

· 纪念康德诞辰三百周年 ·

论康德与儒家的“文明互鉴”

——百年康德接受史反思

邓安庆

【内容摘要】 早期传播康德的学者正是从创造新文化的实践中把握到了以自由为核心的康德哲学的魅力，他们通过对康德的专家型解读和思想性对话的相互促进，阐明了只有在康德哲学与儒家思想的“文明互鉴”中才能真正发现各自思想中的真理与义理。因此，新一代的康德研究者，要在思考传统文化现代化的轨道上获得真切的哲学问题意识，形成有自身风格的原创性的康德释义学，才有可能赢得国际康德学界的承认和尊重。

【关键词】 康德 儒家 中国文化 文明互鉴

【作者】 邓安庆，复旦大学哲学学院教授。（上海 200433）

为了纪念伟大哲学家康德诞辰三百周年，德国把2024年命名为“康德年”。各国都在举办国际会议，探讨康德对现代文明的奠基性意义，反思当前世界与各文明体所面临的空前危机，尝试为人类未来寻找新出路。笔者2024年2月参加了在哈勒-维滕贝格大学（200年前国际康德学会的诞生地）举办的“合理性的诸多形式——康德与现代”（*Formen der Rationalität*）会议，并受邀与哈勒大学国际康德论坛和欧洲启蒙运动研究中心联合举办了一场“康德在中国之接受”工作坊（*Workshop zur Kantrezeption in China*）。我在大会上的发言主题是“康德的德性论”，旨在回应英美美德伦理学者对康德的批判，而在工作坊作的是“中国当代哲学：康德及其影响”（*Gegenwärtige Philosophie in China, Kant und sein Einfluß*）的报告，但由于时间限制，我只重点讲述了20世纪至今中国引进和翻译康德哲学的关键性人物对康德的接受，未能对康德与现代中国文化的关系进行探讨，在本文中我试图对此做些弥补。我将首先分析欧洲启蒙学者为何从莱布尼茨时代对中国文化的热捧转变为康德之后的冷淡；接着，分析中国学者在戊戌变法失败后，为何会对一个不喜欢中国文化的康德倾注越来越大的激情，并介绍康德哲学在中国的翻



译、传播和研究逐步进入高潮，使得中国不仅成为世界上康德研究者数量最为庞大的国家之一，而且吸引了众多德国和其他国家康德研究专家前来讲学；最后，我将对这 100 多年来中国对康德的接受史做些学术反思。

为何康德不喜欢中国文化

康德从大学时代开始，就受到了莱布尼茨 (G. W. Leibniz) 唯理论形而上学和沃尔夫 (C. Wolff) 学派的影响，但对中国文化的态度却截然相反。莱布尼茨热爱中国文化是发自内心的，因为儒家强调实践理性且在不信仰上帝存在的前提下，仅凭人类的实践智慧就确立起一种文质彬彬、有礼有节的伦理秩序，他认为这完全可以作为欧洲文化的榜样。他甚至给乾隆皇帝写信，建议中国也要向西方派传教士传播中国优秀文化，尤其是儒学实践智慧，正如西方向中国派传教士把西方文明中“最优秀”的信仰与科学传给中国那样。

作为莱布尼茨的学生，克里斯蒂安·沃尔夫同样崇敬中国文化和哲学，但他的热捧却遭到了抵制。1721 年 7 月 12 日，在哈勒大学副校长卸任典礼上，沃尔夫作了题为“论中国人的实践哲学”的拉丁文演讲。他高度赞美古代中国人虽然不知道基督教的上帝概念，却早已能教导民众行善，使国家富强、民风淳朴、民众知书达礼、社会和睦有序。因此，他自信地向公众宣称，自己是以中国人的实践哲学为基础，按照数学方法第一次建构起了一种“普遍的实践哲学”。但是，他的继任者神学家朗格 (Joachim Lange) 对此持不同意见，认为这种对世俗实践理性的推崇是对整个神学系及其信仰的公然冒犯，导致他与虔敬派神学家 (以及普鲁士国王) 之间的冲突不断升级。1723 年 11 月 8 日，国王腓特烈·威廉一世最终下令，要求沃尔夫必须在 48 小时内离开普鲁士王国，否则将被处以绞刑。沃尔夫的驱逐事件引起了整个欧洲的广泛关注，被认为是启蒙运动时期的决定性事件之一，他无疑促使人们重新审视儒学文明，尽管尚未达到反省的程度。

