

海德格的想像力詮釋： 一種在康德的表象主體與牟宗三的道德心性主體間的詮釋橋樑¹

文 林東鵬

德國柏林自由大學 哲學博士

摘要

按牟宗三的看法中國哲學式的存有問題在先秦時代首先是做為一種反思與再造周文化的形上學問題，此類思考偏重在從實踐中言道理，而非是一種理論形態的存有論。牟宗三進而把此中國式存有問題以本體論的「實體」之說表述出來，對此本體，孔子說「天」、老子說「道」，而人可體現此實體以成其道德行為，因此在功夫論上孔子認為「踐仁以知天」、老子主張「無為無不為」以悟道。牟式所說的實體顯然一方面既有先驗性和超越性含意，但又非西方表像思維的純粹形式特性，而比較是屬於超越的最高者同時可被主體體悟而具有「動態性」意涵的實體。在二十世紀的新儒學發展中，如何把中國傳統本體論之基本命題在西方哲學問題意識(尤其是在康德的思維模式)中重新被解釋、被提出，或被介紹到以西方為學術範式的架構中論述，成為當代新儒家的重要課題之一。牟宗三認為，當代新儒家應首先把道德主體奠基在康德意義上的、從理論主體到實踐主體之過程上，以展開儒家式的道德主體。牟宗三把此道德主體更進一步推進到實踐的和生命存在的本質特性，亦即所謂的直接的、無條件的「心性」；以此種非神學傾向亦非認識論傾向的「心性」為基礎，才能使得現代中國精神保證道德價值和形上學原則，並承擔起對西方人文主義理性和民主自由的思想接受。然而從此論述也可看出牟學的道德心性與康德批判哲學在主體性上的差異處，亦即「實踐-存在式的主體」與「表象-理性的主體」之間的區別，事實上牟宗三本人亦表述出了此差異，他認為中國哲學是一種「生命的學問」，即緊扣著功夫實踐來講學問理論，而康德雖然講實踐理性但「並未能進而再從功夫實踐上這樣講出。」(《生命的學問》:16)

本文嘗試從牟宗三《智的直覺與中國哲學》一書分析他如何藉由反思海德格之康德詮釋而帶入其關懷：關於中國哲學中「智的直覺」之問題。牟宗三極為贊同海德格把康德的知性主體活動解釋為一種超越性統覺的「對象化」活動，也批判了康德把人的認知活動只囿於有限的表象性認知，牟認為在中國哲學中承認了人可有無限的認知活動，可達神知，神心。而海德格詮釋現象學的康德理解中，對於想像力問題的討論正可在康德哲學與牟氏中國哲學之間的搭起一座連繫性的詮釋橋樑，原因在於他所詮釋的想像力涉及到一種先驗

¹ 本文初稿為 2016 年 10 月 1 日發表在國立政治大學所舉辦的『現象學與儒學國際學術研討會』的研討會論文，後稍作修訂於 2019 年 11 月 23 日作為鵝湖人文雜誌社講演之講稿。

的自我形構能力，即以圖式化綜合了純粹直觀和純粹知性，是一種存有論綜合，因而具有一種創造性的類無限心。但此種創造並非從無創生出一種新的存有者(指物)，而是創造出「圖式圖」(Schema-Bild)以綜合純粹直觀和純粹思維，此種具純粹自發接受性的能力可以把我思實體之固態抽象義鬆解成動態活動式的狀態性意義，亦即生命的意義，因而被視為一種綜攝理論理性和實踐理性的基源能力，並在後康德脈絡的基礎存有論發展中，在人的有限性處開啟了無限性，此點可以嘗試連結到牟宗三想要在康德思想上架構中國哲學式的無限心時所遭遇的問題。

關鍵字：智性直觀/智的直覺(intellektuelle Anschauung/ intellectual intuition)、先驗想像力(transzendente Einbildungskraft/ transcendental imagination)、無限心、有限性

在二十世紀中西哲學會通中，牟宗三致力於康德翻譯與詮釋，以作為在康德哲學脈絡下重建儒學形上學的奠基工作，其對康德思想的評判與轉化早在《認識心之批判》(1949)一書已開始，後翻譯三大批判並融合孔孟陸王的心學。1969年撰《智的直覺與中國哲學》²討論海德格的《康德與形上學問題》(Kant und das Problem der Metaphysik)，我們可以從本書中讀到牟式康德與海式康德間極有意義的相互對照與論辯，亦可發現牟式儒學與海德格的詮釋現象學間各自的思想特性，其中不乏異曲同工之可詮釋空間。本文以牟宗三的《智的直覺與中國哲學》與海德格《康德與形上學問題》為主要討論文本，討論如何達至「無限心」的問題，並以海德格的想像力詮釋作為牟宗三在康德哲學脈絡下通向「智的直覺」³時所遭遇難題的可能解決方案。

本文以一個問題主軸為導引：「牟宗三如何能在康德的批判哲學脈絡下達到無限心？」，並以三個論述子題進行探討：

- I. 無限心論述之準備分析：關於存有論之指涉格
- II. 對於內在形上學的存有論批判：以有限心辯證出無限心
- III. 先驗想像力做為智的直覺之過渡—以「我思」作為引導

1. 無限心論述之準備分析：關於存有論之指涉格

牟宗三要如何在康德批判哲學的脈絡裡達到無限心，這樣的思維要求首先會觸碰到純粹領域部分，因為無限心並不涉及經驗領域，而是直接直觀超越的存有者整體。西方思想自亞里斯多德以來處理形上領域是以存有論之名，涉及到如何在諸存有者間尋求原理以統合它們，因此是一種關於存有者之存有的知識。而康德之哥白尼轉向式的形上學探問把關於對象的認識轉為認識對象所預先規定的條件為何，進而「先驗綜合判斷」在此意義下可被視為探問形上學之所以可能的方法論基礎。在康德論述到「範疇」的純粹概念部分，知性的「先驗演繹」引起牟宗三的注意，因為此部分是思維藉由一個過程進入到使經驗成為可能之先天根據的探討，亦即進入到存有論向度的探討，那種無法以經驗證成卻又具有客觀有效性的範疇是如何得出的呢？這就需要一種「先驗演繹」以推證這些純粹概念的合法性，牟宗三認為這樣的方法也適合推論那些在中國哲學中「仁體」或「道體」等概念以證明其「使用許可權」。因此無限心的證成工作，首先在於要對那非自經驗而來又是使經驗成為可能的存有論上的純粹概念作一番釐清。

²牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台北市：聯經，2003年。以下簡稱《智》。

³牟宗三在此將康德的「智性直觀」(intellektuelle Anschauung)按英文本翻譯成「智的直覺」(intellectual intuition)，此譯法強調了某種自發主動的意識覺知，並為人所有；但在康德那卻是既主動自發又被動接受的能力，且人並不擁有。本文鑒此，凡是在康德或海德格處皆譯作「智性直觀」，在牟宗三那則用其譯詞「智的直覺」。

對此牟宗三談到了《純粹理性批判》「先驗分析論」中那個發現純粹知性概念的線索(A 66/ B 91)，所謂的「線索」是指知性從在一般邏輯判斷上的運用到純粹概念(範疇)的洞悉過程，此洞悉過程是在演譯過程中獲得了範疇的客觀有效性根據，對此演譯過程牟宗三除了詮釋譯註外，還提出了一些康德在論證上的不足之處，而牟宗三在此的評論就是準備從「先驗演譯」中引證無限心的可能性。

首先牟宗三注意到邏輯指涉和存有論指涉的差異，且認為判斷表與範疇表很難一一對應，因而在分解判斷中所發現的純粹形式概念(判斷表)是否就是「範疇」(存有論的涉指格)尚有待商榷，例如由單稱、偏稱、全稱判斷來發見範疇是否跳躍太大...等等，因而牟指出邏輯的分解判斷雖經由「線索」可引導人聯想到範疇，但還須有一種獨特的「知見」才能建立一個發見範疇之原則。此「知見」可在「先驗演譯」，即統覺之綜合統一中找到更嚴謹論述。牟宗三看到在康德的「先驗演譯」中可發見真正的存有論概念，其中知性的自發性同時能先天地提供純粹形式概念(Notion)，此處康德所謂的「先天自發提供」是指知性能夠自己產生表象的能力，尤其它能把雜多或諸概念進行某種連結、綜合與統一，最後知性之思可達到一種統覺之綜攝—我思之同一性活動。此種統覺自發地以存有論概念去統思就是「先驗綜合判斷」，並且是一種預先設想地綜合統一，是先行地以存有論概念綜攝判斷現象界之全體，而非特定的綜合判斷(如數學或自然科學)。對於康德之先驗演譯，牟宗三認為這實是一種在存有論演譯中所運用的「要求」、「虛擬」、「推證」來逼顯存在方面之性相，再以先驗想像力以及時間來感性提供(但非經驗而是純粹感性提供)，然而牟宗三似乎不滿意先驗想像力以及時間在演譯程序中所扮演的關鍵中介作用，康德無論在第一版或第二版的圖式論中先驗想像力以及時間都是一種使純粹知性範疇如何能與感性雜多產生綜合連結的重要作用(因知性並不具有直觀能力)，以達到對於對象的客觀知識⁴；但牟宗三認為這雖可能達到對現象的統覺綜攝，但並不能對非感性對象有所知見，如「智思體」，因此理性在圖式論層級中只能達到現象的知識，而不能達到物自身的知識，這是因為康德在此畫了一條界線，認為超越的智思體只能在作為純形式的時間中思之⁵，但人又無此直觀能力，對此牟宗三進而嚮往一種康德所說的智性直觀。

總結的說，牟宗三在對康德的解讀中顯示了一個主要的提問向度，即是知性從一般邏輯到範疇的存有論演譯所彰顯的是一種逆顯地或反思性的「先驗自發提供」；統覺之思是思索知識的可能性條件，這是透過一種「反顯」或「逆知」(反思)先驗地知道了一些普遍性相，因此牟宗三認為知性的自發性並非如意志般地為自然創造法則，而是從分解判斷的

⁴ 如在《第一批判》中的闡釋(B 152)「...就此而言想像力是一種先天地規定感性的能力，並且它依照範疇對直觀的綜合就必須是想像力的先驗綜合，...」

⁵ 參閱《智》，頁，203：「我作一智思體而存在，它只意識到它的結合力；但是就它所要結合的雜多說，我須服從一限制條件（此名為內部感覺），即是說，這個結合只有依照時間之關係始能成為可直覺的，這些時間關係嚴格地視之，是完全處於知性底概念之外的。」

特殊形式的逆顯地提供存有論概念(範疇)，此種逆顯是在「先驗演譯」過程中的虛擬或推證。⁶而這樣所得出的存有論是一種內在形上學的存有論，尚未達到康德真正的存有論，亦即超越(牟/超絕)的存有論，即「道德形上學」。

關於內在形上學，牟宗三在此書同時引證又批判了海德格的「基礎存有論」，如牟宗三說，「...[海德格]想由康德的『先驗綜合判斷』範圍內轉出其 Dasein 底存有論，故亦以存有論的知識或先存有論的知識視『先驗綜合判斷』所表示之超越層，而名之曰『存有論底奠基』。」(《智》:41)牟宗三在此段的解讀貼切地點出了海德格之義，但並未明確地闡明 Dasein 存有論的現象學特性。海德格的確是在現象學的基本思路上解讀康德的形上學奠基問題，因此名為「基礎存有論」(Fundamentalontologie)，其中所謂的超越層是指在主體中先驗的純粹綜合之意，即所謂內在的超越，因為海德格否認在現象之上或之後有某種超越者(無論它叫實體或神)作為存有論基礎，一切都只不過是現象的自行顯現。神、實體、超越的理型等等對現象之因的探問皆是各種不同的對現象的解釋與言說，是本真言說方式的諸種衍伸形式，在此論述中主導著西方形上學史的言說方式即是表象思惟的自我表象方式。但牟宗三認為康德在《實踐理性批判》中所提到超絕的形上學，這才是康德形上學之真意，並企圖彰顯出中國哲學的神心與神智之智的直覺；而海德格並不朝向「超絕形上學」路徑，而是認為超感性領域必須根基於主體性之根，此根實具構圖創造性，並可過渡到 Dasein 的存有理解。

