

# 牟宗三「智的直覺」理論的內在矛盾與出路

陳清春\*

## 摘要

由於牟宗三的直覺理論繼承了康德（Immanuel Kant）直觀理論的感性（Sinnlichkeit）與智性（Intellektuell）二分的理論前設以及康德智性直觀（intellektuelle Anschauung）的非感性和創造性這兩個性質，使得其“智的直覺”理論產生兩個內在矛盾：其一，道德感情和道德興趣的感性與智性的矛盾；其二，本體的存在與創造的矛盾。於是，他在用直覺理論解釋中國傳統儒釋道哲學時就陷入難以克服的困境。根據胡塞爾（Edmund Husserl）的現象學直觀理論，感知（Wahrnehmung）的意向性（Intentionalität）事實上已經取消了康德感性與智性的截然二分，而他關於感覺（Empfindung）與感知的區分又為解決牟宗三“智的直覺”的內在矛盾提供了現象學的理论基礎，即，感覺是與“智的直覺”意義相當的本體直觀方式，但由於感覺是感性的和非創造性的，就避免了牟宗三的兩個理論矛盾，而感覺正是直觀的本義。

**關鍵詞：**牟宗三、智的直覺、感覺、感知

---

\* 陳清春，山西大學哲學社會學學院副教授。

投稿：98年11月1日；修訂：99年1月18日；接受刊登：99年3月8日。

## On the Internal Contradictions and Solution to Mou Zong-san's "Intellectual Intuition"

Qing-Chun Chen\*

### Abstract

Mou Zong-san's "intellectual intuition" contains two internal contradictions: first, a contradiction between intellect and sensibility regarding moral feeling; second, a contradiction between being and creation of the thing-in-itself. These contradictions are caused by his acceptance of Kant's theoretical assumption of a dichotomy between sensibility and intellect as well as by the characteristics of non-sensibility and creativity in Kant's theory of intuition. In turn, this has led to unresolvable difficulties in Mou's "intellectual intuition" reading of Chinese philosophy. While Husserl's theory on the intentionality of perception resolved Kant's dichotomy between sensibility and intellect, his distinction between sensation and perception also provides a phenomenologically based theoretical foundation for solving the internal contradictions of Mou's "intellectual intuition": while sensation is equivalent to intellectual intuition as a way for intuiting the thing-in-itself, it involves sensibility and non-creativity, and therefore avoids Mou's two theoretical contradictions.

**Keywords:** Mou Zong-san, intellectual intuition, sensation, perception

---

\* Associate Professor, Faculty of Philosophy and Sociology, Shanxi University.

# 牟宗三「智的直覺」理論的內在矛盾與出路

陳清春

康德指出：「無論一種知識以什麼方式以及通過什麼手段與對象發生關係，它與對象直接發生關係所憑藉的以及一切思維當作手段所追求的，就是直觀（Anschauung）」（KRV：B33）；胡塞爾也強調：「每一個原本給予的直觀都是一個合法的認識源泉，將所有那些在直觀中原本地（可以說在其切身的真實性中）展示給我們的東西就當作它們自身所給予的那樣來加以接受，但也僅只是在其自身給予的範圍內加以接受。」（倪梁康，1999：39）顯然，他們都把直觀看作為認識的基礎和源泉。考察中西直觀理論的歷史，康德和胡塞爾無疑佔有極為突出的地位，但新儒家大師牟宗三的直覺理論才是迄今最為完備的直觀理論。由於牟宗三的哲學體系基本上是依據康德的哲學體系闡發而來，而關於直覺的理論更是直接源自康德的直觀理論，因此我們可以先把牟宗三的直覺理論看作為康德直觀理論的發展與改進，以便分析其間直觀理論前後變遷的思想軌跡。

## 壹

牟宗三把直覺分為三種，即：感觸直覺、形式直覺和智的直覺。感觸直覺就是康德的感性直觀（*sinnliche Anschauung*）。康德認為：「我們

的知識產生自心靈的兩個基本來源，其中第一個是接受表像的能力（印象的感受性），第二個是通過這些表像認識一個對象的能力（概念的自發性）；通過前者，一個對象被給予我們，通過後者，該對象在與那個（僅僅作為心靈的規定的）表像的關係中被思維。因此，直觀和概念構成了我們一切知識的要素，以至於無論是概念沒有以某些方式與它們相應的直觀、還是直觀沒有概念，都不能提供知識。」又說：「如果我們願意把我們心靈在以某種方式受到刺激時接受表像的這種感受性稱為感性的話，那麼與此相反，自己產生表像的能力，或者知識的自發性，就是知性。我們的本性導致直觀永遠只能是感性的，也就是說，只包含我們被對象刺激的方式。與此相反，對感性直觀的對象進行思維的能力是知性。這兩種屬性的任何一種都不應當比另一種更受優待。」（KRV: B74-75）可見，感性是我們通過被對象刺激的方式獲得表像的能力，感性直觀就是這種直接性的感受方式，除了直接性這個所有直觀共有的特徵外，感性直觀的主要特徵是被動接受性。感性直觀提供對象，知性思維對象，「無感性就不會有對象被給予我們，無知性就不會有對象被思維」（Kant, KRV: B75），兩者的結合產生了知識。感性和知性作為心靈的兩種認識能力雖然有被動接受和能動生成的不同，但沒有先後與主次的差別，兩者的關係是並列的。這是因為認識能力本身是不能被人的認識能力所達及的，對認識能力的認識反思的結果只能認識到感性和知性的先天形式，即時空和範疇，卻認識不到感性和知性能力本身，而時空和範疇的先天性說明它們是並列關係，所以康德說「這兩種屬性的任何一種都不應當比另一種更受優待」。牟宗三卻認為感性和知性有產生的先後次序。他說：「感性與知性只是一認知心之兩態，而認知心則是由知體明覺之自覺地自我坎陷而成者，此則等於知性。如是，首先出現者為知性。如果我們從認知心之認知義開始，則我們說知性當其一成時，它即把明覺感應中之物

推出去作為一對象而思之，而感性則把知性所推出去者作為一對象而給與於我們，此所思與所與者，因其是對象，故即是現象也。」（牟宗三，1984：131）牟宗三對知性先於感性而生成的觀點及其自我坎陷的理論邏輯在方法上是黑格爾思辨模式，突破了康德對認識的限制，缺乏認識明見性的保證。除此之外，他的看法與上述康德的觀點基本一致。

