

## 形上學的自由

謝林《自由論文》對海德格「自由」概念的影響

孫雲平\*

### 摘 要

本文主要在探討謝林的《自由論文》對海德格「自由」概念的影響。正如同謝林一樣，晚期的海德格視「自由」為一形上學法則。意即：「自由」現象所涉及的，不僅是人類意志或抉擇的問題，而同時關連著超越界之「絕對者」或「存有」的問題。關鍵即在於：如何在一個「涵蓋一切」的形上學體系，來探討「自由」的事實。謝林從「上帝內部」作出「上帝之根基」與「上帝之實存」的分別，並藉此二者的同一與辯證關係，來論述「惡」以及「自由」的可能性條件。本研究進一步分析：謝林《自由論文》的觀點，對海德格「自由」概念可能的影響、以及兩者的歧異。

關鍵字：自由、系統、上帝之根基、上帝之實存、惡

【收稿】2006/02/01；【接受刊登】2006/06/17

---

\* 南華大學哲學系助理教授

## 形上學的自由

謝林《自由論文》對海德格「自由」概念的影響\*

孫雲平

### 壹、前言

本文的主要目的在於探討謝林《自由論文》<sup>1</sup> 對海德格「自由」概念的影響。近年謝林哲學的價值正重新為德國學界所覺察並挖掘，特別是其晚期思想對後來的哲學思想史有重大的影響。而若從海德格哲學角度而言，除了尼采與胡塞爾之外，其思想受到康德哲學及德國觀念論、其中最大的就是來自謝林的啟發；海德格推崇謝林為「德國觀念論之形上學的顛峰」，<sup>2</sup> 海德格一貫關注的，就是形上學問題；他主張哲學就是形上學。<sup>3</sup> 海德格的形上學問題，是對「存有的探問」

---

\*本文之完成，必須分別感謝國科會專題研究計畫及南華哲學學報《揭諦》個別兩位、共計四位匿名的審查委員，提供許多建設性的修改意見。至於本文中可能仍有的疏漏，責任自然完全是筆者必須獨自承擔。同時也在此感謝國科會經費補助(計畫編號分別為：NSC 94-2411-H-166-001- 及 NSC 94-2411-H-343-010-)！

<sup>1</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Sämtliche Werke VII, 1860. 本書完整的中文譯名應為：《人類自由本質及其關聯主題之哲學研究》，德國學者常以德文 „*Freiheitsschrift*“ 即《自由論文》簡稱之；本文以下的論述均將以此簡稱代替全稱。

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *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. 1991. S.1.

<sup>3</sup> 因為只有形上學是將「一切做為整體」(das Ganze)追問 是人類唯一究極的思維活動。請參閱：Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA 31. Frankfurt am Main 1994, S. S.17, 27, 32. 以及 Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* 1930, S.24.

(Seinsfrage)。與「存有之問」有關的，除了「時間」外，還有「真理」以及「自由」問題。

在「自由」的觀點上，兩人有明顯的關聯；謝林的「存有觀」及「時間觀」，對海德格提出的「存有之問」及其「時間概念」也都有深遠的影響。而這些關聯性正逐漸為學界所重視，為當前海德格研究與謝林研究的重點。然而，由於海德格與謝林兩位哲學家本身各自的思想體系均十分複雜且深奧，所以目前有關這兩者的研究，大多仍是集中在處理各自單獨的思想理路；有能力將兩者做有系統比較的文獻仍相當有限。因此，如何將有價值的論題放在恰當的哲學思想脈絡做有意義的探討，是本研究的重點。

有學者認為對這兩位哲學家思想的比較，可能甚至會牽涉到德國觀念論和現象學之間的對話；本人目前持比較保守的觀點認為：此項比較雖然也許還不至於立刻擴張到如此龐大的議題範圍，但肯定可以對海德格本人思想的內在一致性及其可能的轉變，做更清楚地釐清。海德格繼受謝林的思想，主要是其晚期的哲學。而這部分除了《自由論文》之外，還有後來的著作及演講稿《創世遠古年代》(*Die Weltalter*)<sup>4</sup>或者翻譯為《世界年代紀》、《創世遠古年代之體系》(*System der Weltalter*)或者翻譯為《世界年代紀之體系》以及該書的《斷簡》(*Weltalter-Fragmente*)。

---

<sup>4</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Urfassungen*. Nachlassband der Münchner Jubiläumsausgabe. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Schröter, München: Piper, 1946.《創世遠古年代》或譯為《世界年代紀》除此版本(1811)之外，至少還有(1813)及(1815)兩個版本。

《創世遠古年代》或《世界年代紀》其實可說是謝林《自由論文》的續篇，該書延續探討謝林在《自由論文》中所提出、但他認為尚未恰當解決的問題。其中主要的問題是「自由」與「必然性」、「時間」與「永恆」、「上帝」及其「創造」間所存在具有張力的問題。這些文稿思想，對海德格晚期的「存有」概念及「時間」觀，都可能產生關鍵性的啟發作用。然而由於本文僅為本人初步的研究成果，因此將兩者的關聯侷限於謝林的《自由論文》對海德格「自由」概念的影響。有關兩者完整自由觀的論述，須待進一步的研究完善之。<sup>5</sup>

## 貳、海德格對康德「自由觀」的批判

海德格對「自由」的觀點，受到他對康德及謝林自由問題探討的影響而形成。由於顯然並不認同康德的「自由觀」，使海德格轉向對謝林《自由論文》的探討。<sup>6</sup> 海德格對康德「自由觀」主要批判在於：康德探討「自由」問題，是將之區分為「理論」與「實踐」（實際）的情況來考慮。海德格認為，康德割裂「理論」與「實踐」兩領域謬誤在於：在理論範疇裡，康德視自由為「因果律」的一種特殊狀況；而

<sup>5</sup> 詳盡地分別交代謝林與海德格兩人(甚至加上康德三人)的自由觀，然後才再做出比較的判斷；這不是本文的寫作目的，本人也不認為於此篇幅的文章可能完成此種巨大的論述任務。本文處理海德格自由觀的部份，是從對應海德格對於康德自由觀之批判、所衍生出來的對照面向來作探討的。亦即：本文處理海德格與謝林之自由觀點並未追求詳盡的探究，而是以設限於此對照面來做論述的。無庸贅言，海德格的自由觀點絕不僅侷限在此所提出的論點，但本文是有意地將之放在此範圍來討論。進一步地完善此研究，除了仍須本人更多的深入探究，也期盼學界有其他學者能在本文初步的基礎上做出更具價值的貢獻。

<sup>6</sup> 在目前已整理出版的海德格全集作品中，其中有兩冊是以「論人類自由的本質」分別為主副標題；海德格對自由問題系統的探討，集中在此二書中。第三十一冊(GA. 31)主要處理的是康德(I. Kant)對自由問題的探討。第四十二冊(GA. 42)則是主要詮釋及探討謝林(F.W.J. Schelling)的《自由論文》(*Freiheitsschrift*)。這兩本書其實是海德格分別在1930及1936年的夏季學期授課的演講稿。

在實踐範疇，自由則被侷限為人的意志；兩種「自由」彼此互不關聯、「各行其是」。<sup>7</sup> 實際上，海德格對於康德「自由觀」的評價，其實正是對康德整個「批判哲學」致命的批判。<sup>8</sup>

首先海德格認為康德在《純粹理性批判》將「因果性」分為兩類：一類是所謂「按照自然的因果性」(Kausalität nach Natur)，另一類則被稱為「來自自由的因果性」(Kausalität aus Freiheit)。<sup>9</sup> 前者是涉及一切存在事物之間的因果關聯，是普遍的因果性概念。而後者則是專指從「自主意志」行動所產生的作用或因果關聯，康德認為前者涵蘊了後者。在《實踐理性批判》及《道德的形上學基礎》兩書中，康德主張「自由」是「理性存在的自我立法」(die Selbstgesetzgebung des vernünftigen Wesens)。根據進一步的分析，海德格指出：在康德的整個哲學體系中，其實潛藏著兩種並非矛盾、無寧可以說是割裂的自由觀點。康德割裂「理論」與「實踐」兩領域，並且將「自由」於此兩分裂的領域中分別探討。當然康德並非於上述任何一本書中同時使用兩種不同的自由概念，海德格也不是僅從其中一本書得到此兩種說法

<sup>7</sup> 有關此部分詳細的討論，可參閱：Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA 31. Frankfurt am Main 1994.

<sup>8</sup> 康德(Kant)在認識論的理論論域中做出「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，如此的分法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、完全的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已經無法完滿地證實之。於是他訴諸實踐哲學的途徑，強調「實踐的優位」；企圖在一種彷彿理念想像的實踐領域中，找回他在純粹理論世界所「失去」的東西：人的自由與責任、上帝存在的理據等。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。請參考：Curt Friedlein, *Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1992, S.244.

<sup>9</sup> 請參閱：Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA 31. Frankfurt am Main 1994, S.189-192.

