

山林自然的暴力與療癒

林淑文*

摘要

本文探討「山林自然」概念兩種分歧的態度。一從海德格 (Martin Heidegger) 親近山林自然主張的態度，高舉山林自然的療癒作用，並提出「放讓」(Gelassenheit，或譯「泰然任之」) 的觀念。並且，間接或直接地思考納粹德國戰敗。另一則是從策蘭 (Paul Celan) 與阿多諾 (Theodor W. Adorno) 對海德格的批評切入，不同於親近山林自然，強調暴力與殘酷。

面對歷史災難，海德格藉由東方的《莊子》「無用之用」(Notwendigkeit des Unnötigen) 思想承接德意志民族的「困苦」(Not)。本文藉此反思，《莊子》山林自然思想究竟是逃逸歷史災難以或是提供一種走出困苦的出路。

關鍵詞：跨文化哲學、海德格、阿多諾、莊子、自然、吊詭

* 國立中央大學哲學博士。
E-mail: katesw.lin@gmail.com

On Nature's Violence and Its Healing

Shu-Wen Lin *

Abstract

There have two kinds of approaches to the Nature. Martin Heidegger proposed that we need get close to the nature, and highlight nature has its healing power. Through the idea of calmness, he introspected the defeature of Nazi Germany. From the other side, Paul Celan and Theodor W. Adorno criticize Heidegger's approach, and stress violence and cruelty of nature.

Face the historical disaster, Heidegger undertook trauma of the German nation with the aid of Zhuangzi's conception. In this paper, I try to introspect that Zhuangzi's thought of nature is a way to escape historical disaster, or provide a way out of trauma experience.

Keywords: transcultural philosophy, Martin Heidegger, Theodor W. Adorno, Zhuangzi, nature, paradoxes

* PhD., Department of Philosophy, National Central University.
E-mail: katesw.lin@gmail.com

山林自然的暴力與療癒

林淑文

一、前言

思考山林自然主題的方式，有著兩種截然不同的分野，一是像海德格 (Martin Heidegger) 般親近山林，強調自然所具有的療癒作用；另一則如同策蘭 (Paul Celan)、阿多諾 (Theodor W. Adorno) 譏諷此親近行徑，而強調山林自然的暴力與殘酷。基本上這是兩種相對的主張，也似乎毫無交流溝通的可能性。究竟在什麼樣不同或相同的經驗下，而產生出這兩種主張與態度呢？而這兩者之間所呈現鴻溝是否真的完全無溝通的可能性？是本文亟欲追問的問題。

從某個面向來說，行走在山林自然之中確實有其療癒作用（如：有益健康、對心靈產生撫慰等）。但也不得不承認在另一方面，山林自然也確實存在其暴力與殘酷的一面。而這往往並非選擇的問題，而是被迫使處在其中的存在者不得不面臨的遭遇。對此，人在其中又該如何去面對與做出調解。

面對「山林哲學」的新概念，本文將透過有關「山林—自然」的思想、態度所呈現出來的立場，並以《莊子》思想作為橋接，並進而思考可能的溝通與解決之道。

二、一座山林兩種態度

面對山林自然可區分兩種不同的態度與立場。一是如同海德格般認為山林自然對人具有療癒作用，另一則反對這種看法，認為山林自然代表著暴力、殘酷與死亡的一面。

對海德格來說，從事哲學思考的工作，與他位在德國黑森林的小屋生活有著相當密切的關係（1933 年的小文章〈創造性的風景：我們為何留在鄉村？〉對此有許多描寫）。¹作為一個納粹政權的支持者在面對德國戰敗，他在 1945 年 5 月 8 日完成的〈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〉的虛構對談裡²，將山林自然中學習到的「放讓」態度，連接面對民族社會主義的災難性失敗。文章開端便描繪自然景色，提及山林的療癒作用。對此，中研院何乏筆教授指出³，晚間對談的過程可解讀為說明「創造性風景」的經驗，說明了在山林自然中的工作，所帶來既是創造性又是治療性的經驗。

在同一座山林，1967 年詩人策蘭 (Paul Celan) 則抱持與此相左的態度。海德格曾經勸導策蘭應該要多接近山林自然，強調山林自

¹ Heidegger, "Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?", in *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, p. 9-13.

² Martin Heidegger, "Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren", in Heidegger, *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, Heidegger Gesamtausgabe (GA) Band 77, Frankfurt am Main: Klostermann, 2007, pp. 205-240.

³ 本文有關德語文本翻譯以及德國哲學家的相關思考來自與中研院文哲所何乏筆研究員的討論。這些討論的主要核心思想同時也是何乏筆先生執行 106 年度與申請 107 年度科技部專題研究計畫未發表的部分思考。內文以「何乏筆教授……」未註明出處，皆是來自以上所述計畫中未發表思想的討論。

然所具有的療癒性讓人可以放下與寬容。然而，策蘭不但沒有被說服，還點出山林自然的暴力、殘酷與死亡等意向。同時，也認為海德格透過山林自然作為逃避自身所應要面對的罪責。曾經來到黑森林的山林小屋拜訪海德格的策蘭，在離開後，寫了一首名為「托特瑙山」(Todtnauberg)的詩，其中有著這樣的一句「盼望一個思想者 / 說一句 / 擲到 / 心坎裡的話」⁴。策蘭渴望海德格能夠針對納粹德國與其關係，表達或說明些什麼，並透過適當言詞 (Wort) 反思並承認自己的過錯與罪責。然而在策蘭看來，海德格對此緘默不語，甚至還藉由山林自然作為一種逃避與卸責。如此一來，所謂山林自然的療癒性，儼然強化也合理化歷史災難的形成與必然。就好像，這一切的一切都是自然的一部份，是我們人類意志所無法抗拒的事實。因此我們只能順其自然，我們只能被動地接受事實，甚至在災難發生之後，唯有面對與接受自然才能讓我們放下才能被療癒。

或許，如同何乏筆教授在思考海德格「放讓」一詞時，曾做過這樣的大膽預設，「海德格對納粹時期的過錯並沒有沈默，而在1967年之前早已試著以某一「言詞」來回應，此言詞即是「放讓」(Gelassenheit，經常被翻譯為「泰然任之」)。因此，以「放讓」為海德格回應民族社會主義之災難是筆者第一預設。而另一個預設則是，一旦我們面臨海德格哲學與納粹德國錯綜複雜的關係時，倘若我們一開始就「承認海德格與德國二十世紀上半葉的革命保守主義以及民族社會主義存在著深層的交錯」，就會忽略納粹德國對海德格哲學的影響僅是「表面的」。這兩種預設性的想法，從表面上看

⁴ 參閱 Paul Celan, „Todtnauberg“, in *Paul Celan. Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, zweiter Band, 255-256。中文翻譯：策蘭(著)，孟明(譯)，2011，《策蘭詩選》(臺北：傾向出版)，頁482-485。

起來似乎都是在為海德格哲學辯護。然不得不警醒，我們確實很容易因為執著於痛楚，而以反抗保守主義、意識形態與加害者，並興起另一類的保守主義與意識形態，甚至演變成為另一個加害者。一旦我們陷入固着於某一立場，便易於忽略另一立場存在的可能性。

