國立臺灣大學

哲學論評

NTU PHILOSOPHICAL REVIEW 第四十期

目　次

論　著

牟宗三「智的直覺」理論的內在矛盾與出路　陳清春　1

心智構造模組性的爭議　彭孟堯　29

康德的後學：是「善紹」？還是「別子」？
——從萊因赫德到牟宗三　李淳玲　65

《禮記・樂記》中的「理」範疇根源與內涵　王　禕　117

國 立 臺 灣 大 學 哲 學 系 印 行

論　　著

ARTICLES

《國立臺灣大學哲學論評》第四十期（民國九十九年十月），1-28
© 國立臺灣大學哲學系

牟宗三「智的直覺」理論的內在矛盾與出路

陳清春*

摘　要

由於牟宗三的直覺理論繼承了康德（Immanuel Kant）直觀理論的感性（Sinnlichkeit）與智性（Intellektuell）二分的理論前設以及康德智性直觀（intellektuelle Anschauung）的非感性和創造性這兩個性質，使得其“智的直覺”理論產生兩個內在矛盾：其一，道德感情和道德興趣的感性與智性的矛盾；其二，本體的存在與創造的矛盾。於是，他在用直覺理論解釋中國傳統儒釋道哲學時就陷入難以克服的困境。根據胡塞爾（Edmund Husserl）的現象學直觀理論，感知（Wahrnehumung）的意向性（Intentionalität）事實上已經取消了康德感性與智性的截然二分，而他關於感覺（Empfindung）與感知的區分又為解決牟宗三“智的直覺”的內在矛盾提供了現象學的理論基礎，即，感覺是與“智的直覺”意義相當的本體直觀方式，但由於感覺是感性的和非創造性的，就避免了牟宗三的兩個理論矛盾，而感覺正是直觀的本義。

關鍵詞：牟宗三、智的直覺、感覺、感知

---

* 陳清春，山西大學哲學社會學學院副教授。
投稿：98 年 11 月 1 日；修訂：99 年 1 月 18 日；接受刊登：99 年 3 月 8 日。

On the Internal Contradictions and Solution to Mou Zong-san's "Intellectual Intuition"

Qing-Chun Chen*

Abstract

Mou Zong-san's "intellectual intuition" contains two internal contradictions: first, a contradiction between intellect and sensibility regarding moral feeling; second, a contradiction between being and creation of the thing-in-itself. These contradictions are caused by his acceptance of Kant's theoretical assumption of a dichotomy between sensibility and intellect as well as by the characteristics of non-sensibility and creativity in Kant's theory of intuition. In turn, this has led to unresolvable difficulties in Mou's "intellectual intuition" reading of Chinese philosophy. While Husserl's theory on the intentionality of perception resolved Kant's dichotomy between sensibility and intellect, his distinction between sensation and perception also provides a phenomenologically based theoretical foundation for solving the internal contradictions of Mou's "intellectual intuition": while sensation is equivalent to intellectual intuition as a way for intuiting the thing-in-itself, it involves sensibility and non-creativity, and therefore avoids Mou's two theoretical contradictions.

Keywords: Mou Zong-san, intellectual intuition, sensation, perception

---

* Associate Professor, Faculty of Philosophy and Sociology, Shanxi University.

牟宗三「智的直覺」理論的內在矛盾與出路

陳清春

康德指出:「無論一種知識以什麼方式以及通過什麼手段與對象發生關係，它與對象直接發生關係所憑藉的以及一切思維當作手段所追求的，就是直觀（Anschauung）」（KRV：B33）；胡塞爾也強調：「每一個原本給予的直觀都是一個合法的認識源泉，將所有那些在直觀中原本地（可以說在其切身的真實性中）展示給我們的東西就當作它們自身所給予的那樣來加以接受，但也僅只是在其自身給予的範圍內加以接受。」（倪梁康，1999：39）顯然，他們都把直觀看作是認識的基礎和源泉。考察中西直觀理論的歷史，康德和胡塞爾無疑佔有極為突出的地位，但新儒家大師牟宗三的直覺理論才是迄今最為完備的直觀理論。由於牟宗三的哲學體系基本上是依據康德的哲學體系闡發而來，而關於直覺的理論更是直接源自康德的直觀理論，因此我們可以先把牟宗三的直覺理論看作是康德直觀理論的發展與改進，以便分析其間直觀理論前後變遷的思想軌跡。

壹

牟宗三把直覺分為三種，即：感觸直覺、形式直覺和智的直覺。感觸直覺就是康德的感性直觀（sinnliche Anschauung）。康德認為：「我們

的知識產生自心靈的兩個基本來源，其中第一個是接受表像的能力（印象的感受性），第二個是通過這些表像認識一個對象的能力（概念的自發性）；通過前者，一個對象被給予我們，通過後者，該對象在與那個（僅僅作為心靈的規定的）表像的關係中被思維。因此，直觀和概念構成了我們一切知識的要素，以至於無論是概念沒有以某些方式與它們相應的直觀、還是直觀沒有概念，都不能提供知識。」又說：「如果我們願意把我們心靈在以某種方式受到刺激時接受表像的這種感受性稱為感性的話，那麼與此相反，自己產生表像的能力，或者知識的自發性，就是知性。我們的本性導致直觀永遠只能是感性的，也就是說，只包含我們被對象刺激的方式。與此相反，對感性直觀的對象進行思維的能力是知性。這兩種屬性的任何一種都不應當比另一種更受優待。」（KRV: B74-75）可見，感性是我們通過被對象刺激的方式獲得表像的能力，感性直觀就是這種直接性的感受方式，除了直接性這個所有直觀共有的特徵外，感性直觀的主要特徵是被動接受性。感性直觀提供對象，知性思維對象，「無感性就不會有對象被給予我們，無知性就不會有對象被思維」（Kant, KRV: B75），兩者的結合產生了知識。感性和知性作為心靈的兩種認識能力雖然有被動接受和能動生成的不同，但沒有先後與主次的差別，兩者的關係是並列的。這是因為認識能力本身是不能被人的認識能力所達及的，對認識能力的認識反思的結果只能認識到感性和知性的先天形式，即時空和範疇，卻認識不到感性和知性能力本身，而時空和範疇的先天性說明它們是並列關係，所以康德說「這兩種屬性的任何一種都不應當比另一種更受優待」。牟宗三卻認為感性和知性有產生的先後次序。他說：「感性與知性只是一認知心之兩態，而認知心則是由知體明覺之自覺地自我坎陷而成者，此則等於知性。如是，首先出現者為知性。如果我們從認知心之認知義開始，則我們說知性當其一成時，它即把明覺感應中之物

推出去作為一對象而思之，而感性則把知性所推出去者作為一對象而給與於我們，此所思與所與者，因其是對象，故即是現象也。」（牟宗三，1984：131）牟宗三對知性先於感性而生成的觀點及其自我坎陷的理論邏輯在方法上是黑格爾思辨模式，突破了康德對認識的限制，缺乏認識明見性的保證。除此之外，他的看法與上述康德的觀點基本一致。

形式直覺相當於康德的純粹直觀（reine Anschauung）或先天直觀。在康德看來，感性直觀又分形式和內容兩個方面，「感性直觀要麼是純直觀（時間與空間），要麼是對在空間和時間中通過感覺直接被表像為現實的東西的經驗性直觀」（Kant, KRV: B147）。純粹直觀是已經全部先天地蘊涵在心靈中的時空形式，是經驗性直觀得以可能的主觀條件，任何經驗性直觀都必須以時空為先天形式才能表像對象。如果我們把經驗性直觀中屬於感覺的一切東西都去掉，剩下的就是時空的純粹形式；康德認為這是唯一能夠提供先天感性的方法，因為對時空的任何表像都是在經驗性直觀中被給予的。純粹直觀作為先天進行直觀的能力雖然經過認識的反思被表像為純然的時空形式，但時空形式作為純粹直觀的全部內容就等於說是純粹直觀本身，它們之所以被設定為先於和獨立於一切感性內容的先天直觀和先天形式主要是基於先驗哲學的邏輯而不是出於直觀。這樣，純粹直觀在康德那裏就是指時空的形式統一性，而他對此統一性綜合功能的闡釋又不能從自身得到解決，不得不求助於先驗想像力的產生性或知性的自發性，其根本原因就在於他的純粹直觀及其時空形式缺乏生成性。[1]

牟宗三則把康德的純粹直觀從感性直觀的領域中獨立出來，作為生成性的直觀先於接受性的感性直觀而成為認識的基礎，就是說，純粹直觀最先生成的是知性，即形式我，然後感性直觀才能接受刺激提供對象。

---

[1] 康德認為，純粹直觀雖然是構成數學知識的基礎卻不是構成的原因，原因是生產的想像力。（KRV, B204）

他根據純粹直觀的生成機能來說明知性的起源和知性的自發性，把感性直觀僅僅看作是接受性的經驗性直觀，從而將純粹直觀從感性中獨立出來並且看作是感性和知性的生成根源，其實質就是康德的先驗想像力。首先，先驗想像力的產生性說明了感性時空形式的起源。牟宗三認為康德只有對時空的形而上學闡明和先驗闡明以解釋時空的先驗性及其作用，而缺乏對時空的產生根源的解釋。他用先驗的想像力來說明時空的起源，「想像是心的活動，所想之像即是影像或圖畫式的形像。純粹的想像無經驗的內容，因此，其所想的圖畫式的形像（影像）即是純粹的影像，此沒有別的，不過就是時間與空間。純粹而超越的想像形式地形構成或湧現地執成一純粹的影像，即時間與空間。『純粹的影像』是圖畫式的語言，是對應純粹的想像而言者；而此像一旦形成，它即是一『形式的有』；而當其用於感性而為感觸直覺之形式條件時，它即名曰『純粹的形式』。」（牟宗三，1984：132）先驗想像力因其產生機能「形式地形構成或湧現地執成」時空形式從而成為感性直觀的先天形式，「形式地形構成或湧現地執成」說明了時空是生成出來的「形式的有」。其次，先驗想像力的產生性說明了知性範疇的起源。康德雖然把知性範疇看作是知性自發產生出來的先天思維形式，卻沒有進一步說明知性是如何自發產生範疇的（鄧曉芒，2006：37），而是強調範疇自發的規則能力，與直觀接受能力相對應以說明認識的先天條件。由於直觀不能思維，範疇不能直觀，兩者必須在知性範疇的先驗時間圖型的中介下才能結合而產生知識，而時間圖型是先驗想像力的產物。牟宗三在這個問題上的闡釋基本是重複康德的說法，沒有直接說範疇的產生問題，但是如果根據他把先驗想像力的應用範圍擴展到時空起源問題上以說明時空是由先驗想像力所產生的用於感性的直觀形式的思路，我們完全可以推出範疇也是由先驗想像力所產生的時間圖型用於知性而成為知性的思維形式。同樣，牟

宗三雖然也沒有明確將先驗想像力和純粹直觀等同，但我們也可以從他的思想邏輯中很清晰地推出這一觀點。他把康德僅限於純粹時空形式的純粹直觀擴展到一切形式領域，說：「凡是『形式的有』者，如時空，如數目，如邏輯形式，皆可以純粹的直覺（先驗的直覺）或形式的直覺說之」，又說：「知性之自發地提供範疇這種形式概念亦是直覺地自發地來提供，……故吾人得以『形式的直覺』說明其起源。」（牟宗三，1984：162、165）顯然可見，既然純粹直觀可以說明範疇的起源，那麼同樣也可以說明其它一切「形式的有」的起源，表明純粹直觀是產生形式存在的生成性直觀。顯然，先驗想像力和純粹直觀無論是就生成的性質還是就生成的範圍都是相符合的，可以互換使用，僅有的區別在於前者既是認識論概念又是存在論概念而後者僅是認識論概念，當然這是就字面的意義上說。此外，儘管牟宗三說「感性，想像，知性，此三者是同一認知心之三態，是因著攝取現象，形構時空（兼形構規模），以及使用概念去思辨對象（現象義的對象），這三種不同的作用而被分成，並被定住」（牟宗三，1984：133），並沒有把先驗想像力置於感性和知性的前面，但他用先驗想像力或純粹直觀說明感性形式和知性形式的起源在事實上已經視之為認識的根源了，而認識的根源在海德格爾的意義上就是存在的根源（張祥龍，1996：82）；這應當說是牟宗三形式直覺理論的一個重要成果。另一個值得注意的方面是，他通過形式直覺把時空和範疇都歸為同一類的存在，在一定程度上突破了康德對感性和知性的嚴格劃分。

貳

智的直覺是牟宗三直覺理論闡發的重心，其內容基本上是闡述儒家的道德實踐哲學，但在形式上卻脫胎於康德的智性直觀（Intellektuelle

Anschauung）。康德認為，人只有被動接受性的感性直觀而沒有能動創造性的智性直觀，智性直觀是屬於元始存在者（上帝）的源始的創造性的直觀方式，「一種本身就使得直觀的客體的存在被給予的方式」（Kant, KRV: B72），所創造的客體就是作為本體的物自體；但是，由於「它並不是我們的直觀方式，我們也不能看出它的可能性」（Kant, KRV: B307），因此智性直觀及其創造的本體「完全處在我們的知識能力之外，所以就連範疇的應用也絕不能超出經驗的對象的界限……而絲毫達不到它們那裏。」（Kant, KRV: B308）可見，智性直觀在康德那裏只是理性的一個設想，存在與否已經超出了人類的認識範圍，其理論意義在於為人類認識的有限性假定一個超越的根據。而牟宗三卻將康德只有消極意義的認識論的設想完全肯定為有積極意義的存在論的實現原則，它不僅是真實的直觀方式而且就是人類這種有限存在者所能有的直觀方式，他說：「智的直覺是實現化之原則，它本身代表創造性，故亦是創造性之原則，……是本體宇宙論的」（牟宗三，1997b：212），又說：「我與康德的差別，只在他不承認人有智的直覺，因而只能承認『物自身』一詞之消極的意義，而我則承認人可有智的直覺，因而承認『物自身』一詞之積極的意義。」（牟宗三，1980：123）但這是如何可能的呢？牟宗三的論證以中國哲學的傳統資源為前提：「中國人的傳統承認人有智的直覺，人之所以能發出智的直覺是通過道德的實踐，修行的解脫，而使本有的無限心呈現。中國人承認有無限心，但不把無限心人格化而為上帝。每一個人的生命都有無限心，而通過道德的實踐以及佛教道家的修行而使它呈現。」（牟宗三，1997b：83）在牟宗三看來，中國哲學傳統承認人都有無限心，即佛家之智心、道家之道心、儒家之良知，本有的無限心通過儒家的道德實踐或佛道的修行所發出的智的直覺而呈現出來就是那唯一的本體，從而人在存在的有限性中顯現出無限性，所以智的直覺就是那唯一的本體無限心之顯現與展露。

具體地說，牟宗三是根據儒家的道德實踐哲學從兩個方面對智的直覺之可能性問題展開論證的。

首先是在理論上的必肯定。他把康德的自由意志等同於儒家的本心仁體即心體，而心體即是性體，性體發出無條件的定然命令，因此是道德行為的先驗根據：「道德即依無條件的定然命令而行之謂。發此無條件的定然命令者，康德名曰自由意志，即自發自律的意志，而在中國的儒者則名曰本心，仁體，或良知，而此即吾人之性體，即發此無條件的定然命令的本心，仁體，或良知即吾人之性，如此說性，是康德乃至整個西方哲學中所沒有的。性是道德行為底超越根據，而其本身又是絕對而無限地普遍的，因此它不是個類名，所以名曰性體。」接著又把性體擴大為創生一切存在的形而上本體，所謂性體即是道體：「它不但創造吾人的道德行為，使吾人的道德行為純亦不已，它也創生一切而為一切存在之源，所以它是一個『創造原則』，即表像『創造性本身』的那個創造原則，因此它是一個『體』。即形而上的絕對而無限的體，吾人以此為性，故亦曰性體。」然而作為道德根據的性體是如何可能上升為作為存在根據的道體呢？這又是通過心體的感通實現的：「儒者所講的本心或良知，都是根源孔子所指點以明之的『仁』而說的。仁心底感通原則上是不能有封限的，因此，其極必與天地萬物為一體。仁心體物不可遺，即客觀地豎立起來而為萬物之體，無一物或能外，因此名曰仁體，仁即是體。是以仁心不但直接地彰顯之於道德行為之創造，且以其絕對無限的普遍性同時即妙潤一切而為一切存在之源，是以歷年都說仁為一『生道』也。」因此，心體、性體和道體三者同一為一實體：「主觀地講的本心，仁體，良知，或性體即如此，所以它必須與此客觀地講的道體為同一而為一實體，以道體說性體，它亦必與此客觀地說的性體為同一，即以主觀地說的本心，仁體，或良知去形著之，成其為同一。」但是，為什麼必須要

有心體、性體和道體的同一呢？牟宗三答道：「蓋只有如此，始能成就其命令為一無條件的定然命令，此在儒者即名曰性體之所命。」即是說，道德的根據只有成為存在的根據，它所發出的命令才是無條件的定然命令，才可成為道德的原則，所以必須把道德本體擴大為存在本體才能保證道德本身。[2]而「當吾人由無條件的定然命令說本心，仁心，性體，或自由意志時，這無條件的定然命令便證成發此命令者之為絕對而無限。……本心仁體即絕對而無限，則由本心之明覺所發的直覺自必是智的直覺。只有在本心仁體在其自身即自體挺立而為絕對而無限時，智的直覺始可能。如是，吾人由發佈無條件的定然命令之本心仁體或性體之為絕對而無限，即可肯定智的直覺之可能。」（牟宗三，1980：190-193）這就是說，道德原則的存在證成心體和性體的絕對而無限，而心體的絕對而無限之作用即無限心的妙用就是智的直覺。

其次是在實際上的必呈現。牟宗三說，儒家講到心體都是就其具體的呈現而說的：「當吾人說『本心』時即是就其具體的呈現而說之，如惻隱之心，羞惡之心，是隨時呈現的，此如孟子之所說，見父自然知孝，見兄自然知弟，當惻隱則惻隱，當羞惡則羞惡，等等，此如象山之所說，這都表示本心是隨時在躍動在呈現的。當吾人說『仁體』時，亦是當下就其不安，不忍，悱惻之感而說之，此亦是具體的呈現，此如孔子之所說以及明道之所說。這也表示仁心隨時在躍動在呈現，感通周流而遍潤一切的。……是以本心仁體是一個隨時在躍動的活動，此即所謂『活動』（activity），而此活動是以『明覺』來規定。」可知，心體的具體呈現就

[2] 這是個循環論證，論證的結論就是論證的前提。前提是有道德原則存在（無條件的定然命令），由道德原則存在推出道德本體的存在（具有無限性的自由意志或心體性體），由道德本體的無限性推出它不僅創生道德行為而且創生一切存在從而成為存在本體，而由道德推出存在是為了證明道德原則的存在（因為只有道德本體不為人類所限、不為道德所限而成為一切存在的創生本體才能說成是無限的，才能發佈無條件的定然命令，而只有無條件的定然命令才是道德的原則）。也就是說，從道德推出存在是為了說明道德依賴於存在。

是心體的明覺活動，其所呈現出來者除惻隱、羞惡、不安、不忍之類道德感情外還有無條件的定然命令以及對此定然命令的道德興趣：「當本心仁體或視為本心仁體之本質的作用的自由意志發佈無條件的定然命令時，即它自給其自己一道德法則時，乃是它自身之不容已，此即為『心即理』義。它自身不容已，即是它自甘如此。它自甘如此即是它自身悅此理義。本心仁體之悅其自給之理義即是感興趣於理義，此即是發自本心仁體之道德感，道德之情，道德興趣。」作為心體明覺活動的自由意志不但發佈道德法則而且呈現道德興趣，它的自給法則和自悅法則的活動不僅給出了道德行為的最高準則而且給出了道德行為的創生動力，而心體明覺活動的自覺與創發就是智的直覺：「本心仁體之悅與明覺活動，反而自悅自覺其所不容已地自立之法則，即是自知自證其自己，如其為一『在其自己』者而知之證之，此即是『在其自己』之本心仁體連同其定然命令之具體呈現。當其自知自證其自己時，即連同其所生發之道德行為以及其所妙運而覺潤之一切存在而一起知之證之，此即是智的直覺之創生性。」（牟宗三，1980：193-196）其中內容可分三層來說：一、逆覺體證，二、引發道德行為，三、遍潤一切存在而為其體。牟宗三總結道：「智的直覺不過是本心仁體底誠明之自照照他（自覺覺他）之活動。自覺覺他是直覺之覺。自覺是自知自證其自己，即如本心仁體之為一自體而覺之。覺他是覺之即生之，即如其系於自己之實德或自在物而覺之。」（牟宗三，1980：200）

智的直覺是牟宗三在會通中西的哲學視野下轉化康德道德哲學以契接中國傳統哲學特別是儒家道德實踐哲學以構建其所謂「道德的形上學」體系的關鍵環節。如果自其所涉及問題的深度、廣度以及在牟宗三思想大廈中所處的地位和所具有的重要意義來看，智的直覺無疑可以作為理解牟宗三哲學體系的一把鑰匙。正因為如此，牟宗三哲學中存在的一些

重大問題往往可以從他對智的直覺的理解中發現問題的根源，從而找出解決問題的線索。

牟宗三智的直覺繼承了康德智性直觀的兩個基本性質，即非感性和創造性。非感性在康德看來是智性直觀可以肯定的性質，創造性卻只是理性的設想，因為我們既然不知道智性直觀存在與否，當然也就不能肯定它的創造性，但是假如有智性直觀的話，那麼它肯定不是感性的。不幸的是，非感性和創造性這兩個基本前提恰恰是造成牟宗三智的直覺理論產生內在矛盾的問題根源。首先看非感性問題。一方面，牟宗三沿襲了康德對感性直觀和智性直觀的截然劃分，感性直觀（感觸直覺）是被動接受性的現象直觀，智性直觀（智的直覺）是能動創造性的本體直觀，兩者的區別在於是被動的還是能動的、是接受的還是創造的。另一方面，牟宗三把感性和智性解釋為儒家的氣性和理性，前者是感性直觀（感觸直覺）所表現的人類的特殊性、有限性，即康德所謂「人類之特殊的自然特徵」或儒家所謂「生之謂性」，後者是智性直觀（智的直覺）所表現的人類的普遍性、無限性，即康德的實踐理性或儒家的心體（牟宗三，1999：105）。由於智的直覺就是心體的明覺活動，而心體的明覺活動將心體的普遍性和無限性通過智的直覺具體地呈現為道德情感、道德原則和道德興趣，因而心體既是情又是理、既是心又是性、既是主觀的又是客觀的道德本體。問題是，道德情感和道德興趣作為智的直覺所呈現的感受性內容無論怎樣把它與感性的情感相區別也無法擺脫它與後者都具有的感受性而視之為純智性的，即使牟宗三把它們說成是先驗性的和主動性的觀點是正確的也無濟於事，這就與智的直覺的非感性發生矛盾。[3]其次看創造性問題。一方面，智的直覺作為心體明覺活動的自覺或

[3] 牟宗三用了很多篇幅把康德的道德興趣解釋成先驗性和主動性的以說明道德行為的動力即是作為道德本體的自由意志，從而論證自由意志就是道德感情與道德理性的統一，也就是儒

逆覺體證是以心體的存在為前提的，心體的存在於邏輯上應先於心體的自覺，而不能說是智的直覺創造了心體的存在，因而智的直覺不是創造性的。另一方面，心體的明覺活動是創造性的活動，心體的自覺就是自覺其自己的創造性活動，這就是說智的直覺就等於是心體活動本身，所以智的直覺又是創造性的。在這裏，牟宗三通過將認識論意義的直覺轉化為實踐論和存在論意義的創造性原則來消化其創造性和非創造性的矛盾，從而取消了智的直覺的認識論意義，只剩下他所謂實踐論和存在論意義的「縱貫地說」、「承體起用地說」，而懸空了認識論意義的「橫說」、「認識說」，從而使得智的直覺失去了它作為直覺的內涵而成為一個名不副實的詞語。（參見牟宗三，1980：196-198）

由於牟宗三智的直覺理論繼承了康德智性直觀的非感性和創造性兩個基本性質，他在用以詮釋中國傳統哲學時就因此而遇到難以克服的困難：主要是非感性說明不了儒家的道德情感和道德興趣問題，創造性說明不了本體的存在性問題以及道家的「靜觀」與佛學的「止觀」問題（牟宗三，1997a：116、119）；儘管他給出一些富有啟發性的論證與解釋，但不是過於曲折就是求助於思辨，不僅沒有解決問題反而使問題更加複雜化了。有鑒於此，我們不應當對理論中存在的矛盾強加解釋而應該在問題產生的源頭找出路，即追蹤智的直覺的非感性和創造性這兩個前提，而非感性和創造性又根源於康德將被動接受性的感性和能動自發性的智性截然劃分的理論前設。那麼，如何通過這個前設找到一條改進和完善牟宗三智的直覺理論的途徑以便應用於中國哲學的詮釋和發展，還需要我們像他那樣在會通中西的視野下分析和考察康德以後西方直觀理論出現的新成就。

家心與理的統一；但他的論證缺乏說服力。見（1999：108、140-142）；（1984：69-70）

參

胡塞爾的現象學直觀理論是西方哲學繼康德之後出現的最重要的直觀理論，其中的本質直觀（Wesensschau）作為現象學的基本方法甚至成為這個哲學時代的重要標誌之一。在這裏，我們以胡塞爾為中心對比康德和牟宗三的直觀理論來探討一種新的直觀理論的可能性。

胡塞爾的直觀理論把直觀分為感性直觀和本質直觀兩種。感性直觀是個體直觀，包括感知（Wahrnehmung）和想像。因為感知是原本的意識生成，而想像是感知的再現或再造，所以感性直觀主要指感知行為（Wahrnehmungsakt），相當於康德的感性直觀或經驗性直觀。感知是意識通過對感性材料的激活或統攝而賦予意義的意識生成活動，所生成的意義就是感知內容（Wahrnehmungsinhalt）。胡塞爾的感性直觀與康德的感性直觀相比，雖然兩者都是個體的經驗性直觀，作為直觀基礎的感性材料都是非意識的直接接受性的純粹感覺（Empfindung），但康德的感性直觀是被動接受性的，而胡塞爾的感性直觀卻是被動生成性的，這是因為胡塞爾已經取消了康德對感性和智性的二元預設，將感知看作是構成其它所有意識活動基礎的第一性的意識生成活動，也就是說，康德的感性和智性都是統一的意向性活動，即意識構成意識對象的活動。如此一來，康德的感性直觀就不僅僅只有時間和空間兩種先天形式，純粹直觀也不僅僅是對時間和空間的直觀。於是，胡塞爾在感性直觀基礎上提出他的範疇直觀（kategoriale Anschauung）理論：「但現在每一個素樸的感知，無論它是自為單獨的，還是與其它行為共處的，都可以作為基本行為而起作用，即作為那些新的，時而包含它、時而只預設它的諸行為的基本行為起作用，這些行為以其新的意識方式同時還使一個新的、本質上預設著原初意識的客體性意識時間性地生成。隨著這些新的行為的出

現，即隨著聯言的、選言的行為、確定和不確定的個別立義（「這個—某個」）行為、總體化的行為、素樸的、聯繫的和聯結的認識行為的出現，連同產生的並不是隨意的主觀體驗，也不是與原初行為相銜接的行為，而是這樣一些行為，即那些我們所說的構造著新的客體性的行為；在這些行為中，某物顯現為現實的和自身給予的，而且是如此地顯現，以至於它在這裏作為什麼而顯現出來的東西在奠基性的行為中還未曾給予過，並且也從未被給予。但另一方面，這個新的對象性又建立在老的對象性之中；前一個對象性與後一個在基本行為中顯現的對象性具有對象性的聯繫。它們的顯現方式在本質上受到這種聯繫的規定。這裏關係到一個客體性領域，這些客體性只有在這類被奠基的行為之中才能『自身』顯現出來。」（Husserl, LU II/2: A618）這種奠基在感性直觀基礎上的新的意識構造行為就是範疇直觀，所構造的客觀性領域就是指包括「一個」與「這個」、「並且」與「或者」、「如果」與「那麼」、「所有」與「沒有」、「某物」與「無物」、「量的形式」與「數的規定」等等（Husserl, LU II/2: A611）與感性材料相對應並一同構成感知內容的形式範疇，即「它自身包含著所有那些產生於立義形式而非產生於立義材料之中的對象性形式」（Husserl, LU II/2: A652），顯然，康德的先天認識形式即時空和範疇也包括在內。胡塞爾把範疇直觀又稱作純粹直觀或本質直觀，將其應用範圍擴展到其它意識對象領域，他說：「一個純粹內在的一般性意識根據被觀察的和自身被給予的個別性構造自身。關於紅，我有一個或幾個個別直觀，我抓住純粹的內在，我關注現象學的還原。我除去紅此外還含有的、作為能夠超越地被統攝的東西，如我桌子上的一張吸墨紙的紅等等，並且我純粹直觀地完成一般的紅和特殊的紅的思想的意義，即從這個紅或那個紅中直觀出的同一的一般之物；現在個別性本身不再被意指，被意指的不再是這個紅或那個紅，而是一般的紅。」（胡塞爾，1986：

50）又說：「最初，『本質』一詞表示在一個體最獨特的存在中呈現為其『什麼』的東西。然而任何這種『什麼』都可『納入觀念』之中。經驗的或個別的直觀可被轉化為本質看（觀念化作用）——這種可能性本身不應被理解作經驗的，而應被理解為本質的。於是被看者就是相應的純粹本質或艾多斯，無論它是最高範疇，還是最高範疇的直到包括完全具體物的特殊物。」（Husserl, Ideen I:10）胡塞爾把所有的範疇或本質分為形式的和區域的（質料的），前者是意識統攝感性材料的形式，後者就是由此統攝所賦予的意義內容，兩者構成了現象學研究的對象範圍。由於範疇直觀不僅是產生形式本質的意識行為而且是產生區域本質的意識行為，因而是可以產生一切普遍本質的普遍性直觀，所以胡塞爾後來通常稱之為本質直觀。

如果從直觀的對象看，胡塞爾的本質直觀可以看作是康德的純粹直觀的擴展。康德的純粹直觀僅僅能直觀時間和空間兩種感性形式，不能直觀知性範疇，而本質直觀的對象範圍不僅包括康德的時間、空間、知性範疇而且還包括其它所有本質觀念。如果從直觀的生成性看，胡塞爾的本質直觀相當於康德所謂的智性。康德的智性是具有創造性的認識能力，可以為認識活動自發地提供先天的知性範疇，但康德卻沒有進一步說明範疇是如何提供出來的。胡塞爾的本質直觀一方面作為認識方式可以直觀包括時空、範疇在內的所有本質，一方面作為意識構成方式又是所有本質產生的原因。在此，本質的認識方式與構成方式是同一個過程，直觀本質就是構成本質，構成本質就是直觀本質。這樣不僅可以為康德的先天認識形式提供發生性的說明，而且充分地體現了意向活動的創造性本質。可是，胡塞爾在這裏已經預設了一個前提，即時空與範疇是奠基於感知之上構成的新客體，在感知中本來沒有形式；這就與感知是形式統攝材料的觀點發生矛盾。在創造性這一點上，胡塞爾的本質直觀與

牟宗三的形式直覺是一致的，不同之處在於形式直覺的對象範圍不包括區域本質在內。然而，從整體上看，由於他們都把感性直觀看作是具有獨立性的個體直觀方式，因而他們都沒有能夠徹底擺脫康德對感性和智性的截然劃分。胡塞爾把感性直觀與本質直觀看作是統一的意識生成活動的不同過程，儘管實質上已經把它們當作性質有別的兩種直觀方式，不過還沒有將之對立起來，但他把它們看作是個體直觀與普遍直觀的對立卻無疑是康德感性和智性二元預設的思想殘餘。因為，例如，在感知行為中，意識對感性材料的統攝或立義是通過形式範疇的構成作用實現的，如果沒有形式範疇的構成作用就不會有感知內容的生成，我們也就不會感知到任何東西，也就是說，感知內容就體現在形式範疇的普遍意義中，因此感知內容既有個體性的一面也有普遍性的一面。這是由於原初的感知內容在認識中被統攝或被分化為個體性的認識對象和普遍性的認識內容，後者被意識為是對前者的認識成就，前者被意識為是後者的存在設定，如果感知內容僅僅是個體性的，那麼就不可能對它有任何意義上的理解，因為任何理解都是普遍意義的理解。感知內容本來就不是一成不變的，根據胡塞爾把意識生成活動區分為原初被動生成、第二性被動生成、主動生成的思想（參見倪梁康，1999：328、23），感知內容首先是未分化的原現象或原意義，隨即被意識的習性自發地分化為個體與普遍兩方面，之後又會被主動的認識活動根據需要整理加工成理性知識。顯然，前兩步是被動的自發的意識生成，後一步是奠基於前兩步的能動的自主的意識生成，整個過程既可以看作是意識生成的不同階段也可以看作是從感性認識到理性認識的認識發展。胡塞爾的本質直觀屬於意識的主動生成行為或者說屬於理性的認識行為，例如在「紅」的感知基礎上調整目光朝向「一般的紅」的過程是「紅」的概念的產生過程，又如在感知內容基礎上構造形式範疇的過程是形式範疇的知識化過程，

