

瞬間的永恆——海德格《尼采》 與《存有與時間》之研究

林薰香*

摘要

海德格於《尼采》（1961）以存有理解為基礎接續《存有與時間》對存有和時間的追問，論點則由《存有與時間》存有者的存有、向來屬我性（*Jemeinigkeit*）的個體性轉向所有者整體（*das Seiende im Ganzen*）、存有本身，因而出現與前期哲學有所延續卻又不同的關係。

透過對尼采永恆輪迴學說與強力意志的詮釋，海德格於《尼采》提出「瞬間的永恆（*Ewigkeit des Augenblicks*）」¹。如此意義下的永恆與時間及自身性有關，而且和《存有與時間》的瞬間（*Augenblick*）概念及自主式的自由具有某種相似性，因此本文以《尼采》為主，並藉助《存有與時間》的相關論述，探討海德格有關瞬間和永恆的概念，以及瞬間、永恆與人的可能關係。

關鍵字：海德格、瞬間、時間、永恆

* 林薰香，東海大學哲學系副教授。

投稿：105年7月19日；修訂：105年9月15日；接受刊登：105年10月4日。

The Eternity of the Augenblick: A Research on Heidegger's *Nietzsche* and *Being and Time*

Shing-Shang Lin*

Abstract

In *Nietzsche* (1961), Heidegger investigates the questions of being and time based on a common base, *Being and Time* (*Sein und Zeit*, 1927), referring to the understanding of being. But his theses shifts from the being of beings and the individual of (in each case) mine (*Jemeinigkeit*) in *Being and Time* to the beings on the whole and being as such in *Nietzsche*.

In *Nietzsche*, Heidegger has a new definition of eternity (the “Now” falling back into the Self), and seeks the eternity of the Augenblick (blink) by ways of interpreting Nietzsche’s concepts of Will to Power and Eternal Return. I argue that the new meaning of eternity which relates to time and the self (*Selbst*, *Selbstheit*) is similar to the concept of Augenblick (blink) and autonomic freedom (*Freiheit der Selbstständigkeit*) in *Being and Time*. So, mainly based on *Nietzsche* and with the aid of *Being and Time*, this paper aims to investigate Heidegger’s concepts of Augenblick and eternity as well as their relation with human beings.

Keywords: Heidegger, blink, time, eternity

* Associate Professor, Department of Philosophy, Tunghai University.

瞬間的永恆——海德格《尼采》 與《存有與時間》之研究*

林薰香

壹、前言

海德格曾表示《尼采》所要解決的是《存有與時間》所追問的問題——存有（Sein），而且二者的問題視角相同。（GA 6.1：17-18、244）¹存有是海德格哲學主要探討的問題。不可定義的存有看似自明、最普遍，於哲學史上卻一直未獲正解，海德格因而改變提問的方式。（SZ：6）基於人總為其存有本身而存有，從存活的諸多可能性來理解存有（SZ：12），他於《存有與時間》先將時間性作為此有（Dasein）²的存有意義（Sinn）

* 本論文之完成必須感謝科技部專題研究計畫之補助（計畫編號：MOST 103-2410-H-029-034-）以及兩位匿名審查委員的細心審查並提供寶貴的修改意見，使本論文得以目前的形式呈現。

¹ 依學界慣例，本文海德格全集之引文以 GA 簡稱，GA 後標示卷次和頁次。《Sein und Zeit》之引文則以 SZ 簡稱。

² Herrmann 指出，海德格使用 Dasein 是要從人的存有進一步聯繫到一切存有者的存有。從概念用法的起源上來看，Dasein 完整的存有論實事乃從兩個面向考量，一是人的存有，一是基於生存的本質性關聯而超乎人的存有，所以是指存有者整體的存有之為存有。後者乃海德格追問的基本問題，不過二者的開展具本質性的關聯，後者的擬定需對人的此有進行生存論暨存有論（Existenzial-Ontologie）的分析。從本質的關聯來看，「此有的存有」一詞指的是生存（Existenz），而「此」（Da）則有展開狀態（Erschlossenheit）的存有論意義。Herrmann 進一步指出，若從生存論暨存有論理解來看，海德格 Dasein 概念有三點須注意：一、用 Dasein 來標識的存有者只有人，而非其他存有者。二、Dasein 所顯示的並不是人這存有者，而是其存有狀態（Seinsverfassung）。三、於存有論的本質關聯，人的存有狀態（即，在此生存）被

展示出來，由此出發說明時間之為存有理解的領域。(SZ: 17) 一方面，人透過生生活動彰顯自身的存有意義、其存有屬於存有本身；另一方面，存有之為一般的存有意義與「存有著的存有 (Seiendsein)」即於人的存有理解而被顯示 (Herrmann, 1974/2004: 30)，時間與存有問題因而關聯，並與人的存在相關。於《存有與時間》海德格以良知現象見證本真的能在 (Seinkönnen) 與自身性 (Selbstheit)，³ 在《現象學基本問題》和《康德與形上學問題》⁴ 則透過敬重現象展示並分析人如何能從日常生活的非本真狀態敞開，通達本真的自身，以及如何於生生活動建構本質而達到自主 (Selbstständigkeit) 式的自由。(Heidegger, 1975: 194; 孫雲平, 2007: 36)

海德格於《存有與時間》、《現象學基本問題》等前期哲學著作偏向主體式⁵的自主式自由觀，於《論人類自由本質》(1930/1982, 1936/1988) 可能受謝林自由論點影響，而出現客觀的法則式自由觀傾向。(孫雲平, 2007: 35-36) 自主式與法則式的自由觀點都主張可在人的身上體現自由，不過後者乃超越時間地永恆自存，普遍且客觀；前者則被視為主體式的自由，這種觀點將自由置於人的生活實踐及關係網絡來探討，並奠基於自身的獨立持駐 (Selbstständigkeit)。⁶ 主體式自由偏向主觀感受，受到質疑的是：人是有生有滅的有限存有者，其自身持駐性能否達到永恆的境地？海德格自《存有與時間》等前期哲學著作即致力解答，如何

視為存有者整體的存有之為存有。(Herrman, 2004: 20-21、23)

³ 為了強調自身與生生活動 (existieren) 的關係，而非固有或現成的什麼，海德格將自身性 (Selbstheit) 規定為此有生存的一種方式，藉以與傳統意義的「自身」有所區分。(參 SZ: 267)

⁴ 又稱《康德書》。

⁵ 海德格將 subjektiv 區分為惡劣意義和良好意義上的，因此本文將負面意義或傳統意義上的譯為「主觀的」，正面意義或海德格用法上的則譯為「主體式的」。(GA 6.2: 296-297, 另參本文§2)

⁶ Selbstständigkeit 一般中譯為「獨立」、「自主」，但海德格於《存有與時間》詮解為 Selbst-ständigkeit, 以強調自身 (Selbst) 的持駐性 (Ständigkeit) 及其與自主的關聯，本文循此依上下文關聯性亦譯為「自身持駐性」或「自身的獨立持駐」。(參 SZ: 322)

由存有者的存有理解通達對存有本身的理解。於《尼采》藉由詮釋尼采學說，改由藝術創作和強力意志以求解存有本身。

若將海德格的詮釋視為尼采學說的闡明，則是有爭議的，甚至不被尼采研究者採納。借用他在《康德書》對自己詮釋的辯解，某種程度上海德格是有意識地在對文本「施暴」，這種暴力是透過文本詮解而對思想施展的暴力，即，將文本暴力地敞開成思想，目的在於走向該哲學家及其所探討的問題。⁷海德格取用尼采學說以成就自己的存有學，開展出他自己對存有、永恆與時間的觀點。由於本文意在瞭解海德格的思想，如何於《尼采》與《存有與時間》有所延續又有差異，因此將海德格對尼采的詮釋視為其思想，不特別釐清二者之異同。

海德格於《尼采》探討的重點在於生成（Werden）與存有，不過基本上仍以存有理解為基礎（GA 6.1：520）而接續了《存有與時間》的追問。論點上則由存有者的存有、向來屬我性（Jemeinigkeit）的個體性轉向存有者整體（das Seiende im Ganzen）與存有本身，⁸與前期哲學有所延續卻又有不同。他於《尼采》藉詮釋尼采永恆輪迴思想（GA 6.1：17），從瞬間（Augenblick）思考永恆。（GA 6.1：280、281、318、325、360）筆者發現如此意義下的「永恆」涉及時間及自身、自身性，並類似《存有與時間》的瞬間概念及自主式自由，因此本文以《尼采》為主，藉《存有與時間》等前期著作的互文性（Intertextualität, intertextuality），試探討海德格的瞬間和「永恆」概念及其與人的關係。

⁷ 參 Heidegger: *Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches*. In: *Kant und das Problem der Metaphysik*. (依學界慣例，自此簡稱 KM)。(1929, KM: 301-302) 另參 Powell (2005: 118)。W. Stegmaier 亦表示，即使海德格對尼采的詮釋不被採納，但「仍因其對尼采文本強有力的貫通而引人入勝，仍以其系統性而具啟發意義」。但他也批判海德格系統化的做法使尼采的著作失去自己原本的特性。(Stegmaier, 2005: 321、322)

⁸ 於尼采講座海德格顯然欲藉藝術創作的偉大風格而直達存有本身，但於《尼采》對藝術創作能否達到存有本身以及對尼采學說的態度轉而較保留。(參 Meyer, 2005: 137) 不過筆者認為，海德格於《尼采》仍極欲找出通達存有本身的可能性。(見後文)

貳、人作為有限存有者與永恆的可能關聯

自古希臘以來，時間雖與永恆自存的存有本身無關，卻也一直曖昧不清。柏拉圖於《蒂邁歐篇》表示時間起源於建構神 Demiourgos (δημιουργός) 在「整飭天宇時，為止於一的永恆造了依數的法則運行的永恆影像 (εικόνα, Abbild)」。(1998：37de) 從時間源自對永恆的摹仿，可看出人對永恆的仰望。但時間不是直接源自永恆，永恆也不是人所處的境地，我們只是不經意地將過去和將來誤用於永恆的存有 (1998：38a)。

