

從Kant到康德：牟宗三的「華語哲學」之現身

施益堅*

摘 要

本論文探討 Immanuel Kant 哲學與牟宗三思想的密切關係，特別著重翻譯問題。筆者點出 Kant 關鍵性的原文概念——比如 *intellektuelle Anschauung* (智的直覺) 與 *Ding an sich* (物自身)——及其中文翻譯之間具有語義差異。為了處理此問題，筆者採取一個相當實驗性的進路，即他把德國哲學家 Kant 與華語哲學家康德視為兩位不同的思想家，主張雙方的觀念雖然有關係，而並不一樣。此進路的目標並非批駁牟宗三對 Kant 哲學的詮釋，反而，筆者想要指出跨文化思想交流一系列平常被忽略的方法論問題。

關鍵詞：翻譯，差異，語義倍增

【收稿】2008/12/08；【接受刊登】2009/06/04

*中央研究院中國文哲所訪問學人



從 Kant 到康德：牟宗三的「華語哲學」之現身

施益堅

一、前言

這篇論文可視為一項「哲學實驗」，其重點不在其論點證明；反之，筆者將試圖提供新的觀點，希望在中西哲學脈絡中會有所貢獻。從德國當代哲學與漢學的角度來看，中西哲學對話目前似乎陷入僵化狀態，互動關係並不明顯。跨文化哲學因為缺乏方法論基礎，也缺乏思想典範指導，所以它仍然留在德國學術界的外圍¹。在此情況下，筆者認為一個比較試探性的進路具有其價值，是有充分理由的。在某種困境中尋找新出路，無法避免摸索的動作。這篇論文想顯示的是此種摸索、投石問路的態度，但在進行實驗之前，必須從另外一個角度切入問題脈絡。

筆者近兩年的研究重點在於儒家傳統現代化的過程，以及西方哲學在此過程中所扮演的角色²。筆者一方面想理解當代新儒家思想運動的文化背景、哲學綱領、問題意識、政治目標等等，也就要認識或理解此思想運動的種種面向。這種努力基本上屬於「歷史追溯」(historische Rekonstruktion)的範圍，在這個範圍內當代新儒家被視為思想史的對象(Gegenstand/Objekt)。另一方面，筆者想提出的問題是：西方哲學如何能夠銜接當代新儒家思想？當代新儒家與當代西方哲學如

¹ 此現象的另一原因當然在於西方哲學主流對「非西方」哲學採取封閉的態度。

² 參見拙著 Stephan Schmidt: “Der grosse Chinese von Königsberg” – Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhundert“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 33/1 (2008), pp. 5-29。



何進行對話？雙方在思想內容上有沒有接觸點或共同點？這類問題則不屬於思想史的範圍，它們追問的是新儒家在當代哲學脈絡中的意義，將新儒家視為當代哲學對話的夥伴(Partner)。簡單地說，筆者的研究著重於「從歷史追溯過渡到哲學對話」之可能性。

二、從西方的角度看牟宗三哲學

大體說來，西方哲學界目前尚未接觸當代新儒家³，對其歷史發展與思想內容仍然缺乏起碼的理解。雖然如此，近幾年來，還是有少數年輕學者對當代新儒家從事初步的探討與詮釋。其中，德國漢學家雷奧福(Olf Lehmann) 在他的博士論文⁴《儒家式的現代性之道德形上學

³ 唯一的例外是所謂的「波士頓儒家」(Boston Confucianism)，雖然此學派在比較廣泛的意義下吸納儒家傳統觀念，但不能算反應當代新儒家的特殊問題。此外，它主要從神學、宗教學、文化歷、社會科學等角度面對儒家思想，哲學反思相當少。參見 Robert C. Neville: *Boston Confucianism – Portable Tradition in the Late-Modern World*, Albany: State University of New York Press (2000)。

⁴ Olf Lehmann: *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne – „Philosophisierung“ der Tradition und „Konfuzianisierung“ der Aufklärung bei Mou Zongsan (1909-1995)*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag (2003)。此外，可參閱 Antje Ehrhardt-Pioletti: *Die Realität des moralischen Handelns – Mou Zongsans Darstellung des Neokonfuzianismus als Vollendung der praktischen Philosophie Kants*, Frankfurt/M. (1997); Hans Rudolf Kantor: *Die Heilslehre im Tiantai-Denken des Zhiyi (538-597) und der philosophische Begriff des ‚Unendlichen‘ bei Mou Zongsan (1909-1995)*, Wiesbaden (1999); Joel Thoraval: “Confucian experience and philosophical discourse – Reflections on some aporia in contemporary neo-Confucianism”, in: *China Perspectives*, no. 42, 2002, pp. 62-81; Thomas Fröhlich: “Die Hermeneutik der Nationalkultur: Tang Junyi über das Exil”, in: *Asiatische Studien*, vol. 58, no. 4, 2004, pp. 867-94; Sebastian Billioud/Peng Guoxiang: „Le sujet moral dans la philosophie de Mou Zongsan (1909-1995)“, in: *Cahiers du Centre Marcel Granet*, no. 2, pp. 241-264, Paris (2004); Sebastian Billioud: “Mou Zongsan’s Problem with the Heideggerian Interpretation of Kant”, in: *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 33, no. 2, 2006, pp. 225-47; Stephan Schmidt: “Moralsubjekt und Erkenntnisobjekt – Zu einer



