

Intellectual Intuition and Imagination: Mou Zongsan and Heidegger on Finitude

Po Hei, Lau*

Abstract

At the first glance, Mou Zongsan's and Heidegger's interpretations of Kant seem to be irrelevant to each other. The former focuses on "intellectual intuition" while the latter on "imagination". In fact, the nexus between them may be more complicated. In *Kant and the Problem of Metaphysics*, Heidegger suggests that the essence of cognition in general is intuition and the receptivity of sensible intuition is the root of human finitude. We can conclude his thought into the following theses: (1) Human beings have only sensible intuition; (2) Human beings are finite. In his *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue*, Mou translates §16 and §25 of *Kantbook* and he claims the following theses in contrast to Heidegger: (1) Human beings can have intellectual intuition; (2) Human beings are finite and yet they can be infinite. Mou is determined to go beyond the line delimited by Heidegger. Therefore, Mou thinks that human beings should have "intellectual intuition" and thus they are able to create "thing-in-itself". In this paper, I try to argue that Mou's doctrine is not a reformulation of Kant's philosophy, but an illustration of a relation between "heart-mind" and "thing": Heart-mind is an ability to bestow value on other things.

* Lecturer, University General Education, The Chinese University of Hong Kong.

Despite Mou's doctrine is not as radical as we may think, we can still consider that he exaggerates the status of human beings. Mou puts his ontology out of time and he regards an infinite *noumenon* as the ground of his ontology. In Heidegger's opinion, this is doomed to failure. In *Kantbook*, Heidegger highlights the concept of imagination in order to show that human beings are both sensible and intellectual. Any concept is worth to be cognized only if it goes through a procedure by imagination—schematized—and then they have spatial-temporal elements. In this sense, there is not a separation between understanding and sensibility, spontaneity and receptivity. All in all, human capacity to reason cannot separated from finitude. Under Heidegger's challenge, Mou's radical claim on "infinite heart-mind" seems not possible to stand firm.

Keywords: intellectual intuition, imagination, finitude

智的直覺與想像力 ——牟宗三與海德格論有限性*

劉保禧

壹、前言：有限抑或無限？——牟宗三與海德格的正面衝突

牟宗三與海德格的康德詮釋明顯帶有差異。前者認為「智的直覺」與「道德」是康德哲學的核心，後者認為「想像力」與「時間」才是核心。雙方的詮釋南轅北轍，彼此之間似乎沒有對話的平台。若然如此，兩人的比較又從何說起呢？

牟宗三很清楚《康德與形而上學問題》（下稱《康德書》）的核心。他欣賞海德格以時間、想像力、圖式論來詮釋康德哲學，但是他認為海德格在最關鍵處一間未達，因為海氏以想像力干犯道德的領域：

時間、超越的想像與規模[按：即「圖式」]這三者的具體關係，因海德格之闡明而得以浹洽地被理解，因為康德的說明太簡略故。海德格關於這方面的解釋，是他的書中最凸出，亦可以說最精采的一節。但是他的透視冒犯又不只限於理論理性，而且又冒

* 筆者在此感謝兩位匿名評審的寶貴意見，並感謝李康廷向本人詳盡解說康德的「圖式論」。

險擴充到實踐理性即道德自我底自我性。但是我看不出實踐理性與超越的想像有何關係。海氏亦並未能清楚建立它們之間的關係。(全集 20: 456)¹

表面上，牟宗三與海德格的衝突很容易化解，只要彼此安於自己的領域，不作僭越，即可了事；實際上，後出的牟宗三深明自己的詮釋跟海德格是兩不相容的。兩者都要建立一套存在論，解釋世界與事物之所是及其所以可能的根據。海德格強調任何存在者所以可能存在都離不開時間，這個說法帶來的衝擊比一般想像來得深遠。在這套理論下，人生的意義與價值不可再簡單地寄託於思辯形上學的對象，例如上帝、自由、物自身等。以康德的說法，這些對象在認知上毫無意義；海德格更指出這些所謂「對象」純粹是我們主觀構想出來的產物，不足以言其為實在。牟宗三的道德學說植根於超離經驗的「本心仁體」，在海德格看來，這個「本心仁體」的存在地位成疑，更不要說它可以作為人行動的根據。換句話說，接受了海德格的康德詮釋，就不能接受牟宗三的，反之亦然。²故此，牟宗三斷然拒絕海德格以時間為重心的康德詮釋。

在「時間」與「道德」的課題背後，其實隱藏著一場有限與無限的角力。海德格始終恪守人的有限性，牟宗三卻認為有限性是有待克服的問題，所以牟前後三次在自己的著作駁斥海德格的觀點，針對的都是海德格的「有限性」。第一次在 1971 年的《智的直覺與中國哲學》(下稱《智》)，他在承認有限性的前提下，仍然肯定人有超越此有限性而達致

¹ 本文所有牟宗三的引文都以《牟宗三先生全集》為標準，並簡稱其為《全集》。引文後會標明卷次和頁數。

² 畢遊塞 (Sebastien Billioud) 亦點出兩人的康德詮釋是互不相容的：「……我們展示了海德格的康德詮釋，既不相容於牟宗三的康德詮釋，亦會摧毀牟宗三藉與康德對話而重建儒家(以至中國)哲學關鍵洞見的工作。換句話說，如果海德格的康德詮釋是正確的，則牟宗三整個計劃將會很有問題。」(2012: 124)

無限的可能（全集 20：447-472）；第二次在 1975 年的《現象與物自身》（下稱《現象》），他獨闢一節〈「人雖有限而可無限」之意義〉，說海德格但知道人的有限性，卻不知道人亦可以具有無限性（全集 21：24-31）；第三次在 1985 年的《圓善論》（下稱《圓善》），他在附錄〈「存有論」一詞之附注〉忍不住提到海德格從人的有限性出發，只可以言「內在的存有論」，而不足以言「超越的存有論」（全集 22：327-330）。《智》、《現象》、《圓善》都是牟宗三的代表作，學界側重於康德與牟宗三的比較之上，卻忽略了牟宗三閱讀的重點是「智的直覺」、「無限性」、「存有論」。稍通《康德書》的讀者會發現牟的閱讀是相當海德格式的，他接受了海德格的閱讀角度（從存在論的觀點看），只是在具體內容上產生分歧，一方重視人的有限性（故言「想像力」），另一方重視人的無限性（故言「智的直覺」）。

本文揭示牟宗三與海德格的哲學系統是兩不相容的，比較的重點落在「有限性」這個課題，因為兩者最核心的分歧恰恰在於人是有限抑或無限。在這個課題下，才輾轉引申「智的直覺」與「想像力」的討論。兩套看似互不相干的康德詮釋，暗地裏其實是一場哲學上的較勁。

貳、「有限性」的哲學意涵

在兩人的對話中，「有限性」（finitude）³是核心的課題。海德格《康德書》環繞「有限性」而立論，牟宗三則在此基礎上認為人可以超越此「有限性」而達致無限。那麼，「有限性」是一個甚麼樣的問題？探討「有限性」有何哲學上的意涵？

³ 本文在重要概念旁會標示外文，讓讀者能夠清楚把握概念所指。為免累贅，如果英文翻譯清楚可靠，本文一般只引英文，否則會兼引德語原文與英文翻譯。

一、海德格：人的有限性

海德格在《康德書》嘗試說明「有限性」的哲學意涵。他說康德承認人的有限性，但是「有限性」始終並非康德哲學的明確主題（GA 3: 32）。⁴海德格認為「有限性」揭示了人類主體的主體性（the subjectivity of the subject）。把握了「有限性」，即是把握了人之所是。把握了人之所是，也就基本上把握了「哲學」的探討範圍。

為甚麼把握了人之所是，即可以把握哲學的探討範圍？在這裏，海德格明顯針對康德的說法。康德在《邏輯學講義》提到世界意義的哲學，可以具體地化為以下四條問題：（一）我能夠知道甚麼？（二）我應該做甚麼？（三）我可以希望甚麼？（四）人是甚麼？

首三條問題分別涉及形上學、道德與宗教，跟第四條問題的理序有本質上的差異。第四條問題涉及「人類學」的問題，其理序是最優先的也是最根本的，前三條問題可以說是源於這條問題而來。康德直言：「基本上，這一切可歸入人類學的範圍中，因為前三條問題都關連於最後一條問題。」（AA 9:25）⁵在這個意義下，「哲學人類學」足以統攝形上學、道德與宗教的探討範圍。

可是，海德格認為「哲學人類學」不能真正統攝其他三個領域。對於海德格來說，第四條問題好像是用來粉飾首三條問題，只要我們能夠回答首三條問題，就代表我們知道人是甚麼。那麼，「哲學人類學」縱使是首出的，其學說內容卻有待於其他三條問題的答案來填補。海德格不

⁴ 本文所有海德格的引文都是根據海德格全集的標準版本 *Gesamtausgabe*（Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann）翻譯出來，再參考有關文本的英譯與中譯修訂成文。所有引文按照學界慣例，在引文後以 GA 代表全集版本，再附上卷次和頁數。

⁵ 本文按照 *Kant-Studien* 的建議，沿用康德全集的標準版本「學院版」（Akademie-Ausgabe, academic edition），並以 AA 標示，再附上卷次與頁碼。唯一的例外是 *Kritik der reinen Vernunft*（KrV），本文按照學界慣例，以 A/B 代表該書的第一版與第二版。

滿足於此，他要提出一個更本源的現象來統攝首三條問題。這個現象，就是人的有限性。當一個人提問自己能夠知道甚麼、應該做甚麼、可以希望甚麼的時候，其實預設了自己不是全知全能的。問到「能夠」知道甚麼，即是說有些事情不能夠被知道；問到「應該」做甚麼，即是說有些事情應該去做卻沒有去做；問到可以「希望」甚麼，即是說自身本來有所匱乏，只有匱乏才會對某些事物有所希望。統攝三條問題的，恰恰是人的有限性（GA 3: 217）。

