

Terms of Use

The copyright of this thesis is owned by its author. Any reproduction, adaptation, distribution or dissemination of this thesis without express authorization is strictly prohibited.

All rights reserved.

論牟宗三對康德的《純粹理性批判》之詮釋

吳家樂

哲學碩士

嶺南大學

二零一一年

論牟宗三對康德的《純粹理性批判》之詮釋

吳家樂

此論文為哲學哲學碩士學位課程之部份要求

嶺南大學

二零一一年

論文撮要

論牟宗三對康德的《純粹理性批判》之詮釋

吳家樂

哲學碩士

牟宗三在其《智的直覺與中國哲學》中對康德的《純粹理性批判》進行了詳細的評論與詮釋，有關評論與詮釋乃其後來《現象與物自身》之準備工作。在《智的直覺與中國哲學》中，牟宗三對康德的「超越的對象=X」、「智的直覺」、「物自身」等關鍵概念進行了特殊的詮釋，甚至可說是帶有東方色彩的詮釋；與此同時，由於他的詮釋亦與西方學者的詮釋存在著一定的差異，遂產生出這樣的問題：牟宗三的康德詮釋（尤其是有關「智的直覺」以及「物自身」概念之詮釋）之意義，究竟是在於「表示康德最終所應表示者以及促成東西哲學之應有對話」，抑或僅僅是在於「借用康德之哲學語言來詮釋中國哲學」？筆者在本文中，將嘗試討論有關問題。在處理牟宗三之康德詮釋的合法性問題後，我們亦進一步討論牟宗三如何融攝康德哲學而建立其有關「現象與物自身」之理論，並將此理論應用於儒家哲學的天道思想。

聲明

本人謹此聲明，本論文為原創性之研究結果，所有已發表或未發表著作之引用，均已適當註明出處。

吳家樂

(吳家樂)

二零一一年八月三十一日

畢業論文核准頁

論牟宗三對康德的《純粹理性批判》之詮釋

吳家樂

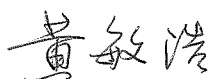
哲學碩士課程

論文審查委員會：



張寄冀

(主席)



黃敏浩

(校外考試委員)



黃慧英

(校內考試委員)



盧傑雄

(校內考試委員)

導師：

黃慧英

副導師：

譚家雄

代教務會核准：


施雅德

研究及高級學位課程委員會主席

24-09-2011

日期

目錄

引言	1
上部份	
第一章：物自身概念的背景	
第一節：西方哲學中有關物自身問題的若干討論	3
第二節：牟宗三的康德詮釋中的海德格背景	7
第二章：為建立“現象界存有論”之準備工作：牟宗三對“第一批判”文本的評析	
第一節：「超越的對象=X」一詞的起源	15
第二節：統覺底對象化活動	20
第三節：「超越的對象=X」與物自身	27
第三章：建立“本體界存有論”之根據：康德從第三背反到第二批判的一條思路	
第一節：《純粹理性批判》中辯證部第三背反中的物自身概念	40
第二節：《實踐理性批判》中的物自物概念	43
下部份	
第四章：牟宗三之從康德哲學到存有論思想	
第一節：“識心之執”一概念	47
第二節：現象界存有論的“純粹綜和”；時空形式、知性概念、我思表象之根源	53
第三節：屬現象界存有論的“具體的經驗綜和”；形象事物之能力	60

第四節：本體界的存有論；價值意義之創造能力	69
第五章：溯源及總結	
第一節：再說康德的原意	79
第二節：追溯宋明理學的背景	82
第三節：從實踐哲學到存有論思想	87
第四節：總結	91
參考書目	96

引言

本論文題為“論牟宗三對《純粹理性批判》之詮釋”，顧名思義，我們將討論牟宗三是如何閱讀與理解康德的《純粹理性批判》。此題目之源起，自於筆者在閱讀牟宗三有關中國哲學的論述時，牟宗三常引用康德的哲學語言，來解說中國哲學中一些不易於被理解的觀點，而筆者常不解於有關論述。如是，筆者立意先理解康德的《純粹理性批判》，再了解牟宗三如何以之來詮釋中國哲學。

這篇論文，分作五個程序，亦分別是本論文的五個篇章，來討論牟宗三是如何從《純粹理性批判》中吸收康德的哲學語言，又以之來詮釋中國哲學。我們略說此五個篇章之內容：

第一章：我們會先簡單探討在西方哲學中，對物自身概念的若干討論，即物自身是如何被理解的。又，牟宗三在撰寫《智的直覺與中國哲學》之前，曾閱讀海德格的《康德與形上學疑難》，我們亦不難在他的著作中發現海德格對其康德詮釋的影響。因此，我們會簡述海德格的康德詮釋之相關要點。

第二章：接著，我們將討論牟宗三在吸收海德格的康德詮釋之後，他自己如何評論康德的《純粹理性批判》，這與其及後所討論的“現象界的存有論”（相對於所謂“超絕的形上學”）有著重要的關係。

第三章：牟宗三雖吸收了海德格的康德詮釋，但他又對有關詮釋表示不滿，他

認為康德所最終要申述的乃是“超絕的形上學”，即所謂實踐哲學的優先性才是康德哲學其背後所真正涵蘊的世界觀¹。我們在這一章，將從康德自第三背反到第二批判的一條思路，來交代牟宗三對康德的詮釋在有關方面之根據。

第四章：通過以上三個步驟之準備工作，我們在這一章正式探討牟宗三是如何引入康德的哲學語言來詮釋中國哲學，我們將集中於牟宗三在《現象與物自身》之中的論述，以討論牟宗三如何展開康德哲學與中國哲學的天道思想之間的對話。其中，我們將主要討論牟宗三對物自身概念所進行的帶有東方色彩的詮釋，以至於在何種意義下，牟宗三堅持物自身在康德哲學中是一個必須保留的概念。

第五章：引入康德的哲學語言來詮釋中國哲學，這亦引起一些問題。首先，在當代的康德哲學討論中，一部份學者傾向於認為康德的物自身概念在其系統中並非最重要之概念，與此同時，牟宗三對物自身概念給予積極的解讀，並堅持現象與物自身的超越區分，如是，他彷彿在提出一種不能被概念化的物自身存在，這當然是引起爭議的。在最後一章，我們嘗試對有關問題作出若干回應，並對本論文進行總結。

¹ 參考《現象與物自身》，頁 24-27。

上部份

第一章：物自身概念的背景

第一節：西方哲學中有關物自身問題的若干討論

“物自身問題”是康德哲學以至於西方哲學中的一個重要問題，並引起過不同的批評和詮釋。與康德身處相同年代的雅可比（Friedrich H.J. Jacobi），對“物自身”概念給予一個典型的批評：「沒有物自身概念的設置，我們無法進入康德的哲學體系，但有了物自身概念的設置，我們便無法停留於康德的哲學體系」²。雅可比的意思是，若我們不預設物自身概念，則康德無法解釋經驗知識如何可能，但若我們預設物自身概念，我們又對之沒有任何積極的知識，則我們實不能肯定物自身影響於現象，而使經驗知識成為可能。我們先不論雅可比對康德的批評是否公允，但事實上他的“典型批評”在西方哲學史上的確重覆出現。比如在康德所身處的年代，謝林與黑格爾已批評康德對物自身的預設是一種教條主義（因其預定了絕定真理與認知工具的對立；也就是物自身與現象的對立）³到了二十世紀，現象學者亦反對將物自身視之為一經驗以外的某種不被認知的原因，而將物自身還原到意識經驗之中⁴。在英美哲學方面，一些重要的康德學者（如 P.F Strawson 及 Paul Guyer）亦著力批評物自身概念在康德哲學系統中的

² 參考迪特·亨利希（Dieter Henrich），《康德與黑格爾之間：德國觀念論講演錄》。頁 102-103。

³ 筆者參考了 Frederick C. Beiser，“German idealism: the struggle against subjectivism”費希特部份第三章“Criticism versus Dogmatism”，頁 206-272，及黑格爾在《精神現象學》中的導言部份，頁 51-53。黑格爾在有關部份不指名道姓而批評康德哲學的真理觀。

⁴ 參考丹·扎哈維（Zahavi.D），《胡塞爾現象學》頁 27。

必要性，他們指出，我們應分別處理康德哲學中的知識論問題與觀念論問題，前者是合法的，而後者是不能成立的⁵。換言之，我們可以在並不設置物自身概念的情況下，而仍可討論先驗綜和知識如何可能之問題。我們在以上舉出了一些批評物自身概念的例子，並可視它們為雅可比的“典型批評”的變型，它們有著以下兩個共通點：一，反對康德預設一個我們對之並無任何積極認識的物自身概念；二，並以此不被知的物自身作為現象之所可能的原因。

我們在上面簡述了對物自身概念的一些批評立場。然而，有另一些重要的學者（如海德格或阿里森 Henry E. Allison）對物自身概念提出了不同的解讀方向。在他們的解讀下，物自身不必是一個有問題的概念；而且他們亦嘗試復原物自身概念在康德哲學系統中的重要地位。我們可稱前者為“批評的立場”，後者為“辯解的立場”。在辯解的立場下，物自身根本不應被理解為“於現象背後並作用於現象的某種原因物”，它（辯解的立場）亦因此對立於“批評的立場”。阿里森認為，現象與物自身的區分，並非意謂在存有論意義上（ontological Sense）存在著兩種不同的對象（一種是經驗的對象，另一種是超越的對象）；現象與物自身的區分，實意謂人類能夠以兩種不同的觀點——自經驗知識的觀點（consider empirically）與超越知識的觀點（consider transcendently）——來思考同一對象。所以他指出康德並非要以物自身來指涉一種超感觸（super-sensible）的對象，或要言說那不可言說者，相反，康德的工作乃在於劃定我們所能言說者所屬的界限，

⁵ 見 Henry E. Allison, “Kant’s Transcendental Idealism” 第一章 ‘An Introduction to the problem’ 有關物自身問題綜述。

為此之故，康德才使用“智思物”、“本體界”、“超越的對象”等一套“超越哲學”之形上學言語⁶。

談到“辯解的立場”，我們不得不提及海德格的康德詮釋。牟宗三在其對康德哲學的論述中，很少提及其他康德學者，唯獨對海德格的詮釋，牟宗三表現了一定程度的關注，他在《智的直覺與中國哲學》之開首，先翻譯了海德格的《康德與形上學疑難》（“Kant and the problem of metaphysis”，簡稱《康德書》）之若干章節⁷，才正式展開有關討論，在著作中亦表達了對海德格詮釋的看法。海德格在物自身的問題上，亦主張物自身並非現象背後的一個對象，物自身與現象只是同一個對象的“兩面觀”⁸（我們在往後討論牟宗三的時候，會再次接觸海德格的想法）。

到目前為止，我們從“批評”的角度與“辯解”的角度介紹了對於物自身問題的兩大主要立場。概略而言，“批評的立場”所針對的是積極義的物自身概念，他們認為積極義的物自身概念最終是不能成立的。而“辯解的立場”則提出我們從一開始就不宜積極地理解物自身概念，他們指出物自身本來就是一限制性概念，而非指涉一現象背後的對象，因此，他們對物自身所採取是一種消極義

⁶ 參考 Henry E. Allison，“Transcendental Idealism”，頁 62 及頁 P72-73。

⁷ 牟宗三在《智的直覺與中國哲學》中，主要翻譯了《康德書》的第五節（節譯）、第十六節及第二十五節。

⁸ 這裡所謂“兩面觀”，是以以下背景為根據的：海德格在《康德書》中引用康德在《遺稿》中的話：「物自身的概念與現象的概念之區分並非客觀的，但只是主觀的。物自身並非另一個對象，而是表象對於同一對象的另一關係」見“Kant and the problem of metaphysic” 頁 21-22。我們亦一般認為，海德格所引的這段說話，引起了牟宗三的注意，見李明輝，《當代儒學之自我轉化》，頁 34。

的解讀。除了從“批評”與“辯解”這兩個立場來理解對物自身的解讀，我們
 可以從“認識論的進路”與“存有論的進路”來對物自身的理解進行區分。我
 們嘗試綜合哲學史中對物自身概念的種種解讀，圖示如下：

對物自身概念的種種解讀

	積極義解讀	消極義解讀
認識論進路	物自身是作用於感性主體的某種不被知的對象（Affecting Object），它使認識活動可能。（如 P.F. Strawson, Paul Guyer）	物自身（包括“物自體”、“智思物”、“物之在其自己”、“超越的對象”等概念）只是一種“超越哲學”的語言，此種語言有助我們釐清人類所能言說的對象之所屬領域。（如 Henry E. Allison）
存有論進路	物自身不是一種實在論意義下的對象，但卻是存在界中的絕對者、或最後的實體。（如德國觀念論者）	物自身只是一限制性概念。（如海德格）

我們在以上簡單介紹過“物自身問題”的討論背景，現在略說牟宗三在此討論
 背景中的所屬位置，便可結束這小節：

1. 物自身問題是一個牽涉甚廣的問題，它關係到不同角度的詮釋（如實在論
 的、存有論的、語言哲學的等等），而牟宗三並非憑空進入有關討論的，我們在
 《智的直覺與中國哲學》中可看見，牟宗三是在一定程度上接受了海德格的康
 德詮釋，然後才開展其對康德哲學的評釋（這是我們在下一節討論的）。

2. 牟宗三接受海德格的“存有論進路”的康德詮釋，那同時意味著牟宗三否定我們應對物自身概念採取一種認識論進路的理解，若辨清這個“前提”，將有助於我們理解牟宗三的康德詮釋⁹。

3. 雖然牟宗三在一定程度上接受了海德格的康德詮釋，但牟宗三又認為海德格的詮釋只著力於康德的“內在的形上學”，而漠視康德的“超絕的形上學”，故此牟宗三最終亦不滿於海德格的康德詮釋¹⁰。

4. 按筆者理解，牟宗三的意思是，單就“內在的形上學”而言，我們可採取存有論進路的消極義的物自身解讀，但若要進至“超絕的形上學”，則我們須採取存有論進路的積極義的物自身解讀。而牟宗三是以中國哲學為背景而採取此積極義的解讀。

第二節：牟宗三的康德詮釋中的海德格背景

我們從《智的直覺與中國哲學》中知道，牟宗三花了很大篇幅去釐清“超越的對象”（或“超越的對象 = x”）一詞的確實意義，他首先由第七至九章引入海德格在《康德書》中的解說，然後從第十至第十五章順著康德的有關文本進行自己的解說。何以牟宗三如此重視“超越的對象”一詞的確實意義，以至於

⁹ 即，牟宗三不是以物自身作為認識活動過程的源頭。辨清牟宗三場的解讀前提，是重要的。我們在下一節會從“超越的對象 = x”一詞再涉及這一點。

¹⁰ 參考牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，頁 348-351。

這與中國哲學有什麼關係（即牟宗三何以會將“第一批判”的思想關聯到中國哲學上去），這是我們將會逐步討論的。我們在本小節中首先要處理以下兩個問題：

1. “超越的對象”一概念的解讀爭議是怎樣產生的；
2. 牟宗三採取了海德格的解讀，那麼，海德格的解讀是怎樣的一種解讀。

在對康德的傳統解讀中，“超越的對象”一概念一直都是重點被批評的對象，這種批評亦申延到當代的討論之中。我們現在分三點略述這個問題在文本上的起源：

1. 在超越的感性論之中，康德提出了一種有關感性直觀的理論，若我們將此有關感性直觀的理論抽離於“第一批判”的整體構想，則此有關感性直觀的理論是足夠引起一定的解讀困難。康德在感性論中提出，我們的感覺乃是“一對象之作用於表象機能上之結果”，然後他又以“先驗地存在於心靈中”的“時空形式”指表那純粹直觀的“表象機能”¹¹，於是便形成了這樣的語意：一種無時空性的（非經驗的）對象作用於人類的（時空）表象機能而產生了時空性的對象。並且，康德在感性論中又多次強調時間空間並不表象“物之在其自己”，而甚至說“‘超越的對象’仍然是不為我們所知”¹²。這樣，康德便好像在意想那“無時空性的並作用於我們的對象”為“物之在其自己”，並由此建立了一

¹¹ A20-21/B34-35

¹² A46-47/B63-64

種“於現象背後並作用於現象的某種不被知的對象”，此稱之為“超越的對象”。這“超越的對象”概念當然受到各方的批評。

2. 然而，直至在第一版的“超越的推述”及“一切對象一般區分為感觸物與智思物之根據”章¹³（下面簡稱為“感觸物與智思物之根據章”）之中，康德才“正式地”使用“超越的對象”一詞。¹⁴在第一版的“超越的推述”中，康德是就著“統覺底統一活動”而建立“超越的對象 = x”之概念，也就是說，“超越的對象”並不如在“感性論”中指涉一“某種不為我們所知並作用於我們的經驗的對象”，而只指表對象之對象性（其同一性）在超越統覺（Transcendental Apperception）中的根據。但是，問題乃在於康德在有關行文中，至少在表達上仍有含糊不足之處¹⁵，這留有空間讓學者們進行不同的詮釋，部份學者認為，康德於《純粹理性批判》中，始終在言說一種“不為我們所知並作用於我們的對象”，另一些學者則透過文本疏解，嘗試重構康德的想法。

3. “超越的對象”一詞的解讀分歧並不止出現於上述提及過的“超越的感性論”、“超越的推述”及“感觸物與智思物之根據”章，它亦出現於《純粹理性批評》中的其他部分¹⁶。

我們在以上分開三點略述了“超越的對象 = x”這個問題在文本上的起源，並

¹³ 英文譯名為“The Ground of the Distinction of all object in general into Phenomena and Noumena”。

¹⁴ 我們之所以說康德在第一版的“超越的推述”中才“正式的”地使用“超越的對象”一詞，是由於“超越的對象”在“感性論”中只出現了一次，並且其意義並不明朗，見 A46-47/B63-64。相反，在“超越的推述”中，康德是在一定的計劃下重點地使用“超越的對象”一詞。

¹⁵ 我們在下面即將討論有關例子。

¹⁶ 比如在純粹理性背反中，見 A493-497/B521-525。

且我們說康德至少在表述上仍有含糊不足之處，我們可參考首次出現“超越的對象 = x”一詞的有關原文，以作例子：

「又，現在，我們能夠更適當地去決定我們的“一對象一般”之概念。一切表象，由於是表象，有它們的對象，而一切這些表象其自身轉而又成為另一些表象底對象。現象是那“能夠直接地被給與於我們”的唯一對象，而在現象中那直接地關聯於對象者被名曰直覺。但這些現象並不是“物之在其自己”；它們只是些表象，這些表象轉而又有它們的對象——其所有的這一個對象其自身不能為我們所直覺，因此，它可被名曰非經驗的對象，即超越的對象 = x。」

（自第一版“超越的進述” A109）

在這裡，康德表示他要說明“對象一般”之概念，最後他將此“對象一般”之概念又名為“超越的對象 = x”。換言之，“對象一般”與“超越的對象 = x”就基本而言是兩個同義的概念。我們仔細留意一下康德怎樣說明這兩個概念。康德首先從“表象”與“對象”這對概念說起，他說一個表象必然有它的對象，而此表象又是別的表象的對象。在這層次下所言的對象，當然是經驗的對象，亦即現象。然而，他進而又說，這些現象“轉而又有它們的對象”，即那不能為我們所直觀的非經驗的對象；亦即“超越的對象 = x”。換言之，康德在這裡提出了兩種對象，即經驗的對象與非經驗的對象。問題在於什麼是那“非經驗的對象”？康德在當下又沒有充份說明，如是，這阻止不了我們往“感性論”中的語脈去想，我們可以認為那些非經驗的對象——亦即“超越的對象 = x”——乃指作用於我們表象機能的某種不被知的對象。

第二，康德以“非感觸直覺的對象”說此“超越的對象 = x”、“對象一般”，這產生了以下問題：在康德的習慣用語中，當康德說一對象是一感觸直觀以外之對象，則他通常意謂此對象即是智的直覺之對象。而且，他在該段引文之中，又有以“物之在其自己”與“現象”對反之語句，遂形成“智的直覺”與“感觸直覺”對照之語勢。那麼，從這裡的語脈來看，康德正在暗示“超越的對象 = x”或“對象一般”乃是智的直覺之對象，如是，這使我們認為“超越的對象 = x”乃是屬於物自身領域的某種東西。相類於以上一段引文的文字在《純粹理性批判》中並不鮮見，故此，“超越的對象 = x”是否意指那“感性論”中的“不被知的對象”，以及是否意指那物自身領域的某種東西，在文字上而言，這是並不明朗的。

我們現在回到主要的問題線索。對於“超越的對象”一概念的解讀分歧，牟宗三採取了海德格在《康德書》中的解說，那麼海德格給予了怎樣的一種解說呢。海德格在《康德書》中，根據康德第一版的“超越的推述”，對“超越的對象 = x”一概念進行了論述。首先，海德格反對我們將“超越的對象 = x”理解成“於現象背後並作用於我們的某種不被知的對象”。海德格指出，康德所說的“超越的對象 = x”一概念是建基於人類意識的對象化底活動，在這種活動之中，「一切被遇見的東西皆事先被迫使成為通貫同一的」¹⁷，並由於這通貫同一性，對象之為對象才可能被理解。因此“超越的對象 = x”乃指表——在統

