

# 論康德哲學

*Kant*

黃振華/著 李明輝/編

@充實自己，從閱讀對的書開始

# 論康德 哲學

*Kant*

黃振華先生是中文學術界康德研究的先驅，曾在德國波昂大學撰寫有關康德哲學的論文，並以此獲得博士學位。黃先生終身致力於探討並闡揚康德哲學，但卻惜墨如金，以中文正式出版的康德研究成果僅有《康德哲學論文集》一書，且已絕版多年。其他相關的論文散見各處，均未集結成書，故引用極為不便。本書收錄黃先生在三十年來所撰寫的十篇康德研究論文及一篇譯著，展現出他在這個研究領域的重要成果。有志於哲學研究的學友，請勿錯過此書。

ISBN 986-7762-45-2



9 789867 762450

00300



@充實自己，從閱讀對的書開始

# 論康德哲學

黃振華 著

李明輝 編

國家圖書館出版品預行編目資料

論康德哲學／黃振華． -- 初版 -- 臺北市  
：時英， 2005[民94]  
面：公分

ISBN 986-7762-45-2 (平裝)

1. 康德 (Kant, Immanuel, 1724-1804) : 學  
術思想-哲學

174.45

94001448

## 論 康 德 哲 學

著 者／黃 振 華

主 編／李 明 輝

出版社／時英出版社

地 址／台北市新生南路3段88號3號之1

電 話／(02) 23634803 (02) 23637348

登記證／局版台業字第2944號

發行商／展智文化事業股份有限公司

地 址／台北縣板橋市松江街21號2樓

電 話／(02) 22518345 (02) 22533362

初 版／2005年5月

價 格／300元

I S B N / 986-7762-45-2

## 《黃振華先生全集》總序

李明輝

黃振華老師於 1998 年 6 月 12 日在臺北病逝後，其哲嗣黃允中先生請我協助清理黃老師的遺物。黃老師的書房中除了留下一批書籍外，還有不少資料與手稿。經黃允中先生的同意，我將這批資料與手稿移至中央研究院中國文哲研究所，存放於該所的當代儒學研究室。為了編輯《黃振華先生全集》，我們與時英出版社及東方人文學術研究基金會洽商。時英出版社的負責人吳心健先生是黃老師任教於臺大哲學系時的學生。他表示願意出版《黃振華先生全集》。由於黃老師生前也是東方人文學術研究基金會的董事，故該基金會同意資助新臺幣十萬元的編輯費。

經費有了著落之後，我便請當時就讀於政治大學哲學研究所的王又仕先生協助整理這批資料與手稿，並編製目錄。我們將這批資料與手稿分為兩類：一類是黃老師生前已發表的著作及訪談記錄，另一類是未發表的手稿。我們計畫將第一類的著作編為四冊，其書名及編者如下：

- 1) 《論康德哲學》(李明輝編)
- 2) 《論中國哲學與文化》(李明輝編)
- 3) 《論康德哲學與中西文化》(李明輝編)
- 4) 《論康德哲學中理論理性與實踐理性之聯結》(李明輝編譯)

黃老師生前僅出版了一本論文集，即《康德哲學論文集》，由時英出版社出版發行。我們將這本論文集中所收的論文打散，與其他單篇發表的論文合起來，依類別重新編為三冊，即上述的前三冊。第四冊是黃老師在德國波昂大學提交的博士論文，將由我譯成中文，連同德文原文輯為一冊。

至於黃老師生前未出版的手稿，我們將其中較為完整的部分編成以下三冊，其書名及編者如下：

- 5) 《易經哲學講義》(王菡編)
- 6) 《中國思想史講義》(朱建民編)
- 7) 《「判斷力批判」譯註》(李淳玲編)

第五、六冊是根據其「易經哲學」及「中國思想史」課程的講稿整理而成。第七冊則是黃老師翻譯康德《判斷力批判》的手稿及註釋。王菡女士是黃老師在中國文化大學任教時的學生，並在其指導下取得博士學位。朱建民先生與李淳玲女士均是黃老師任教於臺大哲學系時的學生。

黃老師惜墨如金，正式出版的書僅《康德哲學論文集》一本，如今且已絕版多年。其他論文散見各處，均未結集成冊，故引用頗為不便。此外，他為了上課所撰寫的講稿頗為完整，稍加整理，即可出版。這些著作與手稿，除了親炙過他的學生之外，

知者並不多。由於這個緣故，他的學術成就並未得到應有的評價，也未能發揮其應有的影響力，殊為可惜。學術研究並不僅是個人才分之發揮，其進步要建立在一代一代的傳承上。藉由本《全集》之出版，我們期望黃老師的著作能對以後的研究者有所啟發，為中國學術之進步貢獻一份力量，並且表達我們對他的敬意與懷念。

## 《論康德哲學》編者識

李明輝

本冊共收入十一篇論文，除最後一篇之外，均是黃振華先生生前已發表的論文中直接屬於此一主題者。作為附錄的最後一篇論文〈康德的自我意識理論〉原係德國海德堡大學教授 Karen Gloy 在國立臺灣大學所發表的演講稿，由黃先生根據德文稿譯出。在其餘十篇當中，〈康德的教育哲學〉一文曾以研討會論文的形式發表，其餘九篇均曾在期刊或報章中發表。本冊之編排，除附錄之外，均依首度發表日期之先後次序（發表日期及刊物均隨文註明）。

這十一篇論文發表的時間前後跨越三十年，故體例原本並不一致。本冊編者除了核對引文，校正錯字外，並且統一體例，簡化註釋。在〈康德的自我意識理論〉譯稿中，黃先生將原稿中出現的 *Idealismus* 一詞一概譯為「理想主義」，編者以為不足以涵蓋此詞的主要涵義，故改譯為「理念論」。除了這個較明顯的更動之外，編者儘量不更改黃先生的原文，而保持其原貌（甚至原

有的錯誤論述)。在編輯過程中，承蒙王又仕、呂政倚兩位同學，以及金葉明小姐之協助，深為感謝。

# 康德先驗哲學導論\*

## 一、導言

### (一) 一切真實的知識必須是先天的

一切的知識，如果是真實的，那麼，它必須是先天的知識。因為真實的知識必須具有客觀的有效性，就是說，它必須具有絕對的必然性和嚴格的普遍性。所謂「絕對的必然性」和「嚴格的普遍性」是說：這種知識不論在任何時間、地點及任何人都是有效的。這樣的知識是不能從經驗中抽象出來的，因為從經驗中抽象出來的知識，只對當時當地的經驗者的主觀有效，而不能說它在任何時地及對任何人都有效。因為這牽涉到知識的起源問題：假若知識從經驗中得來，則必須通過我們的感覺，而由感覺而起

---

\* 原刊於《大陸雜誌》，第6卷第8/9期（1953年4月30日/5月15日）。

的知識只對當前的時間有效，我們無權說它對將來也有效，因為將來的事件尚未通過我們的感覺；同理，我們也無權說它在任何地方及對任何人也有效。舉例來說：「太陽晒石頭，石頭熱了。」從我的經驗中得到這兩個相連的觀念，但這種經驗無論重複多少次，我也只能說：「太陽晒石頭，石頭熱了。」而不能說：「太陽晒熱了石頭。」因為「太陽晒石頭」和「石頭熱了」這兩個觀念的連繫，無論如何重複，也只是我個人主觀的在當時當地的連繫，我無權說它在任何地及對任何人都是如此。但是，如果我在這兩個觀念上加進了因果的概念，而說：「太陽晒熱了石頭」，卻成了一個絕對必然和嚴格普遍性的命題，而不再受時間、地點和人的限制了。因為這樣一來，我把「太陽晒」看作是「因」，「石頭熱」看作是「果」，「因」與「果」的連繫是必然的，所以「太陽晒熱了石頭」變為一個絕對必然和嚴格普遍的命題。但是，「因果」的概念，不是從經驗中抽象出來的。我們從「太陽晒」和「石頭熱」的觀念中，抽不出「因」和「果」的概念來；因果的概念是我們的純悟性先天地加進判斷之中去的。所以，我們的先天的（a priori）純悟性概念使知識客觀化、真實化了。所以說：真實的知識必須是先天的知識。

## （二）分析判斷與綜合判斷的區別

「判斷」是兩個概念的銜接：一個概念（主詞）被另一個概念（賓詞）去表象。如果賓詞所表象的東西已包括在主詞之中，那麼，這個判斷叫做「分析判斷」，例如：「一切物體都是廣延的」，這個判斷便是分析判斷，因為「廣延」這個概念已包括在「物體」的概念中。這樣的判斷並沒有擴大知識的範圍，因為賓

詞所說的已包括在主詞之中，它並沒有推廣主詞的概念，只不過是對主詞概念的闡釋而已。對於這種判斷的真偽的辨別，唯一所依據的便是「矛盾律」：賓詞與主詞不矛盾，便是真的；否則便是假的。這種判斷，由於它的賓詞係從主詞中分析出來，所以它的成立，毋須藉助於經驗。所以，分析判斷是先天的判斷。

綜合判斷則與上述情況相反：賓詞並沒有包含在主詞之中，賓詞超越了而且推廣了主詞的概念。例如：「物體是重的」，「重」這個概念並沒有包含在主詞「物體」的概念中。這種判斷，我們不能以「矛盾律」來辨別其真偽。因為有時賓詞與主詞儘管不矛盾，而判斷未必能成立，例如說：「物體是不重的」，「不重」與「物體」兩概念並不矛盾，但這命題不能成立，因為它違反了我們的「可能經驗」(mögliche Erfahrung)。所以，綜合判斷必須依靠經驗才能成立，故是經驗的判斷，而非先天的判斷。

### (三) 問題的提出——先天綜合判斷的發現

依上所說，分析判斷是先天的判斷，綜合判斷則是經驗的判斷。但現在卻發現了先天的綜合判斷，發現這種判斷的人便是康德。康德最初從數學中發現這種先天綜合判斷的存在，繼而在物理學及形上學中發現了這種先天綜合判斷。由於這種發現，康德便開始窮追它的先天的根源，因而形成了他的不朽的批判的先驗哲學。現把數學、物理學及形上學中的先天綜合命題簡述如下：

#### (1) 數學的判斷是先天的綜合判斷

數學的公理具有明證的必然性。上面說過：凡具有明證的必然性的東西都不能從經驗得來，而必須是先天的。例如：「直線

為兩點間之至短線」，這個命題具有明證的必然性，但絕不能自經驗中抽象得來，因為不論你憑什麼精確的儀器，在兩點間作一直線，也不能確定的說這條線恰是這兩點間的至短線。所以，這個命題不是經驗的命題，而是先天的命題。其次，我們何以知道數學的判斷是綜合的判斷呢？這可分算術和幾何學兩方面來說：

(a) 從算術的命題來說，例如：「七加五等於十二」，這個判斷是個綜合判斷，因為從「七加五」這個概念中，分析不出「十二」這個概念來；我們所可分析到的只是「兩數連合為一數」的概念。故這是一個綜合判斷。(b) 從幾何學上的命題來說，如上述命題：「直線為兩點間之至短線」，是一個綜合判斷。因為「直線」是性質的概念，而「至短線」則是「量」的概念，從「直線」的概念中，分析不出「兩點間之至短線」的概念來，故這是一個綜合判斷。此外，在幾何學中少數被認為是純依矛盾律而成立的基本公理，也是綜合判斷，而非分析判斷。例如：「 $a$  等於  $a$ 」，「 $a$  加  $b$  大於  $a$ 」等，這些都是綜合判斷，因為從「 $a$ 」的概念中，分析不出「等於  $a$ 」的概念來，從「 $a$  加  $b$ 」的概念中也分析不出「大於  $a$ 」的概念來。

## (2) 物理學的基本假定是先天綜合判斷

物理學中的兩個基本假定：(a) 本質常住（物質不滅），(b) 因果律，是先天的綜合判斷。就「本質常住」來說：所謂「本質常住」是說：「在物質世界的一切變化中，物質的量恆不變。」這個基本假定，絕不能從經驗中抽象得來。在經驗中，憑你用如何精密的觀察，運用如何精密的儀器，也不能確切地觀察出變化以後的量會絕對地不變，而總是要或多或少的相差的；其所謂「不變」，乃是我們先天的假定，而不是從經驗中抽象出來的。故「本質常住」是一個先天的判斷。其次，這個判斷也是綜

合的判斷，因為「常住」這個概念並不包含在「本質」之中，它不能從「本質」的概念中分析出來。次就因果律來說，「因果」概念不是經驗的概念，而是先天的概念，因為從任何感覺對象的概念中，我們分析不出「因果」的概念來。其次，因果的判斷是綜合的判斷，因為從作為「原因」的概念中，分析不出作為「結果」的概念來。例如：「太陽晒熱了石頭」，這是一個因果的判斷，從「太陽晒」的概念中，分析不出「石頭熱」的概念來，故是一個綜合的判斷。

從上所述，可知數學及物理學的基本命題是先天的綜合命題。但一切先天的綜合命題（除形上學的綜合命題外），必須在經驗中實現它們自己；換句話說，它們必須通過直觀（形式的直觀或經驗的直觀）才能成立。例如，「七加五等於十二」這個判斷，我們必須以「七」為既與概念，然後把在直觀中的五個單位（用五個手指或五個點均可）一個一個地加上去，「十二」的概念才會湧現出來。物理學中的基本命題，其情形亦然，必須要在經驗中才能成立。然而儘管它們必須通過直觀才能成立，但它們的成立的基礎不靠經驗，而是依靠我們的感性的及悟性的先天形式。關於這一點，容後申論。

### （3）形而上學的命題是先天綜合命題

形而上學的諸命題，如「靈魂不滅」、「意志自由」、「上帝存在」及「宇宙有個開始」等等，都是先天的綜合命題。第一、它們是綜合命題，因為從主詞「靈魂」、「意志」、「上帝」及「宇宙」中，分析不出「不滅」、「自由」、「存在」及「有開始」等等概念來。其次，「靈魂」、「意志」、「上帝」及「宇宙」等概念，都是「純理性概念」，諸賓詞對此純理性概念的肯定，都是出乎純理性的要求。這類命題已超出了「可能經驗」的範圍之外，我

們既不能由經驗去證實，也不能由經驗來推翻，故是先天的。

從上所述，可知數學及物理學中的基本命題，以及形上學的命題，都是先天的綜合命題。形上學的命題由於已超出了可能經驗的範圍之外，我們不能在經驗中來證實它們的存在，此處略而不論。但數學及物理的先天綜合判斷的存在，則是事實。因為數學及物理學的基本命題有絕對的必然性和嚴格的普遍性，一切自然科學的基礎都建築在它們之上。所以，它們的「可能性」是沒有問題的，問題是：它們的「可能性」的根據在那裡？也就是說，這些先天綜合判斷是「如何」可能的呢？——康德先驗哲學的基本問題便因此而提出了。

#### （四）問題的解答——我們的認識力的先天形式的探討，以及這些形式的先驗演繹

因為先天綜合判斷是「先天的」，所以要解答「先天綜合判斷如何可能」的問題，必須在我們的認識力中尋找它的「先天的」根據。因此，對這個問題的解答分下列二個步驟：一、我們有些什麼先天的形式作為綜合判斷的基礎？二、這些先天的形式如何演繹到現象界（經驗界）？

下面分別加以申論。

## 二、感性的先天形式——空間和時間

我們試檢討我們的一切經驗，都是現象（Erscheinung）的連

結，一切現象都必須通過我們的感覺直觀才有可能；而一切感覺直觀的對象必存於空間和時間中，否則一切感覺直觀都不可能。所以空間和時間是我們的感覺直觀的形式。現在我們要證明空間和時間是我們的「先天的」感性形式，而不是從經驗中抽象出來的形式。我們從兩方面來證明：一方面從空間、時間的「形上的意義」上來證明它們的先天性質，一方面從它們的「先驗意義」上來闡明它們的先驗演繹。

### （一）空間的形上意義

我們從下面三個論證來證明空間的形上意義：

#### （1）空間是先天的觀念，不是經驗的觀念。

我們要表象外界事物於空間中，即表象它們「並列於一處」，或「在不同的地方」，我們便要先行假定空間的觀念，而不是我們先有外界事物的感覺，再從這些感覺中抽出空間的觀念來。其實，當我們表象感覺對象於空間中時，我們已先行假定了空間的觀念。而且，在邏輯上，空間也優於現象：我們可設想沒有經驗對象的空間，而不能設想沒有空間的經驗對象。所以，空間是先天的觀念，而非經驗的觀念。

#### （2）空間是直觀，而非概念。

我們的觀念有兩種：一是直接表象當前的唯一的對象的觀念，這種觀念叫做「直觀」(Anschauung)；一是表象許多對象的共同的標幟的觀念，這種觀念叫做「概念」(Begriff)。空間是直觀，而非概念。因為概念是從多數的個別對象中抽象出來的普遍的觀念，它的外延大於個別事物，而內包則小於個別事物。所以，個別的對象可置於概念之下，而不能包括於概念之中。例

如，類概念「人」，並不是個別的人，但一切個別的人都屬於類概念「人」之下。但空間則相反：個別的空間，是唯一的全體的空間的部分，即包含於唯一的全體的空間之中，而非隸屬於其下。所以，空間是一個單獨的觀念，即是直觀，而非概念。其次，空間不是概念，亦可從另一方面來說明：如果空間是概念，則空間的分別，必可以邏輯來分辨，但邏輯對於空間卻無法分辨，例如：上下、左右，邏輯無法界說，而只能由直觀來分辨；又如左右手的分別，或手和它在鏡中的影子的分別，均不能由邏輯來分辨，而只能用直觀來了解，因為它們之間的分別，不是本質的分別，而是地位與方向的分別。

### (3) 空間是唯一的，無盡量的。

上面說：個別的特殊的空间「部分」，包含在唯一的全體的空间之中。其實，空間沒有「部分」可言，所謂空間的「部分」，只是唯一的全體的空间的限制而已。有如一條無限長的直線，於其中任意截取 A、B 二點，形成 AB 線，此 AB 線不是無限長的直線的「部分」，而只是它的「限制」而已。空間是一個「整體」，一切空間都在它之內，而不能在它之外，所以，它是無盡量的。

## (二) 空間的先驗意義

所謂「先驗」(transzendental) 是指「先於經驗而作用於經驗」的意思，所謂「先驗演繹」(transzendente Deduktion) 是證明我們的認識力的(感性的或悟性的)先天形式，「先天地」進入經驗中而使經驗成為可能的合法性。現在我們要證明空間的「先驗演繹」，是證明空間先天地使先天綜合命題成為可能。我

們現在用反證法，即證明業已存在的先天綜合命題，必須空間是純直觀（先天的直觀），我們才能理解。上面說過，幾何學的命題是先天綜合命題，它的可能性已是事實；要說明這種事實，則空間必須是先天的直觀。因為幾何學是決定空間性質的科學，而它的命題又是綜合命題，綜合命題必須通過直觀，故幾何學的命題必須通過空間的直觀；又因為它的命題是「先天的」綜合命題，故必須通過空間的純直觀。就是說，幾何學之為先天綜合命題，必須空間是純直觀才能理解，才能說明。例如：「兩點之間只有一直線」，以及「空間只有三度」，這兩個命題是先天的綜合命題，因為從「兩點」的概念中分析不出「直線」的概念，從「空間」的概念中也分析不出「只有三度」的概念來，所以它們是綜合命題，綜合命題則必須通過直觀（此二命題是指空間的直觀）。其次，此二命題具有明證的必然性和嚴格的普遍性。上面已證明過，凡具有明證的必然性和嚴格的普通性的命題都不能從經驗而來，故此二命題是先天的綜合命題。它們所倚靠的直觀，不是經驗的，而是先天的。故空間必須為先天的直觀，才能說明此二命題之為先天綜合命題。

### （三）時間的形上意義

我們從下列三個論證來證明時間的形上意義：

#### （1）時間是先天的觀念，不是經驗的觀念。

當我們知覺到事物的「同時」或「先後」存在時，我們已先行假定了時間的觀念，並不是我們從知覺中抽象出時間的觀念來，所以時間是先天的觀念。其次，時間在邏輯上也優於現象，因為我們可設想沒有現象的時間，而不能設想沒有時間的現象。

故時間是先天的，而不是經驗的。

### (2) 時間是直觀，而非概念。

直觀和概念的分別，上面已討論過了。概念是從多數的個別事物抽象出來的共同標幟，而直觀則是表象唯一當前直接的對象的觀念。概念能把許多個別事物附屬於其下，但不能包括於其內。但時間則不然：它包含一切個別特殊的時間的部分在其內，而不是附屬於其下。所以，時間是一個單獨的觀念，即是直觀，而非概念。此外，我們可從另一方面來證明時間不是概念：若時間是概念，則不同的時間的分別，必可以邏輯來說明；然而時間的「同時」和「先後」，不能用邏輯來分辨，而只能靠直觀來區別。所以，時間不是概念，而是直觀。

### (3) 時間是唯一的，無盡量的。

時間是唯一的整體，一切的時間都包含在它之內。因時間不是由「部分」的時間所組成的，所謂「部分」的時間，只是此唯一的時間的整體的「限制」而已。此「部分」的時間要在此唯一的時間整體的假定之下，才有可能。所以，時間是唯一的、無盡量的。

## (四) 時間的先驗意義

我們亦用反證的方法來證明時間的先驗意義：宇宙間現象的「變化」和「運動」是存在的事實。要了解「變化」和「運動」，則時間必須為純直觀，才有可能。了解「變化」，即是了解同一個主詞可以有互相矛盾的賓詞。這對於分析的思維來說，是不許可的；只有加進時間的「先後」的關係後，同一個主詞才可能有互相矛盾的賓詞，例如：在不同的時間中，甲可以是非甲。

所以，時間是「變化」可能被理解的先驗條件。時間之能如此，它必須是純直觀，否則便不可能。因為時間的「先後」觀念，並非從「變化」中抽象出來的，而是我們先天地賦與的。當我們了解「變化」之時，已先把時間「先後」的觀念加進去了。

其次，就時間自身的公理來說：「時間只有一度，不同的時間，不能同時，只能先後。」這個公理具有明證的必然性和嚴格的普遍性，故不能從經驗而來；但也不能從分析得來，因為這個公理是先天綜合命題，而非分析命題。所以，時間必須為純直觀，這個它自身的公理才能說明。

### （五）空間、時間的先驗的觀念性，以及經驗的實在性

從形上的及先驗的意義上討論空間及時間，我們可得到一個結論：空間、時間是我們的直觀的兩個先天形式條件，一切現象都要通過此二個形式條件才有可能。而且，在邏輯上，它們也優於一切現象，因為我們可設想無現象的空間、時間，而不能設想無空間、時間的現象。因此，我們可看出空間、時間的二重性質——先驗的觀念性和經驗的實在性：

所謂空間、時間的「先驗的觀念性」是說：空間、時間是我們的直觀的形式，是先天的，而不是物的性質或物自體，所以是「觀念性」的。但這兩個直觀形式又是一切現象可能的先驗條件，故它們的觀念性是「先驗的觀念性」，而非「主觀的觀念性」。其次，所謂空間、時間的「經驗的實在性」是說：一切現象都必須以空間、時間為其可能的條件，故空間、時間是「實在的」。但它們只對經驗的對象有效，而非對「物自體」有效，故

它們的「實在性」，只是「經驗的實在性」，而非「物自體的實在性」。

### 三、悟性的先天形式——範疇

上面我們說過：我們所有的一切經驗都是現象的連結，現象必須通過直觀，而一切直觀都存在於空間和時間中，故空間、時間是我們的直觀的兩個形式條件。現在，我們來檢討所謂現象的「連結」：一切現象當被我們所認識時，都必須通過一個判斷作用，而每一個判斷都是現象的連結，每一個連結都必須以我們的先天的純悟性概念（範疇）為其條件，所以，我們的純悟性概念是一切現象連結的先天形式。此純悟性概念，康德稱之曰「範疇」（Kategorie）。例如，上面所舉的例子：「太陽晒熱了石頭」，這個判斷是「太陽晒」和「石頭熱」這兩個觀念連結起來的，連結這兩個觀念的鎖鍊是「因果」概念，但「因果」概念不是經驗的概念，而是我們的先天的悟性概念——這在上面已證明過了。所以「因果」概念是我們的先天範疇之一。現在要探討的是：我們究竟有多少範疇呢？以及這些範疇如何先驗地演繹到現象界中去呢？下面分別加以申論：

#### （一）範疇的發現

範疇是一切判斷成立的先天的條件，所以，要發現我們的悟性中的範疇有多少，最好先發現我們的判斷的形式有多少；判斷

的形式的數目決定了，範疇的數目也就決定了。

要發現判斷的形式，只要把判斷的內容抽掉就行了。判斷的形式，即是一個概念（主詞）被另一個概念（賓詞）去表象。我們從這種表象的性質，可把判斷的形式區分為四類：一、若表象的性質是關於主詞的「外延」（不問其經驗內容）的，叫做「量」（Quantität）的判斷；二、若關於主詞的性質方面的，則為「質」（Qualität）的判斷；三、若關於主詞與賓詞間的關係的，叫做「關係」（Relation）的判斷；四、若關於主詞與賓詞如何與我們的認識相銜接的，叫做「樣式」（Modalität）的判斷。這四類判斷形式，每一類又可區分為三項，茲分述如下：

（1）「量」的判斷：

- 一、全稱的（allgemeine）判斷，如：凡甲皆是乙；
- 二、特稱的（besondere）判斷，如：有些甲是乙；
- 三、單稱的（einzelne）判斷，如：甲是乙。

（2）「質」的判斷：

- 一、肯定的（bejahende）判斷，如：甲是乙；
- 二、否定的（verneinende）判斷，如：甲不是乙；
- 三、無盡的（unendliche）判斷，如：甲是非乙。

（3）「關係」的判斷：

- 一、定言（kategorische）判斷，如：甲是乙；
- 二、假言（hypothetische）判斷，如：若有甲，則有乙；
- 三、選言（disjunktive）判斷，如：甲是乙或丙。

（4）「樣式」的判斷：

- 一、或然的（problematische）判斷，如：甲或是乙；
- 二、實然的（assertorische）判斷，如：甲是乙；

三、必然的 (apodiktische) 判斷，如：甲必是乙。

在「量」的三個判斷中，普通邏輯是把「單稱判斷」與「全稱判斷」看作同一，因這兩個判斷就外延上說都是把主詞歸屬於賓詞之下。普通邏輯只講形式，不問內容，可以這樣做。但若考驗知識的內容，即考察其「量」，則二者實大有區別：「單稱判斷」之對於「全稱判斷」，有如「單一性」(Einheit) 之對於「無限性」(Unendlichkeit)，二者根本上有別。所以，先驗邏輯要把二者區分開來。

在「質」的三個判斷中，普通邏輯把「無盡的」判斷與「肯定的」判斷歸為一類。就形式上說，二者都是肯定的；但就知識的內容上說，則有分別：「無盡的」判斷，到底還是受了限制的。以具體的例來說，「靈魂是不朽的」這個判斷在「不朽」的世界中，有無限的效力，是個肯定判斷；然而在「朽」的世界中，它便沒有效力，而不是肯定的判斷。所以，先驗邏輯把二者區分開來。

關於判斷中的「關係」，可分三方面來說：一、賓詞對主詞的關係；二、因與果的關係；三、在一個既與知識所區分的各部分間的相互的關係。第一種關係，只是兩個概念間的關係；第二種關係，則是兩個判斷間的關係，例如：「若正義尚存，頑惡者必受懲罰。」這個判斷中，包含了兩個判斷：一是「正義尚存」，二是「頑惡者必受懲罰」的兩個判斷，前一個決定了後一個，而後一個不能決定前一個。第三種關係，是兩個以上的命題的相互間的關係，就它們互相排斥而論，它們是邏輯對立的關係；但就它們共同組成一個既與的知識而論，則它們的關係是「交互」的關係。例如：「世界的存在，非由於盲目的偶然，便由於內在的必然性，或由於外來的原因。」這個命題中包含了三

個命題，這三個命題是互相排斥的，取其中一個，便排斥其他兩個，由於這種排斥，決定了一種真實的知識。但三個命題共同組成一個知識的全部內容，即「世界存在的原因」的知識的全部內容，故它們之間的關係又是「交互」的關係。

「樣式」的判斷，是悟性判斷自身所下的一種判斷，這種判斷仍須以純悟性的先天範疇為其基礎，但它並不增加判斷的內容，而只涉及思想的連結（概念的連結）的性質。「或然的」判斷是說在「肯定」與「否定」之間採取「可能」（選擇）的態度；上述的假言判斷中的第一個命題及在選言判斷中的三個命題，都是這種判斷。「實然的」判斷是說這個判斷是實在的；上述假言判斷中的第二個命題是這種判斷。「必然的」判斷是說這個判斷是必然的，但其必然性是我們的先天悟性法則賦與的；一個實然的判斷通過我們的先天悟性法則而被決定時，便是「必然的」判斷。

上述的十二個判斷的形式，是我們所有的一切判斷形式；根據這些判斷形式，可推演出我們所有的範疇：

（1）根據「單稱的」、「特稱的」及「全稱的」三個「量」的判斷形式，可推演出「一」（Einheit），「多」（Vielheit）及「全」（Allheit）三個「量」的範疇。

（2）根據「肯定的」、「否定的」及「無盡的」三個「質」的判斷形式，可推演出「實在」（Realität），「否定」（Negation）及「限制」（Limitation）三個「質」的範疇。

（3）根據「定言的」、「假言的」及「選言的」三個「關係」的判斷形式，可推演出「屬性與本質」（Inhärenz und Subsistenz）「因與果」（Ursache und Wirkung）及「交互」（Gemeinschaft）等三個「關係」的範疇。

(4) 根據「或然的」、「實然的」及「必然的」三個「樣式」的判斷形式，可推演出「可能」—「不可能」(Möglichkeit - Unmöglichkeit)，「存在」—「不存在」(Dasein - Nichtsein) 及「必然」—「偶然」(Notwendigkeit - Zufälligkeit) 三個「樣式」的範疇。

以上四類範疇，又可大別為兩類：「量」和「質」的範疇，是關於直觀中（純粹的或經驗的直觀）的對象的「量」的範疇，我們稱之為「數學的範疇」(matematische Kategorien)；「關係」和「樣式」的範疇，是關於這些對象的存在和作用的方式的範疇，我們稱之為「力學的範疇」(dynamische Kategorien)。前者不包含「關係」，後者則包含「關係」。

在普通邏輯中，概念的區分是二分法，但先驗邏輯的概念區分則是三分法：量、質、關係及樣式四類範疇，每類均分為三個範疇；每類中的第三個範疇，均是第一、第二個範疇結合產生出來的：「全」是把「多」當作「一」來考量時產生出來的；「限制」是「實在」與「否定」的結合產生出來的；「交互關係」是「本質」與其他本質間互相決定的因果關係產生出來的；「必然」則是「可能」通過「存在」產生出來的。但第三個範疇雖由第一、第二個範疇的結合而產生，但不能說它們是引伸出來的概念，因為第三個範疇的產生，仍需要純悟性的特殊活動，也就是說，仍需要純悟性的另一個範疇為其基礎。

上述的十二個範疇，是根據我們的判斷能力推演出來的，所以，它們的數目，不能多，也不能少。

## （二）範疇的先驗演繹

我們已發現了範疇的數目，現在我們來探討這些範疇如何地演繹到現象界：

我們的知識若有客觀的效力，則對象與概念必須一致。對象與概念的一致，只有在下列兩種方式下可能：一、對象使概念可能；二、概念使對象可能。如果是第一種方式，則概念是經驗的概念，經驗的概念是沒有普遍必然的效力的，這在上面已經證明，故這種方式是不可能的。唯一可能的方式是第二種方式，即概念使對象可能。若概念使對象可能，則這概念是先天的概念。證明我們的先天的概念使對象可能，也就是說，證明我們的範疇使對象可能的「合法性」，叫做範疇的「先驗演繹」。

我們從下列三方面來討論：

### （1）範疇在統覺的綜合統一中的先驗演繹

我們考察每一個經驗對象的成立，必隨伴著一個「我思」（*ich denke*），所謂「我思」，即是判斷。就是說，一切經驗對象的成立，必須通過判斷才有可能，但每一判斷，必須以我們的純悟性概念（範疇）為其銜接的基礎，或者說，一切判斷都是把直觀中的雜多帶至範疇之下而綜合統一起來。這種綜合的統一，由於範疇是我們的悟性的先天的概念，我們稱之為「統覺的綜合統一」（*synthetische Einheit der Apperzeption*）。所以，「統覺的綜合統一」是一切經驗對象可能的基本條件。

這種真理，我們在日常生活的任一事件中都可得到證實。例如，我看見桌上有隻花瓶，當這花瓶被我認識時（作為我的經驗對象時），便已包含了一個判斷：「這是一隻花瓶。」這個判斷是一個「量」的「單稱判斷」，它必須以我們的「量」的範疇中的

「一」的範疇為其基礎；否則，這判斷無法成立，我們也無法認識這個花瓶。因為當我下「這是一隻花瓶」的判斷時，我把當前從感覺所得的印象，和過去所得的花瓶的概念連結起來，因此，我才認識這是一隻花瓶。但我們要知道：過去所見的花瓶，和現在所見的花瓶絕不會是全同的。把從感覺而來的不同的花瓶連結起來，歸為一類，使我們認識它是花瓶，這便要以我們的純悟性的「量」的範疇為其連結的基礎；無此連結，對象不能成立，即我們無法認識對象，我們所見到的只是宇宙的千差萬別而已。生物學中的分類，是要以我們的先天的「量」的範疇為其基礎的，否則，生物學不能成立。又如，我看見紅色，這其中亦包含了「這是紅色」的判斷，這個判斷是一個「質」的「肯定」的判斷，要以我們的「實在」的範疇為其基礎。又如，當我們看見太陽晒石頭，石頭熱了時，而說：「太陽晒熱了石頭。」這其中包含了一個假言判斷，必須以我們的因果範疇為其基礎。總之，我們考察一切屬於我們的經驗知識，沒有一個不是經過判斷才能成立的，而每一判斷必須以我們的先天的範疇為其基礎。所以，我們證明了：範疇使對象可能，亦即使經驗可能；換句話說：範疇是一切經驗對象可能的先驗條件。

範疇一方面是可能經驗的先驗條件，但另一方面它也必須應用於經驗直觀之上，才能獲得它的實在性，就是說，才能供給我們以實在的知識；否則，它便是空的。例如，「本質」這個範疇，若離開了經驗的直觀，則它只剩下了邏輯的形式，即「本質只能作為主詞，而從不作為賓詞而存在」。這樣的一個純形式，只是一個空的形式，不能供給我們任何實在的知識。

## （2）範疇在構想力中的先驗演繹

範疇在數學中的綜合統一，是對於純直觀的綜合統一。範疇

這種對純直觀的綜合統一的力量，叫做「構想力」(Einbildungskraft)。「構想力」的綜合統一與經驗直觀的綜合統一所不同的地方是：在經驗直觀的綜合統一中，綜合是在既與的直觀中出現，就是說，先有既與的直觀，才有綜合的活動；但在「構想力」的綜合統一中，綜合與直觀同時出現，就是說，直觀要以綜合為其先行假定才能出現。這種直觀叫做「形式的直觀」(formale Anschauung)。例如，就空間的直觀來說，幾何學中的「點」的直觀，是「形式的直觀」，不是經驗的直觀；它必須通過「點只有位置而無大小」的悟性的綜合判斷，才能形成「點」的直觀。就時間的直觀來說，我們要表象時間的直觀，必須在思想中畫出一條象徵的線（綿延的線），才能表象時間的綿延。這條象徵的線，即是時間的形式的直觀，它必須通過悟性的綜合活動，才能成立。所以，在純直觀的綜合中，直觀（形式的直觀）的可能性，要以範疇的綜合力量（構想力）為其先行假定。

上面說過，範疇必須應用於經驗直觀之上，才能獲得它的實在性；現在我們說用之於純直觀之上，那麼，它是否亦有其必然的客觀效力呢？答曰：同樣地有必然的客觀效力。因為純直觀的空間與時間，是一切經驗對象的直觀形式，對純直觀有效的，亦必對一切的經驗直觀有效。數學之有客觀的效力，即因空間與時間是直觀的形式之故。

### (3) 範疇在知覺的綜合中的先驗演繹

從直觀中所給與的對象，在未被範疇所綜合統一之前，只是「現象」(Erscheinung)，而尚未成為經驗的對象。現在我要進一步說明：即使這個「現象」的成立，也要通過範疇的綜合作用，才有可能。這種綜合作用，叫做「知覺的綜合」(Synthesis der Apprehension)。例如，從空間所與的「現象」來說，對於一座

房屋的知覺，我們從左至右或從右至左，從上至下或從下至上，獲得一個房子的形式（Gestalt）的知覺；這時我們尚未下「這是一座房子」的判斷，故這座房子的形式，對於我們只是「現象」。但這個「現象」的成立，亦必須我們在直觀中的「同種類的綜合」的範疇——即「量」的範疇——為其基礎，才有可能；否則，我們無法把對房子的多樣的知覺，統一成一個房子的「形式」的知覺。其次，從時間所與的「現象」來說，「我們看見水和冰，發生兩種狀態的知覺，而把這兩種狀態置於時間的「先後」的關係中，這時我們尚未下「水結成冰」的因果判斷。然而，時間的先後關係（知覺的綜合）已經建築在我們的悟性範疇——因果範疇——之上；若無因果範疇為其基礎，則時間的先後關係便不可能。因為所謂時間的先後，有必然的先後和偶然的先後兩種。我們先看上流的船，再看下流的船，這種先後為必然的；但我們看一個房子的由上至下或由下至上，這種先後是沒有必然性的。但先後的必然性不是從知覺中得來，而是我們的先天的因果範疇所釐定的。所以，即使在知覺的綜合中，亦必須以範疇為其先驗條件。

從上面三種範疇的先驗演繹的討論，證明了範疇使經驗可能的「合法性」：從範疇在統覺的綜合統一中的先驗演繹，證明了現象的連結必須以範疇為其先驗條件；從範疇在知覺的綜合中的先驗演繹，證明了現象的成立，亦必須以範疇為其基礎；至於空間、時間的「形式的直觀」，更須以範疇的「構想力」為其先行假定。總之，範疇是可能經驗的先驗條件，沒有範疇，經驗的對象無從成立，即現象也不可能。另一方面，我們也證明了範疇只許應用於經驗對象之上，而不能作超經驗的應用。否則，它便是空的，不能供給我們任何實在的知識。

#### (4) 關於「自我」的認識的問題

最後，剩下一個問題，即：我們對於「自我」的認識，是否也要通過先天的感性及悟性的形式呢？換句話說，我們所認識的「自我」，是經驗的我？還是「我自體」的我呢？康德說：「自我」的認識亦必須通過內直觀的形式（時間），並經過統覺的綜合統一後，才能給與我們。在悟性活動中的我，叫做「知性的我」（*intellektuelles Ich*），它只表象了悟性的連結能力，而未供給我們任何關於自我的認識。笛卡兒（*Descartes*）所謂「我思故我在」，是錯誤的。所以，範疇的先驗演繹，以及只許應用於直觀對象之上的限制，即對於自我的認識也不能例外。

### (三) 範疇的圖式性

上面討論範疇的先驗演繹時，我們已證明了範疇使經驗對象可能的「合法性」，但我們尚未證明範疇「如何」地使經驗對象可能。因為範疇若應用於現象之上，或說把現象歸總於範疇之下，則二者必須是同種類的東西。但範疇是知性的，現象是感性的，範疇來自悟性，現象出自直觀，二者永不會是同種類的東西。故若要把範疇應用於現象之上，或把現象歸總於範疇之下，則在二者之間必須有個中間物。這個中間物，一方面是知性的，和範疇屬同一種類，一方面又是感性的，和現象又屬同一種類。這樣，在範疇與現象間鋪成一間座橋樑。這個中間物，康德稱之為「先驗的圖式」（*transzendentes Schema*）。

構成先驗的圖式的唯一形式是時間，其構成的力量，則是前面說過的「構想力」。「構想力」產生各種「時間限定」（*Zeitbestimmung*）：一方面說，「時間限定」由構想力而產生，故必須

以範疇為其基礎，在這方面，它是與範疇同種類的；他方面說，「時間限定」包含於一切經驗對象之中，故它與現象又是同種類的。所以，「時間限定」即是範疇的圖式。範疇通過「時間限定」應用於現象之上，是為範疇的「圖式性」(Schematismus der Kategorien)。

我們現在比較現象與「時間限定」的關係：一、一切現象的變化都在時間中，某一定的時間是變化的，但時間自身是不變的，時間自身的綿延，構成了「時間系列」(Zeitreihe)的觀念。這個觀念的形成，是在時間的直觀中，把相同的時間部分，一個一個地加起來的，由是形成了「數」的觀念。二、每個現象，當它綿延時，充實了時間，故為「時間的內容」(Zeitinhalt)。三、各種現象之充實時間，彼此間有一定的時間關係，例如，甲、乙兩現象，或甲不變，乙變；或甲隨乙變；或甲乙依一個法則而同時存在。這種「時間關係」，叫做「時間秩序」(Zeitordnung)。四、現象之存在於時間中，有各種不同之樣式：現象或在任何一時間中存在，或在某一定的時間中存在，或在一切的時間中存在，這種時間限定，叫做「時間總念」(Zeitbegriff)。這四種時間限定，和一切現象相連結。故在這方面說，它們與現象是同種類的。

我們再比較「時間限定」與範疇的關係：一、時間的系列(數)以「量」的範疇為其基礎；二、時間的內容以「質」的範疇為其基礎；三、時間秩序以「關係」的範疇為其基礎；四、時間的總念以「樣式」的範疇為其基礎。每一種「時間限定」，通過構想力的作用，歸總於範疇的統轄之下，故在這方面說，它們與範疇又是同種類的。

根據上述，我們可按範疇表的順序，說出各種範疇的圖式如

下：一、「量」的圖式是「數」；二、「實在」的圖式是充實的時間內容，「否定」的圖式是空的時間內容；三、「本質」的圖式是在時間中的「常住」(Beharrlichkeit)，「因果」的圖式是現象按照一定的規則的「繼續」，「交互」的圖式是現象依照一個普遍的規則的「同時存在」；四、「可能性」的圖式是在任何一個時間裡的存在，「實在性」的圖式是在一定的時間裡的存在，「必然性」的圖式是在一切時間裡的存在。這些圖式，決定一切現象，而又符合範疇，為現象與範疇間的橋樑。

#### (四) 結論

從上所述，康德先驗哲學的核心問題——先天綜合判斷「如何」可能的問題——獲得了解答。從空間、時間的形上意義及範疇的發現中，我們證明空間、時間及範疇是我們的感性及悟性的先天形式；從空間、時間的先驗意義及範疇的先驗演繹中，我們證明我們的感性及悟性的先天形式使經驗對象可能的「合法性」；從範疇的圖式性中，我們闡明我們的範疇如何地通過圖式而演繹到現象界。康德於闡述範疇的圖式性後，繼而闡述「純悟性的基本原則的系統」。所謂「純悟性的基本原則」是說：我們的純悟性所立下的基本原則，為我們的經驗知識所共同遵守的基本原則。本文為篇幅所限，關於這部分，容後另為文論述。現在我們來檢討一下康德先驗哲學思想發展的過程，作為本文的結論：

康德自己說：休謨(Hume)的懷疑，驚醒了他的「獨斷的迷夢」。但是，休謨的懷疑只是使他在消極上放棄獨斷的思想而已，真正開他的先驗哲學的先河的，是他對於先天綜合判斷的發

現。他最初在數學中發現先天綜合判斷的存在，繼而在物理學中發現這種判斷的存在。他發現數學命題是先天綜合命題，是他和休謨分野的地方：休謨把數學看作是分析命題，而不懷疑它的普遍的必然性；康德亦不懷疑數學的普遍的必然性，但卻發現它的命題是先天的綜合命題。因此，他沒有蹈上休謨的懷疑的覆轍，而進而窮溯它的先天的根源。由是發現空間和時間是我們的感性的先天的形式：空間若不是先天的直觀，則幾何學不可能；時間若不是先天的直觀，則「數」的成立不可能。康德更進而發現綜合判斷的連結的基礎，是我們的悟性的先天的概念（範疇），並確定它們的數目是十二個。——至此，我們可檢討一下所謂「先天綜合判斷」與「經驗的綜合判斷」的區別。康德最初把綜合判斷區分為經驗的和先天的兩種。但當他的先驗哲學批判至此，便可看出這兩種綜合判斷的共同性：兩種綜合判斷都要以我們的感性及悟性的先天的形式條件為其基礎；所不同者，先天的綜合判斷是範疇對純直觀的綜合，而經驗的綜合判斷則是對經驗直觀的綜合而已，前者有普遍的必然性，而後者則否。例如，「直觀為兩點間之至短線」，是一個先天的綜合命題，要以我們的「質」和「量」的範疇及空間的純直觀為其先驗的條件；而「這朵花是紅的」，這個判斷則是一個經驗的綜合判斷，但同樣要以我們的「質」的範疇及時間的純直觀為其先驗條件，否則，這個判斷無法成立，我們不能認識這朵花是紅的。康德於發現空間、時間和範疇是我們的經驗的先驗形式，並從它們的先驗演繹證明它們使經驗對象可能的「合法性」後，進而從範疇與時間的結合——圖式——闡明範疇如何地通過圖式而演繹到現象界。至此他證明我們的悟性所立下的基本原則，即是我們的經驗知識所共同遵守的基本原則。至此，他完成了對哥白尼的革命：哥白尼把宇宙的中

心由地球移至太陽，而他卻把宇宙中心由外在的移至我們的心裡。他這種革命，表面上看，似乎很違反一般人的常識，實際上他卻拯救了被休謨懷疑後陷於動搖狀態的自然科學的基礎，這是他對自然科學所作的無上貢獻。



## 康德對於玄學的批判\*

### 前言

本文係筆者繼拙作〈康德先驗哲學導論〉（發表於臺灣《大陸雜誌》第6卷第8/9兩期，民國42年4月30日及5月15日出版）後而寫的一篇論文，兩文前後有連帶關係。讀者於讀本文之前，最好請先讀該文，較易了解。

康德哲學，艱深晦澀，不獨其意義艱深，且其文字極為晦澀。向來闡釋康德哲學的人，其方法不是支離破碎，便是其晦澀程度不減於康德自己，這種闡釋方法實無助於讀者對於康德哲學的了解。本文則筆者擬盡可能以清楚明白的文字，就筆者了解康德之所及，把康德的原意系統地表達出來。筆者有一個目的，希望大家都能了解康德哲學。筆者認為：了解康德哲學，是了解西洋哲學的關鍵，而了解西洋哲學又是了解西洋文化的關鍵；筆者

---

\* 原刊於《自由學人》，第1卷第1-3期（1956年8月1日／9月1日／10月1日）。

極希望本文對此能有些微的貢獻。倘筆者對於康德的了解沒有錯誤，並因通過清楚明白的表達法，而使大家對於康德哲學有所了解，則筆者的目的便達到了；如果筆者的了解有所錯誤，則十分希望讀者諸君指示出來，筆者甚願虛心聆教，並願與之討論。又如讀者對本文有疑義之處，筆者亦願負責解答。

本文將 *transzendental* 譯為「先驗」，將 *transzendent* 譯為「超經驗」，*a priori* 則譯為「先天的」。

## 第一章 緒論

一切真實的知識，即客觀的知識，必根據我們的認識力的先天形式條件而成立，這是康德知識論的基本觀念。我們的認識能力分三層結構：一是感性（*Sinnlichkeit*），二是悟性（*Verstand*），三是理性（*Vernunft*）。我們的一切知識都從感覺而起，再進入悟性，最後則進入理性，而歸於最高的統一。感性的先天形式是空間和時間，悟性的先天形式是範疇（*Kategorie*），範疇共分四類，每一類又分三種如下：

（一）「量」（*Quantität*）的範疇，內分：「單一性」（*Einheit*）、多數性（*Vielheit*）及「總體性」（*Allheit*）三種。

（二）「質」（*Qualität*）的範疇，內分：「實在性」（*Realität*）、「否定性」（*Negation*）及「限制性」（*Limitation*）三種。

（三）「關係」（*Relation*）的範疇，內分：「屬性與實體」（*Inhärenz und Subsistenz*）、「因與果」（*Ursache und Wirkung*）及「交互」（*Gemeinschaft*）三種。

# 目 錄

《黃振華先生全集》總序 .....	I
《論康德哲學》編者識 .....	V
康德先驗哲學導論 .....	1
一、導言 .....	1
(一) 一切真實的知識必須是先天的 .....	1
(二) 分析判斷與綜合判斷的區別 .....	2
(三) 問題的提出——先天綜合判斷的發現 .....	3
(四) 問題的解答——我們的認識力的先天形式的探討， 以及這些形式的先驗演繹 .....	6
二、感性的先天形式——空間和時間 .....	6
(一) 空間的形上意義 .....	7
(二) 空間的先驗意義 .....	8
(三) 時間的形上意義 .....	9
(四) 時間的先驗意義 .....	10
(五) 空間、時間的先驗的觀念性，以及經驗的實在性 .....	11
三、悟性的先天形式——範疇 .....	12
(一) 範疇的發現 .....	12

(二) 範疇的先驗演繹.....	17
(三) 範疇的圖式性.....	21
(四) 結論.....	23
康德對於玄學的批判 .....	27
前言.....	27
第一章 緒論.....	28
第二章 三大理念的發現——心靈、宇宙、上帝.....	33
(一) 心靈理念誕生的根源.....	34
(二) 宇宙理念誕生的根源.....	38
(三) 上帝理念誕生的根源.....	40
第三章 心靈是實體的謬誤推理.....	43
第四章 宇宙理念的兩難論.....	52
第五章 上帝存在證明的不可能性.....	70
(一) 上帝存在的本體論證明的不可能性.....	71
(二) 上帝存在的宇宙論證明的不可能性.....	72
(三) 自然神學證明的不可能.....	74
(四) 理性神學的出路——由理論理性的神學轉入實踐 理性的神學.....	76
康德道德哲學原理之分析——從康德的哲學方法分析 他的道德哲學的根本原理 .....	83
導言.....	83
第一章 康德的哲學方法.....	92
(一) 肯定普遍客觀知識之存在是既與的事實.....	94
(二) 肯定普遍客觀的知識必須是先天的.....	97

(三) 肯定先天綜合判斷之存在是既與的事實 .....	98
(四) 感性的先天形式(空間和時間)之分析及其先驗 闡釋 .....	102
(五) 純粹悟性概念(範疇)之分析及其先驗演繹 .....	110
(六) 純粹悟性的基本原則之分析及其證明 .....	118
對康德哲學方法的檢討 .....	130
第二章 從康德的哲學方法分析他的道德哲學的根本原理 .....	138
(一) 肯定道德律的絕對必然性和普遍性是既與事實 .....	140
(二) 肯定道德律必須是先天的 .....	143
(三) 肯定道德令式是先天綜合的實踐命題 .....	147
(四) 道德令式之可能性之先天條件之分析——「自由」 概念之發現 .....	152
(五) 「自由」概念的演繹 .....	165
(六) 關於實踐哲學之終極界限的問題 .....	174
對康德道德哲學之根本原理分析之檢討 .....	176
第三章 康德的哲學方法在道德哲學原理分析之應用上所 發生之困難及其解答之嘗試 .....	178
(一) 關於肯定道德律之絕對必然性和普遍性作為「理性 事實」的困難問題 .....	180
(二) 關於向惡的自由問題 .....	218
(三) 關於選擇的自由問題 .....	223
(四) 關於「自由」概念的意義混淆問題 .....	234
結論 .....	243
論康德哲學思想之發展 .....	247

康德純粹實踐理性的辯證論批判 .....	253
一、導言 .....	253
二、純粹實踐理性的辯證論的誕生 .....	259
三、康德對於實踐理性的二律背反之解決——道德神學之 建立 .....	264
四、純粹理性在實踐上得以擴張而不同時擴大其思辯知識之 論據 .....	274
五、關於從純粹實踐理性的「需要」而產生之信仰及人類的 認識能力巧妙地適應其實踐使命的問題 .....	279
六、對康德純粹實踐理性的辯證論的批判 .....	282
（一）關於純粹實踐理性能否產生二律背反的問題 .....	283
（二）從康德的哲學方法看「靈魂不滅」及「上帝存在」 二公設能否成立 .....	293
（三）關於純粹實踐理性與純粹理論理性能否結合的問題 .....	309
七、結論——對康德的哲學方法的檢討 .....	314
論康德哲學中之「必然性」概念——從理論理性與實踐理 性之聯結觀點論此概念之歸屬問題並由此作引伸之意見 .....	317
一、論「必然性」概念應屬於何種能力的問題 .....	318
二、試依康德理論理性與實踐理性之聯結理論解答上述問題 .....	325
三、從上述對「必然性」概念之討論作進一步之引伸意見 ...	339
論康德哲學中「理性」一詞之涵義 .....	349
前言 .....	350
一、一般的「理性」涵義 .....	351

二、理論理性.....	355
三、實踐理性.....	362
四、結語.....	379
從笛卡兒和康德對宗教的反省與重建說起 .....	383
一、二位同是啟蒙運動的哲學家.....	383
二、啟蒙運動與天啟宗教.....	384
三、笛卡兒運用思辯理性以支持宗教信仰.....	384
四、康德通過實踐理性建立道德神學.....	385
康德的教育哲學 .....	389
一、引言——康德教育哲學思想的緣起.....	389
二、康德的教育哲學思想.....	390
(一) 人是唯一必須受教育的造物.....	390
(二) 教育的理想在發展人的本性以實現天命 .....	391
(三) 教育學是人類深思遠慮的學問.....	393
(四) 人性中只有善的種子.....	394
(五) 關於教育制度的問題.....	395
(六) 康德的教育哲學與他的道德哲學.....	398
(七) 康德的教育哲學與他的歷史哲學.....	399
(八) 康德的教育哲學與他的宗教哲學.....	401
(九) 結語.....	406
康德的美學 .....	407
一、前言——康德美學思想誕生的由來.....	407
二、康德美學的出發點——美是道德善的象徵.....	409
三、美感的誕生與審美判斷聯結兩個世界.....	412

(一) 優美.....	412
(二) 壯美.....	416
四、關於優美與壯美相互結合的問題.....	419
五、從康德美學看中國的《樂記》.....	421
附錄：康德的自我意識理論——Karen Gloy 原著、 黃振華譯.....	425
一、哲學的兩種類型.....	425
二、自我意識的結構.....	426
(一) 作為「我思想」的自我意識.....	427
(二) 自我意識的自我論結構.....	430
(三) 自我意識的主動性（自發性）.....	431
(四) 作為反省的自我意識.....	435
三、自我意識和它的對象關係.....	437

# 康德先驗哲學導論\*

## 一、導言

### (一) 一切真實的知識必須是先天的

一切的知識，如果是真實的，那麼，它必須是先天的知識。因為真實的知識必須具有客觀的有效性，就是說，它必須具有絕對的必然性和嚴格的普遍性。所謂「絕對的必然性」和「嚴格的普遍性」是說：這種知識不論在任何時間、地點及任何人都是有效的。這樣的知識是不能從經驗中抽象出來的，因為從經驗中抽象出來的知識，只對當時當地的經驗者的主觀有效，而不能說它在任何時地及對任何人都有效。因為這牽涉到知識的起源問題：假若知識從經驗中得來，則必須通過我們的感覺，而由感覺而起

---

\* 原刊於《大陸雜誌》，第6卷第8/9期（1953年4月30日/5月15日）。

的知識只對當前的時間有效，我們無權說它對將來也有效，因為將來的事件尚未通過我們的感覺；同理，我們也無權說它在任何地方及對任何人也有效。舉例來說：「太陽晒石頭，石頭熱了。」從我的經驗中得到這兩個相連的觀念，但這種經驗無論重複多少次，我也只能說：「太陽晒石頭，石頭熱了。」而不能說：「太陽晒熱了石頭。」因為「太陽晒石頭」和「石頭熱了」這兩個觀念的連繫，無論如何重複，也只是我個人主觀的在當時當地的連繫，我無權說它在任何地及對任何人都是如此。但是，如果我在這兩個觀念上加進了因果的概念，而說：「太陽晒熱了石頭」，卻成了一個絕對必然和嚴格普遍性的命題，而不再受時間、地點和人的限制了。因為這樣一來，我把「太陽晒」看作是「因」，「石頭熱」看作是「果」，「因」與「果」的連繫是必然的，所以「太陽晒熱了石頭」變為一個絕對必然和嚴格普遍的命題。但是，「因果」的概念，不是從經驗中抽象出來的。我們從「太陽晒」和「石頭熱」的觀念中，抽不出「因」和「果」的概念來；因果的概念是我們的純悟性先天地加進判斷之中去的。所以，我們的先天的（a priori）純悟性概念使知識客觀化、真實化了。所以說：真實的知識必須是先天的知識。

## （二）分析判斷與綜合判斷的區別

「判斷」是兩個概念的銜接：一個概念（主詞）被另一個概念（賓詞）去表象。如果賓詞所表象的東西已包括在主詞之中，那麼，這個判斷叫做「分析判斷」，例如：「一切物體都是廣延的」，這個判斷便是分析判斷，因為「廣延」這個概念已包括在「物體」的概念中。這樣的判斷並沒有擴大知識的範圍，因為賓

詞所說的已包括在主詞之中，它並沒有推廣主詞的概念，只不過是對主詞概念的闡釋而已。對於這種判斷的真偽的辨別，唯一所依據的便是「矛盾律」：賓詞與主詞不矛盾，便是真的；否則便是假的。這種判斷，由於它的賓詞係從主詞中分析出來，所以它的成立，毋須藉助於經驗。所以，分析判斷是先天的判斷。

綜合判斷則與上述情況相反：賓詞並沒有包含在主詞之中，賓詞超越了而且推廣了主詞的概念。例如：「物體是重的」，「重」這個概念並沒有包含在主詞「物體」的概念中。這種判斷，我們不能以「矛盾律」來辨別其真偽。因為有時賓詞與主詞儘管不矛盾，而判斷未必能成立，例如說：「物體是不重的」，「不重」與「物體」兩概念並不矛盾，但這命題不能成立，因為它違反了我們的「可能經驗」(mögliche Erfahrung)。所以，綜合判斷必須依靠經驗才能成立，故是經驗的判斷，而非先天的判斷。

### (三) 問題的提出——先天綜合判斷的發現

依上所說，分析判斷是先天的判斷，綜合判斷則是經驗的判斷。但現在卻發現了先天的綜合判斷，發現這種判斷的人便是康德。康德最初從數學中發現這種先天綜合判斷的存在，繼而在物理學及形上學中發現了這種先天綜合判斷。由於這種發現，康德便開始窮追它的先天的根源，因而形成了他的不朽的批判的先驗哲學。現把數學、物理學及形上學中的先天綜合命題簡述如下：

#### (1) 數學的判斷是先天的綜合判斷

數學的公理具有明證的必然性。上面說過：凡具有明證的必然性的東西都不能從經驗得來，而必須是先天的。例如：「直線

為兩點間之至短線」，這個命題具有明證的必然性，但絕不能自經驗中抽象得來，因為不論你憑什麼精確的儀器，在兩點間作一直線，也不能確定的說這條線恰是這兩點間的至短線。所以，這個命題不是經驗的命題，而是先天的命題。其次，我們何以知道數學的判斷是綜合的判斷呢？這可分算術和幾何學兩方面來說：

(a) 從算術的命題來說，例如：「七加五等於十二」，這個判斷是個綜合判斷，因為從「七加五」這個概念中，分析不出「十二」這個概念來；我們所可分析到的只是「兩數連合為一數」的概念。故這是一個綜合判斷。(b) 從幾何學上的命題來說，如上述命題：「直線為兩點間之至短線」，是一個綜合判斷。因為「直線」是性質的概念，而「至短線」則是「量」的概念，從「直線」的概念中，分析不出「兩點間之至短線」的概念來，故這是一個綜合判斷。此外，在幾何學中少數被認為是純依矛盾律而成立的基本公理，也是綜合判斷，而非分析判斷。例如：「 $a$  等於  $a$ 」，「 $a$  加  $b$  大於  $a$ 」等，這些都是綜合判斷，因為從「 $a$ 」的概念中，分析不出「等於  $a$ 」的概念來，從「 $a$  加  $b$ 」的概念中也分析不出「大於  $a$ 」的概念來。

## (2) 物理學的基本假定是先天綜合判斷

物理學中的兩個基本假定：(a) 本質常住（物質不滅），(b) 因果律，是先天的綜合判斷。就「本質常住」來說：所謂「本質常住」是說：「在物質世界的一切變化中，物質的量恆不變。」這個基本假定，絕不能從經驗中抽象得來。在經驗中，憑你用如何精密的觀察，運用如何精密的儀器，也不能確切地觀察出變化以後的量會絕對地不變，而總是要或多或少的相差的；其所謂「不變」，乃是我們先天的假定，而不是從經驗中抽象出來的。故「本質常住」是一個先天的判斷。其次，這個判斷也是綜

合的判斷，因為「常住」這個概念並不包含在「本質」之中，它不能從「本質」的概念中分析出來。次就因果律來說，「因果」概念不是經驗的概念，而是先天的概念，因為從任何感覺對象的概念中，我們分析不出「因果」的概念來。其次，因果的判斷是綜合的判斷，因為從作為「原因」的概念中，分析不出作為「結果」的概念來。例如：「太陽晒熱了石頭」，這是一個因果的判斷，從「太陽晒」的概念中，分析不出「石頭熱」的概念來，故是一個綜合的判斷。

從上所述，可知數學及物理學的基本命題是先天的綜合命題。但一切先天的綜合命題（除形上學的綜合命題外），必須在經驗中實現它們自己；換句話說，它們必須通過直觀（形式的直觀或經驗的直觀）才能成立。例如，「七加五等於十二」這個判斷，我們必須以「七」為既與概念，然後把在直觀中的五個單位（用五個手指或五個點均可）一個一個地加上去，「十二」的概念才會湧現出來。物理學中的基本命題，其情形亦然，必須要在經驗中才能成立。然而儘管它們必須通過直觀才能成立，但它們的成立的基礎不靠經驗，而是依靠我們的感性的及悟性的先天形式。關於這一點，容後申論。

### （3）形而上學的命題是先天綜合命題

形而上學的諸命題，如「靈魂不滅」、「意志自由」、「上帝存在」及「宇宙有個開始」等等，都是先天的綜合命題。第一、它們是綜合命題，因為從主詞「靈魂」、「意志」、「上帝」及「宇宙」中，分析不出「不滅」、「自由」、「存在」及「有開始」等等概念來。其次，「靈魂」、「意志」、「上帝」及「宇宙」等概念，都是「純理性概念」，諸賓詞對此純理性概念的肯定，都是出乎純理性的要求。這類命題已超出了「可能經驗」的範圍之外，我

們既不能由經驗去證實，也不能由經驗來推翻，故是先天的。

從上所述，可知數學及物理學中的基本命題，以及形上學的命題，都是先天的綜合命題。形上學的命題由於已超出了可能經驗的範圍之外，我們不能在經驗中來證實它們的存在，此處略而不論。但數學及物理的先天綜合判斷的存在，則是事實。因為數學及物理學的基本命題有絕對的必然性和嚴格的普遍性，一切自然科學的基礎都建築在它們之上。所以，它們的「可能性」是沒有問題的，問題是：它們的「可能性」的根據在那裡？也就是說，這些先天綜合判斷是「如何」可能的呢？——康德先驗哲學的基本問題便因此而提出了。

#### （四）問題的解答——我們的認識力的先天形式的探討，以及這些形式的先驗演繹

因為先天綜合判斷是「先天的」，所以要解答「先天綜合判斷如何可能」的問題，必須在我們的認識力中尋找它的「先天的」根據。因此，對這個問題的解答分下列二個步驟：一、我們有些什麼先天的形式作為綜合判斷的基礎？二、這些先天的形式如何演繹到現象界（經驗界）？

下面分別加以申論。

## 二、感性的先天形式——空間和時間

我們試檢討我們的一切經驗，都是現象（Erscheinung）的連

結，一切現象都必須通過我們的感覺直觀才有可能；而一切感覺直觀的對象必存於空間和時間中，否則一切感覺直觀都不可能。所以空間和時間是我們的感覺直觀的形式。現在我們要證明空間和時間是我們的「先天的」感性形式，而不是從經驗中抽象出來的形式。我們從兩方面來證明：一方面從空間、時間的「形上的意義」上來證明它們的先天性質，一方面從它們的「先驗意義」上來闡明它們的先驗演繹。

### （一）空間的形上意義

我們從下面三個論證來證明空間的形上意義：

#### （1）空間是先天的觀念，不是經驗的觀念。

我們要表象外界事物於空間中，即表象它們「並列於一處」，或「在不同的地方」，我們便要先行假定空間的觀念，而不是我們先有外界事物的感覺，再從這些感覺中抽出空間的觀念來。其實，當我們表象感覺對象於空間中時，我們已先行假定了空間的觀念。而且，在邏輯上，空間也優於現象：我們可設想沒有經驗對象的空間，而不能設想沒有空間的經驗對象。所以，空間是先天的觀念，而非經驗的觀念。

#### （2）空間是直觀，而非概念。

我們的觀念有兩種：一是直接表象當前的唯一的對象的觀念，這種觀念叫做「直觀」(Anschauung)；一是表象許多對象的共同的標幟的觀念，這種觀念叫做「概念」(Begriff)。空間是直觀，而非概念。因為概念是從多數的個別對象中抽象出來的普遍的觀念，它的外延大於個別事物，而內包則小於個別事物。所以，個別的對象可置於概念之下，而不能包括於概念之中。例

如，類概念「人」，並不是個別的人，但一切個別的人都屬於類概念「人」之下。但空間則相反：個別的空間，是唯一的全體的空間的部分，即包含於唯一的全體的空間之中，而非隸屬於其下。所以，空間是一個單獨的觀念，即是直觀，而非概念。其次，空間不是概念，亦可從另一方面來說明：如果空間是概念，則空間的分別，必可以邏輯來分辨，但邏輯對於空間卻無法分辨，例如：上下、左右，邏輯無法界說，而只能由直觀來分辨；又如左右手的分別，或手和它在鏡中的影子的分別，均不能由邏輯來分辨，而只能用直觀來了解，因為它們之間的分別，不是本質的分別，而是地位與方向的分別。

### (3) 空間是唯一的，無盡量的。

上面說：個別的特殊的空间「部分」，包含在唯一的全體的空间之中。其實，空間沒有「部分」可言，所謂空間的「部分」，只是唯一的全體的空间的限制而已。有如一條無限長的直線，於其中任意截取 A、B 二點，形成 AB 線，此 AB 線不是無限長的直線的「部分」，而只是它的「限制」而已。空間是一個「整體」，一切空間都在它之內，而不能在它之外，所以，它是無盡量的。

## (二) 空間的先驗意義

所謂「先驗」(transzendental) 是指「先於經驗而作用於經驗」的意思，所謂「先驗演繹」(transzendente Deduktion) 是證明我們的認識力的(感性的或悟性的)先天形式，「先天地」進入經驗中而使經驗成為可能的合法性。現在我們要證明空間的「先驗演繹」，是證明空間先天地使先天綜合命題成為可能。我

們現在用反證法，即證明業已存在的先天綜合命題，必須空間是純直觀（先天的直觀），我們才能理解。上面說過，幾何學的命題是先天綜合命題，它的可能性已是事實；要說明這種事實，則空間必須是先天的直觀。因為幾何學是決定空間性質的科學，而它的命題又是綜合命題，綜合命題必須通過直觀，故幾何學的命題必須通過空間的直觀；又因為它的命題是「先天的」綜合命題，故必須通過空間的純直觀。就是說，幾何學之為先天綜合命題，必須空間是純直觀才能理解，才能說明。例如：「兩點之間只有一直線」，以及「空間只有三度」，這兩個命題是先天的綜合命題，因為從「兩點」的概念中分析不出「直線」的概念，從「空間」的概念中也分析不出「只有三度」的概念來，所以它們是綜合命題，綜合命題則必須通過直觀（此二命題是指空間的直觀）。其次，此二命題具有明證的必然性和嚴格的普遍性。上面已證明過，凡具有明證的必然性和嚴格的普通性的命題都不能從經驗而來，故此二命題是先天的綜合命題。它們所倚靠的直觀，不是經驗的，而是先天的。故空間必須為先天的直觀，才能說明此二命題之為先天綜合命題。

### （三）時間的形上意義

我們從下列三個論證來證明時間的形上意義：

#### （1）時間是先天的觀念，不是經驗的觀念。

當我們知覺到事物的「同時」或「先後」存在時，我們已先行假定了時間的觀念，並不是我們從知覺中抽象出時間的觀念來，所以時間是先天的觀念。其次，時間在邏輯上也優於現象，因為我們可設想沒有現象的時間，而不能設想沒有時間的現象。

故時間是先天的，而不是經驗的。

### (2) 時間是直觀，而非概念。

直觀和概念的分別，上面已討論過了。概念是從多數的個別事物抽象出來的共同標幟，而直觀則是表象唯一當前直接的對象的觀念。概念能把許多個別事物附屬於其下，但不能包括於其內。但時間則不然：它包含一切個別特殊的時間的部分在其內，而不是附屬於其下。所以，時間是一個單獨的觀念，即是直觀，而非概念。此外，我們可從另一方面來證明時間不是概念：若時間是概念，則不同的時間的分別，必可以邏輯來說明；然而時間的「同時」和「先後」，不能用邏輯來分辨，而只能靠直觀來區別。所以，時間不是概念，而是直觀。

### (3) 時間是唯一的，無盡量的。

時間是唯一的整體，一切的時間都包含在它之內。因時間不是由「部分」的時間所組成的，所謂「部分」的時間，只是此唯一的時間的整體的「限制」而已。此「部分」的時間要在此唯一的時間整體的假定之下，才有可能。所以，時間是唯一的、無盡量的。

## (四) 時間的先驗意義

我們亦用反證的方法來證明時間的先驗意義：宇宙間現象的「變化」和「運動」是存在的事實。要了解「變化」和「運動」，則時間必須為純直觀，才有可能。了解「變化」，即是了解同一個主詞可以有互相矛盾的賓詞。這對於分析的思維來說，是不許可的；只有加進時間的「先後」的關係後，同一個主詞才可能有互相矛盾的賓詞，例如：在不同的時間中，甲可以是非甲。

所以，時間是「變化」可能被理解的先驗條件。時間之能如此，它必須是純直觀，否則便不可能。因為時間的「先後」觀念，並非從「變化」中抽象出來的，而是我們先天地賦與的。當我們了解「變化」之時，已先把時間「先後」的觀念加進去了。

其次，就時間自身的公理來說：「時間只有一度，不同的時間，不能同時，只能先後。」這個公理具有明證的必然性和嚴格的普遍性，故不能從經驗而來；但也不能從分析得來，因為這個公理是先天綜合命題，而非分析命題。所以，時間必須為純直觀，這個它自身的公理才能說明。

### （五）空間、時間的先驗的觀念性，以及經驗的實在性

從形上的及先驗的意義上討論空間及時間，我們可得到一個結論：空間、時間是我們的直觀的兩個先天形式條件，一切現象都要通過此二個形式條件才有可能。而且，在邏輯上，它們也優於一切現象，因為我們可設想無現象的空間、時間，而不能設想無空間、時間的現象。因此，我們可看出空間、時間的二重性質——先驗的觀念性和經驗的實在性：

所謂空間、時間的「先驗的觀念性」是說：空間、時間是我們的直觀的形式，是先天的，而不是物的性質或物自體，所以是「觀念性」的。但這兩個直觀形式又是一切現象可能的先驗條件，故它們的觀念性是「先驗的觀念性」，而非「主觀的觀念性」。其次，所謂空間、時間的「經驗的實在性」是說：一切現象都必須以空間、時間為其可能的條件，故空間、時間是「實在的」。但它們只對經驗的對象有效，而非對「物自體」有效，故

它們的「實在性」，只是「經驗的實在性」，而非「物自體的實在性」。

### 三、悟性的先天形式——範疇

上面我們說過：我們所有的一切經驗都是現象的連結，現象必須通過直觀，而一切直觀都存在於空間和時間中，故空間、時間是我們的直觀的兩個形式條件。現在，我們來檢討所謂現象的「連結」：一切現象當被我們所認識時，都必須通過一個判斷作用，而每一個判斷都是現象的連結，每一個連結都必須以我們的先天的純悟性概念（範疇）為其條件，所以，我們的純悟性概念是一切現象連結的先天形式。此純悟性概念，康德稱之曰「範疇」（Kategorie）。例如，上面所舉的例子：「太陽晒熱了石頭」，這個判斷是「太陽晒」和「石頭熱」這兩個觀念連結起來的，連結這兩個觀念的鎖鍊是「因果」概念，但「因果」概念不是經驗的概念，而是我們的先天的悟性概念——這在上面已證明過了。所以「因果」概念是我們的先天範疇之一。現在要探討的是：我們究竟有多少範疇呢？以及這些範疇如何先驗地演繹到現象界中去呢？下面分別加以申論：

#### （一）範疇的發現

範疇是一切判斷成立的先天的條件，所以，要發現我們的悟性中的範疇有多少，最好先發現我們的判斷的形式有多少；判斷

的形式的數目決定了，範疇的數目也就決定了。

要發現判斷的形式，只要把判斷的內容抽掉就行了。判斷的形式，即是一個概念（主詞）被另一個概念（賓詞）去表象。我們從這種表象的性質，可把判斷的形式區分為四類：一、若表象的性質是關於主詞的「外延」（不問其經驗內容）的，叫做「量」（Quantität）的判斷；二、若關於主詞的性質方面的，則為「質」（Qualität）的判斷；三、若關於主詞與賓詞間的關係的，叫做「關係」（Relation）的判斷；四、若關於主詞與賓詞如何與我們的認識相銜接的，叫做「樣式」（Modalität）的判斷。這四類判斷形式，每一類又可區分為三項，茲分述如下：

（1）「量」的判斷：

- 一、全稱的（allgemeine）判斷，如：凡甲皆是乙；
- 二、特稱的（besondere）判斷，如：有些甲是乙；
- 三、單稱的（einzelne）判斷，如：甲是乙。

（2）「質」的判斷：

- 一、肯定的（bejahende）判斷，如：甲是乙；
- 二、否定的（verneinende）判斷，如：甲不是乙；
- 三、無盡的（unendliche）判斷，如：甲是非乙。

（3）「關係」的判斷：

- 一、定言（kategorische）判斷，如：甲是乙；
- 二、假言（hypothetische）判斷，如：若有甲，則有乙；
- 三、選言（disjunktive）判斷，如：甲是乙或丙。

（4）「樣式」的判斷：

- 一、或然的（problematische）判斷，如：甲或是乙；
- 二、實然的（assertorische）判斷，如：甲是乙；

三、必然的 (apodiktische) 判斷，如：甲必是乙。

在「量」的三個判斷中，普通邏輯是把「單稱判斷」與「全稱判斷」看作同一，因這兩個判斷就外延上說都是把主詞歸屬於賓詞之下。普通邏輯只講形式，不問內容，可以這樣做。但若考驗知識的內容，即考察其「量」，則二者實大有區別：「單稱判斷」之對於「全稱判斷」，有如「單一性」(Einheit) 之對於「無限性」(Unendlichkeit)，二者根本上有別。所以，先驗邏輯要把二者區分開來。

在「質」的三個判斷中，普通邏輯把「無盡的」判斷與「肯定的」判斷歸為一類。就形式上說，二者都是肯定的；但就知識的內容上說，則有分別：「無盡的」判斷，到底還是受了限制的。以具體的例來說，「靈魂是不朽的」這個判斷在「不朽」的世界中，有無限的效力，是個肯定判斷；然而在「朽」的世界中，它便沒有效力，而不是肯定的判斷。所以，先驗邏輯把二者區分開來。

關於判斷中的「關係」，可分三方面來說：一、賓詞對主詞的關係；二、因與果的關係；三、在一個既與知識所區分的各部分間的相互的關係。第一種關係，只是兩個概念間的關係；第二種關係，則是兩個判斷間的關係，例如：「若正義尚存，頑惡者必受懲罰。」這個判斷中，包含了兩個判斷：一是「正義尚存」，二是「頑惡者必受懲罰」的兩個判斷，前一個決定了後一個，而後一個不能決定前一個。第三種關係，是兩個以上的命題的相互間的關係，就它們互相排斥而論，它們是邏輯對立的關係；但就它們共同組成一個既與的知識而論，則它們的關係是「交互」的關係。例如：「世界的存在，非由於盲目的偶然，便由於內在的必然性，或由於外來的原因。」這個命題中包含了三

個命題，這三個命題是互相排斥的，取其中一個，便排斥其他兩個，由於這種排斥，決定了一種真實的知識。但三個命題共同組成一個知識的全部內容，即「世界存在的原因」的知識的全部內容，故它們之間的關係又是「交互」的關係。

「樣式」的判斷，是悟性判斷自身所下的一種判斷，這種判斷仍須以純悟性的先天範疇為其基礎，但它並不增加判斷的內容，而只涉及思想的連結（概念的連結）的性質。「或然的」判斷是說在「肯定」與「否定」之間採取「可能」（選擇）的態度；上述的假言判斷中的第一個命題及在選言判斷中的三個命題，都是這種判斷。「實然的」判斷是說這個判斷是實在的；上述假言判斷中的第二個命題是這種判斷。「必然的」判斷是說這個判斷是必然的，但其必然性是我們的先天悟性法則賦與的；一個實然的判斷通過我們的先天悟性法則而被決定時，便是「必然的」判斷。

上述的十二個判斷的形式，是我們所有的一切判斷形式；根據這些判斷形式，可推演出我們所有的範疇：

（1）根據「單稱的」、「特稱的」及「全稱的」三個「量」的判斷形式，可推演出「一」（Einheit），「多」（Vielheit）及「全」（Allheit）三個「量」的範疇。

（2）根據「肯定的」、「否定的」及「無盡的」三個「質」的判斷形式，可推演出「實在」（Realität），「否定」（Negation）及「限制」（Limitation）三個「質」的範疇。

（3）根據「定言的」、「假言的」及「選言的」三個「關係」的判斷形式，可推演出「屬性與本質」（Inhärenz und Subsistenz）「因與果」（Ursache und Wirkung）及「交互」（Gemeinschaft）等三個「關係」的範疇。

(4) 根據「或然的」、「實然的」及「必然的」三個「樣式」的判斷形式，可推演出「可能」—「不可能」(Möglichkeit - Unmöglichkeit)，「存在」—「不存在」(Dasein - Nichtsein) 及「必然」—「偶然」(Notwendigkeit - Zufälligkeit) 三個「樣式」的範疇。

以上四類範疇，又可大別為兩類：「量」和「質」的範疇，是關於直觀中（純粹的或經驗的直觀）的對象的「量」的範疇，我們稱之為「數學的範疇」(matematische Kategorien)；「關係」和「樣式」的範疇，是關於這些對象的存在和作用的方式的範疇，我們稱之為「力學的範疇」(dynamische Kategorien)。前者不包含「關係」，後者則包含「關係」。

在普通邏輯中，概念的區分是二分法，但先驗邏輯的概念區分則是三分法：量、質、關係及樣式四類範疇，每類均分為三個範疇；每類中的第三個範疇，均是第一、第二個範疇結合產生出來的：「全」是把「多」當作「一」來考量時產生出來的；「限制」是「實在」與「否定」的結合產生出來的；「交互關係」是「本質」與其他本質間互相決定的因果關係產生出來的；「必然」則是「可能」通過「存在」產生出來的。但第三個範疇雖由第一、第二個範疇的結合而產生，但不能說它們是引伸出來的概念，因為第三個範疇的產生，仍需要純悟性的特殊活動，也就是說，仍需要純悟性的另一個範疇為其基礎。

上述的十二個範疇，是根據我們的判斷能力推演出來的，所以，它們的數目，不能多，也不能少。

## （二）範疇的先驗演繹

我們已發現了範疇的數目，現在我們來探討這些範疇如何地演繹到現象界：

我們的知識若有客觀的效力，則對象與概念必須一致。對象與概念的一致，只有在下列兩種方式下可能：一、對象使概念可能；二、概念使對象可能。如果是第一種方式，則概念是經驗的概念，經驗的概念是沒有普遍必然的效力的，這在上面已經證明，故這種方式是不可能的。唯一可能的方式是第二種方式，即概念使對象可能。若概念使對象可能，則這概念是先天的概念。證明我們的先天的概念使對象可能，也就是說，證明我們的範疇使對象可能的「合法性」，叫做範疇的「先驗演繹」。

我們從下列三方面來討論：

### （1）範疇在統覺的綜合統一中的先驗演繹

我們考察每一個經驗對象的成立，必隨伴著一個「我思」（ich denke），所謂「我思」，即是判斷。就是說，一切經驗對象的成立，必須通過判斷才有可能，但每一判斷，必須以我們的純悟性概念（範疇）為其銜接的基礎，或者說，一切判斷都是把直觀中的雜多帶至範疇之下而綜合統一起來。這種綜合的統一，由於範疇是我們的悟性的先天的概念，我們稱之為「統覺的綜合統一」（synthetische Einheit der Apperzeption）。所以，「統覺的綜合統一」是一切經驗對象可能的基本條件。

這種真理，我們在日常生活的任一事件中都可得到證實。例如，我看見桌上有隻花瓶，當這花瓶被我認識時（作為我的經驗對象時），便已包含了一個判斷：「這是一隻花瓶。」這個判斷是一個「量」的「單稱判斷」，它必須以我們的「量」的範疇中的

「一」的範疇為其基礎；否則，這判斷無法成立，我們也無法認識這個花瓶。因為當我下「這是一隻花瓶」的判斷時，我把當前從感覺所得的印象，和過去所得的花瓶的概念連結起來，因此，我才認識這是一隻花瓶。但我們要知道：過去所見的花瓶，和現在所見的花瓶絕不會是全同的。把從感覺而來的不同的花瓶連結起來，歸為一類，使我們認識它是花瓶，這便要以我們的純悟性的「量」的範疇為其連結的基礎；無此連結，對象不能成立，即我們無法認識對象，我們所見到的只是宇宙的千差萬別而已。生物學中的分類，是要以我們的先天的「量」的範疇為其基礎的，否則，生物學不能成立。又如，我看見紅色，這其中亦包含了「這是紅色」的判斷，這個判斷是一個「質」的「肯定」的判斷，要以我們的「實在」的範疇為其基礎。又如，當我們看見太陽晒石頭，石頭熱了時，而說：「太陽晒熱了石頭。」這其中包含了一個假言判斷，必須以我們的因果範疇為其基礎。總之，我們考察一切屬於我們的經驗知識，沒有一個不是經過判斷才能成立的，而每一判斷必須以我們的先天的範疇為其基礎。所以，我們證明了：範疇使對象可能，亦即使經驗可能；換句話說：範疇是一切經驗對象可能的先驗條件。

範疇一方面是可能經驗的先驗條件，但另一方面它也必須應用於經驗直觀之上，才能獲得它的實在性，就是說，才能供給我們以實在的知識；否則，它便是空的。例如，「本質」這個範疇，若離開了經驗的直觀，則它只剩下了邏輯的形式，即「本質只能作為主詞，而從不作為賓詞而存在」。這樣的一個純形式，只是一個空的形式，不能供給我們任何實在的知識。

## (2) 範疇在構想力中的先驗演繹

範疇在數學中的綜合統一，是對於純直觀的綜合統一。範疇

這種對純直觀的綜合統一的力量，叫做「構想力」(Einbildungskraft)。「構想力」的綜合統一與經驗直觀的綜合統一所不同的地方是：在經驗直觀的綜合統一中，綜合是在既與的直觀中出現，就是說，先有既與的直觀，才有綜合的活動；但在「構想力」的綜合統一中，綜合與直觀同時出現，就是說，直觀要以綜合為其先行假定才能出現。這種直觀叫做「形式的直觀」(formale Anschauung)。例如，就空間的直觀來說，幾何學中的「點」的直觀，是「形式的直觀」，不是經驗的直觀；它必須通過「點只有位置而無大小」的悟性的綜合判斷，才能形成「點」的直觀。就時間的直觀來說，我們要表象時間的直觀，必須在思想中畫出一條象徵的線（綿延的線），才能表象時間的綿延。這條象徵的線，即是時間的形式的直觀，它必須通過悟性的綜合活動，才能成立。所以，在純直觀的綜合中，直觀（形式的直觀）的可能性，要以範疇的綜合力量（構想力）為其先行假定。

上面說過，範疇必須應用於經驗直觀之上，才能獲得它的實在性；現在我們說用之於純直觀之上，那麼，它是否亦有其必然的客觀效力呢？答曰：同樣地有必然的客觀效力。因為純直觀的空間與時間，是一切經驗對象的直觀形式，對純直觀有效的，亦必對一切的經驗直觀有效。數學之有客觀的效力，即因空間與時間是直觀的形式之故。

### (3) 範疇在知覺的綜合中的先驗演繹

從直觀中所給與的對象，在未被範疇所綜合統一之前，只是「現象」(Erscheinung)，而尚未成為經驗的對象。現在我要進一步說明：即使這個「現象」的成立，也要通過範疇的綜合作用，才有可能。這種綜合作用，叫做「知覺的綜合」(Synthesis der Apprehension)。例如，從空間所與的「現象」來說，對於一座

