

# 牟宗三哲學中的「物自身」概念

中央研究院 中國文哲研究所

李 明 輝

## 論 文 提 要

「物自身」概念在康德哲學中具有一個核心地位。但因康德往往在思想發展底過程中逐步展現其重要概念底涵義，故此概念在其不同的著作中呈現出不盡相同的意義，增加我們在理解上的困難。一般學者在討論此概念時，主要是以《純粹理性批判》一書為依據。在此書中，「現象」與「物自身」之區分是個先驗的區分，其主要涵義是知識論的。依此，「物自身」一方面表示人類知識底基礎，另一方面表示其界限。用康德底術語來說，此概念是個「或然的」概念。他也將「物自身」設想為一種非感性的（智的）直覺之對象。但因他不承認人類有此种直覺方式，故亦否認我們可以認識物自身。康德在此書中所達到的結論是：「物自身」底概念本身無矛盾，但超越我們的可能知識之領域；然而，為了說明我們的知識之可能性，它卻是個必要的理念。

但是在《道德底形上學之基礎》及《實踐理性批判》二書中，「物自身」底概念卻呈現出另一種涵義。在此他將「物自身」詮釋為一種觀點，由此開顯一個「智思世界」。這種詮釋是其「實踐理性優先於思辨理性」的主張之必然結論。如克隆納教授（Richard Kroner）在其《康德底世界觀》一書中所指出，「物自身」開顯一個「自由底王國」。「物自身」底概念由此取得一個更基本的涵義，即倫理學的涵義。但在「物自身」概念底這種意義轉換中，康德底說明有不充分及不順當之處，導致日後在德國哲學中的爭論。

牟宗三先生在《心體與性體》一書中檢討康德底道德哲學，指出：康德將意志底自由僅視為一設準，使自由底界域停留在抽象中，欠缺真實性。這樣一來，康德只能建立「道德底形上學」，而不能建立「道德的形上學」。在《智的直覺與中國哲學》一書中，牟先生進而指出：為了建立儒、釋、道三教底形上學（尤其是儒家底「道德的形上學」），我們必須承認人類可以有智的直覺。這便隱含著：「物自身」亦可呈現於人類的道德心，而不必然落在實踐哲學底極限之外。但這並不違反康德「物自身無法成為人類知識底對象」之義。在《現象與物自身》、《圓善論》及《中西哲學之會通十四講》等書及《實踐理性批判》

底註釋中，牟先生詳細考察康德對現象與物自身所作的區分，指出其不盡之處。由這些考察，他得出其結論：只有在儒、釋、道三教所建立的形上學中，現象與物自身之區分才能充分顯示其系統性的意義。

# The Concept of “Thing in Itself” in Mou Tsung-san’s Philosophy

Ming-huei LEE

## ABSTRACT

The concept of “thing in itself” has a central position in the philosophy of Kant. But as most of his important concepts often expose their meanings only gradually in the process of the development of his thought, this concept likewise has somewhat different meanings in his different works, and thus makes its understanding more difficult than others. Most scholars refer to his *Critique of Pure Reason* in their discussion of this concept. In this work, the distinction between “appearance” and “thing in itself” is a transcendental distinction, and its essential meaning is epistemological. Accordingly, “thing in itself” means the foundation of human knowledge on the one hand and its limits on the other hand. For Kant, this is a “problematic” concept. He also conceives “thing in itself” as the object of a non-sensible (intellectual) intuition. But as he denies this kind of intuition for human beings, he denies our ability to know the “thing in itself”. So Kant's conclusion in this work is: the concept of “thing in itself” contains no contradiction, but transcends the bounds of our possible knowledge; and at the same time, it is a necessary idea, in order to account for the possibility of our knowledge.

But in *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and *Critique of Practical Reason*, the concept of “thing in itself” presents yet another meaning. Here he interprets “thing in itself” as a viewpoint, through which an “intelligible” world is disclosed. This is a necessary conclusion of his thesis of the primacy of practical reason over speculative reason. As Prof. Richard Kroner in his *kant's Weltanschauung* puts it, “thing in itself” opens a “kingdom of freedom”. In this way, the concept of “thing in itself” achieves a more fundamental meaning, namely, its ethical meaning. But in the development of its meaning, Kant’s interpretation thereof is neither sufficient nor conclusive, so that it becomes a subject for debate in the ensuing German philosophy.

In his *Mind and Human Nature*, Prof. Mou Tsung-san at first investigates Kant’s moral philosophy, and points out that the sphere of freedom in Kant remains abstract, and lacks reality, since Kant looks upon the freedom of will only as a “postulate”. Therefore, Kant can only establish a “metaphysics of morals”, but not a “moral metaphysics”. In his

*Intellectual Intuition and Chinese Philosophy*, Prof. Mou further points out that in order to establish the metaphysics of Confucianism, Taoism, and Buddhism (above all the Confucian moral metaphysics), it is necessary to admit an intellectual intuition for human beings. This implies that “thing in itself” can be represented to the moral mind of human beings, and need not lie beyond the extreme limits of practical philosophy. But this does not contradict Kant’s thesis that “thing in itself” can’t be an object of human knowledge. In his *Appearance and Thing in Itself, An Essay on the Highest Good, 14 Lectures on the Meeting of Chinese and Western Philosophy*, and his commentary on *Critique of Practical Reason*, Prof. Mou examines in detail Kant’s distinction between “appearance” and “thing in itself”, and shows its insufficiency. From this investigation he comes to the conclusion that only in the metaphysics of Confucianism, Taoism, and Buddhism, can this distinction fully establish its systematic meaning.

## 本文引用康德著作縮寫表

*KGS*=*Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe).

*KpV*=*Kritik der praktischen Vernunft*.

*GMS*=*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

*KrV*=*Kritik der reinen Vernunft*.

在當代中國哲學中，牟宗三先生與康德哲學之密切關係是眾所周知的。早在 1949 年，他便已撰成大部頭的《認識心之批判》一書<sup>1</sup>，對康德底《純粹理性批判》一書作了深入的探討。此書主要是順著康德對知性（Verstand）底機能所作的說明，來融攝羅素（Bertrand Russell）、維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）等人關於邏輯及數學的理論。但此書在絕版多年之後，於 1990 年由臺灣學生書局重印時，牟先生在〈重印誌言〉中對此書表示了不滿，認為：「最大的失誤乃在吾那時只能了解知性之邏輯性格，並不能了解康德之『知性之存有論的性格』之系統。」《認識心之批判》撰成之後，有十五年之久，他對康德哲學未作有系統的專門討論。直到 1964 年，他才再譯出康德底《道德底形上學之基礎》一書。

