

# 牟宗三與海德格論康德： 以「有限性」作播臺\*

楊德立\*\*

柏林自由大學哲學及人文科學學系博士生

本文旨在釐清牟宗三與海德格詮釋對康德「有限性」概念之詮釋，借此建立三者的溝通基礎。牟跟海一樣，認為康德對存有論的論述並不完備，需要補充；海德格認為康德哲學應下開「基礎存有論」，發展「此在形上學」。牟宗三則認為，應該發展「道德的形上學」；牟重視現象與物自身的區分，因其關乎認知與道德、感性與超感性領域之分際，並認為道德之超越性是人「可無限」的關鍵；海德格則意圖改變感性、知性的優次地位，強調感性、處境和時間性，否定人之無限性。基於以上異同，本文進一步申述兩者對康德哲學的改造與後續發展，設想他們之間的批評和回應，並評論兩者在何種意義下，更能承先啓後。

關鍵字：牟宗三、海德格、康德、有限性、無限性、道德的形上學、此在形上學

---

\* 本文初稿《「有限性」作為現代儒學和現象學的交會點：牟宗三與海德格論康德》曾於2016年國立政治大學舉辦之《現象學與儒學國際學術研討會》中發表，得蒙與會同仁及《人文及社會科學集刊》眾匿名評審員批評賜教，本文始得修成出版，謹申謝忱。

\*\* E-mail: taklap.yeung@fu-berlin.de

收稿日期：106年11月20日；接受刊登日期：107年6月6日

## 壹、引論

眾所周知，牟宗三非常重視康德哲學，而在會通中西哲學研究方面，後學亦常把注意力置於其批判地接受康德哲學的成果。相對而言，牟宗三對海德格與現象學的研究和「論衡」，卻一直不為學界重視。倪梁康曾明確指出，牟先生「對現象學的理解，無論在關注範圍上，還是在切入角度上，都還是較為有限的。」（倪梁康，2002: 42）然而，基於「牟宗三先生深厚的哲學修養和敏銳的感受力使他往往能夠在相對較少的文獻涉獵中很快地把握住問題的脈絡，並對之做出自己的評判與估價。」可見，雖然牟並非專研現象學，但至少在問題意識及脈絡上，都曾與現象學傳統交鋒。然而此中激盪出甚麼哲學問題、開闢了怎樣的論域呢？這點卻鮮有學人點明。

查有關牟宗三與海德格的中文論文，有倪梁康（2002）之〈牟宗三與現象學〉、趙衛國（2010）〈牟宗三對海德格爾基礎存在論的誤置〉，靳寶（2014）〈牟宗三論“存在與時間”——兼評牟宗三對海德格爾形而上學之“誤置”的“誤置”〉，及劉保禧（2013b; 2013a; 2015）〈智的直覺與想像力——牟宗三與海德格論有限性〉、〈天道與界域——牟宗三與海德格論超越〉、〈隱匿的對話——海德格爾如何決定牟宗三的哲學計劃？〉等，數量並不算多。總括而言，研究牟宗三哲學與海德格哲學、或是新儒家與現象學的關係，是仍待開發之地。

本文旨在通過海德格和牟宗三各自對康德關於「有限性」（*Endlichkeit*）的爭議，建立一個溝通平台，並通過釐清兩者對「有限性」概念的詮釋與爭辯，評論牟與海對康德哲學的理解與發揮。本文主要論點如下：

1. 筆者認為，對康德「有限性」概念的理解和詮釋，是牟宗三與海德格哲學交鋒的「擂臺」。
2. 雖然兩者對「有限性」的理解並不相同，但牟跟海一樣，認為康德的《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*，下稱《純》）對存有論（*Ontologie*）的論述並未完備，需要補充。海德格認為據康德哲學，下開的應是基礎存有論（*Fundamentalontologie*），亦即此在形上學（*Metaphysik des Daseins*），而牟宗三則認為，下開的應是道德的形上

學 (Moral Metaphysics)。

3. 牟宗三重視現象與物自身的區分，因其關乎認知與道德、感性與超感性領域的關係，認為道德之超越性是人「可無限」的關鍵；海德格則意圖改變感性、知性、理性之間的優次地位，強調感性的優先性，強調先在的處境有限性，否定人之無限性。
4. 基於兩者異同，本文第四部分整理出兩者可能之相互批評和回應。牟基於現象與物自身的區分，認為康德哲學的後續應是能肯定「智的直覺」的中國哲學；但海基於現象學的立場，不會承認討論物自身的意義，現象才是一切意義的發生場所。
5. 牟批評海的現象學是「無本之論」，認為要有一個超越的本心才能確立「真實性」，筆者則認為海亦可借《存在與時間》(Sein und Zeit, 下稱《存》)中對「決斷」和「死亡」的分析，回應真實性的問題。
6. 最後，筆者提出思索兩者作為康德詮釋者的評價準則，思考兩者意圖借康德哲學而開展出的新理論——此在形上學和道德的形上學——如何承先啓後。

## 一、「有限性」作為牟宗三與海德格論康德哲學之播臺

何以言「有限性」能作為牟宗三和海德格的「播臺」？在進一步闡述之前，先要說明播臺之意。

播臺是武者較技的正式場所。「較技」於此是指兩個哲學體系在一個共同的問題意識下所作之爭辯 (Streit)。這種爭辯必有一定的定向 (Orientierung)，例如針對某些概念的詮釋，或是對某套系統之判定和追問。「爭辯」不能是單純的概念對照，而是關乎二者的視域融合 (Horizontverschmelzung)，<sup>1</sup> 視域融合的結果不一定達至和諧統一，更多時候是顯出二者的差異，並導生出往後不同方向的發展。從這個意義說播臺，即是說要訂立一個能讓兩者在共同問題意識下展開的爭辯的場所，這個場所首先「匯聚」各者，然後才能展開「較量」。

1 進一步了解視域融合之意，參見：(Gadamer, 1990: 311-312; 380; 392, etc.)。

康德和海德格並沒有明確要會通中西哲學的問題意識，這個匯聚三者的平臺是由後出的牟宗三所建立的。當我們要判斷三者是否能夠真實溝通，甚至「較量」時，無可避免，我們需從牟的問題意識開始，看他如何切入相關論題，而當中的關鍵概念就是「有限性」。<sup>2</sup>《現象與物自身》（下稱《現》）一書，有以下一段文字：

海德格在其《康德與形而上學問題》一書最後一頁（254 頁）中有云：「人，因為他的有限性使一存有論，即實有之領悟，對於他為必要，然則當沒有東西能像一無限存有之觀念這樣極端相反於存有論時，去想人是創造的，因而亦是無限的，這能有意義嗎？這是可證成的嗎？」我們對於他這疑問可作這樣的答覆：如果人是決定的有限，則說他是創造的，無限的，自然不能有意義。但若「人雖有限而可無限」，則說他是創造的，無限的，這便有意義，而且可以證成。在這裡，一個「本體界的存有論」對於他為必要。（牟宗三，2003c: 30）<sup>3</sup>

這段文字至少顯出三個關鍵。

1. 海對於人作為有限的存在者，能立一種創造的、無限的存有論滿是懷疑，然而牟並不認同。
2. 問題關鍵，在於如何理解「人的有限性」和「人雖有限而可無限」等議題。
3. 如何使這些議題有意義，在於如何證成它，並需申明以何種存有論作其證成（justification）。

本文會從這三點入手，逐步討論牟與海如何討論和改造康德哲學。

---

2 海德格曾研究老子，也曾於 1946 年與蕭師毅合譯老子部分篇章成德文，這可顯示他對中國哲學的興趣，但這並不等於論證了，他具有溝通中西哲學的問題意識。基本上，海德格關心的始終是存在問題（Seinsfrage），研讀中國哲學也是基於這問題意識而來，並非要溝通中西哲學。

