

牟宗三先生的哲學詮釋中之方法論問題

李 明 輝*

關鍵詞：牟宗三 詮釋學 哲學詮釋 概念相對論

一

眾所周知，牟宗三先生對中國哲學的詮釋深受康德哲學之影響。他不但從康德那裏借用了「現象」與「物自身」底哲學間架，也採用了其若干重要的哲學概念，例如「智的直覺」（*intellektuelle Anschauung*）、「自律」（*Autonomie*）。他一方面強調：「現象與物自身」是中西哲學共有的哲學間架，具有普遍的意義。但他又一反一般學者底理解，甚至康德本人底說明，將「物自身」詮釋為一個具有價值意味的概念，而非一個事實概念。他藉「智的直覺」這個概念來說明中國哲學與康德哲學之差異，認為中國的儒、釋、道三家均承認人具有智的直覺，與康德正好相反。但他將這個在康德只能用於上帝的概念用來說明人底良知明覺（儒家）、玄智（道家）和般若智（佛家），顯然已轉換了這個概念在康德底哲學系統中的意義。他又藉「自律」底概念來詮釋孔、孟底道德學說，並據以分判傳統儒學底義理型態，而將荀子、漢儒、伊川、朱子視為儒學旁支。但他同時指出：「自律」底概念在康德底哲學系統受

* 本處研究員。

到不當的限制，而有落空之虞，唯有在儒家「心即理」底義理間架中才能充分顯示其意義。

牟先生藉康德哲學對中國傳統哲學所作的詮釋，近年來受到了不少批評與質疑。譬如，黃進興先生曾發表〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉一文，質疑牟先生借用康德底「自主性」（即「自律」）概念來詮釋儒家義理的適切性。^①馮耀明先生也曾撰〈概念相對論與中國哲學〉一文，針對牟先生以康德底「物自身」、「智的直覺」等概念來詮釋儒家思想的進路，提出方法論的檢討。^②此外，劉述先、李瑞全、陳來等人也對牟先生將朱子學判歸於他律系統有所質疑。^③類似的質疑還有不少，此處無法一一列舉。對於上述的質疑和批評，筆者曾撰寫了一系列的論文，加以探討。^④在本文中，筆者擬進一步從方法論底角度來檢討牟先生底哲學詮釋所涉及的問題。

- ① 此文原先發表於《食貨月刊》第14卷第7、8期合刊（1984年10月20日），後收入其《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化公司，1994年）一書中。
- ② 見馮耀明：《中國哲學的方法論問題》（臺北：允晨文化公司，1989年），頁289—310。
- ③ 請參閱劉述先：〈有關理學的幾個重要問題的再反思〉，《現實與理想的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁250；李瑞全：〈朱子道德學形態之重檢〉，《當代新儒學之哲學開拓》（臺北：文津出版社，1993年），頁206—225；陳來：《有無之境》（北京：人民出版社，1991年），頁39。
- ④ 請參閱下列諸文：
1. 〈儒家與自律道德〉，收入拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990年），頁11—45。
 2. 〈孟子與康德的自律倫理學〉，收入上書，頁47—80。
 3. 〈再論孟子與康德的自律倫理學〉，收入上書，頁81—104。
 4. 〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉，原載於《鵝湖學誌》第4期（1990年6月），頁129—135；後收入李瑞全：《當代新儒學之哲學開拓》，頁226—233。
 5. 〈牟宗三哲學中「物自身」的概念〉，收入拙著：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁23—52。
 6. 〈牟宗三思想中的儒家與康德〉，收入上書，頁53—87。
 7. 〈略論牟宗三先生的康德學〉，《中國文哲研究通訊》第5卷第2期（1995年6月），頁184—193。

二

由於牟先生借用康德哲學來詮釋中國傳統哲學，故其詮釋涉及兩方面的問題：一是他對於康德哲學的詮釋，二是他對於中國傳統哲學的詮釋。如上所述，他在這兩方面都受到了批評和質疑。儘管他在這兩方面所詮釋的對象不同，但所涉及的詮釋學問題並無二致。我們的檢討不妨以馮耀明先生底上述論文作為起點，因為它從方法論底角度對牟先生底儒學詮釋提出了質疑。

針對上述的詮釋問題，馮先生在文中提出了所謂的「概念相對論」。這套理論包含以下的要旨：

1. 每一概念架構都是主觀的設計，在某一程度上可以描述和解說客觀實在，但是客觀實在之間沒有絕對必然的關係。這稱為「架外的相對性」。
2. 在任一概念架構中，其概念之意義、命題之真假、以及信念之肯斷均相對於此一概念架構之前設（presumption），才得以成立。這稱為「架內的相對性」。
3. 基於上述的雙重相對性，分屬於不同概念架構或理論系統的概念之間具有「不可轉譯性」（unintertranslatability），而這些概念所繫屬的信念網路之間有具有「不可通約性」（incommensurability）。
4. 因此，沒有任何一套概念架構在證立功能上具有絕對而終極的優越性，也沒有任何一種獨立於所有概念架構之外或是在理論上中立的判準，足以肯定某一概念架構是唯一符合客觀實在的。
5. 概念相對論所預設的「客觀實在」並非現實的「既與物」（the given），而是像康德底「物自身」一樣，是一個軌範性的（regulative）概念，或者說，一個超越而非經驗的限制概念。
6. 由於概念相對論預設「客觀實在」，它承認不同的概念架構或理論系統就其描述和解說客觀實在之功能而言，有優劣可言，亦可以進化。這使它有別於

