

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

## 普遍 vs. 差異：當代新儒學在後現代的挑戰與回應(III-I) 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型  
計畫編號：NSC 100-2410-H-004-131-  
執行期間：100年08月01日至101年07月31日  
執行單位：國立政治大學哲學系

計畫主持人：何信全

公開資訊：本計畫可公開查詢

中華民國 101 年 10 月 26 日

中文摘要：當代哲學家羅爾斯(John Rawls)將其正義理論立基於康德的先驗主體哲學之上，使十八世紀啟蒙傳統的先驗哲學，在二十世紀末葉重新獲得復甦。然而，緊接著一九七〇年代對羅爾斯正義理論汗牛充棟的討論之後，一九八〇年代之後卻也掀起對康德式先驗哲學的批判。批判的對象，主要聚焦於康德的「先驗主體」(transcendental subject)觀念，亦即批評者所指陳羅爾斯繼承的一種康德式自我觀(Kantian conception of the self)。此一對康德式先驗主體哲學的批判，主要陣營有二：一是社群主義者，另一則是後現代主義者。社群主義者著眼於人的自我認同觀點，認為任何個人的自我認同，都是嵌入在其所生存複雜的社群文化脈絡之中所形成，並非先驗性格的自我，並據以對立基於先驗主體的自由主義提出批判；至於後現代主義者則從解構(deconstruction)的觀點，對十八世紀以來啟蒙傳統立基於先驗主體，發展出以普遍理性觀所建構的現代性(modernity)提出批判。要之，康德從啟蒙傳統的普遍理性角度，建構先驗性格之主體哲學，在晚近西方由於羅爾斯正義理論的盛行而再度成為顯學，也再一次受到不同哲學觀點的挑戰與批評。而誠如吾人所知，牟宗三哲學中道德主體的建構，深受康德先驗哲學的影響。根據此一脈絡，本文對於牟宗三哲學中道德主體的探討，從晚近西方社群主義者對康德式自我觀的相關批評出發。本文要追問的問題是：社群主義者對康德式自我觀的批判，是否也能有效地據以批評牟宗三哲學中的道德主體？如果答案是肯定的，那麼牟宗三的主體哲學是否必需進行調整與改造？如果答案是否定的，何以牟宗三的道德主體得以免於對康德式先驗自我觀的批判？質言之，牟宗三哲學是否蘊含某種哲學理路，足以回應並超克晚近西方對康德式自我觀之批判？本文結論指出，牟宗三哲學中蘊含主體自我證悟的儒學傳統進路，有助於超克與補充康德式自我觀因邏輯性、思辨性與形式性局限所引發的批評，對於在後現代思維挑戰之下重建啟蒙傳統以來的人類理性文明傳統，有其裨益。

中文關鍵詞：牟宗三 康德式自我觀 社群主義 無擔負的自我 主體自我證悟進路

英文摘要：

英文關鍵詞：

【第四屆國際漢學會議：東亞視域中的儒學】會議論文

牟宗三哲學中的道德主體：  
一種康德式的自我觀？

The Moral Subject in Mou Tsung-san' s Philosophy:  
A Kantian Conception of The Self?

何 信 全  
政治大學哲學系

主辦單位：中央研究院  
時 間：2012年6月20日-22日  
地 點：台北南港中央研究院

## 一、引言

論者每謂羅爾斯(John Rawls)在一九七一年出版《正義論》<sup>1</sup>一書，將其正義理論立基於康德的先驗主體哲學之上，使十八世紀啟蒙傳統的先驗哲學，在二十世紀末葉重新獲得復甦。然而，緊接著一九七〇年代對羅爾斯正義理論汗牛充棟的討論之後，一九八〇年代之後卻也掀起對康德式先驗哲學的批判。批判的對象，主要聚焦於康德的「先驗主體」(transcendental subject)觀念，亦即批評者所指陳羅爾斯繼承的一種康德式自我觀(Kantian conception of the self)。此一對康德式先驗主體哲學的批判，主要陣營有二：一是社群主義者，另一則是後現代主義者。社群主義者著眼於人的自我認同觀點，認為任何個人的自我認同，都是嵌入在其所生存複雜的社群文化脈絡之中所形成，並非先驗性格的自我，並據以對立基於先驗主體的自由主義提出批判；至於後現代主義者則從解構(deconstruction)的觀點，對十八世紀以來啟蒙傳統立基於先驗主體，發展出以普遍理性觀所建構的現代性(modernity)提出批判。要之，康德從啟蒙傳統的普遍理性角度，建構先驗性格之主體哲學，在晚近西方由於羅爾斯正義理論的盛行而再度成為顯學，也再一次受到不同哲學觀點的挑戰與批評。

誠如吾人所知，牟宗三哲學中道德主體的建構，深受康德先驗哲學的影響。他沿循康德先驗哲學的思路架構，但認為康德哲學雖屬難能，然而「一間未達，一層未透」<sup>2</sup>，乃進而以儒家哲學的進路補其不足。根據此一脈絡，本文對於牟宗三哲學中道德主體的探討，將從晚近西方社群主義者對康德式自我觀的相關批評出發。本文要追問的問題是：社群主義者對康德式自我觀的批判，是否也能有效地據以批評牟宗三哲學中的道德主體？如果答案是肯定的，那麼牟宗三的主體哲學是否必需進行調整與改造？如果答案是否定的，何以牟宗三的道德主體得以免於對康德式先驗自我觀的批判？質言之，牟宗三哲學是否蘊含某種哲學理路，足以回應並超克晚近西方對康德式自我觀之批判？

## 二、牟宗三主體哲學的建構

首先，讓我們檢視牟宗三主體哲學的建構。誠如吾人所知，牟宗三的新儒學傳承，來自其師熊十力在新唯識論觀點之下，所展開對儒家心學傳統的詮釋。然而，與熊十力不同的是，熊十力儒學詮釋的外部哲學淵源是佛家唯識論，並據以批判改造，援佛入儒，而成為獨樹一幟的新唯識論；相較之下，牟宗三詮釋儒學

<sup>1</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. revised ed., 1999).

