中央大學人文學報　第六十二期
2016 年 10 月　　頁 49-78
中央大學人文學院

重新審視牟宗三的〈道德判斷與歷史判斷〉——從現象學的觀點來看

汪文聖 *

摘要

牟宗三在〈道德判斷與歷史判斷〉一文裡，對於陳同甫與朱子各自偏重非理性的生命與理性的道德，指出了兩者的不足處，從而主張朱子的道德判斷應引進歷史判斷。他提出在道德方面只是主觀之鑒別與批判，必須提昇至架構地思考客觀的政體與歷史，再而從動的觀點或升舉轉化的立場來進行歷史判斷。本文將從現象學的觀點來看牟宗三所提出的問題，一方面去闡明胡塞爾（Edmund Husserl）、海德格（Martin Heidegger）與漢娜鄂蘭（Hannah Arendt）對之有不同的立場與見解，另一方面去審視牟宗三對於陳與朱的超越如何可再做進一步的發展。

關鍵詞：道德判斷、歷史判斷、牟宗三、胡塞爾、海德格、漢娜鄂蘭、現象學

* 國立政治大學哲學系專任教授（wswang@nccu.edu.tw）
投稿日期：2014.01.08；接受刊登日期：2016.04.24；最後修訂日期：2016.09.17

airiti

National Central University Journal of Humanities
Vol. 62, Oct 2016, pp. 49-78
College of Liberal Arts, National Central University

A Rethinking of Mo Zongshan's Reflection on "Moral Judgment and Historical Judgment": from the Viewpoint of Phenomenology

Wang, Wen-Sheng*

Abstract

In "Moral Judgment and Historical Judgment," Mo Zongshan identifies the failure of Chan Tongpu and Zhuzi （who respectively emphasized the irrational life or rational morality） and maintains that Zhuzi should place historical judgment within moral judgment. Mo states that the mere subjective evaluation and critique based on morality must be raised to the level of structurally thinking of the objective polity and history. Only then can one infer an historical judgment from the dynamic and dialectic perspective. I will rethink the issue Mo reflects upon from the phenomenological point of view. On the one hand, I demonstrate the different positions and interpretations of Husserl, Heidegger and Arendt; on the other hand, I argue how Mo's transcending of Chan and Zhuzi can be developed further. Moreover, Arendt's contribution to the special meanings of historical judgment and moral judgment will be highlighted in this paper.

Keywords: Moral Judgment, Historical Judgment, Mo Zongshan, Husserl, Heidegger, Hannah Arendt, Phenomenology

---

* Professor of Department of Philosophy, National Chengchi University
Received January1, 2014；accepted April 24, 2016；last revised September 17, 2016

airiti

壹、前言

牟宗三在〈道德判斷與歷史判斷〉[1]一文裡，對於陳同甫與朱子各自偏重非理性的生命與理性的道德，指出了兩者的不足處，從而主張朱子的道德判斷應引進歷史判斷。他提出在道德方面只是主觀之鑒別與批判，必須提昇至架構地思考客觀的政體與歷史，再而從動的觀點或升舉轉化的立場來進行歷史判斷。本文將從現象學的觀點來看牟宗三所提出的問題，一方面去闡明胡塞爾（Edmund Husserl）、海德格（Martin Heidegger）與漢娜鄂蘭（Hannah Arendt）對之有不同的立場與見解，另一方面去審視牟宗三對於陳與朱的超越如何可再做進一步的發展。

在標題裡所稱為「重新審視」的意義是：在今重新面對牟宗三在半世紀前所提中國學術思想史上的一大問題，一方面檢討現象學家胡塞爾、海德格與鄂蘭的思想如何放在牟宗三該文所拋出的問題與概念來瞭解，從而將他們分別與牟宗三的處理做一對照；另一方面鑒於鄂蘭的思想，來檢視牟宗三的處理如何可被進一步深化，並試著將對鄂蘭所詮釋之較具整體意義的歷史判斷，去看其他三位所涉及之較屬局部性意義的歷史判斷。這裡也同時勾勒了本文的大致開展的架構。

貳、牟宗三論朱子與陳同甫

陳同甫係宋朝人，他以為漢唐與三代皆是英雄生命的直覺表現，三代因孔子後來的評判，得以洗刷其原先可能被認定的不潔，但為何漢唐不能如此？陳同甫欲為漢唐伸冤，其謂為天地日月伸冤，因為天地日月因為生命直覺而能持續運動、持續明亮，漢唐的人心世運也賴英雄之統治而能維繫於不墜。[2]

---

[1] 牟宗三，《政道與治道》（臺北：廣文書局，1974 年），頁 221-269。

[2] 牟宗三，《政道與治道》，頁 238-239。

牟宗三以為其中有一些「定然的實然」，定然的實然是指英雄的生命與直覺為非理性與非批判的。引用西方哲學的術語，這種生命與直覺皆是自然的而非理性的，故牟宗三說它們是「天定」的。[3]

理性的與批判的路數即為朱子所具，牟宗三以為儒者以理性為根基者，最高嚮往的是德性與生命合一，但這是頗難達成的。[4] 事實上，這就是天人合一的境界。對於天人合一有不同的解釋，個人以為當人的意志與天的意志一致時，即是天人合一；此時人的意念想法以至於作為與天的法則及其可能的施作相同，故而人的德性是天之性，天者包括人自己的生命與天的生命。

但英雄式生命所表現出的世運與天地日月，不是以德性締造以及勾連出來的，它是包含著理性與非理性甚至反理性的，故英雄式生命是不清明的；[5] 其相應的天地日月若也是個生命，那麼它就不是由個人德性所參化，而是為群眾在歷史中所共構的；它所包含的偶發性（contingency）遠超乎一般個體所能決定。惟英雄之所以為英雄，他的生命與直覺所能觸及，甚至能夠掌握的，反而是這些集體的、渾沌的屬世運天地日月的生命。

牟宗三針對英雄人格型態所說的生命僅在主觀方面，而對於客觀方面講的是功業。故他說生命帶渣滓、有夾雜、非理性；惟牟宗三補充了陳同甫未見到之非理性的積極意義：

> 全副是情欲鼓蕩，全副是氣機鼓蕩；好色、好名、好權、好勝、貪瞋痴三毒俱全。但他有強烈生命上的原始直覺，有聰明敏銳的目擊……。他只為他自己，不為別的。但他所目擊的那一點，卻是公的，卻是時代之所需，天下之所欲……。[6]

---

[3] 牟宗三，《政道與治道》，頁 249。

[4] 牟宗三，《政道與治道》，頁 240。

[5] 牟宗三，《政道與治道》，頁 241-242。

[6] 牟宗三，《政道與治道》，頁 242。

所目擊的既是時代所需，若能化之為歷史上事件，則成為功業，它不是個人主觀道德所能成就的。因而牟宗三以為朱子之重視個人主觀道德，不能正視英雄式生命及其所成就的事功，故對於孔子所稱之管仲就不能欣賞。[7]

