

# 中西哲學之會通？ 論雷奧福對牟宗三的詮釋和批判

施益堅 \* 著 曾若愚 \*\* 譯

## 一、牟宗三對康德啓蒙特質的忽視

漢學家雷奧福 (Olf Lehmann) 論牟宗三的博士論文，是德語學界迄今為止對當代新儒家思想所曾做過的一份最全面、也最深入的研究<sup>1</sup>。以洋洋灑灑四百多頁密排的篇幅，雷奧福特別著眼於其與西方哲學、尤其是與康德哲學之間的交會，以及其對根植於儒家傳統的現代概念之探尋這幾個方面，對牟宗三的思想做一整體性的闡述<sup>2</sup>。首先應指出：面對此一艱巨的、在西方漢學界中仍處於初步預備階段的課題，讀者光有對該書作者的尊敬是不夠的；讀者不僅必須熟悉牟宗三的思想，還必

---

\* 施益堅 (Stephan Schmidt)，國立臺灣大學東亞經典與文化研究計畫博士後研究員。

\*\* 曾若愚，德國 Bochum 大學哲學系博士生。

<sup>1</sup> Olf Lehmann: *Zur Moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne—“Philosophisierung” der Tradition und “Konfuzianisierung” der Aufklärung bei Mou Zongsan*, (《儒家式現代性之道德形上學的奠基——牟宗三與傳統之「哲學化」及啟蒙之「儒學化」》), Leipzig: Leipziger Universitätsverlag (Mitteldeutsche Studien zu Ostasien 8), 2003.

<sup>2</sup> 雷奧福這一整體性的闡述著重於，牟宗三在中文學界產生最大影響的那些觀點與著作，即：他對自家傳統的重新詮釋和局部性的重新組織，以及後來在全盤打造儒家思想體系上所做的種種努力。焦點在於《心體與性體》、《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》以及有關歷史哲學與政治理論問題之著作：《歷史哲學》和《政道與治道》。至於《中國哲學的特質》、《中西哲學之會通十四講》和《中國哲學十九講》這三本演講錄則僅在有助於說明的情況下才被涉及；雷奧福認為這些演講主要是在嘗試將他那些困難的理論工作加以通俗化，而通俗的陳述顯然並非雷奧福這份研究的目標。雷奧福也提到了牟宗三早期有關邏輯與認識論的著作，但並未詳加分析。

須在一定程度上熟悉他與中西哲學傳統之間的種種關連，否則根本無法直接閱讀雷奧福這本著作，因為該書在短短幾頁導論性的文字之後，就試圖根據牟宗三本身的理論高度來探討其道德的形上學。這裏正同時顯示著這份研究的長處及其最大的困難：雷奧福試圖在讀者面前徹底展現牟宗三論證之多面性、深度與獨特性，同時又努力以一種毫不留情的、批評性的注意力一一指出他在翻譯、理解、乃至詮釋上所犯的每一處錯誤，然後努力對這些錯誤做出解釋。其結果是一本具有令人讚嘆的細密性、思維極其豐富並且敏銳的研究著作：可惜大部分卻以近乎無法閱讀的方式進行。評論者在此不得不承認無法以雷奧福處理牟宗三的方式來對待他這本著作。事實上，就算未來德語學界有任何人想認真研究牟宗三而必須讀雷奧福這本書，也沒有必要用他自己的這種方式來讀。

此一研究的主線，是牟宗三對於康德持續數十年的鑽研。經由此一長期鑽研，牟宗三不僅找到其藉以詮釋儒家傳統的概念工具，也獲致其藉以打造自家體系的基礎。其次，按照牟宗三對「西方」的理解，康德同時也是一個具有代表性的基準點。不過這是從康德之於西方傳統的某種曖昧的地位來說的。康德既是西方傳統的頂點，又是此一傳統的特殊例外：康德的批判哲學在最高的水平上，融匯了西方思想在邏輯與體系上的成就（牟宗三也認為這是西方特有的成就），而康德思想的道德內涵則導正了牟宗三所批評的西方哲學對道德的遺忘。第三——在我看來這是最重要的一點，康德在其批判哲學的著作中劃定了一條界限，而牟宗三則以此一界限來說明儒家傳統具有某種能超克西方哲學及西方現代性的潛質。但此處應注意，對於康德作為西方傳統形上學之啟蒙式的終結者、作為由神學那裏解放哲學的辯護士這樣一種角色，牟宗三恰恰不感興趣。雷奧福有力地指出：牟宗三幾乎全然無視於康德批判哲學之問題脈絡，並且在很大的程度上，忽略了康德的啟蒙主義特質<sup>3</sup>。牟宗三無意擺脫傳統，依照他的思想脈絡來看，這種對傳統的擺脫根本是災難性的，因為正是由於西方的、「外來的」現代性使儒家傳統面臨危機，也正是這一點推動他進行種種哲學努力。貫穿牟宗三整個康德研究的策略上的關注點，其目的在於強化儒家傳統，在於藉由超克（康德型態的）西方哲學，從根本上避免認同危

