

存有論與政治之間： 牟宗三與海德格的構想和反思*

鍾振宇**

中央研究院中國文哲研究所

摘 要

牟宗三 (1909-1995) 與海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 面對現代性國家與政治的問題，透過存有論的角度對國家進行了存有論的奠基。本文思考中西兩位大哲學家如何由存有論開展出政治面向，以及他們對於現代性、民主等之態度。基本上，他們都強調國家社會主義，但差異在於，牟宗三贊成民主，而海德格反對民主。對於科技時代，他們也都展現了批判的態度。他們對於政治的奠基，雖然不同於政治哲學家，但也由形上學的角度提供了深刻的洞見。

關鍵詞：牟宗三，海德格，存有論，政治

* 感謝國科會的補助，計畫名稱：「保守主義哲學家（海德格、西谷啟治、牟宗三）論『虛無主義之超克』：兼論『哲學與政治的關係』」(MOST 107-2410-H-001-103)。

** 作者電子郵件信箱：lenz711@gmail.com

一、前言

政治是否需要一存有論的證成？或許自由主義者與後形上學批判理論家（如哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas)）認為不需要，但是一位強調精神性的形上學家、存有論哲學家（如牟宗三 (1909-1995) 與海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976)）卻認為必須由存有論推導出政治社會之向度。因為這個哲學目標，牟宗三與海德格發展出不同的理論，用來銜接存有論與政治向度。具體來說，兩位哲學家思考的是如何「建國」（建立國家）。在 1930 年代，中國與德國面對現代化的國家問題，「要如何建立國家？」與「建立何種國家？」仍然是這兩個民族需要緊迫面對的。兩位哲學家在存有論層面有所開創，但是在面對政治問題時，他們不採取政治學家或政治哲學家的態度與進路，而是更深入地思索政治與存有論的關聯。對他們來說，世界的一切都必須由存有論開展出來。

2014 年開始，海德格《黑皮書》(*Schwarze Hefte*) 陸續出版，迄今已出版完畢（全集 94-102，共九冊）。在《黑皮書》中，可以看到海德格嘗試將其存有思想應用到具體的政治之中，思考存有論與政治的關聯、建國的必要、理想的政治系統、時代批判等議題。經過筆者對兩位哲學家相關思想的歸納，本文將從以下幾個面向觀察兩位哲學家關於「存有論與政治間的關聯」之觀點：（一）存有論與政治的關聯之理論架構；（二）國家的超越證成；（三）政治的理想：國家社會主義。這幾方面的議題，主要是依據牟宗三 1930 年代的思考與海德格 1930 年代《黑皮書》所展現的思想之高度相似性而提出。這三點基本上是由存有論的層次慢慢延伸到具體的政治文化層面。所謂的存有論，是探討存有者的根據的學問。牟宗三與海德格作為中西二十世紀最偉大的哲學家，其主要哲學路向是對於存有論的探討。牟宗三有兩層存有論的說法（無執的存有論、執的存有論），而早期海德格稱其哲學為基礎存有論。

二、牟宗三論存有論與政治之關聯

以下首先論述牟宗三對於存有論與政治之間的關聯的相關說法。

(一)存有論與政治的關聯之理論架構：曲通的良知坎陷說

牟宗三自 1927 年大學時代開始，就對政治社會十分關心。面對當時充斥書店之左傾書籍，牟宗三自始即表現出不滿，撰寫許多文章駁斥馬克思主義、共產主義的思想不通。1930 年代他參加張君勱 (1887-1969) 所組織的國家社會黨，並為其宣傳雜誌《再生》撰寫文章。牟宗三面對當時中國混亂的政治處境、一個統一的國家仍未能建立，表現出理論上的擔憂。依照他的評價，英美民族所發展出的民主制度，是人類最後的政治結構，中國也必須加以吸收。對當時的牟宗三來說，「建國」（建立一個民主的國家）應該是中國在外王方面的理想。但是他也知道，傳統《大學》由修身推擴出治國、平天下的直通外王模式（由個人修身直接通向共同體理想），並不能保證民主制度的產生。他不僅不反對民主，更極力倡導民主的價值。只是作為一位哲學家、文化理想主義者，他不滿足於只是照搬西方的民主理論與制度到中國，而是站在文化傳統的立場，思考傳統的存有論如何可以開展出民主。這即是牟宗三連結存有論與政治最著名的「坎陷說」。

關於坎陷說的起源，學界一般追溯到 1947-1948 年所寫的《王陽明致良知教》。根據牟先生弟子傅成綸的回憶，1947 年 4、5 月間，牟先生曾經為了這一問題數夜難眠，有天終於想通，欣喜若狂。¹ 此外，在 1949 年成書的《認識心之批判》一書中，也提出「照心之坎陷」的說法。

「民主科學開出說」或「良知之自我坎陷說」是牟宗三回應現代化問題的理論成果，也是最受爭議的論題。嚴格來說，坎陷說不僅是政治哲學的論題，更主要是想處理存有論與政治之間的關聯。「坎陷說」是指由良知（無執心、理性主體）坎陷為「識心之執」（知性主體），由此建立政治上的民主（以及科學等）。這與牟宗三所說的兩層存有論（無執的存有論、執的存有論）密切相關，如何由無執的道德理性，經過自我否定而坎陷為有執的知性，可以說是坎陷說的主要關懷。

「坎陷」在牟宗三處是一種自我否定的狀態，亦即自我掉入危險之中，但另一方面這種自我否定又具有積極面。《易經》的「坎」卦是陽爻掉到兩個陰爻中間，前後都被陰包圍，所以顯得陽很危險。雖然有危險，但是君子「生於憂患」，有危險反而激發起君子的自強意識，創造出新的可能。坎卦是「險中求通」。因此，「運用理性」（無執心）掉入坎陷之中，卻轉化為另一種文化潛能，這就是「架構理性」（執心）。羅義俊曾當面請教牟先生「坎陷」與《易經》坎卦的關聯：「坎

¹ 顏炳罡，《整合與重鑄——當代大儒牟宗三先生思想研究》（臺北：臺灣學生書局，1995），頁 237。

卦是險卦，坎陷是不是指陽爻落在二陰爻之中，（亦即）道德本心陷落在陰爻中，不等於說陽爻不存有，也就是不能說道德本心不存有，而是仍然存有的。因為有重重險阻，所以道德本心不能忘記、丟掉。」牟宗三首肯地回答：「是這樣的。」²

牟宗三認為文化生命本來就是不斷發展的，文化中有的東西就說有、沒有的就試圖開展出來，不需要太維護傳統。相對於傳統上由內聖開出外王的「直通、直貫」的理論架構，他認為新外王必須由內聖「曲通、曲貫」而成：

以往二千年來，從儒家的傳統看外王，外王是內聖的直接延長。……修身、齊家在這個時代，不能直接推出治國、平天下；不能由內聖直接推出外王，這就顯出現代化的意義。以前從修身、齊家一直可以推展到治國、平天下，那就是非現代化。³

時代的問題在於現代化，牟宗三認為不能像從前以「直通」的方式開出現代化（猶如其師熊十力（1885-1968）的方式或「中體西用」的方式），而只能由「曲通」的方式進行。古代由內聖通外王是「直通」，由《大學》之修身齊家治國平天下的思想而來。在這種方式下，外王只成為內聖的作用，在內聖之德的作用表現下呈現。這樣一來，外王處於退縮的狀態。而「曲通」是由內聖曲折、轉折而來，這就牽涉到民主與科學的成立，或者說牽涉到理性的架構表現（而不是理性的運用表現）。這個「轉折」、「曲」包含一種「逆」；這個「逆」是指，道德理性依其本性而言不含有架構的民主科學，但是卻不能不要求民主科學的價值，所以需要自我否定、自我坎陷、自我轉折，以成就理性的架構表現。⁴ 中體不能直接開出西用，而必須經過轉折（也就是「坎陷說」）。如此而來的西用只是「權用」，是可有可無的。儒家第三期的發展重點，就是要開出民主科學等「新外王」，也就是開出理性的架構表現或分解的盡理精神。第三期的儒學與前兩期有所差別，重點尤其在於政治的現代化（政道）：

一、以往之儒學，乃純以道德形式而表現，今則復須其轉進至以國家形式而表現。二、以往之道德形式與天下觀念相應和，今則復需一形式以

² 羅義俊，《生命存在與文化意識——當代新儒家史論》（上海：學林出版社，2009），頁 229。

³ 牟宗三，《時代與感受》，《牟宗三先生全集》第 23 冊（臺北：聯經出版，2003），頁 380-381。

⁴ 牟宗三，《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1987），頁 55-58。

與國家觀念相應和。唯有此特殊之認識與決定，乃能盡創制建國之責任。政制既創，國家既建，然後政治之現代化可期。政治之現代化可期，而後社會經濟方面可充實而生動，而風俗文物亦可與其根本之文化相應和而為本末一貫之表現。⁵

政道必須要「逆之而成」。中國先哲對於內聖處之逆很有辦法，但是在外王處之逆則轉不過彎。⁶ 外王需要由內聖「曲折」、「坎陷」、「設（置）」而來。藉由這一「曲」，保住了民主與科學相對於道德理性的獨立性。（在傳統「直貫」的「中體西用」體用架構下，民主與科學會隸屬於道德理性，而沒有獨立性。）藉由「坎陷」的說法，則保住了道德理性相對於民主科學等知性層次的優先性。

問題是，道德理性為何一定要坎陷為民主科學？牟宗三一直想解決「運用理性為何會開展為架構理性？」之問題，他採用的解說是說明民主的價值是良知理性所支持的，所以良知理性會開展出民主。關於「科學」之由良知坎陷而轉出，牟先生有如此說明：

凡真美善皆為道德理性所要求，所意欲。科學代表知識，也是「真」之一種。道德理性雖曰實踐理性，意在指導吾人之行為，其直接作用在成聖賢人格，然誠心求知是一種行為，故亦當為道德理性所要求，所決定。無人能說誠心求知是不正當的，是無價值的。當然人之成德與知識的多少並無關係，可是「誠心求知」這一行為卻必然為道德理性所要求所意欲。既要求此行為，而若落下來真地去作此行為，則從「主體活動之能」方面說，卻必須轉為「觀解理性」（理論理性），即由動態的成德之道德理性轉為靜態的成知識之觀解理性。這一步轉，我們可以說是道德理性之自我坎陷（自我否定）：經此坎陷，從動態轉為靜態，從無對轉為有對，從踐履上的直貫轉為理解上的橫列。在此一轉中，觀解理性之自性是與道德不相干的，它的架構表現以及其成果（即知識）亦是與道德不相干的。在此我們可以說，觀解理性之活動及成果都是「非道德的」。（不是反道德，亦不是超道德）。因此遂有普通所謂「道德中

