

# 道家之「自然」與海德格之「Er-eignis」

陳榮灼

布洛克大學

## 摘 要

本文之目的首先是要證成晚期海德格之「Er-eignis」一概念與道家之「自然」之概念在本質上之相近。其中、透過對海德格思想中之「轉向」(Kehre)的追溯,我們試圖指出道家於何義上對海德格之思路作出了決定性之支持。特別地,這將突顯出「Er-eignis」一詞在早、晚期海德格著作中之不同意義;同時亦對主張晚期海德格義之「Er-eignis」譯成「自然」的立場,提供一種義理上之安立。另一方面,藉著海德格對道家思想之「解釋學上的應用」(hermeneutical application),本文將大略地勾劃一條重建道家之「當代相干性」的途徑。

**關鍵詞：**海德格，道家，自然

眾所周知、Ereignis 在晚期海德格思想中是一關鍵性之概念。基本上、對於此一概念之不同的了解,可以反映出對於晚期海德格思想之詮釋的差異。迄今為止、在漢語界中、關於此一重要的詞語之中譯,仍是處於眾譯紛紜、莫衷一是之局面。這正正表示了海德格思想之隱晦難解。

本文之目的首先是要證成晚期海德格之「Er-eignis」一概念與道家之「自然」之概念在本質上之關連。其中、透過對海德格思想中之「轉向」(Kehre)的追溯,我們試圖指出道家於何義上對海德格之思路作出了決定性之影響。特別地,這將突顯出「Er-eignis」一詞在早、晚期海德格著作中之不同意義;同時亦對主張晚

期海德格義之「Er-eignis」譯成「自然」的立場，提供一種義理上之安立。<sup>(註 1)</sup> 另一方面，藉著海德格對道家思想之「解釋學上的應用」(hermeneutical application)，本文將大略地勾劃一條重建道家之「當代相干性」的途徑。

在其《明鏡雜誌訪問》中、海德格嘗云：「誰曉得、或許當遠古之思想傳統在俄羅斯或中國甦醒時，它會幫助我們與科技世界建立一種自由的關係。」<sup>(註 2)</sup> 對於此一論調——特別是涉及中國哲學之一面、人們或會感到疑惑。不過、海德格並非無的放矢。如所周知、於其論述科技本質問題之著作中，海德格經常引用賀德齡 (Hoelderlin) 下列之詩句：「但在危險之處、同時產生出拯救的力量。」<sup>(註 3)</sup> 這一名句使我們不禁回憶起以下老子之論點：「禍兮福所倚」(《道德經》第 58 章)。事實上、當海德格於上世紀二零年代認真地研讀老莊之著作時，他亦正蘊釀出其對賀德齡詩歌之詮釋。這特別顯示於下列他一己對《道德經》第 11 章之獨運匠心的德譯中：

「Dreissig Speichen treffen die Nabe, (三十輻共一轂)

Aber das Leben Leere zwischen ihnen gewahrt das Sein des Rades.

(當其無，有車之用)

Aus dem Ton ent-stehen die Gefaesse, (埴埴以為器)

Aber das Leere in ihnen gewahrt das Sein des Gefaesses. (當其無，有器之用)

Mauern und Fenster und Tueren stellen das Haus dar, (鑿戶牖以為室)

Aber das Leere zwischen ihnen gewahrt das Sein des Hauses. (當其無，有室之用)

Das Seiende ergibt die Brauchbarkeit (故有之以為利)

1. 因而本文是採取一「內在的闡解」(immanent interpretation)之進路，至於對其他之不同之漢譯的批判性檢察，惟待他日另文處理。
2. Martin Heidegger, "Only a god can save us now," trans. David Schendler, Graduate Faculty Philosophy Journal. Vol. 6 (1977), p. 23.
3. Martin Heidegger, The Question Concerning Technology and Other Essays, trans. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), p. 28.

## Das Nicht-Seiende gewahrt das Sein. (無之以為用)。(註4)

與此同時，他開始思索科技本質之問題。這都在其《哲學獻集（論自然）》一書中有跡可尋。(註5)

按照本來之計劃，《存有與時間》應有兩冊。可是下冊卻一直沒有完成出版。後來海德格自己說明這是由於其早期思想仍囿於「形而上學之語言」(metaphysical language) 所致。(註6)事實上、在其早年講課錄《現象學之基本問題》中，他開宗明義地宣稱：「哲學是關於存有的科學 (Philosophie ist die Wissenschaft vom Sein)。」(註7)十分明顯、此時海德格尙未能完全擺脫康德之影響，因而他進一步明言：「我們將這樣建構出來的關於存有的科學稱作是一種通過適切義之超越而進行探究和解釋的科學：超越的科學 (Die so konstituierte Wissenschaft vom Sein nennen wir die im Light der rechtverstandenen Transzendenz fragende und auslegende: die transzendente Wissenschaft)。」(註8)然而、當海德格著手建構其有關「此有」(Dasein)之外展(ecstasies)底背景圖式(horizontal schema)時，他便陷入一困境中。依其原有之構想，「通過對存有之實質的現象學解明、將揭示整個外展性時間(ecstatic temporality as a whole)之運作使得存有成爲可理解；此有投射至時間之所有外展中，因而我們的存有論解釋將會從時間之全幅背景中導出真正的存有底意義(den eigentliche Sinn vom Sein)。」(註9)但是、正如 Graeme Nicholson 所指出：「正正在這一關節上海德格之思想陷入一危機中，此一危機其實一開始便伏下而終無法自拔。這並非一致命性危機，但一永無終了之轉向永恒地在搖動之。於SZ之末、第83段、存有底意義之問題尖銳地被提出來，而在這裡出版便停頓了。在其馬堡夏季學期課堂及往後之《邏

4. Martin Heidegger, *Zu Hoelderlin-Griechenlandreisen* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2000), p. 43. 並請參：鍾振宇，「海德格與老子論『同一與差異』」《鵝湖》344 (2004/2)，頁30-41。值得注意的是：海德格之翻譯《道德經》(即使只有部分)其實並不晚於1943年；即在認識蕭師毅之前。

5. Martin Heidegger, *Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1989).

6. Martin Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1978), p. 325.

7. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phaenomenologie* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1974), p. 17.

8. *Ibid.*, p. 460.

9. Graeme Nicholson, *Illustrations of Being* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1992), p. 106.

輯底形而上學基礎》中、海德格企圖重新處理這一問題，此中其焦點是落在超越現象學之方法。可是、這兩門課之結尾如此卻清晰地顯示了海德格思想掉進了什麼樣的危機。」<sup>(註 10)</sup>十分可惜、Nicholson 並沒有交代導致此一危機之原因。在這裡，我們想作一補充：此一危機源自海德格之要將康德和齊克果結合起來。一方面、正如 Frank Schalow 所指出：《現象學之基本問題》中之圖式論 (schematism) 是汲汲於將「存有」化約「至對其了解之確定結構 (to the structures definitive of its comprehension)」。<sup>(註 11)</sup>另一方面、海德格必得緊守下列齊克果關於真理之定義：「一種能貼實於最富於激情的內在性之客觀不確定性 (objective uncertainty) 就是真理，這是一存在的個體 (an existential individual) 所能企及之最高真理。」<sup>(註 12)</sup>簡言之、此際海德格必須面對以下之嚴峻挑戰：縱使其「超越現象學」是殊異於胡塞爾之原有模式，這種經由超越現象學之方法所構建出來之圖式論如何能讓齊克果義之真理可有容身之所？這種難以兩全其美的局面應是造成其危機之原因所在。