康德哲学以反思见长，虽然康德早年接受了莱布尼茨-沃尔夫的唯理论形而上学，但在形成了自己的哲学思想后，依然会对此进行批判，甚至将其作为旧形而上学的典型予以摧毁。同样地，他也不会贸然全盘接受前辈对中国文化的全面赞扬。他不是看不到儒家强调以实践理性优先，与其哲学有某种类似性，但他内心是根本瞧不起立足于经验的儒学的。虽然我们看不到康德评论儒学的书面文字，但就其在《自然地理学》中对中国文化的评价来看，几乎全是“负面”的，这足以推断出他的态度。但在欧洲文化和中国文化之间，依然有一个重要问题很难理解：在启蒙运动时期，德国、法国甚至包括英国在内的几乎整个欧洲都对中国文化着迷。18 世纪的中国“文化热”是一种普遍现象，而到了启蒙运动高潮时期的康德这里，却迅速变得非常冷淡。这究竟是因为什么？

目前许多猜测性的解答，基本上都缺乏根据，对于我们做哲学的人而言，只能从康德与儒家哲学之间的真实差异入手，才是解开这一谜团的关键。不过，外在的因素也很关键，就是欧洲人对中国的认识也是越来越全面和深入。一个时间上的节点，是康德形成对中国文化态度的重要时刻，康德自己其实给我们清楚地透露出来了。在《自然地理学》中，他明确指出：“英国人自马戛尔尼的团体旅行以来的最新报道使我们在许多事情上从一个不同于迄今传教士的报道的方面了解到中国。但是，即便在那些信息中，还无疑存在着重大的夸张，但这毕竟不是英国人的错。”^①

① 伊曼努尔·康德：《康德著作全集》第 9 卷：《逻辑学、自然地理学、教育学》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 382 页。



熟悉中国近代史的人应该知道，1793年（乾隆五十八年），马戛尔尼使团访华的背景是英政府想通过与清王朝谈判，直接跟中国通商以解决英国人因大量消费中国茶叶、丝绸、瓷器等高端商品而产生的巨额贸易逆差问题，这些中国商品都是英国上流社会热衷的奢侈品。但来访之前，双方对彼此的了解相当有限。乔治·马戛尔尼是一个向往和崇拜中国文化的人，接受的是早期传教士带回的中国印象：国家强大富饶、人民安居乐业，历史悠久，文化灿烂，民众相互之间彬彬有礼，统治者威严而仁慈，臣民诚实而勤劳。相比之下，大清官员和皇帝更对英国及外部世界一无所知，由于马戛尔尼使团是借给乾隆帝80大寿祝寿为名出使中国的，在他们眼中这不过就是一个遥远的蛮夷之地朝天朝上国的进贡行为而已。可是英国对于访问却高度重视，不仅派出了包括政府部长、天文数学家、哲学家、艺术家、医生在内的195人的代表团，而且精心挑选了最能代表英国工业文明成果的大望远镜、地球仪、钟表和一艘英国最先进的110门炮舰模型，等等。但是，这些礼品根本入不了对现代文明一无所知的乾隆帝及其大臣的法眼。因此双方一经实际接触，先是因英国人不肯下跪见皇上发生“礼仪之争”，经双方让步，清官员允许英国人不用行三跪九叩之大礼，但必须行英式一膝一跪之礼，而这让英国人高兴，却让乾隆帝大为不悦。他立刻意识到，英国来访，贺寿是假，真实意图不过就是要求多开辟通商口岸以及要求免税，等等，因此，一向自认为地大物博的清政府强硬拒绝了英方的所有要求。这是一次失败的外交，给双方都留下了很坏的印象，乾隆帝感受到的是“威胁”，而带着满腔热忱的英国人感受到的是进入北京时像乞丐，居留时像囚犯，离开时则像小偷。所以，这些人包括马戛尔尼本人回国后根据在中国一年时间的参观、游览和各种活动，撰写了大量日记和回忆录，几乎都是与之前传教士报道的中国完全不一样的负面的描述。

