|国|际|中|国|哲|学|精|译|系|列|

成中英 冯俊 主编

2009年卷 第1辑

Kant and Chinese Philosophy Wisdom

康德与中国哲学智慧

中国人民大学国际中国哲学与比较哲学研究中心◎译

中国人民大学出版社

需要全本请访问 www.ertongbook.com

国际中国哲学精译系列（2009 年卷第 1 辑）

成中英　冯　俊　主编

康德与中国哲学智慧

中国人民大学国际中国哲学与比较哲学研究中心　译

中国人民大学出版社
·北京·

图书在版编目(CIP)数据

康德与中国哲学智慧/中国人民大学国际中国哲学与比较哲学研究中心译.
北京：中国人民大学出版社，2009
(国际中国哲学精译系列/成中英，冯俊主编)
ISBN 978-7-300-10335-8

Ⅰ.**康…**
Ⅱ.**中…**
Ⅲ.**康德，**Ⅰ.(1724—1804)-**哲学思想-关系-哲学-研究-中国**
Ⅳ.B516.31　B2

中国版本图书馆 CIP **数据核字**（2009）**第** 023014 **号**

国际中国哲学精译系列（2009 **年卷第** 1 **辑**）
成中英　冯　俊　主编
康德与中国哲学智慧
中国人民大学国际中国哲学与比较哲学研究中心　译

出版发行	**中国人民大学出版社**		
社　　址	**北京中关村大街** 31 **号**	**邮政编码**	100080
电　　话	010－62511242（**总编室**）	010－62511398（**质管部**）	
	010－82501766（**邮购部**）	010－62514148（**门市部**）	
	010－62515195（**发行公司**）	010－62515275（**盗版举报**）	
网　　址	http://www.crup.com.cn		
	http://www.ttrnet.com(**人大教研网**)		
经　　销	**新华书店**		
印　　刷	**北京新丰印刷厂**		
规　　格	170 mm×240 mm　16 **开本**	**版　　次**	2009 **年** 3 **月第** 1 **版**
印　　张	29.25 **插页** 1	**印　　次**	2009 **年** 3 **月第** 1 **次印刷**
字　　数	458 000	**定　　价**	59.00 **元**

版权所有　侵权必究　　印装差错　负责调换

本辑论文导读

成中英

康德与儒家哲学

本辑论文有三大主题，即康德与儒家哲学、中国哲学智慧、中国哲学的教与学。此三大主题构成三个单元的论述，各有重要的论证以说明中国哲学的内在价值。其中有关第一个主题——康德与儒家哲学的论述可说是近现代最具有开创性的论述。何以故？康德哲学是西方哲学主流中的主流。在康德之前，西方哲学可说导向康德；而康德之后，西方哲学可说源于康德。康德可谓西方哲学在近现代的集大成者。他所形成的是一个有严密论证要求的体系，面对人类对客观自然规律的知识、人类的道德自由意志与自主性、人存的价值判断能力与美善价值的根源和含义，以及人的宗教信仰、自我超越等重大问题，予以条理分析、综合判断、整体定位而企求系统解决之。当然他并未完全解决这些问题，他的系统也不免逻辑上的不一致与内涵上的不完备。然而他对人的本体统一性的认识，让他能融合科学知识与道德价值于一体，对人提出了一个西方传统前所未有的新理解。但此一理解的源头来自何处？问题的关键取自何方？此一理解的理论基础又何在？却是可以重新提出的重大问题。西方学者对此等问题的传统认识往往囿于一些历史的观点，未能对相关的历史文献做出深入的考察，对概念命题与理论结构的前提与支点也缺乏多角度的分析，因而在 20 世纪康德的研究并未开发出新境。

牟宗三先生首先从儒家立场吸取康德并批判康德，但却未能说明康德之所以为康德。为此我们不能不对康德与儒家的关联进行更深入的历史探索与更广泛的理论比较，把研究对象从三大批判扩大到康德早期的著作与晚期的著作。在此基础上，我提出康德哲学是在中国古典儒家与宋明理学

