

## 德國哲學界之新道家詮釋 —海德格（Heidegger）與沃爾法特（Wohlfart）\*

鍾 振 宇\*\*

### 摘 要

本文主要以海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）與沃爾法特（Günter Wohlfart, 1943-）為討論對象。海德格所代表的，可說是二十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。沃爾法特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。

文章分為四部份：

壹、海德格的道家接受：「哲學家式的自由相應」

貳、沃爾法特的道家接受：「歐洲道家式的體現」

參、海德格與沃爾法特之道家詮釋：以「道」、「無為」為例

肆、結語：由哲學界道家詮釋而來之跨文化哲學問題

**關鍵詞：**道家、海德格、沃爾法特

---

\* 本文為國科會計畫 NSC95-2420-H-006-017-MY2 成果之一。

\*\*成功大學中文系助理教授

投稿日期：96.12.20；接受刊登日期：97.2.21；最後修訂日期：97.4.23

## The New Interpretation of Daoism in German Philosophy

### — Heidegger and Wohlfart

Chen-Yu Chung\*

#### Abstract

This article discusses mainly (on) the interpretation of Daoism by Martin Heidegger and Günter Wohlfart. Heidegger represents the deepest dialog with Daoism between German philosophers in twenty centuries. His aim is, through the dialog with Daoism, to use the concepts of Daoism to enrich his own thought. Wohlfart on the contrary goes deep into the kernel of Daoism thought. Although he does not know Chinese very well, he refers to German, English and French literatures about Daoism. He also attempts to read *Laozi* word by word with Sinologists. That is why there are many insights in his works.

This article is divided into four parts:

1. Heidegger's reception of Daoism: the free resonance by philosopher
2. The reception of Daoism by Wohlfart
3. The interpretation of Taoism by Heidegger and Wohlfart
4. Conclusion: The transcultural problems aroused from the philosophical research of Daoism.

**Keywords:** Heidegger, Wohlfart, Daoismus, Taoismus, Daoism, Taoism

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University  
Received December 20, 2007; accepted February 21, 2008; last revised April 23, 2008.

## 前言

道家思想在二十世紀德國哲學界產生了一些影響，例如在海德格（Heidegger, 1889-1976）、雅斯培（Jaspers）等著名的哲學家之哲學中可以看出。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，並且是以海德格與沃爾法特（Günter Wohlfart, 1943-）為討論對象。海德格所代表的，可說是二十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。沃爾法特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：

壹、海德格的道家接受：「哲學家式的自由相應」

貳、沃爾法特的道家接受：「歐洲道家式的體現」

參、海德格與沃爾法特之道家詮釋：以「道」、「無為」為例

肆、結語：由哲學界道家詮釋而來之跨文化哲學問題

### 壹、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。分為六小段：

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「無為」

四、海德格論現代科技之本質「聚架」(Ge-stell)與道家的「機心」、  
「有為」

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<sup>1</sup>

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。<sup>2</sup>海德格是何時開始接觸道家思想的？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 Shūzō) 之談話，已經開始接觸老子與莊子之文本。<sup>3</sup>

1930 年海德格在不來梅 (Bremen) 演講，當講到「共同存有」(Mitsein) 時，他請主人拿出馬丁布伯 (Martin Buber) 的《莊子》譯本<sup>4</sup>，並翻到有關「魚之樂」處進行「人是否可以完全立在他人立場理解他人？」之討論。<sup>5</sup>其實，這在其前一年的講課中<sup>6</sup>已經有討論。<sup>7</sup>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

<sup>1</sup> 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》卷 42 期 2 (2004 年 6 月)，頁 229-266。

<sup>2</sup> H. Fischer-Barnicol, "Spiegelung—Vermittlung," in G. Neske (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen: Neske, 1977), S.102.

<sup>3</sup> G. Parkes, "Heidegger and Japanese thought: how much did he know and when did he know it?" in *Martin Heidegger, Critical Assessments* vol. IV, ed. Christopher Macann (London, New York: Routledge, 1992), 387.

<sup>4</sup> Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Deutsche Auswahl von Martin Buber (Leipzig: Insel, 1910).

