

# 實況性與氣質：海德格與牟宗三論生命

## Facticity and Temperament: Heidegger and Mou Zongsan on Life

劉保禧\*

(Po-Hei Lau)

### 摘要

海德格與牟宗三的哲思歷程有著同一的思想軌跡——始於關注「生命」，而終於思索「存在」。兩位哲學家在早期反覆申述哲學與生命的密切關係，後來又不約而同轉向思索「存在」的意義。以「生命」為線索，我們可以闡明兩人的哲學計劃，海德格與牟宗三那些貌似玄奧的存在論學說其實始終離不開對「生命」的關注。事實上，海德格強調生命的實況性，牟宗三堅持克服生命中的氣質之性，兩套看似互不相干的生命哲學，其實從一開始就決定了彼此的分歧。日後海德格與牟宗三在存在論上大相逕庭的立論，其實正是源於

---

\* 作者為東吳大學哲學系助理教授。



兩者對「生命」的理解有所不同。以「生命」為切入點，我們可以讓兩位哲學家展開一場真正的理論對話。

關鍵詞：生命、實況性、詮釋、氣質。

收稿日期：2017/9/14，接受日期：2018/12/25。



哲學的出發點及目的都是實況的生命經驗。—海德格

(GA60: 15)<sup>1</sup>

海德格底靈魂深處恐亦是一種英雄氣的美學情調。—牟宗三

(全集 5: 193)<sup>2</sup>

## 壹、前言

現時學界研究海德格與中國哲學之間的關係，晚期海德格與道家思想的比較幾乎主導了所有討論。<sup>3</sup>其實從這個角度切入討論十分困難，論域橫跨古今中西，稍一不慎難免流於泛泛而論。<sup>4</sup>相較之下，牟宗三與海德格的對話就具體得多：兩者既是同一

<sup>1</sup> 本文所引海德格的文字都是根據海德格全集的標準版本 *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann) 翻譯出來，再參考有關文本的英譯與中譯修訂成文，註釋亦會以 GA 表示。唯一例外的是《存在與時間》(*Sein und Zeit*)，因為通行版本並非全集版本，而是舊版德語本。本文會以學界通則沿用舊版德語本，註釋則會以 SZ 表示。

<sup>2</sup> 本文所引牟宗三的文字一般以聯經出版社的《牟宗三先生全集》(2003) 為準，註釋亦會根據全集版本的序列。唯一例外的是《生命的學問》(牟宗三, 2004)，因為聯經的全集版本未有收錄。

<sup>3</sup> 張祥龍(2007)、馬琳(2010)、鍾振宇(2010)對此課題都有深入而詳盡的討論，值得參考。

<sup>4</sup> 著名的海德格專家珀格勒 (Otto Pöggeler, 1987: 47-78) 就不慎在此課題上觸礁。他撰文的題目有「海德格與老子」，如果望文生義以為這是兩位哲學家的比較對照，將會大失所望。文章雖然肯定了一些基本事實，例如海德格在 1930 年代接觸過道家思想，亦曾經參與《道德經》的翻譯工作 (不過時間很短)，但是文章完全沒有《道德經》的文本討論，也沒有老子哲學的剖析，有的是海德格晚期思



代人（雖屬不同國度），兩人亦以康德哲學發展一己的哲學體系，分別寫成《康德與形上學問題》（*Kant und das Problem der Metaphysik*）與《智的直覺與中國哲學》。這為我們的討論提供了堅實的文本與理論根據。況且，兩位哲學家的對話可以視為早期海德格與儒家思想之間的比較，恰好補學界之不足。現在的問題是：我們應該如何切入討論海德格與牟宗三之間的關係呢？

無獨有偶，海德格與牟宗三的哲思歷程有著同一的思想軌跡——始於關注「生命」，而終於思索「存在」。兩位哲學家早期反覆申述哲學與生命的密切關係，後來卻又不約而同轉向思索「存在」的意義。可惜這條思想軌跡備受忽略，尤其是關於「人類存活」（human existence）的討論，致令學界對於海德格與牟宗三都擺脫不了某種刻板印象，以為兩人只是純粹建構存在理論的學院式人物，講的是陳義高遠、玄之又玄的學說。

把握上述思想軌跡也就至為重要。透過這條軌跡可以闡明兩人的哲學計劃，他們那些貌似玄奧的存在論學說其實始終離不開對「生命」的關注，一旦說明這條線索，則貫穿兩者一生的哲學計劃就變得清楚明白。迄今為止，論者比較兩家哲學大都傾向從「存在論」或「形上學」的角度閱讀。<sup>5</sup>以「生命」為切入點，

---

想之中神秘主義傾向的描述。文中提到道家思想往往始於故事的描述（如莊子的「知魚之樂」、老子出函谷關），卻於哲學分析的門前止步。後來，儒學專家萬百安（Bryan Van Norden）與海德格專家卡文（Taylor Carman）合力撰寫書評〈在路途上〉（“Being-in-the-way”），點名批評珀格勒的文章淺嘗輒止，在說出海德格與道家思想的接觸之後，沒有再進一步說明兩者在人類實存與實踐的向度上同屬反主體論者（anti-subjectivist），相關哲學議題未得到充份的闡釋。學力深厚如珀格勒亦不免觸礁，足證此課題之艱難。詳細討論，參見 Van Norden, Bryan W. & Carman, Taylor (1996: 24-34)。

<sup>5</sup> 詳見蔣年豐（1991: 397-417）、倪梁康（2002: 42-48）、鍾振宇（2005: 75-109）、



可謂絕無僅有。<sup>6</sup>事實上，早期海德格強調生命的實況性，牟宗三堅持克服生命中的氣質之性，兩套看似互不相干的生命哲學，其實一開始就決定了彼此的分歧。日後海德格與牟宗三在存在論上大相逕庭的立論，源於兩者對「生命」的理解有歧異。以「生命」為切入點，我們可以讓兩位哲學家展開一場真正的理論對話。

## 貳、海德格：生命、實況性與詮釋

有論者曾經撰文表示海德格的哲學跟「生命」或「人生」無關：

海德格爾哲學不僅根本不能被看作是「人生哲學」，而且從許多角度來看，海德格爾的整個思想都是與「人生哲學」正相反對的。……如所周知，此在的存在並不是海德格爾思考的目的地。這對今天的海德格爾研究者來說已經是一個公認的事實。（倪梁康，2002：45）

有趣的是，「今天的海德格爾研究者」跟倪梁康的判斷正好相反。克茲爾（Theodore Kisiel）的《海德格存在與時間的起源》（*The Genesis of Heidegger's Being and Time*）是學界公認研究海

---

Billioud（2012）。

<sup>6</sup> 施益堅（Stephan Schmidt）是唯一的例外。他直接指出「生命」是海德格與新儒家可堪比較的課題：「筆者認為，早期海德格與當代新儒家（特別是牟宗三與唐君毅兩位大師）思想上有一個基本交叉點，即雙方的哲學思想大體說來圍繞著『生命』問題……『甚麼樣的哲學系統能夠處理生命問題？』、『生命與哲學的關係為何？』、『怎樣能夠避免認識論對生命概念的「抽象」處理？』是早期海德格與新儒家的核心問題。」（施益堅，2010：33-34）。下文將會討論施益堅的觀點。



德格早期哲學的必讀著作，此書點出「生命實況的詮釋」(a hermeneutics of the Fact of Life) 是海德格哲學的起點 (Kisiel, 1993: 9)。莫倫 (Dermot Moran) 《現象學導論》(Introduction to Phenomenology) 是現象學入門的權威著作，他亦指出《存在與時間》的發展有三個階段，第一個階段正是「與生命哲學的交手」(Moran, 2000: 223)。黃文宏亦宣稱「生命」是海德格終生思索的課題 (黃文宏, 2005: 107)。

有學者誤解海德格的哲學旨趣，多少因為海氏自己的表述比較曲折。海德格於《存在與時間》§10 力圖與「生命哲學」劃清界線，因為生命哲學沒有過問人的存在方式就已經將「人」定性為主體、靈魂、意識、精神、人格……：「『生命』本身作為一種存在方式沒有在存在論上成為問題，這是很明顯的，而且這就是生命哲學的根本缺陷。」(SZ: 46) 他更順勢批評狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 的「生命哲學」同樣沒有過問人的存在方式，故與他的「此在分析」沾不上邊。語氣斬釘截鐵，彷彿「生命哲學」與「此在分析」是兩套截然不同的理論學說。

自從海德格的早期弗萊堡講稿 (1919-1923) 在 1985 年後陸續出版，學界才注視到海德格與生命哲學的密切關係。「生命」(Leben) 是弗萊堡講稿的軸心，他思考哲學的起點明顯以「生命」作主導。如果要用一句說話概括這個時期的海德格哲學，我們可以直錄海氏本人的語句：「哲學的出發點及目的都是實況的生命經驗。」(GA60: 15) 熟悉海德格哲學的讀者，不難發現這句說話跟《存在與時間》§7 幾乎如出一轍：「哲學是普遍的現象



學存在論，它從此在詮釋出發。此在詮釋作為存活 (*Existenz*)<sup>7</sup> 分析，令一切哲學探索的主導思想以此作為起始 (*entspringt*)，同時亦以此為歸宿 (*zurückschlägt*)。」「(SZ: 38) 兩段說話都提到哲學的起點與歸宿，所不同的是其用語。早期弗萊堡講稿用的是「實況的生命經驗」(*faktische Lebenserfahrung*)，《存在與時間》是「此在詮釋」(*Hermeneutik des Daseins*) 與「存活分析」(*Analytik der Existenz*)。究竟這僅是術語上的差異，還是海德格後來另闢蹊徑開創新說？