¹⁷ 見海德格“Kant Book”，頁 49-50，牟宗三節譯，見《智的直覺與中國哲學》頁 27-28。

覺底活動下——對象之為對象的通貫同一性，故嚴格而言之，它實不是一對象，而只是對象的對象性（其通貫同一性）。

我們在上面稍為交代了海德格與傳統學者們對“超越的對象”概念在解讀上有什麼分別，接下來，我們再參考一下海德格對有關問題的具體解說，即什麼是海德格意謂的“對象化底活動”。海德格說：

1. 一個存在物之所以能被“遇見”，它必須依據於有限存在（finite creature）的這種基本能力：“讓某物成為一個對象”的能力¹⁸。

2. 這種能力是一種“朝向某某”的活動，在這活動中，有限存在（finite creature）首先給自己置定一個“自由空間”，在此自由空間內，有限存在（finite creature）才能與某物相對應。這種活動一方面標識了人類認識能力中的超越域（transcendence），但同時亦顯露了理性活動的有限本質。¹⁹

3. 這個“能讓某物成為對象”的“自由空間”——即“超越域”——可名之為一“純粹地帶”（pure horizon），它正是康德所說的“超越的對象 = x”。因此，這個“x”不是現象背後的某物，它原則上亦不能成為一個認知之對象，它是一個“無”，一個尚未被主題化的“純粹地帶”，直至有存有物在這“純粹地帶”中被遇見，那未被主題化的“純粹地帶”才產生出對題的（thematic）

¹⁸ 整理自海德格“Kant Book”第16節第一段，見頁47-48。牟宗三節譯，見《智的直覺與中國哲學》頁24。

¹⁹ 同上。

對象²⁰。

我們在上面嘗試整理出海德格論“對象之底活動”的若干要點。但我們須再作以下的補充說明。海德格在論述這“對象化底活動”時，運用了許多“形象化”的描述，比如他以“朝向某某”、“置定一個自由空間”來描述這個活動，又以“純粹地帶”、“無”來表述這個活動的發生之處。這便造成一種印象，彷彿海德格在這裡是對人類的認識活動進行一種抒意的陳述，而非系統性的陳述。故此，我們必須補充，海德格對“對象化底活動”的說明，其實是相當於康德哲學中的“超越的解說”²¹（但這並非意謂海德格的解說完全等同於康德的解說，我們了解，康德的“超越的解說”是較著重知性方面之概念和原則的先驗說明，而海德格則有所不同²²，其解說亦具特殊性。但在“超越哲學”的立場下，他們的理念是相通的。）這就是說，雖然海德格運用了“形象化”的語言，但他的意圖在一定程度上仍與康德相通，二人都是嘗試對人類的認識經驗進行一種“超越的解說”，但海德格更著力於展示那“對象底活動”如何是整個問

²⁰ 整理自海德格“Kant Book”第25節，頁83。牟宗三的節譯，見《智的直覺與中國哲學》頁44-45。

²¹ 康德在“第一批判”中提到“超越的解釋”（Transcendental Exposition）、“超越的分解”、“超越的推證”等概念，這都是康德所依從的“超越哲學”之方法，筆者以“超越的解說”綜合以上所提到的哲學方法。我們參考康德自己的表述：

1.「所謂“超越的解釋”，我理解是對於這樣一個概念之說明，即此概念可以作為一原則，從此原則，其他先驗綜和知識底可能性可被理解。」（自“感性論”，A25-26, B40-41）

2.「縱使我們不錯從經驗中假借得任何東西…它們（時空概念及範疇）也仍然關聯於它們的對象。因此，如果這樣的概念底一種推證是不可缺少的，則這推證無論如何是“超越的推證”。」（自“超越的推述”，A68/B118）

3.「超越的哲學所處理的概念乃是那些“必須先驗地關聯於對象，因而其客觀妥效性，亦不能經驗地被證明的概念”。」（自“原則底分解”，A136/B175）

²² 海德格在《康德書》中指出，康德雖然對感性與知性兩者作出了分別的“超越的解說”，但康德始終對知性給予了優先的地位，這見於康德將（包含了感性與知性的）純粹知識的統一根源（the essential unity of pure knowledge）收歸於“概念底分解”之下。即，康德乃是以知性收攝感性。見“Kant Book”，頁44-45。

題的最深根源，並且以此“對象化底活動”來揭示康德的“超越的對象 = x”概念的根本意涵。因此，當海德格使用“純粹地帶”、“自由空間”等概念時，雖然這些概念並不指涉經驗中的具體事物，但我們仍視之為“對經驗表象給予一種融貫統一的陳述”所必須採取的超越哲學之語言，換言之，它是經驗之所以可能被理解的先驗條件。

我們在本小節討論了兩個問題，一、“超越的對象”概念是如何從康德的文本所引起，二、海德格對有關問題給予了一種怎樣的解說。（而我們知道牟宗三是在一定程度上援用了海德格的詮釋。）透過在本節的準備工作²³，我們可以在下一節進而討論牟宗三自己是如何對“超越的對象 = x”概念進行評釋——它是牟宗三處理康德哲學的“物自身問題”的一個關鍵點；在第四節，我們再探討“牟宗三對康德的第一批判的評釋”與中國哲學有什麼關係。

第二章：為建立“現象界存有論”之準備工作：

牟宗三對“第一批判”文本的評析

我們先回到主要的問題線索。我們說牟宗三對物自身概念的陳述，可被分作成兩個階段，即“文本的評析”與“正面立說”兩階段，前者是相應於“現象界

²³ 本小節題為“牟宗三對康德的詮釋中的海德格背景”，按標題所要求，我們本來亦須提及海德格對現象與物自身的特殊詮釋，蓋因它亦在若干程度上影響到牟宗三對“現象與物自身”問題的陳述方式。但由於我們在現階段須專注於“超越的對象”概念的討論線索，故此，我們將往後章節再補充有關內容。

的存有論”而要釐清“物自身不是什麼”，後者是相應於“本體界的存有論”而要論述“物自身應是什麼”，以建立其“現象界的存有論”之構想。而我們在本章所著力探討的乃是牟宗三的第一個階段之工作，即牟宗三如何透過“文本的評析”工作來釐清“物自身不是什麼”。在上一章，我們交代了有關問題的討論背景，即物自身問題本身是一個怎樣的問題，以及牟宗三對康德閱讀的海德格背景。在本節，我們正式進入牟宗三的有關討論。

牟宗三在《智的直覺與中國哲學》的第十至第十五章之中，主要根據《純粹理性批判》兩版的“超越的推述”及“感觸物與智思物之根據章”，進行了他自己對“超越的對象=X”與“對象一般”等關鍵概念的意義釐清，這亦即是重構那些引起重要爭議的文本²⁴其背後所應涵具的思想，並且釐清“物自身不是什麼”。我們現逐步討論牟宗三的有關工作。

第一節：“超越的對象=X”一詞的起源

我們在前兩節交代過“超越的對象=X”是一個具爭議性的概念，它好像關連到康德在“感性論”中的想法，又好像關連到“智的直覺”之問題。若我們單看

²⁴ 這裡所謂引起重要爭議的文本或思想，乃是我們在上一章所著力交代的，我們在上一章引用文本，指出康德好像表現了這樣的想法：(1)將「超越的對象=X」表述為在“感性論”中所意指的「作用於我們的表象機能的某種不被知的對象」；(2)又意許那「超越的對象=X」作為指向於物自身、或甚至是屬於物自身領域的某種東西。

“超越的對象=X”之一組用詞²⁵的表面字義，它們好像在指涉某種現成意義上的對象，縱使這樣的對象是一種非經驗的、不被知的對象。牟宗三認為“超越的對象=X”這概念本身在語義上是有問題的²⁶，因為“超越的對象=X”本來就並不指涉在概念綜和中的任何個別對象，而只指表那“讓某物成為一個對象的超越地帶”²⁷，若“從統覺底統一處說，就是對象化底活動”²⁸。所謂“統覺底對象化活動”，其實就是這樣的一個活動：當統覺以範疇來統思現象底普遍性相，它與此同時給予了對象性於可能經驗，而使可能經驗成為對象²⁹。故此，“超越的對象=X”一概念實際上乃指表“讓某物成為對象”的一個活動過程，而並不是指涉一種現成被給予的、靜態的對象。但我們必須先交代一下這種理解在康德文本上的根據。

“超越的對象=X”首次出現於第一版的“超越的推述”，康德當時正從靈魂的感取、想像與統覺三種機能說明“經驗的表象”如何能被貫通起來而獲得“對象的同一性”，在討論至統覺底機能，康德提出了“某物一般=X”、“對象=X”、“對象一般”與“超越的對象=X”之一組同義用詞。這一組用詞當然意指對象之所以可能的同一性根據，即若沒有這個統一性概念，則我們無以將諸

²⁵ 即我們在上一章提到的「某物一般=X」、「對象=X」、「對象一般」與「超越的對象=X」之一組用詞。

²⁶ 牟宗三的原話是：「不是此義（整個『超越的對象=X』之構想）有問題，乃是此詞有問題」。見《智的直覺與中國哲學》，頁 59。

²⁷ 牟宗三借用海德格的用語。見《智的直覺與中國哲學》，頁 59。

²⁸ 見牟宗三，《智的直覺與中國哲學》P.59。

²⁹ 參考牟宗三，《智的直覺與中國哲學》P.75。我們在下面會再說明什麼是「統覺以範疇來統思現象底普遍性相」。

經驗表象統合起來，而使之成為可被我們理解的（個別的）對象。然而，康德並非停留於這個層次之意義上而言說“超越的對象=X”之一組概念，他在有關原文中，反覆強調“構成一個對象概念之統一性”不過就是「意識之必然統一性」（the necessary unity of conscious）³⁰。這即是說，康德是扣緊著“統覺底統一”處而使用“超越的對象=X”之一組概念。我們可以參考以下一段原文：

「(1)在一切我們的直覺底雜多之綜和中，必有意識底統一之超越的根據存在，(2)因而結果也就是說，必有『諸對象一般』之概念之超越的根據存在……(3)這一根據，若沒有它，那必不可能去為我們的直覺思考任何對象；因為此對象不過就是這某種東西，即『其概念表示這樣一種綜和底必然性』的某種東西……這個根源而超越的條件不過就是『超越的統覺』。」

（自第一版“超越的推述”，A106-107）

在這段文字中，康德明確地交了自己的意思。首先，他指出“統覺底統一”是“對象底統一”（直覺底雜多之綜和）的超越根據；見上面句(1)。然後，它進而肯定“諸對象一般”之概念，同樣作為“對象底統一”的超越根據；見上面句(2)。這樣，我們便好像有兩種“對象之所以可能的超越根據”，即“統覺底統一”及“概念底統一之根據”。但康德繼而補充說，從“概念底統一”而言的超越根據，若著實而言，它亦必須被收歸於“統覺底統一”處，它才成為超越根據；見上面句(3)。

透過以上的引述，我們知道康德是在一種特定的意義下而言說“超越的對象

³⁰ 康德在 A103-130 的行文中不斷重申這一點。

=X”之一組概念，即我們不能抽離於“心靈的統覺底機能”而言說“超越的對象=X”。但我們仍可以質問，康德在部份行文中曾的確表現出以下傾向，即：將“超越的對象=X”理解成“感性論”中的“作用於我們表象機能的某種不被知的對象”；以及將“超越的對象=X”理解成屬於物自身領域的某種對象——正如我們在第一章二節引用原文所討論過的。如是，我們對“超越的對象=X”便產生了不相容的解讀³¹。因為，若我們以“心靈的統覺底機能”來把握“超越的對象=X”，則“超越的對象=X”只是一屬於統覺方面的主觀活動，而不是指向於某種外在客觀的非經驗的對象。那麼，這是否意味著我們對“超越的對象=X”概念真的有兩種解讀的進路呢？我們認為答案是否定的。我們以第二節所引用過的原文為例，康德雖然在語意間好像意許那“超越的對象=X”作為“不被知的對象”或“屬於物自身領域的某物”，但是，他在接著段落隨即補充說：

「它（超越的對象=X）只涉及那種統一性，即那『必須在和一對象有關聯的知識底任何雜多中被發見』的那種統一性。『知識和一對象有關聯』，這種關聯不過就是意識之必然的統一性。」³²（這段文字是我們第一章所尚未引述的，我們在第一章中只引了前一段）。換言之，我們從康德的表述中知道，康德雖然有時候好像將“超越的對象=X”滑轉成某種外在客觀的對象，但他還是有意識地再次提醒自己與讀者，這個“超越的對象=X”始終是指表統覺中的一個活動。更

³¹ 「超越的對象=x」作為「統覺底活動」這種解讀，是顯明地與作為「作用於我們表象機能的未被知的對象」這種解讀不相容的；前者所指的是一主觀活動，後者所指的是一客觀對象。但它（作為「統覺底活動」的「超越的對象=x」）是否亦與作為「物自身領域的某種對象」這種解讀必然地不相容，這是需要進一步討論的。我們在現階段先交代，牟宗三認為這兩者亦是不相容的，所謂：「超越的對象=x」不是物自身。我們在後面會再涉及這個重點。

³² A109-110

重要的是，這樣的情況並不是一個偶然的情況，在整個第一版的“超越的推述”及“感觸物與智思物之根據章”之中，每當康德討論到“超越的對象=X”及其種種意涵，他最終還是補充一句“這不過就是意識之必然統一性”。以至於在第二版的“超越的推述”及“感觸物與智思物之根據章”，康德雖然刪去了“超越的對象=X”一詞，但他在論述“對象一般”之概念時仍保留了相同的思路。我們在此不作贅述。

透過以上對康德文本的檢視，我們了解到何以牟宗三認為：「『超越的對象=X』是從『統覺底統一』處說，這一點非常明確」、『『超越的對象=X』乃是從『超越的統覺』這頂峰處立說。」³³並且，按著這樣的基本前提，我們知道牟宗三對康德的理解是怎樣的一種進路的理解。在這種理解下，我們不能將“超越的對象=X”解讀成某種外在客觀的非經驗的對象，蓋因“超越的對象=X”只是統覺機能中的一個活動，而不是一外在客觀的對象。除此之外，我們亦不能將“超越的對象=X”單單理解成使對象可能的“概念上的統一根據”，蓋因康德已指出“概念上的統一”亦必須以“意識的統一”作為其根據。這就是說，按照牟宗三的理解方式，只要我們扣緊著這個“統覺底統一”處來理解“超越的對象=X”，則“超越的對象=X”的實際意義便會明白起來。

我們在上面討論了三點：一，牟宗三主張“超越的對象=X”乃指表“讓某物成為對象”的一個活動過程；二，這種理解在文本上的根據；三、把握著“統覺

³³ 見牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，頁 70-71。

底活動”來理解“超越的對象=X”之意義：釐清“超越的對象=X”不是一客觀對象，亦非物自身領域中之物。然而，何以“超越的對象=X”是一個活動，這個活動的具體內容是如何，這是尚未被說明的，我們在下面看牟宗三的有關解說。

第二節：統覺底對象化活動

我們先從“對象”這個概念說起。自常識的觀點而言，我們好像看見外在世界有著一個又一個的“對象”，對象之所以成立彷彿是外在客觀的。但自康德的哲學思考而言，這種常識觀點是有問題的。康德認為，“對象”本來就不是現成地被給予的，反過來，“對象”乃是“經驗表象”被收攝於一個“統一概念”底下的結果；這就是說，若沒有概念與思維的參與，就進行不了這個統一活動，我們亦說不上什麼是一個“對象”³⁴。而康德將那尚未經歷“思想的統一活動”的經驗表象，稱之為“未決定的對象”。可這“未決定的對象”徒有“對象”之名，但無“對象”之實，它“只是諸表象底一種盲目的遊戲，甚至還不如一個夢。”³⁵現在的問題乃在於，這個“未決定的對象”它如何能被轉化成一個

³⁴ 康德在兩版的「超越的推述」中，他強調只有通過範疇底統一活動，「對象」才能被給予。另外，這個構成「對象」的統一活動，它須依從於一定的先驗條件，這就是康德所謂「經驗一般底可能性之條件同時亦是經驗底對象之所可能的條件。」（可參考 A115 或 A158）總言之，「對象」不是原初地、現成地被給予的，它是依從一定的條件而被構成的。

³⁵ 參考康德在 A112 的表述。

“決定的對象”³⁶；我們稱這個轉化的過程為“對象化底活動”，這個過程的具體內容是如何？牟宗三指出，我們一般而言的經驗概念之統一——即“以一普遍的經驗概念統攝不同的經驗表象而使之成為一特定的經驗概念”這樣的一種統一活動——尚不是真正的“對象化底活動”。因為這樣的一種概念的統一，它還沒有交待出“對象的對象性”是如何被構成的³⁷。而只有以下的一種活動，它才是真正的“對象化底活動”：

「經驗對象要真的成為一對象，而不只是一虛名，則它必須密切連繫於一個『超越的根據』上。這超越的根據是由統覺以範疇所成的綜和統一（由範疇去統思，統就一切現象即現象之全體而思之）而展現。但範疇是先驗的純粹概念。所以對象之真成為一對象是寄託在先驗概念底綜和上。但是先驗概念（範疇）底綜和，嚴格講，實只是由先驗概念去統思一切現象，統就統攝一切現象（現象之全體）而普思其普遍的性相，並不是一特定的綜和，因而亦不成一特定的對題的對象。但這卻是特定的對題的對象之超越的根據，使之真成為一『決定的對象』者。康德所謂『某物一般=X』，所謂『對象=X』，所謂『一對象一般』，所謂『非經驗的對象，即超越的對象=X』，即從這『超越的根據』上說的。”

（自《智的直覺與中國哲學》，頁 74-75）

我們在這小節的餘下部份，將對這段文字進行詳細討論。首先，牟宗三在這段文字的基本意思是，對象之所以可能呈現於我們，乃是由於我們的統覺能夠先

³⁶ 我們必須補充，所謂由「未決定的對象」被轉化成「決定的對象」：，並非意謂在客觀的時間向度上有某個東西被轉化成另一個東西；否則「未決定的對象」與「決定的對象」便成為一種對認識活動的心理過程的描述。若說實了，這是由於我們正在使用超越哲學的語言，即若我們要對眼前的經驗進行一種融貫統一的描述，則我們必須如此這般地描述它，但這種描述並非建立在客觀的時間向度上，而是建立在觀念的、語言的向度之上。

³⁷ 筆者認為，基於同樣理由，康德反對我們單以「概念上的統一」作為對象之所以可能的超越根據；而主張我們必須從「統覺底活動」來理解這個超越的根據，亦即「超越的對象=x」。這是我們在本章第一節所討論過的。

在地統思“現象底普遍性相”。我們須分開三點來對這些概念和意思進行討論：(1)什麼是“現象底普遍性相”？(2)統覺如何統思現象底普遍性相，什麼是“統思”？(3)為何“統覺統思現象底普遍性”會成為對象之所可能的超越根據？

首先，所謂“現象底普遍性相”乃指一切現象所必依從的先驗條件（亦即純粹的時空形式、純粹概念以及圖式論原則）它們所超越地形成的一個整體結構。我們知道，康德在《純粹理性批判》中雖然分別申說感性的認知條件與知性的認知條件，但我們能夠在“超越的推述”與“原則底分解”中了解到，康德嘗試將各種認知條件追溯至一個共同根源，這共同根源或主觀地表現為超越的統覺，或客觀地表現為超越統覺之想象力所構成的圖式論結構。重點在於，按照康德的超越哲學之方法，我們將發現，各種使認識可能的先驗條件和原則並不是各不相干的，相反，它們必已先在地共屬於同一個關連結構。而牟宗三在其行文中所說的“現象底普遍性相”，實即意謂著這個“根源的關連結構”。我們接著討論第二個問題。

牟宗三說我們的“統覺”統思“現象底普遍性相”，什麼是“統思”呢？統覺又如何統思現象底普遍性相？首先，我們需要交代牟宗三在使用“統覺統思”一表述時之相關背景。康德在“超越的推述”中表示，諸表象之所以能被統一起來而成為認知之對象，這是依據於心靈中的三重綜和而成為可能。這分別是：

(1)對應於感性直覺的攝取綜和 (Apprehension)；(2)對應於圖式之想象的重現綜和 (Reproduction)；(3)對應於超越統覺的重認綜和 (Recognition)³⁸。按筆者理解，牟宗三謂“統覺統思現象底普遍性相”，亦即我們在本文一直所說的“統覺底活動”，亦是對應著這三重綜和而立說。我們可理解“統思”為此三重綜和（攝取、重現與重認）的綜合活動。若自分解而言，此三重綜和所產生的分別是“純粹時空形式”、“圖式論法則”以及“對象一般”之概念”；若自綜合而言，牟宗三統稱為“現象底普遍性相”，亦即我們在上面所說的“現象底整體結構”。但我們須注意的是，牟宗三是以“統思”一概念來綜合“攝取”、“重現”與“重認”此三重綜和活動，“統思”乃三者的綜合³⁹。故此，在“統思”活動中所起現的，乃是現象全體之普遍性相，或曰它們所共屬的整體結構，而不只是時空形式、或只是圖式法則、或只是“對象一般”之概念。