的；<sup>10</sup> 他是分別從不同的書、或者說是從康德在不同的論域中，歸納整理出康德思想中存在這兩種對「自由」不同的觀點。<sup>11</sup> 由海德格的批判可推得：康德於「實踐」領域所主張的自由觀點，與他在「理論哲學」領域所主張的自由觀點，實際上是兩種截然不同的「自由觀」。

海德格對康德自由觀的批判，正是在於此種對自由問題的割裂。在理論哲學的論域中，康德視「自由」為「自然因果律」的一種特殊情況。「自由」不是人主觀意志的展現，無寧說「人類自以為的自由」其實是一種因果關聯的作用而已。「自由的因果性」是「自然的因果性」的一環，也就是一種機械性的因果關聯。在實踐領域康德則企圖為「自由」翻案，此種補救卻正點出他在理論哲學論域中對「自由」不當的觀點；亦即他在實踐領域所論述的「自由」不再被當做是「自然因果性」的一種特殊情況，而是做為「人類為一理性存在的標誌」。人不再是被視為一個和其他存在物無異的生物，而是一個能夠為「自我立法」、具有道德實踐理性之能力的特殊存在。這種「自我立法、自我規範的自由」是在此新的脈絡來探討的；此種自由不是「宇宙論先驗的自由」，而是「實踐的自由」。「理論玄思的自由」(spekulative Freiheit)尋求「自然必然性」和「自由之因果性」統一的可能性，而「實踐的自由」(praktische Freiheit)則是在探究一個特殊存在——人之

<sup>10</sup> 因此，並非如一位審查人所臆測的：海德格不當或錯誤地引用康德，或康德「明目張膽」地在同一本書中運用兩個相對的說法。

<sup>11</sup> 海德格引用康德兩本書《實踐理性批判》與《為任何一個可做為科學呈現之未來的形上學所做的緒言》(*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*)，分別從其中歸結分類出康德此兩種「自由觀」。另外海德格在康德《道德的形上學基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)也指出其第三節的副標題：「自由概念是解釋意志自主性的關鍵」。顯然海德格將其《純粹理性批判》中的「自由」，理解為「宇宙論的自由」，而把「意志的自主性」等同於「實踐理性的自由」。請參閱：Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA 31. Frankfurt am Main 1994, S.25; 189-190.

所以為人(Mensch als Person)——的實質自由。海德格認為，康德在理論哲學(即感官經驗世界)中所論述的「自由」——宇宙論之因果性——，最多只能在理論上談到自由的「可能性」(Möglichkeit)。而康德哲學之自由的「實在性」(Wirklichkeit)，則只能放在實踐的領域(即康德所謂的「理知世界」)來談。

康德分別地說明或建立這兩種「自由觀」，從其個別的脈絡來看，論述似乎各有其理據。然而關鍵即在於：兩者的「截然二分」，<sup>12</sup> 此為海德格所不能接受。海德格批判康德對「自由」問題的探討是割裂的：康德第一條理論哲學的進路將「自由」置於「因果性法則」問題之下，也就是只談「存在物」間關聯性的傳統形上學問題；而未恰當地處理人類做為特殊之存在的問題。亦即它視人類與一般的「存在物」無異，認定包括人類自以為的自由狀態只不過是自然事物之間機械性的因果關係。此外，海德格認為第一條進路也忽略了「自由」與「存有」之間關係的問題。

第二條實踐哲學進路的問題則在於：它將「自由」問題侷限於人的存在，而未將「自由」放在「存有之形上學」的脈絡來談。在康德之實踐哲學的領域中，「自由」純粹只是人類或「理性存在」之自主意志的問題，而不再是一個涉及形上學的現象。海德格指出這種對於「自由」分別探討論述的方式，正是對「自由」現象的割裂。而這個斷裂的「自由觀」，顯然無法在康德的哲學體系重新統整起來。相應地，康德整個批判哲學所引發的主客對立及理論實踐的割裂，提供了

<sup>12</sup> 其實康德並非意願如此，他將「自由」(與「靈魂」及「上帝」)在《純粹理性批判》(亦即在感官世界)中視為人類理性不可及(unzugänglich)的「物自身」，但卻可在《實踐理性批判》(即在理知世界)作為「至高善」(das höchste Gute)實現或成立之可能性條件、即不得不接受的「設準」(das Postulat)之一。也就是：康德仍然認為這兩個「自由」應該是合而為一的；只是此種合一的關係，不是人類理性可確知、只能作為一種理念或理想來設定罷了！請參閱：Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 206-239.

「後康德哲學」(nachkantische Philosophie)發展的背景與題材。因此，對於康德分裂之「自由觀」的縫合，只能從康德之後的哲學思想去尋找了。

從上述海德格對康德「自由觀」的批判不難推出，海德格心中所認定的「自由」所具備的特性為何。第一，「自由」必須是一個能夠涵蓋及解釋「人類之所以為人」此種特殊存在的特徵。其次，「自由」現象同時也必須是一個涉及「存有」的形上學問題。<sup>13</sup> 至於海德格如何獲得這些想法，仍是個值得探究的問題。究竟他是先受到謝林哲學的啟發，才達致這些主張的；抑或是「英雄所見略同」的不謀而合，而使得他從對康德「自由觀」批判轉向謝林的《自由論文》，在終極意義是無法絕對斷言的。不過，從海德格對謝林高度的推崇、下工夫研究的程度、及兩者對「自由」問題的主張看來，其「自由觀」應該受謝林自由哲學相當深的影響。下面我們將嘗試找出兩者對「自由」問題共同主張的脈絡線索。

---

<sup>13</sup> 一審查人對於康德之「道德形上學」(Metaphysik der Sitten)是否無法同時涵蓋上述兩面向提出質疑：難道康德在其「實踐哲學」所論述的「自由」真地無法觸及「形上學」嗎？筆者回應如下：康德所謂的「形上學」，指的是：對「先於經驗知識、並且使經驗知識成為可能的先驗條件」之探究。因此，其批判哲學同時也被稱為「先驗哲學」(Transzendentalphilosophie)。所以康德所謂的《道德的形上學》(Metaphysik der Sitten)，也必須在相同的意義下來理解，亦即：先於經驗行為、並使經驗之道德行為成為可能的「先驗條件」。換言之，能夠達成此任務或要求的「先驗條件」必須是一普遍的行為律則，即為所謂的「定言令式」或「無上命令」(kategorischer Imperativ)。康德「實踐哲學」的這整個論述，仍然是在傳統規範倫理學的論述脈絡；跟一般認定「存有論」意義的「形上學」(ontologische Metaphysik; Metaphysik im Sinne der Ontologie)並無直接關涉。海德格的這個批判，正顯示出康德批判哲學中兩種分裂的「人觀」：在理論哲學中，人類只不過是與其他事物無異、服從於自然因果律下的存在；然而在實踐論域中，人類卻可變成「自我立法」、自主而自由的理性存在（人類在此彷彿能夠脫離自然律的規範與束縛）。

## 參、謝林論「自由」問題

在進行對謝林與海德格思想關聯性的探討時，首先必須說明的是：作者固然也會遭遇到的、但讀者更容易產生的困難在於：同時具備對此兩者哲學思想比較的能力。因為倘若只熟悉海德格哲學、卻對謝林思想陌生的話，或者反之只瞭解謝林哲學、卻對海德格思想生疏的話，想要來進行兩者思想的比較，自然是極其困難的。本人只不過是正在朝此方向的努力者之一，而本研究則是對此方向的初步探索。另一個可能產生困難的原因則在於：是否將謝林對「自由」的探討、與海德格對謝林《自由論文》的評述清楚地區分開來。許多所謂的「專門術語」（諸如：系統、絕對者、上帝、泛神論、宿命論、智性直觀等概念），其實並非海德格的慣用語彙，而是謝林《自由論文》中的基本概念。它們出現在海德格對《自由論文》的探討，卻不是僅研究海德格哲學的專家學者所熟悉的概念。以下本人將嘗試將兩人的想法儘可能清楚地分開論述，並集中於兩者有關自由主張之結構性的關聯（而非個別概念細節之鋪陳），以期讀者較能理解其間的脈絡關係、以及謝林這些概念對海德格的影響。

### 一、「自由」與「系統」

謝林探討「自由」問題，與康德處理「自由」問題最大的不同在於：他是將「自由」的「可能性」與「實在性」一併同時來考慮的。而這正是「後康德哲學」的趨勢，亦即：將康德所割裂的「表象」與「物自身」、「認識主體」與「知識客體」、「主觀世界」與「客觀

世界」、「理論領域」與「實踐領域」重新統整起來的努力。<sup>14</sup> 謝林從其《自由論文》的開頭即討論「自由」與「系統」(das System)是否相容的問題，即是希望結合理論與實際上的「自由」。<sup>15</sup> 從此一理論哲學論述的高度開始，來表明「自由」既是一個真實的實際現象、同時又是形上學的理论問題。謝林在此處想弭平由康德所割裂的理論與實踐哲學之鴻溝的企圖，十分明顯。這個問題，可以說是謝林轉化了康德所提出之「自由之因果性」與「自然之因果律」的問題，其實也是哲學史長遠以來「自由」與「必然性」的問題。<sup>16</sup> 在該書的前言及正文中，謝林也指出：撰寫《自由論文》的目的之一，是要對抗逐漸興起的機械論、以及其伴隨之無神論的世界觀(包括：因為康德哲學而導致、正如前述將自由納入自然因果律的主張)，<sup>17</sup> 建立一個真正合乎人性與恰當描述自然的世界觀。

謝林堅持「自由」是一個事實，<sup>18</sup> 而非一種理想的狀態、或(用康德的語彙)對於「理念世界存在」之信念所必須要有的「設準」。海德格評價其《自由論文》為「謝林最偉大的成就、同時也是德國、以至於西方哲學最深刻的作品之一」，<sup>19</sup> 正因為「自由」概念對謝林

<sup>14</sup> 至於這種修補縫合的企圖究竟是否成功，則是另外一回事，不是此處探討的主題。

<sup>15</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Sämtliche Werke VII, S.336 ff.