從 1961 年起，他開始陸續撰寫《心體與性體》中各章節，至 1969 年，這三冊的巨著始全部出版。在這部巨著中，他順著康德「自律倫理學」底基本義理，來詮釋宋明儒學中的周濂溪、張橫渠、程明道、程伊川、胡五峰及朱子六家，並且分判其義理型態。1978 年他撰成《從陸象山到劉戡山》一書，進而討論陸象山、王陽明及劉戡山三家，始完成關於宋明儒學的研究。但是他在這一系列的研究中並非完全以康德為標準，而是順著康德底「自律」（Autonomie）概念，進一步提出「道德的形上學」底概念，作為分判底標準。他在《心體與性體》第一冊〈綜論〉底第三章「自律道德與道德的形上學」中檢討康德底倫理學，認為康德只有「道德底形上學」（metaphysics of morals），而無「道德的形上學」（moral metaphysics）。簡言之，「道德底形上學」是指「道德之形上的解析」，等於「純粹的道德哲學」；「道德的形上學」則是依道德進路而建立的形上學，相對於「思辨的形上學」（speculative metaphysics）。依牟先生之見，康德僅依道德進路建立了一套神學，而有「道德的神學」，卻無「道德的形上學」，其關鍵在於康德不承認意志底自由可以在人類底意識中呈現，而僅視之為「設準」（Postulat）。

1969 年牟先生撰成《智的直覺與中國哲學》一書。在此書中，他先順著海德格（Martin Heidegger）在《康德與形上學底問題》（*Kant und das Problem der Metaphysik*）一書中對康德哲學所作的詮釋，釐清「現象」（Erscheinung）、「物自身」（Ding an sich）、「智的直覺」（intellektuelle Anschauung）諸概念底涵義。他進而指出：雖然康德不承認我們人類有智的直覺，但在中國哲學中，儒、釋、道三教為了依實踐的進路體證人類所具的無限心（儒家底本心良知、道家底道心、佛家底平常心），必然承認人類有智的直覺。他更強調：唯有承認人類有智的直覺，康德哲學所涵蘊、但卻無法建立的「道德的形上學」才能完成。他在 1973 年完稿的《現象與物自身》一書進

---

<sup>1</sup> 關於牟先生各著作底撰寫時間，參閱蔡仁厚：〈牟宗三先生學行著述紀要〉，《鵝湖月刊》第 165-167 期（1989 年 3-5 月）。

一步檢討康德哲學中現象與物自身之區分，據以建立其兩層存有論（執的存有論與無執的存有論，或者說，現象界的存有論與本體界的存有論）底架構。他後來借用《大乘起信論》底說法，將這個義理架構稱為「一心開二門」<sup>2</sup>。他特別指出：由於康德不承認人類有智的直覺，他無法穩定並極成其現象與物自身之區分。1984年他又撰寫《圓善論》一書，順著康德底「最高善」（圓善）問題，來說明儒、釋、道三教中的「圓教」型態，並且解決康德所提出的「德福如何一致」底問題。這三部著作極明顯地表現出他透過康德哲學以會通中西哲學的用心。這番用心也見諸他當時在臺灣大學哲學研究所講授的課程講義。這些講義底一部分後經學生整理，成為《中國哲學十九講》及《中西哲學之會通十四講》二書，分別於1983年及1990年出版。

此外，在八十年代，牟先生所譯的康德著作也陸續出版。首先，《實踐理性批判》和《道德底形上學之基礎》二書底譯本於1982年以《康德的道德哲學》之名出版。次年，《純粹理性批判》一書底譯本亦出版。其中，《實踐理性批判》底譯本且附有不少他依儒家底觀點所作的註解，亦有助於我們了解他在《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》及《圓善論》等書中的看法。

牟先生透過康德哲學對儒學所作的詮釋牽涉到中西哲學裡面的許多專門問題，這些問題均值得作深入的探討。但本文僅擬探討他對康德底「物自身」概念所作的重新詮釋，以顯示他對康德哲學的轉化及此種轉化之理據。牟先生在《現象與物自身》底序言中表示：他的詮釋係如佛典所云，「依法不依人，依義不依語」，或者用康德底話來說，在求「理性的知識」，而非「歷史的知識」<sup>3</sup>。可見他的詮釋並非一種專家式的詮釋，而是一種創造性的詮釋。本文也將從這個角度來檢討他的詮釋。

在牟先生對「物自身」概念所作的重新詮釋中，最值得注意的是：他不採取一般學者常有的看法，將「物自身」理解為一個事實概念。他認為：「『物之在其自己』之概念是一個有價值意味的概念，不是一個事實之概念。」<sup>4</sup>但他也明白：康德本人並未有如此清楚的表示。故他指出：「…康德亦實未明朗地決定說物自身是一個價值意味底概念，他說物自身常是與事實問題不分的。」<sup>5</sup>本文底討論將包含三部分：?根據《純粹理性批判》一書，簡述康德對「物自身」概念的說明；?說明牟先生重新詮釋此概念的理由；?根據康德底其他著作，提出此種詮釋底進一步理據。

## 2

---

<sup>2</sup> 參閱牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），第14講；亦參閱其《中國哲學之會通十四講》（臺北：臺灣學生書局，1990年），第7講。

<sup>3</sup> 牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1975年），〈序〉，頁8-9。

<sup>4</sup> 同上，〈序〉，頁6。「物之在其自己」是「物自身」底另一譯名，牟先生常互換其詞。此譯名底說明可參閱其《智的直覺與中國哲學》，（臺北：臺灣商務印書館，1974年，頁106。

一般學者理解康德底「物自身」概念，多半是根據《純粹理性批判》一書，因為他在此書中對現象與物自身底區分作了最完整的說明。首先，康德在〈先驗感性論〉（*transzendente Jsthetik*）中分別闡明了空間和時間是人類感性底主觀形式之後，由此歸結出：空間和時間不是物自身底形式條件，而僅是現象底形式條件<sup>6</sup>。他藉此說明空間和時間底「經驗實在性」（*empirische Realit}{t}*）和「先驗觀念性」（*transzendente Idealit}{t}*）<sup>7</sup>。接著，他在〈對先驗感性論的一般解說〉中解釋道：

我們想要說的是：我們的一切直覺不過是現象底表象；我們所直覺的事物並非我們的直覺所對的東西自身，而這些事物底關係自身亦非如它們所顯現於我們的樣子；再者，如果我們撤消我們的主體，甚或僅撤消一般而言的感覺底主觀特質，則在空間與時間中的對象之所有特質、所有關係、甚至空間與時間均會消失，而且這些作為現象的特質和關係無法在其自身存在，而只能在我們之內存在。離卻我們的感性底這一切受納性，這些對象自身可能是何情狀，我們完全無所知。<sup>8</sup>

簡言之，「現象」是我們透過空間和時間這兩個形式條件所認識的對象，而「物自身」在此僅是個消極的概念，藉著除去空間和時間底條件來反顯出「現象」底意義。至於「物自身」是什麼，我們無法知道，因為我們人類無法脫離空間和時間底條件來認識對象。