的影响下形成的，指出儒家的道德哲学与性理哲学以及牛顿的物理学构成了康德哲学体系的两大支柱，促使康德急切地追求知识与道德的心性统一性，并在此基础上发展出三大批判的相分而互涵的认识。因此，用儒家诠释康德与用康德诠释儒家是同等重要的哲学工作，据此我们开辟了对康德的理解，也呈现了儒家哲学现代建构的新方向，更为当代中西哲学的互动与贯通开辟了一个新道路。本单元的前11篇有关论述受到中德学者的重视不是偶然的。其中德国学者德马丁（Martin Schönfeld）教授关于康德早期哲学的论述，更明确地支持了此一观点。

中国哲学智慧

第二个主题是中国哲学智慧。首先我们必须提出何谓智慧的问题。显然智慧并非知识，但却离不开知识。智慧可以说是实用的知识，是知识与价值的具体结合，来自于对生命、自我与世界的深刻体验与反思，并形成了动态的判断能力。因此，它是一种德性，也是一种明觉，在生活中实现为真善美与和谐、无执、超越等价值形态。中国哲学重视心身、天人与知行的结合以及人我的互动，故凝聚为并凸显出实现生命价值的多种方式。如何掌握这些形态及其所根由的本体论与宇宙论基础是中国哲学智慧的认识方向。只有掌握中国哲学发展的根源以及多种形态的价值及其相互联系，方能真正认识到中国哲学智慧的动态性与开放性以及创新的动力。因此把中国哲学看做一种智慧哲学，包含了一种亟待开发的知识哲学，是认识中国哲学智慧的关键。在此基础上，进一步认识中国哲学的本体哲学与本于体用的实用智慧，是中国哲学能在伦理学与管理学领域开辟蹊径的理由所在。但中国哲学智慧如何与其他文化传统的哲学智慧比较呢？在比较之中，它呈现的优点如何用之于世界？它又凸显出何种缺陷，如何在与其他传统的交流互动中补足与自强？这更是我们需要探讨的问题。在本单元的11篇论述中我们应当能找到重要的答案与启发，以作为进一步探索此一重要课题的基础。

中国哲学的教与学

第三个主题是中国哲学的教与学。这一课题在近代虽然得到了教育学

需要全本请访问 www.ertongbook.com

家们的重视，但在中国哲学中的讨论却相对欠缺。这是一个必须给予充分注意的现代课题，因为它关系到人的德性发展与人的自觉的价值意识的建立，对一个社会的发展来说非常重要。中国儒家从孔子开始就看重教与学的活动。孔子说："学而时习之，不亦说乎？"又说："有教无类。"人与人的关系离不开教与学的关系，因为此一关系最后必须落实到文化的传承与精神的传递上来，事实上它是实现人的自我超越的途径，更是文化相互激发与协力发展的过程。在此一教与学的过程中，人类方能解决文明的冲突与利益的矛盾等问题。如果人们能够相互学习，如果文明能够开放传递，人类还有什么问题不能从人的根源的需要与人的理想的追求方面来解决呢？但此一教与学的开放性在今天的全球化过程中却仍然是一个理想的价值，必须在一定条件下方能实现。那么，这些条件又是什么呢？教育的精神与学习的精神又在哪里呢？东西方的哲学传统又有什么不同的见解呢？这是本单元的 9 篇论述所认真探讨的问题，值得我们高度关注。