在這裡需首先分辨海德格的「現象」概念與康德意義上的「現象」概念之差異。康德所指的現象是表現在人類直觀表象中的對象之意，而海德格的現象則指在生活世界彼此遭遇關係中的自我顯現者，它不一定依賴直觀表象來呈現(直觀對象在「基礎存有論」中被視為衍生性的「手前物」(Vorhandensein)，而非原初的自我顯現者)。海德格一反傳統存有論把現象背後有一超越者、神或實體作為真正的存有之說，他認為這些都只是涉及存有者層次(即使是超驗的存有者)，而非本真的「存有」，真正的存有論是普遍形上學，是涉及到諸存有者之所以如其這般顯像的方式，因此存有指的是存有者之所以這樣顯現的 Wie(如何/方式)問題，而非 Was(甚麼)問題，此點海德格認為康德在《第一批判》中把形上學之所以可能奠定在先驗綜合判斷上，這就是一種把存有問題從實體本質的存有論轉向方法的存有論，這接近現象學式的存有立論。⁷而康德的先驗哲學所構成的純粹知識是構

⁶牟宗三認為，「純知性所顯之統覺亦類比著經驗知性以其所自具(自給)的範疇(存有論的概念)去綜合一切表象而統於一整一意識中而一切皆成為「屬於我」的表象，...」、「如是，我的思想之自動性即以這些範疇去綜合一切屬於我的表象而規律之，律則由內出，...。」參閱《智》，頁，25-26。

⁷在此我們讀到康德的先驗哲學之「先行設想」之特性是被海德格所接受了，譬如《存有與時間》中在世存有之結構是一種「先天的」...。此種思維方式是有別於自然科學的哲學思維，自亞里斯多德以來哲學家皆戮力尋求一原理以統合存有者整體，曰存有論，不只是物理學、心理學、倫理學等等分殊學科，而是探求所有科學之所以可能的學科，如形上學。此類思維以一種「後設」(meta)之思考方式，先行設想一種終極原理以統合萬有。海德格的先天的「在世存有」思想顯然承襲了此一思維傳統。然而海德格以一種現象學式的思考轉化了後設思維，即把「在世存有」視為只是一種 Dasein 的生存方式，並非是一種至高或彼岸式的

築在直觀與思想之二元要素及其綜合統一的思維型態中，因此海德格認為康德此種表象綜合學說其實是探討近代主體性之存有論的內在可能性，先驗綜合判斷實是存有論的方法論基礎，超過這個「有限性」則是誤謬。

2. 對於內在形上學的存有論批判：以有限心辯證出無限心

海德格也注意到了康德《第一批判》的「先驗演繹」章節而特撰《有限理性的超越之揭示作為先驗演繹的基本企圖》⁸，此點牟宗三更是對海德格此節全文翻譯，並評註為「很能恰當地把康德的真義、實義顯露出來」⁹。在海德格的觀點下，先驗演繹作為純粹綜合之基本結構分析實是人類有限的認識本質。在此，有限性指涉著理性所能夠認識的範圍、包含其所能展開的超越域。此節海德格之康德詮釋的獨特之處在於，他以其「基礎存有論」的觀點分析了「純粹綜合」(reine Synthesis)，並闡釋為存有論知識之可能性奠基。首先「有限的認知本質」(按，指人)必須事先作為「已認知的(erkannt)」存有者並與「手前的(vorhanden)」存有者相對，這是表象思維意義上的人之存有基本結構(Seinsverfassung)，此兩相對者是源初的自我表象模式所展開的先驗要素，海德格將之術語化為「使對峙地朝...關注」(entgegenstehelassende Zuwendung-zu)的「與...使對立」結構(Entgegenstehenlassen von...)。在此觀點下康德在《先驗分析論》中所指的「超越(Transzendenz)」僅是有限的認知表象所自行形構的斡旋空間(Spielraum)，此空間的基本架構就是對立又綜合的「與...使對立」結構，此結構組建了存有論知識，其中做為關鍵作用的「純粹綜合」之接合性扮演著先驗本質結構，是理性之有限性的最內在本質。有限理性為了展開超越層，又要避免超絕而過度逾越的形上學誤謬，那就必須預先展開一種對象化結構以攝納[外在]存有者，這是有限存有的基本能力。¹⁰但這種預先給出的對象化結構，本身是否是一種形上學誤謬呢？它的存在是否是一種如其所是的自行給予，還是是一種自我表象所「想像」出來的幻象。對此康德有做出先驗論證，指出先驗哲學之所以具有客觀有效性是因為純粹直觀和純粹概念皆具有先驗的確定性，前者作為有如數學般的純粹感性形式，先於一切經驗直觀地運作著，而後者是一種自行給出規則的能力，本身就是對自然的立法者，因此先天綜合判斷在先驗邏輯中具有客觀有效性。¹¹然而海德格認為此種對立性的綜合模式在現象學的視野下其實是一種「手前性」模式，此模式是與生活世界先行分離、先行孤立地被設立起來，因此在某種程度上被設想出來的，是被更基源的自我表象能

公理，而是 Dasein 揭示自身與物的「存有結構」(Seinsverfassung)，此處相似於康德把時空視為認識的先天條件之先驗思維。

⁸海德格之《康德書》德文版，第十六章「有限理性之超越的闡明作為先驗演繹之基本意圖」(Die Aufhellung der Transzendenz der endlichen Vernunft als Grundabsicht der transzendentalen Deduktion).

