

# 一解海德格之《何謂形上學？》

汪文聖

政治大學哲學系副教授

## 前言

1929年7月24日海德格在德國佛萊堡大學（Universität Freiburg i. Br.）之禮堂內發表了他的「教授就職演說」（Antrittsvorlesung），講題是：「何謂形上學？」（Was ist Metaphysik?），該文在同一年即已出版。1949年海德格為第5版寫了一篇「引言」（Einleitung），標題是「回溯至形上學之根基」（Der Rückgang in den Grund der Metaphysik）。至於「跋語」（Nachwort）則已在1943年之第4版見諸於世，而在第5版又作了修正。三文已於1969年由法蘭克福（Frankfurt a. M.）之克婁斯特曼（Klostermann）書局收集於僅約50頁之小冊子裏出版。筆者欲參考海德格之其他著作對此小書做些解析，以期能詮釋海德格之哲學於一斑。

## 一、思維存有之真理以超越形上學

在引言中海德格定了「形上學根基」為「存有之光」（das Licht des

Seins）（WM 7）。顯然的，海德格受到柏拉圖對話錄《國家》（Politeia）第六書（VI. Buch）的「日光引喻」（Sonnengleichnis）之影響，也對「存有」作了形象化之描述：誠如「日光」為「視覺」之條件，「至善之理型」（Die Idee des Guten）則是「科學思維」（das wissenschaftliche Denken），特別是「哲學知識」（die philosophische Erkenntnis）之條件（LP 401）。海德格以為傳統之形上學只想像著「存有物；有」（Seiendes），因而，不僅是形上學本身，甚至整個哲學都脫離它的根基（WM 8-9）；反之，若能對存有之真理去思維，則正可離開此傳統之哲學（WM 9）。海德格指此為「形上學之超越」（Überwindung der Metaphysik），但非為對形上學之消除（同上）。在《存有與時間》（Sein und Zeit）書中已有「分解存有論之傳統」（Destruktion der ontologischen Überlieferung）的說法，由之才可對真實具體之存有問題作必然重複的提出（SZ 26）；但這種問

題之重複提出並不是僅跟著提柏拉圖與亞理士多德之問題，而更在返問隱藏於存有中的是什麼。（WM 21）

在此要特別說明，《存有與時間》一書為形上學之超越而鋪路，因為其中海德格先對人之本質去思維，這卻是為了繼續去問存有之真理（WM 13）。如此從「人之存在」（Dasein）即可進入海德格「就職演說」中所探討的「無」（Nichts）之主題了；當然極終目標當然是為了思維「存有」。在此我們也要附帶指出，在從「人之存在」經過「無」，續往「存有」的路途中，「存有」已經對思維之過程產生影響（WM 10）。這也如同過去柏拉圖探求至善時，卻需先對至善有個起碼之認識；否則不是找不到，就是即使找到了，也不知它到底是何者（如Philebos 20d以下）。

## 二、在「存有」呈現中的「人之存在」

海德格曾在引言中對「人之存在」作了解釋：「為了使存有對人之本質的關係，以及人對存有呈現（Offenheit〈Da〉des Seins）時所處之本質態度給予一恰當之字眼來表達，我們已選用了『人之存在』（Dasein）這個名辭，以表示人之做為人所處之本質領域。」（WM 14）因而，這個「人之存在」的意義不同於一般之用法，它不具「反思」（Nach-denken）的性質（WM 14），即「人之存在」非是一「意識」（Bewußtsein），而為一「位所」（Ortschaft），在這裏我們可體驗到存有之真理，也可以對它作思維（同上）。

