

# 牟宗三先生对康德审美判断力之反省

蔡家和

(台湾东海大学 哲学系, 中国台湾 台中 40704)

**[摘要]** 牟宗三先生对康德美学的反思,是以中国哲学作为消化、吸化,以及摄受之基底,进一步地对康德美学进行更高层次之审视,并且认定西方传统终究不能达到中国哲学之境地。康德《判断力批判》之内容,在于进行美学判断与目的论判断。牟先生从未反对目的论之判断,不过对于美学,康德是以主观合目的性之原则,视自然之合于目的,人若于其中找到此合目的性,则此中伴随一种愉悦,形成一种主观反省判断的赏心悦目,而以此为“美”,牟先生反对此种美学论调!认为如此一来,美学之外离而挂搭在设计神,借赖着自然神学之设计而世界息息相关而合目的,人无法真正领会或企及所谓的“美”。牟先生提出要以中国哲学之“无向(相)判断”,而来取代康德之论,例如佛学的如相、庄子的“圣人怀之”、王龙溪的四无说等,都能进入彼美之殿堂,更能借此而令康德美学获得调适与上遂。文章将对康德与牟先生之说法略做探讨。

**[关键词]** 反省判断;美学;无向(相)判断;合目的性;自然神学

**[中图分类号]** B26

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1671-6973(2022)04-0070-15

## 一、前言

康德《判断力批判》一书,谈论目的论与美学,借此沟通自然与自由,成就真、善、美三者之疏通,堪为康德哲学之重要一环。牟宗三先生在 80 岁时陆续翻译了康德《判断力批判》的上册美学部分(1992 年出版),以及下册的目的论部分(1993 年出版)。牟先生对康德美学有些疑虑,曾写过一篇长达九十一页的商榷文(大致写于 1991 至 1992 年之间)。<sup>①</sup>这代表着牟先生的美学思维,一方面反省康德的美学思想,另一方面,也借由中国哲学来对其消化吸收,而调适上遂。牟先生是以无向(相)判断与真善美合一等说,而来融摄康德美学,并补其不足。

牟先生之翻译康德著作,本是为了完整“真、善、美”之论述,亦因在他晚年时,读及宗白华之译其美学部分,觉其不达,于是借由英译本而来重新译过。牟先生年轻时,虽亦博学多闻、求知若渴,碍于时局兵荒马乱,也就无甚心思来谈美学,待得晚年之际,生活安定后,才能有此情怀与余力!此外,牟先生亦更想了解康德之沟通自由与自然二者,其如何透过“美”而来通合二界。

1989 至 1990 年时,牟先生曾在台湾中央大学与鹅湖月刊社多次演讲了康德美学。1990 至

**[收稿日期]** 2021-12-08

**[作者简介]** 蔡家和(1966-),男,台湾基隆人,台湾东海大学哲学系教授,主要研究方向:宋明理学。

<sup>①</sup> 全文名为:《译者关于审美判断之超越原则之商榷》,又题为:《以合目的性之原则为审美判断力之超越的原则之疑窦与商榷》,收于牟宗三译:《康德判断力之批判》(上)(台北:学生书局,1992),第 3-91 页。(以下简称《商榷》)。

1991年时,亦在香港新亚书院讲述了康德“第三批判”。后来,亦完成一篇研究论文。故关于牟先生美学思想,主要是透过此三份文献而来了解,亦即两篇演讲录以及一篇《商榷》文;三份文献之方向可谓一致,不过仍以《商榷》为其定见。<sup>①</sup>

《商榷》一文开为九节,第九节是牟先生思想之重点(第九节又开为九小节),主要针对康德的引论及美学部分而来。引论开为九段,牟先生认为前人译本有所不达,必欲自己重新译过。牟先生之美学著作,亦是其对于西方哲学所做摄受与响应之重要一环。<sup>②</sup> 笔者此文,即以此三份文献为主,牟先生其他著作为辅,而来探讨康德与牟先生此二位大家关于美学之转化。

## 二、康德《判断力批判》大要

康德之《判断力批判》,又被称为“第三批判”,主要探讨自然与自由之间的沟通;人类借由美学之培养,能从自然之世界解放出来,并进入道德文化之层次,故康德亦以“美”做为“善”之象征!此书又分为美学判断与目的论判断两大部分。美学判断部分,如同其他著作,分为分析部与辩证部;分析部谈论“美与崇高”之分析,有翻译为“壮美”,牟先生较早之演讲录译为“庄美”,<sup>③</sup>后来改为“崇高庄严伟大”,认为六字之译更佳。在分析部与辩证部之前有一篇《序文》,共有九段,内容艰涩,理解不易。

至于审美判断之四机要,康德依其建筑术,三批判都相同,以“十二范畴表”的质量关系程态四机要来做说明,依序包括:质——无关心的满足;量——无概念的普遍性;关系——无目的的合目的性;程态——主观(或无概念)之必然性。<sup>④</sup> 此四机要都有其辩证性:(1)所谓无关心,乃利害关系,有其关心愉悦才能满足,但此愉悦,不是幸福功利之愉悦。(2)普遍性者,常依于抽象之概念而来,而美学之普遍却能离开概念而具备普遍性,因为它不是决定性判断,而为反省性判断,要先有一特殊者,而后为特殊者寻找一普遍原则,以为归属,这是反省性判断之功能。(3)关系方面,美不为任何目的,本身便自得愉悦,却能暗合于自然之目的、自然神学,而为主观之审美形式条件;(4)主观之必然性,所谓必然性常依客观之决定性判断而来。但康德之美学是从主体性而来,并非决定给对象,而是只决定给自己,故康德又区分两种自律如下:

判断力并非把一法则(当作 autonomy)规划给自然,而是把一法则(当作 heautonomy)而规划给其自己,以指导其对于自然之反省。(牟先生注:heautonomy 是自律之为自己而律——而立法,autonomy 是自律之为别的而律——而立法。判断力之立法是属前者,知性与意志之立法是属后者:如知性为自然立法,意志为行为立法。)<sup>[1]135-136</sup>

这里分两种自律,autonomy 是决定性的自律,如在道德判断中,为法则、行为而立,而不是为主体性而立,heautonomy 才是反省性判断之为己而立,也是主观的超越合目的性原则,不是决定性的,而是反省性的。

① 从《商榷》一文大致可以看出,牟先生当时对康德第三批判的翻译,已进入美学部分,但尚未进到目的论判断部分。

② 牟先生面对康德之第一批判,响应以《现象与物自身》一书;面对第二批判,则着有《圆善论》一书以为响应;面对西方传统上帝之智的直觉,而人却只有感性直觉,牟先生则响应以《智的直觉与中国哲学》。

③ “Beauty 译作优美,sublime 译作庄美。”这是牟先生《康德美学讲演录》第一讲,到了第八讲与《商榷》一文,牟先生则把“庄美”改译为“崇高庄严伟大”。参见牟宗三:《牟宗三先生讲演录·捌·康德美学》(台北:鹅湖月刊社,2019),第3、100页。

④ “审美判断之质相,是说审美判断之无任何利害关系或利害兴趣者;其量相,是说其‘无待于概念’的普遍性;其关系相,是说其‘无目的’的合目的性;其程态相,是说其‘无待于概念’的主观必然性。”牟宗三译:《康德判断力之批判》(上),第162页。此牟先生对康德四相之归纳。

