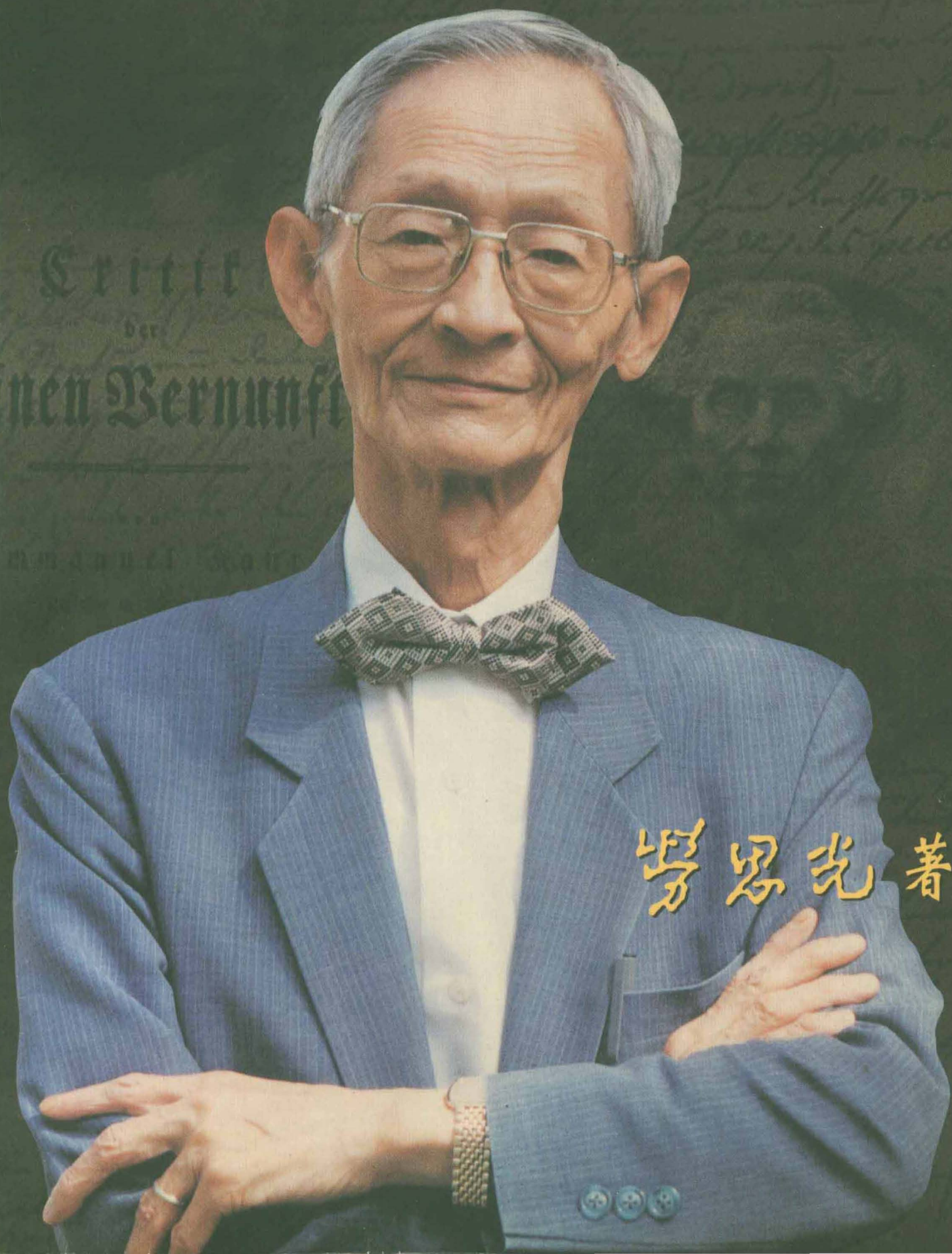


● 思光學術論著新編(九)

# 康德知識論要義新編



王愷光 著

◎ 思光學術論著新編(九)

# 康德知識論要義新編

勞思光 著 關子尹 編



中文大學出版社

《康德知識論要義新編》  
勞思光 著 關子尹 編

© 香港中文大學 2001

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方法，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 962-201-963-3

出版：中文大學出版社  
香港中文大學·香港 新界 沙田  
圖文傳真：+852 2603 6692  
              +852 2603 7355  
電子郵遞：cup@cuhk.edu.hk  
網    址：www.chineseupress.com

封面攝影：張燦輝

*Essentials of Kant's Theory of Knowledge* (in Chinese)  
By Lao Sze-kwang, edited by Kwan Tze-wan

© The Chinese University of Hong Kong 2001  
All Rights Reserved

ISBN: 962-201-963-3

Published by The Chinese University Press,  
The Chinese University of Hong Kong,  
Sha Tin, N. T., Hong Kong  
Fax: +852-2603 6692  
      +852 2603 7355  
E-mail: cup@cuhk.edu.hk  
Web-site: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

# 目 錄

《思光學術論著新編》總序 . . . . .	vii
《思光學術論著新編》編校凡例 . . . . .	ix
《康德知識論要義新編》自序 . . . . .	xi
初版序言(牟宗三) . . . . .	xv
圖片 . . . . .	xxi
第一章 緒言 . . . . .	1
一、基源問題的意義 . . . . .	3
二、基源問題的決定 . . . . .	5
三、康德知識論脈絡的概觀 . . . . .	9
第二章 批判前期重要著作中的哲學思想 . . . . .	11
一、〈新闡釋〉 . . . . .	13
二、〈上帝存有證明之僅有基礎〉 . . . . .	17
附論：〈論樂觀主義〉及〈三段論 四式之虛幻精巧〉	
三、〈試將負量觀念引入哲學〉 . . . . .	20
四、〈論自然神學原理及道德原理之明確性〉 . . . . .	22
五、〈由形上學之夢釋見鬼者之夢〉 . . . . .	25
六、〈論感性世界及智性世界的形式及原則〉 . . . . .	28
附論：〈論空間區界辨別的理性基礎〉	
第三章 《純粹理性之批判》要義 . . . . .	35

一、總說	35
附：基本用語解釋	48
二、感性與時空	51
(一) 空間論證及解釋	54
(二) 時間論證及解釋	59
三、理解與範疇	68
(一) 論理解	69
(二) 範疇之決定	79
(三) 範疇問題之探究	90
四、感性理解之統一活動	94
(一) 超驗推述	96
(二) 圖型論	124
(三) 純粹理解之原則	132
(1) 直覺的公理	136
(2) 知覺的先見	136
(3) 經驗的比論	139
(4) 經驗思想之設準	148
附論：有關原則體系之總按語	153
(四) 知識限界之決定	157
五、理性與觀念	162
(一) 本體、觀念、理性	165
(二) 論理性	168
(1) 邏輯的推理功用	168
(2) 理性之實際功用	169
(3) 統攝或系統化功用	172
(三) 超驗觀念及其系統	173
(四) 三種形上學之批評	177
(1) 心靈論之批評	177
(2) 宇宙論之批評	181
(a) 關於宇宙論觀念一般	181
(b) 四組背反之正反論題及證明	182

(一) 世界之有限無限問題 . . . . .	182
(二) 單一部份之組合問題 . . . . .	184
(三) 必然與自由的問題 . . . . .	185
(四) 最高存有問題 . . . . .	187
(c) 關於背反之撮要 . . . . .	188
(3) 神學之批評 . . . . .	196
(a) 本體論的論證 . . . . .	198
(b) 宇宙論的論證 . . . . .	200
(c) 物性神學的證明 . . . . .	202
附論：有關神學之總評 . . . . .	203
第四章 結語 . . . . .	207
附錄	
附錄一 勞思光教授早年論及康德哲學著作一覽表 . . . . .	211
附錄二 康德《純粹理性之批判》結構一覽表 . . . . .	213
編者跋 . . . . .	217
中外辭彙及人名對照表 . . . . .	223

## 《思光學術論著新編》總序

勞思光先生過去四十年來，執教於港台兩地，作育人才不計其數。期間，先生與香港中文大學的淵源尤深。先生自一九六四年受聘於中大，至八五年底榮休為止這二十幾年間，首先任教於崇基學院當時的宗哲系。根據一些學長的憶述，早期的宗哲系本以宗教為主，而哲學組別當年的所有課務，幾乎全都要由先生獨力肩負。除此之外，先生當年對崇基的通識課程的改革，出謀獻策以外，還於具體的課程設計和教材編寫工作上，付出了不菲之心力。隨着大學制度上的蛻變，和新亞、崇基兩院哲學課程的合併，先生除進一步參與重組課程工作外，更曾出任研究院哲學學部主任之職。八六年以後，先生於中大曾先後出任中國文化研究所高級研究員和逸夫書院高級導師。先生之於中大，可謂鞠躬盡瘁。

先生治學，素稱嚴謹，其於學術上樹立的典範，亦早昭著於海內。然而，最令我們佩服的，是先生從來不把自己的學問與思想限囿於學院之中。先生心中的哲學是康德所謂的「世界哲學」。先生自己長於理論，但其真正的關懷卻絕不止於純粹理論的層面，而直指向傳統的觀念制度、現實的社會文化，乃至國族的歷史命運。先生反思之餘，運筆成書，與其說是為要譽於學術同儕，不若說是體現了中國傳統知識份子坦蕩蕩的一份報國情懷。先生問學，一向講求「尊理」，亦不輟地以此責求於天下間的學子。是以先生的著述之中，除了許多理論性的重點著作之外，亦不乏把哲學向社會上普羅青年讀者推廣的作品。

先生半生著述，先後出版過的論著，難以勝數。其中部份論著雖已絕版多時，但坊間訪求者，仍日有之。台灣的時報出版公司於八十年代中曾把先生早年(至五七年止)的文稿輯成《思光少作集》七卷刊行，多年以來，已於各界廣為傳誦。是次出版的《思光學術論著新編》，計劃中共有十三卷。按年代而言，《新編》基本上收錄了先生五十年代中至八十年代初留港期間的主要代表作品。《新編》所收各卷，除一二例外，基本上以先生從前刊行的專著為藍本。然而，這次重刊，除重新校訂舊有書稿外，如遇有題材相關，而以往尚未收錄於書的文稿，亦將審情收錄，以免遺珠。至於先生於中大任內完成的《中國哲學史》三卷，固可說是先生的代表性力作，但由於已供台灣三民書局再版重印，因此這次未列於《新編》出版計劃之中。

《新編》的出版，首先要感謝的，是勞先生本人的首肯。其次，我們要感謝友聯出版社林悅恆先生慷慨回贈勞先生原於該社出版的書籍的版權。就物質條件而言，中文大學出版社上下的支持，當然是計劃得以順利完成的主要關鍵。此外，中大副校長金耀基教授對出版計劃提供的寶貴意見，亦給予我們很大的鼓勵，在此一併致謝。

中國人文學會編輯委員會  
關子尹、張燦輝、劉國英  
識於香港中文大學  
一九九八年仲夏



## 《思光學術論著新編》編校凡例

(一)《新編》以重刊勞先生五十年代中至八十年代初留港期間刊行成書的學術著作為主。於重編時，除校訂原本外，若遇有題材相關、卻未曾收列於書之文章，均審情採用，收作附錄。

(二)勞先生同期發表的其他論文中，不乏已有輯錄成書之條件而終未成事者，是次新編，將按題材匯編成冊。

(三)重編各書時，基本上按舊作重校；除訂正誤植及漏植之文字外，內文原則上不作改動。

(四)標點符號依現今通行的法則作適當之修訂。

(五)編者為求文義更清晰而偶爾加插的文句，均置於方括號〔〕中，以資識別。

(六)源自外文之哲學術語譯名，悉依勞譯；原文只有外文之術語，在可能情況下提供今日通行的翻譯。

(七)外國人名翻譯，如與今日通行中文譯名有別者，均依今譯修訂；原文中只有中文譯名者，則附上外文原名。

(八)原文中如出現古體字或異體字，於不影響原文文義之情況下，均改用今日通行的字體。

(九)為方便編排與閱讀內文出現之外語文字，《新編》各書一律橫排。

(十)一切註釋，皆統一為書頁下之腳註。

(十一)重編各書之章目，以及附錄文章之名稱，悉依初版；若有需要，則適當地加上小標題。

(十二) 新編各書，如外語學術名詞及外國人名出現頻繁，均於書末附上中外人名及學術辭彙對照表。

# 《康德知識論要義新編》自序

我專心探討康德哲學，是在北京大學哲學系讀書的時候。雖然我對哲學的興趣，最早是由於對文化危機及出路的關切，可是我在氣質上卻是特別傾向於反省思考；因此，我對知識論的思維進路最易契合。我讀康德的理論，從未覺得有甚麼難解之處。這一點與我的同輩們讀哲學理論的感受頗不相同。較早的時期，我對別人說康德理論難懂，每每大感詫異。後來學力有進，便明白這是反省思考的動力強弱的問題。康德哲學是反省性極強的，讀者若無相應的思維傾向，而以摸索外在世界的態度來理解康德，自然便格格不入了。

但康德知識論的理路，要認真清理出來，卻涉及一些繁細的詮釋。道德哲學及《第三批判》<sup>1</sup>中的美學觀念則更是會有許多可爭辯的論點。當時中國哲學界雖有張頤及鄭昕兩先生多年致力於康德《第一批判》<sup>2</sup>的研究，但他們的著作可說只有助於某些基本概念的澄清，並未提供一種系統性的詮釋。於是，我在那幾年中便有對三大批判試作理論清理的計劃。但不久時局劇變，我成了一個「流亡知識份子」，失去從事學院性研究的環境。好在我當時少年

---

<sup>1</sup> 編者按：即康德的《判斷力之批判》(*Kritik der Urteilskraft*, 1790)。

<sup>2</sup> 編者按：即康德之《純粹理性之批判》(*Kritik der reinen Vernunft*, 第一版1781，第二版1787)。

氣盛，雖然破國亡家，一無所有，卻反而精神煥發。兼之，在生活上，我是以「筆耕」為主。於是，外境雖是惡劣，寫作反而甚多。不過，時間精力畢竟有限，計劃中要寫的東西，已難全部如願進行。以康德哲學的詮釋而論，我只對批判前期思想及《第一批判》作了一番整理。這些稿件日後即構成這本《康德知識論要義》。

我本來另有對《第二批判》<sup>3</sup>及《第三批判》的詮釋綱要及部份文稿，但這個工作後來並未繼續進行，原因是我的哲學視域已步步改變。我本來不想成為一個「專家」，當我覺察到哲學及文化出路問題並不能拘守這個理路來尋求解答，我很自然地便將康德研究擺在一旁，而轉向其他領域的探究了。《康德知識論要義》出版時，我已經在香港。在教書及寫作的時候，自然有許多機會提到康德哲學，而且我通過康德哲學所體會的「主體性」觀念，在我自己的理論文字中，仍據有重要地位。但我的哲學生命已漸漸進入另一個階段。我除了在學院工作方面，撰寫《中國哲學史》來清理中國傳統思想外，我的心思徜徉於不同取向的現代學說之間，可說是在作一種「愛智的漫遊」；關於對外的表現及著作，我反而愈來愈看得很淡，只當作社會責任來交代而已。

這樣，對於已問世的著作，我已經不太關心。這本《康德知識論要義》，在我看來，也不過是「少作」的一部份。不料如今作為新編的叢書之一，我又來為這本書作序。

新編的編校工作，讓幾位參與編務的舊日生徒費了許多心力，我實在大感不安。尤其關生子尹為了校定這本書所涉的德文資料，並作修補，忙了好幾個月，更令我有一種歉疚感。現在借作序的機會，向關、張、劉、梁、黃以及另外幾位參與者，表示謝意。

近十多年來，我的哲學思想可說已進入「晚期」，然而發表的只是一些講詞和散論短文。我自己希望能留下一兩本專書，作為

---

<sup>3</sup> 編者按：即康德之《實踐理性之批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788)。

晚期思想的記載。倘若如願達成，又會為諸生留下更多的編校工作。思之駭然。

# 初版序言

若論超悟神解，以中國學問的標準說，康德是不甚特顯的，亦不甚圓熟。但他有嚴格而精明的思辯，有宏大而深遠的識度，有嚴肅而崇高的道德感與神聖感。這三者形成康德哲學的規模，以及其規模之正大。因為他有嚴格而精明的思辯（即邏輯的辨解）；所以他言有法度，理路不亂；因為他有宏大而深遠的識度，所以他能立知識的限界，「知止於其所不知」；因為他有嚴肅而崇高的道德感與神聖感，所以他能於知性主體以外，透顯價值主體，遮撥外在的理論思辯的神學，而建立道德的神學。

具有如此規模的康德哲學，了解起來，的確不易。講康德的人，若是沒有思辯的法度，則是學力能力不及；若是沒有識度與道德感，則是高明不及。此三者若不能莫逆於心，平素常常若有事焉，心領神會，則決難語於了解，即廣有言說，亦只是學語，決難相應。

友人勞思光先生近撰《康德知識論要義》，清晰確定，恰當相應，為歷來所未有。他在緒言中，很中肯地指出：形成康德哲學全部理論系統的「基源問題」便是對本體的知識是否可能。這是融會了康德的全部哲學以後綜起來如此說的，亦是根據康德所說的「一切對象劃分為本體與現象」一義而說出的。這是康德哲學的一個總綱領。以此為基源問題當然是很中肯的。所謂「對本體的知識是否可能」，不是直問直答，乃是對內在於知識與外在於知識兩方

面都有積極的正視的全部工作：都要從頭有系統地真正建立起來。內在於知識，就是要把知識的形成，以及其本性與範圍，都要系統地確定地解剖出來。這部艱難冗長的工作就是《純粹理性之批判》中「超越分析」一部所作的。外在於知識，就是要把本體界中的觀念明其何以不是知識的對象，以及其如何才可能：這些都要系統地確定地解答出來。這部艱難冗長的工作就是《純粹理性之批判》中「超越的辯證」一部所作的，而且需要牽連到《實踐理性之批判》。「對本體的知識是否可能」一問題，只是這全部系統的一個總匯，總關節。如果我們的心思不能再展開對內在於知識以及外在於知識都有積極的正視與處理，而只把那問題看成是直問直答，則便不能相應康德的精神。可是如果我們握住了那個總關節，則在了解康德哲學上便有了眉目與頭腦。所以這個基源問題的提出便表示作者相契了康德的識度。

康德達到這批判哲學的確定形態並不是一時的聰明與靈感所能至的，乃是一個長期的蘊釀與磨練。於是本書作者對於康德批判前期的思想又作了一個概述。這一章非常重要。平常講康德哲學的人多忽略這一個發展，故對於康德的了解常嫌突兀，因而不能見其發展的痕跡，而自己亦無漸漬洽浹之感。讀者由此一章可見出康德的精明的思辯。義理系統雖未成熟，然其對於每一概念的思辯方式卻極有法度。這裏所表現的是訓練西方哲學的一些起碼的矩矱。對於一個概念的建立，不只要問其「形式的可能性」，而且要問其「真實的可能性」。此種辨解的方式便使康德跳出了吳爾夫的理性主義而兼融了經驗主義。進一步再經一番陶鑄，便是批判哲學的出現。如是，作者於概述批判前期的思想後，便進而對於《純粹理性之批判》的全部系統作一解析的呈現。讀者通過此書，可窺康德哲學的全貌。

平常講康德的人多不能企及康德的識度，常只順《純粹理性之批判》中的引言所說及的「先驗綜和判斷如何可能」，「數學如何可能」，「自然科學如何可能」，「形而上學如何可能」，諸問題去說，而常不得其解。主要的癥結大體是在：對於外在於知識的本體界，不能有積極的意識，或根本無所窺（此即所謂無識度）。對於

這方面完全是空虛，其心思不能上遂，如是遂完全退縮於知識範圍內。內在於知識界，而又為《純粹理性之批判》中超越分析這一艱難冗長的旅程所吸住，逐步看去，支節作解，遂覺觸途成滯，到處是疑，心思不能豁順，不承認自己的學力識度根本不及，反以為康德根本謬誤，不可理解。其為人們所信不及處，主要地是集中在他的「先驗主義」與「主觀主義」。尤其近時學人，心思一往下順外取，對於這兩點根本不能相契。但是我們必須承認，若沒有相當的識度與學力，對於義理不能有幾番出入，翻騰幾個過，對於這兩點是很難企及的。據我個人的經驗以及所接觸到的對於康德的非難，直接的或間接的，我感覺到主要的癥結只是在：近人對於知識與超知識的領域劃分不能有鄭重的認識，對於本體界價值界不能有積極的意識或根本無所窺。這不是說，對於這方面有積極而鄭重的意識，便非接受康德的全部哲學不可。但我相信：假若對於這方面有積極而鄭重的意識，再返而對於知識的形成以及其本性與範圍有確定而透徹的了解，則康德的途徑是必然而不可移的，先驗主義與主觀主義是必然要極成的。「主觀主義」一詞，令人一見便不愉快。實則這裏所謂主觀並不是心理意義的主觀，乃只是從「主體」方面透顯先在而普遍的法則，仍是客觀的，並不是普通意義的主觀。故此詞最好譯為「主體主義」。

說到這裏，我不想對於康德哲學再有所講述，這有本書的作者解剖給讀者。我只想略說一點我個人的經驗，此或有助讀者對於康德的了解。我這點接近康德的經驗是很鬆散的、題外的，並不是扣緊康德哲學的主文而言。近人或初學哲學者大體對於康德的時空主觀說以及先驗範疇說很難領悟。我是困勉以學的人，當然不能例外。但我曾經有個機會讀到了佛學裏面所說的「不相應行法」，此亦曰「分位假法」。我忽然想到康德的時空說與範疇說，我明白了這些東西何以是主觀的。在此「主觀的」一義下，佛家說為分位假法，而康德因正視知識，則說為從主體方面而透顯的普遍法則、形式條件，或直覺的形式。雙方的意指當然很不同。但是由佛學裏面的說法，很可以使我們接近康德的主張。佛家為甚麼



說時空、因果、一多、同異等為不相應行法，或分位假法？正因為他有超知識（比量或俗諦）的勝義理量（真諦或本體界）。本體界中的觀念很多，說法亦不一。在康德則集中在上帝、靈魂不滅與意志自由；在道家，則說為不可道之「道」；在儒家則說為仁體流行，說為誠、神、幾；在佛家則說為真如、涅槃。不管如何說法，總屬本體界，亦總非知識所行境界，即非知識的對象，因此凡作為成功知識的條件的在此俱不能用。反之凡知識之成必有其形式條件，而形式條件亦只能用於現象，不能用於本體。此在中國無論儒釋道，皆無異辭。不過在中國儒釋道方面，只注重本體的超悟，不能正視知識（因無科學故），故於知識之形成、本性及範圍，不能系統地確定地解剖出來，而只有一個一般的觀念。而康德則因文化遺產不同，卻能正視知識，積極地予以解剖。此不獨見康德的識度，亦見其下學上達之功力。孟子說：「甚至爾力也，其中非爾力也。」這正是力量與識度的問題。在知識方面，中國的儒釋道三家所表現的力量都不夠，然而康德卻夠。至於超知識方面，康德雖不及中國儒釋道三家之圓熟，然而亦能中，此即所謂識度。故對於本體界如無積極而鄭重的意識，則對於康德哲學總不能有相應的了解。而且在這裏，我還可以告訴讀者，了解康德，固須深入其理論內部，然不要謬着，為其所悶住。及不解時，便須放下，跳出來，輕鬆一下，凌空一想，便可時有悟處。

我由佛學的分位假法一觀念接近而契悟了康德的主張，因此我便深喜我亦了解了「超越感性論」中康德對於時空所說的「超越觀念性」與「經驗實在性」，以及他所說的時空惟是人類這種有限存在的直覺形式，至於其他有限存在或無限存在，則不必須這種形式或有這種形式。這些話好像是閒話，大家不甚注意；其實這正是大關節所在，大眼目所在。這些表示界線的話，如能看清了，則對於康德哲學的全部系統，內在於知識所說的，外在於知識所說的，都可了悟無間。是以要讀康德的哲學，必須有識度與學力。不夠，便須培養，以求上達。徒然的分析，表面的精察，全不濟事。疑可，妄肆譏議則不可。小疑則小悟，大疑則大悟，不疑則

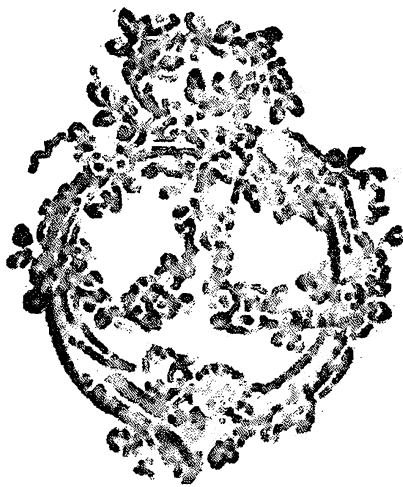
不悟，故疑可。然若停滯自封，動輒以立場自居，門戶自限，則不可語於上達。深喜勞先生此作精審恰當，嘉惠學人，故不揣固陋，勉為之序。

牟宗三序於台北

**Critik**  
der  
**reinen Vernunft**

---

von  
**Immanuel Kant**  
Professor in Königsberg.



---

**Riga,**  
verlegt Johann Friedrich Hartnoch  
1781.

康德《純粹理性之批判》一七八一年初版之封面

勞思光 著

康德知識論要義

世界學術叢書  
友聯出版社出版

勞思光《康德知識論要義》一九五七年初版之封面

## 第一章

# 緒言

西方文化從本質上看，乃一以重智精神為主脈的文化。這一文化精神在自覺的觀念系統上的表現，即為重智的哲學。重智哲學之特色在於思辯，思辯之活動，即以主客分立的境域為境域。因思辯立於眾心之間，與思辯之為單一主體活動不同，故思辯的境域，固然是主客分立的境域，而且再細一點看，其中尚包含眾主體並立之境域。西方文化之一切成就，皆可就此求出根本解釋。但那是文化哲學的工作，現在我們則要談另一面的問題。

在重智精神下，人類的心靈常在關係境域中作決定。此關係即是究極意義的主客關係；在此關係中，永是一作決定之心靈與被決定者對峙；因此重智哲學常要對一外面的（外於主體）實有作決定，亦即永遠要建立對實有的知識。實有在究極意義上，即是所謂「本體」。故重智哲學常要認知本體。

無論由此種努力能得着甚麼特殊結果，有一個基本矛盾是很顯然的。一切認知都成立於主客關係間；在關係間的決定，永是條件與條件間的決定；因此，斷不能在認知中建立一無條件或超關係的決定。可是，以關係境域為範界的重智哲學，要決定的最後實有或本體，卻正賦予一種絕對性——無條件、超關係。然則，我們要去建立對本體的知識時，豈非正是要從條件決定中去找無條件者，在關係性的認知活動中去尋求超關係者？這是一個明顯的矛盾，但卻是一根源幽曲的問題；要解決此問題和此一矛盾，非得對知識問題及本體問題之產生作一徹底探究不可。這是

一艱鉅工作，而康德 (Immanuel Kant) 是正式擔承了此一工作、並提出解決的人；本書即以介紹他這一部份理論為目的。他這一部份工作屬於知識論，本書述其大要，故名《康德知識論要義》。

康德自己的思想，發展性甚大；只要看他逼近老年才建立批判哲學，便可知道。而即使在批判期中的著作，也常常表現一種理論的發展。因此，一個讀康德的書的人，在剛剛接觸的時候，很容易根據某一兩段明顯的話便以為自己了解康德，可是很快地他將發現別人會有很不相同的意見，而且也能在康德的書中找着顯明的語句支持其觀點。這時，他可能感到惶惑，而這種惶惑之情亦常常可發展為對康德哲學之反感。

其實，這也本來是應由康德著作本身負責的。在這裏，我們只就康德知識論說，代表這一部份理論的根本著作是《純粹理性之批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)——或稱《第一批判》；而這本書本身就是頭緒紛繁。許多論證重複得次數太多，另一些則常常匆匆說過。而最重要的是，即是在這同一本書裏，康德思想也常常表現一種步步擴變的過程；本來這與康德所用的方法有關。但要明確了解此一方法，也非易事，而在未能明確了解之前，則它常常給人以極大的障礙。這是康德書號稱難懂的原因之一。

當然，這種障礙並非不能破除：倘若我們真能從理論與歷史兩面下手，一方面展示康德哲學的理論建構，尋出一條問題推進的脈絡；另一方面將康德原著中材料予以整理，則我們將可找着康德的主要思想，同時對於某些歧出的觀念的地位，也可以公平估定。縱使康德自己確有過互相矛盾的說法，我們從全局看，用理論與歷史的雙重衡度法，亦可以決定其中哪一個與其全盤理論的主脈相連，哪一個則相背；哪一個是發展中被淘汰的意見或其遺跡，哪一個是後來提出的修正意見。這樣，仍可抵達一確定的結論。當然，要達成這一個目標，除了需要對問題的了解和對有關資料的知識外，還需要有一新方法。本書即據一新方法——基源問題的研究法，來整理康德知識論，希望結果能接近上述的理想。

本書既只以康德知識論為對象，主要材料自是《純粹理性之批判》一書，但因要展示康德知識論中許多觀念的發展過程，故亦涉

及批判前期的著作。在理論線索方面，則我們依基源問題重新整理出一理論脈絡來。這種整理的過程，固然是屬於理論性的探究的，但我們仍處處以原著或有關材料為據，以免失真。

關於康德原著中某些引起爭論的問題，本書均有相當確定的解決。本來，在提出自己的解決以前，應該先將各家批評意見列出來，一一解析，予以再批評，說明取捨所在，再提出自己的結論。但本書篇幅不容如此做；因此，只好盡量就問題本身說，而不能將各家的解說、討論及批評一一引述。雖然本書所論各點，皆通過各家解釋批評，而有所取捨，亦不及一一說明。至於本書自立之說，則本以對各家意見之再批評為基礎，此亦不及詳說。讀者但使熟悉各家之解釋及批評，則自能辨明，那些地方本書之說與某一家的意見相近；以及在理論上本書自立之說，與別家之異同；至於孰優孰劣，則是理論問題；本書只述自家之說，得失自當由讀者評者自辨之。

下面我們即論基源問題之意義，說明本書所用之新方法；其次再依此方法剖觀康德之《純粹理性之批判》，整理出一理論脈絡。至於回溯前期，並述《純粹理性之批判》要義，則是下兩章的工作。

## 一、基源問題的意義

觀察一個哲學體系，可以有種種方法：例如作純歷史的研究，可以用考證，着眼於其個個部份；作一種純問題的研究，則可以重新闡釋某些重點，以整理此體系之內容，使其接受研究者的重造。這兩種方法即通常所謂的歷史的研究方法及問題的研究方法。由歷史的研究方法，我們可以把一特定體系所包含的文件中種種細節弄得很清楚，但毛病是常常見其分而不見其全，拘於皮毛糟粕而昧其精要；由問題的研究方法，我們可以在理論的考量上走得更深入一點，但弊病是由了解一體系不知不覺變為改造一體系，這樣結果是託古改制自欺欺人的。因此，我們如要研究一大家的重要學說，則應該有更進一步的方法。

在本書中，我所用的方法是「基源問題的研究法」：即從一體系的基源問題以把握其全體。這一研究工作既異於以考證為根據的歷史性的研究，亦與純以研究者的意見投射於所研究的學說上的那種「問題性的研究」不同。一基源問題的決定不只由於文件的考證，也由於理論建構的了解。由於考證的工作，我們只能知道此一哲學家在此一特殊學說中確說過些甚麼，然而不能決定基源問題為何。所謂「基源問題」，由理論建構上看，即此一學說之理論的中心。明白點說，「基源問題」即一體系的理論範圍的決定者。每一體系皆有其理論範圍，其特殊內容即由此範定；而理論範圍皆由一「基源問題」決定之，所以基源問題與系統內的一個個問題理論層次不同；它不能由對於特殊內容各部份作個別考察而把握；因此非考證工作所能決定者。另一面，基源問題皆係就某一體系說，故不能與某一體系離開。例如我們說康德知識的基源問題時，我們一方面固然不是說康德知識論的理論範圍的某一特殊問題，同時另一方面亦不能是在談一個與康德知識論無一定關係的問題；所以基源問題一方面是一體系理論範圍的決定者，與特殊問題不同；另一方面又與此一體系密切相聯而不可分，與任意設想不同。

由此，基源問題的研究法與歷史性的研究方法及問題性的研究方法皆不同：它不是以特殊內容的個別部份為對象，因此不致有支離破碎之病，不致見其分而不見其全；同時它關係於一定體系，故亦有確定性，不致有改變體系內容以將就自己意見之病，不致自欺欺人；因此可說是較那兩種方法可靠。

用考證法，我們的工作是使一體系的各部份各各朗現其本型；這種本型純是事實意義的。任意推想時，則我們的工作是在顯現一個理論的整體，然而因為是任意的在推想，所以結果所顯現的可能完全是另一個體系，也許它有極高的理論價值，但它不是我們所要解釋的那一體系，而是我們自己悄悄建立的體系。

研究一家哲學，我們必須記得我們工作的性質。例如研究康德哲學，我們首先要明白我們研究的是「哲學」。一種哲學皆有其整體性，所以把康德前前後後所說的話看一遍，並不能就把握住



康德哲學。哲學的整體性並不等於許多話加在一起；說過些甚麼話，是事實問題；僅了解直接的事實，並不能立即把握理論整體。因此我們雖不能輕視考證工作，但亦不能相信純由考證便能了解康德哲學。其次，我們研究康德哲學時，我們必須記得研究的是「康德」的哲學，而不是任意一種哲學；它是一特定的體系，因此不是可以任意決定的。它有理論的整體性，不能純由其內容相加而得，但亦不能離開它的特殊內容。否則，如我們只顧思想的便利，任意設想一體系，則我們所得的結果，雖可能有理論整體性，但它並不與康德有甚麼確定的關係；這樣，我們再說「這是康德哲學」，則我們是自欺欺人、作學問的不忠實。

現在基源問題的研究法，即是對一定材料施以理論的照明的方法；這樣研究，我們一方面把握住理論的整體，不把歷史性的決定事實的工作當作了解哲學的工作，而緣木求魚；另一方面我們只以一定材料為材料，能使經理論照明而顯現者確是這一特定體系，不致沉溺於空中樓閣。如果對專家的研究本意是要使此一專家的思想整體大白於世，則這個方法應該是無可非議的方法。

以上我說明我所用的方法的本性，因為它一面未被人說過，因此我解說較多，也許不免繁冗。下面我們即依此方法討論康德知識論。在這一個運用中，也許方法的利弊更可以明白，用不着多所解說了。

本來以一種新方法研究一專題時，應該把方法的運用過程順次陳述出來；但現在我本意並不重在提出新方法，而實重在說出用此方法整理康德哲學所得的結果；因此，我在下面不完全依我原來的思考程序陳述。我將陳述我用基源問題研究法整理康德知識論所得之結果——即是先指出基源問題為何，然後再將決定的過程略說。這樣做自然是為了行文便利，但我相信這也不致阻礙別人了解我的方法。

## 二、基源問題的決定

我們的方法是基源的研究法。基源問題即是決定理論範圍的

問題，其意義前面已經略略談過。現在讓我們對康德知識論的基源問題作一決定。

決定基源問題的第一步驟是體系內容的解析，這一進程如要詳說，則非本書所能容納：例如書中文字問題等等，任何一點作詳細討論便得寫一篇很長的文章；現在我們只作一個概要的敘述。

《純粹理性之批判》內容的劃分甚多問題，康德本人分原書為成素論及方法論，其實方法論部份與原書理論體系並無密切關係，而成素論中所包含的問題亦應該作進一步的分劃；我現在解析純粹理性批判的理論，首先是將方法論擱開；其次將成素論分為兩部，第一部包括緒論及超驗感性論及超驗分析論；第二部包括整個超驗辯證論（這當然又與康德本人所分不同，他將分析論及辯證論合在一起稱之為超驗邏輯，其實這個名字用起來徒然牽涉許多麻煩問題，所以本文對超驗邏輯一詞盡量少用）。由這個初步劃分，我們先作個初步觀察。

我所以如此劃分，是根據理論的主題，第一部與第二部的主題不同，所以把它們並列起來。第一部顯然是以知識之建構及範圍為主題，第二部則以說明本體觀念之產生及批評本體學說之謬誤為主題；如果我們再進一步析觀，則還可以發現許多值得注意的事，但這個工作我們留在下面再做，現在我們要由這個劃分看它的基源問題。

基源問題既是一體系的整個理論範圍的決定者，當然必有一共同因子存於所關的體系各部中，與之相應；然則在我們將《純粹理性之批判》作以上的劃分後，我們能看見甚麼共同因子與這兩部份相關呢？我的答案是：本體知識的觀念為兩部的共同因子。第一部所包含的理論是決定本體知識（即知者對於本體的知識）不可能成立；第二部則解釋這個不能對之成立知識的本體何由出現於意識中，以及種種錯誤之說何以錯誤。這是分開來看；合起來看，則這兩部顯然是一體系的兩段，整個體系在解決本體知識問題，第二部工作為第一部之補充，且為必要的補充。因此，我們現在可以一簡單問題表示此脈絡，它是：本體知識是否可能？

這就是康德知識論的基源問題，由此問題，整個體系的理論範圍乃得決定。以上我們說得太簡略，現在讓我們進一步對此基源問題作一解釋，它的性質即可明朗。

解釋工作即是說明此基源問題與各部思想的理論建構的關係——必須將這一點說明，然後我們的決定才不與那些臆斷相同。這是決定基源問題的第二步驟。

由基源問題到各部份的理論，這一過程不是心理過程，而是理論過程；說清楚些，我們決定康德知識論為何時，我們尚未涉及康德這個實際的人實際如何想，而只是就理論建構着眼，關於歷史性的實際問題下一步再談。

我們已經說過，《純粹理性之批判》的兩部份重要理論，分別以決定知識的界限及說明本體觀念的根源為職責，現在讓我們看明白這兩個問題與我們所指出的基源問題的關係。

顯然，這兩個問題為解答基源問題而提出；換言之，由於解答本體知識是否可能一基源問題，這兩個問題必然的被涉及。這可以分二步說明。

首先，當我們考慮對本體的知識是否可能時，我們看見知識界限問題必被涉及；因為這一問題的解決，無論是正面或反面的，皆必在此界限問題決定後，方有確定意義。倘能給基源問題一個正面的答案，說對本體知識是可能的，則它的嚴格意義實應是：在知識界限內，此種知識可能成立；不然，若是不承認知識有界限，則等於肯認知識無所謂不能成立，即是一切知識皆可成立，這樣本體知識是否可能一問題即成為贅餘；既然一切知識都是可能的，又何必多此一討論呢？其次，假使我們給基源問題一個否定的答案，說本體知識不可能成立，則這裏須涉及知識界限，更為明顯。所以我們對本體知識是否可能一問題作深入思考時，知識界限必被涉及——若說可能，則必須是在一範圍內的確定；若說不可能，則必指不在某範圍中。

這是〔康德原書的〕基源問題與知識界限問題在理論建構方面的關係。

其次，倘使就知識界限說明本體知識為可能成立，則另是一

情形，倘若給一個否定的答案，則另一問題必將被涉及；換言之，若我們決定本體知識不可能成立，則我們即是決定本體一詞所指，不適於納入知識對象中，則這一本體觀念究如何源生，即須解決，這是第二個必涉及的問題——倘使否定本體知識之可能。

現在康德原書內容正與此理論建構過程相符；前面所指出的兩部理論正分別以此二問題為主題。到此，我們可看見「本體知識是否可能」一問題，確為此體系之基源問題，因為它決定此體系之理論範圍。

這一基源問題在理論意義上足為《純粹理性之批判》的中心，業已略說如上；現在我們要對歷史性的決定，再略談幾句。

就歷史方面看，康德的文件中亦有足以證明他確是如此下手研究的材料；我們看下面幾個證據：

- (一) 一般理性背反喚醒我的獨斷夢，使我走向純粹理性的批判主義。(一七九八年九月廿一日寄Garve書)<sup>1</sup>
- (二) 我原先對於這一學說僅有模糊了解。我先一絲不苟的試着證明一個命題，然後再證明它的反面，不是為了要建立一個懷疑論的學說，而是因為我疑心有一種理解的幻相，想發現它存於何處；一七六九這一年給我來了光明。<sup>2</sup>

只要這兩個證據，已足表明康德如何着手研究。他最先原是思考本體問題中最具體的一個問題——即日後他自己稱之為宇宙

<sup>1</sup> 編者註：見KGS:XII, p. 257。

<sup>2</sup> 編者註：這段文字出自康德的“Reflexionen”。Reflexionen是康德遺稿中的一些斷稿殘篇和眉批夾註等的總稱。作者當年輯錄康德的這一段文字，應是從Edward Caird所著*The Critical Philosophy of Immanuel Kant* (Glasgow: MacLehose & Sons, 1889), p. 163轉引的。後經考査，有關原文原載於Benno Erdmann (ed.), *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, Band II (Leipzig: Fues, 1882-1884), 第4條。後來Erich Adickes重新整理康德遺稿時把這一條目編入「科學院版」《康德全集》第十八冊中。見KGS:XVIII, p. 69, Refl. Nr. 5037。

論的問題；但他發現了二律背反，動搖宇宙論可能成立的想法，這樣，他轉而要發現理解的幻相——這一名詞並不嚴格，也可由之看出康德思想的進展，於是走向本體知識是否可能的考慮；一七六九年正是沉思期的開始，所謂新光明，當然即是知識界限問題的發現。這只要我們把沉思期與其前思想一加比較，即可明白。

這樣，我們可以使我們的決定更穩固；我們所指出的基源問題，不唯在理性建構上有其必要性，而且在歷史實際過程中，也有文件足以證明。現在我們不再討論基源問題；下面即據此基源問題以觀康德知識論之理論脈絡。

### 三、康德知識論脈絡的概觀

現在我們再回頭看《純粹理性之批判》一書的脈絡。

由於本體知識是否可能一問題的提出，進到知識界限問題與本體觀念的根源問題；這在前面已經解說過。現在我們進一步分析原書內容。首先對知識界限問題說，我們很容易發現這裏須要兩種說明：要決定一界限之成立，必須先決定成素，這是界限的靜的方面；其次要決定活動，這是界限的動的方面。必須從動靜兩面解釋，界限之為界限方能確立。這樣，康德在《純粹理性之批判》的前一部工作中，即如此進行研究。

這一部份包括原書緒言、超驗感性論，及超驗分析論，現在我們進一步又可依其主題再作劃分。感性論與超驗分析論第一篇第一章，合起來是決定知識成素的工作；緒言中有一部份亦應劃歸於此中；此外，超驗分析論第一篇第二章以下，則完全是討論知識成素如何活動的工作。這兩個工作合起來，分別表動靜兩面，為知識界限之決定工作。

在討論成素時，康德的方法是一種孤立分析。在討論活動時，康德則純就整體的統一着眼。這一點從前大多數研究者弄不清楚，因此有許多誤會，這在後面再談。

關於說明本體觀念如何源生，是超驗辯證論的主題；超驗分

析論以本體與現象之區分一章結束。知識界限已決定，本體知識之為不可能亦已決定，所以下面即對此不可能為知識對象之本體觀念如何出現於意識中一問題作答。這一工作包括本體觀念與主體能力的關係說明，及對於種種自命為對本體成立知識的學說之批評；全書工作至此始完成，詳況後面再討論。

總之，康德由本體知識是否可能一問題出發，先決定知識界限，決定本體一觀念所指不能適合成立知識的條件，然後再說明它如何出現於意識中。於決定知識界限時，康德先指出知識成素，予以討論，然後再論其統一活動。這裏有兩個極重要的概念，即先驗 (a priori) 與超驗 (transzendental) 二概念。這尚有許多問題須加解釋，都留到我們介紹原書理論進程時再說。在知識界限決定後，康德進而說明本體觀念基於主體的一能力而產生，但這一能力並非知識成素；然後又批評各類學說。最後則一方面將本體之不可知確定，另一方面透露本體與主體之統一。這在本文末將略略提及。

以上是康德知識論的整個脈絡。關於詳細內容及各部份論證，在下面專章論之。本章任務只在作一個概觀的了解，把握其基源問題與由之導生的理論脈絡。到此，我們已經把這兩點做到。

也許有人覺得我在本章中對一切問題都說得很簡略。這誠然是不錯的，但本文要對此一體系作全體性介紹，亦無法詳說細節。尤其本章只是提綱挈領，自更不能多說小問題。

在下面介紹原書內容時，許多問題即可作進一步敘述及解決；介紹之前，我打算先回頭看看康德批判前期的思想發展：我們知道一個哲學家儘管有自己的體系，但體系內許多個別的因素，不一定是在建立體系時才有的，也不會是那樣突然地有。以上我們用基源問題的方法已說明了這一體系之建構，下面我們應該對康德幾個重要觀念的出現略加注意。這是第二章的工作，我們將回溯批評前期康德在知識論方面有甚麼重要觀念，是留到《純粹理性之批判》中的。這可說是歷史性的工作。

## 第二章

# 批判前期重要著作中的哲學思想

前面我們剖解康德知識論，決定其基源問題時，我們作的是整體工作。現在則要看看《純粹理性之批判》一書中所表現之思想的歷史脈絡。歷史脈絡在作歷史性研究工作的人，是他們探索的主要對象；在所謂作純問題研究的人，則根本忽視它。我們用基源問題的研究法，目的在給一定的哲學思想一個理論的統一。因為要尋求理論的統一，所以我們注目於理論建構，而不以對歷史的零星材料之片段了解為滿足；但另一方面，我們既以一定的某哲學思想為對象，則我們亦不能忽略歷史脈絡。此是本章工作之所以為必要的一點解釋。

當我們看理論建構時，我們抓住一中心，說這是基源問題。整個理論（我們以之作為對象的）都由這裏導生，這是理論的意義，我們並不能由於誤會，以為此即是歷史當然過程。康德的知識論確以「對本體的知識是否可能？」一問題為基源，但這是理論的基源，就歷史過程看，康德並不一定先想到此問題，然後作其他探索；反之，他正是先對許多問題探索了很久，再轉到此一基源問題；初寫《純粹理性之批判》時，此一觀念尚不是完全明朗；至於批判前期，則更是距此一問題很遠。不過，遠儘管遠，他卻是步步向此接近；我們下面分析批判前期的主要著作時，即可看出此一進程。

尋常談康德的人，一提到批判前期，就想到一七七〇年的那篇論文——《論感性世界及智性世界的形式及原則》（即所謂“Dissertation”）。自然這篇文章也確是批判前期的重要文獻；要了解康德哲學的嬗變，

它是必須注意的參考材料；不過，我們要進一步弄清楚康德思想是怎樣進展，怎樣由淺入深，則必須再向前看，從更早的著作看起。本章擬從一七五五年時著作開始，因為這一年康德的一篇重要著作，實已接觸了極重要的問題，足可看作康德思想成長的進程中一重要起點。其後的著作中，我們選出幾篇在問題方面有連續性的，來作一討論；當然，結束批判前期的那篇“Dissertation”也包括在內。

在正式討論之前，有兩點事我覺得應先申明。第一、康德生平的著作甚雜，批判前期正是他著作最多的時期；我們無法無所遺漏地列舉，也不必那樣，因此我只選出幾篇；標準是與本書的理論範圍配合，並非未選的就不重要。特別是沉思期（一七七〇至一七八一）中有許多材料是研究康德哲學所必須注意者，例如《倫理學講義》（*Eine Vorlesung Kants über Ethik*）即是。但本書不涉及此類問題，而僅以康德的知識論為討論對象，故亦不涉及此等材料。第二、是批判前期論著，有用拉丁文寫者，我不通拉丁文，故只能根據一般研究康德哲學的人，對此等材料之譯述，而談談其中要點。至於德文論著，則用康德全集為材料，亦兼採別家之解釋，大抵以一般學者承認者為主。<sup>1</sup>

下面我們即分別看批判前期的重要著作，及其所接觸的問題。

看批判前期康德的著作時，我們必須抓住一個線索。一個思想家的整個思想歷程有主要線索，亦有許多旁枝。我們不是做歷史工作，因此對這些旁枝暫時不談，而只能循着主要線索前進。

要確定這個線索，我們不得不涉及康德知識論中的特著之點。康德本人原是最先由理性主義學說之籠罩中衝出來，然後才建立批判主義；因此，他對於知識的研究偏重於內容方面。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 作者註：我據以談批判前期思想之康德全集，係Hartenstein本，並此申明。

<sup>2</sup> 作者註：這裏所謂「內容」係廣義的指知識中除邏輯意義的形式外的其他部份之全體說。如以「感性形式」一類的「形式」與此處所說之「內容」對立着看，則完全不對。這裏說的「知識內容」包括先驗的經驗的一切成素在內。康德在「超驗邏輯」開端釋超驗邏輯之意義時說：「我們所已然知道的，普通邏輯抽離知識之一切內容……。」（A55/B79）此處他所說的一切內容，即與我們在這裏用的「知識內容」同義。在此意義下，除一般思想形式或邏輯意義的形式外，知識中其他部份統歸於內容。



《純粹理性之批判》中的一個重要工作，是提出所謂純粹概念——即理解的範疇，而純粹概念並不是純形式的意義，它仍有內容，是有建立作用者——這在後面再評論。這是康德知識論中一個極顯著的傾向；由於這種重知識內容的傾向，康德才會對數字提出一種直觀基礎的解釋。亦由於此傾向，康德才對知識活動中純粹推演部份常常忽略，而《純粹理性之批判》全書中遂對形式的建構活動討論得特別少。康德的工作，重點是對於知識內容說明；雖然就他的方法及意向說，並不見得康德哲學因此有封鎖之象，但這一傾向卻是了解康德知識論時所必須把握者，尤其在研究批判前期著作時，它是思想中一條主要線索。

從理性主義學說中衝出來，確定形式思維不能保證知識內容方面的真實，而將研究重心放在知識內容的闡解上，既是康德知識論工作之線索，則批判前期中有關此一問題之研究成績，皆可視為《純粹理性之批判》之理論的先驅者（注意：理論的先驅者，與時間次序中的先驅者並不相同，很多在時間次序方面為先驅者的意見，與後來的理論並無關係，因此，便不是理論的先驅者）。這種成績，遠在一七五五年，即表現於康德生平最早的正式形上學論文中，這篇論文名為〈形上學最高原則之新闡釋〉（原名為“Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio”），簡稱〈新闡釋〉（“Nova Delucidatio”），即是我們現在打算以之為研究起點的一篇。

## 一、〈新闡釋〉

〈新闡釋〉一文中，有兩點主要理論：

第一是對於存在問題與上帝問題的理論。

在這篇論文中，康德仍承認矛盾律與同一律是知識的最高原則——這是吳爾夫 (Christian Wolff) 的一貫主張；但他覺得這不夠，於是他遙承萊布尼茲 (G. W. F. Leibniz) 之說，再提出一個原則，他稱為「決定理由的原則」，這與萊布尼茲的「充足理由的原則」相近。

這一原則的意義在於說明實體及其變化。康德此時仍未脫傳統的哲學觀念，仍承認有認識的理由與實在的理由兩種，因此他又提出所謂「先在決定的理由」及「後現決定的理由」；前者是本質的意義，後者則是認識的意義。如有某一事實或某種材料被給予，我們分析此種事實得到某一原則。這種事實或材料，就我們獲得知識的過程言，它當然是有原因地位的，但它不是一個真正原因，因為並非由於有這種事實方有那一原則；反之，正由於有那一原則才有這種事實，所以事實雖也可稱作一種理由，但這僅是後現決定的理由，僅是認識的理由，並非本質的理由。

康德於此處曾舉天體現象為例，人類由觀察日蝕及星的種種現象，而推測光本身的速度，這是據事實以作認識，但在本質方面，則光的建構方是這現象的原因。

這樣，康德對於後現的決定理由不予重視，而僅討論先在的決定理由。

先在的決定理由又分為觀念的及實在的兩種，前者即指一命題中謂語包括於主詞中——這顯然正是同一律的變形；後者則指實體的存在。這樣區分後，康德反對存在可以包括於任何概念中。這是我們現在真正要討論的一點。

康德首先指出，任何所謂必然的本質，與包含此種本質的實體是否存在，並無關係。例如說：三角形的本質是「由三條線如何如何構成」，這裏所謂必然，僅指：若一三角形，則它必是如此如此了，至於究竟有否三角形存在，則不能由此決定。所以說三角形必然有三個角，意思實是說，如果你思想一個三角形，你必須把它思想有三個角，此一必然與三角形本身之存在毫無關係。

這一決定立刻成為對於傳統的本體論的上帝論證的一個致命打擊；此種論證皆以「上帝必然存在正如三角形必有三角」為說；其實如說上帝概念中包含存在，則決定上帝存在時，等於說包含存在一性者有存在一性；這就近代邏輯眼光看，完全是一個無所建立的重言，康德當然自沒有重言的觀念，但他指出這種論證所表說的不過是：如上帝包含存在的性質，則上帝必然存在；換言

之，如果我們把存在包含在我們的上帝概念中，則上帝一主詞可與必然存在一謂語連起來，這並不決定上帝有沒有。

這一理論，一方面直通近世邏輯中的重言觀念；另一方面則為康德批評傳統的第一重要意見；日後在《純粹理性之批判》中仍一直保留着。而且進一步看，這種對命題意義的研究，亦是《純粹理性之批判》中，區別分析判斷與綜合判斷之一先驅的思想種子；因為既發現這種只表示主詞謂語關係的判斷，則進一步很容易便可以發現分析判斷之與綜合判斷不同了。

這是〈新闡釋〉一文中第一重要理論。

第二個我們要指出的理論，是對於現象界的關係性的看法。

如前所說，康德在寫此文時，思想仍未脫傳統束縛，所以仍以實體與變化說明萬有。但他與萊布尼茲的觀念已有極大不同。萊布尼茲認個別的實體——即單子——各自存在，且彼此隔絕，實體間並無關係。康德在此文後則特別強調實體間的交通。

他由分析變化着手，首先假定變化是有的，則我們或說是實體內部的變，或說不是。倘若是實體內部的變化，則此種內在變化僅能由其本性決定，因不能受外界任何影響。但個別自存的實體，所以成為這樣的實體，正由於它的單純而不可變的本性。由此，個別實體內部的變化是不可能的。那麼，一切變化都不能從實體內部狀態解釋了。這樣，我們必得承認，如果有變化，則變化只能由實體交互間關係而成立。

現在，變化確是有的，眼前的世界只能由變化說明。我們得承認變化確實有，進一步也得承認這些變化必成立<sup>於</sup>實體彼此之間。

由此，實體間必須是交通的，否則變化不能解釋，萬有亦皆不能解釋，康德在這裏否認了單子為「無窗的」(windowless)那種說法。

既然實體必須彼此作用而造成狀態變化，則進一步我們便得承認它們是共存的。因此康德在這篇文章中提出續存與共存兩個原則。

「如果一切實體不是彼此相結連，而使其交互依恃關係決定一

共同的狀態變化，則根本即無任何變化發生。」<sup>3</sup> 這是續存原則，其理由是我們剛說過了。

共存原則是：「有限的實體不能僅由其共存而決定其彼此有關係，及集合於一共同交通之中，除非受一公共原則之處理。」<sup>4</sup>

由後面這個所謂「公共原則」，康德步入對神的解釋，大意是神為個別自存的諸實體所共同依照之主動者，而共存實體間之關係即由此而來。倘若在這裏我們把神換成主體，則即是康德日後的哲學的中心觀念，此處不多說。

實體一方面各自有獨立存在，一方面彼此又有必然的交互作用；為了聯繫這種獨立性及交互作用性，康德提出空間來，說一切實體彼此間最基始的關係是共存於一空間中。這與日後感性知識之分析工作，又有明顯關係。

但我們現在要注意的是這一部份理論的全體。作為一整體看，康德所決定的是要解釋變化，必須承認實體關係為變化之源；而倘要解釋現象世界，則必須解釋變化；所以換句話說，即是一切現象成立於關係之中。這種「關係論的看法」，本是康德解釋實然界時一個重要觀念。雖然這裏的實體與日後《純粹理性之批判》中的物自體大不相同，但發展的線索歷歷可見；只要確定現象為一種關係，則主客境域即可漸漸明朗。自然，康德在寫這篇文章時，他還未走入問題深處，吳爾夫哲學——康德從他老師那兒所學來的——仍給他一種羈絆；因此，他有許多互相衝突的觀點，這不必在此討論了。<sup>5</sup>

<sup>3</sup> 編者註：KGS:I, p. 410；德譯見Weischedel:I, p. 489。

<sup>4</sup> 編者註：KGS:I, pp. 412–413；德譯見Weischedel:I, p. 497。

<sup>5</sup> 作者註：還有一點要補充的，是康德這裏所說的實體間的交互作用及關係，在另一篇文章中有解釋。這一篇文章名字是《物性單子學》（“*Monadologia Physica*”）——此係簡稱。原文在一七五六年發表（據Hartenstein本全集所列年次），但Edward Caird列此文在一七五五年論著中，恐是有誤。其中提出吸力及拒斥力以說明各實體間之關係，認為這兩種力量是實體的基始力量，而實體由此二力彼此間發生作用。這顯然是受了牛頓學說的影響。

總之，康德一七五五年這篇論文中，透露出他突破理性主義學說傳統最早的努力，對於推廣及存在性問題的見解，皆為日後大建立埋下種子。但單就那篇文章看，他確尚未脫離理性主義，仍是理性主義的立場，仍受許多傳統的束縛。

## 二、〈上帝存有證明之僅有基礎〉

附論：〈論樂觀主義〉及〈三段論四式之虛幻精巧〉

其次，我們要看的批判前期的重要著作應該是一七六三年的一篇很長的論文——〈上帝存有證明之僅有基礎〉（“Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes”）。

要解說這篇論文的意義，我們仍得談到其他較不重要的著作，而且仍得順着〈新闡釋〉一文說下去。

在〈新闡釋〉中，康德確定了實體間彼此的關係，而由其交互作用解釋一切變化中的現象；另一面又指出一個共同原則，為一切個別實體所預認者；則就這一個最高的普遍者而言，一切實體均將歸宿於此，而失去其獨特個性。顯然這裏有了問題，即在這一個普遍者的假定下，個別實體的實在性是否能保持？在另一方面，康德既認定純粹思想活動並不決定存有問題，則思想與實有二者間之關係必得作進一步解釋：是不是思想能夠涉及實有呢？如果能夠，是怎樣可能的呢？換言之，思想與實有之間究竟有甚麼樣的分合關係呢？這一串問題偏重於知識論意義，似與上一問題之偏重本體論不同，但其實相通。因為倘使能將思想與實有之關係徹底探索明白，則所謂實體、狀態、變化等等，以及那個最高的普遍者，都可納入一統之境域中，這亦即是康德哲學最後的成果。

但在我們所討論的批判前期，康德並未達到成功，而只是在探索。我們現在要談的一七六三年的論文，即是對思想實有間之關係所作的進一步探索的成績。

在這篇文章發表之前，還有兩篇小文章要略一提及的，一

篇是一七五九年發表的〈論樂觀主義〉（原名為：“Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus”）；另一篇是一七六二年發表的〈三段論四式之虛幻精巧〉（原名為：“Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren”）。

此二文中〈論樂觀主義〉一文強調一切有限的存有皆在無限者之中被統一；這使我們剛剛指出的那個本體論意義的問題，表現得更為明朗，因為若是如此，則個別實體是否還能算實體，確實大有困難。康德自己似乎也發現這困難，因之他想求得一個解決；至於解決途徑則是由知識方面下手，因此一七六二及一七六三年兩篇文章都從這裏着手討論。

在批評三段論四式那篇文章中，康德首先指出三段論的過程都是分析的，而且只有第一式才是思想單純進程之顯現。三段論的原則其實仍是同一律及矛盾律，所以推理的能力不能說是與判斷的能力不同。三段論與判斷皆為思想活動。

而判斷的能力是甚麼呢？康德說：它即是「使我們能把自己的觀念變成我們思想的對象」<sup>6</sup>的能力。這句話非常重要：顯示康德已開始接觸日後《純粹理性之批判》中論知識之統一活動時的一個重要主張。不過康德在這篇文章中對思想之綜合活動實尚未確定觀念；反之，他視思想過程為一純粹分析之過程。而正如〈新闡釋〉一文中所闡釋，這樣分析活動不能涉及實有，所以康德此時主要意見是「由分析過程，決不能把思想與實有連接起來」。而這亦正是論〈上帝存有證明之僅有基礎〉一文中的主要內容。

此文中康德先重新申述所謂存有並非對事物的謂語，而是對於一思想之謂語。他曾舉獨角鯨為例，說明此等語法之意義，這仍與〈新闡釋〉中所論無大差別。總之，他確定的是不能將存有包含於一概念中，若如此包含，則結果對於存有的證明實僅是一種重言。

所謂存有，本身就是一個單純觀念，我們不能把它再分解。

<sup>6</sup> 編者註：KGS:II, p. 60。原文為“d. i. seine eigene Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen.”

