

牟宗三先生與康德哲學之摩盪： 一條思想發展的線索

李淳玲*

摘要

本文試圖從七個段落闡述牟宗三先生與康德哲學的摩盪：(1) 前言；(2) 本於他的《五十自述》表述他從「先驗辯證論」解讀康德哲學的進路；(3) 依他的《認識心之批判》闡釋他早年僅專注康德知性邏輯性格之失誤；(4) 從他《認識心之批判》之〈重印誌言〉，表述牟先生自認早期對康德知性存有論性格之不解；(5) 從《現象與物自身》指出牟先生透過黑格爾式的辯證「自我坎陷」，並藉佛教之「識心之執」展開康德之「知性的存有論性格」；(6) 綜述牟先生從「德行底優先性」，以「無執的存有論」為主軸消化康德的批判哲學；(7) 指出牟先生哲學一些未決的問題。

關鍵詞：知性的邏輯性格，知性的存有論性格，自我坎陷，識心之執，智的直覺。

【收稿】2013/06/17；【接收刊登】2014/6/28

*中國哲學與文化研究基金會研究員



牟宗三先生與康德哲學之摩盪： 一條思想發展的線索

李淳玲

壹、前言

本文試圖闡述牟宗三先生與康德哲學的摩盪。從牟先生對康德哲學最初的詮釋、改造、修訂，與重釋，顯示牟宗三哲學與康德哲學之交契與分歧。

我們一般將牟先生的學問粗分為前、後期，前期指他五十歲以前，後期指他五十歲以後。然而細審他與康德哲學的摩盪卻比此粗分更加曲折複雜，他的哲學事實上是從問題意識的緊迫性出發的，因此始終處於一種動態發展的狀態：比如說，他的學術生涯從當代形式邏輯進入，¹ 接近羅素，一方面將數學與邏輯之第一義詮釋成「純理自己之外在化」，反對康德的「超越感性論」，一方面又脫離羅素、逼近康德，將數學與邏輯同源於「知性」主體，² 歸屬於他所謂「知性」自發自具底邏輯性格，再方面他又對康德嚴厲批評，以為康德從「邏輯判

1 見《五十自述》第三章 (CW 32: 35 - 39)、第四章 (CW 32: 55 - 65)。

2 見《五十自述》第四章 (CW 32: 69)、《認識心之批判 (上)》(CW 18: 163)。



斷形式」找尋「十二範疇」極不健全，混漫了邏輯形式與形上學兩種不同的論域。因為純粹之邏輯形式不及於對象、而範疇卻屬存有論的概念、³ 及於形上學，因而他另議「格度」(formal-scheme) 或「涉指格」(reference-scheme) 以為純理展現於知性活動時對存在方面超越的[先驗的]⁴ 運用 (transcendental application) 之「虛架子」(形式)，藉此修訂康德的「超越分析論」。⁵ 也就是說，牟先生早期並不認同康德知識論的途徑，尤其不認同「超越感性論」部 (Transcendental Aesthetic)，更不認同康德的「先天綜合判斷」(synthetic a priori Judgment)，以及其最高原則，所謂「經驗所以可能的條件即經驗對象所以可能的條件」(A158, B197) 這個知性對存在方面超越的決定 (transcendental

-
- 3 知性範疇存有論概念說法輒近並不被美國康德專家艾利森 (Henry E. Allison) 所接受，他以為那會模糊康德先天認知形式條件的本意，所以艾利森堅持以先驗的真實運用 (real use) 取代存有論的詞語，並以為康德的先天條件是一種軌範 (normative) 義，而不是存有論義。請參考 (Allison, 2004: 537)，或筆者書評，李淳玲 (2005)。本文因討論牟先生的哲學，因延用其哲學詞語之表述。
 - 4 牟先生對康德幾個關鍵詞語的翻譯如下：a priori 他譯為先驗；transcendental 超越；transcendent 超絕。筆者從一般譯法 a priori 譯為先天；transcendental 先驗；transcendent 超越。在可能出現含混的表義時，本文會標出英文，否則談牟先生文獻時則從牟譯。有關牟先生自己對超越一詞的解釋，見《中西哲學之會通十四講》第四講 (CW 30: 50 - 51)。
 - 5 見《認識心之批判 (上)》(CW 18: 104 - 24)、《認識心之批判 (下)》第二部 (CW 19: 507 - 657)，以及《智的直覺與中國哲學》(CW 20: (3) - (4), 1)。



determination)。⁶ 這些都是他五十以前，從《邏輯典範》到《認識心之批判》的工夫，目的就在修訂康德，另外提出一套含攝認識論（量論）的純理系統，以取代康德的第一《批判》。⁷

然而，五十以後，他有機會讀到海德格與卡西勒在達孚斯 (Davos, 1929) 有關康德哲學的爭辯：《康德與形上學問題》(*Kant and the Problem of Metaphysics*) 以及《形上學引論》(*An Introduction to Metaphysics*) 兩書，看出自己對康德知性性格的理解不盡。換句話說，由於海德格對存有與時間的啟示，他開始意識到「知性」所謂存有論的涉指格 (ontological reference-scheme)，⁸ 承認康德的「時空論」，明白康德的「先驗邏輯」不只涉及他自己所以為的、知性自發之「邏輯的涉指格」 (logical reference-scheme) 以及作為邏輯根源的純理統覺而已，知性還涉及對存在對象的設擬，以及對經驗形上學之決定，此即他在《智的直覺與中國哲學》序裡所謂的、屬於康德「內在形上學」 (immanent metaphysics) 的部份 (CW 20: (7))，所以到了《現象與物自身》時，他才有「識心之執是一執執到底的：從其知性形態之執執起，直執至感性而後止」 (CW 21: (8) - (9)) 之說。⁹ 這是他轉藉

6 見《中西哲學之會通十四講》第十講 (CW 30: 148 - 49)。

7 見《認識心之批判 (上)》序言：「蓋對於邏輯數學之認識，雖已至先驗主義與主體主義，而對於康德哲學各部門之內容，則有重新調整之必要，此所以名曰《認識心之批判》，亦即等於重寫一部《純理批判》也。」 (CW 18: (10))

8 見《智的直覺與中國哲學》 (CW 20: (3) - (4))。

9 見《現象與物自身》 (CW 21: (10))。



佛教「唯識宗」的概念，處理康德「知性存有論性格」以詮釋康德認識論（或曰：自然的形上學）的方式，並由此連結起康德的認識論與佛教唯識學。因此，牟先生早期所掌握之康德知性的邏輯性格，藉以探索邏輯的根芽—統覺（apperception）—實近乎一種邏輯名理的欣趣，並非康德的先驗哲學有意處理自然的形上學的本意。牟先生至此看出「先驗邏輯」確實是一種形上學的進路，具有他所謂的存有論的性格，¹⁰ 因而他重新認定康德批判哲學與古典存有論的¹¹ 藕斷絲連，並重新詮釋康德的第一《批判》，以備自己後期建立「現象界的存有論」或「執的存有論」的資具與預備（CW 21: (9)）。¹² 從這方面說，牟先生的哲學氣質是原始的、古典的，他終究與古希臘實踐的智慧學與老中國的易經哲學相契，這些素樸的存有論氣質，也是普世哲學原始的根芽與共法所在。

然而，屬於這部份與康德批判哲學再度交涉的思想資源，除了從海德格以外，他還得自佛家諸多概念之啟

10 牟先生此說就康德哲學而言並不完全愜意。康德的批判意識是針對西方傳統的存有論而發，他終究從「先驗分析論」入手，意圖分辨「知性」與「理性」之別，以積極安立知識。這與牟先生從「先驗辯證論」入手，以實踐理性優先之存有論的立場不同，牟先生的知識論是收攝於他「執的存有論」的範圍之內，並且他以為認識論只是存有論底另一類表述。

11 此就牟先生之用語而言，見前註，牟先生在此與海德格呼應，有深切古典存有論的情懷，並且他認為康德也是如此，所以終將哲學回歸至康德在第二《批判》裡所謂古希臘「實踐的智慧學」（a doctrine of practical wisdom, 5: 108,163）之本意。

12 「執的存有論」取源於佛家「自性執」（主要是遍計所執性）的概念，呼應他藉「心不相應行法」掌握康德範疇概念之先天義。



示，包括唯識宗之時、方、數、因果等「心不相應行法」或「分位假法」，¹³ 《大乘起信論》的「一心開二門」，乃至天台宗的「圓教」概念，他一方面用以理解康德先驗邏輯屬於知性存有論的面向，另一方面他也融攝康德先驗哲學 (transcendental philosophy) 的基本架構，交互詮釋康德並重構中國大乘佛教的判教理路。¹⁴ 這些得自海德格與佛教的資源應該是他後期再度詮釋康德哲學的轉捩點；因而從他《智的直覺與中國哲學》的前奏，到系統完整通透的《現象與物自身》，¹⁵ 到《才性與玄理》、《心體與性體》、《佛性與般若》，以至於後來翻譯康德的三大《批判》，講述《中國哲學十九講》，《中西哲學之會通十四講》，書寫《圓善論》，再回到《認識心之批判》之〈重印誌言〉，以及晚年不停斷的講學與演講，都持續與康德哲學摩盪，直到逝世，並不曾須臾相離。