海德格點出人的有限性，從根本處摧毀了哲學人類學的構想。上述四條問題最後歸於「人是甚麼」，一旦把握了人之所是，即把握了哲學的其他部門。換言之，「人」成為了哲學的基礎，萬物都要環繞著「人」而得其高下次第。海德格卻直指人的主體性就是有限性，不足以成為萬物的根據。人總是限制於具體的時間與空間脈絡之下，並有所領受；不像上帝那樣超越於時間與空間，而且可以無中生有地創造。海德格點出人的有限性，不是為哲學人類學提供一個更堅實的基礎，而是直搗其核心摧毀其幻想。他繼而指出傳統的形上學妄顧人的有限性，並對此作出極其嚴厲的批評：

根據最內在的有限性來把握人——即他需要「存在論」，亦即需要存在理解——視此有限性為「創造性」，並且因而將有限性當做「無限」來理解，而這個無限者的觀念極端地排斥某種存在論。這樣做難道是有意義的和正當的嗎？（GA 3: 246）

二、牟宗三：人雖有限而可無限

面對海德格的嚴厲指控，牟宗三先徵引海氏上述的文字（全集 21：30），再作否定。他認為海德格一間未達，只看到人的有限性，未能進一

步看到「人雖有限而可無限」。牟宗三重新調配四條問題的次序，以道德為首出（全集 21：23）。因為他深知道，第四條問題「人是甚麼」是核心，必須首先確立人之所是，才能安頓自己的道德學說。對他來說，人憑藉道德創造能力可以活出企及上帝的尊嚴，在這點上，可以說人有「創造性」與「無限性」。顯然，牟宗三是以中國心學傳統回應海德格的挑戰：人可以透過實踐所體證得到的本心，實踐其真實的自我，而成聖、成佛、成真人。必須立此心為本體與實體，人才能在有限的生命中建立無限的價值，「體證了這個實有……你始有『實有性』。有『實有性』就等如有『無限性』。」（全集 20：448）

暫且不論誰是誰非，現在的情況很清楚：牟宗三與海德格的哲學系統基本上是兩不相容的。雙方爭議的焦點在於人的存在地位。海德格認為無論人是甚麼，都必須首先承認人的有限性，人始終要領受外在事物而不能完全主宰自我的生命；牟宗三則認為在「人是有限的」這個前提下，人仍然可以企及無限，因為人在道德的領域上可以突破限制並主宰自我的生命。這樣說來，牟宗三與海德格的爭議就不僅是名言上的分別（「智的直覺」或「想像力」），而且是名言背後的根源洞見有基本的差異。

叁、「有限」的界線

以上只是從形式談論「有限性」的哲學意涵，尚未具體說明「有限性」的內容。到底人在甚麼意義下算是「有限」呢？反過來說，甚麼才算是「無限」呢？

一、康德

傳統形上學認為真正的「實在」(reality)是超離於人類感性經驗的物自身，我們必須跨越感性的界限才能把握「實在」。康德哲學的貢獻，在於指出人類不能真正跨越其有限性，去把握那個所謂獨立自存的「實在」。想深一層，這裏牽涉一個問題：康德如何劃定「有限」的界線？在形式上，理解何謂「有限性」，首先要假設「無限性」，因為「無限性」是「有限性」的否定。必須首先在某個意義下逾越有限與無限之間的界線，理解界限兩面的差異，才能為人類理性劃定真正的界線。因此，當康德宣稱「物自身不可知」，必須首先在某個意義下把握了物自身的某些特質（「不可知」），後來才能劃定界線。若然如此，我們就有理由質疑：物自身是否真的不可知？人的有限性是否真的不可逾越？

在這個問題上，海德格的立場近於康德，故此上述的弔詭情況同樣可以用來質疑海德格。他意識到這個問題，甚至在《康德書》提到這點兩次（GA 3: 246, 280）。兩次均點到即止，沒有正面回應上述質疑。海德格彷彿意識到自己陷入了尷尬的境地，如果此說成立，他說人的有限性恐怕只是一個毫無根據的斷言。

讓我們回到康德。康德哲學中有一對極重要的概念區分：「認知」(know)與「思想」(think)。認清這對概念區分，有助我們回應上述質疑。

認知包括直觀(intuition)與概念(concept)兩大成素，兩者分別屬於主體的先驗認知能力，即是感性(sensibility)與知性(understanding)。人類的知性是概念思想能力，不能直接創造對象，而有待於感性直觀給予質料，才可以間接地以範疇範鑄對象。認知所以可能，必須有感性直觀與知性概念的協同運作(KrV: A50-51/B74-75)。兩者正是康德哲學專家艾利森(Henry E. Allison)所言的「知識條件」(epistemic condition)。

所謂「知識條件」，即是表象（representation）要成為對象（object）的必要條件，沒有這個條件，我們的表象即無法關連於對象，也就是說這些表象沒有客觀實在性（Allison, 2004: 11）。

在這個理論框架下，物自身不可能是人認知的對象；然而，物自身是人可以構想出來的表象。知性是概念思想能力，縱使缺乏感性直觀所給予的質料，仍然可以運用範疇思想事物，只要在邏輯上不矛盾，這樣的思想就是可能的。因此，康德區分範疇的兩種運用方式：第一種是經驗性的運用，限制於現象界；第二種是超驗性的（transcendent）運用，用來意指物自身。兩種範疇運用方式的差異，康德有以下解釋：

總之，如果把（我們唯一擁有的）一切感性直觀都去掉，那麼所有這些概念都不能用任何東西來證明自己，以及藉此說明自己的**實在**的可能性，這時還剩下的只是**邏輯**的可能性，亦即這個概念（理念）是可能的。（KrV: B 302-303n; 原文重點）

概念應用於感性直觀所給予的質料是經驗性的運用，這時所思想者有實在的可能性；概念如沒有感性直觀給予的質料則是超驗性的運用，這時所思想者只有邏輯的可能性。「邏輯的可能性」是範疇獨立運用的結果，它只是思想本身，並不決定所思想者為存在。必須同時有感性質料的給予，才可以說所思想者為存在。在康德的批判哲學中，「思想」與「存在」是嚴格區別開來的。

讓我們簡單回應剛才的質疑。康德的確「在某個意義下」逾越了認知的界線——他以「思想」逾越此界線——指出界限兩面的差異恰恰在於感性直觀的有無。有感性直觀所給予者是經驗的領域，即現象界；無感性直觀所給予者是超驗的領域，即本體界。現象與本體的區分劃定了人認知的界線，但是這個區分本身卻是「思想」出來的。「有限性」與「無

限性」之間的界線亦可作如是觀，人可以思想一個無限的上帝，只是這個「上帝」沒有實在的可能性，不足以言其實在。

事實上，康德談論有限者的策略正在於首先設想一個無限者。康德不時援引上帝說明自己的觀點，理由就在於此——在無限的上帝對照下，人作為有限者的角色顯得更加明確。在《純粹理性批判》（下稱《純理》），康德設想上帝擁有智性直觀（intellektuelle Anschauung, intellectual intuition），⁶而不像人只有感性直觀：

在自然神學中，當設想到一個這樣的對象（上帝），不僅對我們而言不可能是直觀對象，甚至對上帝自己而言也不可能是感性直觀的對象，我們就得謹慎地從上帝的直觀中剔除時間與空間的條件——因為所有祂的認知必然都是直觀，而非總是有所限制的思想。（KrV: B71; 原文重點）

設想一個擁有智性直觀的上帝，在邏輯上沒有矛盾，因而是可能的。不過，邏輯上的可能並不蘊涵世界真的有一個上帝，而且這個上帝真的擁有智性直觀。既然如此，為甚麼康德設想一個這樣的上帝？就是為了反面襯托人的認知方式是感性直觀與知性思想的結合。康德援用「上帝」，亦僅限於這種反面的運用方式。在他的理論框架下，「上帝」是一個「權宜概念」（problematischer Begriff, problematic concept），只能從反

⁶ 筆者以「智性直觀」翻譯康德的 intellektuelle Anschauung。德文 Anschauung 意指「觀看」，直接跟視覺有關，以「直觀」翻譯比較符合字義。牟宗三翻譯為「直覺」是受到英譯 intuition 的影響。intuition 可以表示某種直接的覺知能力，而這種覺知能力沒有視覺的意味。他取「直覺」而棄「直觀」跟其哲學計劃有關，因為「直覺」可以表現心性這種直接覺知事物的能力，令 Anschauung 由觀看事物的能力一轉而為覺知事物的神秘體驗，牟宗三也就順勢將 intellektuelle Anschauung 通向中國傳統的心性之學。關於這點，鄧曉芒（2006: 303）與施益堅（Stephan Schmidt, 2011: 269）均有所觸及。本文保留「智的直覺」這個詞彙來標示牟宗三的特殊用法，「智性直觀」則用來表示康德的 intellektuelle Anschauung。

面意義來理解。⁷這就是說，我們不能合法地正面談論上帝，這逾越了人類認知的界線。任何正面談論上帝的界說，只有一個功能，就是為了反面地限制感性的僭越。

在康德的設想下，上帝擁有智性直觀（他有時稱之為「直觀知性」（*intuitive understanding*）），祂可以直觀地創造事物自身，而無待於感性質料的給予。就像《聖經》的上帝，說有光就有光。智性直觀是完全的自發性，不需要以時空形式接收感性質料。人類的認知方式卻有別於此，他的直觀是感性的，只會被動地、片面地接收感性質料。所謂「被動」，是說人的感性直觀有待感性給予事物的資料，而不能夠自發創造對象；所謂「片面」，是說人的感性直觀受到時間與空間的限制，事物總是在某個時段某個地點下給予我們的，我們只能獲取零碎散亂的資料，不能直觀到完整的事物本身。在感性直觀的限制下，人的認知必須依靠知性概念的協助。知性能力本身是空洞的，沒有直觀內容，故此不能直接創造事物。可是，知性能夠提供綜合的規則（思想），整理感性接收回來的資料，間接地建立對象。