3 原文為跟牟的譯法有一點不符，但由於我們的討論是基於牟宗三的理解而開展，是以採其

## 二、牟宗三切入有限性問題的路徑：從存有論角度 切入康德哲學

據劉保禧（2013b: 146-147）整理，牟前後三次在其著作駁斥海的觀點，針對的都是海的「有限性」。首次在 1971 年的《智的直覺與中國哲學》（下稱《智》），第二次則在 1975 年的《現象與物自身》，以及 1985《圓善論》附錄〈「存有論」一詞之附注〉。在這些文章中，我們一方面看到，牟讚許海對康德哲學之詮釋，理由在於，他認為自己早年對康德的認識（寫《認識心之批判》之時），只落在邏輯作用之上，對其存有論之意義仍不甚通透，及後「偶讀」海《康德及形而上學問題》（*Kant und das Problem der Metaphysik*，下稱《康》或《康德書》），才會通其存在論之意義。（牟宗三，2003b: 序 3-7）是以他在《智》書開首，先闢一章為〈邏輯的涉指格與存有論的涉指格〉，點明「兩層涉指格」，並沿此思路思考康德哲學關於「存有論的指涉格」（Ontological reference-scheme）的路徑。這番以存有論作為切入康德哲學的路徑，實與《康德書》的入路無異。

牟從討論發見範疇之線索和原則入手，指康德「線索」一章（即“Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe”）文辭粗略，未充分細論其中之存有論意義，與判斷表的必然性問題。（牟宗三，2003b: 5-6）<sup>4</sup> 牟的評論，在於他認為康德發現範疇的方法——由十二種邏輯判斷形式，還原到十二範疇這「線索」，只是一種邏輯的還原主義，並未有論及範疇的存有論意義。雖然，範疇的客觀有效性（objektive Gültigkeit）能由〈超驗推述〉（transzendente Deduktion）這章來證成，但判斷表與範疇表從何而來、其存有論地位如何等問題，牟認為康德未及詳論。是以他批評，「康德似只信賴傳統二千年來之成就，從未想及此判斷表亦需要有一『超越的安立』」（Transc-

譯法為據，僅附原文為讀者參考：“Hat es einen Sinn und besteht ein Recht, den Menschen auf Grund seiner innersten Endlichkeit—daß er der “Ontologie”, d. h. des Seinsverständnisses, bedarf —als “schöpferisch” und somit als “unendlich” zu begreifen, wo doch gerade die Idee des unendlichen Wesens nichts so radikal von sich stößt wie eine Ontologie?”（Heidegger, 1991: 246）

4 此中的 Leitfaden 一詞有引導、入路之意。

dental justification)。」(牟宗三, 2003b: 6) 因此, 他認為我們需要補充康德之形上學推述 (metaphysische Deduktion) 部分, 發掘「範疇—存有論的形式概念」之「恰當的意義」與「真實的作用」。(牟宗三, 2003b: 12)

據此理路, 牟進而提出, 康德言「知性為自然立法」之類的說法過強, 要為其「鬆動」一下, 其中關鍵, 在於他認為知性自發地提供的法則, 只夠「規定」而未能充分「決定」自然。他指出, 「知性之自給法則」與「意志之自給法則」並不相同。「意志之自給法則」依循的是「自律性」(Autonomie), 而「知性之自給法則」依據的是「自發性」(Spontaneität)。<sup>5</sup> 兩種原則都是能動的、自發的, 但主要的分別, 在於前者沒有「創造性」, 所以他只能了解存在, 而不能創造存在 (牟宗三, 2003b: 18)。<sup>6</sup> 由於吾人的知性只能處理而不能創造存在, 所以說知性能決定自然, 似乎超過「線索」一章所能賦與的存在論意義, 所以這種說法若要能成立, 牟認為康德另需一「存有論的推證為底子」。(牟宗三, 2003b: 20)

「存有論的推證為底子」的意思, 牟說得不算清楚, 其大意是, 這種推證雖是由知性先驗地提供, 但這種提供, 卻不是由知性自身來顯明, 而是要以「感性來顯明之」。然而, 「感性顯明之」又是什麼意思? 我認為, 牟是指判斷事物存有狀態的條件, 雖是由知性先驗地提供, 但能讓我們察覺到背後有一種先驗的規則, 卻不是先由知性, 而是**首先要通過感性**才能讓我們覺察得到。換句話說, 牟認為單憑〈超驗感性論〉和〈超驗邏輯〉的前半部 (即 §1 至 §12, 〈超驗推述〉之前), 其實只足夠推證知性底之規則性, 未能說明範疇底存有論根據, 是以逼使 (「逼顯」) 康德後來要在超驗推述部分, 引用各種和感性相關的概念 (超驗想像力、時間), 一方面證成範疇的客觀

5 牟只用「自律」與「自發」兩詞, 德文為筆者所加。

6 參見: 「意志之自給是眞自給, 它先驗地自給法則, 是命令吾人依此法則而行, 即, 引生義不容辭的行爲, 所以意志有創造性。它一方有自給法則性, 一方有創造性。如果沒有意志底自律, 這種行爲也許根本不能出現, 即沒有存在。(……) 知性雖有自發性, 但並無創造性。知性並不能依其所自給之法則來創造自然或實現自然。作為認知之能的知性, 它只能依其所自給之法則來綜合直覺之表象, 雜多, 但它並不能創造雜多。雜多是來自感性的直覺, 來自感性之接受, 並不是來自知性自身之活動。它能了解 (或判斷) 存在, 但不能創造存在。」(牟宗三, 2003b: 17-18)

有效性，另一方面彰顯其中的存有論指涉，以同時證成範疇包涵的存有論意義。如此可見，牟的解讀實是認為，康德的整個超驗論述，不僅證成了知識的邏輯可能性，同時也是證成了一種「知識的存有論」，這點正好與海德格認為《純》是一種為存有論奠基的工作互相呼應。

海德格在其《康德書》導論及首章裡開宗明義說，他對康德哲學所作的現象學詮釋，是要推翻當時的流行意見（主要針對如 Herman Cohen 等新康德主義者），認為《純》的主要目的，是要建立一套知識理論（*Erkenntnistheorie*）。他認為《純》的主要目的，其實是要建立一套存有論（*Ontologie*）。這套存有論要解釋的並不是傳統形上學（他稱之為 *Metaphysica specialis*，特殊形上學）中所處理的存在議題（例如關於 *οὐσία* 之本體論爭、神存在之本體論證等），而是要解釋一切形上學之所以可能的根據，他稱之為一般形上學（*Metaphysica generalis*）。這套一般形上學是切入存有問題（*Seinsfrage*）必要的先行、奠基工作，所以他稱之為基礎存有論（*Fundamentalontologie*）。這套基礎存有論的特色，就是要探問吾人能對存在問題「發問」的可能根據，而在其看來，康德在《純》的工作正正開啓了關於追問存在問題的先行基礎——知識如何可能。因此，在其重塑的大圖像之下，康德對吾人知識的追問變成了一種為存有問題服務的「知識的存有論」。

雖然側重點不同——牟看重《純》為知識所作的存有論證成，海則看重《純》為存有論奠基意義——，但兩者皆以存有論作為重新詮釋康德的切入點。是以，存有論可說是兩者「匯聚」之地。下文即要進一步論證，兩者在這場所上，通過爭辯「有限性」所作之較量。

## 貳、牟宗三論康德的「有限性」

### 一、現象與物自身之超越區分，及「人雖有限而可無限」

牟與海的切入點基本相同，但對康德哲學所開拓的理論空間，與其後續議程，看法卻大相徑庭。筆者認為理由在於，兩者理解康德劃定「人之有限性」，有著根本的差距。牟在《現》開宗明義：康德的《純》，甚至其哲學全部系統，隱含兩個預設，一者是「現象與物自身超越區分」，二者是「人是

有限的存在（人之有限性）」。他認為前者函蘊（*implies*）後者，後者則包含（*includes*）前者。是以後者比前者更根本。（牟宗三，2003c: 1）

牟的詮釋有兩個重點：一，牟認同人之有限性，是整個康德哲學的根本前題；二，這前提是建基在「現象與物自身」這對概念區分之上的。現象與物自身這對概念的劃分向來爭議不絕，有學者甚至認為康德談「物自身」這個概念本身就是自相矛盾的；甚至有學者認為，沒有這個區分，康德對知識成素的超越分析仍然是有效的，所以這對概念可說多餘。<sup>7</sup> 本文不打算細論這些議論，我們只需留意，牟是從這概念的對揚去理解人之有限性的。

