

# 從海德格與沙特的器具哲學 到《易傳》器具世界的形上結構

蔣 年 豐

東海大學哲學系

## 摘 要

這篇文章旨在分析早期海德格的鉅著 *Being and Time* 與早期沙特的鉅著 *Being and Nothingness* 中「器具」這個概念的哲學意義。透過比較，我們可以看到兩位現象學大師對這個基本概念所共同掌握的意義。我們也試圖以這個概念，尤其是海德格者，在現象學上的意涵為出發點，來探究《易傳》中「器」這個概念的形上意涵。

我們企圖要論證的是這種形上意涵只對比較原始的哲學心靈開放。它們可說是先知識論的。中國先哲即由此方向直接地掌握這個世界的確定性。同樣地，海德格的現象學也採取相近於《易傳》的途徑，即從事物的「備用性」而不從其「擺置性」著手來掌握事物之間的互相涉指關係。

本文的目的在於分析早期海德格的鉅著 *Being and Time* 與早期沙特的鉅著 *Being and Nothingness*（中文可譯為《實有與虛無》）中「器具」（equipment or instrument 亦譯作「資具」，「用具」，或「工具」）這個概念的哲學意義。透過比較，我們可以看到兩位現象學大師對這個基本概念所共同掌握的意義；我們也試圖以現象學中「器具」的概念，尤其是海德格的，為出發點，來探究《易傳》中「器」這個概念的形上意涵。

先討論海德格。直捷地說，早期海德格之使用「器具」這概念，是拿它作為敞開事物的涉指結構 (referential structure) 的線索。在海德格看來，這個世界的世間性 (worldhood) 在於它是個涉指的整體 (a referential totality)；而也唯有在這種樣式的結構中，我們才能體會到事務的真確面貌 (accurate features)<sup>(註1)</sup>。依海德格之見，

---

(1) 馬丁·海德格 (Martin Heidegger) 的 *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962) 107頁。

笛卡兒式的思維方式與這種世間性的結構毫不相應；也就是說，笛卡兒式的存有論無法敞開這樣的面貌。這裡，笛卡兒式的存有論可以涵括理性主義與經驗主義諸大師的形上思想。或許，海德格認為笛卡兒式的存有論到了休謨的懷疑論已瀕臨破產。這個世界，在休謨看來，只是一堆鬆散的知覺的組合而已，其中沒有任何內在而必然的關聯。海德格很可能認為，我們若要避免或甚而克服這個危機，我們必須正視且強調事物之間的涉指連結 (referential connections)，也就是說，我們必須以現象學描述的方法將我們所存處的世間之中的事物的「器具性」烘托出來。就這個意義而言，器具所要敞開的涉指結構便是存在意義之下的事物之間的因果結構。

以上的疏解讓我們瞭解為何當海德格在詮釋這個世界的世間性時，他要極其猛烈地抨擊笛卡兒的存有論。海德格認為笛卡兒的存有論是數學取向的。在這種思維模式下，存有是恆常「擺置性的」(present-at-hand)，等待著數學來處理<sup>(註2)</sup>。笛卡兒之所以把一切外在事物的實體化約為廣延性，便是這種數學取向的存有論的結果。在笛卡兒的哲學中，堅硬 (hardness) 這個性質被視為抗拒性 (resistance)。針對這一點，海德格評論說，當堅硬的經驗被如此詮釋時，伴隨著我們感官知覺的存有論其面貌便模糊不清了。海德格認為，我們生活中的觸摸行為，其內涵是無法用笛卡兒的思維範疇來掌握的。海德格說：「除非事物有 Dasein 所掌握到的那種存有，否則其堅硬性與抗拒感是無法自我彰顯的。」<sup>(註3)</sup> 依海德格之見，唯有通過對 Dasein 的現象學分析，我們才可以洞悉事物的真確面貌。事物的真確面貌，海德格稱之為事物的「備用性」(readiness-to-hand)。海德格認為，過度追求事物之實體性 (substantiality) 的哲學思維往往不能掌握這個側面，以致於對這個世界的世間性一無所知。