形式直覺相當於康德的純粹直觀（*reine Anschauung*）或先天直觀。在康德看來，感性直觀又分形式和內容兩個方面，「感性直觀要麼是純直觀（時間與空間），要麼是對在空間和時間中通過感覺直接被表像為現實的東西的經驗性直觀」（Kant, KRV: B147）。純粹直觀是已經全部先天地蘊涵在心靈中的時空形式，是經驗性直觀得以可能的主觀條件，任何經驗性直觀都必須以時空為先天形式才能表像對象。如果我們把經驗性直觀中屬於感覺的一切東西都去掉，剩下的就是時空的純粹形式；康德認為這是唯一能夠提供先天感性的方法，因為對時空的任何表像都是在經驗性直觀中被給予的。純粹直觀作為先天進行直觀的能力雖然經過認識的反思被表像為純然的時空形式，但時空形式作為純粹直觀的全部內容就等於說是純粹直觀本身，它們之所以被設定為先於和獨立於一切感性內容的先天直觀和先天形式主要是基於先驗哲學的邏輯而不是出於直觀。這樣，純粹直觀在康德那裏就是指時空的形式統一性，而他對此統一性綜合功能的闡釋又不能從自身得到解決，不得不求助於先驗想像力的產生性或知性的自發性，其根本原因就在於他的純粹直觀及其時空形式缺乏生成性。<sup>1</sup>

牟宗三則把康德的純粹直觀從感性直觀的領域中獨立出來，作為生成性的直觀先於接受性的感性直觀而成為認識的基礎，就是說，純粹直觀最先生成的是知性，即形式我，然後感性直觀才能接受刺激提供對象。

---

<sup>1</sup> 康德認為，純粹直觀雖然是構成數學知識的基礎卻不是構成的原因，原因是生產的想像力。（KRV, B204）

他根據純粹直觀的生成機能來說明知性的起源和知性的自發性，把感性直觀僅僅看作是接受性的經驗性直觀，從而將純粹直觀從感性中獨立出來並且看作是感性和知性的生成根源，其實質就是康德的先驗想像力。首先，先驗想像力的產生性說明了感性時空形式的起源。牟宗三認為康德只有對時空的形而上學闡明和先驗闡明以解釋時空的先驗性及其作用，而缺乏對時空的產生根源的解釋。他用先驗的想像力來說明時空的起源，「想像是心的活動，所想之像即是影像或圖畫式的形像。純粹的想像無經驗的內容，因此，其所想的圖畫式的形像（影像）即是純粹的影像，此沒有別的，不過就是時間與空間。純粹而超越的想像形式地形構成或湧現地執成一純粹的影像，即時間與空間。『純粹的影像』是圖畫式的語言，是對應純粹的想像而言者；而此像一旦形成，它即是一『形式的有』；而當其用於感性而為感觸直覺之形式條件時，它即名曰『純粹的形式』。」（牟宗三，1984：132）先驗想像力因其產生機能「形式地形構成或湧現地執成」時空形式從而成為感性直觀的先天形式，「形式地形構成或湧現地執成」說明了時空是生成出來的「形式的有」。其次，先驗想像力的產生性說明了知性範疇的起源。康德雖然把知性範疇看作是知性自發產生出來的先天思維形式，卻沒有進一步說明知性是如何自發產生範疇的（鄧曉芒，2006：37），而是強調範疇自發的規則能力，與直觀接受能力相對應以說明認識的先天條件。由於直觀不能思維，範疇不能直觀，兩者必須在知性範疇的先驗時間圖型的中介下才能結合而產生知識，而時間圖型是先驗想像力的產物。牟宗三在這個問題上的闡釋基本是重複康德的說法，沒有直接說範疇的產生問題，但是如果根據他把先驗想像力的應用範圍擴展到時空起源問題上以說明時空是由先驗想像力所產生的用於感性的直觀形式的思路，我們完全可以推出範疇也是由先驗想像力所產生的時間圖型用於知性而成為知性的思維形式。同樣，牟

宗三雖然也沒有明確將先驗想像力和純粹直觀等同，但我們也可以從他的思想邏輯中很清晰地推出這一觀點。他把康德僅限於純粹時空形式的純粹直觀擴展到一切形式領域，說：「凡是『形式的有』者，如時空，如數目，如邏輯形式，皆可以純粹的直覺（先驗的直覺）或形式的直覺說之」，又說：「知性之自發地提供範疇這種形式概念亦是直覺地自發地來提供，……故吾人得以『形式的直覺』說明其起源。」（牟宗三，1984：162、165）顯然可見，既然純粹直觀可以說明範疇的起源，那麼同樣也可以說明其它一切「形式的有」的起源，表明純粹直觀是產生形式存在的生成性直觀。顯然，先驗想像力和純粹直觀無論是就生成的性質還是就生成的範圍都是相符合的，可以互換使用，僅有的區別在於前者既是認識論概念又是存在論概念而後者僅是認識論概念，當然這是就字面的意義上說。此外，儘管牟宗三說「感性，想像，知性，此三者是同一認知心之三態，是因著攝取現象，形構時空（兼形構規模），以及使用概念去思辨對象（現象義的對象），這三種不同的作用而被分成，並被定住」（牟宗三，1984：133），並沒有把先驗想像力置於感性和知性的前面，但他用先驗想像力或純粹直觀說明感性形式和知性形式的起源在事實上已經視之為認識的根源了，而認識的根源在海德格爾的意義上就是存在的根源（張祥龍，1996：82）；這應當說是牟宗三形式直覺理論的一個重要成果。另一個值得注意的方面是，他通過形式直覺把時空和範疇都歸為同一類的存在，在一定程度上突破了康德對感性和知性的嚴格劃分。