根據 1919 至 1923 年的弗萊堡講課紀錄，「生命」的淡出與「此在」的冒起幾乎是同步的，「生命」就是「此在」的前身。<sup>8</sup> 在早期的亞里士多德哲學講稿中 (1921-22)，他更開宗明義點出「生命」與「此在」的關係：「生命=此在，這即是在生命中及透過生命而『存在』的。」(GA61: 85) 可見，「實況生命」與「此在詮釋」是一脈相承的。與其說海德格否定「生命哲學」本身，不如說他否定的是其他哲人學者的「生命哲學」。

海德格認為自己比起一般生命哲學論者更本源地把握到「生命」的動態。在 1922 年的〈納托普報告〉(“Natorp-Bericht”)，他直言「生命」一詞的多重意義令人眼花繚亂，但是不能乾脆取消「生命」這個詞語，因為「生命」的不同用法都有一個共同目標，就是捕捉「實況生命的動態」(*faktische Lebensbewegtheit*)。

<sup>7</sup> 漢語學者普遍以「生存」翻譯海德格的 *Existenz*，本人則依循關子尹 (1991) 譯為「存活」，以表示此在「活」出個人生命的意思。

<sup>8</sup> 根據克茲爾的考證，海德格以「此在」(*Dasein*) 為術語，始於 1923 年的夏季學期講座 (Kisiel, 1993: 493)。在此之前，海德格探索的主題是「生命」；自此以後，「此在」取代了「生命」成為了海氏哲學的核心課題。



「生命」表現為活動，任何靜態的捕捉均有所偏差。海德格對生命哲學的批評亦在於此。他不滿生命哲學沒有過問「生命」或「人」的存在方式，就將之設定為「現成在手」(vorhanden)之物。我們會以「甚麼」(Was)這種提問方式來把握現成在手之物的屬性。問到「橙是甚麼？」，我們會答：橙是一種水果，橙色、微香、甘甜……。沿用這套思維問到「人是甚麼？」，我們會答：人是一種生物，兩手、兩腳、理性、群居……。海德格批評這種理論態度，將「人」抽象為靜態屬性的綜合體，令我們不能把握具體的、活生生的「生命」。於是，他以「存活」為中心建構一套新的生命哲學。德文 Existenz 本來表示事物的客觀實有，但在他的筆下卻展現了動態的面向，人的實踐活動就是「站 (sistere) 出 (ex-)」。事物純粹存在，而人的存在方式就是存活，會向外審視並踰出自身當下之所是。

從早期弗萊堡講稿發展到《存在與時間》，海德格的哲學計劃明顯是雙軌並行的：一方面處理生命哲學的問題，另一方面處理存在論的問題，而且他的處理方式不是割裂「生命」與「存在」兩者，而是將兩者統攝為一。<sup>9</sup>海德格在《存在與時間》號稱其首要問題是追問存在的意義，「此在分析」只是存在問題的預備討論。殊不知通讀全書之後，才發現「存在」只佔一席虛位，海德格在書中從來沒有正面談論「存在」，卻花費了大量篇幅談論此在的「存活論」。<sup>10</sup>存活，正是人類生命獨特的存在方式；換

<sup>9</sup> 黃文宏對此亦有相同的看法：「海德格對生命的體驗之研究，因而同時包含著兩個方向：一方面指向個人的生命，一方面指向存有本身。」(黃文宏，2005：155)

<sup>10</sup> 舒爾曼 (Reiner Shürmann) 指出，翻查整部《存在與時間》，除了§1 至§8 談論存在的意義問題，其餘 75 節 (§9 至§83) 都是環繞「此在分析」而立論的 (Shürmann, 2008：57)。



句說話，存活就是「生命」與「存在」之間的接合點。一旦我們把握到海氏從 1919 年開始的研究歷程，上述情況也就不難理解。人的生命現象才是海德格的理論重點，這個重點更主導了海德格對存在論的探索。從這個觀點看，「生命哲學」與「存在問題」之間的關係就有了新的定位，兩者並非完全一致，但在早期海德格的筆下卻是相即不離。

晚期海德格的一些論著仍然影影綽綽帶著「生命」的痕跡。1935 年，他的夏季講課後來輯成《形而上學導論》(*Einführung in die Metaphysik*)，海德格的晚期學說漸趨玄奧，此書卻在芸芸晚期文獻中別樹一幟，其中〈「存在」一詞的語法學與語源學觀察〉(*Zur Grammatik und Etymologie des Wortes »Sein«*) 一章，屬於海氏晚期少數對於「存在」有學理根據的正面解讀。他指出德文動詞 *sein* 可以分出 *es*、*bhu*、*wes* 三個詞根，而三個詞根各自帶有某種意義：

1. *sein* 最古老最原本的印歐詞根是 *es*，有「生命」、「生活著」的意思，在梵文、希臘文、拉丁文都有語例，德文的相應字詞是 *sein*、*sind*、*ist*。
2. 另一印歐古老詞根是 *bhu*，有「興起」、「生長作育」的意思，德文的相應字詞是 *bin*、*bist*。



3. 最後一個詞根 *wes* 屬日耳曼語獨有，有「棲息」、「逗留」的意思。德文的相應字詞是 *wesan*、*wohnen*。<sup>11</sup>

總括而言，三個詞根的意思是生命、興起、棲居。至於三者後來如何抽象地化為「存在」一詞，海德格坦白承認不易回答，更列出九條值得思考的問題（GA40：76-78）。我們從中見到幾點有趣的地方：1. 海德格承認「存在」與「生命」在詞源上有關聯；2. 晚期海德格不再從「此在分析」探討「存在」的意義問題，而嘗試過從語言學分析「存在」的意義。「存在者」（此在）的位置的確逐漸淡出，「生命」的意義也不再限於此在的生命，而與萬物的生長作育連上關係。上述的兩點觀察，也合乎學界對於海氏「轉向」（*Kehre*）的共識：從此在作為中心轉向存在作為中心。

本文專論早期海德格的生命哲學，不欲橫生枝節討論海氏哲學的轉向問題。下文僅以「實況性的詮釋」為重心，申述早期海德格的生命哲學。

## 一、實況性的詮釋

早期海德格關注人的生命現象，並以「實況性」（*Faktizität*）概括這個現象。<sup>12</sup>德文 *Faktizität* 有「事實」、「實際情況」等意思，

<sup>11</sup> 關於「存在」一詞的語源學討論，詳見 GA40: 75-79。

<sup>12</sup> 關於 *Faktizität* 的翻譯，臺灣學界普遍譯作「事實性」，大陸學界普遍譯作「實際性」，本文則譯作「實況性」。*Faktizität* 固然有「實際」、「事實」等意思，但是在海德格的特殊用法下，這個字跟「世界」、「歷史」都有親緣的關係，表示人處身於具體時空脈絡的情況（下文會有詳盡解釋）。用「實況性」來翻譯 *Faktizität*，較能表達這層意思。同時，海德格另有 *Tatsächlichkeit* 一詞表示「定



套用在海德格的脈絡下，*Faktizität* 意指人真實的生命，即是人具體的、動態的生活方式。海德格以「詮釋」(*Hermeneutik*) 的方式，揭示生命的實況性。克茲爾更以「實況性的詮釋」(*Hermeneutics of Facticity*) 概括海氏從 1919 到 1927 年的整個發展歷程。<sup>13</sup>甘寶 (Scott M. Campbell) 晚近出版的論著也是以「實況性」為重心，逐步鋪排從 1919 年開始的講課如何邁向 1927 年出版的《存在與時間》。<sup>14</sup>現在我們有兩個問題：1. 為何「人真實的生命」是具體的、動態的？2. 為何「詮釋」可以揭示生命的實況性？

### (一) 生命與實況性

生命是在世界之中的生命，這是海德格在早期弗萊堡講稿反覆強調的觀點。如果我們一早已經廁身於某個具體的世界，則我們的理解就不是從零開始，而是有一個先在的脈絡。假設我與你一同走入某間課室，我們發現課室的白板上留下了一句話說：

我病了，今天不來上課。

除非我們能夠找到是誰在甚麼時間留下這段文字，否則我們不能確定這句說話的確實意義。句子不確實的地方，不是說當中有文

---

然的事實」(SZ: 135)，用「事實性」來翻譯比較恰當。

<sup>13</sup> 這個名稱源自海德格 1923 年的講課紀錄《存在論：實況性的詮釋》(*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*)。參見 GA63、Kisiel (2010: 17-32)。

<sup>14</sup> 「實況的生命與實況的語言是海德格學術專業之始所開發的問題。就此而言，我將自己的分析範圍限於 1919 年（即這位年青哲學家首次在講課運用術語『實況生命』的年份）至 1927 年《存在與時間》的出版。」(Campbell, 2012: 2)。



法錯誤令我們不能理解，而是說句子之中的「我」與「今天」不知何所指：「我」是書寫者的自稱，但每一個人指涉自己的時候都會用「我」，所以我們不知道這個「我」確實是誰；「今天」指書寫者寫下句子的日期，每一個書寫者留下文字的當日都是「今天」，我們始終不知道「今天」的確實日子。沒有具體脈絡，我們也就無法把握這句說話的確實意義。

