哲學與哲學家: 康德與牟宗三合論[1]

李淳玲

中國哲學與文化研究基金會研究員

原載《鵝湖》423/2010/9月號，暨 《江蘇行政學院學報》

內容提要

康德在《雅舍本邏輯學》導論第三節以蘇格拉底為典範，指出作為學術面相的哲學，與歷史、數學有所不同；除此之外，哲學家還有透過實踐通向愛智慧的精神面相。因此哲學與哲學家在康德心中有崇高的地位與價值。而牟宗三先生在其《五十自述》第四章「架構的思辯」中則以康德為典範，一方面指出西方哲學架構思辯的殊勝，一方面對比出中國實踐哲學的特質。作為一個二十世紀中國的哲學家，牟先生以傳統儒家的擔負，深入西方學問的思辯，哲學地重解重構了傳統中國的學問，突顯出中西學問對比下的哲學議題。就此創新哲學議題的脈絡而言，牟先生晚年所自許的「古今無兩」實有其客觀意義。

關鍵詞: 哲學、學問，學術、實踐、哲學家

牟宗三先生在《五十自述》第四章「架構的思辯」裡有一段對康德哲學的評論，他說:

「康德的哲學是偉大靈魂的表現，也是哲學的寶庫。一般說來，是極不容易了解的。因為一般人並沒有他那器識，也沒有他那學力。一個學哲學的，在初學階段，是很難接得上的，這固然是年齡的關係，可縱使年齡夠了，學力不及，你不知道那些領域與領域中的問題；器識不及，你達不到那種義理的程度。器識與學力都夠了，還有他那架構思辯的工巧方式，即由『為何』而『如何』的方式，也是須要長期學習的…穎悟不夠，根器塵下，終生接不上。」[2]

這是牟先生從年齡、學力、器識 及架構思辯的工巧方式等不同的角度，表明康德哲學的豐富與學習的艱難，所以最終他才結論「穎悟不夠，根器塵下，終生接不上」。事實上在牟先生心裡，像康德或黑格爾這一類的哲學家都不是一般年輕人的

[1] 〈哲學與哲學家:牟宗三與康德合論〉原為紀念牟先生百年，應彭國翔教授邀稿而作，題目也依彭教授建議而定，特此致謝。

[2] 本書收於《牟宗三先生全集》，台北聯經，2003年初版，第32冊，頁65。以下簡稱《全集》32:65。

心思可能掌握，這表示他們的哲學都必須具有成熟的心智才可能契入，而年齡只是成熟心智的條件之一而已。其它學力、穎悟力及文字表義的工巧訓練，更是不可或缺的條件，這在在表明這門學問的艱難，成家則更是難上加難的心願與志業。

本文無意涉及康德哲學本身的問題，也無意討論牟先生消化康德哲學的曲折與過節，[3]唯獨想從康德與牟先生對哲學與哲學家的觀點，對比出彼此的識見，襯托出中西兩位哲學家或同或異的想法，庶幾可能因此理解一些他們心中所謂哲學與哲學家的含意，以及彼此差異的端倪。而他們的想法固然不必是定論，卻是有意義的參考值。本文所引用的資料，主要是依康德 《雅舍本邏輯學》[4]導論的第三節與牟先生《五十自述》的第四章。康德在其一生治學的生涯中，除了三大批判的巨著以外，還講授了四十年的邏輯學，留下許多有關邏輯學的講稿，這些講稿雖然不是他的親自撰述，卻是由他自己的講義與學生的筆記整理而成，其中有些內容是有關哲學史與哲學概論的範圍，特別能表達他對哲學的識見，而課堂演講的表述形式，也特別能真切傳達哲學家的睿智與洞見; 而牟先生《五十自述》的第四章，可以說是夫子自道的哲學篇，其中道出他自己治學的經歷，對哲學、哲學家的見解，以及對聖人、聖教的識見，正可凸顯中西哲學究竟之區別與可能的會通，因此本文之評論主要是以這兩分資料為本，以下即順此線索分述。

在《雅舍本邏輯學》裡，康德也有一段評論哲學家的談話，他說:

「希臘哲學最重要的時代終究始於蘇格拉底，因為是他開始對哲學賦予精神以及對所有思辨心靈給予一個完全嶄新的實踐方向。同樣的，他幾乎是在全人類中，唯一一個行為最接近智者理念 (idea of a wise man) 的人。」(Ak. 16:29)

---

[3] 有關康德哲學本身與牟先生消化康德哲學的問題，原是筆者長期的學術興趣，其中部分討論結集於拙著《康德哲學問題的當代思索》，台灣南華，2004。部分文字尚未成冊，散見於海內外諸學刊。又、局部已發表的文字則藏於個人的雲端書閣: http://estherchunlingsu.blogspot.com/ 。有興趣的讀者可以自行查閱。

[4] 本文引用的《雅舍本邏輯學》是筆者依 Wolfgang Schwarz, and Robert S. Hartman, *Logic*, Dover Publications, 1988 英譯版所翻（初版出於 The Bobbs-Merrill Company, 1974) 。筆者並參考劍橋版 J. Michael Young, *Lectures on Logic*, Cambridge University Press, 1992 英譯本修訂成稿（未出版）。《雅舍本邏輯學》的德文原版收於學院版《康德全集》第16冊（Vol. 16 of Academy edition) ，以下引文頁碼即依一般學院版《康德全集》冊頁方式標示於引文之後，如: (Ak.16: 4-150)，以方便讀者查對。

