

Kant's "die intellektuelle Anschauung" and Mou Zongsan's "the Intellectual Intuition"

—The Moral Philosophy in the Views of Epistemology and Ontology

Lei Hu

Department of Philosophy, Jilin University, Changchun Jilin
Email: huleitingxin@163.com

Received: Mar. 26th, 2016; accepted: Apr. 8th, 2016; published: Apr. 12th, 2016

Copyright © 2016 by author and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

Abstract

Kant puts forward that human beings don't have "die intellektuelle Anschauung", according to the limitations of humans. While Mou Zongsan holds that human beings have "the intellectual intuition", according to that humans can be unlimited in a sense despite their limitations. The theoretical standpoint of Kant is epistemology, and that of Mou Zongsan is ontology. In the transformation of theoretical standpoint, there are misunderstandings in Mou Zongsan's interpretations of Kant's "die intellektuelle Anschauung". However, we can also say that Mou Zongsan has made a philosophical creation based on the Chinese philosophical tradition and, at the same time, he drew lessons from Kant's philosophical theory: as to the theoretical foundation, transforming "Reason" to "Life", and as to the way to present his theory, transforming "logic analysis" to "Jianren-Jinxing".

Keywords

Die intellektuelle Anschauung, Epistemology, The Intellectual Intuition, Ontology

康德的“智性直观”与牟宗三的“智的直觉”

—认识论与存有论两种理论视域下的道德哲学

胡磊

吉林大学哲学系, 吉林 长春
Email: huleitingxin@163.com

收稿日期：2016年3月26日；录用日期：2016年4月8日；发布日期：2016年4月12日

摘要

康德根据人之有限性提出人没有“智性直观”，牟宗三则以“人虽有限而无限”为依据，提出人有“智的直觉”；康德的理论立场是认识论的，牟宗三则是存有论的。在这种理论立场的转化中，牟宗三对康德的理论产生了一定误解，从牟宗三的视角来看，这同时也是一种立足于中国哲学传统，并借鉴康德哲学理论的再创造：将理论根基由“理性”转为“生命”；将建构方法由“逻辑分析”转为“践仁尽性”。

关键词

智性直观，认识论，智的直觉，存有论

1. 引言

“我与康德的差别，只在他不承认人有智的直觉，因而只能承认‘物自身’一词之消极的意义，而我则承认人可有智的直觉，因而亦承认‘物自身’一词之积极的意义”。([1], p. 107) “我以中国哲学为背景，认为对于这种智的直觉，我们不但可以理解其可能，而且承认我们人类这有限的存在实可有这种直觉。这是中西哲学之最大的差异处。” ([1], p. 108)

可见，无论是就康德与牟宗三两人的哲学理论而言，还是就中西哲学而言，“智的直觉”这一概念皆尤为重要，值得深入探讨。

2. 康德认识论意义上的“智性直观”

康德对“智性直观”(die intellektuelle Anschauung)的主要含义的表述主要集中在其《纯粹理性批判》中，重点为以下四处：

1) “凡是通过一个感官而被表象出来的东西，在这范围内永远都是现象，因而要么一个内感官就必定会根本不被承认，要么那个作为内感官对象的主体就只能通过内感官而被表象为现象，而不是被表象为像它在它的直观若作为单纯自我活动、即作为智性直观时，它将对自己所作的判断那样。” ([2], p. 47) 此处表明智性直观是一种“单纯自我活动”，具有能动的自发性。

2) “我们也并不需要把空间和时间中的这种直观方式局限于人类的感性；有可能一切有限的有思维的存在者在这点上必须与人类必然一致的(尽管我们对此无法断定)，所以这种直观方式毕竟不会由于这种普遍有效性而不再是感性，这正是因为它为派生的直观(intuitusderivativus)，而不是本源的直观(intuitusoriginarius)，因而不是智性直观，这种智性直观，依据上述同一理由，看来应属于原始存在者，而永远不属于一个按其存有及按其直观(在对被给予的客体的关系中规定其存有的那个直观)都是不独立的存在者；虽然最后这个对先验感性论的说明只应算作一种注解，而不是一种证明根据。” ([2], p. 50) 可见，智性直观是一种本源性的直观，而不是像感性直观那样是派生性的直观，并且是属于原始存在者的；但是，尤其注意这里的最后一句，康德强调以上所说的只是“一种注解”，而不是“一种证明”，因而此处对智性直观的规定不可看作被康德完全确认了的。