房屋的知覺，我們從左至右或從右至左，從上至下或從下至上，獲得一個房子的形式（Gestalt）的知覺；這時我們尚未下「這是一座房子」的判斷，故這座房子的形式，對於我們只是「現象」。但這個「現象」的成立，亦必須我們在直觀中的「同種類的綜合」的範疇——即「量」的範疇——為其基礎，才有可能；否則，我們無法把對房子的多樣的知覺，統一成一個房子的「形式」的知覺。其次，從時間所與的「現象」來說，「我們看見水和冰，發生兩種狀態的知覺，而把這兩種狀態置於時間的「先後」的關係中，這時我們尚未下「水結成冰」的因果判斷。然而，時間的先後關係（知覺的綜合）已經建築在我們的悟性範疇——因果範疇——之上；若無因果範疇為其基礎，則時間的先後關係便不可能。因為所謂時間的先後，有必然的先後和偶然的先後兩種。我們先看上流的船，再看下流的船，這種先後為必然的；但我們看一個房子的由上至下或由下至上，這種先後是沒有必然性的。但先後的必然性不是從知覺中得來，而是我們的先天的因果範疇所釐定的。所以，即使在知覺的綜合中，亦必須以範疇為其先驗條件。

從上面三種範疇的先驗演繹的討論，證明了範疇使經驗可能的「合法性」：從範疇在統覺的綜合統一中的先驗演繹，證明了現象的連結必須以範疇為其先驗條件；從範疇在知覺的綜合中的先驗演繹，證明了現象的成立，亦必須以範疇為其基礎；至於空間、時間的「形式的直觀」，更須以範疇的「構想力」為其先行假定。總之，範疇是可能經驗的先驗條件，沒有範疇，經驗的對象無從成立，即現象也不可能。另一方面，我們也證明了範疇只許應用於經驗對象之上，而不能作超經驗的應用。否則，它便是空的，不能供給我們任何實在的知識。

#### (4) 關於「自我」的認識的問題

最後，剩下一個問題，即：我們對於「自我」的認識，是否也要通過先天的感性及悟性的形式呢？換句話說，我們所認識的「自我」，是經驗的我？還是「我自體」的我呢？康德說：「自我」的認識亦必須通過內直觀的形式（時間），並經過統覺的綜合統一後，才能給與我們。在悟性活動中的我，叫做「知性的我」（intellektuelles Ich），它只表象了悟性的連結能力，而未供給我們任何關於自我的認識。笛卡兒（Descartes）所謂「我思故我在」，是錯誤的。所以，範疇的先驗演繹，以及只許應用於直觀對象之上的限制，即對於自我的認識也不能例外。

### (三) 範疇的圖式性

上面討論範疇的先驗演繹時，我們已證明了範疇使經驗對象可能的「合法性」，但我們尚未證明範疇「如何」地使經驗對象可能。因為範疇若應用於現象之上，或說把現象歸總於範疇之下，則二者必須是同種類的東西。但範疇是知性的，現象是感性的，範疇來自悟性，現象出自直觀，二者永不會是同種類的東西。故若要把範疇應用於現象之上，或把現象歸總於範疇之下，則在二者之間必須有個中間物。這個中間物，一方面是知性的，和範疇屬同一種類，一方面又是感性的，和現象又屬同一種類。這樣，在範疇與現象間鋪成一間座橋樑。這個中間物，康德稱之為「先驗的圖式」（transzendentes Schema）。

構成先驗的圖式的唯一形式是時間，其構成的力量，則是前面說過的「構想力」。「構想力」產生各種「時間限定」（Zeitbestimmung）：一方面說，「時間限定」由構想力而產生，故必須

以範疇為其基礎，在這方面，它是與範疇同種類的；他方面說，「時間限定」包含於一切經驗對象之中，故它與現象又是同種類的。所以，「時間限定」即是範疇的圖式。範疇通過「時間限定」應用於現象之上，是為範疇的「圖式性」(Schematismus der Kategorien)。

我們現在比較現象與「時間限定」的關係：一、一切現象的變化都在時間中，某一定的時間是變化的，但時間自身是不變的，時間自身的綿延，構成了「時間系列」(Zeitreihe)的觀念。這個觀念的形成，是在時間的直觀中，把相同的時間部分，一個一個地加起來的，由是形成了「數」的觀念。二、每個現象，當它綿延時，充實了時間，故為「時間的內容」(Zeitinhalt)。三、各種現象之充實時間，彼此間有一定的時間關係，例如，甲、乙兩現象，或甲不變，乙變；或甲隨乙變；或甲乙依一個法則而同時存在。這種「時間關係」，叫做「時間秩序」(Zeitordnung)。四、現象之存在於時間中，有各種不同之樣式：現象或在任何一時間中存在，或在某一定的時間中存在，或在一切的時間中存在，這種時間限定，叫做「時間總念」(Zeitbegriff)。這四種時間限定，和一切現象相連結。故在這方面說，它們與現象是同種類的。

我們再比較「時間限定」與範疇的關係：一、時間的系列(數)以「量」的範疇為其基礎；二、時間的內容以「質」的範疇為其基礎；三、時間秩序以「關係」的範疇為其基礎；四、時間的總念以「樣式」的範疇為其基礎。每一種「時間限定」，通過構想力的作用，歸總於範疇的統轄之下，故在這方面說，它們與範疇又是同種類的。

根據上述，我們可按範疇表的順序，說出各種範疇的圖式如

下：一、「量」的圖式是「數」；二、「實在」的圖式是充實的時間內容，「否定」的圖式是空的時間內容；三、「本質」的圖式是在時間中的「常住」(Beharrlichkeit)，「因果」的圖式是現象按照一定的規則的「繼續」，「交互」的圖式是現象依照一個普遍的規則的「同時存在」；四、「可能性」的圖式是在任何一個時間裡的存在，「實在性」的圖式是在一定的時間裡的存在，「必然性」的圖式是在一切時間裡的存在。這些圖式，決定一切現象，而又符合範疇，為現象與範疇間的橋樑。

#### (四) 結論

從上所述，康德先驗哲學的核心問題——先天綜合判斷「如何」可能的問題——獲得了解答。從空間、時間的形上意義及範疇的發現中，我們證明空間、時間及範疇是我們的感性及悟性的先天形式；從空間、時間的先驗意義及範疇的先驗演繹中，我們證明我們的感性及悟性的先天形式使經驗對象可能的「合法性」；從範疇的圖式性中，我們闡明我們的範疇如何地通過圖式而演繹到現象界。康德於闡述範疇的圖式性後，繼而闡述「純悟性的基本原則的系統」。所謂「純悟性的基本原則」是說：我們的純悟性所立下的基本原則，為我們的經驗知識所共同遵守的基本原則。本文為篇幅所限，關於這部分，容後另為文論述。現在我們來檢討一下康德先驗哲學思想發展的過程，作為本文的結論：

康德自己說：休謨(Hume)的懷疑，驚醒了他的「獨斷的迷夢」。但是，休謨的懷疑只是使他在消極上放棄獨斷的思想而已，真正開他的先驗哲學的先河的，是他對於先天綜合判斷的發

現。他最初在數學中發現先天綜合判斷的存在，繼而在物理學中發現這種判斷的存在。他發現數學命題是先天綜合命題，是他和休謨分野的地方：休謨把數學看作是分析命題，而不懷疑它的普遍的必然性；康德亦不懷疑數學的普遍的必然性，但卻發現它的命題是先天的綜合命題。因此，他沒有蹈上休謨的懷疑的覆轍，而進而窮溯它的先天的根源。由是發現空間和時間是我們的感性的先天的形式：空間若不是先天的直觀，則幾何學不可能；時間若不是先天的直觀，則「數」的成立不可能。康德更進而發現綜合判斷的連結的基礎，是我們的悟性的先天的概念（範疇），並確定它們的數目是十二個。——至此，我們可檢討一下所謂「先天綜合判斷」與「經驗的綜合判斷」的區別。康德最初把綜合判斷區分為經驗的和先天的兩種。但當他的先驗哲學批判至此，便可看出這兩種綜合判斷的共同性：兩種綜合判斷都要以我們的感性及悟性的先天的形式條件為其基礎；所不同者，先天的綜合判斷是範疇對純直觀的綜合，而經驗的綜合判斷則是對經驗直觀的綜合而已，前者有普遍的必然性，而後者則否。例如，「直觀為兩點間之至短線」，是一個先天的綜合命題，要以我們的「質」和「量」的範疇及空間的純直觀為其先驗的條件；而「這朵花是紅的」，這個判斷則是一個經驗的綜合判斷，但同樣要以我們的「質」的範疇及時間的純直觀為其先驗條件，否則，這個判斷無法成立，我們不能認識這朵花是紅的。康德於發現空間、時間和範疇是我們的經驗的先驗形式，並從它們的先驗演繹證明它們使經驗對象可能的「合法性」後，進而從範疇與時間的結合——圖式——闡明範疇如何地通過圖式而演繹到現象界。至此他證明我們的悟性所立下的基本原則，即是我們的經驗知識所共同遵守的基本原則。至此，他完成了對哥白尼的革命：哥白尼把宇宙的中

心由地球移至太陽，而他卻把宇宙中心由外在的移至我們的心裡。他這種革命，表面上看，似乎很違反一般人的常識，實際上他卻拯救了被休謨懷疑後陷於動搖狀態的自然科學的基礎，這是他對自然科學所作的無上貢獻。



# 康德對於玄學的批判\*

## 前言

本文係筆者繼拙作〈康德先驗哲學導論〉（發表於臺灣《大陸雜誌》第6卷第8/9兩期，民國42年4月30日及5月15日出版）後而寫的一篇論文，兩文前後有連帶關係。讀者於讀本文之前，最好請先讀該文，較易了解。

康德哲學，艱深晦澀，不獨其意義艱深，且其文字極為晦澀。向來闡釋康德哲學的人，其方法不是支離破碎，便是其晦澀程度不減於康德自己，這種闡釋方法實無助於讀者對於康德哲學的了解。本文則筆者擬盡可能以清楚明白的文字，就筆者了解康德之所及，把康德的原意系統地表達出來。筆者有一個目的，希望大家都能了解康德哲學。筆者認為：了解康德哲學，是了解西洋哲學的關鍵，而了解西洋哲學又是了解西洋文化的關鍵；筆者

---

\* 原刊於《自由學人》，第1卷第1-3期（1956年8月1日／9月1日／10月1日）。

極希望本文對此能有些微的貢獻。倘筆者對於康德的了解沒有錯誤，並因通過清楚明白的表達法，而使大家對於康德哲學有所了解，則筆者的目的便達到了；如果筆者的了解有所錯誤，則十分希望讀者諸君指示出來，筆者甚願虛心聆教，並願與之討論。又如讀者對本文有疑義之處，筆者亦願負責解答。

本文將 *transzendental* 譯為「先驗」，將 *transzendent* 譯為「超經驗」，*a priori* 則譯為「先天的」。

## 第一章 緒論

一切真實的知識，即客觀的知識，必根據我們的認識力的先天形式條件而成立，這是康德知識論的基本觀念。我們的認識能力分三層結構：一是感性（*Sinnlichkeit*），二是悟性（*Verstand*），三是理性（*Vernunft*）。我們的一切知識都從感覺而起，再進入悟性，最後則進入理性，而歸於最高的統一。感性的先天形式是空間和時間，悟性的先天形式是範疇（*Kategorie*），範疇共分四類，每一類又分三種如下：

（一）「量」（*Quantität*）的範疇，內分：「單一性」（*Einheit*）、多數性（*Vielheit*）及「總體性」（*Allheit*）三種。

（二）「質」（*Qualität*）的範疇，內分：「實在性」（*Realität*）、「否定性」（*Negation*）及「限制性」（*Limitation*）三種。

（三）「關係」（*Relation*）的範疇，內分：「屬性與實體」（*Inhärenz und Subsistenz*）、「因與果」（*Ursache und Wirkung*）及「交互」（*Gemeinschaft*）三種。

(四)「樣式」(Modalität)的範疇，內分：「可能性—不可能性」(Möglichkeit - Unmöglichkeit)、「存在性—非存在性」(Dasein - Nichtsein)及「必然性—偶然性」(Notwendigkeit - Zufälligkeit)三種。

關於空間時間及範疇的「先驗演繹」(transzendente Deduktion)及範疇的圖式性(Schematismus)，在拙作〈康德先驗哲學導論〉中已闡述過了。這裡我想闡明我們的認識能力的最高運用，即理性的統制運用(regulativer Gebrauch)，這種統制運用使知識形成最高的統一，因而使知識客觀化、普遍化。然而由於這種統制運用被誤解，卻構成了「先驗的假象」(transzendentaler Schein)，這些先驗的假象，正是一般玄學家們所追求的對象。

理性有兩種能力：一為推理的能力，另一則為先驗的能力，這兩種能力是理性的統制運用的一體之兩面。所謂理性的推理能力，即指它在形式邏輯上所表現的推理能力；在這裡，它完全抽去了內容，只從形式上通過一個中間命題把結論置於大前提的統制之下。例如：「凡人皆有死，學者是人，故學者是要死的。」這裡「學者是要死的」是結論，通過「學者是人」這個中間命題，被置於「凡人皆有死」的大前提的統制之下。此外，如「甲是要死的」、「乙是要死的」等等，都可通過一個中間命題而被置於大前提「凡人皆有死」的統制之下。這是理性在推理方面所表現的統制能力。至於理性的先驗能力，則是我們的一切客觀的知識所依靠以成立的根本能力。一切客觀的、真實的、普遍的和必然的知識，都必須通過我們的理性的先驗能力的統制運用，才能成立；否則，知識只是散漫的、主觀的，只是當時、當地、當事者的個人的主觀的知覺而已。

上面說過，我們的知識從感覺而起，進入悟性，最後進入理

性，而歸於最高的統一。當知識停留在感覺的階段時，只是散漫的現象，不足稱為客觀的知識。例如，我看見太陽晒石頭，石頭熱了，這只是兩個散漫的觀念，不是客觀的知識；但若我說「太陽把這塊石頭晒熱了」，則我運用了悟性的因果範疇，把兩者連結起來，較前已進一步。但這仍只是我個人的主觀的當前的知覺，只看見太陽把當前的這塊石頭晒熱了，而沒有說太陽晒熱了一切石頭；這在康德說來，仍只是一個「知覺判斷」(Wahrnehmungsurteil)。但若我說：「太陽晒熱了石頭」，則便是客觀普遍的知識了。這裡的「太陽」、「石頭」，都不是指當前的具體對象，而是兩個概念，這命題是說：任何時間，任何地方，太陽晒石頭，石頭必熱。這命題的有效不僅限於當時當地的觀察者個人，而對任何時候（包括現在，過去及未來）、任何地方的任何人都有效，故這是一個客觀的、普遍的必然的命題。使這命題成為普遍必然和客觀的，便是我們的理性的先驗的統制能力。

現在的問題是：我們的理性的先驗的統制能力，如何使知識客觀化、普遍化？我說「如何」使知識客觀化、普遍化，並不是問「是否」使知識客觀化、普遍化，因為知識的客觀化、普遍化已是事實；而是要問：我們的理性怎樣使知識客觀化、普遍化？

要明瞭我們的理性如何的使知識客觀化、普遍化，第一先要明瞭「關係」範疇的根本大用，尤其是「因果」和「實體」這兩個範疇的根本大用；其次要了解我們的理性的先驗能力的統制運用的立體的有機的雙層結構。

一切的知識（包括主觀的知覺及客觀的知識），當它被我們認識時（即成為我們的知識時），便是一種結果，就是說它是被我們的「因果」範疇所決定的。這種作為「結果」的知識，已必然地包含著它的「因果」；但是「原因」本身又是「結果」，故又

有它的原因；由是，原因的原因有其原因，原因的原因的原因更有其原因，因果的回溯（**Regressus**）永無止境。如果因果的回溯永無止境，則目前知識的成立便不可能。我們試回想一下，如果世界上所發生的事情沒有最初的一個原因，則這種發生的事情是可想像的麼？所以必須有個最後的原因，這是我們的知識成立的必然要求。然而因果概念本身卻是不能滿足這個要求的，因為依照因果概念，一切生起的事件必有原因，故由因果概念本身生出一個最後的原因來是不可能的。由是，我們的理性運用另一個範疇來滿足這個要求，這便是「實體」範疇；就是說，當因果的回溯到達實體的範疇時，回溯便行終止，知識便行確立，因為實體自身不再要求原因。所以，一切知識的成立都是我們的「因果」、「實體」兩範疇結合的結果。理性運用「實體」範疇來完成因果的回溯，使知識的成立可能，叫做理性的先驗的統制運用。

所謂「先驗」（**transzendental**），是先於經驗而作用於經驗，並使經驗可能的意思。理性的先驗的統制運用，和悟性的先驗演繹一樣地需要概念，但理性自身是不產生概念的，它所運用的概念仍然是純悟性概念，即範疇。但理性運用範疇與悟性不同，悟性直接運用範疇於經驗直觀之上，構成「知覺判斷」，這種知覺判斷是沒有普遍必然性的；理性則運用範疇脫離經驗的直觀，而使知識客觀化普遍化，這便是理性的先驗的統制運用。理性這種先驗的統制運用是一個立體的結構，分上下兩層，下一層是理性在經驗中的統制運用，上一層則是超經驗的（**transzendent**）統制運用。這兩層是密切結合著的、不可分的，故可以說是有機的。

理性在經驗中統制運用，使範疇脫離經驗的直觀而進入純直觀中，使經驗的對象變成概念，因而使知識客觀化、普遍化。這

種客觀化、普遍化後的知識，康德稱之為「經驗判斷」(Erfahrungsurteil) (見 *Prolegomena*, § 18)；這種「經驗判斷」相當於數學中的「先天綜合判斷」。我們切勿為「經驗」二字所混淆，以為「經驗判斷」與「先天綜合判斷」有別。事實上，經驗的對象經概念化後，範疇脫離經驗的直觀而與純粹直觀（即純粹空間和時間的直觀）結合，與數學中的「量」的範疇與純粹的空間時間結合毫無二致。換句話說，概念即是「量」的「圖式」(Schema)，而理性在經驗中的統制能力即是我們的「構想力」(Einbildungskraft)。舉例來說，「人」的概念，不指任何個別的人，而是指普遍的一切的人，即它統制一切個別的人。它有這種統制力量，絕不是由於它是一個空洞的名詞，而是由於它包含一個不屬於任何個別的人而又統轄一切個人的「人的模型」(即圖式)。這「人的模型」是我們「量」的範疇與純粹空間通過「構想力」所形成的產物，正如幾何學中的三角形是我們「量」的範疇與純粹空間結合所構成出來的產物一樣。其實，筆者認為：在數學中的先天綜合命題，也和經驗判斷一樣，要通過「知覺判斷」的階段才成其為「先天綜合命題」的。

最後，我們來討論我們的認識能力的最高的統制運用：理性的超經驗的統制運用。知識經過理性在經驗中的統制運用（構想作用）後，已變為客觀化和普遍化，那麼，我們的認識能力的統制作用，至此已到終結了嗎？否，我們的理性還有更高度的統制能力，即超經驗的統制能力。而且，當我們的理性在經驗中作統制運用而使知識客觀化時，它已必然地先行假定了更高度的統制運用，即理性的超經驗的統制運用。這種超經驗的統制運用，與理性在經驗中的統制運用是不可分的，即當後者發生了，前者便必然地被先行假定，否則，後者便不能成立。故我說理性的這兩

種統制運用，是一個立體的有機的雙層結構。理性在經驗中的統制運用的工具是「概念」，「概念」是範疇與純直觀結合的產物；但理性在作超經驗的統制運用時，則範疇全然脫離了直觀而作單獨的超經驗的運用。範疇這單獨的超經驗的運用所構成的概念，叫做「理性概念」(Vernunftbegriff)，或叫「理念」(Idee)。舉例來說，世界上一切發生的事情都有原因，原因之前更有原因，這種原因的回溯在經驗中是永無止境的，由是要一個超經驗的實體來作為回溯的終結點（也可以說是「支撐點」），這個超經驗的實體便是一個「理念」。它是我們的「實體」範疇的超經驗運用的產物。所以，「理念」是我們的理性的最高的超經驗的統制運用所產生出來的，它只是我們認識能力的最高的統一的形式條件，不是實存在的東西；如把它看成為實存在的東西，便要形成「先驗的假象」。下面我們進而探討我們有些什麼「理念」，以及這些理念構成了怎樣的「先驗的假象」。

## 第二章 三大理念的發現——心靈、宇宙、上帝

傳統的三大理念是心靈（靈魂）、宇宙和上帝三個理念。這三個理念不是我們的經驗的對象，但卻成為一般玄學家們所追求的對象。所以它們必在我們的認識力中有其根源，我們要從我們的認識力自身來發現它們的根源。

發現理念，有如發現範疇一樣。我們通過判斷來發現範疇，

因為範疇是一切判斷的連結形式條件；現在我們通過三個「關係」範疇的「前推理」(Prosylogismus)來發現理念，因為每一個「關係」範疇當其運用於客觀的經驗對象之上時，都要求一個「絕對的總體性」(absolute Totalität)，即「無條件限制者」來作為它的最高統一的根據。我們現在通過「前推理」，就是用「回溯」(Regressus)的方法尋找這「絕對的總體性」。這「絕對的總體性」是我們的「實體」範疇的超經驗運用的結果，故這「絕對的總體性」即是我們的理念誕生的根源。

我們先從經驗的對象講起，追溯它的超經驗的根源。

當一個客觀的(即普遍的、必然的)經驗對象成立時，即當它成為我們的客觀知識時，它必然地包含下列三方面：(1)這對象的知識是客觀的知識，即普遍的、必然的知識，它不僅對我有效，且對一切的人(任何時、地的人)都有效；(2)這對象的存在是作為結果而存在，即它的存在必有其原因；(3)這對象的存在是具有實在性的，即它是實在的。這三方面是一切客觀對象的知識成立的必然條件，缺一則對象的知識不能成立。但這三方面的每一條件自身都已必然地先行假定了一個絕對的超經驗的最高條件，即上面所說的「絕對的總體性」，由這「絕對的總體性」乃產生理念。

### (一) 心靈理念誕生的根源

先從知識的客觀性來說，如果一個對象的知識是客觀的，則它具有普遍性和必然性。這樣的知識必須是先天的(a priori)。所謂「先天的」，是指非從經驗而來的，即這種知識不是從經驗中抽象得來的。因為如果知識從經驗中抽象得來，則這種知識只

對當時當地的經驗者主觀有效，而不能說在任何時地及對任何人都有效。因為這是知識的起源問題，如果知識從經驗中得來，則必須通過我們的感覺，而由感覺而起的知識，只對當前的時間有效，我們無權說它對將來也有效，因為將來的事件尚未通過我們的感覺。同理，我們也無權說它在任何地方及對任何人也有效。現在的問題是：先天的知識何以是客觀普遍的知識呢？我說先天的知識「何以」是客觀普遍的知識，並不是問先天的知識「是否」為客觀普遍的知識，因為先天的知識是客觀普遍的知識已是事實，例如數學的基本公理、物理學的基本假定，以及一切經我們的先天範疇的先驗運用並經我們的理性的統制作用後所構成的科學上的一切定理公式等等都是（參閱拙作〈康德先驗哲學導論〉第一章「導言」篇）。現在要問的是：建立客觀普遍的知識的先天結構是什麼？

關於構成我們的客觀知識的先天的形式，如感性的先天形式（空間和時間）、悟性的先天形式（範疇），在拙作〈康德先驗哲學導論〉中已闡述過了；但那裡只論到悟性為止，尚未談及理性的最高的統一。如無理性的最高的統制運用，則知識的客觀有效性還是沒有保障的，至多只能構成對個人有效的「知覺判斷」。現在我們要探究的是：作為普遍客觀的知識的最高統一條件是什麼？

明瞭客觀知識統一的最高條件，首先要了解「實體」範疇的根本大用：它不僅在經驗中作為一切經驗對象成立的「托子」（Substratum），而且還要超經驗地作為全體客觀的經驗知識可能的「總托子」。舉個例來說，這蘋果是甜的、紅的、硬的，但我分析我的感覺的結果，只有甜、紅、硬等感覺，並沒有蘋果的感覺，何以我說蘋果是甜、紅、硬的時候，總是要先行假定「蘋

果」這個觀念呢？原來這個「整」的蘋果觀念，並不是從感覺中得來的，而是我們的先天的「實體」範疇先驗的運用進去的；就是說，我們的先天的「實體」範疇運用入散漫的感覺中，作為它們的「托子」，把甜、紅、硬連結起來，然後「蘋果」的對象才能成立，而蘋果是甜的、紅的、硬的等判斷也才能成立。這就是「實體」範疇在經驗中的統制作用。但當我們的知識客觀化、普遍化時，我們的「實體」範疇更作了超經驗地使知識客觀化、普遍化的統制大用。例如，「凡物體皆重的。」這是一個客觀普遍的判斷，當我下這個判斷時，我明明知道是我個人所下的判斷，但我卻不肯承認它只對我個人有效，而認為是對一切的人都有效。這是什麼緣故呢？原來當我下這個客觀普遍的判斷時，這判斷自身已先行假定了下列的意識：這判斷是一個「思想」（或意識），但「思想」必先行假定了「主體」，因為沒有「主體」就不會產生思想，所以一切的判斷都是一個「主體的思想」。這個「主體」是什麼？就是「我」。故一切判斷都是「我思想」（ich denke），於是「我」這個理念便湧現出來了。但這個「我」不是個人的「我」（小我），而是一切的人（包括過去、現在、未來的人）的我（大我）。因為這是客觀的知識，是一切人的思想，故一切客觀普遍的判斷都是「大我的思想」，當然對於一切的人都是有效的了。由此可知，「我」（大我）是一切客觀普遍知識的最高統一的條件。這種統一，康德在〈範疇的先驗演繹〉篇中，稱之為「統覺的綜合的統一」（synthetische Einheit der Apperzeption）。但這個「我」不是一個經驗的對象，因為它永遠只做「主體」而不做對象，當你要思考它時便已先行假定了它。我們永不能通過經驗的直觀來捉住它，因為一切思維、一切知識都是「我的思想」。這樣的一個「我」，是我們的「實體」範疇的超經

驗運用的產物，故它只是一個理念。這個理念只是我們的客觀知識成立的最高統一的形式條件，不是什麼實存在的東西。（康德哲學批判至此，可說完成了與佛家一樣的破我工夫）。但傳統的玄學家不明白這點，把它實體化，看成實存在的東西，於是「我」乃變為「心靈」（或靈魂）的理念。這便是「心靈」理念誕生的由來。

這裡有幾點我們要特別注意的：第一、上面我說「我」是我們的客觀知識成立的最高統一的條件，這並不是說：為了要使客觀的知識成立，乃去找一個「我」來作保障；而是說：當我們下客觀普遍的判斷時，即當客觀的知識成立時，我們便已必然地先行假定了「我」的理念，否則知識不能成立，而我們下客觀的判斷就不可能，即客觀判斷的意識就不會有。第二、如果有人問：「客觀普遍的知識的存在是事實，如果知識只從『我』產生出來，如何能對每一個人都是有效呢？而且上面所謂『大我』，只是自己的假定，畢竟還是由自己的『小我』產生出來的。」假如你要這樣問，那你便錯了，因為你又走了回頭路。我們必須牢牢記住：一切經驗對象都只是「現象」（Erscheinung），不是「物自體」，我們的一切知識都是由我們的先天認識條件所構成的。客觀知識的存在是事實，而且這知識對人人有效也是事實；然而這事實本身就是現象，就是我們的先天認識條件所構成，「我」只是構成這知識的最高的形式條件而已，而不是什麼實存在的東西。第三、關於「我」有兩種觀念：一是上面所說的「我思想」的「我」的理念，這種「我」，康德稱之為「知性的我」（das intellektuelle Ich）或「先驗的我」（das transzendente Ich）；另一種「我」是在內感覺中作為實體的我，康德稱這種「我」為「經驗的我」（das empirische Ich）。經驗的「我」是「實體」範

疇在感覺經驗中運用的產物，故是一個經驗的對象，而不是理念。「經驗的我」可作為思維的對象，但「知性的我」則永遠只可作為思維的主體，而不作為思維的客體。我們不可把二者混淆。

## （二）宇宙理念誕生的根源

其次，我們從對象的作為結果的存在來考量事物，則我們是依「因果」範疇來認識事物。當前的事物的存在是一種結果，在它之前必有原因，即必有決定它的存在的條件；但原因之前更有原因，條件之前更有條件，我們在經驗中永遠找不到一個最後的原因或條件。但若沒有最後的原因或條件，則目前作為結果的存在便如空中樓閣，是沒有根據的。由是，一個作為最高原因的超經驗的絕對的總體性便必然地被先行假定，這種絕對的總體性是一個理念，亦是我們的「實體」範疇超經驗運用的產物。由於這種理念關涉到現象的全體，故稱為「宇宙」的理念。

所以，從「因果」範疇認識事物時是依照下列原則：「如果受條件限制者也被給與了，則條件的總括也便被給與了，因而絕對的不受條件的限制者也被給與了。」

但考量作為結果的存在是可從各方面來加以考量的。我們可依範疇表的次序來考量事物在那些方面是作為結果而存在，因而要求「回溯」，並由「回溯」而要求「絕對總體性」的理念：

第一、從「量」的範疇來說：「量」有時間的量和空間的量。時間對於過去的回溯，是個無窮的系列，故必須有個絕對的總體性，這絕對的總體性叫做宇宙在時間上的絕對的起始；空間的廣延，也是個無窮的系列，故也要求一個絕對的無條件的總體

性，這絕對的無條件的總體性是宇宙在空間上的最後的界限。

第二、從「質」的範疇來說：「質」是指空間內的實在性，即物質是也。限制它的條件是構成它的內在的「部分」，但「部分」的條件，又是「部分」的「部分」，由此推演下去，分割永無窮盡，故亦要求一個絕對的總體性，這絕對的總體性是最後無可分割的單純分子。

第三、就「關係」的範疇說：「關係」範疇中「實體」及「交互」兩範疇是不構成回溯的系列的，因為「實體」不再要求條件；至於「交互」範疇，則交互間的各實體，是平行的關係，並不構成回溯的系列，故也不要求絕對的總體性。只有「因果」範疇構成回溯的系列，一切發生的事件必有原因，原因之前更有原因，由是要求一個絕對的第一個原因為其絕對的總體性，這絕對的第一個原因便是「自由」。

第四、就「樣式」範疇來說：可能性、存在性及必然性三範疇，都不構成回溯的系列。但若把現實存在看作是一個受條件限制的結果時，則又構成回溯的系列，由是亦要求一個絕對的總體性，這絕對的總體性是不再受條件限制的「絕對必然的存在體」。

由上可知，依照範疇表示來考量作為結果的存在時，可產生四種「絕對的總體性」，即（1）宇宙在時間上的絕對的起始、空間上的絕對的界限；（2）宇宙的構成分子的最後的不可再分割的單純分子；（3）宇宙的一切發生事件的最初的原因，即「自由」；（四）自身不再受條件限制的「絕對必然的存在體」。這四種「絕對的總體性」都是我們的「實體」範疇的超經驗運用的產物，即它們都是理念，只是我們的認識上所必須假定的最高的形式條件，並不是自身實存在的東西。

### （三）上帝理念誕生的根源

上面討論從事物的作為結果的存在來考量事物時，是只從因果關係上來考量其存在，尚未涉及其內容，即未涉及其本身的實在性。現在，如果我們從事物的實在性方面來考量事物，那麼，當我們認識一件事物的實在性時，我們便已必然地先行假定了一個「最高實在性的存在體」（包括一切實在性的存在體）的理念為其條件。這樣一個包括一切實在性（亦即可能性）的存在體，不是經驗中所能見到的東西，故只是一個理念，它仍是我們的「實體」範疇超經驗運用的產物。我們這種對於事物的實在性的認識，是從我們的基於「交互」範疇的「選言判斷」而來。依照「選言判斷」，則當我們肯定一件事物時，便要排斥一切其他事物，但同時也必然地先行假定了一個包括一切事物的「托子」，而我們所肯定的事物乃至於任何其他一件事物，都只是這包羅一切事物的「托子」中的一種，這樣的「托子」是我們的「實體」範疇的超經驗運用的結果。現在，我們認識一件事物的實在性，情形也是如此，即當我們認識一件事物的實在性時，我們便排斥了其他一切事物的實在性，但同時也必然地先行假定了一個包括一切實在性的存在體。我們所肯定的任何事物的實在性，都從這最高實在性而來，或者說，任何一件事物的實在性，都只是這最高實在性的一種「限制」，好像任何一個物體所佔領的空間，都只是全體的空間的一種「限制」一樣。這樣，任何一件事物的實在性，都要以這最高的實在性為前提；否則，對這種事物的實在性的認識便不可能，就好像沒有全體的空間，局部的空間便不可想像一樣。所以任何一件事物的實在性，都要受這最高實在性的決定，這種決定康德稱之為「普遍決定」（*durchgängige Bestim-*

mung)。

但是這樣誕生的「最高實在性的存在體」的理念，也止於是一個認識上的統制原理（即形式條件），尚不足以稱為「上帝」的理念。傳統上所謂「上帝」的理念，除包括一切實在性以外，還具有具體性、個體性，甚至人格性，這樣的理念康德稱之為「先驗的理想」（*transzendentes Ideal*）。如果我們只為認識事物的實在性，則我們的理性的超經驗的統制運用上的要求，只以「最高實在性的存在體」的理念為己足，用不著「上帝」這個「理想」。可見上帝理念的誕生尚另有其推理過程。

上帝理念的誕生是宇宙理念的第四個回溯系列（從因果關係來考量現存在）所要求的「絕對必然的存在體」，與「最高實在性的存在體」結合的結果，再加上人格化，便成了上帝。我們從因果關係來考量事物的現實存在時，產生「絕對必然的存在體」的理念；但這個理念只是一個空的理念，它的內容怎樣，我們沒法知道，因為我們不能通過任何經驗直觀來認識它。但另外一方面，我們又發現事物具有實在性，如果作為結果的事物的現實存在具有實在性，則作為它的存在的最高條件的「絕對必然的存在體」不具有實在性，豈非不可思議的事？由是我們的理性在一切可能的述語中尋求適合此「絕對必然存在體」的概念，由是發現適合下列條件者似能適合這個概念，即（1）包含對一切問題（*warum*）的解答（*darum*）者，即它是一切存在的理由；（2）在任何一點及任何關係上都是沒有缺陷的，即它是最完滿的；（3）在任何地方都是作為充足的條件的，即它是一切其他事物決定的條件，而它自己則不需要任何其他條件來決定。適合於這樣的條件的概念，無疑地便是包含一切實在性的「最高實在性的存在體」了。這樣，「絕對必然存在體」的理念與「最高實在性

的存在體」的理念便結合起來。「絕對必然的存在體」是具有最高實在性的；反過來，最高實在性的存在體是絕對必然的存在的。這樣，「絕對必然的存在體」被賦與了實在性，乃變為具體化、個體化，再加以人格化，便成了「上帝」。

這樣的一個「上帝」，已超過了僅作為統制原理的「理念」，而成為「理想」，因為它具有實在性，雖然這實在性只是空的實在性，只通過理念自身來決定的，而不是通過經驗直觀來決定的實在性。這樣的「理想」，康德又稱之為「先驗的原型」（*transzendentales Prototypon*），因為一切萬物的「模型」都以它為先行假定；又就一切事物的存在都以它為先行假定而論，它又可以叫做「原存在體」（*ens originarium*）；又就沒有任何存在體能超過它而論，它又可以叫做「最高的存在體」（*ens summum*）；又就一切受條件限制者都在它之下而論，它又可叫做「存在體的存在體」（*ens entium*）。

由此可知「上帝」這個理念，就其為「絕對必然的存在體」或「最高實在性的存在體」而論，是我們的認識上作為最高統制條件的不可缺少的理念；但若把二者結合而成為具體化、個體化、人格化的「先驗的理想」而論，則是一個「先驗的假象」。在道德的實踐知識上，這種理想化的上帝有其重要的價值，但在理論的（認識的）知識上，則僅是一個假象而已。

以上我把三大理念（心靈、宇宙及上帝）的誕生的根源一一揭露出來了。由此可知，這三個理念只是我們的客觀知識成立所要求的最高統一的形式條件，不是什麼實存在的東西。但這個理念在知識成立上是不可缺少的，缺一則知識不能成立。我們可以說：這三大理念是我們知識成立的三大支柱，當我們的客觀知識一經成立時，這三大理念便必然地被先行假定了。然而，傳統的

玄學家們不察，把這三大理念實體化，看作為實存在的東西，由是構成了三種「先驗的假象」，以此三種先驗的假象為對象，形成他們三種虛偽的玄學。這三種虛偽的玄學康德稱之為「先驗的心理學」、「先驗的宇宙論」及「先驗的神學」，他均加以徹底的批判。

### 第三章 心靈是實體的謬誤推理

由上論述，可知所謂「心靈」(Seele) (或稱「靈魂」)，只是我們的客觀知識成立的最高統一的形式條件，並不是本身實存在的東西。但傳統的玄學家們不明白這點，把它實體化，看作為獨立實存在的東西，因而構成了「先驗的假象」，並形成他們的虛偽的玄學。現在我們依照範疇表的次序來看看經他們實體化後的「心靈」是怎樣的一種情形（由於這種玄學是從心靈的實體化開始的，故這裡的次序從「實體」範疇開始）：

- (1) 心靈是實體；
- (2) 它的性質是單純的；
- (3) 從其所存在的不同的時間而論，數量上是同一的，即是單一性（非多數性）的；
- (4) 與空間中的可能對象有交互關係。

根據以上的概念，還可以推出下列概念：(1) 這個實體，若只作為內感覺的對象而論，給予我們以「非物質性」的概念；(2) 若作為單純的實體而論，則給予我們以「不朽性」的概念；(3) 若作為知性的實體的同一性 (Identität) 而論，則給與

我們以「人格」(Personalität)的概念；(4)上三者結合則給與我們以「精神性」(唯心性)的概念；(5)它與空間中的對象的關係，給予我們以「與物體的交互關係」的概念。

以上這些概念都是經過一段謬誤推理推出來的，這些謬誤推理，康德稱之為「純粹理性的謬誤推理」(Paralogismen der reinen Vernunft)，而分別加以批判。茲分述如下：

### 第一、心靈實體性的謬誤推理

其推理過程是這樣的：

凡其表象是我們的判斷的絕對的主語，因而不能被用作為其他事物的限定(述語)者，是實體；

今作為思維體的「我」是一切我的可能判斷的絕對的主語，而且這個「我」的表象不能用作任何其他事物的述語；

故作為思維體(心靈)的我是實體。

批評：這個推理，表面上看來好像順理成章，事實上則是一個謬誤推理。它把大前提中的「實體」與小前提中的不同意義的「實體」混淆了，因而得出謬誤的結論。在大前提中的「實體」是指「實體」範疇在經驗中運用的實體，這樣構成的「實體」誠然涉及存在(Dasein)，例如在知覺判斷中來說：這只蘋果是紅、甜的等等，這裡的「蘋果」是實體範疇在當前的直觀中運用的產物，它直接指示當前的經驗對象的存在。又如理性在經驗中的統制運用來說：凡蘋果皆是甜的等等，這裡的「蘋果」只是個概念，這概念也是實體範疇運用的產物；但概念的構成要通過純粹直觀(這在上面已討論過了)，故亦間接指示存在。同時，實

體範疇在這樣的判斷中的應用也誠然只能作為主詞而不能作為述詞，例如我們可以說「蘋果是甜的」，而不能說「甜是蘋果」。然而在小前提中的作為思維體的「我」，則是實體範疇超經驗運用的產物，它只是一個客觀知識成立的最高統一的形式條件，不指示任何實存在的東西，這在上面已經討論過了。誠然這個作為思維體的「我」，在我的一切判斷上也是只能作為主詞而不能作為述詞，然而實體的涵義完全不同。玄學家把二者混淆了，因而得出謬誤的結論，例如笛卡兒說「我思故我在」便是犯這種誤謬得出來的結論。故心靈實體性的謬誤推理是把「實體」的不同意義混淆所形成的謬誤推理。

## 第二、心靈的單純性的謬誤推理

其推理過程是這樣的：

一種事物，其行動永不能看作是多種行動事物的聯合行動者，是單純的；

現在，心靈或思維的我是這樣的事物；

所以，心靈是單純的。

批評：

這是理性心理學家所最喜歡證明的命題，因為如果證明了心靈是單純的，便可進一步證明心靈與物質不同，因而證明心靈是不朽的。

理性心理學家用思維的單純性來證明心靈的單純性。他們說：思想與物體的運動不同，物體的運動是它的各部分運動的集合的結果，但思維則不然，它必須出自一個單純體。否則，如果它出自多個思維體，則不可能構成一個思想，就好像一首詩一

樣，如果不同的主體所想出的不同的字，能構成一首詩麼？所以，思維必須出自一個絕對單一的主體，故心靈是單純的。

這個論證的主要論據是說：為了要構成一個思想，必須把許多表象包含於思維體的絕對統一之下。然而這種證明是不能成立的，因為第一、這不是一個分析命題，如果是一個分析命題，則不待證明而成立；例如「圓形是圓的」，是一個分析命題，不待證明而成立，因為賓詞「圓」的概念已包含在主詞「圓形」的概念中。但今說「思想是思維體的絕對統一的結果」則不是一個分析命題，因為從「思想」的概念中分析不出「思維體的絕對統一」的概念來。事實上，思想是由許多表象集成成的，一切綜合判斷都通過直觀，都是由不同的表象集成成的；如果說一首詩出自一個絕對的思維體，那末兩首詩如何？一個人作了兩首詩，你是否還能證明這兩首詩出自一個絕對統一的思維體？故「思想是思維體的絕對統一的結果」這命題不能從分析上來證明。其次，這命題也不能僅從概念來作先天綜合的證明，因為先天綜合的命題要通過純粹直觀，而這個命題不能通過純粹直觀而確立，因為所謂絕對的單純體不能在純粹直觀中被認識。第三、這命題更不能從經驗來證明，因為上面說過，任何從經驗中得來的知識，都沒有普遍性和必然性的。因此，最後，理性心理學證明心靈單純性的根據是上面說過的「我思」，「我」是一切思想的唯一的「托子」，它伴隨一切思想而生，故它是單純的。然而上面已證明過：這個永遠作為思維的主體的「我」，只是知識客觀化的最高的統一的形式條件，是我們的實體範疇超經驗運用的產物；它不指示任何對象，只是一個形式條件而已。故理性心理學證明心靈的單純是不可能的。

現在，我們從心靈的單純性的應用方面來看它是否可能。理

性心理學家證明心靈的單純性，目的在藉此來區別物質與心靈，好進一步來證明心靈不滅。現在我們姑且承認心靈的單純性可以證明，也無法證明心靈與物質的區別，因為：(1) 物質是外感覺的對象，只是外的「現象」，如廣延、不可入性、關聯、運動等等，只是物質的「現象」；它的「物自體」是什麼，我們是無法知道的。今心靈也是如此，假如說心靈的單一性可以證明，我們也無法知道心靈的「物自體」是什麼，我們所知道的只是心靈的「現象」，即內感覺的各種現象，如表象、思想、情感、傾向、決心等等。故所謂心靈與物質的區別，只是內外兩種「現象」的區別，不足以作為心靈與物質的「自體」區別的根據。(2) 物質只是外的「現象」，現象有「物自體」為其基體 (Substratum)，物質的現象誠然是複合的，但是我們何嘗不可假定它的「基體」也和思維體一樣是單純的呢？這樣，則物質與心靈（就物自體而論）又有何分別？(3) 其實，我們不必作上項的證明，只要我們把心靈看作是單純的實體（物自體）時，心物的區別便不可能；因為物質是外現象，心靈是物自體，二者無從比較起。至於物質的「物自體」是什麼，我們永遠無法知道的，故我們無權來判定心物之異同。由此可知，即使承認心靈的單純性可以證明，也不能用以區別心靈和物質。

這裡我們要注意一點：康德是承認物自體的存在，不獨承認外現象的物自體，同時也承認內現象的物自體；但物自體的真象是什麼，我們永遠無法知道的。「我思」的「我」不是物自體，只是使內外現象可能（知識成立）的形式條件而已，就好像上帝和宇宙，只是知識成立的形式條件，不是物自體一樣。理性心理學家的錯誤，就在於把這個只作為形式條件的「我」誤解為物自體，因而構成了「先驗的假象」。

### 第三、心靈不滅的謬誤推理

康德在《純粹理性批判》的第二版中，駁斥孟德桑（Moses Mendelssohn）氏的心靈不滅（或稱靈魂不滅）的證明。心靈不滅的證明是以心靈的單純為根據的。孟氏在其《菲多篇》（*Phädon*）中說道：單純體不會停止其存在的，因為它沒有部分，因而沒有多數性，故不能減少；不能減少，故不能損失，故不會消滅云云。

這個證明是錯誤的，因為即使我們承認心靈是單純體，不包含多數性，因而不包含「外延的量」，故不因分解而消失；但是我們不能否認它包含有構成它的現存在的能力的實在性的程度的「內包的量」（*intensive Größe*），或「強度的量」，這種「強度的量」會通過「程度」的逐漸減少而衰退（*remissio*）。所以，所謂單純的實體即使不因分解而消失，也會因「衰退」而消滅。

### 第四、心靈人格性的謬誤推理

其推理過程是這樣的：

凡在不同的時間內意識到自我的同一性者，是一人格；

今心靈有此意識；

故心靈是一人格。

批評：

所謂「人格」（*Person*），是指在不同時間中的自我的同一性，這個自我被假定是實體。

如果心靈被假定是個實體，則心靈的人格性是無法證明的。因為你如何知道昨天的心靈就是今天的心靈？固然昨天的思想可移交到今天，而且可以繼續地轉移下去，然而這仍不能證明心靈

是同一的，因為這可能像彈性的球一樣，當一個球撞擊另一個球時，把它的全部狀態傳至另一個球的身上，另一球雖然接受了這一球的全部狀態，但並不能說兩者是同一個球。所以，把心靈看作是實體時，心靈的人格性是無法證明的。

理性心理學是從「意識」的同一來證明心靈的人格性。這個所謂意識的同一，即是上面討論過的「我思」的「我」。然而這個「我思」的「我」，只是知識成立的形式條件，絲毫不涉及實存在的東西，根本無「人格性」可言。歸根結底，理性心理學的錯誤，是在於把只作為客觀知識成立的形式條件的「我」，誤作為獨立實存在的實體。

#### 第五、心靈的（外關係的）觀念性的謬誤推理

理性心理學家把心靈看做是實體，同時把外感覺對象也看作是實體，因而發生心物交互的困難。因為心靈與物質是根本不同種類的實體，則心靈與物質如何發生關聯？即我們如何能認識外界？例如笛卡兒說：心靈的根本性質是思維，物質的根本性質是廣延，是則思維的心靈如何能認識廣延的物質？結果必然流於懷疑論。他們認為：心靈是直接可以被知覺到的，故心靈的存在是不可疑的，如笛氏說：「我思故我在」便是；至於物質，則只能憑間接的推理來認知，即把我們的知覺看作為結果而推出作為此結果的原因的物質的存在。故這樣認知的外物的存在只是間接的，因而是不確定的、可疑的，因為一個結果可能有許多原因，甚至我們的知覺可能遭受玩弄，譬如夢幻和錯誤的判斷（例如把一條繩子看作一條蛇等），何嘗不是知覺？所以外物的存在是可疑的。他們的推理過程如下：

凡其現存在（Dasein）只能作為既與知覺的原因而被推

出者，只有可疑的實存在（Existenz）；

今一切外現象的現存在，不能直接被知覺到，而只能作為既與知覺的原因而被推出；

故一切外感覺對象的現存在都是可疑的。

這種不確實性，康德稱之為外現象的觀念性，而這種觀念性的學說，康德稱之為觀念論（Idealismus）。與比相較，其他主張外感覺對象有可能確實性的學說，則稱為二元論（Dualism）。

凡主張外感覺對象的存在是獨立自存的存在，叫做「先驗的實在論」（transzendentaler Realism）。這種先驗的實在論，由於心物關係的困難，必然會流於「經驗的觀念論」，而對外物的存在存可疑的態度，理由已如上述。但康德的主張與此剛剛相反：康德主張「經驗的實在論」和「先驗的觀念論」。所謂「經驗的實在論」是說：外感覺的經驗對象的現存在是確實的、無可懷疑的，但這種存在只是作為現象的存在，而不是作為獨立自存的物自體的存在；就是說，它們的存在是我們的先天條件所決定的，這些先天的條件便是感性的先天形式（空間和時間）及悟性的先天形式（範疇）。一切外感覺對象，都是依據我們的先天形式而成立的，在這方面看，「經驗的實在論」也就是「先驗的觀念論」。

依照經驗的實在論，則心物關係的困難便可解決了。因為所謂「心」，並不是理性心理學家所謂的「實體」，而只是我們知識成立的最高統一的形式條件，是「實體」範疇的超經驗運用的產物，並不指示任何實存在；所謂「物」並不是獨立自存於「心」之外的「物自體」，而只是「表象」（Vorstellung），即是「現象」。當「現象」被認識時，即客觀的知識成立時，「心」便必然

地被先行假定了，所以，所謂「心」與「物」是緊密地結合著的。事實上，「心」與「物」的結合，並不是兩種不同東西的結合，而只是知識成立的整個形式結構的兩方面，這在上面（本文第二章）已討論過了。固然，康德是承認「物自體」的存在的，但物自體是什麼，我們是無法知道的，我們所知道的只是現象。一切外感覺對象都只是現象，而不是物自體。理性心理學家把現象看作物自體，故發生心物交互的困難。

現在還有一個問題：假如經驗是實在的，即外感覺對象的（作為現象的）現存在是確實的，那麼，夢幻和想像不也成了確實的了麼？因為夢中的景像豈不是也存在於空間時間中，想像出來的東西如人頭獅身的怪物等豈不都是表象？關於這一點，康德說：「為了避免虛偽的假象的混淆，我們要僅守一個規則：『凡依照經驗的法則而與知覺相連結者是現實在的』（Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich.）」（《純粹理性批判》，第 1 版，頁 377），這裡所謂「經驗的法則」指的是「因果律」。如果表象的連結不是依照因果法則的，則是虛偽的表象。夢幻和想像便不是依照因果律的表象，故不是客觀實在的。我們常常覺得夢中顛倒離奇、不合理，就是這個緣故。又心理學上的所謂「聯想」，也不是依照因果律的，而只是主觀的，因各人的環境及心理狀態而異，沒有客觀實在性的；一般人往往把心理學上的「聯想律」與「因果律」相混淆，實是錯誤的。其次，有人還要問：儘管不依照因果律連結的表象是虛偽的，但在夢幻中的個別對象豈不也是表象麼？例如金山、銀島、人頭獅身的怪物等等，這些都是不實在的對象，但人竟可幻想出來，那麼它們與實在的對象的區別標準又在那裡呢？關於這一點，康德又有一句重要的話：「沒有知覺，甚至空想和

夢幻都不可能。」（《純粹理性批判》，第1版，頁377）這話怎麼說呢？他的意思是說：儘管金山、銀島等是空想出來的虛偽的對象，但金和山、銀和島、人頭和獅身等個別的材料都是從知覺中得來的東西，所不同者，它們的結合不是依照經驗法則的結合，而只是空想的結合。如果連這些材料都沒有，則連金山、銀島及人頭獅身的空想就不可能；譬如人類從來沒有知覺到上帝的形象，因此所想像出來的上帝總是和人的形狀一樣。有人說：假如一般的動物也有神的觀念，則它們所想像出來的神也和它們自己的形狀一樣，所以，金山、銀島和人頭獅身這類空想的對象的可能性，也要建築在知覺上面。

所以，康德所主張的「經驗的實在論」，是主張經驗對象（現象）具有依照經驗法則（因果律）的客觀的實在性，而不是空想的實在性。

以上是關於心靈實體性的五個謬誤推理，第一、二、四及五的謬誤推理是根據《純粹理性批判》第一版所述說，第三個謬誤推理則根據《純粹理性批判》第二版所述說。其實，五個謬誤推理的根本謬誤推理是第一個謬誤推理，即心靈實體性的謬誤推理，一切錯誤都由「心靈實體化」而來，故第一個謬誤推理倒了，其餘的也就不推自倒了。

## 第四章 宇宙理念的兩難論

如果我們把事物的存在當作結果來考察時，則宇宙的理念便必然地被先行假定，這在上面已闡述過了。現在不幸的是：這類

宇宙的理念竟發生了矛盾。這種矛盾與普通的矛盾不同：普通的矛盾對立的兩命題，其中必有一者為真，這種對立，康德稱之為「分析的對立」(analytische Opposition)；但宇宙理念的矛盾對立的兩命題，則兩者皆偽，因而必然地逼出第三個命題，這種對立，康德稱之為「辯證的對立」(dialektische Opposition)。這種辯證的對立是基於我們純粹理性的根本性質，即我們純粹理性在認識上（即確立客觀知識上）作統制運用時，必然地發生這種矛盾，甚至可以說：我們知識成立的可能性，建立在純粹理性的這種辯證的矛盾上面（關於這一點容後闡述）。康德稱此種辯證的對立為純粹理性的「二律背反」(Antinomie)。「二律背反」用中國鄧析的話來說，叫做「兩可論」，或亦可叫做「兩難論」，即從純粹理性出發的矛盾對立的兩命題，雙方都可以成立，但雙方都發生困難。

如果我們把宇宙看作是物自體，則這種宇宙理念的兩難論永遠無法解決；但如我們把宇宙看作是現象，則這困難便可得到解決了。

宇宙的理念分為四種（見前述），即：（1）宇宙在時間上的絕對的起始，空間上的絕對的界限的理念；（2）宇宙的構成分子的最後的不可再分割的單純分子的理念；（3）宇宙的一切發生事件的最初的原因的理念；（4）自身不再受條件限制的「絕對必然的存在體」的理念。這四種理念的每一種都發生辯證的矛盾，茲闡述如下：

### **第一 宇宙理念的第一個矛盾（關於宇宙的量的矛盾）：**

正論：宇宙在時間中有個起始，空間上有個界限。

反論：宇宙是沒有起始的，在空間上也沒有界限，而是在空間上和時間上都是無限的。

正論的證明：

正論的證明，在證明反論的不可能。就第一點來說，如果宇宙在時間上沒有起始，則到某一個時間為止，有一個無限的時間系列已經過去了；但這是不合理的，因為所謂無限，是指其系列的綜合永不能完成的意思。今說到某一個時間點為止有一個無限的時間系列已過去了，這無異說：無限的時間系列到某一個時間點完成了它的綜合，這是不合理的。故說宇宙沒有起始，是不可能的，而宇宙必須有個起始。就第二點來說，如果說宇宙在空間上沒有界限，則宇宙是個無限的全體，但這無限的全體不能同時給與我們，而必須通過部分的綜合才能達到，但綜合要通過時間；今說宇宙是個無限的全體，即等於說我們列舉宇宙中存在的無限事物的綜合已經完成，即在列舉宇宙無限事物的過程中，已有一個無限的時間系列過去了，這是不合理的，上面已經證明。今退一步來說，假定宇宙的無限的全體是同時給與我們的，這話也不合理，因為所謂「無限」，是指系列的綜合永不能完成的意思，而「全體」則是指系列的綜合已經完成，二者是衝突的，說「無限的全體」便是不合理的。故說宇宙在空間上沒有界限，是不可能的，而必須有個界限。

反論的證明：

反論的證明則在證明正論的不可能。就時間來說，如果說宇宙在時間上有個起始，則在宇宙起始以前的時間是空的時間；但空的時間不能產生事物，因為時間的任何一部分都不能說優於另一部分而具有產生宇宙的條件。我們不能說在宇宙起始以前的時間是空的時間，而到了宇宙起始的那段時間，便突然的產生出個宇宙來。所以，儘管在宇宙中的許多事物是有起始的，但宇宙自身則是沒有起始的，而是無限的。再就空間來說，如果說宇宙在

空間上有個界限，則界限以外的空間是空的空間，而宇宙與這空的空間發生關係，這是毫無意義的。因為空間不是現實的對象，而只是外直觀的形式。空間與事物的關係，並不是兩個相關物（Korrelatum）的綜合的關係，而是有如物質與形式結合於同一經驗對象中的關係。故說宇宙與空的空間發生關係，是毫無意義的。故宇宙在空間上是沒有界限的，而是無限的。

以上是康德關於宇宙的理念在量的方面的矛盾所列舉的論證。其實，依筆者意見，我們如把「宇宙」這個概念理解為包括一切空間、時間時，則不待上述的證明亦可立刻看出時間、空間概念本身所含的矛盾。問：宇宙是不是有個起始的？則等於問：時間是不是有個起始的？這問「時間是不是有個起始」本身便是一個矛盾的問題，因為如果說時間是有個起始的，則難道時間起始以前便沒有時間？但如果說時間是沒有起始的，則這永遠如流的時間從何而來？如果沒有其所自來（起始）的根源處，則時間概念自身便不能成立。再就空間來說也是如此；如果說空間是有個界限的，則難道界限之外便沒有空間？但若說空間是沒有界限的，則空間的概念自身便不能成立，因為任何空間都要求界限，沒有界限的空間我們是無法想像的。所以時間和空間的概念自身便包含著矛盾，這種矛盾是辯證的矛盾，但時間、空間的概念的可能性卻建立在這種矛盾上面。關於這種矛盾的解決，至本章末當加闡述。

## **第二 宇宙理念的第二個矛盾（關於宇宙的質的矛盾）：**

正論：宇宙中任何複合的實體，都由單純的部分組合而成；而且，不論任何地方，除了單純體和由其組成的東西而外，沒有任何其他東西存在。

反論：宇宙中沒有任何複合物由單純的部分組合而成，而且

世界上沒有任何單純的事物存在。

正論的證明：

正論的證明在證明反論的不可能。如果說宇宙中的任何複合體不是由單純的部分組合而成，則複合體便變為「無物」。因為說複合體不是由單純的部分組合成的，則複合體本身便不再是複合體，而只是單純體；但說複合體只是單純體，仍然不通，因為這樣仍等於說複合體是由單純體構成的。所以，說宇宙中的任何複合體不是由單純體組合而成，是自相矛盾的；而且，複合物變成了「無物」。故宇宙中的任何複合的實體都是由單純的部分組合而成的。

反論的證明：

反論的證明在證明正論的不可能。如果說宇宙中的任何複合體是由單純的部分組合而成，但任何單純的部分都存在於空間中，即都佔有一個量，量是可分的，因此，所謂單純體，仍然是複合體；由此推演下去，可知世界上根本就無所謂單純體的存在。所以，說宇宙中的任何複合體是由單純的部分構成的，是不可能的。世界上沒有任何單純分子的存在。

### **第三 宇宙理念的第三個矛盾（關於宇宙的發生事件的最初的原因的矛盾）：**

宇宙間一切發生的現象必有原因，但原因之前更有原因，由此推溯上去，是否有一個最後的其自身不再需要更前的原因的原因呢？如果沒有一個最後的原因，那麼，整個世界的現象系列從何而來？如果說有一個最後的原因，這原因的生起，不再需要更前的原因，則又違反了「一切生起現象必有個原因」的因果法則，因此雙方發生了不可調解的矛盾。正反雙方的理論如下：

正論：依照自然法則的原因性，不是一切宇宙現象從其導出

的唯一原因性；為了要說明現象，必然要承認一個自由的原因性。

反論：自由是沒有的，宇宙中一切事物都是依照自然的法則而生起的。

正論的證明：

正論的證明在證明反論的不可能。如果現象發生的唯一原因性是依照自然法則的原因性，則一切現象的發生必有原因，而原因之前更有原因，這樣追溯上去，永遠沒有底止；如果永遠沒有底止，則整個現象的因果系列便不能成立，因為無根之樹是不可能的。所以必須有個最後的原因，它具有絕對的自發性，不再需要更前的原因而能自行生起現象。這種絕對的自發性，康德稱之為「先驗的自由」(transzendente Freiheit)。

反論的證明：

反論的證明在證明正論的不可能。如果有所謂「自由的原因性」，則破壞了因果法則的普遍必然性。依照因果法則：一切生起的現象必有原因，今說有一個不需要先行的原因而能自行生起現象的「自由的原因性」，則破壞了因果法則的普遍必然性，這是不可想像的事。在自然界中永不會發現這類「自由的原因性」的。所以，自由是沒有的，宇宙中一切現象都依照自然的法則（因果法則）而發生。

#### **第四 宇宙理念的第四個矛盾（關於宇宙中絕對必然的存在體的存在矛盾）：**

正論：絕對必然的存在體，作為宇宙的部分，或作為宇宙的原因，是屬於宇宙的。

反論：不論在宇宙之中，或在宇宙之外，都沒有作為宇宙的原因的絕對必然的存在體的存在。

正論的證明：

我們如以當前的存在看作一種結果時（但要注意：我們這樣對事物的考量是必然的），則當前的存在必有比它更前的存在作為它的原因，更前的存在又必有更更前的存在作為它的原因，由此推溯上去，最後必須有個不再需要更前的存在作它的原因的「絕對必然的存在體」。如果沒有「絕對必然的存在體」，則宇宙間的一切存在都不可理解。所以，絕對必然的存在體是存在的。

但是，絕對必然的存在體產生宇宙間的一切存在，必然要通過時間，就是說：在時間上說，絕對必然的存在體在一切宇宙間的存在物之前。如果絕對必然的存在體必須通過時間以產生宇宙的存在，則它亦必然地屬於這個宇宙，而不是超越於宇宙之外的。所以絕對必然的存在體是屬於這宇宙的。

這種證明「絕對必然的存在體」的存在，是從經驗上的「偶然的存在」來證明「必然的存在」的。所謂經驗上的「偶然的存在」是說：一事物的存在不是獨立必然的，而是要依靠在它之前的作為其原因的存在來決定的，即我們依照因果律來考量的存在。除此之外，還有一種「偶然」的意義，即康德所謂純粹範疇的「偶然」意義。依照這種「偶然」的意義，則相反的東西同時是可能的，而不若依因果律所考量的那樣相反的東西必須在時間的先後中才可能。這種純粹範疇意義的「偶然」，即是依照「交互」範疇所認識的「偶然」。依照「交互」範疇：甲是乙或丙，乙與丙可同時存在，而無因果關聯；例如，蘋果是紅的，又是甜的、硬的等等，紅、甜、硬之間並因果關聯而可同時存在。在本文第二章〈三大理念的發現〉中，我已指出「上帝」的理念是「絕對必然的存在體」與「最高實在性的存在體」二理念結合的產物。本正論是從經驗的偶然性證明「絕對必然的存在體」的存

在。至於神學則是從純粹範疇意義的偶然性證明全知全能全在且包括一切實在性的「最高實在體」——上帝——的存在的。

反論的證明：

如果在宇宙之中有一個絕對必然的存在體，或宇宙自身便是絕對必然的存在體，則其情形會有下列二種：(1) 在宇宙變化的系列中，有一個絕對必然的不再需要更前的原因的起始，但這與普遍決定現象的自然法則（因果法則）不合，因為依照因果法則，沒有原因的起始是不可能的，故這種情形不可能；(2) 系列自身是沒有起始的，而且，即使系列的每一部分都是偶然的和受條件限制的，但從它的全體看，卻是絕對必然的和無條件限制的。這種說法是自相矛盾的，因為在多數的現存在中，如果沒有任何單獨的部分具有絕對必然的現存在的話，則這多數的現存在不可能是絕對必然的。由此可知，在宇宙中有一個絕對必然的存在體，是不可能的。

那麼，在宇宙之外是否有絕對必然的存在體呢？也不可能。因為如果在宇宙之外有一個絕對必然的存在體，則當它產生宇宙時，必須通過時間；如通過時間，則它便屬於這宇宙。這與假設相矛盾，故不可能。

由此可知，不論在宇宙之中或在宇宙之外，都不可能絕對必然的存在體的存在。

本矛盾的正反兩方面的論證，有一個奇異的對照：雙方都根據同一論據，但卻得出相反的結論。在正論中推證出「原體」（Urwesen）的存在，而在反論中用同樣有力的證明否定「原體」的存在。這乃由於雙方的著眼點不同的緣故：在正論中著眼於條件系列的絕對的總體性，而在反論中，則著眼於自然法則的普遍性。

以上是四個宇宙理念的矛盾，這些矛盾的雙方的命題，若就其本身來說，都是對的；但若從對方來說，則又是不可能的。但重回到自己的崗位時，便又覺得自己的一方為真。這樣翻來覆去，宇宙理念的矛盾好像陷於不可救藥的狀態中。這種不可救藥的矛盾，在平常人的腦筋中也已存在，但平常人由於得不到解答，便不加追問。每一個人在夜晚仰望天空，看見數不清的群星及遙遠的天河，都會悠然產生這樣的觀念：這宇宙究竟有沒有界限？如果有個界限，那麼界限之外又是什麼？難道便沒有了空間？如果沒有個界限，那麼這宇宙又如何可能呢？至於宇宙現象有無起始的問題，哀伽爾（Bürger）有詩歎曰：

嗟汝哲人，淵淵其知；相彼百昌，奚而熙熙？

願言哲人，詔余其故：自何時始？來自何處？

（採王國維譯文）

哀氏的這首詩最能代表一般人的心聲。可是一般人雖然發出這樣的心聲，但由於得不到解答，便也存而不問。然而我們的理性如若追問這個問題，則經過一番劇烈的鬥爭後，最後仍必然提出這個要求：這些矛盾必須獲得解決，否則我們的知識無法確立。那麼，這些矛盾應該如何解決呢？

### 宇宙理念的矛盾的解決之一——從辯證的矛盾看出宇宙理念的矛盾的雙方皆偽

在本章之首，我曾指出康德把矛盾區分為二種：一是分析的矛盾，一是辯證的矛盾。分析的矛盾的兩命題，其中必有一者為真，而一者為偽，例如：人是動物，人不是動物，這二命題只有前者為真，而後者為偽。這樣的矛盾對立的兩命題是容易得到解

決的，因為只要發現何者為真、何者為偽便行了。但辯證的矛盾則不然，表面上看來矛盾的雙方皆真，而實際上則雙方皆偽。雙方皆偽的原因在於雙方同根據於一個錯誤的前提上。把這個錯誤的前提揭開了，便可發現雙方的命題皆偽，所謂矛盾，是假的矛盾，並非真的矛盾，於是困難便可得到解決了。

希臘伊利亞學派的齊諾（der eleatische Zeno），是個精巧的辯證家。他用似是而非的論證證明一個命題為真，但立刻使用同樣強有力的論證把它推翻。柏拉圖目之為放縱的詭辯家，但康德則說：齊諾未可厚非。這裡即以齊諾的命題為例，說明辯證矛盾的性質。齊諾說：

上帝（即宇宙之意，下同）既不是有限，也不是無限。

上帝既不動，也不靜。

上帝既不類似他物，也非不類似他物。

上述第一個命題，即是宇宙理念的第一個矛盾的命題，容下再述。現在我們先來討論第二及第三個命題：

第二個命題的正面命題是：「宇宙既是動的，又是靜的。」這便是一個辯證的矛盾命題，因為雙方同根據於一個錯誤的前提上：宇宙存在於一個場所中。因為任何運動必須先行假定場所（Ort），無場所則無運動可言。但一切場所均存在於宇宙之中，而宇宙則不存在於任何場所中，故就宇宙自身言，無所謂動，也無所謂靜；說宇宙是動的或靜的，都是錯誤的。故齊諾說：宇宙既不動，也不靜，是對的。

第三個命題的正面命題是：「宇宙既類似他物，又不類似他物。」這也是辯證矛盾的命題，矛盾的雙方同根據一個錯誤的前

提：在宇宙之外尚有其他事物。然而實際上，一切事物都包括在宇宙之中，除宇宙外，再無其他事物；無其他事物，則無比較可言；無比較，則無所謂類似，也無所謂不類似；說宇宙類似他物是錯的，說宇宙不類似他物也是錯的。故齊諾說：宇宙既不類似他物，也非不類似他物，是正確的。

辯證矛盾的命題，由於雙方皆偽，必然地會逼出一個第三道命題，作為矛盾雙方的解決；例如，上述第二個的辯證矛盾命題，即「宇宙既是動的又是靜的」，必然地會逼出一個「宇宙不存在於任何場所中」或「一切場所均存在於宇宙中」的命題。上述第三個辯證矛盾的命題，即「宇宙既類似他物，又不類似他物」，必然會逼出一個「一切事物都包含在宇宙之中」或「宇宙之外無其他事物」的第三道命題。康德對於這種辯證矛盾的發現和解決，開了後來黑格爾辯證法的先河。

現在我們來檢討宇宙理念的四個矛盾命題，我們可發現它們都是辯證的矛盾命題，而不是分析的矛盾命題；它們同根據於一個錯誤的前提上，即：「宇宙是物自體，而且是全體給與我們的。」由於這種錯誤的假定，乃產生了宇宙理念的四種辯證矛盾的命題。這些辯證的矛盾命題的解決，要發現它們的共同前提的錯誤，便要回到我在上面第二章所說的話：宇宙不是物自體，而只是現象，所謂「宇宙」的理念，只是我們的純粹理性的統制原理；換句話說，只是我們的知識成立的形式條件，只是我們的先天「實體」範疇超經驗運用的產物，它不指示任何實存在。雖然康德承認物自體的存在，但「宇宙」不是物自體，而只是作為我們的知識成立的形式條件的理念。物自體是什麼，我們是無法知道的。

明瞭這種觀點，我們可進而解決宇宙理念的四個辯證的矛盾

命題：

宇宙理念的第一個矛盾，是關於宇宙的「量」的矛盾，即齊諾所反對的第一個命題。正論方面主張宇宙在時間上有個起始，在空間上有個界限，是說宇宙在時間上、空間上的量是有限的；反論方面主張宇宙在時間上沒有起始，在空間上沒有界限，是說宇宙在時空上的量是無限的。這是辯證矛盾的命題，雙方同根據於一個錯誤的前提上：「宇宙是物自體，而且是全體給與我們的。」因此雙方的矛盾無法解決。然而宇宙不是物自體，而只是現象，現象只通過經驗而給我們，我們不能說宇宙在我們的經驗之先已「全體」地給與了我們；我們只能說：就我們的經驗所及，我們知覺到一事物，經驗的法則總要求我們尋求更前的事物。所以，宇宙的「全體」的量永不會給與我們的。宇宙的「全體」的量既不能給予我們，則宇宙既不能說是有限，也不能說是無限。所以，宇宙理念的第一個矛盾的雙方都是錯誤的。換句話說，所謂宇宙的「有限」、「無限」，只是我們的知識成立的形式條件，只是純粹理性的統制原理，從物自身上言，根本沒有這回事；就好像「因果律」只是我們認識現象的先天的悟性形式，從物自身說，根本無所謂因果一樣。

宇宙理念的第二個矛盾，情形也是如此。它是一個辯證的矛盾，矛盾的雙方都是錯誤的。正論主張宇宙的物體由單純的部分組合而成，反論則主張宇宙中沒有單純的部分的存在；換句話說，正論主張宇宙中的物體是有限可分的，而反論則主張宇宙中的物體是無限可分的。這種矛盾同根據於一個錯誤的前提上：宇宙中的事物是物自體，而且它的部分的分割，在我們的經驗之前已全體給與我們了。由於這種前提的錯誤，乃發生這種辯證的矛盾。其實，宇宙中的物體只是現象，而不是物自體，它的部分的

分割，我們不能說在經驗之前便全部給與我們了。我們只能說：就我們的經驗所及，我們到達一個分割的部分，理性總要求我們作更前的分割。所以，分割的部分的全部永不會給與我們的。全部的分割既不能給我們，那麼，我們既不能說物體的分割是有限的，也不能說是無限的。所以，宇宙理念的第二個矛盾的雙方的主張都是錯誤的。所謂有限的分割和無限的分割，都只是我們的理性的統制理念，只是我們的知識成立的形式條件，從物自身上說，並無這回事。

同樣的道理，宇宙理念的第三個及第四個矛盾，也是辯證的矛盾。宇宙是現象而不是物自體，宇宙現象變化的最初的原因及「絕對必然的存在體」，都只是我們的純粹理性的統制原理，只是我們知識成立的形式條件。所以，我們同樣可說：宇宙間發生事件的原因的上溯的系列，以及從受條件限制的存在，上溯至無條件限制的「絕對必然的存在」的系列，既不能說是「有限」，也不能說是「無限」；我們只能說：就我們的經驗所及，我們每知覺到一個變化的發生或一個作為結果的現存在時，經驗的法則總要求我們尋找變化發生的更前的原因或作為現存在的原因的更前的存在。至於這種回溯系列的「全體」，是永遠不會給與我們的，因為所謂「全體」只是一個理念，一個純粹理性的統制原理，只是知識成立的形式條件，並不是實存在的東西。系列的全體既不能給與我們，則我們既不能說它是有限，也不能說它是無限。所以，宇宙理念的第三個及第四個矛盾的雙方命題都是錯誤的。

以上是四個宇宙理念的辯證矛盾的解決。綜觀這四個辯證矛盾的發生，都經過下面一段錯誤的推理過程的：

如果受條件限制者被給與了，則一切條件的系列乃至無條件

限制者也被給與了；(大前提)

今受條件限制者被給與了；(小前提)

故宇宙的全體也被給與了。(結論)

於大前提中的「受條件限制者」，只是純粹悟性概念上的意義，未涉及任何現象，而「無條件限制者」也只是理性的純邏輯的要求，即是理性的統制原理，未涉及任何現象。但在小前提中的「受條件限制者」則指的是現象的現存在的意義，與大前提中的意義不同。由於這個中間概念的混淆，乃得出錯誤的結論；由此錯誤的結論，乃發生辯證的矛盾。這種由於中間概念混淆的謬誤，康德稱之為「立言形式的謬誤」(sophisma figurae dictionis)。但立言形式的謬誤乃由於根據一個錯誤的前提而來，即把宇宙看作是物自體。

上面說過：辯證的矛盾的命題，由於雙方皆偽，必然地會逼出一條第三道命題，以使此矛盾得到解決。今宇宙理念的四個矛盾命題都是辯證的矛盾命題，它們乃共同逼出了一條第三道命題，即「宇宙是現象而不是物自體」。因此，現象的「先驗的觀念性」在此獲得間接的證明(在〈先驗的感性論〉中則是直接的證明)。這種間接的證明可以下列「雙關論法」(Dilemma)的方式來表示：

「宇宙若是獨立自存的全體(物自體)，則它既是有限，又是無限；

今證明矛盾雙方的命題皆偽；

故說宇宙是獨立自存的全體也是偽的。」

換句話說，宇宙不是物自體，而是現象。

**宇宙理念的矛盾的解決之二——從「先驗的自由」看出力學的宇宙理念的矛盾的雙方皆真**

上面對於宇宙理念的四個矛盾的解決，是在發現這四個矛盾同根據於一個錯誤的前提上，即把宇宙看作物自體。因此，這四個矛盾都是辯證的矛盾，雙方的命題都是偽的；由此再逼出一個第三道命題，以解決雙方的矛盾。但康德於從辯證的觀點解決宇宙理念的矛盾後，進一步從「先驗的自由」來解決力學的宇宙理念的矛盾。從「先驗的自由」來解決力學的宇宙理念的矛盾與從辯證的觀點來解決宇宙的理念的矛盾的方法不同，後者是證明矛盾的雙方的命題皆偽，但前者卻是證明矛盾的雙方的命題皆真。

宇宙理念的第一及第二個矛盾，是依數學的（即「量」和「質」的）範疇來考量宇宙理念所發生的矛盾，康德稱之為數學的宇宙理念的矛盾；宇宙理念的第三及第四個矛盾，則是依力學的（即「關係」及「樣式」的）範疇來考量宇宙理念所發生的矛盾，康德稱之為力學的宇宙理念的矛盾。

力學的範疇的綜合與數學的範疇的綜合有一個根本的差異：數學的綜合是量的綜合，其綜合的項是同種類的；但力學範疇的綜合，則允許不同種類的綜合（*Synthesis des Ungleichartigen*）。這種不同種類的綜合，不僅其綜合的項可在現象上不同種類，甚至其「因」可在現象系列之外，而「果」則在現象之中。人的道德行為在這方面最為顯著：道德行為的發生是屬於現象界的，但其發生的原因則不屬於現象界（自然界），而是由於道德意志即實踐理性而發生，道德意志不再需要先行的原因而自行發佈命令生起道德的行為。所以從這方面來看，人是自行起始一個現象的系列，故人是自由的。這種自由康德稱之為「先驗的自由」。由「先驗的自由」構成的原因性，康德稱之為「知性的原因」（*intelligible Ursache*）或「自由的原因」。以「先驗的自由」為起始系列的條件，康德把它叫做「經驗的不受條件限制的而又不是感

性的條件」(empirisch-unbedingte, aber auch nichtsinnliche Bedingung)。

由此可知，由於不同種類的綜合的可能性，我們可從兩種不同的方面來考察現象發生的原因：(1) 從現象的時間系列上來考察現象發生的原因，則現象完全受自然法則所支配：一現象的發生必有原因，原因之前更有原因，原因系列的回溯永無底止，自由不可能；(2) 但若從「知性的原因」方面來考察現象發生的原因，則自由是可能的，因為知性的原因不再要求更前的原因。所以，在現象界中自然法則的必然性與自由的原因性可以並行不悖。上面以道德的行為為例，說明自由的可能性。人也許要問：人類是有理性的，故人類有自由，但自然界的事物是沒有理性的，如何也能有自由？其實不然，所謂「自由的原因性」是從與自然的原因性不同的方向來考察現象發生的原因性，不僅人類的道德行為可從這方面來考察，即自然界的事物也可這樣來考察。自然界萬物的本性，就好像人類的道德意志一樣，能自行起始一個系列，舉例來說，我們磨擦一根火柴，點著一支蠟燭燃燒，我們如從時間的系列上來考察這現象（蠟燭燃燒）發生的原因，則蠟燭燃燒由於火的接觸，發生由於磨擦生熱，磨擦的發生則由於動力作用……等等，這樣追溯上去，永無窮止，自由是不可能的。但是，如果我們從另一方面來考察，則不然了。我們試想：如果我們以火柴點在石塊上，會不會燃燒？當然不會！由此可知蠟燭之燃燒必另有其原因，此原因便是蠟燭的本性。這樣，我們如從蠟燭的本性來考察燃燒現象發生的原因，我們便完全進入另外一個系列，蠟燭的本性是使其發生燃燒的「知性的原因」。至於蠟燭的本性何以能發生燃燒，這是不能再問的，因為它的本性便是如此，在它之前更沒有原因的。所以，從這方面來考察，蠟

燭的本性自行起始一個系列，蠟燭是「自發」的（為與人類的道德行為的「自由」區別起見，我稱其為「自發」）。不獨蠟燭如此，一切萬物莫不如此。一切萬物若從其本性上來考察，都可自行起始一個現象的系列。這種萬物的「本性」，叔本華（Schopenhauer）稱之為「意志」。

由此可知，「自然的原因性」與「自由的原因性」是可以並存的，這只是我們從不同的方向考察現象系列的原因的結果；這種從不同的方向考察現象系列的原因的可能性，乃依據「不同種類的綜合」的可能性而來。這裡我們應該明白「因果律」在康德哲學中的意義。在康德哲學裡，因果律只是一個函數，它不關涉到內容，它可以應用到同種類的綜合上，也可以應用到不同種類的綜合上。當它應用到同種類的綜合上的時候，它構成了「量」；當它應用到不同種類的綜合上的時候，它構成了「關係」。它可以應用在一切關係之上。亞里士多德所謂的「四因」（材料因、形式因、動力因、目的因），是因果律在不同的關係上運用的結果，這種運用是合理的。

明白以上所說，力學的宇宙的理念的矛盾便可得到解決了。雙方的矛盾不是真的矛盾，而是從不同的方向考察現象系列的原因的結果，所以兩者皆真。宇宙理念的第三個矛盾的正論說：「依照自然法則的原因性，不是一切宇宙現象從其導出的唯一原因性；為了要說明現象，必然要承認一個自由的原因性。」現在經過上面的證明，「自然的原因性」與「自由的原因性」是可以並行不悖的；而且，自然的原因系列要求一個自行起始的「最初的原因」，今由於「自由的原因」的可能而得到了滿足。所以，這個矛盾的正論的命題是對的。至於反論中所說：「自由是沒有的，宇宙中的一切事物都是依照自然的法則而生起的。」這是只

從自然的原因系列上來考察現象發生的原因的結果。如果只從這方面來考察，則誠然「自由」是沒有的，因為「自由」是從不同的方向來考察才會出現的，所以反論的主張也沒有錯。

宇宙理念的第四個矛盾，其情形也是如此。這個矛盾的發生是由於把當前的現存在看作受條件限制的現存在而來的。如果把當前的存在看作為受條件限制的現存在，則必有在它之前的存在以作為它的現存在的條件，而在它之前的存在又必有更在前的存在以作為其存在的條件，這樣回溯上去，永無底止，絕對必然的存在體是不可能的。但另外一方面，我們的理性又要求一個絕對必然的存在體，以作為一切受條件限制的現存在的最後根據，否則一切受條件限制的現存在就不可能；這樣，雙方便衝突起來了。本來，矛盾的正論是主張絕對必然的存在體的存在，而反論則否定之。現在我們從「知性的原因性」的發現可證明矛盾雙方並不衝突，而是雙方皆真。雙方的主張是各從不同的方向考量的結果，並無衝突可言。如果我們從自然的原因性方面來考量當前作為受條件限制的現存在，則誠然其條件系列的回溯永無底止，絕對必然的存在體是不可能的，而反論的主張是對的。但我們若從「知性的原因性」方面來考量作為受條件限制的現存在時，則當前的現存在以「知性的存在體」為其條件，而「知性的存在體」則不再需要更前的存在體為其條件。所以，「知性的存在體」便是「絕對必然的存在體」，正論主張絕對必然的存在體的存在也是對的。故矛盾的雙方皆真。

以上是康德對於力學的宇宙理念的矛盾的另一解決辦法。從這一解決，證明矛盾的雙方皆真，二者可以共存。但筆者在此預為聲明一句：筆者認為這種解決辦法有值得商榷的地方，容在本文末章再為申論。

宇宙理念的矛盾及其解決辦法，上面敘述過了。現在我們來回溯一下它們的誕生、形成及解決的過程：宇宙理念是我們把當前的事物當作結果來考量時所必然先行假定的理念，它們只是我們的客觀知識成立的形式條件，而不是獨立自存的實體。但傳統的玄學家不察，把它們看作是既與的物自體，由是陷於不可救藥的矛盾中。這種矛盾要用批評的方法才能解決，批評解決的結果，證明宇宙是現象而不是物自體，宇宙的理念只是我們的知識成立的統制原理，而不是獨立自存的實在體。

## 第五章 上帝存在證明的不可能性

在本文第二章〈三大理念的發現〉中，我已闡明「上帝」理念的誕生是「絕對必然的存在體」與「最高實在性的存在體」二理念結合的結果。「絕對必然的存在體」是我們把當前的存在看作是受條件限制者時所必然被先行假定的理念，即這是在我們在認識上運用因果範疇的必然產物；「最高實在性的存在體」則是我們把當前的存在看作具有實在性時所必然被先行假定的理念，即我們在認識上運用交互範疇的必然產物。所以，這兩個理念就其本身的作用而論，只是我們的純粹理性的統制原理，即我們的客觀知識成立的形式條件。但理性的玄學家把二者結合起來，把「最高實在性」賦與「絕對必然的存在體」，而這種「實在性」的賦與，全然是超經驗的，並非通過任何直觀而賦與的。因此，這樣的理念已超過其原來只作為統制的原理的意義，康德稱這種理念為「純粹理性的理想」（das Ideal der reinen Vernunft）或

「先驗的理想」(das transzendente Ideal)。玄學家把這種「理想」再加以人格化，便成了他們的「上帝」。

上帝全知、全能、全在，無所不包（包括一切實在性），這是理性玄學家所津津樂道的「上帝」概念。他們不知道這樣的上帝原來只是我們的作為知識成立的形式條件的兩個理念的結合的產物，並不是什麼實存在的東西。他們用本體論證、宇宙論證及自然神學論證以證明上帝的存在，康德均加以一一批判，指出這種證明的不可能性。茲闡述如下：

### （一）上帝存在的本體論證明的不可能性

上帝存在的本體論的證明（der ontologische Beweis vom Dasein Gottes），是從「上帝」的概念來證明上帝的存在。這種證明是把「存在」看作一種實在的性質。上帝是最高實在性（即包含一切實在性）的存在體，故「存在」亦必包含在他之中；他自己既包含「存在」，所以他是必然存在的。笛卡兒就是這樣證明上帝存在的。

這種證明的根本錯誤是把「存在」看作為一種實在的性質。其實「存在」並不是一種實在的性質，而只是一個「繫辭」（Copula）。這種繫辭的性質與普通的繫辭「是」的性質一樣，只在連結概念與對象，而並不增加概念的內容，例如：這「是」一隻花瓶，這個「是」只在把花瓶的概念與花瓶的存在連結起來，而並不增加花瓶概念的內容。如果「存在」竟能增加概念的內容（即把「存在」看作是一種實在的性質），則概念便不能確切地指示對象，因為對象與概念已不一致了。