道德理性雖可帶出某些客觀的德業，但對於英雄式生命直覺所成就的功業就顯得無能為力，前者的德業是義與王的事，後者的功業屬於利與霸的事。[8] 牟宗三以為若我們欲對於二者做一綜合，首先要肯定理性，並對理性要求更高的實現，繼而引進更高的理性的智慧、心量與識量，才能克服理性與生命的矛盾。[9] 具體言，我們不再只以主觀的存心而貶英雄生命的價值，要顧慮客觀問題有關人民生命。「使物得其生，人遂其性，豈不是更高價值的實現？」[10] 他舉例言，「唐太，以及明太，自個人存心與德行上說，皆無足取，然對於民族國家，歷史文化，都有客觀的功德。」[11] 而孔子之稱管仲，亦是在較大的心量與識量，以及較高之德性與理性上來看的。[12] 在這種條件與要求下，在客觀上所求於人格形態來落實的即為「聖雄」，若不能兼備聖人與英雄，退而求眾志成城之共業，此則需要思想家與行動家的結合。[13]

從英雄生命來看，若它向上逐漸成聖雄的境界，需要一種工夫，像鍛鐵一樣，經過「淘濾、磨練」，逐漸「點鐵成金」，又如同「煉精化氣，煉氣化神」一般。換言之，原先物質性的精，經工夫提升至氣、至神，這工夫卻已不是

---

[7] 牟宗三，《政道與治道》，頁 243；又或許牟宗三以這個目擊的這一點為公的是偶中，有點康德對審美判斷所言的「無目的但合目的」，然則要有所保障，則必須以理性為基礎。

[8] 牟宗三，《政道與治道》，頁 243-244。

[9] 牟宗三，《政道與治道》，頁 245。

[10] 牟宗三，《政道與治道》，頁 245。

[11] 牟宗三，《政道與治道》，頁 245。

[12] 牟宗三，《政道與治道》，頁 248。

[13] 牟宗三，《政道與治道》，頁 246。

靠原始的英雄式生命力，而是基於理性來的。牟宗三比之如在黑格爾離開了原始自然轉向具精神性、人文性的「第二自然」。而在轉化的歷程中，不論是鐵或金，精、氣或神皆各有價值，特別是在轉化中呈現的價值。這是所謂的「天地無棄物，四時無剩運」也。[14]

從這個觀點來看，一切英雄活動在其轉化的過程中，皆因朝往「理性之更高的實現」之方向，而具有轉化的價值。譬如秦政若予以道德判斷，是壞的，是反面的。[15]「但若從升舉轉化向高級而趨的發展過程以觀，則亦有其轉化過程上的精神上的價值。」牟宗三再從這個轉化歷程談到歷史的進展，故而「惟瞭解升舉轉化之價值，方可說天地無棄物，四時無剩運，天地常運，而光明常在，而可言真歷史矣。」[16]人類歷史是人類修練工夫或精神磨練的過程，在過程中每一物，每一運，就轉化言均有價值。歷史判斷即是「從發展作用中看一歷史事實之價值」。牟宗三以為陳同甫批評朱子只做道德判斷，而欲引進歷史判斷，但因思想地不夠透澈，故無法說明得很清楚。[17]

至於朱子對牟宗三而言又如何呢？牟以為朱子自覺到個人從原始自然超拔，從第一自然進入到第二自然。他固知道個人的精神轉化，也可對於精神轉化中的個人經歷做真實化，這是個人的精神發展史。但是對於屬群眾的歷史，只做到以個人體認的道德本體作為批判的標準，故對於歷史上英雄人物的生命就只以做道德判斷，而不能引進歷史判斷。當對於歷史只以個人的理性本體做判斷依據時，因不能透澈瞭解屬群眾的歷史本具非理性的生命，以及歷史的形成在於如何將其轉化成理性的，此即對於歷史的真實化，故導致了「理性本體之只停止于知性之抽象階段中，尚未至恢復其為踐履中之具體

[14] 牟宗三，《政道與治道》，頁 250-251。

[15] 牟宗三，《政道與治道》，頁 251-252。

[16] 牟宗三，《政道與治道》，頁 252。

[17] 牟宗三，《政道與治道》，頁 252-253。

的理性本體」。[18]

牟宗三論旨是對於道德判斷與歷史判斷的綜合，陳同甫只停在直覺主義，朱子只將理性停在知性的抽象階段。前者側重「英雄情欲生命的恢廓得開」，後者側重「聖賢德性生命之功化」，他們皆從英雄或聖賢的「作用」方面著想。牟宗三轉而注意到「架構」的問題，以為要積極地思考政治與歷史的問題，要從架構處想，他所理解的架構有兩義：1）「從自己主位中推開向客觀方面想，自己讓開，推向客觀方面，依此而說架構」；2）「推向客觀方面，要照顧到各方面，而為公平合理之鑒別與形成，依此而說架構」。[19] 這些可以讓主觀的德行作用構作成客觀形態，讓澎湃的英雄生命作用加以籠罩而不氾濫。[20]

我們見到對於兩者判斷的綜合，牟宗三再三強調理性主體的不可或缺，他以綜合後的狀態是道德理性「真正復活而自見其自己」[21]。事實上，牟宗三是循著黑格爾的辯證路線，以主觀的道德理性只提練此性體，未至通出去時，是「純普遍性自己」之階段，這是黑格爾的「在其自己」（an sich ／ in itself）；當進入客觀架構的表現即是「為其自己」（für sich; for itself）；當至綜合階段，就是「在與為其自己」（an und für sich; in and for itself）。換言之，這是理性、生命、理性與生命綜合的三個辯證歷程。[22] 惟如此才可達到真實的德性生命。[23]

---

[18] 牟宗三，《政道與治道》，頁 253-254。

[19] 牟宗三，《政道與治道》，頁 261。

[20] 牟宗三，《政道與治道》，頁 262。

[21] 牟宗三，《政道與治道》，頁 254。

[22] 牟宗三，《政道與治道》，頁 264-265。

[23] 牟宗三，《政道與治道》，頁 268。

airiti

參、現象學的觀點

一、胡塞爾之重視發生現象學與歷史性生活世界係對於歷史判斷的引進

胡塞爾在早期對於歷史主義或世界觀哲學的反對是眾所周知的，因為這不符合他哲學作為嚴格科學（strenge Wissenschaft; rigorous science）的理念。以胡塞爾的立場而言，我們必須求得一種徹底的、從下開始的、在穩定的基礎之上建立的，以及根據最嚴格的方法所開展的科學。[24] 從下開始的是指從純粹意識開始，方法是一種本質領會（Wesenserfassing）[25]，它是一種直接的直觀，對於本質可直接的掌握，然後再行現象學的描述。相反的，以狄爾泰為代表的一種歷史主義或世界觀哲學之所以被質疑，因為他們所瞭解的精神生命被具統一性的與歷史發展性的動機所支配；他們雖提出對精神生命去直觀、去體驗，但是僅對這些動機去揣摩感受（nachfühlen）、理解（verstehen）、說明（erklären）。[26]

現象學作為嚴格科學的理念是一併涉及理論與實踐的，更何況自早期開始，胡塞爾對於倫理學的關注不亞於對於邏輯學與知識論。他之否定歷史主義，顯示胡塞爾強調對於建立理論與實踐的判準來自主體，故倘若胡塞爾對歷史上的某人事物進行鑒別，則是做道德判斷而非歷史判斷。

當胡塞爾在 20 年代開始突顯「發生現象學」（Genetische Phänomenologie）的問題，[27] 基本上它是針對邏輯學與知識論直接來談，如一判斷句「S 是 P」

---

[24] Husserl, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1965), 66-67.

[25] Husserl, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 70-72.

[26] Husserl, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 49-50.

[27] 參　考 Steinbock, Anthony J., “Husserl’s Static and Genetic Phenomenology: Translator’s

的形成過程，或知覺（Wahrnehmung; perception）活動的形成過程。但我們並不排除胡塞爾對於倫理的議題也可關聯到發生學的展開。1914 年討論價值命題，雖是對於價值物建立了意向性，但回到對象化前的過程，來討論「價值」與「物」的結合，不排除有了一種發生現象學的跡象。

首先我們來看胡塞爾表示這二者結合為必要的一些話語：意志需要邏輯活動（Akte），邏輯理性必須對實踐理性的場域去注視，給予它智力之眼。[28] 評價與實踐的理性是啞的、瞎的。已有的在或較狹與較廣意義下，以及作為「洞察」（Einsehen）意義下的「視見」（Sehen），是一種意見／信念的（doxischer）活動。[29] 他進而言之：譬如「正當」（Recht）可在那裡，不被看見，不被「正當的概念」所思，不以判斷的形式所明晰化。在最廣字義下邏輯的、也就是意見的範域，必須與評價的理性相結合，由之所有活動以及其所意指（vermeinen）的才能成為對象被給定性，我們可洞察到評價的活動是有所意指的，是（將某某）當作美與善的（für…haltende），這些活動即可冠在「正當」與「不正當」之觀念性的謂詞之下。[30] 我們也讀到：邏輯理性之火炬必須被舉起，以至於原先在情感與意志領域的形式與規範中所隱藏的，可出現在光明中。邏輯活動只構成邏輯形式，但不構成以形式所理解的本來屬實踐理性的內容。但另一方面，胡塞爾曾指出上述的邏輯活動與價值活動如何結合的最深根原是頗難展現的。[31]

Introduction to two Essays," *Continental Philosophy Review* 31(April 1998): 127–134. 指出胡塞爾雖在 1921 年較明顯做了靜態與發生現象學的區別，但之前已意識到此區別。Steinbock, Anthony J. "Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to two Essays, 127-128

[28] Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*(Hua Bd. XXXVIII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988), 64.

[29] Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, 68.

[30] Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, 68-69.

[31] Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, 69.

這就時間上在發生現象學之前的論述，即感情經過邏輯理性的指導是意向性施作在對於感覺質料做點化／精神化，這種論述在胡塞爾的發生現象學階段已做了改變。基本上他將意向性的意義擴大到理性前的感情範域去，被稱為「衝動意向性」（Triebintentionalität）、「意志的較低層形式」（eine niedere Form des Willens）或「意志的被動性」（Willenspassivität）等等。[32] 這也被稱為實踐的意向性是由低層往高層去涵蓋，而我們與其說它涵蓋整個意識領域，不如說人在自然世界中即是以實踐的意向性與事物相對待，人在世界中以整體的意向性面對事物即表現出實踐的意涵。

但作為一個人，我們面對與處理實踐對象時到底是主動的理性決定被動之受觸發的衝動，或是反過來被後者所決定，這或許才是真正的問題所在。涉及的是我們究竟是個應自我負責的自律人，還是為環境與背景所影響的他律者。這其實關連到當環境背景擴延到整個歷史發生事件，甚或歷史命運時，其在為公的立場來看的價值，和從私的個人道德判斷出發的價值孰為優先的問題。[33]

---

[32] 有數位現象學者引用這些概念，如 Ferrarello, Susi, “Practical Intentionality: A Balance Between Practical and Theoretical Acts,” *Humana. Mente* 15(January 2011):237-250, 指出後二概念出自胡塞爾手稿 Ms. MIII 3 102f (245); Peucker, Henning, “Die Grundlagen der praktischen Intentionalität. Ein Beitrag zu Husserls Phänomenologie des Willens,” in *Lebenswelt und Wissenschaft*, XXI. Deutscher Kongress für Philosophie, Sammlung der Sektionsbeiträge, Essen, CD, 2008) (網 路 PDF 檔 p.5); Lee, Nam-I, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, 1993 (184) 與 Smith, A. D. *Routledge Philosophy Guide Book to Husserl and the Cartesian Meditations*, 2003, 指出「衝動意向性」出自手稿 A VII 13, 20; C 8 II, 1 (149),「意志的被動性」出自手稿 M III 3 III 1 II 103 (151); Ubiali, Marta, Wille, *Unbewusstheit, Motivation: der ethische Horizont des Husserlschen Ich-Begriffs*, Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie, 31. Würzburg: Ergon Verlag, 2012 (43) 亦提及「意志的被動性」出處。

[33] 如漢娜鄂蘭在《精神生活：思維》第 18 節指責哲學家常以自我矛盾即足夠，忽略了讓眾人的自我不矛盾。像是蘇格拉底，能夠獨自愛智慧與愛哲學活動。他能對自己負責而說：「毋寧被犯錯也不要做錯」，以及「對我較好的是……，寧願多數人與我不一致，而非我，為一個人，與我自己不一致與和自己衝突。」Arendt, Hannah, *The*

若鑒於發生現象學以為人在自然世界中即是以實踐的意向性與事物相對待，先前「啞的」與「瞎的」實踐理性必須與邏輯理性結合，以至於建立意向性的說法即受到修正。因感情之事已浸淫在邏輯理性的發生處，故若我們仍堅持道德判斷的形成需要感情與判斷句的結合，以及它們的結合需在形成知識層次判斷前的信念或意見的層次進行。那麼我們可做如此的解讀：對於道德判斷的形成需要情感與判斷句，或實踐與邏輯理性雙方面的結合，而它們的結合需在意見的層次進行；也就是將客觀的判斷句還原到「機遇性表述」（okkasionelle Ausdrücke; occasional expressions）[34]，還原到前邏輯發生的範域，讓前謂詞所對應的對象，以及我們在個人生活處境下和對象的關係浮現出來；故被客觀判斷句所掩蓋的、原本在個人處境下和對象直接關係所關連到的情感也重新被活化出來；換言之，實踐與邏輯理性這兩方面是讓各自屬原先的形式面回到屬於質料性的層次，讓感情之所對與前謂詞之所對展現為同一的或是彼此相關連的狀態，以至於呈現出結合起來的形式，而共構成道德的判斷句。[35]

1914 年對於胡塞爾言就時間上言未進入「發生現象學」的階段，但上

Life of the Mind. One/Thinking. The Groundbreaking Investigation on How We Think(San Diego/New York/London: Harcourt, 1978), 181. 這是這裡所說的為私的個人道德判斷出發的價值。

[34] 此概念已出現於《邏輯研究》第二冊卷一，時為 1901 年，當時定義為：「根據機遇、說者和他的境況來定向各個現實的涵義」、「助益於日常生活的實際需要」。Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*(Tübingen: Niemeyer, 1980), 80-81.

[35] 這裡是借用亞理斯多德在《形上學》裡的質形論思想。其實亞理斯多德討論如何對一物下定義以作為其本質——某物的是其所是（what-is-it-for-something-to-be）——的意義時（特別在 1030b-1031a 的文本部份），就曾指出這是對該物的質料所生成的形式去表述的意思。但我們在對一物下定義時畢竟是人賦予該物的形式，就要注意到人所賦予的形式是否符合該物質料自身所生成的形式，是否符合該物「在其自身」（in itself）所生成之「為其自身」（for itself）的概念。胡塞爾對於道德判斷的發生過程，可如此做一解讀。

airiti

述的道德判斷句的形成過程已可往發生現象學去詮釋。發生學對進行認知或道德判斷的意識活動之發生歷史做觀察與解釋，在這個活動歷史中所涉及的質料性要素在發展轉化中自有價值，若這個發生歷史關聯到超越個人之上的群體，或將涉及前面牟宗三對於（英雄式）生命的歷史行程所言的：「但若從升舉轉化向高級而趨的發展過程以觀，則亦有其轉化過程上的精神上的價值。」[36]

胡塞爾的「發生現象學」可從狹義來看只涉及個人的意識歷史活動，以及從更大的格局來看涉及群體的歷史意識活動，如此則更能吻合牟宗三對於歷史判斷討論的旨趣，這充份顯示在胡塞爾的最後著作《歐洲科學危機與超驗現象學》裡。他所強調的屬群體之歷史性生活世界，扮演著現象學還原到超驗主體以及去重構世界或科學的過渡角色。主體意識到自己處在生前與生後皆為歷史所規定的地位，我們傳承了業經迦利略變形的古希臘科學理念是一例，這是導致科學危機與文化危機的源頭。故而我們要重新思索如何完成現象學為嚴格科學的任務，就不能忽略歷史或世界觀的問題。胡塞爾注意到個人的理性本體常為非理性生命形構出之歷史所影響與滲透，他雖未曾說過在歷史轉化中的精神自有價值，以及所謂「天地無棄物，四時無剩運」，在轉化發展中歷史中的每一事實皆有價值，但是他實顯示了一個理性本體不再是停在知性而僅為抽象的，而是在踐履中為具體的。

胡塞爾在該《歐洲科學危機與超驗現象學》書裡對於早期於《觀念一》處理「擱置」（Epoché）的方法不周全，而常導致他人的誤解，故對於從「笛卡兒式之路」轉而經由「生活世界之路」曾有這樣的敘述：

> 這過於較短的通往超驗擱置之路……，也就是我稱之為「笛卡兒式」

[36] 牟宗三既從黑格爾的歷史哲學思想出發來論述，是否胡塞爾的發生學發展出對於道德判斷的歷史性觀察也呼應黑格爾呢？簡要的區別是黑格爾精神發展出的現象是從上帝的眼光來看，現象學的現象基本上從人的觀點來看，所謂客觀性亦從主體際的構成來說明。

> 之路……有著重大的缺點，即它雖然像在一個跳躍之下就已達到「超驗自我」（das transzendentale Ego），但因必定少了每一項先前的闡明，而將超驗自我在一種看似內容空洞之下呈現出來，致使一些人在開始時就對於擱置到底可以得到些什麼而不知所措，以及甚至不知怎樣才可從這裡出發獲得一個新的、對哲學具決定性的、且完全新樣態的基本科學。如是，他們……過於輕率並在一開始就受到誘惑陷入天真自然的態度中。[37]

胡塞爾這樣轉以歷史性的生活世界為重，一方面固在避免原先許多讀者的誤解或陷入歧途，另一方面也是對於自己處理擱置與重構世界與科學之路的一種修正。前述牟宗三所言的「內容空洞」、「天真自然」等字樣，是他針對未引進歷史判斷之道德判斷。故只停在知性的抽象階段之批評字眼。持平而論，胡塞爾之轉向歷史性的生活世界，也在將原先所忽略指涉的具體內容，以更思慮成熟的方式來處理。

本文在胡塞爾部份主要是將其曾重視了發生學與歷史的思想，放在牟宗三所提的問題與概念脈絡裡來指出其可能開啟的問題視野。當然對於胡塞爾的思想繼續去確認他是對道德判斷做展現，或是尚有蘊含歷史判斷的可能，這需要另做探討。

二、海德格晚期之強調「存有歷史」係偏重於歷史判斷

如果胡塞爾對於歷史性的概念與問題已開啟了一定的視野，那麼海德格就將之做了更徹底的處理，這也是貫穿了其整個哲學思想的核心概念。我們直接來看海德格在 1927 年《存有與時間》時期對於歷史做的討論。他將

[37] Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Den Haag: Nijhoff, 1954), 157-158.

良知召喚（Rufen）發展出此有（Dasein）的決斷性（Entschlossenheit）的討論，從而衍伸出歷史性的概念。德文的歷史性 Geschichtlichkeit 本和命運 Schicksal、發生 Geschehen 相關連，而命運 Schicksal 和差遣 schicken 的字根相同。故此有的歷史性具有如下的義涵：存有作為良知召喚著我們，讓我們回應，我們願有良知，作出決斷，本真的存有差遣我們，命定我們，我們因而被帶往命運去。[38]

海德格從個別「此有」（Dasein）說到作為群體之「共同此有」（Mit-dasein）的「共同命運」（Geschick）與「共同的發生」（Mitgeschehen），形成了發生在世代（Generation）交替中的「此有」歷史以及世界歷史。[39] 但在《存有與時間》裡海德格主要在將此有的歷史性歸因於此有的時間性，以及強調歷史性（Geschichtlichkeit）為歷史（Historie）的源頭。因為「此有」的時間從「未來（到來）」（Zukunft）的觀點來看「時間化」（Zeitigung），故歷史的來源始自未來，而不是始自現在（Gegenwart），繼而從現今事實之物向過去之物（Vergangenes） 去回溯。[40] 顯然對於個別「此有」的時間性和歷史性關係也可延伸到共同此有的時間性和歷史性的關係，也造成「共同此有」共被存有差遣，而被帶往「共同命運」的可能。我們看到海德格晚期的「存有歷史」（Seinsgeschichte）概念已萌芽於此。

---

[38] 可參考這類比於基督宗教的觀點：「上帝召喚著我們，讓我們回應，我們接受呼召，承領著差遣，這一方面是上帝的命定，另一方面是我們的命運。」見汪文聖，〈海德格 Dasein 概念裡希臘與猶太 - 基督宗教的背景—兼論一種東西哲學可能的交會點〉，《漢語哲學新視域》（臺北：臺灣學生書局，2011 年 8 月），頁 314。

[39] Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Nieyemer, 1979), 384-385, 387.

[40] Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 376, 392, 395；至於為何此有的時間性或歷史起源於未來，在此做一簡單的解釋：這和「此有」作「決斷」讓「存有」向「此有」的敞開有關，在此特殊的「處境」（Situation）中「此有」對未來做的「投企」（Entwerfen）能得到「最屬己」（das eigenste）的「存有可能」（Seinkönnen），這個「存有可能」同時決定了「此有」面對現在與過去的生存方式。Heidegger, Martin, *Sein und Zeit,* 296-299, 325-327.