在策蘭「托特瑙山」的詩中，已然隱含與海德格有關山林自然與歷史災難對立的立場。而這兩種不同的態度與立場，彼此也呈現出是不可能溝通的。事實上，山林自然的療癒作用，與自然在保守的「鄉土」（或說是本土／在地）觀念所扮演的角色，這兩者之間看似無關，實際上卻存在著複雜曖昧糾結的關係。因為，山林自然的治療意義脫離不了所謂「本土性」（Bodenständigkeit）（立足於本土的狀態），而這曾經是種族鬥爭之政治意識型態的重要口號。高舉此意識型態容易引起任何無土無本無根的人的仇恨。此關係在策蘭的詩文中被巧妙地表達著。詩從具有治療作用的本土藥草（金車花，小米草，／舀口井水喝，井上／有顆星星骰子，／）帶出，然最後卻轉到自然與死亡（屍體的暗示）的灰色消沈的表達。換言之，對策蘭和阿多諾而言，寄望於自然、本土、鄉村的救治作用是過於天真的想法，這不但無法面對已然發生的歷史災難，同時，這種保持「沈默」的態度不也正是造就現代文化歷史災難與「荒蕪化」。

不過對海德格而言，現代性的荒蕪化反而造成了災難的開端。因此，面對納粹政權失敗的事實，他選擇保持沈默，並提出「放讓」等待。海德格關於「放讓」的思索能否被理解為回應奧斯維新及第二世界大戰所造成的「荒蕪化」？「放讓」做為回應奧斯維新及歐洲猶太人大屠殺，又能否被理解為適當且具有說服力的「言詞」？

何乏筆教授在衡量此問題的標準，正是如阿多諾回應希特勒及奧斯維新的關鍵詞，即「否定辯證」。從以否定辯證作為工夫實踐和美學修養之道路的理解出發⁵，筆者要質問，海德格所謂「放讓」能否理解為一種弔詭的生活方式和工夫實踐，並且在此意義上與否定辯證能產生溝通，或至少是間接的、曲折的溝通呢？更進一步來說，筆者要探討的是，要到何種程度的放讓態度與否定辯證之間的溝通，對海德格與阿多諾（也就是海德格最尖銳的批判者之一）皆能敞開對雙方都有意義的角度，讓哲學發生難以預料的轉化。

阿多諾與策蘭的立場皆對反於海德格。阿多諾一再諷刺海德格對山林自然的天真態度。在《本真的行話》中，反諷海德格所謂創造性風景的主題。對於海德格描寫在暴風大雪的夜晚裡進入哲學工作的狀態，強烈懷疑哲學問題的探索在某種「氣候事件」之下果真能變得更加簡單和根本。⁶對阿多諾來說，海德格的「本土性」(Bodenständigkeit)，以及親近山林自然的態度就是和「德意志意識型態」有所掛勾，是以山林自然的態度來包裝「德意志意識型態」。這種高掛山林鄉村自然的療癒與創作觀點暗渡著意識型態。這種虛偽呈現於並美化那些在面臨在現代化交換社會的都市生活時，仍然必須依附土地生存的小農反動。對於要消解立足於鄉村的本土性，並且消解任何固定和安全之現代技術世界，小農的生存方式是無能為力的。

⁵ 參閱 Fabian Heubel, "Kritik als Übung. Über negative Dialektik als Weg ästhetischer Kultivierung", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 40.1, pp. 63-82.

⁶ Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964, 47; Adorno, *Gesammelte Schriften* (GS), vol. 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 448

對阿多諾而言，海德格親近山林自然與鄉村本土的思想，意味著「哲學的神話化」，而此傾向使得海德格哲學，而且是從《存有與時間》以來的哲學，接近民族社會主義的意識型態。阿多諾甚至將之直接連接到納粹意識型態代表阿爾弗雷德·羅森堡(Alfred Rosenberg)的《二十世紀的神話》，認為兩者如出一轍⁷。儘管《存有與時間》比《二十世紀的神話》更具哲學思想深度。據此，阿多諾在 1950 年代顯然已徹底主張，海德格哲學與納粹機制的關係並非只是表面，而是具有相當內在的關係。阿多諾的識別並非毫無道理與依據，因為，一個人的思想養成也肯定受限於這個人被養成的條件與環境。近幾年來，陸續關於海德格《黑筆記》的討論出爐，確實也支持著阿多諾的觀點。一旦觸及海德格哲學包含親近山林自然的態度，不得不去思考構成這樣的思想與態度的背景，是否根基在於與德意志意識形態的納粹立場有所掛勾。一旦我們要思考山林自然的療癒作用，便不能不考慮此面向。這不能因為沒有哲學意義，而被忽略為次要的因素。甚至只有直面並深入其中，才有可能擺脫阿多諾一面倒的批評。唯有面對此一痛點，才能進一步質問，這樣高舉山林自然療癒作用的思想是否真正蘊含著可以反省、逆反自身思想的可能性。而在這種可能條件下，又是否同時能呼應對反立場、否定的辯證及其弔詭的思想模式？據此，不應該把阿多諾的批判只理解為受限於政治鬥爭，或根本沒有碰到哲學的核心問題。若要探討阿多諾與海德格的哲學關係（兩種對立立場且不能溝通的哲學關係），就不能不面對與此相關的所有難題。

⁷ Adorno, *Ontologie und Dialektik (1960/61)*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, p. 245.

三、兩種對立的山林態度是否有交流溝通的可能

海德格有關親近山林自然經驗受到質疑，主要在於，這樣的自然經驗，與人和自然的連接，又與納粹意識型態複雜交錯，並透過「鄉土的言詞」(das Wort Heimat) 而產生。阿多諾在《本體論與辯證法》(Ontologie und Dialektik) 對二十世紀德語脈絡下的「鄉土概念」(Begriff der Heimat) 提出尖銳的懷疑，認為「鄉土」概念，涉及落入山林神靈、自然宗教或自然崇拜的危險，具有退化為神話的傾向。自然宗教涉及「特定場所的自然諸神」，涉及特定場所的神聖性。這樣的觀點又與個人出生，或家族在某個特定場所產生連接，而此連接同時被賦予值得敬拜的地位。⁸種族的優越、階級的高低種種不平等的觀念與現象，與這種特地場所的神聖性密不可分。在阿多諾思想中，儘管有提到自然，也僅是以涉及內部自然（主體中有關人之自然天性、欲望、衝動、感性），而以「回思自然」(Eingedenken der Natur) 的主題出現，並不涉及關外在自然的思想。對他而言，外在自然（山林自然）甚至是一種禁忌。不過，此種傾向與「自然」—「鄉土」—「民族社會主義」關連性有所糾結是密不可分。然而，透過海德格的相關表達，阿多諾對此議題反應也是頗具道理的，並非只是過度敏感，也不是個人偏見，更不是無中生有。海德格 1945 年的〈晚間談話〉，從一開始連接自然與個人生命，指出森林之開闢所帶來的療癒作用⁹，最後對談以祝福「家鄉的命運」為終結。¹⁰據此，海德格是否試圖把自然的療癒作用移轉到

⁸ Adorno, *Ontologie und Dialektik*, p. 232.

⁹ Heidegger, GA 77, p. 205.