現象與物自身何以跟有限性概念密不可分？理由在於，物自身在《純》的脈絡下，其一重要意義，是作為邊界概念（*Grenzbegriff*）。現象於康德而言，是吾人建立合法知識的領域。康德言「物自身不可知」，其意是吾人不能「從正面的使用」（*von positivem Gebrauche*）對物自身建立合法的知識，因為吾人的知識框架為感性（時空）和知性（範疇）的形式所限，超出上述形式而建立出來的對象，都不是知識的合法對象。如此可知，現象才是吾人知識的「可能範圍」，其界限亦即是人之有限性所在。（Kant, 1998: A 225/B 310-311）<sup>8</sup>

然而，這是否等於宣稱，在知識可能範圍以外的對象（如「物自身」），對吾人沒有任何意義？答案對康德或是牟宗三來說皆是否定。於康德而言，物自身這概念是「有義無指」的，其意義並不是建立在其經驗指涉（*reference*）之上。（關子尹，1994: 45）物自身的意義，至少可從正、反兩面議之。

7 例如雅各比（Jacobi）認為康德哲學裡一些概念預設是自相矛盾的，所以他說沒有這些預設（*ohne jene Voraussetzung*）不能進入康德的系統，但伴隨這些預設（*mit jener Voraussetzung*）卻使他不能停留在裡面。見 *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*。（Jacobi, 2004: 108-109）而亨利希（Henrich）則直指，雅各比認為「沒有物自身概念，他不能進入 [康德的系統]，但伴隨這個概念，他卻不能在裡面停留！」（“Without the concept of the thing-in-itself, he could not get into it, and with that concept, he could not stay inside it!”）（Henrich, 2003: 78）

8 原文：“Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.”



反面義（negative Bedeutung）而言，它是一個界限概念，規限吾人知識的合法範圍；從正面義（positive Bedeutung）來說，本體作為一邏輯之可能性（非自相矛盾、可被思議之概念），至少給予吾人作概念反省的可能性。<sup>9</sup>另外，物自身之意義在理論理性（theoretische Vernunft）範圍上雖少有正面貢獻，但對於實踐理性（praktische Vernunft）而言卻是意義深遠。牟正是看中這點而加以發揮，改造康德的基本前提成「人雖有限而可無限」。

「人雖有限而可無限」的意義，在於同意「人（的認知能力）是有限的」這個前提之下，把重點轉向「人（在道德方面）可以是無限的」。此中關鍵，除了「有限」和「無限」的對揚，「可」這個字其實更為重要。牟在《現》中，詳引《康德書》223至224頁（Heidegger, 1991: 216-217），借海之口談有限性問題。海德格認為康德提出的人類理性三個根本問題（即：我能知道什麼、我應該做什麼、我可以希望什麼）與隨之而來的綜合問題（人是什麼），除了劃定人幾種能力的可能性外，同時等於顯露了人的「無能」（Nicht-Können）。<sup>10</sup>這裡「無能」之意，是指吾人在這些領域中（認知、道德、希望），我們都不能如「無限者」般無所不能。我們都是有所「能」有所「不能」的存在者，海德格稱此在（Dasein）為「能在」（Seinkönnen）即是此理。<sup>11</sup>而當我們追問對吾人能做什麼、能知什麼、能祈求什麼時，即意味著承認「人是有限者」——人有些事不能知、不能做、不能求——這個前提。牟引海的話，就是要點明：「人類理性不只是因為它提出這三個問題它才是有限的，而是恰相反，它之所以提出這三個問題乃是因為它是有限的，而且實在說來，是如極端地有限，以至於在其合理性中此有限性本身即有關〔即在起作用 at

9 詳細討論可參考關子尹文中「意義問題與指涉問題」、「物自身或本體之反面意涵與正面意涵」、「本體概念之正面意涵——本體之『可能性』問題」等篇章。（關子尹，1994: 43-55）

10 牟分別把文中的 Nicht-Können 和 Nichtkönnen 譯為「無能」與「不能」，筆者認為在中文意義上兩者其實不盡相同，但在德文語境下卻是一脈相承。他又自己補充「不能」之意為「即不能去問這樣的問題之不能」，筆者看來，一者這並不忠於原文，二者會造成誤解。但牟宗三是從英譯本來學習海德格哲學，這點可諒察，惟望讀者慎之。

11 關於 Dasein 作為 Seinkönnen，與自由存在（Freisein）的關係，參見：（Heidegger, 1977a: 188）。

stake]。』<sup>12</sup> (牟宗三, 2003c: 26 和 Heidegger, 1991: 217)

是以,「人之有限性」這個前提,無論於牟或海而言,皆強調人是一「可能性」(Möglichkeit)而非「實在性」(Realität)之存在者。牟基本上是同意海德格界定「此在」(即「人」)是一「能在」(Seinkönnen)這基本思路的,他只是不能同意,基於人本質上的有限性,就說人「不能」成爲無限者。他認爲人作爲道德的存在者(moral being),在道德領域裡,人是「可以無限」的,因爲人有「無限心」和「智的直覺」,而這並非僅僅爲一邏輯的可能性(形式的可能性),而是一真實的可能性。<sup>13</sup>

## 二、有限與無限、智的直覺與中國哲學

康德執著現象界之有限性,只是從知性決定事物之存有而論,用牟之言,康德只講一層的存有論,即是「現象的存有論」、「執的存有論」。他想講的,是「本體界的存有論」、「無執的存有論」,即是人作爲道德存在者的本體論。<sup>14</sup>這種存有論的主要內容,是要論述人作爲道德存在者之可能根據,就是「智的直覺」、「無限心」。而這種根據,必需要真實的而不是虛幻的、設定的,牟認爲中國哲學都能肯定了這點,而康德則未能肯定,是爲「一間未達」。

牟基本上是順著康德區分理論理性與實踐理性兩個領域,把有限歸於現象,把無限歸於物自身。從這區分切入,追問「物自身」是一個「事實問題底概念」,還是一個「價值意味底概念」(牟宗三, 2003c: 3),對牟而言是一個必要的問題,他嘆謂:「哲學家們!如果你們只就我們人類的辨解知性說

12 這句話的譯法應是受制於英譯本而有不少問題,但大體上不礙理解,暫不詳論。附原文參考:“Allein, die menschliche Vernunft verrät nicht nur Endlichkeit in diesen Fragen, sondern ihr innerstes Interesse geht auf die Endlichkeit selbst. Es geht ihr darum, nicht etwa das Können, Sollen und Dürfen zu beseitigen, also die Endlichkeit auszulöschen, sondern umgekehrt darum, dieser Endlichkeit gerade gewiß zu werden, um in ihr sich zu halten.”

13 牟宗三在文中強調「真實的可能性」,但其意爲何呢?他在文中並未清楚說明,而「真實的可能性」是不是和康德言之「實在的可能性」(Real possibility)爲同一意思?亦不一定。我傾向認爲,牟說「真實的可能性」之意思,同時包含了「的的確確實存於世間」以及「真實也真誠地活著」兩面,亦即real和authentic的意思。另外,關於「實在的可能性」與「邏輯的可能性」的討論,可參考康德於第一批判中的相關論述:(Kant, 1998: B 302-303n)

14 關於「兩層存有論」,見:(牟宗三, 2003c: 30; 35; 38-41 等)。

話，而不就無限心說話，或於我們人類不能點明其轉出無限心及智的直覺之可能，你們休想反對康德，也休想說我們能認知『物自身』。」（牟宗三，2003c: 8）他如此慨嘆，在於他認為若困限於康德哲學所限定的認知結構和範圍討論，則物自身這概念對人類而言只是一個具消極意義的預設。這個限制只有邏輯的意義，並無「真實的意義」，這就會造成物自身這概念「不穩」，而「物自身既不穩定，則現象亦不穩定。」（牟宗三，2003c: 10）

牟反覆指康德的物自身概念「不穩」（牟宗三，2003c: 10; 11; 13 等），到底是什麼意思呢？依我理解，牟認為康對物自身的表達，在程序上和論述上皆不夠明確，加上其系統本身的限制——不承認物自身為知識的合法對象，也不承認人有智的直覺——使其不能明確證成物自身是一「價值意味底概念」。這造成物自身概念之意義，徘徊在知識與價值、現象界和本體界兩方難以定調之「不穩」。