為了避免可能的誤解，康德將現象與物自身底區分稱為「先驗的區分」，以別於萊布尼茲（G. W. Leibniz）和吳爾夫（Christian Wolff）對感性表象與知性概念所作的「邏輯的區分」、以及洛克（John Locke）對初性（*primary qualities*）與次性（*secondary qualities*）所作的「經驗的區分」。康德之所以將萊布尼茲和吳爾夫底區分稱為「邏輯的」，是因為這項區分底依據在於表象底清晰性<sup>9</sup>。這種區分有別於現象與物自身底區分，因為縱然以知性概念之清晰，亦無法使我們認識物自身。至於初性與次性底區分，則是根據對象底性質係本質地還是偶然地繫屬於我們的直覺而定（譬如彩虹之於雨滴），故康德稱之為「經驗的」<sup>10</sup>。這種區分有別於現象與物自身底區分，因為不論是彩虹還是雨滴，均屬於現象。

在《純粹理性批判》中，與「物自身」一詞幾乎可看成同義詞的是「理體」（*Noumenon*）一詞，而現象與物自身之區分即相當於事相（*Phaenomenon*）與理體之區分<sup>11</sup>。筆者在康德底著作中未見到他對「物自身」與「理體」二詞作明白的區分。

<sup>5</sup> 《現象與物自身》，頁 12。

<sup>6</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (以下簡稱 *KrV*), hg. Von Raymund Schmidt (Hamburg 1976), A26/B42 u. A34f./B50ff. (A = 1781 年第一版, B = 1787 年第二版)

<sup>7</sup> *KrV*, A28/B44 u. A35f./B52f.

<sup>8</sup> *KrV*, A42/B59.

<sup>9</sup> *KrV*, A43f./B60ff.; 參閱 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, @ 7, in: *Kants Gesammelte Schriften Akademieausgabe*, 以下簡稱 *KGS*), Bd. 2, S. 394f.

<sup>10</sup> *KrV*, A45f./B62f.

<sup>11</sup> 在《智的直覺與中國哲學》中，牟先生將 *Phaenomenon* 與 *Erscheinung* 二詞均譯為「現象」，而



牟先生在《智的直覺與

中國哲學》中將此二詞視為可互換的同義詞。但在《現象與物自身》中，他卻對此二詞加以區別，以「理體」涵蓋物自身、自由的意志、不滅的靈魂和上帝四者<sup>12</sup>。其依據是康德在《純粹理性批判》中的一段話：

但如果我們將我們直覺某些對象的方式與它們自身底特質加以區別，藉以將這些對象稱為現象、感性存有者（事相），則在我們的概念中已含有以下之義：我們或者將這些對象按其自身底特質（儘管我們無法按這種特質直覺之），或者也將其他可能的事物（它們決非我們的感覺之對象，而僅被知性設想為對象）與現象彷彿對立起來，並且稱它們為知性存有者（理體）。<sup>13</sup>

然而，這些「其他可能的事物」何所指？康德並未說明。而在距離上一段引文不遠之處，康德乾脆將「理體」界定為「一個事物，它決不當被設想為感覺底對象，而當（僅透過一種純粹的知性）被設想為一個物自身」<sup>14</sup>。加以康德在使用「理體」與「物自身」二詞時，往往互換其詞<sup>15</sup>。故筆者認為：此二詞之區別主要不在意涵方面，而是在行文脈絡方面。大體而言，當康德要強調它與現象之對比時，多半使用「物自身」一詞；當他要強調這是透過純粹知性所設想之物時，則多半使用「理體」一詞。因此，筆者在下文中即將此二詞當作同義詞，而不加分別。

在《純粹理性批判》中有一章名為「論將所有一般而言的對象區分為事相與理體的理由」，其中有兩段文字對「理體」一詞底涵義作了很扼要的說明。第一段文字說明「理體」一詞底消極意義與積極意義：

如果我們以「理體」指稱一物，而此物並非我們的感性直覺底對象（當我們撇開我們直覺它的方式時），這便是一個消極意義的理體。但若我們以之指稱一種非感性直覺底對象，我們便假定一種特殊的直覺方式，即智的直覺方式；但這種直覺方式非我們所有，而我們甚至無法理解其可能性。這便是積極意義的理體。<sup>16</sup>

由「理體」底消極意義可知：它即是康德在〈先驗感性論〉中所謂的「物自身」。至於其積極意義，雖然包含確定的內涵，卻仍是擬設的，因為康德並不承認我們人類具有智的直覺，而僅假定上帝具有這種直覺方式<sup>17</sup>。既然這種直覺方式非我們所有，則我們只能設想其可能性，而無法理解之。故事實上，這種積極的意義仍只有消極的作

---

將 Noumenon 一詞譯為「物自體」。在《現象與物自身》中，他將 Noumenon 譯為「智思物」或「本自物」，而將 Erscheinung 另譯為「法定象」。為避免不必要的干擾，在本文中除了引文之外，筆者一律將 Phaenomenon 譯為「事相」，而將 Noumenon 譯為「理體」，「現象」之名仍保留給 Erscheinung。佛教有理、事之分，以理為真諦，事為俗諦。筆者採「理體」與「事相」之譯名，正切合此義。

<sup>12</sup> 《現象與物自身》，頁 43。

<sup>13</sup> *KrV*, B306.

<sup>14</sup> *KrV*, A254/B310.

<sup>15</sup> 譬如：Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, KGS, Bd. 4, S. 312, 315 u. 360 及 *KrV*, A256/B312。

<sup>16</sup> *KrV*, B307.

<sup>17</sup> *KrV*, B72.

用，即在藉對比將人類知識局限於事相（現象）底範圍內。

「理體」概念底這種消極作用清楚地見諸《純粹理性批判》底另一段文字中。這段文字稍長，但對這個概念作了最完整的說明，故筆者將全文引述於下：

若一個概念不包含矛盾，並且與其他知識相關聯，而對既有的概念形成一種限制，但其客觀實在性決無法被認知，我便稱之為或然的（*problematisch*）。一個**理體**即是一個事物，它決不當被設想為感覺底對象，而當（僅透過一種純粹的知性）被設想為一個物自身；其概念決無矛盾。因為我們無法斷言：感性是唯一可能的直覺方式。再者，這個概念是必要的，以使感性直覺不致伸展到物自身，且因而限制感性知識底客觀有效性。（因為感性直覺所達不到的其餘事物之所以稱為理體，正是為了讓我們藉此指出：感性知識無法將其領域延伸到知性所思的一切事物。）而最後，這樣的理體底可能性決無法理解，而且在現象領域以外的範圍（對我們而言）是空的。這即是說，我們具有一種知性，它**或然地**延伸到現象領域之外；但是我們不具有一種直覺，甚至不曾具有一種可能的直覺之概念——透過這種直覺，在感性底界域以外的對象被提供給我們，而知性能超乎感性而**實然地**（*assertorisch*）被使用。因此，理體底概念只是個**界限概念**，用以限制感性底僭越，且因此只有消極的運用。但是這個概念並非任意虛構的，而是與感性底限制相關聯，但在感性底範圍之外無法肯定任何積極的東西。<sup>18</sup>