而概念或知識不僅有普遍性的一面也都有個體性的一面，個體性就是它們在內在時間中的意義顯現及其依以存在的語言符號的物理顯現。胡塞爾忽視了感知中也有普遍性的一面和概念中也有個體性的一面，把意識生成行為的不同過程劃分為兩種性質對立的直觀方式，一種是奠基性的感性的個體直觀，一種是被奠基的本質的普遍直觀，就會帶來這樣的問題：其一，如果形式範疇是本質直觀在感知基礎上構造的新客體，那麼它就不是原初被給予的，不能成為認識的合法源泉；如果形式範疇是奠基於感知而後被構成的，那麼由於缺乏統攝感性材料的形式，即使是奠基性的感知本身也無從構成，何況被奠基的形式範疇？其二，如果感知內容例如「紅」只有個體性的意義而沒有普遍性的意義，那麼無論你怎樣調整目光也不會有「一般的紅」構造出來，因為對「紅」的感知就是對「紅」的意識，凡是意識都具有普遍性的意義，否則就是無意義的感性材料。可見，胡塞爾把感知僅僅看作是對個體的認識而把範疇和觀念看作還需要依之以建構的思想仍然殘留著心理主義的痕跡。深究其因，西方傳統中感性和理性截然二分的理論預設依然影響了胡塞爾的思考。

事實上，胡塞爾把感性認識和理性認識解釋為意識生成的不同階段已經取消了感性和理性二分並列的認識論前設，意識所生成的對象作為認識內容無論是感性的還是理性的都是具有超時間意識的普遍性觀念，而認識內容作為意識生成對象無論是被動生成的還是主動生成的都是具有內在時間意識的個體性存在。因此，儘管理性認識確實奠基於感性認識、主動生成確實奠基於被動生成，但並不需要把它們當作兩種性質不同的直觀。當然，這並不是要否定胡塞爾的本質直觀理論，也不會削弱本質直觀理論所具有的重要價值和地位，而是要表明胡塞爾的本質直觀只是一種特殊的主動生成行為或一種特殊的理性認識方式，從存在論角度看是個體性的，從認識論的角度看是普遍性的，所以不必單從認識論

角度將感性認識和理性認識中的本質認識對立為性質相反的兩種直觀。胡塞爾本質直觀的特殊性表現在：本質直觀作為現象學的基本操作方法是在現象學還原中懸置掉所有主動生成和第二性被動生成的超越性意識而回到原初被動生成或原初被給予的原造現象上所進行的本質化或形式化過程，它不是奠基於原造現象上構造新的客體，而是對原造現象的描述、分析，也就是將原造現象本有的東西（形式或內容）及其可能性在直觀的明見性中通過符號化的方式顯現為形式的或區域的本質，[4]正如胡塞爾所說「現象學的操作方法是直觀闡明的、確定著意義和區分著意義的。它比較，它區別，它連接，它進行聯繫，分割為部分，或者去除一些因素。但一切都在直觀中進行。」（胡塞爾，1986：51）尤其是在現象學反思中對意識行為的本質直觀更是構成胡塞爾本人從事現象學工作的主要內容。因此，他總結道：「在現象學最嚴格的還原之中的直觀和本質直觀方法是它唯一所有的東西，這種方法本質上屬於認識批判的意義，因而也屬於所有的理性批判（即包括價值的和實踐的理性批判），就這點而言，它是一種特殊的哲學方法。」（胡塞爾，1986：51）

肆

康德的智性直觀由於其所直觀或所創造的本體對象只是理性的設想，因而必然會被胡塞爾的現象學還原當作超越的存在懸置起來，所以康德意義上的智性直觀在胡塞爾的直觀理論裏沒有相應的位置。雖然胡塞爾的本質直觀繼承了康德智性直觀的非感性和創造性，但它所直觀的

---

[4] 本質從原造現象中顯現出來雖然不是從個體感知中生成新的普遍客體，但對它的描述、分析以及符號化過程也可以說是一種主動的生成過程，所生成的普遍本質對於未分化的原現象而言也可以說成是一種新的客體，尤其是對原現象蘊涵的本質可能性的符號化更明顯地表現出構造的特徵。

對象都是屬於現象世界的因素而不是本體，因此就直觀的對象而言，與其認為胡塞爾的本質直觀是康德的智性直觀的繼承和發展還不如認為是康德的純粹直觀的繼承和發展，因為直觀的性質更多地依賴於直觀對象的性質。[5]牟宗三批評胡塞爾的思想裏沒有本體和現象的分別、現象學方法的應用範圍不能離開現象世界的觀點準確地說明了本質直觀不是康德意義上的智性直觀的根本原因（牟宗三，1997b：56）。然而，儘管如此，我們卻能在胡塞爾直觀理論的感性直觀即感知中發現一種與康德的智性直觀和牟宗三的智的直覺相當的直觀方式，既不像康德那樣僅是理性的一個設想也不會產生牟宗三那樣的理論矛盾，這就是性質正好與它們相反的感性的和非創造性的本體直觀。

根據胡塞爾的現象學理論，感知是意識通過統攝感覺材料構建感知對象的立義過程，感知活動和感覺材料屬於感知的實項內容（reeller Inhalt），感知對象屬於感知的意向內容（intentionaler Inhalt），兩者構成感知體驗的總體。在外感知中，作為實項內容的感覺材料本身並不是現象，它既不是行為意義的顯現，也不是對象意義的顯現，它只是為感知提供材料的非意向性因素；而作為意向內容的感知對象則是感知活動基於感覺材料所構造的感知內容或所賦予的意義，包括第一性被動生成的原初的體現性內容和第二性被動生成的非原初的共現性內容，它們構成感知的意向性因素。感覺材料又可稱為感覺或感覺內容，感覺與被感覺到的東西是對同一件事的兩個不同說法，在這裏還不存在主客的分裂或能所的差別（倪梁康，1999：60、243、121、493、328）。胡塞爾非常明確地把感覺（Empfindung）與感知（Wahrnehumung）區分開，他說：「感覺內容可以說是為這個通過感覺而被表像的對象的內容提交了一個類似

[5] 鄧曉芒和倪梁康都肯定了胡塞爾的本質直觀與康德的智性直觀的繼承關係。見（鄧曉芒，2006年）；（倪梁康，2002：2）。

的建築材料：因而我們一方面談到被感覺的顏色、廣延、強度等等，另一方面談到被感知（或者說，被表像的）顏色、廣延、強度等等，這兩方面相應的東西並不是一個同一之物，而只是一個在種類上很接近的東西，人們可以通過下面這個例子來輕易地證明這一點：我們所看到的（感知到的、表像到的等等）這個球的均勻的色彩並沒有被我們感覺到。」（Husserl, LU II/1: A75-76）感覺不是現象，不能顯現，它雖然是構成感知的第一性基礎和要素，但它並不等於感知，它既不是「最原始的感知」，也不是「內意識」或「內在時間意識」（參見倪梁康，1999：121）[6]，也就是說，感覺是完全處於意識所及範圍之外的超意識或非意識存在，我們日常生活中說「感覺到」其實是在說「感知到」。感覺雖然不是現象，但由於感知是最具奠基性的意識行為，所有意識行為最終都可以回溯到感知之上，而感覺又是感知得以產生和存在的基礎，因此感覺可以說是所有現象的存在基礎。那麼，感覺又是從哪里來的？這是個不能回答的問題。因為感覺既然是沒有時空形式的非現象存在，那麼它就不會有來去、生滅的問題，我們也不可能對之從正面產生積極的和肯定性的認識，只能從反面產生消極的和否定性的認識，例如，感覺不是感知、不是現象、不能顯現、沒有生滅、沒有分別等等。然而這些對感覺的否定性表述恰恰表明感覺是與康德的「物自體」和牟宗三的「本體」概念意義相當的範疇，即感覺是表示與現象存在相對的自在存在的範疇。這樣，康德和牟宗三關於本體與現象的區分就通過感覺與感知的區分表現出來。

康德和牟宗三都認為本體與現象的分別是主觀的（參見牟宗三，1997b：194-217），這就把屬於存在論的問題歸結為認識論問題，因而人本身的存在及其認識理所當然地就成為哲學研究展開的基地。人首先是感性的存在，感性是沒有任何分別的自在存在或本體存在，既沒有主客

[6] 胡塞爾把感覺當作「原初的內在時間意識」的觀點混淆了材料與形式的分別。

與能所的分別也沒有時空與生滅的分別；同時人又是有意識的存在，意識是構造意義或現象的創造性能力，意識構造成就的總體就是世界。意識的構造是通過形式範疇統攝感覺材料進行的。胡塞爾說：「一個感性的材料只能在一定的形式中得到理解，並且只能根據一定的形式而得到聯結。」（Husserl, LU II/2: A668）這說明，意識構造意義是通過形式的構成作用實現的，在形式中得到理解和聯結的並不是材料本身，而是感知。胡塞爾強調：「對這兩者的區分是非常重要的，不能將顏色感覺與顯現的物體色彩、形狀感覺與物體形狀等等混為一談。」（Husserl, LUII/2: A706）感知是意識依託於感覺材料而創造出來的意義，是有生有滅的現象。在這個過程中，沒有生滅的感覺材料被顯現出來的感知所遮蔽而隱匿起來，雖然在現象意義上相當於「無」，但並沒有失去什麼；而感知則是從「無」中生成的現象之「有」，它雖然也可以被理解為感覺通過形式的顯現，但「事物的顯現特徵本身並不是感覺，而僅僅顯現為與感覺相似的東西。」（Husserl, LUII/2: A706）在意識的範圍內，我們只能認識作為現象的感知而不能認識作為本體的感覺，感覺就像康德的物自體那樣僅僅是理性的設想，感知與感覺的相似也只是一個設想，並不能確定。但是，感覺的存在是確定無疑的，如果沒有感覺的存在，哪里會有感知的產生？在這裏，作為自在存在的感覺和作為現象認識的感知是相表裏的一體兩面關係。就人而言，凡是有感性的地方，就伴隨有意識的生成和創造。意識基於感性的生成與創造首先是第一性被動生成的原現象或者原意識，即與無差別的感性存在相應的體現性的、非對象性的感知視域。其後，在第二性被動生成的作用下，原始視域分化為有主客、能所、內外分別的對象性感知域；隨著意識目光的朝向，有了中心和邊緣，有了能感知和所感知，有了外感知和內感知。其中，內感知是意識目光回顧自身所產生的對象性感知，作為實項內容的意向活動實質上就是感覺材

料，而伴隨意識活動的「自身意識」實質上就是依託於感覺材料而產生的體現性的原意識。不過，當意識反思的目光朝向它時，它已經不是原初現象了。事實上，外感知所面對的也不是體現性的原現象，而是帶有共現性因素的對象性現象。在自然的狀態下，意識經過內外感知的逐步生成以及經過各種主動性的生成，動態的現象世界就被建構起來。由此可見，現象世界的產生過程其實就是認識的發生過程，現象的存在與現象的認識是同構的、一致的。

現象存在與現象認識的同構和一致表明：感知既是現象的存在基礎也是現象的認識基礎，從存在方面看，感知是真理性的存在，從認識方面看，感知是存在性的真理；而作為存在和真理之同一的感知不是已分化的感知而是體現性的、非對象的原本感知，即一種具有直接性和明見性的「現象直觀」。

現象直觀有廣義的和狹義的兩種，狹義的現象直觀就是第一性被動生成的原本感知，廣義的現象直觀則包括本質直觀。原本感知相當於康德的感性直觀和牟宗三的感觸直覺，不同之處在於後者是個體的、被動接受的和以時空為形式的，而前者是尚未分化出個體與普遍的、被動生成的和多形式的，但它們都是具有直接性和明見性的感知直觀。與胡塞爾的感性直觀相比，它們除了直觀都具有的直接性和明見性外，還都是被動生成性的，唯一的不同是原本感知還沒有個體化與普遍化。本質直觀基本上是胡塞爾所闡發的本質直觀，僅有的區別是為其奠基的原本感知不是胡塞爾所謂的個體直觀。本質直觀也有兩種：一種是在自然思維中發生的科學方法，一種是在哲學思維中發生的哲學方法（倪梁康，1999：228-230）。它們的差別在於是否經過現象學的還原或反思，但它們都是基於原本感知的普遍化過程，即將原本感知所蘊涵的形式或區域的本質及其本質可能性顯現出來。然而，無論是原本感知還是本質直觀，

現象直觀的「看」並不是真正意義上的「看」，而是比喻意義上的「看」；所「看」的也不是真正意義上的存在，而是意識構成的意識現象，即是說，所看者是能看者自身產生出來的意義存在。真正意義的「看」是感覺，是生命存在的本然作用，而所「看」的就是作為本體的存在自身，因此真正意義的「看」就是對本體存在的「看」。由於感覺者和被感覺者的分別是理性的假設，本體本來是一體無別的自在存在，並沒有「能看」與「所看」的意識分別，所以本體的「看」就是存在自身的自明與自覺，就是存在的自我敞開與朗現。與現象直觀相比，這才是最具直接性和明見性的直觀，所以可以稱之為「本體直觀」。

本體直觀相當於康德的智性直觀和牟宗三的智的直覺，但在直觀的性質上卻正好相反，即：本體直觀不是非感性的和創造性的，而是感性的和非創造的。一般說來，直觀的性質是與直觀的對象相關聯的。西方哲學的主流自巴曼尼德開始就把真理和存在看作是純理性或純智性的，從來沒有把感性與它們聯繫在一起；雖然經驗論者把感覺看作是認識的基礎和源泉，但其歸宿往往不是相對主義就是懷疑論或不可知論，而且他們也沒有明顯產生感覺與感知的分界意識。康德雖然已經明確區別開感覺和感知，但由於他仍然把物自體設想為純智性的，同樣沒有將感覺與本體存在聯繫起來。所以，當牟宗三依據康德的智性直觀闡發其智的直覺思想時，儘管他不時展現出人所不及的深刻洞見和發人深思的創新智慧，但由於他完全繼承了康德智性直觀的非感性和創造性特徵，就使得他在運用中國傳統哲學資源論證智的直覺過程中不可避免地陷入到不可克服的自我衝突和理論困境中。與之相反，如果把對本體的直觀解釋為感性的和非創造性的，那麼就會避免出現牟宗三那樣的內在矛盾。因為：第一，感性不僅指感覺，而且還包括本能、本欲、情感、情緒等與生俱來的「材料」（Stoff）或「原素」（Hyle）（參見倪梁康，1999：434），

儒家的道德情感和道德興趣本來就是屬於感性的，不必像牟宗三那樣把它們曲折地說為純智性的以區別於感性的本能和欲望，既缺乏說服力又在邏輯上自語相違（參見沈劍英，1985：180）；第二，本體只有是非創造性的，才能與生成性的現象區別開來，才能避免像牟宗三那樣把本體解釋成價值意味的概念，以致於造成價值意味代替本體存在、無限本體依附於有限現象的局面，從而模糊了他反復強調的本體與現象的分際（牟宗三，1984：11-14）；第三，本體直觀只有是感性的和非創造性的，才能從認識論的角度把儒、釋、道三家所蘊涵的獨特的本體認識方法講清楚，從而避免像牟宗三那樣通過把本體認識問題轉換為本體創生問題的方式混淆了問題的性質。

顯然，這樣的本體直觀理論非但可以為牟宗三的直觀理論走出困境指出一條可能的出路，而且還可以為重新解釋中國傳統儒釋道哲學的本體認識理論提供一個新的角度。除上述儒家的道德感情與道德興趣外，又如，在佛學唯識論中，對真實的認識是現量，即「無分別」和「無迷亂」的純粹感覺（沈劍英，1985：7），主要是前五識和五俱意識的率爾心緣五塵以及正智緣如，由於能所「冥會無間，渾然一體」，所以是「無分別」的（熊十力，1985：191）。可是由於唯識宗認為前五識屬於「識」的範圍，是有生滅、有分別的緣起法，因此就與現量的「無分別」發生衝突。如果根據現象學理論，用意向性解釋第六意識，用習性解釋第八識，把前五識從緣起法的範圍剝離出來恢復其作為感覺的本來面目，而把五俱意識當作感知，那麼五俱意識的率爾心就是原本感知。原本感知雖然還沒有什麼具體的分別，但已經是屬於意識生成的緣起現象而不是無分別的本體，因此也不屬於無分別的現量。相反，感覺不是「識」，沒有分別，沒有生滅，因此是對真實的無分別的現量。不過，正如熊十力所言：「凡夫雖有現量，曾不自知。僧肇有言，夫人情之惑也久矣，目對

真而莫覺」（熊十力，1985：191），感覺雖然是對本體的現量，但並不等於就是對本體的認識或自覺，因為人們的感覺由於感知的遮蔽而處在不自覺的狀態，還需要經過種種修道實踐才能從不自覺的現量達到自覺的現量，即「正智緣如」的真現量。歐陽竟無先生說：「取捨從違，自憑現量。然真現量，見道乃能；非應無漏，雖現而俗。」（黃夏年，1995：102）見道的真現量就是佛學的根本智或無分別智。就像作為本體的感性不同於康德感性、智性二分中的感性一樣，這裏作為真現量的「智」也不同於康德的智性或理性，而是經過修道實踐轉化的超理性的感性或純粹感性的本體直觀。

參考文獻

Husserl, Edmund (1976). *Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers. (Ideen I)

--- (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers. (LU II/1)

--- (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil*.The Hague: Martinus Nijhoff Publishers. (LU II/2)

Kant, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner. (KRV)

牟宗三（1980）。《智的直覺與中國哲學》。臺北：臺灣商務印書館。

---（1984）。《現象與物自身》。臺北：學生書局。

---（1997a）。《中國哲學十九講》。上海：上海古籍出版社。

---（1997b）。《中西哲學之會通十四講》。上海：上海古籍出版社。

---（1999）。《心體與性體》。上海：上海古籍出版社。

沈劍英（1985）。《因明學研究》。上海：東方出版中心。

胡塞爾（1986）。《現象學的觀念》，倪梁康譯。上海：上海譯文出版社。

倪梁康（1999）。《胡塞爾現象學概念通釋》。北京：三聯書店。

---（2002）。〈「智性直觀」在東西方思想中的不同命運〉，《社會科學戰線》，2：46-54。

黃夏年主編（1995）。《歐陽竟無集》。北京：中國社會科學出版社。

張祥龍（1996）。《海德格爾思想與中國天道》。北京：三聯書店。

熊十力（1985）。《佛家名相通釋》。上海：東方出版中心。

鄧曉芒（2006）。《康德哲學諸問題》。北京：三聯書店。

《國立臺灣大學哲學論評》第四十期（民國九十九年十月），29-64
© 國立臺灣大學哲學系

心智構造模組性的爭議

彭孟堯*

摘　要

本文探討人類心智構造的模組程度問題，著重在如何掌握最小模組論與演化心理學的大量模組假設之間的爭議。最小模組論的「模組」概念與演化心理學的「模組」概念有非常大的差異，這不僅是由於前者將「資訊膠封性」視為模組的要件，而演化心理學並不接受，甚至就連雙方關於「論域特定性」的理解也不同。但本文不將雙方的歧異視為表面的文字或概念之爭。本文論述，一方面從最小模組論的立場來說，由於中央系統的機制大都具有整體論的性質以及等方位的性質，它們是資訊不膠封的，這一點是演化心理學無法否認的；另一方面，本文對大量模組假設提出六點批駁，並結論：即使在大量模組假設下，不以「資訊膠封」作為模組的標準，而以「功能分殊」以及「適應難題」取而代之，中央系統的心理機制仍未必是大量模組的。

關鍵詞：模組性、最小模組論、大量模組假設、論域特定性、資訊膠封、等方位性、功能分殊

---

* 彭孟堯，臺灣大學哲學系教授。
投稿：99 年 8 月 5 日；修訂：99 年 10 月 7 日；接受刊登：99 年 10 月 7 日。

The Debate Over the Modularity of Cognitive Structure

Eric Peng*

Abstract

This essay investigates the problem about the modularity of central cognitive architecture, focusing on how to grasp the debate between Fodorian minimal modularism and the Massive Modularity Hypothesis (MMH) proposed by evolutionary psychologists. Both conceive of the idea of "modularity" in different ways. While minimal modularism takes "informational encapsulation" to be essential to modules, the MMH does not. Furthermore, their idea of "domain specificity" does not even agree. This essay does not take the debate to be mere verbal issue. Instead, this essay argues that from the minimal modularist point of view, due to the holistic and isotropic features essential to central mechanisms, such mechanisms are informationally unencapsulated and hence are not modular in the Fodorian sense. This is something not denied by evolutionary psychology. This essay then raises six objections to the MMH and concludes accordingly that even on the MMH conception of modularity, the central cognitive system need not be massively modular.

Keywords: modularity, minimal modularism, massive modularity hypothesis, domain specificity, informational encapsulation, isotropy, functional specialization

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

心智構造模組性的爭議

彭孟堯

壹、前言

在 1983 年 J. A. Fodor 發表了《心智模組性》(*The Modularity of Mind*)一書，對於人的心智構造提出了一套學說，將心智構造區分為依序串連的「感覺轉引器」(sensory transducers)、「輸入分析器」(input analyzers)、以及「中央系統」。他這套學說對於認知科學界以及心與認知哲學界最重要的貢獻莫過於兩點：（一）他對於「模組」（modularity）概念提出了詳盡的理論分析。（二）他一方面論證指出：輸入分析器，包括各個知覺機制以及語言理解機制在內，都是模組的；另一方面，他論證指出：中央系統的機制幾乎不具有模組性[1]。中央系統內的認知機制（以下簡稱「中央機制」），例如問題解決機制、推想機制、計畫機制、尤其是「知覺信念定立機制」（perceptual belief fixation mechanism），都不會是模組的。本文仿 Robbins （2007），將 Fodor 的主張稱為「最小模組論」（minimal modularism）。

[1] 參 Fodor (1983: 101-111)的討論。

最近二十幾年來，新近發展了一門稱為「演化心理學」的新興科學[2]。演化心理學的重要主張之一，是所謂的「大量模組假設」（Massive Modularity Hypothesis）。這個假設主張：人的心智構造，包括中央系統在內，包含了大量的 Samuels（1998; 2000）與 Carruthers（2003）所謂的「達爾文式模組」（Darwinian modules）。

最小模組論與大量模組假設並不是僅有的關於「模組」的理論。本文依照各種立場的強弱，以類似光譜的方式，簡單做如下的分類：首先，在這光譜的一端是本文所謂的「無模組論」（Non-modularism），主張所有中央系統的機制都不是模組的。Samuels（1998）倡議的「認知之圖書館釋模」（Library Model of Cognition）可以說是這種極端的無模組論的立場。緊接著這個極端立場的是 Fodor 的最小模組論，主張中央機制大多不是模組的；接著是 Carruthers（2003）提出的「適量模組假設」（Moderate Modularity Hypothesis）。不過他很快改變了初衷。Carruthers（2004; 2005; 2006）為大量模組假設提出了辯護。再接著是演化心理學家倡議的大量模組假設，主張中央系統是由大量的達爾文式模組構成的。最後，在這光譜的另一端則是本文所謂的「全模組論」（Global modularism），主張所有中央系統的機制都具備模組性。

儘管原則上可以允許全模組論這種理論可能性，由於全模組論過於極端，目前並沒有獲得哲學界與認知科學界的支持。或許這是由於參與「模組性」論辯的學者同意：中央系統內至少有一些機制不會具備模組性。這道理不難明白，畢竟我們不得不承認；有一些不同模組的計算結果需要經過其它機制的運作，以作進一步的匯整。由於這些模組的計算結果進一步共同作為這種匯整機制的輸入，因此這些匯整機制不會是模組的。以推論機制為例，Fodor（1983：101）指出，各個輸入分析器的

[2] 關於大量模組假設，最主要的學者為 Leda Cosmides、John Tooby、以及 Peter Carruthers。

處理結果，亦即對於視覺、聽覺……等涉及不同論域的知覺機制的處理結果，勢必要在某處整合，這個進行整合的機制因此必定是跨論域的。這機制就是 Fodor 所說的「知覺信念的定立機制」。例如，當甲看到某人在煮東西同時聞到某種味道時，他的視知覺機制與嗅知覺機制的運作結果匯入他的知覺信念定立機制，最後使得他產生了「我看到（知覺到）那人在煮牛肉麵」的信念。

關於無模組論，由於涉及另外的問題，為了避免旁生枝節，本文將略過，不予討論。至於適量模組假設以及大量模組假設兩者之間的差別，本文認為其理論意義不大，亦將略過。本文將著重在探討最小模組論與大量模組假設之間的理論差異，藉以評估中央系統的模組性[3]。

另外有個立場，這裡先簡略帶過。Sperber（1994：39）以及 Barrett & Kurzban（2006：629）曾經提倡自然論的立場，認為模組是自然性質。正如同我們經由科學研究以發現自然性質一般，究竟模組具備哪些特徵，是要經由實徵研究發現的，不是靠先驗方式就可以決定的。因此，上述幾個模組理論的爭議，意義不大。本文並不同意這個說法。如果能夠確定某個機制是模組的，當然我們可以對它進一步做各種實徵研究，以發現它還具有哪些重要的特徵。然而這裡的理論爭議恰恰在於：人的各種心理機制，哪些是模組的，哪些不是？例如，義務條件句推論機制（deontic conditional reasoning）是模組的嗎？Fodor 是反對的，但演化心理學則主張那是一個模組。因此，若理論上不能決定這點，即使經由研究對於這機制的特徵有了很多的瞭解，我們依然不知道所發現的這些特

[3] 在最小模組論與大量模組假設的爭議之外，另外有一個很特別的立場。Cundall（2006）主張：介於輸入分析器這類徹底模組的系統以及中央系統這種幾乎是非模組的系統之間，還存在有一些機制，既具備了許多模組的特徵，卻又不是徹底模組的。這些機制就是所謂的「社會認知機制」或者「心理理論能力」（Theory of Mind capacity）或機制。這個立場並不直接進入有關中央系統模組性的爭議，但卻提出了一個有趣的想法，將 Fodor 有關「模組」的條件放寬鬆，以允許具有不同程度模組性的機制。為免旁生枝節，本文將略過這方面的討論。

徵究竟是屬於模組機制具有的特徵，抑或是非模組機制具有的特徵。這個所謂自然論的立場並沒有解決有關心智構造模組性的問題，我們還是得回到如何理解「模組」的理論爭議。

大量模組假設與最小模組論表面來看是相衝突的。如果大量模組假設是正確的，固然對於反 Fodor 學派是很重要的一個指標，對於究竟應該如何理解人類的心智構造更具有重大的理論意義[4]。儘管如此，本文認為這當中仍然有不少值得斟酌的餘地。這其中的關鍵在於雙方對於「模組」的看法不盡相同。本文將檢討並釐清兩派對於「模組」概念以及相關概念的理解，進而探討中央系統的模組性問題。本文希望藉由對於雙方關於「模組」以及相關概念的理解，以將 Fodor 與演化心理學之間的爭議定位，並藉以決定心智構造究竟有多大程度是模組的。本文將論述，一方面從最小模組論的立場來說，由於中央機制大都具有整體論的性質（holism）以及等方位性（isotropy），它們不是資訊膠封的（informational encapsulation）；這一點亦是演化心理學無法否認的。另一方面，本文對大量模組假設提出六點批駁，並結論：即使在大量模組假設下，以「功能分殊」（functional specialization）以及「適應難題」（adaptation problem）作為「模組」的標準，中央機制仍然不會是大量模組的。

本文第 2 節將先釐清關於「模組」的爭議所在。本文第 3 節闡述 Fodor 訴諸整體論性質以及等方位性質，以論證中央系統大多不是模組的立場，以及可能面臨的反駁。第 4 節將探討演化心理學對於「論域特定性」（domain specificity）這概念的理解，以釐清其理論意義；這一節並同時鋪陳了演化心理學對於大量模組假設的論證。第 5 節則是對於大量模組假設提出了六點批駁，以指出演化心理學的理論困難。

---

[4] 大量模組假設引起了廣大的爭議與龐大的文獻，可參考 Frankenhuis & Ploeger（2007）最新的整理。

貳、「模組」爭議剖析

Fodor（1983）將人的心智構造依其功能區分為三個部分，這三個部分同時也是資訊流通的順序：感覺轉引器、輸入分析器（亦稱為「周邊系統」）、以及中央系統。感覺轉引器以外在物理刺激（例如光波、聲波）為輸入，以某種型態的腦神經脈衝為輸出；輸入分析器以該腦神經脈衝為輸入，以知覺項（知覺經驗）為輸出；在中央系統裡，「知覺信念定立機制」主要以知覺項為輸入，以知覺信念為輸出，其它的中央機制則以信念、欲望等心理狀態為輸入，再以其它的信念欲望等（或者行為）為輸出。認知科學界對於「模組」的探討，也是基於他這個區分。

Fodor（1983）接著以強有力的論證指出：（1）輸入分析器的心理機制都是模組的[5]，但是（2）中央系統的機制幾乎都不是模組的。他並藉此進而建立知覺與認知之間的基本差異，主張知覺系統（亦即輸入分析器）與認知系統（亦即中央系統）有嚴格的分界（Fodor, 1985: 2）。這一點原本是他針對早期認知論者（如 Jeremy Bruner）關於知覺系統與認知系統之間關聯的主張進行的批駁。不過，就目前的文獻來看，一方面仍然有學者堅持認知對於知覺具有所謂「自上而下」的作用，亦即有所謂的「資訊反饋」（informational feedback）現象，因而論證有些知覺機制不是模組的；另一方面，近年來各方的爭議更集中在「中央系統的模組程度」這個議題。準此而言，關於心智構造模組性的爭議可區分為兩大問題：（一）輸入分析器是否具備模組性？尤其，我們是否可以依據資訊反饋的現象以否認輸入分析器的模組性？（二）中央系統有多大成分是模組的？

---

[5] Fodor（1989：216-222）特別再為知覺機制之資訊膠封性提出了說明，重點在於計算資源與立即解決問題之間的權衡，比起他在（1983）的論述精簡得多。

要回答這兩個問題，當然必須對於「模組」這個概念先有清楚的理解。然而有趣的是，如何理解「模組」，各方的說法不一，這造成了很大的理論困擾。首先，Segal（1996）觀察指出了四種意義的模組：意向模組、計算模組、佛德模組、以及神經模組。「神經模組」指的是大腦神經系統內的構造。「意向模組」指的是一組特定的意向狀態，尤其是指帶有資訊的心理狀態（例如信念）。這觀念與 Samuels（1998）所謂的「瓊姆斯基式的模組」（Chomskyean modules）相近，指的是一組心理表徵。所謂「計算模組」指的是古典計算心理學派所說的計算機制，是一種所謂的「特定目的計算器」（special purpose computer）。神經模組與意向模組由於都不是計算心理學派所說的機制，所以都不是計算模組；由於這兩種模組與本文主旨無關，就此略過。

佛德所說的「模組」是指計算機制。Fodor（1983; 1985; 1989; 2000）是最早有系統地闡述「模組」概念的哲學家兼認知科學家。他指出，任何一個具備模組性的認知機制通常都具備九大特徵，其中最重要的兩大特徵是「論域特定性」以及「資訊膠封性」。儘管他並不認為他所列出的特徵是模組的充分條件或者必要條件，他明確主張「資訊膠封性」構成模組的本質（1983：71；1985：3）[6]。

至於演化心理學主張的「達爾文式模組」，指的也是計算心理學派所說的機制，故而也是一種計算模組。Samuels（1998）指出，演化心理學的內涵包括：計算理論、先天論（nativism）、適應論（adaptationism）、以及大量模組假設。這裡所謂的「先天論」就是主張模組是先天的，不是後天經由學習建立起來的。演化心理學之所以會主張先天論，固然是由於自 Fodor 以來，模組的先天性一直都是廣為接受的，另一個重要原因是演化心理學家抱持適應論，主張模組是經由演化歷程而出現的，故

[6] Fodor（1985：3）更明白說道：「模組就是資訊膠封的計算系統。」

而他們會承認模組是先天的。同時，也基於這個緣故，演化心理學家將具備模組性的心理機制稱為「達爾文式模組」或者「演化的模組」（evolved modules）。

與 Fodor 明顯不同的是，演化心理學家並不要求「模組」必須具備資訊膠封性。他們認為一個機制是否具有資訊膠封性，並不是構成其是否為模組的依據，即使有些機制是資訊不膠封的，也不影響其之具有模組性（Tooby, Cosmides, Barrett, 2005: 309）。詳細來說，在演化心理學的文獻裡，有時將「論域特定性」視為「模組」的根本特徵，但更多時候則以「功能分殊」作為「模組」的根本特徵。事實上，演化心理學家主張「論域特定性」乃是「功能分殊」的必然結果（Barrett & Kurzban, 2006: 630; Frankenhuis & Ploeger, 2007: 691）。所謂「功能分殊」是從演化適應論來理解的。演化心理學家主張「模組」必定具備所謂的「演化適應性」，這是由於他們將「演化」概念，主要是「適應」概念，引進心理學對於心智構造研究的緣故。人類祖先遭遇了各種適應難題，經由天擇的過程，逐步演化出某些心理機制以專責回應適應難題，這些機制因而是功能分殊的。

看起來，Fodor 主張的「模組」與演化心理學家主張的「模組」具有不同的意義。若是如此，雙方是否僅僅在各說各話呢？最小模組論與大量模組假設之間的爭議僅僅在於對「模組」概念的用法不同而已？他們之間的爭議只是表面的？本文不擬從「文字之爭」的角度來看待，也不擬評論「模組」概念究竟是否被某方誤用。本文認為對於這爭議的釐清具有重要的理論價值，將從下列思辯框架來理解雙方的爭議：