<sup>2</sup> 牟宗三：《心體與性體》(台北：正中，1983年)，第一冊，頁181。

的外部哲學淵源，則是西方的康德哲學。如果說熊十力是援佛入儒，那麼我們似乎也可以說牟宗三是援康德入儒。熊十力吸收唯識論的精義，並批判其根本義旨；牟宗三則吸收康德哲學的精義，同樣批判並補充康德哲學之不足。

牟宗三對於主體哲學的建構，由智性入手，與唐君毅由德性入手不同。正如吾人所知，牟宗三的哲學研究始於邏輯研究，首先出版《邏輯典範》一書，並進一步追問：純形式推演的邏輯系統，是否有先驗之基礎？為了追究邏輯系統的先驗基礎，逐次導入先驗主義與主體主義的哲學。牟宗三指出：

對形式主義與約定主義言，吾所形成者，乃是理性主義與先驗主義；對歧出外陳之潛存世界說以及邏輯原子論言，吾所形成者，乃是攝邏輯於「知性主體」之「主體主義」。<sup>3</sup>

牟宗三認為此一知性主體，即「認識心」、「客觀的心」、「邏輯的我」，為數學、邏輯之先驗基礎；此一知性主體並架構形式網以控御經驗，而成就科學知識。除了知性主體之外，另一主體是道德主體。當牟宗三經由邏輯分析而逐次發掘知性主體之際，熊十力正在重寫《新唯識論》語體本，唐君毅也正在寫作《人生之體驗》與《道德自我之建立》諸書。牟宗三自承受熊、唐之影響，使其在全幅展現認識心(知性主體)之後，得以「窮智見德」(牟借用勞思光之語)，將其主體哲學由知性主體轉向道德主體的建構。<sup>4</sup>

牟宗三的《認識心之批判》一書，基本上以康德《純粹理性批判》為藍本，只限於從知識論的觀點探究康德哲學，分析康德哲學的邏輯系統。儘管如此，此一康德知識論的研究工作，卻使他了解康德「論盡知識，以便保留信仰之路」的深意，並在《智的直覺與中國哲學》一書中，繼《認識心之批判》中展現知性的邏輯性格之後，進一步開展知性的存有論性格，並在後續的《現象與物自身》一書中，完成對先驗主體哲學之系統而完整通透的論述。

就主體主義哲學的建構而言，牟宗三哲學之基源問題，可以說在於致力解決康德所謂人無「智的直覺」(intellectual intuition)的問題。在他由知性的邏輯性格，逐漸轉向探究知性的存有論性格之際，他亦對中國哲學進行重新梳理與詮釋，包括道家方面《才性與玄理》，儒家方面《心體與性體》，佛家方面《佛性與般若》。牟氏的結論是，如果如康德所說人不能有智的直覺，則全部中國哲學必將完全倒塌。<sup>5</sup>由於此一論題關涉中國哲學的成立與否，牟宗三重建儒學乃至整個中國哲學之奠基工作，即落在對「智的直覺」的證成上。<sup>6</sup>

<sup>3</sup> 牟宗三：《認識心之批判》(香港：友聯，1956年)，序頁1。

<sup>4</sup> 牟宗三：《認識心之批判》，頁4-5。

<sup>5</sup> 牟宗三：《現象與物自身》(台北：學生，1984年)，序頁2-4。

<sup>6</sup> 參見牟宗三：《智的直覺與中國哲學》(台北：商務，1971年)，序。

在對人的「智的直覺」之證成上，牟宗三離開康德式的西方哲學進路，回歸儒學傳統。他認為康德受限於其所傳承的西方哲學傳統，只能將「智的直覺」歸諸上帝。然而牟宗三認為回歸儒學傳統，「智的直覺」亦即「自由無限心」或「無限智心」，即是孔子的「仁」，孟子的「本心」。牟宗三指出：

我們如真遵守先秦儒家之道德意識而不逾越，則本心即性即理這一道德心之創發性(即自由自律性)必不可忽。…即性即理之本心即是一自由無限心，它既是主觀的，亦是客觀的，復是絕對的。主觀的，自其知是知非言；客觀的，自其為理言；絕對的，自其『體物而不可遺』，因而為之體言。由其主觀性與客觀性開道德界，由其絕對性開存在界。<sup>7</sup>

質言之，牟宗三儒家式的主體觀是先驗性格的，它立基於孟子的「本心」。牟宗三以孟子的「本心」為主體觀定位，其所謂主體由知性主體的性格，轉而為一道德主體，此一道德主體除了知是知非之外，並且具有存有論性格，而為宇宙萬有之終極實在。誠如上述，牟宗三的儒學詮釋觀點來自熊十力。在熊十力的詮釋之下，孟子的本心乃是與經驗性格的「習心」相對，而為虛寂的、明覺的，炯然內證的，為「吾身與天地萬物所同具的本體」，亦即「吾心與萬物本體，無二無別。」<sup>8</sup>牟宗三先驗性格的主體觀，基本上在熊十力「本心與習心之區分」此一根本論旨影響之下形成。