康德將理體稱為「或然的」，且視之為「界限概念」，均表示這個概念對於我們只有消極的作用，用以限制我們的知識領域。就另一方面而言，理體落在我們的知識領域之外，因為康德不承認我們具有智的直覺。因此，智的直覺對於我們也只有消極的意義；也就是說，我們雖能設想其可能性，卻無法理解其實義。

以上的各項涵義是一般學者在討論康德底「物自身」（或「理體」）概念時的主要依據。根據這些涵義，「物自身」基本上是個知識論的概念，一方面表示現象之所對，另一方面亦表示其界限。

### 3

牟先生對「物自身」概念的檢討便是從這種知識論的涵義出發。在《現象與物自身》一書底開頭，他便點出康德哲學底兩項基本預設，即是：「現象與物自身之先驗的區分；人之有限性」<sup>19</sup>。他對這兩項預設底關係加以說明道：「第一預設函蘊（*implies*）

---

<sup>18</sup> *KrV*, A254f./B310f.

<sup>19</sup> 「先驗的」（*transzendental*）一詞牟先生均譯為「超越的」。筆者認為：「超越的」一詞易生誤解，故不採此譯名。

第二預設，第二預設包含（includes）第一預設。是則第二預設更為根本。」<sup>20</sup>就第一項預設而言，他指出：如果康德使「物自身」概念停留在上述的知識論涵義，他便無法穩住現象與物自身之先驗的區分。

在《現象與物自身》中，牟先生分別從「物自身」及「我們的感性與知性」這兩方面來說明其不充分性<sup>21</sup>。從物自身方面來說，康德底「物自身」概念就其為一個限制概念而言，僅是個形式概念，而無實義。儘管他賦予此概念一項積極的意義，但因他不承認我們具有智的直覺，這積極意義仍只是我們所設想的，而此概念也仍只是個形式概念。這樣一個不具實義的概念並不能穩住物自身。蓋依康德底說法，物自身是對於上帝之智的直覺而呈顯，而智的直覺是創造性的，上帝底直覺即是創造，故上帝底創造係創造物自身，而非創造具有時空性的現象<sup>22</sup>。牟先生認為這個想法很有意義，但卻指出：依康德賦予「物自身」概念的意義，他無法穩住這個說法。因為我們若以時空性來說明有限性，則說無限的上帝創造有限的現象，豈非順理成章之事？上帝本身固可不具時空性，亦不在時空中創造，但其所創造之物何嘗不可具時空性呢？否則，我們勢必要承認物自身亦如上帝一樣，是無限的；但這似不可能得到康德底首肯。如此，「物自身」底概念便在有限性與無限性之間游移，而無法穩住。

其次，從我們的感性與知性方面來說。如果「物自身」只是個事實概念，則我們光是說我們的感性與知性之運用必須以時間和空間為主觀條件，因而只能認識現象，而不及於物自身，亦無法穩住「物自身」底概念。因為順此事實而說的感性和知性雖是有限的，但因作為限制概念的「物自身」並無實義，它亦無法提出一個明顯的標準，以封限住我們的感性和知性。如此，我們雖可承認我們的知識永不能及於物自身，而為有限的。但這種有限性可能只是程度問題，而非本質問題；也就是說，我們可能部分地或若隱若現地認識「物自身」。然則，我們大可將現象與物自身之區分視為邏輯的或經驗的，而不必視為先驗的。

由第一方面的考慮，我們有必要重新檢討有限性與無限性之畫分標準；而由第二方面的考慮，我們很自然地會問：「物自身」底概念是否不僅是個事實概念，而是個有價值意味的概念呢？這兩個問題是相關聯的，我們從第一個問題開始考慮。針對這個問題，牟先生提出「人雖有限而可無限」之說。海德格在《康德與形上學底問題》中引述了康德底一段話，而引起牟先生底注意。這段話出現在《遺作》（*Opus Postumum*）中：「物自身底概念與現象底概念之區分並非客觀的，而僅是主觀的。物自身並非另一個對象，而是表象對於同一對象的另一個關係。」<sup>23</sup>按照這段話，康德底想法當是：同一個對象，對上帝底智的直覺呈現為物自身，對人類底認知心則呈現

<sup>20</sup> 《現象與物自身》，頁 1。

<sup>21</sup> 同上，頁 8-14。

<sup>22</sup> 康德在《實踐理性批判》中寫道：「當我針對感性世界中的存有者說『它們是被創造的』時，我就此視之為理體。因此，說『上帝是現象底創造者』，是一項矛盾…」（KGS, Bd. 5, S. 102.）

<sup>23</sup> KGS, Bd. 22, S. 26。海德格底引文見於：Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt/M 1973), S.

為現象。這樣，物自身呈現於上帝底無限心（智的直覺），現象則呈現於人類底有限心（人類底認知心須以時間和空間為主觀條件，故為有限的），無限性與有限性各有所屬，判然兩分。但問題是：物自身既繫屬於上帝之無限心，且與有限的現象為對，理當是無限的；但它又是上帝所創造的，相對於上帝底無限性，理當是有限的。它到底是有限還是無限呢？還是我們得承認兩個「有限性」底概念呢？這樣由於「有限性」之介入，使「物自身」底概念搖擺不定，甚至陷於自相矛盾<sup>24</sup>。

為了穩住「物自身」底概念，並且極成「物自身與現象之區分是主觀的」之義，牟先生要求我們承認可於有限物上說其無限性。但是，這如何可能呢？他回答道：

如果我們肯定它是決定的有限物（因而它是一事實概念），則由於其無時空性，我們又如何能保住它是有限物呢？無時空性，而又說它是決定的有限物而在其自己（當作一事實概念看），這「在其自己」除是一個空洞的概念還能有什麼呢？因此，如果真要肯定它無時空性，它之為有限物而在其自己決不是一個事實概念，而是一個價值意味底概念。只有在此一轉上，它始可不是一決定性的有限物，因此，始可于有限物上而說無限性或無限性之意義。<sup>25</sup>

牟先生底意思是說：如果我們將無限性與有限性判然兩分，有限歸有限，無限歸無限，則被歸於有限性一方的物自身便是決定的有限物，因為它不可能通往無限性。如此，「物自身」將僅是個事實概念，而不含價值意味。在此情況之下，「物自身」底概念所涉及的困難已如上述。因此，為了避免這些困難，我們必須將「物自身」底概念轉化為一個具有價值意味的概念。