<sup>16</sup> A.a.O., S.333, 338, 385, u.v.a. 另外請參考：Pascal David, *Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus*, in: Harald Seubert (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003, S.132. 以及請參閱：Thomas Buchheim, Einleitung, in: F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Hrsg. von Thomas Buchheim, Hamburg 1997, S.IX-XIII.

<sup>17</sup> F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke VII, S.333, 348, 349.

<sup>18</sup> A.a.O., S.336 ff.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA.42. Frankfurt a. M. 1988. S.3.

而言，並非僅是在眾多概念中的一個(如在康德的哲學中)；<sup>20</sup>「自由」在謝林後期哲學中是一個核心關鍵的概念、它可說是整個(形上)體系的中樞點。<sup>21</sup>「自由」與「系統」在一般的理解，顯然是無法相容的：因為「系統」代表的是完整而封閉的體系(如同康德所理解的「自然因果律」沒有例外、或可以置身事外的情況)，而「自由」卻可能會打破此體系的封閉性。對於「自由」作為主觀經驗現象之事實，無論如何謝林是堅持到底的。因此他只能從對「系統」的解釋，嘗試找到與「自由」現象相容的說法。對於「系統」到底是什麼、以及「系統」之內涵，謝林以至於德國觀念論自有其獨特的主張。

在《自由論文》中，謝林對「自由」與「必然性」的關注，已經不再是單純的「精神界」(das Geistige)與「自然界」(die Natur)之間的對立。因為這個在傳統近代哲學(die neuzeitliche Philosophie)所認為的對立，基本上謝林於其早期哲學及「同一哲學」(Identitätsphilosophie)會以「自然也是具有靈性 精神也是自然的」(die Natur ist geisthaft, der Geist [ist] naturhaft)之說法來化解。因此在《自由論文》中，謝林對於「自由」與「必然性」的探討，是集中在對於「人類—上帝」關係的論述。<sup>22</sup> 這個觀察其實已經預告了謝林《自由論文》對於「系統」的解釋。

<sup>20</sup> 康德關切的除了人的自由之外，還有靈魂不滅、及上帝存在之必要性；「自由」概念雖然也是重要的問題之一，卻非唯一關鍵的問題。此外，如前所述，在其理論哲學(即感官經驗的世界)裡，「自由」概念則被吸納消融於「自然因果律」的概念中。

<sup>21</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* VII, S.336.

<sup>22</sup> Christian Iber, *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 1994, S.183-184.

## 二、作為「泛神論」的「系統」

### 1. 「泛神論」

謝林所謂的「系統」，即是「德國觀念論」(Deutscher Idealismus)以及「德國浪漫主義者」(Romantiker)言必稱的「絕對(者)」(das Absolute)，<sup>23</sup>而對於謝林與其中多人而言也就是「上帝」。「絕對(者)」指稱的正是一個無所不包 涵蓋一切的「上帝」，「泛神論」(Pantheismus)正是在這個意義下被提出的。有關「泛神論」的說法和爭議，當時其實是集中在對史賓諾莎(Baruch de Spinoza, 1632-1677)之「實體論」(Substanzlehre)的爭辯和討論。<sup>24</sup>史賓諾莎在其《倫理學》中所提出的「實體」，本身是恆常不變的；其中會變化的，只有其「屬性」(Attribute)及附帶的「模式」(Modi)。<sup>25</sup>「實體」蘊涵一切事物、無所不包，因此世界也涵蓋隸屬於此「實體」中。如果史賓諾莎的「實體」指的是「上帝」，則「上帝」——即「實體」——本身是永恆不變的，而世界上既存所有的一切，都只能是在「上帝」之內；或者可以說，世界上任何的變化，都只不過是「上帝」屬性或模式的變化而已。「泛神論」指的就是這種「一切都跟這唯一的實體——上帝——有關；或者一切都在這獨一的實體——上帝——之內」的說法。

史賓諾莎唯理主義的「實體論」經過雅叩彼(Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819)的批評，在當時曾引發所謂的「泛神論」的論爭

---

<sup>23</sup> 參考：Pascal David, *Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus*, in: Harald Seubert (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003, S.127, 140.

<sup>24</sup> F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* VII, S.339, u.v.a.

<sup>25</sup> Baruch de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer methode dargestellt*, übersetzt von Otto Baensch, Hamburg 1994.

(Pantheismusstreit)<sup>26</sup> 雅叩彼判定史賓諾莎的「實體論」是「泛神論」，同時他主張：所有強調「一切都涵蓋於唯一體系」的思想，都不過是史賓諾莎此種「實體論」的變異或變形(Variation)；「史賓諾莎主義」(Spinozismus)同時也就意味著是「泛神論」。他並從感性或直觀主義的信仰立場，反對史賓諾莎理性主義的「實體論」。雅叩彼認為「泛神論」是將「上帝」等同於「無人格性的世界」，實際上根本是一種「無神論」(Atheismus)。因此，按照雅叩彼的觀點，謝林「作為系統及絕對者的上帝觀」被認為是「泛神論」。亦即，因為謝林視「上帝」為「涵蓋一切的系統」，所以他也是一個「泛神論者」。

## 2. 「萬有神在論」

雖然對於史賓諾莎「無神論」的指控，一樣伴隨著「泛神論」的標籤加之於謝林，然而謝林拒絕「無神論」的指控。<sup>27</sup> 他強調：「史賓諾莎主義」的錯謬並不在於將一切事物概括於「上帝」之中，而是在於將上帝等同於(有限的)事物、而使得上帝變成了一般的事物。<sup>28</sup>

<sup>26</sup> 有關「泛神論」的論爭，請參閱：Franco Volpi (Hrsg.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Bd.1, Stuttgart 2004, S.744-745. 以及 Frederick C. Beiser, *The fate of reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press 1993, P.44-91.

<sup>27</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* VII, S.340-341, 349-352. 謝林雖然本來並非這場論戰的主要人物，但由於雅叩彼的攻擊面太廣因而受到波及；他後來並為此出書反駁雅叩彼，並在這場論爭中獲勝。細節請參閱：Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von der göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi (1812)*, *Sämmtliche Werke* VIII, S.19-136. 請參閱：M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA.42. Frankfurt a. M. 1988. S.114-116. 及：Christian Iber, *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 1994, S.184 之註腳二。

<sup>28</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* VII, S.349.

亦即：謝林並不認為「泛神論」一定是錯誤的，他同意也主張：一切事物必須在作為絕對者的上帝之內，只不過涵蓋一切事物的上帝並不等於任何一事物或所有事物的總和。上帝是涵蘊一切事物的「系統」，但是「系統」本身卻不同其所涵蓋的事物。按照現在更為精確的說法或術語，謝林這種觀點應該被稱為「萬有神在論」或「神在萬有論」(Pantheismus)。<sup>29</sup> 謝林這種修正的說法，一則維持了「上帝為涵藏一切事物之系統」的主張，同時也保存上帝仍為超越的(transzendent)屬性。

回到「自由」與「系統」的問題，謝林認為兩者「不相容」(Unverträglichkeit)論題之提出，其實是在「系統」等同於「泛神論」、同時又將「泛神論」等同於「宿命論」(Fatalismus)的預設條件之下才成立的。<sup>30</sup> 對於這兩個等同的前提假設，謝林分別做了不同的處理。對於後者，謝林主張並無必然性。他不認為「泛神論」就必然導致類似機械主義的「宿命論」；因為這種環環相扣、無所例外、無可扭轉或無從改變之意義的「宿命論」，不是「泛神論」必然的推論結果。<sup>31</sup> 而對於前者，謝林則並不反對，但卻對於「泛神論」的理解與詮釋，

<sup>29</sup> 「萬有神在論」„Pantheismus“ 此一概念是由 Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) 所首先提出，用以進一步說明謝林的立場並區隔傳統的「泛神論」主張。「萬有神在論」此一概念即是要表達：「上帝」既「普遍內在」(Omni-präsenz; Ubiquität) 又「超越」(transzendent)世界萬物的特性。請參閱：Arnim Regenbogen und Uwe Meyer (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 1998, S.487. 以及 Georgi Schischkoff (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart 1974, S.360.

