

RESEARCH CENTRE FOR CHINESE  
PHILOSOPHY AND CULTURE, CUHK

# 中国哲学与文化

THE JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY AND CULTURE

第十七辑

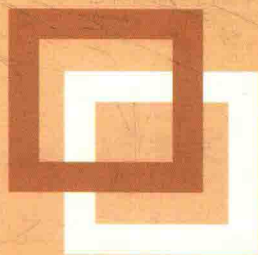
NO.17

劳思光哲学

The Philosophy of Lao Sze-kwang

郑宗义 主编

Editor Cheng Chung-yi



上海古籍出版社

Shanghai Chinese Classics Publishing House



世纪出版

上架建议：中国哲学

ISBN 978-7-5325-9413-9



9 787532 594139 >

定 价：65.00元

易文网：www.ewen.co

RESEARCH CENTRE FOR CHINESE  
PHILOSOPHY AND CULTURE, CUHK

# 中国哲学与文化

THE JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY AND CULTURE

第十七辑

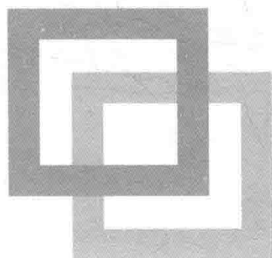
NO.17

## 劳思光哲学

The Philosophy of Lao Sze-kwang

郑宗义 主编

Editor Cheng Chung-yi



上海古籍出版社

Shanghai Chinese Classics Publishing House

## 图书在版编目(CIP)数据

中国哲学与文化. 第十七辑, 劳思光哲学 / 郑宗义  
主编. —上海: 上海古籍出版社, 2019.11  
ISBN 978-7-5325-9413-9

I. ①中… II. ①郑… III. ①文化哲学—研究—中国  
IV. ①G02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 243243 号

## 中国哲学与文化(第十七辑)

劳思光哲学

郑宗义 主编

上海古籍出版社出版、发行

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: [www.guji.com.cn](http://www.guji.com.cn)

(2) E-mail: [guji1@guji.com.cn](mailto:guji1@guji.com.cn)

(3) 易文网网址: [www.ewen.co](http://www.ewen.co)

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 12 插页 2 字数 173,000

2019 年 11 月第 1 版 2019 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5325-9413-9

B·1119 定价: 65.00 元

如有质量问题, 请与承印公司联系

## 中国哲学与文化研究中心简介

香港中文大学哲学系中国哲学与文化研究中心于2005年成立，刘笑敢教授及信广来教授为荣誉主任，并由郑宗义教授及姚治华教授分别担任正副主任。

中心通过举办国际学术会议、学者访问计划及出版期刊，致力于组织与推动新课题、新方法、新领域、新资料的探索与研究，提升中国哲学与文化研究的学术水平和促进学术交流。

# 中国哲学与文化

THE JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY AND CULTURE

学术顾问 **Academic Advisory Board** (按中文姓氏笔画排列)

余英时 (Yu Ying-shih) 杜维明 (Tu Wei-ming) Donald J. Munro (孟旦)

## 主编 **Editor**

郑宗义 (Cheng Chung-yi)

## 副主编 **Associate Editor**

姚治华 (Yao Zhihua)

编辑委员会 **Members of Editorial Committee** (按中文姓氏笔画排列)

王德有 (Wang Deyou)	Chris Fraser (方克涛)	Rudolf G. Wagner (瓦格纳)
冯耀明 (Fung Yiu-ming)	Philip J. Ivanhoe (艾文贺)	Stephen C. Angle (安靖如)
朱鸿林 (Chu Hung-lam)	庄锦章 (Chong Kim-chong)	刘笑敢 (Liu Xiaogan)
李明辉 (Lee Ming-huei)	李晨阳 (Li Chenyang)	杨儒宾 (Yang Rur-bin)
陈来 (Chen Lai)	陈少明 (Chen Shaoming)	林镇国 (Lin Chen-kuo)
信广来 (Shun Kwong-loi)	黄慧英 (Wong Wai-ying)	颜世安 (Yan Shi'an)