當這個世界被看成擺置性的存在時，事物呈現給我們的面貌便不是它們真確的面貌。因此，笛卡兒式的哲學思維所掌握到的事物的因果結構並不是它們之間最根源性的連結。休謨在西方哲學史上的貢獻之一，在於他以伶俐的懷疑論取消我們對事物的因果結構的種種妄想迷思。休謨那種鬆散的世界意味著，它是我們以擺置性

- 
- (2) 同上書、129頁。本文將 *Zuhandenheit* 譯作「備用性」，將 *Vorhandenheit* 譯作「擺置性」。我曾與系裡同仁陳榮灼先生商榷過這個頗為棘手的翻譯問題。至於 *Zeug*，中文譯作「器具」、「資具」、「用具」、或「工具」皆可。唯在論述海德格哲學時，譯作「工具」一詞恐有誤導之虞，理由之一可參見上書英文譯本 97 頁下面譯者所附的註。理由之二則在本文會有所交待。
- (3) 同上書，130 頁。

的態度去看待這個世界的世間性所必然面臨的最後的困境。而這也意味著，我們若要將我們所存處的世界其世間性的內在結構烘托出來，我們所把握到的存有必須是備用性的。只有這種備用性的世間性的內在結構才可以克服休謨的懷疑論。

海德格如何發現這個內在結構呢？他是在器具之中找到「用以」（或譯作「以用來」um-zu, in-order-to）這個結構。海德格說：「本質上，器具是個『某物，用以…』。」<sup>(註4)</sup>器具本身「用以」的結構含有多種樣式，諸如「管用」、「有所助益」、「可予以利用」以及「可加以使用」等等。這個「用以」的結構其特色是一物涉指另一物。所以，當我們進入一個房間，我們並不覺得我們進入「四面牆之內」，而是進入一個可以安居的地方<sup>(註5)</sup>。這個感受乃植基於「用以」這個結構而引生的。海德格又說，這種「用以」的結構不是我們的知性能力所能掌握的。這一點涵蘊著，由器具所揭露的存有是備用性的，而這樣的存有卻令我們的理智分析毫無用武之地。因此，海德格說：「無論我們用多銳利的眼光去看事物的『表象』，我們都不能發現任何備用性。」<sup>(註6)</sup>簡言之，「理論的」心態是無法契及這麼一種存有的。

上面這一點釐清之後，海德格進而指出，當我們在利用以及使用器具時，這個活動本身並非盲目的，它是有所「看見的」；由此「看見」，我們對器具的使用才得以順利進行，而器具的個別性才得以確立。這個「看見」本身的結構到底是什麼呢？海德格認為，實際行動中，「〔我們〕與器具之相接應即隸屬於『用以』（這個結構）各式各樣的衍派。其中的接應之能各適其所，所憑藉的『看見』乃是慎重（Umsicht, circumspection）。」<sup>(註7)</sup>他說我們實際生活的基本範疇乃是「器具—工作」。海德格又就存有論的觀點將器具描述為「近乎備用者」，而將工作描述為「備用者」。那麼從備用性這個角度來刻劃「器具—工作」中的「用以」的結構，這個結構乃是「那個近乎備用者的特殊性在於，依其本性，它必須轉化自己以用來成就備用者而盡其本份。」<sup>(註8)</sup>由上面的分析可知，在海德格看來，我們日常生活之中便含藏著一個存有論的結構，那就是，我們生活的任何趣向都在「用以」這個存有論的結構脈絡中進行的。