反省性判断不同于决定性判断,如自然与自由之判断,都是决定性的,都是先有普遍者,如范畴,再把特殊者归纳其下;至于美学目的论判断、历史性判断,则是主观的合目的性原则,是一种轨约原则,而不是构造性原则,自由与自然之判断才是构造性原则。美学判断是一种快与不快之情,此情亦不是利害的愉悦,也不是道德,而是美学的愉悦。

又关于“美”本身,康德区分为优美与崇高之美两种。前者依于审美品味之判断,后者依于高级的理智之情而来。<sup>①</sup>至于康德论美,是从超越的合目的性原则而来;<sup>②</sup>他认为,人若能在大自然中,找到其息息相关的目的性,而归给主体,这也是一种愉悦而为美。然牟先生对康德此说并不以为然,下文再做讨论。

### 三、牟先生对康德美学之反省

牟先生对于康德《判断力批判》一书,大致上,只是对其美学部分有所不满,至于目的论判断部分,则无异议。其所谓目的论,乃是一种自然的合目的论,此与自然神学有关;其中,必先存在一人格神,而后由其产生或设计一目的,继而以此目的作为引领,最终才来达致目的。康德以此进到终极目的,德福一致。

这也是从亚里士多德以来“目的因”之说进一步地思惟与开展,上帝为最高目的。康德转亚氏之说,上帝本身做为设计神,其设计了自然,此一自然本身,或说自然之中的各个目的,彼此相互关联着,最后亦必趋至一终极目的。

然康德之目的论是用以沟通两界,从自然之有目的,来指出其存在着一设计神而设计着目的,此自然目的便是用以沟通两界,由自然向着自由,由自然而达到自由。人本身即是目的,道德的善与圆善亦是终极的目的。康德言:

依照自由之概念而来的结果是“终极目的”(final end,最高善,圆善),此“终极目的”是应当实际存在着的(或说此“终极目的”之于感触世界中之显现是应当实际存在着的),而说到这一点,我们须于自然中预设该目的底可能性之条件(即是说,须于作为感触世界之一存有即作为人的那主体底自然或本性中预设该目的底可能性之条件)。此条件之如此被预设是先验地而且用不着顾及实践之事而即为判断力所预设。判断力这一机能,以其所有的“自然之一合目的性之概念”,它把那“自然概念”与“自由概念”间的媒介概念供给给我们。<sup>[1]154</sup>

这里谈的是目的论判断可用以沟通自然到自由,而到了自由,其中的最高善与圆善才是终极目的,人本身即是目的!不是手段!人之存在即是为了实践道德,且能德福一致。

牟先生可以接受康德之目的论判断,但对于美学判断亦是从超越的合目的性原则而出,则不能接受。美学之分析中,包括优美与崇高,牟先生都有自己的一些想法。先谈“崇高”,康德在《引论:7.7》节提到,崇高涉及于较高级的理智之情。而牟先生评曰:

至于克就由较高级的理智之情而发的美学判断之涉及于“崇高”而言合目的性,则这合目的性是表示主体方面的一种合目的性,此乃在关于对象之形式或甚至无形式中响应自由之概

① “它不只作为一‘审美品味之判断’而涉及于‘美’(beautiful),且亦由于它是从一‘较高级的理智的情’而发出者,是故它亦涉及于‘崇高’(sublime)。因此,上说的‘美学判断力之批判’必须依此线索而分成两主要部分。”牟宗三译:《康德判断力之批判》(上),第146页。

② “因此,我们只由于对象之表象直接地被伴侣以愉快之情之故,我们始把‘合目的的’这个形容词应用于对象上;而此被伴侣以愉快之情的表象自身即是合目的性之一‘美学的表象’。”牟宗三译:《康德判断力之批判》(上),第142页。这里把愉快之情的表象合目的性关连于美学。

念者。此种主体方面的合目的性更难索解,几乎很难说其有什么意指。这也许是主体方面借赖着上天之示警更适合于起“崇高庄严而伟大”之感吧!这种崇高之感当然是由更高级的道德之情而来。但是在这种主体方面说一种合目的性有什么意义呢?<sup>[1]24</sup>

牟先生认为“崇高”不须系属于美学,而是可以直接进入自由界,故康德之较高级情感,牟先生认为那应当是道德之情、<sup>①</sup>超越觉情,甚至是尊敬之情,如孟子的四端之情。但在康德而言,也有数学与力学之崇高,却未必已经达到了自由界。而牟先生则另有想法,其曰:

说“美”是善之象征,这也只是这么一说而已,并无严格的一定性。若照儒家的“道德的形上学”说,“诚者物之终始,不诚无物”,诚体从自由直贯下来,而彻至于自然,这也用不着以判断力来作媒介。<sup>[1]33</sup>

这完全是接到牟先生“道德形上学”之系统。牟先生的道德形上学,是将天道与性命相通为一,也就是“心即理”:形上本体直贯下来而至心,心之润泽万物、润泽情感,而为超越觉情,则物不只是死物,而为诚物。并且,还可接贯到四无说,其中的“格物”是“无物之物”,无物之物则用神,则物之全气是神,全神是气,自然不用如康德的透过美学目的论以沟通两界。

在牟先生,只要现象与物自身之两界便已足够,以其之间能够承体起用,而用无非体!现象界之执透过转识成智即可被转化!这是依于熊十力先生的唯识学、新唯识学而来,识心之执得以被转化。但在康德,人只是现象之存有,只有感性直觉,缺乏了智的直觉,无法达致此境;范畴之执是不能化掉的。以下开为二小节,前节谈牟先生对康德美学之破,后节谈牟先生依中国哲学而对美学所做之立。

#### (一)对康德美学判断之异议

**1. 审美不可外离言之** 上文提到,牟先生对目的论判断大致未做批评,而对康德美学中的“优美与崇高之美”,则认为应归于道德学而不归于美学。康德之以美学做为沟通两界,牟先生是颇不以为然的。牟先生认为,康德以质、量、关系、程态之四类范畴而来谈论美,只有无关心的满足是内合的,而其他的量、关系、程态等说法,则都为外离。理由是,其外离的以合目的性之原则而论,此中的合目的性作法,太近于自然神学。<sup>②</sup> 牟先生如此评论:

由第V节中所说的“当我们遇见经验法则下的系统性的统一时,我们也会很欣慰而高兴”,读者当知依据“合目的性之原则”来反省自然,觉得自然是如此之美好,如此之有条有理而可赞叹,心中自然可感到一种快乐。但这种快乐之情正是“上帝存在之物理神学的证明”之所宣示者,因此,那合目的性之原则正切合于“上帝存在之物理神学的证明”,亦切合于“目的论的判断”,而在这原则下所观的自然正是牧师传道之所赞美者,而这所赞美的世界之美好不必是“审美判断”所品题之“美”,而快乐之情亦不必是审美判断中之“愉悦”。这正是《第三批判》关于审美判断之超越原则之最大的疑案。<sup>[1]14-15</sup>