「存在」既不是一種實在的性質，而只是一個「繫辭」，那

麼它不包含於任何實在的概念中。因此，即使我們設想一個包含一切實在性的「上帝」的概念，其中也不包含「存在」，故「上帝」這個概念能否指示其對象的存在，尚成疑問。概念要指示對象的存在，必須依照經驗的法則而與可能經驗的內容相連結時，才有可能。如果是感覺的對象，則概念通過知覺便可指示其對象的存在，上述「這是一隻花瓶」的例便是。如果不是直接的感覺對象，則依照因果法則而與知覺的內容相連結時，亦指示對象的存在；例如，我們看見磁石吸引鐵屑，便肯定磁石內的磁性的存在，磁性並不是直接的感覺對象，但憑因果法則（把「磁性」看作是「因」，鐵磁被吸是「果」）便把「磁性」的概念與「磁性」的存在連結起來。今「上帝」的概念並非如此，它既不是感覺的對象，也不能通過因果法則而與任何的知覺內容相連結。它只是一個空的概念，沒有任何存在的對象與之相應；換句話說：它只是我們的純粹理性的統制原理，只是我們的客觀知識成立的形式條件，是我們的先天的「實體」範疇超經驗運用的結果，不涉及任何直觀。只憑這個空的概念（理念）來證明存在，是不可能的。如果只憑一個空的概念來證明其對象的存在，那無異一個商人憑空在自己的現金帳上加了幾個圈，便說增加了自己的財富一樣。所以，上帝存在的本體論證明是不可能的。

## （二）上帝存在的宇宙論證明的不可能性

為了避免只從概念證明上帝存在的本體論證明的困難，上帝存在的宇宙論的證明（*der kosmologische Beweis vom Dasein Gottes*）乃從經驗出發來證明上帝的存在。其推論的過程，有如我在上述第二章〈三大理念的發現〉中的「上帝理念誕生的根源」

的過程一樣：它起先從經驗中偶然的存在物推證出絕對必然的存在體，再脫離了經驗，尋求這絕對必然存在體的內容，因而把「最高實在性」賦與這「絕對必然的存在體」，而說「絕對必然的存在體」是具有最高實在性的；然後再翻過來說：凡具有最高實在性的存在體都是絕對必然存在的。這樣便重新回到本體論證明的老路，事實上這只是本體論證明的一個偽裝。

宇宙論證明從經驗的偶然的存在，推出絕對必然的存在體存在，可用三段論式寫出：

「如有任何東西存在，則必有絕對必然的存在體的存在；  
今至少我自己是存在的；

故必有一個絕對必然存在體的存在。」

這種推理過程，如前所述，已犯了中概念混淆的錯誤。在大前提中所指的存在，是純概念意義的存在，而在小前提中的存在則是指現象的存在，這且不說。由這種推理所得出的「絕對必然存在體」的結論，並不包含任何內容，只不過是個假定而已。理性的玄學家為要說明它的內容，乃把最高實在性賦與它，因而說：絕對必然的存在體是具有最高實在性的；然後，再反過來說：最高實在性的存在體是絕對必然存在的。其證明過程如下：

如果「任何一個絕對必然的存在體同時是最實在的存在體」，那麼，我們至少可以用「減量換位」(conversio per accidens)的辦法而成立這樣的命題：「有些最實在的存在體同時是絕對必然的存在體。」但是，一個最實在的存在體與任何其他最實在的存在體，沒有任何區別；適用於一個最實在的存在體的，亦必適用於一切最實在的存在體。因此，我們便可用「單純換位」的辦法而說：「每一個最實在的存在體，都是絕對必然的存在體。」

這樣一來，宇宙論的證明重新回到本體論證明的老路，而且

事實上是以本體論證明為其基礎。本體論的證明說：「最實在的存在體自身包含存在，故是必然存在的。」而這裡宇宙論的證明也說：「最實在的存在體是必然存在的。」二者均從純概念上來考量所得的結論。所謂宇宙論的證明是從經驗出發，完全是多餘的，因為它從經驗的事物出發，推至絕對必然的存在體後，再考量這絕對必然存在體的內容時，便完全脫離了經驗，而從純概念上來考量了。當它從純概念上來考量絕對必然存在體的實在性，並通過「换位」的手法而得出「最實在的存在體是必然存在的」的結論時，這結論便建築在本體論證明的基礎上了，因為我們一旦要追問這結論真確性時，便必然會捧出本體論證明來為它撐腰。所以，宇宙論證明只是本體論證明的一種偽裝，它除了犯有本體論證明的錯誤外，還犯有「論點不中的」(ignoratio elenchi)的錯誤，因為它允諾帶領我們走新的道路，但繞了一個圈後，又回到原來業已拋棄的老地方。

### (三) 自然神學證明的不可能

自然神學的證明 (der physikotheologische Beweis)，也是從經驗出發，但出發點與宇宙論的不同：宇宙論的證明是把經驗中的事物看作為結果而存在，再依因果關係的回溯推出絕對必然存在體的存在；自然神學的證明則由於在經驗中看見宇宙萬物的繁複多樣、壯大美麗，而又如此和諧、有秩序，且具有目的性，由是類比於人類製造物之具有目的性（例如房屋、鐘錶等均按人的目的製造出來的），推出一個宇宙的創造者的存在，然後再和宇宙論的證明一樣，把最高實在性賦與這宇宙的創造者。因為創造宇宙萬物的神，他自己必須具有一切實在性，否則他如何能造出

宇宙萬物的實在性呢？最後也和宇宙論的證明一樣，證明這具有最高實在性的宇宙創造者是必然存在的。

這個證明的主要論據，是以自然產物的合目的性，與人為產物的合目的性相類比，因而推出一個最高創造者來。它表面上看來頗令人敬畏，實際上還是重蹈宇宙論證明的覆轍。

第一、從自然產物的合目的性與人為事物的合目的性相類比，推出一個宇宙的創造者，這並不恰當。因為人類只能按照既與事物的性質，安排事物，使適合自己的目的，而並不能創造事物；故若從自然事物的合目的性，至多只能證明有一個宇宙的建築師，而不能證明一個宇宙的創造者，此其一。其次，類比推理沒有絕對的必然性，故宇宙的壯美和諧只能引起我們情緒上的讚嘆，而並不能確切地使我們推出一個最高存在者（創造者）來。在宇宙論的證明中，從偶然的存在（受條件限制的存在）依照因果系列的回溯，推出一個絕對必然的存在者，這種推理是必然的，因為所依的是因果律；但自然神學的推理，所依的是類比推理，而類比推理是沒有必然性的，所以這個證明不能給予我們以確切的最高存在者的觀念。誰也不敢於讚美宇宙的秩序和諧之餘，斷然地說有一個最高睿智的創造者存在。第三、本證明從宇宙的秩序和諧和合目的性推出宇宙的創造者之後，便脫離了經驗，純然從先天的概念上來考量這宇宙的創造者的實在性，因而把最高實在性賦與它，這正是宇宙論證明所走的老路。所以，所謂從宇宙的和諧性和合目的性的經驗出發來推證宇宙的創造者的存在，完全是多餘的；事實上，它仍然蹈宇宙論證明的覆轍。宇宙論的證明建築在本體論證明的基礎上，而自然神學的證明又建築在宇宙論證明的基礎上，而且，除此之外，再沒有其他的證明；故事實上理性神學的證明只有一個，即本體論的神學證明。

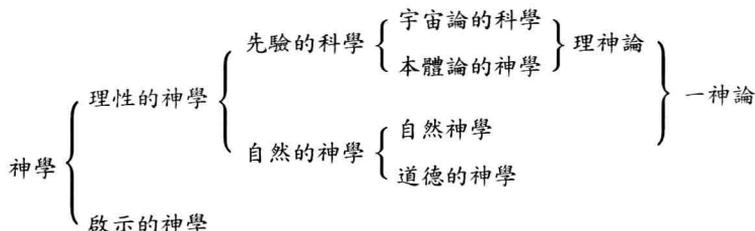
本體論的證明不可能，則理性神學的證明便是不可能的。

#### (四) 理性神學的出路——由理論理性的神學 轉入實踐理性的神學

從上所述，可知理性神學的三種證明都是不可能的，其不可能性的根本癥結，在於把只作為理性的統制原理（知識成立的形式條件）的理念，誤作為獨立自存的實體。「絕對必然的存在體」及「最高實在性的存在體」就作為理性的統制原理而論，是各有其效用的。我們毋寧說：這兩個理念是我們的知識成立的必然要求（必然條件），沒有它們，我們的知識無法成立。但是，如果把這兩個理念結合，成為獨立自存的實體化的「上帝」，則便是虛無的東西了。這是理性神學不可能的癥結所在。

然而，理性神學如果從理論理性的意義，轉為實踐理性的意義時，便獲得了它的實在性。

神學（Theologie），指對於「原存在體」（Urwesen）的知識，依康德的區分可分為二種：一是基於理性的神學，叫做「理性的神學」（*theologia rationalis*），一是基於啟示的神學，叫做「啟示的神學」（*theologia revelata*）；理性的神學又可分為先驗的神學（*transzendente Theologie*）及自然的神學（*natürliche Theologie*）；先驗的神學又可分為「宇宙論的神學」（*Kosmotheologie*）及本體論的神學（*Ontotheologie*）；自然的神學又可分為「自然神學」（*Physikotheologie*）及「道德的神學」（*Moraltheologie*）。列表如下：



理性的神學中，若只通過純粹理性，用先驗的理念（如所謂「原體」、「最實在的存在體」及「一切存在體的存在體」等來思考其對象（神）的，叫做「先驗的神學」。如果依照我們的心靈的本性來思考「神」為「最高叡智者」（die höchste Intelligenz）的，例如，由於我們看見自然界的和諧和合目的性，便說神也和我們人類一樣具有悟性（神的悟性）和自由來創造這個世界，又如基於道德上的要求，使善人有善報，惡人有惡報，因而必然地假定有一個最高的叡智者的神來監督和維持這個世界的道德秩序，這樣的神學叫做「自然的神學」。

只承認先驗的神學的人，叫做「理神論者」（Deist）。理神論者認為我們至多只能通過理性認識「原體」的現存在，它包含一切實在性，但這實在性是什麼，我們不能作更詳確的規定。若除了承認我們可通過理性認識原體的存在外，更認為這存在體具有悟性和自由，換句話說，除承認先驗的神學外，更承認自然的神學的，叫做「一神論者」（Theist）。「理神論者」只把「原體」表象為「宇宙的原因」，至於宇宙的創成是出於「原體」的本性的必然性，抑或由於它的「自由」，則存而未定。至於「一神論者」，則把「原體」表象為「宇宙的創始者」。

在先驗的神學中，把「原體」的現存在思考為從一般經驗導出來的，叫做宇宙論的神學；若相信只通過概念而毋須絲毫經驗

的幫助，便能認識「原體」的存在的，叫做本體論的神學。

「自然的神學」(natürliche Theologie)，是從宇宙間的秩序、和諧、統一和合目的性，推出宇宙的創始者的存在和其特性（具有悟性和自由）的。如果這種推論只從自然界的秩序和完全性而推出「最高叡智者」來，那麼，這種神學叫做「自然神學」(Physikotheologie)；如果是從道德的秩序和完全性推出「最高叡智者」來的，叫做「道德神學」。

嚴格說來，一般人慣於信仰一個具有悟性和自由的上帝，故先驗的神學所論述的上帝，不是一般人所信仰的上帝，而只有自然神學和道德的神學所指的上帝，才是一般人所信仰的上帝。

明瞭神學的區分後，我們來檢討我們的理性能力及其有效範圍，看看那些神學是我們的理性能力所可及的和有效的。

我們的知識分為兩種：一是理論的知識 (theoretische Erkenntnis)，一是實踐的知識 (praktische Erkenntnis)；理論的知識又分為二種：一為思辯的知識 (spekulative Erkenntnis)，二為自然的知識 (Naturerkenntnis)。

一個極重要的關鍵，就是我們要把理論的知識和實踐的知識分開：理論的知識是我們運用理性認識「存在的東西」(was da ist) 所得的知識，實踐的知識則是我們運用理性認識「應存在的東西」(was da sein soll) 所得的知識。同是純粹理性，但由於應用的範圍不同，其意義便截然迥異。打個譬喻說：同是一朵花，在畫家心中的意義與在科學家心中的意義是截然不同的。理性有如符號，用在理論知識的境界中與用在實踐知識的境界中的意義完全不同。在上面討論「三大理念的發現」時，我曾指出當我們的客觀知識（經驗知識）成立時，即當我們認識任何客觀事物的存在時，我們便必然地先行假定了三大理念：(1) 大我（即被玄

學家實體化的「心靈」)；(2) 絕對必然的存在體（即被玄學家實體化的「宇宙」)；(3) 最高實在性的存在體（即被玄學家實體化的「上帝」)。這種假定是必然的，否則客觀的知識便不能成立；但是這樣假定出來的理念，只是知識成立的形式條件，而不是獨立自存的實在體；就是說，這三大理念作為知識成立的形式條件是有效的、實在的，而作為獨立的自存的實在體則是虛無的。故從理論知識（認識事物的存在的知識）的觀點言，我們只要求作為知識成立的形式條件的「最高實在性的存在體」，而並不要求作為獨立自存且具有悟性和自由的「上帝」。所謂「上帝」，只是玄學家把「絕對必然的存在體」與「最高實在性的存在體」兩理念相結合所杜撰出來的東西，在理論知識上並無這回事，也不要求這回事。但是從實踐知識的觀點言，情形便不同了。實踐的知識是認識「應存在東西」的知識，道德的命令叫我們「當為」一件事情，即使這件事情未發生（尚未存在）。但這個「當為」的判斷的普遍必然性，和理論知識的普遍必然性完全一樣。在理論知識上，客觀的知識一經成立，便必然地先行假定了「最高實在性的存在體」這理念。今實踐的知識也是如此：當道德的判斷一經成立時，便必然地先行假定了獨立自存且具有悟性和自由的「最高叡智者」——上帝——的存在。因為道德要求德福一致，善人有善果，惡人有惡果，但現實世界的事情往往不如此，而是善人得惡果，惡人反有善果，於是道德的判斷必然地要求靈魂不滅、來世存在，以及掌握宇宙間的道德秩序的「最高叡智者」的存在，使善人終得善報（死後其靈魂得善報），惡人終得惡報（死後其靈魂得惡報）。我們必須明白，道德判斷上的這種要求，是必然的要求，絕不是任意的假定，正和「最高實在性的存在體」在理論知識中必然地被要求一樣。所以，獨立自存的最高

叡智者——上帝——在理論知識中被否定了，而在實踐知識中獲得了它的實在性。但我們要牢牢記住：這種實在性只是實踐知識的實在性，而不是理論知識的實在性；就是說，當我們從實踐理性的觀點肯定上帝的存在時，並不是果然有一個眼看得見的龐然上帝存在著，因後者是理論知識上的上帝。此外，在理論知識中被否定了的「靈魂不滅」，在實踐知識中也獲得了它的實在性。

理論的知識也有「思辯的知識」和「自然的知識」的區別。理論的知識是我們運用悟性範疇去認識存在的對象的知識。我們知道，範疇必須應用於直觀對象之上才有其實在性。如果我們應用範疇通過直觀去認識對象，則這種知識是「自然的知識」；這種知識是實在的，一切自然科學的知識都屬於此類知識。如果我們把範疇全然脫離了直觀而作單獨的運用去認識對象，則這樣構成的知識是「思辯的知識」。思辯的知識因全然脫離了直觀，它所認識的存在完全是虛無的。

明瞭了我們的知識的區分，我們便可以了解理性的神學的不可能性的根源和它的出路了。本體論的神學是純然從超經驗的理念來證明上帝的存在的，這是思辯的知識，故是虛無的。宇宙論的神學，雖然佯作從經驗開始，事實上當它到達「絕對必然的存在體」後，也全然脫離了經驗而從純概念（理念）來考量上帝的存在，故也是思辯的知識，是不可能的。至於自然神學，表面上看似也是從經驗開始，且可推出上帝的悟性和自由，但是一則這樣推出「宇宙的創始者」的存在沒有必然性，二則當其考量上帝的存在時仍然脫離了經驗，而從純概念來考量上帝的存在，故仍是思辯的知識，也是虛無的。由此可知，理性的神學的不可能性，根本的原因在於我們的理性脫離了經驗而作思辯的運用。上述三種上帝存在的證明的不可能性，其根源就在這裡。那麼有人

要問：從「自然的知識」來證明上帝存在可能麼？這是不可能的，因為上帝的存在如屬於自然的知識，則這上帝要受到自然法則的支配，他便不是絕對必然的存在體了。總之，理性的神學從理論的知識的觀點來看是不可能的。然而，我們如從理論知識的觀點轉入實踐知識的觀點，情形便完全不同了。如上所述，上帝的存在在實踐的知識中獲得了它的實在性，但這種實在性，是「實踐知識的實在性」，而不是「理論知識的實在性」，二者切不可混淆。所以，理性的神學在理論的知識中失敗了，但在實踐的知識中獲得了拯救；換句話說，道德的神學是可能的。

康德哲學艱深晦澀，由於各人的了解不同而成立各派的學說，但本文所述，並沒有偏從何家的意見，而全憑筆者個人研讀康德之所了解。有人說：「要理解康德，必須超越康德。」又有人說：「超越康德，可能有好哲學；掠過康德，便只有壞哲學。」筆者本文所述，不敢說超越康德，但自信沒有掠過康德。



# 康德道德哲學原理之分析

## ——從康德的哲學方法分析他的 道德哲學的根本原理\*

### 導言

康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的哲學方法是批判的哲學方法。批判的哲學方法事實上即是分析的方法。分析的方法是先行肯定普遍客觀的知識的存在是既與的事實，再分析這種作為既與事實而存在的普遍客觀的知識的可能性所根據的條件；這種條件分析出之後，再進一步分析這種知識的基本原則的系統。這便

---

\* 原刊於《臺大文史哲學報》，第 10 期（1961 年 8 月）。

是康德的哲學方法。這方法他首先在《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）中加以應用。後來在《道德形上學的基礎》（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*）中作完全相同的應用。《純粹理性批判》是對純粹理論理性的分析，即分析理論知識可能的先天條件，而《道德形上學的基礎》則是對純粹實踐理性的分析，即分析道德令式即斷言令式（*kategorischer Imperativ*）可能的先天原理，故康德可以說是把分析純粹理論理性的方法，完全應用在分析純粹實踐理性上面。雖然他在後一書中所作的區分與前一書不同，以及由於純粹實踐理性與純粹理論理性的不同，因而他在後一書的分析的次序與前一書亦略有不同，但是所用的方法則在二者都是一樣的，即都是分析的方法。

本文的目的擬先從《純粹理性批判》闡明康德的哲學方法，再從他的哲學方法分析他在《道德形上學的基礎》中的思想過程，從而分析出他的道德哲學的根本原理；並擬對由此而發生的困難問題嘗試加以解答。

分析的哲學方法是以先行肯定普遍客觀的知識的存在是既與事實為前提的。康德從不問普遍客觀的知識是否可能，而只問它「如何」可能？即只問業已作為既與事實而存在的普遍客觀的知識的可能性的根據在那裡？這種對於普遍客觀的知識的存在作為既與事實的肯定，可以說是康德哲學方法的根本出發點，也是他的哲學系統的根本基礎。以後他的方法學的幾個步驟，都是建立在這個根本出發點上面的。現在問：康德如何知道普遍客觀的知識的存在是既與的事實呢？他說：普遍客觀的知識有兩個「認識的特徵」（*Kennzeichen*），即必然性和嚴格的普遍性<sup>1</sup>；就是說，

---

1 康德在《純粹理性批判》的〈導言〉中曾說：必然性和嚴格的普遍性是先天的知識的「認識特徵」（見 *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von R. Schmidt, S. 40f.）。但他這裡所說的先天的知識，指的就是具

當我們認識這種知識的對象時，這知識自身帶有必然性和嚴格的普遍性進入我們的意識中。這兩個認識的特徵可以說是康德全部批判的哲學系統的真理標準。

從上述的根本出發點出發，康德哲學方法的第二步便是肯定所有普遍客觀的知識必須是先天的（a priori），即這種知識必須包含先天的要素為其可能的條件。他這種主張可以說是受休謨（David Hume）的影響而來的。休謨主張我們的知識必須從感覺而來，凡非從感覺而來的知識都不是真實的。因此，他懷疑因果律的必然性和普遍性，因為這種必然性和普遍性不能從感覺而來。康德說：休謨這種主張驚醒了他的獨斷的迷夢<sup>2</sup>。但即使如此，康德並不放棄他對於普遍客觀的知識的存在已是事實的肯定。相反地，他更進一步地主張這種普遍客觀的知識並不依靠感覺而成立，而必須是先天的，即必須依靠先天的條件而成立。因為知識若只從感覺而來，則它只對當時當地的主觀者有效，我們無權說它在任何時地及對任何人都是有效的。因為將來的事件尚未通過我們的感覺，也未通過他人的感覺，我們怎能說它是普遍有效的呢？所以，普遍客觀的知識不可能憑感覺而成立，而必須是先天的。

從上面第二個假定出發，康德進而發現「先天綜合判斷」（synthetische Urteile a priori）的存在。所謂「先天綜合判斷」是說一個判斷既是綜合的又是先天的。綜合判斷通常要通過經驗而成立，但他現在發現一種綜合判斷卻是先天的，而非經驗的，例如數學的公理「直線是兩點間的至短線」及物理學的基本原理

---

有先天概念為其可能的條件的普遍客觀的知識。故筆者於此即直接指這種「認識特徵」為普遍客觀知識的「認識特徵」。

2 見 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (以下簡稱 *Prol.*), *Kants sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Vorländer, Bd. III, S. 7f.

「在物質世界的變化中，物質的量恆不變」<sup>3</sup>等是。因為這兩個命題都具有普遍的必然性，故必須是先天的命題，而不是經驗的命題；同時，這兩個命題中述詞的概念並不包含在主詞的概念中，即述詞的概念不能從主詞的概念中分析出來，故又是綜合的命題。例如，「直線」是線的性質的概念，「至短線」則是線的量的概念，從「直線」的概念中分析不出「至短線」的概念來。同理，從「變化」的概念中也分析不出「恆不變」的概念來。這樣，這兩個命題既是先天的又是綜合的，故是先天的綜合命題，即先天的綜合判斷。康德於發現這種先天的綜合判斷後，隨即肯定這種判斷的存在也是既與的事實。他不問先天綜合判斷是否可能，而只問先天綜合判斷「如何」可能？這個問題是他的批判哲學的根本問題。

以上三個假定，是康德的分析的哲學方法的根本假定。我們要注意的是：這三個假定中最根本的還是第一個，即普遍客觀的知識的存在是既與事實的根本假定。因為第二個假定，即普遍客觀的知識必須是先天的假定，是先行假定了普遍客觀的知識的存在是既與事實才推出來的；至於第三個假定，即先天綜合判斷的存在是既與事實的假定，又是依據第二個假定推出來的。所以，上面三個假定中最根本的還是第一個假定。

從上述三個假定出發，康德哲學方法的第四步便是分析。分析是分析業已作為事實而存在的普遍客觀的知識的可能所根據的先天的條件。這在理論理性中所分析的是感性的先天形式（空間和時間）及悟性的先天形式（純粹悟性概念或範疇）；在實踐理性中則所分析的是道德令式（先天綜合的實踐命題）的可能所根

---

3 康德當時處在十八世紀時代，所引證的物理學原理是牛頓的物理學原理，而非今日相對論的物理學原理。

據的先天條件，即「自由」的理念。當這些先天的條件分析出後，接著的便是它們的「先驗演繹」(transzendente Deduktion)，以證明它們作為普遍客觀的知識的可能的先天的條件的「合法性」(Legalität)。這是康德哲學方法的第五步。這一步驟可說是他的哲學方法的特徵，他在作任何分析後，都必緊接著來一個「先驗演繹」，然後再作下一步的分析。關於「先驗演繹」這個名詞，康德曾用各種不同的名稱：在〈範疇的「先驗演繹」〉中他用的是「先驗演繹」，在〈空間、時間的「先驗演繹」〉中則用的是「先驗闡釋」(transzendente Erörterung)，在〈基本原則的分析論〉(“Die Analytik der Grundsätze”)中則用的是「證明」(Beweis)或「闡明」(Erläuterung)。但不論是「先驗演繹」、「先驗闡釋」、「證明」或「闡明」，其目的都是在證明所分析出來的先天條件或基本原則作為普遍客觀的知識的先天條件或基本原則的「合法性」，即作的都是「先驗演繹」的工作，故筆者這裡以「先驗演繹」作為共同的名詞。但是，這裡我們又必須注意的是：他這種「先驗演繹」仍是以普遍客觀的知識的存在是既與事實為前提的，就是說，他是以普遍客觀的知識的存在的既與事實為根據，以證明所分析出來的先天概念作為普遍客觀的知識的可能的先天條件的「合法性」，而不是依據分析出來的先天概念來證明普遍客觀的知識的存在是既與事實的「合法性」。例如，就空間的「先驗闡釋」來說，康德是先行肯定幾何學的基本公理的必然性和普遍性是既與事實，根據這種既與事實來證明空間是先天的直觀形式的「合法性」，而不是根據空間是先天的直觀形式作為條件，來證明幾何學的基本公理的必然性和普遍性是既與事實的「合法性」的<sup>4</sup>。

4 見 *Kritik der reinen Vernunft* (以下簡稱 *K. r. V.*), hrsg. von R. Schmidt,

當純粹概念的「先驗演繹」工作完畢後，康德便進而分析基本原則的系統，這是他的哲學方法的第六步，也是最後的一步。這一步驟可說是他的批判哲學所要求達到的最終目的，就是說，他的批判哲學的最終目的就是在建立知識的基本原則的系統。但我們要注意的是：他這種基本原則的系統的分析仍然是肯定普遍客觀的知識的存在是既與的事實為前提的，這在他分析每個基本原則後所作的「證明」或「闡明」中表現得很明顯。在這些「證明」或「闡明」中，他是以普遍客觀的知識的存在是既與的事實為根據，來證明分析出來的基本原則作為普遍客觀知識的基本原則的「合法性」，而不是以分析出來的基本原則為根據，來證明普遍客觀的知識的存在是既與事實的「合法性」。所以，這些「證明」或「闡明」事實上就是基本原則的「先驗演繹」。

由上所述，可知康德的哲學方法可分六大階段，即：（一）肯定普遍客觀知識的存在是既與的事實；（二）肯定普遍客觀的知識必須是先天的，即必須依靠先天的條件而成立；（三）肯定先天綜合判斷的存在是既與的事實；（四）分析普遍客觀的知識的可能的先天條件；（五）對普遍客觀的知識的先天條件的「先驗演繹」；（六）分析基本原則的系統。在這六個階段中，最根本的是第一階段，即肯定普遍客觀的知識的存在是既與的事實的這個階段。其他五個階段都是建立在這個階段上面的。因為第二階段及第三階段建立在第一階段上面，這在上面已經說明；第四階段，即分析業已作為事實而存在的普遍客觀的知識的可能的先天的條件的階段，是先行假定了普遍客觀的知識的存在是既與的事實，這當然是沒有問題的；至於第五階段，即對於先天條件的「先驗演繹」來說，其演繹的方法是建立在普遍客觀知識的存在

是既與的事實的肯定上面的，這在上面亦已說明；同樣的情形，第六階段的基本原則的系統的分析也建立在這個肯定上面。由此可知，康德哲學方法最重要的階段便是第一階段，即肯定普遍客觀的知識的存在是既與的事實。這個先行肯定可說是他的全部批判的哲學方法的根本出發點和基礎。

上述的康德的哲學方法是他在《純粹理性批判》中表現出來的，現在他把這種方法在《道德形上學的基礎》一書中作完全相同的運用。《道德形上學的基礎》是分析道德令式（即斷言令式）如何可能的一部書，亦即是分析純粹實踐理性的先天要素的一部書。康德自己說：《道德形上學的基礎》這部書是《實踐理性批判》（*Kritik der praktischen Vernunft*）的先行假定<sup>5</sup>。其實，在筆者看來，《道德形上學的基礎》這部書實可看作是《實踐理性批判》中〈純粹實踐理性的分析論〉（“*Die Analytik der reinen praktischen Vernunft*”）的一部分。所以，他的哲學方法在《道德形上學的基礎》中的應用，即等於把分析純粹理論理性的方法，完全應用在分析純粹實踐理性上面。

在《道德形上學的基礎》中，康德一來便先行肯定道德律的絕對必然性是既與的事實，並以此作為分析純粹實踐理性的基本出發點；這與他在《純粹理性批判》中一來便先行肯定普遍客觀的知識的存在是既與的事實，並以此作為分析純粹理論理性的根本出發點完全是一樣的。但是，困難也便由此發生了：純粹實踐理性與純粹理論理性本質上是不同的，理論理性的普遍客觀的知識成立的事實，是通過直觀而進入我們的意識中的；但道德律即純粹實踐理性的絕對必然性的事實，則並不通過直觀而給與我

5 見 *Kritik der praktischen Vernunft* (下簡稱 *K. p. V.*), *Kants sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Vorländer, Bd. II, S. 9f.

們，而是直接進入我們的純粹的意識之中的。康德曾特別把後者叫做「理性事實」(Faktum der Vernunft)<sup>6</sup>，即純粹實踐理性的事實。現在的問題是：我們如何認識道德律的絕對必然性也是既與的事實(理性事實)？康德曾說：必然性和嚴格的普遍性是普遍客觀知識的「認識的特徵」。但是，這種認識的特徵是要訴諸每一個人的意識的，即當每一個人認識普遍客觀的對象時，此對象的必然性和普遍性同時進入每一個人的意識中。這在理論理性的知識中是比較不困難的，因為這種知識通過直觀而給與我們，在直觀中表現的必然性和普遍性比較顯明而易見，例如數學的基本公理、物理學的基本原則及因果律的必然性和普遍性是。但在純粹實踐理性即在道德律中，情形便不同了：道德律的絕對必然性並不在直觀中給與我們，要訴諸每一個人的純粹意識的。一個不在直觀中給與我們的定律，我們如何能認識它的絕對必然性？而且，康德還認為即使是極壞的惡漢，當他運用理性思考的時候，也不願望他自己有這種惡的品性，而承認道德的命令是正當的<sup>7</sup>。此說是很難令人了解的。因為誰能絕對肯定地說一個做壞事的惡漢心裡還會承認道德律的正當性？此外，即使一個人的行為是合乎道德的，但這個行為是否「發自義務」，或者是僅僅「合乎義務」，又是十分容易混淆的問題。因為一個行為如果僅僅是「合乎義務」，則在康德看來仍不是道德行為，就譬如一個商人誠實對待顧客，童叟無欺，並不是為了遵守道德律，而只是為了保持他自己的信用，以冀將來賺得更多的錢。這樣一來，純粹實踐理性即道德律的絕對必然性的「理性事實」就很難被我們所認識了。這是康德的哲學方法應用在純粹實踐理性的分析上所

6 見 *K. p. V.*, S. 40f.

7 見 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (下簡稱 *G. M. S.*), *Kants sämtliche Werke*, hrsg. von K. Vorländer, Bd. III, S. 84f.

發生的最大的困難。因為這種「理性事實」的肯定，是康德的哲學方法應用於純粹實踐理性的分析上的根本出發點；如果這個肯定不穩固，則其他建立在這個出發點上的方法上的各階段，也是不穩固的。下面筆者擬引用康德在其各種著作中的材料，試圖解答此項根本困難的問題。筆者不敢說對此問題的解答是絕對地正確，但卻希望通過此種討論，使此困難的問題接近解答的途徑。

除上述的困難問題外，康德的哲學方法在純粹實踐理性的分析的應用上尚發生其他的困難問題，如關於肯定人作為有理性者而存在及道德律以人及一切有理性者自身為目的亦即肯定「人格尊嚴」作為「理性事實」的困難問題，向惡的自由的困難問題，選擇的自由的困難問題及關於自由的概念的意義的混淆問題等。這些問題，下面筆者擬一併嘗試加以解答。

此外，關於闡述康德的哲學方法方面有兩點要在這裡附帶加以說明的：(1) 下面闡述康德的哲學方法時，主要係依照《純粹理性批判》中的〈導言〉篇、〈先驗的感性論〉(“Die transzendente Ästhetik”)篇及〈先驗的分析論〉(“Die transzendente Analytik”)篇加以闡述；至於其中的〈先驗的辯證論〉(“Die transzendente Dialektik”)及〈先驗的方法論〉(“Transzendente Methodenlehre”)篇，則均擬從略，一則此二篇與本文無關，二則筆者認為〈先驗的辯證論〉主要在指出傳統的形上學問題發生的根源，以及指出理性的超經驗的運用所發生的矛盾及其解決。這在康德的哲學方法上是屬於消極的一面，在《純粹理性批判》中這一篇可以說是對於〈先驗的分析論〉的補充，筆者未把它看作是康德哲學方法的一個階段，故從略。其次，〈先驗的方法論〉篇筆者認為只是在幫助讀者了解先驗哲學，不屬於康德的批判哲學的方法的範圍之內，故亦從略。(2) 下面闡述康德的

哲學方法時，關於空間、時間的「形上闡釋」及「先驗闡釋」、範疇的「先驗演繹」及純粹悟性的基本原則的系統的分析等，筆者均曾作較詳細的闡述。筆者的意見是：為闡明康德的哲學方法起見，此種較詳細的闡述似無可避免。又關於範疇的「先驗演繹」部分，筆者係依《純粹理性批判》的第一版闡述。因筆者認為：康德在《純粹理性批判》第一版中對於範疇的「先驗演繹」的闡述，較諸在第二版中者為清楚明白而易被了解的緣故。

## 第一章 康德的哲學方法

康德在其《實踐理性批判》的〈結論〉(Beschluss)中曾這樣寫道：

有兩件事情我愈加反省便愈以新而不斷增加的讚歎和敬畏充滿我的心靈，這兩件事便是：「在我上面之充滿星輝的天空及在我心中之道德的法則」。我不能把此二者當作隱蔽在黑暗中或超越在我們的境界之外的東西來探究或僅作推測；因我看見它們立在我的面前，而且把它們與我的存在的意識直接連結起來。前者從我在外感覺的世界之立足點出發，向無窮的世界及無窮的系統擴展，並向無窮的時間——它的起始和延續——擴充。後者則從不可見的自我即我的人格性出發，而把我置於一個真實無限的世界中，但這個世界只能以悟性來探究，同時我認識我與這世界的連結（因此亦與其他可見世界

的連結)，不是上面那種偶然的連結，而是普遍必然的連結。〔……〕一塊石頭的跌落、一個投石器的運動，如把其中的要素和力量加以分析，並以數學的力量加以處理，最後會發生清楚而永不改變的關於世界構造的知見。而且，如果觀察繼續進行，則這種知見會繼續擴展，而毋須顧慮被迫退卻。

這些實例給與我們一個鼓勵，即對於我們本性中的道德能力，也可用同樣的方法加以探究，並有希望得到同樣好的結果。我們握有理性的道德判斷之實例，分析它們的基本概念，並採用近似化學的程序以代替數學的程序，將其中經驗的要素與理性的要素分開，並在常識上反覆加以實驗，則可使二者成為純粹的，並可確實地認識二者能做什麼〔……〕

以上所引的話，是康德在寫完第二個批判（即《實踐理性批判》）後對於兩個批判《純粹理性批判》及《實踐理性批判》的簡單的回顧。這個簡單的回顧很確切地給予我們兩種重要的啟示：（1）理論理性與實踐理性所把握的境界是完全不同的境界；（2）對於這兩種不同的境界，康德探究的方法幾乎是完全相同的方法，即分析的方法。這方法是：先承認知識的存在是既與的事實，例如上面所說的一塊石頭的跌落及一個投石器的運動，以及道德的判斷的實例等，然後再把這作為既與事實的知識加以分析，尋找它的可能的根據或條件，這便是分析的方法。至於上面所說以近似化學的程序代替數學的程序，這是在指明純粹實踐理性與純粹理論理性的不同，因後者涉及空間和時間的直觀，而數學則是關乎純粹空間和時間的直觀的學問，故可採用數學的方法

加以處理；至於純粹實踐理性則不涉及直觀，故不可用數學的方法加以處理，而改用近似化學的方法。這是一個比喻的說法，因為化學在康德看來是不涉及空間及時間的直觀的，但化學的分析也是一種分析法。由此可知，儘管純粹理論理性與純粹實踐理性在本質上不同，而康德處理二者所採用的方法完全是相同的方法，即都是分析的方法。

康德這種哲學方法最初是在《純粹理性批判》中表現出來的，其步驟分為六個階段，這在上面〈導言〉中已經說明。下面筆者即擬通過《純粹理性批判》闡明他的哲學方法。

### （一）肯定普遍客觀知識之存在是既與的事實

在《純粹理性批判》中，康德一開始便肯定先天的知識的存在是既與的事實。他說：「我們已具有某種先天的知識。如果沒有這種知識，則甚至常識都不可能。」<sup>8</sup>我們如何認識這種先天的知識呢？他說：「必然性和嚴格的普遍性是先天的知識的可靠的『認識特徵』（*Kennzeichen*），二者又是互相關聯的。」<sup>9</sup>所謂先天的知識的「必然性」這個「認識特徵」，是指一個先天有效的命題被思考時，它自身即有其必然性進入我們的意識中，或者它自身雖未具有必然性，但卻只能由另一個自身具有必然性的命題中引伸出來。所謂先天的知識的「嚴格的普遍性」這個「認識特徵」，是指當先天有效的命題被思考時，不允許有任何的例外。由於這兩個「認識特徵」是互相關聯的，就是說：凡是必然的都是嚴格普遍的，反過來，凡是嚴格普遍的也都是必然的，因

---

8 *K. r. V.*, S. 39f.

9 *K. r. V.*, S. 40f.

此，這兩個「認識特徵」也就是普遍客觀的知識的「認識特徵」。換句話說，康德肯定先天的知識的存在是既與的事實，即等於肯定普遍客觀的知識的存在是既與的事實。

這種對於普遍客觀知識的存在作為既與事實的肯定，是康德的批判哲學方法的根本出發點。他不僅在科學中肯定這種事實，而且也在常識中肯定這種事實。他說：

這種必然的和嚴格普遍的、因而是純粹先天的判斷，業已在人類的知識中實際的存在著，是很容易指出的。如果我們要在科學中尋找例子的話，那麼只要我們看看所有數學的命題就行了；如果我們在常識中尋找這種例子的話，那麼「一切變化必有原因」這個命題便是；在後一個例中，原因的概念明顯的包含著與結果相連結的必然性的概念，以及法則的嚴格普遍性的概念。如果我們像休謨（Hume）那樣，從兩個常常先後發生的現象中，以及由此而起的表象聯想的習慣（這只是主觀的必然性）中，去引伸出這個概念來，則這個概念便要摧毀無餘了。<sup>10</sup>

由此可知，康德不僅肯定科學中的普遍客觀的知識之既與事實，而且肯定常識中的普遍客觀的知識之既與事實。這裡我們可以看出康德與休謨的區別所在：休謨認為一切知識都必須從我們的感覺而來，凡不是從感覺給與我們的知識，都不是真實的<sup>11</sup>。因

10 K. r. V., S. 40ff.

11 見 David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding* (下簡稱 *Human Underst.*), Sect. II, pp.13ff., *The Philosophical Works of David Hume*, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, vol. IV.

此，他懷疑因果律的必然性和普遍性。他認為：所謂因果的必然性只是我們的主觀的習慣而已<sup>12</sup>。由此可知，休謨在未發現一種知識之可能性的條件之前，是不接受它的真實性的。但是康德則不然：康德在未發現普遍客觀的知識之可能性的條件之前，便先行肯定它們之存在是既與的事實。因此，他並不因因果律不能從感覺中給與我們，而懷疑它的必然性和嚴格的普遍性；反過來，他卻說：正因為因果律的必然性和嚴格的普遍性是既與的事實，所以它不能從感覺表象的連結中引伸出來。

另一方面，我們也可以看出康德與笛卡兒（René Descartes）的區別所在；笛卡兒以懷疑作為他的方法學的起點，他的哲學方法的第一條規則說道：「凡我不能清楚認識的事物，永不接受為真，即小心避免倉卒與偏見；又除了在我心中清楚明白毫無懷疑的事物外，不置入任何事物在我的判斷中。」<sup>13</sup>因此，他主張只有「我思故我在」（Cogito, ergo sum）的「我在」之真實性是毋庸置疑的；一切在空間的對象的存在都是可疑的，或不可證實的，或是錯誤的，或不可能的。但康德則不然，康德從頭開始即毫無懷疑地肯定在經驗中即在空間中給與我們的普遍客觀知識之存在是既與事實。他認為即使笛卡兒主張的毋庸置疑的「內經驗」（innere Erfahrung），即「我在」，也要在「外經驗」（äußere Erfahrung）的先行假定之下才可能<sup>14</sup>。他這所謂的「外經驗」，指的就是笛卡兒認為可疑的存在於空間中之經驗對象。由此可知，康德是以肯定外感覺的經驗對象之實在性為其出發點的。

12 Ibid., Sect. VII, pp. 50ff.

13 見 René Descartes, *Abhandlung über die Methode*, übersetzt von A. Buchenau, S. 15f.

14 *K. r. V.*, S. 272ff.

## （二）肯定普遍客觀的知識必須是先天的

從肯定普遍客觀的知識之存在是既與的事實出發，康德進而肯定一切普遍客觀的知識必須是先天的，這是他的哲學方法的第二階段。他這個肯定是受休謨的影響而來的。上面說過，休謨主張一切知識都從感覺給與我們，凡非從感覺給與我們的知識都不是真實的；因此，他拒絕承認因果律的必然性，因為因果律的必然性不能從感覺而來的。康德說：「我坦白承認：休謨的警語驚醒了我多年獨斷的迷夢，並完全改變了我在思辯哲學中的研究方向。」<sup>15</sup>這乃是因為休謨的警語涉及普遍客觀的知識之「合法性」的問題：如果知識只從感覺，即只從經驗而來，則它只對當時當地的當事者個人有效，我們無權說它對將來及對所有的人都有效，即不能把它看作是普遍客觀的知識，因為將來的事件尚未通過我們的感覺，也未通過他人的感覺。然而，儘管康德接受休謨的影響而改變了他的研究方向，但他並不因此而放棄他的哲學方法的根本出發點，即對於普遍客觀的知識之存在作為既與事實的肯定。反過來。他卻主張：普遍客觀的知識並不是從經驗中引伸出來的，而必須是先天的。他說：

經驗永不能給與判斷以真實的和嚴格的普遍性，而只能給與它以假定的及相對的（即通過歸納法所產生的）普遍性。所以，我們只能說：到目前為止，就我們所知覺到的而論，還未發現這個或那個定律的例外。所以，一個判斷如被思考為具有嚴格的普遍性，即不允許有任何例外時，則它不可能從經驗中引伸出

15 Prol., S. 7ff.

來，而必須全然是先天有效的。16

康德這種說法，我們可藉一個例來說明，例如：我們通過經驗獲得「太陽晒石頭」及「石頭熱了」兩個觀念，後一個觀念且常常跟隨前一個觀念而發生。但是，不論後一個觀念如何重複地跟隨前一個觀念而發生，我們也只能說「太陽晒石頭」及「石頭熱了」，而不能說「太陽晒熱了石頭」。因為我們通過感覺，只獲得兩個獨立的觀念，二者之間並無必然的連繫。但是，如果我們說「太陽晒熱了石頭」，則這命題成了必然的和普遍的命題，它不僅對我個人有效，而且對一切的人都有效；因為除了感覺給與我們的東西外，我們還加進了先天的要素，這便是「因果」概念。通過「因果」概念，我們把「太陽晒」看成是「因」，「石頭熱」看作是「果」，「因」與「果」的連繫是必然的，所以「太陽晒熱了石頭」成為一個必然的和普遍的命題。由此可知，「因果」這個概念使知識客觀化和普遍化了。但是，「因果」這個概念不是經驗給與我們的，而是先天的概念，換句話說，是我們純粹悟性先天地加進判斷之中而使判斷成立的；這樣，我們的先天的純粹悟性概念使知識客觀化、普遍化了。所以，一切普遍客觀的知識必須以先天的概念作為它的可能的條件；也就是說：一切普遍客觀的知識必須是先天的。

### （三）肯定先天綜合判斷之存在是既與的事實

從肯定普遍客觀的知識必須是先天的出發，康德進而發現先天綜合判斷的存在，並隨即肯定這種先天綜合判斷（除形上學的

16 K. r. V., S. 40f. u. 135f.; auch *Prol.*, S. 3ff.

先天綜合判斷外)的存在也是既與的事實。這是他的哲學方法的第三階段。

康德首先區分「分析判斷」與「綜合判斷」的區別：「判斷」是指兩個概念的連結，一個概念（主詞）被另一個概念（賓詞）去表象。這種連結只有在兩種方式之下可能：一是賓詞所表象的意義已包含在主詞之中；另一則是賓詞所表象的意義並沒有包含在主詞之中，而是外加上去的。前一種判斷康德稱之為「分析判斷」，後一種則稱為「綜合判斷」。例如，「一切物體是廣延的」，這個判斷便是「分析判斷」，因為「廣延」這個概念已包含在「物體」的概念中。這樣的判斷並沒有擴大知識的範圍，因為賓詞所說的已包含在主詞之中，並沒有推廣主詞的意義，只不過是對主詞概念的闡釋而已，故康德又把這種判斷稱為「闡明的判斷」(Erläuterungsurteil)。對於這種判斷的真偽的區別，唯一所依據的便是「矛盾律」；賓詞與主詞不矛盾便是真的，否則便是假的。這種判斷，由於它的賓詞係從主詞中分析出來，所以它的成立毋須藉助於經驗。因此，「分析判斷」是先天的判斷。

但是，「綜合判斷」則與上相反：在這種判斷中，賓詞的意義並沒有包含在主詞之中，而是另外加進主詞之中去的，因此，賓詞推廣了主詞的概念。所以康德又把這種判斷叫做「擴充的判斷」(Erweiterungsurteil)。例如，「物體是重的」，這是一個「綜合判斷」，因為「重」這個概念並沒有包含在主詞「物體」的概念中。這種判斷，我們不能依「矛盾律」來辨別其真偽。因為有時賓詞與主詞儘管不矛盾，而判斷未能成立，例如說：「物體是不重的」，「不重」與「物體」兩概念並不矛盾，但這命題不能成立，因為它違反我們的「可能經驗」(mögliche Erfahrung)。所以「綜合判斷」要通過經驗才能成立，故是經驗的判斷，而非先

天的判斷<sup>17</sup>。

但是現在康德發現一種判斷，它不是分析的，而是綜合的，但又不是通過經驗而成立的，而卻是先天的。換句話說，他又發現了一種先天的綜合判斷。例如，這個命題：「一切現象的變化必有原因」，便是一個先天的綜合判斷。因為「原因」這個概念完全立於「現象的變化」的概念之外，所以這是一個綜合的判斷；其次，這個判斷又包含了必然性和嚴格的普遍性，而依照康德上面的說法，凡具有普遍性必然性的判斷都必須是先天的，所以，這個判斷又是先天的判斷。合起來說，「一切現象的變化必有原因」這個判斷，既是綜合的，又是先天的，故是先天的綜合判斷<sup>18</sup>。

康德最先在數學中發現這種先天的綜合判斷，繼而在物理學及形上學中發現這種判斷。由於這種發現，他便窮追它們的先天的根源，因而形成了他的不朽的批判的先驗哲學。現在把他所發現的先天綜合判斷簡述如下：

### 1. 數學的判斷是先天的綜合判斷。

數學的命題具有明證的必然性。上面說過：凡具有必然性和普遍性的命題都不可能從經驗而來的，而必須是先天的。例如，「直線是兩點間之至短線」，這個命題具有明證的必然性，是不可能從經驗而來的。因為線只有長短而無大小，決定沒有大小的線之長短，是決不可能憑感覺來決定的，而必須是先天決定的，所以這個命題是先天的命題。其次，數學的命題又是綜合的命題，即以上例來說，「直線是兩點間之至短線」便是一個綜合判斷，因為「直線」是性質的概念，而「至短線」則是「量」的概

17 見 *K. r. V.*, S. 45ff.; *Prol.*, S. 14ff.

18 見 *K. r. V.*, S. 46ff.

念，從「直線」的概念中，分析不出「兩點間之至短線」的概念來，故它是一個綜合判斷。所以，數學的命題既是綜合的，又是先天的，是先天的綜合判斷<sup>19</sup>。

康德發現數學的命題是先天的綜合判斷，這是他和休謨分野的地方：休謨也不懷疑數學命題的必然性和普遍性，但是它卻把數學的命題看作是分析的命題<sup>20</sup>。現在康德發現數學的命題是先天的綜合命題，因而沒有蹈上休謨懷疑的覆轍。

## 2. 自然科學（物理學）的基本原理是先天的綜合判斷。

例如，這命題：「在物質世界的一切變化中，物質的量恆不變」，是一個先天的綜合命題。因為第一、這個命題是普遍的客觀的命題。如上所述，凡是普遍客觀的命題都不可能從經驗而來的，而必須是先天的。因為在經驗中，無論我們如何精密地觀察，運用如何精密的儀器，也不能確切地觀察出變化以後的量會絕對地不變的，而總是或多或少地相差的。所謂「不變」，只是我們先天的假定，並不是從經驗中抽象出來的。所以這個判斷是先天的判斷。其次。這個判斷也是綜合的判斷，因為「不變」這個概念並沒有包含在「物質」的概念中，我們從「物質」的概念中並分析不出「不變」的概念來。所以這個命題既是先天的，又是綜合的，即是先天的綜合命題。同理可證明下列命題：「在一切運動的傳遞中，作用與反作用恆相等」，也是一個先天的綜合命題<sup>21</sup>。

## 3. 形上學的命題也是先天的綜合命題。

例如，這個命題：「宇宙必須有個起始」，便是一個先天的綜

19 見 *K. r. V.*, S. 48ff.

20 見 *Human Underst.*, Sect. VII, pp. 50f. ; 並參見 *K. p. V.*, S. 14f. u. 60f.

21 見 *K. r. V.*, S. 50f.

合命題。第一、這個命題不是從經驗給與我們的，因為我們在經驗中永遠看不見「最初的起始」，即不再需要更前的原因的起始的東西，我們所看見的永遠都是在它之前還有「原因」的東西。因此，這個命題是先天的命題。其次，從「宇宙」的概念中分析不出「有個起始」的概念來，所以，這個命題又是一個綜合的命題。這樣，這個命題既是先天的，又是綜合的，是一個先天的綜合判斷<sup>22</sup>。

以上所舉的三種先天綜合判斷中，其中形上學的命題業已超出了可能經驗的範圍之外，它的可能性不能在經驗中得到證實，故它是否具有實在性，康德未加肯定。但是數學及物理學的先天綜合判斷的真實存在，康德則毫不懷疑地加以肯定。他於提出「純粹數學如何可能」及「純粹自然科學如何可能」的問題後，隨即說道：「由於這些科學已實際地給與我們，所以我們很適當地詢問它們『如何』可能。因為它們必定是可能的，業由它們的實在性所證明了。」<sup>23</sup>由此可知，康德發現先天綜合判斷的存在，同時並肯定這些判斷的存在是既與的事實。他不問先天的綜合判斷「是否」可能？而只問先天的綜合判斷「如何」可能？這個問題是他的先驗哲學所要解答的中心課題。

#### （四）感性的先天形式（空間和時間）之分析及其先驗闡釋

依照上述三種肯定，即肯定普遍客觀的知識之存在是既與的事實，肯定普遍客觀的知識必須是先天的，以及肯定先天綜合判

22 見 *K. r. V.*, S. 50ff.

23 見 *K. r. V.*, S. 52f.

斷之存在是既與的事實，則康德無異肯定了普遍客觀的知識包含純粹的概念作為它的可能之先天的條件。現在康德便進而分析這些作為普遍客觀的知識之可能的先天條件之純粹概念是什麼。這是他的哲學方法的第四步。

作為普遍客觀的知識之可能的先天條件之純粹概念（或稱先天的概念），在康德看來，共分二種：一是感性直觀的純粹形式，即空間和時間；一是純粹的悟性概念，或稱範疇。康德分析純粹概念的方法是一種孤立的方法。所謂「孤立的方法」，即是把所要分析的概念孤立起來；所謂孤立起來，即是說把所有不屬於這概念本身的東西通通分開，使這個概念完全孤立，然後來考量這個概念本身究竟是什麼。康德這種分析的方法並無特定的名詞，但筆者即擬稱之為「孤立法」（*isolierende Methode*）。康德首先用這種方法去分析感性的直觀形式，即空間和時間，然後再用同樣的方法去分析純粹悟性概念，即範疇。下面我們先看看他對於感性的直觀形式的分析：

康德分析感性直觀的純粹形式，他首先將感性孤立起來，孤立的方法是：第一步先把由悟性通過概念所思考得來的東西通通抽掉，這樣，剩下便只有是經驗的直觀了；第二步再把經驗的直觀中屬於感覺的東西抽掉，這樣，剩下的便只有純粹的直觀，以及現象的純形式了。這個純粹的直觀及現象的純形式，在康德看來，是我們的感性能先天的賦與的唯一的東西。他說：通過這種研究，我們發現有兩個感性直觀的純粹形式，作為先天知識的原理，即空間和時間是也<sup>24</sup>。換句話說，通過「孤立法」的分析後，康德發現空間和時間是我們的感性直觀的純粹形式或先天形式：他發現空間是我們的外感覺直觀之先天形式，時間則是我們

---

24 見 *K. r. V.*, S. 65f.

內感覺直觀的先天形式。所謂外感覺直觀之先天形式，是說一切外感覺之事物必存在於空間中，故空間是外感覺直觀之形式；但空間不是從外感覺直觀中抽象出來的，而是先於外感覺而進入外感覺中，並使外感覺成為可能的，故空間是外感覺直觀之先天形式。時間的情形也是一樣：一切內感覺的事物存在於時間中，故時間是內感覺直觀的形式；但時間並不是從內感覺中抽象出來的，而是先於內感覺而進入內感覺中，使內感覺成為可能的，故時間是內感覺直觀之先天形式<sup>25</sup>。

康德用四個論證以闡明空間的先天的意義，他稱這種論證為「空間的形上闡釋」(metaphysische Erörterung des Begriffs vom Raume)。這四個論證是：

1. 空間不是從外在的經驗中抽象出來的經驗概念，因為我們要獲得外在事物之感覺，並將事物表象為彼此不同及互相關聯的關係，便必須先以空間之表象為其基礎。所以，空間不是從外在的現象之關係中抽象出來的概念；反之，外在的經驗要通過它才可能。

2. 空間是先天的必然的表象，是一切外直觀之基礎。我們不能設想無空間之表象，而能設想無表象之空間。所以，空間是現象可能之條件，而非附屬於現象之性質，又是先天的表象，而為一切外現象之必然的基礎。

3. 空間不是一般事物之關係的、推理的或普遍的概念，而是純粹的直觀。因為我們先有統一的空間之表象，當我們說及多數之空間時，這多數的空間只是此統一的空間之部分。這些部分的空間，不能看作是構成統一的空間之優先部分；反之，這些部分的空間只能設想在統一的空間之中，空間是本質上統一的，它的

---

25 見 *K. r. V.*, S. 66f.

多樣性及由此抽象出來的空間之概念，純由限制而生。所以空間是一個先天的直觀，為一切空間概念之基礎。例如，幾何學的命題：「三角形的兩邊和必大於第三邊」，不是從「線」與「三角形」的普遍概念中引伸出來的，而是從直觀中先天地、明證地引伸出來的。

4. 空間被表象為無限的既與量。任何一個概念，我們可設想為一個表象，它被包含於一個包含無限可能的表象之總量之中（以作為其共同標記），但我們卻沒有一個包含各種不同表象之概念。然而我們對於空間則可如此設想，因為任何部分的空間，都同時存在於無限的空間之中。故空間的原始表象是直觀，而非概念<sup>26</sup>。

康德亦用五個論證以證明時間的先天意義。他稱這種論證為「時間的形上闡釋」（*metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit*）。這五個論證如下：

1. 時間不是從任何經驗中抽象出來的經驗概念。因為「同時」及「先後」若無時間的表象為其先天的基礎，則決不能在知覺中出現。只有先行假定了時間，我們才能表象某些事物同時存在及先後存在。

2. 時間是作為一切直觀的基礎的必然表象。我們可把現象從時間中除去，但不能把時間自身除去。故時間是先天的，它是一切現象的實在性的可能的條件。

3. 關於時間之關係之明證的基本原則或時間之普遍的公理之可能性，亦建築在此先天的必然性上面，即時間只有一度，不同的時間不能「同時」，而只有「先後」（空間則只有「同時」，而沒有「先後」）。這些基本原則是不能從經驗中抽象出來的，因為

26 見 *K. r. V.*, S. 67f.

經驗不能告訴我們嚴格的普遍性和明證的確實性。我們只能說：普通的知覺告訴我們如此如此，但沒有告訴我們必然如此。這些基本原則是一般的經驗之可能之規則，而且是先於經驗，而非通過經驗而給與我們的。

4. 時間不是一個推理的，或如一般人所說的普遍的概念，而是感覺直觀的純粹形式。不同的時間只是同一的時間之部分。凡只通過單一的對象而產生的表象，叫做直觀。其次，「不同的時間不可能是同時的」這個命題，不能從任何一個普遍的概念中引伸出來。因為這是一個綜合命題，不能單從概念中引伸出來，它直接包含於直觀及時間之表象中。

5. 所謂時間的無限性，其意是指一切被限制的時間之量，只有通過作為其基礎的統一的時間之「限制」才有可能。故原始的時間表象必須是無限制的。如果部分的時間自身及任何一對象之量，只有作為「限制」才能被表象出來，則全體的表象不可能通過概念而被給與（因為如此則部分的表象先行出現），而必須直接地建立在直觀之上<sup>27</sup>。

通過上面的分析和「形上闡釋」，康德分析出空間和時間是我們的感性直觀之先天的形式。他的哲學方法的第四階段（就感性直觀的純粹形式的分析而言），至此告一段落。現在他進一步作對於這些先天的直觀形式的「先驗闡釋」，這是他的哲學方法的第五階段。

什麼是「先驗闡釋」（*transzendente Erörterung*）？康德說：「所謂『先驗闡釋』，是指闡明一個概念作為一個原理，依此原理，其他的先天綜合的知識之可能性能被理解。」<sup>28</sup>這裡所作

27 見 *K. r. V.*, S. 74ff.

28 見 *K. r. V.*, S. 69f.

的空間、時間的「先驗闡釋」，即是在闡明空間和時間作為感性直觀的先天形式，其他的先天綜合的知識才能被理解。所謂其他的先天綜合的知識，即指的是普遍客觀的知識，例如幾何學的公理及時間自身的公理等。康德哲學方法的這一步驟，是緊跟著概念的分析之後而來的。這是他的哲學方法的一個極重要的步驟，因為這是在證明他所分析出來的先天概念作為普遍客觀知識之先天條件之「合法性」(Legalität)。下面我們可以看到，他在作純粹悟性概念之分析後，隨之而有「範疇的先驗演繹」；在作純粹悟性的基本原則的分析後，隨之而有「證明」或「闡明」(Erläuterung)，此種「證明」或「闡明」事實上即是「先驗演繹」。但是我們要明白的是：康德作此「先驗闡釋」或「先驗演繹」，並不是依據他所分析出來的先天概念來證明普遍客觀知識之存在之「合法性」的，因為普遍客觀知識之存在是業已被他先行假定為既與的事實的。相反地，他是根據業已存在的普遍客觀知識之既與事實，來證明他所分析出來的先天概念作為普遍客觀知識可能之先天條件之「合法性」；詳細點說，他是根據上面所述的三個根本肯定，即肯定普遍客觀知識之存在是既與的事實，肯定普遍客觀的知識必須是先天的，並且肯定先天綜合判斷之存在也是既與的事實，來證明先天概念作為普遍客觀知識可能之先天條件之「合法性」。這是他的哲學方法的一個重要特徵，我們是應加特別注意的。譬如，他在這裡所作的空間、時間的「先驗闡釋」，他用的都是反證法，即以業已存在之普遍客觀的知識或先天綜合的知識之既與事實為根據，來證明空間、時間作為感性直觀之先天形式之「合法性」，而並不是以空間、時間作為先天的直觀形式為根據，來證明普遍客觀的知識或先天綜合的知識之存在之「合法性」。換句話說，康德的證法是：空間、時間必須是先天

的直觀形式，業已存在的普遍客觀的知識或先天綜合的知識才能為我們所理解。下面我們引述他對於空間、時間的「先驗闡釋」，便可把他這種證法看得很明白：

### 1. 空間的先驗闡釋

康德首先即毫無懷疑地肯定幾何學是普遍有效的科學，並且是綜合地、但卻是先天地決定空間性質的科學。他不問這種知識是否可能，而卻以它的存在作為既與事實，而問：使這種知識成立的空間之性質應該怎樣？然後他說：空間的性質必須根源上是直觀的，因為只從一個概念，不可能引出一個超出此概念的命題來，而幾何學的命題卻正是如此。所以，空間必須是直觀。但是這直觀又必須是先天的，即它必須在對任何對象的知覺之先存在於我們之中，故它必須是純粹的，而不是經驗的。因為一切幾何學的命題都具有明證性，即與必然性的意識相連結著的，例如「空間只有三度」這個命題便是。這類命題不可能是從經驗的判斷中推論出來<sup>29</sup>。

根據上面的「先驗闡釋」，我們可知康德是根據幾何學是普遍有效的科學，以及幾何學的命題是先天綜合的命題作為既與事實，來證明空間是先天的直觀的。他以肯定幾何學是普遍有效的科學，且是綜合地、先天地決定空間性質的科學，證明空間必須根源上是直觀的。因為綜合必須通過直觀，若空間不是直觀，則幾何學便成了分析的命題，而不是綜合的命題了；但是幾何學卻又是綜合的命題。康德這兩個肯定，顯然相應於我們上面所指出的康德哲學方法之出發點的第一個和第三個肯定，即對於普遍客觀知識之存在作為既與事實，以及先天綜合判斷的存在亦作為既

---

29 見 *K. r. V.*, S. 69f.

與事實的肯定。其次，他又以幾何學的命題具有明證必然性的肯定，來證明空間的直觀必須是先天的，這又相應於我們上面所指出的康德哲學方法之出發點的第二個肯定，即凡普遍客觀的知識必須是先天的之肯定。所以，康德是以普遍客觀的知識之存在之事實，來證明空間作為先天直觀的形式的「合法性」，而不是以空間作為先天的直觀形式，來證明普遍客觀知識之存在之「合法性」。

## 2. 時間的先驗闡釋

對於時間的「先驗闡釋」，康德用的完全與上述空間的「先驗闡釋」同樣的方法。他首先肯定變化和運動的可能性是既與的事實，然後他說：「變化」和「運動」（作為地位的變化）的概念唯有通過時間的表象才可能。如果時間的表象不是先天的直觀（內在的）的話，則沒有任何概念能使我們了解變化的可能性，即相反的述詞能在同一的對象上相連結的可能性，例如，在同一地點上，同一事物的存在和不存在便是；即通過時間上的「先後」，我們才能說同一事物在同一地點上存在和不存在。至於從時間自身的公理來作時間的「先驗演繹」，在第三條論證中已闡明過了，就是說：時間只有一度，不同的時間不能「同時」，而只有「先後」，這個明證必然的時間的公理，唯有在時間是先天的直觀形式之假定下，我們才能理解<sup>30</sup>。

根據上述兩個空間、時間的「先驗闡釋」，我們可知康德「先驗闡釋」的方法，是以肯定普遍客觀的知識之存在是既與事實為根據，換句話說，即以上述三種根本肯定為根據，來證明空間、時間作為先天的直觀形式之「合法性」；而不是以空間、時

30 見 *K. r. V.*, S. 75f.

間作為先天的直觀形式為根據，來證明普遍客觀知識之存在之「合法性」。

### （五）純粹悟性概念（範疇）之分析及其先驗演繹

康德於分析我們的普遍客觀知識之感性的先天形式（即空間和時間）及作它們的「先驗闡釋」後，進而分析其中的悟性的先天要素。這在他的哲學方法上，與分析感性的先天形式一樣，同屬於第四階段。他發現我們的任何一個知識的成立，都是一個判斷。判斷即是一種綜合作用，這種綜合作用是悟性的一種自動的機能，與感性的純基於接受性者有別。這種自動性的綜合作用即是一種統一作用，即把直觀中的雜多表象帶至概念的統一之下，或把較低的表象帶至較高的表象的統一之下<sup>31</sup>。他並發現：每一個判斷即每一個綜合，都必須有個純粹悟性的概念為其基礎，才能成立<sup>32</sup>。例如，「一切物體是可分的」這個判斷，是一個全稱判斷，要以「量」的「總體性」的概念為其基礎，才能把「一切物體」與「可分的」兩個概念連結起來；另一方面，從「關係」上來考量，這個判斷又是一個「定言的判斷」（*kategorisches Urteil*），要以「屬性與本質」（*Inhärenz und Subsistenz*）的概念為其基礎，才能使兩個概念連結起來。但是，「總體性」及「屬性與本質」這兩個概念並不是從經驗而來的，而是在我們的悟性中有其先天的根源的。所以，這種先天的概念是一切普遍客觀的知識之可能（即成立）的條件。康德稱這種先天的概念為「純粹悟

31 見 *K. r. V.*, S.108ff.

32 見 *K. r. V.*, S.115ff.

性概念」(reiner Verstandesbegriff) 或「範疇」(Kategorie)。

現在他進而分析這種「純粹悟性概念」或「範疇」。由於每一判斷都必須有個範疇為其基礎，所以他分析範疇的方法分兩個步驟：第一步，他先把悟性的判斷形式分析出來；第二步，再根據這分析出來的判斷形式分析悟性中的範疇。他分析判斷的形式之方法，仍然用的是「孤立法」(有如上面分析空間、時間的情形一樣)，即把一般的判斷中的內容抽出，而只注意判斷的形式，即悟性的形式 (Verstandesform)；這樣，剩下的便只是純粹的判斷形式或思想的機能了。通過這種分析，康德發現我們的悟性的判斷形式具有四類，每類又可分為三種如下：<sup>33</sup>

1. 「量」(Quantität) 的判斷：
  - (1) 全稱的 (allgemeine) 判斷；
  - (2) 特稱的 (besondere) 判斷；
  - (3) 單稱的 (einzelne) 判斷。
2. 「質」(Qualität) 的判斷：
  - (1) 肯定的 (bejahende) 判斷；
  - (2) 否定的 (verneinende) 判斷；
  - (3) 不定的 (unendliche) 判斷。
3. 「關係」(Relation) 的判斷；
  - (1) 定言 (kategorische) 判斷；
  - (2) 假言 (hypothetische) 判斷；
  - (3) 選言 (disjunktive) 判斷。
4. 「樣式」(Modalität) 的判斷；
  - (1) 或然的 (problematische) 判斷；
  - (2) 實然的 (assertorische) 判斷；

33 見 *K. r. V.*, S. 110ff.

(3) 必然的 (apodiktische) 判斷。

依照上述的判斷形式，康德分析出同樣多的純粹悟性概念或範疇如下：<sup>34</sup>

1. 「量」的範疇：<sup>35</sup>
  - (1) 「單一性」(Einheit) 的範疇；
  - (2) 「多數性」(Vielheit) 的範疇；
  - (3) 「總體性」(Allheit) 的範疇。
2. 「質」的範疇：
  - (1) 「實在性」(Realität) 的範疇；
  - (2) 「否定性」(Negation) 的範疇；
  - (3) 「限制性」(Limitation) 的範疇。
3. 「關係」的範疇：
  - (1) 「屬性與本質」(Inhärenz und Subsistenz) 的範疇；
  - (2) 「因與果」(Ursache und Wirkung) 的範疇；
  - (3) 「交互」(Gemeinschaft) 的範疇。
4. 「樣式」的範疇：
  - (1) 「可能性—不可能性」(Möglichkeit – Unmöglichkeit) 的範疇；
  - (2) 「存在性—非存在性」(Dasein - Nichtsein) 的範疇；
  - (3) 「必然性—偶然性」(Notwendigkeit - Zufälligkeit) 的範疇。

上述的範疇，照康德說來，其數目是不可多，也不可少的。

34 見 *K. r. V.*, S.118f.

35 這裡「量」的範疇的次序係依康德《純粹理性批判》原著排列。事實上這種次序有錯誤：「單一性」範疇應相當於「單稱判斷」，「總體性」範疇應相應於「全稱判斷」。換句話說，「單一性」與「總體性」範疇的位置應該互換才對。

因為悟性的機能經過上面的分析，已經被搜尋殆盡，由此導引出來的範疇也就表現了悟性的全部能力；所以，它的數目不可再多，也不可再少。換句話說，通過上面的分析，悟性在普遍客觀知識中所作用的先天概念已全部被分析出來了。

範疇分析出來後，接著便是範疇的「先驗演繹」。這情形有如上面空間、時間的分析後，接著所作的空間、時間的「先驗闡釋」一樣。這範疇的「先驗演繹」也屬於康德哲學方法的第五階段。

「演繹」(Deduktion)的意思是指「合法性」的證明；「先驗」(transzendental)的意思是指先於經驗(即先天的)並作用於經驗的意思。「先驗演繹」(transzendente Deduktion)指的是先於經驗並作用於經驗的「合法性」之證明。今範疇的「先驗演繹」指的是範疇先天的作用於對象之上的「合法性」之證明<sup>36</sup>，換句話說，即是證明範疇作為普遍客觀知識可能的先天條件之「合法性」。但是，我們必須要明白的是：康德作範疇的「先驗演繹」，完全是建立在他的哲學方法的出發點的根本肯定之上的，即對於普遍客觀的知識之存在是既與事實之肯定。他並不依據純粹悟性概念來證明這種肯定之正確性；反過來，他是依據這種肯定為基礎，來證明純粹悟性概念作為普遍客觀知識之可能的先天條件之「合法性」。這種演繹的方法與上述空間、時間的「先驗闡釋」的方法是一樣。

悟性在知識成立過程中的綜合作用是「自動性」(Spontaneität)，這種自動性的綜合作用康德區分為三個階段，即：  
(1) 作為在直觀中的心情之節制的表象之覺知的綜合(die Synthesis der Apprehension der Vorstellungen als Modifikation des

36 K. r. V., S. 126ff.

Gemüts in der Anschauung)；(2) 在構想中之表象之再現的綜合 (die Synthesis der Reproduktion der Vorstellungen in der Einbildung)；(3) 在概念中之表象之再認識的綜合 (die Synthesis der Rekognition im Begriffe)<sup>37</sup>。他認為這三種綜合作用是在任何知識成立的過程中都必然出現的，所以，他即依照這三個階段來作範疇的「先驗演繹」。但有一點我們要在這裡指明的：康德在此範疇的「先驗演繹」中，只指出了純粹悟性的判斷機能，卻沒有同時指出相應於每個判斷之範疇。筆者現依《純粹理性批判》第一版簡述康德範疇的「先驗演繹」如下：

### 1. 範疇在直觀中之覺知的綜合中的先驗演繹

一切表象，不論其起源如何：起於外物的刺激或由於內在的原因之作用，或是先天的，或是經驗的，都必須作為我們的內心的「節制」(Modifikation)，而屬於我們的內感覺 (der innere Sinn)。內感覺的形式條件是時間。因此，一切表象即一切知識都必須置於時間的條件之下。在時間的條件中，一切知識被安排、連結及納入彼此的關係中。這種安排、連結及彼此間相互關係之發生，便需要純粹悟性的綜合作用及統一作用。這種綜合作用康德稱之為「覺知的綜合」(Synthesis der Apprehension)。康德認為我們的直觀中的表象包含「雜多」(das Mannigfaltige)，但這個雜多的表象作為「雜多」而給與我們時，便已經通過我們的純粹悟性的綜合作用，即「覺知的綜合」作用。蓋因每一個單獨的表象只佔領時間的一瞬間，即各自是孤立的；當這些孤立的表象作為一團「雜多」而呈現給我們時，便是我們的純粹悟性通過時間的先後關係把它們綜合的結果。換句話說，如果沒有純粹

---

37 K. r. V., 1. Ausgabe, S. 141af.

悟性的綜合作用，即連直觀中之「雜多」的表象都不可能。但是，這種綜合作用必須是先天的，而不是經驗的，因為經驗中給與我們的只是孤立的表象，而並沒有綜合的表象。綜合作用是我們的純粹悟性的先天的機能。所以說：我們的純粹悟性的綜合作用是直觀中的「雜多」的表象之可能的條件<sup>38</sup>。

## 2. 範疇在構想中之再現的綜合的先驗演繹

這個綜合作用與上述的「覺知的綜合」是不可分的。因為每一個表象只佔領時間的一瞬間，當這個表象在我的意識中出現時，前一個表象便業已過去了，我們必須把過去的表象恢復起來，才能把它與當前的表象連結而成「覺知的綜合」。這種表象之再現，也要通過純粹悟性的綜合作用才有可能。康德稱這種綜合作用為「再現的綜合」(Synthesis der Reproduktion)；我們的悟性使這種表象再現的綜合力量，康德稱之為「構想力」(Einbildungskraft)。

這種「再現的綜合」必須是先天的。因為過去的表象業已在直觀中消逝，現在要把它恢復過來，這恢復的作用必須是先天的。這是悟性的一種「先驗能力」(transzendentes Vermögen)，康德稱此能力為「構想力的先驗能力」<sup>39</sup>。

## 3. 範疇在概念的再認識之綜合中的先驗演繹

這種綜合是上述的「再現的綜合」的基礎，而且甚至可說是一切知識的可能之基礎。因為表象的恢復尚需一個根據，即恢復的表象與業已消逝的表象恰是同一的表象，這樣，「再現的綜合」及「覺知的綜合」才有它們的正確性。康德說：「如果我們

38 K. r. V., 1. Ausgabe, S.142aff.

39 K. r. V., 1. Ausgabe, S.145aff.

不能意識到我們現在所想的，恰就是我們一瞬間之前所想的，那麼，一切在表象的系列中之再現都將是徒然的。」<sup>40</sup>那麼，現在發生一個問題是：這恢復（再現）的表象與業已消逝的表象之同一性之根據在那裡？康德發現這個同一性的根據就是「自我」（das Ich）。因為過去的表象是「我」的表象，現在的表象也是「我」的表象，「我」證明這兩個表象是同一的。這種的證明是基於對再現的表象之「再認識」（Rekognition），而這種再認識又是通過一種綜合的作用而可能的，即把兩種表象綜合為同一的，康德乃稱這種綜合為「再認識的綜合」（Synthesis der Rekognition）；同時又因這種綜合作用是通過對於「自我」的反省而來，康德又稱它為「統覺的綜合統一」（synthetische Einheit der Apperzeption）<sup>41</sup>。

這個作為「再認識」的綜合之條件的「我」，必須自身是同一的。因為當我們說：「我」證明再現的表象與消逝的表象是同一的時候，便已先行假定了現在的自我與過去的自我是同一的。因之，只要有任何知識存在時，這個自我必是同一的，所以它是一切知識可能之最高條件。但是，這個永遠同一的「自我」必須是先天的，因它不能從經驗中給與我們；當任何經驗的知識出現在我的意識之中時，便已先行假定了這同一之「我」了。它永遠先天地陪伴著一切知識之成立。康德稱這個我為「先驗的我」（das transzendente Ich），而把上述的「統覺」稱為「先驗的統覺」（die transzendente Apperzeption）<sup>42</sup>。

依上所述的「先驗演繹」，可知我們的一切知識的成立，即使是在直觀中之「雜多」的成立，都要以我們的純粹悟性之先天

40 K. r. V., 1. Ausgabe, S.149af.

41 K. r. V., 1. Ausgabe, S.149aff.

42 K. r. V., 1. Ausgabe, S.149aff.

的綜合作用為條件，才有可能。這也就是證明我們的純粹悟性的綜合活動作為一切知識成立的先天條件之「合法性」。至於各種綜合活動基於何種範疇，則康德並沒有指示出來。雖然他說「我」是「再認識」的綜合之基礎，但「我」是屬於何種範疇？他也沒有說明。另一方面，我們也可看出：康德在範疇的「先驗演繹」中之證明方法，與在空間、時間之「先驗闡釋」中之方法是相同的，即他是以普遍客觀的知識之存在作為既與事實為根據，來證明我們的純粹悟性之先天綜合活動作為普遍客觀知識可能之先天條件之「合法性」，而並不是以我們的純粹悟性的先天綜合作用為根據，來證明普遍客觀知識之存在作為既與事實的「合法性」。即以上述悟性在直觀中的「覺知的綜合」之先驗演繹來說，康德是先行肯定直觀中之「雜多」是既與的事實，以此事實為根據，來證明我們的純粹悟性之「覺知的綜合」活動作為在直觀中的「雜多」之可能的先天條件之「合法性」；而並不是以「覺知的綜合」活動的先天根據，來證明直觀中的「雜多」作為既與事實之「合法性」。又悟性在構想中之再現的綜合中及在概念的再認識之綜合中的先驗演繹也是如此：康德是先行肯定我們的知識成立之過程中，有表象之再現這一事實，以此事實為根據，證明我們的純粹悟性之綜合活動，是表象之再現之可能的先天條件；而並不是以純粹悟性之先天的綜合活動（即再現的綜合活動）為根據，來證明我們的知識成立之過程中有表象之再現這一事實。又概念之再認識之情形也是如此：康德是先行肯定前後概念之同一性及一切普遍客觀知識之存在是事實，來證明先驗的我是這種同一性及一切普遍客觀之存在的先天根據；而並不是先去找出一個「先驗的我」，來證明我們的知識成立過程中先後概念之同一性及一切普遍客觀知識之存在是事實。康德這種證明的

方法，我們應特別加以注意。

此外，還有一點筆者擬指出的：康德在《純粹理性批判》第二版所改作的範疇的「先驗演繹」中，曾強調說：範疇必須運用於經驗的對象之上，或運用於一般的感覺對象之上（有如在構想力中所運用者），始有其實在性<sup>43</sup>。他這種強調，旨在防止範疇作超越經驗的運用，以免構成「先驗的假象」（*transzendentaler Schein*）。但他這種措施，從他的方法學上看，只是他的哲學方法的消極部分，或者說，是他的哲學方法的附屬部分，故筆者未把它列為他的哲學方法的一個特有的階段。

#### （六）純粹悟性的基本原則之分析及其證明

康德於分析感性的先天形式（即空間和時間）及悟性的先天形式（即範疇）後，對於先天綜合判斷或普遍客觀的知識之可能之先天條件之分析，可說已告一段落。現在他進而分析純粹悟性的基本原則的系統（*das System aller Grundsätze des reinen Verstandes*），這是他的哲學方法的第六階段，也是最後的階段。這一階段可以說是他的批判哲學的最終目的<sup>44</sup>。上述的兩種分析，即感性的先天形式（空間和時間）及範疇之分析，可說是對於基本原則分析的準備工作，因為康德批判哲學所要解答之根本問題，即是「先天綜合判斷」或普遍客觀的知識「如何」可能的問題。上面對於空間、時間及範疇之分析，只是分析出「先天綜合

43 *K. r. V.*, S.159bff. u. 164bff.

44 康德批判哲學之目的，依筆者所見，係在建立基本原則之系統；在《純粹理性批判》中如此，在《實踐理性批判》中也是如此。關於《實踐理性批判》一書之目的，我們可在該書中的〈純粹實踐理性的分析論〉（“*Analytik der reinen praktischen Vernunft*”）篇中看得很明白。

判斷」或普遍客觀的知識可能的先天條件，但尚未說明這些先天的條件「如何」使「先天綜合判斷」可能，或普遍客觀的知識可能。現在分析純粹悟性的基本原則，則正是要說明我們的純粹悟性概念（範疇）如何通過直觀的形式（時間）以運用到普遍客觀的對象，即現象之上。康德曾經稱此種基本原則為「判斷力的先驗學理」（*transzendente Doktrin der Urteilskraft*），因為這種原則告訴我們的「判斷力」如何把悟性概念運用到現象之上<sup>45</sup>。所以，筆者認為：康德批判哲學之最後目的即是在建立這種基本原則。

但是，我們要注意的是：康德這裡分析純粹悟性的基本原則，仍然是以他的哲學方法之三個根本肯定為前提的，即對於普遍客觀知識之存在作為既與事實之肯定、對於普遍客觀的知識必須是先天的之肯定，以及對於先天綜合判斷之存在作為既與事實之肯定。他是以這三個先行肯定為基礎去分析純粹悟性的基本原則，而不是為了證明這三個肯定之正確性，去建立純粹悟性的基本原則。對於這點，我們在他每次分析基本原則後所作的「證明」或「闡明」便可看得很明白。其次，關於分析的方法方面，他這裡所用的方法，不再是「孤立法」。上面分析感性的先天形式時，他把悟性的要素分開；分析悟性的先天概念時則把感性的要素分開。現在分析純粹悟性的基本原則卻正相反，他要把純粹悟性概念（即範疇）與直觀連結起來，在此連結的基礎上，去分析純粹悟性的基本原則。

現在，康德自己提出一個問題：範疇是知性的，現象則是經驗的，即感性的，二者是不同種類的東西，後者如何能置於前者的統制之下？換句話說，知性的範疇如何運用於感性的現

45 K. r. V., S. 93f.

象之上<sup>46</sup>？

由於這個問題，康德於分析純粹悟性的基本原則之前，先致力於純粹悟性概念之「圖式」(Schema)之分析，以期在範疇與現象之間建立一道橋樑。他說：

很明白的，必須有個第三者，這第三者一方面與範疇是同種類的，他方面與現象又是同種類的，因而使前者應用於後者之上成爲可能。這種中間的表象必須是純粹的（沒有任何經驗的東西在內的），但卻一方面是知性的，他方面又是感性的。這樣的一個表象是先驗的圖式（transzendentes Schema）。<sup>47</sup>

什麼是「先驗的圖式」呢？康德發現：作為內感覺的「雜多」之形式條件，因而作為一切表象之連結的「時間」，包含「先天的雜多」於純粹的直觀中。因此，這個「先天的雜多」是「先驗的時間限定」（transzendente Zeitbestimmung），因而即是「先驗的圖式」。因為時間一方面是普遍的和基於一個規則的，就這方面講，它與範疇（範疇是構成時間的統一的）是同種類的；但另一方面，時間又被包含於每一個經驗的雜多的表象中，從這方面講，它與現象又是同種類的<sup>48</sup>。所以，康德說：先天的純粹的概念除了包含在範疇中的悟性機能外，尚須包含感性的（尤其內感覺的）先天的形式條件。他把這個感性的純粹的形式條件稱為「悟性概念的圖式」（Schema des Verstandesbegriffs），而把悟性處理圖式的程序叫做「純粹悟性的圖式性」（Schematismus des

46 K. r. V, S. 197f.

47 K. r. V, S. 197f.

48 K. r. V, S. 198f.

reinen Verstandes) 49。

這樣，康德提出與範疇相應的圖式如下：量的圖式是「數」(Zahl)，因為「數」是同種類的單位通過時間一個一個加起來的表象，因而是一個普遍的同種類的直觀之雜多之綜合的統一的表象，即它是「量」的圖式。「實在性」的圖式是「充實的時間」(die erfüllte Zeit)；「否定性」的圖式是「空的時間」(die leere Zeit)；蓋因「性質」的範疇是一種指示在時間中的存在之概念。「本質」的圖式是實在物在時間中的「常住」(Beharrlichkeit)，因為作為本質(Substratum)的「常住」之表象，一方面支持一切變化物之經驗的時間限定，另一方面又相應於永恆不變的時間自己；「因果」的圖式是現象依照一定規則之「繼續」；「交互」的圖式是現象依照一個普遍規則之「同時存在」(Zugleichsein)。「可能性」的圖式在任何一個時間中的存在；「存在性」的圖式是在一定的時間中之存在；「必然性」的圖式是在一切時間中之存在<sup>50</sup>。

康德於分析範疇的圖式後，繼之即進而分析純粹悟性的基本原則；同時，在每一個基本原則之後，他都給與一個「證明」或「闡明」。筆者這裡擬對這些基本原則及其「證明」或「闡明」等，作較詳細之敘述，因為上面說過：康德批判哲學方法之最終目的，便是在建立這些基本原則。同時，基本原則中之「經驗思維的公準」(Postulate des empirischen Denkens überhaupt)各項，在區別理論理性之「事實」與純粹實踐理性之「理性事實」方面，也很重要，故須作較詳細之敘述。不過，有一件事我們是要注意的：他這裡所作的關於基本原則之「證明」或「闡明」，其

49 K. r. V., S.198ff.

50 K. r. V., S. 201ff.

意義即等於對於這些基本原則所作之「先驗演繹」；而且，他用的證明方法，也和上面對範疇的「先驗演繹」及空間、時間之「先驗闡釋」的證法相同，即以普遍客觀知識之存在作為既與事實為根據，來證明這些基本原則作為普遍客觀知識之基本原則之「合法性」；而不是以這些分析出來之基本原則作根據，去證明普遍客觀知識之存在作為既與事實之「合法性」。這點，我們是要特加注意的。

康德依照範疇表的順序，區分純粹悟性的基本原則，因為他認為基本原則就是範疇的客觀運用之規則。因之，他區分基本原則為下列四類：<sup>51</sup>

1. 直觀的公理 (Axiome der Anschauung)；
2. 知覺的預料 (Antizipationen der Wahrnehmung)；
3. 經驗的類比 (Analogien der Erfahrung)；
4. 經驗思維的公準 (Postulate des empirischen Denkens überhaupt)。

下面我們敘述康德這些基本原則及其「證明」或「闡明」的思想：

1. 直觀的公理：其原理是：「一切現象<sup>52</sup>是外延的量。」 (Alle Erscheinungen sind extensive Größen.)<sup>53</sup>

證明：一切現象都必須通過感性之直觀形式（即空間和時間）才可能；換句話說，一切現象都必包含一個確定的空間和一個確定的時間。這個確定的空間和確定的時間便都是一個「量」，

51 K. r. V., S. 215ff.

52 康德原文是 Anschauung，應譯為「直觀」，但據 Mellin 氏的讀法，則此字應改為 Erscheinung，即「現象」較妥（見 K. r. V., S. 217f. Anm. 2）。筆者同意 Mellin 氏的讀法，故此處即用「現象」一詞。

53 K. r. V., S. 217f.

這個「量」要通過同種類的雜多之綜合的統一才能產生出來的。這種綜合的統一是「部分」的表象使「全體」的表象可能，因而前者必然地先行於後者。康德把這種「量」稱為「外延的量」。例如，我們要表象一條線，則我們必須把它在我們的思想中一點一點加起來，這樣我們才能把它在直觀中表象出來。由於一切現象都包含這種「外延的量」，故說：「一切現象是外延的量。」<sup>54</sup>

通過上述的證明，我們可看出「量」的圖式與這個基本原則的關係：因為「外延的量」的產生過程（即同種類的雜多之綜合的統一），事實上就是「數」的產生過程，而「數」就是「量」的圖式<sup>55</sup>。

2. 知覺的預料：其原理是：「在一切現象中，作為感覺對象之實在物，有一個內包的量，即程度是也。」（*In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.*）<sup>56</sup>

證明：知覺是經驗的知識，即它除包含空間、時間作為感性直觀的形式外，尚包含感覺的材料，這些材料是感覺給與我們的，因而是經驗的，而不是先天的。康德稱這種感覺的材料為「感覺的實在物」。但每一個「感覺的實在物」中都包含一個「程度」，例如顏色、熱量等都有一個「程度」，而這個「程度」卻不是感覺給與我們的，而是我們先天地賦與的。康德把這種先天地賦與的悟性活動叫做「預料」；又由於這種「預料」是賦與知覺之上的，故他又把它稱為「知覺的預料」<sup>57</sup>。這個由我們先天的預料所賦與的「程度」也是一個「量」，但不是「外延的

54 *K. r. V.*, S. 217ff.