(4) 同上書，97 頁。

(5) 同上書，98 頁。

(6) 同上書，98 頁。

(7) 同上書，98 頁。

(8) 同上書，99 頁。

從上面的闡述，我們可以體會到，對海德格而言，事物的因果結構即繫乎其備用性的面貌。詳言之，「用以」這個存有界的結構便是我們在備用性的存有中所把握到的因果結構。這一點乃是海德格在分析這個世界的世間性時所要闡釋的。首先，海德格指出，在這個世界的事物之中，如在道路、街道、橋樑、建築物上，我們對它們的關懷 (concern) 會讓我們發現到這個世界的事物皆具有確定的指向 (definite direction)。一座有屋頂覆蓋的火車月台說明了壞天氣；一具燈光設施說明了黑暗以及日光隱現時特殊的變化情形<sup>(註9)</sup>。簡言之，當我們觸及到任何文物建設時，我們永遠可感受到這些器具之中所含藏的備用性。至於器具之中這種備用性是如何形成的呢？對於這個問題，海德格回答說：「作為器具的備用者，其存有的結構是被涉指 (references) 與分派 (assignments) 所決定的。」<sup>(註10)</sup>他分析，在我們的關懷與慎重當中，器具藉著其自身所含藏的涉指與分派這兩個作用，將整個世界敞開來，成為這個器具的涉指全體 (referential totality)。關於一個器具便具有涉指整個世界這一點，海德格又做如下的說明。他說：

當對某特定「趨於此」〔即目的物〕的分派在我們的慎重中被引發出來時，我們便能察覺到「趨於此」自身，以及與「趨於此」這工作相關聯的每個事物——整套的「工作場」——而這些都是我們的關懷經常駐足的地方。器具的脈絡被彰顯出來了，它並非是前所未見的，相反的，它是我們在慎重之中常常看見到的一個全體性 (a totality)。無論如何，在具備著這個全體性之下，世界便自我展露了。<sup>(註11)</sup>

依海德格的說法，器具的脈絡被彰顯出來即是世界之自我揭露 (disclosure)。因此，很明顯的，要揭露存有端賴於我們慎重的關懷 (circumspective concern)；而且只要我們懷持慎重的關懷，這個世界的世間性便可揭露出來。關於這一點，海德格說：「一旦這個世界中的備用者為慎重的關懷所掌握，這個世界便已被揭露出來了。」<sup>(註12)</sup>

以上的論證在於顯示，器具所含藏的分派與涉指便是這個世界的世間性的構造。這一點釐清之後，海德格進而分析，他以為任何指示都是顯示指向的標誌，也就是說，它是個涉指；而每個涉指都是個關係。事實上，海德格要跟我們說的是，任何

(9) 同上書，100~101頁。

(10) 同上書，105頁。

(11) 同上書，105頁。

(12) 同上書，106頁。

關係，不管是那一種，其存有論的根源都植基於涉指<sup>(註13)</sup>。更值得強調的是，將這整套的涉指結構烘托出來的關鍵所在便是存處於世的 Dasein。海德格要指出的便是，Dasein 總是遵從某些指向而前進的 (somehow directed and on its way)。佇立與等候只不過是這個有所指向的前進的兩個小例子而已。在存處於世之中，透過慎重與關懷，Dasein 會發現到自己是存處在一個佈滿涉指結構的世界裡。這涵蘊著，Dasein 如果持已莊重的話，它便可在一草一木，一坐一臥，一言一行之中體悟到這個世界的世間性的存有論的結構。這個意旨奠立之後，Dasein 自身的覺悟同時就是存有真確面貌的揭露這個論點便不難把握了。