物理神学的证明,在康德“第一批判”时已被否定,但在信仰与道德时又被保留。如今的“第三

<sup>①</sup> “看看魏晋人是甚么 taste,欣赏甚么人物。看看理学家是甚么 taste,理学家的高得很呀。……那属于康德所说的庄美(崇高)。”牟宗三:《牟宗三先生讲演录·捌·康德美学》,第3页。

<sup>②</sup> 牟先生以康德之合目的性近于自然神学,此有其西方背景。目的论之说,始于亚里士多德的四因说,所谓的形式因、材质因、动力因与目的因。因着中世纪时多玛斯之承继,而将此四因说扩展为五路神学论证,于是,上帝亦是终极之目的。只是在康德的哥白尼式革命论说之后,此目的不在外,变成了人之德福一致即是终极目的。笔者认为,牟先生把自然合目的论与自然神学进行比配,是合理的做法。

批判”是反省判断,是被归于主观的合目的性,而非归属于对象,故此自然之合目的性原则,是从自然神学中引伸而出,亦不足为奇。然牟先生反对的是,为何此快乐之情与自然的合目的性可以相合呢?当吾人碰触至经验原则之统一时,心中将生起愉悦,康德即依此而联系至美学的愉悦之情;如牧师传道,认为上帝之设计、安排皆有其定份,彼此息息相关而通合于目的,天生我才必有用,上天走的是直线,没有多余!但这只可说明主观之合目的性原则,而不可说是美学!

那么,美之愉悦应当契合于什么目的概念呢?若先有合目的之概念,则为决定性判断,而非反省判断,甚至也不“美”了。美之为美,当就“美”或艺术之本身来说,不该外离的关联到上帝之为目的。牟先生言:

难道花之为美一定要从一意志而引生出,或靠一意志把它规定好或制定好,始能说明其离开一目的“合目的性之形式”吗?我看它既无合目的之必要,亦无须从一意志(神意)而引出生,或靠一意志把它规定好或制定好。盖此皆属目的论的判断或自然神学中的话,与审美判断无甚关系也。<sup>[1]51</sup>

花之为美,与意志无关;若涉及意志,那也只是西方一神论的传统,如在中国,则无此传统!此如牟先生所言,德福一致须有上帝存在之保证,但在中国哲学则另辟蹊径,改以自由无限心做为凭借。此外,若由目的论来谈,则万事万物须关联至上帝或一终极目的,而眼前的花只是一个过程、一个工具,已非目的。牟先生认为,这种说法是多此一举,反而变得呆板、呆滞。其曰:

如“西风、古道、瘦马。小桥、流水、人家。断肠人在天涯。”“天苍苍,野茫茫,风吹草低见牛羊。”“四围山色中,一鞭残照里。遍人间烦恼堪胸臆,量这般大的小车儿如何载得起!”“朝飞暮卷,云霞翠轩;雨丝风片,烟波画船。锦屏人忒看得这韶光贱。”凡此,于文学是最美的文学作品(诗词);于风光是最美的风光,康德所谓“美的景色”(beautiful view,花是美的对象 beautiful object)。“合目的性”原则如何进入这些“美的表象”呢?如康德所论的“合目的性”原则,以及借赖此原则所说的“自然底特殊化之法则”,如果这原则或这法则进入这些美的对象或美的风光中,则这些美的对象或风光早就不美。<sup>[1]17</sup>

康德的范畴表是依亚里士多德的逻辑与十范畴而来;质的方面,有肯定、否定、不定;量的方面,则有一、多、综;关系方面,有假言、定言、选言;程态方面,有可能、现实、必然等,再配合亚氏之范畴,改逻辑表而为存在样态之范畴表,并且具于理性存有之主体中,而有其普遍性。

然而,若依此二元性结构,来谈论艺术、自然与诗辞之美,则有所不达!牟先生认为,这根本无法进到妙慧之颖悟;以根源于概念、知性,或目的概念而来的普遍性、必然性,本就进不到美的真精神。而且,美之通于两界以达自由,却只是以道德存有之自由为其真目的,则美亦将只是工具,而不再是美之本身!因此,康德之审美观,仍然只是一种“方以智”,无法臻于道体,达到“圆而神”,如天地之美、神明之容。

**2. 审美之背反** 康德于美学判断之辩证处,提到了“背反”,所谓辩证,指正、反两方之间的背反,而有虚幻;乃康德面对两造时,第一常言为:美学是主观的;第二常言为:审美判断对每个人来说都有效;于是产生了辩证之虚幻性。康德言:

审美之第一常言是含在以下之命题中,即:“每一人皆有其自己之审美品味”。每一缺乏审美品味的人,皆想在此命题之遮盖下,去使自己免于谴责。“每一人皆有其自己之审美品味”,此语只是以下之说法之另一表示,即:审美判断之决定根据只是主观的(即只是喜悦或痛苦),

而此审美判断之本身亦无权要求别人之必然的同意。

审美之第二常言是：“关于审美，兹并无争辩可言”。即使那些“同意审美判断有权去宣称对每一人皆有效”的人们亦常依仗此常言。此常言等于说：纵使一审美判断之决定根据是客观的。<sup>[1]394-395</sup>

此两常言恰为正题与反题，正题是“审美是主观的”，人人可有自己的品味，而不须求得他人之同意；反题是，审美可有其客观性，而无须争辩。此乃主、客之对反，而康德的解决是，对于审美可以争吵而不可争辩！因为争吵是不经概念而来，个人可有自己的品味，可以不同意他人的美感；至于争辩则是从概念而来，必欲求得一普遍性之证明。不过，牟先生却认为，用争辩与争吵的区分，而来解决审美之辩证虚幻，显得可笑。

先来看看康德审美原则之背反如下：

(1) 正题：审美判断并不基于概念；盖若基于概念，它必容许有争辩（容许有“借赖着证明”的判决）。

(2) 反题：审美判断须基于概念；盖若不基于概念，尽管有判断之差异，兹亦不能于此审美判断之事中容许有争吵（要求别人必然同意于此审美判断）。<sup>[1]396</sup>

康德之解决，除了定义争辩与争吵两者之不同，对于正题与反题之基于概念与不基于概念两者之对反，亦视为并无对反，因为两个“概念”之定义不同，不是同一概念；若同一概念，则有对反，若不同一概念，则无对反。然牟先生反对这种说法，其曰：

我们当初说审美判断之量相（普遍性即对每一人有效之普遍性）并不基于概念，这不基于概念是不基于任何概念，并非是单不基于决定的概念，而尚可基于一不可决定的理念上。若如此，那普遍性仍是有待而然的，虽不是有待于“持之有故”的决定概念，然而却是有待于“言之成理”的不决定的概念（超感触者之理念）。……如是，则仍是有待于某种概念的，这便与原初之“不依靠任何概念”相冲突。这便是对于审美判断之外离式的表示，即“外开地离而远之”之表示。这外离式的表示胥关键在于其所说的合目的性之原则。由此主观的形式的合目的性之原则，审美判断必远离地挂搭于“超感触者”之理念上。<sup>[1]68</sup>