## 貳

智的直覺是牟宗三直覺理論闡發的重心，其內容基本上是闡述儒家的道德實踐哲學，但在形式上卻脫胎於康德的智性直觀（Intellektuelle

Anschauung)。康德認為，人只有被動接受性的感性直觀而沒有能動創造性的智性直觀，智性直觀是屬於元始存在者（上帝）的原始的創造性的直觀方式，「一種本身就使得直觀的客體的存在被給予的方式」（Kant, KRV: B72），所創造的客體就是作為本體的物自體；但是，由於「它並不是我們的直觀方式，我們也不能看出它的可能性」（Kant, KRV: B307），因此智性直觀及其創造的本體「完全處在我們的知識能力之外，所以就連範疇的應用也絕不能超出經驗的對象的界限……而絲毫達不到它們那裏。」（Kant, KRV: B308）可見，智性直觀在康德那裏只是理性的一個設想，存在與否已經超出了人類的認識範圍，其理論意義在於為人類認識的有限性假定一個超越的根據。而牟宗三卻將康德只有消極意義的認識論的設想完全肯定為有積極意義的存在論的實現原則，它不僅是真實的直觀方式而且就是人類這種有限存在者所能有的直觀方式，他說：「智的直覺是實現化之原則，它本身代表創造性，故亦是創造性之原則，……是本體宇宙論的」（牟宗三，1997b：212），又說：「我與康德的差別，只在他不承認人有智的直覺，因而只能承認『物自身』一詞之消極的意義，而我則承認人可有智的直覺，因而承認『物自身』一詞之積極的意義。」（牟宗三，1980：123）但這是如何可能的呢？牟宗三的論證以中國哲學的傳統資源為前提：「中國人的傳統承認人有智的直覺，人之所以能發出智的直覺是通過道德的實踐，修行的解脫，而使本有的無限心呈現。中國人承認有無限心，但不把無限心人格化而為上帝。每一個人的生命都有無限心，而通過道德的實踐以及佛教道家的修行而使它呈現。」（牟宗三，1997b：83）在牟宗三看來，中國哲學傳統承認人都有無限心，即佛家之智心、道家之道心、儒家之良知，本有的無限心通過儒家的道德實踐或佛道的修行所發出的智的直覺而呈現出來就是那唯一的本體，從而人在存在的有限性中顯現出無限性，所以智的直覺就是那唯一的本體無限心之顯現與展露。



具體地說，牟宗三是根據儒家的道德實踐哲學從兩個方面對智的直覺之可能性問題展開論證的。

首先是在理論上的必肯定。他把康德的自由意志等同於儒家的本心仁體即心體，而心體即是性體，性體發出無條件的定然命令，因此是道德行為的先驗根據：「道德即依無條件的定然命令而行之謂。發此無條件的定然命令者，康德名曰自由意志，即自發自律的意志，而在中國的儒者則名曰本心，仁體，或良知，而此即吾人之性體，即發此無條件的定然命令的本心，仁體，或良知即吾人之性，如此說性，是康德乃至整個西方哲學中所沒有的。性是道德行為底超越根據，而其本身又是絕對而無限地普遍的，因此它不是個類名，所以名曰性體。」接著又把性體擴大為創生一切存在的形而上本體，所謂性體即是道體：「它不但創造吾人的道德行為，使吾人的道德行為純亦不已，它也創生一切而為一切存在之源，所以它是一個『創造原則』，即表像『創造性本身』的那個創造原則，因此它是一個『體』。即形而上的絕對而無限的體，吾人以此為性，故亦曰性體。」然而作為道德根據的性體是如何可能上升為作為存在根據的道體呢？這又是通過心體的感通實現的：「儒者所講的本心或良知，都是根源孔子所指點以明之的『仁』而說的。仁心底感通原則上是不能有封限的，因此，其極必與天地萬物為一體。仁心體物不可遺，即客觀地豎立起來而為萬物之體，無一物或能外，因此名曰仁體，仁即是體。是以仁心不但直接地彰顯之於道德行為之創造，且以其絕對無限的普遍性同時即妙潤一切而為一切存在之源，是以歷年都說仁為一『生道』也。」因此，心體、性體和道體三者同一為一實體：「主觀地講的本心，仁體，良知，或性體即如此，所以它必須與此客觀地講的道體為同一而為一實體，以道體說性體，它亦必與此客觀地說的性體為同一，即以主觀地說的本心，仁體，或良知去形著之，成其為同一。」但是，為什麼必須要

有心體、性體和道體的同一呢？牟宗三答道：「蓋只有如此，始能成就其命令為一無條件的定然命令，此在儒者即名曰性體之所命。」即是說，道德的根據只有成為存在的根據，它所發出的命令才是無條件的定然命令，才可成為道德的原則，所以必須把道德本體擴大為存在本體才能保證道德本身。<sup>2</sup>而「當吾人由無條件的定然命令說本心，仁心，性體，或自由意志時，這無條件的定然命令便證成發此命令者之為絕對而無限。……本心仁體即絕對而無限，則由本心之明覺所發的直覺自必是智的直覺。只有在本心仁體在其自身即自體挺立而為絕對而無限時，智的直覺始可能。如是，吾人由發佈無條件的定然命令之本心仁體或性體之為絕對而無限，即可肯定智的直覺之可能。」（牟宗三，1980：190-193）這就是說，道德原則的存在證成心體和性體的絕對而無限，而心體的絕對而無限之作用即無限心的妙用就是智的直覺。

其次是在實際上的必呈現。牟宗三說，儒家講到心體都是就其具體的呈現而說的：「當吾人說『本心』時即是就其具體的呈現而說之，如惻隱之心，羞惡之心，是隨時呈現的，此如孟子之所說，見父自然知孝，見兄自然知弟，當惻隱則惻隱，當羞惡則羞惡，等等，此如象山之所說，這都表示本心是隨時在躍動在呈現的。當吾人說『仁體』時，亦是當下就其不安，不忍，悱惻之感而說之，此亦是具體的呈現，此如孔子之所說以及明道之所說。這也表示仁心隨時在躍動在呈現，感通周流而遍潤一切的。……是以本心仁體是一個隨時在躍動的活動，此即所謂『活動』（activity），而此活動是以『明覺』來規定。」可知，心體的具體呈現就

<sup>2</sup> 這是個循環論證，論證的結論就是論證的前提。前提是有道德原則存在（無條件的定然命令），由道德原則存在推出道德本體的存在（具有無限性的自由意志或心體性體），由道德本體的無限性推出它不僅創生道德行為而且創生一切存在從而成為存在本體，而由道德推出存在是為了證明道德原則的存在（因為只有道德本體不為人類所限、不為道德所限而成為一切存在的創生本體才能說成是無限的，才能發佈無條件的定然命令，而只有無條件的定然命令才是道德的原則）。也就是說，從道德推出存在是為了說明道德依賴於存在。

是心體的明覺活動，其所呈現出來者除惻隱、羞惡、不安、不忍之類道德感情外還有無條件的定然命令以及對此定然命令的道德興趣：「當本心仁體或視為本心仁體之本質的作用的自由意志發佈無條件的定然命令時，即它自給其自己一道德法則時，乃是它自身之不容已，此即為『心即理』義。它自身不容已，即是它自甘如此。它自甘如此即是它自身悅此理義。本心仁體之悅其自給之理義即是感興趣於理義，此即是發自本心仁體之道德感，道德之情，道德興趣。」作為心體明覺活動的自由意志不但發佈道德法則而且呈現道德興趣，它的自給法則和自悅法則的活動不僅給出了道德行為的最高準則而且給出了道德行為的創生動力，而心體明覺活動的自覺與創發就是智的直覺：「本心仁體之悅與明覺活動，反而自悅自覺其所不容已地自立之法則，即是自知自證其自己，如其為一『在其自己』者而知之證之，此即是『在其自己』之本心仁體連同其定然命令之具體呈現。當其自知自證其自己時，即連同其所生發之道德行為以及其所妙運而覺潤之一切存在而一起知之證之，此即是智的直覺之創生性。」（牟宗三，1980：193-196）其中內容可分三層來說：一、逆覺體證，二、引發道德行為，三、遍潤一切存在而為其體。牟宗三總結道：「智的直覺不過是本心仁體底誠明之自照照他（自覺覺他）之活動。自覺覺他是直覺之覺。自覺是自知自證其自己，即如本心仁體之為一自體而覺之。覺他是覺之即生之，即如其系於自己之實德或自在物而覺之。」（牟宗三，1980：200）