海德格也提到，分派與涉指所標示的乃是「與…具…」(with ...in...) 的關係<sup>(註14)</sup>。他也曾將涉指解釋為「緣由」(for-the-sake-of-which)。這兩點對瞭解 Dasein 所存處的世界的世間性，即其存處世界的存有論結構有很大的幫助。依海德格之見，Dasein 本身就是這個緣由的體現；而緣由，歸根究底來說，即是「用以」這個結構的表現。而在彰顯這個「用以」的結構時，我們會發現到 Dasein 自身即含藏著「所具」(in-which) 與「所與」(with-which) 這兩個涉指關係。從這兩個涉指關係便可看出 Dasein 的環境（也就是它所存處的世界）即是它自身的存有論結構所必然牽涉到的<sup>(註15)</sup>。以上的分析闡明了海德格是想以現象學的研究來奠定因果關係在存有論上的基礎。他叫「用以」這整套存有論的結構為「意義深遠」(significance)<sup>(註16)</sup>，其中的意涵是，這個深遠感乃是發自 Dasein 本身的存在體驗。也就是說這種深沈的存有界的結構不是任何知識論的懷疑或科學的質問所能搖撼得動的。事實上，我們可以很清楚地看到，海德格認為存有界的意義深遠之感之所以不能忽略或輕視，最根本的理由是，這個世界其世間性的意義與結構皆根源於 Dasein 自身內在的結構--「用以」。這些意旨都證實了，在海德格的現象學中，Dasein 對自身的存在了悟 (understanding) 即是存有自身內在結構的揭露 (disclosure)。

以下論沙特對器具所作的形上學的分析。沙特認為這個世界的面貌可以從兩個角度來掌握：一是知覺 (perception)，一是行動 (action)。沙特認為傳統哲學的存有論忽略了身體 (the body)，將我們的身體視為只是五種感官的座落之處 (the seat of

(13) 同上書，108頁。

(14) 同上書，115頁。

(15) 同上書，115頁。

(16) 同上書，120頁。

the five senses)。再往下追究，傳統哲學家之所以忽略我們的身體，原因是他們不知道行動在哲學上的意義，也就是說，他們不知道身體是「我們行動的工具與目的」(the instrument and the end of our actions)。沙特強調，感覺與行動是無法分開來的。由感官知覺所把握到的存有是事物 (things)，由行動所把握到的存有是工具 (instruments)。由於感官知覺與行動在身體的活動中是無法分離的，這使得我們所把握到的存有為工具物 (an instrumental-thing)。(註17)

如同海德格之以備用性在概念上優先於擺置性，沙特認為行動所把握到的存有面貌比知覺所把握到的存有面貌更為深刻。沙特，也如同海德格一樣，發現到器具之間有互相涉指的關係，也就是說，「每個器具都涉指到其他器具」(Each instrument refers to other instruments)(註18)。沙特緊接著說，這個涉指結構卻不是我們單憑認知能力所能把握的。他說：

…這些涉指無法為純思維的意識所把握。對這麼一種〔純思維的〕意識來說，槌子是不會涉指到釘子的，而只是伴隨著釘子。詳言之，如果所謂的「伴隨」不能刻劃出從槌子到釘子的通路（這是務必要弄清楚的），則「伴隨」這個語詞也沒有意義。(註19)

這段話充分表達了沙特的意思，那就是，只有以身體的行動去接應存有，我們才能掌握住它的內在結構。而所謂「內在結構」就是指當存有界被體現為器具世界時，該世界的眾器具之間互相涉指的關係。

沙特還說，相對乎器具之間有互相涉指的關係，我們的行動之間也有互相涉指的關係——這個行動是為完成下個行動，而下個行動又是為完成下下個行動。人的生活，在沙特看來，便是如此地投向空茫茫的未來。在描述人之存在樣式，人之向未來投擲上，只能從行動著眼；從知覺著眼是無從下手的。事實上，沙特進一步指出，在描述人之存在樣式時，知覺不但要屈就於行動，而且知覺的世界只能因行動的世界之敞開而敞開，甚而可以說，知覺的世界乃植基於行動的世界。對於這點，沙特做了更深刻的描繪：

必須注意的是，這個敞開給我們的未來世界是相當具有客體性的。其中的

(17) 尚-保羅·沙特 (Jean-Paul Sartre) 的 *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956) 320頁。

(18) 同上書，321頁。

(19) 同上書，321~322頁。

衆器具物指示著其他器具以及運用這些器具的常規：釘子是這樣或那樣「釘的」，槌子「必須用手來舉起」，杯子「要從把手處拿起來」，等等。

(註20)