⁵ 牟宗三，《道德的理想主義》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁2。

⁶ 牟宗三，《政道與治道》，頁23。

立」之說。⁷

關於「民主」之由良知坎陷而轉出，牟先生說：

民主政體……既是屬於客觀實踐方面的一個客觀的架子，則自不是道德理性之作用表現所能盡。內在於此政體本身上說，它是理性之架構表現，而此理性也頓時失去其人格中德性之意義，即具體地說的實踐理性之意義，而轉為非道德意義的觀解理性。觀解理性之架構表現與此政體直接相對應。……此即表示欲實現此價值，道德理性不能不自其作用表現之形態中自我坎陷，讓開一步，而轉為觀解理性之架構表現。當人們內在於此架構表現中，遂見出政治有其獨立的意義，自成一獨立的境域，而暫時脫離了道德，似與道德不相干。在架構表現中，此政體內之各成分，如權力之安排，權利義務之訂定，皆是對等平列的。因此遂有獨立的政治科學。而人們之討論此中的各成分遂可以純政治學地討論之，力求清楚確定與合理公道。……而純政治學地討論此政體中之各成分，其討論之理性活動亦純是觀解理性的活動，而毫不牽涉實踐上道德理性之意義。因政治有其獨立之意義與境域，這樣劃開本未始不可，而祇停在觀解理性上純政治學地討論之，亦未始不可。⁸

真善美是道德理性自身的要求，科學求真，道德理性也一定會要求科學。民主求合正義，道德理性也會有此要求。但是道德理性可以直接開出聖賢，而無法直接開出民主科學，這裡需要一個曲折、轉折上的突變。這需要理性之運用表現（道德理性）之自我否定、自我坎陷，因為運用表現是「攝所歸能」、「攝物歸心」，是無對的。而理性之架構表現是有對的、主客對立的。運用理性之自我否定而成科學民主，這是辯證法的對立之統一。⁹

牟宗三對於自己所能做的工作十分清楚，他認為新儒家的確是經世致用不夠，只能在哲學上疏通理路，這是其貢獻所在。¹⁰ 中國文化當代之歷史發展的方向是「如何由內聖開外王？」這一問題。這是一個「大綜合」的問題，也就是如何吸收

⁷ 同前引，頁 57-58。

⁸ 同前引，頁 58-59。

⁹ 牟宗三，《人文講習錄》，《牟宗三先生全集》第 28 冊，頁 143。

¹⁰ 牟宗三，《牟宗三先生晚期文集》，《牟宗三先生全集》第 27 冊，頁 449。

西方的科學與民主傳統（現代化）。¹¹ 新儒家要把握的主要是這個「大綜合」的理路疏通工作。¹²

到了晚期，牟先生也認為坎陷即是執：

知體明覺之自覺地自我坎陷即是其自覺地從無執轉為執。自我坎陷就是執。坎陷者下落而陷於執也。不這樣地坎陷，則永無執，亦不能成為知性（認知的主體）。它自覺地要坎陷其自己即是自覺地要這一執。這不是無始無明的執，而是自覺地要執，所以也就是“難得糊塗”的執，因而也就是明的執，是“莫逆於心相視而笑”的執。¹³

學界一般爭執「坎陷說」到底是康德式的超越關係、還是黑格爾式的辯證關係？¹⁴ 因為牟宗三有時說是「超越的關聯」，有時說是「辯證的開展」。筆者想提出另一條線索，即菲希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) 哲學的影響。

牟宗三用了一個哲學詞語「設」，來說明存有論與政治的關聯。¹⁵ 他認為形

¹¹ 同前引，頁 451。

¹² 同前引，頁 458。

¹³ 牟宗三，《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，2004），頁 123。

¹⁴ 牟宗三將自我坎陷的英文翻譯為「自我否定」(self-negation)，認為傳統儒家思想忽略了黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1831) 辯證法中所說的否定、分裂、反對、對立的重要作用。參見施益堅，〈歷史哲學與儒家現代化：論牟宗三思想從黑格爾到康德的轉折〉，《思想》，13（臺北：2009），頁 162。坎陷也是一種辯證的開顯：「辯證的開顯可如此說明：(1) 外部地說，人既是人而聖，聖而人（人而佛，佛而人，亦然），則科學知識原則上是必要的，而且亦是可能的，否則人義有缺。(2) 內部地說，要成就那外部地說的必然，知體明覺不能永停在明覺之感應中，它必須自覺地自我否定（亦曰自我坎陷），轉而為“知性”；此知性與物為對，始能使物成為“對象”，從而究知其曲折之相。它必須經由這一步自我坎陷，它始能充分實現其自己，此即所謂辯證的開顯。……自我坎陷以成認知的主體（知性）乃其道德心願之所自覺地要求的。這一步曲折是必要的。經過這一曲，它始能達，此之謂“曲達”。這種必要是辯證的必要，這種曲達是辯證的曲達，……這樣開知性即名曰辯證的開。」牟宗三，《現象與物自身》，頁 122-123。也就是說，超越的良知主體必須自我否定，以達到間接的自我實現。這種發展是辯證的發展，而不是直線的發展。這種否定性、辯證性，也是中華文化在外王面所未能充分展現的。

¹⁵ 鄭芷人提到牟先生「坎陷」與「setzen（設置）」的相關性。劉述先等，《當代新儒學論文集·外王篇》（臺北：文津出版社，1991），鄭芷人〈「物自身」，「智的直覺」與「新外王」〉，頁 362。但似乎尚未有學者注意牟先生所說的「設」與 *setzen* 的關聯。德國觀念論的「設置」概念基本上是牽涉到終極實在（絕對、上帝等等）。在菲希特處，自我即是「自我設置」(*Sich-Setzen*)。設置標誌了自律、自發性、無條件的活動，也與「智的直覺」(*intellektuelle Anschauung*) 相關，是一種「絕對的設置」(*absolutes Setzen*)。但是另一方面，自我設置也包含差異化的活動，也就是自我設置非我。此時，設置展現為「表現、表達」(*entäußern*)、「建構」(*konstruieren*)、「客觀化」

上的、道德的天道實體不可以說「設」，但是具體的新外王處（國家、政治架構）卻需要「設」。這種「設」與道德天道之直貫型態不同，需要一種轉彎（曲折的通向），這也就是「坎陷」。¹⁶

對照於西方哲學，牟宗三的「坎陷、設」是「由上而下」的辯證開展（由上面本體界的良知辯證地開展出下面現象界的民主與科學），¹⁷ 這種辯證的「設」比較接近菲希特的自我「設置」非我，而遠離黑格爾的由下往上的辯證程序。牟宗三哲學的架構與菲希特哲學的發展類似：主張人是無限的，具有智的直覺（也就是說，人除了具有有限性外，還有無限性的向度），而此智的直覺同時是道德的與存有論的終極實在。¹⁸

牟宗三的「設」、坎陷說在西方哲學概念上受到德國觀念論（菲希特、黑格爾）的「設置」(setzen) 之影響，可以與海德格的 *thesis* 進行對話，因為 *thesis* 在德國觀念論處也被詮釋為「設置」(GA7, 42-43)。¹⁹ *Thesis* 的源初意涵與 *physis* 類似，都是「帶出」(Hervorbringen) 的意思。但是 *thesis* 後來墮落為只是「製作」(Machen)、「架起」(stellen)，而失去源初的意涵。

(二)國家的超越證成

牟宗三認為，現代性是中國文化必須追求的：

(objektivieren)。Cf. Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9 (Basel: Schwabe & Co Ag, 1995), S. 699-702. 鄭芷人認為牟宗三所謂「自我的坎陷」，類似於菲希特理論中從「自我安立非我」之狀態，企圖由此開出對象界。這也就是一種「對置」(Entgegensetzen)。筆者認為，由鄭芷人的啟發，可以發現「設」與德國觀念論的關係也是一樣密切。「設」與“setzen”的關聯，是進行牟宗三與海德格之跨文化哲學解析的核心橋樑。

¹⁶ 牟宗三，《政道與治道》，頁18。

¹⁷ 牟先生思考外王問題時，發現傳統直通的路徑不適合現代處境，因此在構思新外王時也參考了黑格爾的《法則學》。牟先生二戰後在臺期間舉辦的人文講會，有一段時間就專門講《法則學》的導論。而坎陷作為「自我否定」，實際上也受到黑格爾辯證法中自我否定概念的影響。當然，在《生命的學問》一書中有一文論及「超越的分解與辯證的綜合」，分別探討康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 與黑格爾，牟先生還是認為康德的「超越的分解」是最重要的。但是，在《歷史哲學》一書中牟先生還是用黑格爾《歷史哲學》中絕對精神的發展說明歷史，可見牟先生並不反對黑格爾的精神辯證法。

¹⁸ Chan Wing-cheuk, "On Mou Zongsan's Idealist Confucianism," in Vincent Shen and Shun Kwong-loi (eds.), *Confucian Ethics in Retrospect and Prospect* (Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2008), p. 179.

¹⁹ 本文凡引《海德格全集》(Martin Heidegger Gesamtausgabe)，皆以縮寫作隨文註。縮寫與完整書目的對應請見文末「引用書目」的縮寫表。

現代化雖先發自于西方，但是只要它一旦出現，它就沒有地方性，只要它是個真理，它就有普遍性，只要有普遍性，任何一個民族都應該承認它。中國的老名詞是王道、藏天下於天下，新名詞則是開放的社會，民主政治，所以，這是個共同的理想。故而民主政治雖先發自于西方，但我們也應該根據我們生命的要求，把它實現出來，這就是新外王的中心工作。²⁰

現代化的核心是民主政治（「新外王」的「第一義」）。民主政治是現代化的「形式條件」，科學只是「材質條件」。²¹ 真正的現代化之精神在於政治現代化，共產黨做不到政治的現代化，就仍不是真正的現代化。²² 而現代性的具體架構，最重要的是國家的建立：「近代化〔現代化〕之內容，是民族國家 (national state)、人權 (human right) 與科學 (science)。中國以前不是國家觀念，而是家天下的觀念。故民族國家是近代化的觀念，西方也是文藝復興後方有。第二是人權，如法國大革命，口號是平等、自由、博愛，是人權運動；美國獨立宣言，也是人權運動。……第三是科學，……。」²³

1945 年八年抗戰結束，牟宗三反省中國仍無法建立國家的原因，在於現實上還是有各種獨立勢力、各懷心機（共黨的獨立軍隊、獨立政府）。更重要的是中國人的氣質因素：

中華民族的文化大統與精神生活，自明朝之覆亡而隨之亦消失，蓋至今已將三百年矣。在此三百年的衍變中，每況愈下，一直下到俱處於孳孳為利的動物性之交引生活中。此習一成，遂結集成一個氣質；此便是具體感特別發達，抽象感特別不足。自我覺醒是否能轉出，國家性是否能湧現，單在這個氣質是否能變。²⁴

