

潘霍華與牟宗三對海德格的閱讀

鄧紹光

香港浸信會神學院

發表於「基督與世界：潘霍華與漢語神學」國際學術研討會

二〇〇六年三月十七至十八日

台灣中原大學宗教研究所

一、

德國神學家潘霍華(Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945, 一譯朋霍費爾)與中國新儒家牟宗三(1909-1995)同樣生於二十世紀初,兩人均英才早發,年紀甚輕時就已經展示出各自的思辯能力。潘霍華於1927年完成博士論文 *Sanctorum Communio*(可譯為《聖徒相通》),¹1930年寫就大學講授資格論文 *Act and Being*(可譯為《行動與存有》),²年紀不過二十開外。按格林(Clifford J. Green)的研究,潘霍華這兩本論文奠定了其整個社羣神學(theology of sociality)的基礎。³牟宗三於北京大學念哲學三年級時,完成《從周易方面研究中國之元學與道德哲學》,時為1932年,三年後出版。⁴陳榮灼透過智測現象學(mantic phenomenology)而重新證明青年牟宗三的貢獻,乃在於確立《周易》的自然哲學的理性面貌,而有助自然科學在中國文化之中植根和發展。⁵

對這兩位同一時代的中西方學者,我們在這裏有興趣的是他們各自對德國現象學家海德格(Martin Heidegger, 1889-1976, 或譯海德格爾)的不同閱讀。我們希望嘗試由此而切入以進到他們自己的思想的原初關切與既有勢態,並由此而進一步反映兩人的差異,究極來說這實涉及道德主體式的天人合一與倫理主體式的神人差異的分別。牟宗三所欲建立的乃是一套道德的形上學(moral metaphysics),而潘霍華要想成就的卻是一種神學的存有論(theological ontology),⁶兩者皆有別於海德格早期計劃透過《存有與時間》(*Being and Time*)

¹ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, trans. R. Krauss and N. Lukens (Minneapolis: Fortress, 1998).

² Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, trans. H. M. Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996).

³ 格林這一看法已為學界之共識,見其博士論文 *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)。此論文原出版於一九七二年。

⁴ 1988年台北文津出版社以《周易的自然哲學與道德涵義》名稱重印此書。

⁵ 陳榮灼:《〈周易〉重建與智測現象學》,收《中西哲學的會面與對話》,江日新主編(台北:文津,1994),頁79-94。

⁶ Robert P. Scharlemann, "Authenticity and Encounter: Bonhoeffer's Appropriation of Ontology", in Wayne Whitson Floyd, Jr. and Charles Marsh (ed.), *Theology and Practice of Responsibility: Essays on*

開創的基本存有論(fundamental ontology)。

然而，值得注意的倒是，青年牟宗三在解釋歷代諸家的周易學問所達至的智測現象學，卻沒有進一步引導他走進海德格的解釋現象學(hermeneutical phenomenology)，好能在數學性思維之外發展出解釋性思維，以分別對應「永恆」之域與「歷史性」之向度。反之，牟宗三轉向了以康德(Kant)哲學為架構來重建中國哲學，走上了費希特(Fichte)式的「主觀觀念論」之途。⁷因此之故，牟宗三於晚年時閱讀海德格並不能十分欣賞其思想，而判定其基本存有論乃在康德所謂「內在形上學」(immanent metaphysics)範圍內來講。⁸我們十分懷疑牟宗三對海德格思想的判定是否恰當，而當中的關鍵又在於兩人對時間的了解大相逕庭。前者站在康德的哲學立場來了解時間，但後者卻越出了康德的內在形上學的觀點來看時間，因此，當牟宗三以康德的時間觀來把握海德格，也就不免誤解了後者的現象學，認為海德格「把存有論置於時間所籠罩的範圍內，這就叫做形上學之誤置」。⁹

相較來說，潘霍華對海德格的基本存有論則相當欣賞，雖然不無批評。跟牟宗三截然相反，潘霍華特別注意到海德格以時間性來了解存有，¹⁰並且十分欣賞他的此有(Dasein, 或譯此在、緣在)一概念，認為成功地把行動與存有結合起來。¹¹事實上，這種結合正好把時間性引進此有之存有結構之中，從而使得此有並非一種唯心主義式的無限主體，卻相反，此有是有限的。很明顯，潘霍華並不以康德式的時間觀來了解海德格，即不以時間只屬於人主體的感觸直覺，反之乃認同海德格的做法，視之為此有的存有結構。此舉不單針對德國觀念論及唯心主義(German Idealism)，並且恰恰同時對應牟宗三。這中間主要是因為海德格所講的此有的時間性是讓此有向存有敞開的，所以此有的時間性並不像康德意義底下的時間，把人限制在現象世界之內，並進而把存有置於其中。只是，潘霍華卻辨識到海德格這樣的進路並非全然向存有自身開放，而僅只是此有對此有的存有的了解。因此，他判定海德格於《存有與時間》中所建立的哲學為「無神論式的有限性哲學」(atheistic philosophy of finitude)，¹²所涉及者即在於此有的開放性這一問題。

簡單來說，牟宗三與潘霍華是從兩個截然不同，甚至相反的方向來閱讀及批

Dietrich Bonhoeffer (Valley Forge: Trinity Press International, 1994), p.253; Jeffrey W. Robbins, *Between Faith and Thought: An Essay on the Ontological Condition* (Charlottesville & London: University of Virginia Press, 2003), p.45.