這段話讓我們瞭解到，只有當我們行動的世界敞開時，知識的客觀性才得以貞定。這一點與海德格所強調的，存有的擺置相必須植基於其備用相互為呼應。

上面已經闡述了行動世界中器具是互相涉指的。之後，沙特又說，這套涉指系列最後指示著一個器具，而它正是這套涉指系列的樞紐——那就是身體。如釘子涉指到槌子，槌子涉指到運用它的手臂；手臂當然意味著身體，身體因而永遠是器具世界的核心<sup>(註21)</sup>。前面已討論過，海德格以 Dasein 來彰顯器具之為「用以」的結構；至於沙特，他則逕自把身體視為用具。但依沙特之見，作為器具世界之樞紐的身體有個特性，那就是，這個用具是無法把持的。相反的，身體這個用具的作用在於泯除自己而烘托出整個器具世界。關於這一點，沙特曾做具體的說明。他說，當我們寫字時，我們是用筆來寫，並非用手去握筆而寫。這裡有兩個要點。第一個是，我跟我的手的關係並不同於我跟筆的關係。因為我就是我的手。第二個是，當我運筆寫字時，手事實上已經隱退了，「我的手」的意義只是「使用筆」而已；但也就是因為它的自我隱退而使得整套器具結構與涉指系列凸顯出來<sup>(註22)</sup>。從這樣的思想又衍生出很特殊的行動哲學。沙特告訴我們，在行動中，身體這個用具本身是無法自主的。它的目的在於投送自己到器具世界而奔逐於整套的涉指系列之中。這一點與沙特所常說的，存有乃是我們自我否定的結果這個意旨正相呼應。

從上面的解析大體上可看出，在「每個器具皆可利用，且只有透由其他器具才可予以理解；而宇宙便是器具與器具之間客觀而無所限定的涉指關係」上<sup>(註23)</sup>，沙特與海德格相當一致。他們都企圖想用現象學替事物之間的因果關聯在存有論上覓求一個新的基礎。如同海德格一樣，沙特認為因果範疇不應該用知覺理論 (theory of perception) 來貞定，因為這樣的進路並未正本清源。而海德格以 Dasein 自身「用以」的結構和沙特以身體為用具來烘托器具世界也有異曲同工之處。在這方面，沙特實際上是受了海德格的影響。很明顯的一點是，沙特以為感官知覺與行動都是我

(20) 同上書，322頁。

(21) 同上書，323頁。

(22) 同上書，323頁。

(23) 同上書，323～324頁。

們存處於世 (being-in-the-world) 的必然表現，而「存處於世」這個概念便是海德格首先發明的。在沙特的哲學之中，所謂「存處於世」乃是以一個用具的身份存處於這個世界 (being-an-instrument-in-the-midst-of-the-world)<sup>(註24)</sup>。沙特雖受海德格影響，但沙特並非一味承襲海德格。在器具哲學上，沙特後來別開生面，與海德格的歧異性越來越大。例如，沙特強調我們的身體無法自由地予以運用，也無法知悉<sup>(註25)</sup>，儘管它是我們生活中必備的用具。沙特說：「我們為生活而工作，為工作而生活。」<sup>(註26)</sup>他筆下人生的基本情調常是一往無返地隨波逐流，此身永遠具備著不真實性 (inauthentic)。在這一點上，海德格沒有沙特這麼悲慘。

在身體如何呈現的問題上，沙特更是與海德格南轅北轍。在海德格的哲學中，Dasein 是在憂患 (care) 中自我呈現的；在沙特的哲學中，我們的身體是在別人的注視 (look) 下呈現出來。別人的注視讓我們覺得不安、羞恥、自慚形穢。那是因為在別人的注視下，我們覺得別人把我們的身體當作滿足他個人好惡的工具。為了抵抗別人對我們這樣的貶謫與蹂躪，我們也把對方視為滿足我們之好惡的工具。其結果是，人我雙方陷入到非主即奴的生死鬥爭之中。這個歧異也可從他們兩人的哲學用語中看出端倪。海德格用「工具」(「器具」) 一詞並無劣義在，但沙特用「工具」一詞則暗含「永不是目的而奴役於外物的用具」之劣義，顯然地對人之存在的處境已刻劃出相當悲劇的情調。