但從其 1929 年重返佛萊堡後所作之就職演講《形而上學是什麼？》，可以清楚地看出海德格已擯棄康德之超越路數，因而他完全集中於「無」這一典型齊克果式問題上。不過、導致他燒掉其屬於《存有與時間》下冊之手稿應有一更基本的原因，而且正是後者使得其思路不得不出現一「轉向」(Kehre)。我們的推測是：此時海德格受到了下列《道德經》劈首之句所震撼：「道可道、非常道。名可名、非常名。」(第 1 章) 眾所周知、海德格本人不能閱讀中文原典，因此當時他只能依賴 Victor von Strauss 與 Richard Wilhelm 之德譯本。此句前者之翻譯如下：「Tao, kann es ausgesprochen werden ist nicht das ewige Tao. Der Name, kann er genannt werden, ist nicht der ewige Name。」<sup>(註 13)</sup>但是相當戲劇性地，後者竟作出下列之譯法：「Der SINN, der sich aussprechen lassen, ist nicht der ewige SINN. Der Name, der sich nennen lässt, ist nicht der ewige

10. Ibid, pp. 106-107.

11. Frank Schalow, *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue* (New York: State University of New York Press, 1992), p. 160.

12. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David Swenson and Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 190.

13. Victor von Strauss, *Lao-Tse, Tao Te King* (Leipzig: Fleischer, 1870), p. 57.

Name.」(註 14) 其中、第一句以現代漢語來翻譯，則是作：「凡是可以言說之意義，都不是恒常的意義。」透過 Wilhelm 這一詮釋性翻譯、老子之語對於一直孜孜於追尋「存有底意義」的海德格來說、簡直是當頭棒喝！因為海德格本來之計劃、是要透過一種建基於結合康德和胡塞爾的超越現象學方法、發展出一套可以釐清「存有」(Sein) 底「意義」(Sinn) 的時間背景圖式論。但是，老子之語使他明瞭：這種能夠「全幅地」揭露「存有底意義」之「超越的時間性科學」在本質上是與「存有」本身之「道」(way) 的性格相違，因為後者指向一種「根源的自身隱閉」(primordial self-concealment)。一言以蔽之，對道家之接觸使到海德格發現這種通過超越的進路來解答「存有底意義」之計劃是不可能的。

不過、正如天台宗所說「煩惱即菩提」，與此同時，道家思想亦為海德格開發一條嶄新的思索存有之路徑。首先，這促成他發展出一對「真理」(a-letheia) 底本質之革命性新概念。從一歷史之角度來看、在 1926 與 1930 年之間，海德格曾作過五次關於真理之本質的公開演講。雖然這些演講在題目上大同小異，但是其中有一條基本的分界線。Walter Biemel 給張祥龍之信（見下面）可以幫助我們發現：1930 年之七月在 Karlsruhe 和十月在 Bremen 之以「論真理底質」的演講已顯示了海德格之「轉向」。理由是：在此之前，他不但將「真理」了解為「呈現」(Wahrheit als Gegenwart)；(註 15) 而且堅持「沒有時間性，就沒有假象 (Falschheit)。」(註 16) 這表明：當時他仍堅持視 Dasein 之時間性為「真理」之超越的可能條件。借助 Derrida 之術語來說，則早期海德格之「真理觀」顯然未能完全擺脫「呈現性形而上學」(metaphysics of presence)，且仍囿於康德式「超越哲學」之思路。對比之下，從 Biemel 所指出以下其 1930 年之演講原稿的句子可以清楚地見出箇中之革命性變更：

「自由是（出自存有物本身的）解蔽的讓在而揭示自身作為真理之本質。現在其自身顯示：自由作為真理之本質，不外就是那朝向隱秘之補充性開展。知其白，守其黑（老子）。(Die Freiheit als das entbergende Seinlassen (von

14. Richard Wilhelm, *Laotse. Tao te king* (Koeln: Eugen Diederichs, 1978), p. 41.

15. Martin Heidegger, *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1975), p. 193.

16. *Ibid.*, p. 195.

Seienden als solchem) enthüllte sich als das Wesen der Wahrheit. Jetzt zeigt sich: die Freiheit als das Wesen der Wahrheit ist in sich die ergaenzende Aufgeschlossenheit zur Geheimnis. Der seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt (Lao-tse.).」(註 17)

從 Biemel 之信同時可知這份原稿應是海德格逝世後由其夫人交給他的。職是之故，即使在關於海德格之傳記中亦未提及此一關鍵性文獻。(註 18)

值得補充的是：無可置疑、表面上老子之「知」似只屬一「知識論」之概念，此中很難見出有任何「存有論」的涵義。不過，如果能夠同時顧及莊子之言「知」與「無知」，那便可見出海德格之慧眼了。事實上、於〈齊物論〉中莊子即嘗宣稱：「故知止其所不知，至矣。」十分明顯、這裡他是想回應老子之上述論點。因為莊子跟著進一步聲稱：「注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」(〈齊物論〉) 一般而言、正如後來郭象所指出，莊子之旨意是：「故知之為名、生於失當而滅於冥極。冥極者，任其至分而無豪銖之加。」(〈養生主注〉) 實際上，當莊子要求我們「以無知知」時、他是強調「知知之有限性」。換言之，他否定「全知」之可能性。亦可以說、他否定「知」之「全能性」。但是十分明顯、這裡莊子之所謂「無知」並非「毫無知識」(ignorance) 之意；而且亦不是「未知」(unknown) 之意。所以若果以為莊子言「無知」之立場是「反智」，則是一種誤解。基本上、他是就「知」之「本質」(Wesen)、或「知」之「存有」(Sein) 而立言的。可以說：「知屬有窮」是一「存有論命題」(ontological proposition)。而「知」之所以是「有限」的，原因在於「道不可窮知」。這與由於在「數量」上存在太多「未知」之因子的原因而言「知」之有限性的立場不能相混淆，因為道家是超出「量化」之觀點的。十分明顯、道家之「知之有限性」一論點不但不是消極的、反而是非常正面的。其中一個理由是：只有知「知是有限」時方能達致「養生之道」。職是之故、後來郭象才會說：「知人之所知者有極，故用而不蕩也。故所知不以無涯自困，則一體之中，知與不知闇相與會而俱全矣，斯以其所知養所不知者也。」(〈大宗師注〉) 不過更重要的是、當他說：「以有限之性，尋無極

17. 張祥龍，《海德格爾傳》(石家莊：河北人民出版社，1998)，p. 238. 譯文有所刪改。

18. 參前揭書頁 236；又 Walter Biemel, Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg: Rowohlt, 1973).

