

從 Ereignis 談莊子與海德格的物觀 及其思想中的倫理性

楊婉儀

國立中山大學

引 言

本文試圖從無用之用與物化流行談莊子與海德格思想的關係，但為何選擇從這一向度開展議題？除了深受莊子〈人間世〉中所談及的無用之用的大樹，以及海德格於一九四五年〈在俄羅斯戰俘營中一個較年輕者與一個較年長者之間的晚間談話〉一文中，引用了《莊子》〈外物篇七〉談及無用之用外，也受到弗蘭克(Didier Franck)在《海德格與基督教：沉默的詮釋》(*Heidegger et le christianisme: L'explication silencieuse*)中從 Ereignis^[1]開展出的對於物的論述之影響^[2]。本文除了嘗試從弗蘭克對於海德格思想中的物之詮釋連結莊子物化流行的意涵外，也試圖藉著弗蘭克的海德格詮釋，連結莊子與海德格對於無用之用的論述及與物化流行的關係，並由此回應現代性的拔根問題，並由此帶出莊子與海德格思想中的倫理性。

壹、海德格與莊子的物觀：物物化流行

何謂物？海德格在〈物〉(Das Ding)中如此說：

January 30, 2023 收到稿件／May 26, 2023 接受刊登

《中山人文學報》no.55 (July 2023): 65-81

§ 楊婉儀，法國史特拉斯堡大學哲學博士，現為國立中山大學哲學研究所專任教授兼所長。Email: wiyang0905@hotmail.com

可是，具有這種外觀的器皿作為這把這壺是什麼，作為這種壺－物(krug-Ding)的壺是什麼，如何是？這是絕不能通過對外觀即 ἰδέα[相]的觀察得到經驗的，更不消說由此得到合乎實事的思考了。由此之故，柏拉圖這位從外觀方面來表象在場者之在場狀態的思想家，並沒有思考物之本質，亞里斯多德以及所有後來的思想家也不出其右。而毋寧說，柏拉圖把一切在場者經驗為置造之對象了，而且這對於後世來說是決定性的。(Heidegger 2005: 175; 2000: 170)

藉著提問作為壺－物的壺是什麼？海德格試圖以不同於柏拉圖以降透過外觀表象在場者為對象的方式，呈顯出另一種探問物之本質的思考方式。而有著如此意圖的海德格，也同樣意識到了：

因為在西方形而上學的用語中，物(Ding)一詞指的是根本上以某種方式存在的某種東西，所以，物(Ding)這個名稱的含義的變化，就與那種對存在者的解釋的變化亦步亦趨。(Heidegger 2005: 184; 2000: 178)

依循海德格的說法，試圖在柏拉圖傳統之外探究物，也就意味著試圖在西方形而上學傳統之外探究物，也就是在對存在者的解釋（存有論）的變化之外，重新提問物的意涵。在此意義上，除了亞里斯多德的存有論受到挑戰之外，是否海德格《存在與時間》之存有論暨生存論(Ontologisch-existenzial)所提出的不同於現成物的工具，也僅只是形上學傳統中的物之含義變化的環節之一？^[3]

認為柏拉圖以降西方哲學沒有思考到物之本質的說法，在柏拉圖、亞里斯多德之後的現代哲學中仍可發現。當笛卡兒在心物二元論之下將身體視為物質實體時，此被比做機械實體的、被精神控制的物，與其說是身體或者更像屍體。就如同我們很難將身體簡單地等同於解剖學中各種器官的組合一般，身體與屍體的差異不言而喻，即使人類的認識論仍很難窮盡地說明。而若不透過柏拉圖以降以外觀表象身體為對象的方式思維身體，如何援用海德格提問作為壺－物的方式提問身體意涵？又何謂壺－物？我們首先看看弗蘭克對於海德格思想中的物之詮釋：

在內容與空聚集的餽贈中並且藉著這一餽贈，壺成為壺。在天、地、諸神與人共同的逗留(séjourner-ensemble)中並且藉著天、地、諸神與人共同的逗留，饋贈為餽贈。此捨身忘己的付出所聚集的以及成為壺本身的一切因而藉著四重整體(quadrat)本己的逗留被聚集在四重整體本己的逗留中。「此多重形式之下的簡單聚集是壺的本質」，且如果古高地德語是用物(thing)來指明這一聚集，水罐因而得以被命名為物(Ding)，也就是 chose。「壺的本質是四重整體在一種逗留(Weile)中簡單的捨身忘己的純粹聚集。壺如物般展開(west)。壺是作為物的壺。但物如何展開呢？物物化流行(das Ding dingt)。物化流行(das Dingen)聚集。藉著四重整體的本己化，物化流行在每一次的逗留中聚集四重整體的逗留於某物(quelque chose)之中：在這個物之中，在那個物之中。」^[4]物和在場者(le présent)的差異為何呢？如果一個發生於每一次的逗留，而另一個總是發生著的逗留(das Je-Weilige)。物從四重整體的逗留（也就是 Ereignis）中獲得其逗留方式；在場者從源於遮蔽(la λήθη)的解蔽(l'ἀλέθεια)中獲得其逗留的特徵。物的逗留是物所本有的；在場者、存在者(l'étant)的逗留則受惠於在場(la présence)和存在(l'être)。(Franck 76)