> 由於最小模組論主張中央系統的機制幾乎都不是模組的，這必定是由於這立場認為中央機制缺乏了其關於「模組」所主張的某性

> 質 *P*，或者是由於中央機制具備某性質 *Q*，是模組不會具有的。相對地，大量模組假設之主張有大量的中央機制是模組的，乃是由於這些機制都具備某性質 *R*。

藉由這個框架，我們可以分別思考：（1）從最小模組論的立場來看，中央機制真地大多不是模組的嗎？（2）從大量模組假設的立場來看，中央機制真地大多是模組的嗎？

就現況來說，這裡的「*P*」代表的就是 Fodor 所謂的「資訊膠封性」；「*Q*」代表的就是他所謂的「蒯因式」（Quinean）特徵（亦即「整體論式」的特徵）以及「等方位性」。從演化心理學的角度來看，那些被承認是模組的中央機制所具備的性質 *R* 就是「演化適應性」或「功能分殊」。

基於以上的說明，要掌握關於心智構造模組性的爭議，勢必涉及到如何理解「資訊膠封性」、「論域特定性」、「功能分殊」等概念，以及它們與「模組」概念之間的關聯。在接下來幾節，本文將逐一探討這些概念以及相關的各個議題，以嘗試理解心智構造的模組性。

參、整體論與等方位性

Fodor 除了論證指出知覺信念定立機制是非模組的之外，他還提到這機制的輸出（亦即知覺信念）可進一步作為其它中央機制的輸入，尤其是作為非展論式（non-demonstrative）推論機制（亦即非邏輯演繹的機制）的輸入，並進而論證非展論式的推論機制不是模組的。例如當甲產生「看到乙正在煮牛肉麵」的知覺信念時，他這信念可以與他的其它信念或者欲望，共同進入他的推論機制，以產生新的信念或欲望，進而使得他做出某些行為。這種推論機制的運作因而是跨論域的。其實，所有

非展論式的心理機制，如問題解決機制、規劃機制、決策機制、枚舉歸納推論機制、類比推論機制、……等，都可以類似方式一一推斷它們是跨論域的。

不過，這種針對個別中央機制一一處理其模組性的方法，或許適合用以回應某些挑戰，但不適合用以建立「中央機制大多不是模組」這種通稱的主張。為了建立這通稱的主張，Fodor 的作法是提出「整體論」性質以及「等方位性」，並論證：（一）整體論性質通常排除了論域特定性，但等方位性必定排除了論域特定性與資訊膠封性；（二）由於大部分中央機制的運作既是整體論的，也是等方位的，它們因而既不是論域特定的，也不是資訊膠封的。因此，這些中央機制都不是模組的。

在 Fodor 論證中扮演關鍵地位的是「核驗」（confirmation）概念。中央系統的機制是一種進行核驗的機制。中央機制在接收輸入之後，測試各種「假設」，最後將其中最恰當的假設作為輸出。然而，Fodor 論證指出：「核驗」既是等方位的也是整體論的，因此，中央機制不具有模組性。底下先對幾個關鍵問題作一些解說與釐清。

所謂核驗具有整體論性質，簡單說，是指所有可用的相干資訊都共同用來核驗某個假設。由於核驗整體論是科學哲學界的共識，此處就不贅述。具備整體論的性質為什麼通常會排除論域特定性呢？這是由於在對於假設進行核驗時，通常並不侷限在某個特定的領域。在核驗過程中用到的輔助假設，通常就是來自於其它的領域。例如，天文學家為了核驗其有關某些天文現象的假設，會使用天文望遠鏡來收集證據，但天文望遠鏡的運作涉及光學理論以及鏡片材質理論，這些並不屬於天文學的領域。在某些科學研究裡，用以核驗假設的主要資訊都會涉及不同的領域。例如，美國南方新墨西哥州的沙漠，在五千多年前原是一片雨林。科學家研究究竟是什麼因素使得這片雨林變成沙漠，他們提出的假設

是：「這一帶幾千年來歷經極劇的氣候變遷」。用以支持這假設的資訊包括太陽黑子的運動週期以及地底石洞中的石筍年輪等，前者涉及天文學，後者涉及地質學，這兩種資料又共同為考古氣象學使用，以研判五千多年來該地的氣候變遷過程，進而用以支持該假設。顯然，對於假設的核驗不但是整體論的，而且經常跨越了不同的領域。既然中央機制是進行核驗的機制，具有整體論的性質，中央機制通常也會是跨論域的。

整體論性質與資訊膠封性之間又具有什麼關聯呢？有趣的是，Fodor 注意到，有可能一個資訊膠封的機制仍然是整體論的。例如，儘管輸入分析器是資訊膠封的，由於它們也是一種進行核驗的機制，它們具有整體論的特徵。這一點不難明瞭。Fodor 將「資訊膠封」等同於 Pylyshyn（1980）所謂的「認知的不可穿透性」（cognitive impenetrability），意指一個機制的運作不會受到個體原本擁有的資訊（例如信念）與效益（例如欲望與期待等）的影響。「整體論」意指指該機制的運作勢必受到它所能處理的所有資訊的影響，但這並不表示來自中央系統的資訊必定能被它處理。如果一個機制所能處理的所有可用資訊都在它原本的論域內，但不包括來自中央系統的信念，則它的運作既是整體論的，也是認知之不可穿透的，因而是資訊膠封的。如果某機制所能處理的輸入來自（但僅僅來自）幾個知覺機制的輸出，（亦即進行匯整的機制），但不包括來自中央系統的信念，則該機制的運作既是整體論的，又同時是跨論域的。最後，如果有些機制，尤其是非展論式的中央機制，所能處理的資訊不僅沒有侷限在哪個特定領域，而且還會使用到任何來自中央系統的信念、欲望、和期待等，則該機制既不是論域特定的，也不是資訊膠封的。綜言之，「資訊膠封」與「整體論」是相容的。

論述中央機制具有整體論的性質，至多只是論證出這些機制不具備論域特定性。儘管如此，這已經足以使得以「論域特定性」界定「模組」

的演化心理學家相當困窘。不過，基於 Fodor 將資訊膠封性視為模組的本質，即使承認中央機制是跨論域的，他還不足以論證出跨論域的機制不是模組的。在他的學說裡，要建立「中央機制大多不是模組的」這主張，「等方位性」這概念更為重要。

所謂「核驗」是等方位的，意思是說，在進行核驗時，任何資訊（包括源自感官知覺的資訊以及源自任何科學的資訊）都是相干的。這是非常強的主張。在科學哲學裡一直有所謂的「相干難題」（problem of relevance）：無論是什麼主題（或者假設），我們都沒有任何原則可以決定哪些資訊與這主題相干，哪些則是不相干的[7]。Fodor 所說的「等方位性」又比「相干性」更為激進。就相干難題來看，我們至少還承認：針對任一主題來說，有些資訊是相干的，有些資訊是不相干的；困難只是在於沒有任何原則可藉以做出區別。然而，當 Fodor 提出「核驗」具有等方位性時，他的意思是說：無論是針對什麼主題，任何資訊都有可能是相干的，都有可能作為核驗該假設的前提。因此，對於一個高度等方位的機制來說，它能達取的資訊幾乎沒有任何限制。

Fodor 關於「核驗」具有等方位性的說法，是建立在一個形上學的主張上：這個物理世界具有嚴密的因果結構，任何現象都與其它現象有直接或間接的因果關聯。簡單說，這個世界所有的現象組成了一張綿密的因果網絡。因此，對於任何一件現象來說，任何其它現象都必定是直接或間接與之具有因果關聯[8]。因此，任何關於這個物理世界的資訊都是相干的。然而，我們人類並未（似乎也不可能）窮盡關於現象與現象之間因果關聯的知識。因此，當某個假設接受經驗證據的測試時，任何資訊都有可

---

[7] 相干難題不僅是科學哲學的重大難題，也造成人工智能理論發展的一大障礙。人工智能學界將這難題稱為「框架難題」（frame problem）。

[8] 這主張未必蘊涵決定論，因為有些科學哲學家（例如 H. Reichenbach、W.C. Salmon、E. Ells）主張因果關聯可以是機率式的。

能用來作為核驗該假設的證據。基於這個緣故，任何資訊對於該假設的核驗都是等方位的，這也使得它勢必是跨論域的，不會具有論域特定性。

由於大多數中央機制的運作就是一種核驗的過程，幾乎任何資訊對於中央機制來說，都是等方位的。在核驗的結果產生之前，在中央系統內原有的資訊，甚至個體的新信念等，隨時都有可能進入核驗機制之中，與原本的資訊共同決定核驗的結果，或者產生新的核驗結果。因此，這些中央機制必定不是資訊膠封的，都不是模組。

以上大致解說了 Fodor 如何論證大多數中央機制不是模組的。或許反對者會提出以下三點質疑或者反駁：

(一) 一個機制之具有整體論的性質，至多只顯示它們通常不具備論域特定性，但並沒有在理論上蘊涵它們不具備論域特定性。因此，我們不能據此論斷中央機制不是模組的。

(二)「等方位性」是個太強的性質，「核驗」是否具有等方位性值得存疑。

(三) 一個跨論域的（甚至等方位的）機制會面臨「組構爆炸」（combinatorial explosion）[9]。

本文認為第一點反駁是不成立的。一個進行核驗的機制之具有整體論性質，確實在理論上不蘊涵它不具備論域特定性。輸入分析器就是這種機制，但這是由於輸入分析器所能處理的資訊受到它資訊膠封性的限制。明確來說，整體論性質是指一個機制的運作會用到所有它可用的資訊，資訊膠封性則限制了可為它用的資訊。但資訊不膠封的中央機制沒有這種限制，因此可以合理推斷，這些中央機制基於整體論的運作，會用到其它領域的資訊，而成為跨論域的機制。例如，前面提到非展論式

[9] 他們的原文只是針對「跨論域」的特徵，並沒有提及「等方位性」；參 Tooby & Cosmides（1992：102；2005）。

的心理機制，其運作不僅是整體論的，而且對於可作為其輸入的資訊很難提出原則來加以限制，因而使得它們是跨論域的。

我們可換一個方式來思考。在初階邏輯裡的「強化律」（Strengthening）對於非展論式推論是不成立的。非展論式機制的運作結果都會因為「擊敗者」（defeater）或「削弱者」（underminer）的出現而產生改變。「相干難題」這個困難，就是指我們沒有原則以決定哪些領域的資訊是相干的，哪些是不相干的。因此，當非展論式機制以整體論方式運作時，會遭遇來自哪個領域的「擊敗者」或「削弱者」，亦無從限制。這些中央機制之具有整體論的性質，在對於其所能處理的資訊沒有限制的情形下，亦即該機制也是資訊不膠封下，我們有相當理由推斷它們是跨論域的。

第二點質疑乃是科學哲學的重大課題。「等方位性」的主張是依據一套形上學的看法：這個物理世界具有綿密的因果結構。因此，除非我們否認這套關於世界因果結構的形上學，我們難以反駁「任何資訊對於某一主題都是等方位的」這主張。支持演化心理學的學者是否要否認這套形上學呢？否認這套形上學就表示主張：這個世界的結構並不是一張綿密的因果網絡。若是如此，這裡只剩下兩個理論選擇：（1）這個世界毫無因果結構；（2）這個世界是由兩個或者多個因果網絡構成的（當然這些因果網絡彼此之間不會再有因果關聯）。

第一個選擇大概很難有人能接受。對於支持演化心理學的學者來說，更是不可行的，因為他們至少得承認在生物界裡充滿了因果關聯（例如避開掠食者、尋找食物、繁衍等）。

至於第二個選擇恐怕很難具體給予理論支持，也無法說明這種形上學立場能解決哪些形上學難題。設這個世界是由多張彼此沒有關聯的因果網絡構成的。這立場面臨兩個困難。

第一個困難：到底是由哪幾張因果網絡構成的呢？例如，是否天文現象構成一張因果網絡、生物現象構成另一張因果網絡、地質現象構成第三張因果網絡？抑或天文與生物現象構成一張因果網絡、地質現象與氣候現象構成另一張因果網絡？我們沒有辦法回答這些問題，因為這些問題就是「相干難題」。基於相干難題，我們沒有原則可藉以決定：哪些現象是相干的，哪些現象是不相干的，因而我們沒有原則可藉以決定：這個世界究竟是由哪些彼此不相干的因果網絡構成的。

第二個困難：我們人類必定處於某個因果網絡中，因為我們能夠認知到這個世界的許多現象，而認知活動是一種因果過程。但這同時顯示，如果有多張彼此沒有關聯的因果網絡，則我們不可能認知到出現在其它因果網絡中的現象，我們甚至根本不可能認知到其它因果網絡的存在。若是如此，接受「這個世界是由多張彼此沒有關聯的因果網絡構成的」這形上學的主張，對於我們之理解這個世界，有多大的解釋力呢？

基於以上的考量，在沒有更好的其它有說服力的學說出現之前，本文仍將接受「這個世界的結構是單單一張綿密的因果網絡」的形上學立場，這也表示說，我們仍然不得不接受「核驗具有等方位性」的主張。

至於「組構爆炸」確實是一大難題。Frankenhuis & Ploeger（2007）整理討論了演化心理學反對跨論域機制的四個論證，並分別命名為「工程論證」（engineering argument）、「錯誤論證」（error argument）、「刺激貧乏論證」（poverty of the stimulus argument）、以及「組構爆炸論證」。

前三個問題將在下兩節討論。至於「組構爆炸」確實是計算理論的困難，任何計算機制都會面臨這個難題，本文亦無力解決這個難題。不過，從論辯的角度來看，演化心理學家提出「組構爆炸」難題來質難最小模組論，並不會對他們的理論帶來優勢。本文初步提出兩點回應：（1）

演化心理學主張的「達爾文式模組」也是計算機制，因此同樣會面臨組構爆炸的困難。由於不論是 Fodor 的最小模組論，還是演化心理學的大量模組假設，都接受計算理論，這個理論困難是他們必須共同承擔的。提出這個困難無助於解決雙方的爭端。(2)一個機制之具備論域特定性，並不表示它能處理的資訊是有限的、而且是少量的。也就是說，即使是具有論域特定性的機制也會面臨組構爆炸的困難。因此，當演化心理學家主張中央機制大多數具有論域特定性時，除非他們能夠進一步說明他們所說的達爾文式模組不會面臨「組構爆炸」難題，否則提出這個困難無助於解決中央機制是跨論域的還是論域特定性的爭議。

既然我們的目的在於釐清與解決最小模組論與大量模組假設之間的爭議，而「組構爆炸」難題無助於我們達到這個目標，目前只得將之擱置。

依據以上的討論，我們尚無法否認中央機制具有整體論的性質以及等方位性。因而我們不得不承認這些中央機制是跨論域的、資訊不膠封的，亦即中央機制在 Fodor 理論下是非模組的。

肆、論域特定性與模組

這一節我們先暫時擱下前述關於中央機制非模組性的論證。讓我們看看支持演化心理學的學者提出的正面論述。本節先很快檢討 Carruthers 版本的大量模組假設，再對於演化心理學版本的大量模組假設做比較詳盡的討論。

Carruthers (2006) 首先針對「資訊膠封性」這個概念著手。他將「資訊膠封性」區別為「窄域的」(narrow scope)以及「寬域的」(wide scope)。所謂「窄域的資訊膠封性」就是 Fodor 原本主張的「資訊膠封性」。至於「寬域的資訊膠封性」是說，這機制在運作時可以用到所有可用的外

部資訊，但並不是一次可以使用所有可用的外部資訊。依據他的理論，任何一個具備模組性的機制有五件特徵：論域特定性、強制性、中央系統的有限達取、區位化、以及有固定的故障模式。在 Carruthers 的理論中，Fodor 式的資訊膠封性（亦即「窄域的資訊膠封性」）並不是他的「模組」應備的特徵，取而代之的是他所謂的「寬域的資訊膠封性」。Carruthers 同意中央機制的運作確實不具有窄域的資訊膠封性，亦即不具備 Fodor 式的資訊膠封性。然而他指出：中央機制的運作具有寬域的資訊膠封性。因此他結論主張：心智系統具有高程度的模組性。

若是如此，依據 Carruthers 的說法，他的大量模組假設並沒有與 Fodor 的最小模組論相衝突。首先，他既然已經承認中央機制不具備 Fodor 式的資訊膠封性，他勢必得承認 Fodor 理論下的最小模組論。因此，他並沒有真正回應 Fodor 的立場。其次，Carruthers 雖然用了相同的「模組」這個語詞，卻給予不同的定義。但這樣一來，很容易使得雙方的爭議落入無意義的「文字之爭」：依據「窄域的資訊膠封性」，中央系統不是模組的；依據「寬域的資訊膠封性」，中央系統是模組的。他的區分無助於我們解決中央系統模組性的問題。這也就難怪 Prinz（2006）在檢討 Carruthers 關於「模組」的說法之後，曾經評論說，「模組」這個概念被誤用、濫用了。不但如此，依據 Fodor 所說的「資訊膠封性」的意義，只要某機制的運作會使用到外部資訊，就是認知可穿透的，他從未曾要求一個資訊不膠封的機制必須一次使用所有可用的外部資訊。「窄域的資訊膠封」與「寬域的資訊膠封」究竟有多大的理論差異呢？我們似乎有理由質疑，Carruthers 所作的區別究竟具有多大的理論意義？究竟是否能幫助我們瞭解中央機制的運作？

演化心理學家對於大量模組假設另有一套論述，他們以「論域特定性」以及「功能分殊」作為模組性的關鍵考量。底下讓我們來看看。

按照一般的理解，「論域」是指一個機制能夠處理的輸入類型，通常這些輸入類型是由其物理性質或者所帶資訊類型來決定的。例如，視知覺的運作具有論域特定性，它只處理與視覺有關的外在刺激；聽知覺也是一樣，它只處理與聽覺有關的外在刺激。更細膩一點來說，色彩視知覺機制就是一個僅僅接受色彩刺激的輸入分析器：只有波長落入可見光譜的光波在撞擊視網膜並經視感覺神經系統處理之後產生的感覺編碼（某種型態的腦神經脈衝），才能啟動色彩視知覺的機制。其它與視知覺有關的機制，像是形狀視知覺機制、對於同族類的臉孔辨識機制等，也都具有論域特定性。處理色彩視知覺的機制並不處理與形狀有關的感覺編碼；所有視知覺方面的機制當然更不會處理經由聲波刺激而產生的感覺編碼。每一個輸入分析器只以某個特定領域的刺激作為它的輸入，不會處理兩種以上不同領域的刺激。這是為什麼我們願意承認輸入分析器具有論域特定性的緣故。

我們不難看出，在 Fodor 理論下，「論域特定性」概念是從外在物理刺激的種類來瞭解的。假設某機制具有論域特定性，只接受某種類型的刺激，則只有該類型的刺激才能啟動該機制，其他類型的刺激都無法啟動該機制。反過來說，假設存在有某特定類型的資訊（或某種物理刺激類）構成為一個論域，而且只有該類資訊才會啟動那個心理機制，則我們可以說說該機制具有論域特定性。

然而，演化心理學並不是從機制所能處理的輸入類型著手，而是從機制所能解決的「適應難題」來思考，「適應難題」則是從演化理論來理解。這是為什麼在文獻裡他們所說的模組稱為「達爾文式模組」或者「演化模組」的緣故。演化心理學的看法大致如下：要執行某個特定類型的功能，最好的方式就是由某個機制專責那件功能。這表示該機制將專責處理某些特定的資訊範圍，因而該機制具有論域特定性。但所謂「功

能」是從演化理論來決定的。人類演化出了功能分殊的各種機制，以解決人類在演化中遭遇的各種不同的適應難題。有鑑於此，Frankenhuis & Ploeger（2007：688）對於「達爾文式模組」提出了一個共通的定義：在人類演化史上，人類的祖先不斷遭遇一些必須克服的適應難題，因而演化出具備特定功能的心理機制，來解決該演化適應的難題。綜言之，依據演化心理學，一個機制之所以具有論域特定性，是由於該機制所要解決的適應難題定義了它所能處理的資訊範圍。

截至目前的討論，我們可以發現以下三點：（一）演化心理學並不在乎「資訊膠封性」是否構成模組的本質（或者重要特徵），但最小模組論則將這性質視為模組的本質。（二）演化心理學對於「論域特定性」這概念的理解也與最小模組論的理解不同。在演化心理學裡，一個心理機制之所以具備論域特定性，是由於該心理機制的作用在於解決某特定的適應難題。但是在最小模組論裡，一個心理機制之所以具備論域特定性，卻與其是否具有演化適應性無關，而是與可處理的輸入類型（物理刺激類）有關。（三）Fodor 關於中央機制具有整體論性質以及等方位性的論證，對於演化心理學家而言，都不是關鍵的。從這幾點來看，大量模組假設與最小模組論其實並無理論衝突。

我們或者可以斷言，雙方的爭議僅僅是對於「模組」概念的理解不同而已，這爭議不是真實的，雙方只是各說各話而已；或者我們也可以斷言，演化心理學家並沒有真正回應 Fodor 關於「中央機制是非模組」的主張，他們「誤用」了「模組」概念。不過，一方面，這論斷可能過於獨斷，畢竟演化心理學家可以反問：為什麼非得以 Fodor 的方式來理解「模組」概念不可呢？另一方面，即使如本文前面已經論述的，在 Fodor 理論下，中央機制大多是非模組的，我們仍然可以繼續追問：在演化心理學下，真地中央機制大多是模組的嗎？為了回答最後這個問題，這一

節本文先解說演化心理學家提出的「演化論證」、「錯誤論證」、以及「刺激貧乏論證」，以瞭解「大量模組假設」是如何建立與辯護的，在下一節本文再提出檢討與批駁。

演化論證的內容如下[10]：

演化論證

前提一：人類的心智系統是天擇的結果。

前提二：人類的祖先必須解決許多演化適應的難題，始能存活與繁衍。

前提三：就解決演化適應難題來說，比較快捷、有效、可靠的方式是發展出具備論域特定性的機制，而不是發展出跨論域的機制。

因此，天擇的機制會傾向於演化出大量的模組。

因此，人類的心智系統是大量模組的。

這個論證表面看起來確實相當令人信服，其關鍵在於前提三。Cosmides & Tooby（1992：179；2003：55）明白主張：任何單一一個機制都無法解決眾多的適應難題，不同的適應問題通常都要求不同的最佳解決方案，因而以不同的問題解決機制來提供相應的最佳解決方案會更有效。尤其，他們認為，當兩個適應難題要求不同的最佳解決方案時，單一的、通性的最佳解決方案（general solution），亦即跨論域的機制，比不上不同的兩個最佳解決方案[11]。

鎖定這個想法，他們進一步提出「錯誤論證」以及「刺激貧乏論證」。「錯誤論證」大致如下（Cosmides & Tooby, 1994: 91-92）：經由某個機

[10] 參 Cosmides & Tooby（1992：166；1994：89；2003：63；2005：16-18）。

[11] 這是本文第 3 節提到的「工程論證」。

制的運作而產生的行為是否會被演化選擇，涉及該行為是否成功解決該族群的個體面臨的適應難題，這表示該行為成功與否的標準是由涉及到的適應難題來決定的。然而跨論域心理機制的運作並不是針對哪個特定適應難題的，因而無從決定其運作結果產生的行為成功與否，因此它不會被演化所選擇。

至於「刺激貧乏論證」[12]，演化心理學家指出（Cosmides & Tooby, 1994: 92-94; 2005: 46），主張心智構造大多是跨論域機制的理論（亦即最小模組論）必須說明：跨論域機制如何能夠可靠地解決在人類演化史上面臨的所有適應難題。然而這是做不到的。跨論域機制的運作是依據規則的，但這些規則都是通性的（general）、無具體內容的。當個體面臨某個具體的適應難題時，無法從這些無內容的規則導出個體應具體做出哪種適當的行為。另一方面，跨論域機制必定是一體適用於所有的領域，例如與人類、石頭、植物、工具、動物等，各方面的資訊。例如，人類面臨他人時所需要解決的適應難題（如社會認知），人類面臨食物時所需要解決的適應難題，這些不同的適應難題要求不同的解決方式。但是，沒有任何一條無內容的規則可以決定：個體的哪種行為在該情境下是適當的。（這一點與「錯誤論證」有關。）相對地，既然人類在演化過程中面臨大量的適應難題，其最好的解決方式莫過於演化出許多功能分殊的機制，個別處理不同的適應難題，作為其特定的論域。

從以上幾個論證不難看出，「適應難題」與「功能分殊」乃是演化心理學論述大量模組假設的最關鍵概念。從演化的角度來看，演化「偏好」具論域特定性的心理機制，而不是跨論域的機制。

---

[12] 「刺激貧乏論證」原本是 Noam Chomsky 在語言學裡用以論證存在有先天的「普效文法」（universal grammar）的。Fodor（1983；1985）亦曾據以論證語言理解機制（輸入分析器之一）具有模組性。但演化心理學家所提的這個論證已與 Chomsky 的說法無關。

伍、對大量模組假設的批駁

演化心理學家對於大量模組假設的建立與辯護確實不容忽視。然而他們的思考仍有一些漏洞，本文嘗試提出六點駁斥。

一、演化心理學無法說明跨論域中央機制的運作：演化心理學接受的適應論說明了模組具有的功能分殊性與論域特定性，同時也說明了這些具備模組性機制的起源：這些具備模組性的中央機制，其出現來自於演化適應的需求。然而，如果這個說法是正確的，我們卻不得不推論出，演化心理學無法說明中央系統內那些不具備模組性的機制，儘管為數不多，究竟是如何出現的？演化心理學不能再以演化適應性來回答這個問題。別忘了，演化心理學家的適應論主張：當兩個適應難題要求不同的最佳解決方案時，單一的通性的最佳解決方案比不上不同的兩個最佳解決方案。因此，我們可以期待，如果某個心理機制是模組的，則演化心理學會認定：那是由於存在有某個特定的適應難題的緣故；反之亦然。但是由於畢竟還存在有某些跨論域的中央機制，例如前面提到的幾種非展論式的心理機制，在演化心理學的立場下，這些機制不會是用以解決適應難題的。演化心理學既無法說明這些心理機制是如何出現的，亦無法說明它們具有的功能。

演化心理學家當然可以逕行否認這些非展論式的心理機制是跨論域的。如前所述，演化心理學家先後提出了幾個論證，以反駁跨論域的中央機制。Cosmides & Tooby（2003：54）後來甚至大膽宣稱：「認知科學家研究的機制必定是〔演化〕適應的結果。」既然他們主張：演化適應決定了功能分殊的機制，進而決定了機制所能處理的特定論域，則他們勢必得主張所有機制都不是跨論域的。但是，非展論式的心理機制畢竟是存在的，因此演化心理學家有義務對於非展論式機制如何具備功能

分殊性以及論域特定性提出理論說明。然而，問題不在於他們如何提出理論說明。問題在於：如果演化心理學家對於跨論域機制的反駁是成立的，他們根本就不該承認有任何非模組中央機制的存在。演化心理學家應該主張的是「全模組論」，而不是「大量模組假設」。然而，這將使得演化心理學面臨兩件困難：

首先，本文先前已經明確指出全模組論是錯誤的，我們至少得承認存在一些進行匯整的機制，這些匯整機制不會具有論域特定性。此外，本文已經指出，至少有一種很重要的中央機制，亦即知覺信念定立機制，不是跨論域的。如果接受演化心理學的論證，將如何說明匯整機制以及這個跨論域的中央機制呢？

其次，Brase（2003：16）指出，在心智構造裡應該存在有一個所謂的「分配機制」（allocation system）。他的想法大致如下：姑且承認針對每個演化適應難題，存在有相應以解決該難題的功能分殊機制；只有個體遭遇該適應難題時，才會啟動某個機制。但是，在個體的生存環境裡，時時面臨各種適應難題，個體的心智系統必須能夠先行辨識此時面臨的是哪一個難題，相應於該難題的機制才能夠啟動。若是如此，演化心理學必須承認：在中央系統裡存在有這種機制，專職負責辨識適應難題，再將辨識結果分配到適當的機制以作進一步的處理。由於這個分配機制處理的輸入必定來自於不同的適應難題，因此這個機制不可能具有論域特定性，因此全模組論必定是錯誤的。

本文認為問題還不止於此。即使演化心理學家否認他們的學說會導致全模組論的立場，而承認少許中央機制不是模組的，甚至退一步來說，他們無須對於非模組的中央機制提出適應論的說明，他們仍然必定得面對如何說明這個分配機制，因為這個分配機制對於心智系統如何解決演化適應難題有決定性的作用。然而，一方面這分配機制的功能並不在於

解決適應難題，另一方面這機制是跨論域的，但第三方面這機制的運作對於個體解決適應難題有關鍵的作用，從演化心理學的立場卻不可能對於這機制提出理論說明。這個分配機制的存在可說是演化心理學的致命傷。

二、工程論證是可爭議的：「演化論證」的第三件前提主張：具備論域特定性的機制比較能解決演化適應難題。這主張值得商榷。

首先，為什麼在面臨兩個適應難題時，由兩個不同的機制分別專責解決，比起單一的、通性的方式會比較好？演化心理學家並沒有對這一點提出更多的說明。事實上，要如何進行比較並不是一件容易的事。這種比較涉及機制使用到的資源、運作的效率與效益、對可能的正負結果的權衡……等眾多因素，不能僅僅訴諸直覺來決定優劣。

其次，儘管具備模組性的機制比較快捷，就解決演化適應難題來說，跨論域機制的運作未必就是效益比較低的。例如，類比推論、慎思、規劃、決策等跨論域機制的運作，比起論域特定的機制，雖然不是即時而快捷的，但是從長遠效益來看，這些機制的運作還是有益於人類解決適應難題的。

第三，是否對於每個論域都存在有一個相應的特定功能的機制，以解決該適應難題呢？我們是否要接受：如果存在有特定的一組資訊可以構成一個論域，則存在有專責處理這個特定論域的心理機制？Fodor（1983：49-52）曾經批駁這說法是不恰當的。他指出，雖然模組是針對特定論域而運作的，但是從存在有某個特定論域，既不足以推論出、亦不足以支持「存在有僅以該論域為處理對象的模組」這件假設。例如與下棋有關的資訊或許可以構成一個特定的論域，但是我們很難承認存在有一個具備模組性的心理機制，是專門用來負責下棋的心智活動的。演化心理學家當然可以回應說：「下棋」並不是一個演化適應難題，因此人類不會演化出專責下棋的心理機制。但無論如何，「下棋」畢竟是人

類的心智活動，必定涉及某些中央機制的運作。演化心理學如何在不違背其基本主張的情形下，提出理論以說明這些與下棋有關的機制呢？

三、演化心理學所謂的「適應難題」面臨本文所說的「普遍度難題」（Generality problem）。在心理表徵的研究文獻裡，有些學者（如 R. Millikan、F. Dretske）訴諸「演化」概念來決定表徵內容。但這條思路面臨很有名的「（自然）目的論的等值難題」（problem of（natural-）teleological equivalence），這難題是由「功能之重新賦予」（functional re-ascription）造成的[13]。假設依據演化理論，某個機制的功能原本理解為 f_1。但是在不與其它的功能賦予相衝突的情形下，依據演化理論，該機制的功能也可以重新理解為 f_2。兩種功能賦予的方式都是依循演化理論的原則，從自然目的論來看是等值的。若是如此，究竟該機制的功能是 f_1 還是 f_2 呢？演化理論無法做出決定。

本文認為，演化心理學家所謂的「適應難題」也有類似的理論困難。茲以「避開掠食者」這個適應難題為例。不同物種面對的掠食者不盡然相同；相同物種會面臨很多的掠食者；在不同的自然環境下，相同的物種面臨的掠食者也不同。例如，溪河的小魚面臨的掠食者包括鳥類（如鷹和鴨）、大型的淡水魚類、乃至於熊或鱷魚；海裡的小魚面臨的掠食者包括鳥類（如海鷗和鷹）、大型的鹹水魚類（如鯊魚）、鯨、海豹等；陸地上的草食動物（如羚羊和鹿）面臨的掠食者包括獅、虎、豹、狼、鬣狗、鱷魚等（視其所處的自然環境而定）；南非洲的彌猴面臨的掠食者包括鷹、蟒蛇、豹等。

如何做到功能重新賦予呢？以南非洲的彌猴為例，我們固然可以說，牠們面臨的適應難題是「避開掠食者」，因而牠們發展出的機制的功能是「偵測掠食者」。但一方面，我們也可以這麼理解：牠們面臨的

[13] 參 Dennett（1981）、Fodor（1984；1990a）。

適應難題不是一件，而是好幾件，分別為「避開鷹」、「避開蟒蛇」、「避開豹」，牠們因而演化出相應的幾個機制：「偵測鷹」、「偵測蟒蛇」、「偵測豹」。（姑且假設牠們的自然環境中只有這三種天敵。）第三方面，我們還可以如此理解：牠們面臨的適應難題只有一件，亦即「避開對生命的威脅」。這三種對於「適應難題」的不同理解仍然是遵循演化理論的，在實際世界裡具有自然目的等值性，但卻使得我們對於彌猴認知機制的功能有不同的理解方式。從彌猴的相應行為也不足以幫助我們做出決定。固然，從細部來說，彌猴對於這些不同掠食者的行為反應不同：當牠們發現鷹飛近時，牠們會躲到樹叢裡；當牠們發現蟒蛇靠近時，牠們會爬上樹；但當牠們發現豹接近時，牠們四處奔逃。然而我們也可以說，牠們展現的行為只有一種：「避開掠食者」的行為；甚至我們可以說，牠們展現的行為只有一種：「避開生命威脅」的行為。這裡的關鍵在於：在觀念上，「避開生命威脅」的普遍度高於「避開掠食者」，後者的普遍度又高於「避開鷹」（或「避開蟒蛇」、「避開豹」）；在實際世界裡，前兩概念在這個例子裡碰巧有相同的外延，並與第三種的選言有相同外延。由於這「有相同外延」的結果來自演化適應的角度，演化心理學無法區別，因而無法決定究竟彌猴具有一個心理機制（「避開生命威脅」或「避開掠食者」），還是具有三個機制（「避開鷹」、「避開蟒蛇」、「避開豹」）。無論是從對於「適應難題」的理解、從對於相應心理機制功能的理解、還是從對於相應行為的理解，演化心理學都面臨這種「功能未定性」（functional indeterminacy）的理論困難。