透過以上對“統思”概念的基本說明，我們大概知道，所謂“去統思一個對象”乃大大有別於一般所說的“去認知一個對象”。“去認知一個對象”包含了感性的攝取與知性的思及兩個程序，使用康德的哲學語言來說，即所謂一個“未決定的對象”必須通過時空形式的攝取以及知性範疇的落實，它才被轉成“決定的對象”；對象不是直接地被給予的，它是通過感性機能與知性機能而所產

³⁸ A98

³⁹ 若我們綜觀康德在「超越的推述」中對三重綜和的論述，則我們實可以將所謂的三重綜和理解成同一綜和之三重表現，這即是說，三重綜和乃是同一個統覺底活動的三個面相。故此，牟宗三所使用的「統思」概念，並不是一創新的想法，它實涵蘊於「超越的推述」之義理之中。我們亦可參考海德格在《康德書》中的有關論述。見於 Martin Heidegger, “*Kant and the problem of metaphysics*”, P.121-122。

生之結果。我們可以說，對象之知識（個別存在者之知識）不是天造地設的，而是受到感性條件與知性原則所限制之結果。故此，我們說“對象”的獲得是間接的。我們現在可返回來討論何以牟宗三不說“認知現象底普遍性相”，而說“統思現象底普遍性相”。

雖然我們能夠將“現象底普遍性相”視之為一個一般的認知對象，即是“去認知現象底普遍性相”，這意謂我們的認知心靈能在感性與知性機能的引導之下，逐一歷遍現象所必須依據的先驗條件，以及各先驗條件之間的先在關連，直至所有的先驗條件及其關連——即全體的先驗綜和知識——都被我們一一思及。但以這樣的方式去思及“現象底普遍性相”，仍不是“統思現象底普遍性相”。這是由於所謂“統思現象底普遍性相”，乃指全體地思及現象之為現象之整體結構，而非逐一思及此結構中的一一原則，換句話說，對此起那“間接地獲得對象”的認識活動，“統思現象底普遍性相”乃是對現象之為現象之整體結構的直接把握、領會，它不是通過感性與知性限制後之結果，而直接就是感性與知性的本身。

我們現在再推進一步，牟宗三說“統覺統思現象底普遍性相”乃是一切特定的綜和判斷的超越根據，這即是說，若我們並非先在地、直接地領會到先驗綜和判斷之全體結構，則我們亦無以進行特定的綜和判斷，以至於具體的經驗判斷。

我們可舉例說明。比如當我們判斷某個事物是“實在的”⁴⁰，則我們已同時知道它並不是“虛無的”，亦非“無限制的”，雖然這事物只能以特定方面的性相呈現其自己，即它既為“實在的”便不能是“虛無的”或“無限制的”，但我們之所以能具體地判斷它為“實在的”，這是由於我們已先在地把握到“實在”、“虛無”與“限制”乃是同一個整體結構之不同面相。以至於一個事物若呈現出一“量範疇”，則我們亦先在地知道它在“質、關係與程態範疇”方面亦有其性相，縱使各種性相並不在我們的意識中一下子全部顯現。重點在於，若我們不超越地肯定“統覺”能直接地領會到先驗綜和判斷之整體結構，則一一的先驗綜和判斷便失去其背後的客觀關連而成為不可能，以至於具體的綜和判斷（即經驗的認識判斷）亦只能是被動的、偶然的；更無客觀性可言。簡單而言，人類認知心靈在任何具體認識之先，已對於現象之為現象擁有有隱默的領會⁴¹。

現在，我們可以進至第三個討論，即何以“統覺統思現象底普遍性相”是對象之所以可能的超越根據。透過之前的討論，我們知道，在對“先驗綜和判斷之整體結構”的領會中，並無特定的性相（範疇）被給予，那“整體結構”亦不能以特定的性相呈現其自己，蓋因它正正是一切性相（範疇）的“綜體”。而只有在一一的先驗綜和判斷之中，才有特定的性相（範疇）被給予，而示現出

⁴⁰ 《純粹理性批判》之範疇表中其中一個質範疇。

⁴¹ 我們在上面反覆申說所謂對「現象底整體結構」之領會。此所謂「領會」，筆者理解，這亦是海德格在《康德書》中所說的「對(大寫的)存在之基本領會」(The Preliminary understanding of Being)；或「對存有論知識」(ontological knowledge)、「存在者之存在結構」(the constitution of Being of beings)之先行領會，而牟宗三謂「統覺統思現象底普遍性相」，也是這個意思。

主謂結構，“對象”之概念才隨之而被產生。現在，由於一切特定的綜和判斷是依據統覺對“現象底整體結構”之領會而為可能，故此，“對象”之所以可能亦以此“統覺底領會活動”作為其超越根據。

我們在上面分開了三個步驟解說牟宗三的一段原文，在這段原文的最後一句中，牟宗三總結說：「康德所謂『某物一般=X』，所謂『對象—x』，所謂『一對象一般』，所謂『非經驗的對象，即超越的對象=X』，即從這『超越的根據』上說的。」如是，我們再次回到牟宗三的主要主張，牟宗三認為“超越的對象=X”之概念並不指涉一客觀外在的對象，而只指表一“統覺底活動”，而我們在上面的討論，交代了牟宗三對此“統覺底活動”的具體規定，即什麼是“統覺統思現象底普遍性相”。並且，在對有關具體規定的說明之中，我們討論到這“統覺底活動”何以是“對象”之所以可能的超越根據，如是，我們亦知道在什麼意義下這“統覺底活動”是一“讓某物成為對象”之活動、又如何“構成對象之對象性”。基於這種進路的理解，我們亦明白何以“超越的對象=X”實只指表一（領會的）活動，而非指涉一實際對象。

至此，我們花了一些篇幅闡述牟宗三對，“超越的對象=X”一概念的詮釋，這是相應於《智的直覺與中國哲學》中的第十至第十三章之有關部分。自第十四章開始，牟宗三的討論重點漸漸從“超越的對象=X”概念轉移至“物自身”概念，他要申明的乃是：“超越的對象=X”並不是物自身領域中的對象，並且它

亦非一個指向物自身領域的指涉者。(雖然康德本人亦反覆說明“超越的對象=X”不是物自身，但牟宗三認為康德的有關說明不盡恰當，且內有文章，我們在下文會再作論述。)再進一步說，“超越的對象=X”與“物自身”乃是兩個絕異的概念，前者是“內在形上學”中的概念，後者是屬於“超絕形上學”之概念。這立場一方面標示了牟宗三對康德哲學所採取的理解進路，在另一方面，它亦預視了牟宗三對“第一批判”的文本評析與中國哲學之間的關係：“現象與物自身”的區分與中國哲學。這是我們在較後章節要討論到的。現在我們先討論牟宗三自第十四章開始的論述。

第三節：“超越的對象=X”與物自身

正如我們之前所討論，康德所說的“超越的對象=X”不過是“意識之必然統一性”，故此“超越的對象=X”並不是那不為我們所知的“物之在其自己”。並且，康德無論在第一版還是在第二版之中，亦一再否定“超越的對象=X”能被名為“智思物”⁴²，亦否定“對象一般”或“純粹範疇”能應用於“智思物”⁴³，如是，康德好像已經清楚地交代出“超越的對象=X”、或“對象一般”與物自身之間的關係。然而，自牟宗三的解讀立場而言，縱使康德已從結論上否定“超越的對象=X”或“對象一般”與物自身之間的關係，但“現象與物自身”問題卻尚未因此而明朗起來。牟宗三亦因而對有關文本進行了一定程度的詮釋

⁴² A253

⁴³ B309

和評論。我們在下面將會專注於牟宗三對第二版“感觸物與智思物之根據章”

(On the ground of the distinction of all objects in general into phenomena and noumena) 的評析。但我們必須先指出，牟宗三在這部分的工作，未必與一般的傳統解讀相符，他的評論甚至是可引起爭議的。在一般的傳統解讀中，康德在“感觸物與智思物之根據章”正式申說物自身只能是一消極意義之概念，或曰“限制性概念”，而康德在這章節中——以至於在其他章節（如“感性論”或“超越的推述”等）——之一切對“現象與物自身”之有關表述，亦可以此消極義的解讀原則作為最後之依據。重要的是，在如是的傳統解讀下，並沒有產生出牟宗三所提出的問題⁴⁴。故此，當我們在闡述牟宗三於有關部分的評析工作之時，我們亦須交代牟宗三的解讀和傳統解讀之間的根本分歧，以及其箇中原由。我們現在先從“感觸物與智思物之根據章”入手，再逐步討論：

(a1) 「他們（純粹範疇）只是在關涉於「對象一般」中知性底使用之純粹形式，即是說，只是思想底純粹形式；但是因為它們只是知性底使用之純粹形式，所以只通過它們，沒有對象可被思想或決定。」

(A248-249 / B305-306)

(a2) 「知性底純粹概念從不允許有『超越的使用』，但只允許有『經驗的使用』，而純粹知性底諸原則亦只能在一可能經驗底普遍條件之下應用於感取底對象，從不能應用於『事物一般』而不顧那模式(感觸直覺的模式)…」

(A247 / B303-304)

⁴⁴ 牟宗三認為康德在“超越的推述”及“智思物與現象之根據章”之中，尚未真正釐清「對象一般」與「物自身」之間的關係，他認為康德在當時尚未對「物自物」概念擁有清晰恰當的了解。他又批評康德在有關原文中，「措辭多有不諦，亦多纏夾」(見《智的直覺與中國哲學》，P.120) 我們在下面會有作討論。

首先，我們在上一節和本節亦討論到，“超越的對象=X”一詞帶有“指涉物自身”之嫌疑，康德大概為了避免這個嫌疑，故此在重寫第二版的“超越的推述”及“感觸物與智思物之根據章”之時，再沒有使用“超越的對象=X”一詞，而只保留了“對象一般”之概念。而所謂“對象一般”，如之前提及，乃指諸經驗表象之所以能被統一起來，其概念上的統一根據。在上面引文(a1)之中，“對象一般”被表述為諸純粹範疇應用於其上的一個統一概念。並且，若純粹範疇離開了“對象一般”之概念，或憑藉純粹範疇它們自身，則沒有任何對象或思想可被給予。這亦即在引文(a2)中，康德謂“知性底純粹概念從不允許有超越的使用”，超越的使用實即一無使用，或曰一種誤用⁴⁵；純粹範疇必須結合於感觸直覺底模式，它才有真實的使用。以上所說者，仍不過是《純粹理性批判》中的基本綱要，我們再看康德在下一步的推進：

(b1)「但是，在這裡，我們要遭遇到一種很難逃避的幻像。範疇；就它們的根源說，並不是基於感性的，就象直覺底形式那樣；因此，它們似乎可允許一種『擴展至一切感取底對象之外』的應用。但事實上，它們不過是思想底諸形式…」

(B305 - 306)

(b2)「它（知性）亦設想：『對象之在其自身』必至少亦可以通過這些純粹概念（即範疇）而被思想，因而它逐被誤引去視一智思物之完全不決定的概念…」

(B307 - 308)

⁴⁵ 牟宗三在《智的直覺與中國哲學》中的第十五章，頁 109-111，再援引“超越的辯證論”之原文(A296/B352)，給予詳細論述。我們在此不作贅述。

康德接著提出了一種“虛設的疑難”，他指出，既然純粹範疇並不如感性直觀（時空形式）那樣，顯明地必然關連於經驗表象，這誘使我們產生這樣的一種疑惑，即我們能否單憑純粹範疇，而去思及經驗領域以外之事物，亦即去思及那“物之在其自己”。這個“虛設的疑難”，實不過是我們剛才所提到的範疇之超越使用。康德亦當然對此疑難給予一否定的答案。然而，康德在這裡的虛設一問，是有特殊意義的，它不止於要重覆那“第一批判”中的基本綱要，而是要引入消極義之物自身概念，我們再看以下文字：

(c1)「如果由『智思物』我們意謂一物，我們之意謂是就其不是我們的感觸直覺之一對象而意謂之…如是此智思物之為一智思物是依『智思物』一詞之消極意義而為一智思物…」

(B307 - 308)

(c2)「但是，如果我們由智思物來理解一個『非感觸直覺』之對象，則我們如此之理解便須預設一特種的直覺，即智的直覺，此智的直覺不是我們所有的那種直覺，而我們甚至也不能理解此智的直覺之可能性。此時此對象之為一智思物必應是依『智思物』一詞之積極的意義而為一智思物。」

(B307 - 308)

(c3)「關於感性之主張同時亦即關於消極義的智思物之主張…」

(B307 - 308)

(c4)「因為這樣的一種直覺，即智的直覺，並不能形成我們知識機能之一部分，是故範疇底使用從不能比擴展至經驗底對象還有更進一步的擴展…它們（純粹範疇）決不能絲毫應用於那些智思物。因此，我們所名曰『智思物』者必須被理解為只依一消極義而為一智思物。」

(B309)

康德在提出那“虛設的疑難”後，隨即引入物自身之消極義與積極義之討論。而有關討論，對整個《純粹理性批判》的解讀有著重要的意義。就一般對康德的理解而言，我們知道，雖然《純粹理性批判》是一個知識論的著作，但這個知識論的探索隱含著康德一個更根本的哲學問題，即“對本體（物自身）之知識是否可能”一基源問題⁴⁶。這個問題一直潛伏在《純粹理性批判》的論述中——究竟物自身是存在抑或是不存在，若果存在，則它的具體內容是如何——彷彿康德對這個問題仍在摸索之階段，直至討論到這消極義的物自身概念時，他才正式對這潛伏著的問題給予一正式的回答。首先，康德提出了兩種對物自身概念的理解方式，即消極的理解(c1)，與積極的理解(c2)。我們須注意的是，所謂對物自身的消極理解，實即意指我們對物自身本身無所理解，我們對物自身唯一所能表述的乃是：非現象(見 c1)。而所謂對物自身的積極理解，亦並不意指我們在實際上對物自身本身有任何理解，蓋因我們沒有相應的直覺(見 c2)，它不過是一邏輯上不矛盾的想法而已。故此，康德在這段文獻中，在很大程度上並沒有動機為物自身概念給予積極的內容。我們甚至可以說，康德在這段文獻中正式宣告，在知識論的探索道路上——亦即人類是一感性的認知存在之前提下——本體之知識並不可能(見 c3)。

這一段有關消極義的物自身之文獻，在傳統的解讀上有著舉足輕重的位置，蓋因康德在整個《純粹理性批判》中有關“現象與物自身”的論述——包括在不

⁴⁶ 參考勞思光，《康德知識論要義》，P.35-36，45-48。

同章節中曾引起理解困難或爭議之論述——亦能夠在很大程度上按著這消極義的解讀原則而得到合理說明；這消極義的解讀原則是《純粹理性批判》中一個理論的“制高點”。康德在“感觸物與智思物之根據章”提出那“虛設的疑難”（b 組引文），然後又以消極義的解讀原則來作出回答（見 c4），其實就是這消極義之解讀原則的最重要示範。如是，當我們閱讀牟宗三對這段文獻的評論時，就出現了重大的理解差異。

牟宗三無論對“第一版”還是“第二版”，在有關“超越的對象 x”（或「對象一般」）與物自身之問題，亦給予了詮釋和評論。而他的整個詮釋，是建基於這樣的一個主導問題，即：我們如何能恰當地釐清那屬於“超絕形上學”的物自身概念與那屬於“內在形上學”的“超越的對象=X”概念兩者間之關係。現在的問題在於，在傳統的解讀下，《純粹理性批判》不必涵蘊“超絕形上學”與“內在形上學”之對揚，甚至反對我們積極地將物自身理解成“超絕形上學”中之概念，蓋因物自身在消極義的解讀下只能是“非現象”，即使再進一步說，它亦只是限制現象之“限制性概念”，或一個理論上的操作概念。如是，在一般的傳統解讀下，牟宗三的評析所依據的根本前提（即那兩層存有之對揚）是不成立的；而那些從這根本前提所演譯出來的評析亦因而失效。

我們在以上就著“感觸物與智思物之根據章”，簡述了“傳統的解讀”與“牟宗三的解讀”在之大前提之意義下所涵蘊的分歧，即“積極解讀”與“消極解

讀”之分歧。但我們現在先保留著這個問題，待我們再討論牟宗三對“智思物與現象之根據”章的具體評論之後，再對之一併討論。

牟宗三評論：「『物自身』不能以『對象一般』說之，康德亦以『對象一般』或『某物一般』說之，逐與範疇之『超越的使用』以及『超越的對象=X』纏夾不清」⁴⁷。對於牟宗三而言，康德在部分行文中，並沒有如康德自己在結論中所承諾那樣，對於“物自身”與“對象一般”這兩層概念之分際作出恰當的釐清。這一點對於牟宗三而言十分重要。雖然康德在結論上已表明“超越的對象=X”或“對象一般”不是物自身，然而，達至這個結論的論證過程才真正反映康德是如何看待“物自身問題”。如之前提及，牟宗三所執著的是康德有否依據那兩層存有（內在與超絕）之清晰觀念而達至這個結論。我們先看看以下兩段康德的原文，再進入牟宗三的評論：

(d1) 「同時，如果我們名某些對象，當作顯現者看，曰『感觸物』，則因為我們把那『我們於其中直覺這些被名曰感觸物的對象』的模式與那『屬於這些對象之在其自身』的本性區別開，是故此種區別就函著：我們把這對象之在其自身，或我們把其他可能的東西（這些其他可能的東西不是我們的感取之對象，但只通過知性而被思為對象），置於與那些被名曰感觸物的對象相對反的地位，而在這樣的對置中，我們名這些對象之在其自身或這些其他可能的東西曰『智思物』。」

(B306 - 307)

(d2) 「如是，我們的知性之純粹概念在關於這些智思物方面是否有意義，因而亦就是說，是否能是『知道它們』底一種道路，這問題便發生。」

⁴⁷ 見牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，P.115。

在引文(d1)中，康德首先為對象區分了兩種“被給予的模式”，即作為“現象(感觸物)的模式”與作為“對象之在其自己的模式”。然後，康德將這“對象之在其自己的模式”所指向的事物，分成兩種，一指“對象之在其自己”，二指“其他可能的東西”，而此“其他可能的東西”乃指“通過知性而被思為對象”之東西。現在，牟宗三認為康德將那“通過知性而被思及之對象”收歸於物自身領域的所屬者，是不恰當的。首先，這所謂“通過知性而被思為對象”之東西，其意義是不完全明確的。它可意指辯證部中的上帝、靈魂不滅與自由意志，若按如此理解，這並沒有產生重大問題——雖然以知性概念來接近那些屬於本體界的事物，是一種超越的使用或誤用，但這尚未影響康德在這裡表示那“上帝、靈魂不滅與自由意志”乃是物自身領域的所屬者。然而，關鍵乃在於，康德於此並不單純地將這“通過知性而被思為對象”之東西理解成“上帝、靈魂不滅與自由意志”。若綜觀整個“智思物與理象之根據章”的脈絡，我們知道此所謂“通過知性去思及”實即相應於“以純粹範疇去思及”，而所謂“通過知性而被思及之對象”亦即意謂“以純粹範疇而被思及的一智思物之完全不決定的概念”，亦即我們之前所說的“超越的使用”或那“虛設的疑難”所表示者。我們可以從引文(d2)來作引證，引文(d2)乃接著引文(d1)的一段文字。康德在引文(d1)提及到那“其他可能的東西”(即「通過知性而被思為對象」之東西)之後，隨即以“純粹概念能否應用於智思物”一問題(見引文 d2)來

接引在引文(d1)中所討論者。這即是說，當康德提出那“其他可能的東西”之時，他心中所意想的乃是“純粹範疇的超越使用”。故此，我們說這“通過知性而被思及的對象”乃意謂“以純粹範疇而被思及的一智思物之完全不決定的概念”，這在行文中甚為明顯。若我們再閱讀整個章節的脈絡，這將更加明白。我們在此亦不再引述。現在，換句話說，這“其他可能的東西”有兩解，一解“上帝、靈魂不滅與自由意志”，另一解即“以純粹範疇而被思及的一智思物之完全不決定的概念”。前一解固然較為理想（蓋因“上帝、靈魂不滅與自由意志”乃可被視為本體界的所屬者），但此解又不合符原文的語勢。基於原文的語勢，我們須採取後者解釋。然而，後者解釋又於義理上並不恰當。這是因為，此“以純粹範疇而被思及的一智思物之完全不決定的概念”，康德謂它根本是一超越的使用，即誤用；是以，這“使用”根本不是一種能夠接近物自身之模式，現在，康德將這種“不能接近物自身”之模式所產生之概念（“完全不決定的概念”）並置於“事物之在其自己”，而一并收歸於物自身領域的所屬者（見引文 d1），便顯得不當。

簡言之，牟宗三的想法是，(1)純粹範疇根本只有經驗的使用而無超越的使用，它只能給予一個“對象一般”之概念，一個單純的思想；(2)這“對象一般”之概念不過是在“第一版”中所說的“超越的對象=X”，亦即那“統覺底統一”，此“統覺底統一”只統攝“現象底雜多”，而不統攝物自身；(3)現在，縱使我們說這統攝“現象底雜多”的“對象一般”概念只是“或然地”應用於

