

無用與機心的當代意涵

——海德格對莊子思想的闡發

鍾振宇

中央研究院中國文哲研究所副研究員

《莊子》中有許多討論「無用」的段落。在〈逍遙遊〉中，惠子與莊子辯論大瓠（大葫蘆）、大樹的無用。〈人間世〉中，匠石與大樹在夢中有關於無用的對話。最有趣的關於有用與無用的討論，見莊、惠之辯「黃泉故事」：「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。然則廁足而墊之致黃泉，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〉這段話明確地說明了無用如何作爲有用的根源。莊子的「無用之爲用」有多大程度源自《老子》的「無之以爲用」（11章），還是一個問題。但無疑的，很可能受到老子思想的影響。

海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 年輕時即已接觸莊子的思想，並在人生的不同階段中引用莊子思想。尤其是他中期經歷納粹事件之後，在學術地位上受到嚴峻的考驗，此時他援引莊子的無用思想作爲哲學的出路，尤其具有重要意義。本文即是探討海德格在其思想中期如何引用莊子「無用」的思想以及其如何應用於現代技術批判之上。

第一節首先處理海德格在其思想中期參與政治所構思出的「超政治學」(Metapolitik)，在二〇一四年開始出版的海德格遺著《黑皮書》(Schwarze Hefte) 中，他對於自己的政治態度有較全面而細緻的解釋。相較於西方學者著力於探討海德格的反猶主義與納粹參與，本文強調西方學者所完全忽略的海德格之跨文化討論，也就是對於莊子無用思想的接受。海德格之所以有此一跨文化討論，原因在於他對於三十年代政治參與的深刻反省，認爲當時提出的決斷概念太過於意志

化與有用化，而與納粹的意識形態有某部分的同調。爲了反省納粹問題以及二次大戰帶來的惡果，並且尋求西方世界的出路，海德格吸收莊子無用思想，試圖開展更深刻的政治場所 (polis)。

在第二節，筆者說明海德格延續二戰結束對於莊子無用思想的闡發，進一步將自己的時代批判擴大到對於現代技術的反省。此一反省也與莊子思想密切相關，也就是海德格所認爲的現代技術本質「集置」(Ge-Stell) 受到莊子「機心」概念的深刻影響。

在第三節，筆者試圖提出當代對於無用與機心的適當關係。在現代科技社會，我們已經不可能不用技術，而是要對技術有一適當的自由關係，可以使用技術，也不必被技術所束縛。因此，無用與機心將形成一種弔詭的關係。

一、海德格與莊子的無用：無用的超政治學

德國在一次大戰結束後，面對（歐洲的）危機，在戰後威瑪共和時期 (1918-1933) 曾經出現一波東方思想與道家思想熱，一九二〇年代蓋沙令 (Hermann von Keyserling, 1880-1946) 在德國創立智慧學派，傳播東方思想。一九二一年法蘭克福大學成立中國中心，衛禮賢 (Richard Wilhelm, 1873-1930) 擔任中心主任。這一波的東方熱未能解救德國，最後在一九三三年還是以強調歐洲精神提振復興的納粹作結。海德格年輕時在威瑪共和的東方熱時期，已經讀過馬丁·布伯 (Martin Buber, 1878-1965) 與衛禮賢所翻譯的老莊文本¹，至少他一九二八年〈論真理的本質〉 („Vom Wesen der Wahrheit“) 一文初稿中引用《老子》以及一九三〇年提及《莊子》的「魚之樂」故事已經是證明²。在其思想中期對於莊子的思索，特別與他對於納粹的反省相關。在海德格深陷納粹事件的風暴中時，他訴諸莊子的無用思想作爲超脫之路。

¹ 布伯是在一九一〇年節譯《莊子》爲《莊子的話語與寓言》(Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse [Leipzig: Insel, 1910])，衛禮賢則在一九一二年節譯《莊子》爲《莊子：南華真經》(Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Nan Hua Dschen Ging [Jena: Eugen Diederich, 1912])。

² 在 GA77 的第三個對話末尾，老人提到他在大學時代讀過《莊子》，這個老人在對話中可能是海德格過去的自己（1939 之前、強調意志性）之化身，見 Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, GA77 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1995), S. 239。

二〇一四年海德格書寫了數十年的筆記《黑皮書》陸續出版，尤其 GA94-97 記錄了一九三一年至一九四八年海德格與納粹、反猶主義的線索，特別受到討論。西方思想家有興趣的是海德格與納粹和反猶主義的關聯，卻忽略了海德格一九四五年二戰結束時以及其後對於莊子思想的接受。本文的重點即是要闡發此一被西方學者忽略的思想環節。

在進入莊子的無用之前，必須先探討「有用」(Nutzen) 在海德格納粹時期的內涵。希特勒在一九三九年說：「你的最後證成沒有不是由產生於你之對於全體 (Gesamtheit) 的有用來談的。」³ 海德格後來反對之，他認為此在 (Dasein) 的規定不是由對於民族的「有用」來規定的⁴。希特勒一度還建議要在大學廢止無用的哲學系，被海德格批評為文化自殺。

其次，有用是與意志連結在一起的。而反意志、反有用，即是反對納粹的意識形態。海德格說他從尼采講課開始與納粹意識形態互相攻錯 (Auseinandersetzung)，講課時間乃由一九三六年到一九四三年。在晚年《明鏡》(Der Spiegel) 訪談中，海德格也提到此事。海德格大約在一九三八年開始明確反對納粹意識形態⁵。反對納粹的過程與對於尼采哲學的反思緊密結合⁶。海德格在二次大戰之後對於納粹以及時代的反省，其中包含對於「意志」的批判。至少三十年代中葉以前，海德格仍使用意志方面的詞語，例如前期 (《存在與時間》[*Sein und Zeit*, 1927]) 的「決斷」(Entschlossenheit)、一九三〇年代的民族意志，都是對於意志的讚揚。此外，一九三三年《校長演講》中強調的「工作服務」(Arbeitsdienst)，以及工作使德意志民族動員起來，此一「工作」也是與意志密切相關⁷。但是在一九三六年開設尼采課程之後，海德格對於西方一直到尼

³ Richard Polt, „Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand,“ in *Heidegger und Nationalsozialismus. Interpretation, Heidegger-Jahrbuch 5*, Hg. Alfred Denker und Holger Zaborowski (München: Karl Alber, 2009), S. 178.

⁴ Martin Heidegger, *Anmerkungen II-V*, GA97 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2014), S. 15.

⁵ Holger Zaborowski, „Das Geniale ist zweilichtig. Hermeneutische Überlegungen zur Diskussion über das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus,“ in *Heidegger und Nationalsozialismus. Interpretation, Heidegger-Jahrbuch 5*, Hg. Alfred Denker und Holger Zaborowski (München: Karl Alber, 2009).

⁶ 一九三六年至一九三八年海德格還對尼采存有好感，但是一九三九年二戰爆發，海德格將之歸罪於納粹與尼采，開始對尼采嚴厲批判。

⁷ Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse*, GA16 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000), S. 113.

采的意志形上學展開批判，倡導一種「無意志」(Nicht-Wille)⁸，意志被視為「最危險的武器」⁹，也提到「納粹的狂野的意願」(das wilde Wollen)¹⁰。意志是一種「惡」、「惡物」(Börsartigkeit)¹¹。一九三〇年榮格爾(Ernst Jünger)出版《完全動員》(*Die totale Mobilmachung*)以及一九三二年出版《工作者》(*Der Arbeiter*)，海德格認為這是尼采哲學的現代應用，也是現代技術總體動員的描繪。於此處海德格開始對於「力制性」(Machenschaft)的思考。(下一節詳述)力制性作為對於意志形上學之批判的主要線索，也就被視為「對意志的意志」(Wille zum Willen)與意志形上學的完成。

一九三六年左右是海德格思想的一個重要分水嶺。他在一九三三年至一九三五年對於納粹表示支持，積極於將其存有論實現於政治上，而強調《存有與時間》中的「決斷」(決斷具有濃厚的意志性)、以及動員全體民族的「工作」。但是在一九三六年走向批評納粹的時期，開始批評意志、工作等，開展「無用」、「泰然任之」(Gelassenheit)等超意志的向度。

海德格大約一九四二年已經開始思考超意志的「不必需的、無用的」(Unnötige)：「最必需的是不必需的(無用的)。」(Das Nötigste ist das Unnötige)¹²海德格將一般所說的「必需的」(Nötige)與物理學的、形上學的「生命」概念連結，而又將生命視為「有用的」(Nützliche)、計算的。而「不必需的、無用的」是位於有用的生命之始源處(Ursprung)¹³。真正「必需的」不是組織(Organisation)、進步(Fortschritt)、新道德，這些都只是「有用的」¹⁴，也就是說，真正「必需的」是一種「不必需的、無用的」。(底下會說到，衛禮賢對於

⁸ 由一九二一開始的《存在與時間》的構思計畫，一直到一九三六/一九三八年的《對哲學的貢獻》(*Beiträge zur Philosophie*, GA65 [Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1989])，還是以意志為主導。由一九三八/一九三九年的《沉思》(*Besinnung*, GA66 [Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1997])開始，轉向對於意志的批判。一九三九年二戰爆發，海德格由原本讚賞尼采，轉而批判尼采的力量意志。

⁹ Martin Heidegger, *Anmerkungen II-V*, GA97, S. 23.