<sup>5</sup> H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen* (Frankfurt/M.: Societäts, 1983), 24.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1992).

<sup>7</sup> 參考：G. Parkes, *Heidegger and Japanese thought: how much did he know and when did he know it?*, 390.

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）。<sup>8</sup>

因此可以確定，海德格在 1930 年之前已經讀過《老子》與《莊子》。

## 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<sup>9</sup>，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<sup>10</sup>，他並認為此文是中期海德格受東亞思想影響最深之一篇。<sup>11</sup>

〈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。<sup>12 13</sup>

<sup>8</sup> 見張祥龍，《海德格爾傳》，石家庄：河北人民出版社，頁 238，註 16（經筆者向張祥龍教授索取，張教授很慷慨地將 Walter Biemel 手上之海德格手稿影本寄予筆者，在此致上謝意）。

<sup>9</sup> R. Wilhelm (Übers.), *I Ging. Das Buch der Wandlungen* (Düsseldorf, Köln: Dietrichs, 1923).

<sup>10</sup> G. Parkes (Hrsg.), *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), 135.

<sup>11</sup> G. Parkes, *Heidegger and Japanese thought: how much did he know and when did he know it?*, 393.

<sup>12</sup> "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

在 1936/38《哲學獻集》中，<sup>14</sup>海德格以「虛空」(Leere)說明真理之「開放」：

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。<sup>15</sup>

「壺」也就是《老子》11 章所提到的「埏埴以為器」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。「空虛」反而是一種「充實」，是「尚未被決定者」底「充實」。<sup>16</sup>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)，<sup>17</sup>這令人想起《老子》第 1 章的「恆有，欲以觀其徼」的「徼」。「徼」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。

---

*umgeschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das Wir kaum kennen, alles Seiende.*"

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1977), S.40.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1989).

<sup>15</sup> "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." see *Beiträge zur Philosophie*, S.339.

<sup>16</sup> *Beiträge zur Philosophie*, S.382.

<sup>17</sup> *Beiträge zur Philosophie*, S.339.

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  
*Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein [用] des Rades.*  
當其 無 有 車之用  
*Aus dem Ton ent-stehen die Gefäße,*  
埏 埴 以 為 器  
*Aber das Leere in ihnen gewährt das Sein des Gefäßes.*  
當其 無 有 器之用  
*Mauern und Fenster und Türen stellen das Haus dar,*  
鑿 牖 戶 以 為 室  
*Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Hauses.*  
當其 無 有 室之用  
*Das Seiende [有] ergibt die Brauchbarkeit [利].*  
故 有 之 以 為 利  
*Das Nicht-Seiende [無] gewährt das Sein [用].<sup>18</sup>*  
無 之 以 為 用

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，<sup>19</sup>也就是「時—空」（Zeit-Raum）。<sup>20</sup>這種始源地「時—空」還不是時間流，而物理學的世間與空間都來自此「時—空」。

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000), S.43.

<sup>19</sup> *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, S.43.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, S.371.

<sup>21</sup>「時一空」也就是「無據」(Ab-grund)、「無」(Leere)與「空明」(Lichtung)。  
<sup>22</sup>在 1944/45《郊道對話》<sup>23</sup>以及 1950 年所作的演講〈物〉中<sup>24</sup>，海德格也以壺中的「無」說明物的本質。<sup>25</sup>〈物〉中關於「天地神人」等「四聚」(Geviert)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。<sup>26</sup>許多學者已經注意到，海德格的「空明」(Lichtung)概念來自老子的「無」。<sup>27</sup>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。<sup>28</sup>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—遊戲—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，<sup>29</sup>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)

---

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, S.372.

<sup>22</sup> *Beiträge zur Philosophie*, S.379-380.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1995), S.130.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000), S.173.

<sup>25</sup> 在 *Feldweg-Gespräche* 中，海德格也以 Nichts 翻譯「無」，參見：*Feldweg-Gespräche*, S.130.

<sup>26</sup> 參考 Wing-cheuk Chan, "Phenomenology of technology: East and West," *Journal of Chinese Philosophy* 30, no. 1 (March 2003), 5.