<sup>30</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* VII, S.338. 另請參閱：Christian Iber, *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 1994, S.184.

<sup>31</sup> 這種意義的「宿命論」，如同又回到康德之「自然因果律」的「嚴格決定論」(Determinismus)。

正如前所述，提出自己的觀點。謝林於是批判自從史賓諾莎以來「將上帝等同於一切事物的總和」、或者甚至「將之等同於單一的事物」的傳統，是對「泛神論」的誤解，也因此否定了上帝的存在及其獨特超然性。這種視「具體事物」為「修改受限的、派生的上帝」(ein modifizierter, abgeleiteter Gott)已非「上帝」，反倒是在與「上帝」絕對完全不同之上帝的位置、取代了上帝。<sup>32</sup> 這種謬誤的產生，謝林認為是對「同一性法則」(das Gesetz der Identität)以及對「繫詞之意義」(der Sinn der Copula)的誤解所致。<sup>33</sup> 於是藉此，謝林提出其「同一哲學」進一步的觀點。

### 3. 「同一性」論證

謝林說明「同一性」不是一種靜態的相同、或兩者直接的關聯(eine Einerleiheit, ein unvermittelter Zusammenhang der beiden)，<sup>34</sup> 而是一種動態的關聯、以及差異的統一關係(Einheit von Differenz)。謝林認為連接主語(Subjekt)及謂語(Prädikat)的「繫詞」(die Copula)不是簡單的連接或等同，其真正要表達的意思是一種「先行與隨後」的關係(Vorgehendes und Folgendes)。<sup>35</sup> 即或是在「同義反覆」(Tautologie)的句子中，主語所代表的意義，跟謂語所要表達的意思，仍將有所不同。亦即：「繫詞」要表達一種動態的關係，也就是由「前行者」化為「後來者」(*Antecedens zum Consequens*)，或者是「受涵藏者」與「被展開者」(das Eingewickelte und Entfaltete)之間的關係(*implicitum*

<sup>32</sup> F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* VII, S.341.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> A.a.O., S.342.

*et explicitum*)。<sup>36</sup>「同一性」在這裡，具體言之，指的不只是「上帝」與「世界」之間的關係，它同時也涉及「上帝」自身內部的動態變化。換句話說，上帝作為「涵藏者」，而世界作為「被展開的結果」，兩者具有一種動態變化、差異但又統一的關係。<sup>37</sup>謝林認為，從這種對「同一性法則」恰當理解的觀點，亦即動態且將差異統一的「同一性」，重新來檢視「泛神論」中上帝與世界的關係，那麼就可以化解「人類的自由」與「上帝之全能」的衝突，而仍能保持「上帝作為蘊涵一切事物之系統」的立場了。

上帝雖然涵蓋世界及萬物，但不等於世界或萬物中的任何事物。「泛神論」所指的「同一性」，按照上述恰當的理解，其實是在表達「上帝作為世界及萬物的根本」(Grund)；而世界以及萬物則是上帝的「結果或衍生物」(Folge)。<sup>38</sup>世界及萬物雖然涵藏於上帝之內，然而它們跟上帝自始至終仍然是天壤之別的。相同的情況適用於「人類的自由」與「上帝之全能」的問題。「自由」的絕對自主性(unbedingte Spontanität)，如何與上帝的絕對全能(absolute Allmacht)相容？謝林既然主張人類(屬於萬物)也如同萬物涵藏於上帝之中，「人的自由」自然也必須內蘊於上帝之中。上帝是人類的「根基」，而人類則是上帝的結果。因此相對而言，「人的自由」可說是一種「有限的絕對性」(endliche

<sup>36</sup> Ebd. 雖然謝林本身不認為這同時也就是「原因」(Grund)與「結果」(Folge)之間的關係，然而他對所謂的「先行者」成為「後來者」(*Antecedens zum Consequens*)的解釋，比對康德的相關陳述，事實上正是某個程度轉化康德對於「因果律」的說法。康德認為「原因」(Grund)即是在時間上「結果」(Folge)的「先行者」，而「結果」必須是時間上的「後來者」；兩者在時間向度上有此一關聯性。這表明整個有關「自由與必然性」的論述是千絲萬縷、息息相關的。請參閱 Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, §20, A82. 以及 *Kritik der reinen Vernunft*, A 192, B 237-238.

<sup>37</sup> 這種動態變化、差異但又統一的關係，不僅是「上帝」跟其所創造之「世界」的關係，同時也是其自身內部的狀態。細節請見後面的相關論述。

<sup>38</sup> Vgl. F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* VII, S.343-346.

Unbedingtheit)。<sup>39</sup> 因此「人類的自由」，按照謝林的說法，是一種「衍生的絕對性或神性」概念(Begriff einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit)，<sup>40</sup> 是從上帝之中的特質所得來的；所以兩者仍是相容的。

### 三、「生機論」的上帝觀

#### 1. 「生機論」vs. 「機械論」

上述的論證，將上帝視為世界萬物及人類自由的原因或基礎，彷彿又將問題推回康德之「自然因果律」的情況。然而這兩者在其中有一個極大的區別：康德在討論「自由」與「因果律」採取的是機械論(Mechanismus)的主張，而謝林在探討「上帝作為人類自由之原因或根基」時則是堅持「生機論」(vitalistische)的觀點。<sup>41</sup> 謝林之所以排除「泛神論」等同「宿命論」的可能性，在於他拒絕將「絕對(者)」視為一個機械性的原因(eine mechanische Ursache)。<sup>42</sup> 對他而言，「自然」與「絕對(者)」都是活生生、有生命的。正是在這種「生機論」觀點的前提下，「絕對(者)」——即「源初的存有」(das ursprüngliche Sein)——

<sup>39</sup> Christian Iber, *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 1994, S.185.

<sup>40</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* VII, S.347.

<sup>41</sup> 謝林在此引用新約聖經中耶穌所說的話(馬太福音二十二章 32 節 b、馬可福音十二章 27 節 a、路加福音二十章 38 節 a)：「上帝不是死人的神，乃是活人的神。」(„Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.“) 來說明其生機論的立場。F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* VII, S.346. 雖然謝林並沒有直接使用「生機論」此一哲學術語，但是在其《自由論文》的行文間，他清楚地表述了「機械主義將導致決定論」、「自由則是跟生命息息相關」且「所有事物都具有生命的基礎」的想法。請參閱：*Sämmtliche Werke* VII, S.349-351.

<sup>42</sup> 康德在《純粹理性批判》、《判斷力批判》其實同樣地主張上帝不僅是世界的因，而應該被視為是世界的創作者(Gott is keine Weltursache, sondern der Urheber der Welt.) 請參閱：Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. B 659, A 631. 以及：Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. B 338, A 334, u.v.a.

才可以用諸如「生命」(das Leben)、「意願」(das Wollen)或「愛」(die Liebe)等說法來表示。<sup>43</sup> 同時惟有當上帝被理解為「具有生命之存在」時，謝林才能論及上帝「內在的發展」(innere Entwicklung)或上帝的「具體實現」(Verwirklichung)。

謝林的「系統」之說，並非是一個機械論式、封閉的空間或組織、並不是知識的體系，而是一種生機論式、具有位格性的存在。<sup>44</sup> 這個作為具有生命之存在的「系統」，同時是「泛神論」意義的「上帝」。在《自由論文》中「系統」=「絕對者」=「上帝」，謝林的「上帝」是具有人格、位格性的上帝，不只是一種能量、也並非是不具人格或生命的一種原理或形上學法則；雖然在這個意義上，他的上帝觀非常類似於基督教聖經中對上帝的描述；然而謝林這個時期的「上帝觀」是否即等同西方基督教傳統所指稱的「上帝」，有待未來做進一步的探討。<sup>45</sup>

<sup>43</sup> F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke VII*, S.367, 375, 396, 398, u.v.a. 本文對於諸如「意志」、「愛」、「渴念」等概念並未進行深入分析，乃是刻意為之；否則本文採取較為鉅觀的論述方式將無法貫徹，必然變為對於細節的過度鋪陳，而失去在理論層次的比較焦點。