¹⁰ *Ibid.*, S. 99.

¹¹ *Ibid.*, S. 113.

¹² Martin Heidegger, *Anmerkungen II-V*, GA97, S. 30. 在同一時期也思考老子的無為(「無做」(Nicht-Handeln)不是「什麼都不做」(Nichts-Tun)(GA97, S. 23))、「道的工夫」(Übung des Weges)(GA97, S. 72f)，以及「隱」(Unscheinbare)、「無名」(Namenlose)(GA97, S. 86)、「反」(Schritt zurück)(GA97, S. 327)、「吝」(Sparsis)(GA97, S. 343)等等。

¹³ *Ibid.*, S. 30.

¹⁴ *Ibid.*, S. 227.

莊子「無用」之翻譯恰好是「不必需的」)

海德格一九四三年理解存有為一種《老子》十一章所說的「無之以為用」：

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 (存有)

Aus dem Ton ent-stehen die Gefäße,

埴 殖 以爲 器

Aber das Leere in ihnen gewährt das Sein des Gefäßes.

當其 無 有 器之用 (存有)

Mauern und Fenster und Türen stellen das Haus dar,

鑿 戶 牖 以爲 室

Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Hauses.

當其 無 有 室之用 (存有)

Das Seiende [有] ergibt die Brauchbarkeit [利].

故 有 之 以爲 利

Das Nicht-Seiende [無] gewährt das Sein [用].¹⁵

無 之 以爲 用 (存有)

海德格把「無」翻譯為「非存有者」(Nicht-Seiende)，這與他一九三〇年代以來徹底區分存有與存有者的思考相關，存有在此階段被稱為「陌生者」(Befremdliche)，也就是相對於存有者而言的陌生者或「非存有者」¹⁶。海德格把「無之以為用」的「用」翻譯為「存有」，而「有之以為利」的「利」則是使用性、有用。可以說此處的「用」其實是一種「無用」或底下將說到的「庸用」(Brauch)。海德格此時用老子的「無之以為用」去理解存有，在隔兩年寫給太太的信中他更明確地用莊子的「無用」去理解存有。

海德格在一九四四年被大學判定為無用的。也難怪隔年德國戰敗時海德格會

¹⁵ Martin Heidegger, *Zu Hölderlin-Griechenlandreisen*, GA75 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000), S. 43.

¹⁶ Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI*, GA94 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2014), S. 449. 參考 Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2015), S. 72f.

引用莊子的「無用」，用來說明自己的無用乃存有的大用¹⁷。

海德格在一九四五年三月二日給太太的信提到莊子的「無用」與他的「存有」之相關性：「關於不必需（無用）的本質（也就等於我所思考的『存有』，是我最近由兩位中國思想家對話中得知，也就是我為你抄下的那段對話。」¹⁸海德格所抄下的對話，應該是《莊子·外物篇》這段話：「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。然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？』惠子曰：『无用。』莊子曰：『然則无用之爲用也亦明矣。』」海德格在一九四三年至一九四五年之階段明顯地嘗試用老子「無之以爲用」與莊子的「無用之用」去解說存有。

一九四五年五月八日德國二戰戰敗日當天，海德格寫下一個虛擬的對話思念身處俄國戰俘營的兒子，在對話的最後引用莊子與惠施的對話¹⁹。海德格在此對話中期待德意志民族成爲無用的、等待的民族，作爲對於納粹事件與二戰的反省結果：二戰的戰勝者（同盟國）與戰敗者（納粹）都屬於現代技術的發用²⁰，必須徹底超克現代技術而達到無用。

此外，海德格引用西方哲學的資源，以一種「庸用」(Brauch) 去說明無用²¹。„Brauch“ 有「習俗」(Sitte) 的含義，也是「使用」。但是海德格將古希臘哲學家 Anaximander 的“chreon” 概念翻譯爲 „Brauch“，不取「習俗」的含義，而是偏向於與「手」相關，是「交付」(Aushändungen) 的意思。海德格反對

¹⁷ 在現實處境上，由於納粹重視有用的意識形態，從事無用的哲學之海德格在一九四四年被大學方面界定爲「完全多餘的、無用的」(Ganz-entbehrliche)（近似於 Unnötige [不必需的、無用的]）。弗來堡大學校長將教授們分爲三類：無用的、半無用的、有用的。海德格是無用的第一名，因此被派去萊茵河邊挖戰壕。當時他已經五十餘歲，是挖戰壕者中的最年長者，其屈辱感由此可知。參見 Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA16 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000), S. 666。

¹⁸ 原文是：„Zum Wesen der Unnötigen [es ist das, was ich mit dem ›Sein‹ meine] fand ich neulich das kürze Gespräch zweier chinesischen Denker, das ich dir abschreibe“，見 Martin Heidegger, *Mein liebes Seelchen. Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride. 1915-1970*, Hg. und komm. v. Gertrud Heidegger (München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005), S. 234。

¹⁹ Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, GA77, S. 238.

²⁰ Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, S. 110.

²¹ 莊子將「庸」與「用」連結在一起，用來指涉始源的無用：「凡物无成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣。因是已，已而不知其然，謂之道。」（〈齊物論〉）

將 *Brauch* 理解為「使用、用處」²²，而把 *Brauch* 帶向「享受」（*Genießen*，即拉丁文 *frui*）²³、「讓」（*Lassen*）、「護藏」（*Gewähren*）等含義。尼采將“*chreon*”翻譯為「必然性」（*Notwendigkeit*），而海德格則進一步將之提升到「無用的」之境，跟從衛禮賢把「無用之用」翻譯為 „*Notwendigkeit der Unnötige*“。夏可君將 „*Brauch*“ 理解為「庸用」，即是一種「大用」（無用之大用）²⁴。當然，海德格在一九三〇年代以來一直思考存有與德國當時處境的「緊急、急迫」（*Not*）與必需性，後來卻轉成莊子式的一種「不緊急、無用」（*Unnötige*）。（海德格凸顯 *Not* 與 *Unnötige* 的字根關係）

大約在一九四六年開始，海德格嘗試對於「庸用」進行詞語的創造：「庸用底發生」（*Ereignis des Brauches*）²⁵、「庸用底泰然任之」（*Gelassenheit des Brauches*）²⁶、「庸用底場所性」（*Ortschaft des Brauches*）²⁷、「庸用之用」（*Bräuchliche des Brauches*）²⁸。唯一「不可用的、無用的」（*Unbrauchbare*）是「庸用」，永遠不會為了某一目的而成為有用（*Nützliche*）²⁹。庸用是一種「無用」（*Nutzlose*）³⁰、「不必需的」（*Un-nötige*）³¹，「誤用」（*Mißbrauch*）與「使用」（*Gebrauch*）都首先必須奠基於始源的庸用³²。

庸用也是一種「忘」（*Vergessenheit*）³³。但此處的忘已經不是劣義的「存有的遺忘」（*Seinsvergessenheit*），而是透過「忘」而達到真正的存有，接近於莊子的「忘」（坐忘之忘）。海德格區分兩種遺忘：「意志底意志」（也就是「力制性底力量」（*Macht der Machenschaft*）是「最為非本真的遺忘」（*die äußerste*

²² Martin Heidegger, *Der Spruch des Anaximander (1946)*, GA78 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2010), S. 135.

²³ 這種享受不是享受某一對象，例如美食。而是無對象性的，接近於莊子所說的「安」（安時處順）。

²⁴ 夏可君：《一個等待與無用的民族——莊子與海德格爾的第二次轉向》（北京：北京大學出版社，2017年），頁161。

²⁵ Martin Heidegger, *Anmerkungen II-V*, GA97, S. 255.