亞里斯多德於《物理學》表示「時間 (χρόνος) 乃就先後而言的運動之數目，並且是連續的」。(1987a：220a25) 他對時間與永恆的觀點主要承自柏拉圖，認為「現在 (νῦν)」是時間的樞紐亦是時間的本質 (1987a：222a10)，永恆則是沒有生滅的東西。《物理學》和《形上學》分別提出兩種永恆概念，於前者是指不被時間所度量的東西，像是數學定理。⁹他於此暗示了時間和永恆可能的關係：時間本身不被時間度量，即意味時間本身乃某種永恆的東西。另一種永恆是「最初的永恆」(1987b：1072a33)，這是亞里斯多德為避免推論的無窮後退而提出 (1987b：1073a30)，它是最好的或類似最好。作為自身不運動的第一推動者，它是理智完滿的實現與實現活動本身，沒有積量 (Quantum)，只有形式 (Form)。(1987b：1072a25) 它沒有生滅，是一切實體的原因也是時間的原因，因此與永恆自存者完全對立的不是存在時間中的東西 (有生滅的東西)，而是過去、現在和將來都不存在的東西。亞里斯多德把時間與永恆視為不同的存有者，人則是時間中的生成者，人與永恆的聯繫在於

⁹ 亞里斯多德於該處提出兩種不存在時間中的樣式，一是非存有 (例，對角線的可通約性)，一是永恆之存有 (例，對角線的不可通約性)。(1987a：222a5)

理智的實現活動。不過「作為人（組合物）的理智，它在某一時間中」，亞里斯多德認為，只有思想「自身」的思想才是永恆的。(1987b: 1075a10) 無論從哪一角度出發，亞里斯多德的永恆概念都是無生成變化的，對他來說，「認為永恆的東西有生成是荒謬的，甚至是不可能的事」(1987b: 1091a13)。

奧古斯丁於《懺悔錄》第十一卷表示時間乃上帝所創，在這之前沒有時間，而且「不管時間如何悠久，也不過是流光相續，不能同時伸展延留」(2000/2009: §11)。時間看似透過現在和永恆關聯：過去與未來出自「永恆的現在」(2000/2009: §11)，永恆則「沒有過去，整個只有現在」(2000/2009: §11)。上帝既是永恆存在又是絕對的超越者，「超越一切過去，也超越一切將來」，奧古斯丁因而表示永恆的上帝「不在時間中超越時間，否則就不能超越一切時間」。(2000/2009: §13) 但若時間源自永恆的上帝，過去和未來源自現在，過去即是曾經在的現在，將來是將要來臨的現在，超乎時間的永恆則是沒有變化的、永久的現在，那麼現在怎可能既是時間的本質與源初狀態，又是永恆（永久的現在）的基礎？再者，永恆是時間的形式或根本就是時間本身？奧古斯丁並未對此提供解答。較可確定的是永恆和時間是單向關係，即永恆的上帝在時間之外造了時間，受造物（時間）不能回溯到永恆，它們分屬兩個不同的存有層級。

在《純粹理性批判》時間乃先天被給予的內感形式條件（KrV: A33/B49），但康德未說明時間的起源，也未直接闡明時間與永恆的關係。對他而言，現象界和超時間的本體界涇渭分明。上帝、自由意志與靈魂不朽屬於永恆的本體界，受時間制約的有限存有者則屬於現象界，而人是唯一可能關聯到本體界的有限存有者。若要超越時間達到永恆的本體界，須敬重道德法則而成為道德主體，受自由意志支配並體現法則

式的自由。如此卻也把人二分為理性和感性的我（李明輝，1990：48、119、122），後者屬時間性的現象界，前者為非時間性的本體界。人的道德意向因不具完全純潔性（Reinigkeit）的神聖性，而一直處在奮鬥狀況。康德提出靈魂不朽以保證有限性的人具實現至善之可能性，神聖性的上帝則提供人實現至善、通達本體界的典範。¹⁰但三大懸設說明非時間性的存有及時間性存有的前提，並未解決人作為道德主體既屬永恆本體界又屬現象界（時間）的二分問題。

於《現象學基本問題》和《康德書》海德格對前述問題提供可能的解決：敬重道德法則的行動中，理性的我和感性的我統一於敞開的本真時間性。對他而言，道德法則的實踐並不超出時間，而是本真時間性的開展，因為時間本身並非現成者也不是內感形式條件的時間感，而是實際生存活動及其存有意義。針對人於道德行動的統一性，他的基本論點有二：一、人透過生存活動彰顯自身的存有意義，其存有屬於存有本身。（Herrmann，1974/2004：30）二、人的本質不是先天被給定，而是在存活之際活動著而建構起來。（SZ：42、199、233；Heidegger，1976/2004：325）於他的闡釋下，對道德法則的敬重行動乃人作為有限理性者通達道德法則的特有方式。（Heidegger，1975：191、194、196；KM：157-159）人在敬重中以道德行動自我克服、自我提升而造就自身，於尊嚴中則敞開本真的自身性，而非提升到超乎時間的本體界。

海德格於《時間概念》即曾表明，有限性的人不可能從永恆來思考時間，只能從時間思考時間，否則會陷入哲學的困境。（GA 64：107）於《尼采》則先藉尼采的視角提出永恆乃「返回到自身中的現在」（GA 6.1：17）以詮釋永恆輪迴思想，並顛覆傳統以永恆思維時間，反由時間

¹⁰ 上帝希望人和祂一樣是聖潔的（〈利未記〉11：44；〈彼得前書〉1：16），但是，是希望透過樹立榜樣（上帝之子）而達到。（Kant，1922：73）

來思考永恆。永恆不再是時間不可企及的本源或沒有關聯性的對立面，而是時間「隱蔽的本質（das verborgene Wesen）」（GA 6.1：17）。

不過他雖同意永恆與「現在」（時間）有關，卻不是無批判地接受尼采的觀點。他反對尼采對永恆和無限時間的看法，在《形上學導論》（1953）甚至間接批判了尼采的無限時間觀是一種日常理智的結果，¹¹於《尼采》則明確指出「永恆不是停滯的現在，也不是無限展開的現在序列」。¹²（GA 6.1：17）那麼該如何理解「返回自身的現在」中的「自身（sich selbst）」？若僅是字面所指的「現在」自身，時間不就成了海德格所反對的容器般之存有者？海德格不視時間為某種存有者，這裏的自身亦不應僅止於存有者層次的「現在」本身。那麼，它究竟是怎樣的自身、「誰」的自身？若是人的自身，永恆不就是人主觀的幻想？再者，自身所返回的現在既不是永久的停滯，也不是無限的接續，這個「現在」作為時間又是怎樣的時間？

在《時間概念》海德格逆轉對時間的提問，借用奧古斯丁的「我在測量時間就是在測量我的處身狀態（Befindlichkeit）」，而將奧古斯丁提問的「什麼是時間？」轉為「誰（Wer）是時間？」。（GA 64：125）首先他認為時間是此有（Dasein）（GA 64：122），且是在「最極端的存有可能性」被把握的此有（GA 64：118），¹³但不是此有的「什麼（was, what）」，而是它的「如何（wie, how）」。基於此有的雙重義¹⁴可知，時間

¹¹ 「只有日常理智和渺小的人才會設想偉大的東西是無限持續並將這種持續視為永恆。」（Heidegger, 1953/1998：12）

¹² 另參同處頁 310-311。海德格認為尼采把時間理解為主觀的表象，規定為空間的某種特性，永恆則是與事物現實過程相應的無限時間，而批判尼采「對空間和時間的思考是十分不足，並沒有超越傳統觀念」。

¹³ 海德格使用 Dasein 概念與康德不同，於康德基本上等同 Existenz（existentia，實存）。

¹⁴ 一是於存有者層次，意味能追問存有意義的存有者，此有這種存有者是我們向來已是的存在者。（SZ：7；GA 64：112；Heidegger, 1931：13）尤其於生存論，操心作為此有的存有時即針對人而言。（SZ：196-197）所以基本上 Dasein（又譯為「此在」）是指「人」。二，於存

具存有者層次與存有論意義的雙重性。於存有者層次僅作為時間長度的時間概念，並非時間本質，而是派生的時間概念。其源頭在於作為綻出境界的時間性，時間性則意味在世存有的存有意義。那麼現在作為時間的樣式之一，其自身於本真意義上就不只是作為時間點的現在本身，更源初地是人在世存有的某種存有意義本身。

另一方面，永恆自存者一直在其自身，無需出離也無需返回自身；作為創造者的上帝從自身創造出一切被造者，但不出離自身，否則就有生成與變化。因此需「返回」自身的永恆概念並非探討信仰上的永恆者也不是永恆自存者的永恆。再者，從海德格將尼采強力意志與永恆輪迴¹⁵學說關聯在一起以詮解永恆看來，強力意志作為存有者的基本特徵是生成（Werden）（GA 6.1：16），永恆性的時間之時間性則是「人置身其中的時間性」（GA 6.1：318-319），那麼這種永恆所返回的「自身」不可能是非生成變化的永恆自存者之自身，而是有所生成變化的存在者（das Existente）或生成者，更確切地說是人的自身性。

有論上，Dasein 的本質在於它有待去成為（zu sein）的那個存有，海德格純粹就存有來標識如此的存有者，所以 Dasein 也意味在此存有（Da-sein），其存有即在世存有（In-der-Welt-sein）。（SZ：11-13、55）

由於將 Dasein 僅解讀為存有者，John Sallis 認為不應視“Zeit ist Dasein”為前後者等同。他認為這句話意味時間屬於空間性的 Da——由事物自行顯示的敞開場域。（Sallis, 2010: 231-232）筆者同意將“Zeit ist Dasein”的 Dasein 解讀為事物自行顯示的敞開場域（offene Weite），但並不表示於此命題的前後者不能等同，一來因 Dasein 有二義，再者於論述時間性的原始時間，海德格雖表明 In-der-Welt-sein 乃 Sein des Daseins（此有之存有），卻也經常將二者等同起來（例 SZ：334）。雖然海德格於《存有與時間》再三提到循環論證無需避免，甚至存有的意義問題裏根本沒有循環論證（SZ：7、152-153），但是，若理解為存有活動，一來可避免「人對存有的理解應該由時間著手」與「時間問題應從人的存有活動著手」的循環論證，二來較符合他所主張的此有之存有不是現成存有（Vorhandensein）的論點。

¹⁵ 輪迴一詞於中文已被視為佛教概念，若將尼采思想內容的 Wiederkunft 中譯「輪迴」易引起爭議。宋祖良於 Pöggeler 的 *Der Denkweg Martin Heideggers* 中譯本將之譯為「回復」，雖可避開佛教用法與相關的聯想，但回復於中文大多用於回到原有狀態，與尼采及海德格所要強調的生成變化意義上有偏差。Wiederkunft 一詞的直譯應是「再來」或「再次來到」，雖可避免與尼采思想的衝突，卻會遇到譯文不易理解及行文不順等問題，因此未能發現更適合的中譯前仍延用一般譯法——「輪迴」。