物化流行逗留於作為聚集著、居有著的四重整體之棲留的「此物」或「彼物」中，如壺之空無是為四重整體之逗留的純粹聚集，也如同身體作為自然(physis)湧現的地帶(Gegend)。^[5]活生生的身體湧現著生命力，如同湧現著的自然(physis)，此作為發生場域的身體或自然顯示如同既是盈滿也是空的開敞地帶(Gegend)；從自然的發生言盈滿，從讓事件發生的向度而言其空。此自然與地帶的關係，讓我們想起了莊子在〈應帝王〉中提到的壺子^[6]。列子帶季咸見壺子，第一次壺子顯地文，第二次顯天壤，第三次顯淵，第四次則隨季咸之相而變以本己之虛應之；既為自然也為地帶的壺子，如天地之淵所聚合的本真之靈活形變。《莊子》中的壺子，以其虛己應物顯其空而為地帶，以其靈活形變顯其盈滿而為發生之自然。

同樣地，上面弗蘭克對於海德格思想中的物的詮釋中，象徵著天、地、

諸神與人共同逗留的壺，呈顯為在此四重整體虛己為他的逗留中所實現的空，是物化流行的餽贈。壺作為天地神人的聚集之餽贈顯現為壺之空無，這空無呈顯了天地神人捨身忘己不顯自身的虛己為它，其共同的逗留不僅開敞為涵養萬物的地帶(Gegend)，也以其物化流行飽滿這一虛空，這一不在場之在場，非存有(ousia)之有(il y a)，以其虛空涵養萬物，而實現物物化流行(das Ding ding)之欣欣向榮。物化流行：物(Ding)，在每一次的逗留中聚集四重整體的逗留於某物(quelque chose)中，以其物化流行活化某物，如同天地神人去己為它所實現的虛空，使得壺成其為壺。物之物化流行因其虛而成物，並以此回應著西方哲學傳統，突顯物並不能簡單地被等同於實體存在，或被視為現象（可見的、維持不變或自我維持的東西）。既非存有也非現象的物成就某物為實體存在、現象、或工具，因而說將實體存在、現象、工具等同於物的詮釋是不究極的。就如同是虛空（物）使得壺成其為壺，但人們卻從實體存在、現象或工具等向度探詢壺的意涵，而忽略了不可見以及看似無用的虛空，才是壺被詮釋為存在、現象與工具的關鍵。從此向度而言，物之物化流所涉及的虛空、不可見以及無用之用，才使得壺成為壺。

從物化流行的向度詮釋壺所關注的是天地神人的逗留，此四重整體在為它中弔詭地實現其本己化，就如同壺在為它（為了盛水）中本己化一般^[7]。物化流行聚集四重整體於某物之中，其每一次逗留都開顯某物之本己化；從四重整體的逗留，也就是自然(Ereignis)獲得其逗留方式的物，使某物從存有論或現象學的侷限中綻放出來；在此意義上，物涵養著某物，如同空無涵養著存有(ousia)，也如同不可見涵養著可見。

若我們從弗蘭克所闡發的觀點詮釋莊子在〈應帝王〉中所提到的壺子，將發現如海德格所提出的壺，莊子筆下的壺子亦象徵著物化流行這一發生本身(Ereignis)。壺子本真自虛，卻亦可幻化為某物，而顯天地之分以及淵之無分別。莊子筆下既為某物也為物的壺子，呈顯出道家思想對於物的詮釋，已然越出(dépasser)從存有論或現象學傳統論物的思想脈絡，而得以從某物中看出物化流行的生機。從虛空（壺子）中看出形變之可能性，因而得以不被某物之可見性所侷限，而得以不可見之物化成可見之某物的生機，突破存有之

思的侷限，體受有無相生、無之發用（無用之用）的道理。在此意義上，海德格關於物物化流行之詮釋，似乎也呈顯出道家之思的獨有氛圍。

貳、無用之用、物化流行的自然

若以弗蘭克所呈顯的海德格思想中的物與某物所帶出的無與有的關係，詮釋在〈在俄羅斯戰俘營中一個較年輕者與一個較年長者之間的晚間談話〉中，海德格所引用的如下這段莊子的話語：