就熊十力而言，與本心相對的習心乃「以追逐境物。是謂習心。故習心，物化者也。與凡物皆相待相需，非能超物而為御物之主也。此後起之妄也。」<sup>9</sup>；就牟宗三而言，與無限智心相對的識心之執，則是無限智心之自我坎陷而成。熊十力認為本心或性智乃是含萬理，藏萬德，肇萬化，而為「生天生地和發生無量事物的根源」，其無待外求，而只是自明自識，冥冥自證。<sup>10</sup>質言之，熊十力的本心或性智，既是道德主體，亦是存有論上的終極實在，為宇宙萬化之根源。在熊十力此一先驗主體定位之下，牟宗三主體哲學的建構，基本上以此為藍本。所不同於熊十力者，在於牟宗三透過對康德先驗哲學的詮釋，一方面藉康德哲學理路來說明儒家主體哲學的定位，並藉康德哲學撐開儒家哲學的義理脈絡；另一方面，亦藉儒家哲學來補康德哲學之不足。他認為康德的超越形上學(Transcendent Metaphysics)內容集中於意志自由、靈魂不朽與上帝存在三者，惟康德認為人類無智的直覺，因而此三者為理論理性(theoretical reason)所不可知，惟恃實踐理性(practical reason)之運用，但也只能當作道德哲學之設準(postulates)。關鍵之點，即在於人的「智的直覺」之有無。牟宗三認為康德受限於西方哲學傳統，認為人

<sup>7</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，序頁 11-12。

<sup>8</sup> 熊十力：《新唯識論》(台北：河洛，1974年)，頁 4-5。

<sup>9</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 6。

<sup>10</sup> 熊十力：《新唯識論》，頁 7。

沒有智的直覺；然而儒家則認為人可以透過體悟的進路，去證悟作為終極實在而為萬化之源的本心。此一論點，觸及了中西哲學傳統「體悟與思辨」兩種基本進路的根本異趣之處。牟宗三指出：

吾人的道德意識顯露一自由的無限心，由此說智的直覺。自由的無限心既是道德的實體，由此開道德界，又是形而上的實體，由此開存在界。存在界的存在即是「物之在其自己」之存在，因為自由的無限心無執無著故。「物之在其自己」之概念是一個有價值意味的概念，不是一個事實之概念。…我們由自由的無限心之開存在界成立一本體界的存有論，亦曰無執的存有論。<sup>11</sup>

由此可以看出，在牟宗三所建構的無執的存有論之中，主體即是智的直覺或自由的無限心，乃是居於主軸的地位，而此一主體既是道德主體，又是存在界的終極實在。而在透過體悟道德意識顯露之後，「自由無限心既朗現，我們進而即自由無限心開知性。…知性，認知主體，是由自由無限心之自我坎陷而成，它本身就是一種『執』。」<sup>12</sup>牟宗三此一「自由無限心之自我坎陷」而為認知主體之說，常受到批評，認為難以理解。惟如我們可以直接透過體悟的進路以證成道德主體，就哲學理路而言，若要再肯定知性主體的重要性，則似乎只能是道德主體亦即自由無限心之自我坎陷。蓋透過體悟的進路以證成道德主體，並非經由知性的步步推衍而致，而是經由內心的體悟直接達到超知(supra-intellectual)的境界。此一超知的無執的絕對境界，已無知性層次的主客對立，只有自我坎陷才能落於主客對立之有執的知性層次。

如上所述，熊十力所謂本心或性智，乃是虛寂明覺，而為吾身與萬物之本體；至於習心或量智，則追逐境物，並推度、思量境物之理則。熊十力認為要探尋本體，西方亞里斯多德以降理性思辨的進路，乃是用量智向外擗量構畫，形成一個個的形上系統，亦即經由知性的步步推衍，企圖證成終極實在；然而儒家哲學則是用體悟的涵養功夫，使本心(性智)呈現，並加以彰顯。牟宗三儒家式先驗主體的建立，基本上亦是透過體悟以證成儒家式的無限智心，亦即本心。要之，牟宗三的主體哲學，以無限智心為道德之根源，以及一切存在之根源。質言之，無限智心是道德可能之依據，同時亦是存在之存有論依據。就此而言，牟宗三與熊十力一樣，皆從道德體悟進路，建構儒家式的道德主體，而此一道德主體同時亦是作為存在界根源的終極實在。

### 三、一種康德式的自我觀？

<sup>11</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，序頁 6。

<sup>12</sup> 牟宗三：《現象與物自身》，序頁 7。

根據上述分析，牟宗三建構的儒家式道德主體，乃是一種透過體悟進路去證成的先驗主體。然則，此種儒家式的道德主體，究竟是否即為晚近西方所批評的一種康德式的自我觀呢？晚近西方哲學界對於自我作為一種康德式的先驗的主體，提出諸多的批評。社群主義者將羅爾斯繼承康德所建構的先驗式人觀，稱之為一種「康德式的自我觀」，秦利克(W. Kymlicka)指出：

羅爾斯簡要指出其自由主義式的自我觀：「自我先於其所論斷之目的」。據是，他認為我們總能夠從任何特定的〔生命〕規劃中退出，並質問是否我們要繼續追求此一規劃。沒有任何目的可以免於自我的可能修正，此即所謂「康德式的自我觀」。因為康德是「自我先於其社會既存角色與關係」，以及「人唯有能夠根據理性命令對社會情境保持距離並加以評判才是自由的」論點最堅強的捍衛者之一。<sup>13</sup>

質言之，在康德「先驗主體」(transcendental subject)的思維架構之下，羅爾斯的自我觀，強調自我先於其所擁有之目的，此一論點亦即預設了先於吾人之目的、欲求或傾向之先驗的主體。對於這種康德式的先驗自我觀，社群主義者採取強烈的批判。社群主義者批評這種康德式的先驗自我觀，完全忽視自我乃是嵌入(embedded)或情境化(situated)在既存的社群脈絡之中，因此並不真實，而毋寧是一種虛假的自我觀。對於此種先驗的自我觀，將主體從其所處的經驗脈絡情境加以抽離，成為一種不具任何經驗性質的先驗主體，沈岱爾表示不以為然。他認為任何主體都是其性質所構成，而非性質之外另有主體。沈岱爾認為：

