

## 略論牟宗三先生的康德學

李明輝\*

牟宗三先生之逝世象徵當代新儒學底一個發展階段之結束。當此之際，對其畢生的學問加以定位與評價，似乎是不容迴避的工作。然而，牟先生底學問規模宏大，門庭開闊，在中國哲學方面，他不但有專著闡釋先秦儒學、魏晉玄學、隋唐佛學及宋明儒學，甚至旁及名家、漢易等領域。在西方哲學方面，如眾所周知，他獨力譯註康德底三大批判，並且對康德哲學提出了不少具有原創性的詮釋。此外，他還涉及羅素（Bertrand Russell）、維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）、懷德海（Alfred North Whitehead）、黑格爾等人底哲學。在這些領域當中，單是就任何一個領域來評估牟先生底學術成就，已非易事，遑論對其全部學問加以評價！就在牟先生逝世前不久，臺灣學生書局出版了大陸學者顏炳罡底《整合與重鑄：當代大儒牟宗三先生思想研究》一書。此書是海內外第一部全面介紹牟先生思想的專著，出自大陸學者之手，尤其難能可貴。但此書畢竟以介紹為主，尚談不上評價。筆者雖忝列牟先生門牆，但自忖並無能力掌握其全部學問，故僅在筆者較熟悉的康德哲學範圍之內，對牟先生底貢獻略抒個人的淺見，並針對時下的一些誤解稍作澄清，以示哀悼之忱。

在牟先生底全部學問中，最具有特色、但也引起最多爭議的部分當屬他對於康德哲學的闡釋、以及他透過康德哲學對中國哲學所作的詮釋。這兩部分的工作雖然相互關聯，但可分別加以評價。以下先說牟先生對於康德哲學的闡釋。牟先生譯註康德底三大批判及《道德底形上學之基礎》，無論就其篇幅之龐大，還是就工作之艱難而這，均可媲美玄奘之翻譯唯識經典。這些都是硬工夫，屬於專家研究底工作。但若衡之以西方學術界對專家研究的嚴格要求，牟先生底翻譯有其明顯的缺點，即他係透過英譯本來翻譯這些著作。儘管他詳細比對不同的英譯本間，亦請人核對德

---

\* 本處研究員。

文原本（筆者亦曾代為核對），但並無法完全避免誤譯。舉個例子來說，牟先生在《現象與物自身》中曾根據康德《實踐理性批判》中的一段話證明康德也承認人有較高的「第二本性」，並且認為這種「第二本性」通於孟子性善說之「性」。<sup>①</sup>其實，他是被阿伯特（Th. K. Abbott）底英譯本所誤導。因為核對原文便知，康德在此僅提到人底 *zweite und höchste Bestimmung*，並未談到人之「本性」。Bestimmung 一詞大致相當於孟子所說的「分定」之意。我們固然可以說這屬於孟子論「性」的層面，但康德從未想到就此層面去論人之「性」。在康德，人之「性」只能屬於自然的、感性的層面，這是毫無疑問的。因此，由 Bestimmung 聯想到「本性」，不免有過度引申之嫌。筆者曾於 1982 年寫信向牟先生坦率指出此點。為此緣故，他後來翻譯《實踐理性批判》時，便在這句譯文後面加了段長註。<sup>②</sup>因此，筆者始終覺得：牟先生翻譯康德底著作，是件吃力不討好的工作。因為將來一旦出現更好的中譯本時，他的譯本必然會被取而代之。