3) “如果我们把本体理解为一个这样的物，由于我们抽掉了我们直观它的方式，它不是我们感性直观的客体；那么，这就是一个消极地理解的本体。但如果我们把它理解为一个非感性的直观的客体，那

么我们就假定了一种特殊的直观方式，即智性的直观方式，但它不是我们所具有的，我们甚至不能看出它的可能性，而这将会是积极的含义上的本体。”([2], p. 226)即“如果”将“本体”理解为一个积极含义上的“非感性直观的客体”的话，那实际上同时“假定”了“智性直观”这种直观方式，但实际上康德认为“本体”对于我们人类是只具有消极含义而不具有积极含义的(下文将提及)，故这种假设的智性直观实际上不被我们所具有，而“我们甚至不可能看出它的可能性”。

4) “既然一物之可能性决不能单凭该物的概念不自相矛盾来证明，而只能通过我们赋予它以与之相应的直观来证明，所以当我们要把范畴应用于不被视为现象的那些对象上时，我们就必须以不同于感性直观的另一种直观作基础，这样一来，对象就会是一个积极意义上的本体。既然这样一个直观、也就是智性的直观完全处于我们的认识能力之外，所以就连范畴的运用也决不能超出经验对象的界限……因此凡是被我们称为本体的东西，都必须作为某种只有消极意义的东西来理解。”([2], p. 227)此处所说的“感性直观”是作为人的认识能力而谈的，强调范畴必须通过感性直观而作用于经验对象，因而“智性直观”也是在认识论意义上的一个概念，该直观虽不为我们人类所具有，但我们又不能否认其他存在者具有，“因为我们对于感性并不能断言，它就是直观的惟一可能的方式。”([2], p. 231)

总结而言，“智性直观”有两方面主要含义：(1) 就智性直观对于人类而言，由于人的认识能力有限，只能认识现象，故只具有感性直观，因而智性直观只是认识论上的一个假设，但同时我们又不能否认其他存在者具有；(2) 就智性直观自身的含义而言，它是一种本源的直观，具有能动的自发性，因而是与感性直观这种派生性的、被动的直观相对立的认识能力。而这些都是认识论的语境下谈的。

3. 牟宗三存有论意义上的“智的直觉”

牟宗三将康德的“die intellektuelle Anschauung”(邓晓芒所译的“智性直观”)译为“智的直觉”，但这种译法本身便存在问题。如邓晓芒所说，牟宗三的“智的直觉”是来自英文的“the intellectual intuition”，然而英文中的“intuition”(直觉)却包含有德文“Anschauung”(直观)所没有的意思，即内心某种主动地突发的“灵感”，然而，康德的“Anschauung”(直观)在“die intellektuelle Anschauung”一词中却只是为了表示一种被动的接受性，显然牟宗三的翻译是有问题的。([3], p. 17)正是基于这种原因，邓晓芒将德文的“intuitiv”译为“直觉”，而“Anschauung”译为“直观”，这种区分是有道理的。(笔者注：鉴于此，在本文中，凡涉及康德理论处皆用“智性直观”这一译法，而牟宗三理论处皆用其“智的直觉”一语，以示区分。)

不过，笔者认为，上述问题并非一个简单的翻译问题，这个不当的翻译背后有一种更为深刻的立场的变化，即从认识论向存有论的转化。

康德的“智性直观”只是就人的认识能力而言的，是与感性直观相对的一种直观。“智性”强调这种直观不是被动的、接受性的，而是能动的，“直观”强调这种“智性”无需借助概念而直接把握对象，总之“智性直观”是在认识论意义上讲的。然而，当牟宗三将其译为“智的直觉”的时候，实际上已经转换了立场，这种“直觉”已经不再属于康德对人之认识能力所划分的感性(感性直观)、知性、理性三者当中的感性(感性直观)层。因为依中国哲学传统，“直觉”本身便是一种蕴含能动性的生活智慧，而不单纯是一个认识论上的概念。

此外，牟宗三对康德之“智的直觉”的解释也暗示了这种理论立场的转化。牟宗三说道，“智的直觉就是灵魂心体之自我活动而单表象或判断灵魂心体自己者”([1], p. 126)，其引证的康德的原文为“‘如果该主体所具有的直觉只是自我活动，即只是理智的，则该主体必只判断它自己’；‘如果它是直接地自我活动的，它必只表象它自己’”([1], p. 126)牟宗三在此处认为康德肯定了灵魂心体存在，然而康德在《纯粹理性批判》中曾对关于灵魂的谬误推理进行了批判，认为尽管我们不能直接否认灵魂存在，但