一個人說：君所言之，乃無用之物。另一個說：若欲言有用之物，則需先思無用之物。地雖廣而大，而欲立則只需寸土以供立足即可。然若足之側生裂隙，直達深淵，此立足之地復有何用？一個說：不復有用。另一個說：無用者之必然便明瞭於此。
(Heidegger 1998: 205-206; 1995: 239)

將發現，無用使得有用得以為用，正如同物之空無涵有著某物之有，無用作為發生本身(Ereignis)成就著用，自身卻捨己為它隱而不顯。引文中的這段話語，是大學期間的海德格從中國哲學的歷史闡述中抄錄下來的，而這曾經觸動他的話語，耐人尋味的出現在以第三帝國崩潰、德國宣布投降為背景的〈在俄羅斯戰俘營中一個較年輕者與一個較年長者之間的晚間談話〉中，^[8]這是否意味著即使隱而不顯，但莊子思想這無用之思^[9]卻如物化流行般涵養著海德格的領會？

事實上，無用之用的意涵亦呈顯於〈人間世〉中，莊子描繪木匠批評巨大的欒社樹為鬆木，因其無用而得以延年長壽。爾後欒社樹託夢給木匠，指責他把自己與那些對人有用因而深受此用之害的良木相比，而不知其實它已追求無用很久了。並接著指出木匠與它都同是物，為何把它當成物來批評？卻沒有注意到自己也只不過是快死了沒有精神的人罷了。且一個毫無生氣的人，又如何能知道自己這沒有用的爛木頭呢？

在欒社樹對於木匠的指責中，我們得以看出無用之用的物化流行以及有用的工具之差異。欒社樹指責和它同為物化流行之物的木匠之所以用對人類有用之物（也就是工具）為標準來批評它，是因為木匠生氣耗弱。因木匠生息耗弱，故把欒社樹領會為工具，而無法從物化流行的向度看到它的繁茂與

生意盎然。無用的大樹無法被納入工具序列中，使得它不見於有用的工具譜系，卻因此成為延養天年的自然。這一個故事引導我們在弗蘭克用以詮釋海德格思想之物的壺之外，發現了莊子筆下無用之用的大樹的物之特徵，^[10] 而得以從物之物化流行領略〈在俄羅斯戰俘營中一個較年輕者與一個較年長者之間的晚間談話〉中所提及的俄羅斯森林：

較年長者：這個救治性的廣袤不是森林的廣袤，相反，森林自身的廣袤被放入到這個救治性的東西中。

較年輕者：森林並沒有成為這個救治性廣袤的單純感官圖像，但森林不僅是這個廣袤之顯現的引發者，而且或許還可以是其他東西，儘管這個引發之謎已足以讓人思考，使我們不致於過快地從習熟的東西出發來解釋這種經驗。但可以肯定，我只能就森林所引發的東西來談論被經驗的東西。」(Heidegger 1998: 171; 1995: 206)

上段引文中所提及的森林並非現象（森林並沒有成為這個救治性廣袤的單純感官圖像），且除了是這個救治性的廣袤的引發者外，森林還可以是其他東西。這段話所描繪的森林，就彷彿弗蘭克所提到的物，它在每一次的逗留中聚集四重整體的逗留於某物：在這個物之中，在那個物之中。物化流行之森林引發發生本身(Ereignis)這一救治性的廣袤，而這一救治性的廣袤也同時涵養著被視為現象或某物的森林。而當海德格表明只能就森林所引發的東西，也就是發生本身來談論被經驗的東西時，他所提供出的詮釋向度，呈顯出從作為發生本身(Ereignis)的自然詮釋經驗的可能性，如同弗蘭克所言：

「存在」(être)這個術語從對於他者的不知所措中驅逐了表象(la représentation)，沒了這個能夠自行顯現的困惑之源，更進一步地，總是從絕對無法命名的 Ereignis 展開思考的海德格，將提議放棄「存在」(être)這個字，因為它「孤立且隔離」。(Franck 73)

海德格動詞性「存在」(être)的提出，以被拋於世的此在(Dasein)這一存在模態，突破了康德思想中的具有表象能力的我思主體。雖然以此方式所呈顯的存在(être)與世界的關係，克服了我思所構建的無根的表象世界，但卻也同時使得主體所本具有的顯現能力被遮蔽於此在這一存在模態中。不再具有

自行顯現之可能的存在，也就是被剝除了發生本身(Ereignis)的死物，不同於被物化流行所滋養的事物，如死物般的存在顯得孤立且隔離。從此向度而言，看似無用的大樹避開了被作為工具而用的存在之命運，而保留著引發救治性的廣袤之發生本身(Ereignis)的可能性，它敞開了一個聽任自然發生的地帶，此四重整體虛己為他的逗留中所實現的看似空無的盈滿，是物化流行的餽贈。它允許發生，它聽任事物回返發生本身、回返物化流行的涵養，這不見於工具系譜的無用的自然，以其生生不息涵養療癒著孤立且隔離的存在。如同海德格所領略到的：