康德对此正题、反题背反之解决，乃以此二命题中的概念非属同一概念，正题之不依概念，乃不依于知性而来的决定性之概念；而反题的概念，乃不决定性的理性之理念，而达到超感触者。但牟先生还是批评：第一，在量相之判断时，早已规定不依概念，如今康德自己违反，又要求依概念而来的普遍性。第二，纵使可依于不决定的超感触界之理念，此是外搭地挂在自然神学、物理神学上，已非就美之本身而来反省、判断，并提出解决。

## （二）无相判断与真善美合一

牟先生对于康德的三个批判，都分别进行了消化与摄受。除了对康德进行中西会通，如以中国哲学响应自律或他律、德福一致等问题，他也进一步地点出康德哲学之不足处。在美学判断方面，牟先生之观点大致显现于其《商榷》一文，特别是第九节最为重要，而该节又分为九小节；大致是以中国哲学来进行梳理并试图转化与提升。以下分为四点来做讨论。

**1. 无相、无向判断** 牟先生认为，美学判断应是一种无向（相）判断！无相（向）者，如佛教《大般若经》：“实相一相，所谓无相，即是如相。”这是一种无净法，而非如康德一系列的论证、推证，充满着概念的展示与推理的证明。又如庄子“圣人怀之，而众人辩之以相示”牟先生以中国哲学之无净之

道怀之,而视康德是辩之以相示。

至于般若的如相,乃是性、相皆空,性是本质,相是外貌,都是缘起性空,无法执取。而康德则有执,因为康德认为人是现象之存有,是依感性直觉而存在,非如上帝之具备智的直觉,范畴之执在康德是化不掉的。但牟先生认为,中国哲学的儒、道、释三家,都能讲智的直觉,虽此直觉与康德原意中上帝之直觉并不全同;上帝的直觉即创造,能从无到有、从不存在到存在,而中国的智的直觉则为道德心的生起呈现,破空而出,所谓的不诚无物,但得诚心体现,则能感通润物!此乃康德之所不能,其只安排人是现象存有,活在时空之中;此在西哲亦难企及。<sup>①</sup>

无向判断,其实就是一种“无”的精神。牟先生此灵感从老子而来,<sup>②</sup>如云:“常无欲以观其妙,常有欲以观其徼。”(《道德经·第一章》)无向也就没有其徼向性,而能回到无之妙慧心境,这是一种主观境界的形上学!也就是说,中国哲学视域下的美学,客观层面是气化之多余光彩,主观层面则是妙慧神智,能以“无”的精神,化掉所面对的定有、定向,此如一般说的:提得起,放得下!若不能放下,执于其中,则无法跳出,而为定执,僵化其中。

因此,“无”的精神也是一种化的精神,牟先生举孟子的“大而化之”来做解释;此中之“大”则有定相,看起来庄严肃穆,令人不敢亲近。到了化境,才平铺放下,一切怀之而包容之。

**2. 真善美之合一** (1)真善美之分别说:此如康德美学之凿无法化掉,而为执着,执着四相(moments)范畴而不能化,不能转识心之执而成智,则为分别说!牟先生又举例苏东坡与程伊川二人之争执,伊川之执于善,是分别的善,尚未进到合一的善;而苏东坡则执于美,并以此批评伊川的善,则亦是有执之美,不是合一的真美。此分别之说,即如象山所谓的“平地起土堆”、熊十力所谓的汪洋大海之浮沤,已是知识的凝固僵化,无法回到物自身、生生之本体,而为识心之执。

(2)真善美之合一说:当真善美能够合一,则合一之美不会去批评合一之善。若是苏东坡能进到此境地,亦将欣赏伊川,反之,伊川亦然。这里面要有“无与化”的精神;若如孟子语:“充实之谓美,充实而有光辉之谓大。”(《孟子·尽心下》)此乃由“美”而进至于“大”,但还是执定之“美、大”,缺少了“化”或“无”的精神。须要能够由“有”而至于“无”,所谓的“生而不有,为而不恃”,才能不执;亦须要由“无”而至于“有”,如此方能破空地生出道德心,不需依待,即牟先生所谓的提得起、放得下。

若真提得起,才不至于执善而丧善,即如牟先生所欣赏王龙溪的四无说,而其弟子周海门的九谛九解精神最为相近。牟先生言:

“九谛”代表许敬庵的主张,他对王阳明“无善无恶心之体”一句话起疑惑,认为人应该“有善有恶”,怎么可以无善无恶,无善无恶岂不没有是非?儒家当然肯定是非善恶,所以凡是正面肯定是非善恶,便是“谛”——真理。许敬庵提出九段说辞以主张这方面的真理,叫做“九谛”。对方周海门则回答说有善有恶固然不错,但必须了解王阳明所说“无善无恶”并不是没有是非,而是“无善无恶谓之至善”。于是依照九谛逐条回答,叫做“九解”。但许敬庵这一面始终不能了解这“无”的意义。<sup>[2]</sup>

① “中国人就承认智的直觉就在我这里,你通过修行就可以转出来,可以转识成智。这在西方是不可能的。”《牟宗三先生讲演录·肆·庄子齐物论》(台北:鹅湖月刊社,2019),第177页。

② “因为无是个虚一而静,有无限妙用的心境,灵活得很。无限的妙用何由得见?即从有处见。有就是无限妙用、虚一而静的心境的矢向性,用《道德经》的话讲就是徼向性,「常有欲以观其徼」之徼。”《中国哲学十九讲》,收于《牟宗三先生全集》(二十九)(台北:联经出版社,2003),第97页。

牟先生认为,许孚远不懂“无”的精神,因为这是作用的保存,不是实有层次的“无”(不存在);即当面对实有层之善时,能够无心相待,不起执心,所谓的“上德不德”,从而保住仁、义、礼、智。

(3)合一说与分别说的关系:后者只是前者的一种“垂象”,如分别说的真、善或美,只是合一说的真、善或美之象征!牟先生举《易传》“天垂象,见吉凶”,而圣人要须“象之、则之”,以此彰显“人法天”之精神。这里的“垂象”,近似于“土堆”、<sup>①</sup>现象,它们无法到达本体或物自身;也就是说,“体”可下贯于“用”,而“用”却不能通返于“体”,不过,在中国哲学,可以依于转识成智的工夫,而将现象、土堆逐一化去。若是康德,则已定执于现象范畴而不能化,吾人只能停顿在感性直觉、活在现象之理性存有,既不是上一层的神,也不是下一层之动物存有。

### (三)“无”的精神

牟先生提出要以中国哲学的“无”,来化解康德美学中的疑窦。而中国哲学之儒、道、释三家皆具备了此“无”的精神。在牟先生的真善美合一说里,认为此时须以儒家为担纲,所谓的“放得下”,但在此之前,要先能“提得起”,否则只是一味地放下,那就成了下堕而懒散!儒、道、释三家皆具备了智的直觉,能够转识成智,而康德却只有“方以智”——定执于人只是现象存有,不及于智的直觉。

牟先生要如何以中哲的三教,而去转化康德呢?如老子“作用之保存”、庄子“圣人怀之,众之辩之以相示”……,圣人能回到一心之真如门,不耽滞于现象、知识层次,不在生灭门处争强好辩;也就是回到良知、真善美之自身,不在知识处做争辩。又如庄子所言:“俄而有无矣,而不知孰有孰无。”《庄子·齐物论》即不做无限因果之追溯,而能当下圆顿并给予肯定。