可是在另一方面，牟先生底譯本仍有其不容否定的意義。基本上，一切翻譯（尤其是學術著作底翻譯）都不僅是語言底轉換，而是廣義的「詮釋」。就哲學著作底翻譯而言，它涉及兩套不同的概念系統、乃至價值系統之轉換。這種轉換事實上即是一種詮釋，其中包含高度的創造性。因此，哲學著作底翻譯者，除了要具備足夠的語言能力之外，更重要的是，他必須能真正掌握作者底思想。迄今為止，西方哲學著作之中譯本雖已不少，但令人滿意的並不多，其主要原因恐怕在於翻譯者本身底哲學素養。牟先生在《判斷力批判》中譯本底〈譯者之言〉提到宗白華與韋卓民底中譯本，「覺其譯文全無句法，無一句能達。」<sup>③</sup>筆者讀過此譯本後，亦有同感。此譯本係直接譯自德文本，理當勝過牟先生底譯本，實則不然，這是因為宗、韋二人對康德底思想太過外行。譬如，宗、韋二人竟不了解康德倫理學中的重要概念 *moralische Triebfeder*（道德動機），而譯為「道德彈簧」，簡直是匪夷所思。故牟先生感慨道：

宗白華先生一生講美學，又留德，通德文，何至如此。又想宗先生雖一生講

① 參閱牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁85-89。

② 參閱牟宗三譯：《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁275-277。

③ 牟宗三譯：《康德「判斷力之批判」》（臺北：臺灣學生書局，1992年），上冊，頁IV。

美學，然其講法大都是辭章家的講法，不必能通康德批判哲學之義理。世之講美學者大抵皆然，以為懂得一點文學，即可講美學，故多浮辭濫調，焉能望其契入康德之義理？④

另一個例子是苗力田先生所譯的《道德形而上學原理》（上海：人民出版社，1986年）。此譯本也是直接譯自德文本，文字也頗為流暢。但筆者仔細核對原文之後，却發現該譯本問題重重，反不如唐鉞先生根據英文本所譯的舊譯本。有人嘲諷牟先生所理解的康德是「英文的康德」，以上的事實或許值得他們深思。

牟先生之翻譯康德底著作，是東西兩大哲人之心靈照面。牟先生對康德哲學理解的深度在相當的程度內可以彌補其德文知識之欠缺。此外，他所附的註解也大大提高了其譯本底價值。其註解有兩種：其一是文句和思路之順通，其二是與中國哲學底相關義理之比較。第二類註解是最有價值的部分。尤其是在《實踐理性批判》底譯本中，牟先生以不少篇幅來比較康德哲學與儒家義理之異同，顯示出他對中西兩個哲學傳統的深入理解。牟先生底這類註解實可媲美多瑪斯為亞里斯多德底《形上學》所作的註解。

除了這些譯著之外，牟先生對康德哲學還有專門研究。這方面的研究主要見於《認識心之批判》（1949年完稿，1956及1957年出版）、《智的直覺與中國哲學》（1971年出版）、《現象與物自身》（1975年出版）、《圓善論》（1985年出版）、《中西哲學之會通十四講》（1990年出版）諸書。牟先生底康德研究固然包含一般意義的專家研究，但並不以此為限。我們可根據康德底兩組概念，來說明牟先生底康德學的特點。首先，康德根據我們對於知識的主觀態度（而非其客觀內容）區分「歷史知識」和「理性知識」。簡言之，「歷史知識」是由資料堆砌而成的知識，「理性知識」則是出於原則、因而發自理性的知識。以康德自己所舉的例子來說明：某人縱使學得吳爾夫（Christian Wolff）底整個哲學系統，牢記其全部原理、解說和證明，乃至其整個系統底畫分，而瞭如指掌，但如果他無法憑自己的理性去理解和判斷這些知識，他仍只能說是擁有吳爾夫哲學底「歷史知識」，而未擁有其「理性知識」。⑤一般的專家

④ 同上。

⑤ 參閱 Immanuel 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)

往往只停留在「歷史知識」底層面，未能進至「理性知識」。這種專家底知識是死的，因為他只能「入乎其內」，而不能「出乎其外」。康德把這種人比擬為「活人底石膏模型」。套用康德底這組概念來說，牟先生底康德學並不停留在學究式的「歷史知識」，而是進入了「理性知識」。他第一部討論康德哲學的專著《認識心之批判》便已充分表現出這個特色。在這部著作中，他雖然肯定羅素、維根斯坦等人所建立的邏輯與數學系統，但並不接受羅素為說明這類知識所提出的邏輯原子論，亦不贊同當時所流行的形式主義和約定主義。他試圖從康德先驗主義底知識論觀點去融攝羅素等人所理解的邏輯與數學。雖然他自己後來對此書表示不滿，自承他當時只把握了康德一半的思路，亦即「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」，<sup>⑥</sup>但其不自限於一家一派的批判性格已表露無遺。

