

同政治、社會脈絡而產生，也沒有充分將「儒學普及」或「禮教滲透」這個因素結合進來，重新檢討思想家的思想內容，或書寫出一部更複雜的思想史。如果我們進一步考慮個別思想家在自我追求、表達士人價值與認同以及教化庶民等不同情境下的發言內容可能有所不同，複雜度也將更高。因此，即使菁英思想家的思想內容變化與整體儒教普及的趨勢之間應存在著複雜互動的關係，但我覺得目前作者所描述的菁英思想主流的變化趨勢，並沒有辦法真正說明兩者間複雜的互動關係，反而化約了儒學被社會中不同個人與群體複雜詮釋與運用的事實。這一點或許與作者的方法論有關，既然作者一方面強調應配合著政治、社會、地域等因素來研究思想史，一方面卻又強調本書乃著重在「思想史內部」進行考察，這種實際分離內外的做法，或許正是問題之所在。

另外，作者有時候似乎也以清初重視禮法、禮學的思想主流來說明「禮教」的內容，因此「從氣質變化論到禮教」基本可以說明從宋道學到陽明學，經過晚明左派王學對於名實之間的關係及外在禮法的挑戰，再到明清之際重申禮法有效性的思想變化系列。然而若是如此，這主要仍限於主流菁英思想家思想內涵的分析，這種主流思潮的變化未必十分對應地關係著所謂禮教滲透、儒學庶民化的社會現象。因此，也沒有辦法充分說明引進儒教庶民化這個觀點，如何深刻地改變我們對於中國近世思想史的看法。

《牟宗三哲學思想研究——從邏輯思辨到哲學架構》，王興國著，北京：人民出版社，二〇〇七年。10+八三二頁。

李淳玲，中國哲學與文化研究基金會研究員

有些作品一旦出現，就註定要超越它們的前輩或老師。康德的《純粹理性批判》是對萊布尼茲的哲學說抱歉²⁵，牟宗三先生（1909-1995）年輕時的邏輯著作

²⁵ 這是康德標識他自己的批判哲學與萊布尼茲哲學有所不同之時所說的話。出自他回應萊布尼茲、吳爾夫派哲學家艾柏赫 (Johann August Eberhard, 1739-1809) 的一篇論文：Henry Allison, trans., “On a Discovery Whereby Any New Critique of Pure Reason Is to Be Made Superfluous by an Older One” (“Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll”), in *Theoretical Philosophy after 1781*, edited by Henry Allison and Peter Heath (New York: Cambridge University Press, 2002), p. 336.



已經走在他的老師們前面，而他一生的哲學成就，顯然邁過了他的前輩。如今王興國先生《牟宗三哲學思想研究——從邏輯思辨到哲學架構》（以下簡稱《思想研究》）一書的出版，突破了一般對牟先生學問的理解，也顯出類似的氣勢，是後浪推前浪，青出於藍了。這本書是條理終始探索牟宗三哲學的一部大著，原是作者博士論文的一部分，另一部分出版為《契接中西哲學之主流——牟宗三哲學思想淵源探要》（北京：光明日報出版社，2006年；以下簡稱《契接》），是本書的導論、探要。

由於目前對牟宗三哲學的研究偏向他的後期或只是一般性的概述，對於他早期的哲學進路、尤其是他與西方十九、二十世紀邏輯、數學與認識論的關涉，他一生與康德哲學的交涉、改造、商榷，以及他「經由長途跋涉，斬荊截棘，而必然地達到」之「圓教與圓善」²⁶的哲學問題都缺乏深入與全面的討論，因此對牟先生學問的來路、理解與定位都未臻周至。本書開始填補了這方面的空隙。書中主要處理牟先生從邏輯思辨轉到哲學架構之哲學進路與發展，與西方十九、二十世紀現代邏輯與數學之關係較近，這正是目前研究牟宗三哲學最闕如的一部分。至於牟先生一生與康德哲學的交涉，作者在「後記」裏說：這「是一個必須深入和系統的進行專門研究的十分艱巨而又重大的專題，並且需要若干篇真正稱得上『博士論文』一樣的研究論文，才可能完成。……在本書中，盡管『牟宗三的康德學』、特別是……牟宗三哲學與康德哲學的關係問題不是主題，——即使在第一部和第二部²⁷中均必須論及這一問題，也只是被置定於牟宗三哲學思想的淵源與進路的探討之中。而就全書的主題而論，關於這一問題的探究也只是一個必不可少的哲學背景而已。」（頁827-828）因此牟先生與康德哲學之間的關係問題並不是作者本書的用力所在。

²⁶ 「我之講圓教與圓善是直接從《孟子》講起……凡此皆經由長途跋涉，斬荊截棘，而必然地達到者。」見牟宗三：〈圓善論序〉，收入《牟宗三先生全集》（以下簡稱《全集》）（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第22冊，序頁12-15。

²⁷ 作者敘述他的大著被人稱為是「牟宗三研究三部曲」，第一部《契接中西哲學之主流——牟宗三哲學思想淵源探要》與第三部〈導論——牟宗三哲學思想綜論〉目前同收在《契接》一書，第二部即《思想研究》。所以此處所謂的「在第一部和第二部中均必須論及這一問題」當是指除《契接》中〈導論〉以外的兩書而言（《思想研究》，頁815-816）。



一、牟宗三接觸康德的思想背景

然而，由於牟先生與康德哲學的交涉曲折複雜波瀾壯闊，他一甲子的工夫都在親近康德、改造康德、消化康德、轉化康德、超越康德、善紹康德。他的《認識心之批判》原即是為取代康德的《純粹理性批判》而作，他最後發出的高層次的哲學問題——圓教與圓善，也是從康德先天綜合判斷一貫而至的問題；並且牟先生終究是有意通過康德，哲學地建立起中國哲學，並為中西哲學的會通撐開一個普世的架構。他與康德的關係牽牽連連商榷不休，可能本質地就不可能只是一個背景的位置。因此《契接》一書的第三章〈站在西方哲學巨人肩上〉，以及本書的第一章〈「一切綜合判斷的最高原理」與邏輯的兩層涉指格〉、第四章〈實現之理與紀綱之理〉，乃至於第五至八章從「邏輯我」轉到「超越的邏輯我」，即從邏輯思辨轉到哲學架構的過渡，都大幅地展現牟先生運用康德的哲學概念，並與康德若即若離、不離不棄的關係。這主要是牟先生從現代形式邏輯的進路（第二、三章），一開始就碰上西方反康德的浪潮。非歐幾何與科學革命的波濤洶湧，幾乎把康德吞噬。從科學哲學發展的觀點看，康德哲學幾乎可以說是與牛頓物理同步，是牛頓物理學登峰造極的產品²⁸。弔詭的是，西方反康德的浪潮正是由於他與牛頓物理過於緊密所致²⁹。因此當牟先生不同意康德的「先天綜合判斷的最高原則」——經驗可能的條件即是經驗對象可能的條件(A158/B197)——而著手改造「一切綜合判斷的最高原則」，並將康德的「範疇論」改成「主觀的軌約原則」時並不為奇，因為這正是他的哲學進路，他並沒有同意康德與牛頓物理學緊密的關係，因此他有意修正康德，也想鬆動「康德主張有純粹的先天自然科學」的看法（頁150）。

在此一背景下，本書的第一至五章，本於牟先生早期的巨著《邏輯典範》、《理則學》與《認識心之批判》，處理邏輯、邏輯學與邏輯哲學的問題；六至八章本於《認識心之批判》，收攝「直覺的統覺」，從「邏輯我」轉升到「超越的

²⁸ 此是 Michael Friedman 之見，特指康德的自然哲學而言。見 Michael Friedman, “Kant—Naturphilosophie—Electromagnetism,” in Michael Friedman and Alfred Nordmann, eds., *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science* (Cambridge: The MIT Press, 2006), p. 52。

²⁹ 康德哲學晚近在西方康德大家如 Henry E. Allison 剝開「先驗法則」與「經驗法則」之詮釋上已然解脫掉歐氏幾何與牛頓物理學與它緊密的連結。有趣的是 Allison 批評的對象 Michael Friedman 正是邏輯經驗論式的康德修定主義者，他與牟先生在此對邏輯系統超越解析的說法相當類似（見《思想研究》，頁229-249）。不只如此，牟先生的見解比 Friedman 的意見還要早發，這與他們同源於邏輯經驗論的思路有關。



邏輯我」，安立客觀的「認識心」，展示牟先生從邏輯進入哲學的架構；九、十兩章則是從「超越的邏輯我」透入「超越眞我」，從認識論過渡到形上學，其中除了《認識心之批判》以外，還涉獵《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《心體與性體·綜論部》、《圓善論》、〈商榷〉³⁰等早晚期的著作寫成。然而，牟先生的少作，他二十四歲時寫成的《從周易方面研究中國之元學及道德哲學》，則被作者編派在《契接》的第四章中（《契接》，頁152-156）。雖然牟先生後來對《易經》哲學與懷特海 (A. N. Whitehead, 1861-1947) 的哲學已經了無興趣，但是他最後完成的「本體宇宙論的直覺構造」或「道德的形上學」（頁699-704），這縱貫縱講的圓教體系，隱然埋伏了一個老中國《易經》哲學的架構，這是值得進一步推敲的。牟先生的學問，雖然藉由西方哲學啟發，其根底仍然純屬於老中國的學問傳統。而《契接》開宗明義的「導論」（〈牟宗三哲學思想綜論〉）與《思想研究》的「結束語」（〈牟宗三哲學與中國哲學的現代化〉），及其「附錄」（〈牟宗三哲學的研究現狀及其侷限〉）中一些泛論的意見則屬於作者對牟先生哲學抒發性的概述，與牟宗三哲學本身的論題比較疏遠，還有待進一步的提煉與商榷，並不能完全算是牟宗三哲學的定論。以下主要即依本書之結構，並擷取《契接》相關的論述評介這部巨著，因為這是作者用力的所在。

二、從「形式邏輯」到「知性的邏輯涉指格」

本書的一至五章是有關「邏輯純理」的問題（頁234-263）。牟先生的哲學進路是邏輯，他的邏輯起點源於兩個方面：一是「對現代邏輯思想與數學思想的批判」（頁33），二是他要維護形式邏輯的綱常，以反對當時唯物辨證論者對邏輯的混淆。牟先生的啓蒙師雖然是羅素，但是他並不滿意羅素的邏輯原子論，也不滿意希爾伯特 (David Hilbert, 1862-1943) 形式主義與約定主義的無根，更不同意布魯維 (L. E. J. Brouwer, 1881-1966) 邏輯的直覺主義（頁240）。他在此回溯上逆，先把邏輯直接連結於思想三律，然後在排中律、矛盾律、同一律之上扣出對偶性原則 (duality) 的必要，形成思想四律，將邏輯歸根於純思純理而與一切經驗的材質無涉。牟先生這個對邏輯的處理其實是非常古典與深刻的。對

³⁰ 牟宗三：〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《全集》，第16冊，頁1-88。



偶性原則的提出，隱然是一種立體的上升，要求主客分裂之架式，一個超越的、第二序的邏輯主體隱然被要求，一個從邏輯轉升至認識論的微向已然浮現。牟先生註定不只是一個邏輯家，而是一個哲學家，他不可能滿足於散布無根的邏輯系統，他必須將現代邏輯橫列多元的系統收攝到一個縱貫一元的純理主體本身，並且這個主體本身是超越經驗的；換句話說，這個超越的主體並非指經驗對象的身體 (empirical body)，而終是穿透於心體與性體之存在的本體 (ontological being) 而言，雖說此一主體並不離於經驗的身體。作者說：

牟先生本於他從邏輯知性涉指格層面所理解的康德的精神路向，以肯定與否定的對偶性原則，或稱邏輯二分法，與思想三律（排中律、同一律、矛盾律）為內在的線索，經過意指的解析、形式的解析與超越的解析，一方面把以亞里士多德為代表的傳統邏輯、布爾的邏輯代數、羅素與懷特海的真值函蘊系統（包括維特根斯坦的真值圖表法）、路易士的嚴格函蘊系統綜融為一個邏輯大系統，另一方面則闡明了他的邏輯觀，建構了他的邏輯哲學與數學哲學，把邏輯系統和數學歸於純理，從邏輯哲學上為邏輯系統與數學提供了先驗主義、理性主義和主體主義的基礎，護持住邏輯的絕對性，說明了數學，救住了知識論，解脫出元學。（《契接》，頁 115；黑點為筆者所加）

在《中西哲學之會通十四講》裏，牟先生曾將西方哲學分成三個傳統：柏拉圖傳統，萊布尼茲、羅素傳統與康德傳統³¹。嚴格講起，牟先生的哲學進路是萊布尼茲、羅素的傳統（頁 332-335），這是西方哲學的主流；而康德革命性的批判哲學反而是異數，與牟先生的哲學進路並不相應。所以他後來談西方哲學的傳統是從萊布尼茲思想的下委與上提談起的，而這正是他自己的哲學進路，十分的古典與正統。一如作者所謂：「在哲學上來看，牟宗三的這一思想歷程恰恰是從邏輯的思辨到哲學的架構的極佳展現。毋庸置疑，在哲學史上，這是一個不可多得的『從邏輯思辨到哲學架構』的典型範例。」（頁 12）

在此必須提出的是，作者在此以及書中再三強調的、牟先生由此接觸到的康德的精神路向，是偏指康德對「一般邏輯」的意識，並不必是康德「先驗邏輯」的批判意識。康德的「一般邏輯」意識，是十七世紀之皇家港邏輯學 (Port Royal Logic) 以思想律為邏輯本性之古典邏輯的老傳統³²。這個老傳統比康德更古典，

³¹ 牟宗三：《中西哲學之會通十四講·第三講》，《全集》，第 30 冊，頁 35-47。

³² 以純粹邏輯學的發展而言，康德的先驗邏輯以及他那個時代邏輯學的氛圍，並不是形式邏輯本身最條暢的發展，一種似乎與體性學混合的邏輯學，是十七到十九世紀邏輯學的



應該說是從亞里士多德一貫而至萊布尼茲的古典邏輯精神，它夾帶笛卡爾形上學及知識論的意識，談論邏輯內容、重視知覺理論 (perception)、以知識論為取向，是近代理性主義的精神，並不特別是康德的「精神」，至少不是康德批判期精神的標誌。基本上先天 (*a priori*) 與後天 (*a posteriori*) 這組概念先於康德，在萊布尼茲的哲學裏就已出現，而先驗 (transcendental 牟譯「超越」) 概念卻是康德批判哲學獨特的指標。作者所指之康德的精神除了邏輯的「先天性」 (*a priori* 牟譯「先驗」) 以外，應該是指康德將邏輯攝入「先驗的」 (transcendental 牟譯「超越的」) 知性主體而說。由於牟先生將邏輯提升到「純理自己」的高度，所以在此，牟先生之「超越性」 (transcendental 先驗性) 與邏輯之「先驗性」 (*a priori* 先天性) 有時在詞語上混用不分，或合而為一，這是他從邏輯進入哲學的一個特色，與批判期康德的精神並不完全相應。這種情況如今在作者的書中還是展露著，這是一個頗令康德學者不安之處，也是作者本書最為模糊之處，沒有標出牟先生此時所相應之康德精神是何所指。反之，決定康德之所以為康德之批判時期的「先驗邏輯」 (transcendental logic)，牟先生此時並不同意，他並沒有接受康德的範疇論，反而極力反對它、改造它。作者說：

牟宗三的這一詮釋完全顛覆了康德的純粹知性的先天範疇之論，即把他從先天（或先驗）必然的範疇變成了主觀隨機的概念，把它從一個構造原則變成了一個軌約原則。是故，康德的範疇不可能成為知識與知識的對象之所以可能的條件或根據。正是在這個意義上，他反對康德主張有純粹的先天自然科學之論。……對他來說，這些範疇附著於理性原則的運用之中，只是一個主觀的原則，不過是一些隨機的概念，無足輕重，並不會與當作

特色，這種代表思想藝〔技〕術 (La logique, ou l'art de penser—Logic, or thinking skills) 的古典邏輯學 (classical logic) 是以傳統亞里斯多德的邏輯為底，並夾帶出強烈的笛卡爾形上學及知識論意識的皇家港邏輯學，是一種談論邏輯內容、重視知覺理論、以知識論為取向的邏輯學，這種邏輯學一如牟先生早年對康德、甚至後來對羅素的批評一樣，都不是邏輯學本色的發展，無怪乎會引起十九世紀末形式邏輯 (formal logic) 的反動，後者單談邏輯形式，發展邏輯學的本身，與皇家港邏輯學的知識論旨趣並不相同。皇家港邏輯的作者是阿諾 (Antoine Arnauld, 1612-1694) 與尼古拉 (Pierre Nicole, 1625-1695)，兩位巴黎郊外皇家港傑生教派 (Jansenism) 修道院中的教士。該書最先匿名發表於一六六二年，以後因通俗而風行，被譯成多國文字，是十七世紀以降，風行西方兩百年的邏輯學著作。參考 Frederick S. Michael, “Why Logic Became Epistemology: Gassendi, Port Royal and the Reformation in Logic,” in Patricia A. Easton, ed., *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*, vol. 5 (Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1997), pp. 1-3, 12-18.



構造原則的紀綱之理相混淆。（頁 149-150；黑點為筆者所加）

這裏說明了牟先生與當時西方反康德的形式邏輯論者一致，並沒有接受康德的範疇論。他與他們一樣，略過康德的「先驗感性論」，沒有接受康德《第一批判》裏有關知識論（數學、自然科學）與形上學（因果律）的「先天綜合判斷」，一開始就有意改造康德，先把經驗對象的可能還諸天地，維持他經驗論的實在論立場，只處理知識可能的問題，用力於邏輯，以為單靠邏輯的先天性 (*a priori*) 與必然性 (necessity) 就足以保證知識所以可能的條件，把先驗 (transcendental) 僅看成是邏輯純理超越經驗的先天義 (*a priori*)，並沒有搭理康德稱自己的哲學為先驗哲學 (transcendental philosophy) 正是落在時空的先天形式以決定經驗對象，貞定科學知識，安定人類認知基礎，不捨先驗感性論之核心意義。他這方面的思路，其實是與邏輯經驗論 (logical empiricism) 一致的。所以作者接著說：

牟宗三對康德範疇的這些看法，據現有的文獻材料來看，在《邏輯典範》脫稿之前已經初具規模，主要見於一九三七年發表的〈知覺之底因果說與知識底可能說〉一文。……他基於對現代邏輯與知識論的認識來批判與重鑄康德的範疇學說，一方面把康德的範疇歸於邏輯上的重言式 [tautology]（包括「純粹概念」與「純粹直觀」）與方法論或「工具學」（包括「經驗概念」與「經驗直覺」），另一方面從「條件」（當作「必具條件」）與「格式」（作為「格式之範疇」）的邏輯進路來重構一種不同於康德的範疇論。這時，他業已從邏輯進入康德的哲學，並初步接上了康德的路向。（頁 150；黑點為筆者所加）

也是因此同一線的思路，牟先生向來沒有同意批判期的康德以為人類只有感性直覺 (sensible intuition)、沒有智的直覺 (intellectual intuition) 的限定。如此，再強調一次，作者這裏所謂的「初步接上了康德的路向」是指知性邏輯的涉指格而言，加上牟先生已經把邏輯的根芽提升到純理自己，邏輯的內用指向超越的理性主體，邏輯的外用才坎陷為知性，運用於外物，構造知識。牟先生當時從羅素的邏輯主義返回萊布尼茲的理性主義，這是回到一種古典邏輯的意識，並不就是康德的批判意識，但是他從康德知性的超越性 (transcendental)，掌握邏輯主體的超越性（先驗性），他並沒有同意康德先驗哲學的批判議題——那只能限定在經驗運用的範疇與感性直覺的先天形式——他所關心的只是邏輯必須回歸知性主體，上溯到純理推理由己。所以從康德這方面的詞語說，先驗（超越） (transcendental)



是混合了知性的邏輯性格與存有論的性格³³；但是從牟先生這方面的詞語說才是本書第一章的標題所謂的「『一切綜合判斷的最高原理』與邏輯的兩層涉指格」。嚴格講起，作者在此說邏輯的兩層涉指格是有問題的，因為只有知性才有兩層涉指格，邏輯本身不可能會有存有論的涉指格；然而，因為牟先生把邏輯的根提升到「超越的理性主體自己」，才可能從「理性主體」坎陷成「知性主體」，再對「存在」有所涉指、運用，才有作者這裏所謂的「邏輯的兩層涉指格」，而其實是指「超越的理性主體」之邏輯與存在的兩層涉指格而言。這是從一開始就否定「先驗邏輯」，泯滅康德分別知性與理性的批判精神，另闢蹊徑從形式邏輯的純理性格由上往下跌拓的進路與講法，不是康德從「事實」、從「判斷」、從「感性先天的形式」及從「知識開始於經驗，卻不起源於經驗」(B1)講起的批判意識，而這正是康德與萊布尼茲最根本的分野³⁴。這一點也是作者本書未及剔剝之處，使得萊布尼茲、康德、牟宗三好像是一脈相傳似的。事實上這樣說正好模糊了康德批判哲學的精髓，令人不安。反過來說，牟先生的這個邏輯意識不但契入古典西方，還很中國，他似乎遙契了伏羲畫卦時的靈光爆破，從混沌裏透出清光，這種古典的況味，也很柏拉圖，應該是屬於人類的、不分東西。所以牟先生的哲學進路雖然是從現代邏輯契入，卻沒有跟著羅素的精緻走，反而逆向地走回邏輯的根芽，談論知識，通往超越形上學 (transcendent metaphysics 牟譯「超絕形上學」) 的境地。他從那裏開拓價值之源，會通儒家的心性與康德的實踐理性，再從此儒家的「乾元性海」，創造地決定人文化成的存在世界。這是一個成就實事實理的價值世界，顯然是物自身的展現，是老中國的《易經》世

³³ 嚴格講起這對詞語並不妥當，康德的用語是邏輯的運用 (logical use) 與真實的運用 (real use)，並不一定是邏輯性格與存有論性格之對：康德在一七五五年批判前期書寫的“New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition”一文裏，基本上與傳統的理性主義者一樣，並沒有區分邏輯原則與存有論原則的不同；到了一七六〇年代他開始懷疑兩者間的區別。一七六年，他書寫“Attempt to Introduce the Concept of Negative Quantities into Philosophy,” 則正式分辨了邏輯關係 (logical relation) 與真實關係 (real relation) 的不同，這些算是他在批判期辨別邏輯關係與因果關係的先聲。如此、知性的邏輯運用與真實運用即成為先驗哲學重要的標誌。有關康德學思歷程的這一部分請參考 Béatrice Longuenesse, “Kant on *a Priori* Concepts: The Metaphysical Deduction of the Categories,” in Paul Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 131-135.

³⁴ 康德在〈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”) 一文中明確指出，何以單從邏輯思辨不可能建立知識或形上學之理由，並以此為他自己批判哲學與萊布尼茲之別。見牟宗三：〈圓善序〉，序頁 12-15。



界，並不是康德由認知機能「決定對象」的現象世界，也談不上「現象與物自身」的分裂。所以作者說牟先生的邏輯觀融攝了「先驗（先天）主義，理性主義與主體主義」（《契接》，頁115），並出現「一種非常複雜與難以判定的性格。」（頁250）

三、經驗主義的實在論（暫時的實在論³⁵）

由於牟先生一開始就不接受康德的範疇論（頁326）、忽略知性存有論的涉指格（頁317），不接受「經驗可能的條件即是經驗對象可能的條件」，但是他要從邏輯思辨轉向哲學架構，由思想接觸存在，根本的關鍵還是必須處理康德「先天綜合命題」的問題。他的處理方式是維持實在論的經驗論立場，從「直覺的統覺」、也就是「心覺」（頁284）說明生理心理的「現象假我」，以之為知識的起源，因此牟先生此時的認知直覺是經驗的，並不是如康德一般，以時空的先天形式作為感性直覺所以可能的條件去限定存在；反之，他以為屬於先驗（先天）的時空格度是由超越的想像力 (transcendental imagination) 擔負的。在此，他繼續參照康德的哲學，卻不採取康德感性直覺的原意，反而直接勾連純理自己的邏輯我，將知性「邏輯的涉指格」與經驗的「直覺統覺」綜合統一在「超越的邏輯我」之中。這個「超越的邏輯我」的概念依稀也就是康德的「先驗統覺」(transcendental apperception)，但是因為牟先生此時正在自創「認識心」的理論，所以又與康德的原意有別，他藉此重新建立一套別於康德的「先天綜合命題」。於此，作者指出牟先生在認識論上的「坎陷」³⁶概念，以與後來的「良知坎陷」區別。牟宗三的哲學，因此出現了兩層「坎陷」說，並不只是一般所熟悉的道德哲學的「良知坎陷」而已。原來牟先生一來就將邏輯提升到純理的高度，這個純理自己既是推理自己、也是純理起用，它與「直覺統覺」統一的「心覺」是綜合的、動態的、變動不居的。「心覺」對於認識對象不必能夠定住，因此純理在駕馭認知對象之際，必須先有一「離」其自己、「否定」自己的「坎陷」作用；如此、由於純理的「自我坎陷」，才有理解 (understanding) 自身的因故 (ground-

³⁵ 牟先生在《現象與物自身》裏的用語。《全集》，第21冊，序頁9-10。

³⁶ 有關牟先生認識論的「坎陷」說，作者順著三格度開展之知識論的辨解歷程，詳述了牟先生四步「自我坎陷」的外用：從時空格度、因故格度、曲全格度、二用格度，步步「坎陷」，步步「躍起」，並因此展現出思解之運用乃純理表現自己於理解中之動態的認識過程（《思想研究》，頁444-446）。



consequence)、曲全(all-some, whole-part)、二用(affirmation-negation; is-is not)三個格度(referent-scheme)。這三個格度是「純理自身在現實理解的辨解歷程中客觀化或外化而形成的純粹先驗的形式格架」(頁391)，加上前述由超越的想像力所湧現的「時空」則合成四個收束於「認識心」的格度(頁392)。跟著，再藉由「因故格度」運用時之「當機」所浮現的「範疇」(頁446-447)，方才有對存在運用與決定的認知活動。這就是牟先生從純理客觀地設置認識心，泯滅康德式的範疇論，代之以格度說的認識論，也是他從「邏輯思辨」過渡到「哲學架構」的重心所在。一如作者在《契接》導論〈牟宗三哲學思想綜述〉之結語中所說：

牟宗三從研究邏輯與數學，為扭轉羅素的「數學實在論」極成其把數學歸於邏輯的觀點，而進入與接上了康德的哲學，從康德的批判哲學中發展出一套實現之理與紀綱之理的方法，建立起邏輯的雙重標準：工具學標準與構成學標準。以此為基礎，牟氏就獨力地自覺地建構出一套完整的邏輯哲學與數學哲學，護持住邏輯與(純)數學的自足獨立性，挺立起純思的知性主體：邏輯我，這一邏輯我便構成了其哲學系統的邏輯起點……在以康德的《純粹理性批判》作為參照系的條件下，牟氏基於現代哲學的實在論的經驗論與康德哲學的超越的觀念論的雙重立場，建立起生理心理的自我即「現象的我」，或「現象的假我」，或「心理的我」，表現為「直覺的統覺」，並與其邏輯和數學思想結合，由邏輯與數學的形式主義與約定主義進到康德式的先驗主義、理性主義與主體主義，從現象的我轉出了邏輯我或超越的邏輯我：現象理解的主體、或認識的主體，因而建立起一套以「格度」(或知性的邏輯涉指格)的超越決定與超越運用為中心的認識論系統。(《契接》，頁78；黑點為筆者所加)

到此為止，牟先生這樣的康德進路，一方面是一種向經驗主義妥協的康德哲學變奏(頁268-272)，另方面是一種從超越「心(統)覺」往下「坎陷」的路數，並不是康德批判哲學「經驗可能的條件即是經驗對象可能的條件」的原味；甚至可以說，牟先生此時強勁的形式邏輯意識，根本是反對康德之「先驗邏輯」的，他的哲學進路在書寫《認識心之批判》的時代³⁷，並不是康德哲學的

³⁷ 在《認識心之批判》之「重印誌言」中(民國七十六年元月)，牟先生除了表示自己早年對康德哲學的「失誤」(《全集》，第18冊，誌言頁6)以外，還表示寫完《認識心之批判》以後，他開始走康德之路(誌言頁7)。此語他於一九八七年在香港新亞研究所之〈先秦儒學大義〉講稿中再度重述：「我從《認識心之批判》寫成以後，轉到康德的這個



批判意識，這一點評者覺得有必要揀別澄清。牟先生事實上是自創了一套活潑瀲灩、別有風味的範疇論（頁446-487），藉著「因故格度」所湧出之「範疇」以為當機原則，插入經驗的、異流的「直覺統覺」，用以說明「因果關係」，建立知識，一方面堅持理解（*understanding*）的條件皆是邏輯概念，並不是存在概念，另方面別解「先天綜合命題」（頁417-428），別解「綜合命題」與「分析命題」（頁450-454），把一個動態的純理不斷地在「坎陷」與「躍起」的自我客觀化與實現化的過程發揮得淋漓盡致。他儼然發展出一套「縱貫橫講」的量論，而這個瑰麗繁複的量論終究是根植於一個超越的形上學，也就是他想建立的道德形上學裏。因此本書的九、十兩章就論述從「超越邏輯我」到「超越真我」的過渡。牟先生從邏輯構造對「事實所與」施以「否定」，先「摹狀」（*describe*）一個本體天心的「實現原則」，再透過宇宙論的直覺構造落實此本體天心的「實現原則」，他先藉邏輯與直覺的雙軌構造，從本體上安立宇宙秩序（頁516-564）；再指出此本體構造的直覺不能是感觸直覺，而直指一屬於實踐理性的智的直覺，由此藉實踐工夫說明本體的直覺，此即其本體的證明，安頓道德秩序（頁564-601），建立起「道德的形上學」，歸結出「宇宙秩序即道德秩序，道德秩序即宇宙秩序」的雙向來回。

四、知性存有論的涉指格

回頭說，牟先生的這個經驗論的實在論立場一直要到後來受到海德格的醒豁才有所改變，在〈智的直覺與中國哲學序〉裏，他表示「我現在對於康德的範疇論……稍微謙虛一點」，承認康德知性存有論的涉指格³⁸、時空論³⁹，他從此才不再以為經驗是「天造地設的經驗」，反過來以康德「經驗的實在論」（*empirical realism*）收攝「經驗論的實在論」，這已經是後話，迤邐至《現象與物自身》的時代了⁴⁰，這部分算是牟先生後期對康德的另一種理解，與前期實在論

思路、進路，我才能夠瞭解中國哲學的傳統。」見牟宗三主講，盧雪崑整理：〈先秦儒學大義（二）〉，《鵝湖》第384期（2007年6月），頁1。

³⁸ 牟宗三：〈智的直覺與中國哲學序〉，《全集》，第20冊，序頁3。

³⁹ 有關牟先生的時空格度論，作者曾在《思想研究》書第七章（頁400-417）詳述。還是可以看出牟先生此時與康德時空論的似即若離又不離不棄。對於評者而言，這其中最大的問題，還是對康德與萊布尼茲的時空說沒有指標性的簡別，似見其同而不見其異。牟先生此時萊布尼茲的意味還是濃於康德。

⁴⁰ 牟先生在《現象與物自身》裏已經脫離「實在論的經驗論」立場，而把它稱作「暫時的實



的立場有根本的不同。所以嚴格講起，作者這裏所謂「實在論的經驗論與康德哲學的超越的觀念論的雙重立場」，這雙重立場事實上是有嚴重的扞格、甚至是互相排斥的 (mutually exclusive)。因為康德的「經驗實在論」與「先驗理念論（超越觀念論）」(transcendental idealism) 彼此互相含蘊，是必須承認「經驗可能的條件即是經驗對象可能的條件」才可能得出的結果。而「經驗論的實在論」並沒有康德「現象與物自身」二分的問題，事實上是必須預設「超越（先驗）實在論」(transcendental realism) 的立場，與康德的批判哲學有本質的衝突⁴¹。換句話說，牟先生前期所了解的康德並不是批判期的康德，他並沒有掌握康德並不是不明邏輯與元學（形上學）的分際，只是康德發出「先天綜合判斷如何可能」的問題，正是在處理一個哲學的問題，並不在處理「一般邏輯」的問題，也不在處理「邏輯哲學」的問題。牟先生從邏輯思辨展開的哲學架構，就此義而言似乎是康德以前的萊布尼茲、或是康德以後德國理念論之哲學的老傳統。這個老傳統帶出柏拉圖理型說的意味，投射回中國的自然哲學與道德哲學，反而是與《易經》與儒家的老傳統相契，這是一種古典哲學的風味，屬於康德批判前期的精神，並不是康德批判期的思想。康德批判前期確是一種柏拉圖意識並以為人有智的直覺可以接觸及本體的。而康德革命性的批判意識，單從批判的觀點看，似乎與佛教哲學及其判教的意識比較接近。這可以再從牟先生晚年發展之「圓教與圓善」、實踐的「先天綜合命題如何可能」之間題看出端倪，這又是後話，並沒有包括在作者的《思想研究》和《契接》這兩本書裏，故此打住。

五、結語

總之，本書最大的貢獻在於他系統地整理出牟宗三哲學的進路與發展，尤其是展示牟先生早期改造康德哲學、自造體系的巨大工程，而他的缺點也正是在沒能指出牟先生後期對康德的詮釋與前期的扞格究竟何在？及此扞格是否可能解

在論」，並以康德的「經驗實在論」融攝之。此一根本的改變在於他意知康德知性存有論的涉指格，由此才能談知性「超越的決定」，而有知性為自然立法的必然而不可搖動（見《全集》，第 21 冊，序頁 9-10）。

⁴¹ 「先驗理念論」(transcendental idealism) 與「先驗實在論」(transcendental realism) 從後設哲學的 (metaphysical) 觀點看，確實有本質的衝突與互相排斥。關於此一重要的論點請參考 Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism—An Interpretation and Defense*, revised & enlarged edition (New Haven: Yale University Press, 2004)。



消？如何解消？這部分的問題涉及康德哲學本身在西方的脈流與發展，直接與牟先生的哲學進路相關，時至今日都還是鮮活的哲學問題，與未來中國哲學的走向也息息相關。因此，一旦這個最困難的問題被克服、被釐清，牟先生早晚期哲學發展的眉目就清爽了。基本上，牟先生的思路是一貫的，雖說他後期對康德的理解有根本的突破，不再執持經驗論的實在論的看法——他到了《現象與物自身》的時代已經同意康德對理論理性的說法——但是他對邏輯與數學的純理、分析命題與綜合命題的詮釋、實踐理性優先性的看法根本上沒有改變，並且他對知性的邏輯性格與存有論性格，還是主張拆開來分別講的，並沒有同意康德繁瑣、相即的講法，這終究決定了他最終對康德的「別教」之判。他一方面還是一個邏輯主義的根底，與當代西方新康德學派修訂康德的說法一致。另方面，他最終以為人也有「智的直覺」的講法，並不改他一貫有意轉化康德的意願，這與他分別講述知性的邏輯性格與存有論性格還是相關的，不必是康德貫徹始終的批判意識。他與包括德國理念論在內的康德後學一樣，都藉「挾著康德反康德」的路徑有意「轉化」(transform)康德。他一生的奮鬥說穿了是直接面對康德對傳統形而上學的批判，他深恐批判的康德令全部的中國哲學倒塌⁴²，因此他緊扣實踐的契機，從康德實踐理性的優先性裏找到與中國實踐哲學相契的道樞，避開傳統西方從理論理性建立超絕形而上學(transcendent metaphysics)的虛幻，免除「二律背反」的錯誤，也遠離上帝、靈魂不滅等理念的狂迷⁴³，而直接從儒家的「心體與性體」哲學地、客觀地、實在地建立起中國哲學，安立一個道德的形而上學，從實踐呈現良知，從實踐實現〔具體化〕智的直覺（頁553），也從實踐恢復康德所謂「實踐智慧學」的哲學古義。

評者以為「牟宗三哲學」在未來中西哲學會通的論域上還會佔一席之地，因為他的哲學問題——無論是執與無執的存有論——都是走向人類的、人文的、普世的，自然會有人不斷地造訪他、詮釋他。有人誤以為牟先生一生「迷戀」康德⁴⁴，事實上牟先生迷戀的是儒家、是中國哲學，而不是康德。他只是藉著康德的批判與他與康德的疙瘩，及他對此疙瘩的抹平，不斷地與康德對談、商榷，把傳統中國的學問脫胎換骨、哲學地、現代化地挺立了。姑不論後學是否同意他的

⁴² 見牟宗三：〈現象與物自身序〉，《全集》，第21冊，序頁5。

⁴³ 見牟宗三：〈人格化的上帝—概念之形成之虛幻性〉，《圓善論》，第6章第1節，收入《全集》，第22冊，頁237-248。

⁴⁴ 此鄭家棟所說：「迷戀於康德數十年如一日」，見鄭家棟：《牟宗三》（臺北：東大圖書公司，2000年），頁231。



講法，都必須對他別開生面的開疆拓土另眼相看。而本書在未來牟宗三哲學的研究中，也將成為一部不可忽略的作品，因為他把牟先生「初期原創」⁴⁵的氣氛清楚地烘托了出來。

The Shaping of the Book of Songs: From Ritualization to Secularization. By Chen Zhi. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2007. Pp. 380.

朱淵清，上海大學古代文明中心副教授

陳致教授的《詩經的形成：從儀式化到世俗化》一書英文版由德國華裔雜誌出版社二〇〇七年出版，中文版也將由上海古籍出版社出版。

《詩》所具備的音樂的特質一直都受到重視。《墨子·公孟》：「誦《詩》三百，弦《詩》三百，歌《詩》三百，舞《詩》三百。」〈鄭風·子衿〉《毛傳》：「古者教以詩樂，誦之，弦之、歌之、舞之。」後人研究風、雅、頌三分標準，也多能以樂言詩。宋代鄭樵《通志·樂略》：「仲尼編《詩》為燕、享、祀之時用以歌，而非用以說義也。古之詩，今之辭曲也。」明代陸深《儀山詩微》甚至已經將樂歌的區分追溯到了樂器的區分。

《詩經的形成》一書，從音樂考古學的新穎視角，揭示出《詩》形成過程的深厚寬廣的背景，這是前輩學人單從字面概念梳理齊整所完全無法比擬的。作者以音樂考古學充分結合古文字學，從文字溯源開掘出平面文本背後的歷史過程的努力都相當成功。

作者以為，《詩》由不同地區的不同族群經歷不同的時間結集而成。儒家將這些詩篇尊奉為經，使得一批早期詩歌作為一個整體得以保存下來。南、風、雅、頌這些分類的名稱有可能是原本用於指稱各類樂器的名詞的文化遺物。在安陽文化之前，「南」可能指流行於中國南方長江流域的鑄和句鑼；「風」指管樂器，周代也用來通稱那些不限於禮儀場合的樂器，即大多數絃樂器、管樂器和某些輕型打擊樂器；「雅」指甬鐘（頂部有柄的槌擊樂鐘），西周時期流行於周人統治的中心地區；「頌」或「庸」描繪的是一種限於商代貴族使用的早期槌擊樂鐘。《詩經》的編纂者在編排其中的詩歌時，似乎根據各篇詩歌的伴奏樂器，對

⁴⁵ 此牟先生晚期自己對《認識心之批判》一書之評價。見牟宗三：《全集》，第18冊，誌言頁7。