⁷ 陳榮灼：〈《周易》重建與智測現象學〉，頁 89、90。亦參蔣年豐：〈牟宗三與海德格的康德研究〉，載《當代新儒家論文集·總論篇》，編輯委員會編(台北：文津，1991)，頁 112-113。

⁸ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》(台北：台灣商務印書館，1971)，〈序〉頁 4，內文頁 348、349。

⁹ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，〈序〉頁 4，另參內文頁 350、355。

¹⁰ Bonhoeffer, *Act and Being*, pp.68, 71.

¹¹ Bonhoeffer, *Act and Being*, p.71.

¹² Bonhoeffer, *Act and Being*, p.72.

判海德格的早期哲學。如果我們使用思想與存有分別來了解兩者對海德格的閱讀與批判，那麼十分明顯，牟宗三站在主體思想意識的立場來掌握存有，而潘霍華則給予存有優先性而要求主體向存有敞開，兩者因而分別對海德格作出了截然不同的評價。就這兩種極為差異的閱讀、批判，以及各自背後的哲學或神學思想，下文即進行仔細及深入的探討和分析。

二、

牟宗三對海德格的閱讀主要見於其《智的直覺與中國哲學》一書的第七、八、九及二十二章，此中所論及的又主要為海德格的《康德與形上學問題》(*Kant and the Problem of Metaphysics*)。¹³雖然牟宗三在《智的直覺與中國哲學》的序言中表示：「我寫此書底動機是因去年偶讀海德格的《康德與形上學問題》以及《形上學引論》兩書而始有的。」¹⁴但是他在此書卻只專就海德格的《康德與形上學問題》作出引述及討論，可見於第七至九章，而其所引述及討論，按次序分別為該書的第十六、四、五、二十五節。此外，牟宗三譯出海德格的《存有與時間》附錄於此書，但未予討論，並說：「其《實有與時間》[引按：即《存有與時間》]一書的確難讀[……]。因時有妙論，亦大都是虛論。[……]我亦不欲尾隨其後，疲於奔命，故亦實無興趣讀完他這部書。」¹⁵反之，牟宗三卻繼而表示「仔細讀了他的講康德的書」。¹⁶由此可見，牟宗三對海德格的了解主要是透過對《康德與形上學問題》及《形上學引論》(*Introduction to Metaphysics*)兩書的閱讀而來的，然而他亦只是對前者作了引述和討論，對後者雖有引述，¹⁷但卻謂有重作之必要，「不認為他[引按：指海德格]是正確的」。¹⁸

牟宗三之所以重視《康德與形上學問題》，不言而喻，乃在於海德格此書在疏解康德哲學一事上，對牟宗三推進其哲學思想，尤其是接通康德與中國哲學，有著一定的意義。這其實可以分兩方面講，一方面牟宗三通過海德格的康德書而明白到知性除了邏輯的涉指格外，尚可講存有論的涉指格；¹⁹另一方面，他又不滿海德格的思考方向，把實踐理性置於超越想像(*transcendental imagination*)底

¹³ 對海德格康德書的討論，可參 Christopher Macann, "Heidegger's Kant Interpretation", in *Critical Heidegger*, ed. Christopher Macann (London: Routledge, 1996), pp. 97-120; William J. Richardson, S.J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 4th ed. (New York: Fordham University Press, 2003), Chapter II; 葉秀山：〈論海德格爾如何推進康德之哲學〉，載《葉秀山文集》（上海：上海辭書出版社，2005），頁 354-371。

¹⁴ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，〈序〉頁 4。

¹⁵ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 367。

¹⁶ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 367。

¹⁷ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，〈序〉頁 4。

¹⁸ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 357-359。

¹⁹ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，〈序〉頁 1。就海德格在這方面對牟宗三的影響，參蔣年豐〈牟宗三與海德格的康德研究〉，頁 402-404。

下，²⁰認為他囿於康德所講的內在形上學，達不到「超絕形上學」(transcendent metaphysics)。因此，牟宗三自承在《智的直覺與中國哲學》一書中「重述康德，引出康德書中所說智的直覺之意義與作用，並述儒釋道三家，以明其義理非通過智的直覺之肯定不能說明」。²¹智的直覺即是無限心，是以牟宗三在其後的《現象與物自身》即就此而批評海德格，此可見於該書第二章第二節：〈「人雖有限而可無限」之意義〉，直接回應海德格於《康德與形上學問題》一書第38節所提出關於人的有限性這一觀點。我們可以說，牟宗三是在閱讀過海德格的康德書之後而發現在康德那裏存在著一種「現象界的存有論」，但若要穩住這現象界，則必須確立人有無限智心以知物自身，成就一「本體界的存有論」(noumenal ontology, 牟宗三用語)。

海德格在牟宗三晚年完成其哲學思想之中扮演了積極和消極的雙重角色，而焦點都在於人的有限性。牟宗三同意海德格對人在知性上的有限性的確定，但卻反對貫徹這一確定及「輾轉糾纏於時間範圍內，以講那虛名無實的存有論」，²²反而於實踐理性上肯定人的無限性。相對來說，海德格一生都在思考有限性的問題，無論是此有的有限性或是存有的有限性，有限性一直貫串海德格早期及晚期的思想。²³而與有限性相干的就是時間性(temporality, *Zeitlichkeit*)和時間(time, *Zeit*)，如克雷利(David Farrell Krell)指出，海德格在《存有與時間》第六十五節曾經指出時間乃有限的，以及人的時間性乃是有限的。²⁴意即不單此有與存有是有限的，並且此有的時間性與存有的時間均是有限的。存有自身的開展乃海德格所講的時間，但這並非此有之時間性。存有總是有限地開顯其自己，因此，若以時間為存有的自身開展、為其本己的狀態，那麼，當其開展顯現自己之時而同時為一遮蔽之舉動，則存有是有限的，時間亦是有限的，並不能全幅朗現存有。

