

牟宗三論「現象與物自身的超越(先驗)區分」

Mou Zongsan on Transcendental Distinction between
Appearances and Things-in-themselves

彭文本

Pong Wen-Berng

台灣大學哲學系

Department of Philosophy, National Taiwan University

* 本文為科技部補助專題研究計畫(NSC 99-2410-H-002-035-MY3)之部分研究成果，在此僅向科技部以及提供寶貴修改意見的論文審查人表示感謝。

摘要：「現象與物自身的先驗區分」對於康德的研究者而言是一個相當有爭議性的議題，當代康德學者對於這個問題的爭論是集中在「兩個世界觀點」(Ameriks)以及「兩個面相觀點」(Allison)。根據「兩個世界觀點」，現象和物自身是存有論上兩種不同的實在物，前者是感性對象而後者是超感性對象；而根據「兩個面相觀點」，現象和物自身是對於同一個經驗對象在認識論上不同的兩個面相。透過海德格《康德與形上學問題》一書的影響，牟宗三在《智的直覺與中國哲學》(1971)一書開始對於康德的詮釋便集中在「兩個面相觀點」的路線。之後在《現象與物自身》(1975)一書中嘗試批判康德的「兩個面相觀點」之版本，同時發展自己的版本與康德對抗。本文嘗試整理牟宗三反對康德的版本所使用的論證，並且評價牟宗三自己的版本。

關鍵字：現象、物自身、兩個世界觀點、兩個面相觀點

Abstract: Kant's doctrine of the transcendental distinction between appearances and things-in-themselves is a controversial theme in the interpretation of Kant's system. The contemporary discussion of this problem among Kant's scholars is divided into two different positions between the "two-world view" (Ameriks) and the "two-aspect view" (Allison). According to the "two-world view" appearances and things-in-themselves are ontologically distinct entities in that the former is sensible and the latter supersensible object; while according to the "two-aspect view" appearances and things-in-themselves are two aspects of one and the same empirical object. Mou Zongsan began to focus his Kant's interpretation in direction of the "two-aspect view" in *Intellectual Intuition and Chinese Philosophy* (1971) through the influence of Heidegger's *Kant and the Problem of Metaphysics*. In *Appearance and Things-in-themselves*(1975) Mou tried to criticize Kant's versions of the "two-aspect view" and develop his own version. This paper attempts to summarize Mou's arguments against Kant's versions and also evaluate Mou's own version.

Keywords: Appearance, Things-in-themselves, two-world view, two-aspect view

壹、前言、出發之問題：「兩個世界觀點」(“two-world view”)或「兩個面相觀點」(“two-aspect view”)

康德在《第一批判》一書的〈先驗感性論〉章首次對於現象與物自身做了以下的有名的區分和論斷：

我們早就想要說：**我們的一切直觀無非是關於現象的表象；我們所直觀的事物不是物自身**，我們既不是為了物自身而直觀這些事物，它們的關係也不是在其自身地具有如同它們向我們顯現出來的那種性狀，並且，如果我們把我們的主體，哪怕只要把一般的感官的主觀性狀取消掉了的話，對象在空間和時間中的一切性狀、一切關係、乃至空間與時間本身都會消失，並且它們作為現象不能在其自身地實存，而只能在我們之內實存。對象自身離開我們的感性的這一切接受性可能是一種什麼樣的狀況，**這在我們仍然是完全不知道的**。(A42/B59；鄧曉芒 2004a, 50。粗體字出自筆者)¹

一開始物自身被當作一個形上學的假定，康德認為宇宙之內的每一個個別的東西，包含無生命事物、無理性生命、以及每個有理性的個別的人，都可以用兩種不同的方式認知，一種是在時空之內被認知的對象，康德稱之為**現象**，另一種是超越時空條件被認知的對象，康德稱之為**物自身**。例如：我眼前的電腦可以在時空條之內作為感性的認知

¹ 以下康德著作引用，除了《第一批判》使用 AB 版的慣例之外，其他康德全集頁碼引用根據普魯士學院版，例如：A45: 7 表示全集版第 5 冊第 7 頁。《第一批判》以及《第二批判》的譯文使用鄧曉芒譯本(2004a, 2004b)，並做部分修改[主要是把「自在之物」改成「物自身」，以與本文正文的內容概念一致]；《道德底形上學之基礎》的譯文使用李明輝譯本(1990)；康德的其他著作以及同時代的其他哲學家的著作則均為筆者自譯。

對象，這是屬於現象，而同樣這個電腦的現象背後有一個超越時空條件的超感性的認知對象，它屬於物自身。同樣地，對於這個正在打電腦的「我」這個個體來說，也可分為屬於感性世界裡「現象的我」和超感性世界裡「物自身的我」等兩個對象。²康德在上文裡同時提出一個有名的主張「物自身不可知」，因為物自身不屬於人類這種有限理智的認知對象。

康德之後的哲學家對「物自身學說」有著完全相反的評價。其中反對意見最有名的是耶可比(F. Jacobi)的論斷：「如果沒有物自身的預設，我無法進入康德的系統，但有了這個預設，我不可能停留在這個系統裡」(Jacobi 1787, 223)。費希特(J.G. Fichte)在其〈知識學的第一導論〉認為物自身的存在完全是獨斷論者的主張：「物自身是個純然的虛構，而且絕無實在性。它絕不出現在經驗中，因為經驗底系統不外乎是有必然性底情感相伴隨的思想……當獨斷論者指出，經驗必須藉此方式去說明，沒有物自身就無法說明時，他將提出這種保證。但這正是問題之所在，而且有待證明的東西不可以被當成預設」(*SW*1, 428)。相反的，叔本華(A. Schopenhauer)在其 1818 年的大著《作為意志與表象的世界》給予康德「物自身學說」極高的評價「在建立這個區分而且描述自由與必然之間的關係裡，意即在意志作為物自身與其現象之間的關係裡，康德非常出色地揭露出他不朽的功績」(Schopenhauer 1988, 1: 219; *WW*1, 155-56)。在《第一批判》出版後約 200 年(1975)中國新儒家的代表人物牟宗三對於「物自身學說」給予更高的評價：「現象與物之在其自己[即物自身]-之超越區分³是康德哲學底全部系統重大關鍵，幾乎其書中每一頁俱見到。這就是其最高而又最根源的洞見。以如此重大之洞見，而若不能充份證成之，這是很可憾的事」(牟宗三 1975，

² 在《第一批判》B 版 25 節康德也把「自我」區分為「現象的我」與「物自身的我」：「在統覺的綜合的本源統一中，我意識到我自己，既不是對自己呈現出現象的模樣，也不是物自身的模樣，只是『我在』」(B157；鄧曉芒 2004a, 124)。

³ 此處牟宗三使用的「超越區分」是英文 *transcendental distinction*(德文 *transzendentaler Unterschied*, A45)的翻譯，本文將它翻譯成「先驗區分」。康德使用「先驗區分」是為了反對洛克的「經驗區分」和萊布尼茲的「邏輯區分」(A44-45; *MCW*21, 6-8)。

序頁 4；MCW21, 序(6))。⁴

值得注意的是，上述這兩個完全相反的評價其實預設不同的前提，耶可比和費希特採取的前提是「兩個世界觀點」(“two-world view”)，而叔本華和牟宗三採取的前提是「兩個面相觀點」(“two-aspect view”)。⁵當代關於康德先驗觀念論的研究也圍繞在這兩種觀點爭論上，主張「兩個世界觀點」的人認為現象與物自身是兩種存有論上(ontologically)不同的兩種實在物之間的區分；而主張「兩個面相觀點」的人認為存有論上只存在一個世界，現象與物自身是這個單一世界認識論上的兩種面相，進一步說「當我們將事物視為現象時，我們是以它們呈現於我們這種帶著感性形式的「概念思維之認知者」(discursive knower)的方式來看它們。相反的，當我們將它們視為物自身時，我們是抽離這些[感性]形式或認知條件的之關係，假設有任何內容發生，那樣必定是把它們視為面對某種智性(intelligence)或是『純粹知性』(pure understanding)的對象」(Allison 2004, 16-17)。⁶本文不擬進入這些論爭，而只想指出牟宗三很早便注意到這個問題，在 1971 年《智的直覺與中國哲學》(以下引用使用《智的直覺》)一書便是用「兩個面相觀點」詮釋康德哲學，此一觀點他是轉引自海德格(M. Heidegger)的《康德與形上學的問題》一書的§5：「在 *Opus postumum*(《遺稿》)中，康德說物自身不是某種

⁴ 本文使用 *MCW* (*Mou Zongsan's Complete Works*)是指中文版《牟宗三先生全集》，共 32 冊，(台北：聯經出版社，2003)。

⁵ 關於兩人的「兩個面相觀點」參考：Schopenhauer 1988, 1: 151; 638. *WWI*, 100; 502-03。牟宗三：MCW20, 51。

