

道家的器具存有論

——與海德格器具理論之跨文化對話

鍾振宇

中央研究院中國文哲研究所助研究員

為何要探討器具？器具具有怎樣的哲學深度？

對於器具的日常理解是：器具是有用的。然而，器具真的只有這種意義嗎？如何挖掘器具更深刻的意涵，例如存有論意涵？器具和存有論的關係是什麼？

上一世紀的西方哲學家海德格 (Martin Heidegger) 提出器具的存有論意涵，重新開啓了對於生活世界的重視。器具是實踐的對象，藉此企圖扭轉自古希臘亞里斯多德以來重視理論的哲學傾向。海德格對於器具的存有論意涵的提出，開啓了西方對於器具深度的思考。然而，器具的實踐意涵並不是最根本、最深刻的，晚期海德格提出「物」(das Ding) 的概念，企圖由器具的無用性去深入思考器具的意義。

若是對照於西方哲學對於器具的存有論思考，中國哲學的道家對於器具早已經有過更深入的說明。老子已強調器具與道之間的關聯，莊子更強調人與器具之間透過身體互動所產生的創造性。本文的目標，即是透過與西方海德格存有論之器具分析的對話，說明道家器具存有論的優越性。也就是說，道家的器具存有論除了有海德格器具存有論的深度之外，更有超越海德格之處。此超越之處即是莊子之探討真人身體與所製作出的器具之間的互動關聯（梓慶的「以天合天」）。

探討器具還有另一個現代哲學脈絡。當代哲學自尼采 (Friedrich Nietzsche) 主張「上帝已死」的說法以降，對於世界之內在面的強調成爲主流。存有現象學 (Phänomenologie des Seins) 的發展，更希望在現象之中分析出具體事物的深刻意涵，因而有海德格對於物、語言等事物之存有論意涵的關注。本文的論述

即在此海德格存有現象學重視內在事物的深刻意涵之思想進路下，試圖開展出道家器具理論所具有的存有論意義。這對於中哲傳統也是一種超越，在傳統中國哲學的「道體器用」的論述中，道是體，器是用，器普遍地來說都是道的彰顯。但就現象學來看，器具本身具有不同層次的現象學意涵，即使是作為道層次或存有論層次的器也有層次上的差異，而不是僅僅以「道體器用」可以充分說明。本文即試圖以道家（老莊）思想為主，開展出多層次的器具存有論，或稱為器具現象學。「器具現象學」一概念之提出是仿照「身體現象學」、「苦痛現象學」、「舞蹈現象學」、「建築現象學」等，以所探討的論題為中心而開展出現象學分析。「器具」是本文探討的核心概念，「現象學」則是對「實事」(Sache selbst) 本身的分析。總的來說，器具現象學就是對於器具的實事之分析。在英文與德文著作中，則尚未見「器具存有論」、「器具現象學」等詞，因而本文的討論具有一定的創造性。

在多層次的現象學器具理論中，本文最主要的區分是「形上學」與「存有論」兩層。海德格將傳統形上學的本體（如柏拉圖的理型、亞里斯多德的 *ousia*、黑格爾的實體、尼采的權力意志）都歸類為「存所有者性」(Seiendheit)。凡是關於經驗現象的、存有者的、存所有者性的（如實體形上學、物形上學、存有一神一邏輯學等）種種探討，都屬於本文所說的廣義的「形上學」。而前期海德格的基礎存有論 (fundamentale Ontologie) 與後期海德格的存有歷史論 (Seinsgeschichte)，則是本文所說的「存有論」層次。由後期海德格的觀點看當代中國哲學的道家詮釋，似乎不再能如牟宗三先生般由康德的「現象」與「物自身」之區分去闡釋道家哲學，於是，乃有陳榮灼、袁保新、賴錫三等學者嘗試藉由後期海德格存有論闡釋道家。此處關鍵的問題是，在何種程度上，形上學與存有論之區分可以與道家的道器之分相應？如果我們不再以牟宗三式「現象 / 本體」、「現象 / 物自身」的架構闡釋道家，在何種程度上形上學與存有論之區分會是適合的闡釋架構？

我想其中的關鍵有兩點：在後期海德格的存有論中，存有是「無意志」(Nicht-Wille)、「無據」(Ab-grund)的，這恰好也是道家十分強調的部分。首先，海德格後期把人與存有產生真實關聯的能力稱為「任為」(Gelassenheit)，任為的本質是「無意志」。「無意志」之提出，展現海德格對於康德、菲悉特、謝林、

黑格爾、尼采等「意志形上學」的批判。真正的存有應該是「無意志」的¹。海德格任為的思想，除了得力於中世紀冥契主義的艾卡大師(Meister Eckhart)，也受到老子「無為」的影響²。其次，海德格的存有也是超越因果律、根據律的。如同郭象所強調道的「無故」，也是超越了「因果律」³。經由「存有」與「道」之「超意志」、「超因果」這兩個關鍵點的比較，我們可以說存有論與形上學之差異，可以適合於闡釋道家的「道」與「器」的差異。

本文的貢獻將定位於以道家的器具理論超越海德格的器具理論。這主要表現在對於無用器的闡述上，莊子已經超越海德格早期的有用指引或晚期的「物」(Ding)概念，進而強調身體與器具的關聯。莊子所談的身體觀、身體與器具的關聯，可以回應施密茨(Hermann Schmitz)等學者對於海德格哲學忽視身體的批判⁴，甚至可以超越西方的身體哲學，而開展出一種動態的氣的身體哲學。

本文的研究方法是繼承陳榮灼教授⁵與袁保新教授⁶以海德格存有論與道家進行跨文化對話的方法。陳榮灼以海德格存有論探討道家哲學的進路已經超越牟宗三以康德形上學架構探討道家的進路。在學術時代精神方面，本文受到黑格爾在具體物中發現絕對精神，以及當代法國哲學重視具體物如身體、語言等之影響，以及楊儒賓教授⁷、賴錫三教授⁸等強調道家新時代精神在於具體的氣論以及其人文開展之方式，希望不僅是如同傳統中國哲學般只是提出超越

¹ 鍾振宇：《道家與海德格》(臺北：文津出版社，2010年)，頁82-85。

² 參考同前註，頁94。

³ 參考陳榮灼：〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》第33期(1992年6月)，頁129。

⁴ 關於梅洛龐蒂(Merleau-Ponty)與施密茨等學者對於海德格缺乏身體哲學之批判，見David Espinet, "Martin Heidegger—Der leibliche Sinn von Sein," in Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny und Tobias N. Klass (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), S. 53。海德格此處被稱為「身體的遺忘」(Leibvergessenheit)。

⁵ 陳榮灼：《Heidegger and Chinese Philosophy》(臺北：雙葉出版社，1986年)。關於陳教授方法論的詳細探討，見鍾振宇：〈牟宗三先生、其後學與海德格——邁向一新的基礎存有論之路〉，《道家與海德格》，頁243-251。

⁶ 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》(臺北：臺灣學生書局，2008年)。

⁷ 楊儒賓：〈莊子與人文之源〉，《清華學報》新第41卷第4期(2011年12月)，頁587-620。

⁸ 賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》(臺北：臺大出版中心，2011年)。

的道體器用之說法，而是進一步強調在器具的差異中見道。

一、器具的形上學意義

關於器具的形上學意涵之探討，本文是以海德格對形上學的規定為主。器具的形上學意涵在海德格思想處主要是指器具之「工具論」、「人類學意義」，器具的工具論與人類學意義探討的是各個單一器具的本質。

器具是「有用的」、「有利的」工具，《老子》十一章說「有之以為利」，車子、住宅是有利於人類使用的器具。在《莊子》也提出「有用器」，例如一般盛水用的葫蘆水瓢。進一步，器具的有用性還是有差別，有些器具可以產生比較大的功效（力少功多），例如《莊子》中的桔槔比起甕來，可以打更多的水。這種將器具由「有用」、「有利」、「實用」等觀點加以規定的方式，如果參考後期海德格對於技術的解析⁹，可以稱之為「器具的工具論規定」。也就是說，器具是一種工具，要求達到一種成效、結果，因而也就是處在因果律之中¹⁰。

但是器具除了是工具，也是人類製造出來的產物，《老子》說「器成之」，萬物在成為有形的自然界之物之後（第51章「物形之」），可以進一步經由人類技術的加工而成為「器」（劣義之「器成之」）。人類「制器」（《易傳》），器由人制，這是「器具的人類學規定」¹¹。

「工具的」意指「手段」（Mittel）、「理性化」；「人類學的」意指「人的做為（Tun）、發明（Erfinden）、服務於人（Bedienen）、使用（Nutzen）」；器具的工具論與人類學規定都屬於因果律、有用性統治的領域，彼此的層次相同。

在《老子》哲學中，器也有工具、器具的意涵：

⁹ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, GA7 (Frankfurt/M.: Klostermann, 2000), S. 8.

¹⁰ 莊子對於機械是否只是排斥、貶低？筆者認為，在形上學層面上，機械的規定的確是比較低層次的工具論規定。但是在更圓融的真人的眼光中，機械的使用不一定只是工具性的目的，而是可以提高到道的層次之存有論的「體用器」。也就是說，真人使用機械是可以將機械視為「體的用」，而不僅是以目的心態去使用它。機械之用是一種權用，可以有、也可以無。「可以有」是指可以去使用它達成某些目的，「可以無」是指也可以放下它、不受目的異化的牽扯，而回歸自身的自由心境中。（參考賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》[新竹：清華大學出版中心，1998年]，頁311）這是海德格所說的一種人對於機械或現代科技的自由關係，我們對於機械與科技可以說要，也可以說不要。參考鍾振宇：《道家與海德格》，頁112。

¹¹ Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 8.

埴埴以爲器，當其無，有器之用。¹²

「器」是「陶器」（吳澄《道德真經註》）或「飲食之器」（河上公），是作爲器具、用具。

小國寡民，使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。¹³

「器」指舟車、甲兵等器具¹⁴。一九七三年出土之馬王堆帛書《老子》甲乙本作「十百人之器」。高明：「『十百人之器』，系指十倍百倍人工之器，非如俞樾獨謂兵器也。經之下文云：『雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之，使人復結繩而用之。』『舟輿』代步之器，跋涉千里可爲十百人之功；『甲兵』爭戰之器，披堅執銳可抵十百人之力。」¹⁵高明認爲「十倍百倍人工之器」不排除傳統的「兵器」之解釋，是比較周延的。此處更顯示出「技術」所帶來的效用，藉由技術器，可以產生十百人之力。

對莊子來說，器具最基本的就是有用性。當我們看到一棵樹時，會想它是否可以「用來」當作門板、小船、柱子、器具等等，或者可否用來摘下橘子、柚子等水果供食「用」。「梁麗可以衝城，而不可以窒穴，言殊器也。」（〈秋水〉）衝城門用的大柱子無法用來塞住小洞，這是強調器具的有用性之不同。在《莊子·逍遙遊》中，惠子獲得大瓠（大葫蘆），進而思考如何能夠「用」它，但是發現它太大無法當容器裝水而不破掉，把它剖一半來當水瓢也因為太大而無法進入水缸，似乎沒有世俗意義上的可用性，因而判定它「無用」。惠子追求的是一般世俗所要的「有用器」。

除了一般的手工器具，《莊子》在另一處提出他對於「機械器具」的看法：

子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將爲圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」爲圃者仰而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木爲機，後重前輕，挈水若抽，數如泆湯，其名爲橰。」爲圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存

¹² [魏] 王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注》，《王弼集校釋》（北京：中華書局，1999年），上冊，頁27。

