

# 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（Ameriks, 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」，<sup>1</sup>以為「人雖有

---

<sup>1</sup> 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」。<sup>2</sup>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」。<sup>3</sup>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。<sup>4</sup>

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*），<sup>5</sup>並且在康德書寫他的《道

簡稱《全集》。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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）。

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 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

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）。<sup>6</sup>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。<sup>7</sup>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

<sup>6</sup> 這是指一批將批判哲學與常識（common-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）。

<sup>7</sup> 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，<sup>8</sup>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」，<sup>9</sup>是否真如牟先生所願，將呈現在中國？如何可能？如何落實？筆

<sup>8</sup> 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，另一方面是指科學實在論發展到崩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）。

<sup>9</sup> 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〈吹縴一池春水〉一文開始，<sup>10</sup>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。<sup>11</sup>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」，<sup>12</sup>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。<sup>13</sup>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)。

<sup>10</sup> 本文今收於拙作。（李淳玲，2004：141-94）。

<sup>11</sup> 參見《佛性與般若》下。《全集》4：640-51。

<sup>12</sup> 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。

<sup>13</sup> 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。<sup>14</sup>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。<sup>15</sup>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。

---

<sup>14</sup> 知性存有論的說法較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）。

<sup>15</sup> “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.fild.ncnu.edu.tw/wenzel.html](http://www.fild.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，<sup>16</sup>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。<sup>17</sup>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。<sup>18</sup>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，並不必要是儒家的道德主體，但是牟先生卻直扣儒家的道德心性，

<sup>16</sup> 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。

<sup>17</sup> 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。

<sup>18</sup> 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。<sup>19</sup>

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

---

<sup>19</sup> 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)。<sup>20</sup>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，康德所撿出之「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

---

<sup>20</sup> 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），<sup>21</sup>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），<sup>22</sup>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）<sup>23</sup>也曾經這樣說過。這應該算是德國學界的某種共識吧。<sup>24</sup>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」。

---

<sup>21</sup> 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).

<sup>22</sup> Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forth as Science*. (14: 260).

<sup>23</sup> 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)。

<sup>24</sup> 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理事實」(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，<sup>25</sup>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：

<sup>25</sup> 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。<sup>26</sup>

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」

---

<sup>26</sup> 見1787年12月28日，31日康德給萊因赫德函。(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，<sup>27</sup>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，另一方面，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」<sup>28</sup>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

<sup>27</sup> 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。

<sup>28</sup> 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，<sup>29</sup>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」，<sup>30</sup>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

---

<sup>29</sup> 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。

<sup>30</sup> 《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」，<sup>31</sup>並且到了《十九講》時，還將「先天綜合命題」轉回「分析命題」，<sup>32</sup>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。<sup>33</sup>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，分辦理論理性與實踐理性，以便兩頭保障自然

<sup>31</sup> 同前註，頁(4)。

<sup>32</sup> 見《中國哲學十九講》第十七講，他說：「所以圖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。

<sup>33</sup> 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，另一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，<sup>34</sup>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。<sup>35</sup>

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，另一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。<sup>36</sup>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。

<sup>34</sup> 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。

<sup>35</sup> 「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。

<sup>36</sup> 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）<sup>37</sup>與學生赫德（Johann Gottfried Herder）<sup>38</sup>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

<sup>37</sup> 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）

<sup>38</sup> 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。<sup>39</sup>因此，筆者以

---

<sup>39</sup> 「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，從如來藏中間出耳」（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』者以通過一起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，<sup>40</sup>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）<sup>41</sup>反對萊希（Klaus Reich）從「先驗統覺」開始論述康德判斷表的完備性<sup>42</sup>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，<sup>43</sup>也會發現他堅持同樣的論點。就是批判哲學必須即

<sup>40</sup> 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。

<sup>41</sup> 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.

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

<sup>43</sup> 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」，<sup>44</sup>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。」<sup>45</sup>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 werden 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).

<sup>44</sup> 《智的直覺與中國哲學》序。《全集》20：(7)。

<sup>45</sup> 《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。那縹起一池的春水，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。<sup>46</sup>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

---

<sup>46</sup> 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)，吹縴一池春水，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，另一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。<sup>47</sup>

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。

<sup>47</sup> 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<sup>48</sup>與朗格尼絲<sup>49</sup>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）<sup>50</sup>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

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> Longuenesse, Béatrice (2000). *Kant and Capacity to Judge*, (183n). Princeton and Oxford: Princeton University Press.

<sup>50</sup> 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。<sup>51</sup>在這個意義下幾何對象存在的無

---

<sup>51</sup> 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。<sup>52</sup>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

<sup>52</sup> 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」迂迴繚繞的「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」，<sup>53</sup>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。

---

<sup>53</sup> 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〉<sup>54</sup>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。

---

<sup>54</sup> 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 entbehrlich gemacht werden 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」<sup>55</sup>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），<sup>56</sup>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

---

<sup>55</sup> 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」緊然的定義，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。（S：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。）

<sup>56</sup> 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」。<sup>57</sup>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窺定存在，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。<sup>58</sup>從牟先生這方面看，他說：

<sup>57</sup> 《佛性與般若》下。《全集》4：575-6。

<sup>58</sup> 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……」<sup>59</sup>

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。」<sup>60</sup>

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 분석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)。

<sup>59</sup> 牟宗三，《現象與物自身》。《全集》21：439。

<sup>60</sup> 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，<sup>61</sup>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。<sup>62</sup>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，下迥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

<sup>61</sup> 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.

<sup>62</sup> 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「吹縴一池春水」的縴起，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」，<sup>63</sup>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。

<sup>63</sup> 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*, Band 47, Kölner Universitäts-Verlag, 今收於 Wolff, Robert Paul (ed.) (1968). *Kant--A Collection of Critical Essays* (3-22). Notre 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，繚繞地辯證，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，另一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，不委微細綱目……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。」<sup>64</sup>

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。<sup>65</sup>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」

<sup>64</sup> 《佛性與般若》下。《全集》4：576-87）。

<sup>65</sup> 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，反而可能是走向康德所要批判的「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。」<sup>66</sup>

<sup>66</sup> 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，才会有「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)。<sup>67</sup>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

---

<sup>67</sup> "...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」<sup>68</sup>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

<sup>68</sup> 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，眾生報器不一，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: Critique 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*. Notre 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。