

文津出版

文史哲大系二四〇

道家與海德格

鍾振宇◎著

道可道 非常道

名可名 非常名

無名天地之始 有名萬物之母

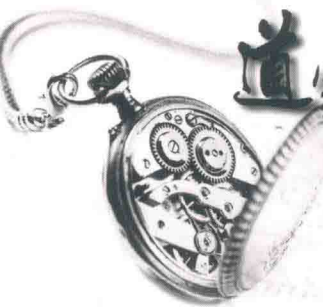
故常無欲 以觀其妙

常有欲 以觀其徼

此兩者 同出而異

玄之又玄 衆妙之





道家與 海德格



ISBN 978-957-668-930-7



9 789576 689307

[121]

00320



文化提升國力・津梁濟惠書生

2208

道家與海德格

文史哲大系 240
鍾振宇 著

文津出版社
印行

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

道家與海德格 / 鍾振宇著. -- 初版. -- 臺北市
：文津，2010.12

面；公分. -- (文史哲大系；240)

ISBN 978-957-668-930-7(平裝)

1. 海德格(Heidegger, Martin, 1889-1976) 2.
道家 3. 學術思想 4. 比較研究

121.3

99024020

文 史 哲 大 系 ②40

道 家 與 海 德 格

著 作 者：鍾 振 宇

發 行 者：邱 家 敬

出 版 者：文 津 出 版 社 有 限 公 司

地址：台北市 10662 建國南路二段 294 巷 1 號

E-mail: twenchin@ms16.hinet.net

<http://www.wenchin.com.tw>

電話：(02)23636464 傳真：(02)23635439

郵政劃撥：00160840 (文津出版社帳戶)

登記證：行政院新聞局局版台業字第 5820 號

初版：2010 年 12 月一刷

新台幣 320 元

ISBN 978-957-668-930-7

獻給 父母與妻子

序 一

吳汝均（中央研究院中國文哲研究所特聘研究員）

海德格在晚年說過這麼一句話：「一個在死亡前死亡過的人，在死亡時將不會死亡。」（Wer stirbt, ehe er stirbt, der stirbt nicht, wenn er stirbt.）這句話充滿以否定為主軸的辯證的智慧。一個人在生前能夠在精神上突破、否定生與死的矛盾、背反，這即是克服死亡（更確切地說應該是生與死）的相對性，即臻於絕對的、不朽的境界，則在他的肉身敗壞而死亡時，他並不會真正地死亡。海氏的這種人生的洞見，深得京都學派的西谷啓治的激賞。這否定即是反，是道家《老子》所說的「反者道之動」、「正言若反」、「無為（而無不為）」。*《莊子》*也記載過一棵大樹由於無用，沒有實際的用途，因而能免於被人砍伐，得享天年。這無用也是反，是否定。

在禪門也流行有如下的公案。一日，南泉普願一手提刀，一手抓著吊起的貓腳，要兩邊的生徒快快出來說（即說出體證終極真理的方法）。兩邊的人如聾如啞，發聲不得。大師內心納悶，果然一刀把那隻倒霉的貓砍死。不久大弟子趙州從諗遊方歸來，一些師弟向他述說斬貓的事。趙州一言不發，脫去一隻鞋，倒戴在頭上。師弟向南泉報告這樁事情，南泉頓足說：「若趙州在，那隻貓便不必死了。」按鞋應該穿在腳上的，把它倒戴在頭上，正是反、相反。趙州的意思是，要體證真理，得經過和突破背反、矛盾。

由上面看到，東西方對於真理的實證，有相同的旨趣，端在一個反字，強調辯證法的否定的作用。振宇君寫《道家與海德格》一書，探討相關問題，的確很有意思。雙方有很廣闊的對話空間，如書中的開始部分說到道家與海德格同具「否定的原倫理」（das negative Ethos）的意涵，便是明顯的例子。

忽然想到海德格的「讓開」（Lassen）與王弼的「不塞源」、「不禁性」的說法，在工夫論上何其相似！只是表現的方式不同，海氏是表詮的，王氏則是遮詮的。

序 二

陳榮灼（加拿大 Brock 大學哲學系教授）

自從 Wittgenstein 之 *Tractatus Logico-Philosophicus* 一書出版以來，西方哲學界湧現了一股重視「運作」（operation）的潮流。無疑以哲學史之角度來看，這可視作康德之「攝存有（Being）於活動（activity）」一命題之進一步的發展。這是說，原來之「活動」（activity）現變成了「運作」（operation）。其中，除了 Wittgenstein 本人將「邏輯推理」定性為「運作」外，在科學哲學之領域出現了由 Percy Bridgman 所倡導的「運作主義」（Operationalism）。而於德國，早於上世紀五十年代 Paul Lorenzen 相應地引入一「運作性數學」（operative mathematics）的觀點。後來 Niklas Luhmann 更開展出一種嶄新意義的「系統論」（systems theory），廿年來蔚為社會學之主流。簡言之，這一「系統論」將人類社會化約為電腦之運作系統。與此相應，在當今「信息社會」中電腦已成日常生活不可或缺之工具，特別地，幾乎無人可擺脫微軟視窗之運作系統網絡。在這股強調「運用性進路」的風潮中，近年遂出現了一種主張透過「系統論」來闡釋道家哲學的方向。基本上，依此種道家哲學的「系統論解釋」，作為道家核心概念之「自然」不外就是指 Luhmann 義之「系統」的「自生」（autopoiesis）。本來在 Luhmann 之「系統論」中所謂「自生」乃是指「系統」之自動化生長過程。Luhmann 認為只有通過「自生」這

一運作過程一個「系統」才能維持生存。

Luhmann 這種生物學轉向自有在發展其「系統論」上之內部原因；而即使作為其最嚴厲之對手的哈伯馬斯也於一定程度上給予肯定。但問題是：將道家哲學解釋為 Luhmann 義之「系統論」是否適當？若果此路不通，則如何方能證成其謬誤所在？另一方面，於西方哲學中是否還可以找到合適的伙伴來闡明道家哲學的「玄義」？個人之愚見認為：在這一關鍵性的節眼上借助海德格思想可以達致一箭雙鵰之效。準此而觀，鍾振宇君之比較道家哲學與海德格思想的工作，對於上述課題之解決可以作出莫大之貢獻；所以漢語學界應樂見其研究成果之出版。

自序

本書的主要部分是國科會新進人員專書寫作計畫「道家無為與海德格泰然任之之比較」的研究成果（計畫編號：NSC 95-2420-H-006-017-MY2）。

本書分為主篇與副篇。主篇是筆者的博士論文《生命智慧與世界開啓：道家無為與海德格泰然任之之比較》（*Lebensweisheit und Weltoffenheit. Ein Vergleich zwischen daoistischem wuwei und Heideggerscher Gelassenheit*）之中文翻譯與補充。

除了博士論文中譯之外，筆者於計畫期間，也針對相關主題寫了兩篇論文：〈德國哲學界之新道家詮釋——海德格（Heidegger）與沃爾法特（Wohlfart）〉（《中央大學人文學報》，34期，2008年4月）、〈赫拉克利特 Logos 學說與老莊道論之比較〉（《揭諦》，12期，2007年3月），以及一篇書目介紹：〈海德格與道家研究書目〉（《中國文哲研究通訊》，第十七卷第一期，2007年3月），一併收入於本書副篇中。

以上文章亦於2009年年底經由國科會人文學研究中心「期刊審查專書書稿」計劃送交《政大哲學學報》，並交與三位評審審查通過。

除此之外，副篇另外附上兩篇相關文章：〈海德格與老子論「同一與差異」〉（《鵝湖月刊》，344期，2004）、〈牟宗三先生、其後學與海德格——邁向一新的基礎存有論之路〉（《鵝湖學誌》，34期，2005）。

感謝國科會於本書撰寫期間的支持。並感謝本書的校稿者何淑蘋、郭建謙、黃雯君三位同學，沒有他們的辛勞，本書無法順利呈現。

最後，感謝我的父母和妻子妙坤。沒有他們的愛，我無法勇敢地走在學術之路上。

目 錄

序 一	吳汝鈞 01
序 二	陳榮灼 03
自 序	05

主篇 道家無為與海德格泰然任之之比較

導 論	5
一、問題之提出	5
二、本研究之結構	8
第壹章 道家底無為	10
一、老子底無為	10
(一) 老子與無為底傳統	10
(二) 有為	11
(三) 無為之不同面向	15
1. 道的無為：無為而無不為	16
2. 德的無為	22
3. 治國的無為	24
4. 個體的無為，自我修養的無為	28
(四) 無為之內涵	30
1. 無為與自然	30
2. 無為與「無底結構」(Nicht-Struktur)	32
(五) 無為之差異與同一	33

1.道家之分別說	34
2.道家之非分別說	37
二、莊子的無為	41
(一) 無為的諸面向	41
1.個體的無為：無為與逍遙	42
2.道的無為	52
3.治國的無為	53
(二) 渾沌與無為：莊子思想之頂峰	55
三、王弼的無為	63
(一) 無為與劣義的有為：崇本息末	65
(二) 無為與中性義的有為：崇本舉末	66
四、郭象的無為	68
(一) 無為與有為之分別說	68
1.無為與劣義的有為	68
2.無為與中性的有為	74
(二) 無為與有為的非分別說	76
1.迹冥圓	76
2.絕對的無為：非無為非有為	80
第貳章 海德格的泰然任之	81
一、泰然任之的本質規定	81
(一) 無意欲 (Nicht-Wollen)	81
(二) 讓 (Lassen)	85
(三) 等待	86
(四) 泰然任之	91
(五) 地域 (Gegend)	95
1.地域與視域 (Horizont)	95

2.地域、人、物	99
二、泰然任之與現代科技	108
第參章 道家無為與海德格泰然任之之比較	115
一、無意欲 (Nicht-Wollen) 與無的結構 (Nicht-Struktur)	115
二、讓 (Lassen)	117
(一) 讓與任	117
(二) 作為「讓在場」的讓	121
(三) 讓在場與讓生	125
三、地域 (Gegend) 與域：空間性與時間性	128
四、物	133
(一) 用具與器	133
(二) 始源的物 (das ursprüngliche Ding)	136
1.物物 (das Ding dingt)	136
2.物物沒有為什麼 (das Ding dingt ohne Warum)	138
3.以適性而物物：物的無為	139
4.物底本質規定：走向站立 (Zu-stand)	140
五、人	141
六、人類對於科技之正確態度	147
七、無為與泰然任之	152
(一) 無為與泰然任之的同一	152
1.無為與有為之區分、泰然任之與架起之區分	152
2.無為與有為之統一、泰然任之與架起之統一	156
(二) 無為與泰然任之之差異	158
結 論	164
參考書目	165

副篇

壹、海德格與老子論「同一與差異」	179
一、導 言	179
二、海德格論同一與差異	180
(一) 有無同一	180
1. 海德格論「無」	180
2. 海德格論老子 11 章與「有無同一」	186
(二) 海德格之「存有論差異」	187
三、老子論「有無同一」與「道物差異」	190
(一) 老子論「有無同一」	190
(二) 老子論「道物差異」	194
1. 「道物差異」、「道學差異」	194
2. 「玄同」：差異後的同一說法	196
四、海德格與老子「同一與差異說」之比較	197
(一) 有無同一說	197
(二) 差異說	200
1. 差異之分別說	200
2. 差異之非分別說	201
貳、德國哲學界之新道家詮釋	
——以 Heidegger 與 Wohlfart 為例	205
一、海德格的道家接受：「哲學家式的自由相應」	206
(一) 海德格接受道家思想的開始	206
(二) 海德格的「虛空」(Leere) 與道家的「無」	208

(三) 海德格的「泰然任之」(Gelassenheit) 與 道家的「無為」	211
(四) 現代科技之本質「聚架」(Ge-stell) 與 道家的「機心」、「有為」	213
(五) 道	216
(六) 海德格接受道家之方式	218
二、Wohlfart 的道家接受：「歐洲道家式的浸入」	219
(一) Wohlfart 的道家研究概述：德語道家哲學研究 之新里程碑	220
(二) 歐洲道家	222
三、海德格與 Wohlfart 之道家詮釋： 以「道」、「無為」為例	225
四、由哲學式道家詮釋而來之文化間際哲學 (Interkulturelle Philosophie) 問題	229
五、結語：海德格與 Wohlfart 對於之前道家 接受問題之回應	231
參、牟宗三先生、其後學與海德格 ——邁向一新的基礎存有論之路	233
一、牟宗三先生對海德格哲學之理解與批評	233
二、對於牟先生之「海德格理解」的一些反省	238
三、牟先生後學對海德格哲學之進一步吸納	243
(一) 以海德格哲學詮解中國哲學之二模式： 「袁保新模式」與「陳榮灼模式」	243
(二) 二模式差異底形成與相關問題	252
四、海德格哲學與牟先生哲學會通之處： 一些誤解的澄清	255

(一) 海德格「存有論的差異」中的「牟宗三元素」	255
1. 海德格哲學中的「物自身」義	255
2. 海德格哲學之「無限心」義	259
(二) 海德格也主張「人是有限而無限」	261
(三) 價值與事實辯難	262
五、結語：邁向一新型基礎存有論之路	
——海德格與牟宗三之基礎存有論之超越	263
肆、赫拉克利特 Logos 學說與老莊道論之比較	267
一、赫拉克利特之 Logos 學說	268
(一) Logos 之意義	268
1. Logos 在赫拉克利特思想中之日常用法	268
2. Logos 在赫拉克利特思想中之哲學術語用法	270
(二) Logos 作為「對立項底統一」	278
1. 對立之諸型態	279
2. 統一：「對立底統一」與「一切底統一」	281
二、神話與哲學—赫拉克利特對於神話之超越：	
哲學之開端	285
(一) 諸神與 Logos	286
(二) 對神話家之批評	290
三、赫拉克利特 Logos 學說與老莊道論之比較	291
(一) 大母神作為哲學創造之根源	292
(二) 由神話到哲學	294
(三) 哲學智慧的型態	295
(四) 哲學之終極原理：Logos 與道	296
1. 道與 Logos 之「創生作用」	296
2. 道與 Logos 作為「一」	296

3.道與 Logos 中之「對立與統一」	299
4.道與 Logos 的隱蔽	301
5.俗人對道與 Logos 之態度	302
6.為道、為 Logos 之日損	302
7.道心與成心	303
四、結 語	305
伍、海德格與道家研究書目	307

主 篇

道家無為與海德格泰然任之之比較

縮寫一覽表

海德格全集：

- GA2 *Sein und Zeit*, Frankfurt/M. 1977.
- GA5 *Holzwege*, Frankfurt/M. 1977.
- GA7 *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt/M. 2000.
- GA9 *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1976.
- GA10 *Der Satz vom Grund*, Frankfurt/M. 1997.
- GA12 *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt/M. 1985.
- GA13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt/M. 1983.
- GA15 *Seminare*, Frankfurt/M. 1986.
- GA26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt/M. 1978.
- GA27 *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt/M. 1996.
- GA29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt/M. ²1992.
- GA40 *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt/M. 1983.
- GA42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Frankfurt/M. 1988.
- GA43 *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Frankfurt/M. 1985.
- GA48 *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Frankfurt/M. 1986.
- GA49 *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchung*

über das Wesen der menschlichen Freiheit und damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), Frankfurt/M. 1991.

- GA54 *Parmenides*, Frankfurt/M. ²1992.
GA55 *Heraklit*, Frankfurt/M. ²1987.
GA65 *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt/M. 1989.
GA75 *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, Frankfurt/M. 2000.
GA77 *Feldweg-Gespräche*, Frankfurt/M. 1995.
GA79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt/M. 1994.

其他文獻：

- Gel Heidegger, M., *Gelassenheit*, Pfullingen ²1960.
郭象索引 北原峰樹編，《庄子郭象注索引》，北九州，1990.
ID Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen ³1957.
ZSD Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen ²1976.

導 論

一、問題之提出

在此論文中，我嘗試比較道家的無為與海德格的泰然任之（Gelassenheit）。

爲何要比較道家與海德格？關於此點，有歷史上的、也有理論上的原因。並且有時候，此二因素也互相交錯在一起。由歷史的角度來看，有許多證據顯示，海德格積極地從事於道家的研究。他 1930 年在不來梅（Bremen）舉行了一場演講，並且舉出布伯（Martin Buber）所翻譯的《莊子》^①中之「魚之樂」一段，藉以闡釋人與人之「共同此有」（Mitsein）的問題。若仔細考察，其實海德格在前此一年、也就是 1929/30 所做的《形上學的基本概念》（GA29/30）之講課中，已經引用莊子的論辯策略，用以說明人是否能設身處地於動物、或者設身處地於他人？^②當討論到動物之「環境鏈」（Umring）的時候，海德格使用類似《莊子·山木篇》的論證策略。^③在 1930 年所做的演講《論真理底本質》（*Vom Wesen der Wahrheit*）之初稿中，海德格引用了 V. v. Strauß 所翻譯之《道德經》^④ 28 章之文句：「知其白，守其

① *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Deutsche Auswahl von Martin Buber, Leipzig 1910.

② 參考第參章，七之二〈無為與泰然任之之差異〉。

③ 同上註。

④ V. v. Strauß, *Lao-Tse, Tao Tê King*. Aus dem Chinesischen übersetzt

黑」(Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt.)，用來說明解蔽與隱蔽之間的關係。^⑤

美國哲學家 G. Parkes 認為，海德格最遲在 1927/28 年間，透過其與九鬼周造(Kuki Shūzō)之談話，已經開始接觸老子與莊子之文本。^⑥但是由於弗萊堡大學圖書館之海德格借閱紀錄無法調出，因此無法斷定，究竟海德格何時開始接觸了道家的書籍。然而，海德格一直到死前都時時引用道家作品。^⑦

由理論的角度更可以明顯看出，後期海德格的中心概念為道家所激勵，例如「無」(Nichts)^⑧、「空明」(Lichtung)^⑨、「隱蔽」(Verbergung)^⑩、「四大」(Geviert)^⑪、「聚一架」(Ge-stell)^⑫、「返」(Rückkehr)^⑬、「靜」(Ruhe)

und kommentiert von V. v. Strauß, Leipzig 1870.

⑤ 參考張祥龍，《海德格爾傳》，石家莊：河北人民出版社，1998，頁 238，註 16。

⑥ Parkes, G., "Heidegger and Japanese thought: how much did he know and when did he know it?", in: Macann, Christopher (ed.), *Martin Heidegger, Critical Assessments Vol. IV*, London 1992, 387.

⑦ 關於海德格與道家關係的之探討可參考 Pöggeler, Otto, *West-östliches Gespräch: Heidegger und Lao Tse*, in: Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992.

⑧ 參考第參章，三〈地域與域〉。

⑨ 參考 May, R., *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, Wiesbaden 1989, 48.

⑩ 參考 Parkes, G., "Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang", in: Parkes, G. (Hrsg.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987, 134f.

⑪ 參考 Chan Wing-cheuk 陳榮灼, "Phenomenology and Technology: East and West", in: *Journal of Chinese Philosophy* 30:1 (March 2003), 5.

⑫ 參考第參章，六〈對待科技之相應態度〉。

⑭、「地域」(Gegend) ⑮、「泰然任之」⑯等等。海德格引用道家的概念與論證策略，藉以說明其自身之思想。

就此，本論文之「為何要從事海德格與道家之比較？」得到初步的解答。然而，為何此處是無為與泰然任之的比較，而不是其他概念呢？此二概念之間，有何共通性？我們真的能將此二概念加以比較嗎？（尤其考慮到老子與海德格之間有將近 2400 年之差距）這種比較與哲學底本質有何關係？

依照海德格的想法，「哲學」，或者更準確的說，「思想」(Denken)，是向始源(Ursprung)底一種回歸。雖然人類文明在存有者層次(ontische Ebene)上呈現多樣性的發展，但是，存有層次(ontologische Ebene)依舊是思想底永恆追尋。「無為」與「泰然任之」開啓了特殊之存有維度，並因而照亮實事(Sachverhalt)本身：兩者均是「否定的原倫理」(das negative Ethos) ⑰。這種否定的原倫理(根源倫理)所追尋的不是「道德底倫理學」，而是追尋一種始源地倫理，這種始源的倫理使得道德得以「生」(如道家義之「不生之生」)，或者說，使得道德得以「顯現」(erscheinen)(海德格義之顯現)。這種始源的倫理可以視為「道家底東亞生命智慧」與「海德格底歐洲式的世界

⑬ 參考底下第參章，五〈人〉。

⑭ 同上。

⑮ 參考 Parkes, G, "Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology", in: *Journal of Chinese Philosophy* 30:1 (March 2003), 38, com. 27。

⑯ 同上，頁 28。

⑰ 參考 Wohlfart, G, *Der Philosophische Daoismus*, Köln 2001, Kap. 3. 「原倫理」在此需理解為海德格意義下之「人在世界底居留(Aufenthalt)」之意。

開放」之橋樑。

因此，本論文的目標在於建立一座能夠連結不同的語言與文化圈之橋樑。比較哲學之一個重要動機在於，去超越自身的傳統生活世界，並開啓多維度的視域。就存有者層面觀之，我們都生活在某一特定文化圈中，因此有著特殊視角。因此，「超克自身的限制」，就成為比較哲學工作的預設之一。

然而，我們終究是無法完全脫離自身原有的視角，語言與文化等形塑了我們的思想，這對於本論文來說也是如此。因此，作為來自亞洲的作者在從事此一比較哲學的研究時，無可避免地會從亞洲之角度出發。唯一能夠希冀的是，這一亞洲的進路也能夠引向與歐洲哲學之豐碩的會面。

二、本研究之結構

本論文分為三章：道家底無爲、海德格底泰然任之、以及二者之比較。第壹章是關於道家底無爲。之所以首先表述道家學說，是因為時間上它先於海德格的著述。在本章中，主要討論四位道家的人物：老子、莊子、王弼、郭象，此四者奠定了道家關於無爲之主要思想脈絡。老子區分無爲與有爲，對他而言，君王的無爲是重要的。因為他認為，當君王能以自然的方式統治，則天下也將會「自然」。相反地，莊子主要強調個體之無爲，並且透過逍遙與無用來闡釋無爲。相對於老子之重視外王，莊子強調人之內聖面。王弼是新道家在魏晉時代首位代表性人物，他透過「自然」來闡釋無爲。郭象較王弼則更富於創造性，他首先探討臣下之有爲，最後達到有爲與無爲之同一。對他來說，有爲不是有目的的行爲（例如有爲在老子處只是劣義），而是必要的做爲。

第貳章將仔細討論海德格的泰然任之。首先討論相關重要概念，如「無意欲」（Nicht-Wollen）、「讓」（Lassen）、「等待」、「地域」，這些是海德格在〈泰然任之底地域化〉（*Zur Erörterung der Gelassenheit*）¹⁸一文中用來說明泰然任之的概念。

「讓」與泰然任之不是「什麼都不做」，而是類似道家之無為，是一種更高的、也許是最高的「為」。另外，時代批判也屬於泰然任之之論題。海德格規定現代科技底本質為「聚一架」（*Ge-stell*），並且嘗試去尋找對待科技的相應態度。

第參章是關於無為與泰然任之之比較。此處會更清楚的是，無為與泰然任之具有許多共同點，但也有許多差異點。在第貳章指出「無意欲」一概念並未被海德格清楚解釋，此處將會藉由道家「無底結構」（Nicht-Struktur）作清楚的闡明。本章也會強調，「讓」底態度在海德格與道家之重要性；不過同時二者間仍有基本的差異：存有（*Sein*）對海德格來說是「讓在場」（*Anwesen-lassen*），但是「道」對道家來說是「讓生」（*Erzeugen-lassen*）。同樣的，此處也會逐步探討地域、人、物等論題。關於這些談論，海德格與道家之間有時候不是以比較的方式、而是以互補性的方式討論之。「聚一架」與有為都可以理解作「光」（*Licht*），但是光不是單純的光亮（*Helle*），而是歸屬於本源的一種「黑暗的光」、「玄光」（*das dunkle Licht*）。最後，此處會討論到無為與泰然任之的同一與差異：無為與泰然任之都不是一種超越時間的（*überzeitlich*）、在世界後的（*hinterweltlich*）態度，它們必須在每一個當下、在每一事物中呈現。

導論至此而止。讓我們首先前往遙遠的東方，看看古老道家智慧說了些什麼。

¹⁸收錄於 GA13。

第壹章 道家底無為

一、老子底無為

(一) 老子與無為底傳統

根據《史記》的記載，老子出生於楚地。但是這地方在當時還沒有此一名稱，相應於地圖，應該是陳。^①陳的居民是舜（約西元前 2300）^②的後裔，因為舜的偉大功績，周武王乃分封其後裔於此地。

這故事很重要，因為在《論語》中，舜是首先實行了無為之治的君主。^③大陸的年輕學者王博因此得到一有趣的推測：無為可能是虞舜一族之傳統治國模式，並且因為老子是舜的後裔，所以他能夠將無為概念往前發展，並擴充到生命各個面向。^④

在老子之前，無為這概念只出現在兩本書中：在《詩經》中四次、在《論語》中一次。^⑤雖然在《論語》中的無為帶有哲學

① 王博，《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993，頁 107-108。

② 參考 Folke, A., *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg 1964, 15。

③ 參考 Wilhelm, R., *Kungfutse, Gespräche, Lun Yü*, München 1955 154。

④ 王博，《老子思想的史官特色》，頁 135。

⑤ 參考 Creel, H. G., *What is Taoism?*, Chicago 1970, 57ff。Creel 認為，

的、儒家的意含，但是孔子並未再進一步討論之。因此，我們可以說，老子是中國第一位廣泛討論無為的哲學家。

（二）有為

如上所述，無為的思想源於舜的時代，也就是大約早於老子 1800 年。我們無法得知，到底無為何時成為一確定的概念，或者說，在舜與老子之間，這種思想是否也稱之為無為？但可以確定的是，無為底思想在老子前已經出現。而老子的貢獻在於，他將無為與道相連繫，並且將無為擴充為宇宙的基礎。

老子之所以闡釋無為的原因，在於當時的統治者太過於「有為」。^⑥老子在第 75 章說道：

民之所以難治，以其上之有為。

Das Volk ist schwer zu regieren, weil seine Oberen zu tun haben [youwei]; (V. v. Strauß)^⑦

據我的觀察，大部份的德國註解者並不了解「有為」。Strauß 認為有為是「做某事」（zu tun haben），而無為是「不做事」（nicht zu tun haben）。魏禮賢（Richard Wilhelm）規定有為是「做太多」（zu viel tun），無為是「不做太多」（nicht zuviel

在《易傳》中的無為不早於老子。參考 Creel, *What is Taoism?*, l.c. 56, com. 41。

⑥ 艾永明，〈淺析老子的無為思想〉，《蘇州大學學報》，2000 年 3 期，頁 17。

⑦ V. v. Strauß, *Lao-Tse, Tao Tê King*. Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von V. v. Strauß. Bearbeitung und Einleitung von W. Y. Tonn, Zürich 1959.

tun) ⑧。但這兩種規定都是就量而言的規定。

當然，無為在某程度上也可以說是「做某事」，如「為無為」與「無為之為」⑨，也可以在某意義上說是「不做太多」。然而，無為不是什麼都不做，而是以「無」的方式去做：以量來規定碰觸不到無為底本質核心。在此意義下，有為也不是單純地做太多，而需理解為有意地、有目的地做為。無為與有為的區分不是量上的、而是質上的。E. Slingerland 說：

然而，了解到這一點是重要的，也就是說，無為比較不適用於可見行動領域之發生（或未發生）的事物，而較適用於行為者的心靈狀態。⑩

也就是說，無為不是「為」的對立面，也不是「不做」（Nichtstun），而只是「人為的、有目的的做為」之對反。無為不是「為」之現實的否定（wirkliche Negation），而是「有為底否定」⑪。有為不是人為的為，而是人為的為，或「人為」（das Künstliche）。相反的，無為是自然的為或自然。

吳澄評註君主之有為如下：

⑧ Wilhelm, R., *Laotse, Tao Te King*, Köln 1982, 118.

⑨ 嚴遵，《道德指歸論》，48 章註，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965。

⑩ Slingerland, E., *Effortless Aktion. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, New York 2003, 7. 關於無為是否是一行為者的心靈狀態，這是可以爭辯的。即使無為只是透過聖人而在政治領域被實現，無為也不僅僅是行為者的心靈狀態。在《道德經》中除了治國底無為之外，也討論道底無為與德底無為，參見底下 1.3。

⑪ 參考牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1985，頁 370。

上有為以智術御其下，下亦以姦詐欺其上，故難治也。^⑫

當君主有為地統治，民眾也會以有為回應之。君主可說是民眾的表率。在老子之時，有為與周朝的衰敗有密切關係。諸侯競逐於更廣大之土地與財富，因而常侵略他國。諸侯的這種慾望對於社會而言，昭然若揭，因此，民眾也多「智」而難治。^⑬嚴遵評論道：

無為，生之宅；有為，死之家也。^⑭

老子希望透過無為，能使人民返回樸質的世界。他把重點放在統治者的無為上。因此，《道德經》看起來是一部寫給統治者的書。^⑮關於臣下與民眾應該如何做為，老子著墨甚少。但為何老子只以統治者為論說對象？關於此有兩個原因：首先，老子是一史官，他的任務是給予統治者關於戰爭、祭祀、占卜、曆法等之建議^⑯；其次，老子認為統治者的態度對於民眾的福祉是決定性的，當統治者無為時，國家將「無不治」^⑰。民眾也會自然地生活，而「不知有上」^⑱。我認為後者才是關鍵的。

有為這一概念在竹簡《老子》（西元前 400）與帛書《老子》（西元前 206-179）中並未出現，只在王弼（西元 226-249）

^⑫ 吳澄，《道德真經註》，75 章註，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965。

^⑬ 參考《道德經》65 章。

^⑭ 嚴遵，《道德指歸論》，50 章註。

^⑮ 參考 Möller, H. -G., *Laotse, Tao Te King. Die Seidentexte von Mawangdui 500 älter als andere Ausgaben*, Frankfurt/M. 1995, 20.

^⑯ 王博，《老子思想的史官特色》，頁 90。

^⑰ 參考《道德經》3 章。

^⑱ 參考《道德經》17 章。

本第 75 章出現一次。在帛書《老子》中，第 75 章不是「有爲」，而是「有以爲」；另外在帛書《老子》38 章中，「無爲」的對立項是「爲之」。因此，《老子》中的「有爲」一詞可能是後來的評論家，例如王弼，將「有以爲」簡化爲「有爲」，或者以「有爲」闡釋「有以爲」之結果。

「爲」一概念一共出現在《道德經》的 45 章之中，也就是超過一半的章節。根據字典的說法，「爲」有 38 種意含¹⁹，可以作爲名詞、動詞、副詞、介詞、助動詞來使用。對老子哲學重要者有二：A.「爲」用作中性的動詞「做」²⁰；B.「爲」用作劣義的動詞「人爲」²¹或劣義的名詞「有爲」²²。因此，「爲」意謂著中性的「爲」或否定的、目的取向的「有爲」。

在甲骨文中，「爲」是「一個人，一手牽著一頭象」之象形字。在古代中國，大象是工作的輔助動物，因而「爲」這個字也象徵「工作」²³。如果「爲」是工作，那麼無爲可以說是「無工作」（Nicht-Arbeit）。

在此處出現一有趣之對照：海德格認爲我們這一時代之荒漠化是基於「對象化」（Vergegenständlichung）、「成果思想」

¹⁹ 高樹藩，《正中形音義綜合大字典》，臺北：正中書局，1974，頁 910-912。

²⁰ 例如 2 章、51 章、77 章：「為而不恃」；3 章、63 章：「為無為」；47 章：「不為而成」；48 章：「為學」；64 章：「為之於未有」；81 章：「為而不爭」。

²¹ 例如 29 章：「將欲取天下而為之」、「天下神器，不可為也。執者失之，為者敗之。」；38 章：「上仁為之而無以為，上義為之而有以為」；64 章：「為者敗之」。

²² 例如 75 章：「上之有為」。

²³ 高樹藩，《正中形音義綜合大字典》，頁 910。

(Leistungsdenken)、「進步思想」以及「工作」(GA77, 235f)。工作作為「必須之物」(Nötige)，隱蔽了「不需之物」(Unnötige)。我們不再知道，「必須之物」必須進一步回返到「不需之物」。「不需之物」與「無為」是所有「必須之物」、「有用之為」底本質。²⁴

(三) 無為之不同面向

本節討論《道德經》中有關「無為」之段落，重點尤其在於，要比較新發現的竹簡本《老子》、帛書本《老子》與王弼之通行本間之差異。竹簡《老子》於 1993 年發現於湖北荊門的郭店，是至今所發現最古老的《老子》版本，大約在西元前 400 年寫成。²⁵馬王堆帛書本《老子》1973 年發現於長沙附近，大約是屬於西漢時期（西元前 206 年—西元 5 年），其中分成甲、乙兩組，大約是在西元前 206 年到西元前 179 年間寫成。²⁶帛書《老子》的內容與王弼之通行本差不多；王弼本被稱為「通行本」(*textus receptus*)，是《道德經》流傳下來之標準版本。

在通行本中之 81 章分節，在竹簡本與帛書本中還未出現。為了統一性與利於討論之方便性，本論文使用王弼之分章。

底下我區分四種無為：1.道底無為，2.德底無為，3.治國底無為，4.個體底無為。²⁷《老子》37 章是關於道底無為，關於德底

²⁴ 詳見第參章。

²⁵ 參考丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000，頁 9；裘錫圭認為《道德經》約形成於西元前 450 年，參考裘錫圭，〈郭店老子簡初探〉，《道家文化研究》17 輯，北京：三聯書店，1999，頁 30。

²⁶ 參考 Möller, H.-G., *Laotse, Tao Te King*, l.c. 12f.

無為則見於 38 章；除了此二章之外，老子直接或間接地主要是談到治國的無為；唯一例外的是 48 章，在此章中老子討論到了個體底無為。

1. 道的無為：無為而無不為

無為一概念出現在竹簡《老子》中共 8 次²⁸，在帛書《老子》中也是 8 次²⁹，在王弼本中 12 次³⁰。其中最大的問題是關於道底「無為而無不為」。這句話出現於王弼本之 37 章與 43 章。在 37 章中為：

竹簡本：道互亡為也。³¹

帛書本：道恆无名。³²

通行本：道常無為而無不為。³³

²⁷ Möller, H. -G. 區分三種無為：「身體的向度」、「政治的向度」、「超政治的向度」，參考 Möller, H. -G., *Laotse, Tao Te King*, l.c. 19. 嚴遵區分四種無為：自我修養的無為、家庭的無為、治國的無為、治理天下的無為，參考嚴遵，《道德指歸論》，50 章註。

²⁸ 2 章、37 章、48 章（2 次）、57 章、63 章、64 章（2 次，甲本一次、丙本一次）。

²⁹ 2 章、38 章、43 章（2 次）、48 章、57 章、63 章、64 章。

³⁰ 2 章、3 章、10 章、37 章、38 章、43 章（2 次）、48 章（2 次）、57 章、63 章、64 章。

³¹ 丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，1999，頁 85。竹簡本的「道」寫成「人」「行」之道。

³² 高明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1998，頁 421。

³³ 樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983，頁 91。

在竹簡中所討論的是「道底無為」，在帛書中是「道底無名」，而在通行本中與竹簡本一樣，都是討論「道底無為」，並且加上了「無不為」。臺灣學者丁原植認為，造成此一差異之原因在於「簡文，帛書與王弼本，三者恐源自不同傳本」³⁴。R. G. Henricks 認為竹簡本是正確的，因為在本章第三句末尾是「化」，而第一句末尾之「為」與之押韻，但是在帛書中的「名」並不押韻。³⁵

關於無為與無名的關係，莊子也在 25 篇〈則陽篇〉中提到：

萬物殊理，道不私，故無名。無名故無為，無為而無不為。

這裡可以發現無為與無名之關係。³⁶因此，極有可能的是，在老子的時代無為與無名都標誌了道的特徵，也因而可以互換使用；也許「無名」比「無為」更有優先性。³⁷

在老子第 1 章中（這也是全書最重要的一章）已討論了道與無名之關係。³⁸對老子而言，何謂「名」？

道可道，非恆道。名可名，非恆名。

³⁴ 丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，頁 85。

³⁵ Henricks, R. G., *Lao Tzu's Tao Te Ching*, l.c. 45. 丁原植也認為此處應該是「無為」，而不是「無名」，見丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，頁 93。

³⁶ 參考丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，頁 93。

³⁷ 我們可以想一想的是，「無名」在老子第 1 章就出現了，而「無為」在第 2 章才出現，這是否意味著什麼？

³⁸ 釋德清認為，整部老子只是第 1 章之註解，見釋德清，《老子道德經解》，1 章註，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965。

道是「恆道」，也是「恆名」³⁹。「恆名」即「無名」或「真名」⁴⁰。H. -G. Möller 認為，此句中的「名」必須以另一種方式理解，他說：

在第一句中關於「道」所說的，與第二句關於「名」所說的正好相反。……因此，在第一句中有兩種意含：a)有恆常的道，b)如果道被規定為道，道就被失去了。……第二句的說法是：a)有恆常的名，b)如果名被規定為名，那它就盡了它的任務。⁴¹

對 Möller 來說，第 1 章的前兩句是矛盾的，我認為他的問題出在他把「名」僅僅理解為「不恆常的」。這當然是一種可能的解釋，但是 Möller 排除了「名」之「恆常性」，也因此對他來說，「恆名」一詞是矛盾的。

「可道」可以是「意識」（滕舜政）⁴²、「仁義禮智」（蘇轍）⁴³、「可踐行」（吳澄）、「有為」（薛蕙）⁴⁴、「言」（釋德清）、「有盡」（徐學謨）⁴⁵、「儒墨」（高亨）⁴⁶。

³⁹ 參考陳鼓應，《老子註譯及評介》，北京：中華書局，1999，頁 55。陳氏認為，在本段中，第一與第三個「名」是「道底名」，「道底名」相應於「常名」（「恆名」）。老子在 21 章也說道：「其〔指道〕名不去」，道底名也因此是「恆名」。

⁴⁰ 宋常星，《道德經講義》，臺北：三民書局，2002，21 章註。

⁴¹ Möller, H. -G., *Laotse, Tao Te King*, l.c. 146f.

⁴² 滕舜政，《老子本義》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965。

⁴³ 蘇轍，《老子解》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965。

⁴⁴ 薛蕙，《老子集解》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965。

「可名」意謂著「富貴尊榮、高世之名」（河上公）⁴⁷、「可指定」（吳澄）、「可見」（薛蕙）、「名稱」（張洪陽）⁴⁸、「仁義」（高亨）。

這些關於「可道」與「可名」的定義，都對反於「恆道」、「恆名」。魏源認為，老子已經知道「道」是不可言說的，也因此希望避免讓讀者把他的言論視為「道」，從而忘記了去實踐真正的道。因此，老子在篇首寫了這些文句，就是為了警惕世人。《道德經》其實只是糟粕，只是「道底迹」⁴⁹。

在此，我想進一步指出的是，「道」與「名」二概念在老子的時代，與日常用法可能有極大的關係。帛書 41 章中說道：

大音希聲，大象無形，道褒無名。

「音」與「聲」有相似的意義，「象」與「形」亦如是。「大」是老子用來描述道的詞語。「褒道」⁵⁰、或說是「大道」，是「無名」的。也就是說，道不是經驗的、有限制的名，而是「大名」與「無名」。

這裡顯示出「道」這個字與「名」之間，似乎有密切的相關

⁴⁵ 徐學謨，《老子解》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965。

⁴⁶ 高亨，《老子正詁》，臺北：開明書店，1996，頁1。

⁴⁷ 王卡，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1997，頁1。

⁴⁸ 張洪陽，《道德經註解》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965。

⁴⁹ 魏源，《老子本義》，臺北：漢京文化公司，1980，頁1。

⁵⁰ 王弼本在此處是「道隱無名」。在帛書本的「褒」與王弼本的「隱」是平行並列的。

性（因為「音」與「聲」相近，「象」與「形」相近，也因此「道」與「名」相近）。「道」一字也許在老子的時代主要是被理解為「說」，而「名」被理解為「命名」。「可說的」，也是「可被命名的」。「道」可以理解為對於「命名」之日常用法之超越，也因此「名」一字在老子思想中扮演了重要角色。這也是為何老子選取「道」這個字作為先天地生的「狀」⁵¹之名（25章）。這種「道」與「名」之間的遊戲，對老子來說可以更恰當地傳達其思想於人們。「道」因此是「大言」與「無言」（「不言」，2章），也是一種「恆道」。

同樣的文字遊戲也可以應用於「德」一概念上。老子不以「德行」（Tugend）或「直行」⁵²來理解「德」，而是如王弼般以「得」來理解之。⁵³在《道德經》第23章中，「得」與「失」作為對立項而列出。真正的上德之「得」，是以「不得」而得（38章）；「下德」因為「不失德」、「不忘德」，反而因此無法獲得真正之「得」。因此，真正的道是「無名」，而真正的德是「無德」、「不德」。

老子利用這種論證策略，超越了當時習常對於「道」與「德」之理解方式。某種程度上老子也希望建立「道底語言」，但是要達到此一目的，他必須先克服已約定俗成之文字用法。因而有一種「正言若反」（78章）之策略。透過否定日常的、已經墮落的語言用法，老子指引人們走向不可說之道底維度。道底語

⁵¹ 參考竹簡本。在帛書本與王弼本中，此處使用的是「物」一字。但是，道不是物。

⁵² 「德」在甲骨文中之意思為「直行」，參考高樹藩，《正中形音義綜合大字典》，頁8。

⁵³ 參考王弼之《道德經》38章註，以及成玄英，《老子義疏》，臺北：廣文書局，1974，38章註。

言是一種「不言之言」。

在說明完「無為」後，我們來看看何謂「無不為」。在 37 章中的「無不為」一詞只出現在王弼本中，並未出現在竹簡本與帛書本中。大陸學者高明認為，「無不為」大約是在戰國（西元前 475-221）晚期才開始使用，而在《道德經》中不應該有此種用法，因為《道德經》是早於戰國時代所寫成。⁵⁴另一個關乎此之證明是在 48 章中：

竹簡本：亡為而亡不為。

帛書本：〔殘毀〕

王弼本：無為而無不為。

此句在帛書中無法辨識。高明認為，本句在帛書中應該是「無為而無以為」⁵⁵。在嚴遵本中，本句也是「無為而無以為」⁵⁶。然而，在竹簡本出土之後，這種說法已經被證明為不可能。因為在竹簡本中也如同王弼本一般，是「無為而無不為」。因此，「無不為」在戰國晚期之前應該已經被使用，因為竹簡本是戰國早期的作品。

現在，到底這種貌似矛盾的語句「無為而無不為」之真正內涵為何？

吳澄認為，當人有所作為時，只能做好這個或那個；反之，當人無為時，卻可以做好所有事。⁵⁷這裡有一神秘的文字遊戲：

⁵⁴ 高明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1998，頁 425。

⁵⁵ 同上，頁 54-55。Möller 和 Henricks 認為此句應該是「無為而無不為」。

⁵⁶ 同上，頁 55。

⁵⁷ 吳澄，《道德真經註》，2 章註：「事而為，則有不為者矣；惟無為，則無不為也。」

透過對於「量上之爲」的否定，通常得到的是「不做、完全不爲」。但是吳澄這裡有意地由「量」跳躍至「質」，因此，「量上的不做」卻反而成爲「質上的無爲」。

「無爲的目的不是不做，而是與自然諧一」⁵⁸。道透過自然而創生萬物（25 章：「道法自然」），當我們無爲時，我們與道爲一：道無不爲。

2. 德的無爲

在 38 章中，老子以「德」出發來區分「無爲」與「有爲」、「爲」。帛書本如下：

上德無爲而無以爲也。上仁爲之而無以爲也，上義爲之而有以爲也，上禮爲之而莫之應也，則攘臂而乃（扔）之。

在竹簡本中則缺乏此章。上德「無爲」，而下德（如仁義禮）「爲之」、「有爲」。此一區分是清楚的：當「德」是道底實現時，那麼德也擁有與道相同之「無爲」特性，「道」與「德」是相屬的。

然而，此處之「上仁」與「上德」都擁有相同的特色：「無以爲」，這似乎包含一種矛盾，因爲「上仁」是一種「有爲」，不能夠與「無爲」之「上德」擁有相同特性。到底「無以爲」是屬於「無爲」、還是「有爲」？如果「無以爲」屬於「無爲」，那麼「上仁」也應該是「無爲」；如果「無以爲」屬於「有爲」，那麼「上德」也應該屬於「有爲」。這兩種結論都違反老

⁵⁸Needham, Joseph, *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Band 1, der von Colin A. Ronan bearbeiteten Ausgabe, Übersetzt von Rainer Herbst, Frankfurt/M. 1984, 128.

子的學說。事實上，老子在此處嘗試將「道、德、仁、義、禮」等，透過各種「為」（如「無為、無以為、為之、有以為」）來加以區分。但是我們似乎暫時仍無法獲得一合乎邏輯的說明。

王弼某程度上已經察覺到此一老子文句中之不統一性，王弼本 38 章為：

上德無為而無以為，下德為之而有以為。上仁為之而無以為，上義為之而有以為，上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。

在「上德」與「上仁」之間，王弼加入一個關於「下德」之句子。由此而「上德」與「下德」形成一邏輯上之對立關係：「上德無為而無以為」、「下德為之而有以為」。這種解決之方式卻產生了一種問題：「下德」變成與「上義」之內涵相同！另一個問題則是，「應該如何區分上德與上仁？」之疑問仍未解決，上德與上仁仍具有「無以為」之相同特性。

如果我們依從帛書本之文句，也許可以發現一可能的解決方案。由竹簡本我們可以了解，老子並不是完全拒斥儒家學說，而是嘗試提升、揚棄儒家道德。因此，「仁」很可能在竹簡本中具有正面意含。⁵⁹由此，「上仁」與「上德」之間，可以有共通之處。

另一種處理之可能可以在《韓非子》中發現。在《韓非子》中，38 章的首句是「上德無為而無不為」⁶⁰。透過這種表達，老子嚴格地區分了「上德」與「上仁」：上德是「無為而無不

⁵⁹ 參考陳鼓應，〈從郭店簡本看老子尚仁及守中思想〉，《道家文化研究》17 輯，北京：三聯書店，1999，頁 71。

⁶⁰ 參考高明，《帛書老子校注》，頁 3。

爲」，而上仁只是「無以爲」。

何謂「德」？在甲骨文中，「德」之意含爲「直行」。德文將「德」翻譯爲「作用力」（Wirkkraft）⁶¹是有問題的，因爲道在「老子底詩意之思」（GA12, 187）中並不是一種形上實體⁶²，也因此「德」不能夠處在一「因果、作用之形上學脈絡」中。

「道」在竹簡甲本中三次寫作「有」⁶³，意即「行」⁶⁴、或「人行走於上之道路」。在「道路」上直行（德）者，可以實現「道」。但是，不僅是人能夠行走於道上，萬物也行於、立於道上。「德」不是僅僅屬於人的，而是可以內涵於萬物之中的。

道家底「德」代表了儒家底「道德」之超越，因爲對於老子而言，道家底德才是儒家底德之根源。因而他標誌儒家底德爲「人德」、「下德」，而儒家的道只是「人之道」（77 章）；相反的，道家的德是「上德」，其道爲「天之道」。老子在「德」一概念下所要說的是「儒家道德底還原」：在周文墮落之餘，價值設定、道德（如仁義禮）都慢慢淪爲「有爲」。在此背景下，老子不再由道德方面去思考「德」。他希望超越周文之價值設定，並將社會帶入一更始源的世界。

3. 治國的無為

在《道德經》共七章之關於「治國底無爲」的章節中，「聖人」被視爲是「道底無爲」⁶⁵之代表人：

⁶¹ 參考 Wohlfart, G., *Der Philosophische Daoismus*, l.c. 203。

⁶² 同上，頁 64。

⁶³ 丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，頁 89。

⁶⁴ 同上，頁 48。

⁶⁵ G. Béky 認為，聖人以道為型範，見 Béky, G., *Die Welt des Tao*, Freiburg/München 1972, 89。池田知久認為，聖人是一主體，見

2 章：是以聖人處無為之事，行不言之教。

3 章：是以聖人之治，……為無為，則無不治。

10 章：愛民治國，能無為乎。⁶⁶

43 章：不言之教，無為之益，天下希及之〔僅聖人及之〕。

57 章：故聖人云：「我無為，而民自化」。

63 章：〔聖人〕為無為。

64 章：聖人無為故無敗。

當國君作為聖人而「為無為」時，天下將自然而化。對老子來說，聖人是一理想的治國者。他是一實踐無為之道家式君主，可以類比於柏拉圖之哲學家皇帝。當老子闡釋治國底無為的時候，他所討論、牽涉到的主要是國君，這也是為什麼老子之無為有「社會政治的」取向之原因。⁶⁷這種取向是無可辯駁的，但是「無為」不必然侷限於治國。雖然老子僅在其他三處提到「道底無為」、「德底無為」、以及「個體底無為」，我們仍然不可以忽略無為有「治國底無為」之外的面向。因此，筆者不同意「將老子僅僅視為提供人治國底技藝」之說法。⁶⁸ Creel 提出一種道

Ikeda Tomohisa 池田知久著，黃華珍譯，《莊子》，臺北：國立編譯館，2001，頁 511。我不同意池田之見解，因為當聖人為無為時，他已經超越形上學之主客對立（Subjekt-Objekt-Spaltung der Metaphysik），如果他仍是一主體，則他無法自然地為，而將會有意而為、有為。

⁶⁶ 參考陳鼓應，《老子註譯及評介》，頁 96。

⁶⁷ 參考 Liu Xiao Gan 劉笑敢，“Wuwei: From Laozi to Huainanzi”，in: *Taoist Resources*, 3.1, 1991, 45。

⁶⁸ Creel 認為，老子屬於「目的型道家」（purposive Taoism），因為他提出治國底技藝，見 Creel, H. G., *What is Taoism?*, l.c. 55。

家之發展史：首先出現的是「沉思型道家」（contemplative Taoism）之莊子，然後才是「目的（導向）型」之老子。道家的無為也因此由「沉思的意涵」轉向「目的的意涵」⁶⁹。這種模型建基於《莊子》先於《老子》之事實，這是西方漢學界喜歡談的。但是，經由竹簡本《老子》之發現，已經可以證明《老子》的確先於《莊子》，而 Creel 的看法也被證明為錯誤。

陳榮灼區分傳統道家為三個階段：先秦道家、西漢之黃老道家、以及魏晉玄學。先秦道家之老子與莊子完成了道家學說之基礎，黃老道家主要注目於「外王面」，而魏晉玄學主要發展「內聖面」⁷⁰。那麼，先秦道家若相對應於後兩者，其發展了哪一面呢？——可以說是發展了「內聖與外王之始源統一面」。Creel 所提出之「沉思型」相應於「內聖」，而「目的型」相應於「外王」。對老子與莊子而言，內聖與外王二面是不可分離的：道家一開始就顯現為「內聖外王之道」⁷¹。如果我們將老子的學說理解為僅關涉乎「外王」與「統治技藝」，那就是誤解了老子。同樣的，莊子也不僅僅著重於內聖：在《莊子》內篇第 7 篇〈應帝王〉中，我們也可以發現莊子之「外王」思想。⁷² E. Slingerland 也有類似之看法：

若是正確底理解老子的無為，可以說它是要連結並超越 Creel 所提出之「沉思型」與「目的型」二範疇。老子文本

⁶⁹ 同上，頁 75。

⁷⁰ Chan Wing-cheuk 陳榮灼，"Wang Bi und Guo Xiang, Eine philosophische Gegenüberstellung", in: *Minima sinica* 1/2001, 26.

⁷¹ 見《莊子·天下篇》。

⁷² 見釋德清，《莊子內篇注》，臺北：廣文書局，1991，第 7 篇之序言。

實表達了一種建基於“無為底弔詭之深層”之基礎宗教敏銳性：試而不試、欲而不欲之「玄」。^⑬

透過「玄」，老子統一了 Creel 之「沉思型」與「目的型」道家之區分，也統一了「內聖」與「外王」之區分。老子的學說是「玄之又玄」，我們不可以片面地把握之。

R. T. Ames 由另一角度批判 Creel：

〔Creel〕建議說，道家原則底政治運用是目的導向的。道家的政治理論被認為是其形上學之微觀宇宙，政治城邦之運作也成為宇宙運行之相關項。隨之而來的結果是，理想統治者只會是「有目的的」，如果他的宇宙對應者（道）事實上是有目的的話。老子底道家並不認知一確定的在事物中存在之自然的「本質」（這種本質會促進事物自身之實現）。但是老子的政治理論當然不是有目的的，也就是說，不是某意義下的提倡一特殊的、人為設計的政治規劃，這規劃使得一個人能佔有與實踐政治控制。道家之聖人統治者並不因為無為是一種保障政治成功之最有效途徑，因而主張無為。而是說，他的目標，也就是他的潛能之實現，只能由仿效“道”而建立。而道底仿效意指表達一個人的本質，也就是以無為的態度去關涉於現象。道家的政治理論可以被控訴為不可實行的，但是投射一自私的慾望或野心在其理論之上，就我而言，將是一種對於其文本精神的違背。^⑭

⑬ Slingerland, E., *Effortless Action*, l.c. 115. 當 Slingerland 提到「宗教」一詞時，他不是論及「道教」，而是指道家之作為一種「自我修養」或「內聖」之意。

Ames 在這段話中指出許多東西。首先是說，「治國底無為」僅僅表達「道底無為」的一部份，政治領域只是「道底無為」在現實人世間實現其自身之小宇宙。因此，「道」（宇宙）才是老子之最終理想。老子從不會「有目的的」（purposive）行動，即使在政治領域上。治國的無為實際上只是「道底無為」之一種方式，而不會僅是治國地技藝。

無疑地，老子將其學說之重點置於國君身上，他認為國君對於「無為底世界」之實現具有關鍵性的地位。這種無為底世界（包含「民眾底無為」），構成了先秦道家之烏托邦。我們可以置疑的是，到底老子的政治社會底建構藍圖，是否是可行的？這樣的一種藍圖可能永遠是不足的，因為我們作為有限的生物，必然活在一有限制之政治社會環境中，而這種環境是會隨時間而改變的。老子時代之社會條件也許比戰國時代更為簡單，也因此老子所主張之小國寡民，在戰國時代變成一種不可能實現的理想。對於莊子後學或黃老道家來說，必須改變「無為」之適用面向，以適應時代需求。假使老子在我們這時代生活，他應該不會再以君主之無為作為政治問題的解決。也就是說，關於治國底無為之面向，我們必須時刻更新。

4. 個體的無為，自我修養的無為

《道德經》48 章說：

竹簡本：學者日益，為道者日損（損）。損（損）之又損（損），以至亡為也，亡為而亡不為。

帛書本：為學者日益，聞道者日云（損）。云（損）之有

⑦ Ames, R. T., *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, Honolulu 1983, 218, comment 23.

（又）云（損），以至於無〔為，無為而無不為〕。

王弼本：為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為，無為而無不為。

透過「為學」，當時的人們得到知識與周朝之價值判斷。「學」這個字在王弼本中出現過三次。⁷⁵根據老子的說法，我們必須「絕學」（20 章）。「為道」則指向另一完全不同之方向，想要為道，必須往道「歸反」，這代表對於有為以及意欲的日損，一直到自然的行為能實現為止。

與老子之拒斥「學」相反，海德格思考「何謂始源的學？」：

學就是等待，……（GA77, 238）

Das Lernen ist wartend, ...

對海德格來說，「真正的學」（das echte Lernen）就是「等待」（Warten）；真正「為道」之人，必須練習真正的等待，這種等待不是「等待某物」、也不是「什麼都不等待」（GA77, 238）。「真正的學」是類似老子所說的「學不學」（64 章），而「為學者」只是「期待」（erwarten）⁷⁶某物，這是錯的。「純粹的等待」（das reine Warten）（同上）與「真正的學」並不是「期待」與「為學」之量上的減少，而是質上之轉變。同樣的情形也適用於「無為」，無為也不是「有為」或「學」之量上底減少。

⁷⁵20、48、60 等章。在竹簡 64 章中，「學」作「教」，這應該是老子原來之說法。參考丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，頁 79。

⁷⁶海德格區分「等待」與「期待」，真正的學是「等待」，這種等待可以說是「無待」。

在真正證悟的瞬間，量跳躍至質。無為（質），而無不為（量），質統攝量。

簡短的綜述：

無為可以伸展向各種不同的領域，除了道底無為、德底無為之外，無為也可應用於政治生活、以及個體修養等。如果僅僅將無為視為統治技藝，那麼將會忽略了無為向各種層次擴展之可能性。然而最終，各層面之無為都會指向一個唯一的「維度」（Dimension）（GA9, 334），亦即「道底維度」。老子雖然希望描寫此一唯一維度，但是終究發現缺乏相應的語言，因此他說：「道可道，非恆道」（1章）。

（四）無為之內涵

1. 無為與自然

無為與自然之關係對於傳統中國評註者來說，是極具爭議性的。有些學者認為，自然屬於道、無為屬於德，因此自然為「體」、而無為為「用」⁷⁷。另外一些則認為，無為是體、自然是用⁷⁸，而老子的目標是無為。⁷⁹

⁷⁷ 參考彭耜，《道德真經集註》，序言，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965；李振綱，〈自然之德性與無為的智慧〉，《哲學研究》，2002年7期，頁50；劉笑敢，〈老子哲學的中心價值與體系建構〉，《道家文化研究》10輯，上海：上海古籍出版社，1996，頁128；G. Béky認為，自然是無為之最後目標與最高實現，見Béky, G., *Die Welt des Tao*, l.c. 127。

⁷⁸ 參考王一清，《道德經釋詞》，序言，收錄於嚴靈峰編，《無求

何謂「自然」？「自」一概念在《老子》是雙義的，有時候是正面的意思、有時候是負面的意思。在「自然」（17 章）、「自知」（33 章）、「自化」（37 章）中，「自」具有正面意義；其他如「自生」（7 章）、「自大」（34 章）等用法中，「自」具有負面意涵。當「自」指向「自我中心」時，它具有負面意義；相反的，當「自」關涉於「自然」、並且是「宇宙中心」之意義時，它符應於道，也因此是正面意義的。無為與自然都是超越了「小我」、「自我」（Ego），而成為「宇宙我」。當國君無為時，萬物都會「自化」；當萬物自化，則「無不為」而「自然」（Natur-Freiheit）⁸⁰矣。當人自我中心地、自私地行動時，萬物底自然之道就會被擾亂：萬物將互相攻訐、互相傷害，由此而形成世界之荒漠化、疾病與沉淪。

在《道德經》中，我們無法找出無為與自然相連著使用之段落。但是，無為與自然指的是同一件事⁸¹，它們就像一個銅板之兩面。我們所能找出之自然與無為可相連理解之段落為 64 章之章末：

輔萬物之自然而不敢為。

「不敢為」或「不敢有為」就是一種「無為」。聖人之無為代表

備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965。

⁷⁹ 吳澄評註 63 章說道：「凡以無為而為者，老氏之宗旨也」，見氏著《道德真經註》。亦可參考蘇轍，《老子解》，3 章註；洪應紹，《道德經測》，1 章註，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965。

⁸⁰ 以 Natur-Freiheit 翻譯「自然」，參見 Wohlfart, G., *Der Philosophische Daoismus*, l.c. 132ff。

⁸¹ 陳鼓應，《老子註譯及評介》，頁 31。

「輔萬物之自然」⁸²。王弼就是以「自然」來闡釋「無為」，他對 37 章「道常無為」的註釋如下：

順自然也。

無為就是「順自然」。Ulenbrook 用 Einklang（「和諧」）翻譯「順」⁸³，無為就是一種與「自然」之「和諧」：無為即自然。

84

2. 無為與「無底結構」（Nicht-Struktur）

老子喜歡用否定詞如「無」、「不」、「後」、「外」等等。此處僅選出與「無為」之「無」相同意義之否定詞為例探討之。

1. 「無」：「無欲」（3 章）、「無身」（13 章）、「無物」（19 章）、「無形」（41 章）、「無事」（63 章）。
2. 「不」：「不仁」（5 章）、「不欲」（64 章）、「不學」（64 章）。
3. 「外、後」：「外其身」、「後其身」（7 章）。

老子所要否定的，是「欲」、「身」、「物」、「形」、「事」、「仁」、「學」、「為」等。這些事物指向日常可見者、價值設定、學、或自私，也就是說：現象界。因此，似乎否定這些事物就等於否定人的生存。但是，事實上正好相反。老子說：

⁸² 高亨，《老子正詁》，頁 134。

⁸³ Ulenbrook, J., *Lau Dse, Dau Dö Djing*, l.c. 195.