再如庄子所批评的:“……虽然,不该不遍,一曲之士也。判天地之美,析万物之理,察古人之全,寡能备于天地之美,称神明之容。”《庄子·天下篇》无论“天地之美”“万物之理”“古人之全”,抑或“神明之容”等,皆是一体而化,归于道术,不应擅自切割、析分,否则将沦为道术之裂,成了方术。

此外,如孟子“大而化之”的“化”、佛教的“如”、象山的“平地”,或是王龙溪“四无说”中“心、意、知、物”的一体而化。又如程明道的“天地之常,以其心普万物而无心;圣人之常,以其情顺万物而无情。故君子之学,莫若廓然而大公,物来而顺应。”《定性书》吾心顺于万物而能无心,则识心可被转化而为智心。

最后,三教皆具备着“无”的精神,皆可通合于智的直觉,但要以儒家做为纲担!因为在牟先生的体系里,唯有儒家才能纵贯且纵讲,能够进行道德之创生,所谓的“天道、性命,相通为一”;至于其他二氏,虽亦纵贯,达到“道”的境地,却缺少了道德创生之系统,唯能横讲,无法纵讲,故须以儒家做为担纲!在《商榷》一文,牟先生是举孟子、《易传》、象山、明道、王龙溪等人做为代表。若是康德,执于现象,更是只有“技”,尚未触及于“道”!

### (四)道德形上学

牟先生以为,美学一门不必如康德之以“合目的性”做为中介,而来沟通两界,应当以儒家的“道德形上学”做为担纲,而令天道、性命得以相通,吾心即理,但能诚体良知,一真而一切真,不诚无物!诚者,乃物之始终,如天道之下贯,以至自然,形下界由此开展,而万象森罗,亦上提而进至于道。这岂是康德所能企及?康德因有现象之执,缺少了人之智的直觉,定执其范畴之相而不能化,遂也只能停滞于现象,无法及于物自身。

<sup>①</sup> 引自陆象山语“平地起土堆”,其中的土堆,指已然僵化之现象,回不到“平地”——其本体或物自身。



而道德形上学,或不诚无物者,要先有良知之觉知呈现以见体,此体得而下贯成用,则用无非体!体可达用,用却不能上溯而为体,要须凭借真诚达恻之心的启发。借用康德之语,此乃特殊之因果关系,而非现象之因果;其“因”在于物自身或自由界,而其“果”则现于自然界,自然界因此自由直贯之启发,得而同登法界,一真而一切真,万物皆显现出物自身之如如流行。

以上四点,大致是牟先生对康德美学所做之补充,俾使真善美之完整与合一,而令康德的有执之美、伊川与东坡的有执之美善,得而进到无分别之无相境地,一切皆如。且以上四点,在牟先生真善美合一体系里,亦是相通为一!

#### 四、康德与牟先生美学所遗留问题

关于康德美学之反省,除了牟先生上述所言,笔者在此亦提出若干想法。以下开为二小节,分别谈论康德与牟先生美学所遗留之问题。

##### (一)对于康德之反省

**1. 层层二分而迂曲难解** 康德将道德哲学区分为自律与他律,但到了“判断力批判”,为了谈反省判断、主观的合目的性原则,因而区别于道德的决定性判断。于是,自律便有两个,一个在道德哲学,收录于《第二批判》一书,另一个在判断力批判,收录于《第三批判》一书。这两个自律之中,何者较为自由呢?道德是自由,美学的知性与想象力的游戏也能是自由!又道德自律与美学自律之间,两者有何不同呢?

以康德而言,判断力之自律,乃 *heautonomy* 一词,指为己而律,至于道德之自律,乃 *autonomy* 一词,意谓自律之为他而律,如同“意志为法则立法”,是决定性判断,是立给法则的,而不是立给自己的。故康德之哲学,依于西方之重逻辑、数学传统,也就不断地二分;自律之中,又分为自、他,主体之中,又分为主、客二元,重重无尽,以方合圆。即是不断地以“方以智”之二元划分手法,探求进入道之圆融周遍的可能,却也始终不得其门而入,总是进不了“圆而神”。此牟先生亦略微点出。

又如康德哲学被称为主观观念论,而费希特为客观观念论,再到黑格尔的绝对观念论;康德之为主观,乃是一种哥白尼式的革命,认为知识之普遍性,不是由主体而合于客体,相反地,正是客体以符应于吾人之三层先天综合的主体哲学,特别是范畴,既存于主体,又是普遍。又康德在谈论美学与目的论判断二者之不同时,认为美学是主观的合目的性原则,而目的论判断则是客观的合目的性原则,此可参看康德《判断力批判·引论》八之二节,其曰:

判断力之批判之区分成美学的判断力之批判与目的论的判断力之批判即是基于上说之考虑而作成的。第一部是意谓“因着快与不快之情而评估形式的合目的性(或不然名曰主观的合目的性)”这种评估之能。第二部则是意谓“因着知性与理性而评估真实的合目的性(亦曰客观的合目的性)”这种评估之能。<sup>[1]149</sup>

康德之主观观念论,有别于德国之客观观念论,而康德的主观观念论在论及自律与他律时,在判断力批判时,是律予自己之主体,以别于道德之自律;对判断力之自律,是为主观中自己之主体而律。又判断力被区分为美学与目的论,在美学方面,康德称之为形式的合目的性,或主观的合目的性,即判断力之自律里又分为美学的主观性,与目的论判断的客观性。则其美学是主体性哲学中的自律给予自己主体,且是美学之主体,三个主体之区分,主体中又有主体,实在令人摸不着头脑,显得迂曲,而难以理解。

2. 何谓“目的”？ 康德的判断力之批判，用以沟通自然与自由之两界，其中用了合目的性原则，无论是美学或目的论判断，都要合于目的，但是，到底是什么目的呢？如自然神学之中，上帝便是目的因，此乃多玛斯之看法；亚氏则以上帝之玄思其自身，而自为目的；至于康德的哥白尼式转向，反转客观之上帝而改以人做为目的，并借由道德、最高善之实践，而以德福一致做为终极目的。其所谓上帝亦是理性范围内宗教的上帝。康德言：

依照自由之概念而来的结果是“终极目的”(final end, 最高善、圆善)，此“终极目的”是应当实际存在着的(或说此“终极目的”之于感触世界中之显现是应当实际存在着的)，而说到这一点，我们须于自然中预设该目的底可能性之条件(即是说，须于作为感触世界之一存有即作为人的那主体底自然或本性中预设该目的底可能性之条件)。……判断力这一机能，以其所有的“自然之一合目的性之概念”，它把那“自然概念”与“自由概念”间的媒介概念供给给我们——这一媒介概念使“从纯粹知解的〔知性之立法〕转到纯粹实践的〔理性之立法〕”为可能，并使“从依照自然之概念而有的合法则性转到依照自由之概念而有的终极目的”为可能。因为通过那个媒介概念，我们认识了那“只能在自然中且在与自然之法则相谐和中被实现”的那终极目的之可能性。<sup>[1]154</sup>