一般學者較熟悉的《向科技問題追問》（Die Frage nach der Technik）源於海德格於 1953 年在慕尼黑科技大學的演講，在這裡我們可以尋獲海德格對於現代科技問題所做的「歷史判斷」。

眾所周知，海德格對於科技的本質定調為「框架／聚置」（Gestell）。簡言之，這是指人對於自然物進行林林總總的，包括設定、計畫、預訂、安排、控制等的揭蔽（Entbergen）方式的總稱。[41] 海德格刻劃著：

> 現代科技的本質將人帶到這種揭蔽之道路上……。帶到一條道路上——以我們的語言叫做：差遣（schicken）。我們稱所有集合起來的差遣……為共同命運（Geschick）。從這裡所有歷史（Geschichte）的本質再為之決定。」他特別強調：「歷史既非歷史（學）（Historie）的對象，也非人行動的實作（der Vollzug menschlichen Tuns）而已。它之成為歷史的（geschichtlich）只因是一種共同命運之物（geschickliches）。[42]

海德格進一步對於人之聽命所顯示的自由示以下面的一些句子：「自由的本質原初就不歸屬於意志」；「被自由所掌管的『自由的東西』（das Freie）是被澄明的，也就是被揭蔽的東西」；「一切的揭蔽隸屬於一種遮蔽與隱藏」；「授予自由的（das Befreiende）也就是那神秘的，它是被隱藏的以及總是自我隱藏的」；「自由是命運的範圍，而命運總是將一種揭蔽帶到其道路上」。[43]

一種揭蔽被帶到所有揭蔽的道路上，任何一種揭蔽都被差遣，被差遣之所有揭蔽在這共同的道路上，這道路即是命運之路。命運主宰者海德格未明說，但它是那授予自由的，也就是那神秘的東西。人聽命於此神秘的東西，

---

[41] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” in *Vorträge und Aufsätze*, Teil I(Tübingen: Neske, 1967), 5-36, 19.

[42] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 24.

[43] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 24-25.

讓任何的揭蔽歸屬於所有揭蔽所走向的命運之路，這是人自由的本義。

因而，人聽命於歷史之路是有些積極的義涵的，除了賦予自由的本義外，也呈現出牟宗三所說一切歷史活動事件在升舉轉化中的價值。故當海德格說現代科技的本質在於「聚置」，而這屬於揭蔽的命運時，這個說法就和一般所瞭解的「科技是我們時代之『命運』（Schicksal）」的意義不同，這裡的「命運」指的是「一個不可改變的歷程之不可避免的東西」。[44] 顯然的，這個命運只具消極的意義，它和海德格對於對科技就人之聽命於歷史所做的「歷史判斷」而有的積極意義是不同的。本文試著就文本分析出這對海德格言亦有如同牟宗三所說的積極的意義。

首先，他說：「我們已在命運的『自由之處／東西』當中，它絕不是將我們關進一種沉重的強制中，去盲目地推動科技，或者──這其實是一樣的──無助地反抗科技並詛咒它為魔鬼的勾當。相反的，若我們特別的將自己向科技的本質開放，那麼就會意外地被要求處在一種（歷史命運）授予的自由當中。」[45]

海德格區別兩種對於自然揭蔽的可能性，一是以現代科技的方式對自然揭蔽，另一是以更原始的方式對無蔽之物的本質去探討。人介於這兩種可能性中就始終因命運之故而受危害。[46] 人處於危險的境遇中雖歸於常看錯與誤解無蔽之物是什麼，但這種危險還是因命運之故。換言之，不論人在現代科技的方式下，自命為地球的主宰，以人所遇到的一切物皆是人所為與所定，他既排除了其他揭蔽的可能，也讓自己對於被揭蔽之物形成對立；不論是這種方式將遮蔽了揭蔽本身的意義，遮蔽了無蔽性，也就是真理發生之所憑

[44] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 25.

[45] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 25.

[46] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 25-26.

據……，[47] 這些也都是因命運之故。

現代科技之讓人處於危險中，並不是因一般所謂科技與機械可能會帶來一些災難，而是上述如海德格所描述的。海德格在這樣瞭解的危險意義下，而引出赫德林的話：「但是，哪裡有危險，那裡也生長著救星。」[48]

海德格解釋的重點在於：現代科技的本質「聚置」本身包藏了救星的生長。[49] 若救星深根植於科技的本質中，那麼豈不是科技的本質與救星的本質有著同根同源？事實上，海德格將它們共同的根源就是放在歷史命運的轉化裡來看的。因為聚置是揭蔽的一個具命運性的方式，它是一種強求性的（herausfordernd）揭蔽，但原始的揭蔽方式，也就是產生／帶出來的（hervorbringend）揭蔽，希臘字的 poíesis 也是揭蔽的一個具命運性的方式；對此海德格說：「揭蔽的是這個命運，它總是與突然的、為一切思想所無法解釋的，分布到產生的與強求的揭蔽中，且將自身分配給人們。」[50]

海德格將強求的與產生的兩種揭蔽放在揭蔽的整體命運來看，他的論述策略是去反省「本質」（Wesen）的意義究是什麼，它先是意味著「持續」（währen）；當在科技本質在命運之下來看，我們只能被動地接受本質是「繼續持續」（fortwähren）。但從命運本身來看，本質意味著「繼續授予」（fortgewähren）。授予和差遣的意義是相同的，當歷史命運將科技授予了人類，它也將救星授予了人類，甚或授予者本身就是救星。人參與了揭蔽的歷史命運，也為這個揭蔽命運所需，故人被歸屬（vereignet）在歷史真理的發生／自化（Ereignis）裡。[51]

---

[47] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 26-27.

[48] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 28.

[49] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 28.

[50] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 29-30.

[51] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 30-32

海德格的對於現代科技的追問，果真可類似於牟宗三對於歷史上政治人物的鑒別時，所引入的歷史判斷的義涵；這也反映在海德格說「科技問題即是局勢（Konstellation）問題」上：科技一方面不停地做強求性的揭蔽──如預訂（Bestellen）──自然物，另一方面受到救星的遏止（Verhalten），故危險與拯救彼此消長。[52] 海德格實處理的較胡塞爾更為徹底與激進，他和牟宗三之不同，在於牟宗三將歷史判斷引入道德判斷，且道德理性主體始終不可或缺；而海德格的「歷史判斷」卻和一種「藝術判斷」[53] 相關連。

當海德格在將強求性與產生性的揭蔽共同歸屬在歷史命運的揭蔽時，已透露了強求性的揭蔽在產生性的揭蔽中有其命運的起源，也就是「聚置」命運地扭曲了 poíesis。[54] 一般譯為技藝的 poíesis 可說是藝術的前身，它顯示了在歷史命運揭蔽中的正面價值。海德格進而直接指出一種特定的揭蔽方式是讓真實的產生出美的，他溯諸到 téchne 的字源，故 téchne 是產生出美的 poíesis，這是藝術（Kunst）的形成，但形成的過程卻是要像古希臘人一樣：「懷著虔誠的心，順從真理的支配與保存。」[55] 因此，若我們順從於歷史命運的揭蔽，反而即是一種藝術。最後，就像在〈藝術作品的起源〉一樣，海德格將藝術的本質──持續、繼續授予──歸於詩（Poesie）；對命運順從的詩性的揭蔽讓各個藝術得以持續，它授予了各個藝術，讓藝術得以養護救星的生長，也就是讓歷史命運的揭蔽充份展現其授予性。[56]

我們說海德格在強調歷史判斷時，不似牟宗三主張道德理性主體之不可

[52] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 33.