<sup>3</sup> 就此而論，該書的副標題有誤導之嫌，因為牟宗三之「傳統的哲學化」(Philosophisierung der Tradition) 只是致力於以〔哲學〕術語來突出傳統且保留傳統，至於所謂「啟蒙的儒學化」(Konfuzianisierung der Aufklärung) 則根本沒有啟蒙。

機。也就是說，牟宗三想要證明：第一，康德的批判哲學最重要的成就，特別是意志自律此一道德原則，也同樣可以從儒家的經典中推導出來；第二，儒家思想同時比康德自己更能堅定地將道德哲學確立為第一哲學 (*prima philosophia*)，從而超出康德所劃定的理性界限。由此觀之，牟宗三的意圖在於：儒學地完成康德半途而廢的「哥白尼轉向」。

然而雷奧福認為，牟宗三所做的許多詮釋是無法依據康德原文來理解的；他即以此一評斷來全然否定上述論證目標。這裏反映著一種貫穿整篇論文的基本模式，而此一模式也使得閱讀該論文的諸多困難顯而易見。經由連篇累牘的高度複雜論證、經由大量詳盡的引文及種種批判性的衡量，雷奧福一再地表明這樣一種見解：在策略的層面上，可以從牟宗三走向康德，但就哲學層面而言，不能從康德走向牟宗三。也就是說，牟宗三在閱讀康德時已經帶有某些「見解」。設若實情如此，那麼問題就在於：牟宗三對於當前的哲學討論——亦即非僅就新儒學的脈絡而言——能有什麼意義，而吾人又應如何正確地評價此一意義？牟宗三在論證上的複雜理路、概念上的嚴謹縝密及其思想視野，在在令讀者留下深刻的印象。然而，一個論證若不能說明它預定要說明的東西，那麼這樣的論證能有什麼價值？吾人應如何針對雷奧福在牟宗三的康德詮釋，那裏所發現到的「系統性的歪曲」（頁 219），做一哲學的評價？牟宗三對康德的詮釋只不過是對康德哲學原本的內容所做的一種曲解嗎？抑或吾人可以從中看到某種獨到的、富有建設性的成果？

## 二、從認識的批判到自我認識

此處我想以雷奧福對「智的直覺」此一問題的探討為例，加以審視。此一涉及康德哲學之會通的問題構成了牟宗三道德的形上學之核心，而雷奧福也相應於此一問題之特殊分量，用了一百多頁的篇幅，詳盡分析。牟宗三下面的這段文字充分說明了此處牽一髮而動全身的情況：「如若真地人類不能有智的直覺，則全部中國哲學必完全倒塌；以往幾千年的心血必完全白費，只是妄想。」<sup>4</sup>（頁 214）按照牟宗三在策略上的論證理路，這便導致此一結論：智的直覺無論如何必須被證明是可能的（要留意的是，此智的直覺之可能性為康德所否定，或只為上帝的精神所獨

<sup>4</sup> 參見牟宗三：〈前言〉，《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁3。

有)。這整個計畫、整個挽救中國哲學的使命，在牟宗三被集中在看似康德式的提問上：「智的直覺是否可能？」對此，雷奧福所採取的處理方式，不會質疑某些在我看來顯而易見的疑問：以這種方式將中國哲學的命運維繫於某一非其所本有的概念，是否恰當？或者說：必須在何種前提之下、且如何轉換此一概念的內涵，這種做法才有其意義？然而雷奧福完全是從別的方面著眼。他以一種類似批註的形式，極為細密地逐一檢視牟宗三的每一步論證過程<sup>5</sup>，並且始終以康德原文中本來的意涵為其評斷標準。這似乎是一種想當然耳的做法，但我認為，這整個研究之所以到最後會陷入詮釋上的死胡同，其根源也正在這裏。