之知，安得不困哉！」（〈養生主注〉）時，郭象顯已緊扣「知之有窮」以言「人之有限性」。<sup>（註 19）</sup>此中、呼之欲出的是：道家言「知」之分限時，底子裡是在言「人」之分限。即當其言「知」之存有時、根本上是在說「人」之存有。

因此之故、如果能夠同時顧及莊子之言「知」與「無知」，那便可見出海德格在了解老子之「知白守黑」一論點的慧眼了。非常明顯、透過老子這一論點、海德格已領悟出「真理之本質」原來是一種雙重運動：存有在開啓自身時同時自身遮蔽。雖然在其後來將演講正式出版時，他將此一段文字刪除，而上述老子之引文只出現在其於 1958 出版之《思想的基本原則》（Grundsätze des Denkens）中，<sup>（註 20）</sup>但是，可以說：此時老子之「知白守黑」思想已成了他克服其早年「超越哲學進路」之不二法門。而海德格這一新思路所造成之「轉向」（Kehre）在本質上已遠超出其於《存有與時間》目錄中所言之由「此有」（Dasein）到「存有」（Sein）之「轉向」義。因為按其原有的計劃、後一種「轉向」並未逸出「超越哲學進路」。

事實上、作為其 1930 年 Bremen 演講之座上客的 Heinrich Petzet 便有以下之記載：「演講的題目是〈真理底本質〉。但當時罕有人意識到這一演講……是其超出《存有與時間》的決定性一步。」<sup>（註 21）</sup>他並跟著寫道：「於演講結束後、在批發商人 Kellner 家中頗多賓客圍繞著海德格……忽然之間海德格轉向主人家詢問：Kellner 先生，未知能否借閱《莊子寓言》一書？我想朗誦其中一些段落。」<sup>（註 22）</sup>這顯示出於其時海德格對莊子思想之熟稔。雖然 Petzet 沒有指出當晚海德格唸了那些章節，不過，於 Martin Buber 此一《莊子》之德文選譯中便出現了以「道不可知」為題的下列引文：「有問道而應之者，不知道也；雖問道者、亦未聞道。道無問，問無應。無問問之，是問窮也；無應應之，是無內也。以無內待問

19. 因此之故，我們反對牟宗三先生將「無限心」一概念引入道家。其實，道家之「道心」是透過「知道」而言，個中之關鍵是要「知道之不可窮知」。而正由於知知之有窮，人必得理解其「有限性」是不可逾越的。但亦唯是如此，人方可與道冥合為一。

20. Martin Heidegger, "Grundsätze des Denkens," Jahrbuch fuer Psychologie und Psychotherapie. Vol. 6 (1958), p. 40.

21. Heinrich Petzet, Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993), p. 18.

22. Ibid.

窮，若是者，外不觀乎宇宙，內不知乎大初。是以不過乎昆侖，不游乎太虛。」<sup>(註 23)</sup>而從後來海德格強調「存有之問題」(Seinsfrage) 只能不斷地「問」(fragen)，大底上他當時已深知莊子之「道不可能窮知」一論點之個中三昧！當然，更值得一提的是：在其演講中海德格的一個重點是「自由」。無可置疑、這是比較偏重於人之分際而立言，不過這也顯示出他很了解道家緊扣「知」之本性以言「自由」之奧妙所在。因為正如後來郭象所證實：「皆不知所以然而自然耳。自然耳、不爲也，此逍遙之大意。」(〈逍遙游注〉) 一言以蔽之、「逍遙」即道家義之「自由」；而「逍遙」便涵「知之滅於冥極」。所以、後來王弼更直接了當地說：「自然，然後乃能與天地合德。」(《老子注》第 77 章)

順此思路可以發現：在這種道家的決定性影響之下，海德格同時開始引入 Er-eignis 一詞作爲其思想之中樞。由於西方學界對此一特殊概念之了解一直格格不入，以致海德格自己晚年也不禁慨嘆道：「在今天、正當一大堆毫無思想深度的刊物充斥於市、很少讀者會置信：在過去二十五年多來我一直在我之手稿使用 Er-eignis 一詞來表示我的思想內涵。儘管這本身相當簡單，但卻不是容易思索的。原因是我們在思索時、必得首先避免我們在這裡是要將『存有』視爲 Ereignis 之想法。在本質上、Ereignis 之有所不同是因為它比任何關於存有之定義都來得更豐富。就其本質源流而言，存有反而是植根於 Ereignis。」<sup>(註 24)</sup>他並指出：「Ereignis 是所有偉大的歷史和歷史世界中之存在的勢用之隱閉性根源與源頭。」<sup>(註 25)</sup>一言以蔽之、依晚期海德格：我們可以通過 Ereignis 來思想存有之本質，但卻不可能反過來通過存有來思索 Ereignis 之本質。理由是 Ereignis 比存有來得更具根源性。而正是於此一意義上他宣稱：Er-eignis 是「存有底稽式 (Wesung des Seins)。」<sup>(註 26)</sup>

基本上、若果我們跟隨海德格於其《同一與差異》一書中將「存有」與道家之「道」相提並論之立場，那末面對他這種堅持 Ereignis 比存有更加根源之主張、我們所跟著聯想起的便是老子之「道法自然」這一論點了。因此之故、由於海德

23. Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse* (Leipzig: Insel, 1921), p. 77; 原文出自〈知北游〉。

24. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1959), p. 260.

25. Martin Heidegger, "Das Sein (Ereignis)," *Heidegger Studien*. Vol. 15 (1999), p. 11.

26. Ibid.

格本人之緘默，要證成和了解道家對其思想之決定性影響，最重要莫過於從義理之角度指出「Ereignis」與「自然」在意義上之關連。

一般而言、「自然」是「自身如此」之義。依道家、若論及其根源，則萬物都是「自然而然」，而並非為一造物主或人格神所創。相應地、人應以「順其自然」之方式對待萬物。是以、後來王弼與郭象便總括出以下關於「自然」一概念之特徵：

「自然者、無稱之言，窮極之辭也。」（《老子注》第 25 章）

「自然者、不為而自然也。」（《逍遙游注》）

「自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也。故以天言之，所以明其自然也。」（《齊物論注》）

「天地任自然，無為無造，萬物自相治理。」（《老子注》第 27 章）

「凡物云云，所以明其自然也。」（《齊物論注》）

「物各自然，不知其所以然而然。」（同上）

「故各自生，而無所出焉。此天道也。」（同上）

「道不違自然，乃得其性。」（《老子注》第 25 章）

「順自然而行。不造不治，故物得至而無轍跡也。」（同上，第 27 章）

「法自然者，在方而法方、在圓而法圓，於自然無所為也。」（同上，第 25 章）

「率性而動，謂之無為也。」（《天道注》）

「所謂道常無為。候王若能守，則萬物將自化。」（《老子注》第 10 章）

「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成；有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。」（同上）

「夫物有自然，理有至極。循而直往，則冥然自合。」（《齊物論注》）

此中、大底前半部注重「自然而然」之面相，後半部則偏於「順其自然」之性徵。雖然海德格本人沒有接觸過王弼與郭象之著作，不過其晚期對 Ereignis 一概念之

勾劃，十分相應於兩人對道家義「自然」之理解。(註 27) 這特別地可以透過以下之比對來加以證成。

首先，在提出「Was ist das Ereignis? (什麼是 Ereignis?)」一問題後、海德格所作出之最終答案是：「Das Ereignis ereignet. (Ereignis 自身如此。)」(註 28) 表面看來，他的回答是一種「空話」。因為正如他自己立刻承認：「Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe. (此中我們是就其本身而說其自身如此。)」(註 29) 十分明顯，這一解答並沒有告訴我們 Ereignis 是「什麼」(Was/What)。從邏輯之角度看、這是一「同語重覆」(tautology)。以常識之觀點來說，這是一句提供「零信息」(zero-information) 的「廢話」。因為它說了等於什麼也沒有說。既然關於 Ereignis 什麼信息也沒有提供，所以在這裡海德格好像完全「白說」。