## 执行编辑 **Executive Editor**

曾诵诗 (Esther Tsang)

## 编务 **Editorial Assistant**

李宁君 (Jessica Li)

通讯编辑 **Corresponding Editors** (按中文姓氏笔画排列)

陶乃韩 (Tao Naihan) 梁涛 (Liang Tao)

## 主办

香港中文大学哲学系中国哲学与文化研究中心

Research Centre for Chinese Philosophy and Culture

Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong

## 地址

香港新界沙田香港中文大学冯景禧楼G26B室

Room G26B, Fung King Hey Building

The Chinese University of Hong Kong, Shatin, N.T., Hong Kong

电话 Tel: 852-3943-8524

传真 Fax: 852-2603-7854

电邮 E-mail: rccpc@cuhk.edu.hk

网址 Website: <http://phil.arts.cuhk.edu.hk/rccpc>

# — 目录 —

## 主题论文：劳思光哲学

- |  |     |    |
|--|-----|----|
| “穷智见德”——劳思光先生的思想纲领                     | 李明辉 | 1  |
| 劳思光批判戴震哲学之重估                           | 沈享民 | 17 |
| 从“缘起法”的哲学思维回应劳思光先生对佛教的评判<br>清透与孤寒的双重况味 | 郭朝顺 | 37 |
| ——从“劳思光文学”的讨论出发,论韦斋诗的生命印记              | 王隆升 | 70 |

## 专 论

- |                          |     |     |
|--------------------------|-----|-----|
| “有治人”与“无治法”——荀子论权威与秩序的实现 | 东方朔 | 88  |
| “无工夫之工夫”：潘平格出场的历史意义      | 陈立胜 | 115 |

## 新叶林

- |         |     |     |
|---------|-----|-----|
| 儒学的接引智慧 | 张 星 | 157 |
|---------|-----|-----|

## 编后语

- |       |     |     |
|-------|-----|-----|
| 劳思光哲学 | 郑宗义 | 183 |
|-------|-----|-----|

## 稿 约

# “穷智见德”——劳思光先生的思想纲领\*

李明辉\*\*

**内容提要：**劳思光于1950年代曾提出“穷智见德”之说，此说也得到牟宗三的认可。本文作者追溯此说的思想根源而指出：劳思光此说得自康德，他以此说概括康德的思想纲领。接着，劳思光根据这个纲领来评鹭中西文化，指出双方各自的缺点。最后，他据此指出儒家传统的现代转化之方向，将儒学接榫于民主政治，同时针砭当时流行的民主理论之弊病。就此而言，“穷智见德”也是劳思光本人的思想纲领。但劳思光也指出康德哲学之不足，而借黑格尔哲学补充之。

**关键词：**穷智见德，康德，黑格尔，劳思光，牟宗三，先验的自由

## 一、“穷智见德”之说的康德渊源

在劳思光先生的著作中经常出现“穷智见德”一词，我认为这是足以概括其整体思想的纲领。但奇怪的是，对于这个具有纲领意义的说法，他并未正式作系统性的说明。倒是他在两封公开的论学书简中，对这个说法有比较详细的说明。第一封书简是写给唐君毅先生的，最初以《致唐君毅先生》为题刊登于1954年5月16日在台北出刊的《民主潮》第4卷第5期<sup>①</sup>。第二封书简是写给王道先生（字贯之）的，最初以《论“穷智见德”》为题刊登于1957年7月1日在香港出刊的《人生》第14卷第4期<sup>②</sup>。以下我将以这两封书简为主要根