功能重新賦予的理論可能，使得我們無法決定究竟要承認存在哪些心理機制，其面臨的適應難題是什麼，其功能是什麼。簡單說，「功能分殊」是一個理論上無法決定的性質，因而演化心理學無法依據「功能分殊」來決定究竟存在有哪些心理機制是用以解決適應難題的。

四、「功能分殊」與「跨論域」並不衝突。Fodor 明白表示：有可能一個認知機制具備論域特定性，但並不是資訊膠封的；也有可能一個認知機制是資訊膠封的，但卻不具備論域特定性（1983：103）。即使演化心理學能夠從論域特定性以及演化適應性來決定一個心理機制是特定功能的，為了要解決適應難題，該機制仍然有可能使用了中央系統原有的各種資訊，也就是說，它具有等方位性，因而是資訊不膠封的。明確來說，論域特定性決定的是一個心理機制會面臨哪種適應難題，資訊膠封性卻是與該機制如何解決該適應難題有關。就這一點來說，不論我們是否要將「資訊膠封」當作模組的一個必要條件，中央系統的認知機制究竟是不是資訊膠封的，仍然是認知科學非常重要的課題，中央機制的等方位性仍然不容忽視。

我們可以換個方式來思考：一個論域特定但資訊不膠封的機制，比起既是論域特定又是資訊膠封的機制，哪種比較能解決適應難題呢？這個問題對於演化心理學尤其重要，因為這涉及到如何從演化適應的角度以個別化（individuate）機制的問題：究竟演化心理學要以「所面臨的適應難題」來個別化心理機制，還是要以「對於適應難題的解決」來個別化心理機制？演化心理學家似乎在這兩種選擇中徘徊，一方面他們主張：一個機制能夠處理的資訊，是由其所面臨的適應難題決定的；另一方面他們又主張：要解決適應難題勢必會演化出功能分殊的機制。然而，即使一個機制是功能分殊的，並不表示它在解決適應難題的過程中不會用到其他領域的資訊（包括中央系統內的各種信念），甚至如前所述，任何資訊都可能用來解決該適應難題。因此，理論上演化心理學勢必得允許有些功能分殊的機制是高度等方位的。既是如此，這類機制所能處理的輸入不會侷限在該適應難題而已。換句話說，適應難題的作用只在於引發啟動某個機制，並不決定該機制所能處理的輸入；相反的，該機

制所能處理的資訊可能來自任何其它的領域，至於來自哪些領域則是由如何解決該適應難題來決定的。綜言之，「所面臨的適應難題」決定了機制的特定功能，但「對於該適應難題的解決」才是真正決定該機制是否具有論域特定性。如果某機制的功能是為了解決某適應難題，而且其解決方式使用到任何可能有助的資訊，則這機制是跨論域的，不是論域特定性的。因此，即使採用演化心理學的「模組」概念，這類機制都不會是模組的。

五、演化心理學之訴諸「刺激貧乏論證」是有缺失的：首先，關於任何機制都必須要能夠解決演化史上面臨的適應難題的要求，是沒有依據的。對於適應難題的解決通常需要多個機制共同合作的結果。即使某個跨論域機制本身不是針對哪個適應難題來運作的，但它仍然參與了個體整個心智系統的運作。其次，跨論域機制的運作方式未必是「依循規則」的。以枚舉歸納推論機制來說，歸納邏輯的一件重大困難就在於無法建立任何推論規則以便從枚舉的前提歸納出通則性的假設。這一點其實就是 Goodman（1955）「歸納新謎」提出來的理論困難。無論如何，我們人類確實能夠進行歸納推論。Fodor 的最小模組論雖然未能說明歸納機制是如何運作的，卻認知到並說明了為何歸納機制不是「依循規則」的特徵。相對地，演化心理學反而無法說明這點。另一方面，由於承認存在有跨論域機制的學者也承認存在有特定領域的資訊，可作為這些跨論域機制的輸入。這些特定領域的資訊就是前面提到的「瓊姆斯基式的模組」，這些先天的知識表徵。換個方式來說，解決適應難題的途徑有兩種：或者演化出功能分殊的機制，以專責處理適應難題；或者演化結果使得個體在某些特定領域具有先天的知識表徵，並作為跨論域機制的輸入。演化心理學家忽略了第二種可能性。

Buller 從另外一個角度做出了類似的反駁。他指出：即使當人類遭遇某個特定的適應難題、需要特定的解決方式時，並未在理論上蘊涵演化心理學所謂「人類演化出功能分殊的機制以解決該難題」的假設，在理論上蘊涵的至多是：人類演化出某種特定的行為模式，以解決該適應難題（2005：884）。但是，這特定的行為模式從何而來呢？固然有可能如演化心理學所說，這種行為模式來自於具有特定論域性的機制，但也有可能這種行為模式來自於跨論域機制對於某組特定資訊領域的運作結果。

六、「錯誤論證」是不恰當的。跨論域機制的立即運作結果未必就是個體的行為；個體心智運作後產生的許多行為樣式（不是對於環境刺激的立即行為反應），往往來自於多個機制共同的作用。即使跨論域的中央機制相對於具備模組性的機制來說，比較沒有立即而快捷的效益，即使跨論域的機制本身無法提供用以決定行為成功與否的標準，既不表示跨論域機制沒有參與決定該類族群的個體如何行為以解決適應難題的過程，也不表示這類機制的參與對於產生解決適應難題的行為樣式沒有貢獻。

其實我們可以進一步這樣思考：剛剛在第五點的反駁已經指出，從演化心理學的理論來看，對演化適應難題的解決究竟成功與否，端視該族群的個體發展出的行為樣式而定；也就是說，對於適應難題的解決成功與否的標準不在於個別機制本身的運作，而在於所有參與的機制共同運作而產生的行為樣式是否回應了該適應難題。該行為樣式成功與否的責任，是由所有參與的機制共同承擔的，不應該有哪個機制必須獨自承擔行為結果是否解決演化適應難題的責任。換個方式來說，「正確與錯誤」的標準不是任何機制本身能提供的，而是由行為實際上是否解決了所面臨的適應難題來決定的。當行為樣式無法回應適應難題時，原則上我們無從斷定是哪個機制的運作造成的。

如果以上幾點對於演化心理學的質疑是可接受的，則即使在該理論關於「模組」概念的理解下，我們仍不得不指出，中央系統並非大多是模組的。

陸、結論

本文的用意在於探討究竟要如何瞭解人類的心智構造。或許有些中央機制具有演化心理學意義下的模組性，本文並不否認；此外，本文也認為引進「演化」概念來理解心智構造是一個值得重視的理論進路。儘管如此，演化心理學在引進「演化」概念時，有諸多不當之處，本文最後一節因而闡述了六點批駁。

至於 Fodor 的最小模組論與演化心理學之間的爭議，首先，我們可以確定 Fodor 主張的「模組」概念與演化心理學家主張的「模組」概念有非常大的差異，這不僅是由於 Fodor 將「資訊膠封」當作模組的要件，而演化心理學並不接受這主張，甚至就連他們所主張的「論域特定性」意義也不同。但本文不將雙方的歧異視為表面的文字之爭。雙方縱使沒有直接的理論衝突，並不表示採取某一方的立場就足以說明人類心智系統如何運作的問題。從最小模組論的立場來說，由於中央系統的機制大都具有整體論的性質與等方位性，它們是資訊不膠封的，這一點是演化心理學無法否認的。從大量模組假設的立場來說，即使以「功能分殊」以及「解決演化適應難題」作為「模組」的標準，中央系統也未必是模組的。最後，演化心理學或者不接受以「解決演化適應難題」作為個別化心理機制的原則，因而面臨如何個別化機制的問題，或者演化心理學接受這件個別化原則，卻因而必須承認許多中央機制是高度等方位的，因而是資訊不膠封的以及跨論域的。這是演化心理學必須面對的理論兩難。

參考文獻

Barkow, J., Cosmides, L., & Tooby, J. (eds.)(1992). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: Oxford University Press.

Barrett, H.C. & Kurzban, R. (2006). "Modularity in Cognition: Framing the Debate." *Psychological Review*, **113 (3)**: 628-647.

Brase, G.L. (2003). "The Allocation System: Using Signal Detection Processes to Regulate Representations in a Multimodular Mind." Over, D.E. (ed.), *Evolution and the Psychology of Thinking: The Debate* (11-32). New York: Psychology Press.

Buller, D.J. (2005). "Get Over: Massive Modularity." *Biology and Philosophy*, **20**: 881-891.

Carruthers, P. (2003). "Moderately Massive Modularity." O'Hear, A. (ed.). *Minds and Persons* (67-90). Cambridge: Cambridge University Press.

Carruthers, P. (2004). "Is the Mind a System of Modules Shaped by Natural Selection?" Hitchcock, C. (ed.). *Contemporary Debates in Philosophy of Science* (293-311). Oxford: Blackwell.

Carruthers, P. (2005). "The Case for Massively Modular Models of Mind." Stainton, R. (ed.). *Contemporary Debates in Cognitive Science* (205-225). Oxford: Blackwell.

Carruthers, P. (2006). *The Architecture of the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Cosmides, L. & Tooby, J. (1992). “Cognitive Adaptations for Social Exchange.” Barkow, J., Cosmides, L., & Tooby, J. (eds.). *The Adapted Mind* (163-228). Oxford: Oxford University Press.

Cosmides, L. & Tooby, J. (1994). “Origins of Domain-Specificity: The Evolution of Functional Organization.” Hirschfeld, L.A. & Gelman, S.A. (eds.). *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture* (85-116). Cambridge: Cambridge University Press.

Cosmides, L. & Tooby, J. (2003). “Evolutionary Psychology: Theoretical Foundtations.” *Encyclopedia of Cognitive Science* (54-64). London: Macmillan.

Cosmides, L. & Tooby, J. (2005). “Conceptual Foundations of Evolutionary Psychology.” Buss, D.M. (ed.). *The Handbook of Evolutionary Psychology* (5-67). New Jersey: Wiley.

Cosmides, L. (1989). “The Logic of Social Exchange: Has Natural Selection Shaped How Humans Reason? Studies With Wason Selection Task.” *Cognition*, **31**: 187-276.

Cundall, M.K. (2006). “Rethinking the Divide: Modules and Central Systems.” *Philosophia*, **34**: 379-393.

Dennett, D.C. (1981). “Three Kinds of Intentional Psychology.” Dennett, D.C. (1987). *The Intentional Stance* (43-68). Cambridge, MA: The MIT Press.

Fodor, J.A. (1983). *The Modularity of Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Fodor, J.A. (1984). “Semantics, Wisconsin Styles.” Fodor, J.A. (1990). *A Theory of Content and Other Essays* (31-50). Cambridge, MA: The MIT Press.

Fodor, J.A. (1985). “Précis of *The Modularity of Mind*.” Fodor, J.A. (1990). *A Theory of Content and Other Essays* (195-206). Cambridge, MA: The MIT Press.

Fodor, J.A. (1989). “Why Should the Mind be Modular?” Fodor, J.A. (1990). *A Theory of Content and Other Essays* (207-230). Cambridge, MA: The MIT Press.

Fodor, J.A. (1990). “A theory of Content, I: Problem.” Fodor, J.A. (1990). *A Theory of Content and Other Essays* (51-88). Cambridge, MA: The MIT Press.

Fodor, J.A. (2000). *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Frankenhuis, W.E. & Ploeger, A. (2007). “Evolutionary Psychology Versus Fodor: Arguments For and Against the Massive Modularity Hypothesis.” *Philosophical Psychology*, **20(6)**: 687-710.

Goodman, N. (1955). *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Korta, K., Sosa, E., & Arrazola, X. (eds.)(1999). *Cognition, Agency, and Rationality*. Dorcrecht: Kluwer.

Over, D.E. (Ed.)(2003). *Evolution and the Psychology of Thinking: The Debate*. New York: Psychology Press.

Prinz, J.J. (2006). “Is the Mind Really Modular?” Stainton, R. (ed.). *Contemporary Debates in Cognitive Science* (22-36). Oxford: Blackwell.

Pylyshyn, Z. (1980). “Computation and Cognition: Issues in the Foundations of Cognitive Science”. *Behavioral and Brain Sciences*, **3**: 111-132.

Quine, W.V.O. (1951). “Two Dogmas of Empiricism.” Quine, W.V.O. (1953). *From a Logical Point of View* (20-46). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Robbins, P. (2007). “Minimalism and Modularity.” Preyer, G. & Peter, G. (eds.). *Context-Sensitivity and Semantic Minimalism* (303-319). Oxford: Oxford University Press.

Salmon, W.C. (1984). *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton: Princeton University Press.

Samuels, R (2006). “Is the Mind Massively Modular?” Stainton, R. (ed.). *Contemporary Debates in Cognitive Science* (37-56). Oxford: Blackwell.

Samuels, R. (1998). “Evolutionary Psychology and the Massive Modularity Hypothesis.” *The British Journal for the Philosophy of Science*, **49**: 575-602.

Samuels, R. (2000). “Massively Modular Minds: Evolutionary Psychology and Cognitive Architecture.” Carruthers, P. & Chamberlain, A. (eds.). *Evolution and the Human Mind* (13-46). Cambridge: Cambridge University Press.

Segal, G. (1996). “The Modularity of Theory of Mind.” Carruthers, P. & Smith, P. (eds.). *Theories of Theories of Mind* (141-157). Cambridge: Cambridge University Press.

Sperber, D. (1994). “The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representation.” Hirschfeld & Gelman (eds.). *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture* (39-67). Cambridge: Cambridge University Press.

Tooby, J. & Cosmides, L. (1992). “The Psychological Foundations of Culture.” Barkow, J., Cosmides, L., & Tooby, J. (eds.). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (19-136). Oxford: Oxford University Press.

Tooby, J., Cosmides, L., & Barrett, H.C. (2005). “Resolving the Debate on Innate Ideas: Learnability Constraints and the Evolved Interpretation of Motivational and Conceptual Functions.” Carruthers, P., Laurence, S., & Stich, S. (eds.). *The Innate Mind: Structure and Contest* (305-337). Oxford: Oxford University Press.

《國立臺灣大學哲學論評》第四十期（民國九十九年十月），65-116
© 國立臺灣大學哲學系

康德的後學：是「善紹」？還是「別子」？——從萊因赫德到牟宗三

李淳玲*

摘　要

牟宗三先生曾說康德在西方無「善紹」，而當代西方康德學家安默瑞克斯（Karl Ameriks）也說：「那位本來無後的教授，形上學家康德：留下一窩非法的子嗣。」如果用牟先生的詞語說，這「一窩非法的子嗣」都是「別子」，間接也就是無「善紹」的意思。

牟先生認為康德太客氣，把「智的直覺」只歸屬上帝，上達的路徑太虛歉，所以他從中國哲學「實踐」的立場，把「智的直覺」歸給人類，消彌「現象與物自身」的二分，還出一個以「價值」為皈依的「絕對實在論」。而安默瑞克斯則以為康德哲學原是一個比較樸素的系統（modest system），卻因萊因赫德（K. L. Reinhold）鼓吹「實踐理性的優先」，而使原來樸素的哲學轉為黑格爾的絕對理念論，不但轉化了康德，也侵蝕了康德。但是英語系的發展，卻因萊因赫德的《書信》（Letters on the Kantian Philosophy）不曾被譯成英文，而沒有發展出德國理念論的型態，反之，英美系循《第一批判》的另一條線索，追究嚴格的科學（exact science），發展出邏輯實證論、科學實在論及實用主義等說，這其中被流失的，正是康德哲學樸素的原味，這個

* 李淳玲，中國哲學與文化研究基金會研究員。
投稿：98 年 11 月 30 日；修訂：99 年 2 月 24 日；接受刊登：99 年 3 月 8 日。

原味由耶拿一批名不見經傳的早期浪漫派學者所繼承（early Romantics），可惜他們完全被後期浪漫派的光芒所掩蓋，這是康德哲學的不幸。

本文有意藉安默瑞克斯對康德哲學樸素的詮釋，對比牟先生對康德哲學的轉化，指出牟先生與西方康德後學之同異，並勾繪康德後學是「別子」還是「善紹」的輪廓。

關鍵詞：牟宗三、善紹、德國理念論、智的直覺、實踐理性的優先性

Kant's Successors: Legitimate Heirs? Or Not? －From Reinhold to Mou Zongsan

Esther C. Su*

Abstract

Professor Mou Zongsan once proclaimed: "Kant has no great successors in the West." Recently, Professor Karl Ameriks also uttered: "A supposed childless professor, Kant the metaphysician left behind a fertile family of illegitimate heirs." By contrasting Mou's and Ameriks' perspectives employed to express a somehow shared sentiment, this paper intends to extract the philosophical imports from this seemingly mere sentiment taking place in the history of philosophy..

Mou believes that Kant is often too polite to attribute "intellectual intuition" exclusively to God. Instead, Mou, by taking the stand of Chinese practical philosophy, attributes "intellectual intuition" to humans, thus dissolves the gap between "phenomena and thing-in-itself" and further establishes an "absolute realism" based on values. Ameriks, on the other hand, thinks that Kant's philosophy is apologetic and modest in comparison to its direct successors in German Idealism. The transformation of Kant into the German Idealism through advocating "the primacy of practical reason" by K. L. Reinhold, however, also misunderstands Kant's very basic discourse of critical philosophy. On the other hand, in the absence of English translation of Reinhold's Letters on the Kantian Philosophy, the Anglo-American Kantians, get Kant's philosophy expressed in a completely

* Research member, FSCPC Foundation for the Study of Chinese Philosophy and Culture.

different direction. By following the thread of exact science, they convert the Kantian philosophy to logical positivism, scientific realism and pragmatism, and thus miss the critical flavor of Kant's original insights. Only the early Romantics, in Ameriks' view, have inherited Kant's critical philosophical thinking.

Keywords: Mou Zongsan, legitimate heirs, German idealism, intellectual intuition, the primacy of practical reason

康德的後學：是「善紹」？還是「別子」？——從萊因赫德到牟宗三

李淳玲

前言

無獨有偶，除了牟宗三先生說康德在西方無「善紹」以外，當代西方康德學家安默瑞克斯（Karl Ameriks）也說：「那位本來無後的教授，形上學家康德：留下一窩非法的子嗣（Amerikas, 2006a: 297）。」如果比對牟先生含蓄的用語，這「一窩非法的子嗣」等同於「別子」。他等於是呼應牟先生的「康德無善紹」說。

有趣的是，安默瑞克斯所討論的康德後學與牟先生消化康德的過程有些類似：他們都對康德「智的直覺」〔無條件、物自身一類〕的問題敏感，結果只因中西文化資源上的差異而判下不同的結論。牟先生認為康德太客氣，把「智的直覺」只歸屬上帝，上達的路徑太虛歉，所以他從中國哲學儒釋道三家「實踐」的立場，「從上面說下來」，[1]以為「人雖有

[1] 牟宗三（2003）。《現象與物自身》序，《牟宗三先生全集》21：(6)。台北：聯經出版。以下

限而可無限」，把「智的直覺」也歸屬人類，消彌「現象與物自身」之二分，還出一個以「價值」為皈依的「絕對實在論」。[2]就牟先生而言，這是「百尺竿頭，更進一步」，既超越康德，也轉化（transform）康德，並且呈現康德所嚮往的「超絕形上學」（transcendent metaphysics）。否則，依康德的說法，「智的直覺」僅歸屬上帝，人類不能擁有，這個「影響太大」，「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」（《全集》21：（5））。牟先生藉此轉化康德，開闢一條「中西哲學會通」之路，並展開自己的批判哲學，判定康德為「別教」，中國的儒釋道三家為「圓教」。[3]牟先生之所以如此判教的關鍵就在於人是否有「智的直覺」，也就是「無限智心」是否可能証成與呈現的問題。[4]

而安默瑞克斯卻以為康德的批判哲學原是一個比較樸素的系統（modest system）。《第一批判》首出之時（1781）並沒有如康德所願，被德國學界及其所背負的傳統思維所理解或接受。1786-7 與 1790 年，由於萊因赫德（Karl Leonhard Reinhold）持續發表有關康德批判哲學的《書信》（*Letters on the Kantian Philosophy*），[5]並且在康德書寫他的《道

簡稱《全集》。

2 此「絕對實在論」主要是依儒家「本體論的生起論」而言。參考牟宗三。〈圓教與圓善〉，《圓善論》第六章。《全集》22：248-59。

3 牟先生說：「由圓教而想到康德哲學系統中最高善——圓滿的善（圓善）之問題。圓教一觀念啟發了圓善問題之解決。這一解決是依佛家圓教、道家圓教、儒家圓教之義理模式而解決的，這與康德之依基督教傳統而成的解決不同。若依天台判教底觀點說，康德的解決並非圓教中的解決，而乃別教中的解決。因為教既非圓教，故其中圓善之可能亦非真可能，而乃虛可能。」見《圓善論》序。《全集》22：（3）。

4 牟先生說：「無限智心一觀念，儒釋道三教皆有之，依儒家言，是本心或良知；依道家言，是道心或玄智；依佛家言，是般若智或如來藏自性清淨心。」見〈圓教與圓善〉，《圓善論》第六章。《全集》22：248-9。

5 萊因赫德的《康德哲學書信》首先於 1786 年 8 月到 1987 年 9 月分八講出現於《德意志水星誌》（*Der Teutsche Merkur*）。1790 年這份書信成書時，由八講增添成十二講，其中之術語多有改變，篇幅也增加了一倍。這份《書信》普及化了康德哲學，也改變了康德哲學的面貌。本《書信》於 2005 第一次被譯為英文，英譯本以 86-7 之雜誌稿為底本，並於附錄增添 90 年的成書稿。Reinhold, K. L. (2005). *Letters on the Kantian Philosophy.* Karl Ameriks (ed.).

德形上學基礎》（1786）及《第二批判》（1788）之前，就已直指康德的《第一批判》是「實踐理性」，聯繫起道德與宗教，提倡「實踐理性界限內之宗教」，把康德的批判哲學炒熱，普及化，直接影響德國下一代的學風。尤其是影響費希特（Johann Gottlieb Fichte）、謝林（Friedrich Wilhelm Joseph Schelling）、黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）這三位赫赫有名，領一代風騷的德國理念論者，他們都因萊因赫德《書信》的啟發而轉進康德，並以討論康德、消化康德、批判康德及轉化康德起家。安默瑞克斯在《康德與自律之命運》（*Kant and the Fate of Autonomy*, 2000）一書裡就是交代這個從康德轉向黑格爾的過節，而這其中的靈魂人物，就是至今仍然寂寂無名的萊因赫德。因此近年來安默瑞克斯不遺餘力，挖掘萊因赫德這一段思想史的過節，不但把萊因赫德的《書信》編譯為英文（*Reinhold, Letters on the Kantian Philosophy*, 2005），還撰寫新書《康德與歷史的轉向》（*Kant and the Historical Turn*: *Philosophy as Critical Interpretation*, 2006），將萊因赫德傳播康德哲學重要的歷史地位突出，並表達一個大膽新穎的見解。

安默瑞克斯以為康德的批判哲學既是經萊因赫德而普及，也是因萊因赫德極力鼓吹「實踐理性優先性」的轉向而扭曲，康德哲學因此由原來比較樸素的批判性格轉為德國理念論，尤其是轉為黑格爾的絕對理念論。結果黑格爾哲學幾乎全面轉化了康德，也侵蝕了康德。但是，英語系所發展的康德哲學，正是因為兩百年來萊因赫德的《書信》從未被翻譯成英文，所以德國理念論式的走法不曾出現在英美。相對的，英美是循著康德《第一批判》，尤其是 B 版的另一個面向：哲學是否可能成為一門嚴格科學（exact science）的路數，發展出另一線的邏輯實證論、科學實在論，及實用主義說（Ameriks, 2006b: 6-15）。這些都屬於康德後學

James Gebbeler (trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

在西方的脈動，而其中被遺忘的，正是康德批判哲學樸素的風味。安默瑞克斯以為批判哲學的原味是被耶拿一批名不見經傳的早期浪漫派學者所繼承（early Romantics）。[6]可惜後期浪漫派三顆巨星的光芒太耀眼，掩蓋了康德原本的淡雅，使得人們不得再領會康德原始的風味，這是康德哲學的不幸。安默瑞克斯還以為，被扭曲的康德哲學至今還深深影響著當代一般的康德學者，他們對康德的詮釋或批評往往是對康德的誤解。並且許多誤解是源於萊因赫德，或源於德國理念論者對康德片面的詮釋所致。

姑不論安默瑞克斯對萊因赫德、德國理念論者、英美康德學走向，以及當代康德學者對批判哲學誤解的說法是否完全中肯，但是他提出的意見卻值得注意。因為牟宗三先生在消化康德哲學的過程也顯出類似萊因赫德、德國理念論者（尤其是費希特）的走法。[7]這是客觀的義理使然？是康德哲學註定的趨勢？有朝向「華麗的系統相」發展的本質？還是牟先生與德國理念論者一樣，在認定康德系統的限制，並企圖轉化康德之際，正好脫離了康德批判哲學的根本論域，走向對康德哲學的誤解，而把康德「別教化」了？是否如此？何以致此？康德的批判哲學是否可能另說另講，如安默瑞克斯所云、是一個比較樸素的系統？若然，則筆者近年所建議的、將康德別出一格的批判系統定位成一種樸素的圓教規模是否可能？如何可能？

本文想藉安默瑞克斯對康德哲學偏向樸素的詮釋，對比牟先生對康德哲學的轉化，指出他與西方康德後學之同異，進而勾繪康德後學是「別

---

6 這是指一批將批判哲學與常識（commom-sense）認同的早期浪漫派的康德學者。除了萊因赫德以外，還有耶拿圈中的 Friedrich Niethammer, Franz von Herbert, Johann Benjamin Erhard, Friedrich von Hardenberg (Novalis), Friedrich Schlegel 等人。（Ameriks, 2006b: 112-4, 156）.

7 關於此請見 Henrich, Dieter（2003）. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* 一書有關費希特對道德秩序之信念，以及他對康德體系刻意的轉化。見彭文本（2006）譯。《康德與黑格爾之間》（214-21）。台北：商周出版。以下簡稱彭譯。

子」還是「善紹」的輪廓，以備進一步落實中西哲學會通的問題。以下是本文書寫的結構：

壹、牟先生轉化康德之步驟與萊因赫德扭轉康德之對比。

貳、從康德趨向德國理念論的發展是別教的走向，不是樸素的原貌。

參、英美科學哲學或偏邏輯的走向，也是另一類的別教。

肆、依牟先生闡釋之天台判教，康德樸素的批判系統反具圓教的規模。

伍、結論：別子與善紹：中西哲學會通的可能與落實。

壹、牟先生轉化康德之步驟與萊因赫德扭轉康德之對比

一、牟先生轉化康德之步驟

牟先生晚年在講授《中國哲學十九講》時，曾評論康德哲學走向德國理念論是「往前推進一步」，只不過黑格爾的講法「惹人反感」(《全集》29：443)。他自己則透過中國哲學的資源，一方面彌補康德的不足，轉化康德，一方面發展自己的判教，提出圓教概念以為中西哲學會通的議題。但是牟先生對康德哲學的轉化，是否可能避開康德後學在西方遭遇的困境，[8]而真為中國哲學撐開一個新局面？換句話說，康德哲學的「善紹」，[9]是否真如牟先生所願，將呈現在中國？如何可能？如何落實？筆

---

[8] 此處的困境一方面是指德國理念論發展到黑格爾時所引起的反動，另方面是指科學實在論發展到前因之全面相對主義的困局。關於前者造成對此反動後的「下墜」(見《中國哲學十九講》，《全集》29：443)。關於後一點請參考弗列曼《理性的動力》(Friedman, 2001)，或筆者為該書寫的書評，(李淳玲，2004：293-312)。

[9] 牟先生說：「康德後直接繼承康德而發展者，如費息特，如黑格爾，如謝林，皆可各有弘揚，而不必真能相應康德而前進。二十世紀之新康德派亦非內在於康德學本身而予以重新之消化與重鑄者。英美學者大抵不能相應故無論矣。故吾嘗謂康德後無善紹者……康德學是哲學，而哲學仍須哲學地處理之。康德學原始要終之全部系統雖在基督教傳統制約下完成，然而其最後之總歸向卻近於儒家，擴大言之，近於中國儒釋道三教傳統所昭顯之格範。故吾可謂內

者從書寫〈吹縐一池春水〉一文開始，[10]即刻意將牟先生放在西方康德哲學及其後學的脈絡中對比，主要就是希望理解這條中西哲學會通的道路到底可能走多遠。

首先，牟先生的哲學進路是從形式邏輯開始，他的啟蒙師是羅素（Bertrand Russell）。他之所以親近康德，是因為對包括羅素在內的當代邏輯學家不滿。他自己對形上學高度的興趣，使他對邏輯學家之不談邏輯的根芽感到乏味。康德的先驗統覺（transcendental apperception）在此正好滿足了他對邏輯基礎的訴求，這是牟先生相應康德《第一批判》知性邏輯性格之始。這一點決定了他一生對康德先驗哲學性格的理解。但是這個理解只是片面的，也是偏向牟先生所謂的「別教」的。此處的「別教」是依牟先生在《佛性與般若》裡界定「別教」僅展現「空不空但中之理」之「邏輯的圓滿」，不表現「存有論的圓滿」而決定。[11]牟先生晚年受到海德格的醒豁，不斷承認自己早年誤解康德之過，只明白康德知性的「邏輯性格」，不明其「存有論性格」，[12]但是牟先生受到海德格這個「知性存有論性格」的醒豁，也是屬於康德後學另一類的矯枉過正，同樣是對康德哲學有所偏解。

二十世紀初海德格與卡西勒在達弗斯（Davos）的爭辯，凸顯康德後學在西方《分道揚鑣》的走勢。[13]卡西勒所代表的新康德學派走向英

在於康德學本身予以重新消化予重鑄而得成為善紹者將在中國出現。此將為相應之消化。」見牟譯康德《純粹理性之批判》上，〈譯者之言〉。《全集》13：(19)。

[10] 本文今收於拙作。(李淳玲，2004：141-94)。

[11] 參見《佛性與般若》下。《全集》4：640-51。

[12] 牟先生在《五十自述》第四章〈架構的思辨〉(《全集》32：66-72)，《智的直覺與中國哲學》序（《全集》20：(3)-(4))，《現象與物自身》序（《全集》21：(4)-(6))，《名理論》中譯者之言（《全集》17：(4))，《認識心之批判》再版序（《全集》18：(6)-(7))，《中西哲學之會通十四講》(《全集》30：148-50、171-82、189-91、202-6)，等書中頻頻坦承其早年對康德「知性存有論性格」的不解。

[13] 關於此請見弗列曼《分道揚鑣》(Friedman, 2000)，或筆者為之寫的書評〈分道揚鑣〉，今收於拙作（李淳玲，2004：283-91)。

美的邏輯實證論、科學哲學，這一線的走向集中於康德的知識論，對於形上學的議題避之猶恐不及，因此極少論及「現象與物自身」的二分，這一線的思索如今由弗列曼（Michael Friedman）繼承。學風所及，即使是十分同情康德的當代大家如艾利森（Henry E. Allison），也把形上學的問題視同一類似「旁觀者」（spectator）的觀點，承認這是康德受到傳統形上學影響的痕跡，對之存而不論，只將康德的「先驗理念論」詮釋成是關乎認知條件（epistemic condition）的討論。[14]他以為就算康德的先驗理念論出現一絲存有論的意味，具有形上學的旨趣，也正是康德用以反對傳統驕傲的存有論的表述。[15]這一點，安默瑞克斯與艾利森的立場不同，他沒有艾利森這樣的忌諱，因此他直呼康德是個形上學家，大談「智的直覺」、「物自身」等批判哲學所關心的問題，並且主張哲學問題轉向歷史的問題（historical turn）。就此意義而言，安默瑞克斯處理康德哲學的方式還帶出一絲古典風味，與牟先生比較接近，雖說他們彼此哲學的質地與判斷還是大不相同。安默瑞克斯將康德哲學的終極意義定位在主體廣義的美感生命上（aesthetic life in a general sense）（Ameriks, 2006: 270-6, 282-9），牟先生則以儒家的道德實踐，以及儒釋道三家的圓教智慧善紹康德。這一點似同而實異，容後結論再述。

---

[14] 知性存有論的說法輓近也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，所以他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）。

[15] "We can also see…that transcendental idealism in both senses… First, it is transcendental in the distinctively Kantian sense because the restriction results from a transcendental reflection on the condition of cognition. Second, it is transcendental in the traditional sense because, as result of this reflection, it denies transcendental status to spatiotemporal predicates. As such, it presupposes the ontological conception and denies itself in opposition to it." see Allison's talk "From Transcendental Realism to Transcendental Idealism: The Nature and Significance of Kant's 'Transcendental Turn.'" p. 5。見文哲教授（Christian Helmut Wenzel）網站：www.flld.ncnu.edu.tw/wenzel.html