¹⁰ Heidegger, GA 77, p. 240: "Der Ältere: Eine gute Nacht uns beiden und allen im Lager.

對家鄉的療癒？被「荒蕪化」的家鄉能否藉由對山林自然的體會覺察而獲得療癒？能否使得「放讓態度」的學習和教導，從體覺人的自然性而獲得重新生長的力量？

關於人與自然，阿多諾所反省的是人「宰制自然的原則」，並且認為，人一旦走出「臣服自然」(Naturhörigkeit) 的被奴役狀態（走出臣服自然神聖性），不得不去體會和察覺「我們是自然的一部分」¹¹。對阿多諾而言，他清楚意識到，不僅質疑「宰制自然的原則」，同時也要批判「意志的原則」或「意志的概念」¹²。對意志的批判這一點便呼應著海德格對意志的批判（〈晚間談話〉顯示，對意志的批判構成「放讓」觀念的背景）。對阿多諾而言，人若能體覺自己的自然天性、主體中的自然，那麼就會具有某種療癒性，能治療啟蒙所帶來的弊病。這種體覺人之主體中的自然所具有的療癒性含有解放的意義（而〈晚間談話〉從一開始便採取療癒與解放相互解釋的觀點）。然而，阿多諾這種嚴格區分內部自然與外在自然，認為只有內部自然具有療癒作用，外部自然反而是傾向於需要法則的控制。人之外的自然代表著「自然—法則」，意味著「法則的盲目強制」，即自然法則與自由是相違背。¹³ 就阿多諾而言，連接自由與人之外的自然是可疑的，因為外在自然涉及墮落於野蠻的神話、自然崇拜或自然宗教，將導致人回到屈從「自然—法則」而失去了人的主體性（自由）。他在海德格思想中觀察到了這種危險，

Der Ältere: Und der Heimat den Segen ihrer Bestimmung.”

¹¹ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), herausgegeben von Thomas Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 154.

¹² Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, p. 191.

¹³ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, p. 200.

因而花極大的力量來反駁和防範。在反對法西斯主義的背景脈絡下，不少歐洲學者有著相似的擔憂。例如，畢來德對《莊子》之氣化論解釋的反駁也反映著相似的危險，因而畢來德堅持將「氣」的範圍限制在個人身體，以駁斥超出人類範圍的氣化宇宙觀。海德格思想確實存在著這樣的危險，因而引起阿多諾強烈反駁。然而，對自然劃界的思想也是同樣令人懷疑。對於人與自然之間的斷裂似乎不存在著解決之道。

一旦將自然劃分為兩種自然，外部的山林「自然」——即受「法則」約制，也就不自由、不自主的狀態；在自然法則的約制下，每個個人自我「生命」就如同被懸吊著的人偶一樣，或像皮影戲玩偶般不能自主。阿多諾在反省人走出臣服屈從於自然狀態時，也不得不體覺「我們是自然的一部分」。這裡似乎凸顯出在說明人與自然的關係絕不可能只思考主體中的自然，而毫不思考外部的山林的自然。主體中自然所凸顯的自由概念，也絕不可能跳脫於外部自然而獨立存在。如此為自然劃分界限，就呼應了康德論自然世界中自由的不可能。退回到新科學時期的科學家認為，宇宙中一切事物完全受制於物理法則或因果律的決定，在這種機械唯物論的觀點下，自由、責任和道德等概念完全失去意義，因為這個世界「只是存在」。然而，在這樣的時代中，康德為了說明人仍是具有自由的可能性，該自由存在於可脫離因果法則決定的道德的世界。其中的一項關鍵在於「善意志」(good will)。一個人的意志是否為善，完全展現在他的選擇，一個具有善意志的人傾向於選擇為義務而行動。善意志的善，和基於此善意志所造成的結果好壞無關。行為的結果是受到因果關係法則的決定，結果的好壞不會影響道德價值。康德企圖證明物理世界觀有其極限，在此世界中，自由不可能，只

有在道德的世界觀中，自由方有可能。康德的模式建立在理性優先的自我觀上，但問題是，將這種意識化、同一化的自我觀看成是自由則會產生另一個問題，理性對自我會產生強制性的作用，這是一種理想人格，一種強硬的自我呈現，必須要能夠完全控制慾望和衝動，也是要求一種高理想的成聖成賢的修養模式。據此，阿多諾所謂主體中自然的療癒作用，似乎與康德的說法又大相逕庭，反而又落入走不出來的困境中。

在這種情況（困境）下，似乎不能再堅持停留在內部自然與外部自然之間的分裂上。如同何乏筆教授在〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉中無法接受畢來德將氣化的範圍限縮在身體之中的觀點。¹⁴在阿多諾與海德格的思想幽微交錯關係中，他一方面看出了海德格思想的危險性，他的批判不無道理。然則在另一方面，在阿多諾否定辯證法走不出一條出路之際，海德格藉由《莊子》「無用之用」的思想，提出「等待」與「放讓」的學習，是否能提供具有說服力的方式來思考上述的危險呢？

在海德格過世之前不久，要求人們反思「在同化和技術化的世界文明的時代，鄉土是否而且如何還有可能。」¹⁵這種思考的角度顯然具有濃厚的保守主義色彩，然這種保守主義同時蘊含著獨特的革命面向，因為不僅受限於對「舊本土性」之失去的哀鳴，更是試著探尋「放讓態度」能否成為「未來本土性的基礎和土壤」。¹⁶海德格說：「對於物的放讓和對於神靈奧秘的敞開給予我們一種新本土性

¹⁴ 參閱：何乏筆 (Fabian Heubel)，2012，〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》，第 22 卷，第 4 期，頁 41-73。

¹⁵ Heidegger, GA 13, p. 243.

¹⁶ Heidegger, GA 16, p. 526.

的前景。這種新本土性或許，或甚至有一天能換回舊的、正在迅速消退的本土性，喚回到一種變換了的形態中。」¹⁷海德格在提及家鄉與本土性時，總讓人感到他的懷舊情節：前現代的、鄉村的，或是用阿多諾反諷說法「所謂小資產階級之狹隘視野」。這些種種印象都呈現出所謂「舊本土性」。而這種保守與守舊強調著傳統復興的思想，反應在他批評「計算性思想」¹⁸時便易於關聯到猶太人的「計算性天分」的反猶主義言說（而這類的言說出現在《黑筆記》之中）。然而，海德格思想果真僅停留在舊本土性的哲學呼喚？若真是如此，那麼他的思想在梅斯基爾希 (Meßkirch)、弗萊堡和托特瑙山 (Todtnauberg) 的成長與生活範圍之外便沒有太大的意義。另一個看似與在山林自然中成長與生活無關的反向提問：若真的無關，那麼二十世紀在世界上最有影響力的德語哲學家之一，曾經是納粹主義者及反猶主義者的這個問題，便不會成為學術界所關注的議題才是，並逃避去思考其爭議性。要麼只思考他的思想，要麼因為他的爭議而排拒，似深怕自己的思想遭受污染般。

倘若我們可以回到海德格晚年討論放讓態度的重要文章中，他顯然沒有停滯在阿多諾所駁斥的「家鄉土話」(heimeliges Geraune)¹⁹或「德意志小資產媚俗的沈悶本能」²⁰裡頭。反而，突破了對鄉土對山林自然的狹隘理解，而一再提及敞開、開放性、遼闊性，以思

¹⁷ Heidegger, GA 16, p. 528. 中譯：孫周興（編），1996，《海德格爾選集（下）》（上海：三聯書店），頁 1240。

¹⁸ Heidegger, GA 16, p. 528.