海德格又說：「人之存在的本質即

基於其存在性。」（Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz.）此字「存在性」（Existenz）指示著人之一種特殊的存有方式，海德格稱之為「超出自我的」（ekstatisch）。這意味著，人之存在為存有的呈現而「敞開」（offen），「敞開」則指人之存在的「未定」（Ausstehen）或「踰越」（Hinausstehen）性質（WM 15）。總括來說，人之存在始終處於踰越自己或超越自己之狀態。在《存有與時間》與《現象學之基本問題》（die Grundprobleme der Phänomenologie）兩書中都曾指出，人之存在的原始「時間性」（Zeitlichkeit）具有超出自我之性質，另外在存有層次上之「時間性」（Temporalität）（如GP 429）則是此超越之「去向」（Wohin），其本身不再具超越性（GP 435）。因此，人之存在一方面由超越自己來表示其意義，另一方面則已經被其去向決定著。這就是前面說過的，存有對思維之過程產生影響。反之，若沒有存有方面之影響，誠如海德格所說的：「超越則有如從一意識與精神之『內在』（Immanenz）自裏向外而出；因為如此的話，則存在性始終還是基於主體與『實體』（Substanz）來想像。」（WM 15）

在《何謂形上學？》書中時間非為主題，海德格旨在由人之存在的超越本質進入到「無」之題目。他在引言中說：「人之存在的未定性可由『憂慮』（Sorgen）這個名字來體驗。」（同上）除了人之存在立於存有之呈現中以外，今更由他的憂慮與「對死亡之存有」（Sein zum Tode）意義來表示其「充分之存在性本質」（das volle Wesen der

Existenz)（同上）。下面我們還要提到，人的有限性根本上即表現在人之存在的超越性中，而這最深層之有限性則在於其對「無」的「怖懼」（Angst）（KMP 238），由之我們即可進入「無」之主題。

### 三、「為什麼就是個有而不正是個無呢？」

形上學之根本問題是：「為什麼就是個有而不正是個無呢？」（Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?）（WM 22）過去萊布尼茲（Leibniz）曾以「第一是有的因」（die erste seiende Ursache）回答此問題，今海德格則從非屬於「有」的出發來回應。即先經過「無」的題目，然後對「存有」作思維，最後才回頭來問「有」是什麼（同上）。因而海德格從人之存在層次出發，據所謂之「基礎存有學」（Fundamentalontologie）（SZ 13）來提出該形上學之根本問題。在「就職演說」中海德格即首先解析此形上學問題，以見「無」之原本意義。他認為「吾人之存在——在一由研究者、教師與學生組成之團體內——（…）已由科學決定。」（WM 24）這些支離破碎之科學尙由大學與系所，以技術性之組織維護著，而科學之根源已喪失了。（WM 25）因為在一切科學裏我們面對的只是些「有」的領域，其中都沒有具優位的領域。隨之面對於世的關係亦受「有」來支配（同上），所有一切都圍繞著「有本身——否則就沒有了」（das Seiende selbst - und sonst nichts）（WM 26）；但海德格正從這個字「沒有」（nichts）出

發，來提他的問題。科學既迴拒這個「無」字，它們不願意從「無」裏去知道些什麼（WM 26）。海德格即說，當這些科學欲表達其本質時，它們卻又向「無」伸出援手（WM 27），這意味著，「無」是和涉及科學本質之存有息息相關的。

然而我們可以直接去探問「什麼是無」嗎？（WM 27）因為在這問話裏「無」已被當作「某某」（etwas）來相待，即它「『是』這個或那個——根本即是個有」（das so und so "ist" - als ein Seiendes）（同上），故對什麼都沒有的「無」不能提出正確之答案。海德格以此困難歸咎於過去「『邏輯』之統治」（Herrschaft der "Logik"）（WM 28），致使「無」經由「悟性之處理」（Verstandeshandlung），被當作「一切有之否定，徹底之非有」（Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seienden）去理解了（同上）。如此，則「一切有」需事先給予，但「有之整體」怎麼能為我們接近呢？海德格以為「對有自身整體之悟解」（Erfassen des Ganzen des Seienden an sich）是不可能的，此時它只是一「構想之觀念」（eingebildete Idee）（WM 30）；我們只能「置身於以整體來呈現的有中」（Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen）（同上），當然這尙需作些解釋。