他進而指出：要穩住這個有價值意味的「物自身」，我們就不能僅從上帝底創造去說，而須承認我們具有自由的無限心（即智的直覺），可將物自身清楚地呈現在我們自己的意識中。「如是，有限心與無限心底對照根本即是執與無執底對照。此對照在吾人身上可建立，因此吾人有標準作『超越的區分』，而此超越的區分即在此對照下可充分證成而不搖動。」<sup>26</sup>換言之，同一個對象，對無限心之無執而言，無時空性而為無限的，對有限心之執而言，有時空性而為有限的。這樣才可極成康德所謂「物自身與現象之區分是主觀的」之義。若是把物自身繫屬於上帝之創造，則現象與物自身各繫屬於不同的主體，兩不相涉，此義便不顯豁，而無法確定。由於承認人有智的直覺，「人雖有限而可無限」之說便可成立。

因此，牟先生對有限性與無限性的重新畫分包含兩方面的涵義：從主體方面來說，人雖因具有感性生命而為有限的，但他也具有無限心（智的直覺），因而可通往無限性；從客體方面來說，同一個對象對有限的認知心呈現時空性而為有限的，對無

---

31。

<sup>24</sup> 關於康德底「物自身」概念因有限性之介入而涉及的困難，請參閱：《現象與物自身》，頁 14-16 及 105-110。

<sup>25</sup> 《現象與物自身》，頁 111。

限心呈現為無時空性的物自身而為無限的。在此，物自身因繫屬於無限心而取得無限性之意義，但它們不即是無限心本身。故牟先生如此說明物自身之無限性：

無時空性，它們不能是有限（決定的有限）；但我們亦不能說它們就像「無限心體」那樣的無限，它們是因著無限心體之在它們處著見而取得解脫與自在，因此取得一無限性之意義。<sup>27</sup>

將無限心視為本體，即為「無限心體」。他說「無限心」，係通於儒家底本心良知、道家底道心與佛家底平常心（般若智心）而說。但在他看來，通過儒家底本心良知最能彰顯無限心之無限性，因為本心良知是指具有自由的道德主體，而道德主體底自由正是我們了解這種無限性的關鍵。再者，康德雖否定我們可以認識物自身，但也承認我們可透過道德行為中的自由間接證實上帝底存在與靈魂之不滅。在這一點上，儒家思想與康德哲學可以接頭。這使我們有必要進一步從倫理學底觀點來了解物自身底涵義。

#### 4

如上一節所述，牟先生由現象與物自身底區分在康德哲學中的不充分性逼顯出「物自身」概念應有的價值意涵。這是由反面去檢討「物自身」底概念。此概念底正面意涵則須由倫理學底角度去契接。在《純粹理性批判》底〈先驗辯證論〉中，康德根據物自身與現象底雙重觀點區分人底「智思性格」（intelligibler Charakter）與「經驗性格」，以化解自然與自由間的背反（Antinomie）<sup>28</sup>。在此已顯示出「物自身」概念之微妙轉移，即由客體轉移到主體。因為我們的「經驗性格」固然可為內感底對象，我們的「智思性格」卻必然是指自由底主體（道德主體）。康德在此僅提出宇宙論意義或先驗意義的「自由」，亦即「原因底一種絕對自發性，可自動開創一系列依自然法則進行的現象」<sup>29</sup>。我們由這種「絕對自發性」即可說自由底無條件性。但這只是「自由」概念之消極意義。在康德底倫理學著作中，自由底無條件性包含更進一層的意義，即是：「意志在一切行為中對於自己是一項法則」，故自由即意謂「自律」<sup>30</sup>。這是「自由」概念之積極意義，亦是其究竟意義。

在康德哲學中，「自由」概念與「物自身」概念之特殊關係可從三方面來說：第一，自由與物自身皆不具時空性，因而同為「無條件者」（das Unbedingte）。第二，康德將「自由」概念視為「純粹理性（甚至思辨理性）底一個系統之全部結構底拱心石」，

---

<sup>26</sup> 同上，頁 111-112。

<sup>27</sup> 同上，頁 112。

<sup>28</sup> *KrV*, A538ff./B566ff.

<sup>29</sup> *KrV*, A446/B474；參閱 A533/B561。

<sup>30</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (以下簡稱 *GMS*), *KGS*, Bd. 4, S. 446f.

透過它去契接其他的「理體」（上帝底存在與靈魂之不朽）<sup>31</sup>。第三，透過自由，我們可以肯定（儘管是間接地）作為物自身的自我之存在。最後一點最明確地見諸《道德底形上學之基礎》第三章中的一段文字。康德在此說明了道德法則與自由間的互涵關係之後，爲了擺脫循環論證底嫌疑而寫道：

但是我們還賸下一個辦法，即是去探討：當我們透過自由設想自己是先天的致動因時所採取的觀點，是否與我們依據我們的行動（作為我們眼前所看到的結果）設想自己時所採取的觀點不同？有一項省察，其進行不太需要精微的思慮，反而我們可假定：最通常的知性也可能作這項省察（雖然是按照它自己的方式，藉著它稱作「情感」的判斷力底一項模糊分別）。這項省察即是：一切非因我們的意念而來的表象（如感覺底表象）使我們認識的對象，只是觸動我們的那些對象，而在此我們仍不知道這些對象自身可能是什麼；因此，就這種表象而論，縱使知性加上最大的注意力和明晰性，我們以此方式仍只能得到**現象**底知識，決非**物自身**底知識。這項分別或許只是緣於我們注意到由他處所給與我們的表象（在此我們是被動的）與我們單憑自己產生的表象（在此我們表現我們的活動）間的差異。一旦我們作了這項分別，其自然的結果便是：我們得承認且假定在現象背後還有某個不是現象的東西，即物自身——儘管我們自然會知道：既然我們決無法認識物自身，而永遠只能認識它們觸動我們的方式，則我們決無法更接近它們，並且知道它們本身是什麼。這必然提供一項**感性世界**與**知性世界**底區別（雖然是粗糙的）；其前者依各種宇宙觀察者內的感性之差異，也能有極大的差異，但是作為前者底基礎的後者卻始終保持不變。甚至對於自己，人也不可依據他由內在感覺所得到的自我認識，自以為認識他自己的本來面目。因為既然他的確並未彷彿創造自己，且並非先天地、而是經驗地得到關於他自己的概念，則他甚至能透過內感——且因而僅透過其本性底現象以及其意識被觸動的方式——蒐取關於他自己的訊息，乃是自然之事。但除了他自己的主體之這種純由現象所組成的特性外，他還必然假定另一個作為基礎的東西，即他的自我（如它自身的可能情況一般）。因此，就純然的知覺及對感覺的感受性而言，他得將自己歸入感性世界；但就可能在他之內作為純粹活動的東西（它決不經由感覺之觸動、而是直接進入意識中）而言，他得將自己歸入**智性世界**（intellektuelle Welt），但他對這個世界無進一步的認識。<sup>32</sup>