\* 本文系2017年5月25日于香港中文大学主办的“文化理性的批判与哲学理性的辩护——劳思光教授九十冥寿学术会议”中宣读之主题演讲，事后经过增订。

\*\* “中研院”中国文哲研究所特聘研究员/台湾大学国家发展研究所合聘教授。（电邮：lmhuei@gate.sinica.edu.tw）

① 此一书简后收入其《书简与杂记：思光少作集（七）》（台北：时报文化出版公司，1987），页214—221。

② 此一书简后收入其《儒学精神与世界文化路向：思光少作集（一）》（台北：时报文化出版公司，1986），页226—231。

据,来阐释“穷智见德”一词的哲学意涵。

首先我要指出:“穷智见德”一词原先是劳先生对康德哲学的总体概括。劳先生本人即明白地表示:“频年于德智本末之义,尝有所论述,大要以循康德之学穷智见德为依归。”<sup>③</sup>又说:“康德秉承重智精神之传统而兴,独能穷智见德,此盖非时人所能企及万一者……”<sup>④</sup>康德在《纯粹理性批判》第二版的《前言》中有一句名言:“我必须扬弃知识,以便为信仰取得地位。”<sup>⑤</sup>“穷智见德”之说实脱胎于此。但是这句话需要加以说明。首先,这里所说的“信仰”,并不是指宗教信仰,而是指康德所谓的“理性信仰”(Vernunftglaube)或“道德信仰”(moralischer Glaube),亦即基于实践理性的信仰。因此,这句话旨在界定知识与道德的关系。

其次,此处的“知识”一词,康德使用的是 Wissen,而非一般常用的 Erkenntnis。在《纯粹理性批判》的《先验方法论》中,康德以一节的篇幅来说明“意见”(Meinen)、“知识”(Wissen)、“信仰”(Glauben)三者的不同涵义。根据他的说明,这三者依“确信”(Überzeugung)的程度分属三个层次:“意见”是一种在主观方面与客观方面均不充分的“确认”(Fürwahrhalten);“信仰”是一种在主观方面充分,但在客观方面不充分的“确认”;“知识”则是一种在主观方面与客观方面均充分的“确认”<sup>⑥</sup>。然而,“信仰”的范围很广,康德在此特别要阐释“道德信仰”,亦即上帝之存在与来世(不灭的灵魂)<sup>⑦</sup>。

康德在《实践理性批判》的《实践理性之辩证论》中将上帝之存在、灵魂之不灭与意志之自由并列为“纯粹实践理性之设准(Postulate)”。然而就论证逻辑而言,意志之自由先于另两项设准。因此,康德将“自由”的概念视为“纯粹的(甚至思辨的)理性之一个系统底整体建

③ 劳思光:《致唐君毅先生》,收入其《书简与杂记》,页215。

④ 同前注,页216。

⑤ “Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen ...” 语出 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (以下简称 *KrV*), hrsg. von Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner, 1976), BXXX. (A=1781年第一版, B=1787年第二版)粗体字系原文所有,底线则为笔者所加。

⑥ *KrV*, A822/B850。

⑦ *KrV*, A828/B856。

筑之拱心石”，而上帝之存在与灵魂之不灭则是借由自由的概念而得到证实<sup>⑧</sup>。在这个意义下，“自由”的概念位于由知识领域通往道德领域的关键地位。

再者，康德在此使用的“扬弃”(aufheben)一词也有特殊的意义。德文里的 aufheben 这个字同时包含“取消”“提升”与“保存”三义。所以，后来黑格尔用此词来表示辩证法中的发展过程。黑格尔研究者结合此词的第一、二义，一般将它翻译为“扬弃”<sup>⑨</sup>，今从之。由于英文中没有一个字可以完全表达这个德文字的三重涵义，所以无论将它译为 deny (Norman Kemp Smith, Paul Guyer/Allen W. Wood)<sup>⑩</sup> 还是 annul (Werner S. Pluhar)<sup>⑪</sup>，都可能引起误解。其实，英文的 sublate 这个字更适于表达 aufheben 之义。邓晓芒将它译为“悬置”<sup>⑫</sup>，虽然隐含“保存”之义，但未彰显另二义，故仍非善译。

关于康德这句话的实义，我们可以借“自由”概念的关键地位来说明。但在此我们又有必要先讨论康德在《纯粹理性批判》的《先验逻辑》末尾的一章《论将所有一般而言的对象区分为事相与理体的理由》中所提出的一项重要区分。尽管康德并未明白交代，但是从康德在不同著作中的用法，我们大致可以断言：“事相”(Phaenomenon)与“理体”(Noumenon)之区分相当于“现象”(Erscheinung)与“物自身”(Ding an sich)之区分。例如，康德在一处便将“理体”界定为“一个事物，它决不当被设想为感觉底对象，而当(仅借由一种纯粹的知性)

<sup>⑧</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (以下简称 *KpV*)，in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, Berlin: Walter de Gruyter, 1902ff., 以下简称 *KGS*)，Bd. 5, S. 3f.