物自身，亦屬不當⁴⁸。換言之，這“虛設的疑難”是不必的。

重要的是，我們在上面所討論的一段引文(d1)並不是一個偶然的情況（將“對象一般”概念並置於物自身層次），它是整個“感觸物與智思物之根據章”的思路的一個表現。牟宗三認為康德在這裡是誤將“邏輯義的物自身”並置於“存有義的物自身”——只有後者才是康德底世界觀所真正意指的物自身——亦即將那“超越的使用所表示者”亦劃歸於“存有義的物自身”之中⁴⁹。

我們在以上交代了傳統的解讀，亦交代了牟宗三的解讀。最後，我們追問，牟宗三評論康德是誤將“邏輯義的物自身”並置於“存有義的物自身”，那麼，康德何以會作出這個“劃歸”，以至康德自己會否同意這是一種錯誤的劃歸？並且，我們嘗試沿著這個問題來對“牟宗三與傳統解讀的分歧問題”作出初步回應。我們先抄錄三段康德的原文，再討論康德是怎樣作成這所謂“劃歸”：

(e1)「如果我們一定要想把範疇應用於那些『不被視為是現象』的對象上去，則我們必須要去設定一種『不同於感觸直覺』的直覺，而若這樣，則對象必應是一積極意義的智思物。」

(B308 - 309)

(e2)「我們的知性通過此智思物之概念所獲得的只是一消極的擴張；即是說，知性不是通過感性而為被限制了；反之，它自己因著把『智思物』一詞應用於『物之在其自己』而限制了感性。但是，在它如此限制感性中，它同時亦把限制置於其自己，此蓋由於它承認：它不能通過範疇中之任何一個範疇而知道這些智思物，因此，它必須只在『一不被知的某物之名稱』下來思維這些智思物。」

⁴⁸ 參考牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，P.115。

⁴⁹ 參考牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，P.114-115。

(B312)

(e3)「如果一個概念底客觀實在性無論如何總不能被知，而這個概念卻又不含有矛盾…如是，我即名那個概念曰『或然的』。一『智思物』之概念——即是說，一個『不被思為感取底對象但只通過純粹知性而被思為一物之在其自己』這樣一個東西之概念——無論如何是不矛盾的。」

(B310)

如按照“第一批判”的基本綱要而言，亦即那關於人類乃是一曲行的(discursivity)

認知主體之主張，純粹範疇若離開感性直觀，它單憑自身是一無所用；這是在

“超越的推述”及“原則底分解”中所建立者。現在，康德在“感觸物與智思物之根據章”為了引入消極義之物自身概念，故意去設想物自身是一種單憑知

性而能被接近之事物（康德在認識的實際上否定知性與物自身之間的關係，卻

在“邏輯的可能性”上保留著這個關係），遂產生這樣的表述：(1)若我們一定想

要把範疇應用於物自身，則我們必須再附設一種人類所沒有的「智的直覺」（見

e1）——彷彿純粹範疇在某種特殊的情況下（即在智的直覺的伴隨下）真的能

應用於物自身；(2)“智思物必須通過一不被知的某物之名稱”（亦即對象一般

之概念）而被思及（見 e2）——彷彿“對象一般”之概念是能夠對應於物自身

者。重要之處乃在於，康德在提出這些虛設的表述之同時，他亦正式地放棄對

物自身的積極理解，而採取一種從“邏輯可能性”而言的消極理解：物自身不

過是一個邏輯上不矛盾的概念（見 e3）；或曰：物自身在實際上只能是一個我們

透過純粹知性而產生之空概念。這亦即是說，康德在“感觸物與智思物之根據

章”是逐漸以“邏輯義的物自身”來收攝“存有義的物自身”；甚至是以前者

來取代後者。如是，牟宗三批評康德並沒有真正釐清“超越的對象=X”（或「對象一般」）與物自身之間的關係，或將那“邏輯義的物自身”並置於“存有義的物自身”，或是誤將那“超越的使用所表示者”亦劃歸於“存有義的物自身”，而遂引致真正的物自身與“邏輯義的物自身”相混；若只就《純粹理性批判》的前半部份的思路而言——我們在這裡須撇除辯證部的想法，這是及後再交代的——康德未必會認同這些評論，蓋因他正正是將兩種意義的物自身（從認識的實際上）化歸於一種。要是再直接一點：康德在這裡不打算討論“積極義的物自身”。

在這裡，我們所遭遇的是哲學史上對物自身概念之理解爭議，亦即消極解讀與積極解讀之爭議。筆者理解，若果我們單就《純粹理性批判》這個文本前半部份系統的內在一致性而言，消極義的解讀相比積極義的解讀更見優勢，蓋因如之前所說，在《純粹理性批判》中一些本來存疑的文本在很大程度上能按著這消極義之解讀原則而得到合理說明。這符合哲學上的奧砍剃刀原則（Okham's razor）。故此，就“第一批判”前半部份文本的系統之內在一致性而言，康德固然可否認將“邏輯義的物自身”並置於“存有義的物自身”是一“錯誤的劃歸”，蓋因這是他為了提出消極義的物自身主張而採取的權宜表述。然而，若我們自康德的整個哲學思想之發展而言，或自“康德整個哲學的世界觀”而言，則我們必須對物自身之積極解讀予以重新重視；並重視檢視這裡所謂“劃

歸”的問題⁵⁰。

康德雖然在《純粹理性批判》中表示物自身只能是一消極的概念，然而，這究竟在多大程度上能夠代表自“康德底世界觀”對物自身的真正想法？我們能否從“康德底世界觀”的立場來重新閱讀《純粹理性批判》？換句話說，康德會否是帶著“尚未完成的思路”或“複合的思路”而撰寫“第一批判”，才致使整個文本產生歧義的解讀。若我們按照消極義的思路來閱讀《純粹理性批判》，這固然合乎文本的原意。然而，若果我們要求將康德在不同階段의思想和文本有機地整合起來，而形成一“康德底世界觀”的根本構想的話，我們便需要進行第二個層次的閱讀；亦即是說，我們須從“第一批判的辯證部”以至於從“第二批判”的成果來重新檢視“第一批判前半部份”的想法，而使得“第一批判”之文本能開放於整個康德哲學的構想。當牟宗三評論“物自身不僅是從實際上（以感性之方式）不能接近，更是從邏輯上不相應”、又或是“對象一般即使從邏輯的可能性而言亦不相應於物自身”之時——這些固然是康德在《純粹理性批判》的前半部份之中所未確認的——牟宗三所考慮的並不是康德在《純粹理性批判》階段中的內在思路，而是整個康德批判哲學中的實踐優先性問題，亦即超絕形上學與內在形上學之對揚。這就是說，牟宗三是嘗試將“第一批判”的部份討論，猶其是有關物自身及“超越的對象=X”（或“對象一

⁵⁰ 筆者在這裡的用詞（「康德的世界觀」）與觀點亦參考了學者克隆納（Richard Kroner）在《論康德與黑格爾》中之論述。克隆納認為積極義之物自身概念乃是康德底世界觀所追求的一個極限與頂峰，它不是《純粹理性批判》中那消極義的物自身概念所能取代的。他又強調，康德的倫理與宗教之觀點，比起被孤立的知識理論，更植根於康德的哲學核心，他亦強調自然知識與倫理宗教之內張力對康德哲學之理解的重要性。

般”) 之討論，重述為康德最終所想表示者⁵¹——將那“尚未完成的思路”或“複合的思路”完成之。(而牟宗三在這部份之工作的根本興趣，乃在於接通東西之哲學在超越與內在之課題上的基本對話，這是我們在第三、四章會再討論的)如是，牟宗三的解讀不必與康德的想法有真正的分歧。在下一章，我們亦再引入《純粹理性批判》的辯證部(尤其是“第三背反”)以及《實踐理性批判》的內容，來再次理解牟宗三的詮釋在康德思想中之根據。

第三章：建立“本體界存有論”之根據：

康德從第三背反到第二批判的一條思路

第一節：《純粹理性批判》中辯證部第三背反中的物自身概念

在《純粹理性批判》中辯證部第三背反之解決中，康德對物自身的概念的可理解性保留了討論的空間。康德認為時空形式與知性概念固然是一切現象所依據之認識法則，然而此認識法則之本身，亦即理性，卻不可被視為隨順於經驗思維的一種存在——「理性將決不屈服於任何“經驗地被給予”的根據」⁵²；蓋因理性是一切認識活動之所以產生的原因。這就是說，理性的本身，它不能以經

⁵¹ 在此，我們必須補充，並非所有西方學者均認同我們必須自“第二批判”來反觀“第一批判”，按筆者所知，海德格的詮釋便是一個重要的例子，海德格認為康德的《純粹理性批判》乃是一切形上學的奠基(見《康德書》導言，頁1-3)；又以《純粹理性批判》中的“超越想像力”來作為實踐理性之可能根據(見《康德書》，頁147-151)，換言之，對海德格而言，“第一批判”才是康德哲學問題之根本基礎，“第二批判”乃是從屬者。如是，牟宗三對「康德底世界觀」的重構，是諸嘗試中其中一種。至於那一種重構更具意義、或什麼是「康德最終所想表示者」，這是需要進一步討論的。

⁵² A548/B576

驗對象或現象之方式而對待之。康德意識到，若我們以為現象之面向是事物唯一的、絕對的實在，則這樣的一種意見（或預設）將使理性陷於狼狽，因為若現象是事物的唯一實在，則自由便成為不能被思議，理性亦不能是認識活動的原因。如是，盲目的自然將是一切事物底完整而充分的決定⁵³。以下是康德的有關表述：

「就智思的性格而言（人之經驗性格是此智思性格底感觸圖式），並無所謂“在前”或“在後”；每一個活動（不管在時間中對其他現象的關係為如何），都是純粹理性底智思性格之直接結果。因此，理性是自由地活動著的；它並不是通過時間中先在的外部根據或內部根據，在自然原因底鍊子中，而為了力學地被決定了的。因此，此自由不應當只是消極地被思議為獨立於經驗的條件者。如果只這樣地思議之，則理性之機能必不會是現象底一個原因。因此，它亦必須依積極的詞語被描述為“致生或創發一事件系列”之力量。」⁵⁴

康德在這段文字的意思是，在自發（spontaneous）的理性判斷中，思維主體必須能夠在被給予的感觸材料之上，在遵循經驗思維的普遍法則之下（即時空形式與知性概念），進行自由來回的攝取（apprehension）、重現（reproduction）與重認（recognition）活動，如是，一個具體的、自發的理性判斷才是可能。而這個自由來回的判斷活動，它不是隸屬於時間相續中的自然因果，康德說道，理性對於思維主體而言乃是一純然智思之對象⁵⁵。故此，若我們否決了理性思想的自由活動，則我們不僅無以解釋自發的道德行動如何可能，我們亦不能理解自發

⁵³ A536/B564

⁵⁴ A554/B582

⁵⁵ A547/B575

的理性判斷如何可能。因此，自由之問題不止是道德哲學之問題，更加是康德整個理性哲學構想的基礎。

現在的問題在於，康德雖於指出了“理性自身是一純然智思之對象（亦即物自身）”然而在第一批判的思考中，我們並沒有任何資源去討論這個屬於超感觸界之理性自身是如何作用於現象世界，亦即康德在第一批判中所謂純粹知性概念只能在經驗底認識活動中才有其使用，我們並無任何直覺去窺探超感觸世界與現象世界之間的因果關係；並且“超感觸世界中的無條件者”是一不被決定的東西，故此我們對此無條件者（理性）並沒有任何認識的表象。然而，康德又認為，去設想一超感觸世界中的無條件者作為感觸世界中有條件者之原因，這是可允許的⁵⁶，否則我們無以表明人類乃是理性的判斷者、行動者。最後，第一批判遺留了這樣的一個問題，即“純粹理性如何自身就是實踐的？”：

「所謂理性，我並不意謂思辨理性，經由此思辨理性，我努力想去說明這些活動底起源，但我只意謂理性就是“理性其自身是產生這些活動的原因”而意謂理性。」⁵⁷

如是，康德在辯證部第三背反的問題中，已對於物自身之概念，在某意義上表示了正面的理解，而不止於是一全然消極之概念，或曰，為了理解理性自身而須引入之自由概念，是屬於物自身者。

⁵⁶ 《康德的道德哲學》，頁 332。

⁵⁷ A550/B578

第二節：《實踐理性批判》中的物自物概念

康德在第一批判中雖然否決了我們對於物自身（超感觸世界的無條件者）擁有任何實際的證明，但他的根本立場是：那自由活動著的理性主體雖是經驗地不為我們所知，但此“智思的根據”並不須在經驗中被考慮，它只關於純粹知性中的思想，而這純粹思想底活動之結果卻可以在現象中被遇見⁵⁸。康德在第一批判的階段中沒有充分交代純粹思想底活動之結果如何可以在現象中被遇見，而只視之為一預設，也就是遺留了“純粹理性如何自身就是實踐的？”一問題。

康德在《實踐理性批判》的開首，亦即其序言中，立刻表明證立先驗的自由之重要性，它有助於“思辨理性在應用因果概念時需要自由以拯救自己，以擺脫它在因果秩序中設想無條件者時所陷入的二律背反”⁵⁹，並且這自由概念構成純粹理性甚至思辨理性的拱心石⁶⁰。以下是康德的有關表述：

「在這裡，對於思辨的批判哲學的一致性現在倒顯現出一料想不到的而且是一十分令人滿意的證明。因當思辨理性已堅持經驗的對象，包括我們自己的主體，皆不過只有現象之價值時，而同時物自身復又必須被設想為這些現象之基礎，是故，並非每一超感觸的東西皆須被視為是一虛構，其概念亦皆必須被視為是空洞的。既如此，現在實踐理性自身，用不著與思辨理性協力合作，亦可保證給因果範疇一超感觸的對象亦即自由一實在性，雖然只是為實踐的使用而給其超感觸的對象一實在性；而這種保證依一事實之明據把那在思辨理性中只能被思議的東西建立起來。」⁶¹

⁵⁸ A546/B574

⁵⁹ 《康德的道德哲學》，頁 127-128。

⁶⁰ 《康德的道德哲學》，頁 128。

⁶¹ 《康德的道德哲學》，頁 131。

康德表示，在第二批判中，我們“可保證給因果範疇一超感觸的對象亦即自由一實在性”，這在思辨理性中“只能被思議的東西”現在能夠被建立起來。但這是如何可能呢？我們須從所謂“理性事實”進行探討。我們先看以下引文：

「純粹理性，即：沒有任何經驗原則底混合的純粹理性，單是其自身就能是實踐的，這一點只能從理性底最普遍的實踐使用，因著證實以下的事實而被展示，即：每一個人的自然理性皆可承認最高的實踐原則為他意志之最高的法則（一個完全先驗而且不依靠於任何感觸的材料之法則）。」⁶²

康德認為，一個只擁有普遍理性，或即使未受教育的人，也能夠對於道德的先驗法則有所認識，他稱之為“理性事實”。我們首先對“理性事實”一詞作出若干說明。我們會問及，何以理性事實所指的是實踐理性中之事實，而不是思辨理性中的事實，蓋因時空形式與知性概念之知識亦是康德在其批判哲學中所建立的先驗知識。理由在於，雖然思辨理性與實踐理性同為純粹理性，然而，就著“純粹理性自身如何就是實踐的？”一之提問，從思辨理性之討論並沒有取得成果；而在實踐理性的探索之中則展示了新轉機，故此“理性事實”一詞便應用於實踐理性的討論之中。

對於道德法則的先驗認識，乃指任何有理性的存在者，均能夠理解以下的定言令式：“要這樣行動，我們的行動所採取的準則，在任何時候都能成為普遍的立法原則”⁶³。這蘊含了一個理性的行動，不是以任何質料（心理生理的力量）作為依據，而是單以“普遍的立法形式”作為行動根據。康德認為，一旦理性

⁶² 《康德的道德哲學》，頁 288-289。

⁶³ 《康德的道德哲學》，頁 167。

存在者對於此最高道德法則確認其理解，則這涵蘊著這種理解是具有實踐力的。若我們發見在人類的理性中有著這道德法則之存在，即，向善之才能是植根於理性之中——相對而言，惡是屬於經驗的、無根的——則道德法則將以定言令式之方式駕馭於我們的感性存在，這就是說，一旦我們表示了對道德法則之確認，我們便易於接受在道德體驗中，人們因著善之向往，而對感性欲望之阻抗乃源於道德法則之力量；或以為兩者（即感性欲望之阻抗與道德法則之力量）是完全沒有關係。

若我們承認道德法則之存在，我們則表示對此道德法則能有當下之意識，對道德法則之意識涵蘊著我們可將此法則作為行動之根據。若我們仍然提出，對道德法則的意識不相等於對道德法則的服從，一方面，這種反駁畢竟只表示我們的感性欲望或可凌駕於道德理性，而不是從理性上提出一行為之實踐根據，在另一方面，康德亦進一步將“道德興趣”納入“理性事實”之範圍：

「經驗的決定原則與理性的決定原則之異質性可因著“一實踐地立法的理性對抗任何性好之混雜”底這種阻抗而清楚地被檢查出來，並因著一種特種的情感而清楚地被檢查出來」⁶⁴

這就是說，“道德興趣”之存在，給予了一種證明，它展示道德法則在現象世界中的呈現，如是，我們有更進一步之理由信服“純粹理性自身就是實踐的”。若我們還要否認“道德興趣”之體驗，則我們須解釋此種“道德興趣”之假象

⁶⁴ 《康德的道德哲學》，頁 289。

是如何產生，以至於全然否定那具有一定秩序的道德情感經驗之真實性。若簡言之，“接受我們的道德興趣可為感性欲望所影響”遠比“全然否定道德興趣之真實性”而為可取。

以上我們從對道德法則之認識、對道德法則之意識以及對道德法則之興趣，交代了康德所謂“理性事實”。康德在《實踐理性批判》中，他雖然不會承認人類對於物自身能擁有智的直覺，但其對物自身的理解顯然表現了新轉機——他不止於在第一批判的第三背反中標示出自由與物自身之間的關係——在這裡，他進一步從“理性事實與道德興趣之問題”探索來表明物自身不是一無論如何不能被理解的概念。然而，康德對於人類心靈與物自身之間的關係，是不完全明確的。一方面，康德在第二批判開啟了人類心靈與物自身之間的可能關係，但他並沒有在這問題進行更深入的探討。在另一方面，康德仍然堅持人類對於物自身並不擁有智的直覺。在這個問題上，我們進入牟宗三的詮釋。

下部份

我們在本論文的上半部份交代過物自身概念在西方哲學中的基本理解，並闡述了牟宗三在《智的直覺與中國哲學》中對第一批判的物自身概念所作的評析，亦檢視了康德從第三背反到第二批判的一條思路。現在，我們進入本論文的下半部份，正式對於牟宗三的康德詮釋進行開展性的討論。

第四章：牟宗三之從康德哲學到存有論思想

牟宗三在《現象與物自身》之中，區分了“現象界的存有論”（“內在的形上學”）與“超絕的形上學”，我們一般稱牟宗三的說法為“兩層存有論”。我們在本章之中，將討論牟宗三如何融攝康德的哲學語言，而陳述其存有論構想。就著“現象界的存有論”，我們將先討論時空形式與知性概念是如何被給予，然後再討論一般的意義之物是如何被給予；接著，我們再討論所謂超絕的形上學，即價值的意義之物是如何被給予。在闡述時空形式與知性概念、一般的意義之物與價值的意義之物是如何被給予後，我們能進一步了解牟宗三是如何運用“智的直覺—物自身”此一組哲學概念，然後逐步對有關運用進行反省。

第一節：“識心之執”一概念

在正式討論牟宗三的存有論構想之前，我們必須先提及所謂“識心之執”一概念。牟宗三在《現象與物自身》之中，常謂我們對於現象界的知識，是一種“識心之執”，即認識心的執著。按常識而言，現象界的知識是一種客觀的知識，甚至是廣義的科學知識，何以牟宗三稱之為“執知”呢？一般所謂“執”者，乃表示某某觀點是片面的、非絕對的；甚至是應該被轉化的。當牟宗三稱現象界的知識是一種“執知”之時，他所意謂的是什麼呢？這跟他對中國哲學的詮釋又有什麼關係呢？

自常識的觀點而言，我們一般認為時間空間乃是客觀的東西，以至於我們傾向於將一切事物安置於時空形式之中，以求使得一切事物得到客觀的陳述，遂忘卻時空形式本身亦涵蘊著二律背反的問題，即時空本身是有始有終，還是無始無終之問題。在知性概念方面，我們一般以為，生滅、常斷、一異、來去等東西（概念）是客觀地含藏於事物之中，而忘卻事物本身只是各種條件的聚合與分離⁶⁵，事物之所以呈現出生滅、常斷、一異、來去等性相，乃是知性概念運作於其上的結果⁶⁶。我們在這裡如此說，並非意謂時空形式與知性概念並沒有真實的客觀性，而是想指出，對於牟宗三的康德理解而言，“對待現象之方式”並非我們去理解事物的唯一的方式，故此才稱之為“執”；或換句話，亦即牟宗三謂“現象界的存有論”與“超絕的形上學”之區分。但是，單單否定時空形式與知性概念的絕對的客觀實在性，亦不一定使人信服“現象與物自身的超越