但康德認為可由另一個與存有密切相關的觀念以使我們了解得更清楚，這一個觀念即是肯認當“sein”（英文中的“to be”）用作繫詞時，它是將謂語與主詞連接起來，可稱為一種相對的肯認，所肯認者是主詞與謂語之關係而不涉及主詞本身之存有；如說三角形是由三直線構成的，所肯認是三角形—主詞與「由三條直線構成」—謂語的關係；三角形是否存有，在此並未決定。所以，當我們如此思想或敘述時，主詞可能僅是由想像而成者；但在“sein”本身用作謂語時，那就完全不同了，我們說某一種東西存有，這是一種絕對的肯認，涉及主詞自身。

由此，康德進而討論上帝存有之證明，認為此種證明不是去找一個中詞，來把存有當作謂語加在上帝這個主詞上；而是要求這樣一個證明，即某種存有的東西有上帝觀念所包含的一切性質——一切謂語。這本來是康德在寫這篇文章時的正題，不過我在這裏倒不重在敘述這些地方。我要指出的是由存有及肯認的理論所顯示出來的康德思想的傾向。

這裏至少有兩點可以注意，即第一、康德認為存有是一切對象最後的內容；這由所謂最單純的觀念一語可以看出，因為他此時的用語仍遵守萊布尼茲一派所用意義，單純即指不可分的，有究竟的，而觀念乃與一切對象對應者。所以，康德此處確已將存有認為對象之最後性質；而這是一個極重要的思想關鍵，學者必須了解此義，然後乃可明白《純粹理性之批判》中何以假定物自體，又如何暗示物自體的歸宿。第二、康德提出肯認來解說存有時，這裏已露出一個顯明的傾向，即由客體轉向主體，由分離的主客境域，轉求統一——當然這時他還沒有求得。這也是康德知識精神之一表現。由此注目，可見其方向如何成長確定。

以上兩點是我認為非常重要的理論，但以往解釋康德的人則極少注意及此。克爾德 (Edward Caird)<sup>7</sup> 討論康德批判前期著作，

<sup>7</sup> 編者註：克爾德 (Edward Caird) 是十九世紀末蘇格蘭一位以研究德國哲學為重點的哲學學者。其關於康德的主要著作為 *The Critical Philosophy of Kant*, 2 volumes (Glasgow: McLehose & Sons, 1889)。

甚為精詳。上面所敘的理論他也曾提及，但他並未完全了解此種觀念的重要。他只注意到康德對於可能性與實有性的討論。本來這也是很重要的，我們將略為提及。

康德在本文中論可能性，主要意見是可能者與實有者之區別並不在概念內容，而在概念建立的途徑。一個可能的人必有與一實有的人相等的許多謂語，例如有一定年齡及一定身材等等，倘若不滿足這些條件，那樣的一個人就成為不可能的。康德由此否認吳爾夫對於可能性的解釋。而這一觀念與日後《純粹理性之批判》中所以特列出程式範疇，又特別專章討論經驗思想之設準，皆大有關係。

克爾德所指出的是：康德以肯認解釋存有，顯然承認一切存有或存在，均係對一主體而言。如此，則可能與實然非嚴格對立，而絕對肯認則與相對肯認本性不同——層級不同。這自然很對，但克爾德顯未指出此為「物自體」觀念之源。

在這篇文章中，還有一些較有意義之處，例如康德談到上帝的存有僅能由一切可能性所假定之實在證明時，他一方面想離開吳爾夫神學，但另一方面又非常接近斯賓諾莎 (Spinoza) 的神的觀念。又如談到一主詞含有相反性質時，認為可能有：區別邏輯的對立與實然的相反等等。<sup>8</sup> 我們這裏姑不詳說。最後一點則在下面，我們看康德另一重要論文時，將再略闡述。

### 三、〈試將負量觀念引入哲學〉

我們看了上面兩篇論文要點後，我們可以得着一個印象，即是康德此一階段的思想中，主要傾向是要決定知識的形式推廣活動——即所謂邏輯原則——對知識活動究有多大作用；因為理性主義學說是康德最早學來的理論；而理性主義者，特別是吳爾夫，根本就主張一切可用推理的思考決定。康德思想要尋發展，

<sup>8</sup> 編者註：原文為logische[r] Widerspruch與Realrepugnanz之對揚問題，見KGS: II, p. 86。



首先得衝破這個牢籠，這是他努力想確定推演活動在知識方面的功用的原因。〈新闡釋〉及〈上帝存在證明之僅有基礎〉一文中，他已經證明了純由推理活動，純依據矛盾律同一律，是不能對存有或存在問題有所決定的；現在他得進一步解釋：倘使知識不是由純理而成立，那麼知識究竟怎樣才能成立呢？這個問題的完滿解決是在《純粹理性之批判》中，但他在一七六三年寫另一篇論文時，已對這個問題提出了初步意見。

這篇論文的題目是：〈試將負量觀念引入哲學〉（“Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen”）。

這裏所謂負量，他是指對立者而言。他在這篇文章詳細的說明邏輯的對立與實然的對立不同，頗多重要見解。<sup>9</sup>尤其假使一個人想詳細找找黑格爾辯證法中之主要觀念之源流時，康德這篇文章是極好的參考資料。但我現在不打算詳說這些，要說的是他由此導出的結論。

康德由邏輯對立與實然對立之不同，進一步確定概念的邏輯關係與事物的實然關係完全是兩回事。由上帝無限的確認，推到上帝不朽，這個道理很明白。因為假使上帝是可朽滅的，則與前面確認的無限發生矛盾。這正如從複合推到可分性，從必然推到不變性一樣，後面推出的原則只是前面所確認的之一部份。假使我們要解釋另一種問題，情形就完全不同了。例如：為甚麼這一個物體的運動能阻止那一物體的運動呢？我們就不能用矛盾律說明，因為我們不能說一物體的運動就與另一物體的運動矛盾。廣泛地說，一切實然的因果關係，都不能由矛盾律及同一律來解釋。一事象何以續隨另一事象根本不是自身同一的問題。

這樣康德對知識內容的偏重又表現得更明顯些了。他於此處提出結論說：實然的因果關係，都不能用判斷來表現，而只能由概念表現。我們雖有時可以將一概念分析為更簡單的概念，但最

---

<sup>9</sup> 編者註：本文康德用的措詞為logische Opposition與reale Opposition，間或以Entgegensetzung取代Opposition一詞。見KGS: II, p. 171。

後有些是不可分的。這種不能再作進一步解釋的概念，康德稱為「單純而不可約化的概念」，即“in einfachen und unauflöslchen Begriffen” (KGS: II, p. 204) 一語中所示。它們是知識內容的最根本的成分。這顯然遙接《純粹理性之批判》中的範疇理論。

可是康德此時對他日後所提出的範疇——即所謂純粹概念——確尚未有明朗見解；尤其他此時正是脫離理性主義的時期，因此對於主體之超驗建構活動是全未想到。他這篇文章所表露的思想線索確極重要；但若從整個思想進程割開來，孤立地看，則他所包含的主要見解只是確定知識的綜合活動不是由純粹思想而來的。這與《純粹理性之批判》的體系距離尚甚遙遠。

總之，在此文所代表的階段中，康德哲學思想大致的說，已離開理性主義，而傾向經驗主義。這篇文章中對知覺的看重便是證據。

#### 四、〈論自然神學原理及道德原理之明確性〉

另一篇文章也是在此一階段中所作，即是他一七六四年發表的那篇獲獎的論文——〈論自然神學原理及道德原理之明確性〉，原名為“Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral”。

在這篇文章中，康德首先分別知識的形式意義的原則與內容意義的原則。前者是推理的原則，可說只有一個；假使要分別同一律和矛盾律，則可說有兩個。後者則是有關實在，因此是雜多的。而康德表示倘使要處理知識問題，則不能僅注意於其形式；換言之，純由推理既不能建立有關實在的知識，則我們須注意到知識的另一方面。

這裏，顯然可看見康德對理性主義的傳統確已捨棄，而最足以代表他捨棄理性主義的另一點見解，也在本文中出現：這即是對數學方法與哲學方法的區別。數學的成功，康德認為在導使哲學家走入迷途一方面，確有很大作用。笛卡兒 (René Descartes)、斯賓諾莎、萊布尼茲及吳爾夫，都認為應用於數學的方法亦可應

用於其他學問，因此，老想建立由推證法而成立的哲學系統；但這是完全錯誤，因為哲學與數學的研究根本不同。這種說法在《純粹理性之批判》中亦常常提及。

接着康德便解釋數學方法的性質。他首先指出，數學並不是去析解一個已有的概念，而是由一種「任意的綜合」去造出新概念來。它特有的對象，都是那個給對象以定義的心靈造出來的。這種造新概念的方法，即是將已有的某概念內容，依照任意決定的方法，連在一起，就造成了與定義有同樣內容的概念。因此，我們可以非常有把握地說，除了我們所給定義外，在思想的建立中別無內容。圓的定義，便恰是我們畫那個被我們稱之為「圓」的圖形的過程的敘述。並不是先有一圓，然後我們再給它定義；而是我們把一組概念的內涵予以一定的連結，加上一個特別的定義，這樣，才算有了「圓」這個對象。經過這樣的知識活動後，我們觀察實際對象，倘使發現一個與圓的性質非常近似，但不完全合於我們所給的圓的定義的東西，我們並不會因此改變我們對圓所下的定義；我們反而說，這一個東西不是圓，於是我們再給它另外一個名字，例如橢圓。這樣，數學知識之確定，不受任何經驗成素之影響。

以上這種觀點，恰與近世邏輯家對數學看法相近，已提示了自由定義及形式系統的自全的觀念。我們倘使要了解何以康德在日後又捨棄這樣看法去找數學確定性的基礎，那只能在討論《純粹理性之批判》時再說。不過我們可以在這裏說兩句題外的話，即是康德對於數學的解釋，縱使有欠完美，但那不能看作康德未了解形式系統本性的證據——這是略解邏輯的人以及數理哲學家都常有的誤解。其實康德在批判前期正是那樣了解。但後來他因為整個思想變到另一境界中，因此有了改變；這個改變也許是由於他對於進一步的問題的疏忽，但決非由於他根本未想到形式系統的本性。

現在話歸本題，我們看康德這篇批判前期的文章。

他如此地決定數學方法本性後，接着指出哲學要做的工作根本與數學不同。哲學並不是去把某些已有的概念內容任意綜合起

來去造成新概念，去造出對象；哲學要研究的是已有的對象的本性，不是將分立的隨意合起來，而是要從統一中施以分別。所以，哲學所要求的定義應是最後目的，不像數學，數學是從定義開始。

這樣，哲學根本不能使用數學的方法，而從笛卡兒到萊布尼茲理性主義各大家所誇耀的幾何推證法、由定義開頭的方法，康德認為根本錯誤。

康德還舉出另一點，說明數學與哲學對象之不同，謂數學概念可由個別事象表現，而哲學不能。哲學概念永為“in abstracto”，而數學概念則可為“in concreto”之表現。這一點不多說。不過我們可注意的是康德對數學如此了解時，就理論線索看，又已與《純粹理性之批判》中對數學的解釋留下種子。

康德如此地否認了理性主義的方法時，他另一方面便表現一點經驗主義的趨勢；他認為牛頓(Isaac Newton)在物理學上所用的方法是由外在確定的經驗以決定自然現象之規律；而哲學正應該模仿這個方法，應該由意識的直證，或者說由內在經驗，來決定我們所考察的對象的屬性。雖然我們不能一時說完全了解，但我們可以步步地安全前進。

以上這幾句話表現出康德當時思想傾向甚為複雜；本來接受一種權威學說，經過一番努力，又再把它推翻後，常常會感到徬徨，康德也是如此。我們看這篇文章，看見康德脫離了理性主義，而且有種種趨勢表現在他的思想中；他一面在走向經驗主義，但另一面理性主義的遺留，似乎還有點作用；他談到意識直證有直觀主義的傾向，但談到雜多的內容方面的真理，又有點近乎實證主義。然而，康德很快的發現了他的新思想中心，而且從此依着這個方向前進，直到批判前期結束，然後再躍進一步，進入批判主義，但即使在批判主義時期，這一中心仍支配着他的哲學工作。

這個中心是甚麼？它就是對知識本身的徹底反省。換言之，知識論工作在此時進入康德哲學研究而佔了中心地位。

我這樣說，是有證據的，在一七六五年(前文發表後二年)除

夕，他給蘭波特 (Johann H. Lambert) 一封信中有一段話便說得很明白。他說：

幾年來，我一直使我的哲學思考轉向每一可以想到的方向，而經過了這許多次停留及轉變後……我終於達到一種確信，關於一種必須遵守的方法，以使我們能夠越過知識的幻妄外表；這些幻妄外表使我們覺得在某一瞬間已有了決定性的結論，但接着又迫使我們再回到原來開頭的地方……現在，我的習慣是，對於任何我所從事的研究，首先考察，為了要能夠解決我面前的問題，我必須知道那些知識；而且由已有的材料，何種程度的知識是可能的。這樣，我所下的判斷，在範圍上常是受了更大限制的，但它們似乎比通常的判斷更確定，更安全。因此，我的一切努力都指向形上學的正當方法的決定，而且通過它以決定整個哲學的方法，這是我主要旨趣所在。(KGS:X, pp. 54–55)

這樣，康德的知識論工作才算正式有了中心地位，而從形上問題轉到知識問題的樞紐點亦在此。

但這當然不是說批判時期已在此開始，康德儘管進入知識論的工作階段，但此時他的知識論大體上仍是經驗主義的方向；所以從一七六三年後，直到一七七〇年，他始終是在與經驗主義時遠時近的階段中；雖然沒有完全歸向經驗主義的證據，但無疑的是這段時期他的工作重心已不在於探索理性主義之缺陷，而是在了解並質問經驗主義，因為他已經脫離理性主義的傳統，現在是要接受經驗主義的挑戰了。

## 五、〈由形上學之夢釋見鬼者之夢〉

理性主義本來是富於決定精神的，經驗主義則富於懷疑精神。康德因為離開理性主義，因此他此時漸漸想到一個問題，即是，是不是我們對於一切問題都必須解決？或者有某些問題並不是必須解決的呢？這一問題，在康德走理性主義的路時，是不會

發生的，但現在一接觸經驗主義的懷疑精神，他便想到這個問題了。就我的意見說，這正可稱作一種存疑論的階段。通常認為康德《純粹理性之批判》有存疑色彩，其實《純粹理性之批判》的體系，至多表面上有存疑之處；深切的說，批判主義實在是徹上徹下的大路，在步入那一階段後，實在已無「疑」可「存」了。這在後面當再討論。

代表康德這一階段的思想的著作，有一篇論文也是很著名的，即〈由形上學之夢釋見鬼者之夢〉（“Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik”）。康德發表此一論文是在一七六六年。

在這篇文章中，康德借着批評瑞登波 (Emmanuel Swedenborg) 對於鬼的那些說法，而發揮他對於所謂精神世界的意見。他以半莊半諧的筆調敘述精神主義 (以萊布尼茲學說為典型) 及對鬼魂的說法 (以瑞登波之文為典型)，表明它們都很容易顯得能夠自圓其說；然後分別以經驗主義的觀點，將這種精神主義和鬼魂說痛加批評。可是他雖以經驗主義之觀念駁精神主義，但他終究不是一個經驗主義者；因此，駁精神主義後，也提出一個重要決定，即是：此類問題在人類知識範圍以外。總觀這篇文章的主張，可說康德此時確有濃厚存疑論色彩，因為他雖傾向經驗主義，卻並非極端經驗主義者。另一面他說到形上問題超出知識範圍以外，但並未嚴格確定知識範圍是何意義，也夠不上批判主義。不過，這一個存疑論的階段並沒有使他留滯多久，不但四年後所發表的另一最著名的論文，將脫離存疑而走向批判；而且即是在這一篇論文中，他最後談到知識限界之研究為哲學之主題時，批判主義的光明已有一線可尋了。

他敘述精神主義時，並不十分嚴格，筆端多少有點嘲笑氣息。他先說：所謂精神或鬼魂，可定義為一個能在空間中呈現，而又不表現抗力性的東西。在這樣的定義下，這種沒有物質對象的抗力性，而又可在空間中呈現的東西，沒有人能夠確定的說它是不可能的。因為我們雖知道物質對象有不可入性等等，但我們只是由經驗而得知，所以我們並不能確定這一種必然性；如不能確定這種必然

性，則不能說一種沒有這種不可入性或排斥性的實體是不可能的。

可是另一方面，我們也不能說我們能夠證明這樣一個實體存在；儘管由自我之不可分性等，有人已建立了許多看起來極好的論證，可是他們到底不能證明所謂靈魂必是一種與物質完全不同的東西；物質不是也可以解釋成並不佔有空間的力點嗎？而且進一步即使我們姑且承認靈魂與物質根本不同，可是又有一個很大的困難，就是這樣一個靈魂，怎樣能夠和物質性的身體聯合起來成為統一體呢？即使我們採用萊布尼茲的說法，假定一切物質因子有一種內在情況，像單子之表象力那種說法，可是這還是不能解釋靈魂與軀體怎樣能夠統一，統一後又怎樣能夠分開。

當然，這種系統可以設法弄成自圓其說的。康德於是就所謂普遍意志與個別意志來作一敘述：人們儘管可以如此相信，把個別人看作依兩個世界的規律而活動的；而且可以說，人們一方面作為一個精神或靈魂與精神世界相通；另一方面作為一個人則受物質世界的支配，這樣似可建立所謂精神主義的系統。

但康德立即用經驗主義觀點來攻擊這個說法。無論瑞登波的鬼魂或萊布尼茲的單子，我們要是一看他們究竟有甚麼經驗根據，則我們立刻可以發現他們的根據是可憐的。他們仍是倚仗某種感官現象，而且大都是視覺現象；而這種現象都可以存於一切人的某種特定的身體狀態中，而對一個構造特殊的人說，也許他經常身體處於那樣一種狀態，因之他常有這一類的感覺。

由此，則視覺中某一種缺陷可以造成見鬼的感覺；可以使我們通常當作心靈現象的呈現為外在世界的對象，則我們有甚麼理由根據某些人這類的視覺經驗便推到另一精神世界的存有呢？這種感覺現象並不必然地涵蘊精神世界的存有，我們很容易說明。我們盡可把瑞登波認為應看作與精神世界交通的人，看作一個「醫院中的候補者」。

這是康德以經驗主義立場提出的反面主張；但我們不可誤會，以為康德就是相信這種理論的。康德這裏提出這種論證來，實在說，不過是如他自己所申明的，要表明這種問題有正反兩面解釋的可能，所以我們毋寧說，這可與日後《純粹理性之批判》中的

背反問題 (Antinomie) 比觀，而不是康德自己堅持某一方面的見解。

康德提出這樣的反正論題後，進一步他便說明哲學應看作知識範圍之研究。他說，形上學並不能解釋事物隱藏的本性，但可充足地教導我們可能知識的限界。自由與命定、精神的本性等等問題，因為它們本身很重要，所以一直吸引人們去作思考，習慣上似乎這才表示人類的智慧，其實只有在這種思考被一種考察思想自身的研究所代替時，我們才有希望穩步前進；這種研究，不僅涉及對象，而且要涉及對象與心靈間的關係。哲學必須把日常意識中所忽略的種種環繞着人們自己的概念的困難指出，予以解決；倘使哲學不由此努力，則幻妄知識即將阻礙哲學家的思考，而且將它誘入歧途。

到此，我們可看見康德這篇論文確足代表此一特殊階段；這個階段中，他脫離理性主義，而並未真歸到經驗主義方面，同時對經驗主義亦尚無精確批評意見。但這兩種學說間奇異的對峙，使他發覺哲學工作面臨另一個問題，即知識本身的問題。這樣，他要以知識論代替形上學；另一方面知識論工作則尚無正式成果。

## 六、〈論感性世界及智性世界的形式及原則〉

### 附論：〈論空間區界辨別的理性基礎〉

此後，康德另有一篇重要論文，即通常稱為“Dissertation”的那篇文章。它全名是〈論感性世界及智性世界的形式及原則〉（英譯全名為：“Dissertation of the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World”）。這篇文章是他對理性主義與經驗主義的學說所作的一個綜合，但這綜合是調和性的，而非超越性的，不能與《純粹理性之批判》中之理論相比；因為這篇文章中已提及時空為感覺形式，所以許多都把它當作批判期的第一文獻，而將一七七〇年——此文發表的一年——看作批判期的開始。我不贊同這個意見：我認為《純粹理性之批判》中之體系，不管有多少成份和前期著作有關，但整個特性是另一階段；我們如不能因為康德批評本體論的神學論證的意見，在《純粹理性之批判》中和在〈新



闡釋》一文中有大部相同，便認為〈新闡釋〉屬於批判期，則我們亦不能由時空論證之相似（即使是高度的相似），而認為此文即批判時期之開始。所以，我們把這篇一七七〇年發表的有名論文列為批判前期最後的著作，而將它與以上所論各文聯在一起看。

下面我們即看“Dissertation”的主要內容。

一向很多學者認為“Dissertation”一文，代表康德對理性主義哲學與經驗主義哲學的首次綜合。這一看法確實不錯；但又有人因此而認定康德的批判哲學由此文開端，這卻是我所不能遽作肯定的。這篇論文中的中心理論，與其說與《純粹理性之批判》密切相關，不如說與批判前期各著作一脈相承，不可分割。

當康德在〈由形上學之夢釋見鬼者之夢〉一文中決定哲學應以決定知識限界為課題時，下一步的工作是已經有了方向的決定。在“Dissertation”發表的前兩年——一七六八年，他那篇〈論空間區界辨別的理性基礎〉（“Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume”）的文章中，提出空間理論，對萊布尼茲以不明晰的概念解釋空間之說，徹底否認，而採用接近牛頓觀點的主張，認為空間中一切決定皆涉及一個先在的空間本身，換言之，皆預測有一個絕對的空間，這是他解析感性知識的預備工作。但他並非真正接受牛頓之說而承認絕對的空間外在實存；他乃說：絕對空間是使一切感官知識成為可能的基本概念。

這裏的「概念」一詞徵表當時康德對感性領域之劃分尚未確立；但另一方面由空間先在於實際知覺，進而決定空間為知覺之可能條件，則確為二年後的“Dissertation”鋪路。

在“Dissertation”中，康德要區分感性世界和智性世界；這一區分的根源，乃由於要解決空間問題中的困難。依萊布尼茲之說，將空間視為一種不明晰的概念，這避免了許多問題；但康德現在既否認了空間是概念，而接近牛頓之絕對空間說，則這些困難立刻又出現了。

倘使空間是實在的，則在空間中的世界很難理解；因為空間一方面有無限可分性，另一面有無限延展性，而在空間中的世界，每一部份均佔有空間。現在我們不能想像最小的空間單位，

因為無限地可分，則我們同時亦不能了解世界由甚麼成子構成；因為正等於空間之無限可分，每一佔有空間的成子亦將為無限可分。另一面，空間既是無限擴展，世界亦無範圍；這樣一來，這個世界兩頭都是無限，所以世界統一及差別都將成為不可了解者。

康德在這篇論文中，則提出感覺與理解之不同來解釋此一困難。

康德指出：就理解或思想說，人們必得把這個世界理解為一個整體，由實體部份構成；而且當各部份關係變化時，整體本身不變；換言之，世界是一個確定的絕對整體。

但當我們訴於感覺，則呈現於時空中的感覺世界簡直不能符合理解必有的決定。如上所說，空間無限可分，因此找不着一種究極意義的實體，尤其時間更是如此，既沒有不可分的瞬間，亦沒有絕對的終與始。

這裏我們可以看出實在性的概念與我們由感官所了解的實在界有極大的衝突；理解中世界必為統一，感覺中世界則相反。

這樣一個問題確是必須解決的問題，康德現在的解決——在“Dissertation”中——是重溫柏拉圖(Plato)的舊說，提出本體界與現象界之對立，感覺世界與智性世界之對立。理由是我們知識有兩種來源，普遍性的觀念是智性問題之基礎，但解決問題的材料則由感官而來，而這些材料偏偏就不適宜於解決這些問題。感覺中有內在的阻礙使它不能將我們在普遍方面所了解的實化為特殊；這樣，我們似乎就有了兩個世界。但這兩個世界的優劣卻是不同的，凡不能被思想的就是不可能的，但不能被知覺的卻是可能的；心靈不能由感官以解決智性的普遍問題，但這僅表示智性與感覺不能混雜。因此形上學——它的問題既是由智性提出的——應該抽離一切感官想像。而依恃純粹思想，這裏當然又有了理性主義的色彩。但康德由分別感性與智性的工作，進一步想到感性限度應該完全決定，以免與理性(這時康德所用理性一詞的意義與日後《純粹理性之批判》中大不相同)的判斷相混；於是覺得需要一種特殊的學科來作此種研究。這又表示康德逐漸走向正式建立知識論的階段了。

以上我們僅對“Dissertation”一文的問題根源及所表現的思想傾向略說了一些，現在我們應該再把此文中主要見解分述如下：

第一、康德在此文中區別思感，是重思輕感。他一方面申述感覺只及於現象界，而思想可決定事物自身；另一方面又斷定智性有客觀可靠性，而感覺則是主觀的，因凡在感覺中呈現的對象，都由對象影響主體的狀態決定。所以人類經由感覺而得的知識都是被動的；而思想則為主動，不受特殊感官影響的限制，所以思想可接觸本體界。

第二、康德將感覺的形式與內容分開。感覺內容即呈現一對象者，但所呈現者不能為真正的對象自身；因為感覺的性質並不由對象自身決定，而是由主體容受對象影響的情形而決定，至於感覺的形式，則只是一種先在的規法，依此規法心靈可以把感覺內容聯合起來。它本身當然並不象表對象。

第三、智性活動分為邏輯的使用與實際的使用兩種；邏輯使用依照矛盾律與同一律進行；實際使用則是依據自身的概念以決定對象，這些概念完全不是從對象得來，而為智性所自有，是智性活動的規律，如原因概念、實體概念等等均是。

第四、感性知識與智性知識是兩種不同的知識，而並非僅僅程度不同。萊布尼茲以確定明晰之程度來區分思感，康德認作顯屬錯誤。知覺與概念有質的差異，正如本體與現象是本質上不同。

形上學的目的在展示批評理性之普遍原則；最後要抵達一種絕對的真實，而絕對真實者只是對於智性說是存有的。

第五、現象雖非物自體，但正是知識對象；當我們說及對象時，所說的正是這個現象意義的對象，因此儘管由感覺只能接觸現象，而現象並非物自體；但以現象為課題之學科仍可成立，因現象界亦成一自全區域。康德在這裏確定經驗科學不可認作幻妄，雖然經驗科學僅從事現象方面的研究。

以上這幾點，是“Dissertation”中的主要理論。康德此時已將時空看作感覺形式，同時又決定感覺與智性本性不同；這些見解日後在《純粹理性之批判》中都可以重新遇着。但究竟這時康德的

見解是和《純粹理性之批判》的體系不同的，他仍認為本體可由智性決定，雖然論智性的實際使用時，他所說的概念很像日後《純粹理性之批判》中所說的範疇，然而他對智性——日後稱為理解——及感性如何統一的問題既未接觸，於是這些概念仍有一種實然的存在性而不由主體之純粹活動顯現，因此，它們仍是批判前期的色彩。

康德劃分思感，而此思想為能決定本體，這表示他對理性主義的重新肯定——自然是部份肯定；儘管就劃分說，與萊布尼茲相反，然而意向中既有思想決定的本體，則大方向是理性主義。

此外，本文中對於時空論證有不少重要見解，而且已提及時空之統一性。假使我們要專對這篇論文作一個詳細研究，則這些見解必須詳論，但本章只因找康德的發展線索而略談批判前期著作，所以不需多談。因為只要我們明白康德此時已由萊布尼茲及牛頓兩派空間學說中解脫出來，而以主體活動形式來解釋時空，我們尋求線索的目的便已達到；至於這一類論證則在下章述《純粹理性之批判》之理論進程時，將有較詳細的敘述，此處不贅。

以上我們已經對“Dissertation”的主要內容作了一個概述，批判前期著作的回溯也可以就此停止。下章我們即正式着手闡述整理《純粹理性之批判》之理論進程。但在進入下章之前我們仍應再看看批判前期與批判期中康德理論主要的分界線在哪裏。

如上面所說，“Dissertation”一文中確已包含許多日後納入《純粹理性之批判》體系的見解，但我們仍說它是批判前期的著作，因為它缺乏批判哲學的一個主要成素。這個成素是甚麼？它即是知識活動之統一性。

當康德確立時空為感覺形式時，他雖在理論的進展上已漸漸接近日後的批判哲學，但他仍假定——如常識所確信——一個外在的實體；這假定正是日後批判哲學所要努力揭穿的心靈之自我欺騙。批判哲學的特性是由知識活動着手考察，而步步超越，所以《純粹理性之批判》中設定一物自體，以討論知識境域；但當知識境域的巡視完成後，此一物自體之外在獨立性即消失，而與我自體合一。這一進程中主要樞紐點即在知識之整體活動的說明。

解析知識成素是一項重要工作，但還不是有決定性的工作，因為在作此一工作時，主體性並不能由此顯現。必須到了知識之整體活動已被展示出來時，主體之涵蓋力始漸明朗，而批判哲學的進程，就我的意見說，正是顯現主體性的進程；因此，此一進程呈現程度，即可作為我們區分康德批判哲學及批判前期理論的標準。“Dissertation”不能滿足這一標準，因此只表現批判前期的意向。

康德自己對於這一點也有了和我們主張相符的表示，他寄予蘭波特的信中，便說這篇文章的價值在消極方面，而且只是建立新哲學的初步，不算正式的工作；而在一七七二年二月二十一日與哈爾茲 (Marcus Herz) 的信中，<sup>10</sup> 則明白指出那個素來被人忽略的而又實在是有決定性的問題——一觀念何以能有一對象？換言之，純粹概念何以能涉及對象？這一個問題的解決，即是對知識之整體活動的說明；而當知識之整體活動已被說明時，則批判哲學即已成立了。

---

<sup>10</sup> 編者註：見KGS:X, pp. 129–135。

### 第三章

## 《純粹理性之批判》要義

### 一、總說

在前面我們看了批判前期康德的重要思想，知道康德如何由探索關於實體與本體的問題，而轉向知識建構問題；如何先想改正理性主義，繼而衝破理性主義的樊籬，一度傾向經驗主義，然後由於對經驗主義不能接受，又進而自尋出路。“Dissertation”一文即代表他這種努力的開端。如上章所述，在這篇論文中，他提出了許多重要的對知識問題的決定。但我們知道，他對知識問題的探索，根本只是由他對本體及實體問題的探索導生出來的一個附屬工作。看康德本人在一七七〇年九月二日給蘭波特的信中所說的幾句話，康德亦自己覺到他對於時空問題的決定在“Dissertation”中，仍是為了新的形上學的建立。他說：

在形上學之前，似應有一種特殊而純屬消極性的學科(即普通現象學)，由之決定感性原則之有效性及限界，以使它們不再混入對純粹理性的對象之判斷。(KGS:X, p. 98)

這裏，我們可以注意到的有兩點：第一、即是上面所說的，康德自己亦明白他對知識問題之工作，僅是為了建立更好的形上學——或對於本體的學說——才有的工作。第二、我們知道康德此時尚只覺得感性不能決定本體，故以時空決定現象世界之全域，而要使感性不與理性相「混」。在前章中，我們已指出

“Dissertation”之要點之一，是康德當時尚以為只要將感性成分淘除，尚可憑「理性」（此為廣義，與日後康德區別「理性」與「理解」後所說的「理性」不同）而決定或認知本體；故康德此時，仍未完全確定地以「對本體之知識是否可能」一問題為中心而建立理論。他還默認這種知識或學科是可能的，不過感性決無能為力而已，所以他要把感性的運行範圍確定；在他的意思，只要不受感性的擾亂，憑着理性或智性就可以決定本體界。這顯然又是近乎萊布尼茲的想法，所以我們說，在“Dissertation”中，康德表現一回歸理性主義之傾向。不過他不止步於此，卻進而立批判哲學。

順着這種顯明脈絡看，我們才能明白《純粹理性之批判》之中心或基源問題是怎樣形成的。我們前面已經決定：「對本體的知識是否可能」為康德知識論之基源問題；進一步我們再看過前期思想之發展，乃明白此基源問題形成之經過。

現在我們要看《純粹理性之批判》之要義；因為康德知識論在此書中始成熟，故本章亦為本書一主要部份。通常研究康德知識論者，常將此書孤立地看，因此便不能明確把握康德思想之發展，而對《純粹理性之批判》一書之特色亦常不能透徹了解。本書從理論與歷史兩面着手探索，以揭明康德知識論之真象，故在這一段總說中，我們仍緊扣歷史發展之脈絡說話。

在總說中，我們將解釋康德所用的幾個名詞；並略述全書之思想進程。但在進入這幾步工作之前，尚有歷史一面的應有的說明，即《純粹理性之批判》一書是怎樣孕育出來。

我們知道自一七七〇年後，直到一七八一年，是所謂沉思期。在這一階段中，我們所有的材料，主要只是康德與友人討論學問的信札。其中有些特別涉及他自己的著作計劃的材料，使我們能由之明瞭《純粹理性之批判》一書是怎樣醞釀、怎樣形成。最重要的是一七七二年二月二十一日答哈爾茲的信（此信在克爾德書中亦曾提及，但克爾德誤記為一七七一年六月七日。那是另一封信，並未提到此一計劃及此一書名）。在這封信中，他提出他計劃中的一本大書，統論知識道德的問題，而且定名為「感性與理性之限界」。信中還列舉了計劃中的章目，現在我將原文譯出。

如果你因我答書稽遲而感到不悅，你是的確沒錯的；但如果你由此而有不愉快的推想，則我只能訴於你在這一方面對我的習性的適當了解。拋開一切致歉之詞不談，我想對你將我的思想的探索方法作一個簡短的敘述，就是它使我在無事仍然把通信耽擱下來的。……對於感情、欣賞與判斷力，以及它們的運行、樂、美和善等原則，我久已有使我自己能滿足的綱要，而現在我制定了一本書的計劃，這本書可能名為：感性與理性之限界。我想分為兩部份，一部份是關於理論一面的，另一部份則是關於實踐一面的。這第一部份又分為兩篇：(一)普通現象學；(二)形上學，當然僅涉及其本性與方法。第二部份也分為兩篇：(一)感情，欣賞及感性欲望之普遍原則；(二)道德之最高基礎。在此書中，我徹底省思理論部份之領域，及其與一切部份的交互關係。(〈答哈爾茲書〉，KGS:X, pp. 129–130)

下面康德還提到「象表」(Vorstellung)與「對象」(Gegenstand)的意義，這在下面解釋名詞時再談。現在我們由以上的材料，至少可注意到以下幾點：

第一、康德原先計劃的著作，是一本能包括日後三大批判內容的書，但後來他卻分寫成三書。

第二、他這裏提到的普通現象學(Die Phänomologie überhaupt)，與前面我們所引的致蘭波特函中所說是一事，即指對於感性之有效性及限界作決定之學科言，此相當於《純粹理性之批判》中之超驗感性論(Die transzendente Ästhetik)。在前函中，表示有此現象學以劃定感性限界，以便不擾亂理性建立形上學之工作；現在，則將此現象學與形上學並列為理論部份之二篇；顯然他這時仍未脫正式建立一理性的形上學的想法。而且此時「理性」一詞仍包含日後所論之理解(Verstand)在內。

第三、此書預定為「感性及理性之限界」，明見康德此時尚未以理解為一獨立能力；理解與感性統一運行決定知識限界之結論，更未想到。雖然在此信後面，他說到對象之意義時，透露與日後範疇客觀化問題有關之思想；但他只說到「由心靈之本性生出的原則，對於一切為感性對象的東西有概念的有效性」(〈答哈爾茲



書》，KGS:X, p. 130)。關於理解之範疇，則尚未確定發現；理解此時亦尚無重要地位。

這幾點對於我們了解《純粹理性之批判》皆有極大關係。下面，我們看《純粹理性之批判》之內容，將知道康德的結論是：對於本體的知識不可能。這由於康德確定了理解與感性合同運行，而其有效領域即可能經驗之領域。至於理性則根本不能涉及對象。但康德此一結論，乃由對「理性」之重劃而來。在以上的材料中，表現出康德尚將理性統指感性以外之心靈能力；而又預認由此非感性的心靈能力可以決定現象以外之本體，可以建立形上學（只看他提到「形上學之本性及方法」，並未透露絲毫意思說形上學不可能，便可知道）。但進一步，在《純粹理性之批判》中，則將原先用的「理性」一詞所指劃為兩部。能涉及對象，而自具範疇者為理解；只有整理功用及統攝功用，作用於理解上而不涉及對象者為理性。再進一步，通過理解與感性統一運行之決定，理解之範疇亦只能用於經驗界域。於是對於超出可能經驗之本體，遂不能成立知識。再說明白些，康德本來（如以上材料所示）只想決定感性之運行僅涉及現象，這是普通現象學之意義。但到了《純粹理性之批判》中，康德解決了範疇之客觀化問題，而確定了理解之有效運行不能離開感性；於是理解亦只能用於可能經驗之範圍中，而此範圍亦即是現象之範圍。於是理解亦不能決定本體。這樣，以本體為對象的各種形上學皆成為幻妄，是《純粹理性之批判》中必有的一結論。可是，再進一步看，康德將理性劃出一部份使之成為獨立的理性，又將理解之運行限定於感性之現象場中之後，卻仍然留下一個純粹理性。並且康德一直將本體或形上學之對象歸於理性。當理性是廣義的時候，是如此，現在成為狹義的（不包含理解），亦仍是如此。雖然此狹義的理性不能涉及對象，但它仍可為本體之歸宿；只要本體不作為「對象義」看，而作為「主體義」看即可。而這正是康德《純粹理性之批判》工作之最後成果。

但既然純由理性不能涉及對象，亦不能建立知識，則我們似可以懷疑，以這樣的理性安頓本體，本體將有何確定意義。其實，本體如此安頓雖可無知識的意義（即對本體不能建立知識），

但可有另一面的意義，此即價值的、德性的意義。

看康德在上引函件中，所提出的書名及內容，我們即可顯然看出來理性本有價值義。康德將此計劃中之大書命名為「感性與理性之限界」，固然如上所說，表現出他只承認這二種心能。可是另一面，他在這個題目下所分的各部門，其中只有普通現象學是完全屬感性的，此外「感性欲望」一部份當亦可看作屬於感性或與感性有關；此外則除了形上學本歸於理性外，尚有實踐部份之道德基礎及欣賞等；看書名，這些顯然亦皆統於理性之下。這樣，當康德再進一步將知識意義的形上學之建立劃為虛妄後，本體固不能作為知識對象，但它只失去知識一面的意義，而仍有價值一面的意義。而當我們一面知道，本體作為一對象只能是虛幻，另一面又知道除去知識的領域外，尚有而且僅有價值的領域，則我們一面可知在康德如此決定後，本體只能歸於主體，另一面如此安頓後的本體，亦即將歸於價值主體。

這樣，康德在寫了《純粹理性之批判》，否定了傳統建立對本體的知識之形上學後，卻可另建一「道德形上學」；而理性縮小為狹義的，雖然因此就不能決定對象，不能提供一知識意義的形上學的可能，可是它的實踐一面的領土並不失去，故康德繼《純粹理性之批判》後，而有《實踐理性之批判》，再進一步又有《判斷力批判》以作二者之橋樑。這涉及康德哲學之全面脈絡，出了本書範圍，茲不多論。總之，據以上所說，我們了解《純粹理性之批判》成書前之材料後，可對此書思想之來龍去脈有更明顯的了解。

我們所指出的「本體必歸於主體」一義，經以上的闡明，即甚顯豁；因康德在《純粹理性之批判》中未明說此義，我們須下整理工夫，始能得着結論。這是下面要做的工作；但我們有了以上的了解，則下面工作即有一指導原則。

康德在《純粹理性之批判》中的工作，如本書緒言中決定基源問題時所說，有知識限界之決定，及本體觀念根源的決定兩大部門。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 作者註：本書中「超驗」即指“Transzendental”，「先驗」即指“a priori”；解說見後。方法論只對理性本身作進一步的說明，本書不涉及。

以上二決定皆屬原書之超驗成素論 (Transzendentele Elementarlehre)。故本章整理純粹批判之內容，亦即以成素論為材料。

下面我們略述康德在《純粹理性之批判》原書中的知識論理論之思想進程，亦即超驗成素論之概要。

康德為解決「對本體之知識是否可能」一基源問題，而須一面決定知識之限界，一面涉及本體觀念之根源問題；此在本書緒論中已說過。就知識限界問題說，須有兩面的決定：一面決定知識之先驗成素，這可稱作靜的方面的決定；另一面決定此各成素如何運行，這可稱作動的方面的決定。就本體之觀念之根源講，則首先要在本體一面尋本體觀念根源；因為知識限界決定後，「本體」一詞所含內容(如「絕對」)既不能在此限界中，則本體觀念不能源自對象一面，因對象界即與知識限界(康德在超驗推述中曾言知識不離對象，而對象亦由範疇而可能，自不應有離知境之對象，但為了說法上之方便，超驗分析末章以「一切對象分為現象與本體之根據」為題，此點易招誤會，故先申明)等同。而「本體」既不能源自對象界，便只能在主體一面得歸宿；如上面已說過的，康德對此問題之解決即是提出理性來。其次，本體如此安頓，則與安頓在可能建立知識的對象一面不同；故對以往將本體看成知識對象之種種說法，須作一批評。此所以在《純粹理性之批判》中，超驗辯論部份分三步批判各種形上學。而康德知識論之工作，在此亦即完成；超驗辯論之附錄，及後面的超驗方法論則不屬嚴格意義的知識論範圍，或至少我們敘述康德知識論要義時，可不涉及此諸部份。

成素之決定，包括原書中感性論及超驗邏輯中超驗分析部份的概念分析第一章：〈一切理解純粹概念發現之線索〉。

康德一開始就將知識之根源分成兩部份：理解與感性；故決定先驗成素時，即就此兩面着手。順便要解釋的是，康德雖亦用「直覺」一詞，而且常常用；但因康德認為人類只有「感性的直覺」，故有時說「理解與感性」，有時說「理解與直覺」，其意實無差別，因感性領域外更無其他直覺。

在感性直覺方面，康德決定先驗成素為時空，或稱「純粹直覺」，或稱「直覺之形式」。

在理解方面，康德決定先驗成素為「純粹概念」或「範疇」，「範疇」一詞係借用亞里士多德 (Aristotle) 之名詞，但含義全不同。

康德決定時空為直覺之形式較為容易。“Dissertation”中已有此決定，而感性論中之基本論證與“Dissertation”所論亦無大出入。其詳見下節。關於範疇——可稱為理解之形式，則其發現與說明均較繁難。康德發現範疇乃以邏輯之判斷表 (table of judgments) 為據；此點歷來疏解或批評康德的學人，多認為最成問題。本書則就理解在分析與綜合兩方面活動中之用同一套形式，及理解之潛在活動義解說此點。但此即涉及範疇之客觀有效性問題。

範疇僅作為理解之形式，則只能有思想內部的有效性。例如「因果性」為一範疇，如其義只是說此為一「思想的形式」，則「因果性」即不能為直覺中所給予之對象所必然服從之規律；吾人即將只能在思想時，思想因果關係，而不能建立經驗中之因果關係。此不可通。故範疇必須有客觀有效性或可靠性，而要證立範疇之客觀有效性，要確斷對象及經驗之必服從範疇，則只有從「對象之成立」本身下手。吾人由直覺而得着對象，即所謂對象由直覺而被給予：這是感性論中的說法。克爾德即指出此一說法，與其後超驗推述 (Transzendente Deduktion) 中說法不同 (見 *Critical Philosophy of Kant*)。其實，在康德理論進程上不得不如此。康德一開始就常識說起，故以「象表」一詞統指呈現於吾人當前意識中之一切。此時用「對象」一詞，亦只統指外在的一切被認知者而言，用英文表之，即“what is known”。至於個別對象如何組成或形成，則尚未論到。但現在要決定範疇之客觀有效性，便非要進一步在此處下手不可。因為能證明，由直覺而被給予者，尚不能直接形成知識之對象；從另一面講，知識之對象是經過某種整理後之直覺材料——在康德稱為「雜多」(Mannigfaltige)，則從此「整理」着眼，即可解決範疇之客觀有效性問題。

倘若吾人由感性直覺所能獲得者，不足以形成一對象，而只有散立的感覺內容，則吾人能知覺到一一對象時，此諸對象必經過整理或改造；而且此整理或改造不能為外界所來，因吾人除經由直覺外不能接觸任何外界；且此種整理或改造又不能自直覺中

來，則只有源自理解。故康德在超驗推述中，提出「連結」(Verbindung)一詞，而謂一切連結必出自理解。

吾人由直覺而獲得雜多，雜多之形成對象，乃由於接受一種連結(亦即所謂整理或改造)。此連結自理解來，而理解之運行，又只有一套形式——即依諸範疇而運行，則此種連結，亦只能遵守此諸形式。於是當吾人獲得對象時，對象即是已被理解用範疇連結過的雜多，或已接受過範疇之範疇作用(用英文表之，即 categorization)之雜多。亦即範疇運行於對象中使對象可能；如此即證立範疇之客觀性。

但吾人於此見一明顯問題，即當吾人有任何自覺的思感活動時，所思所感者皆已是對象，則謂範疇使對象成為可能時，範疇之運行必不能就自覺的理解活動言；蓋有自覺的理解活動時(即當我們去思想任何東西)，被理解者已成為一對象。使對象可能或建構對象之理解活動，由此只能為潛在的理解活動。為說明此種活動，康德提出「圖繪的綜合」(die figürliche Synthesis)一詞，並提出「想像」(Einbildungskraft)以解釋此種綜合；雖多此一名詞，但實即是指理解之潛在運行說。

由於決定了理解之潛在運行——或用康德自己的字眼說，由於決定「想像之超驗綜合」——為使對象成為可能者，範疇即獲得客觀有效性。康德在做此一工作時，尚有一進一步之概念即「我想」之自覺，此為「自覺之綜合統一」(die synthetische Einheit der Apperzeption)；康德以之為理解運行之最高原理。就理論意義說，此統一亦即是運用範疇之主體。康德所用步驟是，先以「我想」為一切連結之最高原則，再由此「統一」之客觀化說明其連結活動即依邏輯之形式，然後推至範疇。範疇成為一切感性直覺所必遵守之條件，因範疇使感性直覺成為可能。但其理論關鍵實只在範疇使對象成為可能(此點將在下面專節詳細討論)。

範疇使對象成為可能，此一決定是由圖繪的綜合說明，依本書之說，即是由理解之潛在活動或運行而證立。吾人所能經驗到之一切，皆是經過範疇化之雜多，另一面範疇亦只因其在潛在的運行，運行於對象界中，故有客觀有效性；於是範疇之客觀有效

性之領域，即與其潛在運行之領域相同；且所謂潛在運行，即範疇在感性場中運行；故決定範疇之客觀有效性時，必涉及理解與感性的統一活動。二者統一活動，決定對象，此是康德之結論。

但在達到統一活動之結論之前，尚有須加進一步說明之處，即理解這種潛在運行如何解釋？以及理解之範疇經如何之過程而使對象成為可能？

康德為答覆前一問題，已提出「圖繪的綜合」或「想像之超驗綜合」，但此種綜合由何能力而來，必須釋明。故康德在超驗推述中即明說此由理解作用於感性上而成（下面據原書以論「理解感性之統一活動」時，有詳細解釋）。換言之，此種統一運行亦是超驗的——在經驗之先而使經驗成為可能的。下一步，再進而解決第二問題，說明理解如何超驗地運行於感性場中而發揮其建構作用——或如康德自己所說，闡明範疇在哪一種條件下涉及對象，康德乃提出圖型論（Schematismus）。

圖型論在康德原書中列入所謂「原則的分析」部份，與前面論範疇及其客觀有效性之「概念的分析」部份合為超驗分析。「原則的分析」中有圖型論及純粹理解之原則二部，茲先說圖型論。

圖型論目的在解釋範疇在何條件下涉及對象（此「涉及」是「超驗」義、建構義，必須注意），康德之答案是，此條件為「時間」。理解作用於感性而成想像之超驗綜合，亦即是範疇通過「時間」而與感性合運。詳說亦見下文。此處要辨明者是，範疇之必有客觀有效性，必有建構性活動，或換言之，理解必潛在地運行於感性場中，使一切知識對象成為可能，此皆已在超驗推述中決定。現在圖型論只是作進一步說明，確切指出，此種建構活動，此種潛在運行，是在何種情況下進行。在時間條件下進行，為康德之答案。學者須牢記，此是解說範疇之建構活動之情況（即在何條件下進行），而不是證立此一活動；證立工作在超驗推述中。

吾人既決定，理解超驗地作用於感性，因而潛在運行於感性場中；由此各範疇均先驗地涉及對象，建構對象；而且此種建構活動在時間條件下進行，則吾人已知一切可能被經驗之對象，皆在被經驗前（理論的「前」）已接受範疇之範疇；或說，已被範疇決

定。因雜多不經範疇之決定，則不能呈現為經驗對象，已如上說。由此，吾人可知，對一切可能經驗之對象，由於範疇之先驗決定，吾人必對之有許多先驗知識。因凡是一可能經驗的對象，必已接受範疇之先驗決定；依吾人對此諸範疇本身內容的了解，及其客觀運行所通過之條件的了解，即可知道一切可能經驗對象必皆對之作某些普遍敘述或陳述。此陳述為有所決定者，故是「綜合」義，而所陳述之決定為先驗的決定，故此諸陳述必皆為「先驗綜合判斷」。康德欲列舉此各先驗綜合判斷，故在原則分析中設純粹理解之原則一章，其論題是，如康德自己所說，在圖型化之條件下，有哪些先驗綜合判斷能由理解之純粹概念導出？康德稱之為「原則」。

顯然，此各原則必皆對應於各各範疇。範疇之涉及對象乃在時間條件下進行，故範疇在對象上之先驗的決定，亦必皆不離此條件之作用。故純粹理解之原則，分四大類；亦如範疇之有四大類，而貫串其中者為時間條件。

當康德初提出範疇而追問其客觀性時，康德自己所用的話是，範疇如何能涉及對象？及至此問題解決，答案是，因為範疇使對象成為可能；換言之，範疇所以能涉及對象，乃因範疇自身建構對象。在此立場上，康德乃深譏經驗主義大家休謨 (David Hume) 不解理解之為一主動者。

在超驗分析中原則分析完成時，吾人已知範疇之客觀有效性純依時間條件而立。時間條件使理解與感性之統一活動成為可能；而有此統一活動，乃有如許的先驗綜合判斷。於是理解與感性在知識活動上兩不相離，即所謂「聯合決定對象」。但既是如此，則知識有一自定的限界，此限界即可能經驗之限界，而可能經驗之對象亦皆是現象。此義就感性看即明。通過感性，吾人只能得着現象，在此前期思想中已決定，故有普通現象學之想。感性所以只能給吾人現象，乃因經由感性直覺，吾人所得者僅是吾人受外界影響之狀態；再加上一切感性雜多必通過時空形式而呈現，則一切現象皆在理論上是對於能去「時空地」是對能夠時空地去覺知的心靈之呈現覺知之心靈呈現，則事物本身永不能由感性而獲得，此乃康德在“Dissertation”

中已決定者。現在進一步，除感性外，吾人尚有理解；在理性主義者看來，感性雖不能接觸現象背後之事物自身，思想應能對事物自身作決定，而建立知識，康德早年亦一度如此想；但最後辨明，<sup>（分析的理解作用）</sup>依同一律<sup>及</sup>矛盾律進行，根本無所決定；<sup>（綜合的理解作用）</sup>其綜合形式亦僅在與感性統一運行時始能建立知識，故否認理性主義說法。我們看了上面之概述，知道範疇為理解運行之形式，而其客觀有效性不能離先驗的感性形式條件——時間；<sup>（因）</sup>則離開感性場，範疇即不能建立知識。而感性之運行境域，即現象境域；理解與感性統一運行，始能決定對象，建立知識，則理解之知識，亦只能及於現象。於是，現象之領域即知識之領域；倘有本體，則對本體不能建立知識。

康德為專說此結論，乃列一章於超驗分析之末，論本體(Noumena)與現象(Phaenomena)。其後，另有附錄，重在批評萊布尼茲，強調理解與直覺在建立知識上說，缺一不可。

康德原書進至此處，「對本體之知識是否可能」一基源問題，已得答案，即此種知識不可能。但由此必引出另一問題，即本體觀念之根源問題，此是消極地講。若用積極意義說，則此問題是如何安頓本體的問題。