<sup>⑨</sup> 例如，张世英主编的《黑格尔辞典》(长春：吉林人民出版社，1991)便是采取这个译法。李秋零也采取这个译法，见其所译《康德著作全集第3卷：纯粹理性批判(第2版)》(北京：中国人民大学出版社，2004)，页18。

<sup>⑩</sup> *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith (New York: Humanities Press, 1933), p. 29; Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 117.

<sup>⑪</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Werner S. Pluhar (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1996), p. 31.

<sup>⑫</sup> 康德著，邓晓芒译，杨祖陶校订：《纯粹理性批判》(台北：联经出版公司，2004)，页1v。

被设想为一个物自身”<sup>⑬</sup>。关于“事相”与“理体”(或“现象”与“物自身”)之区分,我在《牟宗三哲学中的“物自身”概念》一文<sup>⑭</sup>中已有详细的讨论,故此处不赘言。在此我只能略述其要点。首先,康德区分“理体”一词的消极意义与积极意义:就理体“并非我们的感性直观底对象”而言,这是其消极意义;若就理体是“一种非感性直观底对象”而言,这是其积极意义<sup>⑮</sup>。这里所谓的“非感性直观”是指“智性直观”(intellektuelle Anschauung),但康德指出:“这种直观方式非我们所有,而我们甚至无法理解其可能性。”<sup>⑯</sup>换言之,我们人类只能理解“理体”概念的消极意义,无法理解其积极意义。所以,对我们而言,“理体”仅意谓人类知识的界限,也就是说,人类知识至此而穷。在这个脉络中,康德又表示:“理体底概念只是个界限概念,用以限制感性之僭越,且因此只有消极的运用。”<sup>⑰</sup>更完整地说,“理体”虽然无法成为我们人类的知识对象,但它对人类的知识形成限制,并且以这种方式与人类的知识发生关联;因此,它与人类的知识之间并无矛盾。在这个意义下,康德说“理体”的概念是“或然的”(problematisch)<sup>⑱</sup>。

现在让我们讨论“自由”概念的关键地位。在《纯粹理性批判》的《先验辩证论》中,康德提出四组“纯粹理性之背反(Antinomien)”。所谓“背反”是指:如果我们未经批判,而将时空与范畴应用于超经验的领域,就会产生各组表面看来似乎都言之成理,但却相互矛盾的命题。“自由”的概念出现在第三组背反之中。这组背反如下:

正论:依乎自然底法则的因果性并非唯一的因果性,而世界底诸现象都能从它被推衍出来。为了解释这些现象,还有必要去假定一种借由自由的因果性。

<sup>⑬</sup> KrV, A254/B310.

<sup>⑭</sup> 收入《当代儒学之自我转化》(台北:“中研院”中国文哲研究所,1994),页23—52;简体字版《当代儒学的自我转化》(北京:中国社会科学出版社,2001),页20—47。

<sup>⑮</sup> KrV, B307.

<sup>⑯</sup> 同前注。

<sup>⑰</sup> KrV, A255/B310f.