海德格與沙特的器具哲學給我們最大的啓示是，要掌握存有必須對西方傳統的思維範疇多加保留。理性主義與經驗主義式的貞定或檢驗因果法則，在海德格與沙特看來，並沒有觸及到存有真確的面貌。海德格與沙特認為，只有在存處於世的情境中以我們的實踐所接應到的存有才是它真確的面貌。真確的存有面貌必是備用性的。這種備用性的存有乃是器具所含藏的涉指功能所構成的世界。所以，從現象學來看，器具性的世界與備用性的存有乃是人存處於世最先體驗到的情境。如此具體且豐富的情境絕不是任何思辨理性與科學探究所能契及的。

要洞悉器具性的世界與備用性的存有或許需要原始性比較強烈的哲學心靈。如最能代表美國立國心靈的杜威哲學，它所掌握到的存有經驗便多少和前面兩位現象學家所掌握到的相類似。看杜威的兩段話：

(24) 同上書，325頁。

(25) 同上書，324頁。

(26) 同上書，201頁。



所有的事物都用來妝點功能性、工具性。(註27)

工具是個個別的東西，但它實不止如此，因為在它之中，自然界的連結與成串的聯繫都體現出來了。…工具意味著我們對自然界所含藏的成串的聯繫有所認知與領受。(註28)

不僅杜威有相類似的體會，古代中國先哲所體會的宇宙也相當接近海德格所強調的器具性的世界與備用性的存有。《易傳》之〈繫辭〉有「備物致用」及「利用安身」之語。這意味著《易傳》中整套「開物成務」的思想都是在「利用安身」的氛圍中進行的。詳言之，《易傳》「包犧氏之王天下也…作結繩而為罔罟，以佃以漁；…神農氏作，斲木為耜，揉木為耒；…黃帝堯舜…剡木為舟，剡木為楫，…斷木為杵，掘地為臼…」開創文化，建設文明的活動都是落在「利用安身」的人的存在處境中進行的。這種處境下所接應到的宇宙乃是一個備用性的存有，而不是擺置性的。所以《易傳》作者並不是在做科學探究意義或知識論意義的描述--在這兩種思維活動中，宇宙是以擺置性的存有呈現的。但這樣的心靈在《易傳》之中是非常淡薄的。從經典文獻來看，《易傳》的「備物致用，立成器以為天下利」都是落在使天下蒼生「安身立命」而說的。當然，中國古代的文物創造者在發明過程中不無可能懷持著科學或知識論的心態。然而，《易傳》在解釋這些文物創造的意涵上，這兩種可能存在的側面都沒受到重視；受到強調與重視的反而是文物創造當中所蘊藏的道德價值與形上義理。在道德價值上，《易傳》強調開物成務都是為了安頓眾生的性命，故有「昔者聖人之作易也，將以順性命之理」之語；也強調聖人之開創文化，建設文明乃是立人道以通天道及地道，故又有「參天兩地而倚數」之語。

在形上義理上，《易傳》乃以規範萬物變化的法象去開顯備用性的器具世界。〈繫辭〉上說：「易有聖人之道四焉…以制器者尚其象。」所謂「象」指的乃是「天之象」與「地之法」，換句話說就是規範自然與文明的法則。不過，《易傳》之刻劃此法則並非採科學或知識論的態度，而是以植基於人生體驗的形上義理為詮釋的角度。〈繫辭〉又說：「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入，民咸用之謂之神

- (27) 約翰·杜威 (John Dewey) 的 *Experience and Nature* (New York: Dover Publications, 1958) 122頁。  
(28) 同上書，122~123頁。杜威在哲學上以工具主義者 (instrumentalist) 著稱。在這方面他相當重視運用科技開發大自然以成就文明的哲學意涵。故杜威哲學不可以等閒科技至上的眼光去看待它。它實隱含一個頗深奧的世界觀，一如海德格及沙特的器具哲學所揭示的。這即是本文強調的側面。