在論現象與本體一章中，康德解釋“Noumena”只應為一個「限制性的概念」；此即對現象說。此概念完全為消極的。在康德知識論之內部結構上，可如此講。但此一消極概念不能解決傳統的本體問題——即形上學問題；因以往論本體者，不論在結論內容上為何，所說之「本體」有共同意義，如絕對或無限等。（此處「無限」是廣義的，與康德所謂「無條件的」相通，詳見下文專節論理性與觀念中。）此等意義呈現於自覺意識中，吾人始能就之而思考本體問題。現在不論如何解釋本體之非知識對象，最緊要之事是要決定此諸表<sup>（本體之意義）</sup>何處源生；理解與感性中皆不能提供「絕對」等義；此一自覺內容必須找出一根源，而如能找出此根源，則本體亦可得安頓。

我們了解前期思想之發展，從上引的函件中康德自己所說的計劃再作觀察，則如上面所指出，我們早可以知道康德必將本體



安頓於理性中。而做這一個工作，是康德的超驗辯論，雖然在這裏此一工作只做了一半。

這要略作解釋，始能明白。康德雖將本體必收歸於理性，使本體與主體合一，但如此安頓本體，完全不是知識<sup>知識上的意義</sup>意義。若欲將本體當作認知對象，而去決定它，則結果必造成虛幻知識。此所以康德稱其超驗的辯論為「對幻相的邏輯」(Logik des Scheins)。超驗辯論在表面上並未能完成安頓本體於主體上之工作，故我們說它只做了一半；但就康德哲學之全面脈絡看，則我們知道這一部份工作在全體中是如此的意義。

超驗辯論先釋理性及觀念，說明理性追尋「無條件的」(Unbedingte)，而「無條件的」即與「絕對」同義；康德尚提出一「整全」義來解說「無條件的」，均見後論。「無條件的」本不是知識界中可有之決定，故<sup>理性的</sup>追尋無條件的整全，並不是建立知識；而當追尋絕對或無條件的整全作為一原則時，此原則即推動理解越過可能經驗範圍而使用範疇，因此，此原則為「超離的」(transzendent)，而超離原則不能成就知識。

於是理性的超離原則遂造成幻妄知識。此種幻妄知識依其所關的觀念說，分別為心靈論、宇宙論及神學。此三種形上學說，皆追尋無條件者，並欲對無條件者建立知識：亦即是欲建立對本體之知識者，因此皆為辯論的推論。

超驗辯論之主要工作即在於批評此三種形上學說，指出依思考之理性而建立的心靈論、宇宙論及神學皆不能成立；但在如此決定後，此各代表本體之觀念，如神、自我之類，仍暗示一歸宿，即此各觀念可在實踐理性下獲得客觀實在性。但此種正式安頓本體之工作，並未在《純粹理性之批判》中完成，此是我們所說只完成一半工作之意。

但在超驗辯論附錄中，康德論理性之統攝功用時，又可說對此各觀念另有一初步安頓，即視之為推動理解的統攝觀念。這亦是在理性中安頓本體，但此非正式之安頓，因除非在實踐理性下，否則這些觀念決不能得到充足的客觀實在性。它們作為統攝觀念，雖亦有一立足點，但其客觀實在性終未能正面建立。

或許有人以為，本體應是存有義，而本體觀念則是人心中之觀念，應與本體不是一事。這在常識上看似乎有道理；但進一步看，則如此說時即完全誤會康德知識論。倘若我們就理論立場來答覆這個問題，也不是難事。我們只要問：倘若離本體觀念(如絕對觀念)而另有本體，則此一「有」是何意義？

此「有」如是「可能被知覺」的意義，如我們說「門外有樹」或「明天將有雨」等語時所用之「有」，則此種「有」之決定，只能涉及現象；而當我們以此一意義之「有」來描述「本體」時，實即已將「本體」變成「現象」。故如此說「有本體」，即等於說「有現象義的本體」，實不能涉及真正的「本體」。

其次，倘若所謂「有」，是思想之必然，則此正是康德所謂「理性」之要求；此種「有」即正不離理性之作用或活動，而即表繫於主體活動下之「有」；依此，則我們正要說，所謂「有本體」，實只是「有本體觀念」；我們不能由此而提出離開主體活動之本體獨存問題。

康德在解釋自由問題之背反時，曾透露本體義的自我或主體，此是本體與主體合一之標誌；但是否除此本體之外，尚有外在之本體，則康德未明確說明；吾人由理論脈絡觀之，可說並不能有此本體或物自體。雖然，物自體之設定乃康德之理論進程所必需，但此設定不礙本體歸於主體時之撤消工作。<sup>o)</sup>撤銷有獨立的物自身

此撤消即對純粹材料說；康德所說之雜多，初看必應有一根源，此根源必獨立於認知活動；因任何認知進行必假定有一被認知者。故認知活動通過時空及範疇以認識對象時，對象所含之雜多之存有根源必將獨立於此認知活動。換言之，物自體對認知活動說，必為外在自存者。倘不如此設定，則認知活動無法進行。

此亦是康德討論知識時，必設定物自體之原因。但我們雖承認認知活動必成立於主客之間，否則即無被知者，即無所謂認知；由此，而此客體在究極根源上不能不為獨立於此認知主體者；但我們並未因此而說，代表對象材料根源之物自體，除獨立於認知主體外，尚根本獨立於主體。反之，我們說，物自體雖獨立於認知的<sup>see p. 40</sup>主體，但並非離主體而另有根源。物自體之設定，乃隨主客關係境域而立；而此一境域之立，仍可攝歸於主體(或說更

高的主體)。由此，主客之分立，可視為更高主體之原始分裂；而純粹材料或物自體，即主體分裂之第一產品，由此而使關係境域成為可能。如此，則萬有萬象在基本底層上是由自覺心(超越義)之分裂投射而定立。印度哲學於此一義說得最多(吠檀多哲學中最顯著)，而康德知識論則說得不明白，不過依理論線索看，物自體或本體不能當作存有，則亦必將有此一歸宿。但此在康德原書中未確說，因此，本書亦只點明此義，不多申論。

#### 附：基本用語解釋

上面我們已略述《純粹理性之批判》之理論進程；以下再分別解釋幾個基本用語，即結束本節。

- (一) 象表 (Vorstellung) 與對象 (Gegenstand) 。
- (二) 先驗 (a priori) 與超驗 (transzendental) 。
- (三) 內含的 (immanent) 與超離的 (transzendent) 。
- (四) 理性 (Vernunft) 與理解 (Verstand) 。
- (五) 本體 (Noumena) 與現象 (Phaenomena) 。

以上五對用語，較為重要。茲依次解釋如下：

(一) 象表 (Vorstellung) 一字，本由“vorstellen”一動詞而來，原義為「呈現於前」，故所謂「象表」即指一切呈現於當前意識中者。此尚未加任何分析。康德之理論即由此說起。蓋康德之理論，從常識說起，其起點必須是毫不倚恃先在假定者。現在無論說任何話，皆不免有所假定；但只要我們在探究知識問題，則在任何一點上開始，無可疑地是我們意識中必呈現有若干東西，對於這些東西如何解釋，我們開始時尚不知道。但必有呈現於意識中的東西，則不待任何假定即可現前地決定之；故象表一詞為康德知識論中之基本詞語，其理論即由此開始。<sup>2</sup>

對象之意義則大大不同。所謂一對象有兩層意義：第一層是較模糊的意義，即指被我們作知識決定者；此是康德在感性論中  
[materials before processing]

<sup>2</sup> 編者註：關於「象表」作為吾人最廣泛意義的意識內容，及象表與其他特殊的意識內容（如知覺、感覺、知識……等）之間的關係問題，詳見A319-320/B376-377。

未討論對象之形成時所用對象一詞之意義。第二層是較確定的意義，即具體的可為吾人所經驗的個別事物；在超驗推述中，康德說明理解自身建構對象時，即就此義說。依前一義，雜多（未經範疇或範疇化者）亦可稱為對象；依後一較嚴格之意義，則單單雜多不能看作對象；對象乃經過範疇化之雜多。超驗推述證立範疇之客觀性，全由此下手。故雜多如何形成對象，是康德知識論中一樞紐問題；學者必於此先注意，始能明白對象一詞之意義。

（二）先驗即“a priori”，與後驗“a posteriori”對揚，意指「在經驗之先」。超驗即“transzendental”，此字意義較特殊。凡不混有經驗成份者皆可稱為“a priori”（先驗），但並非皆可稱為「超驗」。康德在原書中有兩處解釋此詞，皆就「超驗知識」說；一是在緒論中，他說：

我將如此的知識稱為超驗的，它們不置身於對象上，而只置身於我們對於對象之認知方式上——限於此種模式為先驗可能的。（A11-12/B25）

另一處是在超驗邏輯開頭，他說：

並非每一先驗的知識皆是超驗的；而只是那些知識，由之我們能認知某些象表（直覺或概念）可被先驗地使用，或先驗地可能，以及何以如此——亦即由之能認知知識之先驗可能性及其先驗使用者，方能稱為超驗的。（A56/B80）

由此，可知先驗者不必全為超驗者，超驗者必有為知識之先驗基礎之特性。<sup>3</sup>

（三）內含的（immanent）與超離的（transzendent），乃指對於可能經驗範圍是否逾越而言。但說「超離」的時候，有一種積極地去超出可能經驗範圍之意義；此看康德在超驗辯論中解釋「超驗的」

<sup>3</sup> 作者註：有人將“a priori”譯為「先天的」，“transzendental”譯為「先驗的」；本書因避免「先天」、「後天」等非知識論意義的字眼，故從今譯。

與「超離的」之異時所說的話，即甚明白。所謂理性的超離原則，指「授權我們去越出經驗限制」之原則，即是推動理解如此運用的原則。此點甚應注意。

(四) 理性 (Vernunft) 與理解 (Verstand) 之不同，即在於後者為有建構作用之思考，故能涉及對象；前者則只能以其統一力規範統攝理解，而不能涉及對象，故不能直接建立知識。一切範疇均屬理解，理性則只有觀念。康德在批判前期，亦和理性主義者一樣，把非感性的認識能力皆稱為理性；但在第一批判中則將二者分開，於是通過理解感性之統一活動，知識之限界始確定；而就理性一層透出主體性來，則是下一步之成果。倘理性與理解混同，則糾結萬端，理性即將牽纏於關係與自體之間。故此一劃分為批判哲學之一重要基石。而康德理論與以往哲學之間，亦在此處透露出一大區異，此即「實體」(Substanz) 一概念地位之改變。在理性主義各大家哲學中，實體皆視同本體；萊布尼茲與斯賓諾莎亦於此有明顯決定。康德則將實體化為範疇，歸於理解，而另立本體義，歸於理性。此亦是康德知識論中一大關目。

(五) 本體 (Noumena) 與現象 (Phaenomena) 亦為康德知識論中之重要名詞。現象有時亦用“Erscheinung”一字——相當於英文中的“appearance”，指感性範圍中呈現於自覺心者說。但因康德決定理解範疇之運用，離感性場即無效，故一切知識亦遂永限於現象範圍。而本體對此說，即成為一限制意義的概念，所指者為知識不能抵達者。此為康德論本體與現象之區分時之初步決定。因康德是從常識說起，故總是一步步推進；人如未能追隨康德理論之進展，則常發現種種字面上之衝突。即如，康德曾說，一切對象分為本體與現象；其實本體在嚴格意義上不能算作對象，故「超驗的對象」一詞本身是最成問題者；疏解康德之名家，如N. K. Smith即於此頗有所論列。本書限於篇幅，對此等問題均不及詳述。這裏順及數語，以供讀者參考。<sup>4</sup>

<sup>4</sup> 編者註：Norman Kemp Smith的《純粹理性之批判》英譯本飲譽學界多年。其論列康德哲學之專著，可參見氏著：*A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 2nd ed. (New York: Humanities Press, 1962)。

關於「本體」一詞之含義，大略言之，可分以下數點：

- (a) 為消極性之限制概念，此是超驗分析之結論。
- (b) 與物自體 (Dinge an sich) 重合；此是超驗辯論中屢屢透露之意見。
- (c) 為理性的觀念所對者，此是由超驗辯論結論及附錄之要旨再推進一步所得之結論。
- (d) 將第三義再加整理，即得更進一步之結論：本體為主體活動之形式。

以上各點，讀者看完本書所論述各節，再加思維，當可了解，此處只略提。

總說於此結束，下面我們看《純粹理性之批判》的第一部份工作——知識成素的決定工作，而這一個工作又自感性論開始。下面第一步即先看康德論感性與決定時空為感性活動之形式條件的理論。

## 二、感性與時空

康德決定知識限界之工作，自知識成素之解析開頭；而成素解析的第一步工作，即為感性論。在原書緒論中最末一節，康德即說：

12

超驗感性論應為成素論之第一部份，因為，唯獨在那下面人類知識對象被給予的條件，本身是先於那些於其下對象被思考的條件。(A16/B30)

上面我們已經說過，康德本人在《純粹理性之批判》原書中，本來將全書分為成素論與方法論，而知識論全包含在成素論中。成素論又分為兩部：超驗感性論與超驗邏輯。但依我們據理論建構之觀察，在本書中用的新的劃分法，則超驗感性論應與超驗邏輯第一部第一篇第一章同列為決定知識成素之理論；其後，直至超驗邏輯第一部最末一章，為決定知識成素之統一活動之工作；合成素本身之決定及其統一活動之決定，而為知識限界決定工

作。至於超驗邏輯第二部(超驗辯論)，則以論理性及本體觀念為中心，乃決定知識限界後，說明幾種由理性發源之幻似知識之錯誤，及本體(在各種意義下)觀念本身之根源之工作。故在本書中，不用成素論等名目。此亦據我們對原書理論之剖解而來，因在康德本人，原未以理性為對於對象的知識能力之一。理性為另一屬主體所有之能力。(有時，康德稱之為最高的認知能力。此問題在後面當作討論。)不應與理解及直覺同列為成素。

知識成素，只有理解與直覺二者；直覺只有感性的始能建立象表，故就知識成素論，康德謂吾人只有感性直覺。在緒論中，曾明白指出此種在知識成素上之二分。

……人類知識之根源有二(它們或許又由一個共同的根子生出，但那是我們所不知道的)，即理解與感性。(A15/B29)

因此，感性論遂從直覺說起。

不論我們的知識，在那一種模式中，或由那一種中介而涉及對象；至少這是很明白的，即知識直接涉及對象之僅有的情況，是經由直覺。(A19/B33)

然後康德乃進而指出人只有在感性直覺中能接受象表，故對象之給予只有經由感性而可能。

一個直覺只能在對象被給予於吾人之情況下發生。而至少對於人說，這只有在對象於一定狀態中影響心靈之條件下，始為可能。通過我們受對象影響之模式而接受象表之能力(即容受力)，稱為感性。由此，經由感性，對象被給予於吾人，而且只是它供給吾人以直覺。(A19/B33)

我們首先須明白，康德之理論進程，乃由當下的常識說起，步步深入；故這裏所用的「對象」一詞，實僅是泛指外在者而言；對象如何可能或如何組成，是進一步剖析知識時才能論及的。現在只重在說明，我們獲得知識材料，或對外在的存有有任何知識時，必是通過感性而來。理解是思想對象之能力，由理解中，乃有

概念發生。但在對象能被思想之前，必先被給予；此「給予」即意識到「有」任何東西之義。一切對象之被給予，必由感性而可能。故一切思想內容，最後皆必還原到直覺，到感性。因如離感性，則無可被思想之對象。

對象給象表能力的影響，結果造成感覺；感覺即表吾人受對象影響之狀態。經由感覺而涉及對象之直覺，為經驗直覺；一經驗直覺的未決定的對象，通稱為現象。

於此，我們可知感性為一知識能力，其活動結果即產生感覺，猶如理解為一知識能力，其活動則產生概念，故在康德書中，感性 (Sinnlichkeit) 與理解 (Verstand) 對應；而感覺 (Empfindung) 則與概念 (Begriff) 對應。

康德於此進一步提出「現象之形式」。

在現象中，對應於感覺者，我稱之為現象之內容，但使現象之雜多能安排於一定關係中者，則稱為其形式。(A20/B34)<sup>5</sup>

此形式本身不能復為感覺；就其與現象內容之比較說，內容為後驗的所予，因必有經驗的感覺，始有內容。現象之形式則理論地必先在於心靈中，故為先驗。先驗之現象形式，離一切感覺內容而獨立。與「先驗」字樣相關者，尚有「純粹」一詞，康德自己的解釋說：

一切象表，在它裏面不發現屬於感覺的東西者，我稱之為純粹的。這是就此字之超驗意義說。(A20/B34)

故感性直覺之形式，安排現象世界之雜多內容於一定關係中者，亦是純粹的。這是「感性的純粹形式」，亦可稱為「純粹直覺」。康德舉一例說：

<sup>5</sup> 編者註：「內容」一詞，原文為Materie (matter)，本宜譯作「質料」，作者詮釋為「內容」，是要避免誤會為傳統帶存有意義的「物質」。讀者卻應了解，康德亦有Inhalt (content) 一詞，故以「內容」譯Materie較易相混。此外，形式與質料之對揚，固然是西方哲學自亞里士多德以來所慣用，但後來的發展卻不一定要用來說明物質存在。例如康德談的是知識的形式與質料，而洪堡特 (Wilhelm von Humboldt) 談的卻又可以是語音的形式和質料等。



如果我從一個物體的象表中，將一切理解想作屬於它的東西，如實體、力、可分性等等皆除去；再將屬於感覺之一切，如不可入性、堅度及顏色等皆除去；這個經驗直覺中仍然遺留下一些東西，即是廣延和形狀。這些就屬於純粹直覺，它作為感性之形式，先驗地存於心中，不含感官或感性的任何實在對象。(A20-21/B35)

而所謂超驗感性論，即研究先驗感性原則之學科。到此為止，是感性論本身任務的說明。下面，我們即看感性論之內容。

將一直覺中的感覺方面的一切除去，另一面將它與一切理解的概念分開，所餘的即純粹直覺，即現象之形式。這就是時間與空間。康德在感性論中，主要工作即在證明時空只能為純粹直覺。他先論空間，後論時間，分別決定為知識之先驗成素，再由純粹直覺解釋幾何學之所以有客觀可靠性。

經由外感，我們表現給自己外在的對象；這都在空間中。對象之形狀、向度及彼此之間的關係，皆在空間中決定。

經由內感，心靈察覺內界之情態；此種察覺亦在一形式中進行，此形式即為時間。

但時空本身究是何物？康德列舉三問：它們是否為真實存在？它們是否為事物的關係？它們是否為直覺之形式，而屬於心之主觀建構？然後即提出論證，先由空間說起。

空間論證有五，在第二版中刪去其一，因此即只餘四個。本書主要據二版修正文展示康德這一部份的理論，故對一版文，除特殊重要者外，不多涉及。下面關於空間，我們只看二版修正文中之四論證。關於時間論證，亦以第二版修正文為主。

### (一) 空間論證及解釋

在原書中，康德列舉三問題後，即先對空間作一「形上的闡釋」(Metaphysische Erörterung)。所謂「形上的」，即指表現為先驗地給予而言，故康德說：

所謂闡釋，我指對於屬於一概念的東西之明確象表；而一闡

釋如含有將此概念作為先驗地給予而表現者，即為形上的。  
(A23/B38)

簡言之，即涉及先驗的存有性(此即為給予)之闡釋，即形上的闡釋。後文康德據判斷表以發現範疇，亦稱為「形上的推述」(Metaphysische Deduktion)。<sup>6</sup>蓋康德在此種地方用「形上的」一詞，皆是決定先驗存有之意。

空間四論證如下。

第一論證為：

空間不是由外在經驗導生的一個概念。因為，要使某些感覺關聯在我之外的某種東西(即所佔空間部份與我所佔空間部份不同之某種東西)；或要使我能把它們不僅表現為互相外在及接近——由之不僅互相不同，而要能表現為在不同的地位，空間的象表必已先作為基礎而存在。由此，空間象表不能是通過經驗，由外在的現象關係借來，反之，外在經驗只在此先行的象表下而可能。(A23/B38)

案：此論證要義即在說，有感覺必已預認空間。

第二論證為：

空間為一先驗的必然象表，為一切外在直覺之基礎。人不能造成(或想像)一無空間之象表，儘管我們可以很容易地想像沒有對象在裏面的空間。所以，空間必須看作現象可能之條件，而不能看作倚恃現象之決定；並且，它是一個先驗象表，必然地供給外在現象以基礎。(A24/B38-39)

案：此論證主旨在決定，外在直覺中決不能除去空間象表，人根本不能在外在直覺中表現給自己(即想像)一無空間之象表。

第三論證為：

空間不是思考性的，或如人所說的對一般事物關係之普遍概

<sup>6</sup> 編者註：見B159。

念，而是一個純粹直覺。因為，首先，我們只能表現給自己單一的空間，而當我們說到不同的空間時，只指同一空間之各部份。進而言之，這些部份不能先行於此一包含一切的空間，能由之構成一集聚的分子部份那樣；而只能被認作在此單一空間之內。空間本質上是單一的，其中複多性以及多數空間之一般概念，純依限制而生。由此可知，在我們的一切空間概念之根底上，有一先驗的直覺（它不是經驗的）。由此，再進而言之，幾何學之原則，即如一三角形中，兩邊之和大於第三邊，決不能從三角形及直線之一般概念推繹出來，而由直覺推出，並且是先驗的，有必然確定性。(A24-25/B39)

案：此論證主旨在決定空間非概念，並說明空間各部份僅由限制此整空間而成。此在初版文中為第四論證。第三論證在二版中刪去，故此一論證遂成為第三，而以下之第四論證亦即一版之第五論證之改寫。茲仍述二版之第四論證：

空間被象表為一無限的給予的量。現在，每一概念必須被看作這樣一個象表，它被含於無限數之不同的可能象表中（表其共同特性），因此，它統攝這些象表於其下；但沒有一個概念自身能被如此地想——作為包含無限量象表於其內。可是，空間正須被如此想（因無限空間之各部份是一同存在的）。故空間之原始象表是先驗直覺，而非概念。(B39-40)

案：此論證詞意較晦，在英譯本中，此論證之譯文常有與原文相差甚遠之處，例如Meiklejohn之譯本中，對後半之譯文即有差異。茲仍據全集本原文。

至於此一論證之主旨，則甚易解。康德目的在證明空間非概念，而謂一概念皆統攝一群象表於其下，因表此各象表之共同性質；譬如「書」是一概念，統攝各種書於其下；但空間則包括各部份於其內，故不是由各部份抽象得來之概念。

在第一版中，此論證略有不同，大意謂：空間如自各部份抽象而得，則不能涉及廣度，因各部份廣度不同，不應為概念所涉

之共同特性。但空間本性正是一無限廣度，故空間非概念。二版則修正如上文。

列出此四論證後，康德乃據此解釋其他的先驗綜合知識之可能。此節稱為「超驗的闡釋」(Transzendente Erörterung)。在超驗的闡釋中，康德所涉及的「其他的先驗的綜合知識」，乃指幾何學知識而言。此可分兩點：

(一) 這種知識確是由上面已有之概念流出，(二) 這種知識，只有在此一概念的已有的解釋方式的假定(Voraussetzung)下始為可能。(B40)

這裏有兩點須略解釋：第一、此處所謂「已有之概念」即指吾人由以上之四論證而得來的對空間的了解說；空間本身非概念，但吾人對空間之了解可稱為「對空間之概念」。茲欲說明幾何學知識乃由如上所了解之空間而可能，故謂由上面已有之概念流出。第二、所謂「解釋的方式」(Erklärungsart)，亦指釋空間為主體之外感形式而言。

康德下面乃作簡短說明：

幾何學乃綜合地而又先驗地決定空間屬性之學科。然則要使對它的這樣的一種知識成為可能，我們的空間象表應該是甚麼呢？它在根本上必須是直覺，因為由一個單純概念不能生出越過此概念的命題，而這在幾何學中是有的〔編案：見導言V節〕。但這個直覺必須先驗地在心中發現，即先於對於一對象之一切知覺(案：此處原文中有“eines”一字，Meiklejohn譯文用“objects”，有誤)。由之應為純粹的，而非經驗的直覺。因為，幾何學的原則常為確斷的，亦即是，與對其必然性之自覺相連而不可分，如謂空間只有三向度。但此類命題不能為經驗判斷，亦不能是由經驗判斷推出者(案：見導言II節)。

現在，怎樣如此的一個外在直覺，它先於對象自身，而在其中我們的對象的概念能被先驗地決定者，能存於心靈中

呢？顯然的，只是當它的根源僅在主體一面，作為主體受對象影響而由之獲得直接象表（即直覺）的形式能力；由之，僅作為一般的外感形式。

由此，只有由於我們的解釋，幾何學作為先驗綜合科學之可能性，方成為可了解的。每一個解釋方式，不能顯示吾人此一可能性者，縱使在表面上可以和我們的解釋相似，可由此各點而完全確定地分別之。（B40—41）

總之，康德之意只是說，應用於現象之幾何學原則之確定性，只能由「空間為純粹直覺，或外感形式」之解釋而得成立。否則，此種知識即不可能。當然，我們要明白康德這裏的解釋，不是就幾何學的形式性說，而是特指此一能直接用於現象上之「內容」說（此「內容」是廣義的，如我們在上章論批判前期思想時所說明）。關於康德之數學理論，當在批評性的專書中詳說。本書重在整理介紹，不多涉及此一問題。

在對空間概念之超驗的闡釋後，康德提出兩項結論：

- (a) 空間並不表作為事物自體的對象之屬性，亦非表彼此間之關係。換言之，空間並不表現給我們，屬於對象自身的對象決定，並非在一切主體方面的直覺條件抽去時，仍能剩下來的。因為無論是絕對的或相對的對象的決定，都不能先於此諸決定所屬之事物自身而被直覺，因此皆不能為先驗。
- (b) 空間是外感的一切現象之形式，即感性之主觀條件，僅在其下，外在直覺始為可能。因為被對象影響之主體的容受能力，必先於對這些對象的直覺；很容易明白，何以一切現象之形式能先於一切實際直覺而在心靈中被給予，而因之為先驗的，又何以作為一純粹直覺，一切對象必在其中被決定者，它能先於一切經驗而含有這些對象的關係的原則。（以上均見同書A26/B42）

康德最後謂，只有當作我們能獲得對象之條件看，空間始有意義。空間只能用以指述呈現給我們的感性對象。空間只是感性

或容受性的一個恆常形式，對象能被直覺為外在於我們，其一切關係之必然條件為空間。如將對象抽去，則剩下一純粹直覺，此即空間。故空間亦只能用於現象，因此感性條件並非事物本身之條件，而僅為事物呈現於直覺中之條件。我們不知道別的有思想的存有，是否也受此一條件之限制。我們如說「一切對象在空間中並列」，則這句話只有將在「對象」看作「感性直覺的對象」時，才是有效的；但如我們加上此限制而說「一切對象當作外在現象，在空間中並列」，則便是普遍有效的了。總之，對於外在呈現的對象說，我們確定空間的實在性；但由理性將對象看作物自體時，則空間為觀念性的。故空間有「經驗的實在性」，而有「超驗的觀念性」。前者即指其為一切經驗之可能所依恃說。

康德又特別指出，因人而異的感覺內容，不能與空間之觀念性相混。此義甚明，不待申說。最後，康德說：

對空間中現象之超驗概念，乃一批評的警告：即一般地說，在空間中被直覺者，非物自體。空間不是事物的形式……反之，對象自身為我們全然不知者，我們稱作外在對象者，僅僅是我們感性的象表，其形式為空間；但其實際所關之物自體，並不由此各象表而被知，且永不能被知；關於物自體，在經驗中也不能作探究。(A30/B45)

感性論中空間部份至此結束，下面我們即看時間論證及其解釋。

## (二) 時間論證及解釋

對於時間，和對空間一樣，康德也分別作「形上的闡釋」及「超驗的闡釋」。在前一闡釋中，列舉證明時間為純粹直覺，在後一闡釋中，則依據前一闡釋中之決定，以解釋變化及運動；此種劃分法皆可與空間之論證解釋部份中之劃分對應。

茲先略述時間五論證。

第一論證為：

時間不是一經驗的概念，由經驗中導生者。(案：Meiklejohn英譯)

本中將此句後半略去。茲依全集本原文。)因如時間不先存在而作為先驗基礎，則共存及續存均不能出現於知覺中。只有在這個假定下，人才能表現給自己，某些東西在同一時間中(共存)，或在不同時間中(相續)。(A30/B46)

案：此論證旨在決定時間不能由經驗中抽象得來。反之，經驗中之時間決定，皆以先在之時間為基礎。

第二論證為：

時間乃一必然的象表，為一切直覺之基礎。在考量一般現象時，人不能將時間棄去不顧，然而人卻很可以將時間中之現象除去。故時間為先驗地給予。只在時間中，一切現象之實有始為可能。這些現象可以完全消除，但時間自身(作為它們的可能性的普遍條件)則不能被取消。(A31/B46)

案：此論證旨在說明，吾人可表現給自己一全空之時間，但不能表現一「無時間」之直覺。

第三論證為：

以此先驗必然性為基礎，乃建立時間關係之確定原則之可能性，或一般的時間公理。時間僅有一向度，不同的時間不能共存，而為相續(正如不同之空間只能共存，不能相續)，這些原則不能由經驗中導出，因(若由經驗中導出)它們將不能有嚴格的普遍性，不能有確斷的確定性。我們將只能說：通常的知覺(案：原文為“Wahrnehmung”，[Meiklejohn]英譯本作“experience”)如此告訴我們；而不能說：它必是如此。這些原則有規律效力。通過它們，在一般意義上，經驗成為可能。它們在經驗之先指示我們，而非經由經驗。(A31/B47)

案：此論證在說明，關於時間之基本公理，依時間本身之先驗必然性而立，故能規範經驗，而斷非來自經驗。

第四論證為：

時間不是一由思考而來<sup>7</sup>的概念，或所謂普遍概念。反之，為感性直覺之純粹形式。不同的時間僅為同一時間之各部份。但只能由單一對象給予的象表，是直覺。而且，不同時間不能共存一命題，亦決不能由一普遍的概念得來。此一命題是綜合的，不能僅由概念中生出，故它是直接地包含在直覺中及時間之象表中。(A31-32/B47)

案：此論證涉及「時間非概念」之問題，所論時間公理一節，本須加以解釋，但因非要點，從略。

第五論證為：

時間之無限性的意義只是，每一個時間的決定量，僅經過作為基礎之唯一時間而可能。由此，原始的象表，時間，必被作為無限制的而給予。但時間之各部份及一對象之每一量度，僅經由限制而能決定地象表出來，時間的完整象表不能經由概念而給予，因為它們僅含有部份的象表，反之各部份之概念必以直接的直覺為基礎。(A32/B47-48)

案：此論證主旨在說明，時間本身不是由各部份抽象而來的一個概念。可與空間第四論證比較。

以下，康德乃作超驗的闡釋。此節甚簡，大意謂：變化的概念及運動的概念，僅經由時間象表而可能。如時間不是一先驗的內在直覺，則沒有任何概念能使變化成為可了解的。因對同一對象加以矛盾相反對的謂語，即對同一物作兩種互相反對的決定，此只有通過時間始能了解。故康德謂，關於運動的許多先驗知識，皆由時間先驗性之決定而得解釋。

此後，康德又提出三項結論。

(a) 時間不是自存者，亦非作為一客觀決定，為事物本身所有，因而在對事物之直覺方面的主觀條件完全抽去後尚

<sup>7</sup> 編者註：「由思考而來」在德文本即diskursiv，嚴格言應譯為後文所說的「辨解的」或「曲行的」。



能續存者。因在前一情況中，時間將成為某種實有的東西，而又不能呈現給任何知覺力量以任何實有對象。在後一情況中，作為事物本有之秩序及決定，則時間不能先於事物作為其條件，不能由先驗綜合命題而辨認覺察。但若我們將時間僅當作一主觀條件，在它下面一切直覺發生者，則這一切皆可能。因在此情況中，此一內在直覺即能被象表為先於對象，而且因之為先驗的。

- (b) 時間只是內感的形式，即對自身及我們內在狀態之直覺的形式。因時間不能為外在現象之任何決定，它與形狀、地位均無涉；反之，只決定我們內在狀態中之象表關係。倘用一線表時間序列，在各方面均適合，不同者只是一線之各部份可同時存在；時間系列中各點則不能，而必為續存。由此亦可知時間本身為一直覺，因一切時間關係可在一外在直覺中表現之。
- (c) 時間實為一切現象之先驗形式條件。空間作為外在直覺之純粹形式，即僅為外在現象之先驗條件。一切象表，無論有無外在對象，本身作為心靈之決定，皆屬於內在狀態。內在狀態服從內在直覺之形式條件——即時間，時間乃為一切現象之先驗條件；對內在現象為直接，對外在現象為間接。如說「一切外在現象皆在空間中，並依照空間關係而被先驗地決定」，則亦可說「一般地說，一切現象，即一切感性對象，皆在時間中，並必然地遵守時間關係」。

如果我們抽去內在直覺，及僅由內在直覺而可能的外在直覺，而將對象作為物自體，則時間即成虛無。時間只在與現象的關係上，有客觀有效性。如果我們抽去直覺的感性（我們所特有的直覺模式），而去說普遍意義的事物，則時間即無客觀性。時間僅為我們心靈的主觀條件，離開心靈，則沒有時間可說。但對於一切現象，或在經驗範圍中一切事物說，則時間為必然客觀的。故我們不應說：「一切事物皆在時間中」，而應說：「一切事物，作為現象，即感性直覺對象，皆在時間中。」

總之，時間有經驗的實在性<sup>empirical reality</sup>，對感性對象說，為客觀可靠。

因我們的直覺只是感性的，故在經驗中能對我們呈現之對象，皆是在時間條件下呈現。另一面，時間並無絕對實在性，並非離開感性直覺之形式而自存於事物自身中。如是這種屬性，則屬於物自體，不能經由感覺之中介而呈現給我們。故時間有超驗的觀念性，與空間一樣。此亦不可與感覺內容混同。

康德在作以上說明後，乃進而答覆一種反對意見。此種反對意見，即由「變化為實在」，進而據「一切變化皆在時間中可能」，以證「時間為實在」。考康德於一七七二年二月廿一日寄哈爾茲之函中所說，<sup>8</sup>此一說法乃由蘭波特及舒爾茲 (Iohann Schultz) 提出者。此一說法之根本意義，在於重視內在經驗，以內在經驗<sup>為</sup>較外在經驗<sup>之</sup>實在性<sup>為</sup>高。此為康德必須駁倒之說，否則，內外感在真實性上一生出區別，則感性場之完整立即發生問題。

康德對此的答覆是，由變化之實在證時間之實在，乃一當然可接受之論證。但所謂「實在」，只是一「經驗的實在」。變化之類的內在經驗的象表，並不能證立時間之絕對實在性。如將感性條件取消，則時間概念亦消滅。時間只存在主體一面，而非在對象一面。

反對以上之時間理論者，常不反對空間之觀念性；此因觀念論久已證明空間對象無法確證其實在性(案：此指柏克萊 [George Berkeley] 之說)。但他們總以為，內感對象的實在性，乃直接經由自覺而明顯無疑者。其實是未反省到內外感中皆只有現象。

總之，時空為兩種直覺形式，為感性之條件，僅能在對象作為感覺現象之範圍中應用，而不能涉及物自體。換言之，現象之界域即時空有效性之界域。但這毫不影響經驗知識之確定性。

至此，康德乃批評牛頓與萊布尼茲之時空理論，謂：

在另一方面，那些主張時空的絕對實在性的人，或就自存說，或就其為事物所本有說，將發現它們自己與經驗原則不符。因他們如取前說(像數理派自然哲學家所採取的一面那

<sup>8</sup> 編者註：見KGS:X, pp. 129-135。

樣)，他們必須承認兩個永恆，無限而自存的「不成東西的東西」(Unding)——空間與時間；它們存在，不是任何實在，而包括一切實在東西。如他們取第二方面(像形上自然哲學家那樣)，把時空看作由經驗中抽象而來的關係(如並立及續隨)，不過在這種分離狀態中模糊地象表出來；則他們必發現自己在此情況下，必得否認涉及一切實在事物(如，在空間中的)的先驗性數學理論之有效性，至少否認其確斷的確定性。因此種確定性不能在後驗的命題中發現。而且依此說，則時空之先驗概念僅為想像之虛構，實際上在經驗中有其根源。〔……〕前者有一方便，即可使現象界域能容數學施展。在另一面，當理解要越過這一界域之限制時，這些條件(空間與時間)亦正是使他們大感煩擾的。後者確有一方便，即當他們不將對象當作現象去下判斷，而只就其與理解的關係下判斷時，時空象表不會來阻礙他們。可是，沒有了真實而客觀可靠的先驗直覺，他們不能為先驗數學知識之可能提供基礎，亦不能使經驗命題與數學命題有必然相符性。在我們對這兩個感性的原始形式的真實本性的理論中，這兩面的困難都克服了。(A39-41/B56-58)

康德之說，分別針對牛頓及萊布尼茲而發。此一批評在理論上是否無問題，本應討論；尤其萊布尼茲之理論是否如此簡單，頗多問題，但本書只介紹康德之說，此等問題均從略。

只有時空為直覺之純粹形式。如運動、變化等皆預認經驗成分。空間自身不能運動，時間自身亦無變化；一言運動及變化，必涉及在時空中變化運動之經驗所與，此皆可歸於知覺，亦即歸於經驗。

時空論證及解釋至此完結。以下康德對感性論尚有一總括說明，其要點如下所述。

此節在康德原書分為四段，茲依次述其要點。

在第一段中有以下數點：

(a) 直覺只為現象之象表：直覺中事物之象表，立於主體與對

象之關係中，故不表事物自身。直覺中之事物關係亦不能看作事物本有之關係。由於直覺，我們僅知我們覺知對象之模式，而永不能由此認知物自體 (Dinge an sich)。

- (b) 時空為直覺之純粹形式，感覺則提供內容。對於前者，我們可先於實際知覺而認知之，故稱為純粹直覺。後者則為經驗直覺，我們對之只能有後驗的知識。
- (c) 物自體永不可知；感性只能認知現象，而且無論此種知識如何明澈，亦不能涉及物自體。故萊布尼茲至吳爾夫的哲學 (Leibniz-Wolffische Philosophie) 將感覺知識看作模糊雜亂者，以之與智性區別，為一錯誤。此種區別只有邏輯意義；但二者之不同，並非明澈與模糊之不同，而是內容及根源之不同。由於感性，並非是對物自體之本性有不明確之知識，而是全無所知。抽去主觀性，則一切被象表之對象及感性直覺賦予它們的一切屬性，均完全消滅。
- (d) 通常分別屬於「現象之直覺」自身者；與在偶然條件下屬於此直覺者，以為前者普遍有效，後者則只在感覺之某一特殊狀態下有效，而以後者為屬於現象。故依此便以虹為現象，而以雨為物自體。這只是在一種相對意義上說。康德謂，此種說法在物理意義上亦可說正確。因此所謂物自體，僅就普遍經驗之恆常言。但我們如探究此類經驗材料，看表面能否有關於能象表對象自身者，則我們即在決定一超驗意義的問題。如是，不僅雨滴僅為現象，以及其圓形，降落所經的空間，皆僅是感性直覺之變形或基本模式。而「超驗的對象」(案：即指物自體) 則為我們所完全不知。
- (e) 康德再據幾何學中之先驗綜合命題解釋空間之為純粹直覺，或直覺形式。此點在數理哲學上，殊多問題。本書原不多作批評，對此點不多申論。

總之，對現象之形式，儘有可說者；對於作為一切現象之基礎的物自體，則毫無可說。

在第二段中，有以下各要點：

- (a) 屬於直覺之知識，只含有關係。外感中僅有關係的象表；在(此種象表中)之外感只含有主客關係，不含有作為物自體的對象之本性。
- (b) 在內感中，亦是如此：對自身之直覺，亦有給予之雜多象表；此種象表之連結亦在時間中進行，故由內感所認知之自身，仍只是一現象我；主體對自身之直覺中，亦僅含有自身所呈現的象表。

在第三段中，其要點為：

- (a) 說在對(外界對象)及自身之直覺中，皆僅有現象，並非說此種現象為幻相(Schein)。對象作為現象，以及其一切屬性，皆是真實的給予。我們只要區分現象與物自體。案：現象之所以為現象，乃因立於主客關係中；故現象與物自體之別，亦即關係界域與物自體之別。
- (b) 倘如視時空為有客觀實在性者，轉將導至柏克萊之結論，即時空中一切均為幻相。因如此說時，我們將發現時空為兩個無限的東西，並非實體，亦非本屬於實體者，(為)一切事物存在之條件，而且當一切事物消滅，仍將續存。如此，時空皆成為“Undinge”；而甚至我們自身之存在，因倚恃時空條件故，亦將成為幻相。

在第四段中，康德提及神學而謂：如將時空作為事物之客觀形式，則時空即為一切存在之條件，如此，神之存在亦將受此條件限制。此與神之為無限的最高存有相衝突。但要避免此衝突，即只有將時空當作主觀條件，我們的感性直覺模式之主觀條件。

其次，就理論上說，直覺本身不必為感性，故感性直覺乃原始的直覺加一限制而成。人只有感性直覺，故感性對於一切有限的能思想的存有可以是普遍的。但感性仍是表一限制。故康德說：

由此，它是一導出的直覺(intuitus derivativus)，而非原始的直覺(intuitus originarius)，因之，亦非智性的直覺。(B72)

此點極為重要。學者如欲比較康德與理性主義者之不同(特別是斯賓諾莎)，則此一關鍵極為重要。

以上為康德自己對感性論的總說明。最後尚有結語，謂「先驗綜合命題如何可能？」一問題，可據感性論得到一部份解決，因已顯示吾人擁有時空二純粹先驗直覺；在此中我們發現，當我們在一先驗判斷裏越出給予的概念時，某種在概念中不能發現的東西，~~但~~却在對應於此概念的直覺中先驗地確定發現，而且能被綜合地與此概念連在一起。但由這些純粹直覺而能造成的判斷，不能抵達感覺對象之外，故僅對可能經驗之對象有效。

此最後一段話，將牽涉下面所論的理解問題。此處康德顯已將感覺對象之界域與可能經驗之界域視為等同，下面則要指出理解一面之先驗成素，並決定其有效運行亦不能越出可能經驗之外，此將為知識限界之決定的主要工作。但在此一工作之前，首先尚須探究理解本身。因為關於成素之決定，到此為止，只完成了一部份，而在決定知識限界之整個理論進程中，成素之決定先於成素在活動上之統一的決定。

在我們進入下面對理解與範疇的討論以前，我想對於感性論加幾句說明。

以往解釋康德知識論之學人，在時空問題方面皆有甚多討論，尤以N. K. Smith之討論為繁細。本書則重在作出方便說法，幫助讀者了解康德之說。

康德知識論之主要特色，即在化存有為活動；由於此點，它始能成為道德形上學之預備工作，而鋪下「窮智見德」之大路。感性論為《純粹理性之批判》之第一部份，亦代表化存有為活動之第一步驟。我們在這裏對於感性論中對時空之決定，用一方便說法作進一步之解釋，即可觀顯此義。

一詞可有三種功用，即當作名詞，當作形容詞，或當作副詞；例如英文中之“space”、“spatial”、“spatially”皆指「空間」，而順次為名詞，形容詞及副詞。此可稱作「一詞三用」。

在一詞之三用中，以某一用為源或最基本之用，即代表對於此詞之所指，吾人所具有之了解。當吾人考慮空間問題時，吾人若謂三用中之名詞功用為根本，則此所指即為一實物；如以形容詞功用為根本，則所指即為一性質或關係；如以副詞功用為根

本，則所指即為一活動之狀態。此並非說，某一詞只可有名詞或副詞功用，或形容詞功用。在理論上，對應於每一名詞，皆可有一形容詞及一副詞；對應於每一形容詞，亦皆可用一名詞及一副詞；對副詞亦然。雖在語言習慣中有些字是通常不用的。我們現在所重的只在「根本」一義。例如說「空間」為一實存之物，則其名詞功用為根本，雖可由之導出相應的形容詞及副詞，但根本終仍是名詞。對於形容詞或副詞為根本時亦然。

依此種一詞三用之設準，來了解康德之時空理論，我們可說，在康德之知識論中，時空在根本上均是副詞義，即為認識主體活動之狀態；吾人固可由此導出一對應名詞，如“space”與“time”，以及相應之形容詞。但根本上吾人所以能談及「時空」或「時空的」，皆由於吾人「時空地」去活動。

以名詞為根本而說時空，則是視時空為實物；以形容詞為根本而說時空，則是視時空為實物所有之性質或關係（實在的）；今康德以副詞為根本而說時空，則時空非實物，亦非實在的性質或關係，而只是主體活動之實存的狀態，即康德所說的：「時間為內在直覺的實有形式。」

在此意義下，即見化存有為活動；因時空之實在性，僅對於主體活動說；可依上面之設準，稱之為「副詞的實在性」。

不僅時空如此，知識中之先驗成素皆然，甚至「對象」亦可看作此義。如在此等地方先看透，則對康德知識論之特色即可明朗把握。

當然，以上之說法乃作者之意見，用以解釋康德之說，並非敘述康德之說。康德論時空，並未如此說，合應先作申明。

### 三、理解與範疇

在感性論中，康德既決定時間與空間為純粹直覺，即感性直覺之形式；對於感性活動中之先驗成素，即已指出。下一步遂進而論理解。此在原書為成素論第二部份之超驗邏輯（transzendentale Logik）。

如導言中最後一段所說，人類知識源出二支，即感性與理解。經由感性，對象始對知者 (the knower) 出現。知者由感性而「獲得」對象。自對象方面說，即對象由感性而「被給予」。被給予之對象，接受理解之作用，即康德聽說的「被思想<sup>所</sup>」。邏輯一詞，在康德只用以指關於思想之學科，故超驗邏輯一詞，即指對於理解或思想之能力的超驗的研究。

超驗 (transzendental) 一詞，在康德本人有一確定解釋，與先驗 (a priori) 一詞不可混。在原書超驗邏輯序論第二節〈論超驗邏輯〉之第二段中，康德說：

……並非每一種先驗知識都應該被稱作超驗的……而只是那種我們由於它而知道某些象表 (直覺的或概念的) 只能被先驗地使用、或只為先驗地可能，以及其所以如此之故的知識，才是超驗的。(A56/B80)

再進一步說：

只有那種教我們知道：這些象表不能有經驗來源，以及它們如何又能先驗地涉及對象的，能正當地稱為超驗的知識。(A56/B81)

超驗之意義既是如此，則以理解為題材之超驗邏輯，其內容自即在決定理解中那些不來自經驗而又能先驗地涉及對象的東西或象表了。這種東西在後文可知即為範疇 (category)。範疇如何決定，即為超驗邏輯的第一步工作。

但要決定理解中之先驗成素，必須先由理解本身說起，以下即先論理解，再進而對範疇作決定。

### (一) 論理解

康德屢次將感性與理解並舉，作為知識能力之窮盡的二分，在「概念分析」開端即由此說起。

就僅僅反面的界定說，理解即是非感性的知識能力 (此見康德對知識能力之二分)。而離開感性，即不能有直覺，故理解也就顯



然非直覺能力。欲明理解之本性，可用理解與感性比觀，亦可用概念與直覺比觀。

人之有直覺，就當前之意識內容即可確定；因無論我們如何看知識，我們之覺有一被知者——對象，則不待辯說而明。人之有概念亦如此，我們有任何一思想，意識內容中皆有概念。例如我看見桌子在我面前，對於「這個桌子」，我所有者為直覺，我一動思想，自覺到：桌子如何如何，則桌子一概念即在我意識中呈現。「這個桌子」給我一印象，我由感性直覺獲得之，故為給予者；但「桌子」一概念則不是由直覺中給予，因直覺中只能給予這個或那個東西，而桌子概念則不為直覺對象。

人之確有概念，為一現前之真實。人有思想，即預定有概念，故康德亦不再追問「是否有概念？」猶如不追問「是否有直覺？」蓋人在知識活動中之有直覺及概念，皆為直現當前之真實。此為知識論之起點，而非一證立之結果。這一點我們應該先記清楚，否則對《純粹理性之批判》之理論進程便有模糊之感。有些哲學家，如《沉思錄》中之笛卡兒，可由懷疑起步，以之為其理論始點。康德則由一現前之真實確定起步，此在前面總說中釋名詞時已有較明晰的敘述。此處，我們所強調的只是，人之「有」概念，康德視為現前之真實，故不加論證。則討論理解時，第一步問題即應是對概念之本性之說明；因為，我們皆承認有概念是一事，概念本性是甚麼又是一事；要將理解本性說明白，即非從概念下手說明不可。康德自己亦說，除直覺外，僅有經由概念之知識，則理解之活動，即應只為廣義的概念活動（即包括概念組成判斷之活動）。

然則，康德如何解說概念？又如何由此以展示理解之本性？這是我們要了解康德知識論的時候最應該注意的一點。

首先，我們看康德以直覺與概念比觀時怎樣說法。

一切直覺，既作為感性，皆倚恃感受，概念則倚恃活動。所謂活動，我指那種把不同的象表置於一共同象表下面的動作之統一。(A68/B93)

此處之「活動」，即指理解之活動，更嚴格地說，應說為理解成立概念之活動。

「把不同的象表置於一共同象表下」，這包有統合、整理諸義（原文中用“zu ordnen”，即有整理義，但此字與譯文中之「置」字相應；此外，“die Einheit der Handlung”則明指統合義）。明白把握這一個基本意義，則我們便可透徹了解文中的「統一」字樣，如何出來。

理解活動有統合及整理兩面，此即對應於綜合及分析；我們再進一步看概念成立之進程，即可明白。上文康德對概念所倚恃之活動，是總說，尚未分別論其不同之成立進程，我們現在分論之。

第一，一般的所謂種類概念——如紅、方等等，皆是由個體中抽出合成者。例如，我在直覺中得着許多紅的東西，我將紅這一性質孤立起來，與其他性質分開，而合成一概念，紅概念——這種歷程為分析比較之歷程，亦即是思想能力整理感官中個別經驗而使產生概念之歷程。理解之有這種能力，無人曾否認過；即英國經驗主義大師洛克(John Locke)，認為心靈為一張白紙，僅接受感官經驗而成知識，卻也承認思想之比較分析能力，或抽象能力(abstraction)。就理解這種能力看，我們知道理解能經由分析而將感覺經驗中之對象性質<sup>的對象之性質</sup>孤立提出，又由同異之比較，而成立表示許多對象之共性的概念。這種表共性的概念，即理解之分析概念。康德在上引文中所說「不同的象表」，乃指各個體或對象說，例如，紅馬、紅紙、紅桌子，互為不同之象表；而由分析所得來之「紅」概念，即為共同象表，將各個紅東西，置於「紅」概念之下，即是將不同的象表置於一共同象表之下了。

但理解不僅僅有此種分析印象或經驗，以成立由分析而來的概念之能力及活動；理解尚有另一種活動，此即我們所說的第二點。

第二，當我們經由上述的分析過程中成立概念時，我們對知識僅有整理，並無擴張。我們本來知道此物彼物之皆為紅，然後分析比較立一紅概念，我們並未對我們的對象多知道甚麼。在另一種歷程中則不同，我們可由理解而擴張知識。

這就是我們要討論的理解<sup>之</sup>綜合活動的一面。說明這種歷程，我們可以隨便找個例子。即如，我們有對橘子的分析概念；我們由於直覺經驗，知道許多有皮有小核以及皮色是青或紅等等性質的果子，我們把這些性質抽出來，與大小輕重等不共同的個別性質分開，而有「橘子」一名，此名即以這些被經驗的個體的共性為內容，亦即是「橘子」概念。到此為止，我們的理解所表現者為一分析歷程，與上面所舉「紅」概念之成立歷程相類。但如我們進一步吃了橘子，則我們多一直覺經驗，譬如說是甜酸的味覺。在這時，我們把這一個新有的直覺經驗與「橘子」概念連起來成為一體，而知道橘子有甜酸一性質。這時，我們對橘子的知識便有所擴張。

這樣粗略地說，人們也許會想到經驗主義者的說法，即人的知識的擴張全靠直覺方面的知覺，理解不過把知覺的發現或結果連起來而已。但稍一深思，則立<sup>即</sup>有進一步的問題要注意，那就是，這一個知覺與原來不含有此知覺的概念怎樣連法？怎樣使這一個知覺成為此概念的內容？

首先，很顯然地，當理解這樣<sup>地</sup>活動而擴大一概念內容時，我們的思想歷程，實在是作了一判斷：橘子是甜酸的。此一判斷成立，同時橘子概念獲得新內容。然則此一判斷是何種活動？直覺經驗中只給我們甜酸味的經驗，何以能將此性質與橘子連起來？我們於此立即發現，理解作此綜合判斷時，不僅是將一直覺與概念連在一起，而且此連結依一確定形式，即「體與性質」的形式，亦即「實體與屬性」的形式。

理解之分析抽象活動，我們可僅就比較孤立等歷程說明（此僅就這一段歷程說，這種歷程前面尚須假定綜合，下面再說），但看理解之綜合活動，則我們必發現理解活動本身有其一套形式，依此形式施行其綜合，而此種形式皆不是由直覺經驗而來。

這裏有一點須加說明，即我們將一性質連到一概念上，既是根據直覺經驗，則這種連結自然可能是不必然的；而因此不必然，我們常發現錯誤的綜合判斷，例如，一人屢見橘子有爛損處，亦可以根據此種經驗將此偶然性質收入橘子概念中，而以為爛損也是橘子的一性質。這是個別判斷的錯誤。但我們要明白，

把某一性質連到橘子概念上，因其無普遍必然性而成錯誤，這是一回事；但並不妨礙我們在此處看出理解的活動形式。理解的活動形式即表示理解之要求；所謂錯誤，即是特殊情況下，對此要求的不滿足。以橘子一例說，我們將一性質歸諸橘子本身所有；每一次這樣做時，都可以對可以不對；但必是我們先承認橘子這個東西有某些性質，然後才能對甜酸或爛損的特殊性質作判斷。這些判斷要決定橘子是否有甜酸或爛損的性質，根據直覺經驗為材料，可正可誤；但說這些判斷正或誤時，皆已預先承認橘子有性質；再推廣說，我們必有實體與屬性的意識，然後才能對某一實體是否有某一屬性下判斷。故綜合判斷的內容，雖取自直覺經驗，但判斷之基本形式，則顯非自直覺而來，而是思想之自動性中所本有，即出自理解本身。

這還可以從另一面說，即從普遍與必然說。當我們判斷某一東西是否有某一性質的時候，這是經驗的判斷，不一定能有普遍性及必然性；但這種判斷所根據的「實體與屬性」的形式，則正要求普遍與必然。當我們作一綜合判斷說：橘子是爛損的；我們再由直覺經驗獲得材料，發現有不爛損之橘子，我們乃取消此判斷，謂此判斷為誤。何以誤？因判斷所決定之性質，並不普遍必然地為橘子的性質故。那麼，極明白地，我們要去決定的性質，本要求它為普遍必然。<sup>9</sup>不然，則亦不能說，這一個綜合判斷為誤。

由此，我們知道理解能作綜合判斷以擴張知識，而其綜合又依某些形式進行。這些形式，含普遍必然之要求，則即不能由經驗來，因經驗中無普遍必然。則我們析觀概念成立之歷程，在其擴張歷程上，即看出理解有其先驗的形式在。同時我們由概念成立之二種歷程——分析抽象的與綜合擴張的，亦看出理解有這兩種活動。

我們在前面已引述過，康德解釋概念所倚恃的理解活動時說，這種活動是將不同象表置於一共同象表下的動作的統一；理

<sup>9</sup> 作者註：此節所論與康德在《純粹理性之批判》第二版中對超驗推述之修正文§19中所說的objective unity of apperception大旨相同，詳見後文。

解整理已得之知識，而由抽象歷程建立分析的概念，是一種統一的動作——如將個別的橘子統一於一「橘子」概念下；另一面理解統合一直覺經驗於一概念中，而用擴張歷程建立綜合的概念，亦是一種統一的動作——如將甜酸之經驗與「橘子」概念連起來，而使前者歸於後者。因此，康德乃說：「分析的統一」與「綜合的統一」。

探究分析的統一之最高原則，將歸到一「同一」，此將通至康德所說的理解的邏輯使用的問題；由綜合的統一反溯，則即通到範疇問題或純粹概念問題。

以上我們是就概念之成立歷程以論理解，因概念為理解之基本成份；由兩種概念成立之歷程展示理解之二種活動——分析及綜合，這是對康德論理解一面的初步闡釋。下面再看進一步的問題。

現在先要作一說明的，是經驗概念 (empirical concept) 與純粹概念 (pure concept) 之分別。由此分別，我們將可對上文所點出的理解活動的形式了解得更清楚。

以上我們就理解活動兩歷程論概念。我們所涉及的，不論就理解<sup>之</sup>分析抽象以整理直覺經驗言，或就理解之統合直覺經驗於一概念下以擴張概念之內容言，實在都是經驗概念。所謂經驗概念，即以直覺所供給之材料為內容的概念，這種概念，其內容與直覺相應。