我們先來看看雷奧福的討論方式。他首先闡明，牟宗三如何藉用海德格的概念「揭示」(entdeckt) (實際上亦即預設)「超越(即「先驗」)」的對象(transzendentaler Gegenstand) 與智思物(Noumenon) 之間不同的存有狀態，並指出「這一對智思物的視角在《純粹理性批判》中是缺乏依據的」(頁 220)。雷奧福由此說明，牟宗三如何解消了物自身(Ding an sich) 在康德具有的認識論及認識批判的意義(從一定程度上來說，這正是批判哲學的要點)，從而將康德有關認識之形式條件的問題，轉變成有關其存有論根源的問題(頁 224)。按照雷奧福的見解，牟宗三忽略了智思物與超越對象在康德那裏有其共通之處，亦即忽略了二者都是知性物(Verstandesdinge) (頁 227)。凡此種種概念上的分辨，雷奧福直到最後才點明其意義。他指出，牟宗三對於《純粹理性批判》的問題化，最終目的在於將康德對於認識力的批判轉用在自我認識(Selbsterkenntnis) 之領域中(頁 233)<sup>6</sup>，以期在此一自我認識領域、並且只在此一領域指出其不妥之處。也就是說，藉此將有關自我認識的問題，從批判哲學之認識論局限解放出來。雷奧福謂：「這裏呈現了一種儒家的、教化觀點的『理想主義』(der konfuzianisch-kulturalistische Idealismus)，依其設想，自我認識問題指向一種與描述性的、理論的問題全然不同的方向。」(頁 238) 換言之，這裏我們觸及道德修養的領域，而這個領域所涉及的，並非理論的自我認識(theoretische Selbsterkenntnis)，

<sup>5</sup> 此處茲舉一例：頁 218 以下，特別是註 550 指出了牟宗三在翻譯、解釋康德的一段論超越的對象與物自體的段落時，犯了引證錯誤；我還未曾見過有哪一本中文的或西方的著作，曾如此仔細地追究牟宗三的康德詮釋中的細節。

<sup>6</sup> 此處再次顯示雷奧福在分析牟宗三的康德譯文時的細密程度，例如有關混淆聯言句(Konjunktivsatz) 與條件句(Konditionalsatz) 的問題(頁 236 以下)——要是略過大量的腳註不讀，就只把雷奧福這本書讀了一半。(甚至就篇幅來說，也幾乎是如此！)

而是「真我」在實踐中的實現（頁 241）。由此可見，牟宗三的目標在於構作一種能夠保證此一自我實現之可能性，以及儒家修養目的之可行性的存有論。這是其詮釋中的建構性要素。但是，在什麼程度上仍可視之為詮釋 (Interpretation)？雷奧福便斷定，牟宗三使康德的提問「完全去脈絡化」（頁 243），並且附帶提到：「若要確認對康德理性批判之策略性誤判的理由（而不僅關注次要的誤解），則應特別留意儒家的『理想言說綱領』(Idealsprachenprogramm) 所造成的體系上的後果，注意其在特殊／規範性的概念實在論 (Begriffsrealismus)（名稱同時預設其對象之實然與應然）之基礎上，混淆了描述與評價、形構法則與應用法則、訴求與有效性條件。」（頁 262）此一語法極其複雜的評語（整個研究其實都是以這種複雜語言寫成的！）是在某種與前後文無甚相干的情況下，突如其來地插入正文之中，並且也無礙於雷奧福馬上又在下一段回到牟宗三的論證上，而他處理文本的手法並未因此有什麼改變。但在我看來，這段文字意味著牟宗三依循一種全然不同於康德的典範，因而吾人無法直接看出「牟宗三的康德」和我們所熟悉的那位科尼希堡的哲學家有什麼相干。設若如此，那麼哲學上要緊的，豈不正是該探討雷奧福此處僅僅附帶提到的那個對象，亦即牟宗三的哲學典範為何？牟宗三似乎致力於透過康德來打探此一典範之基礎。然而，一如雷奧福所一再強調的，牟宗三根本不是以其對康德的研究為本，從而由理論上為智的直覺之可能性奠定基礎，而是以儒家的經典來演示 (illustriert) 智的直覺之可能性（頁 316），如此便預設智的直覺之可能性。那個似乎應被檢證的東西，其實早已經被預設了，並且已被當作那個使此預設得以成立，而必須要有的東西之推論基礎（更恰當地說，乃是為其提供了見證）。這當然是一種循環論證，而雷奧福也看到了這一點，但他卻未因此跨越其評註形式之狹隘框架。對於從哲學角度研究牟宗三的讀者來說，恰恰正是這一方面使人倍感不耐。相對於雷奧福用以剖析牟宗三文本的那種強烈的、從考證著眼的批判手法，應在某些地方脫離牟宗三的論證路徑<sup>7</sup>，不要就細節上追究牟宗三的康德讀法，轉而探討