其次，康德區分兩種關於「哲學」的概念，即其「學院式概念」(Schulbegriff)與「宇宙性概念」(Weltbegriff)。如果我們在哲學探討中僅追求哲學知識之系統的統一性，或者說，其邏輯的圓滿性，我們對哲學便只有「學院式概念」。但如果我們將哲學當作「關乎所有知識與人類理性底基本目的之關係的學問」，我們對哲學便擁有「宇宙性概念」。在此意義之下，哲學家不僅是「理性底技匠」，而是「人類理性底立法者」。<sup>⑦</sup>所謂「人類理性底基本目的」，主要是指其「終極目的」，即「最高善」。康德對於哲學家的這種定位正契合於傳統儒者之所謂「學」及其「為天地立心，為生民立命」的自我定位。一般哲學教授或專家在純知識的興趣驅使下所進行的哲學探討至多合乎哲學底「學院式概念」，他們充其量也只是「理性底技匠」。牟先生底「哲學」概念顯然不屬於此類，因為他係關聯著人類理性底實踐興趣來理解哲學底意義。因此，他對於康德哲學的研究並不自限於「理性底技匠」之工作，而有其更高遠的目的。這項特點幾乎表現於他所有關於康德哲學的著作，尤其是其《圓善論》一書。在此書中，牟先生重新檢討康德哲學中幾乎已被遺忘的「最高善」問題，而將它關聯到中國哲學裡的「圓教」問題，以求人極之立。這種哲學思考正屬於康德所說的「宇宙性概念」。

這兩項特點使牟先生底康德學不同於一般的專家研究（當然他並不排斥專家研

<sup>⑥</sup> 參閱牟宗三：《認識心之批判》（臺北：臺灣學生書局，1990年），上冊，〈重印誌言〉。

<sup>⑦</sup> 關於哲學底「學院式概念」與「宇宙性概念」，參閱 *Kritik der reinen Vernunft*, A838ff./B866ff.

究，甚至有取於專家研究)。唯有把握住這兩項特點，我們才能公允地評價牟先生底康德學。就一般意義的專家研究（這往往僅限於哲學底「學院式概念」，甚至限於「歷史知識」）而言，牟先生底康德學誠然有不足，這種不足主要是由於其德文知識之欠缺所致。但是就「理性知識」而言，甚至就哲學底「宇宙性概念」而言，牟先生對於康德哲學的詮釋實已超乎一般意義的「詮釋」，而屬於真正的哲學思考，也就是從「人類理性底立法者」之觀點所從事的哲學思考。

唯有基於這樣的理解，我們才能恰當地評斷牟先生透過康德哲學對中國哲學所作的詮釋。與西方的康德學者不同的是，牟先生在研究康德哲學時，有其進一步的基本關懷，即是如何透過它來會通中西哲學。這牽涉到中國傳統哲學（乃至文化）在現代社會中的自我定位。這種基本關懷構成其康德學底第三項特點。這項特點亦可見於近代日本哲學家（例如西田幾多郎）底康德研究。

大略而言，牟先生在詮釋中國哲學時主要在兩方面有取於康德哲學：一方面，他重新詮釋康德對「現象」與「物自身」所作的區分，以此間架（他借用《大乘起信論》底說法，稱之為「一心開二門」）來說明儒、釋、道三家所共有的兩層存有論。這個間架貫穿其所有詮釋中國哲學的著作。在其《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》及《中西哲學之會通十四講》三書中，他對這個間架有詳盡的討論。另一方面，他以康德倫理學中的「自律」（Autonomie）概念為依據，來詮釋儒家義理，並衡定儒學內部的義理型態。在《圓善論》中，他根據「自律」概念來詮釋孟子底「仁義內在」說，並說明孟子與告子爭辯之問題所在。在《心體與性體》三冊（1968及1969年出版）及《從陸象山到劉戡山》（1979年出版）中，他根據「自律」原則重新分判宋明儒學內部的義理型態。據其分判，北宋周濂溪、張橫渠、程明道三家和其後的陸象山、王陽明一系及胡五峰、劉戡山一系均能繼承孔、孟、《中庸》、《易傳》所決定的思考方向，代表自律道德，而伊川、朱子一系代表他律道德，係「別子為宗」。這些詮釋和分判對於傳統儒學底基本義理及其義理型態之釐清，有極大的貢獻。此後研究儒學的人，即使不同意牟先生底詮釋和分判，亦不能不加以正視。