。」此中的意旨十分清楚，器具的意義乃是將天地法象落實到人文世界之中。在這樣的意義下，器具又叫作「神物」<sup>(註29)</sup>。至於這些器具神物的義理那麼繁複幽微，我們如何掌握呢？根據《易傳》作者的看法，這些器具神物所體現的法象即表現在「卦象」上，即所謂「八卦成列，象在其中矣。」爲什麼八卦之象具有如此的解釋力呢？那是因爲伏羲氏之作八卦乃是「仰則觀象於天，俯則觀法於地」因此八卦之象可以「通神明之德」，可以「類萬物之情」，亦即從其卦象「引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。」而這也就是聖人要在卦象上「探賾索隱，鈞深致遠」的原因。

在此我們特別關切的是，在《易傳》的宇宙觀中，萬物互相關聯的鎖鍊乃繫乎「剛柔相摩，八卦相盪」。從六十四卦的「爻變」現象更可進一步地看出萬物變化乃是互相密切關聯的。《易傳》不必在知識論上特別處理因果法則，在「乾知大始，坤作成物」上便可洞察到因果之功能序運流貫乎天地萬物，故有「同聲相應，同氣相求」、「天地絪縕，萬物化醇」之語。《易傳》並未像海德格一樣，直接點明器具與器具之間的涉指關係，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」之語<sup>(註30)</sup>。這裡的「物」指的即是依循卦象而作成的器具神物。從這句話便可看出，一切器具皆互相錯雜，互相涉指而構成了人文世界的各種現象。這個互相錯雜，互相涉指的形上結構還可從〈說卦〉與〈序卦〉中看出端倪。〈說卦〉分別以八卦的卦象去指點一切器具神物的形上結構。〈序卦〉則從屯卦開始依據六十四卦相通的道理來闡釋從自然狀態到人倫禮制這個進化過程的形上義理。

以上的論述並非說《易傳》所有的形上思想側面都與海德格者相吻合，而只是借他的某個思想側面來說明《易傳》乃是在器具性的世界與備用性的存有中點出「正德——利用——厚生」的義理。我們也可說，「正德——利用——厚生」的觀念後面含藏著一個極爲特殊的宇宙觀與存有論。而這個特殊的宇宙觀與存有論卻無法以科學或知識論的角度來解釋。無疑的，早期的海德格在現象描述中所構築出來的器具理論提供了一個很有意義的解釋角度讓我們來研究《周易》。

(29) 見《易程傳·易本義》（台北：河洛圖書出版社，一九七四）598頁。

(30) 同上書，629頁。

FROM HEIDEGGER'S AND SARTRE'S PHILOSOPHY OF  
EQUIPMENT TO THE METAPHYSICAL CONSTITUTION OF  
THE WORLD OF EQUIPMENTS IN *I-CHUAN*

NIEN-FENG CHIANG

Department of Philosophy, Tunghai University

ABSTRACT

This paper purports to analyze the philosophical implication of the concept of "equipment" (or "instrument") contained in early Heidegger's *Being and Time* and early Sartre's *Being and Nothingness*. By means of a comparative study, we try to reveal some common aspects of this fundamental concept as assumed by both of these two theoretical systems. Starting from this fundamental concept, especially that advanced by Heidegger, we then proceed to expose the metaphysical meaning of this concept endorsed by *I-Chuan*. What we try to argue is that the metaphysical meanings involved in equipments are merely open to more primitive minds, since they are, so to speak, pre-epistemic. Indeed it is in this light that some ancient Chinese philosophers comprehended the certainty of this world, a point which we can detect in *I-Chuan*. We also try to show that Heidegger's phenomenological investigation into the constitution of the world, with emphasis on its *Zuhandenheit* rather than *Vorhandenheit*, shares a common view with *I-Chuan*.