二、海德格

康德劃下「有限」的界線，奠定日後海德格論述的基礎。他直接依循康德的策略，以上帝的智性直觀對照人的感性直觀：「有限的人類認知之本質，是透過比較無限的神的認知（即根源的直觀[*intuitus originarius*]）之理念而闡明的。」（GA 3: 24）海德格繼承康德的說法，指出神人認知的差異正在直觀能力的不同。神以智性直觀直接創造事物自身；人卻必須透過感性直觀被動地接受質料，再經範疇間接地決定對象。正是直觀能力的差異，人的有限性就被確定下來——人的認知始終有待於感性直

⁷ 以「權宜」翻譯 *problematische*，詳細理由請見關子尹（1994：23-71）。

觀所給予的質料，感性直觀的接受性決定了人的有限性。這個說法賦予「有限性」以具體的內容：有限者之為有限，在其必須領受所給予者，而不能自發創造事物。

當然，我們可以質疑海德格（與康德）界定「有限性」的理據。我們可以從不同的角度論述人的有限性，例如人不能在空中自由飛翔、沒有氧氣就會窒息等等，這些情況都表明了人有各樣的限制。一般而言，哲學家都不會從上述情況陳述人的有限性，畢竟上述限制都可以在某程度下得到解決，例如我們可以發明飛機、氧氣筒等工具克服上述困難。而我們可以發明上述工具，最重要的原因在於我們擁合理性。大體來說，人類的文明是奠基於理性的，我們可以憑著理性來克服各樣限制，故此上述所謂的限制都不是終極的。康德的《純理》，就是要為理性樹立法度與界限：一方面，理性不是無力的（如懷疑論者所言），它可以在經驗範圍內確立知識；另一方面，理性不是無限的（如理性論者所言），它不能在經驗領域以外確立知識。在這種探索下的「有限性」，才算是終極的。海德格以康德哲學為基礎論述人的有限性，顯然不是隨意的選擇，而是因為康德觸及了人類有限性的根源：理性。

在海德格看來，人的主體性並非有如理性論者所理解的那樣足以主宰萬物，他藉著康德的 analysis，直指人的理性本身就是有限的：「人的有限性屬於感性，而感性意指領受的直觀。……人的純粹理性必然是純粹感性的理性。」（GA 3: 172）這就是說，領受的直觀決定了人類理性的有限。縱使人的思想可以天馬行空構想不存在的事物，說到底始終有待於感性直觀的給予，而不能無中生有地直接創造事物自身，故此海德格宣稱「思想本身已是有限性的標記」（GA 3: 24）。

筆鋒一轉，海德格擺脫康德的術語，以「有限性」為重心陳構個人的哲學系統：「此在的形上學」（the metaphysics of Dasein）。所謂「此在

的形上學」，就是從形上學的角度剖析人之所是及其所以可能的條件。透過分析康德的第一批判，海德格揭示康德哲學隱藏了一套形上學，這套形上學為人的理性劃下界線。⁸無論人的理性看來多麼偉大，始終不能合法地逾越感性直觀的限制。一旦有所逾越，不免引起各種理性幻相。海德格扭轉傳統以來形上學的預設，認為感性是人存在的必然起點，而不是有待克服的目標。任何理論，若不加反省即預設理性能力的無限性，就是遺忘了人的有限性。

海德格對哲學人類學的批評就在於此。他否定哲學人類學可以作為哲學的基礎，因為哲學人類學沒有過問人的存在模態，就直接將「人」視為基礎（GA 3: 218）。海德格要過問人的存在模態，認為人之所是有其基礎，這個基礎就是人的有限性。人總是置身於具體的時空脈絡之下，有所領受而存在著。人的有限性，就在其置身於「此」（GA 3: 229）。意思是說，人從出生一刻開始，就被投擲於一個既定的具體脈絡下生活。無論有沒有投擲者，人的生命就像是被投擲到這個世界，不由其所自主，人必須領受「被給予」的家庭、種族、社會、時代。不難發現，海德格巧妙地將康德的「感性」演繹為「被投擲性」（throwness），兩者都是接受性的表現，人必須首先接受所給予者，我之所知與我之所是方才可能。

可是，人不是定然的有限，還有超越的可能性。運用康德的術語解釋，「超越」意指知性的自發性，知性雖然不能直接創造對象，但是它提供一個活動空間（Spielraum, a space for play）容納所給予者，這個空間本身不是對象，而是對象所以可能的條件，它先於對象並決定對象之所是，故海德格稱之為「超越的界域」（horizon of transcendence）（GA 3:

⁸ 海德格以斬釘截鐵的語氣表示康德的第一批判跟知識論無關：「如果《純理》這部著作被闡釋為『關於經驗的理論』，或者甚至被闡釋為實證科學的理論時，它的意圖就仍然從根本上被曲解了。《純理》與『知識理論』完全沒有關係。」（GA 3: 16-17）

91)。因此，知性是超越（論）的。海德格再一次巧妙地將康德的「知性」（Verstand, understanding）演繹為「存在理解」（Seinsverständnis, understanding of being），⁹兩者都是自發性的表現。前者是概念思想的能力，我們可以主動地以概念關連於事物，構想事物的可能性，這是一種「超越」；後者是人的存在方式，人會朝向未來籌劃自身的可能性，這種踰出自身的方式也是一種「超越」。

綜合上述兩點，康德的「感性」與「知性」一轉而為海德格的「有限」與「超越」。本來康德關注的是認知問題：「在感性直觀的給予下，知性概念如何決定對象以成就實在的可能性（經驗認知）呢？」海德格卻將之轉化為實存問題：「在被投擲的處境下，如何踰出自身並籌劃自己的可能性呢？」眼光銳利的讀者，應該發現到「有限者的超越」其實是關切結構（care structure）的體現，說到底更是離不開「時間性」。所謂「此在的形上學」，說的是此在的存在結構（關切），而這個結構的根源就是時間性。

肆、越界：牟宗三論「智的直覺」

牟宗三洞悉海德格《康德書》的核心問題是「有限者的超越」。他撰寫《智》，集中討論《康德書》§4、§5、§16、§25 四節。四節內容，§4 與§5 關於「有限」，§16 與§25 關於「超越」。¹⁰由此可見，牟宗三精準地把握到《康德書》的核心。

⁹ 「知性」的德文是 Verstand, 「存在理解」是 Seinsverständnis, 兩者在字源上是一脈相承的。

¹⁰ 《智》§8 節譯了《康德書》§4（〈認知一般之本質〉）與§5（〈認知的有限性之本質〉），海德格在這兩節討論的課題是「有限」；《智》§7 全譯了《康德書》§16（〈超越論演繹基本目的在於揭示有限性的超越〉），§9 全譯了《康德書》§25（〈超越與一般形而上學的奠基〉），海德格在這兩節討論的課題是「超越」。

海德格在《康德書》指出認知一般之本質在於直觀 (§4)，而感性直觀的接受性正是人類認知有限性的根源 (§5)。概括來說，海德格肯定以下兩個命題：(1) 人只有感性直觀；(2) 人是有限的。以論證的方式表達，他的意思不過如此：

前提 I：人只有感性直觀。

前提 II：如果人只有感性直觀，則人是有限的。

結論：人是有限的。

牟宗三認為海德格的論證值得商榷：

人的存在當然是有限的，由人的感性與知性亦當然足以見人之有限性，在這裡，人自然是「非創造的」，但通過一超越的無限性的實體或理境之肯定，則人可取得一無限性，因而亦可以是創造的。在其通過實踐以體證超越的實體或理境以見真實性與實有性時，即見其無限性與創造性。此時，他的直覺是純智的，他的知性是直覺的，這是可能的。(全集 20：472)

引文中心在於一個「但」字。「但」字之前，是牟宗三贊同海德格的部份；「但」字之後，是牟宗三認為值得商榷的地方。海德格從感性直觀言人之有限性，指出有限者之為有限在其領受，而不能自發地創造事物自身。在這點上，牟宗三承認「人自然是『非創造的』」。可是，他認為人在經驗領域固然是有限的，但在超驗領域卻可以是無限的。在牟宗三看來，海德格只說到「有限者的超越」，卻不知道真正的超越是無限的：「通過一超越的無限性的實體或理境之肯定，則人可取得一無限性，因而亦可以是創造的」。若要把握人的無限性與創造性，則要承認「他的直覺是純智的，他的知性是直覺的」，即是承認人有「智的直覺」。結果，

牟宗三得出兩個迥異於海德格的命題：(一) 人可有智的直覺；(二) 人雖有限而可無限。以論證的方式表達，牟宗三的意思就是：

前提 I：人可有智的直覺。

前提 II：如果人可有智的直覺，則人可以是無限的。

結論：人（雖有限而）可無限。

一經對照，我們發現牟宗三在《現象》宣稱的兩大命題（「人雖有限而可無限」與「人可有智的直覺」）（全集 21：序，6）直接對反於海德格的論證。表面上，牟宗三在詮釋康德；實際上，他要跟海德格進著一場隱匿的對話——兩人在康德哲學的框架之下，各自表述一套個人的存在論。爭議的關鍵在於智性直觀之有無。海德格依循康德，認為人只有感性直觀；牟宗三則認為人可有「智的直覺」。牟宗三沒有誤解康德或海德格關於人類直觀的討論，他純粹不認同兩人的立論。¹¹然而，智的直覺為何可能？