### 四、在畏懼中「無」之呈現

海德格先藉兩個例子來看「有」以整體來呈現的可能性：「在真正的無聊當中」（WM 30）與「在現時的愉悅之下」（WM 31）。這兩種「氣氛」（Stimmungen

## 一解海德格之《何謂形上學？》

) 雖可導引我們進入以整體呈現出「有」之狀態，但卻將「無」隱藏於我們之後。若要直接地面對「無」，只有在怖慄的「基本氣氛」(Grundstimmung)裏才有可能。

怖慄並不是針對一定之對象而生的「懼怕」(Furcht)。就本質言，怖慄之對象是不定的，因為在怖慄中整體「有」「移開」(wegrückt)或「滑失」(entgleitet)了(WM 32)。海德格還有一貼切之描寫：在怖慄中我們「無依無靠」(Es bleibt kein Halt.)，或我們「飄浮」(schweben)在怖慄中(同上)。和前面以「『是』之說辭」("ist" - Sagen)(同上)來問「無」，因而不可能有答案者相對立的是：「怖慄正好制止了我們說話。」(Die Angst verschlägt uns das Wort.)(同上)

在此要先對「無」之呈現於怖慄中作個詮釋：海德格指出，「世俗」(vulgär)意義的知識成就是人之存在「陷落」(Verfallen)於其所關心的世界之結果，或依「就職演說」中之字句：「在一定之方式下我們完全迷失在『有』當中。」(WM 36)而前面所批評的「悟性之處理」正是建立在這種迷失之上。

根本上來說，執著於「有」的態度源於人之存在的「自我保存」(Selbsterhaltung)態度。依筆者之見，這個近來在西方流行討論之概念——「自我保存」——應就「知識學」(Epistemologie)與「存有學」(Ontologie)，以及針對個體與群體之不同觀點來瞭解。在西方傳統下，多被正面評價的知識成就以及作為其條件的主體綜合性，今卻被海德格視為負面的。又主體之綜合性是在「知識學」觀點下，有正面

意義的「自我保存」之結果，但「自我保存」在「基礎存有學」之觀點下則具負面的意義。它著眼於對個別人之存在，人對它之最深層感受即是面對死亡的怖慄。

在《存有與時間》裏所處理之主題——怖慄於死，即是怖慄於最屬於自我深處之有限性，其可以視為對一旦死亡時將喪失一切「有」之感受。因先執著於「有」，才會對它有患失之牽掛，而執著「有」是源於人之存在的「自我保存」性，故這「自我保存」即是怖慄於死的真正原因。因而海德格說得好：「整體有之移開，這逼促著，壓迫著我們處於怖慄中。」(Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns.) (WM 32) 在這種觀點下，對已經迷失於「有」中的人之存在而言，「無」即表示著其喪失一切「有」，這也就是怖慄的原因。

但是「無」在另一方面被海德格視為有正面的意義，因為我們可透過「無」對「存有」去思維，此即經由人之存在的怖慄感受。如此「存有」可以展露出來，它不再是「自我保存」與迷失於「有」的人之存在的「對象」。

若海德格說，「無」不是對原先已存在的整體「有」之否定，此即是說，「有」根本上是由「存有」而出發，經由人之存在的「自我保存」所形成，其中之「自我保存」透過怖慄或「無」而顯示出來。

經由這種詮釋我們可知，「無」呈現於怖慄中，怖慄卻源於人之存在的「自我保存」態度。另一方面，從「無」可過渡到「存有」，而「存有」是由人

之存在從其「自我保存」中解脫出來的。

### 五、與整體「有」合一之「無」

海德格有言：「在怖懼中遭遇著與整體『有』合而為一之『無』。」(Das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen.) (WM 32) 其中「有」解釋為「滑失的」(entgleitet)「整體有」，故能與「無」合而為一(WM 34)。另外他也說：「探入於『無』即表示人之存在已離開了『整體有』。」(Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein jetzt schon über das Seiende im Ganzen hinaus.) (WM 35) 經由上面之詮釋，這兩句話即易明瞭，即怖懼是源於對「整體有」滑失之感受。