非理性論、主觀論、懷疑論和多元論。

7. 作為一種方法論，概念相對論反對任何一種不經改造的概念移植或吸納，但不反對在理論性格極為接近的概念架構之間進行概念之吸收與更新，以豐富自身。^⑤

凡是對當代英、美分析哲學之發展稍有所了解者，大概都不難看出：這套理論脫胎於蒯因 (Willard Van Orman Quine) 底相關學說。戴維森 (Donald Davidson) 在〈論「概念架構」這個觀念〉 (On the Very Idea of a Conceptual Scheme) 一文中批評概念相對論時，^⑥ 主要便是針對蒯因底學說。筆者在此不擬討論馮先生與蒯因底概念相對論之關係，也無意討論戴維森之批評是否也適用於馮先生底上述理論。但是戴維森對於概念相對論所說的「不可轉譯性」作了極有啟發性的檢討，值得在此一提。戴維森指出：假如我們承認概念架構必須藉語言來表達，不同概念架構之間的不可通約性便涵蘊表達這些概念架構的語言之間的不可轉譯性。但是「不可轉譯」有兩種情況：或是完全無法轉譯，或是部分無法轉譯。戴維森很有說服力地指出：我們無法理解「完全無法轉譯」的情況。因此，「不可轉譯」在此只能意謂「部分無法轉譯」。戴維森底論證極為細緻，若要詳細討論，勢必會岔出主題。就本文底目的而言，我們只消引述他自己的一段話來說明。他說：

概念相對論底主要隱喻（即關於不同觀點的隱喻）似乎暴露出一種潛在的弔詭。不同的觀點要有意義，就得有一個共同的座標系統，可據以標示這些觀點；但是一個共同系統之存在卻使戲劇性的不可比較性之主張落空。在我看來，我們必須作一些考慮，為概念上的對比設定界限。有些極端的假定陷於弔詭或矛盾，有些不過分的例子我們很容易理

^⑤ 參閱同註②，頁289—302及309—310。

^⑥ 見 Donald Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon 1991), pp. 183-198.

解。⑦

簡言之，如果我們要斷言兩套概念架構之間完全無法轉譯，就得預設一個獨立於這兩者之外而又為其共有的座標系統（譬如，共同的感覺經驗），否則我們欠缺一個立足點，來比較這兩套概念架構。然而，一旦有了這樣一個共同的座標系統，我們便可據以進行轉譯，也就否定了原先的前提。反之，「部分無法轉譯」之說既不會與共同座標系統之預設相牴牾，因而也不會有上述的困難。⑧

現在我們回到馮先生所提出的「概念相對論」。就上述的 5、6 兩點而言，馮先生在強調不同的概念架構之間的不可轉譯性時，事實上設了一個共同的座標系統，即他所謂的「客觀實在」。基於以上的理由，此處所說的「不可轉譯」只能意謂「部分無法轉譯」。從第 7 點看來，他的意思應當也是如此。撇開相關的理論預設不談，單就這項結論而言，馮先生與戴維森底立場其實相去不遠——儘管前者贊同概念相對論，後者反對它。當我們將馮先生底「概念相對論」應用到兩套不同的哲學系統（譬如康德哲學與儒家哲學）之相互詮釋上時，這套理論所要表達的不過是個常識性的觀點，即是：在兩套不同的哲學系統當中，我們不可能找到兩個可以完全準確地互譯的概念，因為至少它們在各自的系統中不會有完全相同的位置和意義。因此，當我們使用某一系統中的概念來詮釋另一系統中的概念時，總是或多或少依類比的意義來使用它，因而必須在某個程度上進行概念上的調整。其實，縱使不牽涉到兩個系統之相互詮釋，我們通常在詮釋或理解他人底言談時，也會自覺或不自覺地進行這種調整。因此，儘管我們每個人底信念網路均不盡相同，但這無礙於我們使用同樣的概念來相互溝通。故在筆者看來，馮先生之提出概念相對論，修辭上的意義更甚於實質上的意義。