一、「智的直覺」為何可能？

千頭萬緒，第一步我們先要釐清牟宗三的「直覺」是何意思。表面看來，他的想法十分脆弱：如果人可有智的直覺，則直觀所及之物即是存在之物，這明顯與經驗事實不符，由此幾乎可以斷言牟宗三的說法是荒謬的。可是，牟宗三不至粗心如斯，他扭轉了康德「智性直觀」的意思，只肯定有道德義（而無認知義）的「智的直覺」：

智的直覺直覺地認知之，同時即實現之，*此並無通常認知的意義*，此毋寧只著重其創生義。因此，*即使承認有此智的直覺，並*

¹¹ 關於他與康德（海德格）之間的分歧，牟宗三是相當自覺的：「這樣，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，因而亦承認『物自身』一詞之積極的意義，而以智的直覺之有無決定『物自身』一詞之或為積極的意義或消極的意義，則總成立。」（全集 20：160）

未擴大吾人之知識，如康德所警戒者。吾人隨康德之思路，承認有此智的直覺，只不過是重在表示本心仁體乃至自由的意志實可為一具體的呈現而已。（全集 20：257；我的重點）

智的直覺所以可能的根據，其直接而恰當的答覆是在道德。（全集 20：447；我的重點）

落於認知義來述說「智的直覺」，其為荒謬是顯而易見的，這不是牟宗三的意思。不過，落在道德義上講「智的直覺」又是否合理呢？

考察牟宗三所言的「智的直覺」，其實近於儒家心學傳統的「仁心」或「良知」，他往往交替使用上述三者而不會另加說明。明白了這一點，以下我要說明這種「直覺」或「仁心」到底有何作用。按照牟宗三的說法，直覺與仁心有創造性。我們試以《論語》一段說話為例：¹²

子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」（《論語·為政》）

孔子以父母與犬馬對舉，以言「敬」的涵意。父母的形體與犬馬的形體固然是不同的，但是孔子認為兩者的真正差異不在於形體，而在於身份。子女若不存「敬」，則父母與犬馬無異。孔子的意思，當不是說父母不受尊敬就會變成犬馬的形體，而是說父母之為父母的身份與尊嚴其實有賴子女存敬之心。父母的形體是現成的，不因子女的意志而改變；但是父母的身份與尊嚴是無形的，有賴子女存敬之心而成就。¹³我們可以說有兩種不同意義的存有，一種是「物理意義的存有」，另一種是「價

¹² 此例源自吳啟超（2010：148）。

¹³ 例子的意思是說子女的孝敬之心是成就父母之為父母的必要條件，而非充分條件。父母之為父母，當然尚有其他條件來成就。

值意義的存有」。子女不是上帝，不能創造父母的形體，但是子女的心卻能創造價值（「敬」），成就父母之為父母的身份與尊嚴。心的作用就是創造，使父母真正成為父母。而心的創造性僅限於價值層面，心不負責創造事物的形體。

牟宗三相當強調心之「覺潤」。他提到孔子的「仁」，是以日常生活的切身體會為證，例如他以孔子訓示宰我「汝安則為之」的語錄，反面說明仁是一種不安之心、不忍之情，有此心情者則可進一步化為創造事物價值的能力：

由不安、不忍、憤悱、不容已說，是感通之無隔，是覺潤之無方。……覺即就感通覺潤而說。此覺是由不安、不忍、悱惻之感來說，是生命之洋溢，是溫暖之貫注，如時雨之潤，故曰『覺潤』。『覺』潤至何處，即使何處有生意，能生長，是由吾之覺之『潤之』而誘發其生機也。故覺潤即起創生。（全集 6：237）

關鍵就在於「覺」。這種「覺」首先是一種不安之心、不忍之情。看到不義之事會憤慨，知道死傷事故會不安，這些都是人之常情。當一個人知道了某個父親為了滿足一己私慾而強姦親生女兒而毫無感覺，我們會斥之為麻木不仁，因為他的感覺已經鈍化了。相反，如果他憤而舉報該位父親的獸行，他也算是彰顯了「正義」的價值。相關成就之所以可能，說到底還在於「心」。心既可以被動地覺知事物，亦可以主動地成就價值，牟宗三稱前者為「覺」，後者為「潤」。後來牟宗三嘗言人有智的直覺，他所說的已經不是康德哲學中的「智性直觀」，而是上述所言的覺潤之情。

於是我們明白牟宗三何以反覆申論「『物之在其自己』之概念是一個有價值意味的概念，不是一個事實之概念」（全集 21：序，8）。牟宗三心目中的「物」不是康德哲學的「物自身」（thing in itself），而是《中庸》

「成己成物」的那個「物」：「誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。」（《中庸》）兩種「物」的最大差異在於存有地位的不同：前者是一種價值存有，雖然無形無相，但卻是存在的；後者卻不是實在的存有，只是康德反面地用以限制經驗領域的「權宜概念」。在牟宗三的筆下，「物自身」不再是一個權宜概念，而是事物之為事物的價值。所謂「君君臣臣父父子子」（《論語·顏淵》），如果君臣父子能夠克盡己任，亦即成就了自身的價值。牟宗三與康德的「物自身」只有名言上的相似性，兩者所談論的基本上是不同的「物」。

撇除各種理論名相，牟宗三所謂（智的）直覺可以創造事物本身，不過是說一種「心」與「物」的關係：心表現為覺潤之情，可以賦予事物以價值。

二、「無限」為何可能？

牟宗三的論述雖有違康德的意思，總算自成一套理路。在他的論述下，所謂「人可有智的直覺」，是說心有一種價值創造的能力。可是，我們仍然可以質疑：為甚麼有此創造能力足以令人成為無限的存在者？換言之，即使我們接受牟宗三的第一個前提（「人可有智的直覺」），我們仍然可以質疑他的第二個前提（「如果人可有智的直覺，則人可以是無限的」）。

箇中關鍵，在於如何理解「無限」的意義。牟宗三以「無限心」來闡釋「無限」的意義，而「無限心」的特徵是不為感性所限制。康德與海德格都強調感性直觀的給予性，人必有待於所給予者，然後才能有所成就。既然人總是有待給予，即是說人不能夠無中生有。在此，牟宗三看到了突破的缺口，認為人在道德領域上的創造性足以令人成為無限。對他來說，道德價值（例如仁、義、禮、智）是由心所發用，無待於感性經驗的給予。人不為其感性所限，即呈現其無限心：

人是有限而可無限的。現實地說，人是有限的；理想地說，人可是無限的。其現實地為有限者，是因為他有感性；其理想地可為無限者，是因為他能超越乎其感性而不為其感性所囿。**他超越乎其感性而不為其感性所囿，他即呈現一無限心。**因此，他即以此無限心為體。他之可以無限，是因為他以無限心為體。他若能充分朗現此無限心，他即是一無限的存在。（全集 21：466-467；我的重點）

留意牟宗三如何討論「有限」與「無限」。對於前者，他直言人是有限的；對於後者，他總是添多一個字：人「可」是無限的。一字之差，天壤之別。人的有限性是現實性，而人的無限性只是一種可能性，不一定能夠表現出來。他認為人人皆有此心，但是此心是否可以呈現是另外一個問題，故此他特別標出「若能充分朗現此無限心」為條件。實現這個條件，就要「超越乎其感性而不為其感性所囿」。也就是說，如果能夠克服感性欲望的妨礙，則可以充分展現其道德本心，舉手投足莫不稱理。這個時候，人就可以獲得宛如上帝那樣的無限性。

不過，這個說法值得商榷。所謂「道德價值是由心所發用」，如果是說道德價值是由心所構想出來的，其實仍然沒有逾越康德哲學的邊界。理論上，我們可以構想一個具備完美德性的聖人，並以此為標準衡量每個人的道德。至於這個聖人在經驗世界是否真的存在，是另外一個問題。康德曾經在《判斷力批判》指出，「可能性」（possibility）與「現實性」（actuality）只是對人而言有效的概念區分：「人類的知性不可避免地區別事物的可能性與現實性，這個事實的根據在於人的主體之中，也在於人認知能力的本性之中。」（AA 5: 401）上文提過，人類的知性是一種概念思想的能力，凡是不矛盾的都可以思想得到，但是不代表思想得到

的事物存在。我們固然可以構想某些完滿的德性，並將這些德性綜合投射為一個完美無瑕的聖人，但是這個聖人在經驗上是否存在，實在值得質疑。「聖人」只是一個可能性，而不是人必然如此的現實性。相反，一個擁有智性直觀的無限的存在者，因其直觀所及即是存在之物，所以祂沒有可能性與現實性的區分，祂的一切可能性皆得以落實——祂只有現實性。現在牟宗三宣稱「人可以是無限的」，這個宣稱本身已經證明了人的有限性。真正的無限者不是「可以」是無限的——祂必然是無限的。

當然，牟宗三尚可爭辯可能性與現實性屬於理論哲學的區分，而他的重點是實踐哲學。他不是說心可以構想道德價值，而是說心可以用行動實踐這些價值出來。以理論哲學的概念區分解說實踐哲學，是混淆了兩個不同的領域。

這個反駁是否有效？我們可以再次藉康德的概念區分來回應，他在《判斷力批判》提出了一對在實踐哲學上只對人而言有效的概念區分：「實然」(Seyn, is)與「應然」(Seyn-Sollen, should-be)。他說：「很清楚，由於吾人實踐能力的主觀特性，道德律則必須表象為命令（與之相符的行動是責任），理性不是以實然（發生的事）而是以應然來表達這種必然性。」(AA 5: 403；原文重點)即是說，道德律作為必然的命令指引我們的行動，只是以「應然」而不是以「實然」來表達。道德上的必然，可以是物理上的偶然，道德律可以不實現於經驗界。實踐哲學的「應然」，就如理論哲學的「可能性」，人類行動的應然只是可能而已，未必可以落實；實踐哲學的「實然」，就如理論哲學的「現實性」，人類行動的實然已經落實為現實性。相反，一個無限的存在者就沒有以上的區分，祂的實然行動即是應然之理，一切應該做的行為都會得到落實。我們不會說「上帝不應該說謊」，因為「應然」句不適用於無限的存在者。現在牟宗