⁶⁵ 比如說眼前一支筆，它只是物質材料的聚合，是我們用語言概念稱它為“一”支筆。

⁶⁶ 牟宗三的表述見於《現象與物自身》頁 220-222。

之區分”，或使人信服我們能夠以異於現象之方式——亦即“物自身”之方式——來理解事物。在這個問題上，牟宗三分別進行了兩方面的工作：

一，說明相應於感性、想像與知性的時空形式、規模與知性概念是如何共屬於同一個根源結構，即牟宗三謂“識心之執，從知性到感性，是有貫徹性的，是一執便執下來的”⁶⁷。透過對感性、想像與知性的系統性整理，這使得我們對於整套現象界的存有論有一清晰的表象，即，我們能有一套哲學語言分辨什麼是現象，什麼不是現象，以至於這套語言是如何產生，其中的細節級序又是如何；

二，當現象界存有論的系統安立後，便進一步從道德經驗入手，論證在道德經驗中，有關活動並不以現象之方式發生，而是以物自身之方式發生。牟宗三認為，唯當現象與物自身兩方面都有清晰而明確的表象，康德的現象與物自身之區分方能使人信服，而不只是一形式的區分⁶⁸。

現在，我們再回到所謂“識心之執”一概念的討論，指出“識心之執”的三個意義如下：

（一）我們認為，牟宗三在若干程度上，參考了海德格的思路⁶⁹，而認為整套現象界的存有論之知識，包括時空形式（相應於感性）、圖式論中的規模（相應於

⁶⁷ 見《現象與物自身》頁 219。

⁶⁸ 參考《現象與物自身》頁 175。

⁶⁹ 牟宗三謂其對康德哲學的了解曾經歷一轉折，亦即在《認識心之批判》一書之階段，以及在《智的直覺與中國哲學》成書前後的階段。在這兩階段之間，牟宗三閱讀了海德格的《康德書》，牟宗三在《智的直覺與中國哲學》的序言中，亦間接透露了海德格的詮釋，影響了他對康德的範疇論之理解，他因此從邏輯層次的理解轉向於存有論層次的理解。見《智的直覺與中國哲學》，頁 1-2。另見《現象與物自身》182 以及 218-219。

想像力)、純粹知性範疇(相應於知性),它們是先驗地處於一種整體關聯之中,也就是說,這一切有關現象界的先驗知識,乃可以從“時空相”而被逐步引申出來,並以時間相尤為重要;而時空相乃是“超越的想像力”所產生⁷⁰(我們在下一節將對此作較詳細的交代)。從這樣的背景中,我們能了解到牟宗三何以認為人類對於現象界之知識是一種“執知”。由於時空形式、純粹知性範疇、圖式論中的規模等知識並非散列地、現成地被給定,以牟宗三的表達而言,感性、想像與知性是同一認知的三態,只因三種不同的作用而被分立⁷¹;若分立地說:則(1)“時空形式的根源是純粹想像”、(2)“‘規模’乃純粹想像就時間相而形成”、(3)“存有論概念(知性範疇)所關聯到的乃是‘現象底普遍性相’所聚合於其中的‘純粹地帶’(即“超越統覺”所對應的‘超越的對象=X’)”⁷²。然而,重點在於,即使就感性、想像與知性的分立而言,它們亦有共同的收攝點,以海德格的辭彙,這收攝點即是“超越的想像力”或此想像力運作於其上的“純粹地帶”。再進一步說,由於時空形式與知性概念是可以被表象的,但它們的根源,即“超越的想像力”或所謂“純粹地帶”卻是不能被表象的,或換句話,“超越的想像”或“純粹地帶”使得知性與感性的表象可能,但它自己卻是不被呈現的——海德格以“淵源”、“它是一個無”之詞

⁷⁰ 海德格在《康德書》中以“超越的想像力”作為知性與感性兩個機能的共同根源(common root),並直接表示「時間作為純粹直觀是從超越論的想像力源生出來」;換句話說,對海德格而言,“超越的想像力”乃現象界的存有論知識之總根源。

⁷¹ 見《現象與物自身》頁133。

⁷² 分別見於《現象與物自身》頁133、134、232-234。

彙來名狀這個根源⁷³；因此，它們（時空形式與知性概念）不是現成地被給定的，是一種能力之結果，我們稱之為一種執，即被想像力所執持於一起。我們將此理解為“識心之執”的第一個意思。

（二）以上是就著“純粹綜和”而言“識心之執”的第一個意思，“識心之執”的第二個意義，乃指我們在具體的認識活動之中，亦即在“具體的經驗綜和”之中，我們必須“預定”經驗之所可能的條件——因經驗之所可能的條件並不從事物本身被給予——才能整理出經驗事物的表象；又，我們亦尚未超越地反省這些經驗條件之根據⁷⁴。因而，牟宗三將這種整理出經驗對象而作出的“預定”，稱之為“經驗的執”⁷⁵。顯然，這第二義的“執”對於現象義的認識活動而言是有正面意義的，若不對經驗條件作“預定”，我們便不能有效地整理出經驗對象，但何以牟宗三要以一個著色詞（“執”）來名狀現象義的認識活動，則須看“經驗的執”的第三個意思。

（三）識心之執的第三個意義，乃指這有關“現象界之知識”是“可轉的”，所謂“可轉的”，乃指“現象界之存有論”並非我們對世界的理解之唯一的存有論，以牟宗三的詞彙，我們仍有一套關於本體界的存有論，他又稱之為“無

⁷³ 海德格以“淵源”表述“超越的想像”；以“它是一個無”表述“純粹地帶”。見海德格“Kant Book”第25節，頁83。牟宗三的節譯，見《智的直覺與中國哲學》頁44-45。

⁷⁴ 參考《現象與物自身》六章三節“經驗與先驗底兩相即：經驗之知即是執知”，頁220-222。牟宗三說道：「如果以感觸直覺為底子的經驗不執此種種相，吾何以能經驗地知之？」另外，我們在二章二節亦曾提及，眼前具體的“對象”亦不是現成地被給予的，而是“經驗表象”被收攝於一個“統一概念”底下的結果，亦即是說，所謂“對象”乃思維活動的結果，而我們一般亦不超越地反省此結果之所可能的根據。

⁷⁵ 參考《現象與物自身》頁141-142。

執的存有論”，並且現象界的存有論與本體界的存在論亦有層級上的分別；故此，牟宗三在這意義下認為我們對現象之知識是“識心之執”⁷⁶。即我們能有一種有別於對待現象之方式來對待事物，此即以“物之在其自己”的方式來對待事物。由於有了本體界的存有論與現象界的存有論之對照，現象界存有論（或以現象來對待事物之方式）的有限性才進一步明確地被表明出來，因而，第三義的“識心之執”又比第一及第二義更為根本，即，這是牟宗三謂“現象的知識是執”之更根本理由。至於什麼是以“物之在其自己”的方式來對待事物（亦即牟宗三謂對明覺感應之體悟），這是我們在本章較後部份將要交代的。

通過“識心之執”的三個意思，我們回應了本節開首所提出的問題，即何以時空形式與知性概念並非給定的、唯一的真理標準。識心之執的第一義指出了時空形式與知性概念其背後乃有一個不被表象的根源，時空形式與知性概念只是此根源的展現，故此，它們不是給定的、最根本的（關此，我們在下一節須作較詳細的交代）。而其第二義指出了時空形式與知性概念乃是一種“預定”，因而時空形式與知性概念不必是事物唯一的、絕對的面相，他們可能只是事物以現象方式而呈現的客觀面相。識心之執的第三義則提出了一種另類的可能性，即事物如何以異於現象之方式，亦即以“物之在其自己”的方式，而被呈現的可能性，以進一步表示時空形式與知性概念並非唯一絕對的真理標準。現在我

⁷⁶ 我們認為牟宗三在“識心之執”一問題上可能參考了海德格論“超越的想像力”，但我們須補充，海德格不會認同上述之“執”的第三義，因為他認為超越的想像力不僅是純粹直覺（pure intuition）、純粹概念（pure thought）的根源，它更是理論理性以至於實踐理性之根源，亦即一切理解活動之根源；故此，對海德格而言，這裡並不存在所謂“可轉的”問題（從“執”轉向“無執”）。

們再沿著識心之執的三義，交代牟宗三如何建立其兩層存有論的構想。“識心之執”的第一義及第二義，分別相應於“純粹而超越的先驗的綜和”以及“具體的經驗綜和”，而此兩層綜和相應於“現象界的存有論”。從“識心之執”的第三義，則我們可反觀所謂“本體界的存有論”或“超絕的形上學”之意義。而我們在論述過程中，將著力於討論牟宗三是如何使用“現象；智的直覺—物自身”之一組語言，以期於在本文最後部份能對有關使用進行反省。

第二節：本體界存有論的“純粹綜和”；

時空形式、知性概念、我思表象之根源

上文，牟宗三沿著“康德—海德格”的思路，認為在“現象界存有論”中，時空形式與純粹知性範疇並不僅僅是“兩種”使得知識成為可能的先驗形式；而是：時空形式與知性範疇本身，它們是有著一個統一的根源。康德雖以“超越的推述”與“圖式論”展示出純粹知性範疇它們本身的統一根源，但牟宗三認為康德的工作尚不完備，牟宗三表示：

「但他（康德）不點明原初之“即執”，而為空頭的起現（對於知性未封住），他最後歸於“即”乃是形式地強湊的“即”，而無真實的粘合性。如果原初不“即”，而待“如何”之問題之解答以即之；又如果這“如何”之問題之真有獨立之意義，而不是一姿態，則其最後歸於“即”乃是無根的強湊。」⁷⁷

⁷⁷ 見《現象與物自身》頁 228。

牟宗三的意思是，康德雖然有著為感性與知性尋找一個統一根源的構想，然而，康德並未清楚展示出這統一根源究竟是什麼，故此牟宗三認為康德對知性範疇的推述工作尚是形式的“強湊”，又說之為“無真實的粘合性”。此正如現代的學者質疑康德所提出的十二範疇是否先驗地客觀有效，或是否必須為康德所提出的十二個。牟宗三在《現象與物自身》之中，花了一定的篇幅，嘗試重述康德的先驗知識之系統，其目標簡言之——在論述其兩層存有論的前提下——就是要使得時空形式與知性概念得以統之有宗、會之有源。那麼，這個“宗”、“源”是什麼呢？我們在上一節已提及，感性、想像與知性是同一認知心的三態，只因三種不同的作用而被分立；而它們卻有著相同的根源，我們現簡略整理一下牟宗三對此“認知心的三態的根源”之陳述。

（A）感性—時空形式

我們先看以下一段引文：

「形成時空那識心之執當該是“純粹的想像”，或曰“超越的想像”。康德並未如此說，他只說時空是屬於心之主觀結構。此“心”當該即是“想像心”也。」⁷⁸

牟宗三認為，時空形式本身，乃是由“超越的想像力”所形成，這不得不使我們聯想到海德格的詮釋。海氏指出，在靈魂底三種根源能力中，想像（重現）能力比起感性的攝取能力與知性的重認能力，有更根本之意義，即所謂攝取、

⁷⁸ 見《現象與物自身》頁 132。

重現與重認此三重綜和，其實是同一綜和之三重表現，並以想像（重現）能力作為核心（我們可統稱此“有三重表現但只是同一綜和”的能力為“超越的想像力”）；並且，這意味著我們能夠從“想像的重現綜和”中追溯時空形式與知性概念之根源。我們再看一段牟宗三有關時空形式之形成的表述：

「純粹而超越的想像形式地構成或湧現地執成一純粹的影像，即時間與空間。“純粹影像”一詞是圖畫性的語言，是對應純粹的想像而言者；而此像一旦形成，它即是一形式的有，而當其用於感性而為感觸直覺之條件時，它即被名曰“純粹的形式”。它是“超越的想像心”所形式地構成或湧現地執成者，故它是“心之主觀建構”，因此而亦為先驗的。它用於感觸直覺，而卻不是此感觸直覺本身所形構成者。因為凡直覺皆囿於當下，它只不自覺地帶著這本已有之形式去攝取現象，這是它唯一的功能，它並不能再跳出其當下之囿而前後左右綜覽而形成一純粹的影像，即時間與空間；它帶著這本已有之的，而此本已有之的卻不是它所形成。能跳出而不囿於當下者是想像。故時間與空間之超越的根源即是“超越的想像心”也。想像心之所以為超越的正因其形構時間與空間故。感性論之所以為超越的感性論亦正因其所發的感觸直覺以先驗的時空形式條件故。」⁷⁹

我們自一般康德哲學的觀點說時間與空間是對象之所以可能的感性形式，而未進一步探究時空形式之來源。牟宗三在上文的意思是，時空形式雖然是一個整一、無限、定常的形式，我們對此擁有直觀，但我們並不是帶著一個客觀現成的“整一、無限、定常的直觀形式”套用於不同的、特殊的感觸直觀之中——猶如帶著一個給定的絕對的尺度以應用於不同的事象中——而毋寧是我們從不同的、特殊的感觸直觀之中去形構那“整一的時空形式”，而使我們的認識經驗獲得通貫同一的表象，故此，時空形式是不自覺地形成的，它本身不是絕對

⁷⁹ 見《現象與物自身》頁 132-133。

地客觀的，這亦見於它所必涵蘊的二律背反之問題。而在此時空表象的形成過程中，這乃有待於想像力之前後、來回、上下之活動，才形成我們對時空的統一表象；故此，時空形式並非是現成的、是那最根源的，那最根源的是去形構整一形式的的能力，即“超越的想像力”。在這意義下，牟宗三重複說道，康德謂“時空是心之主觀建構”乃過於籠統，我們應說“時空的根源是超越的想像”⁸⁰。

（B）想像—規模

我們先看看牟宗三的一段文字：

「這種“純粹而超越的想像之綜和（重現的綜和）”如何能使現象之重現為可能？這需要進而看這種“超越的想像機能”能作些什麼事。(1)它就感覺對象之量度形成其“純粹影像”，此即是時間與空間……(2)它關對每一範疇而形成一規模（Schema），以為範疇落實之感觸條件。就此兩步形成而言，此“超越的想像機能”復我名曰“產生的想像”」⁸¹

“超越的想像力”不單形成時空形式，它亦形成了迎接知性概念——亦即使知性概念得以落實——的規模。此即如康德在圖式論中，論述量概念規模、質概念規模、關係概念規模與程態概念規模如何分別就著時間底系列、時間底內容、時間底秩序與時間底範圍——亦即從時間相之種種中——被引導出來⁸²。這即是

⁸⁰ 見《現象與物自身》四章六點一節“時空是屬於心之主觀建構——由超越的想像而形構成”。

⁸¹ 見《現象與物自身》頁 142-143。

⁸² 亦即：就時間相的整體與部分，並包含有齊同單位的相續增加，這產生概念的廣度量，而有相應於整全、部份、單一之量規模。就時間相連同感覺之充滿與虛空，這產生概念的強度量，而有相應於實在、虛無、限制之質規模。就時間相的秩序所包涵的常住性、相續性、共在性，遂產生相應於本體屬性、因果、交感互通之關係規模。就時間相的有效範圍，遂產生相應於實

說，“規模”乃純粹想像就時間相而形成。我們在這裡稍作補充的是，時間相本已是源生於“超越的想像力”，這是我們剛剛討論過的，現在，在這時間相之中，按照時間相的本身以及其所表象者，即感覺對象，而進行前後、來回、上下之反省活動者，仍是這“超越的想像力”。是故，我們說“超越的想像力”以及由此而產生的時間乃規模之所以形成的主要條件。

（C）知性—存有論概念

我們先看兩段引文：

「存有論的概念可直就以時空為形成條件的感觸直覺所纏起的現象以及所執成的時空相步步相涵地引申出來，就中以時間相尤為重要。例如由時間相，(1) 我們可自然想到一多相與廣量度相；(2) 自然想到實在相與虛無相以及強度量相；(3) 自然想到因果相以及力相，主被動相與產生相；自然想到常住相與常體不變相與自身同一相；自然想到交互相以及共在相與抵阻相；(4) 最後，自然想到態勢相以及要是，已是，是已，變化等相……這些相是存有論地必然地隱含於時間相中的。」⁸³

「康德把邏輯判斷視為指涉存在的知識判斷就是著於存在。既著於存在，就邏輯判斷之邏輯形式而引申，不如就存在之時間相而引申為直接而明顯。」⁸⁴

牟宗三認為，相比起康德就邏輯判斷之邏輯形式而引申知性範疇，“超越的推述”此工作本可以一種更為簡單直接之方式而被作成，他認為存有論概念（知性範疇）可以就著時間相而逐步引申，或換句話說，我們可以直接以圖式論中

然、或然、必然之程態規模。

⁸³ 見《現象與物自身》頁 226。

⁸⁴ 見《現象與物自身》頁 227。

對規模的演繹作為“超越的推述”之骨幹，而不必從邏輯判斷之形式說起，並從對規模的演繹中，以迎接知性範疇的落實。因而，牟宗三有以下的論斷：“康德的‘超越的推述’中所設的疑難並非必要，因‘超越的推述’原只是分析的”⁸⁵。我們順著牟宗三的表述，稍作補充，所謂“知性範疇可以就著時間相而逐步引申”，這並非意謂規模是從時間相中被直接分析出的——正如牟宗三曾補充，時間系列是屬於時間本身的，但時間內容、時間秩序與時間範圍是就時間之所表象者（感覺對象）而說的⁸⁶——而是意謂，我們能夠以時間這條件為主，引導出規模。若我們只直線地思考，以為單從“超越的想像力”產生時空形式，時間形式又產生出規模，而規模又產生出範疇，而以為一切先驗知識都是由“超越的想像”所產生出來；如是，那便成了一種獨斷的、知識的創生論。

故此，我們一直說“超越的想像力”是先驗知識的根源，其實意乃在於指出，在我們追溯“現象底普遍性相”的同時，我們必須注意“超越的想像力”（亦即所謂靈魂底三種根源能力：攝取、重現與重認之能力）在此過程中所充當的作用。換句話說，“時空形式和知性概念”與“超越的想像力”之間，乃有著互依而立的關係。不是我們完全從主觀之中創造出客觀的知性概念，“超越的想像力”並非全然任意的想像，而是，它本身就定必按照“現象底普遍性相”（或知性概念）來作為其運行原則。再進一步而言，我們一方面說“超越的想像力”是先驗知識的根源，與此同時，我們又必須補充，“想像力按時間而形

⁸⁵ 見《現象與物自身》頁 227-232。

⁸⁶ 見《現象與物自身》頁 143。

成的‘規模’”必須迎接知性所提供的範疇，並使之落實；因此，想像力並非相異於知性而產生知性概念，兩者其實處於一種互相涵蘊的關係。如是，感性、想像與知性才真正是一互相關聯之整體。在這種感性與知性（或“超越的想像力”與“現象底普遍性相”）的交互作用⁸⁷、先驗綜和之中，牟宗三認為這表現了現象界知識的“執”性，它們是互相依賴的。

是故，在論及“知性—存有論概念”之時，牟宗三除了指出存有論概念能夠從時間相間接引申以外，他亦從另一個方向——即不是從感性或想像力說起，而是從知性說起——論述：“存有論概念”（知性範疇）所關聯到的乃是‘現象底普遍性相’所聚合於其中的‘純粹地帶’（即“超越統覺”所對應的‘超越的對象=X’）”。而這‘純粹地帶’實即接引著想像力的討論之中介⁸⁸。就著一切認知活動之最高原則，我們說“超越的統覺”；就此統覺所對應的現象之範圍，我們說“純粹地帶”；就這統覺所認知的純粹內容，我們說“現象底普遍性相”，就著統覺之能夠給予出“現象底普遍性相”之能力，我們說“超越的想像力”。然而，各種名相，皆是同一根源結構的不同展現，牟宗三謂「現象，現象底定相，以及存有論概念，此三者是同時生起的，皆源於識心之本執」⁸⁹；又即我們在上一節提到，感性、想像與知性乃同一認知的三態。

簡言之，整個時空形式與知性概念的系統，以至於統御此認識系統之最高原則，

⁸⁷ 一方面在產生，一方面在迎接。

⁸⁸ 見《現象與身自身》六章六節，有關“執念所關聯到的對象”之論述

⁸⁹ 見《現象與身自身》頁 218。

即康德所謂一切認識條件之最高原則——“我思”之表象，它們是先驗地處於一種整體關聯之中，由於此種關聯是互相依賴的，牟宗三稱之為一種“執”。至此，我們交代了現象界存有論中純粹知識之一層（即時空形式與知性概念）是如何被給予的。