第一编　康德与儒家哲学

康德和儒学的理论联系：序言

成中英（Chung-ying Cheng）* 著
殷旭辉 译 姜 智 校

一、理论联系在哪里？

怎样把康德（1724—1804）和儒学联系起来，以及怎样把儒学和康德联系起来？我对这一问题感兴趣已经很长时间了。这不仅是因为很多当代的儒家学者已经认真地把康德的道德哲学和儒学联系在一起，而且还因为很多其他人也已经认识到，康德曾经受到莱布尼兹和沃尔夫的影响，后两者在他们的时代就已经把儒学看做一个重要的关注人类自律的人性哲学。因此，从历史的角度来看，康德很可能受到过儒家思想的影响。从儒学和康德哲学的整体角度来看，除开历史的影响之外，给我留下深刻印象的是它们在人类理智、道德和行为等方面的哲学研究也许已经共享了很多有联系的，甚至是一致的，因而不应该被轻易忽视的中心主题。例如，道德意志自律在儒家的哲学家——例如古典儒家时期的孔子和孟子，新儒家时期的朱熹和王阳明等人那里，就被看做规定人类价值的一种品质，这一基本主题与康德哲学中人的道德主权这个概念产生了很好的共鸣。即使他们表达这个相同的主题或论题时的方式不一样，他们似乎仍都指向一个共同的人类形象，即独立的、有尊严的人，他有道德本性或道德精神，而这是其具有道德价值和理解人性的基础。也许有人会怀疑这一点，即他们各自的理论框架体系潜藏着重叠性的意见，这些意见允许甚至导致相互之间的丰富差异。

我这么说，并不是要再一次否认儒学和康德之间有着不同的德性概念

* 成中英（Chung-ying Cheng），夏威夷大学哲学系教授，《中国哲学季刊》主编。研究方向：儒家和新儒家哲学，形而上学和语言哲学，解释学和本体诠释学。E-mail：ccheng@hawaii.edu

和从不同背景出发的不同观点。康德和儒家学者在不同的历史传统以及不同的时空环境中思考问题。事实上，即使我们在谈到儒学时，我们指的是一个有着众多分支的大体系，它们不仅在很多方面不同于康德，而且相互之间也有所区别。然而一般的观点是，我们分别对儒学分支体系和康德进行反思后必然导致我们得出这样的印象或感觉，即他们仍然有相似的结构和方向（倾向），我们可以把它描述为范围的综合性、关系的体系性和人类主题的高度中心性，其中重要的当然是人类的中心性。这就是康德所谓的“哥白尼革命”，从关于超越的上帝的神学转向对作为最终存在形式的人类的反思。对儒学来说，这种革命是不必要的，因为孔子对人性的关注始终是中心主题。再一次这样说，并不是要把康德还原为人文主义——一个被用来定义儒学特征的单词。相反，在康德的对照下，它说出了一个关于儒家人文主义本性的关键要点，即：儒家哲学中的人文主义不仅关注人性，而且关注与产生人类知识和价值的经验世界联系在一起的人性。换句话说，我们必须把儒家看做一个整体的哲学体系，它考虑很多和人性相关的问题，尽管其中的很多问题在他们的时代也许没有得到很好的发展。

其中一个问题也许可以看做在孔子（公元前551—前479）和孟子（公元前371—前289）的时代关于这个世界的物质事物的客观知识问题，然而我们不能忽视荀子（公元前298—前238）——在孟子之后的一位伟大儒家学者——批判性地处理该问题的方式。当然，荀子时代科学体系的缺乏和康德时代物理科学的繁荣形成鲜明对比。我们必须注意到在朱熹（1130—1200）的时代，科学发现同样显著缺乏，所以无论是在古典儒学那里还是在宋明新儒学那里，它们都没有把批判性哲学的重点放在认识论问题上的必要的背景。然而，孔子、孟子、荀子和朱熹的认知态度不可仅被描述为不是批判的，或不是理性的，或不是反思性的。也许，在儒学那里确实缺乏反思的、批判的、体系性的方法论和正式的、逻辑性分析的工具，但是从古典时期到宋明时期的整个儒学传统中却从不缺乏批判精神和理性精神。

也许公平地说，当我们把儒学和康德放在一起的时候他们能相互阐明。对于康德哲学的儒家式理解能够产生一个更加与众不同的、关注理性和行为的存在论统一的康德哲学；而对于儒学的康德式理解能产生一个更加强调关于人性的中心性和总体性的儒家哲学。每一方都从另一方获得某些东西，并且显示另一方所缺少或未见到的东西。但是我们也看到，毫无