⁹參閱《智》，頁，39。

¹⁰相關論述參閱《康德書》德文版，頁，70-72。

¹¹參閱《第一批判》德文版，B 170-171。

力所「創造性地」產生出來。就如數學的思維模式般，表象思維之主詞結構及其確定性規定在一種孤立狀態中先被設置起來，一切存有者(從己而來地自我顯現者)凡是能在此主詞關係中以一種圖式化「如其所是地」被表象出來就被視為正確地符應。這種「自我表象」所自我給予的必然性與正確性模式正是近代思想確定性之存有論基礎，並與近代科學思維之可計算性與精確性之方法論一同建構了近代人類文明的世界觀，海德格將其標誌為近代人類思維之有限性。¹²

對此牟宗三贊同海德格把康德關於純粹理性批判的討論視為人類知識的有限性討論，並認為此討論符合康德純粹知性中統覺作用之有限性，此有限性之處正在於統覺底先驗綜合，知性概念之主動性必須與感性直觀之接受性接合，因為「表象自身並不能產生它的對象，當論及它的對象之存在時」(《智》:39)因此表象思維就會開啟一種超越的對象化結構，亦即預先設置一種既對立又結合的先驗結構，使得如其所是的存有者可在此結構中達到客觀化。但牟宗三認為海德格所分析的只是康德的「內在形上學」之奠基，是現象的形上學奠基，尚不是「超絕形上學」，亦即有關上帝存在、靈魂不滅與自由意志之形上學之奠基。因此認知本質作為對象化結構只能達到有限的認識活動，而絕對認知或無限心的認識活動就無可說了(《智》:41)。而牟宗三認為中國哲學無論儒釋道直接承認人可有無限的認知活動，可直通最高絕對者。

到此處，牟宗三的評論尚是符合海式的詮釋企圖，海德格在康德脈絡中所要探究的可以說是一種「內在形上學」，在此觀點下康德的純粹理性批判工作是一種「存有論知識的內在可能性基礎」的奠基，把形上學的探討工作限制在人的理性範圍內，但此限制對海德格真正的基礎存有論觀點而言又不是所謂的「內在的」，因為這樣就必須預設「外在的」，而基礎存有論正是要去除內外之分只講基源與派生之別，雖然海德格認為康德思想中尚保留笛卡爾式以來內在我與外在物之區分，但康德實已試圖以先驗綜合判斷之說提出解決之路，而此解決是在存有論層次做出一種方法論的轉變。因而海德格的詮釋方向並不走向牟宗三所謂的「超絕形上學」路線，而是朝人類思維的表象模式回溯，在此回溯工作不只涉及到理論理性，甚至還擴展至實踐理性¹³；此種表象思維的回溯也不是知識論的探討，而

¹²自然科學與數學主導著近代現象界(康德義)的世界觀定義，如牛頓、哈雷改變了人們對宇宙與地球運動定義的解釋。然而這只是對於現象界解釋還不是對於存有者整體的解釋，因為自然科學還不能對生命意義、宗教、藝術與道德作一種整體性的解釋。現象學自胡塞爾與海德格對歐洲科學危機的提出以及生活世界關注以來，尋求更為深層與本質的哲學思考，而認為真正的現象應從生命 *Dasein* 與生活世界出發作一種真正整體性的探討。海德格認為這才是真正有限性之所在。而康德的思考則是總括了近代自然科學與數學為主導的世界觀，海德格將之把握為表象思維的有限性。

¹³相對於牟宗三在康德的自由問題上進一步開展出其道德形上學，而海德格則認為先驗想像力本身即具有「自由」，此自由是一種「純粹接受的自發性」，海德格認為實踐理性必須奠基於此自由之上，因為實踐的或道德的自我意識蘊含著道德律法(*Gesetz*)和敬重(*Achtung*)間的自我服從之關係，譬如在對律法的敬重中自己給自己自由(自由意志)，此活動使得實踐行動本身成為可能，此關係正是純粹接受性與純粹自發性的展現，海德格因此把實踐理性之本質還原到先驗想像力。參閱《康德書》德文版，頁，155-156。

是存有論奠基的探討；其意為康德先驗哲學所展開「先驗綜合判斷」，亦即以人類有限思維模式所展開的超越層來對形上學進行超驗及先驗地劃界，這正是一種形上學奠基的工作。¹⁴純粹理性批判就是要論證「先天綜合知識如何可能？」，康德發現，一切數學均有這種特性：它必須在先天的直觀中¹⁵(亦即非經驗的而是純粹的直觀)來呈現其概念和判斷，亦即數學必須有某種純粹直觀作為基礎來呈現一切概念並進而具體建構和判斷它們。然而直觀是依對象之出現的表象，也就是必須與經驗聯繫在一起才有可能，那麼先天地直觀某物如何可能呢？康德的解決方式是，因為我的直觀存在我主體中就只含感性的形式(die Form der Sinnlichkeit)，此形式先於對象實在的接受之前就作為先天條件而運作著。此形式就是先天的時空感性直觀，是先於一切經驗直觀並為之基礎的純粹先天直觀。

對此，海德格在其存有論關懷中(而非知識論)特別關注了純粹直觀這一面向，為了強調「有限性(Endlichkeit)」，並認為透過直觀限制的優先性才能顯示出知識的有限性根源，因而直觀被海德格特別視為構成知識本質之存有論條件。海德格此解釋似乎違反了傳統知識論的康德解釋¹⁶，尤其康德把知識之客觀性奠基於知性上¹⁷。然而我們發現海德格所著重強調的是「純粹」直觀，亦即時空作為感性形式在經驗直觀與知性範疇之間有著關鍵的綜合作用，尤其時間作為一種純粹圖像，純粹知性概念的圖式(Schema)會被(想像力)帶到此時間圖像中，以顯現出其對雜多之統一性與規則化。因此海德格認為形上學奠基工作(存有論奠基)應從「先驗綜合判斷」再往深處去說，說到先驗綜合的根源—先驗想像力與時間。海德格認為康德在此處卻是退縮了，「康德一再強調先驗演繹的困難，並嘗試補正其晦暗處，然而在這些多樣且交纏的內容中，卻阻礙了康德演繹的獨特思想萌芽。」(Kantbuch:69)康德的先驗演繹從第一版到第二版的發展把先驗想像力之獨立的綜攝能力劃歸給了知性而成為附屬¹⁸，此發展被海德格詮釋為「遮蔽了」先驗想像力的原初表象之綜合能力，而這正是海德格極有爭議的詮釋，亦即他更強調康德哲學中「純粹直觀」的根源作用，在有限性的基原問題上，「直觀」比「知性」層級更為優先，更為「根本」。¹⁹而「純粹直觀」更是有重中之重的地位，因為一方面兼具感受與純粹形式性，因而具有表象

¹⁴這方式海德格自認為實能恰當的把康德批判哲學為形上學劃界的基本思想闡釋出來，海德格認為在「存有論知識的內在可能性基礎」之問題中康德一開始就把問題意識置於「形上學究竟如何可能？」之問題，並從純粹數學和純粹物理學著手，因為這兩門學科對康德而言是現有的且無可爭議的純粹先天綜合知識，並可作為形上學的榜樣。