然而，牟先生判定伊川、朱子是「別子為宗」，在國內外的學術界却引起極大的爭論，連新儒家內部也有不同的意見。<sup>⑧</sup>依筆者之見，「伊川、朱子底義理是否屬於他律型態」此一問題並非見仁見智的問題。因為只要我們釐清「自律」概念在康德

<sup>⑧</sup> 參閱李瑞全：《當代新儒學之哲學開拓》（臺北：文津出版社，1993年），頁206-241。

哲學中的涵義，並且確定伊川、朱子底義理系統中幾個基本概念——如心、性、理、氣——之間的相對關係，便不難得到明確的答案。若有人不贊同牟先生底判定，他就得證明牟先生誤解了「自律」概念在康德哲學中的涵義，或者證明牟先生對伊川、朱子底義理系統的理解有問題。但以牟先生對康德哲學及宋明儒學二者所下工夫之深，這兩點恐怕都不容易證明。

由於不了解牟先生底康德學之上述特點，有些學者不免提出一些不甚切題的批評和質疑。在此，我們不妨以黃進興教授底新著《優入聖域——權力、信仰與正當性》為例，來檢討這類的批評和質疑，因為他的觀點相當具有代表性。黃教授底批評有從問題內部提出來的，亦有從問題外部提出來的。就發自問題內部的批評而言，他質疑牟先生使用的某些康德術語是否符合康德底原意。他在書中寫道：

牟先生認為：張載等的中國思想家具有康德所謂只有神方具有，而人類無法企及的「智的直覺」。若此，除非重新界定「智的直覺」這一概念，否則康德復生，只有瞠目以對。甚而如康德註釋大家——史密斯所言，嚴格推理，即使神 (Divine Being) 都無法擁有「智的直覺」的能力！遑論其他。<sup>⑨</sup>

這類的質疑其實並無多大的意義，因為如此看待哲學概念，正是以「歷史知識」視之；如此則哲學死矣！牟先生既然翻譯了康德底三大批判，豈會不知「智的直覺」(intellektuelle Anschauung) 這個概念在康德哲學中的意義？既知之，而仍要肯定人有智的直覺，自然只能訴諸哲學上的理據。在這種情況之下，這個概念是否符合康德底原意，乃是不相干的問題。否則，以康德哲學底繼承人自居的菲希特和謝林都承認人有智的直覺，豈不也會讓康德「瞠目以對」？再者，黃教授或許不知道德國學者海姆瑟特早已指出：早期的康德不止一次承認我們人類具有某種智的直覺。<sup>⑩</sup> 如果使用康德哲學底術語時，一定要符合其原意，何者才是其原意呢？牟先生借自康德哲學的其他概念——如「物自身」(Ding an sich)、「自律」等——亦受到類似

<sup>⑨</sup> 黃進興：《優入聖域——權力、信仰與正當性》(臺北：允晨文化出版公司，1994年)，頁41。

<sup>⑩</sup> 參閱 Heinz Heimsoeth: "Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie", in: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, I (Bonn: Bouvier 1971), S. 233f. 亦請參閱拙著：《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41-42。