¹⁹ Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, p. 47; Adorno, GS 6 [Jargon der Eigentlichkeit], p. 448.

²⁰ Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, p. 49; Adorno, GS 6 [Jargon der Eigentlichkeit], p. 449: "die muffigen Instinkte des deutschen Kleinbürgerkitschs".

想為「貼近於闊遠處」(In-die-Nähe-kommen zum Fernen)²¹的觀點。當然，在阿多諾評論海德格的著作中，並沒有討論到放讓的態度，所以也沒有觸及放讓態度在近與遠、狹與闊、封閉與開放、安靜與流動、等待與到來、執著與放開之間的來回往復。海德格藉由人與「技術對象」的關係來說明「對事物放讓」的態度：

我們可以利用技術對象，同時卻要在所有實際適切的利用，還需保留自身獨立於技術對象的狀態，我們時刻可以放下它們。……我們可以對技術對象的必要利用說「是」；我們同時也可以說「不」，因為我們拒斥其對我們的獨斷的要求，以及對我們生命本質的壓迫、擾亂和荒蕪。²²

海德格認為，對技術對象同時說是與說不，並非意味「我們與技術世界的關係變成是曖昧的和不可靠」相反地：

我們對技術世界的關係會以一種奇妙的方式變的簡單而寧靜。我們讓技術對象進入我們的日常世界，同時又可以讓它出去，就是說，讓它們作為物而棲息於自身之中；這種物不是什麼絕對的東西，相反，它本身依賴於更高的東西。我想用一個古老的詞語來命名這種對技術世界說是也說不的態度：對於物的放讓〔泰然任之〕²³

如果技術的世界引起人與自然和世界之關係的深層變化，那麼海德

²¹ Heidegger, GA 13, p. 49.

²² Heidegger, GA 16, p. 526-527. 中譯：《海德格爾選集（下）》，頁 1239。

²³ Heidegger, GA 16, p. 527. 中譯：《海德格爾選集（下）》，頁 1239。

格似乎要表示，在放讓態度與新本土性的關係中，人與家鄉、人與本土、人與山林自然的連接方式也隨之可能改變。我們所在緊密的家鄉、本土、山林自然現在是否成為一種「我們」也能夠，甚至應該要採取放讓態度的事物，亦即能否對家鄉也採取既說是又說不的弔詭態度？藉此與家鄉的關係（包含對「語言作為家鄉／寓所」²⁴的關係）是否也能夠「以一種巧妙的方式變的簡單而寧靜」？有別於舊本土性思想，所謂「新本土性」是否不再是狹窄封閉地而毫無選擇地沾黏依附家鄉的土地，反而涉及將自身放入特定的場所和語言，以讓活生生的鮮活經驗能從中吸收不可取代（創傷、失敗、困苦）的養分，但同時又能避免對特定場所和語言的絕對執著？

在這方面，阿多諾幾乎完全忽略海德格對放讓態度的思考。然而，在關於放讓態度的討論中，卻有著和否定辯證的呼應之處。不僅僅是海德格與他成長、生活的家鄉有著密切的關係。事實上，阿多諾與成長環境的家鄉也一直維持了密切的關係，同時對他所使用的德語也不斷地採取同時既說是又說不的態度。而這種態度能否以特拉夫尼所說「德意志的非——同一性」的弔詭概念來表達？或者說，阿多諾恰好因為對德意志文化有著深厚的情感，而反駁海德格採取從黑貝爾到賀德林對德語經典的解釋，已重新衡量說是與說不的弔詭關係，並且試圖將德國古典的著作從海德格小資產階級保守主義來解放出來。回答這樣的問題之際，要留意的是，海德格的保守主義從來不只是小資產的，他的革命性也從來未受限於納粹革命。因此何乏筆教授指出，海德格脫離民族社會主義的轉向是否可被解讀為對保守革命的革命：經過德語哲學的內部困苦，經過民族

²⁴ Heidegger, GA 13, p. 180.

社會主義的災難以及戰爭的荒蕪化，海德格是否敞開了一種轉化而弔詭的思想，藉此讓近與遠發生前所未有溝通？

在〈晚間談話〉中，《莊子》的一則寓言，以奇特的方式融入海德格思想。在德意志文化陷入災難性困苦的關鍵時刻下，對「新本土性」的尋找不再必然地帶人回歸希臘哲學，反而可觸及遙遠的中國哲學：另一個開端的故鄉一下子移轉到極為陌生的遠處，然同時遠方顯的無窮接近，因為能回應當下急迫的困苦。在 1944/45 年的〈關於放讓的探討：田野間關於思想的一場對話〉中，海德格有關放讓的討論仍然從赫拉克利特出發，然 1945 年的〈晚間談話〉他對「詩人與思想家的民族」、「等待的民族」、「完全無用的民族」等觀點的闡明突然轉到來自兩位東方思想家之簡短對談的主題：「不必要的必然性」或說「無用之用」。²⁵此一轉移值得注意，因為海德格此處暫時放棄希臘與德國的歷史哲學呼應，突破第一和另一開端的空間邏輯，不再沈溺於古希臘與納粹德國的奇妙命運連線，也擺脫對德意志性的一種反基督教和反猶的界定。

四、以《莊子》「自然」作為溝通的橋樑

從對山林自然的態度，延伸地探討態度背後所支撐的思想條件，甚至是看似毫無關係的政治立場。這種探討線索在於著重每個人活生生的成長、生活的經驗。在當代文明的困境與歷史的災難中，各種主義之間的相互鬥爭，思想之間也持續地相互批判。在海德格的靜默中透過〈晚間談話〉似乎帶出一種「東方轉向」的可能

²⁵ Heidegger, GA 77, p. 234-239.

性。在阿多諾將自然分裂，完全排拒山林自然的療癒性，在否定辯證法找不到一條出路之際，《莊子》似乎以一種「以不解解之」，不是以一種解決方法，而是以一種溝通的橋樑，在斷裂的鴻溝搭出一條可能出路。

《莊子》的「自然」不僅具有「限制」義，同時也有具有「自由」的義涵。「自然—制約」與「自然—自由」原是兩個矛盾的概念，卻也密切相關。有別於康德的模式，《莊子》並沒有強硬地將兩種世界切割開來，反而還特別強調「自然—制約」義，並且認為正因為面對這種不可解、不可擺脫、不可能的情況才有轉換的可能。換言之，自由（懸解）若有可能，便必須要面對自由的不可能。「帝之懸解」的確可以突顯其「自然—限制」義，而且，我認為這剛好就是古德前賢忽略掉的一種重要涵義，藉此我可以創意地重新詮釋之。「帝之懸解」是在「遁天之刑」的脈絡（指一般人違抗自然的意思）下出現，在〈養生主〉的脈絡以「安時處順，哀樂不能入」來引導「帝之懸解」，如是，對應著〈應帝王〉來看，當可解為「自作主宰像帝王一樣」的「帝」，那麼，倒懸即解。〈養生主〉最後提示，以「薪盡火傳」來隱喻生命也就像自然一般綿互無盡，是此篇固談「養生」，反而得「永生之道」。綜合上述，再配合〈天道〉「帝王之德，以天地為宗」、「帝王之德配天地」來看，其中的「德」字是指「作用」的意思，「帝王之德」也就是指「帝王所呈現、彰顯的特定作用」，亦即，呈現某種主體（像帝王一樣能夠自主）的「主宰義」。這其中關係著另類的修養模式。這種修養模式絕不會僅是要求達到一種理想的完全自我控制的自我觀，也不會是完全放縱自我慾望與衝動的自我觀。《莊子》的兩行之道，不是在任一邊，而是和這兩邊都有關，在這兩邊的平等互動辯證的關