<sup>44</sup> A.a.O., S.396, u.v.a. 一位審查人主張「生機論」作為「機械論」的對立概念，只能放在生物學的領域來理解；筆者對此持不同的看法。因為正如「機械論」的支持者會認為「機械論」可跨越無機物、物理物質的範疇、及至生物有機物的範疇，來說明世界現象一樣(亦即成為一個「自然哲學」或「形上學」的法則)；對於某些哲學家而言，「生命」或「意志」此一概念若被視為「形上學法則」(例如：叔本華哲學中的「意志」絕不僅限於對「人類主觀意志」的描述、柏格森的「生命哲學」不只侷限對「生物」的描述；謝林論及「磁性」或「電場」的相吸相斥現象並非僅為純自然、純物質物理的現象)，當然也可超越一般所認為的「生物」及「有機體」概念，到達無機物、及物理物質，將其各樣的現象及變化作出說明。就筆者的理解言，「生機論」本身毫無疑問地可以跨越「生物學」的領域、作為一種「形上學」的主張來論述問題。至於後人或者任何個人是否能接受某些哲學家此一「形上學立場」，則絲毫不會影響或改變「它作為一個形上學的觀點為人所主張」的事實。

<sup>45</sup> Vgl. Horst Fuhrmans, *Einleitung in: F.W.J.Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Stuttgart 1999, S.33. H. Fuhrmans 則主張謝林此時已轉向基督教所認為之異端的「靈知教派」、「神秘的直覺主義」、或音譯「諾斯底主義」(christliche Gnosis)。

## 2. 「根基」與「實存」

在完成上述三個概念的等同之後，謝林就對「上帝」概念進行深一層的探討：他在「上帝」之內，又作了所謂的「根基」(Grund Gottes)與「實存」(Existenz Gottes)的區分。<sup>46</sup>「上帝的根基」不是具體存在的上帝，卻是上帝的本質與潛在的狀態 (*potential Gottes*)；後者則可視為「上帝現實具體的存在」(*actus Gottes*)。前者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。上帝的「根基」與「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*)。<sup>47</sup>

在此需要特別說明的是：謝林所謂「根基」(Grund)的意思不是指邏輯意義上的「理由」或「依據」(Argument)，而是指「基礎」或「根本」的意思(Basis; Grundlage; Unterlage)；謝林在此採取的是希臘文 „*hypokeímenon*“ (ὕποκειμενον) 之意涵。<sup>48</sup> 這個用法同時也表明：謝林關切的，正如德國浪漫主義一貫所企求的，不是如同西方哲學傳統所念茲在茲「知識確定性」的問題，而是一些甚至理性所無法全然掌握

<sup>46</sup> F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* VII, S.357 ff.

<sup>47</sup> A.a.O., S.358, 406 ff. 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：M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA.42. Frankfurt a. M. 1988. S.194.

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA.42. Frankfurt a. M. 1988. S.193-194. 另請參閱：Christian Iber, *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 1994, S.191.

的問題。<sup>49</sup> 在上帝之內的「根基」，並非具體的「上帝本身」，卻是一股巨大渾沌的力量；謝林稱為「意志」(der Wille)或所謂的「渴念」(die Sehnsucht)。<sup>50</sup> 「意志」或「渴念」即是在上帝之中隱晦神秘的法則，相對於光明、理智及秩序的法則。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」所產生出來的。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。若無此「上帝之根基」，則無世界萬物可言。「上帝本身」則在純粹的光明之中，因為祂可說是自有永有的。<sup>51</sup> 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」。然而「上帝」如此的創造，仍然是在其自身之內。因此，這整個過程不是發生在時間之中，而可以說是「上帝」一種「永恆的自我顯示」(die ewige Tat der Selbstoffenbarung)。<sup>52</sup>

#### 四、「智性直觀」的作用

謝林對於「上帝內在狀態」如此大膽的分析與探討，其中基於兩個預設：1. 上帝是具有生命、是活生生的上帝。 2. 人類具有可以「認識」上帝的能力。這兩個假設到底是什麼意思？我們在此簡單予以說明：就第一點而言，只有當上帝被理解為「具有生命」時，「形成、

<sup>49</sup> 對於知識確定性的追逐，是西方哲學的主流。典型的例子如笛卡兒、康德、胡塞爾、甚至哈伯瑪斯的哲學；其核心關注的，都是如何以理性來建構知識之確定性的程序等問題。相對而言，德國浪漫主義探索超越人類自然理性、神祕但卻緊密地關係著人類實存的問題。謝林主張「理智是出於非理智」且「意志是先於理智」等想法，是相當具有代表性的立場。請參閱：F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* VII, S.359, 360 ff.

<sup>50</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* VII, S.359, 360 ff.

<sup>51</sup> A.a.O., S.359.

<sup>52</sup> Ebd.

變化中的上帝」(werdender Gott)這種說法才有意義。<sup>53</sup> 也因此，謝林才能討論上帝的「內的發展」(innere Entwicklung)、及其「具體的實現」(Verwirklichung)。然而如此的上帝觀，將謝林置身於「擬人論(人神同形同性論)」(Anthropomorphismus)之批判的威脅之下。<sup>54</sup> 此說被質疑之處就在於：將人的性質不當地推展加諸於上帝的概念之內。<sup>55</sup> 因此第二個預設則是針對這個可能的批評而設的，這同時是謝林所謂「智性直觀」(intellektuelle Anschauung)的意義所在。為什麼在此提出此一謝林並未說明，但卻是可能仍然採取之方法？因為如果謝林不預設此一方法，他如何可能「進入」(Zugang haben)「絕對者」之中、並對其內部非時間性的「上帝根基」與「上帝實存」間的動態變化做出任何斷言或猜測？因此「智性直觀」是謝林《自由論文》並未明言、但卻在實際上採用、或根本作為預設的方法。

若按照康德哲學的觀點，「知性」與「直觀」應該是兩種不同的能力。前者是運用概念、範疇的能力，而後者則是直接感受、感官經驗的能力。前者是抽象普遍的，而後者則是具體個別的。「知識」是基於兩者的結合、缺一不可。康德的名言「沒有內容的思想是空洞的，沒有概念的直觀則是盲目的」(„Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“)<sup>56</sup> 所要表達的意思正是在此。相對康德認為人類無法真正認知或接觸到「物自身」(Ding an sich)

<sup>53</sup> A.a.O., S.358-359. 另請參閱：M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA.42. Frankfurt a. M. 1988. S.197.

<sup>54</sup> 謝林在此論題的對手是 Karl August Eschenmayer. 請參閱：Hans Michael Baumgarten & Harald Korten, *Schelling*, München 1996, S.133.

<sup>55</sup> 海德格在此問題上為謝林所做的辯護為：其實上帝並未因此降到人類的層次，而是相反地，人類被提升到去經歷他做為一般人所無法經驗到的事物。亦即：人類被謝林的《自由論文》拉抬到作為上帝特定的「他者」(jener Andere)。請參閱後面的論述，以及：M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA.42. Frankfurt a. M. 1988. S.281.

<sup>56</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A51, B75.

而言，謝林卻主張：對於「上帝」，人類具有「智性直觀」的能力。也就是：人類可以透過「智性直觀」的方式「認識」上帝的本體。在某種意義而言，人類的靈魂具有「對於創造的與知」(die Mitwissenschaft der Schöpfung)的能力。<sup>57</sup> 如果用中國哲學的語彙表達，可以說是「參贊天地化育」的意思。在這個前提下，謝林認定他的論述是合理且恰當的，因此他可以深入「上帝的本質」(das Wesen Gottes)來做探討論述。不過這個謝林在《自由論文》未言明但卻採用的方法，在其後來作品《創世之遠古年代》、及《艾爾朗戈之演說》(Erlanger Vorlesung)則被「出神」或「忘我」(Ekstasis; Ekstase)之方式所取代。<sup>58</sup> 「出神」這個特殊概念，確實也屢次出現在海德格的哲學中，<sup>59</sup> 由此我們也再一次得到謝林對海德格思想之啟發與影響的一項佐證。

##### 五、「自由」是「行善作惡之能力」

謝林將「自由」理解為「可以行善作惡的能力」(Vermögen zum Guten und Bösen)。<sup>60</sup> 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

<sup>57</sup> Vgl. Jochen Hennigfeld, *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings >Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände<*. Darmstadt 2001, S.63.

<sup>58</sup> „Ekstasis; Ekstase“ 勉強翻譯為「出神」或「忘我」，因為它表達 „außer sich gesetzt und entzückt“ 之意。請參閱：Christian Iber, *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 1994, S.181, 200-201.

<sup>59</sup> 請參閱：Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, § 68, § 69c, § 79 等節。至於對此一概念相關聯之問題，此處無法深究，必須另外以專文來探討。

<sup>60</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* VII, S.352.