第三節：屬現象界存有論的“具體的經驗綜和”；

形象事物之能力

在本章至現階段，我們花了一定的篇幅整理牟宗三有關現象界存有論（純粹綜和之一層）的論述。我們說牟宗三之所以引入康德的哲學語言而論述中國哲學，其根本目標乃在於對中國哲學的天道思想、存有論思想進行論述。我們問，現象界存有論與中國哲學的天道思想有什麼關係，何以要研習康德的哲學語言？我們認為，康德的哲學語言有助於我們區分什麼是屬人的有限的被動性，什麼是絕對的自發性、直接的創造性。（在上一節的討論，我們展示了現象義的先驗知識何以是被動的、間接的、互相依賴的；牟宗三稱之為“執”的。）正是這個原因，才促成了康德哲學與中國哲學間之對話。我們在本節，將從“一般的意義之物是如何被給予”之問題，亦即對現象界存有論的經驗綜和一層之論述，逐步步入真正核心的問題（即絕對的自發性與被動性之間的問題）。

在上一節，我們說明了時空形式與知性概念此等純粹知識是如何被給予，但我

們的知識有多於純粹知識者，我們在日常的經驗認識活動中，雖以先驗綜和判斷為底據，但所知的乃是事物的具體知識。也就是說，我們在上一節只說明了攝取、重現與重認活動的“純粹的先驗綜和”，而尚未說明攝取、重現與重認活動的“具體的經驗綜和”，即，我們尚須交代具體的經驗事象（我們稱之為“一般的意義之物”）是如何在“想像”中被給予。而在這一般的意義之物是如何被給予的問題上，我們引入自發性與被動性之間的糾結問題。

以下，我們將會以幾個事物作為討論的例子：對一個三角形的認識、對一個紅色概念的認識、對一個個別事物（如一所房子）的意義理解、對一段旋律的感覺、意義之理解。而我們將會指出的是，從越複合的意義形成活動中——從三角形，到紅色的，一個個別事物，以至於一段音樂旋律的意義——我們對時空形式與知性概念的想像之依賴，亦逐步減少，即，對象將從感性與知性的構成逐漸轉成被認知條件所軌約；而我們將提問，這會否意味著我們的認識活動——意義的給予活動——能夠從被動性轉為主動性；抑或，這可能意味著更屬於人的被動性與有限性（我們在這裡必須補充：我們一般說時空形式的建構乃是知性的自發性活動，但在這裡，我們希望指出這“知性的自發性活動”始終不是一絕對意義之自發性活動，我們在下面亦將稱之為一“被動的自發性”以將之區別於“絕對意義之自發性活動”；也就是說，相對於道德意義下的絕對自發性活動，知性的自發性活動始終是相即於經驗的，因此我們乃將時空建構歸之於一被動性之活動）。

自康德哲學而言，經驗知識之所可能乃以先驗知識（對“現象底普遍性相”的把握）為底據。我們先從一個三角形的例子說起。我們之所以能判別一個具體的三角形，是有賴於對於三角形之純粹的幾何圖像有著先行的理解，即我們能對於時間空間進行先行的想像而形成一個純粹的三角形圖像——不是時間上的先行，而是超越意義的先行、預定。並且，再將此純粹的三角形圖像帶至規模法則之下予以知性概念的落實，而形成個別的概念。我們所注意的是，在這幾何圖形的例子中，我們對一個三角形的圖像、概念之理解，乃是由時空形式與知性概念所先驗地構成。然而，在形成事物的理解活動中，有多於幾何圖形之事物者。比如我們對紅色的認識，一個紅色的概念就不是時空形式與知性概念所能先驗地構成，它有待於後天的感觸經驗。我們之所以能夠從兩個具體的紅色之間，予以一個紅色的共相，以判斷它們均是紅色，此種判斷之能力已不是純粹的幾何圖像之問題，這個紅色的概念（共相）是如何被給予的呢？縱然我們從未曾在經驗世界中發見過一個純粹的紅色，亦未能在先驗的知識之中建立一個紅色的概念，但我們不能簡單地斷言，這是由於我們人類的心靈預存了紅色的觀念。而只能說，我們將感觸的經驗表象，帶至經驗之所可能的條件下，進行形成意義之物的想像，而給予出一個決定的紅色的觀念。如是，事物的意義之形成有構成的與軌約的分別。在此，我們亦了解何以牟宗三認為經驗的認識活動是一種執，因我們未曾在經驗世界中發見過純粹的東西，亦未能在先驗的知識之中發見相應於具體經驗的純粹概念，但我們卻按著預定的法則想像

之、形象之，而在理性上提供出可以為我們使用的觀念（康德稱為“理性的假然使用”）。

我們再討論一個較為複合的例子，說明在具體經驗中，一個意義之物是如何被給予的，參考海德格在《康德書》中，以一所房子為例子的闡述：

「（對一所房子的感知）我們的眼光所對著的是那可能的看見的周遭範圍本身，更確切地說，是那驅動這一範圍的東西，它為了能夠提供出與一所房子相應的外觀，進行著規整活動，並對如何必須看見某物之一般，進行著描畫活動。」⁹⁰

「在對某個現成事物，例如房子的直接感知中，必就已經有了某種房子一般之類的、正在進行圖式化的前瞻，只有從這樣的前一表象出發，所遇到的東西才會作為房子顯現出來，才能提供現成房子的外觀。於是，圖式化必然在我們有限知識的基礎上發生。因此，康德必須說，“這圖式化…乃人類的靈魂深處…一隱秘的技藝”」⁹¹

在這個例子之中，海德格指出，在對一所（個別的、具體的）房子的感知之中，我們所注視的，並不是那房子的感覺材料本身，而是房子的周遭範圍本身，亦即其境域。而這種對周遭範圍的注視，即對境域的描畫，不是意識地刻意作成，用一種形象化的語言，即事物以境域的方式在背景中自發地湧現，當然，這湧現必須遵循想像力及其先驗法則對之之規整（軌約）作用。但這種規整作用的進行，不必是有意識地發生的，海德格引述康德的話“這圖式化乃人類的靈魂深處一隱秘的技藝”。並且，必須在境域先行地形成後，所遇到的經驗直

⁹⁰ 見海德格《康德書》（中文版），頁 89-90。

⁹¹ 見海德格《康德書》（中文版），頁 95。

觀之材料才能與之結合，作為現象而顯現出來。比如，我看見了嶺南大學這個建築物（房子），我所注意的，往往並非這個建築物的物質性外觀，而是在我步近這個建築物的同時，所不自覺而產生的種種相關意義之物。換言之，我們對事物的意義之理解，是存有論地先行於——不是認識時間上的先行——該事物的感性化圖像。

在這個例子中，我們所注意的是：意義不斷在我們的認知背景中潛隱地形成。這是最接近於我們大部份的日常經驗，也就是一般的意義之物是如何被給予。再說一個更常見顯明的例子，比如聆聽一段音樂旋律，我們固然聽到單一個別的聲音，但我們所更注意的，乃是那段旋律與我們心靈之間所產生的感覺、意義理解。而這些抽象的意義之物，它們不是由時空形式與知性概念所直接構成的。由於意義之物不是簡單地由純粹知識所構成，亦不能完全地還原為感觸材料，我們因而對其來源保持追問的興趣。

我們要指出的是，從越複合的意義形成活動中——比如從對幾何圖形的認識，到顏色的認識、到一個物的意義的認識，以至對一段旋律的感覺或意義理解——我們對時空形式與知性概念的依賴，亦逐步減少，即，對象將從感性與知性所構成，而逐漸轉成被認知條件所軌約。我們現在問，對時空與概念的依著之減少，這會否意味著我們的認識活動能夠從由被動性所主導（如前提及，這是相對於道德意義下的絕對自發性活動，而言及將時空建構之活動仍歸屬於一被

動性之活動)轉為由主動性所主導,也就是說,我們不是完全被動地接收意義之物;而是意義之物的給予,其本身就涉及到主動的創造。究竟,我們能否說,一個紅色的觀念、一個個別事物於某人的意義,是由我們的理性自身所創造的?又或,一個人能否在絕對的意義下——亦即在從無到有的意義下——創造一個事物的意義?對於這一類問題的提出,是可歸咎於我們截然二分了絕對的主動性與絕對的被動性。換言之,若我們擱下二分的觀點,而自常識的觀點而言,或是自康德的認識論而言,我們傾向於接受,一個經驗概念、一個個別事物的意義,它們既被動地來自於經驗,但亦依賴於知性的主動整理。我們可稱之為“被動的自發性”。

但我們自常識的觀點,必再追問,比如一個擁有普通理性的人,我們能否認為他在某個時刻,能夠有一種在絕對的意義下的創造?如果我們不接受一個人的行動是完全被決定於他的文化背景以至於個人氣質種種,而認為他的個人意志亦參與於實際生活之中。我們並非反對上述所謂“被動的自發性”,這的確合乎於我們一般人在絕大部份時候的生存狀態,但若我們全然接受“被動的自發性”,則我們對於單純意義的主動性便失去理解。並且,康德不是在任何情況下,均認同人類只能擁有“被動的自發性”。我們在上一章提到,康德在《純粹理性批判》的第三背反中,他提出“理性如何自身就是實踐的”一問題,其實就是對自發性問題的一次探索,雖然他最終沒有從理念的整理能力中,而認為人類因此而擁有絕對意義的自發性(或“超越的自由”),然而,他卻在有關

討論中，將超越的自由之可能性，預留給了道德哲學。換言之，我們不敢於在一般的意義給予之活動中，積極地談及絕對的自發性，但是，在道德活動中，亦即在價值意義之物的給予活動中，縱然絕對的自發性只是一種理想的可能性，我們亦必須探討這可能性；否則人類心靈最終亦不過是一種“精神的自動機”⁹²，或實現觀念的機器（康德提到物質的機械性與精神的機械性，強調後者亦不表示真正的自由⁹³）。

這就是說，雖然從一般的意義之物的給予之中，亦隱約表示出，它（一般的意義之物的給予）可能來自於單純的自發性，而一旦積極談及絕對的自發性，這便很可能與“智的直覺與物自身”拉上關係。但由於只有在道德實踐活動中，“理性自身就是實踐的”一主張才得到較大的許諾，因而康德只是在道德哲學的領域下，才延續有關問題的討論。基於以上理由，對於一般的意義之物的給予，我們仍須將之規劃於現象界存有論的範圍之內。而無論是純粹知識抑或是一般的意義之物的給予，都屬於由被動性所主導的範圍。

（補語：按筆者理解，宋明理學家往往亦隱約表示出，即使是一般的意義之給予活動，它亦可源自於“單純的自發性”。宋明理學家經常強調心靈的虛明之用，並由此虛明之用來說明“心”與“意義之物”之間的創造關係，仿佛“心”與“意義之物”之間的創造關係不必是倫理價值義的。我們可舉張橫渠為例，

⁹² 康德引用來布尼茲的用語，《康德的道德哲學》，頁 304-306。

⁹³ 同上。

張子曰：「天之不禦莫大於大虛，故心之廓之，莫究其極也」⁹⁴、「虛明照鑑，神之明也。無遠近幽深，利用出入，神之充塞無間也」⁹⁵，若我們不追溯前文後理以至於其儒家思想之背景，便將以為張子在申說心的虛明之用如何認識論地涵具萬物之意義。並且，說“心”與“意義之物”之間是認識的關係、非價值創造之關係，這亦符合於我們對一般認識活動的常識要求，即自由並非只歸屬於道德的行動者，而是歸屬理性的行動者。又，我們從常識而言，亦不能斷言，只有具備道德修養的人，他才是真正自由的。這曾使筆者疑惑，心之虛明之用本身不就是“智的直覺”的本質嗎？若如是，我們應將之直接歸屬於牟宗三所調本體界的存有。以至於，我們還是否應該按照牟宗三的觀點，而必須將一切非道德價值義的認識活動都歸屬於由被動性所主導的現象界存有論範圍？對於以上問題，筆者現在的看法是這樣的：

如之前提及，我們從單純的理性認識活動，是難以證實“超越的自由”是否存在，因為在一般的認識活動中，其“自發性”很可能只是一“被動的自發性”，猶如我們被安排於一秩序井然的意義境域之中，此境域成為心靈活動的助力，鼓舞著心靈（知性）對之進行整理、發掘意義，使得認知心靈亦處於一種秩序狀態而產生自由之感。但此自由的感覺，可是有待於那秩序井然的意義境域。我們無從判斷它（自由）是來自於行動者本身。故此，我們須引入意志的向度，來決定在那些意義活動之中，其自由能被歸屬於我們自身的意志，而不只歸屬

⁹⁴ 見《正蒙》大心篇。

⁹⁵ 見《正蒙》神化篇。

於文化背景或個人氣質之種種；並且這意志，必是一價值的意志、善的意志，而不是一單純的認識的意志，因為，若它只是一單純的認識意志，則我們沒有一個理性上的必然理由作為此意志之根據，其動力因亦終歸屬於文化的驅使力或個人氣質種種。因此，離卻價值的意志，而單從一般的理性認識活動，我們並無入手處去確定此虛明之用的真實性。

所謂必須從價值意志、道德意識入手，而去確定此虛明之用的真實性，轉換成中國哲學的觀點，那就是說：我們只能夠從個人的道德意志的成長，亦即“覺悟”的問題來理解自由如何可能——唯有進行道德實踐的工夫而至於覺悟，人們才有可能獲得真正的自由。換句話說，只有從覺悟的實踐而言，才有所謂心的虛明之用，虛明之用本從屬於良知心體，若離卻覺悟的實踐，我們沒有任何方式以證實心的虛明之用之真實性；自中國哲學的工夫論傳統而言，自由在嚴格的意義下，只能歸屬於道德的行動者，而非單純的理性的行動者，沒有價值意識的自由，很可能是虛假的。再進一步說，自覺悟者而言，心的虛明之用之所對，亦沒有所謂一般意義之物與價值意義之物的嚴格區分，因為在道德意識之下，一切事物之意義亦將成為整體目的論的、價值的；即天道觀的。如牟宗三常引羅近溪謂「抬頭舉目，渾全是知體著見；啟口容聲，纖悉盡是知體發揮」。故此，宋明理學家雖然在某些場合中，以虛明之用來說明“心”與“意義之物”之間的創造關係，然而，這是從覺悟者的立場而立說，而不作一般的意義之物與價值意義之物的區分，也就是說，這所謂虛明之用，實已蘊含了價值意識於

其中。如是，中國哲學不傾向於離開道德實踐而言及心靈的自由問題。故此，我們仍須按著實踐的觀點，將一切非道德價值義的認識活動歸屬於由被動性所主導的現象界存有論範圍。）

第四節：本體界的存有論；

價值意義之創造能力

我們現在討論牟宗三所謂無執的、本體界的存有論。所謂無執的存有論，乃對應著現象界的存有論而立說。牟宗三在《現象與物自身》之中，重複著他對物自身與現象的這樣一種論調：物自身與現象是同一事物的兩面觀⁹⁶，就明覺感應（道德意識）之活動而說“智的直覺—物自身”，就感性與知性之活動而說現象，並且，明覺感應之物是存有論地先於——不是認識論時間上先於——在感性與知性所起現的現象。牟宗三以形象化的表述，說道：「它們【感性與知性】是就著無限心處有價值意味的物自身而縈起或挑起現象」⁹⁷、「我們所以知感性所給予知性之所思者為現象乃是因為我們已知明覺感應中之物為物自身故」⁹⁸、「現象是由感性的認知心憑依物自身而挑起的」⁹⁹等等。換言之，牟宗三正在提出一種對物自身概念的積極解讀，而認為我們能夠從價值意識的活動來理解物

⁹⁶ 這觀點源於康德的《遺稿》，海德格在其《康德書》亦引用之，牟宗三在《現象與物自身》的第一章引用之。

⁹⁷ 見《現象與物自身》頁 17。另外，相類之表述亦見於頁 168-169

⁹⁸ 見《現象與物自身》頁 131。

⁹⁹ 見《現象與物自身》頁 445。

自身，並表明物自身是存有論地與區別於現象。我們必須首先指出，一般而言，當代的康德哲學討論，大多反對人們對物自物進行積極的解讀。正如英美哲學界的學者所指出，康德並非真正要提出一種稱之為物自身的存在物，而只是要表明，凡是感觸直觀的對象，它就能被概念化而成為現象，故此，並不存在所謂非概念性的內容，除了現象，人們再不能知道什麼；即，物自身概念在康德的哲學系統中並非一必要的概念。在對比之下，牟宗三的確在主張物自身的存在：一種區別於現象的非概念性內容的存在；即其所謂「那明覺感應中之物……亦即停滯在明覺中的自在物本身，則永不能作為對象而為知性之所思與感性之所觸者」¹⁰⁰。從當代的哲學觀點而言，顯明地，堅持物自身的存在並予以它一定的內容，這將是備受爭議的主張，因為，這很可能與神秘主義或私有經驗之類的主張拉上關係。在本論文的餘下部份，這將是其中一個我們所關注的重點。但我們在這裡想先提出的是，牟宗三並非要倡導某種不能被言說的對象，而只是指出，並非一切我們所言說之對象——尤其是價值有關的對象——均是圖式化意義下的對象，即，有一部份我們所言說的對象，是有別於康德在嚴格意義下所規定的現象。而這種對象，乃指由道德意識所給予的應然之物、價值意義之物；亦即牟宗三從王陽明借用過來的術語，所謂“明覺感應之物”。我們現在從“明覺感應之物”一詞說起，何以牟宗三認為自中國哲學的立場，人類心靈能擁有當下創造的能力，並由此說智的直覺與物自身。

¹⁰⁰ 同上。

王陽明在談及致知格物之時，常提及“物”這個概念，所謂“物”，不是指認識論意義上的時空之物，亦不僅僅是一個意向活動中的意義之物，一旦說及

“物”，乃指良知明覺所對治的善惡對象或其所直接給予的價值意義之物：

「其虛明靈覺之良知感應而動者謂之意。有知而後有意，無知則無意矣。知非意之體乎？意之所用必有其物，物即事也」。王陽明多以事親、治民、讀書、聽訟等日常事物為例，若果有關行為（包括心理行為）是本著良知明覺而實行，便可稱作“明覺感應之物”。而牟宗三就是以“明覺感應”這個本心活動說“智的直覺”，以“明覺感應之物”說“物之在其自己”¹⁰¹。我們現在對此說明。

“物之在其自己”乃對應著“現象”而說者，而康德認為人類始終無法真正地認識物自身，而只能認識現象。牟宗三說“明覺感應之物”，就是要提出，一個在道德活動中的應然的意識以及與此意識所混而為一的價值意義之物¹⁰²是有別於任何一種事實意義下之對象（現象），無論是物理對象抑或是普通的（即非價值義的）意義對象，因為，一個“應然的意識以及與此所混一的價值意義之物”是不能被圖式化而成為現象義之對象¹⁰³，因為：道德意志及其內容乃是其活動亦即現象界事件系列的第一因，而不是事件系列中的被決定者；並且，在真

¹⁰¹ 若良知明覺又以其自身之活動作為一覺照之物，則“明覺感應之活動”亦是一“物之在其自己”。

¹⁰² 所謂“混而為一”，按牟宗三謂，在渾淪的感應中，明覺與物不分而分，即非主客對待之關係，一體朗現。見《現在與物自身》頁440。

¹⁰³ 我們可參考牟宗三以下的一段表述：「這個“在其自己”是有道德價值意味的，而不是認識論上的有條件與無條件底直接對翻。這個有道德價值意味的“在其自己”不是由條件或否定（如時空與範疇之泯寂）所可直接分析出的。時空與範疇當然不能應用於其上，即是說它當於不能以識而被知」

正的道德活動中，被給予者乃有多於意義境域之所能提供者。這是我們稍後會再作闡釋的。現在簡言之，只有事實（is）的東西能被帶至圖式下對象化而成為現象義的事物，而應然（ought）的東西則不然。這樣的觀點，康德在其《實踐理性批判》的“符徵論”（Of the Typic of Pure Practical judgement）¹⁰⁴中本已有之。雖然康德在其認識論的觀點下，認為一切能被言說的事物皆是現象義的對象（除了作為超越知識的哲學）；故此，沒有能被言說的事物是超出現象之範圍。然而，在道德哲學的領域中，其想法有所改變，在“符徵論”中，康德表明，對於一個道德的自由意志及其法則而言，並沒有相應於“自然法則”之“規模”能先驗地被給予，換言之，道德意志及其法則乃是存有論地區別於康德所理解之現象，康德亦因而認為道德意志及其法則乃屬於超感觸世界的東西¹⁰⁵。我們試舉一例以作說明。比如常說“乍見孺子將入於井”，我們設想現正處於這當下情境，我們對這個物理場景與（非道德義的）意義境域的整理——比如我們能在短瞬間，判斷救助行為所需之時間及其成功之可能性、或判斷眼前情景之可能後果為“死亡”等等——當然是與人類心靈的想像、推理及圖式化能力有關，但是，意識中所出現之應然的要求、價值意義（救助孺子的要求、意義），此則不是想像或圖式化以至於“理性的假然使用”（即推理能力）所直接提供。圖式化之能力只從事於事實（is）層次之創作、整理。以至於，一個應然的意識乃不能從實然的條件中所能充分地推導出來；經驗的因素能還原為現象，但“自發的動