⑦ 同前註，p. 184。

⑧ 關於戴維森底相關理論，可參閱方萬全：〈翻譯、詮釋、與不可共量性〉，《分析哲學與科學哲學論文集》（香港：中文大學新亞書院，1989年），頁73—91。

再者，當作一種哲學詮釋底方法論來看，馮先生底概念相對論也是相當空洞的。因為儘管如上述的第7點所言，他不反對在理論性格極為接近的概念架構之間進行概念之吸收與更新，但他無法提出一項判準，來決定那些概念架構在理論性格上較為接近，因而可以在其間進行概念之吸收與更新。在此我們不妨借馮先生自己所舉的例子，來評估他所謂的「概念相對論」之方法論意義。他比較柏拉圖底「理型／具體事物」、亞里士多德底「形式／質料」、康德底「物自身／現象」、儒家底「性理／氣」、佛家底「空理／法」這五個概念架構，分別就其內存性、分享性、超越性、主體性、恆常不變性、客觀實在性、主客對立性、真實對比性、價值意味性、形上先在性十項理論特徵之同異來評定分數。評分底結果是：在理論性格上與儒家最接近的不是康德，而是柏拉圖。^⑨他由此得出一項結論：「要中國哲學的各個義理系統容納或融攝康德的物自身概念之知識論的含義，或要康德的批判哲學容納或融攝中國哲學各義理系統中的物概念之心性論的意味，同樣是雙方的負擔。」^⑩他雖未指名道姓，但這段話顯然是針對牟先生而發的。

在筆者看來，這種比較只是一種戲論，並無實質的意義，因為比較底標準是任意選擇的。譬如，就儒家與康德之比較而言，我們可以質疑：為何馮先生不比較兩者底倫理學架構，而比較其形上學架構？畢竟儒家思想底重點是在實踐哲學，而不在理論哲學。在倫理學方面，康德顯然比柏拉圖更接近儒家。^⑪即使就形上學架構底比較而言，我們還可以質疑：為何他僅根據上述的十項理論特徵來進行比較？如果我們再加上其他的理論特徵，作為比較底依據，很可能會得到不同的結論。

^⑨ 參閱同註②，頁303—306。

^⑩ 同前註，頁307—308。

^⑪ 馮先生自己也承認：「…康德在『第二批判』中講『自由意志』，則可能與東方哲學較為接近。」同前註，頁306。

然而，更重要的是，馮先生底概念相對論忽略了一切哲學詮釋所涵的詮釋學面向。由於忽略了這個面向，他在為康德底「物自身／現象」之架構評分時，輕率地斷定這個架構「無價值意味」。^⑫ 本文在開頭已提到，牟先生將「物自身」詮釋為一個具有價值意味的概念，而非一個事實概念。如果這項詮釋可以成立的話，馮先生勢必要修改其結論。筆者在〈牟宗三哲學中的「物自身」概念〉一文中曾根據康德底相關著作指出：

……「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。^⑬

就表面而言，牟先生對於「物自身」概念的詮釋似乎違背了康德自己的說明（特別是在《純粹理性批判》一書中的說明）。牟先生並非不知道這點，因為他自己也承認：「……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。」^⑭ 就這點而言，牟先生顯然同意許萊爾馬赫（Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher）所揭櫫的詮釋學原則：詮釋者對作者的理解應勝於作者對自己的理解。^⑮ 加達默爾（Hans-Georg Gadamer）極具慧識地指出：現代詮釋學底全部歷史表現在對於這個命題的不同詮釋上，而詮釋學底真正問題便包含在這個命題之中。^⑯ 爲了對牟先生底哲

⑫ 同前註，頁304。

⑬ 見拙著：《當代儒學之自我轉化》，頁48。

⑭ 牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁12。

⑮ Fr. D. E. Schleiermacher: *Hermeneutik*, hg. von Heinz Kimmerle (Heidelberg: Carl Winter 1974), S. 87; vgl. S. 83.

⑯ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1 (Tübingen: J. C. B. Mohr 1986), S. 195f.

學詮釋作出公正的評價，我們有必要了解他的詮釋學觀點。

三

牟先生從未建立一套有系統的哲學詮釋學，也沒有任何著作特別討論現代詮釋學所提出的各種問題。但是從他為《智的直覺與中國哲學》和《現象與物自身》二書所寫的序言、以及其〈研究中國哲學之文獻途徑〉和〈客觀的了解與中國文化之再造〉這兩篇演講詞，^⑰我們大略得知其詮釋學觀點。在這些文獻中，筆者注意到：牟先生並未將「理解」(Verstehen)問題和「詮釋」(Interpretation; Auslegung)問題明確地加以區分。他的詮釋學觀點似乎預設加達默爾底看法：「理解和詮釋以一種不可分離的方式相互交織在一起。」^⑱或者更直截了當地說：「一切理解都是詮釋。」^⑲

牟先生在《現象與物自身》一書底序言中為他的哲學詮釋提出一種方法論上的辯解。他一方面引用佛教底「四依」，即「依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經」，^⑳另一方面則引用康德所謂「歷史的知識」與「理性的知識」之區分。他在其中一段文字中談到他詮釋中國哲學文獻時所採取的原則：

在了解文獻時，一忌浮泛，二忌斷章取義，三忌孤詞比附。須剋就文句

⑰ 前一文刊於《鵝湖月刊》第121期(1985年7月)；後一文收入《當代新儒學論文集·總論篇》(臺北：文津出版社，1991年)。

⑱ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, a. a. O., S. 403。赫虛(E. D. Hirsch, Jr.)對加達默爾底這個看法提出了批評，請參閱其 *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale Univ. Press 1967), pp. 252-254。霍伊(David Couzens Hoy)則為加達默爾底觀點辯護，請參閱其 *The Critical Circle. Literature, History, and Philosophical Hermeneutics* (Berkeley: Univ. of California Press 1978), pp. 51-55。