這是康德對哲學家概念的點睛之論，並且他把此一睛明的光源濃縮在蘇格拉底身上，一方面表達哲學原只是一種心靈思辨的活動，另方面強調哲學還有實踐精神的方向，而蘇格拉底正是首先將哲學思辨的活動，賦予一個嶄新實踐方向的人，由此他將哲學的精神貞定於實踐，更進一步點明，蘇格拉底幾乎是全人類中唯一一位行為最接近智者理念的人，因此，在康德的心目中，蘇格拉底正是哲學家的典範，也是他心儀的對象。這與牟先生在前段引文的表述類似，牟先生把康德哲學當成哲學的寶庫，並把康德當成他心目中認同的哲學家。因此哲學家的活動不只是一種從事思辨的心靈活動而已，還必須包含一種具有實踐精神的活動，兩者兼備才可能彰顯智者的理念，才可能真實地成就一個蘇格拉底似的哲學家的生命。

這兩項要求事實上即是康德從學術的概念 (scholastic concept) 與普世的概念 (worldly concept) 兩方面所詮釋的哲學這門學問之概念。從學術的概念看，康德以為哲學必須建立起一個理性的認知系統，從普世的概念看，哲學則需要安立起一個實踐的智慧學。首先有關理性的認知系統，康德說:

「理性認知是與歷史認知對立的。前者是出於原理的認知 (*ex principiis*)，後者是出於材料的認知 (*ex datis*)。」(Ak. 16:22)

開宗明義就以哲學的方式剖析哲學與歷史兩種認知在概念上的分野，而不只是提供歷史知識的材料而已，他以此區分學問與學問 (science) 之間彼此性格的分際。康德這樣說並不是指哲學的認知不涉及材料，也不是指歷史的認知毋需理性，而是指決定這兩門學問分際的指標是在理性與材料。他並且認為分清學問之間的分際，可以避免許多不必要的錯誤。這其實是康德作為一個哲學家一貫的治學方式。他總是先清晰與精準地分析概念，澄清混漫，否則文史哲混同一氣，難免會引起學科與學科間的凌越、緊張與無謂的衝突。由此進一步表示出現實上，我們或許正在學習前人的哲學，比如說學習休姆的哲學，卻可能只是在學習休姆哲學的歷史知識，而不是真正地在學哲學。真正地學哲學必須是一種磨刀霍霍的理性鍛鍊，一種從事理性思辯的活動，並不只是攝取材料性的歷史知識而已，因此雖然有些學者僅願意承認唯有歷史知識才是學術，或認定只有歷史學才是最重要的一門學問，哲學只能算是附麗於史學的派生，對於哲學本身是否夠資格成為一門學術則十分存疑。這可能正

是康德所謂對學科分際不明的錯誤結論，與學科本身客觀的分際並不相干。而有關理性的鍛鍊，康德又說:

「一個人可能在某方面學哲學，卻不必能夠作哲學活動。若他真想成為一個哲學家，就必須練習活用他的理性，而不只是一味地模仿、並只是所謂理性機械的操作。 」(Ak. 16:22)

進一步將學哲學與哲學家的活動仔細分辨，闡明一般人在某方面或者以為自己是在學哲學，其實只是歷史地在學習他人的哲學知識，或只是拾人牙慧，一味地模仿他人的學問，機械地操作理性而已。但是康德以為這些並不真是哲學家的本色；哲學家的本色必須勤於鍛鍊、活用理性才可能真正觸及哲學本門的活動。換句話說，嚴格的哲學已然涵蘊了哲學家的概念，哲學家必須以理性的活動為依歸，否則只能算是學習他人的哲學，獲取哲學上的歷史知識而已，說實了只是在學歷史，並不是在學哲學，這是重要的學問性格、或說學科的分際。因此，依康德，打從一開始，哲學就隱含了一個成為哲學家的概念。

但是活用理性卻不是十分容易的工夫，單單鍛鍊摒除「偏見」，判下客觀的、持之以為真的判斷就已經很困難了，它要求一種念茲在茲、畢生的反省與實踐，因為從人類意識的流勢看，處處都可能陷入偏見。康德在《邏輯學》導論的第九節，還有一大段專談偏見的篇幅，他一重又一重地指出偏見對理性的障礙，就連理性用以思維的邏輯法則都可能是一關「偏見障」，因此他的反省甚深細，處處提撕下判斷可能的關隘，理性在此豈可不慎？又豈可自以為是？這樣的學術活動完全進入一種生命深沈的反省與實踐，若非有強大的心力不可能智及於此。而關於這一類屬於理性操作的活動，康德是以先天的 (*a priori*) 認知稱呼的，與此相對的認知，他就以經驗的 (empirical) 認知稱之。由此他決定歷史的知識正是經驗的知識，因為它屬於材料性的認知，而理性先天的知識系統，他則以哲學與數學兩門學問當之；也就是說，數學與哲學同樣是屬於理性的學問，而數學家與哲學家就同屬於理性的兩種藝術家。但是這兩種藝術家的性格本身又有所不同: 數學作為先天學問的資格向來毋庸置疑，因為它始於先天直覺的構造 (intuitive construction)，它的學問可以從定義講起，它的先天性格強勁，它的子子孫孫永遠都可以站在理性的高崗上昂首闊