²⁶ *Ibid.*, S. 301.

²⁷ *Ibid.*, S. 305.

²⁸ *Ibid.*, S. 337.

²⁹ *Ibid.*, S. 269.

³⁰ *Ibid.*, S. 272.

³¹ *Ibid.*, S. 328.

³² *Ibid.*, S. 299.

³³ *Ibid.*, S. 343.

uneigentliche Vergessenheit)，而「庸用」則是「最爲本眞的遺忘」(die äußerste eigentliche Vergessenheit)³⁴。相對於 GA97 中大量對於 „Brauch“ 的思索與鑄造新詞，在海德格生前出版品中對於 „Brauch“ 的探討相對少很多，這是否也顯示海德格想要隱藏他所受到之莊子影響？

海德格一九四六年階段嘗試以「用的差異」(Letzte des Brauchs)³⁵代替早期的「存有論差異」(ontologische Differenz)。這是一種「用的本體論」，他認爲「用」比「存有」更貼近於時代。可惜的是，「用的差異」之本體論在後來的思想中並未被開展，而在晚期思想中轉變爲對於「同一異」(Unter-Schied)之探討。

在海德格一九三三年至一九三四年積極參與政治的時期，他在政治哲學上以「超政治學」(Meta-Politik)作爲目標，並以此期待「存有的時代」的來臨。在一九三三年當大學校長期間，他已經思考「超政治學」。他認爲形而上學必須深化爲「歷史的民族之超政治學」(Metapolitik des geschichtlichen Volkes)³⁶，也就是由第一開端到第二開端的具體實現過程³⁷。希臘人是第一開端(erster Anfang)，德國人則是另一開端(anderer Anfang)，中間有羅馬人、猶太人、美國人、俄國人、中國人等集體概念。德國人必須要完成歷史的使命，也就是透過革命而達到另一開端，國家社會主義是完成這一使命的一種可能性，也因此海德格會積極投入。但海德格所想的是一種「精神的國家社會主義」(Der geistige Nationalsozialismus)，而不是「庸俗的國家社會主義」(Vulgärnationalsozialismus)³⁸。但是這一存有論在政治上的應用，最終遭到現實的強烈否定。海德格也只能期待德意志民族成爲無用的、等待的民族，海德格以此來駁斥納粹以及洗清自身的納粹疑慮，並且對當代世界的技術化傾向進行批判。

等待對反於「急躁」(Übereilung)³⁹，海德格認爲自己在一九三三年的表現是一種「思想的急躁」⁴⁰。一九三一年海德格還認爲此時代還是對於存有之理解

³⁴ Ibid., S. 370.

³⁵ Ibid., S. 284.

³⁶ Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI*, GA94, S. 124.

³⁷ Ibid., S. 533. (編者 Trawny 跋)

³⁸ Ibid., S. 135, 142.

³⁹ Ibid., S. 98.

⁴⁰ Ibid., S. 150.

不成熟的時代⁴¹，但到了一九三三年卻希望納粹可以實現存有。一九三二年思考「使得存有產生力量」(Ermächtigung des Seins)⁴²，亦即使存有可以在現實中實現，也開始思考透過納粹實現存有的力量，尤其是透過「民族」(Volk) 增強存有的力量⁴³。對納粹失望後，開始思索「等待」存有成熟的時機，大約是三百年（海德格在一九四六年的思考）。

海德格晚期一九六〇年在職業技術學校的演講（後來編為〈流傳的語言與技術的語言〉⁴⁴一文）提到《莊子》之「無用的大樹」：

因此，「技術」、「語言」、「流傳」這些名稱所說的東西、我們如何傾聽它們？它們是否在其自身中告知我們今天正存有著的東西（即那會在明天與我們遭遇者，並在昨天已向我們透露者），就都不是無關痛癢的。所以，讓我們現在就做一次冒險的研究，以便喚醒我們的知覺。在什麼意義上這是一次冒險呢？就是在這樣一個意義上，即知覺意味著去喚醒無用(Nutzlose)的意義。在一個只有那些直接有用的東西才行得通，並以需求和消費的增大為目的的世界裏，對於無用者的提示馬上就會顯得大而無當。一位受人尊敬的美國社會學家瑞斯曼在他的著作《孤獨的大眾》〔原注 D. Riesmann: *Die einsame Masse*, 《難渥爾茲德語百科全書》，72/73 號，漢堡：1958 年。H. Sehelsky 撰寫前言。參閱第 13 頁。〕中曾經斷言：為了保證當代工業化社會的生存，必須優先考慮消費潛能，而不是原料材料和生產潛力的獲得。然而，這種〔消費〕需求是被那些所謂直接有用的東西所決定的。在這種有用者的統治地位面前，無用者還會有和能有什麼分量呢？但是，在它不讓自身被直接的實用性質所決定的意義上，無用就是物的意義。因此，深思物的意義的理智儘管無法利用實踐的有用性，這物的意義卻仍然是最必要的。沒有這個意義，可用者就會是無意義的，並因此可用者也毫無用處。在探討和回答這個問題之前，讓我們先來聽一聽一位古代中國的思想家老子的學生莊子的作品中的一段話：

（無用之樹）

惠子謂莊子曰：「吾有大樹。人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝

⁴¹ Ibid., S. 12.

⁴² Ibid., S. 36.

⁴³ Ibid., S. 98.

⁴⁴ Martin Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (St. Gallen: Erker, 1989).

卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敎者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。今夫鰲牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者；無所可用，安所困苦哉！」〔《莊子·逍遙遊》〕

在《南華真經》文本的另一處，還有兩段類似的、文字上有所變化的話。這些段落說出了這樣一個見地：人無需擔憂無用者。無用性的力量使它具有不受侵犯和長存的能力。因此，以有用性的標準來衡量無用者是錯誤的。此無用者是通過不讓自己依從於人的標準而獲得了它自身之偉大和決定性的力量。以這種方式，無用乃是物的意義。

因此，當我們冒險去思考「技術」、「語言」、「流傳」這些詞所表達的實情和實際情況時，這樣的一種研究就並非要直接導致一種在教學中引入實用性課程形態的思想。通過這種研究，一個視野倒是能夠在無用中向認知開啓，如果我們自己對之還沒有注意到的話。這個〔在無用中開啓的〕視野，時時處處地決定著所有關於教學和實用的思考。⁴⁵

海德格此處強調一種「無用」的視域如何為當代技術的有用性提供思考。這是他的超政治學與對於現代技術批判兩方面的總結觀點。

海德格也將道路與無用連結起來，他在描述田野小道時曾以„Kuinzige“一詞描述之：

在郊道上隨著季節變換的風，賜與了一種可知的明朗，其神色經常顯現為憂鬱的。這種明朗的知是 Kuinzige。不擁有它的人，不獲得它；那些獲得它的人，只在田野小道上獲得它。⁴⁶

海德格在其著作中很少使用此字，大概只有一次。Kuinzige 是德國西南部施瓦本的 (schwäbisch) 方言，原來寫為 „keinnützig“（無用的），意思是「無用」(nutzlos) 或「墮落」(verdorben)，總之是負面的意思。但有時也有較正面的意思，

⁴⁵ 中文翻譯引自賴賢宗：《道家禪宗與海德格的交涉》（臺北：新文豐出版公司，2008年），頁 282-283。（引文筆者略為修改）

⁴⁶ Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA79 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1994), S. 90. 原文為：„In der jahreszeitlich wechselnden Luft des Feldweges gedeiht die wissende Heiterkeit, deren Miene oft schwermütig scheint. Dieses heitere Wissen ist das 'Kuinzige'. Niemand gewinnt es, der es nicht hat. Die es haben, haben es vom Feldweg.“

如「逗人樂的」(nechzig)、「戲弄人的」(mutwillig)，比較偏向是反諷(ironisch)的用法。「無用者」作為 Kuinzige 出現於田野小道(Feldweg)上，田野小道相對於城市中的柏油大路，常常被海德格用來當作存有的象徵。我們「等待著」(warten)這個 „Kuinzige“（無用），以便能夠耐心地等待事物自身的成長⁴⁷，而不是總是期待著(erwarten)事物底有用性。「期待」總是有一個對象、目的，而指向有用性。而「等待」卻是一種「無等待之等待」。在此段落中，無用與道的關聯被海德格形象化地提出來。此外，海德格也將田野小道（道）與庸用（無用）聯繫起來⁴⁸，這是道與無用的另一個連結。

