

論海德格對康德「敬重」之詮釋 ——《現象學基本問題》 和《康德與形上學問題》之研究

林薰香*

摘要

康德於《單純理性限度內的宗教》(*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793) 指出人格性本身 (*die Persönlichkeit selbst*) 乃伴隨與之不可分的敬重之道德法則理念，在《實踐理性批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) 說明敬重是對法則的敬重，是一種通過理智發揮效用的情感，源自純粹實踐理性。海德格對情感與敬重的，於存有論上闡釋道德情感與人格性（海德格稱之為人的本質、主體性）的關係。

本文主要討論海德格在《康德與形上學問題》(*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929) 與《現象學基本問題》(*Die Grundfrage der Phänomenologie*, 1975) 對康德的道德情感與敬重概念進行現象學式之詮釋，以瞭解海德格有關敬重的觀點，進而釐清海德格如何將敬重與人的本質建構關聯起來，藉以進一步瞭解敬重對人的本質與實際的自我之構成有何重要性。

關鍵詞：海德格、敬重、情感、人的本質

* 林薰香，東海大學哲學系副教授。

投稿：107年8月1日；修訂：108年3月3日；接受刊登：108年10月9日。

On Heidegger's Interpretation of Kant's *Achtung* —“The Basic Problems of Phenomenology” and “Kant and the Problem of Metaphysics”

Shing-Shang Lin*

Abstract

In “Religion within the Bounds of Bare Reason” (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793), Kant points out that personality itself (*die Persönlichkeit selbst*) always comes along with the idea of a moral law of respect (*Achtung*) which is intelligence affecting feeling caused only by pure practical. And Heidegger's phenomenological interpretation of feeling and *Achtung* elucidates the ontological relation between moral feeling and personality (Heidegger calls this the essence of the human or subjectivity).

This paper discusses Heidegger's *Kant und das Problem der Metaphysik* and *Die Grundfrage der Phänomenologie*, specifically, the phenomenological interpretation of moral feeling and the concept of *Achtung*. The purpose of this paper is to understand how Heidegger relates *Achtung* to the essential constitution

* Associate Professor, Department of Philosophy, Tunghai University.

of being of the human, and thereby to grasp the significance of *Achtung* for the actual construction of the self.

Keywords: Heidegger, respect (*Achtung*), feeling, the essence of a human being

論海德格對康德「敬重」之詮釋 ——《現象學基本問題》 和《康德與形上學問題》之研究*

林薰香

壹、前言

在康德道德哲學，敬重（Achtung）關係到純粹實踐理性的實現與自由的呈顯。自由的體現使上帝與靈魂不朽獲得持存與客觀實在性，先驗的自由意志則保障道德法則的必然性與普遍性。自由因而被視為先驗哲學體系的拱頂石（Schlußstein），但它卻須透過敬重道德法則，體現自律而呈現出來。（KpV，V：3-4、94-95）¹因此，當敬重在康德不同著作出現差異時，自由作為人之本體的觀點隨之不同。敬重與道德實踐關係之遠近，於不同著作亦略有差別：在 1785 出版之《道德形上學基礎》指出，義務乃出於敬重道德法則而行動的必然性。（GMS：18）²而 1788 年出版

* 本論文之完成必須感謝三位匿名審查委員的細心審查並提供寶貴的修改意見，使本論文得以目前的形式呈現。

¹ 本文康德引文均參照 Meiner Verlag 出版之單行本。《純粹理性批判》引文按慣例，以「A」「B」分別代表該書第一版和第二版。《實踐理性批判》由 Vorländer 主編，據學術慣例以 KpV, V 示之。

² Kant：Grundlegung zur Metaphysik der Sitten（後以 GMS 示之）。

之《實踐理性批判》視敬重為內含義務與行動的德性（Sittlichkeit）本身。（KpV, V: 89）到了 1793 年出版之《單純理性限度內的宗教》，敬重則與道德法則的理念（Idee）不可須臾離，並被視為人格性本身。（Kant, 1793/1922: 674-675）對道德情感分析與表述上的差異，使道德情感與敬重的關係於不同著作亦出現差異。在《實踐理性批判》，敬重被視為真正的道德情感。最後於 1797 年出版之《道德形上學》卻區分敬重和道德情感，主張敬重是一種特殊的情感，與義務有關。對義務的感受性之主觀條件而言，它是某些義務的根據；就對他人的德行義務而言，則是承認他人身上的某種尊嚴（Würde）。（Kant, 1797/2007/2008: 402-403、462）³

敬重的歧義性讓後人有了詮釋的空間。除了依循康德學說，亦有藉此發展自己的哲學，海德格便是其一。他解構康德的敬重概念，以建構自己對敬重的觀點。透過情感與敬重的詮釋，他以基礎存有論（Fundamentalontologie）及存在性（Existenzialität）⁴說明道德情感與人的本質及「主體性」⁵的關聯。這對康德自由概念留下的諸難題，提供了有別於新康德學派和康德學者的研究路線。但《康德與形上學問題》⁶出

³ 本文採用德國 Duisburg 大學編製之普魯士科學院版之康德全集電子書：<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa06/Inhalt6.html>，後不贅述。

⁴ Existenzialität 又譯生存性、生存論，因考慮與存有的關聯，本文採用「存在性」。為辨別康德與海德格概念使用之不同，在論述康德哲學時，Dasein 和 Existenz/Existieren 的中譯沿用「實有」和「實存」。而由於海德格強調三者與存有的關聯，視 Existenz、Existieren 為存有活動之樣式，所以中譯理應為存在、存在著。但基於他對綻出和動態的強調，而「存在」於中文的意思又偏向靜態，因此陳嘉映、孫周興等將之譯為「生存」較切近動態的綻出。本文基於語境及語感使用兩種中譯，並於強調動態時中譯 Existieren 為生存活動，強調 Sein 和 Existenz 的關聯性時則中譯為存在、存在著。

⁵ 海德格在《尼采 II》第六章〈尼采的形上學〉第五小節「超人」中，注意到主觀化與主體性問題，而區分「作為存所有者之存有的主體性」（GA 6.2: 268），或作為人之為人的主體性（GA 6.2: 274-275）和「個別自我的偶發之見這種惡劣意義上的『主觀』」（GA 6.2: 267）；並提出「無條件主體性」（die unbedingte Subjektivität）。他指出超人或新人類，「須是作為由強力意志的無條件主體性，為自己樹立自身的最高主體」（GA 6.2: 276）。除了《存有與時間》及《康德與形上學問題》之外，海德格著作於本文將循學界慣例採用全集版，並以 GA 示之。

⁶ 簡稱《康德書》。

版後引發諸多爭議，新康德學派認為海德格曲解康德對知識有限性和存有的看法。新儒家牟宗三也對海德格企圖以想像力凌駕理性，以有限性作為人的本質等論點提出批判。⁷

海德格有條件地承認，他對康德哲學的解釋是「暴力且過度的」，而這是為了走向康德哲學和形上學本身的問題核心。⁸但我們看到的是，他透過詮釋將康德的文本暴力地敞開成自己的思想。海德格有意識地以存有論背離康德的認識論進路，將敬重概念從先驗觀念論的理想主義，轉向現象學式存有論的行動主義。海德格認為：「若自我是通過行動之存有方式得到規定，那麼哲學始於自我的開端，不是事（實）—（實）物（Tat-Sache），而是事實行動（Tathandlung）。」（GA 24：201）

海德格有關康德哲學的詮釋著作頗多，敬重概念之詮釋卻僅見於《現象學基本問題》和《康德書》。前者以意向性（Intentionalität）說明知覺活動（Wahrnehmen）與行動，詳細詮解康德哲學的道德情感、敬重及道德法則，足以彌補《康德書》第 30 節對敬重及道德情感的簡要闡述。而就《存有與時間》寫書計畫和《康德書》宣讀時間來看，《康德書》都緊接《現象學基本問題》之後。《現象學基本問題》是根據海德格 1927 年夏季學期在馬堡上課的講稿結集⁹，探討《存有與時間》原寫書計畫第一

⁷ 牟宗三認為實踐理性與先驗想像力無關，並認為海德格未能清楚地建立其關係。（1971：353-356）針對牟宗三的批判，劉保禧認為牟與海德格不只在出發點上有著時間與道德的差異，水火不容的背後還隱藏有限與無限立場的不同。（2013：146）

⁸ 海德格針對新康德主義者 Cassirer 對其康德解釋之批判，自問自答的說：為什麼 Cassirer 不能同意他所選的基地？從中可猜想出，海德格認為康德是在形上學的基礎進行哲學工作，而形上學問題應以不同方式展開與奠基。出自 Heidegger “Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuchs.” In: *Kant und das Problem der Metaphysik*（自此簡稱 KM）。（KM：301-302）另參 Powell（2005：118）。

⁹ 海德格有兩部《現象學基本問題》，一是 1919/20 年早期於弗萊堡（Freiburg）大學的上課講稿，內容有關生活，結集為 GA58。雖較少被討論，但可看出早在《存有與時間》出版前，海德格哲學即著重日常生活，從生活探討存有等問題。另一是 1927 年離開馬堡（Marburg）大學前一年的上課講稿，著重於康德等前人存有觀點的現象學式詮釋，出版單行本並集結

部第三篇的核心問題（時間與存有）。《康德書》則來自 1927-1928 年冬季學期的講座講稿，本預定探討《存有與時間》原計畫第二部分，康德圖式法（Schematismus）與時間作為時間狀態（Temporalität）。¹⁰但是，後來他在《康德書》的提問基礎擴大到人的有限性及想像力。海德格表示《現象學基本問題》講座乃《存有與時間》第一部第三篇的新草案，內容延續《存有與時間》以存在性及存有理解活動來探討人的本質。黑爾曼（Herrmann）因而指出《現象學基本問題》補充了《存有與時間》的內容，乃貫通前期《存有與時間》和中期《哲學論稿》（*Beiträge zur Philosophie*）兩大主要著作不可或缺的橋樑。（1991：9-11）

雖然《康德書》基於先驗想像力，而《現象學基本問題》以意向性關聯到敬重現象，但二者有關敬重的主要內容和基本論點相同，亦即，我聽命於道德法則即聽命於作為自由人或自由「本質活動」¹¹的我自身。（GA 24：191-192；KM：158-159）再者，想像力乃意向性的關鍵能力之一，決定心靈如何呈現出被知覺者。筆者認為，可藉上述兩本著作的互文性來探討海德格對康德「敬重」的詮釋。海德格意在發展自己的觀點，因此本文循其脈絡，從意向性說明道德情感的情感到敬重作為道德

為 GA 24。比起前者，這本較常被研究及討論，而本文所指之《現象學基本問題》即 1927 年版。

¹⁰ Temporalität 與 Zeitlichkeit 於《存有與時間》原計畫用法不同。後者為此在的存有意義（SZ：12），前者乃「從時間出發來確定存有的源出意義，或存存性質與諸存有樣式的源出意義」（SZ：19）。在《現象學基本問題》則將 Temporalität 視為「Zeitlichkeit 本身最源初之到時（Zeitigung）」。（GA 24：429）