純粹概念，則與經驗概念相反。如康德在超驗推述中 (第一版載，二版中刪去) 開頭所說的：無直覺與之相應。像紅、甜酸等等，都對應於感性直覺，但像「實體與屬性」則非呈現於直覺中者。這種概念乃為純粹概念，純粹即指不與感覺混雜，這也是康德本人曾明白說過的。

但依我們上面所說，一概念自經驗中獲取內容時，或僅<sup>經</sup>由分析比較之理解活動，或經由綜合活動。在後一狀態下，理解實在是作一一判斷，而概念之內容即經由此種判斷而得擴張。這樣，人們容易誤會一切概念皆是如此，所以我們現在申明，這些話都是就一般經驗概念說，看我們舉的例子亦可明白。現在我們要談談純粹概念。

純粹概念即後面說的範疇，亦即理解本有的活動形式。我們在論概念一節指出，就概念擴張內容時，<sup>從</sup>理解所作<sup>的</sup>綜合判斷看，已可見綜合判斷皆依一形式；此形式有先驗之內容，我們稱之為純粹概念；因這種先驗內容在直覺方面無其對應者。

純粹概念即判斷之形式。純粹概念有多少，可由判斷之形式有多少以斷定之。這是康德本人的思想路數，此中牽涉甚多，我們將逐步解說。

首先，我們應當注意，上面我們由理解之綜合活動看出理解活動之形式，人很容易想到，這種形式應為「綜合之形式」，倘若如此，則說純粹概念與判斷形式為一事時，這裏所說的「判斷」應只限於綜合判斷。而康德決定範疇時，其線索乃由邏輯的判斷分類表下手，提出一範疇表。若範疇或純粹概念僅為綜合活動之形式、綜合判斷之形式，則康德此一線索完全無效。此點在評解康德範疇理論者，爭議極多；如克爾德 (Edward Caird) 及史密斯 (N. K. Smith) 諸人，皆對此點發揮許多意見。我們現在要先把這一點弄明白。

現在分兩步說。第一、理解作分析抽象之活動，或綜合統攝之活動時，其活動實況實在都是在作判斷。後者我們在前面已有說明，即當一概念內容得一擴張，必與之對應有一綜合判斷，決定此擴張；在我們初知橘子之味的時候，我們思想中有：「橘子是甜酸的」一判斷，相應地，我們的橘子概念即有一擴張，故擴大我們對橘子的知識。現在我們看理解在分析抽象之活動中，由不同的直覺經驗中抽取共同性質而成立概念的時候，是否也在作判斷？確是如此，不過此時所作的判斷是康德所謂的分析判斷而已。例如，由對許多不同的金屬的直覺經驗中，知道各金屬有光澤（這是舉例，在實際上是否金屬皆有光澤，另是一問題）；我們比較各不同金屬象表中相同的一部份——有光澤，乃成立一「有光澤」的概念，以將此各不同的象表，置於此一共同象表之下；這是理解的分析統一的活動歷程。當此歷程進行時，思想亦作一判斷，即：此甲、乙、丙……金屬都是有光澤的。此判斷為分析判斷，因如所假定，作此判斷時，實先已有「甲金屬有光澤」、「乙金屬有光

澤」等知識，有了這一個判斷（與「有光澤」一概念之成立相應者），知識並無擴張。

分析判斷與綜合判斷不同，在於前者為一知識之重複，後者則擴張知識。我們對這一點在下面再談。這裏我們要指出的只是，理解作抽象活動而成立種類概念，或作綜合活動而擴大一概念，皆是一面作判斷，一面建構概念。這是一個有樞紐性的重點。

傳統邏輯將概念、判斷、推理分為三部門，近代符號邏輯亦將類與命題分開。但就理解之活動說，則建立概念與作判斷，乃兩不相離之動作。此亦不妨礙概念與判斷<sup>於</sup>性質及定義<sup>有所</sup>之不同。

康德將理解界定為判斷的能力，若學者依邏輯之劃分習慣想，則必懷疑概念之成立在康德知識論中無交代；如明白我上面的解說，則此問題不成立，因康德本從理解之活動着眼。此點順便解釋，姑不多說。

我們確定了理解在分析與綜合活動兩面皆是在作判斷，接着，我們必追問一明顯問題，即：判斷以概念構成，現在說每一概念之成立或獲得內容，必有一對應之判斷（或為分析，或為綜合），則判斷如何開始？最早作判斷時，便應在其前有概念，否則判斷不能成立，若先有概念，則依上所說，又必對應之有一判斷，則永無法決定一最早的判斷。其實，此甚易明。概念之藉綜合判斷之擴張內容，理論地在抽象歷程之後。而最早理解作用於眾多直覺經驗中的象表（如一個個紅東西），實即是一面將特殊的感覺中之紅抽象為紅概念，一面作一分析判斷重現其知識，而現為一統一。此似與傳統邏輯中對判斷之解釋不同（指康德在第二版超驗推述修正文中所引者說），但無嚴重問題。

重要問題乃在於，分析活動歷程由何處開始，其前面須預定甚麼？我們暫作一答覆。分析活動開始時，必先有被分析者，否則分析無由運用，這極為顯明。但進一步我們要問，這些接受分析的象表，在未被分析前是怎樣（凡此等地方，說到「前」「後」，皆是理論的意義，當不待解釋）。無疑地，它們必先在一種連結中。然則，是一種甚麼樣子的連結？我們可仍就前面的紅概念經分析歷程而成立之例子看。

當我們說，我們理解作用於直覺經驗的象表——如紅物甲、乙等等，而孤立此一紅性質，抽出之成為概念，我們只敘述了分析歷程；現在進一步從分析之開始看，則我們能將「紅」從紅物中孤立，而成立「紅」概念，又以之作為紅物之共同象表，以籠罩各紅物，則顯然在開始分析時，我們即已承認「紅為紅物之性質」，而且此各紅物必各有其他不必相同之性質（如大小），我們抽出「紅」而組成概念時，實是自一「依實體與屬性之形式連結起來之整體」中抽出。倘若我們不承認此連結，則紅自紅，物自物，亦無所謂將不同象表置於一共同象表之下。

如此說，則最初接受分析之象表，本身即依一種形式而連結成，而且此種形式正同於分析以成立抽象概念時與之相應之分析判斷之形式。即如：

甲物之紅 乙物之紅 丙…… 丁……	}	未分析前，無「紅」概念，但紅已與甲乙等如此連結。（甲乙等皆為「性質團」。直覺經驗中接受「紅」皆分別在一一性質團中接受。各性質皆在一連結中，甲乙等即指此連結後之整體。）
----------------------------	---	---

甲 乙 丙 丁	}	是紅的 → 已分析後、有「紅」概念，而將各紅物置於「紅」概念下。此時紅被抽象，而甲乙等亦成為紅性所附之實體。
------------------	---	--

二者所依形式顯然皆為實體與屬性一形式。但後者為分析判斷，因已假定有前面之知識。此處應加解釋的是：前者並不表示判斷，只是紅與其他性質的一連結而已。與判斷相比，此可稱為靜的潛伏的連結。此種連結為最初之綜合，而康德本人則在論「發現理解之純粹概念之方法」時，將此種連結解釋為想像能力之結果。依此疏解，則應說，想像之活動實即非自覺的理解活動。想像造成連結（即所謂雜多之綜合），而供理解在分析活動中分析之用，其連結形式即分析時所用判斷之形式。



此點如進一步解說，則依知覺 (perception) 與感覺 (sensation) 之不同，亦可立說。感覺僅有雜亂之內容，知覺則已對定一一單體；當知覺成立，感覺材料已接受組織而有某一程度之連結。其連結即範疇之潛在運行。此是某些解釋康德知識論之學人所強調者。其實，在知覺必遵守範疇，或受其範疇之問題上，正顯出知識能力之統一活動問題。在後面我們將詳細討論，因為那正是康德知識論中的主要樞紐所在。現在我們再回到我們的問題。

我們已說明，就分析判斷成立說，其先必有象表中之連結。此種連結之形式，即此分析判斷之形式。我們又已說明，理解在作分析及綜合活動二面，皆同時表現於概念及判斷。概念成立歷程，皆與判斷相應。故由抽象概念之成立，看出有分析判斷之對應，由概念內容之擴張，看出有綜合判斷與之對應。

下面，我們作第二步工作，即討論判斷之形式在分析與綜合兩面，是否相應。

我們先要明白，僅就分析活動之特性說，則其最高原則僅為「同一原則」。康德論分析判斷時，說矛盾原則為一切分析知識之最高原則，其意亦同。這是就分析判斷或分析知識之可靠性說。分析判斷與綜合判斷不同；分析判斷無所陳述，僅為一知識之重複，猶如分析抽象所得之概念不擴張知識。綜合判斷則有所陳述，能增加知識。分析判斷依同一律，實為重言，所以有形式的必然性。綜合判斷則無形式的必然性；要確立綜合判斷之普遍必然性，則只能由先驗成素及其統一活動確定之；此是康德所以要提出：「先驗綜合判斷如何可能」一問題之理由。依此，則綜合活動與分析活動，其特性似無相同之處；分析判斷與綜合判斷亦完全不同質。

可是，我們要在這裏進一步觀察：首先一判斷皆依一形式而作一連結；被連結者是否相同或一方包含另一方是一事，連結之形式——即如何連結法，又是另一事。分析判斷與綜合判斷之不同，在於前者之中，謂詞包含在主詞內，或廣泛地說，被連結之兩頭有重言關係，如「物體是有體的」，或「紅果子是紅的」之類；綜合判斷中，則謂詞在主詞之外，非一重言，如「物體是有重量的」、「紅果子是甜酸的」之類。現在，我們很容易看出，同一連結

形式下，因被連結者之不同，可得看綜合或分析判斷。如上例皆可對照看出此點。雖然各種分析判斷，皆由同一律而必然真，但我們對分析判斷仍可有許多說法，如「甲是甲」、「若甲則甲」，即為兩種不同的說法，二者皆為分析判斷，為必然地真；但兩種說法即表示可有兩種形式，而此種形式並非分析判斷所獨有之形式，實為理解活動本身之形式；依此形式連結象表而形成判斷，可因所連結之兩方有否重言關係而得分析綜合判斷，但此各形式則為分析及綜合判斷所共具。

依此，我們乃可說，如果我們能列出分析活動中對象表的種種連結法，或連結之形式，則我們即可得着理解的種種活動形式，此諸形式在理解之綜合活動方面，亦當然為理解所遵守。

將這些形式看成概念，則它們即是純粹概念。倘若以一判斷表之，則成一先驗綜合判斷。譬如，因果概念為一純粹概念，而「每一變化必有其原因」，即為一先驗綜合判斷。

到這裏為止，我們已對理解之本性，及如何由理解之活動引出其形式作一簡述。下節我們即據康德原文略述其決定範疇之工作。

## (二) 範疇之決定

康德在超驗邏輯原文中，一開頭先分別一般邏輯(或普遍邏輯)與超驗邏輯之不同。一般邏輯僅涉及思想之形式，不涉理解知識之內容；而超驗邏輯，依康德所用「超驗」一詞之涵義，正以決定理解知識中「不來自經驗，而又先驗地涉及對象」之象表為職責。因它以理解(或思想)為對象，故康德借用邏輯一名，而其討論之劃分法亦與傳統的一般邏輯內部之劃分相比而立。一般邏輯分為概念，判斷及三段論三部門，超驗邏輯與此對應亦有：概念分析、判斷論、及超驗辯論三部門。此中，超驗辯論之題材範圍與一般邏輯中之三段論所以有對應關係，實根據康德一種特殊見解，茲略為解釋。

若依嚴格邏輯觀點看，則舉凡一切不涉及知識內容之分析活動，皆為邏輯能力之活動。自種類概念之設定，至命題及三段推理等等，實皆為一種能力之運行，即康德本人所說之「純粹思

想」。但康德將形式義的邏輯活動劃為兩半，半歸於理解，半歸於理性(後文詳說)：此歸於理性之邏輯活動，即三段推理。在此一特殊見解下，康德比照一般邏輯而建立超驗邏輯時，遂有超驗辯論一部之設立。蓋超驗邏輯之任務，在決定思想之有關內容決定一面之先驗知識。康德認為，就理解言，理解確有此種兩面性：即一面在純粹思想中有其分析活動，此不涉及知識之內容，亦不涉及對象；另一面理解在經驗思想中有其綜合活動，此涉及有一定內容之先驗的知識形式，亦先驗地涉及對象。故在一般邏輯中，可有概念論與判斷論(或命題論)，以討論理解之分析活動，在超驗邏輯中亦可有概念分析及原則分析(判斷論之另一名)，以討論理解之綜合活動。但理性則表面上雖亦有兩面性，實則理性不能有涉及對象之綜合活動：故就純粹思想言，理性有其正當功能，表現於間接推理或三段論；就經驗思想言，則理性實無涉及對象之決定功能。換言之，理性本只有一面的正當活動。在涉及對象的一面，則理性本無能為力。然而，由於一種誤用，人亦嘗使用理性以求獲得關於對象之知識，此種用法之結果，乃產生康德所謂之「幻相」；理性之產生幻相一問題，即為超驗辯論的題材範圍。在討論概念與判斷時，理解在綜合活動一面之正當能力，接受一確定處理，此稱為「超驗分析」。在討論理性的幻相時，則是作一反面之決定，確示理性之不能涉及對象，以及錯誤地如此運用理性時所得之結果之虛妄，此稱為「超驗辯論」，以示非與作正面決定之超驗分析同質者。關於進一步之詳細問題，皆在後面依次論及；此處因將用康德原文說明其對範疇之決定，故先對原文之章節劃分法略說其根據。因如本書緒言中所示，本書依理論建構而劃分《純粹理性之批判》之內容，與原書劃分法並不相同，以上之解說，乃為必要。

康德在概念分析第一章中作決定範疇之工作，其思想進行之線索即如上節論理解中所揭示：

第一、確定理解知識為經由概念成立者。原文謂：

在前面我們已經僅就反面意義把理解界定成一種非感性之知識能力。因為，離開感性，我們便不能有任何直覺，很顯然

的是，理解不是一種直覺能力。可是，離開直覺，則除了經由概念外沒有另一種知識；所以，每一種理解的知識，或至少人類理解的知識，必是經由概念，不為直觀的，而為辨解的。(A67-68/B92-93)

辨解的與直觀的對揚，即曲行的，不直接獲得對象的。如此將理解知識與直覺知識分開，藉概念說明理解之特性後，下面即進一步言概念倚恃理解之活動，此活動即將各種不同象表置於一共同象表下之活動。此節在前文已引述，茲不更贅。

第二、界定理解為判斷之能力。原文謂：

我們能將一切理解的動作，皆化歸於判斷；故理解可界定為判斷的能力。(A69/B94)

前面我們論理解時，曾就概念成立的兩種歷程引出分析與綜合二種活動——理解之兩面性。那是以理論態度展示問題。康德本人於此並未明白說，不過我們看原文涵義，亦可看出他實以我們上面那種理論為基據。此處所說，一切理解動作，我們皆能將它們化歸於判斷，即與判斷概念在理解活動上兩不相離之義符合。蓋言一切理解動作，必包含概念成立在內。自判斷一面說，概念成立的活動皆可化歸判斷活動；自另一面說，判斷活動之成果，亦皆不離概念之成立，此理極明。

第三、康德如此確定後，下一步即就所謂「理解形式」觀察，先尋出判斷中思想機能之分類。原文說：

如果我們完全抽離一判斷之一切內容，而注意於單單的理解形式(Verstandesform)，則我們可發現，判斷中之思想機能可置於四<sup>headings</sup>(類分)之下，每一類分又含有三次分。(A70/B95)

這樣分思想機能為四類，每類三分，其根據何在？實在是根據一般邏輯中對判斷之分劃法。康德在作此種劃分時，對一般邏輯家的說法，也頗有修正之處，因此，他列出一個四類十二分的判斷表後，還加了許多說明，敘述他如此列舉分類時，與一般邏輯家想法之不同處，及其根據所在。這將在下面列出判斷表時再

說。現在我們要注意的，是康德工作之程序。康德討論了「理解的邏輯使用」，接着便提出判斷表；表中所列出的判斷形式，似尚與理解之綜合活動無干。我們在前節論理解時，指出理解作分析性活動中，皆成立分析判斷；而分析判斷雖無所陳述，亦有各種形式；而此種形式即對應於接受分析的象表的連結形式；再進一步此種連結形式，亦即在理解作綜合活動時所依的形式；如此，理解有兩面活動，而實只有一套形式，分別在分析與綜合判斷中表現之。現在，康德則尚未作此決定；原書本節中根本未提到綜合。因此，我們可說，康德之程序是先看理解之分析活動中所用形式（分析活動，就其為分析言，雖僅依同一性而立，但同一性亦藉種種形式表現；此種種形式即康德所說之理解形式），列出判斷表，下一步才論及此各形式在綜合方面之意義，再對應此各形式，提出純粹概念而建立範疇表。關於判斷表及範疇表，我們在後面一併列出，康德的種種說明也等那時候再敘述。為不使我們心思旁移，現在接下去即說康德如何由討論分析活動，而過渡到綜合活動；在此一段落中，我們將看見論理解時我們的理論決定，皆與康德原文本旨相符。

第四、康德既據一般邏輯之研究，而提出判斷表，以下之必然工作，為由分析活動的形式通往綜合活動的形式。原文說：

如我們已經屢次說過的，一般邏輯抽離知識的一切內容，而期望象表自他處來，俾由一分析歷程而被轉化為概念。超驗邏輯，情形相反，自己有先驗感性的雜多內容，由超驗感性論提供，作為純粹理解之概念之質料；那些概念，離開這些質料，便全成為空虛的。（A76-77/B102）

此處所表示的是，純粹理解之概念有其內容，而其內容乃與先驗感性——即時空——相連；此義須在後文始能詳細論說。現在要緊緊把握住的是，康德由純粹理解之概念中有先驗內容一點，漸漸過渡往綜合活動；故康德在下面說：

我們的思想的自動性，要求這些雜多首先在一定的途徑中被

檢查、接受並連結，以由此產生知識。這一動作，我名之為綜合。(A77/B102)

所謂雜多的連結，即我們上面所說的接受分析前象表的連結。必先有此連結，分析乃有所施為。於是，又說：

在最廣泛的意義下，我用綜合一詞，即指將不同的象表合置於一起，並在一知識形式下統合各象表中之雜多的動作。如此種雜多不是經驗地給予，而是先驗地給予(如在空間及時間中)，則此綜合即是純粹的。在我們的象表的一切分析之前，這些<sup>表象</sup>必須先給予，而且關於內容的概念，不能自分析而出。(A77/B103)<sup>10</sup>

此處解釋綜合之意義，要點在「一知識形式」一語，此所謂形式乃指有先驗內容之概念；雜多在此種概念下被連結，即為綜合歷程。而一切分析之前，象表及綜合必先給予，<sup>11</sup>此即我們前面所說的分析活動假定先在的綜合活動之意，看下文更可明白。

下面康德繼續說：

知識最早由雜多之綜合而生(此種雜多或為經驗或為先驗)，此種知識可能起初確為粗糙混雜者，因之須加分析。但綜合活動實集結知識之成子，而在某一定限度上統一它們；因此，我們如要對知識之最初根源下判斷，則它是我們須首先注意的。(A77-78/B103)

如後面我們所將看出的，這種一般性的綜合，實是想像能力之工作，它是心靈的一種盲目而不可缺少的能力。沒有它，我們將無任何知識，但對它我們罕有一次的自覺。(A78/B103)

<sup>10</sup> 編者註：這段引文中的「內容」，德文是Inhalt。

<sup>11</sup> 作者註：原文中“diese”一詞，應兼指綜合與象表而言；英譯本對此字譯為“these”，似專指象表說。原書中此類問題尚多，不獨此處。倘以此字指象表，亦不悖上文之解釋，只是有多餘的意味。

這裏，康德即以想像之連結，解釋分析活動前之連結；此種連結為不自覺的，亦即理解的潛在狀態的運行。此在後面論知識之統一活動時乃愈明顯。但尚有一點須注意，即根據原書之進程，說到此處為止，理解之活動與接受分析之連結所依之活動並未合一；康德遂以下面的話界別此想像之綜合及理解之綜合：

但是，將此綜合攜歸概念者，為理解之機能，由此，理解始第一次給我們真正名副其實的知識。(A78/B103)

到此，理解之綜合，即是想像之綜合的「概念狀態」。而理解作綜合活動所依之形式，或所顯現之概念，即與綜合(在廣義下)的形式為一事。康德說：

純粹綜合，在其最廣泛之意義下，給我們理解的純粹概念。這裏所用的(純粹)綜合的意義，我指以先驗的綜合統一為基礎者。(A78/B104)

這裏我們要注意，康德所以特別指出「這裏所用的(純粹)綜合的意義(即原文中之“unter dieser Synthesis”)」，乃因前面本就「純粹雜多」以界定「純粹綜合」，涉及先驗感性；康德此處所強調的則是發自理解之綜合統一的連結形式(亦即理解在不自覺狀態下的想像的連結形式)：在全進程中的這一點上，康德要人注意此綜合之內在於理解。

再下面，康德乃說：

我們要得對象的先驗知識，首先必須給予的，是純粹直覺的雜多；其次是經由想像對雜多的綜合，但這樣還未能構成知識；要對某一當前的對象構成知識，還需要第三項條件，即那對這種純粹綜合予以統一，並只成立於這種必然綜合統一的象表中的概念，而這些概念出自理解。(A78-79/B104)

到這裏，康德就雜多、雜多之想像綜合，及理解之自覺活動三段分述知識；想像綜合中之連結形式，經理解之概念化活動而彰顯，故理解之運行為第三步工作。我們以此與前文論理解時我

們所指出的各點比觀，極易發現一事實，即康德所未詳加說明的只是：想像連結之雜多，接受理解分析時，理解所依的判斷形式，即此連結之形式。這一點未說明，遂使學者疑議叢生。而康德既未就此處將分析與綜合活動之相通相應之處表明，其本意遂不明朗。關於康德對範疇之決定，自尚可有進一步之問題，我們在述及範疇表後，即將論及。此處要說的是，如明白我們論理解一段中的理論要點，則循之以觀康德原文，即可洞見其本意所在，尤其在看下面有名的幾句決定範疇的結論時為然。

第五、康德由分析過渡到綜合，倚恃想像中之綜合為樞紐；但只說明每一分析必假定先在之象表連結（即想像之綜合），而未確言此連結形式如何與理解作分析活動時之運行形式相應相通，下面逕作結論謂：

給予一判斷中不同象表以統一之同一個機能，也對一直覺中各種象表的單純綜合給予統一，一般地說，它（機能）可稱作理解之純粹概念。同一的理解，其一方面在概念中經分析的統一而造成一判斷之邏輯形式；經由這同一種動作，理解另一方面經直覺中雜多的綜合統一，將一超驗內容介入其各象表中。因此它們可稱為純粹的理解概念（reine Verstandesbegriffe），它們先驗地涉及對象，為一般邏輯所不能供給者。（#A79/B104-105）

此段為康德決定範疇之探究的結論，語略而義欠明，我們須作解釋。

一、所謂給予統一的機能，即就依一定形式而造成連結的能力。此處撇開純作同異比較之分析活動；而指理解造成判斷時給判斷內容以一定形式之作用；此作用如上所述，亦即將直覺中材料（雜多）予以連結而供理解分析之作用，表現在判斷的形式一面，與連結的形式，依其相關關係而成相應。此即指我們上面例子中，甲物之紅，與「甲……是紅的」，兩面在連結形式上之相應——皆依「實體與屬性」之形式。本來說機能是指此種能力，即為動的意義；但康德接着說：「一般地說，它可稱作理解之純粹概



念]時，即轉為靜的意義；其實我們緊握「知覺中之連結形式亦即理解中之形式」一義，則極易明白。所謂統一就是指這種形式。這種形式以潛在的姿態，作用於直覺中之雜多，即造成連結；它顯明地作用於判斷，即為判斷各部份連結起來的形式。所謂「統一」即指連結而言。這些連結的形式即為純粹概念。

二、所謂同一的理解，即指能分析能綜合之能力言。分析的統一，即構成分析判斷之動作；此種動作是依理解自有之一套形式，將判斷各部份連起來。康德所謂「同一種動作」乃指理解運用這些形式，而作連結言；在作分析判斷時，理解運用一形式——如實體與屬性之形式，以連結判斷中各部份（此為邏輯上之定言式）；此時，此一形式本已潛在於接受分析之象表連結中，故不強調增加義；但在形成綜合判斷時，則是明顯地運用此形式將一直覺中之內容與另一概念連起來，故特別說明：「將一超驗內容介入其各象表中」。此超驗內容即指理解那些形式所有的內容——為體性關係及因果關係等等。此即純粹概念。對象的象表，受此種純粹概念之作用，而呈現連結（無論為知覺中之潛在連結，或理解中之明顯連結），其內容即有所增加，故謂「涉及對象」；然此種內容，非來自經驗，故特加「先驗」字樣。

三、一般邏輯僅論理解之分析作用一段，依各種不同的指述形式而定判斷形式，對此各形式之來源則不問，故謂一般邏輯不能供給純粹概念。康德本由邏輯之判斷表前進，以尋求與之對應的純粹概念表或範疇表，但時時強調超驗邏輯與一般邏輯之不同，蓋一般邏輯所列出之各判斷形式，只就思想如此如此作指述說，未論及「涉及對象」義，此點下面尚有進一步之討論。

以上解釋了康德決定範疇的五步工作；與論理解一節合觀，我們可看出康德決定理解方面的先驗知識成素的初步意義。下面我們先將康德的判斷表及範疇表列出，再作進一步之討論。

如前所說，康德根據理解在分析活動中所用形式，而列出判斷，列舉四類十二分如下：

A：判斷之量

普遍 特殊 單一

- B：判斷之質  
     肯定 否定 無限
- C：判斷之關係  
     定言 假言 選接
- D：判斷之程式  
     未定 確定 必定

對於以上之分法，康德有幾點說明：

- (1) 單一的判斷，所以必須與普遍的判斷分開，乃因所含知識的不同；雖然一謂詞用於單一的主詞時，其效力及於主詞全部，似與普遍判斷中謂語效力相類，但二者仍應分開。
- (2) 肯定判斷與無限判斷之不同，亦由所含知識不同；例如：「靈魂是不朽的」，就「是」字看，雖似為肯定判斷，但由此判斷所得知識僅是，靈魂不在「朽」的範圍中，而在朽的範圍外，仍是一無限範圍，故與肯定判斷之得明確知識有異。
- (3) 判斷中思想之關係可分為：
  - (a) 謂詞與主詞之關係。  
     兩概念之關係。
  - (b) 原因與結果之關係。  
     兩判斷之關係。
  - (c) 次分知識的關係，次分之集合起來的各分子相互間的關係。  
     數判斷的相互關係。

在考慮兩判斷之關係時，未涉及此各判斷是否為真，只決定，前者如真，後者必真而已。數判斷(兩個以上)依次分而立(即以「或」字連結)，彼此為邏輯的反對關係，即每一個與其餘之全體，在範圍上成排斥復成窮盡；故選接判斷包含已定的知識之部份與全體之關係，各部份互相補充，合而成一全體。

- (4) 程式與量、質及關係均不同。後三者皆有關判斷之內容

(注意，康德此處說內容，與經驗內容不相干；上文謂抽離一切內容，乃指經驗內容，即判斷所指述的內容，如「凡人皆有死」，「人」與「有死」，涉及經驗，為此判斷之陳述對象；抽離掉它們，則只有：「凡A皆B」一形式；此「凡……」遂與判斷之經驗內容無關。但此形式有此形式之特殊意義；就此特殊意義言，普遍之判斷形式乃使一判斷獲得一形式上之特殊決定，此為康德此處所說的「內容」)，程式涉及的，對一般思想說，則只是其繫詞(「是」字)之本性。由三形式而有：「可能是」、「實際是」，與「必然是」三者，皆為邏輯意義。

康德進一步再作解釋謂：以其連屬關係構成假言式判斷之二判斷，與以其交互關係構成選接式判斷之諸判斷，常僅為未定。假言式中二判斷皆可真可偽，其中已定者只是二判斷之關係(即前真則後真)。如說，如有完全正義，則罪人得罰，是否有完全之正義，為未定者；亦可能不真，但此假言式仍含有真知識之條件；在選接式中，甲或乙或丙諸判斷(次分)，每一個皆可能不真；人可取其中之一觀點，但由其錯誤而找出真的一個。人在理解中，由未定而已定，由已定而必定，逐步前進，故此三者為思想之三職能。

我們對此判斷表之評論，留在下面再說。茲再列出康德之範疇表。

判斷表僅表示理解作判斷時之種種說法，以及繫詞之不同功用；與此表對應，而列出先驗地涉及對象之純粹概念，即構成範疇表(Tafel der Kategorien)。範疇本為亞里士多德所用字眼，康德借用之，以指理解運行之形式。

範疇表

A：量

單一 複多 全體

B：質

實有 虛無 限制

C：關係

依存與自存(實體與屬性) 原因與倚恃(因與果)

共存(主動與被動間之交互作用)

D：程式

可能與不可能 存在與不存在 必然與偶然

康德解釋說：

這是所有先驗地屬於理解的原始的純粹綜合概念；而只由此故，它稱作純粹理解；因為僅由於這些純粹概念，它才能在直覺的雜多中理解某些東西，亦即是在其中思想一個對象。

(#A80/B106)

此意甚明，不須多解釋；但另有可注意之處，即康德在此段文字後面所提到的幾點。

首先，康德申明，此一分類係以一共同原則為根據，即判斷之能力（亦即思想之能力），故不是任意的搜尋；〔這有別於〕那以歸納為基礎〔者〕，完整性無法保證。除此以外，別無方法能使我們了解何以僅有這些概念永住於理解中，而無其他。

下面批評亞里士多德，謂亞氏之工作無指導原則，只是發現甚麼就算上；他先有十範疇，後來又再發現五個；但儘管如此，仍是不完全。而且那裏面有時空，應為感性形式，有運動，應為經驗概念。此外，尚有導生概念 (Prädikabilien) 當作基始概念，如主動、被動等，而基始概念反付闕如。此點不多述。這裏需要注意的只是「判斷的能力」一詞。康德以「判斷的能力」為指導原則，而保證範疇表，這是大可批評的一點。

後面康德又表示，對於各範疇之定義有意略而不談；後文在結束超驗分析時，則說，界定這些範疇為一不可能之事，蓋範疇之為範疇，全在其能涉及對象一特性上；若僅就一一範疇看它本身的意義，則與邏輯意義的判斷形式無別，此義須在後面討論範疇如何與感性作統一活動時，始能有解釋。

第一版原文中，超驗分析第一章即到此為止。在第二版中，則增加一大段，有以下數要點：

第一、四類範疇中，質量二類為關於直覺之對象者；關係與程式兩類，則是關於對象之存在性者。前一類稱為數學的範疇，後一類稱為動力學的範疇。這裏的“mathematischen”與

“dynamischen”之分別，主要在「關聯義」上，即康德自己所說的“Korrelate”。關係範疇表對象彼此之關聯，程式範疇則表對象與理解之關聯；質量範疇則不涉及此種「關聯義」。

第二、每一類中第三範疇皆由前二者相合而發生，但本身根據理解的一種特殊活動，故不可視為導生者。

第三、康德對於共存範疇之與選接式對應，另作說明；此點無重要性，不再引述。

此外，康德又指出，傳統上某些哲學家所用的「整一」、「真實」、「完全」等先驗概念，並非範疇；因為它們與概念及對象之關係無干，只涉及知識與其自身的符合。此點亦不及詳論，只在此略為提及。

到此為止，我們描述了康德決定範疇的這一部份工作的概貌。這在原書中，是超驗分析的第一章，為原書一重要部份。它與感性論合起來，即表示康德對知識之先驗成素的決定；成素決定後，下一步即討論知識之整體活動，即兩種成素如何統一地活動，而最後構成一完整的知識場。這種區別自然是就主題說；若就思想之脈絡說，則我們可以看見，在決定範疇時，已非承認此種統一活動不可。不過，康德本人則比較匆促地從邏輯判斷表找出與之對應之範疇表；關於範疇何以能自邏輯判斷之形式找出，此線索何以能為一線索，皆因對「知覺中雜多之連結形式」之與「判斷之形式」相應相通，未說明白，故整個理路不明朗。

但康德本人並非不強調邏輯意義的概念與範疇之不同；反之，對於這一點，他也非常重視，所以才有「超驗推述」一工作。這一工作，為決定知識整體活動之初步，我們下面即將對之作一提要的敘述。但為了使問題的來蹤去跡明白一點，我想先離開原文，而以理論立場對此中問題作一展示。像我們在上面有論理解一節一樣，我們在下節先對範疇問題作一探究。

### (三) 範疇問題之探究

我們在前面解釋康德之範疇決定工作，以論理解一節為其理

論根據。我們由概念之二面——分析與綜合——說起，就概念之建立歷程及已建立之概念擴張內容之歷程，以明分析活動與綜合活動之特性。再由綜合活動之形式，逼出超乎被綜合的直覺經驗之先驗連結形式，然後剖觀任何接受分析之經驗直覺。我們又發現，分析活動必可表現為一分析判斷，而此分析判斷雖由邏輯的同一性或重言性而成為分析判斷，但分析判斷表現同一性，亦依種種形式而表現。就此種形式說，它們可以為分析判斷與綜合判斷所同依守。

進一步，我們看出，接受分析之經驗材料，在接受分析前皆在一種連結中，此種連結之形式，皆一一相應於所關的分析判斷（即其接受分析時，理解所建立之分析判斷）的形式；故分析判斷之形式，實為不限於分析活動中者，而應為理解本身活動之形式（知覺中象表之連結，為理解之潛在活動）。倘若如此，則綜合活動也是此同一理解之活動。其形式與分析判斷之形式所以表面似不相關者，實因分析判斷之形式，只就本身說，應只是種種不同的指述法，與對象方面之象表連結不一定有關係。而綜合活動之形式，正是用以連結象表者。但我們由知覺中象表之連結形式作橋樑，即可知分析判斷之形式，亦相應於此種連結之形式；如此我們發現分析判斷中之指述法，實即為綜合判斷中用以施行的形式。這樣，我們看康德列出分析判斷之種種形式，而對應地去找那些為綜合活動所據的範疇時，我們才能承認其為有所根據者。

但這並非說，康德在作範疇決定之工作時，本身無問題。第一、如我們引述康德原文時所說，康德雖提到想像的綜合，而由此綜合形式以尋找純粹概念，但他在原文中並未指出分析判斷之形式，與所關的被分析的知覺象表的連結形式相應。第二、直覺與理解一直劃為兩種能力，其活動似是互不相干；則直覺材料接受一形式之連結，而成知覺時，倘若我們說此連結之形式，必定正是理解施行綜合活動所依之範疇，至少我們必須有一說明，說明那些範疇如何必形成知覺中象表之連結。此點能決定，再順着我們的理論看，則我們即可說：範疇既必形成知覺方面的連結，而為連結之形式；分析判斷又與接受分析之知覺有形式上的相

應；則有一範疇，分析判斷方面必有一相應的形式。如此，則分析判斷的形式有多少，範疇亦有多少；兩方中能有一方的數目種類被列出，另一方即可相應地被尋求出來。康德據分析判斷之形式表(即邏輯之判斷表)，以尋求範疇，即在原則上可以承認(此表是否完全，是另一問題)。但若我們不能說明，範疇之必為知覺中之連結形式，則即可能有某些範疇不為知覺中之連結形式，因之亦不表現於分析判斷中。此將有一大問題——即依判斷表不足決定範疇。

以上兩點是就範疇這一面說；關於第一點，我們可解釋為理論之進程問題。我們在論理解一節中所說者，為康德最後所承認者；雖在原書這一段中，對於此點未說出，且有許多歧出之語，易令人誤會，但可算作疏漏，亦可看作進程上之不同；康德之理論進程是，先列出這些純粹概念，再說明其必為知覺方面之連結形式，與我們的進程不同。所以，還沒有大問題。第二點則表示一大問題，康德為解決此問題，而提出：「一純粹概念何以能涉及對象？」由此而寫出超驗推述，以開展他對於知識能力之統一活動或整體活動的理論，最後由此決定知識的限界。

此外，如從康德所列出的判斷表說，則另有一問題。判斷表中各項，根據傳統邏輯之研究而得。而邏輯上之任何分劃，皆可為一種約定的符號；此種符號皆有一定意義，但與對象方面無一定關係。現在據康德當時之邏輯成績，他列一判斷表；此並未保證表中之劃分有獨一性。倘使我們另有一劃分法，而得另一表，此表能否作為尋找範疇之根據？如能，則範疇之數目將變更無定，如不能，則我們必須另有一理由，決定只有如此劃分之判斷表合乎尋覓範疇之用。否則，假使我們承認，分析判斷有多少形式，範疇便應有多少，我們仍不能知道範疇究竟有多少，因作為根據之判斷表本身便不能決定。

所以，我們即使確認以下的理論：即分析判斷之形式，理解施行綜合活動所依之形式，同為理解所本有的那一套形式；而且感覺材料(由感性直覺供給者)在接受分析前必先有連結，其連結亦依此一套形式；我們由此不過可決定知識之先驗成素中確有一

些範疇，可由分析判斷之形式相應地找出，但我們不能決定範疇表之完全與獨一。

但康德自己以為範疇表有完整性。此完整性只能由判斷表之完整性轉過來。但判斷表之完整性，在康德也不會證明過，故此點確為《純粹理性之批判》之缺陷。康德後文，取各範疇一一說明其經驗使用；似乎可確定這些範疇的特別地位，但此並未解決完整性問題。

判斷表無獨一性及完整性，<sup>12</sup> 據之而立的範疇表亦無獨一性與完整性，已如上述。但我們不可由此而否認康德工作之價值。蓋康德主旨在決定知識之先驗成素，由此諸成素之統一活動而決定知識之限界，以解決「對本體之知識是否可能」此一基源問題；據範疇時空而立說，其根本目的不受上述問題的影響。關於最後主體與本體合一，尤與「具體的範疇是哪些」無干。我們試將康德所舉出的範疇只作為例子看，則康德全部知識論不過要決定：

- (1) 知識有其限界。
- (2) 知識限界由先驗的知識成素決定。
- (3) 有先驗的知識成素，而這些成素在活動上必成一統一，此統一的知識場即為知識之領域。
- (4) 在知識領域外(限界外)之意識內容，根出於主體；由此而決定本體觀念由主體投射而生；物自體則與認識活動

<sup>12</sup> 作者註：判斷表之無獨一性，因邏輯上可用種種符號，賦予約定的意義，以構成形式系統。就分析的思考說，我們可將它表述為種種不同的系統。傳統邏輯的判斷表，只表示一種而已。以近代符號邏輯中的一般通用的邏輯符號。與判斷表的劃分標準相比，量相當於：“quantifier”——如“ $\forall$ ”；質則僅關於肯定否定，相當於“denial”——即：“ $\sim$ ”；關係三式，則分別約相當於“ $\in$ ”，“ $\cap$ ”及“ $\cup$ ”等，程式三範疇，非外延邏輯所論，而路易斯之系統中則有與此意義相類之符號。〔編者註：C. I. Lewis於1932年引進了模態邏輯討論，並提出以“ $\neg$ ”符號去表達「嚴格蘊涵」。但在後來發展的模態邏輯中，這符號已被“ $\square$ ”(必然)和“ $\diamond$ ”(可能)等符號取代。〕總之，其類分大不相同；如“ $\in$ ”號用於類論，而在關係三式中定言式乃與蘊涵選接等並列。這是粗略的比較。倘若嚴格說，則尚有更大差異。如我們據此以展示分析思考之活動形式，結果必與判斷表內容大異。



相依而立。於此透露一無上之主體。由此主體而再展示最高自由，通往價值問題，是知識論以外的工作。知識論本旨即在由當前之意識，步步逼上去，以透顯主體。此是我所謂「窮智見德」之進程，蓋不歸於最高自由之主體，則德性價值皆不朗顯；而要逼出主體來，則循知識之反省而決定知識之限界的途徑，為較穩固之途徑；因為可從常識開頭，穩步前進。

關於範疇是哪些，此是康德知識論之具體內容上的問題，不妨礙其路向之為正途。只要確有範疇，則此一工作便無根本問題。如果另是一些範疇，亦不過使知識論內容為之一變，其路向亦可不受影響。

範疇之本義，即是能對於對象有所決定的理解形式；如不能涉及對象，則即成為邏輯形式；故要確斷有範疇，亦須解決「純粹概念如何能涉及對象」一問題。解決時，就何種特殊範疇說，可看作例示方面的問題。用這樣的心情，讓我們看康德決定知識成素的統一活動的工作。

#### 四、感性理解之統一活動

據我們前面所論，我們再在這裏用簡單明顯的說法，對知識的先驗成素的統一活動問題如何發現，作一理論脈絡的展示，以便讀者不致因康德思想之多曲折而有失去線索之苦。

我們看範疇問題。第一步，我們知道理解為判斷之能力，而判斷則有分析判斷與綜合判斷兩種。就判斷之形式說，理解因自身有一套活動的形式，故判斷即依之而有如是種種形式。第二步，分析綜合為兩種不同的理解活動。它們表現為分析判斷與綜合判斷；但分析與綜合兩種判斷之不同並不在形式上（此語下面作解釋）；同一判斷形式內，因納入此形式之各部份——即被連結的各部份，在連結上僅表現自身與自身的連結，故結果此判斷亦只能表一同一，而無特殊的陳述內容，因之成為分析判斷；反之，若連結的各部份，使此連結結果不僅表示同一，而表示甲與乙的連結（此「甲」與「乙」不定為同類字，一為實體，一為屬性亦可），

則形成有所陳述的綜合判斷。由此說，則就一判斷形式言，實在可為分析與綜合二者所共有；故此二種判斷之差異，我們說它並不在判斷形式上。倘進一步解釋，則判斷之形式，即為邏輯上種種說法，亦即相當於邏輯上所用的「常義詞」；而在一判斷中，被常義詞所連結的「變義詞」，<sup>13</sup>始是決定分析或綜合判斷之所以為分析或綜合判斷的因素。用如此的變義詞，連結起來，使之表現一同一，一自身與自身之連結，則成分析判斷；反之，則成綜合判斷。二者之形式或所用的常義詞可為同一樣的，此即上面所謂差異不在形式的理由。

有了以上兩步結論後，第三步，我們即問：如此形成的綜合判斷所表示的甲與乙之連結，是何意義？是我們僅僅在如此思想？抑或是以此表述一對象方面的決定？換言之，此陳述是一懸空的思想內部的連結，抑或是表示一對象方面之連結？上面我們說，綜合是理解的一種能力，理解有此能力故能成綜合判斷；而綜合判斷之所以為綜合判斷，僅由其佈置某些變義詞於某一連結中而決定；則到此為止，我們尚不知這種在理解中的連結，是否在對象方面可以落實。因這些判斷中的連結只是理解運用其形式而造成；若要它們在對象方面落實，則必須要理解這些形式確實在對象中運行；再說嚴格一點，必須它們在經驗中運行。否則，這些形式就只能是邏輯中的表述法，只能是邏輯意義的判斷形式，而非康德所謂範疇。

對於這一個問題，我們曾由分析活動作用於被分析的材料上的時候，被分析者已有之連結與分析活動所立的分析判斷有形式上的相應，而作解答。但我們說過，康德本人未說明白這一點，因此，理解內的活動形式，如何亦為對象方面所必須依循之形式？或一綜合判斷何以在對象方面經驗方面有意義？是康德在決定範疇時未決的問題。切實說，此問題未決，則範疇

---

<sup>13</sup> 編者註：「常義詞」即邏輯上所謂「邏輯常元」(logical constants)，「變義詞」即所謂的「邏輯變元」(logical variables)。

尚未成為範疇；康德據判斷表而列出範疇表時，只應說，如果有範疇則應是這些，不應即正式稱之為範疇表。但康德自己卻以為他已將範疇決定，故下一步超驗推述，乃視為範疇合法性之解釋；其實，如合法性尚未說明，則範疇即應當為未定。此是批評康德原書者所以說康德此段落中之工作確實為一失敗之理由。

但我在本書中，目的只在闡明其理論全象，故於此種進程問題不多作論議。我只重在將康德全書主旨說明白，這因為本書是一闡述之作，非一批評之作。

超驗推述與再後面的判斷論不同，後者目的在對於範疇之經驗使用作較詳說明，前者則本應為決定範疇時之工作。範疇不經此一工作之決定，則不能算是真範疇；或如康德自己的說法，不能有合法性。為立合法性，乃進而論統一活動，此是我們要指出的康德思想的線索，亦是問題本身的脈絡所在。感性與理解若在活動上不能統一，則不唯如上所述，範疇將只為一邏輯形式，而且知識全境亦將無統一；而知識本身即失去意義。

理論脈絡至此已大致明白，下面我們即可看康德原文是如何說法。

第一步看超驗推述的內容。

### (一) 超驗推述

所謂「推述」(Deduktion) 本是法律上對於合法性問題之說明。合法性問題與事實性問題互別。康德用「超驗推述」一詞，即指對於範疇之能先驗地涉及對象之合法性的說明。

超驗推述之正文，在第二版中有全面的修正；但正文前一段對於此一推述的原則之一般性陳述，則無變更。我們先將此段內容撮述如下。

首先，康德解釋超驗推述與經驗推述不同：

對於這些概念(案：即指作先驗的純粹使用之概念)如何能涉及對象的情況之說明，我稱之為其超驗推述，以與經驗推述互別；經驗推述僅顯示，一概念可如何由經驗得來，又反射

reflection on it

到經驗上去的情況；這不接觸合法性問題，而只接觸一事實——即概念之所以為吾人擁有的事實。(A85/B117)

此處所說的經驗概念，即是由知覺中的性質抽象分析而得來的概念，如「紅」之類。這一類概念如何由知覺中得來，又回頭用到經驗上，只是一事實；我們對這種過程作一說明，則即是對此事實性的問題作陳述；此處康德借用「推述」字樣稱之為「經驗推述」以與「超驗推述」比觀。本自經驗中抽取內容而成就的經驗概念，其能回頭用在經驗上自無合法性問題；例如，「紅」概念之內容，本是指一種感覺內容，則自可涉及對象。所以，若我們對這種由知覺抽象而成概念之過程作說明，則只是在敘述一事實性的過程。此即是經驗主義者所做的工作。故下面康德即提到洛克的名字，說他那種解析知識之工作雖然有用，但對於此處的問題，則全不相干。康德說：

可是，對於先驗的純粹概念的一個推述，用那種方法卻是不可能的。它有一完全不同的方向，因為，就其必須完全獨立於經驗的未來使用說，應有一個和源自經驗的說明甚為不同的出生證書。我們可把這種嘗試性的發生意義的導解，稱作對純粹知識的擁有的解釋（它不能正當地稱作推述，因為實涉及一事實問題）。由此，很顯然地，對於這些先驗純粹概念，只有一種超驗推述為可能；對此試作一經驗推述，徒耗時光；這除了根本不理解這種知識的特殊本性的人以外，是無人會那樣想的。(A86-87/B119)

這裏，康德在說，純粹概念之內容既不能由經驗來，用解釋經驗概念的方法來說明純粹概念如何能涉及對象一問題，是徒勞無益。

對於純粹先驗知識的超驗推述，不僅是唯一可能的，而且也是必要的。純粹概念與時空不同。根據空間之為先驗感性形式，以說明幾何知識之先驗性（就特殊系統的內容說，不是就推理架構說），可無問題；但說到純粹概念則不同，它們述及對象，而其陳述內容，不是經由直覺與感性的內容，而是純粹思想中的內容。

此是超驗推述所以必要的一個理由，康德此外尚指出，若無超驗推述，則空間概念，亦將因超出感性直覺之條件而應用的趨勢，而成為可疑的。這也是使超驗推述成為必要的理由，此點此處不詳說。

下面一段重要的話，便更與我們在本節開始時所提示的問題線索相合了。康德說：

在前面處理時空的概念的時候，我們較感容易地表示出：它們雖然是先驗的知識，如何必然涉及對象，如何使一種獨立於一切經驗的綜合知識為可能；因為，除了經由這種純粹的感性形式以外，沒有一個對象能對我們呈現，或者說，能成為一經驗直覺的對象。時空是純粹直覺，先驗地含有作為現象的一切對象的可能條件，而在這些直覺中的綜合擁有客觀確定性。

理解的範疇，相反地，卻不是對象能在直覺中被給予的條件，因此很可能的是，對象對我們呈現，而與理解機能無必然關涉。那就表示，理解不含任何對於它們的先驗條件。由此，我們發現一困難，它是在感性範圍中未遇見的。那就是：主觀的思想條件，如何能有客觀可靠性，即如何能成為對象知識之可能條件。(A89-90/B121-122)

這裏所說的「主觀」與「客觀」，即指思想內部的形式，與對象或經驗方面所必須遵循的形式而言；我們剛說過，如不證立理解與感性在活動上的統一，則範疇即可能只為理解自己活動的形式，而與對象無涉。此即康德所說的困難。康德為說明此點，再舉原因概念為例而說明，指出此種概念內容，並非現象在出現時所必須遵守者；他說：

不可否認的，現象可以在直覺中被給予，而不要有理解活動。因為，舉例說，如果我們就原因概念看，它的涵義是一種特殊的綜合(案：即指對象間一種特殊關係)，其成立是：依一規律，在某物A之後，置另一完全不同於A的某物B；我們不能說，現象必須包含這種東西，是先驗地明白的。我們不

能為此訴於經驗，因為須證明的是這個先驗概念的客觀可靠性。(A90/B122)

原因與結果，表示一種關係；僅就對象在直覺中被給予說，不能決定對象是否可以有這種關係。我們談直覺本身的形式(時空)，可說空間關係與時間關係是對象所必有的，因對象只能經由時空而呈現給我們(即所謂被給予)；但純粹概念的內涵，本自理解作綜合活動時的形式之涵義而引出；這些理解活動的形式之涵義，極可能不出現於對象中。原因與結果之關係，本是理解建立的意義上的關係；如果不能特別證明對象可以有這種連結，則很可能它就根本不表示對象的關係，若如此，則這種純粹概念即不涉及對象，即成為空的；故康德接着說：

這仍是先驗地可疑的，是否這樣一個概念<sup>過</sup>不是根本空虛，在現象中無相應的對象。(A90/B122)

要證明範疇不是全空的，則必須證明，感性直覺不唯要遵守時空形式條件，而且還要遵守理解的綜合統一所要求的條件；換言之，要證明感性直覺在形成知識時，自身必須受範疇的範鑄。

這裏所用的「在形成知識時」一語，是我所加。康德本只由反面說。「在形成知識時」，有何一定意義，後文可表明。

範疇所表示的對象方面的決定，根本不由經驗而來。用經驗中之歸納來說明甲是否為乙之原因，自然可以；但那是已經假定了事物有因果性；因果性本身是一範疇，卻不能由經驗決定。因果關係的意義，不是僅說某種常常續隨的關係，而是B由A生出或被A決定的必然關係。這根本不能由經驗供給。這裏，康德說：

因果的綜合中，有一種莊嚴性，它不能經驗地表明……。(A91/B124)

這是康德對休謨的批評。

康德論超驗推述的原則，至此結束，末尾再加一段，標題

為：過渡到範疇之超驗推述。大意是要將推述中所要決定的問題，作進一步的預示。這可分幾步說：

第一、綜合象表與其對象的相符，僅有兩個途徑：或是對象決定象表，或是象表決定對象。在前一情況下，象表由對象方面得來，二者自然可以適符；但這只能應用於感覺方面，這裏所成立的關係就只是一種經驗關係。在後一情況下，雖然就對象之存有說，象表不能產生對象，但如果只有經由這種象表，才可能認知作為對象的某種東西，則這種象表仍然是先驗地決定對象。

第二、把一個東西當作對象而認知它，必在兩條件下始可能：一是必有直覺，由此直覺，對象乃被給予；二是必有一概念，由此概念，一對象被想作對應於此直覺。就第一個條件說，我們已知，時空為直覺之形式，此種形式是先驗<sup>地</sup>的存於心靈中。現在的問題是：是否除此以外，還有一些先在的先驗概念，而只由於通過這些概念，某些東西才能被思想為一個對象。倘若如此，則這些概念即成為一切對於對象的知識所必須遵守的條件，亦即是說：離開這些概念，任何東西即無法成為經驗的對象。

第三、經驗除含有直覺外，必有一對象之概念；這種一般性之對象概念，必為一切經驗知識之先驗條件。要證明範疇之客觀可靠性，即須證明，只有由於範疇，經驗方成為可能。如果只由於範疇，方可能思想任何經驗對象，則範疇即先驗必然地涉及經驗對象。總之，一切範疇必須就經驗可能性之條件來看，是經驗可能的基礎，則就是必然的。

由以上三點，我們可綜合地說，超驗推述要解決的問題，可陳述為：是否範疇為經驗對象(一般的)可能之條件？僅僅就對象之能有說，我們只能說時空是必要的形式條件；但現在我們要進一步，就直覺材料(雜多)成為經驗對象時所必須遵守的條件，來決定在成立知識時，範疇之必運行於對象中。顯然的，我們如要這樣前進，則須從「僅僅雜多尚不能構成對象及經驗」開始。由感性形式，我們獲得直覺材料，即所謂直覺中之雜多；我們可知道理解自覺地運行時有一套形式；現在我們要證明，直覺中之雜多，必受範疇之作用，才能成為經驗中之對象。當然範疇這種運

行，不是自覺的運行，因此康德有「想像的綜合」一詞，來表示這種理解的潛<sup>之</sup>在<sup>的</sup>運行。由雜多必在理解之潛<sup>的</sup>在<sup>的</sup>運行下被範疇所範疇，始能成為經驗對象，而證立範疇之不僅為<sup>general logic</sup>邏輯意義的思想形式，是超驗推述的工作，而如此做的時候，理解的先驗成素，即與感性的先驗成素在活動上開始統一。

下面看超驗推述的正文，我們即依着幾個中心概念前進，其中最重要的是：連結、對象、經驗等。我們如果記得〈論理解〉<sup>p 69</sup>一段中對於知覺中的連結的說法，對康德下面的理論即可很順當地了解清楚。

還有一點要略一提及。超驗推述的原則一節，在第一版中，曾提及三種心靈能力：感覺、想像及原始自覺。此本與第一版中的推述密切相連。在第二版中，推述正文完全改寫一遍；因此，前面這一段也刪去，代之以對洛克休謨的批評。本書主要根據第二版的修正文；對於第一版中許多說法，除非確對闡明問題有特殊方便者外，盡量不多涉及；因為一涉及那些問題，則必須細說此種種改變的意義，將非本書所能容納了。

以上是超驗推述的原則。下面我們據第二版修正文看超驗推述的要點。

第二版中的超驗推述正文共分十三節，<sup>14</sup>其理論進程略如下列：

康德首先提出「連結」(conjunctio; die Verbindung)一詞，以闡解感覺中之雜多成為<sup>自覺的</sup>理解活動的對象之過程。

象表的雜多，可以在一純為感性的直覺中被給予，亦即在純容受性的直覺中被給予；而且此種直覺之形式<sup>可先驗地存在於我們的象表能力之內，不是別的，而只是主體容受影響之狀態。</sup>(B129)

這是就感覺所供給的雜多材料說；但感覺材料只是材料而已。康德接着說：

<sup>14</sup> 編者註：即原書超驗推述一章的§15-§27。



可是，任何雜多之連結 (conjunctio)，斷不能是經由感覺而來的，亦不能在感性直覺之純粹形式中先已含有，因此它(連結)是象表能力的一種自動的動作。(B129-130)

康德用「自動」一詞，即與「容受」對揚，故說：

為了要與感性相區別，我們必須稱之為理解；一切連結，皆是理解之動作，不論我們是否自覺，不論我們是連結直覺的雜多，抑或是連結幾個概念，亦不論這種直覺是否為感性。(B130)

這就連結一般地說，連結與綜合同義。

這種動作，我們將以綜合一泛名稱之，以表示：我們不能表現給自己任何在對象中連結的東西，而不自己先連結它們；並且，在一切象表中，連結是唯一不能經由對象而被給予，而必由主體自身實現的象表，因為它是一個自動性的動作。人們很容易在這裏看出來，這種動作，對於每種連結，必須是同一不異的，而且其析解或分析，雖似與之相反，卻常預認它。(B130)

在這裏，康德才說出來我們在論理解時粗略地提到的一個要點，即一切接受分析之雜多，在被分析前必已有一種連結；否則，如理解根本未先予以連結，則無所施其分析；此即所謂：分析預認綜合或連結。

以下康德再剖觀連結之要件，以進一步決定連結本身之特性。此自不是就任何被連結的內容說，而只是就連結之為連結說。

the concept of combination  
但連結的概念，除包括雜多之概念及其綜合外，尚包括雜多統一之概念。連結即雜多的綜合統一之象表。(B130)

這裏，我們要注意：康德對一般的連結，指出其形成要件，提出「統一」來，這是我們在泛論理解時未說到的。統一的意義，即指每一連結所成的單位性說。要將雜多連結在「一起」，即是使

之形成一單位。必有統一作用於雜多之上，否則雜多永遠到不了一起。對於此統一，康德進一步解釋，即為超驗推述中第二步工作。

另有一點，要順便提到的是，康德在此處下一小註謂：被連結的各象表若是同一的，則可作分析思考；但這並不妨礙它們需要在統一作用下才能連結起來。同一象表兩次出現，仍需經綜合而連結。這和我前面解釋分析綜合判斷之差異時所說的話合看，便更易明白。一分析判斷雖僅表現同一，但判斷本身仍是一連結，而範疇即就此連結形式說。看下文此義益彰。

接着，提出自覺之原始綜合統一，以釋連結之可能基礎。

「我想」這個自覺，必須是伴隨着我的一切象表，不然，便將有某種東西在我內部被象表，而不能被思想；換言之，至少對我說，象表便會成為不可能或者虛無。在一切思想之前，能被給予的象表，稱為直覺；而由此，一切直覺的雜多，在發現直覺雜多的同一個主體中，必與「我想」有一必然的關係。可是，「我想」這一象表本身是一個自動性的動作，所以不能被當作屬於感性。我稱之為純粹自覺 (die reine Apperzeption)，以與經驗自覺區別，或又稱之為原始的自覺 (die ursprüngliche Apperzeption)，因為生出「我想」一象表的自身自覺 (它必伴隨一切其他象表，而在每一自覺的動作中自身保持同一)，本身不能再為任何其他象表所伴隨。我又把它的統一，稱之為自身自覺的超驗統一，以表明它含有先驗知識的可能性。(B132)

康德以自覺之統一，作為一切連結可能的基礎；因一切雜多的象表，在接受我的綜合時，必先已成為我的象表；如何能成為「我的」象表？必在一共同的自覺之下，「我想」之自覺，即此共同自覺籠罩雜多之條件；反而言之，雜多必在此條件下，始能同立於一共同自覺中。這可以稱為一種原始的連結，即散立的感覺內容最早的必有的綜合，故說：

thoroughgoing

對於直覺中給予的雜多之自覺的完整同一，包含一種對象表的  
through the consc. of this synthesis  
的綜合，而且僅經由對那種綜合的自覺而可能。經驗的自

覺，伴隨各種象表，本身複異而不統一，不能訴於主體的統一。這樣一種關係之發生，不是僅由於我伴隨每一關係以自覺，而由於我把這一個加到另一個上面，而且自覺到那種加的動作，即那種綜合。只因為我能將已給予的象表之雜多，在一自覺中連結，我才可能把這些象表中自覺的同一表現給我自己；即是說，只有在自覺的某種綜合統一的假定下，自覺的分析統一，才成為可能。(B133, §16)

這裏所說的仍是分析假定綜合或預認綜合，但只就自覺說。對這一點，康德自己的註語，足表示前文論理解時所決定的要點正是康德本意。註語就一般分析抽象而來的概念，以釋自覺的分析統一，而謂：

例如，若我思想一般的「紅」，我表現給我自己一種屬性它作為一種特性的標誌，可以在某些東西中被發現，或能與其他象表相連結；那就是說，只在一預認的可能的綜合統一下，我才能表現給我自己那種分析的統一。一個象表被想作為不同的象表所共有，即是被看作屬於那些除了有它這種性質以外，尚有別的不同性質的東西。所以，這個象表必已經在綜合的統一中，和其他象表達在一起想（其他象表容或僅是可能的），然後我才能在它裏面想那個自覺的分析統一——即使它成為一共同概念（conceptus communis）者。由此，自覺的綜合統一，才是一切理解的運行，甚至全部邏輯，以及後面整個的超驗哲學，所必須繫歸的最高點。是的，這個能力就是理解本身。（#B133-134腳註，§16）

康德這裏所說的，即與我們用「甲物之紅，乙物之紅……」等說「紅」概念一例的意思全同。

如果我們不是能在一自覺中統攝象表的雜多，則即將有不同的許多自己，對應於這許多象表，而無法將一切象表說為〔都是同〕一個我的象表。在一切確定的思想之前，必先有自覺的自身同一，而此同一即由先驗給予的直覺雜多之綜合統一而安立；有綜合活動即必有此自覺之同一。

說直覺中所給予的象表，都是我的象表；即等於說，我在一自覺中把它們連結起來。這種連結不在對象中，亦不能由感覺來，而永為一理解的動作，它就是先驗的連結作用，亦即是將給予象表之雜多攜歸於一自覺統一下的作用，此為一切人類知識之最高原則。

我們要注意，這種理解的動作，依後文，即為理解不自覺的活動，與自覺的判斷中之連結為理解之兩種運行。

康德提出連結觀念，以自覺的綜合統一為一切連結之可能基礎後，下一步即決定對象如何能成為對象，如此漸漸逼近範疇之客觀有效性問題；因為如我們上面所說，要證明範疇不僅是理解內部的邏輯形式，而是運行於經驗中的、客觀有效的純粹概念，必須證明直覺在活動中即必受範疇之範鑄。但這是一句籠統話。要說明白，則必得決定直覺活動在那一段落上接受（而且必須接受）範疇之範鑄作用。這在康德，即以對象之成立段落為解答。康德現在要證明感性直覺形成一對象時，即接受範疇之範鑄。

這當然又分幾步說，首先是解釋對象。

就直覺與感性的關係說，一切直覺之可能的最高原則，依起驗感性論，即為：其中一切雜多必須服從時空之形式條件；就其與理解的關係說，其可能的最高原則是：直覺中的一切雜多必須服從自覺的原始綜合統一的條件。(B136, §17)

直覺之一切雜多象表，就其為被給予說，服從前者；就其必容許在一自覺中被連結說，服從後者；無此，則沒有甚麼能由此諸象表而被思想或被認知，因給予的象表即將不共同分有「我想」的自覺的動作，而不能在一自覺中被統攝。(B136–137, §17)

說到這裏，康德確定象表因必須被連結，故必須服從自覺的綜合統一，而所以必被連結，又因不被連結則不能形成知識，由此再進一步，即提出「對象」來。

理解在最廣泛的意義下，即為認知之能力。而認知成立於給

予之象表與一對象之關係中，而一對象即是：在其概念中，一直覺之雜多被連結者。(B137, §17)

「認知」承上文而來(英譯本一處用“known”，後一處用名詞“cognition”，遂易令人有不相承接之感)，雜多被連結即成為對象概念；而此種連結之成為必要，即因一切認知皆必須有對象，故連結與對象又是兩不相離者；而此二者皆以自覺之綜合統一為基礎。

所有這種象表的連結，自然在它們的綜合中，都要有自覺的統一，由此，自覺的統一即是構成象表與對象之關係者，亦即構成其客觀可靠性者，使之成為認知者；所以，理解之唯一可能即倚恃於此。(B137, §17)

unity of consc.