的奠基——牟宗三思想中的傳統之「哲學化」與啟蒙思想之「儒學化」》中對此有最詳盡的探討。雷奧福的出發點跟上述的研究焦點接近，他從「現代化問題」切入當代儒家思想，將「儒家式的現代性」之建立視為牟宗三哲學的最終目標。從中可看出，雷奧福明白地把牟宗三對康德的詮釋放在二十世紀中國文化、政治和思想脈絡中去研究，據此點出牟宗三對康德的詮釋是儒家現代化努力的「媒介」。這點倘若成立，我們要根據什麼標準去評論牟宗三哲學呢？很明顯的是，牟宗三對康德哲學的詮釋之正確性(Akkuratheit, Korrektheit) 或「忠實」(Treue) 便不能充作此標準，他的哲學意圖會隱沒在這樣的標準之下。換句話說，如果只以「牟宗三有沒有理解康德？」或「牟宗三對康德的詮釋對不對？」為標準來進行討論，牟宗三的整個思想系統最終只能被還原到詮釋康德的 effort 而已。在此詮釋典範中，牟宗三自己的哲學意圖只不過是一種「干擾」，它引起詮釋的「扭曲」(Verzerrung) 之危險，使詮釋違反正確性的標準。莫名其妙的是，雷奧福雖然對牟宗三的基本意圖很清楚，但他的研究之方法論架構並未超越上述的還原性標準⁵。然而此四百多頁的詳盡討論最終竟只導致此一結論：因為我們——此「我們」好像代表西方學者的一種共同角度——不能把牟宗三思想系統回歸到康德原來的系統，所以此系統是無法成立的。在筆者看來，此結論表示中西哲學對話陷入死胡同。在此類的詮釋典範中，牟宗三與康德思想之間所有「不一致」之處僅有消極的意義，被視為扭曲、誤解或違背。此典範要求詮釋者應屈服於康德文本（即原文）之權威，由此維護作者與詮釋者之間的主從關係。

kategorialen Unterscheidung im modernen Konfuzianismus", in: *polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, no. 19 (2008), pp. 61-82.

⁵ 參見拙著《中西哲學之會通？論雷奧福對牟宗三哲學的詮釋與批判》（《中國文哲研究通訊》第十八卷第二期，2007年6月，頁43-52）。



筆者認為，雷奧福之研究的基本困難是：他在處理牟宗三與康德思想的關係時，除了「詮釋之正確性」與「作者與詮釋者之間的主從關係」以外，沒有別的詮釋典範，而且他認為「詮釋之正確性」標準根源於康德的原文著作。他主張康德思想包含一種固定的意義——此意義可稱為康德哲學的「真理」——，而雷奧福研究的要求為：詮釋的意義是找出此固定的真理，並將它表現出來，幫助讀者去把握它。在此要求下，詮釋者唯一可採取的原則或「格律」就只能是：「忠於原本」(Treue zum Original)。

在這點上，為避免誤解，必須加以說明：筆者並不覺得「忠實要求」或上述「詮釋之正確性標準」完全錯誤；如果放棄它們，哲學會陷入一種「什麼都可以」、「所有的詮釋都差不多」的情況。此危險雖然嚴重，但在跨文化哲學的範圍裡，相反的立場帶來的危險恐怕更嚴重：正確性標準越是嚴格，詮釋空間便越是封閉，煩瑣的考證最終會取代啟發性詮釋。此問題可稱為「詮釋空間之問題」，其重點在於：在詮釋的過程當中，原本與詮釋之間的「差異性」有甚麼意義和作用。詮釋空間越大，其中不同的方法定向和詮釋策略越多，差異性的角色也越重要。在當代西方詮釋學及其後的現代挑戰者之間的討論中，這個問題非常明顯。代表詮釋學之 *common sense* 的 Gadamer 雖然承認某種差異性不可避免⁶，而且主張理解是創造性的 (*produktiv*) 行動，但他也同時為傳統的權威與經典的規範性辯護，希望詮釋者融於傳統之視野，藉此清楚地縮小了詮釋空間。從此可看出西方詮釋學主流對差異性所採取的曖昧態度。與 Gadamer 相反，Derrida、Rorty，以及其他所謂「後現代主義者」試圖擴大詮釋空間，強調差異性不僅無法避免，