¹¹ Wesen 於德文具本質、性格、行為活動、生命和人等義。海德格應用 Wesen 之多重義，尤其著重於 Wesen 的動態性質。於三十年代 *Beiträge zur Philosophie* 及之後的著作，更明顯地直接以小寫的動詞顯示，以表示「成其本質」、本質顯現等行動。這也顯示在他對 *Lebewesen* 一詞的詮釋。在馬堡時期，《對亞里斯多德的現象學解釋》著重的是 *leben*（生命，生活）的動態（GA 61：86），於後期〈關於人道主義書信〉強調的則是 *wesen* 的動態（GA 9：326）。多義詞不宜擇一義翻譯，不過基於《康德書》和《現象學問題》作為進入中後期的重要著作，以及海德格於其中呈現的行動主義色彩，筆者權將前述引文及海德格相關詮釋中譯為「本質活動」。

情感和道德行動。首先闡述康德對於道德情感和意向性的看法，以便說明海德格的詮釋，進而嘗試瞭解敬重對人的本質之重要性及其如何建構人的本質與主體性。

貳、道德情感及其意向性

康德認為人有義務培養道德情感，而義務是根據道德法則並排除一切出自愛好的規定根據之行動。(KpV, V: 46、94)¹²不過，源自理性並服從理性的道德情感，其「情感」性質究竟是感性，還是理性的？基於「一切情感都是感性的」，(KpV, V: 88)而道德情感屬於某種情感，那麼它必然是感性的。在《道德形上學》因而定義它為某種感受性(Empfänglichkeit)。(1797/2007/2008, AA VI: 399)根據康德後期倫理學，李明輝將道德感歸諸感性並自道德主體(註：嚴格意義的「意志」)排除。(1990: 48、118)在批判時期，道德情感的情感雖是意識到義務而產生，卻是通過智性根據起作用的情感。所以道德情感的規定根據及原因是純粹實踐理性，道德情感本身因而是實踐的並具某種源自理性的主動性。德性意向(Gesinnung)作為推動道德行動的動機，須擺脫一切感性條件。而敬重作為道德情感的感覺，感性情感卻是感覺之條件。(KpV, V: 86、88-89)

針對前述問題，貝克(Beck)認為二者並無真正的矛盾。因《道德形上學》明確區分感受性(pathologisch)¹³和道德上的情感。感受性乃病理學上的，依法則行動時並無道德上的痛苦，有的僅是因受阻引起的

¹² 康德認為，義務乃針對人還無法實現人格性的向善稟賦，而其必然性，來自敬重道德法則而行動的必然。

¹³ 感謝審查委員的意見，本文回歸 pathologisch 的古希臘文 pathos (患病，承受，激情)字根，以「感受性的」中譯康德道德哲學兩種情感之一的 pathologisch。

感受性痛苦。(1963/1960:225) 他因而認為，先於法則的道德性無任何情感。但問題是，行動者在道德行動前對實際情境必有所感受。這意味，道德情感的感性條件已經作用，行動者才會基於理性及道德法則而出現限制式的、否定性的感性情感，進而產生不快或認識到它。而康德卻從倫理學的肯定立場，將感性的情感從道德情感剔除。

康德在《道德形上學基礎》表示，對道德法則的純粹敬重不是來自外在情境的激發，而是「由理性概念自己產生的情感」(GMS:14)。三年後出版的《第二批判》則進一步主張，理性是道德情感的唯一原因，敬重作為道德情感無法評定行動，它的作用是將道德法則本身轉化為道德行動時的準則。這意味，道德法則是道德行動「形式上的規定根據」，(KpV, V:88) 道德情感可作為道德行動的動機 (Triebfeder)，卻不是它的前提或動力因 (Bewegungsgrund)。

海德格不循康德的理路，不由原理向下演繹，而是由現象往基礎探究，從現象探討道德行動、敬重、自由和存有本身，並以現象學方法，對康德的觀點進行基礎存有論式的詮釋與批判。他的詮釋廣受康德學者詬病。畢竟，康德早已表明現象受自然律的機械作用所支配；當純粹理性要在現象中思維無條件者（先驗自由、道德法則），就會出現二律背反而陷入困境。(KpV, V:35、38、39) 不過康德將理性放到近乎信仰的優先地位¹⁴，這些設定能讓客觀的道德法則成為主觀的實踐，卻也令思想陷入困境：我們如何能檢驗理性的合法性？海德格因而捨棄形上學的設準，改由自行顯現的 (sich zeigendes) 現象¹⁵著手，強調其動態和整體性。他不區分道德情感的動機與動力因，亦不區分感性的和理性的意向，

¹⁴ 道德法則與理性頒布實踐的任務，二者都是道德情感的動力。理性作為立法者，且道德的強制亦出於理性的某種抵抗。

¹⁵ "Phänomen ist also das, was sich zeigt, als sich zeigendes. Das heißt zunächst: es ist als es selbst da." (GA 63:67)

或強調出於義務的道德意向。而是著重意向活動的結構，以知覺（wahrnehmen）的取、收受（nehmen）作為意向性的基本行為，延伸出往之領受（hinnehmen）和獲悉、領受（vernehmen）。他對道德行動者的觀點也和康德不同。海德格強調道德行動，偏重面對當前境遇的直接性與出於自身的源出性（Ursprünglichkeit，源初性）。對於行動者的道德情感，海德格重視如何透過感受活動而通達自身，不像康德區分感受性的和道德上的感性狀態，或視感受性為有待擺脫的潛能。他的詮釋背離康德原意，將道德情感的情感詮釋為既具接受性又具主動性的情感。接收時須基於主動性的自身感受（sich fühlen），（GA 24：187）感受者方能感受到接收的東西，進而能藉此感受自己的自身。

某種程度上，自我意識對康德而言，乃道德情感在實際作用時的前提。因為：一來，唯當行動者意識到自己基於道德法則的要求並出於義務而行動時，行動方具道德價值。（KpV，V：95）二來，唯出自理性思維的意向（Gesinnung）能排除一切感性條件，行動者才能藉此自律地考量是否行動。因此行動者若要成為道德主體，須透過理性思維對道德法則進行單純表象，亦即，將作為意志動機的道德法則表象出來；再把作為知性欲求能力的意志，化作沒有感性衝動參與其中的純粹意志，以擺脫經驗性直觀或自然律；然後通過自我立法的自律，於道德行動中具體呈顯出純理念的自由。（KpV，V：30、65；GMS：76-77）

海德格認同道德的自我意識是某種情感，但反對我思和「我」的現成性。他認為，並非具先驗統覺或理性，我就是主體；或者，我以外的人事物被我以某種方式意識到，它就是客體。早在 1922 年那托普報告（Natorp-Bericht），他即主張人及其實際生命是在各種存有活動成其所以是。通過對處身的現象有所考量的環視，運用實踐智，生命及其存有因

而共同到時、產生 (zeitigen)¹⁶。(GA 62 : 353) 海德格在《存有與時間》指出康德主體概念的兩大問題，現成性和孤立，批判他把一切存有者都引回主體或意識，而這種觀念論並無法規定人的存有。(SZ : 203-208) 他在《尼采》和《哲學論稿》等中期著作主張，人的本質取決於存有真理的本質顯現，並由存有本身自行規定。自我意識的「自我」作為差異性的個別者，須在存有論上獲得規定，而不是從認識論、具普遍性的自我意識。他認為後者僵固，缺乏具體的如何 (Wie) 與實際內容，易陷入形式上的規範，無法真正得出人的本質。於傳統哲學，反思是概念的基本特徵，它意味從自行顯現者返回意識，乃再現意義上的表象。(GA 6.2 : 17、424、425)¹⁷ 海德格因而主張探向源出處，直接從自身顯現的活動來探討人的本質規定，將道德情感視為活生生的、個別的「我」對存在的感受。這種自身存在感具個別性的特徵，但不是偶然、經驗性的經驗，也不是孤立的以「自我作為思維主體的理論知識與思維」的情形。(GA 24 : 188) 因為意向活動是在與對象共處同一境域的情況下發生作用，而且行動者本身作為一整體者，對存在有所感受時亦正自行彰顯著。海德格強調知覺與意向的整體作用，理性、感性及想像力 (形構能力) 對行動都重要。對道德法則，他不同於康德強調純粹理性的道德行動。而認為，道德行動時無法免除感性的作用及影響。只是當感性衝動出現，理性隨之作用。

海德格不單以主體的理性能力來分析道德情感的意向性，也考量意向活動及其整體結構。受胡塞爾 (Husserl) 影響，他注重行動主體如何

¹⁶ zeitigen 於德文具「產生」之意。海德格以字根「zeit」，將 zeitigen 和時間關聯在一起，巧妙地詮釋了「到時」，並保留「產生」之意。

¹⁷ 另參。通過對萊布尼茲 repraesentatio (Repraesentation) 之詮釋，海德格說明 repraesentatio 為 doppel-“stelligen” Vorstellung (雙位的表象)。筆者借以說明「回轉意義上的反思」，並將 repraesentatio 意譯為再現意義上的表象。

與對象建立關聯。在那托普報告，他基於現象的視角將意向性等同「與……相關聯的存有（das Bezogensein auf）、關聯本身指向的目標（Worauf des Bezugs als solches）、自身關聯活動的施行、施行的到時過程、到時過程的持以為真。」（GA 62：365）¹⁸在《現象學基本問題》則指出意向性乃行為的內在指向。但這不是行為者單方的，而是包含雙方，「自身指向……」（Sichrichten-auf）和「被指向……」（Ausgerichtetsein-auf）兩個相對性的環節。（GA 24：80）意向性有自身指向對象的能力，而且，情感中亦可見自身指向及被指向的動態結構。

道德情感本身對海德格就是一種道德行動，不像康德視為通過純粹實踐理性進行判斷而引發的情感效應。他不認同某些新康德主義者將意向性抽離出生活動，而視行使意向性的行為者為「認識論主體」。（Figal, 1992/1999：13）亦不認同，為說明意向性視主、客體為現存的雙方，或預先設定主體，再從主體探討客體和意向性。對於主、客體關係及意向性，海德格的主張有以下幾個特徵：一、從生活方式出發。認識主體只有從生活方式出發，才能理解作為意識對象而被經驗的對象，對象的「什麼是（Was-sein）」及其如何被經驗的情形。二、以活生生的行為作為主客體關係的基礎。而且，對對象的把握既然是一種「充滿感性的、實現感性的（sinnverwirklichende）活生生行為」，那麼主體與對象的關聯就不會僅建立在思維功能。（GA 1：406）¹⁹三、強調如何與對象建立關聯。當意向性從施為者指向對象（所意向），讓行知覺者和被知覺者發生關聯時，方能確立二者關係為主體（自身指向者）和客體（被指向者）。

