

書 評

劉 保 禧*

Sébastien Billioud

Thinking through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics

Leiden, The Netherlands: Brill, 2012. xii+255 pages. ISBN 9789004215535

當代新儒家是臺港兩地研究中國哲學者少數能夠開宗立派的學圈，學派代表人物牟宗三雖已離世十餘年，其說仍然影響學界甚鉅。可是，關於牟宗三哲學的研究狀況，就專書而論，近年可謂乏善足陳，散論縱或有之，專書已不多見。細數之下，臺灣出版的亦只有顏炳罡¹與鄭家棟²所撰寫的兩部作品稍具名氣，然而兩位都是大陸學者，所著還只是綜論而已。今時今日，竟然罕見一部深入探討牟宗三哲學核心課題的專書。

來自法國的畢遊塞（Sébastien Billioud）似乎有意打破這個悶局。畢遊塞目前在巴黎第七大學（University Paris-Diderot（Paris-7））任副教授，驟眼看來，遠在歐洲，應該難以明白曾在臺港兩地叱吒一時的新儒家吧？但事實不然。翻開這本《儒學現代性思微：牟宗三道德的形上學研究》（*Thinking*

2012 年 11 月 6 日收稿，2013 年 2 月 5 日修訂完成，2013 年 2 月 5 日通過刊登。

* 作者係香港中文大學通識教育基礎課程講師。

Lau Po-hei is a lecturer in the General Education Foundation Programme at the Chinese University of Hong Kong.

1 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）。

2 鄭家棟，《牟宗三》（臺北：東大圖書公司，2000）。

through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics), 〈鳴謝〉部分列舉的幾乎都是中國哲學的一流學者,例如法語世界的于連(François Jullien)、畢來德(Jean François Billeter);英語世界的梅約翰(John Makeham)、艾文賀(Philip J. Ivanhoe)、安靖如(Stephen Angle);旅居臺灣的德裔學者何乏筆(Fabian Heubel)、馬愷之(Kai Marchal);臺港新儒家的李明輝、鄭宗義;大陸學界的鄭家棟、彭國翔等。這代表畢遊塞從一開始就不是埋首於法語、英語或漢語世界閉關自守,而是博採百家之說後務求另立新說,單是這一種開放的態度已經教人佩服。事實上,法語與英語世界的中國哲學研究素來輕視新儒家的理論成果,漢語世界的新儒家則往往因循師說未有突破,對照之下,畢遊塞的嘗試更顯得難能可貴。

在導論中,畢遊塞不忘提醒讀者,本書並非牟宗三的學術傳記,而只關注其核心哲學洞見(頁4)。換言之,本書不是綜論型的著作,他關注一個核心課題:道德的形上學。一般而言,在漢語學界談論「道德的形上學」,論者常以牟宗三的宋明儒學為憑,固然不失其根,卻有欠全面。本書卻十分重視牟宗三的儒學跟康德(Immanuel Kant, 1724-1804)與海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)哲學之間的碰撞,從而構成他那自成一家的哲學體系。

以「道德的形上學」為中心,本書分為六章。首五章剖析「道德的形上學」幾個核心概念,例如第一章的「道德主體」(moral subject)與「自律」(autonomy)、第二章的「智的直覺」(intellectual intuition)、第三章的「物自身」(thing in itself)、第四章的「基本存有論」(fundamental ontology)、第五章的「道德情感」(moral emotions)。至於最後一章,畢遊塞則以「自我修養」(self-cultivation)作結,嘗試說明牟宗三那套看似玄奧的形上學其實有一套工夫論,可以付諸實踐。六章一氣呵成,全面透視了「道德的形上學」的結構及其意義。

第一章剖析牟宗三的「道德主體」與「自律」概念。兩者源出於康德哲學,都不是儒學傳統的語彙,所以畢遊塞嘗試釐清兩者如何相容於中國傳統。他認為牟宗三的「道德主體」說人有一種道德的創造性(moral creativity),能夠創生宇宙萬物的價值。箇中關鍵在於牟宗三肯定陸、王的「心即理」,認為道德原則(理)是主體意識(心)之所發,在這種意識以