⁶ 參見 Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen (1990), p. 301。



而且有其建設性作用，有積極的意義⁷。本論文無法詳細論述雙方的立場與看法，只想點出在雷奧福的研究中所呈現的問題是當代哲學中一個尚未解決的問題。

三、牟宗三與康德哲學的關係及其隱含的意義

如上所說，這篇論文要從「現代化」問題切入當代新儒家的思想脈絡，強調它源自中國跟西方文化的碰觸，將新儒家哲學理解為因應「西方挑戰」的反應。在二十世紀中國現代化的過程中，儒家學者無法避免提出「儒家傳統可不可能現代化？」等重要課題。在這種情況下，所謂「現代化」只可能是「與西方哲學交流」之過程，也就是翻譯、詮釋、採納西方哲學術語的努力。因此，此篇論文對概念內容進行謹慎的分析，特別著重西方概念透過翻譯過程的轉移與變化，強調儒家傳統的「哲學化」包含哲學概念的「儒家化」過程，以及透過這兩個過程，新儒家學者所架構出的一套新的思想系統。值得注意的是，新儒家學者一方面運用西方概念來表達他們的哲學觀點，另一方面他們試圖「重鑄」⁸西方術語，把儒家的意義注入西方概念的形式中，引出西方學者所謂的「混生思想」(hybrides Denken)。

新儒家思想的出發點可以勾勒如下：在「西方哲學的挑戰」下，傳統思想的哲學化是必要的，哲學化的唯一路線是採納西方哲學的概

⁷ 比較 Jacques Derrida: *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Chicago (1978), pp. 292-3。關於 Derrida 所謂的「積極詮釋」(active interpretation)，參見 Ernst Behler: *Confrontations – Derrida, Heidegger, Nietzsche*, trans. Steven Taubeneck, Stanford (1991), p. 74。

⁸ 參考顏炳罡：《整合與重鑄：當代大儒牟宗三先生思想研究》(臺北：臺灣學生書局 1995)。顏炳罡教授強調中國傳統思想在當代新儒家脈絡中得到「重鑄」，而筆者認為，新儒家學者對西方哲學的詮釋也可被視為一種「重鑄」。



念；但因東西思想典範的不同，此途徑帶來「異化」的危險，即帶來「現代化」陷入「西化」的危險。換言之，在現代化的過程中，儒家學者必須保證傳統的本質被「揚棄」⁹，而不是被「放棄」¹⁰。面對此問題，牟宗三與唐君毅認為，唯有將「儒家哲學工夫典範的建立」聯結上「西方哲學認識典範的批判」，這項工作才能成功。「批判」的意圖當然不是完全拒絕西方的認識論哲學，而是「畫定認識論之限度」¹¹，同時點出超越此限度的途徑。因此，牟宗三欲銜接康德的認識批判，甚至可說他架構出了康德批判哲學的「後設批判」(Metakritik)。唐、牟兩位大師的論述之目標是為了釐清「道德生活」(moralische Existenz) 絕對不是西方倫理學所設想的認識論對象。

新儒家思想系統的內容包羅萬象，一時三刻是無法提出既詳盡又中肯的界定。然而，筆者藉「道德的優先性」與「工夫典範」兩個概念來概括儒家思想的特徵，同時對比於西方傳統之「客觀真理的優先性」與「認識典範」¹²。儒家學者認為，道德問題(包括道德行為、修養工夫、人際關係等等)比其他哲學反思的領域重要。¹³換言之，他們主張倫理學應作為「第一哲學」(philosophia prima)。

綜合以上所述，我們可以得出三個相互關聯的組成要素，以建構新儒家哲學的思想脈絡：一是建立作為「第一哲學」的儒家倫理學(工夫論)，二是促進儒家傳統的現代化(或「哲學化」)過程，三是創造新的哲學語言。據筆者的理解，康德在新儒家思想脈絡中之所以佔有重

⁹ 黑格爾所謂 *Aufhebung* 的意義。

¹⁰ 比較李明輝的《儒學與現代意識》(《鵝湖學術叢刊》，1991，頁3)。

¹¹ 眾所周知，康德對 *Kritik* 概念的用法是按照此詞的本義，即「畫定界限」或「畫定限度」之義，而非「批評」之義。

¹² 這些說法只是詮釋的手段，而非關於文化本質的定義。

¹³ 比較牟宗三關於「德行優先於知識」的說法，見其《現象與物自身》(臺北：臺灣學生書局 1990，頁22)。



要的地位，是因為他的哲學思想與這三個要素都有密切的關係。然而在下面的討論，我們將發現：更重要的原因是康德哲學的批判面向。在牟宗三看來，此批判畫定了整個西方哲學傳統的限度，同時顯示新儒家思想超越西方哲學的可能性。