步，傲視群綸，展現它的先天性；反之，哲學沒有那麼好命，它的先天性沒有數學那麼鮮明，因為它必須開始於經驗，雖然它用以駕馭經驗、以使經驗成為可能的法則（比如說量、質，及因果範疇等）是源於先天，但是它決不可能從定義走起，反之，它必須藉分析與推論 (discursive) 進行，才可能決定概念，因此哲學概念的定義只能算是一種分析的結果，而不能說是哲學的開始。換句話說，哲學決不可能從下定義走起，反而必須開始於經驗事實。雖說它駕馭經驗事實的法則來源於先天。總之，從先天學問的面向看，哲學也必須與數學分辨，因為它的始於經驗是數學之所無，並且它的推論性格與數學的直覺性格也有根本不同；而從經驗學問的層面看，哲學又必須與歷史學分辨，因為它的先天性不是歷史學的標誌。因此哲學這門學問的處境其實是十分尷尬與獨特的，它總有一點妾身未明與難以定位的疑慮，因而它游離於天地之間，作為一門學問的身分，才不時被其它的學問質疑、排擠，甚至放棄。但是哲學並沒有因此就可以囫圇一吞馬虎過關，反之，它比一般學問更需要費力。康德就曾在《論學科之衝突》[5](*The Conflict of the Faculties*) 一書的第三部的結論裡表達過哲學家與數學家的不同 (Ak. 7, 112-4)。他是以夫子自道的方式說明數學家把持概念的心力或容許一時的放鬆，概念也不至於輕易跑掉，反之，哲學家只要稍不留神，勁道不足，概念就可能在眼前模糊、消逝，雖然這涉及他晚年力不從心時的感慨，卻也是哲學這門學問根本的困難所在，它一方面完全在先天抽象的理境中活動，另方面又必須根植於經驗的沃土，不違背經驗，甚至不違背常識，因此哲學家所要求的、把持概念的精確性與穩定度很高，通常不是一般人的心力可能智及者。也是因此之故，哲學家在世間甚難希有，單從學術的概念所要求的哲學意義而言，一般人就很容易倦勤，而出現一種康德所謂「厭學」的現象。他說:

「那些十分憎恨學問、卻極愛智慧的人稱為厭學者 (misologist)，厭學通常源生於一種對學問的虛無，並且有某種虛榮與之黏合。然而，有時人們一開始相當勤學、

[5] 本書第三部是〈論哲學與醫學之衝突〉（The Conflict of the Philosophy Faculty with the Faculty of Medicine)，筆者曾將該文從 Mary J. Gregor, University of Nebraska Press, 1992 之英譯譯成中文（未出版）。〈論哲學與醫學之衝突〉之原文收於學院版《康德全集》第7冊。

也很幸運，但是最終卻無法由他們所有的學問中得到滿足，從而也就墮入厭學之錯誤。」(Ak. 16:26)

康德在此是特指某些一開始治哲學，卻不必真能對學問保持「無生法忍」的厭學者，所以雖然他們一開始對學問相當精進，甚至也相當幸運，能得到社會上某些的認同與回饋，但是他們終久不能從學問中得到滿足，所以反過來憎恨學問，卻又不捨得其中某種愛智慧的虛榮，所以他們一方面厭學，一方面卻總表現得深愛智慧似的。在此我們暫且不論這一類在世間活動的各種「愛智慧的導師們」何以會有厭學的心裡，而是先透露哲學這門學問極為獨特的另一個面向，此即是康德從普世的概念所界定的哲學的另一個意義。康德說:

「根據普世的概念 (worldly concept)，哲學就是人類理性終極目的之學問。」(Ak. 16:23)

然而，什麼是人類理性終極目的之學問，康德繼續說:

「它是一種智慧學 (doctrine of wisdom)，理性的立法者 (legislator of reason)，而哲學家在這個範域下，不只是一個理性的藝術家 (artist of reason)，而是一個立法家 (legislator)。」(Ak. 16:24)

以此表明哲學終究不是一門普通的、知識性的學問而已，它突破了與歷史學及與數學的分際，超越到一種智慧學的境地。而正是在這個普世的、高度的概念意義下，哲學才帶出一種絕對的價值與尊嚴，成為唯一具有內在價值的學問，而賦予其它一切學問以價值。因為其它一切學問，究竟而言，都是用以訴求智慧學的工具，而哲學作為智慧學的本身，才是一切學問的目的，所以康德又說:「哲學是唯一能提供我們這種內在滿足的學問，因為它如其所以的、圈起了學問的句點，並且唯有透過它、學問才能達到秩序與連結」。所以哲學家，不但是一個理性的藝術家，還是一個理性的立法家。從理性的藝術家這個層面看，哲學家與數學家一樣，都是理性先天學問的學術工作者，而從理性立法家的層次看，哲學家則已然突破了知識的層面，成為一個愛智者，他不只是守法者，還是立法者。所以康德更進一步闡明:

「理性的藝術家、或者，一如蘇格拉底所稱的，愛華麗者 (*philodoxus*)，僅致力於思辨的知識，並不在意該知識對人類理性的終極目的能有多少貢獻；他給予理

性的運用以規則，以運用於人們所欲的任何一種目的之上。實踐的哲學家、智慧的導師，透過學說與事例，才是真正的哲學家。因為哲學是一個圓滿智慧的理念，它對我們顯示人類理性的終極目的。 」(Ak. 16:24)

如此，康德和盤托出哲學這門學問的真意以及哲學家真正的生命性格，他不但是一個從事思辨的學術工作者，還是一個具有實踐精神的理性立法者，只有理性的立法者，才可能以知性為自然立法，以自由意志為道德立法，更可能將哲學本身提升到實踐的智慧學的高度，為人類展示理性的終極目的。

這樣一門莊嚴的智慧學，充滿光輝，自然使得從事這門學問的學者心存嚮往，它一方面有激勵學者向上振拔的動力，另方面也因它的光輝而吸引學人，因而它也有誘人踱入「未得曰得」，甚至「好為人師」的虛榮之中。當然，它也可能因它的光芒而刺激反彈，引發與其它學科的衝突，這些都算是哲學在人間世的帶累，是屬於「人病」而不是「法病」，到底學科本身無需承擔這些被詬病的責任。只是如前所述，從普世的概念看，哲學這門學問的獨特性正是在於它帶有執行理性任務的實踐精神，它不可能只停留在愛好華麗，把思辨知識演繹得漂漂亮亮，而完全不顧及這門知識可能對理性終極目的的貢獻，因此學問本身直接涵蘊了哲學家的實踐工夫，這自然是十分獨特的，與一般對歷史學家或數學家的要求確有不同。哲學家的客觀位置因此變得十分特別，他位居理性立法者的位置，帶出自然的莊嚴肅穆與客觀價值。康德在此把哲學家的位置提撕得這麼高，但是他並沒有絲毫的鬆懈，反之，他對哲學家的要求也相對提高，他警策地說:

「沒有人能在不能作哲學活動下稱自己是哲學家。然而，哲學活動只能透過實踐、及透過一個人自己理性的運用而學習。但是，學習哲學是如何可能的？每一個哲學思想家，可以說都是在別人的廢墟上建構自己的工作；但是、從來沒有一項工作可能在它的每一部分都持久。所以，人們不能學習哲學，只因它從來不曾被給予。但是即使承認事實上有一個哲學在手邊，也沒有一個學過它的人能夠稱自己是一個哲學家，因為主觀的、他對哲學的認知總是只是歷史的。 」(Ak. 16:25)

這麼一來，真的哲學家十分難為，好像在學無字天書似的，無跡可循，既沒有前例可循，也沒有法則可依，只能揣摩前人的錯誤，從廢墟裡「虛室生白」，知其

不可而為之，安忍學問的空虛，毋怪大多數人會厭學，也毋怪康德只把哲學家的稱號給予蘇格拉底一人。如此，我們再回頭拾回康德的另一段文字，或可表達哲學在他心中的獨特性。康德曾說中國人與世界其它許多民族一樣，並不擅於哲學思維的活動，他這樣說:

「在所有的民族中，希臘人是最先作哲學活動的，因為當其它民族只是利用具體的圖象尋求使概念理解時，他們最先有意不以圖象為指導線索，而在抽象中開拓理性的認知。即使到今天，還有許多民族，像中國人以及一些印度人、他們肯定也處理從純理性推衍而來的事物，比如說上帝、靈魂不朽等等，**但是他們從來不曾在抽象中，依據概念與規則去探索這些事物的性質**。在此，**他們對於知性在具體及在抽象中的運用沒有區別**。波斯民族及阿拉伯人肯定有一些理性思辨的運用，但是他們這個規則是從亞里斯多德借來的，因此還是源於希臘人。在瑣羅亞斯德 (Zoroaster) 的火救經 (Zend Avesta) 中，我們無法發現絲毫的哲學痕跡，這一點對被稱頌的埃及智慧亦然，它們與希臘哲學相比、簡直就是兒戲。」(Ak. 16:27)

康德在此雖然承認中國人也處理像上帝、靈魂不滅這一類由「理性」推演而來的事物，但是就學術的意義言，他以為哲學必須是依抽象的概念與規則在理性範圍內的思維活動，並不只是具體的思維，也不僅是圖象式的思維而已。抽象的思維，必須依止於規則而推論，依止於規則而推論，就是依止於邏輯而推論，這裡要求下判斷的法則性與客觀性。歷史地言，希臘人是最先開始從事依止於邏輯推論的活動的民族，這樣的活動始於蘇格拉底，奠基於亞里斯多德，因為是亞里斯多德開始獨立發展邏輯這門學問的，並且正因為邏輯的獨立發展，才建立起西方獨特的學問傳統。而康德以為，中國人由於「**對於知性在具體及在抽象中的運用沒有區別**」，終究不曾獨立發展出哲學這門學問。

我們向來知道康德批判哲學重要的一環是在破開理性 (reason) 與知性（understanding）的分際: 自由意志、上帝與靈魂不滅是理性的理念，屬於實踐理性的範圍，這部份康德承認中國人也有；而知性的概念範疇，則屬於知性的領域，用以處理經驗以及科學知識的基礎，這部份學問則不是中國人之所長，中國人就算也有些經驗科技的發展，但都只是實用的技術，與希臘的學統進入對知性本身的探

索相比，只能算是童孩期的兒戲，所以是在知性的領域裡，康德以為中國人與其它許多民族一樣，都沒有區別具體與抽象的運用，因此從哲學對抽象思維的要求上，中國人似乎是有所欠缺的。換句話說，從康德的標準看來，中國人並沒有從事哲學活動的傳統，也沒有西方式的學統。這話聽起來頗為刺激，很容易引起反彈，但是從傳統的中國學問不曾獨立發展邏輯、不曾光大數學、不曾開出科學，不曾分辨文史哲看來，我們也很難反駁康德這裡的評論，這部份是希臘人所特有的，安立了西方學統的骨幹，而牟先生對此也有所說，他說:

「我常私自慶幸，我能出入康德的《純理批判》以及羅素與懷悌海合著的《數學原理》。這是西方近世學問中的兩大骨幹。我經過了它們，得以認識人類智力之最高成就，得以窺見他們的廟堂之富。這是順傳統下來的成就，我們的文化生命中沒有這個根…我們訓練這一套是很費力的，這要動心忍性，困勉以赴。我在蒼茫中，常額手稱慶，上天使我出入其中，得有所窺…我之出入其中而決要鉤玄，當然是哲學的。就《數學原理》說，其內在的結構與技巧，因為我們的學術傳統沒有這一套，所以一時尚產生不出這樣的偉構來。而我個人亦無此才與此學，所以長嘆自愧弗如。然而哲學器識，則無多讓…就《純理批判》說，這是由西方純哲學的傳統而來的成就。其工巧的架構思辨，雖極難能可貴，然就吾個人言，則私心亦絕無甚遺憾。吾常在蒼茫中含淚自慶，然亦決不敢驕矜自滿…。」[6]

從這一段自白，牟先生道出自己出入西方學問的底蘊，評估了西方學術的特色，認定了自己對哲學的認同。他以為《純理批判》與《數學原理》這兩大近世西方學問的骨幹是屬於希臘學問傳統的成就，中國的傳統沒有那樣的根，而對於《數學原理》，由於中國的學統向來沒有這一套，所以一時不容易出現那樣的偉構，但是對於《純理批判》所透出的思辯架構，雖然難能可貴，他自己卻不覺得遺憾，因為在哲學器識方面，他是不遑多讓的。顯然，牟先生在此是將自己與代表近代西方學問兩大骨幹的哲學家互相比較，他承認從數理邏輯的傳統而言，中國的學術一時或有所不濟，但是從哲學的傳統而論，他卻完全沒有退讓之意，他的哲學家定位就是康