外，並無所謂客觀自存的道德原則。道德原則必然是自律的（亦即自我頒布），而非他律（亦即外在給予）。在這個意義下，牟宗三「天道性命相貫通」的旨趣，並非提供一個宇宙間的最高典範來叫世人效法，反而是將吾人的心性視為道家實踐所以可能的根據，亦視為萬物（在價值上）的創生者。

第一章的內容對於漢語學界的讀者毫不陌生，讀來甚至似曾相識，彷彿是用英文再講一次大家所熟知的牟宗三而已。不過，這個情況在第二章開始有轉變。第二、三章分別談論牟宗三的「智的直覺」與「物自身」，漢語學界往往視之為牟宗三與康德對話之後的理論成果。無論是認同（如李明輝）³抑或反對（如鄧曉芒）⁴牟宗三的立場，討論大抵環繞著康德而立論。畢遊塞卻發現牟宗三深受海德格的康德詮釋影響，影響程度之深，甚或令人質疑牟宗三在《智的直覺與中國哲學》（下稱《智的直覺》）真正的對話者是海德格（頁 94）。事實上，漢語學界亦有論者撰文比較牟、海兩人（近如鍾振宇⁵、陳榮灼⁶），可是深度與視野都不及畢遊塞。為甚麼？因為畢遊塞一眼看出影響牟宗三至鉅的海德格著作既非《存在與時間》（*Being and Time*），亦不是甚麼晚期著作，而是《康德與形上學問題》（*Kant and the Problem of Metaphysics*）（下稱《康德書》）。在《康德書》，海德格以「有限性」為核心，嘗試揭示康德哲學最根源的問題「人是甚麼？」最終必須承認人的有限性。⁷所謂「有限」，海德格的意思是說人的直覺能力是感性的，只能被動地接受感性質料；換言之，人沒有智的直覺，故此不可以主動地創造事物自身。牟宗三看在眼裏，卻認為海德格因中西文化差異而一間未達，只能看到人有限的一面，而不知道「人雖有限而可無限」，人可有智的直覺：

在西方，無限心是屬於上帝的，即所謂神心，神知，而人則只有有限心，

3 李明輝，〈牟宗三哲學中的「物自身」概念〉，收於《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994），頁 23-52。

4 鄧曉芒，〈牟宗三對康德之誤讀學要（之二）——關於「智性直觀」〉，收於《康德哲學諸問題》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006），頁 297-318。

5 鍾振宇，〈牟宗三先生、其後學與海德格——邁向一新的基礎存有論之路〉，《鵝湖學誌》34(2005.6): 75-109。

6 陳榮灼，〈牟宗三與海德格〉，《中央大學人文學報》51(2012.7): 1-23。

7 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. R. Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1997), p. 152.

有限的認知活動。而在中國，無論儒、道、或釋，皆承認人可有無限的認知活動，即可有無限心義。此是東西方於最高智慧之最根本的差別。⁸

可以說，牟宗三跟隨了海德格，承認「有限性」是重要的哲學議題，兩者的差異是具體的立場，海德格堅守人的有限性，而牟宗三則認為人可有智的直覺，因而人雖有限而可無限。

一旦洞見海德格之於牟宗三的影響力，畢遊塞的分析也就顯得別樹一幟。在第二章，畢遊塞道出了牟宗三意識到海德格的「有限性」，因此牟宗三特別標舉「智的直覺」回應海德格的挑戰（頁 75）；在第三章，畢遊塞道出了牟宗三意識到海德格的「超越的對象 =x」，因此牟宗三藉著釐清這個概念以說明「物自身」的意思（頁 95）；第四章更以「基本存有論」為焦點，說明牟與海的哲學系統根本是不相容的（頁 124）。如果我們將畢遊塞的觀點講得大膽一點，更可以說真正籠罩牟宗三哲學系統的是海德格，而不是康德。對牟宗三來說，海德格才是他真正的理論對手，因此他以駁斥海德格來建立一己的哲學系統。可是，畢遊塞在這個議題上退縮了，沒有再進一步論述牟宗三與海德格的密切關係。上述三章，畢遊塞最後還是恪守本書的基本論述策略：澄清牟宗三的概念，並捍衛其理論立場。