任何以「我是x,y與z」而非「我有x,y與z」形式呈現的自我理論(此處x,y與z為人的欲求等等)，瓦解了主體與其情境之間的距離，此就任何融貫的特定個人之主體觀而言，乃屬必要。…沒有了主體與其所擁有性質的某種區分，則區別我是什麼(what is me)與什麼是我的(what is mine)就變得不可能。就此而言，我們乃是一種所謂徹底情境化的主體(a radically situated subject)。<sup>14</sup>

質言之，依沈岱爾之見，自我乃是嵌入在經驗世界中的情境化主體，為一種「我是x,y與z」而非「我有x,y與z」的形式。蓋後者必須預設一種與其性質區分的先驗自我，亦即一種與各種經驗特質保持距離的某種先驗自我。然而沈岱爾認為，如果一種自我完全脫離經驗所與的樣貌，則其無異乎為一種純粹抽象的意識。若然，則徹底情境化的主體，將轉而為一種徹底脫離形體的主體(a radically

<sup>13</sup> Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: Oxford university Press, 2002), p.221.

<sup>14</sup> Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) pp.20-21.



disembodied subject)所取代。<sup>15</sup>此種徹底脫離形體的主體，沈岱爾稱之為「無擔負的自我」(‘unencumbered self’)。沈岱爾指出：

「無擔負的自我」首先描述的是，我們立於我們所有、所要與所求之物之後，亦即意謂「我擁有的價值」(the values I have)與「我是甚麼人」(the person I am)兩者之間存在明白的區分。質言之，要指明任何我的目標、企圖與欲求等等特徵，總是函蘊某一主體「我」立於這些目標、企圖與欲求的背後，並保持某種距離，且此一主體「我」必須先於其所承載的目標與屬性。<sup>16</sup>

沈岱爾反對有這種脫離社群情境的先驗自我，認為所謂「先驗自我」既不真實，亦難以理解。關於此點，麥金太(A. MacIntyre)亦抱持同樣的看法，他認為自我總是嵌入在社會間架(social setting)之中，並在歷史的時間脈絡中形成自我的認同。麥金太指出：

我所理解的社會間架觀念的核心，在於社會間架有其歷史，而個人主體(individual agent)的歷史，不僅存乎其中，而且是嵌入(situated)其中。如果不從個人主體嵌入在社會間架在歷史時間中變遷的角度，則個人主體在歷史時間中的變遷將變得無法理解。<sup>17</sup>

相較於沈岱爾與麥金太對脫離社群文化脈絡的自我觀之批評，泰勒(C. Taylor)則提出「社會論題」(social thesis)，認為自由只是一種能力(capacity)，唯有在社群文化脈絡之中才得以發展，並形成一個自由主義者所界定的能夠做出判斷之自主性主體(autonomous agent)。質言之，個人作為一個能做價值判斷的道德主體，其道德實踐的潛能只有在社會中才得以獲得發展，並培養出能夠做自主性價值抉擇的能力。泰勒指出：

生活在社會中是個人發展理性能力，並成為一個完整意義的道德主體(moral agent)，或一個完整地、負責任的自主性存有之必要條件。…我們的共同觀點是，脫離社會或以某種方式脫離某種社會，則我們人類的能力將無由發展。<sup>18</sup>

要之，泰勒認為個人自由只是一種能力或潛能，必須在社會文明脈絡中發展，

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>16</sup> Michael Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self” in Robert E. Goodin & Philip Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* (Oxford: Blackwell, 1997), pp.249-250.

<sup>17</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2<sup>nd</sup> ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame), pp.206-207.

<sup>18</sup> Charles Taylor, *Philosophy And The Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p.191.

才能使人成為一個具備價值選擇能力之自由的道德主體。此一道德主體，即是自我的身分認同。泰勒指出：

自我認同作為一種了解自我的方式，並非與生俱來，而是來自後天所獲得。…  
質言之，自由的個人或自主性的道德主體，只有在某種型態的文化脈絡之中，才能形成並保持他的認同。<sup>19</sup>

根據泰勒上述之意，作為自我認同的道德主體，並非先驗性的存在，而是在社群文化脈絡的後天情境中形成。要之，從社群主義的觀點，康德式先驗的道德主體脫離我們一般所熟悉對自我的認知。此種先驗的自我觀，似乎視自我為一種毫無任何性質之物，因而成為「未能具現的毫無性質之物」(disembodied, propertyless thing)，一種在空間中沒有形體如同幽靈般的存在。若然，豈非如同羅狄(R. Rorty)所說如同在我的目的背後的一種「托體」(substrate)。<sup>20</sup>

從上述社群主義者對康德式自我觀的批評，可以看出基本上是從一種事實的認知觀點，評估此一能做價值判斷的主體，在認知意義上的地位、性質及其如何可能。這些論述，反應出西方哲學理性(知性)思辨的基本進路。在此一進路之下，康德式的先驗自我觀似乎難以避免相關的質疑。匹雷(J. Perry)在分析哲學上的自我概念時指出：

在哲學上，自我乃是被視為行動者、認知者、欲求主體以及經驗的意識主體之個人。這些是哲學上一個人的自我概念最核心的部分：我是要做這個，認知這個，要求這個以及有這些感覺與思想之人。此一吾人的自我概念，透過記憶與預期之延伸而構成人之認同的基礎。<sup>21</sup>

質言之，就事實的認知意義而言，自我的認同有賴於生命的實存經驗，由欲求、認知與行動經驗所構成。自我之同一性亦展現於對過去之記憶與對未來之預期，亦即浸潤在生命歷史的延展之中。就此而言，脫離經驗與生命史之自我觀，顯然難以理解。再則，如果先驗的自我觀意謂與經驗的自我分而為二，則此種自我的分裂，從事實的認知觀點亦難免受到質疑。正如巴奈特( Jonathan Bennett)所指出「心靈的分裂，如果可能發生的話，將意謂認同的概念以如同變形蟲(ameba)同樣的方式分裂。」<sup>22</sup>正如吾人所知，變形蟲是一種單細胞動物，其分裂的結果是繁殖出下一代，而已非同一之變形蟲。質言之，先驗我與經驗我之分別，如果意謂一種事實上的分離(separation)，將使自我同一性失去立足的基礎。

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.205.