由海德格二戰結束對於莊子無用之用的引用，以及在《黑皮書》中所出現之大量對於「庸用」的探討，本來十分令人期待海德格在其晚期哲學中進一步對於跨文化的工作進行展開。然而，目前所看到的資料顯示，海德格二戰後的階段嘗試以「用的差異」取代前中期的「存有論差異」，認為存有即是「無用」，甚至無用比存有更適合來說明他想說的實事。然而，這條「用的差異性」之思想路徑並未被繼續深化，海德格晚期又走向較為形式化的「同一異」之探討。至於海德格晚期是否有更多跨文化哲學的線索，也只能期待其晚年筆記出版時會有更大的驚奇出現。

二、海德格與莊子的機心：海德格論現代技術的本質

關於「海德格論技術」此一論題，德國學界有 Günter Seubold 所著之 *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*⁴⁹ 一書作詳細討論。中文學界則有吳俊業〈科技本質的探問與回應：晚期海德格科技觀的現象學解讀〉⁵⁰一文，由現象學的觀點已經對海德格現代技術觀做了詳盡的分析。本節的重點除了對海德格技術哲學的探討之外，更將置放於海德格技術思考的歷史背景：一、晚期集置與中期思

⁴⁷ 此處的成長不是存有者的(ontisch)、生物性的，而是存有論的(ontologisch)之 physis、自然之意。

⁴⁸ Martin Heidegger, *Anmerkungen II-V*, GA97, S. 424.

⁴⁹ Günter Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik* (Freiburg: Karl Alber, 1986).

⁵⁰ 吳俊業：〈科技本質的探問與回應：晚期海德格科技觀的現象學解讀〉，收入劉國英、張燦輝編：《求索之迹：香港中文大學哲學系六十周年系慶論文集·校友卷》（香港：中文大學出版社，2009年）。

想力制性的關係，力制性與海德格對於榮格爾「工作」(Arbeit) 概念之闡釋(GA90)⁵¹之關聯。GA65《對哲學的貢獻》有對於力制性的本質思索，GA76 則紀錄了海德格由一九三五年到一九五五年對於力制性與技術本質的思考，從中可以看出海德格對於技術觀的反思如何由中期力制性轉變為後期「集置」的痕跡。一般的思考方式為：或者人控制技術，或者技術使人變奴隸。但是這兩種思考都偏失了現代技術的本質⁵²。人與技術的關係不是「非此即彼」(entweder [...] oder)，人與技術都源自形上學，兩者互相控制對方。二、將探索海德格如何對於柏拉圖、亞里斯多德 „techné“ 概念加以重新詮釋，以及 „physis“ 與 „techné“ 之間的關係如何成為海德格技術哲學思考的線索。

底下將海德格對於現代技術的思考分為兩階段：一、中期的「力制性」。二、晚期的「集置」。中期海德格是由「工作」轉向「力制性」。而晚期則是由「形態」轉向「集置」。

(一)、由「工作」到「力制性」：海德格對於榮格爾之交互闡釋 (Auseinandersetzung)

尼采提出了時代之虛無主義的問題，榮格爾在一九三二年的《工作者》一書中提出一種新形態的人類：「工作者」，以作為現代世界人類的特點，這是「工作至上論」的現代變形。Josef Pieper 認為工作者具有三種特徵：一、具有向外的直接力量；二、隨時準備接受苦難；三、竭力參與具功利性質的社會組織⁵³。古希臘神話中的薛西佛斯正是工作者所代表的神秘意象，他不眠不休的工作，把石頭推上山頂，石頭又滾下來，他又必須重覆地推上山，但他卻從未獲得內心的滿足。

然而，「工作者」不是自古就有了，為何說是新形態？原來，榮格爾所說的工作者是與現代性的機械、技術脫離不了關係的，也因此與過去的工作者不同。透過現代技術，人與自然的關係也有新的發展。工作者的特點是彰顯了尼采所說的不斷自我擴張的力量意志，而且這種力量意志的擴張是透過現代技術的中介而

⁵¹ Martin Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, GA90 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2004).

⁵² Martin Heidegger, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, GA76 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2009), S. 286.

⁵³ Josef Pieper, *Leisure: the Basis of Culture*, trans. Alexander Dru (Indianapolis: Liberty Fund, 1999), p. 23.

達到力量的極大化，與過去的力量意志的展現方式也因而有所不同。

榮格爾認為「工作者」是二十世紀的存有本質，是一種「形態」(Gestalt)。「形態」的意思是一種更高的實在，而現象只是這種實在的符號。形態也是「整體」(Totalität)，這種整體高於部分總和而成的「總體」(Summe)。也就是說，「形態」是「工作者底存有」(Sein des Arbeiters)。「形態」的內容基本上是尼采的力量意志⁵⁴。

海德格在一九三二年開始讀榮格爾之《工作者》一書⁵⁵。他認為榮格爾的形態是柏拉圖談理型以降之形上學最後的成果，也就是將存有視為「形式」之思路：柏拉圖的創造神狄米奧吉(Demiurg)依照形式、理型而製作萬物。除了以「形態」攻擊形上學之外，海德格也以「意志」路線攻擊形上學，認為康德、黑格爾、謝林、尼采等都屬於「意志形上學」，而他要提出「無意志的存有論」。「形態」是「力量意志」，而由形態、工作者所演化出來的海德格後期所探討的現代技術本質「集置」，更是「意志底意志」。

海德格在中期時代批判所提出的概念是「力制性」，是由榮格爾的「形態」概念進一步轉化出來的。Peter Trawny 在海德格《關於榮格爾》(GA90)一書的編者後記中認為，榮格爾在其著作中已注意到了現代技術問題，而海德格由此發展出「力制性」與「集置」之思想⁵⁶。這條線索，主要的實質在於尼采「力量」概念(Macht, 力量意志[Wille zur Macht])與「力制性」之關聯。

„Machenschaft“之通常意義是一種邪惡的人類行為與策劃(中文翻譯為「陰謀詭計」)。但是在存有問題上，Machenschaft不是人類行為，而是存有的一種本質化(Wesung)方式⁵⁷。但這種本質化事實上呈現為存者性(Seiendheit)底「非本質化」(Unwesen)。Machenschaft與「制作」(Machen, poiesis, techne)相關，存者者在此呈現為「可制作性」(Machbarkeit)的存有樣式⁵⁸。

「力制性」的形成與「physis的去權能」相關。「physis的去權能」又首先展現為存有被思考為„techne“：柏拉圖將存有思索為「理型」、亞里斯多德思索

⁵⁴ 關於榮格爾思想的詳細分析，參考鍾振宇：《道家的氣化現象學》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年)，頁266-272。

⁵⁵ Martin Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, GA90, S. 470.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 471.

⁵⁷ „Wesung“也是很難翻譯的詞。對海德格來說，„Wesen“偏向於動詞，而不是名詞。

⁵⁸ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA65, S. 126.

爲 „entelecheia“，到中世紀萬物成爲「被創造物」（上帝作爲第一「原因」），存有被思考爲「因果性」。這些機械的、生物的思索方式如「理型」、「形式」、「因果性」都是「製作」式的思考⁵⁹。

飽受爭議的海德格的「反猶主義」也可以被理解爲反對力制性：「猶太性」（Judentum）的本質是「計算」（Rechnen），「猶太的」（Jüdische）⁶⁰被視爲是「力制性」的另一名稱，「猶太的」之代表有國家社會主義者、美國人、英國人、布爾什維克主義者⁶¹。總言之，「猶太的」即是晚期的「集置」概念⁶²。當然，海德格對於猶太性的定義太過於狹隘，忽略猶太性之超越的一面。

（二）、晚期論現代技術的本質：「集置」

Walter A. Brogan 認爲，海德格一九三〇年代關於力制性的思考，一直到一九五〇年代寫〈對技術的發問〉（„Die Frage nach der Technik“），都環繞著 „physis“ 與 „techne“ 之關係而發展其思想。對海德格來說，思考 techne 不可以與思考 physis 分開。力制性是與 physis 的「去權能」相關⁶³。

「Physis 不是 techne」⁶⁴。海德格恰恰對此「不是」有興趣。到底這是怎樣的一種「不是」？這種「不是」表現在柏拉圖哲學中者，是柏拉圖將存存者性（Seiendheit）理解爲「理型」（idea），海德格認爲此舉已經是由 techne 的角度思考存有，而不再是由 physis 思考存有。亞里斯多德由「形式加物質」思考存存者性，也是同一路線⁶⁵。對亞里斯多德來說，「不是」是一否定的力量，人工物之所以可能，是對於自然物的否定。techne 高於經驗，因爲它是關涉到整體，而經驗是關涉到個別的⁶⁶。海德格認爲亞里斯多德自此開展了形上學由 techne 角度思

⁵⁹ Ibid., S. 127.