疑问存在着共同的关注根源和共同的对人类未来的渴望。因为从存在论的角度讲，这些关注和渴望都被构思为扎根于一个人的潜在本性，在它们（康德哲学和儒学）各自的时代，在不同的语言和不同的概念结构中，都对相似的问题做出了回答。有了这个背景，很显然我们就可以谈论康德和儒学——无论是在古典时期还是在宋明时期——的理论联系。[1]

二、康德对物自体的理智直观

在没有深入细节和讨论所有主要问题之前，我将在当代中国哲学的背景下，阐述康德和儒家在探讨“我们是否具有对物自体的理智直观”这一问题的理论联系的本质。我们知道，最有影响力的当代新儒学哲学家牟宗三（1909—1995）从中国哲学的视角（包括儒学、佛教和道教）去翻译和评价康德哲学，这占据了他整个学术生涯的后半部分。对于我来说，我将把重点放在关于对物自体的理智直观这个问题上（牟宗三在他的康德批判中也把它当做一个中心问题），并且看看在这个问题中哪些需要被讲清楚。

首先，我将阐释在康德哲学和中国哲学文本中的 intuition（在德语中是 *Anschauung*，在中文中叫“直觉”）这个概念。对于康德来说，当这个词被应用到对事物的知觉时，直观在本性上大概是指看到图式。我们觉察到分布在诸多层次上的诸多事物：在我们对事物的第一感觉中，我们看到了颜色和形状，然后在感觉基础上我们意识到时间和空间，并且认识到，如果没有一个给定的能够意识到时间和空间的系统或框架（从中我们可以分辨形状和颜色），我们就不能意识到这些感觉客体。正是在这个意义上，康德把时间和空间看做是先验给予的，是被作为超验使用理性的结果而给予的。正是关于直觉的这些超验给予形式，我们经过心灵的统觉功能也知道了如树和云这样的物质客体。或者正如康德所分析的，由于我们有了理解范畴是从何层面凸显的这一经验，我们才知道那些客观的个体性的事物。很明显我们确实有关于公开事物的公开直觉，它指的不仅仅是颜色和形状。换句话说，我们的直觉可以是合成的或组织的，并且能形成一种能表明个体中的客观单一性和统一性的图式。至此，我们可以根据康德的《纯粹理性批判》一书中的超验分析，说事物的概念形成于对事物的理智或概念直观之中。然而，对物自体的理智直观又是什么？理智直观是否仅仅是概念直观？那么，到底什么是物自体？世界被看做现象，

难道它（物自体）就仅仅是我们对世间物体的体验所引发的理性思考的对象？

我们也许可以进一步问：物自体是不是仅仅存在于它自身，而又能被我们通过纯粹理性思考的方式所认识的先验客体？这可能就是传统哲学中笛卡儿和斯宾诺莎所讨论的那些关于事物本质的知识。但是康德显然不会仿效别人，相反他试图把这个词指向一个在我们纯粹理性范围内能思考的客体，该客体和我们关于客体的感性直观联系在一起。然而，康德不会宣称我们拥有关于它或它们的任何知识，因为我们只有通过经验才能认识事物，而我们没有任何关于物自体或本体的经验，即使它们可以根据需要，被构思或假定为进行先验推演以获得对这个可感觉到、能直觉到的世界中的物体知识的形式条件。[2]它们是我们不得不假设为本体的东西，这解释了我们关于现象的经验。然而，假设我们不会拥有关于物自体的知识，很明显，康德不会采用通过本体来显现现象的范例，就像《奥义书》中古印度婆罗门教的传统那样。实际上，康德把物自体看做在逻辑上必须满足不矛盾律的超验观念。接下来的问题是，一个人在思考最终实体或者那些超验观念时怎样才能避免自相矛盾和谬论？我们能否为了某些终极事物而形成一个关于最终实体的图式或某一超验观念？我们的图式也许一点都不符合超验的客体。或者通过一些理智的或超理智的方式，我们能察觉那些超验观念，就好像它们是客体或最终实体一样？或者，也许我们的理智或超理智直观能行使纯粹创造性力量的功能，从而使得思考的心灵是它思考的客体，就像亚里士多德在他的《论灵魂》中说的那样。但是亚里士多德不会让思维客体从存在中和经验客体分离开来。