如果我們聽任事物回返它自身，我們就是等待者，如果我們等待（照管）純粹的來(komme)並且不總是期待一個來者，那麼出於這種向它們自身的回返，事物就會發自自身地將它們的本己當下帶向我們，並因此而從一開始就填實了那個似乎在我們周圍打著呵欠的空泛(Leere)。(Heidegger 1998: 195; 1995: 228)

如果我們聽任事物回返自身，就是聽任事物回返物化流行；在此狀態下，我們將不會遭逢任何的對象物，而是回返到發生本身的事物將自然帶向我們，使我們置身於虛無的飽滿、不可見之充實的欣欣向榮中。在此意義上，物化流行呈顯為純粹的來，而我與物的關係將不同於期待某個來者，而呈顯為照管物化流行這純粹的來，意即照管朝向自身回返的事物的本己狀態，也就是等待著在對於存在的關注中被遺落的自然。

參、拔根的現代性之荒蕪與民族的詩人和思者

上述弗蘭克對於海德格的詮釋中所呈顯出的，失卻了自然的存在；也顯現於〈在俄羅斯戰俘營中一個較年輕者與一個較年長者之間的晚間談話〉有關荒蕪的描繪裏：

較年長者：因此我們把荒漠看作是遺棄了所有生命的荒寂廣袤。荒漠是本真的荒蕪化的東西。這種荒蕪因此就在於，所有一切，世界、人和大地，都完成了對所有生命的遺棄。

較年輕者：就像在西方思想中由來已久並經常發生的那樣，我們在這裡把「生命」一詞思考的如此廣泛，以至於它的含義圈

是與「存在」一詞相合的。

較年長者：但由於現在荒蕪就在於遺棄存在，它就不再會允許任何存在者，以至於根本沒有什麼東西能夠被荒蕪所涉及。這樣，我們仍然可以把一個「生命」型態無論是以何種方式主宰於其中的歷史時代稱之為荒蕪時代嗎？

較年輕者：如果我們可以這樣稱呼或者甚至必須這樣稱呼，那麼世界、人和大地就能夠存在，並且它們在達到荒蕪時仍然始終是被存在所遺棄的。

較年長者：這樣一來，一個荒蕪時代的存在就恰恰在於存在的遺棄性。這樣的事情當然是很難想像的。

較年輕者：無論如何，在開始時並且對於今天的人來說是很難想像的。今天的人幾乎不去思考，在一個有保障的、上升著的生命的外表下面，有可能會發生對生命的荒置，甚或是對生命的禁阻。(Heidegger 1998: 177; 1995: 212-213)

這一對話，涉及了對於荒蕪以及存在的遺棄性之意涵的釐清。引文一開始提到了對於荒漠的一般詮釋，可以無生命（無活物）的沙漠（遺棄了所有生命的荒寂廣袤）為其象徵。因為西方思想習慣性地將生命（活物）等同於存在，因此荒蕪被解釋為無生命體，也就是遺棄存在。而若從無生命體的沙漠這一意象思考荒蕪，那麼荒蕪將意味著沒有任何存在（也就是無活物），以至於荒蕪將無涉於任何生命（活物），如此一來，我們還能想像一個「生命」所涉及的荒蕪時代嗎？於是，較年輕者試圖從較年長者的提問出發，設想涉及世界、人和大地的荒蕪之意涵；並因而說即使世界、人和大地在，但他們卻仍是被存在（生命）所遺棄的，如此而展開了不同於沙漠這一意象所呈顯的荒蕪意涵。因而，「如何想像一個被存在遺棄的存在？」的提問，等同於「如何想像一個被生命遺棄的生命呢？」；也就是，「如何想像在生命的表象之下，可能發生對生命的荒置，甚或是對生命的禁阻呢？」我們可以從弗蘭克的詮釋，嘗試給出這一問題的答案。

我們以樹木為例進行說明，若將樹木視為工具，那麼這一生命體的存在之荒蕪，由自於有用性已然遮蔽了樹木作為被物化流行所涵養的某物之本己狀態。遮蔽了物的逗留是某物所本有的事實，而在切斷了與自行顯現的發生

本身(Ereignis)之關係的同時，使得樹木這一生命體的「生命」(亦即：物化流行、Ereignis……)被禁阻，如同它作為被「存在」(自行顯現的表象力，好比花從種子到開花結果的自開自長)遺棄的存在這個術語，孤懸於工具或理論的系譜中。