諸表象之 objective validity cognitions  
unity of consc.

象表與對象之關係，依自覺綜合統一而可能，進一步說，直覺必須服從此條件始能成為對象，故下文說：

由此，自覺的綜合統一，是一切知識(或認知)的客觀條件；不僅是我認知一對象之必要條件，而且是，每一直覺為要成為我的對象，所必須服從的條件；因為雜多不能離開這個綜合，由任何其他途徑，而在一自覺中被連結。(B138, §17)

到這裏我們略為整理一下。康德就直覺成為對象之可能，來揭示自覺之綜合統一之為最高的理解運行的原則。我們仍用前面所舉的「甲物之紅」一例來略作說明，即可明白康德之理論進程。

象表與對象之關係，即一切認知所立處，而此關係為自覺的綜合統一所建立。例如：甲物之紅，為一認知，此中甲物即表一對象，而紅則為一象表。我們能說甲物之紅，乃因我們已將紅與甲物連在一起；此種連結即是自覺統一之綜合作用。如無此綜合統一，則不能有此認知。

這裏本有兩層意思應說明。一層是，甲物本亦是一組性質連結而成，感覺只給我們許多雜多材料(對應於各性質)，而使甲物成為甲物的連結，則是非感性之主體能力所給予；康德說為「理解之動作」。此即謂，理解使對象成為可能。

其次，另一層是，當我們有任何認知時，我們必有認知所關的對象；認知即是決定另一象表與此對象之關係。我們將「甜酸」一象表與「橘子」一對象連起來，方有對橘子之認知（就這一個性質說）。就這一層說，亦必有自覺之綜合統一為此種連結之條件。即自覺之統一使認知成為可能。

到此，我們看見，康德已證立，直覺要成為對象，必須受自覺統一之綜合作用；一切認知也必以此綜合為必要條件。我們知道「甲物之紅」的認知，必須要有自覺的綜合統一才可能，甲物之為甲物，亦必由此始可能。可是，自覺的綜合統一，是依甚麼方式運行？是我們必須問的問題。我們知道超驗推述的任務是要證明範疇的客觀有效性，現在我們必須能證明，上面所謂的自覺的綜合統一，即依照那些邏輯形式而運行，以造成象表的連結。感性直覺必接受這些形式的鑄造，而後成為認知對象，我們方能完成超驗推述。這樣，康德再做兩步工作：首先，由自覺之客觀統一通往判斷之邏輯形式<sup>⑤</sup>，而證立，一切感性直覺必服從範疇，以範疇為條件，直覺雜多始能統會於一自覺中。其次，則決定，經驗直覺由其在感性中被給予的狀態看，它的統一，就是範疇對任何給予直覺的雜多所制立的統一。前一點決定範疇之能有客觀使用，後一點決定範疇使用的限度；這即使知識限界問題有了初步決定。

我們先看所謂「自身自覺之客觀統一問題」。此在原書為超驗推述中§18-§19。康德先分別主觀統一與客觀統一說：

自覺之超驗統一，將一直覺中所給予的一切雜多，連結為一對象的概念。因此，它稱作客觀的，而必與自覺的主觀統一分開；主觀的統一，是一種內感的決定形式，由於它直覺的雜多被經驗地給予，而那樣地連結着。我能否經驗地自覺到雜多之同時或續隨，要看環境或經驗條件。因此，自覺的經驗統一，經由象表之聯現而來，自身即是現象性質的，而且是完全偶然的，而時間中直覺之純粹形式，僅當作包含被給予之雜多的一般直覺看，服從自覺的原始統一，通過直覺雜多與「我想」之單一的必然關係——亦即通過理解之純粹綜合；它

是經驗綜合的先驗基礎。只有那個統一，才是客觀地有效……。(B139-140, §18)

主觀的統一，即是經驗的綜合，即是在具體條件下的特殊的綜合或統一。客觀的統一，則不是就特殊條件下的綜合說。僅僅經驗上的聯現，本身為特殊的，亦是偶然的；其所表現之統一，僅對此特殊條件下的經驗者成立，故說為主觀。康德這一段話似乎較為難懂，但我們一解釋即可明白。

前面我們論理解時，曾就判斷之形式本身所表之連結，與個別判斷的特殊內容的連結，指出必然與偶然之分；其理論意義就直通康德在這裏的見解。我們現在再據前說稍作發揮，上引康德之語，即可完全明白。

我們如有一認知，以判斷表之，例如：「橘子是爛損的」；這一判斷中，「橘子」與「爛損」的連結，是一特殊連結，亦是一經驗的綜合；我們由於在經驗中它們的聯現，而如此說。它是偶然的，表示對我們當時成立的主觀統一。但我們說這個命題的時候，我們不說：「橘子對於我們是爛損的」，而說「橘子是爛損的」，顯見我們所要求者是一客觀的統一——因此，我們發現有完整無損的橘子時，便要取消這個判斷，因其不能滿足客觀統一的要求。然則，此客觀統一存在於何處？它不存在於特殊判斷中，而存在於判斷的形式上。以上例而論，此形式為一主謂形式，定言形式；或說依「實體與屬性」一範疇而成立。這種形式本身意義是指一「體與性的必然關係」。它表示一純粹綜合，故為客觀的統一。

對於一自覺說，在建立判斷時，即是以客觀統一的形式加於雜多上；而對於任何對象的認知，必定在客觀統一的假定下行之；否則我們即不能涉及對象的任何性質，即無所認知。當然，我們對於一對象的性質作陳述式下判斷時，可能有錯誤；但這並不妨礙判斷形式所表之關係為一必然關係。正因我們要求的是客觀統一，是離開特殊條件限定的認知，所以才能說某些判斷錯誤；所謂錯誤，正是不能滿足我們建立判斷時所要求的客觀統一。

這裏弄明白，則康德上面的話不難懂。所謂純粹綜合為經驗

綜合的基礎，即指任何特殊判斷，以判斷形式本身為基礎；倘使我們根本無「實體與屬性」的連結形式，則當然不能有「橘子是爛損的」一經驗判斷。體性之綜合為客觀統一；特殊對象之有特殊性質，則經由經驗而成立，常有主觀統一成分，此經驗命題所以無所謂恆真之故。

所謂雜多與自覺之必然關係，即判斷形式本身所表示之種種關係。經驗的連結，多由時間決定而來，故康德特就此說。其餘各點，順上例看，均不難解。

但康德本人說上面一段話時，尚未說出客觀統一即存於判斷之邏輯形式上。他是在推述修正文§19一節說的。

……我發現，一個判斷並非別的，只是將給予的認知攜歸於自覺的客觀統一中之模式。此即是繫詞「是」字所表意義；它就是要區分給予象表之客觀統一與主觀統一。它標指象表與原始自覺之關係，以及其必然統一；雖然判斷自身是經驗的（案：即指任何個別判斷說），而且因之是偶然的，即如：物體是有重量的。用這個命題，我並不是說，這些象表在經驗直覺中彼此必然互屬，而是說，它們通過直覺綜合中自覺的必然統一而互屬，亦即是依照着一切象表之客觀決定原則；只要任何認知由此生出，這些原則皆從自覺之超驗統一原則導生。（B141-142, §19）

康德所說的「必然統一」，即就判斷形式所表示的必然關係說，故下文謂：

如此，而且只有如此，這種關係才成為一判斷；即是，成為一客觀有效的關係，而且可與同一象表，僅有主觀有效性時之關係（例如依聯現律而成立者），充足分別。在後一種情形下（即僅有主觀有效之關係時），我只有說，如果我拿着一件物體，我感受到它的重量，而不能說，它（物體）是有重量的；說它有重量，即是說，這兩個象表在對象方面連結在一起……。（B142, §19）



由此，再順而推之，即見感性直覺之必服從範疇，此為原文下一節所論。

在一感性直覺中給予我們的雜多，必然服從自覺的原始綜合統一，因為，只有由於它，直覺之統一才可能。進一步說，將給予象表之雜多（不論為直覺或概念）攜歸於一個一般的自覺之下的理解動作，是一判斷之邏輯機能。由此，就雜多在一經驗直覺中被給予說，它相關於判斷的各種邏輯機能中的某一個而被決定，確實即由於此機能，它被攜歸於一般性之自覺。而範疇正即是這些判斷機能，就一給予的直覺相關於它們而被決定說，是如此的。因此，在任何給予的直覺中的雜多，本然地即服從範疇。（#B143, §20）

這樣，康德決定了範疇之在對象方面運行，而不僅為邏輯形式。但推述尚未結束，康德還要再作進一步的工作，即是要確定範疇使用之限界。

推述原文在此處有一段註解（Anmerkung），旨在清理問題眉目。開始說：

在一個我稱之為「我的直覺」之直覺中，<sup>其</sup>所含雜多，乃經由理解的綜合而呈現為屬於自身自覺的必然統一者；而且這是經由範疇而發生的。

因此，範疇標示，直覺中所給予之雜多的經驗自覺，服從一先驗的純粹自身自覺；正如經驗直覺服從一純粹感性直覺的情形一樣，那種純粹感性直覺也是先驗地發生的。  
（B144, §21）

這仍是重新撮述前面的決定。但康德卻鄭重地說，以上這個命題——經驗自覺服從純粹自身自覺——表示理解的純粹概念的推述的開始。所謂「開始」，即指決定範疇如何決定直覺之統一問題，以此決定為基本決定說。在康德本人或以為以上決定感性直覺之必服從範疇，仍只是推述之預備工作，故說出一「開始」字樣，亦是可能。這是微細小節，我們但明白範疇問題中上面之決

定之意義，則即明白推述之理論脈絡。對此點不多申論。

康德下面的話，則應注意：

在此一推述中，因範疇僅在理解中出現，而獨立於一切感性，<sup>I must abstract the the mode</sup>我還不應該述及，對於一經驗直覺，其雜多被給予之情況；而只單獨注意於由範疇作用經理解而進入直覺的統一。在後面 (§26)，我們將由經驗直覺在感性中被給予之情況，而顯示出，其統一即是範疇對任何給予之雜多所制定的統一。只有這樣，由於顯示它們(範疇)對於我們的一切的感官對象之先驗有效性，我們的推述的目的才會完全達成。  
(#B144–145, §21)

康德要證明的，是經驗直覺之統一，即是如上面所決定的那種範疇加於任何給予的雜多之統一。這即是將範疇之運行限界歸於經驗之可能限界。這是推述原文後幾段的任務。把緊這一點，我們看下文即容易明白其進程。

接着在這裏尚有一段提到直觀的理解的問題，<sup>an understanding which is intuitive</sup>大意謂，雜多之所以必在綜合以前被給予，而不由理解綜合產生，是就不能同時具備直覺作用力的理解說；如果想像一直覺的理解，不是將給予的對象表現給自身，而是由表現而立即產生對象，則一切範疇對如此的認知即無意義；這是就宗教意義的神智說。人類理解只能思想，只能連結整理給予之認知材料；這即是康德所討論的對象。這一點若詳說，亦將牽涉許多問題，本書姑不涉及。

下面即看超驗推述的後六節，對範疇運行限界的決定。<sup>15</sup>

首先，康德決定範疇只能應用於經驗的對象上，而以分別思想與認知開始。認知一對象，我們必須有一概念和一直覺；此概念即範疇，即對象由之乃被思想者(我們已知道分析的概念在運行方式上亦受範疇之限定)，直覺則是給予對象者；如果沒有一相關的直覺，則僅有概念，仍可作思想。但這樣的概念即沒有對象，亦即無所謂供給知識；因為既然沒有相關的對象被給予，根本即

<sup>15</sup> 編者註：即第二版 § 22–27。

[see B147]

無所謂知識了。思想經由純粹概念而成就知識，只有在有相關直覺時才行；而直覺只能是感性的，故可說，只有在涉及感官對象時才行。感性直覺或者是純粹的，如時空，或者是經驗的，如感覺中之象表。由純粹直覺，我們可以得着當作現象的對象之先驗知識，但這只涉及現象的形式；在康德眼中，這就指數學知識。但數學知識之成為知識，仍因在一假定下之故，這個假定就是：可以有某些東西，只依照此種純粹的感性直覺形式而呈現給我們。而這些東西只能是伴有感覺的象表，即只是通過經驗象表而來；由此，純粹概念即使在應用到純粹直覺上，也只有當純粹直覺和通過它們的純粹概念，能應用到經驗直覺上的時候，才能給我們以知識。

總之，離開經驗無直覺，離開直覺無對象，離開對象無知識，故康德說：

由此，範疇經由直覺，除非在對經驗直覺之可能應用的假定下，不能給我們任何關於事物的知識；簡言之，它們僅用於經驗知識的可能上，這就稱作經驗。由此可知，範疇對於事物的認知，沒有其他的運用，只有這些事物被看作可能經驗的對象時才行。(B147-148, §22)

這些初步解釋，不過說明了範疇即使應用在純粹直覺上，也仍然要涉及經驗才能有對象、有知識成立。我們要注意的是，這與上面指出的「對象如何可能？」一問題不同；那是就感覺不能充足造成對象說，重在指出「統一」之必要，亦即康德在原書第二版B144頁下面的小註中所說：直覺中所呈現之統一給予對象。現在所說的是，倘若離開感覺象表，空有一個統一形式，形式亦無所施，因此便沒有對象。二者不同處在於前面強調統一形式之重要，這裏則是強調另一面的感覺象表之重要。

下面再論進一步的問題。

康德在下一節即明說，上面的話決定範疇運用之限界。範疇不能越過感性直覺而運用；越過感性直覺則無對象可得，那樣，範疇成了空的。

……是僅僅的思想形式，無客觀實在性；因為我們即沒有直覺，可為自覺的綜合統一——僅含於純粹概念中者——所應用，而使這些概念能決定一對象。(B148, §23)

接着，康德提出另一點值得注意的意見，即人們如假定一個非感性直覺的對象，則此對象不是知識對象，我們對之將毫無可說；要說也只有一些反面的話，即如，這一個對象不在空間中，無變化性等等；但這些話不是知識，因為我們並未象表出一對象可能性，我們並不能作任何決定，那些反面的話只表示我們的直覺不能應用到它而已。但若是如此，任何範疇都不能應用，連實體範疇也不能應用。我們亦不能說這樣的「對象」是一個實體。這一點即可作為一切對「神」之假知識之批評。

下面論範疇對一般感官對象之應用。提出極重要的一個決定，即是由想像能力解釋感性直覺的雜多的綜合。這即我們在前面論理解時所提到的理解的不自覺的運行。但康德有較詳細的說法；他提出想像能力解釋為受理解之作用後的感性能力，其實就是理解以潛在或不自覺之姿態運用到感性上所成的統一活動。我們引述原文中幾段，即可將這一點講明白。而我們在論理解一節中所說的一切，所以能被看作直貫範疇理論的總提要，亦將可明朗。

理解之純粹概念，只經由理解，而涉及直覺對象；不論是我們的直覺，或任何他種直覺，只要是感性直覺，即是如此；但正由於這個理由，它們僅是思想之形式，沒有確定的對象能由之而被認知。(B150, §24)

這是重述範疇的合法性問題，重新說明僅就思想內部說，範疇僅是邏輯意義的形式。

直覺對象中雜多之連結或綜合，獨與自覺的統一相涉，而由此成為先驗的知識可能之基礎——就其成立於理解上說，並且因此不僅為超驗的，而且純粹地為智性的。(B150, §24)

這裏又重申綜合與連結之源自理解；既然如此，即此種使對

象成為可能的綜合，仍是理解之作用。不過這種作用與自覺的理解活動不同。

現在，因為在我們內部存有先驗的感性直覺的形式，它成立於象表能力的容受性方面(即感性)，理解作為自動性看，能依自覺之綜合統一，經由給予象表的雜多，決定內感；而由之能將對於先驗感性直覺之雜多的自覺的統一，思想成所有的我們直覺的對象所必須服從的條件。於是，範疇雖為純粹的思想形式，乃接受客觀的實在性；即是，對於對象的應用；這些對象乃在直覺中能被給予我們的，但僅作為現象而給予。因只是對於它們，我們能有先驗直覺。(B150-151, §24)

這裏，由理解之影響內感而解釋範疇之客觀性。換言之，感性直覺中之雜多，本由感性接受，但因感性在內部即受理解作用之影響，故感性接受之雜多，於接受之際即被綜合或連結(綜合或連結都是理解作用)，此即所謂活動方面的統一。因果、體性等等連結，就感覺能力言，均不能由感覺獲得；但感性對象——即直覺之對象——出現時，即已受此等連結形式之作用；故感覺能力雖不能有連結作用，但感覺材料必受連結，否則不能成為對象。而人之實際知覺必依對象而立(此即「甲物之紅」一例所說)，故感覺本身雖不能供給連結，但具體感覺形成時(即可謂知覺成立時)，卻不能離連結作用。此即感性與理解之統一活動。

關於「知覺」與「感覺」之對比，本係一方便說法，讀者倘能了解散立之感覺與感性對象之差異，則不必再斤斤於此二詞。因此分別本不甚嚴格；嚴格分別則以對象形成問題為樞紐。此點易生糾結，故釋數語。下面康德即解釋此種出自理解而又非自覺的理解作用之綜合活動，提出「圖繪的綜合」(die figürliche Synthesis或synthesis speciosa)<sup>16</sup>一詞，並由之提出想像能力及其超驗綜合，

<sup>16</sup> 編者註：拉丁文speciosa作為一形容詞有「美麗」之意，但由於speciosa源於specio(看)一動詞，故speciosa亦有「形貌」、「形象」之意義，一如德文figürliche之所指。

以說明此種使對象成為可能之不自覺的理解作用。

這種感性直覺之雜多的綜合，是先驗地可能而且必然的，可稱之為圖繪的綜合 (synthesis speciosa)，<sup>in the mere category</sup>以區別於僅在範疇中被思想的對於一般直覺之雜多之考慮的那種綜合，它可稱為理解智性的綜合 (synthesis intellectualis)。二者都是超驗的，不只由於它們自身先驗地先行，而且因為它們為其他的先驗知識奠立基礎。(B151, §24)

這裏有一點須加解釋的地方，即康德原文中所用的 <sup>combination of understanding/Smith: combination through understanding</sup>“Verstandesverbindung”一詞，原為「理解之連結」；但後面則以括弧註明為智性的綜合；我們看上文「僅在範疇中被思想」(in der blossen Kategorie gedacht würde)一語，即知康德舉出以與圖繪的綜合相區別者，即指純在思想中的連結形式；但圖繪的綜合即想像能力的綜合，而想像之超驗綜合又源自理解(此在下文可見)；故圖繪之綜合之所以有異於僅在範疇中被思及的綜合，實不在於是否理解之連結，而在於後者是純智性的——即我們所說的在思想內部之連結。若就連結說，理解之自覺運行，與想像之圖繪綜合，皆為理解之連結，且皆依同樣的連結形式；連結形式，就思想內部說，是判斷形式，就使對象成為可能的潛在運行說，則是範疇，有客觀實在性。現在康德在這裏用「理解的連結」一詞，易使人誤會，以為圖繪的綜合與理解連結全不相干，故康德自己亦加上“synthesis intellectualis”之註，以表明其特性只在為「純智性的」一點。我因之即譯為「理解智性的綜合」，以求顯豁。現在繼續看康德自己的說法。

但這種圖繪的綜合，若僅就其與自覺的原始綜合統一，即在範疇上被思想的超驗統一之相涉看，為了與僅僅的智性的連結區分，應稱為想像能力之超驗綜合。想像能力是這樣一種能力，它能呈現一對象，<sup>represent</sup>甚至不必要此對象在直覺中呈現。(B151, §24)

這樣，進一步將圖繪的綜合歸於想像的能力，然則又如何解

釋想像？康德的說法是，我們的直覺都是感性的；想像必須在主觀的感性條件下，始能給我們理解的概念以相應的直覺，故想像在此意義下屬於感性；但想像的綜合乃一自動性之作用，不是僅像感覺那樣地<sup>是被決定的</sup>被決定，而是能作決定的；就綜合形式說，它先驗地決定感覺；換言之，想像能力作用於感覺之雜多上，即是予以一決定。就此而論，想像能力乃為先驗地決定感性之能力。故說：

……它通過範疇對於直覺之綜合，應是想像的超驗綜合；此為理解在感性上之影響作用，為理解在我們的一切可能的直覺對象上的最早的使用，為其餘一切使用之基礎。(B152, § 24)

這種想像能力之超驗綜合，不是我們在經驗中的想像。康德為指出此一區別，特提出「創生的想像」(die produktive Einbildungskraft) 以與「重造的想像」相區別；重造的即所謂“reproduktive”，即通常我們在經驗中的想像。重造的想像倚恃經驗規律，如聯想律，與先驗知識問題無關，是心理學的課題。

至此，想像之超驗綜合，由理解影響感性而成；在我們自覺地運用理解以思考——無論分析或綜合——以前，理解先在認知心的內部影響感性，這樣，感性接受雜多時，<sup>即</sup>同時雜多即隨之受範疇決定而形成對象。故所謂先於一切使用之理解作用，即在內部影響感性而使直覺對象成為可能的理解活動；我稱之為理解的潛在活動或不自覺的活動，即以之與後於此的一切自覺的理解活動區別；此亦即是康德自己所說的「最早」與「其他一切」理解使用之區別。正因為有此最早的統一活動，<sup>所以</sup>可以範疇才不止於為思想的形式，而能有客觀有效性。

下面康德順便說到內感問題；說明「我」的自覺，就其為一自身自覺言，自不是知識，因之亦本非「我所對我表現的樣子」，但這只是一個純思想、純自覺。如果我們對於自身要有所決定，要成立任何知識，則我們所決定所認知的我，仍只能是一對象性的我，亦即是一現象我。通過內感形式，我們得到關於「我」的象表，亦如通過外感形式而獲得外在對象之象表。就其為感性活動

言，內感與外感並無優劣之別，此是康德此處所論內感中我之象表的問題的要旨所在。

經由感性形式而獲得的象表，不論就內感或外感說，都是現象。我們要對於我自身有所決定，必從內感獲得材料，因之以此材料或雜多構成的對我自身的知識，實在只涉及一對我自己呈現的我。然而在自覺統一中的我，則不是如此；自覺中之主體與一被決定被認識的對象我，根本非一事。康德自己說法很明白：

在另一面看，在一般的象表雜多之超驗綜合中，而且由之在自覺的原始綜合統一中，我自覺我自身，並不作為對我所呈現的樣子，……而是我自體之為我。這個象表（案：此指純自覺之內容，於此可見康德所用「象表」一詞含義之廣泛）是一個思想，而不是一個直覺。現在要有對於我們自身的知識，除了將那種可能的直覺的雜多攜歸於自覺的統一下之思想動作外，還需有一種有決定力之直覺，a determinate mode of intuition通過它，此種雜多被給予的；這樣雖然我自身的實有不是一象表（更不僅僅是一幻相），但對於我的存有的決定，只能通過內感的形式，依我所連結的雜多在內界直覺中被給予的特殊方式而成立；而由此我沒有對於我自體實是如何的知識（keine Erkenntnis von mir wie ich bin），而只有關於我對我自身所呈現的樣子的知識（wie ich mir selbst erscheine）。（B157-158, §25）

自我之實有，不是對象方面的決定，因之不能是一知識。凡是對我自身的知識，必須遵守一般的知識形成的條件。把自我或我自身當成知識對象去決定，而結果所決定的只能是一現象我，現象我與現象世界為一層，皆為對自我呈現者。於此，康德不唯答覆了舒爾茲與蘭波特所共提出的對時間之觀念性之疑問（這在感性論中本已有答覆），<sup>17</sup>而且也批評了笛卡兒的系統中「我思故我在」之基本命題。

<sup>17</sup> 作者註：見一七七二年寄哈爾茲函。



總之，內感外感無高下之分，皆只能使我們獲得現象。由之成立的知識，亦不能涉及本體之實有。

正如，要有對於一個與我不同的對象的知識，除了對一個對象的一般思想(在範疇中者)以外，我還需要一個直覺，由之以決定那個一般性的概念；要有對我自身的知識，除了自覺或我對自己的思想外，尚要有我內界的雜多的直覺，由之，我決定這個思想。我之存有，僅是自覺其連結能力的智性，但看它所應該連結的雜多，則要服從一有限制性的條件，即名為內感者，那種連結要依循完全在嚴格的理解概念外之時間關係，方成為可被直覺的，因此，它只能就涉及直覺一面，它對自身所呈現的樣子，來認知它自己，而不能像其直覺為智性的那樣，認知其自身。(B158-159, §25)

關於內感及我自體與現象我之區分，到此為止。下面康德再對範疇之一般經驗使用的合法性作一推述。

在所謂形上的推述，即決定範疇之工作中，已由範疇之與思想之一般邏輯機能之完全符合而獲得結果(這是康德自己的想法)。在超驗推述中，到此為止，已表明對於一直覺之對象，在一般意義上，我們的先驗知識之可能性。這即是上面所說的，由展示直覺對象之可能條件，經過連結綜合之提出，而決定理解與感性在活動上的統一，此種統一乃就理解能力在內部影響感性能力而證立；圖繪的綜合及想像能力之提出，則目的在解說理解此種潛在活動作用於感性後之統一運行；理解潛在地不自覺地與感性合行，乃使對象成為可能，以供自覺的理解活動之使用。理解之一套形式，在自覺及不自覺之活動中同樣運行；由此，範疇有客觀有效性，依範疇而成立之連結，不僅為思想內部之連結，而且為對象成為對象時已接受之連結。連結或理解之綜合由此而為客觀有效，但亦由此而限定其客觀有效性。對象由雜多受連結而成，而雜多只能由感性給予；離對象便無知識，離感性則無對象；故範疇之客觀有效性亦限於此感性活動之可能範界中。於是，由理解與感性兩知識成素之統一活動，康德乃能進而決定知識之限界。

此處康德對範疇之一般可能的經驗使用之超驗推述，用意即在作進一步之說明，以結束推述全文。

現在應表明，經由範疇，不依對象直覺之形式而依其連結之法則，<sup>而</sup>先驗地認知那些可以出現於我們感覺前的對象的可能……。(B159, §26)

施諸於自然

這些法則向自然制定，並使自然成為可能。這是康德現在要說明的，因若不如此，則連結之法則源出理解，何以感覺中的一切對象必須服從此種法則，即成問題。這也是康德自己所說的。

這裏康德提出「統觀的綜合」(Die Synthesis der Apprehension)。他首先解釋這個詞句的意義。

首先我要說明，我所謂統觀的綜合，即指對一經驗直覺中的雜多的統合而言，由之，知覺或經驗自覺(作為表象)成為可能者。(B160, §26)

Pluhar: assembly, Smith: combination, Camb: composition

這裏的「統合」，即原文中“Zusammensetzung”一字，本為「合置一處」之意。

我們有空間及時間，為內界及外界感性直覺之形式。現象中雜多的統觀的綜合，必永遠依從這種形式，因為統觀的綜合本身即只有依照這種感性直覺的形式才能出現。<sup>發生</sup>而時空不僅是先驗的形式，本身亦即是直覺，含有雜多；而且依感性論所說，可知，時空內的雜多與統一的決定是一同被先驗地象表的，所以在內界或外界中雜多的綜合統一，以及為一切在時空中被象表作已決定的東西所必依照的連結，是一切統觀的綜合的條件，是先驗地給予的。而統觀綜合又是與直覺同時發生，而不是從直覺得來。這就是康德所謂「不是在直覺之內」的意義。

統觀的綜合，使知覺成為可能；這是一個應加注意的要點。而這種綜合統一，即是在一原始自覺中，一個一般性的已給予的直覺之雜多的連結，這種連結依照範疇，並只限於應用在感性直覺上。由此，康德說：

故一切綜合，甚至那使知覺成為可能的綜合，皆立於範疇之下(案：即遵守範疇之意)；而經驗知識是通過連結了的知覺而成，故範疇為經驗可能的條件，而且對於一切經驗對象先驗地有效。(B161, §26)

下面，康德舉房屋為例，如我們對一房屋的直覺，本來先只獲得一些雜多；這些雜多皆表現於空間中，我把這些雜多連結成為一個房屋的知覺，即由於統觀的綜合活動而成；而以空間及一般外界感性直覺之必然統一為基礎。就好像我依照着空間中的雜多之綜合統一而畫出一個房屋一樣，我連結經驗直覺中的雜多構成對房屋的知覺。可是就這個綜合統一看；如果我把空間形式抽取掉，則這個即成為一個同質的綜合，也就是依照量範疇的綜合。量範疇便是統觀的綜合所必遵守的形式，而因知覺由統觀綜合而成為可能，故此範疇亦為知覺所必須遵守。

康德再舉關於因果範疇的例子。當我有水結冰的知覺時，我本是統觀流動與凝結兩種狀態(二者可分別察知)，它們在時間關係上互相續接。可是，時間作為內界直覺形式看，我以之為現象之基礎。在時間中，我表現給自己一種雜多的必然綜合統一。如沒有這種綜合統一，則那種關係不能作為在直覺中已決定的關係而被給予。現在這個綜合統一，作為我連結一個一般的直覺之雜多的先驗條件看，如果抽掉時間這個內感形式，則便是因果範疇。我將這個範疇應用到感性上的時候，我通過它而決定在時間中依照時間關係出現的一切。在此例中，統觀即遵照因果概念。

其餘的依此可類推。總之，康德提出統觀綜合，以說明經驗直覺中雜多之連結，經驗直覺中雜多連結形成知覺，故統觀綜合即使知覺成為可能。

我們在前面曾說到感覺材料是散立的，與知覺不同。隨後提出想像綜合時，我們乃由想像綜合使對象成為可能一義而證立範疇之客觀性，這好像有了三層的處理，即除了純思想的理解活動，及給予雜多的感性直覺外，中間有一由理解在內部影響感性

而成之想像活動——或圖繪的綜合活動。它使對象成為可能，表示理解形式之潛在運行。現在康德再提出一統觀的綜合，似乎又多了一層活動。但細看則統觀的綜合與想像的綜合不相離，為一層活動之兩面。想像的綜合，是理解形式潛在地在感性中運行，因而使感性材料成為對象；統觀的綜合則是理解與感性直覺的正面統一運行，使知覺成為可能；前者偏於存在義，後者偏於認識義。但對象之形成與知覺之形成互涵。統觀的綜合為對經驗直覺中雜多之連結，此為理解之自動之向下伸張；想像的綜合連結直覺之雜多，亦為自動的，但是理解的潛在狀態的活動，故存在義構造義較重於認識義；統觀綜合則偏於認識義。但直覺雜多向上建構，先經由超驗想像而形成對象，而後方能提供成立知識之可能；理解向下伸張，在時空條件下作統觀綜合而形成知覺，便與對象相接。故想像之綜合與統觀的綜合相會處，即知覺與對象一同成立處。

再進一步看，則雖在知覺與對象這一層上說，由兩面看可有想像的綜合及統觀的綜合，但這兩種綜合皆是依照理解之形式而連結直覺雜多，故此中間一層，實即表示理解之形式如何能不單在思想中而能運行於對象中之情狀。故康德以此結束超驗推述，而作為決定理解與感性之統一活動之基本工作。

總之，我們說知覺如何可能時，依統觀的綜合說，說對象如何可能時，則依想像的綜合說，二者實是一事。在論理解一節中，我們提到知覺中的連結，其時未詳加說明；談想像的綜合時，曾說只要緊握對象如何可能一問題，則可不失問題中心；現在順康德自己對知覺及統觀綜合的說明，而作以上解釋，問題即可結束。康德在解答自然何以必服從由範疇而定立的一切定律時（原書本章末尾），曾說：

何以自然中現象之規律，必須符合理解及其先驗形式——即其連結一般雜多之能力，並不比何以現象本身必須符合先驗感性形式，更為使人驚異。規律不存在於現象一面，而只相關於現象所屬的主體——只要主體有理解，一如現象並不作為自

體存在，而只相關於有感性的主體。<sup>18</sup> (B164, §26)

康德續謂，自然如作為物自體看，則自然應離開認識它的理解而有自身的必然規律；但我們所處理的自然，本只是現象性的自然，只是象表。我們根本亦不能認知所謂自體的規律，所有規律只對象表說；這樣，

它們(現象)僅僅作為象表，除了這種連結能力所制定的規律外，並不遵守任何連結規律。現在，連接感性直覺的雜多的，是想像能力；它倚恃理解而得到其智性的綜合的統一，倚恃感性而得到統觀的雜多。由此，一切可能的知覺，倚恃統觀的綜合，再就它們本身看，這種經驗的綜合，又倚恃超驗綜合，因之即倚恃範疇；故一切可能的知覺，以及一切能進入經驗自覺的東西——即自然現象，就其連結而論，遵守範疇；自然(僅作為一般意義的自然看)即倚恃範疇為其合法性之基礎。(B164–165, §26)

下面康德還說明一切特殊性的經驗規律自不能由範疇直接推出，雖然它們必服從範疇。理解範疇只制定對於現象的一般性先驗規律。這都不必多說，其義甚明。

我們現在要注意的是康德說到統觀與想像等作用的地方。這可以指出幾點重要意思：

第一、想像是連結直覺雜多的能力，此即我所謂想像綜合使對象成為可能之意。直覺中僅有雜多，要連結而成為對象，必經想像之作用。

第二、想像倚恃理解而得到智性的綜合統一，這是就連結所依的形式說。這些形式由理解得來，即範疇的客觀運行想像綜合以一定形式，而使對象中之連結服從理解中之綜合。

第三、想像倚恃感性而得到統觀的雜多。這一點猛看似乎暗示知覺在想像之前，但當我們記起統觀的綜合及知覺，均是就經

<sup>18</sup> 作者註：此處原用“Wesen”一詞，據上下文看，實即指能感之主體說。

驗直覺說的時候，我們當可明白想像能力使對象成為可能，為對經驗之先在活動。當我們有一知覺時，相應之已有一對象，二者不能分先後，實為互涵並現者。想像的綜合與統觀的綜合，就其作用言，實互相倚恃。

此外，統觀的綜合為經驗中知覺成立時所倚恃，它必有特殊內容，故為經驗的綜合。而經驗的綜合，其形式仍自範疇來，故倚恃超驗的綜合。

我們有「甲物之紅」的知覺時，「紅」這一感性雜多已與相關的其他雜多連結一起；此連結在認識一面說，由統觀此諸雜多而成，即所謂「連結一經驗直覺中之雜多」，就對象一面說，則此連結乃由超驗的想像綜合而提供，否則即不能有「甲物」一對象。於此益可見想像綜合與統觀綜合之為一事之二面。

最後，康德乃對超驗推述作一結論。

除了經由範疇，我們不能思想任何對象，除了經由與那些概念〔編案：指範疇〕相適合的直覺，我們無以認識如此地被思想的對象。現在，我們所有的一切直覺都是感性的，而知識就其對象是被給予的說，都是經驗的。經驗知識又即是經驗。<sup>experience</sup>因此，除了僅有的對可能經驗的對象外，沒有先驗的知識對我們是可能的。(B165-166, §27)

但這些知識，雖是僅限於經驗對象，並不因之就都從經驗中借來，反之，就純粹直覺與純粹理解概念說，它們都是先驗地為我們內界所具的知識成素。現在只有兩條途徑，由之可思考經驗與其概念的必然相符：或是經驗使概念成為可能，或是概念使經驗成為可能。前者不適用於對範疇的考想（也不適用於純粹的感性直覺），因為它們是先驗的概念，獨立於經驗……於是只有第二途徑剩下來……即是：理解一面的範疇，含有一切經驗的可能性的一般基礎。但它們怎樣使經驗可能，以及它們在應用到現象上的時候，所呈現給我們的那種可能性的原則，將在下章論判斷能力之超驗使用時再講。

(B166-167, §27)

我所以引這樣長的一段，是因為這不但是超驗推述的結論，而且過渡到下面原則分析部份的一個方便線索。推述目的在證立範疇之有客觀有效性，即其不僅為思想中之形式；康德的證立方法是通過「對象如何可能」一問題，一面提出想像的綜合，一面提出統觀的綜合，以確定理解與感性在活動上的統一。由此統一活動以證明範疇之使知覺可能，使對象可能，亦即潛在運行於感性場中，於是範疇之推述完成；但由此而得的更重要的結果，則是確定了知識之限界。知識不離對象，對象只在範疇運用於感性上時始成立；範疇之客觀有效性，雖由推述而證立，亦由推述中之決定而得一限制；此即可能經驗之限界為知識之限界之說。此為康德知識論之中心。

以下的判斷論或原則分析，本是對於範疇應用的條件及其所能給我們的綜合判斷的說明；其任務在於進一步確定知識之限界。

## (二) 圖型論

在以上所述之超驗推述中，範疇之客觀有效性之證立，主要樞紐在於決定；在自覺的理解活動前，範疇即已潛在地運行於直覺方面。此由想像能力之圖繪綜合以說明之。依此，在我們自覺地去分析或綜合之時，直覺資料即已受範疇之範鑄；而此種範鑄，乃理解之純粹能力作用於感性能力上而成。於是，感性本身雖只能接受雜多而不能連結之，但因感性在運行之際，已受範疇能力之影響，故感性雜多能結合為一一單體，此即對象，亦即相應於知覺者。由此，範疇使對象成為可能，故乃對象方面有效，而不只為思想內部之連結形式。但進一步之問題是：範疇作為純粹概念，如何地作用於感性能力上，而使「感性活動中所獲之雜多組成對象」成為可能？圖繪綜合即對此一潛在地使雜多組成對象之活動所加的名字，但此種活動之歷程如何？能否作進一步之剖示？

此進一步之剖示，任務在於闡明範疇經如何之過程而影響感性能力，以使感性雜多能組成對象；或圖繪綜合在何種條件

下進行；用康德自己的話說，即是要說明：

……這種感性條件，只在這條件下，理解之純粹概念才可能被使用者。(A136/B175)

而這就是圖型論(Schematismus)。圖型論說明範疇如何地能與感性能力交合，以作統一之運行。

康德原書中，圖型論與純粹理解之原則論為所謂「超驗判斷能力論」或「原則分析」之二部份。在進而述圖型論之內容以前，對康德本人此種劃分，先應略作說明，以明原書之眉目。

康德本認為理解活動之內容，只包含概念與判斷，而推論(間接推論)則是理性之工作。故說：

普通邏輯乃依一完整計劃而建立，密切符合認知之高級能力之劃分；此種能力即理解、判斷能力，及理性。由此，這一學科在其分析工作中，處理概念、判斷，及推論，與此各心靈能力依次密切對應；這些心靈能力是我們通常把它們包含在理解一總名之下的。(A130-131/B169)

依康德此處之意，通常將非感性的認知能力合稱為理解——康德本人亦曾如此說(同書，A67/B92頁即提到)；但細分之，則理解只對應於概念，此外有判斷能力及理性二者。判斷能力與此狹義的理解不同處，在於理解為形成規則之能力，判斷能力則是決定此物或彼物是否屬於此一規則之能力。理性作為認知能力，則只是作形式推演之能力，故對應於推論。如此之分，確可引起許多問題，後節再論之。

超驗邏輯即包含對此三高級認知能力之討論剖解；超驗分析中，處理概念與判斷；超驗辯論中處理理性及其觀念。因理性雖表現於三段論式上，但康德認為此種形式思考能力並不涉及對象；故就知識內容一面言，概念與判斷皆有正面作用，而理性之推論則不能對知識內容有正面作用，即不能增加知識者。若強欲使理性能力增加知識，則結果所得必為幻相，超驗辯論即以討論此種幻相為主題。



普通邏輯只就分析一面說，故抽離一切知識內容；因之可將概念、判斷及推論三者之形式性並列而論之。超驗邏輯要涉及先驗的認知內容——即對於對象之先驗決定，故與普通邏輯不同。在超驗邏輯自身之標準下，概念與判斷皆對知識內容有正面作用，理性則無之。故超驗分析中只論概念與判斷二者。

如就廣義言，概念與判斷皆可包於理解下，因二者原不相離，前已論之。但我們須記清康德自己如此劃分之根據。若只就理論之建構說，則我們所整理之線索較康德自己作劃分時所據之尺度，可能較好。本書即據此新的劃分寫成。但我們既介紹康德，則除了在理論上須不失康德原旨外，對於康德自身在原書中所作劃分，亦應明白，故略作以上之解釋。此處所牽涉的問題，最後當另論之。

以下依原書看圖型論之內容。

圖型論之任務即在於指出範疇內在地影響感性時，其活動所依之條件。這是我們依理論脈絡對康德理論作整理時的說法。現在就原書看原文，我們將發現康德本人之說法，似不如此明白，但只要我們先了解問題之脈絡，則許多似乎難懂之處，實在不難懂。

康德前面曾說，理解之能力即是判斷之能力；現在卻有另一三分法，以概念與理解對應，而另以判斷與判斷力相應。這似乎使人迷惑；其實康德這裏所說的判斷能力，不過是指對於某一東西是否屬於某一規則作決定的能力。在超驗的判斷論中，即依此義而討論對象如何屬於範疇之問題；範疇視作連結之規則，則康德之意即明。所以我們如覺得康德自身這種說法不明白，則只消記清楚，判斷論中的問題，只是對於範疇之最初的在感性上的運行作進一步剖示之問題即可。

要討論範疇在那一條件下影響感性，首先須明白何以此一問題要提出。故圖型論開始即說明此點。

在將一對象統屬於一概念下之一切情形中，對象之象表必須與此概念同質；換言之，概念必須包含統屬於其下的對象中

所象表的內容。因為，這就是「一對象包於一概念下」一句話的意義。(A137/B176)

例如，對於一個圓盤的經驗概念，統屬於圓概念下面，因圓盤之圓與圓概念之內容同質。所以，一般地說，任何東西如統屬於一概念下，則其象表必有與此概念同質者。可是，現在我們要使感性直覺統屬於理解純粹概念下，卻不能直接找出這種同質關係來；例如，因果關係即不是含於直覺中或現象中者，但要使因果範疇這個純粹概念應用到現象上，或者說，要使感性直覺統屬於這一個與之並無同質關係的概念下，如何可能？

這是康德自己認為極重要的問題，他說：

這個自然而又重要的問題，構成對判斷能力的超驗論述之必要性的真正原因，即是去表明：理解的純粹概念如何能被使用於現象上。(A138/B177)

為解答這個問題，他提出一中介性的條件，與感性直覺及純粹概念均有同質性；這個條件即時間之超驗決定，康德稱之為「理解概念之圖型」(das Schema der Verstandesbegriffe)。如就我們上述的理論線索看，則這個圖型即是範疇內在地影響感性能力時所通過之條件。

何以時間之超驗決定為這樣的一個中介象表？康德自己有簡短說明。

理解之概念，包含一般性的雜多之純粹綜合統一。時間作為內感雜多之形式條件，由之亦為一切象表連合之形式條件，先驗地含有一種純粹直覺中之雜多。現在，時間的一個超驗決定，就其構成其間之統一，而為普遍者又依於一先驗規則說，它與範疇同質；另一面，就時間之被包含於每一含雜多的經驗象表中說，它與現象同質。<sup>19</sup> 由此，範疇之應用於對

<sup>19</sup> 編者註：此句中的「它」指的是上句的「時間的一個超驗決定」(eine transzendente Zeitbestimmung)。

象，通過時間之超驗決定而可能；它作為理解概念之圖型，介成 (vermittelt, mediates) 後者在前者下的統屬關係。(案：凡此等處，理解概念皆限於純粹概念。)(#A138-139/B177-178)

這不需要再作解釋，現象為經驗象表必含有時間之決定；另一面，時間構成雜多的統一，其超驗性及普遍性又與範疇同質，故通過時間條件，範疇乃能使用於直覺雜多上。此條件稱為圖型，係由前文之圖繪綜合而來。明白這種線索，則我們知道圖型論必歸於想像能力。

圖型自身，永遠只是想像的一個產物，但因想像之綜合，不以單個直覺為目標，而只以感性之決定中的統一為目標，很明顯地，圖型可與意象分開。( #A140/B179)

此處對圖型論與意象之分別，即承前文論想像綜合時，對「創生的想像」及「重現的想像」的分別而來。因一說想像，人便容易想到經驗性的意象，故康德於此處特別比較圖型 (Schema) 與意象 (Bild)。大意是，凡意象皆含一特定之對象，例如我們對三角形之意象，必是一有一定形象之三角形，例如或為直角三角形，或為銳角鈍角三角形；但三角形之概念則不含此特殊決定。但超驗意義的圖型，則只表想像能力將其意象獻於概念前之程序，為意象與概念間之連接中介，故圖型乃有普遍性。總之，意象為創生的想像之經驗能力的產物，圖型則為先驗純粹想像之產物。這裏，康德用「創生的想像之經驗能力」一語，又易生誤會，但實與前文所謂「重造的想像」應為一事；想像能力之純粹使用即為「創生」，其經驗使用即為「重造」；前者為圖型之根源，後者為意象所自出。對於此點，本書姑不詳說，因與理論進程無大關係。但知作圖繪綜合之純粹想像活動，即範疇之潛在運行；圖型係自此運行之成果說，則我們即可明白康德此處之理論要旨。康德自己解釋圖型亦說：

……理解的純粹概念之圖型，乃不能化歸於意象者，它不是別的，只是範疇所表現的純粹綜合，依照概念，符合一統一

規律，並為想像之超驗產物……。(A142/B181)

現在我們再看康德依範疇表，對各範疇與此圖型之關係所作說明。康德此處對質量等範疇說得較簡單，對關係三範疇則說得詳細。大意如下：

對外感而言，一切量的純粹意象 (quantorum) 即是空間；一般地說，一切感覺對象之純粹意象是時間。但純粹的量的圖型 (quantitatis)，當作一個理解的概念看，即是數；這是一個統攝同質的量一個個續加的象表。由此，數並非別的，而只是，通過在我對此直覺的統觀中的我的生出的時間本身，同質直覺中的雜多綜合統一。(A142-143/B182)

康德主旨在說，數為一圖型；量範疇的決定由之而可能運行於直覺雜多中。而數則由時間之相續而來。

其次是質範疇：

在理解之純粹概念中，實有性乃對應於一普遍性之感覺者；故由此而實有性之概念指一時間中之存有。所謂否定者，其概念表一時間中之非存有。故二者之對立，成立於同一時間中，時間為充實或空虛之差異。因為時間僅為直覺之形式，由之亦只為作為現象之對象的形式，在對象中與感覺相應者，乃一切對象之超驗質料，作為物自體……。每一感覺有一程度或量度，由之能或多或少地充實時間，亦即，充實關於一對象的象表之內感，直至遞減為虛無 (= 0 = negatio)。故在實有與否定間有一關係或連繫，或者毋寧說，有一由前者至後者之過渡過程，它使每一實有作為一量，而能象表給我們。而實有性作為某種量，就其能充實時間說，其圖型正是，時間中此實有性之延續而一致的生成。即如我們在時間中，由某有一定度量之感覺下降至減減處，或由虛無性的否定上升至一定之量度處。(A143/B182-183)

康德此處先將質化歸感覺，再以感覺為充實時間者，或時之

內容，由此以提出此延續一致之生成而作為質範疇之圖型，而實有與否定成為一過程之兩端。這裏，我們要記清楚，康德的質範疇本指有無之質說。

對於關係三範疇，康德之說明如下：

實體之圖型，為時間中實有之常住性，即是，作為一般的經驗的時間決定之底質的象表，它在其餘一切發生改變時不變。(A143/B183)

時間本身永不會成為過去，只是可變者之存在於時間中一一變為過去，故對應於自身不變之時間的，是現象中在存在方面的不變者，亦即所謂實體。僅由於實體，現象之續存及共存始得依時間而決定。

一事物之原因及因果性之圖型，是這樣一種實有，它一經確立，常有另外某種事物隨之而生。所以它成立在雜多之延續上，只要這種延續依循一規律。(A144/B183)

共同(範疇)之圖型(交互作用)，或實體在屬性方面之交互因果性，是在一普遍規律下，某一事物之決定與其他事物之決定間之共存關係。(A144/B183-184)

以下再論程式三範疇之圖型。

可能性之圖型，為不同象表之綜合，與一般時間條件之符合(例如，相反者不能在同一時間一同存在於同一事物中，而只能先後交錯)，因之，亦即在「任何」時間對一事物之象表之決定。(A144/B184)

存在性之圖型，為一特定時間中之存在。(A145/B184)

案：康德程式三範疇，即指可能、實然及必然說。故此處之「存在性」為“Wirklichkeit”，而後面所用之「存在」則為“Dasein”，二者須辨別。

必然性之圖型，為一對象在「一切」時間中之存在。(A145/B184)

康德作以上之分別解釋後，再總括地就時間對各範疇意義之關係，作一說明；我們可視之為範疇圖型化之結論。

康德大意是：

量範疇之圖型，表對一對象之繼續的統觀中，時間自身之生成(綜合)；質範疇之圖型，表感覺與時間象表之綜合，或說為時間之充實；關係範疇之圖型，表在一切時間中知覺彼此之關係，亦即就依循時間決定之某種規律說；程式範疇的圖型，則表時間自身與一對象決定之交互關係；亦即就其是否屬於時間(指是否可能說)，或怎樣屬於時間而言(此指實然或必然說)。總之，各圖型即是時間依一規律的先驗決定。依範疇之次序看，這些圖型，順次關連着：時間之系列(量)、時間之內容(質)、時間中之秩序，及時間全體。此皆就可能對象說。

由此，理解經由想像能力之超驗綜合而有的圖型化，只是達成內感中直覺雜多之統一，間接地亦達於自覺的統一——作為對應於內感之能力看。故範疇之圖型是理解獲得現象方面的使用之僅有的真實條件，在這個條件理解始能獲得客觀意義。而另一面，由此亦可看出來，範疇只能作經驗使用。範疇只能依一種先驗的綜合統一，將現象置於綜合的普遍規律下，以使現象能在單一的經驗場域中得到整合的連結。

康德這裏又有幾句扼要的話，值得注意。

我們的一切知識，成立於此一切可能經驗所成之整體中；超驗的真理即成立於對此可能經驗的整體之普遍關係中；它先於一切經驗的真理，並使後者成為可能。(A146/B185)

我們知道，圖型論之目的在說明範疇運行於直覺雜多中時所依之條件；經此決定後，範疇之客觀性即只在此條件下始獲得，因只在此條件下，範疇始能在直覺雜多中作潛在的建構性的運行。故康德說：

……雖然屬於感性的各圖型，在實現範疇上，是首出(allererst)

的執行者(案：此指範疇必由圖型化而得客觀)，但它們亦限制了範疇；即是，以理解外之條件——感性條件——來限制範疇；故正確地說，圖型實只是與範疇諧和之現象或對象的感性概念。(A146/B185-186)