三說人只能或然地實踐道德（「若能充分朗現此無限心」），表示應然與實然的區分對於人而言仍是有效。那麼，人依然是有限的。

我猜想牟宗三的意圖，其實是要標舉聖人的理想境界。這個理想境界不是憑空幻想出來的，而是一個真實的可能性。若然達至這個境界，從心所欲而不逾矩，舉手投足莫不稱理，則人在道德上可說是有企及上帝的地方。不過，他宣稱的「無限性」終歸無法逾越有限性的界線。宣稱的語氣雖然強烈，其真正意思卻絕非大膽。牟宗三說人有智的直覺，康德亦說人有善的意志；牟宗三說人在事實上有限而價值上可無限，康德亦說人既屬感性世界又屬智性世界。牟宗三號稱自己比康德百尺竿頭更進一步，其實是否如此，倒是疑問。

三、無限的歷程？

論者或曰：牟宗三倡言「人雖有限而可無限」，其中「無限」意指「無限的歷程」。此說承認人是有限的，而價值是普遍客觀、無所限制的。有限的人若要完全實現價值，必然預設一個無限的歷程不斷追求之。「無限」應該翻譯為“unlimited”，不應該譯作“infinite”（Schmidt, 2011: 267）。說牟宗三抬高「心」到一個無以復加的地位，其實是出於誤解的判斷。

文本證據顯示成熟時期的牟宗三沒有以歷程義解釋「無限」。¹⁴相反，文本證據顯示他在完成自己的理論系統後極力反對以歷程義解釋「無

¹⁴ 1954年出版的《王陽明致良知教》，第六章〈何思何慮〉述及致良知的工夫，其中提到「無休止之無限過程」：「致良知工夫，到純熟境地，無一毫渣滓留滯，將自家生命徹底從隱曲迴護中翻出來，一切如如平常，隨時光明自在，便是何思何慮境界。此種境界，說難自是不易，但說易亦自不難。實則此處並不說難易，惟說精誠不息耳。此是一無休止之無限過程」（全集 8：84；我的重點）。但有兩點值得注意。其一，晚年的牟宗三提起了這本書，直言「該書可作廢」（全集 8：218），只餘下第三章〈致知疑難〉收入 1979 年出版的《從陸象山到劉蕺山》之中；其二，牟宗三在《現象》亦提到「無限的進程」（全集 21：28），但是他的態度是否定的，認為「無限的進程」恰恰引證了人的有限性。關於第二點，下文會有詳細討論。

限」。歷程牽涉時間性，他認為牽涉時間性就落入流變的現象界，無法申明永恆不變的本體界。中國哲學恆言的心體與境界，一旦落入時間性的籠罩之下，即喪失其真實意義。試讀一下牟宗三對於海德格的其中一點衡斷：

人在實踐的體證或體現工夫過程中當然有時間性，因為這是一現實的過程，*但割斷超越的實體或理境，空頭地言人之存在之實有與時間（通過時間了解實有）則無意義*，在這裡與康德強拉關係亦無意義，在這裡亦建立不起基本存有論來。（全集 20：471；我的重點）

牟宗三有條件地承認時間性，認為「現實的過程」牽涉時間性，但是超越的實體與理境不在時間性內，海德格欲割斷超越者，只是「空頭地言人之存在之實有與時間」，並無意義。對牟宗三來說，心既然是超絕經驗的，不牽涉時間性，其所觀照之「物」（價值存有）也就是普遍而客觀的，無時空性，無生滅相：

例如在無限心底明照下，一物只是如如，*無時間性與空間性，亦無生滅相，如此，它有限而同時即具有無限性之意義*。無時空性，無生滅相，此兩語即顯示一價值意味。（全集 21：18；我的重點）

他提到的無限，每每是「性」，而非「歷程」。而無限性之為無限，在於無時空性與無生滅相，也就是不落於現象界。如果牽涉到時間性，始終是有限的。牟宗三嘗試自擬問題，再作回答：

人或可說：一切義務必不能一時俱作，*在時間行程中必尚有未充盡之義務次第出現*，因為人不能一時當一切機故，如是，人仍是有限的。此義自可說。但依儒者，*若自無限的進程言，自永不能*

充盡一切義務，此所以說「真正仲尼臨終不免嘆口氣」（羅近溪語），此見人的有限性；但若自圓頓之教言，則亦可以一時俱盡，隨時絕對，當下具足，此即人的無限性。（全集 21：28；我的重點）

他首先設問義務之間偶有衝突，「不能一時俱作」，從時間性的觀點看，人是有限的。對此質詢，牟宗三有條件地承認其合理性，並指出人在無限的進程中固然永遠不能落實一切義務，從中的確可見人的有限性。請留意他的思路，無限的進程恰恰表現了人的有限性，而不是無限性。在引文中，牟宗三的重點明顯放在後面「自圓頓之教言」。從這個觀點看，人不受限於時間性，因此「一時俱盡，隨時絕對，當下具足」。這時，才可以說人的無限性。

以歷程義界定「無限」，其實是康德的說法。在《實踐理性批判》，康德談到神聖意志（holy will）。他指出人類只有純粹意志，沒有神聖意志。純粹意志尚會受欲望與感性動機影響，神聖意志不受感性影響，因而不會頒佈任何跟道德律有違的格準（AA 5: 32）。神聖意志是人類不能真正企及、卻又力求達致的理念：

意志的神聖性同時就是一個必然充任原型的實踐理念，無止境地趨向此理念是一切有限的理性存在者唯一有權做的事情。而且，因神聖意志而堪稱為神聖的純粹道德律則，持續而正確地將此理念置於他們眼前。有限的實踐理性能夠成就的極限是德性，也就是說，確信個人格準朝著道德律無窮地前進，並確信在此持續的進程中做到堅定不移。（AA 5: 32）

在實踐上，我們以神聖意志為「原型」（Urbild, model）。它既引導我們前進，我們卻又永遠追求不到。神聖意志是圓滿的，有限的理性存

在者若要達致這個境地，必須預設無限的歷程不斷地追求之。康德以「靈魂不朽」(immortality of the soul)為最高善(highest good)的其中一項設準，就是知道落實最高善必然牽涉無限的進程。關於這點，牟宗三在《圓善》轉述過後，¹⁵即批評說：

說在無限進程中始可達到意志之完全符順於道德法則，這實等於說永遠不能達到，因為康德無頓悟義故，而依儒釋道三教，則頓漸兩義同時成立故。(全集 22：220；我的重點)

讀者讀至此，可看到這說法，依儒釋道三教觀之，顯然是消極的，並非究竟了義。他只說一堅定性，但並未說明此堅定性何以可能。雖肯定靈魂不滅，說無限進程，然神聖性與天福究不能為人所達到。(全集 22：220；我的重點)

牟宗三的思路一以貫之。這次批評的重點落在頓漸之辨。他認為康德是漸教，堅持無限進程，在時間的歷程透過不斷的修持以期達至神聖意志，「這實等於說永遠不能達到」，「顯然是消極的，並非究竟了義」。在他眼中，儒釋道三家是頓教，一旦明心見性，頓悟心體之無限，當下一刻即是聖人。說到底，他所說的「無限性」始終離不開心的覺悟，覺悟是第一要義，在時間的歷程下漸次修習，已是第二義的工夫。

無論是文本證據，還是義理疏解，都顯示成熟時期的牟宗三的「無限」是說「心」之普遍、客觀、絕對、超越，而跟歷程無關。以歷程義界定「無限」，恐怕是曲為之解。畢竟牟宗三意識到「時間性」與「無限

¹⁵ 「……此一神聖性，吾人的現實意志不能具有之。因此，吾人必須在一無限的進程中具有之，因而亦必須要吾人的生命之無限拉長，而此無限拉長則有待於『靈魂不朽』之肯定。」(全集 22：205-206)

性」的衝突，只要觸及時間，就不可以說真正的無限。於是，我們明白為甚麼牟宗三批評海德格是「形上學之誤置」：

今海德格捨棄他[按：康德]的自由意志與物自身等而不講，割斷了這個領域，而把存有論置於時間所籠罩的範圍內，這就叫做形上學之誤置。(全集 20：序，7)

有學者認為牟宗三的批評是出於誤解。¹⁶言下之意，即是說牟宗三若然正確理解海德格的時間性，就不會有此批評。在我看來，情況正好相反，牟宗三是太理解海德格的哲學計劃，深知道彼此之間的學說不能兼容。在牟宗三的設想下，流變的現象界以外，尚有一個無生滅相、無時空性的本體界，他認為在本體界才可以確立「心」的普遍、客觀、絕對。只有挺立道德本心，確立價值之源，才可以活出不朽的意義。

現在海德格「把存有論置於時間所籠罩的範圍內」，「存在」總是即於「時間」，也就是說沒有外在於時間的客觀實在。這等同直接割斷超絕經驗的本體界，亦即直接割斷人可以活出不朽意義的源頭，這是牟宗三斷不可接受的情況，所以他批評海德格是「形上學的誤置」，非係誤解，反而是正確理解後，其個人哲學系統所迫出來的判語。

伍、化無限為有限：海德格論「想像力」

換個角度，從海德格的觀點看，牟宗三的道德形而上學的確逾越了人的有限性。海德格的重點落於時間性。在《康德書》，他直言《存在與

¹⁶ 「牟宗三之所以對海德格爾的『時間』概念誤解較深，一方面的原因固然在於他每每是從康德的立場出發來理解海德格爾的基本理想……另一方面，在時間問題上，牟宗三對海德格爾的誤解顯然也是基於他與海德格爾對『本體』或『存在』的不同理解。」（倪梁康，2002：46）