<sup>20</sup> Quoted in Kymlicka, *op.cit.*, p.225.

<sup>21</sup> John Perry, *Identity, Personal Identity, And The Self* (Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Company, 2002), p.190.

<sup>22</sup> Quoted in *Ibid.*, p.61.

不過，社群主義者上述的批評，似乎忽略了康德的先驗概念只是一種邏輯意義的先後，並非「與生俱來vs.後天獲得」對舉之下經驗因果意義的先後。史特勞孫(G. Strawson)在討論自我觀中有關實體與性質之間的關係時，引證康德在《純粹理性批判》中「就性質與實體之關係而言，性質並非在事實上隸屬於實體，而是實體本身存在的樣態」(A414/B441)之言，認為就康德而言，實體與性質並未脫離。<sup>23</sup>此一對康德主體觀的詮釋，就康德先驗主體概念乃是邏輯意義而非因果意義而言，的確有助於我們了解康德所說先驗主體的真正意義。質言之，康德的先驗自我與其經驗性質(經驗我)之間，並非分離，而是邏輯意義的概念區分(distinction)。社群主義者批評康德式的先驗自我，乃是與經驗性質分離，如同幽靈般的存在。此一批評，顯然忽略了康德先驗自我只是一種邏輯的區分，並非經驗意義的分離。

當然，這是就先驗主體在事實的認知意義上而言。如果回到道德實踐的場域，亦即就先驗主體在道德實踐上的意義而言，由於康德的道德哲學必需建立在意志自由的設準之上，然而如果自我主體與性質為一體而不可分，則自我主體如何做為一自由的道德主體，擺脫因果法則的制約，以展現自由意志的道德抉擇，似乎又存在理論上的困難。質言之，先驗自我既然只是邏輯概念上的區分，並未與經驗的性質分離，則回到實踐場域中作為實踐的主體，如何展現而為意志自由的道德主體，在康德西方式概念分析與邏輯推衍進路之下，似乎難以提出圓滿的說明。

依康德之見，作為道德法則之基礎的道德主體，乃是「自己立法，自己遵守」之先驗主體。<sup>24</sup>康德認為，道德法則無法在實踐理性的對象中發現，而是寓於擁有自律意志之主體。此一提供所有行為規範基礎之主體，即是理性存有本身。然則，此一先驗的理性存有，何以能夠掙脫因果法則之制約，並提供普遍性的道德法則？康德對於此一問題的證成，基本上依然延循西方哲學思辨傳統的進路，亦即落在邏輯與認知的層次之上，將一切具有必然性的法則(包括道德法則)邏輯地歸諸於先驗的主體。然而，與先驗的認知主體不同的是，先驗的道德主體如何既非社群主義者所批評的「不具性質的某物」，而能在道德實踐中提供普遍性的道德法則，又能宣稱乃是意志自由的道德主體，的確存在不易克服的困難。質言之，如果主體與性質一體而不可分，則道德主體如何能不受因果法則制約而自由自律？然而，如果主體與性質脫離，則此種如同「托體」般的道德主體究為何物？又何以能做出道德的抉擇？

---

<sup>23</sup> Galen Strawson, "The Self" in Shaun Gallagher & Jonathan Shear(eds.), *Models of The Self* (Exeter, UK: Imprint Academic, 2002), p.23.

<sup>24</sup> Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, tr. H. J. Paton (New York: Harper & Row, 1964), p.107.

然則，牟宗三援康德入儒的道德主體哲學建構，是否與羅爾斯援康德入自由主義的康德式自我觀有所不同？能否解決上述康德式自我觀存在的理論困難呢？如同前述，牟宗三援康德入儒的道德主體，與羅爾斯援康德入自由主義的人觀，二者皆是先驗主體。二者之差異，不在其來自康德哲學的先驗性格，而是二者證成此一先驗主體進路之不同：牟宗三是在熊十力影響之下的儒家式體悟進路，羅爾斯則沿循康德的西方式邏輯思辨進路。就回應並超克社群主義者對先驗主體的質疑與挑戰而言，牟宗三的主體哲學之中所蘊含的儒家哲學特有資源，是否能展現異於西方哲學傳統的回應，並有機會提供此一論爭另類的答案，關鍵在於儒家所強調的道德主體(本心)之炯然自證，能否得到哲學上的證立。此一問題牽涉中西哲學根本異趣之處，有待吾人進一步地探討。

#### 四、主體自我證悟的進路

如上所述，牟宗三哲學中的道德主體乃是一種先驗的主體，而此一先驗的道德主體除了知是知非之外，亦具有存有論性格，而為宇宙終極的實在。如果根據康德哲學對人類理性能力批判的基本精神，道德主體作為宇宙終極實在的存有論性格，實已逾越理性能力而無法被證成。質言之，依據西方哲學理性思辨的進路，基本上知性只能停留在邏輯性格，而難以展現知性的存有論性格。由於受限於此種西方哲學思辨傳統，康德只能將意志自由、靈魂不朽與上帝存在作為設準，作為道德哲學的基礎，並據以進行邏輯的推導。