從此向度而言，現代性的荒蕪顯現於阻絕發生本身(Ereignis)。失卻了物化流行之涵養的事物，因而成為死物而如同被物化的工具。拔根(失卻了發生本身)的工具，成為被外於它的力量控制、分解、操弄、改變、轉型、交換、消費、生產……的東西，並用以生產更多的商品。在拔根的現代性中實現的工具化以及有用性，使得生產效能成為價值的指標，但這高效的生產時代卻弔詭地「不再允許任何從自身中升起、在其升起中自身展開，並在其展開中呼喚他者一同升起的東西」(Heidegger 1998: 177-178; 1995: 212)。因為拔根阻絕發生本身(Ereignis)，使得「有用之物」孤懸於物化流行以及無用之用的隱沒中，此有用之物如同失卻了自然的物之遺骸，以其屍骸構建欣欣向榮的現代世界。有所體認的海德格如此描繪現代性的荒蕪：

較年輕者：因為我們總有一天會從對荒蕪之本質的清晰明見中認識到，荒蕪也將會在那些土地與人民沒有受到戰爭摧毀的地方實行統治，甚至恰恰就會在那裏實行統治。

較年長者：因此也就會在世界於上升、優勢以及幸運財富的輝煌中發出炫目光彩的地方，在人權受到尊重的地方，在市民秩序被遵守的地方，並且首先是在可以確保提供舒暢愉快之持續充分享受的地方，以至於所有一切都始終是一目了然地兌換為和化解為有用之物。(Heidegger 1998: 181; 1995: 213)

在環繞有用之物而構建的現代性的輝煌中，諸神退場，取而代之的是操持工具的人。如同海德格所言：

年輕人：人在一種為事物所不熟悉的騷亂不安中將事物驅來趕去，因為他只是把事物變成他的需求的手段並且變成他的算計項目，並因此而變成單純的提升和維持他的奔忙活動(Umtriebe)的機會。

年長者：由於人不聽任事物安寧，而是在癡迷進步的同時

越過事務而前行，因此他變成為荒蕪的前導者，它早已是世界的混亂了。(Heidegger 1998: 194-195; 1995: 216)

在現代性中被工具、有用性、生產力……所綁架的人，是操控工具的主體也是組織、機構、制度所操控的客體，此遺棄自然且被自然遺棄的人，不只操持工具且自身也成為工具，並因而落入永劫輪迴般的生產環節中。從此向度而言，似乎已經不再能說，人阻絕發生本身、忽略物之物化流行、無視自然；事實上被捲入這個生產世界的人，已經無法單純的為自身而生產，而是為了生存而生產。掌握工具的人，也同時變成了工具。當原料、生產工具、販賣管道被壟斷，生產甚麼？如何生產？以及其生產物的流向……等，已經不再是人所能操控的，而只剩下依循現代社會法則而運作的被支配的「主體」。

主體這人的荒蕪，是失卻了發生本身的幽靈，如同被培植成筆直無冗枝的樹木，是為了成為建築材料而不是為其自身；必須成為有用的，以證成自身存在的合理性。此因人而起的物化流行的退場，天地神人的隱蔽，將無法在以主體為核心的現代性思維中獲得改變；而唯有人學會等待，等待發生本身、等待物化流行、等待四重整體的逗留開敞涵養萬物的地帶，才可能重新迎來含蘊著發生本身(Ereignis)之自然而然。有所領會的海德格如此說道：

較年輕者：對於其他人來說，等待的民族甚至必定就是完全無用的，因為這個民族始終只是等待著並持續地照管著來的東西，不會提供任何可把捉的利潤，不會提供任何對進步和成就曲線的揚升以及對生意的蒸蒸日上有益的東西。

較年長者：而這個完全無用的民族，必定會成為最年長的民族，因為沒有人會去關心它，沒有人會運用它的奇特的不為之為(Tun, das ein Lassen ist)，從而將它損耗並提前用盡。

(Heidegger 1998: 199; 1995: 234)

最年長的無用的民族，讓我們想到了莊子〈逍遙遊〉、〈人間世〉中年老的無用之樹，以及〈人間世〉中的（身體上的）無用之人支離疏以及（德行上）的無用之人孔子。是否可以說已然遺忘莊子名字的海德格，已然被莊子的無用之思所披及？或者說莊子與海德格皆在物化流行的照拂中體受了發

生本身？事實上，若思想不同於普遍的知識而呈顯為發生本身或物化流行，如此的提問或許很難有個確切的答案。因為思想與思想的關係，並非一套知識體系與另一套知識體系的關係，而呈顯為善於等待者聽任來的回返事物的本己狀態。^[11] 也就是說，體會到發生本身的海德格與莊子，在他們所體會到的本己狀態中通而為一，處身於此一情態中的他們，就如同〈在俄羅斯戰俘營中一個較年輕者與一個較年長者之間的晚間談話〉中所突顯的民族的詩人和思考者^[12]。