<sup>7</sup> 質言之，如果牟宗三對康德的策略性誤判開始呈顯為一種一再重複的模式，從而不應只是一再根據新的引證予以證實，而要理解誤判的原因，為此則必須脫離牟宗三自己的論證途徑而留意其背後的基本設想 (Hintergrundannahmen)。以這些設想為基礎，牟宗三的詮釋便能呈現出另一種比較好的意義，而非只是那種單單著眼於康德原文的批判性考證所能呈現的那種意義。換句話說，我認為這份研究的一個缺失在於：雷奧福誠然一再嘗試儘可能地強化牟宗三的論證，然而他所採取的方法卻恰恰導致這樣一種結果，即牟宗三的論證在很多地方顯得非常薄弱，而最後仍只能由讀者自己來判斷何以如此。

其根本預設。既然牟宗三後來的體系思想，首先是藉由那些去脈絡化的康德式概念來重構中國傳統，然後以這個重構了的中國傳統，反過頭來批評康德，那麼也就不能再過於嚴格地按照康德的概念架構來理解他的論證。雷奧福這份研究則無視於此，而為讀者呈現了一個具有高度複雜性的哲學體系，至於這個體系究竟建立在什麼基礎上，其堅實性有何保證，卻完全不清楚。雷奧福不願任由此一體系之複雜性與獨特性所擺布（這一點完全是值得稱許的），然而終究不敵。由於一再地糾纏於盤根錯節的細節分析，論證的主軸因而面目模糊；非僅如此，當雷奧福試圖總結其研究成果時，除了回到那個一再重複的斷定（即牟宗三的論證不具說服力）之外，便無甚可說。那麼，如此的大費周章究竟又是所為何來呢？以此一簡單不過而又如此基本的問題，吾人讀完這份研究後，不禁要質疑牟宗三與雷奧福雙方。雷奧福本來有可能在哲學上達到更高的研究成果，只要他能更著眼於某些簡單的、基本的問題，而不是一味地追蹤牟宗三那種複雜的、形上學的論證過程。他最後才斷定：「為了以某些超出特定信仰共同體 (Glaubensgemeinschaft) 之外而能行之有效的概念來呈現文化認同，為了『在這些概念中把握其時代』，他（牟宗三）對此所做的種種努力，就體系的意義而言，並不成功……。」（頁 424）至於牟宗三這些努力究竟在什麼意義上是成功的、或者說在什麼意義上可能是成功的，則不得而知。即便是牟宗三的道德形上學之謹慎闡述者的雷奧福，到最後必須「申明，他並不認為這種形上學具有說服力」（頁 425）。但有些讀者也許原本期望，這樣一本如此難讀的研究著作並非僅止於此。

針對以上批評，可有下列兩點反駁：第一，此批評本身也在很大的程度上受益於雷奧福的研究成果。第二，雷奧福明顯是以漢學家的身分來從事牟宗三研究，而其任務在於重現儒家的傳統捍衛者，在面臨西方現代性的威脅之際，陷入了何種困境，而他們又如何尋求掙脫此一困境。那麼他的主要興趣本就不在於前述批評所著眼之處。但是，儘管雷奧福以十足的尊敬、甚至讚嘆之情，談到牟宗三龐大的哲學會通工作，他終究並未給讀者一個自己去閱讀牟宗三的理由。如同上文已提到的，從哲學的觀點來看，雷奧福的研究陷入了死胡同。