至少我们可以肯定人类不能认识这属于物自体的灵魂。(参见《纯粹理性批判》第二卷第一章：纯粹理性的谬误推理)显然牟宗三的解释与康德所说的不符。牟宗三在此虽引证了康德的两句原文，但没有注意到其中的“如果”这个词，而“如果”一词也就意味着这只是一假设的情况而已。Nicholas Bunnin 教授同样认为：“牟宗三似乎误解了康德所提出的用以否认人有智性直观的所有原因，或者误解了康德所赋予智性直观的关键的消极性角色。我们并不能理解一个作为积极性概念的智性直观。” ([4], p. 618)

进而，牟宗三又解释道“智的直觉自身就能把它的对象之存在给予我们，直觉活动自身就能实现存在，直觉之即实现之(存在之)，此是智的直觉之创造性。” ([1], p. 126)。并引证原文为“如果那一切在主体中是杂多的东西是为自我底活动所给予，则内部的直觉必是智的直觉” ([1], p. 126)。此处，牟宗三同样没有注意到康德所说的“如果”一词；并且康德所说的“杂多的东西为自我底活动所给予”只是在认识论的意义上说的，杂多是构成认识的材料，然而牟宗三却解释为“直觉活动自身就能实现存在，直觉之即实现之(存在之)”，这是“智的直觉之创造性”，显然这已经离开了认识论的领域，而进入了一个更广阔的存有论领域(下文将对“存有论”进一步解释。)

可见，从康德自身理论的角度来看，牟宗三的确误读了康德；然而，从牟宗三的视角来看，这其实又是立足中国哲学传统，借助康德哲学的再创造。由以上论述来看，牟宗三的这种再创造从他对康德“智的直觉”的“不当解释”已经开始了。进而，牟宗三通过儒、道、佛，尤其是儒家理论进一步解释了他所说的“智的直觉”。

牟宗三在解释儒家的智的直觉时首先提出：“直觉，就概念的思想说，它是具体化原则(Principle of concretion)；就事物之存在说，如果它是感触的直觉，则它是认识的呈现原则(Principle of cognitive presentation)，(此时它是接受的，不是创造的，亦须有思想之统一，而统一须假乎概念)如果它是智的直觉，则它是存有论的(创造的)实现原则[Principle of ontological (creative) actualization]” ([1], p. 160)，此处，牟宗三明确将“接受性的认识的呈现原则”与“存有论的(创造的)实现原则”明确区分开，而智的直觉正是后者。随后，牟宗三又进行了详细解释：

1) “心知廓之”是智的直觉，“耳属目接”是感触直觉。([1], p. 160) “盖‘心知廓之’之‘心知’既不是感触的直觉之知，亦不是有限的概念思考的知性之知，乃是遍、常、一而无限的道德本心之诚明所发的圆照之知。此‘心知’之意义乃是根据孟子所谓‘本心’而说。非认知心，乃道德创生之心。” ([1] p. 162)

2) “德性之知”亦可称为智的直觉([1], p. 162)。“德性之知即随本心仁体之如是润而如是知，亦即此本心仁体之常润而常照。” ([1], p. 163) “在圆照与遍润之中，万物不以认知的对象之姿态出现，乃是以‘自在物’之姿态出现。” ([1], p. 163)

3) “此德性之知亦曰‘天德良知’。明道亦说：良知良能皆无所由，乃出于天，不系于人。此即纯然是天德诚明之自我活动，不是由于什么其他东西之影响而活动，此即所谓‘纯出于天，不系于人’。” ([1], p. 164)

4) “然此天德良知非是隔离的抽象体，乃必通天人，合内外，一小大，而见其为具体而真实的诚明之知用。天德良知具体流行，则虽不囿于见闻，亦不离乎见闻。” ([1], p. 165)

总结来看，“智的直觉”有以下几个特征：(1) 它是本心仁体(道德创生之心)之创生性的自我活动；(2) 本心仁体不是隔离的抽象体，故智的直觉即体现在其具体流行之中，能遍润万物；(3) 它不同于感触的直觉之知，亦不同于知性之知，但又不离乎这二者；(4) 由智的直觉所朗现的乃是“物之在其自己”，而非认知对象。