結 論

對於驅逐了發生本身(Ereignis)這自行顯現的困惑之源後的「存在」(être)的關注，是對於形上學式的存有論的關注。即使海德格在《存在與時間》(*Être et Temps*)中以不同於形上學存有論的存有論暨生存論開展對於現象與工具世界的關注，但其關注於現象與工具的存在研究，卻仍然忽略了發生本身，並因此而引發了存在與存在者之「存有論差異」(la différence ontologique)。列維納斯在《上帝、死亡與時間》(*Dieu, la mort et le temps*)一書中，曾經如此評述海德格思想中存在與存在者的關係：

存在－存在者（生存－生存者）的基本區別，著名的存有論上的差異。在存在這一詞的動詞性共振和它的名詞性共振之間有一種根本性的差別。它是一種徹底的差別，它是大寫的差別。任何的差別都假設有某一種共同點——在存在與存在者之間（生存與生存者之間），卻沒有任何的共同點。（這一點假設就像一個有待反駁的言說）。(Lévinas 138)

列維納斯關注到任何的差別都假設有某一種共同點，如若存在－存在者之間毫無共同點^[13]，那麼存在與存在者將無從被區分。從此向度言，「存有論差異」中存在－存在者間的大寫（絕對）差別，已然預設著劃出差別的不可能。在此意義上，除非承認有著一個基礎使得存在與存在者得以被區分，否則海德格的生存論存有論將無從區別於形上學式的存有論。^[14]在這個議題上，將存在－存在者翻譯成生存－生存者的列維納斯，使得我們更容易從生存與生存者的關係中，體會到存在與存在者的共同根源：發生本身(Ereignis)。

從此向度而言，弗蘭克所突顯的看似無用而不可見的發生本身，不僅顯示為海德格存有論差異的根，也同為存在之本源。因而，如果同海德格所曾說的形上學是對給出存在的東西的隱藏和隱匿的歷史^[15]，那麼發生本身的甦醒，是否意味著形上學的消亡？而發生本身的甦醒，是否也使得存有論差異被化約於物化流行中，並因而導致了存在歷史的終結？如同弗蘭克所言：

假如那些希臘式的東西的本質根本就不是希臘的，那麼在本己(l'appropriation)中將不再有任何希臘式的東西。我們由此所領悟到的，如果不是存在的歷史和存有論差異之統治的終結的話，那還能是什麼？存在的隱匿及其命運之終結，因為本己的開口假設了隱匿將自我呈顯為隱匿。『形上學是存在的遺忘，即對給出存在的東西的隱藏(du cèlement)和隱匿(du retrait)的歷史。自然(Ereignis)中的思想入口等同於此隱匿歷史的終結。存在的遺忘隨著自然(Ereignis)的甦醒而被「自我揚棄」(“hebt sich auf”)了。』^[16]存有論差異的統治之終結，因為存有論差異不能沒有在場者對在場的反抗，不能沒有遮蔽(ἀλλοθῆ)的隱匿使之可能的恆定在場的變化，簡言之，不能沒有本己以其方式終結於其中的隱匿之隱匿。(Franck 73-74)

發生本身，使得存在與存在者得以被區分，卻也在其顯現中同時去除了這一區分的意義。其隱匿自身成就他者（希臘的東西）呈顯為一種倫理性；而其顯現，卻也在化約差異無分別地滋養萬物中，突顯出別樣的倫理。若各自從隱匿或顯現這兩個極端看發生本身(Ereignis)，各執一端的詮釋將定義出兩種不同的倫理意涵，以至於遺落了發生本身有無相生的弔詭性。反之，若能不落入兩端、允執厥中，將體受發生本身這一事件之有無相生、體受四重整體捨身忘己的純粹聚集，展開如物物化流行的世界，^[17]並因而融入捨己的隱蔽與展開的流行之自然生生不息有無相生的倫理特性。

◎感謝政治大學哲學系蔡偉鼎老師於二〇二二年十月二十八日於中山大學舉辦的「海德格與倫理圓桌論壇」中的評論。在此會議中蔡老師認為筆者嘗試從「無用之用」這個概念推出的海德格思想中的倫理性亦可稱之為「自然倫理」。