⑲ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, a. a. O., S. 399。

⑳ 參閱牟宗三：《現象與物自身·序》，頁6，8，9，16，17。

往復體會，可通者通之，不可通者存疑。如是，其大端義理自現。一旦義理浮現出來，須了解此義理是何層面之義理，是何範圍之義理，即是說，須了解義理之「分齊」。分者分際，義各有當。齊者會通，理歸至極。此而明確，則歸於自己之理性自在得之，儼若出自於自己之口。其初也，依語以明義。其終也，「依義不依語」。「不依語」者，為防滯於名言而不通也。凡滯於名言者其所得者皆是康德所謂「歷史的知識」，非「理性的知識」。初學者以及從未超出其學派的人皆是如此。然必須工夫到，始可語於「依義不依語」。淺嘗輒止，隨意妄說者，則不得以此語自解也。因為凡是一大教皆是一客觀的理性之系統，皆是聖哲智慧之結晶。我們通過其文獻而了解之，即是通過其名言而期望把我們的生命亦提昇至理性之境。如果自己的生命根本未動轉，於那客觀的義理根本未觸及，焉可動輒說「依義不依語」耶？汝所依者豈真是義乎？此時還是多下點初學工夫為佳。初學工夫亦須要切，要實，要明確，逐步通其旨歸，向理性方面消融。凡是滯於名言而妄立同異者，或是在名言上玩點小聰明而朝三暮四者，或是混漫義理分際而顛預會通者，亦是文字工夫不切實故也。文字工夫到家，歷史的亦即是理性的。（此所謂文字工夫是指理會義理語言底語法語意而言，不就文字學如《說文》底立場而言。）^②

這段引文幾乎涵蓋了西方現代詮釋學所提出的所有重要問題，我們可以大致勾勒出以下三項要點：

1. 理解和詮釋有其「客觀性」，而唯有理性底層面上，理解和詮釋才能達到客觀性。
2. 要達到理解和詮釋底客觀性，必須藉主觀的「生命」以契入。

^② 同前註，頁9—10。

3. 理解和詮釋涉及語意和義理兩個層面，這兩個層面分別對應於康德所謂「歷史的知識」與「理性的知識」，而以「理性的知識」為依歸。

如果我們將這四項要點置於西方現代詮釋學底脈絡中來考察，其意義會更為顯豁。只要對西方詮釋學底發展稍有了解的人都知道，在這個發展過程中有兩條未必完全對立、但顯然各有所偏的路線：一者由許萊爾馬赫和狄爾泰（Wilhelm Dilthey）奠定其基礎；另一者則由海德格（Martin Heidegger）開其端，其後由加達默爾發展成一套方法論。此後的詮釋學大抵都可以歸諸這兩條路線之一。前一條路線強調對象在詮釋學上的自主性，而試圖保住詮釋底客觀性；後一條路線則從理解底歷史性出發，否定一切超歷史的詮釋觀點，因此質疑「客觀有效的詮釋」之可能性。這兩條路線之爭在加達默爾與貝提（Emilio Betti）底論戰中達到極點。^②就上述的第1點而言，既然牟先生承認「客觀的了解」之可能性，則其詮釋學原則顯然屬於許萊爾馬赫與狄爾泰之一方。牟先生在評論康德對「現象」與「物自身」所作的區分時就明白地表示：

如果我們真能真切地把握住他心中所閃爍的通識與洞見，則他的系統內部的各種主張亦甚為顯然，小出入雖或不可免，然大端是不可爭辯地妥當的。但說到真切地把握住他心中所閃爍的通識與洞見，這真是談何容易！因為他心中所閃爍的通識與洞見不只是他個人主觀的，一時的靈感，而乃是代表著一個客觀的，最高的而且是最根源的問題。如果那只是他個人主觀的，一時的靈感，有誰能猜測它呢？如果他是一個客觀的問題，縱使是最高的而又是根源的，亦須有義理以通之；縱使是發自於他個人的見地，我們亦須把它當作一個客觀問題，依學問底途徑以深切

^② 關於這兩條路線之爭以及加達默爾與貝提之論戰，請參閱 Richard E. Palmer: *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern Univ. Press 1969), chap. 4。