¹⁸ 從中亦可見海德格和胡塞爾的差異。

¹⁹ “sinnvolle und sinnverwirklichende lebendige Tat.” Sinn 於德文具歧義性：感官，意義。Figal 透過其歧義來說明海德格對胡塞爾「活生生的當下」之改造，他認為海德格對經驗對象的認識更偏重感能力。（1992/1999：13）

從意向性來看，海德格認為主、客體的本質性區別在於，客體作為被指向者須顯示自身而被知覺，不需自身自行關涉到某一對象。而主體則於自身中意向地結構化，因為意向活動本身的結構等於「自身關聯著的（sich verhaltenden）主體之結構」²⁰。（GA 24：84、85）據此可知，意向性奠基於超越性，（GA 24：452）而意向行為的超越性造就施為者的主體性，這也意味，主體性乃意向性地被建構起來。意向性既然屬於行為的本質，且是主體的某種規定性，那就不能反過來由現成的主體概念來解釋意向性。

海德格因而認為康德由認識能力來解釋主體行為與知覺的關聯，缺乏「人之此在（Dasein）的存有論」。這一進路無法在存有論上澄清「自我」如何形成，也讓知覺等概念出現歧義。（GA 24：76、77）甚至對知覺、意向、設定及相關概念的運用方式說明不清，而使其本質處於未規定狀態。這種認識論基於現成的主體進行意向分析，忽略意向活動的結構環節，亦忽略意向性和施為者之間如何關聯，易落入主體決定論（Determinism）。在海德格看來，這根本顛倒了意向性和主體的關係。（GA 24：62-63、69、78、89、93、94、100、102-103）²¹

海德格對康德主體概念的批判，基本論點有三：

- 一、物本身向來自在存在著，不必成為客體或仰賴主體，只需物之為物的存有作為存在的基礎。而生存活動者卻需物作為客體，才能成為主體。

²⁰ Verhalten 於德文有歧義性。海德格在《現象學基本問題》中有意透過 Verhalten 的歧義同時表明，人的行為皆含有「自身關聯」的特性，而且，將自身和對象關聯起來的意向性乃行為的本質。但主體行知覺時無需某物的實存，例如幻覺。因此筆者感謝審查委員的建議，將 sich verhalten 中譯為「自身關聯」，僅於強調主動性之處中譯「自行關聯」。

²¹ 筆者從海德格對康德主體概念之批判，發現某種對主體決定論（Determinism）之反對，即，反對主體將意識到的存有視為真正的存有並作為事物之規定性。另參 GA 63：81。

二、即便主體需要客體以成為主體，主客關係並不現成存在，亦即，不是有個物存在那裏，我就是主體，物就是客體。也不是主觀地把面對面有所往來的對象「物化」(verdinglichen)，我即為主體。而是，透過意向活動將某物對象化(vergegenständlichen)，自在者成了我意向活動的對象，我才成為主體。

三、作為主體的存在者一旦取消對客體的關係，主客關係即不存在，主體和客體也隨之消解。

在《現象學基本問題》，海德格以意向性作為人能否成為主體的關鍵，藉此解除主體於主客關係的優先性，修正康德的主體中心論。他從意向活動發現，主體的主動性來自意向性的自行關聯，因而將意向性規定為主體能力，以「自身自行關聯」(Sichbeziehen)作為意向性的規定性。(GA 24 : 223-224、241-242)他主張意向性屬於主體本身的存有機制，乃包含於主體概念。基於自身中的意向性指向我以外的人事物，人在世上必綻出地生存著，而其生生活動即意味「寓於存有者而自行施為著的存有」。(GA 24 : 224)因此，人不是現成存有者，人的本質也不是某種現成或永恆的固有屬性，而是，隨在世期間的存有活動成其本己。

海德格認為，基於靜態的現成性，康德雙重誤解了意向性。一、客觀化上：康德視主體為現成存有者，意向性作為兩個現成存有者間的關係，也成了現成且「客觀」的關係；二、主觀化上：康德認為具理性認知能力的存有者即主體，並以之規定意向。或認為意向性內在於主體，且是需要超越性的某種東西。(GA 24 : 91)²²海德格反對康德的觀點。他認為，既然意向性能出於自身而自行關聯到對象，那麼超越性應是意向性的某種特徵。他考察意向性本身的源出狀態，提出意向性的雙重否定性和雙重肯定性，作為改寫康德敬重概念的準備。從否定性來說，意

²² 另參 GA 24 : 84、85、92-93、221。

向性不是客觀的物，也不是內在於主體的東西，而是某種活動。但從肯定性，即在更源初的意義上，意向性既客觀又主觀。這是由於施為者的知覺行為，必朝向他者並將之關聯成某種對象。就意向性是主體自身的本質結構而言，它是主觀的。但基於客體包含於意向活動、缺它不可而言，它則是客觀的。(GA 24：91-92)

海德格透過意向性的動態結構規定主客體的屬性，筆者發現其意向性分析隱含海德格式現象學方法的三個基本環節：(GA 24：26-31)²³

一、還原：海德格式現象還原是將研究目光從存有者引回存有。而意向性分析時，他將某種現成地、作為主體的東西還原至意向性本身，藉此發現「如何指向」的動態結構。意向性包括主動性的意向，也包括被動性的所意向，對「被意指者的存有樣式之理解」因而屬於意向性。海德格進而表示，在所意向中的可被發現性 (Entdeckbarkeit) 及其存有的展開性 (Erschlossenheit) 亦屬於意向性。當知覺施為時，存有者的可被發現性奠基於存有的展開性。海德格將二者的區分稱為存有論的差異，(GA 24：101-102) 在《存有與時間》用以區分此在和非此在，此在 (人) 的存有透過在世存有而向它本身展開，而非此在式的 (undaseinmäßiges) 存有者則基於可被發現性被揭示。

二、建構：用於意向性分析即於釐清意向性本身的結構後，進一步得出如何指向，即知覺活動之結構。海德格將知覺的意向性結構區分為知覺行為、知覺者和被知覺者。他指出，被發現性或被知覺性不是被知覺者身上的現成東西，而是歸屬於知覺行為。知覺行為讓作為對象的現成者，可通過某種發現活動而如其自身地與施為者相遇。

²³ 現象學環節亦被海德格視為存有論方法上的特徵。

三、解構：是批判地拆解傳統以來仍首要被應用的重要概念，直到最源出狀態。拆解的過程中，會連帶闡釋存有及其結構。因此，解構具否定性，卻仍能還原地建構存有。

通過意向性分析，海德格批判地拆解康德等有關主體能力的理解，藉以還原地建構存有，同時可看到他如何解構並建構「意向性」概念。他強調，行使知覺前要有對象在我當前²⁴，才能對它施行意向性。藉此可知，對象在我當前現成存有著（ist vorhanden）²⁵，而這屬於知覺行為的本質性環節。他亦強調，知覺者和被知覺者的差異及關係：行使知覺者具展開性，被知覺者則因具可被知覺性而得以被發現其存在，進而作為照面的存有者而被展開，其存有才可能被發現。

通過現象學，海德格將意向性的知覺活動轉為一種揭蔽活動。具意向性的施為者，可透過知覺活動揭示對象的遮蔽狀態，敞開而顯示出自身如何存有著。而這種現象學式的存有開顯方式有兩個條件，一是施為者對存有的理解，另一是照面者的存有之展開性。（GA 24：98、102）

據前可看出，對知覺的看法海德格與康德顯然不同。康德視知覺為現象與意識的連結活動，著重在因果律下，各部分的表象相互接續之連結。他未進一步細分及說明知覺活動的結構與環節，而將被知覺者的現實性（Wirklichkeit）等同知覺，將現象中含理解的必然條件規則（因果律）的東西視為客體。（KrV：A120、A189-190/B234-235）海德格認為，為了分析主客體，康德將物我從生存活動孤立出來，未注意到意向性結構及其本身具意指、超越等特徵，而無法找到進入自身的入徑，認為表象與物自身隔絕，物自身因而完全超出我們的知識範圍。（KrV：

²⁴ 「存有是某種獨特的意向性，亦即當前化（Gegenwärtigung）。」（GA 24：448）

²⁵ 海德格於《存有與時間》即已將現成，手前（vorhanden）和及手（zuhanden）視為人與事物的兩種基本關係。未曾打交道的東西僅是在當前現成存有者，而照面、打交道後才是及手的事物。因此，物作為對象有這兩種特質之轉化。

A190/B235) 但筆者認為康德已注意到對運動或活動中事物的知覺，只是分析時需確定對象，而略過物的持續運動狀態，將運動中的事物僅視為現象的雜多，對運動中事物的知覺視為對相繼雜多現象的理解。而且他著重的是，這些現象的知覺和理解是否具備次序上的必然性。²⁶

受胡塞爾和康德的啟發，海德格注意到意向性和想像力對通達存有的重要性。²⁷而這與康德在《第一批判》提出的假設相近：若想像力是理性嚴格監視下的構想力，即能預先確定對象本身的可能性。(KrV：A770/B798) 雖注意到意向性活動，但海德格之意不在內意識結構，而是，行知覺者如何從處身感受 (Befindlichkeit) 與言談等日常活動，理解照面者的存有。

²⁶ 康德以靜止的房子(在時間中運動的物)和順水而流的船(在時間和空間中運動的物)為例，指出靜止的房子本身之雜多乃空間上的，所以對其理解不在於先後相繼。即使需多次完成相關知覺，其中也沒有先後相繼的必然秩序。對於順流而下的船的位置的知覺，觀看者的知覺與理解受到相繼而來的秩序所約束，因而具必然性。參 KrV：A192-193/B237-238。

²⁷ 筆者同意審查委員所言，海德格在表述自己的哲學文本內很少提及想像力和意向性(除了 GA 58、GA 59)。不過筆者發現：一、(一)《現象學基本問題》(GA 24)討論的意向性結構環節(例 Entdecktheit、Erschlossenheit)和意向性之基本特徵(朝向某物的定向)，乃延續《存有與時間》並出現於後來著作；(二)而此在是意向性的，其朝向某物定向的概念，於《現象學基本問題》第二部分，轉化到了此在與他者的照面和打交道(Umgang)。後者是海德格自二十年代初期即強調，並延續到後來的著作；(三)《現象學基本問題》和《存有與時間》的時間觀點是一致的，而透過將「存有就是知覺」詮釋為「存有是一種獨特的意向行為，亦即當前化」(GA 24：448)可得知，意向性透過當前化隱含並保留在海德格後來的著作；(四)在《宗教生活現象》(1918-1921)海德格提及「意向性的關聯意義」(intentionalen Bezugssinn)，(GA 60：191)將預先形構的能力歸於意向性，將歷史的境域和生存的意向性關聯在一起。而且，一切可能的「非已然如此自我設定活動」(Sichselbstnichtsogsetzthaben)都奠基於作為意識的源初要素的意向性(GA 60：332)。而這些關於意向性的觀點，亦轉化為情緒、意蘊(Bedeutsamkeit)、指引(Verweisung)等。二、一如他將表象(Vorstellung)重新詮釋為「前一置」(Vorstellung)，海德格將想像力(Einbildung)重新詮釋為「構成形象」(Ein-Bildung)(GA 7：204；GA 60：239、244；GA 61：34、133-134)而出現在海德格其他哲學著作中，如《哲學論稿》，仍對想像寄予高度評價，並視為「澄明本身之發生」。(GA 65：312)而在後期著作《居有》(Ereignis)，亦視為給出存有者之存有圖像(Zeichen des Seins)的能力(GA 71：81)。因此筆者認為，海德格雖重在通達存有，甚至後來極少論及想像力和意向性，但二者對於海德格哲學而言，乃通達存有的重要認知能力。若缺乏這兩種認知能力，其哲學對事物的體驗、意蘊，以及關聯整體性的構成和情緒的定調，將缺少感知的基礎。尤其對中後期哲學(居有活動和四重整體等)的理解，易陷入神秘主義的臆想。