他這與康德「出入雲水幾度身」的摩盪，一方面表現他滲透哲學問題的進路與參商，一方面還顯出他不只

13 有關牟先生對「心不相應行法」之闡述，見《佛性與般若（上）》(CW 3: 141 - 61)。

14 牟先生藉天台「藏通別圓」之判教骨架將「別教」另立唯識系之「始別教」與如來藏系之「終別教」，其間判別的標準即在康德哲學「經驗」與「先驗」概念的分際。見《佛性與般若（上）》第二部〈前後期唯識學以及《起信論》與華嚴宗〉(CW 3: 263 - 555)。

15 在《現象與物自身》裡，牟先生以識心之執一執執到底，表達知性觸及經驗存在的面相，這與康德在在強調人類認知必即於感性直覺，且人只具有感性直覺之批判意識似乎並不衝突，屬於自然形上學（或說執的存有論）的範域。然而，問題在牟先生從道德主體處強調人亦有智的直覺，可安立儒釋道三家實踐的形上學，這點已超越康德批判哲學所能同意的論域。



單向藉佛教前期的「心不相應行法」與後期《大乘起信論》「一心開二門」的架構來理解與駕馭康德，還逆向轉藉康德的先驗架構，十字打開，哲學地重鑄中國往學，成就他自己獨樹一格的批判哲學，安立了一種以實踐哲學為本的判教理路，這個判教的出發點與判準是以傳統中國的實踐學問擔綱，康德哲學至此已被他消化成自己批判哲學的虛架子了。

姑不論一般學者是否願意同意他學問的走法、方法與詮釋，他已然別開生面，為傳統中國學問開出一個清晰的哲學面貌；即令一般學者不想同意他的講法，似乎也很難直接跨越他、忽略他，或不與他參商，因為他確實已經開拓了一個普世哲學的架構，並且在此架構下如實處理了哲學問題，這與一般淺嚐、不識學問辛苦的、康德所謂的「厭學者」¹⁶ (misologist) 有本質的不同。

本文將分六段闡述他與康德哲學的摩盪：首先 (1) 本於牟先生在《五十自述》鋪陳他自己接觸康德的線索，闡述他的思想進路、主軸；其次 (2) 從他在《認識心之批判》拆解康德「數學與時空」關係的邏輯數學觀，闡明他與康德的分歧；再其次 (3) 從《認識心之批判》〈重印誌言〉，確定牟先生自認早期對康德的誤解；進一步 (4)

16 在《雅舍本邏輯學》裡，康德說：「那十分憎恨學問、卻甚愛智慧的人稱作厭學者 (misologist)，厭學通常源於一種對學問的虛無感，以及與之黏合的某種虛榮。然而，有時人們一開始是相當勤學、也很幸運，但是最終卻無法由他們所有的學問中得到滿足，而墮入厭學底錯誤。哲學是唯一能提供我們這種內在滿足的學問，因為它如其所以的、圈起了學問的句點，並且惟有透過它、學問才能達到秩序與連結。」(Ak. 16: 26) (筆者中譯)。



從《現象與物自身》「識心之執」底「坎陷」呼應康德「知性存有論的性格」；然後 (5) 確定牟先生從「無執存有論」的優先性，依法不依人，以存有論為主軸消化康德的批判哲學；最後結論 (6) 指出牟先生哲學一些未決的問題。

貳、從《五十自述》看牟先生接觸康德哲學的思想線索

在《五十自述》第四章〈架構的思辯〉裡，牟先生說：

「純理批判」這一本五六百頁的大著…我首先了解了他的「超越辯證」一部…這是他對於「超越形上學」的批判…其中兩個關鍵性的名詞就是「軌約原則」與「構成原則」…他在「超越的分解」一部中，言及程態範疇與其他三類範疇作用不同時，也使用到…在「超越的辯證」中，他明純粹理性順經驗依據範疇向後追溯，以期超出經驗，提供超越理念，這種追溯與由提供而置定的超越理念，只是「軌約的」，而不能認為是「構成的」…以軌約為構成，這便形成超越辯證所示的虛幻性。這表示在純粹理性依據範疇以追溯上，並不能明超越理念之真實可能性，並不能獲得其真實的客觀妥實性。這裡即表現了純粹理性有效使用的範圍，劃開了「知識域」與「超越域」。在「超



越域」上，即算開闢了價值域，此則必須另有根源以契之與實之。此另一根源即是「認識主體」外之「道德主體」。此則必須正式正視各種「主體之能」。這引我重新回來再正式了解「超越的感性」部與「超越的分解」部。(CW 32: 67 - 68)

這段話大體鋪排出牟先生讀康德第一《批判》的路徑。形式結構地言，他是從後面往前理解《純理批判》的，換句話說，他先掌握「超越辯證」部以後，再回頭了解「超越的感性」部與「超越的分解」部。這個讀法與康德的學生萊因赫德 (K. L. Reinhold) 類似，萊因赫德可能正是第一個主張康德的第一《批判》當從後面往前讀比較容易理解的學者；以後許多學者如賀德林 (F. Hölderlin)，柯罕 (H. Cohen) 也曾持此說。¹⁷ 因為一方面，康德的「超越的感性」部，打從《批判》一出版即被人詬病，即令康德當代的同儕、學生均難以終卷。¹⁸ 牟

17 賀德林把理性當作是知性的開始。在 1797 年 8 月間給席勒 (F. Schiller) 的一封信，賀德林說 “I regard reason as the beginning of the understanding.” (Förster, 2000:148)；柯罕則以為康德的「先驗分析論」要從「先驗原則」倒著讀回「範疇」才清楚 (Longuenesse, 1998: 3-4n).

18 這是指他最尊敬的曼德爾遜教授 (Moses Mendelssohn) 與學生赫茲 (Marcus Herz) 而言。1781 年 5 月 11 日康德給赫茲 (Marcus Herz) 的信函謂他希望曼德爾遜只是暫時看不下他的書；而曼德爾遜卻在同時給友人的信函中說，如果加維爾對康德的《批判》不以為然，那麼他自己的損失將不會太大 (Zweig, 1967: 252)；另外，赫德在 1782 年 3 月給哈曼 (Hamann) 的信中說：「對我而言，康德的《批判》很難吞嚥，難以終卷…」本註取自 Ameriks, 2000: 81, n.1



先生初讀康德時亦極不滿意康德「超越的感性」部以時空結合數學之說，因此對康德這部份的學說進行改造，並成為他自稱在《認識心之批判》裡最具匠心的一部份。有關這部份的干係當於下一節復述。¹⁹ 進而，在康德「超越的分解」部裡有關「知性為自然立法」的說法向來也很難令人消受，A 版首出之際即被評為是主觀主義論，因此康德自己在 B 版就增添了對「理念論的駁斥」(Refutation of Idealism) 一節，與主觀主義切割以澄清自己的「先驗理念論」(transcendental Idealism) 始終與經驗實在論 (empirical realism) 相應之客觀性，以與一般主觀的理念論分家。但是他的努力似乎不足以杜悠悠眾口。牟先生早年以一般實在論²⁰ 的立場就批評康德的說法太緊煞，「服人之口，不足以服人之心」。²¹ 因此，他早年並沒有接受康德的「範疇論」或「知性為自然立法」之說，並且依此立場修訂了康德第一《批判》的內容。由此可見，萊因赫德的主張第一《批判》當從後面往前讀，以及牟先生事實上是從「超越辯證」部往前理解似非偶然，因為「從後面往前讀」似乎有其重要的義理指標。以下即先略陳此義。

當二十九歲的萊因赫德在讀到康德的第一《批判》

19 見《五十自述》第四章〈架構的思辯〉之表述 (CW 32: 69)，以及《認識心之批判 (上)》第二卷第二章〈純理與數學〉(CW 18: 163 - 226)，《認識心之批判 (下)》第三卷第二章〈時空與數學〉(CW 19: 457 - 503)。