⁶ 採取「兩個面相觀點」的詮釋者認為這樣可以面對「兩個世界觀點」的詮釋者所提出的兩種困難：第一、證明物自身作為一種形上學的實在論假定的理論負擔(回應 Strawson)，第二、物自身作為現象的原因，但康德認為因果範疇不能超越經驗運用的問題(回應 Jacobi)。但是作為「兩個世界觀點」的詮釋者蓋爾(P. Guyer)認為採取「兩個面相觀點」會面對另外 4 個困難：(1)無法解釋康德既然主張時空是必要的認知條件，何以又設定這樣抽離時空條件的對象；(2)如果事物(不同於我們的表象)擁有時空的性質，那們它們只是偶然地擁有這些性質，這與康德堅稱數學的必然性相違；(3)兩個面相觀點與康德之後處理的自由意志上產生不一致；(4)康德的同時代人除柏克萊之外，都接受「兩個世界觀點」(Guyer 2006, 68-69)。

現象外的東西：『物自身之概念與現象之概念間的區別不是客觀的，但只是主觀的。物自身不是另一個對象，但只是關於同一對象的表象之另一面相』」（牟宗三 1971，37；*MCW*20, 48；Heidegger 1990，23）。這一段康德的《遺稿》可以做為「兩個面相觀點」的重要文本，「現象與物自身的區分」是不同的認識能力面對同一對象之不同面相，在《智的直覺》一書中牟宗三似乎完全接受「兩個面相觀點」：

海德格就『現象』與『自相』(e-ject)之分進而言及『現象』與『物自身』(物之在其自己)之分，其所說者全對。『物自身』一詞是如海德格之所理解。康德本人已明言：「物自身之概念的區別不是客觀的，但只是主觀的，物自身不是另一個對象，但只是關於同一個對象的表象之另一個面相」。吾平常亦說物自身與現象之分是批判方法上的觀念，可以到處應用，任何東西(只要是實法，不是虛法)皆可以此兩觀點觀之，即上帝，意志，靈魂亦可如此觀之，故康德將一切對象分為現象與物自體。關此，下面再論。此是《純理批判》之基本概念，必須時時先記於心，方好說其他。(牟宗三 1971，39; *MCW*20, 51)。

但是到了 1975 年的《現象與物自身》一書中對於康德的「兩個面相觀點」內容卻採取一種批判修正的態度：

康德雖然說：『物自身與現象之分不是客觀的，但只是主觀的。物自身不是另一個對象，但只是就著同一對象而說的表象之另一面相』。這是不錯。但是在他的系統內，對於這同一對象底另一面相，即物自身一面相，並無表象；這一面底表象是虛的。如是，這超越的區分只是主觀的，這主觀義並未充分做到。說實了，主觀只執與不執的主體所顯得主觀：對執的主體而言是現象，對不執的主體而言是物自身。如是主觀義乃得極成(牟宗三 1975，17；*MCW*21, 18)

為了證成這個超越(先驗)區分，牟宗三在此書之中提出一個有名的主張：物自身是具有高度「價值意味」的概念，而不是傳統理解的「事實上的原樣」(*MCW*21, 7)。而究竟物自身是事實原樣的概念或是價值意味

的概念，還是兩種意義都有？這個問題在牟宗三《現象與物自身》出版之後成為新儒家爭論的一個議題。在台灣方面，鄭芷人在 1991 年的〈「物自身」、「智的直覺」與「新外王」〉一文中反對牟宗三的主張，鄭芷人認為康德本人及其同時代參與物自身問題討論的哲學家裡沒有人主張以價值意味來理解物自身。⁷李明輝 1992 年發表〈牟宗三哲學中的「物自身」概念〉為牟宗三的立場辯護，⁸李明輝一方面從康德分散在不同著作裡收集關聯自由和物自身的文本來支持牟宗三的解讀，另一方面以卡西勒(E. Cassirer)與克隆納(R. Kroner)的物自身之倫理學詮釋來佐證牟宗三的主張。在大陸方面，鄧曉芒 2006 年發表〈牟宗三對康德之誤讀舉要(之三)：關於「物自身」〉攻擊牟宗三的物自身詮釋，⁹他認為「康德的物自身概念的根本立足處在於事實方面，即一切認識對象之所以可能的條件(或「事實」之所以可能的條件)，而不在價值方面，價值方面的含義只是在事實方面已經確立起物自身的地盤以後才得以合理地生長起來」(鄧曉芒 2006a, 3)。鄧曉芒主張，如果物自身有價值意義，它也是次要的而必須建立在其事實意義之上。之後楊澤波 2007 及 2008 年先後發表兩篇關於這個議題的論文，¹⁰他從康德的文本裡找出物自身的三種不同的意義內涵：(1)作為質料之源的物自身；(2)作為真如之相的物自身；(3)作為先驗理念的物自身。他認為物自身的前兩種意義只有事實意味，第三種意義則具有價值意味(楊澤波 2008, 33)，因此他主張，牟宗三物自身只能是價值意義的說法是「以偏概全」(楊澤波 2008, 34)。對此，2018 年李明輝發表〈康德的「物自身」概念何以有價值意涵——為牟宗三的詮釋進一解〉回應鄧曉芒和楊澤波對

⁷ 鄭芷人：〈「物自身」、「智的直覺」與「新外王」〉，收入劉述先等：《當代新儒學論文集：外王篇》，台北：文津出版社，1991，頁 373。

⁸ 李明輝：〈牟宗三哲學中的「物自身」概念〉，收入《當代儒學之自我轉化》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1994，頁 23-52。

⁹ 鄧曉芒：〈牟宗三對康德之誤讀舉要(之三)：關於「物自身」〉，《學習與探索》，2006，第 6 期，頁 1-6。

¹⁰ 楊澤波：〈牟宗三何以認定康德的物自身不是一個事實的概念？〉，《哲學研究》，2007，第 11 期，頁 31-36。《康德的物自身不是一個事實的概念嗎？——牟宗三關於康德物自身概念之詮釋質疑》，《雲南大學學報（社會科學版）》，2008，第 7 卷，第 3 期，頁 22-34。

牟宗三的批判。¹¹本文無意在此深入雙方論證攻防，只想指出以下兩點：第一、鄧曉芒和楊澤波並沒有注意到牟宗三是在「兩個面相觀點」的脈絡之下提出價值意味的物自身之談論，而他們的攻擊論證很多是在「兩個世界觀點」的脈絡下的詮釋，最典型的例子是他們使用〈先驗感性論〉一開始的主張：「藉由我們被對象影響(affected by object)的樣式而接收表象的能力稱之為感性」(A19)。跟耶可比相同，他們把此文中的「對象的影響」解釋為「物自身」對於感性能力的影響(楊澤波 2008, 23；鄧曉芒 2006a, 5)，¹²這個解釋在「兩個世界觀點」不成問題，但放在「兩個面相觀點」就不見得成立，例如：阿利森(H. E. Allison)就主張影響感性能力的對象既不是非感性的物自身，也不是感性的現象對象，而是「我們可能知覺連結的整體」，它是一種非感性的先驗對象(Allison 2004, 70)。第二，筆者認為其中最重要是如何看待這「誤讀」的問題，即要弄清楚牟宗三《現象與物自身》談論的態度以及用甚麼標準去評判這些談論的成敗。牟宗三作為三大批判的翻譯者與研究者，如何可能不知道康德很多對於物自身的談論所涉及的是事實的意義，但他想要主張這些談論在哲學上站不住腳，並且論證它們為什麼站不住腳，這時候康德原文是否被誤讀根本不是重點，重點是要看牟宗三提出的論證能不能夠駁倒「事實意義的物自身」的談論。這一點李明輝也有指出：「或許牟宗三當時已意識到有人可能會質疑他對「物自身」概念的詮釋，故他在《現象與物自身》一書的《序》中特別強調：他在此書中的工作是「依義不依語，依法不依人」，直接道出了其中的關鍵」(李明輝 2018, 66)。

本文把牟宗三《現象與物自身》的談論歸結為一個核心問題：「現象與物自身的先驗區分如何證成？」，而將它分成三個主要部分：(1)關於牟宗三討論這個先驗區分的證成所需要滿足的條件；(2)整理牟宗三對康德系統內三種版本的先驗區分之論證，並加以評論；(3)整理牟

¹¹ 〈康德的「物自身」概念何以有價值意涵——為牟宗三的詮釋進一解〉，《國學學刊》，2018，第1期，頁64-73。

¹² 鄧曉芒很明顯是採取「兩個世界觀點」，因為他反對牟宗三在「兩個面相觀點」下主張康德的「現象與物自身區分是主觀的」這種說法，而是一開始就認定它是一種「客觀區分」，這種理解便預設著「兩個世界觀點」(鄧曉芒 2006a, 5)。