係中。但這之間必須透過什麼中介來轉換呢？在這實踐方法中，若要論及某種修養模式的可能，必須找到一個關鍵轉換的中介。倘若轉換不成功（貫通），「創傷」就出現了。若成功（貫通）了，就是自由，或者說是創造才有可能。

不同於在一般物理自然世界的脈絡談論「自然—制約」，亦非完全切割物理自然世界另闢一個理想世界談論「自然—自由」。在此則是改變脈絡，將「自然」放在穿梭、穿過兩者不同世界，更甚是多重世界的「通道」與「翱翔」義涵來做創造性詮釋。透過此脈絡性義涵所提供的資源，給出《莊子》的現代性意義。這裡要突顯的是《莊子》鯤鵬的變化到蝴蝶的轉化，從〈逍遙遊〉鵬鳥怒飛到〈齊物論〉蝴蝶翩翩的「起飛」義。在此脈絡下，並非將人當成病患，亦非將創傷視為必須隱匿的病痛，而是視為一種生命的型態，甚至是某種生命型態的所具有的能量。前者的變化需要主體參與介入適應，「變」始能有對「通」的體察與體現（如同易傳所講的「變通之道」）。後者的轉化即是「蛹」，毛毛蟲與蝴蝶之間不同型態的中介過渡「蛹」，這轉化中介除了意指通道，還具有能夠「破繭而出」有一嶄新生命的義涵。依據《莊子》文本挖掘出相關的脈絡性義涵，再依這些新理解進行創造性詮釋。其中的「轉化」深義可透過《莊子》的「吾喪我」概念來闡釋之。要知莊子所講的「自然」不只是「自由」，而更是一種「制約」。從「吾喪我」的消極自由轉出積極自由。換言之，生命中因為喪失自我而產生創傷情節，或是諸種創傷後遺症，而莊子同時也以「吾喪我」（另類的「喪失自我」）來轉化此種創傷，讓自我得以重構獲得自由與創造的可能？那這究竟會成為什麼樣的「自我」？這種具有創造性自我的自由如何可能？我想要闡釋的是，「自然—制約」客觀義，與「自然

—自由」的主觀義，透過「自我轉化」作為中介，讓兩者的矛盾可藉此「轉化」產生一可能的通道。一方面《莊子》並不否定自然制約面向，人的「懸吊」狀態便是因為無所逃的自然限制的狀態（「命」與「義」皆無所逃於天地之間），而面對這樣自然之「天刑」，表面上似乎只有透過死亡才可以解脫，但巧妙地是，《莊子》也不否定生命在人間世的可遊性及其自由。這一點當是透過「自我的轉化」可以獲得。

倘若我們一直採取一種分裂的狀態，也就是外部自然的法則制約，內部自然的自由，一方是加害者，一方是受害者，而加害者是沈默（至少不公開認罪、不表態、不表述），另一方是受害者則站在道德的高度譴責。從海德格與阿多諾的關係來說，所謂道德的高度，意味著，納粹政權解體，歷史已經證明第三帝國是個歷史錯誤。而在德國之外，所有的戰勝國都有這方面的共識。在此（高度）中顯然沒有任何可討論的餘地，納粹德國的罪已然蓋棺論定。而海德格的沈默也意味著他知道這個事實在此無討論餘地。

（一）弔詭溝通的可能性

反觀臺灣的處境，面對國民政府來臺施行的種種威權政體是否可同日而語，似乎上有著許多討論的空間。海德格在以不回應的回應當中，他進行問題結構的轉移（轉移焦點注意力）。他說：我們現在區分加害者跟受害者，戰敗者與戰勝者，但實際上災難真正的源頭並不是在加害者身上，而是在一個巨大的歷史趨勢，也就是所謂的現代化，以及現代化所產生的荒蕪化。然而，這看似沒有回應的回應，或者說，在海德格的沈默背後有個根源的觀點是與阿多諾思考奧斯維新的來源相當接近。也就是說，奧斯維新所指的罪責不

能簡單歸咎於加害者的罪責，而是整個人類、是人本身的罪責。也因此，阿多諾在《否定辯證法》的反省中進行一種奇怪的自我折磨，一直不斷地追究自己的罪責，也就是受害者的罪責。在此層面，反省奧斯維新的結構，就與海德格反省納粹主義的失敗有所呼應。換句話說，如果我們停留在加害者有罪而受害者無罪，加害者要認錯而受害者要原諒，如果我們停留在這樣的結構，認為這樣就能解決問題，似乎太過簡單思考。如此，我們並沒有瞭解海德格與阿多諾為何處於對立而不能溝通的真正理由，同時，也不能理解，在他們探問問題的根源深處就是能溝通的可能。弔詭溝通的可能便是要突破一種無法溝通的表面層次，進入到對災難的來源有著更為宏觀也更為深刻的探討；亦即觸及這個共同命運、這個結構性問題深處的層面之後，兩者之間所謂的弔詭溝通才成為可能。然而，我們也不得不說這裡確實存在著難題必須面對：只要海德格與阿多諾兩者仍處在歷史糾結之中，處在一種互相指責，或者是激烈的是非之爭之際，他們就無法進入一種弔詭溝通的層次。所以，我們也不得不質問，弔詭溝通是否只能發生在第三者，在能夠拉開距離的一個旁觀者身上，而無法發生在兩位當事人身上。²⁶海德格與阿多諾如何可能發現深層深處的呼應關係，而突破表層對立或者說沈默與指責、有罪無罪的對立。

在面對巨大的災難或不可承受的創傷時，倘若生命還能維持下去，就不得不採取一種冷漠的態度，但恰好同時這種冷漠就是災難一再發生的來源。所以，在阿多諾他思考的是，如何打破這個惡性