在给出关于“物自体”这个概念的简单考察后，我们必须认识到，因为这个概念行使诸多不同功能，所以这个概念有诸多必须区分清楚的含义。第一，作为一个实体概念，它是我们所不知道的某种东西。它可能是指超越我们经验的单一的或者复数的客体，然而，它作为物质或者最终实体，能表现我们所经验的现象。第二，作为一个本体论概念，它是指我们通过某种合成的概念方式直觉到或知道的客体，这一方式把它和我们通过经验所知道的客体联系在一起。第三，作为一个关于认识的概念，它是指我们在定义通过经验所了解的物体时不得不假设的东西。第四，作为一个认识论概念，康德大多数时候在这个意义上使用该词，它要么是指一个使我们产生关于客体的经验的想象的客体，要么是指我们关于客体经验的一个基础形式条件。最后，作为一个方法论概念，它仅仅是指一种我们通过

需要全本请访问 www.ertongbook.com

纯粹理性超验地思考问题的方法，只要这个概念没有自我矛盾之处。在这个意义上，它是一个能整合我们的经验和事物概念的超验观念。它也可以被我们的心灵确定为纯粹理性的一个调节原则，而且我们的心灵能在实践上或理论上很好地使用它。

也许人们可以认识到，随着纯粹理性方法学的使用，我们的心灵可以被设想为积极的和创造性的力量，以便建设或实现整个世界所规划好的存在，也许可以最终像黑格尔曾经设想和阐述的那样。然后，我们也许不通过存在论的过程就完成了一个完整的轮回——它转向那开启认知过程的心灵主体性。在这个案例中，最初所设计的作为最终实体的理智直观，成为观念和客体的一种辩证演绎或卷绕。当然，康德并没有预见到有这样的结果，他也不愿意将这种超验的辩证的方法贯彻到底。更合理的解释似乎是，为了理性的固有目的，康德更愿意把物自体看做一种能发挥调节作用的超验观念。

正是在这个意义上，康德可能会否认我们能够理解关于物自体的知识或理智直观。也正是在这个意义上，物自体必须是理智的建构，而不是一种直觉的、经验性的表现。因此，它可以被认为服务于这种目的：理解事物；识别作为理智思考客体的超验自我或心灵——它不需要独立或者与经验分开。它也被认为服务于其功能：作为有着人类情感和意志的假定主体，因此，它可以被我们这些有道德的人、反思性判断者和在自然与文化中美学体验的享受者来加以解释。换句话说，它可以是一个非超验的本体论的主体，它将我们的所有生活组织得有序且和谐；它可以是一个理想的甚至是发展的主体，这个主体继续组织、整理、协调和统一我们的生活和文化经验。如果说在康德的超验哲学思考中有实用的方面，那么正是在物自体这个观念里才有相关的实用因素，而且只是对那些生活中有目的的活动（包括有固有目的的活动）——如伦理学、美学，甚至是某些也许康德都没有认识到的宗教形式——才有相关性。

三、儒学的方法：两种形式的统一性和普遍性

我之所以把康德哲学中的物自体和理智直观这两个问题写得这么详细，是为了一个重要的目的：说明在康德和儒学（包括古典儒学和新儒学）之间的理论联系。这个理论联系体现于：有一个能够在知与行的普遍