對於這種「不穩」，牟宗三認為解決方法就是把「人是有限的」這前提改造成「雖有限而可具有無限性之意義」。能否接受這樣的造改，關鍵在於能否通過中國哲學傳統，去證成人有智的直覺、證成人有無限心，從而超越康德所設之界限：人只有感性直觀，而無智性直觀（即牟謂之「智的直覺」）。<sup>15</sup>若能以中國哲學接續並超越康德，即是牟所謂的「調適上遂」，那麼，順勢講出的形上學應是一套「道德的形上學」，而不是如海德格所想的「基礎存有論」或「此在形上學」。（牟宗三，2003b: 448-450）

總括而言，我們看到牟宗三是以存有論的角度（範疇的存有論意義），切入有限性問題（知識和現象的有限性），再於人是有限的這前提上，跟康德和海德格商榷（人雖在認知方面有限，但道德上卻「可」無限）。下文我們再從海德格的角度，整理和回應牟的質疑和對康德哲學的改造。

---

15 文中多順從牟以智的直覺來譯康德 *intellektuale Anschauung* 一詞，而不採筆者認為較貼近康德原意的「智性直觀」，理由在於，筆者在這個議論中，接受牟選字的意圖，明白他想強調該概念與儒釋道三家的連繫。當中「覺」字更具非感性、非肉身性，重視智性覺悟的意味，雖和德文的 *schauen* 含有「看」或「觀」的意味不同，但確實更切合其全書要旨。

## 參、海德格論康德的「有限性」

### 一、海德格之康德詮釋：《純粹理性批判》作為一種形上學底奠基之深意

談過牟宗三對康德和海德格之解讀，我們回過頭來，檢視海德格以有限性為核心的康德詮釋（Kantdeutung）。

海德格早年（1930年前後）認為，他的哲學是以現象學的描述和詮釋方法（甚至不免帶點詮釋「暴力」（Gewaltsamkeit）（Heidegger, 1991: XVII）），帶出康德哲學的潛在意蘊。挖掘當中的潛在意蘊，即他在1927至1930年前後對《純》的解讀工作，當中主要包含《康德與形上學問題》，亦即《康德書》及其他課堂講稿。<sup>16</sup>而當中主要成果，即是要把康德的《純》詮釋成一種為存有論奠基的工作。而這種存有論，有別於傳統關注本體、創世、心靈等形上學對象的狹義形上學，即其稱之特殊形上學（*Metaphysica specialis*）（Heidegger, 1991: 8-9）。他認為康德的超驗哲學（*Transzendentalphilosophie*），實是一種為普遍形上學（*Metaphysica generalis*）奠基的工作（Heidegger, 1991: 16）。這套普遍形上學，關注的是形上學如何可能的問題，而劃定認知主體的能力界限，即等於釐定了一切形上學問題的可能基礎。在這種批判的基礎上，海德格即可以把康德哲學與其自身的工作——亦即《存在與時間》的「此在分析」（*Daseinsanalyse*）——接上，建立基礎存有論。

這種存有論的一大關鍵，就是把人——其用語為「此在」（*Dasein*）——詮釋成一種被投擲（*geworfen*）於世間的有限個體。海德格認為，首先摸出這方向的人就是康德，其《純》為人類認知能力劃下界限，把認知的可能範圍劃定在現象界，把超越的對象排除於知識之外，並貶之為理性之幻相。在這意義下，人的有限性亦即「認知的有限性」——吾人不可能對超越的對象有所認知，不能對此建立合法的知識。是以，一般學者多視第一批判的目的是

16 如海德格全集第二十五卷，《康德純粹理性批判之現象學解讀》（*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*）。（Heidegger, 1977b）

要為真正的知識奠基，是一種批判形上學的「認知理論」(Erkenntnistheorie)或「知識論」(Epistemologie)。然而，海德格的觀點卻與此背道而馳，他認為《純》的根本目的並不是要建立知識理論，而是為一種存有論奠基，而這種奠基的工作在康德深究人的認知界限的過程間完成。然而，這種探究畢竟只是過程而非目的，康德的「真正目的」是需要通過詮釋來論證的。要扭轉傳統的詮釋，特別是當時新康德主義者的解讀，其中的關鍵，就是要論證知性與感性有一種原初的結構統一，而這種統一正是來自於超驗想像力——他認為此即感性和知性的「共根」(gemeinschaftliche Wurzel)。超驗想像力和作為內感的時間協作產生圖式(Schema)，而圖式作為超驗範疇和感性對象的「中介者」，使得先驗的範疇能落實應用於經驗的感性直觀之上，即完成了範疇時間化、感性化(Versinnlichung)的過程——此過程康德謂之圖式程序(Schematismus)。<sup>17</sup> 在整個過程中，海德格認為康德觸碰到最核心的問題，就是超驗想像力與時間的關係，因為圖式程序揭示了超驗想像力的內在時間特徵(die innere Zeitcharakter)，而時間性(Zeitlichkeit)就是人類理性最深刻的本質。揭示了這種本質，等於揭示了一種一般形上學、亦即此在形上學的可能性，所以他認為康德的工作，實是為在此在形上學奠定了最重要的基礎。

## 二、海德格論有限性：感性之優先地位及其意涵

此在形上學最重要的前提，就是此在(人)是有限的存在者，這亦是海德格詮釋康德哲學的核心想法。《康德書》首三章主要是詮釋康《純》的內在意涵，而到了第四章、亦即全書的結論部分，就順著之前的詮釋，把人作為有限的存在者的意義全面揭櫫。誠然，在書中一個微批中他提到，「人的有限性是為存有論之奠基的問題基礎」(die Endlichkeit des Menschen ist Problembasis für die Grundlegung der Ontologie)並不是一個明確的主題(nicht ausdrückliches Thema)(Heidegger, 1991: 32)，但這亦無礙他開展其詮釋工作，原因之一，是海德格認為詮釋的工作的重點是要說出那「未說的」(Ungesagten)，

17 關於海德格對範疇時間化和感性化的詮釋，見《康德書》第19至23節：(Heidegger, 1991)。

而不是固守在已說的東西之上 (Heidegger, 1991: 249)；<sup>18</sup> 另外，把「人是一種有限的存在者」解釋為康德哲學的基本前設應屬無疑，真正的問題是，如何理解這種有限性方為恰當。

循超驗哲學的思路，不少學者將有限性的界線劃定在現象 (Phaenomena) 與物自身 (Noumena) 的區分之上。現象界——即經驗的總體——是吾人知識的可能領域，《純》其中一章〈論把所有對象一般劃分為現象與本體之基礎〉 (Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena)，當中的海島和海洋的比喻已能充分顯明當中的關係：吾人的知性是海島，是真理之地 (Land der Wahrheit)，海洋和冰山等形上學對象，都只是在不斷吸引吾人作無意義冒險的幻相而已。據此看，康德清楚地把知識的可能範圍，劃定於認知能力上，超出感性與知性所構成的認知範圍，對康德而言，亦即超出經驗的可能範圍，因此綜合而言，於《純》語境下，人之有限性就是被限定在知識的兩大支柱，即感性 (Sinnlichkeit) 與知性 (Verstand) 兩種能力的功能及其作用範圍之內。

然而，雖知兩者是異質、不能互相化約的能力，並且共同建構吾人的知識，但我們是否就能說，兩者在有限性問題上，是同等基礎 (gleichursprünglich)、不分先後？還是，在這個問題上，誰更為源基 (ursprünglicher)、更為優先 (vorgängiger) 仍需要繼續探討？長久而來，不少康德學者都認為，在感性和知性誰者優先、誰有統治地位這問題上，知性無疑都扮演著更重要的角色。理由主要在於，康德把知性劃定為一種主動的、自發的能力，而感性是被動的、容受的能力，是以，對吾人心靈組織經驗認知這事務而言，甚或在討論人的有限性問題上，知性的角色應更為優先、更為重要。<sup>19</sup> 然而，海德格的意見卻是跟傳統背道而馳，他不但認為在有限性問題上，感性應該

18 原文為：“ein Versuch, dem Ungesagten nachzudenken, statt Kant auf sein Gesagtes festzuschreiben. Das Gesagte ist das Dürftige, das Ungesagte erfüllt mit Reichtum.”