下面我們嘗試集中疏解分析牟宗三在《智的直覺與中國哲學》第二十二章對海德格康德書第三部「形上學奠基之基礎的根源性」的第三十節「超越的想像與實踐理性」的批評，以見其對有限性與時間的看法。牟宗三認為第三部各節均「無甚問題的，而且極精透，誠能說康德所欲說者，至少不能說他與康德相違反」，²⁵然而，「唯獨『超越想像與實踐理性』一段則極端與康德的意向相違反」。²⁶海德格在康德書內不單以超越的想像為「存有論的知識之形構的中心」(formative center of ontological knowledge)，²⁷知性與直覺皆結束於此，並且認為「實踐理性

²⁰ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁353-354。

²¹ 牟宗三：《現象與物自身》(台北：台灣學生書局，1975)，〈序〉頁3。

²² 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，〈序〉頁4。

²³ Joan Stambaugh, *The Finitude of Being* (Albany: State University of New York Press, 1992).

²⁴ David Farrell Krell, *Intimations of Mortality: Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1986), p.50.

²⁵ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁355。

²⁶ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁355。

²⁷ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, 5th ed, enlarged, trans. Richard Taft

底根源是見之於超越的想像」。²⁸牟宗三就此即表示「看不出實踐理性與超越的想像有何關係。海氏亦並未能清楚地確立它們之間的關係」。²⁹事實上，海德格並非沒有討論為何實踐理性乃根源於超越的想像，只是牟宗三不能接受海德格的講法。牟宗三引了海德格這一節最後一段說話，然後加以評論。海德格的說話如下：

只有了解實踐理性底下根源是見之於超越的想像，我們始能了解為甚麼在敬底感情中無論法則或行動的自我皆不能客觀地被領悟，但只能在一更根源的、非對題的(unthematic)、非客觀的(unobjective)路數，就像義務與行動之路數中而被作成顯著的，而且足以形成自我之成為自我(being-as-self)之非反省的，行動的模式(Non-reflective, active mode)。³⁰

牟宗三並不同意超越的想像可以成為實踐理性的根源，他的評語如下：

假定實踐理性底根源真見之於超越的想像，則「在敬底感情中，無論法則或行動的自我皆不能客觀地被領悟」云云正好不能被了解。因為超越的想像就時間形成規範，時間是超越想像底根據，時間化就等於對象化。如果道德的真我連同其所自律的道德法則真可以時間化，則正好成了現象的對象而可以客觀地，對題地被領悟，而成為非真我，非道德的法則。³¹

這裏我們可以清楚見出牟宗三的看法，關鍵之處乃在「時間」。牟宗三這一批判背後的觀點乃是實踐理性是非時間的，人的道德實踐的根源並不落在時間之內，否則道德真我及其自律的道德法則即成了對象。當時間意味著有限 / 界限，那麼牟宗三認為道德法則與道德真我成了有限，而不是真正的道德自我與道德法則。無疑，正如標利烏(Sébastien Billoud)指出，海德格在這裏是以類比的方式來討論敬的結構。³²因為知性(即純粹理性)之所以為自由，「乃在於其自發性(spontaneity)乃純粹的接受的自發性(pure receptive spontaneity)，即是，在於其為超越的想像能力」，³³所以當實踐理性中的敬也同時為純粹的接受性與自發性，³⁴那麼這實踐理性的根源也是超越的想像。但牟宗三並沒有注意這一要點，他扣緊

(Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990), section 26.

²⁸ Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, section 30, esp. p.109.

²⁹ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 353-354。

³⁰ Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, p.112；中譯轉引自牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 354。

³¹ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 354。

³² Sébastien Billoud, "Mou Zongsan, Heidegger, and the Problem of Practical Reason", *Beida Journal of Philosophy* 5 (special issue) (Beijing, April 2004), p.111.

³³ Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, p.109.

³⁴ Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, p.112.

客觀化、對象化的時間來反對把實踐理性歸於超越的想像。即或如此，我們還是可能進一步追問，海德格就超越想像中所講的時間，是否就是牟宗三依康德在《純粹理性批判》中所講的時間。

倪梁康就表示：「牟宗三對海德格爾的『時間』概念之理解，並不是基於海德格爾的《存在與時間》以及其後的論文《時間與存在》[……]，而是依據了《康德與形上學》[……]。否則牟宗三也會看到，他所理解的海德格爾之「時間」(Zeit)，應當是海德格爾所說的『時間性』(Zeitlichkeit)。」³⁵然而，海德格爾所說的「時間性」，又是否就是康德所講的「時間」呢？海德格的此有時間性是否就是康德的感觸直覺中的時間形式呢？如果康德的時間形式，僅只在於使存在者對象化而得以顯現，那麼，他就仍然處在傳統的時間觀之中，賦予現在優先的地位。在海德格看來，這是日常流行的時間概念，它是從源始的時間性衍生出來的，跟其所強調的將來具有優先性的看法背道而馳。海德格清楚指出：「源始而本質的時間性從將來到時：時間性首先以將來的方式而已在地喚醒(Wecken)當前。源始而本身的時間性的首要現象是將來。」³⁶更重要的是，這將來乃是源始時間性的到時而已，這源始時間性乃是康德知性範圍內的時間的根源。「時間性總要到時，總要展現為時間，也就是總要展現為某種時機或界域。」³⁷簡單來說，海德格所講的時間性乃「『本源』之『時間性』，說的是感覺經驗世界中的『時間』是由它產生的」；³⁸時間性是經驗時間之「本」，之「源」，使「時間」成為「時間」，因而有別於康德所講的經驗時間。³⁹