显然，康德是通过这些材料来了解中国的，尽管他也承认有“重大的夸张”，但对于像康德这样的大哲学家而言，来自感性杂多的经验只是认识的开始，要真正形成知识，还必须从感性上升为知性和理性。因此，他不喜欢中国文化的原因，除了英国人对中国的报道发生了从之前“重大夸张”的“好”转向同样具有“重大夸张”的“坏”这一经验素材之外，是他对中国文化内涵的认识与他的现代文明价值观念产生了根本冲突。正像他之前接受了莱布尼茨-沃尔夫的唯理论，而现在还需要在与经验论的对立中对其加以“扬弃”一样。因此，虽然莱布尼茨和沃尔夫突出了中国哲学以实践理性为优先地位，康德依然会将这种实践理性视为“不纯粹的”的并加以批判。他在《实践理性批判》中，严格区分了“道德地实践”和“技艺地实践”，尽管这不是针对儒家实践哲学的，但从他对中国人性格、伦理、法律的评论中，我们可以明显看出，这与他纯粹实践理性的观念存在巨大的价值冲突，这是古代文明与现代文明之间的价值冲突，我认为这才是他无法喜欢中国哲学的根本原因。

康德提及中国人“崇敬孔夫子这个中国的苏格拉底”，^①但非常遗憾的是，我们不知道他究竟是如何评价孔子道德哲学的，哪怕像黑格尔那样的批评性评价也没有看到。因此，我们只能从他对中国文化的一些具体评论，来发现与他的道德哲学及其价值观的冲突。

在谈及中国人的习俗和性格时，康德说道：“中国人的性情极为不动声色。他藏在大山背后，试图探究别人的心灵。对他们来说，再也没有比勃然大怒更可鄙的了……”^②

只要我们知道，康德在《道德形而上学奠基》中是多么严格地论证，“不可说谎”是个道德要求，必须是个定言命令，任何情况下都不允许有“例外”的可能性。我们就能理解他对如此善于“作伪”、不以欺诈为耻的人不会有好感。

①② 伊曼努尔·康德：《康德著作全集》第9卷，第381页，第378页。

康德在《德性论》中指出,一个人的德性是在斗争中的道德勇气,美德跟勇敢直接联系在一起。但他知道,中国人的性格懦弱、顺从,缺乏勇敢的美德。这与他对中国旧法律的认识联系在一起:“他们的第一项律法是孩子对父母的顺从。如果一个儿子打父亲,则整个国家都为之震动,所有的邻居都被审问。他本人则被判处凌迟。他的房子以及该房子所处的街道被摧毁且不再重建。第二项法律是对上司的顺从和恭敬。”^①而第三项法律则是涉及礼貌和礼仪上的不公平,说在中国每个人都有抛弃、勒死或溺死对自己成为累赘的孩子的自由。在婚姻上,姑娘得不到嫁妆,反而会被出售。谁钱多,就可以随意买卖女人。男人在愿意失去聘礼时,就可以把女人送回娘家,而女人却不能这样做。还有一个对中国人的恶评就是没有宗教、精神生活和科学,相反到处都充斥着迷信。天文学虽然很古老,但极其不精确。从蒙昧时代流传下来的迷信却能作为古老的习俗被固执地崇拜着、保留着,这无疑与康德的启蒙精神是相悖的。

由此可见,在康德这里,启蒙运动中的中国形象确实发生了反转。在某种程度上,我们当然也可以说,这是西方人对中国认识的偏见造成的,但这种“偏见”在文化的相互认识过程中是不可避免的,就如同新儒家对西方的批评那样,总是夸大西方现代文明的过失,把它的缺点与我们古代的优势同等地夸大。因此,如果是在相同的时代相同的认知格局上,以二元对立的视角来看的话,这无非就是一体两面的问题,但问题的实质和要害却在于,康德对中国文化的负面认知,完全是建立在一个经历了现代启蒙并实现了现代化的文明价值体系上,是对被固定为历史传统的所谓“负面”元素的评论。如果这种文化也必须现代化,那么我们就得正视康德的批评;如果不接受其是“负面”,那么我们就得承认我们拒绝现代文明及其价值。从我们对康德哲学的热情接纳来看,我们显然选择了前者,即通过康德来拥抱现代文明。

梁启超与康德碰撞出照亮“暗黑”的自由火花

在中国,最早提及康德的文字记载,是康有为1886年在《诸天讲》(卷九)中介绍关于宇宙起源的“星云假说”:“德之韩图(即康德 Kant)法之立拉士(即拉普拉斯 Laplace)发星云之说,谓各天体创成之前,是朦胧之瓦斯体,浮游于宇宙之间,其分子相互引集,是谓星云,实则瓦斯之一大块也。”^②短短的几行字,透露出“公车上书”之前的康有为意识到了“天”是需要引进“科学”来讲的。“戊戌变法”失败后,他与弟子梁启超都“亡命日本”,但康有为却蜕变为“保皇党领袖”,与依然在日本探求“救国救民”真理的梁启超渐行渐远。梁启超正是借助日文文献了解到康德哲学,发现了“吾国积弱之大源”在于弱民之久,奴性日深,从而失去了创新与承当的力量。以“道学(伦理学)证自由”的康德哲学,在他眼中与儒家哲学非常相似,那么,它既然可以在列强如林的欧洲让德意志强大起来,立于世界之潮头,就必然也可以成为我们的强国之道。所以,他于1903年在自己创办的《新民丛刊》第25、26、28—48期中发表了《近世第一大哲康德》,成为向我国读者传播康德哲学的首篇文章。