[53] 海德格的歷史判斷具藝術性正呼應前說英雄豪傑目擊的公有無目的但合目的之意味，海德格的實踐倫理思想即納入此脈絡來理解。這實是與康德相左，但又近乎道家理念。而從開始就具備牟宗三所說的歷史判斷之義涵，即也呼應本文前所指的英雄豪傑帶藝術味的歷史判斷義涵。

[54] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 30.

[55] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 34.

[56] Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik,” 34-35.

或缺。其實也不盡然，當然這涉及海德格對於倫理或道德一詞的理解是什麼。如在《存有與時間》時期，海德格根本上以為倫理學要立基於「基礎存有論」（Fundamentalontologie）之上，否則倫理學只是被期待為可支配與可算計，且有保障的行動能力而已，[57] 或是會在區分「理論」（theory）與「實踐」（praxis）兩領域的成見下，將倫理主體附加在理論主體之上。[58] 在屬於 40 年代的《關於人道主義》的書信中針對一般人的質疑：當視存有真理為中心時，是否導致人的被動無助，以至於尚需要提供生活規則的倫理學作為指引；海德格則歸因於一般人習於依賴自主性，以為理性導出之倫理規範可以讓自己的生活穩定。[59]

在《關於人道主義》中，海德格根本上欲將實踐的本義放在人之聽命於「存有歷史」來看；[60] 在《存有與時間》裡作為實踐與理論共同起源的「基礎存有論」已萌芽了「存有歷史」的概念；《向科技問題追問》從揭蔽來看的命運歷史是從特定角度來看的「存有歷史」，該文最後指出以詩意的藝術作為揭蔽方式，亦未嘗不是對於現代科技造成危機而做的一種「實踐」的回應。的確，海德格長期致力於將實踐的本義放在存有向人開啟來理解，從而傳統的理論（theoría）因為處理自然（physís）的自我生成問題，人之聽命於自然生成被海德格比之於聽命於存有，故 theoría 反而具深刻的實踐義涵。

但基於這種對實踐的理解所形成的道德判斷，從開始就具備牟宗三所說

[57] 如 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit,* 294 在談罪責與良知呼喚時，指出罪責表示此有之最屬己的存有可能的匱乏，以至於此有被此存有可能召喚著。今在罪責被視為實證的（positive）、現成存有（Vorhandensein）的匱乏時，被召喚的正面內涵不見了，因為此有期待著可支配與可算計、且有保障的行動能力。

[58] 如海德格評論一般人不是「『首先』侷限在一『理論的主體』，以便然後『就實踐方面』以一附加的『倫理學』去對之補充」（Heidegger, Martin, *Sein und Zeit,* 316），就是「設定『實踐』的照理為事實的此有之原初與重要的存有方式」，且認為「理論之存有論可能性歸於實踐的闕如」Heidegger, Martin, *Sein und Zeit,* 357。

[59] Heidegger, Martin, *Über den Humanismus*(Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981), 43.

[60] Heidegger, Martin, *Über den Humanismus*, 5-6.

的歷史判斷義涵。人之聽命於存有歷史，以詩意的藝術方式面對歷史事件繼而從事的歷史判斷，不可諱言地曾造成了負面的結果，特別是讓海德格留下了一個歷史上的污點。漢娜鄂蘭對海德格思想的突破，一大原因是基於海德格忽略了真正政治的層面。我們將見到鄂蘭以促成人在公共領域中的行動為旨向，也發展了具特色的道德判斷與歷史判斷。

三、漢娜鄂蘭的「新生性」概念所形成的道德判斷與歷史判斷

鑒於海德格本人短暫的介入政治而留下污點的記錄，鄂蘭歸因於海德格的思想是「非世界性的」（unworldly）。這個「非世界性」無關於海德格在《存有與時間》強調「此有」是「在世存有」（In-der-Welt-Sein），或在〈藝術作品起源〉談「大地」與「世界」的爭戰，以及「世界世界化」（Welt weltet）。「非世界性」和海德格仍然承襲哲學傳統之重視個人單一性（singularity），而忽略眾人複數性（plurality）息息相關。[61] 鄂蘭鑒於此強調哲學家對於世界漠視疏離的危險，由此也形成了哲學難以化解和政治之間緊張關係的問題。因而，「當海德格短暫但聲名狼藉地踏入公共事務領域，這場悲劇式的經歷即導因於他放棄了對他是本真的（非世界性的）住所」，「離開了『安靜之地』，海德格跳入世界，成了伴隨著這哲學家返回洞穴之盲目與迷失的犧牲品。」[62]

---

[61] 例如鄂蘭在《精神生活：思維》中提到泰利斯（Thales）的落井被侍女譏笑的故事（Arendt, Hannah. *The Life of the Mind,* 82-83），似乎針對海德格也曾在〈向物追問〉裡，雖以泰利斯落井的故事為惕而顧及周邊的事物，但仍以侍女不能瞭解的事物本質為哲學的主題（Heidegger, Martin, *Die Frage nach dem Ding: Zur Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, GA Bd. 41(Frankfurt a.M.: Klostermann, 1984), 6-10）。前面註 33 已提及，在《精神生活：思維》第 18 節批評蘇格拉底只注重在思維與生活方面與自己不產生矛盾，忽略群眾如何能與他們自己不矛盾的實際問題。（Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*. 179-193）故不論是海德格或蘇格拉底，他們皆忽略屬多數人的世界性。

[62] 見 Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*(New Jersey: Princeton University Press, 1996), 231 所引 Arendt, Hannah, “Heidegger as Eighty,” 301-302。

鄂蘭在《精神生活：意志》裡以一章的篇幅去詮釋海德格對於意志理解為「無意願的意願」（Will-not-to-will）。茲不論是否海德格反省自己參與公共事務是意志的一種表現，故晚期強調無意志，而避開政治的領域[63]；或是他自始即有聽命於存有歷史的思想，但這導致他悲劇地捲入政治領域；或是他站在聽命於存有歷史的立場，對自己的經歷仍從上述的歷史判斷來做鑒別；鄂蘭對於存有歷史有著如下的詮釋：

> 存有的歷史並不是退隱於存有者後面的存有本身的歷史，而是存有者因存有的退隱（withdrawal）形成迷惘（irre; errancy）導致了各種命運，且不同的命運透過一種融貫的方式被連接起來所造成的。歷史的時間連續體斷裂在不同的時代，此表示迷惘的存有者發生在不同的時代，它們是作為真理的整體存有分裂為失誤（irrtum; error）的不同連續體所致。但「時代的存有本質向『此有』的綻出性提出了要求／召喚」，要求它能超越自身去揭露存有之謎。這一方面導致存有真理所呈現出的時代精神注意著命定的東西，而不迷失在人的日常生活事務裡；另一方面發展出此有在借詩的表達來面對存有之謎的進路。[64]

這段詮釋也頗能對於海德格〈向科技問題追問〉的主題做些闡明。不同時代的揭蔽方式是由存有斷裂在不同時代的存有者所表現，它的個別時代命運為存有歷史的整體命運融貫，人之揭露存有歷史之迷是以詩意的藝術為進路，這是人之聽命於存有歷史的揭蔽方式。[65]

---

[63] Villa, Dana R. *Arendt and Heidegger*, 231.