海德格認為此有的存有就是時間性，正如葉秀山指出，這「時間性」不僅是知性認識的條件，而且也是此有的條件。⁴⁰他指出「康德把『時間』與『經驗對象』聯繫起來考慮，這就是說，在知性範圍內，康德承認人是有限的、有時間性的，但談到純粹的『自我』，談到『我思』和『理性』，康德仍按舊形而上學的辦法把它當作超時間的、永恆的。然而，在海德格爾看來，康德應該把這種『有限的知性』、『有限的理智』觀點貫徹到底，承認『人』、“Dasein”是有限的[……]」。⁴¹牟宗三亦跟康德持有相似的哲學立場。倪梁康就清楚點出：「處在中國哲學傳統中和康德哲學影響下的牟宗三，是把『超絕的形而上學』視為絕然的，因而也是超時間的(überzeitlich)，所以牟宗三也把“transzendente Metaphysik”譯為『超

³⁵ 倪梁康：〈牟宗三與現象學〉，《哲學研究》第10期(2002)，頁46。大陸學者一段把 *Sein*、*Being* 翻成「存在」，*Dasein* 翻成「此在」或「緣在」。

³⁶ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (London: SCM, 1962), p.378；中譯引自黃裕生：《時間與永恆：論海德格爾哲學中的時間問題》(北京：社會科學文獻出版社，1997)，頁118。

³⁷ 黃裕生：《時間與永恆》，頁114。

³⁸ 葉秀山：《葉秀山文集》(上海：上海辭書出版社，2005)，頁367。

³⁹ 葉秀山：《葉秀山文集》，頁367。

⁴⁰ 葉秀山：《思·史·詩：現象學和存在哲學研究》(北京：人民出版社，1988)，頁157。

⁴¹ 葉秀山：《思·史·詩》，頁157。

絕形而上學』；但在海德格這裏，形而上學是『有時間性的』[……]」⁴²因此，牟宗三不單沒有透徹了解海德格的時間性乃源始的時間，為超越的想像的能力，或說超越的想像本身就是這一源始的時間，而只停留在康德的感觸直覺的時間這一層次之中，不能上溯至超越的想像的本性：時間性本身；因此，牟宗三也更不可能以時間來了解存有，即不單不能掌握此有的時間性，並且也不能明白存有的時間。倪梁康就這樣評論：「仍然是在康德的立場上，牟宗三認為，『時間』只能用來解釋人的實踐體證，卻無法與超越的實體或理境相關聯。他沒有看到，海德格爾在《存在與時間》中所說的『時間』，不再是康德所說的屬於人的先天綜合能力的『直觀形式』或者『普全的純粹直觀』[……]，而是一種被存在所規定並且同時也規定著存在的東西[……]。『時間』可以說是『存在』的最根本特徵，或者說最根本展露。[……]這裏說的『時間』，並不是人的此在的時間性 (Zeitlichkeit)，而是存在一般的自身展開，是它的本己狀態。」⁴³

事實上，此有的時間性並沒有把實踐理性的道德法則與道德自我對象化，其於實踐理性中到時的方式並不一定採取感觸直覺的形式。海德格把實踐理性跟知性類比，其重點只在指出前者的接受的自發性，目的是鋪路展示其根源乃在超越的想像，⁴⁴而非表明實踐理性也如同純粹理性那樣，以感觸直覺中的時間形式來活動。然而，即或牟宗三也是這樣了解海德格所講的超越的想像乃實踐理性的根源，但他卻不必然同意海德格把實踐理性置於源始時間的超越的想像底下，因為這樣子就把此有轉成有限，而不能說人雖有限而可無限。對牟宗三來說，人不能只是有限的，是以，人不單不能為感觸直覺中的時間形式所限，更不能為此時間形式的根源：源始時間所限。因為若以源始時間或時間性的超越的想像作為此有的存有，則更把人的無限性完全抹殺掉，而這是牟宗三所不欲看見的。是以，牟宗三以為海德格的基本存有論與康德的意向背道而馳，⁴⁵遠離了康德所想建立的超絕的形上學，而他就想透過證成有限存在的人如何具有無限心，由此而轉出一個道德的形上學。是故，牟宗三所講的人的有限跟海德格講的完全不一樣，他以下一段文字清楚表明：

在感性論與分析部處，主體是認知主體；若說「我」，這個我亦可說是假我，形式的結構我，若通著真我說，是由真我經由一曲折的坎陷而成的，故是有限的，在這裏看人，是人的有限性。但在自由處，則見人的真我，人為一睿智體。⁴⁶

⁴² 倪梁康：〈牟宗三與現象學〉，頁 46。

⁴³ 倪梁康：〈牟宗三與現象學〉，頁 46。

⁴⁴ Billoud, "Mou Zongsan, Heidegger, and the Problem of Practical Reason", p.111。士雅努(Frank Schalow)就對海德格所講的實踐行動中所涉及本真時間作出分析，見其 *The Renewal of the Heidegger – Kant Dialogue: Action, Thought, and Responsibility* (Albany: State University of New York Press, 1992), pp.285-287。