<sup>27</sup> 參考 Reinhard May, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluß* (Wiesbaden: Steiner, 1989), 37ff; Graham Parkes, *Heidegger and Japanese thought: How much did he know and when did he know?*, 393; Günter Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus* (Köln: ed. chora, 2001), S.69ff.

<sup>28</sup> Chang Chung-Yuan, "Reflections," in G. Neske (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen: Neske, 1977), S.68.

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche*.



<sup>30</sup>、「無意欲」(Nicht-Wollen)<sup>31</sup>與道家「無為」有密切的關係<sup>32</sup>，以及用「無」、「虛空」來說明物底本質<sup>33</sup>。文中也引用許多老子的觀念如「愚」(Narr)<sup>34</sup>、「靜」(Ruhe)<sup>35</sup>、「反」(Rückkehr)<sup>36</sup>、「動」(Bewegung)<sup>37</sup>、「無名」(namenlos)<sup>38</sup>、「嬰兒」(Kind)<sup>39</sup>、以及第三篇之「黑」(Dunkel)<sup>40</sup>、「重」(Schwere)<sup>41</sup>。另外，第三篇也提到莊子「無用之用」的思想<sup>42</sup>：

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。」

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)<sup>43</sup>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」。<sup>44</sup>

---

<sup>30</sup> *Feldweg-Gespräche*, S.108.

<sup>31</sup> *Feldweg-Gespräche*, S.106.

<sup>32</sup> 參考 Yen-Hui Lee, *Gelassenheit und Wu-Wei——Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus* (Freiburg Uni Diss., 2001).

<sup>33</sup> *Feldweg-Gespräche*, S.130.

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, S.85.

<sup>35</sup> *Feldweg-Gespräche*, S.114.

<sup>36</sup> *Feldweg-Gespräche*, S.115.

<sup>37</sup> *Feldweg-Gespräche*, S.118.

<sup>38</sup> *Feldweg-Gespräche*, S.118.

<sup>39</sup> *Feldweg-Gespräche*, S.156.

<sup>40</sup> *Feldweg-Gespräche*, S.238.

<sup>41</sup> *Feldweg-Gespräche*, S.238.

<sup>42</sup> *Feldweg-Gespräche*, S.237.

<sup>43</sup> *Feldweg-Gespräche*, S.10.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (St. Gallen: Erker, 1989), S.7f.

1943/44 年蕭師毅參加海德格「赫拉克利特與巴曼尼德斯」<sup>45</sup>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<sup>46</sup>。雖然此事之真假有學者懷疑，但海德格給雅斯培的信中已承認此事。<sup>47</sup>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。<sup>48</sup> Parkes 認為海德格為翻譯之事保守秘密，充分展現其不誠實。<sup>49</sup> 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（Gadamer）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」。<sup>50</sup>對於伽達瑪的這種說明，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：

---

<sup>45</sup> Martin Heidegger, *Heraklit* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1987).

<sup>46</sup> R. 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*, S.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 Philosophische Daoismus*, S.71.

<sup>47</sup> 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: Vittorio Klostermann, 1992), S.181.

<sup>48</sup> *Martin Heidegger/Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963*, S.181.

<sup>49</sup> Graham Parkes, *Heidegger and Japanese thought: How much did he know and when did he know?*, 399.

<sup>50</sup> *Heidegger and Japanese thought: How much did he know and when did he know?*, 399.

誰能靜，並由靜、透過靜而將之帶至道路（運動）而顯現？  
誰能夠靜靜地將之帶至存有？  
天道。<sup>51</sup>

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〔作者案：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？」<sup>52</sup>

「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，來自於馬丁布伯（Martin Buber）所翻譯的《莊子》一書：

就海德格對許多非西方構想的概念（或主導詞語）之研究而論，喜好詩的海德格很可能在很早期、遠早於《存有與時間》，透過他感興趣、並且極為著迷的作品——馬丁布伯的《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）。換言之，沉默符應於道。

---

<sup>51</sup> “Wer kann still sein und aus der Stille durch sie auf den Weg bringen (be-wegen) 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*, 103.