宗三自己提出的「兩個面相版本」，並討論它是否能夠證成這個先驗區分。

貳、牟宗三認為「現象與物自身的先驗區分」之證成所要滿足的條件

一、實踐意義的智性直觀(智的直覺)之預設

康德在知識論上主張以下三個命題：(1)我們的認知能力關涉的是現象的知識；(2)這些知識不是關於物自身的知識；(3)我們永遠不可能擁有關於物自身的知識。這些命題是對當前認識結果在知識論上的後設判斷〔關於知識的知識〕。前一個命題蘊含第二個命題：當前在時空條件下的認知內容，當它被判定為關於現象的知識之時，邏輯上蘊含它不是關於物自身的知識。但第一個命題並不蘊含第三個命題，即判定當前的認知內容是關於現象的知識並不蘊含我們永遠只能有現象的知識，不能有關於物自身的知識。我們必須考慮康德「物自身可思不可知」的知識論意義：「思維一個對象和認識一個對象因此不是同一件事。認識包含兩個方面：一是一個對象一般地被思維的概念（範疇）；二是使這對象被給予的直觀」（B146；鄧曉芒 2004a, 115-16）。根據這樣的定義，首先，只要其構成內容沒有邏輯上的矛盾，我們可以單純使用範疇以及經驗概念組合構成一個對象，例如：上帝、獨角獸、飛馬等，而物自身可以算是一個屬於這類「可思的對象」；其次，根據上面對於認識的定義，物自身這個「可思的對象」要成為「知識對象」必須滿足另外一個條件：即這種對象在直觀被給予，而物自身思維上被定義為非時空(感性)條件的認識對象，因此需要一種非感性的直觀作為其成為「知識對象」的條件。由於康德認為人不可能擁有這種「智性直觀」或「智的直覺」，因此康德一刀兩斷地主張第三個命題：「我們永遠不可能擁有關於物自身的知識」。因此，康德對於物自身的設定連帶必須預設存在著一種人類所沒有的認識能力，即「智的直覺」。牟宗三在《現象與物自身》一書的提出一連串論證說明：如果不假設人類擁有智的直覺，則康德所提出的「現象與物自身的先驗區分」不能

證成。由於一詞「智的直覺」康德在《第一批判》是當作知識論概念使用，而在《實踐理性批判》中它也同時被當成倫理學概念使用，因此更精確地說，牟宗三的主張是：要證成現象與物自身的先驗區分必須預設一種實踐意義下，而非知識論意義下的智的直覺。¹³

二、物自身知識必須有積極的內容

康德認為物自身的認識必須預設一種智的直覺，但是因為他又不承認人類有這種直覺，因此對於物自身的理解只能有否定性的或消極性的描述，牟宗三反對「物自身」被當作這樣消極限制性的概念：

從物自身那方面說，物自身好像是一個彼岸。就人類的知識言，這個彼岸只是一個限制概念，此即康德所說只取物自身一詞之消極的意義，即只說其不是感觸直覺底一個對象而已。如是，物自身一詞底內容與意義太貧乏，甚至究竟有無具體的內容與真實的意義亦成問題。因為凡是具體的內容與真實的意義都在直覺中呈現，現在只說其不是感觸直覺底對象，而不能說其是甚麼直覺底對象（因為吾人無其他直覺故），則它便無具體的內容和真實的意義。如是，這便成了一個空洞的概念……如果以空洞無內容無真實意義的物自身為限制概念，此如說現象與“非現象”，非現象只遮不表，則亦擋不住人們以吾人所知的現象為物自身。如是，又必落入陸克與萊布尼茲的區分。物自身既不穩定，則現象亦不穩定。這樣，這超越的[先驗]區分便不是顯明可信服的，亦不是充分證成了的（牟宗三1975，9；MCW21, 9-10）。

¹³ 實踐意義的智的直覺可參考《第二批判》以下文字：「我們可以把這個基本法則的意識稱之為理性的一個事實，這並不是由於我們能從先行的理性資料中，例如從自由意識中（因為這個意識並不是預先給予我們的）推想出這一法則來，……。雖然假如我們預設了意志自由的話，它將會是分析的，但這種自由意志作為積極的概念就會需要某種智的直覺，而這是我們在這裡根本不能被假定的」（鄧曉芒2004b, 25; A45: 31）。

當我們要描述一個特定的對象X時，我們使用「它不是Y」、「它不是Z」……來描述，最後當然無法決定X是甚麼。我說這個電腦不是桌子，不是椅子，不是書……用後面那些述詞的否定當然得不到這個電腦積極的內容。但是「現象與物自身」的關係就像邏輯上p與¬p一樣，一個對象或者是感性對象或者是非感性的對象，不會有第三種可能，而直覺上我只有關於p[感性]的認識，而沒有關於¬p[非感性]的認識，這樣我會不會把關於p的知識誤認為關於¬p的知識？依照史賓諾莎有名的主張：「一切決定都是否定」(omnis determinatio est negatio)，¹⁴我們似乎可以單純由「我認識的內容是現象知識(是p)」推論出「它們不是物自身的知識(不是¬p)」而不必假設對於後者的一種直覺能力，那麼這樣「現象與物自身」的先驗區分似乎用邏輯上就可以證成。這個問題我們可以參考康德底下的文字：「於是，沒有人能夠確定地設想一個否定卻不把那個相對立的肯定做為基礎的。天生的盲人不可能使自己對黑暗有絲毫的表象，因為他沒有任何光明的表象；野蠻人不知道貧窮，因為他不知道富裕。無知的人對自己的無知沒有任何概念，因為他對科學知識沒有任何概念，如此等等」(A575/B603；鄧曉芒2004a, 543)。一個從頭到尾都只擁有關於現象的積極(肯定)知識內容的人，不可能反思到他擁有的是現象知識，而不是物自身的知識，後一個判斷除非假設已有積極的物自身知識，就像一個盲者終身都在黑暗中而不知他自己處於黑暗之中一樣，除非這個盲者能夠有光線的經驗。牟宗三在這個問題上的質疑似乎很合理，但是我們必須考慮康德「物自身

¹⁴ Omnis determinatio est negatio 這一主張出自黑格爾 1816 年海德堡著作中的〈耶可比全集評論〉(Hegel 1986, 4: 434)，史賓諾莎的原文出自 1674 年 6 月 2 日寫給其朋友耶利斯(Jarig Jellis) 的書信 (Spinoza 1925, 4: 240)，但其信中只有用 determinatio est negatio，黑格爾的《海德堡著作》的英文譯者 Bowman 猜測黑格爾的文字改寫自耶可比《史賓諾莎的學說之書信集》(Brief über die Lehre des Spinoza)一書第 182 頁：“Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet”(參考：G.W.F. Hegel, *Heidelberg Writings*, trans. and ed. by Brady Bowman and Allen Speight, (New York: Cambridge University Press, 2009), p. 9)。此外，黑格爾在其《大邏輯》(Hegel 1986, 5: 121)與《小邏輯》(Hegel 1986, 8: 196)以及《哲學史演講錄》(Hegel 1986, 20: 165)等書中都有使用 omnis determinatio est negatio。

可思不可知」的說法有其可細膩分辨之處，我們對於物自身不一定都是否定性的內容，吾人在理性思維的範圍內可以提出一些積極的內容來說明物自身，例如：上帝，自由，靈魂都是一些非感性直觀的對象，而這些本身邏輯上不矛盾而可被思維並不屬於現象界的對象，可以在對立雙方都有積極內容的情況下維持物自身「可思但不可知」的主張。這樣的話，康德的「物自身不可知」可以這樣解讀：對於眼前的桌子在時空條件內出現的內容是積極的；同樣的眼前桌子抽離時空條件的思維內容以及關於上帝、靈魂、自由的內容同樣也是積極的，但是後者只是思維而不是知識。但是事實上以上關於物自身的思維之描述大部分仍使用否定性的述詞(negative predicates)，例如：不朽的(immortal)、無限的(infinite)、無時間性的(timeless)，這一點康德在B版先驗推證中已有這樣的反思，對於非感性對象，我們還是只能使用否定性的述詞，並沒有一個積極的內容可相應於這些超感性概念(B149)，一個否定詞並無實在界的對象與之對應。因此，**牟宗三認為物自身與現象兩者都要求積極的認識內容才能穩住這個先驗區分**，這一點康德似乎沒有理由反對。

三、不能把兩種積極知識錯誤認定(misidentify)

牟宗三有時候使用「證成這個區分」(MCW21, 8)，很多時候使用「穩住這個區分」(MCW21, 2, 7, 13)來說明康德的談論的成敗。由於牟宗三也時常使用「吾人仍以現象說物自身」(MCW21, 11, 13)作斷語，因此筆者認為牟宗三使用類似笛卡兒方法論裡明晰(distinct)標準來設想「現象與物自身的先驗區分」：如果在某一個標準之下我們不可能將物自身誤認為現象，或相反不可能將現象誤認為物自身，那麼現象與物自身的先驗區分就可以穩定或得到證成；反之，如果有可能誤認，則先驗區分無法穩定或證成。牟宗三想論證的是：(1)在知識論的標準之下會被錯認「現象和物自身的區別」；(2)只有倫理學內容與知識論內容對照的標準下物自身才不會被誤認為現象。

參、牟宗三對康德系統中三個「兩個面相觀點」的版本之批判

牟宗三在康德系統裡有關「現象與物自身的先驗區分」找出三種不同「兩個面相觀點」的版本：

一、版本 1：對於同一對象：關於物自身的面相是屬於上帝的積極知識，關於現象面相是屬於人的積極知識

康德所談論關於物自身的思維雖然不一定是空無內容的，卻是完全消極的，而實際上它卻應該有積極的內容，牟宗三認為康德把這個問題推給上帝：「康德說物自身一概念實不只是一邏輯概念，他又賦之以特定的內容與意義。他設想它可以是智的直覺之對象。但此智的直覺又為上帝所有，吾人並不能有之。如是，物自身可為無限存有底智的直覺所知。如是，物自身一詞便有了特定的內容與特定的意義」(牟宗三1975, 9-10; *MCW*21, 10)。這是「兩個面相觀點」的第一種版本，現象與物自身是對於同一個對象的兩個面相，而且都有積極的內容，但是分別屬於兩個不同的主體：人和上帝，牟宗三詮釋的這個版本出自《第二批判》分析論最後的批判考察(牟宗三1975, 107; *MCW*21, 113)。