對於牟先生所謂「康德底『物自身』概念並非事實概念，而是個有價值意味的概念」之說，這段文字是極有力的證據。因為按照這裡的說法，我們係透過我們的自由意識而肯定物自身之存在，而物自身所屬的領域即是「知性世界」或「智性世界」。當我們在「我們單憑自己產生的表象」中意識到「我們的活動」，而這種活動係「作為純粹活動」而「直接進入意識中」之際，這種意識即是自由底意識。在這個意義之下，「物自身」顯然不只是表示一個事實上的原樣，而是「當我們透過自由設想自己是先天的致動因時所採取的觀點」。康德在下文便清楚地表示：「一個知性世界底概念

---

<sup>31</sup> Kritik der praktischen Vernunft (以下簡稱 KpV), KGS, Bd. 5, S. 3f.

只是一個觀點，理性爲了設想自己是實踐的，不得不在現象之外採取這個觀點。」<sup>33</sup>再者，當我們根據這個觀點來看自己時，我們便意識到自己以物自身底身分隸屬於知性世界。康德不止一次表示：這個自我才是「真正的自我」（das eigentliche Selbst）<sup>34</sup>。故康德是以道德主體爲「真正的自我」，因爲自由底主體即是道德主體。這清楚地顯示出康德所強調的「實踐理性優先於思辨理性」之涵義。因此，我們可以說：「物自身」是道德主體透過其自由意識所開顯的價值界域。

但問題是：康德在此既然承認那種表現自由的「純粹活動」可「直接進入意識中」，這種意識應當就是一種直覺，而且是一種智的直覺。因爲就這種意識之直接性而言，它是一種直覺；就其主動性而言，它是智性的，而非感性的。然則，他豈非可以順理成章地承認我們人類也具有智的直覺？海姆瑟特（Heinz Heimsoeth）就注意到：早期的康德不止一次承認我們具有這種智的直覺<sup>35</sup>。譬如，康德在大約六十年代末、七十年代初寫下一則札記，其中有這樣的句子：

我們無法由經驗推斷自由底現實性。但是透過我們對於我們的活動（它被智性的動機所發動）之智性的內在直覺（而非內感），我們對自由僅具有一個概念；而善的意志本身之實踐的法則與規則因之對我們是可能的。因此，自由是一個必要的實踐上的預設。它與理論理性也無所牴牾。因爲這些行爲當作現象來看，永遠是在經驗底領域中；但當作客觀的所與物來看，它們卻是在理性底領域中，並且被同意或拒絕。<sup>36</sup>

在這段話中，康德雖然將自由本身僅視爲一項「預設」，卻承認我們對於那些表現自由的活動具有智的直覺。這種「能被智性的動機所發動」的活動豈不正是上文所提到的那種「直接進入意識中」的「純粹活動」嗎？他在那裡何以不承認這是一種智的直覺呢？再者，康德在此從兩個不同的觀點來看這種活動（行爲），一方面視之爲「現象」，另一方面視之爲理性底領域中的「客觀的所與物」——換個方式說，即是「物自身」。這等於說：「物自身」並非我們永不可及的一個「彼岸」，而是我們透過智的直覺所給與（或者不妨說，創造）的自由行爲本身。若讀者仍嫌這段引文表達得不夠明確，我們再看另一則大約出自同一時間的札記。他在此直截了當地寫道：「…我們對自由意志的智的直覺與事相底法則不相合。」<sup>37</sup>而在其另一則大約出自七十年代後期的札記中雖未出現「智的直覺」的字樣，但卻表示了相同的意思：「自由的行動已先天地被給與，此即我們自己的行動。」<sup>38</sup>按康德底一貫立場，「給與」必須憑藉直覺，故能先天地被給與者必然透過智的直覺而被給與。因此，我們很有理由假定：康德一度也承認我們具有一種智的直覺，可以契接物自身。

---

<sup>32</sup> GMS, KGS, Bd. 4, S. 450f.

<sup>33</sup> 同上，S. 458。

<sup>34</sup> 同上，S. 457 u. 461。

<sup>35</sup> 參閱 Heinz Heimsoeth: "Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie", in: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, I (Bonn 1971), S. 233f.

<sup>36</sup> KGS, Bd. 17, Refl. 4336, S. 509f.

<sup>37</sup> KGS, Bd. 17, Refl. 4228, S. 567.

但是康德在後期的著作中明白地否定我們具有智的直覺，也否定我們對自由有直接的意識。他只承認我們對道德法則有直接的意識，但有意避免以「直覺」稱之。至於自由，他認為：我們只能透過道德法則底意識間接地證明其實在性，因為「道德法則是自由底認知根據」<sup>39</sup>。在《實踐理性批判》中有一段話，將自由、道德法則與智的直覺三者在其哲學系統中的地位作了極清楚的說明：

我們可將這項基本法則底意識稱為理性底一項事實；因為我們無法由理性之先行的所與物——例如自由底意識（因為這並非先被給與我們的）——將它推衍出來，而是它作為不以直覺（無論是純粹的，還是經驗的）為依據的先天綜合命題，自行強加於我們——儘管當我們預設意志底自由時，這個命題將是分析的。可是要得到這種自由底積極概念，就需要有一種智的直覺，而我們在此決不可假定有這種直覺。但要無誤解地將這項法則視為**既與的**，我們可得注意：它並非經驗的事實，而是純粹理性底唯一事實，理性藉此事實宣告自己是原初的立法者（此乃我所欲，此乃我所命）。<sup>40</sup>

這裡談到的「基本法則」是指「純粹實踐理性底基本法則」，即是：「如此行動，即你的意志底格律始終能夠同時適於作為一普遍立法之原則。」康德在此將道德法則底意識和自由底意識分別開來，僅以前者為直接的意識，而以後者為間接的意識。對他而言，道德法則是「純粹理性底事實」，直接呈現在我們的意識中，自由則是我們透過道德法則間接肯定的。因為「自由是道德法則底存在根據」<sup>41</sup>，我們若不假定意志底自由，道德法則底意識便會成為虛妄的。在《純粹理性批判》一書中，康德將自由畫歸於「理體」，肯定它具有邏輯的可能性，而有「先驗的自由」底概念：但這只是「自由」底消極意義。而在其倫理學著作中，他強調實踐理性底優先性，透過道德法則賦與「自由」概念一種實在性，使「自由」底概念取得積極的意義。然而，因為他堅持我們不具有智的直覺，他賦與自由的這種實在性仍只是假設性的，仍只表示一種邏輯的可能性而無實義。因此，儘管他在《判斷力批判》一書中根據認知底程度不無突兀地將自由底理念連同幾何學中關於量的數學特質、以及經驗對象一起歸諸「事實」（Tatsachen; res facti; scibilia）之列<sup>42</sup>，自由仍無法與另兩種事實相提並論。因為在康德看來，我們可透過純粹直覺認識幾何學中關於量的數學特質，透過感性直覺認識經驗對象，但卻無法透過任何直覺認識自由（除非他承認我們具有智的直覺）。因此，「自由是一事實」之義在康德底系統中並不能充分證成。康德在《實踐理性批判》中將自由與上帝底存在、靈魂之不滅同樣視為「純粹實踐理性之設準」，在《道德底形上學之基礎》中將「自由如何可能」這個問題畫歸到「一切實踐哲學底極限」之外，均由於他不承認我們可藉智的直覺來肯定自由。

<sup>38</sup> KGS, Bd. 18, Refl. 5208, S. 118.