<sup>52</sup> 引自 Rolf Elberfeld, *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, in Helmut Schneider (Hrsg.), *Philosophieren im Dialog mit China* (Köln: ed. chora, 2000), S.154f. 參考：Walter Strolz, *Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus*, in Walter Strolz (Hrsg.), *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik* (Freiburg: Herder, 1984), S.94f.

這些概念使用與其他概念（此處僅列舉一些），例如泰然任之、單樸（Einfachheit）<sup>53</sup>、放棄（Verzicht）、隱蔽（Verborgenheit）、四聚（Geviert）<sup>54</sup>、或無名、無邊際、無用、或者在科技批判中的聚架（Gestell），都能夠或多或少的直接在所說的馬丁布伯的書（包括後跋）中察覺出來。<sup>55</sup>

「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。<sup>56</sup>

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）。<sup>57</sup> 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。」<sup>58</sup>「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），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

---

<sup>53</sup> 審查人建議翻譯為「簡樸」。因為「簡樸」在中文語境主要指人的生活簡樸，與海德格注重之「存有之簡單、質樸性」不同，所以筆者仍譯為「單樸」。但無論如何，海德格此詞明顯是受到老子「樸」概念之影響。

<sup>54</sup> 審查人提出，Geviert 一般也譯為「四方」、「四方域」。筆者譯為「四聚」，主要是譯出德文前綴「Ge-」（有「聚集」之意，如 Ge-Stell 之譯為「聚架」）。

<sup>55</sup> R. May, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, S.64。此處之翻譯參考 R. May 書之中文譯本：萊因哈德·梅依著，張志強譯，《海德格爾與東亞思想》（北京：中國社會科學出版社，2003 年），頁 82-83（先由 Graham Parkes 由德文譯為英文，再由張志強由英文譯為中文）。

<sup>56</sup> 參見：H. Jäger, *Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße: ein Zhuangzi-Lesebuch* (Freiburg: Herder, 2003), S.87.

<sup>57</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit* (Pfullingen: Neske, 1960), S.25.

<sup>58</sup> W. Stolz, *Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus*, S.96.

於「架起」與「讓」。<sup>59</sup>

「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。<sup>60</sup>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。

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。<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Graham Parkes, *Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology*, *Journal of Chinese Philosophy* 30, no.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」。

<sup>60</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957), S.29.

<sup>61</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1985), S.187.

海德格以「道」為陽性（*der Tao*），受到沃爾法特的質疑，這在底下會討論。<sup>62</sup>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。<sup>63</sup>

1958 年海德格寫了〈思想底基本原則〉（*Grundsätze des Denkens*）<sup>64</sup>。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。<sup>65</sup>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*）。<sup>66</sup>

## 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啟發。或者可以進一步強調說，海德格本身的思想受到道家的啟發、影響。其中最明顯的有「無」、「無為」、「道」、「機心」、「無用之用」等觀念。如同 Elberfeld 正

<sup>62</sup> G. Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus*, S.38f.

<sup>63</sup> Rolf Elberfeld, *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, S.154.

<sup>64</sup> 收錄於 *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 6 (1958).

<sup>65</sup> Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg, München: Alber, 1992), S.407.

<sup>66</sup> *Neue Wege mit Heidegger*, S.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，參見：*Neue Wege mit Heidegger*, S.407.

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——這令語文學家發狂。」<sup>67</sup>海德格對道家的吸收是「選取式的」(selektiv)、「自由的相應」(freies Entsprechung)<sup>68</sup>。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《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啟發。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)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。」<sup>69</sup>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」。

## 貳、沃爾法特的道家接受：「歐洲道家式的體現」

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，沃爾法特(Günter Wohlfart)則採取了以自身思想、生活體現道家哲學的路向。

沃爾法特於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，沃爾法特出版了三本關於道家的重要著作：《哲學道家：

---

<sup>67</sup> Rolf Elberfeld, *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, S.154.

<sup>68</sup> *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, S.154.

<sup>69</sup> *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, S.156.