¹³ 同前註，頁190。

¹⁴ 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，2004年），頁323。

¹⁵ 高明：《帛書老子校注》（北京：中華書局，1992年），頁152。

於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定，神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」子貢瞞然慙，俯而不對。有間，為圃者曰：「子奚為者邪？」曰：「孔丘之徒也。」為圃者曰：「子非夫博學以擬聖，於于以蓋眾，獨弦哀歌以賣名聲於天下者乎？汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！而身之不能治，而何暇治天下乎！子往矣，无乏吾事。」子貢卑陬失色，頊頊然不自得，行三十里而後愈。其弟子曰：「向之人何為者邪？夫子何故見之變容失色，終日不自反邪？」曰：「始吾以為天下一人耳，不知復有夫人也。吾聞之夫子，事求可，功求成。用力少，見功多者，聖人之道。今徒不然。執道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，聖人之道也。託生與民並行而不知其所之，汙乎淳備哉！功利機巧，必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不為。雖以天下譽之，得其所謂，警然不顧；以天下非之，失其所謂，儻然不受。天下之非譽，无益損焉，是謂全德之人哉！我之謂風波之民。」反於魯，以告孔子。孔子曰：「彼假脩渾沌氏之術者也。識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，无為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！」¹⁶

在本段中，漢陰丈人反對機械與機心，認為會擾亂人的「神」（神心、道心¹⁷、心之本體¹⁸、渾沌），而無法達到「道」。《莊子》的「機心」概念，隱含了人類對於機械、科技之從事所需要的心態，海德格也深受啟發，由此展開他對於現代科技的批判。

爭論點在於，到底漢陰丈人是否已經得到真正的渾沌氏之術？對於此一問題歷代注解家有兩種不同的看法：(1) 漢陰丈人還不是真正的渾沌之術。郭象認為丈人只是宋榮子之徒，不受外在的毀譽影響。漢陰丈人還不是真正的圓融，他仍是偏於離俗、尚古，無法隨俗波而流。真正的渾沌氏之術，沒有「內外」之分，不會偏於「心內」而忽略「心外」。真渾沌氏之術必須遊於世間，明朝沈一貫、吳伯與也持此種看法¹⁹。(2) 漢陰丈人已經是修渾沌氏之術：例

¹⁶ [清] 郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1987年），卷5上〈天地〉，頁433-438。

¹⁷ [清] 陳壽昌：《莊子正義》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·續編》（臺北：藝文印書館，1974年），第37冊，頁198。

¹⁸ [清] 陸樹芝：《莊子雪》，同前註，第34冊，頁232。

¹⁹ [明] 吳伯與《南華經因然》：「無為者非離乎世也，如佛氏所謂空非真空也，真空不空。」

如宋朝林希逸、明朝陸長庚²⁰。

由此爭論引發的問題是：到底機心是否需要被否定？渾沌氏之術是否否定機心？持後一種看法者（林希逸、陸長庚），認為機心是必須棄絕的，由此才能得到「純白」的神心。

持前種看法者，則認為機心不必放棄，也是可以從事。唐代馬總：

而彼以有機械者必有機事，有機事者必有機心。而不知機心之所自生者未始有物也，則是識其一而不識其二也。知忘神氣，黜形骸以斬道德之全，不知凡行於萬物者無非道也。顧以之為累，則是治其內而不治其外也。……故論真渾沌氏之術乃遊乎世俗之間而不為累也。²¹

他指出，「機心」也是出於「未始有物」，也就是「道」的原初狀態。這是替「機心」概念尋求形上依據。明代王夫之認為機心最後也可以使用，不妨礙道。「機者，賊心也。……若聖人之見獨，韜乎儻乎事心大而與物遊，則兩端兼至，內外通一。機與忘機，舉不出吾在宥之覆載，而合於天德。抱甕者自抱，槁者自槁，又何機巧之必羞邪？」²²「機心」雖然是一種「賊心」，但不一定是要排除的。只要合乎天德自然，使用機械，運用機心，也不必羞愧。

此處的機械，也被視為是一種「器」。如林希逸說：「機械，器也。」²³把機械定義為「器」之一種，這提供了由手工藝製造之「器」轉向金屬機械的「機器」的通道，也為討論現代科技之合法性提供了說明。雖然現代的機器、金屬機械與古代的機械不盡相同，但可以說都是「機心」的產物。

古代註解中也提到機械的本性，清朝胡方：「凡機皆如槩之以木代手足，於木又使之為其所本不能應合自然之理，而用非理之類，故是有為之況。」²⁴

真純白者，經世而不累於世。漢陰丈人知脩古抱灌為真，不知因時任物不離乎真，是識其一不知其二也。」（收入同前註，第21冊，頁291）他利用佛教的「真空不空」說明渾沌氏之術應該是因時任物，不是僅僅守著古法。

²⁰ [宋] 林希逸：《南華真經口義》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·初編》（臺北：藝文印書館，1972年），第7冊，頁483；[明] 陸長庚：《南華真經副墨》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·續編》，第8冊，頁454。

²¹ [唐] 馬總：《莊子意林》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·初編》，第5冊，頁129。

²² [清] 王夫之撰，王啟增註：《莊子解》，收入同前註，第19冊，頁278。

²³ 林希逸：《南華真經口義》，頁483。

²⁴ [清] 胡方：《莊子辯正》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·續編》，第33冊，頁214。

機械的特徵是利用工具來代替手足，機械被定義為手足的延伸，是一種「代器」、「代具」（代替身體、延伸身體的工具）。這種對於機械的規定，海德格稱為「工具的規定」。胡方認為對於物質（例如木）的過度加工，不合乎自然之理，是一種「有為」。胡方也屬於反對機心的一派。如此一來，是否連甕的製造與使用也是不合乎泥土之理的有為？是否丈人也根本連甕也不應該使用？這裏的界線很難劃分，到底如何是符合木的自然之理的加工？

此處我們稍微討論一下中哲對於技術的相關規定：技術（機械）作為手的延伸，是工具的規定；技術追求「用力少而見功多」（子貢所求）也是工具的規定。也就是說，技術是獲得「功」這個結果、目的的工具。「用力少」是原因，「見功多」是結果，這又屬於「因果性」關係。就海德格來說，所有工具規定都可以返回到「因果性」²⁵。

²⁵ Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 9. 〈考工記〉中也認為器具有工具性：「審曲面勢，以飭五材，以辨民器，謂之百工」「審曲面勢」（審查材料的曲直、動勢）是順應材料而製作器具，這必須奠基於《莊子》「以天合天」之思想。《莊子》中的梓慶到山林中觀樹木的天性，「尋找」適合的材料，或者正確地說是去「聆聽」適合材料的呼喚，這還不是「審曲面勢」所能達到的。「審曲面勢」仍然是工匠製作器具時需要注意的手段，是一種工具論觀點。「審曲面勢」與亞里斯多德之器具製作思想不同，亞氏以工匠可以主觀決定材料的形式，並未探討材料適合做成哪種器具。中國的制作不是由人的主觀意志出發，而是順應物性。另一方面，「審曲面勢」似乎可以關連到《老子》王弼本五十一章「物形之，勢成之」之說法，器具的製作必須依靠工匠對於環境與材料的「審曲面勢」，也就是某種「勢成」。王弼的「勢」可以解釋為制器時的「面勢」（材料之勢），而不是傳統的陰陽或四時之勢。這也為帛書本「器成之」之說法與王弼本間搭起一溝通的橋樑，因為「器成」是「審勢」、「勢成」之結果，所以王弼可以把「器成」修改為「勢成」。〈考工記〉所謂：「天有時，地有氣，材有美，工有巧。合此四者，然後可以為良。材美工巧，然而不良，則不時、不得地氣也。」製作好的器具需要四種因素配合：天、地、材、工，這樣製作出來的器具才是「良」（好用、耐用）。亞里斯多德有「四因說」：形式因、物質因、動力因、目的因。在製作銀盤時，銀是物質因，工匠是動力因，工匠腦中的設計圖是形式因，而銀盤用於祭典是目的因。對比於〈考工記〉，「工」是形式因、動力因，「材」是物質因，「良」（器具做的好）是目的因。但物質因除了「材」之外，〈考工記〉還加上「天時」、「地氣」。製作器具需要「天時」，以製作弓箭為例，不同的季節適合製作弓箭之不同的部分：「凡為弓，冬析幹而春液角，夏治筋，秋合三材，寒奠體，冰析澆。冬析幹則易，春液角則合，夏治筋則不煩，秋合三材則合，寒奠體則張不流，冰析澆則審環，春被弦則一年之事。」春夏秋冬適合製作不同的弓箭部位。至於「地氣」則是因為地理位置的不同，會生長出良莠不同的材料：「橘踰淮而北為枳，鸚鵡不踰濟，貉踰汶則死，此地氣然也。」好吃的橘子越過淮河到北邊，就只能夠長成不好吃的「枳」，這是地氣的影響。這種「天、地」、「氣化」的互相影響，是亞氏所未論及的。這裏所展現的，也是順應自然的思想。

二、器具的存有論意義

上述器具的工具論、人類學意義探討的是形上學層面的單一器具的意義。然而，在我們的生活世界中，並非抽象地、理論地探討單一器具的本質。生活中的器具是彼此互相關聯的，這是前期海德格存有論的洞見。另一方面，前期海德格提出器具的有用指引性，是本文由形上學層次之「有用性」通向存有論層次（莊子的「無用指引」）之重要的關鍵。因此，前期海德格之器具理論可以作為架構現代道家的器具存有論之引導，需要先探討之。

（一）、器具的工具指引意義（前期海德格的器具存有論）

海德格在《存有與時間》(*Sein und Zeit*)一書中的現象學分析的出發點往往是日常生活。我們在日常生活中與各種首先在身邊的存在者「打交道」(Umgang)，這是一種「煩忙」(Besorgen)。日常生活最首先的與物交往之方式不是知覺的認識，而是操作、使用意義下的煩忙。

現在必須思考，所要探討的作為「現象學的前課題」、「前現象學（日常生活）的基地」²⁶的存有者，到底是什麼？傳統形上學會認為所要探討的存有者是「物」，由此而有各種存有論規定，如實在性、物質性、廣延性、實體性。但是這與海德格所要討論的前現象學的基地已經失之交臂。人們也可能說所要探討的應該是「有價值的物」，但這也不是前現象學的基地。

海德格認為此一基地應該是「用具」(Zeug)（包含「工具」）。我們日常生活中首先照面的存有者，是在使用中的用具。我們有書寫用具、交通工具、測量用具。用具的存在方式是以「用具性」(Zeughaftigkeit)作為規定²⁷，也就是使一件用具成為用具的條件。但到底何謂用具性？

嚴格來說並沒有「一件」單獨的用具之存在，用具總是在與其他用具的關聯中得到理解，筆記本必須有筆在上面寫字，筆記本與筆、桌子、椅子、書房等等構成了書房整體、或更普遍地稱為「用具整體」(Zeugganze)。只有在這書房整體中，才能理解筆之所以為筆。另一方面，筆可以「指引」(verweisen)向筆記本、桌子、椅子、書房，它具有「指引」的特點。

²⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA2 (Frankfurt/M: Klostermann, 1977), S. 90.

²⁷ *Ibid.*, S. 92.