19 康德也曾把知性、理性和判斷力 (Urteilkraft) 稱為上層認知能力 (oberes Erkenntnisvermögen)，把感性 (包括感覺 (Sinn) 和想像力 (Einbildungskraft)) 稱為下層、低級的認知能力。基於此原因，不少康德研究者都會把知性的地位看得比感性要高。讀者可參考《判斷力批判》之〈第一版前言〉 (Erste Einleitung in der Kritik der Urteilkraft) 康德對各種能力的整體劃分。(Kant, 2009: 201-205; 245-246)

更爲基本和優先，而且感性應被理解爲不是單純的被動容受、知性也不是單純的主動自發的，他以 *hinnehmend* 來形容感性的容受性 (*Rezeptivität*)，正是要顯示一種「主動去接收」的意味，因爲德語的 *hin* 有「往」的意思，而 *nehmen* 則有「拿取」、「收取」的意味，合起來正好表現出一種主動與被動合一的意思；是以，他鑄造了自發的容受性 (*spontane Rezeptivität*) 和容受的自發性 (*rezeptive Spontaneität*) 來形容感性和知性的特性，以說明兩種異質的能力，如何能統一 (*Einheit*) 運作。(Heidegger, 1991: 153-154)

先不論海的鑄詞和詮釋是否合理，我們至少能看到，海德格在有限性問題，並不是採取知性先行的態度。他認爲感性、特別是作爲純粹直觀的時間 (*Zeit als reine Anschauung*)，在整個問題上佔據著更基源的地位。首先，在感性論中，時間這直觀形式比空間這形式更基礎，因爲時間是作爲普遍的純粹直觀 (*Die Zeit als die universale reine Anschauung*，見《康》§10 的論述)，統攝作爲外感的空間和作爲內感的時間二者。康德亦確曾言：「時間先驗地是所有現相一般之形式條件 (*Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt*)。」「(Kant, 1998: A 34/B 50) 可見作爲內感之形式 (*die Form des inneren Sinnes*) 的時間，確是比空間更爲基本。另外，時間在圖式程序 (*Schematismus*) 中，更是起著連繫感性與知性的重要作用。圖式程序的目的，就是要讓純粹知性的範疇能確實運用於由純粹感性接受回來的感性直觀 (感性與料)，使得這些與料成爲可理解的 (*verständlich*) 的，而當中運作模式，就是通過超驗想像力 (*transzendente Einbildungskraft*)，把範疇時間化，使範疇確實作用在感性之上。時間的特性是圖式程序的充分條件，知性範疇也只是必要條件而已——沒有時間「主動」連繫，範疇亦根本無可用武的場域。是以，海德格認爲屬於感性的時間在建構知識這問題上，比起知性更具優先性。他說得明白：「在容受性的直觀之意義下，感性是屬於人的有限性的……吾人的純粹理性必然是一種純粹的、感性的理性。」<sup>20</sup> (Heidegger, 1991: 172)

20 原文：“Zur Endlichkeit des Menschen gehört die Sinnlichkeit in der Bedeutung der hinnehmenden Anschauung. [...] Die menschliche reine Vernunft ist notwendig eine reine sinnliche Vernunft.”

感性有其優先性，在有限性議題上有何涵義？首先，人之有限性不再「優先」劃定在知性能力（即十二範疇），而是劃在感性（即時空、特別是時間）之上，時間遂成爲人之有限性的終極根源。知性的自發性質，不再是我們思考人之有限性時的首要依據，反之，我們要重新考慮以什麼角度去劃定人的有限性。原本我們只是以能力的層次（康德曾言知性是高層心靈能力，感性則否）作爲思考的定向，然一旦我們認同，能力的層次在有限性議題上不是最重要的考慮，反而我們需要思考，一者，那種能力在建構經驗時，邏輯地優先，二者，那種能力和世界「首先」發生關連。從這兩方去考慮，在有限性議題上，感性似乎都比知性更優先。

從另一角度看，感性比知性優先還有更深的意義。理由在於，造就一切經驗之時間性，就是某個獨特的人（即「此在」）之具體歷史的前提，而由於此在是被投擲在世界中的存在（*geworfenes In-der-Welt-sein*），人的處境總是在具體的歷史和時間中「感性地」被給與的，因此說到底，感性的有限性亦即是處境（*Situation*）和心境（*Befindlichkeit*）的有限性。<sup>21</sup> 在特定的處境心境之下，我們的資訊接收、道德選擇、品味判斷，都是「先在地」爲廁身的大歷史（時代）和小歷史（個體經歷）所限制。即使人的知性和理性有其自發和自律的面向，但「首先」我們都是處於這些限制之下，才能談向外求索，才能談如何超越限制。所以，在海德格的詮釋下，我們看到的是一種由感性能力（時間）延伸出來的有限性思維——一種關於處境與心境的有限性思維。

---

21 關於 *Situation*、*Befindlichkeit*、*Stimmung* 等海德格用語的恰當翻譯，向來是個大問題。然而眾所周知，海德格言及某一特定的景況時，總不是單純指稱物理構成的部份（如時間、空間、尺度等），同時也顧及其中的情調、氣氛、脈絡等等。例如 *Sein und Zeit* 的英譯者 John Macquarrie 及 Edward Robinson 就將 *Befindlichkeit* 譯爲 *state-of-mind*，而 Hubert Dreyfus 將之譯作 *situatedness*，Charles Guignon 則譯爲 *affectedness*；莫衷一是的翻譯顯出此詞的複雜意涵，其中夾雜著客觀情狀與情感氛圍的兩面性，本文並非要深入討論海德格的使用詞，在此只想點明其改造康德哲學意涵的意圖，是以筆者選取較易明白的日常用語如「處境」、「心境」等，而不取如「現身情態」等較難掌握的翻譯。



## 肆、牟宗三與海德格詮釋的異同及引申

當我們大致了解牟與海如何從存有論和有限性概念切入康德哲學，我們即可比較兩者之異同，並評析之。

### 一、康德哲學的改造與發展：「兩層存有論」還是「基礎存有論」？

兩位學者皆認同，有限性是康德哲學的基本前提，關鍵分歧，在於兩者對「感性與知性」的地位，以及「現象與物自身」的理解有所不同。理解當中異同後，則下一步要問，應當如何進一步發展康德的議題。牟的方向，就是以中國哲學的傳統，去論證「智的直覺」是可能的，從而超越康德設定人只能有感性直觀而無智性直觀此一限制，再從這基礎「調適上遂」，講一種「道德的形上學」。而海的方向，則是不更改康德認為吾人只有感性直觀這一前提，意圖在康德哲學內部尋求概念資源（例如超驗想像力、時間概念），擴充有限性的哲學意涵，把感性的容受性和被給與性（Gegebenheit），變成處境的容受性和被給與性。而基於這種改造，自由概念亦變成了「在被給與的處境下的自由抉擇」，理論理性和實踐理性的特性在人之有限性這個大前提下被統一了，康德需要一種更源基的分析，說明這種統一的可能性所在，是以康德哲學的後續發展，應是一種對「人（此在）的有限本質」作一存有論的全面分析，此即「基礎存有論」，亦是一種「此在形上學」——分析人這種現象之形而上學基礎的預備工作。

如此，我們至少看到兩個海與牟於康德哲學詮釋上較勁的地方。一者，就是兩者如何超越、改造康德設定的有限性。二者，就是在人是有限的這個前提下，如何後續發展康德哲學。

牟的觀察很準繩，他看到海的「實在論的情調」、「不欲陷於理想主義之圈套」之傾向，而康德哲學的理想主義（即觀念論，Idealismus）傾向，則是建立在「以實踐理性統馭理論理性，『應當』統馭『存在』上，而這正是海德格所不欲走的路。」（牟宗三，2003b: 452）牟並且認為這點實在論的情調，

並不違反康德的精神，也是海重視直觀的容受性和超驗想像力的原因。因為以直觀的容受性和超驗想像力陳構圖式的能力去談人的有限性，就不必談「物自身」，不必糾纏在經驗論與觀念論的立場，確守胡塞爾現象學「回到實事本身」(Zu den Sachen selbst)的基本立場。牟基本上不反對這點，所以他評道，「從感性處見出人的有限性並不錯」，不過他同時認為，「不但是感性，即使在知性處，亦仍可見出人的有限性」。理由在於，吾人的知性並不是「直覺的」而是「辨解的」(diskursiv，或譯「曲行的」)，因為人不如上帝(無限者)般能創造直觀對象(不具創造性的直觀能力)，必須曲折地等待感性與知性協作始可成事，所以人的有限性本身就是兩可地呈現在感性和知性的特質之上。所以，從任何一方看，其實皆可見出人之有限性，而對於感性和知性誰具更優先的問題，牟並不在乎。(牟宗三，2003b: 452-453)