為了澄清牟宗三思想的出發點，筆者要提出的初步問題是：在怎麼樣的困境中，牟宗三認為康德哲學提供了一條出路？根據上述的論述，此困境是儒家傳統思想現代化的必要性，同時也是儒家傳統思想西方化的危險。在下一部分，我們要探究牟宗三對此困境的處理方式。

牟宗三與康德哲學的關係是整個新儒家哲學脈絡的「柱石」之一。為了更詳細地探討此一關係，我們先提出牟先生畢生處理康德哲學的兩個重要階段¹⁴。

第一階段以《心體與性體》為代表。此部著作的基本論點是，儒家正統(Konfuzianische Orthodoxie)的道德思想可視為「自律道德」或「自律倫理學」，而康德所謂的「自律」(Autonomie)正好是儒家正統思想的基本原則。換言之，牟先生把「自律」概念當作正統與異端(Heterodoxie)的區分標準。

據筆者的理解，「自律性原則」對牟宗三的重要性，與現代化問題有密切關係。在二十世紀，儒家傳統背景的政治體制(此即儒家傳統的「生存基礎」)已不復存在。鴉片戰爭以來，傳統的體制逐漸瓦解，1905年廢除科舉，1911年中國帝制被推翻。此外，從牟宗三、唐君毅的角度看來，1949年的政治事件意味著「儒家中國」的徹底滅亡。在此情況下，一種儒家精神傳統(或儒家哲學)只能在「獨立於體制之外」的前提下，才有延續下去(或發展起來)的可能性。因此，《心體

¹⁴ 本文著重牟先生晚期的思想；他在六十年代之前的康德詮釋將不納入本文的討論範圍。



與性體》可視為一種「精神上的獨立宣言」(geistige Unabhängigkeitserklärung)。「儒家有自律性原則」的論點是儒家傳統現代化的必要條件，因為只有在滿足此一條件的前提下，儒家體制的瓦解才不必然導致儒家思想傳統的斷絕。

牟宗三處理儒家思想與康德哲學之關係的第二階段以《智的直覺與中國哲學》與《現象與物自身》兩部書為代表。在這兩部書中所呈現的，便是筆者所稱牟宗三的「策略性的超越觀」¹⁵。其關鍵性概念是人的「有限性」。牟宗三認為，批判哲學所畫定的限度代表整個西方哲學，甚至整個西方文化的限度，而儒家傳統(即儒家正統)具有超越此限度的潛力。從現代化的角度來看，第二階段的論證涉及儒家現代化之可能性的充分條件，也就是說，只有在「超越西方」的模式下，儒家現代化而不西化的論證才能成立，儒家才可能達到真正的「儒家現代性」(konfuzianische Moderne)。因此，牟宗三對所謂「智的直覺」概念的討論，包含「儒家現代性是否可能實現」的問題¹⁶。牟宗三關於儒家與康德之關係的討論始終在這「兩層模式」¹⁷下進行，字面上雖屬道德哲學領域的討論，實際上卻隱含對現代化問題的處理。此「兩

¹⁵ 牟宗三處理康德哲學的兩個階段之關係非常複雜，三言兩語無法說清楚。「超越康德」這個要求，在《心體與性體》(第一冊)(臺北：正中書局 1980，頁 10) 已被提出，但是據筆者的理解，牟宗三只透過接觸海德格對康德的存有論詮釋發展出「超越康德」的最後進路。在《智的直覺與中國哲學》的序言，牟先生寫道：「我寫此書底動機是因去年偶讀海德格的《康德與形上學問題》以及《形上學引論》兩書而始有的。」(臺北：臺灣商務印書館 1971，頁 4)。

¹⁶ 牟宗三在《現象與物自身》的序言裡寫道：「如若真地人類不能有智的直覺，則全部中國哲學必完全倒塌；以往幾千年的心血必完全白費，只是妄想。」(頁 3)。據本人的理解，這個非常極端的說法意謂：中國思想家若不能超越西方哲學的限度，儒家傳統、甚至整個中國思想傳統可能都無法延續下去。這個限度就是康德所否認、但牟宗三所肯定的「智的直覺」。

¹⁷ 此概念與牟宗三所謂的「兩層存有論」無關。



層模式」雖非一目了然，但對牟宗三思想的理解卻有相當的重要性。在道德哲學的層次上，康德的核心概念可視為牟宗三的「傳統之現代化」的手段，但同時，康德的整個思想脈絡是牟宗三「超越西方哲學」之努力的對象；此情況引起了牟宗三「用康德概念去超越康德思想」的弔詭途徑，使牟宗三的核心概念之內在張力十足。他的核心概念——智的直覺、自律、自由、有限性、無限性等等——都是「重鑄的」康德概念，即將康德原義與牟宗三自己所賦予這些概念的新義融合起來，創造出無法回歸到康德系統的哲學概念。因此，我們無法從康德哲學的角度來判斷其哲學價值。問題在於，除了此角度以外，還有別的角度嗎？