可是我們不應馬上便跳至海德格是在「胡言亂語」之結論。實際上、他不得不作出上述之回答。從消極之角度來看，他必須這樣回答、是因為要表明我們根本不可能將 Ereignis 說成是「什麼」。換言之，對於 Ereignis 我們根本不能進問「它是什麼？」，因為底子裡任何「問什麼之問題」(what-question) 都對之派不上用場。考其用心，海德格這種古怪之回答正是想超出「追問什麼」(whatness) 這一向度。因為只有這樣我們才能了解 Ereignis 之本性。從積極之觀點來說，雖然海德格之答案沒有告訴我們 Ereignis 是「什麼」(what)，但是其實卻已從「如何」(how) 之角度為 Ereignis 提供了極豐富之刻劃。值得重申的是：說之為「豐富之極」並不為過，因為對於任何有關 Ereignis 之「本性」的問題，所有之答案都不可能比上述之回答提出更多之「內容」。所以，儘管上述海德格之回答寥寥數字、非常簡單，但卻能對 Ereignis 提供了最豐富之刻劃。這是說，只有當能從「如何」(Wieheit) 之角度去進問 Ereignis 為何時，我們方可得出諦解。相反地、若果仍困囿於「追問它是什麼」之立場，那末便永與了解 Ereignis 之「本性」無緣了。一言以蔽之，依海德格：Ereignis「什麼」也不是；因為對之根本不可能說「它

27. 當然我們在這裡偏重於王弼和郭象對「自然」作為道家之「共法」上的了解，但這並不意謂兩人對「自然」之概念無相異之處。請參考：陳榮灼，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》第三十三卷(1992)，頁 123-138。

28. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tuebingen: Niemeyer, 1976), p. 21; p. 24.

29. Ibid, p. 24.

是什麼」。因此之故，只有當我們孜孜於追問「Ereignis 是什麼 (Was/What)？」時，我們才會對海德格之答案感到失望。特別地，若從邏輯之立場出發，則更會唾之為「空話」。然而，如果明白此中海德格之深意正是要超出「什麼」(whatness)之向度、且進一步緊扣「如何」(howness)的觀點來思想 Ereignis 時，則其回答之正面性便昭然而現了。(註 30)

從一「文法之角度」(grammatical standpoint) 來看，當他說「Das Ereignis ereignet」時，海德格實際上已將 Ereignis 「動態化」。這一舉動並不偶然，因為依其本質、Ereignis 永是動態的。簡言之，Ereignis 本身就是一種運動 (Bewegung)。而且這是一種只是「自身在動」的運動——於此義上可說之為「自動」(auto-movement)。為了強調此義、海德格經常使用「sich ereignen」一語。不過，這一「自身運動」並非由外來的原因所引致；相反地、它只是「自身如此」。更重要的是：Ereignis 不是一種無聊的舉動，因為「時間和存有都是在 Ereignis 中成為其自己 (Zeit und Sein ereignet im Ereignis)。」(註 31)這是說，按其「本性」、時間和存有就是這種運動。總而言之，Ereignis 是一「存有之運動」。準此，海德格才宣稱：「存有於其獨一無二之殊勝自性中作為 Ereignis 而湧現 (das Sein in seiner Einzigkeit und Eigentuemlichkeit als das Ereignis aufscheint)。」(註 32)職是之故，我們也不能將時間和存有只視為「是什麼」。而正正於此一意義上，晚期海德格方向我們呼籲要「正視存有本身之作為 Ereignis (das Sein selbst als das Ereignis in den Blick zu bringen)。」(註 33)

如果內在於「語言」之層次來說、那末「Ereignis」一字便與王弼眼中之「自然」一詞在以下之意義上同為「無稱之言，窮極之辭」。一方面、就兩者不能提供任何關於「什麼」(what)之信息這一點上均可歸為「無稱之言」；這是說、「無稱」意即「毋涉乎什麼 (Whatness)」。另一方面、於兩者卻都可「無以復加地」道出萬物之「如何」(how) 此一點上則同屬「窮極之詞」。換言之、只有能夠「達道」

30. 值得指出的是：無獨有偶地牟宗三先生也很能緊扣「如何」(how) 先於「是什麼」(what) 之立場來詮解道家之特質。不過個人並不完全贊同其「這個『如何』的問題屬於工夫上的問題。『是什麼』的問題屬於存有的問題，涉及存有」一論點（參：牟宗三，「老子《道德經》構演錄（十）」，《鵝湖》343（2004/1），頁 9）。

31. Ibid, p. 23.

32. "Das Sein (Ereignis)," p. 14.

33. Zur Sache des Denkens, p. 22.

(on the way) 之詞方為「窮極」，而「道」(Way) 正是通過「如何」(howness) 來彰顯的。事實上、只有「有稱之言」方受邏輯之規範；而「窮極之詞」則是不為邏輯所束縛的。所以、必得借助「窮極之詞」方有可能逸出 Derrida 所批判之「邏輯中心」(logo-centric) 的立場。現在，我們可以明白緣何王弼強調：「故名號，則大失其旨；稱謂，則未盡其極。」(《老子指略》) 事實上、「邏輯中心主義」之失正在於其囿困於「名號」與「稱謂」之範圍內而不能自拔。另一方面，依王弼、「道」之為「字」如同「玄」、「深」、「遠」等般不外仍是「稱謂」，是以「則非其極也。」(《老子指略》) 於此，我們可以見出：王弼在「語言」之層次上印證了老子之「道法自然」一論旨。能夠正視「道」之「言說」義，可說是「魏晉新道家」之一大特色。從一歷史之角度來說、這或許是受到當時佛教「聲明」之學的傳入的衝擊所致。

值得補充的是：唐君毅先生企圖將道家定性為一「實有型態之形而上學」，因而他滿足於宣稱：「則此自然之義，無論在為道者、修道者之心境上說，與此心境中所見於道之自身上說，皆正為『無稱之言、窮極之辭』。」<sup>(註 34)</sup> 相當明顯，這裡唐先生並未能做到緊扣「語言之進路」(linguistic approach) 來說明王弼之「無稱之言」和「窮極之辭」。對比之下，牟宗三先生雖然企圖將道家定性為一「主觀境界之形而上學」，他卻頗能進至「語言」之層面來了解王弼之「無稱之言」和「窮極之辭」。他說：「法自然者，即『道』以自然為性，非道以上、復有一層曰自然也。故云：『道不違自然，乃得其性』。『無稱之言』，即連『稱謂』之詞亦無者，而況名乎？故曰：『窮極之辭』也。」<sup>(註 35)</sup> 可惜的是：這裡牟先生只以「遮詮」(negative expression) 之方式來理解王弼之意，以致其「無稱之言」和「窮極之辭」變成只有「消極」之義。更加嚴重的是：這一詮解立場可能使人以為王弼好像龍樹之「中觀學派」般主張只有「離言斷道」方能「證自然」。但是，王弼其實是以「正面」的角度使用「無稱之言」和「窮極之辭」的；而從我們上述之闡明中可以見出：特別地、「自然」作為「窮極之辭」實具「登峯造極」之涵義。在此一立場上，王弼可謂與海德格之「語言是存有之家」(Language is the house of