時間》一書的題目，「與」字才是關鍵（GA 3: 242）。海德格認為「存在」（Sein, being）與「時間」（Zeit, time）是相即不離的，人的存在模態總是在「生成」（werden, become）的過程中。這就是說，人的存活總是有生滅相、有時空性。在有限的生命中，以一個無限的本體為憑藉，希望活出不朽的意義，實屬虛妄。海德格更指出傳統形而上學設定的「永恆」，往往具備「持存」（Beständigkeit, permanence）與「持駐」（Ständigkeit, constancy）的特質，兩種特質揭示了「永恆」的意義：「持續不斷的」「現在」（GA 3: 240）。在海德格的剖析下，傳統形而上學所謂「永恆」，仍然脫不了時間性的籠罩。既然這樣，與其寄託生命意義於虛妄的本體界，不如直接面對實在的現象界，在變化生成的過程中踐行生命的意義。

為了說明人的有限性，海德格嘗試論證時間性是籠罩性的，存在總是即於時間。他認為康德的《純粹理性批判》隱藏了一套形而上學，揭示這套形而上學的關鍵在於想像力。想像力將範疇圖式化，也就是將範疇翻譯成一個「時間版本」，讓本來只有邏輯意義的純粹概念（「範疇」）能夠處理時間中的事物。海德格說「圖式論」（Schematism）是整部《純粹理性批判》的核心（GA 3: 89, 112），因為這個部份顯示了時間的籠罩性。以下內容，我會說明「想像力」與「圖式論」的意義，以及兩者在海德格的康德詮釋中有何理論地位。

一、想像力與圖式論

若要理解海德格的康德詮釋，我們可以首先反面從批評海德格的意見入手。對此問題，卡西勒（Ernst Cassirer）批評說，海德格所自鑄的新詞，例如「接受的自發性」（receptive spontaneity）、「純粹感性的理性」（a pure sensible reason）等等，藉此說明想像力的作用，卻有悖康德之說。在卡西勒看來，這些詞彙一如「木質的鐵」（wooden iron），概念上根本是矛盾的。因此，他說出了以下經典的判語：「在這裏，海德格不再

以注解者的身份說話，而是以篡竊者的身份說話。他憑藉武力切入康德的系統，就是為了征服它，並為其問題而服務。」(Cassirer, 1984: 185)

面對卡西勒的批評，如果要為海德格辯護，可以如何回應呢？尤其卡西勒是康德哲學的專家，嫻熟於康德的文本。可以肯定，卡西勒的批評不是無的放矢，海德格在 1950 年的《康德書》第二版序言亦不得不承認：「我的詮釋的暴力持續地挑起不滿。對此暴力的指控，大家可以在這部作品找到足夠的支持。」(GA 3: XVII)

於是，一般的回應策略是分開「歷史文獻」與「哲學思辯」：前者以哲學家的文字為準繩，一字一句皆遵之守之；後者是以哲學家背後的精神為指導原則，揭示其所欲說而未說者。海德格的工作，是後者而非前者。

這種回應策略固然有其優點，但亦有致命的缺點。優點在於，上述回應秉持哲學工作的真正意義所在，我們不是為了做歷史文獻式的考查，而是為了跟哲學家作思想對話。可是，這種回應間接承認了原來的責難：海德格的康德詮釋只是肆意的扭曲，跟康德哲學本身沒有關係。無可否認，海德格相當重視哲學思辯，但這不代表他輕視文本。卡夫(Stephan Käufer)指出，海德格堅持《純理》的內在關連與統一，而有別於新康德學派、新黑格爾學派與實證論的解釋，他們否定批判的部份內容，或認為彼此之間並不一致，或認為彼可以取代此(Käufer, 2011: 177)。達爾斯特姆(Daniel Dahlstorm)亦說，歐陸哲學傳統深受康德的《純粹理性批判》影響，卻只有海德格一位哲學家嘗試詮釋整部批判(Dahlstorm, 2010: 382)。從一開始，海德格肯定整部批判的完整性，反而是其他學者截取某個部份，就以為繼承了康德。在文本的詮釋上，倒是海德格比較周延。海德格出於莫大的理論野心，行文用語間或有誇大其辭的地方，以致掩蓋了一個基本事實：他的詮釋始終建立在康德的文

本之上。其實，「歷史文獻」與「哲學思辯」不必然是非此即彼的關係，兩者之間尚存共同空間。仔細閱讀海德格的康德詮釋，可以發現他恰恰企圖兼顧上述兩者。因此，較恰當的做法是先揭示他的哲學問題，在這個問題的指引下，指出其康德詮釋在甚麼意義下契合於文本，又在甚麼意義下遠離了文本。只有這樣，才算是充份的回應。

上文已提到海德格的核心問題：他嘗試論證時間的籠罩性，存在總是即於時間，藉此說明人的有限性。他論證的形式，我們在前文亦已提到：

前提 I：人只有感性直觀。

前提 II：如果人只有感性直觀，則人是有限的。

結論：人是有限的。

關鍵是前提 II。即使接受了前提 I，我們還是可以質疑：為甚麼人只有感性直觀，就是有限的呢？在《康德書》，他的策略是論證想像力是最基本的能力。想像力的功能是圖式化，而圖式化即是時間化。知性的純粹概念（「範疇」）看似是無限的，卻始終免不了想像力的圖式化，也就是說，離不開感性時空形式制約。如果他的論證是成功的，則時間的籠罩性也就可以成立。現在讓我們跟隨海德格的腳步，檢視一下他如何根據《純粹理性批判》逐步建立他的論證。¹⁷

（一）、想像力

海德格以〈超越論感性論〉的第一句，作為其論證的開端：

- I. 無論認知以甚麼方式與通過甚麼手段關連於對象，它直接關連對象所憑藉的，並且一切思想作為手段所導向的，就是直觀。

（KrV: A19/B33, GA 3:21）

¹⁷ 達爾斯特姆（Dahlstorm, 2010）展示了海德格如何藉康德的文本逐步建立他的論證。在下一節，我會參考他的方式，展示海德格的論證過程。

海德格強調「直觀」的優先性，根據就在於此。認知關連於對象，可以是直接的，可以是間接的；無論直接抑或間接，都跟直觀有關。認知直接關連於對象，是神的認知方式，神以智性直觀直接創造對象；認知間接關連於對象，是人的認知方式，人以感性直觀接收感性質料，再以思想決定對象。人類認知的有限性，就在其必須領受，他不能直接創造事物自身，只能通過思想間接地關連於對象。換言之，人的有限認知分別有「接受性」（感性直觀）與「曲行性」（思想）兩大特質。

然而，感性直觀與思想是兩種異質的元素：前者是特殊的、接受性的，後者是普遍的、自發性的。單純地並列兩者，是不能有效解釋認知是如何可能的，關鍵是兩者如何綜合（synthesis），藉此統一兩個異質的元素。由於感性直觀的限制，事物總是以雜多的姿態給予我們，「要將這些雜多化為認知，我們思想的自發性要求這些雜多首先以某種方式貫通、接受和結合起來。這個行動，我稱之為綜合。」（KrV: A77/B102）海德格指出「綜合」之所以可能，不純然是感性直觀或思想的事情，綜合有待於兩者「之間」的一種能力。他以康德原文為例，指出這種能力就是想像力：

II. 一般綜合純然是想像力的效果，而想像力是靈魂一種盲目而又不可或缺的功能。沒有了它，我們根本不會有甚麼認知，但是我們很少意識到它。（KrV: A78/B103, GA 3:63）

在《純理》，康德指出純粹認知的三個環節：（1）純粹直觀的雜多；（2）想像力的綜合；（3）知性概念所帶來的統一性（KrV: A78/B104）。根據上述劃分，想像力是獨立於感性與知性之外的一種能力，而且它有一種特別的居間作用，是感性與知性的橋樑。在此，海德格認為想像力不僅是三個環節的居間者，而且是結構上的中心——想像力令直觀與思想本質地、結構地共同歸屬。他再一次援引康德的原文為根據：

III. 所以我們有一種作為人類心靈基本能力的純粹想像力，這種能力為一切先驗認知奠定基礎。……兩個極端——即是感性和知性——必須借助想像力這個超越論的功能才必然地連繫起來。否則的話，感性只會給出現象，卻不會給出經驗認知的任何對象，因而不會給出任何經驗。(KrV: A124, GA 3: 84)

綜合是想像力的活動。這種活動本身是「盲目」的，因為尚未有知性概念的介入，結果「感性只會給出現象，卻不會給出經驗認知的任何對象」。為甚麼想像力是盲目的呢？因為想像力的綜合功能，只是依照主體所在的偶然時空位置，按先後次序將表象結合起來。通過這種結合得來的表象，仍然是粗糙而混亂的。這些混亂的表象必須經過初步的組織，才能夠被知性概念所決定。而這個「前概念」的組織活動，就是圖式論的工作。

(二)、圖式論

「圖式論」的旨趣，在於探討有限者在感性條件的制約下如何認知。說得清楚一點，圖式論要處理的問題，是知性概念如何應用到感性直觀之上。前文提到，知性概念與感性直觀是兩種異質的元素，如何可能結合起來？舉一個例，我們在經驗世界見到的狗，總是一隻特殊的狗，牠擁有特定的大小、顏色，屬於某個品種。無論這隻狗是多麼典型，也不能窮盡「狗」作為概念的所有意義。因為，「狗」的概念是普遍的，包括所有不同大小、顏色、品種的狗。概念所以能夠以一統多，理由在於它是思想的產物，而不是經驗世界的可感事物，所以我們從來不能看見「狗」的概念。可是轉念一想，既然「狗」的概念是不可見的，為甚麼我們可以在經驗世界識別眼前這隻東西屬於「狗」的概念的個例？無所限制的概念如何應用到有限的經驗事物之上呢？