⁶⁰ Martin Heidegger, *Anmerkungen II-V*, GA97, S. 20.

⁶¹ Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, S. 111. Trawny 由此說海德格的反猶不是生物學的反猶或任何其他型態的反猶，而是一種獨特的「存有歷史的反猶主義」（seinsgeschichtlicher Antisemitismus）(Ibid., S. 11)。

⁶² Ibid., S. 111; Martin Heidegger, *Anmerkungen II-V*, GA97, S. 20.

⁶³ Walter A. Brogan, “The Intractable Interrelationship of Physis and Techne,” in *Heidegger and the Greeks*, ed. Drew A. Hyland and John P. Manoussakis (Bloomington: Indiana University Press, 2006), p. 43.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA65, S. 190.

⁶⁵ Ibid., S. 191.

⁶⁶ Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik*, Übersetzung von Hermann Bonitz, 981a16-17 (Hamburg:

考存有者性的方向，一直延伸到黑格爾。

另一線索是海德格《形上學導論》⁶⁷（1935年）由 *physis* 的去權能化談集置的產生，關鍵點在於柏拉圖的理型論：*physis* 墮落為 *idea*、以及 *idea* 作為集置之開端。

physis 是生起的持續，是在其自身而站立，是「站立性」(Ständigkeit)。 *idea* 作為可見的外形，只是站立者的規定⁶⁸。 *idea* 對後世形上學產生兩大影響：作為外形，影響了笛卡兒所言的「可表象性」(Vorgestelltheit)；做為存有者的 „Wasein“，影響中世紀的「本質」(essentia) 思想⁶⁹。

physis 原意是「生起」(Aufgehen)，但是生起之後，又含藏有持續存在的意味。柏拉圖著重於此一意味，將存有規定為可見的外形、形式、理型。從此走向把存有帶向站立的方向。亞里斯多德的 *ousia*、中世紀的 *actualitas*，乃至於現代技術的本質集置，都是不同的站立方式。*idea* 可以說是 *physis* 之墮落（非劣義的墮落，也許可以說是「坎陷」）樣式。海德格以此方式，說明現代技術的本質集置如何由 *physis* 墮落而來。

海德格對 *techne* 的觀點受到柏拉圖、亞里斯多德之啟發。Franco Volpi 分析海德格關於技術的思想是如何受到柏拉圖與亞里斯多德的啟發。亞里斯多德認為：「人會生人，桌子不會生桌子。」⁷⁰用以說明 *physis* 與 *techne* 之別。兩者的差別在於，*physis* 的 „*arche*“ 是在某物自身，而 *techne* 的 „*arche*“ 是在他物、工匠處⁷¹。亞里斯多德認為 *physis* 優先於 *techne*，在 *techne* 處一定要先有 *physis*。例如製作書桌必須先有樹。Volpi 認為這也可以通向對於現代技術危險的拯救之途，也就是強調 *physis* 之優先性⁷²。在亞里斯多德處，*techne* 基本上是一種人工製造活動。但海

Meiner, 1989), S. 5.

⁶⁷ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA40 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1983).

⁶⁸ Ibid., S. 191. 原文為：„Physis ist das aufgehende Walten, das In-sich-dastehen, ist Ständigkeit. Idea, Aussehen als das Gesichtete, ist eine Bestimmung des Ständigen.“

⁶⁹ John Loscerbo, *Being and Technology: A Study in the Philosophy of Martin Heidegger* (The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1981), p. 44.

⁷⁰ Aristoteles, *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Band 6, *Physik*, 193b (Hamburg: Meiner, 1995), S. 27.

⁷¹ Walter A. Brogan, “The Intractable Interrelationship of *Physis* and *Techne*,” p. 48.

⁷² Franco Volpi, „Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik,“ in *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*

海德格卻將 *techne* 提升到存有、真理的層次。

海德格對於 *poiesis*, *physis*, *techne* 之間的主從關係之分析常具有矛盾性。在某段落中, *techne* (*Herstellen*) 包含 *poiesis* (製作 *Machen*) 與 *physis* (生長 *Wachsen*)⁷³。但在另一段落, 他又以 *poiesis* 為主: *poiesis* 包含 *physis* 與 *techne*⁷⁴。*poiesis* 在此處被理解為「帶出來」(*Hervorbringen*), 而 *techne*, *physis* 只是帶出來的方式之一。但無論如何, 海德格不以「製作」、「藝術」等方向理解 *techne*, 而是將其指向與存有、「帶出」的關聯, 亦即 *techne* 作為一種解蔽方式。底下論述海德格對於現代技術本質之理解。

海德格可以說是當代技術哲學的建立者⁷⁵。他認為傳統上, 技術 (*Technik*) 常常未由「本質」(*Wesen*) 的角度被思考, 其包含底下幾種情形: 一、技術作為「操作方法」(*Verfahren*), 可以到處應用; 二、作為經濟企業的形式; 三、作為通向他處的手段與道路; 四、作為文化現象, 可以思考技術哲學⁷⁶; 五、作為文明的組成部分; 六、實現進步的目標、理想; 七、對(柏拉圖之)創造的狄米奧吉神之模仿; 八、魔鬼撒旦的發明; 九、技術由政治決定; 十、經濟依賴於技術; 十一、技術不是本質決定的, 形上學才是; 十二、由人類學、心理學、生物學去理解「技術的人」(*technischer Mensch*), 或由形上學將人理解為超人(尼采)、工作者⁷⁷。

海德格日後將此歸納為對於技術的「工具的一人類學的規定」。「工具的」指「手段」(*Mittel*)、「理性化」; 「人類學的」指「人的做為 (*Tun*)、發明 (*Erfinden*)、服務於人 (*Bedienen*)、使用 (*Nutzen*)」; 另外還有「技術的」, 指「機械化」。海德格並不完全否定這種對於技術的通常理解, 他認為這種理解是「對的」(*richtig*), 但卻還不是他所說的「真理」, 「真理」比「對、正確」

(Frankfurt/M. 1989), S. 90f.

⁷³ Martin Heidegger, *Wegmarken*, GA9 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1976), S. 289.

⁷⁴ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, GA7 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000), S. 14.

⁷⁵ Don Ihde, *Technology and the Lifeworld: from Garden to Earth* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), p. 21.

⁷⁶ 例如: Manfred Schröter, *Philosophie der Technik* (München: Oldenbourg, 1934)。(參見 GA76, S. 31, *Anm.* 1)

⁷⁷ Martin Heidegger, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, GA76, S. 294ff.

更本源。「真理」是「解蔽」(Unverborgenheit)，只有從解蔽去理解技術，才算達到技術底本質⁷⁸。這是海德格慣用的探問方式，不管是對於藝術、科學、哲學、語言，他都是探問其「本質」。在這裏，「本質」主要是動詞，而不是名詞。

從存有歷史上來看，現代技術的本質「集置」其背後的意涵為「意志底意志」。「意志底意志」是形上學的完成，是繼尼采的「力量意志」(Wille zur Macht)之後的意志本身之展現⁷⁹。

「集置」比原子能、機械更具有存有性 (Seiend)⁸⁰，因為「集置」可以在存有論層次上指引未來開發宇宙的方向，而原子能只是存有者層次的已開發者。「集置」比原子彈更早（存有論上的早），威力更大。原子彈、各種毀滅世界的機械，都只是現代技術的火花 (Flammenzeichen)，而不是奠基者⁸¹。現代技術之真正的基礎是一種特殊的人與存有之關聯，即「集置」。

在古代「制作」與近代「表象」的階段，都有某種程度的主客對立架構在。因而令人思索，在「集置」的時代，主體與客體的關係如何？在「集置」中，主客關係所達到的是一種「純粹關係」。意思是說，在「集置」中，人不再是主體，物不再是客體對象 (Gegenstand)，人與物都成為可以被訂置的「訂置物」(Bestand)⁸²，自然成為「能源供應商」(Energiefournant)。在此一基準上，人與物都成為「資源」：不僅物是資源，人也成為人力銀行中的人力資源。日本有「派遣公司」，從事工作者都是派遣員，隨時可以被替換，有如機械的零件一般。

就此而論，現代技術是一種「危險」，它把人與物都聚集到一種異化的狀

⁷⁸ Ibid., S. 331f.