四、從 Kant 到康德

討論至此，本文似乎陷入了矛盾：筆者一方面批評雷奧福過於狹窄的詮釋典範，認為他封閉了詮釋空間，另一方面又拒絕牟宗三對康德的詮釋，認為它與康德哲學的原意不一致。但對於牟宗三，筆者的看法並非如此。問題不在於差異性之所在，而在「翻譯彌縫差異」之傾向。在翻譯的過程中總有什麼被建構出來，筆者姑且稱之為「被掩蓋的對象」。本文希望能讓這個被掩蓋的對象現身。因此，筆者建議作一個「啟發式的區別¹⁸」(heuristische Unterscheidung)，即把德語哲學家Kant與華語哲學家康德視為兩位不同的哲學家，更恰當地說，辨別Kant與康德的思想系統；然而重點不在人，而在思想上。因為康德思

¹⁸ 此種區別不可被理解為內容上的論點，而是方法論上的手段。筆者並不斷言，Kant與康德是不同的人物，或是兩者的思想系統之間可以畫清界限；筆者反倒希望，此種辨別將提供某種啟發，讓我們從另類的角度重新思考牟宗三與Kant/康德間之複雜關係。



想是Kant思想的「翻譯」，所以若把兩者區分開來，會涉及「何謂翻譯」這個問題。如果我們把翻譯視為保持「語義同一」(semantische Identität)的過程，則上述辨別的動作便沒有意義。如果在翻譯的過程當中，字眼、句子或文本的意義沒有變化，沒有內容上的差異(無論大或小)，則Kant與康德的思想就不可能會有差別。從此可看出，翻議問題在這篇論文居於樞紐的地位，而且筆者主張，翻譯的動作並不保持「語義同一」，反而是一種「語義倍增」(semantische Doppelung)的過程。

要再一次強調的是，本文所質疑的不是詮釋上的差異，而是在翻譯「被信以為真的同一性」(angebliche Identität)下所掩蓋的差異，即透過翻譯過程偷偷帶進文本的差異。此種差異在跨文化對話中引起許多問題，使作為溝通手段的翻譯成為理解的障礙。

如上所述，牟宗三思想的核心概念是「重鑄的」Kant概念，是從德文透過Kemp Smith的英文譯文翻譯成中文。據雷奧福上述的詳細探究，牟宗三的翻譯極少有錯誤或誤解，而且此少數錯誤在詮釋當中並沒有嚴重的後果¹⁹。在雷奧福看來，牟宗三對「理性批判的策略性歪曲」(die strategische Verkennung der Vernunftkritik)²⁰並非根源於翻譯過程，而是涉及詮釋問題；然而，筆者卻認為，翻譯與詮釋是分不開的。牟宗三的Kant譯文不僅是他對Kant詮釋的基礎，而且譯文本身也是詮釋的結果與表現。牟宗三不可能先翻譯，然後才詮釋Kant，但由於在文本的層次上，Kant的原文根本沒有被呈現，翻譯的過程被掩蓋了：牟宗三詮釋的明確對象 (expliziter Gegenstand) 是Kant的譯文，即康德。因此，翻譯可視為「不意圖詮釋的詮釋」(implizite Interpretation²¹)，

¹⁹ 參見 Lehmann 同上，頁 262。

²⁰ 同上註。

²¹ 此即 eine Interpretation, die nicht als Interpretation hervortritt, sondern sich als Übersetzung ausgibt。



相對於哲學論述所表現出來的「明確詮釋」(explizite Interpretation)。牟宗三在其著作中所發展的明確詮釋有一個「被掩蓋的對象」，此對象就是牟宗三自己對Kant的「不意圖詮釋的詮釋」(即翻譯)，即「康德哲學」。

對於此論述，讀者可能質問：若牟宗三的翻譯沒有大錯誤或誤解，Kant 與康德之區分還有意義嗎？一個沒錯誤的譯文，在意義上跟原文不是一樣嗎？筆者認為，答案是不！首先，翻譯跟詮釋都是一種理解的過程，故如上所說，某種差異性是不可避免的。再者，在文化背景、思想脈絡、文法結構等層次皆有其差異的條件下，在「語義層次」(semantische Ebene)上，原文與譯文儘可接近，但不可能完全一致。重點在於，Kant 與康德的思想間之差異本身具有其哲學潛力，它並不是Kant 本意的歪曲而已，而是新哲學對象之建構。