55 *K. r. V.*, S. 217ff.

56 *K. r. V.*, S. 220f.

57 *K. r. V.*, S. 221f.

量」，而是「單一」(Einheit)的「量」。當感覺存在時，便有這種「量」；感覺不存在時，這種「量」便等於零。但由零至一定的「程度」，或由一定的「程度」至零之間，有一個逐漸上升或逐漸下降的過程，這個過程也是一個「量」，康德把這種「量」稱為「內包的量」。這個「內包的量」先天地陪伴著一切知覺或一切「實在物」；當這個「量」不存在時，則表示感覺已消失，只剩下純粹的直觀了，純粹的直觀不是感覺的對象。所以說：「在一切現象中，作為感覺對象之實在物，有一個內包的量，即程度是也。」<sup>58</sup>

通過上面的證明，我們可看出「質」的圖式與這個基本原則的關係：所謂「內包的量」，事實上即是對於時間的先天上的充實，而時間的充實即是「實在性」的圖式；其次，對於「內包的量」的否定，即「內包的量」等於零時，即是「空的時間」，此「空的時間」正是「否定性」的範疇的圖式。

3. 經驗的類比：其原理是：「經驗唯有通過知覺的必然連結的表象才有可能。」(Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.)<sup>59</sup>

證明：所謂經驗(Erfahrung)是指經驗的知識(empirische Erkenntnis)，這種知識是通過知覺而獲得對象的，所以經驗的成立要基於知覺的綜合之上。但一切知覺的綜合或連結都必須在三種時間關係之樣式之下才有可能，即「常住」、「繼續」和「同時」。這三種時間關係具有必然性，即一切知覺都必須在這三種時間關係之下出現，才能變為我們的經驗的知識。但這種時間關係的必然性，並非通過知覺而給與我們的；因為凡通過知覺而給

58 K. r. V., S. 221ff.

59 K. r. V., S. 229f.

與我們的東西都沒有必然性的，例如，我們通過知覺只認識「變化」，而沒有「常住」；只認識「繼續」，而且只是偶然的「繼續」，而非必然的「繼續」，而不能認識「同時」。所以，這三種時間關係的必然性，不是知覺所給與我們的，而是我們的純粹悟性的「關係」範疇所先天地賦與的。康德乃稱這三種由我們的悟性先天賦與的時間關係為「知覺的必然連結的表象」，蓋因所有知覺的連結都必須在這三種時間關係之下才可能也。又由於經驗是通過知覺而獲得對象之知識，所以，這個類比獲得了證實，即經驗唯有通過知覺的必然連結的表象才可能<sup>60</sup>。

「經驗的類比」之基本原則，不是「量」的基本原則，而是「關係」的基本原則。「關係」是指屬於對象的關係，屬於對象的關係有二種：一是對象與對象自身間的關係，一是對象與我們認識上的關係。這裡所說的是前一種關係。當兩組對象的關係相等時，叫做「類比」。「類比」又可分為二種：一是「量」的類比，一是「質」的類比。「量」的類比是指兩組關係的「量」的相等，這是數學上的類比。我們可從既與的三個量，而求出第四個量之大小。「質」的類比則是指兩組關係的「質」的相等。我們從既與的三項，只能求出此三項與第四項的「關係」，而不能認識此第四項是什麼。這種「質」的類比，康德稱之為「經驗的類比」。「關係」範疇所構成的基本原則，即屬於這種類比<sup>61</sup>。

由以上的證明，我們可看出「經驗的類比」與「關係」範疇之圖式之關係：所謂時間關係的三種樣式，即「常住」、「繼續」和「同時」，事實上即是「關係」範疇的三個圖式。所以，「經驗的類比」這個基本原則，是建立在「關係」範疇的三個圖式之上

60 K. r. V., S. 230f.

61 K. r. V., S. 233f.

的。

依照康德《純粹理性批判》原著，「經驗的類比」之下尚包括三個基本原則，這三個基本原則是：（1）本質常住的基本原則（*Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz*）、（2）依照因果法則的時間繼續的基本原則（*Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität*）及（3）依照交互法則的同時存在之基本原則（*Grundsatz des Zueinanderseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft*）。上述的「經驗的類比」，即「經驗唯有通過知覺的必然連結的表象才有可能」，是這三個基本原則所共同遵守之原則。本章的目的是在闡述康德的哲學方法，為達此目的，筆者認為以闡述此共同之原則為已足；至於隸屬於其下的三個基本原則，則均擬從略。

4. 經驗思維的公準：經驗思維的公準是「樣式」範疇的基本原則。依康德所說，「樣式」範疇是決定對象與我們的認識能力間的關係的範疇。這種範疇的特徵是不擴大被決定對象的概念之內容；而且，即使一件事物的概念已很完全，我們仍可根據「樣式」範疇來追問：這概念是否可能的、存在的（現實的）及必然的<sup>62</sup>？

追問對象的可能性，是追問它的存在的可能性，而不是它的概念的邏輯的可能性。一個概念的邏輯的可能性是分析的，它只依靠矛盾律，即賓詞與主詞不矛盾便是可能的<sup>63</sup>。但是，存在的可能性則不能從概念中分析出來，因為對於一個對象的現存在的認識是一個綜合判斷，綜合判斷是要通過經驗（可能經驗）才可能的，甚至先天綜合判斷也要關係於可能經驗之上時，才有其實

62 *K. r. V.*, S. 266f.

63 *K. r. V.*, S. 267f. ; vgl. *Prol.*, S. 15f.

在性。康德曾強調說：範疇除運用於經驗對象之上外，再沒有其他運用了<sup>64</sup>。所以，我們必須通過經驗來認識對象的「樣式」。這樣，康德立了三個「樣式」範疇的基本原則如下：(1) 凡與經驗的形式條件（直觀及概念）一致者，是可能的（*Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung [ der Anschauung und den Begriffen nach ] übereinkommt, ist möglich.*）；(2) 凡與經驗的材料條件相連結者，是現實的（*Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung [ der Empfindung ] zusammenhängt, ist wirklich.*）；(3) 凡與現實的連結依照經驗的普遍條件而被決定者，是必然的（或必然地存在的）（*Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist [ existiert ] notwendig.*）<sup>65</sup>。

康德把這三個「樣式」的基本原則稱為「經驗思維的公準」，其理由是：這三個基本原則是關涉到「經驗的思維」的，而不是關係於純邏輯的思維的。其次，關於「公準」的意義，康德是自數學中採取而來。數學上的「公準」的意義是指不能證明的設準，因為它所要求的證明程序，實等於該概念的產生程序，故不能證明。這裡所舉的三個基本原則，也是不能證明的，因為它們只說明對象與我們認識能力間的關係，而未增加對象之內容。故康德借用數學上「公準」的名詞，而把這三個基本原則稱為「經驗思維的公準」<sup>66</sup>。

這三個經驗思維的公準，照康德說來，其功用是在說明「可能性」、「現實性」（存在性）及「必然性」三個概念之運用於經驗對象之上，同時並限制一切範疇在經驗的範圍之內運用，而不

64 *K. r. V.*, S. 159bff.

65 *K. r. V.*, S. 266f.

66 *K. r. V.*, S. 282f.

得作超越經驗的運用<sup>67</sup>。這一點是十分重要的，因為康德是先行肯定普遍客觀知識之存在是既與的事實的；如果範疇不能作超越經驗的運用，則他所肯定的普遍客觀的知識只是指存在於經驗界的知識而言。這樣，我們才能了解他何以拒絕承認在形上學中之先天綜合命題之具有實在性，蓋因形上學中的命題已超越出可能經驗的範圍之外了。但正因此故，他的哲學方法用於純粹實踐理性之分析上時，也便發生困難。這點，我們容在下面再行討論。

雖然康德說：經驗思維的公準是不能證明的，但他仍然給與「闡明」(Erläuterung)。這種「闡明」事實上即是「證明」，因而亦是「先驗演繹」。筆者現引述他的三個經驗思維的公準的「闡明」如下：

第一、對於可能性的公準的闡明。這公準是：「凡與經驗的形式條件（直觀及概念）一致者，是可能的。」這裡所說的可能性，是指經驗對象的可能性，經驗的對象是指現實在（存在）的對象。這種對象要通過直觀始能為我們所認識。直觀的形式是空間和時間，所以，一切經驗對象都要通過空間、時間才可能。其次，經驗的對象之成立，除通過直觀外，尚須通過悟性的綜合作用才能成立。悟性的綜合作用以範疇為其形式條件，故一切經驗對象又必須通過範疇才有可能。空間、時間和範疇是我們經驗的形式條件，故一切經驗的對象必須與經驗的形式條件相一致才可能<sup>68</sup>。

第二、對於現實性的公準的闡明：這公準是：「凡與經驗的材料條件（感覺）相連結者，是現實的。」任何一個現實的（存在的）對象，除必須包含形式的條件外，尚須包含材料的條件。

67 K. r. V., S. 267f.

68 K. r. V., S. 267ff.

因為形式的條件只提供事物的可能性，而事物的存在性則尚須包含材料的條件。但材料只能通過知覺而給與我們，故康德說：知覺是現實性的唯一特性。所以，一切具有現實性（即存在性）的事物，都必須與材料的條件，即知覺（或感覺）相連結，才能成立<sup>69</sup>。

第三、對於必然性的公準的闡明：這公準是：「凡與現實事物的連結，依照經驗的普遍條件而被決定者，是必然的（或必然地存在的）。」依照上述第二個公準的闡明，可知任何具有現實性（存在性）的事物，必須與知覺相連結，才有可能。但是，這種連結必須是依照「經驗的普遍條件」而被決定的。這所謂「經驗的普遍條件」，依康德所說，指的是「因果律」與「連續原理」（*Prinzip der Kontinuität*）。因為一切在可能經驗中的現象，都必須通過因果的連結才有可能，而因果的連結是必然的。其次，任何現象都不允許空隙進入其中的，即不允許中斷的，否則現象不能成立，而這正是「連續原理」之意義。「連續原理」是禁止在現象的系列中任何空隙的存在的。這種「連續原理」也是具有必然性的。所以，「因果律」和「連續原理」是現象的，亦即是經驗的普遍條件。由於這兩個原理自身具有必然性，所以，凡與現實事物的連結，依照經驗的普遍條件而被決定者，是必然的或必然地存在的<sup>70</sup>。

以上是三個經驗思維的公準的「闡明」。筆者上面曾指出：這些「闡明」事實上即是「先驗演繹」，即在證明這三個「公準」作為普遍客觀知識之「公準」之「合法性」。經過上面的敘述，我們可看出：康德這三個公準的分析，仍然是以普遍客觀知

69 *K. r. V.*, S. 271ff.

70 *K. r. V.*, S. 276ff.

識的存在作為既與事實為出發的；換句話說，他是先行肯定普遍客觀知識的存在是既與事實，來分析這三個經驗思維的公準的；而不是先行分析出這三個公準作為根據，去證明普遍客觀知識的存在是既與事實的。因為正如康德所說，「樣式」範疇當運用於經驗對象之上時，只是在說明對象與我們的認識能力間之關係，而並不增加對象概念的內容。所謂對象與我們的認識能力間之關係，即是對象與我們的認識的形式條件間之關係，而康德對於我們的認識的形式條件的分析（感性的先天形式，即空間和時間的分析及悟性的先天形式，即範疇的分析），都是以普遍客觀知識之存在作為既與事實為根據的。所以，現在康德對於這三個經驗思維的公準的分析，當然也是以普遍客觀知識的存在作為既與事實為根據的，否則前後的分析便不能一致。

其次，通過上面的「闡明」，我們可看出：康德所肯定為既與事實的普遍客觀的知識，必須嚴格地限制在可能經驗的知識範圍之內；同時，他所提出的兩個關於普遍客觀知識的真理標準（認識特徵），即「必然性」和「嚴格的普遍性」，也必須嚴格的限制在可能經驗的知識範圍之內。因為依照上面的公準所說，則所謂「必然性」的知識，是指與現實的事物相連結而又依照經驗的普遍條件而被決定的知識，這當然是指可能經驗的知識而言。這樣一來，則超越可能經驗範圍的知識便沒有「必然性」的了。正因如此，當康德的哲學方法運用於純粹實踐理性之分析上時，便發生困難了。這在下面第三章時我們將加以討論。

## 對康德哲學方法的檢討

上面筆者依照《純粹理性批判》的〈導言〉篇、〈先驗的感

性論〉篇及〈先驗的分析論〉篇，把康德的哲學方法闡釋過了。至於本書的其餘二部分，即〈先驗的辯證論〉篇及〈先驗的方法論〉篇，因與本文無涉，同時，從康德的方法學上看，〈先驗的辯證論〉篇旨在消極地防止悟性的超越經驗的運用，〈先驗的方法論〉旨在幫助讀者了解先驗哲學，筆者均未把二者看作是康德哲學方法之特有階段，故均從略。

依照上面的闡述，可知康德的哲學方法分為六個階段，即：

（一）肯定普遍客觀的知識之存在是既與的事實；（二）肯定普遍客觀的知識必須是先天的；（三）肯定先天綜合判斷的存在是既與事實；（四）普遍客觀知識之可能性之先天條件之分析；（五）作為普遍客觀知識之可能性之先天條件之純粹概念之「先驗演繹」；（六）純粹悟性概念的基本原則的系統之分析。在第四及第五階段中，每個階段又包含兩部分：第四階段即普遍客觀知識之可能性之先天條件之分析階段，包含感性的先天形式（即空間和時間）及悟性的先天形式（即範疇）之分析；第五階段即純粹概念的「先驗演繹」的階段，則包含空間、時間的「先驗闡釋」及範疇的「先驗演繹」。依照上面的闡述，我們可看出下列各點：（1）在這六階段中，第一至第三階段是康德哲學方法的出發點，這三個階段的肯定，可合併起來成為下列一個根本肯定，即肯定自身包含先天概念作為其可能性之先天條件之普遍客觀知識之存在作為既與事實。（2）第四及第五階段，即純粹概念之分析及其「先驗演繹」的階段，可看作是康德哲學方法的核心。因為康德的批判哲學方法，本質上便是分析的，即它的主要工作在於分析作為普遍客觀知識之可能性的先天條件之純粹概念。至於「先驗演繹」，則是與純粹概念之分析不可分的，因為照康德看來，如果沒有「先驗演繹」，則分析出來的作為普遍客觀知識可

能的先天條件的純粹概念，是沒有「合法性」的。所以，在每一個純粹概念之分析後，他必繼之以一個「先驗演繹」，例如，在空間、時間的分析後，他繼之以一個空間、時間的「先驗闡釋」；在範疇的分析後，繼之以一個範疇的「先驗演繹」；又在純粹悟性的基本原則之分析後，他亦繼之以一個「證明」或「闡明」。這可以說是康德的哲學方法的嚴謹處，也是他的哲學方法的特徵。(3) 至於第六階段，即純粹悟性的基本原則之分析階段，依筆者所見，可說是康德哲學方法之最高目的，因為不僅在《純粹理性批判》中，而且在《實踐理性批判》中，康德的批判哲學的目的，都是在建立基本原則。至於對純粹概念的分析，則可說是對於基本原則的分析之準備工作。

依據上述我們可作下列評論：

1. 康德哲學方法的第一個出發點是他的全部批判哲學系統的真理標準：他的哲學方法的第一個出發點即是他的哲學方法的第一階段，即肯定普遍客觀知識的存在是既與的事實。這個根本的肯定是他的全部批判哲學系統的真理標準，因為其他的五個階段，都完全建立在這個根本肯定上面的。先就第二階段來說：第二階段是肯定普遍客觀的知識必須是先天的，這個肯定毫無疑問地是先行肯定了普遍客觀知識的存在是既與的事實，否則他便不能說普遍客觀的知識必須是先天的。其次，筆者上面曾指出：康德這一階段的肯定是受休謨的影響而來的。但是，如果康德不先行肯定普遍客觀知識的存在是既與事實，則他已和休謨一樣陷於懷疑的境地了。所以，雖然休謨的警語驚醒了他的獨斷的迷夢，並改變了他的研究的方向，但並沒有改變他的對於普遍客觀知識的存在作為既與事實的主張；而且，正因這種主張，他才脫離休謨而進入他的哲學方法的第二肯定，即普遍客觀的知識必須是先

天的之肯定。次就第三階段來說：在這階段康德肯定先天綜合判斷的存在是既與的事實，他這個肯定是建立在第一和第二階段之上的，因為當他認識先天綜合判斷的存在同時並肯定這種存在是既與事實時，他便先行肯定了先天綜合的命題是普遍客觀的知識，因而必須是先天的。前者即是第一階段的肯定，後者則是第二階段的肯定。再就第四階段來說：這一階段是分析作為普遍客觀知識可能的先天條件之先天概念，這種分析是毫無疑問地建立在上面三種根本肯定之上的，因為康德是先行肯定了自身包含先天概念作為其可能的先天條件之普遍客觀的知識之存在是既與事實，再對這種知識分析其所包含的先天概念。所以，這一階段的分析是毫無疑問地建立在上面三種根本肯定之上的。又就第五階段來說：這一階段是對於純粹概念的「先驗演繹」或「先驗闡釋」，這一階段最明顯地表示出：康德的哲學方法是以肯定普遍客觀知識的存在是既與事實為根本出發點的。因為康德在這裡並不證明他所肯定的普遍客觀知識之存在之正確性，反過來，卻以這個肯定為根據，證明先天概念作為普遍客觀知識的可能的先天條件之「合法性」。例如，在空間的「先驗闡釋」中，康德一來便先行肯定數學是既與的普遍有效的科學，然後他證明說：空間必須是先天的直觀，我們才能了解既與的具有明證的必然性的幾何學的命題。在時間的「先驗闡釋」中，其情形也是如此：康德先行肯定「變化」及「運動」（作為地位的變化）作為既與的事實，然後他說：只有通過作為先天直觀的時間表象，我們才能了解「變化」及「運動」的事實。這兩個空間、時間的「先驗闡釋」很明顯地說明了康德是先行肯定普遍客觀的知識是既與的事實，來證明空間、時間是先天的直觀形式的；而不是反過來，以空間、時間作為先天的直觀形式，去證明幾何學的命題及「變

化」和「運動」等的存在作為既與事實的「合法性」的。又就範疇的「先驗演繹」來說，其情形也是如此：康德在這裡說明了純粹悟性的三重先天綜合活動，即「在直觀中的覺知的綜合」、「在構想中的再現的綜合」及「在概念中的再認識的綜合」，並證明這三種綜合作用是普遍客觀知識的可能之先天條件。但他這種證明並不是以這三種先天的綜合作用來證明普遍客觀知識作為既與事實之「合法性」，而是反過來，以先行肯定普遍客觀知識的存在作為既與事實為基礎，來證明這種普遍客觀的知識是以我們的純粹悟性的三重先天的綜合活動為其先天的條件的。所以，範疇的「先驗演繹」也是以普遍客觀知識的存在作為既與事實為前提的。再就他的哲學方法的第六階段來說：這一階段是對於純粹悟性之基本原則之分析，這種分析同樣地也是建立在上述前面三個階段的三個根本肯定上面的。這點我們可以從他在每一個基本原則分析後所作之「證明」或「闡明」中看出，例如，在「經驗的類比」的「證明」中，康德先行肯定三種「時間關係」即「常住」、「繼續」和「同時」為既與的事實，然後證明說：這三種既與的時間樣式必須是先天的，因為這三種樣式自身具有必然性，而具有必然性的認識不可能從知覺中給與我們的，所以它們必須是先天的。這種證明的方法很明顯地是以先行肯定「時間關係」的必然表象作為既與的普遍客觀的知識，來證明「經驗的類比」作為普遍客觀知識的基本原則的「合法性」的，而並不是以「經驗的類比」作為先行的基本原則，來證明三種「時間關係」之作為既與事實之「合法性」的。所以，筆者說：這種「證明」事實上即是對於基本原則的「先驗演繹」。至於「經驗思維的公準」的「闡明」，情形也是如此。康德是以普遍客觀知識的存在作為既與事實，來證明「經驗思維的公準」作為「樣式」範疇的基本

原則之「合法性」的；而並不是以這些公準為先行的基本原則，來證明普遍客觀知識之存在之「合法性」的。關於這點，筆者上面業已指明。蓋因「樣式」範疇只在決定對象與我們的認識能力間的關係，而並不增加對象概念的內涵。所謂對象與我們的認識能力間的關係，即是指對象與我們的認識的形式條件間的關係，而康德對於我們認識的形式條件（空間、時間及範疇）的分析，如上所述，都是以普遍客觀的知識之存在作為既與事實為根據的。所以，他對於這三個公準的分析，當然也是以普遍客觀知識的存在作為既與事實為根據的，否則前後的分析便不一致。總之，我們根據上面的闡述，可以得到一個結論，即：康德哲學方法的六個階段中，第一階段即肯定普遍客觀的知識的存在是既與事實的階段，是最根本的階段，其他五個階段都是建立在這一階段上面的。筆者上面雖亦曾說：第二及第三階段也是康德哲學方法的出發點，但這第二及第三階段仍然要以第一階段為其基礎的。所以，第一階段是康德哲學方法的最根本的階段，也是最根本的出發點。我們甚至可以說：這個根本出發點是他的哲學方法、乃至他的全部批判哲學系統的真理標準。

2. 關於康德哲學方法的根本出發點之正確性，在理論知識界中我們毋庸置疑。經過上面的評論，我們自然而然地會發生一個問題：康德哲學方法的根本出發點即對於普遍客觀知識的存在作為既與事實的肯定，其根據在那裡？換句話說，我們如何能認識這普遍客觀的知識之存在是既與的事實？這樣，我們便須回到康德所定立的兩個對於普遍客觀知識的「認識特徵」，即「必然性」和「嚴格的普遍性」的上面。什麼是「必然性」呢？康德說：當一個命題被思考時，它自身便同時帶有必然性進入我們的意識中，或者，它自身雖未帶有必然性，但卻只能由另一個自身

帶有必然性的命題中引伸出來。這樣被思考的命題便是必然的。什麼是「嚴格的普遍性」呢？康德說：當一個命題被思考為毫無例外地有效時，便是具有「嚴格的普遍性」的<sup>71</sup>。這兩種「認識特徵」的真實性，須訴諸每一個人的思想或意識上面；如果這兩種「認識特徵」毫無例外地對每一個人都有效時，它們才具有真實性。現在我們就拿康德自己所舉的例子來考量這兩個「認識特徵」的真實性，例如，幾何學中的命題「空間只有三度」，這命題具有明證的必然性，是無人能否認的；此外，其他幾何學中的命題也是如此。又如命題：「一切變化必有原因」，也是一個必然的和具有嚴格普遍性的命題，即使是常人也會理解它的必然性和嚴格的普遍性的。所以，康德這兩個「認識特徵」的真實性是無人能否認的。雖然休謨曾經否定了因果律的必然性，但這並非意指因果律的必然性在休謨的思維中失效，而乃由於休謨的錯誤的先行假定，即一切知識都必須通過感覺而給與我們的假定，因果律的必然性被強迫取消了。我們可從一個例子證實這一點：休謨也不懷疑數學命題的必然性和普遍性，但他認為數學的命題是分析命題<sup>72</sup>，因而不懷疑它的必然性和普遍性。然而康德卻發現數學的命題是綜合的命題。由此可知：休謨之取消了因果律的必然性，並非因果律在他的思維中失效，而乃因為因果律不是分析的，同時不能在感覺中分析出來，因而被強迫取消了的。所以，康德的兩個普遍客觀知識的「認識特徵」（或說是真理標準）之真實性，是不容否認的，我們對它毋庸懷疑。

3. 康德批判哲學的真理標準之有效性，必須嚴格地限制在可能經驗的範圍之內。上面我們說：對於康德哲學方法之根本出發

71 *K. r. V.*, S. 40f.

72 見 *Human Underst.*, Sect. VII, pp. 50f.; vgl. *K. p. V.*, S.14f. u. 60f.

點之真理標準，我們毋庸懷疑。但是，這種真理標準的有效性必須嚴格地限制在可能經驗的範圍之內。這點我們可以從「經驗思維的公準」中看出來。「經驗思維的公準」的第三條是「事物存在的必然性的公準」(Postulat der Notwendigkeit der Existenz der Dinge)，這公準說：「凡與現實事物之連結，依照經驗之普遍條件而被決定者，是必然的（或必然地存在的）。」這個公準的意義是說：只有當事物或對象與現實的事物相連結，而同時又依照經驗的普遍條件而被決定時，才會具有「必然性」而被思考。但「必然性」是康德所定立的作為普遍客觀知識的「認識特徵」，這樣，則所謂普遍客觀的知識，指的只是與現實事物相連結而同時又是依照經驗的普遍條件而被決定的知識；換句話說，只限於可能經驗的知識，超越可能經驗的界限，便是無效的。這樣，我們便可以了解何以康德拒絕承認形上學命題的現實性，例如形上學命題：「宇宙必須有個起始」，這在康德看來，只是一個「理性的統制原理」(regulatives Prinzip der Vernunft)，而沒有現實性的，因為它已超出了可能經驗的範圍之外<sup>73</sup>。又如「我思」(ich denke)的「我」，在康德看來，也只是一個作為「統覺的綜合統一」(die synthetische Einheit der Apperzeption)的統制原理，而沒有現實性。笛卡兒所謂「我思故我在」，是錯誤的<sup>74</sup>。所以，康德哲學方法的真理標準，只限於可能經驗的範圍內有效，超越此範圍便是無效的。正因如此，當他的哲學方法用之於分析純粹實踐理性時，便發生困難。下面兩章，我們將討論此問題。

73 K. r. V., S. 504ff.

74 K. r. V., S. 227ff.

## 第二章 從康德的哲學方法分析他的道德哲學的根本原理

康德對於道德哲學根本原理之分析，是他在《道德形上學的基礎》（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*）一書中所完成的。他在這書中分析「義務」的原理，即是在分析道德律可能之先天的根本條件——「自由」。「自由」這個概念（狹義地說是「理念」〔*Idee*〕）是《實踐理性批判》（*Kritik der praktischen Vernunft*）一書的基本概念，故康德說：《道德形上學的基礎》是《實踐理性批判》的先行假定<sup>75</sup>。其實，在筆者看來，《道德形上學的基礎》實際上可看作是《實踐理性批判》中〈純粹實踐理性的分析論〉（“*Analytik der reinen praktischen Vernunft*”）的一部分。因為《道德形上學的基礎》所處理的根本問題，即是《實踐理性批判》中〈純粹實踐理性的分析論〉所要處理的根本問題。所以，我們也可以這樣說：《實踐理性批判》一書是《道德形上學的基礎》一書的繼續或延長。

在《道德形上學的基礎》一書中康德曾把它的内容區分為三部分，即（1）從普通的道德的理性知識到達哲學的道德的理性知識之過程（*Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkennnis zur philosophischen*）；（2）從通俗的道德哲學到達道德的形上學的過程（*Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit*

---

75 見 *K. p. V.*, S. 9 f.

zur Metaphysik der Sitten)；(3) 從道德形上學到達純粹《實踐理性批判》之過程 (Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft)。這種區分，顯然地，與他在《純粹理性批判》中之〈導言〉篇、〈先驗的感性論〉篇及〈先驗的分析論〉篇所作之區分是完全不同的。然而，他在本書（即《道德形上學的基礎》）中所用的哲學方法，與他在《純粹理性批判》中所用之方法卻完全相同，即都是分析的方法。因此，我們可依循他的方法途徑，去尋找他在本書（即《道德形上學的基礎》）中之思想過程，從而發現他分析道德哲學之根本原理之方法。

不過，他在兩書所作的分析中，有一點微小的不同：在《純粹理性批判》中，他是先分析先天的概念，再根據分析出來的先天概念去分析純粹悟性的基本原則；但在《道德形上學的基礎》中則反過來，他先分析道德令式的基本原則，即道德律的型式 (Formel)，再根據此基本原則去分析道德律可能的先天條件，即「自由」的概念。但這種不同，並不是方法上的不同，而只是分析的次序上的不同。這種分析次序上不同，只是為適應實踐理性與理論理性本質上不同的緣故。因為理論理性所最先接觸到的是經驗的對象，所以在分析理論理性時，必須從感性直觀之先天形式之分析開始，進而至於純粹悟性的概念，最後則進而至於純粹悟性的基本原則。但是在實踐理性則不然，它所最先接觸到的不是任何經驗的對象，而是不受任何經驗條件限制而決定純粹意志的道德律，這道德律所直接據以成立的是基本原則，即純粹實踐理性的基本原則，故在分析純粹實踐理性時，必須先分析它的基本原則，然後根據此基本原則去分析它的可能之條件，即它據

以成立的先天概念，即「自由」的理念<sup>76</sup>。所以，這種不同，只是分析次序上的不同，而不是方法學上的不同。總之，二者在方法上都是相同的，即都是分析的方法。

下面筆者即擬依循康德哲學之方法途徑，探索他在《道德形上學的基礎》中分析道德哲學之根本原理之思想過程。

### （一）肯定道德律的絕對必然性和普遍性是既與事實

在《道德形上學的基礎》中，康德一開始即肯定道德律之絕對必然性是既與之事實。他說：

每一個人都可看出，當一個定律作為道德律，即作為義務的根據而有效時，它自身便帶有絕對的必然性；例如「你不應說謊」這個令式，不僅對人類有效，而且對其他一切有理性者也是有效的。此外，其他一切的道德律亦然。<sup>77</sup>

由此可知，康德在本書的根本出發點便是肯定道德律的絕對必然性是既與的事實。但是，「必然性」和「嚴格的普遍性」在康德的哲學方法中，是兩個不可分的對於普遍客觀知識之「認識特徵」，這點我們在上章業已闡明；所以，肯定道德律的絕對必然性，亦即同時肯定道德律的嚴格的普遍性。這種情形，正如他在《純粹理性批判》中一開始便先行肯定普遍客觀知識的存在是

76 見 *K. p. V.*, S.19f. u. 115ff.

77 *G. M. S.*, S. 5f.

既與事實是一樣的。不過，他在《純粹理性批判》中所肯定的是理論理性的普遍客觀的知識，而在這裡所肯定的則是純粹實踐理性的普遍客觀的知識。

純粹實踐理性的普遍客觀的知識與理論理性的普遍客觀的知識在本質上是不同的：後者的必然性和普遍性存於空間和時間中，容易為人所認識，例如數學上的基本公理及物理學的基本原則等是；但是前者的情形則否，我們很難看到在現實世界中道德律的必然性和普遍性之既與事實。康德明白這點，所以，他於肯定道德律的絕對必然性後，對於道德律之涵義加以闡釋。他說：道德律包含「善的意志」(der gute Wille)。什麼是「善的意志」？他說：「善的意志」是絕對善的，就是說，它本身就是善的，而不需要任何外來的根據；而且，任何其他所謂善的東西，都要以它為先行假定，才是善的，否則便不是善的。例如，人的理解力、機智、判斷力及其他精神上的種種才能，如勇氣、果斷、堅忍等屬於氣質上的東西，從許多方面看，都是好的；可是，如果運用這些才能的意志（即所謂品格）是不善的時，則這些天賦的才能就會變為極惡毒的東西。又如所謂幸福，例如權勢、財富、榮譽，甚至健康、完全的福祉及對於自己境況的滿意等，如果沒有善的意志改正這些對於人心的影響，進而校正整個行為的原理，使適於普遍之目的，則這些幸福就會使人自負、驕橫；而且，一個沒有善的意志之人之不斷增強，總不會使一位有理性而無偏心之旁觀者所樂意看見的。所以，善的意志是我們享受幸福所不可缺少的條件。其次，人類的品性中，有些是有益於善的意志的，而且能使善行容易，但這也要以善的意志為先行假定。例如，對情慾與激情的節制、自制及冷靜的思慮等，不僅從許多方面看都是好的，而且是人的內在價值的一部分。然而，如

果這些品性沒有善的意志為其基礎，則就會變成極壞的東西。例如，一個流氓的頭腦冷靜，不僅更加危險，而且比他的不冷靜更加可惡。又其次，康德說：善的意志之所以為善，是因它本身就是善的，即它的「立意」(das Wollen) 本身是善的，而不是因為它能達到什麼目的或得到什麼結果而說它是善的。即使它缺乏達到它的目的之能力，結果毫無成就，它自身還是一顆寶珠，自己放光，具有完全的價值<sup>78</sup>。

闡明「善的意志」的意義後，康德進而嚴格限定道德行為的真義。他說道德行為必須「出自義務」(aus Pflicht)，才有道德的價值；如果僅是「合乎義務」(pflichtmäßig)，而非「出自義務」，則沒有道德的價值的，即不是道德行為。他這裡採用「義務」(Pflicht) 這個概念，幾乎與「道德」(Moralität) 這個概念包含完全相同的意義，因為他認為「義務」這個概念也包含「善的意志」的概念<sup>79</sup>。他曾舉四個例子以闡明「出自義務」的道德行為與僅是「合乎義務」的行為的區別。筆者這裡引述其中之二例以說明這種區別。

例一：一種行為既合乎義務，而行為者本身又有直接的愛好去實行它，則這種行為表面上看很像是出自義務的行為，然而事實上卻並非如此。例如，一個零售商人不應對無經驗的顧客抬高價錢，這當然是合乎義務的，尤其是在生意興隆的地方，商人更是如此，甚至連孩童也不致受欺。但是，這樣仍不能使我們相信這商人的行為是出自義務心和誠實的原則，因為他私人的利益也要求他這樣做<sup>80</sup>。

例二：在我們能夠實行仁慈的時候實行仁慈，這是一件義務

78 G. M. S., S.10ff.

79 G. M. S., S.14f.

80 G. M. S., S.15f.; vgl. K. p. V., S.104f.

的行為。有不少的人極富於同情心，並非由於虛榮心或自利心，而自然覺得使他人快樂也是使自己快樂的事情。但這種行為無論如何正當，如何可愛，總沒有道德的價值，因為這只是一種出於愛好（*Neigung*）的行為，與其他出於愛好的行為相同，例如，為求榮譽而去做公益事業等是。這種行為是不值得尊重的。但是，反過來說：如果一個慈善家自己已受憂患包圍，以致對別人的同情心完全消失，但在此情形下他仍能擺脫出來，單出於義務心而去做慈善的行為，這樣的行為便有真正的道德價值了<sup>81</sup>。

由上二例，可知「出自義務」的道德行為與僅是「合乎義務」的行為是不同的。道德行為的發生不依據任何外來的動機，例如由於愛好、利己心的驅使等等，而純出自義務自身，換句話說，即純出自「善的意志」自身。康德所肯定為具有絕對必然性和普遍性的道德律，指的正是這種純出自「善的意志」自身的道德律，而不是僅指「合乎義務」的行為規則。這種肯定是在他本書（即《道德形上學的基礎》）之哲學方法之根本出發點，亦即他分析道德哲學之根本原理之出發點。

## （二）肯定道德律必須是先天的

從肯定道德律之絕對必然性和普遍性是既與事實出發，康德進而肯定這種作為既與事實而存在的絕對必然的道德律，必須是先天的。這個步驟，與他在《純粹理性批判》中所採取的步驟是一樣的。在《純粹理性批判》中，如我們在上章所指出者，他先行肯定普遍客觀知識的存在是既與事實，進而肯定這種普遍客觀的知識必須是先天的。這裡他也先行肯定絕對必然和普遍的道德

81 G. M. S., S.15ff.

律之存在是既與事實，進而肯定這種絕對必然和普遍的道德律必須是先天的。所謂道德律必須是先天的，是說道德律的可能性不根據於經驗，而根據於先天的純粹實踐理性之上的。他用了五個論證來證明他這個肯定。這五個論證中，前二個是消極的，即在證明道德律的可能性不能從經驗而來；後三個則是積極的，即在證明道德律必須是先天的。茲引述這五個論證如下：

第一、在經驗中不易找到可靠的義務的實例。如果道德律是從經驗而來，則在經驗中必有很多義務的實例，再從這些實例中抽出道德律來。但事實上並不如此，在經驗中我們很難找到義務的實例。因為即使許多行為是依義務的命令而行的，但它們是否「出自義務」，因而有道德的價值，還是值得疑問的。此所以在任何時代中，都有些哲學家完全否認人類的行為會純然出自義務，他們認為人類的一切行為都是出於巧妙的自私，程度或高或低而已。他們這樣想，並不是懷疑道德概念的確實性，而乃認為人性是脆弱的和不純潔的，雖然人們把這樣可尊重的理念作為行為的規則，但卻沒有遵守它的力量<sup>82</sup>。

第二、要想在經驗中找出一個完全建立在道德的理由及義務的概念上之行為之實例，是絕對不可能的事情。因為有時候我們就是極深刻的內省，發現除了道德的理由外，找不到別的甚麼東西能夠有力量使我們做這件或那件善的行為，並且使我們作這麼大的犧牲；但是，我們仍不能因此而斷定事實上不是有個秘密的自私，冒充義務而決定了我們的意志。其實，就是經過極嚴密的省察，我們也不能完全看出行為的秘密動機，因為關於道德價值的問題，我們要考究的不是能看見的行為，而是那些我們看不見

---

82 G. M. S., S. 26f.

的引發行爲的內在的原理<sup>83</sup>。

第三、我們雖不能在經驗中發現道德的實例，但是，我們仍保有義務的觀念及對於義務法則之敬畏心，這乃由於我們深信就是世界上始終沒有真正純然發自義務的行為，問題也不在於此事或彼事已經發生，而乃在於理性能獨立於經驗之外，命令「應」如何發生。有些行為，至今世界上尚沒有見過一個實例，但理性卻發出不可違犯的命令，叫人實現這些行為。例如，雖則世界上始終沒有過一個完全誠實的朋友，但人人交朋友要求誠實則不減少分毫，這正因為先於經驗的義務概念，包含於根據先天理由決定意志的理性之理念中的緣故<sup>84</sup>。

第四、只要我們不能完全否認道德概念的真實性，以及它與任何可能對象的關聯，那我們就必須承認：道德律必須是普遍有效的，它不僅對人類有效，而且對一切有理性者都是有效的；不僅只是在偶然的條件下有效，或者有些例外可不適用於它，而是絕對必然有效的。這樣，我們可以明白：像這樣具有明證的必然性之定律之可能性，我們不能從任何經驗推證出來，因為如果它係從經驗而來，則我們有何權利把那些也許只在偶然的條件下對人類有效的訓誡，作為普遍的訓誡，而使每一個有理性者對之作無限的敬畏呢？又如果決定我們的意志的定律，只是經驗的，而不是完全先天地在純粹實踐理性中有其根源的，則這些定律如何可以看作是決定普遍的有理性者的意志，因而也是決定我們的意志的定律呢<sup>85</sup>？

第五、康德說：我們不可用實例來求取道德，因為實例自身要先依道德原理來判斷它配不配做實例（模範）。可見實例自身

83 G. M. S., S. 27 f.

84 G. M. S., S. 28 f.

85 G. M. S., S. 28 ff.

沒有頒布道德概念的權威。就是《新約》四福音書中的聖人（按：指耶穌），也得要與我們的完滿的道德理想比較後，才能承認他是聖者。所以他講到他自己說：「為什麼你們說我（你們看得見的）是善？除了上帝（你們沒看見的）以外，沒有一個人是善的（善的標型）。」這樣，我們從何處獲得至善的上帝的概念呢？這只有從理性先天地構想出來並與意志自由的概念不可分的道德的完滿的理念中去獲得了。在道德中，模仿是絕沒有地位的，實例不過用於鼓勵人罷了<sup>86</sup>。

以上五個論證，是康德用以證明絕對必然和普遍的道德律必須是先天的之論證。這五個論證中，前二個偏重於證明道德律不能從經驗而來，後三個則偏重於證明道德律必須是先天的。從這五個論證，我們可以看出康德在這裡所用的論證方法，與他在《純粹理性批判》中所用的方法完全是一樣的。我們可以說：他把在《純粹理性批判》中用以分析理論理性的方法，完全應用到分析純粹實踐理性的上面來。因為二者所關涉到的都是知識的必然性和普遍性的「合法性」的問題：在《純粹理性批判》中，康德因受休謨的影響，認為普遍客觀的知識不可能從經驗而來，因為從經驗而來的知識，我們無權說它是普遍的和客觀的；而這裡康德根據完全同樣的理由，證明具有絕對必然性和普遍性的道德律不可能從經驗而來，因為從經驗而來的定律不可能具有絕對必然性和普遍性。因此，他在《純粹理性批判》中肯定普遍客觀的知識必須是先天的，而在這裡則肯定具有絕對必然和普遍性的道德律也必須是先天的。所以，我們可以說：康德是把《純粹理性批判》中分析理論理性的方法，完全應用到這裡分析純粹實踐理性的上面來。

---

86 G. M. S., S. 29f.

### (三) 肯定道德令式是先天綜合的實踐命題

康德於肯定道德律必須是先天的以後，進一步發現道德的令式是先天綜合的實踐命題，同時由於他已先行肯定道德律之絕對必然性和普遍性是既與之事實，因而亦肯定這種作為先天綜合的實踐命題之道德令式之必然性和普遍性，也是和那既與之事實一樣的可能。他這裡所採的方法學步驟，與他在《純粹理性批判》中所採的步驟完全是一樣的。在《純粹理性批判》中，他於肯定普遍客觀的知識必須是先天的以後，進而發現數學中及物理學中的先天綜合判斷之存在，同時肯定這種存在是既與的事實，並進而闡明其如何可能；而這裡他於肯定道德律必須是先天的以後，亦進而發現道德的令式是先天綜合的實踐命題，不僅肯定這種命題之必然性和普遍性是既與的事實，並進而闡明其理性上如何可能。我們甚至可以說：康德這裡發現道德令式是先天綜合的實踐命題，完全是受他在《純粹理性批判》中發現先天綜合判斷之思想引導的結果。因為他在這裡從肯定道德律之先天性，以至於發現道德令式是先天綜合之實踐命題，幾乎是順理成章的一回事。

康德所謂「令式」(Imperativ)的意義，指的是表達「命令」(Gebot)的型式(Formel)；所謂「命令」(理性的命令)的意義，指的是對於意志具有強制力量的客觀原理<sup>87</sup>。他把令式區分為二種：一種是假言的令式(der hypothetische Imperativ)，一種是斷言的令式(der kategorische Imperativ)。前者表達一個可能的行為之實踐的必然性，只是為達到人所意欲的(或可能意欲的)另一事物的手段；但是後者則表達行為自身便是客觀的和必

87 G. M. S., S. 34f.

然的，而不牽涉到任何其他的目的<sup>88</sup>。假言令式他又區分為二種：一種是表達所要達到的目的只是可能的目的，這種令式他稱為「蓋然的實踐原理」(ein problematisch-praktisches Prinzip)；另一種是表達所要達到的目的是現實的目的，這種令式他稱為「實然的實踐原理」(ein assertorisch-praktisches Prinzip)。至於斷言令式則不牽涉到任何其他的目的，而宣稱一件行為本身便是客觀的和必然的。這種令式他稱為「必然的實踐原理」(ein apodiktisch-praktisches Prinzip)<sup>89</sup>。

所謂「蓋然的實踐原理」，只是一種「技術」(Geschicklichkeit)的實踐原理。它本身不包含任何目的，而只是告訴我們：如果我們要達到什麼目的時，則必須做些什麼。至於這個目的是否為合理的，則與這個原理無關。例如，一個醫生要把病人治好，與一個下毒的人要把人毒死，從宜於達到目的來看，則這兩個原理都具有同等價值的。這樣的原理康德稱為「技術的令式」(Imperativ der Geschicklichkeit)<sup>90</sup>。

什麼是「實然的實踐原理呢」？康德說：有一種目的，我們可假定為一切有理性者（就他們不是絕對獨存的存在者，以及令式適用於他們而論）的共同的現實的目的，這目的即是「幸福」的目的，因為求幸福是屬於人類的本性的必然性(Naturnotwendigkeit)。因此，表達為增進幸福的實踐的原理，對於每一個人都具有必然性的，所以，這樣的原理是實然的實踐原理，即實然的令式。但是，這樣的令式，仍然是假言的，因為這令式自身不是目的，而只是為求達其他目的的手段罷了，所以它不能絕對地命令人行為。至於為選擇求得最大幸福的手段之技術，從最狹的

88 G. M. S., S. 36f.

89 G. M. S., S. 36f.

90 G. M. S., S. 37f.

意義上講，康德稱它為「明達」(Klugheit)。

最後一個實踐的原理是「必然的實踐原理」，它不以行為能達到什麼目的為條件，而是直接命令人要做一件行為，這種實踐的原理便是「斷言的令式」。這種令式與行為的內容與人所預期的結果無關，而只涉及行為自身所自出的形式和原理。在這種令式中，行為的善的本質 (das wesentlich-Gute) 在於行為者的立心 (Gesinnung)，而不在於行為的結果。這種令式康德又稱之為「道德的令式」(der Imperativ der Sittlichkeit) 91。

上述三種實踐原理的意志作用，由於其強制力的不同而有顯著的區別。為使這種區別標明得更明白些，康德再依上述的順序給與這三個原理以三個不同的名稱，即：(1) 技術的規則 (Regeln der Geschicklichkeit)、(2) 明達的忠告 (Ratschläge der Klugheit) 及 (3) 道德的命令 (定律) (Gebote [ Gesetze ] der Sittlichkeit)。為什麼康德把道德的令式稱為「道德的命令」或「道德的定律」(簡稱為「道德律」)呢？蓋因只有「定律」包含無條件的及客觀的、因而是普遍有效的必然性之概念，同時「命令」就是必須遵守之定律，就是說，即使反乎愛好，這命令也須遵守，所以他把道德的令式稱為「道德的命令」或「道德律」。至於「忠告」，固然也包含必然性，但這種必然性只是在主觀的偶然的條件之下，即是否有人把此事或那事看作是他的幸福的條件之下才有效。反之，斷言的令式即道德的令式則不受任何條件的限制，而且，作為絕對的實踐必然的原理，它可以十分正當地叫做「命令」。此外，康德又把上述第一種令式稱為是「技術的」(technisch) (即屬於技術的)，第二種令式稱為是「實用的」(pragmatisch) (即屬於福利的)，第三種令式稱為是「道德的」

91 G. M. S., S. 38f.

(*moralisch*) (即屬於普遍的自由行為，即屬於道德的) 92。

把令式的種類和意義分析以後，康德進而提出一個問題：這些令式如何可能？即是說，這些令式如何對我們有強制力93？

先就技術的令式來說：這種令式如何可能，是用不著特別解釋的。因為意欲於一種目的的人，也意欲於為達此目的所不可少的、而同時又是他的力量所能達到的手段（如果他的理性決定他的行為的話）。就立意作用說，這只是一個分析命題。這就是說，令式已從意欲於這個目的之概念中，引伸出為實現此目的之必然行為的概念了。所以，技術的令式的可能性是毋庸詳細解釋的94。

其次，就明達的令式來說：如果我們對於幸福已有確定的概念的話，則明達的令式的可能性也和技術的令式一樣是分析的。因為立意要達到這個目的的人，也立意於達此目的而為他力量所能達到的手段，這是分析的。不過，困難的是：「幸福」這個概念很含糊，人人需要幸福，但他所要的究竟是什麼，卻不能確定地說出來。蓋因「幸福」概念中的一切成分都是經驗的，即人要通過經驗才能確切地知道自己需要什麼。然而，這又有一個困難：「幸福」這個概念要求一個絕對全體性的概念，即它要包括我們的現在及未來的狀態中之最大的福利。因此，就是頂有見識和能力、但卻是有限的存在者，也不能對自己的幸福形成一個確定的概念。例如，你要財富嗎？難到你不會因此弄到頸上背著更多的焦慮、嫉妒和誘惑嗎？你要知識和卓見嗎？難道這類知識和卓見不會使你由於更能看見將來無可避免的禍害，而更覺得可怕嗎？或者因此而更增加使你煩惱的欲望嗎？你要長壽嗎？誰能保

92 *G. M. S.*, S. 38ff.

93 *G. M. S.*, S. 39f.

94 *G. M. S.*, S. 39f.

證長壽不會成為長苦呢？等等。簡言之，無論根據什麼原理，都不能確定什麼東西會使你真正幸福。因為要這樣，則一個人要無所不知才行，但這是不可能的。因此，我們求幸福的行為，不能根據任何確定的原理，而只能根據經驗的忠告。所以，明達的令式並不是命令，即它並不表達行為是客觀地實踐必然的。我們只能認它是理性的「勸告」(consilia)，而不是理性的「命令」(praecepta)。不過，只要求達幸福的手段可以確然地知道，則明達的令式就是個分析的實踐命題。它與技術的令式只有一點不同，即後者的目的只是可能的，前者的目的則是既與的。但在二者之中，所表達的都不過是求達目的之手段罷了，故都是分析的命題。所以，對於明達的令式的可能性之了解，是無困難的<sup>95</sup>。

第三、就道德的令式來說，其情形便與上面完全不同了。它所表達的客觀的必然性，不依靠任何先行的假定，所以它不是假言的命題。例如，「你不應該假許諾」這個令式，並不是說：「你不應該假許諾，因為萬一給人知道了，你的信用就要破產了。」換句話說，這個誠律並不是僅僅勸人避免另外什麼害處，而只是因為這行為本身便是壞的。所以，這樣的令式便是斷言的令式<sup>96</sup>。這種令式，由於它不依靠任何先行的假定，故它不再是個分析命題，而它之「如何可能」，是唯一待解決的問題。現在康德發現這種斷言令式是先天綜合的實踐命題。他說：

我不依據任何先行假定的出於愛好的條件，而把行為先天地、因而是必然地與意志連結起來（雖然這種連接是在一個對一切主觀的動機都有支配力量的理性的

95 G. M. S., S. 40ff.

96 G. M. S., S. 42f.

理念之下)。所以，這是一個實踐的命題，它不能把一個行為的意欲從另一個先行假定的意欲中分析出來（因為我們沒有這麼完全的意志），而是把它直接與有理性者的意志的概念，作為不是其中所包含的東西而連結起來。<sup>97</sup>

康德這種說法，明顯地指出斷言令式是先天綜合的實踐命題：第一、斷言令式不根據任何先行假定的出於愛好的條件，而把行為直接地與意志連結起來；這表示斷言令式是綜合的實踐命題，因為這種令式所表達的行為意欲，不能從任何先行假定的目的中分析出來。第二、這種連結又是先天的和必然的。所以，斷言令式是先天綜合的實踐命題。

這樣，康德發現出斷言令式（即道德令式）是先天綜合的實踐命題。由於他已先行肯定了道德律的絕對必然性和普遍性是既與之事實，因此，作為先天綜合的實踐命題的道德令式之絕對必然性和普遍性也是同樣的被肯定的。因此，他在這裡並不問：道德令式是否可能？而只是問：道德令式如何可能？即它的可能性的根據在那裡？這個問題是他在《道德形上學的基礎》中所要解答的根本問題，正如「先天綜合判斷如何可能？」是他在《純粹理性批判》中所要解答的根本問題一樣。

#### （四）道德令式之可能性之先天條件之分析 ——「自由」概念之發現

康德於發現道德令式是先天綜合的實踐命題後，進而分析這

---

97 G. M. S., S. 43f. Anmerkung.

個先天綜合的實踐命題之可能性的先天條件。這是他的哲學方法在純粹實踐理性的分析之應用上的第四步驟。這一步驟與他在《純粹理性批判》中分析「先天綜合判斷如何可能」的先天條件之步驟完全是一樣的。在《純粹理性批判》中，他於發現先天綜合判斷的存在後，即進而分析此先天綜合判斷之可能性之先天條件；現在他在這裡發現道德令式是先天綜合的實踐命題後，亦進而分析這先天綜合的實踐命題之可能性的先天條件。所不同的是：在理論理性的分析中，他先分析先天的概念，再進而分析基本原則；而在這裡則他先分析基本原則，再進而分析其先天概念。這種不同，不是方法學上的不同，而只是分析次序上的不同。這點筆者在上面業已指明。

康德這裡分析道德令式的基本原則的方法，也用的是「孤立法」。所謂「孤立法」即是：當我們分析一個概念或原理的要素時，把概念或原理中其他的要素分開，使這個被分析的要素孤立起來，單獨地加以考量；當分析其他的要素時，同樣地也把它孤立起來，單獨地加以考量。俟所有的要素都分析出來後，再把它們綜合起來，構成基本原則。康德在《純粹理性批判》中用這方法分析感性的先天形式（即空間和時間）及悟性的先天形式（即範疇），俟感性及悟性的先天形式都分析出來後，再把它們綜合起來，構成純粹悟性的基本原則。這裡康德完全用相同的方法去分析道德律的基本原則：他首先用「孤立法」去分析道德令式（即斷言令式）的「型式」（Formel），然後用同樣的方法去分析道德令式的「目的」（Zweck）。換句話說，當他分析道德令式的「型式」時，把「目的」分開，使「型式」單獨地來作考量；當他分析道德令式的「目的」時，則把「型式」分開，使「目的」單獨地來作考量。俟「型式」和「目的」都分析出來以後，再把

兩者綜合起來，構成道德令式的基本原理，此即是純粹實踐理性的基本定律。所以，道德令式（即斷言令式）的分析分下列三個步驟：

1. 斷言令式的型式原理之分析；
2. 斷言令式的目的原理之分析；
3. 斷言令式的基本原理（即純粹實踐理性之基本定律）之分析。

先就斷言令式的型式原理之分析來說：康德用孤立的方法先把其中所包含的「目的」撇開，單就這種令式的「型式」來考量。這樣，他發現斷言令式的型式只是一個「一般定律的普遍性」（Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt）的型式。他說：

當我思考一般的假言令式時，那麼，當它的條件未給與我之前，我不能預先說這個令式包含什麼內容。可是，當我思考斷言令式時，則我立刻就知道這個令式之內容。因為這個令式所包含的，除了定律之外，只有要服從這個定律的格率<sup>98</sup>之必然性。但是，這定律不包含任何限制它的條件，故剩下的只是行為的格率所必須服從的一般的定律之普遍性，而且，只有這種合定律性，是這個令式所表達為必然的。<sup>99</sup>

98 關於「格率」（Maxime）的意義及它與客觀原理（即實踐的定律）的區別，康德的原註如下：「格率是主觀的行為原理，必須與客觀的原理（即實踐的定律）區分開來。格率包含理性依照主觀的條件（往往是無知或愛好）而決定的實踐規則，故它是主觀行為所依照的基本原則。但定律則是適用一切有理性者的客觀原理，是他應該怎樣行為的基本原則，即是個令式。」（見 *G. M. S.*, S. 44f. Anmerkung.）

99 *G. M. S.*, S. 43ff.

因此，他立下斷言令式的型式道：「只依照你能夠立意要它成為普遍定律的那個格率去行為。」(Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.)<sup>100</sup>

由於自然律(Naturgesetz)具有普遍性，而這種普遍性在一般的常識上(在形式上說)易於了解，於是康德又利用「自然律」的概念來表達上述型式。因此，上述型式又可表達如下：「要使你的行為格率通過你的意志會變成普遍的自然律那樣去行為。」(Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.)<sup>101</sup>

康德於分析出斷言令式的型式後，隨即舉出四個關於「義務」的例子，以證明上面分析出來的斷言令式之型式之「合法性」。筆者在上面第一章中曾經指出：康德於作任何一種先天概念或基本原則的分析後，必須隨之作一個「先驗演繹」或「證明」，以證明所分析出來之先天概念或基本原則之「合法性」。這是他的哲學方法的特徵。這裡他應用完全相同的方法：他舉出四個關於義務的例證，以證明上述型式作為斷言令式之型式之「合法性」。而且，他在這裡的證明方法，也和《純粹理性批判》中「先驗演繹」的方法完全相似，即他以斷言令式的絕對必然性作為既與事實為根據，來證明上面分析出來之型式作為斷言令式之型式之「合法性」；而不是以上面分析出來之型式為根據，來證明斷言令式之絕對必然性作為既與事實之「合法性」的。所以，我們可以把這四個例證看作是對於斷言令式的型式的「先驗

100 G. M. S., S. 44f.

101 G. M. S., S. 44f.

演繹」。下面筆者引述此四例中之二例，以見康德此種證法之一般：

例一：假如有人連續遭遇不幸的事情，以致弄得絕望而不願再活下去，但他仍保持著相當的理性，而問自己說：自盡不會與義務衝突嗎？這樣，他研究他的行為的格率能否成為普遍的自然律。他的格率是：為愛惜我自己計，我採取「如遇到活下去會苦多樂少的時候，我就折短我的生命」這個原理。那麼再問：這個出於自愛心的原理，能否成為普遍的自然律？這樣，我們立刻就看到：假如一個自然界的定律是：司促進生命的感情，也是毀滅生命的感情，則這個自然界一定會自相衝突而不能存在了。所以，上述的格率不能成為普遍的自然律，因而與一切義務的最高原理不相容<sup>102</sup>。

例二：假如有人因窮困必須借錢，他雖明知將來不能償還，但如他不答應將來償還，則借不到錢。但他還有相當良心，而問自己道：用這種方法解決困難，不是與義務衝突嗎？如果他自問之後，還是這樣做，則他的行為格率如下：當我要用錢的時候，雖明知將來不能歸還，也要向人借錢，並答應將來歸還。這個自私的原理也許可以同他的整個的將來福利相合，但眼前的問題是：這個格率能否作為普遍的定律？那麼，我們立刻就會發現：這個格率絕不能作普遍的自然律而自相一致，而必然會自相矛盾。因為如果人人都在困難時都可作假許諾，並以這格率作為普遍的定律的話，則許諾及許諾所包含的目的都變為不可能。因為這樣一來，沒有人會相信有誰會許諾他什麼事情了，人人都會嘲笑這許諾是空話<sup>103</sup>。

---

102 G. M. S., S. 45f.

103 G. M. S., S. 45ff.

上述兩個例證的證法，可說是消極的證法，它只指出凡與義務衝突的格率，都不可作為普遍的自然律。這樣的證法無疑地已先行假定了義務或道德律的必然性和普遍性是既與的事實，因為上述二例的兩個主人翁都在詢問自己，他們的行為是否與義務衝突？由於不可作為普遍的自然律者便與義務衝突，那麼，必須可作為普遍的自然律的才會與義務相合，這樣，義務或道德律自身的必然性和普遍性是被先行假定為既與事實的。由此可知，康德這裡的證法是以義務或道德律的必然性和普遍性作為既與事實為根據，來證明斷言令式的型式必須是普遍的；換句話說，斷言令式的型式必須是普遍的，即可作為普遍的自然律的，我們才能理解義務或道德律之必然性、普遍性之既與事實。這種證法正是他在《純粹理性批判》中作「先驗演繹」時之證明方法。例如，在空間的「先驗闡釋」中，他首先肯定幾何學命題之明證的必然性是既與事實，然後他說：空間必須是先天的直觀，我們才能理解幾何學命題的明證的必然性。所以筆者說：上述的例證可看作是康德對於斷言令式的型式所作的「先驗演繹」。

上面康德把斷言令式的型式分析出來，並且給與證明了，現在他進而分析斷言令式的「目的」。上面說過，斷言令式是不牽涉任何先行的目的作為其可能的條件的，即不牽涉到任何行為的材料，以及由行為而來的預期結果，而只關涉到令式之形式，以及此形式所自出之原理。那麼，斷言令式是沒有「目的」的嗎？但康德又認為不然。他認為斷言令式也是有目的的，但這個目的是客觀的目的，而不是主觀的目的。主觀的目的與客觀的目的之區別，在於前者基於「動機」(Triebfeder)，而後者則基於「動因」(Bewegungsgrund)。「動機」是主觀的慾望基礎，「動因」則

是客觀的意志基礎，後者是對一切有理性者都是有效的<sup>104</sup>。康德現在分析這種客觀的目的。他用孤立法，把令式的型式丟開，而專門考量令式的目的（客觀的目的）。這樣，他發現斷言令式的目的是一種它的存在自身便是目的的東西；換句話說，它的存在自身便有絕對的價值。康德說：只有在這種東西中存有斷言令式，即實踐定律的可能的根據<sup>105</sup>。現在問：這個以自身的存在便是目的的主體是什麼？康德說：

人及一切有理性者以自身為目的而存在，他不是只供這個或那個意志任意利用的工具，而必須把他對自己及對其他有理性者之一切行為都看作是目的。<sup>106</sup>

現在再問：我們如何認識人及一切有理性者以自身為目的而存在呢？康德說：

[……] 有理性者之所以被稱為人格 (Personen)，即因他們的本性已證明他們自身是目的，而不能當作工具被運用，因而限制一切的肆意（並且是一個敬畏的對象）。<sup>107</sup>

接著又說：

假如真有這麼一個最高的實踐原理或關於人之意志之

---

104 G. M. S., S. 51ff.

105 G. M. S., S. 52f.

106 G. M. S., S. 52f.

107 G. M. S., S. 53f.

斷言令式，則它必須是這樣的一個原理，即它是由對每一個人都必然是目的的東西（蓋因這東西自身便是目的）之表象中，引伸出來的一個意志的客觀原理，因而可作為普遍的實踐定律的。這個原理的根據是：理性的本性以自身為目的而存在。<sup>108</sup>

這裡我們必須注意：康德這種主張並非一種推理的知識，而是對於一種知識作為既與事實的肯定。他肯定這種知識，正如他肯定斷言令式之絕對必然性是既與事實一樣。換句話說，斷言令式除包含絕對的必然性和普遍性的意識外，尚包含人及一切有理性者以自身為目的而存在的意識。至於這個作為既與事實的人及一切有理性者以自身為目的而存在之知識，我們如何認識？這是一個困難的問題。我們容至下章再行討論。

這樣，康德把斷言令式的目的也分析出來了。因此，他定立斷言令式的目的之原理如下：「你要這樣行為，做到你對人，包括你自己及一切其他的人，在任何時候都同時當作目的，而不只作工具來使用。」（Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.）<sup>109</sup>

康德於分析出斷言令式的目的之原理後，仍然引用四個例證來說明這個原理的「合法性」。這四個例證我們同樣地可看作是對這個第二個原理的「先驗演繹」。現在我們引述其中之二例如下：

例一：依照對於自己的必然義務之概念來說，要想自殺的人

108 G. M. S., S. 53f.

109 G. M. S., S. 54f.

必須問自己道：到底他的行為與「自身就是目的」的人的觀念是否相符？如果他為要脫逃苦境而自殺，則他就是只把人當作一個維持可忍受的境況到死為止的工具。然而，人不是物件，即不可只當作工具而被運用，而必須時時在他的一切行為上被認為他的自身便是目的。因此，我不能把在我身上這個人作任何處置，以使他殘缺、損害或致死<sup>110</sup>。

例二：關於對他人的必然義務來說，要想對別人作假許諾的人會立刻見到：他只把別人當作工具來利用，而未把他人自身也看作具有目的的。因為為達到我的目的而被我用假許諾來利用的人，絕不會贊同我對他的這種行為，故不能有這種行為的目的<sup>111</sup>。

上面兩個例證的證法，也完全採取「先驗演繹」的證法。康德先行肯定了義務以人及一切有理性者自身為目的，而他在這裡並不證明這個肯定的「合法性」，反而以這個肯定為基礎，證明一切違反義務的行為格率，都是把人及一切有理性者只當作工具來利用，而不當作目的來看待的。這種證法等於是說：如果行為的格率是義務的原理的話，則它必須以人及一切有理性者自身看作為目的，而不可當作工具來利用，它才能與義務的概念相合。這完全是「先驗演繹」的證法。所以筆者說：上面兩個例證亦可看作是對於斷言令式的第二個實踐原理的「先驗演繹」。

這樣，斷言令式（即道德令式）的兩個實踐原理都分析出來了。現在康德進一步把二者綜合起來，而構成第三個實踐原理：依照第一個實踐原理，則一切實踐的立法之根據都客觀地存在於規則及使規則成為定律（至少如自然律）之普遍性之形式中；依

110 G. M. S., S. 54f.

111 G. M. S., S. 54ff.

照第二個實踐原理，則一切實踐的立法根據都主觀地存在於目的之中，而一切目的的主體便是每一個有理性者。這樣，把兩個實踐原理合起來，便產生第三個實踐原理，作為意志與普遍的實踐原理相一致的最高條件，這個原理便是「作為普遍的立法意志的每個有理性者的意志的理念」（Die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens）<sup>112</sup>。這個原理的立言形式似乎與上述兩個原理不盡相同，但康德後來曾在二處建立與上述兩原理形式相同的第三個原理：一是在本書，即《道德形上學的基礎》第二章討論「目的之國」（Reich der Zwecke）時，他建立實踐的原理說：「你除依照下列的格率行為外，不依照任何其他的格率行為〔……〕即意志通過它的格率可以同時認為它自己就是普遍定律的頒布者。」（Keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun als so, [...] daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.）<sup>113</sup>這個實踐原理的形式，我們無妨簡化為更接近上述第一及第二兩個實踐原理的形式，即：「要這樣行為，做到你的意志通過它的格率可以同時認為它自己就是普遍定律的頒布者。」這個原理事實上即是上述第三個實踐原理。另一是在《實踐理性批判》的〈純粹實踐理性的分析論〉中，康德建立「純粹實踐理性的基本定律」（Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft）道：「要這樣行為，使你的意志的格率在任何時候都同時可作為普遍的立法原理。」（Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.）<sup>114</sup>這個基本定律，更明顯地表達出上述第

112 G. M. S., S. 56f.

113 G. M. S., S. 60f.

114 K. p. V., S. 39f.

三個實踐原理之意義，故我們亦可把這個基本定律看作是上述第三個實踐原理的另一形式。

上述第三個實踐原理，是斷言令式（即道德令式）的最高基本原則。對於這個基本原則，康德未另舉例證明。這並非他的方法學已經改變，而是他說：上面用以證明第一實踐原理及第二實踐原理的例子，都可以用來證明這個原理，故他從略<sup>115</sup>。

依據這第三個實踐的原理，則可知我們的意志之所以服從道德律，正因為我們的意志自己是定律的頒布者的緣故。因此，從這個實踐的原理便出現了一個概念，即「自律」（Autonomie）的概念，即自己服從自己所頒布的定律。這樣，「斷言令式如何可能」的根據或條件便被分析出來了，這根據便是「自律」。康德把這個原理稱為「自律的原理」（Prinzip der Autonomie），而把其他的原理稱為「他律的原理」（Prinzip der Heteronomie），以示區別<sup>116</sup>。

但是，這個「自律」的概念，在康德看來即是「自由」（Freiheit）的概念。因為「自由」的意義表示有理性者的意志不受外來原因的決定。但這個意義分析起來，又包含兩方面的意義：一是消極的意義，即不受外在原因的決定；另一則是積極的意義，即「自我決定」（Selbstbestimmung）。康德說：「[……]自由雖不是意志依照自然律的意志的性質，但不能因此而說它是無定律的，而毋寧是一種依照不變的定律的原因性，不過是一種特殊的原因性罷了；否則的話，自由意志將毫無意義。」<sup>117</sup>這樣，「自由」的積極意義即「自我決定」，顯然指的是「自我立法」（Selbstgesetzgebung）的意義，也就是「自律」的意義。所

115 G. M. S., 57f. Anmerung.

116 G. M. S., S. 58f.

117 G. M. S., S. 74f.

以，斷言令式（即道德令式）如何可能的條件，即「自律」，也就是「自由」。關於這點，康德還有一段話說得很明顯。他說：「所謂意志在一切行為上自己便是定律，這命題只是指明一個原理，即只依照可使自己作為普遍定律的對象之格率去行為。但這正是斷言令式的型式及道德的原理；所以，自由意志與道德律決定下的意志，是一回事。」<sup>118</sup>因此，「斷言令式如何可能」的條件被分析出來了，這條件便是「自由」。

康德依上述第三個實踐原理，除分析出「自由」的概念外，尚分析出兩個極重要的概念：一是「目的之國」（Reich der Zwecke）之概念，另一便是「人格之尊嚴」（Würde der Persönlichkeit）之概念。先就「目的之國」的概念來說，依照上述第三個實踐原理，則一切有理性者（連自己在內）一方面以自身為目的，另一方面又必然地服從自己所頒布的定律；這樣，則一切有理性者（連自己在內）依照這共同的普遍定律，便形成一個系統的全體，這個全體康德稱它為「目的之國」<sup>119</sup>。在這個「目的之國」內，如果有理性者是普遍定律的頒布者，同時自己又服從這個定律，那麼，他是「目的之國」之一分子。如果他作為定律頒布者，而自己又不受任何別の有理性者之意志之支配，則他就是這國中的元首<sup>120</sup>。有理性者必須以自己是「目的之國」中之一分子或元首之資格頒布定律。如果有理性者的行為格率不是本性上必然地合乎客觀的原理的話，則遵守這個原理的行為的必然性，叫做「實踐的強制」（praktische Nötigung），即是「義務」。「義務」不適用於「目的之國」之元首，但卻適用於「目的之

118 G. M. S., S. 75f.

119 G. M. S., S. 59f.

120 G. M. S., S. 59f.

國」中之一切分子，而且平等地適用於一切分子<sup>121</sup>。

其次，就「人格之尊嚴」來說，康德說：

理性把每個作為頒布普遍定律的意志之格率，適用於任何其他意志及任何自己之行為，這樣做，並非由於任何其他的動機或將來的利益，而是由於只服從自己所頒布之定律之每一個有理性者之尊嚴之理念。<sup>122</sup>

康德認為：在「目的之國」內，一切東西不是有價格，便是有尊嚴。凡是有價格的東西都可以別的等值的東西來代替，但是，「尊嚴」卻是高於一切價格而不可以等值的東西來代替的。「〔……〕凡構成使事物自身能成為目的之條件的東西，不僅有相對價值，即價格，而且有內在的價值，即尊嚴是也。」<sup>123</sup>所以，「尊嚴」是一種「內在的價值」。

上面「目的之國」及「人格之尊嚴」兩個概念，是康德從第三個實踐的原理中在「自由」的理念之外再分析出來的。關於「目的之國」的概念從第三個實踐的原理中分析出來，我們可以看得很明白，因為第三個實踐原理是從第一個和第二個實踐的原理綜合起來構成的，第一個原理規定了有理性者的行為格率之普遍性，第二個原理規定了有理性者的行為的意志以自身為目的。從這兩個實踐原理合起來的第三個實踐原理，很明顯地已包含了「目的之國」的概念。但是，「人格的尊嚴」的理念也是從上述第三個實踐的原理中分析出來，則我們未能見到；因為上述第三個實踐原理並不包含「人格之尊嚴」這理念，也毋須先行假定這

121 G. M. S., S. 60f.

122 G. M. S., S. 60f.

123 G. M. S., S. 60ff.

理念。雖然康德並未把這理念與「目的之國」的概念也發生關聯，即如上面所說，在「目的之國」內，一切東西不是有價格，便是有尊嚴；但我們亦未能把「人格之尊嚴」的概念從「目的之國」的概念中分析出來。所以，很明顯的，康德是把「人格之尊嚴」這理念當作既與事實來肯定的。那麼，我們如何認識這既與的事實呢？又「人格尊嚴」與斷言令式之間之關係如何呢？康德未有進一步的說明。這是一個須待解決的困難問題，我們容至下章再行討論。

康德分析斷言令式（即道德令式）可能之根本條件之工作，至此告一段落，斷言令式可能之根本條件便是「自由」。因此，他便進入他的方法學的下一階段，即對「自由」概念的演繹。

### （五）「自由」概念的演繹

康德於分析出「自由」概念作為斷言令式可能之根本條件後，進而作自由概念的演繹。這是他的哲學方法在分析純粹實踐理性上的運用的第五階段。這一階段相應於他在《純粹理性批判》中分析出空間、時間和範疇作為普遍客觀知識可能之先天條件後，對它們所作之「先驗闡釋」及「先驗演繹」之階段。

「自由」概念的演繹工作，是在證明「自由」這個概念作為斷言令式之可能性之條件之「合法性」。康德在本書即《道德形上學的基礎》中未用「先驗演繹」的標題，而且避免用「先驗」（*transzendental*）一字，甚至「演繹」這名詞也僅在書中出現一次<sup>124</sup>，其原因是否為避免純粹實踐理性與理論理性的混淆，則他未有說明。但無論如何，康德這裡所作對「自由」概念的演繹

124 G. M. S., S. 84f.

工作，從方法學看，完全相當於《純粹理性批判》中對空間、時間及範疇所作之「先驗闡釋」及「先驗演繹」之工作；而且，他在這裡所用的證明方法，也完全和《純粹理性批判》中「先驗闡釋」或「先驗演繹」的方法一樣。就是說，他在這裡是以道德律之絕對必然性之既與事實之肯定為基礎，來證明「自由」之為斷言令式之可能性之條件之「合法性」的；而不是以分析出來之「自由」理念，來證明道德律之絕對必然性是既與之事實的。

但是，這裡出現一個困難：道德律的必然性和普遍性之「既與事實」，並不像理論理性之普遍客觀知識之存在事實那樣容易為人所認識，因為後者是與「可能經驗」相連結著的，表現在「可能經驗」中的知識，即使是具有最普通常識的人也能認識的。但是道德律卻正相反，它不是通過經驗而給與我們的，而完全是先天的。因此，即使如康德所說，道德律之絕對必然性是人人都必須承認的，但是這種絕對的必然性基於何處，則非人人所能了解。如果這種絕對的必然性不能為人所了解，則「自由」概念的演繹便無法進行，因為「自由」概念的演繹是建立在道德律之絕對必然性和普遍性作為既與事實的肯定上面的。

康德自己也明白這點，於是他在進行「自由」的演繹之前，先行闡明道德律之絕對必然性和普遍性這個「既與事實」。但是他這裡闡明這個既與事實的方法，並不是舉幾個道德令式的實例作為先天綜合的實踐命題是既與事實的明證，有如他在《純粹理性批判》中舉幾個幾何的基本公理及物理學的基本原理作為先天綜合判斷的存在是既與事實的明證那樣（雖然他在《道德形上學的基礎》的初步討論中，亦以「你不應說謊」這個道德令式的實例來作為道德律之絕對必然性是既與事實的明證<sup>125</sup>，但在這裡

---

125 G. M. S., S. 5f.

他卻不再這樣做)；而乃在闡明我們人作為有理性者而存在這個「事實」上面，根據這個事實再來作「自由」概念的演繹。蓋因在康德看來，人作為有理性者而存在這個事實，即意指道德令式之絕對必然性這個事實。因為道德令式之絕對必然性基於「自律」，而人作為有理性者而存在也是基於「自律」，「自律」即是「自由」，故可以人作為有理性者而存在這個事實，作為道德令式之絕對必然性之事實，來作「自由」概念之演繹之根據。

但是，這裡又發生一個問題：我們何以知道有理性者必定是「自由」的呢？這必須是最先要闡明的問題，因為這個問題闡明了，我們才有權根據人作為有理性者而存在這個事實，作為道德令式之絕對必然性之事實，來作「自由」概念之演繹。

因此，康德便最先闡明有理性者與「自由」間的必然的不可分的關係。他認為「自由必須先行假定為一切有理性者的意志的特性」<sup>126</sup>。他這種說法，並不是先行假定意志自由，來證明我是有理性者，因為這樣會陷入循環論證的錯誤<sup>127</sup>，而是在說：所謂有理性者，其意志是獨立於一切外來原因之外的，而純受純粹實踐理性所決定的，因而他的意志必須是自由的，否則他便不是有理性者。他說：

我們一定要認為一切具有意志的有理性者都必然有自由這種理念，他惟有依這理念行事。因為我們認為在這樣的有理性者之中，有個實踐理性，即關於其對象具有原因性的理性。我們不能設想一個理性，關於它的判斷，有意地接受外來的指導，因為假如這樣，行

126 G. M. S., S. 75f.

127 G. M. S., S. 79f.

為者會以為不是他自己的理性決定他的判斷力，而是衝動決定了它。理性必須認它自己是它的原理的創作者，不受任何外力的影響，所以，理性無論是作為實踐理性，或作為有理性者的意志，必須看作它自己是自由的。換句話說，有理性者只有在自由的理念之下，他的意志才是他自己的意志。因此，從實踐的觀點說，必須認為一切有理性者都有自由這個理念。<sup>128</sup>

康德這些話，可以這樣來說明，即：唯有意志是自由的，我們才能了解所謂有理性者，否則便不是有理性者。所以，「自由」與有理性者是不可分的。現在的問題是：我們如何了解有理性者的存在這個「事實」？這個「事實」認識了，則「自由」的演繹便得到了根據。

康德現在進而闡明人作為有理性者的存在這個「事實」。我們要注意的是：他這種闡明並不是證明，就是說：人作為有理性者而存在是既與的事實，是無待證明的，即毋須其他根據而成立的；現在只是闡明這種事實，使我們認識這種事實。他認為我們可用比較「感性世界」(Sinnenwelt)及「悟性世界」(Verstandeswelt)兩個觀點的方法，來認識這個作為有理性者而存在的「自我」。他說：

我們還賸有一個辦法，就是去研究看看，到底我們通過自由設想我們是先天的動力因的時候，所採取的觀點，與我們依照作為能親見到的結果之行為所表象的

---

128 G. M. S., S. 76f.

觀點，是否不同。129

接著說：

一切不是出自我們的自由意志的表象（例如起於感官的表象），所認識的對象，只是它們能觸發我們的那一方面；這些對象是什麼，我們仍不能知道。因此，對於這類表象，盡我們的悟性注意及明晰之所及，我們也只能得到現象的知識，始終得不到關於物自體的知識。這種觀察用不著深思之後才能獲得，而且，我們可以肯定，就是具有極平常智力的人也能做到，不過這種人所用的方法，只是那種所謂情感的判斷力之模糊的識別罷了。這種分別一經成立（也許只是由於我們的被動的所感受之外來表象與由於我們自行活動所產生的表象之不同，而悟到這種區別），則我們必須承認並肯定：在現象的後面有個非現象的東西，即物自體。不過，我們必須承認：由於除了物自體影響我們這一方面外，我們永遠不能知道它，因此我們對它不能再接近一點，也始終不會知道它自身是什麼。這種區別一定會引出感性世界與悟性世界的區別，不論這種區別是何等的粗陋。感性世界也許會隨各個觀照者的不同而有差異，但作為感性世界基礎之悟性世界則只有一個；就是對一個人的自身是什麼，人也不能自命能從內感覺而得到這種知識。因為他沒有自己創造自己，他不是先天地，而乃是憑經驗得到對於他自身

---

129 G. M. S., S. 79f.

的概念。結果，很自然的，就是對於自己的知識，他也只能得自內感覺，因而只能得自他本性的現象，以及通過他的意識被影響的方式而已。同時，在這些純由現象構成的他自己的主體的性質之外，他必須肯定有個別的作為這些性質的根柢的東西，即他的自我是也，無論這自我的性質是怎麼樣的。這樣，他必須把知覺和感覺的感受性，計入感性世界之內，但是在他之內可以純粹活動的東西（即直接到達意識而不經由感官觸發者），必須計入叡智世界（intellektuelle Welt）之內，不過對這世界，他沒有更進一步的知識罷了。130

他又說道：

因此之故，有理性者，就他是叡智這方面來看（非就他較低級的能力上看），一定認自己是屬於悟性世界，而不屬於感性世界。因此，他觀察自己，要認識那些支配他的能力的運用，因而支配他的一切行為的定律，都有兩個觀點可以遵循：一是從他屬於感性世界這觀點來看，他是受制於自然律（他律）；二是從他屬於知性世界這觀點來看，他是受制於超乎自然界，不根據經驗而根據理性的定律的。131

以上是康德用比較「感性世界」及「悟性世界」的方法，闡

---

130 G. M. S., S. 79ff.

131 G. M. S., S. 81f.

明人除了作為感性世界的一分子而存在外，同時也是作為悟性世界的一分子而存在。所謂作為悟性世界的一分子而存在，指的就是作為有理性者而存在。值得我們注意的是，他說知性世界的自我是純粹活動的自我，不經由感官的觸發而直接到達意識的自我。對於這種純粹的自我，他是作為一種既與事實來肯定的，而不是找其他的根據來證明的。這樣，人作為有理性者而存在這事實被康德闡明了。上面說過：他是先行肯定了「自由」必須是有理性者的意志之特性的，現在有理性者的存在既是事實，則「自由」的可能性也成了事實。因為我們可以仿照他在《純粹理性批判》中「先驗演繹」的方法來說：「自由」必須是有理性者的意志的特性，我們才能了解人作為有理性者的存在這個事實。他說：

就他是有理性者、因而是屬於知性世界的存在者而論，人除了依照自由的理念之外，不能設想他自己的意志的原因性。因為不受感性世界的決定因之支配（理性始終必然認定他自己具有這種獨立性），就是自由。132

這說法完全是「先驗演繹」的說法，即「自由」必須是有理性者的意志的特性，我們才能了解有理性者的存在這一事實。但是，所謂「自由」必須是有理性者的意志的特性，即是說「自由」必須是有理性者的存在的條件，今有理性的存在既是事實，則「自由」作為有理性者的存在之條件之「合法性」便得到了證實。上面說過：康德是把有理性者之存在之事實，與道德令式之絕對必

---

132 G. M. S., S. 82f.

然性之既與事實看作是同一的，今「自由」作為有理性者之存在之可能的條件之「合法性」既得到證實，亦即等於證實了「自由」作為道德令式（即斷言令式）之可能條件之「合法性」。換句話說，「自由」概念之演繹工作至此便達成了。

以上闡明了「自由」概念的演繹，即是證明了自由作為道德令式可能的條件的「合法性」。現在進一步的問題是：「自由」如何使道德令式（即斷言令式）可能呢？上面說過：人可以從兩方面來考察自己：一方面覺得他自己是感性世界的一分子，另一方面又意識到自己是知性世界的一分子。當他意識到自己是知性世界的一分子時，他覺得他是完全合乎意志的自律的；但當他意識到他是感性世界的一分子時，他覺得他是「應該」（*sollen*）（當為）合乎意志的自律的。這樣，悟性世界的定律對於感性世界的同一存在者成為一種令式，而合乎這種令式的行為便是「義務」。所謂悟性世界包括感性世界的根據，就是這個意思<sup>133</sup>。這個斷言的「應該」（當為），表象出先天綜合的實踐命題，即是斷言令式，而一切道德令式都是基於這種「應該」而成立的。所以，「自由」通過「應該」（當為）而使斷言令式可能。康德說：這有點像只是作為一般的定律形式的悟性概念加進感性世界的直觀上，而使先天綜合命題成為可能一樣<sup>134</sup>。這樣，斷言令式如何可能的問題便獲得解答了。

依據上面康德對於自由概念的演繹過程，我們可作如下之評註：雖然純粹實踐理性的概念（即「自由」的理念），與理論理性的純粹概念是不同的，但是康德在對二者所作的演繹的方法上都完全是相同的，即二者都是以既與知識之事實的肯定作為演繹

---

133 G. M. S., S. 83f.

134 G. M. S., S. 83ff.

的根據。例如，在《純粹理性批判》中他以肯定普遍客觀知識之存在作為既與事實，來作空間、時間及範疇的「先驗演繹」的根據；而在這裡即《道德形上學的基礎》中，他則以肯定人作為有理性者的存在及斷言令式之絕對必然性是既與事實，來作為「自由」理念的演繹的根據。但另一方面，我們亦注意到兩者在演繹的程序上亦有不同之處：在《純粹理性批判》的「先驗演繹」中，他毋須事先闡明普遍客觀知識之存在是既與事實，因為理論理性之普遍客觀知識之存在事實是通過直觀給與我們的，無人能加否認，故毋須事先加以闡明。但是這裡作「自由」理念的演繹時，他卻事先作了一段繁複的過程，以說明人作為有理性者而存在，藉此以說明道德律之絕對必然性是既與事實。不過這種不同，並非方法上的不同，而只是演繹程序上的不同；而這種演繹程序的不同，亦由於純粹實踐理性與純粹理論理性本質上不同的緣故。蓋因斷言令式之既與事實不能在經驗中給與我們，故須事先加以闡明。但正因此故，我們可看出下列的困難：由於闡明「自由」必須先行肯定為有理性者的意志的特性，是則發生向惡的自由及選擇的自由的問題，因為道德的自由在康德哲學中只意指向善的自由，那麼，何以向惡便不是自由？其次，「自由」的概念自身便包含選擇的自由的意義，如果「自由」只指向善的自由而言，則豈不是失去了選擇的自由的意義？這是一個自相衝突的困難問題。又其次，康德於闡明人作為有理性者而存在之事實時，曾說明這個作為有理性而存在之自我，是一個不通過經驗而直接到達吾心之自我。道德律之絕對必然性既因不在經驗中表現給我們的緣故而發生認識上困難的問題，則試問：此不通過經驗而直達吾心之純粹活動之自我，我們又如何能認識呢？此亦是一個困難的問題。這些困難的問題我們擬至下章嘗試加以解答。

## (六) 關於實踐哲學之終極界限的問題

康德於作「自由」概念的演繹後，隨即闡明實踐哲學的終極界限的問題。他認為：立定這個界限，可一方面防止理性在感性世界中，以有害道德的方式去尋求最高的動因，以及可理解但卻是經驗的興趣，他方面使理性不致在知性世界的名義下之超越的概念之空虛的空間中，無力地展其翅膀而不能動彈一步，因而迷失於幻想之中<sup>135</sup>。他這種對於純粹實踐理性所作的限制，正如他在《純粹理性批判》中對於範疇的運用所作的限制一樣。後者他是在範疇的「先驗演繹」中所作的，目的在限制範疇必須運用在經驗的對象之上，而不可作超越經驗的運用。筆者上面曾經指出：康德在範疇的「先驗演繹」中對於範疇的運用所作之限制，從他的方法學上講，只是消極的一方面，不能看作是他的哲學方法的一個特有的階段，故筆者把它看作是附屬於範疇的先驗演繹，即他的哲學方法的第五階段的一部分。這裡他所作對於純粹的實踐理性的運用的限制，同樣地也只是屬於消極的一方面。筆者亦未把它看作是他的哲學方法在分析純粹實踐理性的運用上的特有階段，而只把它看作是附屬於「自由」概念的演繹的一部分。

康德所立關於實踐哲學之終極界限如下：

第一、所謂「悟性世界」，只是一個「觀點」(Standpunkt)。理性為要設想自己是實踐的，不得不在現象界之外採取這個觀點。我們只可思維這個「悟性世界」，而卻不可用直觀或感覺來認識它；即我們不可設想「悟性世界」是在「感性世界」旁邊現實地存在著的另一世界，否則便要超越實踐哲學的界限

---

135 G. M. S., S. 93f.

了。我們也不可設想在「悟性世界」中有一個意志的對象，即意志的動因，因為一切涉及對象的定律只給出他律，他律只能在自然律中遇見，而且只適用於「感性世界」<sup>136</sup>。

第二、純粹理性何以會是實踐的，這是不容解釋的問題，正如自由何以是可能的，是不容解釋一樣。如要加以解釋，則理性就要超越界限了<sup>137</sup>。

第三、自由如何可能，是不容解釋的。「因為我們所能解釋的只是在可能經驗中給與我們的對象。但是，自由只是一個理念，它的客觀實在性不能依照任何自然律，因而不能在任何可能經驗中證實的，蓋因我們不能依照任何一個類比給它一個實例，永不能理解它和洞見它。」<sup>138</sup>康德認為：到了自然律的限定終止的地方，一切解釋都要終止<sup>139</sup>。所以，自由如何可能，是不容解釋的。

第四、道德的興趣（*das moralische Interesse*）是不容解釋的。人對於道德是具有興趣的，它在我們之中的基礎我們稱之為道德情感（*das moralische Gefühl*）。但我們不可把道德情感看作是道德行為的動機；相反的，道德情感乃是道德律影響意志所生的主觀的結果。就是說，人由於履行義務而得到快樂或滿足的情感，而不是為了要獲得快樂滿足而去履行義務。如果是後一種情形，則道德律是他律，而不是自律。至於何以僅是一種思想之道德律，能使履行義務的人發生快樂和滿足的情感，我們是不能洞察的<sup>140</sup>。

136 *G. M. S.*, S. 88ff.