同樣道理，海德格認為沒有具體脈絡，我們無法把握「生命」的確實意義。生命的具體脈絡，就是其所身處的歷史與世界，具體的時空背景塑造了我之所是。海德格早在 1919 年的《戰時緊迫學期講稿》用「歷史我」(historisches Ich) 與「理論我」(theoretisches Ich) 作對照 (GA56/57: 74)。他指出前者才是真實的生命，後者卻將生命抽象為理論。海德格批評理論是「剝離生命的」(Entlebung)，把「我」從具體的脈絡中抽離出來：「……首先在理論態度中，我毀掉周圍世界的東西，我抹去、忽視並消除歷史我，而追逐理論。」(GA56/57: 85)。「理論」<sup>15</sup>是一種旁觀，它將周圍世界的事物固定為「對象一般」(Gegenstand überhaupt)。如果人真實的生命總是已經廁身於其周圍世界，那麼我之為我就不能輕易從周圍世界抽離，理論態度卻要將自我抽離其周圍世界，化為一個抽象的「理論我」。

在早期弗萊堡講稿中，所謂「人真實的生命是具體的」，可以簡括為三點：1. 生命是在世界之中的生命，這個世界是決定生命所是的意義脈絡，離開這個意義脈絡，根本談不上生命何所

<sup>15</sup> 「理論」的德語是 Theorie，源於希臘動詞 *theorein*，意即「觀看」、「審視」，後來輾轉引伸才有「理論」的意思。因此，「理論」本身是一種旁觀，而非直接介入。



是。2. 生命與世界的關係首先是實用的，生命處身其周圍世界中，會為了某個實用目的而運用周圍的事物。就像我們在書寫的時候，筆是我們直接使用的工具，而非研究的對象。後來海德格在《存在與時間》稱在世界中的事物都是「上手的」(zuhanden)，為著某個實用目的而被使用。如果剛巧這枝筆壞了，筆作為文具的意義，突然脫離其日常的意義網絡，引起我們的注視，這種事物的存在模式，海德格會稱之為「現成在手」。進而言之，將筆抽象化為概念，視之為思考的對象，則是一種派生的存在模式，海德格也稱之為「現成在手」。「上手」與「現成在手」兩種存在模式乃基於生命應對世界的兩種關係，前者是實用的，後者是理論的，而前者比後者優先。3. 生命總是處身於具體的歷史時間之中，海德格尤其強調當下一刻：「實況性是用來表示『我們的』『本己的』此在的存在特徵。更確切地說，這個表述意指：當下的這個此在」(GA63:7)在這個前提下，「哲學只能是作為其『時代』的哲學，『時間性』。此在在其當下存在的方式中工作。」(GA63:18)

為了表現這種具體的性格，海德格更不惜廢棄「生命」這個用語，而代之以「此在」。在1923年的《存在論：實況性的詮釋》，書中間中還會提到「生命」，但是重點傾向「實況性」是相當明顯的。在定義「實況性」的時候，他說：

實況性=當下我們本己的此在，在原則上我們避免這樣的表述：「人類」此在或「人的存在」。(GA63:21)

海德格強調「實況性」是當下的，而不是抽象的「人類」或「人的存在」。之後，他在《存在與時間》更將批評的範圍擴大



到「生命」概念，表明自己避免使用「生命」與「人」兩種表述方式。(SZ：46) 這個時候，「此在」已經完全取代了「生命」的理論地位。

為甚麼「此在」比「人」或「生命」更適合形容「人真實的生命」呢？這亦關乎生命的具體性格——我們總是置身於「此」，在特定的歷史（時間）與世界（空間）之下生活。此在的德語 **Dasein**，其前綴詞“Da-”就強調了置身於「此」的意思。我們的生命之所以有意義可言，首先是我們置身於某個具體脈絡之下。我們每個人面對的處境並不一樣，但我們必須置身於某個具體時代與世界之下是必然的。德語的“Da”可以解作「這裏」、「那裏」，無論我置身哪裏，都離不開「在世界中存在」(In-der-Welt-sein)。我出生在臺灣（這裏），跟我出生在德國（那裏），縱有不同，但我在什麼地方出生都免不了置身具體脈絡之下（在世界中存在）。因此，「在世界中存在」總是先於個別的空間。(Heidegger, 1957：132)

這種置身於具體脈絡之下的實況性，海德格在《存在與時間》以相當形象的詞彙來表達：「被投擲性」(Geworfenheit)。人從出生一刻開始，就被投擲於一個既定的具體脈絡下生活。無論有沒有投擲者，人被投擲是定然的事實。人無法選擇自己的家庭、種族、社會、時代，甚至「是否出生」從來都不是個人選擇。這些條件早在我出生之前已經決定，在我能夠表達同意之前已經成為既定事實。人的生命就像是被投擲到這個世間上，不由其所自主。即使人自覺到生命的這種被投擲性，也無法逆轉改變這種被投擲的事實：「它[按：此在]總是作為被投擲的事實而『發現自己』。」(SZ：328) 而且人被投擲不限於出生一刻，我在出生之



後所作的決定，亦會成為日後我的既成事實。如果我在當日作了錯誤決定，固然可以事後回想，卻不可以回過頭來再活一次。換言之，「被投擲」的實況性是人之為人不可改變的事實，從出生一刻開始，只要人存在著，就是如此。

從時間性的觀點看，實況性指因「過去」的既成事實所形成的具體情況，但是「過去」並非是字面意義所說是「過去了的」(vergangen)，而是指「曾經」(gewesen)存在的事實(SZ: 328)。如果過去就是「過去了的」，跟現在與將來無關，則人類的許多活動並不可解。當有人慶祝辛亥革命一百周年，值得慶祝的地方不在於辛亥革命過去了一百年，而在於一百年來我們的生活如何受其影響：我們不再活於封建帝制之中，不再以科舉制度取士，不再書寫文言文。辛亥革命是「曾經」發生過的事實，這件事實牽繫我們當下的生活。曾經發生過的，不能推倒從來。這個具體的歷史環境(辛亥革命)構成了我們所是的起點，我們總是已經面對傳統給予的而生活著。在既定事實與歷史面前，一切不可逆轉。可以說，實況性是一種限制，人必須在這種限制下生活。

談論至此，我們可能會有疑問：海德格強調實況性的生命是具體的、動態的，但其分析卻似乎側重具體的一面——如果此在總是已經置身於某個具體脈絡之下，那麼生命似乎早已經被決定了，還有甚麼動態可言？可是海德格卻又強調實況性的動態面向：

實況性不是一個現成在手物的 *factum brutum* 「僵硬的事實」那樣的事實性，而是此在的一種存在性格，它被接納到存活之中，儘管是首先遭到排擠。實況性之為『它存在著』，從



不擺在那裡，由靜觀來發現。(SZ: 135)

這些說話該當如何理解？換言之，現在我們的問題是：如果此在是實況地被投擲於具體的脈絡，又如何展現其活動性格？

## (二) 詮釋

回答上述問題的關鍵，在於海德格的「詮釋」概念。

在早期弗萊堡講稿中，海德格反覆強調此在的動態面向。然而這是一種甚麼樣的「動態」？論者往往語焉未詳。其實，他所說的動態即是「循環」(Zirkelhaftigkeit)。早在 1919 年的《戰時緊迫學期講稿》，海德格點出「循環」是其哲學的「推動因素」(bewegendes Moment)，這時，他已經認為循環是哲學所不可避免的(GA56/57: 95)。海德格指出循環總是有所預設，這種預設卻不是人類理解活動(Verstand)的障礙，反而是理解所以可能的條件。

以拼圖遊戲為例，假設我們得到一大堆拼圖的散件，若要完成這個拼圖遊戲，會怎樣做呢？首先，我們不會將這堆散件視為毫無關聯的，而會預設它們可以合而構成一幅整全的圖案。以「整全性」為指導原則，我們可以將個別的部位逐一安放在適當的位置。一旦我們將之安放到適當的位置，反過來我們就更清楚整全的圖案是何模樣。在這個過程中，我們以拼圖整體來理解個別部件的位置，亦以個別部件來理解整全的圖案，整體與部件之間形成了循環。這個循環卻沒有妨礙我們的理解，我們在不斷的循環



中，反而更加深入地把握到拼圖的模樣。這種整體與部份互倚互恃的循環關係，稱之為「詮釋循環」。

詮釋循環本來是解釋文本的方法，在海德格的筆下卻一轉而為人的存活方式。以詮釋為方法，視之為文本解釋的技藝或者人文科學的基礎，對於海德格來說，其實是未能把握「詮釋」的本源意義。詮釋首先是一種活動，而不是一門學問。詮釋作為一門學問之所以可能，在於我們的理解是以詮釋循環的方式運作：

決定性的不是從循環之中脫身，而是以正確的方式進入這個循環。理解的循環……是此在本身存活論的**前結構**。(SZ：153)

海氏故意重點標示理解的循環是「前結構」(Vor-struktur)。這個結構有三個環節，分別是前有(Vorhabe)、前見(Vorsicht)、前把握(Vorgriff)。簡單來說，「前-結構」表示我們的理解總是有預設的，結構的三個環節表示我們的理解預設了特定的背景、觀點、詞彙(即前-結構的「前有」、「前見」、「前把握」)。<sup>16</sup>在這些預設下，我們才能理解事物之所是。拉芳(Cristina Lafont)嘗試以精簡的語言概括這個前結構的意旨：理解之於感知的優先性(the priority of understanding over perception)(Lafont, 2005：274)。此論可謂一針見血。她的意思是說，我們把握事物，不是首先零碎地透過視覺、聽覺等方式直接感知，我們總是帶有意義地(理解)感知事物。例如「杯弓蛇影」這個成語，故事說到有

<sup>16</sup> 關於「前-結構」的三個環節，海德格在1924年的夏季講課《亞里士多德哲學的基本概念》(*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*)有比較詳細的討論(GA18：274-277)。