20 他後來改稱此為「暫時的實在論」(provisional realism)，見《現象與物自身》(CW 21: (9) - (10)；214 - 20)。

21 見《五十自述》(CW 32: 69)。



時就直接將理理解讀出實踐運用的部分，牟先生從「超越辯證」部往前理解，也是直接掌握理性實踐的精髓，這一點曾對筆者是一個迷思，何以他們如此天才，能直接從《純理批判》就讀到《實踐理性批判》的意含？這個迷思直到輓近讀到英美康德大家艾利森 (Henry, E. Allison) 的近著《康德道德形上學基礎：評釋》(*Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*) 方才打破，完全明朗。艾利森在書中強調，事實上康德在書寫第一《批判》時，原意就是要為「自然」與「道德」各立一個「形上學」，並且他以為〈純粹理性底法規〉(The Canon of Pure Reason) 一章正是康德原先憧憬建立「道德形上學基礎」之所在，但是後來由於對這一章的書寫不盡滿意，才有 1785 年《道德形上學基礎》及 1788 年《實踐理性批判》(*Critique of Practical Reason*) 的書寫，並將其計畫中的《道德形上學》(*Metaphysics of Morals*) 一書延宕至 1797 年才竣工，因此康德原初並無書寫第二或第三《批判》的計劃；艾利森並且強調、這一點事實至今尚未為一般康德學者所充分認知。²²

這無疑已為筆者點破迷津，打破向來制式的定見，以為第一《批判》處理知識論，第二《批判》處理道德哲學，第三《批判》處理美學，眉目清晰，忽略了這樣的分類實只是一般後學將學問當成歷史材料制式研究的方便，只是藉以掌握一門學問的綱要，並不足以理解哲學家本身問題意識的緊迫性與思想發展的必要性。由此回溯牟先生的哲學思路亦有類似的軌跡可循，甚至他一

22 見 Allison, (2011, 5)。



生哲學的發展亦另有縱深的軌跡可循，比如說他在書寫《心體與性體》的〈綜論〉部時是針對康德《道德形上學基礎》的內容評述與反省的，由於該書沒有提到「智的直覺」一詞，所以他後來覺得有所不盡而不容已地再書寫《智的直覺與中國哲學》及《現象與物自身》兩書以暢談「智的直覺」這個重要的概念，而他之所以在這兩書闡釋「智的直覺」以與感性直覺對比，是因他必須處理「知性存有論的性格」之故，關於此下文當鋪陳；同樣的，後來的《圓善論》亦然，正因為《現象與物自身》一書對「圓善」概念鮮少抒發，他才另有著書之意。因此反襯康德的學思發展，他在書寫《純粹理性批判》時原已有意為「自然」與「道德」各立一個形上學，而當時與他同時的萊因赫德因與康德共具有其時代議題的關切，自然能從《純粹理性批判》親切掌握實踐理性之意涵；²³ 而牟先生也有其學問優先的關切，所以他也能直扣道德的主體。總之，從哲學家主觀的思路而言，他們確是另循一套問題意識的走向開闢理境的，與後學從歷史資料研究他們學思的方便切割不一定一致。²⁴ 因此，哲學家的思想，不必一開始即臻完備通透，他們總是依其對哲學問題反省的契機與動態，才逐漸在其生命流程中完熟其自己的思想。²⁵ 這亦是本文嘗試書寫的切

23 這是指當時 (1785) 雅克比 (F. H. Jacobi) 與曼德爾遜 (Moses Mendelssohn) 有關泛神論的爭辯，萊因赫德的《書信》，無意間促使康德《純粹理性批判》的流通。見李淳玲 (民99, 78 - 86)。

24 筆者確是因此警策，方才書寫本文，填補疏漏。

25 這一點對後學實是一大警策，一方面該避免不自覺的倒果為因，以哲學家後期成形的學問過度或錯誤解讀其早期的思想，一



面，重新處理牟先生與康德哲學摩盪的初因與相關的縱深學思發展的過程。

如此同樣的，再回到康德方面說，他自己也曾表示是因兩度驚夢才促使他書寫第一《批判》的：一是休謨(Hume)的論因果，記錄在《未來形上學導論》(*Prolegomena*)，²⁶ 另一是理性自身的醜聞，表述在他寫給加爾夫(Garve)的信函裡。²⁷ 這兩度驚夢正好分別從「超越分析」部與「超越辯證」部成就了他第一《批判》的兩部分內容：一是內在的(immanent)經驗形上學(metaphysics of experience)，一是虛幻的超越(transcendent)形上學。前者從分辨知性與理性的範域積極建立知性必須結合感性直覺的客觀性，並圈定理論理性合法有效的運用範圍；後者則從理性超越的運用展示其「二律背反」的必然性，消極地限制理性理論運用的範域，並從此理性理論運用的限制，拓展理性另具實踐運用的積極性。這不只暗示、洩露了理性實踐運用的天機，予人莫大的希望，也破開「現象」與「物自身」的

方面也該尋蹤覓跡，從其後期成熟的思想讀出其早期學思的種子及影響，這也是本文如今書寫的側面，試圖從哲學家自己的問題意識還原哲學家思想意識之流。尤其像對牟先生這樣發展冗長曲折的思想、其資源攝取又如此繁複的哲學家，前述的兩種情況不僅都可能發生、也都已經發生，因此後學對他學問的處理必須更加謹慎，一不經心就可能形成偏見、錯解他的思路而不必真能自知。筆者前文所述之迷思只是萬中一例。

26 See Kant, *Prolegomena* (14: 260).

27 1798年9月21日康德給加維爾的信函：「並不是對上帝存在，靈魂不滅等的探索…而是純粹理性的二律背反…才是首先驚斷我獨斷的瞌睡，並促使我進入理性本身的批判，以便能解消理性自身顯然矛盾底醜聞。」見 Zweig (1967: 252).



批判概念，判定從知性所決定的對象，只能是「現象」(phenomenon 法定相、感觸物) 而與「智思物」(nomenon) 有所區別，感觸物因此決無「物自身」(thing-in-itself) 的身分。並且在 B 版序裡，康德確實也強調他有意為「自然」與「道德」分別建立形上學，他這樣說：

由於這些操勞，已消耗我不少時光（這個月我就 64 了），如果我想完成為自然與道德兩者提供的形上學計畫，我必須扣緊時間，以便能確認我在《批判》裡對理論與實踐理性之諦性 (B xliii)。並且他還說：我必須超離知識以為信仰留出餘地 (B xxx)。

這簡直是與牟先生互相同意，表明他書寫《批判》的目的是在關切實踐理性，並且想為道德建立形上學了，也就是說，當康德必須「超離」(deny) 知識以便為信仰留出餘地之際，牟先生也必須從「知體明覺」之道德主體「自我坎陷」(self-negation) 開出認知主體以建立知識，這已是殊途同歸的哲學識見了。²⁸ 因此，牟先生念茲在茲想藉康德的架構思辨與哲學洞見撐開中國學問

28 這裡之「殊途」是指康德終究從「先驗感性論」及「先驗分析論」書寫他的《第一批判》，積極地建立「知識」範域，分辨「知性」與「理性」，批判理論理性超越經驗之運用；而牟先生為中國哲學立言，必須從實踐理性發議，進而再藉「自我坎陷」的方式開「知性」。然而康德與牟先生也都在開拓實踐理性的命意下「超離」了知識的範域，容許理性實踐的運用，展開了「道德哲學」，因而即有「同歸」之趣。



的哲學面相與智慧方向，並通過康德回歸主體的轉向與西方哲學會通，在此也已顯見他「從後面往前讀」親炙康德《批判》的旨趣。他確實有意藉「超越辯證」部通往實踐哲學的契機以掌握中西哲學會通的關鍵。以下即先從牟先生早年不接受康德的超越感性論，改造康德的數學觀說起。

參、從《認識心之批判》的數學觀，闡明他與康德的分歧

牟先生最初對邏輯感興趣，是因當時社會上講唯物辯證法的人對形式邏輯的鼓譟攻詰所致 (CW 32: 55)。他當時在北大的氛圍裡深受羅素的影響，掌握現代形式邏輯的本性實為一套緊嚴形式的推演系統，與任何經驗存在的對象無關，因此他對任何邏輯與形上學的混漫都十分敏感，曾經依此批評他的前輩邏輯學家金岳霖先生：「金先生的文章每犯此病…譬如 A 命題中之一切，他也要問及是以往的一切？還是現在的一切？還是將來的一切？像這樣牽涉到時間問題，不但是不相干，簡直是乖妄。」(CW 25: 169)，他同時也以為康德不識邏輯理之義用，使心體成為一「垃圾筐子」(CW 11: (9))，即便羅素從「邏輯原子論」(logical atomism) 論其「實在論的形上學」他也不以為然。因此，他對邏輯做為一形式推演系統的意識極為清晰，尤其激賞維根斯坦對「套套邏輯」的詮釋 (CW 17: (7) - (18))。這是他從「分析命題」掌握形式邏輯關係上的「必然性」，並不是從「先天綜合」



之「先天」(*a priori*, 牟先生所謂的「先驗」) 概念同情地理解「必然性」的概念, 所以他早期很難從理論上接受康德「先天綜合命題」的概念, 這是他深受當代邏輯分析派理論的影響, 以此、他對數學理論的掌握亦然, 純粹是從「緊嚴的形式推演」想起, 只能從「純理」一途尋根, 完全無法接受任何從形上學方面的說項。這是他從「形式邏輯」, 先找到康德知性的「超越的統覺」(*transcendental apperception*), 落實「邏輯我」(*logical self*) 的尋根歷程, 也是他最初被康德吸引的原因。