当然，牟宗三也借道家之玄智、佛家之般若智谈智的直觉，然而佛道两家皆是静态的智的直觉，缺乏积极的创生性，因而牟宗三更倾向于从儒家言智的直觉。(可参见《智的直觉与中国哲学》，第19节：

“道家与佛教方面的智的直觉”；亦可参见《圆善论》第六章第五节：儒家之圆照与圆善)

可见，牟宗三所说的“智的直觉”已经不是康德认识论意义上的“智性直观”，即不是“认知的呈现原则”，而是一种“存有论的(创造的)实现原则”。

4. 理论根基：理性与生命

康德依其认识论立场提出人没有“智性直观”，而牟宗三则在存有论的意义上认为人有“智的直觉”，这两种理论立场的根基有何不同呢？

对康德而言，其理论所围绕的核心点在于“理性”。就理性的理论运用而言，其只对现象界有效，而无法认识物自体，这是理性在其理论运用上的有限性；就理性的实践运用而言，一方面它依旧受到理性在理论运用上的限制——“纯粹理性如何可能是实践的，对此一切人类理性都完全没有能力作出解释，而试图进行解释的一切辛苦和劳作都是白费力气” ([5], p. 112)。即道德法则为何会在实践上必然对人类有效，这一点我们无法解释；进而“自由”也同样无法解释。另一方面，“实践理性通过把自己放进一个知性世界中来思考根本不会越过自己的界限，倒是当它想要进去直观自己、感觉自己的时候，它就越过了自己的界限。” ([5], pp. 106-107)意即，理性的实践运用应当排除任何感性成分的干扰，否则即是越界。然而，人毕竟是不可剔除感性的，这样，理性的实践运用必是受到限制的。可见，无论是理论运用还是实践运用，理性都是受限的。康德正是通过对人之“理性”的分析建构其认识论，并进而建立其道德哲学。

于是，康德依据这有限的理性确认了“人是有限的”，这样便可顺理成章地推出人没有智性直观。

那牟宗三呢？他在存有论意义上肯定人有“智的直觉”，其理论根基在哪里呢？这里需要更进一步地理解牟宗三所说的“存有论”之深刻含义。

何谓“存有论”？牟宗三于《圆善论》的附录中解释道：西方的存有论大体是从动字“是”或“在”入手，环绕这个动字讲出一套道理来即名曰存有论，且西方的那种内在于一物之存在而分析其存有性的存有论是一种“执的存有论”，康德那种仅限于现象、言现象之存有性的存有论即是如此；然而古汉语说一物之存在不以动字“是”来表示，而是以“生”字来表示，凸显其创生性，因而是动态的超越的自体论，亦称为“无执的存有论” ([6], pp. 259-261)。牟宗三又在《现象与物自身》中指出“知体明觉之自觉地自我坎陷即是其自觉地从无执转为执。自我坎陷就是执。” ([7], p. 106)

以上所说即是牟宗三所说的“两层存有论”：依道德实体(如本心仁体)开道德界，进而前进到万物之存在，开存在界，由此确立“无执的存有论”，即本体界的存有论；而道德实体之自我坎陷开出“识心之执”(感性与知性)，确立“有执的存有论”，即现象界的存有论。而所谓有执的存有论、现象界的存有论即对应于康德的“认识论”。而单就“有执的存有论”而言，牟宗三同样会否认人有“智的直觉”，在这一点上牟宗三与康德是一致的，区别在于牟宗三又确立了“无执的存有论”，“有执的存有论”即是依“知体明觉之自我坎陷”由“无执的存有论”开出，于是便可在存有论意义上肯定人有智的直觉。可见，牟宗三的“两层存有论”实际上融摄了康德的“认识论”，故“康德认为人没有智性直观”与“牟宗三认为人可有智的直觉”并不是完全对立冲突的。

如前所述，古代汉语中说一物之存在不以“是”字来表示，而是以“生”字来表示；牟宗三又提到，在对性体心体之体证与呈现中，所成的不是知识系统，而是德性人格的真实生命之系统 ([8], p. 149)。可见，“存有论”的关键含义即“创生性”，其立足点在“生命”。