⁷⁹ 海德格在一九三〇年代將技術的本質規定為「力制性」，「制」(Machen)與尼采的力量意志有關。但到了一九五〇年代，他認為現代技術是比力量意志更進一步的發展，因而使用「集置」概念代表現代技術的本質。而將之定義為「意志底意志」，並作為尼采之後的形上學之完成。「力制性」的重點是「力」(Macht)，「集置」的重點則是「可置換性」(Ersetzbarkeit)、「強索」(Herausfordern)。Thomson 試圖結合海德格對「存有神選輯學」(Ontotheologie)之批判與科技議題，他認為海德格對於集置之批判，是跟隨著對於形上學的批判而來。見 Iain D. Thomson, *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 44。

⁸⁰ Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Günther Neske, 1957), S. 24.

⁸¹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, GA12 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1985), S. 179.

⁸² 此處海德格玩弄 „-stand“ 的文字遊戲：古代技術的對象是 Her-stand（制作物），近代是 Gegen-stand，現代則是 Be-stand。

態。但真理、危險、拯救是不可分地緊密關聯著⁸³。危險是因「集置」作為真理（解蔽）之一種方式而帶出來；然而，「集置」又是真理的「前奏」(Vorform)、是走向真理的步伐，因而又出現拯救。「集置」被稱為是「Janus 之頭」（羅馬的兩面神，可以觀看前後兩面），可以指向兩方：沉淪於技術、或開展為真理。

R. May 認為「集置」是對於莊子的有用的「機心」之轉譯：

就所闡述的與大量非西方構想的概念（或主導詞）之交往而論，這是很可能的：喜好詩的海德格在很早期、遠早於《存有與時間》，透過他感興趣的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：「沉默符應於發生指示的言說之沉寂底無聲的集聲」(Das Schweigen entspricht dem lautlosen Geläut der Stille der ereignend-zeigenden Sage)。也就是說，沉默符應於道。

這些使用與其他概念（此處僅列舉一些），例如泰然任之 (Gelassenheit)、單樸 (Einfachheit)、放棄 (Verzicht)、隱蔽 (Verborgenheit)、四方聚集 (Geviert)、或無名、無邊際、無用、或者在技術批判中的集置，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。它們應該也不違背海德格的思想之路才是。⁸⁴

「集置」一概念的使用與莊子對於「機心」的批判有關。「機心」可以說就是現代技術之計算性思考之前身⁸⁵。有用的機心如何轉化為無用的道心，似乎也成為對治現代性所帶來的弊病之解藥之一。早在一九四八年，海德格已經將「庸用」對反於時代的技術本質「力制性」⁸⁶，這已經是無用與有用的對反。

「超政治學」與本節所論之「技術批判」具有如何的關聯？這是一個十分關鍵的問題⁸⁷。海德格研究中的「政治」一課題在「海德格事件」之後變的十分敏

⁸³ Carl Friedrich von Weizsäcker, „Heidegger und die Naturwissenschaft,“ in *Heidegger: Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedanken*, Hg. Werner Max (Freiburg/München: Herder, 1979), S. 69.

⁸⁴ Reinhard May, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1989), S. 64.

⁸⁵ Henrik Jäger, *Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße: ein Zhuangzi-Lesebuch* (Freiburg/München: Herder, 2003), S. 87.

⁸⁶ Martin Heidegger, *Anmerkungen II-V*, GA97, S. 370.

⁸⁷ 此段是回應審查人對於「超政治學」與「技術批判」之關聯的提問，感謝審查人提出此一有意義的問題。

感，到底海德格在何種程度上、何種階段上參與政治？他所參與的政治是哪一種政治？是超越於現實權力政治的「存有的政治」？還是現實政治中的納粹？筆者認為海德格與現實政治的牽扯是千絲萬縷，他在一九三〇年至一九三四年極為讚賞納粹，甚至當過納粹時期的校長。在對納粹失望之後，海德格試圖由超政治學的角度批判納粹，認為納粹以及其思想來源之一尼采的力量意志都是「力制性」，由此初步展開「超政治學」對於「力制性」的批判。到了二戰結束之後，海德格開始對於現代技術展開批判，晚期的「集置」的概念即是中期「力制性」概念的另一稱呼。而此時援引莊子思想的「無用的民族」之概念，某程度上可以說是「超政治學」的延伸，仍是一種存有論的政治學，而不是現實的黨派權力政治。對於海德格來說，「超政治學」是對於古希臘 „polis“ 概念的現代解讀，polis 不是現實的權力政治，而是人的存有得以顯現的「場所」(Statt)⁸⁸。而這種場所所展現的即是「無用的超政治學」。關於「場所」的思索海德格自認為是其晚期的思想中心。而對於現代技術的批判，是晚期時代批判的重點。因此，無用的超政治學可以說是對於有用的「力制性」與「集置」之整體批判。

三、無用與機心的弔詭：對待技術的適當態度

以前的印地安人不敢使用鐵器耕作，以免傷害大地之母的胸部。現在我們穿鑿雪山隧道，徹底貫穿大地之母的身體四肢。「人與大地的關係」已經徹底改變。挖掘地底下的石油、礦產，已經導致大地生機的毀滅。這種對於大地、地球的態度、對於「世界現實性」(Weltwirklichkeit) 的態度，甚至已經擴展到外太空的探索。

Carl Mitcham 粗略區分西方三種對待技術 (technology) 的態度：一、古代對於技術的懷疑主義：「技術是壞的，但也是必須的。」此包含希臘時期對於技術的不信任（柏拉圖）與中世紀基督教對於技術的不信任（崇尚靈魂、智性、愛等精神層面）。二、近代（文藝復興、啟蒙時代）對技術的樂觀主義：「技術具有內在的善」。例如，Bacon 認為指南針、火藥、印刷術的發明極有益於人類，超越任何哲學辯論與政治改革。Voltaire 認為「自然不存在，一切都是技術」。

⁸⁸ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne „Der Ister“* GA53 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1984), S. 101f.

Hobbes 也認為人類技術可以製造自然對象。這些都是極度崇尚技術的想法。三、浪漫主義對技術的批判：浪漫主義是對啓蒙運動的反響，在技術問題上，也有相應的反省。浪漫主義反對牛頓的機械論，主張有機的宇宙論；反對科學理性，強調想像與情感；關於技術的暴力方面，古代認為技術遠離了神，浪漫主義（如 William Blake）則同樣的認為技術是撒旦。但是另一方面，浪漫主義也讚揚技術，稱其為與自然相同的「崇高」(sublime)。這是浪漫主義對待技術態度之矛盾與不徹底之處⁸⁹。

希臘時代認為技術可能阻礙「超越」：在柏拉圖《理想國》(Staat) 中，技術主要是為了弱者⁹⁰，醫生的技術是為了病者，而不是健康的人。然而，„eros“（愛）則指向更高、更強者。它追尋善與超越。在《饗宴》(Symposium) 中，Diotima 告訴蘇格拉底：「（有愛的）人是具有精神智慧的，這對反於具有 technai 或較低級的手工技藝者。」⁹¹

這傾向與《莊子》類似。《莊子》認為技術的機心讓人忽略超越的道。柏拉圖也認為技術指向較低級的層次，讓人忽略超越的愛。柏拉圖認為，技術對象比自然對象更不真實⁹²。

但道家是否一定反對技術與科技？李約瑟將《莊子》「機心」之段落稱之為「反技術心理情結」(anti-technology complex)⁹³。他認為實際上道家既重技術、又反技術。《莊子》、《列子》、《淮南子》中有許多讚美技術的段落，《莊子》中的庖丁、輪扁、梓慶、工倕、匠石，《列子》中的飛衛射箭。《列子》中甚至還有機械人。

海德格論對於現代技術的態度也是同時肯定與否定，此處說明海德格如何透過《老子》思考真理的本質與對待技術的態度。海德格一九五〇年論及「計算性思考」(das rechnende Denken)（現代技術）與「沉思」(das besinnliche Denken) 之關係時，用「光與玄暗」(Licht und Dunkel) 之譬喻來闡釋之：

⁸⁹ Carl Mitcham, "Three Ways of Being-with Technology," in *Philosophy of Technology. The Technological Condition. An Anthology*, ed. Robert C. Scharff and Val Dusek (MA: Blackwell, 2003), pp. 490-506.