話說回頭，牟先生最初的哲學進路是偏向邏輯實證論的，他後來受到海德格醒豁的作品正是海德格與卡西勒在達弗斯辯論的稿子，[16]他由此重新消化康德的《第一批判》，書寫《智的直覺與中國哲學》及《現象與物自身》兩書。他所謂「知性存有論的性格」一詞實帶出強烈的海德格色彩，與康德原初「先驗哲學」的批判論域仍有出入，此點還有待學者做更多的討論與商榷。[17]如此，牟先生先通透康德知性的邏輯性格，再反省知性的存有論性格，其間又從康德「先驗統覺」的「邏輯我」直達陽明心學的「道德我」。這條路對牟先生而言就像回家一樣，直接了當，由此他藉陸王的「無限心」直達康德的實踐理性。

但是，牟先生消化康德的過程沒有那麼單純，除了從海德格這一條線索以外，他還從佛家「心不相應行法」掌握範疇的先天概念。這些「心不相應行法」是指「時、方、數、眾同分、定異、流轉、勢速、和合、不和合、無常、因果」等法數概念，它們既不相應於「心」、亦不係屬於「心所」，而只是心與心所接榫當機「分位假立」的概念，換句話說，這些概念雖「不相應於」心與心所，卻是「即於」心與心所「分位設定」的概念，正是這個「分位假立」的概念促使當時的牟先生理解康德以時空範疇作為經驗所以可能之先天條件的義理，也成就他後來從「識心之執」構造「執的存有論」的哲學。[18]這一條由「先驗統覺」通向「識心之執」的道路，原是唯識宗通過「轉識成智」走向佛教「解脫自在」的主體，並不必是儒家的道德主體，但是牟先生卻直扣儒家的道德心性，

---

[16] 牟先生受到海德格醒豁之著作是《康德與形上學問題》及《形上學引論》，見《牟宗三先生全集》20：(6)。《康德與形上學問題》是海德格與卡西勒在達弗斯爭辯的稿子，《形上學引論》則是海德格 1935 年夏在弗來堡大學（University of Freiburg）的講稿。

[17] 參考前註 14、15，有關當代英美康德大家艾利森全然不走存有論的詮釋。筆者以為艾利森的走法最接近佛教，與牟先生所詮釋之存有論的走法、靠近儒家本體論的生起論不相同。

[18] 見勞思光（2001）之〈初版序言〉。

反將佛家安立「另眼相看」的存有論，顯出牟宗三哲學構造過程的複雜性。[19]

這幾條線索促使牟先生在書寫《現象與物自身》時，並沒有接受康德哲學從經驗判斷「事實」走起的方法論，而是劈頭就另起爐灶，在「所因處」扭轉了批判哲學的方法，直接從「價值」溯源。這完全是一種擷取中國哲學，尤其是儒家資源的走法，以實踐理性（道德根源）為道樞，兼攝佛家與道家豐富的實踐哲學的內涵。佛家與道家都有別於儒家，並不直接從道德立教，但是佛家的「執著」與道家的「矜持造作」仍然是一種價值概念，屬於實踐哲學的範圍。因此，牟先生追根溯源，直接從價值創生首出，哲學地提出圓教判教的終極問題，突顯中國哲學以生命主體為核心的特質。

判教是佛教在中國獨特的發展，它標誌中國人銷融外來學問的識見與方式。判教系統的完成代表中國佛學特殊的成就。姑不論近代有多少學者以為「華嚴、天台出佛教死」，希望佛教「去中國化」，回到所謂的「本來面目」。殊不知「判教」正是一種批判活動，代表一種健旺的哲學反省，任何學問不經過這層思維活動，都不可能激出浪花，沈澱成屬於自己文化生命的質地。牟先生由此深入佛教長期在中國發展的、獨特的「判教」資源，藉智者大師的天台判教，開創豐富的哲學術語，決定圓教無系統之系統相的規模，並以別教《大乘起信論》的「一心開二門」表達普世哲學的普遍架構，發展出一套自己的「批判哲學」，提出「圓教」概念，解決「德福一致」的「圓善」問題。

牟先生這條批判哲學的路徑是以中國哲學為資源，運用康德哲學的洞見與架構，從事與德國理念論者類似的、轉化康德的事業—挾著康德

[19] 關於「心不相應行法」與「分位假立」的概念，及其與康德先天時空與範疇概念的會通，請見《佛性與般若》上。《全集》3：140-78，及《現象與物自身》。《全集》21：411-4。

反康德（mit Kant über Kant hinaus; with Kant going beyond Kant）。[20]他與萊因赫德的走法很類似。而從萊因赫德通向德國理念論的走勢，更決定了當代西方歐陸哲學的主脈。以下即藉安默瑞克斯的引介，綜述萊因赫德詮釋康德的路徑以茲對比。

二、萊因赫德扭轉康德之綜述

1786-7 年萊因赫德發表《康德哲學書信》（*Letters on Kant's Philosophy*）時只有二十九歲。很難想像他讀康德的《第一批判》就把「下判斷」的理論理性解釋成「實踐理性」，並且《書信》發表時，康德自己有關道德哲學的作品都尚未問世，他竟然能一眼看穿康德的《批判》是走向「實踐理性」，這不得不令人驚異。但是如果我們退一步從時代的背景觀，也能看出一些蛛絲馬跡。萊因赫德是生在啟蒙運動蓬勃的時代，早年就是啟蒙運動的活躍份子（activist）。他原是維也納一個天主教自由派的教士，由於追求自由與自決的理念，離開教會與奧國來到威馬（Weimar）並加入新教（Protestantism），趕上當時（1785）雅克比（F. H. Jacobi）與曼德爾遜（Moses Mendelssohn）有關汎神論的爭辯（Pantheism controversy）。徘徊在宿命（無神論）、理神論（斯賓諾沙）與非理性宗教（雅克比）的夾縫中。1781 年康德的《第一批判》出版，並沒有立即引起正面的迴響，反而遭遇許多誤解與負面的評價。這使得萊因赫德的《書信》出現一個應運的機會，他將康德《第一批判》晦澀的表義以一種簡捷的手法，巧妙地連結起他個人與時代迫切的議題，將他自己主觀的需求與時代客觀的議題合拍，為康德的批判哲學開出一片機運。他以為康德的《第一批判》應該從後面倒著讀，康德所捻出之「理性」，在他的眼裡都是「實踐理性」。「批判」就是指康德的「純粹理性批判」，所以

[20] 感謝文哲教授，這個德文詞語是在討論過程中他告知筆者的。

康德這本「純粹理性批判」其實就是「實踐理性批判」，正是用以解決汎神論爭辯的妙方。從實踐理性聯繫的宗教才是避免無神的宿命論與超自然的天啟迷信的解套。萊因赫德在他的第四書開宗明義就把康德的《第一批判》套牢，道出由道德通向宗教的緊密性，並以為這正是時代精神的出路與解藥（Reinhold, 2005: 50-1），因為這種「理性界限內」的宗教觀與啟蒙運動的自由與自決的理性理念完全是合拍的。

萊因赫德對《第一批判》的解讀，並不完全是無的放矢，康德在給加維爾（Christian Garve）的信函就曾表示是理性自己「二律背反」的醜聞促使他第一次「驚夢」（slumber），[21]才使他開始進入理性本身的批判，他後來又說休謨（David Hume）驚醒他「獨斷的瞌睡」（dogmatic slumber），[22]其實已經是他的二度「驚夢」了，因此從〈先驗辯證論〉倒著回頭讀《第一批判》並不為過。而從萊因赫德以後，主張康德的《第一批判》應該倒著讀的德國學者大有人在，影響黑格爾至深的賀德林（F. Hölderlin）[23]也曾經這樣說過。這應該算是德國學界的某種共識吧。[24]何況，我們現在從「後見之明」的立場看，康德自己批判意識的主要目的之一，就是為了要替「信仰」留下餘地，他刻意把知識圈定在時空範域下的經驗領域，也正是為了要保住批判哲學的拱心石：「自由」。

---

[21] 見康德 1798 年 9 月 21 給加維爾信函：「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。」*Immanuel Kant, Philosophical Correspondence, 1759-99*. Arnulf Zweig (trans. and ed.). (Zweig, 1967: 252).

[22] Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forth as Science*. (14: 260).

[23] 有關賀德林對黑格爾產生決定性的影響，請見 Henrich, 2003，（彭譯，2006：98-107）。

[24] 據筆者所讀到的賀德林（F. Hölderlin）與柯罕（H. Cohen）都有類似的看法，前者把理性當作是知性的開始（賀德林在 1797 年 8 月間給席勒（F. Schiller）的一封信上說"I regard reason as the beginning of the understanding."（Förster, 2000:148）；後者則以為康德的「先驗分析論」要從「先驗原則」倒著讀回「範疇」才清楚（Longuenesse, 1998: 3-4n）.

康德曾在《第一批判》B 版的序裡說：「我們必須超離知識以為信仰留出餘地」（Bxxx），到了《第二批判》他又說：「道德法則是我們先天能意知的理性事實」（5：47），並且單單道德法則本身即足以保證我們自由的實在性（5：4，46）。對於康德而言，「自由」是設準，「德福一致」是「道德法則」的命令，他藉此貞定上帝，靈魂不滅與自由三大理念，以此作為完成義務的必要條件，連繫起義務與實踐理性，並藉實踐理性穩定三大理念的「客觀實在性」，並且還認定此「實在性」是一種實踐意義的實在性，是道德命令訴求「德福一致」必然預設的實踐意義，並不是思辨理性的實在含義（5：4-5）。康德在此明白表示他的批判哲學完成了自然與自由兩層形上學的建立，並且之所以能致此，並不在自然科學形上學的建立，而是在三大理念超經驗智慧學的貞定。因此他的先驗哲學必須成就以實踐理性為優先的「實踐智慧學」。

如此一來，萊因赫德直接從《第一批判》透視實踐理性，擅自為康德作個急轉彎，高倡「實踐理性的優先性」，泯絕「物自身」，正式開啟「德國理念論」的隆運，並不是無跡可循或空穴來風。然而，這個走向究竟是康德哲學的「善紹」？還是「別子」？如果是「善紹」，何以後來費希特千里迢迢拜訪康德，[25]奉勸康德「百尺竿頭，更進一步」，康德沒有答應，反而寫了一篇「公開宣言」（Public Declaration, 1799）與費希特劃清界線？如果「德國理念論」的發展反而是「別子」，那麼其「別」何在？康德何以不能同意這個「別相」？以下先簡述萊因赫德扭轉康德的計劃，再探討從這條線索開拓的德國理念論何以不是康德批判哲學的「善紹」、反而只是「別子」。

在《康德與自律之命運》（*Kant and the Fate of Autonomy*）一書、〈幽靈船：萊因赫德計劃之終結〉一節裡安默瑞克斯這麼說：

[25] Henrich（2003），（彭譯，2006：244-7）。

「回顧萊因赫德對上述批判哲學四個面向的處理是有跡可循的。萊因赫德有別於康德，因為他想找尋的一種哲學是（a）完全大眾化的；（b）專業性的；（c）界限性的；（d）指向全面自律性的，所以從一開始就帶出（文化上與道德上）強烈的實踐理性性。萊因赫德對於康德哲學的熟悉似乎正好完美地提供了他對這幾點的強調。」（Ameriks, 2000: 159-60）

康德哲學確實提供了萊因赫德想要訴求的基本要素，萊因赫德稱自己的哲學為「基本哲學」（Elementary Philosophy）。他有意把一門專業的學問普及化，好像一個社會導師一樣，提倡一門新生活運動的理論與實踐，他的訴求顯然相應啟蒙時期理性自決的大動脈，這是他所以能應運，徒手把康德晦澀的哲學簡單化、普及化的原因。對此康德是心存感激的，他曾經寫信向他道謝，並表明萊因赫德沒有誤解他的意思，只是把他簡單化罷了。[26]

但是萊因赫德到頭來卻必須對康德的每一種說法都加以修正，才可能量身訂做，貫串自己的計劃。首先關於（a），萊因赫德捨棄康德對「範疇」與「自由」繳繞的先驗演繹，只提出「表象」（representation）概念以成就所謂的「先驗理念論」；關於（b），哲學的專業與學問性格只需依一種自決的「意識原則」（principle of consciousness）建立，不必循依康德繁複的論證；關於（c），有關「系統」的界限，以及將理論知識限定於時空的範域之內，也不必繁瑣地探索《第一批判》先驗理念論裡感性、知性、理性等不同的認知機能與其個別的先天基礎，只需依他自己的「捷徑論證」（short argument），當下將一切「表象」限定於意識的理念性（ideality）裡即可。這是一項關鍵性的化約，影響費希特「主體設定」

[26] 見 1787 年 12 月 28，31 康德給萊因赫德函。（Zweig, 1967: 127-8）

（The Selbstsetzungslehre）的哲學，有點類似佛教唯識宗「萬法唯識」的教路，有一種簡約化「存在」的意味，將萬法化約於唯識，出現一種以主觀意識為「一切法之根源」，收攝「一切法」的簡約性，因而帶出一絲「毀法」的疑慮，[27]好像把客觀的存在都吞噬了似的。至於（d）點有些複雜，安默瑞克斯認為萊因赫德自己對自律說雖然不是很清楚，但是他一方面藉強調「自由」的實踐論證，以及允許「物自身」的存在，緊貼住康德，另方面，他自己哲學的其它成份，又消蝕了與康德原味的黏合性。比如他說物自身是「不可思議之思議」就平添了康德所無之神秘色彩，他又以「特別的直覺」〔智的直覺〕或意識的「事實」作為「自由」的基石，更增添了康德所無之獨斷。往後的理念論者正是深受萊因赫德式的轉化所影響而偏離了康德。比如說費希特，就是為了克服萊因赫德對（d）點的含糊，而稍微修改了前三點，完全超離了「不可思議之思」或「事實」的觀點，而直接從「道德」或「行動」之論證將萊因赫德取而代之，完全兌現「實踐理性優先性」的意義。至於到了黑格爾所提出的「絕對精神」，就正式全面吞噬康德哲學了。（Ameriks, 2000: 159-60）

這一段簡述反襯出牟先生在《現象與物自身》裡轉化康德的手法。他在此第一步就說價值的決定，從上往下講，不走康德從事實判斷或經驗判斷的路線。他以為康德從事實判斷的走法是「事實之定然」、「事實定命論」[28]的觀點，人之有限當下就被定住，成為定然的有限而永不可轉。姑不論牟先生對康德這樣的詮釋是否公允，是否是康德哲學的原義，只是在方法學上這已經不是康德的初衷。起腳處就已經不是康德的批判

---

[27] 佛教理論內部的發展一步一步走到唯識宗處理一切法根源的問題，此中有哲學上的必然；同理，將一切法化約於「唯識」也必然出現「毀法」的疑慮；所以還需進一步有「除病不除法」的思想，這也是義理趨於圓滿周致的必然。

[28] 見《現象與物自身》第一章〈問題底提出〉。《全集》21：19-20。

意識，毋怪先生翻譯康德之三大批判，對他《第一批判》最後的方法論毫無興趣，並沒有譯出，[29]因為他以為康德的方法論（實踐論）太過於單薄，很難與儒釋道三家的實踐哲學匹配。

在《現象與物自身》裡，他從一開始就沒有順取康德的路徑，因此，對於康德將經驗知識限定在時空界域原初的批判意識不予理會，這種思路與前述萊因赫德之步調類似，他們都有自己在文化上與道德上特別關切的議題，起步就轉向強烈的實踐理性性，有意「轉化」康德，而與康德首出之「認知對象之範域」與「批判傳統形上學」之哲學論域並不相契。牟先生形式邏輯的進路，從一開始就沒有接受康德的時空論，他的走法決定是萊布尼茲（Gottfried Leibniz）、羅素這一條理性主義的線索。十九世紀末二十世紀初西方形式邏輯的新發展，使得一般邏輯論者很少有接受康德的時空論，他們略過康德的〈先驗感性論〉，直接從〈先驗分析論〉入手談論知識邏輯的先天性，他們所掌握的先天（*a priori*）與後天（*a posteriori*）是截然二分的，很難同意有「先天綜合命題」的議題。牟先生早年書寫《認識心之批判》時的意識亦復如此，帶有一份經驗主義實在論的意味（他後來在《現象與物自身》一書裡，稱此經驗主義的實在論為暫時的實在論，而康德與先驗理念論合一的經驗實在論，才是究極的實在論），他早年在書寫《認識心之批判》時確實是因誤解而把康德批評得體無完膚，一直到了《智的直覺與中國哲學》的時代，才自稱「稍微謙虛一點」，[30]願意讓開一步，接受康德的時空論。他終久是沒有完全接受康德「先天綜合判斷」之最高原則——經驗可能的條件即經驗對象可能的條件——那種古里古怪、黏合時空、緊煞、決定知識對象的

[29] 關於此承盧雪崑教授告知。筆者平日不用牟先生《第一批判》的譯文，對於此一重要事實原不曾得知。

[30] 《智的直覺與中國哲學》序。《全集》20：(3)。

「先驗邏輯」（transcendental logic）。否則他不會在此刻意更換「先天綜合判斷」之詞語，改造康德，將知性之邏輯性格與存有論性格分開別論，以為其存有論性格只是知性對存在方面自發性之「先驗要求、提供或設擬」，[31]並且到了《十九講》時，還將「先天綜合命題」轉回「分析命題」，[32]並且在《十四講》的最後一講，還利用羅素的「摹狀說」（theory of description）權解康德的範疇論。[33]這些都是他一生與康德交涉的疙瘩所在，錯綜複雜，讀起來令人驚心動魄。

在《現象與物自身》裡，他跟著又說出「德行底優先性」，以德行之「行動」為標的，首出德性之知，將聞見之知附屬於後起。這與萊因赫德之積極轉向「實踐理性」類似，甚至與費希特直接從「道德」或「行動」論證「實踐理性的優先性」異曲同工。牟先生所說之「德行底優先性」是本於儒家，附帶出佛家與道家之主體價值的根源。萊因赫德說「實踐理性的優先性」也是想為他自己的老傳統找出路，連結起道德與宗教，免除超經驗宗教之狂迷。費希特對道德與行動主體的設定，更有其源於先驗統覺（純粹意識主體）之邏輯進路，與牟先生改造康德的手法一致，並不是康德原初批判意識的「所因處」，這一點容下節再述。

我們知道康德在《第二批判》裡也有「實踐理性優先性」之說。但他是在論及理論理性與實踐理性起衝突時才提出「實踐理性優先性」的說法。他的「優先性」十分特定，並沒有吞噬理論理性的意思。換句話說，理論理性之認知判斷仍有其獨立活動的範域，這是康德批判哲學的精義，分開理性與知性，分辨理論理性與實踐理性，以便兩頭保障自然

---

[31] 同前註，頁（4）。

[32] 見《中國哲學十九講》第十七講，他說：「所以圓教中的德福一致並非綜合命題，而是分析命題，因為『即九法界而成佛』的『即』是必然的。」《全集》29：384-5。

[33] 見《中西哲學之會通十四講》。《全集》30：212-20。

與自由兩個世界及其分別的界限。並且在《第二批判》裡，他進一步鋪陳一段精緻曲折的論證，一方面點明理性其實只是為一，不過有實踐運用與理論運用的分別，另方面還論證何以理性的實踐運用優於理論運用。這一點相當重要，不但關乎他後來《單在理性界限內之宗教》裡對人性「根本惡」的論述，[34]也關乎他最後對「最高善」的訴求。在此、康德謹守他向來的批判意識，並沒有以一種獨斷的方式作出「實踐理性優先性」的宣稱，這一點是他批判精神的貫徹，也是他批判傳統形上學的「所因處」，具有強烈的經驗主義色彩，卻決非「所因處拙」的經驗主義所能及。[35]

牟先生與萊因赫德對「實踐理性優先性」的宣稱，一開始就提撕至「轉化」康德的路徑，而偏離康德批判哲學原初的洞見。根據安默瑞克斯的講法：「這些修正本身糾纏於『思』與『行』的嚴重混漫。」敞開來說，就是康德原初批判精神的流失，一方面忽略理論理性的界域，另方面混漫知性與理性的界限，泯滅康德對軌約原則與構造原則的分判，其結果不一定能走得更遠，也不一定真能保住知識與自由。[36]以下繼續說明萊因赫德與牟先生的轉化，何以這一線的走法偏離了康德的原味。

---

34 關於此「實踐理性優先」與人性「根本惡」底問題，筆者曾在〈康德美學——解讀美是道德善的象徵〉一文討論過，請參考李淳玲，2004：67-71，79-88。

35 「所因處」、「所因處拙」借自智者大師批評別教語，筆者用來區別康德先驗理念論與其它屬於先驗實在論之經驗主義及理性主義之分。詳見以下註 42。又、牟先生曾在處理佛教時建議正視遍計所執性的諦性，但是他並沒有論述這如何可能？筆者以為這個問題必須在康德批判哲學的脈絡及先驗辯證論的闡明之下才可能交代得出，這涉及另文論述，容後述。

36 牟先生在《圓善論》中雖亦提及：「於知解理性方面，吾人隨康德只承認其軌約的使用，不承認其構造的使用（圓成的使用）。」看似好像保住了理論理性，但他話鋒一轉，跟著說：「理性之構造的使用（圓成的使用）只能在實踐理性之圓教途徑中被呈現出來。康德所想的上帝王國（圓善世界），由目的王國與自然王國諧一而成者，亦將只能在圓教途徑中朗現，除此之外，別無他途。」（《全集》22：248），當下又轉回實踐理性優先，吞噬理論理性的狀態，並沒有承認理論理性的構造作用。這樣的思路很難証立理論理性之獨立性。此與他早年《認識心批判》的時代，只承認在實踐理性中有先天綜合判斷是同一線的思路。

貳、從康德趨向德國理念論的發展是別教的走向，不是謙虛樸素的原貌

一、公開宣言

康德的批判哲學確實太奧義，他自己困思十年，被人引頸而盼，但是 1781 年終於出版的《第一批判》並沒有得到學界的理解、同情與接受。就連他最尊敬的曼德爾遜教授（Moses Mendelssohn）[37]與學生赫德（Johann Gottfried Herder）[38]都無法終卷盡讀。1783 年康德再出簡明本《未來形上學之導論》（*Prolegomena* 以下簡稱《導論》），就是希望能藉此軟化他晦澀的《第一批判》，但是《導論》也沒能為他帶動生氣。1786 年康德改版重寫《第一批判》，重作〈範疇的先驗演繹〉，添寫〈理念論之駁斥〉，主要也是想辯明自己的「先驗理念論」與柏克萊（George Berkeley）的「主觀理念論」無關，與笛卡爾（Rene Decarte）的「主觀懷疑論」也不相干，但是他還是沒有得到太多的回響。時至今日把他的哲學與主觀理念論攪和在一起的還大有人在。反而是萊因赫德的《書信》，一出版就在耶拿（Jena）風起雲湧掀起一代學子的康德熱，這是康德自己始料不及的。也是因此，他對萊因赫德簡單化及普及化他的哲學還是心存感激，到底是萊因赫德的《書信》，才使他的批判哲學成為一代學子朗朗上口的普及哲學。

然而，當費希特深受萊因赫德的影響，完全立足於「實踐理性」，設擬主體性，直接從「道德行動」之論證取代萊因赫德，並且興致勃勃千

---

[37] 見 1781 年 5 月 11 日康德給赫茲（Marcus Herz）的信函。於其中康德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）

[38] 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.

里迢迢拜訪康德，奉勸康德「百尺竿頭，更進一步」，何以康德沒有答應？反而書寫了公開宣言（*Open letter on Fichte's* Wissenschaftslehre, 1799）與費希特劃清界線？這是一份極重要的文獻，算是康德與德國理念論劃清界線的表徵，試看康德怎麼說：

> 「我在此宣佈費希特的《學問論》（*Wissenschaftslehre*）完全是一個無法立足的系統，因為純粹的《學問論》只是一套純邏輯，而邏輯原則不可能帶出任何具有材質的知識。也就是說，純粹邏輯從知識內容抽象出，而意圖從邏輯中擷取一丁點實在的對象是純屬枉然的，這一點從來沒有人作到過。如果先驗哲學是正確的，這項工程將涉及形上學而非邏輯。但是我反對依費希特原則所界定的形上學，我曾在另封信函奉勸他將才華用在《純粹理性批判》的問題之上，不要虛耗在毫無結果的巧智之上，但是他只是禮貌地解釋道：『他不會輕估繁瑣哲學』。因此，我是否把費希特哲學看成是真正的批判哲學已經由他自己答覆了，我也不必再對他到底有沒有價值表達意見。因為問題不在被評鑑之物，而在評鑑者或主體自己，所以我只要否認與他的哲學有任何瓜葛就夠了。」（Zweig, 1967: 253-4）

康德在此完全不同意費希特的走法，主要是他與自己原初的批判精神，也就是先驗哲學完全背道而馳。這一小段話有幾個重點：一是表明先驗哲學是處理認知對象的問題，不是一個純粹邏輯的問題。換句話說，先驗哲學不是形式邏輯內部或本身發展的邏輯問題，而是決定認知對象之先天條件的哲學問題，康德因此稱其邏輯是先驗邏輯而非形式邏輯，這一點實已預先答覆了後世形式邏輯突破性的發展與他先驗邏輯處理的問題並不相干。康德是在處理一個哲學問題，並不是在處理邏輯本身精緻化的問題。二是此一決定對象的邏輯，決定了時空論的不可以省略，

先驗感性論的先天形式，正是決定對象不可或缺的認知條件。後世邏輯論者略過康德的先驗感性論，必然會偏離康德哲學批判的論域。第三，也是因為涉及對象決定之故，涉及存在，先驗哲學才帶出形上學的色彩。最後，「現象」與「物自身」的省思由此才出現，因為以先天法則決定的「法定相」（phenomenon），沒有資格被認定是「物自身」。只是這樣先驗哲學所帶出的形上學意義已經不再是傳統超越的形上學（transcendent metaphysics），而是一種決定經驗現象的內在的形上學。

這一小段〈公開宣言〉至關緊要，它說明康德自己哲學之論域以及他之所以不同意費希特等德國理念論者逆轉其哲學方向的原因。換句話說，他並不能同意德國理念論者「轉化」他哲學的講法，關鍵正是在他自己哲學方法論所吐露的意旨。哲學必須開始於經驗事實，始於「即」於一切可能經驗之判斷，但是這些各色判斷的價值（真、善、美之各色價值），經過哲學分析的結果並不是源於經驗，而是源於先天，這就是康德哲學的「所因處」。這個「所因處」必須「即」於一切可能經驗，但是並不止於所因處「拙」的經驗主義。這個「即於經驗」，必須藉先天法則才可能使任何經驗對象一般或任何即於現象的實踐判斷成為可能，這裡透出決定「判斷」所以為「判斷」的先天條件的必要性，也是牟先生所謂沒有「天造地設」的經驗，或康德所謂上帝創造「物自身」不創造「現象」，或艾利森所謂休姆「慢了一步」（one step late）之意。因為這裡所慢的一步，雖然是先驗的一小步（transcendental step），卻是分道揚鑣的一大步，善紹不善紹的大關鍵。單單這一點就已經使康德免於牟先生所謂「始別教」割截下委，「所因處拙」的批評，也使他脫離「終別教」由「先驗統覺」或「純粹意識」入手的「緣理斷九」了。[39]因此，筆者以

[39] 「曲徑紆迴，所因處拙」原出《法華玄義，卷五上》是智者大師批評華嚴別教「唯一真心迴轉」之語；牟先生在《佛性與般若》論判教進一步將別教規定為「始別教」與「終別教」。「始

為牟先生最終對康德的「別教」之判，實因他改造康德的「先天綜合命題」，分開邏輯性格與存有論性格的詮釋所得出的結果，並不是康德原初「先天綜合命題」即於經驗的意旨。如果真依他原初的批判意旨走，康德的哲學可能正合乎牟先生所闡釋的天台圓教規模，而不是華嚴別教的「緣理斷九」，只具有「邏輯的圓滿」，而不具「存有論的圓滿」。因此即使後來黑格爾對康德也有種種批評與轉化，與這裡的〈公開宣言〉一樣，康德是不可能答應黑格爾的。同理，康德也不可能同意牟先生對他「別教」的批判。

二、窮極與圓滿——再判別教與圓教

進一步說，康德由下判斷的事實走起，敞開感性、知性、理性三層人類的認知機能，探索相應的數學（感性）、自然科學（知性）及形上學（理性）各門學問先天綜合命題的結構。當他藉由判斷形式的邏輯作用以為線索找尋十二範疇之際，他認為十二範疇已經窮極圓滿，但是何以歷來卻遭到黑格爾、海德格，及牟先生等大家之批評？他們都以為康德這樣開敞的路數，十分隨意，一如康德自己對亞里斯多德範疇論的批評一樣，散列一片，無法收拾，更無法証成它們的圓滿性。因此他們都想扭轉康德的來路，不從開敞的「下判斷事實」走起，反而從「先驗統覺」

別教」指就阿賴耶系統立教之「唯識宗」言，此即智者大師所斥之「發頭據阿黎耶出一切法」，是「界外一途法門」，「恐此由是方便，從如來藏中開出耳」（法華玄義，卷五下）；「終別教」則指依如來藏系統立教之「界外通方法門」之「華嚴宗」。（見《全集》3：431-2、《全集》4：640-8），牟先生進一步解釋曰：「而因處之所以為拙正因《起信論》是走分解的路（如來藏緣起是超越的分解），所謂「曲徑紆迴」也。（見《全集》3：560），而在《圓善論》裏牟先生又解：「『所因處拙』者謂以真心為準的，不能即染成淨，必『緣理斷九』〔緣清淨真如理以斷九法界之無明，因而亦無九法界法，為只一佛法身法界法〕而後成佛也。『曲徑紆迴』者以通過一超越的分解以立真心之隨緣不變統攝一切法，然後經歷劫修行捨染取淨也。」（《全集》22：265）。筆者在此藉此語表示西方無論是經驗主義或理性主義的走法都是別教的走法，而以經驗主義之「發頭據阿黎耶出一切」的經驗分解為「拙」。

之邏輯根底施設起，[40]藉以演繹出邏輯判斷的形式。這是歷來詮釋康德範疇是否窮極的進路，而這種進路正是康德在〈公開宣言〉裡反對費希特的論點。這裡其實隱含康德最深邃的批判洞見：他是從下判斷的事實走起，向上歸結出「先驗統覺」的邏輯根芽，而不是從「先驗統覺」起步，向下收束起存在，在此他無意「打攪存在」，也無意落入「萬法唯識」毀法的遺憾，這正是康德哲學如理與樸素的原味。他以為從「統覺」起步只是從邏輯一條鞭的分析演繹，與先驗哲學藉「先天綜合判斷」決定經驗對象的根本旨趣不合。近年德國學者布蘭特（Reinhard Brandt）[41]反對萊希（Klaus Reich）從「先驗統覺」開始論述康德判斷表的完備性[42]就是持此根本論點，十分醒豁。筆者以為他是一針見血把康德從「別相」扭回「圓相」，澄清長期以來種種對康德積非成是的錯解，還原康德批判哲學的本色。從邏輯根走起的形上學，正是康德所反對之傳統超越的形上學（transcendent metaphysics）。筆者以為康德並沒有如牟先生所想的，嚮往建立一個超越的形上學，他所建立的兩層形上學都是先驗的形上學（transcendental metaphysics），嚴格講，不是傳統西方的存有論。康德在〈公開宣言〉對費希特《學問論》之否棄正是他貫徹到底的批判意識。如果我們進一步再追溯康德與他同時代之艾柏赫（Johann August Eberhard）的爭辯，[43]也會發現他堅持同樣的論點。就是批判哲學必須即

---

[40] 關於這一點在 Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* 一書中可以得到印證。他說：「我們可以將《純粹理性批判》用下列這種方式建構起來，即由最高點——認知意識的先驗統一性——出發。這是種非常原創且獨具康德特色的論證方式。很奇怪的是，康德並未在他的出版著作裡明確地使用它。」見（彭譯，2006：57）。筆者以為「康德並未在他的出版著作裡明確地使用它」並不奇怪，因為那不是康德哲學的出發點，而是德國理念論者，甚至牟先生之出發點。但這並不表示一般邏輯不是如影隨形地帶動著他的思路。

[41] Brandt, Reinhard (1995). *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A67-76; B92-101*. Eric Walkin (trans. and ed.). California: North American Kant Society Studies in Philosophy, 4.

[42] Reich, Klaus (1992). *The Completeness of Kant's Table of Judgments*. Jane Kneller and Michael Losonsky (trans.). Stanford: Stanford University Press.