他以此「超越的邏輯我」為基礎, 從知性超越的運用, 構造自己的「量論」、即「知識論」。而在此, 數學就與邏輯一樣, 是一套緊嚴形式的推演系統, 正是「純理」外在化其自己的形構表現, 無色無味, 並不與任何有色的幾何學或算數學掛鉤。他標示此純理外在化的推演系統是數學的第一義, 故以為康德黏合時空、結合量相, 連結歐氏幾何的數學觀, 都只是第二義。早年的牟先生對康德的「超越感性論」極其反感, 他不但拆解數學與時空的關係, 並以為康德對範疇「形上學的推述」²⁹ (*metaphysical deduction*, B159) 可以拉倒, 因此、他完全不能接受康德「先天綜合命題」這樣的哲學概念。

此時, 在牟先生的心中, 作為一套推演系統, 邏輯與數學都是「分析命題」, 並不是如康德所說的是「先天綜合命題」。在《認識心之批判》裡, 雖然他一方面也承認康德視數學為「直覺之先驗綜合」是「究極歸實之談」

29 有關康德稱以判斷表為線索發現一切範疇為「形上學的推述」之康德自己所謂「形上學的」用語的討論。見 Brandt, (1995, 45)。



(CW 18: 217)、另一方面他仍然從數學是一套純理「必然之推演流」、「定然之推演流」(CW 18: 220 - 21)，反身扭轉康德之數學先天綜合說，他說：

設捨其統系中有特殊意義之直覺不論，吾人亦不問「表象之於直覺」中一語在系統中之殊義，吾人單就「散開而為單位」一語而觀之，吾人以為此散開之手續，即足以為分解為論證唯一推演流之說明，及此忠實表示一必然而定然之推演流之函意，縱然自此一數學式之形成言，亦函「綜合而成之」一函意，然彼『必然之推演流』一函意仍為不可少而且必為實有者。本書主張數學為分解 [分析] 即著眼於此而言。康德不能知之，一般主張數學為分解者亦不能知之，吾人必須承認此推演流所表示之客觀基礎即理的基礎，而後數學可明設，康德不欲承認此客觀之基礎，則徒有創生之綜合亦為無用者。(CW 18: 221)

因此，他堅持數學的邏輯性、分析性、與必然性，他並沒有接受康德數學「先天綜合命題」之說，也沒有想到康德這個數學的「先天綜合命題」說與他的批判意識本質地連繫。因為康德的先天範疇運用於感性直覺之際，是利用了一個中介概念、「圖式」(schema，牟先生以後稱之為「規模」)來聯繫的。這個圖式是一個「範疇」黏結於感性先天形式—「時間」的結果，它上通下達，既通概念、亦達直覺，是先驗構想力 (transcendental imagination) 的產物，用以連結思想與存在；而數目字



(number)、即牟先生本段引文所謂的「散開之單位」，正是康德所謂「量」範疇之圖式，它一方面具概念之邏輯性格，另一方面又兼攝直覺雜多 (manifold) 綜合為一之圖相，因此它即成為範疇觸及感性直覺藉以攝物的中介。康德的數學觀在此實涉及他「知性存有論性格」的構造部份，但是牟先生似十分不喜康德的「圖式說」，反而要以萊布尼茲的「程態模型」來說明純理的外用 (見下段引文)，以維持數學是「分析命題」的說法。所以，即使到了後期《現象與物自身》的時代，他的數學觀基本上沒有太大的改變，在該書〈第一義的數學基於純理展現之步位相而被構造起〉一節裡，他還是依《認識心之批判 (上)》第二卷、第二章〈純理與數學〉的內容這樣簡述：

純理展現其自己之步位相即是數相，純理展現其自己之展布相或布列相即是幾何相。純理要須藉一推演系統以展現其自己。推演必有步驟…純理衍展底步位之外在化才是數。所謂「外在化」即是把內在於純理自己之衍展的虛意步位予以「形式的實化」。所謂形式的實化即是通過直覺而予以形構化。直覺底形構作用把那虛意的步位凸起，確定化而為一數。此即脫離純理自己之展現之被視為邏輯而轉為數學。數即是步位序列中每一步位之直覺的外在化，以及此外在化了的步位之相續增加之直覺的綜合…康德說數目以及數目式是一直覺的綜合…這都是對的。此種直覺，我們名之曰「形式的直覺」(formal intuition)。它既非「感



觸的直覺」，亦非「智的直覺」。羅素的邏輯構造是就類說數。今不就類說數，故無羅素意義的邏輯構造，但我們可說另一個意義的邏輯構造，此即數學亦是一推演系統，純理底衍展一流布其中。每一步數學的推演都是邏輯地必然的，亦即都是分析的…但這卻不是就每一數目以及數目式本身說邏輯的構造…一個數目式，如康德所舉者…它不是經由邏輯分析而邏輯地構造起的，它乃是經由直覺地構造起的…從通過直覺構造所構造起的數目式乃是推演系統中邏輯地必然的。因此，數學系統是直覺構造與推演中的邏輯構造兩流並行的。它步步是直覺構造，亦步步是邏輯構造…直覺構造是數目以及數目式底形構原則 (principle of formation)，邏輯構造是數目式底過轉原則 (principle of transformation)。因直覺構造說數學底綜合性、主觀性，使數目為可理解。因邏輯構造，說數學底分析性、客觀性，使數學系統有理之必然。

我們這樣建立起的數目以及說數目式，乃是數學底第一義，是把數學看成是一個模型，而不是一個量度。來布尼茲說數目是一個程態概念 (modal concept)。我所謂模型即以此程態之義定…我們既不就時間單位之相續增加說數，亦不就類之邏輯構造說數。我們是毫不歧出地唯就純理自己之衍展之步位相之外在化而說數，就是不假借任何外來的物事的。就時間單位說與就類說，那是數學



底第二義，時間單位與類是第一義的數學向外應用，應用於現象上底通路，這個通路底數學相是由第一義的數學之應用所決定成的。因此，現象之在時空方面乃至類方面之量度性是由當作模型看得數目之應用所扣出的，亦是所決定的。落於存在方面扣出其量度，但模型本身則非量度。數目只是形式直覺就純理步位而綜合地構成的一個模型—程態意義的模型，故為純形式的。(CW 21: 190 - 94)

顯然，他在此維持就數學論數學，細緻地拆開數與類（羅素）、數與時間（康德）、數與量相（康德）之間的關涉。他藉萊布尼茲的「程態概念」（modal concept）「形式地」標舉數學純理的第一義諦；而此萊布尼茲的程態概念、即他所謂的「模型」，是藉由「形式直覺就純理步位而綜合地構成的一個模型—程態意義的模型」，因此他雖然認為康德的「數學直覺構造說」是極談，卻仍然反對康德黏合「時間」、並以「量範疇的圖式」說明「數」的混漫。因此，他更強調數學推演的邏輯構造與分析性，顯示知性純理的邏輯性格，他並沒有從數學的直覺構造去落實康德知性的存有論性格。這當然與康德大相徑庭，因為康德就曾喟嘆如果休謨意識到數學之構成命題是一種先天綜合命題，而不是分析命題的話，休謨或許就會對因果律另當別論了（B19 - 20）。因此，這個與《認識心之批判》一脈相承的數學觀，並沒有完全顯示牟先生接受了康德「先天綜合判斷」這種知性「存有論」性格之表述。



肆、從《認識心之批判》〈重印誌言〉，確定牟先生自認早年對康德的誤解

但是從《認識心之批判》的〈重印誌言〉牟先生確實自述早年對康德誤解的關鍵所在，如前文已述，是海德格對時間與存有的詮釋刺激了牟先生重新思考康德的知性概念，所謂知性存有論的性格原是他早年最不能接受康德的一環，如今他卻必須重新思考，抹平這個疙瘩。在《認識心之批判》〈重印誌言〉裡，他這樣說：

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。吾是想把羅素與維根什坦等人所理解之邏輯與數學予以扭轉使其落實於知性，而以先驗[牟意 a priori，非 transcendental]主義與理性主義解釋之，一方面堵絕形式主義與約定主義之無根之談，一方面復亦堵絕將邏輯與數學基礎基於邏輯原子論之形上學之歧出之見，此則特彰顯知性之邏輯性格，將其全體大用予以全部展示予系統陳述：此可謂以康德之思路融攝近世邏輯、數學之成就於純粹知性者也。此一思路，乃英美人所不走，亦非德國新康德學派所能至者。然所謂以康德之思路融攝近世邏輯與數學之成就於純粹知性，此所謂康德思路只是初步一半之康德思路，並非完整正式之康德思路，蓋吾當時於知識



論尚只是一般實在論之態度，而非康德之「經驗的實在論」與「超越的觀念論」之系統也。(CW 18: (6))