⁹⁰ Platon, *Sämtliche Dialoge, Staat*, 342c-d, Band V, Hg. Otto Apelt (Hamburg: Meiner, 1998), S. 26.

⁹¹ Platon, *Sämtliche Dialoge, Band III, Gastmahl*, Hg. Otto Apelt, 203a, S. 47.

⁹² Platon, *Sämtliche Dialoge, Band V, Staat*, Hg. Otto Apelt, 597e, S. 392.

⁹³ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 2 (Taipei: Caves Books, 1985), p. 125.

思想底基礎律則之起源、訂立這些律則的思想底場所、此處所說之場所及其場所關係的本質，所有這些對我們而言都隱蔽在玄暗中。這種玄暗性也許隨時在各種思想中起作用，人不可以將之忽略。他更必須學著，將此玄暗視為不尋常的，並且遠離一切毀壞玄暗底高度統御之成見。玄暗不同於昏暗之作爲光之純然的與完全的不在場。玄暗保有光於其自身中。光屬於玄暗。因此，玄暗有自身的明朗 (Lauterkeit)。真實地知曉古老智慧的荷德林在其詩作〈懷想〉第三段說：

對我已經足夠
玄暗之光充滿
一個發出香味的酒杯

當光分裂爲比千個太陽更亮之純然的光亮 (Helle)，則光不再是空明 (Lichtung)。保存玄暗底明朗是困難的，也就是說，遠離不屬於〔玄暗〕的光亮之混雜，而發現僅屬於玄暗的光亮。老子說 (28 章, V. v. Strauß 之翻譯)：「知其白，守其黑。」在這裏我們加上這人盡皆知，但少有人追求之的真理：爲了在白天中看見星星，有死者的思想必須向下進入井一般深之玄暗。困難的是，保存玄暗底明朗，並幫助完成其爲一光亮，而這光亮只作爲如如而顯現。⁹⁴

太陽在柏拉圖處成爲一切光形上學的真理表徵，這是近似老子所說的「白」。而海德格與老子的真理則是一種「黑」，是白天所難以見到，卻必須時刻護藏的星星⁹⁵，這個星星是「玄光、暗光」(dunkles Licht)⁹⁶。《老子》有言：「知其白，守其黑。」海德格認爲「白」指的是「理性」、「技術」等事物，「黑」則是理性根源之「發生」(Ereignis)、「泰然任之」與「道」。

海德格在一九六五年一場關於中國藝術展覽的開幕式中提到《老子》十五章對現代技術問題的可能處理：

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〔指現代技術問題〕先行地思考了。因爲老子在十五章說：「孰能濁以靜之徐清？孰能安以動之徐生？」⁹⁷

⁹⁴ Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA79, S. 93.

⁹⁵ Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg: Karl Alber, 1992), S. 407.

⁹⁶ 「暗光」在海德格引用的荷德林的詩中，其原義是指紅酒的顏色 (Ibid., S. 409)。

⁹⁷ 引自 Rolf Elberfeld, „Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie,“ in *Philosophieren im*

「現代技術」在此處是一種「濁」，必須返回到「清」、「靜」之「發生」。「濁」作為技術理性，也仍是存有的顯現方式之一。真正的「濁」可以指向道的「黑」與「奧秘」。

柏拉圖和亞里斯多德用形式與物質的關係去理解事物，*techne* 才開始被揭示為「制造」(Herstellen)。但是之前的 *techne* 是揭示事物本來已經蘊藏的自然潛能（例如水車與河流的關係），用莊子的故事來說，就是「以天合天」，而不是「以人合天」（或者像一種自然生態茶園，與大自然的昆蟲等共處，而不是用農藥肥料去控制、制作自然）。海德格提到，古時候的木匠要求自己去解開和回應所有種類的木頭以及潛在木頭中的形狀，就好像這些木頭帶著自然的隱藏的財富進入人的居所。海德格此處所提到的是一個德國的例子，還是對於莊子「梓慶制鐻」的改寫？海德格也用「梓慶制鐻」的故事來解構西方形式主義的美學。Pöggeler 提到海德格一九六〇年在不來梅的演講〈圖像與字〉(„Bild und Wort“) 使用《莊子》梓慶段落解構西方美學之形式與質料之區別⁹⁸。古代的技術不是強求，而是讓已有的東西出場。就好像大理石藝術人像由大理石中生長出來一般，並不是石匠有意地雕琢。

對海德格而言，現代技術的本質是一種「危險」，但是危險中也可以見到拯救。自從海德格於一九三四年開始對荷德林做深入闡釋之後，技術問題與荷德林也產生密切的關聯。當海德格思考技術危險的解除，自然也想到荷德林的詩：「哪裏有危險，哪裏就有拯救！」⁹⁹但是除了荷德林之外，海德格此方面思想也可能受到道家的影響，尤其是老子的「知白守黑」與莊子「無用之大用」的思想。

莊子不是只強調無用、忽視有用，而是進一步想探討無用與有用的弔詭關係。

成玄英對於《莊子》「材與不材」故事的《疏》說：「言材者有為也，不

Dialog mit China, Hg. Helmut Schneider (Köln: Chora, 2000), S. 154f. 參考：Walter Strolz, „Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus,“ in *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Hg. Walter Strolz (Freiburg/München: Herder, 1984), S. 94f. °

⁹⁸ Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 399.

⁹⁹ Eiho Kawahara, „Technik und Topologie des Seins im Denken Heideggers,“ in *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1989), S. 52.

材者無爲也。之間，中道也。」¹⁰⁰材是「有用」，不材是「無用」，此處成玄英將兩者與有爲、無爲聯繫起來，正好對應於孟柯 (Christoph Menke) 對於「能無能」弔詭詮釋¹⁰¹。也就是可以將「能無能」與「爲無爲」、「用無用」（無用之用）連結起來。

無用可以變成「坎陷」爲機心之狀態，因此有些《莊子》的註解家認爲機心不必放棄，例如唐代馬總：

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、黜形骸以蘄道德之全，不知凡行於萬物者無非道也。顧以之爲累，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爲累也。¹⁰²

「機心」也可以是出於「未始有物」之道，也就是「道」的原初狀態，這是替「機心」尋求存有論上之依據。王船山也認爲機心可以使用，並不妨礙道：「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，舉不出吾在有之覆載，而合於天德。抱甕者自抱，棹者自棹，又何機巧之必羞邪？」¹⁰³「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。

在此意義下，用牟宗三先生的話來說，我們可以說「機心」是一種「道（心）的坎陷」或「無用的坎陷」。事實上，海德格對於「集置」與「存有」的關聯也有類似的看法（海德格認爲存有即是「無用」），集置是存有發生（或無用）的前奏與前形式，也是存有開顯的一種樣態。在存有歷史上，「集置」是「發生的前奏」(Vorspiel des Ereignisses)¹⁰⁴。海德格在討論集置與存有的關係時，主要使用的詞語是由下而上的「超克」(Verwindung)，這後來被 G. Vattimo 加以發揮。若是由上而下，則稱之爲「墮落」。（見前文）在牟宗三處不乏要超越現代性的詞語（例如道的「無執」與現代性的「有執」之區分，「執」是「無而能有、有而能無」的），而「坎陷」或「開出」則是偏向於由上到下的方向。

¹⁰⁰ [清] 郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1987年），頁668。

¹⁰¹ 關於孟柯的「能無能」，見 Christoph Menke, *Die Kraft der Kunst* (Berlin: Suhrkamp, 2013), S. 121。

¹⁰² [唐] 馬總：《莊子意林》（臺北：藝文印書館，1972年《無求備齋莊子集成·初編（五）》），頁129。

¹⁰³ [清] 王夫之：《莊子解》（《無求備齋莊子集成·初編（十九）》），頁278。

¹⁰⁴ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 29.