早在《存有與時間》和《康德書》海德格即提出時間與自身、自身性的關聯。於後者，作為純直觀的時間乃出於自身返回自身的形構活動。但問題是，若以人的自身或自身性作為時間與永恆的樞紐，強把人的觀念加到所要認識的對象（時間和永恆），便落入人化的主觀立場，以人的方式干預或解說世界、時間與永恆。

基本上，海德格於《康德書》已涉及人化問題，到了《尼采》立場才明確化。對於人化問題，海德格提出兩個判別的前提：一、須先解答「人是誰」，才能談論人化。（GA 6.1：322）二、只有人本身才能提出並解答人是誰，且須根據「存有者整體是什麼」來追問和解答。（GA 6.1：322、326）從第二個前提來看，人化和非人化皆不可避免。但對海德格來說，它們並非相斥而是相互要求（GA 6.1：325-326），因為人乃有限性的生成者，若要達到非人化客觀地看待事物須先真正地人化，即真正地擁有自身、具人之為人的本質後成為歷史性的在世存有，才可從人於存有者整體中的立場與存有者整體本身關聯在一起，而達到非人化的客觀性。當人之存有奠基於在世存有的敞開性並越源初地取得本質性的立場，人化對真理的危害就越不具實質性。（GA 6.1：340）若反過來想要人化而擁有自身、具有人之為人的本質，則須先超出自身而非人化。¹⁶

基本上海德格反對人化的主觀，但不像尼采要求人提防人化，而是認為只要是人的觀點就無法避免人化。早於〈實際性詮釋學的現象學道路〉（1923）他即指出哲學研究的兩種主要誤解，一是主體－客體模式，

¹⁶ 海德格欲藉此從人的視角探討時間本身、永恆的時間性和藝術，並超越主觀及客觀，因為無論主觀或客觀的視角都不足說明。他也因此批判尼采的藝術觀「侷限於現代主體概念」（GA 6.1：124）。在《存有與時間》海德格亦強調「時間既不在『主體』也不在『客體』之中現成存有，既不『內在』亦不『外在』，而且「時間比一切主觀性和客觀性『更早』『存有』」。〈SZ：419〉於〈物〉（1950）他也呈現類似的思考模式：人作為（天地神人）四方之一，為了居有（*ereignet*）四方，必須先開放自己、去本己化地轉讓（*Vereignung*），才能透過居有而成就自己的本質。（GA 7：181）

亦即將主、客體視為現成而孤立運作的二者，再將之聚合。另一誤解則是無立場，並藉客觀性把無批判狀態提升為原則，他甚至視之為主體存有的敗壞，因為「立場的形式是存有中的大事」；有限的人不可能沒有視角（Blickstandes）或立場，但「正確的做法是必須認清偏見，不僅是在內容上，而且在存有中」。（Heidegger, 1995：81、82、83）這也是他在《尼采》所說的「真正的人化」所達到的非人化，人藉此才能以一種明確經批判淨化的突出方式擁有自己的視角，明白自己的視角所受的限制而把「先行具有」本身及相關考察收入視域，並在現象自行顯現的同時，於每個當下服從不同的視角，達到從自行顯現者獲得的某種「客觀性」。（GA 6.2：262）雖然海德格要求兼顧並超越主、客體的視角，於形式上和尼采具有親和性（Seubert, 2005：299），但他和尼采的視角主義不同。他要求從人作為觀者的視角出發，達到現象的整體性、有限的世界或存有者整體。尼采卻從每個個體，更確切地說，從每個生命體的視角出發¹⁷而具視角的多樣式。所以他以去人化（Entmenschung）為志，一再批評人化並呼籲避免人化，避免由人的角度看待自然和其他事物（KSA：911[205]、11[211]），¹⁸於藝術觀卻又強調肉身性的陶醉而限於人的視角（GA 6.1：124）。可見海德格與尼采的觀點頗為不同，海德格於《尼采》乃暴力地將尼采的人之特徵詮釋為存有者整體的特徵。

¹⁷ 二者另一差異在於：對尼采而言，「世界是由這些生命體（lebenden Wesen）組成，而且對每個生命體而言都有一個細小的視角，生命體正是由此來衡量、覺察、觀看或不觀看。」（KSA：12）（尼采全集引文採用 G. Colli 和 M. Montinari 編輯版本，並依學界慣例以 KSA 標示）海德格則進一步認為，甚至無生命的無機物也有自己的視角，只是它已被固定下來。（GA 6.1：215）

¹⁸ 海德格認為，尼采在形成永恆輪迴的思想時期乃最堅決地力求思想達到非人化和非神性化。尼采的強力意志雖要求「最高的人化」，卻是要求人以「純粹的、重新發現和挽回的天然本性」來自然化我們人自身。海德格認為這是「不允許自己有什麼隱匿之所，不再蒙蔽自身」，如此的非神化（＝非人化）之後諸神才會在這樣的路途上再度出現。（GA 6.1：315）

海德格於遺稿曾表示，相同者的輪迴乃相同的「整體狀況 (Gesamtzustand)」、「個體」的相同者，而所謂的個體之相同者乃歷史性地是「人」的相同者。(Denker 等人編，2005：19)¹⁹相同者並非我等同我的同義複詞，也不意味人的本質有如原理於每一個體都相同，而是：當人完全是他自己、在自身中擁有自己時，不再允許自己有所隱匿之處或蒙蔽自身 (GA 6.1：315)，也就處身「在存有者整體中歷史性此有的各種本質性的關聯」(GA 6.1：244)。所以每個人儘管個體地存在著，卻不是作為隔離的個別化，而是始終「與共在他人 (Mitmenschen) 打交道，被事物所包圍」(GA 6.1：520)。無論作為個體或集體，對存有的理解乃人與他者、事物及自身簡單而多重關係的基礎。(GA 6.1：520) 既然存有理解基於每個人自己的存活境遇，人的本質又基於存有理解，那麼人的本質就不可能是固有的屬性亦非先驗或永恆不變的什麼。又，存活之際的生成變化乃人之為人的特徵，所以自身和自身性並非先於存在，而是同時，亦即每個人的自身能在於生生活動中成為實際的能在而形成自身，顯現出自身性。「時間作為純粹的自身感觸並非某種涉及現成自身的、作用的感觸，而是作為純粹的自身感觸。它從諸如自身的自行關涉 (Sich-selbst-angehen) 形構出本質。但只要 (時間)²⁰屬於有限主體的本質，作為自身而可被關涉，那麼時間作為純粹的自身感觸 (Selbstaffektion) 就形構著主體性的本質結構」(KM：189)。如此一來，永恆所返回的雖是人的自身，卻不是人幻想的結果，也不是現成的東西，而是某種本質性的存有。

於《康德書》海德格將人的存有方式稱為生存 (Existenz) (KM：227)，於《存有與時間》生存性 (Existenzialität)²¹乃「提供此有自身持

¹⁹ 年鑑的遺稿出自 1936/37 年冬季學期與 1937 年夏季學期。

²⁰ 括弧內文字乃筆者為易於理解且不妨礙原意而加。

²¹ 海德格對 Existenzialität 概念基本用法乃作為生存的存有論結構的聯繫 (SZ：12)，他也把此有的存有特性稱為 Existenzialien (SZ：44)；再者是針對此有本己的能在，而作為此有三個

駐的存有論狀態」(SZ: 322)。而人的存活是有終的，人自身存有的可能性也是有限的，更源初的是由於人在世存有的有限性(KM: 229)。人的有限性不僅是在世存有與生存的有限，還包括認識能力與理性的有限性，對存有的理解也就奠基於在世存有、生存以及認識能力與理性的有限性。正因為人是有限性的所以有必要超越(KM: 236)，海德格因此視超越為人作為主體的主體性(KM: 205)，主張哲學應以人的主體性(超越)作為哲學的核心開端，藉以認識有限性如何決定主體性的內在形式。他於《尼采》注意到以主體性或自身性為開端與基礎引起的主觀化問題，因而有必要區分「個別自我的偶發之見這種惡劣意義上的『主觀』」(GA 6.2: 267)和「作為存有者之存有狀態(Seiendheit)」或在場狀態(ousia)的主體性(GA 6.2: 268)。後者乃人之為人的主體性(GA 6.2: 274-275)。從尼采具肉身性之大理性的新主體性概念(Übermensch, 超人)與重評一切價值的強力意志，海德格試圖提出一種超乎主觀與客觀的存有論式之「無條件主體性(die unbedingte Subjektivität)」(GA 6.2: 276)。而所謂的「無條件」：一、因一切立足於自身的對象之客體性皆存有者之存有狀態，所以客體性無異於主體性；二、透過詮釋康德自我立法，他認為「存有是存有者之可能條件意義上的存有狀態。但作為這樣一種條件，存有不能由一個存有者來界定，……只能由存有本身來界定」，所以無條件的主體性作為無條件的自我立法即意味「一切存有者的存有」；三、藉由詮釋黑格爾的絕對精神和「現象學」，海德格主張無條件主體性的自身顯現即完全的自身顯現。之所以為無條件，乃「一切」顯現的諸條件「於其最本己的自身表象和揭示中」被帶入絕對理念的「可見性」。(GA 6.2: 268-269)他認為強力意志是「存有最內在的本質……，

主要的基礎存有論性質與規定之一，這三者交織著一種原始的聯繫並構成結構整體的整體性。(SZ: 191)

存有者之為存有者的基本特徵」(GA 6.2: 237), 而將尼采的超人概念或新的主體性詮釋為「作為由強力意志的無條件主體性為自己樹立自身的最高主體」(GA 6.2: 276); 超人或新的人之本質乃「超出自身而進入其無條件者中, 即進入存有者整體」(GA 6.2: 273), 且願意把存有者的存有當作強力意志來意願。海德格所說的無條件者不是超乎時間或先於經驗的懸設, 而是人可透過強力意志而為自己樹立的最高主體。