著明之。^{②③}

依牟先生之見，哲學詮釋底對象並非語言文字本身，但是語言文字所要表達的義理，而義理只能藉理性去把握。因此，他以「客觀」一詞所表示的，與其說是「合於文本 (Text) 底原義」，不如說是「合於理性底根據」。我們在詮釋哲學文本時必須遵守的一項基本信條是：我們應盡可能將文本詮釋得合理。我們必須假定：一項合理的詮釋比一項不合理的詮釋更符合文本底原義。因此，詮釋者運用理性思考的能力是「客觀的」理解或詮釋之先決條件。縱使我們最後斷定某一文本所表達的義理在邏輯上有矛盾，也只能依理性底根據以為斷。羅素 (Bertrand Russel) 在比較色諾芬 (Xenophon) 與柏拉圖所理解的蘇格拉底時表示：「一個愚蠢人對一個聰明人底話語所作的報導決不會精確，因為他會在無意中將他聽到的話語轉譯成他所能理解的意思。我寧可讓我在哲學界最厲害的敵人來報導我的話，而不願讓一個不懂哲學的朋友來報導我的話。」^{②④} 這段話便包含了上述的意思。牟先生並未在原則上否定「合乎原義的詮釋」之可能性；換言之，他在詮釋問題上並不採取相對主義底立場。但在另一方面，他將鑑別原義的判準置於理性底根據上；就此而言，他亦不採取客觀主義底立場。套用伯恩斯坦 (Richard J. Bernstein) 底一本名著之標題來說，牟先生底詮釋學觀點係「超乎客觀主義與相對主義」 (beyond objectivism and relativism)。

其次，上述的第 2 點也將牟先生底立場與客觀主義進一步區別開來。牟先生將「生命」之相應與否視為有效的詮釋之另一項先決條件，不免會令人想到狄爾泰底詮釋學觀點。因為依狄爾泰之見，保證詮釋底客觀性的，並非抽象的理性，而是他所謂的「客觀精神」 (der objektive Geist)，亦即「存在於個

^{②③} 同註②，頁 1—2。

^{②④} Bertrand Russel: *History of Western Philosophy* (London: Allen & Unwin 1968), p. 101.

體間的共通性在感性世界中客觀化的諸多形式」。²⁵換言之，「客觀精神」是共同的人性在人文世界中的體現，它與「生命」(Leben)是分不開的。「生命」是狄爾泰哲學底核心概念，它涵蓋人底精神生活之各個層面。在其詮釋學中，「生命」不但是詮釋底對象，也是其進路。

同樣的，對牟先生而言，理性之表現亦不能脫離「生命」，故他有「生命的學問」之說。他解釋道：

生命的學問，可以從兩方面講：一是個人主觀方面的，一是客觀的集團方面的。前者是個人修養之事，個人精神生活升進之事，一如一切宗教之所講。後者是一切人文世界的事，如國家、政治、法律、經濟等方面的事，此也是生命上的事，生命之客觀表現方面的事。²⁶

這個「生命」概念與狄爾泰底「生命」概念頗為接近。牟先生在其〈客觀的了解與中國文化之再造〉一文中便明白指出：「客觀的了解」不能單靠「理解力」，還得有「相應的生命性情」。²⁷換言之，他將「生命」視為理解與詮釋底另一項主觀條件。

第3點則涉及康德所謂「歷史的知識」與「理性的知識」之區分。對於這兩種知識之區分，康德作了如下的說明：

如果我就客觀而言，抽去知識底所有內容，則一切知識在主觀上或為歷史的，或為理性的。歷史的知識是由資料而來的知識(cognitio ex datis)，理性的知識則是由原則而來的知識(cognitio ex principiis)。一種知識不論其最初來源為何，只要其擁有者所認識的，在程度及量方

²⁵ Wilhelm Dilthey: *Cesammelte Schriften*, Bd. 7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979), S. 208.

²⁶ 牟宗三：《生命的學問》(臺北：三民書局，1970年)，頁37。

²⁷ 牟宗三：〈客觀的了解與中國文化之再造——「當代新儒學國際研討會」主題演講〉，見《當代新儒學論文集·總論篇》，頁11。

面僅如他自他處——不管是透過直接經驗還是轉述，甚至透過（普通知識之）傳授——所得到的，則其知識仍是歷史的。因此，有人真的學得了一套哲學系統，譬如吳爾夫（Christian Wolff）底哲學系統，縱使能記住其全部原理、解說和證明，乃至其整個學說系統底畫分，而瞭如指掌，他所擁有的仍不外乎吳爾夫哲學底完整的歷史知識。他得到多少，他便只能認識並判斷多少。若你同他爭論一項定義，他便不知道要從何處取得另一項定義。他根據別人底理性而長進，但是這種摹仿能力並非創造能力，也就是說，他的知識並非源自理性；而儘管在客觀上，這的確是一種理性知識，但是在主觀上，它仍只是歷史的。他掌握並保存得很好，也就是說，學習得很好，而且是一個活人底石膏像。如果客觀上的理性知識（亦即最初只能源自人自己的理性之知識）也要在主觀上贏得此名，就必須得自理性底普遍根源（對所習得的東西之批判、乃至拒斥，也只能來自此根源），也就是說，來自原則。^②

根據這段文字，我們可以說：一種知識之為歷史的抑或理性的，並非取決於知識底內容，而是取決於其擁有者理解知識的方式。如果有人將知識僅當作資料，而無法將它提升到理性思考底層面，這種知識便是歷史的。這種人只能入乎其內，而不能出乎其外，其知識是死的，所以康德擬之為「活人底石膏像」。反之，理性的知識係出自我們自己的理性思考。