鄧曉芒曾在2006年談論牟宗三對康德的誤讀的兩篇文章指出，「上帝創造物自身」的說法是牟宗三「杜撰出來的」(鄧曉芒2006a, 4; 2006b, 19)。¹⁵鄧曉芒相當敏銳地找出牟宗三這個說法在《第二批判》的原典根據：

正如說上帝是諸現象的創造者 這是一個矛盾一樣，說上帝作為創造者是感官世界中的、因而是作為現象的種種行動的原因，儘管他也是行動著的(作為本體的)存在者的存有的原因，這同樣也是一個矛盾。如果現在有可能在無損於這些行動作為現象的機械作用的情況下主張有自由(只要我們承認時間中的存有

¹⁵ 鄧曉芒：〈牟宗三對康德之誤讀舉要：關於“智性直觀”(上)〉，《江蘇行政學院學報》，2006，第1期，頁14-20。(2006b)。

是某種僅僅適用現象而不適用於物自身的東西)，那麼行動著的存在者就是被創造者這一點在這裡就不會造成絲毫的改變，因為創造所涉及的是這些存在者的理知的實存，而不是它們的感知的實存，因而不能被看作諸現象的規定根據(鄧曉芒2006b, 19；譯文出自鄧曉芒2004b, 119-120。原文出自A45: 102)。

牟宗三的解讀實際上來自其《康德的道德哲學》一書中對於《第二批判》第一部分第三章的註解(MCW15, 369-374)。鄧曉芒認為康德這段文字只是消極地「把上帝從現象界排除出去」，並未積極地主張「上帝創造物自身」：「所以康德在這裡也沒有肯定「上帝創造物自身」，他只是說這個問題不影響對現象的解釋。可見牟宗三的那個康德的「要義」完全是他自己想當然地杜撰出來的」(鄧曉芒2006b, 19)。在鄧曉芒的引文中，康德的字裡行間的確找不到「上帝創造物自身」這樣積極的主張，但是如果從康德的整段談論來看，牟宗三確實有權這樣主張。首先，鄧曉芒的引文中沒有把該段的前一句順便引出：「上述困難的簡單明白的解決是以下面這種方式完成的。如果在時間中的實存就是這個世界中思維著的存在者的一種單純感性的表象方式，因而並不涉及作為物自身的這些存在者：**那麼對這些存在者的創造就是對物自身的創造**，因為一個創造的概念並不屬於實存的感性表象方式，也不屬於因果性，而只能和本體[noumena]發生關係」(鄧曉芒2004b, 119; A45: 102，粗體字出自筆者)。根據上文筆者這樣歸結康德的看法：時間中的實存物以感性方式被表象者是現象，不是物自身，而創造不屬於感性表象方式，因此，對於創造只能是對於物自身的創造，而不能是對於感性表象方式下的現象之創造。問題是康德接不接受神學中的創造說呢？從《第二批判》的文字已經表明康德並不會放棄神的創造說：「上帝做為普遍的原始存在者是實體之實存之原因(這是一個永遠也不可放棄的命題，除非我們把作為一切存在者的存在者的上帝概念，連同在神學中的一切東西所依賴的上帝之圓滿具足都一起放棄掉)」(鄧曉芒2004b, 117; A45: 100)。他在《第二批判》的其他文字中也明白地贊成人是受造物，例如：「**在這個世界中的有限理性的存在者做為上帝意志的造物而言**，這個條件我們甚至有理由賦予上帝的意志，因為該條件是基於這些造物的人格之上的，只有憑藉人格這些造物才是目的自

身本身」(鄧曉芒2004b, 100; *AA5*: 87, 粗體字出自筆者)。康德的確有「上帝創造物自身」之命題，它可以從上面的論述做一個簡單的邏輯推論：(1)人和其他受造物的確是上帝所創造；(2)上帝或者以現象，或者以物自身創造之；(3)上帝不可能創造在時間條件中現象；(4)因此，上帝是以物自身身分創造人和其他受造物。可見「上帝創造物自身」的確是康德自己的主張，不是牟宗三杜撰出來的。

牟宗三認為這樣一個版本出現以下三個困難。首先，這種「物自身之積極意義仍是形式的，仍是一種對於彼岸的猜想，其具體而真實的意義仍不能呈現。不但不能呈現，甚至其形式的積極意義亦不見得真能穩定得住」(牟宗三1975, 10; *MCW21*, 10)。因為，形式的積極意義是說：我確定知道一個X 存在，它不是藉由否定現象而來，且它的確具有確定的內容A，只是我不能知道A是什麼；但是，依牟先生的意思，這種形式的積極意義下的物自身X，作為一個受造的有限物，其實有可能仍舊是現象(如果它一旦被認識)：「如果這『有限』是決定的有限，則我們不能決定地知道這有限的現實存在物定是物自身，而不是現象」(牟宗三1975, 19; *MCW21*, 10)，這樣「現象與物自身的區分」仍然無法穩住。

第二，有一組矛盾的述詞出現在同一事物上：從人這個主體上看，此物擁有時空的屬性，但同一個事物從另一個主體—上帝上看，它卻沒有時空的屬性；同一個事物既有生滅變化[從人的觀點]又無生滅變化[從上帝的觀點](牟宗三1975, 15-16; *MCW21*, 16)。這個問題可以有兩種解套的方式：或者我們可以放棄「兩個面相觀點」，改採「兩個世界觀點」，把上述的事物分割成兩個不同個體：上帝眼中的物自身與人眼中的現象不是同一個事物，這樣矛盾就可解，但是牟宗三認為康德沒有放棄「兩個面相觀點」詮釋。或者不把這兩個矛盾的述詞歸給「同一事物」，而歸於兩個不同的主體。但是這樣又會出現一個問題，如果只能主觀地[在上帝眼中]說物自身，上帝所創造的那個東西，客觀地說便不是物自身，而是現象，「現象與物自身的區分」還是無法穩住。

第三，康德在《第二批判》分析論最後的批判考察對於孟德爾頌(Moses Mendelssohn)的一個觀點提出質疑：時空是上帝所創造的有限物的必然屬性，而這些屬性不屬於上帝這樣最高的存在者(牟宗三1975,

107; *MCW*21, 110-11)。康德認為這個主張自相矛盾，因為受造物的時空屬性必須假設已事先作為原因性存在於上帝屬性中，否則便是無中生有，而如果因為這樣被迫把時空的屬性也歸於上帝，結果卻與上帝的無限性相違背。康德解套的辦法是主張：受造物作為物自身必然不函時空的屬性，這樣才能維持上帝沒有時空屬性的原因性，而時空屬性屬於另一種受造物，即人類的認知。牟宗三對此一問題卻比較贊成孟德爾頌的立場，他一方面認為如果物自身是決定的有限物，則將如孟氏所言必函有時空的條件，而即使如此，上帝無時空屬性仍可被保持以維持其無限性：「我們這時說時空性是就造了『物自身』之本身說，是由『有限性』分析出的，這是純客觀地說，不說它們是主觀的條件。我們不因上帝造有限物而說上帝亦有限，當然必不能因有限物之時空性而說上帝亦有時空性」(牟宗三1975, 109; *MCW*21, 114)；另一方面，即使牟宗三為孟氏辯護，並不因此完全贊成他的主張：作為物自身的受造物必函有時空屬性，而造物者上帝必不函有時空屬性，因為物自身作為有限受造物的前提下，現象與物自身的先驗區分還是不能穩住。

吾人須知凡上帝所創造的都是有限物，即使是物自身，亦是有限物的物自身(物之在其自己)。上帝把它當作物自身而創造之，亦把它當作有限物而創造之。而有限物之所以為有限物正因其有物質性，是一組合體，就人而言，就是有感性。有限物是一現實存在(上帝所創造的不能不現實)。如是，現實的有限物是否能無時空性，這是很可疑的。有限物似乎必然地函著時空性，以時空性為其必然的屬性。這樣，我們又否決了時空之超越觀念性，而轉到時空之超越的實在性。上帝創造物自身是創造了一個具有時空性有限性的物自身。一物帶有時空性有限性而在其自己，這是必不可的嗎？若必否定其時空性則亦必連帶否定其有限性。但有限物而不有限，這是自相矛盾的(牟宗三1975, 106; *MCW*21, 110)。