海德格以鏈子為例說明用具。工匠使用鏈子，而不是把鏈子放在桌上觀看(Hinsehen)其外觀與構造。這種觀看方式指向亞里斯多德強調的作為最高生活型態的理論觀照。工匠愈少觀看鏈子，對它就用的更起勁、忘我，也就與鏈子有更始源的關係。用具的這種被使用的狀態，稱之為「上手性」(Zuhandenheit)。這種上手性也可以說是有一種特殊的、不同於理論的看在其中，此即「環視」、「爲了之視」(Umsicht)。

通常「製品」(Werk)才承擔著用具的「指引整體性」(Verweisungsganzheit)。工具則是在這種指引整體性中來照面。工具的目的、「何爲」、「何所用」(Wozu)是爲了製造出「製品」，而製品也有了用具的存有方式，例如製成的鞋是「爲了」(Um-zu)穿，錶是「爲了」讀出時間。「爲了」是用具的存有方式。

日常的煩忙首先照面的是製品，我們使用製品，看它合不合用，此即其「可用性」(Verwendbarkeit)。筆好不好寫、燈夠不夠亮，這都是製品之可用性。

製品也可以「指引」向自然。在製品中有製品所由以製成的質料，如毛皮、線、木材，這是製品的「所由製成」(Woraus)。毛皮來自「動物」，動物來自山野或人類畜養。動物可以自行生出動物，這種生出不是一種製造，如此一來，非製造的存有者（此處是動物）也成爲可以「通達」(zugänglich)、照面的了。另一方面，鏈子、針、文鎖等指向他們所由以製造的木材、鐵礦、石頭。如此，非動物的植物、礦物也成爲可以通達的了。總而言之，大自然成爲可通達的了²⁸。

在簡單手工藝中，製品也指引出穿戴者、使用者。西裝指引向某個穿戴者，必須依照其身材而量身訂做。在大量生產的西裝工廠中，也不缺乏這種指引，也必須設想可能的穿戴者，但是這個穿戴者並不是確定的某人，而是購買者的「平均」身材（德國襯衫的領口就比臺灣大、袖子也比較長，版型不一樣）。所以，隨著製品照面的，不僅是上手物本身，還有「人」。人穿著西裝參加婚禮，婚禮也被指引出來，婚禮是一個「公眾世界」²⁹。

同樣的，「周遭自然」(Umweltnatur)也被揭示出來。製造屋簷時會考慮太陽的入射角度，以便下午不會受到西曬之苦。在鐘錶中考慮到了太陽的位置，手錶之十二點在上方，也指出太陽的位置³⁰。「太陽」在用具中被指引出來。

²⁸ Ibid., S. 94.

²⁹ Ibid., S. 95.

³⁰ Ibid.

以上已經基本分析出用具的用具性是一種「上手性」。海德格進一步分析用具的存有特點為何，以及其與此有 (Dasein)、存有的關係。

周圍世界 (Umwelt) 的最基本的結構性運作爲「指引」(Verweisung)³¹。首先，海德格用「標誌」(Zeichen) 來說明具體生活中的指引。一個「標誌」(如路標) 指示道路方向，是一種用具，它的用具特點是「指示」(Zeigen)，指示出另一條路與路的前往城市。

具體的標誌的例子如「設置標誌」(Zeichenstiftung)。設置標誌中的一種稱爲「製作標誌」(Zeichen-herstellen)，能夠讓上手物觸目，如設置一路標，使所指向的道路觸目。設置標誌不一定是製作一根本尚未上手的東西，有時候也可以選用已存在的自然現象「當作標誌」(zum-Zeichen-nehmen)，如南風標誌著雨水的到來³²。

「標誌」是一種用具，但是卻又可以指點出指引整體性與世界性³³。爲什麼？因爲「標誌」是「普遍的關係樣式」(universale Beziehungsart)³⁴，它可以標誌出存有者之間的關係的普遍特徵。這就超出了單一的用具，而彰顯了用具之間的「關聯」。此外，「標誌」在周圍世界中具有優先地位，因爲其他「用具」首先只指引向另一用具（如筆指引向筆記本），並間接地指點出用具整體，而「標誌」則直接地指點出用具整體、世界性³⁵，因爲它本身就具有「指引」的特點。

「標誌」必須奠基於「指引」。指引可以分爲兩種：「有用指引」(Verweisung als Dienlichkeit) 與「指示指引」(Verweisen als Zeigen)。「有用指引」是用具的存有論結構 (Seinsstruktur des Zeugs)，是「存有論的指引」(ontologische Verweisung)；「指示指引」(如標誌之功能) 則必須奠基於「有用指引」，它是「存有者狀態的指引」(ontische Verweisung)，是「有用指引」的「存有者狀態上的具體化」(ontische Konkretion)。兩種指引的統一使得一用具具體化。「指示指引」是「有用性」(Dienlichkeit) 的「做什麼用 (何所用)」(Wozu) 的存有者狀態的具體化。「有用性」只是存有論地談用具的特點，而「指示」是一種具體的有用性。

³¹ Ibid., S. 102.

³² Ibid., S. 107.

³³ Ibid., S. 110.

³⁴ Ibid., S. 103.

³⁵ Ibid., S. 107.

「指引」有何存有論功能？上手物具有「指引結構」(Verweisungsstruktur)，也就是說，上手物具有「被指引性」(Verwiesenheit)³⁶，它指引向另一個器具，例如槌子指引向釘子、方向燈指引車子行進方向。在「被指引性」一概念中，表達出用具指引向其他用具是一種事先已有的存有論結構，而不是後來加上去的³⁷。

這種指引中的指引向其他用具是「讓某物關聯於另物而如此」(mit etwas bei etwas Bewenden lassen)³⁸。在此「讓……關聯」(mit…bei)之架構中，顯示出兩用具間的關聯。(例如槌子指向釘子)在這種情況下，用具與其他用具的「存有論的指引結構」(ontologische Verweisungsstruktur)稱之為「指引性」(Bewandtnis)。Bewandtnis是上手者的「範疇的用具存有」(das kategoriale Zeugsein)，是在世界內存在者底存在³⁹。「指引」和「指引性」有何差異？「指引性」可說是指引的結構。

這種「指引性」又可以組成「指引性整體」(Bewandtnisganze)。槌子以「槌」作為指引性，指向釘子。釘子又指向木材。木材成為成品傢俱，又成為家中的擺設。這些指引的整體構成「指引性整體」。

「指引性整體」優先於單一用具，例如在一木工傢俱工作坊中，整體的工作坊之情況優先於某一用具（如鋸子、刨刀）。「工作坊底指引性」最後指向某一目的（製造木工傢俱），這是工作坊的「何用」(Wozu)。

指引性整體必須追溯到一個首要的「何用」，此「何用」不再有「指引」（因為已經不是上手物）。「何用」又指向此有的生存論的目的「為何之故」(Worumwillen)（「首要的何用」）。而此有總是「為了」(um)存有而存在。指引性結構導向到此有(Dasein)的存有本身，導向到這一種本真的、唯一的「為何之故」⁴⁰。此處，海德格強調了用具分析與此有的關聯。

指引與世界的關聯可以在「讓它如此」(Bewenden lassen)中見出。「讓它

³⁶ Ibid., S. 112.

³⁷ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit". Band 2: Erster Abschnitt: "Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins"* § 9 - § 27 (Frankfurt/M.: Klostermann, 2005), S. 169.

³⁸ "Bewenden lassen" 的英文翻譯 "letting something be involved" (Macquarrie)、"letting something be relevant" (Stambaugh)，讓某物被關聯。

³⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S.112.

⁴⁰ Ibid., S. 113.

如此」在存有者層次 (ontisch) 意味著，在實際煩惱中讓上手物成爲上手物所是的樣子，這僅關涉於經驗層的上手者。在存有論層次 (ontologisch) 則意味著，讓上手者以上手者的方式揭示出來，或者可說是「讓存有」 (sein lassen)。「讓它如此」把存有者向指引性整體「開放」 (freigeben, Freigabe)，讓上手者得以被照面，可說是上手物的可能性底先驗條件，這關涉於所有上手者之存有論基礎⁴¹。

「指引性整體性」 (Bewandtnisganzheit) 與「世界」有某種關聯性。必須先有「指引性整體」之揭示 (Entdeckung)，「指引性」才得以揭示。上手的東西是通過「向 (Woraufhin)……開放」才能作爲在世界內存有者而被通達。這種向某東西開放即是向「世界之領會」 (Verstehen der Welt) 開放。而世界的領會是有之存有領悟的內涵。也就是說，用具之揭示奠基於此有的「決斷」 (Entschlossenheit)。指引的分析最終歸向此有及其世界。用具的有用性歸向於此有的意欲性。「爲何之故」 (Worumwillen) 總是來自此有的意志 (Wille)⁴²。

⁴¹ von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, S. 174-175.

⁴² 在海德格有用指引器與無用器之間可以有一理論上的過渡階段，此即《易傳》中的「象器」理論。在《易傳》中，「器」指與形上之道相區分的形下之器具與物。在「形而上者謂之道，形而下者謂之器」(《繫辭上》) 兩句中，「器」是指形而下的物。在「備物致用，立成器以爲天下利」、「君子藏器於身，待時而動」(《繫辭下》) 兩段中，器是指「器具」。比較特殊的是，《易傳》也強調「器」的製作與「象」之關連：「以制器者尚其象」(《繫辭上》)、「象事知器」(《繫辭下》)。也就是說，當聖人製作器具的時候，除了考慮器具的實用性 (例如如何與環境相配合)，更重要的是他是透過一種宇宙先在的結構之「象」來製作出器具。牟宗三先生認爲《繫辭傳》的「象」有二義：一、方法上「取象」之「象」，乃象徵類比之義，此爲《易》中的本義；二、法象之「象」，示垂象取法之義，是由方法上取象之「象」引申出的，這可以是「物象」，也可以是「意象」。(牟宗三：〈自序二〉，《《周易》的自然哲學與道德函義》(臺北：文津出版社，1988年)，頁4-6)「象」可以運用到自然與人事，如「〈泰〉卦」(下〈乾〉上〈坤〉)，乾爲天、坤爲地，乾爲陽、坤爲陰，陽下陰上，表示陰陽之氣相交，所以「泰」。「象」曰：「泰，小往大來，吉亨，則是天地交而萬物通也，上下交而其志同也。內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人。君子道長，小人道消也。」〈象傳〉因此得出三種結論：「天地交」、「上下交」、「君子道長，小人道消」。第一種是宇宙方面，二、三種是人事方面。也就是說，〈泰〉卦上下交通之象可以運用到宇宙人事各方面。《易傳》提出十三種「制器尚象」的例子：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而爲罔罟，以佃以漁，蓋取諸〈離〉。包犧氏沒，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸〈益〉。日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸〈噬嗑〉。神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦，