探討並嘗試解決「惡」的問題。<sup>61</sup> 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」，<sup>62</sup> 因此他花費了許多篇幅來探討這個問題。細節的部分，無法在此詳細討論。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探討詳細內容及其困難之處。<sup>63</sup>

首先，謝林必須面對「惡」的源頭及其可能性的問題，特別是在當他同時也主張「泛神論」之立場。謝林在《自由論文》中分別探討了前人所提出過的解決辦法，但是他認為都不能令人滿意；謝林認為這些說法若不是想從根本上否認「惡」之現象的存在、就是儘量設法「淡化」(Relativierung)或「轉化」(Transformation)一般人所認為「惡」之意義。<sup>64</sup> 然而，謝林認為如果否認「惡」現象的存在，就同時也否認「自由」存在的可能性；而假設「惡」並非出於「上帝」，則必須

<sup>61</sup> 請參閱：Christian Iber, *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 1994, S.196. C. 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)。但海德格卻認為個別片面的解釋情況是不恰當的，他主張這個「惡」的兩面性在謝林的想法中是交錯合一的。請參閱：M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA.42. Frankfurt a. M. 1988. S.251.

<sup>62</sup> F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke VII*, S.352.

<sup>63</sup> 謝林於《自由論文》中在此問題所衍生的困難，促使他發展其後來的哲學思想。正如前面所述，《創世遠古年代》或翻譯為《世界年代紀》及《艾爾朗戈之演說》(Erlanger Vorlesung)其實可以說是謝林《自由論文》的續篇，它延續探討謝林在《自由論文》中所提出、但尚未恰當解決的問題。請參閱：Christian Iber, *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 1994, S.181, 201, ff.

<sup>64</sup> 其中包括主張：1. 「惡」中潛藏著「善」(的用意或目的)，因此仍是從上帝而來的；2. 一切都僅是完美程度不等的「善」，「惡」僅是所謂「善的匱乏」(此說為奧古斯丁的理論，但謝林在此並未提到奧古斯丁，反倒認為是史賓諾莎的立場；直到後面才論及奧古斯丁)；3. 普羅庭(Plotin)的「流溢說」(Emanationslehre)。請參閱：F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke VII*, S.353-356..

假設另一個「獨立於作為絕對者之上帝」的來源，亦即須採取「二元論」的立場，「上帝」遂不復為「包含一切的系統」了。<sup>65</sup> 正因為「一切都涵藏於上帝之內」，所以連帶著「惡」也必須是在上帝這個無所不包的系統之中。因此，對「自由」問題的探討，同時也就是統一有關「神學」（上帝）、「本體論」（世界宇宙）及「人類學」（人類）之探究的、即「以上帝本體論為奠基的人類學」（eine ontotheologische begründete Anthropologie）。<sup>66</sup>

為了要處理「自由」的事實，必須探究「惡」的問題；而「惡」的問題則必須關涉著上帝、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。「惡」的源頭雖是「在上帝內部」，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.）。也就是說，「惡」不是在「上帝實存」，而是出於「上帝根基」的部分。<sup>67</sup>

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. 上帝具有生命、2. 創造世界的過程、3. 人類受造出現、4. 「任性」或所謂「獨我意志」（Eigenwille）不同、甚至超越於「普遍意志」（Universalwille）分別作為「惡」之可能性與現實性的條件。<sup>68</sup> 亦

<sup>65</sup> A.a.O. S.366-371.

<sup>66</sup> Christian Iber, *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 1994, S.191.

<sup>67</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* VII, S.359, 399, u.v.a.

<sup>68</sup> A.a.O., S.359-370. 另請參閱：Christian Iber, *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 1994, S.194-196.

即：上帝在其內部、由「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；而這同時也使得「惡」的出現成為可能。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)。上帝賦予人類「可以違抗其普遍意志的自我意志」，這使「為惡」、即「人的自由」成了可能。而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？其中重要的關鍵就是：人類作為上帝的「他者」(der Andere)、必須不同於上帝，如此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。<sup>69</sup> 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。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。<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* VII, S.364. 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，故不再贅述。請參閱：A.a.O., S.363 ff.

<sup>70</sup> A.a.O., S.402.

## 肆、海德格受謝林自由觀之影響

海德格到底從什麼時候開始研究謝林哲學？固然，若將一個具有相當獨創性之哲學家的思想轉變，完全歸諸於另一個思想家的啟發，可能並不十分恰當、也不盡公平。比較可能的解釋應該說是：海德格本身的思想在後來已經繼續開展或起了新的變化，而再加上對於經典閱讀(在此即為謝林的著作)所得到的共鳴，才更確立其後期的觀點。在這點上，有學者提供了本研究一個非常寶貴的線索。<sup>71</sup> 然而如果從海德格正式發表文獻之歷史尋求佐證，我們大概只能推論：最遲在 1936 年，海德格已開始進行對謝林《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所正式發表的作品(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。也就是當他仍在撰寫《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。<sup>72</sup>

<sup>71</sup> 一位匿名的學者表達了以下的意見：從海德格研究的角度來看，海德格對「自由」的討論主要在「真理」的範圍內。一般認為，海德格在《形上學是什麼？》之後，逐漸以「存有的真理」來取代「存有的意義」問題，但是，這個從意義轉向真理的過程，卻也並不是一次地出現。自由之關連著真理，並作為探討真理的核心概念，主要出現在一九三〇年的《論真理的本質》，這個時候謝林的影響很可能還沒有出現。但是，作者不妨注意《論人文主義》的一個小註，海德格說：「試著去言說存有真理」是從 1936 年開始走的路' dem Gang eines Weges, der 1936 begonnen wurde, , die Wahrheit des Seins einfach zu sagen.' (GA 9, 313, Anm.a)。也就是說，1936 年標示著一條路的開始，而海德格 1936 年夏季學期的講稿，即是關於謝林的《論人之自由的本質》(GA 42)。

<sup>72</sup> 有關此項證據可見海德格與雅斯培(Jaspers)的書信集：*Martin Heidegger-Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*, Hrg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt a. M./München, Zürich 1990, S.62 & 80. 另請參考：Pascal David, *Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus*, in: Harald Seubert (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003, S.127-130.

另外，我們也可以從以下的論述得到佐證：海德格於1930年對於康德自由觀的處理，即已顯示其擴展「自由」問題的傾向；而極可能由於對康德自由觀的不認同，<sup>73</sup> 使他轉向謝林的「自由」論述。相對於康德對「自由」的觀點以及對「自由」問題分別割裂處理的方式而言，海德格受謝林自由觀最大之影響處應該在於：1. 將「自由」同時視為形上學的問題，而非僅僅為個人之主觀意志的問題。2. 這個在形上學層次的「自由」，謝林認為是出於「上帝」的本質，海德格則認為是「存有的開顯」；<sup>74</sup> 而這兩者顯然有密切的關聯。

### 一、「自由」為形上學的根本問題

就第一點而言，如同謝林，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。海德格稱謝林為「德國觀念論之形上學的顛峰」，<sup>75</sup> 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。為什麼如此說呢？

<sup>73</sup> 請參考 Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main 1991, S. 98-133. Figal 在此主要是對亞里斯多德及康德之自由觀的分析及批評，但並未處理謝林對海德格自由概念的影響。

<sup>74</sup> 請參閱：Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Hamburg 1983, S.6f., 9, 13ff., 17ff., 31, 47ff., 51ff., u.s.w. 雖然 W. Marx 也比較謝林及海德格兩者對「自由」的看法，然而他的基本立場是主張：謝林純粹是在基督教護教(Apologie, Theodizee)的框架來談論「自由」、嘗試解決「邪惡」或「罪惡」的問題；對於海德格的部分，他則只關心海德格的哲學到底可否推出一個俗世的倫理標準。筆者認為就這兩部分而言，W. Marx 採取的都是相當狹隘的觀點，於本研究的幫助不大。

<sup>75</sup> M. Heidegger, *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 am Main 1991, S.1.

因為海德格對於「自由」的觀點，並非一開始即為如此。如果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」；這是已經有許多學者討論過的，也就是「此在」如何擺脫「眾我」(das Man)之宰制的問題。<sup>76</sup>直到晚期的作品中，海德格才提出此種近乎形上學法則之「自由觀」。這跟在他後來密集地閱讀處理謝林的作品，特別是謝林的《自由論文》，關係自然相當密切。

在1930年有關《人類自由之本質》的演講課中，海德格表示：「自由」可以指的是「獨立於 之外」。這又可以分為兩類：第一類是獨立於自然之外，另一類是獨立於上帝之外。<sup>77</sup>前者指的是個人做為人的行動可以不受自然界現象或法則的決定；個人內在的抉擇或決定，在某些意義下可以不受自然規律、人類命運或歷史之必然性的影響。如果把這類的獨立擴大來理解的話，這指的是獨立於世界；而世界則為歷史與大自然的整體。獨立於世界之外，則表示獨立於這一切整體之外。這第一類的自由已經指向了世界整體；而第二類的自由指的則是人類面對上帝具有其獨立自主性。完整的「自由」就意味著人類獨立於世界及上帝之外。而在這兩個「自由」概念中，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，世界與上帝是與「自由」概念本質地及必然地共同被理解的。世界與上帝在其整體則構成了一切的存在物，所以「自由」概念已經必然地指向一切存在之物的整體。因此人類的自由問題絕非僅是一個侷限於人類行為的特殊問題，相反地，它是一個解除限制、極其擴充的普遍問題。

<sup>76</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §25, §26, §27, Tübingen 1963.