⁴⁵ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 351。

⁴⁶ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 355。

因此牟宗三不會如海德格貫徹此有的有限性的分析，他只會在當中以「坎陷」來解釋並中斷人的有限性，轉而以自由意志中涵有智的直覺來證成人的無限性。由此，我們回到起初的看法，牟宗三透過閱讀海德格的康德書，一方面在其執的存有論中肯定人的有限性以及時間性；另一方面在其無執的存有論中卻否定人的有限性，反之乃肯定人的無限性(以及非時間性)。⁴⁷牟宗三對海德格康德書的積極與消極的閱讀，激發了他成就其晚年的兩層存有論。

三、⁴⁸

如果我們說牟宗三對海德格的閱讀是雙重的，既是肯定的，又是批判的，那麼，同樣地，潘霍華對海德格的閱讀亦是如此。兩人各別在不同的哲學議題上作出積極和消極的反應，而最終又可歸結於大家對人的有限性或界限各有不同的了解，而表現於在閱讀海德格時所作出的不同的反應。基本上，如士哈拿文(Robert P. Scharlemann) 所說：「潘霍華在其《行動與存有》表明，其目的是要建立一種神學的存有論(theological ontology)，有別於海德格的《存有與時間》所涵有的存有論的存有論(ontological ontology)。」⁴⁹但這並不表示潘霍華完全否定海德格在《存有與時間》所作的努力，他很銳利地發現海德格等人的現象學，具有對抗德國的觀念論及唯心主義的作用，並且他也是在這一了解底下討論胡塞爾(Husserl)、謝勒(Scheler)的現象學，並進一步挪用海德格在《存有與時間》所展現的現象學，他說：

唯心主義剝奪了此有自我了解的超越導向(transcendental orientation)，因為它在缺乏這超越導向底下來了解自己。這也是說，在把此有從「在超越者的中間」(being amidst transcendents)脫離出來、從與超越者的糾纏中釋放出來，唯心主義看來把存有的概念[……]完全溶入行動的概念。[……]沒有我，就沒有了存有。⁵⁰

潘霍華十分清楚地指出了現象學式的存有論的關心所在：「真正的存有論所關心的，乃是顯示存有的優先性以抗衡意識，好恢復存有。」⁵¹潘霍華正是在這一意識底下相當重視海德格的現象學。可是，我們也不能就此而認為潘霍華完全否定

⁴⁷ 關此，見牟宗三：《現象與物自身》，第二章。有關海德格的基本存有論如何可以轉過來審視牟宗三的批評，可參陳立勝：〈牟宗三的道德形上學與海德格爾的基礎存有論互參〉，《中山大學學報》卷四十第二期(2000)：47-53。

⁴⁸ 本節主要改寫自拙作〈此有的界限：潘霍華對海德格的閱讀〉，《當代》第222期(2006年2月)，頁44-53。

⁴⁹ Scharlemann, "Authenticity and Encounter", p.253.

⁵⁰ Bonhoeffer, *Act and Being*, p.40.

⁵¹ Bonhoeffer, *Act and Being*, p.59.

人的思想行動，他說：

無論那裏也好，若思想或看法站在對象面前而無任何的中介，那就沒有真正的存有論，因為在這樣的存有論之中，思想一而再地被「揚棄」(‘aufgehoben’)於存有之中，而因此批判地被捲入知識的進程之中。⁵²

正如潘霍華《行動與存有》一書的名字所顯示，既不是行動獨大，也不是存有是唯一的，故此並非行動或存有，而是行動與存有。霍德(Wayne Whitson Floyd, Jr.)就此而表明：潘霍華辯明系統的存有論乃陷進了唯心主義同樣的一元系統之中，兩者各以相反方向的哲學進路，達至同一的結果，只是後者把存有化約為行動，前者把行動化約為存有。⁵³思想與存有之間能夠彼此維繫相互間的差異，只在於相方互為中介。⁵⁴要能達至這一互為中介，潘霍華認為必須為思想設定界限，而海德格高抬存有的做法正好具有這一作用，但潘霍華在欣賞之餘也同時批判海德格落入劃地自限、自我封閉的境地。

海德格的《存有與時間》於 1927 年出版，潘霍華則於 1929 年夏學期及 1929-1930 年冬學期寫作《行動與存有》，書中 A 部分的「存有論的嘗試」(The Ontological Attempt)即在討論胡塞爾和謝勒之後，解讀海德格的《存有與時間》。除了《行動與存有》之外，潘霍華尚在 1930 年 7 月 31 日於柏林大學的就職演講「當代哲學與神學中的人」(“Man [sic] in Contemporary Philosophy and Theology”)⁵⁵繼續研討海德格。基本上，《行動與存有》對海德格不無批評，但主調卻是正面的；反之，〈當代哲學與神學中的人〉則重在批判，主調是反面的。這一正一反就構成了潘霍華對海德格的雙重閱讀了。下面我們即就此而作仔細和深入的分析 and 探討。

我們必須認識清楚，潘霍華在《行動與存有》一書中所關心的首要是行動與存有的關係，他要扭轉超越觀念論(transcendental idealism)及唯心主義所陷進的困局；人的思想或意識行動吸收了存有本身。因此，他是從這一角度來閱讀海德格的，十分重視存有的優先性以限制思想行動的無限化。但海德格在這一點上如何可以為潘霍華提供幫助呢？一方面，潘霍華注意到海德格扣緊時間性來講此有；此有的時間性即為其思想劃下界限。他清楚指出：「胡塞爾和謝勒以非時間的本質與價值來言及存在者的存有[……]，相應地，海德格於此則以時間性

⁵² Bonhoeffer, *Act and Being*, p.61.