34. 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一（香港：新亞研究所，1973），頁 326。

35. 牟宗三，《才性與玄理》（香港：人生出版社，1963），頁 154。

Being) 的論點同調。

其次、在論及「Ereignis 之最殊勝自性」(Eigentuemliches im Ereignis)時、海德格指出：「存有底運命中之命定被刻劃成一種給出，此中施命者自身後退、因而自開啓中退隱 (Das Schicken im Geschick des Seins wurde gekennzeichnet als ein Geben, wobei das Schickende selbst an sich haelt und im Ansich-halten sich der Entbergung entzieht)。」<sup>(註 36)</sup>簡言之、Ereignis 是一種「給出」(Geben/Giving)。<sup>(註 37)</sup>萬物就是藉此種「給出」而存在。若果回到萊布尼茲所提出之「基本形而上學問題」：「爲什麼世界是有而非無？(Pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien?)」那末、晚期海德格之「後形而上學式」(post-metaphysical) 解答是：「Das Ereignis ereignet.」換言之、「Das Ereignis ereignet」是他對「萬物之根源」的答案。十分明顯、這種立場與王弼言「自然者、不爲而自然者也」、以及郭象說「自己而然，則謂之天然。天然耳，非爲也。故以天言之，所以明其自然也」可謂毫無二致。他們之用心都是要辨明「萬物自生」一論旨。於此義上、「Das Ereignis ereignet」意同郭象之「故各自生，而無所出焉。此天道也。」

當然，就整個西方哲學之發展而言，當他說「Das Ereignis ereignet」時，海德格之根本用意是要「克服形而上學」(Overcoming metaphysics)。事實上，就「方法論」之角度而言、萊布尼茲之「基本形而上學問題」是預設了其「充足理由律」(Der Satz vom Grund)：「凡事必有理由(根據)(Nothing is without ground)。」但是，爲了澈底克服康德式之超越進路，晚期海德格首先給「充足理由律」之有效範圍「設限」(delimitation)。於宣稱「無 (Nothing) 本身是沒有根據的」後，還指出：「這根源的無 (das urspruengliche Nicht) 屬於存有本身，因而亦屬於 Ereignis。」<sup>(註 38)</sup>

另一方面，由於道家一早便明瞭「萬物皆天然」、即「一切都是自然而然」，因而郭象便可宣稱：「凡物云云、所以明其自然也。」這樣一來、道家根本毋須

36. Zur Sache des Denkens, p. 8.

37. 有關此一「給出」之進一步討論，請參考：〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，頁 132.

38. Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis), p. 388; see also: Martin Heidegger, Der Satz vom Grund (Pfullingen: Neske, 1957.)

求助於一「超越的根據」(transcendental ground)來作為安立萬物之「存在理由」(raison d'être)。而於此一義上、「Das Ereignis ereignet」一語雷同於郭象所說之「物各自然,不知其所以然而然。」此外、由於其早期「基本存有論」(fundamental ontology)一詞是緊扣一「超越的根據」而定義,因而在其「轉向」後,此詞幾乎於其著作完全消聲匿跡了。取而代之、晚期海德格強調「離據 (Ab-grund)」。<sup>39</sup>他公然聲稱:「離據 (Ab-grund) ……乃是: Er-*ereignis*。」<sup>(註 39)</sup>十分明顯、此「離據」是一正面的概念;而「『離據』或『無本』之正面意義就顯示於:在『離據』或『無本』中、我們會見到那『原始的無』,是屬於存有本身、因而即是屬於 Er-*ereignis*。」<sup>(註 40)</sup>而郭象之論旨正是:「無故」即「自然」。

但是,這種形而上學「尋本」的思維模式之所以有封限,還有另一個基本的原因。就是:「於其本身 Ereignis 包含 Ent*ereignis* Zum Ereignis als solchem gehoert die Ent*ereignis*。」<sup>(註 41)</sup>這是說、「Ereignis 本身便是 Ent*ereignis* (Das Ereignis ist in ihm selber Ent*ereignis*)。」<sup>(註 42)</sup>就其字義而言,「Ent*ereignis*」表示「自身消失」、「自身隱退」之意,所以姑譯之作「自虛」,這大致不失原義。一般而言,Ereignis 這一特質可與存有底真理互為表裡。理由是:相應於「真理」(a-letheia)之雙重運動,「退隱必然隸屬於 Ereignis 為其殊勝自性 (muss der Entzug zum Eigentuemlichen des Ereignisses selbst gehoeren)。」<sup>(註 43)</sup>從道家之角度來看、海德格此一論調固然吻合老子之「知白守黑」的立場,但同時表現了他深暗「為道日損」一主張。不過、他更加能夠扣緊 Ereignis 以言「損」而已。職是之故,其「Ent*ereignis*」一詞更應翻譯成「自損」。因為無論按道家或晚期海德格,此一「損」乃屬於「自然」本身的。對於兩者而言、基於「為道日損」之立場,沒有「自損」萬物就不可能「自然而然」了。亦正於此一關節上、海德格重申:「通過它 [=自損] Ereignis 不但不會喪失自己,反而會保存其自己之所得 (Durch sie gibt es das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein

39. Martin Heidegger, *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1969), p. 104.

40. *Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 388.

41. *Zur Sache des Denkens*, p. 23.

42. *Ibid.*, p. 44.

43. *Ibid.*, p. 23.

Eigentum)。」<sup>(註 44)</sup>這樣一來、我們也可以了解緣何如 Otto Poeggler 所記載：海德格「1941 或 1941-42 年間所撰稿 Das Er-eignis (尚未出版)……旨在為 Ereignis 營造一套新「詞彙」(Vereignung [自損而然], Uebereignung [貸成自然], Zueignung [自獻], Aneignung [自化], Eigentlichkeit [真率性], Eignung [自正], Eigentum [所得] 等等)。(The (unpublished) manuscripts Das Er-eignis, from 1941 or 1941-1942 . . . is devoted to work out a new 'vocabulary' for Ereignis (Vereignung [disappropriation], Uebereignung [assignment], Zueignung [dedication], Aneignung [acquisition], Eigentlichkeit [authenticity], Eignung [aptitude], Eigentum [belonging] and so on).)」<sup>(註 45)</sup>十分明顯、不論道家之「損」或海德格之「Enteignis」都不是負面性概念。而兩者的正面性均顯諸於對萬物之「任為」或「讓在」(Anwesenlassen) 上。所以王弼方言：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理。」相應地、海德格則強調：「讓物各任其性 (freigeben ins offene)」。<sup>(註 46)</sup>兩者之立場，可謂如出一轍！而於此一關節上、「Das Ereignis ereignet」一語義同郭象言「夫物有自然，理有至極。循而直往，則冥然自合。」

無疑、迄今我們是側重「自然而然」之一面來對比晚期海德格之「Ereignis」與道家之「自然」間的平行，但兩者於「順其自然」一面上的本質相類點其實亦已躍然而現了。簡要而言，無論是王弼之「順自然而行」或郭象之「直各任其自為」均可用以「翻譯」海德格之「der Fug des Ereignis」一語。<sup>(註 47)</sup>於《形而上學導論》一書中，海德格嘗寫道：

「dikeo. 我們將之譯作 Fug，這裡 Fug 首先解作接合和架構 (Fuge und Gefuege) 之意；跟著解作天命、賜與、強製令；最後解作強使順應和因應之治理機構 (das fuegende Gefuege) (dikeo. We translate it as Fug. Here we understand Fug first in the sense of joint and framework

44. Ibid, p. 23.

45. Otto Poeggler, *The Paths of Heidegger's Life and Thought*, trans. John Baliff (Atlantic Highland: Humanities Press, 1997), p. 27. 無可置疑，當這份手稿出版時會提供更多了解道家對海德格之關鍵性影響的證據。

46. Ibid, p. 40.

47. "Das Sein (Ereignis)," p. 9.