智的直覺是牟宗三在會通中西的哲學視野下轉化康德道德哲學以契接中國傳統哲學特別是儒家道德實踐哲學以構建其所謂「道德的形上學」體系的關鍵環節。如果自其所涉及問題的深度、廣度以及在牟宗三思想大廈中所處的地位和所具有的重要意義來看，智的直覺無疑可以作為理解牟宗三哲學體系的一把鑰匙。正因為如此，牟宗三哲學中存在的一些

重大問題往往可以從他對智的直覺的理解中發現問題的根源，從而找出解決問題的線索。

牟宗三智的直覺繼承了康德智性直觀的兩個基本性質，即非感性和創造性。非感性在康德看來是智性直觀可以肯定的性質，創造性卻只是理性的設想，因為我們既然不知道智性直觀存在與否，當然也就不能肯定它的創造性，但是假如有智性直觀的話，那麼它肯定不是感性的。不幸的是，非感性和創造性這兩個基本前提恰恰是造成牟宗三智的直覺理論產生內在矛盾的問題根源。首先看非感性問題。一方面，牟宗三沿襲了康德對感性直觀和智性直觀的截然劃分，感性直觀（感觸直覺）是被動接受性的現象直觀，智性直觀（智的直覺）是能動創造性的本體直觀，兩者的區別在於是被動的還是能動的、是接受的還是創造的。另一方面，牟宗三把感性和智性解釋為儒家的氣性和理性，前者是感性直觀（感觸直覺）所表現的人類的特殊性、有限性，即康德所謂「人類之特殊的自然特徵」或儒家所謂「生之謂性」，後者是智性直觀（智的直覺）所表現的人類的普遍性、無限性，即康德的實踐理性或儒家的心體（牟宗三，1999：105）。由於智的直覺就是心體的明覺活動，而心體的明覺活動將心體的普遍性和無限性通過智的直覺具體地呈現為道德情感、道德原則和道德興趣，因而心體既是情又是理、既是心又是性、既是主觀的又是客觀的道德本體。問題是，道德情感和道德興趣作為智的直覺所呈現的感受性內容無論怎樣把它與感性的情感相區別也無法擺脫它與後者都具有的感受性而視之為純智性的，即使牟宗三把它們說成是先驗性的和主動性的觀點是正確的也無濟於事，這就與智的直覺的非感性發生矛盾。<sup>3</sup>其次看創造性問題。一方面，智的直覺作為心體明覺活動的自覺或

---

<sup>3</sup> 牟宗三用了很多篇幅把康德的道德興趣解釋成先驗性和主動性的以說明道德行為的動力即是作為道德本體的自由意志，從而論證自由意志就是道德感情與道德理性的統一，也就是儒

逆覺體證是以心體的存在為前提的，心體的存在於邏輯上應先於心體的自覺，而不能說是智的直覺創造了心體的存在，因而智的直覺不是創造性的。另一方面，心體的明覺活動是創造性的活動，心體的自覺就是自覺其自己的創造性活動，這就是說智的直覺就等於是心體活動本身，所以智的直覺又是創造性的。在這裏，牟宗三通過將認識論意義的直覺轉化為實踐論和存在論意義的創造性原則來消化其創造性和非創造性的矛盾，從而取消了智的直覺的認識論意義，只剩下他所謂實踐論和存在論意義的「縱貫地說」、「承體起用地說」，而懸空了認識論意義的「橫說」、「認識說」，從而使得智的直覺失去了它作為直覺的內涵而成為一個名不副實的詞語。（參見牟宗三，1980：196-198）

由於牟宗三智的直覺理論繼承了康德智性直觀的非感性和創造性兩個基本性質，他在用以詮釋中國傳統哲學時就因此而遇到難以克服的困難：主要是非感性說明不了儒家的道德情感和道德興趣問題，創造性說明不了本體的存在性問題以及道家的「靜觀」與佛學的「止觀」問題（牟宗三，1997a：116、119）；儘管他給出一些富有啟發性的論證與解釋，但不是過於曲折就是求助於思辨，不僅沒有解決問題反而使問題更加複雜化了。有鑒於此，我們不應當對理論中存在的矛盾強加解釋而應該在問題產生的源頭找出路，即追蹤智的直覺的非感性和創造性這兩個前提，而非感性和創造性又根源於康德將被動接受性的感性和能動自發性的智性截然劃分的理論前設。那麼，如何通過這個前設找到一條改進和完善牟宗三智的直覺理論的途徑以便應用於中國哲學的詮釋和發展，還需要我們像他那樣在會通中西的視野下分析和考察康德以後西方直觀理論出現的新成就。

---

家心與理的統一；但他的論證缺乏說服力。見（1999：108、140-142）；（1984：69-70）

## 參

胡塞爾的現象學直觀理論是西方哲學繼康德之後出現的最重要的直觀理論，其中的本質直觀（Wesensschau）作為現象學的基本方法甚至成為這個哲學時代的重要標誌之一。在這裏，我們以胡塞爾為中心對比康德和牟宗三的直觀理論來探討一種新的直觀理論的可能性。