對康德而言，哲學詮釋不能停留在「歷史的知識」，而必須進至「理性的知識」。一七九〇年康德在一篇論文中針對吳爾夫學派哲學家艾伯哈特（Johann August Eberhard）底批評，為他自己的《純粹理性批判》辯護。因為艾伯哈特曾撰文表示：萊布尼茲哲學已包含一套理性批判，這套理性批判不但足以涵

^② I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner 1976), A835ff./B863ff. (A=1781年第1版, B=1787年第2版)

蓋康德底理性批判，甚至更為廣泛。康德在文末寫道：

《純粹理性批判》或許是對於萊布尼茲的真正辯解，即使違逆他那些以無足光彩的頌詞來抬舉他的門徒。它也能是對於過去一些哲學家的真正辯解——有的哲學史家儘管贊揚他們，卻使他們說出一派胡言，而參不透其中的意旨，因為他忽略了完全來自概念的純粹的理性產物之一切解釋底關鍵，即理性本身底批判（作為一切批判之共同根源），而且無法在他們所說出的言詞底訓解之外看出他們所想要說的意思。²⁹

所謂「完全來自概念的純粹的理性產物」便是指哲學知識。如今康德說：解釋這種知識的關鍵在於「理性本身底批判」，便關聯到上文所說的「理性的知識」。因此，哲學詮釋固然要通過文字訓解，但不能停留在文字訓解上。它必須超乎文字訓解底層面，而進至理性思考底層面；而一旦進入了後一層面，詮釋者甚至可以據此來決定文本底意義。這便是現代詮釋學所謂的「詮釋學的循環」。

有意思的是，後來海德格在詮釋康德底《純粹理性批判》時，便引述康德底這段文字來為他自己的詮釋辯解，並且解釋道：

當然，為了從語詞所說的取得語詞所想要說的，一切詮釋必定要使用強制力（Gewalt）。但這種強制力不可是隨興任意的。一個居先照明的理念之力量必須推動並主導解釋。唯有憑藉這個理念，一項詮釋才敢於去做任何時候均屬大膽之事，即揭露一個作品中隱藏的內在熱情，以便透過這種熱情而被置入未說出的意思之中，並且被迫說出這層意思來。但是在此途徑中，這個主導的理念本身在其透視力中顯露出來。³⁰

²⁹ I. Kant: "Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll", in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 8, S. 250f.

³⁰ Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt/M: Klostermann 1973), S. 196.

海德格在此區分「語詞所說的」與「語詞所想要說的」兩個層面，即相當於康德所謂「歷史的知識」與「理性的知識」，而詮釋底目標係指向後一層面。但要達到後一層面，必須先有一個主導的理念。由於理念之主導，詮釋者可以釋放出文字背後所隱藏的意義，此時甚至有可能違背文本底字面意義。這個理念之所以有如此的作用，是因為它能「揭露一個作品中隱藏的內在熱情」。海德格以「熱情」(Leidenschaft)一詞來表示詮釋底主觀因素。對牟先生而言，這種主觀因素在於「相應的生命性情」。然而，承認詮釋底主觀因素並非意謂放棄詮釋底客觀性，而陷於相對主義。因為正是透過這種主觀因素，詮釋者才能「逼出」其客觀意義來。因此海德格才會說：「一切詮釋必定要使用強制力。」這種強制力之合法使用是我們得以將「創造的詮釋」與格義式的「比附」或「曲解」區別開來之關鍵。^⑤因此，牟先生以自信的口吻說道：

……如果我們只看表面的字眼，誰能想到於佛家的「緣起性空」處可以說「物之在其自己」？誰能想到誠體成己成物所成之事物物之在其自己？誰能想到知體明覺之感應中之物與事是物與事之在其自己？不特此也，縱使莊子之逍遙無待之自在亦不容易被想到即是康德所說之「物之在其自己」。然而如果知康德所說的「物之在其自己」是對上帝而言，對其所獨有的智的直覺之創造性而言，則在自由無限心前為「物之在其

^⑤ 傅偉勳先生曾根據海德格之說提出一套「創造的詮釋學」之構想，與本文底說法可以相互發明。關於「創造的詮釋學」之構想及其應用，請參閱下列諸文：

1. Charles Wei-hsun Fu: "Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger". *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 3 (1976), pp. 115-143.
2. 傅偉勳：〈創造的詮釋學及其應用〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁1—46。
3. 傅偉勳：〈《壇經》慧能頓悟禪教深層義蘊試探〉，收入上書，頁209—242。
4. 傅偉勳：〈《大乘起信論》義理新探〉，收入上書，頁265—304。
5. 傅偉勳：〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《佛教思想的現代探索》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁51—92。

自己」乃必然而不可移者。如是，在實相般若前可以開出一個無自性的「物之在其自己」，亦是必然的；在明覺感應中之物為「物之在其自己」，這亦是必然的；至於逍遙無待中之自在，乃至玄同中之有，歸根復命中之物，其為「物之在其自己」，更不必言矣。中國傳統中的三家以前雖無此詞，然而通過康德的洞見與詞語，可依理而檢出此義。此既檢出，則對見聞之知（儒家），成心（道家），識心之執（佛家）而言，萬物為現象，此亦可順理而立也。此之謂「依義不依語」，「依法不依人」（亦函依理不依宗派）。時下風氣，多斤斤於字面之異，此乃是執文而不通義也。顛覆混同，妄肆比附，固增混亂；滯於文而不通義，不能如康德所云依理性之原則而思考，到家亦不過只是歷史的知識，永不能得理性的知識，此已難與之語學矣，而何況即於詞義尚不通者乎？³²