其次，「『無』自己否定著。」(Das Nichts selbst nichtet.) (WM 34)，這句話可一方面表示，海德格以「整體有」是透過人之存在的「自我保存」而產生。因首先存在的是「無」，而非「有」；「有」之最初呈現是經由所謂的「非無」(nicht Nichts) (WM 34) 而來，這是在『無』中作了「自我保存」的作用。即這個「非無」不是後於「有」的，卻是使「有」呈現之先決條件(WM 34f.)。

這「『無』自己否定著」之句子也可以另一種意義理解：對「無」之否定即是對怖懼的否定。在《存有與時間》中已可見，作為有限性根源之怖懼能轉成一無限的意義。此因人之存在於良心中呼喚自己，「在被拋擲中為其存有可能而怖懼」(sich-ängstigend in der

Geworfenheit ...) um sein Seinkönnen) (SZ 277)；但「良心展現為一隸屬於人之存在有的證據。」(Das Gewissen offenbart sich ...) als eine zum Sein des Daseins gehörende Bezeugung ...) (SZ 288) 故「對死之存有」(Sein zum Tode) 即是「對死之自由」(Freiheit zum Tode) (SZ 266)。今在「就職演說」中也有類似之語：「沒有『無』之原始展現，則沒有自身之存有，亦沒有自由。」(Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit.) (WM 34) 當然我們可在海德格其他著作裏見到更明顯的意義：如《康德與形上學之問題》中有云：「只因對存有之悟解是有限中之最有限者，故它亦能促進有限人類生靈之所謂的『創造』能力。」(Nur weil das Seinsverständnis das Endlichste im Endlichen ist, kann es auch die sogenannten "schöpferischen" Fähigkeiten des endlichen Menschenwesens ermöglichen.) (KPM 229) 這即指出了於人之存在中「無限性」的所謂「前題」(Voraus-setzen) (KMP 246)。在《現象學之基本問題》中則藉「自我感受」(Selbstaffektion)的概念來談：意義為「對道德律敬畏」(Achtung vor dem moralischen Gesetz) 之「自我感受」應對人之存在的有限性而發，它實為一種對「自我屈從」(Sichunterwerfen) 的謙卑感 (GP 192)，但「自我屈從」即如同「自我提昇」(Sicherheben) (同上)。對這裏所指之從有限至無限的過程，我們可藉用「心理分析」中之一「翻轉」(Umschlag) 的概念表達。我們常說，海德格深受齊克果 (Kierkegaard)

## 一解海德格之《何謂形上學？》

）之影響；齊克果在《致死之病》（Die Krankheit zum Tode）一書中即描述內在矛盾之壓抑，以及如何經由層層之絕望與罪惡的自覺「翻轉」為信仰上帝。今不論上帝之意義在海德格是什麼，但齊克果與海德格二者由人生之負面進入「存在」或真實的「有」，則俱表示所謂存在哲學之意義。

### 六、超越「整體有」之形上學問題

海德格稱對「整體有」之超越為（Transzendenz）。若人之存在先前未向「無」探入，即未呈超越，則他既不能對「有」，也不能對自己「相處」（sich verhalten）（WM 35），因為「無」展露自己是隸屬於「存有」的（WM 40）。人之存在「處於世界中」（in der Welt sein），由之他對「有」及對自己相處。事實上，人之「存有」之意義即是其「相處」之意義，這是從「人之存在」來理解「存有」之意義。在這個層次上始可以說：「存有自身就本質言是有限的，它只有在人之存在探出於『無』而呈超越時才得展現。」（…）（dass das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.）（WM 40）