胡塞爾的直觀理論把直觀分為感性直觀和本質直觀兩種。感性直觀是個體直觀，包括感知（Wahrnehmung）和想像。因為感知是原本的意識生成，而想像是感知的再現或再造，所以感性直觀主要指感知行為（Wahrnehmungsakt），相當於康德的感性直觀或經驗性直觀。感知是意識通過對感性材料的激活或統攝而賦予意義的意識生成活動，所生成的意義就是感知內容（Wahrnehmungsinhalt）。胡塞爾的感性直觀與康德的感性直觀相比，雖然兩者都是個體的經驗性直觀，作為直觀基礎的感性材料都是非意識的直接接受性的純粹感覺（Empfindung），但康德的感性直觀是被動接受性的，而胡塞爾的感性直觀卻是被動生成性的，這是因為胡塞爾已經取消了康德對感性和智性的二元預設，將感知看作是構成其它所有意識活動基礎的第一性的意識生成活動，也就是說，康德的感性和智性都是統一的意向性活動，即意識構成意識對象的活動。如此一來，康德的感性直觀就不僅僅只有時間和空間兩種先天形式，純粹直觀也不僅僅是對時間和空間的直觀。於是，胡塞爾在感性直觀基礎上提出他的範疇直觀（kategoriale Anschauung）理論：「但現在每一個素樸的感知，無論它是自為單獨的，還是與其它行為共處的，都可以作為基本行為而起作用，即作為那些新的，時而包含它、時而只預設它的諸行為的基本行為起作用，這些行為以其新的意識方式同時還使一個新的、本質上預設著原初意識的客體性意識時間性地生成。隨著這些新的行為的出

現，即隨著聯言的、選言的行為、確定和不確定的個別立義（「這個—某個」）行為、總體化的行為、素樸的、聯繫的和聯結的認識行為的出現，連同產生的並不是隨意的主觀體驗，也不是與原初行為相銜接的行為，而是這樣一些行為，即那些我們所說的構造著新的客體性的行為；在這些行為中，某物顯現為現實的和自身給予的，而且是如此地顯現，以至於它在這裏作為什麼而顯現出來的東西在奠基性的行為中還未曾給予過，並且也從未被給予。但另一方面，這個新的對象性又建立在老的對象性之中；前一個對象性與後一個在基本行為中顯現的對象性具有對象性的聯繫。它們的顯現方式在本質上受到這種聯繫的規定。這裏關係到一個客體性領域，這些客體性只有在這類被奠基的行為之中才能『自身』顯現出來。」（Husserl, LU II/2: A618）這種奠基在感性直觀基礎上的新的意識構造行為就是範疇直觀，所構造的客觀性領域就是指包括「一個」與「這個」、「並且」與「或者」、「如果」與「那麼」、「所有」與「沒有」、「某物」與「無物」、「量的形式」與「數的規定」等等（Husserl, LU II/2: A611）與感性材料相對應並一同構成感知內容的形式範疇，即「它自身包含著所有那些產生於立義形式而非產生於立義材料之中的對象性形式」（Husserl, LU II/2: A652），顯然，康德的先天認識形式即時空和範疇也包括在內。胡塞爾把範疇直觀又稱作純粹直觀或本質直觀，將其應用範圍擴展到其它意識對象領域，他說：「一個純粹內在的一般性意識根據被觀察的和自身被給予的個別性構造自身。關於紅，我有一個或幾個個別直觀，我抓住純粹的內在，我關注現象學的還原。我除去紅此外還含有的、作為能夠超越地被統攝的東西，如我桌子上的一張吸墨紙的紅等等，並且我純粹直觀地完成一般的紅和特殊的紅的思想的意義，即從這個紅或那個紅中直觀出的同一的一般之物；現在個別性本身不再被意指，被意指的不再是這個紅或那個紅，而是一般的紅。」（胡塞爾，1986：

50) 又說：「最初，『本質』一詞表示在一個體最獨特的存在中呈現為其『什麼』的東西。然而任何這種『什麼』都可『納入觀念』之中。經驗的或個別的直觀可被轉化為本質看（觀念化作用）——這種可能性本身不應被理解作經驗的，而應被理解為本質的。於是被看者就是相應的純粹本質或艾多斯，無論它是最高範疇，還是最高範疇的直到包括完全具體物的特殊物。」（Husserl, *Ideen I*:10）胡塞爾把所有的範疇或本質分為形式的和區域的（質料的），前者是意識統攝感性材料的形式，後者就是由此統攝所賦予的意義內容，兩者構成了現象學研究的對象範圍。由於範疇直觀不僅是產生形式本質的意識行為而且是產生區域本質的意識行為，因而是可以產生一切普遍本質的普遍性直觀，所以胡塞爾後來通常稱之為本質直觀。

如果從直觀的對象看，胡塞爾的本質直觀可以看作是康德的純粹直觀的擴展。康德的純粹直觀僅僅能直觀時間和空間兩種感性形式，不能直觀知性範疇，而本質直觀的對象範圍不僅包括康德的時間、空間、知性範疇而且還包括其它所有本質觀念。如果從直觀的生成性看，胡塞爾的本質直觀相當於康德所謂的智性。康德的智性是具有創造性的認識能力，可以為認識活動自發地提供先天的知性範疇，但康德卻沒有進一步說明範疇是如何提供出來的。胡塞爾的本質直觀一方面作為認識方式可以直觀包括時空、範疇在內的所有本質，一方面作為意識構成方式又是所有本質產生的原因。在此，本質的認識方式與構成方式是同一個過程，直觀本質就是構成本質，構成本質就是直觀本質。這樣不僅可以為康德的先天認識形式提供發生性的說明，而且充分地體現了意向活動的創造性本質。可是，胡塞爾在這裏已經預設了一個前提，即時空與範疇是奠基於感知之上構成的新客體，在感知中本來沒有形式；這就與感知是形式統攝材料的觀點發生矛盾。在創造性這一點上，胡塞爾的本質直觀與



牟宗三的形式直覺是一致的，不同之處在於形式直覺的對象範圍不包括區域本質在內。然而，從整體上看，由於他們都把感性直觀看作是具有獨立性的個體直觀方式，因而他們都沒有能夠徹底擺脫康德對感性和智性的截然劃分。胡塞爾把感性直觀與本質直觀看作是統一的意識生成活動的不同過程，儘管實質上已經把它們當作性質有別的兩種直觀方式，不過還沒有將之對立起來，但他把它們看作是個體直觀與普遍直觀的對立卻無疑是康德感性和智性二元預設的思想殘餘。因為，例如，在感知行為中，意識對感性材料的統攝或立義是通過形式範疇的構成作用實現的，如果沒有形式範疇的構成作用就不會有感知內容的生成，我們也就不會感知到任何東西，也就是說，感知內容就體現在形式範疇的普遍意義中，因此感知內容既有個體性的一面也有普遍性的一面。這是由於原初的感知內容在認識中被統攝或被分化為個體性的認識對象和普遍性的認識內容，後者被意識為是對前者的認識成就，前者被意識為是後者的存在設定，如果感知內容僅僅是個體性的，那麼就不可能對它有任何意義上的理解，因為任何理解都是普遍意義的理解。感知內容本來就不是一成不變的，根據胡塞爾把意識生成活動區分為原初被動生成、第二性被動生成、主動生成的思想（參見倪梁康，1999：328、23），感知內容首先是未分化的原現象或原意義，隨即被意識的習性自發地分化為個體與普遍兩方面，之後又會被主動的認識活動根據需要整理加工成理性知識。顯然，前兩步是被動的自發的意識生成，後一步是奠基於前兩步的能動的自主的意識生成，整個過程既可以看作是意識生成的不同階段也可以看作是從感性認識到理性認識的認識發展。胡塞爾的本質直觀屬於意識的主動生成行為或者說屬於理性的認識行為，例如在「紅」的感知基礎上調整目光朝向「一般的紅」的過程是「紅」的概念的產生過程，又如在感知內容基礎上構造形式範疇的過程是形式範疇的知識化過程，