試用上述「有限性」與“Endlichkeit”兩概念為例，我們可進一步探究Kant與康德的思想差異之所在。華語哲學家康德提出「人之有限性」的觀點，由此他明白否認儒家傳統中「無限心」等概念之可能性——如果人是有限的存有，人就不可能有無限心。因此，華語哲學家康德也否認「人雖有限而可無限」之可能性。但德語哲學家Kant所謂的“Endlichkeit”跟「無限心」概念沒有直接的關係²²；Kant不知道「無限心」是什麼東西，也不知道「人雖有限而可無限」這個觀點是什麼意思，他從來沒有接觸過此觀點，因此他既不會否認，也不能肯定它。在Kant的「精神宇宙」裡，無限性不是不可能，而是不存在。既然如此，我們不可說Kant提出「有限性」的觀點，否定儒家傳統所肯定的「無限性」。

²² 在此，除了翻譯扮演媒介的角色以外，還有海德格對Kant的存有論詮釋施加的影響。



其實問題並非這麼簡單。牟宗三認為，Kant在其思想之基本定向下，不得不否認「人之有限性」的觀點。無論Kant這個人是否接觸過「無限性」的概念，他整個思想系統必須否定「無限性」的立場。在牟宗三看來，Kant思想系統的某些前提在邏輯上排斥「無限性」的觀點。因此，雖然Kant自己沒聽過「無限性」的說法，但他的思想系統隱然否定此說法的必然性。透過翻譯/詮釋，Kant哲學所暗示的觀點變成一個明確的立場；以本文的區分來表達，華語哲學家康德揭露了Kant思想的隱含意義，也就是說，康德把Kant的「隱默面向」(tacit dimension²³)表現出來。

討論至此，我們不禁要問：據牟宗三的理解，「Kant的思想系統之前提」為何呢？其中最重要的是基督教背景，以及上帝與人對照下之「人」的概念。在牟宗三看來，基督教以「人之有限性」與「上帝之無限性」之間的「絕對區分」²⁴為基本觀念。在基督教思想中，只有上帝是無限的存有，然而「人是無限的存有」這句話在基督教教義中模糊了上帝與人的界限，它甚至否定絕對的區分，表示人可以成為上帝。因此，這句話是有罪的。牟宗三認為，由於Kant堅持基督教的世界觀（亦即，他接受絕對的區分），所以其思想系統必須排斥「無限性」的觀點。

顯然，「無限性」與“Unendlichkeit”這兩個概念的涵義大不相同。牟宗三自己也未斷言「人之無限性」的意義代表人像西方宗教中的上帝一樣是無所不知的、萬能的、永存的存有。人之「無限性」與

²³ 這是英國思想家波藍尼 (Michael Polanyi) 的用語。李明輝教授根據此觀點，運用康德倫理學來闡述孟子道德思想的種種涵義。參見其《康德倫理學與孟子道德思考之重建》(臺北：中央研究院中國文哲研究所 1994)。

²⁴ 牟宗三將他所謂的「超越區分」或“transzendente Unterscheidung”(現在通常譯為「先驗區分」)視為「絕對區分」的「派生」觀點。



上帝的“Unendlichkeit”是兩回事。設若如此，兩者的相反概念（即「有限性」與“Endlichkeit”）就不可能是同一的，這兩個概念的涵義也不一致。這便導致狀似弔詭的結論：牟宗三的翻譯雖然沒有錯誤，但原文與譯文之間在語義上還是有極大的差異。其實，如上所述，在「同一性要求」之前提下，「差而不錯」這個觀點似乎很弔詭；在此前提下，「差異」就成了翻譯標準²⁵的違規。如果接受「語義倍增」的說法，那麼「差而不錯」反而是跨文化翻譯不可避免之事：翻譯畢竟無法擺脫文化的差異。關鍵問題在於，這種差異的哲學價值或潛力何在？

首先，Kant 與康德之區別強調翻譯過程在跨文化哲學脈絡中的關鍵性角色，點出翻譯本身即是一種詮釋。從此可看出，回答「何謂好的翻譯？」此問題有某種彈性，即最好的翻譯不一定是最「忠實的」，或者說，最忠實的翻譯不一定是最有啟發性的。同時，一個「沒有錯誤」的翻譯還是跟原文不一樣，翻譯未能彌合的距離還是在那裡。筆者認為，這類現象與問題值得跨文化哲學多加注意。

關於牟宗三哲學及其西方詮釋者之關係，筆者認為，Kant 與康德之區別有建設性的作用。從雷奧福的討論可看出問題之所在：他探究牟宗三的「智的直覺」概念時，一直以「智的直覺與 *intellektuelle Anschauung* 是否一致？」此問題為準繩來進行，最終的結論說：因為不一致，所以「智的直覺」概念無意義。如此一來，牟宗三的整個思想系統被置於外在的標準之下，其本身的價值便無法呈現。雷奧福不提出「如何實現智的直覺？」、「智的直覺之哲學價值何在？」等問題，反而以 *intellektuelle Anschauung* 為唯一的標準，來判定此概念無法成立。在這個標準之下，牟宗三只有跟著 Kant 走，他的哲學才會是「好