的質疑。<sup>①</sup>在筆者看來，這些質疑亦同樣無謂。

就發自問題外部的批評而言，黃教授首先批評牟先生底判教不符合歷史實情。他在此書中寫道：

〔……〕牟先生亟欲以「判教」自任，倚其所構作的理論判準，謂孟子、《中庸》作者、程明道、陸象山、王陽明為斯道正統，而荀子、程伊川、朱子等則反被目為庶子別宗〔……〕。這種論斷哲學上或許有趣，但衡諸歷史則不符實情（這只要翻閱「正史」〈儒林傳〉或〈道學傳〉則可得知真相如何）。牟先生所從事的哲學史工作，似乎宗派意識過濃，對歷史上的思想家有欠公允，以致難以作到「設身處地底理解」（sympathetic understanding）。<sup>②</sup>

這種批評頗有代表性，因為它往往出自思想史學者。但是只要明於學問之分際，便不難看出：這類的批評係出於對哲學研究和思想史研究的混淆。牟先生所從事的誠然是「判教」（義理型態底分判）底工作，但這種工作是哲學底工作，而非「哲學史工作」。如果有人對其判教底結論不以為然，應該去質疑其理論判準，而不是訴諸歷史記載。就算我們從正史得知各個派別底傳承關係，這與判教底工作有何相干？弟子不能了解老師學問的例子，思想史上不乏其例。以不符歷史實情來質疑牟先生底判教工作，猶如想藉思想史研究來解答「人類意志是否有自由」之類的哲學問題，是混淆了哲學與思想史的分際。

此外，黃教授還從另一個外在角度對牟先生底儒學詮釋提出質疑。他曾於《食貨月刊》第14卷第7、8期合刊（1984年10月20日出版）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「自律」（黃教授譯為「自主性」）概念來詮釋儒家義理的作法。針對此文，筆者特別撰寫了〈儒家與自律道德〉一文，以為回應。<sup>③</sup>最近黃教授將此文大幅修改後，收入《優入

<sup>①</sup> 對於牟宗三先生底「物自身」概念的質疑，參閱馮耀明：〈概念相對論與中國哲學〉，收入其《中國哲學的方法論問題》（臺北：允晨文化出版公司，1989年）。對於其「自律」概念的質疑，見下文。

<sup>②</sup> 黃進興：《優入聖域——權力、信仰與正當性》，頁42。

<sup>③</sup> 此文最初刊載於《鵝湖學誌》第1期（1988年5月），後收入拙著《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年）。

聖域——權力、信仰與正當性》一書中。此文雖經過修改，但其主旨並無改變，即強調康德與孟子間的歧異，以證明借「自律」概念來詮釋儒家義理之不當。筆者在回應之文中則強調：康德係在道德底形上學之層面推衍出「自律」底概念，而他與孟子底分歧點主要存在於哲學人類學底層面，這種歧異無礙於他們的倫理學同屬於「自律倫理學」。但迄今黃教授仍堅持：康德底「道德自主性」不可從康德底倫理學系統分離出來，因為「這無疑違逆康德哲學構作的原意，且損毀康德概念系統的完整性」。<sup>⑭</sup>

在筆者看來，黃教授底這項質疑亦不切題，因為他似乎不了解概念運用底本質。當我們使用一個概念來指稱或詮表某一對象時，對於此對象底諸多特質必然有所取，亦有所捨，因為並非其所有特質都是相干的。譬如，當我們使用「狗」這個概念來指稱兩個不同的動物時，我們係假定這兩個動物有某些共同的特徵，故可以同樣歸屬到「狗」這個類名之下。如果有人質疑道：這兩個動物底大小、毛色、外形如此懸殊，怎麼可以都稱為「狗」呢？這是問非其類，因為這些特徵對於狗之所以為狗，是不相干的。黃教授底質疑正屬此類。如果康德底「自律」概念有其確定的意涵，而我們在孟子底倫理學中又能發現同樣的概念內涵，為何不能將孟子底倫理學亦歸入「自律倫理學」呢？如果有人要質疑這項論斷，他應當指出孟子思想與「自律」底概念相牴牾之處，而不是強調孟子與康德底思想在其他方面有何不同。如果黃教授底質疑有效，那麼當他借用蘇格蘭哲學家赫其森（Francis Hutcheson）等人底「道德感」（moral sense）之說來詮釋孟子底「四端之心」時，<sup>⑮</sup>他也得面對同樣的質疑，因為我們實不難指出存在於赫其森等人底「道德感」說與孟子心性論之間的基本差異。以西方哲學底例子來說，如果哲學概念之使用必須顧及原有概念系統之完整性，那麼亞里斯多德以後的哲學家都不能再使用「實體」（substance）一詞，因為他們不可能按照此概念在亞氏哲學系統中的完整意義來使用它。