⁵³ Wayne Whitson Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoeffer and Adorno* (Lanham: University of Press of America, 1988), p.110.

⁵⁴ Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, p.109.

⁵⁵ 文收 *No Rusty Swords: Letters and Notes, 1928-1936*, trans. Edwin H. Robertson and John Bowden (London: Collins, 1965), pp.50-67.

(temporality) 來解釋此有。」⁵⁶這裏反映出潘霍華準確地掌握到海德格《存有與時間》的核心主題：此有之時間性。因為海德格自己明言：「此有的意義就是時間性」，⁵⁷「此有的一切行為都應從它的存有亦即時間來闡釋」。⁵⁸

然而，另一方面，潘霍華更明白到海德格這一對此有的了解，背後所肯斷的乃是：「存有論的－存在的結構(the ontological-existential structure)不能完全從存在者層次上的結構(the ontic one)分別出來。」⁵⁹這裏講的其實就是海德格對此有的規定。眾所周知，海德格所講的此有，其本質就在其存在(existence)之中，因為此有不純只是存在，而更是具有其自己的存有並且活現此存有出來。如果這樣，那麼，此有不單是時間性的，並且是世間性的，即此有的存有當其必須活現出來而為存在，那麼此有必須同時為在世存有(Being-in-the-world)。此有這一時間性與世間性的存有論－存在的結構，可進一步見於其關切(care/ concern, *Sorge*)的本性結構，正如馬殊(Marsh)所說的：此有乃一在關切中的時間性的此有；⁶⁰此有之所以關切乃因為此有乃一在世的存有。如此一來，此有就不會是非時間的、非世間的，意思是此有的思想或意識活動並非純粹而無界限的，這是此有自身的存有所預先決定的。

潘霍華認為「海德格成功地在此有的概念中把行動與存有連結起來」，⁶¹使得「此有既非無數不連續但又相繼的眾多個別行動(a discontinuous succession of individual acts)，又不是超越時間的存有的連續性(the continuity of a being that transcends time)」。⁶²潘霍華深明這中間的關鍵乃在於以時間來解釋存有，⁶³「『存有』不能靜態地被掌握為某些存在物(Seiendes)，它必須以[此有]對存有的了解為依據而被解釋，[……]」。⁶⁴換句話說，只有此有對存有的了解方能幫助我們正確地解釋存有，而當此有對存有的了解實乃此有對自身的存有的了解，那麼當此有以時間性為其存有，則我們自然不能以存有為某些存在物而靜態地去掌握之。更重要的是，此有對存有的了解是在時間性底下來了解存有，即在時間性的到時——時間——來了解存有，這意味著此有的存有規限著此有的思想或意識活動，規限著此有對存有的了解，這種規限即時間性的作為。

可是，潘霍華正是在這裏洞悉海德格早期哲學的問題所在。簡單來說，此有

⁵⁶ Bonhoeffer, *Act and Being*, pp.67-68.

⁵⁷ Heidegger, *Being and Time*, p.380；中譯可參海德格爾：《存在與時間》，陳嘉映譯（北京：三聯書局，2000），頁377。

⁵⁸ Heidegger, *Being and Time*, pp. 456-457；中譯可參海德格爾：《存在與時間》，頁457。

⁵⁹ Bonhoeffer, *Act and Being*, p.71.

⁶⁰ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of his Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1994), p.118.

⁶¹ Bonhoeffer, *Act and Being*, p.71.

⁶² Bonhoeffer, *Act and Being*, p.71.

⁶³ Bonhoeffer, *Act and Being*, p.71.

⁶⁴ Bonhoeffer, *Act and Being*, p.72.

對存有的了解不可避免地被侷限為此有對自身存有的了解，而未能進至一般存有或存有自身。進一步說，則是囿於此有之存有的時間性，而不能進至一般存有的時間。海德格意欲透過對此有所作的存有論的分析，最後不免陷進「主體性的歸宿」，⁶⁵因為「此在是存在惟一的揭示者[……]。無論是與存在的關係還是與世界的關係，都取決於此在的意願，取決於它的籌劃。不是籌劃別的，而是籌劃自己」。⁶⁶與此批評相似，潘霍華指出此有的這一種行動與存有的相互關係，不免做成了一個自我包含(self-contained)的存有概念，⁶⁷他在《行動與存有》已經十分清楚表明這一看法：

海德格的哲學很清楚是一種無神論式的有限性哲學(atheistic philosophy of finitude)。在這一哲學當中，每一事物都與以下事實相關：有限性透過此有而被封閉在其自己之內。在對此有作存有的分析，有限性被設想為封閉在內的，是決定性的。封閉不再跟有限性分離。[……]在本質上，哲學的有限性概念乃是封閉在內的有限性。因此，在這裏沒有給啓示的概念留下任何空間。⁶⁸

潘霍華後來在〈當代哲學與神學中的人〉就這一封閉的有限性提出更為深入及尖銳的分析和批判。他針對海德格的「向死存有」(Being-towards-death)來討論其自我設限的封閉的有限性。