人誤將掛在牆上的弓在水杯的倒影，視之為蛇。按照海德格的說法，故事的主人翁已經帶著理解而「看到」水中的「蛇」，而不是純粹地憑視覺感知到一堆了無意義的光波。主人翁的理解固然有誤，水中的是倒影並不是蛇，但是主人翁卻必然預設了特定的背景、觀點、詞彙，才有可能理解弓的倒影為蛇。

海德格的「前」(Vor)字是一語雙關的。他以籌劃(Entwurf)與可能性(Möglichkeit)來說明此在的理解方式，就是要表現此在向前籌劃其可能性。德語Entwurf有「計劃」與「投擲」兩種意思，海德格同時表達上述兩個意思，Entwurf是此在向前投擲的計劃。「前」字既有空間上的意思，亦有時間上的意思。時間上的向前，就是朝向未來。海德格十分重視時間上的向前。在1924年的《時間的概念》(Der Begriff der Zeit)，他已經強調「先行」(Vorlaufen)，指出此在是朝向未來的存在者。在時間的三維中，未來居於主導地位，因為未來主導我們如何理解過去與現在。「未來主導我們如何理解過去與現在」這個宣稱，海德格更稱之為「所有詮釋的第一原則」(GA64:123)。

概括海德格的文字，此在的存在方式包括實況性與存活：此在有實況性的一面，它總是已經被投擲於具體的處境之中；此在亦有存活的一面，它亦總會籌劃自身的可能性。海德格不厭其煩地說實況性與存活是同等本源的：「此在實況地存活著。」(SZ:181)、「存活總是實況的，存活性本質上是實況性決定的。」(SZ:192)；又說此在所籌劃的是「被投擲的可能性」(geworfene Möglichkeit)(SZ:144)。實況性與存活之間，是一種循環關係。此在首先被投擲到某個具體處境，被給予一堆既定事實(家庭、種族、語言……)，但在朝向未來的籌劃下，此在可以回過頭來



詮釋過去與現在所給予者對於自身的意義，並且有所行動，實現自己的可能性。這些行動落實後，復又限制此在籌劃的方向。<sup>17</sup>就像拼圖遊戲，我們首先被給予一堆零碎的部件，若要遊戲繼續，我們會預設這堆部件是完整的，並投射一幅整全的可能圖像。這一幅可能圖像引導我們拼合不同的部件。當拼到了一小部份，這個部份會反過來豐富以至修正我們本來投射的可能圖像。如此循環往復，直至拼出完整圖案為止。<sup>18</sup>

晚期的海德格對於人的主體性抱持極大的懷疑，逐漸淡化此在籌劃的一面，也就是說，他逐漸否定人的自我作主能力，而趨向事物之「本然」(Ereignis)。有學者就指出，早期海德格所強調的「實況性」堪與晚期的「本然」作對照：人就是如此這般被投擲於世，事物本然而然，背後根本沒有什麼理由可言 (Sheehan, 2011: 42-68)。海氏晚期低貶人的籌劃能力與超越一面，是否稱理，實可商榷。惟本文重點是早期海德格如何談論「生命」，關於他的晚期轉折，本文不擬深論。

回到上文提到的質疑：此在的活動性格如何可能？經過以上的分析，現在可以答覆如下：此在實況地存活著，它有被投擲的一面，總是已經被投於某個具體處境下，這個面向跟過去有關，無論過去種種是否牽涉我的選擇，現在這些都成為了我的限制。

<sup>17</sup> 拉芬指出「被投擲的籌劃」(thrown projection) 以詮釋循環的方式運行，與本文所論不謀而合 (Lafont, 2005: 274)。

<sup>18</sup> 以拼圖遊戲為喻，只為方便說明人的存活如何表現為詮釋循環。但要注意，拼圖遊戲與人的存活之間始終有本質上的差異：拼圖有設計者，完整的拼圖只有一個可能性(即設計者預設的那種)；人的生命不必然有設計者，即使有設計者，活出美滿人生的可能性亦不止一個。換句話說，人的可能性比起拼圖(以至一般事物)更大，故此海德格才會說「高於現實性的是可能性」(SZ: 38)。



此在亦有籌劃的一面，這個面向跟未來有關，我總是朝向未來而籌劃自身的可能性。兩面合而言之，即是說此在於被投的過去所限制下，朝向未來的可能性而存活，海德格稱之為「被投擲地籌劃」(geworfener Entwurfs) (SZ: 148、199、406)。在這個意義下，此在既不是被命定的，亦不是完全自由的，它總是在落於既定的脈絡下而展現自身之可以是 (Seinkönnen)<sup>19</sup>。此在的「活動」性格，就表現於被投擲與籌劃間的循環往復，徘徊於實況性與可能性之間。

### (三) 施益堅的評論

施益堅撰文比較早期海德格與新儒家的「生命」觀。他自鑄「實踐詮釋學」概念，「作為兩者哲思的共同綱領」(施益堅，2010: 34)。何謂「實踐詮釋學」？施益堅提出了三點：1. 實踐詮釋學不是詮釋文本，而且詮釋人的「事實性」(本文稱之為「實況性」)；2. 實踐詮釋學是「非理論的」詮釋，其對象是活生生的「生命」。3. 實踐詮釋學是「關懷」的動作，它是人基本動態的表現(施益堅，2010: 51)。他認為海德格與新儒家都重視生命的實踐問題，前者以「關懷」展示人會趨向於某物的動態面向，這種「基本動態性」的分析值得新儒家參考，而後者對他人的責

<sup>19</sup> 漢語學界翻譯德語 Seinkönnen，通常譯為「能在」，即是「可能存在」之意。我會以關子尹的翻譯「可以是」取而代之，理由有四：第一，Seinkönnen 是此在的存在方式，譯為「可能存在」會令人以為同時有「可能不存在」，譯為「可以是」則沒有這個問題，反而更能表現此在可以是這樣、可以是那樣的可能性。第二，一旦「可能存在」縮寫為「能在」，放回文本之中往往不知所云，「可以是」既合乎海德格的意思，放回文本閱讀亦見流暢。第三，「可以是」比起「可能是」顯得語氣更確定一點，有助顯示此在的可能性不是虛無飄渺的，而是確切而實在的。詳細討論，參見關子尹(1991)。



任與關懷，恰好補充海德格「離他人的傾向」。在彼此交流、互相攻錯下，施益堅有望學界可以建立一套包攝海德格與新儒家的「實踐詮釋學」。

施益堅的最大貢獻在於他捕捉到海德格與新儒家的核心關懷在於透視「生命」的真實面貌。可惜他的貢獻僅在於提供一個粗糙的分析框架「實踐詮釋學」，而未能解釋這個框架的具體意義，也看不到海德格與牟宗三的重大分歧。若不討論這個分歧就貿然認為兩者可以融合建立一套新的理論，這種做法是注定失敗的。

所謂「實踐」，施益堅在文章中開宗明義表示以海德格的「關懷」(Sorge) 概念說明。<sup>20</sup>而「關懷」的意思，施益堅純粹以早期弗萊堡講稿為憑據，視之為「趨向於某物」、「此在的基本動態性」的運動概念(施益堅，2010：42)。《存在與時間》的「關懷」卻是一個結構概念，表現為實況性、沉淪與存活。<sup>21</sup>施益堅棄《存在與時間》的「關懷」於不顧，而選用一個較為簡陋的版本，恐怕失之粗疏。就算是早期弗萊堡講稿的內容，他的處理亦見草率。在那時期，海德格的「關懷」是說人首先會為了某個實用目的而運用周圍環境的事物。嚴格來說，「關懷」說的是人首先會

<sup>20</sup> 「筆者將著眼於以『關懷』(Sorge) 概念來說明『實踐』的內容，因為海德格以此概念探討人『實踐的自我關係』之具體性。」(施益堅，2010：41)

<sup>21</sup> 關懷的三個面向，對應著時間性的三維：被拋—過去、沉淪—現在、存活—未來。時間性的三維環環緊扣而為一整體，它說明了關懷的三個面向如何統合為一：此在無法選擇自己的社會與時代，這些條件在我出生之前已經形成，在我能夠表達同意與否之前已經成為既定事實，這是被拋的過去；此在被拋於「此」，往往未及反思就接受了社會與時代的規範並安於其中，融入常人(das Man)的獨裁統治之下，這是沉淪於現在；死亡為此在提供了轉化的契機，令它從沉淪於世踰越出來，並籌劃自身的可能性，這是朝向未來的存活。



關注實用目的，稱之為「實踐」易生混淆，畢竟「實踐」亦有「道德實踐」的意思。他以「實踐」統攝海德格與新儒家的活動，正是混淆了「實踐」的兩個不同意思。

更嚴重的問題在於「詮釋學」的概念。施益堅的解釋是這樣的：

海德格所謂的「詮釋學」不是詮釋文本，而是詮釋此在的努力。據海德格的理解，此努力不可避免；人是必須詮釋自己的存有，而且自我詮釋正好是事實性的基本要素。（施益堅，2010：40）

這是相當空泛的界說，亦是文中唯一的界說。除了指出海德格的詮釋擴展至人的存在方式之外，其他重點均無觸及——何謂「詮釋此在的努力」？「詮釋」以甚麼方式進行呢？為甚麼這種努力是不可避免的？其中一個很重要的原因，是他完全漠視《存在與時間》的「詮釋」概念：「令人不解的是，海德格本身在《存有與時間》（1927）中已極少使用『詮釋學』這一詞」（施益堅，2010：34）。根據本人統計，“Hermeneutik”與“hermeneutische”在《存在與時間》總共出現 32 次，絕非少數。施益堅對此視而不見，「詮釋」的豐富意涵也就打了折扣。