整個中華民族需要變化氣質之工夫，注重客觀性的國家之意義，也就是每個人應做之

²⁰ 牟宗三，《政道與治道》，〈政道與治道新版序——「從儒家的當前使命說中國文化的現代意義」〉，頁 21。

²¹ 同前引，頁 15。

²² 牟宗三，《時代與感受續編》，《牟宗三先生全集》第 24 冊，頁 274。

²³ 同前引，頁 197-198。

²⁴ 牟宗三，《牟宗三先生早期文集（下）》，《牟宗三先生全集》第 26 冊，頁 975。

外王的工夫。要除去對於國家的模糊觀念，給予國家這一獨體以應有的崇敬與追求。

國家需要一個「超越的證實」、²⁵「超越的證明」(Transcendental justification)²⁶或「形而上學的證明」(Metaphysical justification)，²⁷這是牟宗三將國家、政治等引向道德理想界的方法論。國家需要往超越界去尋找根據，這是牟宗三對於國家的證成方式。這種超越的證實比較接近康德哲學的方法。牟宗三以道體作為國家之超越的根據，並認為在中國傳統之中，道體缺乏客觀性的表現，而國家可以視為義道的客觀表現：

一個民族，人所易見的，原是它的種族性、血統性，因此，它首先是一個生物學的觀念。但是，一個民族若只是如此，它只是存在，而無真實，我們若只見到它這一點，便不足了解民族的事業表現之真義。一個民族的事業表現顯然發自人性中的理想性與價值性。所以一個民族自始就不能單從生物學的觀點去看它。它自始就是一種精神表現的活動。而它的精神表現過程，到了民族國家成立的時候，它的義道表現才到充分客觀化的地步。所以國家是精神表現的產物，是理性建設的成果。²⁸

道體是道統所代表的究極觀念，道體求表現於現實群體中，必須有一剛性原則，也就是政治形式。因此，若道體想要得到客觀的實現，就必須轉為剛性的政治形式。²⁹牟宗三以此方式來肯定政治形式的必要性，也就是外王的必要性。若缺少這一剛性形式，民族大生命只是在自然形式下散漫地延續，而無法挺立於天地。所以，國家就是民族大生命加上政治的剛性形式所形成的集團體（共同體）。海德格也思考國家的意義，他認為國家是民族這一存有者的「存有」。

國家為何需要超越的證成？因為牟宗三如同海德格，也批評現實中的權力政治。他認為若截斷、去除道體之根源而談國家，大都流於爭權奪利的大混帳，國家也成為野心家興風作浪的工具。因此，國家的真實建立也要依據全民族的道體覺醒，這樣才能真實建立國家之「道體的根源性」，為國家賦予崇高的精神理想。

²⁵ 牟宗三，《共產國際與中共批判》，頁 10-11。轉引自彭國翔，《智者的現世關懷：牟宗三的政治與社會思想》（臺北：聯經出版，2016），頁 286。

²⁶ 牟宗三，《道德的理想主義》，頁 59。

²⁷ 同前引，頁 60。

²⁸ 牟宗三，《共產國際與中共批判》，頁 12-13。轉引自彭國翔，《智者的現世關懷》，頁 287-288。

²⁹ 牟宗三，《牟宗三先生早期文集（下）》，頁 981-982。

牟認為就民族氣質而言，德日中仍無法建國：

英國人之現實主義是本其經驗主義之精神而來。此種精神含有二特性：一曰〔科學〕批判，二曰功利。總歸之曰科學。日耳曼民族本是極端唯心論，玄想力大；但它有系統，有理性，此亦是科學精神之一面。……德國受困特深〔凡爾賽條約、英俄夾擊〕，此非日耳曼人所能堪。同一優秀民族，英、法享受何如此之厚？德人何如此之薄？多年來處心積慮，無非為衝此天羅地網耳。希特勒應運而生，非偶然也。惟此公實不學無術之流氓，乃一奇特反常之人物。……日耳曼民族是悲劇民族，亦殊可痛。此次戰爭若衝不出去，則其悲慘必勝於前。然其衝出去，亦甚難。蓋餓虎遇著武松也。到此境地，則現實者亦不現實矣。希特勒的現實是餓虎撲食的現實，必須漸足於中，始可成功到底。若〔餓虎〕三套本領，一起施展而不知變，則必至死而後止。東鄰倭寇，將亦不免此悲運。……〔英國〕與不足於中者〔德國〕不同。……英之憲法與經驗，義之理想與現實，俄之峭刻與陰謀，皆各有其立國之道，皆各成一文化型。……若日若德是沒有什麼前途的，除非找得一個根據。中國有前途而未必有希望。她還沒有找得根據，亦沒有把握著一個正當的傳統。而一種極壞的現實主義卻留在個個人的心坎上。中國人之現實主義最不可靠，因為中國人之現實太具體，太直覺，太肉感。中國為一最摩登最開明之民族。沒有虛，只有實；沒有理，只有事。人人為其物欲生活而徵逐，無有能越此一步而超過之者。此種精神最宜於個人主義之自由生活，最不宜於普遍的公眾生活。因為他看不見普遍，只看見特殊。〔沒有公德心〕故中國人最能吸收唯名論、唯物論，而不能理解理性論。……然而此種耳目之官的現實主義不去，則終無得法。吾年來只識得此意是要緊關頭。³⁰

這段話牟宗三寫於 1939 年 12 月 31 日，乃德國發動二戰的第一年。牟判斷德日均只是餓虎撲人，縱得一時成功，若其內中無法充實，終究會被武松（指同盟國）打垮。某些國家有其現代性的傳統（如英國），有些有理想、陰謀足以支撐（如義俄），但是一些仍正在接受現代性的國家（如德日中），缺少建立國家所應有的根

³⁰ 同前引，頁 913-917。

據，將導致失敗。此段主要談現實主義、談如何針對現實努力以立國。牟認為中國人的現實主義太過於具體、肉感、特殊化、感覺主義、自私自利，只認識親朋好友，不認識國家社會；只認識利，不認識義。需要進入理性、普遍的層次。

(三) 政治的理想：早期談國家社會主義

牟宗三早年思考中國的農村與社會問題，也提出許多自己的看法。他對於國家制度總結出來的理想是一種「國家社會主義」。牟先生 1933 年與張君勱一同主張國家社會主義：

中國不走資本主義之路，因而也用不著無產革命。而唯一的出路即是國家社會主義，以國家冠之，即是縱的衝破橫的。……因為中國未走資本主義之路，所以產業落後，當前的急務在造產，而造產又非資本主義國家的造產，乃是以國家的力量進而免去資本主義的流毒；即是說，乃公造非私造，這就是國家社會主義的必然性。即按之蘇俄，亦何嘗不是國家社會主義，不過他是一黨專政罷了，所以，凡產業落後的國家而不走資本主義之路的，則必然是走國家社會主義之路。中國不欲脫離次殖民地的地位則已，欲要脫離，則此為必然之路。³¹

此時牟先生仍欣賞社會主義的理想，而此種社會主義完全不同於無產階級革命之共產主義。相似地，海德格也強調一種「精神的國家社會主義」（否定納粹庸俗的國家社會主義）。

1934 年牟宗三說：「現在的急務是在求獨立的政府、健全的政府，而不在無產階級革命。無產階級革命，無論在理論上、在事實上，都是不合於中國的。一切的運動或主張，表面上無論怎樣不同，只要它是進步的、有為的，在骨子裡，它總要走到國家社會主義這條路上。」³² 牟宗三 1935 年認為當時中國有兩大政治思潮：共產主義與國家社會主義。他所設想的國家社會主義理想與共產黨對比如下：（一）文化觀：共產黨是經濟的文化觀，國家社會主義是科學的文化觀。（二）行動觀：共產黨是經濟命定論，國家社會主義是意志自由論。（三）政治觀：共產黨是獨裁、人治、無國（打天下），國家社會主義是民主、法治、有國（治天下）。

³¹ 同前引，頁 736。

³² 同前引，頁 738-739。

（四）經濟觀：共產黨是公有，國家社會主義是公私有並存。共產黨是計畫經濟，國家社會主義是自由經濟、理性的計畫經濟（合理主義）。國家社會主義的計畫經濟是資本主義的「自然的合理主義」與社會主義的「當然的合理主義」之結合。³³

「自然的合理主義」是指資本主義符合人性自利的自然本性，「當然的合理主義」則是超乎本性而有平等之價值理想（當然）之追求。兩者之相結合則一方面重視人追求利益的本性，另一方面又強調利益合理分配的理想。

對於希特勒 (Adolf Hitler, 1889-1945) 的國家社會主義，牟也因為加入張君勱的國社黨而有較同情的理解：

希特拉的主張獨裁，一方是因為反馬克思主義的毀滅人性與個性以及否定價值與理想，一方是因為反民主政治的庸俗淺薄，苟且虛偽。所以希特拉的純德國主義不但厭惡馬克斯主義，而且亦討厭他那時德國特殊情況下的民主政治。他之所以能風起雲湧，亦實因他的號召與思想背景能打動德國人的民族性以及有契於德國的思想傳統。平心而論，希特拉對於馬克思主義的影響，猶太人的性格，以及民主政治的流弊，確有其獨到的體會。此人不能不說是一個天才式的英雄。他能體悟到個性與價值之可貴，因而反馬克思主義，這就是他的不平凡處。不但個人有個性之尊嚴，要實現價值，而且一個民族亦有其個性，亦要實現價值與理想，（至希特拉主唯日耳曼民族是優秀民族，則是其狂妄。）而且個人亦當為實規〔現〕全體之理想而犧牲，其犧牲亦即因通過全體之理想而成為其個人之理想，個人之價值。這種思想之大義，本為黑格爾所發揚，而亦為德國民族之所喜。……惟希特拉則於此以「超人」自居，配合尼采之哲學，而斷然主張獨裁，反對民主政治。……此亦浪漫的理想主義不可為正道之故也。³⁴

「浪漫的理想主義」不同於牟所主張的「理性的理想主義、道德的理想主義」。由德國浪漫主義（狂飆運動）、尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) 等所代表的理想主義，牟宗三稱為「浪漫的理想主義」。³⁵ 這種方式的理想主義缺少

³³ 同前引，頁 774-775。

³⁴ 牟宗三，《道德的理想主義》，頁 49-51。

³⁵ 同前引，頁 172-174。

理性的基礎，仍有流於極權的危險。牟宗三因為反對馬克思 (Karl Marx, 1818-1883) 的物化、虛無主義，認為希特勒的浪漫理想主義仍有其積極的一面。實則希特勒最後流為種族式的排外民族主義、殺害猶太人，其流弊亦甚大。海德格之同情希特勒，在牟宗三的說明中也可以見到一些根據。牟宗三大抵道出了希特勒吸引德國人的理由（也許也可以說是國家社會主義吸引了牟宗三自己的理由）。牟所批評的「浪漫的理想主義」，海德格晚期則稱之為「意志主義」（包括德國觀念論與叔本華 (Arthur Schopenhauer, 1788-1860)、尼采、納粹等之強調意志。當然，納粹最後墮落為種族主義的物化虛無主義），也是海德格所欲超越的對象。