<sup>⑱</sup> 康德说:“若一个概念不包含矛盾,并且与其他知识相关联,而对既有的概念形成一种限制,但其客观实在性决无法被认知,我便称之为或然的。”(KrV, A254/B310)

反论：并无自由存在，而是世界中的一切均仅依自然底法则而发生。<sup>①9</sup>

在这两个命题当中，反论主张自然底因果律之普遍性，正论则主张自由之存在，即否定自然底因果律之普遍性。表面看来，这两个命题相互矛盾，在逻辑上不可能都成立。但是“背反”并非“矛盾”。在矛盾关系中的两个命题只能一真一假，但在背反关系中的两个命题却可能同为真，或同为假。康德指出：这两个命题可能同为真，因而不构成矛盾。

化解这种背反的关键就在于分别从“物自身”与“现象”的观点来理解这两个命题，因而承认有两种因果性，即“自然底因果性”（die Kausalität der Natur）与“借由自由的因果性”（die Kausalität durch Freiheit）<sup>②0</sup>。康德将这种超脱于自然底因果性的自由称为“先验的自由”（transzendente Freiheit）<sup>②1</sup>。如果我们将“物自身”与“现象”的双重观点应用于人身上，我们就得承认：人除了具有“经验的性格”（empirischer Charakter）之外，还具有“智思的性格”（intelligibler Charakter）。康德将后者归属于“物自身”，并借它来说明道德责任<sup>②2</sup>。

无论是“先验的自由”，还是“智思的性格”，在《纯粹理性批判》的知识论脉络中都仅具有消极的意义。其后，在1785年出版的《道德底形上学之基础》中，康德借由分析道德法则而得到“道德底最高原则”，即“意志之自律（Autonomie）”<sup>②3</sup>。在这个脉络中，他将“自律”的概念联结上“先验的自由”，而成为“自由”的积极概念<sup>②4</sup>。如上文所述，在《实践理性批判》中，这个积极的“自由”概念被视为纯粹实践理性之第一项“设准”。接着，康德通过讨论“最高善”的问题，又提出另外两项“设准”，即上帝之存在与灵魂之不灭，而这两项“设准”便构成康德所谓的“道德信仰”。

①9 KrV, A444f./B472f.

②0 参阅 KrV, A532—557/B560—585.

②1 KrV, A445—447/B473—475.

②2 KrV, A554—556/B582—584.

②3 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*（以下简称 GMS），KGS, Bd. 4, S. 440.

②4 同前注，页 446—447。

由上面的简要概述,我们可以将康德这句名言的涵义理解如下。康德在《纯粹理性批判》中借由“事相”与“理体”(或“现象”与“物自身”)之区分,为人类的知识划定了界线,使之局限于现象。然后他借由提出“先验的自由”,为我们通往道德世界打开一个消极的通道。在《道德底形上学之基础》中,康德借由对道德法则的分析,积极地开启了道德世界。在《实践理性批判》中,他通过讨论“最高善”的问题,进而提出“上帝之存在”与“灵魂之不灭”这两项“设准”,而形成其“道德信仰”。综而言之,康德一方面“放弃”知识领域而“提升”到道德领域。但他之放弃知识领域,并非要否定知识,而是要将知识“保存”在现象界,使之不致因僭越而进入物自身的领域。如此一来,aufheben一词之三义都得到了交代。为人类的知识划定界线即是“穷智”,开启道德领域即是“见德”,而由“穷智”到“见德”即意谓由“现象”的观点翻转为“物自身”的观点。

## 二、劳思光先生论康德哲学与“穷智见德”

劳先生于1957年7月于香港友联出版社出版《康德知识论要义》一书。但此书的前两章已于1952年以单篇论文的形式发表<sup>⑤</sup>。由此我们可以推断:劳先生发表这两封讨论“穷智见德”的书简时,他正在撰写《康德知识论要义》一书。我在前面花费如许篇幅来阐述康德哲学的基本纲领,即是要证明劳先生借“穷智见德”一词来概括康德哲学的要义。为此,我们不妨引述劳先生的两段文字:

(1) 康德《纯粹理性批评》以理解及感性之统一活动限定现象界之全后,乃能透出理性之本;自此而通实践理性,实循此道。盖智境即决定其范限,则无限永恒等义皆不能于此中求之,而此诸义又实出现于自觉中,于是超知识之主

<sup>⑤</sup> 劳仲琼:《康德知识论的基源问题》,《大陆杂志》,第5卷第1期(1952年7月5日),页4—10。劳仲琼:《康德知识论批评前期之回溯》,《大陆杂志》,第5卷第8期(1952年10月31日),页19—22;第5卷第9期(1952年11月15日),页20—23;第5卷第12期(1952年12月31日),页19—20。