〈Fuge und Gefuege〉; then as decree, dispensation, a directive that the overpowering imposes on its reign; finally, as the governing structure 〈das fuegende Gefuege〉 which compels adaptation 〈Einfuegung〉 and compliance 〈Sichfuegen〉)。」<sup>(註 48)</sup>

從這一段話表面看來，其 Fug 一詞似應直接地翻譯為「命」。事實上、後來他也提出一「命定」(Schicken) 之概念來闡述作為一「給出」(Giving) 之 Ereignis：「一種給出，當它是給出時，便立即自身抑止和退隱，這樣的給出，我們稱為命定。」<sup>(註 49)</sup>而他所謂之「Geschick des Sein (存有之運命)」便是指：「存有」乃係一種不斷之「命定」、即「給出」的運動。的確、這裡海德格之立場毋寧更接近郭象之「命之所有者，非為也，皆自然耳」一論調。可是，無獨有偶地，正如郭象將重心放在「安命」上，海德格都是緊扣著「此有」(Dasein) 以言 Fug。此中、他顯然想強調其「順應」(Eingfuegung) 與「因應」(Sichfuegung) 之一面。這因為在他眼中，「人」之分際 (topos) 正是通過此種對 Ereignis 之「因」和「順」而突顯。因而他宣稱：「此有正是那於 Ereignis 中成為其自己者 (Das Da-sein ist das im Ereignis Ereignete)」<sup>(註 50)</sup>不過，這也同時涵蘊著：Ereignis 在本質上必得有人之參予；「因為反過來 Ereignis 只有在此有中成為其自己 (Weil aber Ereignis nur sich ereignet im Da-sein)」。<sup>(註 51)</sup>所以、他最後重申：「於此方式成為自己上人隸屬於 Ereignis (So geeignet gehoert der Mensch in das Ereignis)」。<sup>(註 52)</sup>一言以蔽之、無論是「Einfuegung」或「Sichfuegung」，都與王弼之「因」、「順」或郭象之「循合」、「安命」一般，其旨均在緊扣人以明「順其自然」。

最後、當海德格說：「在本質上、Ereignis 之有所不同是因為它比任何關於存有之定義都來得更豐富。就其本質源流而言，存有反而是植根於 Ereignis」，他

48. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim (New Haven and London: Yale University Press, 1959), p. 160.

49. *Zur Sache des Denkens*, p. 8.

50. *Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 487.

51. "Das Sein (Ereignis)," p. 11.

52. *Zur Sache des Denkens*, p. 24. 於德文中、"Aeugnis" 指向 Augen，意即眼睛，引申義為視覺。但正如莊子一樣，海德格這裡所強調者乃是「神遇」、而非「目視」。

顯然如同王弼般旨在強調：「道不違自然，乃得其性。」而當他進一步將「Das Ereignis ereignet」演繹成「das Anwesende: Anwesende selbst (化者自化)」時，(註 53)其用心正是如王弼般要表達：「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何爲之恃？物自長足，不吾宰成；有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。」理由是：此中所涉及之問題係「wo und wie west Anwesenheit selbst an? (化本身於何處及如何而化?)」而其答案則爲：「sie west an in der Unverborgenheit. Dann ist das nichterzitternde Herz der aletheia: ta eon selbst. (化是化於揭蔽中，此即 aletheia (揭蔽／真理) 之寧謐核心：ta eon 本身 (物化))。」(註 54)

上述之分析在在都顯示出：海德格之「Das Ereignis ereignet」就是道家之「自然而然」的意思。這是說，其 Ereignis 與道家之「自然」均是「自身如此」之義。從一「字源學的觀點」(etymological perspective)、則更加可支持我們的推測：晚期海德格引進此詞正正是獨運匠心地以之來「翻譯」道家義之「自然」。理由是：「Er-eignis」一字由「er」和「eigen」兩詞素所組成。首先、於德語中「Eigen」一詞就是「自身」之意，因而其英譯作「one's own」。其次、作爲一字首 (pre-fix) 「er」通常含有「邁向」或「達致」之義。所以，綜合起來便兼有「達致自身」與「自身達致」的雙重意涵。這正好相應於「自身如此」之義。眾所週知、海德格十分喜歡回到詞語之字源義來創製新術語。而「Er-eignis」此一根源性意義正可幫助我們推斷他晚期是刻意採用它來「翻譯」道家之「自然」一概念的。事實上、依其日常用法，「Ereignis」只解作「事件」(event)。但正如 Poeggeler 所早已指出：「Ereignis 一詞最後不再意謂事件、而變成了赫德 (Herder) 手中之 Er-aeugnis；但同時也就是使得存有與人相因相順的『合一性』，因而讓萬物自化。(The word Ereignis ultimately no longer means an event, but becomes through Herder's way of writing it Er-aeugnis, but also the 'identity' which appropriates Being and man to each other, and thereby lets everything come

53. Martin Heidegger, Vier Seminare (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977), p. 136.

54. Ibid.

into its own.)」<sup>(註 55)</sup>順此而觀，我們這一將晚期海德格之「Ereignis」與道家義「自然」掛勾的做法，既可以解釋其有殊於其日常用法之「玄義」、且可說明何以此詞一直未能得諦解之緣由。

基本上、海德格從沒有清楚交代其思想與道家之關連。從其於 1949 年給雅士培之信還使人誤以為他之認識道家哲學和翻譯《道德經》始自與蕭師毅的合作。但是從上面所列舉之資料（包括 1930 年之引老子的「知白守黑」一論旨與 1943 年之翻譯《道德經》第十一章），已見出其態度上的曖昧。同時、如其所自認：《同一與差異》是他其中一部討論 Ereignis 的重要文獻，而正是於此一著作中他提及老子之「道」，這應並非偶然之舉。而根據其學生 Petzet 所記載：「我知道海德格十分欣賞老子。」又「海德格…本人是擁抱老子的。」<sup>(註 56)</sup>如果海德格真的看重老子，他自當了解「自然」一概念在道家哲學中之核心地位。海德格本人雖然不諳漢語，但他對老子的語言卻很有敏銳的觸覺，這十分清楚表現於他特造「On the way to language」一語來捕捉「道」一詞之雙重意義：(1) way；(2) language。試問一位如此深入了解道家思想的哲學家能夠不知「自然」是其核心概念嗎？既然他已以「On the way to language」一語來捕捉「道」，緣何他不會以 Ereignis 來匹配「自然」呢？難道一位嘗翻譯（即使是部分）《道德經》的人會不知「道法自然」這一重要哲學論旨嗎？這樣他引入 Ereignis 來與之對應不是一可以理解之舉動嗎？事實上，當海德格於《Vier Seminare》宣稱：「存有是順其自然而自然而然」(Sein ist durch das Ereignis ereignet) (p. 103) 時，<sup>(註 57)</sup>這簡直可看成為「道法自然」一語之德國現代版！

無疑，「Ereignis」一詞也出現在海德格之早期著作中。不過，粗略而言，於《存有與時間》之前的其他著作或講課中，其所使用之「Ereignung」，「Ereignis」與「Er-eignen」之意義反倒接近華嚴宗之「性起」之立場，<sup>(註 58)</sup>而在《存有與時間》一書中這些詞都納入「Eigentlichkeit（真率性 authenticity）」一概念之內

55. Otto Poeggeler, "West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tze," Graham Parkes (ed.) Heidegger and Asian Thought (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), p. 67.

56. Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, p.181; p.182.