第五章探討「道德覺情」，重點轉移到康德與朱熹，因為兩者恰好是牟宗三所批判的對象。一方面，康德只講道德法則與無上命令，固然見到道德的客觀性與普遍性，但他輕視了道德情感，難以說明人的道德感何以能夠當下呈現；另一方面，朱熹認為「情」是形而下的氣，不是形而上的理，因此反對「以覺訓仁」，這亦輕視了道德情感，將「心」的悱惻之感與普遍之「理」一分為二。通過比較對照，畢遊塞說明了牟宗三「道德覺情」的具體意思。

最後一章的主題是「自我修養」，看來有點奇怪，畢竟牟宗三從來沒有自覺地談論過這個課題，首先高舉這個課題的應該是杜維明。⁹當然，畢遊塞亦意識到這一點，所以他在本章的重點是牟宗三的「工夫論」：如果「道

8 牟宗三，《牟宗三先生全集 20：智的直覺與中國哲學》（臺北：聯經出版公司，2003），頁 43。

9 Tu Wei-ming, *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought* (Boston: Cheng & Tsui Co., 1998).

德的形上學」不是一套純粹抽象的玄談，其具體實踐的工夫又是甚麼？第六章遂以牟宗三的「逆覺體證」為核心，嘗試藉此說明他的哲學如何可以付諸實踐。簡單而言，所謂「逆覺體證」說的是本心的覺悟，這種覺悟不能外求，人必須反求諸己，抓住本心震動的一刻，體驗一己的良知是如何活動的。畢遊塞以此為「道德的形上學」的具體表現，同時以此作結，令全書更為融貫。

讀畢全書，令人印象最深刻的始終是作者視野之廣闊。每當探討一個課題，畢遊塞都能勾勒出相關論域的最新研究成果，而且不限一地。例如談論牟宗三的「智的直覺」，既與德國觀念論有關，又與明代心學有關，畢遊塞卻不蔽於一曲，他會同時參考相關領域的專家學者（如彭文本¹⁰、彭國翔¹¹），再作析述。又如談論牟宗三的「工夫」，畢遊塞引用了艾文賀研究孟子與王陽明的理論成果，¹²又引用了畢來德研究莊子的理論成果。¹³總而言之，出入法、英、漢三語的學術研究並且融為一體，實在值得我輩學者借鑒，畢竟漢語世界與法、英兩語世界的中國哲學研究素有隔閡，現在畢遊塞遊走百家又不定於一尊，可說是為中國哲學整個領域樹立新的典範。

不過，本書還是有幾點值得商榷。我們姑且從書名談起。本書的題目《儒學現代性思微：牟宗三道德的形上學研究》，襲用了郝大維（David Hall）與安樂哲（Roger Ames）的《孔子哲學思微》（*Thinking through Confucius*）。郝、安二氏談的正是孔子，但是畢遊塞的題目卻有點名不副實——談的只是牟宗三，而不是儒學的現代性。牟宗三是當代（contemporary）人物，不等於他探討的是「現代性」（modernity）。前者純粹是時間性的，後者卻蘊涵了具體的內容，諸如民主、科學、市場等課題。在本書中，上述這些課題一概付之闕如。稍具備「現代性」的問題意識，當會提問牟宗三在甚麼意義下堪稱是「現代」，可惜畢遊塞對此不著一字，即草率地用「儒學的現代性」

10 彭文本，〈論牟宗三與費希特的智的直覺之理論〉，收於《當代儒學與西方文化：哲學篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004），頁130-172。

11 彭國翔，〈良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學〉（臺北：臺灣學生書局，2003）。

12 P. J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming* (Atlanta: Scholars Press, 1990).

13 Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (Paris: Editions Allia, 2002).