牟先生在其〈研究中國哲學之文獻途徑〉這篇演講詞中特別強調：研究中國哲學不能迴避「文獻途徑」，這和研究西方哲學的途徑不同。因為西方哲學有很強的系統性，概念較分明，所以西方哲學之研究大體可以獨立於古典學之研究。反之，中國的哲學文獻多半欠缺嚴格的系統，所以中國哲學底研究者必須從文獻解讀入手，而採取「文獻途徑」。牟先生在《心體與性體》、《才性與玄理》、《佛性與般若》等著作中大量疏解相關的哲學文獻，便是採取「文獻途徑」。但是他所說的「文獻途徑」並非一般所謂的「歷史的途徑」或「考證的途徑」。他在文中批評清代考證家「訓詁明而後義理明」的片面說法，認為這種方法並不能使人真正了解義理。以今天的語言來說，這種說法之盲點在於不了解「詮釋學的循環」之必要性，而將「理解」視為單向的機械式過程。反之，牟先生所說的「文獻途徑」則是建立在「文字訓解」與「義理詮釋」底

³² 同註²⁰，頁17。

循環關係上。

四

牟先生並未像前面提到的西方哲學家一樣，發展出一套哲學詮釋學。但由以上的討論，我們可以大致了解其詮釋學原則、以及這些原則底哲學理據。國內學術界不時有人質疑牟先生使用康德底「物自身」、「智的直覺」、「自律」等概念是否符合康德底原意，也不斷有人批評他藉康德底這些概念來詮釋中國哲學為「比附」、「硬套」。這些批評和質疑泰半欠缺方法論的反省，而可藉牟先生底詮釋學原則予以化解。如上所述，牟先生區分哲學詮釋底兩個層面：在第一個層面上，我們必須「依語以明義」。從牟先生翻譯康德底三大批判、以及他隨文疏解儒、釋、道三家底重要文獻，可證明他並未輕忽這個層面上的工夫，也無意略過這個層面。在哲學詮釋第二個層面上，我們必須「依義不依語」。牟先生正是在這個層面上顯現出他作為哲學家的創造力。在《現象與物自身》一書中，他為自己會通康德與中國哲學的工作辯護道：

人或可說：你這樣作，是把康德拉入中國的哲學傳統裏，這未必是康德之所願，而你們中國那一套亦未必是康德之所喜。我說：理之所在自有其必然的歸結，不管你願不願；而以康德之特重道德而且善講道德，則中國這一套未必非其所樂聞。你以為中國這一套未必是康德之所喜，是因為你不了解中國這一套之本義，實義，與深遠義故。假若中國這一套之本義，實義，與深遠義能呈現出來，則我以為真能懂中國之儒學者還是康德。³³

牟先生在此像康德與海德格一樣，就哲學詮釋底第二個層面宣稱：他對作者的理解勝於作者對自己的理解。當他在這個層面進行真正的哲學思考時，若有人

³³ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學·序》（臺北：臺灣商務印書館，1974年），頁4。

就第一個層面去質疑他的詮釋是否符合文獻底「原義」，這只證明提出質疑者不知哲學思考為何物，亦不了解詮釋學底原則與問題。只要這種方法論的區別無法釐清，我們便無法指望任何有意義的批評——不但是對於牟先生，對於其他哲學家亦然。牟先生底詮釋學原則或許不足以充分地回應西方現代詮釋學所提出的種種複雜而精微的問題，但無論如何，他的哲學詮釋已涉及這些問題，值得我們從詮釋學底角度進一步去反省。筆者真切地期待更有深度的反省將在我們的學術界出現。

附 識

本文曾在一九九五年十二月於中央大學、東方人文學術研究基金會及鵝湖雜誌社主辦之「牟宗三先生與中國哲學之重建」學術會議中宣讀，並經修改。

筆者要特別感謝本文匿名審查人之細心閱讀及建議。審查人在肯定本文之餘，也提出了坦率的批評：「……若從批判的立場來看，作者雖然能將牟先生的方法學帶到詮釋學的脈絡中解析（此誠為本文之價值），卻未能順詮釋學兩條路線之爭，更深入地檢討牟先生在詮釋方法上是否有理性主義、客觀主義的傾向，以至於無法與海德格與加達默爾合轍？換言之，作者但知旁徵博引，援用詮釋學中諸家之理論來引發牟先生的觀點，卻沒有從諸家學理之不同處，檢討牟先生的立場及其可能之限制，使得本文之價值失色不少。」這段話顯示出審查人對本文的理解頗為深入。為酬其雅意，筆者在此以附識底方式作一回應。

