)《生命的學問》[1970]（臺北：三民書局），136。
- Ricoeur, Paul (1976) *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, Texas: Texas Christian University Press).
- 唐君毅(1996)《人生之體驗續編》。〔唐君毅全集〕，卷三之一（臺北：臺灣學生書局），91-94。
- 汪文聖(2001)〈醫護倫理之存有論基礎初探：從海德格走向優納斯〉《醫護倫理與現象學》專刊。《哲學雜誌》no. 37 (Nov.): 4-34。
- 汪文聖(2019)《現象學作為一種實踐哲學：胡塞爾、海德格、鄂蘭的倫理、政治與宗教哲學》（臺北：聯經出版社），188-217。
- 耿寧(1995)〈論王陽明良知概念的演變及其雙義性〉《鵝湖學誌》no. 15(Dec.): 71-92。
- 王陽明(2021)《傳習錄》（臺北：萬卷樓出版公司）。
- 余德慧(1998)《詮釋現象心理學》（臺北：會形文化事業有限公司），21-22。
- 朱熹(1995)《四書集注》（臺北：世界書局）。

Works Cited

- Arendt, Hannah (1954) "Concern with Politics in Recent European Political Thought." (Library of Congress, Washington), Box 63, 77-78. Address. Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, 1923-1975; Essays and lectures.
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press), 77.
- Arendt, Hannah (1976) *The Life of the Mind: Thinking*, vol. 1 (San Diego: Harcourt), 188-190.
- Aristotle (1999) *Aristotle's Metaphysics*. Trans. Joe Sachs (Santa Fe, NM: Green Lion Press), 1069b 34.
- Aristotle (2004) *The Nicomachean Ethics*. Trans. J.A.K. Thomson (London: Penguin Classics).

- Heidegger, Martin (1967) "Die Frage nach der Technik." *Vorträge und Aufsätze, Teil I* (Tübingen: Neske): 5-36.
- Heidegger, Martin (1979) *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer).
- Heidegger, Martin (1980) "Der Ursprung des Kunstwerkes" [1950]. *Holzwege* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann), 1-72.
- Heidegger, Martin (1981) *Über den Humanismus* [1949] (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (1986) *Was ist Metaphysik?* [1969] (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (1996) *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Niemeyer).
- Held, Klaus (2004) "Power of Judgment and Ethos." Phenomenology of the Political World, 20-21 Oct., National Chengchi University, Taipei. Address.
- Higgins, Nicholas (2015) "Shame on You: The Virtuous Use of Shame in Aristotle's *Nicomachean Ethics*." *Expositions* 9.2: 1-15.
- Joós, Ernest (1991) *Dialogue with Heidegger on Values: Ethics for Times of Crisis* (New York: Peter Lang), 182.
- Kant, Immanuel (1976) *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner Verlag), 728 (A805).
- Kant, Immanuel (2000) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Ed. Reinhard Brandt (Hamburg: Felix Meiner Verlag), 295.
- Kern, Iso (1995) "Lun Wang Yang-Ming lianzhi gainian de yanbian ji qi shuangyi xing" ("The Transformation and Ambiguity of Wang Yang-Ming's Concept of Liang Chih"). *E hu xue zhi*, no. 15 (Dec.): 71-92.
- Lai Ke-Zhu (2020) "Wang Yang-Ming liangzhi neizai lun de jiangao dingwei: Yi 'zhixing heyi' shuo wei hexin" ("The Constitution and Orientation of Wang Yang-Ming's Model of Liangzhi Internalism: Focus on His Doctrine of the Unity of Moral Knowledge and Action"). *National Chengchi University Philosophical Journal*, no. 44 (July): 1-66.
- Lee Ming-Hui (2018) "Cong Kant de Shijian zhexue lun Wang Yang-ming de 'zhixing heyi' shuo" ("Wang Yang-ming's Doctrine of the Unity of Moral Knowledge and Action in the Light of Kant's Practical Philosophy"). *Rujia yu Kant*. Extended ed. (New Taipei: Linking), 199-231.
- Lin Yue-Hui (2014) "Yang-ming yu yang-ming houxue de liangzhi gainian: Cong Geng-Ning 'Lun Wang Yang-ming lianzhi gainian de yanbian ji qi shuang yi xing'