根據康德的推導，依據理性之主導的意志即是善的意志(*good will*)，在理性的無條件律令(*categorical imperative*)之下，提供普遍性的道德法則。康德的無條件律令包含三個普遍論式：第一、普遍法則論式(*Formula of Universal Law*)，意即「依照可以同時成為普遍法則的格律行事。」<sup>25</sup>。第二、「人作為目的本身論式」(*Formula of Humanity as End in Itself*)，亦即「據以行動的方式，不論是對自己或他人，絕不僅僅作為一種手段，而總是同時作為一種目的。」<sup>26</sup>第三、「自律論式」(*Formula of Autonomy*)，亦即「每一個理性存有的意志，作為賦予普遍法則的意志的理念」。<sup>27</sup>值得注意的是，儘管康德提出三個論式，但第一個論式即普遍性原則(*Universalizability principle*)，卻是檢視吾人理性無條件律令的準繩，亦即以所有人類皆依此律令行事，卻不會有不一致(*inconsistency*)或自我擊敗(*self-defeating*)，作為檢視無條件律令的判準。論者每謂康德此論，難免落入邏輯形式主義窠臼，難以支撐道德實踐實質而豐富的實踐意涵。無論如何，我們可以說在西方哲學思辨傳統之下，康德道德哲學中先驗主體的建構，基本上可以說定位在知性的邏輯性格基礎之上。

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.88.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.101.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.98.

相較之下，牟宗三哲學中的道德主體，在其援康德入儒的建構模式之下，並未停留在康德所信守的知性邏輯性格基礎之上，而是進一步開展知性的存有論性格，並以體悟而非邏輯思辨式的道德實踐加以證成。質言之，牟宗三開展知性的存有論性格的進路，乃是通過儒家哲學的體證進路，以主體的自我證悟為先驗的道德主體奠定基礎，開展出一種既提供道德法則，又作為宇宙終極實在之先驗的道德主體。

誠如吾人所知，儒家哲學的體證進路，立基於性善論。儒家性善論的明確提出始於孟子，而成為宋明以迄當代新儒學的人性論述主軸。孟子的性善論，立基於人禽之辨，亦即作為分辨人與其他動物衡準的四端之心。依孟子之意：

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。（《告子上》）

孟子認為人人皆有四端之心，包括惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心與是非之心，亦即吾人內在仁、義、禮、智之善性，此其一。其次，人之此四端之心，並非由經驗外鑠形成，而是我固有之。孟子此說，確立了儒家式道德主體的先驗性格。依孟子之意，要認識固有的四端之心，必須透過「思」的過程。所謂思，乃是指心而非耳目之官的作用。孟子將吾人之官能區分大體與小體，大體是心之官，小體則是耳目之官。孟子指出：

從其大體為大人，從其小體為小人。...耳目之官，不思而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所與我者。先立夫其大，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。（《告子上》）

依孟子之意，人可以分為兩個層次：一是為外物所牽引的感官層次，一是能思之心的層次。感官層次指飲食口腹之欲，亦即一般生理欲求層次；心的層次則是能思，指能夠做道德判斷之主體。孟子認為仁義禮智雖為我所固有，卻有待以心思之才能呈現。人若能經由心之思的作用將四端擴而充之，使仁義禮智皆得以實現，即能達到理想的聖賢道德境界。值得注意的是，孟子「以心思之」以立其大體使小體不能奪也，乃是透過一種體證式的實踐工夫，以達成人的道德主體之樹立。此一透過體證實踐而樹立的道德主體，並非經由邏輯思辨推論而得，當然也就不是一種抽象的邏輯知性主體概念，而是兼具道德實踐與存有論性格的主體。

孟子「心之官則思」的道德實踐工夫，至王陽明發展而為「致良知」之說。王陽明的「致良知」之說，更將儒家透過體悟實踐所證得的主體，在道德主體性格之外，更凸顯此一主體兼具的存有論性格。王陽明講大人之學，他依循程明道「仁者以天地萬物為一體」的論述脈絡，認為性善的個人，透過「致良知」的修為，可以達成不分你我的萬物一體之境。王陽明認為：

大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。…天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發現，是乃明德之本體，而即所謂良知也。<sup>28</sup>

王陽明上述論述，依循儒家道德體證進路，其所成就與天地萬物為一體的「大人」，跨越道德與存有論之界域，使道德主體兼具存有論性格。當然，與西方哲學邏輯推論的思維主軸迥異其趣，其「天下一家，中國一人」的境界，並非經由邏輯推論所得。質言之，王陽明所謂「天下一家，中國一人」，乃是經由人的內在良知發用所達到之境界，而非邏輯推論所能達成。王陽明倡導致良知之說，其所謂良知，即孟子人皆有之的四端之心，亦即天理。蓋「天理即是良知，千思萬慮，只是要致良知。」<sup>29</sup>正如勞思光所指出，致良知乃是一種成德的實踐工夫：

儒學皆以「成德」為目的，陽明之學自不例外。而言「成德」時，雖應對「德性」或「道德自我」之肯定，但其最吃緊處則在「工夫」上。陽明之工夫理論，則以「致良知」一語為中心。「良知」為人心本有之能力；人能擴充或實現此能力於行為生活中，則即是「成德」。由此，從工夫著手處看，初有工夫，便是在「致」其良知；而從德性之完成看，則最高成就亦不過是「致」其良知。故「致良知」乃徹上徹下之工夫。<sup>30</sup>

要之，儒家道德哲學從孟子「心之官則思」到王陽明「致良知」，基本上皆是一種實踐的工夫，而非知性層次的邏輯推衍，亦即所採取者乃體悟而非邏輯思辨的進路。牟宗三哲學中道德主體的證成，亦是此一儒家式工夫論的進路。他在熊十力的影響之下，由知性的邏輯性格轉向知性的存有論性格，並依循體證式的道德實踐進路，證成先驗的道德主體。牟宗三不憚於康德有限與無限存有之區隔，強調「人雖有限而可以無限」的觀點，亦無法由邏輯推論而得，而只有透過體證