137 *G. M. S.*, S. 89f.

138 *G. M. S.*, S. 89f.

139 *G. M. S.*, S. 89f.

140 *G. M. S.*, S. 91f.; vgl. *K. p. V.*, S. 97ff.

第五、關於「知性世界」是什麼，我們沒有絲毫的知識。我們雖然有「知性世界」的理念，但是，這個世界是什麼，我們沒有絲毫的知識；並且，用我們的一切的天然的理性能力之努力，也得不到這個世界的知識。這個世界只是指當我們把一切屬於感性世界的事物排除出我的意志的決定根據之後所剩下的東西。這種排除，只是為把那些出於感性領域之動因之原理加以限制，把它的界限立定，指明它不是包羅一切，在它之外還有他物。至於這個他物是什麼，我們是沒法知道的。在「悟性世界」中必須完全沒有動機，「悟性世界」自己必須就是動機，理性在其中能根源地獲得興趣。至於何以會如此，則正是我們所不能解答的問題<sup>141</sup>。

### 對康德道德哲學之根本原理分析之檢討

以上我把康德對於道德哲學之根本原理之分析過程，依照他的方法學的過程加以分析了。依據這種分析，可知康德是把他在《純粹理性批判》中所用的哲學方法，完全運用在純粹實踐理性的分析上面。雖然二者的分析的次序上略有不同，但二者所用的方法卻完全是一樣的，即都是分析的方法。筆者依據上述，擬作下列之評註：

1. 康德在《純粹理性批判》中所運用之哲學方法之根本出發點，是對於普遍客觀知識之存在作為既與事實之肯定。這個出發點是他對於純粹理論理性批判的全部系統的真理標準。對於這個真理標準我們毋庸懷疑，因為理論理性之普遍客觀知識之存在，是在可能經驗中呈現給我們的，因而是無可否認的。現在在這裡

---

141 G. M. S., S. 93f.

《道德形上學的基礎》中，康德採取完全相同的步驟，即以肯定道德律之絕對必然性是既與事實，作為分析純粹實踐理性之根本出發點，因而，這個肯定便是他分析純粹實踐理性的全部系統的真理標準。但是，道德律之絕對必然性之既與事實，並不如理論理性知識之既與事實那樣容易為人所認識：第一、道德律之絕對必然性之既與事實並不在經驗中給與我們，它的「事實性」基於何處，是十分值得爭論的問題。例如，「出自義務」與僅是「合乎義務」的行為，便是十分困難加以區別的。第二、所謂道德律之絕對必然性之既與事實，包括了多重的「事實性」，例如人及一切有理性者以自身為目的而存在這個「事實」、「人格的尊嚴」這個「事實」等是。這兩種「事實」也不是在經驗中給與我們的，我們如何認識這兩種「事實」？康德也沒有闡明。固然他在「自由」理念的演繹中，曾盡力以人作為有理性者而存在之事實，來闡明斷言令式之絕對必然性之事實，但是，人作為有理性者而存在這一事實，又不是在經驗中給與我們的。康德以比較兩個世界，即「感性世界」及「悟性世界」兩個觀點的方法，使我們認識人作為有理性者而存在之事實；然而，這畢竟是困難的，因為我們認識經驗的自我易，認識非經驗的自我難。因此，這個作為分析純粹實踐理性之真理標準之可靠性便成了疑問。只有把這個困難解決了，我們才能接受他的這個真理標準。

2. 上面我曾說過：康德分析純粹實踐理性的次序，與分析純粹理論理性的次序不同：在後者，他先分析純粹概念，然後再進而分析純粹悟性之基本原則；而在前者則反之，他先分析基本原則（即斷言令式）的實踐原理，然後再依據此實踐原理去分析純粹概念，即「自由」的理念。但筆者這裡擬指明一點：康德在《道德形上學的基礎》中所作斷言令式三個實踐原理之分析，目

的只是在分析斷言令式可能之先天條件，即先天概念。他對於純粹實踐理性之基本原則之正式而詳細之分析及對於這些原理之演繹，則見於《實踐理性批判》一書中<sup>142</sup>。所以，我們可以把在《道德形上學的基礎》中的三個實踐原理之分析，看作是分析純粹概念，即「自由」的理念的過程，即把它看作是屬於康德哲學方法在純粹實踐理性之分析的運用上的第四階段。這樣，則康德分析純粹實踐理性的次序與分析純粹理論理性的次序，終究還是一樣了，即他分析純粹實踐理性的前五個階段，見於《道德形上學的基礎》中，而第六階段，即分析原則的階段，則見於《實踐理性批判》一書中。

### 第三章 康德的哲學方法在道德哲學原理分析之應用上所發生之困難及其解答之嘗試

總括上面兩章所述，可知康德是把他在《純粹理性批判》中所用的哲學方法，完全應用於道德哲學原理之分析上面。換句話說，他是把分析純粹理論性的哲學方法，完全應用在分析純粹實踐理性上面。但是，純粹實踐理性與純粹理論理性在本質上是不同的：後者處理的是「存在」的東西（was da ist），而前者處理

142 見《實踐理性批判》第一部第一章第一節〈純粹實踐理性之基本原則〉（“Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft”）部分。（*K. p. V.*, S. 23ff.）

的則是「應存在」的東西（was da sein soll）。因此，在《道德形上學的基礎》中康德用分析純粹理論理性的方法分析道德哲學原理之過程中，我們可發現下列的困難問題：（一）關於道德律之絕對必然性和普遍性作為既與事實的認識上的困難問題：因為康德是以肯定道德律之絕對必然性和普遍性是既與事實作為他的分析道德哲學原理之根本出發點的，但道德律之絕對必然性和普遍性又不能在可能經驗中給與我們，因此對於這個絕對必然性和普遍性的認識便發生了困難；而這個困難除包含對道德律的型式上的絕對必然性和普遍性之認識上的困難外，尚包含人及一切有理性者以自身為目的而存在作為既與事實的認識上的困難問題、人格的尊嚴作為既與事實的認識上之困難問題，以及人作為有理性者而存在的認識上的困難問題等。（二）關於向惡的自由的困難問題：因為康德只肯定了道德的自由即向善的自由，因此便發生「何以向惡便不是自由？」的問題。（三）關於選擇的自由的困難問題：因為「自由」的概念本身包含選擇的自由的意義，如果自由只是向善，則會失掉了選擇的自由而自相衝突。（四）關於「自由」概念的晦澀問題：因為康德在《道德形上學的基礎》中，對於「自由」概念的意義的詮釋十分晦澀，亦發生使我們把握「自由」概念的意義的困難問題。

上述的困難問題，都牽涉到康德的哲學方法在純粹實踐理性之分析之應用上之正確性，也就是「合法性」的問題。如果這些困難不解決，則他的哲學方法在純粹實踐理性的分析之應用上便缺乏「合法性」，因而依此方法所分析出來的道德原理（即「自由」的理念）也會失掉了根據。

筆者現擬對於上述的困難問題嘗試加以解答。但這種解答目的只是在闡明康德的哲學方法在純粹實踐理性的分析的應用上的

「合法性」問題。故這種解答純以康德自己的意見為主，換句話說，依照康德自己的意見，來看看他這種方法學的運用是不是「合法」的、正確的。所謂康德自己的意見，是指除了他在《道德形上學的基礎》一書中所述者以外，並包含他在其著作中所述有關上述問題的意見。不過，關於選擇的自由的困難問題，則筆者擬引用叔本華（Arthur Schopenhauer）的《意志自由論》（*Freiheit des Willens*）中的意見以助解答，蓋因叔本華在這本書中的意見，完全係闡述康德關於人類的經驗的性格（*der empirische Charakter*）的選擇的自由的問題，至為詳盡而中肯。筆者認為叔氏這種闡述等於是康德自己的意見的延長或發展，故擬引用叔氏的意見來解答上述關於選擇的自由之困難的問題。

### （一）關於肯定道德律之絕對必然性和普遍性作為「理性事實」的困難問題

康德的哲學方法在純粹實踐理性分析之應用上所發生的最大困難，便是肯定道德律的絕對必然性和普遍性作為既與實事的認識上的困難問題。因為道德令式所處理的對象是「應發生」的對象，是不存在於可能經驗中的對象。那麼，這樣不存在於可能經驗中的「既與事實」如何為我們所認識？其次，康德所謂道德律的絕對必然性和普遍性的既與事實，是多重性的既與事實，即除了指道德令式的型式上的必然性和普遍性外，尚包含人及一切有理性者以自身為目的而存在的既與事實、人格尊嚴的既與事實，最後則轉至人作為有理性者而存在的既與事實。所有這些事實的真實性，缺一都是不可的；如若缺少任何一樣，則康德的哲學方法在純粹實踐理性之分析上的應用便失去了「合法性」。因為肯

定道德律的絕對必然性和普遍性，是他分析純粹實踐理性之根本出發點；同時，他所分析出來的道德原理也會失掉了根據。因為他所分析出來的道德哲學的根本原理便是「自律」或「自由」，「自律」或「自由」是從上面所述的第三個實踐原理所分析出來的，而第三個實踐原理又根據上述第一個及第二個實踐原理所分析出來的，第一個實踐原理是以肯定道德律的型式之普遍性作為既與事實所分析出來的，第二個實踐原理則是以肯定人及一切有理性者以自身為目的而存在作為既與事實所分析出來的。至於人格尊嚴作為既與事實之肯定，則筆者認為與人及一切有理性者以自身為目的而存在之肯定是不可分的，這一點下面即將論及。最後，由於康德在自由概念的演繹中，以通過人從兩個世界，即感性世界和悟性世界來觀察自己，來認識自律的必然性，因而又肯定人作為悟性世界的一分子，即作為有理性者而存在作為既與事實。所以，上述康德所肯定的各種既與事實，與他所作的道德原理之分析是息息相關的，如果其中任何一種缺少了真實性，則他所分析出來的道德哲學原理便會失掉了根據。

由於上面康德所肯定的各種作為分析道德原理之根據之既與事實，都不是屬於可能經驗的事實，而是純粹實踐理性的事實。他在《實踐理性批判》中曾特別給與這種事實以一個名稱，叫做「理性事實」(Faktum der Vernunft)<sup>143</sup>。筆者這裡即擬應用這個名詞以表達純粹實踐理性的事實。

下面筆者即擬指出康德於肯定上述各種理性事實上所發生的各種困難之所在：

第一、先從肯定道德律之必然性和普遍性作為「理性事實」所發生之困難來說：康德在《道德形上學的基礎》中曾兩度肯定

---

143 見 *K. p. V., S. 7. u. 40f.*

道德律之絕對必然性和普遍性是「理性事實」。第一次在本書的開首，他從頭便肯定道德律的絕對必然性是「理性事實」。他說：

每一個人都可看出作為義務而有效的道德律自身便具有絕對的必然性，例如，「你不應說謊」這個令式，不僅對人類有效，而並對一切其他有理性者也是有效的；此外，其他一切道德律亦然。<sup>144</sup>

這個肯定是康德在《道德形上學的基礎》中作為分析道德原理之根本出發點之最初肯定，這筆者在上章業已指出。很明顯地，他這個肯定是偏重在型式方面的肯定，即肯定道德律的型式具有絕對必然性。同時，必然性和嚴格的普遍性在康德哲學中又是不可分的兩個對普遍客觀知識的「認識特徵」。因此，肯定道德律的絕對必然性，亦即同時肯定道德律的普遍性。第二次是在分析斷言令式的型式，即第一個實踐原理時，他說道：

如果我思考斷言令式時，我立刻知道這個令式的內容。因為除了定律以外，這個令式所包含的只是要服從這個定律的格率的必然性。但是，這定律不包含任何限制它的條件，故剩下的只是行為的格率所必須服從的一般的定律之普遍性，而且，只有這種合定律性，是這個令式所表達為必然的。<sup>145</sup>

---

144 G. M. S., S. 5f.

145 G. M. S., S. 44f.

這種說法是說明康德肯定道德律之必然性和普遍性以作為分析斷言令式的型式之根據。但是，道德律所處理之對象是「應發生」之對象，而不是存在於可能經驗中的對象，這我們在上面業已論列。所以康德上面兩個對於道德律型式方面之肯定，是作為「理性事實」來肯定的。現在我們問：康德這種肯定，發生了什麼困難？從上面兩種肯定，我們可以看出：康德只是肯定了道德律的絕對必然性和普遍性是「理性事實」，而未指明這種「理性事實」基於何處。因為他在這裡把理論理性中對於普遍客觀知識的「認識特徵」，即「必然性」和「嚴格的普遍性」，應用在純粹實踐理性的認識上面。但是康德自己原已把這兩個「認識特徵」的有效性，限制在理論知識之內，即可能經驗的範圍之內的。在理論知識中，我們不難通過實例認識這二個特徵，如「直線是兩點間之至短線」及「一切變化必有原因」這兩個命題自身具有必然性和嚴格的普遍性，是任何人都可洞見的；但若超出了可能經驗的範圍之外，則康德拒絕這兩個認識特徵的有效性的，例如「宇宙必須有個起始」這個命題，由於已超出了可能經驗的範圍之外，是否具有必然性和普遍性，康德是不予肯定的<sup>146</sup>。在範疇的先驗演繹中，康德亦曾強調範疇必須應用於經驗對象之上，才能獲得事物的知識<sup>147</sup>。此外，康德並建立「經驗思維的公準」，以限制範疇作超越經驗的運用。這公準的第三條說道：「凡與現實事物的連結，係依照經驗的普遍條件而被決定者，是必然的（或必然地存在的）。」<sup>148</sup>這樣說來，則上述兩個「認識特徵」只有在可能經驗的範圍內有效的。而今康德卻把這兩個「認識特徵」應用在純粹實踐理性的認識上面，則問康德有何權

146 *K. r. V.*, S. 51f.

147 *K. r. V.*, S. 159bff.

148 *K. r. V.*, S. 266f.

利作這樣的運用？因為純粹實踐理性同樣也是超出可能經驗範圍之外的。我們只從康德上面所說的話，則並不能洞見道德律的絕對必然性和普遍性的「理性事實」，例如「你不應說謊」這令式，並不能把它的絕對必然性和普遍性顯示給我們，因為人會這樣想：人之所以不說謊，可能是為了自己的利益，正如商人不說謊，只是為了保持自己的信用，以冀將來賺得更多的錢一樣。同樣的情形，其他道德律也是如此。所以，康德肯定道德之型式上的絕對必然性和普遍性是有困難的，而這個困難可分兩方面來說：一是他這個肯定與他自己所建立的「經驗思維的公準」相衝突，二是他這個肯定並不能把道德律的必然性和普遍性明顯地指示出來。

第二、從肯定人及一切有理性者以自身為目的而存在所發生的困難來說：康德在分析斷言令式的第二個實踐原理時，是以肯定人及一切有理性者以自身為目的而存在作為既與事實來作為其分析的根據的。他說：人及一切有理性者的存在自身便是目的，不是只供這個或那個意志任意利用的工具。我們何以知道人及一切有理性者的存在自身便是目的呢？他說：

**我們把有理性者稱為人格，因為他的本性就證明他是目的，不能只當作工具。149**

又說：

**假如真有一個最高的實踐原理或關於人的意志的斷言令式，則它一定構成意志的客觀原理，因而能作普遍**

---

149 G. M. S., S. 53f.

的實踐定律，因為這個原理由一個自身便是目的、因而對每一個人都必然是目的的東西的表象中引伸出來。這個原理的根據是在於理性的本性以自己為目的而存在。<sup>150</sup>

從這些話可知，康德肯定人及一切有理性者以自身為目的而存在，是當作一個「理性事實」來肯定的。因為他所謂「人的本性就證明他是目的」及「理性的本性以自己為目的而存在」，不是在可能經驗中所能看見的事實，而是「理性事實」。因為我們在可能經驗中既看不見「人的本性」這個東西，也看不見人的本性以自己為目的而存在。因此，這裡便發生困難：我們如何認識這個「理性事實」呢？

但是，康德於分析出「自律」的概念後，繼之而分析出兩個極重要的概念，即「目的之國」及「人格尊嚴」之概念。「目的之國」之概念已蘊含在斷言令式的第二個實踐原理中，這一點我們可以看得很明白的，因為第二個實踐原理已先行假定了人及一切有理性者以自身為目的而存在。但是「人格尊嚴」的概念從何而來？則康德並未明白指出。雖然他在分析第二個實踐原理時，亦曾一度提到「人格」(Person)的概念。他說：「我們把有理性者稱為人格，因為他的本性證明他是目的，不能只當作工具。」<sup>151</sup>但是，他這裡只提出了「人格」的概念，而未明顯指出這「人格」是具有「尊嚴」的。直到他分析斷言令式的三個實踐原理完畢，並分析出「自律」即「自由」的概念後，才把人格的「尊嚴」的概念與「目的之國」的概念一併提出來。他說：

150 G. M. S., S. 53f.

151 G. M. S., S. 53f.

依照上述原理的行為的必然性即義務，並不基於情感、衝動和愛好，而只基於有理性者彼此間的關係。在這關係中，每一個有理性者的意志，必須看作是頒布定律的意志，因為否則他便不能認為自身就是目的。所以，理性把每一個作為頒布普遍定律的意志的格率，適用於任何其他的意志及自己的行為。這樣做，並非由於任何其他的動機或將來的利益，而是由於只服從自己所頒布的定律的每一個有理性者的尊嚴的理念。<sup>152</sup>

這裡所說的上述原理，指的就是斷言令式的實踐原理。從這段話，我們可以很明顯地看出康德是把「人格尊嚴」作為斷言令式可能所根據的目的條件，因為理性所以以有理性者為目的而頒布普遍的實踐定律，即因有理性者的人格具有尊嚴的緣故。此外，康德又說道：

在目的之國內，一切東西，不是有價格便是有尊嚴。凡是有價格的，都可以別的等值的東西來代替；反之，任何高於一切價格、因而沒有任何等值的東西可以代替的，就有尊嚴。<sup>153</sup>

這裡所說的不能以任何等值的東西可以代替的「尊嚴」，顯然指的也是斷言令式可能所根據的目的條件。因為凡是有價格的東西作為行為條件的令式，都是假言令式，而不是斷言令式；只有

---

152 G. M. S., S. 60f.

153 G. M. S., S. 60f.

斷言令式才是無條件的，即不可以任何等值的東西來代替的。所以，筆者認為康德肯定人及一切有理性者以自身為目的而存在，與他肯定人格之尊嚴可合起來看，即人及一切有理性者之所以以自身為目的而存在，即因人及一切有理性者之人格具有尊嚴的緣故。上面他在分析斷言令式的第二個實踐原理時雖只提出了「人格」的概念，但我們無妨說：他那個「人格」的概念，業已蘊含了「尊嚴」的概念，即「人格」是「尊嚴」的。這樣一來，康德肯定人及一切有理性者以自身為目的而存在作為「理性事實」所發生的問題，乃轉變為肯定「人格尊嚴」作為既與事實的問題。因為康德以「人格尊嚴」作為人及一切有理性者以自身為目的而存在的根據時，顯然是把「人格尊嚴」當作既與事實來肯定的，因為「人格尊嚴」這概念並不是從推理得來的。但是，這既與事實也是「理性事實」，因為「人格尊嚴」並不能在可能經驗中得到認識的。因此，關於康德肯定人及一切有理性者以自身為目的而存在作為「理性事實」所發生的認識上的困難問題，乃轉變為對於肯定「人格之尊嚴」作為「理性事實」之認識上的困難問題。我們如何認識有理性者之「人格尊嚴」這個「理性事實」呢？這是康德肯定道德律之絕對必然性和普遍性作為「理性事實」的第二個困難問題。

第三、從肯定人作為有理性者而存在作為「理性事實」所發生的困難來說：這是康德想通過人從兩個世界來觀察自己而認識「自律」即道德律所引起的困難問題。筆者上面曾指出：康德自己也感到認識道德律的必然性和普遍性的既與事實的困難，乃採取這最後的辦法。他說：我們可從比較知性世界和感性世界兩觀點的方法，來認識這個作為有理性者而存在的自我。他先從一般的現象世界與物自體的區別說起。他說：一切不是出自我們的自

由意志的表象（例如起於感官的表象），所能認識的對象，只是它們觸發我們的那一方面，換句話說，只是現象；至於這些對象自身是什麼，我們是沒法知道的。他認為：這種觀察用不著深思之後才能獲得，就是具有平常智力的人也能做到；而且這種區別一經成立，就會引出「感性世界」與「悟性世界」的區別。然後康德再把這種區別應用到對「自我」的認識上面來，他認為：對「自我」的認識也同樣可採取兩個世界的觀點，一方面我們從內感覺認識一個「自我」，這個「自我」只是現象的自我，即屬於「感性世界」的自我；但另一方面，我們又必須肯定在這現象的自我後面，有一個作為它的根柢的純粹的自我，這個純粹的自我是個純粹活動而不經由感官的觸發而直接到達我們的意識中的東西。這個純粹的我便是屬於「悟性世界」的自我，而這個「悟性世界」的自我便是作為有理性者而存在的自我<sup>154</sup>。康德認為：只要人意識到自己除了作為「感性世界」的一分子而存在外，同時也作為「悟性世界」的一分子而存在，則人就會意識到「悟性世界」的自我在對「感性世界」的自我下達斷言的命令，而這便是「自律」，也就是道德律。這樣，我們便可認識道德律的絕對必然性和普遍性了。康德這種說法，誠然是一種認識道德律的必然性和普遍性的一種方法，但是這種方法事實上仍然是很困難的。因為儘管我們對於「感性世界」的自我容易獲得，但對於「知性世界」的自我卻不容易認識，例如，休謨便否認有這種「知性世界」的自我的。試問：這個純粹活動而不經由感官而直接到達我們的意識的東西，究竟居於何處？這是一個十分值得爭論的東西。康德只是把這種自我作為「理性事實」來肯定，而並沒有把它的事實性明顯地指示給我們，故這是十分值得爭論的問

---

154 G. M. S., S. 79ff.

題。

綜上所述，可知康德肯定道德律之絕對必然性和普遍性作為「理性事實」是發生各種困難的問題的。這些困難的問題綜括起來，包含下列各項：第一是肯定道德律的型式的絕對必然性和普遍性作為「理性事實」之困難問題，而這問題又包括兩方面：一是他這個肯定與他自己所建立的「經驗思維的公準」相衝突的問題，二是對於這個「理性事實」的認識上之困難問題。第二是肯定人及一切有理性者以自身為目的而存在，即肯定人格之尊嚴作為「理性事實」的認識上之困難問題。第三是肯定人作為有理性者而存在作為「理性事實」的認識上之困難問題。這些困難的問題，除了第一項問題中之第一部分係關於康德建立理論形式上自相衝突的問題外，其餘都是關於道德律作為「理性事實」之認識上的困難問題。

筆者現在擬對上述問題嘗試加以解答。先擬對上述第一項問題中的第一個問題，即他肯定道德律型式上的必然性和普遍性是否與他自己所建立的「經驗思維的公準」相衝突的問題，加以解答。筆者認為：關於這個問題，我們要回到康德自己的哲學方法上來求解答。康德肯定普遍客觀的知識的存在是既與事實，是通過他所定立的兩個「認識特徵」（即「必然性」和「嚴格的普遍性」）來肯定的，而不是通過經驗思維的公準來肯定的；換句話說，他是先行肯定了普遍客觀知識的存在是既與事實，再以此事實為根據，分析出「經驗思維的公準」來的，而並不是先行建立了「經驗思維的公準」，再依此公準才認識普遍客觀知識的存在是事實的。所以，一種知識之存在是否為既與事實，並不依靠它是否與「經驗思維的公準」相符合，而乃依靠它自身是否具有必然性和嚴格的普遍性為規準。我們只能說：一切與「經驗思維的

公準」相一致的知識是必然的，但卻不能說：一切必然的和普遍的知識都必須與「經驗思維的公準」相一致的。因為「經驗思維的公準」只是屬於理論性知識的思維公準。我們無權說：一切具有必然性和普遍性的知識，都只限於理論理性範圍內的知識。因為除了理論理性的知識外，我們還有純粹實踐理性的知識。康德自己在《實踐理性批判》中亦曾把理論的知識的「事實」與純粹實踐理性的「理性事實」區分開來。他說：

我們可把這個基本定律的意識叫做理性的事實，因為我不能把它從先行的理性的與料，例如自由的意識中推論出來（因為這意識並非先行給與我們的），而乃是它作為先天綜合命題自行強加諸我們的，而這個先天綜合命題是不建立於任何直觀——純粹的直觀或經驗的直觀——之上的〔……〕<sup>155</sup>

這裡所說的「基本定律」，指的便是「純粹實踐理性的基本定律」<sup>156</sup>，即道德律；所謂「理性的事實」即是指純粹實踐理性的事實。依照康德這個說明，我們可很明白地看出：他之所以把「純粹實踐理性的基本定律」稱為「理性的事實」，是因為一則由於它不是由先行理性與料（*Datis der Vernunft*）推理出來的，二則由於它既不依靠純粹的直觀，也不依靠經驗的直觀，而乃作為先天綜合的命題直接強加諸我們的。這種說明已明指出道德律之「理性事實」是不建立在直觀之上的，不論是純粹的直觀還是經驗的直觀。所以，道德律之必然性和普遍性是否為既與事實，

155 *K. p. V.*, S. 40ff.

156 *K. p. V.*, S. 39f., § 7.

與「經驗思維的公準」無關，而只看自身是否具有必然性和普遍性而被思考，即要回到康德的哲學方法的根本出發點上來檢討，而毋須依照「經驗思維的公準」來檢討。這樣，上述第一項困難問題中之第一個問題，即他肯定道德律的必然性和普遍性作為「理性事實」是否和「經驗思維的公準」相衝突的問題，獲得解答了，即二者是不衝突的。

下面筆者擬進而解答其他各項關於康德肯定道德律為「理性事實」之困難問題。這些問題包括肯定道德律之型式之絕對必然性和普遍性作為「理性事實」之困難問題，肯定人及一切有理性者以自身為目的而存在，亦即肯定人格之尊嚴作為「理性事實」之困難問題，以及肯定人作為有理性者而存在作為「理性事實」之困難問題。上面說過：康德肯定人作為有理性者而存在，是欲藉人從兩個世界的觀點來考慮自己的辦法，以認識「自律」亦即道德律之絕對必然性。但他在分析道德原理的過程中，是把「自律」從肯定道德律之型式之絕對必然性和普遍性作為「理性事實」，以及肯定人及一切有理性者以自身為目的而存在，亦即人格之尊嚴作為「理性事實」為根據所分析出來的。因此，我們如能認識「自律」之絕對必然性之「理性事實」，則此「理性事實」必同時指示道德律之型式之絕對必然性和普遍性，以及人及一切有理性者以自身為目的而存在，亦即人格之尊嚴之「理性事實」。所以，人作為有理性者而存在這個「理性事實」，與道德律型式之絕對必然性和普遍性，以及人及一切有理性者以自身為目的，亦即人格之尊嚴之「理性事實」是不可分的。其次，道德律之型式之絕對必然性和普遍性，與人及一切有理性者以自身為目的而存在，亦即人格之尊嚴兩個「理性事實」又是不可分的，因為前者是斷言令式的第一個實踐原理的分析的根據，後者是

於第二個實踐原理的分析的根據，而這兩個實踐原理只是同一定律之兩個不同型式<sup>157</sup>。所以，上述三種「理性事實」是互相關聯的、不可分的。下面筆者擬對這三個問題同時嘗試加以解答，擬盡量引述康德在各種著作中有關上述問題之意見，看是否這些意見有助於我們解答上述各種「理性事實」之認識上之困難問題。

但是在解答之先，筆者認為有幾個注意之點須先加以說明的：

(1) 道德律存在之「理性事實」，不是從經驗給與我們的，而是直接呈現在我們的意識之中的，因為它所處理的是「應存在」或「應發生」的東西，而不是「存在」或「發生」的東西。因此，我們下面闡明道德律存在之「理性事實」時，無論如何深入細微，也不能把它像幾何學命題一樣呈現在直觀之中。這是不可能的事，我們不能作這樣要求。(2) 但是，即使道德律存在之「理性事實」不能在直觀中呈現給我們，但這並不是說道德之必然性不可認識。這一樣是可以認識的，只不過這種必然性不是在直觀中表現的必然性，而是直接在我們的純粹意識中呈現的必然性。這種必然性是否真實存在，誠然是值得爭論的問題，但筆者認為：這種必然性之所以難以認識，乃由於經驗的知識與純粹的道德意識互相混淆的緣故。我們如把經驗的知識層層剝開，則最後純粹的意識必將顯露出來。我們最後甚至可用兩端論法(Dilemma)，迫使無論如何頑強的人，都不能否認道德律之「理性事實」的存在。(3) 康德之表達方法可能不免於晦澀或不夠明顯，如果這種晦澀的表達方法不足據為道德之「理性事實」存在的論證，但亦不足據為道德律之「理性事實」不存在之論證。筆

---

157 G. M. S., S. 62f.

者認為：我們應將康德原意盡量闡明出來，俟其原意完全闡明或闡明至無可再闡後，我們始能據以為道德律之理性事實是否存在之判斷根據。(4) 我們這裡是在檢討康德的哲學方法在純粹實踐理性之分析的應用上是否合法，並因而檢討依此方法所分析出來之道德原理是否合法的問題，故下面從事解答上述各種困難的問題時，只徵引康德在各種著作中之原有意見為依據，而不徵引他人之意見。筆者個人亦不參加意見，而只負闡明的任務；雖然站在康德立場說話，但並非故意為康德辯護，而只是站在客觀立場，將其原理闡明而已。

下面筆者徵引康德在其各種著作中有關上述問題之意見：

1. 康德在《道德形上學的基礎》中有關上述問題之意見：

康德在《道德形上學的基礎》中有關上述問題之意見，大部分在上面均已加以引述。這些已引述者，這裡均不加贅述。這裡只補引上面尚未徵引之意見。康德在作自由概念的演繹後，曾舉一個實例以說明人從兩個世界的觀點來觀察「自律」的辦法。他說：

普通人的理性的實踐運用，證實上述演繹之正確性。沒有一個人，即使是極壞的惡漢，只要在別的方面慣於運用理性，當人示以企圖的廉潔、遵行善的格率的堅毅不拔、同情及博愛（甚至要犧牲很大的自我利益與安逸）的實例的時候，也不會不願自己也具有這些品性。只因愛好和運動，他才不能自己也這樣做；同時，他倒願望能夠擺脫這種壓迫他的愛好。由於這種願望，證明他以一個超乎感性衝動的意志，在思想上把他昇遷到完全與他的感性方面之欲望秩序不同的

事物的秩序中，因為他不能從那個願望得到任何欲望上的滿足，因而也不能得到任何實際的或想像的愛好的滿足狀態（因為這樣就要把引發他那個願望之理念之卓越性毀滅了），而只能期待他的人格的一個更大的內在價值。當他移到作為悟性世界的一分子的觀點的時候，他就相信自己是上述的人格價值較大的人。此外，自由這個理念即超乎感性世界的決定因的理念，強迫他採取作為悟性世界的一分子的觀點，由此觀點，他意識到有個善的意志，據他的自白，這個善的意志構成他作為感性世界的一分子之壞的意志之定律，這個定律的權威，他即使在侵犯的時候也知道。所以，道德上的當為，即是作為悟性世界的一分子的自己的必然的意欲，只是因為他同時認為他自己又是屬於感性世界的一分子，他才把它思考為當為。<sup>158</sup>

上面這個實例，是在說明人從兩世界的觀點來觀察自己，並由此來認識「自律」亦即道德律的必然性。當人被愛好及衝動所驅使去作惡行的時候，這是表示人作為感性世界的一分子而存在的一面；但當他人示以企圖的廉潔、遵行善的格率之堅毅不拔，甚至犧牲很大的利益與安逸亦在所不惜的時候，他也希望自己有此品性，這是表示人作為悟性世界的一分子而存在的一面。這個實例，說明了三個關於道德律之「理性事實」：（1）說明了人作為有理性者而存在之「理性事實」：因為當人以悟性世界的觀點來觀察自己時，便把他自己提昇到作為悟性世界的一分子而存在，而作為悟性世界的一分子而存在，即是作為有理性者而存

---

158 G. M. S., S. 84f.

在，故這個實例說明了人作有理者而存在之「事實」。但這個「事實」並不存在於經驗世界，亦即感性世界中，而只存在於純粹的意識中，因為存在於經驗世界，亦即感性世界中的人在繼續作著惡行，而只有從純粹意識中，亦即從悟性世界的觀點所觀察到的自我，才覺得我不該作此惡行。故人作為有理性者而存在之「事實」是「理性事實」，上例說明了這個「理性事實」。(2)說明了「自律」亦即道德律之絕對必然性之「理性事實」：因為同是一個人，一方面作為感性世界的一分子而在作著惡行，另一方面又作為悟性世界的一分子而責備自己不該作此惡行，這都是表示「自律」的絕對必然性。由於這種「自律」出於善的意志，故這種必然性即是道德律之絕對必然性。又由於這種必然性之「事實」也不是存在於經驗世界，亦即感性世界之中的，而只存在於純粹意識之中的，故也是一種「理性事實」。(3)說明了人格之尊嚴之「理性事實」：因為當人以悟性世界的觀點把自己昇遷到作為悟性世界的一分子而存在的時候，便覺得自己有較高的人格之內在價值，這即表示道德律蘊含著以人格之尊嚴為其目的。這個「人格之尊嚴」同樣也是「理性的事實」，因為它和上述的情形一樣，也是不存在於經驗世界，亦即感性世界之中的。

以上是上述實例所指示的意義。至於這個實例是否可看作為闡明道德律存在之「理性事實」之論證，容至下面再行討論。

2. 康德在《實踐理性批判》中有關道德律之「理性事實」之意見：

康德在《實踐理性批判》中有關道德律之「理性事實」之意見，包括肯定性之述說和實例。茲引述如下：

在本書的〈弁言〉(“Vorrede”)中他說：

現在實踐理性毋須與理論理性一致，即可賦與因果範疇之超感覺對象，即自由以實在性（雖然作為實踐的概念只能作實踐上的運用）；這樣，以事實證明了從前只能思考的東西。159

在同書第一部第一篇第一章之第七節「純粹實踐理性的基本定律」（“Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft”）之「評註」（Anmerkung）中，他又說道：（按：此段話上面已引述一次，這裡為明瞭起見，特再引述。）

我們可把這個基本定律叫做理性的事實，因為我們不能把它從先行的理性的與料，例如自由的意識中推論出來（因為這意識並非先行給與我們的），而是它作為先天綜合命題自行強加諸我們的，而這個先天綜合命題是不建立於任何直觀——純粹的直觀或經驗的直觀——之上的〔……〕160

在同節之「系論」（Folgerung）之「評註」中他又說道：

上面所謂的事實是不容否認的，我們只要分析人們對於其行為的合法性之判斷，便常可發現：不論其中的愛好怎樣說，而他們之不腐敗而且自我克制的理性，總常把在行為中的意志的格率置諸純粹意志，即它自己之前，

159 *K. p. V.*, S. 6ff.

160 *K. p. V.*, S. 40ff.

因為它自己是先天地實踐的。161

下面在第八節之「評註二」中他又說道：

依照意志選擇之自律的原理應做些什麼，就是最普通的悟性也很容易而毋須猶豫而洞見〔……〕即什麼是義務對於任何人都是自明的〔……〕道德律命令每一個人都要嚴格地服從。所以，依照道德律應該做些什麼的判斷是不困難的，普通的無訓練的理解力，也能毋須世間的明智而知道。162

下面在〈純粹實踐理性的基本原則的演繹〉（“Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft”）中他又說道：

本分析論〔按：指〈純粹實踐理性的分析論〉〕證明純粹實踐理性可以是實踐的，即獨立於一切經驗事物之外而自行決定意志——這由一個事實來證明，即在我們之中的純粹理性證明它自己是實踐的，此即為在道德的基本原則中之自律，由此自律，理性決定意志去行為。

163

下面接著又說：

---

161 *K. p. V.*, S. 41f.

162 *K. p. V.*, S. 48f.

163 *K. p. V.*, S. 55f.

相反地，道德律雖沒有給與我們展望的景物，但卻給我們一種絕不能以任何感性世界的與料及理論的理性應用之全部範圍所能說明的事實，這事實指示出純粹的悟性世界，不，甚至積極的決定了這世界，並使我們認識它的某些東西，即定律是也。164

下面他又說道：

道德律有如純粹理性的事實給與我們，這事實我們先天地意識到，而且是必然地確實的，即使假定在經驗中不能發現它的確實遂行的例子。165

下面在〈純粹理性在實踐的運用之中之擴充之權限問題〉（“Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche, zu einer Erweiterung”）中，他又說道：

純粹意志或與其同一的純粹實踐理性之客觀實在性，有如通過一個事實在道德律中先天地給與我們，因為凡不可避免的東西，我們可以稱為意志決定，即使它不依靠經驗的原理。166

綜括上面所說的話，都在說明康德是肯定道德律之絕對必然性是「理性事實」，這種「理性之事實」是無人能否認的，即使最普通的悟性也能毫無猶豫而洞見。他這些肯定式的述說，與他

164 *K. p. V.*, S. 56f.

165 *K. p. V.*, S. 61ff.

166 *K. p. V.*, S. 72f.

在《道德形上學的基礎》中肯定道德律之絕對必然性是每一個人都必須承認的述說是一樣的。故上述的話可作為他在《道德形上學的基礎》中肯定道德律之絕對必然性是「理性事實」的印證。至於這些「理性事實」如何被認識，則上述的引語中沒有指示出來。

除了上面所引的話外，康德在《實踐理性批判》中亦曾舉出兩個類似於《道德形上學的基礎》中關於人可從兩個世界的觀點來觀察自己的實例。此二例如下：

例一：

賭輸的人會對他自己及他的不明智而煩惱，但當他意識到他在賭博中行了騙（即使因此贏了錢），那麼，當他一與道德律比較的時候，他也必然會輕視他自己。所以，道德律必定與自我幸福的原理有不同之處。因為他必須對自己說：「我是一個無價值的人，即使我充滿了荷包。」這與稱讚自己並對自己說：「我是一個聰明人，因為我增加了我的錢」，必有不同的判斷的標準的。<sup>167</sup>

例二：

最後，在我們的實踐理性的理念中，還有一種與違犯道德律相伴而生的東西，即應受刑罰是也。但是，享有幸福與應受刑罰的概念是全然不能結合的，因為雖然執行刑罰的人同時具有善意的目的，並欲把刑罰導向這目的，但刑罰自身必須首先辨明是刑罰，即只是禍害的東西。所以，如果事情停留在這裡，而受罰者沒有看見隱藏在苛刻後面的善意，他仍必須承認：這對他是很正當的，他的命運對他全然適當。<sup>168</sup>

167 *K. p. V., S. 49f.*

168 *K. p. V., S. 49ff.*

上面兩個實例，與前面所引《道德形上學的基礎》中的實例很相似，即都是以人從兩個世界（即感性世界和悟性世界）的觀點來觀察自己，並由此來認識道德律之絕對必然性和普遍性的。以上面第一例而論，人以行騙的方法在賭博中贏錢，這是表示他作為感性世界的一分子之行為；但當他以道德律來衡量自己時，便會輕視自己，而覺得自己是無價值的人，這乃表示他從悟性世界的觀點來觀察自己，因而把自己提昇到作為悟性世界的一分子而存在的情形。就第二例而論，犯法的人去作犯法的行為時，是作為感性世界的一分子而存在的人；但當他接受刑罰時，即使他未看見刑罰後面所隱藏著的善意，他仍必須承認這刑罰對他是全然正當的，這乃表示他從悟性世界的觀察來觀察自己的結果。這兩個實例同樣地說明了三個「理性事實」：（1）人作為有理性者而存在之「理性事實」：用行騙的方法在賭博中贏錢的人會輕視自己，受刑罰者認為刑罰對他全然正當，這都是表示人作為有理性者而存在之「理性事實」。蓋因這種事實不存在於經驗世界，即感性世界之中，而乃存在於純粹意識之中的。（2）道德律之絕對必然性之「理性事實」：賭博的人用行騙的方法贏了錢，但他一與道德律比較時，就會輕視自己；這是表示「自律」的絕對必然性，因為他這時不再說自己聰明。同樣的理由，犯法的人即使未看見刑罰後面所藏的善意的目的，他仍然承認刑罰對他是正當的，這也示表道德律之絕對必然性（在此例中，康德是以法律上之正義代表道德上之正義）。這兩種必然性都不是存在於感性世界之中，而只存在於純粹意識之中的，即只是「當為」的必然性，而不是「存在」的必然性，故都是「理性事實」。（3）「人格尊嚴」之「理性事實」：用行騙的方法去賭博贏錢的人，一與道德律比較，就會輕視自己；這乃表示違反道德律者人格卑賤，亦

即暗示「人格尊嚴」是一種「理性事實」，因為這種「事實」存在於純粹意識之中，而非存在於感性世界之中的。同樣的理由，因犯法而受刑罰的人，並不知道隱藏在刑罰後面之善意，而仍然覺得自己該受罰；這乃表示他以悟性世界的觀點來衡量自己時，覺得犯法是人格卑下，應該受罰。按康德的意思是說：就刑罰的本身講，是禍害的東西，如果一個人格完整的人，他是沒有理由承認自己「應該」受這種禍害的東西的；只有覺得自己人格卑下了，才會私下承認自己「應該」受這種禍害的。這亦表示「人格尊嚴」的存在是「理性事實」。

此外，康德在本書〈論純粹實踐理性的動機〉（“Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft”）中，關於肯定「人格尊嚴」是「理性事實」方面，亦有一段述說和舉兩個實例。他說：

這個引發尊敬的人格的理念，表現我們的本性（從本分上講）的崇高在我們的眼前，同時也顯出我們的行為缺乏和它一致，因而打擊我們的自誇。這種理念，就是最普通的理性也很自然和很容易注意到的。一個普通誠實的人豈非有時也發現：當他可用無損害的謊言便可使自己逃避不愉快的事務，或替自己的好友獲得利益的時候，只是爲了怕暗中瞧不起自己而避免作這事？當一個正直的人在困難的時候，這困難只要他不顧義務便可避免了的，但他寧願陷於困難中，這豈不是得到下列意識的支持，即他在他的正當的尊嚴上維持了人性，並使它榮耀，因而他在自己的眼光中沒有理由覺得羞恥

## 及恐懼內省？ 169

上面這段簡短的述說和隨之所舉的兩個實例，是在說明「人格尊嚴」之「理性事實」，這個「理性事實」就是最普通的理性也很自然和很容易認識的。一個人為了怕瞧不起自己，甚至不肯說無損害的謊言，去逃避不愉快的事務或替自己的朋友謀利益。一個人為了遵守義務，寧願自己陷於困難中而在所不惜，因為這樣，他覺得他自己維持了人性的尊嚴，而無所羞恥和恐懼內省。這些都在表示人格之尊嚴是「理性的事實」，因為這種尊嚴只存在於純粹意識中，而非存在於感性世界之中的。

3. 康德在《道德形上學》(*Metaphysik der Sitten*)及《論教育》(*Über Pädagogik*)中有關道德律之「理性事實」之意見：在《道德形上學》第二部之第三十八節中，康德說道：

人性自身是一種尊嚴，因為人不能被任何人（包括他人及自己）當作工具，而必須在任何時候當作目的來使用，尊嚴（人格性）即基於此〔……〕<sup>170</sup>

在《論教育》中他說道：

〔……〕人之內在有一定的尊嚴，它使他高於萬物，他的義務就在於不否定這個人性的尊嚴於他自己的人

169 *K. p. V.*, 113 f.

170 見 *Metaphysik der Sitten* (下簡稱 *M. d. S.*), *Kants sämtliche Werke, hrsg. von Karl Vorländer*, Bd. III, S. 321f.

格中。171

上面這兩段話，是在肯定「人格尊嚴」作為一種「理性事實」，這種肯定與《道德形上學的基礎》中肯「人格尊嚴」是「理性事實」的情形是一樣的。至於上一段話，則更明顯地規定人性尊嚴基於人不能被任何人（包括他人及自己）當作工具，而必須在任何時候當作目的來使用。所以上面兩段話可作為康德在《道德形上學的基礎》中肯定「人格尊嚴」是「理性事實」的印證。至於「人格尊嚴」如何能被認識，則上面兩段話並沒有指示出來。

以上所引關於康德肯定道德律之存在作為「理性事實」之各種述說及實例，其中各種肯定式之述說，只在表明康德以道德律之絕對必然性及「人格尊嚴」等作為「理性事實」來肯定；至於這些「理性事實」如何為我們所認識，則這些述說並未指明。故這些述說，只足為康德在《道德形上學的基礎》中以肯定道德律之絕對必然性及「人格尊嚴」等作為「理性事實」，以作為其分析道德哲學原理之根本出發點和根據之印證，而對於我們如何了解這些「理性事實」方面，實無多大之幫助。故筆者下面討論道德律存在之「理性事實」之問題時，不以這些述說為材料。筆者認為：最足為我們討論道德律之存在作為「理性事實」之材料的，是上面康德所舉的幾個實例。下面即擬以這些實例為依據，闡論道德律之「理性事實」是否存在及是否可認識之問題。

茲先從上面所引《道德形上學的基礎》中的實例及《實踐理性批判》中之第一個實例（即用行騙方法去賭博贏錢之例）來說

---

171 見 *Über Pädagogik, Kants sämtliche Werke, hrsg. von Karl Vorländer, Bd. VIII, S. 240f.*

(因此二例有相似處，故合併討論)：在《道德形上學的基礎》中康德所舉之實例，是說任何一個人，即使是普通人之理性之實踐運用，都可以證實「自律」亦即道德律之絕對必然性之正確性。即使是極壞的惡漢，只要他在別的方面慣於運用理性，則當人示以企圖的廉潔、遵行善的格率的堅毅不拔、同情及博愛，甚至犧牲很大的自我利益與安逸亦在所不惜的時候，也會願望自己有此品性。同時，由於他具有這種願望，即表示他以悟性世界的觀點來觀察自己，而把自己昇遷到作為悟性世界的一分子而存在，因而他便覺得自己是有較高的人格之內在價值的人。在《實踐理性批判》中的第一個實例，是說一個在賭博中用行騙方法贏錢的人，一與道德律比較的時候，就會輕視他自己，覺得自己是無價值的人，即使它充滿了荷包。這兩個例都在說明三個關於道德律之「理性事實」。第一是人作為有理性者而存在之「理性事實」：一個極壞的惡漢在願望自己亦有良好的品性時，這個願望即表示他作為有理性者而存在之「理性事實」。一個行騙的賭徒在與道德律比較後而輕視自己並覺得自己無價值時，這亦表示他以有理性者的身分而存在之「理性事實」。第二是「自律」亦即道德律之絕對必然性之「理性事實」：一個極壞的惡漢，即使他的惡行還在進行，而仍然願望自己有良好的品性，這乃表示「自律」之絕對必然性，因為他並不以他的惡行為正當。一個行騙的賭徒一與道德律比較時，就會輕視他自己，這亦表示「自律」之絕對必然性，因為他並不以增加了錢而自詡聰明。第三是「人格尊嚴」之「理性事實」：一個惡漢在願望自己有良好的品性之時，便覺得自己有較高的人格之內在價值，這是表示道德律所蘊含的「人格尊嚴」之「理性事實」。一個行騙的賭徒在與道德律比較後會輕視自己，這是表示行騙傷害了他的人格，亦即反映

「人格尊嚴」之存在之「理性事實」。

康德上面用實例所闡明之道德律存在之「理性事實」，我們能否接受呢？換句話說，我們能否通過上面康德的闡述即可明白地確定地認識道德律存在之「理性事實」呢？

顯然地，如果我們只從所舉實例的表面意義來了解上面康德的闡述，則此種舉例式的闡述未能據以判定道德律之存在是「理性事實」。因為第一個發生的問題便是：康德有何權利能肯定地說：任何一個人，即使是極壞的惡漢或賭博行騙的人，會必然地從悟性世界的觀點來考察自己，因而一個惡漢也會願望自己有良好的品性，賭博行騙的人也會輕視自己呢？因為一則我們看不見他們心裡想的是什麼，二則我們不能保證他們不會有相反的想法，例如惡漢會覺得他之能作惡行正表示他聰明過人，賭博行騙的人也正因他充實了荷包而自覺聰明呢！

上面提出的問題，是極自然而極容易發生的問題。因為一般人所注意到的都只是存在於經驗世界中，亦即感性世界中的「存在」的事實，而沒有注意到只存在於純粹意識中的「應存在」之「理性事實」。所以如果有人發生上項的問題時，則我們無妨站在康德的立場闡明他的原意道：你這種想法錯了，你沒有了解道德律之存在是「理性事實」的意義。「理性事實」與經驗的事實是不同的：經驗的事實，雖然我們能憑感官知覺能認識到，但它沒有絕對的必然性，因為凡從經驗而來的東西，都沒有絕對的必然性的。我們只能說：到現在為止，經驗告訴我們事實如此，但沒有告訴我們必然如此。這一點，康德在分析道德的原理時已說過很多了。但「理性的事實」則是絕對必然的，它的必然性不依靠經驗，而只依靠理性自己；就是說，任何人通過理性來思考這「理性的事實」時，就會必然地承認這種事實的絕對必然性和普

遍性的。道德律存在之「理性事實」就是這種「理性事實」，儘管在現實世界上沒有一個真正的道德行為發生，但道德律之絕對必然性和普遍性不減分毫。譬如，康德曾舉過一個例說：儘管世界上從沒有過一個誠實的朋友，但「交朋友必須誠實」這個命式的有效性絲毫無減，這便是道德律存在之「理性事實」；這事實是「應存在」之事實，而不是「存在」之事實。所以，道德律的存在是否為「理性事實」的問題，不在於每一個人都按照悟性世界的觀點來考察自己，而乃在於：如果任何一個人（包括惡漢和行騙的賭徒在內）一旦以悟性世界的觀點來考察自己時，亦即作為有理性者而存在時，就必然地會承認道德律之絕對必然性和普遍性是「理性事實」。

經過上面的闡釋後，隨之而來可能發生的問題便是：即使道德律之「理性事實」不依靠經驗中之事實，但是，何以我們從悟性世界的觀點來觀察自己時，便必然地會承認道德律的絕對必然性和普遍性？例如一個惡漢，何以在運用理性來思考時，便會願望自己也有此良好的品性？一個賭博行騙的人，何以一與道德律比較時，便會輕視自己？

對於這個問題，我們答道：這正因為人格之尊嚴是「理性事實」的緣故。道德律以人及一切有理性者自身為目的之根據便是人格之尊嚴。所以，當人以悟性世界的觀點來觀察自己時，就把自己提昇到作為悟性世界的一分子，亦即作為有理性者而存在；作為有理性者而存在，即是以自身為目的而存在，這種目的之根據便是人格之尊嚴。這時任何違反道德律的事情，在自己的目光中都會變得卑賤，因為它傷害了人格之尊嚴。於是一個惡漢在運用理性思考時，會願望自己有良好的品性，即使他的惡性還在繼續進行；一個賭博行騙的人，一與道德律比較後，便會輕視自

己，這都是表示「人格尊嚴」是「理性事實」的緣故。

對於上面的闡述，反對的人還是難以同意的，因為「人格尊嚴」這個「理性事實」又是很難認識的。他會說道：「你們上面的闡述是難以置信的，因為一個惡人作了惡事，如不被發現，反而會興高采烈，自詡聰明出眾，而覺光榮，那裡會卑視自己呢？」對於這樣的詰難，我們答道：「你的說法錯了！你所謂惡人作了惡事，如不被發現，反而會興高采烈，自詡聰明，這是他只從感性世界的觀點來觀察自己，而沒有從悟性世界的觀點來觀察自己的緣故。如果他從悟性世界的觀點來觀察自己時，就會發現『人格尊嚴』之存在，因而自己做了違反道德的事情，就會輕視自己。」

對於我們上面的說法，反對的人仍然會說道：「我不明白什麼是感性世界和悟性世界的區別，我也不明白什麼是「人格尊嚴」。我只覺得一個人作惡事，他不可能還會願望自己有什麼良好的品性；因為這樣，他就不會做惡事了。一個賭博行騙的人，也不可能會與道德律去作什麼比較，因而會輕視自己，覺得自己是無價值的人；因為這樣，他便不會去行騙了。」

對於上面反對者的說法，我們回答道：「你的說法還是回到了上面的老路，你還沒有明白道德律存在之『理性事實』之意義。『理性事實』是『應存在』之事實，它不存在經驗世界或感性世界中，而只存在於純粹的意識中。作惡的人儘管在作惡行，賭博行騙的人儘管在行騙，但是在他們的純粹意識之中深藏著道德的命令。一旦他們從悟性世界的觀點來考察自己，因而把自己提昇到作為悟性世界的一分子，亦即作為有理性者而存在時，他們就會意識到深藏在他們的純粹意識中之道德律之絕對必然性，因而會願望自己有良好的品性和輕視自己。所以，問題不在於惡

漢會不會作惡行，賭徒會不會行騙，而乃在於他們有沒有從悟性世界的觀點來觀察自己。如果他們一旦從悟性的觀點來觀察自己，他們就會發現他們除了作為感性世界的一分子而存在外，同時亦作為悟性世界的一分子而存在；而作為悟性世界的一分子而存在時，他們就會發現道德律之絕對必然性和人格之尊嚴。至於你說你不知道什麼是感性世界和悟性世界的區別，那是因為你的從感性世界而來的知識與直接到達你純粹意識中的知識相混淆了的緣故；就是說，你的從感性世界而來的知識把你的存在於純粹意識中的知識蒙蔽了。如果把這些感性世界的知識揭開，那麼，存在你純粹意識中的知識就會顯露出來。」

對於我們上面的闡釋，反對者會說道：「那什麼是我的從感性世界而來的知識？什麼是純粹意識的知識呢？」

對於這個發問，我們答道：「我們現在拿上面的例來說罷。我們問你：惡漢之所以行惡，賭徒之所以行騙，其動機何在？」

反對者會答道：「無非是尋求自己的快樂或獲得金錢。」

對於這個回答，我們說道：「不論是為尋求快樂或獲取金錢，我們都可以歸結一句話說：是為了自己的利益。現在我們設想：一個惡漢或賭徒，一方面固可用作惡或行騙的方法去獲取利益，但另一方面他也可以用正當的方法，即不用作惡或行騙的方法獲得同等的利益。在此情況下，他將選擇何種途徑去獲取利益呢？」

對於我們這種詢問，反對者會一時猶豫作答，但終於會說出下面的話來：「如果惡行或行騙不被發現，或不至於招致不良的後果，則兩條途徑都是一樣的。」

對於反對者這種說法，我們再問道：「我們的設想就是惡行或行騙永不被發現，亦不致招致不良的後果，亦能獲得同等的利

益；我們甚至設想：用不正當的方法，即用作惡或行騙的方法，與用正當的方法去獲取同等的利益，其難易的程度亦完全相同，那麼選擇那一種方法呢？」

對於我們這個發問，反對者可能會覺得難以作答，但終於會說出下面逃避式的話來：「那麼兩者都是一樣了！」

但是我們還要追問：「這兩者中必須選擇一個，否則行為不會發生。究竟選擇那一種呢？」

逼到這裡，反對者將無路可走，即使他堅守自利的觀點，不肯直接說出願意選擇用正當方法去獲取利益的話，但他也沒有理由說要選擇不正當的方法去獲取利益，因為所獲得的利益是同等的。最後，他將被迫而說：「寧願選擇正當的方法去獲取利益，而捨棄不正當的方法。」

如果他說出這樣的話時，那我們便進一步問：「為什麼呢？」

這時他便會自然地解釋說：「既然所獲的利益都是同等，那何必去作惡行騙去害人呢？」

當他說出這樣的話時，我們便可向他闡釋康德所謂道德律的存在是「理性事實」的意義了：「你既然說何必作惡行騙去害人，而這個作惡行騙又不是會使你招致什麼不良之後果，可見不可作惡行騙害人並不是因為怕被人發現而招致不良後果，而乃因為人本身是不可害的。為什麼人本身是不可害的呢？正因為是人格尊嚴的緣故。這個『人格尊嚴』深藏在每一個人的純粹意識中，任何人，甚至是惡漢或行騙的賭徒，只要他從悟性世界的觀點來觀察自己，都無法否認『人格尊嚴』的存在的。由於這種存在是存在於純粹意識之中的，所以它是一種『理性事實』的存在，即是一種『應存在』。一個惡漢或賭徒，在作惡行騙之後，

仍自詡聰明得意，這並不是表明道德律之必然性不存在於他們的純粹意識中，而乃由於他們只從感性世界的觀點來觀察自己，而沒有從悟性世界的觀點來觀察自己的緣故。一旦他們從悟性世界的觀點來觀察自己，因而發現自己作為有理性者而存在的時候，道德律之斷言命令就會在他的心中湧現。所以，道德律之有效性是絕對必然性的、無人能否認的，這種絕對必然性是一種『理性事實』。」

以上是筆者利用康德在《道德形上學的基礎》中所舉的一個實例，以及在《實踐理性批判》中所舉的一個實例，運用對話的方法，乃至最後用「兩端論法」的方式，闡明道德律存在作為「理性事實」之意義。依照上面討論的結論，闡明「人格尊嚴」是「理性事實」。但這個事實亦即同時指示人作為有理性者而存在之「理性事實」；因為當人認識「人格尊嚴」之存在時，便已自己作為悟性世界的一分子而存在，亦即作為有理性者而存在。此外，「人格尊嚴」之「理性事實」亦即同時指示道德律之絕對必然性和普遍性之「理性事實」；因為由於人格之尊嚴，乃產生「自律」，例如上面所述惡漢之所以願望有良好的品性，行騙的賭徒之所以會輕視自己，即由於「人格尊嚴」是「理性事實」的緣故。今「人格尊嚴」作為「理性事實」之存在是絕對必然的，故「自律」也是絕對必然的；「自律」即道德律，故道德律作為「理性事實」也是絕對必然的。所以，這三種「理性事實」，即「人格尊嚴」之「理性事實」、人作為有理性者而存在之「理性事實」及道德律之絕對必然性和普遍性之「理性事實」，是不可分的。

現在，我們再就上面所引《實踐理性批判》中康德所舉的第二個例子，即受刑罰者必須承認刑罰對他是正當的例子來說：受

刑罰的人即使未看見刑罰後面所藏的善意，他仍必須承認刑罰對他是正當的。康德這話是正確的嗎？

我們現在無妨仍用上面對話的方式來討論。我們仍然站在康德立場來闡明康德的原意。

反對上面康德的說法的人會說：「受刑罰的人不一定都會承認應該受罰罷？因為很多人犯法是迫不得已的，例如因窮困而犯竊盜之罪是。」

對於反對者上面的說法，我們的回答是：「你既然承認被迫而犯法的人不會承認應該受罰，那麼，假使不是被迫而犯法的人，就會承認自己應該受罰了罷？」

反對者會說：「也不一定。因為犯法的人可能會說：我犯法是我的事情，為什麼要受他人的處罰呢？」

對於反對者這種說法，我們答道：「你這種說法並沒有回答我們的問題。我們的問題並不是問誰在執行這種刑罰，而是問：受刑罰的人是否自己承認該受這種刑罰？」

反對者會說道：「為什麼會自己承認應該受刑罰呢？如果承認自己應該受刑罰的話，那他就不會去做犯法的事了？」

對於反對者這種說法，我們回答道：「你這種想法只是從感性世界的觀點來考察自己的結果。如果一個人只從感性世界的觀點來考察自己的存在，那麼他只知道他自己順著愛好和衝動的驅使去做犯法的事，根本不知道什麼應該不應該受刑罰的問題。但是他一旦從悟性世界的觀點來考察自己，因而把自己提昇到作為悟性世界的一分子而存在，亦即作為有理性者而存在時，他就會發現他自己人格卑下，受刑罰是應該的了。」

對於我們的闡釋，反對者也許會說道：「我不知道什麼是悟性世界，也不知道什麼是人格。我只知道如果一個人要去做犯法

的事情，他就沒有理由承認自己是應該受罰的。」

對於反對者這種說法，我們可這樣地盤問他道：「你說你不知道什麼是悟性世界，什麼是人格，那麼，現在我問你：一個人做犯法的事情，他的動機何在？」

對於我們這種盤問，反對者會說道：「為了自己的利益或尋求快樂。」

如果反對者說出上項的回答時，那我們就可運用上面的「兩端論法」進一步盤問他道：「如果犯法的人亦可用不犯法的手段獲得同等的利益和快樂時，那麼，在犯法與不犯法之間，他當選擇那一條途徑呢？」

說到這裡，反對者將會和上面討論的情形一樣，被迫而採取不犯法的手段去獲取利益和快樂。到這時，我們便可進一步追問：「為什麼呢？」反對者自然會說：「既然可用不犯法的手段去獲取同等的利益和快樂，那何必用犯法的手段去陷害他人呢？」到了這裡，那我們便可向他闡釋「人格尊嚴」和道德律存在之「理性事實」，以及犯法的人何以必須承認自己應該受罰了。因為人不可以陷害，這正表示人格本身具有尊嚴的緣故。但是所謂「人格」，乃是指普遍的人格，而不僅是指這個或那個人的人格。我們說人格是尊嚴的時，乃是指一切的人（包括自己在內）的人格都是尊嚴的，而不僅是指某些人的人格是尊嚴的，而某些人的人格則不是尊嚴的。所以，當一個人做了違反道德律的行為時，無論這行為有無傷害他人，而本身的人格已受到傷害了，這種人在他自己的目光中已變得人格卑下。所以一個犯法的人覺得自己應該受刑罰，就是因為他覺得他自己人格卑下，應該受刑罰的緣故（按：康德此例是以法律的正義代表道德的正義）。

當人意識到「人格尊嚴」存在之「理性事實」時，他已經從

悟性世界的觀點來觀察自己，並已把自己提昇到作為悟性世界的一分子，亦即作為有理性者而存在了。所以，「人格尊嚴」之「理性事實」亦即同時指示人作為有理性者而存在之「理性事實」。同時，當人意識到「人格尊嚴」存在之「理性事實」時，「自律」之絕對必然性就必然隨之出現，例如此處所說一個犯法的人必然地承認自己應該受此刑罰，這就是表示「自律」之絕對必然性。「自律」即是道德律。所以，「人格尊嚴」之「理性事實」，亦即同時指示道德律之絕對必然性之「理性事實」。換句話說，這三種「理性事實」，即「人格尊嚴」、人作為有理性者而存在及道德律之絕對必然性和普遍性，是不可分的。

現在，我們再進而討論上述康德在《實踐理性批判》中所舉關於「人格尊嚴」的另兩個實例。這兩個例子的第一個是說：一個普通誠實的人，當他可用無損害的謊言使自己逃避不愉快的事務，或替自己的好友獲得利益的時候，只是為怕暗中瞧不起自己而避免作這事。第二個例子是說：一個正直的人在困難的時候，這困難只要他不顧義務便可避免的，但他寧可陷於困難中，乃是獲得下列意識之支持：他在他的人格的正當的尊嚴上維持了人性，並使他榮耀，因而他在自己的目光中沒有理由覺得羞恥和恐懼內省。

我們現在先討論第一個例子：

一個人果真會為了怕暗中瞧不起自己而不願用無損害的謊言去逃避不愉快的事務，或替自己的好友獲得利益嗎？

反對的人會說道：「沒有的事罷！既然謊言無損害他人，而又可使自己避免不愉快的事務，或可替自己的好友獲利益，則那有不做的道理？」

對於反對者這種說法，我們站在康德的立場說道：「謊言之

不可說，並不在於說了謊對他人的利益上有無損害，而乃在於說謊本身便是壞的，即使說謊無損於他人的利益，也不應說謊。」

反對者會問道：「為什麼呢？」

我們答道：「因為說謊傷害了人格之尊嚴，故不應說謊。」

反對者會問道：「什麼是人格之尊嚴呢？」

我們答道：「人格之尊嚴是深藏在你純粹意識中之『理性事實』，它不存在於感性世界之中的。如果你只從感性世界的觀點來觀察你自己，那你就不會知道『人格尊嚴』是怎麼回事的；但你如從悟性世界的觀點來觀察你自己時，你就會發現你除了作為感性世界的一分子而存在外，並且作為悟性世界的一分子而存在，到這時你就會認識『人格尊嚴』這個事實了。因為它只存在於你的純粹意識中，而不存在於經驗世界，即感性世界中，所以它是個『理性事實』。」

反對者又會說道：「我不知道什麼感性世界或悟性世界的觀點，我不知道什麼是人格之尊嚴。我只覺得如果一個人可用無損害的謊言去逃避不愉快的事情，或替自己好友獲取利益，則他這樣做是對的。」

我們答道：「你不知道什麼是感性世界或悟性世界的觀點嗎？我們告訴你罷！你剛才的想法便只是從感性世界的觀點的想法，即只從感覺利害上的觀點來考察人的存在，說謊言而無損害於人，是指無損害於他人的感覺上或物質上的利益；替自己避免不愉快的事務或替友人獲取利益，也是指感覺上或物質上的事務或利益。但是人除了從感性世界的觀點來觀察自己外，同時亦可以從悟性世界的觀點來觀察自己。你不知道什麼是悟性世界的觀點嗎？我們就藉上例來說明罷！我們現在問你：假如一個人可不用謊言亦能同樣避免不愉快的事務或替友人獲取利益，那麼，在

用謊言（即使這謊言無損害於他人之利益）與不用謊言之間，你選取何者以達到你的目的呢？」

經過這樣盤問後，也許反對者會這樣的作答：「那麼兩者都是一樣了！」

這種作答是一種逃避式的作答。我們再追問道：「但是兩者之中必須選擇其一，否則行為便不會發生，你究竟選擇那一條道路呢？」

逼到這裡，反對者會覺得難以作答，但最後仍必然會說出：「那只好採取不說謊的道路了。」因為如果他只從感性世界的利害觀點，沒有理由採取不說謊的道路時，但也同樣沒有理由採取說謊的道路，最後逼得他只好採取不說謊的道路。這樣，他便被迫而採取了悟性世界的觀點，即使他這時的觀點還不甚清晰。我們便追問他道：「為什麼採取不說謊的道路呢？」

對於這個問題，他將很自然地答道：「既然不說謊亦可避免不愉快的事務或替友人獲取利益，那何必說謊呢？」

說到這裡，我們便可向他闡釋「人格尊嚴」和人作為有理性者而存在之「理性事實」了：「現在我們可以告訴你了：你說何必說謊，這也就是說：不應說謊！這不應說謊，並不是有損於他人之利益，因為上面說過：這是無損害的謊言。既然無損害而仍不應說謊，可見說謊本身是壞的；為什麼說謊本身是壞的呢？你反省一下罷，這豈不是說謊有傷於人格之尊嚴？現在你當明白了：人格尊嚴是存在的，它存在於你純粹意識之中，而不存在於感性世界之中，故它是一個『理性事實』。同時，當你意識到你的人格尊嚴之存在時，你便採取了與你剛才的想法完全不同的觀點。剛才你說只要謊言無損害，則用謊言來避免不愉快的事情或為友人獲取利益也是可以的，而你現在卻說不應說謊！可見你完

全採取不同的觀點了，你這個觀點便是悟性世界的觀點。當你採取悟性世界的觀點時，你便把你自己提昇到作為悟性世界的一分子，亦即作為有理性者而存在，所以，人作為有理性者而存在也是個『理性事實』。我們再告訴你罷！人格尊嚴是共同的，當你意識到人格尊嚴的存在時，則這尊嚴不僅屬於對方的人格，而乃屬於一切的人（包括你自己在內）的人格。當你意識到說謊的行為傷害了人格的尊嚴時，你就會意識到不僅對方的人格受到了傷害，連你自己的人格也受到了傷害。所以，即使你的謊言無損於他人的利益，而且也不被人揭穿，你也會暗中瞧不起自己了！」

經過上面的闡釋後，則「人格尊嚴」及人作為有理性者而存在之「理性事實」都顯露出來了。同時，人不應說謊便是「自律」的絕對必然性的表現。故上面的對話，亦闡明了道德律之絕對必然性之「理性事實」。

關於上面康德所舉關於「人格尊嚴」兩個例子中之第二個例子，即人為了遵守義務而寧願陷入困難中，乃是由於獲得人格之尊嚴之意識之支持之例，性質上與前一個例子相同，筆者認為無須特為討論。康德這裡未特別指出困難的具體事件，我們無妨即以第一個例子的事件為代表，作簡略的說明：所謂的困難假定指的是不愉快的事務，所謂義務指的是不說謊。現在為了要避免不愉快的事務，則須說謊；但為了要遵守義務，則不得說謊。今一個正直的人寧可陷於不愉快的事務中而不願說謊，這樣，他覺得他在他的人格的正當的尊嚴上維持了人性，並使他榮耀，因而他在自己的目光中不覺得羞恥和恐懼內省。

這話是有根據的嗎？

通過前一例子的討論後，則對這個例子的意義已不難明白：因為說謊傷害了自己的人格，因而暗中瞧不起自己。今不說謊即

遵守義務，則即使陷於不愉快的事務中，而卻維持了自己的人格之尊嚴而不覺羞恥。雖然人不一定都會這樣做，甚至大多數人可能寧願說無損害的謊言去避免不愉快的事務，但是，只要他們從悟性世界的觀點來考察自己時，就會覺得自己人格卑下，而暗中瞧不起自己了。這即表示「人格尊嚴」及「自律」之絕對必然性之「理性事實」。

對於本例，筆者認為作此簡單之討論為已足。

關於運用實例討論道德律作為「理性事實」而存在之問題，至此告一段落。筆者上面係運用對話及「兩端論法」的方式來闡明道德律存在之「理性事實」。這種討論之方式未敢說盡臻完善，這種闡明亦未敢說已足夠明晰的程度，但如果上面的討論和闡明沒有錯誤，則道德律存在之「理性事實」，其中包括道德律型式之絕對必然性和普遍性之「理性事實」、人及一切有理性者以自身為目的而存在，亦即人格之尊嚴之「理性事實」，以及人作為有理性者而存在之「理性事實」，便獲得了證實；同時，這種「理性事實」能被認識之可能性也獲得了證實。因而，康德的哲學方法在純粹實踐理性分析之應用上，即從肯定道德律之絕對必然性作為「理性事實」以為其分析道德哲學原理之出發點，以至分析出三個斷言令式之實踐原理，直至分析出「自由」的概念為止之「合法性」，也便獲得了證實。因為康德是以肯定道德律之絕對必然性作為「理性事實」為其分析道德哲學原理之根本出發點，並肯定道德令式之型式之普遍性作為「理性事實」為其分析斷言令式之第一個實踐原理之根據的，今道德律之絕對必然性和普遍性作為「理性事實」，通過上面的討論已獲得了證實。其次，康德以肯定人及一切有理性者以自身為目的存在，亦即「人格之尊嚴」作為「理性事實」，為其分析斷言令式之第二個實踐

原理之根據，今通過上面的討論，「人格尊嚴」之存在之「理性事實」，亦即指人及一切有理性者以自身為目的而存在之「理性事實」亦獲得了證實。至於斷言令式的第三個實踐原理，則是由第一及第二個實踐原理合併起來的，而「自由」的概念則係根據第三個實踐原理分析出來的。所以，康德的哲學方法在純粹實踐理性分析之應用上，從肯定道德律之絕對必然性為「理性事實」作為其分析之根本出發點起，以至於分析出「自由」的概念為止之「合法性」，獲得了證實。又他在作「自由」概念的演繹時，肯定人作為有理性而存在之「理性事實」，以觀察「自律」之絕對必然性之「理性事實」，此種肯定之正確性通過上面的討論後亦獲得了證實。所以筆者認為：如果我們上面的討論沒有錯誤，則關於康德肯定道德律之絕對必然性作為「理性事實」以為其分析道德哲學原理之出發點和根據所發生之困難問題便獲得解答了。

## （二）關於向惡的自由問題

康德在作「自由」概念的演繹時，曾經先行肯定「自由」必須為一切有理性者的意志的特性，以作為其對「自由」概念的演繹的根據。他這種肯定，經過我們上面對於道德律作為「理性事實」而存在的討論後，也獲得了證實。因為「自由」即是「自律」，當一個人以悟性世界的觀點來考察自己，因而作為有理性者而存在的時候，「自律」就必然地在他的純粹意識中湧現，這是一種「理性事實」，是無人能否認的。故我們可以說：「自由」是一切有理性者的意志的特性，便是一種「理性事實」。另一方面，康德曾主張道德律或義務包含「善的意志」的概念，經過上

面的討論後，他這種主張也獲得了證實，因為任何一個「自律」的必然性，都是基於善的意志：一個惡漢之所以願望自己有良好的品性，是出於善的意志；一個行騙的賭徒在與道德律比較後，所以會輕視自己，是出於善的意志；一個犯法的人承認刑罰對他是正當的，是出於善的意志；一個只是為怕暗中瞧不起自己而不願說無害的謊言，以逃避不愉快的事務或替好友謀利益的人，是出於善的意志；一個為了遵守義務而寧願陷於困難中的人，也是出於善的意志。由此可知，「自律」只是基於「善的意志」的「自律」，「自由」只是向善的「自由」。經過上面的討論後，證明這種向善的「自由」也是一種「理性事實」；反過來說：向惡便不是自由的。正如康德所說，向惡是由於愛好和衝動的驅使，而且，即使一個惡漢，當他的惡行還在繼續，但當別人示以企圖的廉潔、遵行善的格率的堅毅不拔、同情及博愛，甚至要很大的犧牲自己的利益和安逸的實例的時候，他也願望自己有此良好的品性；只因為愛好和衝動的驅使，他才不能這樣做，同時他倒願望能擺脫這種壓迫他的愛好。由此可知，向惡是不自由的，自由只是向善，這是一個「理性事實」，而不是理論上的爭論問題。這樣，人通過他的理性上的思考對他的行為作自由的選擇時，只選擇向善的行為，而不選擇向惡的行為，似乎沒有什麼困難的問題發生了；因為向惡的行為均非出於理性，而只是由於愛好和衝動的驅使。

但是，康德在他後來另一部重要著作《在純粹理性界限內之宗教》（*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*）中論述人性向惡的問題時，卻提出一種與上面的意見衝突的主張。他說：

這個傾向，我們可分三個不同的階段來思考：第一是服從既採取的普遍格率的人心之軟弱或人之本性之懦弱；第二是不道德的動機與道德的動機相混合之傾向（甚至在有良好的目的及善的格率之下發生），即不純粹性；第三是採取惡的格率之傾向，即人的本性或人心之惡性。<sup>172</sup>

這三個不同階段的向惡之傾向，第一種可說就是上面所說的由於愛好和衝動的驅使所促成向惡之傾向；第二種則是道德行為的動機不純粹是道德的，而包含有不道德的動機在內；第三種則依康德所說，「是一種惡性或人心的腐化，它是一種把道德的動機置於不道德的動機之後之選擇格率之傾向。這亦可叫做人心之錯誤性，因為它把關於自由選擇的動機之道德秩序顛倒過來，雖然在法律上可能有善的（合法的）行為，但（關於道德心情的）思想方式則連根都被摧毀了，因而人是惡的。」<sup>173</sup>這三個階段的向惡傾向，第一階段則很明顯地是出於愛好和衝動的驅使，非出於自由意志的；第二階段我們亦可退一步講，其中不道德的動機亦是出於愛好和衝動的驅使，因而亦非出於自由意志的；但是第三階段的情形便不同了：人是自行選擇向惡的格率的，即自行把不道德的動機置於道德的動機之前，我們還能說這種選擇是受愛好和衝動的驅使，因而非出於自由意志的嗎？如果這種選擇出於自由意志，則向惡便是自由的，這豈非與上面業已證明的自由只是向善之「理性事實」相衝突？

此外，康德在同書中論述人性的惡的根源時，曾公開地說惡

172 見 *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, *Kants sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Vorländer, Bd. IV, S. 29f.

173 見同上書，S. 30f.

的根源是「理性的根源」(Verunftsprung)，這更是一種混淆的說法。他說：

如果一個依照自由的定律之結果與其原因發生之關聯，有如道德上之惡的情形一樣，則此種選擇之決定與結果之產生間之關聯，不可看作是在時間上與其決定原因之關聯，而只能看作是一種在理性表象中之關聯，因而這種選擇的決定不可看作是從任何先行的狀態中引伸出來的〔……〕想從自由的行為中尋求時間的根源（有如從自然的結果中去尋求此根源一樣），是矛盾的〔……〕<sup>174</sup>

他接著又說：

每一個惡行，如果我們去探討它的根源的話，必須這樣來思考：有如人突然從無過的狀態中陷於罪惡之中。因為不管先行的行為如何，自然的原因的影響之種類如何，以及此種原因在他之內或在他之外相遇，他的行為都是自由的，而不是受這些原因決定的，而必須在任何時候當作他的自由選擇的根源的運用來判斷的。不論在任何時間狀態及約束的關係下，他都應該把它避免；因為他在世界上沒有任何理由停止作一個自由行為的人。<sup>175</sup>

174 見同上書，S. 42f.

175 見同上書，S. 43ff.

這樣說來，則惡的根源，顯然是出於理性的自由選擇的；換句話說：當人作為有理性者而存在時，居然會選擇向惡來作為其行為的意志決定，這豈非與上面業已證實了的自由只是向善之「理性事實」針鋒相對？

但是，筆者認為：自由必須是向善的，這是上面業已證實了的「理性事實」；對於這點，我們是用不著懷疑的。同時，向善的自由與向惡的自由又是不能並存的。所以，我們的任務是在證明向惡的自由是不可能的。

筆者的意見是：康德這裡所謂惡的根源是「理性的根源」，是一種用語上的混淆，因為他這裡所謂的「理性的根源」，並不是指純粹實踐理性的根源。因為純粹實踐理性是下達斷言令式的理性，假如世界上真有一個下達向惡的斷言令式的理性，則這世界是個魔鬼的世界；而且，這樣的一個令式也決不可能作一個普遍的定律，因為假如向惡的令式是個普遍的定律，則結果大家均以作惡為正當，以致互相牴觸，互相消滅，最後連為惡的目的也達不到了。所以，向惡的令式不可能作為普遍的定律，但不可能作為普遍的定律則不是斷言令式，因斷言令式必須是普遍的和必然的。所以，決不可能有一個下達向惡的斷言令式的。筆者認為：康德的意見也決非指此。關於這點，我們可在他的另一部著作《實用的人性學》(*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*)中找到根據。他在本書討論人的性格時說道：「我們不能說人的惡性便是人的特性；因為這樣，這惡性便是魔鬼的了；人永不允許惡在其中的，故亦沒有從基本原則來的惡性，而只有從放棄基本原則來的惡性。」<sup>176</sup>這裡康德明明說沒有從基本原則來的惡

---

176 見 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kants sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Vorländer, Bd. IV, S. 237f.