该文分七部分,除“发端及其传略”“学界之康德位置”“康德之检点学派”属于一般介绍外,其余四个部分均涉及康德哲学的核心内容,看起来是非常贴切的:“论纯智”(即纯性智慧)、“论道学为哲学之本”、“申论道学可以证自由”、“论自由与道德法律之关系”。梁启超虽然当时并没有深研康德原著,却以儒家哲学的深邃,捕捉到了康德哲学之真精神。他不仅认识到了在康德这里,“道学”(即伦理学)为哲学之根本,这显然是一个真儒才有的哲学视野。“申论道学可以证自

^① 伊曼努尔·康德:《康德著作全集》第9卷,第380—381页。

^② 黄见德等:《西方哲学东渐史》(1840—1949),武汉:武汉出版社,1991年,第75页。



由”，不正是真儒内心所向吗？本原儒学显然重在对“易道”“生生”大德之理的阐发，而不在为世俗的君君臣臣、父父子子的伦常秩序背书。梁启超的洞见还在于，他看出了康德之道学申论自由，不仅仅是主观的道德自由，还要通过自由与法律之关系，论证通过法治秩序才可确保的自由权利之实在性。

梁启超之所以能鉴别出康德哲学的自由精神，与他是哲学家，又是正在做儒家哲学的思想者紧密相关。一个不思的哲学爱好者之所以无法看懂康德，就在于哲学所申论的那些能够安身立命的“价值”并非如物理事实那样显而易见，需要问学者在“同频”的“认知格局”中，向“原著”及其作者“提问”，展开实际的灵魂对话，最终从被问者灵魂中的光照亮心灵中的迷茫。正是康德哲学中这一自由之光，让梁启超发现了康德对于世界的意义：“德国之哲学为近世欧洲中之最有力者……卒能使德国学者之位置一跃而为19世纪学术史之第一位者，曰惟康德之故。康德实为德国学界独一无二之代表人也……康德者实百世之师，而暗黑时代之救主也。”^①

梁启超期望这位“暗黑时代之救主”也能救吾国之衰败。他从康德哲学中深刻意识到，“中国积弱之大源”在于缺失“自由”，而“积弱”之根则在国民之奴性。他在给与自己思想分歧日益明显的老师康有为的信中阐释道：“弟子之言自由者，非对于压力而言之，对于奴隶性而言之，压力属于施者，而奴隶性属于受者。”因而，所谓文化的“优胜劣汰”，这个优，首先就是人的优化，康德哲学最后的问题是人的问题，只有本体人的自由人格之挺立，才是哲学的最终归宿。“中国数千年之腐败，其祸极于今日，推其大源，皆必自奴隶性而来。不除此性，中国万不能立于世界万国之间。而自由云者，正使人知其本性，而不受钳制于他人。”^②康德“以自由为一切学术人道之本，以此言自由”，“人各皆依凭此超越时空之自由权，以造其道德性质”“此乃康氏卓绝千古之识，而其有功于人道者亦莫此为巨也”。梁启超以此启发后世，以康德之精神发扬儒学仁爱之自由，以良知挺立道德主体的无限自由心，也使康德成为20世纪中国文化现代转型中最为重要的导师和对话者。

读不懂康德的王国维在康德哲学中发现了真理与审美的价值

梁启超对康德的介绍无疑在当时的知识界产生巨大影响，但对他关于康德哲学的阐释，在专业性上却褒贬不一。胡适和蒋梦麟均给予了高度评价。胡适在其《四十自述》中说，“梁先生的文章……使读的人不能不跟他走，不能不跟他想……跟他走我们固然得感谢他，他引起我们的好奇心，指着一个未知的世界叫我们去探索，我们更得感谢他。”蒋梦麟说：“梁启超的文笔简明、有力、流畅，学生读来受益匪浅，我就是千千万万受其影响的学生之一。”^③