就人自身而言，一方面，人之“生命”在精神层面的表现并非惟“理性”独尊，亦不应当采取用理性排斥感性的方式建构道德理论，相反，“情”与“理”本身就互融互通，应彼此调节。如牟宗三所言，孔子之“仁”“转而为孟子所言的心性：其中恻隐、羞恶、辞让、是非等是心，是情，也是理。理固是超越的、普遍的、先天的，但这理不只是抽象的普遍，而且即在具体的心与情中见，故为具体的普遍的；

而心与情亦因其即为理之具体而真实的表现，故亦上提而为超越的、普遍的、亦主亦客的、不是实然层上的纯主观” ([8], p. 113)。另一方面，人不只是把自己当成一个对象性存在，而且能通过本心仁体之明觉活动反而自知自证其自己，即“逆觉体证”，“明觉活动之反觉其自己即消融于其自己而只为一‘体’之朗现，故此逆觉体证实非能所关系，而只是本心仁体自己之具体呈现。” ([1], p. 171)

而就人与他者的关系来看，因人可有智的直觉，故二者实则彼此互通，而非仅对象性关系，“说对象只是随‘直觉它自己’而为名言的施設，实则能直觉即融于所直觉而为一主之朗现，而能所之分泯。” ([1], p. 182) “在道德的形上学中，成就个人道德创造的本心仁体总是连带着其宇宙生化而为一的，因为这本是由仁心感通之无外而说的。就感通之无外说，一切存在皆在此感润中而生化，而有其存在。” ([1], p. 183)

总之，康德之建立在其认识论基础上的道德哲学是以“理性”为核心；而牟宗三存有论意义上的道德哲学则是以“生命”为核心。

5. 建构方法：“逻辑分析”与“践仁尽性”

康德认识论意义上的“智性直观”与牟宗三存有论意义上的“智的直觉”除了在理论根基方面有所不同以外，还具有理论建构方法方面的不同。

康德在大学担任教师期间曾对孔子的理论表达过批评意见，他在为《自然地理学》演讲作评注的手稿中写道：

孔子在他的著述中只是传授一些为王孙所设计好的道德信条(英文: moral doctrine).....并且提供了许多先前中国王孙的例子.....但是美德和道德的概念(英文: concept)从未进入中国人的头脑中。 ([9], p. 765)

显然，康德对孔子仅仅“传授道德信条”的做法极为不满，因为在康德看来，对“概念”的分析是哲学所必需的。而这的确也体现在其道德哲学理论中，如康德对“幸福”与“道德”关系的探讨就是通过对这两个概念的逻辑分析进行的：“幸福和德性是至善的两个在种类上完全不同的要素，所以它们的结合不是分析地能看得出来的.....而是这两个概念的某种综合。” ([10], pp. 154-155)也就是说，康德认为“幸福”与“道德”是两个性质不同的概念，不可能从“幸福”中分析出“道德”这一概念，反之也不行，而只能依赖于某种综合(即通过预设上帝存在和灵魂不朽使幸福与道德能够结合起来)。

可见，康德的道德哲学理论是通过逻辑分析的方式建构起来的。而牟宗三则并非如此。

牟宗三指出，“西方哲学传统所表现的智思与强力自始即无那道德意识所贯注的原始而通透的直悟，而其一切哲学活动皆是就特定的现象或概念，如知识、自然、道德等，而予以反省，施以步步之分解而步步建立起来的。这征象也很明显地表现于康德的哲学中。这样步步分解、建立，自然不容易达到最后的融合。这是概念思考的好处，也是概念思考本身所造成的隔障。” ([8], p. 103)中国儒家言道德之当然与康德的道德哲学之最根源的而为人所不易察觉到的差异之处，即在于前者自始就有一种通透的、具体的圆熟智慧，而把那道德性之当然渗透至充其极而达至具体清澈精诚恻怛之圆而神的境地([8], p. 104)。当然，牟宗三也承认，“就一般人之了解这一关言，却并不是容易的。” ([8], p. 104)

牟宗三进一步解释道：“这‘具体清澈精诚恻怛之圆而神之境’，如果想把它拆开而明其义理之实指，便是在形而上(本体宇宙论)方面与在道德方面都是根据践仁尽性，或更具体一点说，都是对应一个圣者的生命或人格而一起顿时即接触到道德性当身之严整而纯粹的意义(此是第一义)，同时亦充其极，因宇宙的情怀，而达至其形而上的意义(此是第二义)，复同时即在践仁尽性之工夫中而为具体的表现，自涵凡道德的决断皆是存在的、具有历史性的、独一无二的决断，亦是异地则皆然的决断(此是第三义)。” ([8], p. 104)