¹⁵參閱康德著 *Prolegomena*，德文版，頁，280-281。

¹⁶或違反康德本身在《第一批判》論述中的義理：直觀和知性雖然同樣優先，但直觀(Anschauung)部分的重要性實小於、位階低於邏輯與思維 Logik/ Denken，構成知識真正本質的在第一批判那不是直觀而是知性或理性。

¹⁷參閱《第一批判》德文版，B126：「...範疇作為先天概念的客觀有效性的根據將在於，經驗（按其思維形式）只有通過範疇才是可能的。」

¹⁸按《純粹理性批判》(以下簡稱《第一批判》)第二版，康德把本屬於想像力的綜合能力歸屬給知性了，但在第一版，綜合能力是由並不屬於知性的想像力(第三基本能力)所主導。

¹⁹參閱《康德書》德文版，第四章。

意義上的「創造性」，另一方面可辯證出「無限直觀」。

因此在真正的存有問題上，亦即關涉存有者整體、作為真正的存有論(Ontologie)方面，海德格在其康德詮釋中更強調純粹直觀而非純粹知性，但他並未因此直接說人有「無限的神性知識(unendliche göttliche Erkenntnis)」或「無限直觀(unendliche Anschauung)」，在此處海德格尚謹守著康德對人類知識之有限性的界線，因為海德格探討康德哲學的知識有限性問題正是為西方表象思維劃出一條存有論界線，並為其 Dasein 有限性的提出作準備。而在康德思想系統中人如何在不具神性直觀能力下達到存有者整體/存有論的理解呢？海德格在《康德書》中之解釋是，在表象思維之存有方式中，理性用思想與直觀之二元性以及所構築的對象化超越層，並以純粹綜合思維來到達存有之理解，人的理性知識必須採取「對象化結構」（一邊是使某物成為在直觀中的顯像；另一邊是知性範疇的自發作用，兩者的綜合則以先驗想像力以及時間來連結提供）。其中海德格更是把「先驗想像力」在此中所扮演的基源性挖掘出來，詮釋為「第三基本能力(drittes Grundvermögen)」(Kantbuch:134)，是「存有論知識的內在可能性基礎」。由於此能力具有存有論認識之存有理解任務(Seinsverständnis)，因此在人的表象思維中「先驗想像力」是最具創造性直觀向度之能力，即通達存有者整體之能力，只不過康德從此處退縮了。²⁰

牟宗三在《智的直覺與中國哲學》中首先是運用海德格的康德詮釋把純粹理性視為一種對象化結構，一種內在形上學，但牟認為那只是處理現象的形上學，並非超絕的形上學，進而在實踐理性的脈絡下辯證出「智的直覺」。而海德格則把《第一批判》中的先驗想像力視為理性之根，甚至也擴延到實踐理性的基源。因此牟宗三對海德格的批判首先誤解了其「基礎存有論」，因為他把經海德格現象學批判的存有論直接理解為傳統存有論，然而基礎存有論和傳統存有論之間的區別卻是海德格思想的首要基礎工作。簡而言之，牟宗三所理解的存有論尚是西方傳統形上學把存有理解為超越的實體說，此說海德格視之為特殊形上學；而海德格所認為的真正存有論卻是探討一種使事物本身如其這般呈顯的方式，稱為普遍形上學，亦即存有是展現方式(Wie)。Dasein 在其有限性本質內能領會存有之方式就是在時間中展現自身，Dasein 的存有(方式)即時間，而此時間之意義亦並非時間序列之意義(如康德)，海德格在其基礎存有論中把時間之意義把握為在朝向死亡的懸臨感中所綻出的實踐行動，因而 Dasein 之有限性即創造性的存有理解(Seinsverständnis)。傳統存有論

²⁰在海德格的《存有與時間》中存有論是以 Dasein(此有)之「存有理解」(Seinsverstaednis)來到達，以時間性來類比存有，這樣一來 Dasein 之存有理解就逾越出了康德的純粹理性的有限性結構，而可以說是某種創造性直觀了。在基礎存有論中，海認為 Dasein 之有限性比人的有限性更本源，Dasein 之有限性在於創造性的存有理解(Seinsverständnis)，海德格在此一方面超出了康德的純粹理性範圍，另一方面又並未直接說人有智性質觀，因此是從純粹理性之對象化的有限性擴展到 Dasein 之有限性。海與康之銜接點可以說是在於先驗想像力即時間，先驗想像力即時間即 Dasein 之存有。先驗想像力是一種思想性直觀，但又尚未達到智性直觀(並非神的直觀，因不創造存有者)，而是同時具有思想與直觀特性的中間環節，可自發創造圖形，海甚至將此中間環節視為「根」。

在海德格思想脈絡中被視為歧出不本真的，是本源存有的衍伸方式的一種，只是把存有當成存有者來處理，如神或實體，而此衍伸的存有論卻可能遮蔽了最本來的存有之意。因此當海德格要探究康德思想中的「存有論知識的內在可能性基礎」時，所指涉的就是討論康德探究形上學之所以可能的先驗攝物系統，以及用甚麼樣의思想和言說可以探討超越領域，因此康德的先天綜合判斷作為形上學之所以可能之解答在海德格看來正是近代動搖了自亞里斯多德以來實體形上學問題的第一人(Kantbuch: 6-8)。

與此相對，牟宗三把存有視為一超越的實體，如仁體、道體、智思體，正是西方傳統意義上的形上學，能達到此實體者唯有智的直覺，因此他說，「...形上學中所表現的最高的實有，無限而絕對普遍的實有，必須是由實踐(道德的或解說的)所體證的道德的本心(天心)，道心(玄照的心)，或如來藏自性清淨心。」(《智》:448)。這些仁體、道體、智思體就如同「我思」具有純粹抽象的實體存有者地存在，然後人能藉由一獨特的智的直覺能力去體悟到它們，「人底實有(人之為一實有)是因著他體證本心、道心、或自性清淨心這無限而普遍的實有而使成為一實有...。」(《智》:448)牟宗三認為唯有在道德形上學中，人的道德意志才能具有智的直覺，才能創造的行動。對照著牟宗三的康德突破，即相對於純粹理性關注於現象界的有限心層面，牟把實踐理性的道德意志發展成為智的直覺，海德格則深化有限心的先驗想像力，其本源處具有創造性之直觀向度。