註 釋

1. 筆者之所以在此沒有翻譯而直接呈顯 Ereignis 這個詞，正如同審查人之一所提到，海德格認為 Ereignis 是無法命名的；但為了說明，後續行文中將勉以發生本身描述之。除此之外，此審查人也認為海德格之所以說 Ereignis 是無法命名，是為了回應老子所講的「道隱無名」。而政治大學哲學系蔡偉鼎老師於二〇二二年十月二十五日於中山大學舉辦的「海德格與倫理圓桌論壇」的評論中，則將 Ereignis 翻譯為「自然」，取其「自己自然而然」。並指出海德格採用 Ereignis 這個字具有「物」以適合自己的方式顯現出它自己，並因此以「自然而然」指稱之。
2. 藉著弗蘭克對於海德格思想中的 Ereignis 的詮釋，筆者嘗試呈顯 Ereignis 物化流行的倫理性就如同《莊子·外篇·山木篇》中使莊子得以物物而不物於物的神農、黃帝之法則。
3. 此工具與物的關係，我們將於後文詳加說明。
4. 見 Heidegger (2005)，頁 181；(2000)，頁 175。
5. 審查人之一提到了：「……『逗留』與『虛空』必然涉及『有』與『無』的背反辯證，這之間的矛盾如何調和？……或者，本文所謂的虛與空虛並非純粹的無，而是有？……倘若「空無涵養著存有」等同於「物涵養著某物」，那麼其「空無」的特殊性是否仍存在？」筆者援用弗蘭克所提出的物物化流行(das Ding dingt)，試圖說明不同於認為實體使得物成為物，壺之所以為壺並不因為形式（例如柏拉圖的理型），而是因為其空得以盛水，故而使得壺成為壺。也就是說，壺之「有」(avoir)由自於「空」，且因為「空」故而物化流行得以聚集，就好比沒有盛水的壺其中已然有不可見的空氣之「有」(il y a)。從此向度而言，不可見的「有」(il y a)並非無，而只是非視覺得以把握；因此「有」(avoir)與無之所以被視為相互背反，與從視覺向度展開詮釋所導致的對於聚集於空之中的不可見之有(il y a)的忽略有關。
6. 審查人之一提到了：「海德格所說的壺是物，而莊子所說的壺子卻是人。作為物的壺可以說在天、地、人、神之聚集中物化而成，但壺子是人不是物，又如何可言『物物化流行』？」若從本文所提到的身體作為自然(physis)湧現的地帶(Gegend)而言，有身體的人亦同為聚集四重整體的物化流行在每一次逗留中開顯其本己化的某物。
7. 以「壺在為它（如為了盛水）中本己化一般」為例，很容易使得壺被思考為工具，因而認為這樣的說法背反於本文對於以工具性方式見物的批判，故筆者對此進行說明。壺在為它（如盛水）的同時所弔詭地實現的本己化，意味著壺的不突顯自身反而成其自身。然而若壺不呈顯自身存在，而以其空涵納他者，這也將使其在關注主體、存在的思維脈絡下被化約為工具。因而若從壺虛己為他所必然涉及的被工具化向度而言，在被工具化的同時，物化流行也同時弔詭地滋養著壺。而本文對於以工具性方式見物的批判，目的並不在於全然否棄工具。而是為了指出，在工

具化世界的表象之下物化流行對於的涵養，並由此引導出不同於突顯主體，而在虛納他者中成其自身的意涵。

8. 「較年長者：但為了祝你晚安並且或許也是為了感謝你，我還想像你講述在兩個思者之間的一段對話，這段對話是我在上大學期間從一段對中國哲學的歷史闡述中抄下來的，因為他觸動了我，雖然我以前並不理解它。今晚我才感到周圍的光亮，為此我也想到這段對話。兩位思者的名字我已記不得了」(Heidegger 1998: 204; 1995: 175)。
9. 海德格在一九〇九年進入大學，這個思想保留在他心中三十五年。以前並不理解這段話並且已然遺忘了兩位思想者名字（莊子與惠子）的海德格，在這一時刻突然有了不一樣的體認。
10. 不只在〈人間世〉，莊子在〈逍遙遊〉中也曾提到無用的大樹。
11. 如〈大宗師〉中的「道」：「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，天生天地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老」（吳怡 207）。
12. 「也許一個民族的詩人和思者無非也就是那些在以最高貴的方式等待著的人，語詞穿過他們向著來的等待(Gegenwart)而進入對人之本質的回答，並因此而被帶入語言」(Heidegger 1998: 198; 1995: 232)。
13. 對於列維納斯而言，存在-存在者之間毫無共同點的存有論差異是他所質疑並認為有待反駁的。
14. 一九四六年海德格曾在寫給弟弟的信中表示，存在者與存在間一直是謎的區分也許已經不合時宜，由此有著闡釋的萌芽。見 Homolka & Heidegger，頁 123。
15. 參見 Franck，頁 73；見 Heidegger (2005)，頁 175；Heidegger (2000)，頁 170。
16. 見註 11。
17. 「在詮釋沉思之火如同贈與在場（也就是存在）的疏明(l'éclaircir)之後，且把此疏明(cet éclaircir)歸於自我遮蔽(se-celer)之前，海德格簡單地如此描繪：『疏明的事件—發生本身 (l'événement-appropriant (Ereignis) de l'éclaircie)是世界。』」(Franck 74)。