<sup>28</sup> 王陽明，〈大學問〉。收入《王陽明全書》（台北：正中，1970年），第一冊，頁119-120。

<sup>29</sup> 王陽明，〈傳習錄〉下。收入《王陽明全書》，第一冊，頁92。

<sup>30</sup> 勞思光：《中國哲學史》（香港：友聯，1980年），卷三上冊，頁450-451。

的工夫進路才能證成。牟宗三指出：

西方哲學傳統所表現的智思與強力自始即無那道德意識所貫注的原始而通透的直悟，而其一切哲學活動皆是就特定的現象或概念，如知識、自然、道德等，而予以反省，施以步步之分解而步步建立起來的。這徵象也很明顯地表現於康德的哲學中。這樣的步步分解、建立，自然不容易達到「睿智界與實然界」最後的融合。這是概念思考底好處，也是概念思考本身所造成的障隔。<sup>31</sup>

牟宗三所謂「道德意識所貫注的原始而通透的直悟」，即是一種體悟的工夫進路，此不同於西方式的概念與邏輯分解進路。以上述「人雖有限而可以無限」的觀點而言，在康德的分解進路之下，意志自由與上帝存在只能是並列的兩個設準，在儒家式的體悟進路之下，卻可以「打成一片而在『展現』中呈現...儒教『人而神』的精神」。<sup>32</sup>牟宗三認為：

儒家所說的道德性而又是宇宙性的性體心體，當然不是才性氣性之類的人性，所以它是「人內部那天賦然而隱而不見的神性和無限性」。因為正宗儒家所說的性體心體同時是道德的，同時又是本體宇宙論的；它是我們的性，同時亦普遍而為「天地之性」，而為宇宙萬物的本體、實體，即生化萬物的寂感真幾。…這性體心體就是我們的真實而真正的主體性。在我們實踐的體證中，這「隱而不見的神性和無限性」即逐步朗限或頓時朗限，（性體心體只有隱顯、並無生滅），這就是所以名為「展現」的倫理之故。<sup>33</sup>

在體證式的工夫進路之下，先驗的道德主體並非認知意義層次由邏輯推導而得的一種事實狀態，而是已經在社會脈絡中存在的行動主體，經由道德體證而達到的一種人生境界。如果依循西方哲學邏輯思辨傳統，主體只是認知意義的事實狀態，則康德式先驗主體在存有論上的位置，不免受到質疑。就此而言，似乎的確難以回應社群主義者對無擔負自我的批評；然而如果採取儒家在實踐中體證的工夫論進路，道德主體是已經存在社會的吾人，經由體證而達到具價值意涵的人生境界，則其所證成者乃價值世界而非事實世界。若然，則社群主義者對無擔負自我的批評，似乎就未必能夠有效適用。正如牟宗三所指出：

就孔子的仁說，他是依其具體清澈精誠惻怛的襟懷，在具體生活上，作渾淪的指點與啟發的。…仁之為普遍的法則不是抽象地懸起來的普遍法則，而是混融於精誠測怛之真實生命中而為具體的普遍，隨著具體生活之曲曲折折而

<sup>31</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第一冊，頁 115。

<sup>32</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第一冊，頁 184。

<sup>33</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第一冊，頁 185。

如水銀瀉地、或如圓珠走盤、遍潤一切而不遺的這種具體的普遍。它的先驗性與超越性也不是反顯地孤懸在那裏的先驗性與超越性，而是混融於真實生命中的內在的先驗性，具體的超越性。若說它是體，它是「全體在用」的體；若說它是用，它是「全用在體」的用。那具體清澈精誠惻怛的真實生命本身就是全幅仁道的表現。<sup>34</sup>

質言之，儒家經由體悟式實踐進路之下而證成的道德主體，並非脫離社會脈絡之抽象而孤離的主體，而是嵌入在具體實存情境中的自我。當然，此種「混融於真實生命中內在的先驗性與具體的超越性」的境界，無法由西方式的概念分析與邏輯推導而得(此一進路難免導向「孤懸在那裏的先驗性與超越性」)，而有賴於體悟式的實踐進路始能獲致。

## 五、結語

本文對於牟宗三哲學中道德主體的探討，主要聚焦於社群主義者對康德式自我觀的批判，是否也能有效地批評牟宗三哲學中的道德主體，並從一種中西哲學對比的宏觀觀點，檢視其間的相關哲學議題。究竟牟宗三哲學中的道德主體，是否亦是社群主義者所謂一種「康德式的自我觀」？根據本文上述的分析，就主體的先驗性格而言，牟宗三哲學中的道德主體，與康德式的自我觀基本上一致；然而，就道德主體的證成而言，康德的證成進路基本上依循西方概念分析與邏輯推衍的進路，展現知性的邏輯性格。牟宗三則是在康德止步之處，進一步再展現先驗主體之知性的存有論性格。此其一。其次，在道德主體的證成上，牟宗三跳脫西方知性的證成傳統，回歸儒家的道德體證工夫，以實踐體證既是行動主體又是終極實在的道德主體。牟宗三強調此一儒家式的哲學進路打通了康德「一間未達，一層未透」之隔閡，而其所憑依的乃是「要靠那精誠的道德意識所貫注的原始而通透的直悟的，亦即靠那具體清澈精誠惻怛之圓而神的渾全襟懷，這是儒聖底德慧生命之所開發。西方自始即無這種生命。」<sup>35</sup>就此而言，牟宗三哲學中的道德主體，已與康德哲學中的道德主體顯示異趣之處，亦與社群主義者所批評的「康德式的自我觀」有所不同。