然而，同样是通过日文译介的康德思想以及文德尔班的《哲学史教程》了解到康德哲学之梗概的王国维，却毫不客气地批评梁启超的介绍“其纰缪十且八九也”。^④不过，没有任何资料显示，王国维是说梁启超以自由为核心的康德哲学思想介绍错了，他说的“纰缪”应该是指梁启超通过比附儒家思想和佛学来“解释”康德思想完全是“附会与曲解”。对此，后来贺麟也得出了与王国维大致相同的评价。贺麟说：“梁启超那文章……不是客观介绍康德，而是和他所了解的佛学唯识论任意比较，康德在他那里不免被佛学、王阳明良知学说有所附会或曲解，可以说不是德国的康德，而是中国化了的康德。”^⑤

王国维始终有历史学家的气质，相信有客观的康德，不应用儒学和佛学来附会，而应该通过

① 转引自杨河、邓安庆：《康德黑格尔哲学在中国》，北京：首都师范大学出版社，2002年，第30页。

② 转引自解玺璋：《梁启超传》上部，上海：上海文化出版社，2012年，第129—131页。

③ 参见黄见德等：《西方哲学东渐史》（1840—1949），第118页。

④ 参见陈建华：《论境界——〈人间词话〉与康德哲学》，北京：商务印书馆，2024年，第22页。

⑤ 贺麟：《五十年来的中国哲学》，沈阳：辽宁教育出版社，1989年，第94页。

直接阅读原著来理解本真的康德。这显然只是表达了一个宏愿，实际上却事与愿违。因为任何一种正确理解的关键，并不在于是否一般地读原著，而在于读原著时读者自身是否受到既有观念和“前见”所束缚，即“眼界”问题。对于从来没有接触过知识论和自由论之先验论证的国人，由于缺乏先验论证的逻辑学和实践自由的基本观念，即便读原著，也难以理解，因为没有一种合适的“阅读视野”能够引领读者进入原著的“视野”。所以王国维自己坦诚地承认他根本读不懂康德：“次年（指他到日本留学的第二年，即1902年）始读汗德（即康德）之《纯粹批评》（现译为《纯粹理性批判》），至先天分析论几全不可解。更辍不读，而读叔本华《意志及表象之世界》。”^①

人类的理解模式总是从已然理解的去“揣摩”不可理解的，所谓“中国化”的康德，也就是用中国人看似已然理解了的“前见”去“揣摩”完全不可解之物。因而，在王国维那里，与梁启超一样，自然也会出现“附会与误解”，且因他思想中“前现代的”旧观念根深蒂固，必然离真实的康德更加遥远。但王国维之可贵在于，其从1898到1907年，足足花了十年时间，前后四次研读康德原著。^②这种求真之精神为后世康德学人树立了榜样。尽管他对于中国思维中全然缺乏的“先验逻辑论证”（先天分析论）几乎完全不能理解，但他明白了知识需要如此严格地按照逻辑之先天论证以求得不因经验与情感影响的“真理”。于是，他从康德对纯粹理性的推崇中，懂得了客观知识的真理价值，这是“实用理性”或立足于“应该”的道德意识根本把握不到的。他由此认定，追求客观的、普遍必然性的真理，对于创造中华新文化具有无比宝贵的意义。同时，王国维具有古代文人的诗性思维，对康德美学强调纯粹无功利的审美和伦理上追求纯粹而超越的道德很容易产生共鸣。尤其是通过叔本华这一中介，他获得了一种有别于他人的独特的接近康德的方式。他尝试通过康德的审美哲学返回去“揣摩”康德“不可爱”却“可信”的知识论。于是，作为国学家的王国维成为中国第二位介绍康德哲学的人。1904年，在他任主编的《教育世界》上发表的《汗德之知识论》，虽然可能是根据日文翻译而来，并非原创，^③但我们从中确实看出，他所关注的重点是康德认识论中的真理与逻辑，艺术中的审美与情感。他更加重视对待康德哲学的客观学术姿态，由此奠定了后来国人探究康德思想的一个基本理念。他说：“余疲于哲学有日矣。哲学上之说，大多可爱者不可信，可信者不可爱。余爱真理，而余又甚爱谬误伟大之形而上学，尊严之伦理学与纯粹之美学。此吾人所酷嗜也。然求其可信者，则宁在知识上之实证论，伦理上之快乐论，与美学上之经验论。”^④可见，除了旧式文人缺乏逻辑论证与纯粹理性之外，发自内心的“酷嗜”与康德哲学之精神根本不搭界。他所“酷嗜”的实证知识论、伦理的快乐论和美学的经验论，恰恰是康德所反对的。当然，这并不妨碍他从“反面”去捕捉他无法理解而康德所推崇的那些东西的价值。他把康德的求真精神运用于古史研究，开创了新的史学实证方法；用纯粹审美的态度阐释古典诗词，在中国哲学界创立了影响深远的“境界说”。他让不可理解的康德，在所创造的新文化的理念中逐步消化与融通，开创了王国维接纳康德哲学的一种新思路。这一思路实际上就是把康德“中国化”，借助我们虽不可全然理解但依然有价值的理念之光，照亮传统中晦暗不明的文明理念。先由此创造新理论，再以此去汇通康德、接近康德。