体活动乃逼出矣。康德此一途径,实哲学之正途;而其精髓则唯是就主体说法耳。<sup>⑤</sup>

(2) 究本之学,旨在上达;此处所不可忽者则是此学必须不与知断离;最高自由既不能为知识对象,而今欲展示此义又不能不下接于知境,使学者能有所依循,则处此两难之间,其可择而行者恐唯有穷智见德可为正路。<sup>⑥</sup>

以上的引文(1)指出“智境”以现象界为范围,此即康德所谓的“知识”(Wissen)。所谓“理解”即是“知性”(Verstand),劳先生根据此词的英译 understanding 将它译为“理解”。对康德而言,“知识”的活动彰显“理论理性”(theoretische Vernunft)或“思辨理性”(spekulative Vernunft)之作用。但这并非人类主体之最高阶段。在这个阶段之上,还有人类的道德活动,所彰显的是“实践理性”(praktische Vernunft)之作用。在康德哲学中,“思辨理性”与“实践理性”并非并列的,而是代表人类主体的两个层次,后者为前者之提升。因此,康德有“纯粹实践理性在与思辨理性结合时的优先性”之说<sup>⑦</sup>。故人类的道德活动实属劳先生所说的“超知识之主体活动”。在引文(2)中,劳先生指出:由思辨理性进至实践理性的关键在于彰显“最高自由”,而这个“最高自由”即是康德所说的积极意义的自由,亦即作为“意志底自律”的自由。劳先生在此特别指出:彰显“最高自由”,必须“不与知断离”,也就是说,一方面要超越知识,另一方面也要保存知识。他将这种由知识领域上升到道德领域的转折称为“穷智见德”。这完全符合康德哲学的要旨。

接着,我们不妨再引述两段相关的文字:

(3) “穷智见德”,乃以立进学之阶梯;亦是透现主体性之严格轨道。即展现智性活动之全境(注意,决非指知识内

<sup>⑤</sup> 劳思光:《致唐君毅先生》,收入其《书简与杂记》,页217—218。为便于讨论,以下引述劳先生的文字时均加上编号。

<sup>⑥</sup> 同前注,页217。粗体字为我所标示。

<sup>⑦</sup> 参阅 KpV, KGS, Bd. 5, S. 119—121.

容讲),以显主体,然后由认知主体上通道德主体。……“穷智见德”,正是由“所”归“能”,牟宗三先生每喜以“逆之则成圣成贤”一语,以状此返归(超越),“穷智”后之“见”即此“逆而成”之关键;所“穷”者是智性活动之全境,“穷”后所“见”者乃“主体性”……<sup>②</sup>

(4) 究本之学不立,则主体之主体性不彰;主体性不彰,则最高自由不显,主客之大本不明;由是自觉必自系执于关系中,而价值必不能安定。西方正统哲学所以起伏激荡而终成今日之西方文化,其枢纽实在于重智精神本身;重智精神盖即背离最高自由者也。<sup>③</sup>

在引文(3)中,劳先生借“穷智见德”来说明主体性之升进,即由认知主体上通为道德主体,或者说,由思辨理性升进为实践理性。劳先生又借牟宗三先生的“逆之则成圣成贤”一语来阐释这个“升进”的意涵。牟先生常以“逆之则成圣成贤”来说明“逆觉体证”,亦即由“所”(对象)返归于“能”(主体)的“自反”(reflexion)过程。劳先生特别强调:此处所“穷”之“智”并非就知识内容而言,因为知识内容无穷无尽,焉能穷尽?质言之,此处之“穷”意谓:摆脱知识活动之对象而复归于“主体性”——严格而言,即“道德主体性”。由引文(4)可知,劳先生继承康德的主体性哲学,并借由(道德)主体性来彰显“最高自由”(即道德自由)。劳先生认为这是唯一能贞定价值的“究本之学”,并指出西方文化之弊在于其重智精神,亦即,仅停留于智境,而未能返归道德主体性而“见德”。