而概念或知識不僅有普遍性的一面也都有個體性的一面，個體性就是它們在內在時間中的意義顯現及其依以存在的語言符號的物理顯現。胡塞爾忽視了感知中也有普遍性的一面和概念中也有個體性的一面，把意識生成行為的不同過程劃分為兩種性質對立的直觀方式，一種是奠基性的感性的個體直觀，一種是被奠基的本質的普遍直觀，就會帶來這樣的問題：其一，如果形式範疇是本質直觀在感知基礎上構造的新客體，那麼它就不是原初被給予的，不能成為認識的合法源泉；如果形式範疇是奠基於感知而後被構成的，那麼由於缺乏統攝感性材料的形式，即使是奠基性的感知本身也無從構成，何況被奠基的形式範疇？其二，如果感知內容例如「紅」只有個體性的意義而沒有普遍性的意義，那麼無論你怎樣調整目光也不會有「一般的紅」構造出來，因為對「紅」的感知就是對「紅」的意識，凡是意識都具有普遍性的意義，否則就是無意義的感性材料。可見，胡塞爾把感知僅僅看作是對個體的認識而把範疇和觀念看作還需要依之以建構的思想仍然殘留著心理主義的痕跡。深究其因，西方傳統中感性和理性截然二分的理論預設依然影響了胡塞爾的思考。

事實上，胡塞爾把感性認識和理性認識解釋為意識生成的不同階段已經取消了感性和理性二分並列的認識論前設，意識所生成的對象作為認識內容無論是感性的還是理性的都是具有超時間意識的普遍性觀念，而認識內容作為意識生成對象無論是被動生成的還是主動生成的都是具有內在時間意識的個體性存在。因此，儘管理性認識確實奠基於感性認識、主動生成確實奠基於被動生成，但並不需要把它們當作兩種性質不同的直觀。當然，這並不是要否定胡塞爾的本質直觀理論，也不會削弱本質直觀理論所具有的重要價值和地位，而是要表明胡塞爾的本質直觀只是一種特殊的主動生成行為或一種特殊的理性認識方式，從存在論角度看是個體性的，從認識論的角度看是普遍性的，所以不必單從認識論

角度將感性認識和理性認識中的本質認識對立為性質相反的兩種直觀。胡塞爾本質直觀的特殊性表現在：本質直觀作為現象學的基本操作方法是在現象學還原中懸置掉所有主動生成和第二性被動生成的超越性意識而回到原初被動生成或原初被給予的原造現象上所進行的本質化或形式化過程，它不是奠基於原造現象上構造新的客體，而是對原造現象的描述、分析，也就是將原造現象本有的東西（形式或內容）及其可能性在直觀的明見性中通過符號化的方式顯現為形式的或區域的本質，<sup>4</sup>正如胡塞爾所說「現象學的操作方法是直觀闡明的、確定著意義和區分著意義的。它比較，它區別，它連接，它進行聯繫，分割為部分，或者去除一些因素。但一切都在直觀中進行。」（胡塞爾，1986：51）尤其是在現象學反思中對意識行為的本質直觀更是構成胡塞爾本人從事現象學工作的主要內容。因此，他總結道：「在現象學最嚴格的還原之中的直觀和本質直觀方法是它唯一所有的東西，這種方法本質上屬於認識批判的意義，因而也屬於所有的理性批判（即包括價值的和實踐的理性批判），就這點而言，它是一種特殊的哲學方法。」（胡塞爾，1986：51）

## 肆

康德的智性直觀由於其所直觀或所創造的本體對象只是理性的設想，因而必然會被胡塞爾的現象學還原當作超越的存在懸置起來，所以康德意義上的智性直觀在胡塞爾的直觀理論裏沒有相應的位置。雖然胡塞爾的本質直觀繼承了康德智性直觀的非感性和創造性，但它所直觀的

<sup>4</sup> 本質從原造現象中顯現出來雖然不是從個體感知中生成新的普遍客體，但對它的描述、分析以及符號化過程也可以說是一種主動的生成過程，所生成的普遍本質對於未分化的原現象而言也可以說成是一種新的客體，尤其是對原現象蘊涵的本質可能性的符號化更明顯地表現出構造的特徵。

對象都是屬於現象世界的因素而不是本體，因此就直觀的對象而言，與其認為胡塞爾的本質直觀是康德的智性直觀的繼承和發展還不如認為是康德的純粹直觀的繼承和發展，因為直觀的性質更多地依賴於直觀對象的性質。<sup>5</sup>牟宗三批評胡塞爾的思想裏沒有本體和現象的分別、現象學方法的應用範圍不能離開現象世界的觀點準確地說明了本質直觀不是康德意義上的智性直觀的根本原因（牟宗三，1997b：56）。然而，儘管如此，我們卻能在胡塞爾直觀理論的感性直觀即感知中發現一種與康德的智性直觀和牟宗三的智的直覺相當的直觀方式，既不像康德那樣僅是理性的一個設想也不會產生牟宗三那樣的理論矛盾，這就是性質正好與它們相反的感性的和非創造性的本體直觀。

根據胡塞爾的現象學理論，感知是意識通過統攝感覺材料構建感知對象的立義過程，感知活動和感覺材料屬於感知的實項內容（*reeller Inhalt*），感知對象屬於感知的意向內容（*intentionaler Inhalt*），兩者構成感知體驗的總體。在外感知中，作為實項內容的感覺材料本身並不是現象，它既不是行為意義的顯現，也不是對象意義的顯現，它只是為感知提供材料的非意向性因素；而作為意向內容的感知對象則是感知活動基於感覺材料所構造的感知內容或所賦予的意義，包括第一性被動生成的原初的體現性內容和第二性被動生成的非原初的共現性內容，它們構成感知的意向性因素。感覺材料又可稱為感覺或感覺內容，感覺與被感覺到的東西是對同一件事的兩個不同說法，在這裏還不存在主客的分裂或能所的差別（倪梁康，1999：60、243、121、493、328）。胡塞爾非常明確地把感覺（*Empfindung*）與感知（*Wahrnehmung*）區分開，他說：「感覺內容可以說是為這個通過感覺而被表像的對象的內容提交了一個類似