57. Vier Seminare, p. 103.

58. 至於詳細分析，請參拙文："Review of R. Elberfeld's Phaenomenologie der Zeit im Buddhismus," (將發表於 China Review International)。

涵。即使他於 1928 年也分別以「Eignung」和「Ereignung」來翻譯亞里士多德之「dynamis」與「kinesis」，可是、這仍不改其早年企圖以齊克果的角度來詮釋後者之《Physica》的立場。<sup>(註 59)</sup>至於在《存有與時間》一書中，則正如 Theodore Kiesel 所指出：「Ereignis」只不過意謂「客觀的、非人性化之過往歷史事件。」<sup>(註 60)</sup>換言之，將「Ereignis」翻譯成「事件」(event) 頂多只能適切於早期海德格。

值得補充的是：於上述引文當中，Poeggeler 也提及晚期海德格之將 Er-aeugnis 關連至 Er-eignis，其實這一關連並不偶然。因為「Er-aeugnis」一詞不但使我們聯想到老子之「玄覽」(《道德經》第 10 章) 一概念，而且還喚起莊子之「目擊而道存」(〈田子方〉) 一主張。十分明顯、若果此「玄覽」或「目擊」與「道」有本質上之關連、那末也應與 Ereignis 有類似之關係。不過、從這一關連上、不但可見出人於自然 (Er-eignis) 中之不可或缺之地位，同時也凸顯出了道家思想之「現象學」性格。基本上、「順其自然」便是整個現象學之「關鍵」所在。而王弼之「法自然者，在方而法方、在圓而法圓，於自然無所爲也」一論點、可謂道出了海德格之「現象學」的神髓。事實上，海德格於晚年直將其對「Er-eignis 爲何」之思索名爲「自道式思想」(das tautologische Denken)、並稱之爲「現象學之根源義」(der urspruengliche Sinn der Phaenomenologie)。<sup>(註 61)</sup>十分明顯，在他眼中、「Das Ereignis ereignet」一語不是一般意義之「同語重覆」(tautology)，而必須被看成爲「Ereignis 本身在顯示其自身」。因此之故、雖然一方面正如海德格本人所指出：「當我們將此中所說者只視爲一純粹命題且透過邏輯來駕禦之，則它便什麼也沒有說」，<sup>(註 62)</sup>但是另一方面、正如我們上述將之與王弼和郭象的「論自然」相排比所顯示，「Das Ereignis ereignet (自然而然)」一語之「內容」可謂「豐富之極」。而且對應於海德格之「語言在言說」(Language speaks)

59. 於此個人並不認同 Thomas Sheehan 與 Theodore Kiesel 對海德格在先於《存有與時間》之前的講課錄中所使用之「Er-eignis」一詞之解釋，關於這方面之進一步分析、請參拙文：“On Heidegger’s Interpretation of Aristotle: A Chinese Standpoint” (將發表於 Journal of Chinese Philosophy).

60. Theodore Kiesel, *The Genesis of Heidegger’s Being and Time* (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 495.

61. *Vier Seminare*, p. 137.

62. *Zur Sache des Denkens*, p. 25.

一論點、(註 63)此一語正是 Ereignis (自然) 之「自道」。因而、其「自道式思想」(das tautologische Denken) 不但並非「廢話連篇」, 反是近乎莊子所說之「天籟」。至於「順其自然」便正是「讓」自然 (Ereignis) 本身如其所如地顯示其自身。而由於「自然使存有成為其自己 (das Ereignis ereignet das Sein)」, 因而海德格必得承認: 「讓是存有之最深刻之意義 (dass der tiefste Sinn von Sein das Lassen ist)」。(註 64) 可以說: 在一嶄新的意義上、他重申了其早年「哲學就是普遍的現象學之存有論」(Philosophy is universal phenomenological ontology) 一論旨。(註 65) 不過、其中最大之分別是: 晚期海德格強調「道」(Weg) 與「方法」(Method) 之區分。他指出: 「哲學只有道可言; 相反地、科學中之唯一方法叫做程序方式。(In der Philosophie gibt es nur Wege; dagegen in den Wissenschaften einzig Methoden, das heisst Verfahrensweisen.)」(註 66) 言下之意, 「現象學」不能再被看成為只是「方法」了。可是, 即使存在此一變更, 通過道家思想之洗禮, 我們仍可以站在「道」之角度以下列之方式來重構其「現象學還原」(phenomenological reduction)、「現象學破構」(phenomenological destruction) 與「現象學建構」(phenomenological construction) 這三個概念。

首先、與道家言「歸根復命」同, 此一嶄新義之「現象學還原」不外是引導芸芸眾物「復歸其根」。不過與早年作為一方法論概念殊異、現在此一作為「返」者之「現象學還原」是屬於存有本身之運動。這種相應於道家之「反 [= 返] 者道之動」的立場之「現象學還原」可與沙特將之理解為歷史之發展而非胡塞爾式個人之反思動作的主張相互呼應; 而基於「自然喜歡將自身隱匿」(Nature loves to hide itself) 之立場, 這一嶄新義之「現象學還原」亦可支持梅勞·龐蒂之「現象學還原的不完全性」一論點。一言以蔽之, 這一嶄新義之「現象學還原」是緊扣「自然而然」來說的。

其次、由於 Ereignis (自然) 比 Sein (存有) 更具根源性, 所以如同道家之

63. Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), p. 197.

64. Ibid, p. 137; p. 101.

65. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), p. 62.

66. *Vier Seminare*, p. 137.

「道法自然」的立場，對於每一對存有之「定相」必須加以消融，這部工作便是「現象學破構」。但與早年者不同，這已非單純一方法論概念，而係屬於「致虛極、守靜篤」（《道德經》第16章）之道。十分明顯、其中所特別要對治者便是「主體主義之形而上學」（subjectivist metaphysics）；因為它錯誤地傳遞暗含「自然法人」或「道法人」之可能性的「主體中心主義」。（註67）

最後、如同道家肯定有「無狀之狀」和「無物之象」，通過一嶄新義之「現象學建構」便會「讓」那些「從將自身躲藏起來的玄妙中湧現而出的物之自身顯現」（self-manifestation of things which comes from the mystery that shelters itself back into itself）像「道紀」般昭然而現。（註68）此甚符老子「道之爲物，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」（《道德經》第21章）之精神。當然，與早年者只屬一「方法論概念」不同，此一嶄新義之「現象學建構」乃係「順其自然」之表現。

從道家之角度來說、早期海德格之「現象學方法」基本上屬於「有爲」之層次——這特別反映於其對 *Verhalten*（作爲）與 *Vollzug*（活動）之重視上，（註69）相比之下、上述的「重詮」則將之深化成「爲無爲」。若果說早期海德格之「現象學進路」仍偏重於「爲學日益」、那末經由上述之「重詮」、其晚期之「爲道日損」的思想便會更加「昭然而現」了。

總而言之，我們以上不但從其「本質結構」上指出了「自然而然」和「順其自然」共通於晚期海德格之 *Ereignis* 與道家之「自然」，且從字源學之分析追溯晚期海德格之所以提出 *Ereignis* 爲其重心概念之原委，這應可有助於明瞭緣何我們要獨排眾議、堅持將之漢譯爲「自然」——事實上於晚期海德格之前「*Er-eignis*」從未成爲一哲學上的重心概念，而迄今整個西方學界亦尚未見有人能說明晚期海德格此一中心概念之根源。即使今人每提起「自然」一詞便立刻只想到「物理義之自然」（physical nature）或「自然科學」所言之「客觀自然」（objective nature）。