對海德格來說，死亡的原初意義不是指事件，而是此有的可能性。當死亡臨到也就是此有的可能性的完全開顯。這裏涉及的是此有的終結以及由此終結所形成的此有的整體性。海德格說：「只要此有存在，在此有身上就有某種它能是和將是的東西尚未到來。『終結』本身就屬於這種尚未到來。在世的『終結』就是死亡。這一終結是一種能在，也即屬於生存，它界定和規定著此有向來可能的整體性。」⁶⁹此有的死亡，便是此有的整體性得以可能，也使得此有的可能性成為可能。因此，此有的死亡，或此有之為向死存有，乃是徹底反映了海德格對此有的可能性的看法。然而，這種可能性是此有本身所具有而為內在的。潘霍華就此即說：「[……]如果人有意識地承擔這些[生存的]實在於自己身上，他藉著承擔死亡的實在，從而聚集一切生存的實在的界限，這樣他就不是來到此有的終結，而是此有的完成和整體性。」⁷⁰這意味著此有仍然是靠著自己來完成自己，此有變成了獨我，潘霍華批評說：

⁶⁵ 張汝倫：《現代西方哲學十五講》（北京：北京大學出版社，2003），頁 297。

⁶⁶ 張汝倫：《現代西方哲學十五講》，頁 296。

⁶⁷ Bonhoeffer, *Act and Being*, p.72.

⁶⁸ Bonhoeffer, *Act and Being*, pp.72-73.

⁶⁹ Heidegger, *Being and Time*, pp. 276-277；中譯可參海德格爾：《存在與時間》，頁 269。此處譯文參照黃裕生：《時間與永恆》，頁 72。

⁷⁰ Bonhoeffer, "Man [sic] in Contemporary Philosophy and Theology", p.57.

人被造成世界的主宰，在當中他上騰高升越過自己而進至悲劇性的孤獨。人仍然是孤獨的，他從其自己了解自己，在世存有對其自己的本真自我了解不再有意義。[……]正正因為人在這世界完全掌握其存在，他最終克服世界。⁷¹

「死亡是此在最本己的可能性。[……]死亡這種可能性就是我的自我性(Ichheit)的全部根基所在，我之爲我，此在之爲此在(Dasein)就只在於這個死亡。」⁷²可是，此有是在自己的死亡之中來完成其自己，結果，此有作爲在世存有已經再無任何意義，此有在自己的死亡面前不過是「把『唯我論』的孤獨之『我』這個『點』擴大爲『在世』的此在這個『面』，恐怕導致了一種徹底的『唯我論』」。⁷³

面對海德格這一思想歸結，潘霍華的結論是：「神學接受這是哲學努力的結果，但神學卻以自己的方式解釋這結果，以之爲思想之內轉歸向自己(as the thought of the *cor curvum in se*)，那我實在仍然停留在其自己之內，這不是其功績，而是其罪咎。」⁷⁴這種思想之內轉歸向自己其實涉及真正的界限這一問題。在潘霍華看來，海德格所講的此有的有限性，即此有的時間性，乃由此有的存有所設定，故此並非真正的界限，因爲「由人自己採用的界限來限制自己仍然只是一由他自己劃定的界限，但這表示了在原則上這界限總已是人越過了，他必須、首先越過方才可以劃下界限。因而界限乃是絕對的可能性，這可能性轉過來對抗其自己。在這可能性之中我在思想中限制自己的可能性[……]在劃下界限這種可能性之中我顯明了我的可能性的無限性，在這無限的可能性之外我不可能再有任何退卻。[……]人在其自己之中在本質上是沒有界限的，他在其自己是無限的」。⁷⁵

對潘霍華來說，真正的界限只能由上帝來設立，或者說，上帝才是真正的界限，然後人才能真正認識他自己。他說：「神學不能思考人，除非以其界限爲指涉，但這界限卻背負上帝的名字。」⁷⁶只有當人「完全被置於上帝面前」，「完全被淘空他自己」，人對存有的提問才會是嚴肅的問題，因爲他自己不再擁有答案，相反，只有上帝才能在完全的自由中和完全的簇新中賜下答案。⁷⁷「因此，人認識其自身的基本，不在通過自己，而在通過上帝。」⁷⁸我們在這裏不能詳細進入潘霍華這一對界限的討論，這將是他其後在「創世與罪」和「基督論」的講課(先

⁷¹ Bonhoeffer, "Man [sic] in Contemporary Philosophy and Theology", p.57.

⁷² 黃裕生：《時間與永恆》，頁 74。

⁷³ 孫周興：〈前期海德格爾的此在生存本體論〉，載《現代西方本體論哲學研究》，戴文麟主編(杭州：浙江人民出版社，1993)，頁 311。

⁷⁴ Bonhoeffer, "Man [sic] in Contemporary Philosophy and Theology", p.60.

⁷⁵ Bonhoeffer, "Man [sic] in Contemporary Philosophy and Theology", p.60.

⁷⁶ Bonhoeffer, "Man [sic] in Contemporary Philosophy and Theology", p.60.

⁷⁷ Bonhoeffer, "Man [sic] in Contemporary Philosophy and Theology", p.60.

⁷⁸ Bonhoeffer, "Man [sic] in Contemporary Philosophy and Theology", p.61.