可见，牟宗三强调的是在具体实践过程中“践仁尽性”，是在真实的生命体验中去表现本心仁体。而至于道德法则之先验性与普遍性，牟宗三认为其是性体之展现，是随着天命之性而当然定然如此的，

这是不待辨解而自明的，故重点当落在“尽”（尽性之尽）子上，而非落在辨解其先验性与普遍性上([8], p. 106)。因此，牟宗三说，“孔子没有经过超越分解的方式去抽象地反显它(笔者注：道德法则)，而只在具体清澈精诚恻怛的真实生命中去表现它，因而仁之为普遍的法则不是抽象地悬起来的普遍法则，而是混融于精诚恻怛之真实生命中而为具体的普遍”([8], p. 105)。

因此，康德对其道德哲学理论的建构方式是建立于概念基础上的“逻辑分析”，其“实践理性”实际上是被“理论理性”所限制住的实践理性，其道德哲学是建立在其认识论思想之上的；而牟宗三则是认为本心仁体及其提供出的道德法则的普遍有效性是不证自明的，乃天命使然，可通过儒家之通透圆熟的“原始智慧”直悟到，因而重点在与于真实的生命体验中去“践仁尽性”，使其朗现。

6. 结论

由以上分析比较可知，康德的“智性直观(die intellektuelle Anschauung)”是在认识论的意义上，与“感性直观”相对立的一种认知能力，但由于人只能认识现象而无法认识物自体，因而“智性直观”对人而言只是一种假设；然而，当牟宗三将“die intellektuelle Anschauung”，依据英译本的“the intellectual intuition”翻译为“智的直觉”的时候，已经对康德的原意产生了“误解”：具有主动性特征的“直觉”不同于康德在“智性直观”一词中所要表示的被动接受性的“直观”；且牟宗三在解释康德自身文本时，未注意到“智性直观”的假设性。(正是在这“不当的翻译”与“不当的解释”中蕴含着其理论立场的转化。)

但从牟宗三自身的理论而言，这又不能仅仅说是一种“误解”，而实际上这便是他依据中国哲学传统，借鉴康德哲学理论的一种再创造。这种再创造的背后是一种从康德认识论立场向存有论立场的转变。正是在中国哲学存有论的立场上，牟宗三认为人虽有限而可无限，故可以有作为本心仁体之创造性自我活动的智的直觉，同时其“两层存有论”理论实际上统摄了康德的认识论思想(因而两者并非严格地对立冲突)。

这种认识论与存有论立场的差异，在理论根基上是“理性”(康德)与“生命”(牟宗三)的不同；在建构方法上是“逻辑分析”(康德)是“践仁尽性”(牟宗三)的相异。

基金项目

吉林大学 2015 年度“大学生创新创业训练计划”国家级项目——《从“智的直觉”看康德与牟宗三的道德哲学及其对当代中国文化发展的启示》(项目编号：2015110001)。

参考文献 (References)

- [1] 牟宗三. 智的直觉与中国哲学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2008.
- [2] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒, 译, 杨祖陶, 校. 北京: 人民出版社, 2004.
- [3] 邓晓芒. 牟宗三对康德之误读举要——关于“智性直观”(上) [J]. 江苏行政学院学报, 2006(1): 14-20.
- [4] Bunnin, N. (2013) God's Knowledge and Ours: Kant and Mou Zongsan on Intellectual Intuition. *Journal of Chinese Philosophy*, 40, 47-58. <http://dx.doi.org/10.1111/1540-6253.12065>
- [5] 康德. 道德形而上学奠基[M]. 杨云飞, 译, 邓晓芒, 校. 北京: 人民出版社, 2013.
- [6] 牟宗三. 圆善论[M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010.
- [7] 牟宗三. 现象与物自身[M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010.
- [8] 牟宗三. 心体与性体(上) [M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2013.
- [9] Vos, R. (Stephen, R., Ed.) (2010) Doing Good or Right? Kant's Critique on Confucious, in *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*. Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Palmquist, Berlin/New York.
- [10] 康德. 实践理性批判[M]. 邓晓芒, 译, 杨祖陶, 校. 北京: 人民出版社, 2003.