前面曾說過，人之存在一方面由「踰越自己」來表示，另一方面則「去向」決定著此超越。對海德格而言，人之存在的超越性即構成「有限性之本質」（KPM 120）。因時間性具有超越的或「超出自我的」（ekstatisch）特性，所以人是為一「時間之生靈」（zeitliches

Wesen）（KPM 238f.）而具有限性的。超越性是在「人存在的層次」（Daseinsebene）而意味著有限性，其經過「翻轉」可成為無限，最後具無限性之「存有」在「存有的層次」（Seinsebene）上向下照耀著「人之存在」。

鑑於如此理解之超越性，我們可明白海德格所探求的「形上學根基」是什麼。海德格指出「形上學」（Metaphysik）之概念源於希臘文：「μετάρα φύσικα」，它在後來表示著一問題，「其超越了『有』之外」（das *μετά* - trans - "über" das Seiende als solches hinausgeht）（WM 38）。前說形上學之問題：「為什麼就是個有而不正是個無呢？」探問的是「無」，且為了去超越整體的有。故形上學是從探問「無」而開始的。

「無」已在人之存在的層次經由怖懼的題目討論過了。人存在之有限性超越自己，而有限可「翻轉」成無限。有如「日光」之「存有」則決定此「翻轉」。這是對人之本質作沉思，由對「無」過渡到對「存有」之思維；而此過程已為「存有」所決定了。由之對人之本質的思維，是在探問作為「形上學根基」之「存有」的真理。

### 七、在「無」展現中之科學的建立

前面曾說過，屬於「存有」之思維既非想像，也非反思；又科學性之人存在迴避著「無」的題目，他視「無」由否定先前所構想的「有」而來，而此科學性之人執行著與邏輯息息相關之「悟性的處理」。反之海德格視「無」或「

存有」為科學之本質根源，因為「僅在『無』展露時，科學才能使『有』本身成為研究之對象」(WM 41)；且「因『無』在人存在之基礎中展露，故全然屬異類之「有」才可來臨」(同上)。海德格就「無之展露」而言「驚訝」(Verwunderung)；但此驚訝不是過去為柏拉圖與亞理士多德視為哲學之啟蒙之彼「驚訝」(Staunen)。由前者之驚訝產生了探問何者與「整體有」合而為一，此即是作為形上學根基之「無」，海德格欲在此基礎上建立真正科學之根基。(同上)

對海德格之建立科學在此只能稍為提及。海德格區分「存在的」(existenzial)與「邏輯的」(logisch)概念之科學。後者視科學為一種「論理之關聯」(Begründungszusammenhang)；前者則視科學為一種「存在性方式」(Weise der Existenz)，以及「處於世之方式」(Modus des In-der-Welt-seins)，它可發現或開放「有」或「存有」(SZ 357)。又科學之建立可由時間性來談：若科學是邏輯之概念，則海德格需就「世俗之時間」(vulgäre Zeit)而撇開「原本之時間」(ursprüngliche Zeit)不談，使科學成為一種「和世界作掛慮性關係之缺失」(Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt) (SZ 61)的結果。相反的，若科學是存在之概念，則不只是在「人之存在」的層次上「原本的」(eigentlich)與「非原本的」(uneigentlich)時間為題目，甚至在「存有」層次上可決定「悟解存有」(Seinsverständnis)光照性「時間」(Temporalität)更為主題；如此一方面透過對「存有」的神

祕經驗 (SG 51-61, 67-75, 90-98)，另一方面需對傳統上建立在主體之「最終奠立」(Letztbegründung)作「分解」(Destruktion)，始能討論科學之建立。