<sup>77</sup> Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA 31. Frankfurt am Main 1994, S.6-7.

從另一方面而言，「自由」概念指的是一種關係。<sup>78</sup> 正如所有的關係一樣，「獨立於 之外」的自由亦具有關係的組成部分或成員 (Beziehungsglieder)。而世界與上帝正是人類這個「自由」關係另一端的對象。在探討「自由」的關係時，假設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。嘗試瞭解「自由」本質時，其實就是意味必須同時對人的本質、世界及上帝之本質進行探問。<sup>79</sup> 至於這些探問要如何探討，如果我們比較海德格對謝林《自由論文》的詮釋，就可以發現：在那裡海德格跟著謝林的《自由論文》探討了他所提出的問題。也就是：從對人的本質、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。在兩個「自由」的概念中，由於世界和上帝做為關係另一端點的組成部分，「自由」的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，同時它並不是將「存在物」零星地個別看待，而是將之當做一個整體來理解。說明「自由」不只是一個涉及整體的、同時也是攸關根本的哲學問題。

此外我們從海德格對康德自由觀的討論來觀察，也可以得到相同的結論。從「自由」的本質，衍生出「因果性」的問題。若再進一步追問：何為「因果性」的本質，接下來的推論，就可以看出海德格在這個問題上是如何超越康德。他說明「原因性」指的是「由之隨後而來、起始」(Folgenlassen, Anfangen)，因此是屬於在發生之某事物的脈絡關係中；它是過程或事件的一種特性。<sup>80</sup> 相同的性質一般顯示於：廣義下的「運動、運轉、動作或活動」(Bewegung)。廣義「運動」包含各式各樣的情況：有機械式的、有生機式的；一般生物的生長或行為，跟人類的又有所區別。如果不細究其間的差異，這些都涵括於

<sup>78</sup> A.a.O., S.11-13.

<sup>79</sup> A.a.O., S.13.

<sup>80</sup> A.a.O., S.30.

廣義的「運動」內。「因果性」本質的問題，其實預設的正是此廣義「運動」的問題。

海德格認為，自亞里斯多德將「運動」當作哲學問題處理過以來，並沒有哲學家(包括康德在內)認真看待過這個問題；那就更不用談到解決這個問題。而「動」與「不動」的問題，其實是「一切存在物的基本性質」(Grundbestimmung des Seienden)。動靜的種類，是隨著存在物的類別而有所不同的；「運動」的問題，是根植於對「存在物」做為「存在物」的本質問題之上的。當追問到「存在物之所以做為存在物」(das Seiende als Seiendes)的問題時，就其廣度和深度而言，已經觸及哲學中關鍵的、最初也是最終極的問題，那就是：τί τὸ ὄν, 到底什麼是「存在物」的問題？<sup>81</sup> 由上述的討論可以得知，如果要真正追究「自由」本質的問題，我們將追溯到哲學的核心及終極問題：「何為存在物」，「存在物為什麼之所以為存在物」；亦即：形上學的根本問題。<sup>82</sup> 「自由」本質的問題，對海德格而言，是與這個形上學的問題必然地關聯在一起的。通過這個闡釋，海德格將表面只是人類特定存在方式或狀態的「自由」問題，擴展到了整個本體論的範圍。<sup>83</sup>

## 二、自由是「存有的開顯」

謝林認為「自由」是出於「上帝」的本質，海德格則認為「自由」是「存有的開顯」。這兩個主張有什麼關聯呢？如果我們進一步深入海德格對「存有」隱而未發的想法，就可以推得：海德格語彙所稱的

<sup>81</sup> A.a.O., S.31.

<sup>82</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 1003b 15-16; 1061b 4-5; 981b 27-29; 1025b 3.

<sup>83</sup> 事實上，海德格並未在倫理學和形上學之間做嚴格的區分。請參閱：M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1991, S.46-47. 另可見：Joanna Hodge, *Heidegger and Ethics*. London/New York 1995, P.139-141.

「存有」，其實就是德國觀念論以及浪漫主義所謂的「絕對者」，意即《自由論文》中所指稱的「系統」，也就是謝林的「上帝」。在極少數、相當有限相關的二手文獻中，學者也特別提及海德格如何受到謝林的影響。海德格是透過謝林、繼受了神秘主義(Mystiker)與浪漫主義(Romantiker)等的傳統立場。<sup>84</sup> 這些想法主張：1. 對於一切想以知識概念之方式來認識上帝的企圖，抱持了極高度的懷疑；2. 形上學式的神學，須「以上帝為中心」(theozentrisch)的進路為之；3. 對上帝採取「動態」(dynamisch)或甚至「生機論」(vitalistisch)的觀點。<sup>85</sup> 而顯然這三點，我們都可以在上述對於謝林之自由觀的探討中得到驗證。至於海德格思想的部分，則必須從他對謝林「系統」之說的詮釋、以及他自己對「存有」內涵的說法而定了。

海德格認為：整個德國觀念論視「系統」，都不只是知識內涵的框架、也不是單一個體的主觀所掌握的東西；「系統」是「存有在其真理及其展現歷程中的整體。」<sup>86</sup> 換言之，「系統」是一個動態完整的、存有的發展與顯現。因此，海德格標示謝林的哲學為「對於絕對(者)的智性直觀」(intellektuelle Anschauung des Absoluten)。<sup>87</sup> 那麼，究竟何為「絕對(者)」(das Absolute)呢？「絕對(者)」並非作為認識論中知識的對象來理解，「祂(它)」既不僅是認識的主體、也非僅為認知的客體：「祂(它)」同時是在一種源初的統一中的這兩者。<sup>88</sup> 謝林所

<sup>84</sup> 請參閱：Douglas Hedley, *Schelling and Heidegger. The mystical legacy and romantic affinities*. In: Tom Rockmore (edit), *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism*. New York 2000, P.142.

<sup>85</sup> 請參閱：Douglas Hedley, *Schelling and Heidegger. The mystical legacy and romantic affinities*. In: Tom Rockmore (edit), *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism*. New York 2000, P.141-156.

<sup>86</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA.42. Frankfurt a. M. 1988. S.84.

<sup>87</sup> A.a.O., S.74.

<sup>88</sup> A.a.O., S.81.

謂的「系統」，在海德格的詮釋下，就被視為「絕對(者)」，「統攝一切對立的源初」來理解。

海德格認為：對於「上帝本質」的探究、在上帝內部將上帝本身做出「基礎或根本」(Grund)與「實存」(Existenz)的區別，是謝林的整本《自由論述》的關鍵點。謝林企圖從「上帝的形成」來推論創造的必然性以及人類的自由。後者直接的理解雖然可說是上帝具體現實的存在，但海德格認為其真正的意思卻指的是「從自身走出、並於走出當中之自我彰顯的(那位)」(das *aus sich Heraus-tretendene und im Heraus-treten sich Offenbarende*)。<sup>89</sup> 換句話說，「上帝」就是通過從其「根基」走出、以自我彰顯，來實現完成祂自身。然而這兩要素都仍在「上帝」之中；它們的區別，是在「上帝」內部的分別：在「上帝」之中，它們仍是不可分離的(unzertrennlich)。這些在「上帝」內部的變化或發展，卻不是人類知識的對象，當然更不是所謂「先驗自我」或「絕對自我」做為知識主體本身之任何形式的內涵。從海德格這個評述可見：海德格將謝林的「系統」或「絕對者」轉化為其本身哲學中的「存有」。而有關「絕對(者)」或「存有」之本質的問題，顯然是超越人類概念知識的範疇。

在此值得注意的是，海德格特別指出：謝林認為上帝的自我開展或具現，不是如同一般存在物的改變和發展發生在時間之中。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)。<sup>90</sup> 也就是說，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，仍是一種

---

<sup>89</sup> A.a.O., S.187.

<sup>90</sup> A.a.O., S.197.