67. 這也是我們反對牟宗三先生通過「無限心」一概念來詮解道家之另一個理由。因為「無限心」一概念蘊涵了「自然法人」或「道法人」之可能性。而這是正違反了道家之基本立場。實際上、任何形式之「主體主義」（subjectivism）都均與道家之原意相衝突。

68. Poeggeler, op. cit., p. 70.

69. Cf.: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1985), pp. 52-61.

但此「現實」(ontical)義「自然」(nature)一詞之流行不應作為反對將晚期海德格之「Ereignis」譯成「自然」的理由。否則、他原來之刻意引入「Ereignis」一詞來「匹配」道家義「自然」的一番心血，便會盡付東流。但更加嚴重的後果是：若果這一理由可以成立，那末同樣地我們也應將「自然」一詞從道家典籍中剔除了。可是，這樣一來、其收場只能是整個道家哲學被一筆勾銷。於此一意義上、那些持上述反對理由之人可說是正正犯了「對道家義自然之遺忘」之失。

實際上，依晚期海德格對「科技本質」之分析，這種對原始義「自然」之遺忘，恰恰就是其「危機」的肇因。但亦正因如此，所以他認為回歸此義之「自然」乃係邁向克服此「危機」之不二法門。

然則、海德格又如何借助道家義「自然」來企圖克服「科技時代之危機」呢？

簡要而言、他於「歸根復命、返璞歸真」這八字真言中看到了克服此危機之曙光。基本上、這一危機表現於現代人以爲憑藉科技之進步便將可成為宇宙之主宰。特別是、由於尼采宣佈上帝已死，現代科技之發達應可使人類成為「取代上帝」之「超人」。於政治現實之層面上、今天見諸美國之「單邊主義」可說是此一「超人夢」的一個具體表現。可是，從海德格之角度看來、這正表示現代人之危機深陷。一般以言、科技時代人類最大之苦痛就是「無家性」(Heimatlosigkeit)。換言之、現代人已將「大地」遺忘，因而完全「失根」(bodenlos)了。所以，克服科技時代危機之道在於「歸根」。同時、於此關節上海德格省察到「無爲」之重要性，於是他強調現代人必須懂得「讓開一步」(Gelassenheit)，而此種「讓開並不隸屬於意志之向度 (releasement does not belong to the domain of the will)。」<sup>(註 70)</sup>此中，郭象之「率性而動，謂之無爲也」一論旨之「當代相干性」，可謂躍然而現了。

總括地說，一方面、透過對「Ereignis」一詞之中譯為「自然」的凸顯，應不但具體而微地展示出海德格與道家之關連，且亦可有助於對此關鍵詞之涵義的正

70. Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, trans. John Anderson (New York: Harper & Row, 1966), p. 61. 由於此處受篇幅所限，未能作出詳論。對於欲對個中之關連作進一步了解之讀者請參閱：Wing-cheuk Chan, "The Reassertion of Taoist Classics in the Technological Age," *Journal of Humanities East/West*. College of Liberal Arts, National Central University (Taiwan). Vol. 18 (1998), pp. 203-222; Wing-cheuk Chan, "Phenomenology of Technology: East and West," *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 30 (2003), pp. 1-18. 於此兩文中同時可以見出道家在其他不同之關節上對海德格思想之決定性影響。

確了解。特別地、這顯示 Kenneth Maly 將之英譯成「Enowning」的荒腔走調。<sup>(註 71)</sup>因為於英語中「Enowning」一詞只會使人首先聯想至「佔為己有」(possession)之意義，這剛與海德格之原來立場大相逕庭。此外，儘管海德格之哲學風行於日本，但作為其弟子之辻村公一竟將「Ereignis」日譯成「性起」。<sup>(註 72)</sup>對於晚期海德格之思想來說，將「Ereignis」譯成「性起」不甚妥帖。理由是：「性起」作為傳統哲學概念早已有定解。一是先秦儒家荀子之「性起作偽」。此中、「性起」是一經驗義自然主義概念。若用海德格本人之術語來說，這是屬於「現實之向度」(ontical dimension)。這一意義之「性起」自是與海德格之「Ereignis」風馬牛不相及。其次則是華嚴宗之「性起系統」。眾所週知、華嚴宗主張「性起唯淨」。這一立場不但與海德格在《存有與時間》將「非真率性」(Uneigentlichkeit)視為「此有」(Dasein)之「存有可能性」(ontological possibility)的洞見相衝突、且違背了晚期海德格的「虛妄與玄之又玄是隸屬於真理底根源性本質 (Errancy and the concealing of what is concealed belong to the primordial essence of truth)」這一根本論旨。<sup>(註 73)</sup>此外、拙文〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉嘗分別指出華嚴「性起系統」與黑格爾「絕對唯心論」之結構相近性、以及天台「性具系統」與海德格「存有思想」的本質類似性；<sup>(註 74)</sup>因而無論是通過「性具系統」與「性起系統」之不同的對比、抑或借助海德格本人晚年對黑格爾之「辯證的進路」(dialectical approach)之猛烈抨擊，<sup>(註 75)</sup>都可凸顯出以此義之「性起」作為晚期海德格「Ereignis」一詞之日譯之不可取。若站在一同情之角度來看、則將「Ereignis」一詞譯作「性起」只能適用於 1915 至 1922 年之「青年海德格」(the young Heidegger)。<sup>(註 76)</sup>相比之下、我們之將「Ereignis」譯作「自然」，不但可暢晚期海德格之本懷、且可展示出於那一重要關鍵上他受惠

71. Cf.: Martin Heidegger, Contributions to philosophy: from enowning, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1999).

72. 辻村公一，《ハイデッガー——論攷》(東京：創文社，1969)，p. 32.

73. Martin Heidegger, Basic Writings, trans. David Krell (New York: Harper & Row, 1977), p. 137.

74. 陳榮灼，〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉。《國際佛學研究年刊》創刊號 (1991)，頁 1-22。

75. 亦基於相近之理由我們反對牟宗三先生將道家之「正言若反」詮解為「辯證的詭詞」。事實上、道家之採「正言若反」其原因在其「玄之又玄」之思想。是以通過「自然喜歡將自身隱匿」這一海德格式進路正可提供一嶄新的理解途徑，不過這得待另文處理。

76. 請參註 56 所提及之拙文。

於道家思想。另一方面、我們將道家聯繫至晚期海德格之做法，乃係於超越於將之定性為「實有型態形而上學」（唐君毅）或「主觀境界形而上學」（牟宗三）之外的「第三條道路」，而這一「新途徑」是「非形而上學的」（non-metaphysical）、甚至是「後形而上學的」（post-metaphysical）。

（編輯部按：本文實際出版日期為 2005 年 2 月）

## The Taoist *Tzu-jan* and Heideggerian *Er-eignis*

Wing-cheuk Chan

Brock University

### ABSTRACT

This paper aims to uncover the essential connection between the later Heidegger's concept of *Er-eignis* and the Taoist concept of *tzu-jan*. In tracing the origination of the turn (*Kehre*) in Heidegger's way of thinking, it shows in what way Taoism plays a key role. Particularly, it highlights the difference between Heidegger's early and later uses of the term *Er-eignis*. All this points to a justification of the Chinese translation of the later Heidegger's *Er-eignis* as *tzu-jan*. Moreover, in terms of the Heideggerian hermeneutical application of Taoism, this paper indicates a new way to demonstrate its contemporary relevance.

**Key words:** Heidegger, Taoism, Er-eignis