### 三、超越康德的策略

依我之見，跳脫此一死胡同的唯一出路在於，放棄雷奧福這份研究的某種前

提。對於雷奧福來說，這個前提似乎不言自明，以至於他甚至不曾說明其理由。質言之，我們不能再把牟宗三對康德的研究當作對康德的解釋來看待；也就是說，康德的原文不能再被當作評判牟宗三著作的標準。這並不是要否認一切內容上的關連；這裏首先要說的是，牟宗三思想之哲學成果不應根據其對康德批判哲學的忠實程度來衡量。更具體地說，牟宗三的智的直覺這一概念究竟能起到什麼作用？其評價基礎並非在於這一概念是否能重新融入康德的體系之中<sup>8</sup>。牟宗三的智的直覺這一概念並非康德同一概念之採納，亦非其進一步的發展。它的根源在於儒家傳統，特別是王陽明的「良知」概念及所本之《孟子》。換言之，智的直覺指涉的是某種能力，而這種能力借用康德的用語為名，即便康德根本對此能力一無所悉<sup>9</sup>。也就是說，牟宗三從康德那裏接收的是「智的直覺」這個字眼 (Wort)，而非其概念 (Begriff)。就此而論，則眼下的哲學課題（雷奧福受限於其方法論而未能觸及此一課題）即在於解釋：這個概念有什麼意義，它指的是怎樣一種能力，而且當我們進行智的直覺時，我們究竟是在從事什麼樣的活動？

因此，我所責難於雷奧福者，在於他只是追究牟宗三的康德研究中的枝微末節，卻無視於其基礎。他探討牟宗三怎樣把他的思想轉譯成康德的術語，並且按照其對康德哲學之內容的忠實程度，做出批判性的評價。至於儒家思想本身的內容及訴求為何，則完全非其解釋的對象。雖然雷奧福意識到了牟宗三哲學中的策略性環節，但他未能清楚區分策略與內容，未能以一種從過度誇張的策略性描述中提出來的形式，將這些內容呈現出來。為免誤解，此處必須強調的是：雷奧福的做法其實是符合牟宗三的自我理解的，因為後者深信，康德思想與儒家思想在內容上是相近的，因而從儒家的角度對康德加以修正，便是可能的。然而雷奧福顯然並不贊同此一信念（頁 143，註 346），因此，如果他仍就其是否合於康德的體系這一點來評判牟宗三的思想，那麼這種做法便缺乏說服力。

牟宗三相信，儒家思想唯有在證實其勝過西方哲學的潛能時，才能繫於不墜。由於此一超越西方哲學的壓力所迫，他的許多思想內容是以一種出於策略性考量的形式表達出來的。儒家思想被過度地硬套進康德的術語中，而一切與康德原本的內

<sup>8</sup> 若按照康德的體系，我們顯然不能像牟宗三那樣，在主張一種道德自律之積極概念的同時，又主張一種智的直覺之積極概念。二者互為排斥。

<sup>9</sup> 更明白地說，康德所否定的“intellektuelle Anschauung”概念不同於牟宗三所肯定的「智的直覺」概念；這裏涉及的是同一個字眼代表著兩種不同的能力。

容有所不同之處，都被說成是超越康德。依我之見，現在我們有必要把這樣一種策略視為過時，因而不要將新儒家思想（特別是其道德哲學）當作西方主流的「超越」（Überbietung），而應將之視為另一種可能性（Alternative），以修正西方主流之片面性。我們應指出不同典範之間的差異，並在其間尋求有建設性的對話之諸多可能性。這也不排除儒家與康德之間的進一步對話，但這裏需要的是進一步地開放論述。當然，這種論述的開放性在過去幾年之間已然成形，並應繼續推行。

#### 四、應如何面對新儒家的「混血性」？

從哲學的角度來看，雷奧福的研究將引發一個根本的問題。這個問題就文化間際的脈絡而言，特別尖銳，而在牟宗三那裏尤為典型：哲學構思之說服力建立在何種基礎之上？它究竟對誰是有說服力的，或者可能是有說服力的？香港、臺灣、逐漸地也包含中國大陸的當代新儒學顯然都在牟宗三那裏，找到他們與西方的連接點，並且主要是經由他的仲介工作來面對西方思想。牟宗三的詮釋，其中包含對康德文本的詮釋，對於當代新儒家學者而言，具有很高的說服力。既然這種說服力對於西方的詮釋家來說，是難以理解的，以下的問題就產生：（既然這種溝通無法繞過牟宗三）未來在西方哲學與當代新儒家哲學之間的相互溝通，可以在何種基礎上進行？何種方法論適合建設性地面對新儒學語彙的「混血性」（Hybridität）？西方哲學中有哪些思路有助於進一步突顯新儒學的哲學輪廓？雷奧福的研究為上述問題的討論，提供了一種更為寬廣的材料基礎，因為他以一種前所未有的細緻性，描述了新儒學的討論中對於康德的（西方的）概念架構的使用方式。此外，正由於其不足之處，這本書對於哲學來說，也可以被隱然視為一種挑戰：針對文化間際性（Interkulturalität）的領域應進行更多方法論的「基礎研究」。何況雷奧福已一再表明了，牟宗三對康德思想的吸收和轉化缺乏清楚的哲學基礎。然而，如果雷奧福自己的方法論立場能夠更為貫徹，以便有可能拋開評註形式的框架，並且從基礎上、而非只是從論述之細節上，對牟宗三的構想做出解釋與批評，也會有益於他的研究。雷奧福在導論中寫道：「首先要強調，眼下的『實際情況』是西方的哲學語言在中國人對世界觀論述中起作用了，不論吾人是否視之為恰當。」（頁 20 以下）然而他在接下來的四百多頁中所做的大部分論述，恰恰正與這個方法論的基本見解背道而馳，以至於讀者不禁要問，此處所謂的「起作用」（Funktionieren）究竟是什麼意