要之，牟宗三此一以體證工夫證成道德主體的哲學進路，就回應並超克西方晚近對康德式自我觀之批判而言，個人以為可以總結為以下幾點看法：

第一、從康德到羅爾斯的先驗自我觀，由於基本上立基於知性的邏輯性格上，

<sup>34</sup>牟宗三：《心體與性體》，第一冊，頁 117-118。

<sup>35</sup>牟宗三：《心體與性體》，第一冊，頁 181。



亦即經由邏輯思辨推導而得，當我們從存有論觀點追問此一先驗主體究為何物，顯然是一難以回應的問題。誠如吾人所知，康德批判哲學的基本論題，是吾人之理性能力只能及於現象界，因而自我作為一種先驗主體顯非知性所能企及，從而自我究為何物亦非吾人所能探知。據是，當社群主義追問此一康德式的自我觀究為何物時，似乎的確難以回應。

第二、追問先驗主體究為何物，其實已進入存有論領域，除非開展知性的存有論性格，否則無法回答。康德對形上學的保留立場，使其難以回答此一問題。在康德之後，黑格爾對此一問題做出回答。依黑格爾之見，理性既是主觀能力，又是客觀的終極實在。黑格爾此一哲學論述，的確已展現知性的存有論性格。

第三、不過，黑格爾所展現的知性存有論性格，依然是西方思辨哲學的進路，只有理性的邏輯思辨而欠缺生命的體證工夫，因而依然難以脫離康德所批判理性主義獨斷論的窠臼。超克與補充之道，似乎唯有藉助於儒家式的生命體證工夫。

第四、就先驗道德主體的證成而言，牟宗三哲學既展現知性的存有論性格，並且以儒家式的體證工夫加以證成。牟宗三哲學中的「道德主體」與羅爾斯的「康德式自我觀」，二者皆是先驗主體，然而卻有兩點異趣之處：一是前者具知性的存有論性格，後者則基本上依然停留在知性的邏輯性格上；二是前者採取儒家式的體證工夫進路，後者則依循西方式的邏輯思辨進路。從康德到羅爾斯由於思辨哲學的限制，也就無法擺脫邏輯形式主義的侷限，以致難以透過主體的生命體證去踐驗真實的自我。相較之下，牟宗三引入儒家式的體悟工夫進路，使道德主體得以擺脫邏輯形式主義的侷限，透過內在的反思與證悟工夫，掙脫因果法則制約之下經驗我或小體之牽絆，以展現意志自由之自我。在此一意義之下，自我並未分裂為二，只是如同孟子所說「立乎其大，則其小者不能奪也」的境界。質言之，透過儒家式的體證工夫，道德主體既非抽離經驗界的孤離自我，卻又能掙脫因果法則的制約。此一聖賢境界，才真正展現出道德主體作為一種自由自律之自我。

要之，牟宗三哲學中的道德主體，固然是透過一種援康德入儒的哲學理路建構而成，然而由於儒家式體證哲學進路的引入，使其與社群主義者所批判的康德式自我觀顯示異趣之處。相較於康德式自我觀的邏輯性、思辨性與形式主義性格，牟宗三哲學中透過體悟證成的道德主體，似乎更能展現主體的真實性與自由自律的性格，有助於補充與超克康德式自我觀由於邏輯性、思辨性與形式性之侷限所引發的質疑與批評。



# 國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2012/10/22

國科會補助計畫	計畫名稱: 普遍vs. 差異: 當代新儒學在後現代的挑戰與回應(III-I)
	計畫主持人: 何信全
	計畫編號: 100-2410-H-004-131- 學門領域: 社會政治哲學
無研發成果推廣資料	

100 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：何信全		計畫編號：100-2410-H-004-131-					
計畫名稱：普遍 vs. 差異：當代新儒學在後現代的挑戰與回應(III-I)							
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數(含實際已達成數)	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	1	1	100%		
		專書	0	0	100%		
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 (本國籍)	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	2	2	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%		章/本
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 (外國籍)	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		

<p>其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	<p>無</p>
--	----------

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
<b>科 教 處 計 畫 加 填 項 目</b>	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

# 國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表  未發表之文稿  撰寫中  無

專利： 已獲得  申請中  無

技轉： 已技轉  洽談中  無

其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

本研究從「普遍 vs. 差異」的觀點，探討當代新儒學在後現代的挑戰與回應。當代新儒學與自由主義皆立基於普遍理性的建構，強調普遍性，展現現代性思維的特色；相較之下，後現代思維則著眼於對普遍理性的解構，強調多元性與差異性。本計畫第一階段著眼於當代新儒學的主體觀，以牟宗三為例探討儒家式的普遍理性主體觀之建構，並從當代西方「自由主義 vs. 社群主義」的論爭脈絡中，有關社群主義批評代表現代性思維的自由主義主體觀為一種「康德式的自我觀」之論爭議題，檢視牟宗三哲學中的道德主體。本研究特別著眼於分析社群主義對康德式自我觀的批判，是否也能有效批評牟宗三哲學中的道德主體，並據以剖析以康德為代表的現代性思維下的普遍理性主體觀，其間存在的問題及可能的超克之道。本研究從牟宗三所繼承儒家哲學「主體自我證悟的進路」中，指出此一西方哲學傳統所缺乏的哲學進路，足以使儒家先驗式的普遍理性主體觀，超克晚近西方對康德式自我觀之批判，從而對西方在後現代脈絡中似乎顯得左支右絀的現代性普遍理性思維，提供另一項哲學資源，有助於化解後現代思潮挑戰之下普遍理性主體觀解構之迫在眉睫的危機，並繼續積極尋求相關的因應之道，以重建人類以理性為主導的思想文明傳統。