上文提到海德格認為詮釋總是有所預設，而詮釋是以循環的方式運行，落於此在的關懷結構，即是說此在的存在方式總是朝向未來籌劃其可能性，並以循環的方式回過頭來詮釋其過去與現在發生種種的意義。可以說，關懷結構的意義，有待詮釋循環來說明。施益堅看得到海德格的核心關懷（「生命」），也用了合適



的理論框架（「實踐詮釋學」），其貢獻值得學界肯定，但其解釋比較空泛，既看不到「關懷」的結構意義，復又忽略「詮釋」以循環方式運行，實在相當可惜。在這個意義下，本文為施益堅的觀察提供更堅實的學理根據。<sup>22</sup>

#### （四）小結

根據以上的討論，我們可以總結海德格如何看待生命、實況性與詮釋。首先，此在的生命是具體的、動態的：此在總是被投擲於具體處境之下（實況性），它又總會籌劃其可能性而踰出自身（存活）。可是，實況性與存活有一種張力，彼此之間如何並存成為了問題所在：在被投擲的前提下，此在如何可能踰出自身？海德格的答案就是「詮釋循環」。此在有被投擲的一面，亦有踰出自身的一面；此在首先被投擲於世並經常沉緬其中，但是此在亦可以朝向未來籌劃其可能性，這個可能性又會回過頭來指

<sup>22</sup> 如果要說施益堅文章的最大問題，應該是他對於「本真性」(Eigentlichkeit) 與「非本真性」(Uneigentlichkeit) 的判斷：「筆者認為可借用上述的『本真性』與『非本真性』區分來闡釋其意義，把『執』視為『道德非本真性』，把『無執』視為『道德本真性』。必須強調的是，儒家式的『本真性』與海德格的概念相反，它並不是通過『離他人』動作而達成的狀態，而正好是突破個人單一性及『接近於他人』的行動。」(施益堅, 2010: 50) 文字顯示，他認為海德格的「本真性」與「非本真性」都有價值意味，其中牟宗三的「無執」表現為接近於他人，正好補充海氏「本真性」遠離他人的缺失。然而，以「本真性」與「非本真性」對照牟宗三的「無執」與「有執」是比附，因為「無執」與「有執」是說心如何觀照這個世界：心要執持經驗世界所給予的感性質料，表現為識心之執，成就的是「知識」；心不需執持而可以直接創造價值，表現為智心（無執），成就的是「道德」。因此，施益堅對牟宗三的把握有所偏差。本文第四部份，將會直接根據牟宗三論述海德格哲學的文字作比較，顯示兩者的分歧正在於彼此如何看待「本真性」。



導我們理解自己過去與現在的種種。人的生命，就在這個循環之中來回往復。

讓我們回到本章起首的論點：海德格貌似玄奧的存在論始終離不開對生命的關注。根據以上討論，我們發現海德格從早期弗萊堡講稿（1919-23）到《存在與時間》（1927）期間，確有一條生命哲學的主軸貫穿其中。若然離開生命哲學的向度，直接談論存在一般的意義，只怕錯失了海氏的核心關懷。

同樣道理亦適用於牟宗三，其哲學系統亦離不開對生命的關注。釐清這條思想軌跡，他不滿海德格的理由也就變得清晰可見。現在我們即轉向討論牟宗三的「生命的學問」。

### 參、牟宗三：生命的學問

牟宗三早年喜用「生命的學問」一詞。1949 年至「到臺後七八年內」（牟宗三，2004：1）的雜文著述，在 1970 年合輯為《生命》。這段時期，牟宗三尚未直接閱讀海德格的著作，只在 1953 年的〈論上帝隱退〉（全集 9：241-262）側寫海氏哲學。牟宗三與海德格同樣重視「生命」，而又關懷「存在」，實屬不謀而合。對牟宗三來說，儒學首先是為己之學，首要之務是成就「生命的學問」，以學問轉化主體生命的氣質。相對而言，建立體系是退一步的關懷，能夠建立體系是「果」，斷不應該是「因」。如今牟宗三被普遍視為建構理論的純學院式人物，這種看法把握不到牟宗三思索「生命」的深度，更把握不到他的理論體系始終離



不開這個「生命」面向。<sup>23</sup>

## 一、生命的學問

在早期的著述中，牟宗三以「生命的學問」為理論框架。他解釋說：

生命的學問，可以從兩方面講起：一是個人主觀方面的，一是客觀方面的。前者是個人修養之事，個人精神生活升進之事，如一切宗教之所講。後者是一切人文世界的事，如國家、法律、經濟等方面的事，此也是生命上的事，生命之客觀表現方面的事。如照儒家「明明德」的學問講，這兩方面是溝通而為一的。（牟宗三，2004：43）

以「生命」為中心，可以向內逆求本心，亦可以向外樹立政道與治道，內外兩者合一即是中國傳統的「內聖外王」之道。在這個理論框架下，他寫成了《道德的理想主義》、《歷史哲學》、《政道與治道》等書，其具體內容縱有不同，卻始終以「生命的學問」為骨架。到了晚期的《十九講》，牟宗三談到中國哲學的特點，仍然說「生命的學問」是中國哲學的核心（全集 29：16）。

### （一）「生命」

用傳統的語言表述，牟宗三的「生命」問題即是安身立命的

<sup>23</sup> 事實上有不少學者注意到新儒家的「實存感受」，龔鵬程（2001）就曾經以此為題書之成文。在他看來，新儒家的「實存感受」決定了自身的學術性格。



問題，也就是生命的意義問題。所謂「生命的學問」，就是探討生命之所以有意義的理由何在。不過，在討論我們應該如何生活之前，可以提問一個更根本的問題：甚麼是「生命」？放在哲學的領域下，「生命是甚麼？」、「生命是甚麼樣的存在物(entity)？」等問題屬於存在論/形上學的範圍。柏拉圖為這些問題賦予了經典的答案：生命是肉體與靈魂的結合。肉體與靈魂是兩種不同的存在物：前者是具體的、物質的、感性的，後者是抽象的、精神的、理性的；兩者性質迥然不同，不可互相化約。這種二元論的觀點滲透柏拉圖哲學的各個部份，故此生命分為靈魂與肉體，世界分為形上和形下。

基本上，牟宗三繼承了這種二元論的想法。他指出人的生命是個組合體，由質料與形式所構成。如果人是純粹的質料，那就與動物無異，由盲動的感性驅使；如果人是純粹的形式，那就已經是神，再無所謂限制。「人是兩方面通，他上面可以通神性，但他也有物性，他兩面通。」(全集 29：6) 關於人的生命由何構成，牟宗三與柏拉圖的立場是一致的。

兩者的分歧在於如何對待生命中的感性。柏拉圖認為人的生命是要邁向純粹的理型，務必去除生命中的感性；牟宗三則認為感性是構成生命的必然元素，去掉生命中的感性是不可能的。<sup>24</sup> 生命的感性面向，成為了牟宗三談論「有限」的基礎。感性的限

<sup>24</sup> 「人既有感性，那他表現他的 will，他的 understanding，乃至於他的 love，他的 spirit，他一定是在限制中表現。說的具體一點，就是說在他的感性的限制、感性的制約下來表現。……這個感性的限制有它的必然性，不是可以隨意去掉的。這種必然性，用來布尼茲的名詞說，就叫做形而上的必然性 (metaphysical necessity)。」(全集 29：7)。



制令人不能完全把真理表現出來，這是「生命」的消極面；但是感性限制也有積極面，積極的地方在於真理必然通過這個限制來表現，感性是人類實現真理的起點。牟宗三視感性為「形而上的必然性」，就是肯定感性是構成人類生命的必然部份。取消人的感性層面，等同取消人之為人的本質。

這個感性面向，牟宗三有時會稱之為「氣質」、「才性」、「原始生命」，甚至直接稱之為「生命」；與之對立的是「理性」。「生命」與「理性」之間的張力，成為牟宗三早期著作的重心。《五十》是最能體現這種張力的作品。鄭家棟指出《五十》的自傳性質容易令人純粹視之為研究牟宗三的歷史材料，「卻少有人注意到該書中所包涵的某種『隱喻』，及其對詮釋牟先生思想的意義。」（鄭家棟，2000：41）他認為此書描寫的童年細節，充份展示了牟宗三如何看待「生命」與「理性」間的張力。如何化解這種張力，更是牟宗三一生思索的課題。

牟宗三在《五十》回憶童年的農家生活，他對農人的生命充滿讚賞（全集 32：11）。相反，他對讀書人可謂深惡痛絕（全集 32：14）。說穿了，農民是堅實生命的象徵，讀書人則是乾枯理智的象徵。牟宗三褒揚農民、貶抑讀書人，反映了他對原始生命的禮讚、對理智的鄙棄。尤其當他提到自己在農村出身的父親有踏實的生活，有堅定的信念，充份體現了中國文化的理想。相較之下，讀書人則顯得虛浮浪蕩。

牟宗三所不滿的斷非當時讀書人的學風，他想說的是更普遍的現象：生命自有其天地，此非咬文嚼字的讀書人所能及。他曾經以《水滸傳》的英雄豪傑說明自己心目中的理想人格。水滸人