這段文字完全承認自己早年對康德知性概念的誤解，但是他在此並沒有提到這個「知性存有論的性格」與康德的數學觀與「先天綜合直覺說」直接的關涉，事實上，他在《現象與物自身》序裡也另有一段類似的表述，似乎表達出更多關鍵的訊息，他說：

我寫《認識心之批判》時，亦如一般人一樣，並未能參透康德的洞見之重大意義…我只見到知性底邏輯性格，由此邏輯性格，我一方保住了康德學底大體精神，一方融攝了時下邏輯分析派的邏輯理論與數學理論，但我並未見到亦不能證成康德所說的知性之存有論的性格，因此，我以為只此邏輯性格即足夠，並以為此一系統足以代替康德的那一套。在此邏輯性格之系統下，我們只能講超越的運用 [transcendental application]，而不能講超越的決定 [transcendental determination]，因此實在論的意味當然很重。(CW 21: (4) - (5))

這段話更精闢地道出康德第一《批判》底先驗邏輯實是一企圖建立「經驗底形上學」，或說「自然底形上學」的命意，它必須即於超越的決定，而不只是形式邏輯對存在做超越的運用而已。而在康德，先驗邏輯之所以有別於形式邏輯，關鍵就在於先驗邏輯涉及對存在「超越的



決定」，必須直接透達、相即於「超越感性」部，並與數學命題是「先天綜合命題」的命意息息相關，以此，數學命題確是決定「知性存有論性格」的構造原則 (constitutive principle)，故必然聯繫於感性直覺 (sensible intuitions) 以安立知識之客觀實在性 (objective reality)。以下再讀一段〈第一義的幾何基於純理展現之布列相而被構造起〉，試看牟先生如何迂迴地轉借佛教「識心之執」的概念，敲開康德「知性存有論性格」之門。他這樣說：

…模型，空間，空間所表象的量，此三者是異質而異層的。我們由幾何位區之矢向形式、區面形式、立體形式，只可直覺地構成一線形式，面形式，以及立體形式，但尚不能立即決定它們究竟是歐氏的，抑或非歐的。如果無多樣系統出現，我們可說它們即是歐氏的。當我們直覺地構造之時，即函著它們是歐氏的。但既有多樣系統出現，我們即不能急遽地這樣決定。因此決定其究為歐氏的，抑為非歐氏的，不能只由直覺構造來說明，此則必須由公理來決定，而公理之設定是概念之事…可以直覺地實構的系統都是為公理概念所撐起而復為直覺之綜合所構造的程態意義的模型系統。公理概念是客觀地決定此系統或彼系統，而直覺構造則是主觀地實現此系統或彼系統…因此，作為模型的幾何系統只是純邏輯性的幾何程態形式概念之分解而可以直覺底被實構者。我們這樣說幾何，如同數學一樣，乃是第一



義的幾何，它不歧出假借任何外來的事物，即它不預設空間。就空間說幾何，那是第二義的幾何，是第一義幾何向外應用，應用於空間所表象的物理世界而決定出的。因此，空間是第一義幾何應用之通路…第一義的幾何系統，如真是一系統，便是可以實構的系統。此雖可多，而不可無限多…因為它們是些形式的特性，而這些形式特性本是由識心之執之挑起現象而同時執成的。因此，在某一個特殊的現象境況中，那一個幾何系統可以適用，這是可先驗地決定的。因為第一義的幾何系統與作為感觸直覺之形式的空間（認識論的空間）以及此空間隨現象境況之層次之昇進其所表象的某層現象境況底空間性之屬於何種幾何特性，這三者是異質而異層的…所謂「某層現象境況」即含著說我們經由「經驗直覺」所攝取的現象境況是有層次的，例如隨官覺而直接攝取的，牛頓物理學中所攝取的，乃至量子論與相對論中所攝取的等等。因此，我們的經驗直覺意識亦是有層次的…經驗直覺底先驗形式（空間）其本身並不函其是何種幾何特性，然識心之執隨感性之攝取必執成空間性與時間性以為其攝取之形式條件，這是先驗地可決定的，依康德說法，空間與幾何是同一的，只有一個空間，只有一種系統，因此，亦無第一義與第二義之分。我們以為這說法須予以撐開，故主第一義模型，認識論的空間、以及此空間所表象的現象之空間性之屬於何種幾何系統，這三者是異質而異層…以上由純理展現



之步位相與布列相說數學與幾何。邏輯、數學、與幾何，皆被收於識心之執上，故皆是識心之執之形式簇聚。(CW 21: 199 – 202)

這一整段話與前段有關數的命意相當，主要仍是就幾何學論幾何，他先拆開「模型，空間，空間所表象的量」，以為這三層是異質異層的：第一層是第一義之幾何學，「是純邏輯性的幾何程態形式概念之分解」，但是他在此也承認康德之直覺作用，以為此程態之形式概念「可以直覺底被實構」，此處純理的推衍與《認識心之批判》的思路一致，強調知性之邏輯性格；其次之空間是指「感觸直覺之形式的空間（認識論的空間）」，故與邏輯概念異質；再其次，所謂「空間所表象的量」是涉及他所謂「此空間隨現象境況之層次之昇進其所表象的某層現象境況底空間性之屬於何種幾何特性」而言，這是隨著歐氏幾何或非歐幾何之昇進而有所變動的，完全屬於個別系統知識的一層，因此他說「此三者是異質而異層的」（其實這裡亦顯示出康德「可能經驗」概念的精緻性與豐富性，康德的論述事實上不必一定必須與歐氏幾何連結³⁰）。但是不論是異質的三層與否，牟先生在此確是進一

30 康德主張哲學必須從「所與事實」開始，不能從「定義」開始。這是他除了分裂「現象與物自身」以外，另一個重要卻比較隱晦的洞見。換句話說，在康德當時，他的哲學與牛頓物理學或歐氏幾何學緊密的連繫是一事實所與，並不表示他的先驗哲學不能從相對論或非歐幾何之「事實」走起。筆者因此以為牟先生早年從數學論數學對康德數學論的批評並沒有掌握康德先驗哲學的命意。因為康德確是把「所與事實」(given) 等同於形上學的(metaphysical) 一詞之用語看待。參考前註 Brandt (1995), 頁45。



步強調了「識心之執隨感性之攝取必執成空間性與時間性以為其攝取之形式條件」，以及「這些形式特性本是由識心之執之挑起現象而同時執成的」，因而，有別於《認識心之批判》，他終將「邏輯、數學、與幾何…收攝於識心之執上」，將此「形式簇聚」收攝於「識心之執」之中，藉由佛教「執著」的概念敲開康德「知性存有論性格」之門。這是《現象與物自身》與《認識心之批判》前後期對康德《批判》詮釋最關鍵的區別。換句話說，牟先生到了《現象與物自身》時，不僅將邏輯純理收攝於「超越的邏輯我」之中，還將之收束於「識心之執之形式簇聚」之內。這也是他藉佛教的概念，處理「知性存有論的性格」的關鍵所在。

此「識心之執之形式簇聚」實即康德原初「超越統覺的綜合我」(the original synthetic unity of apperception)，它貫串至感性直覺，³¹ 實是「統覺的分析我」(the analytic unity of apperception，即牟先生之「超越的邏輯我」) 必須預設之基礎，³² 也是康德先驗哲學不可或缺的關鍵。但是牟先生在此無意敞開康德「超越統覺的綜合我」的概念，直接去同意康德的「先天綜合命題」，反而是汲取佛教的資源，以「識心之執之形式簇聚」，系統地展現康德「知性存有論性格」的面相，所以他終究是藉佛教的「遍計所執性」來安排科學知識，並且決定從實踐理性的「存有論」、而不是像康德扭轉西方

31 有關康德超越的統覺 (transcendental apperception) 這方面精彩的論述，請見 Longuenesse (2000, 35 - 58; 85; 105; 185; 212).