3. 先驗想像力做為智的直覺之過渡—以「我思」作為引導

在此我們可以發現海德格強調純粹理性批判的有限性是依循康德在區別有限認識和無限認識時所畫下的一道物自身的限制界線，人類是不能有智性直觀的。康德說，「如果我們一定要想把範疇應用於那不視之為現象的對象上去，則我們必須要假設一種不同於感性直觀的直觀，而這樣，則對象必是一積極意義的本體。但是，因為這樣的直觀，即智性的直觀，並不形成我們的知識機能之一部分，所以範疇底使用從不能越過經驗底對象以外。...」(KdrV, B 308)

而牟宗三卻進一步認為「我以中國哲學為背景，認為對於這種直覺(指智的直覺)，我們不但可以理解其可能，而且承認我們人類這有限的存在實可有這種直覺...。」(《智》:153)然而牟宗三所認為的中國哲學是**如何**在康的脈絡下而有智的直覺，亦即如何能不在知性範疇與感性直觀的認識模式中達到非感觸對象，如物自體、上帝或靈魂不滅，而僅藉「我承認中國哲學式的智的直覺實可達到物自體」之斷語即可解決問題。對此牟宗三在文章中亦自問自答了此問題，並嘗試提出中國哲學式的解決方式，他說到，「誠明心體所發的那種智的直覺式的天德良知如何可能？」(《智》:245)又說，「...天德誠明之自我活動，不是由於甚麼其他東西之影響而活動，此即所謂『純出於天，不繫於人』。此在中國是宋明儒共許之義，幾乎是家常便飯，然而康德處於西方學術之背景下，卻反覆說人不可能有這種知。」(《智》:243)此說即顯示出牟宗三將逾出康德批判思想，先承認人可

有智的直覺，並在中國哲學脈絡佐證之，去談中國哲學式的智的直覺如何運作，最後再運用康德哲學的術語進一步闡明。

本節以「我思」為論題，闡釋康德與牟宗三之間對於智性直觀的差異，最後以海德格對我思之詮釋作為溝通兩者之橋梁。

在《智的直覺與中國哲學》一書的第十六節中，牟宗三引述了康德第一批判第二版(B155和B157-158)處(依士密斯譯本)關於「我思」的討論。康德的主要論述在於討論「我思」(ich denke)之我與「自我直觀」(sich selbst anschaut)之我間的區別，而這兩種「我」是既彼此區別又同屬同一之我。前一種「我思我」是作為智思主體(思想即主體/ 統覺)，後一種我是在直觀中的對象之「自我直覺之我」(即一種現象的我/ 被直覺成對象之我)。而兩種如何能既是區別又是同一呢?智思我是非直觀的，牟解說是虛設、空頭的；這個虛擬的我要如何又成為感性直觀的對象呢，亦即「我如何能是直覺的一個對象?」，康德答曰，在時間中，康德認為只有在當我們是內在地為我們自己所影響時，我們始能憑由著內部感覺而直觀我們自己，也就是在時間(內感)中，「我」可以成為直觀中的現象而被知。然而無論「智思我」或者「被直覺之我」都不能被視為那種「自在本身所是」(was es an sich selbst ist)來看待，也就是說康德並不認為「我思」具有實體意義，亦不具存有意義。康德把笛卡爾以來的「我思」在其先驗哲學架構下區分「我思我」與「自我直覺我」，以對應於純粹理性中知性與直觀二要素，知識就是作為知性的「我思我」在時間中處理感性直觀的「自我直覺我」所運作的一種綜合連結，然而其中所出現的「我」只是邏輯的主詞，一種虛擬的給予，在此康德去除了「我思」的物自身意涵。

牟宗三卻在此處展開了其對於「智的直覺」之關注與提舉，他認為康德明確地在兩種「我」之外提到了另一種「它是在其自己」的「我」，即使是以否定表述表達出來，因為康德認為人無法認識之，只能以神所有的智性直觀來認識。就此牟宗三認為那種「它是在其自己」的「我」實是指涉那個「純一常住而不變滅的真我」(《智》:201)，統覺只是單純地「我在」，一種虛擬的給予。要如何能知此「真我」呢，就要以智性的直觀來直覺那作為在其身的真我，而「依中國哲學底傳統，我承認人可有智的直覺，所以亦可有知『我在我自己』，擴大言之，知『物物之在其自己』，那種知識。」(《智》:204)我們發現牟宗三在此的「我思」意涵一方面採取了一種從康德的「時間中的意識統一性」立場退回到笛卡爾式的實體性立場，即主張有一種在其自身之「真我」，此「真我」為一種靜態的、具本體意義的實體，另一方面又跳躍到中國哲學脈絡承認人實具有「智的直覺」可直觀此實體我，因此「...依智的直覺之知，...既無知相，亦無知的意義，仍是具體地朗照一切朗現一切，體物而無所遺...。」(《智》:204)在此牟宗三遇到了一個康德本身否認的難題，即「我」不具物自身意涵，以及人不能有智的直覺兩問題，但在此牟卻採取了一種近似笛卡爾立場與中國哲學式的認可。這裡如果認為牟宗三的道德形上學問題能夠在康德脈絡上進一步發展就要補充性地論證，康德的批判學說中是否還殘留著笛卡爾主義，即「實體我」

的變化型式？以及，人本身在思維-直觀二元模式中是否隱藏著「思維的直觀」能力，一種「類智性直觀」能力？此問題或許能為牟宗三的突破康德工作補足一些論證。

這裡所出現的問題是要如何理解這個從笛卡爾發展到康德所發展出的「動態性」實體意義的「我思」，亦即從靜態的、具本體意義的實體發展到在時間中的統一性意識表象，對於這個「我思」實體的認識，除了智性直觀外尚可在人類思維中找到某種「過度能力」，亦即同時具有直觀和知性元素的中間能力，本節文嘗試以海德格對我思之解讀以及對先驗想像力的詮釋來做一種思想嫁接的橋樑。