### 尾語

在「就職演說」後之「跋語」似乎較「引言」更顯出了海德格的「轉向」(Kehre)後之思想。該文首先強調，一切「有」是藉「意志於意志」(Wille zum Willen)標示出來的；「權力意志」(Wille zur Macht)為前者之「前形式」(Vorform)，其已開始顯現出「有」了(WM 43)，上面曾提過之「自我保存」作用即因「意志」而生。由我們前面的詮釋來看，意志的意義雖在海德格哲學中不甚明顯，但似乎也有一種意志性涵在人之存在的「自我保存」中，人之存在因此才有怖懼感。在海德格「轉向」以後這種意志性的意義減少，人之存在呈現著一種「隨意」(Gelassenheit)的態度(Gelassenheit 32-33, 47, 57-59)，且始終由「存有之聲」(Stimme des Seins)所呼喚 (WM 47)。

海德格在「跋語」中還針對一些人對他所作的批評：1)「無的哲學」(Philosophie des Nichts)為「虛無主義」(Nihilismus)，2)「怖懼的哲學」(Philosophie der Angst)癱瘓了「行動意志」(Wille zur Tat)，以及3)「純感性的哲學」(Philosophie des bloßen Gefühles)危害著「『精確之』思維與行為之保障」(das "exakte Denken und die Sicherheit des Handelns) (WM 45)等提出了回答：1)「無之本質是存有」(das Nichts west

## 一解海德格之《何謂形上學？》

als das Sein) (WM 46), 2) 「明確之勇氣去面對真實的怖慄保障了經驗存有之神秘可能性。」(Der klare Mut zur wesenhaften Angst verbürgt die geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins.) (WM 47)，以及 3) 「精確之思維只與用『有』來計算相關連，且只爲了服務後者。」(Das exakte Denken bindet sich lediglich in das Rechnen mit dem Seienden und dient ausschließlich diesem.) (WM 48)，「真正的思維即是一種行爲。」(Das wesentliche Denken ist ein Handeln.) 和「每個歷史中的人，爲真實化存有之尊嚴，而在行爲中保存所得之人的存在。」(….) jeder geschichtliche Mensch (bewahrt) handelnd das erlangte Dasein für die Wahrung der Würde des Seins.) (WM 50) 其中第二點中之從怖慄至勇氣，即相應我們所理解之具一「翻轉」的意義；第三點亦可解釋海德格所謂的「世俗性時間」，其正是經由計算而視爲一「連續性的現在序列」(kontinuierliche Jetzfolge) (SZ 417, 420; GP 385)，前面所談屬邏輯概念之科學即建立在這種具無限展延性的時間上。

最後值得注意的是，海德格以「怖慄」與「無」均具「無言之聲」(lautlose Stimme)，而它們的本質爲「存有」；但是海德格亦強調「語言」(Sprache)之重要。因爲「思維支援屬真的存有，它在歷史人類中尋其地位」，而「唯有思維爲存有找著字句，使存有之真理可透過語言來表達」(Erst das Denken (...) sucht diesem (即dem Sein) das Wort, aus dem die Wahrheit des Seins

zur Sprache kommt) (WM 51)。此外海德格以思維與「作詩」(das Dichten) 對字的關心最爲純正(同上)，因而海德格說：「思想家言存有，詩人則述神聖。」(Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.) (同上)

### 參考書目

- (1) Martin Heidegger: Sein und Zeit . Tübingen 1979 (1927) =SZ
- (2) Martin Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe Bd. 24. Frankfurt a. M. 1989 (1975) =GP
- (3) Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M. 1991 (1973) =KPM
- (4) Martin Heidegger: Was ist Metaphysik? Frankfurt a.M.1986 (1969) =WM
- (5) Martin Heidegger: Der Satz vom Grund. Pfullingen 1992 (1957) =SG
- (6) Martin Heidegger: Gelassenheit. Pfullingen 1992 (1959) =Gelassenheit
- (7) Søren Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode. Köln/Düsseldorf 1982
- (8) Platon: Politeia. Werke in 8 Bänden. Bd. 4. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt 1990.
- (9) Platon: Pilebos. 同上. Bd. 7.