这与直接单纯地从读康德原著来直接理解康德原本的思想论证进程这一纯“学术路向”完全不同，但这反而可能是一条接近康德的更契合的方式。它将思想性的透视与学术性研究相结合，从而让康德哲学思想与中国文化创新相互“明鉴”。

① 王国维：《自序》，见《王国维书信》，杭州：浙江人民出版社，1999年，第186页。括号里的文字均为引者注。

② 杨河、邓安庆：《康德黑格尔哲学在中国》，第33页。

③ 对此一直以来的存在争议，有人考证出这些未署名文章，均出自王国维之手，但确实不属于他的原创性论文，而是从日本人翻译的著作编译而成的。参见陈建华：《论境界——〈人间词话〉与康德哲学》，第22页及注释1。

④ 转引自杨河、邓安庆：《康德黑格尔哲学在中国》，第34页。



互鉴新台阶：以康德创新儒学，以新儒学强超康德

通过“新文化运动”和“五四运动”，叔本华与尼采的唯意志论成为拯救吾国文明之衰落的根基。人们努力剔除旧文化中的腐朽、僵死之物，向传统文化之根基中注入新生机，这一潮流成为时代精神的主流。借助“强力意志”“德先生”（民主）和“赛先生”（科学）这些概念来“格义”康德，依然达不到对康德哲学的专业性理解，但这确实让国人在“古今”的回观反照中对康德启蒙精神获得更为深刻的领悟。到了牟宗三入学北京大学（1928—1933年）时期，康德哲学在中国哲学的传播已经成果斐然，气象与格局远非早期可比，它呈现如下三个特点。

其一，当时留学德国的学者陆续回国，摆脱了早期依赖日文文献的局限。这些在德国、美国接受过专业哲学训练、精通德语和英语的学者直接介绍康德哲学，使得国人接触“客观的”康德成为可能。传播介绍康德的主要著名人物，首先必须提及蔡元培。他不仅把德国洪堡创立柏林大学的大学理念带入高等教育中实践，还提出了“以美育代宗教”“以伦理代宗教”等诸多新文明理念，同时特别重视学术自由和科学研究。蔡元培对康德知识论，对先天—后天、先验—经验在构成哲学（玄学）和科学中作用的解说，消除了国人对康德先天综合判断根本“不可解”的困惑。继蔡元培之后，瞿菊农（又名瞿世英）师从哈佛大学新黑格尔主义者霍金（Hocking）取得学位并回国。1928年，他在自己创办的《哲学评论》上发表《康德的纯粹理性批判》，解决了“国人读不懂康德”先验逻辑论证的问题，突出强调了康德为未来形而上学奠定基础的哲学目标。他出版的《康德的教育论》成为第一部介绍康德教育哲学的专著。特别值得提及的还有一位我辈学人老师的老师，即专治康德哲学的郑昕。1933年，他从德国留学归来任教于北京大学，不仅培养了新中国一大批康德哲学研究专家，而且其《康德学术》是国内第一部“原原本本专门地系统地介绍康德哲学”（贺麟）的专著，超越了之前国内学者范寿康和南庶熙的《康德》，^①代表了新中国成立之前康德研究的最高水平。洪谦在维也纳学派首领石里克教授指导下完成博士论文，回国后也对传播康德哲学做出了重大贡献。

其二，康德著作陆续翻译出版。张铭鼎不仅详细介绍了康德三大批判的基本思想，而且首次全面讨论了康德对费希特、谢林和黑格尔一脉的德国古典哲学的影响，尤其对现代哲学各种流派的影响，还特别介绍了康德的理性自由是马克思“人的自由全面发展与实现”的思想先驱。马克思认为，完全自由的实现就是万国劳动阶级的国际联合，与康德所谓国际永久和平后才有完全的文明没有太大的区别。^②此外，张铭鼎对康德哲学传播的贡献，还体现在他自己翻译康德原著，结束了我国学者依赖二手文献了解康德的历史。1933年商务印书馆出版了胡云源翻译的《纯粹理性批判》；1936年，出版了张铭鼎的《实践理性批判》；1950年代，蓝公武再次翻译出版了《纯粹理性批判》，唐钺翻译出版了《道德形上学探本》（现多译为《道德形而上学奠基》）。