概括全書。事實上，這個課題的研究可謂汗牛充棟，以畢遊塞視野之廣闊，不可能不知道他引用過的何乏筆、馬愷之正是相關領域的專家。或許用此書名，不過是爲了引人注目，畢氏的重點其實是副題——「牟宗三道德的形上學研究」。

然而，「道德的形上學」是否足以概括牟宗三的哲學系統？牟宗三在 1968 年完成其三冊扛鼎之作《心體與性體》，在書中暢言「道德的形上學」的要義。可是，1971 年出版的《智的直覺》觸發了牟宗三的「存有論的轉向」，自此之後，他很少用到「道德的形上學」，而改稱「基本存有論」，1975 年出版的《現象與物自身》更一錘定音，以「兩層存有論」統攝中西哲學。在畢遊塞的眼中，三者似乎沒有甚麼重大分別，書中往往夾雜三者而不作區別。在我看來，詞彙的分別象徵著牟宗三思路的轉變，而促成是次轉變的正是本書多番申述的海德格。

1971 年出版的《智的直覺》是牟宗三哲學歷程上的轉捩點，他首次以一個概念（「智的直覺」）統攝儒釋道三家哲學而爲一大系統。在此之前，「智的直覺」根本不是牟宗三所關心的課題，他在《智的直覺》的序言亦坦白承認。¹⁴ 牟宗三在此書更直譯或節譯了《康德書》的第 4、5、16、25 四節，論述充滿溢美之辭，這點在學界似乎鮮爲人知。¹⁵ 其中最關鍵的是牟宗三在閱讀《康德書》時發現了康德遺稿的一番說話：

在 *Opus postumum*（《遺稿》）中，康德說物自身不是某種現象外的東西：「物自身之概念與現象之概念間的區別不是客觀的，但只是主觀的。物自身不是另一個對象，但只是關於同一對象的表象之另一面相」。¹⁶

這段說話後來反覆出現於牟宗三的著作之中，¹⁷ 更成爲了日後「一心開

14 「《心體與性體》〈綜論部〉討論康德的道德哲學處，並未提到『智的直覺』，這是該處之不足，……故此書即可視作該處的討論之補充。」《牟宗三先生全集 20》，〈序〉，頁 5。

15 例如：「在此，我贊同海德格的解釋。」《牟宗三先生全集 20》，〈序〉，頁 4；「海氏此段文是超越推述底大意之綜括論述，主要的概念俱已涉及，而且很能恰當地把康德的真義、實義顯露出來。」《牟宗三先生全集 20》，頁 39；「海德格了解的極恰當，吾故用之以代吾之說明。」《牟宗三先生全集 20》，頁 51。

16 《牟宗三先生全集 20》，頁 48。

17 牟宗三，《牟宗三先生全集 21：現象與物自身》，頁 5、18；《牟宗三先生全集 30：中西哲學之會通十四講 / 宋明儒學綜述 / 宋明理學演講錄 / 陸王一系之心性之學》，頁 207。

二門」與「兩層存有論」的基礎。可是，牟宗三在 1971 年後不願承認海德格對他的影響，每有述及，亦多批判，於是這條隱密的哲學線索也就鮮為人知。

從書中的討論可見，畢遊塞已經發現了這條線索。可惜，他在此課題上蜻蜓點水，輕輕帶過，結果他將「道德的形上學」與「兩層存有論」的問題意識混為一談。前者追問的是道德所以可能的基礎，後者追問的是經驗界的「知識」與本體界的「道德」兩種異質的存有如何可以統攝為一。顯然，後者的哲學計畫比前者宏大得多。本書沒有嚴格區分兩者，殊為可惜。

最後一點值得商榷的是畢遊塞看待牟宗三的態度。雖然畢氏的論述算不上是護教，但是他傾向捍衛牟宗三的立場則是相當清楚的。捍衛立場本身沒有不妥，只要是有道理，畢遊塞在這點上絕對是穩紮穩打，能夠說得出其所以然。不過，既然是捍衛牟宗三的立場，畢氏此書在批判的一面難免略嫌不足。近十數年來批評新儒家的論述真的一無是處？恐怕不然。一個學派以至一個領域能否繼續成長發展，端視論者能否認真面對自身的問題。如果畢遊塞在捍衛之餘，能夠自出機杼克服牟宗三哲學的一些缺點，那麼他的學術成就必定更高。既然他有如此廣闊的學術視野，我深信我的寄望應該不會只是奢望。