一方面，從存有作為存者引導一切行動的行動基礎中，海德格發現二者具某種統一性。另一方面，沒有不出離自身就能關聯到對象的意向性，所以意向活動的成立須以行知覺者的超越性為前提。海德格針對康德於認識論上的主客體分離問題，在《康德書》提出主客相融的可能性。存者狀態上，主客相融是指主客共在同一境域。存有論上，則是主體通達客體的自身性並表象出來。海德格在《康德書》雖未提到主客相融一詞，但已展示出相關過程：於對象化的過程中，與我在同一境域的存者從自身出發，自行顯現、轉過身來與我照面。我與對象化的存者，共同隸屬於純直觀與純知性合一的統一境域。(KM: 49、71、72、74、77、191; GA 24: 187)

透過形式顯示、揭蔽及敞開，海德格試圖解決無法從現象通達存有的限制。他將意向性活動轉為某種揭蔽活動。從意向活動本身，他分析出人的意向性以及物的特徵：能自行顯現，且具被發現性與展開性。當「我」越出自身時，「我」通達到同樣從自身出發（顯現）而來照面的對象；通達到被感知者後返回自身，並讓對象自身在心靈中源出。在前期，他一方面提出意向性的「如何」，另一方面透過融入所關切的世界，而對自身產生疏感進而能有所洞見。通過這種反向運動，海德格提出實際生命本身乃與所關切的對象有所居有後返回的目標，(GA 62: 357) 但尚未涉及與存有真理的合一。要到居有 (Ereignis) 概念在海德格中期哲學明確成型，才能完全解決行動者自身於道德行動時與道德法則（存有真理）的合一。

參、敬重作為道德情感與人的本質之形成

即使第一本德文字典（1838-）在康德歿後才開始編輯，Achtung 於其中有敬重、尊敬、重視、內在價值、極大的尊敬和注意等意，卻未出現敬畏（Ehrfurcht、reverentia）。²⁸於康德哲學，對道德法則的敬重是一種通過智性根據而起作用的道德情感，並非僅由一種情感構成。於意識層面，康德賦予它敬畏之意，亦即在敬意中帶有類似恐懼（reverentia）的感受性。²⁹葛瑞果（Gregor）認為 Achtung 於《道德形上學基礎》混合了敬畏（reverence）和尊敬（respect），並在《第二批判》延續下來，直到《判斷力批判》、《道德形上學》等後期著作才明顯區分。（1963：181；Walker，2010：145）³⁰

敬畏（Ehrfurcht）於《第二批判》僅出現兩次，第一次和高度評價式的尊敬（Hochschätzung）用於義務；第二次出現在結論，是對心中道德法則的敬畏，可視為對道德法則及其崇高性的讚嘆，與 Achtung 混用³¹。二者在《第二批判》確實不易區分。不過，Ehrfurcht 與道德法則及

²⁸ “achtung, f. nach den verschiedenen bedeutungen von achten, opinio, aestimatio, taxatio, auctoritas, cura, observatio.”其中，Opinio（意見，看法）之意最少見。本文採用德國 Trier 大學 2013 年開始編製之格林版（Grimm）德語字典電子書，下載網頁：http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GA01898#XGA01898。

²⁹ 最直接的是在《道德形上學》，康德通過義務概念說明敬重，並表示對它的意識是隨道德法則的意識而來。在對義務概念感受性及作為主觀條件，敬重作為特殊的情感，同位詞 reverentia 具敬畏，畏懼，必恭必敬，尊敬之意。而在對他人或人與人之間的德行義務，敬重的同位語 observantia 有注意，觀察，極大的尊敬，敬仰，愛戴，恭敬之意，論述內容而言，則與尊嚴有關。（1797/2007/2008，AA VI：399、402-403、462）本文重點不在處理康德不同時期敬重概念之差異，而是海德格對康德敬重概念詮釋所產生的敬重觀點。

³⁰ 另參 KpV，V：84；GMS：400、401。註，401 註。筆者認為，在《道德形上學》敬重的同位語 reverentia 應從拉丁文理解。（參註 29）

³¹ 見下一段隨即出現的“Allein Bewunderung und Achtung können zwar.....”（KpV，V：186）。

道德行動的關聯在《第二批判》未受重視。敬重則幾乎全用於道德法則，少部分用於義務，但在說明義務和行動動機的關係上，義務即對法則的敬重，即真正的道德情感。所以對義務的敬重，實際上乃道德行動的唯一動機。(KpV, V: 99-100)

康德在《第二批判》表示，於感性衝動上道德法則作為動機的作用僅是否定性的。否定自愛和自大，並排除一切出於愛好的規定根據。當基於實踐上對道德法則的尊重之提升，則顯現出肯定性情感。人的行動不必然根據道德法則，一來因理性不是其意志的唯一規定根據。再者，人是善和惡的混合物。向惡的傾向會使人以惡的準則行動，甚至行惡時讓行動看起來像是善的，動機好似出於道德法則。人心的不純粹使行動即使合乎義務，卻不必然出於義務。而人若僅具動物性稟賦是無法認識道德法則、不知敬重，只有恐懼或驚奇。人性稟賦則可能為了名利而令人產生不正當的欲求，因「愛自己」而有意識地對抗理性頒布的道德命令。於向善的稟賦中，也只有人格性（*Persönlichkeit*）可使人既理性又負責，且易接受道德法則而納入行動準則。這也意味，唯人格性的實現能自由地接受道德法則。

然而，什麼是人的本質？康德將理性興趣所在的三大問題歸結於「人是什麼？」卻未直接對人的「本質」做出結論，不過他似乎認為人格性是人的本質。因為對他而言，根本性的在自身（*An-sich*，自在）乃超出時間規定和自然律的制約，並在實現人格性的人身上呈現出來，亦即，以先驗的意志自由為基礎，將道德情感納入自己行動準則的人（格）（*Person*）。而且，唯敬重道德法則而自律者，呈顯自律的人格性，可成為道德法則的主體。（牟宗三，1982/1992：279）

在《第二批判》，人格性是能力亦是先驗理念。作為能力，它使人能敬重道德法則而自我立法，並根據符合法則的準則行動。當人格性作為

先驗理念而激起敬重時，能讓人看見自己人格性的崇高。(KpV, V: 102) 敬重道德法則的人於尊嚴中贏得超感性、普遍客觀有效的法則式自由 (Autonomie, 自律)，具體展現出無法直接認識的意志自由。但是，當自身於敬重中提升到超越時間和感性限制的境地時，卻也意味敬重者分屬兩個世界，現象界和本體界。(李明輝，1990：48、119、122) 這造成敬重既是時間性卻又不是時間性的矛盾，人則二分為感性和理性的我，而衍生出存在的衝突。再者，人於敬重中是否仍受時間制約，或僅受道德法則與自由意志的支配？一旦超越時間限制，又如何在時間中實踐道德？由於康德以自我意識為道德價值的前提和行動的基礎，人自身存有的二分問題若未獲得解決，可能衍生道德行動如何落實於現實生活的相關問題。有關道德行動的落實問題，李明輝討論康德的「愛」(出於義務而產生的情感)時亦批判道：「所謂『實踐的愛』根本不是愛，只是空有愛之名，而無其實。」(李明輝，1990：121) 問題就在康德預設了義務與愛好的對立，而這也是人自身存有二分的一種樣式。

康德似乎欲以三大設準解決時間與自由的矛盾以及人自身存有的二分，(KpV, V: 58、65-66、113-114) 而不僅止於保障福德一致與至善理念的實現。但這些設準從道德性原理出發，僅基於理論思辨的考量才需要。從實踐與運用來看，理性只下達命令，不管能否實現，(KpV, V: 132、162) 因而無法解決前述問題。先驗自由作為康德道德哲學與先驗哲學體系的拱頂石，反而成了哲學家的絆腳石³²，(KrV: A448/B476) 為後人留下難題。

³² 在康德不同著作中，自由的概念內容及重要性不同。在《純粹理性批判》，區分先驗自由和實踐自由。先驗自由和自然律、一切可能的經驗相違，因而相關問題只涉及思辨的知識。實踐自由則可通過經驗證明。但若是取消先驗自由將會把一切實踐自由連根拔除。(A534/B562) 有關康德自由概念留下的難題可參彭文本 (2010：152-161、181-188)、劉劍駿 (2016：105-128)。

筆者認為，上帝與不朽的設準凸顯出人及其在世的有限性。理論上，以上帝為至善的典範，加上靈魂不朽，人在不斷努力下終有一天應能達到人能達到的至善。但正因人終有一死，在世上也是有限，所以需靈魂不朽與最終的正義法庭，以保障邁向至善的努力不致白費。同樣地，正因人不完善也難實現至善，所以需通過辯證思維得出至善的上帝形象作為仿效的典範。正如海德格在《康德書》指出的，康德三大提問披露了人的有限性。人的理性有限，必有所不能知，所以得問能知道什麼。神的直觀即無限知識，人的直觀卻有限，因此人、神真正的差別在於人本質之有限性，(KM：24-25、214-216)而「有限性就是對接受性的必然指引」(GA 24：213)。

對海德格來說，時間性、主體性和自由與人的本質關係密切。下文循海德格思想脈絡，從有限性出發，分別從§3.1 敬重、時間性與主體性，以及§3.2 敬重和自由，說明海德格如何通過對康德敬重概念的詮釋，闡述自己對人本質之形成的觀點。

§3.1 敬重、時間性與主體性

海德格從時間性出發，探求人作為主體的主體性特徵及其源出基礎，強調人的整體性和有限性。從《現象學基本問題》對康德的批判，(GA 24：208-209；另參 GA 24：199-207)可看出二者有關人之主體性的基本立場及根本差異。海德格認為，康德在現成意義上使用 Dasein 和 Existieren³³概念。(GA 24：197；另參 GA 24：90、200-201)即使康德看到，不可將自我理解為現成物或純以經驗被確立的東西，他卻未發覺，範疇的概念分析只能用於預先被給出的現成物，並不適用在自我相關規

³³ 《存有與時間》與《康德書》仍延續《現象學基本問題》觀點，批判康德 Dasein 與 Existenz 概念的現成性。(參 SZ：203、210、320)

定的分析，例如自由。海德格因而認為，康德未對人、人格的存有方式進行基礎性的追問。(GA 24 : 206-207) 再者，儘管康德已指出人（或人格）與物在存有論上的基本區別，亦即自由原因與自然原因。但是，一來他將人格的實存當作物的實存來談。二來，相對於上帝的絕對自發性，人與事物的有限性根植於物之一般（Ding überhaupt）的被製作性。三來，他將人和此在理解為現成物。海德格因而認為，康德略過主體之源初規定，而未規定也無法規定人的本質或人格性。(GA 24 : 209、215、217-218) 為避免把人視為現成者，或二分為理性與感性的，海德格基於基礎存有論與存在性之結構，在行動及動態的關聯性使用 Dasein 和 Existieren 概念，探究使人能如此這般的條件。亦即，探究人的本質「如何建構」起來，人的主體性之源初基礎何在。他的初步結論是：人既非現成者，那麼，人就有建構自己的本質並擁有創造性生活的可能性。從海德格的哲學發展看來，這也是他中後期轉向藝術領域探討存有的內在原因之一。

海德格批判康德將統覺著的自我作為邏輯的自我，而與心理的自我分開。因而無法分析知覺現象，以及統一的自我如何在實際生活作為知覺活動的根據，進而未能於存有論上「明確地追問人格的存有方式」(GA 24 : 218)。他指出康德「人格性」概念的三種含義：1. 心理學上作為現成的客體；2. 先驗的人格性是先驗統覺的自我，乃邏輯上的自我。它是某種普遍且先於一切的先驗者，向來屬於我。(GA 24 : 180、182、185；另參 GA 24 : 182-184) 3. 道德含義上的人格性直接顯示本真的精神性，所以是根本義，是康德對主體特徵的真正描述。道德人格性包含先驗與經驗，但不藉由、也無法由感性經驗作為媒介。基於道德的人格性概念包含理智亦包含責任，海德格視之為完整的人格性概念。(GA 24 : 186、187)

海德格不認同康德將三者分開討論。他主張行動著的我具人格上的統一性，亦即在生活中行動著、活生生的一個人。在存有者狀態的（ontisch）描述中，他將敬重道德法則的自身詮釋為「被敞開、存有著的自我」。於存有論規定性上，自身在敬重中是以「我行動著（*handele*）」的方式存有著（*bin*）（GA 24: 194）。藉此，智性上的自發性（*Spontaneität*）被確認為自我的特殊品性，因為它能將道德法則對「你」的要求，轉為我對我自身要求如是地行動，人因而成為思想和行動合一的主體。

海德格從現象與行動著手，在「敬重」的行動中看到人的整體性和本真性，思想與行動的結合。敬重中，自身的敞開即道德法則的彰顯，基本上不存在理解世界的二分問題。而他更想解決的是，物自身如何顯現而可通達其存有。所以海德格中期哲學的重點，轉向本質建構與顯現，以及存有之作為居有。他不像康德重視敬重與義務的關係，而是，敬重作為情感的意向結構，以及作為敞開本真人格的行動。藉此釐清人的本質在生存活動中「如何存有」與建構。

於海德格前期著作，人的本質問題涉及的是人之自身性。他指出人首先且大多時候是非本真的，但目的是釐清如何揭去遮蔽的「非」本真，返回本真的自身性。到中後期其存有觀點轉變，他將迷誤與失誤等負面性質納為人本質的部分。不過無論前中後期，海德格都認為人的自身性不是現成的。他不同意康德《第一批判》主張的：當我意識到我對自己的直觀是「在思維機能方面被規定時」，我才認識我自己（KrV: B406）³⁴。這種認識論上的主體性是現成的思維機能，以自我認識作為自身性的基礎。但決定主體性的關鍵不僅是自我認識。（GA 24: 217）³⁵

³⁴ 謝謝審查委員的意見。海德格在這裏忽略了，在《第一批判》中無法透過認識活動認識到物自身，所以康德表述的是“erkenne ich mich”，認識到的也只是自己作為「現象」。

³⁵ *Selbsterkenntnis* 又中譯為「自知」。

海德格認為，即使一切表象都是某種「我思」，也只表明自我認識是一種特別的意向活動，亦即我意識到所有行為與我的關聯。藉由這些關聯，我把心靈中所有的表象意識為「我」的統一，使主體的自我特質在自身中有所根據，並在一切思維中都連帶著思維我自己。因此，於一切經驗活動中使我成為統一個體的是意向活動，在自身中「正統覺著」的自我之意向活動，而非與對象有所交流而「正知覺著」的自我或我思。海德格因而視意向活動為一切表象及知覺活動的根據，亦是「存有者被知覺性的根據」，是可進而成為存有能被思維的根據。（GA 24：181）

海德格認為，統覺的綜合統一在存有論上乃對主體特性的描述。但他想做的是進一步追問：先驗統覺的基礎為何？《康德書》以兩個主要進路，揭示先驗統覺如何能統一意識。一是時間作為純直觀的純粹領受活動，於我表象時對象化某事物，另一是由我思轉化為，我表象時讓對象在我心靈源出。

時間對康德而言是直觀的主觀條件，超出主體就其自在來說什麼也不是。（KrV：A35/B51）海德格則考察時間現象的動態特徵，及其與人的關聯性：時間之於人的存有意義，以及時間作為形構活動及其與主體的關聯。從「作為純粹自身感觸的時間出現在哪裏？」出發，基於空間和時間為表象的基礎，時空必時時「激發著（affizieren）對象的表象活動」³⁶。他並認為，純直觀是非固定的現成者，否則一切現象即無差別。因此，純直觀的本質只可能是「源出性的（ursprünglich）」：由自身而出到達對象，往之領受（hinnehmen）對象的外觀，再返回自身，以「形

³⁶ affizieren 於德文為雙義字，具「影響（einwirken）」和「激發、刺激（erregen）」之意。但康德文本和海德格文本仍有些差異。康德認為，基於時空為心靈接受性的條件，心靈對對象的表象之接收，會因時空而可能，而這些表象必時時影響（刺激、激發）對象的概念。但海德格簡化康德文本而表示：「時空『必時時影響（刺激、激發）』對象的表象之概念」（KM：188）。

象的方式」給出對象的外觀。(KM: 71-72、141、142) 從字源看來，hinnehmen 前置詞 hin-含有出於認知主體自身前往……的主動性，所以時間性的人於純直觀的領受活動，才能於心靈中形構成所領受的對象。

海德格因而主張，時間不是現成者，也不是內感形式條件。在《存有與時間》，將「我們把如此作為曾在著、有所當前化的將來統一起來現象稱作時間性」。(SZ: 326) 在《現象學基本問題》，時間性是「將來、曾在與當前之本源統一」的現象。(GA 24: 376) 由此可見，這兩部著作對時間性的觀點一致。《存有與時間》直接指出人是時間性的，相較於空間，時間對人的存在規定更加源初。《現象學基本問題》表示，人是意向性和超越性的，而二者為時間性所規定，奠基於時間性。《康德書》則主張：「正是時間本身，且在其存有論作用中……迫使主體性的本質得到更源出的規定。」(KM: 50-51) 不過，唯當人的主體性透過自行顯現的存有者而敞開，方能於存有論上更具普遍性。人本質之構成，需借助時間與想像力的構成能力。這意味人的本質與時間緊密相連，未超出時間，也不存在無時間的本體界。

人的本質對海德格即是人的存有。人既然是時間性的，那麼時間就屬於人的本質。作為純粹的自身感觸，時間讓人在與人事物關涉之際，自行給出地構成自身，形構人的本質。通過對康德的詮釋，他推論：作為純粹自身感觸的時間，乃人「自身性之可能性的基礎」，必早已存在經驗前的純粹統覺中，以使心靈成為能表象的心靈。(KM: 189、191) 這先於經驗的時間並非先天被給予的時間感，而是能形成時間概念和支配時間感的形構能力。

海德格以先驗想像力取代先驗統覺，作為「統一和整體的人之主體性的源出根據」。(KM: 173) 他認為先驗統覺作為現成的自我意識，不足以說明「自我」如何形成，亦無法於存有論上作為主體的基礎。因為

意向行為尚未開始前，人還不是主體。面對能成為對象的某物，「我」於表象時自行越出自身到對象，領受對象的外觀。「自我」因而從中分離、外化並公開，「我」在心靈中變得鮮明而揭示出自我意識。(KM: 150)³⁷這也意味，人須存活著並與對象照面、產生關聯才能意識到「我」，於自我意識形成後才能成為認知活動的主體，在世存有 (In-der-Welt-sein) 因而是意向性得以作用的前提。

康德承接笛卡兒我思及其前提對自我的規定。海德格則基於同字根 -stellen，將康德的表象 (vorstelle) 之自我意識轉化為「我前一置」(vor-stelle)，進而詮釋出「製作」(Her-stellen) 之意：透過「讓……源出」，將對象的實在性帶入可通達處 (Da)，使之現前展示出來 (aus-stellen, dar-stellen)。由於對象如其所是地給出自己，所以表象時讓之源出即可獲得對象實在性的規定性。(GA 24: 152; GA 63: 74; KM: 176)³⁸而純直觀的領受活動乃表象能力之一，那麼，對當前純外觀的純粹獲得乃時間本質即意味：「自我在其最內在的本質中源出地即時間本身。」(GA 24: 151; KM: 195)³⁹不過這並非表示自我等同主體，等同時間本身。而是能越出自身，通達現前對象進行領受的主體性結構，等同時間性的結構。主體性的結構和時間性的結構皆是動態的，二者都有自我與對象基於各自的曾在而於當前共同在場。自我因而能越出自身，領受對象的實在。而這當前的本質性活動，將作為曾在 (Gewesen) 被帶向迎面而來的、有限的將來。因此，主體性中的超越性和意向性同時奠基於有限性 (時間性)。

³⁷ 海德格於 *Bewusst-sein* 強調意識與存有的關聯。另外，Vor-stellen 有向前置放之意，海德格藉此表述自我的越出自身。

³⁸ 在海德格用法中與 Herkommenlassen 類似的概念還有 Herstammenlassen-aus, entspringenlassen。

³⁹ 海德格視這種純粹直觀所獲得的外觀為現實者、向來在先者，亦即存有者的存有層面上的真實者。(GA 24: 152)

在《存有與時間》，時間性「自行到時」(sich zeitigen)的結構環節具超越的特徵。在《康德書》，時間性則為「超越的內在可能性之基礎」。(SZ: 337; KM: 205)⁴⁰基於人是時間性的，而時間性對海德格是有限性的，那麼，人的存在本身作為存有方式亦是有限，其在世存有也會受限於有限的將來。因此，有限性屬於人的本質。海德格將超越和有限性關聯在一起，揭示人的有限性根植於人的存有本身，而這也是理性知識之所以有限的原因。他自認這比康德所揭示的理性知識之有限性更根本。

借助先驗想像力為主體性的源出根據，海德格以自身於「我前一置」時本質的構成與顯現(wesen)，統一先驗和經驗性的人格性。於德文Wesen作為名詞一般理解為本質、人，作為動詞則有存在且活動著之意。海德格使用wesen/Wesen時兼顧二者並偏向動態，因而應理解為本質之構成與顯現。海德格將康德的人格性概念(先驗的人性之理念)詮釋為「自我性之一般」(GA 24: 180、181、182、185)，而真實的主體性則在敬重道德法則時基於情感的行動建構起來。由於道德法則乃敬重的對象，我與道德法則的關係因敬重而確立，並相互彰顯。因此，我於道德行動中體現出道德法則⁴¹；是否敬重道德法則，則確定我是怎樣的一個人(Wie-sein)。

於《現象學基本問題》，海德格分別分析與詮釋敬重於現象上的兩種「作為」(als)：作為道德情感乃廣義的行動，作為道德行動則必有道德情感於其中。透過道德情感的意向分析，他指出情感的本質結構。他重視意向活動的共時性，更甚於知覺和理解活動進行時的次序。儘管意向活動和知覺活動有一定的結構及環節，但海德格認為其中並沒有必然的

⁴⁰ 有關人的本質包含有限性之論述，主要見於《康德書》§42至§44。

⁴¹ 「要如此行動，使您的意志準則任何時候都能同時被看作一普遍立法的原則。」(KpV, V: 36)

次序。因為對象既在生生活動中運動變化著，那麼其自身顯現的活動也會影響知覺活動的次序。他以現象學方式說明，情感現象的兩個結構環節乃同時發生。對某對象有情感時不只使對象可感，同時，感受者因出於自身並返回自身而感受到自己自身。海德格因此認為，感受是使自身變得可敞開的一種模式，同時可敞開知覺者與被知覺對象的遮蔽狀態。

再者，他也強調感受時物我規定的共時性：通過對對象的感受，我與對象同時得到規定。於處身的當前，我直接感受到自己，進而理解自身，而不是反思或間接地透過對客體的認識。情感作用時，人須敞開自身才能超出自身，指向被感受者，進而能直接發現並通達被感受者。(GA 24: 187) 在這意義下，自我意識是某種情感，而道德人格性的自我意識亦是一種情感（道德情感）。它不僅是感性或經驗性的情感，也不只是作為「自我」的理論知識與思維，而是一種廣義的行動。它使人能在自身行動，並於道德行動的實踐中彰顯自我。

海德格希望，透過實際行動（我敬重），解決敬重人在康德那裏的二分、矛盾（經驗性的自我與先驗理念的本體）；透過個別性和普遍性，兼以克服傳統認識論與新康德主義所面臨的概念與對象之二元分離。

（Gander, 2004: 299）他認為，行動主體與情感主體是同一個主體。於敬重法則的行動中，行動著的我感受到自己自身，道德人格則是敬重行動所敞開的存有狀態。到中後期海德格強調存有藏身於存有者，藉此更可看出，敬重著的我為什麼可在行動中彰顯自身，不會因自身不斷自我克服而超乎時間，而與經驗世界產生斷裂。基於對道德法則的敬重，行動著的我敬重並非自大的自己本身，而是在行動中展開本真的時間性。

基於存有的唯一性，行動著的這個人，在敬重時敞開存有而具不可替代的唯一性。在存有者狀態，敬重者表現出具體行動者的個別性，也是每個人都有的、獨特的個別性（Jediesheit）（GA 41: 15）。但這不表

示人是某個個體化的孤立者，而是在整體關係網絡（世界）實際生活著、行動著的一個人，乃處在時空關係中不可替代的這個人。（GA 41：17-18）早在博士論文研究期間，海德格已透過司各特（Scotus）和封·耶爾弗特（von Erfurt）注意到個體性和意向性問題。雖不接受傳統的「本質」概念，但他接受司各特將個體性視為具體完整的存有／本質（*essentia*）的觀點；並從封·耶爾弗特提出的「誰說出存有形態，誰就說出事物的絕對本性，或看到了本質」，進而發展出「存有形態是對『某物之一般』的普遍領域之改寫」，因而存有形態是個體性的意向活動。麥克拉斯（McGrath）認為在一定程度上，海德格從「個體性學說」出發，以理解拉斯克（Lask）所說的前理論的某物（*Etwas*）和胡塞爾的範疇直觀。而且，海德格於這個時期就著迷於個體性的觀點，認為個體性是本質（*essentia*，完全存有）最具體的表現。他認為海德格於《存有與時間》發現「個體性的如何（*Wie der Haecceitas*）就是時間」。海德格早期從個體性找到的，不僅是同時包含存有、空間與時間的實在對象，而且是個體性顯示出個體的唯一性與差異性。（McGrath，2004：252、254-256；GA 1：252-253）於《對物的追問》，海德格延續於時間與空間位置上的不可替代性及唯一性，還從個體性發現適合每一個個別的物的共同性、普遍性。（GA 41：12-19）

每個個別者皆有個別性，因而個別性本身具有某種普遍性，但這不同於康德從原理與法則而來的普遍性。對海德格來說，「普遍性」意味「從根本上是某種根源性的東西：被體驗的體驗活動之世界性」。（GA 56/57：117）不過，這使得海德格在解決人自身存有二分時引發新問題：究竟自身性是否天生固有而向來已在？儘管海德格側重自身是如何給出，而非被給定了什麼，但本真自身能存有的本質是什麼和如何是（*Wie-sein*）的相關問題依然存在。他雖明確反對現成存有或傳統實體意義上的主

體，但終究未明確說明本真的自身能存有（Selbstseinkönnen）之源出狀態。亦未說明，它究竟是與生俱來且人皆有之？或是須先有生存整體性之存有理解方有先行的決心，再藉先行決心揭示出自身性的存在本質才形成主體性？海德格曾藉詮釋 hypokeimenon 說明「基礎」。於《現象學基本問題》，將 hypokeimenon 詮釋為現前而有的東西（das Vorliegende）（GA 24：152），於《物的追問》詮釋為躺在下面者（Unterlage）（GA 41：33）。在《尼采》下冊則詮釋為當下從自身而出地現前者（das Jeweilige liegt von sich aus vor）、躺在下面者（das Unterliegende），並表示前者才是真正的 hypokeimenon（GA 6.2：391、392）。黑爾曼闡釋《現象學基本問題》時表示，海德格區分此在式和非此在式的存有者，後者是具持存性（Beständigkeit）的現存之物（Bestand），人則是此在式的。（1991：47）但問題是，人最通常的狀態是非此在式的常人狀態。甸克（Alfred Denker）則認為，源出的某物對海德格來說是「無基底的基礎」。⁴²

在海德格前期哲學，無（Nichts）於本真的自身能在，或此在式的主體性，具根本性的重要地位。它使此在式的主體性，不致淪為現存或現成存有的東西。因為，無本身即「虛無化」（Nichten，不化），具敞開的力量，能敞開人的在此存有。基於「無」源出的可敞開性，人能擁有自身之存有，能走向並深入其他存有者。（SZ：283；GA 9：114、115、116）

道德情感不是發生在道德行動之後。基於二者的共時性，海德格以敬重將道德情感與道德行動合而為一。對法則的敬重即是道德行動的動力，而這動力構成了道德行動的可能性。（GA 24：191）如此一來卻出現弔詭的現象：敬重既是道德行動，又是它的動力與基礎。但對海德格而言，對法則的敬重是道德行動的初始活動，與根據準則的道德行動乃不可分的一體，二者之間不存在矛盾。不過他探究動力或最初動機，並

⁴² 見於 Steinmann（2004：292，註 175）。

非找出產生行動的原因或成為物的條件 (Be-dingungen)，再把活生生的「體驗」(Er-leben) 解釋為物或物化的東西後置回事物的關聯性。而是要把體驗化為「本己」(Er-eignis)，也就是將自己歸屬於存有，讓存有占有自己以進入事物的敞開中心，本己地生活著，並僅僅如此生活。(GA 56/57 : 66、73、75)

對康德而言，道德人格性即道德的自我意識。海德格將後者詮釋為在敬重中彰顯自己，(GA 24 : 188) 試圖藉此解開康德宣稱的理性難題：一條法則如何能獨自直接地就是意志的規定根據？他同意，敬重法則的情感並不用於為道德法則奠定根據。因為從基礎存有論來看，「法則並非『因為』我敬重它而是其所是」(GA 24 : 191)。透過 Person 一詞在康德哲學具人與人格的雙重義，海德格將之詮釋為，就其存在本身即目的的東西。基於敬重與道德人格的關聯性，敬重法則而有的感受不是排除，而是一種敞開活動。它以確定的樣式彰顯法則，所以是道德法則本身能與我照面的方式。由於道德法則本身即道德行動（使我的意志準則任何時候都能同時被看作一普遍立法原則的行動），人能於敬重的行動中體現出客觀實在的道德法則。因此對海德格來說，敬重即是一種根本性的敞開活動。既然人是道德行動的目的，也是感受活動的目的，敬重著的我必同時以道德行動建構自身並彰顯自身。不過自身的敞開活動並不涉及是否福德一致，而是本真性。自身既是每個人自己趨向的目的也是起點，且「向來屬我的」(je meines)，是作為向來個別、實際的自我的我」。(GA 24 : 194、196) 那麼，人的「本質」將在行動與綻出式的生生活動中自行建構，並由人的有限性自行規定著⁴³，不再是超乎時間的無條件者。(KM : 168-169)

⁴³ 海德格和康德的時間概念不同。而此處的「超乎時間」乃就康德的時間概念而言。

§3.2 敬重與自由

當康德首度在哲學上證明時間和自由的矛盾，並以超乎時間的意志自由和人格性來捍衛自由時，海德格對康德敬重概念的詮釋，則在解決時間與自由的矛盾，並以時間解決對世界的理解二分為現象與本體的問題。他不像康德學者，例如伍德（Wood）從先驗自由著手，提出無時間性的（timeless）行動力和選擇，而造成道德責任的摧毀。（劉創馥，2016：112-113）或像阿利森（Alison）提出一個存有論世界的兩個面向觀，將關切的重點放在詮釋而非行動；而相應的代價是，得放棄康德決定論的自由理論，並違反康德的論述。（彭文本，2010：152-159、178、182、204-205；劉創馥，2016：119-122）

海德格從時間著手，基於存有論並採取存在性的進路。從生存活動來理解存有與敬重，重新詮釋自由和人的本質。敬重因而不僅是道德情感，海德格更注重的是，它乃「我存在的情感」（KM：159），在生存活動中可敞開我、建構我之主體性的情感。馬克思（Werner Marx）認為，人的存有於海德格即 Existenz（存在，生存）。透過現象學式的詮釋，海德格以綻出式的生存活動（Ex-istieren）反對傳統的實體概念，以及實體意義下的 Existenz（實存）與人的本質。（1961：95-96）黑爾曼亦表示，於海德格，人透過生存活動彰顯自身的存有意義（Sinn）時，存有與存有意義才會於存有理解中被顯示。（2004：30）

海德格主張，時間是人在世時的實際生存活動及其存有意義，敬重因而是本真時間性展開的方式之一。人在敬重中付諸敞開自身的道德行動，直接從日常生活的非本真時間性揭蔽以敞開本真的時間性，通達本真的自身，體現出肯定式的、自身獨立的自主式（Selbstständig）自由。這既不是被康德視為否定性的獨立性（Unhängigkeit），也不是和實踐法

則相互歸結的、肯定性的法則式自由。(GA 24: 194; KpV, V: 39 及後文)於海德格的詮釋,人沒有二分的問題,也無需解決兩個世界的問題。但這不是在康德哲學體系下進行,亦未使康德哲學成為完善的體系。海德格的解決方法與進路,早已離開康德哲學,因而招來康德學者的批評。

海德格認為,在敬重的行動中可公開三種卓越的自身存有樣式:自由、負責與自重,三者息息相關。海德格與康德都認為人於敬重中造就自身,但二者著重的不同。康德著重自由意志和道德法則的相符,海德格則是我與我自身的關係。於康德道德哲學,自由意志以責任(Verbindlichkeit)為名而從屬於法則,而且,唯意志自律能建立責任。責任與道德法則相互歸結,並對自身責成具義務的智性之強制力。(KpV, V: 38)海德格未強調義務,也沒有實踐理性的抵抗作為道德的強制。而是從「我行動」著手,著重我與自身的關係,將責任(Verantwortung)詮釋為對自身的應答(antworten)。敬重時,行動著的我面對自己,並依循對道德法則的敬重來回應自身,在存有論上即「負責地存有」(Verantwortlichsein)(GA 24: 192、194),負責因而是一種存有方式。由於情感是「對……的情感」,所以敬重作為情感,就是對……有著敬重的情感。對道德法則具敬重之情的同時,感到自己對自身的敬重。海德格因而表示,敬重是自己面對自己時對自身負責的方式,是「本己的自身存有」(Selbstsein)。(KM: 159)

於敬重現象,海德格將自由同時置於存有論和存在性上探討。敬重是道德行動,它體現出自由,而且其本質就是自由。自由因而是敬重(道德行動)之同義詞。(GA 24: 200)它是敞開活動的成果,而不是先驗的純粹理念或設準。敬重既是根本性的敞開活動,那麼敬重著的我必自行顯現我自身,並讓我自身「服從於我作為自由的自身」。(GA 24: 192; KM: 158)基於人本身和在世存有的有限性,這種自由在具體展現上亦

是有限性的。不過，海德格前後期的自由概念不同。於《存有與時間》偏向主體式⁴⁴的自主式自由觀，在《論人類自由本質》卻出現客觀的法則式自由觀傾向。（孫雲平，2007：35-36）法則式的自由觀點乃超越時間地永恆自存，普遍且客觀。自主式的自由或主體式的自由，則偏向主觀感受。為避免淪入惡劣意義上的主觀，海德格將主體式自由的探討置於生活實踐及關係網絡，並基於對生存整體性和本已死亡的本真理解，奠基自身的獨立持駐（Selbstständigkeit）⁴⁵。

海德格認為情緒的處身感受（Befindlichkeit）能直接揭示處身狀態，所以情緒（Stimmung）是初步反映自身現況與世界的卓越方式。而根本性的情緒則能直接地揭示出存有者整體，「這種揭示同時是我們在此一存有（Da-sein）的基本發生（Grundgeschehen）」（GA 9：110）。感受性對於主體式自由來說，便成了一種重要且直接的確定方式。所以感受和情緒並非僅僅是情感的激發，而是展開狀態，（Pocai，1996：20）其中包含思想上對存有的認知以及意願上的行為與態度。

在海德格前期哲學，畏（Angst，畏懼）被視為最根本的處身感受和情緒。（SZ：251）⁴⁶它持續且全然地把來自在世存有本身的威脅保持於敞開狀態，（SZ：265-266）因而是自由存有的基礎。無對象性的畏，其威脅來自死亡。存有論上，死亡作為我自身最極端的可能性，能將我在世的一切化為無。所以，「死亡的不確定性」便在畏之中源初地展開自身。（SZ：308）

⁴⁴ 海德格將 subjektiv 區分為惡劣意義和良好意義。因此本文將負面意義或傳統意義上的，譯為「主觀的」，正面意義或海德格用法上的，則譯為「主體式的」。（GA 6.2：296-297，另參本文§2）

⁴⁵ 海德格於《存有與時間》強調自身（Selbst）的持駐性（Ständigkeit）及其與自主的關聯，並證解為 Selbst-ständigkeit。因此本文循此譯為「自身的獨立持駐」。（SZ：322）

⁴⁶ 於《存有與時間》，海德格視畏為基本處身感受。於《何謂形上學？》（*Was ist Metaphysik?*）則視為基本情緒。（GA 9：111、112）

畏的揭蔽活動讓人明白，具虛無化力量的無屬於本真的在世存有本身，亦是基礎存有的一部分，本真的基礎能在之一。儘管海德格在《康德書》和《現象學基本問題》並未直接論及畏和死亡，但從《康德書》強調人的有限性，以及《現象學基本問題》延續《存有與時間》從時間性和基礎存有論理解存有來看，對死亡與在世存有的本真理解，是人返回自身並在自身行動的前提，於敬重法則的道德行動中，亦是能直接敞開自身而成就自由的前提。在《現象學基本問題》第二部分有關時間的討論，海德格以「個體化」表述「對各自存在的諸實際可能性是自由的」（GA 24：408），而這亦呼應前述觀點。基於根本性的存有理解與畏的個體化力量，人擺脫非本真狀態，回到自身，在自身行動。因而能於自身敞開出自由，並敞開當下的處境使此在自由地面對世界。

海德格的畏（Angst）與康德敬重概念的畏懼（Ehrfurcht）不同：於康德，畏懼有害怕之意，所畏懼的是肯定性的對象，心中道德法則的崇高性以及義務的強制性；於海德格，畏不同於害怕。在畏之中，畏懼的是全然找不到對象的否定性（無與虛無化力量）——死亡，而這亦是人在世存有的本質性特徵。基於康德和海德格對畏懼的理解不同，二者對自由的理解也因而不同。前者的自由來自人將自己提升到自身之上而體現出自律。後者的自由則通過虛無化常人狀態，剝奪周圍世界的一切，使人個體化後不得不面對自身，於擺脫大眾的觀點後來理解自己。進而能在自身中自由地行動，並公開出自身是自由的。由此可見，當康德以道德意識為理性事實來證成先驗自由及自由意志，海德格則轉化為感受性、經驗性的存有事實。

在三十年代，海德格解除法則式自由作為先驗設準而來的必然性（Notwendigkeit），改由每個人自主性的困境，或自身存有的急迫性（Not）出發來思考「必然性」，並透過人可達到的永恆性，以解決自由

和時間的矛盾。(GA 6.1 : 361) 當人把自身納入自我支配和駕馭的意志中，並因此獲得自由時，他就到達自身，也因而自由。「只有當我們成為自由的，我們才是自由的，而又只有通過我們的意志我們才能成為自由的。」(GA 6.1 : 358) 自由不再是先驗的無條件者、理念或設準。海德格取消自由於先驗和實踐上的區分，主張在生存活動中，敞開自身存有即達到自主性自由。自主式自由乃在本質活動者或為自己樹立人之本質者皆可達到，因而具某種客觀性與普遍有效性。

無論前中後期，海德格的自由概念不與時間產生矛盾，反而是本真時間性的顯現，而這與康德先驗進路倒反。海德格未直接論述自由的必然性，不過從 *Notwendigkeit* 和 *Not* 的關聯性可看出，他反轉法則式自由及自由意志的必然性。他將康德的法則式自由反轉為立於自身的自主式自由，並反轉自由與意志的關係，亦即，將意志反轉為自由的前提：出於對自身存有的急迫性而「能意願」，才是自由得以實現的基礎。(GA 6.1 : 129、131、137 ; GMS : 421) 當人投入敞開領域並敞開自身時，基於雙重敞開，在返回自身的同時便能將一切包含於自身。人在這永恆的瞬間中，意願自身而成其所是。因為在意願自身時，他即駕馭著自身，而將法則式自由的支配轉化為本己的自我構成法則。在建構自我時，自身的本質亦即顯現。這種永恆性是人能置身其中的時間性，未超出現象界。不過由於它包含一切於其中，所以敞開的既是個體的自身性、整體狀態以及個別存有者的存有，同時也是存有者整體及其存有。

海德格認為敬重本身被肯定性的東西（法則）所規定，所以基本上只具肯定性質。而否定性質則歸因於道德法則克服感性偏好，壓制自大 (GA 24 : 190)，他因此視敬重的否定性質為一種「肯定式的否定」：「在法則（我予以我自身作為自由人的法則）的敬重中，我不能輕視我自己。」(GA 24 : 192) 這不是對自身的限制，而是肯定自身的自由與人格。海

德格因而以肯定式的否定，替代定言令式的肯定式言說。康德提出的道德令式是無條件命令，卻仍有自由意志為前提。海德格認為，這味道德令式奠基在自身的意願，以自主性作為「必須」和「不得不」的前提，並對一切有理性者普遍有效。在這種偏重肯定性質，並以之為動力的存有論式詮釋下，敬重仍是一種由理性本身引發的情感。但於感性層面，海德格觀點卻與康德不同。康德認為感受性情感伴隨敬重而來，即使敬重中有愛好的成份，但不是道德情感的動力。（KpV，V：96、107）海德格則認為，敬重中的愛好和懼怕是活生生的純精神性，而「力趨」和「極力避免」，這兩種情感本身是最廣義的實踐行為。這種純精神性不是抽象化的概念或抽掉經驗所得出的先驗性，而是生活在成為理論前、於源出意義上實事的純淨東西（das Pure des Faktischen）（Gander，2004：300）⁴⁷，是統一的自我在實際生活的實質行動與實際經驗。⁴⁸

史坦曼（Steinmann）認為海德格早期受新康德主義李克爾（Rickert）和拉斯克影響，並試圖解決李克爾《界限》提出的兩個問題：一是現實性的確定性，一是歷史在理論體系的優先性。但海德格的看法與李克爾相反。海德格認為現實性的確定性蘊含在現實性中，「活生生的精神指的是那種基礎，它賦予現實性以意義，並真正地使歷史科學研究的那些歷史事件得以產生」。（Steinmann，2004：283）他取消歷史與自然科學方法論的平行關係，承認歷史的優先性。史坦曼指出，海德格「揚棄」新康德主義（尤其是認識論的立場），意味著將邏輯重新放到歷史，進而須表明邏輯如何從歷史生活中產生。但當他放棄哲學方法與現實領域的抽象對立，而把活生生的精神解釋為「絕對第一位的東西」時，就得說明其他的一切如何從活生生的精神中產生。（2004：267、284）

⁴⁷ 筆者於此借用 Gander 對純粹動機「純粹」的詮釋，以說明純精神性「純粹」的含義。

⁴⁸ 「『生活』這個詞是現象學的基本範疇，意味根本現象。」（GA 61：80）

藉史坦曼的研究可看出，海德格的「純精神性」是某種源出性、基礎性的東西，是產生情感、思維、行動與理論的基礎。敬重作為道德情感、「純精神性」，則是源出性、活生生精神的「努力趨向（Hinstreben）和努力避開（Wegstreben）」。對海德格來說，意向結構的這種矛盾性，其實是敬重「反向努力的雙重方向」。趨向是指自我提升、努力趨向本真的自身性，是成為擁有自身的自由理性者於敬重道德法則時展現出的趨向式愛好。而避開雖是基於懼怕，敬重中的懼怕和愛好卻有相似處。在敬重中出現畏懼，是由於義務的強制力要摒棄一切感性衝動，並克制感性意向。所以實質上是想努力趨向法則，並因愛好道德法則而積極地自我克服、「努力避開……」。（GA 24：192-193）因而這種「努力避開……」是自我克服一切任意的東西，以便努力趨向敬重的對象（道德法則），以建構人自身的本質。

海德格以看似弔詭的雙重趨向（努力趨向，努力避開的趨向），說明道德情感中愉快與痛苦的複合情感，藉以闡釋自身的本質顯現活動與存有方式。在努力趨向時，人須回到自身且持駐於自身，並藉此行動表明選擇自身而成為自由的。否則無法作為我自身與自由的本質而公開出來。既然敬重僅服從純粹實踐理性的命令，（KpV，V：89）那麼，聽從法則即意味我聽命於作為純粹理性的我自身。在此前提下，努力避開即於聽命我自身時克服非本真性，擺脫一切感性的規定性，更確切地說，擺脫來自常人狀態、遮蔽我自身的一切，而趨向自身。（GA 24：192）所以聽從法則而聽命於我自身時，並無二分的兩個「我」，而是在日常生活中處於本真狀態行動著的我。這是對存活與存有方式的選擇，體現出現象界之行動者與本體界之道德者的統一。這種聽命乃順服道德法則的敬重，亦是「我將自己提升為作為自由的、自我規定的本質（Wesen，人）的我自身」之道德行動，（GA 24：192）而自由因此成為敬重時的

實踐對象。積極而言，敬重彰顯了自我的尊嚴，在尊嚴之前我自知地負責（回應自身）；消極而言，我作為自由的本質顯現，將自己公開於「尊嚴」中，於敬重道德法則時不可也不會看輕自己。無論依積極或消極的樣式，敬重是本己的自身存有方式，而敬重的自我意識因而能構成道德的人格性。

以最高的敬重來看待道德法則的人，既然將自身提升為自由的本質，於日常生活必崇敬地看待自己的本質而自重。對道德法則的敬重並非敬畏外在規範，也不是畏懼審判處罰或任何形式的因果報應，而是敞開自由的自身。無論敬重道德法則或他者，敬重在任何時候，都基於對人格與自身的敬重而是「對人格的敬重」，而且「唯有對法則的敬重才構成行動的可能性」（KM：156、158）。敬重時，在尊嚴中公開出行動著的自身，同時公開出作為行動規定性基礎的法則。因此於敬重行動中，我聽命於作為純粹理性的自身，同時將自身提升到與道德法則同等的道德性。

不同於康德先驗觀念論的道德理想主義或形式主義，海德格著重的是返回自身的存有者「如何」存在於日常生活中。敬重之彰顯自身與自由並非僅認識論上對先驗理念的認知，而是日常中的實際行動。在日常生活的自身籌畫活動中，敬重法則的人朝向「本己生存活動整體的基礎可能性」，亦即「行動著的自身存有之本質」。（KM：159）因此，敬重中的行動者敬重本己的自身性，同時亦敬重他人的人格與自身性。無論是因敬重法則而守法，或敬重他者而禮讓，或敬重被我幫助的對象等，都不只是純然的接受道德法則，而是接受性與自發性的共時與合一。敬重道德法則的我，將因此而具高度的創造性，能在自身中為自身地自由行動，以構成自己的本質，立於敞開領域的同時，具體展現出我的自主性。

肆、結論

海德格認為康德清楚看出敬重現象並占用它而成就自己的理論，但卻在現成存有上探討主體和主體性，而無法源出地規定理論性自我與實踐性自我的統一。康德著重對敬重和道德主體的析解，海德格則強調人於道德行動中如何作為意向與行動的整體者。他繼康德之後，欲找出一切事物之所以如是的基础，因而對敬重概念之詮釋深具基礎主義色彩。他認為敬重的基礎結構以及對康德有關道德性的闡釋，可在現象學中得到綜觀，進而可於現象學、基礎存有論和存在性中進行詮釋。（GA 24：193、207）

對康德而言，敬重是由理性產生的情感。它僅透過理性發生效用，並僅服從純粹實踐理性的命令。而感受性只是特殊的情感條件。敬重作為道德情感雖作用於道德行動的準則，卻非源出動力。海德格現象學式地詮釋敬重為道德情感和行動，以經驗性的「我行動」連結康德的先驗和道德人格性概念，使之成為統一的自我概念。他從現象著手解析敬重的意向性，認同敬重出自實踐理性且由行動者自行產生，但不排除感性愛好或畏懼的效用。藉反向努力的雙重意向活動，將敬重法則的努力歸於感性意向。進而主張，敬重本身既是道德情感亦是道德行動，二者於敬重行動中同時作用。

在《康德書》，海德格企圖讓敬重的本質結構在情感現象顯現出來，並試圖於敬重的本質結構中揭示出先驗想像力的源出狀態。在《現象學基本問題》則解析敬重的情感現象和行動現象，闡明在康德那裏被略過的人之源出規定。海德格的詮釋，對康德將道德行動者既屬永恆本體界又屬現象界（時間）的二分問題，提供可能的解決方案。也就是，於敬

重道德法則的行動，理性的我和感性的我統一於敞開的本真時間性。道德法則的實踐並不超出時間，而是本真時間性的展開。因為時間本身非現成者，亦非內感之形式條件，而是綻出式的生生活動及其存有意義。在敬重中，人以道德行動自我克服，進而造就自身。於尊嚴中，敞開本真的自身性與時間性，本真地存在日常生活中，而非提升到超乎時間外。所以行動時，「我」在變化中仍基於自身性而具同一性。

對海德格來說，人的本質不是先天被給予的理念或稟賦，而是在生生活動中構成，在存有活動中本質地顯現。於其詮釋下，敬重道德法則的行動中，可公開出以道德法則作為行動的規定性基礎，這是人可通達道德法則的特有方式。聽命於道德法則時，敬重著的我於尊嚴中敞開。在建構自身本質的同時，人通過擁有自身的方式對自己負責，並且自由地存活著、行動著，自行彰顯著自身。

參考文獻

- 牟宗三譯註（1982/1992）。《康德的道德哲學》。台北：學生書局。
- （1971）。《智的直覺與中國哲學》。台北：台灣商務。
- 李明輝（1990）。《儒家與康德》。台北：聯經。
- 孫雲平（2007）。〈海德格之自由觀的類型及其涵義〉，《政治大學哲學學報》，18：29-74。
- 彭文本（2010）。〈阿利森對康德「自由理論」的詮釋〉，《國立台灣大學哲學論評》，39：149-208。DOI: 10.6276/NTUPR.2010.03.(39).04
- 劉保禧（2013）。〈智的直覺與想像力—牟宗三與海德格論想像力〉，《國立台大哲學論評》，45：141-186。DOI: 10.6276/NTUPR.2013.03.(45).05
- 劉創馥（2016）。〈康德的自由與自發性〉，《人文及社會科學集刊》，28，1：105-132。
- Beck, Lewis White (1963/1960): *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Figal, Günter (1992/1999): *Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Gander, Hans-Helmut (2004): *Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl*. In: *Heidegger Jahrbuch 1*. Freiburg/München: Karl Alber, S. 294-306.
- Gregor, Mary (1963): *Laws of Freedom*. New York: Barnes & Noble.
- Heidegger, Martin (1922/2005): *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. In: GA 62. Frankfurt: Klostermann.
- (1927/1993): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- (1929/1976): *Was ist Metaphysik?* In: GA 9: *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann.

- (1961/2008): *Nietzsche I*. In: GA 6.1. Frankfurt: Klostermann.
- (1961/2008): *Nietzsche II*. In: GA 6.2. Frankfurt: Klostermann.
- (1962/1984): *Die Frage nach dem Ding*. In: GA 41. Frankfurt: Klostermann.
- (1975/1985): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. In: GA 24. Frankfurt: Klostermann.
- (1978): *Frühe Schriften*. In: GA 1. Frankfurt: Klostermann.
- (1985/1994): *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. In: GA 61. Frankfurt: Klostermann.
- (1987/1999): *Zur Bestimmung der Philosophie*. In: GA 56/57. Frankfurt: Klostermann.
- (1988): *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. In: GA 63. Frankfurt: Klostermann.
- (1989/1994): *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. In: GA 65. Frankfurt: Klostermann.
- (1993): *Die Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. In: GA 58. Frankfurt: Klostermann.
- (1993): *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. In: GA 59. Frankfurt: Klostermann.
- (1995): *Phänomenologie des religiösen Lebens*. In: GA 60. Frankfurt.: Klostermann.
- (2009): *Das Ereignis*. In: GA 71. Frankfurt: Klostermann.
- (2010⁷): *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (1974/2004): *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*. Frankfurt: Klostermann.
- (1991): *Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie”. Zur “Zweiten Hälfte” von “Sein und Zeit”*. Frankfurt: Klostermann.

- Kant, I. (1797/2007/2008): *Die Metaphysik der Sitten*. AA VI. Hans-Christian Schmitz und Werner Stark (Hrsg.), Duisburg-Essen University: Korpora.org <<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa06/Inhalt6.html>>.
- (1781/1987/1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. J. Timmermann. Hamburg: Meiner.
- (1785/1999): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Werkausgabe Band VIII. Hrsg. Wilhelm Weischedl. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1788/1990): *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. K. Vorländer. Hamburg: Meiner.
- (1793/1922): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Werkausgabe Band VIII. Hrsg. Wilhelm Weischedl. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marx, Werner (1961): *Heidegger und die Tradition*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- McGrath, Sean J. (2004): *Die scotische Phänomenologie des jungen Heidegger*. In: *Heidegger Jahrbuch 1*, S. 243-258.
- Pocai, Romano (1996): *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*. München: Abel.
- Powell, J. L. (2005): *Die Nietzsche-Vorlesungen im Rahmen des Denkweges Martin Heideggers*. In: *Heidegger-Jahrbuch 2*. Freiburg/München: Karl Alber, S. 117-131.
- Steinmann, Michael (2004): *Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus*. In: *Heidegger Jahrbuch 1*. Freiburg/München: Karl Alber, S. 259-293.
- Walker, Ralf C. S. (1989/2010): *Acthng in the Grundlegung*. In: O. Höffe (Hrsg.): *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt: Klostermann.