[64] Arendt, Hannah, *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think. Two: Willing* (San Diego/New York/London : Harcourt, 1978), 192.

[65] 如果這裡連接到海德格因歷史判斷優位而相應牟宗三從歷史精神發展角度來看的「天地無棄物，四時無剩運」，那麼鄂蘭在《人的條件》（*The Human Condition*）第五章「行動」（Action）的開頭有一段引文「所有的悲傷可被承受，如果你將它們放到一個故事裡或講述一個關於它們的故事。」（Isak Dinesen）代表了鄂蘭整個思想重視故事，並旨在從故事去療癒創傷的看法。對過去的 Auschwitz 事件也是如此。故她不會

但鄂蘭自己如何面對歷史事件呢？她強調的新生性（natality）概念成了歷史判斷的重要依據。

自鄂蘭博士論文《愛與聖奧古斯丁》（*Der Liebesbegriff bei Augustin; Love and Saint Augustine*）開始，「新生性」即成了她的思想與著作裡的核心概念。[66]「鄂蘭將奧古斯丁所強調的『透過出生進入世界』作為人類具創造性的模式以及具自由的前置條件，如此而挑戰海德格的『死亡或會死性』的理念做為行動的來源。」[67] 在《人的條件》（*The Human Condition*）我們即見到這著名的句子：「人雖會死，但出生並不是為了死亡，而是為了新的開始。」（Man, though they must die, are not born in order to die but in order to begin.）[68]

事實上，鄂蘭藉著奧古斯丁在《上帝之城》裡所言：人和一般被造物有所不同。人之被創造開始了一個起點，這個起點（initium）和其他萬物被創造而有個起點（pricipium）的意義不同；人被個別地（in the singular），而非成量地（in numbers）創造出來，人的繁衍也如此。這個人指的是亞當，但鄂蘭引伸為世上每個人的出生都有自己的 initium，是通往最後死亡的 initium。同樣的，當奧古斯丁說亞當被上帝以自己的形象創造出來，從而被賦予了自由意志，鄂蘭引伸為每個人的出生皆承受了上帝以自己的形象創造人的意義，而被賦予了自由意志。鄂蘭強調每個人的個別性表現在每個人的自由意志，

支持「天地無棄物，四時無剩運」的主張，而毋寧以說故事或敘事來對過去的創傷做療癒，如果不只是對過去以「寬恕」的態度來面對的話。又「寬恕」一詞請參考《人的條件》（Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958）第 33 節。

[66] 在 Joanna Vecchiarelli Scott 與 Judith Chelius Stark 所編與詮釋的《愛與聖奧古斯丁》一書裡，在對漢娜鄂蘭的再發現部份，有對於「新生性」概念出現在其主要著作的簡介。見 Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996), 146-148.

[67] Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*, 146.

[68] Arendt, Hannah, *The Human Condition*, 246.

故每個人皆具有個別性。在這個意義下，鄂蘭說：「每個新生兒一次又一次地來到時間上先於他們的世界。」[69]

在上述鄂蘭批評海德格具「非世界性」的思想，以及她強調出海德格以「存有歷史」為中心所導致人之「非意志」的概念，已顯示鄂蘭注意「複數」的我們，她轉移傳統的哲學眼光至政治之領域，從而她欲從意志概念導出的行動也主要著眼於「複數」的我們。

「複數」的我們之意志，或我們「願意」，是不同於我「願意」（I will）或具同質性的我們「願意」。從我「願意」可發展出同質性的我們「願意」，鄂蘭說這常是哲學談論個人自由乃至群體自由的方式，或指的是在集權政治下，統治者以自己的自由意志支配所有人的自由。相反的，真正的政治自由以「我能」（I can）出發來考量；這表示在顧及具個別差異性的複數體，以及關連到對於未來充滿不確定的情況下，政治領域裡的意志計畫呈現著以沒有保證的「我（可）能」為前提。

在早期《人的條件》裡，鄂蘭已針對個人如何致力於「複數」的我們所構成的政治意志提出了「承諾」一詞，這是指每個人能夠「對於未來不能預期去承諾」[70]，她並強調在做承諾時，我們有著充份的「不受強權約束的自由」（freedom which was given under the condition of non-sovereignty）。[71] 似乎這仍是在個人的自由層次來談的，但是作為政治自由的先決條件。

當鄂蘭思考歷史上發生的幾個欲脫離舊秩序，建立新秩序之國家的故事時，她一方面以為脫離過去並不能有效建立一新的政治自由，另一方面質疑

---

[69] Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*. Two: Willing, 108-110。聖奧斯定著，吳宗文譯，《天主之城》上冊（臺北：臺灣商務印書館，1971 年），第十二卷第十四章（頁 424）、第二十章（頁 434）。

[70] Arendt, Hannah, *The Human Condition*, 243-247.

[71] Arendt, Hannah, *The Human Condition*, 244.

若只重新發掘過去可學習的東西作為引導，似乎違背了我們所體會的自由與新生的意義。[72] 她繼續思考從奧古斯丁引伸來的「新生性」概念：「這開端（initium）的能力根植於新生性，不是在創造性，也不是在天賦，卻是在這個人類之為新人，一次又一次地藉著出生顯現在世界裡的這個事實。」[73] 如何延伸至政治國家的開端問題上。

在延伸的意義下，或許不只是一個政治國家，也包括每一個政治歷史事件一次又一次地新生在世界中，這指的是每一件事皆是新的，而不是舊的東西所複製。如同每一個體有自由意志的能力，屬於複數的我們也有自由意志的能力。讓政治這個有機體擁有自由，除了個人對未來做「承諾」外，每個人在顧及多數人之下，如何讓我們共同的意願落實成真，若從個別的角度來看，不只是「我能」，更是「我做」（I do）[74]，這就需要我們每個人──特別是政治決策者──有判斷的能力。

鄂蘭計畫在《精神生活》第三卷處理判斷（Judging）的問題，但因其遽然去世而告終；惟從她有關判斷力的演講與手稿，可知鄂蘭將判斷力和康德在《判斷力批判》所談的「審美判斷」（critique of taste）有關。「將自己的判斷和他人可能的判斷做比較，從而將我們放在任何他人的位置來看」，則藉助康德的「擴展的思維方式」（erweiterte Denkungsart; enlargement of the mind）概念。[75] 黑爾德（Klaus Held）將鄂蘭的思想向「政治現象學」（Phenomenology of the Political）去發展，他解釋「擴展的思維方式」為從

[72] Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*. Two: Willing, 206-214.