²⁶ 《莊子》透過庖丁解牛的活動提出一種可能性：庖丁同時是活動的當事者也是旁觀者——神遇行是在活動的內部發生，在活動當中產生拉開距離的可能。

循環。他的回答是：否定辯證法或是微觀形而上學；而海德格的回答則是無用、任讓。兩者的共同點皆是一種弔詭的態度。換言之，這個惡性循環的死結只能透過「以不解解之」的態度來處理，以不可能作出徹底的化解來解脫。也就是，要透過自然的弔詭性（自然同時所具有的療癒性與暴力性）來解放。所以，從這樣思路推進，兩者的弔詭溝通意味著對弔詭思想以及弔詭行為的覺察能力，或者是一種承認接納的能力。承認接納弔詭思想、弔詭行為的能力，就是所謂的覺行弔詭²⁷。唯有探索海德格與阿多諾思想根源最深處，也就是在他們都進行阿多諾所謂反對自身（逆反自身²⁸）而思考的自我反省之處，觸及到溝通的可能。只是，一般在自己認為對錯的立場表達（因是因非）便困在徹底無法溝通的障礙。在層層剝落表面，深入核心的思考，當面對巨大的歷史災難與創傷經驗，「任讓」當是一種正當回應的可能。海德格的泰然任之或任讓包含著「新本土論」。這種新本土論認為，如果立足於本土（立足於自己本來的家鄉土地）還有可能的話，我們不得不同時面對和承認失去本土的經驗。而以阿多諾否定辯證的語言來表達，任讓意味著同時冷漠與不冷漠，冷漠是不冷漠的條件，而不冷漠也是冷漠的條件。

（二）莊子的無用思想

在這樣兩種不可交會的態度上，透過思考海德格為何藉由莊子

²⁷ 「覺行弔詭」一詞，首先見於劉思好（整理）、何乏筆（校訂），2017，〈「何謂遊之主體？」對話紀錄〉，《中國文哲研究通訊》「《儒門內的莊子》評論專輯」，第27卷，第1期，頁91-108。另可參閱：何乏筆，2016，〈曲通三統？關於現代政治的規範性弔詭〉，《文與哲》，第28期，頁233-268。

²⁸ 或者牟宗三的用語「自我砍陷」。

的無用思想來提出德意志民族將來要成為「無用的民族」的獨特觀點。也就是從歷史經驗及海德格在 1945 年前後的思想發展，初步闡明他如何透過莊子「無用之用」來回應德國戰敗。在這基礎上，筆者進一步透過莊子弔詭性思考，尤其是王夫之《莊子解》來打開有關山林（自然）哲學思想視野。

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。」

王夫之《莊子解》註解如下：

知無體之體，則知無用之用。「除日無歲，無內無外」，無體也。「以每成功」已無用也。體無體者「休乎天均」，用無用者「寓於無竟」。²⁹

王夫之的解釋與海德格在〈晚間談話〉中對這一段的德文翻譯的運用將可以互相啟發，真正進入古今中西的跨文化交流。為了能夠對應海德格引用《莊子》所引起的層層問題指出適當的回應，應該尋找具有相似哲學深度和高度的討論，而王夫之上述的解讀或許非常符合這樣的條件。

²⁹ 王夫之，1996，《莊子解》，《船山全書》，第十三冊，（湖南：嶽麓出版社），頁 412。

從對「體無體」與「用無用」的初步德文翻譯，即“Wesen ohne Wesen, Gebrauch ohne Gebrauch”可知，何乏筆教授認為，漢語的「體—用」可對應德語的“Wesen–Gebrauch”。在此所要思索的關鍵問題在於：假如海德格思想傾向於以「體—用」模式取代歐洲傳統形上學的「本體—表象」(Wesen–Erscheinung) 模式，老莊思想在此轉向中是否也扮演了協助的角色，而且更重要的是，也為當代德語哲學開闢了具有深遠發展的跨文化潛能？

藉由王夫之的解釋以衡量海德格〈晚間談話〉的跨文化潛能，這方面還存在著仍未釐清的問題：「體無體者『休乎天均』，用無用者『寓於無竟』」此說法，特別是，「休乎天均」和「寓於無竟」如何解讀？如何連結《莊子》以「天均」為核心的變化哲學及海德格的自然觀，尤其是對天、地的討論。究竟要如何理解「寓於無竟」與海德格對「新本土性」(neue Bodenständigkeit)³⁰的討論？尚待更深入的思考，甚至是相互轉化轉譯。因此，有可能會遠離莊子學或船山學的傳統理解，來進行跨文化研究的創造性詮釋。

王夫之的這句話顯然是從體用論的角度解讀外物篇的對話，而這裡面最困難的，也是最需要深入討論的是「體」與「天均」的關係，或說是「無體」與「天均」的關係，以及「無用」與「無竟」的關係。然而首要問題是，什麼是「天均」？或許，我們可以延伸思考〈外物〉這一段同時也關聯到〈齊物論〉講天均的脈絡。從這些段落的脈絡解讀，假如我們說「天均」就是「化」，那麼天均就是指「以化為體」的觀點，這同時也意味著以「無體」為「體」的觀點。王夫之這一句的第二部分也同樣牽涉到弔詭的表達，將「用

³⁰ Martin Heidegger, „Gelassenheit (30.Oktober 1955)“, in HGA 16, 528.

無用」與「寓於無竟」連接在一起。而「寓於無竟」與認同和同一性——本土、鄉土、家鄉、家國、民族認同等等這些問題有所關聯。之所以有關聯正是因為海德格的本土與新本土密切相關，也與阿多諾思想中的德意志的非同一性有所呼應。

「體無體用無用」這句話，傳統道家解讀偏向以「無」來作出理解，著重在「無體」和「無用」。然而，基於王夫之批佛傾向空無論，可見他的解釋的特點在於，「體」與「無體」，「用」與「無用」兩者並重的討論方式，即是不能輕忽「體」或輕乎「用」且認為關鍵在於無體和無用的雙軌並重、平等辯證的討論方式（這種方法論較接近於阿多諾的否定辯證法）。這樣的討論方式和討論立場有關。體和用就是立場。體不只是在認識層面，而是一種體現在生命中活出來的，首先是一種具體明確的體驗體會，也就是很個體化的、物化的體驗，這體驗就是在我身上發生而不是在別人身上發生的。例如我用這個杯子來喝茶，這是我的使用，這茶是我喝下去的而不是別人喝下去的。我的生命不能用別人的飲食來養成。這「體」是很個人、個體性的經驗。

體無體者「休乎天均」，用無用者「寓於無竟」。其中，「休乎天均」關聯到「不化」（休）與「化」（天均意謂不斷旋轉）的關係，而「寓於無竟」可以說是本土（寓）與非本土（無竟），是此地（在地）與彼方（他方）的關係問題。透過王夫之的註解與海德格的本土與新本土觀來思考「知無用而始可與言用矣。夫地非不廣且大，人之所用容足耳。然則廁足而墊之，致黃泉，人尚有用乎？」即是闡述本土的弔詭性。所謂「人之所用容足耳」是我們生存不得不站在一個地方，站在某一塊土地上，就如同我們生活在某一個地方、某一個區域、某一個國家，而這就是我們當下所使用的