海德格於《尼采》延續《存有與時間》對自身的論點, 主張自身、本己性或本真性 (Eigentlichkeit) 不等同自我 (Ich), 而是在此存有 (Da-sein)、使人可與他者關聯在一起的基礎。(GA 6.1: 244、520)²² 人本質的真理性質會要求人超乎自身, 並伸入存有者中而於存有者整體尋求解答。這也意味人本質上會出離自身與他者有所關涉。於《康德書》他展示主客相融的可能性 (KM: 49、71、72、74、77、191; Heidegger, 1975: 187),²³ 主體如何通達客體的本質以開展出自身存有的規定性; 在《現象學基本問題》的意向活動則說明, 人越出自身, 通達同樣從自身出發來相遇的對象, 並於返回自身時讓對象自身於表象活動中表象出來, 藉以避開人化的問題。

不過, 海德格的永恆與時間概念確實有人化的傾向。他從人的有限性與時間性出發來思考永恆與時間, 而將永恆概念自超乎時間限制的超越者置於有生成變化的存有者「之中」, 並將永恆輪迴的永恆解釋為具時間性的, 而非於時間之外的永恆, 因此形成弔詭的永恆概念—「瞬間的永恆」(GA 6.1: 360、318、325)。這種永恆的時間性並非靜止的時間或

²² Heidegger 於《尼采》上冊多處顯示與《存有與時間》相同的視角與論點。

²³ 於此, 存有者狀態上主客相融指共在同一境域, 存有論上則主體通達客體的自身性並將之表象出來。海德格於《康德書》和《現象學基本問題》都未直接提到主客相融, 但於《康德書》說明如何使主體通達客體的本質以開展自身存有的規定性的可能性時, 已展示出主客相融的過程。

空洞的形式或上帝置身其中的恆久不變，而是有生成變化，而且只有人才置於這種時間性中，「因為人在決定將來事物（Zukünftigen）、保存曾在事物（das Gewesene）之際形構並承受著當前事物（das Gegenwärtige）」（GA 6.1：318-319）。基於人的有限性以及強力意志的力的有限性，有限性與不斷返回自身成為這種永恆的基礎結構，而且這種具時間性的「永恆」亦是有限的。

海德格於《尼采》延續了《康德書》的有限性論點，從人的有限性出發思考時間，並基於不斷生成以及存有者整體的不可縱觀（unübersehbar）和不可估量性（Unermeßlichkeit）意義下的無限性²⁴提出有限性與無限性統一為一體並共屬世界（GA 6.1：317）。但這不表示世界達到均衡、寧靜或靜態的對立與統一。相反地，正因二者並存且共屬世界，平衡與靜止從未出現。有限性與無限性共屬一體是指有限的世界於無限多次的自行回復（sich wiederholt）中無限地生成（GA 6.1：308-309、317、330），²⁵這是：一、基於人的有限性不能縱觀存有者整體。二、由於總體特徵的變化可能性也是有限的，某些變化的可能性因可能性的實現而不再可能，另一些則錯失時機或未被選擇而消失，最後，所有可能性將隨死亡的來到告終。三、由於力的本質是某種於自身固定的、確定的東西，所以力的本質及力整體本身是有限的，而世界的本質是力，世界因而有限。（GA 6.1：307）儘管世界作為力的整體本身是有限的，但世界卻是不斷地生成變化，因此必存在「無限」的虛無化與否定作用。²⁶（GA 6.1：308-309）

²⁴ 於此的無限性並非無限者或無條件者的無限性，而是基於人之有限性而無法估量、計算次數或量的無限性。

²⁵ Sichwiederholen 有重覆、取回、自行再次取得之意，於此皆適用。海德格於《存有與時間》已注意到 Wiederholen 的時間性。後文再述。

²⁶ 如此的觀點與 Anaximander 的 apeiron（無限定者）（KRS：106、107）、Pythagoras 的「宇宙中的自然由無限和有限構成和諧，宇宙是全體，一切都在其中」（KRS：424）有異曲同工之處。

但是，有限的力如何可能自行回復？於有限性中又如何形成永恆的輪迴？對於力的自行回復，海德格僅推測「必定是靠某種『剩餘』維持自己」（GA 6.1：307），²⁷並未進一步說明如何靠剩餘維持，也未指出剩餘是什麼，而是從尼采的 chaos 和吞食（einverleiben）概念著手。他將 chaos 詮釋為「裂開、裂開者、分裂開來」（GA 6.1：312），²⁸進而與自身開啟的深淵、aletheia（無蔽）的本質關聯起來；或可如此理解，自行回復的動力來自人的超越活動、存有的展開與揭蔽活動以及使有限的人得以創造的先驗想像力（SZ：384-386；Heidegger，1931：19；KM：228-229），而吞食維持有限的力使永恆輪迴得以持續。後者展示出思想與思想肉身化的關聯。海德格認為尼采的吞食概念並非只是日常的進食，而是汲取一切「使身體——我們肉身——變得結實、穩定和可靠的東西，是我們從中汲取力量的漿汁」（GA 6.1：295）。因此吞食乃雙重層面上的，被吞食的不僅是食物，更多的是根本性的謬誤、經驗、激情、知識，甚至是詆毀打擊。為了增強身體與精神合一的肉身，而由思想決定要吞食什麼補充有限卻不斷耗損的力（GA 6.1：242），以身體與思想合一的肉身進行再次自我克服（überwinden）、自我提高的超越。

從吞食與混沌的裂開活動，海德格展示永恆輪迴的前提與模態：有限存有者的世界特徵是有限的力，所以必須吞食讓身體結實有力，讓意願自我克服的人能有足夠的力量進行超越。超越與自我克服並非僅僅出離自

Pythagoras 的主張並沒有說明，宇宙中的自然如何由無限和有限構成和諧，只表明二者共屬宇宙中的自然。apeiron 本身則是限定者與無限定者共屬一體。不過海德格與之仍有不同，兩種共屬一體的差異處在於 apeiron 本身由 a-peiron 的否定運動組合而本身具有無限定性，有限性與無限性乃相互作用的辯證關係；人因有限性而無法估量所處的世界之整體（即，將有限的世界整體視為無限），二者則是部分與整體的歸屬關係。另參本文§3。

²⁷ 於此，海德格可能受到亞里斯多德的影響：「無限性」乃是總有剩餘（Aristoteles，1987a：207a）總有剩餘才能無限地生成，但僅靠剩餘卻不足以維持自己，所以必定有所吞食。

²⁸ 海德格主要針對尼采《快樂科學》：「相反地，世界的總體特徵乃永遠混沌」而對 chaos 進行詮釋，目的在於對世界解釋之人化提出辯護。

身，而是為了敞開自身、確定自身與持存自身。基於永恆輪迴的「再次來到」，²⁹吞食發生於兩個層面，一是一般身心狀態上的再次吞食，汲取力量以補充超越所需的力量，使有限的力量得以持續不斷；一是存有論意義上的再次自行回復（GA 6.1：330），但每次的吞食並不是單純由匱乏到實現的補償式回復，而是以之前建構的本質為基礎，再次自我超克以便向自身伸展、回到自身，因此每次的再來前後既有相同之處也有差異。

海德格於《存有與時間》已注意到，於現象結構及生存論上，時間性具回復、再次發生、再次取得（wiederholen）的特徵。（SZ：308、339、350、385-386、390-395）本真理解最本己且一直持駐的罪責存有（Schuldigkeit）後，此有選擇了願有良知並下定決心從眾人中收回，這也意味它選擇了本真的自身能在，讓自己在自身中行動。（SZ：228、295、296-297、300）這種收回而補做選擇的行動基於本真的解釋而具再次取得、再次籌畫與再次投入（entworfen）³⁰之特質。再者，先行向死的開展乃基於先行決心，良知現象最後環節因而是再次取得的時間性，具瞬間與持駐地存有著（“ist” ständig）（SZ：305-306、386）的特質。本質性的瞬間並非可測量意義上的時間延展，而是三種時間綻出樣式（當前、曾在與將來）的展開與統一（SZ：386）。基於初始的被拋與死亡的有限性，瞬間形成有所界定的源初境域。於《存有與時間》並未強調返回自身中的永恆意涵，但透過良知現象由常人狀態收回、再次取得自身可知，本質性的瞬間已含返回自身之意。

²⁹ 即永恆輪迴的「輪迴」。

³⁰ 參 Blust（1987：304）。Entworfen 和 Entwurf 都與 sich entwerfen（自行籌畫）有關，前者是過去分詞，後者是名詞。而 entworfen 和 geworfen 有所不同，二者雖然都有完成式和被動的意涵，前者於海德格概念用法偏向基於 sich entwerfen，後者則是偏向身不由己、無法自行決定。確切而言，此有於本真狀態不再是不由自主地被拋或落入日常生活之中，而是自行籌畫後自由地自行投入。Figal 則認為，是否自由乃此有處在本真與非本真狀態最大的差異。（Figal，2000：253）

在《尼采》，由於瞬間的永恆是在場狀態，時間性即是現前(present)。但因瞬間是將來與過去碰撞的剎那，並「決定一切如何輪迴」。(GA 6.1 : 278) 在此意義下，將來與過去具有決定現前的優先地位。意願著自身的意願雖和《存有與時間》的決斷類似(Heinz, 2005 : 181)，但不再強調先行向死或先行決斷，而以預先思維(vorausdenken)替代先行展開，以意志替代決斷，自行承當的自身在意志中託付給將來。雖亦探討「曾在」的再次取得，但偏重曾在的東西作為將會再次來到以及如何再次來到。也論及曾在與將來於當前的統一，但主要是說明再次取得：一個曾在的東西只要於下一個及從此之後的每一瞬間塑造出一個「最高的瞬間」，這個瞬間就正輪迴著且將輪迴，而「曾在的東西就將以曾在的方式存有著」。(GA 6.1 : 356-357) 一切時間性的東西之統一體，即是永恆瞬間的特徵。(GA 6.1 : 360)

海德格於《尼采》沿用《存有與時間》對時間性探討的成果，持續於對存有的追問，但問題核心轉換成「唯一決定人如何置身於存有著圓環中」的人之存有及其時間性。(GA 6.1 : 357) 於《存有與時間》本真理時間性的基礎為向死存有的先行決心、在世存有整體性的先行開展以及自身能在；於《尼采》根據人本身「意願什麼以及能意願什麼」(GA 6.1 : 356) 探討瞬間的再次來到與永恆於瞬間得到決斷，簡言之，這個決定性的條件就是每個人自身(GA 6.1 : 358)。永恆的瞬間作為一種「居間的時間(Zwischenzeit)」，就時間序列的無限性來看，是近乎沒有時間的時間；但就存有論而言，永恆的瞬間作為返自身中的「現在」是一個偉大的時刻，「聚集了所有重新生成和返回的所有條件」。(GA 6.1 : 359)