上述以「狗」的概念為例，只為方便理解，其實仍然未能充分說明圖式論的工作。理論上，所有概念都要面對「如何應用到直觀之上」的問題，無論是包含經驗直觀的經驗概念（例如「狗」）、包含純粹直觀的數學概念（例如「三角形」）、抑或不包含任何直觀的純粹知性概念（範疇）。康德的「圖式論」，只討論知性的純粹概念如何應用到直觀之上，理由在於知性純粹概念的地位最為基本。經驗概念與數學概念都有直觀成份，兩者都是由直觀與範疇結合而成，最後，還得回到直觀與範疇如何結合的問題。知性純粹概念與感性直觀的差異是最大的，如果我們知道兩者的結合如何可能，則經驗概念與數學概念如何應用於直觀也就不成問題。

康德指出，我們必須找到一個能夠結合直觀與範疇的「第三者」。而要結合兩者，這個第三者必須同時具備兩者的特性：「這個中介的表象必須是純粹的（無任何經驗成份），並且既是智性的，亦是感性的。這樣的一種表象就是超越論的圖式。」（KrV: A138/B177; 原文重點）現在的問題是：甚麼事物既有智性又有感性的特質，讓直觀與範疇得以結合？康德的答案是：超越論的時間決定（transcendental time-determination）。

「超越論的時間決定」是純粹而又普遍的，跟範疇是同質的；時間是感性的形式，「所有一般現象，亦即所有感官對象，都在時間之中，並且必然地處於時間的關係之中。」（KrV: B51），因此跟直觀也是同質的。所謂「結合直觀與範疇」，其實是指範疇應用於直觀之上，也就是思考「時間之中」的事物。這種思考，康德稱之為「認知」。超越論的圖式，就是為認知做準備，讓本來只有邏輯意義的思考形式（範疇）能夠處理時間中的事物。如果要完成這份工作，我們就要借助想像力的功能，將範疇「圖式化」：

IV. 想像力為一個概念取得其圖像的一般程序的表象，我稱之為這個概念的圖式。(KrV: A140/B179, GA 3: 97)

一般來說，想像力是製造一些類似感性事物表象——圖式 (schema)——的能力，它可以為概念製造圖像 (image)。換句話說，圖式處於概念與圖像之間，成為兩者得以溝通的橋樑。當我們將想像力作經驗上的運用，它會將表象以聯想的方式連結起來，康德稱之為「再生性想像力」(reproductive imagination)。經驗概念的圖式(例如「狗」)是一條規則，它指引我們製造圖像，作為相關概念的可能圖像。「狗」的概念本來是普遍的、無形的，眼前之物卻是特殊的、有形的，概念規範想像力的活動，讓想像力根據概念的規則來組織材料，例如以「一般四腳動物」為圖式，最後讓我們決定眼前之物是否就是「狗」(KrV: A141/B180)。然而，康德更重視「創生性想像力」(productive imagination)，即是想像力的超越論的運用。所謂「想像力的超越論的運用」，就是將範疇應用到內感的純粹直觀之上，結合思考形式與內感形式為一。這就是康德所說的「超越論的時間決定」。這樣，我們就會得到相對應的圖式，這個程序就像是將範疇「翻譯」為一個「時間版本」。

讓我以「關係範疇」中的實體與偶性 (*substantia et accidens*) 範疇為例。關係範疇處理表象之間的秩序，若只作邏輯上的運用，則關係範疇處理的只是概念之間的邏輯蘊涵關係。一旦將關係範疇應用到時間之上，就等於為時間賦予秩序，形成「時間秩序」(time order) 的圖式。實體與偶性範疇本來是「主詞與謂詞」的意思，用邏輯的方式表達，就是「定言判斷」。實體作為概念，本來是指「作為承托者」的基體；偶性作為概念，本來是指依附於實體之上的偶然性質。經過時間化後，實體的圖式是「在時間中實在之物的持存」(KrV: A144/B183)，即是在變化

中保持不變者；偶性的圖式就是「在時間中實在之物的變易」，即是依循時間而流變者。有了這個圖式，我們就能夠視那些於時間中保持不變者為實體，視變化者為依附於實體的偶性。海德格相當重視實體的圖式，在他看來，實體的圖式說明了何謂「永恆」：「時間，作為純粹的一連串的現在，每時每刻都是現在。在每一個現在中，都是現在。時間因而顯現出其自身的持駐性。」(GA 3: 107) 直接點說，「永恆」即是持續不變的現在。在概念上，實體本身無時空性、無生滅相；一旦落入現象界中，實體就有了時間性，它的意思就是在時間中的持駐不變者。有時，當我們說到「永恆」的愛情是要「一生一世」的，其實是將愛情的理念「翻譯」成一個時間版本——愛人的容貌會變，彼此的愛卻是一生不變的。看似是不牽涉時間性的實體，在康德（與海德格）的剖析下，必須經過時間化的程序，才可以為人所把握。最純粹的範疇亦免不了時間性的籠罩，更別說其他經驗事物了。

在關係範疇之外，其他所有範疇都可以經過圖式程序的時間化(KrV: A145/B184-185)。篇幅所限，茲不贅論。

從上述的討論可見，圖式是接通範疇與現象的橋樑。所謂「接通範疇與現象」，是說圖式將範疇由「思想的形式」轉化為「思想經驗世界的形式」。範疇是思考的規則，本來是空洞的，但在思想經驗世界的過程中，雜多進入思想的秩序，為範疇注入了內容。這樣，才有所謂「認知」。康德藉此劃下範疇的合法運用範圍：範疇只可以思想經驗世界的事物，也就是時間中的事物，經驗或時間以外的思想雖然是可能的，卻不具備實在的可能性。任何超離於經驗或時間的概念，不過是沒有認知意義的幻想而已。

補充一點，康德只標舉時間作為接通範疇與直觀的橋樑，而對空間隻字不提，並不代表他排斥空間亦可以將範疇圖式化。理論上，空間與

時間都是感性的形式；經過空間化的範疇，同樣兼備智性與感性的特質。康德只探討時間之於範疇的作用，因為〈圖式論〉的目的是要「顯示知性純粹概念應用到一般現象的可能性」（KrV: A138/B177）。他在前文指出：「時間是所有一般現象的先驗形式條件。空間，作為所有外感的純粹形式，只是限於外感的先驗條件。」（KrV: A34/B50）即是說，所有現象都在時間之中呈現，但不是所有現象都在空間之中呈現。如果要尋找應用於範疇的一般條件，從時間入手是較好的選擇。若然範疇要應用於外感事物之上，空間亦是不可或缺的因素。比方說，要處理兩個物理對象的先後相繼關係（例如一個桌球導致另一個桌球滾動），我們就不能忽略它們在空間中的運動。因此，僅僅將範疇時間化是不足夠的，還要有範疇的空間化，協助我們處理外感事物。

在這個觀點下，所謂「圖式化」，意思是為概念注入時空元素。用海德格的術語，圖式化即是將抽象概念「感性化」（*Versinnlichung, making-sensible*）（GA 3: 91）。有限者之為有限，就在其感性直觀。人不是上帝，不能以全知的觀點認知世界，人只能夠通過感性領受事物的資訊，故此受到時空條件的限制。受時間條件限制，人必須以先後相繼的方式接收資訊，亦即片段式接收資訊，各個片段陸續在意識之中呈現；受空間條件限制，人必須在某個特定的觀點接收資訊，事物總是對人呈現某個面向，而不能呈現全相。雖然事物只能以片面的方式給予我們，但是我們亦可以運用概念把握事物。圖式會協助我們，將片面的表象放入概念的框架之內，視之為某個事物的片面。海德格以屋為喻（GA 3: 94-95），指出我們看見某一間屋，受時空條件所限，只會看見屋的正面、側面、背面，而不會同一時間完整地看見一整間屋。然而，如果我們具備「屋」的概念，就可以將此概念圖式化，也就是將「屋」的抽象定義翻譯為時空版本。有了圖式作為指引，在某時某地接收到的雜多，我們

都可以視之為「屋」的某個面向。想像力將「屋」的概念感性化，協助我們在混亂的表象中，組織成有意義的認知。

談論至此，想像力的中介角色可謂昭然若揭，它就是思想與直觀的橋樑。一方面，想像力圖式化，將概念翻譯成一個「時空版本」；另一方面，想像力的圖式引領在時空形式下接收的雜多，填入概念框架底下。想像力，為空洞的思想形式注入內容，為雜多的感性質料指導方向。

陸、處境與可能性：海德格對牟宗三的可能批判

前文提到海德格與牟宗三之間的對話是一場有限與無限的角力，後出的牟宗三企圖突破前者所劃下的界線，他嘗試論證「人可有智的直覺」，藉此進一步宣稱「人雖有限而可無限」。若然海德格閱讀到牟宗三的說法，又會如何回應呢？

一、處境

我相信海德格會抨擊牟宗三的哲學逾越了人的有限性。經過本文釐清，海德格的「有限性」有相當具體的意思：人作為有限者，就在其置身於「此」。直接點說，人的行為無可避免受「處境」的限制。處境牽涉當下的時間與空間，而不是無時空性的概念世界。

人的道德實踐亦必然牽涉具體的處境。舉例言之，單純地思考「仁者愛人」的原則，認為仁者的愛令人感到溫暖，因而判斷仁者是道德的。這種純粹的思考不足以稱為「道德實踐」，因為「道德實踐」必然落在具體的處境下進行。雖然牟宗三宣稱他的哲學是一套「實踐的形上學」（全集 20：448），但他相當輕視「處境」的地位。對他來說，「處境」只是