究其原因，在於他劃定有限與無限的方法，與海德格根本不同。牟劃定人之有限性，建基於現象與物自身之區分，而在這區分之上，他同意作為「現象人」是有限的，但是作為「本體人」則可以是無限的。<sup>22</sup>然而，海德格並不以現象與物自身來劃定有限性，他是把有限性劃定在感性的有限性之上；他堅持人沒有創造性的直觀、沒有「智的直覺」，所以他不討論現象與物自身這對「超越的區分」(牟用語)，只重點討論有限的感性直觀，再把感性的有限性詮釋成處境與歷史的有限性，而這種有限性的根源，就是人(此在)的時間性(Zeitlichkeit)。

兩者論康德時皆強調人之有限性，何以分歧如此大呢？<sup>23</sup>我認為兩者的

22 即牟所謂之「轉出」而有(限)、成「執的存有論」，和「轉化」而無(限)、成「無執的存有論」，這和佛學「一心開二門」的觀念息息相關。參見：(牟宗三，2003c: 27)。

23 關於二者的分歧，劉保禧〈海德格與牟宗三論有限性〉尾段關於「處境與可能性：海德格對牟宗三的可能批判」的分析值得讀者注意。劉認為牟「相當輕視『處境』的地位」，這點我亦同意，但是不是「過於輕視『處境』之於道德實踐的本質意義」，我則認為值得商榷。因為要論及道德實踐的本質意義，牟是採取近康德的態度，認為道德的本質正是超時空性的，即使我們承認「本心震動」有賴處境之激發，但處境始終不是道德的「本質」，而是引發條件。但劉批評牟若要一方面保持「逆覺體證」工夫之真實性，但又要排拒道德本質的「處境性」似是自相矛盾，我認為這批判是恰當的「當且僅當」我們也不區分道德之「能」與「所」，即道德一方之可能根據是在於「實踐理性」之能力，其原則屬超感性領域之事，但道德發生的處所卻是感性世界，問題在於兩個世界的決定關係(relation of

最大分別，在於對感性與超感性領域的重視程度。**牟較諸於海，明顯重視物自身多於現象，因為物自身屬超感性領域，是道德本心的根源，是康德哲學會通中國哲學的精髓。**物自身基本上是「非時空性」的概念，這種非時空性的概念，牟認為在康德哲學和中國哲學中皆具優先性（康德言實踐理性的優先性，而牟則言道德底優先性），能作一種超越的決定，從本體界介入現象界——道德本心決定現象界中的實踐行動。然而，牟認為康德未能清楚闡明及證成現象與物自身這個超越區分，這是由於他未能通透肯定「智的直覺」、「無限心」的正面意義。反之他認為中國哲學，包括儒釋道三家，儘管所用之名相不同——如道心（道）、良知之明覺（儒）、或智心（釋）（牟宗三，2003c: 17）——但皆以「智的直覺」之真實性為系統的基礎。於是他直言，若智的直覺真的不可能為人所有，則「道德不可能，儒家性體之命全部系統不可能，道家之玄智玄理不可能，佛家之般若不可能，全部真常心系統不可能」（牟宗三，2003b: 446）是以，為了改善康德哲學並接合中國哲學，他提出了「兩層存有論」，分別講「現象的存有論」和「本體的存有論」。前者是康德和海德格的工作，而後者則是他欲開發的領域。（牟宗三，2003c: 37-40）

若能分出這兩層存有論，即吾人不只是作為現象界中有限者的一員，同時也是本體界中的無限者（具有無限心）之一，則論者能以具無限心的存在者角度去察看事物，明白識心（即有限心）與現象都是智心之「權用」，而智心（無限心）的「經用」則是物自身。識心是一種能力，乃指以認識心去了解和決定世間的諸現象，用康德的語言，即是知性進行認知活動。識心為智心所統攝，亦是智心坎陷——由無限領域陷落到有限領域——的結果，是以識心決定現象這行為，於智心而言只是「權用」——權宜的用法。而當智心不再用於現象，而只用於物自身（即無限的領域），則是一種「經用」，亦即「體用之用」，以康德的語言，即是實踐理性察覺到本身之自由，是以能自律地、無限制地下達道德的命令。循此思路，牟直言：「自由無限心處智的直覺之妙用無時間相，亦無空間相，亦無『表象的思考相』（representative thinking），因而亦無概念底執定。因此，它的『經用』（所謂大用流行）處『境

---

determination），而非關道德的本質問題。見：（劉保禧，2013b: 179-182）。

無境相』的境不能不是『物自身』。」(牟宗三, 2003c: 328) 這等於明白說, 人若能從無限者的角度想, 則不必受限於時空, 無時間性亦無歷史性。他想證明康德哲學的後續發展, 應該是一種能說明無限的道德本心的「道德的形上學」, 此中所需的是「本體界的存有論」(Noumenal ontology), 而不是由現象出發、亦止於現象的「現象界的存有論」(Phenomenal ontology)。(牟宗三, 2003c: 29-30) 而他要反對的, 正是海德格以「基礎存有論」, 亦即描述吾人如何能領悟存在之「此在形上學」作為康德哲學的後續。(Heidegger, 1991: 231-246) 理由在於, 海德格的存有論在其眼中亦為一種「現象的存有論」, 這種存有論不過屬於「執的存有論」層次, 而未達「無執的存有論」、亦即「本體的存有論」的層次。

## 二、「無本之論?」: 牟對現象學的批評, 及海的可能回應

由此可見, 牟的整個論述想證成的, 無非是一種非時空性的「道德的形上學」。他想述說的「境」, 並不是總是有限的「處境」, 而是一無限的、無境相的「境域」, 這個境域正是道德和自由意志所屬於超感性領域 (*das Übersinnliche*)。牟認為現象學的方法, 本質上無法回應這一點, 因為現象學的深意是「去讓那展示自己其自己者即從其自己而被看見, 依它從其自己而展示其自己之路讓它從其自己而被看見。」(牟宗三, 2003b: 468) 而說到底, 上帝並不是眼前所呈現的事物, 自由意志亦不是眼前呈現的事物, 所以以「回到實事本身」為目的的現象學, 其方法本身根本無法直接面對「道德」這「實事」, 人的真實性或不真實性須有一超越的標準, 方能說明其可能之基礎。(牟宗三, 2003b: 469)

這點正是牟的中國哲學與海的現象學針鋒相對的地方。難以否定, 早期的海德格哲學仍深受胡賽爾的現象學方法影響。而胡賽爾現象學方法主張對可疑的判斷和立場(例如因自然態度所構成的種種對世界存在的理解和預設), 以「懸擱」為方法 (*Methode der Epoche*), 以把其「放進括號」(*Einklammerung*) 裡「存而不論」。如此, 吾人得以從自然態度轉變為現象學態度 (*phänomenologische Einstellung*), 把眼光集中於純粹意向性結構, 即意向作用 (*Noesis*) 和意向對象 (*Noema*) 構成的意義關連, 而不必再糾纏在世界和超

越者之「有無」等議題之上。是以，超越的本心、眞常心等等屬於「超越領域」的對象，現象學者根本不關心其虛實有無（至少不依傳統意義論之），更何需言其「證成」？牟正是看重這點，批評以現象學方法爲基礎的「此在存有論」是一種「無本之論」（牟宗三，2003b: 465）。他認爲，由這種方法導生出來的存有論，只能答其「如何」（Wie/How），而不能答其「爲何」（Warum/Why）。它不能給出一個超越的客觀標準，評定什麼叫眞實、什麼是不眞實，只能流散、當機地描述人的存在的各種境況（如良心呼喚、怖慄、決斷、焦慮等等），如同拾絮般搜羅能透顯人的眞實和不眞實性的關鍵處境，是以牟批判海的描述「弄散蕩了」、不能凝斂出一個「眞心」，「逆覺體證」出一個超越的實體性的本心、良知主體、或自由意志。「因此，他把這些有價值意味，富於人生深厚嚴肅意義的詞語〔按：指良心呼喚等詞〕，都在他的現象學的方法中，給弄散了，成爲無根的。因此他由這詞語所顯示的『實有』也總歸於虛蕩而無本。」（牟宗三，2003b: 466-467）