如果物自身是決定的有限物，它有可能變成時空裡的現象(因為依照牟宗三的意思，有限物必然函著時空性)，而不再是物自身；反之，如果

說它是無限的存有，它便不再是作為受造物的物自身(它即是上帝)。這種不一致性造成物自身意義的不穩定性。因此牟宗三認為，如果現象與物自身的超越區分要穩定，必須放棄物自身是有限受造物的意義。這時候牟宗三嘗試推出的第三種夾逼狀態：物自身「雖有限而可以具有無限性之意義」。但是我們不能把一個實在論意義下的物自身，例如：眼前的這塊石頭(作為物自身)，理解為是一種「雖有限而可以具有無限性」的存有。因此牟宗三認為物自身的不是事實意義而是價值意義的事物。他更進一步認為：這個價值意味的物自身不能歸諸上帝，而必須為人類所擁有，因為「若只從上帝那裡說祂以智的直覺去創造，則不能顯明地定之其所創造的必是雖有限而具有無限性之意義者，即物自身。如是，物自身一概念仍不能穩定得住」(牟宗三1975, 11; *MCW*21, 11)。

牟宗三以上的論證有兩個爭議點：(1)無時空屬性的上帝如何可能創造有時空屬性的有限存在物？(2)為何有限存在物必函有時空性？第一個問題牟宗三是這樣解釋：「祂只是無條件地創造一個有時空性的物自身。祂何以能如此，這是上帝的奧秘，無人能知」(牟宗三1975, 109; *MCW*21, 114)，康德主張如果物自身有時空性，作為其原因的上帝必有時空性才可能，這是以「無中不能生有」為推論前提，而牟宗三這裡似乎認為以「無中生有」為前提也不違反上帝的本質。筆者認為第二個問題爭議性較大，如上面的引文，牟宗三認為「有限物之所以為有限物正因其有物質性，是一組合體，就人而言，就是有感性」(牟宗三1975, 106; *MCW*21, 110)。但是這一說明是毫無說服力，我們很容易找到一個反例：西方人認為的理性是有限理性〔有限物〕，但是它不函物質性，也無法被分割，而且與感能力是互斥的。因此，有限受造物與無時空屬性兩者在人的有限理性是可以相容的。這裡我們來到第二個版本的「兩個面相觀點」：感性與知性〔或理性〕在「現象與物自身先驗區分」所扮演的角色。

二、版本 2: 物自身與現象是感性與知性面對同一對象的兩個面相

前一節筆者簡略的重構牟宗三從《第二批判》裡出現的一種「兩個面相觀點」，並探討它是否可以穩住「現象與物自身的區分」，他

的結論：不能把「兩個面相觀點」分別歸於兩個不同的主體(人和上帝)，而必須把對於物自身的面相歸於同一個主體。知識論上最素樸的想法應該是：人有感性的知覺能力和知性的概念思維能力，前者得到的即是事物的現象的面相，後者得到的即同一事物的物自身的面相。這種是知性與感性以分離方式各自構成「兩個面相」中的一個面相，牟宗三認為這樣做仍然無法穩住「現象與物自身的區分」：「依康德，吾人只有這樣的感性與知性，至於問為什麼只有這樣的感性與知性，為什麼必須用時間空間這樣的形式，為什麼必須用這樣的概念以及如此多之概念，則沒有甚麼理由可說。如是，我們得這樣的感性與知性是個事實問題……如果它們只是事實問題，我們將沒有一個明顯的標準可以斷定我們所知的只是現象，而不是物自身」(牟宗三 1975, 11; *MCW*21, 11-12)。這段論證過於簡略，我們在知性與感性能力作為無可辯駁的事實的情況下，我們無須將物自身放在這個事實之外尋找非事實〔例如：價值〕的標準。知性是主動思維的能力，感性是被動接收的能力，只要能夠很明晰(*distinct*)分開哪些表象是被動地接受來自感性，哪些表象是主動地產生來自知性，我們便可以主張：藉由感性得到的表象是現象的面相與藉由知性得到的表象是物自身的面相，這樣「現象與物自身的區分」就不會弄混。然而康德也不會贊成這個做法，因為對他來說感性和知性能力單獨不能構成知識，「思維沒有內容是空的，直觀沒有概念是盲的」(A51/B76)。因此，分離知性和感性來建立兩個面相觀點是不恰當的。根據阿利森，「現象與物自身的區分」建立在人的認識論上不同的條件—現象建立在感性與知性綜合的認識條件上，而物自身則是抽離感性條件(Allison 2004, 16-17)，換言之，「兩種面相觀點」是對於同一個經驗對象使用不同的認知能力的結果。

像這樣，即便有些康德的文字結構指示，(憑藉純粹知性)對於物自身的思維並不是全然地空的；它確實有些內容。而同時這內容僅僅是一種邏輯本性的內容，因為它脫離感性條件(實有化範疇的圖式)而被從範疇的一種使用中推導出來；而這樣的使用對康德來說本身只是邏輯的(而非實有的)。換一種方式表達，藉由純粹範疇思考事物(以某種嘗試性的純粹知性可思維它們)可以產生關涉到事物概念內含的分析判斷，但絕不產生

物自身知識的先天綜合知識(Allison 2004, 17, 粗體字出自筆者)。

按照上面的講法，我眼前這張桌子在我當下運用感性和知性的能力綜合所得到的內容是屬於這張桌子的現象，我把同一張桌子的時間和空間關係抽離剩下來的思維[邏輯]內容便是這張桌子的物自身，兩個面相都是有積極的內容，不是空的，這看起來沒有甚問題。但我們看另外一個例子，剛剛我看到兩架幻象戰機飛過天空的某些位置，還發出巨大的聲響。我看到的時候思維裡出現這些知覺內容與幻象戰機的思想性質，這裡有時空條件在裡面，我得到關於幻象戰機的現象面相；當戰機的各種知覺性質在直觀裡消失，思維裡還可以脫離的時空條件地用概念報告剛剛發生的思維內容，這時候我有關於幻象戰機的思維內容就是它的物自身面相。如果這個說法成立，這不就等於說，只要是新聞報告的內容，不論有沒有真的發生，我們讀到或聽到的內容都是關於物自身，而不是現象的知識。這個結論很奇怪，令人不太能接受。

這裡還有另外的問題是，按照阿利森的標準，則康德在範疇先驗推證裡所提的「先驗對象」(transcendental object)，即影響(affect)感性能力的那個非感性對象(Allison 2004, 70)與「物自身」因為都是抽離時空條件而無法分辨，而在康德系統中這兩者不是同一個東西。我們似乎可以推論，在知識論上「現象與物自身的區分」很難做到，因此，脫離純粹知識論上的區分，而把兩個面相觀點放在較大的脈絡裡，即一個面相是知識論的，另一個面相是倫理學的，似乎較為可行。

三、版本 3: 知識論內容作為現象之面相與倫理學意涵作為物自身之面相同屬一個主體的兩個面相

康德本人也多次地把「現象與物自身區分」的放在知識論與倫理學的共同脈絡上，康德《第一批判》的〈先驗辯證論〉一章裡第一次把這個區分用在這個脈絡上，解決自然與自由之間的二律背反：

於是我們就會在一個感官世界的主體身上，首先，擁有一個經驗的性格，藉著它的行動作為現象就會與其他現象按照固定的自然法則而徹頭徹尾地處於關聯之中，並有可能從作為其條件

的其他現象中被推導出來，從而與這些現象結合著而構成在自然秩序中一個唯一序列的各項了。**其次**，我們必須還容許它有一種**智性的(intelligibel)性格**，藉此這個主體雖然是那些作為**現象的行動的原因**，但這種性格本身不從屬於任何感性的條件，並且本身不是現象。**我們也可以把前一種性格稱之為一個在現象中的事物之性格，把後一種性格稱為物自身本身的性格**」(A539/B567；鄧曉芒 2004a, 516。粗體字出自筆者)¹⁶

此處的「性格」一詞牽涉到的是一種「實際發生作用的原因」，這些原因必定擁有一種「性格」，即屬於這種因果關係的特殊規則(A539)。「經驗性格」的意思是說，例如：我現在正在用電腦打字，這樣的行為的原因可能是受制於經驗中的某條特殊的因果規則，例如：敲打鍵盤和電腦銀幕顯現的字之間的因果關係，這樣的因果關係是必然的。另一方面康德認為吾人在執行在經驗性格裡的行動的同時，可以同時設想另外一種獨立於經驗之上原因，而它是屬於「智性的性格」，不再被經驗世界的必然因果關係所決定，是一種先驗的自由，例如：我用電腦這個行動可以由上述的經驗性格之外的另一個智性性格之規則所決定。康德認為，由於「現象與物自身的區分」可應用在宇宙萬物上，因此設想「經驗性格」(主體作為現象)和「智性性格」(同一主體作為物自身)至少在邏輯上沒有矛盾，完全是可以共容的。康德認為人作為理性的行動者因為擁有這兩種共容的性格而可以放在「兩個面相觀點」來理解下：「我把那種在一個感官對象上本身不是現象的東西稱之為**智性的**。因此，如果在感官世界中必須被看作現象的東西在其自身有某種能力，這種能力並非任何感性直觀的對象，但它憑藉這種能力卻可以是諸現象的原因：那麼我們就可以從兩個面相來看這個存在者的**原因性**，既按照其**行動**而把它看作是**智性的**，即看作一個物自身的原因性，又按照這行動的**結果**而把它看作**感性的**，即看作感官世界中的一個現象的原因性」(A538/566；鄧曉芒 2004a, 515，粗體字為原文強調)。