不過海德格從尼采的立場出發並循其時間觀論證時間非無限時間、瞬間為無時間性(Zeitlosigkeit)(GA 6.1 : 358)，卻落入尼采的時間觀而造成論證無效：一、既然永恆概念建立於存有論上，且是存有本身使時

間序列的時間及時間計量得以可能，因此不能反過來由派生的時間序列作為尺度來計量永恆瞬間的大小。二、以永恆、瞬間為尺度度量億萬年或時間序列之無限性³¹之所以無效是因為永恆瞬間作為居間雖是「偉大時刻（eine große Minute Zeit）」（GA 6.1：358），這時刻卻是存有論式的環節，並非時間序列上一分鐘的長短或積量，因而無從比較。

筆者認為，既然瞬間的永恆包含一切於自身中，那它只可能是敞開性或敞開活動本身，而不是存有者，不應也無法以存有者狀態的時間點度量其大小，這才是永恆瞬間之所以無時間性的原因，亦即：無論這瞬間於客觀時間的估量上多長多短，只要返回自身並包含一切於自身中即是永恆的瞬間；時間序列的計量對永恆瞬間失效，永恆瞬間因而是無時間性。

對海德格而言，時間的探討是為了解答存有問題，對於永恆輪迴及強力意志的探討亦如是。一如《存有與時間》，於《尼采》以時間作為探討存有問題的切入點，目標在於瞭解人如何可能通達存有本身，獲得真理與自由。於《現象學基本問題》與《康德書》，敬重道德法則的行動敞開道德人格而彰顯自身並提升到尊嚴中，但並不提升到超乎時間的本體界。道德人格既是人的本質，那麼敬重著的我不僅敬重道德法則，且於道德情感中感受到自身，並於道德法則的行動中敞開本真的存有狀態，所以人在尊嚴中真正地擁有自身。於《現象學基本問題》與《康德書》海德格並未特別說明敬重的時間性，但若與《尼采》返回自身的現在置放一起，不難看出講的是同一件事：於敬重所敞開的本真時間性即是返回自身的現在即是永恆。不過就實際狀況來看，人可能於返回自身後一直持駐於自身嗎？從人的存有特徵來看，人的存有展現在生生活動，為

³¹ 《尼采》文中的「億萬年」（GA 6.1：358）乃時間序列之無限性的一種譬喻之說，因為「無限不是在它之外全無什麼，而是在它之外總有什麼。」（Aristoteles，1987a：207a）

了存活須出離自身而伸入存者中。這意味，人所能達到的永恆並不是時間序列上的無限延展，也不是不變的片刻，那於時間性上又是怎樣的「現在」？

叁、永恆瞬間的時間性與自由

海德格雖由生存現象中的存有樣式探討存有意義，但不表示返回自身僅存在生存現象上的「現在」。由於人的有限性，這個「現在」正進行的返回自身必然是在世的持續活動。對他而言，存活基於存有而可能，基於存有理解而闡明有限性，³²因此返回自身中的「現在」並非時間序列的時間點，而是存有論意義上的時間性，並稱為瞬間（Augenblick）。

於《存有與時間》瞬間乃敞開並使當前、曾在與將來合而為一的時間性（SZ：386；Heidegger，2010：282），於《尼采》則是「那種時間，於其中，將來與過去突然碰頭，於其中，那時間由人自身決定地支配與施行」（GA 6.1：318）。這兩個瞬間概念於時間的形式上具類似性，但於《尼采》是永恆輪迴的永恆瞬間，多了意志對自身的支配與施行的強力。這種永恆的時間性是於當前統一並敞開的境域。（GA 6.1：318-319）於《存有與時間》海德格稱如此的生存論現象為「開展了的處境（die erschlossene Situation）」（SZ：299），於歷史性分析則稱為「此（Da）之歷史性」（SZ：408）。除了前述的類似性，《尼采》和《存有與時間》於瞬間及時間性的關聯性尚有以下關係：³³

³² 存有理解卻又受限於人的有限性。對海德格來說，存有理解與人的有限性之間的這種循環論證是不可避免且必要的，因為人是有限性的，所以有視角和視域，而且是有所限制的。因此，只有認清有限性才能避免假客觀之名的主觀。（Heidegger，1995：81、82、83）

³³ 從《尼采》和《存有與時間》的異、同與類似性可看到海德格前期哲學到中期於義理脈絡上的延續與轉向。

一、延續性：儘管有轉變，在《尼采》仍可看到《存有與時間》對時間性及瞬間等的思考及延續，仍以人的有限性、存活時出離自身以及人首先是他者（常人自身）為前提。人為了存活須走出自身，因而也可能因情感的雜多或意志的薄弱迷失於大眾中而成為他者，所以有必要藉由意志（決心通往自身）³⁴返回自身。（GA 6.1：38）之所以求強力是為了持續在自身中，因此「把存有者標識為強力意志，就只不過是對一種源初和先行的籌畫之徹底展開」（GA 6.1：382），這籌畫即存有者作為相同者輪迴的源初和先行籌畫。

二、差異性：透過存有者整體的特徵，海德格於《尼采》對存有的探討由此有個體之整體存有轉向存有者整體的存有，對時間性的追問則轉向自身顯現的在場之逗留（Wesen）或敞開存有的瞬間（GA 6.1：173-174）。³⁵瞬間不再是時間性的綻出或出離（Ekstase, Außer-sich），也不再用於生存論意義上源初性之時間性，而是永恆的瞬間，同時具永恆性與時間性的返回自身。這是最高統一體的瞬間，於其中仍有曾在和將來於當前的統一，並具居間的性質。

三、於時間性、自身及他者的關聯性具類似性：在《存有與時間》，海德格把人視為在世上存有著的此有，而在世存有始終、源初地即一整體結構。（SZ：180）在《尼采》人是在存有者整體中存有著的存有者；海德格不再討論常人狀態，此有也不再用於追問存有問題的存有者而用於在世存有，並和人分開來談。不過，人和人的此有（在世存有）、時間

³⁴ 意志「並不是指某種決斷（Entschluss）意義上的意志行為」，而是指「通往自身的決心」。

³⁵ 海德格認為個別事物作為「在其外觀本身的視野中顯現出自身的東西」乃柏拉圖的發現。他將柏拉圖的理型說翻轉為自己的在場學說、存有論：「在外觀中，這或那個事物不在其特殊性中呈現、在場，而是在其所是中呈現、在場（Anwesen）。在場（An-wesen）意味著存有。」wesen 於德文用法有「現成存有且活動著，起作用的」，Wesen 一般譯為「本質」，但原意有「物的如此是（Sosein der Dinge）」，海德格於中後期使用 Anwesen 時，有前述 wesen 和 Wesen 之意。有關《尼采》作為海德格哲學的轉折點，可參 Pöggeler（1987：86、106-107）。

性卻仍基於與他者的關聯性而建構自身：使之成為本己的、是自身的居有 (Er-eig-nis, Ereignis)。³⁶因此，永恆的瞬間作為時間性的「點」，並非計量上的時間點，而是存有者整體中的點，也「就是時間本身，即作為瞬間之時間性的時間本身」。³⁷ (GA 6.1 : 360)

海德格認為，對尼采來說瞬間與永恆的聯繫在於二者合而為一的統一體—把一切包含於自身中的瞬間，他將之稱為「瞬間的永恆 (Ewigkeit des Augenblicks)」。(GA 6.1 : 280) 這種瞬間是「最短暫、因而最快過往的東西」，但不是稍縱即逝的現在，也不是單純的過去。這種永恆並非時間序列上的無限延展，它是極短暫的瞬間卻也是「最充實的東西：於其中閃現存有者整體最明亮的光華，瞬間，在這瞬間回復的整體變得清晰可見」。(GA 6.1 : 280)

從沒落的雙重義 (GA 6.1 : 280) 來看，海德格將瞬間視為某種過渡或離開，不斷自我克服、提高，³⁸離開現有的狀態以過渡到深淵 (Abgrund) 也因而被視為某種下降或沒落 (Untergang)。於〈論根據的本質〉一文，深淵被詮釋為 Ab-grund：使一切得以躍起、開始的「原始運動 (Urbewegung)」之基礎，因為人有必要於那種對存有者狀態的超逾 (Überstieg) 中超過自身，「以便能從這種提升首要地把自身理解為深淵」。³⁹ (Heidegger, 1976/2004 : 174) 《尼采》對深淵亦有類似的概念

³⁶ 海德格在《尼采》講座同時間撰寫《哲學論稿——論本有》(Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. 1936-1938)，於《尼采》出現的 Ereignis 已具海德格後期哲學主要概念 Ereignis 的內涵：使之成為本己的、自身的。

³⁷ 於《時間概念》，海德格認為時間本身指的是「在其最極端的存有可能性被把握的此有 (Dasein)」(GA 64 : 118)；於《存有與時間》，時間本身指的是本真的時間性，即「在自身且為自身地源初的『出離自身』本身」(SZ : 329)；於《康德書》則表示人「以時間形象的方式形成時間本身的產生 (Zeitigung)」(KM : 196)。在這些前期著作，時間本身對海德格來說都與自身、在世存有、存有意義有關。

³⁸ 提高是一種「超出自身」，並意味「在提高中，生命把它自己更高的可能性拋向自身之前，並把自己預先引入一個尚未達到、首先還得達到的東西中」。(GA 6.1 : 439)

³⁹ 海德格〈論根據的本質〉一文作於1928年，與〈何謂形上學？〉同時，早於《尼采》系列講座

用法，深淵（Ab-Grund）被思考為存有，存有即是最先東西，讓一切事物獲得起點的基礎。（GA 6.1：520）因此，下降到深淵並非墮落或沉淪，而是回到承受一切存有活動的自身。回到這種存有本質的深淵即處於瞬間的永恆，人們即能承擔並完成對真理本質與價值評估標準設定更源初的奠基。（GA 6.1：483、484）