神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。是以自天祐之，吉无不利，黃帝、堯、舜，垂衣裳而天下治，蓋取諸〈乾〉〈坤〉。剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸〈渙〉。服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸〈隨〉。重門擊柝，以待暴客，蓋取諸〈豫〉。斷木爲杵，掘地爲臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸〈小過〉。弦木爲弧，剡木爲矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸〈睽〉。上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸〈大壯〉。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數，後世聖人易之以棺槨，蓋取諸〈大過〉。上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸〈夬〉。」（〈繫辭下〉）「作結繩而爲罔罟，以佃以漁，蓋取諸〈離〉」是說，捕魚的網子取象於〈離〉卦，〈離〉卦之爻是「中虛」，上下是陽，中間是陰。聖人看到〈離〉卦，於是想到製作「外實內虛」（八卦中的〈離〉卦上下是實陽，中間是虛陰）的網子。這裏提出「制器尚象」，器物製作的靈感來自象，也可以說是「觀象制器」。這種「觀象制器」的說法，當然不一定完全符合製作器具的實際過程。〈繫辭傳〉的作者所進行的，是將器具奠基於八卦或六十四卦中，試圖從六十四卦的角度說明所有器具。其目的是將《易經》的象思考爲文明開展的基礎，使《易經》可以開展出「觀象制器，開物成務」之文明世界，以應對未來之文明發展。（戴璉璋：《〈易傳〉之形成及其思想》[臺北：文津出版社，1988年]，頁228）從哲學的角度看，這是一種將「器物」還原到其形上根據（象、道）的哲思：「器→象→道」。也就是說，器可以還原到「象」，進一步還原到「道」，這是一種形上的要求。此處所要強調的是，「象」在製作器具的過程中具有優先性。「器的本質」是「象」，而「象」指向不可象的「大象」：「道」。「器」、「象」、「道」之間有某種象徵的關係。「道→象→器」與王弼論《易經》「意→象→言」之結構類似：「言不盡象」，「器也不盡象」，同一個象可能造出許多不同的器。「象」提供製造器所需之聯想的火花，「象」能夠製造哪種器具，是「不確定的」，這裏有主觀製作者的聯想空間。但是，「象」始終可以提供各時代生活需求的器物製作的指引。「道」需要「象」來顯示自身，王弼說：「四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至。」（王弼著，樓宇烈校釋：《老子指略》，《王弼集校釋》，上冊，頁195）「道」（大象）需要由「象」來暢顯其大用，而另一方面「象」也在文明開展、生活需求方面顯現爲「器」之製作。「象」也需要「器」的分化來開展自身。由「觀象」而製作出來的器，可謂「象器」。蔣年豐認爲，《易傳》重視文物創造當中所蘊含的道德價值與形上義理。〈繫辭〉有言：「制器者尚其象。」所謂「象」是「天之象」、「地之法」，亦即規範自然與文明的法則。〈繫辭〉又說「形乃謂之器」，器具的意義乃是將天地法象落實到人文世界中。這種器具稱爲「神物」。蔣年豐進一步分析《易傳》的器論與海德格的器論之不同：「《易傳》並未像海德格一樣，直接點明器具與器具之間的指涉關係，卻在器具所根據的形上義理上，即卦象，指出其互相感通的道理，所以有『道有變動，故曰爻；爻有等，故曰物；物相雜，故曰文。』……一切器具皆互相錯雜，互相指涉而構成人文世界的各種現象。」（蔣年豐：〈從海德格與沙特的器具哲學到《易傳》的器具世界的形上結構〉，《清華學報》新第19卷第1期[1989年6月]，頁47-48）於此可知，《易傳》的器具是一種互相感通「器具神物」，它的根源是「象」，進而推至「道」。這種「器」筆者稱之爲與道相感通的「象器」。象器與象器之間，不僅是使用上的互相指引（如筆指引、指涉到寫字於其上的紙，紙指涉到放紙的桌子），更是一種透過「卦爻」而互相感通、陰陽錯雜的象器。各種象器又以卦爻象配置互相感通而互映成一人文世界的器具宇宙。

(二) 體用器

以上所探討的器具的「工具論人類學意義」(有用器)與「工具指引意義」(有用指引器),都屬於有用性的範圍。進一步探討器具的深度則必須慢慢過渡到存有論層次的無用性。這可以進一步區分為四個子層次:體用器、無用器一(單純身體感通器)、無用器二(化手器)、無用器三(神器)。各子層次間有深度的不同。體用器是觀照式的對於器具的存有論理解,不涉及具體真人身體之參與,無用器主要是指向真人身體之參與性。身體的參與深度在此處作為關鍵的區分標準,這是對於莊子身體哲學的強調,也是器具無用性的具體展現之身體現象學式之分析。

老子關於器具的體用論意義之重要文本是五十一章以及二十八章,先討論五十一章:「道生之,德畜之,物形之,勢成之。」王弼《注》:

物生而後畜,畜而後形,形而後成,何由而生?道也;何得而畜?德也;何因而形?物也;何使而成,勢也。唯因⁴³也,故能無物而不形;唯勢也,故能無物而不成。凡物之所以生,功之所以成,皆有所由,有所由焉,則莫不由乎道也。故推而極之,亦至道也。隨其所因,故各有稱焉。⁴⁴

王弼把「物形之」解釋為「因形之」,把「物」解為「因」。「因」在王弼的注解中是「因順」的意思。他認為不管是「德畜」、「因形」、「勢成」,都是「道生」的作用之彰顯。所以他說:「故推而極之,亦至道也。」在王弼的解釋中,「物形」、「勢成」並無特出的宇宙論上的意涵,而必須歸屬於「道」的作用。「因形」、「勢成」事實上不是正面地去形成一套宇宙論,而是由「道」的角度去說

⁴³ 「因」字在王弼《老子道德經注》中的用法如下:「因物而用,功自彼成,故不居也。」(王弼著,樓宇烈校釋:《老子道德經注》,第2章,頁7)、「雌,應而不唱,因而不為。」(第10章,頁23)、「因物之數不假形也」、「因物自然,不設不施,故不用關楗、繩約而不可開解也。此五者皆言不造不施,因物之性,不以形制物也。」、「不因物,於其道必失。」(第27章,頁71、72)、「聖人因其分散,故為之立官長。」(第28章,頁75)、「萬物以自然為性,故可因而不可為也。」、「聖人達自然之性,暢萬物之情,故因而不為,順而不施。」(第29章,頁77)、「因物之性」(第36,頁89、第41章,頁112)、「因物自然」(第41章,頁112)、「大巧,因自然以成器」(第45章,頁123)、「明物之性,因之而已。」(第47章,頁126)、「動常因也。」(第48章,頁128)、「各因其用則善不失也」(第49章,頁129)、「唯因也,故能無物而不形;」(第51章,頁137)、「因自然也」(第56章,頁148)。除了第二十八章的「因」是「因為」的意思之外,其餘都是「因順」的意思。

⁴⁴ 同前註,頁137。

明宇宙論，所以也可以說是「道生」、「道畜」、「道形」、「道成」。只是因為具體情況不同，所以有「德」、「物」、「勢」等不同名稱，此即「隨其所因，故各有稱焉」的涵義。

王弼對於「道」之優先性與後代對於「道德」之優先性的重視，也被當代哲學家牟宗三先生所接受。牟先生說：「此經文四語，皆可視為『宇宙論之辭語』。最重要者，在『道生之』一語。王《注》云：『何由而生？道也。』萬事萬物皆由道而生。此『生』字是何意義？此是值得考慮者。『生』字之意義如能確定，則『道生』、『德畜』之為宇宙論的辭語是何形態之宇宙論的辭語亦可得而確定矣。『道生德畜』是超越意義的生、畜，是繫屬於道與德者而言者。『物形勢成』是內在意義的形成，是繫屬於物與勢而言者。問題是在『道生德畜』一面，而不在『物形勢成』一面。」⁴⁵ 牟先生與王弼的差別在於，他肯定「物」、「勢」具有獨立的宇宙論意涵，是屬於內在意義上的形成，而並非如王弼所言，「物」、「勢」只是「道生」之不同說法。但是他強調問題的重點在於「道生」、「德畜」之超越面，而不是「物形」、「勢成」之內在面。牟先生的說法合乎《老子》文本，因為此章底下接著說：「是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之。長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。」「道」、「德」在文本中確實比較重要，有了「道德」，才可以進一步談「物勢」範圍內的「亭」、「毒」、「養」、「覆」。

牟先生又說：「五十一、三十四、三十九三章，皆有一種宇宙論的辭語。……四十章經文云：『天下萬物生於有，有生於無』。《注》云：『天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也』。『皆以有為生』，即物形勢成，長、育、亭、毒也。是在有形有名範圍內而完成其實際之生也。此為內在意義之『生』。而『內在意義』之實際之生皆必由沖虛之德而開出。此即『有之所始，以無為本』也，即『有生於無』也。此為『超越意義』之生，即無形無名，道生德畜之生也。」⁴⁶ 順此脈絡，筆者希望進一步探討「物」、「勢」這種「內在意義之生」、「實際之生」到底是何意義？「物」、「勢」兩者是否表示宇宙論的不同階段？其有何差異？也就是說，老子除了消極的說「內在意義的生」源自於「超越意義的生」之外，是否還有對於「內在的生」之進一步解說？

⁴⁵ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁156。

⁴⁶ 同前註，頁160-161。

筆者贊成「物」、「勢」必須以「道」、「德」為依歸：「道德」為「本」，「形勢」為「末」。但也認為必須對「物」、「勢」有進一步的理解，才可以挖掘老子的宇宙論意涵。

一九七三年出土的馬王堆帛書本《老子》將「物形之，勢成之」兩句寫作「物形之而器成之」，為此二句的解釋帶來新的方向。

何謂「物」？王弼將「物」解為「因」，河上公把「物形之」解為「一為萬物設形象」⁴⁷，主要是說明「一」或「德」，基本上沒有解釋何謂「物」（河上公的「萬物」只解釋了「物形之」的「之」）。蘇轍把「物形之」解為「（道德）因萬物而後形見」⁴⁸，是解釋道德的形象化、具體化可能因素，而不是解釋宇宙論的「形」如何出現。劉笑敢把「物」解釋為「總體因素」，則是偏向萬物尚未分化的狀態⁴⁹。

何謂「器」？張松如說：「器，就是器械，就是工具。萬物各因『物』賦形，而又由『器』成之也。」⁵⁰尹振環認為「器」就是《易傳》「形而下者謂之器」的「器」或「具體的種類」⁵¹。然而，如果「器」是形而下者，上句的「物」是形而下或形而上者？這裏具有不可解的矛盾。劉笑敢將「道」、「德」、「物」、「器」解為「抽象因素」、「具體因素」、「總體因素」、「個體因素」⁵²。然而筆者認為，「道」、「德」之關係不是抽象與具體之關係。「物」為何是總體因素？這也待商榷。「器」是否只是個體？還是說「物」也是個體？

筆者將「物形之」的「物」解釋為「自然物」，將「器成之」的「器」解釋為「人文物」，「之」幾乎等於沒有意涵的語助詞。「器」指人以技術製作「物」（自然物）之後所得的「人文物」（器具、制度等）⁵³。帛書《老子》的「器成之」

⁴⁷ [周]李耳撰，[漢]河上公注：《老子道德經》（臺北：藝文印書館，1965年《無求備齋老子集成·初編》，第1函），卷下，頁7a。

⁴⁸ 李耳撰，[宋]蘇轍註，[明]陳繼儒、沈德先校：《老子解》（《無求備齋老子集成·初編》，第5函），卷3，頁16b。

⁴⁹ 劉笑敢：〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第7卷第2期（1997年6月），頁20。

⁵⁰ 張松如：《老子說解》（濟南：齊魯書社，1998年），頁289。

⁵¹ 尹振環：《帛書老子釋析》（貴陽：貴州人民出版社，1998年），頁100。

⁵² 劉笑敢：〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉，頁20。

⁵³ 李零也有類似看法，「『物』是天地所生，生而賦其形叫『形之』；『器』是人所製造，造而賦其形叫『成之』。」見李零：《人往低處走——《老子》天下第一》（北京：三聯書店，2008年），頁163。

與王弼本「勢成之」的偏重不同：「物形之，器成之」表示在「物」或「自然物」階段之後，《老子》認為還有人造的「器」這一階段。這裏顯示的是自然物與人造物的區別。但是，在「物形之，勢成之」一說法中，「勢」強調「物」（包含自然物與人造物）之最終形成必須與陰陽四時或環境的趨勢相關⁵⁴。