筆者承認：本文的確未能從哲學詮釋學底角度深入檢討牟先生底詮釋方法及其可能的限制。但這並非筆者底疏忽，而是有其特殊的原因。為了說明這些原因，我們必須區分兩個不同、但卻很容易混淆的問題：第一，從哲學詮釋學底角度來看，牟先生底哲學詮釋是否可以證成？第二，從方法論底角度來看，牟先生底詮釋學觀點是否可以成立？前者是第一序的問題，後者則是第二序的問題。

若要負責地回答第一個問題，我們勢必要對西方現代詮釋學底整個發展源流及其中涉及的複雜問題加以說明，而這決不是一篇論文所能處理的。但是這個問題的確值得進一步去探討，而且誠如審查人所說，這「極可能誘發出許多超過作者想像的新問題」。本文若能引發這方面的討論，自然是筆者衷心期望的。不過，本文底主要目的在於針對國內學者底批

評，為牟先生底哲學詮釋提出方法論上的辯解。由於這類批評多半僅停留在質疑其哲學詮釋是否合乎原義，故筆者相信：本文底辯解已足以達到此目的。

要回答第二個問題，則牽涉到一個實際的困難，即筆者在文中所指出的：牟先生本人並未發展出一套完整的哲學詮釋學。從現有的資料，我們雖能大致看出牟先生底詮釋學觀點屬於何種類型，但要進一步比較他這些觀點與西方哲學詮釋學之異同，就難免會有「過度詮釋」之虞。當然，要指出牟先生底「哲學詮釋學」之不足與限制，並非難事，但也沒有多大的意義，因為這並非他所用心之處。因此，筆者寧可採取比較謹慎的態度，不作過度的引伸。

縱使我們承認牟先生底「哲學詮釋學」有所不足，但這決不意謂其哲學詮釋也無法證成。因為哲學詮釋學當作一種方法論來看，它毋寧只是對於哲學詮釋的一種理論反省，而非其理論前提。就以本文所提到的西方詮釋學底兩條路線來說，自表面看來，它們似乎是針鋒相對，但在實際的詮釋活動中，卻很少有哲學家會完全倒向一方，而陷於相對主義或是素樸的客觀主義。因此，我們與其將這兩條路線視為對立的觀點，不如視之為哲學詮釋底不同面向。在此筆者所要強調的是：成功的（如果我們不願使用「有效的」一詞的話）哲學詮釋毋須預設一套完整的哲學詮釋學，但是哲學詮釋學卻可為哲學詮釋之成功與否提出判準。李幼蒸先生在其近著《結構與意義》中論及比較研究時說道：「傳統解釋學中包含著大量空泛的、似是而非的名詞概念，當這些概念作為一種譬喻被塞入比較研究的資料中去後，會產生已提高了理論水準的假象。如果我們把一些既定的解釋學學說當成方法論教條時，這種情況特別容易發生。所以，比較學者不應認為，解釋學為我們提供了現成的工作程序或理論前提，而應認識到，它只是為我們提供了加深理論的機會。」（臺北：聯經出版事業公司，1994年，頁161）可謂一針見血。國內學者在批評牟先生底哲學詮釋之前，或許應先提高自己的方法論反省，否則很難提出有意義的批評。

牟宗三先生的哲學詮釋中之方法論問題

李 明 輝

提 要

眾所周知，牟宗三先生對中國哲學的詮釋深受西方哲學(尤其是康德哲學)之影響。他不但採用了康德哲學底若干重要概念(例如「智的直覺」、「自律」、「物自身」)，也從康德那裏借用了「現象」與「物自身」底哲學間架。他甚至認為：這個間架是中西哲學共有的哲學間架，具有普遍的意義。有人認為他的哲學詮釋扭曲了康德底原意，也有人指摘他將中國哲學硬套入康德底哲學架構中。

本文首先檢討馮耀明先生從方法論底角度所提出的「概念相對論」，反駁他對於牟先生底哲學詮釋的質疑。其次，筆者根據牟先生底著作，勾勒出他的詮釋學原則。最後，筆者從西方詮釋學底脈絡闡明牟先生底詮釋學原則所涵的方法論意義，為他的哲學詮釋方法提出辯解。

The Hermeneutical Problems in Mou Tsung-san's Philosophical Interpretation

Lee Ming-huei

Mou Tsung-san's interpretation of Chinese philosophy is characterized by the influence of Western philosophy, especially that of Kant. In Mou's interpretation he uses not only Kant's philosophical terms, such as "thing in itself," "intellectual intuition," and "autonomy," but also his philosophical framework of "appearance" and "thing in itself." Mou even views this framework as the common model for all philosophical thinkings. His interpretation of Chinese philosophy has encountered criticisms from two sides: on the one hand, he has been reproached for distorting Kant's "original" philosophy; on the other hand, he has been criticized for reading too much Kant into Chinese philosophy.

In this paper, I first defend Mou's philosophical interpretation against the methodological criticism which appeals to Quine's "conceptual relativism." Then I reconstruct Mou's hermeneutical principles according to his works. In the end, by explicating the hermeneutical implications of his method of philosophical interpretation, I try to give a justification for his approach.

Keywords: *Mou Tsung-san* *hermeneutics*
philosophical interpretation *conceptual relativism*