32 B 133.



傳統的存有論，從「知識論的轉向」(epistemic turn) 去開闢自己的批判哲學。這與前述他從後面往前讀康德的旨趣完全一致。因此，到了《現象與物自身》時代，他不但重釋康德「知性存有論」的概念，還必須不容已地突破康德的批判，從「智的直覺」的肯定與呈現，先建立「無執的存有論」，再辯證地「坎陷」出知性主體，³³ 並從「執的存有論」收攝康德的知識論，這是牟宗三哲學「坎陷」概念的所因處。如此，從表面上看，他似乎要與康德分道揚鑣，並往黑格爾哲學邁進一步。

伍、從「識心之執」底「坎陷」呼應康德 「知性存有論的性格」

在《現象與物自身》第二章開宗明義，牟先生就從「德行底優先性」，³⁴ 聲稱他與康德不同路數的哲學發展。康德終究還是選擇從「分析論」往「辯證論」寫

33 牟先生也再三強調他從「知體明覺」辯證地「自我坎陷」以開「知性」之辯證義是黑格爾積極的辯證義，不是康德消極的辯證義，因為康德消極的辯證義與他想要滿盈地呈現「智的直覺」有落差。

34 牟先生「德行底優先性」見 CW 21: 21 – 41；而康德也在《第二批判》第一部、第二書、第二章 “On the Primacy of the Pure Practical Reason in Its Association with Speculative Reason” 及《純粹理性界限內之宗教》論根本惡一章裡談及實踐理性的優先性。他談到理論理性與實踐理性衝突時，以實踐理性為優先，而不可顛倒秩序。關於此，或可參考筆者：〈康德美學—解讀美是道德的象徵〉一文，第二節實踐理性的優先性及第五節：康德論根本惡的來源（南華，2004，67 – 71; 79 – 88）。



去，一方面表示他對傳統西方「驕傲的存有論」的批判意識，一方面表現他的哲學必須從「事實」開始的洞見與方法論，因此他從數學、物理學及形上學這類事實存在的自然知識探索起，³⁵ 是表示他反對再走回西方傳統存有論的老路，因而轉向知識論的建立。換句話說，建立知識的感性、知性、與理論理性的「超越分析」部在康德的批判意識裡是具正面肯定的積極價值的；因此、相對於知識而言，「超越辯證」部對康德就只是消極意義了。這也是他的「超越感性」部所以那麼重要的關鍵所在。感性直覺緊扣範疇，一方面決定「沒有內容 [直覺] 的思想 [概念] 是空的，沒有概念的直覺是盲目的」(A51/B75)，一方面又限定範疇的運作範圍；否則範疇 [概念] 原本不必即於經驗，大可馳騁於無何有之鄉，自塗自繪，空蹈虛妄，鬧出醜聞，進而無從獨立安頓任何客觀的學問，遑論建立起任何有學問意義的形上學。傳統西方的形上學，向來妄想從理論理性建立起存有論，都屬於這一類型，毋怪莫衷一是，成為康德首出席務的批判對象。在此，康德藉數目字為量相之圖式，擔負起感性直覺緊扣範疇之中介，使範疇得以運用於存在、決定經驗，建構起自然的形上學。這樣建構起之自然，當然只能落入「知性為自然立法」的現象，而不可能宣稱其具有「物自身」的身分，這正是康德批判意識分裂「現

35 康德對形上學是一個知識的事實有所保留，但是他不能否認人類向來對形上學就有探索的傾向 (disposition)，所以他在第一《批判》之引論提出哲學問題時就先問出：「作為一個自然傾向底形上學，如何可能？」然後，才進一步問出：「作為一門學問 (science) 之形上學，如何可能？」(B 22)



象」與「物自身」原初重要的洞見。

與此相反，由於牟先生緊扣實踐哲學，他從本以來，就「在『超越域』上…開闢了價值域」，以為此價值域「必須另有根源以契之與實之」，並認定此一根源即是康德「認識主體外之道德主體」，因此他非但沒有康德批判傳統西方存有論的包袱，反而認定康德的最終目的也是要建立一個「超絕的形上學」(transcendent metaphysics)，有以別於海德格割截下委的「內在的形上學」。正是在掌握此實踐的、無執的存有論的優先性之下，牟先生回歸了古典存有論的原初旨趣，與老《易經》的「乾元性海」相契，展開他後期兩層存有論的建立。

從康德這方面言，一個超越 (transcendental 先驗) 領域的、道德形上學的建立必須設定 (postulate) 「自由意志」(free will) 的理念，否則道德法則 (moral laws) 無從安立，實踐意義的客觀實在性 (objective reality) 無從兌現；而從牟先生方面言，一個滿盈的、「無執的存有論」的建立則必須肯定、並呈現「自由無限心」、也就是「智的直覺」，否則存有論當無客觀的實在意義。如果康德的「超越分析」部是積極地建立知識論，他的「超越辯證」部就是消極地限制知性去凌越實踐理性的道德領域；牟先生從後面往前讀的批判意識，直接踏在康德的肩膀上，緊扣康德實踐理性的自律道德了 (autonomy)，這一種逆返的路徑，就實踐哲學而言，反而是積極的，而就理論知識而言，就是消極而必須透過「坎陷」方可曲折地建立了。

因此，從「超越辯證」部往前讀的牟宗三哲學，基於中國儒釋道三家的實踐哲學，掌握「辯證」部在認識



論上本來為「虛」，在實踐哲學上必然為「實」的信念，毅然肯定「自由無限心」是「道德主體」之呈現，滿盈地建立起「無執的存有論」，並以為這才是康德真正想建立、卻未能全然建立之「超絕形上學」的虛歉。而此「無執的存有論」就是以中國儒釋道三家，並且正是以儒家為大中至正的「道德的形上學」(moral metaphysics) 去落實、去呈現、去兌現者。由此他「重新回來再正式了解『超越的感性』部與『超越的分解』部」，就毋需再走康德從西方哲學驕傲的存有論轉向認識論的批判路徑，而是直接以實踐理性為優先，坎陷出認識心，收攝康德的知性，曲折地吸納康德的知識論，而不是直接從實踐理性詮釋知識論。毋怪他縱然也十分佩服康德對「二律背反」做哲學式的處理，但是他在傳統實踐哲學豐富的資源下，對「二律背反」之「虛」說其實並不太在意。³⁶ 他從實踐哲學的「實」說，必須把認識論收攝至另類存有論的論域裡，再從無執的存有論「坎陷」出另一層似乎可有可無的、「知性的存有論」。這是牟先生存有論的判教方式，並且他的存有論以實踐為主軸，從《認識心之批判》開始就改造康德哲學，雖然他後來也自述對康德知性存有論性格的誤解，但是他以實踐理性為主軸的進路，並不曾有絲毫動搖，他始終認為康德的「先天綜

36 在《康德純粹理性批判(下)》的〈譯者之言〉裡牟先生以《箭喻經》裡佛依「教下名理」的原則而有「十四難」不答為例，評論康德在「哲學名理」的原則下不能不答此類「二律背反」的問題，點明康德作為一個哲學家對概念解析的功力。但是他仍然從「思辨理性有虛，實踐理性歸實」，並以陸象山「千虛不搏一實」表明實踐哲學之實在性以呼應佛之教下名理。(CW 14: (5) - (6))



合命題」只有在實踐哲學裡最有意義，至於從知識論上論及數學式是「先天綜合命題」，雖然他後來在《中西哲學之會通十四講》裡也清楚表述了康德的立場，但是他自己對此還是頗有保留。³⁷ 這一點似乎一直到晚期都還有跡可循。³⁸ 所以他仍然帶出一絲超越實在論 (transcendental realism) 的意味。³⁹

以此，牟先生的哲學必須出現「坎陷」概念，從對

37 依牟宗三先生藉羅素的概念詮釋康德，見《中西哲學之會通十四講》第十四講為康德辯護「先天綜合命題」時說：「你只有在存在方面，客觀方面，把因果常體看成不完整符，你始能把它們瓦解掉。若把它們看成完整符，就不能把它們瓦解掉……這樣一來只有訴諸於經驗……這樣先驗綜和就根本不能有。但事實上我們是有先驗的綜和，先驗綜和的命題到處都有，康德一定要堅持這些東西。數學中要靠先驗的綜和，形而上學中有先驗綜和，科學知識中有先驗綜和，道德中也有先驗綜和。這是不能抹煞的，不能曲解的。你若一定要否認先驗綜和，只承認純概念的分析命題才有必然性，如是，則經驗綜和沒有必然性，如是，則流入懷疑論，科學知識沒有其可能性底先驗根據。是故康德一定要說先驗綜和。」(CW 30: 215 - 16)

38 這是指他到晚期《中國哲學十九講》時仍視圓教下的「德福一致」(第十六講, CW 29: 366) 與「色心不二」(第十七講, CW 29: 380) 從圓佛法身上講仍為分析命題。他似乎認定只有從分析命題才可能掌握「必然性」, 並且「先天綜合命題」是別教範圍內的教相、如康德的哲學即是。這點實有待更多的討論。

39 這一絲超越實在論的意味, 如果從牟先生實踐哲學的主軸看, 似乎可以類比他最後依「儒家本體論的生起論」所建立的「絕對實在論」(見《圓善論》(CW 22: 248 - 59)) 言。但是牟先生決無意從理論理性建立任何超越的實在論, 這一點從他始終不違康德對知識的分際可見。他並不以為承認人有「智的直覺」就可擴大大經驗「識知」(CW 21: 106)。所以, 他的理論理性必須從實踐理性的「自我坎陷」看, 它是屬於實踐存有論的一個辯證變奏, 所謂「執的存有論」即是。