在「非時間」向度中、為一種永恆的、動態的狀態。謝林這個說法與海德格的「存有」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)，而後面這兩者跟海德格所謂「時間的本質」(das Wesen der Zeit)一樣，都是「非時間性」的(nicht zeitlich)。<sup>91</sup> 海德格將謝林的「絕對(者)」與其自身哲學的「存有」等量齊觀，因此，他將謝林對「系統」之內涵與本質的問題，轉化為他自己的「存有之問」(Seinsfrage)。<sup>92</sup> 由此可見，海德格之「存有」的概念(Seinsbegriff)是如何受到謝林「上帝」觀的啟發。<sup>93</sup>

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。」<sup>94</sup> 所以對後期

<sup>91</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.14. So sagt Heidegger: „Denn die Zeit ist selber nichts Zeitliches, so wenig wie sie etwas Seiendes ist.“

<sup>92</sup> 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。正因為該論題並非是三言兩語可交代清楚的問題，因此本文必須預先做出扼要的結論及論題範圍的界定。由於該問題的複雜性，本人擬於未來以另一篇論文完整地論述該問題。

<sup>93</sup> 至於「上帝作為絕對(者)」的說法，當然除了謝林之外，尚有中世紀哲學家多瑪斯阿奎那、尼可勞斯庫撒(Nicholas of Cusa, 1401-1464)、及前所述的史賓諾莎、黑格爾等人，是否他們的想法也不同程度地影響海德格、或海德格對個別哲學思想有所批判，則有待未來的研究探討。這個問題的澄清，正如一審查人的意見，可以釐清謝林哲學對於海德格將「絕對者轉化為存有」的作法、是唯一的可能性或眾多可能性的一個。當然，「哲學」作為一個涉及人類存在普遍疑惑之批判性思維活動，本來最可能的情况是彼此都有關聯。若要孤立或絕對化某種思想或思想之間影響的企圖，本來就是一個不恰當的假設。

<sup>94</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt a. M. 1976. S.17 und 19.

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「存有的開顯或展示」。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.)。根據海德格這個觀點，「自由」的現象是遠比一般設想的為更普遍、更深邃。因此，在這個點上，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)。」<sup>95</sup> 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。所以為什麼海德格對謝林的《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深入「存有」探索的思想者。<sup>96</sup> 在這些有關「自由」問題的面向上，謝林《自由論文》對海德格的啟發，可說是起了關鍵性的影響。

#### 伍、海德格與謝林兩者之自由觀的歧異

即或海德格對「自由」的觀點深受謝林「自由」觀的影響，兩者之間仍存在有些許的歧異。簡單地說，有以下兩點：1. 謝林所論述之「人的自由」，還具有道德或倫理的意涵；而海德格晚期所主張的「自由」，可說是一種的純粹形上學法則，不再涉及人類行為規範標準的問題。2. 謝林探討「系統」、「絕對(者)」以及「上帝」的作法，是在

<sup>95</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA.42. Frankfurt a.M. 1988. S.281.

<sup>96</sup> 請參閱：Douglas Hedley, *Schelling and Heidegger. The mystical legacy and romantic affinities*. In: Tom Rockmore (edit), *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism*. New York 2000, P.145-50.

「上帝之內部」將「上帝」做二元的區分；而海德格的「存有」則是不可言說、無從理解、保持絕對的「隱晦」。

就第一點而言，謝林主張「自由即為可行善作惡的能力」，其中「為惡」的可能性固然和上帝潛在之「根基」有密不可分的關係，但它同時是使人類「自由」成為具體實現的條件。上帝「根基」是黑暗混沌、神秘巨大、無可言喻、無人可理解的部分。姑且先不論在這種論述邏輯下，是否又將回到傳統基督教倫理學的爭議論辯中：到底是人類必須自己負擔起「犯錯」的責任、抑或有人主張因此可將責任推還給上帝，這仍都牽涉到人類行為道德性的問題。而海德格晚期所主張的「自由」，可以說是一純粹的形上學法則，不再是涉及人類行為規範標準的問題。<sup>97</sup> 後期海德格的「自由」，是「真理的本質」、也就是「存有自我開顯」。換言之，「存有」向「此在」，即「人的存在」，透過讓「存在物顯示其為存在物」來自我開顯。通過這種「真理般的光照」，「存有」跟「此在」保有一種「自由」的關係。而這種「自由」，明顯地跟行為的規範性無太直接的關聯。謝林和海德格的「自由」觀，雖然都上升至形上學的高度層次，但顯然海德格的「自由論」是更加的「超昇」，以致甚至可以說跟現實生活中行為的善惡標準近乎毫無關聯了。

就第二點而言，謝林以其「同一性哲學」在「上帝內部」將上帝做「根基」與「實存」的二元劃分。意即：在「上帝」內部中存在兩個不可分離的元素或成分；這兩因素動態辯證的關係，使得「上帝」的「自我形成」或「自我開展」成為可能、也使得「人類的自由」成

<sup>97</sup> 至於人類的個體如何回應或面對「存有」所展示的「自由」，則可能會涉及「此在」實存態度的問題。亦即：人類個體是否以「本真性」(authentisch)的方式、來面對此一「存有的開顯」？對海德格而言，或許此種面對「存有」的態度，仍將涉及倫理性的問題。

為必然。在這種「上帝」觀的基礎上，謝林還可以論證「人類的自由」及其必然性。謝林的「上帝」，在一定程度下仍可為人所理解。謝林還可就其內在的變化加以論述探究；而海德格的「存有」則保持絕對的「隱晦」。謝林「生機論」的上帝，具有生命、意志、以及人格性；而海德格對「存有」則絕口不提這類的字眼。「存有」既然如此絕對深邃，而繫於「存有」的「自由」，自然也就跟著神秘、而不為人所理解了。為什麼人是自由的、為什麼人跟「存有」的關係是自由的、為什麼「存有」要向人開顯其真理、使之自由？這些問題，在海德格的「自由」思想中，顯然都難以獲得解答。正因為海德格的「存有」是全然隱晦不明的，因此，隨之而來的「自由」現象也就歸於完全的晦暗之中。

## 參考文獻

**海德格部分：**

- Martin Heidegger & Karl Jaspers, *Martin Heidegger-Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt a. M./München, Zürich 1990.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (1927)\* Tübingen 1963.
- Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929)\* in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967.
- Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe 31. (1930)\* Hrsg. von Hartmut Tietjen. Frankfurt a. M. 1994.
- Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, (1931/32)\* Frankfurt a. M. 1976.
- Martin Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA. 42. (1936)\* Hrsg. von Ingrid Schüßler. Frankfurt a. M. 1988.
- Martin Heidegger, *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. (1941)\* Hrsg. von Günter Seubold. Frankfurt a. M. 1991.
- Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, (1946)\* Frankfurt a. M. 1991.
- Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, (1962)\* Tübingen 1969.

---

\* 海德格作品括號內之數字為該文或該書首次出版之年份。此資料系取自 Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*. Frankfurt a. M. 1990.

**謝林部分：**

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Sämtliche Werke VII, 1860.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Urfassungen*. Nachlassband der Münchner Jubiläumsausgabe. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Schröter, München: Piper, 1946.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von der göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacob(1812)*, Sämtliche Werke VIII, 1860.

**其他部分：**

Aristoteles: *Metaphysik*. Übers. von H. Bonitz. Hamburg 1966.

Hans Michael Baumgarten & Harald Korten, *Schelling*, München 1996.

Frederick C. Beiser, *The fate of reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press 1993.

Thomas Buchheim, Einleitung, in: F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Hrsg. von Thomas Buchheim, Hamburg 1997, S.IX-LV.

Pascal David, *Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus*, in: Harald Seubert (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003.

Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt a. M. 1991.

- Curt Friedlein, *Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1992.
- Horst Fuhrmans, *Einleitung* in: F.W.J.Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Stuttgart 1999.
- Douglas Hedley, Schelling and Heidegger. *The mystical legacy and romantic affinities*. In: Tom Rockmore (edit), *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism*. New York 2000.
- Jochen Hennigfeld, *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings >Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände<*. Darmstadt 2001.
- Joanna Hodge, *Heidegger and Ethics*. London/New York 1995.
- Christian Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der hilosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin/New York 1994.
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel 1998.
- Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel 1998.
- Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von W. Weischedel 1998.
- Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel 1998.
- Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissen- schaft wird auftreten können*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel 1998.
- Martin Luther (übers.), *Die Bibel*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985.

Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Hamburg 1983.

Arnim Regenbogen und Uwe Meyer (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 1998.

Georgi Schischkoff (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart 1974.

Baruch de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer methode dargestellt*, übersetzt von Otto Baensch, Hamburg 1994.

Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*. Frankfurt a. M. 1990.

Franco Volpi (Hrsg.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Bd.1, Stuttgart 2004.

**Metaphysical Freedom:  
The Influence of Schelling's Writing about  
Freedom on Heidegger's Concept of Freedom**

*Sun, Yun-Ping\**

**Abstract**

This paper aims to explore how Schelling's writing about freedom influences Heidegger's concept of freedom. Just like Schelling, the later Heidegger regards freedom as a metaphysical principle. That is to say, what involved in the phenomenon of freedom, is not only the human will or any subjective choice, but also the problem related to the transcendent "Absolute" or "Being". The key point lies in: How could one discuss the fact of freedom in the all-embracing and everything-including metaphysical system? Schelling makes the difference between God's Ground and God's Existence in the inside of God, in order to expound the condition of possibility of evil and freedom via the identical and dialectical relation between the two moments. This study further analyzes the possible influences Schelling's viewpoint in this book on Heidegger's concept of freedom and the discrepancy between them.

Keywords: Freedom, System, God's Ground, God's Existence, Evil

---

\* Nan-Hua University, Department of Philosophy, Assistant Professor.