特別對於老子的基本概念的探討與比較研究》(2001年)<sup>70</sup>、《莊子：靈性大師》(2002年)<sup>71</sup>以及沃爾法特自認為的主要著作《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年)<sup>72</sup>。

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。<sup>73</sup>其亦自稱「道癡」，署名為「Wo」，是其姓沃爾法特的縮寫，意為漢語拼音之「我」，即莊子「吾喪我」中之「我」。<sup>74</sup>

### 一、沃爾法特的道家研究概述：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，沃爾法特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，沃爾法特的作品是前所未有的高質量作品。<sup>75</sup>

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。透過章節標題可以理解本書的主要內容：

---

<sup>70</sup> G. Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus: Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)* (Köln: ed. chora, 2001).

<sup>71</sup> G. Wohlfart, *Zhuangzi. Meister der Spiritualität* (Freiburg: Herder, 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 Stephan Schuhmacher* (Stuttgart: Reclam, 2003).

<sup>72</sup> G. Wohlfart, *Die Kunst des Lebens und andere Künste. Skurrile Skizzen zu einem eurodaoistischen Ethos ohne Moral* (Berlin: Parerga, 2005).

<sup>73</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.17.

<sup>74</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.18, 註8。

<sup>75</sup> Rolf Elberfeld, *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, S.162.



- 第一章、道——無道之道：《道德經》第 1 章起始章節底翻譯之補正
- 第二章、無——論《道德經》11 章：海德格與老子
- 第三章、無為：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 章末段為例之關於“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——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」、「無為」、「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為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》被沃爾法特自稱為主要著作，主要的內容是建立「歐洲道家」之工作。本書分為四部份：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)，因為莊子說：「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」<sup>76</sup>。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

---

<sup>76</sup> G. Wohlfart, *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.27-28.

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」<sup>77</sup>。

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)<sup>78</sup>。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，可以說是沃爾法特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。沃爾法特給歐洲人建議，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。<sup>79</sup>

沃爾法特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

---

<sup>77</sup> G. Wohlfart, *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.271.

<sup>78</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.158.

<sup>79</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.35.

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<sup>80</sup>,對尼采來說,「自我」是一種幻象<sup>81</sup>。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。<sup>82</sup>「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)。<sup>83</sup>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。<sup>84</sup>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」。<sup>85</sup>

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

<sup>80</sup> G. Wohlfart, *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.81.

<sup>81</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.83.

<sup>82</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.244.

<sup>83</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.226.

<sup>84</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.88.

<sup>85</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.91.

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超道德之「應」、「相應」。<sup>86</sup>

這種「行動的藝術」也可以說是「美學—倫理學的瞬間」（*ästhetischer 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。<sup>87</sup>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*）。<sup>88</sup>「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。<sup>89</sup>「生命的藝術」就是「美學—倫理學」（*Ästhetik*），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*）。<sup>90</sup>這種「無我」、「無己」，就是「無為自然」。<sup>91</sup>

### 參、海德格與沃爾法特之道家詮釋：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」<sup>92</sup>無疑為其思想注入新的活水，甚至因為對於「無」

<sup>86</sup> G. Wohlfart, *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.240.

<sup>87</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.248-251.

<sup>88</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.251.

<sup>89</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.252.

<sup>90</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.253.

<sup>91</sup> *Die Kunst des Lebens und andere Künste*, S.255.

<sup>92</sup> 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》卷 34

的重視，造成其所謂的思想轉向（即重視真理之隱蔽面）。<sup>93</sup>底下特別討論「道」與「無為」概念在海德格與沃爾法特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沃爾法特、Möller 所繼承：沃爾法特將道翻譯為「運行」(Lauf)<sup>94</sup>，Möller 則翻譯為「過程」(Vorgang)<sup>95</sup>。但是海德格以「道」為陽性 (der Tao) 的說法，受到沃爾法特的質疑。沃爾法特認為，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。<sup>96</sup>而另一方面，沃爾法特將道翻譯為「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。<sup>97</sup>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」：

---

期 2 (2004 年 12 月)，頁 246。

<sup>93</sup> 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 年)，頁 318。

<sup>94</sup> G. Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus*, S.52.