⁸⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 177。

正言若反。(78章)

老子的目標不是可見世界之「現實的否定」(wirkliche Negation)，而是僅僅拒斥現象之有為面向，進而保存事物自然之運行。因此，老子的否定是一種「道家式的、精神上的否定」(daoistische Negation)，而不是「現實的否定」，而其標準則在於「自然無為」。

有為產生於我們的「有身」，慾望與智慧等擾亂世界之事物產生於此。如果一個人僅僅為其「身」而設想，則失去「公」(16章)。對於道家之修養者而言，必須透過精神的修養而「擴大」其身，以至於「天下身」(13章)、「宇宙身」而止。真正的聖人是「無心」，他只是「百姓心」(49章)。海德格說：

存有比所有的人格更本質化，人格必須因關涉於存有而有。(GA77, 245)

Das Seyn ist wesender denn jede "Person", die ja auch nur Person ist dank des Bezugs des Seyn zu ihr.

海德格所說之「人格」(Person)與老子所說的「身」都起源於始源的維度，不管其為存有或是道。最終而言，聖人必須連其「宇宙身」亦加以忘卻：「無身」。

(五) 無為之差異與同一

老子在《道德經》中使用不同的論述策略，用來闡釋其學說：

1. 道家之分別說

(1) 無為與有為、道與非道之區分

(2)道與物之區分

2. 道家之非分別說

(1)無為而無不為

(2)玄同

1. 道家之分別說

(1) 無為與有為、道與非道之區分

此一無為與有為之區分相應於道與非道之區分：

	無為	有為
53 章	道	非道
77 章	天之道	人之道
38 章	上德	下德
38, 79 章	有德	無德
38 章	實	華
53 章	大道	徑

無為相符於道，而有為則反之。有為從何而來？如果一切由道而生（42 章），那麼道也創生「有為」？為何會有「非道」與「下德」之產生？

有為實際上不屬於道，因為只有人才區分出有為與無為，人有相符順於道或違反於道之可能性。一般而言，人更是傾向於「小徑」、從事於「華飾」，而遺忘大道。當人無為而符順於道時，人將「獲得」「德」而與道為一。

「非道」與「下德」似乎是違反老子學說的，此二者是「有為」，因而不是道與德之自然之為。道雖然創生了萬物，但是要使物或人文社會自然地運行，卻需要人底努力。薛蕙說：

無為而順其常者，至人所以全其天也；有為而益以妄者，眾人所以流於人也。⁸⁵

人是否能「全其天」，完全依憑於他是否「順道」、「順自然」。人可以污毀世界，但是他也可以拯救世界。然而另一方面，即使他拯救了世界，也不可自以為「德」，否則立即轉而失去自然。人的使命就是避免世界之「有為化」，並且引領物萬走向自然之運行。當此一境界完成，世界將呈現另一番面目。

（2）道與物之區分

在此區分之中，「可見物」不再只是具有否定的意涵，而是一種中性的意義：

	道	物
1 章	無	有
11 章	無用	有利
28 章	樸、雌、黑	器、雄、白
48 章	道	學
52 章	母明	子光

此一區分可以和前期海德格的「存有論差異」相比較。在此一區分中，老子強調道與物之區別，並且在其中「道」具有優位性。

⁸⁶「道」是萬物之「母」、「根」（16 章），其運動是一種

⁸⁵ 薛蕙，《老子集解》，1 章註。

⁸⁶ 對老子來說，「器」是一事物之最後形態，「物」只是中間階段。如 51 章說道：「道生之，德畜之，物形之，器成之」。

「反」（40 章）。

此處老子使用「光」之譬喻為例。「光」必須被理解為「人類之光」⁸⁷，而與之相對的「明」⁸⁸是「天」、「道」之「光」。52 章說：

既得其母，以知其子；既知其子，復守其母……用其光，復歸其明。

在《老子》中，「光一明」與「子一母」之譬喻的使用是平行並列的。「光」來自於「明」，「光」能夠映照事物，使事物之外形顯現；這同樣也表現在「名」⁸⁹這個概念中，「名」是「戶外之月光」，因此也與「光」相關。在《道德經》第一章中，老子就極力強調「道」與「名」之分別。這裡的關於「名」與「光」的說法，可以進一步推出「道」與「明」之相關性。

「光」也是一種「理智之光」，透過「理智之光」人類得到知識（「學」），並知道何者為「有用」。這種「光」，是一種

「器」對於老子而言，首先具有社會的、政治的意涵，是一種人文社會中實用之物，而不是純然的對象、現成之物（Vorhandene）。這與前期海德格強調「實用物」（Zuhandene）有異曲同工之妙。

⁸⁷ 在甲骨文中，「光」象徵「古者執燭以入，從人持火」，參見高樹藩，《正中形音義綜合大字典》，頁 108。

⁸⁸ 「明」在甲骨文中意為「從日月並照，會意」，參見高樹藩，《正中形音義綜合大字典》，頁 655。

⁸⁹ 「名」在甲骨文中意為「光也，從戶外有月，會意」；許慎將「名」解為「从口从夕，與人在夕相見之時，彼此驟難辨識，須口稱己名以告對方」。由於許慎未嘗見甲骨文，其對於造字學之說明多有猜測，因此不免有錯。以上參考高樹藩，《正中形音義綜合大字典》，頁 203。

「用」（52 章：「用其光」），是「智光」（33 章：「知人者智、自知者明」）。

在此意義之下，「爲」不再是劣義的「有爲」，而是具有「中性」之意涵。這種「爲」也可以比照海德格學說而稱之爲「計算之爲」（das rechnende Tun）⁹⁰。「計算之爲」時刻計算著，而且是「日益」。我們也需要這種「計算之爲」，藉以增進日常生活的舒適性，並享有「進步」（Fortschritt）。這一類的思考也是黃老道家、如《淮南子》之思路。「有爲」在黃老思想中不再是「人爲」、「虛偽」，而是一種計算的、有用的做爲。在日見複雜的戰國時代，這種正面意義的有爲是必須的。但是在《道德經》中，這種說法還不突出。

回到「光」之譬喻。「光」當然不僅只是向外照射，也必須反歸其始源：「明」。在「光一明」之關係中，「明」有優先性。但是僅強調「明」之優先性，這還不是老子的整體學說之真貌。「光」與「明」之區分，有著比「道」、「物」區分更深一層的意思。也就是說，「光」與「明」更能展現二者間的密切關係：「用其光」，必須「復歸其明」。

王弼跟隨老子「光一明」與「子一母」之譬喻，並且增加「末一本」之喻。他也強調「本」、「母」之優位性。此點將於底下王弼章論之。

2. 道家之非分別說

⁹⁰ 海德格將世俗之思稱之為「計算之思」（das rechnende Denken）（Gel, 14）。海德格追求的是「思」的本質：「泰然任之」（也可一說是一種「無思」），而老子追求的是「為」（Tun）的本質：「無為」。

(1) 無為而無不為

「道」與「物」之關係不是「因果—視域的」（*kausal-horizontal*）、也不是「形上學的」，而是「道家式的」區分。⁹¹ 道家式的區分，其目的在於區別自然之為與非自然之為。但是，這種區分還不是究極的。

「道」不是類似基督教上帝之「彼岸」或一種「背後世界」（*Hinterwelt*）；「道」必須在事物之運行中被發現。有一種「道」與「物」的關係，在關於《老子》的討論中較少被談及。中國的評註者往往用「體用」這對概念來說明道與物之真實關係，這對概念也可以被使用來說明「無為」與「無不為」之關係。「無為」關聯於「道」之層次，而「無不為」關聯著物之層次。⁹² 《老子》37 章說：

道常無為而無不為。

趙統評註道：

道常無為，道之體也。而無不為，道之用也。⁹³

「道」不是孤立的形而上實體，而是必須在可見世界中被體現。洪應紹說：

⁹¹ Möller 使用了使多形上學詞語，如「秩序、力量、中心、統治」等，用來說明老子之「一元結構」，參考氏著 *Laotse, Tao Te King*, l.c. 18ff。我不認同其看法，因為道家不會是形上學式的詞語所可以說明。

⁹² 參考牟宗三，《才性與玄理》，頁 177。

⁹³ 趙統，《老子斷注》，37 章註，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965。

老聖之圓教義，……即無為中無不為，即無不為中無為。

94

「無為」（體）即「無不為」（用）。「無為」不是「死體」，必須一切均為。「無不為」不是「有為」，必須「無為地」無不為。⁹⁵「體」與「用」不可分，是「不二」的、「同一」的。⁹⁶這種「非形上學的」關係，老子也稱之為「玄」⁹⁷（1章）。「玄」牽涉到「有無之『同一』」，而「體」與「用」也可以是一種同一之關係。然而，我們最後也必須將「同一」也超越，因為「有」與「無」在根本上是「不二」的、都來自於「道」：「同出而異名」（1章）。不是說先有二方，然後加以求其同一；而是說，一開始只是混一，而後又分化為二。因此，老子認為「玄」也必須化掉：要「玄之又玄」（1章）。

（2）玄同

雖然「無為」與「無不為」之同一，以及「體」、「用」之同一，都已經是一種「非分別說」（也就是說，已經超越「道」與「物」之區分之說法）。但是，「體」與「用」之說法似乎仍不是最終極的，他僅僅描述了「道」之在其自身（無為、體），以及其實現於現象界（無不為，用）。然而，現實世界是「無

⁹⁴ 洪應紹，《道德經測》，37章註。

⁹⁵ 參考牟宗三，《才性與玄理》，頁177。

⁹⁶ 同上。

⁹⁷ 老子在第1章中，以「玄」來說明「無」與「有」之關係。海德格說：「無：有：同一者」（Nichts: Sein: Selbes）（GA15, 363）。因此，我們可以將「玄」理解為「同一者」、「同一」（Identische）。另外可參考牟宗三，《才性與玄理》，頁193。

爲」與「有爲」相互鬥爭之場域，除了「道」之體用外，我們也必須對於「非道」加以說明。究竟我們應該如何看待「非道」與「有爲」？僅僅是將其剔除在外嗎？不，這是不可能的。現實總是有「有爲」之存在。

對老子來說，「有爲」的根源是「光」。但是，「光」不是「純然的」（bloß）光，而是來自於「明」的光。只有當人誤用「光」時，才會產生「有爲」。在「道」的意義下，或者在正確的、無爲的使用「光」時，這時的「光」是一種「和光」（56章：「和光同塵」）。「和光」是來自於「明」的「玄光」⁹⁸。「玄光」不是「玄」、也不是「光」，而是二者之根源統一，老子也稱爲「玄同」。「玄同」是「同一」，也是「差異」。

「和光」總是「光而不耀」（58章），這種「不耀之光」來自於「明」，而同時照射萬物。因而老子說：「知子守母」，「用光歸明」（52章）。我們不可以忘記「光」之黑暗根源，否則很容易墜入「有爲」、「智」等虛假中。老子在此提出一種對待「光」之正確態度，若對比於海德格，則是一種對待「現代科技」之正確態度。這將在後面進行更多之處理。

「和光」作爲「明」與「光」之同一似乎比「體」與「用」之同一更深入。或者說，「和光」就是「體與用同一」之終極之一名稱，「和光」是體、也是用，非體也非用。⁹⁹

⁹⁸「玄」是黑、暗、深之意，參見高樹藩，《正中形音義綜合大字典》，頁36-37。「黑」是夏朝旗幟的顏色，而夏與老子的先人虞舜族有關。因此，「黑」對於老子有重要性（28章）。「玄」也可以是一種超越了「紅」的「黑」（周朝之旗幟為「紅色」），參見高樹藩，《正中形音義綜合大字典》，頁2017，「常」字之解釋。也就是說，「黑」是「紅」之揚棄。真正的「光」是「暗光」，如同「紅」被揚棄後為「黑紅」。

這種最終的境界顯現為「無為」與「有為」、「道」與「非道」之同一。以海德格的話來比擬，即是「無為：有為：同一者」。這種終極之同一在佛教哲學中表達地最多，在《維摩詰經》中說道：

行於非道，通達佛道。^⑩

「非道」或「有為」在分別說中，首先是被貶抑的、排斥的。但是，在非分別說中，「非道」、「有為」卻詭譎地與「道」、「無為」同一。這是道家最重要的弔詭。這種「無為與有為同一」或「道與非道同一」之思想，老子談的很少。底下關於其後學如莊子、郭象處，我們將可發現更多的材料。

二、莊子的無為

（一）無為的諸面向

無為概念出現在《莊子》書中一共 56 次。^⑪我們可以將《莊

^⑨ 吳汝鈞提倡「純粹力動現象學」，主張「體」、「用」之名稱可以取消，而只追求一終極實在：「力動」。此處之「和光」，也可以依照之進行理解。參見吳汝鈞，《機體與力動：懷德海哲學研究與對話》，臺北：臺灣商務印書館，2004，頁 13：「力動論」「不立體用觀念」，是一種「無體無用的思維方式」。

^⑩ 引自牟宗三，《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁 599。

^⑪ 燕京大學引得編纂處編，《莊子引得》，上海：上海古籍出版社，1986，頁 212，I 70310；在《莊子引得》中，「無為」只出

子》書中的無為概念分為三類：「個體底無為」、「道底無為」、以及「治國底無為」。在一般被視為確定是莊子著作之內七篇中，「無為」總共出現三次，都是關於個體底無為以及道底無為。關於治國底無為則在外篇中提及。

1. 個體的無為：無為與逍遙

中國哲學是實踐導向的；對比於老子之提倡治國之術，莊子更重視個體精神之提昇。莊子的中心問題是：人如何可以成為真人？對他來說，外王面只是道的剩餘物罷了：

道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。

（《莊子引得》77/28/27-28）

莊子的學說是宇宙中心的，人類生活只是宇宙的一部份而已。對他來說，人底目的是與宇宙之道相結合。我們必須首先完成此一方面的任務，然後再談及國家事務。因此，個體底修養是先於國家事務的。

在莊子關於個體底無為之學說中，特別突出無為與逍遙的關係，而逍遙是真人的處事態度。在《莊子》書中，無為與逍遙在三個段落互相聯繫¹⁰²，其中在〈人間世〉篇的段落如下：

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與語曰：「孰能相與於無相與，相為於無相為，孰能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮？」

現 54 次，缺錄了 28/11/53 以及 56/21/36 二處。

¹⁰² 《莊子引得》3/1/47，18/6/70，38/14/52。在 38/14/52 中，逍遙甚至可以定義為「無為」。

三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。

莫然有間，而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：

「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」

子貢反，以告孔子曰：「彼何人者邪？修行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪？」

孔子曰：「彼游方之外者也，而丘，游方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣！彼方且與造物者為人，而游乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決病潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，托於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反復終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」（《莊子引得》17/6/61-18/6/71）

關於內篇第六〈人間世〉的主題，有學者認為是「真人」¹⁰³，有學者認為是「道」¹⁰⁴。在某種程度上，二者有密切底關係：只有真人能實現道。引文中的三個人（子桑戶、孟子反、子琴張）都

¹⁰³ 陳鼓應，《莊子今注今譯》，北京：中華書局，2001，頁 167；釋德清，《莊子內篇注》，第六篇導言。

¹⁰⁴ 林雲銘，《增註莊子因》，臺北：廣文書局，1996，第六篇注；陸長庚，《南華真經副墨》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972，頁 229；王元澤，《南華真經新傳》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972，頁 167。

是真人，他們的態度是「相爲於無相爲」，也就是無心於交往、而自然地交往著。這是一種「人與人之間關係底無爲」。他們在喪禮的行爲違背於儒家禮制，因爲他們對於死亡有另一種態度。死亡對於他們來說，並不比活著來的壞。死亡等於「返其真」，活著反而不真。活著只是旅店，而死亡才是真正的故鄉。¹⁰⁵因此，我們沒有理由「愛生惡死」。爲了點醒眾人，莊子甚至頌揚死亡世界底好處：

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形。撒以馬捶，因而問之，曰：「夫子貪生失理而為此乎？將子有亡國之事、斧鉞之誅而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜而為此乎？將子有凍餒之患而為此乎？將子之春秋故及此乎？」於是語卒，援髑髏，枕而臥。夜半，髑髏見夢曰：「向子之談者似辯士，視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？」

莊子曰：「然。」

髑髏曰：「死，無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以天地爲春秋，雖南面王樂，不能過也。」

莊子不信，曰：「吾使司命復生子形，爲子骨肉肌膚，反子父母、妻子、閭里、知識，子欲之乎？」

髑髏深顰蹙額曰：「吾安能棄南面王樂而復爲人間之勞乎！」（《莊子引得》46/18/22-47/18/29）

人活著，必須每天爲衣食煩惱、滿足各種慾望。對於髑髏來說，這是再勞累不過的事，它並不希望再轉化爲人。

如此說來，對於人類來說，是否早一點死去是比較好的事

¹⁰⁵「世人直爲物逆旅耳！」（《莊子引得》61/22/82）

呢？甚至不要出生？

這並不是正確的態度。對於生死的正確態度是「安之若命」（《莊子引得》10/4/43）。對於人類來說，存在著「命」的問題，但是對於道來說，一切都只是「化」。依據莊子學說，我們要依順事物底轉化、並且接受命運。生與死，對於真人來說，都是「化」^⑩，有如「日夜之變」^⑪與四季之變換；死生不會影響他^⑫，他視死生為同一的^⑬，也就是說，他超越了生死之間的對立^⑭，死與生之區別不會影響其心靈。^⑮因此，個體修養的極致是「不死不生」（《莊子引得》17/6/41），這是一種「生死底無為」。對於真人來說，根本沒有生、也沒有死。^⑯生死這對概念之對立起源於人類知性，這種知性所形成之知識，成為人生痛苦之根源。只有俗人、眾人才區分生死，真人則不然。

關於俗人、眾人之最高境界可以說是〈應帝王〉篇之神巫季咸（《莊子引得》21/7/30）。他能夠準確地預知一個人哪年哪月哪日會去世。因此，民眾都害怕遇到他。但是當他遇到真人壺子^⑰的時候，他預知人生死的技術就用不上了。因為真人可以控制

⑩ 《莊子引得》59/22/40：「已化而生，又化而死。」

⑪ 《莊子引得》16/6/20-21「死生為晝夜」；《莊子引得》46/18/21-22「死生命也，其有夜旦之常，天也。」

⑫ 《莊子引得》6/2/73：「死生無變於己」。

⑬ 《莊子引得》13/5/30：「視死生為一條」；17/6/46：「死生存亡之一體」。

⑭ 《莊子引得》93/33/67：「外死生」。

⑮ 《莊子引得》56/21/45：「死生不入於心」。

⑯ 《莊子引得》47/18/40：「未嘗死未嘗生」。

⑰ 「壺」是葫蘆的另一名稱。關於葫蘆與渾沌的關係，參見底下2.1.1.2。

自身之氣的變化，季咸因此無法由真人的外表測知其未來際遇。也可以說，真人超越生死之區別、逍遙於生死之間，因而可以隨意控制自身死生之氣。

回到〈人間世〉篇關於逍遙與無爲之關係。真人與俗人應該如何區別？在〈人間世〉篇中，俗人的最高代表可以說是孔子，孔子自認與真人的區別是在於「方」¹⁴：孔子遊於方內，真人遊於方外。此處的「方」可以理解為儒家意義下判斷善惡之一種道德「標準」。但是真人並不需要這種標準，他「應物無方」（《莊子引得》58/22/32）、沒有特殊標準。他並不以「人」或「道德」底方式「應物」，而是以「天」、「自然」底方式。

真人遊於方外，因此，他的「遊」也就是一種「天遊」（《莊子引得》75/26/40）。他所遊之處也可以說是「無何有之鄉」¹⁵（《莊子引得》3/1/46）。真人逍遙地遊於此地，從事「無

¹⁴ 「方」有各種翻譯：「人間世界」（human world）（馮友蘭，頁124），「領域」（realm）（Watson, 86），「界限」（guideline）（Graham, 89）。Schuhmacher 將「方」譯為「空間世界」（räumliche Welt），並且將「方外」譯為「彼岸」（Jenseits）（Schuhmacher, 127），這是十分誤導的。「方內」與「方外」並不是空間上底區別，「方外」並不能用柏拉圖或基督教的彼岸或背後世界（Hinterwelt）來了解。在字源學上，「方」表示「界限」、「平行」（高樹藩，《正中形音義綜合大字典》，頁644）。在《莊子》書中，「方」也有「方法」（《莊子引得》2/1/38）、「四方形的」（《莊子引得》5/2/60）、「現象」（《莊子引得》49/19/25：「萬方」）、「方形」（《莊子引得》85/30/23：「天圓地方」）、「標準」（《莊子引得》91/33/14）等意義。

¹⁵ Wohlfart 將「無何有之鄉」哲學地翻譯為「無何之鄉」、「沒有為什麼之鄉」（Land ohne Warum），這明顯是要破除萊布尼茲

事之業」。逍遙，也就是無為；二者是一。

莊子透過兩方面來闡釋逍遙：「無待」與「無用」。底下說明之。

(1) 無待

與道合一的人在《莊子》中稱為「真人」。關於真人的行為態度，可以在第一篇〈逍遙遊〉中發現。莊子在此篇中描述「為何人必須使其狹小的心靈轉變為無限的大心靈」。狹小的心靈主要是由蜩與學鳩來象徵之，二者只能飛行很短的距離；相對的，鵬與鯤是巨大的。鵬一飛九千里高（《莊子引得》1/1/15），如此之高度是蜩與學鳩之狹小心靈無法想像的。

然而，狹小的心靈與偉大的心靈有何內涵上的差異？答案是：狹小的心靈是「有待」的，而偉大的心靈則是「無待」的。「逍遙」之最重要的意含也就是「無待」。首先，我們必須解釋，何謂「待」？

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其無特操與？」

景曰：「吾有待者而然邪？無所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？惡識所以然！惡識所以不然！」（《莊子引得》7/2/92-94）

這裡牽涉到西哲萊布尼茲（Leibniz）所說的「根據律」（Satz des Grunds）¹¹⁶。萊布尼茲說：「無物無因」（Nichts ist ohne

探問原因、根據之「根據律」、「充足理由律」。見 Wohlfart, G., *Zhuangzi. Meister der Spiritualität*, Freiburg 2002, 36。

¹¹⁶ 參考 Wohlfart, G., *Zhuangzi. Meister der Spiritualität*, l.c. 52。

Grund.)，這也是「罔兩」的思路：罔兩尋求「影」的原因，因為影是它自身的原因。

影並未回答罔兩之提問，而是另外提出一連串的問題。影是透過「無答、不答」來回答。莊子知道，這種尋求因果性的思路只會阻礙對於真正的道之認識。因為透過因果性之尋求，並不能得到對生命之真實答案。生命之真實答案不是一種確定的、理性的答案，有時候，反而要將某些問題置於一旁、任其不得解決。

郭象評論道：

世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問：夫造物者，有耶無耶？無也，則胡能造物乎？有也？則不足以物眾形。（《郭象索引》2/67/9）

郭象因此得出這個結論：沒有造物者，事物完全是「自造」，因而是「無待」。莊子所希望追問的不是事物的原因，而是事物與人如何能得到自由與逍遙。

在第 27 篇〈寓言〉中，影子給了罔兩一個回答：

罔兩問於景曰：「若向也俯而今也仰，向也括撮而今也被髮；向也坐而今也起；向也行而今也止：何也？」

景曰：「搜搜也，奚稍問也！予有而不知其所以。予，蜩甲也，蛇蛻也，似之而非也。火與日，吾屯也；陰與夜，吾代也。彼，吾所以有待邪，而況乎以無有待者乎！彼來則我與之來，彼往則我與之往，彼強陽則我與之強陽。強陽者，又何以有問乎！」（《莊子引得》76/27/21-25）

影子自然形成，它自己不知道為何形成，也不去問「為什麼？」。好奇的罔兩、如同好奇的科學家則探究事物的起因。智慧影子回答說：當太陽升起，則它自己也形成；當太陽下落，

它也消失。影子，如同真人，是沒有自己的：「無我」^{⑪⑦}。它以「被動」的方式應物。它表現的如同鏡中花、水中月：當月亮與花消失，鏡中之花與水中之月同樣也會消失。然而，依據科學與形上學的觀點，所有事物都是有原因的、有待的，到底「無待」從何而來？

夔憐蜺，蜺憐蛇，蛇憐風，風憐目，目憐心。（《莊子引得》44/17/53）

為何要欣羨（憐）他人？單足的夔羨慕百足的蜺，因為蜺有優點：蜺之移動快於夔。相應的，蛇之移動相對上更快於、更無待於蜺，因為蛇不需要腳。風則根本不需要地面以行動，因此又比蛇更自由，但是，風還是有相對的速度與目標。眼睛則可以在短時間內變換方向，並且瞬間抵達遙遠的目標，因此，又比風更自由。然而，眼睛還是需要知覺某種外在的對象，心靈則依靠其想像力隨意變換想像之對象，也因此比眼睛更無待。^{⑪⑧}在這個故事中，後者均比前者更自由、更無待，但是，這些都還不是真正的無待。真正的無待必須由心靈的修養中體現，也就是在真人的心靈中體現：

⑪⑦「影」與「應」的發音相近，一個三聲、一個四聲。因此，「影」在這種角度上也是真人之「應」物的象徵。

⑪⑧王煜對於各物所哀羨者之說明是：夔（哀一足少，羨蜺百足）、蜺（哀未免足，羨蛇無足）、蛇（哀軀體小，羨風龐鉅）、風（哀無視覺，羨目敏銳）、目（哀視野有限，羨思想無限；或者「哀在頭外露，羨心藏身內」）、心（後亦可接「心羨無」）。見王煜，《老莊思想論集》，臺北：聯經出版公司，2003，頁123-124。

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！（《莊子引得》2/1/21）

當一個人順應天地之變化時，就不會再依待於事物，因為在「大化」之中，一切均是無待，只有透過無待才是真正的逍遙。

（2）無用

莊子的朋友惠施質疑他的學說無用，這也許是為何莊子強調其學說是基於「無用」之原因。在〈逍遙遊〉中，我們可以發現無為與無用之關聯：

今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！（《莊子引得》3/1/46-47）

當一個事物是無用的時候，我們並不需要因此而苦惱，反而可以無為、逍遙於其下、其中。在〈外物〉篇中，有一個段落可以視為上面之引文的註解：

惠子謂莊子曰：「子言無用。」

莊子曰：「知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳，然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」

惠子曰：「無用。」

莊子曰：「然則無用之為用也亦明矣。」（《莊子引得》74/26/31-33）

惠子質疑莊子的學說無用，莊子反對說：只有透過無用才能使有用成為可能。如果沒有「無用」，「有用」也無法被使用。因

此，「無用」才是真正的「大用」（《莊子引得》11/4/71）。一般人都知道「有用之用」，卻少有人知道「無用之用」（《莊子引得》12/4/90）。莊子的學說「大而無用」，但卻是「大用」。

「用」一概念與「材」（《莊子引得》11/4/68）、「能」（《莊子引得》11/4/70）等概念有密切關係。當一個人或是樹表現為有用時，就會「不終其天年而中道夭」（《莊子引得》11/4/70）。大樹之所以「全其天年」，恰好是因為它無用；這種觀點也適用於神人（《莊子引得》12/4/79）。「無用」不僅是物底本質，也是人底本質。

最後，讓我們檢視位於第 1 篇〈逍遙遊〉中的「無用」段落：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石。以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掊之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。……今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」（《莊子引得》2/1/35-3/1/42）

瓠就是「葫蘆」¹¹⁹。葫蘆在上古中國被廣泛使用，因此，Victor H. Mair 說：

許多原始民族（有些不那麼原始）仍倚賴葫蘆作為各種容器、有用之物（包括盤子、勺子、以及湯匙），葫蘆也可

¹¹⁹ 參考 Mair, Victor H., "Southern Bottle-Gourd (hu-lu 葫蘆) Myths in China and Their Appropriation by Taoism", 收錄於李亦園編，《中國神話與傳說學術研討會論文集（上）》，臺北：漢學研究中心，1996，頁 188。

以作為食物、筏子、樂器（特別是嘎嘎聲、鼓、以及合唱音）、藥物與手術、藝術作品、服飾、煙斗、鼻煙盒、火藥瓶、炸彈、男性生殖器遮蓋物、板球箱、鳥屋、面具、遊戲、護身符、乞丐的討錢盒、漁夫的裝備盒、攻擊鯊魚之分散其注意力底引誘物、運送兒童器具、旅行者之糧食運送器、風或雨之祭儀召喚物、祭品、雕刻飾品、以及其他數不完的用途。⑩

葫蘆的用處是廣大的。但是當一個葫蘆真的太大了，如同惠子所擁有的大瓠，它反而是無用。但是恰巧在此「無用」之中，隱蔽著葫蘆最本源底意義。「大」在老子 25 章中，是「道」底象徵。也就是說，「大瓠」、「大樹」都是如同道一般：「無用」。

在中國神話中，葫蘆也是「人類底起源」。「葫蘆」之發音與莊子第 7 篇〈應帝王〉之「渾沌」類似，這也是莊子為何使用葫蘆之譬喻的原因。莊子與神話之關係正可以在此處見出：「無用」是通向「渾沌」之道路。⑪

2. 道的無為

在這個方面，老子僅提到「道底無為」，而莊子則擴充到「天底無為」、「地底無為」、以及「萬物底無為」：

天無為以之清，地無為以之甯。故兩無為相合，萬物皆化。……萬物職職，皆從無為殖。故曰，天地無為也，而無不為也。人也孰能得無為哉？（《莊子引得》46/18/12）

這個段落可以說是《老子》39 章的重構：

⑩ 同上，頁 190 以下。

⑪ 詳見底下（二）〈渾沌與無為〉。

昔之得一者，天得一以清，地得一以寧。……萬物得一以生。

「無為」相應於此處之「一」。也就是說，不僅是道或人可以無為，萬物也可以無為。

3. 治國的無為

在此一面向中，莊子肯定老子的說法，也就是國君必須無為。當國君無為，則民自化（《莊子引得》28/11/54，29/12/5）。

在莊子第 10 篇〈胠篋〉中，也就是 A. C. Graham 標誌為「原始主義者」之作品處，「三代」被視為是「無為」底時代，而其後的時代為「有為」（《莊子引得》25/10/41）。

莊子對於「無為」的新命題是「君無為、臣有為」，這在第 11〈在宥〉、12〈天地〉、13〈天道〉篇中可以發現。這些篇章 Graham 稱為「綜合主義者」之作品¹²²，陳鼓應則認為是「黃老道家」之作品。¹²³陳氏認為，對黃老道家來說，莊子關於治國的無為之思想過於簡單，因此，可以在《莊子》11、12、13、14 等篇中察覺黃老道家之影響。¹²⁴

迄今所發現之最早的黃老道家作品為《黃帝四經》¹²⁵。老子並未區分君道與臣道，但是在《黃帝四經》中卻主張君臣之間的差異：君與臣都必須「有為」，其差別僅在於君臣有不同的任

¹²² Graham, A. C., *Chuang-tzu*, London 1981, 259f.

¹²³ 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2001，頁 20。

¹²⁴ 同上，頁 22。《黃帝四經》之形成年代先於《莊子》，見頁 32。

¹²⁵ 同上，頁 2。

務。¹²⁶黃老道家對於老子無為思想的進一步發展，可以在「君道無為、臣道有事」一命題中發現。¹²⁷在《慎子》中更提出「君逸臣勞」之觀念。¹²⁸之後，才出現類似在《莊子》外篇之「君無為、臣有為」之命題。透過無為與有為之分屬不同對象，更加詳盡地規定了君與臣之任務。

黃老道家進步之處在於，臣下之工作獲得了規定，這是在《道德經》中無法發現的。同樣地，在《莊子》中，臣下必須「有為」：

夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以無為為常。無為也則用天下而有餘，有為也則為天下用而不足。故古之人貴夫無為也。上無為也，下亦無為也，是下與上同德。下與上同德則不臣。下有為也，上亦有為也，是上與下同道。上與下同道則不主。上必無為而用天下，下必有為為天下用。此不易之道也。¹²⁹（《莊子引得》34/13/17-22）

在此段引文中可以清楚發現，為何必須區分「君上之無為」與「臣下之有為」。然而，在同一篇之開頭，黃老道家卻說：

夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也。明此以南鄉，堯之為君也；明此以北面，舜之為臣也。（《莊子引得》33/13/7-8）

黃老道家所要說的是：君上與臣下都必須無為。這明顯是與上面

¹²⁶ 同上，頁 82 以下。

¹²⁷ 同上，頁 20。

¹²⁸ 同上，頁 82。

¹²⁹ 傳統註解者將此段話視為偽作，見陳鼓應，《莊子今注今譯》，頁 342-343。

所言之「君無為、臣有為」之思想矛盾。¹³⁰傳統上，是把上面關於「君無為、臣有為」那段話視為偽作，藉此解消矛盾。另一種解決方式是：我們不需要太認真看待莊子所說的每一句話，一些矛盾之產生是正常的。¹³¹但如果二命題都是由黃老道家所說出，應該如何達成彼此之和諧呢？

陸長庚認為，由「心」的角度來看，君與臣都必須無為；但是由「分」（份）的角度來看，則君必須無為、而臣必須有為。¹³²依據這種方式，則上述之矛盾可以因兩層次之區分而解消。在「份」的層次上，君的無為是「本」，臣的有為是「末」：

本在於上，末在於下。（《莊子引得》34/13/24）

在「份」的層次上，君上始終有優先性。

然而，對於臣下之「份」、任務之強調始終是一種進步，這是黃老道家之貢獻。與老子不同，「有為」在此處不在是劣義的、人為的作為，而卻是臣下之「必要之為」。到了郭象，則進一步統一「心」與「份」二層，並強調「心」層次之重要性。這將在後面處理。

（二）渾沌與無為：莊子思想之頂峰

渾沌的故事位於《莊子》內篇最後一段。關於這一故事有不同的解釋方式，例如 Needham 之「社會的、政治的解釋」、

¹³⁰ 參考王夫之，《莊子解》，臺北：廣文書局，1987，第13篇之導論。

¹³¹ 林希逸，《莊子口義校注》，北京：中華書局，1997，頁213-214。

¹³² 陸長庚，《南華真經副墨》，頁486。

Waley 之「個體的、神秘的解釋」、Izutsu 之「巫術的解釋」¹³³。當然，這些解釋都有某種正確與適用性。但是，莊子想說的到底是什麼？

讓我們考慮以下的想法：渾沌故事是《莊子》第 7〈應帝王〉篇的結尾，而〈應帝王〉根據釋德清的解釋，主要是莊子闡釋其關於「外王」之思想。¹³⁴因此，渾沌故事可說是莊子「外王」思想之頂峰。

另一方面，渾沌故事不僅是第 7 篇之結尾，同時也是內七篇之結尾，而內七篇一向被視為是莊子本人所作¹³⁵，因此，渾沌故事也必是內七篇之結語¹³⁶，也因而可說是莊子思想之頂峰。渾沌象徵內聖（1 到 6 篇）與外王（第 7 篇）之統一，也就是「道底圖像」（*imago des dao*）¹³⁷。

讓我們看一看此一故事：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。（《莊子引得》21/7/33-35）

¹³³ 參考 Girardot, N. J., *Myth and Meaning in early Taoism*, Berkeley/Los Angeles/London 1974, 82。

¹³⁴ 釋德清，《莊子內篇注》，第 7 篇序言。

¹³⁵ Graham, A. C., *Chuang-tzu*, l.c. 27.

¹³⁶ 釋德清，《莊子內篇注》，關於渾沌故事之註解。

¹³⁷ G. Wohlfart, *Gesichts-Drill. Zhuangzis traurige Geschichte von der Tod-Bohrung des guten Herrn Hundun*, in: Helmut Schneider (Hrsg.), *Philosophieren im Dialog mit China*, Köln 2000, 61.

〈應帝王〉篇的主題是「明王之治」（《莊子引得》20/7/14），因此，莊子在此處提出三位帝王：中央之帝（道、非有非無）、北帝（陰）、南帝（陽）¹³⁸。在中央之地還沒有產生「區別」，亦即還沒有陰陽之二元對立。儻與忽也許是電神與雷神，他們象徵渾沌的分裂；在許多傳統註解中，他們也被解釋為「快速」¹³⁹或「空間的象徵」。其被解釋為空間，乃是因其一為南帝、另一為北帝。¹⁴⁰

南北二帝希望回報渾沌之德，這種回報之行爲，已然違反了道家的原則，因為道家真人所爲純粹出於「自然」，並不需要回報。「上德不德」，這是《老子》38章所已有之原則。這南北二元對立之帝王受到儒家「以德報德」觀念之影響，反而在道家眼中成爲「有爲」¹⁴¹。渾沌之行爲則純粹是「無爲」、「自然」¹⁴²。

渾沌是無形的、無面孔的。南北二地之「鑿」七竅，帶來了知識與文明。「鑿」是一種粗暴的舉動，象徵著始源底統一之分裂。這種「始源底統一」老子稱之爲「樸」，當樸散了，乃成爲「器」¹⁴³。在第33〈天下〉篇中，莊子描述道術分裂之狀態：

¹³⁸ 三帝之意涵參考呂惠卿，《莊子義》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972，頁83。

¹³⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁310。

¹⁴⁰ 楊儒賓，〈道家的原始樂園〉，收錄於李亦園編，《中國神話與傳說學術研討會論文集（上）》，臺北：漢學研究中心，1996，頁146。

¹⁴¹ 簡文帝認為，渾沌是無為，而儻與忽是有為。參考郭慶藩，《莊子集釋》，頁310。Girardot也持相同觀點，見Girardot, N. J., *Myth and Meaning in early Taoism*, l.c. 56, 143, 274。

¹⁴² 林紓，《莊子淺說》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972，頁246。

¹⁴³ 《道德經》28章：「樸散則為器。」

天下大亂，賢聖不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全。寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。道術將為天下裂。（《莊子引得》91/33/11-16）

「鑿」與「散」、「裂」相似。首先出現的二元對立儻與忽，是「有為」之可能根源。道底始源統一（「道術」）與「渾沌氏之術」（《莊子引得》31/12/67）分裂為諸子百家：百家如同耳、目、鼻、口等七竅，一方面是有用的，另一方面也互相鬥爭。相反的，渾沌則是「無用」的。正因為其無用，才成其為「大通」（《莊子引得》19/6/92，45/17/78）「大通」不區分南與北¹⁴⁴，它並不需要二元性，並且統一百家。

「鑿」也等於給予知識，七竅即是我們藉以獲得知識的感官。莊子說：

汝徒處無為，而物自化。……渾渾沌沌，終身不離。若彼知之，乃是離之。（《莊子引得》28/12/53-56）

渾沌是「無面目的」，也就是沒有藉以獲得知識之感官，也因此是「無知之知」的象徵。¹⁴⁵對於通常的人類理性來說，「鑿」、

¹⁴⁴ 《莊子引得》45/17/78：「無南無北，夷然四解，淪於不測。無東無西，始於玄冥，反於大通。」

¹⁴⁵ 蔣錫昌已有此一觀點，參見 Girardot, N. J., *Myth and Meaning in early Taoism*, l.c. 51。

「獲得知識」是一種利益，是一種回報他人之德的做法。但對於道家真人來說，這反而是一種缺陷。¹⁴⁶人不能夠過知識而獲得「道」，也就是不能透過七竅而獲得道：

黃帝游乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望。還歸遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黃帝曰：「異哉，象罔乃可以得之乎？」（《莊子引得》29/12/18-20）

崑崙山也是渾沌之居處。¹⁴⁷因為「崑崙」與「渾沌」之發音近似，因而在中國神話中，二者常常互換。「玄珠」是道的譬喻。¹⁴⁸被黃帝遣送尋找玄珠之四位使者，其意義各家解釋不同：

	知	離朱	喫詬	象罔
Schuhmacher	Wissen 知識	Scharfsichtiger Spinneblick 敏銳目光	Schärfe 言詞銳利	Formlosigkeit 無形
Watson ¹⁴⁹	Knowledge 知識	Li Chu 離朱	Wrangling Debate 辯論	Shapeless 無形
成玄英 ¹⁵⁰	知	色	言辯	無心
陸德明 ¹⁵¹	神	形影	聲聞	非有形非無形
呂惠卿 ¹⁵²	知	識	言	有無之間

¹⁴⁶ 參考林雲銘，《增註莊子因》，渾沌故事之評註。

¹⁴⁷ 參考王夫之，《莊子解》，渾沌故事之註解。

¹⁴⁸ 比較：《老子》第1章中「玄」作為道底譬喻。

¹⁴⁹ Watson, B., *The complete works of Chuang Tzu*, l.c. 129.

¹⁵⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁414-415。

¹⁵¹ 同上，頁415。

¹⁵² 呂惠卿，《莊子義》，頁121。

前面三位：知識、感官、言詞，尋找玄珠，但找不到；象罔（無形）不尋找玄珠，它透過「不找之找、不尋之尋」、「無心」，反而找到玄珠。¹⁵³我們可以總結說：玄珠或道不能透過知識、感官、言詞來得到。

回到本節開頭提出之問題：到底在何種意義下，我們可以說渾沌故事是莊子思想之最高峰？渾沌在此故事中是一位「帝王」，在《莊子》中，儒家帝王之代表是堯，首先，我們先看一看堯之行爲方式。

在〈逍遙遊〉篇中，堯希望將其領土給予許由，但是許由不接受。（《莊子引得》2/1/22-26）之後堯走到姑射之山，去拜訪四位隱士，在那裡，他覺得他遺失了他的領土，因為這種領土在道家世界中是沒有甚高價值的。（《莊子引得》2/1/35）

堯的統治方法如下：

意而子見許由，許由曰：「堯何以資汝？」

意而子曰：「堯謂我：汝必躬服仁義而明言是非。」

許由曰：「而奚來為軹？夫堯既已黜汝以仁義，而剿汝以是非矣。汝將何以游夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？」（《莊子引得》18/6/82-84）

堯是儒家君王的代表，他使用「仁義」去治理天下；而許由（其名字的意義為「許諾自由」，或可稱為「許遊」，「許諾遊於天地之間」）則是道家隱士之代表。莊子認為許由之境界高於堯，也就是說，如果莊子哲學包含內聖外王兩面向，則內聖面優先於外王面。外王只是內聖之極小一部份，這種價值評判可以在〈應帝王〉篇中見出：

¹⁵³ 參考林雲銘，《增註莊子因》，渾沌故事之評註。

天根游於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問為天下。」

無名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而游無何有之鄉，以處壑垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？」

又復問。

無名人曰：「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」（《莊子引得》20/77-11）

「無名」是道底象徵。在這裡，我們可以看見道家隱士對於治國一課題之一般態度。道家隱士之目標是「與造物者遊」，當他們從事治國的活動時，只是因為「不得已」（《莊子引得》26/11/13）；這個課題對他們而言，毋寧是擾亂生命的。

莊子在內篇之前 6 篇中討論內聖的問題，只有在第 7 篇討論外王的問題。這數量上與先後次序之區分即使不是最終的證明，但也可以說明內聖之課題較外王之課題具優先性。那兩位與道合一的帝王，是在第 7 篇中出現的「泰」¹⁵⁴與「渾沌」。渾沌是內

¹⁵⁴就字源學來看，「泰」象徵「水自合併之雙掌中流出」，因此意味著「滑溜」。之後，也有了「泰然」之意義。見高樹藩編，《正中形音義綜合大字典》，頁 1231。根據林希逸，帝王「泰」很有可能是上古時代之大庭氏（林希逸，《莊子口義校注》，頁 125）。成玄英則認為泰帝是伏羲（見郭慶藩，《莊子集釋》，頁 288）。泰帝在此一故事中，是一位比「有虞」更好的帝王。根據呂惠卿，「有虞」讀起來類似「憂虞」，即「憂慮」之意。由知識而來的憂慮，比「泰然」更壞（呂惠卿，《莊子義》，頁 78）。筆者認為，這種「憂慮」可以和前期海德格之「憂慮」（Sorge）概念相比較。而超越憂慮的「泰」，則可以和後期海德

聖與外王之合一，也是真人（內聖）與帝王（外王）之合一。道家的帝王「渾沌」超越了儒家的帝王堯、舜、儵與忽，他是人、天、帝之統一，或者換句話說，他是個體的無為、道的無為與治國的無為之統一。他是道、真人、帝王之統一體。由此，我們可以說渾沌故事是莊子思想之最高峰。

渾沌因為儵與忽之七天¹⁵⁵鑿竅之「有為」而死。也就是說，在堯之後以及百家之興起，都是一種墮落史¹⁵⁶以及「道底遺忘」（Dao-Vergessenheit）¹⁵⁷。我們也可以說，堯、儵與忽都是「已死之渾沌」。然而，一旦儵與忽透過「無心」與「自然」、「無為」而行動，他們即可隨時轉回為渾沌狀態。

在《山海經》中，有另一個關於渾沌的故事：

有神焉，其狀如黃囊，赤如丹火，六足四翼，渾敦無面目，是識歌舞，實惟帝江也。¹⁵⁸

如同在《莊子》書中一般，此處的渾沌也是「無面目的」，雖然它能歌舞（歌舞可以說是道家樂園的象徵）。這種樂園的主宰只

格之「泰然任之」（Gelassenheit）相比較。參考 Wohlfart, G., *Zhuangzi. Meister der Spiritualität*, l.c. 39。「泰帝」作為道家無為與逍遙的實踐者，可說與渾沌都是道家之理想帝王。在《易經》中，「泰」是第 11 卦，象徵「天地相合」，這種「天地之相合」也可以說是渾沌。

¹⁵⁵ 王元澤認為，「七天」象徵《莊子》內七篇，見王元澤，《南華真經新傳》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972，頁 237。

¹⁵⁶ 參考釋德清，《莊子內篇注》，渾沌故事之註解。

¹⁵⁷ 比較海德格「存有底遺忘」（Seinsvergessenheit）。

¹⁵⁸ 劉殿爵、陳方正編，《山海經逐字索引》，臺北：臺灣商務印書館，1994，2/11/25-26。

能是「泰帝」或渾沌帝。

然而對莊子來說，外王始終不如內聖般重要。王元澤說：

帝者聖之餘。¹⁵⁹

在〈逍遙遊〉中，堯舜只是道家神人之塵垢所成（《莊子引得》2/1/33-34）。神人、聖人喜與天遊，而不願與人遊。然而這種反對外王面的思路在魏晉時代已經不再適用，因為社會變得愈來愈複雜，莊子的解決之道也因此顯得不夠。因此，郭象不再像莊子般突出許由的地位，反而視堯為更高。他尋求道家與儒家之統一，對他來說，真正的聖王是儒家與道家之統一，這也是莊子思想更進一步之發展。

三、王弼的無為

「無為」一概念出現在王弼注中 26 次。¹⁶⁰王弼主要透過「自然」來闡釋無為（《老子》5 章注）。值得注意的是，他也透過「本」一概念來說明無為。

王弼主要使用兩組不同的概念來說明其理論，此即「本末」與「母子」，二者指向同樣的內涵。在此二組概念中，他強調「本」、「母」之優先性。他認為，老子的學說可以一言以蔽

¹⁵⁹ 王元澤，《南華真經新傳》，頁 237。

¹⁶⁰ 5 章（3 次）、7 章、10 章、17 章、18 章、20 章、23 章（2 次）、30 章、38 章（4 次）、45 章、48 章、63 章、70 章與 72 章，在〈老子指略〉中出現 1 次。在《老子王弼注索引》中僅錄 19 次（北原峰樹編，《老子王弼注索引》，北九州：北九州中國書店，1987，頁 145-146。）

之：「崇本息末」¹⁶¹或「守母存子」¹⁶²。

什麼是「本」？「本」即是「根」：

自然之道亦猶樹也，轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，故曰惑也；少則得其本，故曰得也。（22 章注）

依據王弼，「自然之道」或「無爲之道」好似一棵樹。對樹來說，最重要的是根本。沒有根本，樹葉與樹枝之末也無法存活。這樣的一種根本即是「無爲」：

本在無爲，母在無名。棄本捨母，而適其子，功雖大焉，必有不濟。（38 章注）

「無爲」與「無名」相應於「本」、「母」。然則，何者相應於「末」、「子」？在〈老子指略〉中，一些非道家的學派如儒家、法家、墨家被理解爲「子」¹⁶³。因爲魏晉時代的課題是調和儒家與道家，王弼則使用「本末」之區分來解決此一問題。「無爲」作爲道家倫理學之最重要概念，被王弼解釋爲其他百家之根本。在這裡，我們聽到《莊子·天下篇》的迴響：「道家是百家之始源」。

陳榮灼認爲王弼的思想是「形上學的」，因爲王弼之「本末關係」與萊布尼茲的「充足理由律」相同。¹⁶⁴我認爲，即使王弼使用了「本」的概念，這種「本」是否就是西方哲學的「根據」

¹⁶¹ 樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，頁 198。

¹⁶² 參考王弼 38 章注：「守母以存其子，崇本以息其末」。「母子」之譬喻已出現於《老子》52 章，「本末」則特別由王弼所強調。

¹⁶³ 樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，頁 196。

¹⁶⁴ Chan Wing-cheuk, *Wang Bi und Guo Xiang*, l.c. 34f.

(Grund)，仍可以進一步思考。王弼的哲學不可以用海德格所批評的「形上學」去理解，因為道家不是「形上學的」。「本」的概念不可以用「原因」(Ursache)、「根據」去理解，而是一種「無本之本」(Grund des Nicht-Grunds, Abgrund) ¹⁶⁵。

(一) 無為與劣義的有為：崇本息末

王弼對「末」的理解可以分為兩層次：「崇本息末」與「崇本舉末」(38 章注) ¹⁶⁶。「末」因此相應於莊子的「有為」，也有兩種意涵：劣義的有為、中性義的有為。

我們所需要「平息」的「末」是否定的、人為的「末」，這包含「為」(2 章注)、「智」(3 章注)、「知」(3 章注)、「名」(3 章注)等等。在此一脈絡下，我們必須「崇本息末」。但是，我們也不是要完全放棄「末」，而主要是要回返到

¹⁶⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇二》，臺北：臺灣學生書局，1986，頁351。

¹⁶⁶ 林麗真教授將王弼的「本末」關係分為三種，極具參考價值：一、以體用關係論本末，此為「本末不離」，重視本與末之體用不離關係，也就是「崇本舉末」、「守母存子」之意；二、以相對關係論本末，此重本而輕末，本末間有先後之分，是「崇本息末」；三、以統合關係論本末，此希望達到「以本統末、以末歸本」。此超越第二種之區分本末，而進一步達到本末之統合。（見林麗真，《王弼》，臺北：東大圖書公司，1988，頁54-65）值得注意者有二：首先，筆者並未特別標明出林教授之第一種說法；其次，筆者將「崇本舉末」置於林教授的第三種說法下，而不是第一種。筆者切入的角度，主要是對應海德格對於「科技」（相應於王弼的「末」）之反省，而思考「末」的負面限制與正面功用。

「本」；由「本」處，「末」才能得到自然的展現。如果人只是追逐於「末」，則會遺忘了「自然之本」，最後，整個世界充滿人爲造作。因此，正確的態度是：

母，本也。子，末也。得本以知末，不捨本以逐末。（52章注）

只有當我們得本、保有根本之時，我們才可能正確地使用「末」。

然而，爲何我們不能僅僅從事於末？

仁義，母之所生，非可以爲母。形器，匠之所成，非可以爲匠也。捨其母而用其子，棄其本而適其末，名則有所分，形則有所止，雖極其大，必有不周，雖盛其美，必有憂患，功在爲之，豈足處也。（38章注）

依據王弼，儒家的價值觀如仁、義（末）起源於道家的無爲（本）。每個「末」都有固定之名稱、形狀，而「本」則是「無名」、「無形」的（1章注）。當一物或一件事獲得一名稱，則表示它受到規限。

王弼認爲，如果我們只專注於名稱與形狀，則會產生「有爲」，這是儒家與法家之流的態度。那些有限制的價值設定，如儒家之仁義，並不能讓君王恰當地治理國家。我們必須進一步返回儒家價值設定之根源：此即道家之無爲。因此，在第一階段中，必須要「崇（道家之）本、息（儒法之）末」。

（二）無為與中性義的有為：崇本舉末

「末」，例如儒家之仁義，並不僅僅是單純地「劣義的有

為」。如果「末」的始源顯現了，那麼「末」也可以具有正面的意義。在此一階段，我們不是「崇本息末」，而是必須進一步「崇本舉末」。

在這第二階段中，「末」不再是「劣義的有為」，而是一種「中性義的有為」。這種中性義的有為是必須的，因為道必須藉由它們而展現自己：

然則，四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至。四象形而物無所主焉，則大象暢矣；五音聲而心無所適焉，則大音至矣。（〈老子指略〉）

道是「無形的」，但是只有當「四象」¹⁶⁷呈現，「大象」¹⁶⁸或「道」才得以實現。只有當「五音」呈現，「大音」、「道底天籟」，才能徹底實現。

「無為」、如同「道」，必須在每一瞬間、每一處境中實現自己。王弼在「崇本息末」之表述中強調的是「無為」（本）之優先性；而在「崇本舉末」中，強調的是「有為」（末）之必要性。¹⁶⁹「末」在此相應於莊子之「中性義的有為」。

然而，王弼仍然尚未主張「無為與有為之同一」。他首先仍主張無為與有為之區分，並強調無為之優先性。這種無為與有為之同一，必須等到郭象之理論出現，才得以闡發。

¹⁶⁷ 到底何謂四象？各家的說法不一。林麗真教授認為是「金木水火」。（林麗真，《王弼》，頁54）在《易經》中，四象是「太陽」、「少陰」、「少陽」、「太陰」。「四象」是基本形象。

¹⁶⁸ 「大象」在《老子》41章中是道的象徵：「大象無形」。

¹⁶⁹ 韓國良，〈崇本息末與崇本舉末——魏王弼哲學思想概說〉，《太原大學學報》，5卷3期（2004年9月），頁14。

四、郭象的無為

「無為」一概念出現在《莊子郭象注》中 84 次。¹⁷⁰因為郭象對於「無為」一概念之使用並不一致，因此，有必要區分不同層次之無為。

（一）無為與有為之分別說

1. 無為與劣義的有為

如同老子一般，郭象也區分無為與有為：

患難生於有為，而有為亦生於患難。（《郭象索引》
15/305/7）

患難起於人的有為，爲了不做不合適的事，我們必須了解自己的能力和限制，對郭象來說，「有為」就是做了不合乎「性、本性」的事情。「無為」則是做合乎本性的事。

當時流行著一種見解，也就是說，無為就是「不做事」。郭象反對這種看法：

若謂拱默乎山林之中，而後得稱無為者，此莊老之談所以見棄於當塗，當塗者自必於有為之域而不反者，斯之由

¹⁷⁰參考北原峰樹編，《莊子郭象注索引》，頁 353-354。在《莊子郭象注索引》中，「無為」共錄有 85 次，但是 17/322/5 之出處應為「無偽」，而不是「無為」，因此，總計應該只有 84 次。

也。（《郭象索引》1/20/6）

道家之真人不是隱居高山、不理人事，這並不是無為之真義。相應的，儒家的行為也不純然是有為的，在某角度來看，也可以是無為。郭象的目標在於將道家與儒家的觀點加以綜合。因此，他必須尋找一種理論，使道家學說也能夠在人世間實踐。

如果無為不是「不做事」，那它到底是什麼？郭象藉由兩個概念闡釋無為：「自為」與「不為」。

「自為」一概念出現於《郭象注》中 37 次（《郭象索引》，169）。「自為」等於「逍遙」（《郭象索引》17/333/1）、「無為」（《郭象索引》22/405/5，33/580/5）、「自然」¹⁷¹、「率性」（《郭象索引》19/369/3）、「無事之業」（同上）。郭象想要說明的是，無為可以透過每一事物完成，每一個事物都有「德」與能力，依據自身的「自然」去行動。並不是「你」或「我」做了某事，而是事物「自做」，而整個世界因而有序：

天下莫不相與為彼我，而彼我皆欲自為，斯東西之相反也。然彼我相與為脣齒，脣齒者未嘗相為，而唇亡則齒寒。故彼之自為，濟我之功弘矣，斯相反而不可以相無者。……若乃忘其自為之功而思夫相為之惠，惠之愈勤而偽薄滋甚，……。¹⁷²（《郭象索引》17/324/8）

¹⁷¹ 參考湯一介，《郭象與魏晉玄學》，北京：北京大學出版社，2000，頁 237。

¹⁷² 關於此，郭象還有另一個例子：「夫體天地，冥變化者，雖手足異任，五臟殊官，未嘗相與而百節同合，斯相與於無相與也；未嘗相為而表裏俱濟，斯相為於無相為也。若乃役其心志以卹手足，運其股肱以營五臟，則相營愈篤而外內愈困矣。故以天下為一體者，無愛為於其間也。」（《郭象索引》6/151/6）

當事物「自爲」，世界將自動和諧、而事物互相「相爲」。這種「相爲」不是行動的目的，而只是「無爲」之結果。如果我們「有心、有目的的」互相幫助，反而形成「有爲」。

這種「自爲」也是「不爲」。「不爲」不是「不做」，而是「自然」（《郭象索引》1/14/1，13/271/7，23/422/3）、「自生」（《郭象索引》2/37/10）、「無用」（《郭象索引》4/101/10）、「自爾」（《郭象索引》13/263/5）、「無爲」（同上）、「天」（《郭象索引》20/384/2）。

自為耳，不為也，不為也則為出於無為矣。為出於不為，故以不為為主。（《郭象索引》6/129/7）

「自爲」在此就是「不爲」，當「爲」起源於「不爲」，這種「爲」也同時是起源於「無爲」之「爲」。這種起源於「無爲」之「爲」不是劣義的有爲，而是中性義的有爲。這裡可以見出，郭象希望統一有爲與無爲，這在後面有詳細說明。

「不爲」也可以說是「不做他人之工作」：

夫無為之體大矣，天下何所不為哉！故主上不為冢宰之任，則伊呂靜而司尹矣；冢宰不為百官之所執，則百官靜而御事矣；百官不為萬民之所務，則萬民靜而安其業矣；萬民不易彼我之所能，則天下之彼我靜而自得矣。故自天子以下至於庶人，下及昆蟲，孰能有為而成哉！是故彌無為而彌尊也。（《郭象索引》13/263/5）

每個人在不同的份位，都有自身擔當的任務。主上之「不爲」就是不做、不干預冢宰的工作。其他亦同。

爲了充分理解「無爲」，必須了解何謂「性」。對郭象來說，每個事物都有其「性」，都有特殊之工作。這個概念對於理

解郭象的無為是無可避免的¹⁷³，底下就讓我們看看，到底何為「性」。

(1) 無為與性

關於「無為」一概念的闡釋，郭象與老子、莊子、王弼等不同之處，在於他特別強調「物的無為」。郭象的問題意識在於，「如何在每一物中見到無為？」。為了解決此一問題，他使用「性」一概念作為解釋之工具：只有當事物符應於自身的本性而行動，這才是無為自然。

郭象把「性」也稱為「天性」（《郭象索引》22/408/9）、「真性」（《郭象索引》19/369/2）。「天」與「真」在道家學說是正面積極的詞語，相較於儒家學說中有「善性」、「惡性」之分，郭象將「性」視為中性的詞語：對郭象來說，並沒有惡性、善性之分，而只有符合、不符合本性之表現。當一物符合其性而行，則是無為；反之，即是有為。

對郭象來說，事物並無共同的本性：

物各有性，性各有極。（《郭象索引》1/14/2）

事物的性有其「極」、「極限」、「限制」；相對於「知」之無涯，「性」始終是「有限」的¹⁷⁴，沒有任何「性」是無限的。但是，我們卻必須在有限的性中發現、體現無為。如果我們只是追逐無限之知，我們將墜入有為中，進而傷害了本性（《郭象索

¹⁷³ Un Chol Shin, *Kuo Hsiang. A rational Taoist*, University of Minnesota Diss. 1976, 131.

¹⁷⁴ 《郭象索引》3/71/9：「以有限之性尋無極之知，安得而不困哉？」

引》4/106/9：「傷性」）。

我們如何能透過有限的本性體現無爲？無爲不表示人類可以轉變爲上帝之無限本質，而是說，要就著人類的有限本質而成其無爲。在《莊子·逍遙遊》篇中，小者如蝸與學鳩似乎是不逍遙的，只有大者如鯤與鵬才逍遙。但依郭象的看法，不管小者或大者都可以是逍遙的，只要其本性得到充實：

夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也。（《郭象索引》1/9/3）

在這個段落可以清楚見出郭象思想與莊子之不同。莊子的論說主要是告訴我們，心靈如何可以由小而大而化；他是要區分出逍遙與不逍遙。而郭象所要表達的是，無爲、逍遙可以在小大不同之事物中、在每一剎那中實現。因此，對於一事物而言重要的是，滿足、充滿自身的本性，而不是欣羨他者：

夫莊子之大意，在乎逍遙遊放，無爲而自得，故極小大之致以明性分之適。（《郭象索引》1/9/6）

郭象認爲，莊子學說的目標是逍遙、自得以及無爲。爲了達到此一目標，必須指出小物如何與大物一般，都能無爲。其中的關鍵在於「性」一概念。每一個事物，不管其是小是大，都有自身的「性」。當事物之性獲得充分發展（「適性」），它就展現爲自然。因爲每一事物都有其性，也因此可能以自身的方式實現無爲：

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。（《郭象索引》1/13/2）

不論是大鵬、小鳥，均是逍遙。

夫以形相對，則大山大於秋毫也。若各據其性分，物冥其極，則形大未為有餘，形小不為不足。苟各足於其性，則秋毫不獨小其小而大山不獨大其大矣。若以性足為大，則天下之足未有過於秋毫也；若性足者非大，則雖大山亦可稱小矣。（《郭象索引》2/51/7）

此處郭象給出另一種判斷大小的標準：以外觀來說，泰山大而秋毫小；但是若就「性足」與「性不足」之角度而觀，如果秋毫的「性」被滿足、而泰山之性未被滿足，則秋毫大而泰山反而小。到了最終，如果雙方都「性足」，則可以都是「自足」與「自然」、「逍遙」的。

事物底本性對於郭象來說，是不可更改的。聰明的人會一輩子聰明，而笨人也會永遠笨。¹⁷⁵沒有人、也沒有任何事物可以改變其性。這聽起來十分宿命論。¹⁷⁶但是郭象的重點不在於宿命的角度，而在於每一事物如何能獲得無為。我們不應該持宿命論，而是要就著有限的本性體悟「無限」的逍遙。郭象不是要強調「有限」的本性，而是要提出「無限」的無為與自然。

經過以上的闡釋，我們現在可以更清楚地說明「性」與「無為」之關係：

足能行而放之，手能執而任之，聽耳之所聞，視目之所見，知止其所不知，能止其所不能，用其自用，為其自

¹⁷⁵「物各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也？」（《郭象索引》2/38/9）

¹⁷⁶Un Chol Shin 即認為，宿命論是郭象理論之重大困難，見 Un Chol Shin, *Kuo Hsiang. A rational Taoist*, l.c. 130。

為，恣其性內而無纖芥於分外，此無為之至易也。無為而性命不全者，未之有也；性命全而非福者，理未聞也。

（《郭象索引》4/106/7）

無為意味著，讓手足自行運作而不加以干預：足能行則任之行，手能握則握之。郭象在此區分「性內、分內」與「性外、分外」。當一事物僅在其性內行事，此即「無為」。想反的，當一事物越出其性，做出超越性分之事，此即「有為」。手能握物，這是其性。如果以手倒立而行，則不能持久，因為手的功能、性分不是行走。無為與有為的區分因為「性」一概念之加入而更顯明。

依據性而來的行動也稱之為「真為」（《郭象索引》23/437/4）、「性然」（《郭象索引》2/39/2）、「性動」（《郭象索引》23/437/4）。「性動」與「知用」對立：性動是「天」，而知用是「人」：

不慮而知，開天也；知而後感，開人也。然則開天者，性之動也；開人者，知之用也。（《郭象索引》19/358/9）

「天」、「性動」相應於「無為、自然」，「人」、「知用」則是「有為」。

民之所患，偽之所生，常在於知用，不在於性動也。
（《郭象索引》19/359/2）

性之動不是一物理現象，而是與事物之本性相符合的行為，亦即無為、「性為」、「自然為」。

2. 無為與中性的有為

(1) 君上的無為與臣下的有為

上面我們已經說明了郭象對於無為與有為之區分。但是，「劣義的有為」並不是郭象對於「有為」一概念的唯一定義。對他來說，有為也可以是中性義的做為。

郭象也如同莊子一般，區分君上的無為以及臣下的有為：

各當其分，則無為位上，有為位下。（《郭象索引》12/234/1）

相應於君上與臣下的「本性」，君上必須無為，而臣下必須有為，這是黃老道家所已經有的區分。「有為」在此處不是劣義的，而是中性義的、甚至正面的、積極的做為。

然而，並非所有的君上都執行無為：

故對上下，則君動而臣靜；比古今，則堯舜無為而湯武有事。（《郭象索引》13/266/6）

郭象這裡舉出君上也有「無為」、「有事」之區分：堯舜無為、而湯武有事。這種「無為」與「有事」之區分，使得「無為」、「有為」具有相對的意義。這種相對意義的無為有為，在底下「君臣都有無為有為」一命題中更是顯明。

(2) 君臣均有無為有為

除了「君無為、臣有為」區分外，郭象也舉出「君之有為」與「臣之無為」：

夫工人無為於刻木，而有為於用斧；主上無為於親事，而有為於用臣；臣能親事，主能用臣，斧能刻木，而工能用

斧，各當其能，則天理自然，非有為也。若乃主代臣事，則非主矣。臣秉主用，則非臣矣。故各司其任，則上下咸得，而無為之理至矣。（《郭象索引》13/266/1）

在這段引文中，顯示了另一種無為與有為之區分：君與臣都各自有無為與有為之面向。「君的無為」在於他不做臣下的工作，但是「君的有為」在於他必須任命大臣。工人也如同君主一般，他「無為」於砍伐樹木、而「有為」於使用斧頭，因而他也同時具有無為、有為之面向。

在此處，「無為」與「有為」可以同時應用於同一主體上，這是一種相對意義下的無為有為。

底下我們將進一步超越相對的無為有為，而進入到絕對的無為有為。在此意義下，無為與有為之區分在某程度上只是暫時的。到了最終境界，完全是無為。

（二）無為與有為的非分別說

如上所述，郭象對於無為有為之區分有兩種：無為與劣義的有為、無為與中性義的有為。如果郭象進一步論述無為與有為的同一，這只能就「無為與中性義的有為」而論，無為與劣義的有為是無法同一的。

1. 迹冥圓

（1）迹與冥之分別說

為了說明無為與有為的同一，我們可以使用郭象的非分別說之表述：「迹冥圓」。相應於「有為」之兩種意涵，「迹」也有

兩種意涵：「劣義的迹」與「中性義的迹」。郭象所說的迹，主要是劣義的，這是指過去的帝王堯、舜、黃帝等遺留下來者：

夫黃帝非為仁義也，直與物冥，則仁義之迹自見。迹自見，則後世之心必自殉之，是亦黃帝之迹使物撓也。
（《郭象索引》11/215/7-8）

儒家的價值如仁義起源於黃帝的無心之為，也就是說，他不是因為仁義有價值而去有目的的做。但是，不可避免的，他一定會留下做過的痕迹。後代的人忽視黃帝的「無心之冥」，而僅注意其「可見之迹」，進而模仿可見之迹，成為「有為」。

郭象之「迹」的概念可能取自《莊子》：

夫六經先王之陳迹也，豈其所以迹哉？今子之所言猶迹也，夫迹，履之所出，而迹豈履哉？（《莊子引得》39/14/77-78）

六經不僅對於莊子而言是迹，對於郭象也是（《郭象索引》14/299/5）。那些尊崇無為之迹的人，其行為是有為，因為其忘了「無為」才是迹之根本。¹⁷⁷也是因為這種遺忘，形成了有為。但是當人們思考，「迹是如何形成的？」，人們必定會遇到無為。因此，「迹」只是「無為之迹」（《郭象索引》8/184/1）、「聖迹」（《郭象索引》9/193/6）、「陳迹」（《郭象索引》26/488/8）、「仁義之迹」。

何謂「冥」？如上所述，黃帝「與物冥」而「無迹」（《郭象索引》4/105/10）。「冥」就是黃帝、真人之與道合一之狀態。「迹」是可見的，是前人遺留下來的。「迹」起源於「所以迹」

¹⁷⁷ 《郭象索引》8/187/2：「迹之由乎無為而成。」

（《郭象索引》14/299/5）、「冥」與「無爲」。

此處，我們仍只是強調了「迹」與「冥」的區別，還不是二者之非分別說：「迹冥圓」。在「迹冥區別」的層次上，郭象的區分與王弼的「本末區別」有極大之相似性：王弼要「崇本息末」，而郭象則要「息迹」（《郭象索引》16/313/3）、「絕迹」（《郭象索引》24/460/8），進而回返到「所以迹」、「冥」，也就是王弼所說之「本」。

（2）迹與冥之非分別說

在迹冥區分之下，「迹」仍是劣義的有爲。但是在迹冥之非分別說中，「迹」是一種正面的、積極的有爲：

夫堯之無用天下為，亦猶越人之無所用章甫耳。然遺天下者，固天下之所宗。天下雖宗堯，而堯未嘗有天下也，故窅然喪之，而嘗遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上，而未始不逍遙也。四子者，蓋寄言以明堯之不一於堯耳。夫堯實冥矣，其迹則堯也。自迹觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之為堯，豈識其冥哉！故將求四子於海外而據堯於所見，因謂與物同波者，失其所以逍遙也。然未知至遠之所順者更近，而至高之所會者反下也。若乃厲然以獨高為至而不夷乎俗累，斯山谷之士，非無待者也，奚足以語至極而遊無窮哉！（《郭象索引》1/26/2-6）

堯雖治理天下，但是他的內心仍是逍遙、與物相冥。他的「做爲」、甚至他的名字「堯」，只是他「內心之冥」所產生的「迹」。但是，這種「冥」並不是在高山之上，而是在人世中：

夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者

也，未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以（宏）〔冥〕內，無心以順有，故雖終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。夫見形而不及神者，天下之常累也。是故睹其與群物並行，則莫能謂之遺物而離人矣；睹其體化而應務，則莫能謂之坐忘而自得矣。豈直謂聖人不然哉？乃必謂至理之無此。是故莊子將明流統之所宗以釋天下之可悟，若直就稱仲尼之如此，或者將據所見以排之，故超聖人之內迹，而寄方外於數子。宜忘其所寄以尋述作之大意，則夫遊外（宏）〔冥〕內之道坦然自明，而莊子之書，故是涉俗蓋世之談矣。（《郭象索引》6/153/3-8）

在此段落中，郭象闡釋了真人的正確態度。如上所述，莊子已經有「方外」、「方內」之分，道家的隱士許由遊於方外，也就是遊於人世之外。相對的，堯與孔子居於方內。在莊子思想中，道家隱士許由高於堯與孔子。但是郭象認為，這種表述只是莊子的論述策略，因為如果莊子高舉孔子，則人們會質疑，是否在人世間處理許多事物的孔子是逍遙的。因此郭象認為，莊子之所以高舉許由，是想強調「方外」之逍遙性，事實上，孔子的心也可以遊於方外。

郭象甚至認為，堯與孔子一定是高於許由的。因為如果真人的心遊於方外，才能夠在方內相應無為地行動。真人的身體雖處於方內，但是其心遊於方外。真人雖然也做許多事情，但是他同時也「坐忘」，他的心「與物冥」，他的所為是「為無為」。他並不在高山上尋找逍遙，而是在人世中、日常生活中。「內迹」與「有為」只是真人之「外冥」與「無為」之實現。到了最後，「內外相冥」，「無為」即是「有為」。

2. 絕對的無為：非無為非有為

當我們理解了迹冥圓，就可以知道，有為也就是無為。這種認識可以在真人的心中發現。這種無為與有為的同一，也就是絕對的無為：

無為之言，不可不察也。夫用天下者，亦有用之為耳。然自得此為，率性而動，故謂之無為也。今之為天下用者，亦自得耳。但居下者親事，故雖舜禹為臣，猶稱有為。故對上下，則君靜而臣動；比古今，則堯舜無為而湯武有事。然各用其性而天機玄發，則古今上下無為，誰有為也！（《郭象索引》13/266/4）

在此段中郭象強調，君上之「用天下」其實也是一種「有用之為」（「有為」），但是因為是「率性之為」，所以可稱為「無為」。臣下之「為天下用」也是一種「自得」之「無為」，但是因為要「親事」，所以暫時稱之為「有為」。因此，君上與臣下之「無為」、「有為」端視觀看的角度而定。就此相對之角度來說，我們可以說「君動臣靜、上無為下有為」、或者「古堯舜無為、今湯武有事」（同樣是國君），但是就絕對的角度來說，上下、古今都是一「絕對的無為」，並沒有人「刻意地、劣義地有為」。因此，所有的「中性義的有為」在絕對的角度都是「無為」。「絕對的有為」也就是「絕對的無為」，「無為即有為」。

這種絕對的無為，已經超越無為與有為之各種相對區別，也可以說是「非有為非無為」、「非迹非冥」之圓。

第貳章 海德格的泰然任之

一、泰然任之的本質規定

海德格對於「泰然任之」的討論主要集中於《郊道對談》^①（*Feldweg-Gespräche*, 1944/45）一書以及〈泰然任之〉（1955）一文之中。此二者均關涉於思想底本質以及現代科技底本質之問題。^②在本章中，我主要闡釋其與道家之無為相關的段落。

（一）無意欲（Nicht-Wollen）

海德格第一篇郊道對談的出發點是：「傳統上，我們是如何理解思想與技術（Technik）的？」。對康德來說，思想是人類的主動機能。人類將事物表象為對象、現象；當人類把觀看角度調

① 全集第 77 冊。本書中共有三個對話，海德格將第一個對話之三分之一章節以〈泰然任之底場所化〉（*Zur Erörterung der Gelassenheit*）一名、並與其在 1955 年所做的演講〈泰然任之〉，以《泰然任之》為書名在 1959 年出版。在全集 13《出於思想底經驗》（*Aus der Erfahrung des Denkens*）37-74 頁中，也收錄了〈泰然任之底場所化〉一文。

② 參考 Lee Yen-Hui 李燕蕙, *Gelassenheit und Wu-Wei – Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus*, Freiburg Diss. 2001, 59：「『泰然任之』底概念特別關聯於兩個問題：科技底本質的問題以及人底本質的問題。」

整為實用的時，對象成為「制作物」（Her-gestellte），因為人透過技術，只能製作器具（Zeug）（GA77, 11）。因此，技術就等於「自然底對象化」（Vergegenständlichung der Natur）（同上，12）。然而，這種對於技術底理解是不充分的，海德格嘗試更始源地理解技術底本質。在希臘文中，技術稱之為 *techne*，亦即「帶出」（hervorbringen）、「把某物帶至在場、並讓其顯現」（etwas zur Anwesenheit bringen und erscheinen lassen）（同上，13）。技術在近代被視為對象化，這只是 *techne* 的一種樣式而已。而 *techne* 本身又是一種 *aletheia*（解蔽 Unverborgenheit，真理 Wahrheit）的方式（同上，14）。透過這種對於概念底根源之返回，海德格將近代技術以及古希臘 *techne* 的含義回歸到「存有底真理」處。

如同近代科技已經喪失其始源的本質，近代思想也失去了其始源本質。在〈泰然任之底場所化〉一文中，「智者」（Weise，隱喻海德格自己）認為，他對於思想底沉思所意欲的，其實是一種「無意欲」（Nicht-Wollen）（同上，51）。也就是說，思想底本質對他而言就是這個「無意欲」。但是，「無意欲」與思想底本質何干？難道「意欲」與「思想」不是人類的兩種互相區分的機能嗎？況且，人如何能意欲一個「無意欲」？

對海德格來說，意欲不僅僅是人的機能，更是意志（Wille）底一種樣式：

智者：我所說的「意志」一詞事實上並不是人底機能，而是指那個東西，在那裡奠基了靈魂底、精神底、理性底、愛底、生命底本質，這是一致地、尚未被徹底思考過的西方思想家底學說。如果我們將「意欲」理解為那種意志底人類關聯，那麼在意志與意欲之幽暗不明的關係間就隱蔽

了一種關聯，對這種關聯我仍不知如何命名。（GA77, 78）
DER WEISE: Mit dem Wort »Wille« meine ich in der Tat kein Vermögen der Seele, sondern dasjenige, worin das Wesen der Seele, des Geistes, der Vernunft, der Liebe, des Lebens gründet nach der einstimmigen, aber noch kaum durchdachten Lehre der abendländischen Denker. Verstehen wir unter »Wollen« den menschlichen Vollzug jenes Willens, dann verbirgt sich in der noch völlig dunklen Beziehung zwischen Wille und Wollen ein Verhältnis, zu dessen Benennung mir allerdings das Wort fehlt.

對海德格而言，「意志」是西方形上學底基本特徵。形上學就是一種「意志形上學」（Willensmetaphysik）。這個意志形上學在黑格爾處顯現為「知識底意志」（Wille zum Wissen），在謝林處顯現為「愛底意志」（Wille zur Liebe），在尼采處顯現為「力量意志」（Wille zur Macht）（GA49, 102）。最後，在現代科技中顯現為「意志底意志之宰制」（Herrschaft des Willens zum Willen）（GA7, 97）。

謝林標誌「原存有」（Ursein）為「意欲」（GA49, 84）。筆者認為，正是因為如此，「意欲」才可以是西方形上學底存有。也正是因為如此，「意欲」與「意志」對於海德格可以是同一的。

海德格說，他要的是一種「無意欲」。當「意欲」與「意志」是形上學的基礎規定的話，「無意欲」就包含了一種對於形上學的否定與克服（Überwindung）。（GA7, 69）這種克服並不是簡單地邏輯否定或是黑格爾式地揚棄（Aufhebung），而可以說是一種「超克」（Verwindung）（GA67, 14）。「超克」是「絞

盤的盤旋而上，絞盤上升、同時也頂住於基礎上。超克是作為到另一個存有歷史底本質之提昇」（...die Windung der Winde. Die Winde hebt hoch – stemmt sich zugleich in den Grund. Windung als Hebung in ein anderes (das seynsgeschichtliche) Wesen...）（同上）。形上學底超克不是單純的對於形上學的否定，而是進一步使形上學回到其存有歷史地本源。

在此意義下之形上學的超克、克服就不是那麼「革命性的」（revolutionär）了（GA77, 51），因為在革命之中總是隱含了「對立關係」（Gegnerschaft）。然而，一旦處於對立關係之中，就不再是「存有歷史的」了。此處之點出存有歷史是重要的，底下我們將看到，當海德格要說明如何才是人對於現代科技之正確態度時，他又重新使用存有歷史的說法。

海德格將形上學之所以能夠返回其根源的道路稱之為「無意欲」，但到底什麼是「無意欲」？

「無意欲」首先被誤解為一種「不做事」（Untätigkeit）與「生命意志底否定」（Verneinung des Willens zum Leben，指叔本華的主張）（同上，62）。這種對於意志的單純否定，並不是海德格所了解的「無意欲」之本義。在日常用語中，無意欲也被理解為「拒絕」（Sich-Weigern）、「反對」（Sich-Widersetzen）、「禁止」（Verbieten）。但是這些態度只是意欲的變形，因此，還是停留在意志的領域中。（同上，78）海德格提供了兩種了解無意欲的可能途徑：

學者 無意欲首先指一種意欲，在其中包含了一種否定，而且是一種指向意欲本身、並否定了它。無意欲也可以說是一種在任何種意志之外的事物。（GA13, 39）

- G Nicht-Wollen bedeutet einmal ein Wollen, so zwar, dass darin ein Nein waltet, und sei es sogar im Sinne eines Nein, das sich auf das Wollen selbst richtet und ihm absagt. Nicht-Wollen heißt demnach, willentlich dem Wollen absagen. Der Ausdruck Nicht-Wollen bedeutet sodann noch jenes, was schlechthin außerhalb jeder Art von Willen bleibt.

然而，無意欲不可能是外於一切意志領域的事物，因此，第二種路徑可以排除。如此，只剩下第一種路徑，但此路徑似乎又充滿弔詭：無意欲必須仍是一意欲，同時又必須否定意欲。人如何能有意欲這種無意欲？

據筆者的觀察，海德格對於無意欲的說法仍然束縛於其自身的西方哲學傳統，因此無法有足夠的解釋。另一方面，他也不使用道家之「無的結構」（無我、無身等），因此，他對無意欲的闡釋仍是黯淡不明的。^③

（二）讓（Lassen）

那種只能透過無意欲而通達的思想底本質，海德格稱之為「泰然任之」。泰然任之的本質特徵是「讓」（Lassen）。「讓」首先被表述為「作用、影響」（Wirken）之對立項：

所有的「作用」都基於「存有」，而其目的乃在於存有者。相反地，「思想」則讓自身為存有所需要、並且說出

③在下一章中，筆者將嘗試用道家的「無為」闡釋「無意欲」，這將使無意欲的內涵更為清楚。

存有底真理。思想實現這種「讓」。(GA9, 313)

Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen.

因此，思想與「讓」是互相歸屬的。就字源學上來說，「讓」意味著「對某物保持距離」(Abstandnehmen von etwas)或「給某物空間」(Raumgeben für etwas)^④。我們給予事物空間，以便它們能自己成長、顯現：

「讓某物」或「讓某人」意味著，給予其空間，不再把持它，使其能自行運作；或者說，讓某人成為其自己。^⑤

這種「讓」看起來似乎有點消極。但是對海德格來說，在這種「讓」的消極相中，正隱藏著世界上最高的做為(GA13, 41)。因為，「讓」已經超克了主動與被動之區分：「讓」不是被動、也不是主動。^⑥它是「被動的主動」(passive Aktivität)與「主動的被動」(aktive Passivität)，也就是主動與被動之統一。

(三) 等待

^④ Wagner, Jürgen, *Meditation über Gelassenheit*, Hamburg 1995, 87.

^⑤ 同上。

^⑥ 在這裡，海德格使用了類似老子的表達策略。老子說：「正言若反。」(78章)「讓」與「無意欲」看起來是被動的，但其實它們是最高的做為與思想之最高的主動性(die höchste Spontaneität des Denkens)(GA13, 65)。

如果我們想實現「讓」與「泰然任之」，我們應該做些什麼？海德格回答說：

我們不必做什麼，只需等待。（GA13, 42）

Wir sollen nichts tun, sondern warten.

「我們應該做什麼？」（Was sollen wir tun?）一問題自康德開始，即作為實踐哲學的關鍵問題。^⑦一般而言，我們必須做一些事，以便達到某種目的。因而，海德格的回答聽起來是極不尋常的。然而，當我們以一種特定的方式去理解「等待」的時候，即開啓了一個保藏以及超克整個西方哲學傳統的維度。這個維度也可以說是一種「場所」（Ort）、「地域」（Gegend）。在此地域中，人類可以始源地居住著。對比於傳統的哲學歷史，也就是那由阿那克西曼德（Anaximander）開始、一直到尼采結束之海德格所謂的「第一開端」（erster Anfang），海德格所追求的「另一個開端」（anderer Anfang）開始於這個地域（GA65, 232）。海德格希望為人類開啓另一個開端。

就技術、實用的角度而言，「等待」與「讓」是無用的、不必要的；相反的，「工作」（Arbeit）與「做為」（Tun）是必要的、有用的。（GA77, 374）這種觀點起源於近代的價值標準。在西方古代，工作被視為是「閒暇」的中斷，也就是說，工作是一種「非閒暇」（拉丁文 *neg-otium*, nicht-Muße）（同上，69）。意即，對比於工作，閒暇具有優先性（工作是一種否定的表述：非閒暇）。如果「閒暇」在此處等同於「等待」來理解的話，就不是一種不做事。「等待」反而是一切有用物之始源。海德格在

⑦ 參考 Perrefort, Maria, *Opfer und Gehorsam. Kritische Untersuchungen zur Struktur von Heideggers Gelassenheitsidee*, Würzburg 1990, 150。

《郊道對談》中引用了一個莊子的比喻：

其一說：你在談著「不必要者」。

另一說：一個人首先必須要認識不必要者，才可以與之言
「必要者」。地表廣且大，然而人只需立足之地
以便站立。但是，當足邊之地產生一裂溝直至黃
泉，那麼他所站之地還有用嗎？

其一說：無用。

另一說：這樣，不必要者之必要性也就清楚顯現了。

(GA77, 239)

Der Eine sagte: »Ihr redet vom Unnötigen«.

Der Andere sprach: »Erst muß einer das Unnötige erkennen, ehe man mit ihm vom Nötigen reden kann. Die Erde ist ja weit und groß, und doch braucht der Mensch, um zu stehen, nur so viel Platz, dass er seinen Fuß darauf setzen kann. Wenn aber unmittelbar neben dem Fuß ein Riß entstände bis hinab zu der Unterwelt, wäre ihm dann der Platz, worauf er steht, noch zu etwas nütze?«

Der Eine sprach: »Er wäre ihm nichts mehr nütze«.

Der Andere sprach: »Daraus ergibt sich klar die Notwendigkeit des Unnötigen«.

「不必要者」（Unnötige）與「無用者」（Nutzlose）在此處是「必要者」的始源。在另一篇演講〈流傳的語言與科技的語言〉（1962）中，海德格引用另一個《莊子·逍遙遊》篇的故事：⑧

⑧ Heidegger, M., *Überlieferte Sprache und Technische Sprache*, St. Gallen 1989, 7f.

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本臃腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩。立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫蘄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」

「閒暇」就如同莊子所說的「逍遙」，是「工作」的根源。「無用」在本篇演講中被標誌為「事物底意義」（Sinn der Dinge）^⑨。「等待」、「閒暇」、「無用」對海德格來說是最高的做為。因此，海德格與莊子一樣，常常遭到其學說是無用的嘲諷，這也就是為何海德格對莊子的話語深有所感的原因。

作為「無用」之「等待」護藏了事物底本質。等待並非等待某一對象（Gegenstand）（GA13, 49）；所等待的，毋寧是「世界」（Welt）。（GA29/30, 8）世界對海德格來說並不是一對象，而是使對象顯現者、讓對象顯現之根源。以這種方式理解的世界，可以比喻為樹木之「成長」：

橡木以「緩慢與持續」而成長；然而，其硬度與味道是比「緩慢與持續」更可以聽見、知覺到的。橡木說出持續的與豐盛的，且僅僅奠基於這種「成長」中：成長意味著：開啟天空底廣闊、並同時植根於大地底冥暗中。……

那居留在郊道上之「一切成長事物底廣闊」，給出了世界。（GA13, 88f）

⑨ 同上，頁7。

Indessen begannen Härte und Geruch des Eichenholzes vernehmlicher von der Langsamkeit und Stete zu sprechen, mit denen der Baum wächst. Die Eiche selber sprach, daß in solchem Wachstum allein gegründet wird, was dauert und fruchtet: daß wachsen heißt: der Weite des Himmels sich öffnen und zugleich in das Dunkel der Erde wurzeln; ...

Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt.

硬度之作為可用物（Zuhandene）（以其堅硬而可做為桌子等用具）以及味道之作為現成物（Vorhandene）（以鼻子而知覺對象），只是樹木之存有樣式之一。那種難以知覺的「成長」，才是世界，才是樹木底存有：作為成長的橡木在自身中開啓了世界。在郊道上開啓的世界賜與了「Kuinzige」：

在郊道上隨著季節變換的風，賜與了一種可知的明朗，其神色經常顯現為憂鬱的。這種明朗的知是 Kuinzige。不擁有它的人，不獲得它；那些擁有它的人，在郊道上擁有它。（GA79, 90）

In der jahreszeitlich wechselnden Luft des Feldweges gedeiht die wissende Heiterkeit, deren Miene oft schwermütig scheint. Dieses heitere Wissen ist das "Kuinzige". Niemand gewinnt es, der es nicht hat. Die es haben, haben es vom Feldweg.

Kuinzige 意味著：無用的、戲弄的、頑皮的、平靜的、充滿樂趣的（*useless, teasing, mischievous, serene, joyful*）^⑩。「無用者」作為 Kuinzige 出現於郊道上，也就是出現於世界中。我們等待著這

個 *Kuinzige*，以便能夠有耐心地等待事物自身的成長，而不總是期待（*erwarten*）著事物底有用性。「期待」總是有一個對象、目的的。¹¹我們等待，但卻是一種「無等待之等待」、「無待之待」。

（四）泰然任之

在 1927/28 年冬季學期的講課《哲學導論》（*Einleitung in die Philosophie*）中，海德格已經提到「泰然任之」：

超越（*Transzendieren*）就是一種哲學思考，不論它是不明顯的隱蔽著，或者明顯地被掌握。

我們指出，超越底本質位於存有者自身之「讓存有」（*Seinlassen*），並稱此種讓存有為此有的原行為（*Urhandlung*）。此刻可以清楚的是，在存有論的規劃、在超越中，讓存有顯現為哪些內涵。而這即是存活本身的基礎顯象（*Grundgeschehen der Existenz*）。我們之前稱這種存有者底讓存有為形上學的同等性、一種特別的泰然任之，在

¹⁰Maxia, Berit, "Heidegger's Fieldpath: An Interpretation in Perspective of Chuang-Tsu", in: *Journal of Chinese Philosophy* 13, 1986, 452.

¹¹尼采已提出「期待」（*Erwarten*）的工夫，見劉滄龍，〈永恆回歸與修身〉，發表於中央研究院中國文哲研究所「跨文化動態：探討德語哲學與漢語哲學之互動關係」會議，2007 年 9 月 15 日，頁 5。（劉滄龍將 *Erwarten* 翻譯為「等待」）在多大程度上，海德格之 *Warten* 受到尼采 *Erwarten* 的影響，這仍是需要深究的問題。但是以海德格對於尼采的研究深度，他對於尼采這方面觀點應有所吸收。而且他對於「期待」之批判，也可能是針對尼采。

其中，存有者自身發聲。這種泰然任之必須起源於一種始源地行動，它不能是別的。然而，行動就是自由 (Freisein)。為了使真正的連結成為可能（這種連結由自身開啟的存有者為出發點、並要求特殊的事實內涵），必須有一存有論的規劃（超越）顯現，也就是說，一個自由的行動〔之顯現〕。只有在有自由的地方，連結與必然性才可能。因此，明顯的超越就是此在底自由之一種原行動，是的，就是此在本身的自由空間之顯現。也就是說，根本上而言是此在的存活。(GA27, 214)

Transzendieren ist Philosophieren, geschehe es unausdrücklich verborgen, oder werde es ausdrücklich ergriffen.

Wir zeigten, das Wesen des Transzendierens liege im Seinlassen des Seienden an ihm selbst und nannten dieses Seinlassen eine Ur-handlung des Daseins. Nun wird klar, mit welchem Reichtum das Seinlassen im ontologischen Entwurf, im Transzendieren geschieht; dieses aber ist das Grundgeschehen der Existenz selbst. Dieses Seinlassen des Seienden nannten wir früher die metaphysische Gleichgültigkeit, eine eigentümliche Gelassenheit, in der das Seiende an ihm selbst zum Wort kommt. Diese Gelassenheit aber muß einem ursprünglichen Handeln entspringen, sie ist nichts anderes. Handeln aber ist Freisein. Damit die eigentliche Verbindlichkeit möglich werde, die von dem an sich offenbaren Seienden ausgeht und die spezifische Sachlichkeit fordert, muß ein ontologischer Entwurf (Transzendieren) geschehen, d.h. eine freie Handlung. Nur wo

Freiheit ist, wird Bindung und Notwendigkeit möglich. So ist das ausdrückliche Transzendieren eine Urhandlung der Freiheit des Daseins, ja, das Geschehen des Freiheitsraums des Daseins selbst, d.h. aber das Existieren im Grunde und aus dem Grunde des Daseins.

海德格在此前期階段中，仍使用許多形上學的概念，例如「超越」。泰然任之在此處意指存有者底讓存有。但是不可否定的是，泰然任之作爲此在的「原行動」、「原爲」，與道家的「無爲」十分類似。

在五十年代，海德格將泰然任之理解爲思想底本質。思想的本質若是以「無意欲」、「等待」之角度觀之，不再是由理性或表象所組成，而是由泰然任之。當「等待」是一種對於「世界」的等待，那麼泰然任之作爲與等待相同者¹²，就是一種對於世界的正確態度。

作爲無意欲的泰然任之，絕對不是不做事，也不是生命意志的否定。相反的，它是最高的作爲。它是「聚讓」（Ge-lassenheit）：一種「讓底聚集」（Sammlung des Lassens）：

詞尾「性」（-heit）對於海德格來說，就是「存有」（-sein）；例如在現成性（Vorhandenheit）、可用性（Zuhandenheit）、制作性（Hergestelltheit）等等中所見。「聚」（Ge-）是一種聚集地聚合，例如在「聚一架」（Ge-stell）、「聚序、聚集秩序」（Geschick）、「聚謝」

¹² 參考 Kreeft, Peter, "Zen in Heidegger's Gelassenheit", in: *International Philosophical Quarterly* 11, No 4, 1971, 534: 「等待近似於泰然任之，它是一種到泰然任之路徑，也是泰然任之的另一名稱。」

(Gedanc) 中所見者。Gelassenheit 意味著：讓存有 (sein lassen) 的聚集地聚合。¹³

Die Endung »-heit« steht bei Heidegger für »-sein«, wie in den Worten »Vorhandenheit«, »Zuhandenheit«, »Hergestelltheit« usw. Das »Ge-« nennt, wie bei den Worten »Ge-stell«, »Geschick«, »Gedanc« usw., die versammelnde Sammlung. »Gelassenheit« besagt: die versammelnde Sammlung des »sein lassen«.

「泰然任之」一概念在艾卡大師 (Meister Eckhart) 處已經被使用，並且主要是關於基督教脈絡下之人的意志與上帝的意志間之關係。¹⁴ 根據海德格的解釋，艾卡大師所謂的泰然任之意味著「棄去那有罪的欲求，爲了上帝的意志而放棄自身的意志。」 (Abwerfen der sündigen Eigensucht und das Fahrenlassen des Eigenwillens zugunsten des göttlichen Willens.) (GA13, 42) A. Karlstadt 在他 1520 所寫的〈關於最高的德行泰然任之之公函〉 (Missive von der allerhöchsten Tugend Gelassenheit) 中，認爲泰然任之包含了其他德行。¹⁵ 最後，我們甚至連泰然任之也要泰然任之 (Gelassenheit der Gelassenheit) ¹⁶，也就是不要有目的的去

¹³ Givsan, Hassan, *Heidegger – das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Würzburg 1998, 294.

¹⁴ 參考 Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt 1974, 219ff.

¹⁵ Sigrid Looß (Hrsg.), *Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486-1541). Ein Theologe der frühen Reformation*, Lutherstadt Wittenberg 1998, 46.

¹⁶ Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, l.c. 220.

追求泰然任之。

對海德格而言，泰然任之不是人與上帝之間的關係，而是人與世界的關係。海德格所謂的泰然任之不是放棄自己的意志、順服於上帝的意志，而是一種「無意欲」。泰然任之是思想底本質，也就是說，它主要是關聯於人，動物並無泰然任之。海德格在此區分人、動物、石頭：人構築世界、動物是貧乏於世界、石頭則無世界（Der Mensch ist weltbildend, das Tier ist weltarm, und der Stein ist weltlos.）（GA29/30, 272）。事實上這裡只有兩種區分：人有世界，動物與石頭無世界。動物與石頭只有在泰然任之的人之世界中，才能真正顯現為真正的「物」（Ding）。到底何者為物，將在後面章節討論。

（五）地域（Gegend）

1. 地域與視域（Horizont）

泰然任之規定了人與世界的關係。海德格也稱這種世界為「地域」¹⁷（Gegend, Gegnet ¹⁸）（GA13, 47）。「地域」是海

¹⁷ 在全集 77 中，海德格主要使用「世界」一概念；但在後來收錄在全集 13 之文章〈泰然任之底場所化〉中，他主要使用「地域」一概念來代替「世界」。例如在全集 77、頁 149 中「因為世界，一切被世界化」（Weil die Welt, alles weltet.）一句，在全集 13、頁 70 中改為「因為地域，一切地域化」（Weil die Gegnet, alles gegnend.）。也就是說，海德格將全集 77 中關於「世界」的段落、在全集 13 中改為「地域」。G. Parkes 認為，海德格對於「地域」一概念之使用受到 Martin Buber 所翻譯之《莊子》之影響，見 Parkes, Graham, *Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and*

德格對於希臘文 *chora* (χώρα)¹⁹之翻譯，例如在赫拉克利特斷簡 108 中所使用者：

在動詞 χωρίζειν 中包含 ἡ χώρα, ὁ χώρος。我們翻譯為環境 (Umgebung)，那開拓出、保障著一個居留空間之環繞著的環域 (Umgegend)。名詞 χώρα, ὁ χώρος 可回溯到 χάω (關聯於 χάος)：撕裂、分裂開來、開啟、開放。ἡ χώρα 作為環繞的環域就是一種「地域」。我們理解其為開放的領域以及廣闊之地，在其中某物獲得居留；它也由此處獲得起源、逃脫、並且答覆。ἡ χώρα 作為地域，也可以大略稱為「場所」(Ort)；但是地域與場所不是同一的，希臘人有 τόπος 一字眼來稱呼場所。(GA55, 335)

In dem Zeitwort χωρίζειν liegt ἡ χώρα, ὁ χώρος; wir übersetzen: die Umgebung, die umgebende Umgegend, die einen Aufenthalt einräumt und gewährt. Die Nennworte χώρα, ὁ χώρος gehen zurück auf χάω (wovon χάος), gähnen, klaffen, sich auftun, sich öffnen; ἡ χώρα als die umgebende Umgegend ist dann »die Gegend«. Wir verstehen darunter den offenen Bereich und die Weite, worin etwas seinen Aufenthalt nimmt, von woher es herkommt, entkommt und entgegnet. ἡ

Technology, l.c. 38, com. 27。

¹⁸ 在全集 13 中，海德格主要使用 Gegnet 一概念，但是到後期主要使用一般常用之 Gegend 概念。

¹⁹ *chora* 一概念在現代哲學中，於西田幾多郎 1926 年的著作中已經出現，參考 Elberfeld, Rolf, *Logik des Ortes: der Anfang der modernen Philosophie in Japan/ Kitarō Nishida*. Übersetzt und hrsg. von Rolf Elberfeld, Darmstadt 1999, 73, Anm. 5。

χώρα als die Gegend kann in der ungenauen Redeweise auch »der Ort« genannt werden. Aber »Gegend« und »Ort« sind nicht dasselbe. Für den Ort haben die Griechen das Wort τόπος.

在柏拉圖的〈提邁歐思〉（*Timaios*）篇中，*chora* 也是重要的主題。²⁰他區分三種樣式：摹本（Abbild，生成物）、*chora*、以及正本（Idee，理型）。（*Timaios*, 50c）現象或生成物類比於「子」，而 *chora* 為「母」、理型為「父」。現象是迪米奧吉（*Demiurg*）由 *chora* 與理型所創制出來者。*chora* 不是如風、水、火、地等元素，它是「不可見的、無形的、容納一切的圖像」。（同上，51a）除此之外，它也是持續存有的、不消逝的；所有包含生成的事物，它都給予一位置，但是它自身卻不能被知覺。（同上，52ab）一般而言，我們將 *chora* 理解為「空間」或「位置」；然而事實上，*chora* 是與「透過退避而給出位置、而成為一容納的空間」之 *choreo* 有相近意思。²¹與 *chora* 相關的因此不是一個「空的或幾何學的空間」²²，而是「給出空間者」（*Raum-gebende*）²³、「給出位置者」。

chora 與場所之關係一直處於被遺忘的狀態，直到海德格重新以其現象學式的觀照將之顯題化。²⁴ *chora* 作為「無場所者」

²⁰ Günter Eigler (Hrsg.), *Plato. Werke*, Band 7, Darmstadt 1972.

²¹ Held, Klaus, *Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans*, in: Georg Stenger und Margarete Röhrig (Hrsg.), *Philosophie der Struktur - "Fahrzeug" der Zukunft*, Freiburg/München 1995, 118.

²² Derrida, Jacques, *Chōra*, Wien 1990, 42.

²³ 比較上面 1.2. 所言之「讓」（*Lassen*）之字源學意義：「讓」作為給出空間者。

(Ortlose) 同時也是給出場所者 (Ort-gebende)。chora 是唯一的²⁵：「單數的 chora」(Singular der chora)²⁶。

海德格將 chora 翻譯為「地域」。這個地域並不與其他地區並列；它是唯一的地域 (GA13, 46)：「單數的地域」(Singular der Gegend)。地域中沒有對象，它是「無對象的」(Gegenstandlose der Gegend) (GA55, 336)。它不是陳列於人類之前的區域，而是一種「停留的廣闊」(die verweilende Weite) (GA13, 47)。「停留的廣闊」聚集萬物，並且「地域化」(gegen) 萬物。海德格有時也稱這種地域化為「魔法」(Zauber) (同上, 46)。它不是一個事件 (Vorkommnis)，而是一種「顯象」(Geschehen)。在「地域化」中，地域底本質統治著一切。

相較於亞里斯多德將人理解為「理性的動物」，海德格將近代人類的本質規定為「視域的本質」(horizontales Wesen) (GA77, 83)。「地域」概念之使用是相應於「視域」而來的，由此一來，可以對比出在存有歷史中的地域本質，與近代之視域本質有所不同。對海德格來說，存有不是視域，而是地域。「視域」不僅是海德格對於康德與胡賽爾哲學之評斷與批判，也包含對他自己前期思想之批判。²⁷

²⁴K. Held 則嘗試將 chora 解釋為「空虛」(Leere)、「無」(Nichts)，並與佛教的「空」做比較。見 K. Held, *Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans*, l.c. 127ff。

²⁵參考 Derrida, J., *Chōra*, l.c. 23.

²⁶比較：「單數的存有」(Singular des Seins) (GA55, 342)。

²⁷參考 Pöggeler, Otto, "Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs", in: *Neue Entwicklungen des Phänomenbegriffs*

「視域」與「超越」(transzendental)都是對於對象之「超過、越過」(Übertreffen, Überholen) (GA13, 44)。傳統來說，透過視域可以把握事物底理型(Aussehen)與本質，例如「樹性」(Baumhafte)與「壺性」(Krughafte)是對於樹與壺之抽象普遍化。然而，到底何者使視域成為可能，仍然是幽暗不明的。

我們說，我們透過視域而向裡面瞧。視角是一個開放者，其開放性並不因我們向裏瞧而被得到。(GA13, 45)

Wir sagen, daß wir in den Horizont hineinsehen. Der Gesichtskreis ist also ein Offenes, welche Offenheit ihm nicht dadurch zukommt, daß wir hineinsehen.

開放性(Offenheit)、開放(Offene)就是「地域」(同上，54)。視域作為「『一種包圍著我們的開放』底向我們回返的面向」(die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen) (同上，45)，必須靜息於(ruhen，同上)開放。在「地域底靜」(Ruhe der Gegend)中，一切事物回歸自己！(同上，46)

2. 地域、人、物

現在需要問的是，到底地域、人、物之關係為何？在地域中，人物之關係與日常經驗中不同，與科學經驗也不同。在地域中，人不再是「主體」(Subjekt)、「我」(Ego)，他全心投入地域之中。如上所述，人與地域之關係是「泰然任之」與「等待」；若由地域的角度觀之，則此關係為一種「使地域化」

(Phänomenologische Forschung 9), Freiburg/München 1980, 144；也可參考 Mahoney, Barbara, *Denken als Gelassenheit*, Freiburg Uni Diss. 1993, 15。

(Vergegnis) (GA13, 56)。

人在地域中之表現究竟是如何？H. Rombach 給出了一個對於真正的人底自身 (Selbst) 之恰當說明：

除去一切規定，我們都有一個同樣的自身。只有一個自身，也就是真的自身、或者「無我的自身」，它排斥一切我們一般喜歡視之為我們的自身性的之東西。我們都只是同一個自身之處於不同位置。每個人只有在其是「無」的地方，才獲得個體性。由此，可舉例說出下面的話：你是在你的位置上的我，我是在我的位置上的你。只有當我們將他人當作我們自己來理解，才能真正理解他人。真正地遇見他人，也就是遇見自己。如此一來，簡單的日常問候會變成：「早安！無；我如何呢？」(Guten Tag Nichts; wie geht es mir?) 我對你所做的，就是我對我所做的。你對我所做的，也是你對你自己所做的。當我們往下延伸到我們底真實性的根源，對於他人的感受就是對於我們自身之最內在的感受。但是人類的感受機能只有在少數情況下才能夠到此境地。也許這種感受中的同一性差不多可以在母子關係中完成，一個母親可以深刻感受到小孩所遭遇的痛苦、一如小孩自己感受到的。只有當痛苦能夠在人與人間如此緊密地被感受到，如同母親與小孩般，人類才會像人地一起生活。但是這種直達感受之人類共同自身，仍必須被創造與敏感地被作出。思想已經冒險說出那久已被遺忘的實在意義：「所有的人皆兄弟 (席勒)。」只有當兄弟情誼不再被視為有親戚關係的，而是被視為同一的被感受、被經驗到，人類的兄弟情誼才會成為真實。²⁸

真正的人類自身是「無我的」，這種學說對於道家、儒家、佛

教、基督教神秘主義而言，是共同的。「你」與「我」之間不再有區別。自身（Selbst）、自身性（Selbstheit），是「你」與「我」的基礎。「我」即是「所有的我」，所有的我都是我。這種認識不是透過思辨而得，而是經由長久的工夫。由於海德格是一哲學家，因此他並不強調泰然任之的工夫面相。然而，真正的自身性對於海德格而言，也是超越你我之區分、是一切你我之基礎。

對於你我之無分性的感受，可以在母子關係中見出。母愛也是老子的一個重要論題，在《道德經》67章中，老子舉出「慈」、「儉」、「不敢為天下先」等三寶。對比於基督教的「父親象徵」，「母」、「雌」等母性象徵在《老子》中具有優先性。聖人視他人如子女，子女比母親自己更重要，因而，母親可以視為「無我之自身」的象徵。

在其晚期作品中（1970），海德格也描寫何為泰然之人：

塞尚

沉思的泰然者，

老園丁 Vallier 底形狀之內站的寂靜

不明顯地看顧著

在 Lauve 小徑上

在畫家晚期畫作中，二行性：

在場者與在場，成為一行

②③ *Heimat der Philosophie. Symposium 1985 anlässlich der Städtepartnerschaftsbesiegelung zwischen Meßkirch und Unoke als Geburtsstädten von Martin Heidegger und Kitaro Nishida*, Meßkirch 1985, 43f.

「實現」並且同時超克
轉換為一種神秘地同一。

是否這裡指出一路徑，引向
詩人與思者之共屬？（GA13, 223）

Cézanne

Das nachdenksam Gelassene, das inständig
Stille der Gestalt des alten Gärtners
Vallier, der Unscheinbares pflegte am
chemin des Lauves.

Im Spätwerk des Malers ist die Zwiefalt
von Anwesendem und Anwesenheit einfältig
geworden, »realisiert« und verwunden zugleich,
verwandelt in eine geheimnisvolle Identität.

Zeigt sich hier ein Pfad, der in ein Zusammengehören des Dichtens und des Denkens führt?

根據海德格的說法，塞尚在其晚期畫作中達致了在場者（Anwesende）與在場性（Anwesenheit）之「一行」（Einfalt）或「同一」。這種在場者與在場性之同一，海德格主要在《同一與差異》（*Identität und Differenz*）一書中討論，此處不再贅述。

這裡對於泰然之老園丁的描寫，被美國海德格研究者 J. Young 視為是對於海德格自己作為思者之描寫。²⁹這是少數海德

格對於泰然之人做描寫的段落。有一點是可以確定的：根據海德格之說法，泰然之人看顧著不明顯的地域，其自身不再是主體，而是「無我之自身」。

如果泰然之人不是主體，那麼物也不再是客體或對象。「物」與存有也有一特定之關係：依據人對於存有之了解有所不同，人對於物之了解也會不同：

一個思想家如何看待事物，取決於他掌握到存有底本質有多深；反之：他對於存有底本質觀照地如何始源，取決於他對於事物有哪種基礎經驗。（GA42, 214）

Wie ein Denker die Dinge sieht, das hängt davon ab, wie ursprünglich er das Wesen des Seyns begreift, und umgekehrt gilt: Wie ursprünglich er das Wesen des Seyns erblickt, hängt mit davon ab, welche Grunderfahrung der Dinge leitend ist.

海德格試圖將前期他所常常提到的現成物、使用物以及藝術作品，重新由真正的事物角度處理之。我們首先討論現成物，例如花。

海德格認為形上學的主導問題是「為何有存有者，而不是什麼也無？」（Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?）。透過這一問題，形上學追究存有者底根據與原因，其結論是：沒有事物是沒有原因的（Nichts ist ohne Grund.）。這個「根據律」被萊布尼茲視為形上學的最高原則（GA10, 49）。

然而，在地域之中是沒有因果（kausal）關係與超越（transzendental）關係的。海德格以玫瑰花為例，說明一般認為之現成物在地域中是何狀態：

②9 Young, Julian, *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge 2002, 153.

玫瑰花沒有為何；它開花，因為它開。

它不注意自己，也不問，是否有人看它。（GA10, 53）

»Die Ros ist ohn warum; sie blüht, weil sie blüht,

Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie sieht.«

這首詩是 Angelus Silesius 在 1657 年所寫，並且其內涵明顯地與萊布尼茲的根據律相反。玫瑰花是「沒有為何的」^{③⑩}，也就是說，它不屬於根據律或因果系列之中。玫瑰花開花，不是因為它得到空氣、水份、陽光等條件，而只是「因為」它開花。這意味著什麼？此處的「因為」（weil）似乎沒有陳述些什麼、沒有舉出原因來。此處所言，並非玫瑰之所以開花的表象根據。「因為」到底意味著什麼？

在「為什麼」（warum）中，我們提出根據，根據回答了我們〔的發問〕。在「因為」（weil）中，我們的表象恰巧要自根據與透過根據而奠基的事物中離去。在「因為」中，我們聽任那被奠基的事物；我們聽任事物自己以及其被奠基的根據樣式，僅僅只是讓它作為自己而存有。（GA10, 62）

Im »warum« stellen wir den Grund, damit er uns Rede stehe und antworte. Im »weil« lassen wir dagegen unser Vorstellen gerade in der Richtung auf den Grund und auf die durch ihn begründete Sache los. Im »weil« überlassen wir uns der begründeten Sache; wir überlassen die Sache ihr selbst und der Art, wie der Grund, sie begründend, einfach die Sache sein läßt, die sie ist.

③⑩ 比較郭象之「無故」、「自爾」，見《郭象索引》14/280/9。

「因為」不是關聯於事物自身之外的根據；「因為」所指涉的，是一種特殊的根據。在「因為」中，花之開放僅僅指向自身（GA10, 84）。這是一種「自因」（Selbst-Grund、Selbst-Ursache）、「離據」（Ab-Grund）。這種貌似空無所言的命題，其實包含了另一種充實的維度：

開花建基於其自身，在自身中有其原因。開花是純粹的由它自己生起、純粹的現象。（GA10, 85）

Das Blühen gründet in ihm selbst, hat seinen Grund bei und in ihm selbst. Das Blühen ist reines Aufgehen aus ihm selbst, reines Scheinen.

這種「由自己生起」（aus-sich-selbst-Aufgehen, Φύσις）（GA10, 58）可以與道家之「自然」做比較。玫瑰花「不注意自己、也不問是否有人看它」。它開花，不是爲了自己，也不是爲了人類，而純粹是「自然」、「由自己生起」。

邵雍問程伊川，雷是從何處生起？伊川說：「自起處起。」聖人不窮究事物底原因，而是「任其自然」：一個沒有爲什麼的世界！

第二種事物的類型是使用物。壺是日常的使用物，但是在壺中，海德格不僅看見其可用性，更找到了物底本質。

壺在某種意義上是人類所制作出來的東西。在制作（Herstellung）中，壺是一個制作出的對象、也就是用具（Zeug）、使用物（Zuhandene）。以形上學的角度而言，我們可以追問壺底壺性（Krughafte）爲何。但是這種追問的方式，並不能彰顯壺底本質以及它在地域中的面貌。（GA77, 128）壺底本質並不是壺性（壺底普遍性），而是壺中的「空虛」（Leere）、「無」（Nichts）。（同上，130）在這裡，海德格顯然引用《老

子》11 章之思想。「空虛」可以說是關聯於 *chora*，也就是「給出空間者」。一個用具，例如壺，在某意義上也是一「物」（Ding）。

第三種事物底型態是藝術作品。在 1936 年發表的〈藝術作品的始源〉（Der Ursprung des Kunstwerkes）一文中，海德格認為真理會置入藝術作品之中（die Wahrheit sich ins Werk setzt）（GA5, 21）。一個用具，例如梵谷畫作中的農鞋，並不單純是用具，而更是一種「作品」（Werk）。「作品存有就是：創立一個世界」（Werksein heißt: eine Welt aufstellen.）（同上，30）。此處我們再次見到「世界」與「物」（此處是「作品」）之關聯。作品不是現成物或使用物，而是在地域中的顯象（Geschehen）。

在 1956 年，海德格計劃寫關於藝術作品的第二篇文章。³¹ 這此的主題是克利（Klee）的畫作。在克利畫作中所呈現的藝術作品之作爲「物」，海德格不稱之爲「圖象」（Bild）、而稱之爲「諸狀態」、「走向站立者」（Zustände）³²。「圖象」概念或「作品」概念此時主要關聯於形上學對藝術作品之界定。因此，克利之畫作所表現的不再是固定化了的圖象或作品，而是一種「帶出」（Her-vor-bringen）。在「帶出」中，「對象不是消失了，而是退回到一個世界化，一個由本然的角度來思考的世界化」（...müssen die Gegenstände nicht verschwinden, sondern in ein Welten zurücktreten, das aus dem Ereignis zu denken）³³。對象在地域、本然中，轉變爲「諸狀態」。相應於近代將事物規定爲「對

³¹ 參考 Seubold, Günter, "Heideggers nachgelassene Klee-Notizen", in: *Heidegger Studien* Bd, 9/1993, 7; 也可參考 Pöggeler, Otto, *Neue Wege mit Heidegger*, l.c. 174。

³² Seubold, Günter, *Heideggers nachgelassene Klee-Notizen*, l.c. 11.

³³ 同上，頁 10。

象」(Gegenstand)以及現代科技將事物規定為「持存物」(Bestand)，在地域中的「諸狀態」不是指對象底狀態，而是指向物之顯現過程：一種「走向站立」(Zu-stand)。「諸狀態」還不是一固定的對象，而是介於在存有與存有者之間的「狀態」，這種「之間」(Zwischen)，可以說是事物最本質之規定。

由此可見，海德格將事物的各種型態（現成物、使用物、藝術作品）轉變為「物」。他將地域與「物」之關係稱之為「物化」(Bedingnis) (GA13, 59)：地域物化萬物成為真正的物。這種「物化」(Bedingen)與康德所說的「條件」(Bedingung)不同；「條件」可以形構對於對象之認知，但是「物化」則給出物底本質。在地域中，事物不是「站立」(Stand)的，也就是不再是「制作物」(Her-stand)、「對象」(Gegen-stand)或「持存物」(Be-stand)；事物毋寧說是「平躺的」(liegen)（同上，47）³⁴，也就是在「靜」(Ruhe)意義下的平躺：事物靜息在地域中。

因此，對於物，我們可以作此一總結：「物」「靜息」於「地域」中，並且在自身中開啓一「沒有為何」之「世界」(Die Dinge ruhen in der Gegend und öffnen in sich eine Welt ohne Warum.)。

以上，我們已經闡釋了「人與地域」以及「物與地域」之關係。然而，在地域中，人與物之關係如何？

在地域中的「關係」不是因果的(kausal)、也不是「視域

³⁴ 在《莊子》中，水與鏡之「平」是對於真人的重要比喻（《莊子引得》14/5/46），真人的心「靜」如止水（《莊子引得》33/13/4）。相應於物在地域中之平、靜，我們也可以說，人在地域中也是平與靜的。

的一超越的」(horizontal-transzendental)，不是存有者的(ontisch)、也不是存有論的(ontologisch)(同上)，而是「符應於地域的」(gegendmäßig)。如上所述，海德格稱地域與人之關係為「使地域化」(Vergegnis)、地域與物之關係為「物化」(Bedingnis)：二者都可說是「地域化」(Gegnen)。「地域化」並不指向「對立」(gegen)、「互對」(gegenstehen)、「對象」(Gegenstand)以及各種「對立關係」(Gegnerschaft)。

然而迄今為止，仍缺乏對於人與物關係之說明。海德格只說，人與物關係不是「主客分立關係」(Subjekt-Objekt-Spaltung)(同上，60)。我們可以借用道家的觀點來補充海德格的說明之不足。在道家哲學中，人與物的關係可以用「相忘」來表示：

魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。(《莊子引得》18/6/73)

雖然此處「物」(魚)與「人」分開而言，但是也可以推論說，在道術底下，人與魚也是相忘的。在地域中，不僅物是「沒有為何的」(ohne Warum)，人也是「不問為何的」。³⁵

二、泰然任之與現代科技

海德格關於泰然任之的思考，不僅牽涉於存有、地域與物底

³⁵ Caputo, John D., "Meister Eckhart and the later Heidegger: the mystical element in Heidegger's thought", in: Christopher Macann (Hrsg.), *Martin Heidegger, Critical Assessments Vol. II*, London/New York 1992, 156.

本質，另外一個非常重要的向度也在對於「物底非本質」、也就是對於現代科技中之事物的批判。海德格之時代批判是與整個存有者之狀態相連結的，因而不同於一般之「純然的時代狀況之分析」（bloße Analyse der Zeitsituation）。每個「時代狀況之分析」，都把握地太過淺薄，例如將我們的時代理解為原子時代。

（ID, 26）海德格則嘗試由存有歷史之始源角度來把握我們這一時代。

海德格之時代批判主要是透過對於現代科技之批判。現代科技不是一種現時代的事件，而是作為形上學底完成。³⁶因此，現代批判也成為存有歷史之「形上學批判」。

作為時代批判之科技批判，在 1927 年之《存有與時間》中還比較少見。³⁷在 30 年代，海德格讀了 Oswald Spengler 的《人與科技》（*Der Mensch und die Technik*, 1931）以及 Ernst Jünger 的《工作者》（*Der Arbeiter*, 1933），隨後開始加強對於科技的思考。³⁸ Jünger 將現代科技視為「世界底動員」（*Mobilmachung*

³⁶這種形上學底完成一說開始於笛卡兒，另一說開始於黑格爾。關於此，海德格有不同說法，參考 Werner Veauthier, F., *Zeitkritik als Metaphysikkritik*, in: F. Werner Veauthier (Hrsg.), *Martin Heidegger. Denken der Post-Metaphysik*, Heidelberg 1992, 31, Anm. 19。

³⁷根據 Don Ihdes 的說法，在《存有與時間》一書中的「使用物」，已經是「持存物」（Bestand）之前身。而「持存物」是現代科技下的事物本性，參考 Rosales Rodríguez, Amán, *Die Technik Martin Heideggers in Ihrer Systematischen Entwicklung und Philosophischen Aufnahme*, Dortmund 1994, 115f. 海德格對使用物之描寫的確與後來的持存物類似，例如在《存有與時間》中，河流是作為水力的使用物；而在後期，河流轉變為是一種提供電力之持存物（GA7, 16）。

³⁸參考 Rosales Rodríguez, Amán, *Die Technik Martin Heideggers in*

der Welt)，深深地影響了海德格。³⁹但是，海德格的目標不是短淺地觀照科技底本質，而是希望能夠以始源地方式提出科技的問題。⁴⁰對他來說，科技不是人類底作為（Tun des Menschen）或達成某種目的的工具。這種「工具的一人類學的」（instrumental-anthropologisch）對於科技之規定方式，是他希望避免的。（GA7, 8）

科技（Technik）在古希臘稱之為 *techne*，意指「帶出」（Her-vor-bringen）。每個「帶出」都基於「解蔽」（Entbergung），也就是「真理」（Wahrheit）。因此，就始源地意義來看，科技不是純然的工具，而是解蔽底方式（同上，13）。

然而，現代科技特殊之處為何？不同於前現代之技術，現代科技「強求」（herausfordern）自然。一個地區被強求出礦物與煤炭，土地現在是作為儲煤區、而大地成為礦區。（同上，15）事物在此情況下不再是「對象」（Gegenstand），而是「持存物」（Bestand）。（同上，17）持存物成為現代科技中事物的本質規定。一切事物，包含人類，都只是「可以訂製的」（bestellbar）「持存塊」（Bestand-stück）（GA79, 38）。「強求」將人類聚集於「訂製」（Bestellen）中。這種訂製不再是人類的行為，而是屬於有無窮力量之地域與存有。海德格稱這種能夠強求人的原則為「聚架」（Ge-stell）⁴¹（GA7, 20），這種「聚架」也是現

Ihrer Systematischen Entwicklung und Philosophischen Aufnahme, l.c. 8, 11。

³⁹同上，頁 15。

⁴⁰參考 Wisser, Richard, *Verantwortung im Wandel der Zeit*, Mainz 1967, 276。

⁴¹「聚架」之「聚」即其前綴「Ge-」所代表之意思。而 Stellen 翻

代科技的本質。「聚架」之前綴「Ge-」意指一種「聚集」，例如德文「群山」稱之為「Ge-birg」。(同上)「聚架之本質就是一種在自身中聚集的架起」(Das Wesen des Ge-stells ist das in sich gesammelte Stellen.) (GA79, 68)。

「聚架」作為一種解蔽方式，是存有歷史之一種遣送 (Geschick) (GA7, 25)。海德格之科技詮釋，是他將歷史視為存有遺忘史之必然結論。^{④2}「聚架」作為「對意志底意志」(同上，20，註 f1)，是形上學底完成。

在存有歷史上，「聚架」是「本然的前遊戲」(Vorspiel des Ereignisses) (ID, 29)：

介於「存有底時代型態」與「存有底轉變為本然」之間有著「聚架」，這是一個中間站，提供了雙重的視角，人們也可以說這是一個守護門戶的兩面神。也就是說，它可以作為意志底意志之往前引導，因此可以被理解為存有之最後鑄印；另一方面，它也是本然底前形式 (Vorform)。(ZSD, 56f)

Zwischen den epochalen Gestalten des Seins und der Verwandlung des Seins ins Ereignis steht das *Ge-stell*. Dieses ist gleichsam eine Zwischenstation, bietet einen doppelten Anblick, ist – so könnte man sagen – ein Januskopf. Es kann nämlich noch gleichsam als eine Fortführung des Willens zum Willen, mithin als eine äußerste Ausprägung des Seins

譯為「架起」，有「架構出來」、「站立出來」之意思。人類的技術，就是使事物架構起來、對立於人站出來。

^{④2}Rosales Rodríguez, Amán, *Die Technik Martin Heideggers in Ihrer Systematischen Entwicklung und Philosophischen Aufnahme*, l.c. 57.

verstanden werden. Zugleich ist es aber eine Vorform des Ereignisses selbst.

「本然」並不會因此侷限於它的前形式之中，這顯示出了一種可能性，即可以自「訂製底鍊鎖」（Verkettung des Bestellens）（GA79, 28）之中跳離，並且重新體現人與物的始源關係。這種對於「聚架」與「現代科技」之自由態度，也就是可以對現代科技同時說「要與不要」的態度，海德格稱之為「對事物底泰然任之」（die Gelassenheit zu den Dingen）（Gel, 25）：

我們能夠使用科技對象，也可同時在各種恰當的使用中如此保留著，也就是我們可以隨時放開它。我們可以如此使用科技對象，一如它們之必須被看待者。但我們也可以讓這些對象止息，如同它們並不與我們最內在的與本真的相關。我們可以對無可避免的科技對象之使用說要，並且我們也可以說不要、拒絕它們，以免它們獨自地佔據我們，並扭曲、誤導、荒蕪我們的本質。（Gel, 24f）

Wir können zwar die technischen Gegenstände benutzen und doch zugleich bei aller sachgerechten Benützung uns von ihnen so freihalten, daß wir sie jederzeit loslassen. Wir können die technischen Gegenstände im Gebrauch so nehmen, wie sie genommen werden müssen. Aber wir können diese Gegenstände zugleich auf sich beruhen lassen als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen angeht. Wir können ja sagen zur unumgänglichen Benützung der technischen Gegenstände, und wir können zugleich nein sagen, insofern wir ihnen verwehren, daß sie uns ausschließlich beanspruchen und so unser Wesen verbiegen,

verwirren und zuletzt veröden.

因此，「聚架」某種程度上是一種「危險」（Gefahr）（GA79, 72），並且會爲害人的本質。我們必須要致力於「聚架底超克」（Verwindung des Ge-stells）（同上，71）。這種超克並不是由聚架之外來超克它，而是說，「在哪裡危險作爲危險〔而被肯認〕，就已經是拯救」（Wo die Gefahr als die Gefahr ist, ist schon das Rettende.）（同上，72）。在作爲本然底前形式的聚架中，我們已經可以發現拯救。海德格曾說自己並不是反對現代科技：

首先要說的是，我並不反對科技。我從來沒有說反對科技，也沒有反對科技惡魔。我嘗試的是：去理解科技底本質。……

在科技中、在科技底本質中，我看見人類被一種力量控制，這力量強求他、使他不再自由。這種人與存有的關聯、也就是隱蔽在科技下的關聯，也許有一天會顯現於它的解蔽中。

是否這會出現，我不知道！我只是在科技底本質中看見一種更深的奧秘之首次顯現，也就是我稱之爲「本然」者……^{④3}

Zunächst ist zu sagen, daß ich *nicht gegen* die Technik bin. Ich habe nie *gegen* die Technik gesprochen, auch nicht gegen das sogenannte Dämonische der Technik. Sondern ich versuche: das *Wesen* der Technik zu verstehen. ...

Ich sehe in der Technik, in ihrem Wesen nämlich, daß der

^{④3}Wisser, Richard (Hrsg.), *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg/München 1970, 73.

Mensch unter einer Macht steht, die ihn herausfordert und dergegenüber er nicht mehr frei ist – und daß dieser Bezug des Seins zum Menschen – und daß dieser Bezug, der sich im Wesen der Technik verbirgt, eines Tages vielleicht in seiner Unverborgenheit ans Licht kommt.

Ob das geschieht, weiß ich nicht! Ich sehe aber im Wesen der Technik den ersten Vorschein eines sehr viel tieferen Geheimnisses, was ich das ›Ereignis‹ nenne...

就因為「聚架」本身是「本然」的一種呈顯方式，我們才能夠透過聚架而回返到「人性之本質領域」（Wesensraum des Menschenwesens）（GA79, 70）。「泰然任之」作為人與地域之關係，因而是人對於現代科技之自由態度的解答。^{④④}而這就是一種對於科技世界的「負責」、「倫理學」。

④④ A. Takeichi 比較了「聚架」與「業」（日文 Go）。他認為：

「Go 是日文對於佛教的業之表達，我們已經在日常生活中使用這個詞近千年，所指的是這種行為，即在出生時已關聯著，並在一生會起作用者。這通常是壞的、痛苦的、黑暗殘忍的真實性。」（A. Takeichi, *Nihilismus und Technologie*, in: Wolfgang Schirmacher (Hrsg.), *Zeitkritik nach Heidegger*, Essen 1989, 189.）Go 因而是不好的。但是，海德格的「聚架」是否也有此不好的意思？並沒有這麼極端。如上所述，聚架是本然底前形式，也因此是一種解蔽方式。如此的解蔽對海德格來說是「惡」（Böse）（GA77, 241）。但需注意的是，此處的「惡」並不是道德意義上的惡或佛教之假象世界，作為惡之解蔽與非本質（Unwesen）也是存有的遣送，這是不可避免的。

第參章 道家無為與海德格 泰然任之之比較

在這章中，主要是關於道家無為與海德格泰然任之之同異比較。筆者主要以海德格對泰然任之之討論為次序，以進行比較的論述。

一、無意欲（Nicht-Wollen）與 無的結構（Nicht-Struktur）

海德格透過「無意欲」來說明思想底本質。以一般的觀點來看，「意欲」是一種心靈機能（GA43, 44）。對形上學家來說，意欲也可以是存有的規定。例如尼采規定存有為「力量意志」（Wille zur Macht）。在前期海德格中，也可以發現意欲與意志的蹤跡，此即在「決斷」（Entschlossenheit）一概念中。

在《存有與時間》中的「決斷」概念，可以說是「泰然任之」的前身。當海德格闡釋泰然任之的概念時，他也進行著與前期「決斷」概念的互相闡釋。（GA13, 63）「決斷」不是人類的決定，而是「此在對於開放之特意接納的自身開放」（das eigens übernommene Sichöffnen des Daseins für das Offene）（同上）。然而，在前期海德格思想中，決斷仍具有意志特徵。即使在 1935 年所作的講課《形上學導論》中，決斷仍有意志性格：

意志底本質在此處被撤回到決斷。決斷底本質基於人此在之對於存有底空明的解蔽……。（GA40, 23）

Das Wesen des Wollens wird hier in die Entschlossenheit zurückgenommen. Aber das Wesen der Entschlossenheit liegt in der Ent-borgenheit des menschlichen Daseins für die Lichtung des Seins...

因此，決斷的意志特徵由 1927《存有與時間》，一直到 1935《形上學導論》都還存在。

在 1936/37 冬季學期開始，海德格連續講了數年關於尼采的講課。❶在徹底的與尼采哲學互相闡釋之後，他體認到下列事實：「將存有者底存有理解為意志，〔這種想法〕處於最好與最大的德國哲學傳統中。」（GA43, 41）後來，他更進一步擴大此一命題為：由柏拉圖到尼采的整個形上學，是「意志形上學」（Willensmetaphysik）。這種思考的成果見於 1936-1946 年寫成的〈形上學底克服〉（Überwindung der Metaphysik）❷一文。

爲了去除決斷的意志特徵，海德格將他後期的中心概念「泰然任之」規定為「無意欲」。如上所已言，海德格對於無意欲的說明不夠徹底，因此我們仍不清楚，何謂無意欲。

在這裡，筆者嘗試以道家哲學來闡釋無意欲。在道家傳統中，這種「無的結構」（Nicht-Struktur）是很常用的，例如「無爲」、「無思」、「無欲」等。這種「無的結構」指向一種「非主體中心的」態度。因此，「無爲」不是「什麼都不做」，而是一種「自然行爲」、「自然爲」。人始終必須做某些事情，但老子說：

❶ Heidegger, M., GA 43, 44, 46, 47, 48 und 50.

❷ 收錄於 GA7, 69-98。

正言若反。(78章)

透過一種狀似「否定」、「相反」的言說方式，例如「無的結構」，我們可以保存某些正面的事物。「無為」不是「不做事」，真人希望透過無為而自然地行為。以同樣的方式，海德格的無意欲也不是否定、放棄欲望，他追尋的更是欲望底本質或始源。這種始源就是讓欲望顯現的無意欲，也就是泰然任之。

郭象將「無的結構」關聯於「自的結構、自身的結構」(Selbst-Struktur)。因此，他將無為也解釋為「自為」^③。對郭象來說，世界上並沒有造物者的存在。如果我們一定要追問事物的根據、原因，那事物只能是「自因」，或者以西哲術語來說：「無據」(Nicht-Grund)、「離據」(Ab-grund)。海德格的興趣在於「思想」，如果利用郭象術語，可以說海德格的思想就是一種「無思」、「自思」。

二、讓 (Lassen)

(一) 讓與任

對反於「作用、影響」(Wirken)與「做出」(Machen)的「讓」，是存有的最深意義(der tiefste Sinn des Seins)(GA15, 363)。海德格在此區分「讓在場」(Anwesen Lassen)與「做出在場」(Anwesen machen)。(同上, 364)「讓」是一種「不做、無做」(Nicht-Machen)，或者說，「無為」^④。

③ 《郭象索引》6/129/7：「自為耳，不為也。」

在道家處，這種「讓」被稱為「任」。「任」時常與「順」、「因」、「應」等概念連結在一起。老子認為，我們必須「輔」萬物之自然（64 章），這種「輔」也是「任」、「順」的一種。這種「輔」是透過「無輔」、沒有意圖的去順輔。因此，也是一種「大順」：

玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。（65 章）

「大」與「無的結構」中的「無」一樣，都是道的一種表述方式。雖然道超越了大與小的區別，但是老子仍使用「大」來說明道。^⑤「順」意味著返回事物底根源，這種「反」，是真正的「大」與「順」。

在《老子》21 章中，可以發現另一個關於「順」的段落。王弼本 21 章如下：

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。

本章主要是關於道與萬物之關係。「眾甫」之意義有二：「萬物」或「萬物之開始」。王弼將「甫」解釋為事物的「開始」。這種「開始」亦即「無名的道」^⑥。在成玄英本中，「眾甫」寫

④ 參考 Parkes, Graham, *Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology*, l.c. 27。

⑤ 參考《道德經》25 章：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」

⑥ 參考王弼注 21 章。

成「終甫」^⑦，意味著「結束與開始」。

在帛書本中，「以閱眾甫」寫為「以順眾父」。我們不應該輕易地認為，這裡真的是關於「萬物之父」之說明。如果道真的是萬物之父，這似乎矛盾於其他老子關於道是女性的譬喻。因此，此處的「父」應該像王弼一樣解為「開始」較好。另一種可能是，把「眾父」解釋為「萬物」，那麼「以順眾父」就等於「〔道〕順應萬物」。道是沒有自己的，它只是讓萬物自行運行。這種「順」不刻意幫助事物的「自然」，它是一種「無輔」、「無輔之輔」。

在《莊子·應帝王》篇中，也有關於「順物自然」（《莊子引得》20/7/11）的說法。順物的聖人，並不對立於事物：「順物者與物無對」（《郭象索引》1/21/1）。莊子稱「順」為「應物」^⑧。當「應」為至人所實現時，他的心就像「鏡子」一般，反映著事物自身最真實的樣子。^⑨這種空的鏡子類似海德格之「空的空明」（leere Lichtung）以及「空的地域」（leere Gegend），它們讓存有者作為自身而在場顯現。在鏡中的人與物不再是主體與客體，所反映出來的人或物是一種主客之未分狀態，一種主客「之間」（Zwischen）。主客對立還不是最後的真實，最後的真實是這個「之間」。

郭象認為，只有當至人的心「空」時，他才能「無所不應」（《郭象索引》2/47/5）、並且「應物無窮」（《郭象索引》2/43/9）。也只有當至人「坐忘」之時，他才能適切地回應人間事

⑦ 成玄英，《老子義疏》，頁152。

⑧ 「應」一概念在《莊子》中出現53次。見《莊子索引》，頁498。

⑨ 「至人之用心若鏡，應而不藏。」（《莊子索引》21/7/31f）

務。這種回應、「玄應」（《郭象索引》7/171/7），是一種「天機」。關聯於「無爲」，郭象則說：「無爲也，則天下各以無爲應之。」（《郭象索引》12/342/2）

在《莊子》第19篇〈達生〉中，我們可以見到關於「順」與「應」之具體事例：

孔子觀於呂梁，縣水三十仞，流沫四十里，鼃鼃魚鰲之所不能游也。見一丈夫游之，以為有苦而欲死也。使弟子並流而拯之。數百步而出，被髮行歌而游於塘下。孔子從而問焉，曰：「吾以子為鬼，察子則人也。請問：蹈水有道乎？」曰：「亡，吾無道。吾始乎故，長乎性，成乎命。與齊俱入，與汨偕出，從水之道而不為私焉。此吾所以蹈之也。」（《莊子引得》50/19/49-53）

在這個故事中，孔子一如〈應帝王〉篇的儻與忽，希望將其儒家道德給予道家隱士。然而，道家隱士「游」（「遊」）於水中，不需要儒家德行之幫助。道家隱士只是順應著「水道」，完全沒有自己（「無私」）。他是「無我」、「喪我」的，完全順應事物自身之運行。「水道」就是「生命之道」。郭象評論道：

任水不任己。（《郭象索引》19/366/3）

這種「任」等同於「順」與「應」。另一個相近的例子是莊子第3篇〈養生主〉中的故事：庖丁解牛十九年，而其刀刃不損毀。他完全順應牛體的結構，他的刀游於牛體之中，而無任何阻礙。我們要做的，就只是順應事物的運行而不加干預，有如「天機」一般。

（二）作為「讓在場」的讓

「存有」是海德格思想的中心問題，他將存有問題也視為在場（Anwesen）問題。H. Givsan 說：

「存有存在著」（Das Sein ist.）與「在場在場著」（Das Anwesen west an.）是相同的。決定性的在於：「存有」作為「在場」而被思，「存在著」作為「在場著」而被思。因為「存有：在場」一詞標誌了海德格與至今的存有思考之不同。簡言之：海德格的存有思考表述著「存有：在場—存在著：在場著」。^⑩

「在場」並不是純然對立於「不在場」（Abwesen）。「不在場者也是一種在場者，並且，作為不在場者進入無蔽而在場著。」

（Auch das Abwesende ist Anwesendes und, als Abwesendes aus ihr, in die Unverborgenheit anwesend）（GA5, 347）。真正的在場已經包含不在場，不在場者恰好是作為不在場地方式「在場」。

根據後期海德格的說法，存有地顯象方式不是「存在著」（ist），而是「它給出存有」（Es gibt Sein.）或「它讓存有」（Es lässt Sein.）（GA15, 364f）。海德格區分三種「讓存有」（Sein-lassen）之層次：

綜言之我們可以說，「讓存有」可以在三種意義下被強調。

第一種意味著，（存有者）是什麼（was ist）。對反於這

^⑩ Givsan, Hassan, *Heidegger – das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, l.c. 205.

第一個意義的是，目光較少地對準於「是什麼」，而是對準於「在場」本身。這是一種形上學之存有理解的方式。然而，在第二意義之最內在處，第三意義有其地位。此時，重點放在「讓」本身，也就是「讓」出在場者。「讓（釋放？）在場」就等於「讓存有」，這第三層含意指向存有底時代（*εποχή*）。在第三層含意中，人們將存有視為存有，而不再是存有底遣送之形態之一。

當強調點為：「讓在場」，甚至「存有」一名也再無地位。「讓」是純粹的「給出」（*Geben*），其自身指向那給出的「它」（*Es*），也就是必須理解為「本然」（*Ereignis*）的它。（GA15, 365）

Zusammenfassend können wir sagen, daß das »Sein-lassen« in drei Bedeutungen betont werden kann.

Die erste deutet auf das, was ist (auf das Seiende). Dieser ersten Bedeutung gegenüber stünde jene, in der das Augenmerk weniger auf das, was es gibt (was ist), gerichtet ist als auf *das Anwesen* selbst. Es handelt sich dann um eine Auslegung des Seins von der Art, wie die Metaphysik sie gibt. Aber im Innersten dieser zweiten Betonung hat die dritte ihren Ort, wo der Ton nun entschieden auf das *Lassen* selber gelegt wird, das das Anwesen *läßt*. Da es das Anwesen läßt (entläßt?), das heißt, da es läßt das Sein, deutet diese dritte Betonung auf die *εποχή* des Seins. In dieser dritten Bedeutung steht man dem Sein als Sein gegenüber und nicht mehr einer der Gestalten seines Geschicks.

Wenn die Betonung lautet: Anwesen *lassen*, ist sogar für den Namen Sein kein Raum mehr. Das *Lassen* ist dann das reine

Geben, das selbst auf das Es, das gibt, zurückdeutet, das als das Ereignis verstanden wird.

第一種「讓存有」著重存有者底存在，例如：一個容器。這裡的「有」（es gibt）是現成的（ontisch）被把握的。

第二種「讓存有」即形上學把握「本質」之方式，它強調「存有者為何？」。在古希臘，「存有」被稱為 οὐσία；對海德格而言，這意味著「存有者性」（Seiendheit）（GA48, 287）或「在無蔽中之持存者底在場」（Anwesenung des Beständigen in das Unverborgene）（同上，293）。依據海德格之看法，希臘人遺忘了使無蔽成為可能之「開放」，而僅僅將存有視為在場者。那個使在場者得以在場的「讓」、「讓在場」，依舊是處於被遺忘之狀況。在形上學中，只能見到不同的存有樣態、存有者性，而見不到「存有之作為存有」。

在第三種意義下，海德格強調「讓在場」之「讓」。如上所言，「讓」是存有之最深意義。為了適切地表達存有之本質特徵，海德格甚至放棄「存有」一名稱，而只使用「讓」。「讓」與「本然」可以說是後期海德格思想之主導詞。

莊子也如同海德格，區分道之三層次。在〈養生主〉中，庖丁解釋他的道術如下：

方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。
（《莊子引得》7/3/6）

這裡所說的「神」就是「道」之層次^⑪，而神之運動就是「無為」^⑫。此處區分了三層次：「神」、「知」與「感官」。

^⑪ 參考 Slingerland, E., *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, l.c. 203.

另一個區分三層次的例子是〈人間世〉中的「心齋」故事：

仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣。耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」（《莊子引得》9/4/26-28）

「氣」不是物理現象，它是神與道之運行。莊子在這裡區分了「氣」、「心」與「耳」三層次。

海德格、莊子、以及王弼之三層區分可表列如下：

海德格	在場者、存有者	在場、存有者性、形上學	讓、本然（存有）
莊子（庖丁）	官	知	神
莊子（心齋）	耳	心	氣
王弼	萬物	儒、墨、法等家	道

海德格將重點置於「較客觀」的面向，莊子置於「較主觀」的面向。¹²包含耳朵在內的五官可以比擬為存有者之相關項。形上學則猶如儒家、法家等在道家哲學中的地位。最高的層次則是「本然」、「道」與「神」等等。在存有與存有者之間、或者道與物之間，存在著海德格所說的存有論差異、或道家之「道家式差異」。

¹² 見《莊子·在宥》篇：「故君子苟能無解其五藏，無擢其聰明；尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉。」（《莊子引得》26/11/15-16）

¹³ 關於莊子之三層區分，參考 Slingerland, E., *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, l.c. 201。

（三）讓在場與讓生

道家的主要課題不是「讓在場」，而是「讓生」（Erzeugen-lassen）。這種「生」不是基督教的上帝「由無生有」之生。道的生是一種「不生之生」。道創生萬物，透過無意圖的、無目的的創生。老子在第 10 章說：

生而不有，為而不恃，長而不宰，是為玄德。

「玄德」是由道而來。在本句中，道的「活動」（生、為、長）與「不」連結在一起：「生」是一種「不生」，「為」是一種「不為」、「無為」，「長」是一種「不長」、「讓長」、「讓生長」。王弼評論道：

不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？

我們必須讓事物之「性」與「原（源）」自行發展。有的時候，人類做的太多，也因而損害事物底本性。王弼稱「道的生」為「自生」，此一概念已經出現於《老子》第 7 章中：

天長地久，天地之所以能長且久者，以其不自生，故能長生。

在《老子》中的「自生」有否定的意味。當事物僅僅追求自身的目的而活著，則它們遺忘了在道中泰然生活的可能。《老子》中的「自的結構」有兩種向度：正面的與負面的。在 24 章中，一如在第 7 章，「自的結構」是負面的：

企者不立。自是者不彰，自見者不明，自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰餘食贅行，物或惡之，故有道者不處。

當這裡論及「自」時，所指的是小我、主體、有目的的我。如果人只是擔憂於小我，他總是遺忘了道、大我。另一方面，「自」也有正面的意義，如「自然」（25章）、「自化」（57章）等。此時所指的我是一種「大我」、「真我」、「道我」。這種關於「自」之雙重使用也見於《莊子·齊物論》：

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也？」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我。」（《莊子引得》3/2/3）

此處莊子使用了兩種「我」：真的、宇宙的「吾」，以及假的、人類中心的「我」。雖然每個人都說：「我有一個自我」，但是這種「小我」，如同尼采所說，是一種幻相（Illusion）¹⁴。然而，如何是真我？

真正的我是所有不同的我之聚集：「你」是我、「他」是我、「花」是我、「天空」也是我。作為人類的「我」只是一種偶然，我們應該不要執著於自身的文化、國家、物種等有限條件上。莊子說：

今大冶鑄金，金踊躍曰：「我且必為鏐琊！」大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰：「人耳人耳」，夫造化

¹⁴ 參考 Wohlfart, G., *Zhuangzi. Meister der Spiritualität*, l.c. 42。

者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！（《莊子引得》17/6/58-59）

人類的形狀並不是天地中最高的。很可能的是，我們的人形隨時會轉變為其他形狀。只有當我們超越特定的外形、小我時，我們才可以與「道我」、「大我」合而為一。不僅「小我」是一種幻相，你、他、花、天空等也都是，這些都是可以變化的。真人則與道合一，並隨順變化而安之若命。一切即我、我即一切！

郭象藉由事物底「自生」來闡釋「道的創生」。在郭象處，「自的結構」是被積極、正面使用的。他否認造物主的觀念，當他被問及「何者造物？」一問題時，他回答說：「物自生、自造」。在莊子處，「自生」一概念已經被正面使用（《莊子引得》28/11/56），然而郭象將之擴展到更大領域：事物之生被解釋為「欻然」（忽然，《郭象索引》23/433/3）而生，因此是「無故」（《郭象索引》14/280/9）、「無本」（《郭象索引》23/433/3）。因而，我們不需追問宇宙的始因（《郭象索引》11/226/6）。事物是「自生」、而且「獨化」（《郭象索引》6/142/6）。道是透過「不生之生」（《郭象索引》6/141/3）而創生萬物。這種「自生」就是「無為」（《郭象索引》33/580/5）、「自然」（《郭象索引》2/34/5）、「天然」（《郭象索引》2/34/5）與「自為」（33/580/5）。

老子主要由道、國君的角度說明「無為」。而郭象主要由萬物之角度來說明無為：事物自身的「生」、「創造」已經是完美的，因此，道是「無能」的（《郭象索引》6/142/5）。「德」作為「得道」，是一種事物底「自德」與「自得」（《郭象索引》6/142/6）。每一事物都是在自身中「獨化」。

因此，道家之「無為」與道的目標是：透過「不生」、「讓

生」而給予事物生命。相對的，海德格在其存有論中所強調的是「讓在場」、「泰然任之」。然而二者也有相同的地方：都是一種「讓」的態度。我們可以說，海德格與道家都在成就一種「讓的倫理學」（Ethik des Lassens）或「否定的倫理學」（negative Ethik）。

三、地域（Gegend）與域：

空間性與時間性

在討論「泰然任之」時，海德格不用「存有」一概念，而傾向於用「地域」一概念代替之。海德格自身已經區分其思想有三階段：「意義」（Sinn）、「真理」（Wahrheit）與「場所」（Ort）（GA15, 344）。在第三階段中，海德格思考「存有底場所關係」（Ortschaft des Seins）或「存有底場所學」（Topologie des Seins）¹⁵。（同上）關於「地域」（Gegend）之概念也必須由存有的角度思考之。

對海德格來說，「地域」不是「物理空間」，而是「給出空間者」：在地域中，事物顯現。他也用「開放」（Offene）來闡釋地域。何謂「開放」？在 1936-38 年時，海德格用「空虛」（Leere）來說明開放：

這種同時自身隱蔽的開放，事實上是如同一個空的中心，
如壺之空的中心。每個存有者在其中站立，而且不是首先

¹⁵ 「場所」在古希臘文中為 *topos*，因此，此處之 *Topologie* 翻譯為「場所學」。

作為有用的東西。然而在此處我們認識到，這並不是一個由壺壁包圍著之任意的空虛、這空虛由事物所填滿。而是相反的，空的中心是壺底內壁以及其壺沿之鑄印者與支撐者。這些〔指壺底內壁以及其壺沿〕只是那種始源地開放之放射，這開放使其自身之開放性本質化現，藉此，開放要求內壁（容器外形）圍繞自己、並歸向自己。如此，開放底本質放射於包圍者處。（GA65, 338f）

Aber das Offene, in das, zugleich sich verbergend, je das Seiende hereinsteht, und zwar nicht die nächsten handlichen Dinge, ist in der Tat so etwas wie eine hohle Mitte, z.B. die des Kruges. Hier erkennen wir jedoch, daß nicht eine beliebige Leere nur durch die Wände umschlossen und von »Dingen« unerfüllt gelassen ist, sondern umgekehrt, die hohle Mitte ist das Bestimmend-Prägende und Tragende für die Wandung der Wände und ihrer Ränder. Diese sind nur die Ausstrahlung jenes ursprünglichen Offenens, das seine Offenheit wesen läßt, indem es solche Wandung (die Gefäßform) um sich herum und auf sich zu fordert. So strahlt im Umschließenden die Wesung des Offenens wider.

此處可見《老子》第 1 與 11 章之思想痕跡。在 11 章中，老子認為「無」是「器」之「用」：

三十輻共一轂，當其無有車之用；埴埴以為器，當其無有器之用；鑿戶牖以為室，當其無有室之用；故有之以為利，無之以為用。

海德格在 1943 年也翻譯了本章：

Dreißig Speichen treffen die Nabe,
Aber das Leere [無] zwischen ihnen gewährt das Sein des Rades.

Aus dem Ton ent-stehen die Gefäße,
Aber das Leere in ihnen gewährt das Sein des Gefäßes.

Mauern und Fenster und Türen stellen das Haus dar,
Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Hauses.
Das Seiende [有] ergibt die Brauchbarkeit.

Das Nicht-Seiende [無] gewährt das Sein [用]. (GA75, 43)

海德格的翻譯與老子的文句明顯有異，他將「用」翻譯為「存有」（Sein）。他所要的，並不是忠實的翻譯，而是藉由老子文句來闡釋自身的思想：作為「無、空虛」（Leere）的開放保護了「存有」。壺壁與壺沿僅僅只是此一空虛之放射。然而，何謂「放射」？老子在《道德經》第1章中給了一個答案：

恆無欲以觀其妙，恆有欲以觀其徼。

「徼」意指「光」，這種光有特殊的照射方向：由「無」指向「萬物」、「存有者」。「無」之狀態是不可見的「玄妙」、「渾沌」，並無特殊之方向性；在「有」的領域才開始有光照之方向。因此，海德格可以說，壺壁與壺沿是空虛、開放（亦即「無」）之外射。

「空虛」（Leere）不是「未被佔據」（Unbesetztsein）或「現成物底不在場」（Abwesenheit von Vorhandenem）（GA65, 380）。空虛是一種「充實」、被「尚未分化者」（Noch-Unentschiedene）所充滿（同上，382）。空虛是使存有者得以在場之「開放的位置」，是一種始源地空虛（ursprüngliche Leere）

（同上，380），是一種始源地空明（Lichtung）。這種空虛有其自身特殊的時間性與空間性：不同於物理空間與物理時間，它有始源地「時一空」（Zeit-Raum）（同上，371）。「時一空」是物理時空之根源，後期海德格也稱之為「時間一遊戲一空間」（Zeit-Spiel-Raum），此即「地域」。

在這裡，讓我們看一看《莊子》中的「空虛」。「虛」在《莊子》中與道有密切關係：

氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。

（《莊子引得》9/4/26-28）

「氣」是「虛」的，它等待事物，它讓事物作為其自己而創生出來。

同樣的，在鏡子中也是空虛的。聖人的心，就好像一面鏡子，映照事物底真性。（《莊子引得》21/7/32：「聖人之用心若鏡，應而不藏。」）在海德格處，「空虛」就好像是「地域」，是一個開放的場所，也就是一種「鏡象遊戲」（Spiegel-Spiel）（GA7, 181）：在鏡象遊戲中，萬物作為自己而互相輝映。

以上我們說明了「地域」及其始源地時空性。在道家中，「地域」也是一個重要的課題。在上海博物館所藏之戰國楚竹書中，有一篇名為「恆先」¹⁶，其中有這樣一種思想：

又出於或〔即：「有出於域」〕。¹⁷

一切的「有」、「存有者」都來自於「域」。我們可以將這段話

¹⁶ 馬承源編，《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍出版社，2003，頁288。

¹⁷ 同上，頁292。

關聯於《老子》第 25 章：

道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，人居其一焉。

這種「四大」可以與海德格之「四聚」（Geviert，指天、地、神、人）（GA7, 179）相比較。¹⁸「域」與「四聚」都包含始源地空間性：「空間化」（Räumung）¹⁹（GA65, 384）。

另一方面，上海博物館藏之「恆先」一文中，其標題「恆先」就包含一種始源地時間性：「恆常地先」（ständige Frühe）。「恆先」也就是「道」的名稱²⁰，也就是說，道是「恆常地先於萬物」。在《老子》25 章中，道是「先天地生」的，也就是先於天地萬物而有的。道在時間上比其他萬物具有優先性，這是一種始源地「時間化」（Zeitigung）。這種道之時間上的優先性常常被解釋為物理時間上的優先性，這可能是一種誤解。我們可以參考海德格對於時間之優先性的解釋，亦即道之時間上的優先性是一種「始源地時間」之優先性。因為就莊子來說，道也可以在屎溺中發現（《莊子引得》59/22/45），這表示道之時間優先性並非物理時間上之優先。

以上我們已經解釋了道家之始源地空間性之「域」與時間性之「恆先」。這種始源地「恆先之域」、「恆域」可以與海德格之「時一空」（Zeit-Raum）相比較：二者都是始源地時間化、空間化，都是物理時空之起源。在這種「時一空」中，事物失去其固定之外形。這種「時一空」是道底原型「渾沌」與真人居住之

¹⁸ 參考 Chan Wing-cheuk 陳榮灼, *Phenomenology of Technology: East and West*, l.c. 5。

¹⁹ 「空間化」就是一種「給出空間」。

²⁰ 馬承源編，《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，頁 287。

地，也是海德格之「泰然任之之有死者」（das gelassene Sterbliche）居住之地。

四、物

對於物的分析是道家與海德格之重要課題。一個事物如何能夠自在地顯現？關於此，道家與海德格有許多類似的觀點。

（一）用具與器

首先，讓我們看一看「存有者」之一般特徵：

那種由界限（Grenze）扣住自身的固持（Halt），也就是在其中持續存有者（Ständige）把持自身的自身擁有，就是存有者底存有；這種固持使得存有者首先不同於非存有者。站立出來意味著：有了界限、界限化。因此，存有者的一個特徵是 *telos*，這種 *telos* 不是目標也不是目的，而是「終成」（Ende）^②。終成在此處絕不是否定的意含，就好像某物不能再往前進、放棄、停止。「終成」是完成（Vollendung）意義上之「終成化」（Endung）。「界限」與「終成」是存有者開始存有之處。由此可以理解亞里斯多德為存有所使用之最高題稱 *entelecheia* 為「自身保持（護藏）於終成（界限）」（Sich-in-der-Endung (Grenze)-halten(wahren)）。後來的哲學與生物學所使用的 *Entelechie*

② 老子說：「道生之、德畜之、物形之、器成之。」「終成」也有器之「完成」之意思。

(比較萊布尼茲)，顯示了希臘之完全墮落。在界限中，以界限而規限著制作者（Stellende）與站立者（Stehende）擁有「外形」（*morphe*）。希臘所理解之外形由「生起的自身在界限處制作出來」（*aufgehendes Sich-in-die-Grenze-her-stellen*）獲得其本質。（GA40, 64f）

Der von der Grenze her sich bändigende Halt, das Sich-Haben, worin das Ständige sich hält, ist das Sein des Seienden, macht vielmehr erst das Seiende zu einem solchen im Unterschied zum Unseienden. Zum Stand kommen heißt darnach: sich Grenze erringen, ergrenzen. Deshalb ist ein Grundcharakter des Seienden τὸ τέλος, was nicht Ziel und nicht Zweck, sondern Ende bedeutet. »Ende« ist hier keineswegs im verneinenden Sinne gemeint, als ob mit ihm etwas nicht weiter gehe, versage und aufhöre. Das Ende ist Endung im Sinne von Vollendung. Grenze und Ende sind jenes, womit das Seiende zu *sein* beginnt. Von daher ist der höchste Titel zu verstehen, den *Aristoteles* für das Sein gebraucht, die ἐντελέχεια, – das Sich-in-der-Endung (Grenze)-halten (wahren). Was die nachkommende Philosophie gar die Biologie aus dem Titel »Entelechie« gemacht hat (vgl. *Leibniz*), zeigt den ganzen Abfall vom Griechischen. Das in seine Grenze, sie ergrenzend, sich Stellende und so Stehende hat Gestalt, μορφή. Die griechisch verstandene Gestalt hat ihr Wesen aus dem aufgehenden Sich-in-die-Grenze-her-stellen.

存有者底發生空間（Entstehungsraum）與物理空間不同，這種發

生空間在古希臘稱為 *chora* (GA40, 70)，也就是後期海德格所稱之「地域」。

希臘人理解存有者為某種界限物，「界限」是存有者開始存有之處。相似的，老子也提出事物開始之處為何的說法：

道生之，德畜之，物形之，器成之。(51 章)

「道」與「德」是無形的，在「物」的階段才開始有形狀之出現。「形」就是一種「界限」，也就是存有者之開始。但是對於老子來說，「物之形」還不是事物發展之最後階段，必須要等到「器之成」，才是最後的事物。也就是說，事物之最後階段的完成是人類的使用物（器）：老子對於事物的最後定義是實踐取向的。

類似於老子，海德格在《存有與時間》中，將事物的本性規定為「使用物」（*Zuhandene*）與「用具」（*Zeug*）（GA2, 92）。我們在日常世界中首先所遭遇的不是現成物，而是使用物或用具：

這裡不可以將自然僅只理解為現成物，也不可理解為自然力量。森林是林業，山是石礦場，水是水力，風是駕駛帆船用的風。(GA2, 95)

Natur darf aber hier nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden – auch nicht als Naturmacht. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind »in den Segeln«.

自然物如森林、山、水、風等都不僅僅是觀看的對象，而是對人有用的事物。在《存有與時間》中，海德格規定自然事物為使用物或用具，這種用具是存有論的優先於現成物。到了後期，他依

據現代科技的脈絡規定有用的事物為「持存物」（Bestand）（GA7, 17）。在《存有與時間》中，海德格強調「一個用具」與「其他用具」之間的「指引關係」（Verweisungszusammenhang）與「用具之指引全體」（Verweisungsganzheit der Zeuge）（GA2, 94）。這種「指引關係之全體」、也就是「世界」，優先於個別的用具。嚴格來說，並沒有「一個」用具存在（同上，92）：一用具只處於與其他用具之指引關係之全體中。

對老子來說，有用的事物就是「器」。「器」的概念在《老子》中出現 13 次²²，其意義為「容器」（11 章）、「武器」（31 章）、「政府」（29 章）等。在 28 及 51 章中可以看出「器」之存有論意義：在 28 章中，老子區分「樸」與「器」，這類似海德格之「存有論差異」，可以說是「道家式差異」。作為道的象徵之「樸」「散」成「器」，萬物也因此顯現。在 51 章中，「物」是事物之最初規定，而「器」才是事物之最終規定。

（二）始源的物（das ursprüngliche Ding）

1. 物物（das Ding dingt）

海德格常常使用套套邏輯式的表達方式，例如「物物化」（das Ding dingt）（GA7, 179）、「世界世界化」（die Welt weltet）、「語言說話」（die Sprache spricht）（GA12, 10）、「地域地域化」（die Gegend gegnet）等。對他來說，這種套套邏輯式的表述高於純然之辯證法（GA15, 400）。為了回返到始源的

²² 劉殿爵編，《老子逐字索引》，香港：商務印書館，1996，頁 260。

地域，我們並不需要具有中介的辯證法，而只需要「一個瞬間的跳躍」（ein jäher Sprung）（GA79, 122）。類似的套套邏輯式的表述如「物物」，也可以在道家中發現。

依據李約，《道德經》25 章應該如此斷句：

人法地地，法天天，法道道，法自然。²³

「自然」在此被解釋為「地之地」、「天之日」、「道之道」。根據王弼，「自然」是比「道」更高之稱謂。²⁴

在王弼之《老子》25 章注中，他描寫「自然」為：

法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。

什麼是自然？「在方法方」、「在圓法圓」，也就是「方其方」、「圓其圓」。

依據莊子，道不是一物：

物物者非物。（《莊子引得》60/22/75）

道即是「物物者」，這種物物者不是物，而是類似海德格之「物物之地域」。²⁵

郭象哲學之企圖是避免造物者之概念，因此對他來說，道是「無能」的。沒有造物者，只有物之「自造」。²⁶道不是造物者，因而最好由物底自然與自生來解釋道。他說：

²³ 引自 Wang Qing Jia, "On Lao Zi's Concept of Zi Ran", in: *Journal of Chinese Philosophy* 24, 1997, 297。

²⁴ 樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，頁 65。

²⁵ 參考 Parkes, G., *Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang*, l.c. 131.

²⁶ 《郭象索引》0/2/2：「上知造物無物，下知有物之自造。」

物物者無物，而物自物。（《郭象索引》22/413/3）

物物者在《莊子》中即是道。但郭象因為強調道之無能性，因此把「物物」之造物者取消，而歸於「物之自物」。

2. 物物沒有為什麼（das Ding dingt ohne Warum）

海德格舉了一首 Angelus Silesius 的詩，來說明事物之超越了因果性：

玫瑰花沒有為何；它開花，因為它開。

它不注意自己，也不問，是否有人看它。（GA10, 53）

在早期階段，海德格認為「為什麼之問題」（Warum-Frage）是哲學之基本問題：人就是「為何之發問者」（Warum-Frager）（GA26, 280）。他所追求的，仍是事物底原因、根據、為什麼之問題：「根據底原初現象是屬於超越之為此之故。」（Das Urphänomen des Grundes ist das zur Transzendenz gehörige Umwillen.）（同上，278）對後期海德格來說，「根據」、「超越」、「為此之故」等概念當然是太形上學式的了，因此他盡量避免使用之。也就是說，這種尋找根據、原因的思路，與存有之追問不同調，因為事物在地域中、存有中僅僅只是「沒有為什麼」、「沒有原因、根據」的。萊布尼茲的「根據律」、「充足理由律」因而必須被超克，進而以「跳躍」進入「離據」（Abgrund）之「地域」。

郭象也認為，事物之生起是沒有原因的，並沒有第一因與造物者存在。事物是「無根」（類似海德格之「離據」）（《郭象索引》25/476/4）、「無故」（「沒有原因」）、「自爾」²⁷（《郭象索引》14/280/9）。這種「無故」也就是「自本」（以自

己為根據、原因、「自因」）。

「花」不問為什麼，也不管是否有人看它（「無待」）；它並不處於因果系列之中，也不在用具全體之指引脈絡中；它不是房內可觀賞用之花朵，也就是說，它根本不是用具。這種事物郭象稱之為「獨化」，獨化之物居於「方外」、「無何有之鄉」與「玄冥之域」。在這種領域中，事物是「離據」與「自因、自據」，它們並不需要造物者作為原因，它們「相忘」而「無相為」，但是一切卻處於最佳秩序。事物「自為」，卻處於和諧之「無為」狀態。事物有如「神器」：「神器獨化於玄冥之境。」（《郭象索引》0/2/8）

真人、聖人也是逍遙於這種領域（《郭象索引》2/64/4：「大聖遊於獨」）。他「坐忘任獨」（《郭象索引》11/226/3），不需要上帝與造物者。在此領域中，每個人、每個物都是自己的原因，不必以他人、他物為原因。

3. 以適性而物物：物的無為

依據郭象，每個事物都有其「性」（《郭象索引》1/14/2）、「性分」；也就是說，事物是「有限的」。因此，他的課題在於「如何在有限性中實現無為？」

無為並不是放棄事物的有限性、使之成為無限。而是說，必須就著事物底有限性而得到無為：

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。（《郭象索引》1/13/2）

②7 郭象喜歡用「自爾」來闡釋「自然」：「自然即物之自爾。」（《郭象索引》22/418/8）

事物是不同的，有些大、有些小。然而，這些事物首先都必須發現其「極」（《郭象索引》1/16/1）。當事物的「性之極」被適切地充實之時，事物即是「無爲」與「逍遙」。因此，其外形究竟是大或小，並沒有區別。雖然可見世界充滿各種不同事物，但是「道」卻貫穿這些事物。「適性」（《郭象索引》1/11/4）、「順性」（《郭象索引》32/558/4）因而就是事物之「無爲」。雖然事物都是有限的，但是卻具有「無爲」之可能；對比於海德格所說的「存有底有限性」（*Endlichkeit des Seins*）這就是「無爲底有限性」與「道底有限性」（*Endlichkeit des dao*）。

4. 物底本質規定：走向站立（Zu-stand）

在其遺著〈克利札記〉（*Klee-Notizen*）中，海德格將藝術作品的本質規定爲「走向站立」。這種對於藝術作品之規定，同時也是對於物底本質之規定：物就是「介於」存有和存有者之間的「走向站立」。「走向站立」就是存有與存有者之「歸屬」（*Gehören*）（GA79, 121）。

在《莊子》第19篇〈達生〉中，我們也可以見到類似之藝術作品：

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以為焉？」對曰：「臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四枝形體也。當是時也，無公朝。其巧專而外骨消，然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鐻，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與！」（《莊子引得》50/19/54-59）

在這個故事中，我們可以見到一個人（製鑄者）與物（鑄）如何互相成就其無為。依照郭象的說法，每個事物都有其性；而手工藝製造者也必須「齋戒」，藉以遺忘一切不屬於自身天性的事物，例如名譽、財富之希求等等。藉由此種方式，人與物都實現其天性。手工藝者的「技術」不是透過其「自我、小我」而實現的，而是透過「天性、大我」、以及小我之遺忘。一個「入神」之手工藝者沒有意欲的小我，他只是「因物」（《郭象索引》19/367/7）、順應事物。也因此他所製造出來的器「疑似鬼神」之作品。手工藝者只是以其天性去服順於事物底天性，他並不讓自己與事物之間產生任何的「有為」、「人」、「人為」，一切都是「天」。

因此，這種「神器」也是一種藝術作品，而不再只是一種手工藝品。相應於海德格之以克利的作品為「走向站立」，我們有可以說，在《莊子》中的手工藝術作品是一種「天底走向站立」（Zu-stand des Himmels）與「無為底走向站立」（Zu-stand des *wuwei*），而這些藝術作品之本質，就是「神」。

五、人

「何謂人？」是一個哲學之永恆問題。在《存有與時間》中，海德格將人底本質規定為「存活」（Existenz）：

存有本身，也就是此在以此種或他種方式對待之之存有本身，我們稱之為存活。（GA2, 16）

Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*.

此在底「本質」在於其存活。(GA2, 56)

Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz.

「存活」對於海德格來說，並不是傳統所意謂的「存有者底現成性」(Vorhandenheit des Seienden)，而是人底本質：人作為「此在」必須超越其作為存有者之身分。當然，早期海德格仍藉由主體底主體性(Subjektivität des Subjekts)來規定人底本質(GA26, 189)。雖然這種主體並不是「自我的主體主義」(egoistisches Subjektivismus)(同上, 242)，但是，在某種程度上，其用語仍是極為形上學式的。

到了後期，海德格將人的本質規定為「有死者」(Sterbliche)(GA7, 180)。有死者只是世界、「四聚」(Geviert)之一項、一端，不再是如同前期般位於世界之中心。

在與地域相關聯的討論中，海德格也給出另一種「人底本質」規定：

研究者 對於這種對地域之休憩歸屬底堅持，我們仍缺乏名稱。

學者 也許「在內站立性」(Inständigkeit)可以說明一些東西。在朋友處，我讀過一些他在某處寫下的段落。這些段落包含對於這個字的解釋，我注意到這段落。其謂：

在內站立性
從未是單獨之真
那本質化現的真理
接受幸福
為了更多的堅持
訂制思想的心

在單樸的高尚中

高貴的內化

導師 在對於地域底泰然任之中的在內站立性，因而就是思想底自性的真正本質。（GA13, 64f）

F Für diese Ausdauer des in sich beruhenden Gehörens zur Gegnet fehlt uns noch das Wort.

G Vielleicht könnte das Wort »Inständigkeit« einiges nennen. Bei einem Freund las ich einmal wenige Zeilen, die er sich irgendwo abgeschrieben hatte. Sie enthalten eine Erläuterung dieses Wortes. Ich habe mir die Zeilen gemerkt. Sie lauten:

Inständigkeit

Nie ein wahres allein,

Die wesende Wahrheit

Heil zu empfangen

Für weites Beständnis,

Bestell das denkende Herz

In die einfache Großmut

Edlen Erinnerns.

L Die Inständigkeit in der Gelassenheit zur Gegnet wäre darnach das echte Wesen der Spontaneität des Denkens.

「在內站立性」（Inständigkeit）可以說是人與真理、地域之真實關係。相對於形上學之「存有底遺忘」（Seinsvergessenheit），「在內站立」是一種高貴的「記憶」（Erinnerung）。在海德格意

義下，這種記憶也就是一種「內化」（Er-innerung）於存有與真理。如果「內在站立」是人底真實本質，那麼，相應於物底本質之作爲「走向站立」（Zu-stand）²⁸、我們可以稱人底本質爲「內站」（In-stand）。

然而，「走向站立」與「內站」似乎都是十分形上學的術語，因爲二者都包含「站立」（Stand）之字根，如同在「對象」、「對立而站」（Gegen-stand）中所可發現者。應該如何說明「內站」之非形上學性呢？

學者 在地域中顯現的事物也不再具有對象底特徵。

導師 它們不僅不再對立於我們而站立，而且它們完全不再站立。

研究者 那它們是躺著嗎？或者它們究竟如何了？

(GA13, 47)

G So daß auch die Dinge, die in der Gegenwart erscheinen, nicht mehr den Charakter von Gegenständen haben.

L Sie stehen uns nicht nur nicht mehr entgegen, sondern sie stehen überhaupt nicht mehr.

F Liegen sie dann, oder wie steht es mit ihnen?

是否「躺著」（liegen）比「站著」（stehen, Stand）更好呢？一棵樹是否是當我們砍伐倒它後，它才平躺著？還是說，它本來就是始源意義的平躺著？讓我們回憶《莊子》的故事：一棵樹的大用，在於不被砍伐而「終其天年」。「終其天年」就是平躺之狀態的結果。然而，究竟如何是「平躺」？

²⁸ 參考上一節 4. 走向站立（Zu-stand）。

導師 它們〔指事物〕躺著：當我們意謂靜息（Ruhe），例如在說到安靜（Beruhen）時所說的
一般。

研究者 但是事物靜息於何處？靜息由何而來？

導師 它們靜息於其「自身歸屬底向廣闊底停留之回返」（Rückkehr zur Weile der Weite ihres Sichgehörens）中。

學者 是否可說作為運動之回返是一種靜息？

導師 可以啊，如果靜息是所有運動的發生地與統轄。
（GA13, 47f）

L Sie [die Dinge, C.C.] liegen: wenn wir damit das
Ruhen meinen, das in der Rede vom Beruhen
genannt ist.

F Aber wo ruhen die Dinge, und worin besteht das
Ruhen?

L Sie ruhen in der Rückkehr zur Weile der Weite ihres
Sichgehörens.

G Kann denn in der Rückkehr, die doch Bewegung ist,
eine Ruhe sein?

L Gar wohl, falls die Ruhe der Herd und das Walten
aller Bewegung ist.

只有在「靜息」的意義之下，我們才能夠了解「躺」、「平躺」之真正意義。在這個海德格所寫的段落中，我們可以清楚地發覺其與老子思想的相關性。老子在 16 章說：

夫物云云，各復歸其根，歸根曰靜。

只有事物回歸其根，才能得到「靜」。海德格所說之「回返」（Rückkehr）即老子的「歸」，「廣闊底停留」（die Weile der Weite）相應於「根」，「靜息」即老子的「靜」。在 26 章中，老子說：

靜為躁君。

「躁」就是「動」、「運動」。「靜」是「動」之主宰，因此海德格說，「靜息」是一切運動之發生地。

然而，我們如何理解「靜」、「反」這類表達方式？

海德格在《存有與時間》中說，哲學就是一種保存「最基源的詞語底力量」（die Kraft der elementarsten Worte）之工作（GA2, 291）。使用這種最基源的詞語之神話，它所使用的不是非理性語言，而是一種關聯於始源真理（die ursprüngliche Wahrheit）的表達方式。（GA54, 89）如諸多研究者所發現，老子與莊子也喜歡採用中國神話來說明其理論。海德格就說，老子的思想是十分「詩意的」（dichterisch）（GA12, 187）。神話的與詩意的詞與可說是人類的原詞語（Urwörter）。

因此，「靜」並不是與「動」相對的，反而是「動」之根源、發生地，這是一種神話的、詩意的表達方式。同樣的，「內站」之站立也不是「對象」、「對立而站」之形上學意義下之站立，而是必須由「靜息」之神話角度來理解之。人「站立」於真理中²⁹，並且歸屬（Sich-gehören）於地域。

²⁹ 「此在是『在真理中』。」（Dasein ist »in der Wahrheit«.）（GA2, 292）

六、人類對於科技之正確態度

海德格稱現代科技底本質為「聚架」（Ge-stell）。聚架是「各種架起方式底聚集的統一」（die versammelnde Einheit aller Weisen des Stellens）（GA15, 366）。作為最廣泛的架起方式之聚架也包含了古希臘之「制作」（Herstellen）以及近代之「表象」（Vorstellen），因此，聚架是「形上學之完成與完滿」（Vollendung und Erfüllung der Metaphysik）（同上，266），也是「形上學歷史³⁰的最終型態」（die äußerste Gestalt der Geschichte der Metaphysik）（同上，388）。

然而，聚架還有另一種意含。它是「由形上學到另一種思想的通道」（同上，366），也就是說，是形上學到「本然思想」（Ereignisdenken）與「存有歷史的思想」（das seinsgeschichtliche Denken）的通道。作為形上學的完成，聚架也是「本然之解蔽的準備」（die entbergende Vorbereitung des Ereignisses）（同上）³¹。

現在的問題是，聚架與本然的關係究竟如何？聚架或科技世界「並不是否定的現象，也不是正面的如地球上的樂園」（同上）。對海德格來說，聚架較傾向於是一種中性的現象。我們必須同時對聚架「說要」與「說不要」：由於聚架是「本然的負片

³⁰ 此種形上學歷史由古希臘一直到尼采。

³¹ 海德格在後期用「本然」一概念代替「存有」概念。本然是海氏自 1936 年之後思想的主導詞語，他甚至說，存有必須透過本然而「本現」（ereignen）（GA15, 365）。

式的否定」(das photographische Negativ des Ereignisses)，所以可以「說要」；另一方面，由於聚架仍不是作為原物之本然自身，所以也可以「說不要」。

根據 May 的看法，海德格對於「聚架」以及其他主導詞語 (Leitwörter) 之使用，來自於 Martin Buber 所翻譯的《莊子》一書：

就所闡述的與大量非西方構想的概念 (或主導詞) 之交往而論，這是很可能的：喜好詩的海德格在很早期、遠早於《存有與時間》，透過他感興趣的並且極為著迷的作品 Martin Buber 的《莊子》以及其他著作、內行的交談夥伴等，受到激勵式的與指引式的激發，使得他有了如以下的表達：「沉默符應於本然指示的言說之沉寂底無聲的聚聲」(Das Schweigen entspricht dem lautlosen Geläut der Stille der ereignend-zeigenden Sage)。也就是說，沉默符應於道。這些使用與其他概念 (此處僅列舉一些)，例如泰然任之、單樸 (Einfachheit)、放棄 (Verzicht)、隱蔽 (Verborgenheit)、四聚 (Geviert)、或無名、無邊際、無用、或者在科技批判中的聚架，都能夠或多或少的直接在所說的 Martin Buber 的書 (包括後跋) 中察覺出來。它們應該也不違背海德格的思想之路才是。³²

「聚架」一概念的使用與莊子對於「機心」的批判有關。「機心」可以說就是現代科技之計算性思考之前身。³³

³² May, R., *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, l.c. 64.

³³ 參考 Jäger, H., *Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße: ein*

海德格對於現代科技的態度可以與王弼對於人世的態度相比較。依據王弼，我們必須「守母存子」。「母」是「道」的象徵：我們必須守住道，但也不是放棄「子」、「世間」。而是說，透過「守母」、「守道」，可以保存人世間之儒家、墨家、法家等「子」。

對海德格來說，存有也是一種「守護」（Hut）（GA9, 361）：透過守護存有，可以保存存有者。在海德格逝世的前一年（1968），他說：

我們問到：在目前的時代，「何為」以及「如何規定」思想底實事？實事是指思想所要求的。透過這種要求，思想首先就它自己而言，可將所思者規定下來。

當我們試圖去經驗這種規定，也就是說，去聽取此要求的聲音，我們將會瞥見某物，亦即我所說之「空明」（Lichtung）。這個現象首先在《存有與時間》中提出、並且自此常常被重新思索。

透過空明之思以及其充足的標記，我們到達一種使得圓滑世故的歐洲思想能與東亞「思想」充盈地互相闡釋之領域。這種互相闡釋能夠幫助這種努力，亦即拯救人類本質於「此在底極端科技計算與擺佈之威脅」之努力。³⁴

Wir fragen: Was ist und wie bestimmt sich im gegenwärtigen Weltalter die Sache des Denkens? Die Sache – dies meint

Zhuangzi-Lesebuch, Freiburg 2003, 87。關於計算性思想請參考底下 7.1.1.。

³⁴Heidegger, M., *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens* (1968), in: Hartmut Buchner (Hrsg.), *Japan und Heidegger*, Sigmaringen 1989, 230.

jenen, wovon das Denken in den Anspruch genommen wird. Durch diesen Anspruch wird das Denken seinerseits allererst auf das, was es zu denken hat, abgestimmt.

Wenn wir versuchen, diese Bestimmung zu erfahren, d.h. auf die Stimme des Anspruchs zu hören, werden wir etwas erblicken, was ich die »Lichtung« nenne. Dieses Phänomen wurde zuerst in »Sein und Zeit« genannt und seitdem immer neu durchdacht.

Durch das Denken der Lichtung und durch ihre zureichende Kennzeichnung gelangen wir in einen Bereich, der es vielleicht ermöglicht, das gewandte europäische Denken in eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem ostasiatischen »Denken« zu bringen. Sie könnte mithelfen an der Bemühung, das Wesen des Menschen vor der Bedrohung durch ein extrem technisches Be-Rechnen und Manipulieren des menschlichen Daseins zu retten.

海德格將思想底實事透過一些基礎詞語如空明、泰然任之、本然等表述出來。他所從事的思想論題之一是：我們如何能夠以思想底實事拯救人類陷入科技世界所帶來的危機？另一方面，雖然莊子與王弼受限於時代發展尚未思考科技的本質，但是他們所思考的，也是如何能夠使人類擺脫陷入機心的危機，而機心如上所言，就是一種科技之計算性思想之前身。

我們之前已經說過，海德格將本然與聚架之關係標誌為照相術上之正本與負片之關係，也就是真實景物與照相底片之關係。聚架作為負片只是摹本（Abbild）；對於柏拉圖來說，事物是理型世界的摹本。這是否意味著海德格的本然思考回到了柏拉圖式

的理型論？

對於海德格來說，並非所有的存有方式都是本然的負片，而是只有聚架才是。因為在聚架中，人與存有的關聯（Konstellation）首次顯現出來。對於本然來說，這種關聯與互屬（Zusammengehören）是具有本質意義的。（GA75, 125）聚架因此也是本然之前遊戲（Vorspiel）（同上），並且能夠進一步指引本然自身之呈現。

因此，聚架不是純然否定意義的。海德格並不否定科技，只是強調我們必須回返到科技的源頭、也就是本然之處。因此，我們可以認為，聚架具有類似黃老道家之「中性義的有為」之性質。「有為」在道家哲學中有多種意含：在老子處，有為是劣義的、需去除的；在黃老道家處，臣下之有為是必要的、正面意含的。

Parkes 認為，「無為」就是海德格所說之「讓」（Lassen），而「有為」是「架起」（Stellen）：

相應於無為與有為活動之區分，海德格在態度與行為所做者是基於「架起」與「讓」。³⁵

筆者認為，如果要說「架起」相應於「有為」，那麼這種「有為」應該是黃老道家意義下的「中性的有為」，而不是老子所說的「劣義的有為」。對海德格來說，各種不同方式的架起（制作 Herstellen、表象 Vorstellen、訂製 Bestellen）都是存有之必要遣送

³⁵ Parkes, Graham, *Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology*, l.c. 27. Parkes 在此處最好將其文中「架起」與「讓」之次序對換，因為「無為」是相應於「讓」，而「有為」相應於「架起」。

（Geschick）。這些架起方式都可以說是王弼意義下之「子」，唯有「守母」、「守本然」，才可以「存子」、「存聚架」。

七、無為與泰然任之

（一）無為與泰然任之的同一

1. 無為與有為之區分、泰然任之與架起之區分

如上所述，海德格區分「讓」與「架起」，這種區分可以與「無為」、「有為」之區分相比擬。在 1955 年所做的演講中，海德格區分兩種思想的方式：沉思（das besinnliche Nachdenken）與計算性思考（das rechnende Denken）。（Gel, 15）沉思相應於思想底本質、亦即泰然任之；而計算性思考則只是沉思之某一種架起型態：

它〔指計算性思考〕的特殊性在於，當我們計劃、調查以及安排一狀況時，恆常計算著被給予的處境。我們以一特定的目的、由可計算的目光而將處境納入計算中。我們事先謀算於特定成果。這種計算標誌了所有計劃的與調查的思考。（Gel, 14）

Sein Eigenartiges besteht darin, daß wir, wenn wir planen, forschen und einen Betrieb einrichten, stets mit gegebenen Umständen rechnen. Wir stellen sie in Rechnung aus der berechneten Absicht auf bestimmte Zwecke. Wir rechnen im voraus auf bestimmte Erfolge. Dieses Rechnen kennzeichnet

alles planende und forschende Denken.

因此，計算性思考是現代科技時代之思想規定。爲了要由計算性思考走向沉思與思想底本質，我們需要一「跳躍」（Sprung）：

對於跳入無據（Sprung in den Abgrund）之說法立刻引起這種印象，似乎此處關聯的是一種特別深奧的、可怕的、甚至毀滅的意圖。然而，跳入無據意謂著某種實事，此實事使我們完全改變了意義，但又不能夠迫使我們進入於一種混濁的模糊之中。跳躍意味的是一種思想的轉變，這思想世界歷史地規定了我們的時代。為了這種轉變能夠顯現，則需要一種由「已成為計算的思考」而來之跳躍。（GA79, 113）

Nun erweckt die Rede vom Sprung in den Abgrund sogleich den Eindruck, als handle es sich um ein besonders tiefsinniges und schauriges oder gar zerstörendes Vorhaben. Indes meint die Rede vom Sprung in den Abgrund eine Sache, die uns zwar ganz den Sinn ändern, aber nicht in eine trübe Verschwommenheit drängen kann. Gemeint ist mit dem Sprung die Verwandlung des Denkens, das weltgeschichtlich unser Zeitalter bestimmt. Wenn eine solche Verwandlung überhaupt je geschehen kann, dann braucht es hierfür einen Absprung von jenem Denken, das zum Rechnen geworden ist.

計算性思考是由「根據律」（無物無原因）所支配的。海德格希望進一步將此種思考轉變爲沉思與泰然任之，因此，泰然任之的「場所」（Ort）、「地域」不再是因果序列（Kausalkette）與根據（Grund）的領域。要進入泰然任之所需要的是一種「跳躍」：

跳離根據之領域，進入「無據」、「無何」（ohne Warum）、「無故」（郭象）之域。

關於沉思與計算性思考之關係，海德格用「光與玄暗」（Licht und Dunkel）之譬喻來闡釋之：

思想底基礎律則之起源、訂立這些律則的思想底場所、此處所說之場所及其場所關係的本質，所有這些對我們而言都隱蔽在玄暗中。這種玄暗性也許隨時在各種思想中起作用，人不可以將之忽略。他更必須學著，將此玄暗視為不尋常的、並且遠離一切毀壞玄暗底高度統御之成見。玄暗不同於昏暗之作為光之純然的與完全的不在場。玄暗保有光於其自身中。光屬於玄暗。因此，玄暗有自身的明朗（Lauterkeit）。真實地知曉古老智慧的荷德林在其詩作〈懷想〉第三段說：

對我已經足夠

玄暗之光充滿

一個發出香味的酒杯

當光分裂為比千個太陽更亮之純然的光亮（Helle），則光不再是空明（Lichtung）。保存玄暗底明朗是困難的，也就是說，遠離不屬於〔玄暗〕的光亮之混雜、而發現僅屬於玄暗的光亮。老子說（28章，V. v. Strauß之翻譯）：「知其白、守其黑」。在這裡我們加上這人盡皆知、但少有人追求之的真理：為了在白天中看見星星，有死者的思想必須向下進入井深之玄暗。困難的是，保存玄暗底明朗、並幫助完成其為一光亮，而這光亮只作為如如而顯現。（GA79, 93）

Die Herkunft der Grundsätze des Denkens, der Ort des

Denkens, das diese Sätze setzt, das Wesen des hier genannten Ortes und seiner Ortschaft, all dieses bleibt für uns in ein Dunkel gehüllt. Diese Dunkelheit ist vielleicht bei allem Denken jederzeit im Spiel. Der Mensch kann sie nicht beseitigen. Er muß vielmehr lernen, das Dunkle als das Unumgängliche anzuerkennen und von ihm jene Vorurteile fernzuhalten, die das hohe Walten des Dunklen zerstören. So hält sich das Dunkle geschieden von der Finsternis als der bloßen und völligen Abwesenheit des Lichten. Das Dunkle behält das Lichte bei sich. Dieses gehört zu jenem. Darum hat das Dunkle seine eigene Lauterkeit. Hölderlin, der alte Weisheit wahrhaft wußte, sagt in der dritten Strophe seines Gedichtes »Andenken«:

»Es reiche aber,
Des dunklen Lichtes voll,
Mir einer den duftenden Becher«,

Das Licht ist nicht mehr Lichtung, wenn das Lichte in eine bloße Helle, »heller als tausend Sonnen«, auseinanderfährt. Schwer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren, d.h. die Beimischung der ungehörigen Helle fernzuhalten und die dem Dunkel allein gemäße Helle zu finden. Laotse [Laozi, C.C.] sagt (Kap. XXVIII, übersetzt von V. v. Strauß): »Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt.« Dazu fügen wir die Wahrheit, die alle kennen, doch wenige vermögen: Sterbliches Denken muß in das Dunkel der Brunnentiefe sich hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen. Schwerer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren als eine Helle

beizuschaffen, die nur als solche scheinen will.

思想的起源與場所是「玄暗」。這個場所、地域也是一種「空明」，亦即可比擬為老子所說之「無」。因此，首先關涉的不是跟隨「純然的光亮」或「計算性思考」，而是要追問光亮與計算性思考之根源。進一步則是要思考如何正確地使用光亮，也就是說，不是要否定光亮與計算。

海德格此處所引用之光與暗的譬喻明顯受到老子的影響，因為他引用到老子文句。當然，他也受到荷德林關於「玄暗之光」（此處指紅酒發出之顏色）之說法的影響，但並未如老子般具有決定性影響。如同上文所述，老子提到「玄光」³⁶。對老子來說，「光」與「明」是有區別的，這如同海德格對「光亮」（Helle）與「明朗」（Lauterkeit）之區分。「明朗」就是老子所說的「明」，也就是海德格之「空明」（Lichtung）。對老子來說，「光」並不是要棄絕的，而是要「用其光，復歸其明」（52章）。真正的光、有起源的光是一種「和光」³⁷。

對人類來說，常常容易使用光、並墮落於光亮之中不復返。困難的總是在於回返到光亮的起源，例如「空明」、「玄暗」等處。只有當我們不再將光、光亮、計算性思考視為絕對，才能夠進入到、回返到玄暗之泰然任之與無為之域。

2. 無為與有為之統一、泰然任之與架起之統一

如上所述，海德格與老子的目標都是使「玄暗之光」顯現出來。玄光是「玄暗」與「光」之統一、同一。海德格與老子以許多角度闡釋這種同一性，例如，海德格認為泰然任之是超越了主

³⁶ 參考第壹章，一之（五）之1〈道家之分別說〉。

³⁷ 參考第壹章，一之（五）之2〈道家之非分別說〉。

動與被動之區分（GA13, 41），它不再是主動的意欲，而是「無意欲」。它是一種「主動的被動性」，同時也是「被動的主動性」。

泰然任之與無為有密切的相關，這是許多學者所已經強調的。³⁸「無為」是一種美與惡之同一³⁹、生與死之同一、我與你之同一、人與物之同一、人與人之同一。人類甚至可以轉化、物化為牛與馬：

泰氏，其臥徐徐，其覺于于。一以己為馬，一以己為牛。
（《莊子引得》19/7/3）

帝王泰氏並不在意別人認為自己是牛或馬，因為他並未區分人與動物。在〈應帝王〉篇中，列子為豬煮飯，認為豬與人無分別（《莊子引得》21/7/30），道家之真人超越了人物之分。

對郭象來說，「無為」與「有為」是具有同一性的。在「迹冥圓」中，有為之迹與無為之冥是圓融的，這也就是「絕對的無為」。「有為」不再是老子所認為之劣義的有為，而是一種中性義的有為。

對海德格來說，他區分「計算性思考」與「沉思」。但是，二者可以有一種同一關係。計算性思考作為「光」，是一種源自「玄暗」之沉思的「玄光」。因此，「玄光」可以說是進一步統一計算性思考與沉思的「沉思—計算之思想」（das besinnlich-rechnende Denken）。換句話說，這種思想之統一也是「泰然任之」與「聚架」之統一：「泰然的聚架」（das gelassene Ge-

³⁸ 例如 Stambough, John, "Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics", in: *Journal of Chinese Philosophy* 11, 1984, 345。

³⁹ 參考《道德經》第2章。

stell)。也就是說，泰然任之與聚架具有一種同一關係。「聚架」作為一種「迹」（用道家術語來說），是一種「冥迹」、「玄光」。泰然任之並不是對於聚架之完全放棄，而是要在聚架中發現泰然任之。

（二）無為與泰然任之之差異

在無為中，並沒有人與物之區別。在《莊子》裡，無為產生、創生萬物。（《莊子引得》46/18/12：「萬物職職，皆由無為殖」）郭象進一步由萬物自身出發闡釋無為，認為物之「自生」、「自為」即是無為。如此一來，不僅人可以無為，萬物也可以無為。

海德格則明確劃分人與動物，他認為人與動物之分是西方傳統之劃分方式。⁴⁰其中，人在存有底開啓中有特殊之地位：人是「存有的守護者」（Hirte des Seins）（GA15, 370），「存有之開啓需要人作為其開啓性之在此」（Das Sein aber braucht, um sich zu öffnen, den Menschen als das Da seiner Offenbarkeit。）。（同上）

在 1929/30 所做之講課《形上學的基本概念》（*Die Grundbegriffe der Metaphysik*）中，海德格區分三種世界開啓之方式：石頭是無世界的（weltlos）、動物是世界貧乏的（welarm）、人是構築世界的（weltbildend）。（GA29/30, 263）其中，動物之世界貧乏意味著動物缺少（entbehren）世界，因此，這與石頭之無世界類似：動物與石頭均無世界，只有人有世界。

⁴⁰ 參考 Petzet, H. W., *Auf einen Stern zugehen*, l.c. 183。

在這個脈絡之下，海德格問道，人是否能設身處地（hineinsetzen in）為一石頭？人是否能設身處地為動物？甚至，人是否能設身處地為他人？這種探問方式也許受莊子的影響：

莊子與惠子游於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出游從容，是魚之樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣！」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。」（《莊子引得》45/17/87-91）

在此段引文中，關涉到人是否可以設身處地為一動物（魚）或他人。對莊子來說，這種「設身處地」之知是可能的，因為當人逍遙的時候，可以與他人、他物同一。在此境界中，人與人、人與物之區別消失。

海德格雖然仿照了莊子的論說方式，但是他想要說明的是一種存有論的問題。首先，人與動物有何區別？

我們標誌看、聽、也包括覓食、繁殖等等為「行為」（*Benennen*）、為一種「自身行為」（*Sichbenennen*）。一個石頭在此意義下不能行為，但人可以，人可以有好行為、壞行為。但我們的行為在特有的意義下只能是如此，因為它是一種態度（*Verhalten*），因為人的存有樣式是完全另一種的、不是「行為」，而是「對一之態度」（*Sichverhalten zu*）……。這種人底樣式，我們稱之為「態度」。動物底樣式，我們稱之為「行為」……。動物底行為不是類似人類之一種「做」（*Tun*）與「行動」

(Handeln)，而是一種本能，藉此我們表明，彷彿動物底所有本能透過可欲求者而標明可欲求性。(GA29/30, 345f)

Wir kennzeichnen daher das Sehen, Hören usf., aber auch Ernährung, Fortpflanzung als ein *Benehmen*, als ein *Sichbenehmen*. Ein Stein kann sich in dieser Weise nicht benehmen. Wohl aber der Mensch – er benimmt sich gut oder schlecht. Aber unser Benehmen – in diesem eigenen Sinne – kann nur so sein, weil es ein Verhalten ist, weil die Seinsart des Menschen eine ganz andere ist, nicht das Benehmen, sondern das *Sichverhalten zu...* Die Art, wie der Mensch ist, nennen wir das Verhalten; die Art, wie das Tier ist, nennen wir das Benehmen.... Das Benehmen des Tieres ist nicht ein Tun und Handeln, wie das Verhalten des Menschen, sondern Treiben, womit wir andeuten, daß gleichsam alles Treiben des Tieres die Getriebenheit durch das Triebhafte charakterisiert.

人類「做為」(Tun)，但動物只有行為。人底本質是作為「態度」之基礎情態(Grundstimmung)，這種基礎情態之分析是海德格在30年代之主要興趣之一。態度是一種「做為」、「為」，而不是道家之「無為」⁴¹。

動物沒有世界，但是有「環境鏈」(Umring)：

海膽的「環境鏈」與蜜蜂的環境鏈不同；蜜蜂的又與大山雀的不同；大山雀的又與松鼠的不同。動物的行為脈絡

⁴¹到了後期，海德格將基礎情態規定為泰然任之，這與「無為」才較相近。

(Benennungszusammenhang) 與奔忙 (Umbtrieb) 是活動於此環境鏈之中的。這些環境鏈不是僅僅地左右或上下地被一一置放著，而是彼此交錯地蔓延著。例如，在橡木皮鑽洞的木蠹蛾有牠特殊的環境鏈；但它自己與其環境鏈又處在能發現蟲的啄木鳥的環境鏈中；啄木鳥又處在當其工作時、能夠驚嚇牠的松鼠的環境鏈中；(GA29/30, 401)

這種「木蠹蛾、啄木鳥、松鼠」之「環境鏈」，與莊子的描述相似：

莊周游於雕陵之樊，睹一異鵲自南方來者。翼廣七尺，目大運寸，感周之穎，而集於栗林。莊周曰：「此何鳥哉！翼殷不逝，目大不睹。」蹇裳躩步，執彈而留之。睹一蟬，方得美蔭而忘其身。螳螂執翳而搏之，見得而忘形；異鵲從而利之，見利而忘其真。莊周怵然曰：「噫！物固相累，二類相召也。」捐彈而反走，虞人逐而誅之。莊周反入，三日不庭。蘭且從而問之，「夫子何為頃間甚不庭乎？」莊周曰：「吾守形而忘身，觀於濁水而迷於清淵。且吾聞諸夫子曰：『入其俗，從其俗。』今吾游於雕陵而忘吾身，異鵲感吾穎，游於栗林而忘真。栗林虞人以吾為戮，吾所以不庭也。」（《莊子引得》54/20/61-68）

動物與人如果僅注意於自身之利益、忘記了危險，他們也因此會僅關注於濁水，而忘記清淵。在引文中，「利」、「形」、「濁水」對反於「真」、「身」、「清淵」。⁴²

莊子此處之「忘真鏈」與海德格之「環境鏈」差異如下：

⁴² 止庵，《樗下讀莊》，北京：東方出版社，1999，頁203。

莊子：	蟬	→螳螂	→異鵠	→莊周	→虞人
海德格：	木蠹蛾	→啄木鳥	→松鼠		

這裡顯示莊子與海德格間極大之差異：對莊子來說，動物的環境鏈可以延伸到人類的周遭世界（Umwelt），因為真人可以超越人物之區分；然而，就海德格而言，人有週遭世界、而動物只有環境鏈。只有人類有世界，動物無。

在〈泰然任之〉一文中，海德格認為我們要「對物泰然任之」（Gelassenheit zu den Dingen）（Gel, 25）。這與道家「無為應物」之思路類似。因此，無為與泰然任之都是對於事物之適切態度。在此境界中，物不再是純然的存有者：

被指稱的物於自身中聚集著、也就是被召喚著天、地、有死者、神。四大是始源地統一之互相。物使四大底四聚（Geviert）停留於自身中，這種聚集的讓停留就是物底物化。我們稱在物底物化中停留之天、地、有死者、神等四大為：世界。（GA12, 19）

Die genannten Dinge versammeln, also gerufen, bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen. Die Vier sind ein ursprünglich-einiges Zueinander. Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge. Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Himmel, Erde, Sterblichen und Göttlichen: die Welt.

物化（Dingen）即世界化（Welten）。「物化」、物之作爲物需要有死者的「警戒」（Wachsamkeit）（GA7, 183）。「只有當人類作爲有死者，世界才獲得居住而成爲世界。只有當由世界而來

者環化（gering），才有物。」⁴³（同上，184）因此，人具有優先性：只有當人成為有死者，物才物化：

有死者是那達到離據（Ab-grund），也就是居住於死亡底山區、因此可以死亡（sterben）者。一個動物不能夠死亡，牠只斃命（verenden）。因而這是相配的，動物不能思想。思想存在於與死亡的親和處。（GA79, 114）

Die Sterblichen sind es, die eh an den Ab-grund reichen, diejenigen also, die im Gebirg des Todes wohnen und darum sterben können. Ein Tier kann nicht sterben; es verendet. Damit mag zusammengehen, dass das Tier nicht denken kann. Das Denken lebt aus einer Wahlverwandschaft mit dem Tod.

因此，海德格對於人與動物之區分是不可否認的。

在道家處的情形完全不同，整個世界可以說是道或氣之作用。無為不僅是人底做為，也是道與物的。用海德格的話來說：一切是道路！（Alles ist Weg!）（GA12, 187）一切是「道」！這裡也可以標識出海德格之泰然任之與道家無為之最深差別。

⁴³“Erst die Menschen als die Sterblichen erlangen wohnend die Welt als Welt. Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding.”

結 論

在本論文中，筆者提出一些新觀點：

1. 中國學者傳統上強調老子哲學中的無爲與有爲之區分，在本論文中，說明了無爲與有爲同一之可能。（第壹章 1.5.2.）
2. 渾沌故事被認爲是莊子哲學之最高峰。（第壹章 2.2.）
3. 郭象的無爲與有爲之同一是一種「絕對的無爲」。（第壹章 4.2.）
4. 在海德格處未被適切解釋之「無意欲」（Nicht-Wollen），可以透過道家「無的結構」更清楚的解明。（第參章 1.）
5. 海德格哲學之特色是「讓在場」（Anwesen-Lassen），而道家是「讓生」（Erzeugne-lassen）。（第參章 2.3.）
6. 透過海德格哲學，也可以發展出道家之空間觀與時間觀。（第參章 3.）
7. 海德格對藝術作品底本質之規定「走向站立」（Zu-stand），近似於莊子所說之「神器」。（第參章 4.2.4.）
8. 最後，泰然任之與聚架之同一性被提出。（第參章 7.）

首先必須強調的是，海德格哲學在許多方面都受到道家之影響。透過海德格全集之陸續發表，可以獲得更多的證據，說明海德格不斷與道家思想進行對話，或者使用了道家之概念與論證策略。然而，道家思想對於海德格之影響僅僅被少數學者所重視。因此，本論文可以視爲這樣一種工作，亦即說明海德格之泰然任之概念在何種程度受到道家無爲之深刻影響。

參考書目

(中文依據姓氏筆畫順序，外文依據姓名字母順序)

1. 老子

丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000年。

丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，1999年。

王博，《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993年。

王卡，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1997年。

王一清，《道德經釋詞》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

艾永明，〈淺析老子的無爲思想〉，《蘇州大學學報》，2000年3期。

成玄英，《老子義疏》，臺北：廣文書局，1974年。

吳澄，《道德真經註》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

宋常星，《道德經講義》，臺北：三民書局，2002年。

洪應紹，《道德經測》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

徐學謨，《老子解》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

高亨，《老子正詁》，臺北：開明書店，1996年六版。

高明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1998年。

張鼓應，〈從郭店簡本看老子尚仁及守中思想〉，《道家文化研究》17輯，北京：三聯書店，1999年。

——《老子註譯及評介》，北京：中華書局，1999年。

張洪陽，《道德經註解》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

彭耜，《道德真經集註》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

裘錫圭，〈郭店老子簡初探〉，《道家文化研究》17輯，北京：三聯書店，1999年。

趙統，《老子斷注》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

滕順政，《老子本義》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

薛蕙，《老子集解》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

劉殿爵編，《老子逐字索引》，香港：商務印書館，1996年。

劉笑敢，〈老子哲學的中心價值與體系建構〉，《道家文化研究》10輯，上海：上海古籍出版社，1996年。

魏源，《老子本義》，臺北：漢京圖書公司，1980年。

蘇轍，《老子解》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

釋德清，《老子道德經解》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

嚴遵，《道德指歸論》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

Debon G., *Tao-te-king, d. heilige Buch vom Weg u. von d. Tugend*,

- Übers., Einl. u. Anm. von Günther Debon, Stuttgart 1985.
- Henricks, R. G., *Lao-Tzu, Te-Tao Ching. A New Translation Based on The Recently Discovered ma-wang-wei Texts*. Translated, with an Introduction and Commentary, by R. G. Henricks, New York – Toronto 1989.
- *Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York 2000.
- Möller, Hans-Gerog, *Laotse, Tao Te King. Die Seidentexte von Mawangdui 500 Jahre älter als andere Ausgaben*, Frankfurt/M. 1995.
- Strauß, V. v., *Lao-Tse, Tao Tê King*. Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von V. v. Strauß, Leipzig 1870.
- *Lao-Tse, Tao Tê King*. Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von V. v. Strauß. Bearbeitung und Einleitung von W. Y. Tonn, Zürich 1959.
- Ulenbrook, J., *Lau Dse, Dau Dö Djing*, Bremen 1962.
- Wang Qing Jia, On Lao Zi's Concept of Zi Ran, in: *Journal of Chinese Philosophy* 24(1997).
- Wilhelm, Richard, *Laotse, Tao Te King*, Köln 1982.
- Wohlfart, Günter, *Der Philosophische Daoismus*, Köln 2001.

2. 莊子

- 王夫之，《莊子解》，臺北：廣文書局，1987年二版。
- 王元澤，《南華真經新傳》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972年。
- 林紓，《莊子淺說》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成初

- 編》，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 林雲銘，《增註莊子因》，臺北：廣文書局，1996 年二版。
- 林希逸，《莊子口義校注》，北京：中華書局，1997 年。
- 止庵，《樗下讀莊》，北京：東方出版社，1999 年。
- 呂惠卿，《莊子義》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 陳鼓應，《莊子今注今譯》，北京：中華書局，2001 年。
- 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1987 年。
- 陸長庚，《南華真經副墨》，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 燕京大學引得編纂處編，《莊子引得》，上海：上海古籍出版社，1986 年。
- 釋德清，《莊子內篇注》，臺北：廣文書局，1991 年二版。
- Buber, Martin, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Deutsche Auswahl von Martin Buber, Leipzig 1910.
- Fung Yu-Lan, *Chuang-Tzŭ. A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*, New York 1964.
- Girardot, N. J., *Myth and Meaning in early Taoism*, Berkeley/Los Angeles/London 1974.
- Graham, A. C., *Chuang-tzu*, London 1981.
- Ikeda Tomohisa 池田知久著，黃華珍譯，《莊子》，臺北：國立編譯館，2001 年。
- Jäger, H., *Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße: ein Zhuangzi-Lesebuch*, Freiburg 2003.
- Mair, Victor H., Southern Bottle-Gourd (hu-lu 葫蘆) Myths in China and Their Appropriation by Taoism, 收錄於李亦園編，《中國神話與傳說學術研討會論文集（上）》，臺北：漢學研究中

心，1996 年。

Schuhmacher, Stephan, *Zhuangzi. Das klassische Buch daoistischer Weisheit*. Erstmals in vollständiger Übersetzung, herausgegeben und kommentiert von Victor H. Mair. Aus dem Amerikanischen von Stephan Schuhmacher, Frankfurt/M. 1998.

Watson, Burton, *The complete works of Chuang Tzu*, New York 1968.

Wohlfart, Günter, Gesichts-Drill. Zhuangzis traurige Geschichte von der Tod-Bohrung des guten Herrn Hundun, in: Helmut Schneider (Hrsg.), *Philosophieren im Dialog mit China*, Köln 2000.

—— *Zhuangzi. Meister der Spiritualität*, Freiburg 2002.

—— *Zhuangzi*. Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von G. Wohlfart. Übersetzung von Stephan Schuhmacher, Stuttgart 2003.

3. 王弼

北原峰樹編，《老子王弼注索引》，北九州：北九州中國書店，1987 年。

牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1985 年七版。

林麗真，《王弼》，臺北：東大圖書公司，1988 年。

樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983 年。

韓國良，〈崇本息末與崇本舉末——魏王弼哲學思想概說〉，《太原大學學報》，5 卷 3 期（2004 年 9 月）。

Chan Wing-cheuk 陳榮灼, Wang Bi und Guo Xiang, Eine philosophische Gegenüberstellung, in: *Minima sinica* 1/2001.

Lin, Paul J., *A translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*, Michigan 1977.

Rump, Ariane, *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, Honolulu

1979.

Wagner, Rudolf G., *A Chinese Reading of the Daodejing. Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translations*, Albany 2003.

4. 郭象

北原峰樹編，《庄子郭象注索引》，北九州：北九州中國書店，1990年。

湯一介，《郭象與魏晉玄學》，北京：北京大學出版社，2000年。

Shin Un Chol, *Kuo Hsiang. A rational Taoist*, University of Minnesota Diss. 1976.

Ziporyn, Brook, The Self-so and its Trace in the Thought of Guo Xiang, in: *Philosophy East & West*, Vol. 43, July 1993.

—— *The Penumbra Unbound. The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*, Albany 2003.

5. 海德格

5.1. 全集 (Gesamtausgabe, GA)

- GA2 *Sein und Zeit*, Frankfurt/M. 1977.
- GA5 *Holzwege*, Frankfurt/M. 1977.
- GA7 *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt/M. 2000.
- GA9 *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1976.
- GA10 *Der Satz vom Grund*, Frankfurt/M. 1997.

- GA12 *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt/M. 1985.
- GA13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt/M. 1983.
- GA15 *Seminare*, Frankfurt/M. 1986.
- GA26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt/M. 1978.
- GA27 *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt/M. 1996.
- GA29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt/M. ²1992.
- GA40 *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt/M. 1983.
- GA42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Frankfurt/M. 1988.
- GA43 *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Frankfurt/M. 1985.
- GA48 *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Frankfurt/M. 1986.
- GA49 *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, Frankfurt/M. 1991.
- GA54 *Parmenides*, Frankfurt/M. ²1992.
- GA55 *Heraklit*, Frankfurt/M. ²1987.
- GA65 *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt/M. 1989.
- GA75 *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, Frankfurt/M. 2000.
- GA77 *Feldweg-Gespräche*, Frankfurt/M. 1995.
- GA79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt/M. 1994.

5.2. 個別出版品

Gelassenheit, Pfullingen ²1960.

Identität und Differenz, Pfullingen ³1957.

Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens (1968), in:
Hartmut Buchner (Hrsg.), *Japan und Heidegger*, Sigmaringen
1989.

Zur Sache des Denkens, Tübingen ²1976.

Überlieferte Sprache und Technische Sprache, St. Gallen 1989.

6. 無為與泰然任之

李振綱，〈自然之德性與無為的智慧〉，《哲學研究》，2002 年
7 月。

Ames, R. T., *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political
Thought*, Honolulu 1983.

Caputo, John D., Meister Eckhart and the later Heidegger: the mystical
element in Heidegger's thought, in: Christopher Macann (Hrsg.),
Martin Heidegger, Critical Assessments Vol. II, London/New York
1992.

Lee Yen-Hui 李燕蕙, *Gelassenheit und Wu-Wei – Nähe und Ferne
zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus*, Freiburg Uni
Diss. 2001.

Liu Xiao Gan 劉笑敢, Wuwei: From Laozi to Huainanzi, in: *Taoist
Resources*, 3.1 (1991).

Kreeft, Peter, Zen in Heidegger's *Gelassenheit*, in: *International
Philosophical Quarterly* 11, No 4 (12, 1971).

Mahoney, Barbara, *Denken als Gelassenheit*, Freiburg Uni Diss. 1993.

Perrefort, Maria, *Opfer und Gehorsam. Kritische Untersuchungen zur*

Struktur von Heideggers Gelassenheitsidee, Würzburg 1990.

Slingerland, E., *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, New York 2003.

Wagner, Jürgen, *Meditation über Gelassenheit*, Hamburg 1995.

7. 其他文獻

牟宗三，《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局，1984年四版。

吳汝鈞，《機體與力動：懷德海哲學研究與對話》，臺北：臺灣商務印書館，2004年。

———《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年初版。

高樹藩，《正中形音義綜合大字典》，臺北：正中書局，1974年。

唐君毅，《中國哲學原論·原道篇二》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

馬承源編，《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍出版社，2003年。

陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2001年。

張祥龍，《海德格爾傳》，石家莊：河北人民出版社，1998年。

楊儒賓，《道家的原始樂園》，收錄於李亦園編，《中國神話與傳說學術研討會論文集（上）》，臺北：漢學研究中心，1996年。

劉殿爵、陳方正編，《山海經逐字索引》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。

A. Takeichi, *Nihilismus und Technologie*, in: Wolfgang Schirmacher

- (Hrsg.), *Zeitkritik nach Heidegger*, Essen 1989.
- Béky, G., *Die Welt des Tao*, Freiburg/München 1972.
- Biemel, Walter, Die Wahrheit unserer Zeit – im Lichte des Denkens von Heidegger, in: Ewald Richter (Hrsg.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt/M. 1997.
- Buchner, Hartmut (Hrsg.), *Japan und Heidegger*, Sigmaringen 1989.
- Chan Wing-cheuk 陳榮灼, Phenomenology and Technology: East and West, in: *Journal of Chinese Philosophy* 30:1 (March 2003).
- Chan Wing-tsit 陳榮捷, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1973.
- Creel, H. G., *What is Taoism?*, Chicago/London 1970.
- Derrida, Jacques, *Chōra*, Wien 1990.
- Eigler, Günter (Hrsg.), *Plato. Werke*, Band 7, Darmstadt 1972.
- Folke, A., *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg 1964.
- Fung Yu-Lan 馮友蘭, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton 1953.
- Givsan, Hassan, *Heidegger – das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Würzburg 1998.
- Heimat der Philosophie*. Symposium 1985 anlässlich der Städtepartnerschaftsbesiegelung zwischen Meßkirch und Unoike als Geburtsstädten von Martin Heidegger und Kitaro Nishida, Meßkirch 1985.
- Held, Klaus, Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans, in: Georg Stenger und Margarete Röhrig (Hrsg.), *Philosophie der Struktur - "Fahrzeug" der*

Zukunft, Freiburg/München 1995.

Looß, Sigrid (Hrsg.), *Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486-1541). Ein Theologe der frühen Reformation*, Lutherstadt Wittenberg 1998.

Maxia, Berit, Heidegger's Fieldpath: An Interpretation in perspective of Chuang-Tsu, in: *Journal of Chinese Philosophy* 13(1986).

May, R., *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, Wiesbaden 1989.

Münke, Wolfgang, *Mythologie der chinesischen Antike*, Frankfurt/M. 1998.

Needham, Joseph, *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Band 1 der von Colin A. Ronan bearbeiteten Ausgabe, übersetzt von Rainer Herbst, Frankfurt/M. 1984.

Parkes, Graham, Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang, in: G. Parkes (Hrsg.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987.

—— (Hrsg.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987.

—— Heidegger and Japanese thought: how much did he know and when did he know it?, in: Christopher Macann (ed.), *Martin Heidegger, Critical Assessments Vol. IV*, London/New York 1992.

—— Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology, in: *Journal of Chinese Philosophy* 30:1 (March 2003).

Petzet, H. W., *Auf einen Stern zugehen: Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-76*, Frankfurt/M. 1983.

Pöggeler, Otto, Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs, in: *Neue Entwicklungen des Phänomenbegriffs* (Phänomenologische Forschung 9), Freiburg/München 1980.

- *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992.
- Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt 1974.
- Rodríguez, Amán Rosales, *Die Technik Martin Heideggers in Ihrer Systematischen Entwicklung und Philosophischen Aufnahme*, Dortmund 1994.
- Seubold, Günter, Heideggers nachgelassene Klee-Notizen, in: *Heidegger Studien*, Bd. 9/ 1993.
- Stambough, John, Heidegger, Taoism and the question of Metaphysics, in: *Journal of Chinese Philosophy*, 11(1984).
- Steffeny, John, Transmetaphysical thinking in Heidegger and Zen Buddhism, in: *Philosophy East and West*, 27, No. 3, July 1997.
- Veauthier, F. Werner, Zeitkritik als Metaphysikkritik, in: F. Werner Veauthier (Hrsg.), *Martin Heidegger. Denken der Post-Metaphysik*, Heidelberg 1992.
- Wilhelm, R., *Kunfufse, Gespräche, Lun Yü*, München 1955.
- *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, Düsseldorf/Köln 1974.
- Wisser, Richard, *Verantwortung im Wandel der Zeit*, Mainz 1967.
- (Hrsg.), *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg/München 1970.
- Wohlfart, Günter, *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, noch nicht veröffentlicht.
- Young, Julian, *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge 2002.

副 篇

壹、海德格與老子論「同一與差異」

一、導 言

若是一個哲學家一生只探討一個中心問題，那麼海德格所探討的即為「存有（Sein）」之問題。^①西方哲學對於存有的探討奠基於亞里斯多德，他由實體性來定義存有，決定了日後西方形上學與存有論的方向。^②海德格終其一生以批判傳統形上學對於存有的遺忘為己任，並嘗試由各種不同的角度闡發存有的真義。在此一科技發展迅速，人性深層意義為人所遺忘的時代，其理論之深度與廣度均是中華文化所應吸收與參照。

海德格所使用的方法主要是源自於胡塞爾的現象學方法。然而，胡塞爾以為，海德格將現象學轉變為研究此在（Dasein）的方式是一種人類學的研究，並未能貫徹其現象學方法。事實上海德格所遵循的是現象學「回到事物自身」（Zu den Sachen Selbst）的要求，他認為現象學不同於胡塞爾所主之由超驗自我出發所形構之存有論，而是探討存有如何顯現之存有分析。

在 1963 年〈我如何走向現象學〉一文中，我們可以清楚地看見海德格如何走向一條不同於胡塞爾的現象學道路：自 1907 年起，海德格的思想有兩條主軸，其一為對存有之興趣，另外則為

① Frede, Dorothea, The question of being: Heidegger's project, in: *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed., Charles B. Guignon, New York 1993, 42.

② 同上，頁 45。

對胡塞爾所開啓之意識描述的現象學探討方式之質疑。在 1962 年〈給理查森的信〉中，海德格表明他對於現象學方法不僅止是閱讀文獻，更是身體力行。他認為胡塞爾所走的路線仍是自笛卡兒、康德、菲希特以來之超驗哲學立場，並未能真正開顯事物自身。此二軸線之會合即為《存在與時間》一書之誕生以及其後數十年之存有現象學之探討。

在這種現象學立場之堅持下，海德格也發展出許多類似「非分別說」之同一性學說，但也侷限於人中心主義。本文主要以海德格之同一與差異之說法為主，並進而以之疏解老子之同一與差異之說法。並認為老子不僅有分別說，也有非分別說。

二、海德格論同一與差異

（一）有無同一^③

1. 海德格論「無」

現象學所主張者為去除一切不必要之預設，使事物如如地彰顯出來。對於「無」一概念之探討，也必須在此一現象學方法中得其實義。

海德格對於「無」一概念的探討主要出現於 1927《存有與時間》、1929〈什麼是形上學？〉、1935《形上學導論》、1943〈什麼是形上學後記〉、1946〈人文主義書簡〉、1949〈什麼是

③ 海德格關於同一性之說法有「有無同一」與「存有與人之同一」二大項，後者之論述前人發揮已多，故此處暫略。

形上學導言》、1955〈走向存有問題〉、1969〈Seminar in Le Thor〉等文中。西方哲學自巴曼尼德斯（Parmenides）開始即區分有與無，「無」是不可想像的、無根據的、無意義的，「有」則是處於其對立面，是意義之源。自謝林（Schelling）、黑格爾（Hegel）以迄海德格才開始思考「有無同一」的可能。^④相應於海德格前後期之轉變，對於無的論述亦應區分前後期。

（1）前期海德格對無之論述

在此一時期（1930 年之前），海德格對於無之理解仍必須由此在之存在分析去理解。

A. 科學與知性不能了解無

科學、知性或日常知識將無了解為與有相對立之「空無一物」，事物是一種對象物，與主體相對立。在這種主客對立的架構中，我們知覺並理解對象，對象成為一存有者（Seiende）。科學的研究將人類對於事物的了解侷限於這個方向，無法了解事物更深刻的意義。科學的思維是主客對立的模式，這也是海德格所希望加以批判的：科學研究者可以自足於此一思維方向所構造的領域，但是哲學家則要求進一步探討存有者的本質。當我們要了解存有者的本質時，必須跨越「有」的領域，而無則是此一超越於有之領域的概念。只有當我們了解了無，我們才能獲得存有者之整全意涵。^⑤

因此，「無」基本上不是一個對象物，不能對無有所陳述，

^④ Jaeger, Alfred, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978, 425-26.

^⑤ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: *Wegmarken*, GA9, Frankfurt/M. 1976, 116.

例如「無『是』某某」。「是 (sein, ist)」這個動詞主要是用來論述存有者，例如「桌子是白的」。凡是用「是」來陳述者均為存有者之模態，因此並不能用「是」來論謂無。當問到「無『是』什麼？」時，此一問句甚至是自相矛盾的。^⑥

然而，這樣了解之無仍是抽象的、形式的了解，必須進一步具體地去了解無。

B. 走向無之途徑：畏 (Angst)

存有論所追求者不是科學底主客對立的領域，而是包含科學或日常生活之最廣大、最始源的根據之世界。存有論所探討的對象不是個殊之存有者，而是存有者全體。對於無的形式定義，即為「存有者全體之否定」。然而，人無法由知覺、理性等機能對存有者全體有一真實的掌握，此一論點康德已批判之為理性之背反，人並不能由純粹理性掌握現象界一切條件之整體（感性、知性亦不能）。對於此，前期海德格亦認為關於存有者底全體只能由現象學的進路去接近，亦即在一基礎心境 (Grundstimmung) 中，人以其存在 (Existenz) 的可能性而獲得關於本真的無 (das eigentliche Nichts) 之掌握，此一基礎心境即為畏。

畏與一般的情緒不同，日常生活中的喜怒哀樂總是因為某些特定之存有者而引起，這是人存在之沉淪狀態。只有在某些深層的情緒出現時，人才能思索存有者全體之真義，例如無聊 (Langeweile) 時。無聊感亦有許多層次：在日常生活中所感覺到的，總是較為片面的、膚淺的無聊，人亦常藉由閱讀、休閒、或其他活動加以「打發」。但是一種存在式的無聊感，常令人獨自面對宇宙全體。此時，一切的知識、他人、歷史、現實之財名

⑥ 同上，頁 107。

權均靠不住了，所餘唯有類似「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下」之空寂。這種生命意義失落之無聊感開啓了人面對宇宙所有存有者之可能。^⑦

然而，畏之爲基礎心境，所開啓的是比無聊更深一層之境界：在畏中，宇宙萬物、存有者全體隱沒，天地亦不復悠長，所餘只有「無」。隨同著存有者全體之隱去，感受到畏的主體（我）亦隨之隱去。畏開啓了無。

C. 無之作為存有論根據

無並不是因爲有了「有」一概念後才制定出來的。相反地，在現象學存有論上反而是因爲有了「無」，存有者才獲得理解。「無」是使存有者能對人之此在開啓爲存有者之一種力量。^⑧在此一脈絡下，無不是對象或存有者，而屬於存有的本質（Wesen des Seins）^⑨。這一思路亦開啓了海德格後期對「有無同一」之論說進路。

前期海德格對於無之論說，仍是分解的（指有無之分）、人中心主義（指「無」由此在之畏而開啓）的進路，這是他後期哲學所欲加以修正的。即以一種返回存有的思考模式（「就存有而論存有」、「存有歷史」之思維）取代之，並進而思考有與無之共同起源。

（2）後期海德格之有無同一說

在海德格的哲學建構過程中，他一直極欲避免傳統形上學以

⑦ 同上，頁 110。

⑧ 同上，頁 115。

⑨ 同上。

人、主體爲中心之論說方式。因此，在《存有與時間》一書中，他不以主體、意識等形上學實體爲論說之中心，而提出此在之世界性。但是他發現這種由此在出發來建立存有論之方式仍不免落於主體形上學之窠臼。

後期海德格已經不強調以此在爲論述之中心，人作爲有死者（Sterbliche）只是天地神人等四大之一項，不再佔據中心地位。存有者之開顯、物之成爲物，乃是四大聚集之功，非人所能獨成。存有之「世界」成爲四大之映射遊戲，並有「本有」（Ereignis）、「地域」（Gegnet）等說法，此均表明海德格之去人中心主義，欲徹底就存有而論存有之意圖。此在的生存分析雖仍有效，但已不再是論述之重點。人甚至只爲「本有」所「使用」（Brauchen）。其表達方式與思路轉變之目的在於徹底破斥笛卡兒以來以人爲宇宙中心之專橫態度，這種專橫並進一步爲近代科學所極度加強，而造成世界之荒漠化（Verwüsterung）。

在後期關於無之論述中，「無」不再由「此在的畏」出發，而是直接探討存有與無之關係。

1936/38 所寫的《對哲學的貢獻》提出「存有與無之共屬」（Zusammengehörigkeit von Seyn und Nichts）^⑩。

在 1938/39.41 對黑格爾之「否定性」（Negativität）概念的闡釋中，海德格認爲對於存有的思考必須以「無」作爲一種存有理解的視域，若是沒有了「無」，「存有」亦成爲無法理解者。

「存有」是存有者的否定（das Nicht des Seiendes），而「無」則是存有的否定（das Nicht des Seins）^⑪。此處所言的否定（Nicht）不能以形式邏輯的「否定」（Negation）去理解，只能

^⑩ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA65, Frankfurt/M. 1989, 246.

^⑪ M. Heidegger, *Hegel*, GA68, Frankfurt/M. 1993, 29.

理解為一種區分。只有當人思考了「無」，才能經驗存有真理與存有者全體。¹²存有是否定的（*nichthaft*），存有在其自身中即包含無。¹³但是值得質疑的是，這種以「無」作為根據、條件之方式還是十分形上學式的，必須再加以轉化。

1943〈什麼是形上學跋〉提出「無是非存有者，無本質化現為有」（*Dieses schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein.*）¹⁴、「無是存有底薄紗」（*Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins.*）¹⁵。

在 1946 年〈人文主義書簡〉一文中，海德格提及存有之否定特性：「存有以無之方式作為存有」（*Das Sein nichtet- als das Sein.*）¹⁶。這種否定不屬於人底此在，而屬於存有。¹⁷這種說明已經接觸到「有與無之同一」，但未加以表達出。

1955 年〈面向存有問題〉一文中，海德格更進一步說「無與有同一的」（*Nichts... das Selbe ist mit dem Sein.*）¹⁸。存有即在場（*Anwesen*），而無是以一種不在場之方式在場（*Das Nichts ist ab-wesend zum Anwesen.*）¹⁹。「有存有與無」（*Es gibt Sein und Nichts.*）²⁰。

¹² 同上，頁 15。

¹³ 同上，頁 29。

¹⁴ M. Heidegger, *Nachwort zu Was ist Metaphysik?*, in: GA9, 306.

¹⁵ 同上，頁 312。

¹⁶ M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, in: GA9, 360.

¹⁷ 同上。

¹⁸ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, in: GA9, 421.

¹⁹ 同上，頁 413。

²⁰ 同上，頁 419。

在 1969 年 *Seminar in Le Thor* 中，「有無同一論」得到最徹底之表達：「有：無：同一」（Sein: Nichts: Selbes）^{②1}。在此句子中，動詞「是」（ist）被省略，也就是說，海德格不再使用「存有是無」（Das Sein ist Nichts）這種分解之表述方式。在這種表達中，存有與無似乎仍是對立之二項。因為這種表達仍未去除對立相，不能貼切表達二者之同一，故其僅以「冒號」連繫之，意圖在表達上進一步說明二者之關係。亦即在存有之解蔽（真理）中，有與無是同時出現而混融一體的。

綜上所述，「無」可說是一種「不在場」（Abwesen），但這種不在場是「屬於在場（Anwesen）的不在場」。而「有」則是一種「在場」。兩者之關係是同一（Selbe）、共屬（Zusammengehören）的。

2. 海德格論老子 11 章與「有無同一」

海德格在全集 75 中提到老子 11 章：

Dreißig Speichen treffen die Nabe,

三十 輻 共 一轂

Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein [用] des Rades.

當其 無 有 車之用(存有)

Aus dem Ton ent-stehen die Gefäße,

埴 殖 以 為 器

Aber das Leere in ihnen gewährt das Sein des Gefäßes.

當其 無 有 器之用(存有)

^{②1}M. Heidegger, *Seminar in Le Thor 1969*, in: *Siminare*, GA15, Frankfurt/M. 1986, 363.

Mauern und Fenster und Türen stellen das Haus dar,

鑿 戶牖 以為 室

Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Hauses.

當其 無 有 室之用(存有)

Das Seiende [有] ergibt die Brauchbarkeit [利].

故 有 之以為 利

Das Nicht-Seiende [無] gewährt das Sein [用].²²

無 之以為 用(存有)

海德格將「無」理解為「空虛」(Leere)或「非存有者」(Nicht-Seiende)。海德格在此段引文中所要強調的是「存有與存有者之差異」，「存有者」作為「利」與「無」作為「用」相對立。海德格將「用」解釋為「存有」，只有藉由「無」才能保障、護藏「存有之用」。他的翻譯有一缺點，即沒有將「有與無之互補性」表現出來。但是由其翻譯中可知，「無」與「存有」(用)是具有同一之關係的。

(二) 海德格之「存有論差異」

凡是正面的說明「無」是什麼，都是一種分解之說法，如前期以畏而開啓無。在「辯證」之說法中，有與無是同一的。當然對於同一性，無論中西哲學均有不同的表達方式。海德格所走的不是黑格爾式之「辯證的統一」之進路，而是近於莊子與佛教之辯證的詭辭之路。²³後期海德格哲學中有許多相對項：存有與

²² M. Heidegger, *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, GA75, Frankfurt/M. 2000, 43.

²³ 關於辯證法之二種區別參見牟宗三，《中國哲學十九講》。(臺

無、天與地，乃至於存有與思想（人）之關係。這些相對項海德格均喜歡以「同一」（das Selbe, Identische）稱之。但是這種同一也含有差異在其中，海德格似乎更重視此差異。

「有與無之同一」基本上還是偏於「存有」、「根源」那一面之說明（如老子之道或海德格之存有），但是存有與存有者之關係、差異亦需解釋。

海德格早期對於存有與存有者之間的關係重點在「存有論差異」（Ontologische Differenz），後期不僅重「差異」或「區別」（Unterscheidung），也重視二差異項彼此的「之間」（Unter-）、「介於」（Zwischen），存有與存有者之關係是「之間一分別」（Unter-Schied）²⁴，存有與存有者是由此「之間一分別」作為「同一者」（Selbe）所產生之「差異項」（Unterschiedene）²⁵。也就是說，此「之間一分別」是比存有或存有者任何一項更始源之最終項，海德格也稱為「和解」（Austrag）、「中間」（Mitte）、「介於」（Zwischen）。

海德格在中期如 1935 之《對哲學的貢獻》一書中也將存有稱為「介於」存有者與神之間者²⁶，但後期這個「介於」或「中間」漸漸成為比存有與存有者之區分更為始源之項，海德格也將

北：學生書局，1983）一書之第十六講。

²⁴ 「Unter-Schied」一詞參考 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 62（以下簡稱 ID）。黃文宏將 Unter-Schied 譯為「分一別」，並未將彼此之「之間」（Unter-）之意涵譯出（黃文宏，〈海德格的「共屬」與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，中國文哲研究集刊 16 期，2003，頁 29）。

²⁵ “Sein in Sinne der entbergenden Überkommnis und Seiendes als solches in Sinne der sich bergenden Ankunft wesen als die so Unterschiedenen aus dem Selben, dem Unter-Schied.” (ID, 62)

²⁶ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, l.c. 224.

存有者與存有之間的關係稱為「和解」（Austrag）。

在 1938/39 之《沉思》一書中，「和解」就是「本有」（Ereignis）²⁷。但是對於「和解」、「中間」、「介於」等概念之說明以 1950-1959 年間所寫的《到語言之中途》一書最詳盡而成熟。在本書中，所探討的不再是存有者與存有之關係，而是存有之「（始源）地域、世界」（Gegnet、Welt）²⁸與「物」（Ding）之間的真實關係，「存有」以「世界」、「地域」等概念代替之，這也代表海德格對存有之更新理解。在始源地域中，「物」不再是一對象（Gegenstand），而是超越主客對立關係之「物」。世界與物之關係是「和解」：「和解」在德文中有「生育」（bären）、「手勢」（Gebärde）之意涵。²⁹「和解」依通常之理解，如在打官司中，是兩造之和解。但海德格認為不是先有兩項，才尋求兩項之中間、最終項，而事先有最終項，才分裂出兩項。這個中間項、最終項也就是「中間」（Mitte），或是德文的「之間」（Zwischen），拉丁文之「inter」。Inter 相當於德文之「unter」，因此，unter 也有「中間」、「介於」的意思。但

²⁷ M. Heidegger, *Besinnung*, GA66, Frankfurt/M. 1997, 84.

²⁸ 「Gegnet」一詞參見 M. Heidegger, *Zur Erörterung der Gelassenheit*, in: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA13, Frankfurt/M. 1983, 47。此文是 1944/45 《郊道對話》（*Feldweg-Gespäche*）（GA77, Frankfurt/M. 1995）一書中第一篇對話〈*Ἀγχιβασις*〉之摘錄重寫版，約包含此一對話之後面三分之一，其中多處在全集 77 中使用「世界」一詞者，在全集 13 皆改為「地帶」（Gegnet）：例如在全集 77 為「Weil die Welt, alles weltet」（頁 149），而全集 13 則改為「Weil die Gegnet, alles gegnend」（頁 70），也就是 Welt 改為 Gegnet，可見二者之相同性。

²⁹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, GA12, Frankfurt/M. 1985, 19.（以下簡稱 UzS）

是在這的「中間」、「之間」裏，世界與物仍是有所「分別」（Schied），因此，世界與物之關係可說是「之間」又「分別」之「之間一分別」（Unter-Schied）。這個「之間一分別」不是由世界與物兩項之中介、揚棄而有（也就是說，不同於黑格爾之辨證法），而是由於它才使世界與物成其本質。³⁰

在 1957 所作之演講〈形上學之存有一神一邏輯的理解〉³¹中，海德格重新強調「和解」與「之間一分別」中的「差異」（Differenz）成分。

綜上所述，後期海德格對存有與存有者之差異的最終理解為「之間一分別」與「和解」，「之間一分別」不純然是差異、也不純然是同一，而是二者之最後根源：「中間」。

三、老子論「有無同一」與「道物差異」

（一）老子論「有無同一」

老子論「有與無」之關係的文本有 1 章、2 章、11 章與 40 章。其中第 2 章之「有無相生」可視為經驗現象界的有無關係，表示經驗界的事物具有相對立而成就彼此的名稱之性質：有難就有易、有高才有低。在第 11 章中老子藉由譬喻來說明兩點：一、有無之互補關係。「有之利」必須倚賴於「無之用」，「無之用」也必須藉由「有之利」彰顯，二者互補互需；二、無之優先

³⁰ UzS, 22: "Der Unter-Schied vermittelt nicht nachträglich, indem er Welt und Dinge durch eine herzugebrachte Mitte verknüpft. Der Unter-Schied ermittelt als die Mitte erst Welt und Ding zu ihrem Wesen, ..."

³¹ 收錄於 *Identität und Differenz* 一書中。

性，其關鍵在「有之以爲利，必無之以爲用」的「必」字上；在此處，「必」有「根據」的意涵，意即「無」乃「有」的根據。但也不一定必須理解爲「無之優先性」。

真正說明「有」、「無」之「存有論關係」的文本是 1 章與 40 章。³²

無，名天地之始也；有，名萬物之母也。故恆無，欲以觀其妙；恆有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名。同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。（1 章）³³

³² 參考陳鼓應，《老子註譯及評介》，北京：中華書局，1999，頁 49，註 5。陳鼓應區分老子為現象界與超現象界，並將 2 章、11 章歸入現象界，將 1 章、40 章規入超現象界。他的觀點我無法認同：首先，第 11 章如前所述，亦具有道的涵義，並非純然現象界之論斷。另外，老子之兩層區分並非現象與超現象之分。現象與超現象（超感官）為柏拉圖之區分，這種兩重世界觀為尼采、海德格所批判，稱之為「形上學」。陳鼓應也稱道為「形上實存者」（頁 3），並認為道之「形而上的性格是指它不屬於形器世界的東西」（頁 48，註 3）。在今天我們已經不能將道視為形上實體，不能用傳統形上學之術語解釋中國古典哲學，否則總有誤解中國哲學之可能。而使用海德格哲學詮釋中國哲學也只是一種嘗試，必須經受不斷地自我批判，以求不失中哲之原貌、進而求新意。關於「以形上學概念詮釋道」之不適當性，參考 Günter Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus*, Köln 2001, 39；袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997，頁 102。

³³ 本章之文本主要以王弼本為主，肯定王弼本之合理性。此外也加入竹簡之虛字、語尾助詞，以力求相應老子原貌。關於「有、無」或「有名、無名」之斷句依王安石以降之傳統，以「無，名天地之始。有，名萬物之母。」為斷句。

「無」是天地未分之渾沌狀態，可一觀道之「始物之妙」³⁴；「有」則是一種「徼」。「徼」有二解：「徼向性」³⁵或「邊際」³⁶。「徼向性」重開端、方向性，解為「邊際」則重「有、有形」之極限可能性，近於 51 章「道生之、德蓄之、物形之、器成之」³⁷之「器」。在 51 章中，老子鋪陳出他的「宇宙論」：道是宇宙創生之根源，其序列為「道→德→物→器」，器是最後之定形、邊際。「邊際」的另一種解釋為「一切現實性」³⁸。「有」之為「邊際」不僅是我們所見的現象，而是所有人、所有時代、所有生物、無生物所能感知或不感知之宇宙現象全體。

但是在此章中，「有」只是一種形式的「根據」³⁹，尚未牽連到萬物，只代表道之開端、端倪，故解為「徼向性」較適切。無與有之關係為「同出異名」，這個無有之共同生出處為

³⁴樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983，頁 1。

³⁵牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 98。

³⁶陸德明注，引自高亨，《老子正詁》，臺北：開明書局，1996，頁 3。

³⁷王弼本作「勢成之」；此處依帛書作「器成之」。

³⁸Kah Kyung Cho 將「無」解為「可能性」，將「有」解為「現實性」。也就是以亞里斯多德的「潛能、實現」模型解「無有關係」，可供參考。見 Kah Kyung Cho, *Das Absolute in der taoistischen Philosophie*, in: Dietrich Papenfuss and Jürgen Söring (ed.), *Transzendenz und Immanenz*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977, 244。

³⁹牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 101。「根據」（Grund）也是海德格所批判之形上學詞語，「道」並非作為亞里斯多德之「第一因」或萊不尼茲「充足理由律」中的第一根據，而或可理解為海德格所說的「無據、離據」（Ab-Grund）或「無據之據」（「離據」一概念之翻譯參考陳榮灼，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》33 卷，1992，頁 129）。

「玄」。「玄」指深遠、暗黑，老子尚無「辯證」一詞，但「玄」就是老子的辯證、非分別說。^{④〇}一物之形成必定有「有、無」二面，任何僅由一偏理解物之嘗試均為不足，所以老子進而強調「玄之又玄」。第40章更是明證：

反也者，道之動也；弱也者，道之用也。天下萬物生於有，生於無。

王弼以其「貴無說」，將本章末二句編寫為「天下萬物生於有，有生於無」，並注說：「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也」^{④一}。這種編寫方式著重一種宇宙論序列：「無→有→萬物」，亦即一種根據、因果之關係，萬物以「有」為因，「有」以「無」為根據。等到竹簡老子出現後，此一說法遭到質疑。竹簡老子此章末二句為「天下之物生於又（有）、生於亡（無）」^{④二}。相對於王弼本，竹簡更重「有與無作為萬物之共同根源」之意，萬物不僅生於有，也同時生於無。「有」與「無」不再是先後關係、因果關係，而是具有「玄之又玄」之同一關係。

我們可以說：老子的哲學表述中，雖然大部份是分解的說法，例如樸與器（道與物）之分別（28章）、「道生一、一生二、二生三、三生萬物」（42章）之宇宙論表達，但是也有「玄之又玄」之非分別說。這種「玄之又玄」的說法在南北朝發展為「重玄說」^{④三}。

^{④〇} 參考牟宗三，《中國哲學十九講》，頁100。

^{④一} 樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，頁110。

^{④二} 參考丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，1999，頁223。

（二）老子論「道物差異」

1. 「道物差異」、「道學差異」

相應於海德格「存有論差異」一論題在老子處為「道物差異」。

對於道與物之關係，老子傾向於宇宙論式之論述：如「道生一」、「道先天地生」。我們應該如何理解老子的「宇宙論」與「創生」？此處我將道之層次分為「道性」與「物性」，乃相應於老子「道、物」、「樸、器」之區分。「道與物」基本上不是「二重世界」（如柏拉圖之理型界與現象界之分），雖然道德經中有許多「道先天地生」的宇宙論詞語，但這種「先」不是時間上的先，而是「存有論上的先」：海德格區分存有與存有者之差異（「存有論差異」），並用來批評柏拉圖到尼采的「形上學」並未注意到此一區分，基本上他所說的「存有」具有優先性地位。許多學者已提出道家之道物關係可對比於海德格之存有論差異，而道是存有層次之事。^{④③}雖然道不是存有，但也不是傳統形上學之主客對立之因果關係所能描述。在「道物關係」一論題上，老子似乎重視彼此之區分，如「樸散則為器」，並未如莊子一般重視彼此之同一（如「道在屎尿中」），或如同海德格重存有與存有者之「之間一分別」之為根本。

^{④③} 湯一介認為，「重玄」一詞在南北朝已經普遍使用。參見湯一介，〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，收錄於陳鼓應主編，《道家文化研究第十九輯》，北京：三聯書局，2002，頁12。

^{④④} 陳榮灼，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，頁130。

老子關於「道物差異」也有許多變形，例如「爲道、爲學之差異」（48章）。在此一區分之下，老子之策略是試圖超越傳統哲學（儒家）之重視「學、名、德」等價值觀。這與海德格之策略相似：海德格早期之重視「存有論差異」，就是要將傳統哲學理解爲「存有底遺忘」（Seinsvergessenheit）。他認爲傳統形上學只探討「存有者性」（Seiendheit），而未探討「存有」。中期之重點在於「形上學之超越」（Überwindung der Metaphysik），將柏拉圖至尼采的哲學型態理解爲「意志形上學」（Willensmetaphysik），對意志哲學大加批評。我們可以說「存有論差異」是海德格分解說之基本骨架。到後期則變形爲「沉思」與「計算性思考」之差異，這會在下節關於海德格與老子比較處詳論。海德格要批判的是形上學，而老子則是儒家。

在「爲道與爲學之差異」中，「爲學」當然帶有貶義，如同在「無爲與有爲之差異」中，有爲是應當去除的。這是老子哲學之基本內涵。但是另一方面，老子也類似海德格，並未完全貶低「萬物」之功用。在現代我們可以用較中性的眼光看待「爲學」，開展「爲學」之積極意義，接上「人應如何看待現代科技？」之論題。類似的區分在《道德經》中還有「雌雄、黑白」（28章）、「母子、明光」（52章），「雌、黑、母、明」屬於「爲道」，「雄、白、子、明」屬於「爲學」。老子認爲「爲學」並非一定是非去除不可，只是要知其份際，不擾亂自身之無爲、爲道即可，因此他說：「知其雄、守其雌」、「知其白、守其黑」（28章）、「既知其子，復守其母」、「用其光，復歸其明」（52章）。我們可以「知」「學、雄、子」或「用」「光」，但必須「守」「道、雌、母」與「歸」「明」。此義理爲王弼所重視，他認爲老子的哲學重點即「崇本舉末」：「守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華

不作。故母不可遠，本不可失。」^{④5}「子、末」並非必然要廢除，而只是要避免「邪華」等「有爲」之產生。

2. 「玄同」：差異後的同一說法

老子的學說主要是分解說，關於非分解之同一性學說表現爲「有無重玄」。在關於道物之同一性上，傳統上以「無爲而無不爲」之「體用關係」說明之。如趙統說：「道常無爲，道之體也。而無不爲，道之用也」^{④6}。洪應紹說：「老聖之圓教義，……即無爲中無不爲，即無不爲中無爲」^{④7}。道與物作爲體用關係是因「道家之普遍原則：無爲而無不爲」^{④8}而得解。

海德格所思考的位於存有與存有者之間的「中間」，是企圖以一項去說明二層（存有與存有者）之共同根源。在老子中相應的有「玄同」一概念。老子說：

道沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。（4章）

挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同。（56章）

這裡指出道是在物中顯現的，並非外於物而有道，因此，這種道物之同一關係稱爲「玄同」。大凡老子有關非分解的說法，都集中在「玄」一字上。

^{④5}樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，38章注，頁95。

^{④6}趙統，《老子斷注》，第37章注，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文出版社，1965。

^{④7}洪應紹，《道德經測》，第37章注，收錄於嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文出版社，1965。

^{④8}參考牟宗三，《才性與玄理》，頁187。

四、海德格與老子「同一 與差異說」之比較

（一）有無同一說

海德格與老子所談之「有無同一」，基本上屬於存有論的層次，還未落實到與存有者之關係上。對比於海德格哲學，老子的「有與無」屬於道之兩種面向，「有」基本上還未分化為物，而只是一種「徼向性」、「開端」，並未有具體內容之規定。可以說「有無」都屬於海德格之「存有」層面之事，不屬於存有者。相應於存有者的是「萬物」。

海德格以在場與不在場之關係來說明「存有與無」，這種關係他也表述為「遮蔽—解蔽」（*verbergen-entbergen*）、「本有歸隱—本有化現」（*enteignen-ereignen*）。「本有」是海德格後期對存有之理解，「本有」與道、Logos 都是不可翻譯的（ID, 29），（但我們還是試圖翻譯了！？）道甚至是「原初之詞」（*Urwort*），「一切均是道」（*Alles ist Weg*）（UzS, 187）。可以說，海德格將「本有」與「道」視為極相近之概念。「本有」之顯現與歸隱之二重關係（*Zwiefalt*）也可以幫助我們理解「有無之關係」：「無」代表道之「隱」之一面，道始終是與萬物不同，道是「視之不見、聽之不聞、搏之不得」的「無狀、無物」（14 章），此近於「無」（*Nichts*）之作爲「無物、非存有」（*Nicht-Seiende*），是「不在場的在場」。「有」代表道之顯現之一面，「徼」作爲「在場」，其字本身有「白光四射之意」

④9，光之射出即為一種徼向性。此亦可與海德格「本有」之作為「觀」（Er-äugnen, Er-Blicken）（UzS, 253, 註 b）之意思相通。「觀妙」即本有之歸隱（Enteignis），「觀徼」即本有之開顯。

海德格與老子雖然都談「有無同一」，彼此之重點卻不同：老子的「有無重玄」重點在於不落有無之任一邊⑤0，彰顯道之作為有無二面向之互相轉換、圓環運動之不滯性。海德格之「有無同一」重彼此之隱顯二重性之同一。

在對於「無」的理解上，海德格某程度上是以「有」來說明無，「無」形式上作為「存有者全體之否定」、「存有理解之視域」、「存有之否定」，是存有論地先於「有」。但其終究是「不在場之在場」，重點在於解釋在場。而老子則以「無」來說明有，例如王弼之版本說：「有生於無」（40 章），這雖然是王弼自身之理解，但「無」仍具有優先性。物之性相為何或存有者之分解並非老子之重點，他的重點在於「無為而無不為」之實踐，「無為」即「體」，「無不為」即「用」，二者作為體用不二之跡冥圓融關係，但仍是以「無為」為根本。⑤1可以說道家之「無」是一種「創生的無」。因此，雖然海德格與老子在「有無同一」之形式上有相同處，但其傳統仍是存有論，不是「無論」，重心仍落在說明存有。

海德格哲學是否可用「創生」規定之？海德格哲學以「存有」為探討對象，存有作為「現象學式的世界（Welt）」不是基

④9「徼」有「白光四射」之意。參見高樹藩，《正中形音義綜合大字典》，臺北：正中書局，1974，頁452。

⑤0參考牟宗三，《中國哲學十九講》，頁99。

⑤1牟宗三，《才性與玄理》，臺北：學生書局，1985，頁187。

基督教之上帝創造而有⁵²，而是一種「本有」之「給予」（Geben），「它給出存有、無」（Es gibt Sein. Es gibt Nichts.），這個「它」即是「本有」⁵³。存有作為解蔽、「讓在場」（Anwesenlassen）著重說明世界之給出過程，這種給出展現為存有歷史（Seinsgeschichte）。存有論之目標在於說明「為何有存有者，而不是無？」。基督教是「存有者之創造」的說明：上帝作為存有者之創造根源、是無限的，是絕對不同於人的。而儒家與道家之「生」則非上帝創造，但也有創生義，因此有西方學者將「道」理解為上帝，因為二者均有創造或創生義（但是道不具有上帝之人格性）。另一方面道家之創生展現為「不生之生」⁵⁴，這種退一步而近似被動之創生方式不是基督教之存有者底創造，而是由道與人之「無為」而讓物自生所成（人可參與創生，不同於基督教），因此也與海德格之「讓」（Lassen）、「泰然任之」（Gelassenheit）之思想相通。

陳榮灼即將道家之創生理解為海德格之「造化」（poiesis, production）⁵⁵。無論如何，海德格之「本有化現」（ereignen）、「給出」（Geben）、poiesis 等方式之存有顯現都是一種非因果關係、非主體主義之說明方式，與道家所論之道具有極大之相似性。

⁵² 海德格將基督教之上帝理解為類似藝術家之「製作者」（Hersteller），這種「製作」（Herstellen）是古希臘哲學（如柏拉圖、亞里斯多德）之存有理解之特徵。參考 M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA24, Frankfurt/M. 1975, 167。

⁵³ “Es – Ereignis – eignet.” (UzS, 247).

⁵⁴ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 104。

⁵⁵ 陳榮灼，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，頁 133。

（二）差異說

1. 差異之分別說

海德格早期談「存有論差異」重點在存有與存有者之區別，後期在科技之論題上也轉變為「思想之差異」：思想有兩種：「沉思」（das besinnliche Nachdenken）與「計算性思想」（das rechnende Denken）⁵⁶。「沉思」或「泰然任之」（Gelassenheit）是「思想底本質」，也是「人底本質」⁵⁷；而「計算性思想」則是現代科技（die moderne Technik）之本質。海德格認為，我們必須對現代科技有一正確之態度，並不是僅僅一味地否定它，而是要對它保有屬於人自身的自由關係，能夠對它自由地說「要與不要」（Ja und Nein），這就是一種「對於物的泰然任之」（Gelassenheit zu den Dingen）之態度。⁵⁸

這種對萬物、現象界同時表現肯定與否定的態度在老子中稱為「知子守母」、「用光歸明」。對於老子而言，科技屬於「為學日益」之層次，是由母道創生而出的「子」。科技即是使用人類之「智光」而照物、分解物的性相而有之產物，但是「智光」的根源在於「明道、母道」。在《道德經》中，老子已經提供我們一種對於現象物（包含現代科技）之適當態度。

Graham Parkes 認為，海德格關於科技之思考受 Martin Buber 所翻譯之《莊子》⁵⁹很大。「泰然任之」一概念是順著「無為」

⁵⁶ M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1960, 15.

⁵⁷ M. Heidegger, *Zur Erörterung der Gelassenheit*, in: GA13, 38.

⁵⁸ M. Heidegger, *Gelassenheit*, l.c. 25.

而來，因為 Buber 強調真正的作為是「無為」。⁶⁰在有關「泰然任之」之探討中代替「存有」之概念「地域」（Gegnet），也受 Buber 所譯《莊子》之跋的影響。⁶¹而關於「計算性思想之危險與限制」則受 Richard Wilhelm 所譯《莊子》⁶²（有關「機心」之討論）之影響。⁶³海德格將道家思想予以深刻之把握，並創造地轉化為自身思想之糧食，值得我們藉鏡。另一方面，我們似乎也應更深入地理解自身傳統，以免「拋棄（中哲）自家無盡藏，沿（西哲）門持钵效貧兒」。

2. 差異之非分別說

海德格早期談「存有論差異」重點在存有與存有者之區別，但後期也談存有與存有者之非分別說：「中間」（Mitte）、「和解」，以及存有與人之同一：「共屬」（Zusammengehören）。

關於同一與差異如何取得協調，海德格似乎主張「差異」（Differenz）起源於「同一」（Identität），但必須聽取二者之「共鳴」（Einklang）⁶⁴。（此處的「同一」是指代表人與存有之同一的「本有」，「差異」指代表存有與存有者之差異的「和解」。）這似乎是認為「同一」比「差異」、「中間」更始源。

⁵⁹ Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Leipzig 1921.

⁶⁰ Graham Parkes, Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology, in: *Journal of Chinese Philosophy* 30:1, 2003, 28.

⁶¹ 同上，頁 38，註 27。

⁶² Richard Wilhelm, *Dschuang Dsi: das wahre Buch von südlichen Blütenland*, München 1912.

⁶³ 同註⁶⁰，頁 28。

⁶⁴ ID，序言，頁 10。“Inwiefern die Differenz dem Wesen der Identität entstammt, soll der Leser selbst finden, indem er auf den Einklang hört, der zwischen Ereignis und Austrag waltet.”

另一方面，他又說「同一與差異是共屬的」（Die Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz.）（ID, 10），「共屬」即是一種同一性，這裡也就是「同一與差異之同一性」。應該如何解釋同一與差異之關係？為何有此一問題？

這種「存有、人、存有者」之三角關係也是海德格所重視的，道家只有「道與物」二項關係，人基本上在道之中與物無別，屬於萬物之一。此中的關鍵在於海德格重視人的地位，在前期人作為「此在」（Dasein），是與動物、石頭不同之存有者⁶⁵，是唯一能發問並開顯存有之存有者。因此會產生必須分別探討「存有與人之關係」（同一）、「存有與存有者關係」（差異）的問題。而這兩種關係究竟如何協調，海德格僅以一句「共鳴」帶過，未曾有專文探討之。這或許是海德格仍限制於「人類中心主義」的結果。⁶⁶

由海德格後期之路向來看，他持續不斷要尋找表達存有之適當語言：由 Seyn 到「將 Sein 劃上叉叉」⁶⁷、到「本有」。他並試圖找到兩項差異之中間最終項：在「存有與人之關係」中是「本有」、「共屬」，在「存有與存有者關係」中是「和解」、「中間」。而此兩種關係之更高同一之共鳴，仍必須由「同一」

⁶⁵ 海德格認為「石頭無世界，動物之世界貧乏，人才能構築世界」，由「世界」之關係區分人、動物、石頭。參考 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA29/30, Frankfurt/M. 1983, 268。

⁶⁶ 關於「存有、人、物」之區分是海德格一貫之主張，德里達即批評其為「最深的人文主義」。參考 Derrida, *Vom Geist*. Heidegger und die Frage, Übersetzung von Alexander García Düttmann, Frankfurt/M. 1988, 20。

⁶⁷ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, in: GA9, 385.

（共屬）面去理解，這在老子之「玄同」、「玄之又玄」似乎早已得到更好之表述。「玄之又玄」，連「玄」也必須超越，這是否是海德格所設想之「共鳴」？而他仍未及說出！

貳、德國哲學界之新道家詮釋

——以 Heidegger 與 Wohlfart 為例

道家思想在 20 世紀德國哲學界產生了一些影響，例如在海德格、雅斯培（Jaspers）等著名的哲學家之哲學中可以看見。然而，哲學家與一般漢學家對於道家思想的吸收，有不同的方式：漢學家傾向於立基於文字的解讀，批評哲學家吸收方式之浮泛；哲學家則批評漢學家缺乏哲學的洞見。

本文所探討的範圍，主要限制於二次大戰後德國哲學界對於道家思想的吸收，並且是以海德格與 Wohlfart 為討論對象。（當然除了這兩位之外，重要的還有 H. Rombach 以及一些漢學界的人物如 H. -G. Möller 等等，但是為避免討論範圍過大造成的浮泛，所以先以這兩人為研究對象）海德格所代表的，可說是 20 世紀德國哲學家對於道家思想之最深刻的對話。當然，如同哲學家之所應為，海德格並不是以解釋道家思想為主；他的目的主要在於，藉由與道家的對話，從而利用道家概念來豐富其自身的思想。Wohlfart 則更深入道家思想的研究，雖然其本身不太懂中文，但是他參考了德文、英文、法文等西方語文關於道家研究的文獻，也嘗試與漢學家一起逐字解讀老子文本，因此，其作品有一些新的哲學洞見。

本文分為底下四部份：

- 一、海德格的道家接受：「哲學家式的自由相應」。
- 二、Wohlfart 的道家接受：「歐洲道家式的浸入」。
- 三、海德格與 Wohlfart 之道家詮釋：以「道」、「無為」為例。

四、由哲學界道家研究而來之文化間際哲學問題。

一、海德格的道家接受：

「哲學家式的自由相應」

本部份先討論海德格對於道家重要概念的接受，最後探討其接受方式的特點。分爲六小段：

- (一) 海德格接受道家思想的開始。
- (二) 海德格的「虛空」(Leere)與道家的「無」。
- (三) 海德格的「泰然任之」(Gelassenheit)與道家的「無爲」。
- (四) 海德格論現代科技之本質「聚架」(Ge-stell)與道家的「機心」、「有爲」。
- (五) 道。
- (六) 海德格接受道家之方式。

(一) 海德格接受道家思想的開始^①

海德格對 Fischer-Barnicol 說，他雖然與日本人一起工作，但是從中國人處學到更多。^②海德格是何時開始接觸道家思想的？

①關於海德格與道家關係的詳盡介紹，可參考賴賢宗，〈海德格論道：一個文獻學的考察〉，《思與言》，第42卷2期，2004，頁229-266。

②H. Fischer-Barnicol, Spiegelung – Vermittlung, in: G. Neske (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, 102.

美國哲學家 G. Parkes 認為，海德格最遲在 1927/28 年間，透過其與日本學者九鬼周造（Kuki Shûzô）之談話，已經開始接觸老子與莊子之文本。^③

1930 年海德格在不來梅（Bremen）演講，當講到「共同存有」（Mitsein）時，他請主人拿出 Martin Buber 的莊子譯本^④，並翻到有關「魚之樂」處進行「人是否可以完全立在他入立場理解他人」之討論。^⑤其實，這在其前一年的講課中（GA29/30）已經有討論。^⑥在此講課中海德格提出這些問題：「我們能否設身處地為一石頭？」、「我們可否設身處地為一動物？」、「我們可否設身處地為另一人？」。這是莊子魚之樂的主題「人可否知魚的處境」的引申。

在同一年〈論真理底本質〉演講初稿中，海德格提到老子 28 章「知其白，守其黑」，藉以說明真理之遮蔽與開顯的關係。但是此一段落在 1943 年海德格出版〈論真理底本質〉一文時被刪去（在海德格的學生 Walter Biemel 處保有 1930 年的手稿，此為證明）^⑦。

因此可以確定，海德格在 1930 年之前已經讀過《老子》與《莊子》。

③ G. Parkes, *Heidegger and Japanese thought: how much did he know and when did he know it?*, in: Christopher Macann (ed.), *Martin Heidegger, Critical Assessments Vol. IV*, London/New York 1992, 387.

④ Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Deutsche Auswahl von Martin Buber, Leipzig 1910.

⑤ H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, Frankfurt/M. 1983, 24.

⑥ 參考 G. Parkes, *Heidegger and Japanese thought: how much did he know and when did he know it?*, l.c. 390。

⑦ 見張祥龍，《海德格爾傳》，石家庄：河北人民出版社，1998，頁 238，註 16。

(二) 海德格的「虛空」(Leere) 與道家的「無」

1936 年海德格演講〈藝術作品的始源〉，Parkes 假設海德格看過衛禮賢的《易經》德譯本⁸，則文中關於世界與大地的鬥爭與易經中「陰陽」、「乾坤」對立相互作用之關係類似⁹，他並認為此文是中期海德格受東亞思想影響最深之一篇。¹⁰

〈藝術作品的始源〉中的另一道家觀點之接受是「無」(Nichts)。「無」作為「開放」(Offene)、「空明」(Lichtung) 已經被點出：

在存有者全體之內本質化現了一個開放的地點、一個空明 (Lichtung)。由存有者的角度觀之，空明比存有者更存有。這個開放的中心並不被存有者包圍，而是如同一空明的中心般、如同一種不為我們所認識的「無」(Nichts)，而圍繞著存有者。¹¹ (GA5, 40)

在 1936/38 《對哲學的貢獻》(GA65) 中，海德格以「虛空」(Leere) 說明真理之「開放」：

⁸R. Wilhelm (Übers.), *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, Düsseldorf/Köln 1923.

⁹G. Parkes (Hrsg.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987, 135.

¹⁰G. Parkes, *Heidegger and Japanese thought: how much did he know and when did he know it?*, l.c. 393.

¹¹“Inmitten des Seienden west eine offene Stelle. Eine Lichtung. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende.”

在自身同時隱蔽的「開放」，那種不僅是將手邊的事物，而是可以將（所有）存有者放進去的那種開放，事實上就好像一「空的中心」，好像壺之空的中心。¹² (GA65, 339)

「壺」也就是《老子》11 章所提到的「埏埴以爲器」的「器」，「空的中心」也就是「虛空」，指的是類似《老子》11 章中的「無」。海德格此處很明顯地已經使用老子哲學來說明真理之開放。「虛空」並不是「未被佔據者」（Unbesetztsein），也不是手前物之不在場（GA65, 380）。「空虛」反而是一種「充實」，是「尚未被決定者」底「充實」（GA65, 382）。這是《老子》第 1 章所說的「恆無，欲以觀其妙」的「妙」，「妙」不是完全的什麼都沒有，而是一種「未被決定」的充實。也可說是《莊子·應帝王》中的「渾沌」狀態。

這個「空的中心」、「虛空」是壺的內壁以及其邊緣的規定者，壺的內壁與邊緣只是「空虛」的「散射」（Ausstrahlung）（GA65, 339），這令人想起《老子》第 1 章的「恆有，欲以觀其微」的「微」。「微」是一種「光亮」，具有「散射」、「方向」的特質。所謂的「有」還不是特定的萬物，而只是由「無」散射出去之一種方向性。

除了此二處之外，海德格於 1943 年〈詩人的唯一性〉中，更寫出他自己對《老子》11 章之翻譯：

Dreißig Speichen treffen die Nabe,
三十 輻 共 一轂

¹²“Aber das Offene, in das, zugleich sich verbergend, je das Seiende hereinstellt, und zwar nicht nur die nächsten handlichen Dingen, ist in der Tat etwas wie eine *hohle Mitte*, z.B. die des Kruges.”

Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein [用] des Rades.

當其 無 有 車之用(存有)

Aus dem Ton ent-stehen die Gefäße,

埏 殖 以為 器

Aber das Leere in ihnen gewährt das Sein des Gefäßes.

當其 無 有 器之用(存有)

Mauern und Fenster und Türen stellen das Haus dar,

鑿 戶牖 以為 室

Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Hauses.

當其 無 有 室之用(存有)

Das Seiende [有] ergibt die Brauchbarkeit [利].

故 有 之以為 利

Das Nicht-Seiende [無] gewährt das Sein [用].

無 之以為 用(存有)

海德格此處主要是藉《老子》文句說明存有與存有者之區別，同時指出「無」（海德格翻譯為「Leere」）是一種「之間」（Inzwischen），這個「之間」包含了始源的空間與時間（GA75, 43），也就是「時一空」（Zeit-Raum）（GA65, 371）。這種始源地「時一空」還不是時間流（GA65, 371），而物理學的世間與空間都來自此「時一空」（GA65, 372）。「時一空」也就是「無據」（Ab-grund）、「無」（Leere）與「空明」（Lichtung）（GA 65, 379-380）。在 1944/45《郊道對話》（GA77, 130）以及 1950 年所作的演講〈物〉（GA7, 173）中，海德格也以壺中的「無」說明物的本質。¹³〈物〉中關於「天地神人」等「四大」（Gevier）的說法，也可能受《老子》25 章「道大、天大、地

大、人亦大，域中有四大」之影響。¹⁴許多學者已經注意到，海德格的「空明」（Lichtung）概念來自老子的「無」¹⁵。張鍾元（Chang Chung-Yuan）用「明」來翻譯海德格的「空明」（Lichtung），也得到海德格的首肯。¹⁶這裏的「明」應該指《老子》52 章「用其光，復歸其明」意義下之「明」。對海德格來說，「空明」不是什麼都沒有，而是一種讓存有者顯現之場域，也就是「時一空」或後來所說的「時一遊戲一空」（Zeit-Spiel-Raum），或者「地域」（Gegend）。

（三）海德格的「泰然任之」（Gelassenheit）與道家的「無為」

在 1944/45 年海德格寫了三篇對話體的文章（GA77），這是海德格晚期思想受到道家影響最明顯的代表。第一篇中提到的「泰然任之」（Gelassenheit）（GA77, 108）、「無意欲」（Nicht-Wollen）（106）與道家「無為」有密切的關係¹⁷，以及

¹³ 在 GA77 中，海德格也以 Nichts 翻譯「無」（GA77, 130）。

¹⁴ 參考 Wing-cheuk Chan, "Phenomenology of technology: East and West", in: *Journal of Chinese Philosophy*, 30:1 (March 2003), 5.

¹⁵ 參考 Reinhard May, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluß*, Wiesbaden 1989, 37ff; Graham Parkes, *Heidegger and Japanese thought: How much did he know and when did he know?*, l.c. 393; Günter Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus*, Köln 2001, 69ff.

¹⁶ Chang Chung-Yuan, Reflections, in: G. Neske (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, 68.

¹⁷ 參考 Lee Yen-Hui, *Gelassenheit und Wu-Wei – Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus*, Freiburg Uni Diss.

用「無」、「虛空」來說明物底本質（130）。文中也引用許多老子的觀念如「愚」（Narr）（85）、「靜」（Ruhe）（114）、「反」（Rückkehr）（115）、「動」（Bewegung）（118）、「無名」（namenlos）（118）、「嬰兒」（Kind）（156）、以及第三篇之「黑」（Dunkel）（238）、「重」（Schwere）（238）。另外，第三篇也提到莊子「無用之用」的思想（GA77, 237）：

惠子謂莊子曰：「子言無用。」莊子曰：「知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳，然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」惠子曰：「無用。」莊子曰：「然則無用之為用也亦明矣。」（《莊子引得》74/26/31-33）

海德格此處引《莊子·外物篇》主要是要說明「不必要者」（Unnötige）與「無用」（Nutzlose）（GA77, 10）才是「大用」。在1962年的演講〈流傳的語言與科技的語言〉中，海德格也引用《莊子·逍遙遊》中「無用之大樹」，用以說明物底本質是「無用」¹⁸。

1943/44年蕭師毅參加海德格「赫拉克利特與巴曼尼德斯」（GA55）之講課。1946年海德格與蕭師毅翻譯老子，一共翻譯了關於「道」概念之八章。¹⁹雖然此事之真假有學者懷疑，但海

2001。

¹⁸M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, l.c. 7f.

¹⁹R. May 認為是 1, 15, 18, 25, 32, 37, 40, 41 等章，見 Reinhard May, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluß*, l.c. 19, Anm. 39；Günter Wohlfart 則認為 1, 15, 28, 47 等章確定、而 2, 3, 11, 22 等章可能為當時所譯，見 Günter Wohlfart, *Der*

德格給雅斯培的信中已承認此事。^{②①}翻譯工作停止的原因之一是，海德格認為自己對中文底本質太陌生。^{②①} Parkes 認為海德格為翻譯之事保守秘密，充分展現其不誠實。^{②②} Parkes 另外也說：「當編輯《海德格爾與亞洲思想》一書時，我有幸訪問到了伽達默爾教授。我問他，海德格爾在長時期熟悉道家思想並對其充滿熱情的情況下，為什麼很少在出版的作品中提及道家。他回答說，海德格那代學者的學問品格，不願意對自己不能以原始語言閱讀的相關文本隨便發表哲學議論」^{②③}。對於伽達瑪（Gadamer）的這種說明，Parkes 不客氣的說他「不坦率」，這也是對海德格不誠實態度的一種批評。

（四）現代科技之本質「聚架」（Ge-stell） 與道家的「機心」、「有為」

1947 年海德格寫給蕭師毅的信中提到老子 15 章：「孰能濁以靜之徐清？孰能安以動之徐生？」；海德格的「翻譯」還是表達了自己的存有思想：

誰能靜，並由靜、透過靜而將之帶至道路（運動）而顯現？

Philosophische Daoismus, l.c. 71.

^{②①} 參見海德格 1949 年 8 月 12 日寫給雅斯培的信，收錄於 Walter Biemel und Hans Saner (Hrsg.), *Martin Heidegger/ Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963*, Frankfurt/München/Zürich 1992, 181.

^{②②} 同上。

^{②③} Graham Parkes, *Heidegger and Japanese thought: How much did he know and when did he know?*, l.c. 399.

^{②④} 同上。

〔誰能夠靜靜地將之帶至存有？〕

天道。²⁴

1965 年，海德格在一場關於中國藝術展覽的開幕式中說到《老子》15 章與科技的關係：

但這是不尋常的，中國世界底思想已經以其方式對此一矛盾〔指科技問題〕先行地思考了。因為老子在 15 章說：「孰能濁以靜之徐清？孰能安以動之徐生？」²⁵

「科技」被視為一種「濁」，必須返回到「清」、「靜」之道。

對海德格來說，現代科技的本質是「聚架」（Ge-stell）。根據 R. May 的看法，海德格對於「聚架」以及其他主導詞語（Leitwörter）之使用，來自於 Martin Buber 所翻譯的《莊子》一書：

就所闡述的與大量非西方構想的概念（或主導詞）之交往而論，這是很可能的：喜好詩的海德格在很早期、遠早於《存有與時間》，透過他感興趣的並且極為著迷的作品

²⁴ Wer kann still sein und aus der Stille durch sie auf den Weg bringen (bewegen) etwas so, dass es zum Erscheinen kommt?

〔Wer vermag es, stillend etwas so ins Sein zu bringen?〕

Des Himmels Tao.

見 G. Parkes, *Heidegger and Asian Thought*, l.c. 103.

²⁵ 引自 Rolf Elberfeld, *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, in: Helmut Schneider (Hrsg.), *Philosophieren im Dialog mit China*, Köln 2000, 154f. 參考：Walter Strolz, *Heideggers Entsprechung zum Tao-king und zum Zen-Buddhismus*, in: Walter Strolz (Hrsg.), *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg 1984, 94f.。

Martin Buber 的《莊子》以及其他著作、內行的交談夥伴等，受到激勵式的與指引式的激發，使得他有了如以下的表達：「沉默符應於本然指示的言說之沉寂底無聲的聚聲」（Das Schweigen entspricht dem lautlosen Geläut der Stille der ereignend-zeigenden Sage）。也就是說，沉默符應於道。這些使用與其他概念（此處僅列舉一些），例如泰然任之、單樸（Einfachheit）、放棄（Verzicht）、隱蔽（Verborgenheit）、四聚（Geviert）、或無名、無邊際、無用、或者在科技批判中的聚架，都能夠或多或少的直接在所說的 Martin Buber 的書（包括後跋）中察覺出來。它們應該也不違背海德格的思想之路才是。²⁶

「聚架」一概念的使用與莊子對於「機心」的批判有關。「機心」可以說就是現代科技之計算性思考之前身。²⁷

海德格對於科技的解決態度是：「對物的泰然任之」（die Gelassenheit zu den Dingen）與「對神秘底開放」（die Offenheit für das Geheimnis）²⁸。W. Stolz 認為，此態度相應於老子 65 章之「玄德深矣遠矣，與物返矣。然後乃至大順。」²⁹「泰然任之」此處可以說是對於物的「大順」。真正的「順、任」是與科技物「相反」的「大順」。

Parkes 認為，「無為」就是海德格所說之「讓」（Lassen），

²⁶ R. May, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, l.c. 64.

²⁷ 參考 H. Jäger, *Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße: ein Zhuangzi-Lesebuch*, Freiburg 2003, 87。

²⁸ M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen² 1960, 25.

²⁹ W. Stolz, *Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus*, l.c. 96.

而「有為」是「架起」(Stellen)：

相應於無為與有為活動之區分，海德格在態度與行為所做者是基於「架起」與「讓」。³⁰

「無為」、「泰然任之」、「讓」是相應的一組概念，而「有為」、「機心」、「架起」、「聚架」是則對立的另一組概念。

(五) 道

在1957年〈同一律〉(Der Satz von Identität)一文中，海德格認為「道」、「Logos」、「Ereignis」都是不可翻譯的。³¹在1957/58年〈語言的本質〉(Das Wesen der Sprache)一文中，海德格認為在老子「詩性之思」(das dichtende Denken)中的「道」是「原初字」(Urwort)，是「一切奧秘底奧秘」：

也許「道路」(Weg)這個字是語言底原初字，他是歸屬於沉思的人所有的。在老子詩意的思想中的主導字是道，意味著「真正的」道路。因為人們輕易地將道路浮面地表象為兩地之間的連結路段，所以太急於認為以道路來指稱道所說者是不合適的。因而人們將道翻譯為理性(Vernunft)、精神(Geist)、理智(Raison)、意義(Sinn)、Logos。

³⁰Graham Parkes, Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology, in: *Journal of Chinese Philosophy* 30:1 (March 2003), 27。Parkes 在此處最好將其文中「架起」與「讓」之次序對換，因為「無為」是相應於「讓」，而「有為」相應於「架起」。

³¹M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen³1957, 29.

但是，道（der Tao）是使一切運動的道路。它是我們首先所想到的理性、精神、理智、Logos 等由其自身的本質而來所欲說出者。也許在「道路」一字中已經隱藏了道，它是思想道說之奧秘中底奧秘，如果我們能讓此一名稱回到他的未被說出者處去的話，如果能使「讓」成為可能的話。（GA12, 187）

海德格以「道」為陽性（der Tao），受到 Wohlfart 的質疑，這在底下會討論。³²但重要的是如同 Elberfeld 所說的，以「道路」翻譯老子的「道」時，著重了道的運動要素：道不是抽象原理，而是顯象（Geschehen）。更重要的是，這種翻譯擺脫了傳統歐洲之基本詞、如理性、存有、上帝、原理、Logos 等等。³³

1958 年海德格寫了「思想底基本原則」³⁴。在文章最後引了《老子》28 章「知其白，守其黑」之句子。他希望藉此指引西方思想向源頭之追尋，希望在白天（指「光形上學」（Lichtmetaphysik））看見星星（Ereignis）。太陽在柏拉圖處成為一切光形上學的真理表徵，這是老子所說的「白」。而海德格與老子的真理是一種「黑」，是白天所難以見到、卻必須時刻護藏的星星。³⁵如同海德格在 1957 年〈同一律〉一文中所說者，「Ereignis」（即那起源於黑暗的星星）與「道」一樣，都是不可翻譯的，二者都指向同一個始源的領域。這個星星是「玄光、暗光」（dunkles Licht）³⁶。

³²G. Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus*, l.c. 38f.

³³Rolf Elberfeld, *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, l.c. 154.

³⁴收錄於 *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 6 (1958)。

³⁵Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, 407.

（六）海德格接受道家之方式

由上可知，海德格對於道家的接受，其直接語文學的依據目前可知的恐怕只有與蕭師毅一起翻譯的八章《道德經》。由 1927 年接觸道家文本開始，海德格重視的是道家思想所引生對其哲學思想的啓發。或者可以進一步強調說，海德格本身的思想受到道家的啓發、影響。其中最明顯的有「無」、「無爲」、「道」、「機心」、「無用之用」等觀念。如同 Elberfeld 正確指出的，海德格對道家的態度是：「海德格只選取與其思想相應〔之《道德經》章節〕。他所牽涉的，絕非老子真正說了什麼。他與老子的關係是自由的、不要求正確性的一這令語文學家發狂。」³⁷ 海德格對道家的吸收是「選取式的」（*selektiv*）、「自由的相應」（*freies Entsprechung*）³⁸。當海德格理解道家概念、解釋道家文句時，他所重的不是道家概念、文句之客觀意義，而是道家概念如何可以與其存有思想相通。這可以在上述他對於《老子》11 章、15 章等的解釋看出來。

海德格與道家的對話，不是建基在對於道家思想的深入研究，而只是對於道家概念有靈感式的啓發。海德格之所以能夠相契於道家概念，是因為二者都指向「第一開端」（*erster Anfang*）

³⁶ 同上，頁 409。「暗光」在海德格引的荷德林的詩中，其原指紅酒。酒是暗的，因為其是奧祕的起源；酒是光亮的，因為它將天地帶至在場。（同上）

³⁷ Rolf Elberfeld, *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, in: Helmut Schneider (Hrsg.), *Philosophieren im Dialog mit China*, l.c. 154.

³⁸ 同上。

的返回。Elberfeld 說：「這種向第一開端底返回，就我的觀察言，是老子與海德格底親近之真正根據。」³⁹海德格希望返回「第一開端」（如赫拉克利特）、並開創「其他開端」（anderer Anfang）。而老子正代表中國哲學之「第一開端」。

二、Wohlfart 的道家接受： 「歐洲道家式的浸入」

相對於海德格對於道家思想之選擇式的、不顧中文原意的自由闡釋態度，Wohlfart 則採取了以自身思想、生活浸入道家哲學的路向。

Wohlfart 於 1986 年開始在大學講授老子，並嘗試與漢學家逐字討論《道德經》。1993 年舉辦了一個老子會議。直到退休前，一共在 Wuppertal 大學講授超過 15 年的東方思想（包括道家、禪宗）。

迄今為止，Wohlfart 出版了三本關於道家的重要著作：《哲學道家：特別對於老子的基本概念的探討與比較研究》（2001）⁴⁰；《莊子：靈性大師》（2002）⁴¹；以及 Wohlfart 自認為的主

³⁹同上，頁 156。

⁴⁰G. Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus: Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)*, Köln 2001.

⁴¹G. Wohlfart, *Zhuangzi. Meister der Spiritualität*, Freiburg 2002. 2003 年還出版了一本莊子選集：G. Wohlfart, *Zhuangzi. Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von G. Wohlfart. Übersetzung von*

要著作《生命的藝術與其他藝術：對於歐洲道家之無道德倫理學之獨特的速寫》（2005）^{④2}。

退休之後，他定居於法國南部的村莊，朋友將其住家名為「山莊」，用以指涉他所最愛的莊子。^{④3}其亦自稱「道癡」，署名為“Wo”，是其姓 Wohlfart 的縮寫，意為漢語拼音之「我」，即莊子「吾喪我」中之「我」^{④4}。

（一）Wohlfart 的道家研究概述： 德語道家哲學研究之新里程碑

不同於之前的哲學家之道家研究（如海德格）之忽略語文學，Wohlfart 開始了嘗試與漢學家逐字討論《道德經》、並討論《莊子》重要段落的字義之工作。在德國哲學的道家研究中，Wohlfart 的作品是前所未有的高質量作品。^{④5}（在西方世界的研究中亦是佼佼者）

底下介紹較具重要性的《哲學道家：特別對於老子的基本概念的探討與比較研究》與《生命的藝術與其他藝術：對於歐洲道家之無道德倫理學之獨特的速寫》二書，分別是關於《老子》與《莊子》。

《哲學道家：特別對於老子的基本概念的探討與比較研究》一書共分九章，是作者介於 1990-1999 年的演講集結而成。透過

Stephan Schuhmacher, Stuttgart 2003.

^{④2} G. Wohlfart, *Die Kunst des Lebens und andere Künste. Skurrile Skizzen zu einem eurodaoistischen Ethos ohne Moral*, Berlin 2005.

^{④3} 同上，頁 17。

^{④4} 同上，頁 18，註 8。

^{④5} Rolf Elberfeld, *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, l.c. 162.

章節標題可以理解本書的主要內容：

- 第一章 道一無道之道：《道德經》第 1 章起始章節底翻譯之補正
- 第二章 無一論《道德經》11 章：海德格與老子
- 第三章 無爲：道家的無道德底原倫理的材料
- 第四章 自然：禪的道家根源之補正
- 第五章 無藝術之藝術：由自然概念出發之對於詞語與圖像關係的評註
- 第六章 真理基於翻譯：以《道德經》25 章末段爲例之關於“翻譯底真理與謊言”的哲學、語文學的評註
- 第七章 黑格爾與中國：黑格爾底中國圖像之哲學評註，特別是檢查其老子圖像
- 第八章 赫拉克利特與老子一無說之說：一個比較研究
- 第九章 尼采與自我之死：關於老子的論文與一些比較的問題

由章節目錄可以看出，本書主要是環繞《老子》而寫。對於道家的基本概念「道」、「無」、「無爲」、「自然」等做了深入而有創意的研究；另外，也討論了道家概念翻譯爲德文所遭遇的翻譯與理解等問題。最後比較了老子與尼采、赫拉克利特之間的異同。

《生命的藝術與其他藝術：對於歐洲道家之無道德倫理學之獨特的速寫》被 Wohlfart 自稱爲主要著作，主要的內容是建立「歐洲道家」之工作。本書分爲四部份：序言、導論、主要部份以及跋。其大部分的說明都是依據《莊子》。在序言中，探討道家的「道」一概念。「道」不是超經驗界的，「道」不是「絕對」（Absolute）、「超離的存有」（transzendentes Sein），因爲莊子說：「道在屎溺中。」（〈知北遊〉）此處所蘊含的，可以

說是一種「道之泛神論」(Pandaismus)或「泛道論」(27-28)。在導論中，主要討論「道德」與「超道德的」「藝術」之區別。在主要部份，分為兩段說明「超道德的行動藝術」(Kunst des Handels im außermoralischen Sinne)：(I)人與無生命的物之關係，(II)人與動物、他人之關係。(I)主要探討莊子哲學中的行動藝術，包括日常生活、手工藝與藝術創作等與物相關之藝術；(II)探討戰爭、和平、愛、死亡、行動等與他人相關之藝術。在跋中討論死亡：對死亡的恐懼，其實是對「自我底死亡」的恐懼。而「自我」對維根斯坦、尼采、乃至於莊子來說，是一種幻相。當有一天自我死亡了、「吾喪我」(莊子)了，才是真正的「無為自然」與「泰然任之」(271)。

在本書中，道家倫理被視為是超越康德道德學的「藝術」或「美學倫理學」(Ästh-Ethik)。藝術不是「非道德」(Amoral)或「不道德」(Unmoral)，而是「前道德」(Vor-Moral)(158)。作者的藝術概念是由早期的尼采研究所啟發，進而以莊子的「行動藝術」為生命藝術的巔峰！而這也是作者「歐洲道家」之最核心概念。

(二) 歐洲道家

「歐洲道家」主要出現在《生命的藝術與其他藝術：對於歐洲道家之無道德倫理學之獨特的速寫》一書中，可以說是 Wohlfart 迄今對於道家之思索的總結。所謂的歐洲道家，是西方人接受道家，並以其詮釋學的處境、以自身的文化為背景吸收道家，而形成其獨特的道家風格。因此，其對於道家的詮釋因為有西方哲學的背景，與華人學者的詮釋有時相異。他的思考是以西方人的思維方式為背景，思索道家對於西方人、對於西方文化，

有何種提昇的作用。這可以說是一種道家之「創造性的詮釋」之工作。Wohlfart 給歐洲人建議，不要害怕因為「視域融合」而喪失自己，必須積極接受東方思想。不要成為「歐洲中心主義」之井底之蛙。（35）

Wohlfart 之歐洲道家的主要特點，在於其強調道家之「藝術」面向。道家被視為一種「生命的藝術」、「生活的藝術」。這種「生命的藝術」是對比於「道德」、尤其是康德式的義務倫理學而成立的。康德的「倫理學」（Ethik）、「道德哲學」，是關涉於普遍的道德法則、意志自律、自由等等，自由的原則是「定言令式」（kategorischer Imperativ）。這種道德太過於以「自我」為中心（81），對尼采來說，「自我」是一種幻象（83）。另外，康德的義務倫理學也太過於抽象，也因此而無法具體地被實踐。反之，「生命的藝術」、或者一種「超道德」、「非道德的」倫理學，是超越了道德法則的抽象性，而能夠在具體處境中實現的「原倫理」（Ethos）。Ethos 在古希臘有「習慣」、「倫理」、「使用」等意義，若是複數，則代表「居住地」；Ethos 與 éthnos 也相關，éthnos 是「氏族」、「人群」之義。（244 以下）

「倫理學」與「原倫理」的另一區別，也展現在倫理學強調「應該、應然」（Sollen）、「意志」（Wollen，如康德所說的「自由意志」），而原倫理則強調「能夠」（Können）。（226）人類的行為，必須由「被意欲之善的行為」（gewolltes Tun des Guten）轉變為「被能夠之適合行為」（gekonntes gute Tun）。此中的關鍵，在於德文「gut」一字。Gut 有「善」、也有「適合」的意思。在字源學上，gut 是「適合的」（passend，適合於建築接榫、適合於人類共同體），其後來衍生出來的意義有「精熟的」、「可用的」、「幸運的」、「舒適的」、「有利的」、「美的」、「友善的」、「道德之善」等等。（88）現在的問題

即在於，如何可以把道德的「善」、「應該」，進一步提升到「超道德的」（außermoralisch）「適合」、「能夠」。這種「（原）倫理學的能夠」（ethisches Können），所需要的不是康德的「實踐理性」，而是「藝術」。（91）

這種生活的藝術是一種「行動的藝術」。道家真人是無我的、無欲的、無行動的、無意向的、無理性的、無情的、無道德的。這些，都是超出主體狀態（我、欲、行動、意向、理性、情、道德）的一種表達。作者附帶提到儒家的「恕」（「己所不欲，勿施於人」）也是人與人交往的一種守則之一。但是，「恕」仍是屬於道德的應然，必須進一步奠基於道家的「應」、「相應」：「應」是「恕」的具體化。（240）⁴⁶

這種「行動的藝術」也可以說是「美學—倫理學的瞬間」（ästh-ethischer Augenblick）。這時候，行動不再只是道德義的，而是美學與（原）倫理的同時呈現。（248-251）在主要部份「人與物的關係」、「人與他人、他物關係」中，二者共同的特點就是「自我之死」（Tod des Ego）。（251）「歐洲道家」所強調的「美學—倫理學的瞬間」，是「人的最高藝術」，是人生中最美、最好的。（252）「生命的藝術」就是「美學—倫理學」（Ästh-Ethik），是美學與倫理學的統一。

「生命的藝術」也同時就是「死亡的藝術」，反之亦然。「死亡」，是「自我」、「小我」的死亡，是自我的泰然任之（Gelassenheit des Ich）。（253）這種「無我」、「無己」，就是「無為自然」。（255）

⁴⁶ 「恕」已經是一種具體化，因此，「應」是否仍可作為「恕」的基礎，值得懷疑。

三、海德格與 Wohlfart 之道家詮釋：

以「道」、「無為」為例

海德格對於道家思想未做正面的解釋與分析的工作，因而其對於道家的理解與詮釋難免流於主觀的成份。但是不可否認的，道家觀念如「無」、「無為」、「道」、「自然」⁴⁷無疑為其思想注入新的活水，甚至因為對於「無」的重視，造成其所謂的思想轉向（即重視真理之隱蔽面）⁴⁸。底下特別討論「道」與「無為」概念在海德格與 Wohlfart 之道家研究下的意義。

在關於「道」的研究上，海德格已經開始注意到要擺脫形上學式之對於「道」的理解，如同 Elberfeld 所說的，以「道路」翻譯老子的「道」時，著重了道之運動要素，這種翻譯擺脫了傳統歐洲之基本詞、如理性、存有、上帝、原理、Logos 等等。也就是說，這是擺脫「格義」式的道家理解（以西方概念理解道）的初步。這種重視道的運動向度之理解方式被 Wohlfart、Möller 所繼承：Wohlfart 將道翻譯為「運行」（Lauf）⁴⁹，Möller 則翻譯

⁴⁷ 陳榮灼認為，海德格後期中心思想「本然」（Ereignis）是道家「自然」概念之「詮釋學上的應用」，參見陳榮灼，〈道家之「自然」與海德格之 Er-eignis〉，《清華學報》，新第三十四卷第二期，93 年 12 月，頁 246。

⁴⁸ 參考賴賢宗，〈本成（Ereignis）與有無玄同：論海德格思想的「轉折」與老子的有無玄同〉，收錄於《現象學與人文科學》（現象學與道家哲學專輯），2005，頁 318。

⁴⁹ G. Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus*, l.c. 52.

為「過程」(Vorgang) ⑤①。但是海德格以「道」為陽性 (der Tao) 的說法，受到 Wohlfart 的質疑。Wohlfart 認為，海德格所說的道太具主動性，這是「非道家的」、「阿雷曼的」(alemannisch，日耳曼的古稱) 道。⑤②而另一方面，Wohlfart 將道翻譯為「運行」，雖然突出了道之運動相、內在相 (內在於世界，非超絕物)，但也未表現出道之作為「道體」、「道理」等其他面向的涵義。是否所有的翻譯，都無法表現「道」之各面向？

後期海德格「泰然任之」概念與道家「無為」概念之相近性，已被許多學者所注意。⑤③在 1927/28 年冬季學期的講課《哲學導論》(*Einleitung in die Philosophie*) 中，海德格已經提到「泰然任之」：

超越 (Transzendieren) 就是一種哲學思考，不論它是不明顯的隱蔽著，或者明顯地被掌握。

我們指出，超越底本質位於存有者自身之「讓存有」(Seinlassen)，並稱此種讓存有為此有的原行為 (Urhandlung)。此刻可以清楚的是，在存有論的規劃、在超越中，讓存有顯現為哪些內涵。而這即是存活本身的基礎

⑤① H.-G. Möller, *Laotse, Tao Tè King. Die Seidentexte von Mawangdui 500 Jahre älter als andere Ausgaben*, Frankfurt/M. 1995, 27. Möller 認為用「過程」翻譯「道」比「道路」(Weg) 更好 (同上)。

⑤② G. Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus*, l.c. 38f.

⑤③ 參考 Lee Yen-Hui 李燕蕙, *Gelassenheit und Wu-Wei – Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus*, Freiburg Uni Diss. 2001. 以及 Chen-Yu Chung 鍾振宇, *Lebensweisheit und Weltoffenheit. Ein Vergleich zwischen daoistischem wuwei und Heideggerscher Gelassenheit*, Nordhausen 2006。

顯象 (Grundgeschehen der Existenz)。我們之前稱這種存有者底讓存有為形上學的同等性、一種特別的泰然任之，在其中，存有者自身發聲。這種泰然任之必須起源於一種始源地行動，它不能是別的。然而，行動就是自由 (Freisein)。為了使真正的連結成為可能 (這種連結由自身開啟的存有者為出發點、並要求特殊的事實內涵)，必須有一存有論的規劃 (超越) 顯現，也就是說，一個自由的行動 [之顯現]。只有在有自由的地方，連結與必然性才可能。因此，明顯的超越就是此在底自由之一種原行動，是的，就是此在本身的自由空間之顯現。也就是說，根本上而言是此在的存活。(GA27, 214) (底線之強調為筆者所加)

海德格在此前期階段中，仍使用許多形上學的概念，例如「超越」。泰然任之在此處意指存有者底讓存有 (Seinlassen)。可以注意的是，泰然任之作為此在的「原行動」、或者稱為「原為」，與道家的「無為」之強調「為」、「行動」十分類似。

後期海德格對於「泰然任之」的討論主要集中於《郊道對談》(Feldweg-Gespräche, 1944/45) ⑤③一書以及〈泰然任之〉(1955)一文之中。「泰然任之」在《郊道對談》中首先被表述為「無意欲」(Nicht-Wollen)，這令人聯想到道家常用的反語式

⑤③ 全集第 77 冊。本書中共有三個對話，海德格將第一個對話之三分之一章節以〈泰然任之底場所化〉(Zur Erörterung der Gelassenheit) 一名、並與其在 1955 年所做的演講〈泰然任之〉等兩篇文章，以《泰然任之》為書名在 1959 年出版。在全集 13 《出於思想底經驗》(Aus der Erfahrung des Denkens) 37-74 頁中，也收錄了〈泰然任之底場所化〉一文。

表達方式：「無欲」、「無爲」、「無心」、「無身」等等。對海德格而言，「意志」（「意欲」亦屬於意志）是西方形上學底基本特徵。形上學就是一種「意志形上學」（Willensmetaphysik）。這個意志形上學在黑格爾處顯現爲「知識底意志」（Wille zum Wissen），在謝林處顯現爲「愛底意志」（Wille zur Liebe），在尼采處顯現爲「力量意志」（Wille zur Macht）（GA49, 102）。最後，在現代科技中顯現爲「意志底意志之宰制」（Herrschaft des Willens zum Willen）（GA7, 97）。「無意欲」所要破除的，就是這種意志形上學。

其次，那種只能透過無意欲而通達的思想底本質，海德格稱之爲「泰然任之」。泰然任之的本質特徵是「讓」（Lassen）。這種「讓」看起來似乎有點消極。但是對海德格來說，在這種「讓」的消極相中，正隱藏著世界上最高的做爲（GA13, 41）。因爲，「讓」已經超克了主動與被動之區分：「讓」不是被動、也不是主動。⁵⁴它是「被動的主動」（passive Aktivität）與「主動的被動」（aktive Passivität），也就是主動與被動之統一。

由海德格「無意欲」、「讓」、「泰然任之」等概念中，可以察覺道家「無爲」概念之影響。

對 Wohlfart 而言，「無爲自然」是他對於道家研究的核心概念。⁵⁵在《哲學道家：特別對於老子的基本概念的探討與比較研

⁵⁴ 在這裡，海德格使用了類似老子的表達策略。老子說：「正言若反。」（78 章）「讓」與「無意欲」看起來是被動的，但其實它們是最高的做爲與思想之最高的主動性（die höchste Spontaneität des Denkens）（GA13, 65）。

⁵⁵ Rolf Elberfeld, *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, l.c. 163. 但是 Wohlfart 近來特別重視《莊子》與《淮南子》中之「應」的概念。

究》一書之導論與第三章中，Wohlfart 討論了幾位中國哲學家關於「無爲」的觀點，其中包含《易經》、孔子、孟子、申不害、莊子、老子、淮南子、王充、郭象等的無爲。

爲了由各面向闡釋無爲，Wohlfart 開展德語表達之各種可能性：無爲是「Nicht-Tun」、「ohne Tun」、「無私人目的的作爲」（Tun ohne eigenes absichtliches Tun）⁵⁶；無爲不是「主體中心的、自我中心的行爲」（subjektzentrisches, egoistisches Verhalten）、而是「適合境遇的、道家式的行爲」（situatives, daoistisches Verhalten）⁵⁷。

在內容上，他舉出了「道的無爲」以及在人世間的各種無爲：「治國的無爲」、「競技的無爲」（如柔道）、「農業的無爲」、「潛水的無爲」、「手工藝的無爲」、「藝術家的無爲」、「日常與人交往的無爲」⁵⁸。而這些無爲的方式，也成爲日後所寫的《生命的藝術與其他藝術：對於歐洲道家之無道德倫理學之獨特的速寫》一書中各種生活藝術的前身。「生活的藝術」可以說就是以「無爲」而行動之藝術。

四、由哲學式道家詮釋而來之文化間際

哲學(Interkulturelle Philosophie)問題

對 Elberfeld 來說，接受史須轉換爲「重新汲取」（Wieder-

⁵⁶ G. Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus*, l.c. 16.

⁵⁷ 同上，頁 94。

⁵⁸ 同上，頁 92。

holung) 底方法。「重新汲取」首先在海德格處成為與古代哲學家對話的方法。在與古代思想的對話中，古代思想的基本觀念有了現代意義。⁵⁹「重新汲取」在此不是對於道家思想之實體性的理解（指道家只有固定之理解方式），而是將道家之基本經驗「活生生化」（Verlebendigung）於當代。海德格與 Wohlfart 的工作，對他來說都屬於這種對於道家思想「重新汲取」的研究。在這二位哲學家對道家「重新汲取」的經驗中，展現了一文化間際哲學之可能，亦即不需固執於西方哲學的傳統，而必須走向與東方思想之對話。⁶⁰

海德格對於道家思想的接受，主要是靈感式的。他藉由其深刻的哲學發問能力，試圖挖掘道家思想的深刻處、並將道家思想的靈感引為己用。雖然其對道家思想的理解是片面的、主觀的，但是卻正確地指出道家思想與其自身的思想之「同樣始源性」。就如同他自己所說的：「道」與「Ereignis」都是不可翻譯的！也就是說，是同樣始源的。

海德格雖然強調與東方思想對話之必要性，但是如果無法達到對他者（此處為道家）的深入理解，則無法進行深刻之東西文化間際哲學的對話。因而，海德格與道家的對話有可能只成為獨白。

Wohlfart 的「歐洲道家」式的進路也因為語文學的缺乏而受到漢學家的詬病。但是，這並不代表他無法正確理解道家思想。相反的，由於其對於西方哲學的浸潤，反而在文化間際哲學上形成一巨大的成果。而且，他也嘗試與漢學家合作，直接翻譯道家

⁵⁹ Rolf Elberfeld, *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, l.c. 142.

⁶⁰ 同上，頁 165。

文獻。在道家文獻的理解上，他展現超過「前此之德國哲學家的道家理解」之深度與廣度，並反對以西方哲學語言（尤其是形上學語言，如實體、絕對等）直接翻譯道家概念。在哲學思想上，他反對形上學式之對於道家之理解，而主要採用了比較哲學的方法來疏通道家的哲學意涵。例如在《哲學道家：特別對於老子的基本概念的探討與比較研究》一書中，他比較了老子與尼采、赫拉克利特之異同。而他的「歐洲道家」一詞的使用，已經充滿文化間際哲學的意味：中國的道家在歐洲形成一種新的型態，是與西方文化對話後而有的一種型態。這種以道家為己任的態度，形成了文化間際哲學之歐洲方面的具體象徵。而這種象徵，相較於長久處在歐洲中心論的歐洲哲學家們，是極為罕見、也是值得讚賞的！

五、結語：海德格與 Wohlfart 對於 之前道家接受問題之回應

海德格與 Wohlfart 都試圖跳出傳統道家詮釋之框架，建立新的道家詮釋的可能性。

在「神秘主義」與「合理化、理性」之對立中，20 世紀初的德國學界以道家為神秘主義，無法主張世俗的合理生活。關於此，海德格以「知其白、守其黑」（老子 28 章）來回應。「白」指的是「理性」、「科技」等事物，「黑」則是理性的根源「Ereignis」、「泰然任之」與「道」。Wohlfart 認為「歐洲道家」是一種「日常生活的藝術」，不是一種脫離現實的神秘主義，而是「日常生活神秘主義」（Alltagsmystik）。關於「合理

化」問題，他可能以「應」來回應，也就是在各種處境找到適切的方式去行動。

海德格與 Wohlfart 都反對以「神學」方式之超離的上帝（如傳教士所為）來解釋「道」，道是「內在於世界的」。他們也反對以理性、精神等「形上學」概念解釋道。他們對於道家的解釋，漸漸脫離西方傳統之神學與形上學的「格義」方式，而找到自己的相應「道路」！

參、牟宗三先生、其後學與海德格

——邁向一新的基礎存有論之路

中國哲學的特色在於「生命」，以生命一門深入而統攝宇宙。^①而西方哲學擅長於提出一「形式」的總括性概念來說明宇宙，其最深的問題是「存有」。在這種預想下，本文以牟宗三的「無限心」概念作為中國哲學存有論的極致化表現，而以海德格存有論之「世界」概念作為西方存有論之最高明。希望透過這兩種中西哲學存有論之極致化表達之強調，藉以說明建立一種新的基礎存有論之必要性。

文章分為五部份：

- 一、牟宗三先生對海德格哲學之理解與批評。
- 二、對於牟先生之海德格理解的一些反省。
- 三、牟先生後學對海德格哲學之進一步吸納。
- 四、海德格哲學與牟先生哲學會通之處。
- 五、結語：邁向一新型基礎存有論之路。

一、牟宗三先生對海德格 哲學之理解與批評

① 參考牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1986，頁15。

牟宗三先生對於海德格哲學之評斷，主要見於《智的直覺與中國哲學》一書。牟先生認為，海德格哲學有兩項主要的缺失：「對於形上學的誤置」及「建立存有論之路之不通透」^②。

首先是關於「形上學的誤置」：

海德格卻並不順這個問題〔指：「形上學作為一學問看如何可能？」一問題〕來看純理批判為形上學奠基，卻順「純粹數學如何可能」以及「純粹自然科學如何可能」這兩個問題底範圍來看純理批判為形上學奠基。他的基本存有論就在這個範圍內建立。「形上學底問題就是基本存有論底問題」。可是自感性論與分析部建立形上學——基本存有論，乃根本與康德的意圖相違反。……這便是所謂「內在形上學」，亦可曰「經驗底形上學」（經驗可能性底先驗根據）。但這不是「形上學做一學問看如何可能」一問題之解答。此後一問題之消極的解答乃在辯證部，此是所謂「超絕形上學」，亦即真正形上學之所在。今海德格就感性論與分析部底範圍視之為形上學之奠基，由此開出其基本存有論，則其所謂形上學非康德所謂形上學甚顯，其

② 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，臺北：商務印書館，1987 四版，序，頁 3；以下簡稱《智》。牟先生自述其曾讀海德格之《康德與形上學問題》與《形上學引論》二書；他並且讀過《存有與時間》，在《智的直覺與中國哲學》書中有本書之兩節譯文。牟先生對於海德格不僅批評，也正面受到海德格之康德解釋之影響。海德格重視康德《純粹理性批判》對於形上學的奠基工作，這影響牟先生「存有論的涉指格」之提出。參考蔣年豐，〈牟宗三與海德格之康德研究〉，收錄於《當代新儒學論文集總論篇》，臺北：文津出版社，1991，頁 397-417。蔣年豐的文章詳細論述了海德格對牟宗三先生之影響。

所開出之基本存有論非康德所意想之超絕形上學，乃為無根之一套，亦甚顯。這亦可說是形上學之誤置。
(《智》，349-350)

牟先生對於海德格的理解主要是透過海德格對康德的解釋。首先，康德區分「內在形上學」與「超絕形上學」；「內在形上學」是康德《純粹理性批判》一書中分析部所要解決的問題，主要是關於「純粹數學如何可能？」與「純粹自然科學如何可能？」二問題之解答。但是在辯證部中，所要解決的是「形上學作為一學問看如何可能？」之問題，這即是「超絕形上學」之建立。因為海德格所重視之「超越的想像力作為存有論上根源」屬於感性論與分析部，因此，牟先生衡定海德格哲學是「內在形上學」、「執的存有論」^③。

在海德格對於康德的解釋中，他特別重視分析部中的「超越的想像力」，並以之為感性、知性、純粹理性、甚至實踐理性之根源。^④牟先生認為將實踐理性導源於超越想像力之做法十分不妥：

超越的想像就時間形成規模，時間是超越想像底根據，時間化就等於對象化。如果道德的真我連同其所自律的道德法則真可以時間化，則正好成了對象而可以客觀地，對題地被領悟，而成為非真我，非道德的法則。海氏說此話太為離譜。不但顯示其對於道德真我無了解，且亦影響其對於超越的想像之了解。道德法則與行動的自我不能客觀地

③ 牟宗三，《現象與物自身》，臺北：學生書局，2004，頁30。

④ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*（康德與形上學問題），Ga, Bd. 3, Frankfurt/M. 1991, 273. 以下簡稱「GA3」。

被領悟，這話是真的，這顯示其對於道德我有了解；但他說這只因超越的想像而可能，這便成離奇。他或者不了解超越的想像，或者不了解道德的真我。但就其分別說的辭語看，他似乎對兩者皆有了解。然則，說「實踐理性底根源見之於超越的想像」，也只好看成是一往不返，隨意的妄說，這絕非是康德之意，理亦不通。（《智》，354）

牟先生認為，海德格把存有論的基礎放在「超越的想像力」，所成就的只是康德所說的「內在形上學」，而對於康德所說的「超絕形上學」及其對象（自由意志、靈魂不滅、上帝存在），海德格根本不欲正視，「他〔海德格〕割裂了康德所保留的物自體與自由意志這一層面，然這卻是真正形上學的所在，他犯了形上學誤置之錯誤」（《智》，355）。而且，超越的想像之時間化即是對象化，而道德法則與道德真我是無法對象化的。依康德，道德法則只有「符徵」（Typik），而不能用超越想像之「圖式」對象化。^⑤這一點在 1929 年卡西勒與海德格的「Davos 辯論」（Davos Disputation）中，卡西勒也提出同樣的質疑（GA3, 277）。

牟先生批評海德格的第二點是「建立存有論之路之不通透」。

牟先生認為，海德格所謂的存有論是以 Kierkegaard 的存在入路、以及胡塞爾現象學方法而成（《智》，360）。海德格依存在入路建立而成的存有（牟先生稱為「實有」），是一種透過人而顯露的存有：

⑤ 牟宗三譯註，《康德的道德哲學》，臺北：學生書局，1983 二版，頁 224。

人是「實有」底守護者（亦可說是見證者），即就人的存在以顯其實有性，此即是實有，亦即是基本存有論之所在。除此以外，再無別樣的實有，亦無泛論萬物底實有那種觀解的（非存在的）存有論。（《智》，360）

此處，牟先生似乎認為海德格已經超出西哲傳統之「觀解的存有論」，而走向「實踐的存有論」（但其實還是某程度屬於「觀解的存有論」）。海德格強調存在的進路是對的，但是現象學的方法則不恰當（《智》，362）。海德格哲學將人視為「此有」，「此有」的基本特徵是「站出來」而成為真實的存有者，也就是中哲所說的「誠於中形於外」（《智》，359）。「站出來」是對的，往何處站卻未見說明，海德格並未肯認類似中哲的良知超越實體。因此，海德格的「站出來」是一種「英雄式的勇敢哲學」，是氣魄承當，而不是照體獨立之義理承當（《智》，360）。海德格所談之實有，其實是一種「實有性」（亦即不是實體），而不是超越的實體。他將上帝、仁、良知、心體等超越性的東西都割斷了，因此，他的存在哲學成為「無本之論」（《智》，361）。

他〔海德格〕所描述的心底呼喚，疚仄之感，怖慄之感，以及所謂決斷，焦慮，虛無，等等，似乎都可以顯示出一個「真心」來，但在他的描述中，他把這些都弄散蕩了，他並未把這些凝斂成一個「真心」，在此逆覺到一個超越的實體性的本心或良知本體，或自由意志，他亦不欲向此作，因為這是傳統的路。因此，他把這些有價值意味，富於人生深厚嚴肅意義的詞語，都在他的現象學方法中，給弄散了，成為無根的。因此，他由這些詞語所顯示的「實有」也總歸於虛蕩而無本。（《智》，362）

牟先生認為，對於人的存在做現象學式的處理，「所處理的只是這赤裸裸的「人的存在」，至於真實不真實那些跌宕絕非「人的存在」這一事實直接所能函」（《智》，363）。「〔海德格〕說掏空習氣本能，使之無一安住處，從虛無怖慄以見人之實有，此義甚善，但若只是這樣遮撥的說，並無一正面的超越體之肯定，……」（《智》，365）。「人的真實性或不真實性須靠一超越的標準始能如此說。這是一種價值判斷」（《智》，365）。因而，海德格說的「本真性」（*Eigentlichkeit*）對牟先生而言只是「站出來」，是「氣機鼓蕩」、「習氣本能」（《智》，365）。

二、對於牟先生之「海德格 理解」的一些反省

第一點是關於「形上學的誤置」之問題。海德格在其《康德與形上學問題》一書中，主要關心的是《純粹理性批判》一書中關於「超越的感性論」與「超越的邏輯」之問題。他認為，《純粹理性批判》之正面闡述僅在於此一部份，而超越的辯證所蘊含的自由意志、靈魂不滅、上帝存在之問題，康德並不能給出正面的說明（是「超越的幻象」）。辯證部的對象（自由意志、靈魂不滅、上帝存在）屬於「特殊形上學」（*metaphysica specialis*），而康德認為這些才是「真正的形上學」的對象，亦即牟先生所言之「超絕形上學」；但是，在牟先生所言之「內在形上學」中，海德格卻反而洞見出這裡才是「一般形上學」（*metaphysica generalis*）之對象，也就是「存有論」之所在。海德格認為，康德在「感性論」與「分析部」所要處理的並非「內

在形上學」的「純粹數學如何可能？」與「純粹自然科學如何可能？」二問題，而是「對於存有者一般底知識如何可能？」之問題（GA3, 271），亦即「存有論」。他反對新康德主義將《純粹理性批判》視為一種認識論，而認為《純粹理性批判》是「形上學底奠基」（Grundlegung der Metaphysik）之工作（GA3, 275）。而這種「形上學底奠基」又必須建基在他的「此有底形上學」（Metaphysik des Daseins）、亦即「基礎存有論」（Fundamentale Ontologie）（GA3, 231）。因此，海德格並不認為「感性論」與「分析部」是「內在形上學」，而是一種「形上學底奠基」、「一般形上學」、「存有論」。而康德與牟先生所重視的「超絕形上學」之對象，海德格認為是「特殊形上學」、「存有的」（ontisch），而非「存有論的」（ontologisch）（GA3, 271）。

另外是關於「超越的想像」之本性的問題。海德格對「超越的想像」之解釋主要基於《純粹理性批判》第一版之「超越的推證」部分，這一部份在第二版中被康德所刪去。在第一版「超越的推證」中，海德格認為「超越的想像」不僅僅如第二版所述，僅僅是三重綜合中的一個環節，反而是感性與知性之共同根源（GA3, 177, 197）。「超越的想像」不僅僅只是介於直覺與思想之間的第三種心靈機能，反而是二者之根源統一之基礎機能（GA3, 134）。它是「人類主體性之始源底可能性根據」（der ursprüngliche Grund der Möglichkeit der menschlichen Subjektivität），是一種「感觸的理性」（sinnliche Vernunft）（GA3, 172）。相對於「直覺底接受性」與「知性底自發性」，它是一種「自發的接受性」（spontane Rezeptivität）與「接受的自發性」（rezeptive Spontaneität）（GA3, 196-197）。「時間」作為「直覺」與「範疇」之共同必須成素，根源於「超越的想

像」。然而，「超越的想像」所具有的時間性，不是類似日常經驗之作爲「現在序列」（Jetztfolge）的時間，而是一種「始源的時間性」（ursprüngliche Zeit），是使得作爲「現在序列」之時間得以產生之根據，是一種「讓〔存有者〕生起者」（entspringenlassende）（GA3, 175-176）。這種讓「現在序列」生起的「始源時間」具有「曾在、當下、未來」（Gewesenheit, Gegenwart, Zukunft）三個向度。這種三向度之始源時間性即是《存有與時間》一書中，作爲存有理解之始源時間性，亦即「基礎存有論」之時間性。海德格所作的工作，就是希望將隱含於《純粹理性批判》中之始源底時間性提出來，並使之與「基礎存有論」之時間性接軌。

牟先生對海德格的「始源的時間」似乎有所誤解，以爲一談到時間就是對象化，但這只是康德的觀點。對於海德格來說，「超越的想像力」與「始源的時間」正好不是形構對象，而只是讓對象得以顯現之「對象性底視域」（Horizont der Gegenständlichkeit）（GA3, 131），是屬於存有、而不是屬於存有者之領域。因此，「時間化」（Zeitigung）對海德格而言正好不是對象化，而是此有的「生存」（Existenz），是對象化之更深的基礎。海德格之所以要提昇「超越的想像力」到存有論的中心地位，是要將「時間」視爲存有視域。因爲他發現，康德是將「時間」提升到存有論高度的一個先驅——如果我們不將《純粹理性批判》僅僅視爲知識論，而是視爲一種存有論之奠基的話。如果能了解海德格之「時間性」，相信海德格哲學不至於如牟先生所批評之如此「離譜、離奇、妄說」而於理不通。

然而，就海德格對於超越的想像力之說明而言，即使超越的想像力可以作爲感性與知性的根源，但是，其如何作爲理論理性與實踐理性的根源都是十分可疑的。海德格對這兩種理性如何歸

根於超越的想像力都草草帶過。在《康德與形上學之問題》一書 §30 中，海德格試圖解決「道德自我如何歸入超越的想像之下」的問題。海德格的切入點是強調「道德」為對於「法則」的「尊敬」（Achtung），我們尊敬法則，亦即我們「自身屈服」（Sichunterwerfen）（GA3, 158）、屈服於法則之下。因為屈服於法則之下，我感覺自身是一純粹理性，是具有自由本質的。「屈服」是一種接受性，「法則之自身給出」（Sich-vorgeben）則是一種自發性（GA3, 159），兩者是始源地統一的。「屈服的被動的自我」與「自發的法則」均根源於超越的想像力，因為超越的想像如前所述，是「自發的接受性」與「接受的自發性」。海德格透過超越的想像力作為「接受性與自發性之統一」，而將實踐理性收攝進來。這種將實踐理性歸屬於超越的想像之方式，實如牟先生所批評的：「十分離奇」。

事實上，海德格認為「道德」、「應當」（Sollen）只是存有底一種「模態」（Modalität）；存有論的中心問題應該是他所說的「存有與時間」，而不是康德所說的「存有與應當」、「現象與物自身之分」（GA3, 302）。隔年，也就是在 1930 年《論人類自由底本質》講課中，海德格嘗試用另一角度說明實踐理性與自由意志如何奠基於「基礎存有論」。「超越」（Transzendenz）作為「此有」底「世界」（Welt），其本質是「自由」（Freiheit），這種屬於此有之基礎存有論底「超越的自由」（transzendente Freiheit）是康德底「實踐的自由」（praktische Freiheit）之基礎。^⑥

第二點是關於「建立存有論之路之不通透」的問題。

⑥ M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Ga, Bd. 31, Frankfurt/M. 1982, 25.

牟先生認為海德格是「英雄主義之勇敢哲學」。這種基於中哲生命實踐傳統對海德格的批評，若是就「生命深度」而言，實鏗鏘有力。但是海德格所要成就的不是「生命的深度」，而是「存有的廣度」。雅斯培批評海德格哲學「沒有愛」（ohne Liebe），也是指出其哲學缺少「生命深度」。

牟先生哲學之架構，某種程度上保住了中國哲學之特殊性，也就是重視「生命底深度」。牟先生認為，這種深度或人存在的「跌宕、波濤、病痛」，是必須經由實踐歷程而展現的，不是海德格之「現象學方法」所能描述出來（《智》，363）。「人的真實性或不真實性需靠一超越的標準始能如此說，這是一種價值判斷」。海德格基本上已經重視人的存有，這種建立存有論之路是可以的，但是使用現象學方法則不對，這是他「不通透」之處。

牟先生的批評，基本上是建立於其對於早期海德格思想之理解。當然，基本的思路，例如關於「時間性」之強調，貫穿了海德格思想，也因此不可謂牟先生的批評無法對後期海德格有效。因為牟先生所強調中哲特色之「實踐的形上學」，總可以認為海德格之「觀解的形上學」對於「生命主體之深度」描寫不足。但是另一方面，「實踐的形上學」中「價值與事實之區分」將「價值」、「無限心」、「無執存有論」完全區隔於「事實」、「認知心」、「執的存有論」之上，對於「存有的廣度」、「現實歷史之發展」的解釋力有所欠缺。這也就是歷來關於說明「外王面」之理論說明之困難。「歷史性」似乎不是牟先生「無執的存有論」的主題。

牟先生所強調「實踐的形上學」之優位性是建基於「價值與事實之區分」、進而「以應當統馭存在」的「理想主義」傳統（《智》，350）。他認為，真正的基礎存有論只有這種「實踐的形上學」才可能，海德格以「觀解的形上學」建立存有論並不通

透。但是，若是從海德格的角度出發則可以發出類似的疑問：牟先生所強調之「價值」與康德所說之「應當」（Sollen），都只是「存有的模態」、「存有樣式」（Seinsart），而不是存有本身（Sein selbst），因此，並不能如同牟先生以價值來建立「基礎存有論」。中國哲學以「價值」而談之「實踐的形上學」、「無執的存有論」，事實上是「不通透」的存有論。

三、牟先生後學對海德格

哲學之進一步吸納

針對牟先生對於海德格之批判，牟先生之後學也進一步提出不同的觀點。

（一）以海德格哲學詮解中國哲學之二模式： 「袁保新模式」與「陳榮灼模式」

國內外學者嘗試以海德格哲學詮解中國哲學者，在此主要提出袁保新與陳榮灼二位。

在袁保新先生 1984 年所著之博士論文《老子形上思想之詮釋與重建》^⑦中，袁氏希望解決關於道家的道到底是「客觀實有型態」（以唐君毅為代表）或「主觀境界型態」（以牟宗三為代表）之問題。在同樣是 1984 年所發表的〈老子思想中「道」之形

^⑦ 現收錄於袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997。

上性的商榷〉一文中，他對客觀實有型態的詮釋之缺失有一扼要之描述：

大體來說，客觀實有型態的詮釋過失——諸如：未能考察老子思想形成的內、外緣條件，不經批判地移用西方形上學的理論架構，無法為經典提供整體、一致的說明——在主觀境界型態的詮釋過程中，都一一避免了。^⑧

他認為，「從實踐進路的觀點來看，主體的親證確有其優先性」^⑨。也就是說，「主觀境界型態」對於道家之「道」的詮釋優於「客觀實有型態」。

但是，「主觀境界型態」也有缺點：

「主觀境界」的詮釋只能說是突顯了老子思想的實踐性格，透露出「以心觀道」的玄義，卻未能「以道觀道」，為老子的形上思想的核心概念「道」，提供一項充分的正面分析。^⑩

袁氏在此援引海德格前後期「就此有（Dasein）論存有」（前期海德格）與「就存有論存有」（後期海德格）之區分，用來說明牟先生之主觀境界型態之不足。「以心觀道」對應於前期海德格之「就此有論存有」，「以道觀道」對應於後期海德格之「就存有論存有」。雖然道必須在主觀心境中呈現，但主體還並不是道本身。主體與道仍必須存在著海德格所謂的「存有論差異」（*ontologische Differenz*）^⑪。在肯定牟宗三「主體境界型態」之

⑧ 同前註，頁 141。

⑨ 同前註，頁 101。

⑩ 同前註，頁 141。

優位性之餘，他主張仍應拉開主體與道之距離，以保持道之作為「價值世界之形上基礎」之性格。¹¹

在 1994 到 2000 年間，袁氏寫了四篇論文詮釋孟子的當代意義。在 2000 年所著的〈什麼是人？：孟子心性論與海德格存有思維的對比研究——兼論當代孟子心性論詮釋的困境及其超克〉一文中，袁氏認為：

孟子心性論不僅是一種哲學人類學、或倫理學，同時涵具著一套說明萬物造化的存有論洞見；而海德格的存有思維，也一如他表明的，蘊藏著某種「根源的倫理學」（original ethics）；那麼，將二者納入同一個視角來審視，就不是一種唐突任意的作法。¹³

袁氏主張孟子哲學含有存有論面向。他並認為，牟宗三先生將孟子哲學解釋為「道德的形上學」有兩種弊病：

從海德格批判西方傳統哲學的角度來審視，這項〔指牟宗三先生的〕詮釋有兩個預設，卻是極具爭議性的。第一個是關於形上學的理解，牟先生顯然是從「實體—神—學」這個單一架構來界定；另一個則是關於道德的理解，牟先生更是徹底的只同意由康德的「自律道德」來規定。但無論是前者，還是後者，都是西方特定歷史下的產品，我們懷疑它們無條件的一體適用性。¹⁴

¹¹ 同前註，頁 101。

¹² 同前註，頁 101。

¹³ 袁保新，〈什麼是人？：孟子心性論與海德格存有思維的對比研究——兼論當代孟子心性論詮釋的困境及其超克〉，《東海哲學研究集刊》第七輯（2000 年 6 月），頁 23。

也就是說，牟宗三先生的解釋有二缺點：一、使用主體哲學的觀點；二、將「心」與「天」僅僅限於「道德」而談「道德的形上學」。袁氏認為，牟宗三將「天」解釋為「價值義的超越實體」，這種對於孟子的解釋「深富先驗主體性哲學色彩」¹⁵：

換言之，當牟先生接受近代西方主體性哲學中「事實／價值」的二分，認為道德價值不需要存有論的解釋，則它所謂的「道德的形上學」，其實是以「主體性」取代「實體」概念，以「價值」統攝事實界，其結果並不是證成「形上天」的合法性；相反的，它是限制「天」豐富的內涵。¹⁶

也就是說，牟先生用主體哲學之架構解釋「天」，並將「天」視為道德根源而不具存有論意涵，是忽略了「天」的存有論面向。主體哲學根源於海德格所批判之西方「實體—神—學」（*Onto-theo-logie*，「存有一神—學」）架構，「當牟先生以道德的創造性來證實『天』的超越實體性時，這個程序，既不充分，也不需要」¹⁷。也就是說，「天」的內涵是存有論的，並不限於「道德」。

爲了避免「牟宗三模式」之弊病，他認為可以將孟子所說的「天」「存有論化」。將「天」視為「意義的無盡藏」，而不將「天」理解為道德意義底「超越實體」¹⁸。其次，「心」也不只是「道德心」：

¹⁴ 同前註，頁 43-44。

¹⁵ 同前註，頁 29。

¹⁶ 同前註，頁 31。

¹⁷ 同前註，頁 45。

¹⁸ 同前註，頁 44。

所謂「心」，它不是指一個內在完整的、先驗的主體，而是以一種「在世存有」為基本形式的感通能力。這種感通能力，在孟子就形容為「明於庶物，察於人倫。非行仁義，由人義行」，在海德格，則就指著那不斷從自我站出來，開顯世界，讓存有物成其所是的「存一在」（Eksistence）。¹⁹

這是將「心」比擬為海德格之「在世存有」²⁰或「此有」（Dasein），將「天」比擬為「存有」。袁氏認為，「心」作為「在世存有」雖然以「道德」為究極，但它主要是一種通向生活世界的「存在能力」（Seinkönnen）²¹。「天」作為「存有」，是人們賴以理解自身與世界的「意義基礎」或「意義的無盡藏」，而不是「超越實體」²²。袁氏的新路向認為，我們必須由「存有與道德的統一」之角度來重新詮釋儒家「天道性命相貫通」之命題。²³他希望不再仿照前賢由倫理學之「道德主體性」角度來詮釋《孟子·盡心章》，而是進一步利用海德格前期的基本存有論解釋之。²⁴因為使用倫理學道德主體性之進路「不可避免會將孟子引入到西方『主體主義』、『先驗哲學』的困境中，

¹⁹ 同前註，頁 50。

²⁰ 袁保新，〈盡心與立命——從海德格基本存有論重塑孟子心性論的一項試探〉，收錄於李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995 年，頁 175。

²¹ 袁保新，〈天道、心性、與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》，22 卷 11 期（1995 年 11 月），頁 1015。

²² 同前註，頁 1016。

²³ 袁保新，〈什麼是人？：孟子心性論與海德格存有思維的對比研究——兼論當代孟子心性論詮釋的困境及其超克〉，頁 48。

²⁴ 同註²⁰，頁 171。

無法在孟子的人性論中為『歷史』給予適當的定位」²⁵。

在其 1995 年所著〈試論儒家心性之學的現代意涵及其與科學的關係——兼論當代儒學對西方科技的理解與回應〉²⁶一文中，袁氏以海德格之觀點探討牟宗三「一心開二門」說之不足。他認為以海德格的觀點來看，牟宗三哲學之不足處如下：

牟先生以「一心開二門」的義理間架，來分別安立道德形上學與科學，並非究極之說。因為，從存有學的立場來看，自由無限心作為道德主體，有限心作為認識主體，雖然可用「良知坎陷」予以一體性的收攝，但「主體」的存有是什麼？笛卡兒、康德、牟先生，均未給出說明。尤有進者，當牟先生表示：道德主體開物自身世界，認識主體開現象界，兩者的區分亦即「價值」與「事實」的區分時，我們也沒有看到牟先生對價値物、事實物，提供任何存有學的解析。換言之，依據海德格哲學的觀點，無論是康德、或牟先生，基本上都是在遺忘存有的情況下，試圖從某一個超級存有物來說明其他的事物，亦即，他們從未能正視存有與存有物之差異，因而在思考層次上，仍停留在存有物的層面，而非存有學的層面。所以，一心開二門的結果，表面上道德與科學認知都收攝到一心之內，但「心」是什麼？卻始終夾纏著曖昧。牟先生有時以「本體」名之，有時以「道德實體」名之，甚至稱它為「無限的實體，是生化之原理，因此，同時亦開存在界」，果如

²⁵ 袁保新，〈天道、心性、與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，頁 1014。

²⁶ 現收錄於劉述先主編，《當代儒學論集：挑戰與回應》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000 修訂一版。

是，牟先生又為什麼認為價值與事實的超越區分僅是「主觀的」？因此，在海德格看來，所有這些曖昧，關鍵只在我們能釐清「存有」與「此有」之間，既有所差異，復相互隸屬的關係。這也就是說，無論是價值、還是事實，甚至精神、物質，所有這些被區分出來的「意義」，其實都是存有物在此有的通達下所可能開顯出的「存有」，牟先生在它們之間強分「物自身」與「現象」，並無補於我們心性論現代意涵的建立。²⁷

袁氏此處對牟宗三先生的批評主要有二：首先，「主體」、「價值物」、「事實物」作為存有者，依照海德格哲學，必須說明其「存有」，但牟先生顯然未加以說明。其次，由主體所推致之極致「無限心」是類似於西方哲學中的上帝之一種「超級存有物」，這種「超級存有物」說到底還是存有物，不是「存有」。因此，牟先生所說的無限心、道德主體仍是屬於「存有論差異」中的存有物層次，其哲學仍是「存有底遺忘」（Seinsvergessenheit），仍是屬於海德格所要批評之「形上學觀點」。

如果順著海德格之分解，當然我們可以贊同袁保新將「無限心」視為存有者層面之觀點。對海德格而言，人就是存有者，是有限的。因此，「人底無限心」當然也是存有者。但是，無限心是否只屬於人的主體而不具客觀義則可爭議。類似的對於牟宗三先生哲學「主體主義」之批評也見於大陸學者陳立勝的文章中：

如果我們從海德格的基礎存有論的立場看，就不免要問這

²⁷ 袁保新，〈試論儒家心性之學的現代意涵及其與科學的關係——兼論當代儒學對西方科技的理解與回應〉，頁220。

種簡單地由道德主體的挺立向形上學的過渡是否可行呢？

28

然而，我們是否可以同樣簡單地將牟先生哲學範限在西方哲學自笛卡兒以來的「主體主義」概念下呢？雖然牟先生使用了「無限心」概念，「無限心」的確可以是主體主義，但是這種「無限的主體主義」，與西方傳統將人視為有限之「有限的主體主義」是可以區分的。「無限心」不僅是人的主體，也是宇宙創造的本體、實體。因此，將牟先生哲學理解為傳統西方意義下的「主體主義」可能是不相應的。並非一講主體就是主體主義。

綜觀袁保新的嘗試，首先是將道家的「道」存有論化，接著是將儒家的「天」存有論化。也就是說，希望將「天、道」之概念強調其存有論面向，達到「存有與道德」、「存有與自然無為」之統一，以求中哲之與現代哲學、尤其是與海德格哲學接軌。他尤其認為透過海德格的基本存有論，我們可以更恰當地理解孟子的心性論。

另一方面，他以海德格存有學為基準的結果，將牟宗三先生的「無限心」視為存有者，其體系為「主體哲學」，牟宗三哲學（無執的存有論）屬於存有者層面，是海德格所批判的「存有底遺忘」，屬於形上學或「實體—神—學」之一種。

袁保新的嘗試，可以說是貫徹海德格哲學對「道德」、「存有」、「主體主義」等之理解之結果。因而強調必須以西方「存有論的廣度」，充實中國哲學在牟先生架構下未能被善解之「歷史」、「存有」等道德之外的面向。

28 陳立勝，〈牟宗三的道德哲學與海德格爾的基礎存在論參照〉，《中山大學學報》第40卷，總164期（2000年第2期），頁50。

與袁保新相反，陳榮灼先生認為牟宗三先生的「無限心」所成之「無執存有論」完全屬於海德格所說的「存有本身」之層次。²⁹也就是說，「無限心」不是像袁保新所說的，只屬於「存有者」，反而是屬於「存有」。

首先，關於道家的「道」，陳榮灼認為是屬於「存有」層次：

正如王弼所指出：「道者，無之稱也」。這種與「道」為同一的「無」，絕不是「無物」之謂，而係與「有物」、「無物」均不同層次的「無」，這是一種完全正面意義的「無」！如借助海德格的術語來說，這種正面意義的「無」是應該用「Nothingness」而非「non-being」來表達；而作為「Nothingness」義之道家勝義的「無」與萬物之間，是存在一種海德格所謂的「存有論的差異」（ontological difference）！³⁰

在這裡，「無」與「道」是同一的。「無」與「萬物」之「存有論差異」即為「道」與「萬物」之「存有論差異」。也就是說，「萬物」是「存有者」之層次，而「道」是「存有」之層次。

其次，關於佛教天台宗哲學，陳氏亦認為屬於「存有」層次：

傳統形上學如海德格所指出是只能揭示存有物之「存有性」（Beingness /Seiendheit），而根本無法接觸到「存有本

²⁹陳榮灼，〈海德格與天台宗〉，《鵝湖》卷 8：10，94 期（1983 年 4 月），頁 36。

³⁰陳榮灼，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》33 卷（1992 年 6 月），頁 130。

身」(Being itself /Sein qua Sein)。儘管晚期之海德格亦棄用「基本存有論」，但究其實義，「基本存有論」(fundamental ontology)乃是在探索「存有本身」(Being qua Being)，而非以存有物之「存有性」為其焦點。而天台宗之「存有論」正是屬於此一「基本存有論」之層次。

③①

也就是說，佛教天台宗之存有論也屬於「存有」層次之探討。

關於牟宗三的「無限心」與「無執的存有論」是否屬於主體主義而遭受海德格批判，陳的回答是否定的：

戴維揚(問)：「此有」能回應「存有」，因此不會有主體主義的困擾，但在中國佛家，有沒有導致「主體主義」的危機？

(陳榮灼)答：佛家不單「破法執」，而且強調「破我執」，由此可知，佛家根本不會有「主體主義」的危機。

③②

就著陳的回答可以推論，因為牟宗三先生的「無執的存有論」亦可「破法執」、「破我執」，因此不會具有如袁保新所批判之「主體主義」傾向，也不會是海德格所批判之「存有底遺忘」。

(二) 二模式差異底形成與相關問題

同樣是以海德格哲學詮解中國哲學，為何產生「袁保新模式」與「陳榮灼模式」之「巨大」差異？(一位主張無限心是存

③① 陳榮灼，〈海德格與天台宗〉，頁36。

③② 同前註，頁38。

有者，另一位主張無限心是存有。）

「袁保新模式」完全以海德格哲學為基準，認為「道德」以及牟宗三先生所使用之「主體」概念等只屬於存有之某一領域，而不是「存有本身」。進而透過提昇儒家之「天」、道家之「道」到存有層次，使「天」與「道」不限制在屬於人主體之「道德」或「自然」，而具有存有論意義。「天」變成類似海德格所說的「開放」（das Offene）之「意義的無盡藏」，也就是說，「天」並不僅是「限定」了的「道德」。同樣的可以推論，「道」也不是「限定」了的「無為、自然」。「天」、「道」都是「意義的無盡藏」。

「袁保新模式」可說是中國哲學的海德格式轉化，因為海德格提出的「存有」不是某種生命的特定方向（如道德、自然、解脫等）或某種特定的存有者領域，而是一種「純開放」、「世界」（Welt）、「開放之域」（Gegend, Gegnet），它可以包含天地萬物之各種性相之呈現，而不是用某一種主體生命原理（如道德、自然、解脫）而統攝萬物。這種希望用海德格哲學更恰當地詮釋中國哲學（如孟子、道家）之進路，對於中國哲學之拓展極有啓迪。

然而，「袁保新模式」也有一些「可避免的瑕疵」。首先，將牟宗三先生之「無執的存有論」定位為「主體主義」並不恰當。當然，牟先生使用了諸如「無限心」之「主體」、「心」的概念。但是，這種已超越「執的存有論」（包含傳統西方存有論）之「無執的存有論」，不可與主體主義並語。「袁保新模式」所要爭議的，應該是牟宗三先生哲學中的表達項「主體」一概念太受到近代西方哲學的鑄印，以及此種詮解模式無法恰當地詮釋中國哲學，尤其是對於「外王面」之開展十分不利。其次，將「天」存有論化為「意義的無盡藏」，必須說明「意義」所指

爲何？在晚期 1969 年，海德格將自身的哲學之路分爲三階段：「意義」（Sinn）、「真理」（Wahrheit）、「場所」（Ort）³³。他很明顯已經反對早期《存有與時間》一書中用「存有底意義」（Sinn des Seins）去理解存有之方式。現在「袁保新模式」所召喚的「意義的無盡藏」，是否同樣需回應海德格之轉向問題？

「陳榮灼模式」主要以「層次」比對中國哲學與海德格哲學之「層次相同性」。在這種模式之下，強調牟宗三哲學之「無執的存有論」、「無限心」是「存有」層次，因此無主體主義之病。這相對於「袁保新模式」某種程度壓低了牟宗三哲學與忽略了牟宗三先生提出「超越的區分」之用心，是對於牟宗三哲學之「層次問題」更相應之詮釋。但是，「陳榮灼模式」也有可引生之弊病。這種模式無法解決「存有」與「道德、自然、解脫」等領域之差異性問題。海德格存有論能夠說明之領域似乎可以包含「道德、自然、解脫」等，「道德、自然、解脫」作爲「存有方式」（Seinsweise），只是「存有」（例如作爲「意義的無盡藏」）底某一種樣式。這也是「袁保新模式」想突出之向度。

相較於「袁保新模式」，「陳榮灼模式」則正確地標示出中國哲學的層次，使中哲站在與海德格之相同高度。而「袁保新模式」則意圖在中國哲學之內部發展出與海德格哲學同樣廣闊的架構之可能。二者可謂各有所長。

³³M. Heidegger, *Seminar*, Ga, Bd. 15, Frankfurt/M. 1986, 344.

四、海德格哲學與牟先生哲學會通

之處：一些誤解的澄清

（一）海德格「存有論的差異」中的 「牟宗三元素」

我們似乎不可以很簡單地用「袁保新模式」，並從海德格存有論之角度，將牟先生哲學貶為「主體主義」；也不可以如牟宗三先生由「無執的存有論」之角度，將海德格視為「執的存有論」、「內在形上學」。如果牟先生哲學不是劣義的主體主義，那麼海德格哲學也可能不僅僅是「執的存有論」。

本節主要認為，海德格哲學中也有類似牟先生所言之「物自身」、「無限心」之意涵。

1. 海德格哲學中的「物自身」義

此處主要以牟先生的架構為基準，認為海德格哲學中也有牟先生所謂之「物自身」之層次，其哲學不僅僅是「執的存有論」，而且是「無執的存有論」。

牟宗三先生對海德格的評價是：因為海德格藉由「超越的想像」談時間性，而時間是「執的形式」，因此，海德格是「執的存有論」或「現象界的存有論」（Phenomenal ontology）³⁴。但是如果我們跳過海德格之解構康德《純粹理性批判》、進而以

³⁴ 牟宗三，《現象與物自身》，頁30。

「超越的想像」奠基「道德自我」之路之過於簡略，僅就他正面表述之思想而觀之（如《存有與時間》及其他主要著作），也許對海德格的哲學可以有另一番評價。如果我們正確地了解海德格的「時間」概念以及其哲學，其實在海德格哲學中，也有「無執」的成分。

在 1955/56 年《根據律》（*Der Satz vom Grund*）的講課中，海德格引用了神秘主義者 Angelus Silesius（1624-1677）的詩〈無何〉（*Ohne Warum*）：

玫瑰花是沒有為何的；她開花，因為她開花，
她不注意自己，也不問，是否有人看她。³⁵

Die Ros ist ohn warum; sie blüht, weil sie blüht,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie sieht.

「無何」（沒有為什麼）所要強調的是，真正的「物」不是處於萊不尼茲所說的「根據律」（*Der Satz vom Grund*）、「因果性」之鎖鏈中。依照萊不尼茲，「無物無因」（*Nichts ist ohne Grund*）、「每一物都有原因」。但是，「存有」不是一存有物，它不是處於因果鎖鏈之中，而是超出因果性之「離因果性」、「離根據」、「離據」（*Ab-grund*）³⁶。「根據律」（*Der Satz vom Grund*）被海德格轉變為「跳離根據」（「*Der Satz, Sprung, vom Grund*」，“*Satz*”作為「句子」、「律」，在德文也有「跳躍」之意）。

這朵「無何」之花，生長在莊子的「無何之鄉」³⁷。不需要

³⁵ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Ga, Bd. 10, Frankfurt/M. 1997, 53.

³⁶ 同前註，頁 77。

³⁷ G. Wohlfart 將《莊子·逍遙遊》中的「無何有之鄉」翻譯為「無

問為什麼、原因、根據，她只是她自身之「如如」自在，是郭象之「無故」、「自爾」；她不理會他人注意，是郭象之「獨化」³⁸。這種「離據」之物，應該是屬於「物自身」，而不是「現象」。

在 1950 年〈物〉一文中，海德格暗地裡引用老子 11 章，說明壺中之「無」（Leere）才是物底本質³⁹，這種壺也是「物自身」。

在 1945 年〈戰俘營傍晚對話〉中，海德格舉《莊子·外物篇》「無用之用」的說法來說明「存有」⁴⁰：

惠子謂莊子曰：「子言無用。」

莊子曰：「知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳，然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」

惠子曰：「無用。」

莊子曰：「然則無用之為用也亦明矣。」

「存有」就是「無用之用」，「無用之用」即「無執」，有「執」才會有「現實之用」。

在 1962 年〈流傳的語言與科技的語言〉中，海德格更舉出

何之鄉」、「沒有為什麼之鄉」（Land ohne Warum），見 G Wohlfart, *Zhuangzi. Meister der Spiritualität*, Freiburg 2002, 36。

³⁸ 參考牟宗三，《現象與物自身》，頁 433。

³⁹ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Ga, Bd. 7, Frankfurt/M. 2000, 170.

⁴⁰ M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, Ga, Bd. 77, Frankfurt/M. 1995, 239. 海德格之文中將惠子、莊子之名省略，而是「一人」、「另一人」分別代表二人。

《莊子·逍遙遊》中「無用之大樹」來說明物底本質。^{④①}

大抵關於「物底本質」，或者說，「物自身」之說明，海德格引用道家者多。除此之外，海德格也用老子「歸根」與「靜」之概念說明物底本質。^{④②}所以，位於「無何有之鄉」的「無用之樹」、「無何之花」、「虛無之壺」都可以說是海德格哲學中的「物自身」。

因此，牟先生所說的「物自身」與海德格所說的「物底本質」，都不是康德意義下、只有上帝之智的直覺才可創造之「屬神之物自身」（海德格用 Ent-stand 一詞，見 GA3, 31），而是與人相關的、可呈現於人面前的「屬人之物自身」（海德格用「狀態」（Zustände）^{④③}一詞）！

因此，牟先生將海德格哲學視為「執的存有論」，的確有值得商榷之處。也就是說，牟先生區分「價值」與「事實」，但無法就此說海德格哲學所討論的只是「事實」。

牟先生認為，「物自身」不是一事實的概念，而是一價值的概念。^{④④}這裡所謂的「價值」，必須由人的實踐、主體而定，人是「雖有限而可無限的」^{④⑤}。「物自身」不是一現成的東西，而是依人之心境修養而轉出來的，必須在人身上有一顯明之對照。^{④⑥}「價值」與「事實」之「超越的區分」必須成立，才能說明

^{④①} M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St. Gallen 1989, 7f.

^{④②} M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Ga, Bd. 13, Frankfurt/M. 1983, 47f.

^{④③} Günter Seubold, Heideggers nachgelassene Klee-Notizen, in: *Heidegger Studien*, Bd. 9/1993, 11.

^{④④} 同前註，頁 13。

^{④⑤} 同前註，頁 30。

「物自身」與「現象」之區分。「物自身」與「現象」之區分既是「超越的」、又是「主觀的」。⁴⁶這是洛克、萊不尼茲、懷特海、胡賽爾之區分所不能達到的。⁴⁸問題在於，海德格之「存有」與「存有者」之「存有論差異」（*ontologische Differenz*），是否也可以說是「物自身」與「現象」之「超越的區分」？

陳榮灼先生認為「無執的存有論」是海德格之「存有」層次。那麼，「執的存有論」應可說是「存有者」層次。如此一來，牟宗三先生之「現象」與「物自身」、「執的存有論」與「無執的存有論」之「超越的區分」，完全可以相比於海德格之「存有者」與「存有」之「存有論差異」，二者之間有層次區分之相同性。

2. 海德格哲學之「無限心」義

我們之前說明了「現象」與「物自身」之超越區分有二判準：「超越的」、「主觀的」。如上所述，依此二標準，海德格之「存有論差異」可以是「超越的」，這似乎比較沒問題。因為海德格早期就以「超越」（*Transzendenz*）來說明「存有」。但是，在何種脈絡下，「存有論差異」可以說具有主觀意涵呢？

關於人的主體（此有），海德格早期區分「本真性」（*Eigentlichkeit*）與「非本真性」（*Uneigentlichkeit*）。在後期1955年〈泰然任之〉（*Gelassenheit*）一文中，他將人底思想區分為「沉思」（*das besinnliche Nachdenken*）與「計算性思考」（*das rechnende Denken*），這兩種思考都是必要的。⁴⁹「沉思」

⁴⁶ 同前註，頁13。

⁴⁷ 同前註，頁19。

⁴⁸ 同前註，頁13-14。

就是「泰然任之」（Gelassenheit）。「泰然任之」是思想底本質⁵⁰，是一種「無意欲」（Nicht-Wollen）⁵¹。這種「無意欲」不是生命之否定，而是類似老子所說的「無欲」，也就是「無爲」。因此，「泰然任之」類比於「無爲」可說是一種「無執心」、「無限心」。海德格說，我們要「泰然應物」（Gelassenheit zu den Dingen）⁵²，也就是用無限心應物，使物成爲其自身（「物自身」）。

「泰然任之」就是一種「讓」（Lassen）的態度，「存有」是一種「讓在場」（Anwesen-lassen），首先是讓物成爲自己。這種「讓」可比擬爲《莊子》書中之「因」、「任」、「適」、「應」等概念。與「讓」相對的是「架構」（Stellen），例如古希臘之「製作」（Herstellen）、近代之「表象」（Vorstellen）與現代科技之「訂製」（Bestellen）。雖然方式不同，但是都是將物「架構起來」而成爲「製作物」（Her-stand）、「表象物」（「對象」，Gegen-stand）或「訂製物」（Be-stand）。物一旦成爲「站立者」（Stand），就成爲與主體對立之客體，而不再是它自身。⁵³「架構」可說是一種「執」，「執著某物而架構起它來」就是「現象」；另一方面，「讓」則是使物成爲自己，是「無架構」、「無執著」的「如如」；物因此成爲「泰然任之」之「無限心」所對之「物自身」。當然，海德格不願使用「主

⁴⁹ M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen² 1960, 15.

⁵⁰ M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, l.c. 40.

⁵¹ 同上，頁 38。

⁵² M. Heidegger, *Gelassenheit*, l.c. 25.

⁵³ 「站立者」（Stand）類似於牟先生所說的「平地所起之土堆」、「現象」。「物自身」是「平地」，而「現象」是就平地而「凸起」、「挑起」；參見牟宗三，《現象與物自身》，頁 127。

體」、「心」等屬於主體主義之概念。

對海德格來說，作為「無限心」之「泰然任之」也不是現成的，因為人大多是處於執著的狀態、「架構」的狀態中。由「計算性之執思」到「泰然之無執思」也必須經由主體之努力。在此處，我們可以說「存有」與「存有者」之差異也可以具有主觀性質。

（二）海德格也主張「人是有限而無限」

關於人是有限或無限的問題，牟先生認為，人是「雖有限而可無限的」，而「海德格只執定於有限性」⁵⁴，因此，牟先生十分反對海德格對於人是有限的觀點。但是，蔣年豐先生指出，在牟先生的「有限而無限」之說法中是有一些混淆的：「有限」指人的存在說，「無限」指人的心靈說。⁵⁵

海德格在西方傳統之「上帝無限」與「人有限」之區分下，十分強調人底有限性。但是，海德格雖然承認人的有限性，但也主張「超越的想像力」具有某種無限性。所謂的「無限」就是一種「創造」（Schöpfung），但是，類似上帝創造萬物、「無中生有」的創造，是人類所沒有的；人類所有的，是「超越的想像力」之「自身給出」（Sichgeben）之創造與「無限」。「超越的想像力」是某種程度之「創造的機能」（schöpferisches Vermögen）。人的無限性只是一種「存有論的無限性」（Unendlichkeit im Ontologie）（GA3, 280），是「存有理解」（Verstehen des Seins）之無限。上帝則是另一種無限，上帝不需

⁵⁴ 牟宗三，《現象與物自身》，頁29。

⁵⁵ 蔣年豐，〈牟宗三與海德格之康德研究〉，頁411-412。

要存有論（GA3, 280）！

因此，海德格也認為，人是存有論地「雖有限而可無限」的。

（三）價值與事實辯難

牟先生的「超越的區分」是「價值／事實」之分；海德格的「存有論的差異」是「存有／存有者」之分。在此因概念之理解不同，可以形成一切誤解之起源問題：

問題：牟先生之「價值」是否就是「應當」（Sollen），而在海德格架構中屬於存有者？（海德格：道德是存有底模態）

海德格的「存有」是否屬於牟先生架構下的「事實」？（牟先生：無體之存有性）

一切的誤解與相互貶低，似乎都只出於概念的歧義。牟先生所說的「價值」，是超越了西方「觀解的存有論」而提出的概念，因此，不是「觀解的存有論」中作為「存有底模態」之「道德、應當」之概念。牟先生提出以「價值統馭事實」的「理想主義」，可以說是人類生命存在之顛峰。因此，僅僅把「價值」、「無限心」視為存有者是不當的。

另一方面，海德格也充分意識到東方哲學之特殊內涵，並且積極嘗試在其存有論中，將東方哲學吸納進去（雖然不一定成功）。在晚期關於「泰然任之」之討論中，存有不是一種「事實」概念。他透過類似道家「無為」概念之「泰然任之」（Gelassenheit），以一種類似道家「縱貫橫講」⁵⁶式的方式表達了「物自身」與「無執的存有論」之可能。「泰然任之」是一種

類似道家之「境界型態之體」⁵⁶，透過「讓」（Lassen）而使物「呈現」、「開顯」、「生」，是一種「讓〔存有者〕在場」（Anwesen-lassen）。因而，海德格實具有一類似道家之「境界型態之體」，而不是牟先生所批評之「無本、無體之論」。

五、結語：邁向一新型基礎存有論之路

——海德格與牟宗三之基礎存有論之超越

基本上，本文第四段關於海德格與牟先生哲學會通底可能性之論述，主要是依循「陳榮灼模式」而思考，亦即說明雙方層次之相通性。如果要依「袁保新模式」而重構中哲之存有論，則不是本文之長度所足以處理的。而且，對於筆者來說，以海德格存有論重構中哲，雖是一條足以開發中哲原有隱含面向之哲學路徑，但是，關於中哲之重視「生命深度」與西哲之重視「存有廣度」之矛盾，似乎並未因此被解決。

長久以來，困擾中國哲學學者的一個核心問題恐怕在於，「究竟我要以中哲為基準，或者以西哲為基準？」西方哲學的特色在於「抽象化」、「普遍化」、「形式化」，因此具有「統括性」；中國哲學的特色在於「具體化」、「特殊化」、「生命化」，因此具有「一門深入」之「高深、高妙性」。西方以其形式化、統括化而探討「存有」問題，最後集聚為海德格之「世

⁵⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁422。

⁵⁷ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：學生書局，1985 修訂七版，頁141。

界」(Welt)概念。中哲以其高深化探究「生命」，最後發為牟宗三先生哲學之「無限心」概念。我們應該以「無限心」為主？還是以「世界」為主？抑或以「世界」與「無限心」二者之統合為中心？

對中國哲學來說，類似海德格之「存有論」並不是人生最重要的，海德格哲學展現為「存有現象學」，極容易變成某種對於現象「描述」之「觀解的」取向；也就是說，「存有論」作為解釋「存有者」如何「在場」(Anwesen)之學，接觸不到人類最深刻的生命，接觸不到「價值」。雅斯培批評海德格哲學時說：「沒有愛」，牟宗三先生批評為「觀解的存有論」，都批評海德格雖然有「存有的廣度」，卻沒有「生命的深度」。

換個方向來說，海德格也可以批評中國所謂之「價值」、以及西方之「生命」、「愛」等概念是太狹隘了，不足以統括存有之全體面向。「道德」、「自然」、「解脫」只是「存有底樣式、模態」之一。因此，中國哲學缺乏「廣度」——這是「袁保新模式」所想強調的。

在採用海德格哲學詮釋中哲時，「袁保新模式」強調了中國哲學必須發展「存有的廣度」，儒家的「天」、道家的「道」也有存有論意涵。也就是說，必須開展中國哲學之新的詮釋之可能性，尤其是「廣度」、「存有」面向。「陳榮灼模式」則強調了具有「生命的深度」的中國哲學不一定受到海德格「存有底遺忘」之批評，儒道佛也屬於「存有」層次；

但是，未來的新哲學模式必須是包含「存有廣度」與「生命深度」的「宇宙哲學」（「地球哲學」？），而不再是限於地球上某一區域文明的區域哲學。

「宇宙哲學」至少必須是介於西方「存有」之廣攝性與東方「生命」之高深性二向度交錯之「十字打開」。這種新架構不再

是基於中哲或西哲之任何一方立說，進而貶抑對方，而是一種透過中西溝通對話，建基於一統攝中西之更深廣的本體。也就是說，海德格主張其存有論是為統西方形上學奠基之「基礎存有論」，而牟宗三先生則主張其「兩層存有論」才是為海德格奠基之「基礎存有論」，而筆者位居中西之間，無法貶抑任一方，也希望保存雙方之精采與高妙，因此希望進一步為此二型態之「基礎存有論」奠基，形成一中西對話之更新型態的「基礎存有論」，此則為筆者下一步之工作！

肆、赫拉克利特 Logos 學說 與老莊道論之比較

對於赫拉克利特 (Heraclitus, 德文 Heraklit, 535?-475? B.C.) 的研究,可以說是我們對於西方文化、特別是西方哲學之接受的一環。長久以來,我們對於赫拉克利特的研究仍處於望文生義的階段,而至今中文界還沒有研究赫拉克利特的專書,這不免令人遺憾。而其實就 K. Held 的觀點來說,赫拉克利特可以說是西方哲學與科學的起點^①,其重要性不言可喻。

另一方面,老子的「道」也有被翻譯成 Logos 的。這顯示出 Logos 與道可能有某種程度之相似性。就跨文化的觀點看,人類文明由巫術神話進展到哲學可以說是一項重大的發展。赫拉克利特與老子分別標誌了西方與中國由神話到哲學之轉向,其對於終極原理的追求,不論是 Logos 與道,都展現為另一種新人類文明的取向,亦即尋找人所能達致的終極原理:「自知之智慧」。Jaspers 認為,「永恆哲學」(philosophia perennis)不是任一文化的佔有物。^②我們沒有必要聲稱西方的 Logos 屬於東方的道,也不必說道屬於 Logos。在跨文化哲學的觀點下,毋寧是要研究到底二者在人類文化之融合上佔有什麼地位。

① K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin 1980, 194.

② 參考 Ram Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine Neue Orientierung*, Darmstadt 1995, 29。

本文的目的，是希望透過赫拉克利特與老莊之比較，進一步擴深中哲對於赫氏哲學的吸納，並彰顯人類思想由神話進展到哲學的關鍵所在。文章分為三段：

- 一、赫拉克利特 Logos 學說之探討。
- 二、赫拉克利特對於神話之超越：哲學之開端。
- 三、赫拉克利特 Logos 學說與老莊道論之比較。

一、赫拉克利特之 Logos 學說

赫拉克利特的思想自古以來被稱為「深暗、玄」（Dunkel），而「深之最深、玄之又玄」（das Dunkelste im Dunkeln）的就是 Logos。^③

（一）Logos 之意義

在赫拉克利特斷簡中，lógos 一詞出現十次^④，並且有「日常用法」與「哲學術語」之區分。

1. Logos 在赫拉克利特思想中之日常用法

Logos 一詞並不是赫拉克利特所獨創，而是在其之前已有不同之用法。在赫拉克利特斷簡中，對於 lógos 也有日常的使用方式：

- （1）lógos 作為「語詞」：

③ M. Heidegger, *Heraklit*, GA55, Frankfurt/M. 1979, 242.

④ B1, B2, B31, B39, B45, B50, B72, B87, B108, B115。

B87 愚人傾向於對每一語詞 (lógos) 大驚小怪。

B72 對你們必須調解地返回的東西，亦即語詞 (lógos)，你們與之分離；你們每天所遇到的，對於你們顯的陌生。

(2) lógos 作為「學說」：

B108 在我所聽到的眾多學說 (lógoi) 中，沒有一個能表達成此種認識：亦即智慧 (sophón) 是一切事物之發生場域。(lógoi 是 lógos 之複數形態，lógos 此處為「學說」(Lehren)、「表述」(Darlegungen)、「報告」(Berichte)、「理論」(Theorien) 等意涵) ⑤

(3) lógos 作為「名聲」(Ruf)：

B39 Tentames 之子 Bias 在 Priene 出生，其名聲 (lógos) 大於其他人。

(4) lógos 作為「關係」(Verhältnis)：

B31 火的轉變：首先是海。由海，一半成為地、另一半成為熱風。(……) [地] 散開為海，[海] 依據的是它之所以成為地之前的同樣關係 (lógos)。

(5) lógos 作為「思慮」：

B45 你不能找到心靈的界線，即使你走遍每一條巷弄；她 [指心靈] 有深刻的思慮 (lógos)。

B115 靈魂有一個思慮 (lógos)，思慮自身會增加。

⑤ Thomas Hammer, *Einheit und Vielheit bei Heraklit von Ephesus*, Würzburg 1991, 64.

然而在這些日常用法中，有些斷簡也可以用赫拉克利特之哲學用法代替，這在下面將會再次論及。

2. Logos 在赫拉克利特思想中之哲學術語用法

在 B1, B2, B50 三斷簡中，Logos 之前加上冠詞，也就是說，Logos 是當作一專有名詞、哲學專門術語而使用。在這三斷簡中，赫拉克利特對於 Logos 之哲學思想才徹底顯現出來。^⑥底下即探討此三斷簡。

B1 雖然 Logos 陳列在前，但是人們不管在聽到它之前、或聽到它之後，都不了解它。所有事物依順 Logos 而顯現，但人們卻如同無經驗者。人們常常試著在詞語與作品中、如同我所對他們闡釋的，希望能依每一物之 Physis 而解釋事物之狀態。醒時之所為對其他人們是隱蔽的，如同他們遺忘睡時所為。

B1 分為三句。第一句為「雖然 Logos 陳列在前，但是人們不管在聽到它之前、或聽到它之後，都不了解它。」人們利用耳朵去「聽」，可是聽到卻不理解 Logos，如同 B34 所說：「因其缺少理性（Nous）去聽，他們如同聾子；有一句成語為他們證明了這點：他們是在場地不在場。」眾人雖聽，但是卻「聆聽」不到 Logos，對於 Logos 如同聾子一般。Logos 必須用「理性」（Nous）去「聆聽」、「聽從」。「聽」分為兩種：「耳朵之聽覺」與「對於 Logos 之聆聽（Gehorsam）」。「真正的「聆聽」是如同 B50：「你們不要聽從我、而要聽從 Logos，如此才是智慧

^⑥ 參考 K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, I.c. 174ff.

的，並且〔與 Logos〕互相一致 (homologéin)，萬物是一。」

B1 第二句為「所有事物依順 Logos 而顯現，但人們卻如同無經驗者。人們常常試著在詞語與作品中、如同我所對他們闡釋的，希望能依每一物之 Physis 而解釋事物之狀態。」人們的對於 Logos 之「無經驗」如同 B72 之說明：「對你們必須調解地返回的東西，亦即 Logos，你們與之分離；你們每天所遇到的，對於你們顯的陌生。」每天所遇到的是眾多存有者（事物）。但人們為何會對每天所遇到的感到陌生？其實，他們是對於隱藏在事物背後之 Logos 感到陌生，如同 B1 中之「無經驗」。

Physis 與 Logos 可說是「同一者」（das Selbe），這可見於 B112：「熟練的思想 (soophrosýne) 是最高的完美，智慧即是：說出真理，並聽之以 Physis。」在海德格對 B112 之解釋中，Logos 等於「解蔽」（Unverborgenheit），解蔽等於 Physis，「Logos、Physis、Aletheia（解蔽、真理）是同一的」。^⑦

B1 第三句為「醒時之所為對其他人們是隱蔽的，如同他們遺忘睡時所為。」人們之所以對於自己醒時所為也是隱蔽的，原因即在於上面所提到之「人們對於 Logos 之無法經驗、無法聆聽」。

在 B1 中，我們可以見出 Logos 有三種內涵：a. Logos 是確定有此一物；b. 人可以聆聽 Logos；c. 所有事物依 Logos 而顯現。^⑧

⑦ M. Heidegger, *Heraklit*, GA55, l.c. 371.

⑧ K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, l.c. 176.

底下分析 B2：

B2 此是必要的，亦即遵循共同者（xynón, Gemeinsame）。然而，雖然 Logos 是共同的，眾人卻以〔底下〕這種方式引領其生活，即認為似乎他們可有私有的見解（idia phrónesis）。

B114 與 B2 長久以來被視為是互屬的，因為兩者都提到「共同者」（xynón）：

B114 重要的是，那些以理性（Nous）說話的人，需以「共同者」（xynón）增強所有事物，就像是需以法規（Nomos）來增強城邦政治（Polis）一樣，甚至比這更強。因為所有人的法規會走向於神的法規。神的法規統治其適合者，並且足夠於適合所有事物，甚至超出。

「共同者」（xynón）是透過「正見」、「理性」（Nous）來說話，藉以增強其自身，就像是城邦政治（Polis）需要「法規」（Nomos）來鞏固其自身。B44 提到「法規」之重要性：

B44 民眾為法規而奮戰，就好像為城牆而奮戰一般。

在古代原始社會，城牆在軍事上具有重要性。一但城牆被攻破，幾乎等於城邦被毀滅。而「法規」之重要性，不下於城牆。

理性（Nous）出現在 B40，B104，B114 等斷簡中。在 B40 中，理性不教導人博學：

B40 Nous 不教導許多知識；〔假如需要教導許多知識，那麼〕赫西歐德、畢達哥拉斯已經教導了。此外，色諾芬尼與 Hekataios〔也教導了〕。

Nous 顯然與 Logos 相關，唯有具有 Nous 的人，可以知曉 Logos。而要知道 Logos，並不需要很多知識。

除此之外，B80、B103 也提到「共同者」：

B80 需要知道的是，戰爭（糾紛）是共同的：正義是爭鬥，每一物顯現為合適於爭鬥與其本分。

B103 圓周上的始點與終點是共同者。

在 B2 中，我們必須遵循「共同者」，這「共同者」即是 Logos，因為 Logos 在萬物中是同一的、共同的。「共同者」與「私有的、個人的」（*idios*）相對立：一般人們的私有見解（*idia phronesis*）與 Logos 作為「共同見解」（*phronesis tou xynon*）相對立。在 B2 中，真正的對立不是「Logos 與見解（*phronesis*）」之對立，而是「私有的（*idios*）與共同的（*xynon*）」之對立。

在 B2 中，我們可以得知 Logos 之特點如下：a.遵循、依從 Logos 是必須的；b.Logos 是共同的。^⑨

底下討論 B50：

B50 你們不要聽從我、而要聽從 Logos，如此才是智慧的，並且〔與 Logos〕互相一致（*homologein*），一切是一。

本斷簡顯現赫拉克利特所喜歡的語言遊戲：人必須以「同一於 Logos」（*homologein*）之方式聽從於 Logos（*homologein* 與 Logos 字形上之近似性）。

在 B50 中，Logos 之特性為：a.人能聆聽 Logos；b.Logos 之

⑨同前註，頁 176。

內涵爲「一切是一」。^⑩

我們可以將 Logos 之內涵再次統整如下：

B1：a.Logos 是確定有此一物；b.人可以聆聽 Logos；c.所有事物依 Logos 而顯現。

B2：a.遵循、依從 Logos 是必須的；b.Logos 是共同的。

B50：a.人能聆聽 Logos；b.Logos 之內涵爲「一切是一」。

到底何謂 Logos？

Logos（名詞）是由動詞 légein 而來。légein 之字根「le-」有「聚集」（Sammeln）之意。此外，légein 也有「數」（zählen）、「列舉」（aufzählen）、「敘述」（erzählen）、「說話」（sagen）之意義。^⑪而 Logos 則有「關係」（Verhältnis）、「語詞」（Wort）等意義。Logos 作爲「理性」（Vernunft）可能開始於 Demokrit（西元前五世紀下半葉，晚於赫拉克利特），Demokrit 說：「許多沒有學習理性的人，卻還是依照理性生活」。^⑫

海德格認爲 Logos 不是「說話」（Sagen）或「陳述」（Aussage）。他認爲 légein 的拉丁文爲 legere，德文爲 lesen，有「採集」、「聚集」（sammeln）之意，如「由農田中採集麥穗」、「在葡萄山上採集葡萄」、「在森林中採集木柴」。「採集」不僅僅是從地上採集起來，更重要的是採集之後的「護藏」

^⑩ 同前註。

^⑪ Thomas Hammer, *Einheit und Vielheit bei Heraklit von Ephesus*, l.c. 47.

^⑫ 同前註，頁 61。

（Bewahren）。「讀書」（德文 lesen 的日常意義）也是一種字詞的採集。¹³因此，Logos 可以說是「聚集」（Lesen, Sammeln）

¹⁴。

K. Held 認為，名詞之 Logos 就是一種「關係完成底自身表出」（sich darlegende Verhältnisvollzug）。Logos 有「關係」（Verhältnis）、「命題」（Proposition）、「標準」（Maß）、「法則」（Gesetz）等基本意義；也可以引申為「詞語」（Wort）、「說話」（Rede）、「名聲」（Ruf）、「描述」（Erzählung）、「陳述」（Aussage）；進一步可引申為「解釋」（Erklärung）、「合法性」（Rechenschaft）、「建基」（Begründung）、「理性」（Vernunft）。Logos 可以說是哲學與科學的源頭。赫拉克利特哲學是歐洲哲學與科學之根源，因為他開啓了 logon didonai 的思考方式。logon didonai 即為「遞交工作報告」、「遞交關係報告」（Rechenschaft ablegen），或者也可以說是「關係底給出」（Verhältnis geben）、「關係底完成」（Verhältnisvollzug）¹⁵。這種對於「關係」之探討，也成為西方哲學與科學思想之始源。

然而，在 Logos 出現之十處斷簡中，除了 B1，B2，B50 三處之哲學用法外，其餘五處斷簡（B45，115，39，72，87）其實也

¹³M. Heidegger, *Heraklit*, GA55, l.c. 267.

¹⁴Logos 作為「聚集」（sammeln）並不是海德格首先發現的，早在 Schleiermacher 及 Lassalle 的著作中已有此種說法，見 K. Held, *Der Logos-Gedanke des Heraklit*, in: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1970, 205。但不可否認的是，只有到海德格才顯現出此種翻譯之威力與深度。

¹⁵K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, l.c. 194.

可以強調其具有哲學用法：

B45 你不能找到靈魂的界線，即使你走遍每一條巷弄；她〔指靈魂〕有深刻的思慮（Logos）。

B115 靈魂有一個思慮（Logos），思慮自身會增加。

「靈魂」（psyché, Seele）是「人作為活生生的存有者之本質」¹⁶。靈魂有深的 Logos（B45），代表人的靈魂有能力體悟 Logos。人的 Logos 與 Logos 自身之間有同一性，也就是說，人是一種「同質於 Logos」（homologéin, B50）。在前述 B1 與 B50 中，已經說明人可以聆聽 Logos。

B39 Tentames 之子 Bias 在 Priene 出生，其名聲（Logos）大於其他人。

相傳 Bias 曾說「大部分人是壞的」¹⁷。他對眾人¹⁸（俗見）之批判，使其被赫拉克利特視為 Logos、正見的代表，因此也可以類比地說他的 Logos 大於其他人。「名聲」是一種「語言上的關係完成之說明」（sprachliche Darlegung von Verhältnisvollzug）¹⁹，也就是 Logos 作為「關係底完成」在人類語言上之表現。「Bias 的智慧、名聲」與「有名望的人之俗見」（B28）²⁰成對比。

赫拉克利特對俗見之批評也展現在下列 Logos 斷簡中：

¹⁶ M. Heidegger, *Heraklit*, GA55, l.c. 315.

¹⁷ 參考 B104 「大部分人是壞的，少數是好的。」

¹⁸ 對於「眾人」的特色之描述見於 B17, B19, B28, B34, B46, B56, B85, B87, B95, B97, B104, B107, B121。

¹⁹ K. Held, *Der Logos-Gedanke des Heraklit*, l.c. 202.

²⁰ B28 「最有名望的人（dokimótatos）所執持的，是充滿俗見的（dokéonta）……。」

B72 對你們必須調解地返回的東西，亦即詞語 (Logos)，你們與之分離；你們每天所遇到的，對於你們顯的陌生。

B87 愚人傾向於對每一詞語 (Logos) 大驚小怪。

「正見」與「俗見」之分是赫拉克利特斷簡中的基本論說方式。「正見」屬於少數人，「俗見」為大多數人所執持。在 B87 中，也可以說愚人（俗人）對 Logos 感到驚訝；而在 B72 中，俗人對 Logos 感到陌生，如同 B1 中俗人對 Logos 無經驗^④。

對俗見之批判，也表現在赫拉克利特對當時哲學家與詩人之批判：

B108 在我所聽到的眾多學說 (lógoi) 中，沒有一個能表達成此種認識：亦即智慧 (sophón) 是一切事物之發生場域。

這些眾多學說所達不到的是「智慧」(sophón)，何謂「智慧」？：「B41 智慧在於一件事：能夠理解一切如何被掌握的智知 (gnóme)」。到底人有沒有「智慧」、有沒有「智知」，是一個有爭議的論題。赫拉克利特在某些斷簡中區分人與神，而只有神才有「智知」：「B78 人的天性 (êthos) 中沒有智知，上神才有。」如果人沒有「智知」、「智慧」，也就不能掌握 Logos，也不能聆聽 Logos，這明顯與 B1，B2，B50 之說法矛盾。我們應該把人視為可以聆聽 Logos 的，否則赫拉克利特的學說不就成了空談？赫拉克利特說：「B119 人的天性 (êthos) 是

^④B1「雖然 Logos 陳列在前，但是人們不管在聽到它之前、或聽到它之後，都不了解它。所有事物依順 Logos 而顯現，但人們卻如同無經驗者。」

要成為神 (Dáimon)」。人之傾向於成為神，不是說他由「有死者」成為「不死者」，而是說其傾向於聆聽 Logos，發現智慧。

那些眾多達不到「智慧」的學說如下：「B40 理性 (Nous) 不教導許多知識；〔假如需要教導許多知識，那麼〕赫西歐德、畢達哥拉斯已經教導了。此外，色諾芬尼與 Hekataios〔也教導了〕。」與「智慧」相對的是強調證據之「研究」、「歷史研究」(historie)，在 B45 中，「研究」走遍大街小巷，還是無法發現「靈魂」之邊界。²²在 B3 中，「研究」得出「太陽有人的腳那麼寬」之謬見。Logos、「智慧」、「正見」是與「研究」、「博學」²³、「俗見」不同路向的。「正見」喜歡隱蔽起來²⁴，多尋而少得²⁵，是一種隱蔽之接合。²⁶

底下就要繼續探討：Logos 作為「一」或「共同者」，如何在「一切」、「萬物」中顯現為共同原則？

(二) Logos 作為「對立項底統一」

Logos 首先是貫通一切、萬物之「一」。但是在現象界中，

²²B45「你不能找到靈魂的界線，即使你走遍每一條巷弄。」

²³在 B57 中，赫拉克利特批判赫西歐德之博學：「大部分人的老師是赫西歐德；他們認為他知道大部分的事。然而，他卻不分日夜；其實它們〔指日夜〕是一回事。」

²⁴B1「醒時之所為對其他人們是隱蔽的。」「醒」是 Logos 之象徵。在 B123 中，Physis 喜歡隱蔽：「Physis 喜歡隱蔽自身。」在 B112，Logos 即 Physis。

²⁵B22「為找黃金，掘地多而得者甚少。」「黃金」是 Logos 之象徵，Logos 尋之不易。

²⁶B54「不顯明之接合強於顯明之接合。」

首先遇到的毋寧是對立的情況，如何說明「對立中之統一」成為赫氏重要的課題。首先，我們說明現象界有哪些對立情形。

1. 對立之諸型態

赫拉克利特哲學中有許多種對立的型態：

A. 同一事物之對立屬性：B59，B60，B103

B59 螺旋滾筒之直與彎是同一的。

B60 上坡與下坡之路是同一的。

B103 圓周上的始點與終點是共同者。

在這三斷簡中，同一事物（滾筒、路、圓周上的點）被看成同事具有兩面對立之可能性：滾筒之往前即是它自身之彎曲旋轉，路之上坡即是下坡，圓周上的始點最後也成為終點。

B. 名稱與內涵之對立：B48

B48 弓之名稱是生（bios），其成果（érgon）是死。

「弓」在希臘文中的另一名稱是 bíos，bíos 也是「生命」。「弓」作為「生」，其結果卻是「死」，因此，在「弓」之中有生死之對立統一。赫拉克利特在此又玩 bíos 之文字遊戲。

C. 一事物對其他兩種生物之對立影響：B9，B13，B61

B9 比起黃金，驢子更喜愛草料。

B13 豬對於污穢的水比對於清潔的水更有興趣。

B61 海：最純淨、最可厭惡的水；對魚來說是可飲用的、

健康的，對人來說是不可飲用的、致死的。

在這三斷簡中，人與其他生物（驢子、豬、魚）的觀點對立：人愛黃金、驢子愛草料；人愛乾淨的水、豬愛污水；人不愛海水，海魚愛之。莊子書中也有「沉魚落雁」的比喻：對人來說是美的，但對魚雁來說是可懼的。這種對立尤其在 B61 中最尖銳：海水使魚生，但卻致人於死。

D. 對立之狀態：B10，B23，B67，B88，B111，B126

B10 綜論之：全體與非全體，結合與分離，一致與不一致。由一切產生一，由一產生一切。

B23 如果沒有這個〔指不正義〕，人們不會知道正義之名。

B67 神是日、也是夜；是冬、也是夏；是戰爭、也是和平；是飽、也是飢。它轉化自身如同〔一實體〕，如果它與香料混合時，它會依個人不同的嗅覺而被命名。

B111 疾病使得健康成為舒適的與好的；飢餓〔使得〕飽〔成為舒適的與好的〕；疲累〔使得〕休息〔成為舒適的與好的〕。

在 B23 與 B111 中，都是對立之彼方（不正義、疾病、飢餓、疲累）使得此方（正義、健康、飽、休息）成為可命名的、可喜的。但是對立的狀態（如日與夜），終究是統一的、同一的（B67）。

B88 作為同一的是：生與死、醒與睡、年輕與年老；因為此項是彼項之變化，彼項是此項之變化。

「年老」可以轉變為年輕嗎？這是「返老還童」說？赫拉克利特也許繼承當時的民間信仰，認為祖父可以轉化為孫子、祖父之生命在孫子中延續。²⁷

B126 冷變熱，熱變冷；濕變乾，乾變濕。

「冷熱」、「濕乾」顯現為持續的轉變過程。這四個概念與古希臘醫學、氣象學有關。

在這些有關對立之斷簡中，「俗見」只看到冷熱、日夜、生死、醒睡、濕乾……等之對立，而「正見」、「智慧」才能看到對立之後的統一，亦即 Logos。Held 將「哲學見解」稱為「正見」（Einsicht），將眾人之見解稱為「俗見」（Ansicht）²⁸。

「正見」就是 B2 中與 Logos 相關之「共同見解」（phrónesis tou xynón），而「俗見」則是一般人們的私有見解（idia phrónesis）。底下談諸多對立之統一。

2. 統一：「對立底統一」與「一切底統一」

赫拉克里特所說的統一裡包含「對立底統一」與「一切底統一」兩種型態。首先是「對立底統一」：

B67 神是日、也是夜；是冬、也是夏；是戰爭、也是和平；是飽、也是飢。它轉化自身如同〔一實體〕，如果它與香料混合時，它會依個人不同的嗅覺而被命名。

²⁷ 參考 Thomas Hammer, *Einheit und Vielheit bei Heraklit von Ephesus*, l.c. 154。

²⁸ K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, l.c. 133.

「神」在此處不是指單一神論，而是一種謂詞概念²⁹，也就是指 Logos。赫拉克利特是想要為原始宗教與神話之「神」尋找一理性之說明。「日夜、冬夏、戰和、飽飢」之順序為「a₁ b₁ b₂ a₂ a₃ b₃ b₄ a₄」（a 為日、夏、戰、飢，也就是火、熱；b 為其對立面之夜、冬、和、飽，也就是水、濕），若兩兩為一組，則為 ABAB（A 為正序 ab，B 為逆序 ba），四組 ABAB 結束後，又開始循環之 ABAB，也就是持續循環不已。因此，赫拉克利特是用這四組對立概念來指涉「一切對立項」³⁰。關於比喻中與香料混合之實體，有學者認為是「火」、「香」、「酒」或「油」，但都缺乏充分之證據。

如上所述，赫拉克利特舉出了日常經驗所見到的對立項，如「上坡下坡、日夜、生死、醒睡、冷熱、濕乾」等，但是只見到事物之對立是眾人、俗見的看法，真正的「智慧」、「Logos」、「神」所見到的是對立事物中的同一。

赫拉克利特用來表示對立項底統一之概念為「接合」（harmoniē），「接合」可以說是 Logos 之「作用」（老子的「德」，體用之「用」）的一重要面向。³¹

B51 你不了解分離者如何與自身結合；對立緊繃地接合

²⁹ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt ³1959, 17. 引自 K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, l.c. 457.

³⁰ K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, l.c. 459f.

³¹ G. S. Kirk, Logos, ἀμυνή, lutte, dieu et feu dans Héraclite, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 147 (1957), 293f. 引自 Ewald Kurtz, *Interpretation zu den Logos-Fragmenten Heraklits*, Hildenheim 1971, 155, Anm. 102.

(harmonië) 如同弓與七弦琴。

「接合」(harmonië, Fügen) 首先不是音樂上之術語(和諧)，而是造船上的術語，船的橫樑必須互相「接合」。³² 弓與七弦琴之「弦與弓」之間具有動態的張力，同時也具有平衡，是一種「緊張之平衡關係」：弦的拉力愈大，弓之兩端雖然更「結合」，但其反彈之「分離」力量也愈大。在「接合」中顯然包含有 Logos 之思想：Logos 是一種「關係之完成」(Verhältnisvollzug)，而其具體實現就是對立之緊張關係之「接合」。Harmonië 在 Ilias 22, 225 處是「契約」，契約是買賣雙方達成之「接合」。值得注意的是，Logos 作為「關係底完成」不僅統一俗見之間的對立，也統一了正見與俗見之間的關係。³³

B54 不顯明之接合強於顯明之接合。

依據 E. Fink 之看法，「接合」可以分成兩種：「不明顯的接合」與「明顯的接合」，「明顯的接合」之的是「日夜」、「睡醒」、「冬夏」等可見事物之接合，而「不明顯的接合」是更深一層之「Logos 與萬物」之接合。³⁴ Logos 在 B112 中是與 Physis 同一的：「熟練的思想(sophrosýne)是最高的完美，智慧即是：說出真理，並聽之以 Physis。」依海德格的研究，Logos 在 B112 中等於「真理、解蔽」(Unverborgenheit)，「真理」等於 Physis，「Logos、Physis、Aletheia 是同一的。」³⁵ 這兩種「接

³² Harmonides 在 Ilias 5, 60f 是造船大師，通曉各種造船技藝。在 Odyssee 中，「接合」出現兩次：5, 248；5, 361。

³³ K. Held, *Der Logos-Gedanke des Heraklit*, l.c. 192.

³⁴ E. Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg 1985, 128f.

³⁵ M. Heidegger, *Heraklit*, GA55, l.c. 371.

合」也可以在老子中發現：日與夜之「明顯的接合」對應於老子「福禍」對轉之接合³⁶，而 Logos、Physis 與萬物之「不明顯的接合」對應於老子「道與萬物」或「無與有」之間的「接合」。

在赫拉克利特處，萬物是由 Logos、Physis、火、閃電、太陽或戰爭而生出（此諸詞語都表示 Logos），戰爭代表「弓」與「七弦琴」中的緊張關係。「戰爭」也代表 Logos 對於創造物所進行之不斷轉化（流變），是 Logos 創造力之展現：

B80 需要知道的是，戰爭〔糾紛〕是共同的：正義是爭鬥，每一物顯現為合適於爭鬥與其本分。

「戰爭」（pólemos）一概念表現了「接合」中之「緊張關係」，因此可以說是 Logos 的「作用」（老子之「德」概念），是 Logos 之動態表徵。³⁷

B53 戰爭是一切之父，一切之王。它顯示此一為神，它顯示另一為人；它使此一為奴，使另一為自由。

戰爭是敵對兩方的鬥爭，戰爭主宰了「一切、萬物」（πάντα）。戰爭並非如父親般生出子女而與子女分別開來，而是存在於萬物中。戰爭是「一切底統一」。

B10 綜論之：全體與非全體，結合與分離，一致與不一致。由一切產生一，由一產生一切。

³⁶ 58 章：「禍兮福之所倚、福兮禍之所伏」，此正表示福禍有對立轉化之可能，當然老子並未提出類似福禍之「接合」的概念。

³⁷ G. S. Kirk, *Logos, ἀμύνει, lutte, dieu et feu dans Héraclite*, l.c. 294. 引自 Ewald Kurtz, *Interpretation zu den Logos-Fragmenten Heraklits*, l.c. 170, Anm. 144。

「結合」(diapherómenon)與「分離」(sympherómenon)已見於上引之 B51。「一」與「一切」之關係見於 B50 之「一切即一」。因此，B10 可以說是綜合了 B51 與 B50。B10 是由「對立底統一」(Einheit der Gegensätze)走向「一切底統一、萬物底統一」(Einheit aller Dinge) ③⑧。

二、神話與哲學—赫拉克利特對於 神話之超越：哲學之開端

在說明完赫拉克利特之 Logos 學說後，底下開始轉向 Logos 學說之跨文化哲學特性，亦即特別重視 Logos 學說之文化背景，即其與之前的文化型態「神話」之關係。

古希臘的哲學家都有一種將神話中的神加以哲學化的傾向，這在赫拉克利特哲學中特別顯明。③⑨哲學在其開端處並不是完全拋棄神話，而是對神話進行改造。甚至許多哲學概念，常常在神話中已經以尚未嚴格概念化之觀念形式蘊含於其中。W. Jaeger 就認為，古希臘哲學與神話、宗教含有密切的聯繫，哲學不僅是概念思考，而更是對神的一種新的理解。④⑩

③⑧ Thomas Hammer, *Einheit und Vielheit bei Heraklit von Ephesus*, l.c. 177.

③⑨ Kelber 認為，赫拉克利特是首先完成由神話轉向到「思想之自我意識」者 (das Bewusstsein des Gedankens von sich selbst)。見 W. Kelber, *Die Logoslehre: von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1976, 20。

④⑩ W. Jaeger, *Die Theologie der frühen Griechischen Denker*, Stuttgart

在赫拉克利特斷簡中提到的神話人物有宙斯（Zeus）、阿波羅（Appolo）、戴奧尼索斯（Dionysos）、哈德斯（Hades）、狄克（Dike）等，另外 Artemis 也極具重要性。在這些神話人物中，赫拉克利特並非再次以神話之方式強調其神性，而是將這些神話人物視為與其 Logos 學說有密切相關者，幾乎所有他提到的神話人物都是 Logos 之顯現。底下舉出與 Logos 有密切相關之面向。

（一）諸神與 Logos

Artemis：

相傳赫拉克利特將其著作放在 Artemis 神廟中，在赫拉克利特的故鄉小亞細亞 Ephesos 處崇拜 Artemis 女神，此女神與大地女神 Kybele 常常混同。其特徵是具有多個乳房，與後來希臘神話中作為「狩獵女神、月神」之 Artemis 仍具有差異。基本上，Ephesos 之 Artemis 是在當地更古老之形象，而希臘神話中之 Artemis 是希臘神話企圖吸收各地的神祇於自身體系中而有之形象。（阿波羅、戴奧尼索斯等對於希臘而言也是外來神祇）在 Ephesos 之 Artemis 可說是一種「Logos 女神」（Logos-Göttin），Logos 在感官圖像上是一種「奶水」，亦即由乳房流出之母乳；奶水也是一種「滋養生命」的象徵，赫拉克利特將其書放在神廟中，表示其著作類似一種宗教之「聖書」⁴¹。也就是說，赫拉克利特的著作很可能與當地神話中的神概念有傳承之關係，Artemis 已經用神話的方式提出 Logos 之構想，而赫拉克利特乃是更進一

1953, 196f. Jaeger 認為，赫拉克利特是先知。

⁴¹ W. Kelber, *Die Logoslehre: von Heraklit bis Origenes*, l.c. 19.

步加以哲學化者。Artemis 作為大地女神與老子之母神崇拜可相比較，這在後面將論及。

Dionysos :

戴奧尼索斯在希臘神話中是酒神，是不死者與有死者之結合：宙斯與 Thyone（一說為 Semele）之子。其出生之時，身為人類之母親即被宙斯以雷電燒死。

B15 如果不是戴奧尼索斯（為其故，眾人舉辦生殖器之儀式行列、並且唱頌歌），眾人的活動將會是無創生力的。哈德斯（Hades，冥王）與戴奧尼索斯是同一的，為了他，人們喧鬧並慶祝葡萄節⁴²。

人們（眾人、俗見）慶祝，但是卻不知道為何慶祝。「生殖器」是指涉創造力、生命力，是一種生殖崇拜。俗見不知自己所為是為何，其實是為了正見（Logos）。戴奧尼索斯作為酒神，為生命帶來充滿迷醉的充實，但也同時因瘋狂而帶來生命的否定（＝死亡）：戴奧尼索斯也作為 Dionysos-Zagreus（偉大的狩獵者），他撕裂人類，但其自己也以公牛的形象被提坦巨人（Titane）撕裂。⁴³但他死後可以不斷地重生。因此，戴奧尼索斯是「生」、也是「死」，慶祝戴奧尼索斯之慶典是慶祝「生」、也是慶祝「死」。Aischylos 認為戴奧尼索斯也是冥王之子⁴⁴，在此意義下，戴奧尼索斯與掌管死亡的冥王哈德斯是同一的：「生」

⁴² 「葡萄節」通常在一月舉行，葡萄是製酒的原料之一，因而與酒神戴奧尼索斯相關。

⁴³ Walter F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Darmstadt³1960, 96.

⁴⁴ 同前註，頁 173。

「死」是同一的。這與 B48 之在「弓」中見到生死對立底統一類似，在「戴奧尼索斯」一神中同時見到生死之對立與統一。

由酒帶來之「瘋狂」同時是生命的滿溢與死亡之降臨。尼采認為，戴奧尼索斯是創造（zeugen）、也是毀滅（zerstören）之力量，這二者合起來就是「持續地創造力」（beständige Schöpfung）。瘋狂不是一種精神疾病，而是「子宮底瘋狂」、「一切創造之源」^{④5}。這與原始 Artemis 之創造力相似。

在戴奧尼索斯中，赫拉克利特特別強調生與死之統一，而這種統一也就是 Logos。

Zeus 與 Apollo：

B64 一切由閃電掌控。

海德格將此斷簡以樹皮書寫，放在門前。「掌控」（oiakízein）是航海用語，指船夫掌舵，控制行船方向。

「閃電（keraunós）主宰萬物」，但閃電也是現象之一，它可以主宰萬物嗎？閃電是宙斯的武器，曾用來擊斃戴奧尼索斯之母。在夜晚中一片漆黑，閃電利時迸發，照顯了存有者之外形，這種照顯即是讓存有者在場、出現、創生出來。「閃電」即「火」。而「火」是一切萬物之源：

B90 所有事物可以換成火，火也可以換成所有事物；如同貨物可以換成黃金，黃金也可以換成貨物。

這種可以轉換為一切的「火」，也就是 B50 所說的「一」、Logos。^{④6}「火」是 Logos 之圖象化的表達方式。什麼是火？火是

^{④5} 同前註，頁 132。

火焰，是生命的象徵，恆常處於運動與照亮之中，給出光明與溫暖。最大的火是太陽，太陽照亮萬物、使之成為可見的。太陽的運行是日與夜、也影響冬與夏，太陽使對立變化成為可能。⁴⁶這種使對立變化可能之「太陽火」即是 Logos。作為太陽神之阿波羅與使用閃電之宙斯間的關係也因為「火」而連繫起來，二者都可以作為 Logos 之表徵。

B32 唯一的智慧，它既不願、也願意以宙斯一名被稱呼。

「唯一的智慧」指的當然是 Logos，這個 Logos 可以以「宙斯」稱之，也可以不用「宙斯」稱之。這裡顯示出赫拉克利特對待神話之態度：Logos 作為新的哲學終極原理，雖然可以用前哲學的諸神之王「宙斯」一名稱之，但是其內涵已經與神話不同，已經具有自身的終極原理的特色。當人們用「宙斯」一名稱呼 Logos 時，必須清楚地知道 Logos 具有優先性，而「宙斯」只是方便的說法而已。

Dike：

宙斯之「閃電」具有存有論（使萬物顯現、在場，Physis）之意涵，而 Dike 則是宇宙論上之「規準」：

B30 對所有物均相同之世界秩序（kósmos），它不是由神、也不是由人所創造（epoísen）。它過去存在，現在、未來也將存在。〔它是〕恆常活生生的火，依據規準（métra）而燃燒，也依據規準而熄滅。

⁴⁶ B50 「你們不要聽從我、而要聽從 Logos，如此才是智慧的，並且〔與 Logos〕互相一致（homologéin），一切是一。」

⁴⁷ B100 「（太陽作為四季運行底守護者帶來變化之顯現，）」

B94 太陽不會越出它的規準，不然它就會被正義女神（Dike）的使者 Erinyen 發現。

Dike 掌管大自然的正義秩序，萬物都有其規準、都有其有限性，不可以踰越。即便是作為 Logos 表徵的太陽，也必須遵循其顯現萬物之規準：應冬則冬、應夏則夏，應日即日、應夜即夜。Dike 可說是 Logos 顯現為萬物時之規範概念。

由上可之，當赫拉克利特使用希臘神話之諸神概念時，主要是指出諸神如宙斯、阿波羅、戴奧尼索斯、狄克等都具有 Logos 相關性，都是 Logos 在不同方面之表現。最明顯的是宙斯已經失去其諸神主宰之地位，變成僅與其他神祇具同等地位。因此，赫拉克利特並非要完全放棄神話，而是希望將神話納入其哲學體系中：神話也是 Logos 之展現方式之一。

（二）對神話家之批評

赫拉克利特這種對於諸神地位的重構，正顯示出他對於神話的重新理解：他認為神話不是雜亂的知識的組成，而是 Logos 之顯現。因此，他批評神話作者如荷馬（Homer）與赫西歐德（Hesiod）之僅具博學、而不識 Logos：

B40 Nous 不教導許多知識；〔假如需要教導許多知識，那麼〕赫西歐德、畢達哥拉斯已經教導了。此外，色諾芬尼斯與 Hekataios 〔也教導了〕。

B42 應該把荷馬從賽會中逐出、並用鞭子鞭打，Archilochos 也一樣。

「博學」並不能帶來「智慧」與對 Logos 之認識，就如老子所說的「爲學日益、爲道日損」（48 章）。

B106（赫拉克利特指責赫西歐德，因為他將一天視為好的、另一天視為壞的。他不知道：）每天底本質都是同一的。

B57 大部分人的老師是赫西歐德；他們認為他知道大部分的事。然而，他卻不分日夜；其實它們〔指日夜〕是一回事。

赫拉克利特批判赫西歐德關於把日夜加以區分之俗見的段落有二：《神譜》123 以下：「由混沌（Chaos）產生了 Erebos 和黑夜，由夜產生了以太與白日。」；《神譜》746 以下：「廣大的天空，白天和黑夜向這裡走近，在跨越巨大的青銅門檻時互相致意：一方即將走進屋內，而另一方則正要走出屋外。它們兩從不共居此室，總是一方在外面走在大地上時，另一方則待在屋裡等待自己的出遊時刻。一方正爲大地上的人類帶來照見一切的光亮時，另一方那身裹雲霧的可怕夜神則正在把死神之弟睡神摟在懷中。」在前一段落中，日由夜所生出；在後一段落中，日夜彼此區分，永不相見。但是赫拉克利特正是要批判眾人在日常生活中藉由感官經驗對事物加以區分的俗見，對他來說，日夜是一回事：日不是由夜所生出的，而是都來自 Logos。

三、赫拉克利特 Logos 學說

與老莊道論之比較

赫拉克利特古代就被稱為「暗、玄」之思想家，而「玄之又玄」的是其 Logos 學說。老莊之「道」，也是「玄之又玄」的（1章）。海德格說，Logos 與道都是不可翻譯的。⁴⁸也可以說，這兩者都是哲學之終極原理。

近年來學界對於神話研究的重視，使我們對哲學文本的解釋方式有了一個新的視角。由神話出發來解釋《老子》，不但可以更順適地解釋《老子》書中許多前人解釋不通的段落，更可以揭露老子思想的神話關聯。相對於赫拉克利特的神話關聯，對於老子的神話關聯之探討產生了更多的困難，因為赫拉克利特所引用的神話，均已由荷馬、赫西歐德等較詳細的寫作成書，有可供參考的資料（雖然赫拉克利特所引用的神話典故不完全同於二者，因為神話作家之取材篩選也是從當時各地不同的神話傳說中，依自己的想法取材、並塑造成一系統）。而中國神話的流傳，一開始就沒有明確的文獻記載。因此，關於老子的神話關聯，不免有許多假設之成分。底下僅摘選出重要而較無爭議的角度作為比較。

本段之比較，將以「由神話到哲學」的順序，比較赫拉克利特與老莊之異同。

（一）大母神作為哲學創造之根源

希臘哲學一開始並不是以宙斯為主神之父系神話，而是一直到了赫西歐德等神話作家筆下，父神才取得優勢。揆諸人類神話之發展，大母神或地母神毋寧是更古老的說法。赫拉克利特的 Logos 著作雖然放置於大地母神 Artemis 之神廟中，但是，其著作

⁴⁸M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen³1957, 29.

並沒有像老子般以「女性、雌」作為論述的主要方式。對他來說，最終極的原理不會區分雄雌，而是兩者同一之 Logos。雖然如此，他的 Logos 之創生力也會受到大母神 Artemis ④9 創造力之影響。

但是在老子哲學中，「母、雌、牝」之女性詞論述則十分明顯。如「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行不殆，可以為天下母。」（25 章）「天下有始以為天下母。既得其子，以知其母。既知其子，復守其母，歿身不殆。」（52 章）「眾人皆有以，而我獨頑似鄙，我獨異於人而貴食母。」（20 章）「有國之母，可以長久。」（59 章）「母」是道的一種象徵性表述。在雌雄、牝牡關係中，基本上不是二者對立，而是雌、牝具有優先性：「知其雄，守其雌」（28 章）、「牝常以靜勝牡」（61 章）。這種雌之優先性，也可以在商朝易《歸藏》之以坤為首卦見到，其他如「坤乾、陰陽、雌雄」等用語的排序上也可見出端倪。⑤0 老子的這種以母、雌喻道的方式，可能受到原始神話大母神思想的啟發。⑤1

老子的道與赫拉克利特的 Logos 一樣展現為「對立的統一」，如「天下皆知美之為美，斯惡矣。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、因聲相合、前後相隨。」（2 章）老子更深刻地說明了對立項產生的根源在於人的區別。但在此必須注意的是，除了對立的統一這種表述方

④9 當地的 Artemis 的突出形象為「多乳房女神」，象徵哺育力、創造力。

⑤0 參考蕭兵、葉舒憲，《老子的神話解讀——性與神話學之研究》，武漢：湖北人民出版社，1993，頁 789。

⑤1 同前註，頁 168 以下。中國本來一直未發現女神崇拜，但是近來考古學家在東北紅山文化中已發現女神崇拜之遺跡。

式外，老子更重視某一單項之優先性：並不是雌雄相成之對立性，而是「雌」具優先性。在這一點上，老子更類似於赫西歐德「夜生日」之以「夜、暗、玄」為優先之表述方式。

雖然赫拉克利特與老子對於大母神神話的表述有不同的接受方式（赫拉克利特不以雌為中心表述，而老子以雌為首出），但是 Logos 與道的創造力無疑受大母神的創育萬物的力量所激發。

（二）由神話到哲學

赫拉克利特並非要完全放棄神話，而是希望將神話納入其哲學體系中：神話也是 Logos 之展現方式之一。就此而論，西方之由神話到哲學並不是二種不同型態人文事物之完全轉變，而是一種「以哲學揚棄神話」之努力：既超越神話、又保存神話。哲學一開始就是對神話之揚棄，而不是放棄。

同樣的，老子認為「道」是「象帝之先」（4 章）。「象」即「似」、「好像」之意（王弼注）⁵²，也就是說，道是比「帝」更早的。「帝」所指為何，眾說紛紜。在神話關聯上最重要的說法是指商周時代甲骨文與《詩經》中之「上帝」⁵³。這個給出天命的上帝可以說是神話中的至高神，商周先王死後均至天上侍奉其左右。而老子的道是比上帝更具優先性的，這與赫拉克利特之 Logos 比宙斯更具優先性有異曲同工之妙。也就是說，老子一方面繼承原始神話之知識系統，另一方面也提出一新的哲學概念「道」來揚棄神話知識系統。

⁵² 樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983，頁 11。

⁵³ 王弼注為「天帝」，同前註。

赫拉克利特與老子的哲學都展現為對於神話中神之創造力之更嚴格清晰、更「人類相關化」的表述，也就是說，以一終極原理式的「Logos」與「道」來說明宇宙。相對於訴諸於神的創造解釋之神話，哲學（Logos 與道）可以說是人類進一步揚棄神觀念之人文發展，這種哲學發展，使原初的創造力成為人所可及的（人可以聆聽 Logos、也可以體悟道）。

（三）哲學智慧的型態

哲學在古希臘與古中國可以說是一種人類可通達的宇宙終極原理之追尋，這種原理展現在人身上就是一種「智慧」。「哲學」一詞在希臘文為 *philo sophia*，意即「愛智慧」。對赫拉克利特而言，對於 Logos 之把握也就是一種哲學「智慧」。「智慧」是某人自己對於某事物之明瞭（*Sichklarsein*）⁵⁴，用老子的詞語來說，也就是「明」：「知人者智，自知者明」（33 章），「明」是一種「自知」，也是對於道之體悟之智慧。

同樣的，赫拉克利特亦說：「我尋找我自己。」（B101）此斷簡常常被拿來與德爾菲的教訓「認識你自己」（後來也是蘇格拉底追求的目標）相比較，但赫拉克利特是否知道此一教訓並不確定。⁵⁵一般將此句翻譯為「我研究我自己」，但這並非赫拉克利特的思考方式。海德格認為此處並非思想者以主體身分研究自身之心靈狀態（心理學），而是以人的身分尋找人所應歸屬之場

⁵⁴ Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens vom Homer bis auf Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1975, 14.

⁵⁵ Martina Sternich Huber, *Heraklit. Der Werdegang des Weisen*, Amsterdam/Philadelphia 1996, 93.

所、尋找人的地位，因此應該譯為「尋找自己」，尋找自己與 Logos 之相關性，亦即尋求「智慧」⁵⁶。

因此，赫拉克利特與老子都尋求一種「人類之自知」、「自我尋找」的「智慧」，這與神話時代的以超出人之外的諸神為主要真理來源的思路有很大差異。

（四）哲學之終極原理：Logos 與道

1. 道與 Logos 之「創生作用」

道的創生作用在老莊文本中常見，如「道生之」（51 章）、「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（42 章）、「夫道有情有信、無為無形。可傳而不可受，可見而不可得。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神地、生天生地。在太極之上而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。」（〈大宗師〉）（底線為作者強調）

對赫拉克利特來說，Logos 也是所有事物之創生原理：

B1 所有事物依順 Logos 而顯現。

B10 由一產生一切。

因此，道與 Logos 都是一種創生之力量。

2. 道與 Logos 作為「一」

老子與赫拉克利特都追求能夠統一一切的「一」：也就是

⁵⁶ 赫拉克利特關於「智慧」之說法可見 B32，B41，B50，B108，B112。

「道」與「Logos」。老子說：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下正。」（39 章）此處之「一」即是「道」⁵⁷。莊子也說：「將旁礴萬物以爲一」（〈逍遙遊〉）、「道通爲一」（〈齊物論〉）。最後，「古之所謂道術者，果惡乎在？曰：『無乎不在』。曰：『神何由降，明何由出？』『聖有所生，王有所成，皆原於一。』」（〈天下〉）

赫拉克利特則說：「一切是一」（B50），這種「一」也就是 Logos。

如果要用一個「具體象徵」來說明道與 Logos，則赫拉克利特是用「火」，而莊子則用「氣」。赫拉克利特說：

B90 所有事物可以換成火，火也可以換成所有事物；如同貨物可以換成黃金，黃金也可以換成貨物。

火與萬物有「互相替換」之關係，也就是說，在萬物中可以看見「火」、Logos。

莊子對於「氣」的討論可以分爲「虛氣」與「實氣、實然之氣」。首先是「虛氣」。在論及「心齋」時，莊子說：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」（〈人間世〉）此處，「虛氣」是一種可以「待物之有」、「使物呈現」的「虛」（亦即海德格稱之爲「場所」（Ort,

⁵⁷ 參考陳鼓應，《老子註譯及評介》，北京：中華書局，1999，頁 218。其他關於「一」的章節為：「聖人抱一以爲天下式。」（22 章）

Gegend) 者之特性：Leere)，並且是只能由「道」所聚集。可以說，「虛氣」就是「道底開放性之象徵」。此處莊子對於「虛氣」概念之使用，不是要說明現象界之具有物質性，而是要藉以表示「道之能夠以其虛空之特點貫通萬物」。

其次為「實然之氣」，莊子說：「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患。故萬物一也。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：『通天下一氣耳！』聖人故貴一。」（〈知北遊〉）在這裡，「氣」是比較實質性的東西，亦即現象界真是由氣所構成。此處之所以與上述「以氣為虛」、「虛氣」的觀點相矛盾，乃因為本處屬外篇，或非莊子本人所寫。但是，作為「實氣」的氣，也可以論證「道之一」。首先，〈知北遊〉一篇的主旨是「道」⁵⁸。雖然現象界是由「實氣」所組成，但是，由實氣理論所得之成果是「通天下一氣」、「聖人貴一」。莊子要追尋的是「一」、「道」，而不是現象界之物質性。所以他說：「〔道家真人〕與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」（〈大宗師〉）這種「一氣」，是精神境界，而不是物質組成。因此，「實氣」之說法也是要證成「虛氣」、「一氣」、「道氣」之可以貫通萬物，由實氣之可轉換性說明「生、死」、「神奇、臭腐」之相對性不成立，進而遊於「天地之一虛氣」，而不是要說明現象界之物質性。莊子不是「唯氣論」也。

這種「虛氣」，是道之帶著氣化流行而有之顯象，並不是說，道就只是氣化流行。道可以有氣化流行之意義，但是，道之為道，其本義在於創生此氣化之超越理據：此即「虛」所表示

⁵⁸ 參考陳鼓應，《莊子今注今譯》，北京：中華書局，2001，頁557。

者。因此，做為道之流行相的「虛氣」與氣化本身之「實氣」必須加以區分。

就此而論，莊子的「氣」與赫拉克利特的「火」，都是作為「道」與 Logos 之具象表徵。二者都有貫通萬物之作用。

若用人類生命階段為比喻，道與 Logos 都是「嬰兒」、「小孩」階段：

B52 生命時間 (aión) 是一玩骰子遊戲的小孩；小孩統治。

生命時間 (aión) 指的是「正見」、Logos，Logos 是由小孩來統治。⁵⁹同樣的，「嬰兒」、「赤子」也是老子的道之重要象徵：

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。(28 章)

含德之厚，比於赤子。(58 章)

3. 道與 Logos 中之「對立與統一」

⁵⁹ 對尼采來說，現實世界只是藝術家與小孩的遊戲。如同藝術家與小孩的遊戲，赫拉克利特永恆的活生生的火也遊戲著，並且這個遊戲與「世界時間」（生命時間，aión）一同玩著。世界時間自身轉化為水與大地，如同小孩在海邊堆沙，堆起又被沖毀。偶爾小孩開始另一種新遊戲，這是一滿足的時刻。之後他又有一新的需求，就像藝術家被創造的需求強迫著一般。這不是一種放肆，而是一直有新生出的遊戲本能呼喚著新世界來到生命中。小孩有時後丟掉玩具，然而不久又開始以一種無罪責的心態玩起它來。

(參考 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, KSA1, München 1980, 830f.)

對於赫拉克利特來說，Logos 是萬物創生之原理（Held 認為 Logos 是「事物關係底給出與完成者」）。但是，這種原理也必須體現在其統一現象界的分殊之中，而現象界最大的分殊即「對立」，此即老子所說之「一生二」之「二」。如上所述，赫拉克利特在許多現象中發現了對立：「上下」、「生死」、「疾病與健康」、「正義與不義」、「飽飢」、「日夜」、「冬夏」、「戰爭與和平」、「醒睡」、「冷熱」、「乾濕」。在這些對立中，他強調的不是對立本身，而是使對立統一、「接合」之 Logos 與「一」（B50），以及「神」（B67）。

對赫拉克利特與老莊來說，「對立面的轉化」是現象界主要的狀態：

B53 戰爭是一切之父，一切之王。

B126 冷變熱，熱變冷；濕變乾，乾變濕。

禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。（58 章）

臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。（〈知北遊〉）

但是，終極原理是「統一」之「一」，我們必須由對立中看見貫通一切之「一」。所有的現象都只是片面的、有限的，因而都會轉化到其對立面。然而，在分殊的現象之中，Logos 與道卻以一種「共同」（B2）、「大通」（「道通為一」）之角色潛藏其中。

此外，「名言」也有相對而生之性質：

B23 「如果沒有這個〔指不正義〕，人們不會知道正義之名。」

天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相盈，音聲相

和，前後相隨。（2 章）

對立面是如何獲得統一的呢？以「生死的統一」為例，這是赫拉克利特與莊子的共同課題。首先，眾人、成心區分「生、死」，進而「悅生惡死」：

B20 由於眾人被生出來，其喜愛於生存。

B27 人們預料的到死亡，這是他們所不希望與不相信的。

古之真人，不知說生，不知惡死。（〈大宗師〉）

予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！（〈齊物論〉）

但是對於得道之真人來說，生死是一：

B15 哈德斯（Hades，冥王）與 Dionysos 是同一的。

死生存亡之一體。（〈大宗師〉）

4. 道與 Logos 的隱蔽

Logos 雖然是人們每天每刻所遇到的，但是人們終究不認識它，它具有隱蔽之特色：

B18 若不期待那不可期待之物，那它〔指 Logos〕就不會被發現。因為它是不可發現、不可到達的。

B72 對你們必須調解地返回的東西，（那統掌一切者，）亦即 Logos，你們與之分離；你們每天所遇到的事物，對於你們顯的陌生。

B123 Physis 喜歡隱蔽自身。

Physis 也就是 Logos。Logos 在日常生活中是隱蔽、不易為俗人所

認識的。同樣的，老子的「道」也是隱蔽的：

道隱無名。（41 章）

大道雖然遍佈宇宙（「道在屎溺中」（〈知北遊〉）），但是一般人看不見、聽不到。於是，就有底下不適當之態度。

5. 俗人對道與 Logos 之態度

對於老子與赫拉克利特來說，終極原理是俗人難明的：

B1 雖然 Logos 陳列在前，但是人們不管在聽到它之前、或聽到它之後，都不了解它。

吾言甚易知、甚易行。天下莫能知、莫能行也。（70 章）

對於 Logos，一般人總是覺得驚訝：「愚人傾向於對每一 Logos 大驚小怪。」（B87）赫拉克利特喜歡用「動物」來比喻俗人：

B9 比起黃金，驢子更喜愛草料。

B13 豬對於污穢的水比對於清潔的水更有興趣。

B97 狗對每個它不認識的人吠叫。

俗人就好像驢子、豬、狗一樣，對他們所不認識的 Logos 吠叫。他們只喜歡草料、污水，對於黃金、清水（均指 Logos）不屑一顧。老子說：「下士聞之，大笑之，不笑不足以為道。」（41 章）下士對於道的嘲笑，不就如同愚人對 Logos 之大驚小怪嗎？

6. 為道、為 Logos 之日損

如上所述，赫拉克利特反對「博學」可以達到 Logos：

B40 Nous 不教導許多知識；〔假如需要教導許多知識，那

麼] 赫西歐德、畢達哥拉斯已經教導了。此外，色諾芬尼與 Hekataios [也教導了]。

神話家與一些哲學家之「博學」，並不能達到 Logos。老子也說：

為學日益，為道日損。（48 章）

「為道」與「為學」走向不同的方向！

7. 道心與成心

赫拉克利特重視靈魂而輕視肉體：

B124 最美的人也不過是一堆肉。

B4 如果幸福是基於肉體的享受，那我們必須稱牛群是幸福的，當牠們發現了豌豆來吃時。

B29 高貴者選擇先於一切他物之最好的一物：在死亡中永恆的名譽。眾人像牲畜般飽食。

老子認為「身、身體」是禍患之源：

吾之所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？
（13 章）

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人之治也，為腹不為目，故去彼取此。（12 章）

莊子則認為，身體之殘缺不會影響「得道之可能」，尤其可見於〈德充符〉中許多殘缺之人的例子：

德有所長，而形有所忘。（〈德充符〉）

而且，人也必須擺脫對於身體之執著：

四支體將為塵垢。（〈田子方〉）

真正的得道是去除身體之累：

墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通，此謂坐忘。
（〈大宗師〉）

輕視身體是為了重視靈魂。正見是靈魂之乾所獲得，俗見則產生於靈魂之濕，此則如同莊子之區分「道心」與「成心」：

B36 對靈魂來說，它死時即成為水；

B117 一人喝醉時，他將被一個未成年的男孩引領，踉踉蹌蹌地不知自己走向何方。因為他的靈魂是濕的。

B118 乾的靈魂是最智慧的與最好的。

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉！（〈齊物論〉）

如果以「成心」為標準，那麼每人都可以有自己的標準，不需要智慧者。這好比赫拉克利特所說之「俗見的私有性」：「然而，雖然 Logos 是共同的，眾人卻以〔底下〕這種方式引領其生活，即認為似乎他們可有私有的見解。」（B2）眾人、俗人、愚人以為自己的見解是正確的，進而嘲笑「道」與「Logos」。也就是說，其有「成心」，而忘卻「道心」。其靈魂是濕的，而不是乾的。⁶⁰

除了「身體」之外，與身體相關的「欲求」也要避免：

⁶⁰ 為何「乾」比「濕」更好？「乾」是「火」（亦即 Logos）之表徵，因此，「濕」就是俗見、非 Logos。

B85 與欲求相戰鬥是困難的；有所希求，必須以生命（靈魂，psyché）為代價。

B110 所欲求的都得到了，對人們不一定是比較好的。

聖人欲不欲。（64 章）

少私寡欲。（19 章）

四、結 語

老莊與赫拉克利特均追求人生、宇宙之終極原理。但是到底如何是最終境界？莊子有一故事可以說明：

知北游於玄水之上，登隱弅之丘，而適遭無為謂焉。知謂無為謂曰：「予欲有問乎若；何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道？」三問而無為謂不答也。非不答，不知答也。

知不得問，反於白水之南，登狐闕之上，而睹狂屈焉。知以之言也問乎狂屈。狂屈曰：「唉！予知之，將語若。」中欲言而忘其所欲言。

知不得問，反於帝宮，見黃帝而問焉。黃帝曰：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」知問黃帝曰：「我與若知之，彼與彼不知也，其孰是邪？」黃帝曰：「彼無為謂真是也，狂屈似之，我與汝終不近也。夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。」（〈知北遊〉）

真正得道之人如「無為謂」，只是順道而行，並非有心而為道，其乃真為「忘道」！赫拉克利特也說，我們應該尊崇「忘道之

人」：

B71 (人們也應該紀念那個人，) 那個忘了道路通往何處的人。

伍、海德格與道家研究書目

海德格是西方 20 世紀最偉大的哲學家之一，其存有思想受到道家影響之事實，已為海內外學者所共認。他對於道家的思考，提供了中國哲學另一種發展道家之現代詮釋的可能性；有志於道家之現代詮釋者，不可不消化海德格之道家詮釋；華人學者如陳榮灼、袁保新、賴錫三、賴賢宗等都有相關的著作。

海德格認為，他的中心思想 Ereignis 與道家的「道」一樣，都是不可翻譯的。也就是說，它們都指向人類存在的終極境界。在 21 世紀科技發達的今日，如何保有人與天道之間的始源關係，是我們不可不思考的問題。另一方面，中國面對西方文化的衝擊已逾百年，吸收西方文化的工作仍必須持續進行。

德國學界對於道家的吸收，可以分為漢學界與哲學界兩方面。漢學界比較重要的有 Viktor von Strauss、魏禮賢（Richard Wilhelm）、以及在加拿大任教的青年學者 H. -G. Möller 等等。哲學界則有 Buber、Jaspers、Heidegger、Rombach 以及我的指導教授 Günter Wohlfart。其中，海德格具有一重要地位。海德格對於道家的接受，是比較「自由的相應」之方式。^①他不是對於道家概念作深入的語文學的考察，而是挖掘道家概念如「道」、「無為」、「自然」、「無」等之深義，進而與其自身的存有之思對話。

關於海德格對於「自然」概念的吸收，可參考底下〈道家之「自然」與海德格之「Er-eignis」〉（陳榮灼）；關於海德格與

① 參考 Eberfeld, Rolf, “Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie”。

「無為」的關係，可參見 Lee Yen-Hui 與筆者（Chung Chen-Yu）的博士論文。

關於海德格與道家的關係方面，賴賢宗教授〈海德格論道：一個文獻學的考察〉一文，提供了詳細的文獻資料，值得一讀。另外 *Heidegger and Asian Thought* (Parkes)、*Auf einen Stern zugehen* (Petzet)、*West-östliche Gespräche: Heidegger und Lao Tse* (Pöggeler) 也是此領域必看的文獻。May 的 *Ex oriente Lux – Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß* 一書，提供了海德格思想中可能的東亞根源，但是由於常常只是字面上的比較，所以其哲學上的可信度也打了折扣。^②

比較哲學方面，重要的有 *Heidegger and Chinese Philosophy* (Chan Wing-cheuk)、*Bewußtsein und Natursein* (Cho Kah Kyung)、《海德格爾與中國天道》（張祥龍）等書。

筆者在此處提供「海德格與道家」一論題之相關研究書目，希望有助於學者進行相關研究。本處所列關於海德格與道家關係的書目，品質良莠不齊，尤其是以中文的文章為甚。凡前面加上「*」者，是筆者認為不可不讀的好作品，供讀者參考。

西文書目：

Bilimoria, Purusottama, "Heidegger and Japanese Connection", in: *Journal of the British Society oh Phenomenology*, 1991, 3-20.

Bilimoria, Purusottama, "Heidegger and Japanese Connection", in:

② 關於此，劉國英也對 May 做了嚴厲批評，見劉國英，〈現象學可以還中國哲學一個公道嗎？〉，收錄於《現象學與人文科學》（現象學與道家哲學專輯），臺北：邊城出版社，2005，頁 17。

- Journal of the British Society oh Phenomenology*, 1991, 3-20.
- Chang Chung-Yang, "Tao. A New Way of Thinking", in: *Journal of Chinese Philosophy* 1 (1974), 137-152.
- Chang Chung-Yang, *Tao: A new Way of Thinking – A Translation of the Tao Te Ching with an Introduction and Commentaries*, New York 1975.
- Chang Chung-Yang, "Taoist philosophy and Heidegger's Poetic thinking", in: *Indian Philosophical Quarterly* 4 (1977), 305-311.
- Chang Chung-Yuan, The Philosophy of Chuang Tzu, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 22 (1977), 177-192. (文亦發表於 The Philosophy of Taoism according to Chuang Tzu, in: *Philosophy East and West* 27 (1977), 409-422.)
- * Chan Wing-cheuk, *Heidegger and Chinese Philosophy*, Taipei 1986.
- * Chan Wing-cheuk, Phenomenology and Technology: East and West, in: *Journal of Chinese Philosophy* 30:1 (March 2003).
- Cheng Chung-ying, Confucius, Heidegger and the Philosophy of the I Ching, in: Cheng Chung-ying, *Neu Dimensions of Confucian/Neo-Confucian Philosophy*, State University of New York Press 1991.
- * Cho Kah Kyung, *Bewußtsein und Natursein*, Freiburg/München 1987.
- Cho Kah Kyung, Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung: Nachforschung über seine Begegnungsmotive mit Laotse, in: D. Papenfuss und O. Pöggeler (Hrsg.), *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1992, 299-324.
- Cho Kah Kyung, "Der Abstieg über den Humanismus. West-Östliche Wege im Denken Heideggers", in: *Europa und die Philosophy*,

hrg. v. H.-H. Gander, Frankfurt/M. 1993, 143-174. (中文翻譯：曹街京，〈克服人道主義：走下人道主義——海德格爾哲學中的東西方對話之路〉，靳希平譯，《哲學門》，2002 年第二期，總第六期，頁 134-157。)

* Chung, Chen-Yu, *Lebensweisheit und Weltoffenheit. Ein Vergleich zwischen daoistischem wuwei und Heideggerscher Gelassenheit*, Nordhausen 2006.

* Eberfeld, Rolf, "Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie", in: *Philosophieren Im Dialog mit China*, hrsg. v. Helmut Schneider, Köln 2000.

Elberfeld, Rolf, "Heidegger und das ostasiatische Denken", in: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart 2003, 469-474.

v. Eckartsberg, Rolf und Valle, Ronald S., "Heideggerian Thought and the Eastern Mind", in: *The Metaphors of Consciousness*, hrg. v. Rolf von Eckartsberg, New York 1981.

Feist-Hirsch, Elisabeth, "Martin Heidegger and the East", in: *Philosophy East and West* 20 (1970), 247-263.

Fu Charles Wei-Hsun (傅偉勳), "Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger", in: *Journal of Chinese Philosophy* 3 (1976), 115-143.

Fu Charles Wei-Hsun, "The Trans-onto-theo-logical Foundations of Language in Heidegger and Taoism", in: *Journal of Chinese Philosophy* 5 (1978), 301-333.

Goicoechea, David, Heidegger - The Taoists - Kierkegaard, in: *Journal of Chinese Philosophy* 30:1 (March 2003), 81-97.

Hartig, Willfred, *Die Lehre des Buddha und Heidegger: Beiträge*

zum Ost-West-Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert, Konstanz, 1997.

Heim, Michael, "A Philosophy of Comparison: Heidegger and Lao Tzu", in: *Journal of Chinese Philosophy* 11 (1984), 307-335.

Hsiao Paul Shih-Yi, "Wir trafen uns am Holzmarktplatz", in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrg. Von G. Neske, Pfullingen 1977, 119-129.

Lee Yen-Hui 李燕蕙, *Gelassenheit und Wuwei. Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus*, Freiburg Diss. 2001.

Maxia, Berit, "Heidegger's Fieldpath: An Interpretation in Perspektive of Chuang Tzu", in: *Journal of Chinese Philosophy* 13 (1986), 445-453.

* May, Reinhard, *Ex oriente Lux – Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, Stuttgart 1989. (英文名: *Heidegger's hidden source*, London/New York: Routledge, 1996; 中文翻譯: 《海德格爾與東亞思想》, 張志強譯, 北京: 中國社會科學出版社, 2003。)

Neske G., (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977.

Nuyen, A.T., "Naming the Unnameable: the Being of The Tao", in: *Journal of Chinese Philosophy* 22 (1995), 487-497.

Owens, Wayne D., "Radical Concrete Particularity: Heidegger, Lao Tzu and Chuang Tzu", in: *Journal of Chinese Philosophy* 17,2 (1990), 235-256.

Parkes, Graham, "Intimations of Taoist Themes in Early Heidegger", in: *Journal of Chinese Philosophy* 11 (1984), 353-374.

- * Parkes, Graham (Hrg.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987.
- Parkes, Graham, "Heidegger and Japanese thought: How much did he know and when did he know it?", in: *Martin Heidegger: Critical Assessments*, ed. By Chr. Macann, London-New York 1992.
- * Parkes, Graham, Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology, in: *Journal of Chinese Philosophy* 30:1 (March) 2003.
- * Petzet, Heinrich Wiegand, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger; 1929-1976*, Frankfurt/M 1983.
- * Pöggler, Otto, "West-östliche Gespräche: Heidegger und Lao Tse", in: ders., *Neue Wege mit Heidegger*, München 1992, 387-425.
- * Pöggler, Otto, "Noch einmal: Heidegger und Laotse", in: *Phänomenologie der Natur*, hrg. v. Kah Kyung Cho und Young-Ho Lee, Freiburg/München 1999, 105-114. (中文翻譯：波格勒，〈再論海德格爾與老子〉，張祥龍譯，《世界哲學》，2004年第2期，頁103-108。)
- Schweidler, W., Heideggers Laozi-Rezeption, in: Peter Koslowski und Richard Schenk (Hrsg.), *Jahrbuch für Philosophie der Forschungsinstituts für Philosophie Hannover*, Bd. 8, 1997, 266-289. (中文翻譯：瓦爾特·施瓦德勒(Walter Schweidler)，〈海德格對老子的接受〉，毛怡紅譯，《中國哲學史》，1995年3/4期，95年西安國際老子會議專輯，頁149-157。)
- Stambough, Joan, "Heidegger, Taoism and the question of Metaphysics", in: *Journal of Chinese Philosophy* 11 (1984), 337-

352.

Smith, Carl T., "A Heideggerian Interpretation of the Way of Lao Tzu", in: *Ching Feng* 10 (1967), 5-19.

Strolz, Walter, "Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus", in: *Sein and Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg/München 1981, 83-106.

Wolz-Gottwald, Eckard, "Die Wendung nach Asien. Heideggers Ansatz interkultureller Philosophie", in: *prima philosophia*, 10 (1997), 89-107.

Zhang, Shi-Ying, "Heidegger and Daoismus", in: *Reading Heidegger: Commemorations*, hrg. v. John Sallis, Bloomington 1992.

中文書目：

* 陳榮灼，〈道家之「自然」與海德格之「Er-eignis」〉，《清華學報》，新三十四卷第二期，93年12月，頁245-269。

* 關子尹，〈海德格的「同一性」思維與道家哲學〉，收錄於《現象學與人文科學》（現象學與道家哲學專輯），臺北：邊城出版社，2005，頁211-260。

* 賴賢宗，〈海德格與道：論海德格思想的「轉折」與其對中國道家的關注〉，《人文集刊》，2003年4月，頁97-140。

* 賴賢宗，〈海德格論道：一個文獻學的考察〉，《思與言》，第42卷2期，2004年6月，頁229-266。（對研究海德格論及道家的段落有詳盡介紹）

李燕蕙，〈晚期海德格與道家思想之比較〉，《第三屆哲學學術研討會論文集》，南華大學哲學研究所，2002年5月。

劉國英，〈現象學可以還中國哲學一個公道嗎？：試讀老子〉，收錄於《現象學與人文科學》（現象學與道家哲學專輯），臺北：邊城出版社，2005，頁211-260。

羅亞娜，〈老子與海德格的對話——試談一些有關中西傳統「存有論」比較的問題〉，《國語學報》，第二期，1995年6月，頁187-213。

那薇，《道家與海德格爾相互詮釋》，北京：商務印書館，2004。

彭富春，〈什麼是物的意義？——莊子、海德格爾與我們的對話〉，《哲學研究》，2002年第3期，頁50-57。

史利民，《有用與無用——從海德格、老子反省「人類中心主義」的弊病》，南華大學哲研所碩士論文，93年。

宋祖良，〈海德格爾與中國的老莊哲學〉，《中國哲學史》，1995年3，4期「西安國際老子研討會專輯」。

孫周興，〈老子對海德格的特殊影響〉，《哲學與文化》，20卷12期，1993年12月，頁1163-1167。

王凱，〈海德格爾與老子思想的核心問題〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，第54卷第4期，2001年7月，頁419-425。

王慶節，《解釋學、海德格爾與儒道今釋》，北京：中國人民大學出版社，2004。

肖巍，〈技術批判：海德格爾與老子〉，《復旦學報（社會科學版）》，1999年第一期，頁54-59。

楊韜、張羽佳，〈從技術思天道——關於海德格爾和莊子對技術與天到關係的思考〉，《自然辯證法研究》，第17卷第9期，2001年9月，頁20-22。

袁保新，〈從海德格、老子、孟子到當代新儒學——一項從詮

- 釋學角度展開的自我反思》，《中國文哲研究通訊》，15 卷 1 期，2005 年 3 月，頁 119-136。
- 葉秀山，〈在交往的路上——海德格爾的存在與老子的道〉，收錄於《思、史、詩——現象學與存在哲學研究》，北京：人民出版社，1998。
- 余日昌，〈超越與分別——海德格爾與老莊對形而上學思考範式的比較〉，《西南師範大學學報（人文社會科學版）》，第 26 卷第 2 期，2000 年 3 月，頁 20-24。
- 張成秋，〈老子與海德格的匯通〉，《國語學報》，第三期，1996 年 6 月，頁 13-35。
- 張志偉，〈白天看星星——海德格對老莊的解讀〉，《中國人民大學學報》，2002 年第 4 期，頁 40-46。
- * 張祥龍，《海德格爾與中國天道》，北京：三聯書店，1997。
- 張祥龍，《海德格爾傳》，河北：河北人民出版社，1998。
- 張祥龍，〈海德格爾與道家關係的再檢討〉，收錄於《天人之際與人禽之辨》，香港，2001，頁 37-58。
- * 鍾振宇，〈海德格與老子論「同一與差異」〉，《鵝湖》，344 期，2004 年 2 月，頁 30-41。
- 鍾振宇，〈牟宗三先生、其後學與海德格〉，《鵝湖學誌》，34 期，2005 年 6 月。