後講於 1932-33 年冬學期及 1933 年夏學期)⁷⁹中的主題。但在這裏我們至少知道，潘霍華對海德格的閱讀，最後是涉及界限的問題。如果他要建立一套有別於海德格的「存有論的存有論」，即要講一種「神學的存有論」，那界限將是其中的主要議題；而這種「神學的存有論」亦必然是一種社羣性的神學。

如果我們扣緊行動與存有之間的關係來討論，潘霍華是十分欣賞海德格的，因為海德格確定此有的思想行動並不是非時間性的，而是由其自身的存有所決定的，即由其時間性所決定的。這就賦予存有優先性，從而起著限制此有的思想活動，避免了超越觀念論或唯心主義那種以思想吸收存有而無限化自己的舉動。可是，存有與行動之間的相互關係若只囿於此有，那麼如何可以避免把存有本身化約為此有的存有？若此有的有限性乃由此有自身的存有所設定，那麼它就是自己為自己設限。其嚴重的後果就是泯滅了存有本身與存在者之存有之間的存有論差異，而這並非海德格和潘霍華所樂見的。是以，潘霍華就要尋找那真正的界限，以確立人的有限性，並透過這真正的界限認識自身的存有。可以這樣說，潘霍華可以在結論上同意海德格以此有為有限的，但在起點上卻反對海德格以有限性為此有之存有所設定的，因為這樣會把此有封限起來，而不能向此有之外的他者作出真正的敞開。因此只有在真正的界限底下，才能解決思想與存有之間的關係，使得兩者彼此可以互為中介而能夠保存相互之間的差異，達至真正的存有論。

四、

從上面的分析，我們可以看見牟宗三及潘霍華分別是朝著兩個不同的方向來解讀海德格的早期思想。這兩個不同的方向固然可以了解為思想與存有哪一個具有優先性的問題，但底子裏觸及的更是有限性這一界限的問題。

明顯地，牟宗三從人的思想出發，這思想具有智的直覺的能力，顯現於道德實踐之中，而為一能知物自身的無限心。這一自由無限心可以以自我坎陷(self-negation)的方式來自我設限而成有限的認知主體。⁸⁰因此，牟宗三說「人雖有限而可無限」。人雖是有限的，但這只就其認知主體而言，而人之本性卻不在此而在其自己的無限心所涵有的智的直覺。是以，牟宗三一方面同意海德格揭示出康德所講的知性乃是具有存有論的意義，另一方面則不同意海德格以超越想像的時間性來講實踐理性。即牟宗三可以同意海德格謂人的認知主體是有限的，但卻不同意海德格以人的道德主體也是有限的。這就是說，牟宗三不容許有限性成

⁷⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3*, trans. Douglas Stephen Bax (Minneapolis: Fortress, 1997); 中譯為《創世與墮落》，朱雁冰譯，收朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》（香港：道風書社，2001）。

⁸⁰ 關於牟宗三對自我坎陷的解釋，見《現象與物自身》，第二章。另參鄭家棟：《牟宗三》（台北：東大圖書，2000），第六章。

了人的本性結構，而必欲以無限性爲其存有。故此，表面來說，牟宗三跟海德格有相通的地方，但究極來說並非如此。牟宗三不會接受海德格那種以時間性爲此有的存有，因爲這無疑是同意以有限性爲此有的本性結構。一言以蔽之，牟宗三看見了海德格所講的有限性，但卻修改其成爲「無而能有」的性格，而非爲人已被命定的存有本性。

與牟宗三的進路相反，潘霍華從存有出發，很能夠欣賞到其有限性的觀念，但卻也同時發現問題。這主要是因爲海德格的此有並非空洞的，而是先行地由自己的存有來確定其存在或生存，所以此有的思想是先行地由自己的存有來限制的。當此有以時間性及世間性爲其存有，那麼自然地此有對存有的思想亦不免爲其時間性與世間性所限，而不可能吞噬存有。問題是，潘霍華發現這界限是此有自己的存有所設定的，而非由其思想的對象所決定的。換句話說，這是此有的自限，並且這種自限是一種自我命定的自限，而非因爲他者的界限而形成限制，結果變成一種自我封閉的限制。若錯誤地以爲此有對存有的了解就是存有本身的意義，那就不免陷進了消除了存有本身與此有的存有之間的差異這一錯誤當中。這也就更泥足深陷地把存有本身完全收歸於此有而成爲另一種徹底的「唯我論」。

如果說牟宗三對海德格的閱讀觸發其完成其兩層的存有論，那麼，我們可以進一步說，其所成就的結果其實只是一種「唯我論式」的兩層存有論。並且，我們更可進一步指出，潘霍華對海德格的閱讀是一種更深入地發掘出海德格早期思想所涵蓋的「唯我論」。雖然牟宗三與海德格走的方向並不一樣，但正如潘霍華對超越觀念論或絕對唯心主義，以及系統的存有論所作的判定，兩者各以相反的進路前進但卻達至相同的結果，要不是思想吸收了存有，就是存有消化了思想，雙方只是不同形態的唯我論。牟宗三這種唯我論，實是一種以道德主體所具有的無限智心的唯我論，我們並不以爲早期的海德格能完全回應這種費希特式的主觀觀念論。潘霍華提出真正的界限只能由上帝來設立，或者，真正的界限乃在上帝自身，這就進到他要講的社群性、社群的界限。我們在這裏不能就此深入討論，⁸¹但卻要指出，潘霍華對海德格的閱讀，指向了他的社群性神學，特別是當中涵有的倫理主體式的神人差異，而牟宗三對海德格的閱讀，則指向了他的道德的形而上學，特別是當中涵有的道德主體式的天人合一；前者要確立真正的界限，後者則要消除一切的界限。

⁸¹ 深入討論可參 Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, p.114-142。