这里谈到，透过自然的合目的性概念为中介，把自然之概念，过转到自由之概念，而且以最高善做为终极目的。然若如此，则美学与目的论判断只是过程与手段工具，还不是目的，人的道德实践才是终极目的，则理性存有为终极目的，而其他生物则犹如工具，人得以宰制万物，此成为人类中心主义。

同时，美学之独立性亦宣告消失，只能依存于道德学而存在，变成道德的工具、手段罢了。虽然康德的超越的合目的性原则只是主观之用，而不是决定给客观存有，但做为—主观反省判断，又如何能沟通两种决定性判断：自然与自由？令人怀疑！

以中国哲学而言，干道变化，各正性命，性命之各正，则各有其性命！如此，不仅人是目的，人与万物亦互为目的、手段，而交互共存。而依康德之终极目的说法，如其传统之一神论，则是归向—神，依哥白尼式转向，而转神为人，则将以人之实践圆善最高善为终极目的，其他万物沦为工具。

在中国哲学，如道家之自然，或《易经》之群龙无首等说，都是“自己如此”，都是天机自张，而为目的本身；此倾向于泛神之说，神即自然，天是万物之总名、自然之别名，而都是目的！此乃康德的基督教传统，绝不同于中国哲学传统之根本。甚至连康德的历史哲学，也是一种反省性判断，人只是历史之终极目的中一个棋子，无法到达目的自身。

此外，康德认为，目的之达成应当伴随着一种美与愉悦，然现实中目的之达成，所伴随的经常是牺牲，如贞凶，而不为愉悦，或说至少并非全都是愉悦。而康德把目的与美之愉悦关联在一起，似乎有些牵强。

## (二)关于牟先生美学之反省

1. 重回分别说之泥沼？ 牟先生提出真善美之合一，以补康德美学之阙；关于真善美之合一，其言：

惟释道两家不自道德心立教，虽其实践必涵此境，然而终不若儒圣之“以道德心之纯亦不已导致此境”之为专当也。盖人之生命之振拔挺立其原初之根源惟在道德心之有“应当”之提得起也。此一“提得起”之“应当”亦合乎康德之“以实践理性居优位”之主张，惟康德系统中未达此“合一”之境，以其不认人可有“纯智的直觉”。<sup>[1]83</sup>

康德以美沟通两界之合一,此非牟先生所欲之合一。牟先生以为,在真正的合一相之中,美不攻击善,善亦不批判美;又三教皆可达到真善美合一之境,但必须以儒家做为担纲。不过,既已是无分别心之状态,为何只能是儒家做为担纲呢?牟先生解释,这即如同康德“实践理性优位”的说法。

然而,“实践理性优位”之说,乃是针对亚里士多德的“思辨理性优位”而来;且“实践”是广义的,三教都可以有实践,即便是西方的上帝信仰、物自身等,也都可放在实践优位处,并非只有儒家能够实践。

此外,牟先生既已不取康德之以美沟通两界的论点,且视康德只能达到“分别说”之真美善,而无法达到“合一说”之境界,怎能又在“合一说”中回过头来,重新拾起已被弃绝的康德“分别说”呢?其不取“知识、思辨理性优位”,而改取“实践理性优位”,由此推举儒家之足以担纲,佛、道二家则不能,此过程中便已有了分别,是又回到“分别说”之泥沼。

且牟先生以道德形上学取代康德的美学沟通两界之说,若言道德形上学,则只涉及于自由与存在界,则只有真与善两部分,美学又如何能带进来而为真善美合一呢?

牟先生之初衷亦是要建构一圆教包容之系统,此时却又夹带别教之道德取向,以道德为高,高于释氏与道家,这便成了前后不一。此犹如已把“分别说”的伊川与东坡进行了合一,但最后又以伊川做为优位,这便重回“分别说”之老路。况且,牟先生曾提出要以孟子的“大而化之”的“化”,而来化执,怎又在此处再做执取、分别,无法化掉?

**2. 阳明亦能化执** 关于中国美学之“化”,牟先生甚是推举王龙溪的“四无说”,视此说最为恰当!因其一方面化掉“四句教”的“有”,具备“无向(相)之判断”,又是以儒家之良知学做为担纲。不过,这里要提醒的是,龙溪的“四无说”,乃是对遮于王阳明的“四句教”而来,这便凸显了阳明学的不究竟,阳明学未能臻于化境,而等同于伊川或康德的分别说,不及于合一说。

但阳明其实亦能化执,如在《传习录》记载:

洪与黄正之、张叔谦、汝中,丙戌会试归,为先生道涂中讲学,有信有不信。先生曰:你们拏一个圣人去与人讲学,人见圣人来,都怕走了,如何讲得行,须做得愚夫愚妇,方可与人讲学。洪又言今日要见人品高下最易,先生曰:何以见之?对曰:先生譬如泰山在前有不知仰者,须是无目人。先生曰:泰山不如平地大,平地有何可见。先生一言翦裁,剖破终年为外好高之病,在座者莫不悚惧。<sup>[3]</sup>

这两则例子,说明阳明已达化境,无论高者、大者,皆能化为平地,得而厚德载物。又讲学时,须以愚夫愚妇之精神,而非以自认圣人之姿态。这些都说明了阳明也能“大而化之”。但牟先生以王龙溪之“四无说”可为担当,而阳明则不究竟,此应稍做商榷。

**3. 龙溪不能免于无诤** 牟先生主张,当以真善美之合一说,而来替代分别说,以便解决伊川与东坡之争执,此犹如王龙溪“四无说”的展现。然龙溪亦与人争辩“见在良知”等问题,如与聂双江。<sup>[4]257-322</sup>“合一说”下的善,为何还要与人争执?此则明显未到无诤!龙溪还有自然与龙惕说之论辩,主龙惕者是季本,龙溪主自然,而是邹东廓给予合会。<sup>①</sup>如此看来,反倒是东廓才是真善美合一说的代表呢!

<sup>①</sup> 故先生〔季彭山〕最著者为《龙惕》一书,谓“今之论心者,当以龙而不以镜,龙之为物,以警惕而主变化者也。理自内出,镜之照自外来,无所裁制,一归自然,自然是主宰之无滞,曷常以此为先哉?”龙溪云:“学当以自然为宗,警惕者,自然之用,戒慎恐惧,未尝致纤毫之力,有所恐惧,便不得其正矣。”东廓云:“警惕变化,自然变化,其旨初无不同者。不警惕,不足以言自然;不自然,不足以言警惕。警惕而不自然,其失也滞,自然而不警惕,其失也荡。”《黄宗羲全集》(七)(杭州:浙江古籍出版社,2005),第308页。

**4. 化掉执情而非不做了别** 真善美合一说能够化掉分别,不过是化掉其中的执,而不是别。这在佛教中讲得很清楚,例如关于“识”的运作,有所谓的攀缘与了别,了别系不可少,而攀缘则不必。又如在上帝眼中,并无所谓真、善、美之分别,乃是即真即美即善,但是当落在人,则有了分别,例如,吾人要能分辨善或不善、美或不美……。

因此,应当舍去、化去的,只是执念,而非分别。例如,上帝让太阳既照好人也照坏人,此犹如“圣人怀之”,然而到了“德福一致”的审判时,上帝便能区分人之存心与动机的善或不善;上帝本身虽不分别,却能看清、分别什么是善、恶、好、坏等。此如牟先生曾说过的:“凡应有者皆尽有,一切皆可非分解地溶化而为一,亦一切皆可分解地并存而不背。”<sup>[1]87</sup>若如此言之则近矣。亦如《中庸》:“万物并育而不相害,道并行而不相悖。”圣人怀此对反,而为天地之大美!