¹⁶ 除了知識論上知性與感性「兩個面相觀點」版本外，阿利森也提出另一個倫理學意義的「兩個面相觀點」：理論理性與實踐理性的區分，他引用康德《第一批判》的同一段文字支持這個主張：(Allison 1990, 30)。

而《道德底形上學之基礎》(1785)第三章康德第二次用倫理意義的物自身概念來解決道德法則和自由之間的循環問題：「一個知性世界(Verstandeswelt)底概念只是一個觀點，理性為了設想自己是實踐的，不得不在現象之外採取這個觀點。如果感性對人的影響是決定性的，『理性設想自己是實踐的』一事便是不可能；但假使我們不該否定人會意識到自己是智性體(Intelligenz)，因而是有理性且憑理性活動(亦即自由地產生作用)的原因，此事便是必然的。這個思想的確產生**自然機械作用(它涉及感性世界)**底秩序與立法以外的另一種秩序與立法，並且使一個**智性世界(intelligible Welt)**(亦即作為物自身的全體有理性者)底概念成為必要」(李明輝 1990, 90; A44: 458，粗體字出自筆者)。

之後在《第二批判》(1788)裡康德又再次使用倫理意義的物自身：

所以，如果我們想把自由賦予一個其存有在時間中被規定了的存在者，那麼我們至少不能在這方面把它從它的實存中，因而也是它的行動中的一切事件的**自然必然性法則**中排除出去；因為這將等於是把它託付給了盲目的蓋然性。但由於這條法則不可避免地涉及到這些物就其在**時間中的存有**可能被規定而言的一切因果性，所以，如果這條法則是我們也能夠據以設想這些**物自身的存有**方式，則自由就必然會被作為一個無意義的和不可能的概念而遭到拋棄。因此，如果我們還要拯救自由，那麼就只剩一種方法，即把一物的就其在時間中能被規定而言的存有，因而也把**自然必然性的法則的因果性**只是賦予現象，而把自由賦予作為**物自身的同一存在者**。」(鄧曉芒 2004b, 109-110; A45: 95，粗體字為原[德]文強調。¹⁷

在倫理學著作裡處理「自由」做為物自身時，康德採取比較曲折的方

¹⁷ 類似的內容也出現在《第二批判》的其他部分：「假如我們還能夠對人的主體有另外一種眼光(但這種眼光當然並沒有賦予我們，我們所有的不是它而只是理性概念)，亦即一種智的直覺，那麼我們也許就會最終發覺，就永遠只能夠涉及道德律的東西而言，種種現象的這個完整的鏈條都取決於作為**物自身的主體**的**自發性**」(鄧曉芒 2004b, 115; A45: 99)。

式，他把「自由」與「道德法則」分開處理。道德法則或者定言令式是一種思維(Gedanke)的內容，是一種直接性的意識，而[先驗]自由康德就其給予的方式而言須要透過智的直覺，康德認為人對於「自由」沒有直接性的意識，須藉由道德法則作為理性事實來推演。用中國哲學的語言，自由屬於心，其實在性直接地在直觀中被給予；道德法則屬於理，在思維裡出現的，兩者分屬兩種能力。¹⁸但是康德又認為自由與道德法則在概念分析裡是互相蘊含的，《道德底形上學之基礎》一書的第三節裡，描述兩者的循環關係：「我們的推論中包含一個神秘的循環，從自由推到自律，再由自律推到道德法則；這即是說，我們或許只是為了道德法則而預設自由底理念，以便此後再從自由推出道德法則」(李明輝 1990, 83; *A44*: 453)，事實上，這兩者是交互性概念(*Wechselbegriffe*)，「其中之一者不可用來說明另一者，且為它提出根據；而是頂多可用在邏輯上將同一對象之表面上不同的表象化約為單一概念(像是把同值的不同分數化約為最簡式一樣)」(李明輝 1990, 80; *A44*: 450)。牟宗三肯定兩者客觀上的邏輯等值關係：「客觀地依理而言，如果道德法則必然地函著自由，自由亦必然地函著道德法則，則此兩者是等值的」(牟宗三 1975, 80; *MCW21*, 76)。另一方面，康德在《第二批判》提出一個有名的論斷「自由是道德法則底成立(或存在)之根據，道德法則是自由的認知之根據」(*A45*: 4)，這裡客觀的邏輯關係被從主觀認知順序分開來：康德認為認知上我們只能由道德法則開始，不能由自由開始，因為後者預設著我們人類並不擁有的〔智的〕直覺。對於康德這種客觀邏輯與主觀認知之區分，牟宗三論證的策略是嘗試對第二個認知關係進行分析，得出與第一個客觀邏輯關係不相容的結果，因此如果要維持第一個客觀存在關係(即道德法則與自由是等值的)，必須修改第二個主觀的認知關係。康德認為自由可分為消極與積極兩種意義：「就意志之法則獨立不依于一切材料(可欲的對象)而言，意志是消極意義地自由的；自其『自我立法』而言，則它是積極意義地自由的」(牟宗三 1975, 74; *MCW21*, 77; 參考李明輝 1990, 75)。在積極的自由裡，康德一方面把意志所立的道德法則當作對一切理性存有者(包括

¹⁸ 道德法則是理性的思考內容與自由的直接意識預設智的直覺參考前文註 13(*A45*: 31)。

上帝)有效的法則，另一方面卻把人類的意志侷限在不能脫離感性影響之「純粹的意志」，而不是「神聖的意志」。在「純粹意志」裡，格言可能與道德法則相衝突，但在「神聖意志」裡，格言與法則永遠是一致的。牟宗三認為，如果康德一直堅持人類只擁有前一種意志，我們不可能有真正的自由自律：

康德在此似乎將理想的意志與現實的意志混而為一，理想的意志只是這同一意志底一個可能的狀態，因此，雖設想其為純粹的，但它常不純粹，故雖自由自律，而仍非神聖。我們認為這說法與自由自律一概念相衝突。如果真是自由自律，它的格言不可能與道德法則相衝突。如果有衝突之可能，它必不是真正自由自律的。縱使這自由自律是一設定，**依這所設定的概念而言，其義亦當是如此，即「其格言不能與法則有相衝突」是可分析而知的。否則上(2)所說的自由與法則相蘊含乃不可能。**因此，這所設定的理想的純粹意志，自由自律的意志，理當就是神聖的意志」(牟宗三 1975, 75-76; *MCW*21, 79, 粗體字出自筆者)。

此處的論證有兩個重點：第一，即使是在「自由作為設定」這樣的概念分析裡，也可得到「其格言不能與法則有相衝突」的結果，原因是：如果不如此，自由與法則不可能互相蘊含。第二，如果將「格言可能與法則相衝突」的內容加在「理想的純粹意志」裡，理想意志這時與現實意志相混，那麼就不可能出現真正的自由自律，因為這時「法則底命令是命令我們之為一有感性的有限存有的人，具體的說，是命令我們的意念，而不是命令那自由自律的意志之本身」(牟宗三 1975, 76; *MCW*21, 79)。此處我們很明顯可以見到康德與牟宗三的不同：對康德來說，自由自律的意志所發布的命令是智性存有者對於感性存有者的命令，這樣的話，格言有可能與法則相衝突。對牟宗三來說，這樣的意志仍不能夠稱為真正自由自律的意志，原因是在於：(1)如果我們容許格言與法則相衝突，那麼我們永遠有藉口不理會智性世界對感性世界發布的道德命令。我知道孝順父母是智性世界對我的道德命令，我依舊可以違背它不去做，因為我們容許格言與法則可衝突；(2)這樣的

話，「它〔純粹意志〕本身是在義務之上而決定這義務者。如果他本身亦在義務之下而須被強制，被責成，則它自己便成意念，這既自我矛盾，而又須更進一步再設想一自由自律的意志，此則便成無窮後退」(牟宗三 1975, 81; *MCW*21, 85)。因此不能把自由自律的意志放在理想意志和現實意志之間，而只能擺在純粹理想意志那裡，那樣的話，道德法則對純粹意志不是強制的關係，因為純粹意志自己就是道德法則的發布者。「自由自律的意志是自我立法者，是定義義務者；義務底強制性是對我們有感性的人與現實的意志(意念)而說，不是對那自由自律的意志本身而說」(牟宗三 1975, 76; *MCW*21, 79)。

總結以上，康德在《第二批判》裡所提出的「兩個面相觀點」的較弱之倫理學內涵的版本，其內容大約可以敘述如下：**現象與物自身是同一個行動主體不同的兩個面相**，其中現象的面相是在被感性能力所限制[有限]的知性之認知內容，而物自身的面相是無智的直覺的情況下建立在道德法則作為理性事實的道德內容[即心理分離模式]。在標題為「康德對於其所設定的『自由』之分析未能盡其義以及其不穩定性」的一段文字裡(牟宗三 1975, 70-76; *MCW*21, 74-79)嘗試說明上述康德較弱的倫理學版本之困難，並提出自己較強的倫理學版本。牟宗三的版本可以這樣解釋：**現象與物自身是同一個行動主體不同的兩個面相**，其中現象的面相是在被感性能力所限制的有限知性之認知內容，而物自身的面相是道德法則與[無限的]智的直覺合而為一直接呈現的面相[即心理合一模式]。