所謂諧和，即指能接受及符合範疇之作用言。這是一種純理論意義的說法，並非真謂此外尚另有不與範疇諧和之現象，此義學者須詳辨，不可誤會。

倘若離開圖型，則範疇便成為空的邏輯形式，只有在思想內部的意義，而不能涉及對象。我們知道，在超驗推述中，我們看見康德證明，理解範疇之潛在運行造成連結，使對象成為可能，而這種運行歸之於想像之綜合；進一步，此種想像之綜合乃由範疇對感性之影響而解釋。現在圖型論更進一步說明，範疇即由自身的圖型化，而有潛在運行；圖型遂成為範疇獲得客觀性之唯一條件。離此條件，範疇便成為邏輯形式。所以圖型論是順着超驗推述的工作再進一步的決定，因此乃為論理解感性之統一活動時之第二步；第三步即為純粹理解之原則的陳述，以更詳細地決定知識之限界。我們記清楚康德的理解進程，則看過圖型論後，已明白範疇如何而有客觀性；下面則是展示，如此的有客觀性的理解能先驗地產出那些涉及對象的綜合判斷。

### (三) 純粹理解之原則

由圖型論，我們決定了範疇客觀運行之條件。一切範疇皆經由時間而圖型化，以與感性作統一活動。這樣，經驗中之對象實先驗地接受範疇之鑄造。現在，康德要轉過頭來看，這樣的鑄造，應該如何敘述；換言之，由於我們決定了一切對象皆是受範疇鑄造而成立，我們便能對於對象先驗地知道些甚麼。在康德本人，名此為「理解的先驗認知」。這些先驗的認知，因為是對於對象有所決定的，所以是先驗綜合判斷。前文說，判斷論的第二部份是系統地展示由範疇所導出之先驗的綜合判斷，即是此意。

若我們只就範圍上想，則我們由上面的討論，便已經可以知

道，這些綜合判斷必定與各範疇對應。但因我們要進一步把這些判斷或先驗的認知敘述出來，故有本章之工作。康德在本章開始時即說：

我們在前章，已經單依着普遍條件一面考量超驗判斷力；只有在這些普遍條件之下，它有權運用純粹的理解概念以成綜合判斷。現在我們要作的事是：系統地展示出，理解在這些批判的預見下，所能真真地先驗地造成之判斷。對此，無疑地我們的範疇表將給我們以自然而安全的指導。因為，以其對可能經驗之應用構成理解的一切純粹先驗認知者，確是範疇；而且由其與感性之一般關係，必給我們以一個完整的、系統的、理解超驗運用的原則之大綱。(A148/B187-188)

本來這些先驗的認知，既由範疇而來，則在數目上，必相應於各範疇。但現在要敘述的是，經過圖型化或時間條件的作用後，這些範疇對於對象有何先驗決定。

康德將此種認知或判斷，稱為理解之先驗原則，或純粹理解之原則。所以稱為原則者，因為不特它們含有其他一切判斷之基礎，而且因為它們以上再無更高的普遍性認知。這些原則，康德分為四大類：

- (1) 直覺的公理
- (2) 知覺的先見
- (3) 經驗的比論
- (4) 經驗思考之一般設準

此四類原則分別對應於：

- (1) 量範疇
- (2) 質範疇
- (3) 關係範疇
- (4) 程式範疇

以下我們依原文分別敘述之。

在敘述這些原則及其證明以前，尚有幾點，應該略說。



(一) 康德在原書中，曾先論分析判斷與綜合判斷之最高原則，而有如下之結論：

分析判斷之最高原則即是「矛盾原則」。(A150–153/B189–193)

綜合判斷之最高原則是：「每一對象皆服從，在一可能經驗中的，直覺雜多之綜合統一的必要條件。」(A158/B197)

關於分析判斷之以矛盾原則為最高原則，其義甚明，不待解說。關於綜合判斷之最高原則，則康德自己解說甚長，茲撮述其要。

在作分析判斷時，我們並不超出一個已有的概念。但作綜合判斷時，則我們是由已有概念越出，以認知某種與已有知識完全不同的東西，而將它與已有的概念連起來。這種判斷不可由同一或矛盾來看它的真偽，不能由判斷本身來決定其正誤。

我們既要超出一已有之概念，以將其與另一概念綜合地作比較，其間必須有一第三者作中介，始能使此二概念之綜合生出。此第三者為一包含一切象表之整體，即如內感與其形式——即時間。

其次，我們所有的象表的綜合，依於想像；其綜合統一依於自覺的統一；綜合判斷之可能性即於此三者(時間、想像、自覺之統一)中尋出。

又凡是一涉及對象之知識，必須此對象由某種途徑而被給予，方有意義。而對象之給予，即是使用其象表於經驗中——不論是實際經驗或可能經驗。故一切先驗認知，皆必由經驗之可能性取得客觀實在性。經驗倚恃現象中之綜合統一，如無此綜合，則經驗即成為一堆混亂的知覺；故經驗必有其形式上的先驗原則為基礎，亦即現象的綜合中的統一之一般規律。這種規律為經驗之必要條件，其客觀實在性常於經驗中顯出；離開這種關係，先驗綜合命題即不可能。因現象如不成為一整體，則無以上所說的第三者，即無從建立其客觀性。

附帶的一點是，由空間而建立的先驗綜合命題(案：康德指幾何命題言)，似乎不涉及可能經驗，其實正因空間為現象之條件，此等知識始有意義，故亦確涉及可能經驗(此處可見康德以直覺解釋數學知識時，其本意在指現象的數學)。

由以上所論，康德認為，先驗綜合判斷之所以可能，即由於我們將先驗直覺之形式條件、想像之綜合，及超驗自覺之統一，應用於一可能之經驗知識上。故說，一般經驗可能性之條件，即是經驗對象之可能性的條件。

這最後兩句話，常為人所用。

康德論綜合判斷之最高原則時，大意如此。總之，一切綜合判斷，不能不假定可能經驗之統一，且必服從此種條件。

(二) 康德在解釋對象之給予為知識之必要條件時，說到時空。謂：

空間與時間，儘管本身是純粹的，遠離一切經驗性的東西，儘管它們的確先驗地呈現於心靈中，但如不表出它們對經驗對象之必然使用，則將全無客觀可靠性，且無意義。它們的象表只是一圖型，常關連於重造的想像，重造的想像喚起經驗對象，離開這些經驗對象，它們便無意義。  
(#A156/B195)

我們在前面談意象與圖型之分別時，曾說二者約略對應於「重造的想像」與「創生的想像」；此處卻說「圖型」常關連於「重造的想像」，其意似不合；其實，「關連於」想像能力之經驗使用，只指「圖型使意象成為可能」言，並無衝突。特此指明，以免啟學者之疑。

(三) 原則皆出自純粹理解。純粹理解為一切原則之源。每一個能作為一對象而現於我們之前的東西，皆依純粹理解之原則而必然服從規律。倘若離開這些規律，我們即永不能抵達對象的認知。這是康德在分述純粹理解各原則時，先說的一段話。由此，我們可以看出來，純粹理解之原則，為對於對象的先驗普遍的認知，使特殊的經驗的認知成為可能者。故康德在同節中又說，一切經驗性的自然律，皆為此種更高的理解原則在特殊情況中之應用。

(四) 康德分別此四類理解原則為兩種：一為數學性的原則，一為力學性的原則；因康德本分四類範疇為此二種，又認為範疇

對可能經驗之使用方面，其綜合之運行即是或為數學性，或為力學性。前者關連於直覺，後者關連於現象之存在。數學性原則有直覺的確定性，包括與量質二類範疇相應之原則；力學性原則只有辨想的確定性，包括與關係程式二類範疇相應之原則。前者有絕對必然性，後者則雖有先驗必然性，但只在經驗中經驗思想之條件下有。(此意見同書A160-161/B199-200)

以上這幾點，都比較重要，故特作說明如上。下面我們即依次看康德所列的各原則。

### (1) 直覺的公理

此原則為：一切直覺皆是廣度量。

康德之證明甚長。茲述其要義。

一切現象皆含有時空中之直覺。現象之被接受在一經驗自覺中，只能是通過一種對雜多的綜合而成；在此綜合中，一定的時空象表乃產出。換言之，現象(作為直覺)之被統觀，即由對同質雜多之綜合，及對此綜合之自覺而成立。就使一對象之象表成為可能說，這種對直覺中同質雜多的自覺，即是量概念。由此，對於一作為現象的對象的知覺，亦僅由給予的感性直覺之雜多的同樣的綜合統一而可能。在量概念中所有的，同質雜多的合成的統一，即由此種綜合統一而被思想。故一切現象皆為量，而且是廣度量。

廣度量即指由部份的象表使全體的象表成為可能的。一定的時空，皆可再分為許多時點和空點；一切直覺皆由時空中之繼續綜合而認識；故直覺皆為廣度量。

總之，此一公理全依時空之特性而證立。

此外，康德尚由此而論現象的數學——即能應用到對象上的數學。茲不贅述。

### (2) 知覺的先見

此原則為：在一切現象中，作為一感覺之對象的實有，有強度量，即有一程度的量。

此一原則之證明較上一原則更繁，茲仍略述其要。

知覺為經驗自覺，亦即是包含一感覺成素的自覺，現象作為知覺的對象並不是純粹的，也就是說，並非僅僅的形式直覺，像時空那樣，因為時空本身並不能被知覺。所以，除了直覺外，現象必含有某一對象一般之質料(通過這種質料，方有某種事物被象表為存於時空中)，也就是說，它們含有感覺的實有，作為一僅屬主觀性的象表，給我們主體被影響的自覺，我們又將這種象表涉及一個一般性的對象。(A166/B207)

由這裏我們可看出康德思想如何推進；純粹理解之原則本來即指在圖型化之條件，我們由各範疇可得到的關於經驗對象的先驗認知。在上面直覺公理中，我們知道，凡是一經驗對象，就其必為一直覺說，必為一廣度量；因為直覺以時空為形式，經驗對象必在時空中，而時空之成為自覺心之對象，必恃同質綜合之概念；故量範疇先驗地通過直覺形式而使經驗對象皆含一廣度量。現在，再進一步看，現象除了在其形式一面可依直覺公理作以上的決定外，尚另有其內容一面。現象之內容即感覺所對應之實有。就形式說，每一現象必由時空之特性而接受量範疇之範疇(此皆指潛在的理解運行)，就內容說，則應有另一種決定。此為上引康德的一段話中的主要意旨所在。

就現象之內容，或對象之質料說，其中不能含有時空，因時空為現象之形式，本身非感覺所對者。故對於現象內容一面之先驗認知言，不能有廣度量之決定；只有如上列之原則中所說的強度量的決定。何以有強度量的決定？康德有如下之說明：

現在，由經驗自覺到純粹自覺的一種逐漸的渡變(stufenartige Veränderung)是可能的。只要自覺中之實有完全消滅，剩下一個對於時空中之雜多的僅僅形式的自覺；由此，也可能有一種對於感覺的量的產生的綜合，即是，由其開端，即由純粹直覺=0，向上進行，直到抵達感覺之一定量為止。因為感覺自身不是一個客觀的象表，而且在裏面不能發現一空間或時間之直覺，因此，這種量不可以是廣度的，而只可以是強度的。這一種量產生於統觀的動作中，即在一定時間中，經驗自

覺能由無=0而升至給予的一定度量。(A166/B208)

這裏，康德的說法很明白。我們可以從感覺之由有到無或由無到有之歷程看，知感覺有一強度量。故康德接着又說：

由此，我們可以將強度量，即感覺所受影響的一種程度加之於一切知覺對象，只要這個知覺含有感覺。(A166/B208)

我們記得在圖型論中，康德曾以「充實時間」或「充滿時間」來解釋與質範疇相關的實有；這裏又就感覺之有無來解釋所謂強度量；很明顯地，質範疇所包含的實有與虛無皆已說到。限制範疇則就「程度」(Grad)一詞表出。

我們雖然可以由經驗自覺渡向純粹自覺，使前者所含之感覺化為零，而得到一形式自覺；但有知覺時，知覺必對應於一實有。實有與零之間可有無窮劃分，每一劃分皆表一程度的實有。康德在批判前期的論著：〈試將負量觀念引入哲學〉一文中，即曾討論「實有意義的對立」與「邏輯意義的對立」之不同。他認為，就邏輯意義說，否定就是肯定的反面，可說無本身的積極意義。但就實有的二反對者說，則兩方面皆有積極意義而互相限制(例如方向相反之二力)。現在，康德論質範疇對於經驗對象之先驗決定，而就實有之程度性說，仍可見此一思想之遺跡。

一切知覺中之實有皆有一特定程度，此思想即由實有互相限制之義而來。我們知覺到一現象中之實有時，自覺中必有與此實有不同之其他部份；就此實有本身說，它是充實時間的“Reale”，但每一實有皆在限制中而呈現，故實有皆表一程度，亦即一強度量。

總之，說一切感覺所對的實有皆有強度量時，即根據實有受限制而呈現之義。實有與虛無間之劃分，固處處有一程度，實然之知覺所對的實有，在任何時間中，亦應皆為一強度量，有程度性的量。感覺中實有之受限制，並非由於外在的限制，此點必須辨明。

對於感覺內容，我們本不能有先驗的決定；但這是就特殊內容說。我們由內感中經驗自覺的綜合來看，卻可以決定，不論感覺內容在特殊一面是甚麼，凡有一感覺，則此感覺所對的實有必有一強度量。

本書對康德此種特殊說法，不作詳細討論。因原旨不是批評康德理論，而只是敘述整理其理論。此類問題如作詳細討論，則所涉甚多，非本書所能容納，概從略。

### (3) 經驗的比論

這個原則是：經驗只經由知覺的一種必然連結的象表而可能。

此節下分三段，分立三比論，對應於關係三範疇。茲先就此原則本身之證明，略作陳述。

經驗即是一種經驗的認知，亦即通過知覺以決定一對象的認知。因此，它是一種知覺的綜合，這種綜合本身並不含在知覺中，而含有一自覺中對雜多之綜合統一，這種統一構成我們對感官對象知識的要素，亦即對於經驗的知識的要素（不是僅關於直覺或感覺的）。現在，在經驗中，我們的知覺只偶然地聚集，所以，在它們的連結中，沒有必然性出現，或者說，沒有必然性能自知覺自身中出現：因為統覺僅是將經驗直覺的雜多放在一起，所以由統覺集合起來的現象的連結的存在裏面，沒有一種必然性的象表能被發表。但因經驗是通過知覺對於對象的一種知識，可知雜多之存在關係，必不表現為在時間中放在一起，而必表現成客觀地在時間之中。而時間自身又不能被知覺，時間中對象存在之決定，只能經由時間中對象之一般連結而發生，由此，亦即只能經由先驗的有連結力量的概念而發生。現在，因為這些概念常有必然性，經驗乃只經由知覺之必然連結之象表而可能。（A177/B218-219）

康德此處的主要意思有兩點：第一、凡有對於一對象的知識，則此際所關的雜多之存在關係，必定是客觀的。第二、僅僅

知覺的統合僅能將經驗直覺中的雜多「放在一起」，而形成特殊的主觀的存在關係，不能形成客觀的關係。

現在經驗既即指經驗之知識或認知說，則其中雜多必須形成一客觀關係，此關係不能自知覺中出，只能從別處來。而依康德論範疇時之決定，此種關係或連結只能由先驗純粹概念而來；換言之，經驗之成為一整體，之有統一性，必由範疇之潛在運行而生出。

一切對象的決定皆在時間中，對象亦必在時間中被給予。我們通過知覺以決定對象，所依之規律或一般連結亦必因時間模式之不同而有不同。時間之模式有三，即永存、續存及共存；與此三模式相應，對於現象中的時間關係亦有三規律，此即下列之三比論。

此三種比論，是使經驗成為可能的；它們又分別對應於關係三範疇。我們記得經驗的比論為理解之原則的一部份，而這些原則本來即是由範疇之潛在運行而來的對於對象的先驗知識；此種潛在的運行又必在時間條件下進行（即圖型化），則此處之理論脈絡即甚明白。

比論一詞的意義，康德亦有解釋。前面關於質量二類範疇的原則，乃涉及對象之給予者——即所謂涉及直覺，故為「建構的原則」；關係範疇的原則卻是涉及對象存在者，不能是建構性的，只能是「整理的原則」；只決定對象間如何連結法。而所謂經驗的比論者，就是指經驗的統一由知覺中成立時所依之規律；此種規律即為整理性的。

康德對所謂「比論」的解釋，這樣說仍不明白。大致說，康德因為要與公理或先見區分，所以用這個字，並無特殊確定的理由可說，本書對此亦不多論。

下面分別看三比論：

第一比論：實體永存原則：

在一切現象的變化中，實體永存，而且在自然中其量不增亦不減。(B224)

康德證明此一原則，主要意思在指出時間一純粹直覺之客觀化。我們對於現象有知覺，此一切知覺都在時間形式中。我們對於現象在時間關係上常有特殊的決定，例如，某現象與另一現象共存或續存。但這些特殊的時間決定，都必須先假定一個一般的時間，因為只有在一般的時間中，我們才能決定那些特殊的時間關係；換言之，要作現象共存或續存的決定，我們必須先把現象放在一整全的時間中。

進一步看，這一個整全的時間，在主體或知者一面，即是一個直覺形式，這當然沒有問題；可是在對象一面怎樣？時間本身不能被知覺，我們對現象之經驗又皆通過知覺。現在，在現象中象表時間自身的，不能通過知覺而顯，但它又是認知現象的時間關係的必要條件，離開它我們就不能認知現象之共存及續存。由此，我們只能將時間本身在現象一面的象表，看作現象層上的基體 (Substrat)，這正是實體範疇的意義；故由此處時間之客觀化，而使實體範疇之客觀有效性成為可能；而這一個原則亦就表示我們在時間條件下運用範疇時，可由實體範疇得到的先驗認知。康德本節的主要意思在此，下面依原文再看，即非常顯豁。

一切現象存在於時間中，只有把時間作為基體——亦即作為內感的永恆形式，在它裏面，共存與續存才能被象表出來。一切現象之變化，必在時間中被思想，時間由此本身乃延續不變，因為正是在時間中，續隨或共存才能被象表作其間的決定。現在時間自身不能被知覺。由之，在知覺的對象中，即在現象中，必有一基體，它象表一般性的時間，而且在它裏面，一切變化或共存，能通過統觀中<sup>20</sup>現象與它的關係而被知覺。即是這個基體，為一切實有所屬，一切事物的存在所屬，亦即為實體。一切屬於存在者，僅由當作實體之決定而被認知。由此，這種永存者，僅由於對它的關係，現象中一切時間關係才能被決定的，即是現象世界中之實體，即是

<sup>20</sup> 作者註：這裏原文中“in der Apprehension”一語，英譯本中有刪去者；我這裏仍依原文。



現象中之實有；它作為一切變化之基體而延存不二。依此，它在存在方面既不能有變改，它在自然中的量亦不能有增減。(B224-225)

這一段話中，康德的意思與我們上面所說全同。在下面康德繼續解釋時間之經驗象表必在此一永恆的基體的預認下才可能的時候，他又明白地說：

永存表達了一般的時間，實乃一切現象之存在、一切變化和一切伴隨的那常住的關連者(Korrelatum)。(A183/B226)

這更可以看出康德之依時間的客觀化來證立本原則。

下面康德尚指出，此一永存者為經驗可能之條件，此仍依其為一切時間決定之基體一義而來。又謂一切變化都依於一不變者而被認知。現象世界或現象層中之實體無始終生滅可說，如說實體之始終生滅，則必在時間之外再立另一時間，故不合理等等。本書對此等枝節問題，概不多論。

總之，實體使現象在可能經驗中之決定成為可能，或說為其必要條件。共存與續存皆在此永存之象表下始可能，故本原則又為下面二原則鋪路。

現在我們即看第二比論。

第二比論：依照因果律，時間續存之原則：

一切變化，依照原因與結果的連結規律而發生。(B232)

對此原則，康德之證明甚繁，歧義亦多；歷來註釋者亦於此頗有爭論。如Smith即將康德此處之論證整理為六個；其實依嚴格意義看，自然亦不能有這樣多的論證。本書目的只在作提要式之系統說明，對於歧出之意概予省略，下面我們仍只就其主要理論脈絡作一展示。

如果我們說實體原則之證明，係由時間本身之客觀化着手，則此處因果原則之證明，乃由時間序列之客觀化着手。在時間中，我們知覺到現象之續存，實即是將兩知覺連結起來。這種連結本來在主體或知者一面，即是想像的綜合統一能力的產物。有

想像的連結，即形成一現象系列（在時間中），但此系列尚僅是一主觀系列；被連結的二知覺何以必是此先彼後，是對象一面的問題。我如此連結二知覺，與此二知覺在對象中如此連結，顯有不同。後者含有一種必然性、客觀性。此種必然性只能由理解純粹概念來，不能自知覺及統觀中出。而決定時間中現象之必然序列者，即因果概念或因果範疇，現象序列必依從因果範疇，然後經驗始成為可能；現象本身亦必由此規律始能成為經驗對象。休謨以知覺之相續 (succession) 解說因果律，康德則完全否認此說。因為因果律所含之必然意義不能如此成立。因果關係僅看作概念內容時，只有思想內部的意義，但通過圖型作用，此範疇乃成為客觀有效。本原則即表在時間條件下，由時間之續存關係之必然一面，我們據因果範疇而得到的先驗知識。了解此原則須先記清楚經驗比論之總原則，及第一比論中對實體之原則。因康德此處之理論線索乃依經驗之不離知覺之必然連結一義推展，又假定第一比論中對於「一切現象在時間之續隨中皆是變化」一義之肯認。

下面看康德原文。

我知覺到現象一一續隨，即事物的某一狀態在某一時間存在，其另一狀態在前一時間存在；在這種情況下，我實在是把時間中兩個知覺連結在一起。現在，連結不僅僅是感覺與直覺的運行，而是那按時間關係以決定內感的想像之綜合能力之成果。但想像可以在兩種方法中連結這兩種狀態，以或此或彼在時間中先行，因時間自身不能被知覺，而在對象中孰先孰後，不能就着與時間的關係作經驗決定。所以，我只自覺到，我的想像將一狀態置於前，另一狀態置於後，而不是在對象中，此一狀態先於另一狀態。換言之，僅由知覺，續隨之現象之客觀關係，仍未決定。現在，要使這一種關係被想作已決定的，此二狀態間之關係必須如此地想，由之使其被決定為必然的，某一在前，某一在後，不能倒轉。但揣有這種綜合統一的必然性的概念，只能是理解的一個純粹概念，它不存於知覺中；而在這裏，它即是因果關係的概念，其中，前者在時間裏面決定後者，以後者為其必然的後

果，而不作為可能先行的東西(或可能在某種情況下，不被知覺為續隨的東西)。依此推知，只因為我們將現象的系列，由之將一切變化，置於因果律之下，經驗自身，亦即關於現象之經驗知識，始成為可能，並由此知，現象本身作為經驗對象，僅由此規律而成為可能。(B233-234)<sup>21</sup>

我們知道，因果概念本身的意義即是一種必然序列，但這種意義本身單獨地看，只是一思想形式，尚不能決定其是否有客觀運行；另一面僅由知覺或統觀說，也不能有必然的系列可得。在超驗推述中，我們看見康德提出想像的綜合以說明，範疇之潛在運行使對象成為可能。現在，康德卻說，想像的綜合不定有因果之必然性；這容易使人誤解，而生疑慮。其實，這也不難解釋。康德在原書本章中的工作，本是如我們所說，要進一步說明，在時間條件下，圖型化之各範疇如何給我們以關於對象或現象界之先驗知識，亦即如何地客觀決定對象。在這一目標下，康德所要做的本是，說明怎樣因果律使對象之決定成為可能，故先說想像之綜合尚不能決定必然系列，再說，因果之必然性只內在於純粹概念，由此而點出此規律之使經驗成為可能(此與使對象成為可能是同一問題)。但康德自己說法甚欠明白，只看上文，人易於感到想像綜合之與範疇無關；而此一能力即將成為不可了解者。

現在，重要問題是，何以必須將現象系列置於因果律下，經驗始成為可能？康德的說明是，因為必須依從理解之因果律，對每一現象之時間地位作一決定，然後始能有任何經驗的認知。

對於一切經驗，而且對於經驗的可能性，理解是不可缺少的；而在這一範圍中，它所取的第一步驟不是將對象的象表弄得明晰，而是使一般的對象象表成為可能；它由應用時間序列於現象及其存在而作成此事。換言之，它對於作為一後

<sup>21</sup> 編者註：這一段引文獨見於原書第二版。

果之現象，相關於先在現象而指定一地位，先驗地在時間中決定，離此，則現象不能與時間自身調和，時間自身乃先驗地對其各部份決定一地位者。……易言之，任何續隨或發生的東西，必須依照一普遍規律，而續隨在先行的狀態中所含有的東西。於此，有一現象系列，此系列由於理解，產出與內感形式(時間)中之次序及連續的連結相同的，在我們可能知覺的系列中之次序與連續的連結，並使之成為必然。……(#A199-200/B244-245)

總之，一切發生的現象或事象，必須在時間系列中有一確定地位，然後我們始能對之有經驗知識；而要決定現象在時間中之確定地位，則必須就現象彼此間的一定關係來決定，此只有依因果律始可能。故康德又謂：

因此，在續隨之條件下，因果關係之原則對於一切經驗對象皆有效，因為它自身即是經驗可能之基礎。(A202/B247)

這與超驗推述中之理論一脈相通。我們但能把握康德在此處之主要思想線索，則其餘許多枝節問題，即不必一一討論。如康德在原書本節曾論及主動觀念與實體觀念之關係，又申說變化問題。本書皆從略。

第三比論：依照交互作用或共同規律的共存之原則：

一切實體，就其能在空間中被同時(案：即一起)(*zugleich*)知覺言，完全地處於交互作用之狀態中。(B256)

因果的續存關係為不可逆者，共存關係則可逆。換言之，實體間的共存關係，即是可以交互續存的關係。康德說：

當經驗直覺中，對一物之知覺，能續隨對另一物之知覺，而且相反亦然時，事物即是共存的。……由此，我能夠先知覺到月亮，後知覺到地球，或者，相反地先地球後月亮；而由於我對這些對象的知覺可以交互續隨，我說，它們同時存在。(B256-257)

這幾句話中，康德先解釋「同時」的意義。然後說：

共存即雜多在同一時間中之存在。但時間本身不能被知覺，故我們不能由事物被放置在同一時間內，而推知我們對它們的知覺能彼此交互續隨。(B257)

換言之，對象在時間中的共存，不能由知覺直接認知，因時間本身不是知覺對象。僅就想像綜合的統觀一面說，我們只能覺察到，每一個知覺可以在另一知覺不出現時而單獨出現，但不能決定對象共存；不能決定，某一對象如存在，另一對象即必然同時存在。這裏仍是有一客觀化問題，與因果系列的情形相似。所以，我們如要說，知覺的交互續隨在對象中有基礎，共存是客觀關係，則必須由對現象決定之交互系列的範疇，使之可能。進一步看，則這種關係只能由交互作用而成立。故康德說：

但是這種實體間的關係，在此關係中，某一實體所含之決定發根於另一實體中，即是影響的關係。而當影響是交互的時候，即是共同或交互作用。由此，實體在空間中的共存，除非在它們的交互作用之先在條件下，即不能在經驗中被認識。由此，這也是一切事物本身成為經驗對象之可能條件。(B257-258)

到此為止，仍顯得不清楚，康德下面再作解釋。大意有以下數點：

(一) 所謂共存，就是在同一時間中存在。但我們如何能知道幾個現象在同一時間中存在呢？康德認為，只有由於我們覺到「雜多的統觀綜合的秩序是任意的」，我們才能如此決定。我們覺得綜合活動由A經B、C、D到E，與反過來由E到A，都是一樣可能的時候，我們便覺得它們是共存的。因若續存，則不能逆行綜合。

(二) 但若是許多實體各自孤立，互相無作用，則這些實體的「共存關係」便不能為一可能知覺的對象；其中之一的存在不能引我們推到另一實體的存在。因為，在這一假定情況下，各實體既是互相分隔，即是由絕對的虛空隔開；而這樣一來，在時間中由

一實體到另一實體的知覺，確將經由一個接續的知覺而決定它們的存在；但不能決定此一現象是否客觀地續隨前一現象，或是與之共存。

(三)由此，除存在外，必另有某種成分，由之A決定B在時間中之地位，B亦決定A在時間中之地位。而能決定另一事物在時間中之地位者，只有因果關係。故A之某些決定，必須在B中尋得原因，B之某些決定亦必須在A中尋得原因，然後AB始能互相決定時間中之地位。這種互相決定的關係，即是一種雙重或兩面的因果關係；在這種兩面的因果關係中，AB不能是續存的，因如A先B後，則B不能含有A之決定之原因，反之亦然。此種關係即稱之為動力的共同關係。凡互相決定之現象，皆有動力的共同關係，皆為共存。

所以，共存關係只由於這種動力的共同關係或互為因果的關係，而能在可能經驗中被認知。就經驗對象說，亦必有此關係，對這些對象的經驗始成為可能；此點即與比論總原則中所說的「必然連結」一義相通。由此，康德說：

一切現象中的實體，就其為共存說，必然互相立於一交互作用的完整共同關係中。(A213/B260)

下面康德再解釋「共同關係」(Gemeinschaft)之意義，謂此處所用之動力的共同關係，即同於拉丁文中之“commercium”。此仍是就各現象在經驗中之必然連結說。又謂，無共同關係，則經驗之鍊，環環斷絕，每一新對象出現，經驗之鍊須重新開始(即只能有一環一節)，此使經驗知識成為不可能。康德此處意在指出，實體分立絕緣，即使經驗不可能；隱隱反對萊布尼茲單子論。

總之，共存關係，即實體間之交互作用關係；交互作用關係即兩面的因果關係；由此，共同關係與因果關係不可分割。

三比論至此為止。康德作一總解釋謂，此三比論即在時間中，現象存在決定之原則。三原則分指：時間作為延續義的量看，現象與時間本身的關係；作為一續隨系列看，現象在時間中的關係；最後是，作為一切存在之整體看，現象在時間中的關

係。我們不能說，在時間中，經驗直接決定一切存在之位置；因絕對時間不是知覺對象；不能由它使現象互相連結。只是通過理解的規律，現象的存在才能在時間方面接受綜合統一，才能決定每一現象在時間中的位置，而對一切時間先驗有效。換言之，仍是說明，時間中經驗成立時，範疇必已作潛在運行。

下面康德另有些補充性的話，茲從略。

在三比論之後，最後的純粹理解之原則為「經驗思想之設準」，此對應於程式範疇。

#### (4) 經驗思想之設準

- (a) 凡與經驗之形式條件(直覺與概念)相符者，為可能。
- (b) 凡與經驗之質料條件(感覺)相符者，為實有。
- (c) 凡與實有之相符關係，乃由經驗之普遍條件決定者，為必然。

對此三原則，康德只作一解釋，而不說證明。解釋之要點如下：

- (一) 對可能原則的解釋。
- (二) 對實有原則的解釋，附有對觀念論的駁斥。
- (三) 對必然原則的解釋。

此外，在解釋三原則之前，尚對此一類設準式的原則有一簡略的普遍說明，大意謂，程式範疇只表示對象與認知能力之關係，並不擴大所指謂的概念。對象自身並不受程式範疇之決定，受決定者只是對象與理解之關係，與理解之經驗使用之關係，對判斷之經驗機能的關係，對理性在經驗中之使用的關係。由此，程式範疇本身便只是對所謂「可能性」、「實有性」及「必然性」等概念的解釋，限制這些概念只使用於經驗；因為必須涉及可能經驗，它們才不僅僅是有邏輯意義，而能關聯到對象，和事物之可能，實有與必然。這些範疇必須涉及經驗之綜合統一，因只在此種統一中，認知的對象才能被給予。總之，康德要解釋的是，所謂可能，實有及必然，當作設準式的原則看，不能僅包含邏輯意義，而必須有他所持的認知的意義。

在三原則的解釋中，仍是分別說明此義。最後又有一段總說

(Allgemeine Anmerkung)，結束全部純粹理解的原則，可看作部份的結論。在此後，即超驗分析最末一章：論一切對象分為現象與本體之根據。此為論知識成素及其統一活動的總結，即決定知識之限界的工作。

現在我們略看看三原則的解釋。

(一)可能原則之解釋：事物可能的設準，要求事物之概念與一般的經驗形式條件相符合。但經驗的客觀形式即包含對於對象的認知所需的各種綜合。含有一種綜合(案：即一種連結)的概念，如其綜合不屬於經驗，則便是空虛的，不涉及對象的。所謂「屬於經驗」，或指概念內容由經驗得來，在這種情況下，概念即為經驗的概念；或指概念所含之綜合形式為經驗之基礎及先驗條件，在這種情形中，概念即為純粹概念或範疇；純粹概念就其對象必能在經驗中發現說，亦看作「屬於經驗」。

關於一個由先驗綜合概念認知的對象之可能性，其決定標準，只能在構成對象之經驗認知之形式的綜合中求得。一概念中無矛盾，確是一必要的邏輯條件，但不是建立概念之客觀實在性的充足條件，不足證立對象之可能。所以，就純粹理解之原則來看「可能性」之意義，不能說「無矛盾者便可能」，而必須就符合經驗之形式條件說。

康德自己在這裏又舉出幾何學的例子來說明，他站在他討論現象的數學(非純粹數學)的立場，認為圖型在空間中之建構方為歐氏幾何學中的公理的基礎。這一點不必再詳說。就現象的數學說，數學本不能看作一純粹形式系統，這是很明顯的。康德之據直覺形式以解釋數學，特別是幾何學，即據此一立場，與近代數理哲學家有異。

所謂認知意義的可能原則，主要意思在說明僅僅無矛盾只能建立邏輯的可能性，而認知是否可能，或一對象是否可能，不能純由邏輯可能推出。故康德接着即以關係三範疇為例，來說明這種可能性的意義。

如果我對自己設想一個東西，它是永存的，因此，其中一切



有變化者，皆僅屬於它的狀態或條件；但單憑這樣一個概念，我決不能認知：這個對象是可能的。或者，如我表現給自己某種東西，它是如此構成的，就是它一經確立，另外某種東西便常常無誤地隨之而來。我儘管可以無矛盾地這樣想，但這樣一種的屬性(因果性)是否能在任何可能對象中發現，這卻是我的思想所不能單獨供應判斷之道的。最後，我能夠表現給我自己不同的某些東西(實體)，它們如此構成，以致其中一個的狀態或條件能引起其他東西的狀態的變化，而且交互地如此。但是否這樣一種關係是事物的屬性，則不能由這些僅包含任意的綜合之概念而察知。故僅由於這一個事實，即這些概念先驗地表示在每一經驗中的知覺之關係，我們才知道它們有客觀實在性，亦即含有超驗的真理。它們獨立於經驗，然而卻不(aber doch nicht)獨立於對一般經驗之形式及其綜合統一之一切關係。(A221-222/B268-269)

但我們如離開經驗之形式條件，而造出一些概念，則我們無法知道它們是否可能有客觀實在性。這些概念可以由知覺材料中造出，而不問在連結方面的經驗規法；如永存於空間中而又不充塞空間的實體；則這種概念本身是後驗的。其可能性必須或經驗地認知，或根本不能認知。

如能預知的心靈能力，或與他人心靈相通的能力等概念，其可能性都是沒有基礎的。它們不以經驗及其規律為基礎，而離開一切經驗說，它們就僅僅是思想的任意連結。雖然並不含有內在的矛盾，但無權要求客觀實在性。我們也不能建立這種思想中的對象的可能性。

其次，是關於實有的解釋。

(二) 實有原則之解釋：實有關涉感覺——經驗之質料或內容；故顯然非借助經驗不能認知。因此，康德說，此一設準要求知覺之條件，僅由一事物之概念，決不能推出它的存在來。因存在是對象被給予的問題，與概念自身完全無關。僅有概念只能涉及可能性，必有知覺始能提供概念以內容，這才有判定實有的標

準。我們有時不能對某一事物有直接知覺，而可由其與某些另外的知覺依經驗聯屬之原則的連結中而推定其存在。但這只表示我們感官之不夠銳敏。這樣的事物，就感性規律及知覺之連結系列看，本來原則上可以為知覺對象。因此，並不影響以上所論。總之，我們對於對象存在的知識，其可能抵達之範圍，即知覺及依經驗律可由知覺推定之知識所能抵達之範圍。如完全離開經驗及現象之經驗連結的規律，則不能認知任何事物之存在。

但笛卡兒及柏克萊之學說，則與此原則不合；故康德在此處順便批評他所謂的「實質的觀念論」。茲述其大意。

康德首先指出他所要批評的觀念，即是以外界事物為可疑及不能證實者，或虛幻及不可能者。第一種為笛卡兒之說，康德稱之為「成問題的觀念論」；第二種為柏克萊之說，康德稱之為「獨斷的觀念論」。笛卡兒只承認一個經驗的斷定為無可疑地真實，即「我在」；柏克萊認為，空間是不可能的，而以空間為不可少之條件的一切對象都是想像的產物。

康德指出，倘若我們將空間看作事物自身之屬性，則獨斷的觀念為不可避免者，因在此情況下，空間即成為一種「不成東西的東西」(原文用“Unding”一字，姑如此譯)。此在感性論中已批評過，因此，在本段中，康德對柏克萊之說不再多批評。主要批評以笛卡兒之說為對象。

笛卡兒不先作任何斷定，而只承認人在直接經驗中，除自身外，任何事物之存在不能證明。康德也認為這表現一種哲學式的思考，合於無確證便不下決定判斷的規則。但康德認為，笛卡兒所承認的自身的存在的真實經驗，只在承認外在經驗的條件下始可能。康德之意即在表明內感與外感之確定性或真實性同等，此是在時間論證中曾申述者。但這裏，康德為證立此點，特提出一定理(Lehrsatz)。

那單純地但卻經驗地決定的對我自身之存在的自覺，證明了在空間中外在於我的對象之存在。(B275)

這一個定理偏重在表明，如外界經驗無真實性，則內界經驗

即亦無真實性。但康德所以要如此，乃因他在這裏的工作是批評笛卡兒學說，故針對論題之需要而闡明「內界經驗不能較外在經驗之真實性更高」。康德並非以為外在經驗真實性較高，而實是認為內外經驗之真實性等同。在此處只說一面，未說另一面，但我們不可誤會。這應該先點明。

康德對此定理先作一證明。

我自覺到自身的存在在時間中被決定。一切有關時間的決定皆假定知覺中某種永存者之存在。但正因我自身在時間中之存在本身乃由此永存者而決定，故此永存者不能是我內界的東西。由此可知，對此永恆的存在之知覺，必經由我外面的某種東西而可能，不是只經由我外面一東西的象表。由此，我自身在時間中的存在的決定，只經由我外面的實有事物之存在而可能。現在，時間中之自覺，必然與時間中此種決定之可能性之自覺相連。由此推知，就外界事物之存在為時間中決定之條件說，時間中之自覺必亦與我外面的事物之存在相連。那就是說，我自身存在的自覺，同時即是對我外面的其他東西的存在的直接自覺。(B275-276)

康德的意思很簡單：當我自身的存在能作經驗的決定時，此知識必通過範疇及純粹直覺而成立。所謂永存者即指着實體範疇的運行說。我把自身當作一對象而對之作決定，則亦和我決定外界對象一樣。故此處所證立或表明的，實在只是對象界域之統一性。

下面康德有三點註釋，說明：第一、自我之自覺不能當作對自我之知識或經驗。第二、知覺一時間的決定，只經由外界中的永存者的外界關係中之變化而可能。永存者的觀念為一切時間決定之先驗必要條件。第三、所謂內界經驗經由外界經驗而可能，只是一般地說。

(三) 必然原則之解釋：此原則所涉之必然性，為實質的必然，非邏輯的形式的必然。此須由一般經驗原則及實際知覺而決定。此只有用於自己定之原因推其結果之情況中；因果律為一般經驗原則，而某一原因之實有或存在則恃實際知覺而決定。認識

意義之必然，即成立於事態之因果連鎖中。康德自己的說明是：

因為我們不能完全先驗地認知任何感官對象的存在，而只能比較先驗地認知，即是，只能相關於某些別的先已有之的存在來認知——這一種知識是僅屬於這樣一個存在的知識，即必被包含在經驗的整體中之存在（先有的知覺為此經驗整體之一部），故存在的必然決不能由概念而認知，而相反地，常由其與知覺對象之連結而認知。但在其他已給予的現象之條件下，能被認知為必然之存在，即是依照因果律，由已有之原因而來的結果的存在，由此，我們所認知的，並非事物（作為實體）存在之必然，而是事物狀態之必然；而且其認知非直接的，而是依照經驗的因果律，通過知覺中所給予的其他狀態之存在而認知。由此可知，必然性之標準只能在可能經驗之規律中發現，即每一個發生的東西，在現象中由其原因先驗地決定。由此，我們只認知自然中結果之必然，其原因為已給予者。（A226–227/B279–280）

總之，所謂必然，只是依照因果律及依此而立的從已知存在推斷另一存在之先驗可能涉及現象間之關係。

此外，康德尚討論幾個問題。如可能性之範域是否比實有之範域大，實有之範域是否比必然性之範域大等，茲皆略去，因康德本未深論；所說的簡單意思，也不見得有甚麼特殊重要性。又如「設準」一詞的意義，康德亦有解釋，大意仍是說明，程式範疇的原則並不涉及對象象表之內容；當我們用「必然」、「實有」或「可能」，來指謂一概念時，對此概念內容並無增加。這些原則沒有客觀綜合性，只標示事物概念與認知能力相連結之情況。此亦不必贅述。

附論：有關原則體系之總按語

以上為康德對純粹理解原則之系統展示，目的在列舉認識心在有特殊的實際經驗之前（亦即建立經驗命題之前），依先驗的認知能力之運用，所有的對於對象的一般決定或先驗知識，最後三設準雖不決定對象內容，但亦為經驗思想所必具；在我們認知任何對象時，亦必先有此等知識，決定對象與思想之一般關係。

康德最後尚有一段總說。要旨如下：

(一) 僅由範疇，不能建立綜合命題；因範疇中之連結，非藉直覺之助不能客觀化。範疇本身僅係思想之形式，必與感性合行，乃能成為可能經驗之原則，然後可有對於對象之先驗決定。

(二) 要涉及事物之遵照範疇，我們不僅要有直覺，而且必須有外在直覺。例如要就實體範疇表現其相應的直覺中之「永存」者，即需有空間直覺；要就因果範疇表現「變化」為其相應之直覺，亦需有空間直覺。此點對於我們想僅由內感以建立對自身之知識時，甚為重要。

(三) 康德總括地作結語說：

這一部份的整個結果是：全部純粹理解之原則，並非別的，只是經驗可能性之先驗原則；一切先驗綜合命題皆只能關聯到可能經驗，的確，它們本身的可能亦完全依此關聯而立。

(#B294)

下面康德另列一章：論對象分為現象與本體之根據，即對知識限界問題作綜合陳述者。蓋原書在討論感性及理解之先驗成素，並決定其統一活動後，知識限界問題即已解決；下章僅是綜合陳述而已。但因在理論進程上看，知識限界之決定是以上各章之總結果，應特別標為一節，故本書亦即根原書中論現象本體之分一章，而另立一節。以「知識限界之決定」為題，作為論統一活動之最後一節。

在下文述康德對知識限界之決定問題之理論以前，我們先整理上文，對康德理論進程作一回顧。

在感性論中，康德的工作主要是決定時空為純粹直覺或感性的形式；此與其後依邏輯判斷表所決定的純粹概念或範疇，同為決知識之先驗成素之工作。時空與範疇一經決定，一切知識之根本結構便有了初步決定；即是，感覺材料或雜多，受感性及理解形式之融鑄便成知識。但直覺——感性直覺——與理解既為二種不同的能力，倘若可以分離地各自活動，則我們在經驗中即不應

能由直接的經驗而察知任何理解一面的規律；思想自思想，直覺自直覺；一切存在或給予皆通過直覺而呈現給我們，而不必通過理解，這樣一來，理解之規律將不一定能在給予一面成立；換言之，如因果關係等等，將只在我們運用理解時便有，我們如能不用理解，而只用直覺，應該可以有另一種全無秩序的經驗，如此則一切經驗規律皆將不可能。

為解決此一困難，康德乃論理解及感性之統一活動。理解之範疇，及感性之形式——時空，雖在孤立的分析中，各屬於不同之心靈能力；但在運行中則統一地合行，此即我所謂的統一活動。二者如在活動中統一，則範疇乃能為經驗所必然遵守；理解之規則乃能不僅在人運用思想時有效。如此，理解之運行須分為潛在的及自覺的二種；在吾人自覺地運用理解之前，理解先有潛在的運行；此運行為建構性的，非認知性的，但使認知成為可能。

當康德對範疇作超驗推述時；康德之工作是在證立範疇之客觀有效性，即「對象何以要服從範疇」一問題的解答。就我們所整理的理論脈絡看，則康德此處的工作，即論統一活動的工作的開始。

康德的進程是，第一步提出一原始自覺的統一——即「我想」，為一切雜多連結之可能基礎。康德所用的「我想」的自覺，切實地說，即是運用理解之主體性；這看原文就可以明白。在超驗推述開端，康德提出「連結」時，同時即說連結只有經由理解而成立，理解為一切連結所自出。接着，提出原始的自覺的統一，便又說「我想」之自覺力為一切連結之最高原理。此處或可使粗心讀者感覺迷惑。其實「我想」即表運用理解之主體性；此主體性作用於一切連結，亦即一切連結由理解運行於雜多而成，而理解運行之固定的先驗形式即範疇；理解必依此諸形式而運行，故一切連結即皆依範疇而成之。康德本人在此處之說法，即依自覺統一之客觀化為說；此在前文皆已詳論。

雜多經由直覺而給予，但雜多本身不能使知識可能；雜多必先成為對象，然後認識心對之始能成立知識；於是「對象如何可能？」乃成為超驗推述理論之中心問題。

對象乃雜多連結而成，此連結又遵循範疇，故範疇使對象可

能，知識亦僅在此對象上可能。進一步即推到範疇只對可能經驗有效的決定。

康德之釋對象，乃就「對象之所以為對象」說，故吾人可說，此為關於對象性之決定，對象性由感性及理解之統一活動而成立；離對象性之心靈作用皆不能有認識或知識；因認識或知識皆必須有對象，而對象則必不能離對象性。

如此，康德在超驗推述後半乃須解答進一步之問題，即感性理解如何統一地活動？因只就對象之成立可能來說明感性理解必須在對象之形式上統一，並未解決二者如何統一的問題。我們可以知道其必須如此，但並未由之即知道怎樣能如此。為解決此進一步之問題，康德乃有原則分析之作。

又與感性統一地活動者，是潛在運行的理解，非自覺的理解。此種活動康德以想像之綜合名之，但稍有含糊之處。因所謂想像的綜合，嚴格說，即是理解與感性已統一之活動，與潛在的理解運行義極近而分際稍殊；但因康德對於建構對象之活動，除用想像之圖繪綜合來說之外，另無相當之詞句擔任此說明，故我們在解剖原書時，仍即就此談理解之潛在運行。

在超驗推述中，解釋想像之圖繪綜合時，以之為理解內在地影響感性之結合。然則理解如何影響感性，在何條件下，理解與感性統一活動？此為圖型論之主題。

圖型論提出時間為範疇客觀化之條件，亦即是決定，理解之潛在運行乃經由時間條件下之圖型化過程而立。在如此過程中，理解乃與感性活動統一。

再進一步，理解經圖型化而與感性統一活動後，最初之成果為何？此即純粹理解之各原則。理解既與感性統一活動，而使對象可能，則對於一切對象自有一種先驗而普遍的決定。此種決定，為真真的先驗知識；康德謂各原則皆為綜合命題，因有所陳述，有所決定故。其綜合性之可能，又由於範疇已與感性形式結合之故。康德所以要說，僅僅範疇不能產生綜合命題，即是恐人忽略統一活動之必要；其實在超驗推述中，此義已明。因僅就範疇本身說，本只為思想之形式、理解之形式，其意義只是思想內

部的意義；就邏輯眼光看，此等意義可為任意設置者，對於對象不一定即有所決定。此康德所以翻來覆去談「涉及對象」之問題，必使直覺雜多能確定地服從理解所給之形式，然後就範疇乃能導生有所陳述、有所決定的綜合命題。只就直覺之先驗形式與理解之統一活動看，所導生之綜合命題，乃皆為先驗命題，而供給一切經驗認識所倚恃之先驗認識。一切先驗認識列舉為各原則後，理解與感性之統一活動乃結束。

知識依對象而立，對象必在對象性之限界中；對象性一經決定，我們知道，對象之所以成為對象，必如何如何；則知識之限界即決定。

#### (四) 知識限界之決定

康德在〈論一般意義的對象分為現象與本體之根據〉一章<sup>22</sup>中，開始先用譬喻說，我們巡視過純粹理解的領域，於此中對一事物，皆正其位；但我們亦發現，這塊土地只像一島嶼，為廣大而風浪險惡之海洋所包圍；這個是真實知識之領土，四外皆為幻相區域。人在此島上，常有往海洋中另尋新土地之衝動，雖常常發現所希望的僅是虛幻，但不能息止此種衝動。但在離島而作海上冒險之前，應該先看看本島之地圖，首先弄明白，我們是否應以島上所有為滿足；其次弄明白，我們據何權利而領有此島，不畏外人之攻擊。此二者，即一面關涉真實知識之可能問題，一面關涉真實知識之確定說明問題，離此島便無真實知識，故應以此島所有為滿足；在此島上，一切真實知識皆可確定說明，故可有堅強立足點。

康德下面乃再撮述前各章之大意。

我們已經明白，理解不借自經驗，而純由自身引出之每一東西，仍只有經驗方面之使用，純粹理解之原則，無論為先驗建

<sup>22</sup> 編者註：原文於此只稱「本章」。



構性的(如數學原則)，或僅有整理作用的(如動力原則)，皆只包含可能經驗之純粹圖型。因經驗之統一，由理解之綜合統一而來，理解之綜合統一，原自其本身出，而由與自覺之關係，加於想像之綜合；現象作為可能知識之材料，必先驗地相關聯於此綜合統一，並與之符合。(A236–237/B295–296)

此只是重說，可能經驗之範圍即可能知識之範圍一義。下面康德乃說明此種超驗之研索之意義。

僅作經驗運用，而不能反省自身認識之源的理解，可以把自身的機能運用得很好，但有一點不能辦到，那就是，不能決定自身運行的範界，不能知道它的範界內及範界外都是些甚麼。(A238/B297)

但康德的工作卻正是要決定這些，理解如不知道甚麼是在它的範圍內的問題，甚麼在它範圍之外，則不能免於逾範的運行，以自陷於幻妄。就此看，則純粹理解之概念及原則之必須限於經驗使用，乃成為一個極重要的命題。

所謂超驗的使用，即指將事物當作物自體而作一般性的涉及說。一概念若只涉及現象，便是限於可能經驗，而非超驗使用。

經驗使用所以為僅有的正當使用，即因每一概念必須有對象，始有認知的實義；而對象必由直覺給予，先於對象之純粹直覺亦必須由經驗直覺而得客觀可靠性，故一切概念，不論本身有如何高度之先驗性，必須與經驗直覺相連；不然，則成理解的任意戲用，無客觀可靠性。此處康德又提到「想像」(Einbildungskraft)，案此指通常的想像說。

一切概念，必須在直覺中有一相應的對象，否則即無實義；此處康德原用“Bedeutung”一詞，即與英文中之“meaning”同義；但我不譯為「意義」而譯為「實義」，是因為通常我們說「意義」時，乃指一概念之內容；範疇如不客觀化，自無客觀的意義或實義，但本身並非無內容。如此多用一簡別字，即可免誤會。

康德下面又再就各範疇來說明時間為一切範疇獲得實義之必

要條件，茲不贅述。康德如此說明後，乃謂：

依此，超驗分析有此一重要成果，即是，理解所能使之先驗生效的，只是一般性的對一可能經驗的形式的預見，並且，因為不是現象的東西便不能為經驗對象，故理解不能越出感性之限界。只在此限界中，對象能被給予於我們。它的原則，只是現象展現的原則，所謂本體論這一個驕傲的名字（即自稱是能給我們對於一般事物之先驗綜合知識的系統學說者），應由「純粹理解之分析」這一個謙虛的名字來代替。（A246–247/B303）

如此，康德拒絕了傳統的本體論。下一步則論所謂「本體」（Noumena）之意義。

所謂思想，即是將一給予的直覺引往一對象之動作。如果此一直覺的模式是我們所不知道的，則這個對象即成為超驗的，在這種情形之下，理解的概念即在作超驗的運用，即是只在對一般的雜多之思想中造成統一。一純粹範疇，其中一切感性條件完全抽離之後，便不決定一對象，而只是表示對於一個一般性的對象的思想。凡運用一概念，即需判斷的機能，這是前面論理解時特別說到的；所謂判斷的機能，亦即是將一對象引歸於一概念下的機能；由此必須有一種形式條件，在它下面，某種東西能在直覺中被給予，這即是前面所說的圖型；沒有此一條件，則引歸即成為不可能，因為根本將沒有甚麼可被給予的東西能被引歸於概念下的。由此，我們可以說，概念作超驗的使用時，根本不算一種正當的使用，根本沒有決定的對象，甚至沒有可決定的對象。所以，單是純粹範疇，如未經圖型化，則根本不能建立先驗綜合的原則，純粹理解亦只能有經驗的使用，離開可能經驗之範界，則根本不能有先驗綜合原則或知識。假如換一個說法，我們可以說，離開了感性之形式條件，範疇便只有一種超驗的意義，而不能有甚麼使用可說，因為範疇之使用，非有那種引歸對象於概念下的形式條件不可。離開感性條件，範疇就根本不能用到對象上去，就只是思想內部的形式。康德說這些話，只是為了要

引到所謂「本體」觀念問題上去。因此他接着就說：

就根源方面說，範疇不以感性為基礎，像時空等直覺形式那樣；所以，它們似乎就應能有超乎感覺對象範界的使用。但實不如此。它們本身僅是思想形式，僅含有在自覺中先驗地統合直覺中給予之雜多的邏輯機能。由此，離開對於我們可能的那各種僅有的直覺，則範疇比時空等純粹感性形式更為無用；因為經由感性形式，至少對象可以給予，<sup>23</sup>而雜多之連結形式，在沒有能給予雜多的直覺的時候，即根本無實義。同時，當我們指某些對象為現象或感性的存在時，即由此將我們直覺對象的模式與它們本身作為物自體，加以區分。顯然，由此區分，我們即似乎將後者，就其本性着想，置於與前者相對峙的地位，雖然我們不能直覺到後者；或者就另一面說，我們確如此置定了其他的可能的東西，它們非感覺對象，卻能為理解所認知，因之稱為智性的存在，即本體。(B305-306)

康德如此說明本體觀念之由來；但問題是，範疇是不是對於本體有一種實義呢？是不是能為認知本體的模式呢？康德的答覆當然是否定的。但這裏實有一種根本上的含混問題，才造成思想之誤用。故康德續作解釋。

當理解將在一定關係中之對象稱為現象，同時即由此造出一「自體義的對象」之象表；相信它能對這種對象構成概念。<sup>24</sup>現在，理解除範疇外，更無其他基本概念，故它視為當然地承認，當作物自體的對象必能經由這些純粹概念而被思想，由此，便弄得把對於一在我們感性之外的智性存在的完全未決定的概念，當作一個關於我們能用理解由某種方式認知的存在之決定概念。(B306-307)

<sup>23</sup> 作者註：此處「對象」一詞，實指構成對象之雜多言。

<sup>24</sup> 作者註：此種「相信」另有根源，康德此處未說明白。

下面康德乃提出本體之二義。第一、消極的意義，例如將本體解釋為「不是感性直覺對象的東西」。第二、積極的意義，即如稱本體為「非感性之另一種直覺之對象」。

如用積極的意義，則需有一種異於感性的直覺；但在感性論中已確定我們的認知能力裏面僅有感性直覺。智性直覺如有，亦非認知能力。而範疇離開感性條件便成空形式。故倘使有智性的存在，為我們感性直覺所不能接觸者，則範疇亦不能接觸此種對象。

由此，本體只能就消極意義說，如就積極意義說，則便不是知識論範圍內的問題。

就消極意義說，本體觀念有何作用呢？康德說它有一種限制性的功用。

在一經驗直覺中，如將一切思想成分除去，則便不能剩下任何有關對象的認知；因僅僅直覺不能有認知，因對象必依理解而可能，此在超驗推述中已論述。但如取去一切直覺成分，則剩下思想形式，是對於一可能直覺的雜多的決定對象之模式。由此，在某種程度上，範疇確比感性直覺擴展較遠，這是就它們能離開對象給予的模式而思想一般的對象說。但並不能據此而說，範疇能決定或應用於範界較廣的對象。因為我們既不能有另一模式之直覺，則此種對象並不能給予。