<sup>95</sup> H. –G. Möller, *Laotse, Tao Te King. Die Seidentexte von Mawangdui 500 Jahre älter als andere Ausgabe* (Frankfurt/M.: Insel, 1995), S.27. Möller 認為用「過程」翻譯「道」比「道路」(Weg) 更好 (同上)。

<sup>96</sup> *Der Philosophische Daoismus*, S.38f.

<sup>97</sup> 參考 Yen-Hui Lee (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: Traugott Bautz, 2006).

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 (Ur-handlung)。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。(底線之強調為筆者所加)<sup>98</sup>

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」(雖然是以「無」的方式，但仍是一種行動)十分類似。<sup>99</sup>

後期海德格對於「泰然任之」的討論主要集中於《郊道對談》<sup>100</sup>

<sup>98</sup> Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2001), S.214.

<sup>99</sup> 審查者認為，Gelassenheit 在此處仍尚未具有類似道家「無為」、「自在」之涵義，筆者十分同意。筆者此處僅欲強調 Gelassenheit 之「行動」、「為」的面向。至於「無為」之「無」的涵義，應是海德格此時期所尚未認識到的。

<sup>100</sup> 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

(*Feldweg-Gespräche*, 1944/45) 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表達方式：「無欲」、「無為」、「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)。<sup>101</sup>最後，在現代科技中顯現為「意志底意志之宰制」(Herrschaft des Willens zum Willen)。<sup>102</sup>「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，海德格稱之為「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為。<sup>103</sup>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。<sup>104</sup>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「無為」概念之影響。

---

底經驗》(*Aus der Erfahrung des Denkens*)，頁 37-74 中，也收錄了〈泰然任之底場所化〉一文。

<sup>101</sup> Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealism* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1991), S.102.

<sup>102</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000), S.97.

<sup>103</sup> Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1983), S.41.

<sup>104</sup> 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)。參見：*Aus der Erfahrung des Denkens*, S.65.

對沃爾法特而言，「無為自然」是他對於道家研究的核心概念。<sup>105</sup>在《哲學道家：特別對於老子的基本概念的探討與比較研究》一書之導論與第三章中，沃爾法特討論了幾位中國哲學家關於「無為」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、郭象等的無為。

為了由各面向闡釋無為，沃爾法特開展德語表達之各種可能性：無為是「Nicht-Tun」、「ohne Tun」、「無私人目的的作為」(Tun ohne eigenes absichtliches Tun)；<sup>106</sup>無為不是「主體中心的、自我中心的行為」(subjektzentrisches, egoistisches Verhalten)、而是「適合境遇的、道家式的行為」(situatives, daoistisches Verhalten)。<sup>107</sup>

在內容上，他舉出了「道的無為」以及在人世間各種無為：「治國的無為」、「競技的無為」(如柔道)、「農業的無為」、「潛水的無為」、「手工藝的無為」、「藝術家的無為」、「日常與人交往的無為」。<sup>108</sup>而這些無為的方式，也成為日後所寫的《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「無為」而行動之藝術。

#### 肆、結語：由哲學界道家詮釋而來之跨文化哲學 (Transkulturelle Philosophie) 問題

對 Elberfeld 來說，接受史須轉換為「重新汲取」(Wieder-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

---

<sup>105</sup> Rolf Elberfeld, *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, S.163. 但是沃爾法特近來特別重視《莊子》與《淮南子》中之「應」的概念。

<sup>106</sup> G. Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus*, S.16.

<sup>107</sup> *Der Philosophische Daoismus*, S.94.

<sup>108</sup> *Der Philosophische Daoismus*, S.92.



古代思想的對話中，古代思想的基本觀念有了現代意義。<sup>109</sup>「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「活生化」(Verlebendigung)於當代。海德格與沃爾法特的工作，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，展現了一跨文化哲學之可能，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。<sup>110</sup>

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跨文化哲學的對話。因而，海德格與道家的對話有可能只成為獨白。

沃爾法特的「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，反而在跨文化哲學上形成一巨大的成果。而且，他也嘗試與漢學家合作，直接翻譯道家文獻。在道家文獻的理解上，他展現超過以往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，已經充滿跨文化哲學的意味：中國的道家在歐洲形

---

<sup>109</sup> Rolf Elberfeld, *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, S.142.