思？基本上這個字眼便完全地反映著雷奧福此一立場的所有歧義性：文化間際的概念轉移，究竟是單單根據其在某一特定文化與傳統之內，所取得的實用性成功，便可視為正當，抑或還需要取得一種不同文化間都能同意的理論擔保？雷奧福上述方法論的陳述，指向第一種可能，而他整個研究所隱含的企圖，卻指向第二種可能。他先主張某種「作用」，接下來卻又極度懷疑所起的這種作用是否恰當——至於恰當與否的評判標準，則片面地放在西方哲學，即康德哲學。這樣一來，也就使雷奧福最後將之判定為「不恰當的作用」。但在我看來，所謂「不恰當的作用」只能是指某種由於一連串的誤解而產生的結果——除非吾人（如同上文所建議的）放棄那種通常被拿來評判適當性的標準，不要再以那種方式看待牟宗三的思想，要求他對康德的提問做出相應有效的回答。雷奧福沒有看清這一點，或者至少他並沒有體系性地考慮到這一點；而從哲學角度來看，這是他這本令人印象深刻的著作最嚴重的弱點。

將來應如何理解新儒學，乃涉及一個問題：如何可能循著牟宗三、接著牟宗三並且超越牟宗三來進一步發展儒家思想？這個問題歸結於雷奧福整個研究的基本課題，而這一課題他明白地在第四章，即最後一章中探討儒家式現代性概念的尋求（近來這種儒家式現代性概念的尋求也導致其對於後現代的挑戰，尋求一種儒家式的回應）。對此雷奧福指出，儒家的文化保守主義很難和現代性的構想接軌，因為它的排他性一直否定現代性的多元化傾向。他寫道：「儒者參與當前哲學討論的方式，激發了這樣一種已然成了慣例的因應策略 (Assimilierungsstrategie)：力圖將儒家的立場從討論中的一方轉變成整個討論的框架。」（頁 423-424）換言之，並非儒者在現代性中找到自己的立足之地，而是在儒學體系中給現代性劃定一個位置；並且是透過一種最大化的批判來給它劃定位置，而這種批判「在解釋及解決問題的潛力上必須超過其批判對象」（頁 424）。此策略致力於將不同的東西總體融入自己的形上學體系之中；雷奧福在這一點上，正確地看到了「此種道德形上學思路在其綱領上的過度奢求」（頁 424）。就此意義而言，未來哲學溝通的條件在於：儒學從他那種總體超越西方哲學的策略 (totale Überbietungsstrategie) 轉向某種較為樸實的、致力於調和的努力 (Vermittlungsbemühungen)——而這正是牟宗三之後新一代的新儒家學者已經跨出的一步，並且也正朝此方向努力。這種對於牟宗三所建立的形上學體系之逐步縮減，絕不會使任何曾在此體系中有其分量的東西遭到拋棄，當然更不會解消牟宗三的種種努力。恰恰相反。依我之見，唯有擺脫那種必須超越西

方哲學的壓力，儒家思想的潛在力量及其對西方哲學所提出的挑戰，才能被完全看清楚，而牟宗三的構想才有可能得到某種延續。而現在西方學院哲學應做的，就是擺脫其歐洲中心主義的偏見，並面對此一挑戰。當中華文化圈內已然有條件走出牟宗三，並進一步推進其與西方之間的哲學溝通，相對地，從西方的觀點，只能指出：儘管牟宗三的思想有其錯綜難解之處，然而拜雷奧福此一研究之賜，已可以更清楚地預見一條通向牟宗三之路——而走上這條路，此正其時！