此處如加批評，則問題殊多，本書姑從略。

一個本身無矛盾但其客觀有效性不能認知的概念，康德即稱之為「成問題的概念」。<sup>25</sup>本體概念本身無矛盾，並且有一種限制作用。因為本體即標指感性認知能力不能達到之範圍，亦即表示感性並不能伸展到理解所思想的一切。但本體本身之可能性，卻無法了解；在現象之外，對我們只有虛空。我們雖有理解，它可以不定地擴張到這個範圍去，但卻沒有一種直覺，能由之使感性

<sup>25</sup> 編者註：「成問題的概念」即德文原文中的problematischer Begriff。有關這個概念的翻譯和詮釋可參看關子尹著〈本體現象權實辯解〉一文，載關著：《從哲學的觀點看》（台北：東大，1984），頁58。

領域外的對象能被給予。由此，康德說，「本體概念，只是一限制性的概念」(A255/B310–311)，只有消極功用。但它與感性之限制相連，亦非無因而生者，但亦不能供給我們任何正面材料。

總之，因為我們沒有感性直覺以外之直覺，故對象不離感性，而本體一義即不成為對象義，我們對之不能有知識。這就是有名的「不可知論」了。

下面，康德有幾句話，甚為重要。

當我們說，感覺只表現對象對於我們呈現為如何 (wie sie erscheinen) 的樣子，而理解則表現它們是甚麼 (wie sie sind)，後一句話不可誤解為超驗的意義，而實在只是經驗的意義。那就是說，表現出它們在現象的整體中所必有的樣子，並不是說，離開它們對可能經驗的關係，照着它們所可能是的樣子來表現。……因為這是我們永遠所不能知道的。甚至，這種超驗的或特殊的認知，在任何情形下，是否可能，亦是我們所全然不知的……。對於我們來說，理解與感性，只能聯合地決定對象。如果我們把它們分開，則我們有「無概念的直覺」或「無直覺的概念」，在這兩種情形下，我們都將有不能應用到任何決定的對象的象表。(A258/B313–314)

這裏所說的「聯合地決定對象」及「不可分開」一義，皆與我們在本書中所說的「理解與感性之統一活動」為一事。於此，我們看見康德在超驗分析的最後結論中，決定了知識的限界，指出理解與感性之統一活動，為其對知識之建構之解釋，正與我們的解釋相同。我們亦就此結束本節中「感性與理解之統一活動」的討論。

下面將就理性與觀念的問題，闡述原書中「超驗的辯論」部份之要義。

## 五、理性與觀念

本節中所剖論的問題，在原書中，康德稱之為「超驗辯論」。

此一部份，與「超驗分析」合稱「超驗邏輯」，〔而「超驗邏輯」又〕與「超驗感性論」並列。所以如此，乃因康德視此二部份為討論「思想」之理論，與感性論之討論直覺不同。<sup>26</sup>但依我們〔於本書緒論中〕所展示的理解脈絡看，則這一部份理論，與前面的決定知識限界的理論應該並列。成素與活動之決定，合而成為知識限界之決定；知識限界決定後，吾人知現象或可能經驗之範圍外，決不能成立任何知識。即所謂本體不可知。但至少在以往哲學史上，確已有許多形上學系統。這些系統皆以建立對本體的知識為職責。現在決定對本體之知識為不可能，則對於這些學說之為幻妄，自必亦同時決定。對於這些幻妄知識之批評及解釋，即為超驗辯論之內容。

以上是一種消極的說法，因為，僅僅說明幻妄，批評幻妄，不含有建立的意義。在表面上，此亦似與康德自己某些表示相合。即如，在超驗辯論的導言中，康德一開頭即說：

我們將一般意義的辯論，稱之為幻相的邏輯。(A293/B349)

所謂「幻相的邏輯」，即可視作對於「幻相」之評定及解釋。但深一層看，則尚有積極意義。此即是我們前面敘述本書之大脈絡時所說，本體觀念之根源問題。

康德自己在超驗辯論中，並不用“Noumena”一詞；這是由於他下筆寫原書時，本根據另一線索；這在下面再作析論。現在，我們根據本書所用方法來剖解康德原書，則由本體觀念或「象表」之根源問題，以說超驗辯論之任務及意義。

由感性論至超驗分析末尾，我們已看見知識限界之決定完全成立。由此決定，對本體之知識，亦決定為不可能建立者。但至

<sup>26</sup> 編者註：在廣義的德意志觀念論傳統中，「邏輯」除可指今日所謂「形式邏輯」外，主要還可解作「有關思想或心靈的學問」。詳情可參見Heinrich Scholz著*Abriss der Geschichte der Logik* (Freiburg: Alber, 1959)。本書有中譯本：蕭爾茲著，張家龍譯：《簡明邏輯史》(北京：商務印書館，1977)。

少「本體」一詞，曾在思想中出現。此詞必有其一定之內容；我們以本體為一消極的限制觀念，似即不必問此觀念有何內容；此在超驗分析末章中，確有此跡象。但以往建立本體學說的人，其意識中所呈現的「本體」的內容，顯然並非只有此一限制性意義。今說，本體為不可知；理由是，本體立於可能經驗範圍之外。換言之，本體一詞之內容，不能化歸直覺，亦不能化歸理解。然則，本體一詞有其內容（呈現於自覺中），而此內容又不自直覺或理解來，則其根源必另有所在。為追尋此一根源，乃有「超驗辯論」之論理性與觀念。這是據我們所整理出來的理論脈絡，對超驗辯論在原書中之必要地位的說明。

進一步看，在此說明下，超驗辯論即呈現一種重大意義。我們由知識之成素及活動，而勘定知識之限界。在此限界中，一切皆可化歸於感性及理解。但「本體」一詞之內容，則不能化歸於此中，則由此，我們乃逼至一知識外之自覺境域。或者，說嚴格一點，我們展示知識之全境後，由於將侵入知識境域中而又實不能屬於知識境域之本體觀念逼顯，我們乃隨此線索而逼出另一為本體觀念源生地之境域。這是靜態地講。若動態地講，則我們反省知識活動，由知識之成素及活動方式（即統一活動），而決定此種活動在一封閉圈中，而由本體觀念之反省，又使我們反省到此圈外之活動。這種活動必有其根源，追溯此種根源，乃逼出理性；而且理性顯出後，其本身之作用，亦將隨之而顯；不論就其對知識之作用言，如何有一產生幻相之作用（當然不僅有此反面作用），理性本身所顯示之主體性，即通往德性之境域。此是吾人觀康德知識論之大方向時，首須切實把握者。而把握住這一點，超驗辯論之積極意義也就顯出來。儘管在康德寫這本第一批判時，自己尚不完全自覺到此一意義，但窮智見德是本質上之路向。而由知識之反省以透出主體性，再由之展現德性自覺，乃康德哲學自身之發展歷程。吾人統觀全局，就此處點明，則第一批判與第二批判之關係亦顯。至於原書中許多零碎問題，如「理性為最高認識能力」之語（康德自己所說），與知識限界之決定有無衝突？此語應如何解釋？又如，康德依「無條件」、「絕對」等義釋本體觀

念，則此種「本體」，與「物自體」有何關係？二者是否即為一事？皆是應予說明者。必將康德自己之歧出觀念闡明，並據其原文對許多未說清楚之處，解說明白；然後，吾人之剖示乃無可疑。但此等問題，如先提出說，轉嫌不親切，故皆於下文中在適當地位解決之。

這是我們在剖觀超驗辯論之理論以前，對此一部份問題之意義的概略說明。以下即作進一步之整理，並據原文以展示其內容。

### （一）本體、觀念、理性

「本體」(Noumena)一詞，在超驗辯論中，康德本未用。<sup>27</sup>但我們卻緊握此義來看康德此一部份理論。這也是據一理論建構之探索而得的結果。下面分幾步就理論脈絡展示此義。此脈絡即由本體到觀念及理性；與康德所寫出的討論次序適相反，此相反亦有其理由，下面說明康德自己寫書時所據之另一線索，此點即可闡明。

第一步，先對原書此一部份中各樞紐點作一概說，然後再論理性及觀念，以及其系統。

依感性論及超驗分析，如上所說，對本體建立知識為不可能者。理解必與感性合行，始能決定對象，故無所謂純由理解而得的知識的擴張。以往自命為對本體建立了知識的學說(可簡稱為本體學說)，皆是幻似的知識，或釋為「超驗的幻相」——與「經驗的幻相」不同。

但以往這些只有幻似知識的本體學說，其所以能列為一類，自因有共同之尋求目標。就我們所揭示的理論脈絡說，這自然就是所謂「本體」。而「本體」如前所論，又必有其一定的意義內容。

<sup>27</sup> 編者註：康德有關Noumenon的討論，主要見於「超驗分析」最後一章和該章之後之附錄中，此固為事實。但在「超驗辯論」各章節中，康德提及Noumenon或Noumena者仍共有八起。讀者可參看香港中文大學的有關康德《純粹理性之批判》的網頁(<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Kant/cpr/>)。



康德則就「無條件的」(unbedingt) 及「絕對的」(absolut) 來解說此種內容，而其根源則歸於理性的觀念。

依康德之說，對本體之知識，皆由超驗幻相而成，而「純粹理性」則為幻相之源生地。故超驗辯論導言中，第一節論超驗幻相，第二節即以「論作為超驗幻相源生地之純粹理性」為題(原文為：Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transzendentalen Scheins)。而在第二節中，康德指出理性「亦有一有關實在的使用」(#A299/B355)，因理性自身含有某些理性的概念及原則。而這個原則及這些理性的概念(或超驗觀念)，則就「無條件的」一義貫通地說。最明顯的文字為：

就「無條件的」之含有一切條件綜合之基礎說，一個一般意義的理性純粹概念，可由「無條件的」一義以界定及解釋。  
(A322/B379)

這是明白表示，理性所有的純粹概念皆可統於「無條件的」一義之下，另一面解釋純粹理性之原則，則為「給理解的有條件的認識尋求一『無條件者』，以使前者之統一能完滿」(#A307/B364，論「理性之純粹使用」一節中)。由是而逼出「有條件者如已給予，則條件系列之全部必亦給予」(A307-308/B364)之假定。此見純粹理性自身所含之原則，亦以對「無條件的」之尋求。

關於這些要點之詳細解釋，是下面各節的工作。現在我們在概說中，亦要指出康德理論之樞紐點在此。

康德在提出「無條件的」一義後，再提出「絕對的」一詞，以為二者可互相代用(見後)。再進一步，他即以「無條件的」一義為中心，而提出三種理性的超驗觀念(即理性的純粹概念)；對應於此三觀念，乃有三種本體學說，批評此三種本體學說，即結束超驗辯論。

這樣，康德原文的次序，是由超驗幻相開始，由理性到理性之觀念，再到本體學說的批評；而依我們所整理的脈絡看，則在理論上，決定了知識限界之後，應即現出本體學說之意義問題。而面對着以往這些對本體建立知識的學說的虛幻，一方面即不得

不引起本體所含意義在自覺意識上之根源問題，而再由此根源之追尋，乃提出觀念及理性為答案。這是，由本體問題進到理性與觀念，與康德之次序似適相反。但這並不發生嚴重問題；因為我們的理論脈絡，是純據理論建構的必要看；而康德自己的敘述次序本不一定如此明白確定。不過，有一點應該解釋的，即是康德何以偏用那樣一個次序。

這要追溯到康德對邏輯之解剖，及他在原書中預定的一理論劃分法。康德將邏輯分為三部門，以概念、判斷及推論(三段式)為題材。而又認為對應於此三者之三心靈能力，即為理解、判斷力及理性。此三能力通常或混稱為理解(這是康德在原則分析開頭所說，其實以前另有些哲學家亦以「理性」一詞，泛指整個概念思考的能力。姑不多論)。康德在「超驗邏輯」中本不是討論形式思考，而是以知識中思想一面之先驗內容為論析之主題；所以，雖然他比照這三部份，列出「概念分析」及「判斷論」(原則分析之別名)，但不能列一「理性論」。因為，理性不能涉及對象，不能涉及知識之先驗內容。而超驗辯論一部份，即代替此任務。超驗辯論與概念分析及判斷論之不同，即在於前者所處理之理性及觀念，本不能涉及對象或決定對象，不是真的知識成素故。

但儘管如此，康德仍順着他的「三分法」來決定他的敘述次序。因此，在進入超驗辯論時，他不通過理論上應有的橋樑，而不如我們所指出的那樣由本體觀念之根源問題渡往理性。他只依着三分的次序下來，開頭就從理性說起。

本來理性既不能涉及對象，即不應仍看作認知能力，因離開對象，即不能有認知。此在超驗推述中，為康德立論之主要原則。但康德仍又說，理性為最高的認知能力，此點不難說明，但所涉問題須加解釋。在下節論理性時，即論之。

以上的概說，只為表明康德在這一部份理論中之思想線索，及我們所用之脈絡說明，與之雖表面有異，但無妨礙。並表明兩種脈絡可以相合為一之根據——即統攝理性觀念之基本義，與吾人所說之本體之中心意義相當。以下即就原文，分別論理性、觀念及其系統，並略述康德對三種本體學說之批評。

## (二) 論理性

理性作為一心靈能力，在康德的理論中，可有三種功用或三種使用。

### (1) 邏輯的推理功用

康德在「超驗分析」之「原則分析」開頭即說明此點，並確切指出理性能力對應於三段論。

普通邏輯以一確切符合認知的較高能力的劃分之計劃為基礎。這些能力即是：理解、判斷力與理性。由此，這一學科在其分析部門中，處理概念，判斷及三段論，<sup>28</sup>與此諸心能之功能及次序確切對應……。 (A130-131/B169)

在超驗辯論中，更確切說明只有三段式推論始為理性的推論，而將傳統邏輯中之直接推論歸於理解。

在三段論中，有一基本命題，其後有另一命題，即是演繹，乃由此等出者；最後有一結論，它將第一命題中的真理與第二命題中的真理連結起來。如果作為結論之判斷，是如此地被包含於第一命題，而使它不經第三象表之中介便能由之推繹出來，則此一推論即稱為直接推論 (*consequentia immediata*)；我願稱此為理解的推論。但如除了基本認知外，第二判斷為產生結論所必需，則它即稱為理性的推論。 (A303/B359-360)

依此，只有三段論的推論，為理性能力所顯。這可以稱作理性之邏輯功用。看康德列舉理解、判斷力及理性三能力時，稱之為「較高的認知能力」，則可知當康德說理性為「最高之認知能力」

<sup>28</sup> 作者註：原文中之“Schlüssen”本指「三段式推論」而言，此字雖亦有「推論」及「結論」諸義；但看後文，即知康德明顯以此字指「三段式推論」。Meiklejohn英譯本以“conclusions”譯此處之“Schlüssen”，實誤。蓋康德另有“Konclusion”一字也(例如原本A304/B361頁有關討論)。

(A299/B355) 的時候，其意即指此種構成間接推論之理性能力而言。雖然理性並不涉及對象，因之不能為直接的構成認知之能力，但它能推動理解，仍可看作一種有補助作用之認知能力，當康德說知識只有二來源，即理解與直覺時，他所以不將理性列入，即因理性不能涉及對象，不能直接構成知識；但因有此補助性之作用，故仍視之為一認知能力。所謂「最高」“Oberst”並不與「補助」之義衝突。因康德所謂「最高」，僅指其作用在知識結構之上層說，亦即是「知識始於感覺，進至理解，終於理性」之意 (A298/B355)。<sup>29</sup> 而我們此處所謂「補助」，則就知識之構成說——在此意義下，感覺即為最主要者。

因理性能力本為形成三段論之能力（一如理解為判斷之能力），故下文涉及三種「辯論的推論」時，即比照前文之由判斷之形式決定範疇之工作，而依三段論之形式決定三種辯論的推論。說到這裏，我們即涉及理性之第二種功用。

## (2) 理性之實際功用<sup>30</sup>

康德在提出所謂超驗的幻相後，謂：

……在我們的理性中……有某些基本規律及其運用法則，它們有客觀原則之外表，而由此遂發生下一情況；即在理解方面的一種概念的確定連結之主觀必然性，被當成對物自體的決定的客觀必然性。(A297/B353)

超驗辯論即以展示此種在超驗判斷中之幻相而自足……。

(A297/B354)

如此決定「超驗幻相」之意義後，下節乃以「論純粹理性為超驗

<sup>29</sup> 編者註：康德於超驗辯論後的附錄中有很類似的說法：「故而，人類一切知識均起於直覺，進而達於概念，而終於觀念。」(見A702/B730)

<sup>30</sup> 編者註：理性的「實際功用」，指的是德文的der realer Gebrauch(但由於行文格式，這個詞並未以如此拼合方式出現於原書中)，英文可譯為real use。理性的實際功用涉及的仍是理論領域中的問題，與康德於第一批判稍後，和於第二批判中談論的理性的「實踐功用」(praktischer Gebrauch)有別。

幻相之源生地」為題，而第一步即論理性之作用。開頭即指出理性有邏輯的功用及實際的功用。

關於理性，亦如關於理解，有一種純屬形式意義的功用，即邏輯的功用；在此中理性抽離一切認知內容；但就其含有某些概念及原則之根源，不借自感性及理解說，理性亦有一實際功用。(A299/B355)

所謂實際功用，即指理性本有之「概念」及「原則」之運行說。而所謂「理性之概念」或「理性之純粹概念」，依原書「論純粹理性之概念」一節所說，即為「超驗的觀念」(A311/B368)。至於純粹理性之原則，則在「論理性之純粹使用」時先論之。<sup>31</sup>

康德先說明兩點。第一、在三段推論過程中所現出之理性，不能用於直覺；因將直覺攜歸於一規則下，乃理解及其範疇之任務；理性只應用於概念與判斷上。理解與感性直覺有直接關係，能決定直覺對象；理性則只涉及理解，故至多只能說理性間接涉及對象及其直覺。理解之統一為可能經驗之統一；理性之統一則根本不涉及經驗。例如，每一發生的事物必有其原因，並非由理性認知及頒定之原則。此一理解的統一使經驗成為可能，毫不借理性之助力。理性不涉及經驗，決不能僅由概念而產出此種綜合統一。第二、理性在其邏輯使用中，要去發現其判斷(即其推論之結論)的普遍條件；而一個三段推論本身實即是，由於將其條件繫歸於一普遍規律下而來的判斷。現在，因為這一規律本身，可以是歸屬於理性的同一過程的，而且只要這一個過程能否繼續，條件之條件可被尋出(經由“Prosyllogism”)，所以，很明顯地，理性的特別的原則，在其邏輯功用中，即是「對理解的有條件的知識」，尋求一無條件者(Unbedingte)，由此而使理解的有條件知識能獲得完整。但康德接着即指出，此一邏輯的法則之成立，必須

<sup>31</sup> 作者註：「使用」與「功用」在原文中皆用“Gebrauch”一詞；茲為配合中文語氣，故有時譯為「功用」，有時譯為「使用」。此當不致引起誤會。

我們承認另一點：即有條件者如被給予，條件之全部系列(本身是無條件的)亦被給予，亦即是說，包含於對象及其連結中。而如此由「有條件的」進往「無條件的」之原則，顯含一綜合進程，因為，說「有條件的」之時，固必涉及或含有「某種條件」——此可由分析而決定，但不能關連到「無條件的」。

就此一「尋求無條件的」原則看，我們可說理性有自身的一種綜合原則。而因「無條件的」即必不在可能經驗範圍中，故此種原則必為「超離的」(transzendent)，並且由此導出之一切綜合命題亦將為超離的，即皆不能作經驗使用。此見理性原則與理解原則完全不同，後者之作用純在可能經驗範圍中；因之為「內含的」(immanent)。理性之超離原則卻正是授權給我們去越過可能經驗的原則。因尋求無條件的，即是要由有條件的領域走出去；而經驗之可能範圍中不能有無條件的。

在此一決定下，康德進一步方提出各理性觀念，此在下節論之。現在我們要討論康德所承認的理性之作用或功用。我們現在即應由以上所說，進而略述這種「實際的功用」的意義。

理性有自身之原則及觀念，而觀念無感性世界中之對象。故自身不能涉及知識對象。所以我們倘若使用這種原則與觀念去尋求知識，或決定對象，則產生幻相。其過程是：

……由我們知道的某種東西，推向我們對之全無概念的東西……。(A338/B396)

而由此產生理性之幻似知識；康德在超驗辯論中，主要工作即在批評此種幻似知識。此分為三部份，即心靈論、宇宙論及神學。詳見下各節。

我們在此只說明，理性除了邏輯功用之外，因自身擁有原則及觀念，故尚有一種實際功用。此種實際功用表現於對無條件者之尋求；而當此種尋求作為一建立知識之活動時，理性發揮其實際的功用於一錯誤之途向，理性即成為幻相之源生地。依此義，我們知道理性的第二種作用(因是錯誤的，故不稱功用)。

但理性的實際功用本不一定必為幻相之源；所以如此，乃由

於錯誤的使用而來。倘若正當發揮理性之實際功用，則有正當意義；此正當意義之理性功用，本為實際功用之正當部份（與不正當部份互別）；但因我們要強調此義，故特列之為理性之第三功用。

### (3) 統攝或系統化功用

此在康德原用“regulativ”一詞，其要旨在說明理性之原則及觀念(Idee)，如看作推動理解尋求系統的統一之原則及觀念，則即不是虛幻的(或「無所謂虛幻」)，且有正面意義。此點康德在超驗辯論附錄中曾詳說，表明理性本身決不可看作僅僅導思想經幻妄中的心靈能力。康德說：

我們有理由假定，有一種運用超驗觀念的模式，它是正當的和內含的(案：即指不超離言)；雖然，當我們弄錯了它們的意義的時候，將它們當作對實有物之概念，它們的運用模式，便成為超離的，幻妄的。因為不是觀念本身，而是觀念在對可能經驗的關係中之使用，可為超離或內含。(A643/B671)

又說：

純粹理性之觀念，就本身及其本性說，不能是辯論的。只是由於對它們的誤用，始有錯誤的幻相由之發生。……因此，應可預見，這些觀念有一種真實合法的目的。(A669/B697)

由此，康德在此一段附錄中不僅說了其本文未盡之意(在超驗辯論本文中，重在討論超驗幻相，批評各種形上學或關於本體知識的學說，即偏重說理性的實際功用之錯誤一面)，且在下面對超驗觀念作一推述；這與其本文頗有衝突，茲不具論。總之；理性作為推動理解尋求系統的統一的動力，則其觀念成為統攝性的觀念；原則成為統攝性的原則；即顯其正用。

在下文，我們撮述康德對各種形上學的批評後，對此附錄之內容，尚將略說。現在我們只引此以說明理性之第三功用。

在《純粹理性之批判》，「理性」僅是「思辯的」(spekulativ)，不及實踐義，因此，不涉及價值主體；但在超驗辯論附錄中，理性本身之主體性已透出；尤以就理性之統攝功用，對自我及神等觀念作部份的安立時，此點極為明顯。康德之神，作為一理性之觀念，雖然一定要在實踐理性下始能獲得完全的安立，但在把它看作一有統攝功用之觀念時，神已成為一「觀念中之對象」(ein Gegenstand in der Idee)，已有一種「實在性」。這雖不能看作完全的安立，但是部份的安立；而此一安立全由主體之活動來決定；理性並非決定一對象義(即康德所說的單純或絕對義的對象)，或實體義的神，而只由自己要推動理解而立此統攝觀念；於是存有義降屬於活動義；理性之主體性大顯。此點詳說則非本節之事。但在我們要看康德批評各種神學的工作之前，先了解此點，亦為必要。

下面我們再依康德原文，看理性各觀念及其系統，以便進到下文對三種形上學之批評。

### (三) 超驗觀念及其系統

正如理解自己有純粹概念，理性自己亦有純粹概念；而理性之純粹概念，即稱為超驗觀念。超驗觀念無相應之對象；或者從另一面說，我們不能知道這樣一個對象，它能適足地相應於一超驗觀念。

超驗觀念，皆由理性尋求「無條件者」而生出；故第一步先不問超驗觀念經一定之分化過程後能表現為幾種，我們應首先明白「無條件者」為超驗觀念之中心意義，故康德說：

一個一般意義的理性純粹概念，可由無條件者之概念界定並解釋之……。(A322/B379)

而所謂無條件一義，本由對於有條件者之系列之完整義而來；此在上文談理性之原則時已說過。因此，「無條件者」(Unbedingte)與「整全」(Totalität)不可分離；康德再於此提出「絕對」(absolut)一詞，以之為與「無條件者」之義等同之字。



在此一擴大之意義下，我將用「絕對」一字，與僅在某些特殊方面有效者相對峙；因後者受條件之限制，前者則不受任何限制而有效。(A326/B382)

於此，可顯然看出「絕對」亦即「無條件」之意。

環繞無條件義或絕對義之超驗觀念，可以有三類。此諸觀念皆沒有可以經驗地給予之對象，故皆在理解能力之範圍外。此三觀念，乃依象表中之三種關係而形成(參見A334/B391)：

第一，對主體的關係。

第二，對作為現象之對象的雜多的關係。

第三，對一般意義之一切事物的關係。

依此三種關係，乃有三類超驗觀念。康德說：

花

由此可知，一切超驗觀念自身安置為三類：第一類含有思想主(義)之絕對(無條件)統一；第二類含有現象之條件系列之絕對統一；第三類含有一般意義的一切思想對象之條件的絕對統一。(A334/B391)

由此三種意義之超驗觀念，吾人遂有三種形上學，或對本體建立知識的學說(由誤將理性之超驗觀念看作有存有性而來)。故康德接着便說：

思想主體為心靈論(案：即“Psychologie”，此處不譯為心理學，免與經驗科學相混。)之對象；一切現象之總合(世界)為宇宙論之對象，含有一切能被思想的東西之可能性的最高條件之事物(一切存有之存有)，為神學之對象；由此，純粹理性給我們一個關於靈魂學說(理性心靈論)的觀念，一個關於世界之超驗學科(理性宇宙論)的觀念，最後還有一個關於神的超驗學說(超驗神學)的觀念。(A334-335/B391-392)

這三種學說，皆欲對本體建立知識，亦即為三種傳統的形上學。由以上各節所論，我們可以知道，此類知識在康德眼中皆為幻似知識。故下文康德即分別作批評。

康德在超驗分析中決定知識之限界；超驗辯論中則一面闡明

理性之大用；一面緊扣理性不能決定對象之義，批評一切純恃思考的理性功用以建立對本體之知識的學說。此中線索，在康德原書表現上乃順着三種高級心靈能力之次序下來；但依本書所整理之線索，則知識限界之決定與本體觀念之根源的決定，為康德知識論之二大工作，而此二部份之問題，皆可由「對本體之知識是否可能」一基源問題統攝之。

超驗觀念為理性所固有，康德所批評之以往各種形上學，皆是誤將此理性本身之觀念，當作存有義之實存對象，而欲對之建立純思考之知識。本體在此種學說中，被看作一種可受決定、可對之成立知識之對象；康德原文中亦只作批評。關於必然要逼出之「本體歸於理性」及「本體收回於主體中」二義，則康德自己未詳說。我們由理論之脈絡推究下去，知此為必然逼出結論；故就問題之全局看，我們乃如此闡解康德知識論之必然歸宿。但闡解是一事，敘述原書是一事；下面敘述康德對三種形上學之批評，皆只依康德原書攝述其要旨，關於此一部份工作在康德知識論全景中之地位及意義，已屢次說明。下面敘述時，即不多涉及此種問題。

又康德在決定範疇時，乃以邏輯判斷表為線索，各範疇皆與判斷表中各形式相應。現在康德以理性為三段推論之能力，故決定理性之觀念時，亦以三段推論之三形式為與三觀念對應。此三形式即定言的 (kategorisch)、假言的 (hypothetisch) 及選接的 (disjunktiv)。顯然，此又與理解範疇所決定之三種關係相應。但康德主旨，仍以三種幻似知識為對應於三段推論之三式；故在「論純粹理性的辯論的推論」(Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft) 中，以三種產生幻似知識之推論或三段論為對應於三種超驗觀念者；而下文分別批評此三種辯論的推論時，更時時指出其相應關係。此點本不甚重要，我們所以要提到它，實因此一思想路數透露出康德對心靈能力之活動形式的一種普遍見解，即活動形式只有一套，分別表現於邏輯使用及實際使用兩面。理解如此，理性亦如此。

此外在列舉三種觀念時，康德曾明謂：

對於這些超驗觀念，客觀的推述是確不可能的……。(A336/B393)

但在超驗辯論附錄中，卻由理性之推動理解，及賦予最大可能之系統的統一來說，又對超驗觀念作一相對意義的客觀推述。在理論內容上，此本無衝突；因在後一推述中提出「觀念中之對象」，亦並非否定超驗觀念不能涉及實際對象（即經驗中給予之對象）；但在表面上易生誤會。故此處略一提及。

在分別批評三種形上學以前，康德先就此各辯論的推論作一總說：

這種辯論的推論，僅有三類，與其結論所呈現之觀念數目相同。在第一類推論中，我由不包含雜多之主體的超驗概念，推論主體自身之絕對統一，對於它我本不能達成一概念。此一辯論的推論，我稱之為超驗的謬誤。第二類詭辯的推論涉及一給予的現象之條件系列的絕對整全的超驗觀念，我由我常在一方面的系列之無條件綜合統一上有一自身矛盾的概念，而推論相反一面的統一之正確，對此種統一，我亦實無概念。在這種辯論的推論中之理性的情況，我稱之為純粹理性之背反。最後，依照第三類詭辯的推論，我由一般對象條件之整全——就其能被給予於我而思想之來說，推論一般事物可能性之一切條件之絕對綜合統一；即是由那些我只據其超驗概念並不能認知的東西，推論一切存有之存有——對於它，我由超驗概念所知者更少；而且對於其無條件的必然性，我也不能有概念。這種辯論的推論，我稱之為純粹理性之理想。(A339-340/B397-398)

“Paralogismus”（謬誤）即指心靈論說；“Antinomie”（背反）即指宇宙論說；“Ideal”（理想）即指神學說。

下面我們撮述康德對此三種關於本體的幻似知識或學說的批評。原文甚繁，本書只略述其要點。

#### (四) 三種形上學之批評

##### (1) 心靈論之批評

此可分二部，第一部份批評一般的理性心靈論，第二部份批評孟德爾遜 (Moses Mendelssohn) 之說。

理性心靈論以「我想」一命題為基礎，而導繹其整個系統。

「我想」一命題，本身本<sup>來</sup>只表自覺之統一；但理性心靈論則要以此為基礎而建立對思想主體之知識。依照各範疇，我們可列出心靈論之基本決定如下 (參見A344/B402)：

- (1) 靈魂為一實體。
- (2) 就質說，它是單純的。
- (3) 就其存在之不同時間說，它在數量上為單一，即是一而非多。
- (4) 關聯於空間中的可能對象。

由以上各點或其聯合，乃可導出理性心靈論中之一切概念。康德原文列舉各導生概念如下：

此實體僅當作內感之對象，供給非物質性的概念；作為單純的實體，供給不壞之概念；作為智性的實體，其單一性供給人格性的概念；三者合起來供給精神性的概念；對於空間中對象的關係，供給與物交通之概念；由此，它表思想之實體為物質中生命之原理，亦即一靈魂，並作為生命性之基礎；而這再由精神性之概念予以限制及決定，即供給我們永生的概念。(A345/B403)

理性心靈論的謬誤即與此等概念相關。理性心靈論在根本上只有一無內容的象表——「我」；「我」僅作為自覺之統一，本只是一超驗主體；它為一切思想所必共之假定，我們對於它本身卻不能有任何概念。自覺自身原不是表一特殊對象之象表，而只是一個一般的象表形式。

倘若不只是以「我想」之自覺為基礎，而加入內感成分，則即可形成一經驗意義的心靈論；但此種心靈論又不能決定經驗外的思想主體本性。

總之，若要如理性心靈論者所要求，去決定或認知思想主體之本性，則不能加入經驗因子；但若排斥掉一切經驗因子而運用理解，則理解必是在作超驗的使用。

僅僅思想的自覺，如無相關的直覺，則不能決定一對象。故僅僅由思想，不能將我自身當作一對象去決定；自我要成為一對象，必須要有對我自身的直覺。換言之，即是：

能夠作決定的自身的自覺，不是一對象；反之，可以被決定之自身之自覺，即對於我的內在直覺的自覺(就其中所含之雜多，能依思想中自覺統一之普遍條件而相連結說)，方是一對象。(B407)

由此，康德乃根據「無直覺不能決定對象」一義，而批評上列之理性心靈論中四點決定。大意如下述。

第一、在一切判斷中，我是一能決定的主體；說能思想之我必應在思想中常看作一主體，一個不能作為對思想的謂語的東西，只是一表同一之命題；此一命題並未表示，我作為一對象(對自己的對象)，是一自存之存有或實體。如此說，即須有某些材料來支持它，而這些材料不能在思想中發現。

第二、我或自覺之自我是單純而不可分的，這也是一個分析命題；因單純義可從自我概念中推出。但這並不即決定，自我為一單純的實體。實體概念常關聯於直覺，對於人說，且必是感性直覺。此不能在思想中尋得，而「自我是單純不可分」一肯定，則屬純思想範圍。因之，無適足之直覺以構成此一綜合命題。

第三、自身在雜多中保持同一，亦是一分析命題。自覺到的主體之同一，並不能涉及對此主體之直覺。故說主體之同一性，並不能決定，一思想的存有在一切變化中自身實體同一的自覺。

第四、我將自身作為一思想的存有。將其存在與別的外在於我的東西之存在劃開(其中包括我的身體)。這也是一個分析命題，因為所謂「別的」東西，亦正是我所劃開的東西。但是否這一自身之自覺，沒有了外在於我的東西而仍可能；是否我自己能僅作為一思想的存有而存在，則不能由此分析命題推知。

總之，分析思想中我自身的自覺，我們毫不能得到對於我自身(作為對象)的知識。心靈論之錯誤在於將一般意義的思想之邏輯方面的展示，當作對於對象的形上的決定。

康德作此批評後，接着說明，若是我們可以先驗地證明思想的存有自身是單純實體，則整體《純粹理性之批判》即成為多餘的：

因為，那樣一來，我們將已越出感性的界域走了一步，而深入本體的界域；而在此情況下，不能否認我們有權力在此界域中擴張我們的知識……。因為，這個命題：「每一思想的存有，本身是單純實體」乃成一先驗綜合命題；因第一它已越出作為其主詞之概念，而在一「思想的存有」之概念上，加上其存在模式；其次，加上了一個不能在經驗界域中被給予的謂語(單純性)。(B409-410)

倘若如此，則「先驗綜合判斷將能用於物自體」，此即將推翻知識限界之決定。不過，此種危險亦並不會有，因理性心靈論之謬誤甚為明顯。康德以三段論表之如下(參見B410-411)：

大前提：凡只能被認識為主體者，只能作為一主體而存在  
——因之即為實體。

小前提：一個思想的存有，就其本身看，只能被認識為一  
主體。

結 論：所以，它也如此存在，即作為實體而存在。

在大前提中，我們說及的一個存有，是能在每一關係中被認識者，因之亦可作為在直覺中給予。但在小前提中，我們說到同一個存有，但只就其將自身當作一主體說，與思想及自覺之統一相關，但不與直覺相關。故是一不合法之三段論。

總之，理性心靈論所有的，永遠只能作為主體的東西的概念，並無客觀實在性。我們不能由之獲得任何知識。倘要使它客觀實在性，成為知識，則必須有一直覺，且是一永存的直覺。在內在直覺中亦無此種永恆者；如果我們僅訴於思想，則不能有

一必然條件，使我們將實體概念用於思想的主體上。故純依概念思考來決定自我，建立對「我自體」的知識，是一種錯誤的本體學說。

康德後面本尚有對孟德爾遜之批評，本書從略。

對於理性心靈論，康德最後作結論如下：

理性心靈論中之辯論的幻相，乃由於我們將一理性之觀念（屬於一純粹智性者）與一個對一般意義的思想的存有之概念（在各方面都是未決定者），互相混同。我在可能經驗方面認識我自身，同時抽去一切實際經驗，而由此推論說，我能夠離開經驗及其經驗條件而自覺自身。由此，我將我對我自己的經驗存在的可能抽象，與一個假定的，對我的能思想的自身之可能的獨立存在之自覺，互相混同；而且我相信我認識了我自身的實質——將自身當作一超驗主體，其時我除了自覺的統一，思想上並沒有別的，而此一統一恰存於一切認知的決定之基礎上，作為認知之形式。（B426-427）

此處最應注意，因康德將其根本意旨說出。這即是，我們由主體活動而達到之境界——如將一切經驗抽離，不可看作一種認知內容。主體之自覺為一切認知之可能基礎，本身不能被認知。

如說，我存在着並在思想，則這是一個經驗命題，經由此命題而決定之我或靈魂，亦只有現象義。而此實為欲對自我建立知識時所不可免者。僅就思想主體之自覺而顯自我，這不涉及現象我及本體我的問題：自我作為思想之基礎，亦不涉及範疇，但如要自我當作一知識對象，則必有範疇之應用。

自我作為道德主體，則不同。康德於此有簡短說明。大意只是透露由道德主體之自覺，可安立主體之自由。而在那一個情況下，自我即不是現象義——雖然如要對自我成立知識，則結果能成為知識對象之我，必只是一現象我。故康德此種理論對笛卡兒以來之理性主義哲學為一正面攻擊。蓋笛卡兒之「我思故我在」，在康德看來，雜有內感之成分；而由內感亦只能決定一現象我。

## (2) 宇宙論之批評

## (a) 關於宇宙論觀念一般

所謂宇宙論的觀念，即指有關於現象綜合之絕對整全的觀念。此種觀念有四，皆依理性追求「無條件者」之要求而生。康德列舉如下(參見A415/B443)：

- (1) 一切現象之給予的全體之「組合的絕對完全」。
- (2) 一現象中的一個給予的全體之「分割的絕對完全」。
- (3) 一現象之「源生的絕對完全」。
- (4) 在一現象變化者，其「倚恃條件的絕對完全」。

由此四觀念，遂產生四背反。換言之，即有四問題，對之作正或反之答覆，均陷入矛盾。此四組正反論題及證明，下面將依原文略說。這裏先要解釋幾點。

第一、背反中所表現之矛盾，並非由於思考過程的錯誤，而為理性本身在此種探究下，所不可避免者。

第二、理性本尋求無條件者；在宇宙論中，此點尤為顯豁。而從有條件者上溯至條件之整全——無條件者，此在康德稱為「後退的綜合」(die regressive Synthesis)；因是由已給予之有條件者，向上逆推。

第三、康德說明，理性本身並不能產生超驗的觀念；所謂理性的超驗觀念，實即是由理性將尋求無條件者之原則加於理解之範疇上而成。換言之，超驗觀念即範疇升至「無條件者」而成。此為對所謂「理性之純粹概念」的進一步解釋。依此，則理性只有「尋求無條件者」一原則，此原則即表理性之根本作用；而所謂理性之超驗觀念或純粹概念，實即由理性將範疇從可能經驗之限制中解放出來而成。此點與康德在超驗辯論開始時所說，似有表面衝突；但我們如深探一步，則無嚴重問題；理性由其尋求無條件者之作用，而將範疇提升為超驗觀念；此諸觀念一方面可說為理性所獨有，因除理性之作用外，別無此一提升能力；另一方面，所提升者既即是範疇，則亦同時可說，理性並非產生此種觀念者。

第四、由給予之有條件者，反溯到條件系列之整全，而達到



無條件者；這是理性之原則。在此反溯中之後退綜合，可依其所涉的系列之不同，而有四種：

- (1) 就時空系列看。
- (2) 就空間中之物質說。
- (3) 就因果關係說。
- (4) 就現象條件系列說。

康德原意以為此四類後退綜合——提供四背反者，分別與四類範疇相應。四類範疇共十二個，但只有四個超驗觀念；此即見超驗觀念雖皆是經理性改造或提升之範疇，但範疇則並不全都可以成為超驗觀念。

第五、無條件者可有兩種意義：一是僅依全系列而存在，即是只將條件之全體看作無條件者；另一意義則是將絕對無條件者看作系列之一部，它自己是無條件者，系列中的其他部份則隨它而來。在前一意義下，系列是無限的；在後一意義下，則系統有一始點。對以往時間說，此始點即為世界之始點；對空間說，它是世界的限界；對於一個給予的整個的部份，它是單純而不可分的部份；對於因果關係說，它是絕對的自主者；對於能變的事物之存在說，它是絕對的自然的必然性——指現象的無條件的必然性而言。

由此，在以下的四背反中，我們看見正論題一面的根本立場，是接受「無條件者」的第二意義。

第六、四背反所根據之四類「無條件者」，其中有兩個是數學意義的，另兩個是力學意義的。康德稱前者為世界概念，後者為超離的自然概念。（前者原文為“Weltbegriff”；後者則為“Naturbegriff”。Meiklejohn將前者譯為“cosmic conception”，後者譯“physical conception”。本書姑直譯。）

#### (b) 四組背反之正反論題及證明

現在我們看四組背反之正反論題及證明。

##### (一) 世界之有限無限問題：

正論題：世界在時間上有一始點，且在空間方面有限制。

證明：(a) 如世界在時間上無始點，則從一定的時間(當前)往過去回溯，過去的時間必是無限的；換言之，世界已經過了無限時間。但如是無限的時間，則是一無限級數，則不能成為已過去的，由此，世界在時間上必有一始點。(b) 如世界在空間中無限制，則世界必是一個無限的並存者的總和；現在我們除了經由部份的綜合外，別無方法可了解一數量的廣延；除非由續加而得到完整綜合，否則不能得到如此一個數量的全體；因此要把世界作為一整體去了解，無限世界各部份的繼續綜合應看作已完成的；即是在歷數各部份中，已有無限時間經過，這是不可能的。因此，無限事物的集聚不能看作給予的整體，故世界在空間中不是無限。

反論題：世界沒有始點，在空間中也沒有限制，時間兩方面都是無限的。

該

證明：(a) 如世界有始點，則因始點指一存在，其前面必有一時間，在此時間中，此物不存在；故世界如有始點，則必有此空時間在前，其中世界並未存在；但在空時間中，任何東西不能得到創生，因其中無任何一部含有存在的條件；空時間的各部份皆是全空的。所以雖然許多事物可以有始點，但世界本身不能有始點。(b) 如世界在空間中為有限，則世界應存於一個空的空間之中，因此我們不但有空間中事物的關係，而且要有事物對於空間本身的關係；但世界為絕對整體，其外無直覺對象，沒有與世界相關的東西可被發現，則世界對於空的空間的關係，將是一種沒有對象的關係；如此的關係，即是甚麼都沒有，如此，世界所受的空的空間的限制也是甚麼都沒有，故世界在空間中無限制。(以上見A426-429/B454-457)

康德對此一背反中之正反論題分別有一解釋。大意在指出兩點：

第一、就正論題說，其主要論據是，所謂無限的真實意義，即是用任何一單位量度，永不能盡；故一系列之實際狀態延續至現前為止，不能是無限，若無限則不能已過去。

第二、就反論題說，其主要論據是，世界若有始點，則此始點之前必有空的時間及空間，為世界之限制。但空的時間及空間

即純粹的虛無，而虛無不能決定實有。但如我們假定世界在時間上有一始點，在空間中有限制，則必須同時假定虛無的時空。（上兩點見A430—433/B458—461）

（二）單一部份之組合問題（即有否不可分的實體）：

正論題：世界中每一組成的實體皆包含單一部份，一切事物或自身即是這種單一部份，或由這種單一部份組成，此外無物。

證明：設組成的實體不包含單一部份，則若將一切組成物由思想中除去，即將無組成部份餘存，另外亦無單一部份；這樣便任何東西都沒有，即全無實體。因此，或者不可能把組成物由思想中除去，或者可除去而除去後尚餘有非組成物——即單一部份。就前一情況說，組成物本身非實體（因組成僅是實體的偶然關係，實體應可不要這個關係而存在），故與組成的實體一假定抵觸，因之只能承認後一情況，即有單一部份。由此可直接推到世界中一切事物皆為單一的存有，其組合僅為外在關係，故我們雖不能把基始的組合除去，但可由理性推知單一部份為實體，先於一切組合。

反論題：世界上沒有包含單一部份的組成物；世界上根本沒有單一的東西。

證明：設一個組成物——一個實體——包含單一部份，則因一切外在關係，一切實體的組合，僅在空間中為可能，故空間必須包括許多部份，其數目與佔有空間之組合體部份相同，但空間並不包含單一部份，所包含者仍是空間，由此，每一組合體的部份必佔有一空間，現在說每一組合體的絕對基始部份是單一的，則單一的部份亦佔有空間，但一切佔有空間的實有物包含雜多，其部份相依，為組合而成。作為實有的組合者，應由實體組合而成，則單一將成為一個實質的組成體，這是矛盾的。其次：絕對單一者不能由任何經驗證明其存在，故絕對單一僅為一觀念；故在解釋現象時，無可應用的對象；因我們如設定此一超驗觀念之對象能在經驗中發現，則必有某種對象的經驗直覺，為絕對不包含雜多者，但在對象的直覺中，即使我們未自覺到這種雜多，我們亦不能決定其不可能，因之無雜多是不可證明的，由此，單一

亦不能由知覺及經驗推想而得，絕對單一的對象既不能在可能經驗中尋得，而感官世界即可能經驗之總和，故此世界中無絕對單一者存在。(以上所謂單一皆指不可分者言。)(以上見A434—437/B462—465)

康德對此背反的說明，以下面數點為較重要。

第一、由組合而推論實體時，所說的組合只能是實體意義的。如時空，則其部份由全體而不可能(即由限制全體而得)；即非此種組合體。

第二、反對物質無限可分性者，其論據純是數學意義。

第三、康德在此尚批評「單子論」(指萊布尼茲之“monadology”)，茲從略。(以上見#A438—444/B466—472)

(三) 必然與自由的問題(即因果律與自由的問題)：

正論題：依照自然律之因果性，<sup>並是</sup>非世界中一切現象均可由之導出的因果性；要解釋這些現象，必須承認另一因果性，即基於自由的因果性。

證明：設僅有依照自然律之因果性，在此情形下，每一發生的事物，皆預認另一先在狀態，為它依照規律所必續隨者。而此一先在狀態本身亦必是已發生的事物，不是常存者，因如常存，則其結果亦必常存，因此，原因之因果性本身亦是一事象，又預認另一事態及其因果性；故如一切事物僅依因果律而發生，則永無基始。因此，續存的原因不能有系列的完整，但自然律之成立即在於沒有任何事物能不要充分的先在決定的原因而發生，所以，說一切因果性僅依自然律而可能，即成為矛盾的命題。只要假定其普遍性不受限制。換言之，此種因果性不是唯一的因果性。由此，我們必須承認另一種原因自發性，現象的系列方能開始；即是我們必須承認超驗的自由，沒有這種自由，則甚至在自然中，現象系列在原因方面亦無法完整。

反論題：沒有自由，宇宙中一切事物全依照自然律發生。

證明：如果我們承認有一種超驗意義的自由，是一種特殊的因果性，依照它，宇宙中事物能發生；它是一種能產生事態的能力，則由此，不僅一個系列必須由此自發性中得其絕對始點，造

成系列的自發性本身亦應是一個絕對始點。沒有任何東西先行於它，而使此活動依永久性規律而受決定。一個活動的始點必預認一狀態，在此狀態中，原因是尚未活動者；而且一原因的動性基始預認一狀態，它與原因的先在狀態並無因果連結。故超驗自由與因果律相反；而呈現這樣一種有效果的原因的廣續狀態；使經驗的統一無法由之而可能，因此，這是心靈的空虛假象，不能在任何經驗中遭遇。我們所有的僅是自然，在自然中我們必須努力發現宇宙事象之次序及連結。離開自然律的自由，自是一種抑制的解放，但它亦使一切規則指導失去；因果既是自由，即不能為規則決定，故自由與自然之相異，正如合法與無法之相異，依照合法性，理解須經原因系列步步上升，尋求事物之本源。這雖是一種困難，但容許我們有一個完整有序的經驗統一。(A444-447/B472-475)

康德對此一背反之解釋，有以下數要點：

第一、自由之超驗觀念，並非構成稱為「自由」之心理內容者。自由問題僅涉及行為之自動性，即是，有如此一能力，能創生一系列的連續事物或狀態。

第二、此自動的創生者，即以往許多哲學家所承認之「原始推動者」。所以必承認此一自由主動的原因，即因尋求最初始點為理性之需要。

第三、自由問題所涉及之絕對始點，非時間意義，乃只就因果關係說；例如我由一自覺的意志而有一動作（譬如離開椅子而起立），它即可創生一系列之事象，而此一動作不是自然中之後果序列之一部，則即為一始點。雖然在時間上，此一動作必在某一定的先在事象之後，但並非由之生出者，因此，就因果性看，它即是一始點或自動原因。

第四、反論題之立場，為反自由說，而以自然之因果律為滿足；他們的理由不外兩層。第一層是，如果數學意義的始點是不必找的，則動力意義的始點也是不必找的。吾人盡可假定或相信，一切實體中的變化是常存的，正如實體之常存，而不必問始點問題。第二層理由是，如果承認一自由的主動者，現象由交互

決定而有的一定連結，以及我們測定一切經驗意義的真理之標準，均將消失。如承認此一不可加以規律約束的自由，則自然之系統性即將無法認知。因為此一自由之能力，在一切現象之外，亦即在世界之外，卻又可隨時闖入世界，造成世界中的新變化。案此點甚為重要，顯示主體之層次問題。(以上見 A448-451/B476-479)

(四) 最高存有問題：

正論題：有一個絕對必然的存有，屬於此世界，或為世界之一部，或為世界之原因。

證明：作為現象總和的感官世界，包括一變化的系列。如無此，則造成感官世界可能條件的時間系列的象表亦將無法給予。但每一變化必預認時間中的先在者，為使其成為必然之條件；這樣，變化本身是有條件的。現在每一個被作為有條件的給予的東西，就其存在說，必預認條件系列之完整，此一系列導向一個無條件的絕對必然的存有；由此，如有變化存在，絕對必然的存有亦必存在。而且此絕對必然者本身必屬於感官世界，因為變化系列始點的最高條件，必存於時間中，因之，必存於現象中。換言之，變化的必然原因必不能與現象總和分開。所以絕對必然者屬於此世界，或即是宇宙系列本身，或為其一部。

反論題：不論在世界中或世界外，沒有絕對必然的實有，為世界之原因。

證明：如我們假定世界本身為一必然存有，或者世界中有一必然存有者；則或者說在變化系列中有一點始點，無條件的必然，而沒有原因；但這是與時間中之現象決定的動性規律矛盾的；或者說，系列本身無始點，而雖然各部份是偶然的和有條件的，但作為一整體是完全必然而無條件的；這也是自身矛盾。因為一群集的各部份如皆無必然的存在性，則此群集不能為必然。其次，如假定在世界之外有一世界的絕對必然的原因，則因此原因在宇宙變化之原因系列中為最高分子，而應是創生變化及其系列的存在的，故此原因應開始活動，其因果性屬於時間，亦屬於現象總和，即將不成為在世界外，這與假設矛盾。由此，不論世

界外或世界中，決無一絕對必然的存有。（以上見 A452–455/B480–483）

康德在此一背反後面所作說明，有以下數要點：

第一、這裏對絕對必然之最高存有之證明，乃宇宙論的證明，它由現象中之有條件者推至無條件者；無條件者僅存於概念中，作為系列之絕對整全之必然條件。這與由一單純觀念而推論最高存有者不同；後者屬於神學範圍。

第二、宇宙論之證明最高存有，並未決定此最高存有與世界是一是異；要作此決定，則要有不屬於宇宙論範圍之原則。

第三、倘以現象系列為基礎而提出宇宙論的論證，則有一點極難避免；即所推論之最高存有，將亦為此系列中之一分子，因現象系列將一直伸張到那裏。

第四、僅由經驗中之變化，不能推出範疇中之偶然。因在不同時間中不同狀態之出現，並不表示，後者與前者矛盾。在前一時間中，一物體運動；在後一時間中，此物體靜止；這雖是不同狀態之繼續，但我們並不能由之推定物體之運動為偶然；要證明其為偶然，必須證明在運動之時可能不運動。變化僅證明，新狀態不能無先在時間中的原因而存在。

第五、反論題只能為宇宙論意義的，即原因系列之後退不能推出一經驗的無條件的條件。

第六、正反論題皆承認，以往之時間包含一切條件之系列，但結論相反，原因在於着眼點不同。正論題着眼於條件系列之絕對整全，故推至一必然的無條件者。反論題則着眼於時間系列中每一被決定者之偶然性，而否認絕對的無條件者。（以上見 A456–461/B484–489）

### (c) 關於背反之撮要

關於背反問題，康德析論頗繁；本書只述其大意。下文對康德之說只作一撮要之介紹，重在點出其重點所在。細節將不備述。

康德列舉各背反，並作解釋後，即以論理性的旨趣為題，論

正反論題之立場之差異。大意謂正論題之立場為獨斷論，反論題之立場為經驗論。故正論題有實踐之旨趣或好處，亦能顯示思考的旨趣，最後且有易於為人接受的好處。反論題則無實踐旨趣，但在思考的旨趣上，則勝於獨斷論；因在此一立場下，理解能作正當運用。最後，經驗主義不易為人接受，因一般人常需要堅信的原則以指導行為，在此需要下，實踐的旨趣壓倒思考的旨趣。而經驗主義不能滿足此一需要。

在前面康德曾說考慮背反問題時，需解決三問題：

第一、在甚麼命題中，純粹理性不可避免地陷入背反？第二、背反的原因為何？第三、是否有一途徑，以及是甚麼途徑，理性能自身免於此矛盾？(A421-/B449)

這三個問題可籠罩本段中康德之理論。對第一問題之答覆，即是將理性所有的各必然問題及其正反論題之列出。對第二問題之答覆則是指出，此種問題立於理解與理性之間，即康德所說：

這種學說的條件，首先作為依照理解規則之綜合，須適符理解，其次作為綜合之絕對統一，須適符理性；而當它對理性之統一能為適足時，對於理解就過大；當它能適理解時，對於理性又過小；由此必有一交互衝突出現。(A422/B450)

這可看作一般意義的背反原因；如深一層說，則理性與理解要求之衝突，正即是源於本體與現象之混同；但要說明此一混同，亦即涉及對第三問題之解答；此即康德所謂的「批判的解決」(kritische Entscheidung) (#A497/B525)。本書即據此略為申論，以結束本段。

康德在解答背反問題時，首先說明以獨斷論解答此等問題乃一不可能之事。而據超驗哲學之立場以求此等問題之解答，又應為必然不可能者；而此種解決即以對於認知能力及其對象之批判的研究為基礎，故稱之為批判的解決。

超驗哲學所以必應能對此種問題提出一解決，因一問題即由



思想本身源生，則能生出此問題之心靈能力，本身即應提供我們以一種解決此等問題之基礎。康德說：

現在，我斷言在一切的思辯知識中，超驗哲學有如此之特色，即是：沒有一個涉及呈現於純粹理性的對象之問題，會是這同一個理性所不能解決的……。因為，就是這一個使我們能提出此問題的概念，必供給我們解答此問題的能力；只要這一個對象（如關於正誤者），不是要在此概念外去發現。  
(#A477/B505)

康德此處的意思，即表示形上問題由理性源生，即應能由理性予以適當之解決。但必須限於超驗哲學之途徑；而此一途徑之特色即在以「知識為反省」為中心，與一味擴張概念之決定，欲憑概念思考以決定本體之獨斷論根本不同。

本書解釋康德知識論之基源問題及《純粹理性之批判》原書之理論脈絡時，曾指出本體觀念之根源問題；而由「本體問題源自理性」一線索以聯貫原書前半及後半；看此處康德自己的話，此意亦甚明白。不過康德自己因在寫原書時另擬有一進程之大綱，即由感性、理解、理性之次序前進；再說確定些，則是由直覺到思想，而又將思想之能力分為狹義的理解，判斷力與理性——分別對應於概念，判斷及三段推論。此是上面已經說過的。由於康德預定此外表的討論程序，故理論的內在脈絡不明顯。但我們精讀深思，配上理論建構的透視，則即可掌握此中線索。

超驗哲學能解決此類問題，而康德下文之解決，其指導原則即是「現象與本體之劃分」。而主要樞紐則是指出：一切能被知識決定者，皆為現象；而一切現象皆由主體之活動成立，故只表主客關係。此即康德所謂的「超驗觀念論」的立場。康德在討論背反時列一專節，名為：「超驗觀念論，作為解決宇宙論辯論的樞紐」(Der transzendente Idealismus als der Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik)，而說：

對於我們，不能有任何實在的東西被給予，除非是知覺與由

知覺到其他可能知覺之經驗進展。因為現象本身，僅作為象表，只在知覺中為實在；另一面，知覺只有經驗象表的實在性，即只是一現象。(A493/B521)

前面又說：

由此，經驗的對象並非自體，而只在經驗中被給予，離開經驗(或在經驗外)即不存在。(A492/B521)