康德說，「...但說自我，這個『我思』，在思維中永遠必須被看作主詞，...但它並不意味著「我」客體是一個自我持存著的存在者，或實體。」(KdrV, B 407) 康德批判了那種笛卡爾式的「我思」所具有的實體意涵，認為這種實體陳述只表現出了一種理性心理學過程中的邏輯誤推，也就是把那種僅具意識統一性的能思主體直接偷渡到具有本體意義上(Noumene)的實體，實際上「我思」是否可以作為具有客觀實在性的實體是不可能知道的，因為它沒有相應的持久性直觀以資證明，這樣的思考是一種形上學(存有論)上的僭越，「我思」只是一種在靈魂學說中的謂詞關係中所虛設出來的，這裡康德的我思分析實具某種存有論上的除魅意義。對此海德格認為康德雖然表面上是以邏輯關係消彌掉了「我思」在笛卡爾意義底下的實體意義，但實際上在康德純粹理性批判中的「先驗統覺」(*transzendente Apperzeption*)，這個處在一切直觀之前被給予純粹統一性意識，一方面相對於經驗統覺而形成「內在於我」和「外在於我」的區分，因而尚保留了主客二元模式；另一方面又作為處在時間規定中之「原初不變動的持續者」，因而在存有論上定然預設了笛卡爾式實體性的「我思」。不同之處在於康德將笛卡爾沉思之方法意涵提舉出來，我思之實體存有論在其物自身批判中被轉化成在先驗綜合判斷中的意識統一性活動，成為一種自我表象性的存有論。對此，海德格認為在存有論層次上康德與笛卡爾兩者之思維二元論立場其實具有內在一致性。

那麼海德格是如何理解笛卡爾的實體問題呢？首先海德格認為「我在」並不如一般三段論所進行的那樣是從「我思」所推導而出，而是我「思」即我「在」，當「我」思時就同時存在了，思想即存在。²¹這種思想之內涵卻是「我」(Ich)的自我表象方式，因此「我思故我在」就是「我」以自我表象方式存在著，而存在即「方法的表象狀態(*methodische Vorgestelltheit*)」²²。這個自我表象的表象者，「我」(Ich)，被笛卡爾視為一種實體，且是無可懷疑、無可動搖的實體。為了更深層把握西方近代實體論思想的脈絡淵源，海德格把此實體意涵(Substanz)溯源到希臘「承載者」(*subiectum*)之意，意即使事物得以立於其上的「基礎」(*Grund/ ποικίμενον*)。在古希臘時原本此意涵是表示每個存有者皆有其各自的承

²¹參閱 Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1962) (GA 41). Frankfurt am Main: Klostermann, 1984. S. 105.

²²參閱 Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2. S. 142.

載者，到了近代，「人」被視為其他一切存有者的承載基礎，而被提到萬物的首位，因此人成為了主體(subjekt)，主要的實體。

經過海德格的概念溯源以及基礎存有論詮釋，「實體」所具有的「方法性的實踐活動」含意被揭示出來了，即承載者之意，此實體意義在近代笛卡爾發展成在「我思」之方法表象狀態中的不可動搖之奠基者，到了康德，方法表象狀態以「先驗綜合判斷」之名成為真理基礎，徹底取消了實體的靜態性意義。「我」在此意義下實是一種自我表象者，「我思」是自我表象狀態，「我思故我在」可轉譯成「自我表象者以方法表象之狀態成為一切真理的承載者」。「我思」實體因此在海德格的詮釋下從超越的、靜態性的抽象固體意含挖掘出其實來自古希臘「承載者」之本源意義，此意義經歷史的層層轉化到了近代笛卡爾成為「主體」，「我思」即人就其本身並從己而來地自我表象，其他存有者成了被表象者，「客體」。在此意義下，康德在海德格的想法裡，實是把我思實體進行方法化鬆動的先行者。

在「先驗綜合判斷」中實體是在時間中的不可變者，是純粹圖型(reines Bild/ Schema)。在先驗圖式程序中，純粹的統一性綜合能夠呈現存有論知識的原初自我形構，其中所進行的正是把先天知性概念在感性處起作用，亦即讓先天純粹直觀的雜多(接受性條件)嵌合於先驗邏輯，以達到純粹知識的本質統一性，這種統一性的媒介正是圖式(Schema)²³。而這種綜合一般之表象正是由「先驗想像力」所起作用，因此「先驗想像力」在康德《第一批判》那扮演著處理純粹圖形的中介性基本能力—把純粹知性範疇與純粹直觀結合成一純粹圖型，此能力不但提供圖像，甚至具有可「不依賴直觀」的生產性能力。就如康德所說，「它一方面必須與範疇同質另一方面與現象同質，並使前者應用於後者之上成為可能。」先驗想像力同時兼具直觀接受和知性自發性兩特性，是一種不可撕裂的「思想性直觀」(denkendes Anschauen)，海德格因此將先驗想像力進一步詮釋成純粹的「接受主動性」(rezeptive Spontaneität)。

然而海德格並不朝向德意志觀念論的發展，把它詮釋成智性直觀，而是「先驗想像力承擔與形構了做為純粹感知理性的人類主體之特殊有限性的原初統一性與整體性」(Kantbuch:187)，先驗想像力是主體表象思維之「根」。在此意義下在人類有限理性的本質條件中先驗想像力是一切理性能力的最基原之處，此理性之根是海德格對笛卡爾到康德的我思實體批判與溯源後所得出的「狀態性場所」式的主體基原能力，此能力一方面具基原性另一方面又是有限的。因為先驗想像力具有直接給予、創生出超越的「自由空間」之能力，此空間並非反思而來，即並非把所收攝的對象進行概念化(知性)或象徵化(審美)的處理，而是先驗想像力所給出的超越層是類似知性自發地給出範疇一樣能夠自發給出視域

²³參閱康德《第一批判》，A 140/ B179：「我們將把知性概念在其運用中限制於其上的感性的這種形式的和純粹的條件稱為這個知性概念的圖型(Schema)，而把知性對這些圖型的處理方式稱之為純粹知性的圖型法(Schematismus)。」