其三，邀请国外著名教授来华讲学，尤其是德国杜里舒（H. Driesch）教授，在张东荪和张君勱的邀请和接待下，讲授中国学界最感兴趣的康德哲学、进化论和物活力，大受欢迎，为中国学界思考传统文化的现代转型提供了诸多启示。同时，为纪念康德诞辰二百周年，中国学者专门在《学艺》杂志六卷五期上推出了“康德专号”，使康德哲学的传播渐入佳境，对康德哲学思想的译介亦全面展开。

在此学术背景下成长起来的牟宗三，接受了熊十力的唯识学并有深厚的儒学功底。从1940年代学术生涯之开始，他就不再像之前的学者那样致力于客观化的理解与介绍，而是以中国文化

① 在1920—1930年代传播康德的专业学者中，范寿康在全面性和系统性上达到了一个新阶段。参见杨河、邓安庆：《康德黑格尔哲学在中国》，第71—78页。

② 参见杨河、邓安庆：《康德黑格尔哲学在中国》，第54—55页。

的理想来审视与“批判”康德，以康德的基本范畴和思维形式来“疏导”中国哲学。这一“互鉴”方法，显然成为把康德中国化的新途径。

牟宗三发表的第一篇关于康德的文章是创刊于1940年的《学原》2卷2期上的《时空为直觉底形式之考察》，后收录在他1940年开始酝酿一直到1957年才出完下册的《认识心之批判》附录中。第二篇是发表在1946年《理想与文化》第8期上的《传统逻辑与康德的范畴》。从这两部著作开启的牟宗三哲学思想的第一阶段，显然就是借用康德来强化中国哲学的弱项，即逻辑学、知识论，特别是“认识心”的知性研究。他的重心并不在诠释康德的先验逻辑及其基本范畴，而在于对知性主体的原创性表达。从其强调“逻辑、数学俱回归知性主体而得其先验性与夫超越之安立，而知性主体亦正因逻辑、数学之回归而得成为‘客观的心’‘逻辑的我’”就可看出，他的“原创性”，并非基于客观真实的康德，而是基于建立中国的知性主体学说所需要的康德。到其学术生涯的第二阶段（1950年代），其康德研究开始转向中国历史文化的道统及其出路问题。至其学术生涯第三阶段（1960年代），对宋明理学进行重解与重构，康德依然是其心目中的参照系，是儒家哲学与之融通的对话者。到1971年《智的直觉与中国哲学》出版，更鲜明地表现出从重建中国文化之道统的需要去剪裁康德学说之特征。有些康德研究者总是批评牟宗三“误解”康德，显然他并不是不懂在康德思想中“智的直觉”之不可能的理由，否则康德不可能为“认识心”划界，将其框定在“现象界”而非超越的本体界，从而使得“科学”成为可能。康德限制“知性”就是为防止“认识心”超越那根本不可认识的“本体界”而陷入“幻相”，从而证明其不可能通达“形而上学”，从而为“信仰”留下地盘，而牟宗三却故意借助中国思维具有“智的直觉”，来证明中国哲学作为“生命的学问”，具有“绝地天通”之优势，并树立一个“无限自由的认识心”，继而在“道德底形而上学”中立起一个自由自主的道德主体，以此来证明中国文化的优势。

因此，我认同李明辉在这方面为牟宗三的辩护：他无心作为一个专家型的康德诠释者，而是原创性的康德哲学对话者，这是真确的。不过，这也引发了一个看似矛盾的问题：究竟是专家型解读还是思想性对话更能接近真实的康德思想？从牟宗三1982年出版《康德的道德哲学》，1983年译注康德《纯粹理性批判》，1993年《判断力批判》全部出版来看，我们不能认为牟宗三缺乏对康德哲学专家型解读的努力，而且通过学术性翻译与注释来通达作者的客观思想，是老一代西方哲学元老们立下的基本方法，但牟宗三自觉领悟到他这一代学人还肩负有更为重要的创造自身新文化的使命。这一使命意识促使他更优先地以本于自身传统的“天命之性”的“生命的学问”去“格”康德哲学之义理，又以在康德那里“格义”出的“无限自由心”来阐发儒家在“成己中成物化成天下”的“成德之教”，从而在“明明德”的儒家生命哲学的“大开大合”中重开中华文化的新生命。在此意义上，我们或许可以理解，牟式的康德阐释虽不客观，但依然意义重大。