故一切經驗對象或知識對象，皆無自身存在義；而一切現象既只在經驗中有實在性，則亦即是，只在人(作為具有各知識能力之主體)之經驗綜合活動之可能領域中方有實在性。由此一了解，吾人乃能進而解決背反之問題。

各背反之產生，皆由於將本體與現象相混。此可分幾方面說明：

第一、各背反中之正反論題皆欲建立知識；而所欲決定者又為「無條件者」。吾人知一切能在知識中決定者，必皆為現象；而「無條件者」不能屬於現象範圍，因一切現象皆必是在條件下決定，即不能為無條件者；故對無條件者不能建立知識。

第二、「無條件者」在本義上只能為非現象的，亦即只能為本體。但當獨斷的哲學家沉溺於宇宙論的思考中的時候，他們又以為思考所對之世界可有「無條件者」被決定；不知世界只是經驗綜合之進程，在此進程中，無有「無條件者」可得。故面對吾人之世界而欲作「有限」或「無限」之類的決定時，乃將此僅屬現象系列之世界誤作為本體或自存者。

由第一點看，當人欲對「無條件者」建立知識時，乃誤將本體作為現象——就知識所決定者皆為現象說；由第二點看，當人面對此僅為現象系列之世界而欲在其中覓一無條件者而作決定時，乃誤將現象作為本體。

此二錯誤皆為本體與現象之混同。而闡明此混同之主要根據，則是知識限界之決定工作，而此亦即康德所說之超驗觀念論之工作成果。故依超驗觀念論乃可解決此等背反。康德曾解釋超

驗觀念論為「形式的觀念論」，以與「實質的觀念論」相別；<sup>32</sup>後者根本否認外物之存在，形式的觀念論則只作形式的決定；由知識成素之形式性及建構性解說世界。此點不待詳論。

第三、當人混同本體與現象，欲在純屬條件決定之關係界中，作對於無條件的自體之決定，遂產生背反問題。故對正反論題之不能成立，皆可承認，而並不陷入矛盾；因正反論題所持之兩面——如有限與無限，只在一定的層次上始互相窮盡，而成為排中的，宇宙論辯論皆由對方之不能成立而證成己方之說，此即預認此排中性。但依超驗哲學之立場，則可揭示此種基本假定之錯誤。康德自己所作之解決，略引數語，即可明此義。

如果我們說，每一個東西或者有好的氣味，或者有不好的氣味；則因尚有第三個情況，即一物體根本無氣味，故二者可能皆為偽……。(A503/B531)

……如果我們立一命題說，世界或是無限的，或是有限的，這兩句話都可以是偽的……。後者可以和前者同樣為偽，如果世界並非作為一物自體而被給予，而因之在量上非有限亦非無限。(A503–504/B531–532)

總之，正如當我們只以有氣味的東西為對象時，才能說它們若非有好氣味便必是有不好的氣味；我們只當將世界當作一物自體看時，才能說它若非無限便是有限。因此，若我們知道世界並非一物自體，則它即是既非無限亦非有限。

第四、以上僅就第一背反說，但其他三背反情形也是如此。各組正反論題之所以顯為矛盾，只因將世界當作物自體。倘將世界看作現象，則此困難即消除，因正反論題皆為偽。

所以只當我們誤將「無條件之整全」看作一存在時，我們才能說，此一存在或為有限的存在或為無限的存在。但我們如果知道「無條件之整全」並不可當作一存在，則它即不定在「有限」與「無

<sup>32</sup> 編者註：見康德於該章第二版加上之腳註(B519)。

限」二者之間居其一；一如某物如根本無氣味，則即不定在「好的氣味」與「不好的氣味」之間居其一。

以上四點說明，表示四背反之解決途徑全在於指出正反論題對立之一層，根本與二者所涉之「世界」或其他無條件之整全概念不能適合。換言之，只要證明一切正反論題皆只能在所涉為一「存在」時形成矛盾，而再決定四背反所涉的「無條件之整全」並非一「存在」，則背反問題即解決。

康德對此點之證明，即在於指出「無條件之整全」僅為理性內部之一活動的原則之產品；而此一原則並不指示一存在。此原則稱為理性之統攝原則。康德即就此原則解釋背反。故原書此段論純粹理性之背反中第八小節即名為「純粹理性之統攝原則與宇宙論觀念之關係」(Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen)。他明白地說：

為正確決定理性此一規則之意義，我們首須注意的是，它不能告訴我們對象是甚麼，只能告訴我們經驗的後退應如何進行，以達成對於對象之完整概念。如果它給予我們任何有關前一問題的材料，則它將是一建構性的原則——即在純粹理性本性上為不可能之原則。所以，它(指理性之原則)無由使我們能說出這種結論，像「一個給予的有條件者之條件系列是有限的或無限的」之類。因若是那樣，我們將是僅僅在絕對整全之觀念中就認知一對象，此對象不能在經驗中被給予；這是就我們將會對一現象系列賦予一種客觀的而獨立於經驗綜合的實在性說。(A509-510/B537-538)

故「無條件的整全」一觀念，及尋求無條件整全之原則，皆僅有活動義，而不指示一存在，即非存有義。如此，則一切背反之根本原因即揭出。

康德下文即據純粹理性之統攝原則而解釋四背反，文繁不引。只有一點須加說明者，即四種背反，康德本分為兩類，即數學意義的與動力學意義的；關於自由及最高存有兩點，為動力學意義之背反，而康德解說二類時，顯示一重要的不同。

前二類背反，可說正反論題皆偽；因此種對整全之辯論的象表皆呈現一同質的系列——每一條件本身為一有條件者。但在動力學的系列中，情形則不同。此二背反之正論題——即有「自由」及有「最高實有」，僅在關涉現象時為偽（在對現象說時，反論題為真）。康德在此處為其道德哲學留下地步。

對於第一背反之解釋中，康德本曾用“regressus in infinitum”（無限後退）及“regressus in indefinitum”（不定的後退）；而決定現象系列之後退為不定的後退。此不詳說。

關於康德對離開現象之「自由」及「最高實有」之保留，有一重要字眼須加解釋，即“intelligibel”（英譯為“intelligible”）。

此字常譯為「智性的」，以與「感性的」相對；但此所謂「智性的」，有一極廣泛之意義。康德本人在批判前期之著作中（如在“Dissertation”中），此字即一面用以指「本體的」，一面指「非感性的」；前者用於「智性的世界」一類語句中，尤為明顯。此在當時，絲毫不會引起問題，但在《純粹理性之批判》中，此字之意義即須注意。因在此階段中，康德已將理解限定為不能接觸本體，則「智性的」一詞若是本體義，便必須與理解分開；換言，不能指理解說（故此與現代指「知解」的「智」字意義不同）。康德自己在解釋第三背反時，界定此一字眼之意義，而據此以說明自然律之必然不必與「自由」衝突。原文為：

在感性對象中，而自身非現象的東西，我稱之為智性的。由此，如果一個在感性世界中必應當作現象的東西，有一能力，它本身不是感性直覺的對象，而且由此能力，它能成為現象之原因，則這一種存有的因果性，應從兩方面看。關於其活動——一物自體之活動，可稱為智性的，關於其（活動的）後果，則為感性的——後果當作感性世界中的現象看。所以，我們對於同一的東西的因果性，須一面有一經驗的概念，一面有一智性的概念。這種關於思想—感性對象中之一能力的雙重態度，並不與我們對現象世界或可能經驗之任何概念衝突。現象不是物自體，必有一超驗對象為基礎，它決

定它們僅為象表，而我們似乎沒有理由不賦予這種超驗對象一種因果性(在其現象化自身之外再加上)；其後果可在現象世界中遭遇，雖然自身並非一現象。每一能有後果的原因必有一品質，即一種因果性的法則，沒有它，則即不再成為原因。在上例中，每一感性對象必有一經驗的品質，此品質保證其活動作為現象看，合於不變之自然律，與一切其他現象有完整而調和的連結，並能由它們導繹出來……這樣它們便構成自然秩序中之一系列。其次，此一感性對象必有一智性的品質，它保證它為那些活動(作為現象)之原因，雖然本身不是一現象，亦不隸屬於感性世界之條件下，前者可稱為一物當作現象時之品質，後者即作為物自體時之品質。(A538-539/B566-567)

在這裏，我們要注意康德所說的這種「東西」，即指人而言；人在其經驗的存在一面，亦是一感性對象；但人之自由意志則不在現象系列中，而又能作用於現象世界；學者倘於此用心，即可見文化之可能基礎，亦可導出一歷史哲學。但此是本書範圍以外之事。就本書此處之闡解工作說，吾人須注意者乃康德以「智性的」一字指人之主體性；而在下引一段話末尾，顯見此有最高自由之主體即視為「物自體」，亦即「本體」。而「智性的品質」與理解之類全不相干，亦甚明白；故“intelligibel”本應譯為「靈覺」的一類字眼，但通常本譯為「智性的」，茲仍從眾，但為避免誤解，特加此說明。

康德之將主體與本體合一，此處證據甚為明確。雖對於「雜多」本身未述及，因之萬有之基源出自主體一義，尚不明朗；但此亦是康德之一貫謹慎態度之結果。吾人苟知，萬象皆是心之建構，則此建構之原始的所依最後必歸於主體之一原始的分裂，乃唯一之可能。此義亦當在詳論道德哲學問題之專著中始能涉及。本書只提及此點。

最後，我們可將康德對純粹理性之背反的結語引述於此，以結束本節之闡述。

只要我們的理性概念(Vernunftbegriffen)，是以感性世界中條

件之整全為對象，並以理性所要求之滿足為對象，則我們的觀念雖然是超驗的但卻是宇宙論的。但當我們將「無條件者」——我們一切探究之目標——置於超出感性世界及可能經驗外之範域中，我們的觀念即成為超離的。它們不僅能作用於理性運用之完整……它們自身完全離開經驗，並且自己構造其對象，這些對象的質料並不由經驗中呈現，而其客觀實在性並不以經驗系列之完成為基礎，而以純粹先驗的概念為基礎。這種超離觀念的智性的對象，可當作超驗對象而被承認。但我們不能將它想作一可用關於其內在本性之某些謂語來決定的東西，因為它與經驗概念毫無關聯；我們亦無理由肯定任何此類對象之存在。由此，它僅是一個心靈的產物。在一切宇宙論觀念中，引生第四背反的觀念，使我們作此冒險。因為現象之存在，常為有條件的而永非自存，要我們去尋求一異乎現象之對象，一智性對象（案：此指神說），使一切偶然性能於此終止。但是，當我們容許自己去承認經驗界域外自存實有者之存在，並因此被迫將現象看成僅是一種表現智性對象之偶然模式；由本身為智性之存有所運用者，我們無他途可循，只能用比論，即將我們在構成經驗概念時所用模式，用以構成某種智性的東西的概念，對這些東西我們並無絲毫知識。經驗使我們熟悉偶然事物，但現在我們要從事非經驗對象的東西的討論，而由之必須從自身為必然絕對者導出我們對它們的知識，即由純粹概念導出。因之，我們要走出生性世界的第一步，迫使我們在對必然存有之探究方面，開始一種新認識的系統！並導出我們對它們的概念，及對智性的東西的一切概念。這是下章中我們要嘗試的。

(#A565-567/B593-595)

康德由此過渡往三種神學之批評。下章述其要略。

### (3) 神學之批評

康德於此提出「純粹理性之理想」(Das Ideal der reinen Vernunft)一詞，加以解釋後，方批評三種神學。

Ideas

理想與範疇及觀念比較，最為距客觀實在遙遠。範疇本身雖僅是邏輯形式，但在圖型化條件下應用於現象，尚能有具體的呈現；對於觀念，則根本無任何現象能相應於它們，故離客觀實在性更遠。但理想則是作個體呈現之觀念，即作為僅由觀念決定之個體。舉例言之，德性與智慧為觀念，而斯多噶學派 (Stoicism) 之「聖人」則是一理想；此理想即觀念之個體化。

神之理想之發生，作為一根源意義的實有 (ens originarium)，或最高實有 (ens summum)，或一切實有之實有 (ens entium) 來看，康德提出一「完全決定原則」以解釋之。大意謂，除了依邏輯意義的矛盾原則，吾人可說，在每一對互為矛盾的謂語中只有一個可屬於一概念 (例如桌子或是紅或是非紅) 之外，吾人尚可依一超驗意義的完全決定原則，而說，對於一概念，在一切可能的矛盾謂語中必有一個屬於它。再推進一步，說每一存在的事物，皆為完全決定之時，我們的意思就是，一切屬性皆可對之作肯定或否定的決定。

由此，完全決定遂以「一切可能之總和」為條件；而將一切可能之總和化為一觀念，則此觀念所指之對象——個體，即成為純粹理性之理想。此理想即表一統含一切實在的無條件的整全，即神。

思考的理性在追尋一絕對必然之存在時，即不可急地歸到一自身實在的存有；因自身實在之實有即不再有任何原因。將絕對必然與自身實在相合，即理性對神之追尋。

康德謂：

由此，人類理性之自然途程是這樣的：它開始使自己接受某種必然存有的存在，在此存有中，它認知一無條件的存在。然後它尋求獨立於一切條件者之概念，而這是在那種本身就是一切其他事物之充足條件的東西中——亦即含有一切實在者之中——發現的。但無限制者是一絕對的統一，而被心靈辨認為單一而最高的實有。由之理性推論到，最高實有，作為一切事物之原始基礎，絕對必然地存



在。(A586-587/B614-615)<sup>33</sup>

此是一般地說理性證明神之途徑。康德尚有分析說明，現在不在此詳述。總之，對於此個體化之絕對最高實有之觀念之追尋，即為神學之源。而此種神學皆由思考理性之發用而成。下面我們即看三種神學論證。

在看三種神學論證之前，有一點應補充者，即康德本以為神之觀念對應於選接式的三段論，其意即指一切可能之統合說。形式地講，選接三段論即統合地舉出各種可能；此與神觀念之「包含一切可能」相應。

對於三種神學論證，康德有以下的總說。

由思考的理性而可能者，僅有三種對神之證明方式。(A590/B618)

一切達成此目的之途徑，或始自決定的經驗，及感性世界之特殊構造，而依照因果律，由此升至離世界而獨存之最高原因；或始自某種未決定之經驗，即某種經驗的存在；或對一切經驗施以抽象，純由先驗概念推出最高原因之存在。第一個是物性神學的論證，第二個是宇宙論的論證，第三個是本體論的論證。沒有更多的，亦不能有更多。(A590-591/B618-619)

這三種神學論證，皆是僅由思考的理性支持者，康德分別證明其無效。

#### (a) 本體論的論證

康德證明此種論證之不可能，仍自分析思考之不能決定存在問題說起。

本體論的神學論證，是由神之概念包含「必然存在」一義於其中，故說「神不必然存在」即為矛盾；因此而謂神必然存在。這是將一分析判斷當作綜合判斷。因為正如我們說：三角形是有三角

<sup>33</sup> 編者註：這段引文以德文特有的虛擬第一式“notwendigerweise da sei”一語作結，故此中所謂「存在」，只表達了人類理性之主觀想法，其意甚明。

的；其意只是說，如有一三角形，則它必是有三角的。此一謂詞之所以能「必然」地屬於此主詞，乃因謂詞本包括在主詞之中。此只表一重言的確定性，絲毫未涉及存在。

故將「必然存在」包含於神之概念中，而再說「神是必然存在的」，實等於說「有必然存在一性質者，是必然存在的」。此並未對「是否有此一包含必然存在者」一問題有任何決定。我們可說：「如有神，則神是必然存在的」；但「如果根本無神，則亦無所謂必然存在」。總之，主詞是否存在，與加甚麼謂語會形成矛盾無關。故康德說道：

你由此明白，當一判斷之謂詞與一主詞在思想中一同消滅時，則不論謂詞是甚麼，沒有甚麼內在矛盾會發生。(A595/B623)

要證明任何一東西的存在，皆必須對之作綜合判斷。僅由一概念之內容，決不能指示此概念所表的東西是否存在，即康德所謂：

不管我們對於一對象的概念內容是甚麼，如果我們指謂此對象之存在，即必須越出此一概念。(A601/B629)

康德又下斷語說：

最高實有的概念，在許多方面皆是一極有用的觀念；但正由於它是一個觀念，它不能擴大我們對於事物存在的認識。(A601/B629)

最後，康德對此種理性主義的神學論證，以幽默口吻結束其批評，而說：

由此，這種有名的本體論的(笛卡兒學派的)對最高存有之存在的證明，只是徒費心力。一個人如欲僅憑觀念以擴大其知識，則正和一個商人在他的現金簿上加幾個圈圈以增加其財富一樣。(A602/B603)

## (b) 宇宙論的論證

宇宙論的對神之存在之證明，乃由某種給予的存有之無條件必然推至其無限制的實在性。其證明之過程是：如果有某種東西存在，絕對必然的存有亦必存在。現在，至少我是存在的；由此，必有一絕對必然的存有是存在的。

此一論證中，我之存在訴於一經驗；而推證過程尚涉及另一因果規律，即任何一偶然之存在必有其原因，故由某種東西的存在逆溯而至絕對必然的存有(不再有原因者)之存在。又此一證明倚恃經驗，嚴格論之，即非完全先驗的，故不算本體論的證明。一切可能之經驗之對象為世界或宇宙，故此一倚恃某種經驗之證明，即名為宇宙論的。它另一方面又不涉及感性世界之特殊性質，故與物性神學之證明又不同。

此證明再進一步，即由絕對必然之存有推證其最高真實；因只有在最高真實的概念中，始能認知一必然存有。合絕對必然與最高真實二義，乃證明一最高存有之存在。

但此一證明雖在前一步——即由「有某些東西存在」證明「有一絕對必然之存有」的步驟，乃以經驗為基礎；但後一步則是純依概念決定。因推定有「絕對必然之存有」後，由於經驗，我們並不能知道絕對必然之條件含在那一種東西中。在這裏，理性即在純粹概念的範圍裏來尋求證明。結果，證明絕對必然之條件包含在「最高真實」之概念中，而推定：最高真實為一絕對必然之存有。此即等於說，由最高真實之概念推定絕對必然之存有，這正是本體論的論證的基礎。因為在這裏，絕對必然存有的存在僅是在概念中給予。

換言之，宇宙論證明中的經驗基礎——有某種東西存在，只能使我們推出「絕對必然存有」之概念，不能證明是否有某東西有此一屬性；而我們由「絕對必然」之概念及「最高真實」之概念之必然連結再推定的「最高存有」，亦只是一概念；所以其病與本體論的證明相同。康德用傳統邏輯的方法證明此點說：

如果「每一絕對必然存有也是一最高真實」是一正確命題，……則它必與一切肯定判斷一樣，能夠進行換位，或至

少可透過限量 (per accidens) 而換位。<sup>34</sup> 由此，可推知：「有些最高真實是絕對必然存有」。但最高真實不能是彼此有異的；則對於「有些」有效者必對「一切」有效；於是，在這一情形下，我可以運用單純的換位而說：「每一最高真實是一必然存有」。但因此一命題是僅其中所含之先驗概念決定者。只是一「最高真實」之概念即必有「絕對必然」之屬性。但這正是本體論的證明中所主張的……。 (#A608/B636)

此處主要問題是，宇宙論證明所提供之經驗基礎只能證明吾人對「絕對必然存有」之概念，並不能證明其存在，故後半之純思考過程，皆無決定存在方面問題的效力。故康德一面說：「這種佯稱的經驗 (angebliche Erfahrung)，僅能用以達成我們對絕對必然的概念」 (#A607/B635)，另一面即斷定宇宙論證明僅是本體論證明之偽裝，故說：

思辯的理性所用以證明一最高存有之存在的第二途徑，不僅像第一途徑一樣，是虛妄而不夠的，還多了一個不相干的論結 (ignoratio elenchi) 的缺點——宣稱給我們造成一條新路達到所希冀的目標，但繞了一小圈之後，引我們回到老路——我們因它而放棄了的老路。 (#A609/B637)

故宇宙論的證明尚不如本體論的證明，它假定後者卻又多繞圈子，多許多毛病。康德另外尚指出數點：

- (1) 因果原則只在感性世界中有效。
- (2) 由感性世界中一種無限上升的原因系列之不可能，推出

<sup>34</sup> 編者註：「換位」，德文是“umkehren”，指的是西方傳統自亞里士多德以來都曾談論的換位法 (conversion)，即把一述句之主詞與謂詞位置對換。傳統A、E、I、O述句中，E、I述句可無條件地換位而直接地推論出新的述句。但A述句則否。如真的要把A述句換位，也必須把A句全稱之量降為特稱，即把「凡S是P」改為「有P是S」；此即所謂「有限換位」 (conversion by limitation)，也即康德原文per accidens之意。不過，從現代邏輯的角度看，有限換位要成立，還要先考慮有關主詞是否存在的問題，而這正是神存在論證能否真正成立的主要關鍵。

一第一原因；這一個結論本是理性運用原則甚至在經驗範圍中亦不能承認其為正當的，當要去越出經驗範圍時，更不能為正當。

(3) 理性推向無條件原因時，「必然」之概念，在一切條件除去後，亦不能存在。

(4) 邏輯的可能與超驗的可能相混。

此外，康德尚對於證明必然存有之超驗論證作一總括的說明。大意謂，偶然與必然本不是事物的性質；推想必然者與不承認任何具體東西為必然，都是理性的本性。此二原則皆非客觀的原則，而是主觀的原則。故對「最高存有」之理想並非對於一本身為必然之存有的存在之宣說，而只是一理性的統攝原則。它要我們把一切現象間之連結看得好像是源出一完全充足而必然的原因，以此為基礎而建立解釋現象時的系統的必然的統一之規律。但我們不能將此統攝的原則當作建構性的原則。我們如將此一觀念當作真實對象，則正如將空間當作一自存的東西。

#### (c) 物性神學的證明

由以上二證明已判定為無效，則神之存在之證明不能以一純粹概念或一存在之存有的一般經驗為基礎。於是，剩下的唯一的途徑是據當前世界之現象中的一定經驗來建立證明。這就是物性神學的證明。如此證明為無效，則由思考的理性即不能供給我們，關於對應於此一超驗觀念之存有的存在之任何有效證明。

但我們已知道任何經驗不能滿足一觀念。觀念之所以為觀念，正在於無經驗能與之適符。必然完滿之存有，是一遠超出經驗之觀念。經驗永為有條件的，我們不能從有條件者中求無條件者。最高存有如在經驗系列中為一分子，則必自先在分子中源生，即失去本義。如看作一離開自然原因系列之智性存有，則與經驗無法接通。

物性神學之證明，乃以世界所呈現之秩序為根據。由世界之有秩序，而推至一創世者。此種想法，康德亦承認其有用有力。但此論證本身實不能充足地證明神之存在。

此論證可分四點說：

- (1) 我們在世界中，看見一種有明顯標誌之安排，充滿目的性，為大智慧所造成。
- (2) 一切事物如非由一理性的有計劃的原理，依某些基本觀念予以選擇，並指向其目的，它們自身不能如此調和地指向一定目的。
- (3) 因此，有一智慧的原因。它不是盲目的有無上權力之自然，而是一自由的智性的原因——世界之原因。
- (4) 此一原因之統一性，可由世界各部份間的交互關係的統一性而推得；正如由一藝術的建構之各部份之統一性而推知其作者為一人相同。此一推論是我們一切觀察及一切比論原則所支持者。

這種論證將某種自然產品比成人的藝術品，而推想意志與理解亦存於自然中。由此以證明創世者之存在。

依此種論證說，第一必須證明的是，一切事物本身不能有此種調和秩序，除非它們是一最高智慧之產品。但這裏所需要的證明，即與人類藝術之比論大異。用那種比論至多只能證明有一個「世界的建築師」，他受所用的材料的限制，而不能證明一個創世者，為萬物所同自出。如此，這一論證不能證明最完滿實有之存在。

其次，人不能了解世界對萬能者之關係，世界之秩序與設計與最高智慧之關係，世界之統一與最高存有之絕對統一之關係。換言之，人不能說明何以離開萬能之創世者便不能有世界，何以離開最高智慧便不能有世界中之秩序與設計，何以離開最高存有之絕對統一便不能有世界之統一。由此，物理神學不能獻出一世界之最高原因的決定概念，故不能作為神學之原則。

最後，康德說明，這第三種證明實在預認或依賴第二種證明，而第二種證明又依賴第一種證明。故合而觀之，實僅有本體論的證明一種。

附論：有關神學之總評

對三種神學之分別批評略如上述。最後康德對於由理性之思考原則而建立的神學，尚有一段總評，要點如下。

(一) 神學可分超驗神學 (die transzendente Theologie) 與自然神學 (die natürliche Theologie) 兩種。前者只決定神為包含一切實有者，後者則作進一較確定之決定，以神為「世界之創作者」。

(二) 超驗神學可分宇宙論神學及本體論神學二種。前者從一般經驗推論最高存有之存在；後者單從概念決定最高存有。

(三) 自然神學亦分兩種：即物性神學與道德神學。如將最高智性看作一切自然秩序之原理，則屬前者；如視之為道德秩序及完整之原理，則屬後者。

(四) 康德提出「實然」(Was da ist?) 與「應然」(Was da sein soll?) 之分別，謂前者為理論知識之對象，後者為實踐知識之對象。理性的理論的運用，是我由之以認知某物存在的，其實踐的運用則是我由之以認知某些東西應該有的。此即對「實然」與「應然」之分別。而康德於此透露第二批判，他說：

我們在未來，將揭示道德法則不僅預認最高存有之存在，而且因為它們在另一關係中為絕對必要，所以要設定此一存有——雖然這僅由於實踐的觀點。(A634/B662)

此見康德如何在實踐理性下安頓神。

(五) 在經驗中呈現者常被認知為偶然。如欲對一物之絕對必然性有一理論的知識，則它只能經由概念而可能。但在此途徑中，不能認知與經驗中給予之存在有任何關係的原因的存在。

(六) 理論知識涉及不能由經驗給予之對象，或者一對象之某些概念時，即稱為思辯的 (spekulativ)。此種知識與對自然的知識相反。

(七) 因果律本非思考的知識。當因果律被用來證明神之存在時，它即是被思考的理性所誤用。

(八) 純依理性之思考運用以建立神學是不可能的。理性神學除以道德律為基礎外，決不能建立理性的神學。

(九) 一切先驗綜合命題只能在內含於經驗範域中時為有效，故關於思考的神學的一切推論皆不能有結果。

(十) 康德斷言，由理性之思考運用所提出之論證，最後必歸

於本體論式的論證，即純依概念之分析中所呈現之統一為基礎者。此可見康德視思考的理性為邏輯的推論能力。

(十一) 康德最後謂超驗神學雖不能證立最高存有之存在，但可使最高存有之概念內容更清楚。

此外，康德處處暗示道德神學之可能及必要。此為第一批判與第二批判之理論線索所在。

超驗辯論至此結束。本體觀念之根源問題亦於此得解決。康德知識論之要義亦即到此為止。最後我們再就本體問題理性之作用及主體性略說數語，以結束本書。



## 第四章

# 結語

在我們開始剖解康德知識論的時候，我們即由本體問題着手分析，以展示康德思想之發展脈絡。在前期著作中，除了傾向經驗主義之時期，康德思想略有存疑論色彩因而想不問本體問題外，大部份皆表現一求決定本體之理性主義傳統精神。順着這種精神下來，康德甚至在“Dissertation”中還是預認對於本體之知識是可能的，而以為理性或智性可建立此種知識。他並未想到對本體之知識是否真的可能。

當「對本體之知識是否可能」一問題出現的時候，康德知識論——批判哲學的第一部份——便是全局大定。由於一步步地前進，我們可以說，康德先是單純地去建立對本體的知識，後來即進一步探究這種知識如何可能；最後則將此可能本身當作一問題，因此建立起第一批判中的理論系統；這樣形成一發展的全程，而貫透此全程者則是一廣義的本體問題。

當康德認為對本體可以建立知識的時候，他是主張此種知識應由理性建立的；在探究如何建立此種知識的時候，他的主要主張是立一普遍現象學範定感性之限界，以使其不混入理性之範圍；這是在“Dissertation”及書札中所明白表示過的見解。最後他決定對本體的知識是否可能時，答案是不可能，可是本體之歸於理性卻仍然未變；反之，他的方法是將理解從他從前所說的理性中劃出來，使擔負知識方面的任務；理性則成為一個不涉及對象的心能，另一面，本體亦成為一非對象之實有；此非對象義的本

體，其實有性亦只能歸到主體方面，與主體的實有性相合。這樣，本體仍歸於理性，但不是為理性所認識，而是源自理性。這即是攝存有於活動中的「大旋轉」——「哥白尼式的旋轉」(Copernican revolution)之最高成果。

康德原先常將「理性」與「智性」互相代用，例如在“Dissertation”中便說過：

智性或理性，為一主體之能力，由此能力，主體能將在本質上不能進入感覺的東西呈現給自己。(Section II, Paragraph 3)<sup>1</sup>

又接着說：

感性之對象是感覺性的(sensibile)；[而那個東西，就其含有的，不外乎是智性所能認知者而言，則是智思性的(intelligibile)。]在較早的學派中，前者稱為現象，後者稱為本體。就知識必須服從感性規律的範度上說，知識是感性的(sensitiva)；就其服從智性規律的範度上說，它是智性的(intellectualis)或理性的(rationalis)知識。<sup>2</sup>

我們顯然看見，在這一階段中，康德所說的理性或智性，確包含他日後在第一批判中所說的理解。這只看其界定乃通過對感性之劃隔而來，即可明白；在第一批判中，康德明顯地將感性與理解列為知識之二根源，而且說只有此二根源；而書中出現的「理性」與「智性」即皆不是建立知識的能力了。

在超驗辯論部份解決背反問題時，他再三提到智性一詞，而又藉此透露非現象意義的主體；就自由問題看，顯然此處所說的人的智性的品質，即就人之道德意志說，此在日後稱為「實踐理性」；於是我們可知，智性一詞在第一批判中使用時，亦不再有知解意義(正如理性一詞是如此)，它是直歸到實踐理性一面的；它是本體

<sup>1</sup> 編者註：見KGS: II, p. 392。

<sup>2</sup> 編者註：同上引。

義，亦是主體義，因康德知識論之結果本是將本體收歸於主體中。

理性一詞在前期與在第一批判中含義之不同，已經屢屢說明。現在要想再說的是，理性在狹義的使用下(即將理解劃出去之後)，雖然本身不能涉及對象，無建構作用；但它對於知識仍有兩種關涉：一是能使邏輯推理進行，一是能推動理解走向系統的統一。在超驗辯論附錄中，對後一點甚為強調。理性之各觀念，在附以存有義而對之建立知識的時候，是產生超驗幻相之根源；但作為統攝觀念看，則正有推動知識之功用。理性這種功用皆為思辯的使用。理性主義者以思辯的理性(即speculative reason)決定神、自由等；康德則判定神及自由意志等觀念，皆必須在實踐理性下始能獲得客觀性——即作為實踐理性之設準。而思辯的理性則既不能決定神亦不能決定自由等問題。雖然這些觀念可以當作統攝性的觀念而獲得一種安立，但康德終將此等觀念正式安立於實踐理性之下，而與理性主義者之理論不同。

最後，康德知識論將本體歸於理性，本體遂不復是一客觀存有。神、自我等皆僅為理性之觀念，不指示一實際的存有。它們作為理性的統攝觀念，只有一觀念中虛立的對象；它們繫歸於實踐理性下而成為設準時，亦不指示存有；故皆是在主體活動下安立。這是康德哲學之最大特色。

而在存有化為活動後，本體之意義遂與以往哲學中所用者有一形式的殊異。此就我們所施設的「一詞三用」之說來解釋，則「本體」一詞，經第一批判之決定後，其根本功用即是副詞的。名詞功用為存有義，形容詞功用為關係義，副詞功用為活動義。在感性論中，我們提出此一說法，而指出康德之時空，皆以副詞功用為根本，故是主體活動之形式；現在我們結束康德知識論，亦指出康德之本體，亦是得此結果，以副詞功用為根本，而表主體活動之模式。此模式一方面是最高的，另一方面是最基本的：而「最高」與「最基本」在純活動下亦轉合為一；這是哲學中大問題所在，亦是康德知識論之意義所在。至於本體歸於主體後的再度展開，及主體活動的進一步之展示，則不是第一批判的工作，在本書中也不能再論及了。

## 附錄一

# 勞思光教授早年論及康德哲學 著作一覽表

(按初版印行年份及日期排列)

- 1952年7月10日      〈略談東西文化的異同問題〉(署名思光)。原載於《民主潮》(台北)，2卷，14期。後輯錄於《思光少作集》第一卷：《儒學精神與世界文化路向》(台北：時報出版公司，1986)，頁145-154。〔案：本文雖只有一段文字語及康德，但就基本理解和關懷取向而言，這一段文字可謂一錘定音。〕
- 1952年7月15日      〈康德知識論的基源問題——康德知識論要義之一〉(署名勞仲瓊)。原載於《大陸雜誌》(台北)，5卷，1期，頁4-10。後收錄於1957年出版的《康德知識論要義》。
- 1952年10月31日      〈康德知識論批評前期之迴溯——康德知識論要義之二〉(署名勞仲瓊)。原載於《大陸雜誌》，5卷，8期，頁19-22。後收錄於1957年出版的《康德知識論要義》。
- 1954年4月25日      〈致唐君毅先生書〉。原載於《民主潮》，4卷，5期，1954年5月16日出版。後輯錄於《思光少作集》第七卷：《書簡與雜記》(台北：時報出版公司，1987)，頁214-221。

- 1955年7月25日      〈康德哲學問題的說明〉。原載於《祖國周刊》(香港)，11卷，4期，頁4-9。
- 1955年8月1日      〈讀餘散記：康德《倫理學講義》〉(署名思光)。原載於《民主潮》，5卷，15期。後輯錄於《思光少作集》第七卷：《書簡與雜記》，頁36-149。
- 1956年1月9日      〈論中國文化改造的途徑——寄范澎濤先生書〉。原載於《祖國周刊》，13卷，2期。後輯於《思光學術論著新編》第七卷：《文化問題論集新編》(香港：中文大學出版社，2000)，頁197-208。
- 1957年7月          〈論康德精神與世界文化之路向〉。收錄於《文化問題論集》第七篇。後再收錄於《文化問題論集新編》，頁139-176。
- 1957年7月1日      〈論「窮智見德」〉。原載於《人生》(香港)，14卷，4期。後輯錄於《思光少作集》第一卷：《儒學精神與世界文化路向》，頁226-231。  
[案：本文雖未正面提到康德，但理論相關處，讀者莫容忽視。]
- 1957年7月          《康德知識論要義》。香港：友聯出版社初版，1974年5月再版；同年年底，台灣河洛圖書出版社亦印有「臺景印初版」。

## 附錄二

# 康德《純粹理性之批判》

## 結構一覽表

### 導言

#### I. 超驗成素論

##### First Part. 超驗感性論

Section 1. 空間

Section 2. 時間

##### Second Part. 超驗邏輯

##### First Division. 超驗分析

###### Book I. 概念分析

Chapter I. 理解的純粹概念(範疇)的發現

Chapter II. 理解的純粹概念的超驗推述

###### Book II. 原則分析

Introduction. 超驗判斷力一般

Chapter I. 理解的純粹概念的圖型論

Chapter II. 純粹理解原則之系統

Section 1. 分析判斷的最高原則

Section 2. 綜合判斷的最高原則

Section 3. 純粹理解所有綜合原則之系統陳述

1. 直覺的公理

2. 知覺的先見

3. 經驗的比論

4. 經驗思想之設準

Chapter III. 論一般意義的對象分為現象與本體之根據

Second Division. 超驗辯論

Book I. 純粹理性的概念

Book II. 純粹理性的辯證推論

Chapter I. 純粹理性的謬誤 (批判「心靈論」)

Chapter II. 純粹理性的背反 (批判「宇宙論」)

Chapter III. 純粹理性的理想 (批判「神學」)

II. 超驗方法論

## Basic Structure of Kant's *Critique of Pure Reason*

### INTRODUCTION

#### I. TRANSCENDENTAL DOCTRINE OF ELEMENTS

##### First Part. Transcendental Aesthetic

Section 1. Space

Section 2. Time

##### Second Part. Transcendental Logic

##### First Division. Transcendental Analytic

Book I. Analytic of Concepts

Chapter I. Clue to the Discovery of all Pure Concepts of the Understanding

Chapter II. The Deduction of the Pure Concepts of Understanding

Book II. Analytic of Principles

Introduction. Transcendental Judgment in General

Chapter I. The Schematism of the Pure Concepts of Understanding

Chapter II. System of all Principles of Pure Understanding

Section 1. The Highest Principle of all Analytic Judgments

Section 2. The Highest Principle of all Synthetic Judgments

Section 3. Systematic Representation of all the Synthetic Principles of  
Pure Understanding

1. Axioms of Intuition

2. Anticipations of Perception

3. Analogies of Experience

4. The Postulates of Empirical Thought in general

Chapter III. The Ground of the Distinction of all Objects in general into

Phenomena and Numena

Second Division. Transcendental Dialectic

Book I. The Concepts of Pure Reason

Book II. The Dialectical Inferences of Pure Reason

Chapter I. The Paralogisms of Pure Reason

Chapter II. The Antinomy of Pure Reason

Chapter III. The Ideal of Pure Reason

II. TRANSCENDENTAL DOCTRINE OF METHOD



## 編者跋

西方哲學到了康德，可說進入了一個大破大立的階段。康德早年曾一度承受了大陸理性主義關於人類先天理性能力的構想，但在英國經驗主義敵論的挑戰下，漸漸窺見理性主義獨斷的一面。不過，與其從此變為一位經驗主義者，康德卻能洞燭後者對人類知識問題過於零斷的處理，最後必導致極端懷疑主義的危機。面對此一兩難之局，康德終於領悟到，人類知識是由感性和理解這兩個不可互為化約的根源所共同決定的。在這兩種條件的交互制約下，人類認知能力乃既有「容受」的一面，而亦有「主動」的一面；二者相合，才會構成吾人如實地在經歷着的一個「有物有則」的世界。這就是康德所謂的「超驗哲學」。換另一角度看，康德一方面對西方傳統形而上學關於「本體知識」的玄想失實大加撻伐，但另一方面，卻能充分明白人類理性幻相與衝動乃一普遍事實，並據此對傳統思辯哲學的所由起，提出根本的和合乎人性的解釋。這對於日後的哲學人類學，起了催化的作用。再換另一角度看，康德秉承現代哲學自笛卡兒以來的餘緒，雖然重申主體性的重要，但他除了對人類的認知主體批判地予以限定之外，還透露了主體性於認知以外還有如道德實踐、品美等其他重要功能。這一理論立場，無疑為西方日後因「主客分裂」而導致的現代性危機問題留下一條或可紓困的出路。

康德哲學由於牽涉廣泛和意義深遠，二百年來，一直是西方

哲學界的顯學。自從西學東漸，國人對康德哲學加以鑽研的，亦不乏名家。其中，王國維可能是最早的代表，其後的張東蓀，每語及康德，亦見不凡功力。再而有張頤、鄭昕等，起而成為國人習知的康德學者。更而有當代新儒學主要代表的唐君毅、牟宗三等前輩，對康德之學亦研究有素，特別是後者，更視康德為其重建儒學理論過程中的一位交談對象。然而，若論對康德文本的深入疏解，和對康德重點理論的全盤闡釋而言，勞思光先生的康德研究，直到今時今日，還是無法取代的。

勞思光先生《康德知識論要義》一書，於一九五七年由香港友聯出版社首版印行，其後於港台兩地曾多次重印。本書首版時，先生以方屆而立之年，能對《純粹理性之批判》一般艱澀的經典有如此深入的闡釋，其難得固不待言。至於本書的撰作，當於正式出版前數年，即已展開。這從本書第一、二兩章早於一九五二年便曾於《大陸雜誌》上發表一點可見。《康德知識論要義》一書可說是勞先生的「少作」。本書單獨來看，固然是西方哲學專業的一部經典的疏解和導讀之作；但對勞先生來說，康德哲學，或甚至是康德的知識論，都不只有孤立的意義，而是與一些更普遍的哲學問題和更廣面的文化關懷相通的。對作者而言，康德哲學，特別其對人類認知的分析，首先補足了中國文化傳統最缺乏的一面，因而是國人最應首先吸取的西方理論元素；但作為認識理論而言，康德理論於嚴格劃出知識的限界之餘，卻又不囿於認知的格局，<sup>1</sup>而能藉着主體問題的揭示，一方面對人類心靈的理性幻相予以解釋，另一方面也對人類作為道德主體所應享有的最高自由予以安頓。由此觀之，康德知識論，和整個康德哲學，無論對當年的勞先生而言，或對今日的我輩後學而言，都是既「允執其中」，而又「餘韻無窮」的。讀者研讀本書，如能循上述

<sup>1</sup> 勞先生早年曾把康德形容為「唯一的從西方哲學開頭，而終於超越重智限制的西方哲人」。見：〈略談東西文化的異同問題〉（署名思光），原載於《民主潮》，2卷，14期（1952年7月），後輯錄於《思光少作集》第一卷：《儒學精神與世界文化路向》（台北：時報出版公司，1986），頁145-154。

角度去看，則其於勞先生整體著作中的理論地位，當更能顯出。

為方便今日的讀者，校勘本書時，編者作了一系列的處理。有關詳情，現交代如下：

(一) 本書之「新編」本校正了原版中誤植和脫漏等基本錯誤。

(二) 原書由於成稿於不同時期，用語不統一之情況，偶亦有之。經與作者商討後，現均予統一。如「給與」和「給予」一律統一為後者。

(三) 本書原本採用的一些術語，如今日已不再通行者，均酌情更改，如全書言及與康德「批評哲學」有關之用語，均一律改為「批判」。

(四) 原書徵引康德原典時，先後採用了Hartenstein、Cassirer和Vorländer<sup>2</sup>等三種不同的全集本子。這三種本子後來使用者日漸減少。到了今天，更幾乎絕跡。為符合現今學界通行之標準，「新編」中所有康德引文（《純粹理性之批判》一書除外，後詳），一律改用「科學院版」（Akademie-Ausgabe）之頁碼徵引。該版本全名為*Kant's gesammelte Schriften*，自二十世紀初至今共出版了近三十冊。書中徵引時，以KGS表示之，再以羅馬數字表明冊數，最後標明頁碼。<sup>3</sup>如所徵引者屬康德早年之拉丁文著作，則除列明KGS

<sup>2</sup> 原書提及的Theodor Valentiner本，實即Vorländer版本。查Karl Vorländer從十九世紀末起夥同其他五位助手先後編輯出版了康德著作共十六卷，合稱為康德的*Sämtliche Werke*。該全集由萊比錫Felix Meiner出版社出版，並收於該社有名的*Philosophische Bibliothek*中，編次為第37至52冊。其中第37冊即為《純粹理性之批判》全本。此書後來由Theodor Valentiner多次重新校訂再版，但基本上仍是Vorländer版本。

<sup>3</sup> 由於找不到上述三種德文原本，重訂引文頁碼之工作本極為繁重，但藉着電子版本和其他工具書的使用，有關工作得以大大減輕。編者曾使用之文獻主要有（1）德國Institut für angewandte Kommunikations-und Sprachforschung e.V.製作出版的KGS 1-13光盤；（2）由編者與劉創馥製作之康德*Critique of Pure Reason* (N. K. Smith英譯本)網頁；及（3）Norbert Hinske and Wilhelm Weischedel (ed.), *Kant-Seitenkonkordanz* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970)。

頁碼外，亦附上Weischedel版康德選集中的德文譯本<sup>4</sup>的頁碼，以利讀者查閱。

(五) 原書徵引之康德原文，除首兩章外，大都集中於《純粹理性之批判》一書。由於一般康德研究於徵引是書時，習慣以該書第一及第二版(先後發表於1781及1787年，俗稱A版及B版)之頁數作準，故「新編」亦按同一體例徵引。這種做法最大的好處，是所引原文到底是只出於A版、是B版沿用A版，抑是B版所新加或新改等情況，均一目了然。此外，由於「科學院版」德文原本，以至Norman Kemp Smith及近幾年面世的英文新譯本均於書眉標明A、B版頁碼，故直接徵引A、B版對讀者而言，實最為便利。

(六) 原書由於雜取不同德文原本，故德文拼寫方式並不一致。本書雖引用「科學院版」，但由於該版使用的拼寫法內部亦不統一，而且大體上已經過時，故今日採用並不適宜。另一方面，德、瑞、奧等國近年雖積極推行新的正寫法(Rechtschreibung)，但由於爭議仍多，且據所知，目下亦暫無按最新正寫法重訂的康德全集可資參考，故本書如引用德文，一律以近數十年通行的舊有拼寫法為準。

(七) 本書按「新編」系列之一貫編校原則，對於勞先生的本文，如非必要，盡量不予改動。

(八) 原書引用之康德原文，是作者以緊貼原文句法的方式，直接從德文譯出者。但由於德文結構頗為複雜，直譯往往並不易讀通。為增加引文的可讀性，編者於作者同意下對全書徵引的康德原文，作了基本的校勘工作，如發現文句偶有脫漏、句法與現代漢語過於偏離等情況，均酌情所需，對原譯予以修訂，或部份重譯。但為向讀者交代，凡經編者改動之譯文，均於徵引有關文句出處時，順帶以“#”號標明。讀者如欲參考作者原本譯筆，可逕自查閱本書舊有版本，以作比較。

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Werke* (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel). Weisbaden: Insel-Verlag, 1958-1964.

(九) 各種德文原本中(包括康德自行訂定的A、B版)，對一些重要概念或詞組，往往以德文獨有的「黑體」(Fettdruck)、「疏排法」(gesperrt)或「斜體字」(kursiv)印出，以求突出。今本書所列之引文，如遇以上情況，為保留原作者(康德)對文意輕重的處理，均以「粗體字」排印有關之概念或詞組，以利讀者理解。

(十) 本書初版所附之目錄，只列出較大的章節。今「新編」版則把一些較小的結構單元亦於目錄中一併列出，以便讀者檢閱。

(十一) 本書作者行文時，偶有一些旁出的討論或交代，置於括號之中。為確保閱讀流暢，「新編」版將酌情把上述文句以「作者註」方式處理之，並使排於每頁底部。如從其他側面有進一步交代之需要，則以「編者註」補誌之。

(十二) 「新編」版提供了幾個附錄。「勞思光教授早年論及康德哲學著作一覽表」旨在交代作者於本書前後的有關著作。「康德《純粹理性之批判》結構一覽表」詳列康德原書各重要理論環節，對讀者閱讀本書時，相信有一定幫助。「中外辭彙及人名對照表」主要由中文大學出版社同人負責整理，特於此致謝。

關子尹

二〇〇〇年九月十四日  
於香港中文大學哲學系

# 中外辭彙及人名對照表

## 一 畫

一切實有之實有 *ens entium*

一起 *zugleich*

## 三 畫

三段式推論 *Schlüsse*

〈三段論四式之虛幻精巧〉

“Die falsche Spitzfindigkeit  
der vier syllogistischen  
Figuren”

〈上帝存有說明之僅有基礎〉

“Der einzig mögliche  
Beweisgrund zu einer  
Demonstration für das  
Dasein Gottes”

## 四 畫

不成東西的東西 *Unding,*

*Undinge*

不定的後退 *regressus*

*indefinitum.*

不相干之論結 *ignoratio*

*elenchi*

內含的 *immanent*

幻相 *Schein/illusion*

心靈論 *Psychologie*

牛頓 *Newton, Isaac* (英，  
1642–1727)

介成 *vermittelt/mediate*

## 五 畫

世界概念 *Weltbegriff*

本體 *Noumena*

〈由形上學之夢釋見鬼者之夢〉

“Träume eines Geistersehers,  
erläutert durch Träume der  
Metaphysik”

## 六 畫

休謨 *Hume, David* (蘇格蘭，  
1711–1776)

先驗 *a priori*

共同概念 <i>conceptus communis</i>	八 畫
共同關係 <i>Gemeinschaft</i>	批判的解決 <i>kritische</i>
存在 <i>Dasein</i>	<i>Entscheidung</i>
存在性 <i>Wirklichkeit</i>	亞里士多德 <i>Aristotle</i> (古希臘, 384–322 B.C.)
成問題的概念 <i>problematischer Begriff</i>	孟德爾遜 <i>Mendelssohn, Moses</i> (德, 1729–1786)
曲行的 <i>diskursiv</i>	定言的 <i>kategorisch</i>
回溯的三段推論 <i>Prosyllogismus</i>	定理 <i>Lehrsatz</i>
有限換位 <i>conversion by limitation</i>	抽象能力 <i>abstraction</i>
自然神學 <i>natürliche Theologie</i>	物自體 <i>Dinge an sich</i>
自然概念 <i>Naturbegriff</i>	〈物性單子學〉 “ <i>Monadologia Physica</i> ”
自覺之綜合統一 <i>synthetische Einheit der Apperzeption</i>	直接推論 <i>consequentia immediata</i>
七 畫	知覺 <i>Wahrnehmung/perception</i>
克爾德 <i>Caird, Edward</i> (蘇格蘭, 1835–1908)	九 畫
吳爾夫 <i>Wolff, Christian</i> (德, 1679–1754)	哈爾茲 <i>Herz, Marcus</i> (德, 1743–1803)
形上的推述 <i>Metaphysische Deduktion</i>	後退的綜合 <i>regressive Synthesis</i>
形上的闡釋 <i>Metaphysische Erörterung</i>	後驗 <i>a posteriori</i>
〈形上學最高原則之新闡釋〉 (〈新闡釋〉) “ <i>Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio</i> ” (“ <i>Nova Delucidatio</i> ”)	思辯的 <i>spekulativ</i>
	柏克萊 <i>Berkeley, George</i> (愛爾蘭, 1685–1753)
	柏拉圖 <i>Plato</i> (古希臘, 427–347 B.C.)
	洛克 <i>Locke, John</i> (英, 1632–1704)
	首出 <i>allererst</i>

背反	Antinomie	十一畫
重造的	reproduktive	假言的
限量	<i>per accidens</i>	hypothetisch
		假定
		Voraussetzung
		動力學的
		dynamisch
十畫		基體
		Substrat
《倫理學講義》	<i>Eine Vorlesung</i>	康德
	<i>Kants über Ethik</i>	Kant, Immanuel (德，
		1724–1804)
原始的自覺	ursprüngliche	推述
	Apperzeption	Deduktion
原始的直覺	<i>intuitus originarius</i>	理性
哥白尼式的旋轉	Copernican	Vernunft
	revolution	理性的
		rationalis
時間的超驗決定		理性概念
	transzendente	Vernunftbegriffen
	Zeitbestimmung	理想
		Ideal
根源意義的實有	<i>ens</i>	理解
	<i>originarium</i>	Verstand
純粹自覺	die reine	理解之連結
	Apperzeption	Verstandesverbindung
純粹的理解概念	reine	理解形式
	Verstandesbegriffe	Verstandesform
純粹的量的圖型	<i>quantitatis</i>	理解智性的綜合
《純粹理性之批判》	<i>Kritik der</i>	<i>synthesis</i>
	<i>reinen Vernunft</i>	<i>intellectualis</i>
「純粹理性之統攝原則與宇宙論		理解概念之圖型
觀念之關係」	Regulatives	Schema der
	Prinzip der reinen Vernunft	Verstandesbegriffe
	in Ansehung der	現象
	kosmologischen Ideen	Phaenomene/Erscheinung
純粹意象	<i>quantorum</i>	笛卡兒
純粹概念	pure concept	Descartes, René
		(法，1596–1650)
		統合
		Zusammensetzung
		統攝
		regulativ
		統觀的綜合
		Synthesis der
		Apprehension
		連結
		Verbindung
		連結
		<i>Conjunctio/Verbindung</i>
		逐漸的渡變
		stufenartige
		Veränderung



## 十二畫

最高 Oberst

最高實有 *ens summum*

創生的想像 produktive

Einbildungskraft

單子論 monadology

單純而不可約化的概念 in

einfachen und unauf

oslichen Begriffen

換位法 umkehren/

conversation

斯多噶學派 Stoicism

斯賓諾莎 Spinoza, Baruchde

(荷, 1632–1677)

普通現象學 Die Phänomologie

überhaupt

智性的 *intelligibel/*

intellectualis

智思性的 intelligibile

無限後退 *regressus infinitum*

無條件的 unbedingt

無條件者 Unbedingte

無窗的 windowless

程度 Grad

絕對 absolut

絕對的 absolut/absolute

舒爾茲 Schulz (Schultz),

Iohann Friedrich (不詳)

萊布尼茲 Leibniz, G. W. F.

(德, 1646–1716)

虛無 *negatio*

象表 Vorstellung

超離的 transzendent

超驗 transzendental

超驗成素論 Transzendentele

Elementarlehre

超驗的闡釋 Transzendentele

Erörterung

超驗神學 transzendentele

Theologie

超驗推述 transzendentele

Deduktion

超驗感性論 transzendentele

Ästhetik

「超驗觀念論，作為解決宇宙

論辯論的樞紐」 Der

transzendentele Idealismus

als der Schlüssel zu

Auflösung der

kosmologischen Dialektik

## 十三畫

僅在範疇中被思想 in der

blossen Kategorie gedacht

würde

意象 Bild

感性 Sinnlichkeit

感性的 sensitiva

感覺 Empfindung/sensation

感覺性的 sensible

想像 Einbildungskraft

概念 Begriff

瑞登波 Swedenborg, Emmanuel (瑞典, 1688–1772)	über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral”
經驗概念 empirical concept	〈論空間區界辨別的理性基礎〉
解釋的方式 Erklärungsart	“Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume”
〈試將負量觀念引入哲學〉	論純粹理性的辯論的推論
“Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen”	Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft
路易斯 Lewis, C. I. (美, 1883–1964)	〈論感性世界及智性世界的形式 及原則〉 “Dissertation of the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World” (“Dissertation”)
十四畫	〈論樂觀主義〉 “Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus”
圖型 Schema	十六畫
圖型論 Schematismus	導出的直覺 <i>intuitus</i> <i>derivativus</i>
圖繪的綜合 <i>figürliche Synthe-</i> <i>sis/synthesis speciosa</i>	導生概念 Prädikabilien
實然 Was da ist?	整全 Totalität
實義 Bedeutung	辨解的 diskursiv
實際功用 realer Gebrauch	選接的 disjunktiv
實踐功用 praktischer Gebrauch	十七畫及以上
實體 Substanz	應然 Was da sein soll?
對幻相的邏輯 Logik des Scheins	謬誤 Paralogismus
對象 Gegenstand	
數學的 mathematisch	
十五畫	
範疇 category	
範疇表 Tafel der Kategorien	
範疇作用 categorization	
〈論自然神學原理及道德原理之 明確性〉 “Untersuchung	

---

雜多	Mannigfaltige	邏輯常元	logical constants
關連者	Korrelatum	邏輯變元	logical variables
關聯義	Korrelat	觀念	Idee
蘭伯特	Lambert, Johann H. (德, 1728–1777)	觀念中之對象	Gegenstand in der Idee

康德哲學由於意義深遠，二百年來，一直是西方的顯學。自西學東漸，國人對康德哲學鑽研者，亦不乏名家。其中王國維或屬最早，其後的張東蓀，每語及康德，亦見不凡功力。再而有張頤、鄭昕等成為國人習知的康德學者。而當代新儒學如唐君毅、牟宗三等前賢，對康德亦研究有素。然而，就對康德文本的深入疏解，和重點理論的全盤闡釋而言，勞思光先生《康德知識論要義》一書，直至今日，還是無法取代的。對勞先生來說，康德知識論，並不只有孤立的意義，而與一些更普遍的哲學問題和更廣面的文化關懷相通。康德對人類認知的分析，補足了中國文化傳統最缺乏的一面，因而是國人最應首先吸取的；但康德於嚴格劃出知識限界之餘，卻不囿於認知的格局，而能藉着主體問題的揭示，一方面對人類心靈的理性幻相予以解釋，另一方面又對人類作為道德主體所應享有的最高自由予以安頓。讀者研讀本書，如能循此角度察看，則其於勞先生整體著作中的理論地位，當更能顯出。本書架構清晰，講解分明，論證嚴密，關心哲學與文化者，特別對康德哲學研究有興趣者，不可不讀。本書於一九五七年初版，現依今日國際徵引規格重編。

勞思光先生，香港中文大學哲學系榮休教授。曾任香港中文大學研究院哲學學部主任、香港中文大學中國文化研究所高級研究員、美國哈佛大學及普林斯頓大學訪問學人、台灣清華大學、師範大學及國立政治大學客座教授，現任台灣華梵大學講座教授、東吳大學客座教授，及香港中文大學哲學系2000-2001年度訪問教授。著作包括《中國哲學史》三卷四冊、《康德知識論要義》、《歷史之懲罰》、《中國文化要義》、《中國之路向》、《思光少作集》七卷、《解咒與立法》、《中國文化路向問題的新檢討》、《思辯錄》、《思光詩選》等約三十餘種。



中文大學出版社  
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS

