

資料論—海德格與道家思想：海德格論道 (Tao、Weg) 之原典與相

關報導

賴賢宗

海德格認為哲學應該是一種 Weg (道路)，是一種通往存有的道路、是在存有的本成 (Ereignis) 之中轉折 (Kehre) 的道路，在轉折之中迴旋不已，使得天地神人四方 (Geviert) 得以共同隸屬 (Zusammengehören)，整個存在場域也因此而充滿了道而運動 (be-wägen) 起來。在映射 - 遊戲 (Spiegel-Spiel) 之中，萬物輝映。海德格認為西方傳統哲學具有存有神學構成，只是追問 der erste Anfang (第一開端)，有其侷限，從而必須轉折到 der andere Anfang (另一開端)。在這個轉折之中，海德格在他的思想之道上，遭遇了老子莊子的道家思想，認為這是他自己的存有思想在東亞的印證，引為同調，多次討論了老子莊子的 Tao (道)，並援引到他自己的存有思想之道 (Weg)，譜出了一曲東西跨文化哲學溝通的寧靜的排鐘 (das Geläut)。基於這裡所說的東西跨文化溝通的哲學對話的重大意義，和這個論題對於海德格研究的重要性，本篇〈資料論〉將海德格論道 (Tao、Weg) 之原典以及海德格與道家思想的類似的課題的海德格著作原典，加以整理，另外，對於相關報導，也加以翻譯、整理和解釋。

張祥龍《海德格爾思想與中國天道》(北京，三聯，1996) 之附錄〈海德格爾與「道」及東方思想〉一文¹ 曾譯出「海德格爾論道」相關資料四條 (頁 439-449) 與「海德格爾關於東西方思想關係的言論」相關資料七條 (頁 449-454)²。底下由德文原文重譯，參考張祥龍的中譯文，部分也參考了孫周興的譯文。³張祥龍的中譯文只及海德格「直接引用」老子莊子原文者，而未收入二者「內容類似」的條目；筆者針對張祥龍的翻譯所未及翻譯的條文，予以補充。筆者除了重新譯出相關文獻，也隨文擇要錄出德文原文，並且隨文加以解釋，也在註腳中加上一些譯者的註釋，以幫助讀者更好地掌握原文。

研究海德格與道家思想 (以老子莊子為主) 思想的相關性，在海德格的著作之中，有兩類四組文獻必須加以注意。第一類的文獻包含了「直接引用」與「內容類似」的兩組：1. 海德格直接引用老子和莊子的文本，2. 海德格的思想的論題與老子莊子思想具有明顯的相關性。此外，第二類的文獻包含下列兩組，也值得參考：1. 海德格討論到東亞思想與西方思想的溝通。2. 在其他學者

¹ 以下的海德格原典翻譯的第一、三、四部份，亦可參照張祥龍《海德格爾思想與中國天道》，北京，三聯書店，1996，附錄〈海德格爾與道及東方思想〉，筆者參照德文重譯，並加注解。關於海德格思想與老莊思想的關係，參照張祥龍《海德格爾思想與中國天道》的相關章節，並可參照張祥龍《海德格爾傳》(石家莊，河北人民出版社第一版，1998) 第十二、十八及十九章。

² 張祥龍此譯稿初次以「海德格爾論道與東方哲學」為題發表於《道家文化研究》第六輯 (陳鼓應主編)，後來才收入他自己的《海德格爾思想與中國天道》一書。

³ 主要是孫周興譯《海德格爾選集 上下冊》，上海，1996。

的回憶之中，海德格關於道家思想的討論。我在此篇附錄（〈資料論—海德格與道：海德格論道 (Tao、Weg) 之原典與相關報導〉），對於這兩類四組文獻皆進行了盡量詳細的列舉和解說。

本資料論的第一部份「海德格討論老莊之道」共五項，是海德格在其作品與演講之中，直接引用老子、莊子的原文，討論 Tao (道) 這個老莊道家思想的主導辭。此處，不像我在另外的論文那樣用時間先後次序來羅列，而是就「道」的思想內容來整理，也就是就「有無玄同」來展開。

本資料論的第二部分「海德格作品與演講之中相通於老莊道家的文本」，則是海德格對於無、道與存有自身、在場和不在場與二重性、四方 (Geviert)、道言 (Das Wort)、泰然任之 (Gelassenheit) 等六個課題的討論，在這幾條之中，雖然海德格在討論的時候沒有直接引用提到老莊的原文，但是此中的思想卻被認為是明顯相通於老莊道家。此中，「四方」一項收有三條文獻，「無」一項收有五條文獻，「在場和不在場與二重性」收有三條文獻。筆者也曾經藉著資料的逐步展開，來闡明了所說的海德格的思想轉折的新的開端之「本成」(Ereignis) 和老子所講的大道都具有「有無玄同」的思想結構之後，關於這一點跨文化的哲學對話，請參照筆者另文〈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〉的闡明。

本資料論的第二部份是「課題類似：海德格作品、演講相通於老莊道家的課題」，此一部份的文獻都是研究海德格與老子莊子思想的親緣性的重要材料，在前述張祥龍的翻譯之中，皆未譯出。這是因為張祥龍採取比較狹窄的認定方式，張氏認為若是海德格未在行文之中引用老子和莊子的原文，只是思想上的類似，便不必加以討論。又，國內和國際上的相關問題的研究者已經對這些思想上類似的材料做過一些具有跨文化溝通意義的討論，但是還有部分文獻被忽略了，例如《哲學獻集》(Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis) 中的材料等等，同時學界也缺少一個對於這些材料的集中的和統觀的相關中文翻譯和註解。因此，筆者在此從事此一工作，對此加以彌補。

本資料論的第三部份「海德格論東、西方思想關係」，是海德格自己關於東、西方思想之溝通的討論和談話，有四項。

本資料論的第四部份「關於海德格與中國及東方思想的關聯的一些報導」，則是雖非海德格自己的話，但是是海德格同一時代的人對於海德格與中國及東方思想的關聯的報導，共七項。

本資料論的一部分曾經刊載於筆者的《意境美學與詮釋學》(台北，國立歷史博物館出版，2003) 一書，今稿又經過許多的增補校定，舊稿可以廢止。

第一部份 直接引用：海德格討論老莊之道

1. 海德格論道

海德格在〈語言的本質〉(Essens der Sprach) (1957, 1958) 的演講中，從他的存有思想來闡明「道」(Weg)，並且五次直接用老子的「道」一中文字的音譯 Tao，海德格不僅檢討了 Tao 一字的翻譯問題，並結論出「一切是道」(Alles ist Weg)⁴，海德格指出，在老子的詩性冥想(im dichtenden Denken)之中的主導詞「道」(Tao)隱藏著思想著的言說的一切奧秘的奧秘。海德格說⁵：

這三個演講【〈語言的本質〉的三個演講】使我們可能夠體驗語言(mit der Sprache eine Erfahrung zu machen)。第一個演講傾聽一個關於道說(Wort)的詩的體驗，並思想這個體驗。如此，這個演講將自己保持在詩與思想的鄰近之處。在那裡，它到處運動著自身(Er bewegt sich in ihr hin und her)。

第二個演講思想著這個運動著的道路(bedenkt den Weg dieser Bewegung)。照現在的說法，一切都按照技術的、科學的計算而壓製成它形的形式，知識的對象是屬於某個方法的。實際上，這種方法所跟隨的是「道路」(Weg)的最為變質的、最退化的形式。

與此相反，對於思想著的思想來說，此道路(Weg)應被視為一種域(die Gegend)。打個比喻，這個域化著的域(die Gegend als das Gegnende)是一塊敞開的林中空地(Lichtung)⁶，在其中那被照亮者與那自身隱藏者一起達到此敞開(Freie)⁷。這個同時敞開又遮蔽自身的域即是那個造路的運動(Be-wägung)。在這一運動中，造出屬於此一域的各種道路(die Wege)。

充分地思考之，此道路乃是那達到我們自身之路(was uns gelangen läßt)：正是在這個意義上，它是那夠達到我們的東西；在此道路中，我們被傳喚(indem es uns be-langt)。我們可以將“belangen”⁸這個詞只在其一般意義上理解，即去將某人交付審訊和盤問。但是，我們也能在一個更深刻的意義上來思考 Be-langt 這個詞，即將它理解為「使達到」

⁴ 相關討論參見梅耶(Reinhard May)的 *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*; G.Parkes 英譯, *Heidegger's hidden Sources: East Asian Influences on his Work* (《海德格思想的隱藏根源: 東亞對他的思想的影響》)(New York, 1996), 頁 35。

⁵ 海德格, 〈語言的本質〉(*Das Wesen der Sprache*), 收於《在通往語言的道路上》(*Unterwegs zur Sprache*), Pfullingen: G. Neske, 1959, 頁 157-216, 這幾段譯文的原文見 196-198 頁。《在通向語言的道路上》也是《海德格全集》(*Gesamtausgabe*)第 12 卷, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985。〈語言的本質〉為海德格 1957 年 12 月和 1958 年 2 月在弗萊堡大學做的演講。Pöggeler 的相關討論參見《海德格爾的思想之路》(*Der Denkweg Martin Heideggers*), 台北, 仰哲出版社, 頁 272、4。

⁶ 譯者(賴賢宗重譯, 下同)註: 德文之 Lichtung 意義為「林中空地」, 由 Licht(光明)一詞主轉衍而來。

⁷ 譯者註: 德文之 Freie 為敞開之意, 自由則為 Freiheit, 海德格在此運用了二者的共同的字根, 來解釋存有的開顯與自由的關係。

⁸ Belangen 詞意為「傳喚」、「追究責任」、「起訴」、「與……有關」、「涉及」。

(be-langen)⁹、「召喚 (be-rufen)」、「照顧 (保護)」、「(be-hütenn) 和保持 (持守) (be-halten)」。我們也還可以說這個 Be-langen 意味著：那伸出來達及 (auslangend) 我們本質者；它要求並因此達到 (verlangt und so gelangen läßt) 它所隸屬之處。此道路即是那讓我們到達我們隸屬之處者，讓我們被傳喚者。我們這樣來理解 Be-langen 一詞，似乎有任意解釋語言之嫌。如果我們將 Be-langen 的這個意思與人們對它的通常解釋比較，那麼我們的理解確是一種任意解釋。但是對於語言的深思熟慮的使用不能被一般俗常的解釋所左右，而必須被語言的本文所蘊含著的豐富性來加以引導，以便讓它將我們移送給 (召喚到) 語言的道說 (Sagen) 之中。域作為域，域產生出道路。域運動並造出道路¹⁰。我們在這樣一個意義上聽到 Be-wägung 這個詞：提供和建造最初的道路。我們也將 bewegen 理解為：產生作用，而引起某種位置上的改變，引起增加或減少，引起它自身的改變。但是，Be-wägen 這個詞卻意味著：此域設有道路¹¹。根據施瓦本地區和阿雷曼族的方言¹²的古老用法，wägen 可以表示開闢一條道路。比如通過深雪覆蓋的地，開闢出一條道路。

做為「提供道路」(Weg-bereiten) 的 Wägen 和 Be-wägen 這兩個詞，以及做為「讓達到」(Gelangenlassen) 的 Weg (道路) 這個詞與後面這幾個動詞一樣，在當代語詞中，都屬於描述發源流域和急流流域一類的詞：wiegen (搖晃)、wagen (冒險)、wogen (波動、起伏)。道路 (Weg) 很可能是一個語言中的古老原初的詞，它向易感的人說話。在老子的詩性冥想 (im dichtenden Denken) 之中的其主導詞就是「道」(Tao)，它的原初本真的 (eigentlich) 含義就是「道路」(Weg)。但是，因為人們將 Weg 這個字輕易地、膚淺地說成是兩個地點的連接路徑，他們就倉促地認為我們講的 Weg 不適合於「道」(Tao) 的含義。於是，「道」(Tao) 就被翻譯為 Vernunft (理性)、Geist (精神)、Raison (理智)、Sinn (意義) 或 Logos (邏各斯)。

道 (Tao) 是那為一切開出道路之道 (der Tao der alles be-wägende Weg sein)。在它【道】那裡，我們才第一次能夠思想究竟什麼是理性、精神、意義、邏各斯，什麼是這些語詞本來想要本真地要說出的東西。如果我們讓這個名稱回返到它未被說出的狀態 (Ungepochenes)，並使此一「讓其回返」成以可能；很可能在「道路」(Weg) - 即「道」(Tao) - 這個詞中隱藏著思想著的道說的一切奧秘的奧秘。¹³那麼，今天在方法的宰制

⁹ Langen 有「達到」的意思，be-langen 則在這裡是「使達到」，如同 Weg 是道路的意思，而一般德文所說的 bewegen 是推動、使運動的意思，特意寫成 be-wägen 則同時有「使運動」、「使成為道路」的意思，海德格所用的 be-wägen、Be-wägung 則為施瓦本方言。

¹⁰ 譯者註：「域運動並造出道路」的德文為 Sie be-wägt，德文此句只有兩個字，但是 be-wägt 有造出道路也有運動的意思，所以該是譯為「它運動並造出道路」，而主詞 (它，Sie) 為「域」(Die Gegend)。所以此句譯為「域運動並造出道路」。存有的場域運動著、本成發生著，從中造出道路，經由這些道路，天地人神互相隸屬，萬物輝映。「域運動並造出道路」(Die Gegend be-wägt) 就像行走在黑森林的田野道路 (Feldweg) 之上，田野道路在田野場域之中轉折迴旋，迴旋出天地交織、人神共感的景色。

¹¹ 譯者註：德文為 Bewägen aber heißt: die Gegend mit Wegen versehen。在此，海德格依於德文 bewegen 和 Bewägen 的涵義不同而解釋了：思想之道是域化著的道。

¹² 施瓦本地區和阿雷曼族的方言 Schwäbisch-alemannischen Mundart，海德格家鄉的方言。

¹³ 譯者註：「思想著的道說的一切奧秘的奧秘」的德文原文為 das Geheimnis aller Geheimnisse des

(Herrschaft der Methode) 中所具有的令人費解的力量可能也正是來自如下的事實，它儘管成效很大，但是這些方法也只是一個隱藏著的巨大湍流的所流出的廢水而已；此湍流到處運動著，為一切開出它們的道路 (seine Bahn reissenden Weges)。一切皆道 (Alles ist Weg)¹⁴。

2. 海德格論黑暗與其本身的純潔和清澈 (《老子》28 章〔知其白，守其黑〕)

海德格在〈思想的基本原則〉 (*Grundsätze des Denkens*) (1958) 一文討論了《老子》28 章「知其白，守其黑」。海德格說¹⁵：

我們冷靜地承認：思想的基本原則¹⁶的源泉、確立此原則的思想的場所 (Ort)，這個場所和它的場所性的本質；對我們而言，以上這些都還藏在黑暗 (Dunkel) 之中。這種黑暗或許在任何時候都在所有的思想的近旁都遊戲著。人無法將之棄置一旁。相反，人們必須去學習：承認這種黑暗的必須性，而努力去消除一種偏見，即認為這種黑暗的管轄 (Walten) 應該被摧毀掉。其實這種黑暗不同于昏暗 (Finsternis)。昏暗是一種單純的和全然的光明的欠缺。此黑暗卻是光明的奧秘，黑暗保存住了這個光明在它那裡。光明就屬於這個黑暗¹⁷。因此，這種黑暗有它本身的清澈 (Lauterkeit)。真正通曉古老智慧的荷德林 (Hölderlin) 在他的〈紀念〉 (Andenken) 一詩的第三節說道：

它卻傳遞著
黑暗的光明 滿盈
給我 一只芬芳的酒杯¹⁸

此光明不再是散發於一片赤裸單調的光亮中的光亮，所謂的「比一千個太陽還亮」。在此處，困難地是去保任此黑暗的清澈 (die Lauterkeit des Dunklen)；也就是說，

denkenden Sagens，海德格的這個說法相通於老子所說的的道與可道、名與可名、有無皆是「同謂之玄，眾妙之門」，「眾妙之門」亦即「一切奧秘的奧秘」。

¹⁴ 譯者註：「一切皆道」的德文為 Alles ist Weg，Weg (道) 為海德格常用的語詞，指存有並不是抽象原理，而是存有者開顯自己的道路和界域，也用 Weg 來指存有的思想，並不是一種哲學的理性思辨，而是一種此有的如其所如的存在活動。

¹⁵ 海德格，〈思想的基本原則〉 (Grundsätze des Denkens)，收於《全集》卷 79 (Bremer und Freiburger Vorträge)，Frankfurt: V. Klostermann，此處之引文參見頁 93-95，此文本為 1957 年之講稿，講於弗萊堡；此文最早發表於《心理學和心理療法年鑒》 (*Jahrbuch fuer Psychologie und Psychotherapie*)，6. Jahrgang Heft 1/3，München: Karl Alber，1958，頁 40-41。

¹⁶ 「思想的基本原則」德文為 Grundsätze des Denkens，指充足理由律等等思想的基本原則而言，海德格 1955/1956 曾做 Satz vom Grund 的演講教學，並集結出書 (《全集》卷 10)。

¹⁷ 德文原文: Das Dunkle aber ist des Geheimnis des Lichten. Das Dunkle behält das Lichte bei sich. Dieses gehört zu jenem. 海德格此處所說確實十分接近老子所說的「知其白，守其黑」、「【有與無】玄之又玄，眾妙之門」，「玄」有「黑」的意思，水深則顯現出玄 (黑) 的顏色，老子又說「淵兮似萬物之宗」、「湛兮似若存」，「淵」、「湛」也包含著海德格此處所說的 Lauterkeit (澄明) 的意思。

¹⁸ 譯者註：原詩之德文為 Es reiche aber, / Des dunkelen Lichtes voll, / Mir einer den duftenden Becher。

去防止那不適當的光亮的混淆，並且去找到那只與此黑暗相適合的光明。《老子》(28章，斯特勞斯 V.v. Strauß 譯)說：「那通曉光明者將自己藏在它的黑暗之中」〔知其白，守其黑〕。這句話向我們揭示了這樣一個人人都曉得，但鮮能真正做到的真理：必死之人的思想必須讓自身沉浸於泉源深處的黑暗之中，以使他在白天能看到星星。在這裡更困難的是將這思想的清澈性作為收集來的光明 (Helle) 加以保任 (wahren)，此光明只願以如此方式來發光 (als solche scheinen will)。而那只願發光【而忽略了保任黑暗之中的澄明】者，無法啓明 (leuchtet)。所謂合乎思考法則的理論的嚴格表述者，只願這樣發光或顯現，使得這法則的內容和它的絕對有效性，是對於每一個人都是直接的。

在此，對於本文題目「思想的基本原則」的開始的解釋立刻將我們帶到黑暗之中。無論說這些基本原則來自何處，不論它是來自思想本身或來自那些必須在思想的基礎之處加以思考的東西，或者它根本就不出自這兩個來源中的任何一個，不管是何種情況，這些基本原則的出處都對我們隱藏了自身。此外，通過黑格爾的關於思想的辯證解釋，這思想的法則也失去了它到那時為止還有效的形象和角色。

思想進入到辯證法的向度中，這使我們馬上就無法再去輕易地談論『這個』思想。「這個」思想原本就是不存在的。如果我們將此思想表象為一種普遍的人類能力，這其實是一種【西方人】想像出來的構造。如果我們以為，在我們的時代，在全球範圍內，齊一的思想方式 (eine gleichförmige Denkweise) 已取得了世界史中的宰制地位。當我們這樣想的同時，必須馬上明確地記住，這樣一個齊一的思想僅僅是單面向的和實用化了的思想形式，他指是我們稱之為「西方的- 歐洲的」思想形式。我們【西方人】幾乎還沒有去體驗和想要充分體認西方的、歐洲的思想之歷史獨特性。

在其死後出版的早期手稿中，卡爾·馬克思說：「整個所謂的世界史只不過是人類通過勞動對自身的生產，是自然向人的生成」。(《早期手稿》I，1932年，第307頁)。許多人會拒絕對於世界史的這種解釋，以及這個解釋所依據的關於人類本質的看法。但是，沒有人能夠否認，現時代的技術、工業和經濟作為人類自我生產的勞動決定了現實的一切現實性。僅憑這個認定，我們就已經從思想的上述向度掉落了出來；而上面所引用的馬克思關於世界史作為「人類自我生產的勞動」的說法就是在這樣一個向度當中運動著。因為，「勞動」(Arbeit) 這個詞在這裡並不意味著單純的工作 (Bestätigung) 和成就 (Leistung)，而是須在黑格爾的勞動概念的意思上說明之。這種勞動概念被理解為辯證過程的基本特徵，藉此，現實向現實性的生成¹⁹ 得以開展和完成。相對於黑格爾，馬克思並不在自己把握自身的絕對精神中，來看待現實性的本質，而是在那生產著自身和他的生活資料的人類中看待之。這將馬克思帶到了距離黑格爾最遠的一個對立面中，但是，也恰恰是藉著這樣的一個對立面，馬克思仍然停留在黑格爾的形上學之中。因為，就每種生產的本真生產是思想而言，現實性的生命和管轄總是作為辯證的勞動過程，不管這種思想被採用為思辨

¹⁹ 譯者註：「現實向現實性的生成」的德文為 das Werden des Wirklichen dessen Wirklichkeit，也就是說，現實存在者向它的真實性的生成。

形而上學的、或是科學技術的，還是兩者的混雜和粗糙化。每種「生 - 產」在自身中已經是「反 - 思」，已經是思想。²⁰

3. 海德格，〈論真理的本質〉 初稿論遮蔽與老子「知其白，守其黑」

海德格在〈論真理的本質〉 (*Vom Wesn der Wahrheit*) 初稿 (1930) 論去除隱藏與老子「知其白，守其黑」²¹，海德格說：

自由是 (出自存有者本身的) 去除隱藏的「讓其存有」 (Seinlassen)；它將自身揭示為真理的本質。現在它將自身顯示為：此作為真理的本質的自由在其本身中就是向奧秘的補充性開啓。那知其光亮者，將自身隱藏於黑暗之中 (老子)。

4. 莊子的無用之樹與技術的語言

1960 年，海德格在《流傳的語言和技術的語言》 (*Überlieferte Sprache und Technische Sprache*) 討論了莊子的無用之樹的寓言，並批判了技術的語言，海德格說²²：

這個演講〔報告〕的題目，「流傳的語言和技術的語言」，可能令人感到奇怪，為了提示某種東西，這個題目應該這樣來稱呼這些在其中出現的名稱——「語言」、「技術」、「流傳」（「傳統」），以便讓人感到它們需要一個充分的決定。在何處達到這種決定的充分性呢？就在那樣一個地方，在其中我們通過對這些概念的深思熟慮而體驗到今天所存在著的、以及那牽涉並威脅和困擾我們的此有 (Dasein) 的東西。這樣一種體驗是必要的。因為如果我們對今天所存有者置若罔聞，並僵硬死板地受制於關於技術的語言的流行看法，我們就會從學校（它的任務和工作）那裡抽走適合於它的決定力量或將兩者割裂開來。「學校」意味著從公立學校〔八年制小學和中學〕到大學的所有教育事業。就其結構的落後而言，

²⁰ 德文原文：Jede Produktion ist in sich schon Reflexion, ist Denken。

²¹ 海德格的〈論真理的本質〉 (*Vom Wesn der Wahrheit*) 初稿，講於 1930 年，和今本收於《路標》 (*Wegmarken*) 的 (1943 年的修正版的內容有所不同，見張祥龍《海德格爾傳》 (河北，1998) 第 236 頁的討論，德文取自 W. Biemel 與張祥龍的通信 (1997 年 5 月 15 日)。我將譯文參照台灣的譯法作了若干更動。老子「知其白，守其黑」原文見《道德經》第 28 章)。

海德格於 1943 年為了出版而有的修正稿〈論真理的本質〉第六節則將此段改為「存有者整體之遮蔽狀態 (Verborgenheit)，即根本性的非真理，比此一存有者或彼一存有者的任何一種可敞開狀態更為古老。它也比『讓其存有』 (Seinlassen) 更為古老，這種『讓其存有』在去除隱藏之際已然保持遮蔽了，並且向隱藏有所動作了 (das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält)。是什麼把存有保存於這種與隱藏過程 (Verbergung) 的關聯中的呢？無非是對被遮蔽者整體的隱藏，無非是對存有者本身的隱藏而已 - 這也就是奧秘 (das Geheimnis)」，海德格，〈論真理的本質〉，見全集第九卷《路標》 (*Wegmarken*)，Frankfurt am Main，頁 194；中譯本，孫周興譯《路標》，台北，時報出版社，1997，頁 191。

²² 海德格，《流傳的語言和技術的語言》 (*Überlieferte Sprache und Technische Sprache*)，Hermann Heidegger 編，1989，頁 5-8。此小冊子出自海德格於 1960 年 7 月 18 日在國家教師進修科學院為職業學校的理科教師舉辦的培訓班上發表的演說手稿。

此種學校在當今也許是最僵化的，它的「(綜合性)大學」的名字只不過是一個被艱難維持的假名罷了。同樣，「職業學校」這個名字也陳腐了，落後於這類學校在這個工業時代所從事的東西。令人懷疑的還有關於職業教育學校、普遍教育或一般意義上的教育的言論是否還符合這個被技術時代沖壓成的實際情況 (Sachverhafte)。人們可能會這樣反駁：名字所包含的東西取決於實情 (Sache)。說得不錯。但如果情況竟是這樣，即如果沒有與之相應的語言，對於我們就會沒有實情以及與實情的充分關聯；或者反過來，沒有這種正確的實情關聯，就沒有真正的語言，那又會怎麼樣呢？正是在我們所達到的無言說狀態面前，存有著這種實情關聯，如果這種言說的意義又將我們帶到了此語言的邊界的話。此邊界也還是語言的，並在自身中包含著詞和實情的關聯。

因此，「技術」、「語言」、「流傳」這些名稱所說的東西、我們如何傾聽它們？它們是否在其自身中告知我們今天正存有著的東西(即那會在明天與我們遭遇者並在昨天已向我們透露者)，就都不是無關痛癢的。所以，讓我們現在就做一次冒險的研究，以便喚醒我們的知覺。在什麼意義上這是一次冒險呢？就是在這樣一個意義上，即知覺意味著去喚醒無用 (Nutzlose) 的意義。在一個只有那些直接有用的東西才行得通並以需求和消費的增大為目的的世界裡，對於無用者的提示馬上就會顯得大而無當。一位受人尊敬的美國社會學家瑞斯曼在他的著作《孤獨的大眾》〔原注：D. Riesmann: *Die Einsame Masse*, 《難渥爾茲德語百科全書》，72/73 號，漢堡，1958 年，H. Sehelsky 撰寫前言。參閱第 13 頁〕中曾經斷言：為了保證當代工業化社會的生存，必須優先考慮消費潛能，而不是原料材料和生產潛力的獲得。然而，這種〔消費〕需求是被那些所謂直接有用的東西所決定的。在這種有用者的統治地位面前，無用者還會有和能有什麼分量呢？但是，在它不讓自身被直接的實用性質所決定的意義上，無用就是物 (Ding, 又可譯為「事態」、「事情」) 的意義。因此，深思物的意義的理智儘管無法利用實踐的有用性，這物的意義卻仍然是最必要的。沒有這個意義，可用者就會是無意義的，並因此可用者也毫無用處。在探討和回答這個問題之前，讓我們先來聽一聽一位古代中國的思想家老子的學生莊子的作品中的一段話：

(無用之樹)

惠子謂莊子曰：吾有大樹。人謂之樗。其大本擁腫而不中蠅墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之途，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同也。莊子曰：“子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。今夫犛牛，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，何不樹之于無何有之鄉，廣漠之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害著；無所可用，安所困苦哉！【《莊子》，〈逍遙遊〉】

在《南華真經》〔即《莊子》〕本文的另一處，還有兩段類似的、文字上有所變化的話。這些段落說出了這樣一個見地：人無需擔憂無用者。無用性的力量使他具有不受侵犯和長存的能力。因此，以有用性的標準來衡量無用者是錯誤的。此無用者是通過不讓自己依

從於人的標準而獲得了它自身之大（Große）和決定性的力量。以這種方式，無用乃是物或事情的意義。

因此，當我們冒險去思考「技術」、「語言」、「流傳」這些詞所表達的實情和實際情況時，這樣的一種研究就並非要直接導致一種在數學中引入實用性課程形態的思想。通過這種研究，一個視野（Gesichtskreis）倒是能夠在無用中的向認知開啓，如果我們自己對之還沒有注意到的話。這個〔在無用中開啓的〕視野或界域，時時處處地決定著所有關於教學和實用的思考。

5. 海德格全集 71、75、77 論老子和莊子的無用之用²³

海德格全集 75，1943 年的〈詩人的獨特性〉引用了老子「三十輻共一轂」的思想，運用了海德格自己對《道德經》第十一章的翻譯，並加以討論。

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 以爲 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 以爲 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 之以爲 利
Das Nicht-Seiende [無] gewährt das Sein [用].ⁱ

²³ 此條資料（海德格全集 75、77 論老子和莊子的無用之用）由張祥龍、鍾振宇提供，謹此致謝。

無 之以爲 用(存有)

海德格全集 77 《田野之路 – 對話》 (*Feldweg-Gespräche*, 1944/45) 的第三篇也提到莊子「無用之用」的思想 (GA77, 頁 237)。²⁴下面討論到「泰然任之」(*Gelassenheit*) 的海德格的〈關於泰然任之的闡明: 田野間關於思想的一場對話〉 (*Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken*) 一文, 也收入於海德格的《田野之路 – 對話》之中。

第二部份 課題類似: 海德格作品、演講相通於老莊道家的課題

這一部份所介紹和討論的資料是海德格作品與演講之中與老莊道家相通的文獻, 海德格在前述第一部份文獻直接引用了老子或莊子的文本而加以討論。

在筆者這裡所討論的第二部分文獻, 海德格雖然沒有直接引用老莊, 但是其討論可以明顯被視為與老子與莊子思想有關。在基本的思想進路上, 海德格批判了傳統西方形上學遺忘了存有, 相當於老子所說的「道失而後德, 德失而後仁, 仁失而後義」。老子《道德經》第二十五章所說的「有無玄同」和道的二重性, 也相當類似於海德格的後期思想。又, 海德格沉思人的安身立命的場所, 而提出四方 (*Geviert*), 也相當類似於老子所說的「域中有四大」、「人法地, 地法天, 天法道, 道法自然」。所以說, 海德格和老子不管是在超形上學, 或是在價值論上、實踐論上, 其內在精神都十分相通。

此中, 海德格先在《什麼是形上學?》(1929) 強調「無」的重要性, 從而在《哲學獻集》展開思想的另一個開端 (*der andere Anfang*) 的思想之道 (*Weg*), 也就是作為本成 (*Ereignis*) 的存有之道。此中的海德格的思想轉折的出發點之「本成」(*Ereignis*), 就是相通於老子所講的大道, 而包含了「有無玄同」的思想結構, 因此下文再依序展開下列各點: 「海德格的 *Das Wort* (道言) 與老子的常道、常言」、「海德格論在場和不在場與二重性, 相通於老子所說的道的雙重性」、「海德格的四方 (*Geviert*), 相通於老子的四大」。闡明了上

²⁴ 《莊子》的〈外物〉篇, 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》〈山木〉篇也有類似的討論。

面所說的海德格的思想轉折的出發點之「本成」(Ereignis)和老子所講的大道都具有「有無玄同」的思想結構之後。下文最後展開「海德格談「泰然任之」(Gelassenheit)和老子的無為」的相關文獻，進入到實踐論和功夫論的討論。

1. 海德格論無，相通於老子所說的無

1.1 海德格《什麼是形上學?》(1929)說:「懼怖揭示了無」²⁵、「無在懼怖當中現出其自身，但是不是作為存有者，也不是作為對象而被給出。……在懼怖之中，無遭遇臨在了存有者全體。什麼是這裡所說的臨在?在懼怖之中，存有者全體變成羸弱無力」²⁶。海德格《存有與時間》(1927)已經討論了「懼怖」揭示了存有者的整體，讓此有遭遇虛無，面對本真的存有的意義的課題，在《什麼是形上學?》中，則將「無」的課題，獨立出來探討，從而轉向到晚期哲學所探討的「存有的真理」和「存有自身」。

1.2 海德格〈語言的本質〉(*Das Wesen der Sprache*)包含了三個演講，第一個演講解釋格奧爾格(Stefan George)的詩句「道說(Wort)缺乏之處，將無物存在」，海德格說:「當那裡道說(Wort)亦即名字沒有的話，無物存在。此道說使萬物首先發生存有」²⁷。無名則本來無一物，道說則命名萬物，使萬物得以本成發生。

1.3 海德格論「無的無化」:

海德格《什麼是形上學?》(*Was ist Metaphysik?*) (1929)說:

「沒有無的原初開顯，就沒有自我存在(Selbstsein)與自由，當無的問題的答案被得到的時候，無並不是一個對象或是一個存有者……對人的存在而言，無使得存有者自身的開放成為可能。無並不僅僅是存有者的對立面，而是屬於存有者的本性的開顯。在存有者的存有之中，無的無化發生(Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts)。」²⁸

1.4 海德格論「無自無」:

²⁵海德格，《什麼是形上學?》(*Was ist Metaphysik?*)，收於海德格全集第九卷《路標》(Wegmarken)，此處參見頁112。

²⁶海德格，《什麼是形上學?》(*Was ist Metaphysik?*)，收於海德格全集第九卷《路標》(Wegmarken)，此處參見頁113。

²⁷海德格，〈語言的本質〉(*Das Wesen der Sprache*)，收於《在通往語言之路上》，這裡的討論參見頁164，德文原文: Kein Ding ist, wo das Wort, d.h. der Name fehlt. Das Wort verschafft dem Ding erst das Sein。相關討論參見彭富春《無之無化: 論海德格爾思想道路的核心問題》，頁122。

²⁸海德格，《什麼是形上學?》(*Was ist Metaphysik?*)，作於1930年，收於海德格全集第九卷《路標》(Wegmarken)，此處參見頁115；海德格，《基本著作選》(*Basic Writings*)，頁106。

海德格《什麼是形上學?》說:

「它並不是一種對於存有者的取消，也不是從否定而跳出來的，無並不屬於藉由取消和否定而來的計算。無自無 (Das Nichts selbst nichtet.)。……根源性的無自無的本性乃是它將此有第一次帶到存有者自身的面前」²⁹

1.5 海德格 《哲學獻集》第 269 節說：「存有回憶否定，無因此隸屬存有 (deshalb gehört das Nichts zum Seyn)，我們對於此一“隸屬”所知甚少」³⁰。又，《哲學獻集》專節討論「無」者有第 129 節。第 90 節討論否定 (Negation, Verneinung)。

2. 海德格的本成 (Ereignis) 與老子的道:

海德格 《哲學獻集》第四十二節論道 (Weg) 與本成 (Ereignis)³¹，回到思想的另一個開端 (der andere Anfang) 的思想之道，是作為本成 (Ereignis) 的存有之道，海德格說:

因此，道 (Weg) 是更為根本的，並不是作為「個人的發展」，而是作為非自傳的人的發展，將在存有者之中的存有帶到它的真理之中。……從《存有與時間》開始的探討根源性地顯現了此一問題，但是卻都只是用一個微不足道的比例（幾乎是不成比例）在掌握此一問題……這並不會帶來對於存有者的新表象的認知，而是將人安立在存有的真理之中 (in die Wahrheit des Seyns zu gründen)，而此一安立，為存有和此有的思想 (Erdenken des Seyns und des Da-seins) 作了準備。此一準備並不存在於認知的屬性之中（從這樣的認知將應該有個別知識被產生出來），而是這樣的準備：在和音共鳴 (stimmen) 的本質意義之中，他【這樣的準備】開闢道 (Weg)，他驅動道。……存有的思想並沒有在某一張地圖上有其確定的位置，它的土地必須首先經由道 (Weg) 被發現，而且對於道路的任何一個特定部位都不能認識，也不能計算的出。思想之道是通往存有之道，如此才能如此絕對地將存有自身調整出來 (vom Seyn selbst be-stimmt)。

²⁹海德格，《什麼是形上學?》，收於海德格全集第九卷《路標》(Wegmarken)，此處參見頁 114；海德格，《基本著作選》(Basic Writings)，頁 105。

³⁰海德格，《哲學獻集》(Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis)，Frankfurt am Main，初次出版於 1989，原書於 1936 年開始寫作，此處討論見頁 480。

³¹海德格，《哲學獻集》，頁 85-86，此討論收於《哲學獻集》第四十二節「從《存有與時間》到《本成》」。海德格在此闡明了「思想之道是通往作為本成 (Ereignis) 的存有之道」，檢討了《存有與時間》和尼采思想的不足，顯示了本成 (Ereignis) 的重要性，海德格運用了德文中的 stimmen 和 be-stimmen 的共同字根，來強調思想之道之所是通往作為本成 (Ereignis) 的存有之道，並不因為他是任何一種更強而有力的表象性思考，而是因為他是一種「和音共鳴」(stimmen)，如此才能將存有自身調整出來 (be-stimmt)。

3. 海德格的 Das Wort (道言) 與老子的常道、常言

〈通往語言之路〉(Unterwegs zur Sprache) 闡明道言 (das Wort) 是還沒有被言說的道言，是那不被言說而能成就一切言說的道言，海德格說：

那被言說的以多種方式源於那尚未言說的，它是一還沒有被言說的，是那不被言說的，亦在這種意義上，它不給言說 (dem Sprechen vorenthalten ist)。³²

〈語言的本質〉(Das Wesen der Sprache) 甚至說依據存有思想的根源體驗，道言 (das Wort) 是給予者 (Gebende)，海德格說：

道言：那給予者 (Das Wort: das Gebende)。這究竟是什麼？依據詩意的體驗和依據思想的最古老流傳，這樣的道言給出：存有 (gibt das Wort: das Sein)。因此我們必須思考在那種「那給出的它」(es, das gibt) 中追尋道言作為給出者自身 (Gebende selbst)，但是決不作為被給出者 (Gegebene)³³。

海德格〈從思想的體驗而來〉³⁴的詩的第八首闡明「無能於道說」，相通於老子的「道可道，非常道」。海德格此詩如下：

只有當無能於道說
那必歸於無言之事
思想之道說
才靜息於其本質的存有之中

這一無能將帶領思想
正思其事情

無論在何種語言之中
達乎言辭之所說者
終非道說本身

彼乃一種思想
每每出乎意料之外—

³²海德格，《在通往語言之路上》(Unterwegs zur Sprache)，頁 251，《在通往語言之路上》編為海德格全集第十二冊。相關討論參見彭富春《無之無化：論海德格爾思想道路的核心問題》，頁 114。

³³海德格，《在通往語言之路上》，頁 193。相關討論參見彭富春《無之無化：論海德格爾思想道路的核心問題》，頁 121。

³⁴海德格〈從思想的體驗而來〉作於 1947 年，1954 年 Neske 出版社發行單行本後來收入全集第十三卷《從思想的體驗而來》，法蘭克福，1983。

4. 海德格論在場和不在場與二重性，相通於老子所說的道的雙重性

(1) 海德格的 *Aus einem Gespräch von der Sprache* (<從一次關於語言的對話而來>) 說:「語言的本質，本質的語言……『本質』(Wesen) 此字在此並不是僅只是這個東西，僅只是某個東西的這個東西。我們將『本質』(Wesen) 聽成動詞 (Zeitwort)，本質化正如在場和不在場一樣 (wesend wie anwesend und abwesend)」³⁵。

(2) 海德格又用寧靜的排鐘 (das Geläut) 來比喻道說推動了世界關係，說明了寧靜與遊戲的二重性，海德格的<語言的本質> (*Das Wesen der Sprache*) 說:

道說 (*Die Sage*) 是一切世界四方 (*Weltgevierte*) 的運動者，無聲地聚集著相對者的近處，如此寧靜一如時間的時間化，空間的空間化，如此的寧靜，一如時間-遊戲-空間的遊戲。我們稱無聲呼喚的聚集為寧靜的排鐘。作為聚集，道說推動了世界關係 (*die Sage das Welt-Verhältnis bewägt*)。此為本質的語言。³⁶

(3) 在<語言> (*Sprache*) 中，海德格闡述了區分、二重性與寧靜，海德格說:「此區分二重性地使寧靜。它使寧靜，憑借于它讓萬物居於世界的恩惠。它使寧靜，憑借于它讓世界滿足於萬物。在區分的二重性的寧靜之中自己本成:寧靜」³⁷。

5. 海德格的四方 (*Geviert*)，相通於老子的四大

(1) 海德格<物> (*Das Ding*) 論四方

1950 年的慕尼黑演講<物> (*Das Ding*)³⁸，海德格舉「陶壺」(*Krug*) 當例

³⁵海德格，《在通往語言之路上》，頁 200-201。相關討論參見彭富春《無之無化：論海德格爾思想道路的核心問題》，頁 118。

³⁶海德格，《在通往語言之路上》，頁 215。

³⁷海德格，<語言> (*Sprache*)，收於《在通往語言之路上》 頁 9-34，這裡的討論參見頁 29，德文原文是 *Der Unter-Schied stillt zwiefach. Er stillt, indem er die Dinge in der Gunst von Welt beruhen laesst. Er stillt, indem er die Welt im Ding sich begnuegen laesst. In dem zwiefachen Stillen des Unter-Schiedes ereignet sich: die Stille.*

³⁸ 海德格，<物> (*Das Ding*)，1950 年六月，講於慕尼黑的巴伐利亞藝術學院，收於《演講與

子來解釋「無」的重要性，因為空 (Leere)，所以壺才能容納水及酒等等而使得壺存在：

空虛、空間正是器皿容納所為。虛無的空間、陶壺的這一無物，正是陶壺作為容納的器皿所為…… 做為容納的器皿的壺的物性決不在於它由以構成的材料，而是在於具有容納作用的虛空。³⁹

海德格舉「陶壺」來作為「物」的例子。在水由「陶壺」傾瀉而出的時候，天地人神的四方的互相隸屬，物才得以居住在世界之中，因為，水由「陶壺」傾瀉而出的此時此刻，人從大地汲取了來自天上的水，獻給諸神。⁴⁰此中，「陶壺」能夠容納和傾瀉，是由於「空」，海德格強調了「空」對於「物」的重要性。

波格勒認為這裡的思想正和老子《道德經》的第十一章的「埏埴以為器……有之以為利，無之以為用」是一致的，⁴¹隨後海德格在此文中討論了「天、地、神、有死者」(Erde, Himmel, Göttlichen und die Sterblichen) 的「四方」(Geviert) 的思想，海德格說：

地、天、神和有死者，從其自身而有的互相隸屬，從統一的四方的純真之中而有共同隸屬……這種失去小我的轉讓 (dieses enteignende Vereignen) 就是四方的映射 - 遊戲 (Spiegel-Spiel)，由之而來，四方的純真才得到信賴。天地神人的純真的生成的映射 - 遊戲，我們稱之為世界。世界在世界化中存在⁴²

<物>這裡的思想被認為這是和老子《道德經》第二十五章所說的「道大，天大，地大，人亦大，域中有四大」的思想相通，都彰顯了四大的存在場域之中，物的渾成、周行不殆，道法自然，物物映照，相互和諧，海德格說：

四者的每一個以它自身的方式映照著其他的本性。在此每一個以其方式映照而回到四者

論文》(Vorträge und Aufsätze)，Neske 出版社，第七版，1994，頁 157-180。<物>的中譯本，收入海德格著，彭富春譯《詩·語言·思》(北京，文化藝術出版社，1991) 第 146-165 頁。<物>的另一中譯為孫周興譯，收於《海德格爾選集 下》(上海，三聯書店，1996)，頁 1165-1187。

³⁹參見海德格<物>，收於海德格《演講與論文》(Vorträge und Aufsätze)，此處的討論參見第 161 頁。又，海德格著，彭富春譯《詩·語言·思》(北京，文化藝術出版社，1991)，此處的引言參見頁 149。

⁴⁰參見海德格<物>。收於海德格著，彭富春譯《詩·語言·思》(北京，文化藝術出版社，1991)。此處的引言參見頁 152-153。

⁴¹ 相關討論見波格勒，《海德格新的道路》(Neue Wege mit Heidegger)，頁 406。

⁴² 海德格，<物>(Das Ding)，此處的討論參見 《演講與論文》 頁 172，後半的德文原文: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her zueinander einig, aus der Einfalt des einigen Gevierts zusammen……Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, indem sie weltet.

的純真中的它自身。⁴³

海德格認為唯有通過天地人神的四方的互相隸屬，物才得以居住在世界之中，海德格說：

物居於（聚集和統一）四方。物物化世界，每一物使四方進入世界的單純質樸的居留之中。⁴⁴

在映射 - 遊戲 (Spiegel-Spiel) 之中，四方的四者遊戲著，且互相映射傳遞著遊戲，並不是爲了自己，而只是爲了互相的交互生成，使得四方互相隸屬，海德格以此「萬物輝映」的思想來對抗技術世界的「框架」(Das Gestell) 的表象性思考所帶來的文化危機，海德格此一「萬物輝映」頗類似於莊子所說的「天籟」、「天鈞」、「化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以蔓衍」。

海德格將「陶壺」、「傾注的贈禮」與「四方」等說法匯集起來而說：

地、空、神和有死者同時居住在一起，由於它們自身屬於一起。先於現身的萬物，它們進入了唯一的四方 (ein einziges Geviert)。在傾注的贈禮中，居住著四者的簡單質樸 (die Einfalt der Vier)。……在贈禮之中，聚集者在轉化地居留於四方中聚集了自身，這種多重單一的聚集乃是陶壺的現身……但是，物是如何現身的？物物化 (Das Ding dingt)。四方現起，物化聚集，安居於一個當下棲留的東西，即入於此物彼物之中。⁴⁵

此中的「物是如何現身的？物物化 (Das Ding dingt)」，讓我們想到莊子〈齊物論〉莊周夢蝶的故事之中所說的「物化」，王弼註解老子《道德經》第十章則說：「能無以爲乎，則物化矣」。

又，此中，「四方」的思想被認爲是受到老子所說的「四大」（天地神人）的影響，而「物物化」、「四方現起，物化聚集，安居於一個當下棲留的東西，即入於此物彼物之中」則被認爲是相通於佛教的緣起思想以及華嚴宗的性起思想。

在〈物〉全篇的結語之處，海德格說：

人是唯一的有死者，憑藉他的居住而通達世界作爲世界。唯有源於世界而結合自身者，

⁴³ 海德格，〈物〉(Das Ding)，此處的討論參見《演講與論文》頁 172。

⁴⁴ 參見海德格〈物〉。收於海德格著，彭富春譯《詩·語言·思》(北京，文化藝術出版社，1991)。此處的引言參見頁 159。海德格德文原文：Das Ding verweilt das Geviert. Das Ding dingt Welt. Jedes Ding verweilt das Geviert in ein je Weiliges von Einfalt der welt. 參見海德格《演講與論文》(Vorträge und Aufsätze) 第 173 頁。

⁴⁵ 海德格著，彭富春譯《詩·語言·思》(北京，文化藝術出版社，1991)。此處的引言參見頁 153，筆者根據德文本而對於譯文加以修改，並註明若干德文原文，下同。德文原文，參見海德格《演講與論文》(Vorträge und Aufsätze) 第 173-174 頁。

才能成爲一物。⁴⁶

這讓我們想到老子所說的「和光同塵」。

(2) 海德格的〈語言〉(Die Sprache) 闡明四方 (Geviert) 與「區 - 分 (Unter-Schied)」

海德格的〈語言〉(Die Sprache) (1950) 進一步用四方 (Geviert)，來闡明世界與物在二重性之中的共同隸屬，來闡明「區 - 分 (Unter-Schied)」，海德格藉著闡明 G. Trakl 的詩作 Ein Winterabend (〈冬夜〉) 而說：

在閃著金色光芒的樹上，地、天、神、有死者的四方統治著。他們的統一的四方 (Geviert) 就是世界 (Welt)。此中的世界不再是在形上學的意義上使用……在第二節的第三、四行召喚恩典之樹。它們專門呼喚世界的到來。它們召喚來世界的四方 (Welt-Geviert)，並且把這樣的世界召喚向物。……世界將物的存在賜予物。物實現世界，世界賜予物 (Die Dinge gebärden Welt. Welt gönnt die Dinge)。……世界與物互相貫通 (durchgehen einander)。在二者之中通貫著一個中間 (Mitte)。在這個中間它們才是一體的。二者的「中間」是親密性 (Innigkeit)。我們的語言稱呼此一二者的中間爲「之間」(zwischen)，就是拉丁文所說的 inter 和德文的 unter。世界與物的親密性決不是融合 (Verschmelzung)，只有當親密者 (世界與物) 分離並且保持分離之時，親密性才發生作用。在二者之中間，在世界與物的中間，在這個中間 (Unter-) 中，有分 (Schied) 起作用 (in ihrem inter, in diesem Unter- waltet der Schied)……世界與物的親密性 (Innigkeit) 在「之間」的「分」中成其存在，在區 - 分 (Unter-Schied) 成其存在。……區 - 分 (Unter-Schied) 不再是一般所說的首要經由我們的表象在對象之間建立起來的分別 (Distinktion)……區 - 分不是事後從世界與物那邊抽離出來的關係。在世界的實現 (Gebärden) 中，世界和物的區 - 別生成了物 (ereignet Dinge)；在物的賜予 (Gönnen) 中，世界和物的區 - 別生成了世界 (ereignet Welt)。⁴⁷

海德格這裡所發揮的區 - 分 (Unter-Schied)，相通於莊子〈大宗師〉所說的「天與人不相勝」⁴⁸，也使我们想到莊子〈齊物論〉所說的「物化」體驗，莊周與蝴蝶的在覺夢之間，渾然一體，但是卻又「周與蝴蝶則必有分矣，此之謂物化」。

海德格〈語言〉又說：

⁴⁶參見海德格〈物〉。收於海德格著，彭富春譯《詩. 語言. 思》(北京，文化藝術出版社，1991)。此處的引言參見頁 161。參見海德格《演講與論文》(Vorträge und Aufsätze) 第 175 頁。

⁴⁷ 海德格，《在通往語言之路上》，頁 24-25。

⁴⁸ 莊子說：「其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一，與天爲徒。其不一與人爲徒。天與人不相勝也」。

「此區 - 分 (Unter-Schied) 以雙重方式使寧靜。此區 - 分使寧靜，憑藉于此，讓萬物居於世界的恩惠之中。此區 - 分使寧靜，憑藉于此，讓世界滿足於萬物。在區 - 分之雙重寧靜中，寧靜發生」⁴⁹。

這讓我們想到海德格的〈從一次關於語言的談話而來〉(Aus einem Gespräch von der Sprache) 所說的「無聲呼喚的聚集為寧靜的排鐘。作為聚集，道說推動了世界關係」。

(3) 〈築. 居. 思〉闡明四方 (Geviert) 與「居住」

海德格於 1951 年發表〈築. 居. 思〉(Bauen Wohnen Denken) 一文⁵⁰。〈築. 居. 思〉闡明了此處所說的海德格的四方 (Geviert) 的思想有關，人是居住於天地人神的四方 (Geviert): Himmel (天)、Erde (地)、Göttliche (神、神性存有者)、Sterbliche (有死者) 之中。海德格的〈物〉、〈人詩意地居住〉也有此意。對於海德格而言，「居住」是一項任務，人必須體認到人所處的無所寄託的情境勢必須改變的事實，學習如何定居，安身立命「居住」是一項安身立命的任務，建立存有的屋宇，此中的天地人神的構造，頗為類似於道家所說。建築是一種文化景觀，像其他的造型藝術一樣，造型藝術的議題被整體的、綜合的、生產的感知所取代。當代的文化景觀理論受到海德格的影響，拋棄了現代主義的固定樣式，同時也開啓了對於造型、材料與空間展開的充分實驗。

6. 海德格談「泰然任之」(Gelassenheit) 和老子的無為

海德格在 *Gelassenheit* (〈泰然任之〉) 一文運用了他對於存有的真理的沉思，闡明了他對於技術的省思，如何善用技術而不脫離於存有的根源性體驗，這裡所說是相通於老子《道德經》第一章所說的常有常無之兩種妙觀，也就是「無為而無不為」。海德格說：

我們也能另有作為。我們可以儘管利用技術對象，卻同時在所有切合實際的利用之時，保持自身獨立於技術對象的自由 (freihalten)，我們時時可以擺脫它們 (loslassen)。……我們讓技術對象進入我們的日常世界，同時又讓它保持在外部 (lassen sie zugleich drau ß en)，就是說，讓它們作為物而棲息於自身之中；這種物不是什麼絕

⁴⁹海德格，《在通往語言之路上》，頁 29。德文原文：Der Unter-Schied stillt zwiefach. Er stillt，indem er die Dinge in der Grunst von Welt beruhen lä ß t. Er stillt，indem er die Welt im Ding sich begnügen lä ß t. In dem zwiefachen Stillen des Unter-Schiedes ereignet sich: die Stille. 此處的德文原文很難翻譯為中文。相關討論參見彭富春《無之無化：論海德格爾思想道路的核心問題》，頁 117。

⁵⁰這是一篇海德格在 Darmstadt Gespräch 面對齊聚一堂的各個領域的專家學者針對居住與建造住宅所作的演講稿，講於 1951 年八月，後來收入海德格《演講與論文》(Vorträge und Aufsätze)，第 139-156 頁。孫周興譯《海德格爾選集》(上海，上海三聯書店，1996) 第 1188-1204 頁。

對的東西，相反，它本身指向更高的東西。關於這種對於技術世界既說「是」也說「不」的態度，我想用一個古老的語詞來加以命名：對於物的泰然任之（*die Gelassenheit zu den Dingen*）。……

技術世界的意義隱藏了自身（*verbirgt sich*）。但是，如果我們真誠注意到，在技術世界之中有一種遮蔽的意義（*ein verborgener Sinn*）無處不觸動我們。那麼，我們就置身於一個向我們隱藏自己，但是雖然隱藏，卻又是走向我們的區域中。

「以這種方式顯示自己同時隱藏自己的東西，乃是我們稱之為奧秘（*Geheimnis*）的基本特徵。我稱那種我們據以對在技術世界中隱蔽的意義保持開放的態度是：對於奧秘的敞開（*die Offenheit für das Geheimnis*）。

對於物的泰然任之與對於奧秘的敞開是共屬一體的。……對於物的泰然任之與對於奧秘的敞開，給了我們一種對於新的根基持存性（*Bodenständigkeit*）的眺望。⁵¹

在 *Gelassenheit*（〈泰然任之〉）一文之外，海德格的〈關於泰然任之的闡明：田野間關於思想的一場對話〉（*Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken*）一文也說明了共同隸屬（*Zusammengehören*）的思想，在此，海德格說：「泰然任之是建立在相對者（*Gegnet*）之中，而且從此中，接納了朝向相對者的運動」⁵²，這裡所說的相對者（*Gegnet*）是相對相即的，就像天與地、有與無、此有與存有、有死者與神是互相對列而又相互隸屬一樣。它們是相對相即，是在相對之中而共同隸屬的，就在這樣的相對者的相即關係之中，泰然任之，得以進入到「四方」（*Geviert*），進入到本成的存有之中，進入到新的存在境域之中，「物」如其所如地成爲「物」。

「泰然任之」不是一種表象性思考，而是沉思。這種沉思亦已超越能知與所知之對立，海德格認爲，「泰然任之」不是一種意志（*Wille*），也不是生存意志之否定，而是一種「不意欲之意欲（*Nicht-Wollen*）」。⁵³這類似老子所說的「無爲」、「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」。在「泰然任之」的狀態中，事物不再是表象性思考中之對象（*Gegenstand*）：既不是《存有與時間》所說的「手前性的存有者」（*Vorhandsein*）也不是「及手性的存有者」（*Zuhandsein*），而是存有的思想體驗中的如其所如的「物（*das Ding*）」。

7. 海德格論道、Logos 與本成（*Ereignis*）

1957 年，海德格在〈同一性原理〉（*Der Satz der Identität*）指出希臘的主導詞邏各斯（*logos*）和中國的道（*Tao*）都是一種 *Ereignis* 的存有思想，⁵³ 海

⁵¹海德格，*Gelassenheit*（《泰然任之》），Neske 出版社，1959，頁 23-24。孫周興的翻譯，參見孫周興譯《海德格爾選集》（上海，上海三聯書店，1996）第 1239-1240 頁。

⁵²海德格〈關於泰然任之的闡明〉，收於 *Gelassenheit*（《泰然任之》），此處引文參見頁 49。

⁵³海德格，〈同一性原理〉（*Der Satz der Identität*）1957 年發表於《弗萊堡大學 1457-1956 年建校五

德格說:

人與存有 (Sein) 的共同隸屬 (Zusammengehören) 以相互促成的方式令人震驚地帶我們到近旁，向我們表示人如何被讓渡給 (vereignet ist) 存有而存有也如何被人的本質所體驗化 (Zugeeignet ist)。在這個機架 (Ge-stell) 中盛行的是一種獨特的讓渡 (Vereignen) 和體驗化 (Zueignen)。讓我們只去經歷這個使得人與存有相互體驗 (ge-eignet ist) 的獨特 (dieses Eignen)；也就是說，去進入而回轉於那稱之為本成 (Ereignis) 的事件。「本成」這個詞取自一個衍生的語言用法。Er-eignen 原本意味著：er-aeugen，即「使看到」(er-blicken)，以便在這種看 (Blick) 中召喚和體驗 (an-eignen) 自身。出于思想本身的需要，「本成」現在就應該被視為一個服務于思想的主導詞而說話。作為這樣一個思想的主導詞，它就如同希臘文的主導詞「邏各斯」(logos) 和中文的「道」(Tao) 一樣難以翻譯。「本成」這個詞在這裡並不意味著我們通常叫作事件或顯現那樣的東西。這個詞現在是作為一個只以單數形式出現的名詞而被使用。它所指稱者只在單數中——不，更確切地說，不在任何數目中而只是唯一地——本成而具現了自身 (ereignet sich)。我們通過現代的技術世界而經歷的存有與人的機架 (Ge-stell) 只是這個所謂「本成」的序幕 (Vorspiel)。這個本成卻並不必須保持在它的序幕中，因為，在此本成中，底下這樣一個可能性出現了，亦即，本成將這種技術機架的統治轉化為一種原初的本成。一個在這樣的本成中，發生的對於這個機架的轉化——它絕非單靠人的力量可以完成——帶來的是一個此技術世界的本成式的 (ereignishaft) 回復，即從它的統治地位轉回到在一個界域中的服務。通過這樣一個界域，人更本真地達到本成。

這條道路將我們引到哪裡呢？它將我們的思想引入了「本成」這個詞所刻意要表達的那種單純和質樸 (Einfache) 中。現在似乎出現了這樣的危險，即我們將我們的思想漫不經心地帶到了某種疏遠的普遍性中；但實際上，「本成」這個詞所直接表達的乃是所有鄰近中的最切近者，而我們也早已居住在此鄰近之中了。還有什麼比這個「本成」離我們更近 (näher) 呢？它使我們逼近 (näher) 我們所歸屬者和我們歸屬的地方。

這個「本成」是這樣一個自身擺動著的領域 (Bereich)。通過它，人和存有在其本質中相互達到對方，並藉著脫離形上學加給它們的那些特性而贏得它們的本成本質。

將此本成思考為自身的本成意味著對於這個自身擺動的界域的結構 (Bau) 進行建造 (bauen)。思想從語言得到去建造這種自身懸蕩著的結構的工具，因為語言乃是最精巧的，但也是最易受感染的擺動。它將一切保持在這個此有的懸蕩著的結構之中，就我們的本質是在這個懸蕩著的結構中所造成的而言，我們就居住在此身的「本成」之中。

百週年慶祝大會紀念文集》；後來此文收於海德格《同一與差異》(Identität und Differenz)，Pfullingen: Günther Neske，於1957年出版，《同一與差異》收入全集第十一卷。此處的討論參見《同一與差異》(Identität und Differenz)，Pfullingen, Neske, 1957, 頁24-26。

第三部分 海德格論東、西方思想關係

1. 西方的道說與東亞的道說以某種方式進入對話

關於西方的道說 (Sagen) 與東亞的道說以某種方式進入對話，海德格說⁵⁴：

1934 年的夏季學期，我開了一個以「邏輯」為題的課程。但實際上，這是一個對邏各斯 (Logos) 的思考，在它那裡我尋求語言的本質。但是，我又用了幾乎十年的時間才能夠說出我那時所想的。直到今天，我仍然缺乏合適的語詞來說出我所想的。那種盡力與語言本質相稱的思想視野的全域依然被遮蔽著。這也就是我無法肯定我對於語言本質的思索是否也切中東亞語言的本質，無法肯定語言的本質是否最終——這也是一個開端——能達到思想的體驗的原因。這個本質本應提供這樣一種保證，使歐洲和西方的道說 (Sagen) 與東亞的說以某種方式進入對話；在此對話中，從共同的本源中流出的東西歌唱著。

2. 海德格論東方思想的翻譯的困難

關於海德格論東方思想的翻譯的困難，海德格說⁵⁵：

對於我而言，與那些相對於我們來說是東方世界的思想家進行對話是一件樁一再顯得急迫的事情。就我所見，此事情的最大的困難來自一個事實：除了很少幾個例外，在歐洲或在美國幾乎沒有什麼思想家能通曉東方的語言。另一方面，將東方的語言翻譯為英文，這如同任何翻譯一樣只能是權宜之計。

3. 與東亞世界進行不可避免的對話

關於歐洲與東亞世界進行不可避免的對話，海德格說⁵⁶：

⁵⁴ 海德格，Aus einem Gespräch von der Sprache (<從一次關於語言的對話而來>)，收於《在通向語言的道路上》，此處討論見第 93-94 頁。英文版，New York，Harper & Row，1971，8 頁。海德格與手塚富雄 (Tomio Tezuka) 舉行此一對話於 1954 年，經過海德格的修改之後加以出版，其中，海德格追憶了 1927 年至 1928 年，九鬼周造再度從學於海德格的一些關於日本美學和語言的討論。

⁵⁵ 海德格 1970 年寫給在夏威夷召開的「海德格與東方思想」的會議的信，見《東西方哲學》(*Philosophy East & West*) 雜誌，20 卷，3 期，1970 年 7 月。

⁵⁶ 海德格，<科學與沉思>(Wissenschaft und Besinnung)，收於《演講與論文集》(*Vorträge und Aufsätze*)，Pfullingen，Neske，1978，頁 41-66；此處的討論見第 43 頁。英文譯文見於《關於技術的問題和其它文章》(*The Question Concerning Technology and Other Essays*)，W. Lovitt 譯，New York & London: Garland，1977，此處的討論見頁 157-158。此文章來自海德格 1954 年 8 月做的一次演講。

今天，無論誰敢於問難和深思熟慮地準備好去回應我們每個小時都在體驗著的這個世界的動蕩之深刻性，他都必須不僅只注意到我們當今的世界已完全被現代科學的認知欲望所宰制；而且他還必須先認識到，任何一種對此的沉思要能有所進展，就一定要通過和希臘思想家和他們的語言的對話，從而在歷史的此有的基礎之中擊中其根源。此種對話還在等待它的開端 (Beginn)。它還未被準備好，可是，它是我們與東亞世界進行不可避免的對話的前提 (das unausweichliche Gespraech mit der ostasiatischen Welt)。

4. 海德格與 1966 年《明鏡》雜誌社的專訪：論東西對話與科技世界

海德格在 1966 年接受《明鏡》雜誌社的專訪（此訪問記於海德格去世之後發表）時，海德格主張西方技術思想的轉向不能向不能通過採取禪宗或其它東方經驗而發生，而要回到需要歐洲傳統的根源之處去重新省思，海德格說⁵⁷：

我並不認為在這個全球性的技術世界中的情況是不可改變和無法逃脫的命運。相反，我正是在這裡看到思想的任務。即思想在其限度之內幫助在根源意義上的人取得一個與技術本質的滿意關係。……

記者問：美國人今天具有這種關係沒有？

海德格：他們也不具有。在實用主義的指導下，他們仍然陷於技術發展的及其操作和控制的的思想中。這麼一來，他們就堵死了思考現代技術的真正本質的道路。當然，在這同時，在美國也有一些人從實用主義和實證主義的思想中解放出來。而又有誰能斷言，是否有一天在俄國和中國，那非常古老的思想傳統將復興，並因而有助於使人與技術世界具有一種自由的關係？

……

海德格：……我相信只有在現代技術世界的發源地，我們才能為技術世界的轉折做準備。換言之，這種轉折不能通過採取禪宗或其它東方經驗而發生。為了這種思想的轉向，我們需要歐洲傳統的幫助和關於此一傳統的新理解。思想的轉變只能通過同源同種的思想。

第四部份 關於海德格與中國、東方思想的關聯的報導

關於海德格與中國老莊思想的關聯之報導，在他的自述與友人的回憶之中，則可查出下列各項。最重要者是海德格和蕭師毅一起翻譯了關於「道」的《老子》八章、「存有思想」與「道」思想的相通之處、海德格的藝術思想和

⁵⁷ 海德格〈只有一個神能救我們：《明鏡》訪問記〉(1966 年)，里查森 (W. J. Richardson) 英譯，載於《作為一個人和一個思想家的海德格》(Heidegger: The Man and the Thinker)，T. Sheehan 編，Chicago，Precedent，1981，頁 61-62。

科技批判與「道」思想的相通之處，底下環繞於此，對於相關文獻，加以展開：

1. 蕭師毅的回憶之中的海德格的老子翻譯：海德格與蕭師毅 (Paul Shih-Yi Hsiao) 合作將《老子》八章譯為德文：根據蕭師毅的回憶，1946年夏季，海德格與中國學者蕭師毅合作將《老子》譯為德文。這次合作進行了《老子》中有關「道」的八章原典的德譯。⁵⁸ 但是這些老子譯稿卻未留傳下來，而成爲學界的一大懸案。根據蕭師毅的說法，《老子》全文翻譯的工作只完成了十分之一，選譯了關於道的概念與展開的八章。又，依蕭師毅報導，海德格的書房中掛著一對中文條幅，上面是與海德格於1946年合作翻譯過老子的蕭師毅爲他書寫的《老子》十五章中的兩句話：「孰能濁以止，靜之徐清？孰能安以久，動之徐生？」蕭師毅並在中間加一橫批：「天道」。⁵⁹ 又，海德格在他於1947年10月9日給蕭師毅的短信中，用德文講出他對這兩句話和橫批的理解，證實了海德格對老子這兩句話的理解深度。張祥龍〈海德格爾與道家關係的再檢討〉在這一問題上提供了一些蕭師毅的追憶之外的研究材料。⁶⁰

2. 海德格致雅斯培的信談老子翻譯一事：1949年，海德格致雅斯培的信談到蕭師毅與他的老子翻譯，海德格說：「你所說的關於亞洲的話是令人興奮的；有一個中國人【即蕭師毅】，他曾在1943-1944年聽過我關於赫拉克利圖斯和巴門尼德斯的講座，他也在東方思想看出了【與我所說者】相似的東西。凡我對於語言缺乏親切在家之感的方面，我總是會感到有所懷疑。而當這個中國人（他本身是基督教神學家和哲學家）與我一起翻譯老子的某些文句時，我就更加懷疑了；我通過追問，才經驗到他們的語言之本性對我們來說是多麼生疏。然後，我們就放棄了這個翻譯老子的努力」⁶¹。這裡，海德格明確地談到蕭師毅此位本身是基督教神學家和哲學家的中國人，在1943-1944年聽過他關於赫拉克利圖斯和巴門尼德斯的講座，也就是蕭師毅和海德格一起翻譯老子的某些文句，不僅讓海德格覺得中文的語言的本性和西方語言的不同，也讓他覺察到亞洲的語言和思想的值得讓他興奮之處，也就是和海德格晚期思想所強調的語言的本性和根源的存有思想的相通之處。從這裡看來，海德格確曾和蕭師毅翻譯過老子，而且海德格爾認爲這個翻譯的經驗讓他體會到東亞思想和他自己晚期思想的互相親近之處。

⁵⁸ 見蕭師毅 (Paul Shih-Yi Hsiao)，〈我們相遇在木材市場〉，收於《回憶海德格》一書，頁121-127。蕭師毅，〈海德格與我們的《道德經》翻譯〉，收於《海德格與亞洲思想》，頁94-98。

⁵⁹ 帕克斯，《海德格與亞洲思想》，頁100。

⁶⁰ 帕克斯，《海德格與亞洲思想》，頁102-103。關於海德格和蕭師毅的老子翻譯的詳細討論，參見張祥龍《海德格爾傳》（石家莊，河北人民出版社第一版，1998）第十八章〈翻譯老子及其有關問題〉。以及張祥龍〈海德格爾與道家關係的再檢討〉，收於《天人之際與人禽之辨》，香港，2001，頁37-58。

⁶¹ 海德格，亞斯培，《通信集 1920-1963年》，Frankfurt am Main，1990，頁181。也可參照張祥龍《海德格爾傳》第308頁的相關討論。

3. 海德格與《莊子》秋水篇的莊子與惠施觀於濠上的故事

1930年10月8日，海德格在不來梅（Bremen）做了題為「真理的本質」的演講。第二天10月9日晚上，又在克爾勒（Kellner）的家中舉辦了一個討論會。海德格當場向克爾勒索取一本德文本的《莊子》，並讀出其中「秋水」篇末尾的「莊子與惠施濠上觀魚」的故事，他念的是馬丁·布伯（Martin Buber）的德文譯本，用以解釋「一個人是否能將自己放到另一個人的地位上」和真理的本質之問題。⁶² 海德格認為，立一個命題或下一個判斷之時的知和物之符合，這樣的符應的真理觀並未把握到真理的本質。反之，海德格認為開顯的真理觀才是把握到真理的本質，「真理的本質是自由」，是進入一種物我相忘的敞開之境（das Offne），海德格這樣的思想與莊子所說的「我觀之濠上也」有其相合之處。

此演講的一位參加者比采特（Heirich Wiegand Petzet）回憶到：「海德格朗讀了關於魚之樂的故事，它一下子就強烈地吸引了所有在場者。就是那些還不理解海德格所謂的真理的本質的人，思索這個故事就會知道海德格的本義了。」

63

4. Otto Pöggeler 的報導：海德格與《莊子》達生篇中的梓慶為鐻的故事

依於波格勒（Otto Pöggeler）的報導，海德格在1960年於不來梅做的題為「圖象與字」（Bild und Wort）的演講中，使用《莊子·達生》中「梓慶為鐻」的故事來否定西方美學討論中流行的質料與形式的二元區別。⁶⁴

5. Fischer- Barnicol 的回憶：海德格與中國傳統

H. A. 費舍—巴尼克爾（Fischer- Barnicol）回憶到，海德格曾說過，雖然他三〇年代就與日本學者有了交往，但他「在此期間還是從中國〔古〕人那裡

⁶² 比采特（Heirich Wiegand Petzet），〈不來梅的朋友們〉，Günther Neske 出版社編，《回憶海德格》（*Erinnerung an Martin Heidegger*），Pfullingen：Neske，1977，184頁。參見波格勒（Pöggeler）和帕克斯（Parkes）各自的文章，帕克斯（Graham. Parkes）編《海德格與亞洲思想》（*Heidegger and Asian Thought*），Honolulu: University of Hawaii Press，1987，頁52，頁105。

⁶³ 比采特，〈不來梅的朋友們〉，收於《回憶海德格》（*Erinnerung an Martin Heidegger*），Pfullingen，Neske，1977，頁184。參見波格勒（O. Pöggeler）和帕克斯（Graham Parkes）各自的文章，收於G. Parkes（帕克斯）編《海德格與亞洲思想》（*Heidegger and Asian Thought*），Honolulu，University of Hawaii Press，1987，頁52、105。

⁶⁴ 帕克斯，《海德格與亞洲思想》，1987，頁55-56。波格勒（O. Pöggeler），《海德格的新道路》（*Neue Wege mit Heidegger*），Freiburg/München，1992，頁369以下。

學到了更多的東西」。⁶⁵

6. 蕭師毅、曉雲法師與海德格的會面⁶⁶

台灣的華梵大學的創辦人曉雲法師未出家前的俗名是游雲山 (Yan Wan Shan)，她在 1957 年冬，於德國弗萊堡展出自己的畫作⁶⁷，並於 1958 年應弗萊堡市政府之邀請教授中國繪畫法。此期間曾在蕭師毅的家中舉行了「習禪晚會」，示範坐禪，參加者有甘神父等人。在 1957 年冬，曉雲法師由蕭師毅陪同，兩人一起拜訪海德格於海德格隱居的 Todnauberg，並討論了回返思想的根源來從事存有思想與覺醒的問題等道家、禪宗思想課題，曉雲法師有〈哲人〉一詩以紀念之⁶⁸，海德格並贈送〈田野之路〉一書給曉雲法師⁶⁹。海德格提到回返思想的根源來從事存有思想，正是海德格常常講的回到希臘哲學先蘇時期和東亞思想的根源之處，來重新開啓存有(道)思想，並從這裡展開東西方思想之對話。

7. 海德格與日本京都學派

日本的京都學派的哲學家田邊元 (Tanabe Hajime) 從二十世紀二〇年代到德國從學於海德格，從此開始，日本京都學派哲學家長期與海德格展開跨文化的哲學對話，例如西谷啓治(Nishitani Keiji)、久松真一 (Hisamatsu Shin'ichi, 1889-1980)、九鬼周造 (Kuki Shūzō, 1888-1941)、手塚富雄 (Tomio Tezuka, 1903-1983)、辻村公一 (Tsujiura Koichi)等人，都和海德格有直接的接觸，

⁶⁵ 費舍. 巴尼克爾,〈反射與調解〉,收於《回憶海德格》,102 頁。又見帕克斯編《海德格與亞洲思想》,50 頁。

⁶⁶ 海德格與蕭師毅、曉雲法師的會面之事由曉雲法師親自向筆者說明 (1999 年),並出示海德格所親贈給她的 *Der Feldweg* 一書,上有海德格的親筆簽名。曉雲法師此次遊德之時尚未出家,俗名游雲山 (Yan Wan Shan),此次遊歷德國,主要是在蕭師毅教授在弗萊堡的家中,住了三四個月,見〈德國之旅〉、〈弗萊堡畫展的迴響 - 附蕭師毅教授的話〉一文,收於,曉雲著《環宇周行前後》(台北,原泉出版社)一書,頁 289-296 及 303-309,據蕭師毅所記 (1958 年 6 月),曉雲法師於 1958 年 3-6 月在弗萊堡「應佛萊堡市政府之邀請,講演中國畫之筆法,深受藝術界之稱頌。……德人更爲神往者,爲藝術與禪宗融匯的思想」(《環宇周行前後》,頁 308),並於 7 月 5 日在科隆與 8 月 15 日在日內瓦展覽。

⁶⁷ 弗萊堡的巴登報說「游女士是佛教禪宗深沉攝養的人物」,畫展包括了「心與竹俱空」、「月輪穿沼水無痕」、「牧牛圖(十幅)」等禪畫作品。

⁶⁸ 〈哲人〉一詩收於曉雲法師 (Ven. Hiu Wan) 的《泉聲二輯》,台北,1998,頁 137-139。詩分兩節,第一節記海德格所說「現代的人們,似入睡眠狀態了」,又記此次的會面:「他在黑林的敘會中已告訴了我,要使人們甦醒,又要他們從頭思想」,第二節則記曉雲法師回到蕭教授家中後所想,主要是曉雲法師認爲禪修可以「裂開識想,一輪明月當空照」。後記指出此詩寫於 1957 年冬季。

⁶⁹ 曉雲法師曾將海德格親送的 *Der Feldweg* 一書,出示筆者,上面有海德格親筆的題詞: Für Frau Yan Wan Shan zur Erinnerung an den Besuch in Freiburg 19.Dez.57 Martin Heidegger (謹贈游雲山女士/弗萊堡訪問紀念/1957 年 12 月 19 日/馬丁·海德格)。

這一部份的交流主要是環繞著禪而展開與海德格思想的對話，參見筆者另文的闡釋。

ⁱ 海德格，《論荷德林 – 希臘之旅》(*Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*)，全集 75, Frankfurt/M. 2000，頁 43。