¹⁰⁴ 李秋零譯作模型論。

¹⁰⁵ 見《實踐理性批判》分析論三章末段有關“符徵論”的論述。牟宗三《康德的道德哲學》，頁 222-228。

念、存心及其內容”不能被還原為現象，它是其現象界活動的第一因，而不是在現象中的被決定者。在“孺子將入於井”之例，那怵惕惻隱之心之生起，雖可能以“與孺子父母之私交”、“於鄉黨間的名譽”或“哭聲死狀之恐怖”之等等現象條件作為其意義境域，但是那惻隱之心的本身，卻不是“與孺子父母之私交”、“於鄉黨間的名譽”或“哭聲死狀之恐怖”之等等條件之集合所能引申出的，即，在此中被給予者乃有多於意義境域之所能提供者。因而，我們說良知之感應是存有論地區別於經驗意念的活動，亦即上述所謂一個道德的意志及其內容是不能被圖式化而為現象義的對象。

故此，康德在“符徵論”中實已表示了價值意義之物是存有論有別於現象。然，康德雖揭示了價值意義之物是存有論有別於現象，亦說之為超感觸世界的東西，卻不直說之為“物之在其自己”，以只安排道德經驗於一特殊之地位，如說道德之尊敬之情是越出人類認知之範圍以外。其原因，在於康德分設超感觸世界與感觸世界而要求一確認這兩個世界之間的因果關係之智的直覺，在這種規定下，智的直覺是不可能的¹⁰⁶（但是，這並不意謂我們一旦肯定智的直覺，則

¹⁰⁶ 對於牟宗三而言，康德在這個問題上本來可以有一個簡易直接的解答。對牟宗三而言，康德只承認道德法則的事實，而不繼而肯定“義理悅心”，這是對物自身問題的不盡義，牟宗三認為，“義理悅心”其實就是“智的直覺”。康德引入現象與物自身的區分之主張（亦即經驗的實在論與超越的觀念論之主張），而將純粹理性與其所產生之結果（道德意念與情感）分設為二，視前者為超感觸世界中之存在，視後者為現象世界中之存在。而再要求一種（智的）直覺，以確認在超感觸世界中之純粹理性與現象世界之間之因果關係；如是，我們沒有一種貫通智思界與感觸界間之因果的一種直覺；這將違反因果範疇之經驗的使用。但牟宗三要指出，義理之所以悅心，這個活動就已經是一種貫通智思界與感觸界間之直覺，要說“智的直覺”，是不用將純粹理性與其所產生之結果分設為二，義理之悅心已經是一種原初的給予，它不是通過某種中

一切問題便隨即而解，我們在往後乃須進一步了解牟宗三所謂智的直覺的實義是什麼，這將延伸至本論文最後一章之討論)。我們現在所注意的是，牟宗三透過運用康德哲學的存有論語言，在嘗試區分出物自身的存在與現象之存在，他認為物自身在康德哲學中不是一個可以省略的概念，並且，這可以在對道德活動的哲學描述中得到印證。

現在，我們再綜合本章前數節有關“識心之執”之討論而作進一步申說，我們說，凡現象義的對象皆是通過感性與知性之機能而為可能，它們就依賴於“超越的想像”所產生之時空形式，既說時空形式是由“超越的想像”所產生，這亦意謂其“執”的本性——即其非現成地絕對客觀的；因而，一切現象所依賴之先驗形式，均不是絕對普遍的，我們亦復須承認現象知識只有經驗的實在性。對比之下，一個應然的意識及與其混一的價值意義之物，其被給予是當下的、直接性的，即，它與知性與感性之機能（以及超越的想像力）不直接相干的，這不是說一個道德活動能無關於經驗法則或能抽離於一個意義境域；而是說，它不是以“經驗之所可能的條件”作為使其可能的先驗法則；現象是實現它的條件，但它本身不是現象、不能被還原為現象。換句話，一個道德活動固然需要實現於特定的時空現象之中，但時空現象之條件對道德之本身而言，只是它

介的機能才被給予，而是當下被給予的。道德情感與純粹理性是同為超越的；所謂超越的，乃指道德情感不是通過某種特定的機能而被給予，亦不是根源於欲望機能；而是理性自身所實踐，直接給予的。要說“智的直覺”，義理悅心已經是一種智的直覺。我們在下面還會再討論的。

的形式外緣，而不是它的內容。因而，我們說道德意識之發用及價值意義之物的給予是存有論地先於現象的；而不說之為“執”的，因為它不以認知的想像過程作為可能根據。又，由於它不再是通過什麼什麼機能而為可能的，我們復說它（道德能力及其所予）自身就是普遍絕對的、直接性的。這遂產生儒家的天道觀之語言，而認為道德價值的存在乃存有論地先於（不是時間上先於）現象義的事物之存在；良知之感應活動不能被還原為現象，它的給予乃有多於意義境域之所能提供者。牟宗三常以“先天而天弗違”說之¹⁰⁷。這些是後話。現在，我們要作的是，進一步討論（不是對比著“現象”而說之）牟宗三對此“明覺感應之物”的具體陳述。

若良知是真的在發用，不是自欺或思慮，它所給予的價值意義之物是當下絕對的，牟宗三喜歡以王龍溪對其老師（王陽明）之道之體悟以作闡明，王龍溪云：

「夫子【王陽明】立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微只是一機，心意知物只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物亦是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也。是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，著於有矣。自性流行者，動而無動；著於有者，動而動也。意是心之所發。若有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。」¹⁰⁸

牟宗三常引“無心之心、無意之意、無知之知、無物之物”一段，以說明若真

¹⁰⁷ 牟宗三常引此來自《周易》之一語。

¹⁰⁸ 見《王龍溪全集》卷十二。

是“致良知”，則一切善惡之意念亦將轉為純善之意而還歸良知明覺本身而與之為一，亦即不再有心與物之對立¹⁰⁹。所謂還歸於良知明覺本身而純善，就是在覺悟者的觀照之中，一切相對之是非價值，亦不再以比較、強制、掙扎之姿態而出現，因為若良知若真正呈現而知道是非，它不會執定於是是非非，而自以為是，而成了觀念的爭執，它一覺察到是非，生起一是非之意念，便隨即化解之而無有；最終，致良知之活動乃“是是而終無是可是，非非而終無非可非”¹¹⁰；即其所謂“若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，著於有矣”。然，這不是說覺悟者於是非並無所謂，而是說，在覺悟者的心靈中，經驗情感和意念乃被上提為純粹的情和意，其情意的發動是良知活動的直接呈現，亦是其道德活動的發動原因——即其所謂“天命之性粹然至善，神感神應，其機自不容己”——換言之，情和意不是良知與“相對的是非善惡之物”進行否定或比較之結果，而是（純粹的）情和意與道德法則一道是“當下就是普遍絕對的、直接性的”。換個角度說，這觀點亦一貫於牟宗三對康德在道德情感方面的評論。康德指出在道德活動之中，道德律令是自我給予的，而牟宗三則評論，我們不應單止於肯定道德律令是自我給予的，我們還須肯定在整個道德活動中的意志與情感之經驗，也是絕對自發的、當下全新的，否則便出現所謂自由之不盡義的問題¹¹¹；真正的自由與（至少是道德義的）智的直覺是分析地互相蘊含的。所謂

¹⁰⁹ 見《現象與物自身》頁 438-439。

¹¹⁰ 這是唐君毅在《中國哲學原論—原教篇》對王陽明的良知之是非之用的陳述。筆者亦參考了唐先生的觀點。

¹¹¹ 參見《現象與物自身》第三章頁 63-83 有關牟宗三對康德論道德情感的評論。牟宗三認為道德法則若如康德所表示，是強制的而不是自悅的（義理悅心的悅），則這將會是理性與意念在無

在道德活動中的體驗是當下全新的，這不是說道德活動是沒有規範的創造，而只表示儒家思想的方向倫理、存心倫理之立場：道德活動固然表現出不同的面相，比如它帶來效益、快樂、符合人類的情感需要等等，並且它們形成道德活動的種種常態，但是，此種種面相，並不是道德之所以可能的本源，即我們不能從此種種面相而建立某種倫理學原理以解釋道德的本源；而只有在具體情境中的良知活動，才是本質性的、道德的源頭，這涉及到中國哲學的體用相即之特殊觀點，我們在下一章會討論到的這個問題。現在的問題是，若我們接受儒家的心學傳統對於知情意之超越說明——即我們能透過工夫實踐而達至心靈的自由狀態，從而使得情意與道德法則一道同為超越——則我們能理解到牟宗三何以認為道德意識之活動（“明覺感應”）乃是康德所應說的“智的直覺”；整個道德經驗是創生性的，它不是在模仿或強制中被給予，亦不是教育、文化背景以及個人氣質種種因素之既成結果。然後，再結合先前有關“價值意義之物”與“現象事物”之存有論區分之觀點，則我們能理解到牟宗三何以認為在道德活動中所給予的價值意義之物——包括法則、純情、純意之給予，亦即“明覺感應之物”——乃是“物之在其自己”。如是，牟宗三透過對康德的哲學語言之運用，嚴格區分出兩個領域，以展示出去理解道德事物與現象事物之兩種迥異觀點，我們稱之為“兩層存有論”。

窮後退關係中的對立——理性強制意念，但其自己又不提供道德的動力因，因而它又需另一理性強制之，於是它自己又終成為一意念——而永不達到純粹的自由，即，真正的自由將是不可能的。頁 81。

然而，牟宗三對“智的直覺—物自身”的東方詮釋，不是沒有爭議的，康德言及物自身，本是源於“本體界之知識是否可能”之基源問題，現在，在牟宗三的詮釋下，康德的物自物竟成了在具體的道德活動中所給予的“價值意義之物”，如是，本體界的存有變成了具體的東西，箇中的原因（中國哲學的體用觀點）和問題是須要說明的。這是我們在本論文的最後一章將要處理的。

第五章：溯源及總結

我們在上一章最後一節，交代了牟宗三如何將道德意識之活動理解成智的直覺，又如何將在道德本心活動所給予的價值意義之物——法則、純情、純意——理解成“物之在其自己”（亦一直申述，牟宗三從道德活動的描述而使用“智的直覺—物自身”此一組語言之合理性）。然而，康德在使用“智的直覺—物自身”之一組概念時，乃有多於對道德本心活動之描述，他還更在存有論的意義下而使用物自身之概念——縱使部份康德學者認為，這不是其哲學中之重點——但至少牟宗三自己是以物自身概念作為一本體之概念，並展開比較哲學的論述。因此，在本章，我們將要對牟宗三之“智的直覺—物自身”理解，展開再進一步的追溯源頭的工作，以了解其對物自身概念的存有論解讀：在第一個步驟，我們要指出，雖然康德的確在其道德哲學中展示了物自物概念的重要性及其可能意涵，然而，牟宗三要予以物自身積極的內容，此則又超出康德的原意，

因為這涉及到具體事物的存在狀態之問題（這是第一節要處理者）；在第二個步驟，我們要追溯牟宗三之所以積極地予以物自身內容，其背景乃源於中國哲學中尤其是宋明理學的體用相即觀點，並從中指出，這牽涉到一個中國哲學中的疑難，即“如何從價值語言合法地跳躍至存有層論層次之語言而言及天道”（這是第二節要處理者），又，透過此疑題之陳述，而主張牟宗三之物自身詮釋，一方面可視之為康德哲學其中一條合適的前進道路，但在另一方面亦標示出此所謂合適的前進道路，其代價乃是它將融合於中國哲學的天道思想，而被引進於“宇宙論信仰”之問題（這是第三節及第四節所要處理者）。透過溯源的工作，我們自然地回應在上一章最後一節的開首和末段所提出的問題（物自物如何在牟宗三的詮釋中被理解成積極的、具體的東西）。而在第四節中，我們亦總結牟宗三之康德詮釋。

第一節：再說康德的原意

康德從“本體界之知識是否可能”之基源問題，提出物自身概念，並且，他對於物自身概念的理解，乃隨著其思想發展而有所改變：一，在第一批判的超越的感性論中，物自身被理解成“影響於感性主體的某種不被知的對象”；二，自“超越的推述”至“感觸物與智思物之根據章”之一段在第一批判中的文本，物自身主要被理解成一“限制性概念”；三，在第一批判的辯證部及在第

二批判中，物自身有時候被意指為“上帝、自由、靈魂不滅”等純智思之對象；四，亦在第一批判的辯證部（主要在第三背反）及在第二批判中，物自身被理解成“自由之可能根據”。我們想指出的是，牟宗三對“智的直覺—物自身”之詮釋，以及“物自身何以被理解成具體的東西”之一問題，我們可以從上述的第四種物自身理解找到依據。

我們在第三章一、二節提及過，康德在第一批判的辯證部（主要在第三背反）及在第二批判中，發問“理性如何自身就是實踐的”一問題，並從這個問題來接近物自身。雖然，無論在第一批判的辯證部還是在第二批判中，康德亦始終認為人類沒有智的直覺，因而對物自身亦不擁有認識，但是，在有關討論中，我們可看見，康德已開放出這樣的一種可能性：我們可以從具體之中說普遍者。我們先略為說明。康德憑藉道德活動（亦即有關理性事實的說明），展示理性如何能夠在現象世界中產生作用。所謂道德理性在現象世界中產生作用，其實就是說，我們在當下所給予的（具體的）理性要求，其自身就可帶有普遍理性，因而能夠對立於自然因果而被理解成一個行動的發動原因。並且，康德認為，一個具體的道德事物之存在（我們一直稱之為“價值意義之物”），在為要保有自由之可能性的前提下，我們還需確認它為一物自身觀點下之存在¹¹²。如是，一個具體的理性之要求（或曰“價值意義之物”），除了是抽象理性的具體化，亦

¹¹² 原文為：「如果我們仍然想救住自由，則除以弄的方法以外，沒有其他的辦法可以保留下來，即：只有去考慮：一物底存在（當它是在時間中可決定的時），因而也就是說，一物底因果性（依照物理必然性底法則而來的因果性），皆屬於現象，而去把自由歸屬於這同一存有之為一物自身。」《實踐理性批判》95-96。

是一物自身觀點下的存在。

現在，我們要指出，康德在有關論述中，從“物自身與現象是同一存在物的兩面觀”之想法，表示“價值意義之物”乃意味著“物之在其自己”，但是，康德並未因此而認為人類能認識物自身。若按照康德其論述的前文後理，“價值意義之物”既是物自身觀點下的存在，則我們應可由此而充實物自身的內容，即以“價值意義之物”來理解物自身。但是，康德並不直說那具體的“價值意義之物”就是“物之在其自己”，其理由在於，若要直說“價值意義之物”就是“物之在其自己”，這將是從“觀法上的問題”過轉為“具體事物的存在狀態之問題”，並且，這需要說明人類如何擁有智的直覺。對於一切事物之理解而言及兩種觀法，這是康德的超越哲學與道德哲學之理論所一直建立者，但若要著實地指出對於一個個別事物而言的“物之在其自己”，對於康德而言，這是需要一種人類所沒有的智的直覺。比如我們問，眼前看見某君的一個道德行為，這個具體的行為的“物之在其自己”是什麼呢？每一個具體的道德行為均有屬於其自己的“物之在其自己”，但這各不相同的“物之在其自己”是什麼呢？我們難以對此簡易地作出說明。以至於，康德並非單在道德哲學的意義下才使用物自身概念，若我們問眼前一個瑣碎的實物，如一支筆的“物之在其自己”是什麼，這將是更加難以回答的問題。這亦是我們在上一章所提到，對於當代的康德學者而言，堅持物自身的存在並予以它一定的內容，這將是備受爭議的主張，因為，這彷彿是要確立一種難以言說的非概念性內容。簡言之，康

德提出了現象與身自身之觀法，亦表示了“價值意義之物”乃意味著“物之在其自己”，但卻認為我們無法真正交代物自身的內容。

在這一小節，我們之所以要回到康德哲學中的上述問題，乃想指出以下兩點：一，牟宗三受到康德在道德哲學中從具體處說普遍者的論述所吸引（儘管康德沒有從具體處真正交代物自身的內容），而開展其東西方哲學的對話。二，更重要者，我們要進一步指出，牟宗三對物自身概念的詮釋及其可能涵蘊之爭議，其問題的源頭就在於：他不單採納了現象與物自身的觀點，而且更要直接說明“價值意義之物”就是“物之在其自己”。這是康德所不願作成的。我們在下一節，將從這問題的另一端，亦即在中國哲學方面的機緣，再附以牟宗三所謂“事物雙彰”的觀點，來討論牟宗三何以直接將物自身理解成“價值意義之物”。

第二節：宋明理學的背景

牟宗三在談及宋明理學中的“致知格物”之時，特別著力於討論“物”這個概念，而有所謂“事物雙彰”這個講法¹¹³。所謂“事物雙彰”，簡言之，“事”乃指良知之行為，“物”乃指良知感應之所予物，此兩者亦即我們一直所謂“明

¹¹³ 主要見於《現象與物自身》第七章有關儒家的存有論之一節，以及《從陸象山到劉戡山》有關王學的第三章第一節。

覺感應”與“明覺感應之物”。而所謂“雙彰”，就是要表明，“事”與“物”均屬本體界之存有而作為天地萬物之總根源。牟宗三謂：「就事言，良知明覺是吾實踐德行之道德根據；就物言，良知明覺是天地萬物之存有論的根據」¹¹⁴。按照我們在上一節的討論，明顯地，康德只是主張“良知明覺是實踐德行之道德根據”，但不會討論“良知明覺是天地萬物之存有論的根據”；即只會接受有關“事”的主張，而不會討論有關“物”的主張。牟宗三認為物自身是具有積極的內容，就是他認為不單要彰顯“事”的形上學意義，更要彰顯“物”的存有論意義，我們現在回到中國哲學的體用相即觀來了解這“彰顯‘物’”的思想背景。以下是王陽明的一段說話：

「理一而已。以其理之凝聚而言，則謂之性。以其凝聚之主宰而言，則謂之心。以其主宰之發動而言，則謂之意。以其發動之明覺而言，則謂之知。以其明覺之感應而言，則謂之物。」（《答羅整菴少宰書》）

對於心學一路的宋明理學學者而言，所謂天道、天理，總不能僅僅作為一種抽象思維而存在，如以上一段文字所言，天理就其常態而言，儒家名之為“性”；就天理之常態有收攝處，儒家名之為“心”；就此心之現實發動，儒家名之為“意”；就此發動必是自覺而明白，儒家名之為“良知”；就此良知在具體活動中所感應的價值是非之給予，則稱之為“物”。然而，所謂性、心、意、知、物，皆是同一天理本體之迴環展現。並且，我們在這裡所特別注意的，乃是首句和尾句的連讀：「理一而已……以其明覺之感應而言，則謂之物。」；這意謂，

¹¹⁴ 見《現象與物自身》頁 442。

於具體活動中所感應的價值是非之物，與那普遍者亦即天理，實為同一，即所謂“理一而已”，或王陽明所說「心無體，以天地萬物感應之是非為體」。在這裡，我們清楚看見對宋明儒而言，我們在實踐活動中所感應的仁義禮智信等等的具體理性之內容，它們本身就與存在之終極原理（天道）相即不二，亦即“體用相即”。我們再舉出一些儒家所討論的例子。比如儒者看見自然世界的四時轉變、百物生而又生，會表示之為天道的大化流行。又或如宋明理學學者，常以“五刑五服”¹¹⁵，亦即人文世間中的獎罰常態，來直表天理。以至於古人從人倫世界中的親親、兄友、弟恭、愛民、愛物之種種行為常態來表示天理常存。此等常態事物，亦是所謂“價值意義之物”（“用”），儒家乃視之為“天理天道”（“體”）之表現。但我們要問，何以宋明儒認為具體的“價值意義之物”就是“天道天理”之內容（這亦即牟宗三要予以物自身積極內容的源由）——亦即，何以自然世界中的四時轉變、歷史中的獎懲制度、社會中的人倫關係會成為天理天道的內容？我們須詳細說明。

對於這些問題，我們從所謂“體”這個概念說起。我們一般使用“體”這個概念，乃對應感官對象而言，由於感官對象在時空中有相對的持存性，我們說之為“物體”。中國哲學亦如其他古代哲學傳統，其所謂“體”，乃對應著思想精神之層次，而期望一普遍恆久之存在。儒家又認為，這個普遍恆久的精神本體，必須從具體的良知活動中，其所給予的“價值意義之物”來充實其內容，

¹¹⁵ 五刑是中國古代五種刑罰之統稱。五服乃指以五等之服以彰顯不同階位的天命有德之人。

它才是真正的“體”，這是所謂“體用相即”。而在中國哲學傳統中，所謂“體用相即”乃主要是實踐地被理解——至於這實踐的理解如何被上提至存有論層次的理解，這是進一步引申之問題，我們在稍後亦須交代——這就是說，儒家之所以要討論這個“體”亦即“天道”，其首要目的乃在追溯理性與道德之發動根據。我們又可將這“實踐地被理解”，先分成“理論上的需要”與“實踐經驗的立場”。我們先說前者。就“理論上的需要”而言，一個具備“體”與“用”兩個面向的精神本體，乃是儒家所需要肯定的東西，理由如下：若果在道德活動中，理性所給予的具體的“價值意義之物”，如非與天道互為體用而同為道德實踐之分發動原因，則這意味著我們的行動並沒有具備內容性的發動原因——我們可以說康德雖然提供了“道德的普遍立法”或存心的原則作為道德實踐之分發動原因，但這仍是形式的原因——或換句話說，“發動因”只能交托於某種不被知的物自身¹¹⁶。故此，在要肯定理性與自由之可能性的前提下，我們必須承認，在具體的理性活動中，其所呈現的常態、價值秩序就是天道天理的全部內容，亦是克服私念障蔽之能力本身（發動原因）。然而，問題在於，若我們只是為了理論上的需要而談及“體用相即”，則我們不過是在討論一些邏輯上可能的東西。我們必須再指出，儒家對“體用相即”的理解，其態度是實證的。即，這不是在談及某些神秘不可知的東西，而是，所謂“體用相即”，乃立基於一些在道德實踐經驗中的基本理解。我們現在交代之。在道德實踐中，