---

<sup>5</sup> 鄧曉芒和倪梁康都肯定了胡塞爾的本質直觀與康德的智性直觀的繼承關係。見（鄧曉芒，2006年）；（倪梁康，2002：2）。

的建築材料：因而我們一方面談到被感覺的顏色、廣延、強度等等，另一方面談到被感知（或者說，被表像的）顏色、廣延、強度等等，這兩方面相應的東西並不是一個同一之物，而只是一個在種類上很接近的東西，人們可以通過下面這個例子來輕易地證明這一點：我們所看到的（感知到的、表像到的等等）這個球的均勻的色彩並沒有被我們感覺到。」（Husserl, LU II/1: A75-76）感覺不是現象，不能顯現，它雖然是構成感知的第一性基礎和要素，但它並不等於感知，它既不是「最原始的感知」，也不是「內意識」或「內在時間意識」（參見倪梁康，1999：121）<sup>6</sup>，也就是說，感覺是完全處於意識所及範圍之外的超意識或非意識存在，我們日常生活中說「感覺到」其實是在說「感知到」。感覺雖然不是現象，但由於感知是最具奠基性的意識行為，所有意識行為最終都可以回溯到感知之上，而感覺又是感知得以產生和存在的基礎，因此感覺可以說是所有現象的存在基礎。那麼，感覺又是從哪里來的？這是個不能回答的問題。因為感覺既然是沒有時空形式的非現象存在，那麼它就不會有來去、生滅的問題，我們也不可能對之從正面產生積極的和肯定性的認識，只能從反面產生消極的和否定性的認識，例如，感覺不是感知、不是現象、不能顯現、沒有生滅、沒有分別等等。然而這些對感覺的否定性表述恰恰表明感覺是與康德的「物自體」和牟宗三的「本體」概念意義相當的範疇，即感覺是表示與現象存在相對的自在存在的範疇。這樣，康德和牟宗三關於本體與現象的區分就通過感覺與感知的區分表現出來。

康德和牟宗三都認為本體與現象的分別是主觀的（參見牟宗三，1997b：194-217），這就把屬於存在論的問題歸結為認識論問題，因而人本身的存在及其認識理所當然地就成為哲學研究展開的基地。人首先是感性的存在，感性是沒有任何分別的自在存在或本體存在，既沒有主客

<sup>6</sup> 胡塞爾把感覺當作「原初的內在時間意識」的觀點混淆了材料與形式的分別。

與能所的分別也沒有時空與生滅的分別；同時人又是有意識的存在，意識是構造意義或現象的創造性能力，意識構造成就的總體就是世界。意識的構造是通過形式範疇統攝感覺材料進行的。胡塞爾說：「一個感性的材料只能在一定的形式中得到理解，並且只能根據一定的形式而得到聯結。」(Husserl, LU II/2: A668) 這說明，意識構造意義是通過形式的構成作用實現的，在形式中得到理解和聯結的並不是材料本身，而是感知。胡塞爾強調：「對這兩者的區分是非常重要的，不能將顏色感覺與顯現的物體色彩、形狀感覺與物體形狀等等混為一談。」(Husserl, LU II/2: A706) 感知是意識依託於感覺材料而創造出來的意義，是有生有滅的現象。在這個過程中，沒有生滅的感覺材料被顯現出來的感知所遮蔽而隱匿起來，雖然在現象意義上相當於「無」，但並沒有失去什麼；而感知則是從「無」中生成的現象之「有」，它雖然也可以被理解為感覺通過形式的顯現，但「事物的顯現特徵本身並不是感覺，而僅僅顯現為與感覺相似的東西。」(Husserl, LU II/2: A706) 在意識的範圍內，我們只能認識作為現象的感知而不能認識作為本體的感覺，感覺就像康德的物自體那樣僅僅是理性的設想，感知與感覺的相似也只是一個設想，並不能確定。但是，感覺的存在是確定無疑的，如果沒有感覺的存在，哪里會有感知的產生？在這裏，作為自在存在的感覺和作為現象認識的感知是相表裏的一體兩面關係。就人而言，凡是有感性的地方，就伴隨有意識的生成和創造。意識基於感性的生成與創造首先是第一性被動生成的原現象或者原意識，即與無差別的感性存在相應的體現性的、非對象性的感知視域。其後，在第二性被動生成的作用下，原始視域分化為有主客、能所、內外分別的對象性感知域；隨著意識目光的朝向，有了中心和邊緣，有了能感知和所感知，有了外感知和內感知。其中，內感知是意識目光回顧自身所產生的對象性感知，作為實項內容的意向活動實質上就是感覺材

料，而伴隨意識活動的「自身意識」實質上就是依託於感覺材料而產生的體現性的原意識。不過，當意識反思的目光朝向它時，它已經不是原初現象了。事實上，外感知所面對的也不是體現性的原現象，而是帶有共現性因素的對象性現象。在自然的狀態下，意識經過內外感知的逐步生成以及經過各種主動性的生成，動態的現象世界就被建構起來。由此可見，現象世界的產生過程其實就是認識的發生過程，現象的存在與現象的認識是同構的、一致的。

現象存在與現象認識的同構和一致表明：感知既是現象的存在基礎也是現象的認識基礎，從存在方面看，感知是真理性的存在，從認識方面看，感知是存在性的真理；而作為存在和真理之同一的感知不是已分化的感知而是體現性的、非對象的原本感知，即一種具有直接性和明見性的「現象直觀」。

現象直觀有廣義的和狹義的兩種，狹義的現象直觀就是第一性被動生成的原本感知，廣義的現象直觀則包括本質直觀。原本感知相當於康德的感性直觀和牟宗三的感觸直覺，不同之處在於後者是個體的、被動接受的和以時空為形式的，而前者是尚未分化出個體與普遍的、被動生成的和多形式的，但它們都是具有直接性和明見性的感知直觀。與胡塞爾的感性直觀相比，它們除了直觀都具有的直接性和明見性外，還都是被動生成性的，唯一的不同是原本感知還沒有個體化與普遍化。本質直觀基本上是胡塞爾所闡發的本質直觀，僅有的區別是為其奠基的原本感知不是胡塞爾所謂的個體直觀。本質直觀也有兩種：一種是在自然思維中發生的科學方法，一種是在哲學思維中發生的哲學方法（倪梁康，1999：228-230）。它們的差別在於是否經過現象學的還原或反思，但它們都是基於原本感知的普遍化過程，即將原本感知所蘊涵的形式或區域的本質及其本質可能性顯現出來。然而，無論是原本感知還是本質直觀，