徵引文獻

- Franck, Didier (2004) *Heidegger et le christianisme: L'explication silencieuse* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Heidegger, Martin (1995) *Feldweg-Gespräche* [1944/45] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin [馬丁·海德格] (1998)〈在俄羅斯戰俘營中一個較年輕者與一個較年長者之間的晚間談話〉。倪梁康(譯)《中國現象學與哲學評論：第五輯》(上海：譯文出版社)，170-205。
- Heidegger, Martin (2000) *Vorträge und Aufsätze* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin [馬丁·海德格] (2005)〈物〉。孫周興(譯)《演講與論文集》(北京：生活讀書新知三聯書店)，172-195。
- Homolka, Walter & Arnulf Heidegger (eds.) (2016) *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit* (Freiburg: Herder).
- 郭慶藩(2013)《莊子集釋》(臺北：中華書局)。
- Lévinas, Emmanuel (1993) *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Éditions Grasset et Fasquelle).
- 吳怡(2000)《莊子內篇解義》(臺北：三民書局)。

WORKS CITED

- Franck, Didier (2004) *Heidegger et le christianisme: L'explication silencieuse* [*Heidegger and Christianity: The Silent Explanation*] (Paris: Presses Universitaires de France).
- Heidegger, Martin (1995) *Feldweg-Gespräche* [1944/45] [*Country Path Conversations*] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (1998) “Zai eluosi zhanfuying zhong yige jiao nianqingzhe yu yige jiao nianzhangzhe zhijian de wanjian tanhua” [“Evening Conversation: In a Prisoner of War Camp in Russia, between a Younger and an Older Man”] [1945]. *Zhongguo xianxiangxue yu zhexue pinglun: Di wu ji* [*The Phenomenological and Philosophical Research in China: Volume V*]. Trans. Ni Liangkang (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House), 170-205.
- Heidegger, Martin (2000) *Vorträge und Aufsätze* [*Lectures and Essays*] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, Martin (2005) “Wu” [“The Thing”] [1950]. *Yanjiang yu lunwenji* [*Lectures and Essays*]. Trans. Sun Zouxing (Beijing: SDX Joint Publishing Company), 172-195.
- Homolka, Walter & Arnulf Heidegger (eds.) (2016) *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit* [*Heidegger and Anti-semitism: Conflicting Positions*] (Freiburg: Herder).
- Kuo Chingfan (2013) *Zhuangzi jishi* [*The Collection of Zhuangzi*] (Taipei: Chung Hwa Book Company).
- Lévinas, Emmanuel (1993) *Dieu, la mort et le temps* [*God, Death and Time*] (Paris: Éditions Grasset et Fasquelle).
- Wu Yi (2000) *Zhuangzi neipian jieyi* [*Zhuangzi's “Inner Chapters”: Its Meanings and Interpretations*] (Taipei: Sanmin Book Company).

摘 要

弗蘭克(Didier Franck)在《海德格與基督教：沉默的詮釋》(*Heidegger et le Christianisme: L'explication silencieuse*)中從 Ereignis 開展出的物觀，呈顯出海德格與莊子思想在「物化流行」的意涵上彼此應照的可能性。本文嘗試藉著 Didier Franck 的海德格詮釋，在呈顯物化流行的意涵之外，展示莊子與海德格對於「無用之用」的論述，並進而從「無用之用」與「物化流行」呈顯莊子與海德格思想的關係，藉此回應現代性的拔根問題，並帶出莊子與海德格思想中的倫理性。

關鍵詞：發生本身(Ereignis)、莊子、海德格、無用之用、物、物化流行

The View of the Thing and the Ethicality of Zhuangzi and Heidegger From the Perspective of Ereignis

YANG Wan-I
National Sun Yat-sen University

ABSTRACT

In his *Heidegger and Christianity: The Silent Explanation (Heidegger et le christianisme: L'explication silencieuse)*, Didier Franck develops the view of the thing from Ereignis, and shows the possibility that Heidegger and Zhuangzi's thoughts should be correlated in the signification of "transformation of things." In addition to demonstrating the signification of "transformation of things" with Heideggerian interpretation summarized by Didier Franck, this essay also attempts to demonstrate Heideggerian and Zhuangzi's discussion of the "usefulness of uselessness" and what's more, tries to exhibit their relation between Heidegger and Zhuangzi by demonstrating the "usefulness of uselessness" and the "transformation of things." Accordingly, this essay attempts to respond to the "uprooting" problem of modernity, and thus to bring out the ethicality of Zhuangzi and Heidegger.

KEYWORDS: Event (Ereignis), Zhuangzi, Heidegger, usefulness of
uselessness, thing, transformation of things