池田知久認為《易傳》的「形而下者謂之器」的「器」具有人文價值，道家的器也是如此：「它（器）是人類日常使用的工具之一。但是，《易傳》和道家像是要把它用作思想概念的『器』來表現，這是從即使在存在者『物』的各個側面之中也有人類使用而含有使用價值的一個側面，或者是對於人類來說具有必要的效果這種觀點來看的『物』的存在狀態。」⁵⁵池田知久此處所謂的道家主要是指莊子⁵⁶，但是筆者認為老子也同樣適用。

這種人類技術對於自然物的加工所成的人造器屬於器的人類學規定，這是「劣義的『器成之』」之說法，是屬於形上學層次的；本文不採取這種詮釋，底下將說明「勝義的『器成之』」，也就是存有論層次的「器成」。

如果「物」與「器」有分別，在《老子》的論述脈絡下，二者還可能有怎樣的存有論關聯？有些註解家認為「道生之，德畜之，物形之，勢成之」四句中，「道」、「德」、「物」、「勢」不是宇宙論式的依序往下的關係，而是本體論式的「道」與「物」相關⁵⁷、「德」與「勢」相關。例如成玄英《道德經義疏》：「物形之，勢成之，物形，言稟道而有形質，此釋道生之也。勢成，言以德化導，陶瑩心靈，令行業淳熟而成就也，此釋德畜之也。」⁵⁸「物形」與「勢成」不是如王弼所說，只是描述「道」的不同面向，而是彼此有所區分。「物」與「勢」分別負擔「道」與「德」的具體實現。後來馬王堆帛書本出土，文句變為「道生之，德畜之，物形之而器成之。」徐梵澄《老子臆解》說：「道生，德畜；

⁵⁴ 強調「器」字比「勢」字更好者有許抗生《帛書老子注釋與研究》、黃釗《帛書老子校注析》、張松如《老子說解》等，見池田知久著，曹峰譯：《池田知久簡帛研究論集》（北京：中華書局，2006年），頁27，註3。

⁵⁵ 池田知久著，黃華珍譯：《莊子——道的思想及其演變》（臺北：國立編譯館，2001年），頁231，註25。

⁵⁶ 池田知久：《池田知久簡帛研究論集》，頁22。

⁵⁷ 關於「物」與「道」的關聯可見下列各章：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。」（第1章）、「道沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。」（第4章）、「天下萬物生於有，有生於無。」（第40章）、「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（第42章）

⁵⁸ 蒙文通輯：《道書輯校十種》（成都：巴蜀書社，2001年），頁478。

物形，器成。道形于物，德成于器。」⁵⁹「道」往下形著於「物」，「德」則往下實現於「器」。「道」與「物」的關係偏向於自然宇宙的面向；「德」與「器」的關係則偏向政治社會與個人成德的面向。帛書本「德」與「器」的關係比王弼本「德」與「勢」的關係更為順遂，因為「德」與「器」的關係可以進一步關聯於「樸」與「器」的關係。在《老子》中，「樸」的概念與政治社會中「欲」的消解相關，如「見素抱樸，少私寡欲。」（第 19 章）、「我無欲而民自樸。」（第 57 章）這種「欲」的消解所成的「樸」，也就是一種「德」，如「常德乃足，復歸於樸。」（第 28 章），強調「常德」與「樸」相關）最後關鍵的章句是：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」（第 37 章）本章一開始談「道」與「萬物」的關係，到了談到政治社會中「欲」之消解時，就轉到了「樸」。可以說，道在「德」之方面表現為「樸」，其實與「器」相關：「德」必然需實現自身為「器」。在此意義下，「器」成爲一種「德器」，是「勝義的『器成之』」。如果加上屬於人文制作的「人器」，「器成之」之「器」可以說具有存有者（形上學）層次的「人器」與存有論層次的「德器」兩種意義。五十一章之「物」與「器」的關係，也成爲「道」與「德」、「道」與「樸」關係的現實具體反映。

「道」與「樸」之不同也出現在河上公對《老子》二十八章「樸散則爲器」的註解中：「萬物之朴散，則爲器用也。若道散，則爲神明，流爲日月，分爲五行也。」⁶⁰這裏的「樸」與「道」負責的領域不同，「道」偏向大自然宇宙，「樸」則偏向人文器用世界，在《老子》中則分別用「天地」（大自然宇宙）與「天下」（人文器用世界）來區分此二領域。統合此二領域的概念可以稱爲「域」：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大、天大、地大、王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」（第 25 章）在本章中，「天地」、「天下」均有所論述，但不論是「天地」（大自然宇宙）、「天下」（人文世界）、作爲國家之代表的「王」、甚至「道」，都是「域」中的事物。「域」可以說是一種「存有論的場所與空間

⁵⁹ 徐梵澄註釋：《老子臆解》，《徐梵澄文集》第一卷（上海：上海三聯書店，2006年），頁 332。

⁶⁰ 李耳撰，河上公注：《老子道德經》，卷上，頁 14b。

性」。

海德格之區分或許可以幫助說明此處「物」、「器」之別。Poiesis 之意義是「帶出來」(Hervorbringen)，但不僅手工藝的製作、作詩是帶出來，physis (von-sich-her Aufgehen，由自身展開) 也是帶出來。而且，physis 是最高意義的 poiesis。花的綻放是由它本身而來，屬於 physis；但是銀盤的突顯不是由它自己，而是由於手工藝者，所以只是某種 poiesis⁶¹。此處的「物」接近 physis，比較「自然」；「器」則是人工的 poiesis，偏向「人文」。海德格與老子的類似點在於，海德格認為 physis 和 poiesis 都是「帶出來」，但是 physis 才是最高意義的「帶出」。同樣的，老子認為「物」與「器」是「生」、「散」的結果（道生萬物，樸散為器），但是兩者論述的領域不同：「物」關連到「道」、「天地」，「器」則關連到「樸」（「德」）、「天下」⁶²。

底下討論二十八章「樸散則為器」。原文是：

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮⁶³，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之則為官長⁶⁴，故大制不割。⁶⁵

這裏需注意的是，「器」不僅是存有者的、經驗界的事物，更是作為「超越的道之下貫」，如南宋李嘉謀《道德真經義解》：「及樸散為器，聖人以道制器，然猶不失於道，故用之為官長。」⁶⁶「器」中仍有道，「器」是道的下貫：聖人

⁶¹ Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 12.

⁶² 海德格對於「手前物」(Vorhandene)與「上手物」(Zuhandene)之區分可能可以進一步對於闡釋《老子》此處的「物」、「器」之區分有所貢獻。但是老子的區分還是屬於比較古代哲學的方式，比較接近本文中亞里斯多德對 physis 與 poiesis 的區分方式；而海德格的區分是比較現象學式的，基本上他是反對亞里斯多德以觀看(theoria)存有者為優先的立場，提出生存論式的以「實踐器」(上手物)為優先的思考。因此，海德格器具優先的理論與老子「物」、「器」並列（甚至「物」因為是「道」的下貫比「器」稍具優先性）的方式不一定相合。

⁶³ 陳鼓應認為「守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒。復歸於無極。知其榮，」是後人加入。見陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，頁 178。

⁶⁴ 帛書本作「聖人用則為官長」，意指並非是聖人用器或用樸乃成為官長，而是聖人被用的時候即為官長。

⁶⁵ 王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注》，頁 74-75。

⁶⁶ 李耳撰，〔宋〕李嘉謀解：《道德真經義解》（《無求備齋老子集成·初編》，第 6 函），卷 2，頁 7a-b。

「以道制器」。也就是說，「器」對於道的展現來說，也是必要的。因為「器」還不失於「道」，所以聖人可以用器而為官長。蘇轍《老子解》：「聖人既歸於朴，復散朴而為器以應萬物。譬如人君之分政以立官長，亦因其勢之自然，雖制而非有所割裂也。」⁶⁷「器」是必要的。「樸」不能夠治天下，必須割制、散裂為「器」以應萬物萬事。聖人的這種「制」、「割」，與一般的割裂不同，因為聖人可以把割制的器回歸於道之本源，因此聖人的「制」是「大制」。這種「器」可以說是「樸散器」，也就是有超越的「樸」貫穿其中的器。這裏的「樸器關係」可以說是「體用關係」，如董思靖《太上老子道德經集解》：「樸即道也，形而上者謂之道，歸於樸則體斯立焉。形而下者謂之器，故散樸而為器以應萬物，道之用所以行也。聖人用此道以為民物之主，亦因其理勢之自然，雖制而非有所裁割。」⁶⁸「樸」、「道」是「體」，「器」是「用」、「道之用」。「以道制器」是將「器」回歸於「樸」、「道」的本源⁶⁹。

「器」在《老子》文本中與「成」、「制」相關。首先，老子的「器」與「成」相關，如「物形之，器成之。」（第51章）《易傳》也有「成器」一語：「立成器以為天下利。」（《繫辭下》）。王弼《注》也認為「器」是「合成」。莊子認為「道隱於小成」，人也相應有「成心」（《齊物論》）。由「成心」可以進一步推出「器心」或莊子所說的「機心」。

其次，「器」也與「制」有關。《老子》第二十八章談到「大制不割」，大的製作不割裂，「大制不制」，這是指「樸」、「道」。相對的，「器」之「制（作）」是割裂，也就是把樸「散」、「割」、「殘」（《莊子·馬蹄》「殘樸以為器」）為「器用」。也因此有了「制器」一詞⁷⁰。「制」的意思就是「割木」⁷¹，在《莊子》

⁶⁷ 李耳撰，蘇轍註，陳繼儒、沈德先校：《老子解》，卷2，頁17b。

⁶⁸ 李耳撰，〔元〕董思靖集解：《太上老子道德經集解》（《無求備齋老子集成·初編》第6函），卷上，頁31a。

⁶⁹ 審查者認為體用論的體仍具有實體性之形上學陰影，因此可能不適合置於存有論處討論。然而筆者認為，體用論的體不一定是亞里斯多德式的實體，「體」在中國哲學的脈絡下，其意涵有別於西方的實體形上學概念。「體」也可以是一種「虛體」（如在莊子、張載處）。當然，傳統的體用論是否還適合於當代存有論的討論，這是一極複雜的問題，需另文處理之。

⁷⁰ 《老子》之後的《管子》、《易傳》中有「制器」一詞。《管子·七法》：「為兵之數：存乎聚財，而財無敵；存乎論工，而工無敵；存乎制器，而器無敵。」（李勉：《管子今註今譯》〔臺北：臺灣商務印書館，1990年〕，上冊，頁103）《易傳》：「以制器者尚其象。」（《繫辭下》）「制器」的「制」可以與古希臘的 thesis (stellen) 相比較。對海德格

中提到：「是以一人之斷制利天下，譬之猶一覘也。」⁷²（《徐無鬼》）「覘」與「制」相似、有「割」的意涵⁷³，這也是「制」與「割」相關聯。

因此，「成器」與「制器」其原意是與將樸木割制為器相關聯的。樸所成的「器」的一個例子是「犧尊」。《莊子·馬蹄》：「純樸不殘，孰為犧尊？……殘樸以為器，工匠之罪也。」此處說明「器」乃「殘樸」而成。「樸」受工匠殘裂之而為「犧尊」之「器」，「犧尊」乃酒器，商周時是用青銅製的，周代也有木製的，形狀像牛，牛是祭祀的動物。「器」在此就是樸木的人文化產物：「犧尊」。《莊子·天地》篇有：「百年之木，破為犧尊，青黃而文之，其斷在溝中。比犧尊於溝中之斷，則美惡有間矣，其於失性一也。」樸木破為「犧尊」，以「青黃文之」，就成為人文之器，失去其自然本性。《淮南子·俶真訓》也有類似此段的文句：