[6] 《全集》32:72-73。

德與羅素，他與他們在學問傳統上或有不同，但是從哲學本身或哲學家的器識而言，他不覺得有任何虛欠，更沒有退讓。所以如果我們暫時以先前康德對哲學這門學問的界定為準，我們可以進一步解釋牟先生的這段話。也就是說，如果從學術概念所規定的哲學而言，中國的學問與希臘的傳統相比，或有所未濟，因此暫時還無法發展出以數學、邏輯為根底、像《數學原理》這一類的偉著；但是如果從普世概念所規定的哲學意義而言，中國哲學則毫無虛欠，或者更滿盈也未可知。牟先生在此面對康德《純理批判》這樣的巨著，直接從哲學的識見說出不遑多讓，毫無遺憾之語，真是不卑不亢了。而他這樣說，並不是虛言，他早年的巨著《認識心之批判》就是致力於修改康德的知識論，並且有意以這部偉著取代康德的《純粹理性批判》，他晚期也批判地為中西哲學的系統重新定位，判定康德哲學為「別教」、不是「圓教」。在此，本文也無意討論牟先生這些論斷的過節，這部份是後學不可能規避的哲學問題，必須哲學地被處理，才可能進一步開拓哲學的生命與事業。本文只想藉此指出牟先生畢生的哲學工作，從學術的觀點看，已然承擔了康德所謂的哲學家的稱號，擔當了當代中國哲學家的稱呼，而這樣的稱號對他而言，不但是名符其實，還有普世意義。換句話說，他不只是中國的哲學家而已，還是世界的智慧寶庫。他與康德、羅素比肩匹配，因為他的哲學工作，尤其到了晚年，更是達到純粹哲學的高度，在在都以康德哲學對比而將中西哲學相提並論，互相比較。辜不論他人是否同意他的講法，或他的走法，至少他是哲學地處理了中國的學問，開闢了一條中西哲學會通的可能路徑。單從這一點看，他的哲學器識確是不凡。

回頭再說，如果單從「**對於知性在具體及在抽象中的運用沒有區別**」主訴中國人沒有獨立發展出哲學也還罷了，因為中國人確實向來不曾獨立發展出邏輯與數學這一類的知識，也不曾發展出屬於科學基礎的知識論，文史哲也不曾分過家，哲學並不曾被當過獨立的學科看待，但是，如果說只有蘇格拉底是對哲學「賦予精神」的人，並且只有蘇格拉底是最先對所有的思辨心靈給予一個「完全嶄新的實踐方向」的人，中國人就不一定能答應了。因為整個傳統的中國學問正是實踐的哲學、實踐的智慧學。哲學如果誠如康德所說的，到頭來正是一種「實踐的智慧學」，那麼僅讓蘇格拉底專美於前可能還是一種偏頗之論，雖說康德此說並非無所

見。因此，相對於康德，牟先生的哲學器識不但不遑多讓，到了晚年他甚至還斷言中國哲學終久會是康德哲學的善紹。這麼一來，球又丟還給了康德，康德可能也不見得會答應，但是這是康德哲學本身詮釋的另外一個議題，不在本文的論域範圍。

如此，先退一步，再轉一折思考，傳統中國的學術確實是「**對於知性在具體及在抽象中的運用沒有區別**」，傳統的學術向來也偏向具體的「生命實踐」，在康德的眼中，「生命實踐」屬於實踐哲學，實踐哲學只是哲學的一部份，屬於實踐理性，並不足以承擔哲學這一門學問全幅的概念，因此中國究竟有沒有哲學，究竟有沒有哲學家的問題，好像還值得進一步討論與界定。似乎從學術概念的哲學觀點看，中國的學問傳統還是有所不勝，因為它並沒有凸顯「理論理性」的部份。

傳統中國對純理思辯的興趣似乎不大，不曾獨立發展出思辯的工具——邏輯這門學問，雖然這並不表示中國人的思維不合邏輯。事實上正好相反，中國人雖然總是在具體中思維，並且擅於圖象式的類比思維，但這也是一種如理的歸納思維，歸納思維有其軌約的 (regulative)、規範性的 (normative) 、獨特的先天必然性，與因果律 (causality) 所帶出的必然性種類不同，[7]這一點毋庸置疑；同時，中國人也不曾獨立發展出物理學這類經驗科學的基礎——數學，雖說中國人的《算經十書》也出現得很早，但是獨立地就學論學，中國人並沒有進一步抽引出「數學」這一門學問。歷史上就算曾經有過先秦「名家」與後來佛教的「唯識宗」這一類帶有論理性格的學問，卻終久表現得十分薄弱，不曾從純理上被獨立開拓，發揚光大。因此民族文化的用心決定不在論理，對於理論性的學問沒有太大的興趣，對於邏輯上持之以為真的價值也相對比較模糊，這與西方傳統，特別重視「裸真」(naked truth) 的價值取向大不相同，這當然是十分值得注意的對比，可能終究還與中國文化不曾發展出西方「離教」式的宗教有關。這一點牽連甚廣，也很有趣，更有待進一步的抽絲剝繭，才可能理出有意義的線索。一般而言，如果從真善美的核心價值看，中國人似乎最能把握「善」的價值，因此屬於實踐核心的道德哲學發展得特別嫻熟，下判斷的終極判準也總是習慣地迴繞於此，這可以說是一種實踐理性優先性的展現。

[7] 有關歸納法與因果律先天性同異的討論，請參考 Henry E. Allison 之新著: *Custom and Reason in Hume*: *A Kantian Reading of the First Book of the Treatise,* 第五章〈附錄〉，Clarendon Press, Oxford, 2008.

相反於此，中國人對於屬於「真」的價值似乎不太經心，一般而言，對於要求真值判斷的客觀意識也比較薄弱，因此對於直指客觀認知對象的「理論理性」不曾條暢發展，對於「真相」的要求，也多所妥協。關於此，牟先生也曾在《歷史哲學》一書裡，藉西方人表現「分解的盡理精神」與中國人表現「綜合的盡理精神」說明這一類的區別。[8]而前文所道及的、康德哲學那種「是否可能」、「如何可能」的工巧訓練，正是源於這一大套理論理性的機括，一般而言，並不是傳統中國人的心智所熟悉，因此屬於這一類學術性的哲學，對於中國人而言，就顯得格格不入，學習起來也難免費力，必須強探力索，困勉以學，不若一般西方傳統的學者來得自然。

但是再退一步說，康德這種攝持哲學概念的力量，也不只是對中國人格格不入而已，就是對一般的西方人自己，或對哲學家本身，甚至對康德本人，也是極其費力的。前文提及康德晚年心力衰竭時曾對哲學概念難以掌握而有所慨嘆，這應該算是哲學思想本身的困難，哲學這門學問就本具這樣普遍的困難，這或許也是一般厭學者所以厭學的癥結所在，實是心力不濟所致。當然，傳統中國人終久寧可把全幅心力放在實踐理性的價值與此或也不無關係，或許人類理性終極的價值真是落在實踐的智慧而非關學問也未可知。牟先生嘗說，比較起來，對自家生命的把握總是比對外認知的探索來得親切，更容易入手，因此道德學問更容易求仁得仁，瞭若指掌。這或許終是中國人從實踐意識表現出實用興趣的性格來源。只是單著力於實踐，沒有進一步從理論上區別「道德實踐」與「技術實踐」的分際，難免會出現一種「實用」的過火，而有「利令智昏」的現象，反而凌略了實踐的本意。這一點十分吊詭，同時也透露出真正「道德實踐」的困難，因為真正的「道德實踐」也要求嚴格的客觀性，並不容許有主觀的混漫，因此，雖說「我欲仁、斯仁至矣」是最親切易懂的實踐，結果反成為極困難的生命實踐，因為主觀的偷渡太細微，幾乎不是人的智力可能洞察的。這真是實踐智慧學的難處了，它一方面必須與理論理性所駕馭的「技術實踐」區分，以顯示「技術令式」的實踐與「道德令式」的實踐截然不同；另一方面，它又與理論理性所展現的價值訴求一樣，也要求客觀的真實性，因而並不容許主觀成分的偷渡。所以，說穿了，道德實踐的判斷與認知論理的判斷類

[8] 《全集》9:189-200。

似，雖然它們屬於不同種類的判斷，卻都有客觀性的要求，並不容許主客分際絲毫的混漫。不論這樣的道德判斷在世間是多麼難以定奪，但是至少在理論的分際上是清晰而明確的。這大體也是康德從他的學統出發，特別要求法則性的理由，主要就是想要達成這層主客觀分際的明確，以彰顯價值。以此推想，康德所要求的、客觀獨立抽象的哲學思維活動，就成為一種極為費力的活動，並不是一般人的心智心力可能觸及或承擔的。因此，一般人可能很容易就出現一種理性懶惰的狀況，因為理性的外用究竟太過於困難，很難得到眼前的回報，這正好又與一般中國人重視實用價值的習慣不相浹洽，因此一般人對理論理性的興趣也就相對地淡漠。到底是太費力了，或許因此就生出一種對學問的虛無感也未可知，這不可不算是傳統中國學術的一種遺憾，究竟太偏向實用的價值，就難免輕淺，也難免得出無有大用的結果。

無論如何，這總是中國傳統過去的缺憾，往後或可不必如此，也正是在此，反而看出牟先生這位當代中國哲學家的殊勝。他究竟是一個哲學意識宇宙的巨人，持法力強，對於攝持學問的勁道十足，堪忍困勉，因此無論是從學術的概念上看，或從普世的概念上看，他都具備了一個哲學家的生命格局，這可能不是任何恣意的反彈可能顛破的事實。另一方面，還是從此一實踐或實用的基礎上說，中國人的學術趣味還是比較偏向歷史學的，這點依前述康德對學科的分際，是屬於經驗的學問，它的先天性不顯。換句話說，傳統中國的學問史學性強，它的數學性與哲學性都比較淡薄，一般學者就算涉獵哲學，也總是以思想史的興趣為主，與康德對哲學家基本的要求——理性抽象的活動——有根本的差別，這或許還是傳統中國人重視生命主體的一種表現，有比較強烈的主體意識、時間意識與歷史意識，而不是對客觀外物本身性質的興趣，因此確實較少出現純然以關切理論理性的哲學家，就算偶然有些論理的趣味，也總是隱沒於實用科技的領域，很少提煉出純粹哲學抽象的興趣，因此說穿了，這可能還是一種偏屬於史學家的本色，並不全然是哲學家的性格。從這一點看，牟先生的哲學家性格更是獨特，他有一種超越具體的欣趣，能倘佯於抽象的理境，也有一種強烈的實感，能感應具體的事變，這一點相當奇特，好像是他生命特有的才性，註定要成為一個哲學家似的。

以下再試從牟先生所處的時代，簡述近代中西學問的遭遇，以及牟先生對自己時代的感受與反應，以此進一步決定這位普世的哲學家同時也是一位當行的中國哲學家的意義。眾所周知，二十世紀的中國大地動盪不安，西方文化排山倒海而來，從表到裡，從內到外，激盪著中國人對傳統文化的信心，刺激出波瀾壯闊的現代化運動，科學與民主成為老中國民族實踐的指標。對應此一衝擊、反應、反彈、反省、重鑄、轉化以及創新，百年來的中國人在其中浮沉擺盪，迫切地想從脊樑骨找回真神，重新直挺挺地站在天地之間，牟先生就是在這樣動盪的大時代裡省思。當他在北大決定讀哲學時，目睹當時唯物辯証論者對形式邏輯的瞎掰，反省到自己所在的時代的悖理，看出民族共業的劫難，因此當他以自己的生命與時代環境相博，決定沉潛於這門艱難深奧的學問之時，讀哲學與成為哲學家並不是他實用的職業目的，而是他生命的志業。形式邏輯由此成為他踏入哲學堂奧的思想基礎，康德哲學成為他終生參考的寶庫，而儒家哲學則成為他的生命皈依，代表他心中理性終極的目的。

他這種從時代感受牽動而來的生命志業與反省，其實正是一種傳統儒家人的憂患意識，與民族文化的命脈息息悠關，有一種為天地立心，為生民立命，條暢民族文化生命的擔當，這與康德所述，西方抽象思維的知性傳統完全不相同，也與康德從學術概念首出所規定的認知興趣並不相符，反而是與中國人自己傳統的、尤其是儒家人的歷史文化意識呼應，因此牟先生的學問性格首出就指向一種具體的實踐精神，從老傳統的皇天后土發根。如果從西方的認知系統看，這可能還是偏屬於感知性的，以時空的先天條件駕馭而成的感知學問，經驗性強，歷史性強，具體性強，而與康德所標示的知性抽象的面向偏離，因而牟先生對哲學的感應，從一開始還是很中國的，他從直覺的解悟走起並與懷特海的直感欣趣相應，與康德從一開始就著力於知識，根植於希臘抽象的學統並不相應；雖然牟先生的入手工具也是形式邏輯，但是由於他的根發還是傳統的儒家，所以他的哲學並沒有像康德從他那個傳統一樣，以認識論為首出，開出一條屬於科學哲學的方向。[9]這終久是學問分歧的所

[9] 康德在書寫《第一批判》時，曾一度想從理性的辯證論寫起，倒回頭再寫知性，結果他還是決定從知性寫起，先處理知識論的問題，再處理理性辯證論的虛幻。這點很有趣，因為有些康德後學

在，應該要被把握。這一點或可進一步理解牟先生最終對康德哲學的判教，以及他終久要扭轉康德哲學，承認「智的直覺」為人所有，不勞上帝費心的原因。因為他還是以實踐理性為優先，把「智的直覺」歸屬於實踐理性，與康德從知識論的進路有別，把「智的直覺」看成只是與人類認知之「感性直覺」對比的概念有所不同。「智的直覺」在康德是歸上帝所有，與他的實踐理性並不直接相干。[10]因此，牟先生的哲學意識直指康德所謂普世意義的哲學，這一點從他的標舉「德行底優先性」可以輔證。[11]他的哲學從中國生，從中國長，完全以實踐為主軸，而知識論只是「坎陷」的第二義，與康德以認知系統為主軸的哲學表義並不相同。這是關鍵。我們從他早年的著作看，他與康德哲學的進路還是很有疙瘩的，這一點他自己也是心知肚明，所以走到晚年，才常以能撫平這個疙瘩為灑然。

因此在此一中西遭遇、波瀾壯闊的反省過程中，牟先生以強大的長考功力，深入西方學問的底蘊，擷取西方哲學的養分，哲學地處理並轉化了中國的學問，消化了往學，提煉了精華，脫胎換骨，翻出浪花，重新為中國哲學與中西哲學的會通擘畫出一幅嶄新的藍圖與願景。從此，由他口中吞吐出來的中國學問，已經不再是抽象與具體不分，文史哲不分家的學問，而是一門道道地地獨立的中國哲學，一門重新被表述的中國哲學，不但有學術的意義，還有普世的意義，這當然是他擔當得住當代中國哲學家身分的殊勝所在。而他處在這個中西哲學會通的時代樞紐，哲學地重鑄了傳統中國的學問，並且正是在這個意義、也只有在這個意義上，他才是當代中國少數擔當得起康德心中所謂哲學家這樣稱號的人，他晚年所自許的「古今無兩」也必須從這個脈絡理解，才可能顯出它的不增不減與真實含意。雖說這並不必

(如 Friedrich Hölderline)，正是主張讀康德應該倒過來讀。倒過來讀的康德，與中國哲學更接近，但是就偏離了西方以知識論為主軸的大傳統。即令如此，至今還是有西方學者（如 Anthony Savile) 以為康德還是太偏離自己的傳統了。

[10] 感謝《鵝湖》之審查意見，使筆者得以在此簡別康德「智的直覺」概念的論域與牟先生的論域確實不同。雖說康德晚年也曾說過道德的問題必觸及宗教，但是他以為「智的直覺」歸屬於上帝，非屬人類認知能力所能有，故此概念當屬其「理論哲學」的論域，而非其「實踐哲學」的論域。至於康德實踐哲學中與「智的直覺」對當的概念可能是「自由意志」。而即令是「自由意志」，康德也僅將之定位為「理念」，而不是實有。

[11] 見《現象與物自身》，《全集》21:21-38。

是一條唯一的哲學道路，也不必是中西哲學會通唯一的一個契機，但是他篳路藍縷開拓出來的路徑決定是一條有意義的道路，值得後學繼續發展。

因此，當牟先生從他哲學的器識處理中國的學問時，他是緊隨著哲學這門學問的理路與法度進行的，他直接掌握中國往學普世的客觀價值，與當年孔子以「仁」發明斯義一樣，並不只是說給山東人聽而已，也與康德對理性的批判一樣，並不只是批判德國人或西方人的知性與理性而已。他與他們一樣，共同關心屬於全人類終極價值的問題，都有普世的訴求，所以他的學問才擔負得起人類理性終極目的的價值，才擔當得起一種實踐智慧學的價值；同時他也與他們一樣，擔當得起哲學家這樣的尊稱。因此不論是從學問的概念、或從普世的概念論，牟先生都承擔了哲學家的稱號，而又因為汲取中國傳統學問的養分之故，他還展現出一種只屬於中國哲學家的特色，這種中國哲學家的特色與傳統儒家的本色完全呼應，應該算是一種儒家學問性格的現代版罷，因此以下再引一段牟先生的道白以為本文的終結:

「我常想，康德的三大批判，羅素懷悌海的《數學原理》，聖多馬的《神學總論》，佛教的《成唯識論》，宋明儒者的「心性之學」這些偉大的靈魂（從「學」方面說，不從「人格」方面說）實代表了人類學問的骨幹。人類原始的創造的靈魂，是靠著幾個大聖人: 孔子、耶穌、釋迦。這些從人格方面說的偉大靈魂都是直接的、靈感的、神祕的、簡易明白，精誠肯斷，而有直下是生命，是道路，是光，又直下是通著天德的。他們都是在蒼茫中有「實感」的。他們沒有理論，沒有系統，沒有工巧的思辨。他們所有的只是一個實感，只是從生命深處發出的一個熱愛， 一個悲憫: 所以孔子講仁，耶穌講愛，釋迦講悲。這些字眼都不是問題中的名詞，亦不是理論思辨中的概念。 它們是天地玄黃，首闢洪濛的靈光、智慧。這靈光一出就永出了，一現就永現了。它永遠照耀著人間，溫暖著人間。這靈光是純一的，是直接呈現的，沒有問題可言，亦不容置疑置辯。它開出了學問，它本身不是學問，它開出了思辯，它本身不是思辯。它是創造的根源，文化的動力。一切學問思辨都是第二義的。但是自從首闢洪濛，靈光爆破以後，第二義的學問磨練是必要的。而世愈降，去蒼茫愈遠，蒼茫中創造的靈魂不世出，亦只有通過學問的骨幹振拔自己了，大聖的風姿是無典要的，但是學問的骨幹有典要，典要的豐富是可窺見

的，骨幹的莊嚴是可企及的，但創造的靈感，大聖的風姿，其豐富是不可窺的，其莊嚴是不可企及的，只有靠著『實感』來遙契。」[12]

他這一段動人的自白，將學問與人格分開，完全表現中國哲學獨特的氣質，他把哲學直透「聖學」，與康德所謂真正的哲學是「實踐的智慧學」完全同調，唯獨在對學術的要求上，康德從「知識論」下手，發揮他批判的勁道，把知性鎖定在經驗的範圍之內，避免理論理性凌越至超經驗的領域，天馬行空，胡思亂想，沒有客觀性，因此康德從貞定經驗與科學知識的客觀要求上，限定了人的直覺範圍，以為人只能有「感性直覺」(sensible intuition)，不能有「智的直覺」(intellectual intuition)，「智的直覺」只有上帝才可能有，這確實是從人類認知的取向，限定了人的知性，以及理論理性運用的範圍，以此保障科學，並批判地界定了哲學家在理性本分內的工作；而牟先生則在儒家傳統學問的沃土下，首出「德行底優先」，直指實踐哲學，反對康德的說法，肯定人可以有「智的直覺」，否則他以為中國哲學裡成聖成佛的實踐目標，都將成為幻想，沒有真實的理論基礎，因此牟先生是從理性實踐的優先性、而不是從理性理論的界限性去肯定人可以有「智的直覺」，可以成聖成佛，也可以開出一條人文化成的康莊大道。然而，他從實踐理性入手，肯定人可以有「智的直覺」，並不表示他對知性的學問有所忽略，也不表示他不能同意康德在知性領域裡對直覺所設的限定: 牟先生的知識論向來帶有經驗主義的實在論意味，這本是另說另講、另有線索的論題，不必與康德的知識論相混；反之，他的「智的直覺」說，完全是從老中國實踐哲學的立場而有所說，與康德的論域並不相同。因此，他的學問觀是第二義的，第一義的智慧光源，是孔子、耶穌、釋迦等偉大靈魂的創造光輝，他們的風姿無有典要，只能以「實感」遙契而不可以學，可學的只是哲學家的學問，因為學問有法度、有典要，猶可企及，並且在人世愈降，去蒼茫愈遠，大聖的創造靈魂不世出之際，愛智慧，只有靠學問的鍛鍊去振拔自己，因此，愛智慧的學問就成為哲學家治學的本分，也成為一種逼近聖學，成聖成佛的鍛鍊。它雖然是屬於第二義的學問，卻有其由法度展現的莊嚴，這就是對學問的敬

[12] 《全集》32:73-74。

愛了，斷然不可能會有厭學之想的，因此牟先生也曾引孔子「智及之，仁守之」，及孟子「學而不厭智」來傳達儒家傳統對學問的珍惜，以此還出當代儒家哲學家的本分，善紹起康德實踐的智慧學，並彰顯哲學的古意——愛智慧、愛學問，也愛生命。如此一來，他就把傳統的中國哲學轉化，並與希臘傳統下的康德哲學融會貫通、無分軒輊了。筆者以為正是在此中西哲學會通的衝擊與新義之下，牟先生晚年所自許的「古今無兩」確有其客觀實在的意義，而與主觀情緒的反彈或個人崇拜毫不相干。[13]

01-25-2009 起稿; 02-10-09 初稿; 03-20-09 修訂; 08-05-10 鵝湖修訂稿。

[13] 據說牟先生所自許的「古今無兩」曾引起一些人的非議與反彈。但是筆者確實是從中西哲學會通的脈絡看出牟先生這句話客觀的端倪，並由此理解其中的意義。這與「個人崇拜」毫無關係，因此筆者沒有同意審查意見刪除這個詞語。即使這個詞語可能有令人非議的嫌疑，但嫌疑終是嫌疑，並非真實。哲學工作能澄清一些誤會，也是本色，所以無須忌諱可能引起的爭議。又、筆者完全同意審查意見所謂:「其實，即使對一己之老師之論點作批判性檢討，不但無損其立場，反而可以提升文章之學術性。」所以特別感謝審稿人，使筆者得此機會說明立場。