性，即沒有純粹實踐理性來的惡性；換句話說，即沒有從「自律」來的惡性，即向惡是不自由的。那麼，現在的問題是：康德所說的惡的「理性的根源」究何所指？

筆者的意見是：這個「理性的根源」主要是與「時間的根源」相對來說的，即指當惡行發生時，為惡者同時也意識到道德的命令在他的意識中，就是說，他自己也知道他的惡行是不道德的。因此，這種惡行便不能看作是像自然界事物的結果那麼樣純自於時間的根源，而與之相對，它是一個「理性的根源」；因此之故，為惡者須負道德上的責任。假如一切惡行純出自「時間的根源」，則它的發生就像自然界事物的結果一樣，完全受先行的原因決定了的，因而是無可避免的，行惡者便毋須負道德上的責任了。

根據上述，可知康德所謂的向惡的「理性的根源」，並不是指純粹實踐理性的根源，而乃是指為惡者在從事惡行時，自己也意識到道德的命令在他的意識中，因而須負道德上的責任而言，故康德在這方面並無矛盾。這樣，我們證實了向惡是不自由的，自由必須是向善，關於向惡的自由之困難問題便獲得解答了。

上面康德作「自由」概念的演繹時，曾先行肯定「自由」必須是一切有理性者的意志的特性，這種「自由」必須是向善的自由，而不是向惡的自由。如果向惡也是自由，則他所作的對「自由」概念的演繹，便失掉了根據。現在我們證實了向惡不是自由，故在消極上給與康德上項的肯定以有力的支持。

### （三）關於選擇的自由問題

康德肯定「自由」必須是一切有理性者的意志的特性，而這

個「自由」必須是向善的自由。由這個肯定而來的第一個困難問題，即向惡的自由問題，在上面已經獲得解答了。現在我們進而探討由這個肯定而來的第二個困難問題，即關於選擇的自由（*Freiheit der Willkür*）的問題。這問題的困難所在是：「自由」的概念自身包含選擇的自由的意義，這是自明的和分析的。如果「自由」如康德所肯定的那樣，必須是向善的，則豈非失掉了選擇的自由的意義，而「自由」的概念本身發生了矛盾？

這個困難的問題經過我們上面對於道德律存在之「理性事實」及關於向惡的自由問題的討論和解答後，已經一部分獲得了解答。因為向善的自由已被證明是「理性事實」，而向惡則不是自由。如果在向善與向惡之間作一選擇時，則選擇向善是真正的選擇自由，而選擇向惡便不是自由。所以，從實踐的意義上看，自由必須向善，與選擇的自由並不衝突；而且，剛剛相反，向善的自由才是真正的選擇自由。康德說：「每一個除了在自由的理念下不能行動的人，正因為這個緣故，從實踐的觀點上說，是真正的自由的〔……〕」<sup>177</sup>這話的意思等於是說：每一個除非在自由的理念下不能行動的人，正因為這個緣故，他是有真正的選擇的自由的，所以，從實踐的意義上看，自由必須向善與選擇的自由的意義是不衝突的。

但是，人類的行為除了道德的行為（即斷言令式所要求的行為）外，尚有不屬於道德範圍內之行為，亦即出於假言令式之行為；廣義地說，向惡的行為亦屬於假言令式範圍內之行為。但出於假言令式之行為，除向惡的行為外，尚有其他無關於善惡意義的行為，最明顯的便是人類求幸福的行為。這些行為即使非「出乎義務」，但也並不違反義務，而且還可能「合乎義務」。那麼，

---

177 G. M. S., S. 76f.

人類對於這些行為之選擇中，是否也有自由？如果人類對於這些行為有選擇的自由，則康德所肯定的「自由必須向善」的意義，仍然會是動搖的，因而他所作的對「自由」概念的演繹，也會失掉了根據。譬如，一個人在一個「出自義務」與一個僅是「合乎義務」的行為之間作選擇時，如果他通過理性的思考選擇了後一種，即僅是「合乎義務」的行為，而捨棄前一種，即「出自義務」的行為，那麼，他這種選擇是不是自由的呢？如果是自由的，則這顯然與康德肯定「自由必須向善」的意義不合，因為一切出於假言令式的行為，都是「他律」的行為，即都是受先行的原因所決定了的，而不是「自律」即「自由」的行為。因此，如果一個人以悟性世界的觀點來考察自己，因而作為有理性者存在時，決不可能承認選擇僅是「合乎義務」，而捨棄「出自義務」的行為為正當的。但是，如果說上項的選擇是不自由的，廣義地說，人在一切雖非「出自義務」、但亦非違反義務的求幸福的行為上，沒有選擇的自由，則很違反一般人的常識。人很難相信，他在謀求幸福的一切行為上，不是出自他的自由的選擇的。

顯然地，康德在《道德形上學的基礎》中分析道德哲學的根本原理時，是拒絕承認人在任何出於假言令式的行為中有選擇的自由。因為一切出於假言令式的行為都是「他律」的行為，即不是「自律」即「自由」的行為。只有如此，康德肯定自由必須向善才是「合法的」，因而他所作的對「自由」概念的演繹才有根據。現在筆者擬從他的其他著作中，徵引有關此項問題的意見，作為他這種主張的印證。

在《純粹理性批判》中，他曾把人類的性格區分為「知性的性格」(der intelligible Charakter)及「經驗的性格」(der empirische Charakter)。所謂「知性的性格」指的就是基於純粹實踐

理性的性格，亦即決定道德行為的性格；所謂「經驗的性格」，則指的是一切決定假言令式之行為之性格。他認為選擇的自由只屬於「知性的性格」，而不屬於「經驗的性格」。他說：

因為經驗的性格必須從現象及由經驗所給與的現象規則中，作為結果而引伸出來，所以人的一切行為，在現象中是由他的經驗的性格及與它共同作用之另一原因，依照自然的秩序所決定的，如我們把他們的選擇的現象追究到底，那麼，沒有一個人的行為我們不可確定地預言的，並從其先行的條件認識這行為是必然的。故涉及此經驗的性格時，是毫無自由的；並且，如果我們像人類學中的情形一樣，以生理的眼光去研究人類行為的動因的話，則我們惟有依此性格方能考察。178

依照這種說法，可知康德是在否定人的「經驗的性格」有選擇的自由，即否定一切出於假言令式的行為是自由的行為。在同書下面的〈先驗的方法論〉中他又說道：

意志可以是自由的，但這只就我們的意欲的知性的原因而言。至於就意欲所表現的現象，即我們的行為而言，則我們唯有依照解釋其他自然現象的同樣方式，即依照自然的不易法則來說明，亦即依照一個基本格率來說明，無此格率，理性不能作經驗的運用。179

---

178 *K. r. V.*, S. 535 ff.

179 *K. r. V.*, S. 723f.

這段話明顯地說明意志自由只屬於知性的原因方面，亦即屬於實踐的原因方面；至於人在現象界的行為，亦即經驗的行為，則唯有按照自然的法則來說明。自然的法則當即指的是因果法則；按照因果法則，則一切現象的發生必受先行的原因所決定。人的行為若必受先行的原因所決定，則當然沒有自由可言了。

其次，在《實踐理性批判》中康德關於人類在現象界的行為的選擇的自由的問題，有一段很精闢的說法。他說：

我們可以承認：如果可能的話，我們對某人的思想方式，就它的內在的和外在的行為所表現的而論，可有如此深刻的知見，即每一個乃至最小的動機我們都曉得了，以及作用於這些動機上的外面的近因也曉得了，那我們可對他的未來的行為精確地計算出，有如算出一次月蝕和日蝕一樣。<sup>180</sup>

這段話真是何等明顯地宣告人類在現象界的行為是沒有自由的。我們計算一個人的行為竟可以像計算日蝕、月蝕那樣確定地和機械地計算出來！

其次，他在〈從世界公民觀點看的普遍歷史理念〉（“Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”）的開首這樣說道：「人想從形上學的觀點構成意志自由的概念會成為怎樣呢？那不過是意志的現象。人類的行為正如每一個其他的自然事件一樣，受普遍的自然法則所決定的。」<sup>181</sup>這段話也很明顯

180 *K. p. V.*, S. 127f.

181 見“*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*”, *Kants sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Vorländer, Bd. VI, S. 5 f.

地說明人類在現象界的行為是完全受自然法則所支配的，即沒有自由的。

根據以上的引述，可見康德是完全否定人類在現象界的行為有選擇自由的，這與他在《道德形上學的基礎》中的思想是一致的。按：康德《純粹理性批判》一書成於 1781 年，〈世界主義之一般的歷史理念〉則成於 1784 年，而《道德形上學的基礎》則成於 1785 年。可見他在撰寫《道德形上學的基礎》一書之前，即已存有否定人類在現象界的行為有選擇的自由的思想了。

但是，儘管康德作這樣的主張，但只憑上面所引肯定式的說法，以及他在《道德形上學的基礎》中分析假言令式時的主張，實很難使人信服一個人在現象世界中的行為沒有選擇的自由。因為人總會這樣地想：「我能做我想做的事，為什麼我不是自由的呢？」

關於這個問題，德國十九世紀的哲學家叔本華（Arthur Schopenhauer）曾寫過一篇〈意志自由論〉（“Freiheit des Willens”）的論文。在此論文中他曾詳細闡釋康德上述的意見，即人的經驗的性格，亦即人在現象界中的行為意志，是沒有選擇的自由的。筆者這裡擬引述叔氏的意見來解答康德關於選擇的自由的困難問題。這種引述並非欲借他人之意見來解答康德之問題，而實因叔本華在此論文中之闡述，完全係闡述康德之意見，而且十分詳密而中肯，筆者認為這種闡釋可看作是康德意見之延長或發展，故亦可看作是康德自己之意見。

叔本華認為：自然界的一切現象，包括人類的行為在內，都可用因果律來說明的；換句話說，都必須服從因果律。雖然由於現象發生的對象不同，因而所表現出來的原因性的方式也不同，然而它們都必須服因果律，則是一樣的，沒有一個能夠例外。他

把現象發生的對象分為三類：無機物、植物和動物。相應於這三類對象的原因性，他也分為三類：(1)「狹義的原因」(die Ursache im engsten Sinne des Wortes)、(2)「刺激」(Reiz)及(3)「動機」(Motivation)。「狹義的原因」是引起無機物變化的原因性，這種原因性表現出兩個特徵：一是牛頓(Newton)的第三條定律所表現的特徵，即作用與反作用彼此恆相等；二是牛頓的第二條定律所表現的特徵，即結果的程度與原因的程度彼此恆相等。「刺激」是引起植物及動物體內純粹生機的和生長的機能部分的變化的原因性，這種原因性的特徵是：不容受一種與它自己的作用成正比的反作用，以及它的強度與結果的強度間絕不會發生一種規律性。「動機」則是一種引發動物的行為發生的原因性，這種原因性是通過「認識」(das Erkennen)而起作用的一種原因性，即通過意識中的表象而起作用的一種原因性；它與「刺激」最大的不同之處是：「刺激」必須通過直接的接觸或內在的吸收而起作用，但「動機」則毋須直接的接觸，而只須通過「認識」便可發生作用，所以「認識」可說是「動機」引起行為發生的媒介。但是，「動機」作用所引起的意識活動，人和其他的動物之間又有極大的差別：動物只是直覺地理解外界，它們只有直覺的表象，因此，引發它們的意志的「動機」必須每次都是直覺的和當前的，故它們絕少有選擇，而每次都是在當前的空間、時間中較強的動機決定了它的意志，這裡「動機」的因果關係極為明顯。但人類卻不然，他藉其非直觀的思想的表象能力，具有一種無限廣遠的、包含不存在的、過去的和未來的事物的範圍，故他對於「動機」的作用遠較動物有更大的領域和選擇的機會。因此，決定他的意志的不是當前存在於空間、時間中的現有的動機，而是存在於他意識中的思想或各種表象。人類在行為發生

前，藉其思想的能力，把各種作為「動機」的表象呈現於意志之前，最後則由最強的表象決定了他的意志。所以，和動物比較起來，人是有相對的自由的，即有較大的選擇範圍，而不致像動物那樣唯受當前的具體的「動機」所直接決定。一般人所了解的人類超越於其他動物的「意志自由」，指的就是這種相對的自由而言。然而，這種相對的自由只是比較上說的，即與其他動物比較起來，人具有此相對的自由。但這相對的自由本身仍然是不自由的，因為通過思想的引發作用，只是把動機的作用方式改變了，而「動機」作用的必然性則絲毫未減。當人藉思考的能力把各種作為「動機」的表象呈現在意志之前時，這些表象互相鬥爭，而這種鬥爭是必然的；最後則由最強的表象，亦即最強的「動機」驅逐了其他的表象而決定了意志，這叫做「決心」。這種結局也是必然的，就是說，是最強的「動機」決定了意志，而不是意志自由地選擇了這最強的「動機」<sup>182</sup>。

其次，叔本華認為：每一結果或每一現象變化的發生，都是由兩個要素構成的：一是外在的，一是內在的。外在的便是上面所說的原因性；內在的則是受作用對象的內在本質，這內在的本質是原因作用於對象上面時產生結果的基礎。這種內在的本質在無機物方面叫做「自然力」(Naturkraft) 或「物性」(Qualität)，在植物方面叫做「生活力」(Lebenskraft)，在動物方面則叫做「意志」(Wille)。這兩種要素缺一，則現象不能發生：若只有原因而無其相應的內在的本質，則決不能產生結果；反之，若只有內在的本質而無其相應的原因的引發，則這內在的本質是寂然不動的，決不能自行生起現象。但是，一旦原因加諸其相應的內

---

182 見“Freiheit des Willens”，in: *A. Schopenhauer's sämtliche Werke*, hrsg. von Julius Frauenstädt, Bd. 4, S. 26ff.

在的本質之上時，則現象必然地會發生，不能逃避、拖延或別樣地發生；換句話說，現象的發生必然地要受因果律的支配。在動物的方面，一般的動物僅表現「種」的性格，但人的性格則已個別化，即表現為個別的性格，這種個別的性格即是上面康德所說的「經驗的性格」。如果我們預先知道了某人的「經驗的性格」，同時也知道了引發它的「動機」，則可嚴密地計算出他的行為的必然發生。所謂「是怎樣人，就做怎樣事」(operari sequitur esse)，正表明這個意思<sup>183</sup>。

依照叔本華上面的闡釋，則人的「經驗的性格」是沒有選擇的自由，人在現象界的行為完全受因果律的決定。儘管人通過思想的作用有遠較其他動物為大的選擇範圍，但因果律的必然性對於人在現象界的行為，仍絲毫無爽。這種意見可說是完全對上述康德意見的發揮，不過較康德為詳盡罷了。現在的問題是：既然人類在現象界的行為沒有自由，為什麼人在行為時總覺得他是自由的呢？

關於這點，叔本華認為是由於人對行為發生的原因的誤解或由於錯誤的反省而來。這種誤解或錯誤的反省又來自二方面：一是由於人把上述的選擇的相對的自由，誤解為絕對的自由。人通過他的思想能力把作為動機的各種表象呈現在意志之前，最後由最強的「動機」決定了他的意志，他乃誤解這是由他的意志自由地選擇了這個動機，而殊不知這是最強的「動機」必然地決定了他的意志，他不是自由選擇的。這種情形，在兩個「動機」強烈的程度相等時表現得最明顯。這時人將表現猶豫不決，行為不能發生，除非最後有另一個表象加強了其中的一個「動機」，因而決定了意志，否則行為將永不會發生。此乃證明「決心」的產生

---

183 見同上書，S. 36ff.

非由於意志自由地選擇了「動機」，而乃是「動機」必然地決定了意志。二是由於人在思考他的行為時，只思考行為發生的其中一個要素，即被引發的意志方面的要素，而未思及「動機」方面的要素；因此他總覺得行為由他的自我所發起，因而他是自由的，殊不知行為非由自我自由地發起，而乃受「動機」的引發後必然地生起，無可避免<sup>184</sup>。叔本華曾舉一個例子說明人對於自己的行為自由的誤解。他說：

爲了特別清楚地闡明此種重要謬誤的形成起見〔……〕我們可設想一個人，立在十字街頭，對自己說道：「現在是黃昏的六點鐘了，白天的工作已完，我可以去散一回步，或到俱樂部去玩耍，或上鐘樓去看日落，或到戲院去看戲，或者去看朋友，甚至可出城去漫遊世界，永不歸來。這一切浮現在我眼前的，我都有充分選擇的自由；可是，上面這些我都不幹，最後我還是自由地走回家去，回到我太太的跟前。」這正好比水在說：「我能掀起巨浪（是的！當海洋起風暴時），橫飛泡沫的下瀉（是的！當在瀑布中時），我能充作光線在空氣中自由飛揚（是的！當在噴水池中），最後我亦能被煮乾以至消失（是的！當在攝氏表八十度的溫度上面），可是，這一切我都不幹，卻仍自由而安靜地清澄地躲在如鏡的水池中。」正如水必須俟原因發生後始能作出一切一樣，人對於他所可幻想的情形也正相同。原因發生前，他要做是不可能的；原因發生後，則他必須去做，正如水置於相應的狀態下一

---

184 見同上書，S. 95f.

樣。185

這個實例所示的情形，也許仍難以使人信服他在日常生活的行為中沒有選擇的自由，因為人總是覺得：「我能做我想做的東西，所以我是自由的。」因此，叔本華繼續說道：

我們回到上面所舉的那位在六點鐘時思考的人的身上，我們設想：他發覺了我立在他後面在對他作哲理的研究，並否決了他對於上述的一切可能的行為有選擇的自由，那麼，就很容易發生這樣的情形：他為著要反抗我，偏偏實行其中的一件。這樣，我的否決及這種否決對於他的反抗精神所生的效果，成了強迫他實行這事的動機。但是這動機只會促他實行上述各種動機中最不費力的一種，例如到戲院去；但絕不會使他去實行最後一種，即漫遊世界，因為這個動機對於這事太弱了。186

這個補充的例子，說明了人之所以把現象界的行為看作是出自自己的自由意志的行為，是由於誤解的緣故，即他只考慮到被引發的意志方面的要素，而沒有考慮到動機方面的要素。

以上是叔本華在他的〈意志自由論〉中闡明人的「經驗的性格」沒有選擇的自由的大意。筆者是同意這種闡釋的。因此，筆者認為：關於康德在選擇的自由上所發生的困難問題，通過叔本華的闡釋，獲得解答了，即人的「經驗的性格」是沒有選擇的自

185 見同上書，S. 41ff.

186 見同上書，S. 43f.

由的，人在現象界的行為唯受因果律的決定。這樣，他所肯定的「自由必須向善」便獲得了證實；換句話說，「自由」唯存於純粹實踐理性的「自律」之中。因此，他所作的對於「自由」概念的演繹，也便獲得根據了。

#### （四）關於「自由」概念的意義混淆問題

「自由」是康德在《道德形上學的基礎》中所分析出來的作為道德哲學的根本原理的概念。但是，「自由」的本質是什麼，康德對此有各種不同的描寫。由於這些不同的描寫，令人對「自由」概念的本質的意義發生莫衷一是的感覺，因此乃引起對於「自由」概念的意義混淆問題。

康德在本書曾經下達「自由」的定義，這定義包含兩方面的意義：一方面是消極的意義，是指不受外來的原因的決定；他方面是積極的意義，是指意志的自律<sup>187</sup>。這個定義可說是自由概念所包含的意義的內容。但是「自由」這個概念究竟是屬於什麼性質的概念，則康德有各種不同的說法。他一方面說：「意志是有理性者的一種原因性，而自由是這種原因性的一種特性，因為它不受外來原因的決定〔……〕」<sup>188</sup>又說：「因為道德〔……〕必須只由自由的性質中引導出來，因此我們必須證明自由是一切有理性者的特性〔……〕」<sup>189</sup>依照這種說法，則「自由」是一個「性質」的概念，即是有理性者的意志的性質的概念。另一方面他又說：

---

187 G. M. S., S. 74f.

188 G. M. S., S. 74f.

189 G. M. S., S. 76f.

斷言令式由於自由這個理念使我成為知性世界的一分子而成為可能。假如我只屬於知性世界，那末，我的一切行為將會時常合乎意志的自律；但是，由於我同時也直覺出我是感性世界的一分子，我的行為便應該合乎意志的自律。這個斷言的「應該」，表達出先天綜合的命題。蓋因在我的被感性欲望所觸發的意志之上，又加上我的屬於悟性世界、因而是純粹為自己而實踐的意志之理念。這個意志依照理性，包含了感性意志的最高條件，這大約像只是普遍的定律形式的悟性概念加進感性世界的直觀中，因而使先天綜合命題成為可能一樣，而一切自然的知識，都是建立在先天綜合命題之上。190

依照這段所說，則「自由」是一個理念，它通過「應該」（當為）的形式使先天綜合的實踐命題成為可能，大約（ungefähr）像純粹悟性概念加進感性世界中，使先天綜合判斷成為可能一樣。這樣，則「自由」是使先天綜合的實踐命題成為可能的形式條件，有如純粹悟性概念是使先天綜合判斷成為可能的形式條件一樣。另一方面康德又說：「然而自由不是經驗的概念〔……〕自由只是一個理念，它的客觀實在性是有疑問的；而自然是悟性的概念，悟性的概念則要而且必須要以經驗的實例證明其實在性。」<sup>191</sup>接著又說：「但是自由只是一個理念，它的客觀實在性不能依照任何自然定律，因而不能在任何可能經驗中被證明的〔……〕凡依照自然定律的決定終止的地方，一切解釋都要終止

190 G. M. S., S. 83ff.

191 G. M. S., S. 85f.

〔……〕<sup>192</sup>依照這兩段的說法，則「自由」這理念似又未能與純粹悟性概念相提並論，即未能看作是一個知識成立的形式條件，因它未能依照任何自然定律及在可能經驗中被證明的緣故。

依照上面的引述，可知康德在《道德形上學的基礎》中對於「自由」概念的描寫是十分複雜的，這種複雜的描寫引起我們對於「自由」概念的混淆觀念。這種混淆的觀念是必須加以澄清的，然後我們才能確實把握到這個作為道德哲學的根本原理的「自由」究竟是什麼。

為使我們更明確地了解康德關於「自由」概念的意義起見，筆者下面擬徵引他在其他著作中關於「自由」概念的意見，然後我們再綜合各種的意見，共同解答這關於「自由」概念的意義混淆問題。

在《純粹理性批判》中康德說道：

〔……〕有一種先驗的意義的自由，作為一種特殊的原因性，依照此原因性，世界中的事件能生起，即它是一種絕對起始一種狀態及其結果的系列的能力〔……〕

193

依照這種說法，則「自由」是一個「原因性」的概念，同時也是一個「能力」的概念。

在《未來形上學導言》中他說道：

反之，如果自由是某種現象的原因的性質的話，則它關

192 G. M. S., S. 89f.

193 K. r. V., S. 462f.

於後者作為事件而論，必須是一種自行起始現象的能力，即無須原因的原因性及其他決定它的起始的理由而自行起始。194

這種說法和上面的說法一樣，即「自由」是一個「原因性」的概念，並是一個「能力」的概念。在《實踐理性批判》中，康德把「自由」稱為是一種「理性事實」，這點我們在上面已加以引述，這裡不再贅述。另一方面，他又說「自由」是一種純粹實踐理性的「公準」(Postulat)，而所謂「公準」是指「實踐觀點上的必然的先行假定」。「自由」這個「公準」則是「由獨立於感性世界之外的獨立性，以及依照知性世界的定律即自由以決定人的意志的能力的必然的先行假定而來的。」<sup>195</sup>依照這種說法，則「自由」是一個「公準」的概念，又是一個「能力」的概念。

在《道德形上學》中康德很明顯地說：積極的自由概念是「純粹理性自行實踐的一種能力」<sup>196</sup>。

在《判斷力批判》(*Kritik der Urteilskraft*)中他說道：自由是一種「無條件的原因性」或「理性的原因性」<sup>197</sup>。又說：自由是一種「超感覺的能力」(*ein übersinnliches Vermögen*)<sup>198</sup>。

依照上面兩種說法，則「自由」又是「能力」的概念和「原因性」的概念。

綜合上面康德關於「自由」概念的說法，可歸納為下列各種意義：(1) 從「自由」的定義上說：消極的意義是指不受外來原

194 *Pröl.*, S. 112f.

195 *K. p. V.*, S. 169f.

196 *M. d. S.*, S. 14f.

197 *Kritik der Urteilskraft*, *Kants sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Vorländer, Bd. II, S. 269f.

198 *Kritik der Urteilskraft*, S. 304f.

因的決定，積極的意義是指「自律」；(2)「自由」是有理性者的意志的性質的概念；(3)「自由」是一個使先天綜合的實踐命題成為可能的形式條件的概念，有如像純粹悟性概念是一個使先天綜合判斷成為可能的形式條件的概念一樣；(4)「自由」是一個「原因性」的概念；(5)「自由」是一個「能力」的概念；(6)「自由」是一個「理性事實」的概念；(7)「自由」是一個「公準」的概念，等。像這許多對於「自由」概念的說法，很容易引起我們對於「自由」概念的意義的混淆。筆者認為：康德對於「自由」概念的處理，不像對於純粹悟性概念那樣清楚。例如，以「因果律」來說：「因果律」是自然現象的變化生起所依據的規律，但「因果」概念自身是什麼呢？它是一個純粹悟性概念，即範疇，是我們的認識能力，即悟性所運用的一種先驗的形式，或者說，是悟性所運用的一種工具。但是，「自由」概念的自身是什麼呢？康德沒有交代清楚，他給與我們的概念是如此的混淆。

筆者的意見是：一個概念或理念與依此概念或理念所生起或被認識之事件，以及與此概念或理念有關的其他概念，不可看作是同一的，而應該分別清楚。「因果」概念是一個純粹悟性概念，但是「太陽晒熱了石頭」這個命題卻是依照因果律所生起之事件，或者說，是我們運用「因果」概念所認識的事件，但這個命題自身並不等於因果。如果說「太陽晒熱了石頭」自身便是一個因果律，這便是一個用語上的混淆。其次，「太陽晒熱了石頭」這命題指示出太陽有晒熱石頭的「能力」，我們運用「因果」概念來認識這種「能力」，但不能因此而說「因果」概念自身便是一種「能力」。如果說「因果」概念自身便是一種「能力」，則這又是一種用語上的混淆。

因此，筆者認為：康德上面對於「自由」概念的各種不同的說法，只是一種用語上的混淆。換句話說，他把依照「自由」概念所發生或被認識的「應存在」的事件，例如道德律存在的「理性事實」，以及與「自由」概念有關的其他概念，例如人作為有理性者而存在時的實踐能力的理念，都看作是「自由」概念的自身，這是一種用語上的混淆。在康德上項關於「自由」概念的各種述說中，筆者只同意其中第（3）種的說法，即「自由」這概念是一個使先天綜合的實踐命題成為可能的形式條件，有如純粹悟性概念是使先天綜合判斷成為可能的形式條件一樣。至於其他的各種說法，只是依「自由」的概念所發生或被認識的「應存在」的事件或與「自由」概念有關的其他概念而已。先就「自由」是「理性事實」的說法來說，筆者認為：所謂「自由」是「理性事實」，指的是人作為有理性者而存在時發生「自律」的必然性之「理性事實」，這種「理性事實」所依循的規律，我們稱之為「自由」；故「自由」是這種「理性事實」所依循的規律，而並不等於這「理性事實」自身。再就「自由」是一個「公準」的說法來說，「公準」原是數學上的名詞，其原義是指無待證明的最高假設。在《純粹理性批判》中分析「經驗思維的公準」時，康德已一度借用此名詞，現在他在實踐的意義上又用它來說明「自由」。筆者認為：所謂「自由」是一個「公準」，其意思是說：「自由」是一切斷言令式可能的最高的必然條件，而這個條件所指的「自律」，是無待證明的「理性事實」；故把「自由」看作是一個「公準」時，我們要把它當作一個作為斷言令式可能的形式條件來看。再就「自由」是有理性者的意志的特性來說，這意思是說：有理性者的意志有自行生起現象的特性，而這種特性所遵從的規律便是「自由」，但「自由」本身並不等於一種性

質，而只是斷言令式可能的形式條件；換言之，我們運用「自由」這個概念來認識有理性者的意志的這種特性，但「自由」概念自身並不等於這種特性，即「自由」並不是個性質的概念。再就「自由」是一個「原因性」的概念來說，這意義與上述相同，即指有理性者的意志有自行生起現象的「原因性」，「自由」是這種「原因性」所遵循的規律；換句話說，我們依照「自由」的概念認識這種「原因性」，但「自由」概念自身並不等於這種「原因性」。又就「自由」是一種「能力」的說法來說，這意義也與上相同，即有理性者有自行起始一種現象系列的「能力」，「自由」是這種「能力」所遵循的規律，或者說，我們依照「自由」的概念來認識這種「能力」，但是「自由」概念自身並非具有一種「能力」。

經過上面的闡釋，筆者認為：關於「自由」概念的意義混淆問題可獲得解答了，即「自由」概念本身只是一個先天綜合的實踐命題（即斷言令式）可能的形式條件，它的涵義是：消極方面是指不受外來原因的決定，積極方面是指「自律」。至於其他的一切說法，都只是依照「自由」概念所發生或被我們所認識的「應存在」事件，或是與「自由」概念有關的其他概念而已。

最後，關於康德把「自由」稱為一個「理念」（*Idee*）的意義，筆者擬作一補充的闡釋：

所謂「理念」，是指「理性概念」（*Vernunftbegriff*）。康德曾說過：理性自身是不產生概念的，只有悟性才有概念；所謂「理念」是理性把悟性概念作超感覺的運用時產生出來的，但仍與可能經驗相連結著的<sup>199</sup>。現在「自由」既然是一個「理念」，那麼，它是由那一個悟性概念的超感覺運用所產生出來的呢？關於

---

199 *K. r. V.*, S. 439f.

這點，我們可在《實踐理性批判》中找到答案。在此書的〈弁言〉（“Vorrede”）中他說：「〔……〕故現在實踐理性毋須與思辯理性一致，即可賦與因果範疇的超感覺對象，即自由以實在性（雖然作為實踐的概念只能作實踐上的應用）〔……〕」<sup>200</sup>由這些話，我們可很明顯地看出：「自由」這個「理念」是由「因果」概念的超感覺運用所產生出來的；換句話說：斷言令式的成立，就是成立在這「因果」概念的超感覺的運用上面的。因為斷言令式是把「悟性世界」與「感性世界」必然地連結起來，「原因」出自「悟性世界」，而「結果」則在「感性世界」中，「悟性世界」是超感覺的，故說這是「因果」概念的超感覺運用。同時，當「原因性」的概念運用於「悟性世界」之中時，因果的回溯（*Regressus*）便告終止，即它不需要更前的原因作為它的原因；因此，它便表現為一種絕對的起始。這個絕對的起始便形成「自律」的概念，這「自律」的概念便是「自由」的概念。斷言令式中的「應該」（當為）所表現的絕對必然性，就是這種「因果」概念作超感覺的運用時所表現的絕對必然性。故我們可以說：「自由」的理念即是「因果」概念作超感覺的運用時所產生的理念。

現在隨之而來發生的問題是：「因果」範疇是一個純粹悟性概念，純粹悟性概念在理論知識的應用上必須應用於經驗對象之上，始有其實在性，現在康德把這個概念在實踐的應用上用於超感覺的對象之上，其實在性的根據在那裡？關於這一點，康德有一段話加以闡明。他說：

這裡首先揭開批判哲學之謎，即我們在思辯中否定範

200 *K. p. V.*, S. 6ff.

疇的超感覺的運用的客觀實在性，而關於純粹實踐理性的對象上，又承認這種實在性，就這種實踐運用只在名目上被了解而論，則此說法必然是不一致的。但是把實踐的運用加以徹底的分析之後，我們便可發現，所謂實在性並非意指任何範疇的理論上的決定，以及我們的認識擴展至超感覺之外，而只是說：從實踐的見地上，有一個對象附屬於它們，因為它們若不是先天地包含於必然的意志決定之中，便是與意志決定的對象不可分的連結著；那麼，不一致便消失了。因為我們這裡對於這些概念的運用，與在思辯理性中所要求的不同。反之，在另一方面，有一個意外地十分令人滿意的思辯的批判的一致思維方式之證明，因為它堅持經驗的對象連我們自身的主體在內，都只是現象，但同時物自體必須被假定為現象的根柢，所以，並不是每一件超感覺的東西都是虛構的，其概念是無內容的；故現在實踐理性毋須與思辯理性一致，即可賦與因果範疇的超感覺對象，即自由以實在性（雖然作為實踐的概念，只能作實踐上的應用）〔……〕 201

從這段話，可知康德是允許範疇在實踐的運用上時，可作超感覺的運用的，不過我們不可拿思辯理性的觀點來理解它罷了。此外，康德並允許「因果」範疇的綜合作用作超感覺的綜合作用的。他說：

---

201 K. p. V., S. 6ff.

{……} 因為這裡要闡明的不是直觀如何從雜多構成，而是受條件限制的對象之存在如何地附屬於條件之存在（在悟性中之連結）；在此情形下，是允許假定在知性世界中之無條件者是感性世界之先行者（就關於原因性及事物自身的偶然的現存在而論），雖然，這種無條件者是未決定的，並使綜合成為超越的 {……} 202

由此可知：「因果」範疇在實踐的意義上作超感覺的運用是「合法的」。不過，這種運用所形成的實在性，只是實踐意義的實在性罷了。

依據上述，我們可更確切地了解「自由」作為一個「理念」的意義：「自由」是一個「理念」，這個「理念」是由「因果」概念在實踐的運用上作超感覺的運用時所產生出來的。它這種運用是具有實在性的，但這種實在性只是實踐意義的實在性。

## 結論

本文運用康德的哲學方法來分析他的道德哲學的根本原理，這是一種嘗試。筆者有一種意見：我們如從康德的哲學方法來分析他的道德哲學的根本原理，則更能把握到他的道德哲學的真義。筆者寫作本文的動機之一即在於此。

但是，正因如此，康德道德哲學原理之困難亦由此發生。蓋

---

202 K. p. V, S. 134f.

因他的哲學方法，即所謂批判的哲學方法是分析的，而分析的出發點是以肯定普遍客觀知識的存在作為既與事實為前提的。如果這前提為真，則他的方法有效；如果不真，則他的全盤方法都要動搖，因而依此方法所分析出來的原理也會失掉根據。在理論理性中，這種方法學的運用是無問題的，蓋因自然科學的知識（尤其是數學的知識）之普遍必然性是無人能否認的，連休謨也不否認數學的普遍必然性。筆者認為：我們對於康德的哲學方法在理論理性上的運用的「合法性」是用不著懷疑的。但是，他的哲學方法應用於純粹實踐理性之分析上時，情形便大為不同。他以肯定道德律之絕對必然性作為「理性事實」，以作為這種分析之根本出發點，而這種「理性事實」並不能在直觀中給與我們。我們能否接受康德這種肯定呢？如果不能接受他這種肯定，則等於不能接受他的哲學方法在純粹實踐理性分析上之應用，因而亦不能接受他依此方法所分析出來之道德哲學之原理，即「自由」之理念。故這是康德的哲學方法在純粹實踐理性的分析上所發生之最大困難，此困難必須解決然後，他這種方法學的運用才有其「合法性」。筆者寫作本文之動機之二，即擬嘗試解決這個困難。

一個理論知識之既與事實，是人人能認識，而且不能加以否認的；但是，實踐知識之「理性事實」則非如此，即使我們自認能意識到此「理性事實」之存在，但卻很難使他人也確認這種事實的存在，這是我們欲試圖解決上述困難之最大困難。換句話說，我們很難建立闡明道德律存在作為「理性事實」之論證。筆者幾經思考，最後採用上述對話之方式及「兩端論法」之方式，使潛藏在我們純粹意識中之道德律存在之「理性事實」，一層一層地顯露出來，而終於無人能予否認。雖然，純粹實踐理性與理論理性本質上是不同的，我們如欲把純粹實踐理性之事實闡明得

像理論知識之既與事實那樣明證必然，乃屬不可能之事，我們未能作此要求。筆者未敢說上述闡明的方法已臻完善，但卻希望有助於此種困難問題之解答。

筆者上面闡明道德律存在是「理性事實」的過程中，幾乎每次所得的結論都歸結到：道德律可能之最後根據是「人格尊嚴」。因此，筆者認為：解答「斷言令式如何可能」之最後核心所在，便是「人格尊嚴」存在之「理性事實」。所謂「自律」，只是從「人格尊嚴」所表現出來的必然意識，「自由」是這種意識的形式概念。此外，康德所肯定之「理性事實」，即所謂不經感官觸發而直接到達純粹意識中之事實，依筆者看來，即是「形而上的事實」。因此，儘管康德嚴禁我們詢問「純粹理性何以會變為實踐的」，以及「自由何以可能」等問題，換言之，他嚴禁我們進入形上學的大門，但是，他自己卻已先承認了一個「形而上的事實」，此即為「人格之尊嚴」；此無異他自己開啟了形上學的大門。他以外感覺的現象與「物自體」的區別，來比喻內感覺的現象與「我自體」的區別，是不恰當的。因為如他所說，關於外感覺現象所必須肯定的「物自體」的本身是什麼，我們是絲毫沒有知識的；但是關於內感覺現象所必須肯定的「我自體」，他卻多說了一點，此一點便是「人格之尊嚴」。這個多說了一點卻非常重要，因為這是「形而上的事實」，這等於承認了形而上學可能，否則我們如何能認識這存在於純粹意識中的「人格之尊嚴」？所以，筆者說：康德一方面嚴禁他人進入形上學的大門，而他自己卻又打開了形上學的大門。後來之後康德學派（Post-Kantianer）之費希特（J. G. Fichte）、謝林（F. W. Schelling）及黑格爾（G. W. F. Hegel）諸人，以及唯意主義之叔本華等之長驅直入地進入形上學之領域中，筆者認為就是受康德這點影響而來

的。

至於康德的哲學方法在純粹實踐理性分析之應用上所發生的其他困難問題，如「向惡的自由問題」、「選擇的自由問題」及「自由概念的意義混淆問題」等，主要由於康德之原意未甚明顯，或所說過於簡略，或由於意義混淆所發生。這些困難問題與他的哲學方法在純粹實踐理性分析上之應用之「合法性」，亦有關係，故亦必須解決。在這些問題的解答中，除「選擇的自由問題」係依叔本華的闡釋加以解答外，其餘均係依照康德在其各種著作中之有關意見加以解答。筆者在這些解答中所負之任務，只是整理和闡明之任務而已。

經過上面對於各種問題之嘗試解答後，筆者認為：康德的哲學方法在純粹實踐理性之分析上的應用，仍然是「合法的」，因而依此方法所分析出來的作為道德哲學之根本原理之「自由」的理念，也是「合法的」，我們對此也無須懷疑。此即為本文所得之結論。

本文蒙吾師 方教授東美先生賜予審閱教正，敬致最大之謝忱。

## 論康德哲學思想之發展\*

康德哲學在西方文化發展史上立於承先啟後的地位。這種承先啟後的意義可從兩方面來說：一是從哲學史的發展上來說，康德繼承西方傳統理性主義及經驗主義之思想主流，冶二者於一爐，建立批判哲學；再由批判哲學開啟後來德國唯心論，直至現代西方之現象學派及存在哲學，都直接間接受康德哲學影響。二是從西方人的精神生活發展來說，康德是第一位想把西方人以宗教為中心之生活方式轉變為以道德為中心之生活方式的人。換句話說，康德想把西方之天啟神學轉變為道德神學。從這一點看，康德在西方文化史中的地位，約相當於孔子在中國文化史上的地位。

康德哲學以道德哲學為中心，由此旁通統貫自然世界、宗教世界及藝術世界，最後並及於人性論。但他的哲學思想系統之完成，則係經過下列三個階段逐漸發展完成的：第一是建立道德哲學，第二是建立目的論，第三是建立人性論。

從建立道德哲學這方面來說，這是康德建立批判哲學之根本目標，其目的就在於藉此推翻西方傳統之天啟神學，而代之以道德神學。但是要建立道德神學，就必須先批判在理論上支持傳統

---

\* 原刊於《華僑日報·人文週刊》，第9期，1970年9月28日。

天啟神學的理性主義形上學；為批判理性主義形上學，又必須建立知識論。是以康德哲學的發展程序以建立知識論為其出發點的，然後進而批判理性主義形上學；這二項工作是在第一批判，即《純粹理性批判》中完成的。在批判理性主義的形上學後，再進而建立他的道德哲學；這是他在《道德形上學的基礎》及第二批判，即《實踐理性批判》二書中所完成的。

如果只從建立道德哲學為其最高目標來說，康德於撰寫第二批判完成後，其任務已達成，毋須再進一步的工作。但事實卻不如此，他於撰寫第二批判完成後，立即發現有一重要問題須待解決，那就是理論理性與實踐理性的連結問題。因為「意志自由」、「靈魂不滅」及「上帝存在」三大命題，經康德批判後，證明在理論理性中不能成立，而在實踐理性中反成為可能，是則理論理性與實踐理性不能一致；如果二者不能一致，則自然世界與道德世界將呈分裂之狀態。但事實上二者並未分裂，宇宙乃一和諧統一之宇宙。此統一之根據安在呢？是必須進一步探討之問題。

於是康德於撰寫第二批判後之第二年（1790），撰寫第三批判（《判斷力批判》），以解決論理性與實踐理性的連結問題。這可說是他哲學思想發展之第二階段。

康德於此發現，理論理性與實踐理性之連結，基於人心之另一種先驗能力，此即為「判斷力」。康德發現這種「判斷力」，出於一種巧妙的機緣，他是在自然事物的分類上發現這種「判斷力」的。他首先發現這種「判斷力」的主觀上的運用，然後再發現它的客觀上的運用。所謂判斷力的主觀上的運用是指判斷力在審美判斷中的運用，這種運用產生美感；客觀的運用是指它在自然世界的認識上，如何使自然世界統一於道德世界之下的運用。

康德認為：判斷力的作用表現最明顯之處是在審美判斷之中，是以為明瞭判斷力的作用起見，應先對審美判斷力加以批判。這就是第三批判何以先進行對審美判斷力批判的理由，批判的結果建立了他的美學藝術哲學。康德於建立美學後，再進而對判斷力的客觀運用加以批判，批判的結果建立了他的目的論。在目的論中，康德證實自然世界通過判斷力的作用而隸屬於道德世界之下，宇宙是一和諧統一的宇宙，道德是宇宙運行的最高原理。他的批判哲學至此到達了顛峰狀態。

康德於其目的論建立後，其批判哲學系統可說已建立完成。可是現在他又發現，他的哲學尚存有一個大漏洞須待彌補，那就是人心向惡的根源問題。如果人心之向善出於實踐理性的斷言令式，則凡人出於理性的行為都是善的行為，向惡在人心便沒有根據，人的惡行乃由外在環境所造成，受因果律支配，因而人對於自己的惡行便無須負責了。這種理論如引申到現實生活上面，則法律對於罪惡的懲罰便失掉道德上的根據，康德是顯然不願承認這種事實的。他認為：人心向惡在人的本性中必有其根源，人必須對自己的行為負責。於是在 1792 年他再撰寫〈論人性中的根本惡〉一文，以處理這個問題。在這一文中，他認為：人心之向惡亦是出於理性的根源，這種出於理性之惡的傾向，叫做「根本惡」；人必須對自己的行為負責，法律對罪犯的懲罰是有正當的理由的。這可說是他的哲學思想第三階段的發展。

可是，當康德發現人的惡性出於理性的根源後，一個更大的困難接踵而生，就是：如果人心向惡出於理性，而命令人行為的理性只有一個，那就是實踐理性。實踐理性是下達斷言命令使人向善的理性，如果這同一的理性也是令人向惡的理性，這豈不是自相矛盾？而且，天下那有令人向惡的實踐理性呢？這一個困難

幾乎動搖了康德全部哲學的根本。但是，康德用其深邃的智慧，終於解決了這個問題。在同年六月，他另寫了一篇論文叫做〈論善的原理與惡的原理為獲得對人之控制的鬥爭〉，在此文中，他認為：人性之「根本惡」終究只是一種「傾向」(Hang)，而人之善性才是人類的「原始天性」(ursprüngliche Anlage)。因此人有改惡遷善的可能，基督教經典中所載耶穌受難的故事，就是人類改惡遷善象徵化的故事。

翌年(1793)，康德再寫兩篇討論人性問題的文章，一是〈論善的原理在克服惡的原理上之勝利及上帝之國在地面之建立〉，二是〈論在善的原理下之真服務與假服務或論宗教與僧侶之職〉。在這兩篇論文中，他認為：耶穌之犧牲，是善的原理為克服惡的原理之初步勝利，這種鬥爭還要繼續下去，教會之建立就在負起這種繼續鬥爭的任務；教會為要負起這種任務，就必須由天啟教會轉化為道德的教會；等到道德教會建立完成，善的原理才算獲得完全的勝利，這種獲得完全勝利的道德教會，便是建立在地面上的「上帝之國」。在道德的教會中，真正為上帝服務是在道德的原理下為上帝服務；至於僅在宗教的儀式祈禱上帝降福，則是虛偽的為上帝服務。

上述四篇論文，康德將其合成一專書，題為《論在純粹理性界限內之宗教》，於1793年出版。此書以宗教為題，而實際上則討論的是人性問題。

從上面所簡述康德哲學思想發展的過程來看，則可知康德哲學是以道德哲學為最高準繩，由此來統御自然世界、宗教世界及藝術世界，最後並及於人性論。而且，由這些哲學理論之引伸應用於現實問題上面，又構成了他的歷史(文化)哲學、政治哲學、法律哲學、教育哲學、邏輯學，以及實用人類學等等。有關

這些方面的每一部著作，都是十分精彩的。康德哲學的全部系統可說是一部哲學大全。

如果以康德哲學與中國哲學作比較，則他的哲學與中國儒家哲學最為相近。康德以道德哲學為最高原理，並以此原理建立其目的論思想，這與我國儒家哲學最為相合。《易經·乾卦·文言》曰：「元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。」這是《易經》宇宙觀的根本思想，也就是儒家宇宙觀的根本思想，宇宙乃由原始的「善」發展演化出來的，這與康德以道德為宇宙最高原理，再由此原理之推動而形成各階層世界之意義相合。《易·乾卦·大象》又曰：「天行健，君子以自彊不息。」這兩句話可貫通全部康德哲學思想；反過來，康德全部哲學思想亦可為這兩句話作注解。我們如要溝通中西文化，那麼，溝通西方康德與中國的儒家思想，恐怕是最重要的著手工作了。



# 康德純粹實踐理性的辯證論批判\*

## 一、導言

「辯證論」(Dialektik) 或譯「辯證法」，是康德 (Immanuel Kant) 從古代希臘哲學中借來的一個名詞，其原義是指「談話的技術」(Unterredungskunst) 或論難的方法，即藉談話或論難的方法以揭露一概念內容之矛盾，進而解決此矛盾，以求得此概念之真義。但此名詞的涵義隨各時代各哲學家運用此方法以求取對象之不同而有變易：希臘伊利亞學派的齊諾 (Zenon aus Elea) 運用此方法以證明「運動」和「多」之不真實，藉以反證「靜」和「一」之真實，故辯證法在他是一種間接證明的方法。至詭辯派 (Sophisten)，則辯證法是一種辯論修辭的技術；至蘇格拉底 (Sokrates)，則是指一種求取「定義」的方法；至柏拉圖 (Platon)，則是指一種獲取「理念」(Ideen) 知識的最高學問。到了康德，則運用此名詞以指一種「假象的邏輯」(Logik des

\* 原刊於《臺大文史哲學報》，第 12 期（1963 年 11 月）。

Scheins)，或指一種「對於辯證的假象的批判」（Kritik des dialektischen Scheins）<sup>1</sup>。由於此名詞在康德哲學中兼指此二涵義，本文乃將 Dialektik 一詞譯為「辯證論」。下面應用此名詞時，均指康德所用之意義。

純粹理性無論在實踐的運用上或思辯的運用上都產生辯證論。因為純粹理性在作此兩種的運用時，都要求一個「無條件的絕對總體性」（die unbedingte absolute Totalität）給與受條件限制者，作為後者的可能的最高條件。但這「無條件的絕對總體性」不存於現象界中，而只存於「物自體」（Ding an sich）之中；是以我們如把這「無條件的絕對總體性」運用到現象上時，辯證論便產生了。純粹理論理性（或稱思辯理性）為了尋求現象界的「無條件的絕對總體性」而產生「純粹理性的謬誤推理」（die Paralogismen der reinen Vernunft）、「純粹理性的二律背反」（die Antinomien der reinen Vernunft）及「純粹理性的理想」（das Ideal der reinen Vernunft），這些是純粹理論理性的辯證論。純粹實踐理性為了尋求「善」的對象的「無條件的絕對總體性」而產生「實踐理性的二律背反」，這個「實踐理性的二律背反」便是純粹實踐理性的辯證論（Dialektik der reinen praktischen Vernunft）。

照康德說來，純粹實踐理性所尋求的作為「善」的對象的「無條件的絕對總體性」的概念是「最高善」（das höchste Gut）。「最高善」概念的涵義，除指「最上的善」外，並指「完全的善」的意義。「完全的善」則除包含「德」的意義外，並包含「福」的意義在內；所以，「最高善」概念中包含德福連結的

1 見 *Kritik der reinen Vernunft* (下簡稱 *K. r. V.*), *Transzendente Logik, Einleitung*, Ausgabe von Raymund Schmidt (下簡稱 *R. S.*), S. 103f.

意義在內。但德與福是不同的要素，故德福的連結不是分析的連結，而是綜合的連結；又由於道德律之肯定「最高善」是出於先天的和必然的，所以，這種連結又是先天綜合的連結。綜合的連結必須是因和果的連結，其方式不外二途：一是求福以生德，二是求德以生福。前一種情形是絕不可能的，因為把意志的決定根據置於追求幸福之中者，其所依據的原理都是「他律」(Heteronomie)的原理<sup>2</sup>，「他律」的原理不是道德的原理。但是，後一種情形也不可能，因為世界上一切因和果的實踐上的連結，並不依靠意志的道德心，而只依靠對於自然律之知識及運用自然律之物理力量；我們不能期望在世界上藉對道德律之遵從，而必然地獲得幸福。這樣一來，雙方都不可能。但是，這種連結又是必然的，因為「最高善」是道德律所肯定為我們的意志所追求的先天必然的對象。因此，二律背反便產生了，即德與福的連結是必然的，但既不能由福以求德，也不能由德以求福，二者陷於背反的狀態中。這種背反叫做「實踐理性的二律背反」(die Antinomie der praktischen Vernunft)。

康德解決這個二律背反的方法，與他在《純粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft)中解決純粹理論理性的二律背反的方法相同。那裡的背反是由於世界上發生的事件的原因性中「自

2 「他律」(Heteronomie)是指外來的定律或受外來的定律所拘束的意思；一種行為的發生受先行的目的所決定者，謂之他律的行為。與此相對者為「自律」(Autonomie)，「自律」是指自己所頒布的定律或服從自己所頒布的定律的意思；一種行為的發生不受先行的目的所決定，而其自身便是客觀和必然的，這是自律的行為。道德令式所表達的行為是自律的行為。見 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (下簡稱 G. M. S.)，2. Abschn., *Kants sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Vorländer (下簡稱 K.V.)，Bd. III, S. 58 f.; 又參閱 *Kritik der praktischen Vernunft* (下簡稱 K. p. V.)，Erster Teil, I. Buch, I. Hauptst., §8, K. V., II. Bd., S. 43 ff.)。

然的必然性」與「自由的原因性」相衝突而發生。這種衝突由於我們指出「自然的必然性」是現象世界遵循的規律，而「自由的原因性」則存於睿智世界（die intelligible Welt）中，二者可並行不悖，便獲得解決了。他用同樣的方法解決實踐理性的二律背反。他指出上述德福連結的兩個命題中，前一個固然是錯誤的，但後一個則並不是絕對錯誤的，而只有當我們把「德」看作是感性世界（現象世界）的原因性的形式，並且把有理性者在感性世界的存在方式看作是他唯一的存在方式時才是錯誤的；故這只是有條件的錯誤。但是，在道德律中業已證明我們可以作為悟性世界（即睿智世界）的一分子而存在，而且對於感性世界的自我具有原因作用。這樣，我們如把宅心道德看作是出自悟性世界的原因，而把幸福看作是存於感性世界的結果，二者連結起來，不但是可能的，而且是必然的；即使不是直接的連結，但可能是間接的連結，即通過一個自然的睿智的創造者而連結。這樣一來，康德把實踐理性的二律背反便解決了，即「最高善」概念中德福的連結是可能的，這種連結不是由求福以生德，而是由求德以生福。但這種連結不是感性世界的事物的連結，故不能依感性世界的定律來說明；而是超感性的連結，其連結的可能性之根據何在，須待進一步的分析。

康德進而分析這種超感性的連結的可能性之條件，乃發現「靈魂不滅」和「上帝存在」是「最高善」概念中德福連結的可能性的條件。由於這種發現，他乃建立了他的道德神學（Moraltheologie）<sup>3</sup>，因為這種「上帝存在」的信仰乃由道德上之實踐

3 「道德神學」（Moraltheologie）這名詞康德最初應用於《純粹理性批判》的〈先驗的辯證論〉中（見 *K. r. V.*, *Transzendente Dialektik*, II. Buch, III. Hauptst., VII. Abschn., R. S., S. 597 f.），在《實踐理性批判》中他未用此名詞；但關於道德神學的理論，則他於本書〈純粹

所產生的緣故。

康德把「靈魂不滅」和「上帝存在」稱為二個「公設」(Postulate)，另外又把「自由」(意志自由)也稱為「公設」，合起來三個(公設)，他稱為是「純粹實踐理性的一般的公設」(die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt)。「公設」的原義是指在理論上不可證明的命題的意思；這裡他運用「公設」這個名詞，則是指實踐上的意義，即指一種與無條件有效的先天的實踐定律相連結著、而在理論上又不可證明的命題。換句話說，這三個「公設」在道德律中獲得了它們的實在性。

但是，現在發生這樣的問題：「靈魂不滅」、「意志自由」和「上帝存在」三個命題，在《純粹理性批判》的〈先驗的辯證論〉(die transzendente Dialektik)中，康德通過他的批判已否定了它們的實在性，就是說，這三個命題在純粹理論理性(思辯理性)中是沒有實在性的；現在，他又在純粹實踐理性中肯定它們的實在性，是則思辯理性與純粹實踐理性豈非發生衝突？同時，純粹實踐理性與思辯理性同樣處理這三個相同的命題，則這兩種純粹理性豈非通過這三個命題而發生了結合的關係？此外，由於純粹實踐理性擴大了思辯理性所不能肯定之知識，則當它與思辯理性結合時，後者是否必須接受前者之擴大之知識？

康德明白上述困難，因此他在分析「靈魂不滅」和「上帝存在」之前，先行討論純粹實踐理性在與思辯理性結合時所具有的「優勢」(das Primat)問題。他說：純粹實踐理論與思辯理性的結合，不是平等的結合，而是前者佔有「優勢」的狀態下與後者的結合；因此，後者必須接受前者的擴大的知識。但要注意的

---

實踐理性的辯證論) (“Dialektik der reinen praktischen Vernunft”) 中始行建立。

是：這種擴大的知識只是實踐上的擴大，而不是思辯上的擴大，我們切不可把它看作是思辯上的擴大的知識。

所以，康德在其〈純粹實踐理性的辯證論〉中，表現兩個主要的思想：一是道德神學的思想，一是純粹實踐理性與思辯理性相結合之思想。

本文的目的在對康德上述的思想加以批判。筆者認為：康德上述的思想不能成立。其理由可分三方面來說：第一、「靈魂不滅」和「上帝存在」兩個公設是從解決實踐理性的二律背反而產生的，但筆者認為純粹實踐理性不可能產生二律背反。第二、從康德的哲學方法來看這兩個公設，這兩公設也不能成立（其理由詳下面）；如果這兩公設不能成立，則道德神學便不能成立。第三，關於純粹實踐理性與思辯理性的結合問題，筆者認為：二者各屬不同的範圍，二者的結合（至少依照康德的說法）是不可能的。此三項理由俟下面對康德〈純粹實踐理性的辯證論〉批判時，當詳加討論。

本文進行之程序擬先闡述康德在〈純粹實踐理性的辯證論〉中的思想過程，然後對這種思想加以批判。在闡述他的思想的過程中，關於從純粹實踐理性之「需要」而產生之信仰及人類之認識能力巧妙地適應其實踐的使命的問題，與本文批判的論點原無直接之關聯，但為求闡述康德在〈純粹實踐理性的辯證論〉中的思想完備起見，乃一併加以敘述。

最後，在「結論」中擬對康德的哲學方法作一簡單的檢討。

## 二、純粹實踐理性的辯證論的誕生

純粹理性無論在思辯的運用上或實踐的運用上都產生辯證論。因為它要求一個「無條件的絕對總體性」給與受條件限制者，而這「無條件的絕對總體性」只存於「物自體」之中。但我們不能認識「物自體」，因為一切事物的概念都必須涉及直觀，而對我們人類來說，直觀只有感性的一種，通過感性的直觀我們只能認識現象，而不能認識「物自體」。在現象界中只有受條件限制者及條件的存在，永不會有無條件限制者的存在，故若我們把「無條件的絕對總體性」這個理念（Vernunftidee）運用於現象上時，便無可避免地產生假象（Schein）了。這種假象由於理性的自我衝突而暴露出來；由於這種衝突，理性乃被迫而去探溯這種假象的產生的根源，並尋求它的解決的方法。所以，康德說：這種暴露是一種有益的暴露。在《純粹理性批判》的〈先驗的辯證論〉中，由於純粹理性尋求現象界的無條件的絕對總體性而產生「二律背反」，這種背反驅使我們去尋求它的解決方法；這裡純粹實踐理性亦由於尋求實踐上的（基於愛好及自然需要的）受條件限制者之無條件的絕對總體性，而產生「二律背反」，這種背反亦驅使我們去尋求它的解決的途徑。

純粹實踐理性所要求的無條件的絕對總體性，康德稱之為「最高善」，這「最高善」是一切實踐上（基於愛好及自然需要的）受條件限制者的可能的最高條件。至於一個實踐上受條件限制者何以要求一個無條件的絕對總體性作為其可能的最高條件，康德沒有詳細的說明。但我們無妨這樣來解釋：當純粹實踐理性在實踐上肯定一個基於愛好和自然需要的對象（例如求幸福）為

「善」時，則這個對象之「善」只是有條件的「善」，即它本身不是「絕對善」的。因此，當我們肯定這個對象是「善」時，便必須假定一個自身是「絕對（即無條件）善」的東西作為它的可能的最高條件。否則的話，我們便無法肯定這個對象是「善」的。這個自身是「絕對善」的東西便是善的對象的無條件的絕對總體性，即是「最高善」。

關於「最高善」與道德律的關係，康德有一預先聲明的地方，即「最高善」既是純粹實踐理性所要求的「無條件的絕對總體性」，因而便是純粹實踐理性（亦即純粹意志）的全部目標。但我們不可因此而把它看作是純粹意志的決定根據（Bestimmungsgrund）。因為只有道德律才是純粹意志的決定根據，在這種根據下，「最高善」才能成為我們的純粹意志的全部目標。康德說：這一點甚為重要，不可稍有誤解，否則將使人心誤入迷途。因為如果我們在道德律之先，假定任何善的對象作為意志的決定根據，並因而引出最高的實踐原理來，其結果總是「他律」，並因而把道德律摧毀無餘了。<sup>4</sup>

康德於發現「最高善」的概念後，進而界定（bestimmen）它的涵義。他說：所謂「最高」（das höchste），包含二種意義：一是指「最上」（das oberste, supremum）的意義，另一是指「完全」（das Vollendete, consummatum）的意義。前者是指一種無條件的條件，即其本身不再受更前的條件所限制的條件（即原始性〔originarium〕）；後者是指一種全體，此全體之本身不再是任何其他同種類的全體之部分（即完全性〔perfectissimum〕）。「德」（Tugend）是一切我們所欲求的最上條件，因而也是我們所追求的一切幸福的最上條件，即是「最上的善」。然而，一個有理

---

4 K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 1. Hauptst., K. V., II. Bd., S. 138ff.

性而又是有限的存在者之欲望所追求的對象，不僅是最上的善，而且也是「完全的善」，即必須要求幸福在內。康德說：這種對幸福的要求，不僅以自身為目的的個人的偏私的意見是如此，即使以全人類為目的的公平的理性的判斷也是如此。因為需要幸福而又配受幸福，但又不能參與享受幸福，這與有理性者的完全的意志是不相合的。所以，「德」與「福」構成「最高善」概念意義的內容。

由上可知，康德在界定「最高善」概念的意義時，是肯定其中「德」與「福」的連結是作為既與的知識的。

現在進一步的問題是：這種「德」與「福」是如何連結的呢？康德說：如果在一個概念中兩個性質（Bestimmungen）必然地相連結，則它們必然是依照理由（Grund）和結果（Folge）的關係相連結。這種依照理由和結果的關係之連結，若非分析的（邏輯的連結），便是綜合的（實在的連結）；前者依照同一律，後者則依照因果律。因此，「德」和「福」的結合可有兩種方式：一是把行德與求福看作是同一的行為，因而前者毋須另外的格率（Maxime）<sup>5</sup>，而只以後者的格率為格率就行了；二是由行德以產生與道德自身不同種類的福，有如原因產生結果一樣。

古代希臘的兩個學派——伊壁鳩魯派和斯多亞派——便是把德和福看作是完全同一的元素的，因而運用同一律以求取二者的原理的統一。但在二者之中何者是根本概念一點，他們有不同的意見。伊壁鳩魯派以幸福作為根本概念，他們說：意識到自己的格率導向幸福時，便是德；斯多亞派則以道德作為根本概念，他

5 「格率」（Maxime）的意義是指只對自己意志有效的主觀的實踐規則；至於對每一個有理性者的意志均有效的實踐的基本原則，則稱為「實踐定律」（praktisches Gesetz）（見 *K. p. V., Erster Teil, I. Buch, 1. Hauptst., §1, K. V., II. Bd., S. 23f.*）。

們說：意義到己有德，便是幸福。對前者來說，「明達」（Klugheit）即是道德；對後者來說，只有「道德」才是真正的智慧（wahre Weisheit）。

上述二派，都在求取「德」與「福」兩種實踐原理的同一，但所用的方法不同：一派把原理放在感覺上，一派把原理放在理性上；一派以感覺需要的意識為主，一派以實踐理性置於一切感性的決定根據之外。依照伊壁鳩魯派的說法，「德」的意義已包含於「促進我自己的幸福」的格率之內；依照斯多亞派的說法，則幸福之感已包含於「德」的意識之中。但不論何者包含何者，受包的一方只是包含的一方的部分，而非其全體。而且，兩個全體雖由相同的部分構成，但由於連結的方式不同而彼此迥異。斯多亞派主張「德」是「最高善」的全部，而「福」只是具有「德」時之意識而已；伊壁鳩魯派則主張「福」是「最高善」的全部，而「德」只是為獲得「福」之格率的形式，即為獲得「福」之合理的手段罷了。

但康德則認為：「德」和「福」在最高的實踐原理上是完全不同種類的，儘管二者同屬於一個「最高善」的概念，但彼此在同一主體中是互相限制的<sup>6</sup>；因此，「最高善在實踐上如何可能」這問題，仍然懸而未決。但由於德與福是屬於不同種類的實踐原理，則可知二者的連結必然是綜合的連結，而不是分析的連結，即不是如古希臘二學派那樣，從「福」之中去分析出「德」來，或從「德」之中去分析出「福」來。其次，我們可知這種連結是先天的連結，因而也是實踐的必然的連結，因為從意志自由而產

6 關於德與福屬於不同種類的實踐原理，參見《實踐理性批判》中〈論純粹實踐理性的基本原則〉（“Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft”）之「定理四」及其註釋 K. p. V., Erster Teil, I. Buch, I. Hauptst., §8, K. V., II. Bd., S. 43ff.)

生「最高善」，是先天的和必然的。所以，「最高善」概念中之「德」與「福」的連結是先天綜合的連結，這種連結的可能性的條件，必建立於先天的認識基礎上面<sup>7</sup>。

康德認為：綜合的連結必須是因果的連結，其方式不外二途：一是求福的欲望是道德格率的動因，二是道德的格率是獲得幸福的原因。前一種是絕對不可能的，因為凡把意志的決定根據置於追求幸福之中者，都不是道德的。蓋因幸福的原理是經驗的原理，經驗的原理沒有普遍的必然性，沒有普遍的必然性不可以作實踐定律<sup>8</sup>。但是，後一種也不可能，因為世界上一切因與果在實踐上的連結，並不依意志的道德心，而只依靠我們對於自然律的知識，以及運用自然律之物理力量。故我們不能期待在世界上藉對道德律之遵從，而能獲得幸福的必然結果。但是，促進最高善又是我們的意志的先天必然目標，且與道德律不可分；如果最高善的促進不可能，則命令我們促進最高善的道德律，也將變為不可能了。然而，道德律的可能性在康德看來，是既與的事實。因此，「最高善」概念中德福連結的問題便產生了二律背反，即在德福連結的必然性中，既不能由福以求德，也不能由德以求福。這種背反，叫做「實踐理性的二律背反」；康德所謂的「純粹實踐理性的辯證論」指的就是這種「實踐理性的二律背反」。

7 以上見 *K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., K. V., II. Bd., S. 142ff.*

8 參見《實踐理性批判》中〈論純粹實踐理性的基本原則〉之「定理一」(*K. p. V., Erster Teil, I. Buch, 1. Hauptst., §2, K. V., II. Bd., S. 26 f.*)。又關於「實踐定律」的意義，參見註5。

### 三、康德對於實踐理性的二律背反之解決

#### ——道德神學之建立

上面我們敘述實踐理性的二律背反的產生；現在我們來看康德對於這個二律背反如何解決，以及如何從這種解決導引出他的道德神學。

他首先引述在《純粹理性批判》的〈先驗的辯證論〉中對於純粹理論理性（思辯理性）的二律背反之解決。那裡的背反是由於世界上發生的事件中「自然的必然性」與「自由的原因性」的衝突而發生。這種背反，由於我們指出事件及事件發生之世界只是現象世界而不是「物自體」的世界，便獲得解決了。蓋因同一個行為者，一方面作為現象時具有在感性世界中服從自然的機械法則之原因性，另一方面對於同一事件，他又可把自己看作是「理體」（Noumenon），即不依照時間的條件而存在的睿智者。這樣，他作為一個「理體」，便可一方面具有對於自然法則的原因性的決定作用，他方面他的自身又不受自然法則的支配。

康德用同樣的方法來解決實踐理性的二律背反，他認為：上述「最高善」概念中關於德福連結兩個命題中的第一個：「努力求福以產生道德心」，是絕對錯誤的；但是第二個命題「道德心必然產生幸福」，則不是絕對錯誤的，而只有當我們把「德」看作是感性世界的原因性的形式，並把感性世界的存在方式看作是有理性者的唯一存在方式時，才是錯誤的。故這種錯誤只是有條件的錯誤。但是，我們不但可以正當地認定自己可作為悟性世界（Verstandeswelt）的「理體」而存在，而且在道德律中我們具

有一個對感性世界（Sinnenwelt）的自我發生作用的純粹知性的原因性。所以，作為原因性之道德心與作為結果而存於感性世界的幸福相連結起來，不是不可能的；即使這種連結不是直接的，但可能是間接的，即通過一個睿智的自然創造者而連結<sup>9</sup>。這樣，實踐理性的二律背反便獲得解決了，即「德」與「福」的連結如從第二命題，即從道德心產生幸福來看時，是可能的，即把「德」看作是出自睿智世界的原因性，而把「福」看作是存於感性世界的結果，兩者相連結起來是可能的。由此可知，所謂二律背反乃是出於誤解，即誤把物自體與現象的關係看作為現象與現象間的關係的緣故。

康德於解決實踐理性的二律背反後，繼而批評古代希臘哲學家解決此問題的錯誤：伊壁鳩魯和斯多亞學派都認為「德」與「福」的連結在此生此世便可實現的，並強調由道德生活的意識而來的幸福是超乎一切的快樂的。不過，伊壁鳩魯的主張與斯多亞派的主張有一個主要不同之處：前者以快樂作為道德的動機，後者則反對以快樂為道德的動機。伊壁鳩魯沒有想到：當我們從道德生活的意識中獲得快樂時，已先行假定了道德心。因此，根本的問題乃是：這最初的道德心從何而來？假如一個人本來沒有道德心，試問：他如何可能從道德生活的意識中感到快樂？

康德認為：伊壁鳩魯犯此錯誤的根源所在，乃是把我們的自我意識中的「所做的」（was man tut）與「所感的」（was man empfindet）相混淆了。這裡有一個欺騙的謬誤（vitium subreptionis）存在：道德行為是由道德律直接決定意志所產生的，這種行為使我們獲得快樂之感；但是這快樂本身不是產生道德行為

9 關於人可作為悟性世界的理體而存在，以及對於感性世界的自我具有原因作用，康德在《道德形上學的基礎》中作「自由」概念的「演繹」（Deduktion）時有詳細的說明。請參閱該書第三章。

的根源，相反的，是其結果。另一方面，由感性衝動所產生的行為，也可以獲得快樂的效果。於是伊壁鳩魯乃誤認為感性衝動是道德行為的動機，即把「所做的」與「所感的」相混淆了。這是他的錯誤的根源所在。

那麼，由道德行為而來的快樂與由感性愛好之滿足而來之快樂是否全無區別呢？康德認為是有的。他找出一個名詞來指示由道德行為而來之快樂，這名詞便是「自足」(Selbstzufriedenheit)。「自足」不指示幸福上的享樂，而只指示一種類似於幸福而卻與道德意識必然地相連結著的人生的滿足(Wohlgefallen)。這是一種消極意義的滿足，即人意識到不需要什麼。當人意識到自己具有不屈不撓地遵從道德律的自由時，由於這自由是獨立於一切愛好之外的，於是他乃意識到他不需要什麼，而這種意識便是永恆的「自足」的根源。所以，這種「自足」亦可稱為「知性的滿足」(die intellektuelle Zufriedenheit)。至於建立在愛好的滿足上的感性的滿足，則不論此種愛好如何精緻，都不足以充當「自足」之名。因為愛好變化無常，隨著耽溺而增長，永無滿足之時，這對於一個有理性者來說，毋寧是一個負擔，故不足以充當「自足」之名。所以，「自足」與「幸福」有別，因「自足」不帶有積極的感情於其中。但它也不能稱為「極樂」(Seligkeit)，因它畢竟不能完全脫離愛好而獨立，而時時有愛好窺伺於旁。不過，它近似「極樂」，即當意志受到決定時，它能保持不受愛好之影響。

以上說明康德對於實踐理性的二律背反之解決，即德福的必然連結是可能的，這種連結不是由「福」以生「德」，而乃是由「德」以生「福」。「德」是第一條件，「福」是第二要素。但這種連結不是感性世界的事物的連結，故不能依感性世界的定律來

說明；而是超感性的連結。這種連結的可能性的根據如何，須待進一步的分析<sup>10</sup>。

康德於分析德福連結的可能性的條件之前，先行討論純粹實踐理性與思辯理性結合時所佔的「優勢」(das Primat)問題。因為德福連結的可能性的條件，使純粹實踐理性與思辯理性發生了結合的關係。

所謂「優勢」是指兩個或兩個以上的事物通過理性而結合時，其中之一具有第一決定的原理之地位。從較狹的實踐的意義說，「優勢」是指興趣上的優先 (Vorzug des Interesses)，即它是其他事物的興趣的依據，而它自己則不依屬於其他的興趣。

純粹實踐理性與思辯理性的結合，不是平等的結合，而是前者佔有優勢的情形下與後者的結合。如果是平等的結合，則思辯理性將嚴守其不得超越經驗世界的決定，而妨害純粹實踐理性所肯定之超越感性世界之諸命題之實在性，並使二者之結合不可能。如果思辯理性佔於優勢的地位，則其結合的不可能性更顯而易見。故唯一可能的情形是純粹實踐理性佔有優勢條件下與思辯理性的結合。康德說：如果實踐理性所設想的，不能多於思辯理性所提供於實踐理性的，則思辯理性便佔了優勢；但若實踐理性自身具有根源的先天原理，而某些理論的命題與這些先天的原理不可分地連結著，但又不可從理論的見地來肯定這些命題的實在性，則實踐理性便佔了優勢。現在的問題是：如果純粹實踐理性與思辯理性的結合，只有前者佔有優勢的情況下才可能，則試問：這種結合會否發生衝突？而且，純粹實踐理性已把知識擴大至可能經驗的範圍之外，則思辯理性是否必須接受此額外的擴大

10 以上見 *K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., II, K. V., II. Bd., S. 146ff.*

知識呢？

康德認為在純粹實踐理性佔有優勢的情形下與思辯理性的結合，是不會發生衝突的，因為純粹實踐理性不受理論理性的限制，同時，思辯理性必須接受前者所給與的額外知識。他說：假如實踐理性受感性的條件所限制，則我們不能要求思辯理性這樣做。例如，穆罕默德的樂園、神智家（Theosophen）及神秘家（Mystiker）之自命能與神明相通等等，皆各依其幻想，把怪物置入理性之中，思辯理性對此自可拒絕加以接受。然而，純粹理性自身能成為實踐的，已在道德律的意識中獲得證明。因此，不論理論理性或實踐理性，凡依照先天的原理下達判斷者，都是同一的理性。這樣，我們便可明白：某些命題在理性的理論運用上不能積極地建立，但一旦與純粹理性的實踐的興趣不可分地連結的時候，思辯理性便非接受它們不可。因為這些命題雖不是理性的理論運用所能建立，但並不與思辯理性相衝突；今一旦由同一的純粹理性在實踐的運用上肯定其實在性，則思辯理性自無拒絕接受的理由。不過，我們要記取的是：這些知識非從思辯理性的知見而來，而是純粹理性在另一方面，即實踐的觀點上的擴充，我們不可因此而去擴大思辯理性的知識<sup>11</sup>。

康德於闡論純粹實踐理性與思辯理性結合時所佔的優勢後，乃進而分析德福連結的可能性的根據或條件。他發現德福連結的可能性的根據有二：一是「靈魂不滅」（die Unsterblichkeit der Seele），二是「上帝存在」（das Dasein Gottes）。他把這兩個命題稱為「公設」（Postulate）；所謂「公設」，是指一種與無條件有效的先天的實踐定律不可分地相連結著的、而在理論上不可證明的命題。

---

11 K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., II, K. V., II. Bd., S. 153ff.

現在先看他對於「靈魂不滅」的公設的分析：

他說：在世界上實現「最高善」，是受道德律決定之意志之必然目標；但在此意志中，心靈與道德律之完全一致，又是實現「最高善」之最上條件。這種心靈與道德律之完全一致必須是可能的，因當「最高善」成為意志的對象時，這種一致便已必然地包含於其中了。然而，意志與道德律之完全一致是「神聖」（Heiligkeit），是一種完滿，這種完滿是任何在感性世界的有理性者在任何時候都不能達到的。但是，這種一致，又是實踐上的必然，因此，它只有在向著完全一致之無限進步中達到，而依照純粹實踐理性的原理，必然地要肯定這種無限的實踐的前進作為我們的實在的目標。這個無限的進步又必須假定有理性者的存在和人格要無限地延續才可能，這種無限的延續便是「靈魂不滅」。所以，「最高善」必須在「靈魂不滅」的先行假定之下才可能。由是，「靈魂不滅」乃成為純粹實踐理性的一個公設。

這個公設，不僅在彌補思辯理性之無能方面極為重要，而且對於宗教方面尤為重要。如無此公設，則道德律之神聖性將消沉，而流於放縱及陷於私利；因為人們將可毋須無窮的努力而自詡能與道德律完全一致，或者，人將熱衷於期望不可達到之目標，即冀圖獲得意志之完全神聖性，而沉迷於幻想的神智術的夢中。蓋因無此「無限進步」的公設，人們將會覺得無須努力遵奉道德律，即可完全獲得神聖性而與神一致，這是與自我的認識完全相衝突的，因為人無此能力；而且，這二種情形，都將阻止人類服從理性命令之努力<sup>12</sup>。

現在我們來看康德對於「上帝存在」的公設的分析：上面的第一個公設即「靈魂不滅」的公設，是從「最高善」概念中的第

12 K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., II, K. V., II. Bd., S. 156ff.

一個要素「德」中分析出來的；這裡的「上帝存在」，則係從「最高善」概念中的第二個要素「福」之中分析出來。後者和前者一樣，純粹由毫無利害觀念及公平無私的理性所決定，不依賴任何感性動機之助。康德說：「最高善」概念中「德」和「福」是密切成比例地結合著的，這種密切的結合必然地引出一個使此種結合可能的原因或條件來，這個原因或條件便是上帝。換句話說，「最高善」概念中德福密切成比例的連結，必然地要先行假定「上帝存在」為其可能的條件。

「幸福」是有理性者在世界上諸事如意的狀態，這種狀態建立在自然與有理性者的全部目的和意志的決定根據（Bestimmungsgründe）相一致之基礎上。但是，道德律是自由的定律，它完全獨立於自然及自然與有理性者的欲望能力（Begehrungsvermögen）相一致之外的，而有理性者自己又不可能為世界和自然的原因，因此，在道德律中沒有絲毫德福必然連結之理由。然而，在「最高善」概念中德福連結是必然的，因而，一個與自然自身不同而又為一切自然的原因，並包含德福連結的原理在其內之原因之存在，便必然地被設定。同時，這樣的一個最高原因，不僅應包含自然與有理性者的意志之定律（即道德律）之形式相一致的理由，而且應包含自然與這定律的意識（亦即有理性者的道德心）相一致的理由。所以，「最高善」只有在假定一個與道德心的原因性相適應的自然的最大的原因之下才可能。然而，康德說：一個依照定律的意識而行為的存在者是一個睿智者（Intelligenz），此種行為的原因性是他的意志。因此，這個自然的最大的原因是一個具有悟性和自由的存在者，因而就是自然的創造者，就是上帝。

由於促進「最高善」是我們的義務，而「最高善」的可能性

又必須假定上帝存在為其條件，因此，肯定上帝存在是在道德的實踐上具有必然性的了。

但是，康德聲明這種道德實踐上的必然性只是主觀的，即只是一種「需要」(Bedürfnis)；而不是客觀的，即它自身不是一種義務，因為我們沒有肯定任何事物存在之義務（因為這只涉及理性的理論運用）。此外，這種道德的必然性也並不意指我們必須假定上帝存在來作為一般的義務的基礎，因為義務的基礎建立在理性的自律上面。屬於義務的事只是在努力實現和促進「最高善」。由於我們的理性必須假定最高睿智者的存在，才能設想「最高善」，因此最高睿智者的存在乃和我們的義務的意識相連結。如把這種存在只作為一種說明的理由來考慮，則它是一種「假設」(Hypothese)；但若從實踐的目的之要求上來考慮，則它是一種信仰，一種純粹的理性信仰 (Vernunftglaube)，因為純粹理性是這種信仰產生的根源。

這樣，「上帝存在」的公設便分析出來了，即「最高善」概念中德福連結的可能性必須假定「上帝存在」為其第二個條件。

至此，康德批評古代希臘二學派不能解答「最高善」的可能性的理由：他們運用人類意志自由的規則來解答這問題，認為毋須設定上帝存在，即可獲得德福一致。然而，他們所建立的道德原理只是「最高善」的最上條件，而不是「最高善」的完全條件。完全條件必須德福連結。伊壁鳩魯學派以幸福的原理作為道德的最高原理，以各人的愛好所選擇的格率作為定律，這樣，把「最高善」的道德性降低，而他們所指望的幸福也不過是人生的明達 (Klugheit) (包括性情溫和及節欲在內) 所能達到的境界而已。這樣的幸福原理，不僅隨環境而異，而且將不斷地有例外發生，因而不能作為定律之用。另一方面，斯多亞派則與此相反，

他們拿「德」作為「最高善」的條件，但他們誤認為純粹的定律所要求的「德」的程度，在今生今世便可以完全達到的。因此，他們過分地強調人（在「賢者」的名義下）的道德能力，超過了人性的範圍和限制，並假定了與我們的全部知識不能相容的事。其次，他們不允許「最高善」的第二個要素「福」作為人生欲求的特別對象，而把「賢者」完全置於超自然之上，在其人格的卓越意識中有若神祇；他們並把賢者置於苦惡之中而不令其屈服。這樣，他們拋棄了「最高善」的第二個要素——「福」。這種看法會給他們自己的本性之聲所駁倒，因為求幸福乃是屬於人類的本性的必然性（*Naturnotwendigkeit*）的事<sup>13</sup>。

康德對於基督教頗為讚揚。他認為：只有基督教的教義（我們姑且不把它當作一種宗教的教義來看）所提供的「最高善」（即上帝之國）的概念，能適合實踐理性的嚴格要求。道德律是神聖的、絕無妥協的餘地的。人所能達到的道德的完全性，至多仍是在「德性」（*Tugend*）的階段，即由尊敬道德律而具有服從道德律之心；但其意識中尚有不斷地違反道德律之傾向，至少具有不純粹性，即在服從道德律上混雜著許多不真誠的（非道德的）動機。今基督教的律法則要求一種神聖，使受造的眾生作無限的進步，因此之故，人乃正當地具有無限綿延的存在之希望。其次，道德律本身不承諾任何幸福，因為依照一般的自然秩序的觀念，幸福與服從道德律無關。基督教則彌補了這個缺陷，它把有理性者傾其全心遵奉道德律的世界當作上帝之國，在此國中，本來不相關聯的自然與道德在一神聖的創造主之下連繫起來，而使「最高善」成為可能。道德的神聖性在今生即可作為準則而履行，但其相應的幸福則要在永恆中

---

13 見 *G. M. S.*, 2. Abschn., K. V., III. Bd., S. 38f.

才能達到。基督教這種道德原理並不是神學的，即不是他律的，而是純粹實踐理性的自律的<sup>14</sup>。如果是神學的，則係以上帝和神意的知識作為道德律的基礎，這便成了他律。而且，基督教的道德原理亦不把遵行道德的動機放在所期望的結果上面，而純以義務觀念為中心，以忠實遵行義務作為獲致幸福的條件。

這樣，道德律便通過「最高善」的概念而導至宗教，即導至認識所有義務都是神的命令，但這命令並非出於強迫（Sanktionen），而是每一個有理性者的自由意志的根本定律。同時，道德學（Moral）並不教我們如何為自己造福，而是教我們如何做到「配受幸福」（Würdigkeit glücklich zu sein）；只有加以宗教的意義，我們才產生希望，希望將來依照我們的努力的比例以分享配受的幸福。

道德學不教我們如何為自己造福，而只教我們如何做到配受幸福，是以道德學不是幸福的學理，而是幸福的必要條件（*conditio sine qua non*）。但當道德的意義完全被闡明，因而促進「最高善」的道德欲望（*der moralische Wunsch*）被喚起，並採取走向宗教的步驟時，則道德的學理亦可稱為幸福的學理。因為幸福的希望這時是從宗教開始的。

依上所述，我們又可見到：上帝創造世界的最終目的，不是為謀求有理性者的幸福，而是為達成「最高善」。其中附加了一個條件，即有理性者的配受幸福，亦即他們須具有德性。有此德性，他們始能希望分享智慧的創造主所賜與的幸福。有人說：上帝創造世界的目的是歸榮上帝，這話說得正好。因為所謂歸榮上帝即是尊敬上帝的命令，遵從上帝的定律所頒布給我們的義務，其中包含他把世界的秩序配以幸福的光榮計畫。如果賜福使他值

14 K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., II, K. V., II. Bd., S. 156ff.

得可愛，則他的命令使他成為被尊敬的對象。

至此，我們又可看出：人及一切有理性者何以自身就是目的，而不能被任何人（甚至上帝）當作工具來使用，以及在我們的人格中之人性何以是神聖的，這都是因為人是道德律的主體的緣故。蓋因道德律是神聖的，任何事物之被稱為神聖，都由道德律而來<sup>15</sup>。

以上是康德關於他的道德神學的理論。他的論證過程可簡述如下：他由於解決實踐理性的二律背反而肯定「最高善」概念中德福連結的可能性，再從這種連結的可能性而分析出「靈魂不滅」和「上帝存在」兩個公設為其可能性的條件。由於這兩個公設之發現，乃使道德律導引至宗教，因而建立了他的道德神學。

## 四、純粹理性在實踐上得以擴張而不同時擴大其思辯知識之論據

康德把「靈魂不滅」和「上帝存在」稱為「公設」；此外又把「自由」（積極意義的自由，即指睿智世界的存在者具有原因性而言）也稱為「公設」。這三個「公設」合起來，他稱為「純粹實踐理性的一般的公設」。「公設」的原義是指在理論上不可證明的命題的意思，但事實上，他對於「自由」的概念，已在《道德形上學的基礎》第三章及《實踐理性批判》的〈純粹實踐理性

15 以上見 *K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., V, K. V., II. Bd., S. 158ff.*

的分析論〉中，作過詳細的「演繹」；「演繹」即是證明。不過，他在那兩部分中未稱它為「公設」，直到這裡〈純粹實踐理性的辯證論〉中才稱它為「公設」罷了。至於對「靈魂不滅」和「上帝存在」兩個公設，則他未作任何「演繹」的工作。對於上述三個「公設」，思辯理性只能作為問題而提出來，而不能把它們解決；現在實踐理性卻把它們解決了，即肯定了它們的實在性。其原因如下：（1）先就第一個公設來說：「靈魂不滅」在思辯理性中無法獲得正確的證明，而陷於「謬誤推理」（Paralogismen）中，因為思辯理性不能把握到在自我意識中的靈魂概念所需要的永恆性，使之成為一個實在的實體；但在實踐理性中則由於要求與「最高善」概念中之道德律完全一致所設定之無限綿延，而獲得了這個永恆性。（2）從第二個公設來說：「自由」在思辯理性中由於與「自然的必然性」發生衝突而陷於「二律背反」中，為解決這個背反，它只能建立一個或然的而不能決定其實在性的概念，即「宇宙」的理念；但在實踐理性中，則藉道德律的力量而設定了「自由」，即在道德律中我們意識到超感性的睿智世界及人作為睿智世界的一分子而存在的實在性。（3）從第三個公設來說：「最初的存在者」（das Urwesen）這個神學上的概念，在思辯理性中只是一個超越的理念，究竟是否具有實在性，懸而未決；但在實踐理性中則由於它作受道德律決定的意志的對象的可能條件，而獲得了意義；即由於「最高善」概念中德福連結具有必然性，而必須設定「上帝存在」為其條件。

這樣，我們的知識是否通過實踐理性而擴張了呢？在思辯上只是「超越的」（transzendent）東西，在實踐上是否就變為「內在的」（immanent）知識了呢？康德說：誠然如此。但這只是在實踐的觀點上如此，而不是在思辯的觀點上如此；就是說，我們

並不因此而認識了靈魂的本性及睿智世界或最高的存在者的本身是什麼；我們只能把它們在實踐上與「最高善」的概念連結起來。至於自由如何可能，我們如何能理論地、積極地認識這種原因性，並不因此而獲悉。我們只知道有這樣的一種原因性，它通過道德律而被設定。其他兩個理念的情形也是如此，它們的可能性非人的智力所能探測；但它們的真實性也決非任何詭辯所能否定的<sup>16</sup>。

現在發生這樣的問題：純粹理性如何可能在實踐的觀點上得到擴張，而不同時擴大它的思辯的知識呢？

康德對於這個問題之解答，可分兩面來說：第一、他說：為了避免過於抽象起見，我們可把這個問題在當前的應用上加以解答，即為要在實踐上擴充一種知識，我們必須肯定一個先天的目的作為意識的對象，此先天的目的即是「最高善」。此「最高善」的肯定與一切原理無關，而全由一個直接決定意志的「斷言令式」(kategorischer Imperativ)<sup>17</sup>所實踐必然地提出來。但是，「最高善」概念的肯定又必須先行假定三個理論概念，即「自由」、「不滅」和「上帝」才可能。這三個概念都是純粹理性的概念，故沒有相應的直觀，因而不能在理論上來發現它們的客觀的實在性。現在卻通過實踐定律而設定了它們的對象的可能性及其客觀的實在性，這誠然是一種擴張，但這種擴張僅限於把原來只作為或然的或只可思考的概念，宣布為有其真實的對象而已。康德認為：既然實踐理性在肯定「最高善」作為意志的對象時必須

16 K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., VI, K. V., II. Bd., S. 168.

17 「斷言令式」(kategorischer Imperativ)即「道德令式」(Imperativ der Sittlichkeit)，這種令式的可能性，不以任何先行假定為其條件，而其本身便表現為絕對地必然的。與此相對的是「假言令式」(hypothetischer Imperativ)，「假言令式」的可能性則要以某種先行假定為其條件(見 G. M. S., 2. Abschn., K. V., III. Bd., S. 36f.)。

設定這三個概念，則理論理性就有權假定它們的存在。然而，理論理性的這種擴張，不是思辯上的擴張，即我們不能在理論的觀點上來積極地使用它們；因為實踐理性在這裡所成就的，只是使這些概念成為真實的及有其對象而已，而並沒有給它們以直觀。所以，承認它們的實在性，並不能構成任何綜合命題，即在直觀中存在的綜合命題。因此，這種發現絲毫無助於擴張我們在思辯上的知識。

第二、在理論知識中我們認識一對象時，必須運用純粹悟性概念，即範疇；範疇的這種運用必須通過直觀，即範疇必須運用於可能經驗的對象之上。現在這裡卻把範疇運用於不能在任何經驗中給與我們的理性的理念之上，這是否可能的呢？康德認為這是可能的。因為範疇的根源存於純粹悟性之中，它們獨立於直觀之外，且先行於直觀之前；它們只作為思考的能力，只指示一般的對象，而不拘這種對象是用何種方式給與我們。現在實踐理性不通過直觀而賦與這些理念以實在性，則範疇是有權不通過直觀來思考這些對象的。只是由於不通過直觀之故，乃不能在理論上來規定這些對象；換句話說，範疇只肯定有這些對象，而並不肯定這些對象的理論知識。這亦說明純粹理性何以在實踐的觀點上得到擴張，而又不同時擴大它的思辯知識的理由<sup>18</sup>。

依照上面的論據，康德乃嚴禁把上述三個理念去作思辯知識的基礎。他說：「上帝」、「睿智世界」（上帝之國）及「靈魂不滅」這三個理念，如以由我們的本性而來之述語加以進一步之限

18 以上見 *K. p. V.*, Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., VII, K. V., II. Bd., S. 174ff.; 並參閱 *K. p. V.*, Erster Teil, I. Buch, 1. Hauptst., II. “Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist”, K. V., II. Bd., S. 66ff.