面對如此批評，海德格能如何回應？其一可能，就是以《存》中有關死亡與決斷（Entschlossenheit）的關係作回應。死亡是此在的生命中「一個確定的不可能之可能性」（eine gewisse unmögliche Möglichkeit）——即是說死亡於每個人而言，都是肯定會發生、卻永不知何時發生、發生了亦不會知道的事情——是讓此在呈現及領悟其有限性的極限概念。在死亡之前，此在能下定決心，掌握其個人的過去、現在和將來，領悟出其生命中眞實的可能性。在海德格的系統，並不需要預設一個形上學的對象，作爲道德或自由的根據，自然亦沒有「證成」的問題；人只需反躬自身，通過死亡察覺自身存在實爲一有限的時間存在，就要直面面對自我中的眞實與不眞實。因此，海德格可以反問，要呈現牟所追求的道德本心，反而一定要回到此在的時間歷史之中，面對死亡這種特殊的可能性——而非眞實性，因為沒有人能經歷死亡——的逼問，從而辨出「眞實的自我」，這不正是最眞實的「逆覺體證」嗎？「逆覺體證」不正是要在某個具體的處境中，而不是在超時間性的境域裡得到主體的肯定嗎？例如孟子最經典的故事，「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」，不正正是從一個具體的處境中得到仁心震動的有力體證嗎？人因爲知自己有限，才能在有限的可能性中，辨明哪些可能性於其自身

而言是「真實的」，然後才能作真誠的選擇（當然，這意味著放棄其他的可能性、放棄其他可能實現的自己）。人的有限性，並不會否定人的自由，反之，人是在有限的可能性中、在時間與歷史中，才能實現真實的自己，這才是最真實的自由。亦由於此，吾人才能真實的把握何謂「逆覺體證」，從而割斷其他虛浮無根的「選項」(Options)，直面面對自身的「真實」和「選擇」(Choices)。如此解說，牟還會不會還堅持，現象學與中國哲學傳統，如他所想的那麼不相容不兩立呢？海德格的現象學是那麼「無本」、「無根」呢？

### 三、「道德的形上學」和「此在形上學」如何承先啓後？

澄清了兩者解讀康德哲學的分歧，在於兩者對理解「有限性」概念的差異，而從這點出發，我們進而看到，兩人哲學氣性上的根本差異。牟宗三重視道德意識，強調不受環境所限的心性自由，而海則小心翼翼，表面上不改動康德哲學的前題，暗下卻為其設下更森嚴的限制，為人的自由意志抹上一層暗霧——處境下的自由，到底有多自由？從這點可見，兩人藉「有限性」議題交手過招，卻在自由問題上分道揚鑣。基於對自由的不同理解，兩者提出不同的構想，圖承先啓後。牟提出「道德的形上學」，除了取代康德的「道德底形上學」，亦以此反對海以「此在形上學」作為康德哲學後續的方案。

若要評斷兩者的方案，誰更適合作為發展康德哲學的後續議程，我們需先釐訂標準，說明在何種意義下能言「更適合」。在此我提出兩點：一，符合康德哲學精神；二，在不改變康德哲學基調這前提下，開拓更大的理論空間。

以第一點為標準的理由很簡單，因為若這套詮釋並不符康德哲學的基本精神，則難言這套詮釋是一套「康德詮釋」——名實不符者，頂多只能算是借題發揮。然而，這樣我們便需要提出並論證何謂康德哲學的基本精神，這點偏離本文要旨，須另文再議，在此筆者只直接講出其中一個基本判準：康德哲學的基本精神必以自由概念為依歸。

自由是康德哲學最重要的概念，亨利希就曾以「拱心石」(Keystone)來描劃自由在整個批判哲學中的重要性。(Henrich, 2003: 46-61) 理論理性 (Die theoretische Vernunft) 或思辯理性 (Die spekulative Vernunft) 在建立知識和經驗之事務上雖具有優先地位，但在吾人整體經驗中，自由概念領導的實踐理

性卻是有絕對的優先性，是以才有「超感性領域介入感性領域」一說，亦即以無條件者決定有條件者此一要求——這點從康德提出「實踐理性的優先性」(Primat der praktischen Vernunft) 已可知。<sup>24</sup> 因此，若有一套學說自稱為康德詮釋，卻又不同意自由之絕對優先性，則難言與康德哲學精神相契也。

從這點看，牟的詮釋似乎更符合康德的哲學精神。首先，雖然他改動了康德的「人是有限的」此基本前提，但他點明這僅指人在認知上是有限，在道德上人仍是「可以無限」的。康德也清楚知道，人並非時時刻刻也是道德的存在者，個體的人受感性的影響，往往不能作出道德的思考和行動，所以他才要談「選擇」(Willkür)、「道德軟弱」(Willenschwäche，亞里士多德則稱之 *ἀκρασία*)、「根本惡」(das radikal Böse) 等議題。<sup>25</sup> 雖然，海德格在《康》中也有論及實踐理性，但重要性明顯不彰（只有第三十節、四頁左右），而且他以道德情感為依據，把康德置於超感性領域的自由下放到感性、情緒的領域，明顯也和康德哲學的超驗進路不符。

若論第二點，在不改變康德哲學基調為前提，何者能開拓更大的理論空間，筆者則認為兩人的貢獻是難分軒輊。雖然，根據第一點而論，牟的詮釋似乎更合康德精神，但畢竟他仍意圖改變康德哲學另一個基點，就是「人沒有智的直覺」。在這一點上，海不斷強調人之有限性，並沒有改變康德的基本原則，我們頂多能批評他「過份強調」康德某一面向而已。然而在另一方面，海德格卻對人的先驗自由抱有極大懷疑，明顯亦跟康德的哲學基調不合。是以綜合而論，關於「不改變康德哲學的基調」這點，兩者可算平手。

再論兩者開拓的理論空間，牟和海其實也是在借用康德哲學為基礎，意圖完成自己的哲學議程。他們的爭辯，與其說是爭辯誰更明白康德，倒不如說，他們都希望把康德哲學納入自己整個哲學論述裡，作為論證的一部分。早期的海德格認為，康德是「第一也是唯一」(Der Erste und Einzige) 在哲學史上通過時間性 (Zeitlichkeit) 觸碰到存在問題的第一人。(Heidegger, 1977a: 23) 而他在後期學說裡，則把康德視為存在歷史 (Geschichte des Seins) 中一

24 參見：“In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einer Erkenntnis führt die letztere das Primat.” (Kant, 2003b: 163)

25 參見康德 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Kant, 2003a) 等著作。

個不可或缺的部分，可見，在海德格開拓自身的哲學議題時，康德哲學都扮演重要角色。<sup>26</sup> 而在《存》和《康德書》期間，他的問題意識其實都離不開康德的超驗方法（*Transzendentalmethode*）——以尋找可能性條件（*Möglichkeitbedingung*）為目標。是以，從此開出的此在分析，作為其進入存在問題的先行工作，可說就是他根據康德哲學所開拓的理論空間。這理論進路雖然最後被其揚棄，導致整個《存》書寫計劃遭廢止，但他在這段時間借康德哲學開拓得來的理論空間，並沒有因其「轉向」（*Die Kehre*）而失去力量，反而持續啟發後來整個現象學運動、存在主義思潮、藝術和政治理論、詮釋學等多個歐陸哲學領域。可見，在其吸收與開發之下，康德哲學得以不同的形態在西方哲學傳統中持續發展。另一方面，牟宗三吸收康德哲學的精髓，特別是當中的道德學說，指出其大方向上與儒家學說若合符節，二者皆以道德主體為道德價值的最終根源，並以此為據，讓康德哲學與孔、孟、陸、王一路的心學傳統得以互相詮釋，達至中西哲學互通之境，這是不容忽視的理論貢獻。在其詮釋下，他認為康德雖談到「道德底形上學」，卻未能完整發展出「道德的形上學」。不過，康德已觸及儒家中「踐仁盡性」三義（道德的嚴整純粹義、宇宙形上義和具體存在決斷義）中的第一義。<sup>27</sup> 由於儒家心性哲學不只具備第一義，「還同時充其極而至第二義與第三義」，所以「境界上是超過了康德而為康德所不及的」。（牟宗三，2003a: 143-144）在他的重構