百圍之木，斬而為犧尊。鏤之以割刷，雜之以青黃，華藻鏘鮮，龍蛇虎豹，曲成文章，然其斷在溝中，壹比犧尊、溝中之斷，則醜美有間矣。然而失木性鈞也。⁷⁴

王弼的注解涵蓋面比較廣：「樸，真也。真散則百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故為之立官長，以善為師，不善為資，移風易俗，復使歸於一也。」⁷⁵「器」包含「百行」、「殊類」。「百行」是人類活動，「殊類」是不同的自然界不同的事物。王弼的解釋包含了「萬物」與「人類活動」。對王弼來說，「器」是指「合成」：「神，無形無方也。器，合成也。無形以合，故謂之神器也。」⁷⁶本章的「器」可以理解為由「樸」而來的器，其本意是「合成」，其中包含了「萬物」（王弼所說的「殊類」）、「人類活動」（王弼所說的「百行」）兩種面向。筆者認為，「器」與「萬物」仍有不同。

來說，這也隱藏了現代科技底本質 Ge-stell 之根源。Ge-stell 或可翻譯為「集制」。

⁷¹ 徐志鈞註釋「大制」如下：「大制，《說文》：『制，裁也。一曰止也。』……《定聲》：『以刀斷木，从未猶木也，古文从彡，像斫木紋。』制，古文有以刀斫木之義。《淮南子·主術訓》：『猶巧工之制木也。』」參見徐志鈞：《老子帛書校注》（上海：學林出版社，2002年），頁248。

⁷² 意思是說，用自己一人的意見去治天下，猶如只以一種方式割裂萬物，是無法造就萬物的差異的。

⁷³ 王叔岷：《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999年），中冊，頁975。

⁷⁴ 劉文典撰，馮逸，喬華點校：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年），頁59-60。

⁷⁵ 王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注》，頁75。

⁷⁶ 同前註，頁77。

因此，筆者認為「器」不宜如傳統注解家般解釋為「物」、或如《易傳》般只解釋為「形下者」。應該把「器」與「天下」、「樸」、「德」等概念一起觀看，放置在「天下」、「國家」的人文器用領域中，而不是放在與「道」、「天地」相關，作為大自然宇宙的「物」。把「器」解為由樸散而來的「人文器用」，可以說是《老子》「器」概念的最基礎意義，它可以包含器的三種面向：人文器用（天下、神器）、器具（兵器、食器、十百人之器）、東西（利器）。《老子》的「器」都是放在「天下」、「國家」的人文領域來討論的。

《老子》中還有一種「象徵道之器」。《老子》喜歡使用器具之分析來隱喻道，對《老子》來說，「器」作為器具，其最主要的規定是「利」（第11章：「有之以為利」），「利」就是「可用性」、「實用」。但是「器」除了作為實用性之外，也是道的隱喻。在第十一章中，《老子》說：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」陶器、車子、窗戶、門，作為「有利」、「可用」的器具；除此之外，器具中的「無」也隱喻了道的「用」、「妙用」。此處，「器」與「道」是隱喻的關係。海德格後期也引用《老子》此章說明「物的本質」，他對此章的詮釋具有存有論的深度，可以參考：

Das Seiende ergibt die Brauchbarkeit.

故有（存有者）之以為（產生）利（可使用性）

Das Nicht-Seiende gewährt das Sein.

無（非存有者）之以為（保障了）用（存有）⁷⁷

「存有者」(Seiende) 具有「可使用性」(Brauchbarkeit)，「非存有者」(「無」) 則保障了「存有」(「用」)。「無」與「存有」有密切的關連。後期海德格認為，器具與存有的關係不僅是一種象徵、隱喻關係，而是存有就在「器具」中顯現。因此，器具不是一種與道隔絕的狀態，在器具中已經顯現出「道」的「無」、「有」雙重性出來。

（三）無用器

在《莊子》中最重要器具理論是「無用器」的提出。在〈人間世〉中，

⁷⁷ Martin Heidegger, *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, GA75 (Frankfurt/M.: Klostermann, 2000), S. 43. 括號內中文係筆者所逕譯。

莊子區分了世俗的「有用之用」與真人的「無用之用」。一棵樹木沒有實用價值（「不材」），但這種「無用」卻是神人所追求的⁷⁸。在器具方面，莊子同樣追求器具的無用性。無用的器具甚至是有用的器具的始源⁷⁹。

〈逍遙遊〉中的大葫蘆可以作為無用器，也就是可以把大葫蘆繫在腰上作為渡江海的腰舟，讓真人自己在江湖中逍遙。此時，「葫蘆」雖然具有「有用性」（可以當救生圈），但是它更重要的意義是顯現為一種達到逍遙的工具，或者更正確地說，它本身也處在一種逍遙的氛圍中，而成為一種真人逍遙之氣化身體感通下的「無用器」。就像〈逍遙遊〉篇末可以讓人在其下逍遙的大樹一樣，它已經不是主客對立下的對象（如海德格所說的手前物），也不是僅僅是用來遮太陽的用具（海德格所說的上手物），而是一種與真人逍遙身體一起呈現的「逍遙物」。在《莊子》其他段落中大樹之無法成為任何世俗的用處，也是指向「無用」。同樣的，大葫蘆顯現為世俗的不實用，但卻是神人所要的「無用之大用」。這是第一種無用器，也就是真人身體感通下「一逍遙，一切逍遙」的器具。對比於上述的體用器，無用器不是籠統地就本體而說的體之「用」，而是更必須有真人身體的參與之最初級的「無用器」（「無用器一」）。

後期海德格對於「物」的探討，也常常引用莊子的「無用」來說明「物」⁸⁰。後期海德格以器具陶壺 (Krug) 中的有與無說明「物」(das Ding) 的本質，但是這陶壺還不僅僅只是一種象徵存有的器具。因為海德格更具體地說在「物」中有天、地、神、有死者等「四方聚集」(Geviert)，並且，「物」需要有死者、人的參與，這已經是類似莊子「無用器一」的層次。（需要真人身體的參與，海德格之有死者則是體認到任為 (Gelassenheit) 的海德格式「真人」）此外，海德格也引用莊子〈逍遙遊〉中「無用的大樹」故事，說明在任為心態下的「物」是「無用」。如果再加上在「物」中有天地神人的具體顯現，筆者願將後期海德格的「物」歸屬於「無用器一」。

其次是第二種與真人身體具更密切關係之無用器。在《莊子》一書中，高超的器具製造者、器具使用者，經過內心的修練，都可以達到「道」的境界。

⁷⁸ 「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材。」（〈人間世〉）

⁷⁹ 參見莊子對於有用、無用之關係的說法：「惠子謂莊子曰：『子言无用。』莊子曰：『知无用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳，然則廩足而墊之致黃泉，人尚有用乎？』惠子曰：『无用。』莊子曰：『然则无用之爲用也亦明矣。』」（〈外物〉）

⁸⁰ M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (St. Gallen: Erker, 1989), 7f.

在製造者方面，製造者與製器用的「材料」並不是處於一種主客對立的狀態之下：

工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也；始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。⁸¹

工倕在畫圓的時候不用圓規，自然就畫出圓來。此時他的手指與外物化為一體，不需要用「心」、「心智」去思索。由此方式製作出來的器具，可以稱之為「化手物」（也可以稱為「化手器」）、「忘手物」(Enthandene)，指器具與主體是處在一種超主客對立、超實用的關係。相較於第一種無用器也是超主客關係，此處尤其關鍵的在於，器具與手「相化」。此乃對比、超越於海德格所說的「上手物」、「手前物」而有的概念⁸²。莊子說：「忘足，履之適也。」真正好用的器具，是能夠讓你不知覺到它的存在。好穿的鞋子，讓你忘記它跟腳的差異。只有當鞋子壞了，你才會知覺到它的存在。莊子此處要強調的是在「忘」、「適」的情況下所顯現出的「自然」與「無為」⁸³。

此外，不僅器具的製造者所製作的器具指向無用，器具的「使用」可以指向無用：例如庖丁之使用刀、伯昏無人之射箭、承蜩丈人之使用細木棍、輪扁之使用鑿刀。在這些使用器具的過程中，最重要的是要「凝神」。此時的器具類似工倕「指與物化」的狀態，器具的使用完全融合於對象物之中。

總言之，在器具的使用與製作中，因為有真人身體的具體參與，與器相化，使器具彰顯了不同於上述真人身體單純感通下的無用器一之深度。這種身

⁸¹ 郭慶藩：《莊子集釋》，卷7上〈達生〉，頁662。

⁸² 「化手物」一概念之提出，主要是經由器與「手」之關係，勾勒出「上手物」、「手前物」與「化手物」的差異與關聯。

⁸³ 海德格認為器具好用時，器具是隱匿不見的，這是否與莊子「忘足，履之適也」是相同的？筆者認為，就經驗現象上來看，海德格所說的器具好用時之隱匿的確是一種「忘足之適」。但是，莊子所謂的「適」所強調的、所寄意的主要是一種行動上的「自然」，而不僅僅是經驗上的、一般人可以達到的「不注意到器具之存在」（例如使用鐵鏈很順手，就不會注意到鐵鏈的存在）。更進一步，工倕所達到的更是身心的不受束縛、與器具一體的狀態，這必須經過不斷地修養、鍛鍊之工夫，這也不是海德格之簡單地「不注意到器具之存在」所能達到的。海德格的「一般人的、經驗上的忘」（器具因有用而被忘）與莊子的「真人的、工夫的忘」（器具因身體工夫修練後而忘），在身體狀態、身體工夫上有深度上的區別。海德格基本上不太討論工夫論，不論是在身體或技藝上均是如此。尤其關鍵的是，海德格的上手器基本上是屬於有用性的脈絡（器具因其有用性而指向其他器具），而莊子的化手器卻是彰顯器具的無用性。

體在其中具體參與，與器相化的化手器，是第二種無用器（「無用器二」）。

有用器與無用器（指此處的化手器）的區別也可以在庖丁與良庖、族庖之間的差異中見出，良庖一年換一次刀，族庖每月換刀，這些情況下的刀都是形上學式的有用器。只有到達庖丁的神技，刀才能永遠常新，好像新的一樣。此時的刀，是一種無用的化手器。雖無用，但卻可以成全各種有用。一月刀、一年刀、恆新刀，是器具的三種不同狀態。實際上，庖者的身體、器具的刀、被解的牛，三者是一起變化的。庖者的身體愈達到神之無用狀態，刀就愈得以保存自身而不傷、愈無用（無目的性、具藝術性），而成爲與庖者之神相通的氣化的「流器」，牛也就愈不是形上學的「對象」，而成爲氣化的、存有論的「流體」⁸⁴。

底下是第三種無用器。關於「器具」的製作與「道」之關聯，有一段是最值得注意的：

梓慶削木爲鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以爲焉？」對曰：「臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將爲鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，无公朝。其巧專而外骨消，然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鐻，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與！」⁸⁵

此段最精彩的在於工匠與材料之間的「以天合天」：以「人的天」合「樹的天」，這是「天的自身置入於作品中」⁸⁶。「觀（樹之）天性」，代表順著物性而製作

⁸⁴ 「流體」指物與器具之氣化狀態，見黃冠雲：〈流體、流形與早期儒家思想的一個轉折〉，武漢大學簡帛研究中心主辦：《簡帛》第6輯（上海：上海古籍出版社，2011年），頁390。近年有許多討論庖丁解牛之身體技藝的著作，但這些著作似乎都未強調器具刀的變化，例如畢來德強調技藝者身體機制與對象牛的變化（畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》[北京：中華書局，2009年]，頁8-9），賴錫三強調技藝者的技藝之由生到熟到忘（《〈莊子〉身體觀的三維辯證：符號建構、技藝融入、氣化交換》，頁23）。龔卓軍則稍微提到庖丁的手與刀化爲小鳥，重視了刀之藝術性、遊戲性（〈庖丁之手：身體思維與感覺邏輯〉，《中國語文論譯叢刊》（首爾）第21輯[2007年8月]，頁34）。筆者此處提出器具刀的三層變化之重要性。