空間，而此自發性又同時兼具接受性。此能力某種程度亦解決了牟宗三想要在康德處所要尋求的主體一元論問題，同時又可避免康德否決人具智性直觀的難題，因人畢竟無法單憑直觀就能創生出存有者、或直接體悟造物者整體之無限能力，人對於自我意識或物的在其自己的知識也不具認識論意義，但這種真我之知或體物之知若只講審美趣味又嫌不足，牟所舉的「萬物靜觀皆自得」，這種自得似並非康德義的無限性直覺，而較是想像力的圖式論或象徵或審美趣味的直覺，因而依然是有限的創造。因此海德格所詮釋的純粹自發接受性的先驗想像力似可同時解決對超越的存有者整體之把握的存有論知識問題，以及這又是一種有限的圖式創造能力(從有限到無限)，這作為一種突破康德思想的講法可作為從康德到中哲的一種過渡性論述。

4. 結論

「牟如何能在康德的批判哲學脈絡下達到無限心？」本文透過牟宗三之《智的直覺與中國哲學》與海德格的《康德與形上學問題》為討論文本，讀出牟宗三在康德《純粹理性批判》思想脈絡中去論證人具有智的直覺時實遭遇到如何克服物自身界限之難題，蓋因康德把物自體視為一種不關聯於感性，知性也不能有所知的物之在其自身，它同時是人類思維之限制條件，只有神性的智性直覺能對之有所知。對這超越領域的探討是展現在存有論的思想中，對此牟宗三一方面把存有論視為一種實體形上學，使得形上學是一種探討實體的學說，且實體之屬性更偏向笛卡爾式靜態性實體義的理解；另一方面把物自身的認識問題從純粹理性範圍聯繫到實踐理性，他企圖突破康德的理性認知的有限性嘗試以中國哲學方式展開人的智的直覺，並建立道德形上學，因此牟宗三的解決方式是提出一種能夠感知超越實體(如天)的心性、良知，並認為在中國哲學背景下人實具有這些智的直覺，但此智的直覺之說若在康德思想外部予以中國哲學式的認可與承認是較少爭議的，因為這可以兩種不同思維文化系統之差異來暫時避開智的直覺之難題，但若放在康德批判系統內來說智的直覺，那麼就要解決人如何能跨越物自身界線之問題。對此牟宗三卻是批判地說康德思想實不通透，而非企圖從康德內部予以解決。

海德格則企圖在康德純粹理性之內部進行某種「改造性」的詮釋，他說到在康德遺稿中提到現象與物自身的區分實是一種主觀的區分，並分別對應於有限認識和無限認識。²⁴因而物自身與現象並非兩種不同的客體，而對同一客體的不同「表象關係」(此點牟宗三亦極為贊同，見《智》頁 48 以下)。有限認識涉及到主體內的對象化之超越結構，以認識外在客體存有者；無限認識被海德格詮釋為是一種「...使存有者本身出現的直觀。絕對認識在自身中顯露著存有者，並使此存有者只作為在「使出現(Entstehenlassen) [狀態]」中[在「出離-佇立狀態(Ent-stand)」中]的出現者(Entstehendes)。」²⁵海德格在此把可對物自

²⁴參閱參閱《康德書》德文版，頁，31 以下。

²⁵同上，頁，31。

身之進行思考之智性直觀改寫為「使存有者本身出現的直觀」，而這種直觀使得存有者以一種「出離而佇立(Ent-stand)」之狀態中出現的出現者，此種佇立並非對象化式的對立(Gegen-stand)，而是一種敞開顯露地「來到存有(Zum-Sein-Kommen)」(Kantbuch:31)，然而此改寫又加入了有限 Dasein 之意含，意即這種無限直觀實奠基於有限的在世存有。我們發現海德格的解釋已帶入基礎存有論 Dasein 之存有理解(Seinsverständnis)的論述脈絡，存有者以某種方式顯露自身，即所謂「來到其存有中佇立」，此種在對象化的對象之前即以某種「在其自身地自我顯現」方式呈現，謂之「現象」(Phänomen)。在此觀點下，物一開始就和人處在相互關係中而成為現象；並非是康德思想裡直觀關係中的現象，而是在使用的指涉關係中的「及手物」(Zuhandensein)，此關係稱為「在世存有」(In-der-Welt-sein)。因此海德格一如牟宗三一般嘗試在康德脈絡中去涉及人的智性直觀問題，不同的是牟宗三直接以中國哲學式的智的直覺並在道德實踐理性處去談人的智的直覺，而海德格是在把智性直觀問題從人表象思維之有限性溯源到 Dasein 的有限性本身來闡釋。

海德格把康德純粹理性批判作為人類有限性思想凝聚在先驗想像力上以作為主體論之存有論之內在可能性奠基，並進一步溯源並突破此奠基深入到 Dasein 之有限性基原處，一種情態、領會與籌劃同體的存有理解(Seinsverständnis)，可作為從康德「表象-理性」之主體論處進一步去講「實踐-存在式」的主體論以及人類智的直覺的詮釋橋梁。

參考資料

1. 牟宗三，〈生命的學問〉，台北市：三民書局，2004年。
2. 牟宗三，〈智的直覺與中國哲學〉，台北市：聯經，2003年。
3. 李明輝，〈儒家與康德〉，台北市：聯經，1990年。
4. 〈牟宗三先生與中國哲學之重建〉，蔡仁厚等著；李明輝主編，台北市：文津，1996年。
5. 李瑞全，〈當代新儒學之哲學開拓〉，台北市：文津，1993年。
6. 陳清春，〈牟宗三「智的直覺」理論的內在矛盾與出路〉，《國立台灣大學哲學評論》，的四十期：1-28。
7. Dieter Henrich, ed. David S. Pacini, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
8. Günter Figal, *Heidegger Lesebuch*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007。
9. Henry E. Allison, *Kant's transcendental idealism : an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, c2004.
10. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. [Hrsg.] Theodor Valentiner, Leipzig: Meiner, 1919.
11. Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird Auftreten können*. Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1878.
12. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. S. 6.
13. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: M. Niemeyer, 1963.
14. Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1962) (GA 41). Frankfurt am Main: Klostermann, 1984.
15. Martin Heidegger, *Nietzsche*. Bd. 2, Pfullingen: Neske, 1961.
16. *Der Begriff der Zeit* (1924) (GA 64), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
17. „Die Grundprobleme der Phänomenologie“. In: Marburger Vorlesung Sommersemester 1927 (GA 24), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.