<sup>110</sup> *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie*, S.165.

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，形成了跨文化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，是極值得注目的。<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> 審查人希望筆者能對海德格與沃爾法特作更多自己的評價。但如審查人所指出，筆者對於此二人思想的評斷仍未有定論，因此，在未敢大膽評論之餘，只能將此工作推延，希望日後能在其他成果中呈現。

## 徵引文獻

陳榮灼，〈道家之「自然」與海德格之 *Er-eignis*〉，《清華學報》卷 34 期 3，2004 年，頁 245-269。

張祥龍，《海德格爾傳》，石家庄：河北人民出版社，1998 年。

賴賢宗，〈海德格論道：一個文獻學的考察〉，《思與言》卷 42 期 2，2004 年，頁 229-266。

——，〈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 年。

Biemel, Walter und Saner, Hans (Hrsg.). *Martin Heidegger/ Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt, München, Zürich: Vittorio Klostermann, 1992.

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

Chan, Wing-cheuk. "Phenomenology of technology: East and West." *Journal of Chinese Philosophy* 30, no.1 (March 2003): 1-18.

Chang, Chung-Yuan. "Reflections." In G. Neske (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 1977.

Chung, Chen-Yu. *Lebensweisheit und Weltoffenheit— Ein Vergleich zwischen daoistischem wuwei und Heideggerscher Gelassenheit*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2006.

Elberfeld, Rolf. "Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie." In Helmut Schneider (Hrsg.), *Philosophieren im Dialog mit China*. Köln: ed. chora, 2000.

Fischer-Barnicol, H. "Spiegelung—Vermittlung." In G. Neske (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 1977.

- Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957.
- . *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1983.
- . *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- . *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1992.
- . *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.: Vittorio Klostermann, 1991.
- . *Einleitung in der Philosophie*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2001.
- . *Feldweg-Gespräche*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1995.
- . *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1960.
- . *Heraklit*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1987.
- . *Holzwege*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1977.
- . *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. St. Gallen: Erker, 1989.
- . *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1985.
- . *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- . *Zu Hölderlin—Griechenlandreisen*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- Jäger, H. *Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße: ein Zhuangzi-Lesebuch*. Freiburg: Herder, 2003.
- Lee, Yen-Hui. *Gelassenheit und Wu-Wei—Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus*. Freiburg Uni Diss., 2001.
- May, Reinhard. *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluß*. Wiesbaden: Steiner, 1989.

- Möller, H. –G. *Laotse, Tao Te King. Die Seidentexte von Mawangdui 500 Jahre älter als andere Ausgabe.* Frankfurt/M.: Insel, 1995.
- Parkes, Graham (Hrsg.). *Heidegger and Asian Thought.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- — —. “Heidegger and Japanese thought: how much did he know and when did he know it?.” In *Martin Heidegger, Critical Assessments Vol. IV*, edited by Christopher Macann, London, New York: Routledge, 1992.
- — —. *Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology. Journal of Chinese Philosophy* 30, no.1 (March 2003): 19-38.
- Petzet, H. W. *Auf einen Stern zugehen.* Frankfurt/M.: Societäts, 1983.
- Pöggeler, Otto. *Neue Wege mit Heidegger.* Freiburg, München: Alber, 1992.
- Strolz, Walter. “Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus.” In Walter Strolz (Hrsg.), *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik.* Freiburg: Herder, 1984.
- Wilhelm, R. (Ü bers.) *I Ging. Das Buch der Wandlungen.* Düsseldorf, Köln: Diedrichs, 1923.
- Wohlfart, Günter. *Der Philosophische Daoismus: Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse).* Köln: ed. chora, 2001.
- — —. *Die Kunst des Lebens und andere Künste. Scurrile Skizzen zu einem eurodaoistischen Ethos ohne Moral.* Berlin: Parerga, 2005.
- — —. *Zhuangzi.* Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von G. Wohlfart. Ü bersetzung von Stephan Schuhmacher. Stuttgart: Reclam, 2003.
- — —. *Zhuangzi. Meister der Spiritualität.* Freiburg: Herder, 2002.

中央大學人文學報 第三十四期