[43] 見康德的短篇論文，〈論一項發現：任何新的純粹理性批判由此被一個比較舊的變成多餘〉

於感性直覺的大關鍵。但是康德這樣的限制，正是後起的德國理念論者引以為憾之處，牟先生在此並不例外，他確實也有穿入並掌握超感性對象的興趣。試看牟先生對康德的「轉化」，正是與費希特等德國理念論者的方向類似。他除了上述價值與德行的優先說以外，也特別強調：「但依康德的意向，真正的形上學仍在他所謂『超絕形上學』（transcendent metaphysics）之範圍」，[44]所以他作《智的直覺與中國哲學》扭轉海德格「割截而下委」的《形上學引論》，並且說：「吾須進一步特重超越的統覺，超越的對象 x，物自身，作為超越理念的『自我』，智的直覺與感觸直覺之對比之疏導。」[45]牟先生這樣說，正是艾利森（Henry E. Allison）所憂慮的，抹不掉的，超越的旁觀者的主體（spectator），因為艾利森從認知條件詮釋的康德，維持人類知性的推度性（discursivity）（Allison, 2004: 77-82），不會承認有這樣一種另類的超越主體存在。牟先生在此真的不是康德原初的批判意識，反而比較相應費希特哲學了。筆者以為康德不可能會同意這種「轉化」。

以下試從另一個角度切入，再藉十二範疇的排列秩序為例，說明決定「別、圓」路徑的關鍵：

康德十二範疇之排列—量、質、關係、樣態—是以量範疇為優先，藉數字為圖式，透過感性直覺觸及對象、即於經驗，由下而上，層層上達。並不是以虛層的樣態範疇首出，由上而下收攝外物，決定外物之排列。這與他聲稱「知識開始於經驗，卻不起源於經驗」（B1）的步調一致，並不容許逆轉。量範疇因此是認知判斷的首出，與質契機是審美判

（*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht warden soll*），這是一篇論戰作品，是康德回應哈勒大學（Halle）吳爾夫派哲學家艾柏赫（Johann August Eberhard, 1739-1809）對他哲學之批評。Allison, Henry E. (trans.) (2002). *Theoretical Philosophy after 1781* (273-336).

44 《智的直覺與中國哲學》序。《全集》20：（7）。

45 《智的直覺與中國哲學》序。《全集》20：（4）。

斷的首出有所區別，代表康德對不同種類判斷的分際，思路一貫。量、質、關係三種範疇決定並竭盡認知判斷的內容，而最終的樣態範疇是屬於第二序的虛層，它們不涉及任何判斷內容，卻滲透於一切判斷，是任何一個判斷內容不可或缺的預設，所以嚴格講起，樣態範疇當屬於立體縱貫動態的判斷力（power of judgment），而不只屬於橫向靜態的知性（understanding）。因此第二序的虛層涉及認知主體與客體分裂的預設，並且認知主體，是永遠不能被客體化，或被客體所吞噬的預設，此即是任何判斷式必然被預設的樣態，必然有「我」與「非我」能所二分的對列，才可能成就一個完整的判斷。依此上遂所致的先驗統覺，才足以收束成統攝十二範疇的根芽，此中有一窮竭耗盡，完整圓滿的概念在其中，最終也涉及圓滿、圓教的概念，非本文所能闡明，當另文發展。此一邏輯根的先驗統覺是康德透過對判斷事實之分解，調適上遂所必窮的預設，是屬於哲學分析的結果，並不是用以詮釋存在事實之原因，它只是認知一般的先天條件，並不是一存有論的實體。由此得出主客二分虛位的預設，以成就認知主體的設置，下判斷的動作。那縐起一池的春水，展現人類認知一般的特性，對於存在僅是相即而無干擾，這是康德批判哲學的大關鍵。也是因此，已故的黃振華教授才有「樣態」範疇屬於「判斷力」（power of judgment）而不屬於「知性」（understanding）的「點睛」之論。只是康德書寫《第一批判》時尚未別立「判斷力」，知性原與判斷力緊密結合，共同解釋「先天綜合判斷」的一般結構而已。如此，前三類的範疇必須黏結起屬於虛層的「樣態」範疇才可能完備地成就任何一個判斷，先驗統覺之邏輯我在此攝持住那虛層的樣態範疇，必須被預設，否則不可能成就任何一個具體的、實在的判斷。

康德這樣的進路，並不是像費希特或牟先生一般，以統覺為因位、為首出，統覺不必從先驗演繹證成，只需先揪住超越主體的根芽，透過

純粹的自我意識，設擬主體，分裂主客，成為一種由上而下，形式邏輯式的演繹步位，由上「坎陷」而下，攝持存在，其結果是使虛層的「樣態」範疇成為首出，再收攝前三類範疇，這是以「邏輯為優先」的別教走法，不是康德「即」於經驗從事實入手的路徑。也是因此才會生出康德的十二範疇竭盡不竭盡、圓滿不圓滿的質疑。這個質疑根本是從邏輯的圓滿與否夾帶而出的問題，追根到底還會引申一連串有關一致性、系統相與圓滿性的問題。[46]康德自己並不能避開這些問題，只是這個問題，必須穿透到先驗辯證論，涉及先驗幻象，以及先驗幻象與知識間之關係的說明才可能清楚。這個問題其實也與牟先生向來建議佛教正視遍計所執性的問題相關，涉及知識的諦性與執著先驗幻象的關係，又是另一層重要的哲學議題，已超出本文範圍，必須另文探討。

在此可以先說明的只是康德的路徑不是如此，他的路徑即於經驗，先散淡地藉一般邏輯判斷式的陳列收束起範疇表，以為判斷式的完備即是範疇的完備，除此之外無它。他在此指出人類知性判斷除此之外別無所據，是表示人類知性能力的限制，並不是指存在如是，這是他哥白尼轉向的意義。現象與物自身的分裂是哥白尼轉向自然而然的結果，並沒有牟先生在《現象與物自身》裡所謂「不能穩定」的問題，「不能穩定」的問題是源於兩個主體，兩個世界的分裂所致。牟先生所設的問題與解決之道另有其哲學進路，並不是康德的批判進路，這一點必須簡別。一般評家在此批評康德的判斷表不圓滿也是他們自己偏離康德哲學的論域，並沒有扣住他的批判意識及哲學本懷。而從邏輯或統覺首出的走法正好是「別」而不是「圓」。康德自己的走法雖然也是亦步亦趨地緊貼著一般邏輯，但是他的問題在哲學，不在邏輯，因此必須先驗地扣住對象

[46] 這個問題也很有趣，可能會觸動另一波後哲學問題的探討。換句話說，哲學之系統、架構、圓滿等等可能到頭來只是一場「無事忙」的心智活動。

之決定，而不是追究邏輯之根芽。感性受客體「牽動」（affect），吹縐一池春水，正是對象決定的當機，一方面表示時空形式是直覺當下不可或缺的先天條件，另方面也顯示執性一執到底，已然是統覺貫徹範疇，運用於感性的判斷作用。所以他才可能表述「經驗所以可能的條件即經驗對象所以可能的條件（A158, B197）這樣一個先天綜合判斷的最高原則。

由此可見，康德是在分析人類下認知判斷，起心動念的複雜結構，並不是在追究邏輯系統是否圓滿。他攝持對象的哲學因此涉及存在而帶出形上學的意趣，此一形上學的意趣仍然不是傳統西方先驗實在論意義的存有，因為先驗實在論意義的存有是天造地設的存有，沒有現象與物自身的分辨。這個結果看起來好像很無奈，有虛欠，卻正是康德以為人類所能擁有的認知限定，所以必須是「現象」，不可能妄稱是「物自身」，這還是他的如理，對存在留下餘地，對一切可能的經驗留下餘地，附帶地也為一切可能的知識系統留下餘地。這是他批判哲學樸素的態度，與智者大師自謙是「五品弟子位」有類似的意趣，不增不減，真實如理。[47]

由此義言，所謂即存有論意義的圓教必然不能只是一特定鑿實的認知系統，依牟先生所闡釋的天台佛教而言，圓教只能是無有系統相之系統，只能是以一種批判型態出現的哲學，任何顯示系統教相的哲學都不可能企及於此。如此，圓教與否，第一必須涉及存在、經驗，認知一般的對象，第二必須不可能受限於系統教相，第三必須不能是理論理性決定的對象。此所以圓教必然要出現詭譎表相的緣故，此亦是圓教規模的本色，不得不然，因此筆者亦以此做為分判康德後學是否「善紹」還是「別子」的關鍵。

---

[47] 見牟宗三，〈智者大師之「位居五品」〉文，收於《佛性與般若》下，第四章。（《全集》4：919-1035）。

參、英美科學哲學或偏邏輯的走向，也是另一類的別教

至於何以英美科學哲學或偏於邏輯的走向，也是另一類的別教？筆者曾判定二十世紀由新康德學派影響下的邏輯實證論者為康德之「別子」，理由正如康德對費希特的批評一樣：先驗哲學必須是涉及對象之形上學的問題，並非邏輯之形式化與精緻化的問題。這一派的講法一如前述，如今在英美是由弗列曼（Michael Friedman）所繼承。

弗列曼是一個科學哲學之歷史學家，他對科學哲學之興趣大於對康德哲學本身的興趣，他走的是邏輯實證論卡納普（Rudolf Carnap）的路數，希望把哲學轉成嚴格的科學，他的幾部近著精采且扼要地陳述了二十世紀科學哲學之萌芽與進展。他從科學史發展的角度審視康德，康德哲學在他的詮釋下精緻漂亮，完全失去「經驗可能即經驗對象可能」的素樸風貌。他著力於康德與牛頓物理學緊密的關係以及十九、二十世紀西方科學典範突破的議題，他尤其被蒯因（W.V.O. Quine）經驗論的科學哲學所困擾，以為那斷離因果必然的經驗主義說並不足以反應科學在西方發展的實況。在此、他與康德反休謨的見解類似，以為知識有其先天的必然性，這也是康德吸引他的理由。然而正因為相對論對牛頓物理學的革命，他也有別於康德，不再肯定絕對的先天性，只承認相對的先天性，所以他終究將自己定位成是「修正主義的康德學家」（modified Kantian）。

他的興趣十分集中，向來不談「現象與物自身」或形上學的問題，除了科學哲學與知識論以外，他對康德道德判斷及美學判斷的問題並沒有觸及。並且相較於《第一批判》，他對《自然科學的形上學基礎》（*Metaphysical Foundation of Natural Science*）的興趣大於前者，常藉後者反過來詮釋前者，因此他對許多康德哲學的議題也顯出一種科學掛帥

的進路，逆向地反制康德的哲學問題。比如說：他把先驗因果律（causality）緊密地連繫經驗的因果法則（causal laws），反過來詮釋康德的因果範疇，他也把康德的數學直覺觀歸於科學史發展的過渡，而不是哲學性地處理數學的問題。因此，他對康德的詮釋不是一種「入乎其內、出乎其外」的哲學本色，而是「出乎其外，入乎其內」的科學史識見。關於此可以參考艾利森[48]與朗格尼絲[49]對他的批評，他們都精確地點破弗列曼不盡相應康德批判哲學的偏向。但是弗列曼的走向卻是十分英美派的，代表十九世紀末、二十世紀初科學革命以後牽引著哲學思維的思潮，新趣十足，也有一種經驗實在論的傾向。他自己也有一套消解「物自身」的說法，算是一種科學實在論的立場。

筆者曾在〈康德的「先驗哲學」是「圓教」嗎？〉一文第四節「以數學命題為例」交代過弗列曼「邏輯化」數學直覺的詮釋。一如向來，他也是以一種科學史發展的事實，反制康德對數學的直覺說，並不在意康德把數學當作感性直覺之先天學問所含蘊的哲學洞見。以下即依該文稍作綜述，指出弗列曼這一貫詮釋康德的方式正是其所以為「別子」而非「善紹」的關鍵。

弗列曼（Michael Friedman）在其〈康德及其後學之幾何、建構，與直覺觀〉（Geometry, Construction, and Intuition in Kant and His Successors）[50]一文中說，他與當代康德數學評家帕爾森（Charles Parsons）對「直覺」在康德幾何學中所扮演的角色有不同的詮釋。他自己是邏輯的進路（logical approach），而帕爾森是現象學的進路（phenomenological approach）。邏

---

[48] Allison, Henry E. (1996). “Causality and Causal Law in Kant: A Critique of Michael Friedman.” Allison, *Idealism and Freedom* (80-91). Cambridge: Cambridge University Press.

[49] Longuenesse, Béatrice (2000). *Kant and Capacity to Judge*, (183n). Princeton and Oxford: Princeton University Press.

[50] Friedman, Michael (2000). “Geometry, Construction, and Intuition in Kant and His Successors.” Gila Sher and Richard Tieszen (ed.), *Between Logic and Intuition, Essays in Honor of Charles Parsons*. (186-218). Cambridge: Cambridge University Press.

輯的進路以為康德的直覺是形式的（formal）與推演的（inferential）。直覺在數學的推理中扮演著一個類似當下單一存在者的角色，因此直覺表象與概念表象的區別只在單一性（singularity）與一般性（generality）之別。而帕爾森卻以為這種說法失掉康德直覺的第二個標誌：當下性（immediacy）。

依據康德，概念表象是「一般的」與「間接的」，直覺表象是「單一的」與「當下的」。直覺是直接觸及對象的，帕爾森因此解釋康德直覺的當下性是一種「好像在知覺中，現象直接展現在心靈面前似的」，弗列曼依此稱其為現象學的進路，並將直覺解成「特定現象學的或知覺空間的事實」（Friedman, 2000: 186）。此一直覺事實可以提供我們對幾何公設（axioms）的證明或檢証，因此，依直覺事實說，幾何公設的發源（創生）與証成問題是先於這些由公設來的、幾何推演性格的問題。但是，邏輯論者的想法正好相反。

弗列曼以為康德的幾何建構程序是依直尺與圓規在歐氏幾何前三個設準中操作並證明完成的。這其中推理所運用的點、線等對象是藉著直尺與圓規重複與持續的操作建構成功的，因此這些對象潛在的無限存在，並不是如現代幾何學的處理方式，只把它們當作是存在公設中的設準，而是從原初不斷地重複建構的動作中得來的結果，歐氏幾何因此僅關切建構的存在及其潛在的無限性。[51]在這個意義下幾何對象存在的無

[51] 弗列曼這個觀點基本上是跟著羅素來的。羅素在《數學原理》中曾說：“The actual propositions of Euclid, for example, do not follow from the principles of logic alone; and the perception of this fact led Kant to his innovations in the theory of knowledge. But since the growth of non-Euclidean Geometry, it has appeared that pure mathematics has no concern with the question whether the axioms and propositions of Euclid hold of actual space or not: this is a question for applied mathematics, to be decided, so far as any decision is possible, by experiment and observation…Thus, as deal with in pure mathematics, the Euclidean and non-Euclidean Geometries are equally true: in each nothing is affirmed except implications…which I shall call *formal implication*.” Russell, Bertrand (1938: 5).

限性正好是與自然數類比的。並且依康德，概念的表象只涉及傳統三段論的邏輯表象，單憑這個資源，我們無法表象對象的無限性，也無法表象自然數可能的無限性。

弗列曼說正因為康德從歐氏幾何看出由直覺的建構歷程能表象潛在的無限性，才認定幾何空間是「非概念的表象」（non-conceptual representation），他以為這是當初康德所以認定幾何不能藉純概念表象的理由。依此解，空間的無限性就是一個數學幾何純粹形式邏輯（formal-logical）的性質，而康德所謂非概念空間表象的直覺，等於是這同一形式邏輯性質的「結果」。因此，在這種邏輯進路的解釋模式下，現象學的進路可以完全被架空。

然而，如果依現象學進路的解法，順序卻正好相反：空間的無限性是直接所與的知覺事實，正因為這是一個知覺事實，才可能證成或解釋數學幾何中無限量的用法。知覺空間（perceptual space）的事實提供了無色的形上空間（metaphysical space）的架構，有色的幾何空間（geometrical space）才得以產生，並保證歐氏幾何建構的設準得以確實地被執行。即使康德當時就熟知現代數學幾何純粹邏輯的形式性，他仍然需要訴求空間直覺——即訴求我們空間知覺現象學的特性——以便證成或檢証相關的公設。

弗列曼進一步為康德的直覺說演繹了一套類似「識心之執」的認知主體（我執）觀點說（point of view）與認知對象（法執）的徼向說（translation and rotation），詮釋了直覺的形式邏輯義，也從中解釋了「當下性」的涵義。他與牟先生直覺的推演流布說與直覺的層次說十分類似，所以他們才可能把數學命題完全轉回分析命題。[52]弗列曼還以為現象學進路與邏輯進路兩種說法當年在康德的文獻中都有跡可循，只是時至今

[52] 見李淳玲（2006），第四節「以數學命題為例」中對牟先生數學觀之討論。

日，這兩種說法已經走成「分道揚鑣」的局面。基本上，在當代幾何學中，知覺事實的直覺說已經被直覺的邏輯說所取代。

這大體表現出康德後學上、下兩種走向的軌跡，歐陸派朝向超感性走，猶如德國理念論的走法，突顯「智的直覺」的問題，英美派朝向科學哲學走，猶如二十世紀之邏輯實證論，逼顯「邏輯主義」的色彩。兩條路線都走得精緻華麗，擺盪很大、特顯「別相」。而筆者以為康德自己是中間的溫和路線，有一分即於「經驗判斷」的「平常心」（common sense），並沒有這兩條線索的華麗相與別教相。但是這樣說也不完全中肯，因為如果康德自己沒有「請君入甕」的邀約，後學也不可能在他的甕中精雕出「錦繡乾坤」。康德自己所選擇的表義方式，在一、二批判對「範疇」及「自由」迂迴繳繞的「先驗演繹」，充分展現其精審細微的邏輯性格與分析性格。這樣的表義方式，正是康德強烈吸引代代學者進入他哲學堂奧的理由，因此難免凸顯自己的「別教系統相」。牟先生所以被他吸引，把他當成「哲學的寶庫」，[53]從早年的「邏輯進路」，到後期的「智的直覺」，以及終究判他為「別教」，都與此強大的分析力相關。

如前弗列曼所云：邏輯論者首先關切的是由公設來的、「幾何推演性格」的問題，並不是幾何公設之「發源」與「証成」的問題。這確是萊布尼茲此一系傳統邏輯論者的思路，與牟先生的口徑一致。他們可以在發源生成之地—即公設如何產生與証成之際—同意直覺的地位，但是決定真理的大綱骨必然要回到邏輯。邏輯即是形式邏輯，並沒有康德所謂的先驗邏輯或先天綜合判斷的問題，所以當代學者已經很少有人接受康德先天綜合判斷的議題，只把問題轉成形式邏輯與其應用的問題而已了。

---

[53] 見《五十自述》第四章。《全集》32：65。

這麼一來，康德最初的哲學問題必須原地踏步、重新被提出：思想與存在如何接榫？我們憑什麼能說我們之所思即是客觀的存在？帕爾森反對邏輯說就是因為邏輯說會犧牲掉直覺的「當下性」，這並不是一個小問題，實關係康德先驗哲學必須「即」於可能經驗的大問題。康德把「數字」當作「量範疇」的圖式，把數學命題看成是感性直覺先天綜合的命題，正是人類知性「認知一般」接觸存在之發源所在，是先驗哲學的核心議題，也正是康德不允許理論理性超越經驗運用的切口處。如果這一點被忽視、被否棄，康德哲學馬上走回老路，回到萊布尼茲，就沒有什麼哥白尼轉向的「石破天驚」可言了（李淳玲，2007），康德自己在〈論發現〉[54]一文之末也說，如果恰當地建構，萊布尼茲哲學本質地是與《批判》互相同意的。正是在這一種別圓軒輊的分辨下，康德說：「《純粹理性批判》很可以是對萊布尼茲真正的辯解」（8：250）。由此可見邏輯論者以形式之「單一性」解釋直覺，確有泯滅「直覺」，偏離「先天綜合判斷如何可能」，否棄「經驗所以可能的條件即經驗對象所以可能的條件」，並銷弭「物自身」之疑慮。這終是筆者將其判為「別子」的關鍵。

精采的是牟先生的哲學確是包羅了歐陸與英美康德後學的兩條路數，並且他又稟承了中國儒釋道三家的資源，他的思想轉折因此更加曲折複雜。以下即依牟先生闡釋的天台判教為皈依，反襯康德如理樸素的批判系統反具圓教規模的論點。

---

[54] 此指前述〈論一項發現：任何新的純粹理性批判由此被一個比較舊的變成多餘〉（*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbebrlich gemacht warden soll*）一文。Allison, Henry E. (trans.) (1973). *The Kant-Eberhard Controversy*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

肆、依牟先生闡釋之天台判教，康德樸素的批判系統反具圓教的規模

筆者曾在〈康德的「先驗哲學」[55]是「圓教」嗎？〉一文討論過相關的問題。該文展示牟先生消化康德哲學與智者大師之天台判教以後，哲學地提出「高層次的圓教與圓善問題」，這是牟宗三先生的批判哲學，與康德的批判立場不同。

所謂「圓教」，依牟先生哲學地規定有兩點：一是「圓不圓根本是即不即的問題」。「即」是「即」於存在，具有所謂存有論的意義，而不是止於「邏輯的圓滿」而已。邏輯的圓滿是各個教相所必備的「共法」，圓不圓不在此論。因此「邏輯的圓滿」不是圓教的指標。圓教的指標在於「即」於存在對象，「即」於九法界，「即」於色，「即」於一切可能經驗。就此義言，筆者以為康德的「先驗邏輯」再三強調的主題正是著落於此。康德與他當代的學者對辯（如前述理性主義者艾柏赫），[56]以及反對費希特（包括一路以降的德國理念論者），都是持此同一論點。先驗理念論不是處理一般形式邏輯藉矛盾律可能解決的邏輯問題，而是觸及必然「即於可能經驗」之形上學的問題。它必須涉及「認知一般」（cognition in general）的經驗判斷，屬於「經驗所以可能即經驗對象所以可能」所觸

---

[55] 關於「先驗哲學」（Transcendental Philosophy）一詞，康德在《第一批判》〈導論〉最後曾說：「先驗哲學單只是思辨理性的純粹哲學」，所以他把涉及理性欲望的道德哲學及涉及快感與不快感的哲學排除於「先驗哲學」一詞之外，因為它們包括了經驗來源的概念。（A14-15/B28-29）這是康德對「先驗哲學」緊煞的定義，強調決無任何沾染經驗的概念可能進入「先驗哲學」。然而到了《第三批判》，他對「先驗哲學」的解釋比較鬆動，他以為「先天綜合判斷如何可能？」的問題，即是先驗哲學一般的問題，因此「判斷力批判」的問題，也屬於「先驗哲學」的一部分。（5：289）本文所指的「先驗哲學」屬於後義，泛指康德以「先天綜合判斷如何可能？」發問的「批判哲學」而言，並不僅限於「純粹理論理性」的範圍，特此註。（感謝李明輝教授指出康德在《第一批判》中對此詞語的限定，故添此註以說明。）

[56] 關於此請見 Allison（1973）或李淳玲（2007）。

及的問題，這是他的「哲學論域」。岔開這一步，整個康德哲學問題都會走樣，而與他的批判本懷不相應。因此筆者以為，當年的德國理念論者極欲「轉化」康德，後來的新康德學派竭力歧出康德，都算是一種「別子」的走法，並非「善紹」。

其次，「圓教」的第二個指標是：「必有其獨特之抒義模式」。[57]這是指它不能是「分解的」，必須是「詭譎的」表義模式。這一點仍然脫胎於第一點：圓教之所以為圓教必須「即」於存在，這是圓教獨特的問題。即於存在的表義本質地不可能只以邏輯的分解方式表達，虛層的邏輯形式無有材質內容可言，這是康德的基本論點，也是牟先生早年在《認識心之批判》為形式邏輯辯護的重點。但是圓教及康德的先驗哲學劈頭就切入思想與存在接觸的問題。從康德哲學的論域言，作為思想法則的邏輯、以及其先天性如何可能箍定存在，展現一切可能經驗既是先天又是綜合的判斷？這裡有一個普遍客觀實在的要求。先驗感性論的感性直覺，時空形式與數學命題就成為完成這個要求的契機。經驗判斷結構中的邏輯作用，的確是一個「百姓日用而不知」的事實，康德正是以此經驗判斷的邏輯作用為線索，才落實他決定存在的十二範疇。前三類量、質、關係範疇傳達的九種可能的判斷是所有判斷內容的極數，是一種先驗邏輯決定認知對象圓滿的極數。最後一類的樣態範疇是虛位，屬於判斷力的當身，用以決定判斷的價值，是另一個層次，它們既屬於知性虛層的結構，也屬於判斷力本身的作用。由此康德認定十二範疇已臻圓滿，再多都只是精緻的延申，屬於邏輯內部衍生的問題，不是先驗哲學基本的論域。[58]從牟先生這方面看，他說：

---

[57] 《佛性與般若》下。《全集》4：575-6。

[58] 有關邏輯圓滿的分部，康德在《第三批判》有一註可供參考，也足以再度表達他先驗哲學決定「對象」，涉及「存在」的旨趣。他說：「我對純哲學幾乎總是三部的分類已經引起質疑，然而，那是自然的狀況。如果是一種『先天的』（*a priori*）分類，那麼它或是分析的（analytic）

「天臺宗自始即不走分解的路，即不順唯識學之系統而立教，乃是順般若學而前進，進至於『從無住本立一切法』……故消融一切教義，最後由『一念無明法性心』而言『一念三千』也。此『一念無明法性心』是剎那心、煩惱心，不是分解地偏指清淨真如心而言也。此詭譎地就當體之即具而言……」[59]

這是他傳達圓教意義的極談。然而，他以為：

「康德的系統無論是怎麼樣，還是以分解的路講。以分解的路建立系統，有系統相……凡有系統相的那種系統都不是圓教，是權教而已。天臺宗講開權顯實，那表示這種圓教是承著以前大小乘那些系統下來，開決了那些系統以後而呈現出來的一個境界。」[60]

所以他把康德判為別教、權教。牟先生以為詭譎的表義除了天台之外，還有莊子的「詭辭」、禪宗的「棒喝」，以及陸象山的「先立其大」。康德的系統再圓滿周致，由於他總是一種分解的表義模式，所以終究是「別」。這一點似乎萬難替康德辯護了，康德的分析性這樣強，精審度這樣高，他的哲學再精妙，卻決無渾淪一氣或詭辭之勢，這要如何替他分辯呢？以下試從兩方面解說：

首先細審康德的哲學表義，並不盡是分析的，這是先天綜合命題的本質使然。他常在上達路上採取一種分析的表詮，下行路卻採取一種綜

分部，或是綜合的（synthetic）分部。如果是分析的，它就是歸『矛盾律』所管，並且總是分成兩部（若非 A，即是非 A, quodlibet ens aut A aut non A）。而如果是綜合的，並且是基於先天概念（而非如數學一般，是基於先天與概念相應的直覺），那麼，我們必須具有一『一般綜合的統一』所要求者，也就是，（1）一個去條件者，（2）一個被條件者，（3）一個從『去條件者』與『被條件者』結合生起的概念，因此這樣的分類必然是三部。（《判斷力批判》5：197-8）。

[59] 牟宗三，《現象與物自身》。《全集 21：439》。

[60] 牟宗三，〈中國哲學的未來拓展〉，《時代與感受》。《全集》23：190。

合的遮詮。這表現在他《第一批判》範疇的先驗演繹，以及《道德形上學基礎》中對自由的先驗演繹裡。他的上達路不難理解，從判斷事實出發，分析數學、自然科學、形上學以及善意（good will）判斷的結構，指出其必然性並非源於經驗，而是源於先天。但是他的下行路，要證明範疇必然合法地運用於感性直覺上，或證明自由必然合法地滲入道德法則中，卻正是極艱難的先驗演繹。他何以如此繳繞？正因為這樣的演繹不再只是分解的之故。康德每提出圖式論或符徵論（甚至象徵說）用以連結感性與知性（理性）異質統一的難題，就被評家批評。向來評家總是要求康德給出一個邏輯性、分解性的演繹，不曾想到他只能給出一個綜合的、古怪的演繹。一種獨特的、合法地運用於經驗的先驗演繹，[61]這是他哲學最費力的所在。這一點康德自己在《第一批判》的 AB 兩版，以及在其它地方只是努力不斷地作功課、一證再證。[62]他並沒有明說他在用先天綜合的手法詭譎地作先驗演繹，但是他在《道德形上學基礎》的序裡卻對此略有表示。他說：「如果一個人想要分析地、從普通認知上溯至其最高的原則，又反過來，綜合地、從對此原則及其來源之檢查，下迴至其作用的一般認知之中的話，我想我已經延用了最恰當的方法處理此事了。」（4：392）。此處最恰當的方法就是指上行下達，「分析地與綜合地」詭譎並用的遮詮法，目的就在証成「即」於經驗的必然性。更

---

[61] 有關康德哲學問題的切入及他演繹方法的詳細分析，請參考 Henrich, Dieter (1989) “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*.” Eckart Förster (ed.). *Kant’s Transcendental Deductions* (29-46). Stanford: Stanford University.

[62] 除了《第一批判》兩版康德展示範疇的先驗演繹以外，在《反省錄》（*Reflection*）及《自然科學底形上學基礎》（*Metaphysical Foundation of Natural Science*）中，康德都有範疇先驗演繹的演練與說明。比如《反省錄》5923-34，就是康德為 B 版先驗演繹的預備，而在《基礎》一書〈序論〉的腳註裏（4：475-6），康德就有一段十分精煉的說明：他說明範疇的先驗演繹不必証成就已然完備的旨趣，還附帶一個具體而微的先驗演繹，很能表現康德當時被一般學者誤解的迫切程度（康德在此是指被 Ulrich 與 Schulz 的質疑），以及他重寫 B 版的哲學鍛鍊，和他對先驗哲學深沉的洞見與信心。

深入地說，這裡還關涉一層歸納法亦帶有先天性的要求。任何分析演繹的可能，都必須預設一個綜合的歸納，這不但涉及他分析的統覺統一必須預設一綜合的統覺統一的問題，還涉及先驗辯證與先驗幻象的必然性問題，從佛教來說正是識執與空宗的問題，從康德來說，他的「先驗感性論」與「先驗辯證論」都是決定他批判哲學的重要關鍵，並且這些問題都得走到先驗辯證論的〈附錄〉裡才可能有善解。

如此，康德在感性、知性、理性這些主體認知的心能中開開合合輾轉鋪陳，不但出現分解相，還展示綜合相。一如前文所釋，康德的「先天綜合判斷」原本就是「即」於經驗，他的先驗邏輯不是一般邏輯，而是必然要「即」於可能經驗的對象，這一「即」就必然涉及感性直覺。根據康德，概念是不能直接接觸對象的，這與佛教圓家「斷證迷悟」必須「即」於「九法界」是同樣的理思。如此，直覺與概念先天形式的主要區分正是在此一「即」（當下性，immediacy），並不只是弗列曼所說的「單一性」而已。「單一性」可以回溯至概念，兼具概念與直覺的雙重性格。概念的「單一性」是量範疇中量性統一的圖式，直覺的「單一性」則是「統覺的綜合統一」、那最高層次的綜合統覺的「圖式」。而「當下相即」卻必須靠直覺的牽動（affect），與先驗構想力的反省作用才有與存在接榫的當機，正是有此一「即」，才有「吹縐一池春水」的縐起，才有先天綜合判斷，才有剎那心、煩惱心，才可能成就詭譎相。因此筆者以為，先驗哲學原本就是一種「詭譎」的表象，它不可能被改成「先天分析命題」，[63] 與數學不能完全邏輯化一樣，因為它們都涉及存在對象。這一點後文還有另一重有關「智的直覺」的問題必須提出與牟先生的哲學討論。

---

[63] 有關康德的「綜合判斷」是否能被改成「分析判斷」的討論，請參考 Beck, Lewis White (1956)“Can Kant’s synthetic judgments be made analytic?”原載於 *Kant-Studien*, Band47, Kölner Universitäts-Verlag，今收於 Wolff, Robert Paul (ed.) (1968). *Kant--A Collection of Critical Essay s*(3-22). Nortre Dame: University of Notre Dame Press.