深淵作為永遠更源初的基礎，讓生成者有所根據地持續於生成活動與自我提升，又可讓瞬間保持於動態的敞開活動。《存有與時間》並未論及深淵，而是「意義（Sinn）」可通達的基礎以及同時具存有與虛無狀態（Nichtigkeit）的基礎存有（Grundsein）。⁴⁰基礎存有是使存在、時間、超越等得以可能的基礎，不像深淵強調同時具「起點」的肯定作用與「離開、脫落」等否定作用的 Ab-；再者，深淵於《尼采》的否定作用較《存有與時間》的虛無化更強烈。美國學者 Powell 認為，此有所轉化：「在此一存有（Da-sein）讓深淵一虛無一敞開，從而存有（Sein）與存有者之間的可能關聯得以可能，進而使再次取得得以可能」。（Powell，2005：129）。的確，Abgrund 敞開了虛無，但 Powell 似乎認為 Abgrund 顯示出虛無比存有更基礎，所以能關聯存有與存有者。但他忽略了 Ab 和 Grund（基礎）乃同時存在 Abgrund 概念中。因此是虛無和存有的同在而使存有與存有者得以關聯，使再次取得得以可能。Abgrund 概念頗類似 Anaximander 的 apeiron（無限定者）。apeiron 本身永處於否定對立的運

的開始（1936）。Ab-grund 概念基本上是海德格基礎存有論（Fundamentalontologie）的後續發展，於《存有與時間》之後，海德格漸少提及基礎存有論或 fundamental 一詞，並逐漸改以 Grund、Abgrund 論述，但他關注的仍是使存在、時間、真理等得以可能的基礎、存有本身為何。

⁴⁰ 海德格以基礎與否，將存有區分為基礎性存有（Grundsein）與存有樣式。基礎性存有乃在世存有的基礎結構與本真的存有，規定著存有樣式。基於生存論的觀點，虛無（Nichts）與存有同為在世生存的規定，無（Nichts）是由「不」（Nicht）所規定的存有，存有與虛無不是現成的事物或概念，而是在世存有的部分與樣式。「畏（Angst）是對虛無的畏，虛無綻露出此有的根據處對此有規定的虛無狀態（Nichtigkeit），而這根據本身則是作為被拋入死亡的狀況而存有。」（SZ：308）

動中，而且限定者與無限定者共屬一體。一來 a-peiron 基於對 peiron（限定者）的否定而超乎限定，二來因作為本原（arche），開端、使一切得以可能生成變化的基礎與源頭，a-peiron 於自身中包含限定者。最後，apeiron 作為概念須先肯定限定者的存在，再加以否定成為超越限定的無限定者。「一切變化就其本性而言都是脫離原有的狀況」（Aristoteles，1987a：222b15），Abgrund 和 apeiron 一樣，自身永遠處於否定對立的運動變化，不同的是，apeiron 乃萬物的起點與終點，Abgrund 以原有的基礎為起點，虛無化它以敞開更源初的基礎，這既是對自身的否定，亦是對自身的超越與肯定。因此，有限性與無限性於世界中共屬一體，存有與虛無同在 Ab-grund，存有才可能為時間的基礎。

海德格認為永恆輪迴發生的主要原因有三：一、生成者的有限性，二、生成者的在場性（Anwesenheit），三、於無限時間中的生成既有限又持續，相同者的輪迴不可避免。（GA 6.1：280）生成者是有限性的，所以基於時間來把握存有；而生成者在於本質（An-wesen）的在場性則表明生成者乃基於存有來理解時間的本質，二者於最高的瞬間獲得揭示與思考（GA 6.1：270）。透過相同者的永恆輪迴，海德格將不生成變化的永恆概念置於時間性，並將人逐入力求自我超克的強力意志而與瞬間的永恆性關聯一起（GA 6.1：326）。超出自身的同時返回自身，顯示出自身規定既人化又非人化的弔詭：對人本質規定的施行必然是人的事情所以是人化，但人的自身乃人之為人的存有，一切本質規定即真理，人自身之本質規定因具存有與真理的客觀性而是超出人化，即，非人化。

再者，瞬間的永恆亦具多種弔詭性：一、最短暫卻又最充實。二、最高的瞬間卻也是沒落，因而又出現雙重弔詭：一、最高瞬間即是深淵，二、這種永恆既持存化又是動態的敞開活動。（GA 6.1：279-280）從有限存有者看來，永恆的瞬間本身又存在一種弔詭的雙重肯定性與雙

重否定性：個體性的自身卻包含一切，並能閃現出存有者整體；既不是稍縱即逝，也不是單純地成為過去。那麼，這種人可達到的永恆，它的永恆性何在？根據什麼而可稱為永恆？海德格認為，永恆是在「回到自身並向自身先行的環行（*Kreisen*）意義下的持存性（*Ständigkeit*）之持存化（*Beständigkeit*）」（GA 6.2：5）。這種持存化的永恆性是一種持續的返回自身之敞開活動。因為強力意志將自身送入它的法則，意願著自身並於持續的「自我識別（*Selbstidentifikation*）」中成為持存的，而且強力意志的意願「無限制地意願著自身，它就絕對地意願著生成，將之視為永恆者」。（Heinz，2005：181-182）

「永恆」包含一切並在瞬間閃現出存有者整體，這種永恆性因而只可能是存有論上敞開的無蔽，不可能是平衡狀態或靜止。於敞開的瞬間自身雖具閃現出存有者整體的永恆性，這自身卻是生成者不斷在生成活動中建構的自身，基於認識而於某種視角固定下來，所以須持續敞開否則將再度遮蔽。即使將敞開的永恆瞬間固定並持存於藝術作品，但其敞開境域仍有待欣賞者於欣賞時讓真理置入作品（再創作）而再度開展（GA 6.1：117）。敞開活動乃每個敞開者自己的敞開活動，因此海德格詮釋下的永恆性乃個體性的，並因而帶有某種主觀性。但他又強調敞開本身（無蔽真理）、自身性與深淵於每個敞開活動者身上都有，永恆性也因而具某種普遍性與客觀性。他從每個性（*Jediesheit*）談論普遍性，偏向存有者之存有的開展，並未像柏拉圖主張理型（*eidōs, idea*）或存有自身的獨立自存。（Heidegger，1962/1987：11-14、18-20）

相同者的永恆輪迴具相同者與永恆的必然性及相關的約束力，但由於永恆為返回自身的瞬間，而具如其自身所是與在自身的自由，相同者的永恆輪迴因而無可避免地面臨必然性與自由的關係與衝突。（GA 6.1：355）對此，海德格離開康德偏向尼采而走出自己的路，即：不將輪迴學

說強行置入「已預先給定的自由與必然性的『二律背反』中」(GA 6.1 : 359), 反而解除人的本質於傳統形上學被預先給定的、不變的現成性, 以意願自身的意願活動將人從被造的被給予與現成者轉為自行決斷與籌畫的創作者, 於每次創作活動將輪迴思想作為與存有合而為一的居有活動, 而嵌入由輪迴思想本身創造出來的存有者整體的循環中。(GA 6.1 : 359) 另一方面則解除支撐法則式自由作為懸設的必然性(Notwendigkeit), 改由每個人自身持駐性(自主性)的困境或急迫性(Not)出發, 思考相同者的永恆輪迴。(GA 6.1 : 361) 當人可控制、支配並駕馭自己, 在本質性的意志中把自身納入這種意志中並因此獲得自由, 那就達到自身了(GA 6.1 : 358), 也就自由了。自由不再是在一切經驗之前的無條件者或是預設, 而是作為一切存有者之存有狀態或作為存有本身的無條件主體性所達到的自主性自由, 亦即人在自身且活動著的本質性之自主性自由。因是任何在本質(在場狀態)的人、為自己樹立人之本質者皆可達到的自主式自由, 所以具某種客觀性與普遍有效性。

「只有當我們成為自由的, 我們才是自由的, 而又只有通過我們的意志我們才能成為自由的。」(GA 6.1 : 358) 海德格並未直接論述自由的必然性, 但從 Notwendigkeit 和 Not 的關聯性可以看出, 他對法則式自由及自由意志的必然性進行了反轉, 將前者反轉為自主式的自由, 並反轉自由與意志的關係。對他而言, 意志是自由的前提, 人對自身存有的急迫性與意願才是自由得以實現的基礎。於永恆的瞬間, 人敞開自身、駕馭自身, 而且能將法則式自由的支配化為本己的自我構成法則以展開本質。(GA 6.1 : 129、131、137)

再者, 海德格這種回到自身並向自身先行的「環行」, 不同於柏拉圖《蒂邁歐篇》由不變的規律性所促使的原地循環之圓圈式繞行。⁴¹ (Platon,

⁴¹ 柏拉圖的環行概念強調時間運行的規律性, 以日月及五行星作為概念層級的時間器(Platon,

1998：39d、40c) 海德格這種向自身先行的環行同時具永恆性與時間性 (GA 6.1：318)，且在生成變化中。它是超越自身後回到自身、於再次克服自身時先行向自身的循環運動，生成者在這種環行中一再生成變化。從表面上來看，這種環行只是某種形式 (即，出離自身—返回自身) 的同一與循環，實存的內容卻是差異且不可逆。基於實存內容的差異，嚴格意義上它並不是循環，而是螺旋式的環行。但基於存有論，⁴²海德格不僅稱之為循環、圓圈 (Kreis)，並進一步將輪迴學說詮解為「每一生成過程 (Werdevorgang) 都必定把自身帶回來；它與所有其他生成過程都作為相同的生成過程重覆發生著」，因此「世界生成的整體之永恆輪迴必然是相同者的再次來到」。(GA 6.1：331) 尼采於永恆輪迴學說論及相同和同一生命的永恆再來 (KSA：4；S：276；KSA：11、25[7])，遺稿中也明確出現「相同者的永恆輪迴 (die ewige Wiederkunft des Gleichen)」一詞，但指的是知識、謬誤、習慣和生活方式的永恆再來 (KSA：9、11[141])，並沒有說是相同的內容，也沒把「相同者的永恆輪迴」概念化為「把自身帶回來」的相同者永恆輪迴。後者是海德格為其存有論的探討而加於尼采的永恆輪迴學說，⁴³欲藉此解決人自身或本質存有之差異與同一的問題。

1998：41e) 來「區分和確定時間方面的數」(1998：38c)，所以在時間概念層級的時間生成形式不僅依數的法則，且依宇宙靈魂的自環與他環運動以繞圈方式 (im Kreise) 循環 (又稱圓周運動) (1998：38ab、39de)。星辰的運行因靈魂的異同元素出現兩種方式：恆星因同而原地運動，行星受異與同的支配而前進運動。原地運動因是在自身的運動，較前進運動具優先地位。不過原地運動並非不變化，而是「對同一事物持續一致地作出同樣的思考」(1998：40b)。海德格於詮釋永恆輪迴學說時，似乎對柏拉圖進行了某種倒轉，而提出永恆輪迴的永恆乃「思考著回到自身並向自身先行的環行意義之下持存性的持存化」(GA 6.2：5)。