一点反思

这就出现了一个十分有趣的现象：不喜欢中国文化的康德，却比任何一个西方哲学家都更受到中国学者的喜爱；重视以中国哲学的道统去裁剪康德的思想者却比任何一个专家型的康德阐释者取得了更大的国际影响，且更受德国学界的重视。《英国剑桥哲学字典》评价道：“牟先生是当代新儒一派他那一代中最富原创性与影响力的哲学家”“德国波昂大学（Universität Bonn）早在



① 罗义俊：《创业垂统：典范的学思生命和哲学创造——序〈牟宗三文集〉》，载《牟宗三文集》《圆善论》，长春：吉林出版集团，2010年，第17页。

1987年冬季学期，就专设“牟宗三课程”。^①这应该是中国现代哲学家第一次以代表中国哲学的正面形象，登上西方大学课堂的标志性事件。此事件之所以值得反思，因为它可能传递出两个错误的信息：一是狭隘地把对康德哲学的专家型诠释与思想性对话视作对立与矛盾的事情，从而贬低对康德进行完全客观化的专业性研究的重要性；二是错误地以为存在一个客观的康德哲学“在那里”，我们只需拿来“运用”而无须自己进行哲学思考就能把握。

哲学作品是思想，而任何思想只有在思想中才能被把握和理解。思想者的认知视野和品格决定了他/她所能鉴别到的思想之高度与格准。因而，牟宗三的康德阐释之所以受到国内外学术界的重视，是因为他以其哲学思想在现代性的格准上，把握到了康德哲学的基本精神，从而为他疏导和“开合”中国传统思想确立了一个基本的现代文明视野，这是他能够成为康德哲学对话者的基础。而儒家以性与天道为基础的道德形而上学本身，确实也具备与康德类似的超越性自由道德的天空，使得牟宗三能够具备与康德进行平等的思想对话的思辨能力和思想境界，实现了视野融合。就此而言，我们可以发现，平常对所谓的专家型客观解读的一种错误的认识，以为一个没有思想、不进行哲学思考的学者能够客观地理解一个哲学作品的原义。这或许对于单纯的知识接受是可能的，但对于哲学作品来说是绝无可能的。同时，我们通过牟宗三的康德阐释也能发现平常对于所谓思想性对话的错觉，以为一个思想家不需要有对对方哲学的精准的专家型解读与理解，就能海阔天空地进行原创性思想。其实所有有价值和有影响力的思想，都是基于对经典哲学家思想的专家型的把握和理解。

因此，牟宗三与中国传统哲学的互鉴产生了广泛的世界性影响，为我们今后的康德研究提出了一个更高的要求：既要立足于推进中国文化的现代转型这一现实的思想土壤，对比取得真实的哲学问题意识，开启自身的哲学思维，同时也要在康德哲学与世界哲学的对话中，产生具有世界性影响的康德研究专家，在更高的思维平台上与康德进行思想对话。目前，我们研究康德哲学的人才队伍在世界上已经相当庞大，但我们还没有产生在世界上有影响力的康德专家。我们不能再像某些学科那样，提着灯笼满世界去寻找第四代、第五代典型的学者代表，作为我们的研究对象，跟着他们亦步亦趋地做着看似非常专业化的学问，却失去了对时代、对世界、对自身文化命运的原创性思想。我们新一代的康德研究者大多都曾留学欧美，能以德文、英文、拉丁文阅读康德原著，能以英文和德文在康德研究的专业期刊上发表论文，但是，如何形成中国学者自己的康德解释框架，形成自己的康德研究进路和风格，这已经成为摆在我们面前的艰巨任务。如果没有突破，我们的康德研究很难获得国际康德学界的真正尊重。

我们不是看不到牟宗三康德阐释的局限甚至误读，但是，他能在与康德的互鉴中，让中国文化向现代文明开放，完成“疏导中国哲学”至康德的现代化使命，使传统文化在自由的知性主体性上成就每一个人的自由而有尊严的人格这一德性伟业，为中国文化寻找到了真正有生命力的基础。这既是第一个介绍康德的梁启超的希望，也是所有康德研究者的志业。

编辑 张 蕾