「道德主體」的「自我否定」(self-negation)，猶如「謫仙」一般，辯證地跌宕去窺定「認識主體」以安排科學知識，這是他在《現象與物自身》裡勾出「智的直覺」、即「知體明覺」的概念之故，一方面他要積極地為道德形上學落實根基，喚回古老存有論的本懷，從傳統中國的實踐學問—儒釋道三家重鑄「無執的存有論」，一方面他要透過辯證的「坎陷」，⁴⁰ 吹皺一池春水，另立一層「執的存有論」，將康德知性的存有論性格、或認識論的轉向，收攝到自己執的存有論的範圍之內。因此他的執的存有論必須借重佛家識心之執的概念以觸及康德知性存有論的性格，將康德積極實論的知識論，消極地、辯證地從自己的存有論烘托出來，以補綴他早年誤解康德之縫隙；也是因此，他終究呼籲佛家必須重視「遍計所執性」之「諦性」以安立菩薩道。但這是後話。

如此，在《現象與物自身》的序裡，他這樣說：

知性，認知主體，是由自由無限心開「知性」。這一步開顯名曰知性之辯證開顯。知性，認知主體，是由自由無限心之自我坎陷而成，它本身本質上就是一種「執」。它執持它自己而靜處一邊，成為認知主體，它同時亦把「物之在其自己」之物推出去而視為它的對象，因而亦成為現象。現象根

40 牟先生說：「由知體明覺到識心之執是一個辯證的曲折。這一曲折只是一下子的曲折，只是一跌宕，不是可以拉成一串系的。」見《現象與物自身》(CW 21: 171)。



本是由知性之執而執成的；就物之在其自己而縵起或挑起的。識心之執，我們隨佛家名曰識心之執。識心是通名。知性是識心之形態。知性，想像，以及感性所發的感觸直覺，此三者俱是識心之形態。識心之執是一執執到底的：從其知性形態之執執起，直執至感性而後止。我們由此成立一「現象的存有論」，亦曰「執的存有論」。(CW 21: (8) - (9))

陸、確定牟先生從「無執存有論」的優先性，依法不依人，以「存有論的主軸」消化康德的批判哲學

牟先生晚期在《中西哲學之會通十四講》第八講裡談到康德的超越統覺 (transcendental apperception) 時，把它當成是邏輯的我 (logical ego, logical self) 看待 (CW 30: 114)。乍看之下，他好像與早年從形式邏輯尋根的進路一致，清楚地先掌握知性的邏輯性格，還很難看出他要如何處理知性存有論的性格，但是到了第十二講，他即有進一步的解釋：

一說統覺，就有綜合作用。知性以法則性的概念去思考對象，就是把一切現象綜合在這些概念之下。這樣去思考就是統覺，所以統覺是知性之殊用。此稱為統覺之綜合統一之作用。由統覺之綜合統一之作用，康德就引出笛卡兒之「我思故我



在」…此「我」又稱超越的我 (transcendental ego)。統覺又稱超越的統覺 (transcendental apperception)。那個超越的我即邏輯的我。(CW 30: 173)

此時他似乎仍先凸顯超越的統覺為「邏輯的我」(logical self) 的部分，這是他向來熟練的掌握。他接著又解釋：

…「我思故我在」，康德說通過我思而引出的「我在」(我之存在)，這個「在」只是「存有」(being)，不是具體性的存在。所謂具體性的在，是現象性的在呢？物自身性的在呢？假如是現象性的「在」，要靠感性的直覺，如是，這個我是現象意義的我。假如這個我是物自身性的我，這個存在也是具體的存在，這就必靠智的直覺…故此種「在」不在知識範圍之內…是具體的，不是抽象的。而笛卡兒之「我思故我在」，我之「在」是通過思而說的，不是通過直覺而說的，故不是現象身分的在，亦不是物自身身分的在。他這個「我在」，依康德，只是「在」於知性，不是「在」於直覺。這個在不是「存在」(existence) 之意義，而是「存有」(being) 之意義。「存有」是很抽象的。數學上的「零」、幾何上的「點」，皆可說「有」，而不可說「存在」。「我思」之「我」是一個邏輯的我、形式的我，因而「我在」也只是形式意義的在，或邏輯意義的在，即「存有」意義的在。這樣我之思即是統思，故相當於康德所說的超越



的統覺。而超越的統覺即是知性之作用。這個知性之作用是統思，其統思所依據的概念就是…範疇，就是以這些範疇來統思一切現象，把一切現象綜合在這些概念之下這樣就可達到「知識 [經驗] 可能之條件即知識 [經驗] 對象可能之條件」這一斷定，因而概念亦可落實。」(CW 30: 174)

這一段話，他確是有意解釋知性存有論的意義，一反早期不接受康德「經驗可能之條件即經驗對象可能之條件」之斷定。但是他還是先強調康德超越的統覺是邏輯意義、形式意義的我，所以「我在」亦只是形式「存有」之「在」，這當然十分抽象，與數學上的「零」、幾何上的「點」一樣，維持其形式性，只可說是「存有」之「有」，不必說是「存在」之「在」。所以即令他在此已想說明知性存有論的性格，但是他還是與他一貫的邏輯意識一致，並無意從康德的數學、時空是「圖式」、是「直覺」、是「先天綜合命題」去貫串「感性直覺」的存在，去直接認定在康德、具體的「我在」決定是「現象的我在」。⁴¹ 但是，由於論及存有論必須觸及「存在」，也只有「直覺」才可能觸及存在，牟先生前段引文所謂的「邏輯我」或形式綜合的「存有」，並未即於存在，也不必觸及感性直覺，所以他終究必須另藉「智的直覺」以決定他所主張的、具有物自身身分的、具體的存在。這是他理論進路逼迫下的不容已。換句話說，除非他已

41 康德即令從「時間是內感之形式」(A33/B49) 之說，也認定自我意識之「我在」只是「現象存在的我」。



預設了「感性直覺」，否則他由「坎陷」開出的知性，理論上是與「知體明覺」，與具有「物自身」身分之「道德我」是不在同一層次的。換句話說，由於他的哲學建構是從「道德我」進路，若此「道德我」預設了感性直覺，他實無「坎陷」的必要；反之，他若必須藉「坎陷」才開得出「知性」，則他此處的「邏輯我」似乎未必達到康德的「先驗統覺」是「分析的統一」必須預設「綜合的統一」之結果。

如此，先強調一下，直覺有兩個特性，「單一性」(singularity) 與「當下性」(immediacy)，⁴² 其中之「單一性」表達直覺綜攝「雜多於一」之綜攝力；而「當下性」則直接即於「存在」，這是範疇概念不可能企及者，因此，一旦談及存在必須及於直覺，牟先生在本段引文所謂的知性存有論的性格如果只孤懸於最高層的形式之簇聚，未預設感性直覺的話，實不足以顯示其執的存有論性格的本色。牟先生這段引文所說的「存有」似乎尚未及於感性直覺，否則他毋需再透過「坎陷」開知性，因此不足以朗現康德知性存有論的全幅意義。所以，如果暫時再回到康德，由於他並不承認人有「智的直覺」，牟先生此處所謂「邏輯的我」實即指康德統覺「分析統一」之作用 (the analytic unity of apperception)，這個統覺「分

42 有關康德的數學命題是否可能全面邏輯化，請見弗列曼與帕爾森的討論 (Friedman, 2000, 186–218)：弗列曼循當代數理邏輯的路徑以之為可，帕爾森則從直覺底「當下性」以為期不可。牟先生早年對數學的討論不但與當代西方學者對康德數學觀的討論應時，反而更早。可惜牟先生的學問要令西方從漢學進路的學者從文字走向哲學，還真有天涯路遙之嘆。



析的統一」之作用，依康德、必須預設統覺「綜合的統一」之作用才有可能 (B133)，這就使得康德的統覺一路貫串至感性直覺，完成其具體性的「我在」之義，並且此具體性的「我在」，必然只是現象意義的「在」。但是、如果依牟先生，他不能停在形式的層面談存有 (柏拉圖式的)，反之，他也必須藉直覺的「當下性」才足以決定具體的存在，所以一旦論及存有論、並且是論及以德行為優先的存有論，他必須緊揪「自由無限心」，即、肯定「智的直覺」，否則、「無執的存有論」將無著落而無從建立。因此牟先生在本段引文裡還必須針對具體的「存在」問出「是現象性的在呢？物自身性的在呢？」這裡一方面顯示康德「超越感性」部首出庶物的必要性與關鍵性，以表述「現象性的在」；另一方面也透露牟先生承認人有「智的直覺」在他哲學理論建構過程中之不容已，以表述「物自身性的在」。如此，他才接著又說：

主觀面使知性之統思具體化的便是想像…它可使感性給我們的那些東西可以重現出來。因為感性都是當下的，它剎那間就過去了…所以必須通過想像的能力，把它們重現起來…並把它們弄在一起，此謂想像之綜合作用。綜合作用都是綜持，是把一些東西綜持在一起 (holding together)。綜持也可譯執持，故依佛教唯識宗看，凡是康德所言之綜合作用都是一種綜持、執持。執持是一種執著…那麼不執著者是什麼？是智，不是識。知性之統思，統覺之綜合統一，是以概念去執著，這是最高層。其次是想像層的重現之綜合作用，