現象直觀的「看」並不是真正意義上的「看」，而是比喻意義上的「看」；所「看」的也不是真正意義上的存在，而是意識構成的意識現象，即是說，所看者是能看者自身產生出來的意義存在。真正意義的「看」是感覺，是生命存在的本然作用，而所「看」的就是作為本體的存在自身，因此真正意義的「看」就是對本體存在的「看」。由於感覺者和被感覺者的分別是理性的假設，本體本來是一體無別的自在存在，並沒有「能看」與「所看」的意識分別，所以本體的「看」就是存在自身的自明與自覺，就是存在的自我敞開與朗現。與現象直觀相比，這才是最具直接性和明見性的直觀，所以可以稱之為「本體直觀」。

本體直觀相當於康德的智性直觀和牟宗三的智的直覺，但在直觀的性質上卻正好相反，即：本體直觀不是非感性的和創造性的，而是感性的和非創造的。一般說來，直觀的性質是與直觀的對象相關聯的。西方哲學的主流自巴曼尼德開始就把真理和存在看作是純理性或純智性的，從來沒有把感性與它們聯繫在一起；雖然經驗論者把感覺看作是認識的基礎和源泉，但其歸宿往往不是相對主義就是懷疑論或不可知論，而且他們也沒有明顯產生感覺與感知的分界意識。康德雖然已經明確區別開感覺和感知，但由於他仍然把物自體設想為純智性的，同樣沒有將感覺與本體存在聯繫起來。所以，當牟宗三依據康德的智性直觀闡發其智的直覺思想時，儘管他不時展現出人所不及的深刻洞見和發人深思的創新智慧，但由於他完全繼承了康德智性直觀的非感性和創造性特徵，就使得他在運用中國傳統哲學資源論證智的直覺過程中不可避免地陷入到不可克服的自我衝突和理論困境中。與之相反，如果把對本體的直觀解釋為感性的和非創造性的，那麼就會避免出現牟宗三那樣的內在矛盾。因為：第一，感性不僅指感覺，而且還包括本能、本欲、情感、情緒等與生俱來的「材料」(Stoff)或「原素」(Hyle)(參見倪梁康，1999：434)，



儒家的道德情感和道德興趣本來就是屬於感性的，不必像牟宗三那樣把它們曲折地說為純智性的以區別於感性的本能和欲望，既缺乏說服力又在邏輯上自語相違（參見沈劍英，1985：180）；第二，本體只有是非創造性的，才能與生成性的現象區別開來，才能避免像牟宗三那樣把本體解釋成價值意味的概念，以致於造成價值意味代替本體存在、無限本體依附於有限現象的局面，從而模糊了他反復強調的本體與現象的分際（牟宗三，1984：11-14）；第三，本體直觀只有是感性的和非創造性的，才能從認識論的角度把儒、釋、道三家所蘊涵的獨特的本體認識方法講清楚，從而避免像牟宗三那樣通過把本體認識問題轉換為本體創生問題的方式混淆了問題的性質。

顯然，這樣的本體直觀理論非但可以為牟宗三的直觀理論走出困境指出一條可能的出路，而且還可以為重新解釋中國傳統儒釋道哲學的本體認識理論提供一個新的角度。除上述儒家的道德感情與道德興趣外，又如，在佛學唯識論中，對真實的認識是現量，即「無分別」和「無迷亂」的純粹感覺（沈劍英，1985：7），主要是前五識和五俱意識的率爾心緣五塵以及正智緣如，由於能所「冥會無間，渾然一體」，所以是「無分別」的（熊十力，1985：191）。可是由於唯識宗認為前五識屬於「識」的範圍，是有生滅、有分別的緣起法，因此就與現量的「無分別」發生衝突。如果根據現象學理論，用意向性解釋第六意識，用習性解釋第八識，把前五識從緣起法的範圍剝離出來恢復其作為感覺的本來面目，而把五俱意識當作感知，那麼五俱意識的率爾心就是原本感知。原本感知雖然還沒有什麼具體的分別，但已經是屬於意識生成的緣起現象而不是無分別的本體，因此也不屬於無分別的現量。相反，感覺不是「識」，沒有分別，沒有生滅，因此是對真實的無分別的現量。不過，正如熊十力所言：「凡夫雖有現量，曾不自知。僧肇有言，夫人情之惑也久矣，目對

真而莫覺」(熊十力, 1985: 191), 感覺雖然是對本體的現量, 但並不等於就是對本體的認識或自覺, 因為人們的感覺由於感知的遮蔽而處在不自覺的狀態, 還需要經過種種修道實踐才能從不自覺的現量達到自覺的現量, 即「正智緣如」的真現量。歐陽竟無先生說:「取捨從違, 自憑現量。然真現量, 見道乃能; 非應無漏, 雖現而俗。」(黃夏年, 1995: 102) 見道的真現量就是佛學的根本智或無分別智。就像作為本體的感性不同於康德感性、智性二分中的感性一樣, 這裏作為真現量的「智」也不同于康德的智性或理性, 而是經過修道實踐轉化的超理性的感性或純粹感性的本體直觀。

## 參考文獻

- Husserl, Edmund (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers. (Ideen I)
- (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers. (LU II/1)
- (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers. (LU II/2)
- Kant, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner. (KRV)
- 牟宗三 (1980)。《智的直覺與中國哲學》。臺北：臺灣商務印書館。
- (1984)。《現象與物自身》。臺北：學生書局。
- (1997a)。《中國哲學十九講》。上海：上海古籍出版社。
- (1997b)。《中西哲學之會通十四講》。上海：上海古籍出版社。
- (1999)。《心體與性體》。上海：上海古籍出版社。
- 沈劍英 (1985)。《因明學研究》。上海：東方出版中心。
- 胡塞爾 (1986)。《現象學的觀念》，倪梁康譯。上海：上海譯文出版社。
- 倪梁康 (1999)。《胡塞爾現象學概念通釋》。北京：三聯書店。
- (2002)。〈「智性直觀」在東西方思想中的不同命運〉，《社會科學戰線》，2：46-54。
- 黃夏年主編 (1995)。《歐陽竟無集》。北京：中國社會科學出版社。
- 張祥龍 (1996)。《海德格爾思想與中國天道》。北京：三聯書店。
- 熊十力 (1985)。《佛家名相通釋》。上海：東方出版中心。

鄧曉芒（2006）。《康德哲學諸問題》。北京：三聯書店。