物展現的氣質風姿，自成一境界。他們是「不學的野人」，面對不義之事必須直接打出去，「沒有迴環」（牟宗三，2004：263-264）。即使牟宗三自命歸宗孔孟，亦承認他們的原始氣質自成一境界。面對原始生命氣質充沛之人，而自己最後卻成了讀書人，牟宗三對此不時透露感慨的語氣：「然而我畢竟也走上了讀書的路。」（全集 29：15）；「我只因讀了點聖賢之書，漸漸走上孔聖之路。假若有歸宗《水滸》境界者，必以我為無出息矣。」（牟宗三，2004：264）尤有甚者，當牟宗三列舉讀哲學的條件時，他強調的也是「哲學的氣質」，要人有「漢子氣」、「逸氣」、「原始的宇宙悲懷」（牟宗三，2004：10-18）。凡此種種，都見到他對於原始生命的重視更甚於讀書識字。

## （二）「學問」

既然如此，讀書識字是否意味著生命的墮落？有論者以上述文字為憑，斷言牟宗三認為生命氣質遠較學術工作重要：

要言之，牟宗三是以個人素質氣稟凌駕於學理思辯之上，人之素質較諸學思成就是遠為重要；而學術思想日趨精細繁難，反而可視作民族文化精神的退步與頹惰。（陳海文，2002：307-308）

如果此說屬實，晚年的牟宗三「學術思想日趨精細繁難」，即是說他的「民族文化精神的退步與頹惰」。恐怕這個不是事實。論者發現了牟宗三哲學的「生命」面向，卻忽略了其理論上的張力。生命走向正途固可開出內聖外王之道，但生命更多時候誤入歧



途。生命既可通於神性，亦可淪為獸性。牟宗三之所以要讀書從學，就是為了省察生命中的陰暗面。在《才性與玄理》的「序」中，他說：

吾年內對於「生命」一領域實有一「存在之感受」。生命雖可欣賞，亦可憂慮。若對此不能正視，則無由理解佛教之「無明」，耶教之「原罪」，乃至宋儒之「氣質之性」，而對於「理性」、「神性」、以及「佛性」之義蘊亦不能深切著明也。文化之發展即是生命之清澈與理性之表現。……生命之學問，總賴真生命與真性情以契接。無真生命與性情，不獨生命之學問無意義，即任何學問亦開發不出也。而生命之乖戾與失度，以自陷陷人於劫難者，亦賴生命之學問，調暢而順適之，庶可使其步入健康之坦途焉。（全集 2：10-11）

以上不嫌廢辭引錄大段文字，因為它展示了牟宗三「生命的學問」的全幅意義。「生命雖可欣賞，亦可憂慮」，道出了生命的光明與陰暗兩面。牟宗三尤其著重生命的陰暗面。人必須正視生命中的虛妄與障蔽（無明、原罪、氣質之性），反躬己身，始能展現人性的光輝（理性、神性、佛性），否則善行都是未經反省的偶然表現。學問固然有待「真生命與真性情以契接」，但是「生命之乖戾失度」亦有賴學問「調暢而順適之」。有學問而無生命是虛浮的，有生命而無學問是盲目的。「生命」與「理性」合而言之，始可以言「文化之發展」。

牟宗三肯定「生命之離其自己」，原因亦在於此。他自己就坦白承認：「唯農民的生活是在生命中生活，是生活『在其自己』之生活。……但人世不能只是農民、生命不能只是在其自己，也



當離其自己。」(全集 32：18) 有時他會稱「生命之離其自己」為「曲」，「曲」相對的是「直」。牟宗三描寫水滸英雄的時候，稱賞其風姿是「純直無曲」，也就是說他們行事直率，少有深思反省。換言之，「曲」意指反省能力。倚恃自然氣質而直接行事，那是水滸英雄，然而牟宗三知道水滸英雄不能創造人文世界，他們那種純直無曲的風姿不足以構成文化。牟宗三肯定水滸英雄，其實止於氣質風姿上的欣賞，他斷不會親身下委於草莽。孔子才是牟宗三真正稱許的人物，因為孔子不像水滸英雄那樣直率行事，他有反省能力，「從委曲中求一個『至是』」(牟宗三，2004：260)。牟宗三走上讀書從學之路絕非墮落，反而是不順自然氣質滾下去。所謂「曲」，或者「生命離其自己」，就是跳出其原始生命而有所反省，讀書從學發展了他的抽象思維能力，為其變化氣質提供了契機。

在「生命」與「學問」的之間，早期的牟宗三傾向認為兩者的緊張關係不可消解。在《才性與玄理》，這種緊張關係表現為「聖人」與「哲學家」的衝突(全集 2：327-328)。牟宗三以「悲劇」形容聖人與哲學家之間的關係，意味兩者的衝突是不可化解的。哲學家重名理，而「無生命之聖證」，其悲劇是智及不能仁守；而聖人重生命，而「無名理之凌空」，其悲劇是仁能守而智不及。不難發現，牟宗三又一次以「生命的學問」為框架，解讀哲學家與聖人的悲劇。說穿了，所謂哲學家與聖人的悲劇，仍然是「生命」與「學問」之間的張力。

晚期的牟宗三的哲學愈趨圓融，漸以「學問」凌駕「生命」，以理性軌約感性的盲動力量。在《圓善論》的序言中，他以熊十力的說話為例，指出個人具體的感觸若無堅實的學問表而述之，



則生命會流於愚迷暴亂（全集 22：序言，16）。早期的「生命的學問」，至此一轉而為「教」：

凡聖人所說者為教。即不說聖人，則如此說亦可：凡足以啟發人之理性並指導人通過實踐以純潔化人之生命而致其極者為教。哲學若非只純技術而且亦有別於科學，即哲學亦是教。（全集 22：序言，3）

文字寫得相當清楚：哲學是「教」，而「教」的基本意思是以理性軌約生命。儒釋道三家學說各有不同，其同為「教」則一。在這個意義下，牟宗三重新詮釋三教也就順理成章。經過理性的分析，儒釋道三家的原初洞見才能表現為客觀的義理架構。生命與學問之間的張力，在此圓融為一而成「教」，不復再為悲劇矣。

### （三）小結

回顧本節開首的兩條問題：1.甚麼是生命？2.應該如何生活？牟宗三的答案很簡單：1.人是感性與理性的組合體；2.以理性指導感性是人所當行的生活方式。

這樣論述牟宗三「生命的學問」誠然十分粗略，但其理論核心就是如此簡單。論者視之為重床疊架的龐大體系，只是迷惑於其概念之繁富。一旦抹除各式理論名相，其說始終離不開他看待「生命」的形上學觀點：人的生命是感性與理性的組合體，理想的生命應該是感性與理性的圓融無礙，相即不離。儒家的「理即於氣」、道家的「適性逍遙」、佛家的「無明即法性」，所展現的



都是感性與理性的圓融相即。以此觀之，牟宗三的理論體系來源固然駁雜繁富，其根本精神始終力求圓融。把握了這條線索的發展，則其一生的哲學計劃也就變得清晰分明了。

## 肆、生命哲學的交鋒

如果我們承認海德格與牟宗三的哲學同樣以「生命」為核心，則這個課題就成為了兩者之間比較的平台。以下內容，我會指出兩人看待「生命」的差異構成了彼此之間의真正分歧。如何建立一套基礎的存在論，倒是兩人退一步的關懷。兩者的分歧讓我們重新思索「生命」，雙方的較量誰勝誰負倒是其次，關鍵在於兩者為「生命」這個課題有何哲學上的貢獻。

### 一、「英雄式的勇敢哲學」：牟宗三論海德格的生命哲學

牟宗三評論海德格最直接的文字，乃是《智的直覺與中國哲學》§22〈基本存有論如何可能？〉。在這章節，牟宗三綜括了自己對海德格哲學的理解，學界往往以此衡斷兩人哲學的是非得失。

讓我們從題目說起。〈基本存有論如何可能？〉的「基本存有論」（本文稱之為「基礎存在論」），針對的當然是海德格的 *Fundamentalontologie*。牟宗三問的不是「為何可能」，而是「如何可能」，代表他認同「基本存有論」的構想是可能的，只是內容上不應該以海德格的那一套為標準。以一個問號作結，更隱含



了他對海德格的批判。顯然，牟宗三意圖建立另一套「基本存有論」取而代之，他亦稱之為「實踐的形上學」：

「基本的存有論」(fundamental ontology)就只能從本心、道心、或真常心處建立。本心、道心、或真常心是「實有體」；實踐而證現這實有體是「實有用」(本實有體起用)；成聖、成真人、成佛以取得實有性即無限性，這便是「實有果」(本實有體起實踐用而成的果)。體、用、果便是「基本存有論」底全部內容。(全集 20：448-449)

他的意思是說，「心」是形而上的，卻是我們實踐真實人生的根本。人若要活出真實的人生，首先要從儒釋道三家均肯定的「心」來著力，以此「心」為基礎，化而為具體的實踐，就可以成就真實的人生境界（成聖、成真人、成佛）。為何這是一套「基本存有論」？原來牟宗三承襲了海德格的處理方式，以「人的存有」為基礎，藉此建立一套「基本存有論」。兩人的哲學在內容上固然千差萬別，但其形式卻驚人地相似，都是從「人的存有」入手，力圖建立一套「基本存有論」。牟宗三別具慧眼，洞見海德格的核心關懷其實是人生哲學（全集 20：445）。他看穿了海德格反覆談到「實有」(本文稱為「存在」)，最終也離不開「人的存有」：

海氏書中幾乎每句都有「實有」，但從未指出什麼東西是實有。我乃恍然他根本不是分解地以什麼東西為實有，實有根本不是一個可指目的東西，他是存在與實有來回地互顯，實有是虛說的實有，虛說的一種實有性。能存在地或實存地去彰顯他自己，不逃避，不掩飾，這便是他的實有性。(全集 20：460)