三、海德格論存有論與政治之關聯

以下論述海德格對於存有論與政治之間的關聯的相關說法。

(一) 存有論與政治的關聯之理論架構：直通的形態

海德格此方面的構想表現在「後設政治學、政治而上學」(Metapolitik) 一概念上，他認為政治應該有存有論向度，而不僅僅是世俗的權力政治 (Machtpolitik)。1931 年納粹崛起之後，海德格十分欣賞其國家社會主義的構想，認為可以使德國在一次大戰戰敗後屈辱的凡爾賽條約下復興，成為歐洲的精神領導。

在《黑皮書》中，海德格提出「後設政治學」的構想。此詞首次出現在 1932 年的思考，對於海德格來說，「政治場所」(*polis*) 不是與國家機構、權力政治相關的，而是與存有相關的後設政治學。海德格甚至認為自己是當時唯一的「政治家」，³⁶ 可見他對於政治場所有不同於政治學者的理解。*Polis* 與「磁極」(*polos*) 有關，*polis* 就像磁極一樣，讓存有者環繞它而動。*Polis* 也和「通道」(*poros*) 相關，所有的通道都匯集於 *polis*，並由此出發 (GA53, 100)。³⁷ 「屬於 *polis* 的有諸神和神殿、慶典和遊戲、統治者與元老會議、人民集會場與軍人、詩人與思想家。」

³⁶ Christian Sommer, „Diktat des Seyns“. Zwölf Anmerkungen zu Heideggers politisch-theologischer Mythologie”, in Walter Homolka und Arnulf Heidegger (Hg.), *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit* (Freiburg: Verlag Herder, 2016), S. 355.

³⁷ 相關說法亦參考張鼎國，〈「誰是我們？」／「我們是誰？」對海德格納粹時期「政治」探問的回顧〉，《政治與社會哲學評論》，34（臺北：2010），頁 16。

(GA53, 101)³⁸ *Polis* 不是國家、城邦 (Stadtstaat)，而是人之歷史地居留的場所（乃至於一個民族的歷史性場所）(GA53, 100) (GA40, 161f)。³⁹ 因此，*polis* 是開放給所有存有者去安居自身的場所，而不僅是狹義的「政治學」。「*Polis* 是歷史場所，那個『此』(Da)，在這裡面、從這裡面出來而且為著這個地方，歷史發生著。」(GA40, 161) 在這段文字中，*polis* 較國家有優先性，它與存有的開放性相關，是存有論層次的歷史場所。*Polis* 不是某個文化領域（如一般與經濟、技術等並列之政治領域），而是「存有」或「一個民族的存有樣式 (Seinsart)」。海德格區分 “Was-Sein”（是什麼）與 “Wie-geartet-Sein”（如何），「樣式」與「如何」相關，是探討一物的存有，而不是探討一物的「是什麼」。⁴⁰ *Polis* 在此似乎就是存有的另一種稱呼。

後設政治學也就是「另一開端」(andere Anfang) 的政治狀態。1939 年海德格寫道：「在 1930-1934 年之間，在存有歷史的觀點上，我認為國家社會主義是通往『另一開端』的過渡階段。」(GA95, 408) 這說明了海德格為何那麼著迷於國家社會主義，因為這是實現他理想的存有社會之必要階段。

(二)國家的存有論證成

用牟宗三式「超越的證成」這個康德意味那麼濃的概念來說明海德格哲學，或許不是那麼恰當。但是海德格自己也承認，早期 1927 年的《存有與時間》(*Sein und Zeit*) 仍隱約以康德式的超越方法為證成進路，「超越的證成」或許就不是那麼不適合。然而在 30 年代，海德格警覺自身仍受限於康德超越哲學，因此轉向更純的存有論進路，故此處以「存有論的證成」說明海德格對國家的證成進路。

1933 年海德格接任納粹政權下的校長之職，冬季學期開了一門課「關於自然、歷史與國家的本質與概念」(“Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”)，⁴¹ 其中談到了國家、建國的必要性與存有論根據。

³⁸ 若未註記譯文出處，本文引文的中譯皆為作者自譯。

³⁹ 「場所」(Ort, Ortschaft) 是晚期海德格思想的核心概念。海德格認為自己的核心概念有三次演變：「意義」(Sinn)、「真理」(Wahrheit)、「場所」(Ort) (GA15, 344)。

⁴⁰ Martin Heidegger, “„Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“. Übung aus dem Wintersemester 1933/34”, in Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus I: Dokumente, Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 4 (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2009), S. 71.

⁴¹ *Ibid.*, S. 53-88.

海德格認為，國家的存有 (Sein des Staates) 固定了 (verankern) 人的政治場所，也就是作為「民族」而承載國家、決定國家。國家是「民族」的存有以及存有方式 (Seinsweise)。⁴² 憲法 (Verfassung) 是我們對於國家所做之決定 (Entscheidung) 的實現。⁴³ (牟宗三亦強調憲法的重要性。) 這個政治的、歷史命運的決定，需要每個人的政治場所。而政治教養等知識只是輔助。因此，所有國家行動與領導的始源不在於知識，而在於存有。⁴⁴

國家的特點是統治的秩序 (Herrschaftsordnung)，由統治而說國家有一種「權力」(Macht)。⁴⁵ 在統治中顯現的是意志 (Wille) 的貫徹，而共同體的意志意識 (Willensbewußtsein) 是民主的一個問題。但是海德格不採民主的方式，而採領導者 (Führer) 與服從者 (Gefolgte) 的關係。⁴⁶ (牟宗三則強調民主。) 海德格認為，政治領導者必須有哲學涵養 (GA36/37, 194)。在本課程所討論的三個領域 (自然、歷史、國家) 中，國家是人類的存有之最高的實現，國家顯現出存有的意義。而「領導者國家」(Führerstaat) 是民族的本質之實現於領導者。⁴⁷ 這是對於納粹國家寄予最高希望。⁴⁸ 在 1927 年《存有與時間》中以個體的此在聯繫到共同體與民族的做法，在 1933/34 的講課中其關係被翻轉：由共同體 (國家) 來給出個體此在的意義。這是將此在帶往其歷史決定與政治本質 (politisches Wesen)。⁴⁹ 這與納粹的口

⁴² Ibid., S. 74.

⁴³ Ibid., S. 76.

⁴⁴ Ibid., S. 73.

⁴⁵ 海德格在 1936-1938 年將「統治」與「權力」(Macht, Gewalt) 區分開來，統治是自由的創造性，開啟了新的可能性 (GA65, 281)。

⁴⁶ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“. Übung aus dem Wintersemester 1933/34“, S. 83-85.

⁴⁷ Ibid., S. 88. E. Faye 認為這個課程是海德格為納粹政治意識型態宣傳的最佳寫照。Emmanuel Faye, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie* (Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2009), S. 157.

⁴⁸ 此處是否表示海德格完全同意納粹宣傳？學者間有不同意見。E. Faye 認為海德格從《存有與時間》開始一直都是為納粹宣傳。M. Heinz 則認為《存有與時間》並沒有那麼強的納粹傾向，並且本課程也不是為納粹宣傳。Marion Heinz, „Volk und Führer. Untersuchungen zu Heideggers Seminar Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat (1933/34)“, in Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II: Interpretationen, Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 5, S. 74.

⁴⁹ Ibid., S. 63. T. Kisiel (1930-2021) 也提到此階段海德格主要是提到特殊民族的此在，如德國此在、希臘此在，而不是個體的此在。Theodore Kisiel, „Political Interventions in the Lecture Courses of 1933-36“, in Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II: Interpretationen*, S. 116.

號極其類似，希特勒說：「你的最後證成沒有不是由產生於你之對於全體 (Gesamtheit) 的有用 (Nutzen) 來談的。」⁵⁰ 人的意義取決於對於全體的用處，而不在其自身。這裡的「共同有用性」(Gemeinnutzen)，是海德格二戰結束後最主要的批判對象 (GA94, 420)。海德格主要用莊子的「無用」思想來批判這種有用性。⁵¹

(三) 政治的理想：國家社會主義

海德格的後設政治學是透過哲學革命去影響政治，這與柏拉圖 (Plato, 429 B.C.-347 B.C.) 的理想國當然很類似。為了這個「後設政治學」的政治理想，海德格認為必須透過國家社會主義者來進行民族革命。這也是海德格 1933 年投入國家社會主義的原因。⁵² 首先要有國家社會主義，才能產生一個新的德國。

然而，海德格在 1934 年任職校長期間，已開始對現實的國家社會主義失望，將其稱為「庸俗的國家社會主義」(Vulgärnationalsozialismus) (GA94, 142)。而他自己所追求的則稱之為「精神的國家社會主義」(der geistige Nationalsozialismus)。南德巴登區文化部長在聽完海德格 1934 年的校長就職演說後，批評海德格是「私人的國家社會主義」(Privatnationalsozialismus)，缺少種族思想 (GA16, 381)。海德格並不接受他所稱的「庸俗的國家社會主義」的種族思想，他的反猶是從存有歷史層面上去談的。⁵³ 海德格認為，所有的種族思想 (Rassedenken) (包含納粹的) 都是近代性的，走在「以人為主體」的理解之道路上 (GA96, 48)。1940 年 1 月 30 日報紙上登載希特勒的談話，認為詩人與思想者都只不過是工人。對此海德格認為是文化摧毀的行動 (GA96, 177)。

四、兩位哲學家構想之比較

(一) 存有論與政治

牟宗三與海德格都由存有論的層次，試圖開展出政治。海德格是以存有論開展

⁵⁰ Richard Polt, "Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand", in Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II: Interpretationen*, S. 178.

⁵¹ 關於海德格對於莊子「無用」思想的思考，參考夏可君，《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)。

⁵² Peter Trawny, "Thesen zu Heideggers seinsgeschichtlichem Antisemitismus", in Walter Homolka und Arnulf Heidegger (Hg.), *Heidegger und der Antisemitismus*, S. 385.

⁵³ Rainer Thurnher, "Sondierungen zu Heideggers „Privatnationalsozialismus“", in Walter Homolka und Arnulf Heidegger (Hg.), *Heidegger und der Antisemitismus*, S. 383.