也是一種執著…最底層的感性所給的是雜多，而雜多…後面也有綜攝的作用，此作用為直覺上之綜攝作用。(CW 30: 173 - 74)

牟先生因此藉著唯識宗之「識心之執」，從知性到感性，一執執到底 (CW 21: 225, 229)，將康德統覺的分析統一（即、形式簇聚的邏輯我），先驗構想力 (transcendental imagination，即、此處之想像力)，以及感性直覺 (sensible intuition) 三層綜合的統攝作用全符囊括，一併收束到「識心之執」的形式簇聚之內。「識心之執」至此即等於是康德的知性必須預設之統覺之「綜合統一」(the synthetic unity of apperception) 的位置。康德由此開展他各式各樣的「先天綜合命題」；牟先生則藉由《成唯識論》俱生我法執的「遍計所執性」概念，掌握康德「知性的存有論性格」，收束康德經驗實在論的知識論，建立起他後期的「執的存有論」。但是，這一層「執的存有論」與他從「智的直覺」另立「無執的存有論」還是兩回事。

柒、結論

從《認識心之批判》〈重印誌言〉與前段《五十自述》之引言交互對讀，可以看出牟先生前後期與康德哲學摩盪的驚濤駭浪。其間關鍵確是在「知性存有論性格」的掌握，但是牟先生對「知性存有論性格」的開展卻是借重了佛教「識心之執」的概念，並且由於「識心」與「智



心」的對反，牟先生必須從肯定人有「智的直覺」，才可能滿盈且實在地建立起「無執的存有論」，撐起中國傳統實踐哲學的規模，所以在《現象與物自身》裡，他維持一貫的路徑，在聲稱德行底優先性以後，先從「知體明覺」，即、「智的直覺」展露本體界的實體之道路，再由「知體明覺」透過黑格爾式的、辯證的「坎陷」，開出知性，與康德的知識論接榫，穩定知性存有論的性格，進而對此「識心之執」的「形式簇聚」分別做其邏輯概念，以及其存有論概念的超越 (transcendental) 分解，他在此還是分別處理知性的邏輯性格與存有論性格，與康德從其傳統存有論 (ontological) 轉向知識論的 (epistemological) 路徑，分辨「理性」與「知性」，渾淪一氣地從經驗事實出發，處理「先天綜合判斷」不同。所以就算到了《現象與物自身》時，他還是認定康德有關範疇「形上學推述」的部份「既不健全，又不通透」(CW 21: 233 - 34)。從此以往，他即延「依法不依人」的路徑，不斷借重佛教豐富的哲學概念，如如來藏系的「一心開二門」與天臺「圓教」等判教的概念，構造自己批判哲學的理境，並持續與康德哲學摩盪，消化康德，開出一個牟宗三的判教哲學。本文書寫至此，只能算是勾繪了一半，因為誠如牟先生引文所問的、「具體性的在，是現象性的在呢？物自身性的在呢？」還有後半段未決。因為「物自身性的在、具體性的在」，依牟先生、必須從「智的直覺」才可能建立，那麼，要如何哲學地說明這個自由無限心的「智的直覺」呢？此「智的直覺」是如他往後所謂的、是純理先天分析的「如來藏自性清淨心」？還是筆者在〈康德的後學：是「善紹」？還是



「別子」？從萊因赫德到牟宗三一文裡所建議的、是先天綜合的「一念無明法性心」呢？是什麼樣的「智的直覺」才可能證成牟先生最後的「圓教與圓善」呢？牟先生與康德的摩盪其實未完。他從「後面往前讀」康德的《批判》，以實踐哲學為主軸、依「智的直覺」建立「無執的存有論」、必須從「坎陷」奠定「執的存有論」，是否最能表述他自己批判哲學的「圓教與圓善」呢？究竟「自我意識」之「主體」，只能如康德所謂的是「現象性的在」呢？還是如牟先生以為的可以是「物自身性的在」，或唯識宗所謂的「證自證分」性的在呢？此實為一未決的問題。⁴³

參考書目

- 牟宗三，《牟宗三先生全集》。台北：聯經，2003。
- ，《五十自述》。台北：鵝湖，1989及 (CW 32) 台北：聯經，2003。
- ，《認識心之批判》修訂重版，台北：學生，1990及 (CW 18, 19) 台北：聯經，2003。
- ，《智的直覺與中國哲學》台北：學生，1971及 (CW 20)

43 筆者曾在〈康德的先驗哲學是圓教嗎？〉(《新亞學報》24 卷，新亞研究所，2006 年一月) 與〈康德的後學：是「善紹」？還是「別子」？從萊因赫德到牟宗三〉(《哲學論評》40 期，國立台灣大學，民九十九年十月) 討論這些「未完」的問題。主要是牟先生最後對康德的「別教」判斷，以及他必須藉「坎陷」才可能建立的「執的存有論」似乎與從「一念無明法性心」詭譎相即建立的「圓教」反而有所隔別，因此值得進一步商榷、討論。



台北：聯經，2003。

---，《現象與物自身》台北：學生，1975及 (CW 21) 台北：聯經，2003。

---，《佛性與般若（上）》台北：學生，1977 及 (CW 3) 台北：聯經，2003。

---，《中西哲學之會通十四講》台北：學生，1990 及 (CW 30) 台北：聯經，2003。

---，《圓善論》台北：學生，1985 及 (CW 22) 台北：聯經，2003。

李淳玲，《康德哲學問題的當代思索》。台灣：南華社會所，2004。

---，〈讀艾利森《康德先驗觀念論》增益本及其相關問題評述〉，今收於《鵝湖學誌》34：111-88。台北：鵝湖，2005。

---，〈康德的先驗哲學是圓教嗎？〉《新亞學報》24 卷，新亞研究所，2006。

---，〈康德的後學：是「善紹」？還是「別子」？從萊因赫德到牟宗三〉《哲學論評》40 期，國立台灣大學，民九十九年十月，2010。

Allison, Henry E. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals : A Commentary*. Oxford : The Oxford University Press, 2011.

Ameriks, Karl. *Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge : Cambridge University Press. 2000.

Brandt, Reinhard. *The Table of Judgment : Critique of Pure Reason A 67-75; B 92-101*. Trans. and ed. Eric Watkins, *North American Kant Society Studies in Philosophy*, vol.



4. Atascadero, California : Ridgeview Publishing Company, 1995.
- Friedman, Michael. "Geometry, Construction, and Intuition in Kant and His Successors," collected in Gila Sher and Richard Tieszen ed. *Between Logic and Intuition, Essays in Honor of Charles Parsons*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- Förster, Eckart. *Final Synthesis—An Essay on the Opus Postumum*. Cambridge and London : Harvard University Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. A revision of the Carus translation with an introduction by Lewis White Beck. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1950 [now Macmillan]. (Ak. 14)
- , *Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. 2nd ed. London : Macmillan, 1933. (Ak. 3, 4)
- , *Critique of Practical Reason*. Trans. Lewis White Beck. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1956 [now Macmillan]. (Ak. 5)
- , *Religion within the Limits of Reason Alone*. Trans. Theodore M. Green and Hoyt H. Hudson. New York : Haper & Row, 1960.
- Longuenesse, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 1998.
- Whitehead, Alfred North, and Bertrand Russell. *Principia Mathematica*. Cambridge : Cambridge University Press,



1910, 1912 and 1913.

Sher, Gila and Richard Tieszen. Ed. *Between Logic and Intuition, Essays in Honor of Charles Parsons*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

Zweig, Arnulf. Trans. and ed. *Philosophical Correspondence, 1759-99*. Chicago : The University of Chicago Press, 1967.



The Philosophical Engagement of Mou Zongsan and Kant : A Historical Thread

*Esther C. Su**

Abstract

This paper attempts to sketch in seven sections Mou Zongsan's philosophical development in terms of his unusual ways of engaging Kant's philosophy : (1) preliminary remarks, (2) his approaching Kant's first *Critique* from the Transcendental Dialectic, (3) his approaching Kant's Understanding only from its logical character in his early philosophical development, (4) his later recognition of the ontological character of Kant's Understanding, (5) his establishing Kant's ontological character of the Understanding with the Hegelian-like concept of "self-negation" and the Buddhist concept of "attachment of the consciousness," (6) his assimilation of Kant's critical philosophy by establishing the "ontology of non-attachment" with the affirmation of human intellectual intuition, and (7) some remaining issues in Mou's own critical philosophy.

Keywords : logical character of the Understanding, ontological character of the Understanding, self-negation, the attachment of the consciousness, and the intellectual intuition.

* Researcher, Foundation for the Study of Chinese Philosophy and Culture (FSCPC)