⁸⁵ 郭慶藩：《莊子集釋》，卷7上〈達生〉，頁658-659。

⁸⁶ Wing-cheuk Chan (陳榮灼), "Phenomenology of Technology: East and West," *Journal of Chinese Philosophy* 30.1 (March 2003): 11. 陳榮灼此處所言，是對比於海德格所說藝術作品乃「真理自身置入於作品中」，把「真理」替換爲「天」。

器具，重視每一材料的特殊差異，順應其自然的本性。《莊子》的工匠並非如亞里斯多德所言，先腦中有形式，然後再製造器具。而是器具的形式乃由其本性中產生出來，工匠只是順著樹的本性加以施工（「加手」）。海德格也在此段中看出中國藝術之超越西哲「美學」（Ästhetik）之「形式／物質」區分⁸⁷。這種「器具」可以說是類似藝術品的「神器」⁸⁸。

製作者不是先有形式在心中，然後去山林中選材。鑿的樣貌是製作者與材料當下共感而有，製作者事先也不知道會製作出怎樣的作品，整個製作過程是創生，由無至有的過程。曾春海先生認為製作者先有形式，然後去選材，這是西方傳統美學「形式／物質」二分的思考⁸⁹。製作技巧之熟練、對於材料的知識，當然是好的製作不可缺少的條件。但是真正高超的製作過程，是在渾化這些技巧與知識後，所產生的一種自然的過程。當製作者與材料相感應，這個感應已經隱含地包含材質之適合、製作之技巧可行性，最重要的是材料也是順應著它的自然、天而發生為器物，並不是人工勉強地把不符合於它本性的形式外貌加之於它。因此，製作出來的作品、藝術器物，可以說是天、道之物，而不只是人工物。也就是說，人文器物也有合於天道的可能⁹⁰。

⁸⁷ O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg: Alber 1992), 398f. 陳榮灼也認為海德格此處受到《莊子》藝術哲學的啟發。見“Phenomenology of Technology: East and West,” p. 12。

⁸⁸ 日本人柳宗悅(1889-1961)在談論「工藝之道」時也十分重視「順從自然」：「唯有自然是無所不能的，只有順從自然，才能獲得真正的自由。手工為何受人青睞？是因為自然的作用。之所以說機械傷害了美，是由於抹殺了自然之造化。與手工相比較，任何複雜的機械都是簡單的。機械製品之拙劣，在自然面前只是微不足道的標記而已。優秀的工藝才是自然的光榮讚歌。」（柳宗悅著，徐藝乙譯：《工藝之道》〔桂林：廣西師範大學出版社，2011年〕，頁41）此處的順從自然造化近似於莊子對於「天」的追求，但不完全相同。此外，他也重視依從材料的天性：「與其說是工藝選擇材料，還不如說是材料選擇工藝。如果不能守護自然，就沒有工藝之美。……左右著美之驚喜的，是某種材料所蘊含的造化之妙。」（頁69）材料所蘊含的造化之妙近似莊子所說的「材料之天」。當然，柳宗悅與莊子的見解也有差異，柳宗悅強調民藝（民眾工藝），重視由器物的「有用」中見到美（包含「物用」〔實用〕與「心用」〔觀賞〕），「用即是美」（頁189）。莊子雖然知道器具具有有用性，但他強調的是器具的無用性之神。

⁸⁹ 曾春海：〈莊子的形神觀及其依道製器之藝術實踐觀〉，《哲學與文化》第34卷第8期（2007年8月），頁16。

⁹⁰ 曾春海認為人文器物似乎不合道，因為有人的創意、形式在其中，與自然物不同。見同前註，頁16。本文在老子部分已經提出自然物與人文器之差異，但認為兩者都可以是道的體現。

在「神器」之中，不是「有用性」，而是「神」、「天」之在場。「神器」為人們帶來「道」的感受。在「神器」中，具有「自然」境界的工匠（神匠、藝術家）之生命精神在其中流傳了下來⁹¹。因此，看見的人以為是「鬼神」之作（鬼斧神工），超出人類所能為。

第三種無用器與第二種無用器的區別，主要在於第三種無用器強調真人身體與材料的互相感通，兩者都達到「天」、「神」的狀態；而第二種無用器並不要求對於材料的「天」之感知。

楊儒賓教授對於身體技藝與器之關聯的分析也可以佐證上述「第二種無用器」與「第三種無用器」的分別。楊儒賓認為，在「由技進於道」的技藝中展現了「物我合一」的狀態，也就是施行技藝中的自我與物都已經不是主客分裂架構的主體與對象，而是身體自我滲入了客體物，達到基本的物我的合一。工倕的指、輪扁的手、造父的足，都以身體的某一部分作為焦點，而達到與物合一的狀態，這種物我合一發展到頂點就是「以天合天」⁹²。筆者將這種透過身體技藝而達到物我合一的器區分為兩層：一層是不注意對象的本性者，也就是單單說主體自我融入於對象材料中，由此方式產生的器是第二種無用器（化手器），這是楊儒賓所說的基本的物我合一；另一層是注重對象材料的本性者，用主體自我之天回應材料之天，這是筆者所謂的第三種無用器（神器），也是楊儒賓所說的物我合一的高峰頂點。器具現象學在此處得到與身體技藝現象學對話的橋樑。

本文主張的器具存有論在何意義下具有超越傳統體用論之處？傳統「體用合一」、「道體器用」之說法可能會讓人按一般方式去理解，自然地將之聯結到一些較積極正面的想法，如所謂「即體即用」、「即用見體」等想法；這類想法的特點是不在「用」（展現、踐行致用）之外，另立一個道體，並由此保住「用」的曲折與多變，視之全幅皆為道的顯用。於是，單由表面理解，似乎看不出為什麼這會導致忽略或減損器的多樣性與特殊性。也就是說，看不出本文強調身體參與與傳統強調體用圓融說法之差別。筆者認為，所謂的「道體器用」可以

⁹¹ 《老子》四十五章「大巧若拙」，王弼《注》：「大巧，因自然以成器，不造為異端，故若拙也。」（王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注》，頁123）王弼此處強調「制器」時的「自然」因素。但王弼未強調材料方的「天」。

⁹² 楊儒賓：〈技藝與道——道家的思考〉，收入國立臺灣大學中國文學系編：《王叔岷先生學術成就與薪傳研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學中文系，2001年），頁182。

保住用的曲折變化，這正是筆者所想要超越的，因為「保住」就只是不重視其差異性，只是籠統地保住全部的器而已。筆者所從事的工作，是在更具體的差異性中「證成」器具中有道的存在，而不僅僅是傳統「道體器用」理論的「保住」器而已。本文希望闡釋即使是「道器」之間也會有所差異，例如一個籠統地說的「道體器用」之傳統體用論下被保住的普通工匠製作的茶杯之器（體用器），與得道之技藝真人所製造出來的茶杯（無用器二），絕對是有所不同的。「道器」的差異性進一步展現在所論述的各種存有論層次的不同器具之中：體用器、無用器一（單純身體感通器）、無用器二（化手器）、無用器三（神器）。傳統視域的「道體器用」的器只是第一種之體用器，後三種具身體性的無用器是傳統「道體器用」論述所無法說明的，必須由器具存有論來加以說明，也是本文由具體器之差異中見道的論述意旨所在。

道家的器具存有論除了超越傳統體用論的論述之外，莊子所談的身體與器具的關係也可以超越海德格器具理論之「身體的遺忘」⁹³。關於莊子的身體哲學本文無法詳加論述，筆者已有他文專門處理此一議題⁹⁴。身體哲學的當代重要性，在於超越了新儒家牟宗三先生之心靈中心（無限心）、心物二分之論述，而達到一種身體存有論的論述。牟宗三與海德格的哲學都屬於「身體的遺忘」，牟宗三認為身體是形下的，缺少超越意義的⁹⁵。然而，當代身體哲學就是要在內在中找到超越，在身體中找到超越。而莊子的身體不是形下的軀體(Körper)，而是尼采、梅洛龐蒂、施密茨(Hermann Schmitz)、伯梅(Gernot Böhme)等學者所說的超越主客二分的「身體」(Leib)。梅洛龐蒂提出身體的存有論優先性與身體的世界性，然而他所說的身體與他者、世界的關係太過於形式化，只是形式地說身體與世界有關聯。道家的身體與萬物是透過「一氣」而通一的、流通的、感通的、互相轉換的關聯，是比較動態的關係。在這意義下，道家的「氣身」比梅洛龐蒂的身體更動態。梅洛龐蒂的「肉」(Fleisch)概念想解釋萬物的通一性(作為「元素」)，但是仍無法說明萬物的流動性、感通性與轉換性。而莊子的身體如同畢來德所強調的，具有轉化的機制⁹⁶，是動態的身體。在這

⁹³ 參考註4。

⁹⁴ 拙作：〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》第42期（2013年3月），頁109-148。文中有專節處理莊子的身體哲學以及身體與氣化的關聯。

⁹⁵ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁128。

⁹⁶ 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁33。

點上，莊子的身體超越了現象學（如梅洛龐蒂）之靜態的身體觀。莊子的身體與氣是分不開的，而氣的動態的身體，正是莊子的身體哲學超越西方身體哲學的可能之處。由氣的流動、感通，可以談身體與器具的互通性。當身體與器具融為一體，即呈現出器具之化於手，手之化於器具的第二種無用器（化手器），這已經是海德格器具理論所無法說明的。再深一層，身體的精微之神氣與材料之精微之神氣相呼應，而有「以天合天」的神器，這是第三種無用器，也是器具的最深奧向度。

三、結論

本文藉由西方哲學家海德格的器具理論，試圖重構老莊的器具理論，突顯道家的當代意義。

器具在現象學的分析下可以具有各種不同的深度，最基本的是將器具看成有用的工具，是人類所製造的，這是屬於形上學的器具論。

進一步，海德格由有用的器具之間的關聯去看待器具，超越了形上學探討單一器具的本質，而進入器具存有論討論器具的世界性之範圍。再進一步觀察器具的深度，可以發現器具與根源的道或存有相關。首先是傳統「道體器用」關係下的「體用器」。《老子》說「樸散則為器」、《莊子》說「殘樸以為器」，作為超越界之「樸」、「道」，必須「制」、「割」、「散」、「裂」為現象界的器（可稱為「樸散器」），蘇轍說：「聖人……散朴而為器以應萬物。」此處可以說是傳統體用關係所談的道器關係：道即器，器即道。此處的器並不需具體的內容規定，因此這只是「道之器」的抽象規定，一切器具，只要是器具，都是道的顯現，器具的特殊意涵是可以不顧及的。此外，「器」也是「德」的實現，這可稱為「德器」（「器成之」的勝義）。另外，熊十力認為「制器」可以協助「伸神」（伸張人類之「精神」），這顯示「器具」對於道的具體展現具有的必要性。本文的論述並不停留在這種「道體器用」的籠統論述之中，而是要現象學地具體分析出作為道的展現的器是如何可能？道器之間還有哪些差異？這就需要對於器的特殊性加以闡述，例如製作或使用器的人的身體狀態，製作器具的材料之狀態之差異等等。