在對於現代性的問題上，海德格思考無用，牟宗三思考有用。兩者都是對於現代化的回應：一是超克現代化，另一是開出現代化。牟先生是黑格爾辯證法背景下的「設」與「自我否定」；海德格是反形上學的存有歷史的「集置」。

四、結語

本文分析了海德格一九三三年納粹參與之後對於莊子「無用之用」的思想的吸收與轉化。可以確定的是，海德格對於納粹的反省與他對於「有用」、「意志」等形上學概念與態度的反省相關，在這個脈絡下，他吸收了 Meister Eckhart 與老子的「無意志」、「無意願」(Nicht-Wollen) 思想，以及莊子對於「無用之用」的闡發。（這表現在寫於一九四五年二戰末期的全集七十七第一與第三對話中）海德格認為，老莊的超意志式的思想與他所思考的存有密切相關。而這種「無用」的思想，不是完全與政治無關的，海德格構想一種「超政治學」，也就是體悟存有的人所形成的共同體，他稱之為「無用的民族」。他構想這種無用的民族，可以在世界政治上發揮大用。也就是不再以決定 (Entscheidung)、決斷 (Entschlossenheit)、鬥爭 (Kampf) 等意志性的角度從事政治，而是一種回到存有本身之無用性的政治場所 (polis)。

在一九四五年之後，海德格也將「超政治學」進一步擴展到時代批判，以「無用」來克服現代技術的本質「集置」之有用性，而集置無疑受到莊子的「機心」概念之影響。就此而言，海德格所從事的，某意義上可說是對於莊子「無用」與「機心」這對概念的當代重構，這對於當代從事中國哲學研究者是一項很大的啟發。

在一九四五年前後，面對世界危機之二次大戰，我們可以看到海德格試圖透過對於老子的「無之以為用」、莊子的「無用之用」等等之重構，來解決西方思想的危機。尤其《黑皮書》中大量對於「庸用」的建造詞組，海德格應該真的是想以「用的差異性」、「用的本體論」（暫時以「本體」稱之，因為不再是存有論），來取代前期與中期的「存有論差異」、「存有論」。他甚至認為，「庸用」比「存有」更適合來說明他想說的東西。然而，這種「用的本體論」的轉向，只能說是一個未竟的志業。海德格從某程度上說仍然未完成此一跨文化轉

向與用的本體論轉向¹⁰⁵。而這個工作如果在當今世界仍有其意義，留待我們來完成。

¹⁰⁵ 夏可君稱之為海德格的「第二次轉向」，也就是一種跨文化轉向。見夏可君：《一個等待與無用的民族——莊子與海德格爾的第二次轉向》，頁 114。

無用與機心的當代意涵

——海德格對莊子思想的闡發

鍾振宇

海德格 (Martin Heidegger) 年輕時即已接觸莊子的思想，並在人生的不同階段中引用莊子思想。尤其是他中期經歷納粹 (Nazi) 事件之後，在學術地位上受到嚴峻的考驗，此時他援引莊子的無用思想作為他思想的出路，藉以擺脫前期的意志形上學。本文即是探討海德格在其思想中期於存有論中如何引用莊子「無用」的思想。此外，海德格也將無用思想應用於現代技術批判，這是本文的另一論題。

關鍵字：海德格 莊子 無用 技術

The Contemporary Relevance of Non-usefulness and the Mechanical Heart: Heidegger's Adaptation of Zhuangzi's Thought

CHUNG Chen-yu

Martin Heidegger was exposed to Zhuangzi's thought in his early days and exploited it in various stages of his life. Particularly, when he went through the Nazi events that occurred in his middle stage, he exploited Zhuangzi's thought of "non-usefulness," hoping to overcome the metaphysics of will of his early stage. This essay explores and accounts for how Heidegger in his middle stage employed Zhuangzi's "non-usefulness" in his ontological thinking. The way in which he applied his rethinking of Zhuangzi's "non-usefulness" to criticize modern technology is also one sub-topic of this essay.

Keywords: Heidegger Zhuangzi non-usefulness technology

徵引書目

- 王夫之：《莊子解》，收入嚴靈峰：《無求備齋莊子集成初編（十九）》，臺北：藝文印書館，1972年。
- 吳俊業：〈科技本質的探問與回應：晚期海德格科技觀的現象學解讀〉，收入劉國英、張燦輝編：《求索之迹：香港中文大學哲學系六十周年系慶論文集校友卷》，香港：中文大學出版社，2009年。
- 馬總：《莊子意林》，收入嚴靈峰：《無求備齋莊子集成初編（五）》，臺北：藝文印書館，1972年。
- 夏可君：《一個等待與無用的民族——莊子與海德格爾的第二次轉向》，北京：北京大學出版社，2017年。
- 郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1987年。
- 賴賢宗：《道家禪宗與海德格的交涉》，臺北：新文豐出版公司，2008年。
- 鍾振宇：《道家的氣化現象學》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年。
- Aristoteles. *Aristoteles' Metaphysik*. Übersetzung von Hermann Bonitz. Hamburg: Meiner, 1989.
- _____. *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Band 6, *Physik*. Hamburg: Meiner, 1995.
- Brogan, Walter A. "The Intractable Interrelationship of Physis and Techne." In *Heidegger and the Greeks*. Ed. Drew A. Hyland and John P. Manoussakis. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Buber, Martin. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse*. Leipzig: Insel, 1910.
- Elberfeld, Rolf. „Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie.“ In *Philosophieren im Dialog mit China*. Hg. Helmut Schneider. Köln: Chora, 2000.
- Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.
- _____. *Wegmarken*. GA9. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. GA40. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. GA53. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1984.
- _____. *Unterwegs zur Sprache*. GA12. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1985.
- _____. *Beiträge zur Philosophie*. GA65. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- _____. *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. St. Gallen: Erker, 1989.
- _____. *Bremer und Freiburger Vorträge*. GA79. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. *Feldweg-Gespräche (1944/45)*. GA77. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. *Besinnung*. GA66. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____. *Reden und andere Zeugnisse*. GA16. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. GA7. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Zu Hölderlin-Griechenlandreisen*. GA75. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Zu Ernst Jünger*. GA90. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2004.

- _____. *Mein liebes Seelchen. Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride. 1915-1970*. Hg. und komm. v. Gertrud Heidegger. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005.
- _____. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. GA76. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2009.
- _____. *Der Spruch des Anaximander (1946)*. GA78. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2010.
- _____. *Anmerkungen II-V*. GA97. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2014.
- _____. *Überlegungen II-VI*. GA94. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2014.
- Ihde, Don. *Technology and the Lifeworld: from Garden to Earth*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Jäger, Henrik. *Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße: ein Zhuangzi-Lesebuch*. Freiburg/München: Herder, 2003.
- Kawahara, Eiho. „Technik und Topologie des Seins im Denken Heideggers.“ In *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- Loscerbo, John. *Being and Technology: A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1981.
- May, Reinhard. *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1989.
- Menke, Christoph. *Die Kraft der Kunst*. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- Mitcham, Carl. „Three Ways of Being-with Technology.“ In *Philosophy of Technology: The Technological Condition. An Anthology*. Ed. Robert C. Scharff and Val Dusek. MA: Blackwell, 2003.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*. Vol. 2. Taipei: Caves Books, 1985.
- Pieper, Josef. *Leisure: the Basis of Culture*. Trans. Alexander Dru. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.
- Platon. *Sämtliche Dialoge*. Hg. Band V. Otto Apelt. Hamburg: Meiner, 1998.
- Pöggeler, Otto. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg: Karl Alber, 1992.
- Polt, Richard. „Jenseits von Kampf und Macht.“ „Heideggers heimlicher Widerstand.“ In *Heidegger und Nationalsozialismus. Interpretation, Heidegger-Jahrbuch 5*. Hg. Alfred Denker und Holger Zaborowski. Freiburg/München: Karl Alber, 2009.
- Schröter, Manfred. *Philosophie der Technik*. München: Oldenbourg, 1934.
- Seubold, Günter. *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*. Freiburg: Karl Alber, 1986.
- Strolz, Walter. „Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus.“ In *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*. Hg. Walter Strolz. Freiburg/München: Herder, 1984.
- Thomson, Iain D. *Heidegger on Ontotheology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2015.
- Volpi, Franco. „Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik.“ In *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin*

Heidegger. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1989.

Weizsäcker, Carl Friedrich von. „Heidegger und die Naturwissenschaft.“ In *Heidegger Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedanken*. Hg. Werner Max. Freiburg/München: Herder, 1979.

Wilhelm, Richard. *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Nan Hua Dschen Ging*. Jena: Eugen Diederich, 1912.

Zaborowski, Holger. „Das Geniale ist zweilichtig. Hermeneutische Überlegungen zur Diskussion über das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus.“ In *Heidegger und Nationalsozialismus. Interpretation. Heidegger-Jahrbuch 5*. Hg. Holger Zaborowski. Freiburg/München: Karl Alber, 2009.