### 三、借“穷智见德”之说评鹭中西文化

由引文(4)可知,劳先生也借“穷智见德”之说来评鹭中西文化。故他进一步表示:

<sup>②</sup> 劳思光:《论“穷智见德”》,收入其《儒学精神与世界文化路向》,页227。

<sup>③</sup> 劳思光:《致唐君毅先生》,页216。

(5) 中国文化精神已有之发展中,智性活动步步萎缩,此并非由于“未能摄智归仁”,转是由于“智性活动未展开”而只“摄归”于德性主体下。西方文化精神为重智精神,德性主体步步蔽暗(不能透出),自不是“摄智归仁”,但西方文化精神发展中,智性活动畅发;由于不能“摄智归仁”,故有德性自觉僵蔽之病;但此病与智性活动萎缩之病全不相同。前者有关于“摄智归仁”,后者则无干。<sup>①</sup>

这段文字见诸劳先生答王道先生的《论“穷智见德”》一文,而此文涉及蔡仁厚先生稍早在《人生》第14卷第2期(1957年6月1日出刊)发表的《我们的反省与用心之道》一文,以及在同期刊出的王、蔡两人之书函。王道先生在其函中针对“穷智见德”之说特别强调“摄智归仁”之义。接着,他评论道:

倘若离仁求智,则顺所而趋(向所为顺、归能为逆),久假不归,虽欲穷智见德,实恐智未穷而德性之灵苗已因不得其养而日就压缩枯萎。倘真能终有“穷智见德”之日,亦恐终是观解上理论上之德——观念世界中之德,而非人格世界中之德。<sup>②</sup>

劳先生在引文(5)中则指出“摄智归仁”不同于“穷智见德”,并借此分别针砭中西文化之弊。对他而言,西方文化具有重智精神,智性活动畅发,但道德主体性未能透出,故需要“摄智归仁”。反观中国文化,由于重智精神不彰,自无“摄智归仁”的问题。他概括地说:

(6) 浅言之,必另有“智性活动之展开”,然后方能说“摄智归仁”而仍能“成智”。倘不顾智性活动本身之展开,而唯主“摄智归仁”。则此“摄归”必成“压缩”;即重德精神之病也。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 劳思光:《论“穷智见德”》,页228。

<sup>②</sup> 《人生》,第14卷第2期(1957年6月1日出刊),封底。

<sup>③</sup> 劳思光:《论“穷智见德”》,页228。

综而言之,西方文化之病在于道德主体性未能透出,中国文化之病则在于智性活动未得发展而萎缩。

再者,劳先生相信:他以“穷智见德”来概括康德哲学,与牟宗三先生的看法相合。故劳先生说:

(7) 昔岁承牟宗三先生以未刊之《认识心之批判》原稿见示,精义妙诠,得未曾有;观其体系,是改造康德哲学之书,审其意向,则正是承继康德哲学之作。因知宗三先生之于康德学,大旨固亦与私见相符也。<sup>⑭</sup>

当时牟先生的《认识心之批判》一书已完稿,但尚未出版。无独有偶,牟先生在该书的《序言》中写道:

承近代学术之发展,会观圣学之精蕴,则康德之工作实有重作之必要。吾兹于认识心之全体大用,全幅予以展现。穷尽其全幅历程而见其穷,则道德主体朗然而现矣。友人劳思光君所谓“穷智见德”者是也。<sup>⑮</sup>

可见以“穷智见德”作为康德哲学的纲领,是劳、牟两先生的共识。而就他们共同继承这个思想纲领而言,他们两人都可说是 Kantian。

#### 四、劳思光先生对康德哲学的批评

然而,劳先生于继承康德的哲学进路之余,对康德哲学也有不满。例如,他说:

<sup>⑭</sup> 劳思光:《致唐君毅先生》,页 215。

<sup>⑮</sup> 牟宗三:《认识心之批判》(台北:台湾学生书局,1975),上册,《序言》,页 13[18:13](方括号内所附的是《牟宗三先生全集》[台北:联经出版公司,2003]之册数、页码,下同)。