其次，道必須具體地由人來實踐，莊子說：「有真人而後有真知」（《大宗師》），此處的製作器，使用器是「有真人而後有真器」。真人之參與使道獲得

更具體的顯現，器具此時也會顯現更具體的涵義。上述的「體用器」並不需要真人的參與，如果加上真人的參與，可以使器具加入更多的內涵。這種有真人身體參與其中的器，在莊子處闡發最多，並且是以「無用」來說明之。依據真人身體參與程度的不同，「無用器」也可以區分為三層次。

第一種無用器指當真人體道時，他所使用的器具與周遭事物，在其身體感通下一體呈現，跳出有用性而呈現道的狀態。《莊子》中描述真人逍遙於江湖，他使用的大葫蘆作為腰舟，雖然具有有用性，但此時它所顯現的更是它的自然無待、超越有用因果性的狀態，是一種作為「無用之器」之「單純（真人）身體感通器」，這是第一種「無用器」。真人用以乘涼的大樹也不是遮蔽太陽的有用物（樹蔭），而是逍遙的，可以在底下從事無為之業的無用大樹。對莊子來說，「有用」必須依據「無用」才能夠發揮其功用。人雙腳站立在地上，只需要一小塊有用的土地，但是「有用」的土地是因為周圍整個地球「無用」（不用、用不到）的土地才能「有用」⁹⁷。莊子此處的「有用→無用之指引」超出了海德格之「有用→有用之指引」（工具指引），因為「無用」直接指向「道」的本質。

第二種無用器除了是「真人身體感通」之一體呈現外，必須更進一步關聯到真人身體之具體實踐上的感通，達到進一步的物我合一。《莊子》中工倕之「指與物化」，是身體（手指）與材料融為一體之「化手器」，真人身體中的神透過手融進材料之中而「得手應心」⁹⁸。此時的製作出的器具不是海德格所說的「手前」或「上手」而已，而更是化於手的「化手器」。化手器其實也是化

⁹⁷ 「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。然則廟足而墊之致黃泉，人尚有用乎？』惠子曰：『無用。』莊子曰：『然則無用之為用也亦明矣。』（《莊子·外物》）莊子此處對於「無用」的使用似乎有跳躍。「有用」首先是指引向「不用」、「用不著」之其他存有者層次的器，但是莊子卻把它轉為指引向存有論的「無用」。海德格的「有用器」是指引向另一「有用器」，但是莊子的「有用器」卻指引向其他「無用器」。

⁹⁸ 桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問，公之所讀者何言邪？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎！有說則可，無說則死。」輪扁曰：「臣也以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入。不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」（《莊子·天道》）

於物的「化物器」，庖丁的刀遊於物（牛體），與物相化而無阻礙。這種器具連結人與物，使的「人一器一物」之聯繫成爲真人身體實踐下的無分別的氣化一體。

第三種無用器則不僅注重真人的身體之化於物，更注重材料方本性之呈顯，也就是材料的「天」。《莊子》中梓慶制鐻的方式爲「以天合天」，工匠之「天」、「神」與材料之「天」互相引發呼應，然後身體也順應地「加手之」，乃形成宛如鬼神製作的「神器」。「鬼神製作」的器之存有論規定完全超越了「人類製作」之「器的人類學規定」。《莊子》的鐻是「神器」，是真人的身體與材料都得到「天」、「神」、「道」的具體體現。

本文透過海德格對於形上學與存有論之區分，希望建構出屬於當代之道家的器具存有論。在此器具存有論中，器具的意涵不再只是經驗的器或存有論上單純的「道體器用」，而是可以區分出器具的各種層次的器具現象學。除此之外，道家的器具理論在對於無用性的說明，以及器具與真人身體之間的關聯，有超越海德格器具理論之處。相對於海德格器具理論之「身體的遺忘」，莊子強調真人身體參與在器具存有論中具有關鍵性。

順帶一提，對於器具的存有論意義、無用性的強調，也可以使道家的器具存有論具有批判當代資本主義消費式、有用式器具觀點的潛力。關於道家對於資本主義與當代科技器具的批判，則有待來文詳細論述。

道家的器具存有論

——與海德格器具理論之跨文化對話

鍾振宇

本文分析「器」所具有的道論、存有論意涵，希望突破傳統「道在器中」的體用合一（道體器用）之論述，更進一步具體地分析器中見道的可能性。在傳統的「體用合一」論述中，器的特殊性並不重要。然而本文希望由具體的器與製作的特殊性中見道。

本文將器論分為形上學層次與存有論層次：形上學層次包含「工具論」、「工具指引」；存有論層次則有「體用器」、「無用器」。

除了超越體用論的論述，道家的器具存有論也因為有真人身體的參與，而超越了海德格的器具理論，因為海德格是「身體的遺忘」，較少討論身體議題。

關鍵詞：器 道家 海德格

Daoist Ontology of Equipment—Transcultural Dialogue with Heidegger’s Theory of Equipment

CHUNG Chen-yu

This article analyses the traces of Dao that can be found in equipment. I hope it can challenge the traditional discourse that *dao* is substance (*ti*) and equipment is function (*yong*). In traditional discourse, the particularity of equipment is not so important, while in this article it is very much fundamental.

I will discuss texts from Daoism—*Laozi* and *Zhuangzi*—and Heidegger’s *Being and Time*. Finally I divide two levels of the theory of equipment: metaphysical and ontological. At the metaphysical level, one distinguishes useful and indicative equipment. At the ontological level, one distinguishes *ti-yong* equipment and useless equipment.

In addition to transcending the theory of *ti-yong*, Daoist ontology of equipment also transcends Heidegger’s theory of equipment. Heidegger forgets the discussion of body, while the Daoist *Zhuangzi* discusses the body thoroughly as well as the relation of body and equipment.

Keywords: equipment Daoism Heidegger

徵引書目

- 王夫之撰，王啟增註：《莊子解》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·初編》第19冊，臺北：藝文印書館，1972年。
- 王叔岷：《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999年。
- 王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注》，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1999年。
- 尹振環：《帛書老子釋析》，貴陽：貴州人民出版社，1998年。
- 池田知久著，黃華珍譯：《莊子——道的思想及其演變》，臺北：國立編譯館，2001年。
- _____，曹峰譯：《池田知久簡帛研究論集》，北京：中華書局，2006年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- _____：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- _____：《周易的自然哲學與道德函義》，臺北：文津出版社，1988年。
- 吳伯與：《南華經因然》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·續編》第21冊，臺北：藝文印書館，1974年。
- 李耳撰，李嘉謀解：《道德真經義解》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋老子集成·初編》第6函，臺北：藝文印書館，1965年。
- _____，河上公注：《老子道德經》，嚴靈峰編輯：《無求備齋老子集成·初編》第1函，臺北：藝文印書館，1965年。
- _____，董思靖集解：《太上老子道德經集解》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋老子集成·初編》第6函，臺北：藝文印書館，1965年。
- _____，蘇轍註，陳繼儒、沈德先校：《老子解》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋老子集成·初編》第5函，臺北：藝文印書館，1965年。
- 李勉：《管子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1990年。
- 李零：《人往低處走——《老子》天下第一》，北京：三聯書店，2008年。
- 林希逸撰，如一校：《老子虞齋口義》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋老子集成·初編》第6函，臺北：藝文印書館，1965年。
- _____：《南華真經口義》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·初編》第7冊，臺北：藝文印書館，1972年。
- 柳宗悅著，徐藝乙譯：《工藝之道》，桂林：廣西師範大學出版社，2011年。
- 胡方：《莊子辯正》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·續編》第33冊，臺北：藝文印書館，1974年。
- 徐梵澄：《老子臆解》，收入《徐梵澄文集》第1卷，上海：上海三聯書店，2006年。
- 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年。
- 馬總：《莊子意林》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·初編》第5冊，臺北：藝文印書館，1972年。
- 高明校注：《帛書老子校注》，北京：中華書局，1992年。
- 張松如：《老子說解》，濟南：齊魯書社，1998年。

- 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，北京：中華書局，2009年。
- 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，2004年。
- 陳榮灼：〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》第33期，1992年6月，頁123-137。
- 陳壽昌：《莊子正義》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·續編》第37冊，臺北：藝文印書館，1974年。
- 陸長庚：《南華真經副墨》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·續編》第8冊，臺北：藝文印書館，1974年。
- 陸樹芝：《莊子雪》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成·續編》第34冊，臺北：藝文印書館，1974年。
- 曾春海：〈莊子的形神觀及其依道製器之藝術實踐觀〉，《哲學與文化》第34卷第8期，2007年8月，頁3-19。
- 黃冠雲：〈流體、流形與早期儒家思想的一個轉折〉，《簡帛》第6輯，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 楊儒賓：〈技藝與道——道家的思考〉，收入國立臺灣大學中文系編：《王叔岷先生學術成就與新傳研討會論文集》，臺北：國立臺灣大學中文系，2001年。
- _____：〈莊子與人文之源〉，《清華學報》新第41卷第4期，2011年12月，頁587-620。
- 蒙文通：《道書輯校十種》，成都：巴蜀書社，2001年。
- 劉文典撰，馮逸，喬華點校：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年。
- 劉笑敢：〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第7卷第2期，1997年6月，頁1-40。
- 蔣年豐：〈從海德格與沙特的器具哲學到《易傳》的器具世界的形上結構〉，《清華學報》新第19卷第1期，1989年6月，頁39-49。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：清華大學出版中心，1998年。
- _____：《當代新道家——多音複調與視域融合》，臺北：臺大出版中心，2011年。
- _____：〈當下切近與無限深淵——畢來德《莊子四講》的身體思維之貢獻與限制〉，楊國榮主編：《生活世界與思想世界：思想與文化》第11輯，上海：華東師範大學出版社，2011年。
- _____：〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》新第42卷第1期，2012年3月，頁1-43。
- 戴璉璋：《《易傳》之形成及其思想》，臺北：文津出版社，1988年。
- 鍾振宇：《道家與海德格》，臺北：文津出版社，2010年。
- 龔卓軍：〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南的《莊子的哲學虛構》〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第4期，2008年12月，頁79-99。
- _____：〈庖丁之手：身體思維與感覺邏輯〉，《中國語文論譯叢刊》第21輯，首爾：2007年8月，頁31-52。

- Chan, Wing-cheuk (陳榮灼). "Phenomenology of Technology: East and West." *Journal of Chinese Philosophy* 30.1 (March 2003): 1-18.
- Greiner, Antonius. *Im brunnentiefen Grund der Dinge. Welt und Bildung bei Eugen Fink*. Freiburg: Alber, 2008.
- Espinete, David. "Martin Heidegger – Der leibliche Sinn von Sein." In Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny und Tobias N. Klass (Hg.). *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Heidegger, Martin. *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. St. Gallen: Erker, 1989.
- _____. *Vorträge und Aufsätze*, GA7. Frankfurt/M.: Klostermann, 2000.
- _____. *Sein und Zeit*, GA2. Frankfurt/M.: Klostermann, 1977.
- _____. *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, GA75. Frankfurt/M.: Klostermann, 2000.
- Jäger, Henrik. *Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße: ein Zhuangzi-Lesebuch*. Freiburg: Herder, 2003.
- Pöggeler, Otto. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg: Alber, 1992.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*. Band 2: Erster Abschnitt: "Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" § 9 - § 27. Frankfurt/M.: Klostermann, 2005.
- Wohlfart, Günter. *Der Philosophische Daoismus: Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)*. Köln: Edition Chōra, 2001.