⁴² 即使不再用相關的概念，基本上海德格於《尼采》仍沿襲前期哲學的基礎存有論 (「其他一切從其中源出」)(SZ：13) 及基礎存有論的問題 (「追問存有之一般的意義」)(SZ：183)。海德格自己在《尼采》上冊也表明，要做到先於一切對人全部本質的估量，必須先於所有一切指出那個「指示著基礎的東西」，而根據《存有與時間》，這個基礎就是「存有之理解 (Seinsverständnis)」。(GA 6.1：520)

⁴³ 本文目的不在於比較海德格與尼采學說的異同，而在釐清海德格對於永恆與瞬間、存有與時

人具生成的特徵，「把自身帶回來」的生成活動若是自身的自行回復（Sichwiederholen），回復的就不僅是有限生成者所需補充的力量，還有「自身」，因此回復並非單調的重覆。人的自身或本質對海德格來說並非現成者，因此作為存有者整體特徵的強力意志之意志既是「朝向自身的決心（Entschlossenheit）」，而且始終是「超出自身的意願」；基於決心，「意願得以具某種向意願者和被意願者有所設定的伸展，而且這種伸展乃被創立起來的、持續的堅決（Entschiedenheit）」。（GA 6.1：38）海德格於《存有與時間》也有類似的主張：此有進行決定之處，非本真的常人狀態即消失不見。（SZ：127）不同的是，《存有與時間》強調從非本真的常人狀態收回自身，於《尼采》則是堅決性的意志之意願活動。在這種同時伸展向意願者與被意願者的意願中，生成者出離自身與他者打交道而有所聯繫，但總還是以某種方式在自身中。當人「於最本己的本質中接納自己」，接納自己的本真與非本真狀態時，一方面在意願中知道自己超出自身而且這種超出自身不是放任，那麼就會「感覺到一種以某種方式獲得的對...的駕馭。一種快樂使我們認識到已獲得並自我提高的強力」。（GA 6.1：49）求強力的意志乃在自身的強力，強力則是持續在自身中的意願。（GA 6.1：38）唯有如此，生成者的有限力量才得以補充，不致於補充時散失。由於「意志有那種超出自身的意願之多樣性，而且所有超出自身的意願整體上都是敞開的，因此可斷定，在意願中隱藏著感情的多樣性」。（GA 6.1：49-50）意願本身既向自身且在自身敞開（GA 6.1：50），所以於生存活動產生變化時，亦即自身能在實現與虛無化時，生成者有所生成變化卻又將某種「相同的東西」帶回來。對海德格而言，這相同者是等同自身的存有者之存有本身，他因而表示：「生命

間的觀點，因此不再進一步探討二者的差異。有關二者於藝術、詩歌、美等觀點之異同比較可參 *Heidegger Jahrbuch 2. Heidegger und Nietzsche*，第二部分“Interpretationen”。

不僅具自我持有 (Selbsterhaltung) 的欲望，倒不如說，生命是自我維護 (Selbstbehauptung)。自我維護...始終是一種向本質的返回，向本源的返回。自我維護乃源初本質之維護。」⁴⁴ (GA 6.1 : 57)

既然意志的意願活動是向自身並在自身的敞開活動，所謂「相同的東西」即是出於自身 (自身能在) 而對自身或本質起建構作用 (自身能在的實現) 所形成的自身。因此把自身帶回並不意味有兩個自身存在，再將之合而為一，而是在自身中行動 (GA 6.1 : 400 ; SZ : 295)。伸入存有整體時，若對自身性有所敞開或對自身起建構作用即是返回自身。返回自身的自行回復於力量、情感狀態及敞開狀態上雖有差異，或身體狀況、樣貌或「本質」隨展開活動而有不同，但並非擁有兩個不同的自身在進行辯證。於實際性 (Faktizität)⁴⁵ 上，帶回的自身與在自身中的自身是一個 (das Eine) 且是同一者 (das Selbe)，⁴⁶ 即持駐的自身性 (SZ : 322)。《存有與時間》，持駐的自身性意味先行決心；《尼采》則直接訴求於強力意志的詮釋：當一個人作為強力意志而存有 (ist) 時，即擁有永恆輪迴的思想，並透過吞食成為具肉身性與大理性的人。⁴⁷ 於吞食永

⁴⁴ 於《尼采》海德格在存有論上使用「生命」一詞，並以之表示三種含意：每一個存有者，存者者整體，人的存有。(GA 6.1 : 438-439)

⁴⁵ 於此的實際性 (Faktizität) 乃《存有與時間》此有生存的實際性及其能在的實際性。(SZ : 56)

⁴⁶ 海德格後期哲學仍持續思維同一者的問題，他於《同一與差異》(1957) 探討 Parmenides 斷簡「覺知活動 (Vernehmen) [思想活動 (Denken)] 乃同一者 (τὸ αὐτό)」時追問同一者和共屬一體的含義，進而表示「人與存有以相互要求、彼此挑戰的方式共屬」、「相互具有 (einander ge-eignet sind)」。(GA 11 : 45) 雖然於《同一與差異》所談的是使人與存有共屬一體的居有 (Ereignis) (GA 11 : 48-49)，與《尼采》透過強力意志與永恆輪迴所論述的超出自身、返回自身的同一者，強力意志的存有，並不全然相同，但於自身因超出與返回而產生的差異與同一共屬一體上卻有相同之處。藉此亦可看出，海德格於《尼采》與其前期《存有與時間》、《康德書》、後期《同一與差異》有關「人是誰？」、人的本質、人與存有的關聯性等等的追問與探討之接續與轉向的跡象。

⁴⁷ 對尼采而言，「肉身是一個大理性，一個多元官能 (意義) 的集合體」，一個包含矛盾、對立物的集合體，並不是理性的對立物——非理性。精神僅是小理性罷了，而且只是「肉身的工具之一」。因此，一個人的肉身較其最高的智慧之中含有更多的理性，「有創造力的肉身創造了精神，使之成為其意志的手臂」。(KSA 4 : 38-40)

恆輪迴的思想之際，人將自己帶向「最高的諸決定」因而成長並超出自己，這也意味他「能控制自己，意願自身」，並作為強力意志而存有著。（GA 6.1：373）對海德格而言，存有與生成的源初統一在於強力意志，因為強力意志本身就是「願成為生成活動（das Werden sein will）時意願著自身」的那種存有（GA 6.1：221），它作為持存狀態的存有能「使生成是某種生成」（GA 6.1：221），也就是「一種持存化，把生成持存化為在場狀態」（GA 6.1：592）。⁴⁸這種持存化不宜理解為把事物僵化住，而是本質建構時的存持與停留（An-wesen），同時也是生成作為生成而被允許無休止地生成（Heinz，2005：182），因此是生成的釋放（befreien）；強力意志因而是存有者的「存有與本質本身」（GA 6.1：57）。無論是對良知呼聲的本真理解與回應，或對道德法則的敬重，只要是意願自身而超出自身並返回自身的生成活動，都是強力意志的意願活動。它是意願自身而返回自身的敞開活動，所以也是永恆瞬間的敞開活動。

海德格認為，永恆輪迴的思想須根據「個體所決定的創造性瞬間」來進行（GA 6.1：115）。尼采所談的創作不僅是一般的藝術創作，而且是始終「作為生命施行（Lebensvollzug）的創作，一種受陶醉（Rausch）限定的生命施行」（GA 6.1：115）。尼采的肉身性陶醉是「一種力的提高與豐富感」（GA 6.1：116），但對海德格而言，陶醉與形式的產生有關，而非無形式的情感。「形式首先規定和限定這個（敞開）⁴⁹領域，於其中，存有者的提高力量和豐富性狀態才得以實現。形式奠定了這個領域的基礎，於其中，陶醉之為陶醉才成為可能。形式作為最豐富的法則之最高素樸性起支配作用的地方，就是陶醉。」（GA 6.1：119）創作的決定性特徵是陶醉的本質和美的本質（GA 6.1：115），前者來自尼采，顯現出藝術時間性

⁴⁸ 在場狀態（Anwesenheit）是海德格後期哲學對存有與時間思考具主導作用的概念。

⁴⁹ 括弧內文字為筆者依原意所加。

的開展；後者是海德格對尼采的補充與修正，它予以藝術伸入存有者整體的恆定性。而藝術的真正本質則「在偉大的風格得到預先的描畫」，因為偉大風格具最高的強力感，它以超出自身的方式意願自身，能從陷入束縛本身的活動中「產生未來的法則」。(GA 6.1：137-138) 具有偉大風格的藝術因而能「從對生命最高豐富性之維護性的掌握(bewahrende Bewältigung)中產出簡單的寧靜(einfache Ruhe)」(GA 6.1：127)。

尼采認為藝術家的藝術創作是求本質、求自身的強力意志，海德格則認為藝術作為將向自身敞開的固定與持存下來之創作活動無非就是求顯相(Schein)的意志，亦即「強力意志的最高形態」(GA 6.1：221)。而強力意志即存有者的存有，所以對海德格而言，創作即存有者存有的最高形態，藝術作品的欣賞並非像尼采主張的分享藝術家的創作狀態，而是「闡發創作的本質」(GA 6.1：117)，一種藉藝術作品進行某種再創作。藝術家與欣賞者的創作都是以美為對象，因為美是值得尊敬的東西(Verehrungs-Würdige)本身，而且作為「我們本質的榜樣來讚賞和尊敬的東西」，美規定我們以及我們的行為與能力，它將人置入陶醉感的形式中，「通過美，我們最高度地占有我們本質，亦即，我們超脫了我們自己」。(GA 6.1：113)由「最高度地」可看出，於人的本質之規定美具有高於真理的優越性。

於《藝術作品的本源》(1935/36)，海德格對藝術的詮釋即帶有濃厚存有論真理觀的色彩。⁵⁰《尼采》延續藝術與真理及存有的關聯性，並將藝術推到藝術本身的極端邊界，也就推到人之為人的極端邊界：藝術活動使人成為自我的立法者與價值標準的設立者，自身本質的創造者。基本上，海德格將生成者的被造顛覆為有限存有者不得不的創作，而不

⁵⁰ 《藝術作品的本源》(1935/36)提出「藝術是真理之自行置入作品」，並有兩個章節在討論真理與作品及藝術的關聯性；於〈後記〉則直接指出「真理是存有的真理」。(GA 5：65-66、69)