出政治場所 (*polis*)，進而開展出具體的國家社會主義。牟宗三以良知開出民主（政治）、科學，實則良知也通於道體，而晚期牟宗三稱之為無執的存有論。

然而，兩者對於政治的構想有些差異。海德格認為國家是存有的直接展現，是人類存有的最高表現。若用牟宗三的詞語來說，這是一種直通的架構。海德格反對民主的庸俗，認為民主是現代性帶來的後果，與形上學一樣需要加以解構。他所主張的具有哲學素養之領導者統治的政治型態，比較接近於中國古代聖王的想像。而牟宗三反省中國兩千年帝制，認為民主政治是適合人類的最後的政治型態，如果要由存有論開出國家、民主，不能走中國古代內聖直通外王的模式，而必須走曲折的路，也就是由存有論曲通政治的模式。

海德格批判現代性之主客對立架構，但是牟宗三認為現代性仍有其價值，因此中國文化必須由原本的超主客對立架構，開出主客對立架構，來成就國家、民主、科學等現代性價值。牟宗三的時代問題是開出現代性，於是有坎陷說之提出。牟宗三強調「執」的正面意義（道德心之難得糊塗）。海德格晚期以「泰然任之」（*Gelassenheit*）來批判「集置」（*Ge-Stell*）、力制性之執著，而想回到無執，⁵⁴ 所以強調「超克」現代性與形上學。

海德格的「超克」在方向上比較類似牟宗三的「超越的證實」（既超且證），都是由下往上。海德格認為要提升力制性與現代性到存有歷史的層次，從而知曉力制性是存有的一種解蔽方式（*Entbergungsweise*），力制性與存有並非那麼對立。對於牟宗三來說，國家、政治也是道體的一種表現（或解蔽方式），國家是義道的展現，也就是道體的義的向度的最高展現。

(二)國家的證成

海德格認為國家即是存有，國家的超越性可以直接由存有來證成。這種國家是極具精神性的，且太過於理想的，需要人民、民族有極高的自覺與決定、決斷。領導者要具有哲學素養更是難求，而領導者的統治一不小心摻入權力欲求，就會變成集權控制。

牟宗三認為國家的建立是現代性的價值，國家是在主客對立的對列之局中成立，因此需要道體的自我否定、自我設置（坎陷）來成就之。對於這種以主客對立的架構解釋的國家涵義，海德格自然是反對的。

⁵⁴ 牟宗三認為前期海德格強調時間性，所以是執的存有論。牟宗三，《現象與物自身》，頁 30。但其實晚期海德格談的「泰然任之」與道家的無為相似，已進入到無執的存有論之層次。

牟宗三對於中華民族的理想表現在道德的理想主義、文化的理想主義這方面。他認為「文化」是一民族最重要的精神內涵，但是對於國家的建立，他認為首先還是要由文化精神的坎陷而建立。但另一方面，國家也因為文化理想而獲得超越的證實。牟宗三以此方式來肯定國家的必要性，若缺少國家這一剛性形式，民族大生命只是在自然形式下散漫地延續，而無法挺立於天地。所以，國家就是民族大生命加上政治的剛性形式所形成的集團體（共同體）。用海德格的術語來說，牟宗三也有「隱密的中國」的理想，這是周朝儒家文化所代表的道德理想主義、文化理想主義，這是中華民族大生命的理想。

(三)國家社會主義

牟宗三與海德格的存有論落實到政治，都展現出精神性向度：牟宗三認為國家是道體的義道的展現，海德格認為是存有的展現。早期牟宗三追求「道德理想引導的國家社會主義」，海德格則追求「精神的國家社會主義」。在具體的政治理論方面，兩人都強調「國家社會主義」。然而，牟宗三的國家社會主義受到張君勱影響，主要是德國威瑪共和時期強調民主的民主社會主義；而海德格的國家社會主義是領導者統治型態的共同體，反對民主。

牟宗三對於社會主義有一定程度的熱情，但這種社會主義不同於共產主義（他對國民黨素無好感）。他在《道德的理想主義》中提到他理想中的社會主義不是共產主義式之量的、空想的社會主義，而是一種受到道德理想指導的社會主義（也就是質的、精神性的社會主義）。牟認為儒家本來就有社會主義的理想（大同世界），⁵⁵ 但是社會主義必須受到理想主義的指導，才不致有流弊。⁵⁶

海德格對於國家社會主義的規劃並未像牟宗三那麼詳細，而是具體展現在對於大學改革的事業上（當了一年校長）。海德格認為大學革命是一切國家社會主義的核心活動，他的國家社會主義理想，落實下來展現在他參與「講師學院」的活動中。在南德舉辦了許多講師營，大學講師們數日聚集在一起、生活在一起，一起討論德國大學與政治的未來。但是現實中的納粹仍是以種族式的、權力追求式的國家社會主義為主，並無法欣賞海德格過於精神化的國家社會主義。

⁵⁵ 牟宗三，《道德的理想主義》，頁 52-53。

⁵⁶ 同前引，頁 48、67。

五、辯證、弔詭、之間：牟宗三與海德格構想之限制與反思

牟宗三與海德格關於存有論與政治之關聯的解說，與其存有論層次的思想模式有密切關係：牟宗三主要使用辯證思想，而海德格是弔詭思想。

牟宗三先生並未詳細區分辯證與弔詭，他常常稱老莊的語言為「辯證的詭辭」（即辯證的弔詭），也就是將辯證與弔詭並觀。相反的，海德格明確將自己的思想與黑格爾的辯證思想區分開來，而有類似老莊與天台宗的弔詭思想。然而，天台宗的「弔詭的相即」之思想也有其侷限，也就是太過偏於解脫痛苦，無法說明存有論與政治之間的關聯以及政治的生產性之問題。因此，筆者嘗試以「弔詭的之間」來說明存有論與政治的關聯。

(一) 牟宗三論辯證思想與弔詭思想

牟宗三將辯證與弔詭（詭辭）都稱為「非分別說」，這主要是與「分別說」做出區別。牟先生認為西方除了黑格爾與神祕主義外，都是分別說：「人類的思考歷程，大體都可以概括在分別說與非分別說之下。……在西方哲學家，只有黑格爾不是採取分析的路子，他所採取的是辯證的 (dialectic) 方式。……在西方哲學中，除了黑格爾的辯證方式與神祕主義的方式是非分別說以外，都是分別說。」⁵⁷ 牟先生並未明說何謂「神祕主義的方式」，只說神祕主義的方式是「不可說」。實則神祕主義有許多詭辭、弔詭的表達方式。⁵⁸

牟先生認為老子的「正言若反」與莊子的「弔詭」是「辯證的詭辭」(dialectical paradox)。他並未仔細區分「辯證」與「弔詭」，例如他認為老子的詭辭就是黑格爾的辯證：「辯證的詭辭，用老子的話，就是正言若反。黑格爾辯證法裡邊那些話，譬如正反對立，否定的否定，矛盾的統一，這種方式在老子裡邊早就有了。」⁵⁹ 牟先生使用「辯證的詭辭」將兩者串連起來，這與許多學者在老子思想中尋找中國辯證法的源頭，路向接近。也可以說，牟先生將「詭辭、弔詭」收攝到廣義的「辯證」中：「對於道之體悟，不能是邏輯的，而須是辯證的。由此下

⁵⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 332-336。

⁵⁸ 關於神祕主義的詭辭，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），〈老子的語言存有論——與冥契主義語言策略之對話〉，頁 155-195。

⁵⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 142。

來，道之境界中許多詭詞 (paradox) 都是辯證的。如大辯不辯，大言不言，大仁不仁，大德不德，等都是“辯證的詭詞”，而“無聲之樂，無體之禮，無服之喪”，亦然。這種辯證的詭詞就是藉消融普通所謂矛盾以達到另一種較高的境界。……故以上諸詭詞皆函有一辯證的發展，故得名為辯證的詭詞。此種智慧，即藉消融矛盾以達圓境，中國儒道以及後來的佛教，皆甚深透徹，西學罕能及之。若從方法學觀之，展示出來，便是辯證法的。」⁶⁰「消融矛盾對立」是黑格爾辯證法的基本路向，但不一定是弔詭思想的主要路向。弔詭思想讓矛盾當下放下、當體放下，而不是被消融於更大的統一之中（例如莊子言「彼是莫得其偶」，「偶」就是矛盾，但是「矛盾」也不可得）。

在牟宗三處理思想方法的《理則學》一書中，羅列了邏輯思想、歸納思想與辯證思想（以及禪宗公案），並沒有特別將弔詭列為思想方式的一種。然而，有某些段落顯示，牟先生也認為辯證與弔詭有別。例如：牟先生認為弔詭（詭辭）嚴格講不是矛盾，也就是說，不是辯證法中的「矛盾」(Widerspruch) 與「對立」(Gegensatz)：「辯證的詭辭，……是個矛盾。這個嚴格講不是個矛盾，不能用邏輯上的矛盾來說它。不是矛盾，它是一個詭譎、奇詭、不正常。邏輯是正常的，詭辭是不正常的。所以〈齊物論〉說：『予謂女夢亦夢也，是其言也，其名為弔詭。』我們就用弔詭這兩個字來翻譯西方那個 paradox，很恰當。」⁶¹「矛盾」是黑格爾辯證法中的基本概念，弔詭（詭辭）若基本上不是矛盾，那麼應該也與辯證法有所差別。但是在牟先生的用法中，辯證與弔詭卻是常常相連的。海德格則明確反對用「矛盾」與「對立」的方式去解說存有，也就是反對用辯證法的方式理解存有。

在何種意義上，弔詭思想具有其特殊性呢？牟先生注意到，老子的思想不會有黑格爾的毛病：「道家的詭辭是辯證的，黑格爾的辯證法類似這方面的形態，但他沒有表現到像道家、佛教那麼沒有毛病。道家、佛教表現得最好，沒有黑格爾的毛病。像道家、佛教這樣表現的辯證法不會出唯物辯證法，就是黑格爾那種講法才可以使人引申到唯物辯證法那一套。那麼，黑格爾的辯證法為甚麼有這個毛病呢？為甚麼佛家、道家不會有這個毛病呢？這就需要用心，就需要看中國哲學。」⁶² 牟宗三把道家與佛教視為辯證法，而不是弔詭法。但是牟先生又認為道家與佛教的詭辭有進於黑格爾之處、不會產生黑格爾的毛病。為何道家不會產生黑格爾的毛病？

⁶⁰ 牟宗三，《理則學》（臺北：正中書局，1986），〈辯證法〉，頁 277-278。

⁶¹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 142-143。

⁶² 牟宗三講演，盧雪崑整理，楊祖漢校訂，《牟宗三先生講演錄（肆）：莊子·齊物論》（新北：財團法人東方人文學術研究基金會，2019），頁 252-253。

筆者認為這是因為道家是一種弔詭思想，而不是牟先生所認為的辯證思想。牟先生將道家判別為辯證法乃一種曲解。筆者認為，道家與辯證法的不同之處、海德格與辯證法的不同之處，在於「隱」的強調。黑格爾的辯證法沒有「隱」，辯證法是理念 (Idee) 的開展，理念仍是繼承柏拉圖以來的「開顯的太陽、精神」之自我彰顯，而沒有「隱」的部分。牟先生是由「正言若反」之「否定」的角度去理解道家的詭辭，所以會認為道家的詭辭與辯證類似。然而若從「隱」的角度去理解弔詭，則是從另一種更深層次的「否定」去理解道家（「隱」作為更始源的否定），也就是弔詭的層次，而不是辯證的層次。其次，老子「正言若反」的弔詭否定（追求反言）與黑格爾不斷追求更大、更具有內容的正言之辯證否定（追求大正言之正反合方法），也有所不同。對於海德格來說，辯證法與弔詭法的差異也在於「斷裂」的有無：辯證法是不斷地擴大而無斷裂的，而海德格的超克 (Verwindung) 式的弔詭法在最後階段卻是具有斷裂的「跳躍」(Sprung)（詳見下文）。