26 關於存在歷史的論述，可參見 *Nietzsche zweiter Band* (Heidegger, 1997) 和 *Beiträge zur Philosophie* (Heidegger, 1989) 等作品。

27 關於道德理性三義，參見《心體與性體》第一冊第三章第一節（牟宗三，2003a: 120-121）：「我說宋、明儒之大宗『把那道德性之當然滲透至充其極而達至具體清澈精誠怛惻之圓而神』並不是無義理指謂的憑空贊嘆之詞，乃是一、他們皆能共契先秦儒家之原始智慧之所開發而依之為矩矱，即是說，那『達至具體清澈精誠怛惻之圓而神之境』原是先秦儒家『踐仁盡性』之教所已至，也是聖人『通體是仁心德慧』之所已函，他們不過能冥契此玄微，承接之並多方闡發之而已耳。二、這『具體清澈精誠怛惻之圓而神之境』，如果想把它拆開而明其義理之實指，便是在形而上（本體宇宙論）方面與在道德方面都是根據踐仁盡性，或更具體一點說，都是對應一個聖者的生命或人格而一起頓時即接觸到道德性當身之嚴整而純粹的意義，（此是第一義），同時亦充其極，因宇宙的情懷，而達至其形而上的意義，（此是第二義），復同時即在踐仁盡性之功夫中而為具體的表現，自函凡道德的決斷皆是存在的、具有歷史性的、獨一無二的決斷，亦是異地則皆然的決斷，（此是第三義）。」



和「判教」下，康德哲學在中國哲學發展的脈絡下有了位置。雖然當中有不少問題，但牟宗三把康德引入這個脈絡，一方面使康德哲學在中國哲學現代化裡作出了不可忽視的貢獻，另一方面則為東西哲學思想比較與會通，開闢了一塊堅實土地。

是以，綜合上述各點，我認為兩者確實力求承先啓後，但事實上兩者並不滿足於單純的做一個康德主義者 (Kantian) 或是康德學者 (Kantian scholar)，而是把康德視為值得對話和爭辯的理論先驅。他們的工作並不是在內部理順康德哲學，而是在外部重整康德哲學。所以兩者應被視為康德的詮釋者 (Interpreter of Kant)。他們並不是在康德哲學傳統中扮演承先啓後的角色，而是在不同的哲學脈絡中承先 (康德) 而啓後 (歐陸、中國哲學等)。他們在詮釋「有限性」概念上特別用心，海氏意圖借強化人之有限性來穩固其「此在分析」的理論力量，而牟氏則要超克這限制，藉此彰顯中國哲學的優勢——對智的直覺的肯定與解悟。可見，作為「播臺」的「有限性」，不單能顯豁兩種不同的康德詮釋，同時也能彰顯近代中國哲學與現象學思路上的異同。掌握這一點，我們應能獲得一嶄新的視角，理解三者的哲學。

## 參考資料

### A. 中文部分

牟宗三

- 2003a 《心體與性體》，《牟宗三先生全集》，第五冊。臺北：聯經。(Mou, Zongsan, 2003a, *Complete Works of Mou Zongsan, Vol. 5, Metaphysical Realities of Mind and Nature*. Taipei: Linking.)
- 2003b 《智的直覺與中國哲學》，《牟宗三先生全集》，第二十冊。臺北：聯經。(Mou, Zongsan, 2003b, *Complete Works of Mou Zongsan, Vol. 20, Intellectual Intuition and Chinese Philosophy*. Taipei: Linking.)
- 2003c 《現象與物自身》，《牟宗三先生全集》，第二十一冊。臺北：聯經。(Mou, Zongsan, 2003c, *Complete Works of Mou Zongsan, Vol. 21, Appearance and Thing-in-Itself*. Taipei: Linking.)

倪梁康

- 2002 〈牟宗三與現象學〉，《哲學研究》10: 42-48。(Ni, Liangkang, 2002, "Mou Zong-san and Phenomenology," *Philosophical Researches* 10: 42-48.)

## 靳 寶

- 2014 〈牟宗三論“存在與時間”——兼評牟宗三對海德格爾形而上學之“誤置”的“誤置”〉，《甘肅理論學刊》5: 81-88。(Jin, Bo, 2014, “Mou Zongsan’s Comments on ‘Being and Time’—Comment on Mou Zongsan’s Misplacement of Heidegger’s Misplacement of Metaphysics,” *Gansu Theory Research* 5: 81-88.)

## 趙衛國

- 2010 〈牟宗三對海德格爾基礎存在論的誤置〉，《陝西師範大學學報：哲學社會科學版》1: 23-33。(Zhao, Weiguo, 2010, “Mou Zongsan’s Misplacement of Heidegger’s Basic Ontology,” *Journal of Shaanxi Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition)* 1: 23-33.)

## 劉保禧

- 2013a 〈天道與界域——牟宗三與海德格論超越〉，《東吳哲學學報》28: 97-133。(Lau, Po-hei, 2013a, “Tian Dao and Horizon: Mou Zongsan and Heidegger on Transcendence,” *Soochow Journal of Philosophical Studies* 28: 97-133.)
- 2013b 〈智的直覺與想像力——牟宗三與海德格論有限性〉，《國立臺灣大學哲學論評》45: 143-186。(Lau, Po-hei, 2013b, “Intellectual Intuition and Imagination: Mou Zongsan and Heidegger on Finitude,” *National Taiwan University Philosophical Review* 45: 143-186.)
- 2015 〈隱匿的對話——海德格爾如何決定牟宗三的哲學計劃？〉，《中國哲學與文化：牟宗三哲學》12: 153-176。(Lau, Po-hei, 2015, “A Hidden Dialogue: How Heidegger Determines Mou Zongsan’s Philosophical Project?” *The Journal of Chinese Philosophy and Culture: The Philosophy of Mou Zongsan* 12: 153-176.)

## 關子尹

- 1994 〈本體現象權實辯解〉，見氏著，《從哲學的觀點看》，頁23-71。臺北：東大。(Kwan, Tze-wan, 1994, “On Kant’s Real/Problematic Distinction between Phenomena and Noumena,” pp. 23-71 in his *From a Philosophical Point of View*. Taipei: Dongda.)

## B. 外文部分

## Gadamer, Hans-Georg

- 1990 *Wahrheit und Methode* (Gesammelte Werke Bd.1). Tübingen: Mohr Siebeck.

## Heidegger, Martin

- 1977a *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe Bd. 2 oder GA 2). Frankfurt am Main: Klostermann.
- 1977b *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25). Frankfurt am Main: Klostermann.
- 1989 *Beiträge zur Philosophie* (GA 65). Frankfurt am Main: Klostermann.
- 1991 *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3). Frankfurt am Main: Klostermann.
- 1997 *Nietzsche zweiter Band* (GA 6.2). Frankfurt am Main: Klostermann.

## Henrich, Dieter

- 2003 *Between Kant and Hegel*. Cambridge: Harvard University Press.

## Jacobi, Friedrich Heinrich

- 2004 *David Human über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. In *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Bd. 2.1. Hamburg: Meiner.

Kant, Immanuel

1998 *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.

2003a *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg: Meiner.

2003b *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Meiner.

2009 *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner.

## “Finitude” as the Arena: Mou and Heidegger on Kant

Yeung Tak-lap

Doctoral Candidate

Department of Philosophy and Humanities, Free University of Berlin

### ABSTRACT

This paper aims at laying the foundation of a discourse between Mou and Heidegger's philosophy through their interpretations of Kant's concept of finitude. Mou tried wholeheartedly to internalize Kantian philosophy in the interest of establishing the new Chinese philosophy which takes the moral subject as the foundation of the system. The key to success lies in the interpretative works of arguing the transcendental character of man with the following premise: man is finite but can be infinite; Heidegger, as a phenomenologist, claims that the concept of finitude is the fundamental spirit and implicit premise of the whole Kantian philosophy. He upholds the priority of sensibility and concludes that human finitude has to be delimited by the situation in terms of time, by which he rejects the infinitude of human existence. By the juxtaposition of their interpretations, we can see how they interpret the concept of finitude, and how they try to internalize and go beyond Kantian philosophy.

Key Words: Mou Zongsan, Heidegger, Kant, finitude, infinitude, moral metaphysics, metaphysics of Dasein