**5. 道德形上学** 牟先生以道德形上学响应康德,不取康德之先区分两界,而后再以美学做为沟通媒介。然道德形上学其实近似别教,而非圆教,至少也是落在圆、别之间,即良知本体,或是天道本体等为高,而形下者则为低。如牟先生所言,自道德下贯而至自然,以特殊之因果性,而全气是神,即能以体达用——尽管用总是无法达体;不能肯定万物之任何一点之用以达体,这里的用,是指形下之物、形下之情。故此道德形上学近于别教,而不是龙溪的圆教。如牟先生所谈论的阳明“四句教”:

至善是心之本体,犹言是心之自体实相,简言之,就是心之当体自己也。此心须当下即认为超越之本心,不是中性的气之灵之心也。心之自体是如此,然其发动不能不受私欲气质之阻隔或影响因而被歪曲,因此“有善有恶意之动”。其发动即得名曰“意”。故“意”可以说是经验层上的。<sup>[4]195</sup>

心为高,意为低,意是经验层次,乃如康德的意欲,而不是自由意志。若如此,则牟先生自由无限之心学(心之润物而为承体起用),如何能与圆融无分别之真善美相融呢?如戴山提出,意要高看,而不止于经验层次的意,认为阳明把意讲坏。

也许牟先生会回答,阳明还要进到龙溪之四无说始可。但牟先生对于康德美学之解决,一方面采取真善美合一说,另一方面又加入了道德形上学;前者近似圆教四无之说,后者却有别教意味。良知若为高,万物自然为低,故要先悟本体,由体而可下贯至用,用却不能至于体;则体、用之间要该如何融合为一?这也是牟先生体系:真善美合一说所遗留下的问题。

康德的第三批判,面对真善美的问題,是希望能将他的先验批判哲学体系完整起来。牟先生之美学体系,依于康德而做进一步地改造,在现象物自身处,以无执存有论而来化解康德的执之存有;在圆善论,则以圆教之存有不是分析命题,而有综合性,幸福有其独立地位,而来保住幸福之存在,又以“自由无限智心”转化德之所在,而为福之所在。其以无向判断,而来调转康德美学已将美外离而挂搭于神学的缺点,如今却又提出道德形上学之说之近别教,还要到王龙溪圆教四无才算究竟。那么,此别教与圆教、方与圆之间,又当如何合一?这部分尚待沟通才能完整。

**6. 关于康德背反说之解决** 康德美学之背反说,所谓美既是主观,又是普遍,并为此展开辩证,认为美学可以争吵,而不可争辩。康德又以正题与反题的方式,来描述美学所依之概念,一个是决定的概念,另一个是不决定的概念,于是这便不是真正的对反,不是A与—A那样的对反,因为所指概念不是同一个。不过,对于这些说法,牟先生认为可笑,而不以为然。

然这里想提醒的是,康德之“第三批判”关于美学背反之决定,与其“第一批判”宇宙论之背反,两者的精神是一致的。牟先生在第一批判时,既然未曾做出批评,则为何在第三批判中,却又提出异议呢?

试举康德的量范畴之背反,这被写在《纯粹理性之批判》,关于《纯粹理性底背反》第七节:“‘理性与其自身’之宇宙论的冲突之批判的解决”。此乃其辩证部之虚幻中的三个主题之一,包括:心灵、宇宙与上帝。以下试举其宇宙之背反与解决,康德曰:

如果我们把“世界在量度方面是无限的”与“世界在量度方面是有限的”这两个命题视为矛盾的对反,则我们就要认定:世界,即现象底完整系列,是一物自身。盖以此时世界便成这样的,即:纵使我不停止了[解消了]其现象系列中的无限后返或有限后返而不作,它亦仍旧照常为无限或有限[如无限真,则有限便假,反之亦然,以矛盾故]。但是,如果我拒绝这种认定,或勿宁说拒绝这种伴随而来的超越的幻象,并且否认“世界是一物自身”,则此两背断底矛盾的对反便转成一纯然地辩证的对反。因为世界并不是依其自身,独立不依于“我的表象”之后返的系列,而存在着,世界在其自身既不是当作一无限的整全而存在着,亦不是当作一有限的整全而存在着。它只存在于现象底系列之经验的后返中,它不能当作某种在其自身的的东西而被遇见。依是,如果这个系列总是有条件的,因而也就是说,它从不能当作完整的而被给与,则世界便不是一个无条件的整全,而亦不能当作这样的一种整全,即或是无限量底整全或是有限量底整全而存在着。<sup>[5]257</sup>

此乃康德对于空间之有限与无限之背反的解决,他用了所谓的矛盾之对反与辩证之对反的解决,前者互为矛盾而不可行,后者可解决,如同康德在“第三批判”美学背反解决一样;若美学所依之概念为同一个,则为矛盾,然若所指涉的概念不是同一个,则可以解决。在此宇宙量的背反上,经验的后返是有条件的,此依吾人的三层综合之先验原则,而在现象上,则依条件而建立,这便近于经验主义之说。

因为知性依于概念,能够一步步地依于经验概念而后返,如果追溯其因,而因又有因,层层转进;但做为理性,想把世界宇宙一把捉而为综体之完整体系,但这完整之理念是轨约的,不是决定的,康德称此为不决定之理念,或又将此视为无条件之物自身之理念,但这都不是决定而给予的,只是一个领引的轨约原则。康德在宇宙论上的背反解决,牟先生认为合理,但同一方式放在美学,牟先生则不能接受,这便耐人寻味了。

7. 良知坎陷求知识 牟先生谓,当以道德形上学,而来解决康德之以美学做为中介的问题。曰:

说“美”是善之象征,这也只是这么一说而已,并无严格的一定性。若照儒家的“道德的形上学”说,“诚者物之终始,不诚无物”,诚体从自由直贯下来,而彻至于自然,这也用不着以判断力来作媒介。<sup>[5]33</sup>

道德形上学者,是天命,即曰天理,下贯至心及气化自然的过程,此近于康德的特殊因果性,自由可以贯到自然,而自然却不能贯到自由。承体可以达用,用却不能达体。这是一种别教,而与圆教、四无说的圆融合一,不同型态。别教者,分别是也,以良知为高,而下贯以润物,有形上、形下之区别。至于道德形上学之说,近于别教,或介于圆、别之间,其为承体起用,若不承体,物亦是执物。此系由熊十力先生而来!然熊先生之本体论虽重在见体,却仍强调体、用之不二,如彼大海水与浮沤之不一不异。

而牟先生之良知则是超越的,至于其经验层次的意,则为有善有恶,须依体而来对治意与物,故要做良知之呈现、心即理,可由天道之生万物,或是良知之润泽万物,而为全气是神。牟先生强调,此时,形下之情感已升华为超越的觉情,消泯了形上与形下之间的界线而同登法界。