性的形式方面展示其自身所具有的内在持续性和创造性的人。正是这两种普遍性的形式使得一个人意识到其之所以为人，也就是说，人之为人是因为拥有自律和自由的力量，并且拥有责任感和尊严或自尊之心。正是从人类的这种自我意识或自觉意识出发，孔子才谈到“仁”或者是关爱他人，因为正是对他人的关爱使得一个人认识到行为的普遍性力量。因此，孔子才说“仁者爱人”（爱所有的人）。至于需要遵守哪一准则，答案必须通过反思人类自身才能够被引导出来，即使是没有理性的绝对命令形式的严格约束。这是因为，孔子不仅仅是把人类主体看做一种纯粹理性的理性与实践的载体。相反，他认为人类被一种命令赋予其身，以便在自我培育的过程中达到行动的普遍性，而这种普遍性只有在与团体和社会中其他人的交往过程中才能达到。与康德不一样，孔子采取了一种人类感觉的发展模式，而不是康德式的理性的超验模式。但是孔子和康德之间的这种差异不应该使我们对如下事实视而不见：他们为了同一个目标而定位自身并且努力奋斗，即为了人类发展的行为的普遍性。孔子采取的是更具人性（心智一体）和过程性的方法，而康德采取的是更为理性（理性对抗情绪）和更具法理的方法。

至于知的普遍性，孔子谈到了“知人”，但并不把“知物”的问题当做中心话题，这就反映了孔子和康德之间时代和情境的差别。然而，这种差别使康德凸显出一个在现代社会对知识和认识论最具批判精神的哲学家的形象。康德把亚里士多德的分析逻辑运用到包括时间和空间的知识在内的现代自然知识体系，以便获得一个关于理性哲学的批判性视角，正如在他的《纯粹理性批判》一书中已经显示的那样，这显示了他对其时代的敏锐性和作为一个批判的分析者和体系建造者的才能。有了这个成就，他能够为我们提供一个更具批判性和分析性的哲学工具和框架，以便表明，除了从我们对生活的终极价值和行为的普遍性的追求中被展示出来之外，理性是如何被理论地运用和展开的。

然而，关于古典儒家，我们也许仍然要指出荀子，他就像亚里士多德那样非常关注逻辑和知识问题。他把这些关注点叫做“知道”和明白事物的“大理”。这是一个在通过经验和观察寻找知识方面把荀子哲学和亚里士多德以及康德联系起来的坚实基础。

不用深入探讨细节，我们也许就能发现：荀子关于人心或者人的理性方面的思考与理解的范畴和理性的调整性运用原则相对应。就像我已经讨论过的那样，如果我们把古典儒家哲学看做一个除了“四书”（即《论

语》、《孟子》、《大学》、《中庸》）之外还有《荀子》和《易传》的体系，那么，我们就会很容易发现在康德和古典儒学之间有着非常丰富、相互提高和相互阐明的比较。[3]从以上我讲过的两种普遍性，我们也许确实能得出暂时的结论：在康德和古典儒学之间具有深厚的理论联系。

除了认识到共同的关注点和共同的定位这些基本要素之外，我们当然不应该忽视建构和表述的差异和实际过程。我将提到如下差异：首先，对儒学来说，知识和伦理是在时间中发展的，并在个人或团体的自我培育以及朝向普遍性的相互交往过程中实现的。康德试图把知识和道德看做完成的形式，孔子和他的儒家后学们却试图把它们看做进化的、但是需要逐步完成的努力（在中文中叫“功夫”）。其次，当康德把知识、伦理甚至还有美学看做人类理性的三种分离的能力或运用，它们应当被分别对待，古典儒学却愿意把他们看做在人类的具体经验上相互关联和相互依赖。尤其是，实践和理论必须联系在一起，以至于一方必须通向另一方，一方的发展必须借助于另一方的发展。这是知行合一的主题。这种差异表明儒学总是关注人类的统一性和整体性，并且强烈关注社会中的所有人的发展而不是某个抽象的、孤立的个体。当然，我们必须注意康德也已经提出了“人是什么”这个问题并且努力恢复一种关于人的统一性的感觉，这体现在他的一系列著作中——从《纯粹理性批判》到《实践理性批判》和《判断力批判》，甚至到标题为《遗著》的最后著作。