[73] Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*. Two: Willing, 216-217.

[74] 因為「承諾」只是政治自由賦諸行動的出發點，而行動始能化解意志面對未來的不確定，故鄂蘭說：「意志的焦慮不安只通過『我能和我做』（I-can-and-I-do）來解除。」（Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*. Two: Willing, 37）「承諾」一詞請參考《人的條件》第 34 節。

[75] Arendt, Hannah, "Appendix/Judging: Excerpts from Lectures on Kant's Political Philosophy," in *The Life of the Mind*, 255-272, 257.

自己的視域過渡到他人的視域而下判斷，並謂：在建立新秩序時所不能脫離的過去，常是我們落入習慣的個人視域所見。對於未來的新事件並非憑空下判斷，而是從過去的習慣出發但超越它，進而從多數人的習慣性視域著眼，而下出適合時機的判斷。故舊的習慣是 éthos，經擴大後為多數人的習慣是 êthos，適合的時機是 kairos，能洞燭先機下適當的判斷者，是具實踐智（phronesis）的能力。[76] 黑爾德可說是對於鄂蘭「新生性」的概念落實在政治領域做了一個現象學的詮釋。

如果鄂蘭對於歷史的人物或事件進行鑒別，她也注意到歷史判斷的面相，但不像牟宗三從英雄生命升舉轉化向高級而趨的發展過程來看，也不像海德格從人聽命於存有歷史來看；鄂蘭毋寧從顧及複數的我們、政治領域的多數人來看。政治歷史事件一次又一次新生地出現在既有的世界中，從舊的來面對新的，這裡似也有個升舉轉化的過程，但它是由「擴展的思維方式」以及「實踐智」所成就出來的判斷力來引導的；所引導的不在是單單主體的道德理性，更包括多數人所在的時空情境。

我們在這裡看到鄂蘭的思想對於牟宗三所提出的問題與概念，以及解決的方式有著更能夠深化處理的貢獻。這也顯示出他們面對的問題是中西及普世所共有的。鄂蘭對此問題的最後答案並不呈現於一具體成書的系統論述裡；後人在其開啟的視野下所做的延續發展仍需更放在具體的政治與文化脈絡裡來仔細處理，這將是我們要繼往開來的學術事業。

肆、結論

本文撰著的動機原本是將海德格聽命於存有歷史的觀點，放在牟宗三對於道德判斷引入歷史判斷的論述裡，以突顯海德格思想的深刻性。惟在行文

[76] 可參考汪文聖，〈重新反省民主與倫理間的關係 — 從新儒家到現象學觀點的轉化〉，《中國文化與世界》（中壢：國立中央大學儒學中心，2009 年 9 月），頁 397-418。

中發見，二者在讓不論是英雄生命的升舉轉化發展，或是（迷惘）的存有者融貫到整體的存有歷史，雖有著頗為類似的見解，以作為歷史判斷的根據；但牟宗三對歷史判斷的立場是個人理性道德主體的向客觀性去通透與擴展，海德格的歷史判斷則立基於個人以詩意的藝術方式去面對存有歷史；這裡就引起一般人質疑海德格對於倫理與政治的看法是否適當。此外，我們處理了胡塞爾以理性的主體為核心，漸次將他者所構成的歷史納入如何建立作為嚴格科學的現象學的考量，這包括了以倫理道德議題作為其現象學的內涵。

然而，對於鄂蘭而言，牟宗三、胡塞爾與海德格皆尚在傳統哲學的傳統裡，因為他們皆未能真正重視複數的我們，未能真正解決哲學與政治的緊張關係，這當然更為激烈地表現在海德格身上。故在做歷史判斷之前我們要先瞭解，歷史不只是籠統的說客觀架構或以黑格爾的辯證歷程來顯示，或是以讓分裂的存有者融貫其中的存有歷史作為代名詞而已，而是為充滿差異性的多數人所構成。歷史判斷或道德判斷的「判斷」一詞在牟宗三本為對於歷史英雄生命人物的鑒別，鄂蘭所談的判斷是指我們在顧及多數人及其所構成的歷史之下，如何對於在歷史上日新又新的事件下判斷與做決定，這則要取決於我們對於「擴展的思維方式」以及「實踐智」的運用。

最後，若我們持著一種稍帶保守與向其他可能性開放的立場來說：就鄂蘭而言，去觀察這些歷史人物是否運用了「擴展的思維方式」以及「實踐智」，或許這就是一種「道德判斷」；但若運用「擴展的思維方式」以及「實踐智」去觀察，我們則在對這些歷史人物做歷史判斷或鑒別。或許這樣的運用，牟宗三所說「引進更高的理性的智慧、心量與識量」屬於其一部份，胡塞爾「納入歷史的考量重思嚴格科學哲學的建立」也屬於其一部份，海德格「對命運順從的詩性之揭蔽」則屬於其另一部份。鑒於此，牟宗三對於道德判斷與歷史判斷的談論似乎可以用現象學的觀點來加以開展，讓我們體會其中有更多可能的義涵。

徵引文獻

牟宗三，《政道與治道》，臺北：廣文書局，1974 年。

汪文聖，〈重新反省民主與倫理間的關係——從新儒家到現象學觀點的轉化〉，《中國文化與世界》，國立中央大學文學院儒學研究中心出版，2009 年 9 月，頁 397-418。

———，〈海德格 Dasein 概念裡希臘與猶太 - 基督宗教的背景—兼論一種東西哲學可能的交會點〉，《漢語哲學新視域》，臺北：臺灣學生書局，2011 年，頁 301-326。

聖奧斯定著，吳宗文譯，《天主之城》上冊，臺北：臺灣商務印書館，1971 年。

Arendt, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996.

———. *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think*. San Diego: Harcourt, Inc.1978.

Ferrarello, Susi. “Practical Intentionality: A Balance Between Practical and Theoretical Acts.” In *Humana Mente* 15(January 2011): 237-250.

Heidegger, Martin. “Die Frage nach der Technik,” In *Vorträge und Aufsätze*, Teil I, 5-36. Tübingen: Neske, 1967.

———. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Nieyemer, 1979.

———. *Über den Humanismus*, Frankfurt: Klostermann, 1981.

———. *Die Frage nach dem Ding: Zur Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, GA Bd. 41, Frankfurt: Klostermann, 1984.

Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Nijhoff, 1954.

———. *Philosophie als strenge Wissenschaft.* Frankfurt: Klostermann, 1965.

———. *Logische Untersuchungen II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen: Niemeyer, 1980.

———. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Lee, Nam-I. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht: Kluwer, 1993.

Smith, A.D. *Routledge Philosophy Guide Book to Husserl and the Cartesian Meditations*. London: Routledge, 2003.

Steinbock, Anthony J. "Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to two Essays," In *Continental Philosophy Review* 31(April 1998): 127-134.

Ubiali, Marta. *Wille, Unbewusstheit, Motivation: der ethische Horizont des Husserlschen Ich-Begriffs*, Würzburg: Ergon Verlag, 2012.

Villa, Dana R. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.