肆、牟宗三版本的問題

如上所述，為了能夠穩定「現象與物自身」的先驗區分，牟宗三認為必須滿足以下三個條件：(1)兩者都必須有積極的內容；(2)兩者都必須屬於同一個主體；(3)任何一方不能被誤認為(*misidentify*)另一方，即不能把物自身誤認為現象，或者相反(笛卡兒意義的明晰)。

對於第一個條件，牟宗三有以下的論證：

儒家不像佛家那樣從生滅流轉向上翻，亦不像道家那樣從執、

為向上翻，而是直接由道德(慎獨)呈露形而上的實體(本體)。道德進路是不能由“把眼前不道德的活動加以否定即可顯出道德”這一程序而形成的。眼前不道德的活動，我們所以能判斷他是不道德的，也是依一內在的標準而始可如此判斷。而此內在的標準並不能由眼前不道德的活動之否定而直接被顯示……康德說吾人的實踐理性(即自由)可以契接這個“在其自己”，顯然這個“在其自己”是有道德意義的，而不只是認識論上有條件和無條件底直接對翻」(牟宗三 1975, 435-36; *MCW*21, 451)

根據牟宗三，道德的內在標準必須先於我們的經驗中的道德或知識判斷，而且我們不能藉由否定後者而得到前者的內容，意即道德的內在標準自身具有積極的內容而且符合康德「在其自己」的意義。這個標準除了具有「在其自己」意義之外，因其對立於經驗中的知識或道德事務(moral state affair)還具有形而上(metaphysical)，超絕的(transcendent)意義。因此，我們可以得到兩種不同的面相，內在的道德標準屬於物自身的面相以及經驗中出現的道德事務或判斷屬於現象的面相，兩個面相都有積極的內容。例如：乍見孺子入於井，經驗出現的內容「孺子入井」的事實認知屬於現象的面相，良知呈現的內容「救他是義務」的價值認知是屬於物自身的面相。

接下來問：這兩個面相是否屬於同一個主體？這個問題在牟宗三的系統裡略為複雜，因為在《智的直覺》一書裡牟宗三主張「三個不同的我」而不是「同一個我的三個面相」：

在此「超絕形上學的決定」上而說「每一個思維的實有是一單純的本體」是一先驗綜合命題，這是自相矛盾…如是，於物自身的我上，如其可以說先驗綜合，則所決定的便是現象的我，而不復是物自身的我；如果想如其為物自身的而我決定之，則不能說先驗綜合命題，先驗綜合命題與物自身我是不相容的。如果想解消這矛盾，即把先驗綜合命題與物自身的我拉開，不讓他們糾纏在一起，則只有把「我」這個概念拉開為三個我，不能由「思維主體」只說一個我。只因康德只說一個我，而又

因接近之之路不同而有三種不同的面相，所以才有這許多纏夾。
假定拉開為三個我，則思維主體只是形式的我，邏輯的我，乃
認知主體，由此，我們躍進地意識到一個超絕的真我以為其底
據或直持者……是則先驗綜合命題所決定者只是一現象的假
我，它既不是那認知主體(邏輯的我)，亦不是那超絕的真我
(MCW20, 223-24, 粗體字出自筆者)¹⁹

根據上述的內容，在同一個個別的人之心靈能力內部有三個不同的我，
因此，現象的我與物自身的我不是同一個我的兩個面相，而是同一心
靈內部不同層次的兩個我。這裡似乎不在「兩個面相觀點」的脈絡裡，
不過有兩點可以解釋：首先，現象的我和物自身的我跟前面所談的物
自身和現象分屬兩個不同主體(上帝和我)的情況不同，這兩個我都在同
一個個別主體內部；其次，即使同一個主體內部出現不同的我，兩者
面對的仍是同一對象所產生兩種不同內容的知識，一個是事實知識〔
見聞之知〕，另一個是價值知識〔德性之知〕。也就是關涉到主體或許
不適用「兩個面相觀點」，但是關涉到對象則仍適用這個觀點。

牟宗三用見聞之知與德性之知做為「現象與物自身先驗區分」的
標準能不能滿足上述的第三個條件？有沒有可能從良知而來的「道德之
知」事實上是屬於現象，或者從認識條件產生的「見聞之知」是屬於
物自身以至於「現象與物自身的先驗區分」仍無法穩定？

要如何確定「道德之知」不是出自現象？一個簡單的做法是把「見

¹⁹ 究竟康德是不是主張同一個我的三個面相，或許從康德《道德形上學》裡的良知做為「內在法庭」裡可能有不同的理解，由於法庭的基本結構會使良知多出一些內容：在法庭內有原告、被告以及審判的法官三種人格，第一個是現實的人格[即現象的我]執行關乎道德的行動；第二個原告對於前者的行動提出控訴；第三個是理想的人[應對應於物自身的我]做行動善惡的最後裁決者，即法官。但這個理想人格到底屬不屬於人類，是相當有問題的地方，康德在正文裡主張：「把法官和經由良知起訴的被告被表象為同一個人，這樣的想法，對於法庭而言是一個不很一致表象方式，因為這樣會使原告每次都敗訴」(A46: 439.)。因此，康德主張「被告和原告是同一人」，而法官是人類以外[上帝]的第三者他接手對於判斷力自身檢查的功能，即良知的功能。

聞之知」拘限於由耳目感官等感性之來源，把「道德之知」置於耳目感官之外，牟宗三以張載〈大心篇〉為例：「人謂已有知，由耳目之受也。人之有受，由內外之合也。知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣」(牟宗三 1971, 186; *MCW*20, 240)。而牟宗三是這樣解釋這段文字：

耳目見聞之知是被動接受的，這亦是「合內外」，但這種合內外是感觸的，有限的，有能所關係的，此可為在能所關係中之認知地關聯的合。「知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣」。此「過人遠矣」之知不只是遠近之程度問題，乃根本是另一種知，此在橫渠即名曰「德性之知」。吾人今日可隨康德名曰「智的直覺」之知。在此知上之「內外合」不是能所關係中認知地關聯的合，乃是隨超越的道德本心之「遍體天下之物而不遺」而為一體之所貫，一心之圓照，這是攝物歸心而為絕對的、立體的、無外的、創生的合，這是「萬物皆備於我」的合，這不是關聯方式中的合，因而嚴格講，亦無所謂合，而只是由超越形限而來之仁心感通之不隔」(牟宗三 1971, 186; *MCW*20, 240-41)

「耳目之知」是屬於感觸的、有限的認知關係中的綜合，因而必定在現象之中，而「道德之知」是智性的、無限的而屬於絕對「本心」的綜合。前者不能脫離感觸經驗而屬於現象，後者必定超越現象而屬於物自身，看起來區分相當清楚，但是這樣的區分還是過於形式。

一個比較好的做法是從「道德之知」中的「應該」的意識推論出道德實體來，康德在《第一批判》中曾經提到：「應該表達一種必然性，一種關聯到那些從不發生在整個自然界任何地方的根據」(A547/B545)。牟宗三說：「直承道德意識而來的『存在的應當』之決定，若剝落一切，打開混沌，它便直接是來自『良知』底決定，**並不是來自任何別的處**。由此，吾人直接說『慎獨』。『無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基』。因此，我們由『存在的應當』之決定直接展露一超越的、道德的實體」(牟宗三 1975, 63; *MCW*21, 66, 粗體字出字筆者)。牟宗三和康德都主張「應該不來自現象或自然」，但是牟宗三認為「應該」直接來自良知，而康

德卻認為「應該」來自(實踐)理性(A548/B576)，因為「應該」中所表達的必然性來自理性的必然性。因此，做為「道德之知」的來源有可能是「實踐理性」(康德)，有可能是「良知」(牟宗三)，兩者都具有物自身的身分。這裡會出現的問題是：的確我們不會把中性的事實知識與具有價值內容的道德意識弄混，可是萬一價值意識的來源有兩種可能，物自身的積極內容有歧義性[物自身是實踐理性或是良知?]，則現象與物自身的先驗區分還是有問題。

為了確定吾人不會把現象與物自身弄混，筆者在此借用笛卡兒在《沉思集》的論證方式做一個思想實驗。「在我的夢裡我經常被說服出現這樣熟悉的事件——我穿著睡衣坐在火爐邊——事實上我躺在床上沒穿衣服」(Descartes 1989, 60)。同樣地，讓我們想像自己經常在夢中出現「孺子入井與惻隱之心呈現」，但實際上我是躺在床上睡覺。現在的問題是：可以百分之百確定當前良知的呈現是絕對的真實而不是出現在夢中嗎？即使在夢中呈現的惻隱之心比在醒著時更加強烈。牟宗三可能會和笛卡兒一樣這樣論證，即使當前的良知事實上是出現在夢中，他的確定性或必然性仍然是不能質疑，就像數學知識一樣必然，不論在夢中或醒著 $2+2=4$ ，因此不論夢中或醒著乍見孺子入井都必定出現惻隱之心。