²⁵ 參見日本哲學家大橋良介教授的德文論文：“Identitätsillusion in der interkulturellen Übersetzung“, in: Ohashi Ryosuke: *Japan im interkulturellen Dialog*, München (1999), pp. 166-176。



哲學」。筆者反而認為，牟宗三哲學的價值獨立於 Kant，因此不應以 Kant 為標準來判斷什麼是好哲學。

以 Kant 為標準來評論牟宗三哲學，當然不是偶然的，而是反映牟宗三自己的要求。此與上述的「策略性超越觀」有密切的關係。牟宗三認為，他對 Kant 的詮釋不僅證明儒家思想超越西方哲學的可能性，而且可以解決 Kant 自己沒解決的一些問題，也就是說：可補充 Kant 系統不足之處，也可消解此系統中的某些矛盾與張力。換言之，牟宗三並未斷言他自己的「詮釋」可回歸到 Kant 系統中；反之，他主張超越 Kant 是必要的，因為只有如此才可以穩定現象與物自身間的「超越區分」（即先驗區分），所以從 Kant 到新儒家的思想發展有其必然性。牟宗三將此必然性視為 Kant 系統的內在必然性，認為他對 Kant 的詮釋開了解決 Kant 哲學內在困境的出路。與此相反，筆者認為發展之必然性是外在的，與 Kant 哲學的困境無關，而且其主要作用是為了提出解決儒家困境的出路。牟宗三超越 Kant 的努力不是為了解決 Kant 思想的內在問題²⁶，而是為了證明儒家現代性的可能性，或者更恰當地說：以「解決 Kant 思想的內在問題」為手段，牟宗三想要達到「儒家現代性」的目的。因此，牟宗三將他自己的思想硬套進康德的術語中，也因此，很多詮釋者同意雷奧福，並以為，評論牟宗三思想的標準只能是 Kant 的哲學。筆者認為，要擺脫此標準，才能與牟宗三哲學本身進行跨文化的對話。

當然，牟宗三現代化策略成功之可能性有賴於一項基本前提，而本論文所質疑的正好是此一前提，那就是 Kant 與康德之同一性。只有在此前提下，牟宗三所處理的康德哲學才可作為整個西方文化之代

²⁶ 此一說法並未斷言，牟宗三未詳細分析康德系統的內在問題。反而，筆者認為，分析康德的內在問題與超越康德之努力是兩個在邏輯上沒有關聯的活動。換言之，超越康德之可能性並不繫於著內在分析的結果。



表；也只有在這個前提下，牟宗三才可滿足上述「現代化之充分條件」。由此可看出，Kant 與康德之區別不僅擺脫了西方學者在評論牟宗三哲學時的特定標準，同時也擺脫了牟宗三之策略性超越觀的基礎。在筆者看來，此一貌似破壞性的動作事實上具有建設性的效果。牟宗三的超越觀是在現代化之必要性的壓力下所採取的立場；他以為，除非新儒家證明儒家具有超越西方哲學的潛力，否則整個儒家傳統將瓦解倒塌。在這一巨大的壓力下，他的整個思想系統被迫鎖定在一個特殊的形態之中，但此一型態作為其內容的表現卻不一定是最恰當的，至少還有其他可能的型態。牟宗三以為，Kant 思想可代表整個西方哲學傳統，但從今天的角度來看，此一看法是過度「化約性的」(reduktionistisch)。也因此，筆者認為，當前的哲學課題即在於探索新儒家與西方哲學能否有其他的溝通方式、另類的進路何在、新的跨文化方法如何發展等問題。

五、結論

最後還有一個問題：如果 Kant 與康德的思想並不一致，那麼這位華語哲學家康德到底是誰？他的思想如何？我們從他哲學可以學習什麼？

有別於德語哲學家Kant，華語哲學家康德並非西方哲學傳統的主要代表人物，反而代表中國/台灣的現代性。一如此現代性，他是「混生」的建構。他的文化背景既非西方，亦非中國，而是兩個文化在二十世紀之碰撞。康德思想代表中西文化之融合與衝突、互動與排斥。他哲學系統的全貌比較接近於德語哲學家Kant，但在某些地方，康德有自己的重點與特色。從歷史的角度來看，當然可說他有賴於Kant。



設若十八世紀沒有Kant，二十世紀就不可能出現一個康德。但關於這點，尚需補充說明的是：康德同時有賴於華語哲學的脈絡及其特殊條件。如果二十世紀中國與台灣沒有人用漢語進行哲學探討，進行跨文化交流，康德思想也無法發展起來。因此，絕不能說Kant是原作，而康德只是其複製品而已。反之，兩者都有特殊的貢獻²⁷。