定時，切不可把這限定看作那些理念的具體化（Versinnlichung）的知識（此乃擬人神說 Anthropomorphismus），也不可看作是超感性對象的超越知識 *überschwengliches Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände*）；總之，不可把這三理念去擴充理論上的知識。先就第一點來說：由我們本性而來之述語乃指悟性和自由而言，此二述語在心理學上的種種述說，都不可用以限定上述理念。例如，人的悟性是推理的，因而他的表象只是思維而不是直觀，這些表象在時間中連續而生，人的意志經常要依靠對象的存在才能得到滿足等等，這些述說在最高的存在者之中都不會有，故必須加以排除。把這些述說排除以後，我們用以思考純粹知性的存在者所需要的，只是思考道德律的可能性所需要的而已；因此，我們雖有上帝的知識，但只限於實踐上的意義的上帝。再就第二點來說：如把上述的述語看作超越的知識，則將成為：上帝具有一種悟性，此悟性只有直觀而無思維；又具有一種意志，但此意志之滿足不依靠對象之存在；此外又如：神的存在是偉大的，他的存在不在於時間的綿延之中（然而時間卻是我們思考存在的量的唯一方法）等等。所有這些性質，都不足以構成對象的知識，必須加以排除。總之，上述三理念不可以用作思辯知識的基礎，我們如以悟性和自由之述語加以限定時，不可以看作是具體化或超越化的知識，而只能從道德律之內的實踐上的意義加以思考而已<sup>19</sup>。

---

19 K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., VII, K. V., II. Bd., S. 174ff.

## 五、關於從純粹實踐理性的「需要」而產生之信仰及人類的認識能力巧妙地適應其實踐使命的問題

純粹理性通過實踐的運用而產生上帝存在的信仰，康德稱這種信仰為從純粹實踐理性的「需要」而產生之信仰（das Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen praktischen Vernunft）。

純粹理性在思辯的運用上和實踐的運用上都產生「需要」：從思辯運用所產生的「需要」引導出「假設」（Hypothese）；從實踐運用所產生的「需要」則引導出「公設」。「假設」不能產生信仰，而惟有「公設」才能產生信仰。因為在前一種場合中，我們從結果的原因系列上溯至第一原因，並非為了要賦與結果以實在性（例如世界上的事物之因果連結和變化等），而是要滿足我們的探索心；蓋因這些結果是既與的事實，毋須我們再賦與實在性。所以，當我們看見自然之有秩序和合目的性時，我們毋須訴諸思辯理性來肯定它們的實在性，而只是為了要說明它們而假設「上帝」來作為它們的最初原因。然而，由結果推溯出一個確定的原因如「上帝」者，常是不確實和可疑的，因此，這種假設的最大可靠程度也不過是我們人類的最合理的意見而已。但在實踐理性方面則不如此。實踐理性的「需要」建立在義務上面，義務使「最高善」成為我們的意志的目標，並使我們全力追求它。在此情形下，我們必須先行假定「最高善」的可能性，因而必須先

行假定這種可能性的條件，即「上帝」、「自由」和「不滅」是也。這種義務建立在自身必然和確實的道德律之上；道德律獨立於任何假定之外，它使我們無條件地完全和它一致，而毋須從理論上的觀點來獲取關於事物的內在性質、世界秩序的秘密目的，以及世界的統治者等的支持。所以，純粹實踐理性的「需要」與思辯理性的「需要」之意義不同。

其次，道德律命令我們促進「最高善」，這是道德律在我們心中所產生的主觀的效果；然而，這種主觀的效果仍然是客觀的，我們不可把它與由愛好而來之主觀效果相比。就以上述三個公設來說，這三個公設關連到「最高善」的可能性的條件，這種關連不是為了任意的思辯的目的，而是為了純粹意志的實踐上必然的目的。在此情形下，意志不是選擇，而是服從理性的命令，這種服從的基礎是客觀的，而不是建立在愛好之上的。因為愛好基於主觀的欲望，我們不能僅由於主觀上意欲某物，便說獲得此物之工具也是可能的，或其對象是真實的。但對於「最高善」則確是如此。我們促進「最高善」，便必然地肯定它是可能的，並必然地肯定它的可能性的條件也是真實的。

由此可知，由純粹理性的實踐運用而來的「需要」是絕對必然的，由這種「需要」而來的假設，不僅是可允許的假設，而且是基於實踐觀點上的「公設」；同時，純粹的道德律有如命令一樣地強制每一個人。所以，一個正直的人可以很正當地這樣說：我意欲上帝存在，我意欲我存在於物理的因果連鎖之外，而存在於純粹的悟性世界中，以及我意欲我的綿延永恆等等。我堅持這種信仰不願離開，因為這是唯一由我的興趣決定我的判斷的場合，毋須顧慮任何詭辯，即使我不能回答或駁斥它們。這種信仰

便是從純粹實踐理性的「需要」而生的信仰<sup>20</sup>。

最後，康德討論到一個問題，即人類的認識能力巧妙地適應於其實踐的使命的問題（Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen）。

他說：形而上學的諸問題在理論理性中未獲解決，而在實踐理性中卻得到解決，這正是人類的認識能力巧妙地適應於其實踐使命的表現。如果人的本性決定要追求「最高善」，則我們須假定人的認識能力之適度（das Mass der Erkenntnisvermögen），尤其是各種認識能力間之關係，須適合於這個目標。然而，《純粹理性批判》一書證明這些重大的問題無法圓滿解決，這豈不是自然對於我們的一種虐待？

其實不然。思辯理性對於上述問題之不能解決，正好留給實踐理性以餘地，使道德的命令能對人心發生影響。試想：假如自然滿足了我們的願望，賦與我們洞察的能力，或是我們所樂於具有（甚或有人自認為業已具有）的知見，換句話說，「上帝存在」、「靈魂不滅」等問題在思辯理性中已獲得解答了，則其結果將成怎樣呢？其結果將是：上帝、永恆挾其可畏的威嚴，不停地出現在我們的眼前，這樣，違犯定律當然是可以避免的，命令我們的事當然也會照著去做；然而，行為所自出的心情則不能注入任何道德的命令。在此情形下，行為的動力常是外來的，因而理性毋須努力通過道德律之尊嚴來排除愛好。因此，大多數合乎道德律之行為都出於恐懼，一部分則出於希望，而無一行為出自義務者，因而行為的道德價值乃不復存在。如果人的本性停留在這裡，他的行為將變為機械性的東西，其中的一切動作都如傀儡一

20 K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., VIII, K. V., II. Bd., S. 180ff.

樣表演得很好，可是毫無生命。現在，如從實踐理性的眼光來看，情形便完全兩樣。我們用理性的一切努力，只能窺見模糊依稀的未來，世界的統治者只允許我們猜測他的存在和尊嚴，而不能清楚地看見他和證明他；另一方面，在我們之內的道德律，卻不以任何承諾或威脅，要求我們無條件的尊敬；只有當此尊敬佔優勢時，它才允許我們窺見那超感覺的世界，而且只是微弱的一瞥而已。在此種情形下，直接投向道德律之道德心才有立足的餘地，有理性者才配分享相應於其人格價值之「最高善」。所以，康德作結論說：我們賴以生存的神秘的智慧，拒絕我們認知或允許我的認知，值得同樣的讚佩。換句話說，「上帝存在」及「靈魂不滅」等形上學諸命題，在思辯理性中未能獲得證實，而至實踐理性中卻獲得了證實，這正是我們的認識能力巧妙地適應於其實踐使命的表現<sup>21</sup>。

## 六、對康德純粹實踐理性的辯證論的批判

關於康德純粹實踐理性的辯證論的思想，上面已闡述過了。在這個辯證論中他表現兩個主要的思想：一是道德神學的思想，二是純粹實踐理性在優勢的狀態下與純粹理論（思辯）理性結合的思想。他這兩種思想是否正確？即他的道德神學是否能成立？以及純粹實踐理性與純粹理論理性能否結合？筆者擬對此二問題加以批判。批判分三方面來說：一是關於純粹實踐理性能否產生二律背反的問題；二是從康德的哲學方法看「靈魂不滅」和「上

21 K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., IX, K.V., II. Bd., S. 186ff.

帝存在」兩個公設能否成立；三是純粹實踐理性與純粹理論理性能否結合之問題。茲分別評判如下：

### （一）關於純粹實踐理性能否產生二律背反的問題

照康德說來，純粹理性在思辯的運用上或實踐的運用上都常產生辯證論，其原因是由於純粹理性在作此等運用時，要求一個「無條件的絕對總體性」給與受條件限制者，而這個「無條件的絕對總體性」不存於現象界中，而只存於物自體之中；如我們把它運用於現象界之上，便無可避免的產生了假象，因而產生了辯證論。純粹思辯理性為了尋求現象界的「無條件的絕對總體性」，而產生二律背反，此為純粹理論理性的辯證論。現在純粹實踐理性亦為了尋求實踐上的「無條件的絕對總體性」——「最高善」——而產生二律背反，此之謂純粹實踐理性的辯證論。

純粹理論理性（思辯理性）在認識現象界發生的事件時，由於要求「無條件的絕對總體性」而產生二律背反，如康德在《純粹理性批判》的〈先驗的辯證論〉中所闡論者，這是正確的。但是，若說純粹理性在實踐的運用上所要求的「無條件的絕對總體性」（最高善），也會產生二律背反，則大有商榷的餘地。因為第一、「最高善」概念本身並不產生二律背反；第二、康德所謂由「最高善」概念所產生的二律背反，是從界定這個概念的涵義時所產生出來的，而康德對此概念的界定並不正確。

先從第一點來說，純粹理性在實踐的運用上所要求的「無條件的絕對總體性」（最高善）能否產生二律背反呢？筆者認為不能。因為康德這裡所說的純粹實踐理性的「無條件的絕對總體

性」，是比照思辯理性的「無條件的絕對總體性」之意義來說的，我們如把前者和後者加以比較觀察，便可發現前者不能發生二律背反。現在我們先來檢討一下思辯理性所要求的「無條件的絕對總體性」的種類和意義究竟是怎樣的：

思辯理性的「無條件的絕對總體性」共有三種：一是在一個主體中的「定言綜合」的無條件限制者（ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjekt），二是在一個系列中的各部分的「假言綜合」的無條件限制者（ein Unbedingtes der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe），三是在一個系統中的諸部分的「選言綜合」的無條件限制者（ein Unbedingtes der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System）<sup>22</sup>。第一個絕對總體性的理念是作為一切現象的最高統一條件的「先驗的我」（das transzendente Ich），或稱「心靈」；第二個絕對總體性的理念是作為一切原因性的條件系列可能性最高之條件的「最初的原因性」，或稱「宇宙」；第三個絕對總體性的理念是作為一切存在體的實在性的「基體」（Substrat）的「最高實在性的存在體」，此理念與「宇宙」理念中的「絕對必然的存在體」結合起來，便成為「上帝」的理念。在這三種理念中只有第二種理念，即「宇宙」的理念會產生二律背反，而其他二者則否。因為「宇宙」理念的誕生是由因果系列的回溯而起，依照因果系列的回溯，則原因之前必有原因，原因之原因之前更有原因，由此無窮地追溯上去，最後必有一個毋須更前的原因的「最初的原因」作為最後根據，因果概念才能成立；這「最初的原因」便是因果概念所要求的「無條件的絕對總體性」。但在另一方面，因果概念

22 見 K. r. V., Die transzendente Dialektik, I. Buch, II. Abschu. R. S., S. 356 f.

又排斥「最初的原因」，因為依照因果概念的涵義：「一切變化的發生必有原因」，如果說有一個沒有更前的原因的「最初的原因」，則與因果概念本身的涵義衝突；因此，因果概念在這方面又要求一個「沒有最初的原因」的理念作為其「無條件的絕對總體性」。這樣一來，因果概念的成立，須要求兩個完全相反的「無條件的絕對總體性」為其最高條件，這樣就形成了二律背反。康德依照範疇表的順序，指出宇宙理念所形成的二律背反共有四組如下<sup>23</sup>：

**（一）宇宙理念的第一個矛盾（關於宇宙的量的矛盾）：**

正論：宇宙在時間中有個起始，空間上有個界限。

反論：宇宙是沒有起始的，在空間上也沒有界限，而是在空間上和時間上都是無限的。

**（二）宇宙理念的第二個矛盾（關於宇宙的質的矛盾）：**

正論：宇宙中任何複合的實體，都由單純的部分組合而成，而且，不論任何地方，除了單純體和由其組成的東西而外，沒有其他任何東西存在。

反論：宇宙中沒有任何複合物由單純的部分組合而成，而且世上沒有任何單純的事物存在。

**（三）宇宙理念的第三個矛盾（關於宇宙的發生事件的最初的原因的矛盾）：**

正論：依照自然法則的原因性，不是一切宇宙現象從其導出的唯一原因性，為了要說明現象，必然地要承認一個自由的原因性。

反論：自由是沒有的，宇宙中一切事物，都是依照自然的法

23 見 *K. r. V., Die transzendente Dialektik, II. Buch, 2. Hauptst., R. S., S. 454, 458, 462, 465ff.*

則而生起的。

**(四) 宇宙理念的第四個矛盾 (關於宇宙中的絕對必然的存在體的存在矛盾):**

正論：絕對必然的存在體，作為宇宙的部分，或作為宇宙的原因，是屬於宇宙的。

反論：不論在宇宙之中，或在宇宙之外，都沒有作為宇宙的原因的絕對必然的存在體的存在。

現在我們來看看其他兩個理念——「心靈」及「最高實在性的存在體」——能否產生二律背反：

「心靈」這個理念是「定言綜合」所要求的「無條件的絕對總體性」的產物，「定言綜合」以「屬性與實體」(Inhärenz und Subsistenz)的範疇為其基礎，「屬性與實體」的回溯，到達「實體」便告終止，不構成無窮的回溯系列，因為「實體」不要求更前的條件為其條件。所以，「心靈」這個理念不產生二律背反。

再就「最高實在性的存在體」這個理念來說，這個理念是「選言綜合」所要求的「無條件的絕對總體性」所產生出來的。選言綜合以「交互」範疇為其基礎，依照選言綜合，則當我們肯定一件事物的實在性時，便排斥其他事物的實在性，但同時也必然地先行假定了一個包括一切實在性於其內的「最高實在性的存在體」為其「基體」，而我們所肯定的任何事物的實在性，都是這「最高實在性的存在體」的「限制」或「部分」。在此情形下，諸個別實在物間的關係，是「交互」的關係，「交互」的關係不構成回溯的系列，故在這方面不構成二律背反。其次，在諸個別實在物與「最高實在性的存在體」之間的關係，則又是「屬性與實體」的關係，「實體」範疇不要求回溯，故在這方面亦不構成二律背反。

所以，「最高實在性的存在體」這個理念亦不產生二律背反。

由上可知，上述三種理念中，只有第二種理念——「宇宙」理念——能發生二律背反，而其他二種則否。其根本原因在於「宇宙」理念是由於因果回溯所要求的絕對總體性所產生出來的，而其他二者則否。固然，「心靈」理念亦可產生「純粹理性的謬誤推理」<sup>24</sup>，「最高實在性的存在體」亦可產生上帝存在的錯誤證明<sup>25</sup>；這些謬誤推理和錯誤證明也是辯證論，但只是一般地誤把「理體」與「現象」相混淆的辯證論，而不是二律背反的辯證論。

現在，我們來考察一下純粹理性在其實踐的運用上所要求的絕對總體性——「最高善」——是屬於上述的那一種總體性。考察這個問題，我們先要檢討「最高善」概念是如何形成的：純粹理性為了尋求實踐上的「無條件的絕對總體性」給與受條件限制者，乃產生「最高善」的概念；就是說，當我們在實踐上肯定一個對象為「善」時，便必然地先行假定了一個包含一切「善」在其內的「最高善」的理念為其最高條件。這樣的一個「最高善」的理念便是純粹理性在實踐上所要求的「無條件的絕對總體性」。我們以上述的判斷來衡量，便可知這種總體性不是依照假言判斷（綜合）的要求而生的總體性，而是依照選言判斷（綜合）的要求而生的總體性。換句話說，當我們判斷一個對象是「善」時，便排斥其他對象的「善」，而同時也必然地先行假定了一個包含一切「善」在其內的「總的善」作為一切「善」的

24 見 *K. r. V.*, Die transzendente Dialektik, II. Buch, 1. Hauptst., R. S., S. 370ff.

25 見 *K. r. V.*, Die transzendente Dialektik, II. Buch, 3. Hauptst., R. S., S. 567, 575, 588ff.

「基體」；當我們再判斷其他的對象為「善」時，其情形也是如此。像這樣的一個「總的善」便是作為一切「善」的對象可能的最高條件的「無條件的絕對總體性」，即「最高善」。我們可很明顯地看出：這樣的判斷是選言判斷，而不是假言判斷。各個「善」的對象間的關係是「交互」的關係，而不是因果關係；「交互」的關係不構成回溯，故不能產生二律背反。又各個「善」的對象與「最高善」間的關係則是「部分」與「全體」的關係，「部分」與「全體」的關係所依據的範疇是「屬性與實體」的範疇，「屬性與實體」的範疇不要求無窮的回溯，故亦不能產生二律背反。

由上可知，純粹實踐理性所要求的絕對總體性（最高善）的概念，並不能產生二律背反。但是，康德的純粹實踐理性的辯證論是從二律背反出發的。今二律背反不能產生，則康德的全部純粹實踐理性的辯證論都可以取消。筆者的意見是：康德的純粹實踐理性的辯證論實在可以取消。

但是，現在我們姑且退一步來說，即暫不以上面的準繩來衡量康德的純粹實踐理性的辯證論。因為他在此辯證論中所說的實踐理性的二律背反，是另有其產生的根源的，即這種背反是從界定「最高善」概念的涵義時所產生出來的，那麼，這樣產生的二律背反是否能成立呢？

筆者認為還是不能成立的。因為第一、他在「最高善」的概念中加進了「福」的要素，是不妥當的；第二、他把「斷言令式」與「假言令式」相混淆；第三、他忽略了實踐理性中之「假言令式」與理論理性中之「假言判斷」之意義之不同。

先從第一點來說：康德在「最高善」的概念中加進了「福」的要素，他認為「最高」的意義除指「最上」的意義外，並指

「完全」的意義；「完全」的意義則除包含「德」之外，還必須包含「福」在內，即「最高善」概念中包含德福必然連結的意義在內云云（詳見前述）。這種說法是絕對錯誤的，因為「最高善」的概念是「善」的絕對總體性的概念，「善」是道德律使之可能的；但道德的原理與幸福的原理是背道而馳的。因此，作為「善」的對象可能的絕對總體性之「最高善」概念，其所指的「完全」的意義應該是指「善」的「純粹性」的完全，即愈不夾雜「福」的成分在內，便愈完全；否則，「最高善」概念便不足以充當「善」的對象的可能性之最高條件（絕對總體性）。因為以一個包含有「福」的要素的概念去作另一個排斥「福」的要素的概念的可能性的最高條件是不合理的。今康德恰恰走上這錯誤的道路，在「最高善」概念中加進了「福」的要素，可說是自相矛盾。所以，「最高善」概念中絕不可加進「福」的要素；相反地，要排除「福」的要素。既不加進「福」的要素，則不發生德福連結的問題；不發生德福連結的問題，則就不會發生二律背反了。

再就第二點來說：康德肯定德福的連結是綜合的連結，而且是因果的連結，再從這種連結去分析它的可能性的條件。這是他把「斷言令式」與「假言令式」相混淆了。下面我們先闡明「斷言令式」與「假言令式」的意義和區別所在，再看他如何地把此二種令式相混淆了。在《道德形上學的基礎》中，康德曾把實踐的命題稱為「令式」（Imperativ）。所謂（令式），是指表達「命令」（Gebot）的型式（Formel）；所謂「命令」，是指對於意志具有強制力量的客觀原理。他把令式區分為二種：一是「假言的令式」（der hypothetische Imperativ），一是「斷言的令式」（der kategorische Imperativ）。前者表達一個可能行為之實踐必然性，

只是為達到人所意欲的（或可能意欲的）另一事物的手段；後者則表達行為自身便是客觀的和必然的，而不牽涉到任何其他的目的。「假言的令式」又區分為二種：一種是表達所要達到的目的只是可能的目的，這種令式稱為「蓋然的實踐原理」（*ein problematisch-praktisches Prinzip*）；另一種是表達所要達到的目的是現實的目的，這種令式稱為「實然的實踐原理」（*ein assertorisch-praktisches Prinzip*）。至於「斷言的令式」，則不牽涉到任何其他的目的，而宣稱一件行為為本身便是客觀的和必然的，這種令式稱為「必然的實踐原理」（*ein apodiktisch-praktisches Prinzip*）。

所謂「蓋然的實踐原理」，只是一種「技術」的實踐原理，它本身不包含任何目的，而只是告訴我們：如果我們要達到什麼目的時，則必須做些什麼。至於這目的是否合理，則與這原理無關。例如，一個醫生要把病人治好與一個下毒的人要把人毒死，從宜於達到目的而論，則這兩個原理都具有同等價值的。這樣的原理又可稱為「技術的令式」。

所謂「實然的實踐原理」，是指有一種目的，我們可假定為一切有理性者（就他們不是絕對獨立的存在者，以及令式適用於他們而論）的共同的現實的目的，此即為「幸福」的目的，因為求幸福是屬於人類的本性的必然性（*Naturnotwendigkeit*）。因此，表達為增進幸福的實踐的原理，對於每一個人都具有必然性，所以，這樣的實踐原理是實然的實踐原理，即實然的令式。但是，這樣的令式仍然是假言的，因為這令式自身不是目的，而只是為求達其他目的的手段罷了，所以它不能絕對地命令人行為。

至於「必然的實踐原理」，則不以行為能達到什麼目的為條

件，而是直接命令人要作一件行為，這種實踐的原理便是「斷言的令式」。這種令式與行為的內容及人所預期的結果無關，而只涉及行為自身所自出的形式和原理。在這種令式中，行為之善的本質在於行為者的立心（*Gesinnung*），而不在於行為的結果。這種令式又稱為道德的令式。

把令式的種類和意義區分以後，康德依照這種區分分析它們的可能的條件。

先從技術的令式來說：這種令式如何可能，是用不著特別解釋的，因為意欲於一種目的的人，也意欲於為達此目的所不可少而同時又是他的能力所能達到的手段（如果他的理性決定他的行為的話）。就立意的作用說，這只是一個分析命題；就是說：令式已從意欲於這個目的之概念中，引伸出為實現此目的之必然行為的概念了。所以，技術的令式之可能性是毋須詳細解釋的。

再從實然的令式來說：如果我們對於幸福已有確定的概念的話，則此令式的可能性也和技術的令式一樣是分析的。因為立意要達到這個目的的人，也立意於為達此目的而為他力量所能達到的手段，這也是分析的；所不同者，技術的令式之目的只是可能的，而實然的令式之目的則是既與的。但在二者之中，所表達的都不過是為求達目的之手段罷了，故都是分析的命題。是以對於實然的令式的可能性之了解，也無困難。

最後從道德的令式來說：其情形與上述二種令式完全不同。道德令式所表達的客觀必然性，不依靠任何先行的假定，所以它不是假言的命題。例如，「你不應該假許諾」這個令式，並不是說：「你不應該假許諾，因為萬一給人知道了，你的信用就要破產了。」換句話說，這個誠律並不是僅僅勸人避免另外什麼害處，而只是因為這行為本身便是壞的，這樣的令式便是斷言的令

式。這種令式之可能性，由於不依靠任何先行的假定，故不再是分析命題。康德發現這種令式是先天的綜合命題，因為第一、它不根據任何先行的假定，而把行為直接與意志連結起來，這表示斷言令式是綜合的實踐命題；其次，這種連結在道德律中表現為先天的和必然的，這種先天性和必然性康德看作是在道德律中所表現的既與事實。所以，斷言令式是先天的綜合的實踐命題。現在問：這種先天的綜合的實踐命題的可能性的條件是什麼呢？康德從事冗長分析的結果，發現斷言令式可能的條件是「自律」(Autonomie)，也就是「自由」。他把依據「自律」而成立的實踐原理稱為「自律的原理」(Prinzip der Autonomie)，而把其他的原理稱為「他律的原理」(Prinzip der Heteronomie)<sup>26</sup>。

根據上面的分析，可認識二點：(1) 在實踐的命題中，只有斷言令式是先天綜合的實踐命題，其他的假言令式則是分析的實踐命題；(2) 假言的命題在理論性中是綜合的，但在實踐理性中則變成分析的。

現在，我們來檢討一下康德所說的最高善概念中德與福之連結，應該構成上述的那一種令式：康德認為德福的連結是先天綜合的連結，而不是分析的連結。既然是先天綜合的連結，則在實踐的意義上由此構成的令式應該是斷言的令式，而不是假言的令式。如果是斷言的令式，則其型式應該是「德福應該連結」，而不是「德福必然連結」，因為道德令式（斷言令式）所表現的是「應存在」的東西(was da sein soll)，而不是「實存在」的東西(was da ist)。同時，斷言令式的可能性的條件是「自律」，而非「他律」，我們不可採取「由福求德」或「由德求福」的方式去尋求它的可能性的條件，因為這二者都是在尋求以「他律」為條

26 見 G. M. S., 2. Abschn., K. V., III. Bd., S. 36ff.

件的假言令式的可能性之方式。

但是現在康德怎麼樣呢？他一方面肯定德福的連結是先天綜合的連結，另一方面又把德福的連結看作是「必然的連結」，即是因果的連結，殊不知因果的連結在實踐的意義上已是分析的，不再是綜合的了；由此所構成的令式是假言令式，而不是斷言令式。同時，他分析德福連結的可能性的條件時，也是採取「由德求福」的方式去分析其可能性的條件，這乃是以尋求假言令式的可能性的條件的方式去尋求斷言令式的可能性的條件。所以康德這裡犯了把斷言令式與假言令式相混淆的錯誤。由於這個錯誤，他才分析出「靈魂不滅」和「上帝存在」兩個錯誤的公設來。

由於上述的錯誤，我們可看出康德犯的另一個錯誤，即他把理論理性中的假言命題與實踐理性中的假言令式相混淆。在理論理性中的假言命題是綜合的，但在實踐理性中的假言令式則是分析的。他忽略了這種區別，而把德福的連結看作是綜合的連結，這是他把實踐上的因果連結，看作是理論上的因果連結，即把二者相混淆了。

康德所建立的實踐理性的二律背反，是由尋求「最高善」概念中德福連結的可能性而發生的。現經過上面的分析，知道這種德福連結的說法不能成立，因此，由這個錯誤而生的二律背反也是不能成立的。

## （二）從康德的哲學方法看「靈魂不滅」及「上帝存在」二公設能否成立

「靈魂不滅」及「上帝存在」兩個公設，是康德的道德神學的兩個根本原理。這兩個公設的產生，是康德依照他的哲學方法

一步一步分析出來的。現在我們就從康德的哲學方法來看這兩個公設能否成立。

康德的哲學方法，如他在分析純粹理論理性及純粹實踐理性時所表現者，可分為下列六個階段：1. 肯定普遍客觀知識之存在是既與的事實；2. 肯定普遍客觀的知識必須是先天的知識，即必須依靠先天的條件而成立；3. 肯定先天綜合判斷的存在是既與的事實；4. 分析普遍客觀知識的可能的先天條件；5. 對普遍客觀知識的先天條件的「先驗演繹」；6. 分析基本原則的系統。現在以他分析純粹理論理性的方法為例，說明他對於這種方法學的運用：他在分析純粹理論理性，首先肯定普遍客觀的知識的存在已是事實；這種知識具有兩個「認識的特徵」(Kennzeichen)，即「必然性」和「嚴格的普遍性」<sup>27</sup>。就是說，當普遍客觀的命題被思考時，它本身便帶有必然性和嚴格的普遍性進入我們的意識中；例如，數學上的諸命題，以及常識上的「一切變化必有原因」等命題是。這是他的哲學方法的第一階段。然後，他進而肯定一切普遍客觀的知識必須是先天的；因為從經驗而來的知識，我們無權說它具有必然性和普遍性，而只能說：到目前為止，就我所知覺到的而論，其情形是如此；所以普遍客觀的知識不可能從經驗而來，而必須是先天的。這是他的哲學方法的第二階段。然後，他進一步發現在普遍客觀的知識中有先天的綜合判斷，例如數學上的基本公理：「直線是兩點間之至短線」便是。因為這個判斷一方面具有明證的必然性和嚴格的普遍性，依照上面第二

27 康德在《純粹理性批判》的〈導言〉中曾說：必然性和嚴格的普遍性是先天的知識的「認識特徵」(見 *K. r. V.*, Einleitung, R. S., S. 40f.)。但他這裡所說的先天的知識，指的就是以先天概念為其可能條件的普遍客觀的知識，故筆者於此即直接指這種「認識特徵」為普遍客觀知識的「認識特徵」。

個肯定，凡具有必然性和嚴格的普遍性之命題都是先天的，故這個判斷是個先天的判斷；另一方面，這判斷中的兩個概念——「直線」和「至短線」——是性質不同的概念，「直線」表示「性質」，「至短線」則表示「量」，後者不能從前者中分析出來，所以，這個判斷是個綜合的判斷；二者合起來說，這個判斷是一個先天的綜合判斷。此外，如物理學中的「在物質世界的一切變化中，物質的量恆不變」，以及「在一切運動的傳遞中，作用與反作用恆相等」等命題，也是先天的綜合判斷。康德於發現這些先天的綜合判斷後，即肯定這種判斷的存在是既與的事實，並提出「先天綜合判斷如何可能」的根本問題。這是他的哲學方法的第三階段。他於提出「先天綜合判斷如何可能」的問題後，進而分析它的可能的條件，因而發現空間、時間是我們的感性的先天直觀形式，範疇是我們的悟性的先天形式。這是他的哲學方法的第四階段。他發現這些先天的條件後，進而作這些先天條件的「先驗演繹」(transzendente Deduktion)。所謂「先驗演繹」即證明這些先天概念作為普遍客觀知識可能的先天條件之「合法性」。他以幾何學的基本公理及運動、變化，以及時間的公理等既與知識為根據，證明空間、時間作為我們感性的先天直觀形式的「合法性」<sup>28</sup>，又以一切可能經驗的知識必須通過我們的三種先天的認識能力——「感覺力」、「構想力」及「統覺」——為根據，證明範疇是我們的悟性的先天形式，亦即一切普遍客觀知識可能的先天條件之「合法性」<sup>29</sup>。這是他的哲學方法的第五階段。最後，他聯合直觀的形式與範疇，通過「圖式」(Schema)的作用而構成純粹悟性的基本原則；這些基本原則是一切

28 K. r. V., Die transzendente Ästhetik, §§3&5, R. S., S. 69&75f.

29 K. r. V., Die transzendente Analytik, 1. Buch, 2. Hauptst., 1. Abschn., R. S., S. 133ff.

可能經驗知識成立依據的最高原則。這是他的哲學方法的第六階段，也是最後的階段<sup>30</sup>。

上述康德哲學方法的六個階段，每一個階段都是不可缺少的。缺少任何一個階段，都會影響到其他階段的有效性。其中從第一至第三階段，即從肯定普遍客觀知識的存在是既與事實至發現先天綜合判斷之存在等階段，是他的哲學方法的根本出發點。如無此三個階段，則分析工作無從談起，故此三個階段不可缺少。第四階段即分析「先天綜合判斷如何可能」的先天條件之階段，是他的哲學方法的中心工作，因為批判的哲學方法之中心工作便是分析，此階段當然不可缺少。第五階段即「先驗演繹」的階段，是證明所分析出來的先天概念作為普遍客觀知識可能之先天條件之「合法性」。此一階段絕不可少，因為如果沒有「先驗演繹」，則所分析出來的先天概念失去了作為普遍客觀知識可能的先天條件的「合法性」的保障。第六階段即分析基本原則之階段，是說明所分析出來之先天概念，如何先天地通過基本原則應用於客觀對象之上，並使對象可能。這是康德哲學方法之最終目的，當然也是不可缺少的。

現在我們依照上述的方法來檢討康德在其〈純粹實踐理性的辯證論〉中分析「靈魂不滅」和「上帝存在」的論證能否成立。

康德一開首便肯定「最高善」概念是一切善的對象可能的絕對總體性的概念，這是沒有異議的。但是，光憑這個肯定不足以產生純粹實踐理性的辯證論。此種辯證論的產生乃是由於他界定「最高善」概念的涵義時所生起的：他界定「最高善」概念中包含「德」、「福」兩種不同要素的必然連結，並把這種連結看作是

30 關於康德的哲學方法，筆者在拙作〈康德道德哲學原理之分析〉一文中，有詳論，請參閱該文之〈導言〉及第一章（見國立臺灣大學《文史哲學報》，第10期，1961年）。

一種既與的知識，因為不如此，則不足以了解「最高善」概念的「完全」的意義。這可說是他的哲學方法的第一階段。

他這個第一階段的肯定是不能成立的，上面我們已加以論述。因為「善」的概念是排斥「福」的要素的，作為「善」的概念的絕對總體性的「最高善」概念包含「福」的要素，是不合理的。所以，「最高善」概念中德福必然連結的知識，不是一個普遍客觀的知識。康德這種肯定是錯誤的。

這個第一階段的肯定，是他的哲學方法的根本出發點，這一肯定如有錯誤，則後來幾個階段所分析出來的知識都將完全錯誤。但是現在我們姑且接納他這個最初階段的肯定，看他後來各階段的分析是否正確。

康德肯定「最高善」概念中德福連結的必然性後，進而肯定這種連結是先天綜合的連結：一方面這種連結具有實踐的必然性，故是先天的連結；他方面德、福兩個要素是完全不同的要素，故又是綜合的連結。他認為綜合的連結是依照因果律的連結。這是他的哲學方法的第二及第三階段的肯定。

他這種說法是否正確呢？如果德福的連結確乎是實踐地必然的，則這種連結是先天的，自無異議；因為凡具有必然性的知識都不能從經驗而來，而必須是先天的。但問題在於德福連結是否具有必然性？如果沒有必然性，則這種連結的先天性也就成問題了。再就德福連結是先天綜合的連結來說，康德這裡犯了一個很大的錯誤，即把「斷言令式」與「假言令式」相混淆。因為他把德與福的綜合的連結看作是因果的連結，殊不知在實踐的命題中，只有「斷言令式」是先天綜合的令式，「假言令式」（依照因果律結合的令式）則是分析的實踐令式，不再是綜合的了。他把實踐上的綜合也看作是因果的綜合，是極大的錯誤。關於這一點

上面我們已詳加闡論，這裡不再贅述。所以，他這個第三階段的肯定，又是不能成立的。

現在我們仍姑且接納康德上述關於德福連結的第三個肯定，看他進一步的分析是否妥當。

他於肯定德福連結是先天綜合的連結後，本可進一步分析這種連結的可能的先天條件的，即進入他的哲學方法的第四階段。但是由於這種連結的方式的問題而產生了二律背反，須俟這種背反解決後，才能進一步地分析它的可能的先天條件。

康德肯定德福的連結是綜合的連結，而且是因果的綜合連結。因果的綜合連結，其方式不外二途；一是求福的欲望是道德格率的動因，一是道德的格率是獲得幸福的原因。前一種是絕不可能的，因為凡把意志的決定根據置於追求幸福之中者，都不是道德的；但是，後一種也不可能，因為世界上因與果的實踐連結，並不依靠意志的道德心，而只依靠對於自然律的知識及運用此自然律之物理力量，因而我們不能期望在世界上藉對道德律之服從，而有德福之必然連結。這樣，二律背反便產生了。

這個二律背反如何解決呢？他仿照《純粹理性批判》的〈先驗的辯證論〉中解決二律背反的辦法來解決這裡的二律背反。在理論理性中，自然的必然性與自由的原因是衝突的，但如我們能看出事件及事件發生的世界只是現象世界，問題便解決了。因為自然的必然性只是現象世界所遵循的規律，而自由則是睿智世界與現象世界連結時所遵循的規律，即原因起於睿智世界，而結果則存在於現象世界中；起自睿智世界的原因不需要更前的原因為其條件，故是自由的原因性，它與自然的必然性並行不悖。因此，背反便解決了。

康德用同樣的方法解決純粹實踐理性的二律背反。他說：

純粹實踐理性的二律背反，情形正與此相同。在那兩個命題中的第一個：「努力求福產生道德心」，是絕對錯誤的；但是第二個命題：「道德心必然產生幸福」，則不是絕對錯誤的，而只有當我們把美德看作是感性世界的原因性的形式，因而把感性世界的存在看作是有理者的唯一存在方式時才是錯誤的，故這種錯誤是有條件的錯誤。但是，我們不但可以正當地認定自己可在悟性世界中作為一個理體而存在，而且在道德律中我們有一個決定感性世界的原因性的純粹知性的決定根據，故道德心作為原因而與作為結果而存於感性世界中的幸福相連結，不是不可能的，即使不是直接的，但可能是間接的（即通過一個自然的睿智創造者而連結），而且是必然的〔……〕<sup>31</sup>

就是說，如果我們能了解人不僅可作為感性世界的一分子而存在，而且也可以作為悟性世界的理體而存在，則我們便可看出道德心的原因性存於悟性世界，而由此原因性所產生的結果則存於感性世界中，這樣，德福連結便成為可能的了。因此，康德解決了實踐理性的二律背反，並決定了德福連結的方式，即這種連結，不是由求福而生德，而是由求德而生福，德是第一條件，福是第二要素，且以德為其條件，並為德的必然結果。但這種連結不是感性世界的事物的連結，故不能依感性世界的定律來說明；而是超感性的連結，這種連結可能性須待進一步的分析。於是康德乃進而分析這種連結的可能性的條件，此為他的哲學方法的第四階段。

31 K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., II, K. V., II. Bd., S. 147f.

他分析德福連結的可能性之結果，發現「靈魂不滅」和「上帝存在」是這種連結的可能性的兩個最高條件。

現在我們來檢討一下他這種分析是否妥當：

如果依照我們上面的分析，認為德福必然連結的說法是錯誤的，則康德這種分析已經不能成立，毋須再加批判。但現在我們姑且暫時接納他的說法，看他這種分析是否妥當。

我們先檢討他對於「靈魂不滅」的分析。他說：

在世界上實現「最高善」，是受道德律決定之意志之必然目標；但在此意志中，心靈與道德律之完全一致，又是實現最高善之最上條件。這種心靈與道德律之完全一致必須是可能的，因為當「最高善」成為意志之對象時，這種一致便必然地包含於其中了。然而，意志與道德律之完全一致是「神聖」，是一種完滿，這種完滿是任何在感性世界中的有理性者在任何時候都不能達到的。但是，這種一致又是實踐上的必然，因此它只有在向著完全一致的無限進步中達到，而依照純粹實踐理性的原理，必然地要肯定這種實踐的前進作為我們的真實的對象。

但這個無限的進步又必須先行假定有理性者的存在和人格要無限地延續才可能（這就是一般人所說的靈魂不滅）。所以，「最高善」必須在靈魂不滅的先行假定下才可能。因此，靈魂不滅由於與道德律不可分地相連結之故，乃成為純粹實踐理性的一個公設（所謂公設，是指一種純理論的而又不可證明的命題，就其與一個先天的

無條件有效的實踐定律不可分地相連結著而論)。<sup>32</sup>

依照上述的說法，則「最高善」中德福的必然連結，須以心靈與道德律之完全一致為其條件；而心靈與道德律之完全一致是「神聖」，「神聖」是感性世界的有理性者永不能達到的。然而這種一致又是實踐的必然，由是這種一致要在無限的進步中才能達到；而無限的進步又必須先行假定有理性者的存在和人格要無限地延續才可能，由是便產生了「靈魂不滅」的公設。

康德這種論證是否能成立呢？筆者認為是不能成立的。

我們現在問：所謂「德」與「福」的連結究竟只是依比例的連結，還是必須達成「德」的完全性後才能獲致「幸福」？如果只是依比例的連結，即「德」的程度達到多少，就能獲得相應於其程度的「福」，毋須到達「德」的完全性時，才能獲致「幸福」。在這種情況下，德福連結就毋須先行假定「靈魂不滅」為其條件，因為人毋須無窮地向著「德」的完全性進步，便可獲得幸福了。如果德福的連結必須俟達到「德」的完全性時才能實現，但「神聖性」又永不可能達到，則德福的連結將永不可能了。所以，依照後一種的說法，德福連結與「靈魂不滅」是互相排斥的東西：如要德福連結，便不可能「靈魂不滅」；如要「靈魂不滅」，便不可能德福連結。試問：如何能從德福連結之中分析出「靈魂不滅」這個公設來呢？所以，康德這種分析是不能成立的。

現在我們再來看他對於「上帝存在」的分析是否妥當。他說：

32 K. p. V., Erster Teil. II. Buch, 2. Hauptst., II, K. V., II. Bd., S. 156.

幸福是有理性者在世界上的全部生存中諸事如意的狀態，這種狀態建立在自然與他的全部目的及他的意志的基本決定原理相一致之基礎上。但是，道德律是自由的定律，它發布命令所憑藉之決定原理完全獨立於自然及自然與我們的欲望能力（動機）相一致之外的，而在世界上行動之有理性者又不是世界和自然的原因；因此，在道德律中沒有絲毫作為一部分而附屬於世界之有理性者之德與其相應之福必然連結之理由，正因此故，有理性者不能憑其意志而為自然的原因，並且憑其自己的力量使自然在他的幸福方面與他的實踐的基本原則完全一致。然而，在純粹理性的實踐的任務上，即追求最高善的必然的工作上，這種一致又是必然地被設定了的，所以，我們應該努力促進最高善（故最高善必須是可能的）。因此，一個與自然有別而又為全自然的原因之存在便被設定了，這個原因包含福和德完全相連結之原理。但這個最高的原因不僅應包含自然與有理性者之意志的定律相一致之理由，還須包含自然與此定律之表象（Vorstellung）相一致之理由（就他們把此定律作為其意志之最高的決定原理而論）；因而，不僅應包含自然與道德之形式相一致之理由，而且應包含自然與他們的作為動因的道德性，即他們的道德心相一致之理由。所以，最高善唯有在肯定一個具有適應於道德心之原因性之最高的自然的原因之下才可能。然而，一個能依照定律之表象而行為之存在者，是一個睿智者（有理性者），而這個存在者依照定律之表象之原因性，是他的意志；所以，這個最高的自然的原因，就其必須為最高

善而先行假定而論，是一個存在者，他通過悟性與意志而為自然的原因（因而是自然的創造者），即是上帝。因此之故，最高的引伸出來的善（即最好的世界）的可能性之公設，同時就是最高的根源的善的現實性之公設，換句話說，即是上帝存在之公設。既然促進最高善是我們的義務，因此，我們不僅有權而且在義務上必然先行假定最高善的可能性；但最高善又只有在上帝存在的條件之下才可能，因而上帝存在的先行假定乃與義務不可分，即肯定上帝存在是道德上必然的。<sup>33</sup>

康德上面這一段話，可簡單地歸納如下來說：追求「最高善」是我們的義務，因而假定「最高善」的可能性是義務上必然的。「最高善」概念中「德」與「福」的連接又是必然的，這種連結的必然性之根據不能從道德律之中分析出來，因為道德律是自由的定律，它發布命令的根據，完全獨立於自然及自然與我們的欲望能力相一致之外。但有理性者自己又不能為世界和自然的原因。因此，這種連結的必然性必另有所根據，這個根據便是一個具有悟性和意性的睿智者，即上帝是也。

康德這種上帝存在之分析，依筆者所見，勢將引起一場爭論，爭論的結果必然要訴諸於他的最初的肯定——德福連結必然性的肯定。如果這個肯定不正確，則他的上帝存在的理論終將不能成立。

我們試加反省：德福連接的根據既不能從道德律之中分析出來，也不能由我們有限的有理性者使之連結，而最後要由一個具有悟性和意志之上帝來保障，則試問：在此情形之下，究竟是先

33 K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., II, K. V., II. Bd., S. 159ff.

有德福連結的必然意識，才產生上帝存在的意識呢？還是先行假定上帝存在，才產生德福必然連結的意識呢？這是一個值得爭論的問題。如果是屬於後一種情形，則德福的連結是「他律」，而不是「自律」；「他律」不是道德律，康德是排斥「他律」的。那麼，如果是屬於前一種情形（康德的主張是屬於這一種情形的），我們將發生疑問：既然德福連結不能從道德律之中分析出來，而有理性者自己又不能使之連結，現在又不能先行假定上帝存在來作為其連結條件，那麼試問：我們如何能知道德福是必然連結的呢？我們試加反省：如果不先行假定上帝存在，我們實無法想像有先天的德福必然連結的知識。對於這個問題，康德也許會答覆說：德福的必然連結是在界定「最高善」的概念的涵義時已規定了的，就是說，這是一個既與的知識。這樣一來，我們又須檢討康德對於「最高善」概念的涵義之規定是否正確。但是，上面我們已檢討過了，康德規定「最高善」概念中包含德福的必然連結，是錯誤的，因為「最高善」的概念是「善」的總體性概念——「善」是「德」的對象概念，而「德」的格率是排斥「福」的，在作為「善」的總體性概念的「最高善」概念中，加進了「福」的要素是錯誤的。其次，德福的必然連結，是一個「假言令式」的連結形式，不是一個「道德令式」（斷言令式）的形式，康德把它看作是一個「道德令式」是錯誤的。如果德福連結是一個「道德令式」，那麼它的形式應該是：「有德者應受幸福」。在這樣一個令式中，分析不出一個「上帝存在」的「公設」來，因為這種令式毋須先行假定上帝的存在為其條件也。

所以，康德從德福的必然連結的肯定分析出「上帝存在」的公設之論證又不是不能成立的。

此外，還有一點：康德依照他的德福連結之理論所分析出來

的具有悟性和意志的世界創造者——上帝——只是一個睿知世界——德福必然連結之世界（最好的世界）——之創造者，而不是現實世界的創始者，因為在現實的世界中德福不能必然地連結也。這樣一來，在康德道德神學中的上帝概念不能滿足西方傳統神學中的上帝概念的要求，因而他的道德神學失掉其意義了。

依上所述，可知從康德的哲學方法的第四階段來檢討他的「靈魂不滅」及「上帝存在」兩個公設，這兩個公設都是不能成立的。

依照康德的哲學方法，他於每次分析出作為先天綜合判斷的可能條件之先天概念後，接著便對這些概念作「演繹」的工作，以證明這些概念作為普遍客觀知識的可能條件之「合法性」，這是他的哲學方法的第五階段。然後，他再進而建立這些概念的基本原則，作為這些概念運用於客觀知識對象之上所依據之最高原則，這是他的哲學方法的第六階段。

然而，康德於分析出「靈魂不滅」及「上帝存在」作為「最高善」概念中德福連結可能之條件後，並未進一步對這兩個「公設」作「演繹」的工作，更未進一步建立它們的基本原則，即缺少了他的哲學方法的第五階段及第六階段。那麼，這兩個階段的缺乏，是否會影響到這兩個「公設」之「合法性」呢？

筆者認為：這兩個階段的缺乏，嚴重地傷害了這兩個「公設」作為「最高善」概念中德福連結的可能條件之「合法性」，尤以缺少了第五階段，即「演繹」的階段為然。

先從缺少第五階段所發生的後果來說，這一階段是「演繹」的階段，「演繹」是在證明所分析出來的先天概念作為普遍客觀知識的可能條件之「合法性」，這是康德批判的哲學方法的特徵，是萬萬不可缺少的。今對「靈魂不滅」及「上帝存在」兩個

「公設」來說，「演繹」是要證明這兩個「公設」作為「最高善」概念中德福連結的可能性的最高條件的「合法性」。今康德缺少這一階段，這無異他自行宣告這兩個「公設」缺少了「合法性」，這是十分嚴重的事。他不是不知道這點，也不是忽略了這一點，而實際上是他無法作出這兩個「公設」的演繹。這點我們可從他把這兩個命題——「靈魂不滅」和「上帝存在」——稱為「公設」一事看出來。案：康德在他的批判哲學中，曾兩度運用「公設」這個名詞，一是《純粹理性批判》中分析純粹悟性的基本原則時，他把「樣式」的基本原則（die Grundsatz der Modalität）稱為「經驗思維公設」（die Postulate des empirischen Denkens überhaupt）。在那裡，他對「公設」的意義說明道：

公設在數學中的意義是指一種包含綜合的實踐命題，通過此綜合我們可給與自己一個對象及產生對象的概念，例如，用一既與線在一平面上的既與點上可作一圓，這種命題是不能證明的，因為證明所需要的過程恰就是我們產生這圖形的概念的過程。所以，我們有同樣的權利建立樣式的基本原則的公設，因為它不增加事物的概念的內容，而只指出概念與我們的認識能力間的連結的方式。<sup>34</sup>

從上面這一段話，可知康德運用「公設」這名詞是從數學中借來的。他運用此名詞的目的是採取它的「不可證明」的意義，因為證明所需要的過程恰就是該概念或命題的產生所需要的過程，因

34 K. r. V., Die transzendente Analytik, II. Buch, II. Hauptst., III. Abschn., R. S., S. 282f.

此便「不可證明」或「毋須證明」了。

現在我們再看看他在〈純粹實踐理性的辯證論〉中對於「公設」一詞的解釋，他說：

所謂公設，是指一種純理論的而又不可證明的命題，就它與一個先天的無條件有效的實踐定律不可分地相連結著而論。<sup>35</sup>

從上面這段話，亦可知康德運用「公設」這個名詞，仍然是採取它的「不可證明」的意義。由此我們可以看出他運用「公設」來稱呼「靈魂不滅」和「上帝存在」，其用意是在於欲藉此來說明此二命題是不可證明的或毋須證明的，因此，他對此二「公設」便不作「演繹」的工作了。

然而，康德這種說法是不能自圓其說的，甚至可以說是他有意逃避對「靈魂不滅」和「上帝存在」作「演繹」的藉口。因為在《純粹理性批判》中他雖用「經驗思維的公設」來稱呼「樣式的基本原則」，但在每一個基本原則之後他都有一個詳細的「說明」(Erläuterung)，這個「說明」事實上就是「證明」，也就是「演繹」；試問：何以「經驗思維的公設」可以證明，而這裡「靈魂不滅」和「上帝存在」便不可以證明？其次，在〈純粹實踐理性的辯證論〉中，他除稱呼「靈魂不滅」和「上帝存在」是「公設」而外，又把「自由」也稱為「公設」。然而對於「自由」的概念，他曾作兩度詳細的「演繹」，一是在《道德形上學的基礎》的第三章中，在那裡他以人可作為有理性者而存在的證明方法，證明「自由」的「合法性」；另一是在〈純粹實踐理性

35 K. p. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., II, K. V., II. Bd., S. 156f.

的分析論〉中，在那裡他對純粹實踐理性的基本原則作詳細之演繹，這種演繹事實上就是對於「自由」概念的演繹，因為這些基本原則是根據「自由」概念分析出來的。現在康德把「靈魂不滅」和「上帝存在」與「自由」同看作是純粹實踐理性的三大「公設」，何以「自由」可以證明，而「靈魂不滅」和「上帝存在」便不可證明呢？康德是不能自圓其說的。

「演繹」是康德的哲學方法的最重要的階段，也是他的批判哲學的特徵；他的批判哲學之能取信於人，其關鍵就在於他有此演繹的階段。現在他對「靈魂不滅」和「上帝存在」不作「演繹」，這無異自行宣告這兩個命題缺乏「合法性」。依筆者看來，康德並非辭其勞苦，而實因他無法作出此二命題之「演繹」的緣故。然而對如此重要的兩個形上學的命題竟缺少了「演繹」，則它們的「合法性」何在？如何能取信於人？僅用「公設」一詞來代替「演繹」的任務，是不能為它們取得「合法性」的。

所以，從康德的哲學方法的第五階段來看，「靈魂不滅」和「上帝存在」兩個「公設」是缺乏「合法性」的。

最後，從康德哲學方法的第六階段來看「靈魂不滅」和「上帝存在」兩個「公設」，則此二公設是否具有客觀有效性，尚成疑問。因為這一階段是分析基本原則之階段，但康德未建立此二「公設」的基本原則。基本原則是先天概念應用於客觀對象之上時所依據的基本原則，如果一個先天概念確具有普遍客觀的效力，則必可建立它的基本原則。例如，在理論理性中，康德於分析出空間、時間二先天直觀形式及範疇後，再經過「圖式」作用而建立「純粹悟性的基本原則」；在實踐理性中，他於分析出「自由」的概念後，便建立了「純粹實踐理性的基本原則」。今「靈魂」及「上帝」兩個理念是康德道德神學中最重要的兩個基

本概念，如果此二概念在實踐上確具有普遍客觀的效力，則必可建立它們的基本原則。然而康德卻沒有建立此二概念的基本原則，則此二概念如何能運用於客觀實踐對象之上，因而它們是否能成為客觀實踐知識的可能的最高條件，尚成疑問。

總之，從康德哲學的方法來檢討「靈魂不滅」和「上帝存在」兩個「公設」，每一階段都可看出這二「公設」是不成能立的：從肯定「最高善」概念中德福連結的必然性起，至分析出「靈魂不滅」和「上帝存在」二個公設止，每一階段都是錯誤的。尤其缺少了他的哲學方法的第五階段，即「演繹」的階段，以及第六階段，即分析基本原則的階段，無異自行宣告此二公設缺乏「合法性」和客觀實在性。把它們稱為「公設」，並不能彌補這種缺陷。所以，我們可作結論說：康德的「靈魂不滅」和「上帝存在」二公設是不能成立的。

### （三）關於純粹實踐理性與純粹理論理性能否結合的問題

「靈魂不滅」、「意志自由」和「上帝存在」三個命題在純粹理論理性（思辯理性）中只能作為問題而提出來，而不能獲得解答：第一個命題陷於「純粹理性的謬誤推理」中；第二個命題陷於「純粹理性的二律背反」；第三個命題則成為只能思考而不能決定其實在性的「先驗的理想」。但依康德的意見，則純粹實踐理性使此三個命題獲得了實在性，他並把它們稱為「公設」。於是發生了純粹實踐理性與純粹理論理性（思辯理性）是否相衝突，以及二者能否結合的問題。

經過我們上面的批判，知道「靈魂不滅」和「上帝存在」二

公設不能成立。因此，在這兩方面，純粹實踐理性與思辯理性不發生結合的問題，更無衝突之可能。現在剩下的是「意志自由」的問題。康德曾對「自由」作過詳細之「演繹」，我們亦承認「自由」實踐上之實在性。現在的問題是：純粹實踐理性與思辯理性在「自由」的問題上是否發生衝突？以及二者是否發生結合的作用？

首先我們來看看「自由」這個問題在思辯上引起了何種的二律背反，以及康德怎樣運用實踐上的「意志自由」來解決這個二律背反：

「自由」在思辯理性中所引起的「二律背反」是指宇宙理念的第三個二律背反。這個背反的「正論」說道：「依照自然法則的原因性，不是一切宇宙現象從其導出的唯一原因性，為了要說明現象，必然要承認一個自由的原因性。」「反論」說道：「自由是沒有的，宇宙中一切事物都是依照自然法則而生起的。」<sup>36</sup>

如從思辯理性的觀點來看，上列的背反是無法解決的，因為正反雙方從自身來看都可以成立，但從對方來看則都發生困難。

康德解決這個二律背反的辦法，是用「先驗的自由」(die *transzendente Freiheit*) 之「事實」來滿足「正論」中之要求，再把「反論」中的立論看作是只對於現象的解釋，於是雙方皆真，矛盾便解決了。

他說：如果我們把世上發生的事件只看作是現象，那麼，在現象後面必有物自體為其根柢。因果範疇是力學的範疇，力學的範疇可作不同種類的綜合 (*Synthesis des Ungleichtigen*) 的運用。因此，我們可運用因果範疇來考察物自體與現象間的因果關

36 K. r. V., Die transzendente Dialektik, II. Buch, 2. Hauptst., R. S., S. 462f.

係，於是「原因」起自物自體，「結果」則存於現象中；而物自體的原因性是不需要更前的原因的原因性，這便是「自由的原因性」。因此，現象界便有了「自由的原因性」了。上項的「自由的原因性」在道德律中以「事實」證明其存在：當我們在服從道德律時，我們成了睿智世界的一分子而存在，並具有自行生起行為的原因性，這種原因性便是「自由的原因性」，康德把它叫做「先驗的自由」。所以，道德律中的「先驗的自由」解決了上述二律背反的「正論」中的要求。

至於「反論」的要求呢？我們如把現象只當作現象來看，而不從「物自體」和它的關係來看，則現象界是不允許有「自由」的存在的。因此，「反論」也是真的<sup>37</sup>。

這樣，康德把上述的二律背反解決了。他用實踐理性中的「先驗的自由」來解決思辯理性中的二律背反。通過這種背反的解決，乃使純粹實踐理性與思辯理性發生了結合的關係。

但是，思辯理性是不肯定超越可能經驗範圍之外的「自由」的實在性的，今純粹實踐理性則肯定「自由」的實在性，試問：這二者如何能結合呢？

康德明白這個困難，於是他用「純粹實踐理性與思辯理性結合時之優勢」的理論來解決這個困難（詳見前述），即二者的結合不是平等的結合，而是後者佔有優勢的組合。這樣一來，思辯理性就非接受純粹實踐理性的「額外的知識」不可了。他說：

**事實上，如果實踐理性受感性上的條件的限制，即只在幸福的感性原理之下受愛好的興趣之支配，那我們對於**

37 K. r. V., Die transzendente Dialektik, II. Buch, 9. Abschn., III, R. S., S. 522ff.

思辯理性便不能作如此之期望。穆罕默德的樂園、神智家（Theosophen）及神秘家之自命能與神明相通，都可各依其喜愛將怪物加諸理性之上；以理性置於形形色色的夢幻之中，人類等於沒有理性可言。但是，如果純粹理性自身能成為實踐的，而且道德律的意識證明它確實是實踐的，那麼，不論從理論的觀點或實踐的觀點，凡依先天的原理下達判斷的，都是同一的純粹理性。這樣，我們便可明白：雖然從前一種觀點來看不可能積極地建立某些命題，但這些命題並不與此觀點相衝突。那麼，一旦這些命題不可分地附屬於純粹實踐理性的興趣的時候，思辯理性便必須接受它們，雖然是外來的，而不是在自己的土地上生長的，但卻是充分正確的。因而思辯理性必須把它們和自己力量範圍內之一切事物相比較，並連結起來。但我們必須記住：這些命題不是思辯理性的知見，而是純粹理性在其他方面，亦即在實踐的運用方面所擴張的知識；這與限制它在思辯的興趣上之放縱，絲毫也不衝突。<sup>38</sup>

從上面這段話，可知康德肯定思辯理性必須接受純粹實踐理性的「額外知識」，乃由於：（1）純粹理性能成為實踐的，已在道德的意識中獲得證明；（2）純粹理論理性與純粹實踐理性都是依照先天的原理下達判斷的，即都是同一的純粹理性；（3）純粹實踐理性所建立的命題，雖然不能由思辯理性積極地建立，但並不與思辯理性相衝突；因此，一旦這些命題與純粹實踐理性的興趣不可分地連結著的時候，思辯理性便必須接受它們。

---

38 K. r. V., Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., II, K.V., II. Bd., S. 154ff.

以上是康德關於純粹實踐理性與思辯理性相結合之意見。

筆者認為康德這種意見是不正確的。

康德的錯誤在於把道德律中的「先驗的自由」與作為宇宙全體現象可能的最高條件的絕對總體性的自由相混淆了，其錯誤十分顯明而易見。因為思辯理性在二律背反的「正論」中所要求的「自由的原因性」，是作為宇宙全體現象變化的因果系列所要求的「無條件的絕對總體性」的「自由的原因性」；這是宇宙全體現象可能的最高條件，它只是指一種「不需要更前的原因的原因性」，並無「意志自由」的意味在內。今道德律中所肯定的「先驗的自由」，指的是「意志自由」，即當人遵守道德律而行為時，有自行生起行為之自由。這種自由只是道德行為可能的條件，而道德行為只是宇宙現象的一部分，如何可以把只作為道德行為的可能條件之「先驗的自由」，充作為宇宙全體現象可能的最高條件的絕對總體性之自由呢？所以，康德把道德律中的「先驗的自由」與作為宇宙全體現象可能的最高條件的絕對總體性的自由相混淆了。如果按照他的說法推論下去，則勢必變為整個宇宙的現象由一個道德行為而發生。然而，這又與他自己的說法相衝突的，因為依照他的說法，只有有理性者所發生的行為才是道德行為，即只有有理性者才具有意志的自由，甚至就人類而言，只有人作為有理性者而存在時，才具有意志的自由；如果人作為感性世界的一分子而存在時，還是沒有自由的，那麼，試問：除了有理性者的行為以外的一切自然現象，以及人作為感性世界的一分子而存在時所發生之行為，從何而來？

所以，康德以純粹實踐理性的自由來解決思辯理性的二律背反是不能成立的，由此而來的純粹實踐理性與思辯理性的結合，也是不可能的。我們承認道德律所肯定的自由之實在性，但這與

思辯理性無關。純粹實踐理性未佔有優勢之地位，思辯理性毋須接受它的「額外知識」；反過來，純粹實踐理性也毋須受思辯理性不得超越經驗世界的限制，因為二者各屬不同的範圍。究竟最後二者是否能結合和統一起來？這裡未能預測，但至少依照康德在《實踐理性批判》中的說法，則二者的結合是不可能的。

## 七、結論——對康德的哲學方法的檢討

康德的純粹實踐理性的辯證論包含兩個主要的思想：一是道德神學，二是純粹實踐理性在優勢的狀態下與思辯理性結合之思想。現經過上面的批判，知道這兩個思想都不能成立，由此可得結論：康德的純粹實踐理性的辯證論不能成立。

我們檢討康德道德神學的錯誤所在，可發現他的哲學方法有欠健全的地方。他的哲學方法分為六個階段，已如上述，每一階段都緊密相接，這是嚴謹的地方。可是作為全部方法出發點的第一階段，即肯定普遍客觀知識的存在是既與事實的階段，有欠健全。因為所謂「普遍客觀」的知識的標準，很難確定。照他說來，普遍客觀的知識有兩個「認識特徵」，即「必然性」和「嚴格的普遍性」。所謂「必然性」是指普遍客觀的命題被思考時，它自身即具有必然性進入我們的意識中；或者它自身雖未具有必然性，但卻只能由另一個自身具有必然性之命題中引伸出來。所謂「嚴格的普遍性」，是指普遍客觀的命題被思考時，不允許有任何的例外<sup>39</sup>。但是，問題也就發生在這裡：像這樣的「必然

---

39 參見註 27。

性」和「嚴格的普遍性」是否有客觀的標準？在你的意識中具有必然性和嚴格的普遍性的，在他人的意識中是否也是如此？反過來說在他人的意識中具有必然性和嚴格的普遍性的，在你的意識中是否也是如此？如果所謂必然性和嚴格的普遍性，只是對一個人或少數人有效，對其他的人則無效，則這種必然性和嚴格的普遍性便失去了意義。最明顯的例子是笛卡兒（R. Descartes）的「我思故我在」（*cogito, ergo sum*）的命題，在笛卡兒看來，這是最清楚明白而無可懷疑的命題，也就是最普遍必然的知識了；可是在康德看來則否，他認為「我思」只是一個或然的命題，「我」只是一個不可知的「思維的先驗主體」（*transzendentes Subjekt der Gedanken*），從「我思」之中不能得出「我在」的結論來<sup>40</sup>。那麼，所謂必然性和嚴格的普遍性的真理標準究在那裡？

康德在批判純粹理論理性時，採用數學及自然科學（物理學）的基本公理和原則作為基礎，肯定這些知識的必然性和普遍性是既與的事實，這是沒有異議的，因為這些知識的必然性和普遍性是大家公認的事實，無人能否認的。但是，除了這類的知識外，若採取其他未為大家公認的知識作為批判的出發點，強行規定它的必然性和普遍性是既與的事實，這就發生問題了。康德在分析純粹實踐理性時便遇到這樣的困難，他從起首便肯定道德律的絕對必然性和普遍性是既與的事實，這是要引起爭論的問題，因為誰能肯定的說：一個壞人也會承認道德律的絕對必然性和普遍性呢？

然而，關於道德律的絕對必然性和普遍性的問題，畢竟還沒

40 K. r. V., Die transzendente Dialektik, II. Buch, 1. Hauptst. R. S., S. 373ff., 417b Anm.

有很大的困難，我們如詳加論析，則這個困難是可以解決的。筆者的拙作〈康德道德哲學原理之分析〉一文中，曾嘗試做這種工作，以彌補康德在這方面的缺陷<sup>41</sup>。但如今道德神學的問題便不同了，康德以肯定「最高善」概念中德福連結的必然性作為既與事實為出發點，來分析他的道德神學的根本命題——「靈魂不滅」和「上帝存在」，試問德福連結的必然性的根據何在？康德自己認為具有必然性的，他人卻未必認為具有必然性；而且，這是一個根本錯誤的假定（這在上面的批判中業已指出），他的全部道德神學的錯誤，都是從這個錯誤的假定中推論出來的。所以，康德的哲學方法有加以修正的必要，即其方法的第一階段——肯定普遍客觀的知識的存在是既與事實的階段——須加以修正。筆者的意見是：這第一階段的本身就須先加以批判，就是說，一種知識須經過嚴格的分析考察，確乎認定它具有必然性和嚴格的普遍性後，才可採取為普遍客觀的知識。唯有如此，批判的哲學才算是真正的批判的；否則，所謂批判的哲學仍然脫不了獨斷的成分。像康德的道德神學便是獨斷的神學。

純粹實踐理性和純粹理論理性的結合的問題，在康德哲學中是可以解決的，但這種解決不在他的第二批判即《實踐理性批判》中，而是在他的第三批判即《判斷力批判》中，此係一專門問題，容後再行申論。

---

41 請見國立臺灣大學《文史哲學報》，第10期（1961年8月），第125等頁。

## 論康德哲學中之「必然性」概念

——從理論理性與實踐理性之聯結觀點論此  
概念之歸屬問題並由此作引伸之意見\*

筆者於一年前曾撰成有關康德哲學研究之論文一篇，題為：

- 
- \* 民國 64 年 11 月脫稿於臺灣大學哲學系，後刊於《哲學與文化》，第 4 卷第 2/3 期（1977 年 2/3 月）。本文註釋簡號說明如下：
- K. d. r. V.* = Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Diese Kritik ist zitiert nach der 1. u. 2. Original-Ausgabe. Hrsg. von R. Schmidt in der *philosophischen Bibliothek* (Bd. 37a), zuletzt Hamburg 1971. A = die 1. Original-Ausgabe, B = die 2. Original-Ausgabe.
- Prol.* = Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird anftreten Können*.
- Kant WW* = *Kants gesammelte Schriften*, in 23 Bänden, herausgegeben von der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften (später von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Berlin (und Leipzig) 1900-1955.
- K. d. p. V.* = Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*.
- Gr. M. S.* = Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.
- K. d. U.* = Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*.

「論康德哲學中理論理性與實踐理性之聯結問題」<sup>1</sup>。在其中筆者曾論及康德發現「反省判斷力」(die reflektierende Urteilskraft) 作為理論理性與實踐理性之聯結能力，以及「自然合目的性」(Zweckmäßigkeit der Natur) 為「反省判斷力」之先驗原理。又曾論及康德關於理論性與實踐理性之聯結理論可分主觀的聯結與客觀的聯結二種：前者係通過審美判斷中「優美」與「壯美」的判斷而聯結；後者則通過目的論判斷中「自然目的」(Naturzweck) 及「終極目的」(Endzweck) 二概念而聯結。前者構成康德之美學，後者則構成康德之目的論。本文筆者擬探討康德哲學中「必然性」概念之問題，並擬依據康德理論理性與實踐理性之聯結理論，嘗試解答由「必然性」概念所引起之各種問題，然後再擬經由此項對「必然性」概念之討論作進一步的引伸意見。

## 一、論「必然性」概念應屬於何種能力的問題

康德發現「反省判斷力」是理論理性與實踐理性的聯結能力，以及「自然合目的性」是「反省判斷力」的先驗原理，是在他的大著《判斷力批判》(*Kritik der Urteilskraft*) 及《判斷力批

---

1 此文係用德文撰寫，原文為 *Über die Verbindung der theoretischen mit der praktischen Vernunft in der Philosophie Kants*. Diss. Bonn 1974, Druck: Taipei 1975.

判》第一導論) (“*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*”)<sup>2</sup> 二書中完成的。他於發現「反省判斷力」理論理性與實踐理性的聯結能力，以及在《判斷力批判》一書中對審美判斷力 (*die ästhetische Urteilskraft*) 及目的論的判斷力 (*die teleologische Urteilskraft*) 作詳細的批判後，對於其以前所寫的著作，即在撰寫《判斷力批判》及《判斷力批判》第一導論) 以前的著作，並未作一回顧與檢討，看看在其中是否包含有涉及理論理性與實踐理性聯結之問題。如果現在我們依據康德理論理性與實踐理性之聯結理論，對於他前此的著作作一檢討，則我們可發現：在他哲學中之「必然性」概念涉及理論理性與實踐理性的聯結問題。筆者現在即擬對此問題作一探討，先擬提出「必然性」概念應屬於何種能力的問題，然後再從康德理論理性與實踐理性聯結之觀照，對此問題嘗試加以解答。

首先我們發現，「必然性」概念究屬於何種能力，在康德哲

- 2 康德撰寫《判斷力批判》的〈導論〉，曾經寫過兩次。第一次所寫的〈導論〉，他認為過於散漫而棄而不用，並重寫第二次。現在我們所見到的《判斷力批判》的〈導論〉，是康德第二次所寫的〈導論〉。因此之故，康德第一次所寫的〈導論〉乃被稱為《判斷力批判》第一導論)。此一〈導論〉於康德死後百餘年始初次在卡西勒 (E. Cassirer) 所編《康德全集》第二冊中刊印問世 (1922 年柏林出版，發行人為 Otto Buek)。後於 1927 年 Gerhard Lehmann 重新加以編纂，並在 Karl Vorländer 所編《康德全集》之第二冊中刊行。至 1970 年，Gerhard Lehmann 再把其所編之康德《判斷力批判》第一導論) 加以增訂，並以單行本方式編入德國《哲學叢書》 (*Philosophische Bibliothek*) 39b 而在漢堡出版，此為其所編康德《判斷力批判》第一導論) 第二版。筆者現在所用的版本即係此種單行本。(關於康德《判斷力批判》第一導論) 刊行問世的經過情形，詳見 Immanuel Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Nach der Handschrift, herausgegeben von Gerhard Lehmann, zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, “zur Einführung” und “Einleitung zur zweiten Auflage”, Hamburg 1970, S. VIIIff. u. XIIIff.)

學中是含混的。它一方面作為一個「樣式」範疇，即作為一個純粹悟性概念，立於《純粹理性批判》中的範疇表之下<sup>3</sup>；從這方面看，它是隸屬於悟性（Verstand）的。但是，依照康德在《純粹理性批判》中其他有關「必然性」意義的說明看來，則這個概念似乎又不屬於悟性，而毋寧是屬於理性（Vernunft）。尤其在《純粹理性批判》的〈先驗感性論〉篇中，我們更可明白看出「必然性」概念不應屬於悟性。因此，這個概念究屬於何種能力，在康德哲學中是頗為含混的。

在《純粹理性批判》第一版卷首康德開宗明義作下列的說明：

經驗無疑地是我們悟性所產生的最初產物〔……〕但經驗遠不是我們悟性限制於其中的唯一領域。經驗誠然告訴我們存在的東西，但沒有告訴我們它何以必然如此，而不能別樣的存在。正因如此，經驗不能給與我們真實的普遍性（wahre Allgemeinheit），而理性則正渴望這種普遍性的知識，所以理性通過經驗只是被刺激，而卻未得到滿足。<sup>4</sup>

從康德這段說明中，我們可以清楚地看出：渴望真實普遍知識的

3 在《純粹理性批判》的範疇表中，「必然性——偶然性」二概念合為一範疇，作為第三範疇立於「樣式」範疇之下（*K. d. r. V.*, A80/B106）。由於本文主要在討論「必然性」概念之問題，所以此處只舉出「必然性」一概念。在康德另一著作《未來形上學導言》（*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*）中，「必然性」概念則單獨作為第三範疇，立於「樣式」範疇之下，而未附有「偶然性」概念（*Prol.*, §21, *Kant WW*, IV, S. 303）。

4 *K. d. r. V.*, A1.

能力，是理性，而不是悟性。否則的話，康德於上段述說中將會說「悟性」而不是「理性」渴望真實普遍的知識了，因為上段述說之首他剛剛提到過悟性這個能力。

依我們所了解，康德此處所謂「真實的普遍性」，當係指「嚴格的普遍性」(streng Allgemeinheit)而言。由於「必然性」與「嚴格的普遍性」有不可分的關係<sup>5</sup>，因此，我們可以說：康德上述的說明乃在指出理性而不是悟性渴望必然性的知識。如果是理性而不是悟性渴望必然性的知識，那麼，這就表示「必然性」的概念屬於理性，而不是屬於悟性了。

康德在其《純粹理性批判》一書內有關判斷的樣式之意義說明中，我們可看出具有類似於上述「必然性」概念之意見；換言之，他主張「必然性」之概念屬於理性之機能，而非悟性之機能。他說：

判斷之樣式是判斷的一種全然特殊的機能，它具有一種特性，即它對於判斷的內容不作絲毫貢獻〔……〕而只涉及關於思想的繫辭之價值。或然的判斷是這樣的判斷，在其中肯定與否定只被假定是可能的（隨意的）；實然的判斷則是這樣的，在其中肯定與否定被認為是現實的；必然的判斷則是這樣的，在其中肯定與否定被看作是必然的。<sup>6</sup>

對於這個說明，康德還作了一個值得注意的評註。他說：「正如在第一場合中思想是悟性的機能，在第二場合中則是判斷力的機

5 Vgl. *K. d. r. V.*, B4.

6 *K. d. r. V.*, A74ff./B99ff.

能，在第三場合中則是理性的機能一樣。」<sup>7</sup>依照康德這個說明和評註，我們可看出，相應於或然判斷的「可能性」概念涉及悟性的機能，相應於實然判斷的「存在性」概念涉及判斷力的機能，而相應於必然判斷的「必然性」概念則涉及理性的機能。這樣，「必然性」的概念是涉及理性機能，而非悟性機能了。

此外，在《純粹理性批判》的「經驗思惟的公設」(Postulate des empirischen Denkens überhaupt)中，康德對於「必然性」的概念曾作同樣的說明。他在此說明中主張「必然性」概念與理性的認識能力發生關聯，而非與悟性認識能力發生關聯。他說：

樣式範疇有此特徵：它們對於自己作為述詞所附屬於其上的概念，不增加絲毫對象上的限定，而只表達與認識能力之關係。當一個事物的概念已經完全充足，我們仍然可對於這個對象詢問：它是否只是可能的，或者尚是現實的，或者，如果是後者的話，竟又是必然的？通過這些問題，沒有任何限定在對自身上被思考，而只是在詢問：對象（以及它的一切限定）如何與悟性及其經驗運用發生關聯？如何與經驗的判斷力發生關聯？如何與理性（在它的經驗運用上）發生關聯？<sup>8</sup>

依照康德這種意見，則再度證實了「必然性」的概念與理性（在其經驗的運用上）的認識能力發生關聯，而非悟性的認識能力發

7 *K. d. r. V.*, A75/B100 Anm.

8 *K. d. r. V.*, A219/B266.

生關聯。因為康德上面所提的問題，乃依照樣式範疇的順序而提出的：「可能性」的範疇與悟性認識能力發生關聯，「現實性」（「存在性」）的範疇與判斷力的認識能力發生關聯，而「必然性」的範疇則與理性的認識能力發生關聯。

根據康德上面關於「必然性」概念的說明，我們可看出：「必然性」概念毋寧是屬於理性，而非屬於悟性。因為是理性而，非悟性渴望知識的必然性，「必然性」的概念涉及理性的機能，而非悟性的機能，它與理性的認識能力而非悟性認識能力發生關聯。

我們現在仍可再通過康德在《純粹理性批判》的〈先驗感性論〉篇中所說的話來看「必然性」的概念不應屬於悟性。康德說：「在〈先驗感性論〉中我們首先可把感性孤立，通過此種孤立，我們可把一切悟性通過其概念所思考的東西排除〔……〕在這種探討中將可發現兩個作為天知識原理的感性直觀的純粹形式，即空間和時間是也。」<sup>9</sup>從康德這個述說中可看出，他在〈先驗感性論〉的探討中是把感性孤立起來的，即把一切悟性通過其概念所思考的東西加以排除，由此而發現兩個作為先天知識原理的感性直觀形式，即空間和時間是也。在這種發現之後，康德繼而證明空間和時間是先天必然的表象，並為一切外直觀或一切直觀的基礎。他說：「空間是一個必然的先天表象，它是一切外直觀的基礎。我們永不能構成一個無空間的表象，即使我們很能思考在空間中沒有任何對象。」<sup>10</sup>依照他這種意見，則我們可了解：當我們把感性孤立之後，即把一切悟性通過其概念所思考的東西排除之後，仍可看出，空間是一個先天必然的表象，它是

---

9 K. d. r. V., A22/B36.

10 K. d. r. V., A24/B38f.

一切外直觀之基礎。這表示「必然性」概念不是一個屬於悟性的範疇，因為否則的話，當我們把感性孤立之後，即把悟性一切通過其概念所思考的東西排除之後，空間不可能再是一個必然的表象，並為一切外直觀的基礎了。

康德引述幾何學的基本命題為例，以證明空間是先天必然的表象，並為一切外直觀之基礎。他說：「一切幾何學的基本命題之必然確實性，建立在這種先天必然性上〔……〕如兩點之間只有一直線〔……〕三角形兩邊和必大於第三邊〔……〕」<sup>11</sup>這些例子證明一切幾何學的基本命題建立在空間的先天必然性上面，但卻不是在悟性範疇的必然性上，蓋因在此場合中感性已經脫離悟性了。

康德作類似於上述的證明，以證明時間是必然的表象，並為一切直觀的基礎。他說：「時間是一個必然的表象，並為一切直觀之基礎。人不能在現象中把時間除掉，雖然很可能把現象從時間中取去。」<sup>12</sup>康德這個說明乃表示：當我們把感性孤立之後，即把悟性一切通過其概念所思考的東西排除之後，仍可看出時間是一個必然的表象，並為一切直觀的基礎。這證明「必然性」的概念不是作為一個範疇而屬於悟性的，因為否則的話，當我們把感性孤立之後，即把悟性一切通過其概念所思考的東西排除之後，時間不可能再是必然的表象，並為一切直觀的基礎了。康德並引用實例，以證實時間這種必然性。他說：「時間關係的明證必然的基本原則或時間公理的可能性，建立在時間這種先天必然性上面。如時間只有一度；不同的時間不能同時，而只有先後。」<sup>13</sup>這個例子表示：時間關係的明證必然的命題或時間公理

11 *K. d. r. V.*, A24ff.; vgl. B39.

12 *K. d. r. V.*, A31/B46.

13 *K. d. r. V.*, A31/B47.

的可能性，建立在時間的先天必然性上面，而不是在悟性範疇的必然性上面，蓋因在這種場合中感性已經和悟性脫離了。

依據上面的陳述，我們可看出：「必然性」概念究竟屬於那一種能力，在康德哲學中是含混的。它一方面作為一個樣式範疇，立於範疇表之下，在這方面它是屬於悟性的。但依照康德在《純粹理性批判》中有關「必然性」概念的其他說明，則「必然性」概念似又不屬於悟性，而毋寧是屬於理性。在〈先驗感性論〉篇中我們更可明白看出：「必然性」概念不應屬於悟性，蓋因當人把感性孤立，即把一切悟性通過其概念所思考的東西抽掉之後，空間和時間仍具有必然性，並為一切外直觀或一切直觀之基礎。由此可知，「必然性」概念究屬於何種能力，是含混的。

## 二、試依康德理論理性與實踐理性之聯結理論解答上述問題

現在我們擬嘗試依照康德理論理性與實踐理性之聯結理論，以解答上述問題。依筆者管見，「必然性」概念係一個通過「道德善之象徵」（das Symbol des Sittlich-Guten）的規則而可能的概念。換言之，下面將提到的「無條件者」（das Unbedingte）這一概念是一個「道德善之象徵」，「必然性」的概念通過作為「道德善之象徵」之「無條件者」的規則而可能。這個規則是什麼，我們將在下面則述及。這樣看來，則「必然性」概念既不屬於悟性，也不屬於理性，而乃屬於反省判斷力。蓋因「象徵」之規則

是反省的規則，反省的規則要通過反省判斷力而可能的緣故。

我們現在擬通過康德自己之述說來討論上述問題。康德曾說：「必然性」概念涉及理性機能。康德所謂「機能」(Funktion)乃指「把不同的表象置於一個普遍者之下的統一活動」<sup>14</sup>而言。因此，理性的機能乃指理性的統一活動。依康德看來，理性的統一活動是思想的最高統一活動。他說：「我們的一切知識從感性開始，進至悟性，而終於理性，過此則沒有更高的東西可以對直觀的材料加以工作，並把它帶至思想的最高統一之下了。」<sup>15</sup>依筆者所見，康德此處所謂知識，乃指理論知識而言，而非指實踐知識，蓋因理論知識從感性開始的緣故<sup>16</sup>。但是實踐知識則與此相反，它「遠超出感性所能提供的一切東西之外」<sup>17</sup>，蓋因實踐知識通過理性的實踐運用而可能<sup>18</sup>，通過實踐運用而可能之理性是實踐理性，亦即純粹實踐理性，純粹實踐理性不依靠任何經驗的事物而決定意志，所以它遠超出一切感性所能提供的事物之外。這乃表示實踐知識非從感性開始。故康德上面所說的知識是指理論知識，而非實踐知識。

依照上面康德之述說，可知理性的統一是理論知識之最高統一。但這種統一依康德看來，是通過一種由悟性的受條件限制之知識向無條件者的回溯(Regressus)<sup>19</sup>而可能的。他說：

14 *K. d. r. V.*, A68/B93.

15 *K. d. r. V.*, A298f./B355; vgl. A702/B730.

16 Vgl. *K. d. r. V.*, B1.

17 Vgl. *Gr. M. S.*, *Kant WW*, IV, S. 452; vgl. auch *K. d. p. V.*, *Kant WW*, IV, S. 42; *K. d. r. V.*, A302/B359.

18 Vgl. *K. d. r. V.*, A633/B661.

19 康德把為受條件限制者尋求條件的行動，叫做「回溯」(Regressus)。參見 *K. d. r. V.*, A512/B540, A497f./B526.