真實的顯相之所以出現並非因為生成，而是因為生成被固定了。但是，假相的出現是不可避免的，因為人作為有限存有者乃不斷的創作，於創作、生成時需要被固定者（形態，認識的視角）。存有者超出自身並美化自身，基於力的有限性，超克而提升到更高的可能性後需先固定，而被固定者則成為有待被超克者。（GA 6.1：417-418）透過強力意志，創作根本上包含著「摧毀的必要性（Zerstörenmüssen）」（GA 6.1：58），因而生成者唯在創作性的美化中才存有，才具自己的存有（GA 6.1：418）。美化讓生成者作為生成者存有著，既生成又存有，既有肉身的變化又具存有狀態的持存。（GA 6.1：418）

美化（Verklärung）一詞於德文有「使之煥發光輝」之意，於宗教用法則有「神化」之意。海德格藉美化一詞具「清晰（klar）」的字根，說明瞬間的永恆於藝術中閃現與持存，永恆輪迴學的思想「是要把最高的清晰度和決斷力帶入每個瞬間的存有者中」（GA 6.1：366），而不是一味空洞地在現成事物的相同循環中打轉。他認為藝術具「向存有者整體伸展的恆定性（Stetigkeit），並在本己掌握中抓住自己、注視自己，將自己逼入形態中」（GA 6.1：102）。形態對海德格來說無異於形式，具規定和限定的作用，能使存有者確立於其所是的敞開領域，使之「立於自身」。（GA 6.1：119）作為藝術的基本現實性陶醉一方面是肉身性的情感，另一方面具「寓於自身又超出自身」（GA 6.1：100）⁵¹的提昇力量，能將人的在世存有展開於相互激發與提高的充實性（GA 6.1：106），藝術因而能讓人超出自身地存有而「於存有最高明見狀態（Durchsichtigkeit）達到自身」（GA 6.1：214）。⁵²

⁵¹ 於此，海德格企圖暴力地將尼采的酒神精神（陶醉）顛覆為阿波羅的美學態度。（I. Därmann，2005：S. 219；GA 6.1：140-141）

⁵² Durchsichtigkeit 於德文具有透視、透視性、透明之意。

海德格亦使用美化一詞的宗教意涵以聯結人與神及神性。最高的創作活動乃「為諸神預備的預備活動」，也是超人的重新奠基活動。（GA 6.1：224）他認為，只要人化現象涉及對世界基礎或世界總體特徵的思考，人化即是一種相應的神化（Vergöttlichung）。海德格似乎認為，唯有揭除一切遮蔽，讓自身顯現或返回自身中，才可能找到與「諸神」相遇的一條道路。⁵³（GA 6.1：315）因為，諸神作為在其自身者乃存有本身，並非存在超乎時間的本體界：存有者整體包括諸神聖者和人、世界與大地（GA 6.1：427-428），而人是能赴死的有限存有者，無論如何都無法存活在無限的時間或無生滅的永恆之中。唯當如其所是地在自身或返回自身，或透過強力意志的持存化把生成持存化為在場狀態（GA 6.1：173-174、178-179、185-186、592），人才達到所謂的「永恆」，達到與諸神聖者（die Göttlichen）共屬一體的存有境地。他認為透過創作活動人可「源初性地直達存有」（GA 6.1：224），而對存有的肯定即是為諸神預備的預備活動。如此一來，創作活動就不限於藝術作品的創作；能評估價值即能清晰地看到形態（美化）而肯定存有並根據存有而行動，也就在最高的創作活動本身達到存有。在最高創作活動本身或根據存有而行動即在自身中行動，人可達到諸神聖者的永恆性。但只要人是生成者就無法脫離有限性的制約，筆者因而認為所謂的「達到永恆性」就不過是具永恆某些特徵的某個瞬間——本真的時間性。

⁵³ 於此已出現海德格後期哲學天地神人四方（das Geviert）共屬一體的思想。（GA 7：175-183），因而亦可看出海德格前期哲學強調個體性，中後期重視存有者整體的不同與轉向。

肆、結論

海德格意義下的永恆是某種本真的時間性，具傳統永恆概念的一些特徵：在自身，相同者。但它基於人的有限性也受限於人的有限性，因而不是單純的在自身，而是出離自身後的返回自身，接納自己而成就自身的本質，並致力持駐在自身中行動，但不是恆定不變，基於有限性，人有必要出離自身超克自己，所以既生成又持存；不是單純的同一，而是基於生成差異或自我超克的同一自身。這樣的永恆是否仍可稱為永恆？即使稱為永恆，也已脫離傳統對永恆的定義。

這種永恆具時間性，但不由時間序列來估量。作為返回自身且將一切包含於自身中的瞬間是最充實且明晰，因此只可能是敞開活動或敞開性本身。由於包含一切於其中，所以敞開的不僅是個體的自身性、整體狀態或個別存有者的存有，並且敞開了存有者整體及其存有。人於永恆的瞬間敞開自身、駕馭自身，並將法則式自由的支配轉為本己的自我構成法則，以達到本質的開展。這種瞬間永恆的永恆性並未超出現象界，而是人能置身其中的時間性。

瞬間的永恆本身是個弔詭的概念，海德格除了透過詮釋尼采學說給予永恆新的理解以化解這種弔詭性，並以深淵作為不斷開展與自我超越的基礎，永遠更源初的基礎。他於《存有與時間》和《尼采》探討瞬間所根據的基礎不同，前者基於向死存有的先行決心、在世存有整體性的先行開展及自身能在的基礎存有，後者則根據人本身意願什麼以及能意願什麼而奠基於一再更新的深淵（Ab-grund）。瞬間於《存有與時間》乃時間環節的統一體，且於人成為歷史性的此有時出現。在《尼采》則強調永恆的瞬間發生在求強力意志的意願活動、美化與藝術創作活動。

參考文獻

- 李明輝 (1990)。《儒家與康德》。台北：聯經。
- 宋祖良譯 (1994)。《海德格爾的思想之路》。台北：仰哲。(原著，Pöggeler, Otto (1983). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen Neske Verlag.)
- 孫雲平 (2007)。〈海德格之自由觀的類型及其涵義〉，《政治大學哲學學報》，18：29-74。
- Aristoteles (1987a). *Physik*. Griechisch-Deutsch. Hans Günter Zekl (trans.). Hamburg: Meiner.
- (1987b). *Metaphysik. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N)*. Griechisch-Deutsch. Hermann Bonitz (trans.). Hamburg: Meiner.
- Augustinus, Aurelius (2000/2009). *Was ist Zeit? (Confession XI/ Bekenntnisse 11)* Lateinisch-Deutsch. Norbert Fischer (trans.). Hamburg: Meiner.
- Blust, Franz-Karl (1987). *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*. Würzburg: Königshausen + Neumann.
- Därmann, Iris (2005). “‘Was ist Tragisch’? Nietzsche und Heidegger Erfindungen der griechen Tragödie im Widerstreit.” Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder, H. Zaborowski (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 2* (206-221). Freiburg/München: Karl Abel. .
- Denker A., Heinz M., Sallis J., Vedder B., Zaborowski H. (eds.)(2005). *Heidegger-Jahrbuch 2*. Freiburg/München: Karl Abel.
- Figal, Günter (1988/2000). *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz.
- Heidegger, Martin (1924/2004): *Der Begriff der Zeit*. GA. 64. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann GmbH.

- (1927/1993¹⁷). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- (1929/2010). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (1931). *Was ist Metaphysik?* Bonn: Verlag von Friedrich Cohen.
- (1953/1998). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
- (1961/2008). *Nietzsche I*. GA 6.1. Franfurta. M.: Vittorio Klostermann.
- (1961/2008). *Nietzsche II*. GA 6.2. Franfurta. M.: Vittorio Klostermann.
- (1962/1987). *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen: Max Niemeyer.
- (1969). *Meine Wege in die Phänomenologie. Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (1976/2004). *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (1977). *Der Ursprung des Kunstwerkes*. GA. 5. *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. GA. 26. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (1982/1995). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. GA. 63. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (1985). *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*. GA. 43. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (2000). *Vorträge und Aufsätze*. GA. 7. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (2006). *Identität und Differenz*. GA. 11. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Heinz, Marion (2005). “‘Schaffen.’ Die Revolution von Philosophie. Zu Heideggers Nietzsche-Interpretation (1936/37).” Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder, H. Zaborowski (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 2* (174-192). Freiburg/München: Karl Abel.
- Herrmann F.-W. von (1974/2004). *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von “Sein und Zeit”*. Franfurta. M.: Vittorio Klostermann.
- Kant, I. (1781/1987/1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hrgs: J. Timmermann. Hamburg: Meiner.
- (1788/1990). *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrgs: K. Vorländer. Hamburg: Meiner.
- (1793/1922). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrgs: K. Vorländer. Leipzig: Meiner.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M. (eds.) (1983/2009). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyer, Katrin (2005). “Denkweg ohne Abschweifungen. Heideggers Nietzsche-Vorlesungen und das Nietzsche-Buch von 1961 im Vergleich.” Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder, H. Zaborowski (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 2* (132-156). Freiburg/München: Karl Abel.
- Nietzsche, Friedrich (1988/1999). *Also sprach Zarathustra*. KSA 4 der Kritischen Studienausgabe. G. Colli, M. Montinari (eds.). München: dtv/ de Gruyter.
- (1988/1999). *Nachlaß 1880-1882*. KSA 9. Kritischen Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (eds.). München: dtv/ de Gruyter.
- (1988/1999). *Nachlass 1882-1884*. KSA 11. Kritischen Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (eds.). München: dtv/ de Gruyter.

- (1988/1999). *Nachlaß 1885-1887*. KSA 12. Kritischen Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (eds.). München: dtv/ de Gruyter.
- Platon (1998). *Timaios*. Otto Apelt (trans.). *Platon Sämtliche Dialoge*. Band VI. Hamburg: Meiner.
- Pöggeler, Ott (1963/1987). *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Daniel Magurshak and Sigmund Barber (trans.). N.J.: Humanity Books.
- Powell, Jeffrey L. (2005). "Die Nietzsche-Vorlesungen im Rahmen des Denkweges Martin Heideggers." Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder, H. Zaborowski (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 2* (117-131). Freiburg/München: Karl Abel.
- Sallis, John (2010). *Einbildungskraft*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Seubert, Harald (2005). "Nietzsche, Heidegger und das Ende der Metaphysik." Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder, H. Zaborowski (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 2* (297-320). Freiburg/München: Karl Abel.
- Stegmaier, Werner (2005). "Nietzsche Nach Heidegger." Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder, H. Zaborowski (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 2* (321-336). Freiburg/München: Karl Abel.