(二) 海德格對辯證思想與弔詭思想之區分

海德格嘗試超克西方傳統形上學中的主客對立思想模式。他於 1943 年開設關於赫拉克利特 (Heraklit) 與巴曼尼德斯 (Parmenides) 的課程中，思索古希臘哲學中的同一性問題（也就是思想與存有的關聯），其主要目標是要超克傳統形上學的主客對立思想，進入到一種始源的超主客思想。臺灣學者蕭師毅 (1911-1986) 參加了這個課程，並告知海德格在中國（尤其是老子）思想中，已經有類似的思維方式，這也促成兩人 1946 年一起翻譯《老子》八章的機緣。

海德格由思想原則 (Denkgesetz) 切入關於同一性的討論。我們所熟知的思想的基本原則是「同一律、矛盾律、排中律」，也就是邏輯的規則。隨著德國觀念論的理論發展，思想原則有了進一步的提升，也就是辯證法。海德格認為，辯證法是形上學歷史中最高的思想維度 (Dimension)，在此維度中思想完全成為其自身，並認識到自身是與對象相關聯的 (GA79, 85)。對黑格爾來說，矛盾是一切的運動與活生生者 (Lebendige) 之源，有矛盾者才會有運動。生與死是基本的矛盾，精神在矛盾與撕裂中發現自己。荷德林 (Johann Christian Friedrich Hölderlin, 1770-1843) 說：「生是死，死也是生。」此處表示矛盾是統一的、保存的 (Wärende)。諾瓦利斯 (Novalis, 1772-1801) 也說：「矛盾律的否定或許是更高的邏輯的最高任務。」(GA79, 87) 指出了觀念論作為更高的邏輯，其任務在於超越形式邏輯的矛盾律。

由傳統形上學思想作為「理性之光」之對照出發，海德格談到「黑闇」

(Dunkel)。黑闇不是沒有光，黑闇是光的祕密 (GA79, 93)。海德格引用老子「知其白，守其黑」（第 28 章）來說明思想如何起源於黑闇。「黑闇之思」或者「隱思」（老子）不同於辯證思想。海德格將老子思想放置到辯證思想之外，比辯證思想更始源。這也是本文闡釋老子思想之企圖與方向。海德格與謝林 (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854) 都認為老子的「道」不是理性，亦即不是黑格爾的辯證理性所能掌握（黑格爾則認為老子的道是理性）。除了老子思想之外，海德格也提到莊子「梓慶製鑿」的故事，用來說明一種超越西方形式與物質二分的美學是如何可能的（也是對於主客對立二分法的超越）。⁶³

海德格闡釋同一律「A=A」，發現其中有「A 與自身等同」之「與」，這其中包含了自己與自身的「統一」(Einheit)，也就是透過一種「中介」(Vermittlung) 而連結 (Verbindung)、綜合 (Synthesis) 起來。而這種中介，卻要到德國觀念論才開展出來 (GA79, 116)。

進一步，海德格討論古希臘巴曼尼德斯「存有與思維是玄同 (Selbe)」之問題，海德格將「玄同」理解為「共屬」(Zusammengehören)。海德格對同一性哲學的解構，其中一個主要目的是要超克黑格爾的辯證思想。一般哲學史對於巴曼尼德斯觀點的說明為「存有與思想是同一的」，在黑格爾哲學中，也是以思想來統一存有，這就成為一種「觀念論」的哲學類型。在觀念論中，不免以「思想、主體、精神」作為哲學的基準。海德格反對這種對於巴曼尼德斯思想的解釋方式，他認為巴曼尼德斯的同一性語句應該理解為「玄同既是思維，也是存有」，⁶⁴「玄同」才是更根本的。然而須注意的是，這種更始源的「玄同」，與觀念論的、邏輯的「同一」並不在一個層次上。

海德格晚年用了許多種語言方式，想表達這種超越辯證思想的同一性、超越主客對立的思想模式。其中一種是所謂的「套套邏輯式的語言」(tautologische Sprache，如「物物化」、「世界世界化」)，陳榮灼稱為「自道式同一思想」。⁶⁵ 套套邏輯式的語言在邏輯學中是一種空話，但海德格認為他所說的並不是空話（什

⁶³ Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1992), S. 398f.

⁶⁴ 黃文宏翻譯為「同一既是思維亦是存有」。黃文宏，〈海德格的「共屬」(Zusammengehören) 與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，《中國文哲研究集刊》，16（臺北：2000），頁 470。黃文宏此文將海德格的「共屬」與天台宗的「即」相比較。但筆者認為，海德格所說的是存有與人的共屬，而天台宗是談煩惱與菩提的相即，天台宗較具有「對反」的玄同之性質，海德格的對反性比較不強。

⁶⁵ 陳榮灼，〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，《國際佛學研究》，1（新北：1991），頁 17。

麼都沒有說)，而是說了一切。

另外一種表達方式則是所謂的弔詭、玄同的語言，例如：「有：無：玄同」(Sein:Nichts:Selbe)、「思維與存有在玄同中共屬，並且出於此玄同而共屬。」⁶⁶ 這些表述明顯是受到老子的影響，老子說：「〔無與有〕此二者同出而異名，同謂之玄。」(第 1 章)⁶⁷ 海德格極可能利用老子此一思路來解釋巴曼尼德斯的「玄同既是思維，也是存有」，亦即「思維」與「存有」同出而異名，同出於「玄同」。

海德格進一步追問「玄同與玄異之重玄」(Identität von Identität und Differenz)或「玄同與玄異的共屬性」(Zusammengehörigkeit)，⁶⁸ 此中的玄同與玄異也都已經與一般所言的「同一」與「差異」不同(玄異作為 Unter-Schied(「不異不一」)，既包含同一，也包含差異)。海德格將此重玄稱為「共鳴」(Einklang)，類似老子所說「玄之又玄」之意。

關於「玄異」，黃文宏說：「西方形上學未能真正思考存有論的『差異』本身〔案：即本文所說的「玄異」〕，而是將整全的差異拉開為兩端來思考，並透過『關係』(Relation)，即添加於存有與存有者之上的關係，來思考差異，如此一來，差異被理解為『區分』(Distinktion)，『被拉下來』(herabgesetzt)而為人類知性的產物。在筆者看來，回歸形上思維的根源，即在回歸存有與存有者同體不分的非分別思維。」⁶⁹ 玄異作為「始源的差異」不是兩物之「區分」，而是在區分之前的更根源的同體狀態。在這種同體狀態，存有與存有者兩端又不是完全無分。因此，可說是非分別中的分別(而不僅僅是單純的分別、區分)。黑格爾的辯證法，無非是將各種「區分的差異」加以統一，因此無法碰觸到始源的差異。海德格將這種始源的差異稱為「玄異」或「不異不一」(Unter-Schied)，Unter 是兩者同在一起、不異，而 Schied 是兩者分開、不一。

除了「玄同」作為弔詭的表達之外，海德格也用弔詭的「超克(法)」(Verwindung)來超越黑格爾的「辯證法」。晚期海德格說，他要的是一種「無意欲」(Nicht-Wollen)。當「意欲」與「意志」是形上學的基礎規定的話，「無意

⁶⁶ 原文為：“Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen.” Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957), S. 14.

⁶⁷ 賴錫三提到了《老子》第一章的弔詭思想：「如《老子》第一章所示：……“同出而異名”，就描述出了“無”“有”弔詭共在之兩行狀態，無與有“既同出”(既同一)、“又異名”(又差異)的“玄”狀態。」賴錫三，〈“中道空性”的無限創造與“弔詭兩行”的以應無窮——天台、莊子、任博克、牟宗三的交織對話〉，《商丘師範學院學報》，37.10(商丘：2021)，頁9。

⁶⁸ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 8.

⁶⁹ 黃文宏，〈海德格的「共屬」(Zusammengehören)與天台宗的「即」〉，頁481。

欲」就包含了一種對於形上學的否定與克服 (Überwindung) (GA7, 69)。這種克服並不是簡單地邏輯否定或是黑格爾式地揚棄 (Aufhebung)，而可以說是一種「超克」。「超克」指「……絞盤的盤旋而上，絞盤上升，同時也頂住於基礎上。超克是作為到另一個存有歷史底本質之提升……。」(GA67, 14)⁷⁰ 對於形上學之超克不是單純對於形上學的否定，而是進一步使形上學回到其存有歷史的本源。在此意義下之形上學的超克、克服就不是那麼「革命性的」(revolutionär) 了，因為在革命之中總是隱含了「對立關係」(Gegnerschaft)。然而，一旦處於辯證法式的對立關係之中，就不再屬於「存有歷史」(GA77, 51)。

「超克」與黑格爾的「辯證」不同之處，在於黑格爾的辯證是滾雪球式的愈滾愈大，以連續性的方式直達絕對精神。但是超克在最後階段需要有一斷裂性，也就是「跳躍」(Sprung)。海德格在故意誤讀「根據律」(Der Satz vom Grund) 的時候，將「律」(Satz) 解釋為「跳躍」，「根據律」因而被解釋為「跳離根據」(Der Satz, Sprung, vom Grund)。何謂「跳躍」？海德格晚期使用套套邏輯式的表達，例如「物物化」(das Ding dingt) (GA7, 179)、「世界世界化」(die Welt weltet) 等。這種套套邏輯式的表述高於純然之辯證法 (GA15, 400)。為了「回返」到存有，並不需要具有「中介」的辯證法，而需要「一個突然的跳躍」(ein jäher Sprung) (GA79, 122)。萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646-1716) 的「根據律」、「充足理由律」必須被超克（因為這是主客對立架構下的原理），進而以「跳躍」進入「無據」之存有。

接續中期對於力制性的批判，海德格晚期轉而批判現代技術與計算性思考，此處他也強調跳躍的必要性：

對於跳入無據 (Sprung in den Abgrund) 之說法立刻引起這種印象，似乎此處關聯的是一種特別深奧的、可怕的、甚至毀滅的意圖。然而，跳入無據意謂著某種實事，此實事使我們完全改變了意義，但又不能夠迫使我們進入於一種混濁的模糊之中。跳躍意謂的是一種思想的轉變，這思想世界歷史地規定了我們的時代。為了這種轉變能夠顯現，則需要一種由「已成為計算的思考」而來之跳躍。(GA79, 113)⁷¹

⁷⁰ 原文為：“...die Windung denkt als Windung der Winde. Die Winde hebt hoch—stemmt sich zugleich in den Grund; Windung als Hebung in ein anderes (das seynsgeschichtliche) Wesen...”