跟著笛卡兒的惡魔論證的思想實驗，假設有個邪惡的，但能力驚人的惡魔盡一切能力這樣欺騙我：我不論在夢中或醒著總是 $2+2=4$ ，但是實際上應該 $2+2=5$ 才對，同樣地，不論在夢中或醒著見到孺子入井必定跟隨惻隱之心，但是事實上見到孺子入井跟隨幸災樂禍的情緒。這時候我不會把知識上的「乍見孺子入井」與道德上的「惻隱之心」弄混，也就是現象與物自身的分別是清楚了，但我會把同樣是屬於物自身的兩種可能性弄混，把惻隱之心和幸災樂禍之心在惡魔欺騙我的情況下弄混。這時候有可能跟著笛卡兒自我意識之確定性的論證避開這個困難：惡魔不可能在我不存在的情況下欺騙我「我存在」，除非自我先存在才可能被欺騙。同樣的，除非先假定良知的確定性，否則無法決定惻隱之心為善，幸災樂禍之心為惡，但是這樣似乎是丐題，良知的確定性是要證明的東西，不能當前提使用。

不過即便在惡魔論證之下良知有可能出錯，德文中 *Gewissen* 相當於中文「良知」或者「良心」，*Gewissen* 字面上包含「確定的」(*gewiss*)和「知道」(*wissen*)的意思，因此康德認為錯誤的良知不可能。康德將這個問題分兩層：首先是道德判斷力作為檢查決定行為對錯的功能，它有時會出錯；其次，康德認為良知沒有出錯的可能，因為對他來說良知如知覺一樣直接地被給予，它是關涉到前述判斷力自身[主觀]過程的檢查，根本沒有客觀地對於對象做任何判斷，無對錯可言：「因為對於客觀的判斷是否某些事為義務時，人們也許偶而會犯錯；但是對於主觀的判斷我是否為了那個判斷的緣故，將它與我的實踐理性（此處正確判斷的理性，*richtende*）做比較，我不可能犯錯，因為那樣似乎我實際上根本沒有下判斷；這種情況下既不會有錯誤，也不會有真理發生」(A46: 401)。換言之，就理性或判斷力會出錯，而良知不會出錯來說，用牟宗三用「**事實知識與良知**」作為現象與物自身的兩個面相要比康德的「**事實知識與實踐理性**」這兩個面相更能穩住「現象與物自身的超越區分」。

伍、結語

本文討論「現象與物自身的先驗區分」如何被證成，並且把這個區分放在「兩個面相觀點」，而非「兩個世界觀點」之下來討論。牟宗三對於康德著作裡出現三種「兩個面相觀點」版本加以批判，並且提出自己的第四個版本。本文整理牟宗三對於康德的版本之批判與牟宗三自己的版本所使用的論證，並且加以反省和評價。本文的結論是，筆者同意牟宗三對於康德的三個版本的批判，並且認為雖然牟宗三提出的第四個版本無法完全避免笛卡兒的惡魔論證，至少與康德的版本相比是一個較能夠穩定「現象與物自身先驗區分」的版本。

牟宗三對於康德「現象與物自身的先驗區分」的談論除了決定他對於儒家的詮釋架構之外，也同時影響他對於佛家和道家的詮釋架構，這對於其全部理論系統的建立扮演著關鍵性的角色，在早先的《智的

直覺》(1971)一書中對於佛教的唯識、華嚴、天台三宗已經有了以下的論斷：「吾愧未能詳讀大般若經及大智度論，但就中論及一般論述而觀之，空宗似尚不能至此。大抵能表示此義而極圓者是天台宗。華嚴宗根據起信論之以如來藏自性清淨心統攝一切法而言『大緣起陀羅尼法』(法界緣起)，似亦可為圓融之至，但這個『別教一乘圓教』是『偏指清淨真如』的『唯真心』，被天台宗評為『緣理斷九』，此即並非真圓。至于唯識宗是以阿賴耶識為中心說明一切法，此尚不及華嚴宗。是故真正圓教當在天台。」(MCW20, 275)。事實上這一論斷也就是牟宗三 1977 年出版的巨著《佛性與般若》的基本命題，而這個基本命題正是藉由《現象與物自身》(1975)所開展出來的「兩層存有論」來作為評判佛教各宗的理論成就之判準。這個判準便是「兩個面相觀點」，這在一標題為：「在佛家如何可說物自身？」的段落有很清楚地表達：「現在我們再問：在佛家如何說物自身？佛家只有『緣起無性』之一層，並無另一種對象曰物自身。性空，無性，就是無『自身』的。那裡還有一個物自身？但是，若知康德所說的物自身不是現象外的某種東西：『物自身之概念與現象知概念間的區別不是客觀的，但只是主觀的；物自身不是另一個對象，但只是關於同一個對象底表象之另一面相』(《康德遺稿》，E. Adickes 編次，頁 653)，則雖『緣起無性』之一層，亦仍可說物自身」(參考 MCW21, 415-444)。此處的「兩個面相觀點」正是牟宗三用來分判天台「真正圓教」與華嚴「別教一乘圓教」的判準。牟宗三同樣使用「兩個面相觀點」來詮釋道家：「此如相是因著「虛無」之靜(即莊子所為止)所生的明而朗現，亦即因著「無」而穩住此如相之有也。此亦是無執的，亦即本體界的存有論。「存有」是就物在其自己說。……此物之在其自己，若客觀地就其為物說，它當然是有限物。然既是由玄覽而冥契，則它即無任何相，因此，亦不可以說是有限，亦不可以說無限，甚至物亦無物相，當然更不能有對象相。它只是與明或無協和為一而一起朗現，此亦可說是「心寂三昧，色即三昧」也。明或無，若分別說，是明或無；若無分別說，就是「物之在其自己」之如也，並不是離開了那「物之在其自己」而獨自有個明或無而自持其自己也」(MCW21, 447)。根據牟宗三上面的詮釋，道家並不在有限物之外另外假設一個超越有限物的無限物，而是以「無」或

「無執」開顯有限物的另外一面相，此相即為物自身之相，而它就是此同一物的另外一個面相。以上簡述也解釋牟宗三為什麼對於康德物自身理論有如此高的評價，因為吾人可以藉由它做為詮釋架構對儒道釋三家的哲學成就做一個理論的分判。

參考文獻

- Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.
- Ameriks, Karl. 1992. "Kant Idealism Today." *History of Philosophy Quarterly*, 9 (1993): 329-342.
- Descartes, Rene. *Discourse on Method and Meditation on the First Philosophy*. Translated by Donald A. Cress. Hackett: Indianapolis, 1989.
- Fichte J.G. *Sämtliche Werke*, I.H. Fichte (Hrsg.) Bd.I-XI, Nachdruck, Berlin: Walter de Gruyter, 1965. (=SW)
- Guyer, Paul. *Kant*. New York: Routledge, 2006.
- Hegel, G.W.F.. *Werke in 20 Bände*. Hrsg.von E. Moldenhauer & K. M. Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- *Heidelberg Writings*. Trans. and ed. by Brady Bowman and Allen Speight, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by R. Taft. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Jacobi, Friedrich. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau: Gottlieb Löwe. 1983 facsimile reproduction that includes the Vorrede of 1815, New York and London: Garland, 1787.

- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1911-. (=AA)
- Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Translated and edited by Mary Gregor : with a revised introduction by Andrews Reath. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*, vol. I, translated by E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1969. (=WW I)
- *Werke in fünf Bänden*. Nach den Ausgaben letzter Hand. Edited by Ludger Lükehaus, 5 vols. Zürich: Haffmans Verlag, 1988.
- Spinoza, Benedict de. *Opera*. Ed. by Carl Gebhardt, Heidelberg: C. Winter, 1925.
- 牟宗三：《牟宗三先生全集》，共 32 冊，臺北：聯經出版社，2003。
(=MCW)
- 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：學生書局，1975。
- 李明輝：〈牟宗三哲學中的「物自身」概念〉，收入《當代儒學之自我轉化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994，頁 23-52。
- 李明輝：〈康德的「物自身」概念何以有價值意涵——為牟宗三的詮釋進一解〉，《國學學刊》，2018，第 1 期，頁 64-73。
- 康 德：《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，臺北：聯經出版公司，1990。
- 康 德：《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，臺北：聯經出版公司，2004。
(2004a)
- 康 德：《實踐理性批判》，鄧曉芒譯，臺北：聯經出版公司，2004。

(2004b)

楊澤波：〈牟宗三何以認定康德的物自身不是一個事實的概念？〉，《哲學研究》，2007，第11期，頁31-36。

楊澤波：〈康德的物自身不是一個事實的概念嗎？—牟宗三關於康德物自身概念之詮釋質疑〉，《雲南大學學報(社會科學版)》，2008，第7卷，第3期，頁22-34。

鄧曉芒：〈牟宗三對康德之誤讀舉要(之三)：關於「物自身」〉，《學習與探索》，2006，第6期，頁1-6。(2006a)

鄧曉芒：〈牟宗三對康德之誤讀舉要：關於「智性直觀」(上)〉，《江蘇行政學院學報》，2006，第1期，頁14-20。(2006b)

鄭芷人：〈「物自身」、「智的直覺」與「新外王」〉，收入劉述先等：《當代新儒學論文集：外王篇》：臺北：文津出版社，1991，頁325-382。

初稿收件：2021年11月23日 審查通過：2022年03月30日

作者介紹：台灣大學哲學系副教授

作者通訊地址：10617 台北市羅斯福路4段1號

台灣大學哲學系

作者電郵：pwenben@ntu.edu.tw