立足點。這樣的思考即便擴大來想，在非常廣大的地球、無垠的太空或任何的地方，如月球或其他星球都有可能成為我們踏足的地方。但無論在哪裡，我們現在所使用的，能使用的地方就是那麼小，就只有立足之地。「廁足而墊之」就是所謂封閉的本土論，意思是，我只看到我立足的地方，而且滿足於此。其他所有的地方都不重要，都不用管他，我也不想去，我不想使用立足之外的這些其他的地方。但實際上，一旦如此思想，就會連我所使用、我所立足的這個地方都成為不可能。事實上，任何立足於本土、任何的居住（寓），任何的居留，其實都是寓於「無境」。如果沒有「無境」，沒有那些其他地方，我就無法居留於我所處的這個地方。而任何一個可「寓」之處都有其重量，甚至是一種沈重的負荷。我們所在所寓之處，一方面必須被重視，另一方面有著不得不背負的沈重負擔。例如我們會反省過去國民政府時代在臺灣這塊土地上的教育，只著重教臺灣之外的地理歷史，而輕忽臺灣本土的地理歷史。所寓之處所以沈重是因為每一塊土地都有其自身的包袱、悲劇、創傷、災難。猶如《莊子·人間世》最後一段孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：

鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，臨人以德！殆乎殆乎，畫地而趨！迷陽迷陽，無傷吾行！吾行卻曲，無傷吾足！

「禍重乎地」可說是這地方的禍是我無法逃避的。此處「重

乎」，德國漢學家衛禮賢 (Richard Wilhelm) 翻譯有著傳神的表達。在德語的解釋有一種「重若地」表達著有著我背負不了的包袱，好像我被重量所壓制委屈的承受著。所以，從一種地方歷史的角度來說，有哪一個地方、有哪一個寓所是我自願選擇的？哪一個地方沒有「禍重乎地」的部分呢？問題在於大部分人對此無感，好像去哪裡都可以不管必須承受的包袱。例如，像德國的媒體提到難民的問題，都會說世界很多貧困者、難民都會想移民德國，因為德國是一個美好生活居住的地方。然而，一旦我想歸化德國籍，成為德國人，便意味著要背負起德國的歷史，不是嗎？一旦成為這塊土地這個國家的國民、居民，就意味著被這土地被這歷史綑綁在一起，這將會成為不得不面對的難題與挑戰。一旦想到必須面對和背負這樣沈重的問題，只會想趕快逃走。問題是，哪一個地方沒有沈重的歷史？哪個地方沒有不可碰觸的禁忌？是大家不敢說、不敢提、不願意面對的問題。「寓於無竟」即是要包含這一份對所寓之地的重視和沈重，必須重視這地方的歷史，就有可能成為很沈重的包袱，而願意面對背負沈重的包袱即是溝通的條件。

如果莊子會是一種可行的溝通模式，而不見得一定要是一種什麼樣的解決方案，那麼，把莊子，尤其是莊子的自然思想，運用到我們現在所講的社會政治問題，究竟能談出哪些資源、哪些方式，而這些是其他思想所無法談出的。這正是莊子能夠在各方找不到出路中，可以作為一種溝通橋樑，所具有的跨文化研究潛力之所在。

（三）體無體，用無用的弔詭思考方式

溝通模式不能成為一種僅僅只是要求遵守的教條化規範。但同時我們又不可能沒有規範。完全沒有規範也是一種規範，也就是像

虛無主義般什麼都可以。若以作為溝通方式、溝通模式來思考體無體者「休乎天均」，用無用者「寓於無竟」就是在化與不化之間。這裡的「者」就是人，我們就是要去體會這些，而不是只做抽象的理解。換言之，不是非此即彼，也不是因是因非。而是一種不斷轉化的過程，在不斷轉化中又有一個不化的處境。在這個陶均不斷旋轉裡面，我們還是需要找到一個相對不動的、不化的一個處境，在那邊才能「休乎天均」才能休息。

此外，思考「除日無歲，無內無外」，無體也。「以每成功」，以天下用而已無用也。便是將一般我們日常意識的「體」（立足點）反轉成「無體」，而將所謂的「每每通達連續而成的功效與功業」（歲／大）（非有己有功）反轉為以「天下用」（讓天下自治自發其用），將自己寄寓之處的有用反轉成「己無用」（至人無己，神人無功）。生活裡會不斷地移動而站在不同的地方，就如同一日接著一日，每個時刻也是站在不同的地方，一個地方接著一個地方，這些地方如果沒有這樣一個個接起來，就沒有體。但同時我們必須體會到這個體就是無體，亦即這個體就是沒有固定的體，因為它被我們思想為以一個地方接一個地方，一天接一天，這樣的一個連續序列過程。從容足立足的角度來思考「體無體」，是站立在一個位置，站在一個地方同時是體，也是無體，一個地方能夠被站立（體）也包含了那些沒有被站立的地方（無體）。從日常的習慣與意識來說，我們站在這地方是體，其他的大地是無體或說是尚未成為體的潛能。但反過來說，其實我們不得不承認我們站著的地方同時也是無體，因為假如站著之外的大地不在，我們所站之處也不可能存在。反轉日常思考，我們站的地方是無體、（己）無用，反而大地才是體。反過來思考，我們才發現我們需要大地才能支撐起我

們所立之處，否則我們將無所立足。日常的意識使得我們認為，我們站的地方是體（實在的），大地是無體。弔詭思考即是從顛倒我們的日常意識開始，其實也就是莊子要顛倒惠子的思考模式。一般人會覺得莊子講的是無用荒謬，而這顛倒便是說，實際上，在日常意識背後，還有另一個面向是一般日常意識不會注意到的：其實你所站的地方從來不是固定的，並不一直可以立足，也不是安全的。我們以為是安全的，其實是不安全、不穩定的。假如被禁止只能在此地，不能到另一個地方，此地就不是安全、不穩定，而不安全就是無體所要表達的不確定性。而顛倒日常的意識是說，我們原來以為只是虛的無體的大地，反而凸顯出其必要性與實在意義。在此必須留意的是，弔詭不僅僅只是反日常意識的思考，弔詭必須包含日常與反日常意識兩者。在日常的意識下，我們是一日接著一日活著，而「歲」的連續概念反而是抽象的，就像是潛能般。但從宏觀來看，若從沒有還沒被實現的（潛能）「歲」作為大的「整體」進行思考，就沒有對日的思考。「歲」從日常意識的角度是無體，但從反日常意識的角度來說就是體。能夠進行這樣弔詭思考的關鍵在於兩行的思考。「兩行」，指的是人在行走、遊化，人是行動中活動中的人，就是一種穿越這兩者，在這兩者遊化、互化的一種活動。從〈逍遙遊〉來講，就像是小鳥和大鵬的比喻，兩者關係如同太極圖，像是大鵬蘊含著小鳥，小鳥蘊含著大鵬。而天均就是太極雙魚圖的運轉，小化大、大化小，一變二、二變一，實中有虛、虛中有實的關係。

若能闡明王夫之《莊子解》這一段複雜豐富的解讀，那麼，就能證實海德格晚間談話對莊子的運用具有豐富深遠的哲學影響。究其實，海德格的晚間談話以及相關的文本裡面若引若顯的有著與王