- tan qi” [“Yang-ming and the Yang-ming School’s Concept of Conscience: From Iso Kern’s ‘The Transformation and Ambiguity of Wang Yang-Ming’s Concept of Liang Chih’”]. *Zhexue fenxi* 5.4: 3-22.
- Mou Tsung San (1971) “Shengming de xuewen” [“The Knowledge of Life”] [1970]. (Taipei: Sanmin), 136.
- Ricoeur, Paul (1976) *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, Texas: Texas Christian University Press).
- Tang Jun-Yi (1996) *Rensheng zhi tiyan xu bian* [The Sequel to “Practical Experience of Life”], vol. 1 of 3 vols. (Taipei: Taiwan xuesheng shuju), 91-94. The Complete Works of Tangjunyi.
- Wang Wen-Sheng (2001) “Yihu lunli zhi cunyou lun jichu chutan: Cong Heidegger zouxiang Jonas” [“The Preliminary Exploration of the Ontology Foundation of Medical and Nursing Ethics”]. *Yihu lunli yu xianxiang xue* Spec. issue of *Zhexue zazhi* no. 37 (Nov.): 4-34.
- Wang Wen-Sheng (2019) *Xianxiang xue zuowei yizhong Shijian zhaxue: Husserl, Heidegger, Arendt de linli zhengzhi yu zongjiao zhaxue* [Phenomenology as a Practical Philosophy: Ethics, Politics and Philosophy of Religion in Husserl, Heidegger and Arendt] (New Taipei: Linking), 188-217.
- Wang Yangming (2021) *Chuanxi lu* [Record of Transmission and Practice] (Taipei: Wan Juan Lou Chuban gongsi).
- Yee Der-Huey (1998) *Quanshi xianxiang xinli xue* (Hermeneutic Phenomenological Psychology) (Taipei: Hui xing wen hua shiye youxian gongsi), 21-22.
- Zhu Xi (1995) *Si shu jizhu* [Commentaries on the Four Books] (Taipei: Shijie shuju).

摘 要

本文從「良知」的概念來探討海德格的倫理議題。我首先將「良知」視為一種對於匱乏或罪責去做補充的訴求，再將海德格強調存在性的良知置於「大地存有」的存有論層次，別於他所批評的可置於「文化世界」與認識論層次的世俗的良知。我並揭示出存在性的良知為存有對於此有的召喚，而這是對存有開顯有所匱乏或罪責的此有的召喚。惟此有之所以能讓存有召喚，正是因為此有不再是個常人，不再自認為已經逃離了被拋以及沉淪所刻畫的現實性，並能夠簡單地往投企所刻畫的可能性去自由解脫。此有必須能自由敞開於罪責，不對現實性刻意的避開或忘卻，進而「讓」罪責顯現以至於能夠讓存有對此有召喚。這個論題是本文最關鍵之處。但為何這樣從存有論的立場可以談出倫理呢？我最後溯及西方形上學從探討存有過渡到探討人的存有，則開啟了道德底形上學的路數。鑑於此，海德格的倫理學可說從他對於西方傳統形上學解構又重構的形上學，因該形上學主要以人的此有為主題，故開啟了屬於海德格的道德或倫理底形上學。

關鍵詞：海德格、良知、存在性良知、匱乏、罪責、讓

Viewing Heidegger's Ethics from the Concept of Conscience

WANG Wen-Sheng
National Chengchi University

ABSTRACT

This article discusses Heidegger's ethical issues from the concept of "conscience." I first regard "conscience" as a supplementary appeal to lack or guilt, and then place Heidegger's emphasis on existential conscience on the ontological level of "Being of Earth," which is different from what he criticizes can be placed on "Cultural World" and vulgar conscience at the epistemological level. I also reveal that existential conscience is the calling of Being to Dasein, and this is the calling of Being to Dasein that manifests its lack or guilt. But the reason why Dasein can be summoned by Being is precisely because Dasein is no longer "the 'they'" (das Man), and no longer thinks that he has escaped from the facticity portrayed by being thrown and falling, and can simply go free to the possibility described by projection. Dasein must be able to freely open to the guilt, not deliberately avoid or forget the facticity, and then "let" the guilt appear so that Dasein can let Being call to Dasein. This topic is the most key point of this article. But why can we talk about ethics from the standpoint of ontology? In the end, I will trace the transition of Western metaphysics from the discussion of being in general to the discussion of human being, which opened up the path of metaphysics of morality. In view of this, Heidegger's ethics can be said to be the metaphysics that he deconstructed and reconstructed from the Western traditional metaphysics. Because this metaphysics mainly takes human's being as the theme, it opens up Heidegger's metaphysics of morality or Ethics.

KEYWORDS: Heidegger, Conscience, Existential Conscience, Lacking, guilt, Letting be