眾所週知，康德哲學在二十世紀的中國哲學脈絡中有極大的影響，在塑形新哲學術語的過程中，扮演了重要的角色。可惜的是，到目前為止，西方哲學界尚未接觸過康德哲學。西方學者以為，康德的思想內容在 Kant 的著作中都能找到。但筆者卻認為，除非西方哲學改弦易轍，否則無法發現此一看法的錯誤之所在。

²⁷ 按照上述「語義倍增」的說法，我們也可以將康德視為「第二個原作」(das zweite Original)，認為他與 Kant 的關係是平等的，而不是主從關係。



參考書目

中文資料

- 牟宗三《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館 1971）。
- 牟宗三《心體與性體》（第一冊）（臺北：正中書局 1980）。
- 牟宗三《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局 1990）。
- 何乏筆（Fabian Heubel）《前言：何謂「當代漢語哲學」？》（《中國文哲研究通訊》第十五卷第三期，2005 年 9 月，頁 1-4）。
- 李明輝《儒學與現代意識》（《鵝湖學術叢刊》1991）。
- 李明輝《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所 1994）。
- 施益堅（Stephan Schmidt）《中西哲學之會通？論雷奧福對牟宗三哲學的詮釋與批判》（《中國文哲研究通訊》第十八卷第二期，2007 年 6 月，頁 43-52）。
- 顏炳罡：《整合與重鑄：當代大儒牟宗三先生思想研究》（臺北：臺灣學生書局 1995）。

外語資料

Behler, Ernst: *Confrontations – Derrida, Heidegger, Nietzsche*, trans. Steven Taubeneck, Stanford (1991).

Billioud, Sebastian/Peng Guoxiang: „Le sujet moral dans la philosophie de Mou Zongsan (1909-1995)“, in: *Cahiers du Centre Marcel Granet*, no. 2, pp. 241-264, Paris (2004).



Billioud, Sebastian: “Mou Zongsan’s Problem with the Heideggerian Interpretation of Kant”, in: *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 33, no. 2, 2006, pp. 225-47.

Derrida, Jacques: *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Chicago (1978).

Fröhlich, Thomas: “Die Hermeneutik der Nationalkultur: Tang Junyi über das Exil”, in: *Asiatische Studien*, vol. 58, no. 4, 2004, pp. 867-94.

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen (1990).

Ehrhardt-Pioletti, Antje: *Die Realität des moralischen Handelns – Mou Zongsans Darstellung des Neokonfuzianismus als Vollendung der praktischen Philosophie Kants*, Frankfurt/M. (1997).

Kantor, Hans Rudolf: *Die Heilslehre im Tiantai-Denken des Zhiyi (538-597) und der philosophische Begriff des ‚Unendlichen‘ bei Mou Zongsan (1909-1995)*, Wiesbaden (1999).

Lehmann, Olf: *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne – „Philosophisierung“ der Tradition und „Konfuzianisierung“ der Aufklärung bei Mou Zongsan (1909-1995)*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag (2003).



Neville, Robert C.: *Boston Confucianism – Portable Tradition in the Late-Modern World*, Albany: State University of New York Press (2000).

Ohashi, Ryosuke: "Identitätsillusion in der interkulturellen Übersetzung", in: Ohashi Ryosuke: *Japan im interkulturellen Dialog*, München (1999), pp. 166-176.

Schmidt, Stephan: "Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt – Zu einer kategorialen Unterscheidung im modernen Konfuzianismus", in: *polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, no. 19 (2008), pp. 61-82.

Schmidt, Stephan: "Der grosse Chinese von Königsberg' – Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhundert", in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 33/1 (2008), pp. 5-29.

Thoraval Joel: "Confucian experience and philosophical discourse – Reflections on some aporia in contemporary neo-Confucianism", in: *China Perspectives*, no. 42, 2002, pp. 62-81.



From Kant to *Kangde*: The Emergence of Mou Zongsan's Chinese-Language Philosophy

Stephan Schmidt

Abstract

This essay inquires into the intimate relation of Immanuel Kant's philosophy to the thought of Mou Zongsan. Particular attention is being paid to the problem of translation of Kantian key concepts such as *intellectual intuition* (intellektuelle Anschauung) and the *thing in itself* (Ding an sich) into Chinese, bringing to light semantic differences between Kant's German concepts and their Chinese translations. In dealing with this problem, the essay employs a rather experimental approach and decides to view the German philosopher Kant and the Chinese-language philosopher *Kangde* as two distinct thinkers whose ideas are interrelated without being identical. This step does not aim to discredit Mou Zongsan's interpretation of Kant's philosophy, but to point out hidden and often overlooked methodological problems in the intercultural exchange of ideas.

Key words: translation, difference, semantic double