<sup>39</sup> KpV, KGS, Bd. 5, S. 4 Anm.

<sup>40</sup> KpV, KGS, Bd. 5, S. 31.

<sup>41</sup> KpV, KGS, Bd. 5, S. 4 Anm.

<sup>42</sup> Kritik der Urteilskraft, KGS, Bd. 5, S. 468.



但我們不免要問：就道德法則底意識之直接性而言，難道我們不可以「直覺」名之，而承認我們在此也具有一種「智的直覺」嗎？康德顯然極力避免以「直覺」名之，以免被迫撤消其原先的立場。然則，我們可進一步追問：在康德對現象與物自身（感性世界與知性世界）所作的區分裡，道德法則究竟何所屬？它顯然不能屬於感性世界，而當屬於知性世界。因為康德在《道德底形上學之基礎》一書底第三章中一再強調：作為物自身的有理性者係依據道德法則形成一個知性世界<sup>43</sup>。但是這樣一來，知性世界、乃至物自身便不是一個不可直接意識到的「彼岸」。甚至自由亦不再僅是一個在實踐上必要的「設準」，而可為我們所直接意識到。因為既然如康德所說，「一個自由的意志和一個服從道德法則的意志是一回事」<sup>44</sup>，在道德法則底意識中即當直接包含自由底意識。當我們意識到自己依道德法則而行動時，豈不即是意識到自己的自由？如此，道德法則便游移於現象與物自身之間，很難有一個恰當的位置。康德也不能以先驗統覺所據有的系統地位來安排道德法則，因為這將使他無法顯示實踐理性對思辨理性的優先性。

## 5

從上節的討論可知：康德雖強調實踐理性底優先性，透過道德法則賦與自由底概念一項積極意義，但因他不承認我們有智的直覺，而無法充分證成這個積極意義。此中的關鍵在於他未能明確把握「『物自身』概念並非事實概念，而是個有價值意味的概念」之義。如果他能充分把握此義，他當了解：承認我們具有智的直覺，能直接契接自由、乃至物自身，不但不違背其知識論底基本觀點，反而能順成之，以穩住「現象」底概念。而他之所以不承認我們具有智的直覺，又是由於他從人底有限性之預設出發，將無限性僅歸諸上帝。這自然是西方宗教傳統之背景使然，因為根據耶教傳統，上帝是無限的超越者，是有限的人類永不能企及的。但是康德底自律倫理學與這個預設卻有扞格之處。牟先生在《智的直覺與中國哲學》一書中便深刻地點出了其中的問題：

當吾人就無條件的定然命令而說意志為自由自律時，此自由自律即表示其只能為因，而不能為果，即只能制約別的，而不為別的所制約。而當吾人由條件串的絕對綜和以提供「第一因」這宇宙論的理念時，第一因亦表示只為因而而不為果，只制約別的而不為別的所制約。如是，這第一因與發布無條件的定然命令的自由意志其性質完全相同。如果第一因是絕對而無限（隱指上帝言），則自由意志亦必

---

<sup>43</sup> 例如，康德在說明有理性者底雙重身分時，寫道：「**首先**，就他屬於感性世界而言，他服從自然法則（他律）；**其次**，就他屬於智思世界而言，他服從不受自然所影響、而僅以理性為基礎的非經驗法則。」（*GMS, KGS, Bd. 5, S. 452*）這裡所謂「不受自然所影響、而僅以理性為基礎的非經驗法則」顯然是指道德法則。

<sup>44</sup> *GMS, KGS, Bd. 4, S. 447.*

是絕對而無限的。天地間不能有兩個絕對而無限的實體，如是，兩者必同一。如果只認第一因為絕對而無限的，自由意志處不承認其為絕對而無限，則自由便成為非自由，自律便成為非自律，而只能為因者而又為別的所制約，如是，便成自相矛盾。如是，當吾人由無條件的定然命令說本心，仁體，性體，或自由意志時，這無條件的定然命令便證成發此命令者之為絕對而無限。如是，或者有上帝，此本心仁體或性體或自由意志必與之為一，或者只此本心，仁體，性體，或自由意志即上帝：總之，只有一實體，並無兩實體。康德于自由意志外，還肯認有一絕對存在曰上帝，而兩者又不能為同一，便是不透之論。<sup>45</sup>

因此，當我們將自由看成無限心（本心仁體）之心能時，自由意志與上帝即通而為一，毋須另外提出一個上帝底設準。同樣的，靈魂不滅底設準亦不能單獨成立，而必須化掉。牟先生說：

此本心仁體即純一不滅永恆常在之本體（實體）。要說靈魂不滅，此即靈魂不滅，不能于此本心仁體外，又別有一個靈魂不滅。如其真別有一個個體式的不滅之靈魂，那必是形而下的氣的存在，因而亦必不是真正的純一與不滅，這只是一個幻結或習氣凝聚的假我。康德視不滅的靈魂與自由的意志為兩個設準，而又視前者為真我。如果前者真是真我，則與自由意志無以異，因自由意志即真我故。既無以異，則只有一個，並無兩個。如果它是真我而與自由意志有異，則後者必不能是真我，即必不能真是自由的。反之亦然。是以靈魂不滅或者只是自由意志處所表示之本心仁體自己，或者只是形而下的氣的存在，而不是一真我。<sup>46</sup>