⁷¹ 原文為：“Nun erweckt die Rede vom Sprung in den Abgrund sogleich den Eindruck, als handle es sich

存有是對於根據律的超克，這點牟宗三也不會反對；道體是超越因果性的、是無據的（佛教天台宗稱之為「無本」，道家郭象 (c. 252-312) 稱之為「無故」）。牟宗三晚期的「無執的存有論」即是超越因果性的；而黑格爾的歷史目的論還是處於因果律、根據律之中（「目的」就是因果律中的「果」、「結果」），缺少跳躍與斷裂。

黃文宏用天台宗的「不斷斷」來說明海德格的「跳躍」，十分正確：「海德格之『共屬』與『Austrag』，強調證入 Ereignis 必要『跳離』傳統主客思維、『退回』形上學思維之根源，與天台宗法性無明之『同體依即』，與證入不思議境所必經之『不斷斷』，在思維的結構上存在著極大的相似性。」⁷²「跳躍」是一種「斷」（斷裂），但又是以「不斷」的方式來「斷」。同樣地，「超克」也是一種「不斷斷」。

關於以同一性思想切入，藉以分判黑格爾辯證思想與海德格的弔詭思想，陳榮灼的文章已經做了精采的展示。陳教授認為海德格的思想是「模稜兩可」（這是陳教授對於「paradox（弔詭）」之翻譯）的弔詭思想，但這是勝義的「兩可」，也就是兩方互相讓渡、不住於自身。⁷³ 陳教授也批評牟宗三並未達到晚期海德格的弔詭思想：「如上所見，牟宗三卻是突顯出其為『黑格爾式同一性哲學』立場。然而，正如於拙文〈即之分析〉所指出：『黑格爾式同一性哲學』反近於華嚴宗的具有『一即一切、一切即一』格局之『辯證同一性哲學』（philosophy of dialectical identity）。這有別於『天台宗式同一性哲學』。後者乃為『詭譎的同一性哲學』（philosophy of paradoxical identity）。而且，可與海德格的『任獨式思維』可以相提並論。」⁷⁴ 天台宗「詭譎的同一性」即本文所說的「弔詭的同一性」。

牟宗三並未區分辯證思想與弔詭思想，但是海德格有所區分。海德格認為辯證思想與弔詭思想在處理「何謂思想？」與「同一性問題」上，顯示了很大的不同。此外，辯證思想還是處於主客對立的框架下，只不過進一步統一了主客對立。但是

um ein besonders tief sinniges und schauriges oder gar zerstörerisches Vorhaben. Indes meint die Rede vom Sprung in den Abgrund eine Sache, die uns zwar ganz den Sinn ändern, aber nicht in eine trübe Verschwommenheit drängen kann. Gemeint ist mit dem Sprung die Verwandlung des Denkens, das weltgeschichtlich unser Zeitalter bestimmt. Wenn eine solche Verwandlung überhaupt je geschehen kann, dann braucht es hierfür einen Absprung von jenem Denken, das zum Rechnen geworden ist.”

⁷² 黃文宏，〈海德格的「共屬」(Zusammengehören) 與天台宗的「即」〉，頁 483。

⁷³ 陳榮灼，〈「即」之分析〉，頁 14。

⁷⁴ 陳榮灼，〈對《玄智、玄理與文化發展》的「存有論補充」〉，《當代儒學研究》，32（桃園：2022），頁 32-33。

弔詭思想一開始就是超主客對立的。

(三) 弔詭與政治：弔詭的之間

牟宗三與海德格雖然都知道弔詭思想，但是都未將弔詭思想與政治相關聯。在 1933 年，中期海德格認為國家就是存有，存有可以「直通」國家（借用牟宗三的用語）。⁷⁵ 1945 年二戰結束，晚期海德格由意志性的、決斷性的「存有的國家」轉向「無用的民族」（也可以類比說是「無用的國家」），並且思索了弔詭思想，但他還是未深入弔詭思想與政治的關聯；牟宗三在探討政治問題時，認為政治與國家是道體「辯證地自我否定」而來，主要是借用黑格爾的辯證思想探討存有論與政治的「曲通」關聯，而不是借用天台與莊子的弔詭思想。

晚清章太炎 (1869-1936) 則透過莊子齊物與佛教中道的弔詭思想，思考了存有論與政治的關聯問題。對章太炎來說，莊子思想是最高的經國之道，也就是外王之道。⁷⁶ 章太炎認為「個體為真，團體為幻」，國家雖是假有、虛置，但也是暫時需要的、勢上需要的。這是一種「哲學與政治的中道觀」。⁷⁷ 在國家論上，章太炎舉出國家之三種可以遮撥去之特點：「一、國家之自性，是假有者，非實有者；二、國家之作用，是勢不得已而設之者，非理所當然而設之者；三、國家之事業，是最鄙賤者，非最神聖者。」⁷⁸ 章太炎為了批判當時「以國家為神聖（以「群」、「共同體」為神聖）、為不可或缺者」之其他學者的言論，而主張國家是假有、並非神聖不可缺的。但是以國家為「假」、「空」，還不是應世的中道。章太炎認為他對於國家的觀點是一種中道觀：對於像當時的中國這種弱國來說，「愛國、建國、救國」⁷⁹ 是相對於國家的三種假觀之三種應世之方，是真正的中道。章太炎認為民國初年革命之後，這種對於國家、民族主義的「執著」還是暫時有需

⁷⁵ 在 1933-1934 年冬季課程「關於自然、歷史與國家的本質與概念」中，「民族—國家」的關係如同「存有者—存有」，「國家」是「民族」的存有以及存有方式 (Seinsweise)。Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“. Übung aus dem Wintersemester 1933/34“, S. 74.

⁷⁶ 章太炎說：「夫言兵莫如《孫子》，經國莫如《齊物論》」。上海人民出版社編，王培軍、馬勇整理，《章太炎全集·國故論衡先校本、校定本》（上海：上海人民出版社，2017），《國故論衡先校本》，頁 107。關於章太炎的齊物哲學，筆者有文章專門處理，現正投稿中。

⁷⁷ 上海人民出版社編，徐復點校，《章太炎全集·太炎文錄初編》（上海：上海人民出版社，2014），別錄卷 3，〈國家論〉，頁 485。

⁷⁸ 同前引，頁 484。

⁷⁹ 同前引，頁 490-493。

要的。國家具有暫時的需要性（勢上的必要性）。

齊物哲學的理想是要貫通「古近政俗消息、社會都野之情狀、華梵聖哲之義諦、東西學人之學說」，達到「無物不然、無物不可」的齊物平等境界。這是對於「差異」的極端重視。齊物哲學作為「不齊之齊」是抵抗同一性的誘惑，在抵抗（與批判）中尋找自我的獨特性（多元主體性），也不進行對他者的同一化，而承認他者，不蔑視、壓迫他者小國。齊物哲學是透過「不齊」的方式來「齊」（「至齊無齊」之「至齊」），而不是透過「齊」的方式來「齊」。因此，是一種弔詭的「不齊之齊」、「以不齊齊」。章太炎的中道政治觀，對於政治之事，不會由存有論之理而「立理限事」，而是即事窮理、觀察勢變之必須，有船山遺風。

章太炎的中道政治觀開啟了國家之「既是假有，又是勢上必須」之中道政治觀。因此，他不是從存有論開出國家政治，而是從經驗上的勢去考量國家之必要性。因此，勢不是存有論之理所能直接開出，而具有獨立性格。勢中的名法需要理來不斷批判其僵固性，理也需要勢之創新來補充其內容。理與勢猶如翹翹板的兩端，彼此平等地互相影響、互相創生、互相需要，而形成一種弔詭關聯。而此種弔詭，不僅是佛教「相即」式的弔詭，更是一種另類的兩端互生的「之間的弔詭」。

佛教「弔詭相即」的生產性可以用任博克 (Brook A. Ziporyn) 的解說做一說明：「原先事物的非生產性之空性，現在則被視為無限的生產性。因為眾生有無限多種受苦形式，菩薩必須借由空性的創造性，以創設解除痛苦的無限方便法門。」⁸⁰ 空性具有創造性或生產性，但是菩薩主要的目標，還是隨順各種人文現象解除眾生之苦。空性的無限生產性是隨緣生產，除了解脫痛苦之外，並無固定或要求的方向。因此，這種無限生產性主要是偏向以解脫痛苦為生產目的，而有侷限性，政治的生產性並非其主要目的。

而莊子式的「弔詭之間」似乎具有更大的政治生產性（如「明王之治」），因為相較於佛教，莊子與人文的關係更深入。許多關於宗教終極真理的說法（如天台宗），無論如何地辯證與弔詭，都不免強調「哲學（宗教真諦）」之優先，「政治」被認為是否定、虛設、隨緣之方便法門等等消極面。這類的弔詭思想，是「無政治的弔詭」。莊子認為他的道是「內聖外王之道」（〈天下〉），因此，其弔詭思想是「有政治的弔詭」（有外王面）。莊子弔詭思想的人文精神，仍較佛教積極。人文精神在佛教可能會被視為菩薩解救眾生之苦的一種方便法門，而不需要積極生產出來。反之，莊子提到「天人不相勝」——天不勝人、人不勝天——「天」

⁸⁰ 轉引自賴錫三，〈“中道空性”的無限創造與“弔詭兩行”的以應無窮〉，頁 13。

與「人」各自有其積極的生產性，而不僅是菩薩之隨緣的生產性。如章太炎所思考的，屬於「人」的勢是政治生產性的重要考量，而不是「天」的隨緣起現。「天」與「人」（勢）兩端都具有自身的創造性與生產性。

六、結語

中國與德國在二十世紀初都面臨現代性的挑戰，牟宗三、海德格兩位哲學家生活的時代處境類似，都面臨現代性「國家」應如何建立的問題。兩人各自由其存有論的角度，對國家的建立進行奠基與證成（牟宗三的無執的存有論；海德格的基礎存有論、存有歷史）。由兩者的思想來看，本末十分清楚，是由存有論（本）慢慢下降到政治、國家、政治理論（末）。

至於兩位哲學家貫通存有論與政治（國家）的方式，是否成功？筆者認為，若是由存有論的角度思考政治，兩位哲學家的確已經由存有論的超越項（良知天道、存有），透過「坎陷」或「超克」等方式，為政治作奠基。但是，牟宗三與海德格的思想模式仍停留在辯證法與弔詭的相即，而達不到章太炎詮釋之莊子齊物哲學的「中道」式的存有論與政治「之間」。這是兩位哲學家在處理存有論與政治之關聯問題上，可以進一步開展之處。