牟先生还提出“良知坎陷求知识”;一般而言,知识乃低于良知,还是一种识心之执,若不能转识

以成智,则如康德体系之凿,趋于僵化,不能圆而神。依牟先生,物自身与现象之间,或体用之间,不须再透过第三界(美学)之沟通,只须承体起用,便能融通自由与自然。又虽然“用者,乃天之垂象”,但用终不能达体,只能体下贯到用;体者,天理、良知是也。

故依牟先生,阳明还不到合一说,龙溪才能企及。这里的困难点,在于牟先生整个体系的不够整合,既说“良知坎陷求知识”,又说“一心开二门”,既提出“道德形上学”,又欲以“圆教说”为目标,另外还有合一说、分别说等,显得分歧、纷纭。

## 五、结 语

本文对牟先生之评论康德美学略做探讨。牟先生在译出《康德判断力之批判》后,继以中国哲学来进行消化,而调适上遂,提出无向(相)判断与真善美合一说这两大摄受要点。牟先生以其所处时代,必欲肩负起“当代新儒家”之使命,而要点工作之一,便是对西学进行拣择与摄受!此一如千年前佛教之传入中国,历代中国知识分子所做的工作。

摄受西学,尤其兴盛于“五四运动”之后,其基本诉求为:中学为体,西学为用。牟先生以为,康德哲学只讲到了执的存有,而不及于无执的存有;并采用佛家唯识学之转识成智进路,以为西学之吸纳与调适。认定中国哲学具备智的直觉传统,而西方则采取上帝的直觉即创造之思路,其专执于人只是现象之存有,此则不及中哲之灵动与圆融!其依中国哲学之直觉即感通,透过道德之呈现与生起,而来贯通体与用、事与理……,以为精神生命之提升。

在当时多以西学为尚,而中学垂危之际,牟先生能够挺身而出,博学强记,一方面扎实中学功力,探究中学之美、胜,另一方面,尽量深入地吸取西学之特点、精髓,分辨而拣择出中学之优异处,并做出时代之回应。这份工作,实属不易!其他如熊十力、唐君毅先生等,亦皆是一代巨擘。

牟先生之调适、提升康德,自不全依康德之体系,以双方之“智的直觉”,本不相同。在康德,其智的直觉,只能上帝拥有,即当其直觉,即能创生——上帝的直觉能够从无到有地进行物的创生;而一般的理性存有,则只能透过概念来运作,只是一种感性直觉,无法具备智的直觉。至于中国哲学的儒、道、释三家,则都采取神感神应之感通,端在道德或心性上用功,而为道德实践之生生、创生,且能破空而出!非如西方上帝之智的直觉,独能物的创生。

因此,牟先生亦看重神感神应,如在所译《康德判断力之批判》之《商榷》一文;或如《圆善论》中,为了解决“德福一致”时,采用了圆善与圆教之论;又如《智的直觉与中国哲学》,主张直觉即创造即呈现,即是生生、寂感之真几!……这些皆不重概念思维,而特重体证之工夫,甚至而成为启发指点语,而不是下定义之概念分解。不过,这与他最初的志愿之不全同,本只是为中国哲学找民主科学知识之出路,最后倒是中国哲学以提升西方的二元性知量论,视其达不到通几之道体之圆神。

本来,牟先生是想接续熊十力先生所未完成的量论,如于“良知坎陷求知识”,或《圆善论·序》等处,都曾引用熊先生论述知识之重要。又如在《生命的学问》一书中,认为如果只讲良知而不开知识,则是陷入只有“圆而神”而无“方以智”之窘境,这便容易造成文化上的拖泥带水,无体无力而模拟两可!可是,到了牟先生晚年(约七十至八十余岁),仍然又回到而偏向“圆而神”这一边,并以其做为检讨西方文化之准绳,如此则突出西方偏重“方以智”——概念思维之形下性,<sup>①</sup>缺乏了“圆而

<sup>①</sup> 借用明末清初方以智(字密之,号曼公,1611—1671)的话,西方偏重质测之学,而不了通几之学,对于道体之整全,无法进行把握,于是形成各种学说或主义彼此割裂之情况。

神”之昂扬,有其不足。这时,可以补充以牟先生自己的无向(相)判断,则识心之执亦能被化为天光,臻于神智感应之境界,而这也是中国哲学之胜美处。算是为各种中西文化,找出其病征不足。

“方以智”者,如康德的识心之执,无法得到转化,范畴即不能转,但在熊先生的《新唯识论》,则提出转识成智。牟先生的《五十自述》亦是强调自然之天光,而非思辨之智巧,此外,诸如释迦、耶稣、孔子等圣人圣业,亦皆是自然天光之显现。

牟先生的体系较康德更为庞大。康德解决了理性主义与经验主义之冲突,而牟先生则试图进行中西会通、解决真善美合一等问题……;后者自然复杂许多,在处理或沟通上的难度也更大。所幸,牟先生业已开出儒家哲学之新精神,在时代之里程碑上,其成就可谓难以抹灭!一如宋明理学之摄受佛老,而开出儒学之新页,缔造了新时代之风华。

### [参 考 文 献]

- [1] 康德. 判断力之批判:上[M]. 牟宗三 译. 台北:学生书局,1992.
- [2] 牟宗三. 牟宗三先生全集:二十七[M]. 台北:联经出版社,2003:379.
- [3] 陈荣捷编著:王阳明传习录详注集评[M]. 台北:学生书局,1998,第313条.
- [4] 牟宗三. 从陆象山到刘蕺山[M]//牟宗三先生全集:八. 台北:联经出版社,2003.
- [5] 康德. 纯粹理性之批判:下[M]. 牟宗三 译. 台北:学生书局,1992.

(责任编辑:谢光前)

## Reflection of Prof. Mou Tsung San on Aesthetic Judgment of Immanuel Kant

Chia-He Tsai

(Department of Philosophy, Tunghai University)

**Abstract:** This study discusses the aesthetic ideology of Prof. Mou Tsung San and focuses on his reflection on the aesthetics of Immanuel Kant. Based on Chinese philosophy of absorption, he examined the aesthetics of Immanuel Kant at a higher level and argued that western tradition cannot reach the state of Chinese philosophy. Critique of Judgment by Immanuel Kant refers to aesthetic judgment and teleological judgment. Prof. Mou Tsung San has never opposed teleological judgment. However, regarding aesthetics, Immanuel Kant applied subjective purposive principle and argued for natural purposive principle. That is, when men recognize the purposive principle, it will be followed by pleasure with subjective reflective judgment called “beauty”. Prof. Mou Tsung San disagreed on such aesthetic argument. For him, aesthetics relies on Natural Theology to connect with the world and men cannot recognize true “beauty”. Prof. Mou Tsung San argued to replace the statements of Immanuel Kant with “no-direction judgment” of Chinese philosophy, including Ru Xiang of Buddhism, “Sheng Ren Huai Zhi” of Zhuangzi and Si Wu Shuo of Wang Lung, which can demonstrate aesthetics and even regulate aesthetics of Immanuel Kant. This study will explore the argumentation of Immanuel Kant and Prof. Mou Tsung San.

**Key words:** reflective judgment; aesthetics; no-direction judgment; purposive principle; natural theology