如此，牟先生將康德底三個設準統歸於意志自由底設準。而為了充分證成自由底積極意義，他進而肯定自由可透過直覺而呈現，而不僅是只能透過道德法則間接肯定的設準。他一再強調：自由不是一設準，而是一呈現。呈現須靠直覺，而呈現自由的直覺必為智的直覺，因為自由不在現象界之中。此即意謂：我們必須承認「人雖有限而可無限」之義。這樣一來，「物自身」即轉為自由的無限心在其智的直覺之鑒照下「在其自己」的存在，而它也因而取得一項存有論的意義。在此意義之下，同一個對象對於有限的認知心而為現象，對於無限心之智的直覺而為物自身；而康德所謂「物自身底概念與現象底概念之區分並非客觀的，而僅是主觀的」之義也得到充分的證成。「物自身」在康德底知識論中原只是個「或然的」界限概念，現在卻成為可透過道德主體本身底活動證知的「自由底王國」，而一切存在也在此主體之無限心能處著見而取得一種無限的意義。牟先生即由此說明儒家底「道德的形上學」（不僅是「道德底形上學」）、乃至佛、道兩家底「解脫的形上學」之所以可能，因為這三家俱是由人底實踐入手，以說明存有之形上基礎：儒家從道德的實踐入手，佛、道兩家由求止求寂的實踐入手，會通而為一套「實踐的形上學」<sup>47</sup>。由於這方面的問題牽涉過廣，限於篇幅，筆者不擬進一步討論。

<sup>45</sup> 《智的直覺與中國哲學》，頁 192。

<sup>46</sup> 同上，頁 200-201。

如上所述，「物自身」概念在康德底哲學系統中具有雙重涵義。在其知識論底脈絡中，它似乎如一般學者所理解的，是個事實概念。但在其倫理學中，這個概念又隱約透顯出一種價值意味。就其「實踐理性優先於思辨理性」的立場而言，我們有理由相信：後一意義才是此概念底真正意義。正如康德在《純粹理性批判》中賦與「自由」概念一項知識論意義（消極意義），是爲了進一步說明其倫理學意義（積極意義），我們也有理由假定：「物自身」概念底知識論意義並非其究竟意義，其提出僅是爲了進一步襯托出其倫理學意義。這點早已有學者注意到。譬如克隆納（Richard Kroner）就曾指出：「此處所探討的概念〔「物自身」底概念〕之真實意義決非知識論的。它是自然與自由間的倫理學對比爲依據，並且由這個道德根源擷取其力量。…物自身底客觀性並非展現爲一個新的知識對象底客觀性，而是展現爲義務底客觀性——意志底對象。」<sup>48</sup> 卡西勒（Ernst Cassirer）也表示過類似的看法：「倫理學才使物自身底概念之真正根源及其所指向的目標完全清晰地凸顯出來。」<sup>49</sup> 然而，由於康德堅持人底有限性，不肯承認我們具有智的直覺，遂使「物自身」概念底倫理學意義無法完全透顯出來。我們看到早期的康德曾徘徊於是否要承認我們具有智的直覺，可見其哲學系統也隱含著這種內在要求。

如果我們考慮康德以後的德國哲學之發展，更可看出要求其「物自身」概念轉化的必然性。康德底「物自身」概念受到雅科比（Friedrich H. J. Jacobi）、舒爾策（Gottlob E. Schulze）、菲希特（Johann G. Fichte）、布特威克（Friedrich Bouterwek）、黑格爾（Georg W. F. Hegel）、尼采（Friedrich Nietzsche）等人底質疑。此外，弗里斯（Jakob F. Fries）、萊因侯爾德（Karl L. Reinhold）、貝克（Jakob S. Beck）、邁蒙（Salomon Maimon）、許賴爾馬赫（Friedrich E. D. Schleiermacher）、黑爾巴特（Johann F. Herbart）、叔本華（Arthur Schopenhauer）等人也試圖重構這個概念。這些質疑與重構均是針對知識論意義的「物自身」概念。這足以顯示：依知識論意義去理解的「物自身」概念在康德底哲學系統中是穩不住的。

在上述的質疑者當中，菲希特底觀點頗具代表性。他在〈知識學底第一導論〉中將以「物自身」概念爲基點的哲學系統稱爲「獨斷論」（Dogmatismus），並且對這個概念提出質疑：

物自身是個純然的虛構，而且決無實在性。它決不出現在經驗中，因爲經驗底系統不外乎是有必然性底情感相伴隨的思想，而且連獨斷論者（他必須像每個哲學家一樣提出論據）都無法以物自身冒充別的東西。獨斷論者固然想保證物自身底

<sup>47</sup> 參閱同上，頁 346。

<sup>48</sup> Richard Kroner: *Kant's Weltanschauung*, trans. by John E. Smith (Chicago 1956), pp. 92f.

<sup>49</sup> Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 2

實在性，亦即「被設想成一切經驗底根據」的必然性；而且當他指出，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被當成預設。<sup>50</sup>

因此，他要取消「物自身」底概念，而代之以「自我自身」(Ich an sich)底概念<sup>51</sup>。同時，他承認我們可透過智的直覺直接意識到這個「自我自身」底活動；這種直覺是「對於自我活動與自由的直覺」，它作為「意識底事實」而存在於道德法則底意識中<sup>52</sup>。他更指出：在康德底哲學系統中，定言令式(kategorischer Imperativ)底意識應當即是智的直覺，而這種直覺「決非涉及一個存有，而是涉及一個行動」<sup>53</sup>。

從以上的討論，我們不難看出：牟先生對「物自身」概念的重新詮釋與菲希特底思路極為接近。其間的差別主要在於：菲希特取消了「物自身」底概念，牟先生則將它提升為一個具有價值意味的概念。從康德哲學底立場來看，取消「物自身」概念意謂放棄其全部哲學系統，因為現象與物自身之先驗區分是其整個哲學系統底預設。無怪乎康德會在一則公開啓事否定菲希特底知識學，並且認為菲希特誤解了他<sup>54</sup>。雖然我們無法知道康德是否會接受牟先生對「物自身」概念的重新詮釋，但是這套詮釋對康德哲學卻極有利，因為它順成康德哲學原有的思想方向，保留了基本架構，同時避開了康德底「物自身」概念可能受到的質疑與批評。在這個意義下，牟先生比康德以後的大多數德國哲學家更接近康德底心靈。牟先生一方面藉「物自身」底概念來詮釋中國哲學，抉發出中國哲學中所隱含的豐富意涵，另一方面則站在中國哲學底立場上對康德哲學加以修正，使之「百尺竿頭，更進一步」。這為當代中國哲學之創造與發展提供了一個極佳的範例，同時也顯示中國哲學如何能在不放棄其主體性的情況下吸納並轉化西方哲學。

(本文曾於 1990 年 7 月在慕尼黑「國際中國哲學會」第七次國際會議中宣讀)

---

(Darmstadt 1974), S. 759.

<sup>50</sup> “Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre”, in: *Fichte Werke*, hg. von I. H. Fichte (Berlin 1971), Bd. 1, S. 428.

<sup>51</sup> 參閱同上，頁 427f.。

<sup>52</sup> “Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre”, in *Fichte Werke*, Bd. 1, S. 465f.

<sup>53</sup> 同上，頁 472。

<sup>54</sup> 參閱 “Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre”, in: *KGS*, Bd. 12, S. 370f.