夫之解讀的呼應之處。拉出這樣的關聯與線索得以進入跨文化動態的解讀，也將有助於莊子跨文化研究的創造性發展。

五、結語

本文的難題在於談論並建立自然哲學與實踐哲學之間的關係。一方面這兩者之間有其斷裂性，另一方面也不要停留在此斷裂，而建構兩者之間的連續性。莊子裡面的「容足之地」是否能與海德格的立足於本土連接起來。本土與大地荒蕪化、立足於本土與廣闊的山林自然、集中營的狹窄與大地的荒蕪化，這些錯綜複雜的關係，不緊緊透過一般日常性的認知，同時也要反轉一般性日常的認知才可能更深入。立足於本土好像是穩定的體，然立足於本土也會造造成狹窄的集中營。從另一角度來說，這是晚間談話的開始，他們是早上從狹窄的集中營裡走到工地，感到森林的廣漠並從中獲得被療癒的感覺，這是日常意識與知覺。當我覺得很狹窄侷限時，有一個廣闊的大地、山林自然讓我有一種自由感，讓我可以往其他的地方走。但整個思考一經轉換，這狹小的集中營反而變成是既安全而溫暖的本土（曾經猶太人本身也認為將猶太民族集中在一個特定區域是安全而穩定的）。但恰好，正式對安全而溫暖的本土（德意志民族的在地性）刻意追求，就是納粹讓世界荒蕪化，讓世界變成無體，而讓所站的立足點變成無用。要貫通這樣的思考貫通還只是一種辯證。

過度追求本土的穩定安心便要進入不確定、不安定，因為沒有意識到不安全、不穩定，就沒有絕對的安全穩定。越追求絕對的安全穩定，只會越造成徹底的不安全與不穩定。所以海德格曾說是被

納粹誤導，以為可以回歸到民族的生活。然而在追求穩定與安全的民族本土過程中一切都被摧毀了，得到卻是與預期相反。究竟要怎麼樣才走出這種循環？這時運用莊子的弔詭才開始。如同王夫之思想，我們必須承認這兩者是共存的。我們必須對本土說是與說不是，就像我們要對技術同時說是也說不。如果沒有進入弔詭的思想中，這樣的惡性循環將永遠無法擺脫。海德格講「任讓」，弔詭的開始，當你要得到某一樣東西就要放下它，要用就要無用，要無用就要用。藉此，海德格關於任讓的解釋或許便能夠提供阿多諾在思考奧斯威辛不再重蹈覆轍的解決方向。因為恰好要達到這目的就要先任讓要先放下這目的，當然，阿多諾所缺乏就是這個任讓的態度。阿多諾對奧斯維新的這種道德感是廣漠的，但他總執著於奧斯維新以及希特勒這就變成是狹窄的。反過來說，海德格對這種道德無感，或傾向在態度上成顯無人道的這種冷酷的狀態是狹窄的，但他能夠泰然任之的思想又可說是廣闊的。所以從此角度，至少能初步理解他們倆者是互相需要的，而且不能單一存在。一旦承認這一點，兩者之間的弔詭溝通就可以開始。無論阿多諾的目的多麼的善良與多麼的道德，如果沒有任讓或是泰然任之的態度，預期的目的就會是達不到的目標。所以在這方面他們兩者形成的關係其實是一種弔詭的互補，需要弔詭的溝通，而這互補恰如立足之地與大地之間的關係，需要不斷地轉化著。有時海德格是立足之地相對於阿多諾是大地，而有時阿多諾是立足之地，而海德格是大地。

現在西方主流的看法認為這兩者的對話是不必要。就像兩者對山林自然的態度就代表著兩者的立場分明而對立。阿多諾站在絕對善而海德格則在絕對惡的立場。在這兩端沒有溝通的可能也沒有對話的必要性。而恰好莊子的弔詭思想變成是兩者的橋樑。尤其，透

過外物篇的這一則對話以及王夫之的解讀將我們帶到非常豐富的弔詭的思維模式。從思想的深處展開這溝通的可能。

參考書目：

一、古代文獻

〔清〕郭慶藩（輯），2001，《莊子集釋》，新北：頂淵文化。

二、中文文獻

王夫之，1996，《船山全書》，湖南：嶽麓出版社。

王叔岷，1999，《莊子校詮（上下冊）》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。

牟宗三（講述），陶國璋（整構），1999，《莊子齊物論義理演析》，臺北：書林。

林淑文（研撰），蕭振邦（指導），2017/6，《創傷與創造：莊子「自然」思想的現代意義》，中壢：國立中央大學哲學所博士論文。

孫周興（選編），1996，《海德格爾選集》，上海：三聯書店。

畢來德（著），宋剛（譯），2009，《莊子四講》，北京：中華書局。

策蘭（著），孟明（譯），2011，《策蘭詩選》，臺北：傾向。

楊儒賓，2016，《儒門內的莊子》，臺北市：聯經出版社。

_____，2013，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

錢穆，1998，《莊老通辨》，《錢賓四先生全集》第 7 冊，臺北：聯經出版事業有限公司。

鍾泰，2008，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社。

三、西文文獻

- Adorno, Theodor W., 1997, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____, 1964, *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____, 1973, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____, 2002, *Ontologie und Dialektik*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____, 1996, *Probleme der Moralphilosophie*, herausgegeben von Thomas Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____, 1969, *Stichworte: Kritische Modelle 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Billeter, Jean François, 2006, *Contre François Jullien*, Paris: Allia.
- Heidegger, Martin, 1995, “Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren”, in *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, Gesamtausgabe (GA) Band 77, Frankfurt am Main: Klostermann, pp. 205-240.
- Heidegger, Martin, 2015, *Anmerkungen I-V* (Schwarze Hefte 1942-1948), Gesamtausgabe Band 97, herausgegeben von Peter Trawny, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin, 2002, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe Band 13, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 1989, *Beiträge zur (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Band 65, Frankfurt am Main: Klostermann.

- _____, 1994, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe Band 97, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 2000, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe Band 16, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 2006, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- _____, 2014, *Überlegungen II-VI* (Schwarze Hefte 1931-1938), Gesamtausgabe Band 94, herausgegeben von Peter Trawny, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 2014, *Überlegungen VII-XI* (Schwarze Hefte 1939/39), Gesamtausgabe Band 95, herausgegeben von Peter Trawny, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 2014, *Überlegungen XII-XV* (Schwarze Hefte 1939-1941), Gesamtausgabe Band 96, herausgegeben von Peter Trawny, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 2000, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Band 7, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 1976, *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 1977, *Holzwege*, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 2000, *Zu Hölderlin; Griechenlandreisen*, Gesamtausgabe Band 75, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 2007, *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe Band 14, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heubel, Fabian, 2016, *Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung*,

- Hamburg: Junius.
- Menke, Christoph, 2008, *Kraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Trawny, Peter, 2014, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 2009, *Die Autorität des Zeugen. Ernst Jüngers politisches Werk*, Berlin: Matthes & Seitz.
- _____, 2010, *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin: Matthes & Seitz.
- _____, 2009, *Was ist deutsch? Adornos verratenes Vermächtnis*, Berlin: Matthes & Seitz.
- _____, 2013, *Ins Wasser geschrieben*, Berlin: Matthes & Seitz.
- _____, 2014, *Irrmissfuge. Heideggers Anarchie*, Berlin: Matthes & Seitz.
- _____, 2011, *Medium und Revolution*, Berlin: Matthes & Seitz.
- _____, 2003, *Martin Heidegger. Einführung*, Frankfurt und New York: Campus Verlag.
- _____, 2004, *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- _____, 2016, *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 2005, *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Trawny, Peter and Andrew, J. Mitchell (eds.) , 2015, *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Frankfurt am Main: Klostermann.