¹¹⁶ 如牟宗三論說，若在心體性體（天道天理）以外，復有另一不被知的創造性本體，則心體性體之活動亦可受制於那不被知的本體，如是，心體性體亦不復擁有真正的自由。見《智的直覺與中國哲學》頁 191-193。

我們追溯理性與道德的發動源頭，即所謂“本體”，而這個“本體”，它雖不是感官之物，卻非不可理解。儒家認為，在良知的活動中，隨著其自覺努力，我們能發見道德理性其動而愈出之力量；又，透過良知對私欲障蔽之克服，我們可復見心靈與世界的價值常態；又，由於“良知力量”與“價值常態”這些東西，雖不是感官經驗之對象，但能夠呈現出持存性與發動性，因此，儒家在實踐的意義下，認為某種具有普遍恆久性的精神存在（“體”）是可被理解的。並且，由於“良知之發用”必須通過應事接物亦即在與現實世界之交往中而為可能，換句話，良知之力量必與有關生活世界的價值常態（如之前所謂獎懲制度、人倫關係或種種德性之呈現）同時起現，而並沒有抽離於生活內容的良知力量，以至於，種種的價值常態乃是良知活動的力量根源，而並沒有抽離於具體理性（我們說仁義禮智信等等內容）的另一不被知的理性（這是我們在上一章所強調的）；因此，儒家在實踐的意義下，認為這個精神的存在（“體”）只有通過“用”而才可被理解的。我們簡言之，儒家在這裡是提出一些有關實踐的體驗，若果我們接受這些體驗，則我們需要對這些體驗作出一種形上學的解釋，而有關“體用相即”之一套語言，正是對應於這些實踐體驗的形上解釋。

以上，我們亦從實踐的立場交代了“體用相即”的基本涵義。然而，單以“理論需要”或“實踐體驗”之進路尚不足以充分地說明儒家所說的“體用相即”之本體就是康德所意謂的物自身，亦不足以說明“牟宗三積極地予以物自身內容”此一工作之恰當性；因康德始終是從存有論層次上而言及物自身。但如之

前提及，宋明儒並未將其“體用相即”的觀點僅僅封限於實踐的語言，而更在其實踐之後，進行了一定程度的本體宇宙論陳述，這更加是牟宗三對宋明理學的詮釋之立基處，他說之是從實踐的進路而建立的形而上學¹¹⁷（而牟宗三所謂“對存有論的‘物’的彰顯”其實根本已上提至本體宇宙論層次而立說，而不僅就實踐的層次而立說）。現在的問題是，若果我們理解牟宗三所詮釋的宋明儒其所謂“物”，以至於將之與康德所言及的物自身進行比較，我們必須往後反省：在什麼意義下，儒家從實踐的語言跳躍至存有論的語言而言及“體用相即”是合理的呢（即如何從實踐的進路而定斷“這世界上並不存在任何離開實踐而言的本體”）？而我們將從這問題作出反省，而主張牟宗三之物自身詮釋，一方面可視之為康德哲學其中一條合適的前進道路，但與此同時亦將康德的哲學引進於“宇宙論信仰”之向度。換言之，我們認為牟宗三的詮釋，將使康德的哲學從純粹哲學之討論引向至信仰之問題。在以下兩節，我們嘗試說明之。

第三節：從實踐哲學到存有論思想

我們之前提到，儒家是在提出一些“實踐的經驗”，也就是從“具規律性之道德經驗”以至於“工夫過程的漸進與頓悟之經驗”，而提出了在實踐意義下的“體用相即”之觀點，並建立其實踐主體之形上思想。現在，我們再進一步指

¹¹⁷ 見《心體與性體》三章二至三節。

出，儒家對於天地萬物的存有之形上思想，仍然是以此“實踐經驗”作為根基。

我們一般說，由於屬人的實踐活動必有與之相應的特殊條件作為前提，比如情感與心理之機制或社會關係之條件結構（縱然不是這些條件構成創造）因此我們不能將在實踐中的創造活動，誤推至存在層次的創造活動。換言之，我們在道德活動中所要求的“第一因”之形上學解釋，它只能夠以屬人的實踐活動作為其有效範圍，而不能擴張至自然界以至本體宇宙論之層次。然而，在這裡，我們可嘗試辯說，若我們接受這行動底第一因的“經驗之談”是真實的，則，這種“接受”實可蘊含了“宋明儒由實踐層次跳躍至存有論層次而言及體用相即”之可能性。首先，若果我們承認在道德活動中，行動者能因著其道德理性的能力，而改變其生理及心理之自然事實，即以道德理性作為“第一因”的創造力來源，這將意謂我們復不能說道德理性是必須通過某種特定的情感、心理或社會結構，它才能展現其力量，又，我們亦不能將道德理性還原為某種心理或意義之事實；以至於，我們必須繼而肯定，道德理性就是克服種種自然事實之力量本身（我們亦不能再在此力量背後或此力量以外復設想不被知的物自身，否則此力量又失卻其第一性）。這就是說，宋明儒將那道德理性之精神內容，考慮為一種“從無到有”的創造之力量根源，因而在本質上相通於“存有論意義之創造”。再換句話，儒家不僅認為此精神內容能創造出情感氣質、文化歷史或價值意義之存在，而更認為自然世界之生生亦是此同一精神本體之造化¹¹⁸，

¹¹⁸ 如古人認為“聖人之言行”與“四時變化、百物生生”並無層次之間距而共屬天道之流行；

以至於認為人類的命運際遇（被動之意義境域）之存在亦是此道德理性之精神內容為了展現其自己而所採取之過程。現在，問題明顯在於，縱使“實踐之創造”與“天之創造”在本質上相通，但我們只能對於“實踐之創造”能有所親證，對於“天之創造”則沒有親證，是故，何以在道德活動中所發見之精神本體必須與此同時亦是一切存在之精神本體？其理由在於，若果我們真的肯定一精神本體之存在，則此精神本體必是一超時空性的、思想性的存在；又，若果此精神本體是真實的，它必不是依賴於屬人之條件（如特定的個人氣質、心理狀態、社會條件等等因素）而方成其存在，否則它可被化約為種種事實條件，是故，我們可說此精神本體呈現於屬人之意義境域，卻不可說此精神本體由屬人之種種條件所構成；然後，由於它既然是“呈現”於屬人的境域，而非被構成者，並且是一超時空性的、思想性的存在，是故，我們說此精神本體必是一超越者，而不接受它只是一單通過實踐活動而被給予之主體；最後，既然這精神本體是一超越者，而它以道德理性之內容而為呈現，如是，這開放出一種形上語言之描劃空間，以對這超越者與具體者之關係進行言說，遂產生出“萬物皆備於我”、“天人本無二”、“良知是造化之精靈”、“仁者與天地萬物一體”等等之形上學語言。

我們現在再討論此形上描劃的具體內容，以一併交代牟宗三所謂（存有論意義的）“物”的意思。道德理性的精神內容既直接地作用於現象界，它亦因此才

或說“仁”之“覺潤無方”即是“天”之“體物不遺”。

表現其絕對的自發性，但是，畢竟屬人的創造活動必定發生於一定的意義境域，比如其所屬的際遇、回憶、教育、歷史文化背景等等，也就是說，人們的行動始終涵蘊著很大程度的被動性。對於這個問題，其回應可在於“覺悟”。首先，那所覺悟者除了是良知本體，亦是良知本體所發見之價值內容，又，此價值內容不是被給定的（否則它便是某種價值教條或倫理學原理），而是在歷史文化的活動中處於被充實之狀態，而此被充實之過程呈現出一定的價值常態——它可以表現為忠、孝、仁、義、禮、智、信等等之具體理性，亦表現為四時轉變、獎懲制度、人倫關係等等道德意識中所呈現的具體價值之物——因此，“覺悟”就是從其所身處的被動境域之中，發見其中所呈現的“價值常態”，以至於體證此“價值常態”乃是自發性行動的力量來源。我們可見，此“價值常態”就是儒家所說的天道流行；而此“價值常態”之種種具體內容，就是牟宗三所謂“物”（明覺感應之物）；而此“物”與“天道”乃“體用相即”之同一者，若概念地分解而言，前者是“充實者”後者是“被充實者”。但無論是“物”抑或是“天道”，這均是物自身觀點下之存在¹¹⁹，如牟宗三所說，“體與用”不對著“物自身與現象”之關係而言，“體與用”乃同屬物自身觀點下的本體界之存在¹²⁰，因此，在“覺悟”中所體證的乃是此“體用相即”的精神本體之力動，

¹¹⁹ 由於天道的內容是在活動之中、被充實之中，以形象化的語言來說，它自身是不被直接呈現的，而只通過其作用才有所呈現，因此它區別於現象。而價值意識所發見之“物”（即“用”），它亦必須呈現出一種常態以迫現其“體”，因而它亦是不離於其“體”才能有所呈現，而且它又是價值的，即它不能被直接圖式化而為現象義之對象，故此它亦是區別於現象。

¹²⁰ 見《現象與物自身》，頁 445。

即牟宗三謂“即存有即活動”之本體¹²¹。現在，這個“用”，亦即所謂“物”，憑藉其所展現出的價值常性而與天道相通，因而獲得了存有論意義，此種對存有的觀法——不以事物的客觀形相來建立關於“物”的存有論，而從價值意義活動來理解事物的存有——以牟宗三的詞彙，稱為“無執的存有論”，此種對存有之觀法所見的是宇宙論的文化化生活動之“常態”，而不是事物一般之“可能條件”。如是，我們在存有論意義的“體用相即”觀之下，亦了解到牟宗三所謂“物”的意思。簡言之，儒家認為一切存在之最根本，乃在於那具有力動的精神價值本體。

現在，我們看見，牟宗三之所以認為康德的物自身應具有積極的內容（亦即我們在本章開首所討論的問題），乃是由於他將康德的物自身理解成在中國哲學傳統中，那軌約著意義世界的生成發展之活動源頭。在下一節，我們將總結牟宗三這項工作（予以物自身積極的內容）的合理性，並結束本文。

第四節：總結

如之前提及，雖然康德有時候將“現象與物自身是同一事物的兩種觀法”之主張應用於具體事身，尤其是對於一具體的道德行動之發動過程，亦見於其目的論王國的構想（牟宗三又因此說康德本有一種相近於中國哲學所言及的物自身

¹²¹ 見《心體與性體》綜論部牟宗三所重複申說。

世界：一草一木皆是價值目的意義的物自身存在¹²²)。然而，就康德的謹慎立場而言，所謂“現象與物自身是同一事物的兩種觀法”，若著實而言，它並不傾向於就同一具體事物而說“兩種觀法”，而只是就事物一般而言及“兩種觀法”，這表示了人類心靈能分作認知心靈與價值心靈之兩個面向，故此，若說康德主張現象與物自身是“同一（具體）事物的兩面觀”，不如說之是“同一心靈的兩扇門”。而相較之下，牟宗三是著力於兼從“一般”與“具體”兩個層次而言及所謂“現象與物自身是同一（具體）事物的兩種觀法”¹²³。然而，問題在於，就著一個眼前瑣碎的具體事物，比如一支筆，這個“事物”，它有什麼“物之在其自己”可言呢？牟宗三認為一草一木亦有其“物之在其自己”是什麼意思呢？

在上一節討論天道思想之形上語言時，我們回避了此形上語言中一個極端的問題。古人說“萬物皆備於我”、“天人本無二”、“良知是造化之精靈”、“仁者與天地萬物一體”，極言之，乃涵蘊著即使是被動性之境域，比如人生際遇、歷史命運，以至於物質世界之存在，均是天道為了自我實現而所採取之過程；亦即牟宗三所言之“良知坎陷”。這就是說，若果我們要肯定那個以道德為內

¹²² 見《現象與物自身》頁 18。

¹²³ 但我們須先弄清這所謂“同一事物的兩面觀”之語意。我們說“同一事物的面觀”，這彷彿意味在兩面觀法之背後，仍有一個東西作為兩種觀法支持點，然而，這樣的閱讀只會引申更深一層的不被知的物自身存在。按照我們在以上章節所討論，所謂“同一事物的兩面觀”，一方面它意謂著兩種理解事物迥異觀點，但對中國哲學而言，在更重要的意義下，它只意謂著宇宙人生的兩層狀況，在表面一層的，乃是現象義之事物狀況，往裡一層的，乃是本體界的“物”之狀況，除了現象的“事物”與本體界的“物”，再沒有什麼“物”在背後。並且，這個本體界的“物”是一切現象事物之本源。

容的精神本體真是絕對自發的，那麼，我們便要採取上述的一種超越者與具體者之關係的形上描劃，即，將被動性之境域（包括我們在上面所說的偶然的、瑣碎的事物之存在）以至於自然界中之一切事物亦視之為天道所曲成者；以保有道德之精神本體其超時空性的絕對普遍地位。在這個意義下，本來是為著要肯定精神本體之真實性而所開放出的形上語言之描劃空間，已漸漸產生出或被實化為一些接近於宇宙論信仰之語言，而超出了科學實證之哲學討論範圍。最後，我們就是想指出，說一個具體的瑣碎事物亦有其“物在其自己”，即視一切存在均是目的論地被統攝於天道之實現，這種世界觀就是一個從形上學語言之可能性被上提為宇宙論語言的一個結果。即，以一套形上的世界觀解釋自然世界之種種差異。而這種具有宇宙論涵義的世界觀之表現，也就是牟宗三謂“絕對的唯心論”，這隱含了以下一個重點：“沒有離開精神而言的物質實在”。

以下是牟宗三在“第二屆當代新儒學國際學術會議”有關“徹底的唯心論”之

講辭¹²⁴：

「我們依據中國的智慧方向消化康德，把康德的超越的理念論與經驗的實在論那個形態轉成兩層存有論——『執的存有論』和『無執的存有論』。『執的存有論』是識心；『無執的存有論』是智心，這就是徹底的唯心論。徹底的唯心論是從『無執的存有論』透出來，這個在西方是透不出來的。由無執的存有論透出的徹底的唯心論，亦稱作徹底的實在論。因為智心與物同時呈現，智心是絕對的心，物如是絕對的實在，固同時是徹底的唯心論同時亦是徹底的實在論也。陽明說明覺之感應為物，物是無物之物，亦同

¹²⁴ 吳明先生說道，牟宗三的“徹底的唯心論”雖引起學者們的不解、震動，然而，此說實一貫於牟宗三其著作與講學風格。簡言之，牟宗三是認為“徹底的唯心論”乃是儒釋道三教的根本基調。見吳明《實證與唯心》中“徹底的唯心論與中西哲學會通”一文，頁 70-72。

此解。此種精微之玄理，若不深入其裡，那能得知？」¹²⁵

從以上一段文字可見，牟宗三認為並不存在離開精神而言的物質（自然）實在。而所謂“沒有離開精神而言的物質實在”，乃指物質雖好像表現出獨立的實在性，但這只是暫時性的、表面的，若著實而言，物質是一特殊的存在，一方面它雖是現實的存在（因它表現出獨立的持存性），但在另一方面它亦是一觀念的存在（我們在第四章討論過牟宗三曾說明時空實在的觀念是暫時性的、有問題的，並從“心靈的想像力”對時空觀念之構成給予了超越之說明）；而此物質的觀念存在乃由精神本體所創造¹²⁶，故此在根本的意義下物質的實在仍是精神性的。

筆者認為，牟宗三的主張是貫徹於宋明儒的天道觀立場，但是，問題卻在於此立場在科學實證意義下之哲學討論中，其證成是如何可能。縱使在一般性的哲學的討論中，我們無法對物質的本性進行積極的說明，而只能肯定其同一性與持存性，然而，若因此而主張唯心論的觀點來否定單純物質事物的存在，或說此仍是晦暗不明物質的實在（或觀念）是由精神本體所創造的，這推論是尚不合法的。即，我們必須肯定，物質的實在始終因著其獨立的同一性與持存性，而不能全然被還原為心靈（精神）的存在。簡言之，在觀念的意義世界而言及

¹²⁵ 講辭見於“第二屆當代新儒學國際學術會議”論文集，另收錄於《儒學與當今世界》中“中國文化發展中的大綜和與中西傳統的融會”一文，臺北，文津出版社。頁六。

¹²⁶ 此見於牟宗三對宋明理學的天道觀及心學的詮釋，以及其對儒釋道的判教。牟宗三以“本體宇宙論的陳述”而言及儒家乃主張一“道德實踐本體即宇宙生化本體”的終極實有，並以宇宙論意義之終極實有判別儒家比佛道思想更為圓熟。

創造，並以物自身概念指涉心靈的價值活動，這是沒有問題的，但嘗試越過意義世界而言及物質世界亦是精神本體之創造，並以物自身指涉這個創造性本體，而直接否定物質世界之獨立存在，這均是我們自科學實證之立場所無法肯定與否定的。這牽涉到自然領域與自由領域之間、實在論與現象論之間的形上學疑難；雖然自然領域與自由領域之衝突在意義世界（道德實踐）的觀點之下得到解消，但我們無法肯定此發自主觀的觀點是對理解世界的唯一且絕對客觀的觀點。因此，筆者現時認為，牟宗三在其康德詮釋中引入中國哲學的天道思想之同時，乃是將意義世界中的宇宙論信仰，斷定成客觀世界中的實然情況。

綜括而言，筆者認為牟宗三的康德詮釋在道德實踐之意義上，進行了豐富的東西方哲學對話。在以中國哲學的天道觀援引至康德詮釋的問題上，牟宗三展示出康德思想中的理想理境，這種理境冀望於意義世界臨駕於自然世界，因此它是宗教的。但這理境之達成，始終牽涉到自然領域與自由領域之間、實在論與現象論之間的形上學疑難，而不能直接過渡。因此，筆者主張將牟宗三的有關詮釋保留作兩個討論領域：單純的哲學討論的領域與宇宙論信仰的領域。這延伸的問題——也是本文所能處理的範圍以外——乃是如何去說明這種天道觀之信仰是具有理性意義的；即：我們不是直接去探討此種信仰是否與自然事實相符，而是去探討這種信仰是否必然扎根於人類心靈。

參考文獻

康德原典：

Immanuel Kant, translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood, *Critique of pure reason*, Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1998.

牟宗三譯註；康德著：《純粹理性之批判》，臺北：學生，1983。

牟宗三譯註；康德著：《康德的道德哲學》，臺北：臺灣學生書局，1983。

康德著；李秋零主編：《康德哲學全集第五卷：實踐理性批判、判斷力批判》，北京：中國人民大學出版社，2006。

其他參考專書：

牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，臺北：商務印書館，1971。

牟宗三：《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1984。

牟宗三主講；林清臣記錄：《中西哲學之會通十四講》，臺北：臺灣學生，1990。

牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983。

牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1969。

牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979。

牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003。

牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985。

李明輝著：《當代儒學之自我轉化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994。

李瑞全著：《當代新儒學之哲學開拓》，臺北：文津出版社，1993。

唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1991。

勞思光著；關子尹編：《康德知識論要義新編》，香港：中文大學出版社，2001。

馮耀明著：《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》，香港：中文大學出版社，2003。

黃振華著；李明輝編：《論康德哲學》，臺北：時英出版社，2005。

鄧曉芒著：《康德哲學諸問題》，北京：三聯書店，2006。

迪特·亨利希(Dieter Henrich)著；彭文本譯：《康德與黑格爾之間：德國觀念論講演錄》，臺北：商周出版，2006。

丹·扎哈維著；李忠偉譯：《胡塞爾現象學》，上海：上海譯文出版社，2007。

Frederick C. Beiser, *German idealism : the struggle against subjectivism, 1781-1801*, Cambridge, Mass : Harvard University Press, 2002.

Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Henry E. Allison, *Kant's transcendental idealism*, New Haven : Yale University Press, 2004.

Martin Heidegger, *Kant and the problem of metaphysics*, (4th ed.), Bloomington : Indiana University Press, c1990.

馬丁海德格爾著；王慶節譯：《康德與形上學疑難》，上海：上海譯文出版社2011。

克隆納(Richard Kroner)著；關子尹編譯：《論康德與黑格爾》，臺北：聯經，1985。

黑格爾著；賀麟，王玖興譯：《精神現象學》，北京：商務印書館，1997。

其他參考文章：

關子尹著：“本體現象權實辨解”，《從哲學的觀點看》，臺北：東大，1994。

牟宗三著：“中國文化發展中的大綜和與中西傳統的融會”，《儒學與當今世界》，臺北：文津出版社，1994。

吳明著：“徹底的唯心論與中西哲學會通”，《實證與唯心：哲學的批判與歸復》，香港：經要出版有限公司，2001。