另外，如文章一開頭所言，單純從事政治哲學、社會哲學研究的學者不一定認為需要替政治或社會進行這種存有論的奠基。然而，以法蘭克福批判理論第三代哲學家霍耐特 (Axel Honneth) 與孟柯 (Christoph Menke) 為例，他們也反省前兩代學者之排斥存有論，重新接受海德格與尼采之存有論遺產。霍耐特在討論「物化」的時候，就重新思索前期海德格「關心」(Sorge) 的存有論與社會哲學之間的關聯。⁸¹ 因此，可以期待的是，未來在存有論式哲學家與後形上學的社會哲學家之間，能夠有更多理論上的交會。

（責任校對：吳克毅）

⁸¹ Axel Honneth, *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), S. 32. 關於孟柯對於尼采存有論層次的接受，參見鍾振宇，〈道家的氣化與規範——孟柯力量美學的啟示〉，收入鄭宗義主編，《中國哲學與文化》第 15 輯（上海：上海古籍出版社，2018），頁 14-30。

引用書目

《海德格全集》(Martin Heidegger Gesamtausgabe) 縮寫表：

GA7	Heidegger, Martin. <i>Vorträge und Aufsätze</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
GA15	Heidegger, Martin. <i>Seminare</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.
GA16	Heidegger, Martin. <i>Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
GA36/37	Heidegger, Martin. <i>Sein und Wahrheit</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.
GA40	Heidegger, Martin. <i>Einführung in die Metaphysik</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
GA53	Heidegger, Martin. <i>Hölderlins Hymne „Der Ister“</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
GA65	Heidegger, Martin. <i>Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
GA67	Heidegger, Martin. <i>Metaphysik und Nihilismus</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
GA77	Heidegger, Martin. <i>Feldweg-Gespräche (1944/45)</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
GA79	Heidegger, Martin. <i>Bremer und Freiburger Vorträge</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
GA94	Heidegger, Martin. <i>Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
GA95	Heidegger, Martin. <i>Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
GA96	Heidegger, Martin. <i>Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.

上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe 編，王培軍 Wang Peijun、馬勇 Ma Yong 整理，*《章太炎全集·國故論衡先校本、校定本》* Zhang Taiyan quanji, Guogu lunheng xianjiao ben, jiaoding ben，上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe，2017。

- 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe 編，徐復 Xu Fu 點校，《章太炎全集·太炎文錄初編》*Zhang Taiyan quanji, Taiyan wenlu chu bian*，上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe，2014。
- 牟宗三 Mou Zongsan，《道德的理想主義》*Daode de lixiang zhuyi*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1985。
- _____，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》*Zhongguo zhexue shijiu jiang: Zhongguo zhexue zhi jianshu ji qi suo hanyun zhi wenti*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1986。
- _____，《理則學》*Lizexue*，臺北 Taipei：正中書局 Zhengzhong shuju，1986。
- _____，《政道與治道》*Zhengdao yu zhidao*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1987。
- _____，《人文講習錄》*Renwen jiangxilu*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 28 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。
- _____，《牟宗三先生早期文集（下）》*Mou Zongsan xiansheng zaoqi wenji (xia)*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 26 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。
- _____，《牟宗三先生晚期文集》*Mou Zongsan xiansheng wanqi wenji*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 27 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。
- _____，《時代與感受》*Shidai yu ganshou*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 23 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。
- _____，《時代與感受續編》*Shidai yu ganshou xu bian*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 24 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。
- _____，《現象與物自身》*Xianxiang yu wuzishen*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，2004。
- 牟宗三 Mou Zongsan 講演，盧雪崑 Lo Suet-kwan 整理，楊祖漢 Yang Cho-hon 校訂，《牟宗三先生講演錄（肆）：莊子·齊物論》*Mou Zongsan xiansheng jiangyanlu 4: Zhuangzi, Qiwulun*，新北 New Taipei：財團法人東方人文學術研究基金會 Caituan faren dongfang renwen xueshu yanjiu jijinhui，2019。
- 施益堅 Stephan Schmidt，〈歷史哲學與儒家現代化：論牟宗三思想從黑格爾到康德的轉折〉“Lishi zhexue yu Rujia xiandaihua: lun Mou Zongsan sixiang cong Heige'er dao Kangde de zhuanzhe”，《思想》*Sixiang*，13，臺北 Taipei：2009，頁 159-171。doi: 10.29848/SX.200910.0011

- 夏可君 Xia Kejun, 《一個等待與無用的民族——莊子與海德格爾的第二次轉向》 *Yi ge dengdai yu wuyong de minzu: Zhuangzi yu Haidege'er de di er ci zhuanxiang*, 北京 Beijing: 北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe, 2017。
- 張鼎國 Chang Ting-kuo, 〈「誰是我們？」／「我們是誰？」對海德格納粹時期「政治」探問的回顧〉“‘Shei shi women?’/‘Women shi shei?’ dui Haidege Nacui shiqi ‘zhengzhi’ tanwen de huigu”, 《政治與社會哲學評論》 *Zhengzhi yu shehui zhexue pinglun*, 34, 臺北 Taipei: 2010, 頁 1-43。doi: 10.6523/168451532010090034001
- 陳榮灼 Chan Wing-cheuk, 〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉“‘Ji’ zhi fenxi: jian bie Fojiao ‘tongyixing’ zhexue zhu xingtai”, 《國際佛學研究》 *Guoji Foxue yanjiu*, 1, 新北 New Taipei: 1991, 頁 1-22。
- _____, 〈對《玄智、玄理與文化發展》的「存有論補充」〉“Dui *Xuanzhi, xuanli yu wenhua fazhan* de ‘cunyou lun buchong’”, 《當代儒學研究》 *Dangdai Ruxue yanjiu*, 32, 桃園 Taoyuan: 2022, 頁 1-40。
- 彭國翔 Peng Guoxiang, 《智者的現世關懷：牟宗三的政治與社會思想》 *Zhizhe de xianshi guanhuai: Mou Zongsan de zhengzhi yu shehui sixiang*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2016。
- 黃文宏 Huang Wen-hong, 〈海德格的「共屬」(Zusammengenhören) 與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉“Haidege de ‘gongshu’ (Zusammengenhören) yu Tiantaizong de ‘ji’: shi lun guijue zhi shuofa”, 《中國文哲研究集刊》 *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*, 16, 臺北 Taipei: 2000, 頁 467-486。
- 劉述先 Liu Shu-hsien 等, 《當代新儒學論文集·外王篇》 *Dangdai Xinruxue lunwenji, waiwang pian*, 臺北 Taipei: 文津出版社 Wenjin chubanshe, 1991。
- 賴錫三 Lai Hsi-san, 〈“中道空性”的無限創造與“弔詭兩行”的以應無窮——天台、莊子、任博克、牟宗三的交織對話〉“‘Zhongdao kongxing’ de wuxian chuangzao yu ‘diaogui liangxing’ de yi ying wuqiong: Tiantai, Zhuangzi, Ren Boke, Mou Zongsan de jiaozhi duihua”, 《商丘師範學院學報》 *Shangqiu shifan xueyuan xuebao*, 37.10, 商丘 Shangqiu: 2021, 頁 1-24。
- 鍾振宇 Chung Chen-yu, 《道家的氣化現象學》 *Daojia de qihua xianxiangxue*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2016。
- _____, 〈道家的氣化與規範——孟柯力量美學的啟示〉“Daojia de qihua yu guifan: Mengke lilian meixue de qishi”, 收入鄭宗義 Cheng Chung-yi 主編, 《中國哲學與文化》 *Zhongguo zhexue yu wenhua* 第 15 輯, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2018, 頁 14-30。

- 顏炳罡 Yan Binggang, 《整合與重鑄——當代大儒牟宗三先生思想研究》 *Zhenghe yu chongzhu: dangdai daru Mou Zongsan xiansheng sixiang yanjiu*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1995。
- 羅義俊 Luo Yijun, 《生命存在與文化意識——當代新儒家史論》 *Shengming cunzai yu wenhua yishi: dangdai Xinrujia shi lun*, 上海 Shanghai: 學林出版社 Xuelin chubanshe, 2009。
- Chan Wing-cheuk. "On Mou Zongsan's Idealist Confucianism," in Vincent Shen and Shun Kwong-loi (eds.), *Confucian Ethics in Retrospect and Prospect*. Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2008, pp. 171-184.
- Faye, Emmanuel. *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2009.
- Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957.
- _____. "„Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“. Übung aus dem Wintersemester 1933/34", in Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus I: Dokumente, Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 4. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2009, S. 53-88.
- Heinz, Marion. "Volk und Führer. Untersuchungen zu Heideggers Seminar *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* (1933/34)", in Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II: Interpretationen, Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 5. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2009, S. 55-75.
- Honneth, Axel. *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Kisiel, Theodore. "Political Interventions in the Lecture Courses of 1933-36", in Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II: Interpretationen, Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 5. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2009, S. 110-129.
- Pöggeler, Otto. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1992.
- Polt, Richard. "Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand", in Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II: Interpretationen, Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 5. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2009, S. 155-186.
- Ritter, Joachim (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9. Basel: Schwabe & Co Ag, 1995.
- Sommer, Christian. "„Diktat des Seyns“. Zwölf Anmerkungen zu Heideggers politisch-theologischer Mythologie", in Walter Homolka und Arnulf Heidegger (Hg.), *Heidegger*

und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit. Freiburg: Verlag Herder, 2016, S. 353-363.

Thurnher, Rainer. “Sondierungen zu Heideggers „Privatnationalsozialismus“”, in Walter Homolka und Arnulf Heidegger (Hg.), *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit*. Freiburg: Verlag Herder, 2016, S. 373-383.

Trawny, Peter. “Thesen zu Heideggers seinsgeschichtlichem Antisemitismus”, in Walter Homolka und Arnulf Heidegger (Hg.), *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit*. Freiburg: Verlag Herder, 2016, S. 384-391.

Between Ontology and Politics: On Mou Zongsan's and Heidegger's Plans and Reflections

Chung Chen-yu

Institute of Chinese Literature and Philosophy
Academia Sinica
lenz711@gmail.com

ABSTRACT

Faced with the issues of the state and politics in modernity, Mou Zongsan's 牟宗三 (1909-1995) and Heidegger's (1889-1976) views of the state are grounded in ontology. This article considers how the two great philosophers unfold the political dimension of ontology as well as their attitudes towards modernity and democracy. Basically, they both put forward national socialism and criticize the technology era; however, they depart in that Mou opts for democracy while Heidegger is opposed to democracy. Even though the way they lay the foundation for their politics differs from that of political philosophers, the insights we can gain from their ontological perspective remain noteworthy.

Key words: Mou Zongsan 牟宗三, Heidegger, ontology, politics

(收稿日期：2022. 3. 14；修正稿日期：2022. 9. 24；通過刊登日期：2022. 10. 19)