在這個意義之下，一切概念用作詮釋底媒介，都有其限制；但是我們不會因為這種限制而放棄使用概念。由於這種限制，不同的概念系統、乃至文化系統間的相互詮釋基本上就是一種類比。當然，類比底技巧有高下之分；但要完全不用類比，幾乎不可能。余英時先生在〈中國史學的現階段：反省與展望〉一文中對於類比之

<sup>⑭</sup> 黃進興：《優入聖域——權力、信仰與正當性》，頁 40。

<sup>⑮</sup> 參閱同上，頁 11-15 及 32-38。



運用有一段持平之論：

歷史哲學上有所謂「類比的謬誤」(fallacy of analogy)，恰是針對著比附或格義的流弊而發的。然而哲學家和史學家同時也都承認，作為溝通觀念或說明事象的一種方法而言，類比在史學上仍不失具有多方面的功能。簡單地說，類比不但是在異中求同，而且還在同中求異；史學家所經常援用的「比喻」(metaphor)便是類比的一種方式。比喻是取兩種事物中相類似之一端互為說明，以加深瞭解。但局部之同無妨乎全體之異；而且即使在局部之同之中也仍不免有細節之異。所以類比的運用如能在異同兩方面都達到恰如其分的境地，則正是史學得以不斷進步的基本保證。所以我們一方面肯定比較觀點在今後中國史學研究上的重要性，而另一方面則嚴格地要求史學家避免早期「格義」的籠統和粗糙。清代學術思想史決不能比附為西方的「文藝復興」或「啓蒙運動」，但在局部發展的某些個別層面上，中西兩方則也未嘗沒有可以互相比較參證的地方。先秦「道術為天下裂」，和在古代希臘、以色列、印度的哲學和宗教發展，無論在起源和歷程上都迥不相侔，但是社會學家所提出的「哲學的突破」(“philosophic breakthrough”)的觀念則使我們在分析百家之學興起的文化背景時增加一重理解的方便。此外如「專制」、「封建」、「革命」、「統治」、「階級」、「社會流動」、「社會結構」之類史學著作中常見的概念，其經驗的內容雖大多起源於西方，但如加以適當的限定，也同樣可以應用於中國史的分析。<sup>①⑥</sup>

這段話雖是針對史學研究而發，但也完全適用於哲學研究。因此，我們在借用西方的哲學概念來詮釋中國思想時，要點並不在於我們能否保持這些概念在原有系統中的完整性，而在於我們是否充分了解它們在該系中的意義，並且明白它們在詮釋功能上的限度。

筆者同黃教授一樣，對時下盛行於國內人文學界的不求甚解的比附之風不以為然。但是牟先生底儒學詮釋並不屬於此類，因為他對於康德哲學和中國哲學雙方都有深入而客觀的理解，因而早已超過了「格義」底階段。筆者也同意黃教授所說，

<sup>①⑥</sup> 余英時：《史學與傳統》(臺北：時報文化出版公司，1982年)，頁25-26。

我們對於思想家應有「設身處地底理解」，但令人遺憾的是，許多批評牟先生的人似乎並未做到這一點。處於目前這個西方文化當令的時代，我們事實上已無法避免使用西方的學術概念，而繼續堅持「以經解經」的傳統家法。在此前提下，我們唯有繼續深入中西雙方底文化傳統；只要工夫下得夠深、夠久，自然會打開新的視野，開創新的文化。中國人過去曾面對如何消化佛教的課題，今天我們則面對如何消化西方文化的課題。就這項課題而言，牟先生底學術成就已成為一個典範，值得我們加以繼承，並且進一步去發展、拓深。