一個特殊的機緣（如「孺子將入於井」），人藉此機緣有可能把握到「本心仁體」的呈現：

「見孺子入井」是一機緣，「見」是眼見，故是感性的，然在這見之機緣上，本心呈現，這卻不是感性的識心在作直覺之攝取以攝取那孺子入於井之事象，亦不是辨解的知性在作概念的思考以思考那事象，而乃是本心呈現自決一無條件的行動之方向。故此心之光之自照即是智的直覺也。（全集 21：105）

「孺子將入於井」是機緣，可以激發我們的本心震動（或曰「本心呈現」、「心之光之自照」），本心因而頒佈無條件的道德律令：「你應該拯救將入於井的孺子！」按照牟宗三的說法，機緣只是機緣，本質上沒有甚麼重要性，其意義亦僅在於激發人本心震動。本心震動之後，人反省其拯救孺子的行為，從而確認自己有實踐道德的動力來源（「本心」），一旦確認此心，人即可宣稱自己擁有「智的直覺」，以至宣稱自己可以為無限云云。

可以說，牟宗三過於輕視「處境」之於道德實踐的本質意義。我們的本心不會突然自我震動，相反，我們往往受到外在環境的影響，才會激發本心震動。換言之，道德實踐總是帶有被動性，而非牟宗三所說的那樣自由自發。在牟宗三看來，本心呈現似乎是自然而然的一回事：本心必會呈現，呈現即會行動，行動又必然正確。問題在於，以上所說的都沒有必然性。在具體的處境下，本心未必震動，震動之後亦未必行動，行動亦未必是正確的。本心呈現而為正確行動只是可能性，而不是現實性；本心呈現發出的是應然的道德律令，不必然是實然的正確行動。那麼，本心呈現仍不足以宣稱人可以是無限的，牟宗三所謂「智的直覺」亦不見得那樣自由自發，本心之發用始終被動地受制於特殊的處境。

從牟宗三的文字看來，他似乎意欲擺脫「處境」的羈絆，以追求那個無時空性的「物自身」（價值存有）：

吾人要想極成物自身無時空性，不能以任何概念決定之，而且把它當作一價值意味之存在，想於有限物而可以說其無限性或說其無限性之意義，使這層意思確然不可移地而且清楚地呈現於吾人的意識中，吾人不能從上帝創造來說，必須即在吾人身上轉出自自由的無限心方能徹知之。（全集 21：116）。

牟宗三相信唯其如此，才能斷定價值存有之為普遍、絕對、客觀。價值存有如是，成就價值存有的「心」亦然，故此牟宗三稱之為「自由的無限心」。如何證成「心」是自由而無限的呢？牟宗三的答案是「逆覺體證」的工夫。人在道德實踐的過程中感受到本心的震動，當此時刻，人反省（「逆」）而自覺（「覺」）到其踐行道德有一股動力來源，這種「逆覺」源自親身感受，斷不是憑空思考而得來的，故此牟宗三稱之為「體證」。

問題卻是「逆覺體證」的工夫不能保證所體證者源於超離經驗的「心」。如果說「逆覺體證」的工夫表現了人的道德實踐可以從不自覺而跳躍到自覺的階段，那當然沒有問題，人顯然具備反思的能力。可是，人有反思的能力，不能證成某種當下的經驗感覺（如「惻隱」）來源於某個超離經驗的實體。從不自覺跳躍到自覺，是可以的；但是從經驗感覺跳躍到超驗本體，卻是不恰當的理論跳躍。基督徒會說這種經驗感受的來源是上帝，儒者會說這種感受是本心呈現，結果莫衷一是，亦無由可以檢證誰是誰非。

從海德格的角度觀察，牟宗三設想的「本心」漠視了「處境」的限制，企圖從一己的經驗感受證成超驗本體的實在性，繼而證成價值存有的無時空性，這種「證成」都注定是虛妄的，跟概念上的空想沒有本質

上的分別。在思想的世界，「物自身」與「智的直覺」的確有邏輯上的可能性，但是邏輯上的可能性不足以決定兩者的實在性。海德格的「處境」概念為我們劃下一條界線，任何逾越時空、超離經驗的事物，最多只有邏輯上的可能性，卻不足以言其為實在。

二、可能性

然而，兩人的論戰不必是非此即彼、你死我活的鬥爭。兩人在「有限性」的課題上，固然是針鋒相對。如果牟宗三願意退後一步承認人的有限性，他的價值理論未嘗不可相容於海德格的系統。從海德格的觀點看，牟宗三所說的「價值存有」，問題在於其存有地位不足以說是「實在」，而不在於這些「價值存有」的價值不足取。價值作為可能性，可以是海德格與牟宗三的契合點。在這個意義下，海德格不再是牟宗三的理论勁敵，反而是玉成牟宗三價值理論的助力。

價值作為可能性，最重要的意義在其理想性與引導性。價值的理想性，是抗衡現實上不理想的最大力量。牟宗三申論儒家哲學，並非為了重複歷史上的中國，而是憑藉儒學所標舉的價值重新建立一個理想的社會。他的說法在理論上容或存有爭議，但是爭議的內容始終無減其價值上的理想性。這種理想性為人的行動提供明確的方向，正是引導人改變不理想現實的最大力量。海德格認為「可能性高於現實性」(GA 2: 51-52)，理由亦在於此。價值的理想性與引導性，令我們對現實的不理想有所警覺，進而引導我們糾正現實的錯誤。

可是，我們在概念上天馬行空地設想的各種價值有可能只是幻想。海德格的「處境」概念恰好為價值的實現設定了限制。價值的設想可以天馬行空，價值的實現卻必然落實於具體的空間與時間。價值的實現不在彼岸，而在此世；價值的實現亦非當下即是，而是具備發展的歷程。

牟宗三的標舉人的無限性，企圖擺脫「處境」的羈絆，以證成無時空性的價值存有。他愈強調人皆可以成聖是真實的可能，愈顯得這個可能性遙不可及。如果牟宗三願意接受海德格恪守的有限性，重視價值實現的此世意義與歷程意義，在這個基礎上發揮儒家的理想性與引導性，那麼牟宗三的说法反而變得更為強而有力。惟有肯定人是有限的，始可以言道德之艱難、生命的奮進。在時間的歷程中，更能彰顯儒學生生不息的健動精神。

柒、結語：哲學家之間的思想對話

牟宗三與海德格的康德詮釋均被指摘違背康德的意思。前者斷言人有「智的直覺」，被譏諷那是自造的幻影；後者斷言想像力是「共根」，被批評那是個人的獨白。學界評論往往如此：執著於歷史文獻的考查，卻看不到哲學家之間的思想對話。

在芸芸的評論者中，牟宗三是少有能夠洞見海德格核心關懷的人。他一眼看穿了「想像力」與「時間」只是表徵，海德格背後的關懷始終是人的有限性。牟宗三判斷海德格是「形上學之誤置」，非係誤解，乃是迫不得已而下的判語。他標舉「智的直覺」與「道德」，堅持無限心足以逾越感性的界限。這個說法，注定了牟宗三與海德格的哲學系統不可兼容。兩者不可兼容，理由不在於彼此在名言上的差異（「想像力」與「智的直覺」），而在於彼此在哲學立場上的分歧。晚出的牟宗三深知道，海德格說人的有限性，對他構成真正的威脅。在時間性的籠罩下，本心仁體在存在論上再無地位，所謂的「無限心」，實屬虛妄。

經過海德格的可能批判，牟宗三的學說是否一無可取之處？在我看來，情況恰恰相反：他的學說本來標舉人的無限性，這樣不僅無助於彰

顯人的價值，而且抹煞了道德本來的艱難。如果實踐道德的「心」真是無限的，那麼一切道德上的困難就不復其為困難矣。在這個意義下，海德格堅持人的有限性，反而解放了牟宗三免於「無限」的幻想。故此，我們不必將這場隱匿的對話視為非此即彼的競賽，海德格堅持人的有限性，可以是轉化牟宗三道德哲學的契機。

參考文獻

牟宗三全集

- 《全集 6》 《心體與性體（二）》。臺北：聯經，2003。
《全集 20》 《智的直覺與中國哲學》。臺北：聯經，2003。
《全集 21》 《現象與物自身》。臺北：聯經，2003。
《全集 22》 《圓善論》。臺北：聯經，2003。

海德格全集

- GA 2 *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
GA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.

康德全集

- AA3,4 *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
AA 5 *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
AA 5 *Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
AA 9 *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

其他文獻

- 吳啟超（2010）。〈仁心何以能生出事物來？——從唐君毅的鬼神論求解，並略說牟宗三的「道德的形上學」〉，《中國哲學與文化》，8：143-163。

- 倪梁康 (2002)。〈牟宗三與現象學〉，《哲學研究》，10：42-48。
- 鄧曉芒 (2006)。〈牟宗三對康德之誤讀舉要 (之二)——關於「智性直觀」〉，《康德哲學諸問題》，297-318。北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 關子尹 (1994)。《從哲學的觀點看》。臺北：東大圖書公司。
- Allison, Henry E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 2nd ed. New Haven: Yale University Press.
- Billioud, Sebastien (2012). *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*. Leiden, Netherland; Boston: Brill.
- Dahlstorm, Daniel (2010). "The Critique of Pure and Continental Philosophy: Heidegger's Interpretation of Transcendental Imagination." Paul Guyer (ed.). *The Cambridge Companion to Kant's Critical of Pure Reason* (346-380). Cambridge: Cambridge University Press.
- Käufer, Stephan (2011). "Heidegger's interpretation of Kant." Daniel O. Dahlstrom (ed.). *Interpreting Heidegger: Critical Essays* (174-196). Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Lau, Chong Fuk (2010). "Kant's Epistemological Reorientation of Ontology." *Kant Yearbook*, 2: Metaphysics: 123-145.
- Schmidt, Stephan (2011). "Mou Zongsan, Hegel, and Kant: The Quest for Confucian Modernity." *Philosophy East & West*, 61(2): 260-302.