但是從另一方面言，哲學的表述很難捨棄分解，這是哲學活動的特色。不允許哲學家運用分解，等於是一邊綁架哲學家的手腳，一邊還要他（她）口吐真言。哲學家因此必須追說追泯，分解與綜合兼備，表詮與遮詮並用，繳繞地辯証，否則哲學家只好倘佯於不可說的無何有之境，變成詩人，傾訴另一種語言。因此，圓教作為哲學系統的最高模式在此不能例外，它並不能憑空說圓，而必須預設一切帶出分解教相的學問系統，才可能遮詮圓教的規模。表詮在權，有分析、有教相、有系統，遮詮在圓，是綜合、是詭譎、是批判而無系統。以此圓教本身帶出一層方法論、實踐論及判斷力當身的姿態，與前述的「樣態判斷」類似，它本身空洞不及內容，卻是統攝一切判斷內容之形式，屬於判斷力的當身。它只是一個以形式邏輯為基礎的批判活動，是虛層。一方面它必須預設一切有內容有系統有教相的學問，另方面它還必須即於一切有內容有系統有教相的學問，以成為決定它們所以可能的條件，這一方面是天台圓教的綱格、法華經的性格，以一切佛教的教相為批判對象，也是康德批判哲學的性格，以一切傳統西方的形上學為批判的對象。至於法華的性格，一如牟先生所說：

> 「法華經是空無第一序之內容的……它所說的……乃是第二序上的問題。它的問題是佛意，佛之本懷；是權實問題，迹本問題，不是特殊的教義問題；它處理此問題的方式是開權顯實，開迹顯本，它只在此成立圓實教，也明佛之本懷，這顯然是第二序上的問題，高一層的問題，也可以說它是虛層的問題，因此它沒有特殊的法數，教義，與系統，因而它亦無鋪排……開者不是施設義，乃是順所已施設者不讓我們定死在這所以施設者之下而開發之，暢通之，決了之之謂……此中，決了聲聞法之『決了』即是

> 智者說『開』字之所本……當知此經唯論如來設教大綱，不委微細網目……故此大綱不是如普通所謂之大綱，即不是分解的，乃是批判的……然它本是批判疏導之大綱本無特定之材質內容；特定之材質內容皆在他經，乃所已知而預設者。故不精熟他經，不能了解法華。精熟他經是學力工夫，了解法華是智慧識見。」[64]

如此，康德的批判哲學與法華性格完全一樣，「先驗理念論」（transcendental idealism）批判的對象是一切傳統的「先驗實在論」（transcendental realism）。沒有「先驗實在論」的預設，「先驗理念論」也無言以對，這樣的本懷與他在雅舍本《邏輯學》導論第三節裏所闡示的旨趣完全呼應，哲學不但是學問，還是實踐的智慧學。[65]這也是艾利森以為康德哲學有一種後哲學的治療作用之意。

筆者因此以為康德的先驗哲學與天台圓教最貼近：天台必須預設藏通別的教相，才可能有所對地批判決了各系統的「權相」，使之歸「圓」。康德的先驗哲學也必須預設古往今來一切的「先驗實在論」，才可能以「先驗觀念論」對治之、批判之、決了之、暢通之，而積極指出「自然」與「自由」兩層形上學的原理。康德批判哲學的勁道與般若「蕩相遣執、以破為立、融通淘汰」的精神完全一致，這一點如果從〈先驗辯證論〉來看更顯明。他的〈先驗分析論〉與佛教的唯識學相契，〈先驗辯證論〉卻與空宗呼應。先驗哲學從本以來就「必須」、「已然」即於經驗對象，所以是以圓教的剎那心、煩惱心為本。它的存有論一方面是經驗的形上學，一方面是道德的形上學。它的「客觀實在性」必須是實踐的「成果」，因此根本上與法華經的「唯一佛乘」一致，要求當下此世「即身成佛」

---

[64] 《佛性與般若》下。《全集》4：576-87）。

[65] 見康德雅舍本《邏輯學》，導論第三節，學院版《康德全集》第九集，（9：23-4）。

的實踐力，也與牟先生所謂的「逆覺體証」、「良心呈現」無有不同，並無絲毫上達的虛歉。

以此之故，筆者以為康德的先驗哲學本具一個圓教的規模，牟先生之所以判他為別教是因為他早年形式邏輯的進路，把康德知性的邏輯性格與存有論的性格分開理解，並且加以改造，始終沒有體諒康德哲學首出即在「即」於經驗，「開始於」經驗的旨趣。然而，這裏仍然涉及另一層與牟先生最終極的討論，那就是人是否可能有「智的直覺」的問題。

伍、結論：別子與善紹：中西哲學會通的可能與落實

眾所皆知，牟先生一向以為康德不承認人有「智的直覺」是因為他受到自己傳統宗教的限制，把「智的直覺」只歸屬上帝，這正是康德那個避也避不掉的另一個主體，艾利森所憂慮的「旁觀者」，幽靈似地始終在那兒晃動，這也是傳統形上學家的夢魘，那先驗實在論的絕對實在性。而牟先生強烈的儒家實體意識確實是肯定「我自身」之呈現與絕對實有之體證的，此即傳統中國生命哲學成聖、成佛、以及成真人的信念。此亦是他所以把「智的直覺」之主體歸屬於人的理由。正是在此，牟先生的哲學有時反而透出更超絕的「別相」而與黑格爾的絕對精神相應。這一點實是康德之所無。當牟先生溯源於價值，將所因處推得如此絕對之際，在哲學上就很難避免另一個難題，就是既有「智的直覺」又何以受「感性直覺」限制的問題。這個問題輾轉成道德哲學的議題就引申成「惡的起源」的問題。換句話說，性體既善，何以又會有惡的問題。筆者在此想說的是，這似乎是「別教」走法特有的問題，世間各種超越的學問教相都會遭遇類似的問題：當年勝鬘夫人也有「自性清淨心而有染污，

難可了知」的問題，但是勝鬘夫人並沒有回答這個問題。牟先生卻必須另立「坎陷」說以為回應。

但是如果從康德「即於可能經驗」的立場看，「坎陷」的問題是不必發生的，同樣天台的「一念無明法性心」也是「本來無一物，何處惹塵埃」的，它無須像別教一樣出現「忽然一念無明」，再去追究一念無明的「無始之始」。如果依圓家「斷證迷悟」必須「即」於「九法界」而言，「智的直覺」與「物自身」的理念一樣，它們是屬於「批判」哲學經過分析以後不得不預設的理念，並不代表一個存有論的基礎或生因。它們在實踐上可以成為一個「倒果為因」的軌範性的（normative）實踐基礎（依因），但不必是一個先驗實在論的實體，這是康德批判意識的「道樞」，斷無立超越絕對精神實體的意願。因此康德決非黑格爾，黑格爾亦決非康德的「百尺竿頭」。他對康德的「轉化」，不但康德不會答應，反而可能是走回康德所要批判的「先驗實在論」的老路。牟先生曾說：

> 「康德後直接繼承康德而發展者，如費息特，如黑格爾，如謝林，皆可各有弘揚，而不必真能相應康德而前進。二十世紀之新康德派亦非內在於康德學本身而予以重新之消化與重鑄者。英美學者大抵不能相應故無論矣。故吾嘗謂康德後無善紹者……康德學是哲學，而哲學仍須哲學地處理之。康德學原始要終之全部系統雖在基督教傳統制約下完成，然而其最後之總歸向卻近於儒家，擴大言之，近於中國儒釋道三教傳統所昭顯之格範。故吾可謂內在於康德學本身予以重新消化予重鑄而得成為善紹者將在中國出現。此將為相應之消化。」[66]

[66] 見牟宗三譯康德《純粹理性之批判》上，〈譯者之言〉。《全集》13：(19)。

可見牟先生對德國理念論及新康德學派的走法並不同意，遑論英美的康德學走向。然而，他自己強烈的儒家意識，既安立實踐理性的道德實體，也衝破康德的批判，要求人有「智的直覺」，這一個大疙瘩究竟要如何抹平？就此，筆者以為康德的先驗哲學似乎更接近天台佛教多於實體性的儒家。到底從般若蕩相遣執的進路是走向「無智亦無得」之究竟涅槃，而不是一個絕對超越的精神實體。牟先生對形式邏輯及超越實體的欣趣，使他在承認人有「智的直覺」之際，還是偏向上達的路徑，偏向「無執的存有論」，偏向實踐理性，偏向價值根源，偏向一無反顧的「分析命題」，所以他在論及理論理性及經驗世界之際，才會有「坎陷」的必要，這還是帶出「別教相」的。

但是華麗的別教相，幾乎是傳統哲學家立教相系統的專利。牟先生如此、康德亦然，他們最終雖都立足於批判哲學，皈依「實踐的智慧學」，但是他們對「學問」的工夫也不曾忽略，這是哲學家的本色，更難脫「別教」的痕跡。由此似乎可以解釋牟先生何以終究以《起信論》「一心開二門」的別教章法、而不是以「一念無明法性心」的圓教義理作為自己批判哲學的普世架構，因為別教的架構更能表達哲學作為「學術」的本色，並且從「別教」的「學術」性格轉成「圓教」的究竟「智慧學」只不過是一道「開權顯實」的工夫罷了。傳統中國天台圓教發跡在先，華嚴別教發展在後，以及康德哲學發乎在先，德國理念論發遑在後，與此哲學學術教相的活動可能也有相當的關係，這一點似可另文仔細探索。

進一步補充，筆者以為「一心開二門」的「一心」雖是源於別教的《起信論》系統，卻必須點破此「一心」是圓教的「一念無明法性心」，不是別教的「如來藏自性清淨心」（牟先生之「無限智心」確是定在「如來藏自性清淨心」）。康德的原味實即在此「即於一切可能經驗」的「一念無明法性心」，而不是別教的「如來藏自性清淨心」。這一點與牟先生

在《現象與物自身》裡刻意「從上面講下來」是有軒輊之別，也是筆者以為康德實是「圓教」而非「別教」的最大理由。牟先生對康德哲學的詮釋，筆者以為還是受到「德國理念論」的影響，並不完全是康德的原意、本懷，因此，筆者以為康德不會同意這種對他哲學的「轉化」。

最後，牟先生所詮釋的中國哲學是否才正是康德哲學的「善紹」？這是回到本文的究竟一問了。

安默瑞克斯在《康德與歷史的轉向》（Ameriks, 2006）裡，有鑒於萊因赫德極端轉向「實踐理性」計劃的終結，以及邏輯實證論妄想使哲學走向「嚴格科學」的失敗，他就提出一種原味康德的新走向。這個新走向基本上與朗格妮斯在《康德之人文立場》（Longuenesse, 2005）裡的想法類似。他們都把康德哥白尼轉向的極致定位在審美判斷（the judgment of taste）。[67]只不過安默瑞克斯是藉主體廣義的美感經驗來表達此義（aesthetic experience in a broad sense）（Ameriks, 2006: 6-15, 282-9）。但是他們兩人到目前為止對這個審美判斷或廣義美感判斷的領域，都尚未作出更多的勾繪。安默瑞克斯或多或少說出一些哲學活動的面貌，有意把主體的美感經驗推廣成是「美」的生命價值而不只是狹義地對「藝術作品」的判斷而已，這似乎有意將美感拓展成一種人文活動一般的價值判斷，並與歷史（文化）的轉向契合，但是他並沒有太多具體的申述，只是這幾重主體的、美感的、歷史的轉向已逐漸結合並逼近中國哲學以生命主體為核心的關懷而已。筆者在此不禁要問，是否還有其它可能？牟先生對儒釋道三家的看法是否更可能成就康德批判哲學的「善紹」？

在此筆者對牟先生的說法是抱持希望的。然而，筆者對牟先生對康德的判教卻有一丁點的建議，就是還原康德樸素的原味，他的批判哲學

---

[67] "…the judgment of taste is the culminating point of the Copernican revolution that began with the first *Critique*." Longuenesse, Béatrice（2005: 283）.

實具有「圓教」的規模，並不止於「別教」的華麗相而已。同時筆者還想建議牟先生「一心開二門」的「一心」除了是分別說的「如來藏自性清淨心」以外，還必須是圓教「即」於「一切可能經驗」的「一念無明法性心」。換句話說此開二門的「一心」綜合地說，正是天台圓教的「染污心」、「煩惱心」，而不是華嚴別教的「如來藏自性清淨心」。在此筆者有意維護康德「石破天驚」的批判意識，以保住康德在《第一批判》裡對知識的決定與理論理性的限定，而不願意它被實踐理性所吞噬。到底從圓教進一步要處理的圓善問題，也就是「德福一致」的問題不可能離開理論理性而能完備，這裏還有更多必要的討論，不是本文的篇幅可能照顧。進一步，如果「一心開二門」的「一心」最終是定在「一念無明法性心」，而不是定在「如來藏自性清淨心」，那麼人類是否有「智的直覺」的哲學問題可能會因「一念無明法性心」的決定而消逝。換句話說，成聖成佛的先天基礎不必定在「智的直覺」的肯定，而是定在「一念無明法性心」、「我欲仁，斯仁至矣」之「煩惱心」與「剎那心」的肯定（這並不表示無須修持即可成聖成佛）。當康德限定人類只有感性直覺時，已然足夠成就「留惑潤生」[68]之菩薩道。康德自己捧出的「智的直覺」確實是如艾利森所憂慮的另一個幽靈似的旁觀者的主體。也是因此，艾利森與筆者閑談時就說，他也不確定康德是否真是一個徹頭徹尾的先驗理念論者，而完全沒有先驗實在論的痕跡。這正是呼應《成唯識論》所說的眾生皆有「俱生執」之義。既未成佛，難免會有「先驗實在論」的病症與執著，也是因此「先驗理念論」才有類似佛教一樣後設哲學及治療學的意味。如此，筆者以為萊因赫德影響下的「德國理念論」對康德的

[68] 牟先生在《圓善論》中亦有言曰：「據說康德本想去掉這個人格神之上帝，只因可憐他的僕人不安，遂終於又把祂肯定了。由此可見這信仰是情識決定，非理性決定。當然，眾生根器不一，為顧念眾生情感上之安慰，留此情識決定之信仰亦未始不可，這亦是菩薩留惑潤生之一道也。」《全集》22：248。

「轉化」是一種「見山不是山，見水不是水」的「別教」走向，這種走向，由於正是牟先生轉入康德哲學的進路，所以也影響了他對康德哲學的詮釋，並決定了他對康德批判哲學是別教的判定，以及他自己哲學裡帶出別圓軒輊的緊張相。至於綜合說的「一心」既能通過康德的批判，也更接近儒釋道三家的本來面目。傳統的中國哲學既不會倒塌，也可能真成為康德哲學的善紹，落實中西哲學的會通。

參考文獻

Allison, Henry E. (1973). *The Kant-Eberhard Controversy*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

---(1996). *Idealism and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

---(2004). *Kant's Transcendental Idealism*—An Interpretation and Defense (revised & enlarged edition). New Haven and London: Yale University.

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

---(2006a) "The Critique of Metaphysics." Paul Guyer (ed.). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (269-302). Cambridge: Cambridge University Press.

---(2006b). *Kant and the Historical Turn*: *Philosophy as Critical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Brandt, Reinhard (1995). *The Table of Judgments: Ctitique of Pure Reason A67-76; B92-101*, Eric Walkins (trans. and ed.). California: North American Kant Society Studies in Philosophy, 4.

Förster, Eckart (ed.) (1989). *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University.

---(2000). *Final Synthesis--An Essay on the Opus Postumum*. Cambridge and London: Harvard University Press.

Friedman, Michael (2000). *A Parting of the Ways, Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago and La Salle: Open Court Publishing Co.

---(2001). *Dynamics of Reason*. California: Center for the Study of Language and Information.

Henrich, Dieter (2003). *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Harvard University Press.彭文本譯（2006）。《康德與黑格爾之間》。台北：商周出版。

Kant, Immanuel (1950). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. A revision of the Carus translation with an introduction by Lewis White Beck. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.

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

---(2002). *Theoretical Philosophy after 1781*, Henry E. Allison and Peter Heath (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Longuenesse, Béatrice (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

---(2005). *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reich, Klaus (1992). *The Completeness of Kant's Table of Judgments*. Jane Kneller and Michael Losonsky (trans.). Stanford: Stanford University Press.

Reinhold, K. L. (2005). *Letters on the Kantian Philosophy.* Karl Ameriks (ed.). James Gebbeler (trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Russell, Bertrand (1938). *Principles of Mathematics*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.

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

Wolff, Robert Paul (ed.) (1968). *Kant-A Collection of Critical Essays*. Nortre Dame: University of Notre Dame Press.

牟宗三（2003）。《牟宗三先生全集》。台北：聯經出版。

勞思光（2001）。《康德知識論要義》新編。香港中文大學。

李淳玲（2004）。《康德哲學問題的當代思索》。台灣：南華社會所。

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

---（2006）。〈康德的「先驗哲學」是「圓教」嗎？〉。《新亞學報》24：135-45。

---（2007）。〈康德石破天驚的餘韻：一個中西比較哲學的契機〉。《揭諦》13：56-89。

《國立臺灣大學哲學論評》第四十期（民國九十九年十月），117-138
© 國立臺灣大學哲學系

《禮記・樂記》中的「理」範疇根源與內涵

王禕*

摘　要

《禮記・樂記》中的「理」範疇頗具討論意義。一方面在理範疇的發展史上，它首先提出了「倫理」一詞。另一方面，它繼莊子之後，較早地使用了「天理」的概念，並增之為「天理人欲」。在先秦所有理字的涵義中，〈樂記〉繼承了其中「萬事萬物內在屬性和運行規律」、「天命人性之理」、「倫理」幾個義項。從學派來看，它雜糅了儒家、道家、墨家等多家思想，而又以儒家思想為主。形成了以理為「體」，以禮樂為「相」，以移風易俗之施為「用」的「體—相—用」三層融通契合結構。〈樂記〉之理亦與其他哲學範疇產生密切聯繫，再現了先秦理範疇的思想脈絡。

關鍵詞：《禮記・樂記》、理、探源、內涵

* 王禕，復旦大學博士後研究。
投稿：99 年 4 月 11 日；修訂：99 年 9 月 1 日；接受刊登：99 年 10 月 7 日。

On the Origin and Meaning of the Category of "*Li*" in the *Liji Yueji*

Yi Wang *

Abstract

The category of "*li*" as it appears in the *Yueji* (Record of Music) chapter of the *Liji* (Book of Rites) is of considerable significance. On the one hand, the *Liji Yueji* contains the first instance of the word '*lunli*' in the history of the category of "*li*." On the other hand, following *Zhuangzi*, it contains an early use of the concept of "*tianli*" (principle of nature) and broadens this to "*tianli renyu*" (principle of nature and human desires). From all meanings of the character '*li*' in the pre-Qin period, the *Yueji* inherited its aspects of "internal property and operational pattern of all things and events," "consciousness of destiny and life," and "ethics" (*lunli*). From a school perspective, the *Yueji* blends the thought of the Confucian, Daoist and Mohist schools, yet with Confucianism as its main framework. It moreover builds a three-level tacit structure with *li* as body (*ti*), etiquette and music as performance (*xiang*), and the practice of social traditions and customs as function (*yong*). Moreover, the *Yueji* also generates close connections between "*li*" and other philosophical categories, thereby revealing the intellectual context of the category of "*li*" in the pre-Qin period.

Keywords: *Liji Yueji,* category of "*li*", origin, meaning and significance

---

* Postdoctoral research, Fudan University.

《禮記・樂記》中的「理」範疇根源與內涵

王禕

「理學」是中國古代哲學的重要學派，在中國哲學發展史上占有重要地位。但「理學」思潮及學派的形成並非一蹴，它孕育於先秦，崛起於兩漢，豐富於魏晉，經唐而宋，蔚為大觀。研究「理學」形成發展的軌迹，對我們認識中國古代哲學學派的聚散離合有重要的啓示價值。單看「理」的使用，在先秦經籍中已經毫不鮮見。在中國哲學發展的初期，《禮記・樂記》中的「理」值得格外重視，一方面它繼《莊子》之後，較早地提出了「天理」一詞，並增之為「天理人欲」。經過〈樂記〉的闡述，從此「理」和「欲」成為一對對立的範疇。另一方面，〈樂記〉首先使用了「倫理」一詞，從而將孔孟以來的儒家道德倫理思想上升至自覺的哲學高度。目前學界大多認為〈樂記〉的「人化物也者，滅天理而窮人欲」對宋明理學家的「窮天理滅人欲」觀影響深遠。學人對〈樂記〉與後世哲學思想的聯繫方面的討論比較多。相比之下，〈樂記〉中的「理」觀念在當時並未引起足夠的注意，在當今有關此方面的探討也較為薄弱。本文擬考察〈樂記〉之「理」範疇的形成、對周秦兩漢「理」觀念的繼承脈絡、它自身的特點內涵等。由於《禮記・樂記》成書年代向有爭議。雖然目前學界尚無定論，但〈樂記〉最晚出現在漢代鄭玄注《禮記》之前，却是毫無疑問的。所以，在探討的「理」範疇的內涵及其思想來源時，我們搜尋的文獻範圍為：「《左傳》、《國語》、《戰

國策》等史傳散文。」、「孔、孟、荀、老、莊、韓、墨等諸子散文。」「《易》、《詩》、《書》、《周禮》、《春秋》等先秦經籍。」以及「上博簡、郭店簡等新近出土的秦漢文獻。」。

壹、〈樂記〉“理”範疇繼承脈絡

今本《禮記・樂記》「理」字用例，共八見，可較為清晰地分為「天理」、「萬物之理」、「人事之理」三個層面。

一、天理

> 人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。（〈樂本篇〉）

何為「天理」？首次提出「天理」一詞的《莊子・養生主》已經將其作為一個抽象概念使用，指的是天地萬物客觀固有的規律。比如：「依乎天理」[1]、「循天之理」[2]、「順之以天理」[3]、「從天之理」[4]、「未明天地之理」[5]、「同類相從，同聲相應，固天之理也」[6]等等。〈樂記〉之「天理」與《莊子》之「天理」不盡相同。鄭玄注〈樂記〉：「理，猶性也。」孔穎達疏：「人既物化，逐而遷之，恣其情欲，故滅其天生

---

1 《莊子・養生主》。結合上下文語境，此處的「天理」是指牛固有的組織結構條理，可以引申至萬物的本身屬性或運行規律。
2 《莊子・刻意》
3 《莊子・天運》
4 《莊子・盜跖》
5 《莊子・秋水》
6 《莊子・漁夫》

清靜之性，而窮極人所貪嗜欲也。」（鄭玄、孔穎達，《禮記正義》：664）是說當人之知受到外物的誘惑多且不加節制時，天性就將迷失。如此看來，在內涵上，《莊子》之「天理」是客觀的，不變的。而〈樂記〉之「天理」是主觀的，可改變的。唐君毅先生說：「樂記之言天理，似承莊子而再變為另一義者。」（2005：11）亦是指出兩者的異同。在形式上，〈樂記〉之「天理」與「人欲」連用。從此，「理」與「欲」成為中國哲學史上一對互立的範疇。

二、萬物之理

> 凡奸聲感人，而逆氣應之。逆氣成象，而淫樂興焉。正聲感人，而順氣應之。順氣成象，而和樂興焉。倡和有應，回邪曲直，各歸其分，而萬物之理，各以類相動也。(〈樂象篇〉)

> 夫歌者，直己而陳德也，動己而天地應焉，四時和焉，星辰理焉，萬物育焉。(〈樂化篇〉)

> 然後發以聲音，而文以琴瑟，動以干戚，飾以羽旄，從以簫管。奮至德之光，動四氣之和，以著萬物之理。(〈樂象篇〉)

此三例中的「萬物之理」指的是天地萬物的變化、往來、出入、成毀、盈虛、盛衰、存亡、生死之內在規律。周秦兩漢時期，萬物之理的內涵最早大致有兩個分支。一個分支以莊子為代表，一個分支以韓非子為代表。莊子之萬物之理，涵蓋在「天理」之中，是天地萬物之理。這種「天理」是客觀存在的、固有的、不以人的意志為改變的內在規律。

韓非子之「萬物之理」體現於〈解老篇〉：「道者萬物之所然也；理者成物之文也。物有理，不可以相薄。故理之為物之制，萬物各有理，

而道盡稽萬物之理。」又，「凡物之有形者，易裁也，易割也。何以論之？有形則有短長。有短長則有大小、有方圓。有方圓，則有堅脆。有堅脆，則有輕重，有黑白。短、長、大小、方圓、堅脆、輕重、黑白謂之理。理定而物易割也。故欲成方圓，而隨於規矩，則萬物之功形矣。而萬物莫不有規矩。聖人盡隨於萬物之規矩，則事無不事，功無不攻。」。韓非子的「萬物之理」指的是事物之大小、方圓、堅脆、輕重、黑白等個性屬性。如果說莊子之「天（地萬物）之理」是著眼於客觀事物的相同處說，那麼韓非子之「萬物之理」則是著眼於客觀事物的不同處說。〈樂記〉的萬物之理，以禮樂“彰”之，沒有外在表現形式，不是大小、方圓、輕重、黑白等可感知之屬性。又均與德氣正聲相應，受禮樂的感化，亦是從萬物之相同處說。因此，〈樂記〉之「萬物之理」相當於《莊子》的「天理」，與韓非子的「方圓長短粗靡堅脆之理」不同。韓非子之「萬物之理」、「成物之文」人之智力感覺可察，某種程度上相當於近代科學的「物理」。他思想體系中的「道」，盡稽萬物之理的道，萬物之所然的道，才相當於〈樂記〉的「天理」。

三、人事之理（倫理，理——禮）

> 凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也。知音而不知樂者，眾庶是也。(〈樂本篇〉)

> 然後立之學等，廣其節奏，省其文采，以繩德厚，律小大之稱，比終始之序，以象事行，使親疏、貴賤，長幼、男女之理，皆形見於樂，故曰：“樂觀其深矣。”（〈樂言篇〉)

> 故德輝動於內，而民莫不承聽。理髮諸外，而民莫不承順。(〈樂化篇〉)

樂也者，情之不可變者也。禮也者，理之不可易者也。樂統同，禮辨异。禮樂之說，管乎人情矣。(〈樂情篇〉)

在我國思想史上，〈樂記〉最早提出了「倫理」的概念。這時候的「倫理」是兩個詞，與現代意義上的「倫理」不同。如何理解〈樂記〉中的「倫理」？鄭注：「倫，猶類也。理，分也。」（鄭玄、孔穎達，《禮記正義》：667）倫理就是用來促進不同輩分、等級、年齡、身份、角色等互敬合愛的思想道德規範。倫理道德思想孔子時就開始提倡，不過，孔門弟子記載孔子言行的《論語》沒有提及「理」字，僅有「禮」字。[7]在孔子所經手的儒學教材中，《春秋》未見。《書經》僅一見「燮理陰陽」。《詩經》四見，均為「治田」之義，如「我疆我理」[8]、「止基迺理」[9]、「於疆於理」[10]、「乃疆乃理」[11]、毛傳：「疆，畫經界也；理，分地理也。」《書》、《詩》中的「理」字，少具哲學意義。[12]看

---

7 學界關於《論語》的結集有一定爭議，本文認為《論語》確為孔子記載孔子言行的先秦典籍。劉向謂《論語》:「皆孔子弟子記諸善言也。」(何晏《論語序》引）劉歆說：「《論語》者，孔子應答弟子、時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記，夫子既卒，門人相與輯而論撰，故謂之《論語》。」(《漢子・藝文志》)；匡衡說：「《論語》、《孝經》，聖人言行之要，宜究其意。」(《漢書・匡衡傳》)；王充說：「夫《論語》者，弟子共紀孔子言行。」(《論衡・正說篇》)；鄭玄說：「仲弓、子夏等所撰定」。(陸德明《經典釋文・叙錄》引，該書《論語音義》又稱：「鄭玄云：仲弓、子游、子夏等撰」，增加了子游；《論語崇爵讖》說：「子夏六十四人共撰仲尼微言，以事素王」；趙岐說：「七十子之疇，會集夫子所言，以為《論語》。」(《孟子題辭》）各家的具體說法雖然不同，但認為《論語》為孔門弟子編撰却是非常一致的。兩漢學者去孔子未遠，其說應該有相當的根據。

8 《詩經・小雅・六北山之什・信南山》

9 《詩經・大雅・二生民之什・公劉》

10 《詩經・大雅・三蕩之什・江漢》

11 《詩經・大雅・文王之什・綿》

12 易、詩、書、禮、樂、春秋「六經」之中，此處未討論《禮》和《樂》。原因在於：一，《樂》經亡佚。二、《儀禮》、《周禮》晚出非孔子所經手。《禮記》作者不一、時代不明、《樂記》又身處其中，故不宜作為考察思想來源的文本。三、《儀禮》無見。《周禮》六見。(絕大多數為「物理」之義。如「軸有三理」、「三色不失理」、「稹理而堅……疏理而柔」等）少有哲學意義。故此處不再討論《禮》和《樂》的情況。

來，似乎孔子並不重視「理」的觀念。可提及的只有《易傳》中的六見：[13]

例 1，君子黃中通理，正位居體。(《易傳・文言》)

例 2，易簡，而天下之理得矣；天下之理得，而成位乎其中矣。(《易傳・系辭上》)

例 3，仰以觀於天文，俯以察於地理。(《易傳・系辭上》)

例 4，理財正辭，禁民為非曰義。(《易傳・系辭下》)

例 5，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。(《易傳・說卦》)

例 6，昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。(《易傳・說卦》)

此六例中，除例 1 為「文理」，例 4 為「治理、調理」之義外，[14]其它五處「理」大多指萬事萬物內在的、隱含的客觀規律，均有哲學意義。《易傳》言理主要有三個提法：「天下之理」、「天文地理」、「性命之理」。「天下之理」，前文說過，指一切自然現象和社會現象的客觀規律。「天文地理」，朱熹《本義》云：「天文，有晝夜上下，地理，則有南北高深。」（2009：226）而「性命之理」，陳鼓應、趙建偉先生云：「‘性’，先天之本性。‘命’，發展之命運。人類及天地的飛潛動植皆有其性有其命，因此‘性命’在這裏統指宇宙萬物。‘理’，規

[13] 本文認為《樂記》對《易傳》有所繼承，在時間先後上，依據張岱年先生“《論<易大傳>的著作年代與哲學思想》一文論證《系辭》必出現在《樂記》之前”的研究成果。大多數學者認為此觀點明確了然，顯而易見，意見基本達成了共識。

[14] 陳鼓應、趙建偉先生云：「『黃中通理』之『理』指的是美在其中而見於外的文理。『黃中通理』指的是修美於內而通達於外。如同《禮記・樂記》之『理髮諸外』，鄭玄注：『理，容貌之進止也。』」見陳鼓應、趙建偉（2005：48）。不過，《易傳》中的「治理、調理」義，不類《詩經》和《左傳》，已經有較為明顯的抽象意義。「理正正辭」意為調理財物，規範言論。

則、規律性。」（2005：704）〈樂記〉雖未提出「性命之理」，但却較清楚地闡釋了「性命」一詞：「方以類聚，物以群分，則性命不同矣。」（〈樂禮篇〉）孔穎達《正義》云：「性，生也。各有嗜好，謂之為性也。命者，長短夭壽也。行殖之物，即禀大小之殊，故性命夭壽不同。萬物各有群類區分性命之別，故聖人因此制禮，類族緣物，各隨性命也。」（鄭玄、孔穎達，《禮記正義》：669）〈樂記〉認為，禮屬人事之理，萬物各有性命，人事之禮的製作需順隨著萬物的性命之理，與《易傳》的“順性命之理”是完全一致的。看來，從「理」的角度說，〈樂記〉對《易傳》的繼承是較為全面的，「天下之理」、「天文地理」和「性命之理」的觀點均有吸收。

儘管〈樂記〉表現出對《易傳》較多的繼承，不過，《易傳》之「理」並沒有透露出明確的「倫理」含義。「倫理」概念主要萌芽於《易傳》之前的孔門後學著作中。2001 年上海博物館首批公布的上博楚簡中《性情》篇「理」字一見，（李零，2007：56）郭店竹簡中的儒家文獻所用「理」字，去重後，餘四見。（李零，2002）[15]由於上博簡《性情》篇中的「理」用例與郭店竹簡《性自命出》中的相同，下面僅舉郭店竹簡的「理」字：

> 例 1，天登大常，以理人倫。制為君臣之義，作為父子之親，分為夫婦之辨。（《成之聞之》簡 31-33）——倫理

> 例 2，聖人比其類而論會之，觀其先後而逆順之，體其義而節文之，理其情而出入之，然後複以教。(《性自命出・上》簡 17)——情理

[15] 在第 91、106、122、141、148、150、152、153、155、156、159、164 頁分別使用「理」字，去除重複和作者的闡釋用字，餘計四見。

例 3，凡動民必順民心，民心有恒，求其永。重義集理，言此章也。（《尊德義》第 39 簡）——德義之理。

例 4，天形成人，與物斯理。（與）物以日，物有理，而地能含之生之者，在早。物不備，不成仁。（《語叢三》簡 17）——物之理、物之文。

在郭店竹簡「理」字四見中，除例 4《語叢三》中的「理」字，為「物之理、物之文」外，其餘皆關注人類社會秩序的諧調。[16]比如，《成之聞之》中的「理」與「人倫」相連，「理」應是「倫理」合成名詞出現之前的動詞用法。同樣的用法還有《性自命出》中的「理其情」也是「情理」合成名詞出現之前的動詞用法。「理其情」之「理」與前面的「體其義」之「體」、「觀其先後」之「觀」，應是相同句子結構的對言，動詞詞性明確。《尊德義》全章講述為政須不離德義，「重義集理，言此章也。」章末明主旨，故此「理」應為全章的「德義之理」。無論是倫理、情理，還是德義之理都標誌著是孔門後學對人事之理的格外關注，並且強調遵從這些社會的倫理道德規範乃是「天之大常」，即人理與天理相諧調。反觀〈樂記〉，在人事之理這個層次，它提煉出了「倫理」的概念，却未細化出「情理」、「德義之理」（德理）的概念。古人的思維發展需有一個過程，在秦漢哲學的初創期，概念不完善、不細緻並不奇怪。

七十子後學之《禮記》雖「理」字屢現，不過其成書作者和年代複雜，不宜在此作為考察〈樂記〉之前「理」觀念發展的依據。倒是《孟子》的四處言「理」大半具有哲學意義。「理義之悅我心」（《孟子・

---

[16] 「我們懷疑這裏的‘物之理’，即《語叢一》1：6 章講的‘物之文’。」見（李零，2002：153）中國人民出版社，2002 年版，第 153 頁。案，此說甚確。

告子上》)、「始條理者智之事，終條理者聖之事」(《孟子・萬章下》)、「稽大不理於眾口」(《孟子・盡心下》)。[17]孟子提倡仁義禮智、天命人性，不僅奠定了儒家理範疇的基本特徵，而且與〈樂記〉「天性之理」關係甚為密切。而後，儒家的荀子多言理。如:「百事異理」(《荀子・大略》)、「可以知，物之理也。」(《荀子・解蔽》)此理指的是萬事萬物的特質和規律，這些規律可以被人們認識。荀子重言理並重言禮。「禮義以為文，倫類以為理」(《荀子・臣道》)《荀子》文內禮、倫、理在同一句中出現的現象距離〈樂記〉的「倫理」觀點和「禮者，理也」觀點十分近似。禮和理是怎麼溝通起來的，中間有兩個條件，一是人事的範圍，二是德的橋介。倫理道德當然是人類社會的特有產物。但倫理道德的存在需要借助適合的表現形式，禮儀、樂舞、服飾、名物典制、語言動作等等。禮便是適宜的表現形式之一。禮的形制雖各自不一，但其「辨異」、「序」、「節」的理義不變，故云:「禮也者，理之不可易者也。」此外，荀子言理尚有同墨子《墨辨》中的純邏輯之理。如「持之有故，言之成理。」、「辭以故生，以理長，以類行。」(《大取篇》)此理是人的判斷推理，從人的理智推導活動上講，與〈樂記〉「倫理」從人的意志道德行為上講不同。

