

海德格之自由觀的類型 及其意涵*

孫雲平

南華大學哲學系

摘要

本文嘗試將海德格前後期不同的幾種「自由觀」類型作出區分及說明。「自由」為海德格哲學中一個極重要的問題，此問題貫串海德格前後期的思想。然而不同時期的海德格顯然有不同的「自由觀」：前期海德格主張主體式的自由觀、後期則轉向形上學層次的自由觀。其中又可進一步分為：人我之間、物我之間的自由、以及「此在」與「存有」間的關係。本文的論點為：無論主體式的自由、抑或作為形上學法則的自由，「此在」都必須回到對於「存有」的省思，以便經歷到真正的自由。

關鍵詞：自由、此在、存有、上帝、形上學

* 本文之完成，必須感謝兩位匿名審查學者提供寶貴的修改意見、及《政大哲學學報》編輯的要求，才讓本文得以目前的形式呈現。至於文中可能仍會出現的疏漏，責任自然完全是筆者必須獨自承擔。此外，有關海德格與謝林自由觀關聯之部分，同時必須感謝國科會一年半經費補助（計畫編號分別為：NSC 94-2411-H-166-001-及NSC 94-2411-H-343-010-）。

壹、導論

在所謂的實踐問題中，「自由」毋寧是一個相當關鍵的概念。自由問題涉及本能與行動之差異、人性尊嚴、道德及責任之可能性 (Kant, *KdpV*: A5-6)……等等在理論與實踐上的問題。因此，它是康德 (Kant, 1724-1804) 在其第一批判《純粹理性批判》所關注的三大問題之一 (*KdrV*: A VII, B XXXIII-XXXV)¹，同時它也是康德在該書中所提出、並加以深入探討的第三個二律背反 (*dritte Antinomie*) 的命題 (*KdrV*: A 443-451, B 473-479)。雖然康德如此重視這個問題，但是在其自身哲學論述所區分的理論領域中、他卻無法恰當地說明「自由」問題。康德在認識論的理論領域中做出「理性為自然立法」的結論，並在「物自身」(*Ding an sich*) 與「表象」(*Erscheinung*) 之間做了截然的劃分之後，如此分法所導致的邏輯推論就是：他割裂了客體與主體、客觀世界與主觀世界、「嚴格自然因果律」與人的自由、理論哲學與實踐哲學之間的聯繫。雖然康德對於客觀世界之實存具有堅定的信念，但是他在其自身理論哲學的論域卻無法完滿地證實之。因為根據康德的觀點，客觀實在的世界對於人類而言正如同「物自身」一樣無從進入 (*unzugänglich*)，我們實際所能接觸到的、充其量不過是客觀實在的「表象」罷了。於是康德只好改而訴諸實踐哲學的途徑，強調「實踐理性優位」(*Primat der praktischen Vernunft*) (*KdpV*: A 216 f)；因此康德企圖在一彷彿理念與理想世界 (*die intelligible Welt*) 的實踐領域中，找回他在感官經驗世

¹ 康德視「上帝之存在、人類意志之自由、與靈魂不死」為超越人類理性之極限、然而卻又是人類「理性」向自身所提出、不可迴避、無法不思考的問題。「自由」同時是康德分別於第二、第三批判仍繼續探討處理的問題，請參閱：*Kritik der praktischen Vernunft*, A4 ff.; *Kritik der Urteilskraft*, A XI, B XI ff.

界 (die empirische Welt) 純粹理論領域中所「失去」的東西：人的自由與責任、上帝存在的理據……等。

康德之所以會提出「理性為自然立法」(der Verstand *a priori* als Gesetz für die Natur vorschreibt) (*KdU*: A IV, B IV) 的主張，其實即是爲了要強調人類的自主與尊嚴。相對於經驗主義 (Empirismus) 主張人類知識是受到經驗的制約、人的認知過程是相當被動地受到認識對象所提供之印象的決定；康德則強調人類事實上並非被動地接受外在事物提供現成之刺激、然後才做出「反應」；² 相反地，即使是在理論領域之認識的過程裡，人類始終保持著高度的自由。事物必須根據人類先天認知範疇限制、受到吾人認識能力的篩選，才能按照我們所能感知的方式被感知到。人類甚至可以對所將知覺所要認知的事物猶如「削足適履」一般地爲自身來「量身訂作」；「理性為自然立法」此一立場可說是充分地展現人類的「自主性」。然而經過《純粹理性批判》理論推導的結果，康德卻不能在其理論的論域中適切地說明「自由」等的問題。換句話說，在理論哲學的論述中，「自由」和「因果律」(Kausalität) 的糾葛無法得到釐清。³ 康德理論哲學思維的結果，竟無法爲其一貫所堅持的論理立場達到在理論上完滿的解釋。因此，康德只好放棄在理論哲學的領域中來論證「人類之自由」等他所關切的問題，並轉向實踐哲學的途徑，

² 相同的發展在心理學史的論爭中也可以看到：僅著眼「刺激—反應」的行為學派 (Behaviorism) 已逐漸沒落，而強調人類自主的認知心理學及人本主義心理學則日益受到重視。

³ 其實對康德而言，「因果律」即等同於「機械觀的自然因果律」。有關對此部分之分析批判可參考：Heidegger, 1994, GA. 31: 144-147，及：孫雲平 (2004)，〈存有與自由問題——海德格對康德自由觀的探討與批判〉，《東吳大學哲學學報》第十期，頁 145-177。

企圖為「人類的自由」與「信仰上帝」重新在實踐哲學論域來奠基。

事實上康德本身已經看見其自身理論的問題，並在他晚年時曾嘗試努力修補之 (Friedlein, 1992:244)。⁴ 這種想要將客體與主體、客觀世界與主觀世界、理論哲學與實踐哲學論域重新統合的企圖，開展了康德之後西方哲學思想史上之前仆後繼的努力。德國觀念論 (Deutscher Idealismus) 就是在這種思想背景下所產生的；一方面可說是為了完成康德的「遺志」，另外一方面則是對康德補救方式的不滿、加以批判，從而發展出自身的哲學體系。正因為如此，康德哲學背後之動機（即如：「自由與必然性相容與否」之爭議、「人之尊嚴與自主性」）亦延續成為「德國觀念論」及其後哲學思想的發展主軸。在費希特 (J. G. Fichte, 1762-1814)、謝林 (F. W. J. Schelling, 1775-1854)、叔本華 (A. Schopenhauer, 1788-1860)、馬克思 (K. Marx, 1818-1883)、尼采 (F. Nietzsche, 1844-1900) 的哲學思想中，「人的意志與自由」都扮演了一個極其吃重的角色，甚至成為其個別哲學思想的中心概念。⁵ 在上述這眾多對「自由」或「意志」有過論述的哲學思想當中，有人是傾向將「自由」或「意志」作傳統、主觀式的理解；有的則是傾向將「自由」或「意志」做一種存有論上、擴張式的解釋，將之視作為一種形上學的原理或法則。⁶

⁴ 康德之第三批判《判斷力批判》(Die Kritik der Urteilskraft) 即是此種彌補縫合之企圖的展現。

⁵ 叔本華以「我欲」(Ich wille) 之意志，作為塑造世界的原則、來取代康德「我思」(Ich denke) 認知世界的作用。費希特則以「我為」(Ich setze) 之實踐原則、來取代康德之「我思」(Ich denke)；他主張一切(包括「自我」das Ich 與「非我」das Nicht-Ich) 都是通過「絕對自我」自主之設定作用 (die Setzung des absoluten Ich) 而被認知、設定、而存在的。謝林則是將人類的自由視為形上學關鍵問題、並將之回溯至上帝

顯然地，馬克思所爭取的是在人際之間的獨立與自主，可說是一種主體性的自由；相對來說，是比較「單純的」自由觀。叔本華的「我欲」(Ich wille)、及費希特的「我為」(Ich setze)，因為是用來取代康德解釋對事物認知的形上學原則之「我思」(Ich denke)，因此他們所論的並非僅僅為個體的精神感受或主觀的狀態，基本上已經成爲一種對事物客觀狀態描述或解釋的形上學原則；猶如康德將「對事物經驗之可能性的條件」等同於「事物本身可能性之條件」(Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung von Gegenständen sind Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände selber.)，意即將「事物存在及其性質之可能性的條件」轉化爲「對事物存在及其性質進行認知之可能性的條件」；換句話說：康德以「人類個體認知條件的主體性原則」來取代「事物客觀存在的存有論原則」。以此類推，如果把康德這種論述的方式置於叔本華或費希特的情況裡，無論是就叔本華所謂的「先驗自我」之意志或費希特所謂的「絕對自我」的設定 (Fichte, 1845: 92-119) 而言，此種「自由」庶幾已經成爲一種「對一切事物如斯存在」(alles als solches)「統一性的解釋法則」(ein einheitliches Erklärungsprinzip)，亦即是：一形上學原則。至於謝林所論述的人類自由，固然將之定義爲「行善作惡的能力」(das

內在之自我展現。馬克思承接康德的遺緒，主張實踐哲學優位於理論哲學、並繼受費爾巴赫 (L. Feuerbach, 1804-1872) 的思想，將黑格爾 (G.W.F. Hegel, 1770-1831) 之唯心論轉爲唯物的一元論；強調人類創造改變世界之自由的物質條件、以及其人為的障礙；他所提出的「階級之間的鬥爭」(Kampf der Klassen) 原意是為了破除階級奴役、挽救人類的自由。尼采的「權力意志」(der Wille zur Macht) 為其哲學思想的中心概念之一。

⁶ Günter Figal 也分析指出「自由」包含「存有論」上及「實踐」上的兩個涵意 (ontologische und praktische Bedeutung)，並且主張此兩者是相互關聯、不可截然二分的。請參閱：Figal, 1994: 20-38.

Vermögen des Guten und Bösen) (Schelling, 1860: 352)，乍聽之下，彷彿僅為個體主體性的自由；然而他所謂的自由並非僅侷限於個體主觀感受的問題，而是擴展至整個形上學體系、牽動對於「上帝」本質探討的問題 (Schelling, 1860; Baumgarten/Korten, 1996: 104-130)。謝林對「人類自由」的定義，雖然並沒有異於一般常識對「自由」的看法；然而他對「自由」的探討，卻是涉及形上學的關鍵問題 (Nietzsche, 1992: 79 u.v.a.)。⁷ 至於尼采哲學「權力意志」(der Wille zur Macht) 屬性究竟為何的說法，學者則有不同的詮釋。在研究尼采哲學的專家中，有的人並不認為它是形上學的法則，但也有學者主張「權力意志」不得不為一形上學的法則。⁸ 總而言之，「自由」(與「意志」)是一個在西方哲學論述中關鍵的概念，它不僅是某個哲學思想流派發展的動機，同時也是許多哲學論述的核心主題。本文自然不可能、也不擬針對所有相關論述進行詳細說明，僅侷限於對海德格思想中涉及「自由」的想法進行整理釐清，並將嘗試為之進行分類、及對各類別的「自由觀」作一扼要的介紹。

⁷ „Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes.“

⁸ 至於「權力意志」到底是否為一個形上學的概念，請參閱 Müller-Lauter 與 Gerhardt 兩人就此問題的辯論 (Wolfgang Müller-Lauter, 1971:28-33; Volker Gerhardt, 1996:288. Müller-Lauter)，認為「權力意志」並非為一個形上學的概念，而 Gerhardt 則主張「權力意志」若非形上學的概念則無法恰當理解。海德格也認為尼采的「權力意志」為一形上學法則，請參閱：Heidegger, *Nietzsche II*, S.37, „Alles Seiende ist, sofern es ist und so ist, wie es ist: »Wille zur Macht.«“ 以及 Heidegger, *Nietzsche I*, S.15. „Die Frage, was das Seiende sei, sucht nach dem Sein des Seienden. Alles Sein ist für Nietzsche ein Werden. Dies Werden jedoch hat den Charakter der Aktion und der Aktivität des Wollens. Der Wille aber ist in seinem Wesen Wille zur Macht. Dieser Ausdruck nennt dasjenige, was Nietzsche denkt, wenn er die Leitfrage der Philosophie fragt.“

貳、海德格對自由問題探討的進路

作為一個具有相當原創性的哲學家，海德格的思想無庸置疑地引發了許多的研究、探討、甚至爭論。從歷史性的研究取向來看，大部分學者集中在對他和其師胡賽爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 思想之間關係、現象學之興起與轉化的探討。若從系統的研究取向來看，則大多數的研究首先落於海德格自己一再明言的「存有問題」(Seinsfrage)、然後是集中於詮釋學 (Hermeneutik) 的發展、海德格的真理觀 (Wahrheit)、語言哲學 (Sprache)、藝術論 (Kunst)、以及科技 (Technik) 等問題。至於海德格較少直接觸及的實踐哲學方面的問題，學者們探究的意願則顯然不如對上述問題來得高。對於像「自由現象」這樣重要、且海德格相當重視的問題，⁹ 真正做出有系統論述的國內外學者十分有限。¹⁰ 本文雖不意在盡述海德格之「自由觀」的各種可能性，然而期望藉著簡短的探討，將海德格之「自由觀」的幾種類別作一方向性的說明。

⁹ 海德格對自由問題的論述，散佈於他的諸多作品中。在目前已整理出版的海德格全集作品，其中有兩冊是以「論人類自由的本質」分別為主副標題；他對自由問題系統的探討，集中在此二書中。第三十一冊 (GA. 31) 主要批判的是康德 (Kant) 對自由問題的探討。第四十二冊 (GA. 42) 則主要在於詮釋及探討謝林 (Schelling) 的《自由論文》(Freiheitsschrift)。第三十一冊 (GA. 31) 的主標題為：Vom Wesen der menschlichen Freiheit，副標題為：Einleitung in die Philosophie。第四十二冊 (GA. 42) 主標題為：Schelling，副標題則為：Vom Wesen der menschlichen Freiheit。第四十九冊 (GA. 49) 在處理謝林的同一本自由論述，亦有對自由問題的探討。

¹⁰ 在論及海德格「自由」問題的文字裡，多半僅是執其一端而論，並不具系統性與完整性。儘管德國學者Günter Figal其教授資格論文 (Habilitationsschrift) 即為處理海德格哲學，其標題甚至為《海德格——自由的現象學》；然而他對海德格「自由

歸納前面之論述所呈現的，「自由」可能有兩種主要的意涵：一是個體主體性的自由，另一則是存有論之形上學法則。上述兩種對於自由論述的思潮都影響了海德格思想的發展。如何可以得到這結論？我們可以從海德格對「自由」問題探討的方式推論而得知：他也相同地採取兩種不同的進路來論述「自由」現象。第一種進路是依照傳統的思維模式，將「自由」定義為「涉及人類個體之主觀感受或生存處境的狀態」；而第二種進路則是將「自由」視為一種「存有論上之形上學法則」。前者主要是將「自由」置於個人生活或人際脈絡中，來探討其在實踐領域的影響。而後者則是將「自由」擴張為對「一切事物（依照海德格的術語，可稱為『存在物』*Seiendes*）作為整體」如斯存在的解釋法則，亦即：形上學原則。簡單地說，前者傾向於主體性的自由觀，而後者則是一客觀性的自由觀。對應於海德格思想的發展階段，這兩種進路是十分清晰而吻合的。前期的海德格，以其主要之作品《存有與時間》(*Sein und Zeit*)為代表，強調「此在」(*das Dasein*)——亦即人類個體——的自由，明顯採取較為主觀主義式的自由觀。而到了後期的海德格，則隨著其哲學立場的「轉向」(*Kehre*)或可說是充分展現，而有往客觀主義式之理解、視「自由」為一種「形上學之法則」的傾向。

正如眾所周知的，在《存有與時間》海德格企圖以「此在」對

觀」的探討集中在《存有與時間》(*Sein und Zeit*)一書中，不能算是完整，且完全忽略了謝林(Schelling)自由論文(*Freiheitsschrift*)對海德格的影響。有興趣者可參閱：Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main 1991. 此外，William Richardson雖然也將海德格的自由觀視為其思想核心的問題，但Richardson僅就海德格本身的體系來探討其前後期思想的異同，而未涉及海德格對於康德自由觀的批判及其可能受謝林《自由論文》的影響。請參閱：Richardson, 1976, "Heidegger and the Quest of Freedom", *Theological Studies*. 28:2, 286-307.

「存有」的理解 (Seinsverständnis des Daseins) 來切入說明「存有」問題 (Seinsfrage) (Heidegger, 2002: 437, u.v.a.)。¹¹ 雖然在以「存有問題」為核心目標的探究中，「人類自由」乍看之下並非關鍵問題；然而在分析「此在」的存在處境及其存有方式 (Seinsweise) 時，仍不可避免地必須探究人類個體的生活方式及其問題。在這種論述的脈絡裡，海德格涉及所謂的「人類個體自由與不自由」的問題。而晚期海德格，則放棄以「此在」之「存有理解」來逼近探討「存有」問題的構想。海德格在後期則嘗試就「存有」本身來探究「存有」，不再以任何「存在物」（包括人類在內）做為媒介來論述「存有」。¹² 因此，人類個體自由與否的問題，在論述的形式上彷彿不再是必要處理的問題。¹³ 很顯然地，在不需要透過任何「存在物」、而僅以「存有」為主要探討對象的情況下，人類個體的自由，自然不可

¹¹ „So etwas wie »Sein« ist erschlossen im Seinsverständnis, das als Verstehen zum existierenden Dasein gehört.“

¹² 相對於前期「從特定存在物對存有之理解來趨近存有」、或者更簡單地說是「從存在物到存有」的進路，到了後期轉向「在不考慮存在物的情況下，單純地來思維存有」(das Sein ohne das Seiende denken)。請參閱：Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.2. „Es gilt, einiges von dem Versuch zu sagen, der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden denkt. Der Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken, wird notwendig, weil anders sonst, wie mir scheint, keine Möglichkeit mehr besteht, das Sein dessen, was heute rund um den Erdball ist, eigens in den Blick zu bringen, geschweige denn das Verhältnis des Menschen zu dem, was bislang »Sein« hieß, hinreichend zu bestimmen.“ 海德格會這麼做，正如他自己所承認的，因為「於存在物中我們根本找不到存有」。請參考：Heidegger, 1969:3. „Nirgends unter den Dingen finden wir das Sein. Jedes Ding hat seine Zeit. Sein ist aber kein Ding, ist nicht in der Zeit.“

¹³ 至於人類個體之自由，是否真地對晚期的海德格而言不再重要，則是另一個值得後續探究的問題。

能成爲論述的主題。再加上受到尼采及謝林哲學思想的影響，後期的海德格將對「自由」的理解，從「人類個體的存在情態」擴張成爲「存有真理的彰顯」，也就是成爲一種形上學的法則。總結以上的論述，明顯地可以看出：對於「自由」現象的探究，海德格採用了這兩種基本不同的方式來處理。

參、海德格的自由觀

以上所述，僅是說明海德格在探討「自由」問題所採取的兩種基本進路。儘管海德格採用以上兩種之方式來表明他對自由的基本立場，但這並不表示他只有兩種類型的自由觀。事實上，在海德格第一種對「自由」探討的進路中，還可以區分出兩種不同的自由觀。以下將就這兩大類、三種不同的自由觀，作一區辨與歸納的探討，以期將海德格之自由觀的全貌作一完整的論述。

一、主體性的自由觀

根據以上討論，海德格在早期對「自由」問題所採用的第一條進路，是以「此在」、即人類個體爲主要探討對象的現象學方法。此法乃將焦點集中在實踐生活之主體上，關切的是實踐主體、亦即人類個體的存有狀態及存在的處境。相對於第二種進路，可以稱此種對「自由」的看法爲「主體性的自由觀」；但若稱爲「主觀式的自由觀」，嚴格而論並不恰當。因爲這裡涉及的，未必是針對特定人類個體的主觀經驗或感受，而是作爲對人類個體存在方式之普遍客觀的描述與分析。因此這並非是一種心理學式的解釋，而是一種現象學、哲學式的說明與陳述。

「主體性的自由觀」的分析可以說是從人類的個體出發，它於

實質內涵會牽涉到兩種情況：第一種是所謂「人我之間」，第二種則是「物我之間」的關係。前者觸及的是在「人我之間」有無自由的問題，而後者則是探討在「物我之間」具有自由與否的問題。若用中國哲學的術語或概念來表述的話，前者可能對應的是「解放」(Befreiung; Emanzipation)，而後者則是「逍遙、自在」(Freiheit; Gelassenheit) 的狀態。至於海德格是如何區別與論述這兩者，接下來將作進一步的說明。

(一) 人我之間的自由

在這諸多「自由觀」中，最為大多數學者所津津樂道的，也是海德格思想中所包含的頭一種「自由觀」，即是所謂的「人我之間的自由觀」。此觀點之所以為大多數學者所引述，一則因為海德格的這個觀點，相對在其龐大複雜的「存有論分析」中顯得相當淺顯明白；當然，此觀點的現象學描述鞭辟入裡、引發相當多的呼應與共鳴，也應該是其受到重視的原因。此有名的觀點是：海德格描述「眾我」(das Man) 如何宰制人類個體、讓個體按照大多數人既定的模式來生活、言語、思考、行為，並且強調個體應當如何擺脫此種控制及束縛、建立起本真的生活 (ein authentisches Leben) 的必要性 (Heidegger, 2002:114-130)。¹⁴ 由於此觀點已有多人為文介紹，本文不擬就可能重複之處多所著墨。這裡唯一要強調的是：對此「眾我」究竟為何、以及其可能的作用進行說明。

可能有人會誤認海德格所謂的「眾我」是一種社會性的存在、或將之等同於「社會」；這當然是一種近似、但卻不恰當的理解。因為「眾我」並非是特定個人性的「權威或機構」(Instanz)，它也

¹⁴ Erster Teil, Viertes Kapitel, Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das »Man«.

不是一個抽象的社會代名詞 (Heidegger, 2002: 126)；¹⁵「眾我」其實是一種「此在」的存有方式 (eine Seinsweise des Daseins)。而這種「和光同塵」的存有方式，卻可能是社會他人對個體潛移默化或威脅利誘之影響所形成。亦即：「眾我」可說就是社會深入人類個體、並對其生活及存在方式所產生「內化」(verinnerlichen; internalisieren) 之後的影響。換言之：個體在不知不覺中（但也可能是出於自願地）接受了周遭人群或同儕團體的明言或暗示，不加反省或不加反抗地所採取跟其他人相若的人生態度與生活方式。「眾我」不是特定的他人或群體，它是個體自我所採取的一種「非本真」(uneigentlich) 的生活方式 (Heidegger, 2002: 127)。¹⁶ 雖然「眾我」是一種社會性的影響，但它卻(在個體能夠自我選擇之後)仍屬於個人意願抉擇內的範圍，因此它仍是「我」的一部份。正因為它雖然屬於「自我」、但卻並非「真正的我」，因此稱之為「眾我」。將之翻譯為「眾我」，一則在表明其社會性影響的部分，另一方面則是要強調其仍為個體之「自我」的屬性。

海德格提出「眾我」的說法，以此對人類個體的生活方式進行現象學的描述與分析。這裡所謂的「現象學描述」，旨在強調此種分析並非是一種價值判斷、它是不涉及特定價值立場的 (wertfrei, neutral) 事實陳述。儘管海德格言之諄諄，然而就其描述來看，若堅持要說此分析毫無預設價值立場，引發爭議顯然是在所難免的。但是若從另一方面而言，如果自始即將「眾我」視為「不自由」或「控制」等的代名詞 (Figal, 1991:133-153)，¹⁷「欲除之而後快」，

¹⁵ „Das Wer ist nicht dieser oder jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, das Man.“

¹⁶ „Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.“

¹⁷ Mitsein und Mitdasein. Das »Man« als Grundbestimmung von Unfreiheit.

則又忽略了海德格提出「眾我」作為現象學描述的另一面。「眾我」一詞並不必然必須承載負面的表述；相對地，它也具有正面的功能與價值。比如說，「眾我」對個體就具有「減輕個人負荷」(Entlastung)的作用 (Heidegger, 2002:127 f.)。¹⁸ 當個體採取「從眾」的行為或思考方式的（例如「人云亦云」或做相同的決定），就無須耗費心神地找出自己獨特的說法或作法，因此也可以節省下來許多時間精神及氣力。這正是我們大多數人在大部分時候，亦即一般正常生活時的作法與情況。在這個意義上，「眾我」確實僅是對吾人常態生活的現象學描述、自然無須承受道德負向的標籤。

另外，若將「此在」放在人類發展初期來看，「眾我」確實就成爲一個不折不扣不具道德批判的現象學描述。因爲作為嬰幼兒的個體，「此在」不得不、也正受到父母及照顧者之絕對的影響。以哲學語言表述，個體存有之源起是受到社會性的形塑。在這種情況下，「此在」幾乎沒有什麼是可以自己選擇的。亦即：在這個階段，個體還談不上所謂「自由」與否的問題。因此海德格說：「『此在』於起始及大部分的時候，都是處於眾我的狀態。」(Heidegger, 2002: 129)¹⁹ 然而，進一步而言，海德格之論述所念茲在茲的，顯然不會侷限在個體初生或年幼的階段。他真正關切所在的，應該仍是成長後、可以自我判斷、作選擇的人類個體。要談到「自由」，就必須在個體確實已經具有「行動」(Handlung) 的能力，而不是僅止於只有反應之「行爲」(Verhalten; Reflex) 能力而已。因此「眾我之分析」

¹⁸ „Das Man entlastet so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. Nicht nur das; [...]“ 然而相應的問題就是：個體不用承擔作決定時的不確定、與自我抉擇所須負的責任。

¹⁹ „Zunächst »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir »selbst« zunächst »gegeben«. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.“

所隱涵的價值判斷，至少必須從成長後的個體來論，才有意義。

根據以上討論可知，海德格此哲學思想所描繪或訴求的對象，並非是針對嬰幼兒，而是成年人、或者至少已經是青少年之個體，如果加上這個前提，那麼海德格所描繪的「眾我」就不再像前述那樣的中性或毫無任何「價值判斷」(wertneutral, -frei)。這是為什麼呢？因為對海德格及尼采等這些在哲學界中、具有強烈「菁英主義」(Eltarismus) 傾向的思想者而言，本來對於「群體」或「大眾」(Massen) 就不抱持正面評價 (Heidegger, 2002: 126-127)。²⁰ 他們的哲學思想都顯示出一種強烈欲擺脫「烏合之眾」(Mob) 的自我主義、甚至是社會或存在性的「獨我主義」(sozialer oder existenzialer Solipsismus)。²¹ 海德格提出這個分析的弦外之音，應該是在企圖「敦促」個體尋求擺脫此「眾我」的宰制，過一個屬於自己真實的生活。而這個解除社會性束縛、回歸真我的關鍵，海德格稱之為「個體化」(Vereinzelung; Individualisierung) 作用 (Heidegger, 2002: 187-188 f.)。

這個個體「獨我化」的過程，其實是沿用雅斯培 (Karl Jaspers, 1883-1969) 所謂的「邊緣情境」或「極限情境」(Grenzsituationen) 之概念 (Jaspers, 1985: 247 f.; Heidegger:2002, 302, 349)。個體只有在此種人生危機之處境時，才會清楚地意識到生命是自身必須單獨去面對的：沒有任何人能夠替代、沒有人可以分擔、甚至也沒有其他人可以瞭解的。這類情境諸如：焦慮 (Angst)、孤寂 (Einsamkeit)、

²⁰ 海德格認為這種屈從群眾式的「眾我」將使個體「萎縮或萎靡」、「平庸化」、及「削平窄化」其存有的可能性 (Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung aller Seinsmöglichkeiten)。

²¹ 此種「社會性或存在式的獨我主義」卻非「知識論之意義的獨我主義」(Solipsismus im epistemologischen Sinne)。

或面臨自身的死亡（如：突然得知自己癌症末期）。²² 在這類的情境，個體感受到的是絕對的孤獨與無助。（一般人的想法）乍聽之下，這種情境是極其可怕的、而想要逃避或希望避免的。然而，這類表面看似負面的情緒或處境，在海德格的分析中卻具有正面的功能。它們的作用就在於：將個體從「眾我」之自欺或矇騙的狀態中「喚醒」過來。因為只有當個體清楚地意識到「不再有人跟他分擔相同的命運」時，他才能真正獨自地面對自己的問題。只有當個體發現再也不能使用別人的語言或想法來描述自己的處境和感覺時，他才能跳脫「人云亦云」、對他人「言聽計從」的態度，自己開始來思考關於其切身的問題。因此這種乍看之下似乎極端乖舛或不幸的境遇，在海德格的分析中，卻可能是個體找回自己或真我的契機。因為只有通過這種情境的「個別化」或「獨我化」，「此在」才從「眾我」取回對自身生活方式的解釋權 (Heidegger: 2002, 273)，「此在」才能擺脫「眾我」所產生之所謂的「獨裁」、「壟斷」、「規格化」、「庸俗化」的約制與統轄，得到了「自由」。「此在」藉此才得以從「眾我」的轄制解放出來，重新將自身的命運與前途掌握在自己手裡，成爲一個在「人我之間」真正自由、自主的人。

23

²² 這類具體情境的分析，海德格則採用了齊克果 (S. Kierkegaard, 1813-1855)《致死之疾病》(*Krankheit zum Tod*) 以及《焦慮的概念》(*Der Begriff der Angst*) 等分析。請參閱：Figal, 1991: 190-209.

²³ 有關此部分本文限於篇幅未再做進一步更細緻的論述，有興趣者可根據一位匿名學者以下的意見參閱：「……在《存在與時間》從 §40 至 §64，有著相當豐富嚴謹的線索：從恐懼、自由、本真性的關係（特別是SZ, §40: Angst, Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens, die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit,……, §53: …… eigentlichen Seins zum Tode; Gewissen; Entschlossenheit 直至 §64: Sorge und Selbstheit），都展現自由與本真屬己之我的抉擇與行動的密切關聯。對本文海德格早

(二) 物我之間的自由

海德格哲學中所隱涵的第二種主體性的自由觀，不再是介於人際之間的關係，而是涉及「此在」(Dasein) 與其他「存在物」(Seiendes) 的情況；亦即：探討人類個體如何看待及對待其他事物的態度問題。基本上，很少文獻從這個角度來探討此問題。然而，從以下的論述就可以得知，這個觀點卻是海德格相當關切的問題。本文在此將澄清這個論題，說明何為「在物我之間的自由」，及從海德格的觀點該如何獲致此種自由。

人類個體當然不是只要擺脫了他人的干涉或「眾我」的宰制，就必然獲得完全的自由。除了人際之間各種形式的束縛或控制之外，個體仍可能會受到許多其他因素的限制，例如：大自然、時間、空間、甚至自身身體、能力、精神的限制。顯然地，並非所有的限制我們都能突破；事實上，應該說上述大部分的限制都不是我們所能改變的。某些限制，其實也不需要我們去改變。這就好像康德所指出來的：人類認知範疇的限制，同時成為我們建構事物之可能性的條件 (konstitutive Bedingungen der Möglichkeit der Sachen)。看似消極的限制，卻可能反過來成為具有積極的作用。我們不可能擺脫所有的限制而活，我們也不需要如此作。

然而，除了某些我們不可能、也不需要脫離的限制之外，人類個體是否會為自己製造出一些新的限制呢？答案是肯定而明顯的。有些限制是為了因應人類共同生活而設置在人際之間的規範，例如：法律、規則、禮俗等。其中當然也有些雖是符合人性、但卻

期關切的是實踐主體的自由 (第一進路)，可有增益厚實之作用。」

是人類個體所「設想」出來給自己加上的限制。²⁴ 排除在人際之間的糾結，人類個體仍可能陷於在對事物的著魔之中。²⁵ 雖然海德格視「此在」亦為一「存在物」，但是人類個體卻是一種極其獨特的「存在物」。「此在」除了跟「存有」具有特殊的關係外，「此在」也會跟其他的所謂「非此在性之存在物」(das nichtdaseinsmäßige Seiende) 發生種種關聯。

有關「此在」跟其他「非此在性之存在物」關聯的說明，一般都瞭解海德格作了所謂的「手前性」(Vorhandenheit) 與「及手性」(Zuhandenheit) 的區分。前者是指人類個體對於事物所採一種保持距離、近乎純粹觀察、理論性的關係，而後者則是指在日常生活中對於事物實際運用的實踐關係。²⁶ 海德格主張對於事物運用的實踐

²⁴ 本文無意在此涉及有關變態心理學所描繪種種的強迫症狀或變態異常行為；以下的論述仍將屬於哲學性、現象學式的描述。然而諸多現象正應了尼采之書名所言之「人性的，太過人性」；請參閱：Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1988.

²⁵ 在社會上及我們周遭生活中許多活生生的例子：青少年對於手機或網路的沈迷、成年男子對如汽車或工作的忘我投入、年輕的或仍想保有年輕的女子對於化妝保養用品的瘋狂使用……等。

²⁶ 海德格對於「理論」與「實踐」的觀點，顯然不同於亞里斯多德對二者的定義；甚至海德格顛覆了包括亞里斯多德在內傳統「視理論高於實踐」的主張。海德格並非將「實踐」僅置於政治或倫理學的脈絡來談，而是視之較「理論活動」更根本、更源初的人類活動。有關海德格的「及手性」即意指「實踐型態的活動」，在學界應該已經有定論。有關此二者的區別及其可能的哲學意涵，可參閱以下文獻：Prauss, 1977, *Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“*. Gethmann, 1989, *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*. In: A. Gethmann-Siefert & O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Gethmann, 1993, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen*

關係，才是人與物之間真正源初 (primär; ursprünglich) 的關係；而前一種關係其實是次要的、導來的 (sekundär; abgeleitet) 關係 (Heidegger, 2002:361)。²⁷ 對海德格而言，「生活世界」(Lebenswelt) 是比追求純粹知識的科學理論世界更根本的、更重要的。²⁸ 有關對這個問題進一步的分析，本文不擬在此多所說明。因為這個對人類個體跟其他事物關聯性的區分，基本上並不影響海德格此種自由觀點。此處重要的是：不論是「手前性」或「及手性」，亦即不論是理論性或實踐性的關聯，「此在」都有可能陷於對其他「存在物」沈迷或迷戀的情形。這種對事物過度注重、以致本末倒置的情況，可以分為兩個層次加以說明。第一個是在人類群體或整體的層次，第二個則是人類個體的層次。

Kontext. Berlin: De Gruyter. 以及 Sun, 2004, *Das sinnsuchende Individuum. Heideggers Anliegen*. 19-64.

²⁷ „[...] Dass wir das begegnende Zuhandene »neu« ansehen, als Vorhandenes. Das Seinsverständnis, das den besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden leitet, hat umgeschlagen.“ 另請見：F.-W. v. Herrmann, 1985:61. „Für Heidegger ist der primäre Zugang zum Seienden das zutunhabene Besorgen; korrelativ ist das innerweltliche Seiende primär zuhandenes Zeug. Für Huseerl ist dagegen das fundierende Bewusstsein von der Lebenswelt und den lebensweltlichen Objekten die sinnliche Erfahrung in Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung; korrelativ sieht er die Fundamentalschicht der Lebenswelt in der in Wahrnehmung und Vergegenwärtigung sich darstellenden sinnlich Erscheinungswelt.“

²⁸ 儘管海德格未曾直接提出「生活世界」(Lebenswelt)此一概念，然而他的「世界」(die Welt) 卻是指「此在」日常生存活動之場域；有時他則以「生活環境」(Umwelt) 來表達相近之意思(Heidegger: 2002, 65 ff.)。在這個意義上，海德格仍是呼應了康德之「實踐理性優位」的訴求。

1. 人類集體的層次

從人類集體或群體的角度而言，這種近乎「拜物主義」(Fetishismus) 的態度表現最明顯的就是對於科技的態度。人類運用科技，原本是為了改善自身生存環境及生活條件；亦即科技本應該是為了人類需求之目的而存在的。然而科技發展到後來，卻有逐漸變為「自為目的」、「目的本身」(Selbstzweck) 的傾向，人類卻反過來成為科技的奴隸 (Heidegger, 1992: 22)。²⁹ 科學技術改變的不僅只是自然生態和社會環境，甚至也可能改變未來人類種族的繁衍方式與體質的組成。科技所衍生的問題之一是當人類的技術能力 (Können) 達至某個水平，即或此種技術的運用是不必需或不應該的 (Müssen; Sollen)，某些人類團體仍會冀望 (Wollen) 要充分發揮它。困難在於：其他人群（政府、科學社群、執法人士）對此意圖掌握或限制的能力卻是相當有限的。³⁰ 此外，科技凌駕人類、反客為主的情況，還可從另一個角度觀察得知：亦即個別的科學家必須配合 (anpassen) 整體科學研究之發展。個人只不過是整個社會所進行之科技發展這部大機器中的小零件，固然彷彿是缺之不可，然而若不按照「集體意志」大趨勢去做，則科學家個人的工作與生存將立即受到影響。如果按照這種情況繼續下去，科技無限制的發展，將可能成為脫離人類控制的怪物 (Ungeheuer)。而這種趨勢的演變，正說明了人類對於科技產物過度仰賴的心態，認為科技能解決

²⁹ „Unversehens sind wir jedoch so fest an die technischen Gegenstände geschmiedet, daß wir in die Knechtschaft zu ihnen geraten.“

³⁰ 這些現象之存在與爭議之激烈化，在生物科技 (Bio-technik) 的發展與應用上，可得到充分的證明。

人類之大部分問題的迷思所致 (Heidegger, 1992: 12-16 ff.)。³¹ 這是從人類群體層面的角度來看人類對事物著魔、以致本末倒置的情形。³²

2. 人類個體的層次

假若從人類個體角度而言，海德格對此現象的批判就更明顯。海德格以「沈迷」(Verfallen) 來標示「此在」對於其他「存在物」的態度 (Heidegger, 2002: 175 ff.)；³³ 意思是：人類個體將大部分的時間與精神花費在對事物的關注、興趣、研究、照顧、蒐集、保養與交易……之上。難道這有什麼錯嗎？人們對於理論知識的追求、及在實際生活種種技能的學習，豈不都是針對各種事物做為對象進行探索、熟悉、以致掌握的過程嗎？各種專業、工作及活動，也都是奠基於人對於特定事物或技能的瞭解與操作。人類難道能脫離一切「存在物」而生存、或不需要任何事物而還能過一個有意義的生活嗎？答案顯然是不可能的。那麼如此海德格的批判是否就落空了呢？當然也不是。雖然海德格所關切的問題迥異於常人，但他並非是一個「不食人間煙火」、脫離現實的思想者。我們必須先弄

³¹ 海德格對人類過度依賴科技所產生的現象之批判為逐漸增加的「喪失方向感」及「匪夷所思」。就此點亦可請參考：Pöggeler, 1983: 113f.

³² 海德格對「科技」(die Technik) 進一步的觀點，無法在此詳述。海德格批評近代科技的本質為 *das Ge-stell*。何謂 *Ge-stell*？需另為文深入探討之。請參考：Heidegger, *Die Frage nach der Technik*. In: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1954, S.27-41. 海德格主張科技真正的本質與藝術 (die Kunst) 之本質具有相同的根源，可追溯回 *τέχνη*，均為發現的方式 (*eine Weise des Entbergens*)。請參照：Heidegger, 1954: 20.

³³ „Der Titel, [...], soll bedeuten: das Dasein ist zunächst und zumeist bei der besorgten »Welt«.“

清楚海德格對於這種現實情況的批判到底是什麼用意，然後才可能恰當地判斷他的批評有無道理、以及對於我們是否有所啟發。

若根據海德格的想法而論，人類並非必須脫離世界、不跟任何「存在物」打交道。這不但非其原意，事實上也不可能。海德格所批判的其實是：忘卻「存有」(Seinsvergessenheit) (Heidegger, 1991, GA.49:9)，³⁴ 而將所有目光的焦點散逸於「存在物」(Zerstreuung im Seienden) (Heidegger, 2002: 172)。這種將所有心神精力集中在具體現實之物、卻絲毫不在意「存有」的生活態度，才是海德格批判的關鍵所在。人類當然不可能不接觸或不處理任何「存在物」，否則根本無法存活及發展。然而，若是整天、以至於終年只是汲汲營營於為了生存的工作、為了訂單、希冀職務升遷、純粹消磨時間或因為其他任何理由的應酬等人際活動、甚至為了追求知識而不眠不休的作研究……等等各種陷於「只與存在物打交道」的活動型態，而不復思及「存有」；這是海德格此批判的用意所在。當人類個體不再安靜沈思、單獨面對「存有」，而只是將自身全副的心力耗費於包括人類在內的「存在物」時，海德格認為這是一種「沈迷」，同時也是一種「迷失」或「沈淪」(Verfallen)。如果以具象的方式來表達，這可以說是從「存有」的超拔高度，下降到「存在物」的庸

³⁴ 海德格對於「遺忘存有」的批判，絕非僅侷限於對他之前的哲學家或哲學思想；他的「存有之問」(Seinsfrage) 同時是訴求、並冀望「喚醒」所有的「此在」(人類個體) (Seinsverlassenheit des Seienden—Seinsvergessenheit des Menschen)。

俗平面。³⁵ 當某一人類個體因為任何理由而糾纏於、或陷於任何特定的「存在物」不可自拔，或是注意力從未集中（於自身及存有時）、不停地從這個「存在物」轉移、跳躍到下一個「存在物」（Heidegger, 2002: 172 f.）（然而始終停留於「存在物」的層次），那麼這個人是不自由的。海德格對於此種沈淪的現象描述，除了前面（註 25）所提及的情況之外，正清楚地顯示於當今的社會現象；諸如：對於八卦等無關痛癢之消息的閒扯、對於新奇事物的追逐或對他人隱私的偷窺欲、對於諸多「羅生門」事件的各說各話……等（Heidegger, 2002: 166-180）。³⁶ 此種沈迷以至於無法自拔，即是一種「喪失自我」或「自我失落」的表現（Heidegger, 2002: 175-180）；³⁷ 亦即為一種「非本真的」（*uneigentlich*）生活方式。而這種迷失於存在物的狀態，就是在「物我之間」的不自由。

至於如何才能從這種陷於「存在物」的處境中脫困？怎樣才能在「物我之間」重新得到自由？如何才能逍遙與自在？關鍵仍然在於人類個體對於「存有」的態度；當人們願意將注意力從「存在物」轉向「存有」時，那麼就有可能重獲自由。這是如何發生的或怎麼才能做得到呢？要轉而面向或注意「存有」，其實並不如想像中的困難或罕見。因為這不過正是我們人類所具有的特殊能力之一，亦

³⁵ 雖然海德格一再強調「沈迷／沈淪」僅為一種現象學的分析，而非一種道德價值的判斷（請參閱：Heidegger, 2002:176）；然而事實上，海德格卻並未在倫理學和形上學之間做出嚴格的區分；因此值得探討的是：其所採用負面字眼的用意何在，到底海德格未明言、深沈的意涵為何？海德格之基本存有論的現象學分析，其實是隱含著倫理學的批判。請參閱：Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1991, S.46-47. 另可見：Hodge, 1995:139-141.

³⁶ § 35. Das Gerede, § 36. Die Neugier, § 37. Die Zweideutigkeit.

³⁷ § 38. Das Verfallen und die Geworfenheit.

即：形而上思維的能力。事實上，「形上學」正是一個「總括一切的思維活動」；亦即：「將萬事萬物當作一個整體，來研究它們之所以如此存在」(Seiendes als solches) (Aristoteles, *Metaphysik*, 1003b 15-16; 1061b 4-5)，及「研究萬事萬物之所以如其所是的基礎或原因」(Aristoteles, *Metaphysik*, 981b 27-29; 1025b 3)。「形上學」並不是要就一個一個地去追問：究竟此物或此現象是否存在？而是超越此物與彼物、此現象及彼現象，「將所有的存在物與各個現象視為一個整體來探問：這所有的一切到底是否存在、以及究竟是如何存在的？」「形上學思維」(metaphysisches Denken) 的關鍵——正如亞里斯多德所言——在於：將所有的存在物視為一個整體來探問、而非就個別單一的事物或現象來提問的；否則形上學就將與其他的個別學科 (Einzelwissenschaften) 無異 (Aristoteles, *Metaphysik*, 1003a 21-25)。若我們對海德格「存有之問」的回答暫時擱置一邊、「存而不論」，那麼思考「存有」其作用即在於：當人思維「存有」時，可以讓人將「存在物」視為一個整體，因此可以考慮擺脫其糾纏的可能性。因為視所有的「存在物」為一整體，同時探討「其是否存在、以及是如何存在的」，已經表示並不預設其必然存在；換句話說：所有的「存在物」作為一個整體，可以是存在的、也可以是不存在的。如果一切（在邏輯或存有論意義下偶然存在的）「存在物」不再存在或根本未曾存在，那麼對個別「存在物」的沈迷將變為極其荒謬；因為那是不可能的。³⁸ 當人類個體專注於思考「存有」之

³⁸ 思維「存有」是擺脫陷「存在物」最好的參照點，因為它將所有「存在物」視為一個整體來超越之；此點與海德格對「虛無」(das Nichts) 的理解有密切關聯、他視超越的「存有」只在「虛無」中展現。請參閱：Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Tübingen 1949, S.35. „Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grund seines Wesens nicht transzendieren, d.h. jetzt, würde es sich

時，若能意識到這點，那麼就可能從對特定「存在物」的沈迷中解脫出來。

這種通過對「存有」之省思而得到在「物我之間」的自由，雖然是將所有「存在物」視為一個整體來超越之，但是人類個體並非因此就脫離此世界；「此在」恆為「在世存有」(In-der-Welt-sein) (Heidegger, 2002:53 ff.)。海德格哲學可能的意涵並非是叫人遁世或歸隱、再也不跟「存在物」發生任何關聯。正如前面所述，這非但不可能，更且不會是海德格的用意。因為海德格始終堅持人是活在「存在物」之間、但卻同時可超越「存在物」的特殊存在 (Heidegger, 1949: 30)。³⁹ 不受特定「存在物」的束縛或牽制，並不表示要棄卻「存在物」，而是在表明人類個體自身其實可以擁有自在與逍遙。換句話說，一個自由的人固然可以去護理、使用、或研究任何事物，但絕不至於沈迷其中而不可自拔；面對科技的產物也是如此。自在與逍遙的意思是：可以入乎其中、也可以出乎其外。海德格認為，容讓「存在物」進入我們日常生活的世界中，但同時也該在其必須退場時任其離去。不迷戀於任何事物、將之絕對化；隨時思及對之超越的可能性，對事物「泰然處之」(Gelassenheit) 的態度就可保持

nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst.“ S.40. „das Sein selbst [...] sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.“

³⁹ „So sicher wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen, so gewiss finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt. Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein.“

自身的自主與獨立 (Heidegger, 1992: 23)。⁴⁰ 這種在「物我之間」的自由，即是通過對「存有」進行統整而終極之形上思維所達至的。

二、形上學原則的自由觀

海德格的第二類自由觀，可由他所採取的第二條進路清楚呈現出來。早期海德格之現象學研究的第一條進路，是從「此在」朝向「存有」(vom Dasein zum Sein hin)；而晚期海德格之哲學的第二條進路則反其道而行，是從「存有」指回「此在」(vom Sein auf das Dasein her)。這條進路不再將「自由」侷限有意識生物的主觀感受或生存處境，而是將「自由」視為一「形上學的法則」；也就是將「自由」當作「描述萬事萬物作為一個整體之統一性的解釋法則」。海德格發展出這個自由觀，是建立在他對康德「自由」概念的批判及他對謝林《自由論述》的探討之上的。⁴¹

(一) 康德「自由」概念的兩難

在晚期的海德格，主張「自由」為一形上學的基本問題。因此，海德格肯定康德是第一個清楚地將自由問題與形上學的基本問題關聯起來論述的哲學家 (Heidegger, 1994, GA 31: 21)。但是海德格卻無法認同康德的自由觀點，因為他認為康德對自由問題的處理方

⁴⁰ „Wir lassen die technische Gegenstände in unsere tägliche Welt hinein und lassen sie zugleich draußen, d.h. auf sich beruhen als Dinge, die nichts Absolutes sind, sondern selbst auf Höheres angewiesen bleiben. Ich möchte diese Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt mit einem alten Wort nennen: die Gelassenheit zu den Dingen.“

⁴¹ 有關兩者自由觀關聯性之主要論點，請參閱：孫雲平 (2006)，〈形上學的自由——謝林《自由論文》對海德格「自由」概念的影響〉，《揭諦》，第十一期，頁 143-184。

式出現了重大的缺陷。康德自由觀點的困境，正如同本文導論所提及的，源於康德哲學體系本身的分裂與對立。從其中一方面來看，也就是在理論哲學的論域中，康德將「自由」視為「宇宙論之因果性法則」(Kausalität im Sinne der Kosmologie)的一種特殊情況(Heidegger, 1994, GA 31: 189-190, 209)。這種觀點其實是將「人類的自由現象」吸納於物理世界的自然因果規律中，因此海德格認為此種觀點是壓抑了人的特殊存在、忽略了自由現象做為人類的特殊標記(Heidegger, 1994, GA 31: 240, 246)。換句話說，在康德所謂的經驗世界中，「人」與「物」是不具差別的：這兩者都必須遵循服從於自然因果的律則。⁴²嚴格地說，「人」只不過是「事物」中的一種而已；正如其他的事物和物理現象一樣，人類的行為也必然符合因果的定律。一般人常識以為人類所擁有的「自由」，以康德的這種說法觀之，只不過是自然因果律的一環。這種形上學觀點所謂的人類自由，反而顯示人類根本並無真正的自由可言。因此康德在理論哲學論域中的自由觀，其實是回歸到傳統的決定論罷了。此種形上學的自由觀點，當然無法為海德格所接受。

然而從另外一面來看，亦即在實踐哲學的論述中，康德不再從宇宙論的角度來談自由，而將「自由」僅僅視為人類「實踐理性的自我立法」(Selbst-gesetzgebung der praktischen Vernunft)。⁴³康德的理論哲學論域，正如其知識論中的「表象」(Erscheinung)一般，

⁴² 在康德理論哲學的論域，亦即在經驗世界中，「人」與其他「事物」的無差別，還表現在「它們」皆非「物自身」，都不過是「表象」而已。因此，「它們」都必須符合人類先天的認識範疇，也都只是人類「知覺的產物」或「認知的內涵」罷了。

⁴³ 有關康德不同之自由概念的論述，請參閱：Carnois, 1987: *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, 3-33. 事實上Carnois的論點並未超越海德格對康德自由概念的批判。

彷彿永遠達不到「真實」(die Wirklichkeit; Realität)。因此，他將其實踐哲學的論域看做了一理念的世界；也就是真正可達至「物自身」(Ding an sich) 的理想世界。然而在這個康德自設的「理想國度」內，雖然保障了「自由」作為建立人性尊嚴與責任的目標，但是海德格批評這種觀點卻割裂了「自由」問題和「形上學」問題的關聯性(Heidegger, 1994, GA 31: 261 ff., 300)。換句話說，在實際實踐生活領域裡，「自由」被康德當作一個為了保障人性尊嚴與行為歸責而不得不存在的「設準」(Postulat)或「理念」(Ideal) 來看待。「自由」純粹是一個侷限於「人類」實踐生活中的現象，不再跟「形上學」問題發生關聯。這種和形上學脫鉤的「自由」觀點，幾乎可以說是又回到了傳統的「主體性之自由觀」。因此，這種片面的自由觀，也不為海德格所接受。⁴⁴

從上述海德格對康德「自由觀」的批判不難推出，海德格心中認定的「自由」所具備的特性為何。第一，「自由」必須是一個能夠涵蓋解釋「人之所以為人」此種特殊存在的特徵。其次，「自由」必須是涉及「存有」的形上學問題。由此看來，海德格認為一個對於「自由」合理的觀點，必須同時兼顧理論與實踐兩方面，也就是必須同時涵蓋形上學及倫理學的層面。如何而可確立「自由」作為人類此一特殊存在的標誌，同時又是形上學的根本問題？如何才能夠結合這兩個觀點，使兩者既不相互矛盾、又不彼此割離？海德格的這種思路，使他從對康德自由觀的批判，轉向對謝林《自由論述》的探討。

⁴⁴ 有關海德格對康德自由觀的論述，請參閱：孫雲平 (2004)，〈存有與自由問題——海德格對康德自由觀的探討與批判〉，《東吳大學哲學學報》，第十期，頁 145-177。

(二) 謝林《自由論文》之「自由」觀點

謝林在其《自由論文》中堅持「人的自由」是一個既定事實，同時此「自由」又具有形而上學層次的必然性。為什麼他會如此認定呢？因為根據謝林的想法，「自由」是上帝賦予人類「行善作惡的能力」；而這種能力的賦予，是出於「上帝的本質」。謝林論述「自由」問題，是將「自由現象之真實性」與「上帝本質及其創造」關聯起來探究。換句話說，謝林《自由論文》所探討的「自由」，一方面展現了「人之所以為人」的特徵，另一方面則保持其做為一「形上學」問題之關聯性。或許正因為如此，謝林之《自由論文》對海德格發展其後期之自由觀產生關鍵性的影響。

對謝林及德國浪漫主義 (Deutsche Romantiker) 而言，「上帝」是無法以邏輯、語言、及理性完全掌握、表達或理解的「絕對者」(das Absolute)，亦即被視為是一個「涵蓋一切、無所不包的體系」。此一「絕對者」類似史賓諾莎 (Spinoza) 所主張「統攝一切事物、做為自然之上帝的獨一實體」；然而不同的是：謝林的「上帝」並非史賓諾莎主義「泛神論」(Pantheismus) 無人格性的神，而是儘管涵攝萬有、但卻仍然超越萬物、本身具有「生命」以及「人格性」的神。⁴⁵ 謝林主張的是一種「既內在又超越的」、同時是「生機論」的上帝觀。其論述的方式如下：謝林主張在「上帝」的內部，又可分為「上帝之根基」(Grund Gottes) 與「上帝之實存」(Existenz Gottes) (Schelling, 1860, *Sämmtliche Werke* VII: 357 ff.)。前者不是具體存在的上帝，卻是上帝的本質與潛在的狀態 (*potential Gottes*)；而後者則可視為「上帝現實具體的存在」(*actus Gottes*)。「上

⁴⁵ 史賓諾莎的泛神論 (Pantheismus) 僅為一種「內在」(immanent) 的神觀，謝林的「萬有神在論」(Panentheismus) 則是一種兼具「內在」而又「超越」(transzendent) 的神觀。

帝之根基」雖不同於「具體存在的上帝」，卻仍是在上帝之內、為上帝實存的基礎。

「上帝之根基」與「上帝之實存」是在上帝之中的兩個要素 (Momente)。而這兩個要素，卻都是在上帝內部、不可分離分開的 (unzertrennlich)。謝林特別強調：這兩者並無在時間上的先後、或是在本質上之優位的差別。正如在一個圓圈之中，兩者相生相伴、相互預設、無此亦無彼，為「絕對的同一」 (absolute Identität) (Schelling, 1860: 358, 406 ff.)。⁴⁶ 「在上帝之內的根基」，雖然不是具體的「上帝本身」，卻是一股巨大而渾沌的力量；謝林稱之為「意志」 (der Wille) 或所謂的「渴念」 (die Sehnsucht) (Schelling, 1860: 359, 360 ff.)。相對於光明、理智及秩序的法則，「意志」或「渴念」即是在上帝之中隱晦神秘的法則。正如前面所述，這兩個似乎相對的法則卻是同一的、相倚相生的。「世界及萬物」在上帝之中，同時卻又與「上帝」截然有別；因此，世界萬物是從與「上帝本身」有別的「上帝的根基」所產生的。絕對的幽暗、混沌、與不可理解之處，是世界萬物所從出的基礎。假若無此「上帝之根基」，則無世界萬物可言。而「上帝本身」則是在純粹的光明之中，因為祂是「自有永有的」 (Schelling, 1860: 359)。而當上帝創造世界及人類，即是「上帝」由其隱晦的「根基」中走出，成為一種「自我展現」。上帝如此的創造，仍然在其自身之內。因此，它不是發生在時間之中，而是一種「永恆的自我顯示」 (die ewige Tat der Selbstoffenbarung) (Schelling, 1860: 359)。

謝林將「自由」理解為「可以行善作惡的能力」 (Vermögen zum

⁴⁶ 海德格認為此種「同一哲學」還包括以下的對立概念：Natur-Geist, Nicht-Ich vs. Ich, Reales-Ideales, Objekt-Subjekt, Ding-Vernunft, Seyn-Seiendes. 請參閱：Heidegger, 1988: 194.

Guten und Bösen) (Schelling, 1860: 352)。不同於康德將「自由」之理論層面的可能性 (theoretische Möglichkeit) 與實踐層面的真實性 (praktische Wirklichkeit) 分別處理，謝林探討的是事實；也就是他將「自由」的「可能性」與「真實性」合在一起來討論。因此謝林必須將「惡」(das Böse) 的現象納入來探討、並嘗試解決「惡」的問題 (Iber, 1994: 196; Heidegger, 1988, GA.42: 251)。⁴⁷ 謝林自己也認為「這是在整個自由論述中最深奧、也最困難的一點」(Schelling, 1860: 352)，因此他花費許多篇幅來探討這個問題。⁴⁸ 爲了要處理

⁴⁷ Iber 強調：對謝林而言，所謂的「惡」並不是基督教意義下的「罪(惡)」；他既非將基督教神學概念的「罪」世俗化 (Verweltlichung des theologischen Begriffs der Sünde)，也非將形上學概念的「惡」基督教化 (Verchristlichung des metaphysischen Begriffs des Bösen)。但是海德格卻認為個別片面的解釋情況是不恰當的，他主張「惡」的兩面性在謝林的想法中是交錯合一的。

⁴⁸ 有一位審查學者質疑：「人的自由就是可能善與惡嗎？如何只為善？是否這可稱為真正的自由？」謝林認為，就「自由」而言，關鍵的是「可以作惡的能力」(Vermögen zum Bösen)，特別在上帝創造世界及人類的當下。如果人類「純粹只能行善、而沒有為惡之可能性」，那麼無法顯示這是「真正的自由」。因為此等「只獲准行善、而無絲毫為惡之意念或能力的人類」跟按照本能活動之其他物種並無太大的差異。謝林這種「將為惡之可能性作為人類真實自由之前提」的「自由」，跟在新約聖經中耶穌所說的「所有犯罪的、就是罪的奴僕……所以天父的兒子若叫你們自由，你們就真自由了」、「你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由」所指「在實際生活中因犯罪受轄制、而在獲得赦免與釋放之後、重新恢復行善能力、免於犯罪的自由」(約翰福音第八章：34, 36; 32 節)，兩者所要表達的重點顯然不盡相同。有關該問題細節的部分，包括：神義論 (Theodizee) 的爭議、惡之本質 (das Wesen des Bösen) 的探究、謝林類似「後設二元論」是否真地解決了上述的困難……等問題，無法在此處詳細討論。本文只擬先將其論述的主要結構呈現出來，並計畫在未來進一步深入地探討詳細內容及其困難之處。

「自由」的事實，必須探究「惡」的現象；而「惡」的問題則必須關涉著包括上帝、世界及人類（的本質）來討論。因此，前面有關在「上帝」內部所做出的「根基」與「實存」區分的論述，就發揮了關鍵的作用。因為謝林必須借助在上帝內部之「上帝自身的生成變化」(Genese; Genesis Gottes)，來說明「惡」的問題。「惡」不屬於「上帝本身」，它是獨立於「上帝自身」之外的存在。「惡」的源頭是「在上帝之內」、但卻非「上帝祂本身」(was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d.h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.) (Schelling, 1860: 359, 399, u.v.a.)。也就是說，「惡」不是在於「上帝實存」、而是出於「上帝根基」的部分。

謝林以生機論之「上帝在其自身之內的生成變化」，同時說明下列的事件：1. 上帝具有內在生命、2. 創造世界的過程、3. 人類的受造出現、4. 「任性」或「獨我意志」(Eigenwille) 不同於、甚至凌駕於「普遍意志」(Universalwille) 分別來作為「惡」之可能性與現實性條件 (Schelling, 1860, *Sämtliche Werke VII*: 359-370; Iber, 1994: 194-196)。亦即：上帝在其內部、由其「根基」至「實存」的變化，也就是上帝對於「世界」及「人類」的創造過程；而這同時也使「惡」的出現成為了可能。謝林認為：「惡」之可能性的條件，既在於「人的本性」、也出於「上帝的本質」。人類作為「上帝的創造(物)」，同時也是「上帝的彰顯」(Offenbarung Gottes)。並且上帝賦予人類「可以違抗其普遍意志的自我意志」，這使得「為惡」、亦即「人的自由」成了可能。上帝為什麼會這麼做呢？因為上帝的本質即是「愛」(Liebe)。上帝作為「愛」，如何才能具體地實現或彰顯呢？重要的關鍵就在於：人類作為「上帝的他者」(der Andere)、必須不同於上帝，才能讓上帝之愛施於其上。

人類如何才能不同於上帝呢？在上帝之中的那兩個要素（即「潛在之根基」與「實存」）如果在人類之中也是不可分開的，那

麼人類就將如上帝，仍然保持為「精神」或「靈」的存在；只有那兩個在上帝之內、為同一的要素，在人之中是可分離的，上帝才能顯示其自身 (Schelling, 1860: 364)。⁴⁹ 亦即：上帝通過對人（以及世界）的創造，來顯示其自身。而人的「潛在」與其「實存」是不同且可分離的，這就是「行善」與「作惡」可能性的條件 (Schelling, 1860: 364)。當人類可以自「上帝」作為「元初意志」(Urville) 或「普遍意志」(Universalwille) 獨立或脫離出來時，就有自身的意志；相對於上帝部分，謝林稱之為「獨我意志」(Eigenwille)⁵⁰ 或「個別意志」(Partikulärwille)。人類此種「獨我的意志」使其可以選擇跟上帝之意志相左 (Schelling, 1860: 364 f.)；而此種情況因為上帝永恆的愛成為可能。簡言之，人類「自由」是從上帝本質推導出來必然的結果。也就是說，上帝將人類作為祂自身的彰顯，而賦予人類可以作惡的能力。在這個意義上，「自由」不僅是與「必然性」(Notwendigkeit) 相容，而且此種相容是必然的 (Schelling, 1860: 402)。姑且不論謝林此論述可能產生的問題，此種「自由觀」確實涵蓋了包括世界以及上帝在內的形上學問題，同時突顯了「人類之所以為人類的特殊性」。正因為謝林「自由觀」如此的獨特見解，使得海德格深受其影響、並因此發展出其自身晚期在形上學層次的「自由觀」。

⁴⁹ 至於為什麼上帝只能向人類、而非向世界其他事物，彰顯或啟示其自身，謝林有相當複雜的論述。由於不影響本文的論述脈絡，故不再於此贅述。請參閱：A.a.O., S.363 ff.

⁵⁰ 雖然 „Eigenwill“ 直譯為「任性」「或「固執」，但根據上下文脈的意思，謝林應該是將之理解為 „Eigen-wille“、一語雙關。

(三) 海德格「自由」概念在形上學層次的擴展

如同謝林一樣，海德格認為「自由」不只是個人主觀感受或意志抉擇的問題，而是更普遍、更根本的形上學問題。海德格曾稱謝林為「德國觀念論之形上學的巔峰」(Heidegger, 1991, GA.49: 1)，正因為「自由」概念對謝林而言，並非僅是在眾多概念中的一個（如在康德的哲學中）；「自由」在謝林的後期哲學中是一個核心關鍵的概念、它是整個（形上）體系的中樞點。在這點上，海德格受謝林的影響非常大。⁵¹ 為什麼如此說呢？因為海德格對「自由」的觀點，並非一開始即為如此。如同前面所描述的，假若我們回到他早期的作品《存有與時間》(Sein und Zeit)，那時海德格主張的、或專注的，仍是「此在」(Dasein)——即人類個體——的「自由」，也就是「此在」如何擺脫「眾我」(das Man) 之宰制的問題 (Heidegger, 2002: §25, §26, §27)。而直到晚期的作品中，海德格才提出此種近乎

⁵¹ 一匿名審查者認為本文主張「海德格對謝林承繼部份，首先認為海德格在晚期才提出形上學法則的自由觀，並指受到謝林影響」；而他則認為「實則SZ的終旨已是作者所謂『形上學法則自由觀』，我們可保留得說當時未能完成其終旨，直到後期才完成，故而其完成是否只受到謝林影響，似也值得商榷。」至於海德格之自由觀點是否經歷轉變、且主要受到謝林哲學的影響；該學者在此僅提出其個人觀點，事實上並未說明其主張的理由。本文後半論述即在提出兩者關聯在文獻及思想脈絡上的證據及說明，讀者及學者可自行判斷此兩種主張的論述合理性。而海德格是否還跟其他哲學思想有不同程度的聯繫，例如：受到亞里斯多德、神秘主義傳統(Meister Eckhart, Jacob Boehme)、甚至齊克果 (S. Kierkegaard) 的影響，則有待未來的研究探討。當然，「哲學」作為一個涉及人類存在普遍疑惑之批判性的思維活動，最可能的情況自是彼此都有關聯。任何孤立或絕對化某種思想或思想間彼此影響的企圖，本來就是一個不恰當的假設。具體而言，本文論旨雖然強調謝林《自由論文》對海德格晚期自由觀的啟發，但並未斷言後者完全僅受前者的影響。

形上學法則的「自由觀」。這極可能跟在他後來密集地閱讀處理謝林的作品有密切的關聯，特別是受到謝林的《自由論文》之影響。⁵² 因此，海德格從原先關注對人類個體之自由狀態，轉而提出形上學層次的自由觀。

依據海德格的觀點，如果就人類的角度而言，「自由」的消極意義是「不受約束」或「不受限制」。即或僅從這個消極的角度出發，海德格認為「自由」就意味著人類若非獨立於世界、就是獨立於「上帝」之外。⁵³ 就這兩個消極的「自由」概念而言，「世界」和「上帝」並非任意或偶然地被納入考慮；做為人類所「獨立於…之外」的存在物，「世界」和「上帝」是與「自由」概念本質上及

⁵² 海德格到底從什麼時候開始研究謝林哲學？如果要從海德格正式發表文獻歷史尋求佐證，我們大概只能做出以下推論：最遲在 1936 年，海德格已經開始進行對謝林《自由論文》的評注與公開演講；但海德格最早始於何時開始閱讀謝林的作品、並受其影響，的確並不能完全由其正式發表的作品或演講記錄的年代精準地顯示出來。但從其他的證據我們可以得知：海德格開始閱讀謝林《自由論文》的確切時間，事實上至少可往前追溯至 1926 年。也就是他可能仍在撰寫《存有與時間》的後期，雖然在該書中他尚未明顯表現出他當時受到謝林思想的影響。有關此項證據，可見於他與雅斯培 (K. Jaspers) 的書信往返集：*Martin Heidegger-Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*, 1990:62, 80. 另可參考：Pascal David, 2003:127-130.

⁵³ 自由與決定論的形上學爭議，就是集中在此兩個重點：一、人類面對全知全能的造物者上帝，究竟仍有無自主獨立的空間？二、世界所發生一切的事件或現象，是絕對遵循因果的法則、完全在嚴格的因果鏈結之中，抑或還有人類意願自主自發的餘地？

必然地共同被理解的。⁵⁴「世界」和「上帝」的整體構成了一切的「存在物」，所以消極的「自由」概念已經必然地指向「一切存在之物的整體」。因此，「人類自由」問題絕非是一個僅侷限於人類行為或意志的特殊現象；相反地，「自由」是一個破除限制、極其擴充的普遍問題。海德格從這個角度來論證，將「自由」概念加以擴充，證明「自由」確實是一個不折不扣的形上學問題。

再從另一方面而言，上述消極的「自由」概念指的是一種關係。正如所有的關係一樣，「獨立於…之外的自由」作為一種關係，亦必須具有關係的組成部分或成員 (*Beziehungsglieder*)。「世界」和「上帝」正是人類這個「自由」關係另一端的對象。在探討「自由」概念作為一種關係時，若不知道何為關係這兩端點的組成部分，則難以弄清楚「自由」的本質。因此，在嘗試瞭解「自由」本質時，其實就是意味著必須同時對人的本質、「世界」和「上帝」之本質進行探問。至於這些探問能否進行、⁵⁵ 要如何探討，如果我們比較海德格對謝林《自由論文》的詮釋，就可發現：在那裡海德格繼受謝林的思想模式，嘗試探討這個問題。也就是：從對人類的本質、「世界」及「上帝」之本質的探究，來嘗試回答人類「自由」本質的問題。若先擱置如此探究之可能性的問題，在這裡關鍵的是我們已經可以確定：在這兩個消極的「自由」概念中，由於「世界」和「上帝」做為關係另一端點的組成部分，「自由」問題確實是一個普遍的哲學問題。因為它涉及一切的「存在物」，同時這種「自由」

⁵⁴ 相同地，人類到底在現實上、有無可能脫離「世界」或擺脫「上帝」而獨立自主，仍為一個疑問。然而海德格在此以這個理論性提問的論證，其主要目的明顯地在於：點出二者乃實質涵蓋於「自由」的概念。

⁵⁵ 至於哲學本身或人類理性究竟有無能力來分析或探究上帝本質的問題，其實是不無疑問的。

觀點並不是將「存在物」零星地個別看待、而是將「一切的存在物當做一個整體」來理解。於是這將再次回到前面所描述的「對存有進行統整而終極之形而上的思維」。

由此一「對存有進行統整而終極之形而上的思維」，可以觀察到的是：海德格如何將其「存有」關聯上謝林的「絕對者」。根據謝林的觀點，人類及世界萬物不可能出於「上帝」之外、都在此一「涵蓋一切的系統」之內。因此，「自由」不可能脫離「上帝」而存在，「人類自由」之現象必須從對「上帝本質」之探究來理解。而海德格儘管未言明其所謂的「存有」完全等同謝林「統攝一切的上帝」，但也在一定程度地涵蓋涉及所有的「存在物」。因此要探索「自由」現象，也不可能跟「存有」毫無關聯。甚至進一步地說，「自由」必須從「存有」的角度才能予以恰當的理解。換句話說，海德格自謝林從「上帝本質」來探究「人類自由」的方式獲得相當的靈感或啓發，並藉之來進行他自身「自由觀」的論述。

在對謝林《自由論文》之探討中，海德格特別指出：謝林認為「上帝」的自我開展或具現，並非如同一般存在物的改變和發展是發生在時間之中。海德格注意到謝林強調在「上帝」之中，一切都是「同時的」(gleichzeitig)。而這個源初之「同時間」的驟變(Umschlag)，此一瞬間(der Augenblick)，即為「永恆」的本質(das Wesen der Ewigkeit)(Heidegger, 1988, GA.42: 197)。亦即：「上帝」自我形成或自我開展，是在「上帝」之內的、不涉及時間的變化。「上帝」的自我呈現或彰顯，是在「非時間」向度、為一種永恆的、動態的狀態。這與海德格對「存有」之說，有異曲同工之妙。因為海德格晚期將「存有」等同於「虛無」(das Nichts)及「自化」(das Ereignis)，而這兩者跟「時間的本質」(das Wesen d都是「非時間性」

的 (nicht zeitlich) (Heidegger, 1969: 14)。⁵⁶ 由此可看出，海德格將謝林的「絕對(者)」與其自身哲學中的「存有」等量齊觀；兩者都不在「時間」的限制之內。海德格藉此將謝林對「系統內涵與本質」的問題，轉化為他自己的「存有之問」(Seinsfrage)。⁵⁷ 由此可見，海德格「存有」的概念 (Seinsbegriff) 是如何受到謝林「上帝」觀的啟發。

假設海德格將謝林之「上帝」轉化為「存有」的說法成立，那麼他確實也就把「自由」的形上學問題，放在以「存有」為中心的脈絡來理解的現象。正如同謝林將人類的自由，追溯回上帝、以其本質為中心來探究「自由」的必然性。在《論真理的本質》一書中，海德格明說：「自由非作為一種性質為人類所具有，……相反地，乃是自由擁有人類……」又說：「真理的本質展示自身為自由。」(Heidegger, 1976: 17, 19) 所以對後期的海德格而言，「自由」並非僅是一種「具有感知能力存在之主觀的感受或狀態」，而是「存有的開顯或展現」。銜接謝林對「自由」的論述，海德格主張「此在」、即人的存在，可以視為「存有的彰顯」。人跟「存有」之間的關係本身，即為「自由」。「自由」就是「讓存在物為存在物」、「讓存在物作為存在物來存在」或者說是「讓存在物為其所是」(Die Freiheit lässt das Seiende als das Seiende sein.)。「存在物」在不受到扭曲、「以其所是」的方式或狀態為「此在」所經歷，即為「自由現象」。「自由」即是由於「存有的開顯」、而使得「此在」如實

⁵⁶ „Denn die Zeit ist selber nichts Zeitliches, so wenig wie sie etwas Seiendes ist.“

⁵⁷ 此關聯極為複雜，其中的問題包括：「存有」跟「虛無」(das Nichts)、「存有」跟「時間」(die Zeit)、「存有」跟「自化」(das Ereignis) 的關係、與「有」(es gibt) 之從印歐語系文法衍生的問題，以及到底如何詮釋海德格之「存有」及「存有開顯」等的問題。由於該問題的複雜性，筆者擬於未來以另一篇論文完整地論述該問題。

地認識或理解「存在物」。換句話說，當「此在」與「存有」具有恰當之關係時，即是「自由」。

根據海德格這個觀點，「自由現象」是遠比一般所設想的為更普遍、更深邃。就此意義而言，海德格引述康德的說法：「自由的事實是無可理解的；而我們唯一所能理解的，就是它的無可理解 (ihre Unbegreiflichkeit)。」(Heidegger, 1988, GA.42: 281) 為什麼對海德格而言，「自由」是不可理解的？因為他把「自由」現象又訴諸、回溯到「存有」神秘的本質中。為什麼海德格之所以會對謝林的《自由論文》「情有獨鍾」呢？因為他認為在該書中謝林正顯示其為穿透並深入「存有」來探索的思想者 (Hedley, 2000: 145-50)。在這些跟「自由現象」相關的問題上，謝林《自由論文》對海德格的啟發，可說是起了關鍵性的影響。

肆、結論

以上對海德格的「自由觀」做初步的區分與論述，顯示海德格對「自由」至少有上述幾種的主張。雖然海德格在不同的時期針對不同的層次提出不同意義的「自由」觀點，然而，這些「自由觀」彼此間並非分崩離析、毫無關聯的。根據以上的論述，可以清楚地看出：無論是在早期或晚期海德格的思想，「自由現象」都是一個關鍵的問題。海德格關切的是「此在」——即人類個體——是否能夠處於「自由」的狀態；無論此種「自由」是在何種層次、做何種意義的理解。具體而言，「此在」要能解除「眾我」的束縛、要能擺脫對「存在物」（包括科技文明）的沈迷、甚至要能恰如其份地經驗「存在物之為存在物」，其中都有一共同的特徵；那就是：「重新找回對於『存有』的省思 (Besinnung)」。換句話說，「人我之間的自由」、「物我之間的自由」、以及「形上學層次的自由」，

都跟「此在」與「存有」的關係 (das Verhältnis des Daseins zum Sein) 密切關聯著。「存有的開顯」，是「此在」獲致「自由」的關鍵及可能性條件。

海德格前期的哲學構想著重「此在」對於「存有」之主動探索，而後期則在強調「存有本身的開顯」。無論是「此在對存有之尋求」、抑或「存有本身之彰顯」，其關注點仍在兩者之關係。從另外一個角度而言，「存有的開顯」仍然是對「此在」的開放或顯示；假若沒有任何「此在」的存在，則「存有之彰顯」亦無從談起。由此可見，海德格所提的「存有之問」(die Seinsfrage) 與「存有意義」(der Sinn des Seins) 並非遙遠、抽離人生的囈語，而是關聯著人類個體「自由」及「人生意義」的問題。而海德格所念茲在茲、不斷責難之「存有的遺忘」(Seinsvergessenheit)，正是使「此在」失去「自由」的主要原因。「存有的遺忘」，關聯著的是「此在」之「迷失」與種種「不自由」。人類個體之可能重獲「自由」，則必須回到對於「存有」的探尋及思索。也只有當人們收束心神、重新恢復或運用人類本來具有之特殊的能力—亦即：形上學之思維—重建跟「存有」恰當之關係，才有真正之「自由」可言。

參考文獻

海德格部分：

- Heidegger, Martin. (1927^{*}; 2002). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- . (1929; 1967). *Was ist Metaphysik? Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . (1930; 1994). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA.31. Hartmut Tietjen (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . (1931/32; 1976). *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . (1936; 1988). *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA. 42. Ingrid Schüßler (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . (1941; 1991). *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. GA.49. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

* 海德格作品括號內前面的數字為該文或該書首次出版之年份，正文內註解的頁碼則是以晚近之年代的版本為準。此資料系取自Thomä, 1990。

- . (1946; 1991). *Über den Humanismus*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- . (1953; 1954). *Die Frage nach der Technik*. In: *Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Günther Neske Pfullingen.
- . (1953; 1969). *Zeit und Sein*. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- . (1955; 1992). *Gelassenheit*. Stuttgart: Günther Neske Pfullingen.
- . (1961; 1989). *Nietzsche I*. Stuttgart: Günther Neske Pfullingen.
- . (1961; 1989). *Nietzsche II*. Stuttgart: Günther Neske Pfullingen.
- . (1962; 1969). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin & Jaspers, Karl. (1990). *Martin Heidegger-Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*. Walter Biemel und Hans Saner (Hrsg.). Frankfurt a. M./München, Zürich: Vittorio Klostermann/Piper.

其他西文參考文獻：

- Aristoteles. 1966. *Metaphysik*. H. Bonitz (Übersetzt), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Baumgarten, Hans Michael & Korten, Harald. 1996. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. München: C. H. Beck.
- Carnois, Bernard. 1987. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. translated by David Booth. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- David, Pascal. 2003. "Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus." In Harald Seubert (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*. Köln: Böhlau Verlag.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1845. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Sämtliche Werke, Immanuel Hermann Fichte (Hrsg.), Bd.1. Berlin: Walter de Gruyter.
- Figal, Günter. 1991. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt a. M.: Anton Hain.
- . 1994. *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit: Politik, Ästhetik, Metaphysik*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Friedlein, Curt. 1992. *Geschichte der Philosophie*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Gerhardt, Volker. 1996. *Vom Willen zur Macht, Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Gethmann, Carl Friedrich. 1989. *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*. In A. Gethmann-Siefert & O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gethmann, Carl Friedrich. 1993. *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: De Gruyter.
- Hedley, Douglas. 2000. "Schelling and Heidegger. The mystical legacy and romantic affinities". In Tom Rockmore (ed.), *Heidegger*,

- German Idealism, and Neo-Kantianism..* New York: Humanity Books.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. 1985. *Subjekt und Dasein. Interpretation zu „Sein und Zeit“*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Hodge, Joanna. 1995. *Heidegger and Ethics*. London/New York: Routledge.
- Iber, Christian. 1994. *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Jaspers, Karl. 1919; 1985. *Psychologie der Weltanschauungen*. München: Piper.
- Kant, Immanuel. 1781, 1783; 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 1788; 1998. *Kritik der praktischen Vernunft*. W. Weischedel (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 1790; 1998. *Kritik der Urteilskraft*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Müller-Lauter, Wolfgang. 1971. *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, Bd.1, Sämtliche Werke. Kritische*

- Studienausgabe (KSA)*, G. Colli & M. Montinari (Hrsg.).
München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/
Walter de Gruyter.
- Pöggeler, Otto. 1983. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*.
Freiburg/ München: Alber.
- Pruss, Gerold. 1977. *Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und
Zeit“*. Freiburg/München: Alber.
- Richardson, William. 1967. "Heidegger and the Quest of Freedom."
Theological Studies 28: 2, 286-307.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1860. *Philosophische
Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und
die damit zusammenhängenden Gegenstände*, K. F. A. Schelling
(Hrsg.), Sämtliche Werke VII. Stuttgart/ Augsburg 1856-1861.
———. 1831/32; 1992. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*,
Walter E. Ehrhardt (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner.
- Sun, Yun-Ping. 2004. *Das sinnsuchende Individuum. Heideggers
Anliegen*. Digital publizierte Dissertation, Humboldt Universität
zu Berlin, Berlin. (德國柏林洪堡大學學術網)
[http://dohost.rz.hu-berlin.de/dissertationen/sun-yun-ping-2004-
06-21/HTML/](http://dohost.rz.hu-berlin.de/dissertationen/sun-yun-ping-2004-06-21/HTML/)
- Thomä, Dieter. 1990. *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur
Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

中文參考文獻：

- 孫雲平，2004，〈存有與自由問題—海德格對康德自由觀的探討與批判〉，《東吳大學哲學學報》，第十期：145-177。
- ，2006，〈形上學的自由——謝林《自由論文》對海德格「自由」概念的影響〉，《揭諦》，第十一期：143-184。

The Different Types of Heidegger's View of Freedom and Their Implications

Yun-Ping Sun

Nan-Hua University, Department of Philosophy

Abstract

This study tries to distinguish and elucidate the different types of Heidegger's views of freedom. The problem of "freedom" is an important one that ran through the whole Heidegger's philosophy. However, Heidegger held distinct viewpoints of freedom in different periods of time. The early Heidegger advocated the freedom in the subjective sense, while the late Heidegger turned to the freedom in the metaphysical sense. Among them we can further differentiate the freedom between one and the other, the freedom between oneself and things, the relationship between the Dasein and the Being. The thesis of this paper is following: Whether it is the subjective freedom or the freedom as a metaphysical principle at issue, the Dasein must come back to the reflection about the Being in order to experience the true freedom.

Keywords: Freedom, Dasein, Being, God, Metaphysics