海德格在《存在與時間》的確沒有正面談論「存在」，只是環繞著人之所是而展開其論述。牟宗三看得很清楚，「存在」不是「一個可指目的東西」。能夠彰顯自己，即是活出了自己的「實有性」。他認為這套人生哲學說到底不過是一種「英雄式的勇敢哲學」（全集 20：464）。<sup>25</sup>如果我們沒有忘記牟宗三對於「英雄」的論斷，當會知道他所說的英雄長於表現生命的原始氣質，卻容易流於愚迷暴亂。水滸英雄就是最好的例子。牟宗三真的以水滸英雄與海德格的哲學相提並論：

人的真實性或不真實性須靠一超越的標準始能如此說。這是一種價值判斷。價值判斷必有根據。若只是空頭地「站出來」，不一定就能是真實的人生。梁山泊的好漢個個都是能站出來的，但不必是真實的人。（全集 20：469-470）

這段文字展示了牟宗三與海德格兩套生命哲學的最大分歧。水滸英雄固然有值得欣賞的地方，但是牟宗三認為這種「英雄的哲學」純粹重視生命中的氣質，沒有理性或學問予以疏導，只是「氣機鼓蕩」，縱使能展現其生命的風姿，也不過是好勇的暴徒，不是「真實的人」（全集 20：470）。說人真實或者不真實，「這是一種價值判斷」，但是海德格似乎沒有為這種判斷樹立任何根據，所以牟宗三直接質問海德格所講的「真實性」（本文稱之為「本真性」）有何標準：「什麼叫做真實？什麼叫做不真實？其標準何在？」（全集 20：467）令牟宗三最為不滿的，就是海德格脫離超越的層面談論存在論，致使「價值存有」在海德格的哲學系統之中沒有任何位置：

<sup>25</sup> 另外，他在《心體與性體（一）》亦提過「海德格底靈魂深處恐亦是一種英雄氣的美學情調。」（全集 5：193）。



上帝、仁、良知、心體、性體，這一切超越性的東西俱被海德格割斷了。他雖然宣稱自己並非無神論，與 Sartre 不同，但他割斷了神，並不從超越域（如康德所規定的）來講存有論，卻是事實。這就使他的存在哲學成為無本之論。（全集 20：465）

在牟宗三眼中，海德格號稱其存在論是基礎的，但在最根本的一點卻是虛的，其存在哲學/人生哲學割斷價值的根源，只是一套「無本之論」。這就是說，海德格直接就人的氣質論述人之所是，卻遺忘了人之為人的真實本源在其價值意識。用儒家的說法，人沒有了價值意識，就與禽獸無異。既然海德格的哲學系統容不下價值意識的根源（仁、良知、心體、性體），他所講的「真實性」只在生命氣質層面而立說，成就的只是一套「內在的形上學」（而非「超越的形上學」）。真正的生命哲學，當以人的價值意識（「本心」）為基礎。不承認這一點，生命終歸是虛妄的。牟宗三對海德格最核心的批評就在於這點價值意識，把握不住這點意識，縱使人可以成為英雄，亦不過是利欲橫流，本質上與禽獸並無差異。縱使牟宗三的哲學在術語上跟海德格有不少相似之處（如「存有」、「有限」、「超越」），這種相似性還是改變不了兩人最根本的分歧。忽略這點最根本的分歧，任何嘗試融合海德格與牟宗三的理論都是注定失敗的。

## 二、海德格的可能辯護

牟宗三（1909-1995）與海德格（1889-1976）在生的時間雖有交疊，後者卻從來未接觸過前者的哲學，要說後者回應前者，



似乎並無文本根據可循。海德格沒有回應過牟宗三的指責，固是事實。然而，這不代表我們無法從海德格的立場來回應。兩者對話之所以可能，不在於兩人面對面的傾談，而在於兩人的哲學本身是否有共同的話題。面對牟宗三的挑戰，我們還是可以抽取海德格哲學的元素來回應，讓對話成為可能。

牟宗三批評海德格是一種「英雄式的勇敢哲學」，其實是相當準確的描述。即使海德格本人亦不會否認這個描述，只是他斷不會認為那是批評。「英雄」(Held)一詞，在《存在與時間》總共出現兩次(SZ: 371、385)。次數雖然不多，但都牽涉到此在的(非)本真性：在日常狀態與先行決斷之間，此在選擇前者則融沒於常人，那是非本真的；此在選擇後者則活出了自我，那就是本真的。用「英雄」標示那些能夠踐行一己存活的人，其實是相當準確的。

當然，兩人的分歧不在於「英雄」這個用語是否準確，而在於如何評價「英雄」。牟宗三對此的評價是負面的，他認為海德格的「英雄」只是空頭說站出來，沒有任何價值上的內容。海德格的弟子洛維特，曾經以嘲笑口吻說過海德格哲學的魅力在於其「純粹的召喚性格」，後來反省之下才發現海德格的「決斷」其實一無內容(洛維特，2007: 52-53)。由此可見，不止一個哲學家洞悉海德格哲學的召喚性格，所不同者只是牟宗三嚴詞否定、洛維特輕蔑竊笑。後者純粹借機嘲笑其師的哲學內容空洞，我們可以不理；前者的批評卻出於真正的憂慮，他恐怕海德格的哲學帶來價值上的虛無。

對海德格來說，上述的嘲笑或批評都弄錯了方向。內容上的



空洞，其實反證了海德格哲學在形式上的普遍性。海德格的「基礎存在論」描述人的存在方式，指出人的具體性格（實況性）與活動性格（詮釋循環）。兩人不去討論海德格的描述是否準確，只在內容上作否定，情況就如批評邏輯學在內容上是空洞的那樣荒謬。邏輯學處理的不是經驗內容上的真假，而是人的理性推論是否確當。同樣道理，海德格的「基礎存在論」不是為人提供一個有確定內容的目標，再讓人去跟隨，而是描述人的生命現象是如何運作的。

說到這裏，就牽涉到海德格哲學一個重要的問題：到底海德格哲學是否一套倫理學？如果海德格的目標不為提供一套價值標準讓人跟隨，純粹為了描述人的存在模態，那麼上述批評似乎弄錯了方向。相反，如果海德格哲學是一套倫理學，上述批評就很合理了。

在《論人本主義書信》（“Brief über den Humanismus”），海德格觸及到這個問題：「《存在與時間》出版後不久，一位青年朋友就問我：『你何時寫一套倫理學呢？』」（GA9：353）可是，他的回應看來像是顧左右而言他，沒有直接回答自己會否寫一套倫理學。他視一般的倫理學為「約束性的指引」（*verbindliche Anweisung*），而他似乎無意建立這種指引。在文章中，海德格反而嘗試解構「倫理學」（*Ethik*）這個概念，並說明倫理學與存在論之間的關係。根據他的說法，「倫理學」最早在柏拉圖學院出現（GA9：354），也就是形上學的產物。如果我們在這個脈絡下談論倫理學，那就注定我們離不開柏拉圖形上學的籠罩。於是，他轉而討論 *Ethik* 的字源“*ethos*”，並解釋這個字意指居住、逗留。解釋之後，他下了一個按語：



如果按照 *ethos* 一詞的基本意涵，「倫理學」這個名稱所說的是它深思人的居留，那麼，那種把存在之真理為一個綻出地存活的人的原初要素的思想，本身就已經是本源的倫理學了。(GA9: 356)

所謂「本源的倫理學」(ursprüngliche Ethik)，他仍是要還原到 *ethos* 在字源學上的意義，揭示人在世界居住、逗留的模態，而這種模態就是「綻出地存活」(eksisteriend)。那麼，「本源的倫理學」不過就是「存活分析」，只是名稱有異而已。換句話說，海德格關注的始終是存在論，而不是倫理學。

當然，海德格關注存在論是一回事，其存在論是否具備倫理意涵是另一回事。然而，如果海德格的哲學是一套倫理學說，可以肯定那是一套空洞的理論。他從來沒有界定何謂美好的人生、亦沒有說明一個行為在道德上正確與否有何標準。任何善惡對錯的討論，幾乎絕跡於整本《存在與時間》，只餘下一些看來涉及價值判斷的字眼（如「本真性」、「決斷」、「良知」……）。這些字眼及其相關說法跟儒家固然有互相印證的地方，孟子「雖千萬人，吾往矣」的英雄氣慨，肯定是一種本真性的表現。不過，希特勒從加入納粹黨到成為德國總理的過程，一樣是踐行本真的生命。為甚麼海德格的本真性可以兼融孟子與希特勒？很簡單，恰恰在其倫理規範上的一無內容。海德格的目標根本不在於建立一套指導美好人生的倫理學說，而在於建立一套囊括任何人的存在論。故此，他談論人的存在方式，普遍得足以同時包涉道德的人與不道德的人。對海德格來說，「道德」不是最本源的存在模態，人之所是 (Sein) 總是先於其應該是 (Sollen)。一個人是否道德，不是海德格所關心的問題。若然如此，牟宗三的指責就輕輕地被



海德格化開了。海德格可以說：我的基礎存在論純粹描述人的存在方式，一個人無論道德與否，同樣離不開我的「此在分析」。批評我沒有為人提供一套倫理規範或內在價值，從一開始就弄錯了方向。