四、儒学的宇宙本体论与理解物自体的关联

除了在康德那里对于人的这两种普遍性的基本观察之外，在康德和经典儒学之间还存在一个最重要的和最重大的差异，即：康德把存在论和宇宙论的研究归属于科学研究，并且把任何未来形而上学只看做人类心灵在其知与行中的理性结构的阐述。因此，他拒绝考虑把物自体看做理性在超验和实践之外的使用。孔子和他的后学们提出一种宇宙本体论，它是可观察的和可反思的东西的严格统一的经验，即变化世界的外在本性和人的内在本性。这样做之所以可能，是因为在古代典籍《易经》中发展出宇宙本体论的悠久传统——从经验中产生又应用于经验。这种形而上学的传统得到很好的保持，因为潜在的视角和理解并不是超验的实体，而是主体和客体之间深入的和广泛的互动，它表现为在所有事物和人类事务的变化中的

创造性的过程。最终实体是展现在事物和人的生活这两方面的一种无穷创造力，它使得我们从经验中学习并且在自我超越和超融的过程中使得我们超越固有观念和范畴。[4]

理性的这种创造性使用之所以可能，是因为具有这种变化的宇宙本体论中所揭示的创造力的经验和认识——在儒家《易传》[5]（对《易经》的注解）一书中被阐述得很清楚。作为这种认识的一个结果，我们很有趣地看到：在超融过程中，人的心灵是怎样从一种状态转换到另一种状态，或者从一个阶段转换到另一个阶段，或者从一个层次转换到另一个层次。这一过程可被看做一个不断转换和变化以实现人的心灵和本性的潜能的无限过程。它也许确实是一个有限的过程，因为人的生命在时间上是有限的；但是这个过程在本性上，总是有人在知和行中体现出总体性和整体性的视角，这个人能解释这种存在的理想状态，并且根据这种视角去行动从而在当前和未来鼓舞其他人，这种人被儒家称为“圣人”。因此，圣人就是具有创造力的人，他为整个人类的自我实现，以及对秩序与和谐（这种秩序与和谐使得各个个体的自我实现成为可能）的享受创造了“理”（仪式以及作为组织和行为准则的体系）。在这个意义上，圣人可以说是知道人类的本性和人类的命运，这等于说是知道天命，也就是知道未知之物。但是，事实上这种对未知之物的知是对注定要实现作为生命的最终价值和结局的终极的自我的知，它不是随意被给予的，而是创造性地显现出来，因为它是作为人的本性和人的一种深层存在的部分而被看待和体验。

正是在这个意义上，我们也许可以宣称孔子、子思、孟子甚至荀子在某种意义上认识到了物自体，他们认识到它是生命的结局，他们把它看做是人类行动的结局。这被看做是天人合一的主题。这样说来，我们可以看到，即使康德主张在纯粹理性的认识论的背景下，我们没有关于物自体的理智直观，儒家仍然能够主张，由于有了道德和生命的培育，我们也许能有对最终实在的理智体验。这两者中潜在的本体论假设是根本不同的：一种是被古希腊关于现象和本体的二元论传统和希伯来关于神圣的超越物的传统制约的客观主义者，另一种是被《易经》综合和谐的传统所制约的超主观主义者。然而我们仍然可以认为：在理智的而非直觉的理解基础上，儒学提供了一种新的理解，或者说是一种能调和物自体与包括我们在内的不断变化的现象世界的方式。

必须指出的是，牟宗三洞察到康德哲学的方法和儒学方法之间的差异性，他本来可以通过妥善评价康德和儒学对物自体的观点这一方式来阐明

这种差异性，但是他并没有这样做。康德在他对认识客体的认识论反思的文章中坚持认为没有对物自体的理智直观，这是正确的。但是儒家坚持认为我们生活的目的是寻找对终极目的的理解，也就是“穷理尽性以至于命”[6]，这也是正确的。在这里，就像性和理那样，命正好是物自体，这一点在宋明新儒学的庞大体系中得到了进一步的详尽说明。[7]