但是墨子中有一類「理」近於「義」，如「仁人以其取捨是非之理相告」、「處官得其理」等等。此義與郭店竹簡《尊德義》的「德義之理」、《成之聞之》的「以理人倫」、〈樂記〉的「倫理」有關聯。義是從人的意志道德行為上而言，〈樂記〉謂「樂者通倫理也」，「倫理」在記文之內具體指的就是「君臣上下同聽之，則莫不和敬；在族長鄉里

[17] 趙岐注:「為眾口所訕。理，賴也。」焦循正義:「不理於口，猶云不利於人口也。」楊伯峻譯注:「‘理’字亦可訓‘順’，則‘不理於口’猶言‘不順於人口’。」故「不理」為不順、不利。

之中，長幼同聽之，則莫不和順；在閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親。……合和父子君臣，附親萬民也。」《成之聞之》的「理人倫」文內也是指「制為君臣之義，作為父子之親，分為夫婦之辨。」（《成之聞之》簡 31-33）皆是以尊尊親親的理義來引導人們的思想行為。而且，墨子之「是非之理」、《成之聞之》之「人倫之理」、《尊德義》至「德義之理」和〈樂記〉之「倫理」均為當然之義。這一點可視為儒、墨思想的交點之一。以上看來，〈樂記〉的「人事之理」涵義是融合了儒家和墨家思想的結果，特別是對孔門後學，郭店簡諸子「以理人倫」內涵，孟子「道德」內涵、荀子「禮義為文理」內涵和墨子「理義」內涵的吸取。

除前文提到的《莊子》、《韓非子》、《墨子》、孔孟荀及其後學代表作之外，周秦春秋戰國時期，言理的典籍大致還有：《左傳》五見、[18]《國語》四見等等。[19]統計這些文獻用例，可以得出至〈樂記〉成書之前“理”的涵義約有七種：

第一、治玉、治田，後引申出「治理」義。

第二、官職名稱。「行理」、「小行人」。

第三、事物自身的外形、特徵、屬性。「文理」。

第四、萬事萬物內在運行規律。「萬物之理」、「性命之理」。

第五、人類社會維護秩序的規範道德。倫理、情理、德義之理等。

第六、等同於「禮」。

第七、純知之思想之邏輯推導。「推理」。

---

[18] 根據張立文先生《中國哲學範疇精粹叢書——理》中的統計，《左傳》中的五處「理」為「官職」和「治理」義。《國語》中的「理」字均為職官名稱，少具哲學意義。見張立文（1991：23）。

[19] 此處數據依據哈佛燕京學社引得編纂處、北京大學圖書館索引編纂研究部、劉殿爵先生《先秦兩漢古籍逐字索引叢刊》、香港中文大學中國文化研究所《先秦兩漢古籍逐字索引叢刊》以及洪業先生「引得系列」等的統計結果。

在七種涵義中，義項一，指人的行為活動。義項二「行理」、「小行人」為事物名稱，不具哲學意義。屬於哲學討論範圍的是事物自身的外形、特徵、屬性；事物的內在運行規律；道德倫理；以及邏輯推理五個義項。〈樂記〉繼承了其中的三個，具體說來，是從《莊子》中繼承了客觀存在的、不以人們意志為轉移的萬事萬物內在屬性和運行規律之義；從孟子那裏繼承了「天命人性」之義；從荀子、孔門其他後學、墨子那裏繼承了人們的當然的意志行為活動「倫理」之義；特別是對《易傳》的「天文地理」、「天下之理」和「性命之理」進行了全方位的繼承。由此看來，〈樂記〉雜糅了儒、道、墨等多學派的思想，而又以儒家思想為主，形成了系統的「天—人—萬物」三個層面的「理」觀念。

貳、理為體，禮樂為相，施為用

〈樂記〉「理」範疇不僅形成了較為清晰完善的天理、萬物之理、人事之理三個層面，它還看到了三者之間的息息相通。在〈樂記〉看來，「天地—萬物—人」是異質同構的共通體。此理能適用於彼理，三者之間可以“類推”。〈樂記〉還提出，天、人、萬物之間不僅“通”更應“和”。只有「和」才能促進各方面的共同發展，最終取得全方位的發展提升。當然，天—人—萬物的區分並不是〈樂記〉的創造。「和」意識也在很早的時候就潛含在初人的思維中。一般認為，「三才」思想在史前至五帝已經萌芽初露，在《易傳》中正式拈出，《易經》的六十四卦蘊含了豐富的天人思想。（夏靜，2007：24）而「和」的範疇在夏商周時期產生，它初始於人的自然官能性感受。（夏靜，2007：237）[20]春

[20] 夏靜女士的結論是建立在考古材料、傳世文獻和中西最新研究成果的基礎上的，並且她的劃分恰好代表「和」、「同」、「合」三個核心範疇出現的階段，這就有了哲學範疇的產生發展依

秋禮崩樂壞到漢代禮樂復興時，「中和」由意識形成思想。〈樂記〉的可貴之處在於，將「三才」論與「和」意識融入到表示事物內在本質規律的抽象範疇。不再拘泥於上古五音之和、五色之和、五味之和等一個個具體事物的討論，而是上升至天地、萬物、人，至高至廣的形而上層面。在「理」範疇的發展史上，〈樂記〉發展了天理、人理、萬物之理「既通且和」的意識，無疑是將「理」範疇的發展歷程提升到了新的哲學高度。由〈樂記〉看來，禮樂二物與天、人、萬物之理融合類通。禮樂的設制原則是對天地運行規律的模擬。如「樂由天作、禮由地制。」「明於天地，然後能興禮樂也。」「樂者，天地之和也。禮者，天地之序也。」、「大樂與天地同和，大禮與天地同節。」等。天地秩序易動而不亂，靠的是「和」與「序」。一和一序，把握適度，就成為天地運行、萬物消息、人類組織井然的根本規律。所以，序與和是天地、是禮樂、也是萬物的共通之處。宋代程頤注意到了「大樂與天地同和，大禮與天地同節」的重要性，他深有感觸地說：

> 人往往見禮壞樂崩，便謂亡，然不知禮樂未嘗亡也。如國家一日存時，尚有一日之禮樂，蓋由有上下尊卑之分也。除是禮樂亡盡，然後國家始亡。雖盜賊至為不道者，然亦有禮樂。蓋必有總屬，必相聽順，乃能為盜，不然則叛亂無統，不能一日相聚而為盜也。禮樂無處無之，學者要須識得。
>
> “先儒解者，多引‘安上治民莫善於禮，移風易俗莫善於樂’。此固是禮樂之大用也，然推本而言，禮只是一個序，樂只是一個和。只此兩字，含畜多少義理。”又問：「禮莫是天地之序，樂莫是天地之和？」曰：「固是。天下無一物無禮樂，且置兩隻椅

據。所以，本文認為這個劃分是科學的。

子，才不正便是無序，無序便乖，乖便不和。」又問：「如此，則禮樂却只是一事？」曰：「不然。如天地陰陽，其勢高下甚相背，然必相聚而為用也。有陰便有陽，有陽便有陰。有一便有二，才有一二，便有一二之間，便是三，已往更無窮。」老子亦曰：「三生萬物」。此是生生之謂易，理自然如此。維天之命，於穆不已，自是理自相續不已，非是人為之。如使可為，雖使百萬般安排，也須有息時。只為無為，故不息。」《中庸》言：「不見而彰，不動而變，無為而成，天地之道可一言而盡也。」（1981：225-226）

和與序無處不在。即使是擺放椅子的日常小事也不例外，即使是盜賊這樣不合社會秩序的組織，也需按照「和」與「序」的規則來組建，否則連群體存在的可能性都沒有。（徐洪興，2006：22）但「序」與「和」抽象隱匿，非物質可感。《中庸》說它們是「不見而彰」、「不動而變」、「無為而成」，甚確。「序」與「和」想要發揮作用終須借助直觀可感的外在載體來表現。禮樂既然是地制天作，就應具有與天地一樣的內質，自然就成為了「序」與「和」的代表載體。換句話說，禮樂是表像，禮樂的背後是「序」與「和」的內在規律。

由於禮樂為「表」，序和為「裏」的思想認識，禮樂很自然地揮發了一種「觀深」的功能。〈樂言篇〉曾云：「立之學等，廣其節奏，省其文采，以繩德厚，律小大之稱，比終始之序，以象事行，使親疏、貴賤、長幼、男女之理，皆形見於樂，故曰：『樂觀其深矣。』」（〈樂言篇〉）即禮樂是天理的表現形式，透過禮樂便可察一切事物「序」與「和」的實施效果。「序」與「和」相互節制，又相須為用。在對立統一中促進發展。如何由天地之「序」、「和」生發而至考察萬物的「序」、「和」

呢？理論基礎之一，在於前面說過的「序」與「和」無時而無處不在，天地存，萬物亦存。理論基礎之二，在於萬物之理「以類相動」的觀念。〈樂記〉認為萬物之間相互聯動，一個事物產生變化，相應的一系列都會產生變化。如其云：

> 凡奸聲感人，而逆氣應之。逆氣成象，而淫樂興焉。正聲感人，而順氣應之。順氣成象，而和樂興焉。（〈樂象篇〉）

> 然後發以聲音，而文以琴瑟，動以干戚，飾以羽旄，從以簫管。奮至德之光，動四氣之和，以著萬物之理。（〈樂象篇〉）

> 夫歌者，直己而陳德也，動己而天地應焉，四時和焉，星辰理焉，萬物育焉。（〈師乙篇〉）

奸聲淫樂與逆氣為伍，正聲和樂與順氣相類。聲變—氣動—象應—著理。（鄭玄注，著，成也。）導致事物倡和有應、回邪曲直、各歸其分的原因，在於其中的萬物之理各“以類相動”。也就是說，外在現象的類聚，根源於內在規律的同否。這個內在規律就是「序」與「和」的易動。禮樂之製作與天地之理緊密相關。天地、萬物之理又能以類相動，禮樂也就具備了彰顯天、人、萬物一切之理的條件。

通過前面的論述，我們可以得出，若以「序」與「和」為「體」（體，本質），禮樂是其「相」（相，外在形式），而禮樂之「觀其深」、「移風易俗」之功是其「用」（用，施用、功用），形成了「體—相—用」三層結構。[21]這三層結構之間，通過「以類相動」的思維加以溝通，建立起天地、人、萬物（禮樂）之理相通契合的連貫系統。

---

[21] 「體相用」之說是後儒借佛書以說儒典的一種做法。如：「〔體相用〕……真如為體，真如體內智慧慈悲等無量之功德為相，此體相不固定，應於緣而活動為用。」（說見丁福保：《佛學

參、〈樂記〉之理與禮、德、欲、道

〈樂記〉之理範疇並非孤立的行使著表達「記」者思想的任務。與諸子典籍一樣，〈樂記〉之「理」需要同其它諸範疇發生關係，共同形成自身的哲學範疇系統。然後借助這個系統，為先秦哲學範疇的發展貢獻出自己的奠基作用。

一、〈樂記〉之理與德相為表裏

〈樂記〉最先提出「倫理」概念。「樂者，通倫理者也。」依照鄭玄「倫，猶類也。理，分也。」的注釋，（鄭玄、孔穎達，《禮記正義》：667）我們可以理解〈樂記〉的「倫理」為處理人際關係的原則，區分等級、類輩。〈樂化篇〉又云：「故德輝動於內，而民莫不承聽。理發諸外，而民莫不承順。」是說「理」與「德」一個施內，一個施外。「德」培養內心的自覺，「理」靠外在的調治。「德」是主觀能動，「理」是客觀促動。「德」是內因，是根本。「理」是外因，是外在形式。只有內外兼施，人民才既聽且順。「理」與「德」相互聯繫，缺一不可。儘管給「理」字賦予「道德」的內涵，始於儒家的孟子。但是「倫理」概念的提出，則表明〈樂記〉將儒家「倫理道德」觀念上升至更加自覺的高度。經過〈樂記〉的闡釋，倫理道德與理在人類社會這個層面就取得了交集。「倫理」的具體表現形式就是「禮樂」。以禮樂來彰顯天理、節制私欲，進而就生發了「天理」、「人欲」的對立觀點。

大辭典》）本文覺得以「體－相－用三元結構」來分析「禮樂」的運行及內在規律也是比較合理的。

二、〈樂記〉之理與禮互通

禮與理的銜接，荀子時已明確意識到了這一點，如「禮之理誠深矣。」（《荀子・禮論》）到底是禮轉化成了理，還是理轉化成了禮？〈樂記〉的觀點是二者互通。理指天地自然或客觀事物的規律，是宏觀方面。既包括主觀，也包括客觀。禮指等級制度、禮儀節文和道德人倫觀念，是人類社會的產物。當理的涵義適用於主觀的社會的人時，理便轉化成了禮。而且，理還能為禮的推行提供理論依據。譬如「樂由天作」、「禮由地制」等。禮樂節文既是效法天地規律而成，自然便在人們內心樹立了權威感。理成為禮推行過程中的催化劑。反過來說，禮也有理不具備的特點，即禮可以充當外部載體，理却不便於直接表現，總要借助於某種形式，或禮樂、或書文、或刑政等等。禮尚文但並不忘本，比如《樂記・樂本》篇提出的「遺音遺味」價值觀，就告訴人們禮樂這個外在表現固然重要，其背後隱含的內在涵義則更不容忽略。這時，禮對理的認識和感知又起了強化作用。故而，〈樂情篇〉云：「禮也者，理之不可易者也。」揭示了禮和理在一定條件下相互轉化、相互促進的道理。從更深一層次看，禮與理的相互轉化也是主客體相連、天人合一的具體體現。

三、〈樂記〉之理與欲對立且統一

張立文先生在《中國哲學範疇系統表》中曾將「理」與三個不同的哲學範疇分別對應：「理—氣」、「理—欲」、「理—勢」。[22]前文提到「天理」一詞始見於《莊子》，〈樂記〉增之為「天理人欲」。這個結論表明〈樂記〉首次注意到了「理」和「欲」的對立。如果說

[22] 見張立文先生《中國哲學範疇範疇發展史》中的《中國哲學範疇系統表》。（張立文：1988）

「理與禮的互通」是天地萬物規律與人類社會相協調的方面，「天理與人欲的對立」却不能簡單的看作理與人的對立。〈樂記〉「理—欲互變」規律值得我們思考的是，人應如何實現自身與天地萬物的協調契合。

> 人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。(〈樂本篇〉)

在闡述理和欲這兩個範疇時，〈樂記〉先設立了一個前提「人生而靜」，接著借助了「性」、「知」、「物」這幾個概念來幫助解釋。孔疏云：「自然謂之性；貪欲謂之情；是情、性之別也。」（鄭玄、孔穎達，《禮記正義》：664）王夫之：「欲，謂情也。」（1996：950-51）意思是說人的自然天性是靜的，但人們對外物有知，感於外物之後，好惡等情緒產生，性便不再靜。當人之知受到外物誘惑而不節制的情況持續反復發生時，天理泯滅而人欲濫行。人欲濫行便會產生悖逆詐僞、淫泆作亂、強者脅弱，眾者暴寡、知者詐愚、勇者苦怯、疾病不養、老幼孤獨不得其所等悖亂之事。所以，人欲需依照天理有所適度節制。天理與人欲既對立又統一。後來，〈樂記〉「天理人欲」觀對兩宋的「天理人欲之辯」產生了直接影響。二程、張載、朱熹、陸九淵等，諸家雖然思想各异，但都論及「理」，強調對心的修養，對欲的節制。

四、〈樂記〉之理與道交合

上面談到了〈樂記〉中理與欲的對立統一。道與欲的對立在〈樂記〉中表現的也頗為直接。比如〈樂象篇〉云：「君子樂得其道，小人樂得

其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。」這句話中的道、欲不僅區分了君子和小人兩類不同的道德主體，還講了「欲盛於道」的後果。君子能以道制欲，則能得歡樂而不昏亂。小人因淫邪之欲而忘仁義之道，則意志迷惑而不得歡樂。此觀點與〈樂本篇〉的「不可滅天理窮人欲」有相似的思維方式。「欲」既不可違背「理」，又不可違背「道」。「道」和「理」在〈樂記〉中都有指客觀規律的涵義。如「道」有：「治道、聲音之道、大亂之道、生民之道、樂之道、周道、天地之道、人道、君子之道、禮樂之道、先王之道、王道。」「理」有：「天理、倫理、親疏貴賤長幼男女之理、萬物之理。」其中，天地之道與天理相同。人道、君子之道、王道與倫理、親疏貴賤長幼男女之理部分重合。而治道、聲音之道、大亂之道、生民之道、樂之道、周道、禮樂之道則可歸為是萬物之理。韓非子謂：「萬物各异理而道盡稽萬物之理。」[23]複謂：「夫道者，宏大而無形，德者核理而普至、至於群生，斟酌用之。」[24]講的是「道」是萬物發生發展的根源，同時又是自然界根本的總規律，而「理」是用來區別事物性質的特殊規律。如今看來，〈樂記〉的道理觀似與韓非子不同。韓非子的道側重共性，理側重個性，個性包含共性。譬如萬事萬物的特殊規律，共同體現了自然界根本的總規律。可是，〈樂記〉的道和理表現出的是重重交疊的關係，理甚至比道更加寬泛。比如「道」細分出了治道、聲音之道、大亂之道、生民之道、樂之道、周道、禮樂之道等等。而「理」則一語「萬物之理」概之。「理」在〈樂記〉中基本是天地之理、人理、萬物之理三個大類，而「道」在〈樂記〉中則多達十二種不同的類型。如果我們仍然遵守「道和理均指客觀規律」的理論基礎，〈樂記〉中的十二種道均可在天地、人、萬物

---

[23] 《韓非子・解老》
[24] 《韓非子・揚權》

之客觀規律三個範疇中找到自己的歸屬。這樣,〈樂記〉之“道”和“理”就產生交集了。雖然這個涵義與韓非子不同，却也不是沒有繼承理路可尋。譬如荀子就有「道即理，理即道」的說法。如「道也者，治之經理也。」（《正名》）「孝子之道，禮義之文理。」（《性惡》）等等。

結論

作為中國上古哲學典籍之一的〈樂記〉，其八處“理”字內涵是比較有特色的。它發展了「天理」的觀念，指出了「天理人欲」的對立。為後世「理——欲」、「理——氣」、「理——勢」三個對峙範疇的出現邁出了重要的一步。「倫理」是〈樂記〉的又一創造，這創造又是順理成章的。因為「理——欲」的討論必須建立在人的基礎之上，而「倫理」也是講人的言行規範。〈樂記〉之所以體現出濃厚的「樂教」思想，正是發揚天理、節制人欲、推行人倫道德的使然。在整合諸子的思想，著重吸收了儒家的思想之後，〈樂記〉之「理」範疇進一步與禮、德、欲、道等概念發生聯繫，再現出先秦哲學範疇之網。秦漢以後，理轉移至於陰陽、五常、勢、名理等相聯繫。魏晋南北朝隋唐時，理與有無、形神、名言、佛性、真空等相聯繫。宋元明清時，理與太極、氣、心、人欲、天命之性、氣質之性相聯繫，[25]反映了中國古代哲學在不同的歷史時期，哲學思想、精神、關注點的變化和特點。這些變化和特點又都與先秦哲學之「理」孳乳相聯。因此，以〈樂記〉理範疇為著眼點，探討先秦理範疇的交叉發展脈絡，是有重要意義的。

---

[25] 本部分參考了張立文：《中國哲學範疇叢書——理》。（1991：17）

參考文獻

王夫之（1996）。《禮記章句》，《船山全書・第四冊》。長沙：岳麓書社。
朱熹撰、廖名春（2009）（點校）。《周易本義》。北京：中華書局。
李零（2002）。《郭店楚簡校讀記》（增訂本）。北京：中國人民出版社。
---（2007）。《上博楚簡三篇校讀記》。北京：中國人民出版社。
唐君毅（2005）。《中國哲學原論・導論篇》。北京：中國社會科學出版社。
徐洪興（2006）。〈二程論“仁”和“禮樂”〉，《云南大學學報》。2006 年第 4 期。
夏靜（2007）。《禮樂文化與中國文論早期形態研究》。北京：中華書局。
張立文（1988）。《中國哲學範疇範疇發展史》。北京：中國人民大學出版社。
---（1991）。《中國哲學範疇精粹叢書——理》。北京：中國人民大學出版社。
張岱年（1987）。〈論〈易大傳〉的著作年代與哲學思想〉，《周易研究論文集第 1 輯》（黃壽祺、張善文編）。北京：北京師範大學出版社。
黃壽祺、張善文（1987）。《周易研究論文集第 1 輯》。北京：北京師範大學出版社。
陳鼓應、趙建偉（2005）。《周易今注今譯》。商務印書館。
程顥，程頤（1981）。《二程集》。北京：中華書局。
鄭玄（漢）（注）、孔穎達（唐）（疏）。《禮記正義》。上海：上海古籍出版社。

編輯室報告

一、本期退稿率為 69%。

二、本刊下次出刊日期是 100 年 3 月，歡迎踴躍投稿。

三、本刊自 39 期開始，更改論文寫作格式，已公佈於臺灣大學哲學系網站（http://www.philo.ntu.edu.tw）

《國立臺灣大學哲學論評》稿約

一、《國立臺灣大學哲學論評》刊登有關哲學研究之學術稿件，內容分下列各項：

（一）論著

（二）討論

（三）書評

（四）哲學界動態

二、本刊為半年刊，每年三月及十月出版，園地公開，歡迎海內外學界人士投稿。

三、本刊設編輯委員會，處理集稿、審稿、編印及其他出版相關事宜。來稿一律送請兩位學者專家審查，審查採雙匿名制；未獲採用者密退。

四、本刊接受中英文稿件，中文稿件以不超過二萬五千字（含註解）為原則，英文稿件以不超過 A4 紙四十頁（兩倍行高）為原則。

五、編輯委員會得就審查意見綜合討論議決，要求撰稿人對其稿件作適當之修訂。

六、稿件刊登後，每一撰稿人致贈本刊三本、抽印本三十份，不另致酬。

七、來稿以未在它處發表者為限。

八、來稿請標明中英文篇名、投稿者之中英文姓名，及五百字以內之中英文提要、五個以內中英文關鍵詞，並請務必按本刊「論文寫作格式」撰寫，以利作業。

九、來稿請附個人簡介，註明中英文姓名、服務機構、職稱、通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料，以便聯繫。

十、本刊著作者享有著作人格權，本刊則享有著作財產權；日後除著作者本人將其個人著作結集出版外，凡任何人任何目的之翻印、轉載（包括網路）、翻譯等皆須事先徵得本刊同意，始得為之。

十一、來稿請勿發生侵害第三人權利之情事。發表人須簽具聲明書，如有抄襲、重製或侵害等情形發生時，概由投稿者負擔法律責任，與本刊無關。

十二、來稿請包括文件稿三份（個人簡介另紙書寫）及以 word 檔儲存之電子檔案。來稿經刊登後，作者需簽署著作授權同意書二份，逕寄本刊編輯委員會，一份由本刊編輯委員會留存，一份由國立臺灣大學出版中心留存。

十三、來稿經本刊審查通過後，作者需同意授權本刊編輯委員會與國立臺灣大學出版中心，以及本刊編輯委員會或該中心所同意合作單位，依著作授權同意書之規定，進行紙本暨電子期刊之編輯、重製、翻譯、公開傳輸、收錄於資料庫等，提供使用者閱覽、下載與列印等，並授權該中心以紙本暨電子出版品方式發行，以利學術研究之促進。

十四、來稿郵寄地址為：（10617）臺北市大安區羅斯福路四段一號 臺灣大學哲學系《國立臺灣大學哲學論評》編輯委員會收或電子郵件信箱：ymlai@ntu.edu.tw。

《國立臺灣大學哲學論評》論文寫作格式

壹、正文

一、文字書寫

(一) 文字書寫請以橫式寫作。

(二) 請用繁體字。

二、章節層級

(一) 中文請按「壹、一、(一) 1. (1) a. (a)」等順序標示。

(二) 西文請按「I. A. (A) 1. (1) a. (a)」等順序標示。

三、分段

(一) 每段首行前空兩格。

(二) 直接引原文時，短文可逕入內文。中文論文以「　」標出，西文論文以“ ”標出。

(三) 獨立引文自成一段落，每行前空三格。

四、引文

(一) 請用新式標點符號，直接引文用冒號“：”時，中文引號用「　」，西文引號用“ ”。

(二) 直接引文不用冒號“：”時，中文引號用「　」，西文引號用“ ”。

(三) 引文中有引文，中文單引號「　」內之引文符號為雙引號『　』；西文雙引號“ ”內之引文符號為單引號‘ ’。

(四) 獨立引文不加引號。

五、書刊符號

(一) 書名、報刊名用《　》。

(二) 單篇論文及篇名用〈　〉。

(三) 書名與篇名連用時，省略篇名號，如《史記・項羽本紀》。

(四) 西文書名用斜體，篇名用“ ”。

六、附加原文

(一) 引用西文人名、著作、專有名詞時，請盡量譯為中文。

(二) 第一次引用西文人名、著作、專有名詞時以括號附加原文全名，其後引用時不需重複附加。

七、年代

(一) 文中若有中國朝代名，請使用國字，並以括號附註西元年代，如明正德十六年（1521）。

(二) 西元年代用阿拉伯數字，如董仲舒（176－104 B.C.）。

八、註釋

(一) 於本文中註明出處，請按（作者，年代／縮寫：頁數）之格式加註，如：（Fine, 1994: 7-9），（Kant, KRV: 25(B)）。

(二) 欲註明出處，但行文已有作者姓名時，按（年代：頁數）之格式加註，如：「Fine 指出……，……(1994: 11)。」。

九、縮寫、圖表名稱及註解位置

(一) 縮寫可使用約定俗成之簡稱，但須於參考文獻中註明清楚。

(二) 表名在表上方、表註在表下方；圖名、圖註在圖下方。圖表在文中的位置。

貳、參考文獻

曾於正文中引用之文獻，請列入參考文獻；正文未引用者，不得列入。

一、編排順序

(一) 中文資料與西文資料須分開，並按作者名稱之筆畫、字母順序編排。

(二) 同一作者之不同文獻，以出版日期先後順序編排。

(三) 同一年之不同出版品，於年份後加上小寫英文字母以區分時間順序。

(四) 同作者之不同文獻，除第一篇須列作者全名外，其餘均以三個短破折號－－－代替作者姓名。

二、縮寫簡稱表

引用文獻之縮寫除註明於書目之中，亦可全數列於參考文獻之頁首。

三、格式

參考文獻請按以下格式列出。

(一) 期刊論文

中文期刊論文：「作者（年代）。〈論文標題〉，《期刊名》，卷，期數：頁碼。」如：

王文方（2007）。〈虛擬條件句理論述評〉，《臺灣大學哲學論評》，33：133-182。

西文期刊論文：Author's last name, author's first name (Year). "Title of the article." *Title of the Periodical*, series number, volume number: page numbers. 如:

LePore, Ernest., Loewer, Barry (1987). "Mind Matter." *Journal of Philosophy*, 84: 630-71.

(二) 專書論文

中文專書論文：「作者（年代）。〈論文標題〉，編者（編），《書名》，頁碼。出版地：出版者。」如：

張旺山（2001）。〈行動人與歷史世界的建造：論狄爾泰的「生命的詮釋學」〉，黃俊傑（編），《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，51-75。臺北市：喜馬拉雅基金會。

<u>西文專書論文</u>：Author’s last name, author’s first name (Year). “Title of the article.” Editor(s) (ed.), *Title of the book* (page numbers). Place of Publication: Publisher. 如：

Haugeland, John (2002). “Heidegger on Being a Person.” Hebert Dreyfus (ed.). *Heidegger Reexamined (vol.1): Dasein, Authenticity, and Death* (73-84). New York: Routledge.

(三) 專書

<u>中文專書</u>：「作者（年代）。《書名》。出版地：出版者。」如：

牟宗三（1983）。《心體與性體》。臺北：正中書局。

<u>西文專書</u>：Author’s last name, author’s first name (Year). *Title of the book*. Place of publication: Publisher. 如：

Allison, Henry E. (2001). *Kant’s Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.

(四) 古籍

<u>古籍原刻本</u>：「作者（朝代）。《古籍標題》（版本說明），卷。」如：

劉向（清）。《列女傳》（道光 17 年振綺堂原雕，同治 13 年補刊，梁端校讀本），卷 2。

<u>古籍複印本</u>：「作者（朝代）。《古籍標題》（出版地：出版者，出版日期，複印版本），卷。」如：

王鳴盛（清）。《十七史商榷》（台北：樂天，1972，影廣雅書局本），卷 12。

(五) 研討會論文

<u>中文研討會論文</u>：「作者（年.月）。〈論文標題〉，「研討會名稱」。地點：主辦單位。」如：

陳文團（2004.04）。〈馬克斯的正義與薪資分配制度〉，「馬克斯的正義研討會」。北京：北京清華大學。

<u>西文研討會論文</u>：Author’s last name, author’s first name (Year, Date). “Title of the article.” Paper presented at the Name of the Conference, Place. 如：

Tran Van Doan (2006.11). “Harmony as the Principle of Eco-Ethics.” Paper presented at The 25th International Conference on Eco-Ethics. Denmark: University of Copenhagen, Copenhagen.

(六) 博士論文

<u>中文博士論文</u>：「作者（年代）。《論文標題》。博士論文。發表地點（學校及科系名稱）。」如：

林雅萍（2008）。《意識、觀視與德行—梅朵論道德能動性》。博士論文。臺北：臺灣大學哲學系。

<u>西文博士論文</u>：Author’s last name, author’s first name (Year). *Title of the dissertation*. Unpublished doctoral dissertation, Name of the University, Place. 如：

Carlo Kwan (1985). *The Dimension of Time in Mythology*. Doctoral Dissertation of Philosophy. Katholieke Universiteit Leuven, Louvain.

(七) 電子出版本

<u>中文電子出版品</u>：「作者（年代）。〈文件標題〉，文件發表日期。電子出版品的出版資訊（出版平台名稱，主編，出版單位）。資料取得方式（取得日期，網址）。」如：

凡國棟（2009）。〈也說《凡物流形》之「月之有軍（暈）」〉，2009 年 1 月 3 日。《武漢簡帛網》，陳偉主編，武漢大學：

武漢大學簡帛研究中心。2009 年 4 月 17 日，< http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=941>。

<u>西文電子出版品</u>：Author’s last name, author’s first name (Year). “Title of the Document.” Information of Electronic Publication. Access Information (Date of access, <URL>).。如:

Ross, Don (1997). “Game Theory.” 25 Jan. 1997. Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta(ed.), Stanford University: Center for Study of Language and Information. 1 Oct. 2002, <http://plato.standford.edu/entries/game-theory/>.

Guide for Submission to
National Taiwan University Philosophical Review

1. *National Taiwan University Philosophical Review* publishes work form any aspect of philosophy, including articles, discussions, book reviews, news, and comments on articles previously published in the journal.
2. The journal is a semiannual publication, with issues coming out each March and October. Scholars from both Taiwan and abroad are welcome to submit papers.
3. All submitted papers will be sent anonymously to two experts for evaluation. Contributors will be notified of the decision in regard to their submissions by the journal's editorial board.
4. Submitted papers can be written either in Chinese or in English. Chinese manuscripts should not exceed 25,000 words (notes included) in length, and no English manuscripts over 40 pages (A4, double-spaced) will be considered.
5. It is contributor's responsibility to revise their manuscripts according to the suggestion of the editorial board.
6. Authors of published papers will receive thirty offprint copies of their articles and three copies of the issue in which their articles appear.
7. Submitted papers must be previously unpublished. Manuscripts under consideration by any other journal are unacceptable.
8. Submissions should be complete with the following information both in Chinese and English: title, abstract (no more than 500 words), and

keywords (no more than five). Papers must follow the *National Taiwan University Philosophical Review* Style sheet.

9. Please also provide the following information on a separate sheet of paper: name, institution, and position, contact address, email address, and telephone or fax number.
10. The author of a submitted article enjoys copyright privileges, but the journal retains property rights for the article. Therefore, the author has the right to republish in a collection of his / her essays, but anyone else cannot reprint, reproduce or translate articles without acquiring permission from the journal.
11. The contributor may not infringe upon the rights of any third party through plagiarism, reproduction, or in any other fashion. The journal will not be legally responsible for such acts.
12. When submitting a paper, please send three printed copies and one electronic copy of the manuscript in Word format. The contributor should execute the copyright license agreement in duplicate originals, each agreement shall be respectively preserved for reference by the editorial board of the journal and National Taiwan University Press Center.
13. The author should agree to grant a free license of the article which were published in *National Taiwan University Philosophical Review*, to the editorial board of the journal and National Taiwan University Press Center, and other organizations which co-operated with and authorized by the editorial board of the journal or National Taiwan University Press Center to edit the article into periodical (whether in paper or in electronic form), and duplicate, translate, transmit publicly the article, and archive

the article in database, etc., and also allow users to read, download, and print, etc. The author should also agree to grant a license to National Taiwan University Press Center to publish the article in paper and electronic form for the purpose of encouraging the academic research.

14. All editorial correspondence should be addressed to the following address: Editorial Board, *National Taiwan University Philosophical Review*, Department of Philosophy, National Taiwan University, No. 1, Section 4, Roosevelt Rd., Taipei, Taiwan 10617, R. O. C.; or to the following email address: ymlai@ntu.edu.tw.