值得質疑的是，海德格的用語似乎隱約透露了價值判斷的味道。當海德格描述非本真性與本真性時，一邊是沉緬於常人的獨裁，一邊是決斷地活出自己的生命，彷彿在有意無意之間貶抑前者而褒揚後者。牟宗三緊緊抓住這點不放，認為海德格所說的「真實性」與「不真實性」（本文稱之為「本真性」與「非本真性」）根本是一種價值判斷：「人的真實性或不真實性須靠一超越的標準始能如此說。這是一種價值判斷。價值判斷必有根據。」在牟宗三看來，海德格只是口頭上否定「價值存有」，實際上卻不時逾越存在論的界線而延伸至價值判斷的論域之上。即使海德格宣稱自己不為建立一套倫理學說，他的語言卻充滿了誘導性質，彷彿指示讀者「應該」活出自己的生命，「不應該」沉緬於常人而生活。

海德格是否故意潛藏一套倫理學說告誡世人？我傾向認為海德格的哲學是一套純粹的存在理論。按照海德格的思路，從早期弗萊堡講稿到《存在與時間》為止，他更重視生命的本源現象。例如本文反覆強調的「實況性」，意味著人被投擲的是生而為人不可避免的「事實」。為什麼人會被投擲於世？背後有沒有什麼道理可言？海德格認為我們永遠不能理解，然而人卻會因某些感受而觸動，感念天地悠悠而自己孑然一身。這種以第一身的直接感受把握事物的方式，海氏稱之為「現身情態」（*Befindlichkeit*）、「情韻」（*Stimmung*），我們總是首先以此方式介入生活，而非



首先以第三身旁觀者的方式觀照自己的生命。在海德格看來，一般的倫理學建基於傳統的形上學與存在論，這些形上學與存在論作為理論反省，不注視人的存在模態，亦即不注視人的本源，結果不免流於理論上的空談。人的生命可以遠離道德，卻離不開其實況性、沉淪與存活，說到底更離不開時間。對他來說，生命的本源現象就是時間，而非道德。

在這點上，海德格可以反過來質疑牟宗三的「價值存有」。在海德格看來，牟宗三沒有顧及人生命的實況性，未經審查「價值存有」的存在方式就斷定其為無時空相：「例如在無限心底明照上，一物只是如如，無時間性與空間性，亦無生滅相……無時空性，無生滅相，此兩語即顯示一價值意味。」（全集 21：18）以超越時間與空間的實體為基礎而建立的形而上學，一直是海德格所致力批判的。他會直接指出牟宗三的說法逾越了人的有限性，因為人根本無法逾越時空之外而直觀到物自身，現在牟宗三承認人有「智的直覺」，並可以直觀到「物自身」，這種說法抬高人到一個無以復加的地位，絕對為海德格所不容。面對海德格的挑戰，牟宗三必須回應其「本心」的存在模式為甚麼是超越的，這就是說，本心在甚麼意義下可以遙契天道呢？

## 伍、結語：真正的分歧

牟宗三與海德格的真正分歧，必須說到這裏，才能顯出深刻意義。兩人對於何謂「生命的本源現象」與「基本存有」，都有莫大的分歧。牟宗三認為真正的「生命哲學」應以人的價值意識為基礎，真正的「基本存有論」亦應承認價值存有的理論地位。



既然海德格對此視而不見，他的「生命哲學」與「基本存有論」自然是有缺陷的。對海德格來說，人之所是先於其應該是，價值意識不是首出的，牟宗三漠視生命的實況性，從一開始即斷定價值存有的非時空性，在存在論上是成問題的。既然牟宗三逾越了人的有限性，他的「生命哲學」與「基本存有論」才是有缺陷的。

此中可見，牟宗三與海德格之間的分歧是根源性的。若然論者忽略這個分歧，而急欲融會兩家哲學建立一套「實踐詮釋學」，注定是徒勞無功的。本文相信，比較兩家哲學的真正意義不在於含混地融會兩者為一。承認彼此之間有分歧，才能夠促進真正的對話。如果我們承認「生命」是值得重視的課題，經過本章的討論，我們的思考就有了更清晰的方向：1. 一套理想的生命哲學應該要有價值標準，否則那是一套價值虛無的生命哲學，這注定是不理想的；2. 另外，我們也要確定這套價值標準合於人作為有限者的存在方式，否則那純粹是理想，實際上並不可能實現出來。3. 綜合兩個面向，那麼問題就是：人在依託超離於經驗的上帝或本體以外，如何可以活出生命的價值呢？

可以說，這場理論交鋒最重要的意義不在於海德格與牟宗三之間誰勝誰負，而在於開拓了生命哲學的論域，讓我們在思索有關課題時有更明確清晰的方向。



## 參考文獻

### 一、專書

- 牟宗三，《牟宗三先生全集 2：名家與荀子·才性與玄理》，臺北：聯經出版，2003。
- \_\_\_\_\_，《牟宗三先生全集 5：心體與性體（一）》，臺北：聯經出版，2003。
- \_\_\_\_\_，《牟宗三先生全集 9：道德的理想主義·歷史哲學》，臺北：聯經出版，2003。
- \_\_\_\_\_，《牟宗三先生全集 20：智的直覺與中國哲學》，臺北：聯經出版，2003。
- \_\_\_\_\_，《牟宗三先生全集 21：現象與物自身》，臺北：聯經出版，2003。
- \_\_\_\_\_，《牟宗三先生全集 22：圓善論》，臺北：聯經出版，2003。
- \_\_\_\_\_，《牟宗三先生全集 29：中國哲學十九講》，臺北：聯經出版，2003。
- \_\_\_\_\_，《牟宗三先生全集 32：五十自述·牟宗三先生學思年譜·國史擬傳·牟宗三先生著作編年目錄》，臺北：聯經出版，2003。
- \_\_\_\_\_，《生命的學問》，三版十一刷，臺北：三民書局，2004。
- 馬琳，《海德格爾論東西方對話》，北京：中國人民大學出版社，2010。



- 陳海文，《啟蒙論：社會學與中國文化啟蒙》，香港：牛津大學出版社，2002。
- 張祥龍，《海德格爾思想與中國天道：終極視域的開啓與交融》，修訂版，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007。
- 鄭家棟，《牟宗三》，臺北：東大圖書，2000。
- 鍾振宇，《道家與海德格》，臺北：文津出版社，2010。
- 龔鵬程，《儒學反思錄》，臺北：學生書局，2001。
- 〔德〕卡爾·洛維特（Karl Löwith），區立遠譯，《一九三三：一個猶太哲學家的德國回憶》，臺北：行人出版社，2007。
- Billioud, Sebastien. *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*. Leiden, Netherlands; Boston: Brill, 2012.
- Campbell, Scott M. *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*. New York: Fordham University Press, 2012.
- Critchley, Simon & Schürmann, Reiner. *On Heidegger's Being and Time*, ed. Steven Levine. London; New York: Routledge, 2008.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1957.
- \_\_\_\_\_. GA9, *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996.
- \_\_\_\_\_. GA18, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002
- \_\_\_\_\_. GA40, *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- \_\_\_\_\_. GA56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.
- \_\_\_\_\_. GA60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.



- \_\_\_\_\_. GA61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles/Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- \_\_\_\_\_. GA63, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988
- \_\_\_\_\_. GA64, *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London; New York: Routledge, 2000.

## 二、專書論文

- 蔣年豐，〈牟宗三與海德格的康德研究〉，載於《當代新儒學論文集：總論篇》，臺北：文津出版社，1991，頁 397-417。
- 〔德〕施益堅（Stephan Schmidt），〈何謂「實踐詮釋學」？——從海德格早期的弗萊堡講稿（1919-1923）說起〉，《理解、詮釋與儒家傳統：比較觀點》，李明輝、邱黃海編，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010，頁 33-52。
- Kisiel, Theodore. “Hermeneutics of Facticity,” *Martin Heidegger: Key Concepts*, ed. Bret W. Davis. Durham: Acumen, 2010, pp. 17-32.
- Lafont, Cristina. “Hermeneutics,” *A Companion to Heidegger*, eds Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell, 2005, pp. 265-284.



- Pöggeler, Otto. "West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu," *Heidegger and Asian Thought*, ed. Graham Parkes. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, pp. 47-78.
- Sheehan, Thomas. "Facticity and *Ereignis*," *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, ed. Daniel O. Dahlstrom. New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 42-68.
- Schürmann, Reiner. 2008. "Heidegger's *Being and Time*," *On Heidegger's Being and Time*, ed. Steven Levine. London; New York: Routledge, pp. 56-131.

### 三、期刊論文

- 倪梁康，〈牟宗三與現象學〉，《哲學研究》10，2002，頁42-48。
- 黃文宏，〈海德格事實生命的現象學與根本學的理念：以《戰時緊迫學期講稿》為例〉，《國立政治大學哲學學報》14，2005，頁107-168。
- 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〉，《鵝湖學誌》34，2005，頁75-109。
- 關子尹，〈海德格論「別人的獨裁」與「存活的獨我」——從現象學的觀點看世界〉，《鵝湖學誌》6，1991，頁113-164。
- Van Norden, Bryan W. & Carman, Taylor. "Being-in-the-Way," *Sino-Platonic Papers* 70 (1996), pp. 24-34.



## Abstract

Coincidentally, the philosophical development of Heidegger and Mou Zongsan is nearly the same. In the early period, both of them are interested in the concept of life; at last, they are also interested in constructing a doctrine of being. This paper tries to argue that the concept of life is a main clue to illustrate their philosophical projects. Their seemingly mysterious doctrines of being are highly related to their philosophy of life. Then I will try to show in what way Heidegger's and Mou's understanding of life are opposed to each other, so that a head-on collision becomes inevitable. From this perspective, there is a real dialogue between Heidegger and Mou that is theoretically crucial.

Keywords: life, facticity, hermeneutic, temperament.