在此，挑战性的问题是：“穷”和“尽”和“至”是否能大致被解释为一种理智直观。牟宗三通过热忱的努力来反驳康德以表明：儒家有关于物自体的理智直观，因此儒学把人放到在西方神学和形而上学传统中上帝的这个位置上。这是因为牟宗三把人的心灵设想为好比上帝似的无限心灵。但这是一个在错误框架中的误解。在某种程度上，我们并没有一个上帝所拥有的那种假想的无限心灵，但是我们的物理界限并不能阻挡我们拥有关于实体的持续的自我超越的经验，这种经验并不受有限心灵的限制。心灵确实有关于无限的视野，并且能不受限制地把它用于从事自我超越的创造性过程。这是一种不同的设想人类心灵的方式，这种方式表明在人类起源、人类意向性和人类行为上有限性和无限创造性的统一，这需要一种新的本体论和本体解释学的思考框架。

从本体诠释学来说，我们把它说成是一种框架的转换和重新解释的宇宙本体论范例更恰当。但是牟宗三确实有这种解释学的或本体诠释学的意识，并且做出了注定是要引发不必要的但却是很热烈的争论的论断，这种争论遣责它误解了被海德格尔和其他西方形而上学家所经验的人的形象——一个有限的存在者——并与其相矛盾。根据这一点，我们也可以看到，我们对作为物自体[8]的终极的概念不必是某种直观经验，而是基于对被我称为超融[9]的反思的结果。我们也许还可以看到，一个人能发展和体现一种观念和感觉的自我包容感，这将会证明我们对价值的信仰并且引导我们的行为。如果我们用这种方式来看待理智直观，那么，我们也许看到我们能制作和拥有理智直观，它不需要客体的概念化而只是需要态度和心理的形式，它能在一个创造性变化和精神的发展的开放世界中丰富个人。但是与此同时，我们必须认识到，我们没有那种必须指向超验客体的理智直观，即使我们可以避免概念公式上的矛盾，或者把它和关于实体的科学知识联系起来。这是两种需要分开讨论的论题，但是，可以被认为与人类存在——作为在发展中的动态的整体经验——的序列联系在一起。

五、结　论

通过上文，我已经说明了我认为研究康德和儒学有重大意义的深层原因，因为它表明了一种本体诠释学的阐释，尤其是对与道德行为和道德培育相联系的人类心灵和人类知识的重新解释的话题。对这两者的研究开创了一种新的思考方式，但是它也提出了一个重要问题，这就是在两者之间是否也存在历史的联系以解释理论联系的存在。在《中国哲学季刊》这份特刊中，提出和面对了关于历史联系的问题，而这以前是没有过的。有了对历史联系这个问题的一个正面回答，当我们在看待这两个体系如何聚合时，我们将会更好地欣赏理论联系这个问题的意义。在此我们对这个问题做了简单的探索，毫无疑问它需要我们在今后有更多的探索。

夏威夷大学
夏威夷，火奴鲁鲁

【注释】

[1] 在这篇文章中，我设定了在包括春秋和战国的先秦时期的古典儒学和宋明时期的新儒学的区分。对于古典儒学，我认为是包括从孔子经过孟子和其他弟子到荀子的儒家的整个发展时期。对于新儒家，我认为是包括从周敦颐、二程（程颢和程颐）、张载、邵雍到朱熹和王阳明的整个发展时期。每个儒学发展时期都产生了几个关于实体和人类生活的多维知识结构体系，这些可以被用来和康德哲学互相理解和解释，至少包括康德的“三大批判”（*Three Critiques*）、《未来形而上学导论》（*Prolegomena to Any Future Metaphysics*）、《道德形而上学基础》（*Grounds of Metaphysics of Morals*）和《遗著》（*Opus Postumum*）。

[2] 我注意到康德已经使用了“things-in-themselves”这个单词，好像每一个经验客体也许需要一个对应的实体客体，因为它是我们关于世界客体经验的原因。在这个意义上，也许我们应该谈论超验客体。但是另一种说法看上去也是合理的，即康德也许打算把“thing-in-itself”看做现象能从其中引出的最终源泉。它不必是和经验的某个物质客体相对应的，说我们没有对它的知识就相当于说我们甚至不能把它想象为现象客体的对应物。令人遗憾的是，康德没有探索这种可能性，因为也许他把这看做无用的形而上学的猜测。

需要全本请访问 www.ertongbook.com