理性在其邏輯的運用上尋求它的判斷（結論）的普遍條件，而理性推理自身只不過是一個把條件置於普遍的規則（大前提）之下的判斷而已。由於此規則再被置於理性的同樣嘗試之下，通過此種嘗試又必須（通過前推理〔*Prosylogismus*〕）再尋求條件之條件，這樣一直下去，我們便可看出，理性（在邏輯的運用上）所特有的基本原則是：發現無條件者給與受條件限制的悟性知識，而使此知識之統一獲得完成。<sup>20</sup>

由上所述，可知理性的機能是一種為完成悟性知識之統一，而從受條件限制的悟性知識向無條件者的回溯，蓋因此種回溯即是理性統一活動之機能的緣故。換言之，受條件限制的悟性知識是各種不同的表象，而無條件者則是共同的表象。從受條件限制的悟性知識向無條件者的回溯，以完成悟性知識之統一，即是一種把不同表象歸屬於共同表象之下的統一活動之機能。由於這種回溯是理性特有的基本原則，所以我們可以把它看作是理性的機能。

如果「必然性」概念涉及理性機能，這便表示這個概念涉及從受條件限制的悟性知識向無條件者的回溯，以完成悟性知識之統一。這乃表示：「必然性」概念通過這種回溯而可能。然而這種回溯是一種把特殊者歸屬於普遍者之下的反省歸屬，因為在此場合下受條件限制的悟性知識是特殊者，而無條件者則是普遍者，從受條件限制的悟性知識向無條件者之回溯，表示前者作為特殊者而先給與我們，然後我們再去尋求無條件者作為普遍者，俾使特殊者能歸屬於其下。這是一種反省歸屬，它通過反省判斷

20 *K. d. r. V.*, A307/B364; vgl. A336/B394, A416/ B443f.

力而可能<sup>21</sup>。由此我們可知：通過從受條件限制的悟性知識向無條件者回溯而可能的「必然性」概念，涉及反省判斷力。這即是說，它屬於反省判斷力，而非屬於悟性。因為反省的歸屬是反省判斷力的機能，而非悟性的機能也。

由此可知，何以康德主張是理性而不是悟性，渴望知識的必然性；何以「必然性」概念涉及理性機能，而非悟性機能；又何以「必然性」概念與理性認識能力，而非悟性認識能力發生關聯。蓋因他把從受條件限制的悟性知識至無條件者之回溯，看作是理性的邏輯運用。然而理性的這種邏輯運用是通過反省判斷力的機能而可能的，如果「必然性」概念通過這種回溯而可能，那麼，它就應該屬於反省判斷力，而不是屬於理性了。

由此我們又可看出，何以當我們把感性孤立之後，即把悟性一切通過其概念所思考的東西抽掉之後，空間和時間仍然是作為一切外直觀或一切直觀基礎的必然表象，蓋因「必然性」概念屬於反省判斷力，而非屬於悟性的緣故。它不僅關涉到範疇，而且也關涉到直觀。因為受條件限制的悟性知識是自然知識（*Naturerkenntnis*）（這是因範疇以先天法則賦與自然之故）<sup>22</sup>，而自然知識不僅通過範疇，而且也通過直觀而可能<sup>23</sup>。當「必然性」概念通過從受條件限制的悟性知識向無條件者之回溯而可能的時

21 關於「反省判斷力」的意義，康德於其所著《判斷力批判》中說道：「判斷力是一種把特殊物思考為包含於普遍者之下的能力。如果普遍者（規則、原理、法則）被給與了，那麼把特殊物歸屬普遍者之下的判斷力〔……〕是決定的。但若特殊物先給與我們，而判斷力尚須去尋求普遍者，這時的判斷力是反省的。」（*K. d. U., Kant WW, V, S. 179*）。由此可知，反省判斷力是一種「特殊物」先給與我們，然而再去尋求「普遍者」，以便把特殊物歸屬於其下的判斷力。

22 Vgl. *K. d. r. V.*, B159, B163.

23 Vgl. *K. d. r. V.*, A50ff./B74ff.

候，這就表示「必然性」概念不僅關涉到範疇，而且也關涉到直觀。這樣我們便可明白：當人把感性孤立之後，即把悟性一切通過其概念所思考的東西抽掉之後，空間和時間仍然是一切外直觀或一切直觀基礎之必然表象，蓋因「必然性」表象不僅關涉到範疇，而且也關涉到直觀也。

筆者於此擬作一評論。「必然性」概念依康德所說，是根源的、無條件的，換句話說，是絕對的，而不是相對的。因為這個概念要通過從受條件限制者至無條件者之回溯才可能，而這種回溯不能在中間的任何一點停止，而必須向著無條件者繼續前進才行<sup>24</sup>，因而「必然性」概念是無條件的。康德說：「理性依照下列基本原則以要求無條件者，即當受條件限制者被給與了，那麼條件的全體，因而是絕對的無條件者——通過此無條件者，上述受條件限制者才可能——也被給與了。」<sup>25</sup>從這個述說，我們可明白看出：受條件限制者及條件全體，以無條件者為先行假定；唯有在此先行假定下，受條件限制者及條件全體才可能。然而無條件者在康德看來，是必然的東西，而受條件限制者則是偶然的東西。他說：「在現實存在上受條件限制者是偶然的，而無條件者是必然的。」<sup>26</sup>這乃表示：「必然性」概念是根源的和無條件

24 Vgl. *K. d. r. V.*, A307/B364.

25 *K. d. r. V.*, A409/B436; vgl. A307f./B364, A322/B379.

26 *K. d. r. V.*, A419/B447，並參閱康德〈論自萊布尼茲及吳爾夫之後形上學之改進〉（“Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff”）一文（*Kants sämt. Werke*, hrsg. von Karl Vorländer, Bd.V, Abteilung 3, S. 164）。康德於此文中曾說道：「何以我推理要推至無條件者？乃因無條件者應包含受條件限制者的最高根據之故。其推理步驟如下：1. 如果某物存在了，那麼某種無條件的東西也便存在了；2. 凡作為無條件者而存在的，便作為絕對必然的存在者而存在。」依康德這種意見，我們可看出：「必然性」的概念根源上是無條件的，即是絕對的。

的，即是絕對的，而立於回溯系列中間的條件則是相對地必然的。但這種相對的必然性已經先行假定了無條件者，即絕對必然者為其可能條件，因為否則的話，相對的必然性也不可能了。所以「必然性」概念是根源的和無條件的，即是絕對的。

然而叔本華（Arthur Schopenhauer）對於康德上述意見卻持異議。他曾對康德的無條件的，亦即絕對的必然性加以評論。他說：

必然性除了下列意義外，再沒有其他真實的和清楚的意義了，即當理由（der Grund）確立了，結果（die Folge）是無可避免的。依此，則必然性是受條件限制的；而所謂絕對的，即無條件的必然性乃是一種附加語的矛盾（*contradictio in adjecto*），因為所謂「必然的」，除了說明從既與的理由而來之外，再不能說明任何東西〔……〕所以，那個為膚淺的哲學家們所喜愛的概念「絕對必然的存在體」，包含了一個矛盾：通過述詞「絕對的」（即「不依靠任何其他東西的」），那個限定被除掉了，而惟有通過此限定，「必然的」才能被思考及具有一種意義。<sup>27</sup>

叔本華這種說法顯然是針對康德關於無條件的，亦即絕對的必然

27 見叔本華著〈論充足理由命題的四重根基〉（“Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde”）一文（*Sämtliche Werke*, hrsg. von Julius Frauenstädt, 2. Auflage, Leipzig 1877, I. Band, I, S. 153ff.）。並參閱叔本華另一著作〈對康德哲學的批判〉（“Kritik der kantischen Philosophie”）（*Sämtliche Werke*, II. Band, Anhang, S. 549ff.; auch S. 550）其中叔本華說：「一切必然的東西都是相對的〔……〕因此絕對的必然性是一個矛盾。」

性之意見而發的。依他這種說法，則必然性只是有條件的，即必然性要通過理由的確立才可能；無此確立，則無必然性。所以，所謂無條件的，亦即絕對的必然性是自相矛盾的，因為它把那個限定，亦即那個惟有通過它，「必然的」才能被思考及具有意義的理由拋棄了，因此無條件的，亦即絕對的必然性是不可能的。

依筆者管見，叔本華對於「必然性」概念的想法未見正確，因為他沒有考慮到理由的確立如何可能的問題。依他的意見，「必然性」是這樣表象出來的：當理由確立了，結果是無可避免的，即是必然的。這樣一來，每一個「必然性」都以理由的確立為條件，沒有理由的確立，便沒有「必然性」，因而「必然性」是相對的。但他卻沒有想到理由的確立如何可能。我們現在可提出這樣的問題：理由的確立是否也要理由？理由本身是否也要受條件的限制？如果理由本身也要受條件限制，那麼這個條件又要求更前的條件，這樣一直要求下去，最後便必須要求無條件者。如果理由本身不再受條件限制，那麼這個理由本身便是無條件者，即是絕對必然的。由於我們可以看出：相對的必然性要先行假定無條件者，即絕對的必然性為其最高條件才可能，無此先行假定，則相對的必然性也不可能。所以筆者認為：叔本華對於「必然性」概念的想法是不正確的。

現在筆者擬提出下列意見：「無條件者」的概念是「道德善之象徵」。因為「無條件者」的概念是一個理論理性與實踐理性聯結的表象，蓋因這個概念根源上是一個實踐理性的概念，是由道德上的斷言令式（*der kategorische Imperativ*）表象出來的，因此它是從實踐法則，也就是從實踐理性出發的。康德說：

**實踐的規則是無條件的，因而作為斷言的實踐命題是**

先天地被表象出來的，通過此種表象，意志絕對地和直接地（即通過實踐規則自身，此實踐規則因而在此是一個法則）客觀地被決定。〔……〕因為一個可能的普遍立法的先天思想〔……〕不從經驗或任何外來意志假借任何東西，而只作為法則，無條件地被顯示出來。28

從康德這個說明，我們可看出：「無條件者」的概念根源上是一個實踐理性的概念，因為它是從實踐法則，亦即從實踐理性開始的。在這方面，它是與實踐理性發生關聯。但另一方面，「無條件者」的概念又是理論知識最高統一的條件（已見上述），而理論知識是通過理性的理論運用而可能的；在這方面，「無條件者」的概念又與理論理性發生關聯。因此，「無條件者」的概念是理論理性與實踐理性的聯結表象。又由於這種聯結表象涉及受條件限制的悟性知識之統一，因而涉及自然知識，因此這種統一顯然地是基於悟性的要求。而基於悟性要求之理論理性與實踐理性之聯結，是一種客觀的聯結<sup>29</sup>；所以，通過「無條件者」概念所產生的理論理性與實踐理性之聯結表象，是一個客觀的聯結表象。

然而，理論理性與實踐理性之聯結惟有通過象徵才可能。因為一個概念，它惟有理性能思考，且沒有任何感性直觀與之相應者，只能通過象徵而間接地被表現，亦即象徵地感性化<sup>30</sup>。所

28 *K. d. p. V., Kant WW, V, S. 31 Anm.*

29 Vgl. Chen-hua Huang, *Über die Verbindung der theoretischen mit der praktischen Vernunft in der Philosophie Kants*, Diss Bonn 1974, Druck: Taipei 1975, S. 108 u. Anm. 8.

30 參閱同上書，S. 64.

以，作為理論理性與實踐理性聯結表象的「無限制者」的概念，是一個「道德善之象徵」。

象徵通過反省的類比而可能<sup>31</sup>。這表示說，象徵具有一個規則，它一方面是反省感性直觀對象之規則，另一方面又與理性概念成類比。所以，「無限制者」的概念作為「道德善之象徵」，具有一個規則。它一方面是反省受條件限制的悟性知識，亦即自然知識的感性直觀對象的規則，他方面又與作為實踐理性概念的「無條件者」的概念成類比。這個規則，依筆者管見，即是從受條件限制的悟性知識向「無條件者」回溯，以完成悟性知識統一之規則。因為受條件限制的悟性知識在此場合中是作為特殊者而先給與我們的，然後我們才把它歸屬於作為普遍者的「無條件者」概念之下。這是一個反省的歸屬，反省的歸屬要通過反省的判斷力才可能。從這方面說，由受條件限制的知識至「無條件者」之回溯，是一個對於受條件限制的悟性知識，亦即自然知識的感性直觀的反省規則。但另一方面，在根源上是一個實踐理性概念的「無條件者」概念，通過這種回溯而作為理論知識最高統一的條件，而間接地被表現出來，亦即象徵地被感性化。這表示：這種回溯作為一個反省規則，而與作為實踐理性概念的「無條件者」的概念成類比，這是因為理性概念或實踐理性的概念沒有任何感性直觀與之相應，而只能通過反省的類比間接地被表現出來，亦即象徵地被感性化的緣故。所以，從受條件限制的知識至「無條件者」的回溯，是一個作為「道德善之象徵」的「無限制者」概念的規則。

再者，理論理性與實踐理性之聯結能力是反省判斷力，反省判斷力的先驗原理是「自然合目的性」。現在，作為「道德善之

---

31 參閱同上書，S. 64.

象徵」的「無條件者」概念，是一個理論理性與實踐理性客觀聯結的表象，這表示：反省判斷力運用其「自然合目的性」之先驗原理，通過作為「道德善之象徵」的「無條件者」概念，而把理論理性與實踐理性客觀地聯結起來。因此，這個「自然合目的性」的先驗原理之客觀有效性應加以證明，俾使人容易了解。換言之，反省判斷力的「自然合目的性」之先驗原理，如何通過作為「道德善之象徵」之「無條件者」概念而與理論理性及實踐理性發生關聯，應該加以證明。我們現在擬嘗試證明這個問題，俾使通過「無條件者」概念而可能之理論理性與實踐理性之客觀聯結，能較易為人所理解。

「自然合目的性」概念是反省判斷力的先驗原理之一般概念，此一般概念之形式如何定立，則視當時理論理性與實踐理性之聯結情形而定<sup>32</sup>。筆者對此之意見是：從受條件限制的悟性知識向「無條件者」回溯之規則，即是在理論理性與實踐理性通過「無條件者」概念而可能之客觀聯結情形下之「自然合目的性」先驗原理的定立形式（*Formulierung*）。蓋因這個規則是使受條件限制的悟性知識（即自然知識）之統一獲得完成的規則。這表示：這個規則對於悟性要求自然法則在聯結上的統一是合乎目的的。所以，在此場合下，這個規則即是反省判斷力「自然合目的性」的先驗原理之定立形式。因此，在理論理性與實踐理性通過作為「道德善之象徵」的「無條件者」概念所發生的客觀聯結中，「自然合目的性」之先驗原理如何與理論理性及實踐理性發生關聯的問題，乃成為從受條件限制的悟性知識向「無條件者」的回溯規則如何與理論理性與實踐理性發生關聯的問題。現在我們即擬從事討論這個問題。

---

32 參閱同上書，S. 100ff.

首先我們擬討論從受條件限制之悟性知識至「無條件者」的回溯規則，作為「自然合目的性」先驗原理之定立形式，如何與實踐理性發生關聯的問題。「無條件者」的概念根源上是一個實踐理性的概念。由於理性的概念或實踐理性的概念只能通過類比而間接地被表現或象徵地被感性化，因此上述回溯與「無條件者」的關聯惟有通過類比才可能。筆者的意見是：從受條件限制者至無條件者之回溯，即是從偶然物（*das Zufällige*）至必然者（*das Notwendige*）或從特殊物至普遍者之回溯。關於這一點，我們可從康德之說明中看出。康德說：「在現實存在中的受條件限制者是偶然的，而無條件者則是必然的。」<sup>33</sup>根據康德這種意見，則我們可說：從受條件限制者至無條件者之回溯，即是從偶然物至必然者之回溯。又由於「必然性與嚴格的普遍性〔……〕不可分地互相關聯著」<sup>34</sup>，因此，我們又可把上述的回溯看作是從特殊物向普遍者之回溯。

現在我們來尋求，是否有這樣一個實踐理性的原理，從受條件限制至無條件者，或從偶然物至必然者，或從特殊物至普遍者之間的回溯能與之相類比者。我們發現：斷言令式的第一個原理表達了從受條件限制的規則至普遍的規則，因而至無條件限制的法則之間的回溯。康德說：

如果我思考一個斷言令式，那麼我立刻知道它包含些什麼。因為這個令式除了法則之外，只包含服從法則之格率的必然性，但法則本身卻不包含任何限制它的條件。因此，所剩下的，除了行為格率所應遵從的法

33 *K. d. r. V.*, A419/B447.

34 *Vgl. K. d. r. V.*, B4.

則的普遍性外，再沒有任何其他東西了，而這種對於法則的遵從是斷言令式唯一作為必然的所表象出來的。所以，斷言令式是一個獨有的令式，它的令式如下：「只依照這樣的格率去行為，通過它你能同時意欲它是一個普遍的法則。」<sup>35</sup>

康德曾於其所著《道德形上學基礎》一書中舉出三個斷言令式的原理<sup>36</sup>。此處引康德之斷言令式，乃指他所舉斷言令式之第一原理。依照康德上面的述說，則我們可看出：斷言令式第一原理之涵義乃指人在其行為中應把格率變為一個普遍的法則。康德把格率與實踐法則加以區分。他說：

格率是行為的主觀原理，必須和客觀原理，即實踐的法則區分開來。前者包含實踐的規則，此規則是理性依照主體的條件（往往是主體的無知或喜好）所決定的，因此這種規則是主體遵照而行的一種基本原則。但法則則是對每一個有理性者都有效的客觀原理，它是一種應該遵照而行的基本原則，即令式是也。<sup>37</sup>

依康德這種說法，我們可了解，格率是行為的主觀原理，它包含實踐的規則，此實踐規則是理性依照主體的條件所決定的，因此，它是一個受條件限制的行為實踐規則。然而令式卻是客觀的

35 *Gr. M. S., Kant WW, IV, S. 420ff.*

36 *Vgl. Gr. M. S., Kant WW, IV, S. 421, 429, 431; vgl. auch K. d. p. V., Kant WW, V, S. 30, §7.*

37 *Gr. M. S., Kant WW, IV, S. 420ff. Anm.; vgl. K. d. p. V., Kant WW, V, S. 19.*

原理，它對每一個有理性者都有效，因此它是一個普遍的無條件的行為實踐法則。

現在，如果斷言令式的第一原理指的是人在其行為中應把格率變為普遍的法則，那麼，這就表示人在其行為中應把受條件限制的實踐規則變為無條件限制的法則。這是一種實踐原理的回溯，即人通過斷言令式的第一原理，作一種從受條件限制的實踐原理（即受無知或愛好之條件所限制之規則），向無條件限制之實踐原理（即普遍的實踐法則，亦即斷言令式）回溯。由此我們可以看出：從受條件限制的悟性知識至無條件者之回溯，與斷言令式之第一原理成類比。蓋因受條件限制者或偶然物或特殊物與受條件限制的實踐原理（即格率）相應，而無條件者或必然者或普遍者則與無條件限制的普遍的實踐原理（即實踐法則，亦即斷言令式）相應。所以，由受條件限制或偶然的或特殊的悟性知識至無條件者之回溯，與從受條件限制的實踐原理（即格率）至無條件限制的實踐原理（即普遍的實踐法則或斷言令式的第一原理）之回溯相類比。在這一方面，從受條件限制的悟性知識至無條件者的回溯規則，作為「自然合目的性」先驗原理的定立形式，通過上述類比，便與實踐理性發生關聯了。

現在我們再擬試行討論從受條件限制的悟性知識至無條件者之回溯規則，作為「自然合目的性」先驗原理之定立形式，如何與理論理性發生關聯問題。筆者擬將此問題仍然通過康德自己的述說來討論。康德說：

有那樣多悟性以範疇為媒介所表象的關係，便有那樣的理性概念，所以第一、有一個在主體中定言綜合的無條件者被尋求；第二、有一個在一系列中諸部分

的假言綜合的無條件者被尋求；第三、有一個在一個系統中諸部分的選言綜合的無條件者被尋求。換言之，有同樣多的理性推理，其中每一個都通過「前推理」而回溯至無條件者：第一個推理是推至其自身不再是述語的主詞，第二個是推至其自身不再作更前的先行假定的先行假定，第三個是推至一種諸部分區分的集合體，對於這些部分毋須要求更前的東西，以求完成一概念之區分者。<sup>38</sup>

康德此處所說對於無條件者的前推理，依筆者所見，指的即是受條件限制者至無條件者之回溯<sup>39</sup>。依照康德此處的說明，則我們可了解，三種從受條件限制者至無條件者之回溯，是通過三個「關係」範疇而實現的。因為康德在上面的說明中所提到的三個綜合，正相應於三個「關係」範疇<sup>40</sup>。第一個回溯是通過「關係」範疇的第一個範疇，即「屬性與實體」(Inhärenz und Subsistenz)而進行的；第二個回溯則是通過第二個「關係」範疇，即「原因性與依屬性」(Kausalität und Dependenz)(或「原因與結果」[Ursache und Wirkung])而實現的；第三個回溯則係通過第三個「關係」範疇，即「交互」(Gemeinschaft)範疇(或稱「主稱與受動間之交互作用」)(Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)而發生的。由此我們可知：從受條件限制的悟性知識至無條件者之回溯規則，通過三個「關係」範疇而與理論理性發生關聯。蓋因範疇先天地賦與自然以法

38 *K. d. r. V.*, A323/B379f.

39 Vgl. *K. d. r. V.*, A307/B364, A512/B540, A 497f./B526.

40 Vgl. *K. d. r. V.*, A70/B95, A80/B106; vgl. auch *Prol.*, *Kant WW*, IV, S. 303.

則，因而與自然知識發生關聯；自然知識是理論知識，理論知識通過理性的理論運用，即通過理論理性而可能<sup>41</sup>。因此，從這方面說，上述回溯規則作為「自然合目的性」先驗原理之定立形式，通過三個「關係」範疇而與理論理性發生關聯。

從上所述，可知從受條件限制的悟性知識至「無條件者」的回溯規則，作為「自然合目的性」先驗原理之定立形式，在理論理性與實踐理性的客觀聯結中，通過作為「道德善之象徵」的「無條件者」概念，既與理論理性，又與實踐理性相聯結；即它一方面通過與斷言令式的第一原理之類比而與實踐理性相聯結，他方面又通過三個「關係」範疇而與理論理性相聯結。因此，通過上溯回溯而可能的「必然性」概念，亦是一個通過作為「道德善之象徵」的「無條件者」概念，即通過理論理性與實踐理性客觀聯結而可能的概念。

### 三、從上述對「必然性」概念之討論作進一步之引伸意見

依上述對「必然性」概念之討論，筆者擬作下列進一步之引伸意見：

第一、在《純粹理性批判》範疇表的三個「樣式」(Modalität) 範疇，即「可能性——不可能性」(Möglichkeit -

41 Vgl. Chen-hua Huang, *Über die Verbindung der theoretischen mit der praktischen Vernunft in der Philosophie Kants*, S. 111ff.

Unmöglichkeit) 範疇、「存在——非存在」(Dasein - Nichtsein) 範疇及「必然性——偶然性」(Notwendigkeit - Zufälligkeit) 範疇，應不屬於悟性，而屬於反省判斷力。因為依上面所述，我們已可看出：「必然性」概念屬於反省判斷力，而不屬於悟性。但是，「必然性」是「樣式」範疇的第三個範疇，而此第三範疇，依康德意見，是由第一及第二範疇，即「存在」及「可能性」二範疇之結合而產生的。康德說：「從任何一點觀察，第三範疇是由其同種類的第二及第一範疇之結合而生的。〔……〕『必然性』不是別的，而乃是『存在』通過『可能性』而給與我們的。」<sup>42</sup>這裡所說的「必然性」指的是「必然性」範疇，而「存在」指的是「存在」範疇，「可能性」指的是「可能性」範疇，可見「必然性」範疇是由「存在」及「可能性」範疇之結合而給與我們的。既然「必然性」範疇不屬於悟性，而屬於反省判斷力，那麼，產生「必然性」範疇的第一及第二範疇，即「可能性」及「存在」範疇，也不屬悟性，而應屬於反省判斷力了<sup>43</sup>。

第二、自然法則與道德法則發生關聯：自然法則包括數學的法則及自然科學（物理學）的法則在內，則具有必然性<sup>44</sup>。經過上面的闡述，我們可明白：「必然性」的概念通過從受條件限制

42 *K. d. r. V.*, B111.

43 康德誠然曾說過：在或然判斷中的思想是悟性的機能，在實然判斷中的是判斷力的機能，而在必然判斷中的則是理性的機能（Vgl. *K. d. r. V.*, A75/B100 Anm.），但康德此處所說的判斷力，其機能表現於實然判斷中者，筆者認為指的是決定的判斷力，而非反省的判斷力。因為他在此處曾提及判斷中的悟性機能（Vgl. *K. d. r. V.*, A70/B95），而在悟性機能作用場合中作為普遍者的範疇是先行給與我們的。因此，這種作用所產生的歸屬是一種決定的歸屬，它屬於決定的判斷力，而非屬於反省的判斷力。換言之，康德在上述的說明中未嘗主張「必然性」範疇屬於反省判斷力也。

44 Vgl. *K. d. r. V.*, B14ff./B17ff.

的悟性知識到達無條件者之回溯而可能。這種回溯是一種反省的歸屬程序，通過此種歸屬程序，理論理性與實踐理性發生聯結。換言之，這種回溯一方面通過三個關係範疇與理論理性發生關聯，另一方面又通過與斷言令式第一原理之類比而與實踐理性發生關聯。因此，通過回溯而可能的「必然性」概念與斷言令式發生關聯，由此而自身具有必然性之自然法則，亦與斷言令式發生關聯。這證明「必然性」概念根源上出自斷言令式，即出自實踐理性，而經過反省判斷力的回溯作用而到達自然法則之上；即自然法則之必然性，直接由反省判斷力所提供，間接則出自實踐理性也。斷言令式是一個對每一有理性者都有效的普遍法則<sup>45</sup>，康德稱此普遍法則為道德法則（*Sittengesetz*）<sup>46</sup>。因此，我們亦可以說：自身具有必然性之自然法則與道德法則發生關聯，即自然法則的必然性之根源出於道德法則也。

第三、從康德〈論純粹實踐判斷力的模型論〉（“*Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft*”），可看出「必然性」概念即是純粹實踐判斷力的模型，因而亦是「道德善之象徵」。

雖然康德發現反省判斷力是理論理性與實踐理性的聯結能力，是在他的大著《判斷力批判》及〈《判斷力批判》第一導論〉中達成的（前者出版日期為年，後者撰寫完成的日期約與此書相當），但我們若考察他較前的著作《實踐理 1790 性批判》（1788 年出版），則可發現康德在其中所表達的〈論純粹實踐判斷力的模型論〉<sup>47</sup>，已具有理論理性與實踐理性之聯結思想。其中「模型」（*Typus*）的意義指的是普遍性的形式，但因必然性與普遍性不可分地互相隸屬，因此，「必然性」概念即是純粹實

45 Vgl. *Gr. M. S., Kant WW*, I V, S. 402 ff. u. Anm.

46 Vgl. *K. d. p. V., Kant WW*, V, S. 31.

47 同上註，S. 67.

踐判斷力的模型。

在《實踐理性批判》的〈論純粹實踐判斷力的模型論〉中，康德首先說明「實踐判斷力」的意義。他說：實踐判斷力是這樣的判斷力：「通過它，那種在規則中普遍地（抽象地）被述說的東西，能具體地被應用到行為上面。」<sup>48</sup>康德此處所說的規則指的是「純粹理性的實踐規則」<sup>49</sup>。他繼續說道：

由於純粹理性的實踐規則一方面作為實踐的規則涉及對象的存在，他方面作為純粹理性的實踐規則對於行為的存在具有必然性，因此它是一個實踐的法則；此實踐法則不是通過經驗的決定根據所形成的自然法則，而是一個自由的法則，依此法則，意志應獨立於一切經驗的事物之外（只通過法則的表象與形式）而被決定。然而一切發生可能行為的情況又只是經驗的，即屬於經驗和自然的，所以，要在感性世界中遇見一個情況，它既經常立於自然法則之下，而又允許自由的法則應用於其上，以及超感性的道德善的理念（此道德善應在其中具體地被表現出來者）能運用於此情況之上，似乎是不合理的事。<sup>50</sup>

依照康德這種說法，則可知自由的法則（依此法則，意志可獨立於一切經驗事物之外而被決定者）可應用於只是經驗的可能行為之上；同時，超感性的「道德善」理念亦能具體地應用於感性世界的情況之上，只是看起來似乎很不合理罷了。

48 同上註。

49 參閱同上註，S. 67.

50 同上註，S. 67ff.

因此，必須有個媒介，通過它，自由的法則或道德善的理念能應用於經驗的可能行為之上。現在康德發現這個媒介便是自然法則，但只就其形式而言。他稱此自然法則為「道德法則的模型」。他說：

對於（作為完全不受感性條件所限制的原因性的）自由法則，因而亦是無條件的善的概念，沒有任何直觀〔……〕可供它作具體的運用。因此，道德法則除了悟性之外，再沒有其他認識能力可使其自身應用於自然對象之上了。〔……〕悟性把一個法則置於理性的理念之下，但是這法則是這樣的一個法則：它能在感性對象中具體地被表現出來，因此它是一個自然法則，但只就其形式而言〔……〕所以我們可把這個自然法則叫做道德法則的模型。<sup>51</sup>

依康德這種說法，可知上述所要求的媒介（通過它，自由法則或無條件的善的概念應用於自然對象之上者），便是自然法則，但只就其形式而言。因此之故，他稱此自然法則為「道德法則的模型」。

筆者的意見是：康德〈論純粹實踐判斷力的模型論〉，涉及理論理性與實踐理性的聯結問題，不過康德在《實踐理性批判》一書中尚未闡明此種聯結如何可能罷了。依筆者意見，這裡所說的「純粹實踐的判斷力」，事實上即是反省判斷力，它把感性直觀中的對象，通過反省的歸屬作用，歸置於自由法則，亦即道德法則，因而亦是實踐理性之下。模型或自然法則（就其形式而

51 同上註，S. 69.

論)則是「道德善之象徵」,通過此象徵,理論理性與實踐理性聯結起來。因為自由的法則或道德法則是超感性的,它在此情況下不能先行給與我們;換言之,當一個超感性的法則應用於感性直觀的對象上時,不能作為普遍者而先行給與我們。反之,感性直觀中的對象或可能的行為是屬於經驗和自然的,它們在此情況下是作為特殊物而先行給與我們,然後「純粹實踐的判斷力」才去尋求自由的法則或道德法則,作為普遍的法則,俾使特殊物能歸屬於其下。所以,這種歸屬是一種反省的歸屬,而使這種歸屬成為可能的「純粹實踐的判斷力」便是反省的判斷力。

所謂「象徵」(Symbol),指的是理性概念或實踐理性的概念通過反省的類比而作為間接感性化的表現<sup>52</sup>。這意思是說:象徵包含一個規則,它一方面是反省感性直觀對象的規則,他方面又與理性概念或實踐理性概念成類比。現在我們可證明作為純粹實踐判斷力的模型或道德法則模型的自然法則(就其形式而論)是一個理論理性與實踐理性的聯結表象,因而亦是「道德善之象徵」。康德曾說過:自然法則是「普遍的自然法則」(das allgemeine Naturgesetz)<sup>53</sup>。這樣,我們可以說:作為純粹實踐判斷力或道德法則的模型的自然法則的形式,便是「普遍性」(Allgemeinheit)的形式。關於這一點,我們從康德在其所著《道德形上學基礎》一書中的表達加以說明。康德在此書中曾對斷言令式的第一原理立下兩個形式。第一個形式是:「只依照那種格率去行為,通過它,你能同時意欲它是個普遍的法則。」<sup>54</sup>但康德

52 Vgl. Chen-hua Huang, *Über die Verbindung der theoretischen mit der praktischen Vernunft in der Philosophie Kants*, S. 64.

53 Vgl. K. d. p. V., *Kant WW*, V, S. 69, 70; vgl. auch *Gr. M. S.*, *Kant WW*, IV, S. 421.

54 *Gr. M. S.*, *Kant WW*, IV, S. 421.

於立下這個形式後又說道：

由於法則的普遍性（依此普遍性而使結果發生者）構成最普遍意義的自然或稱事物的存在的東西（就此存在依普遍的法則被決定而論），所以，義務的普遍令式亦可這樣來表達：「要這樣行爲，有如你行爲的格率通過你的意志應成爲普遍的自然法則。」<sup>55</sup>

後面這個形式可說是康德所立關於斷言令式第一原理的第二個形式。我們如把這兩個形式與康德在《實踐理性批判》中的述說相比照，便可看出：康德在《實踐理性批判》中所謂作為純粹實踐判斷力或道德法則的模型的自然法則（依其形式而言），指的就是自然法則的「普遍性」概念。同時，我們亦可看出這個自然法則的「普遍性」概念是一個理論理性與實踐理性的聯結表象，因而亦是「道德善之象徵」。

從第一點言，康德在《實踐理性批判》中所謂作為純粹實踐判斷力或道德法則的模型之自然法則（就其形式而論），即是他在《道德形上學基礎》一書中所說的自然法則的「普遍性」，這可從他在此二書中的述說明顯地看出。一方面，他在《實踐理性批判》中說純粹實踐判斷力的模型是「就其形式而論」（*der Form nach*）的自然法則，同時又說自然法則是「普遍的自然法則」，這可見純粹實踐判斷力或道德法則的模型指的就是自然法則的「普遍性」的形式而言。另一方面，他在《道德形上學基礎》一書中亦說：「〔……〕法則的普遍性〔……〕構成最普遍意義的自然……義務的普遍令式亦可這樣來表達：『要這樣行爲，

55 Gr. M. S., *Kant WW*, IV, S. 421.

有如你行為的格率通過你的意志應成為普遍的自然法則。』」這種說法也表示自然法則的「普遍性」即是純粹實踐判斷力或道德法則的模型，因為義務的普遍令式即是純粹實踐判斷力或道德法則的令式，這種令式要求人的行為格率變為普遍的自然法則，這就表示自然法則之「普遍性」是純粹實踐判斷力或道德法則的模型。

從第二點言，自然法則的「普遍性」概念是一個理論理性與實踐理性的聯結表象，因而亦是「道德善之象徵」。這點我們亦可從康德在《實踐理性批判》及《道德形上學基礎》二書中的述說加以說明。當康德在《實踐理性批判》中說自然法則（就其形式而論）是純粹實踐判斷力或道德法則的模型時，這就表示作為此種模型的自然法則的「普遍性」形式是一個理論理性與實踐理性的聯結表象。因為它一方面作為純粹實踐判斷力的模型而與實踐理性相聯結；另一方面作自然法則的「普遍性」形式，又與自然界的經驗對象發生關聯。自然界的經驗對象屬於理論知識的範圍，理論知識通過理性的理論運用，亦即理論理性而可能，因此，自然法則的「普遍性」又與理論理性發生關聯。所以，作為純粹實踐判斷力或道德法則模型的自然法則的「普遍性」形式，是一個理論理性與實踐理性的聯結表象。在《道德形上學的基礎》中我們更可明白地看出這種聯結表象。康德表達斷言令式第一原理之第二形式是：「要這樣行為，有如你行為的格率通過你的意志應成為普遍的自然法則。」這明白表示自然法則的「普遍性」與斷言令式，亦即與實踐理性發生關聯。另一方面，如上所述，自然法則的「普遍性」形式與理論知識，因而與理論理性發生關聯，是以自然法則的「普遍性」形式是一個理論理性與實踐理性的聯結表象。又由於自然法則的普遍性涉及自然的統一，涉

及自然統一的理論理性與實踐理性之聯結是客觀的聯結<sup>56</sup>，因此，通過自然法則的「普遍性」形式而發生理論理性與實踐理性的聯結，是一種客觀的聯結。再其次，這種聯結是通過反省的類比而可能的，因為在斷言令式第一原理的兩個形式中，作為經驗世界對象的行為格率是先作為「特殊物」而給與我們的，然後純粹實踐的判斷力（亦即反省判斷力）將此格率歸屬於普遍法則（亦即普遍的自然法則）之下，這表示自然法則的「普遍性」與道德法則的「普遍性」成一反省的類比。因此，作為純粹實踐判斷力或道德法則模型的自然法則的「普遍性」形式，便是一「道德善之象徵」，因為通過這種反省的類比，屬於實踐理性的「普遍性」概念，間接地在自然法則中作為感性化而表現出來。

由此可知，康德在《實踐理性批判》中所說作為純粹實踐判斷力或道德法則的模型之自然法則（依其形式而言），即是自然法則的「普遍性」形式；此「普遍性」形式是理論理性與實踐理性客觀聯結的表象，因而亦是「道德善之象徵」。

由於「普遍性」與「必然性」的概念在康德哲學中是不可分的互相歸屬的，康德說：「必然性與嚴格的普遍性是先天知識的安全的認識特徵，而且是不可分地互相歸屬的。」<sup>57</sup>因此，我們上面對於康德《實踐理性批判》中〈論純粹實踐判斷力的模型論〉之評論，可完全應用到「必然性」的概念上面。換句話說，「必然性」概念即是純粹實踐判斷力或道德法則的模型，它是理論理性與實踐理性客觀聯結的表象，即是「道德善之象徵」。

綜上所述，我們可作一總結論如下：「必然性」概念根源上出於斷言令式，即出於實踐理性，由於反省判斷力之作用，轉移

56 Vgl. Chen-hua Huang, *Über die Verbindung der theoretischen mit der praktischen Vernunft in der Philosophie Kants*, S. 44.

57 *K. d. r. V.*, B40.

至理論理性，即自然法則之上，而成為「道德善之象徵」。是以從理論理性，亦即自然法則的觀點言，「必然性」概念屬於反省判斷力，而不屬於理性，亦不屬於悟性（即不是悟性範疇）。又由於「必然性」概念在康德範疇表中屬於「樣式」範疇之第三範疇，而第三範疇是由第一和第二範疇，亦即「可能性」和「存在性」二範疇結合而生的，因此，此「可能性」和「存在性」二範疇亦屬於反省判斷力，而不屬於悟性（即不是悟性範疇）。其次，由於理論理性通過「必然性」概念而與實踐理性發生關聯，因而自然法則與道德法則亦通過此概念而發生關聯。再其次，在康德哲學中自然法則的「普遍性」是純粹實踐判斷力的模型，而「普遍性」與「必然性」是不可分地相互歸屬的，因而「必然性」概念亦是純粹實踐判斷力的模型，即「道德善之象徵」。

## 論康德哲學中

### 「理性」一詞之涵義\*

- \* 本文原發表於《臺大文史哲學報》第 20 期，1978 年 12 月。  
本文註釋簡號說明如下：

*K. d. r. V.* = Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Diese Kritik ist zitiert nach der 1. u. 2. Original-Ausgabe. Hrsg. von R. Schmidt in der *Philosophischen Bibliothek* (Bd. 37a), zuletzt Hamburg 1971. A = die 1. Original-Ausgabe, B = die 2. Original-Ausgabe.

*Gr. M. S.* = Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

*Kant WW* = *Kants gesammelte Schriften* in 23 Bänden, hrsg. von der (Königlich) Preussischen Akademie der Wissenschaften (später von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Berlin (und Leipzig) 1900-1955.

*K. d. p. V.* = Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*.

*K. d. U.* = Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*.

1. Einl. *K. d. U.* = Immanuel Kant, "Erste Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft*", *Philosophische Bibliothek* 39b, hrsg. von Gerhard Lehmann, 2. Auflage, Hamburg 1970.

*Prolog.* = Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Meta-physik, die als Wissenschaft wird auftreten können*.

## 前言

「理性」一詞為康德哲學之中心概念，康德批判哲學之主題便是對「理性」之批判。但「理性」一詞之涵義在康德哲學中至為紛歧，此紛歧之意義增加讀者對康德哲學了解之困難。本文現擬作一嘗試，從康德各種重要著作中，就其有關「理性」一詞涵義之資料，作一整理與闡釋工作，俾康德「理性」一詞之意義得以明確顯現，冀藉此有助於讀者對康德哲學之了解。

依筆者研讀康德哲學之所了解，發現康德對「理性」一詞之運用，有最廣義的理性、廣義的理性及狹義的理性之別。最廣義的理性不僅包含「知性」及狹義的理性，尚且包含「感性」在內。廣義的理性則指的是高級知識能力，其中包含「知性」、「判斷力」及狹義的理性，但不包含「感性」在內。狹義的理性則專指「原理的能力」而言。其次，由於理性運用範圍之不同，有「理論理性」與「實踐理性」之別。在理論理性中，康德用的是最廣義的理性、廣義的理性及狹義的理性。而在「實踐理性」中，則他用的只是狹義的理性。此外，「知性」一詞，原屬理論理性的範圍，但康德又把它運用在實踐的意義上：在實踐的意義上，「知性」與「純粹實踐理性」之意義相同。是以了解康德哲學，須對其「理性」一詞之不同運用和不同涵義有所了解，然後對其哲學始不致流於誤解。本文現擬從一般的理性涵義、理論理性及實踐理性三部分，對康德哲學中「理性」一詞之涵義作一整理與闡釋工夫，冀對讀者了解康德哲學有微薄之助。

## 一、一般的「理性」涵義

康德哲學中所謂「理性」(Vernunft)，是指「一種提供先天知識原理的能力」<sup>1</sup>。這是康德(Immanuel Kant)在其大著《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)的〈緒論〉中首先所表達的「理性」一詞之意義。依此意義，則一切能提供先天知識原理之能力，都可稱為「理性」。它不僅可包含「知性」(Verstand 或譯「悟性」)及狹義的理性<sup>2</sup>在內，甚至可包含「感性」(Sinnlichkeit)在內，蓋因這三種知識能力都能提供先天知識原理的緣故。此為最廣義的「理性」之意義。

依此「理性」的意義，則其所能提供的先天知識原理也是最廣義的，它可以指感性的原理，即空間和時間；也可以指知性的原理，即純粹知性概念或範疇(Kategorien)；也可以指狹義理性之原理，即先驗的理念(transzendente Ideen)。

關於感性的原理，康德說道：「我把一切討論感性的先天原理的學問，叫做『先驗感性論』(transzendente Ästhetik)。[……]在這種研究中將會發現兩個感性直觀的純粹形式，以作為先天知識之原理，即空間和時間是也。」<sup>3</sup>依此說法，則感性的先天知識原理指的是空間和時間。

1 *K. d. r. V.*, A11/B24; vgl. A299/B356, A302/B359, A405; *K. d. p. V.*, *Kant WW*, V, S. 119; *K. d. U.*, *Kant WW*, V, S. 401.

2 關於狹義的理性意義，即將於下文述及。

3 *K. d. r. V.*, A21ff./B35ff.

關於知性的原理康德說道：

由於純粹知性知識和基本原則，很容易受到引誘去作單獨的應用，乃至於超越經驗範圍之外的應用，而經驗是唯一能提供我們以質料（對象）的東西，在此對象上，上述知性概念能加以運用者。因而知性陷入一種危險中，即把純粹知性形式的原理，通過空虛的詭辯而當作質料來運用。<sup>4</sup>

依此說法，則康德是把純粹知性概念（即範疇）稱為「形式的原理」，而範疇是純粹知性的先天概念，因而範疇即是純粹知性所能提供的先天知識原理。

關於狹義理性之原理，康德說道：「知性是運用規則來統一現象之能力，而理性則是運用原理來統一知性規則之能力。是以理性永不直接涉及經驗或任何一個對象，而卻涉及知性，俾通過概念而給與雜多的知性知識以先天的統一。」<sup>5</sup>我們現在問：此處所說的概念——通過此等概念，狹義的理性能對雜多的知性知識提供先天的統一者——是什麼概念？康德說：「我們可同樣地期待理性推理的形式〔……〕能包含特殊的先天概念的根源，這些概念我們可稱之為純粹理性概念或先驗的理念。」<sup>6</sup>依此意見，則狹義理性的原理是通過先驗的理念而可能的。但事實上，先驗的理念自身便是原理。康德說：「我們很容易看出，純粹理性之目的，在於從條件的這一邊構成綜合之絕對總體性〔……〕在此情形

4 *K. d. r. V.*, A63/B87f.

5 *K. d. r. V.*, A302/B359.

6 *K. d. r. V.*, A321/B378.

下，先驗理念之功用在於促進條件之系列上昇，直至無條件限制者，亦即原理之上為止。」<sup>7</sup>「然而，像這樣一個系列的絕對全體，只是一個理念〔……〕一個作為真正的先驗理念的無條件限制者之理念而已〔……〕」<sup>8</sup>依此意見，則先驗的理念便是狹義的理性之原理，蓋因作為先驗理念的無條件限制者，便是原理的緣故。

依上所述，我們可看出，康德在其大著《純粹理性批判》的〈緒論〉中所提出的關於「理性」的一般涵義，是指一切能提供先天知識原理之知識能力，即感性、知性及狹義的理性是也。

除此之外，康德曾說：理性是全部高級知識能力，其中包含知性、判斷力（*Urteilkraft*）及理性三種能力。依此則判斷力也屬於理性的範圍，此為廣義的理性。關於這一點，容至下面再行論述。

現在，理性由於作不同的運用，又產生不同的涵義，並構成不同的法則，此等法則有效的範圍亦不同。康德說：理性「始終只是同一個理性，它只是在運用上有區別而已。」<sup>9</sup>即當它作理論上的運用時，它構成了自然法則，此等法則之有效範圍是自然世界；康德稱此種運用之理性為理論理性（*theoretische Vernunft*）。但當它作實踐上的運用時，它產生道德法則，此等法則的有效範圍是道德世界；康德稱此種運用之理性為實踐理性（*praktische Vernunft*）。

關於理論理性的意義，康德說明道：「我於此對於理論知識的意義作如下之說明為已足，即我們通過此種知識可認

7 *K. d. r. V.*, A336/B393f.

8 *K. d. r. V.*, A417/B445 Anm.

9 *Gr. M. S.*, *Kant WW*, IV, S. 391.

識『存在的東西』(was da ist)……依此而言，則理性的理論運用是這樣的：通過它，我可先天地（必然地）認識某種東西存在。」<sup>10</sup>依此說法，則理論理性是這樣的理性：通過它，我們可先天地（必然地）認識對象者。

依康德看來，理論的知識或是思辯的 (spekulativ)，或是自然知識 (Naturerkenntnis)。「當一種理論知識應用到一個對象之上，或應用到對象的概念之上，對於這種對象或概念沒有任何經驗能到達者，則這種理論知識是思辯的。此種知識與『自然知識』是相對的；後者除涉及在可能經驗中能給與的對象或述語外，不涉及任何其他對象或述語。」<sup>11</sup>依此說法，則思辯知識與自然知識是有分別的，雖然二者都屬於理論知識。此外，康德又曾多次應用「思辯理性」(spekulative Vernunft) 這個名詞<sup>12</sup>，但其意義如何，他未特別加以說明，容至本文下面對此名詞意義作一較詳細的闡述。

所謂「實踐理性」是指實踐上被運用的理性。康德說：實踐的知識是這樣的知識：「通過它，我表象出『應存在的東西』(was da sein soll)」。所謂「理性的實踐運用」，是指這樣的運用：「通過它，應發生的東西先天地被認識。」<sup>13</sup>他繼續說道：實踐理性「具有關於它的對象之原因性」<sup>14</sup>，它與一個意志有關，「此意志是一個原因性，就理性包含此

10 *K. d. r. V.*, A 633/B661.

11 *K. d. r. V.*, A634 f./B 662f.

12 Vgl. *K. d. r. V.*, 2.Vorr., S. XXI, A475/B503, A671/B669, A707/B735; *Prol.*, §46, *Kant WW*, IV, S. 334; *K. d. p. V.*, *Kant WW*, V, S. 3, 30; *K. d. U.*, *Kant WW*, V, S. 445.

13 *K. d. r. V.*, A633/B661.

14 *Gr. M. S.*, *Kant WW*, IV, S. 448.

原因性之決定根據而論」<sup>15</sup>。康德所說的這些話，我們可綜合起來表達如下：實踐理性是這樣的理性：通過它，我們可表象應發生的東西；正因如此，它才具有它的對象的原因性，或包含意志的決定根據，而此意志乃為一切行為之原因性者。蓋因就通過理性而被表象出應發生的東西而論，理性已作為原因而決定了行為的對象，或決定了作為行為原因的意志了。

以上所述，係康德哲學中一般的「理性」的涵義。下面我們再就理論理性與實踐理性兩方面的意義分別作較詳細的闡述。

## 二、理論理性

康德把理論理性，亦即在理論上運用的理性，區分為三種，即最廣義的理論理性、廣義的理論理性及狹義的理論理性。最廣義的理論理性包含感性、知性及狹義的理性在內。康德說：「理性是提供先天知識原理的能力。〔……〕我們可把一種判斷純粹理性的根源和界限的學問，看作為一種對於純粹理性系統的預備學（Propädeutik）。」<sup>16</sup>這種被康德看作為對於純粹理性系統的預備學，即是先驗哲學（Transzendental-Philosophie）<sup>17</sup>。關於先驗哲學的區分，康德說：「人類的知識有兩個主幹〔……〕即『感性』及『知

15 *K. d. p. V.*, *Kant WW*, V, S. 89.

16 *K. d. r. V.*, B24f.; vgl. A11.

17 *K. d. r. V.*, B27; vgl. A13.

性』。現在，就感性能包含先天的表象而論——此項表象構成一種條件，在此條件下對象能給與我們——那麼，感性就應屬於先驗哲學。」<sup>18</sup>依此說法，則理性包含兩種作為主幹之知識能力，即感性和知性。

但是，除了上述兩種知識能力，即感性和知性外，康德再加上一種能力，即理論理性的最高能力，此即狹義的理論理性。他說：「我們的一切知識從感性開始，再進入知性，最後則進入理性之中；超過理性則無更高的東西來改造直觀的材料，並把它帶入思惟的最高統一中。」<sup>19</sup>從康德所說的這些話，我們可看出：提出直觀材料的能力是感性，改造感性材料的能力是知性<sup>20</sup>，而把直觀材料帶至思惟的最高統一者，則是狹義的理性。

由此可知，理論理性包含三種知識能力，即感性、知性及狹義的理性。這是最廣義的理論理性的意義。

廣義的理論理性指的是全部高級知識能力，但卻不包含感性在內。所謂高級知識能力，依康德看來，是指知性、判斷力及理性<sup>21</sup>。此處所謂理性（即作為高級知識能力中一分子的理性），事實上即是狹義的理性。他說：「我此處所說的理性，指的是全部高級知識能力，並把理性的知識能力與經驗的知識能力看作是對立的。」<sup>22</sup>依康德這種說法，則作為高級知識能力一分子的判斷力，也應屬於理性了。但是，由於康德把理性的知識能力與經驗的知識能力看作是對立的，

18 *K. d. r. V.*, A15/B29.

19 *K. d. r. V.*, A298f./B355; vgl. A702/B730.

20 試比較 *K. d. r. V.*, A1，其中康德說道：「經驗無疑地是我們的知性最初的產物，當它把生的感覺材料加工製作的時候。」

21 *K. d. r. V.*, A30/B169. Vgl. 1. Einl. *K. d. U.*, 9, 32.

22 *K. d. r. V.*, A835/B863.

又由於經驗的事物是通過感性給與我們的，因而他把感性排除於理性之外。與最廣義的「理性」意義——此最廣義的理性包含感性在內者——相較，我們可把此處包含全部高級知識能力、但卻排除感性在外之理性，稱為廣義的理論理性。

筆者於此擬作一評論：雖然康德此處把判斷力作為高級知識能力的一分子而計入廣義的理論理性之內，但他未指出判斷力能提供先天知識的原理。直至他後來為《判斷力批判》（*Kritik der Urteilkraft*）一書時，他才指出判斷力是聯結理論理性與實踐理性的能力，並具有它自己的先天原理，即能提供先天的知識原理；此先天的知識原理，即其所謂「自然合目的性」之原理是也，容至下面加以敘述。

所謂狹義的理論理性，指的是作為「原理的能力」（*das Vermögen der Prinzipien*）之理性。此處所謂原理，是指這樣的原理：通過它們，理論理性能把一切雜多知識帶至最高的統一之下者。這種原理即是先驗的理念。因此，狹義的理論理性是一種把所有的雜多知識帶至原理的最高統一之下的能力。康德稱這種理性為思辯理性；它與知性有別，與感性有別，亦與判斷力有別。

思辯理性與知性的區別，可分兩點來說：第一、思辯理性是原理的能力，而知性則是規則的能力（*das Vermögen der Regeln*）。康德說：「我們曾經宣布〔……〕知性是規則的能力；這裡我們擬把理性稱為『原理的能力』，藉以表示它和知性有別。」<sup>23</sup>其次，由於知性是「運用規則以統一現象之能力」<sup>24</sup>，因而它進入經驗中，以把現象通過規則而統

23 *K. d. r. V.*, A299/B356.

24 *K. d. r. V.*, A302/B359.

一起來。但是思辯理性則「永不直接進入經驗或任何一對象中，而卻進入知性中，以把雜多的知性知識通過概念而先天地統一起來。」<sup>25</sup>所以思辯理性與知性有別。

思辯理性與感性有別，在於感性直接受對象之刺激而提供直觀給我們，但是思辯理性則永不進入任何對象中，因而亦不提供我們任何直觀。康德說：「通過受對象之刺激而獲得表象之（接受性）能力，叫做『感性』。所以，對象通過感性而『給與』我們，唯有感性能提供『直觀』給我們。」<sup>26</sup>由這幾句話，我們可明白地看出思辯理性與感性的區別。

思辯理性與判斷力有別。判斷力的意義在康德哲學中是指一種把某物「歸屬於規則之下之能力，換言之，是指一種能力，它區別某物是否歸屬於某一個既與的規則之下。」<sup>27</sup>從這種判斷力的意義，我們可了解思辯理性與判斷力有如下之區別：第一、判斷力是一種把特殊物歸屬於普遍者（如規則、原理、法則等）之下，亦即從下往上歸屬的能力；但思辯理性則反過來，它是一種通過普遍者來認識特殊物，亦即從上往下認識事物之能力。康德說：

我想把從原理而來的知識稱為這樣的知識：在其中，我一般地通過概念來認識特殊的事物。這樣，每一個理性推理都是一個從原理中引伸出知識的形式，蓋因大前提在任何時候都能提供一個概念，此概念構成這樣的命題：凡歸屬於它的條件之下的東西，我們都可基於此概念而依照原理

25 *K. d. r. V.*, A302/B359.

26 *K. d. r. V.*, A19/B33.

27 *K. d. r. V.*, A 32/B171; vgl. *K. d. U.*, *Kant WW*, V, S. 179, 406.

## 來加以認識。28

依照康德這種說法，則理性推理（即思辯理性的推理）是一種從普遍者（原理、概念）來認識特殊事物的推理。然而判斷力卻是一種把特殊物歸屬於普遍者之下的能力，這便是思辯理性與判斷力的最大不同之處。第二、由於判斷力是一種把特殊物歸屬於普遍者之下的能力，於是它為了獲得特殊物而必須進入經驗中。但是思辯理性則從不直接進入經驗或任何對象中，而只進入知性中，以便通過概念而給與知性的雜多知識以先天的統一，此為二者之第二點不同之處。第三、在《純粹理性批判》一書中，康德未指出判斷力能提供一個先天知識之原理，這可說是思辯理性與判斷力在《純粹理性批判》一書中之不同處。直至他撰寫《判斷力批判》一書時，他才發現作為「反省判斷力」之判斷力，是理論理性與實踐理性之聯結能力，它具有自己的先天原理，即「自然合目的性」（*Zweckmäßigkeit der Natur*）之原理是也。康德說：「自然合目的性是一個特殊的先天概念，它只有在反省判斷力中有其根源。」<sup>29</sup>然而，反省判斷力這種原理，即「自然合目的性」原理，與思辯理性的原理，即先驗的理念不同，前者是理論理性與實踐理性聯結能力之原理，而後者則是這樣的原理：通過它，思辯理性把一切雜多知識帶至最高的統一之下者。兩種原理之作用不同，因而思辯理性與判斷力不同。

然而康德強調：作為思辯理性原理的理念，不可作為構

28 *K. d. r. V.*, A300/B357.

29 *K. d. U.*, *Kant WW*, V, S. 181.

成的 (konstitutiv) 原理，而只能作為統制的 (regulativ) 原理被應用。他說：

一切思辯理性的理念演繹，不是作為擴大我們知識至於經驗所能給與的對象之外的『構成的』原理之演繹，而乃是作為一般的經驗雜多知識之系統統一的「統制的」原理之演繹，通過此種統一，經驗的雜多知識在其自己的範圍內，獲得較諸缺乏理念而僅運用知性的基本原則所能發生的更多建樹與整理。<sup>30</sup>

「構成的」及「統制的」這兩個詞語，康德首先在《純粹理性批判》中討論純粹知性的基本原則時加以運用。他稱純粹知性的前兩個基本原則，即「直觀的公理」(Axiome der Anschauung) 及「知覺的預知」(Antizipationen der Wahrnehmung)，為「構成的基本原則」。所謂「構成的基本原則」是指這樣的原則：通過它，我們可先天地構成現象的直觀之量，或現象的知覺（即感覺）的實在之量<sup>31</sup>。例如，我們可把一條線的量從一點通過所有的部分先天地構成起來<sup>32</sup>，或把太陽光的感覺的強度通過月亮光的二十萬倍先天地加以決定，即構成起來<sup>33</sup>。康德把後二種純粹知性的基本原則，即「經驗的類比」(Analogien der Erfah-

30 *K. d. r. V.*, A 671/B699.

31 Vgl. *K. d. r. V.*, A178 ff./B221ff. 康德把直觀的量稱為「外延的量」(extensive Größe) (A162/B202)，而把知覺中的實在物之量稱為「內包的量」(intensive Größe) (A66/ B207)。

32 Vgl. *K. d. r. V.*, A162ff./B203ff.

33 此例係康德所舉，見 *K. d. r. V.*, A179/B221.

zung) 及「一般的經驗思惟的公設」(Postulate des empirischen Denkens überhaupt), 稱為「統制的基本原則」。所謂「統制的基本原則」是指這樣的原則：它不構成現象的量，而只把現象的存在或存在的關係先天地帶至規則之下<sup>34</sup>。例如，我們可從磁石吸引鐵屑的知覺中，認識滲透一切物體的磁性物質的存在，雖然依照我們的官能性質，對這種物質的直接知覺是不可能的<sup>35</sup>。這個例子說明我們可先天地通過經驗的類比決定磁性物質的存在，或其存在與被吸引的鐵屑間之關係，但是磁性物質之直觀之量如何，則我們是不能先天地構成的。此處值得注意的是，經驗的統一通過純粹知性統制的基本原則的作用而產生。關於這一點，康德說明道：

經驗的類比只是一個規則，依此規則從知覺中產生經驗的統一（此與作為一般的經驗直觀的知覺自身不同），同時作為一個基本原則，對於（現象的）對象不是在「構成上」有效，而是在「統制上」有效。此種情形對於一般的經驗思惟的公設亦然〔……〕<sup>36</sup>

我們現在可用上例來表明康德此處所說的話，即磁性物質通過經驗的類比而與鐵屑歸於統一，雖然我們不能構成磁性物質的直觀的量。此即為純粹知性統制的基本原則的意義。

34 Vgl. *K. d. r. V.*, A179ff./B221ff.

35 此例係康德所舉，他舉此例之目的在闡釋「一般經驗思惟的公設」之第二個基本原則（*K. d. r. V.*, A266/B 273），依筆者之意，此例亦可作為「經驗的類比」之證明之用。

36 *K. d. r. V.*, A180/B222f.

現在，康德把「構成的」和「統制的」這兩個詞語應用到理性上面，藉以表現思辯理性的作用或能力。他說：「一切思辯理性的理念之先驗演繹，不是作為擴大我們知識至經驗所能給與的對象的『構成的』原理之演繹，而是作為一般的經驗雜多知識之系統統一的『統制的』原理之演繹。」<sup>37</sup>依此說明，則可知思辯理性是超越經驗界限的理性，但它的理念不可作為擴大我們知識至經驗範圍之外的構成的原理，而只能作為經驗知識雜多的系統統一的統制原理。此系統的統一，指的即是理性的最高統一，蓋因康德曾經說過：「理性的統一即是系統的統一」<sup>38</sup>也。

以上所述，為關於康德哲學中理論理性之意義，下面我們闡述康德哲學中實踐理性之意義。

### 三、實踐理性

康德哲學中所謂實踐理性，乃指在實踐上被運用的理性。康德運用此名詞時，指出此種理性能獨立於一切經驗事物之外，而對其對象具有原因性，或包含意志的決定根據。在《道德形上學的基礎》（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*）一書中康德說道：

37 *K. d. r. V.*, A671/B 699; vgl. *Prol.*, §46, *Kant WW*, IV, S. 334.

38 *K. d. r. V.*, A680/B708。康德稱理性的統一為「理性統一」（*Vernunftseinheit*），知性的統一為「知性統一」（*Verstandeseinheit*）（*K. d. r. V.*, A302/B359, A326/B383）。

每一位唯有「在自由的理念下」才能行為的存在者，正因此故，從實踐的觀點言，他是真正地自由的〔……〕因為在這樣的一位存在者之中，我們可設想存有一種理性，它是實踐的，即對於它的對象具有原因性。<sup>39</sup>

現在，人在自身之中發現一個真正的能力，通過此能力，他和一切其他事物區別開來，甚至和他自己也區別開來，就他受對象刺激的這一面而論。這種能力便是「理性」。這種理性，就其具有純粹的自動性而論，則在下列一點上超越「知性之上」，即雖然知性也具有自動性，且非如感性一樣，只包含當人受事物刺激時才生起的（因而是被動的）表象，然而知性不能產生任何其他的概念，而只產生「把感性表象帶至規則之下」，並因而把它們在一個意識之中聯結起來之概念。知性如缺乏感性的應用，則不能思考任何東西，相反的，理性則在理念的名義下表示一種純粹的自動性，由此自動性，它遠超出一切感性所能提供的事物之外。<sup>40</sup>

依照康德這種意見，則我們可了解實踐理性是這樣的一種理性：它獨立於感性之外而對其對象具有原因性；它與感性有別，因為它超出一切感性所能提供的事物之外；它與知性亦有別，蓋因它在理念的名義下表現如此純粹的自動性，即它

39 Gr. M. S., *Kant WW*, IV, S. 448.

40 Gr. M. S., *Kant WW*, IV, S. 452; vgl. *K. d. r. V.*, A302/B359.

能超出一切感性所能提供的事物之外，而對於其對象具有原因性。而知性則不然，知性則只能產生把感性表象帶至規則之下，並把它們在一個意識中聯結起來之概念；如無感性的運用，則知性不能思考任何東西。這樣，實踐理性便只是狹義的理性了。

在《實踐理性批判》一書中，康德闡明實踐理性的意義說道：

理性的實踐運用情形不同，在這種運用中，理性從事於意志的決定根據，而意志則是一種產生相應於表象的對象之能力，或決定自己去促使對象實現（姑無論其物理能力是否充分），亦即決定自己成為原因性之能力。<sup>41</sup>

依此說法，則實踐理性是這樣的理性：它從事於意志的決定根據，而意志則是一種產生與表象相應之對象，或決定自己去促使對象實現，亦即決定自己成為原因性之能力。康德又說：「這種〈分析論〉證明了純粹理性可以是實踐的，即獨立於一切經驗事物之外而為自己決定自己的意志。」<sup>42</sup>這裡所說的〈分析論〉，乃指《實踐理性批判》中〈純粹實踐理性的分析論〉（“Analytik der reinen praktischen Vernunft”）而言<sup>43</sup>。依康德此處所說，則實踐理性仍然指的是決定意志之理性，但此處他卻強調「獨立於一切經驗事物之外」之意志決定，這種強調表示實踐理性只作為狹義的理性而被應用。

41 K. d. p. V., Kant *WW*, V, S.15.

42 同上註，S. 42.

43 同上註，S.19.

依照上面所引述的康德意見，我們可看出實踐理性的意義：實踐理性是這樣的一種理性：它獨立於一切經驗事物之外而對於其對象具有原因性，或包含意志的決定根據。它與感性有別，亦與知性有別；它是狹義的理性。

在《實踐理性批判》中，康德復嚴格區別純粹實踐理性（即狹義的實踐理性）與受經驗條件限制的理性（die empirisch be- dingte Vernunft）之不同。他說：

〔……〕純粹理性〔……〕是這樣的理性：它包含它自己一切運用之批判的標準。〔……〕純粹理性的運用〔……〕僅是內在的（immanent）；而受經驗條件限制的理性〔……〕卻反過來是超越的（transzendent），並以期望及命令的方式來表達自己，這些期望及命令已超出了它自己的範圍之外。<sup>44</sup>

依照康德這種意見，則純粹理性指的就是純粹實踐理性，亦即在實踐上運用的純粹理性。他在這裡用了兩個詞語：「內在的」和「超越的」。前者意指某種原則保持在它自己的有效範圍之內，後者則意指某種原則超越於它自己的有效範圍之外。他最先在《純粹理性批判》的先驗辯證論中運用此二詞語。他在此辯證論中說道：「我們把全然應用於可能經驗範圍之內的基本原則，叫做『內在的』基本原則。」<sup>45</sup>依他這種意見，我們可了解理論理性應用的範圍，在於可能經驗

44 同上註，S.16.

45 *K. d. r. V.*, A295f./B352; vgl. A327/B383.

範圍之內，而應用於可能經驗範圍之內之基本原則便是內在的基本原則，它具有客觀的有效性，蓋因理論理性在此情況下係應用於它自己的範圍之內之故。倘若理論理性基本原則的運用超越了可能經驗的範圍之外，即超越了它自己的界限，則這種基本原則是超越的，而沒有客觀的有效性。現在康德把這兩個詞語運用到實踐理性上面，並說道：「純粹理性的運用〔……〕僅是內在的；而受經驗條件限制的理性〔……〕則是超越的。」<sup>46</sup>此處所說的純粹理性指的是純粹實踐理性。依此說法，則純粹實踐理性的運用與理論理性的運用剛好相反。理論理性的經驗運用是內在的（見上述），而其純粹運用反而是超越的。但實踐理性的純粹運用，即獨立於一切經驗事物之外的運用，卻是內在的，因而具有客觀實在性；而其受經驗條件限制之運用，卻反過來是超越的，且沒有客觀實在性。這表示說，康德運用實踐理性，是只把理性作為狹義的運用；換言之，理性的實踐上的運用，唯有狹義的理性（即純粹理性）才具有實在性。

在《道德形上學的基礎》一書中，我們可看到康德與上述意見相同的有關實踐理性的意見，即他在此書中運用「實踐理性」一詞時，僅作狹義的運用。他說：「一個客觀原則的表象，就它對於意志具有強制力而論，叫做（理性的）命令，而此命令的型式（Formel）叫做令式（Imperativ）。」<sup>47</sup>他在這裡所說的客觀原理，指的就是實踐的原理，蓋因這個原理對於意志具有強制力之故，因而理性的命令即是理性的實踐原理，而理性即是實踐理性。從這個觀點出發，康德主

46 *K. d. p. V., Kant WW, V, S.16.*

47 *Gr. M. S., Kant WW, IV, S. 413.*

張只有純粹理性可以是實踐的，而受經驗條件限制的理性則否。他繼續說道：

一切「令式」或是「假言地」(hypothetisch)下達命令，或是「斷言地」(kategorisch)下達命令：前者表象一種可能行為的實踐必然性，作為獲得人所意欲（或可能意欲）的另一事物之工具。斷言令式則表象一個行為自身便是客觀必然的，而不與任何其他目的發生關聯。<sup>48</sup>

依照康德這種說法，則假言令式不可能是純粹實踐的，因為它把一個可能行為的實踐必然性，只作為獲得人所意欲的另一事物的工具而表象出來；換言之，假言令式缺乏對於可能行為的實踐的強制性。唯有斷言令式是純粹實踐的，只有它對於可能行為具有實踐的強制性，蓋因唯有它能把一個行為自身，不與任何其他目的發生關聯，表象為客觀必然的。

康德把假言令式又區分為兩種：一種叫做或然的實踐原理（das problematisch-praktische Prinzip），另一種叫做實然的實踐原理（das assertorisch-praktische Prinzip）。他把斷言令式則稱為必然的實踐原理（das apodiktisch-praktische Prinzip）。他說：

假言令式只表達行為對於一個「可能的」或「現實的」目的是善的，前一種場合它是一個或然的實踐原理，在第二種場合它是一個實然的實踐原

48 同上註，S. 414.

理。斷言令式則不與任何其他目的相關聯，而表達一個行為本身便是必然的，這種令式是必然的實踐原理。<sup>49</sup>

康德尚給與此等令式以其他名稱。他把表達或然實踐原理之令式叫做「技術的令式」(Imperativ der Geschicklichkeit)，表達實然的實踐原理之令式叫做「明達的令式」(Imperativ der Klugheit)，而把表達必然的實踐原理之令式叫做「道德的令式」(Imperativ der Sittlichkeit) 或稱「斷言令式」(der kategorische Imperativ)。

關於技術的令式，康德說明道：

一切學問都有其實踐的部分，此實踐部分基於一種任務，即在尋求一種對我們可能之目的；同時基於一種令式，即命令我們如何去獲得這種目的，這種令式可一般的稱為技術的令式。〔……〕由於人在幼年時代，不知道在此生中會遇見什麼目的，因而為父母者便特別設法讓其子女去學習各式各樣的東西，並關心為獲得此各式各樣之「愜意」目的而運用工具時所需要之技術，對於這些目的，他們尚不能決定何者會在將來實踐上成為學徒之目的。<sup>50</sup>

依這種說明，我們可看出兩點意義：第一、技術的令式（即

49 同上註，S. 414ff.

50 同上註，S. 415.

或然的實踐原理)基於一種任務,即尋求何種目的對我們是可能的;並基於一種令式,即命令我們如何去獲得此項目的。這表示技術的令式自身沒有可能行為實踐的強制力,直至人有了目的之後,這種令式才發生效力。第二、這個令式是受經驗條件限制的,因為人通過經驗才知道,何種目的在此生中能夠遇見;甚至其父母讓其子女去學習各式各樣的東西,並關心為獲得各式各樣之愜意目的而運用工具所需之技術時,尚不能決定何種目的能成為將來其子女之真正目的。這表示技術的令式是受經驗條件限制的。

明達的令式與技術的令式不同:明達的令式關係到一種目的,這種目的我們可確定而先天地先行假定每一個人都具有的;然而即使如此,明達的令式仍然是受經驗條件限制的,因而是假言的;它只是勸告,而不是命令。康德說:

有一種目的,我們可先行假定在一切有理性者(就他們是有限制的存在者,而令式適用於他們而論)之中都是實在的,因而這種目的不僅為一切有理性者所「能」有,而且我們可先行假定一切有理性者依照其本性的必然性(Naturnotwendigkeit)而「具有」這種目的,此即「幸福」(Glückseligkeit)之目的是也。假言令式表象行為的實踐必然性作為促進幸福之手段者,是實然的。我們不能把這種令式表達為對於一種不可知的可能目的是必然的,而應表達為對一個我們可確定而先天地先行假定為每一個人都具有的目的是必然的,蓋因這種目的屬於人的本質故也。現

在，我們可把人爲了獲得自己最大安樂之手段之選擇技術，在最嚴格的意義上稱爲「明達」。<sup>51</sup>

明達的令式如果易於給出一個確定的幸福概念，則它與技術的令式完全相同，而且一樣是分析的，因爲在此情形下，不論是明達的令式還是技術的令式，都同樣地可以說：誰意欲目的，誰就會意欲（在理性上是必然的）爲達此目的而又是他力量所能及之手段。然而不幸的是，幸福的概念是一個不確定的概念，雖然每一個人都希望得到幸福，但他卻不能確定地及自相一致地說出他所希望的幸福究竟是什麼。其原因乃在於一切屬於幸福概念之要素，全然是經驗的，即必須從經驗中引伸出來的〔……〕因此我們不能依照確定的行爲原理來謀求幸福，而只能依照經驗的勸告〔……〕由此我們可獲得結論：明達的令式嚴格說來不能下達命令，即不能客觀地表達行爲是實踐的「必然的」；這種令式寧可看作是理性的忠告（*consilia*），而不是理性的命令（*praecepta*）。<sup>52</sup>

依照上述康德意見，則可知明達的令式牽涉到一種目的，這種目的我們不能像技術令式的目的一樣看作是或然的，而必須先天地先行假定每一個人都具有的，它就是幸福的目的。蓋因這種目的作為人類的本性必然性而屬於人類的本質。然而，即使如此，明達的令式仍然是假言的，它不能

51 同上註，S. 415f.

52 同上註，S. 417f.

下達命令，而只能勸告。其原因乃在於一切屬於幸福概念的要素，全然是經驗的，即從經驗引伸出來的。這表示一個受經驗條件限制的令式，雖然可先天地先行假定為每一個人所具有，但也不可能是純粹實踐的。

現在，康德討論道德令式的問題時，情形便與上不同。這種令式獨立於一切經驗事物之外，而能直接命令行為發生。他稱這種令式為斷言令式。他認為唯有這種令式配稱為實踐的法則。他說：

最後，有一種令式，它毋須根據任何一個通過某種行為而可獲得之目的為條件，而直接命令這種行為發生。這種令式便是斷言的。〔……〕這種令式配稱為是道德的令式。<sup>53</sup>

所以我們必須全然先天地探討「斷言令式」的可能性，由於這裡我們缺乏一種好處，即斷言令式的現實性不能在經驗中給與我們，因而其可能性尚未能加以確定，而只能加以說明。然而我們可以先行洞見到的是：唯有斷言令式可稱為是實踐的法則，其餘的令式雖然也是意志的「原理」，但不能說是法則，蓋因凡只在為獲得愜意之目的上是必然的，其自身則必須被考慮為是偶然的。同時，不論在任何時候，只要我們放棄了這種目的，我們便不受這種訓誡的約束。反之，無條件的命令則不允許意志在相反方面有任何自由選擇

53 同上註，S. 416.

的餘地，因而唯有這種命令具有我們對於一個法則所要求的必然性。<sup>54</sup>

依照上面康德關於斷言令式的說明，可知這種令式與假言令式全然不同。第一個不同之點是：斷言令式不根據任何通過一種行為而可獲得之目的為條件，而直接命令行為發生；但假言令式則先行假定目的，而其令式只是為獲得此種目的之工具而已。所以，斷言令式之可能性我們必須先天地加以探究。第二個不同之點是：唯有斷言令式才是實踐的法則，換言之，只有它具有法則所應具有的必然性，蓋因斷言令式不先行假定任何其他目的，而必然地命令行為發生。但假言令式則只有在為獲得某種愜意之目的之假定下是必然的，而其自身則必須被考慮為是偶然的；只要我們把那愜意之目的放棄了，那麼我們便不受此種訓誡的約束。總之，唯有斷言令式才是其正的實踐的法則。

由於只有表象斷言令式的實踐理性才是純粹的理性，而假言令式則是受經驗的條件限制的。因此，康德在《道德形上學的基礎》一書中運用「實踐理性」一詞時，指的只是純粹理性，即狹義的理性。

到後來康德撰寫《判斷力批判》一書時，他運用「實踐理性」一詞更有進一步的意義。他把從前在《道德形上學的基礎》一書中稱為「假言令式」，而在《實踐理性批判》中稱為「受經驗條件限制的實踐原理」之實踐規則，在這裡他稱為「技術的實踐規則」(technisch-praktische Regeln)。他不再把這種規則計入實踐哲學的範圍之內，而把它們列為理

---

54 同上註，S. 419f.

論哲學之繫論 (Korollarien zur theoretischen Philosophie)。

這表示康德把受經驗條件限制的實踐理性不再看作是實踐理性，而看作是理論理性。這是康德在《判斷力批判》中所表達的關於「理性」一詞的進一步的意義。他在此書中堅持只有純粹理性是實踐的。

康德為了要區分哲學，他先把概念加以區分，他說：

就哲學〔……〕通過概念而包含事物的理性知識之原理而論，則人們習慣於把哲學區分為理論的和實踐的兩部分，這是全然正確的。但是這樣，則其概念亦必須有特殊的區別才行，此等概念乃把對象指示給這種理性知識之原理者。<sup>55</sup>

然後他表象出兩種不同的概念，依此不同概念，他把哲學加以區分。他說：

只有兩種不同的概念，它們允許同樣多的關於其對象的可能性的不同原理，即「自然概念」(Naturbegriffe)及「自由概念」(Freiheitsbegriff)是也。現在，由於前者使一種依照先天原理的「理論的」知識可能，而後者則只在其概念中具有關於理論知識之消極的(僅是對立的)原理，但對於意志之決定，它卻建立了擴張的基本原則(此基本原則被稱為是實踐的)，因此哲學也可以很正當地依其原理區分為完全不同的兩部

55 K. d. U., Kant WW, V, S. 171.

分，即作為「自然哲學」(Naturphilosophie)的理論哲學及作為「道德哲學」(Moralphilosophie)的實踐哲學(因為這樣，理性才可說是依照自由概念而立法的)。56

當康德把哲學區分為理論的及實踐的兩部分後，他指出：由於一般人錯把依照自然概念的實踐原理與依照自由概念的實踐原理混而為一，因而對於哲學也作了錯誤的區分。他說：

到現在為止，有一個關於不同原理之區分及哲學之區分用語上的極大錯誤，即一般人把依照自然概念的實踐原理，與依照自由概念的實踐原理混而為一，並在這種名稱之下區分哲學為理論的和實踐的；像這樣的區分(由於兩方面可能包含相同的原理)，事實上沒有區分出任何東西來。57

現在，康德嚴格地區分技術的實踐原理與道德的實踐原理。他把前者歸入理論哲學，而把後者歸入實踐哲學之中。他說：

作為欲望能力的意志，是世界上許多自然事物中的一種，換言之，是一種依照概念而發生作用的事物；而一切通過一個意志而可能的(或必然

---

56 同上註，S. 171.

57 同上註，S. 171f.

的)事物，都可叫做實踐的可能的(或必然的)事物。這與事物的物理的可能性或必然性有別，在物理的可能性或必然性之中，「原因」不是通過概念(而是有如在無機物中通過機械法則，或有如在動物中通過本能)而被決定的——在這裡，實踐的原理是不確定的，即對於意志的原因性提供規則的概念，究竟是自然的觀念呢？還是自由的觀念？是不確定的。<sup>58</sup>

依照康德這種意見，則可知通過概念而可能的實踐原理，不一定是道德的實踐原理。如果概念是自然的觀念，則其原理不是道德的實踐道理；只有當其概念是自由概念時，其原理才是道德的實踐原理。康德把二者嚴格地區分開來。他說：

這種區分是基本的區分，蓋因如果決定原因性的概念是一個自然的觀念，則其原理是「技術的實踐」原理；但如果決定原因性的概念是一個自然的觀念，那麼它的原理是「道德的實踐」的原理。由於一門理性學問(Vernunftwissenschaft)之區分，完全依靠一種對象的差異性，即此等對象之知識要求不同的原理，因此前者歸屬於(作為自然學理的)理論哲學，而後者則全然構成第二部分，即(作為道德學理的)實踐哲學。<sup>59</sup>

58 同上註，S.172.

59 同上註，S.172.

依照上面康德所說的話，則通過自然概念而可能的原理，是技術的實踐原理，並作為自然學理而屬於理論哲學。唯有通過自由概念而可能的原理，才是道德的實踐原理，並作為道德學理而構成實踐哲學。關於技術的實踐原理，康德尚有更多的述說，例如，他說：

一切技術的實踐規則（即一般的技能及技術的規則，或更包含明達的規則在內，就此明達的規則作為對人類及人類意志具有影響之技術規則而論），就它們的原理依靠概念而論，必須作為推論而計入理論哲學之內。蓋因它們只依照自然概念而涉及事物的可能性，而且不僅在自然中可遇及的工具屬於這自然概念，甚至意志（作為欲望能力，因而亦作為自然能力的意志）亦屬於此自然概念，或此意志通過自然的動機依照上述規則而被決定而論。<sup>60</sup>

在這種說明中，康德無異宣布技術的實踐原理即是假言令式，蓋因技術的實踐原理即指技術的實踐規則，它是一般的技能或技術的規則，或者更包含明達的規則在內——就此明達的規則作為對人類及人類意志具有影響之技術規則而論。然而技術的規則及明達的規則都是假言令式，關於這一點康德在其《道德形上學的基礎》一書中已有詳論；而假言令式又是受經驗條件限制之理性所表象之實踐原理，這一點

60 同上註，S.172；vgl. 1. Einl. K. d. U., S. 5 Anm.

康德在其《實踐理性批判》一書中已有述及。這樣便很明白：技術的實踐原理，或假言令式，或受經驗條件限制的理性所表象出來的實踐原理，都屬於理論哲學。不過技術的實踐原理，只作為推論而屬於理論哲學罷了。尤有進者，不僅在自然中可遇及的工具屬於這自然概念，甚至意志（作為欲望能力，因而作為自然能力的意志）亦屬於此自然概念——就此意志通過自然的動機而依照上述規則被決定而論。依康德看來，哲學是通過概念而包含事物的理性知識之原理<sup>61</sup>，如果技術的實踐原理屬於理論哲學，那麼在技術的實踐原理中運用之理性，便是理論理性，而不再是實踐理性了。

只有道德的實踐原理才能計入實踐哲學之內，這種原理是通過自由概念而可能的（或必然的）原理。關於自由概念的意義，康德說明道：「『意志』是有生命之存在者的一種原因性，就此存在者是有理性者而論；而『自由』是這種原因性的特性，就此原因性不受外來原因之『決定』而能發生作用而論。」<sup>62</sup>這裡所說的外來原因乃指經驗的原因而言，蓋因外來的原因有如假言令式之目的，只有通過經驗才能被認知。所以道德的實踐原理是這樣的原理：它獨立於一切經驗的原因之外而能發生作用。它是純粹的實踐原理，唯有它能構成實踐哲學。所以，在道德的實踐原理中，亦即在實踐哲學中被運用的理性，是純粹理性，亦即是狹義的理性。

此外，筆者擬對康德哲學中「知性」(Verstand)一詞在實踐上的意義略加說明。在理論理性中康德對於「理性」與「知性」是這樣地加以區分的：「理性」是原理的能力，而

61 參閱同上註，S.171.

62 Gr. M. S., Kant *WW*, IV, S. 446ff.

「知性」則是規則的能力<sup>63</sup>。現在，康德又把「知性」一詞運用到實踐的意義上，在實踐的意義上，「知性」則與「理性」的意義相同。他說：

「知性」除了與對象（在理論知識中的對象）的關係外，還有一種與欲望能力之關係，這種欲望能力因而被稱為是意志，乃至被稱為是純粹意志，就純粹知性（在此場合中它即是理性）通過僅是法則的表象而成為實踐的而論。<sup>64</sup>

在這種述說中，康德明白指出「知性」即是「理性」，乃至於是純粹實踐理性，蓋因「知性」於此僅通過法則的表象而是實踐的，這便是純粹理性的實踐能力。康德又稱睿智世界（die intelligible Welt）（即純粹實踐理性的世界）為知性世界（Verstandeswelt），在這種稱呼中「知性」亦指的是純粹實踐理性。他說明道：

作為一個有理性者，因而作為一個屬於睿智世界的存在者，人只能在自由的理念下思考他自己的意志的原因性〔……〕現在我們看出，常我們思考我們是自由的時候，那麼我們便把自己作為知性世界的一分子而置身於知性世界中〔……〕<sup>65</sup>

在這種說明中，可看出睿智世界即是知性世界。睿智世界是

63 *K. d. r. V.*, A299/B356.

64 *K. d. p. V.*, *Kant WW*, V, S. 55.

65 *Gr. M. S.*, *Kant WW*, IV, S. 452f.

通過自由概念而可能的世界，它即是純粹實踐理性的世界。所以，在這裡知性世界即是純粹實踐理性的世界，而「知性」即是純粹實踐理性。

#### 四、結語

我們現在對於康德哲學中「理性」一詞之涵義作一結語：「理性」一般的意義是指一種提供先天知識的原理之能力，但是通過它的不同運用（理論的運用及實踐的運用），它具有不同的意義。康德曾說：理論理性與實踐理性「終究只是同一之理性〔……〕而只是在運用上必須加以區別而已。」<sup>66</sup>當它作理論上的運用時，它叫做「理論理性」；當它作實踐上的運用時，它叫做「實踐理性」。「理論理性」又可分為三種：最廣義的理論理性、廣義的理論理性及狹義的理論理性。最廣義的理論理性包含「感性」、「知性」及狹義的理性在內。而廣義的理性則包含全部高級知識能力，即「知性」、「判斷力」及狹義的理性，但不包含「感性」在內。唯有狹義的理論理性才指的是「原理的能力」，即把一般的經驗知識通過先驗的理念而帶至最高的統一之下之能力，康德稱此理性為「思辯理性」。在此意義下「理性」與「知性」有別，與「感性」有別，與「判斷力」亦有別。在「實踐理性」中，康德運用「理性」一詞只作為狹義的運

---

66 Gr. M. S., *Kant WW*, IV, S. 391; vgl. K. d. p. V., *Kant WW*, V, S. 89.

用，在其中他嚴格地區分純粹實踐理性與受經驗條件限制之理性，即把純粹實踐理性與在假言令式中或在技術的實踐原理中運用的理性，嚴格地區分開來，前者獨立於一切經驗事物之外而命令行為發生。康德把這種由純粹實踐理性所表象之原理，叫做道德的實踐原理或道德的命令，這種命令的型式叫做斷言令式。他把技術的實踐原理作為繫論而計入理論哲學之中，此種原理因而屬於理論理性的範圍。此外，他把「知性」一詞除作為理論上的運用外，亦作為實踐上的運用。在理論的意義上它指的是「規則的能力」，在實踐的意義上，它與純粹實踐理性的意義相同。

最後，筆者擬對康德哲學中最廣義的「理性」涵義作一簡短之評論：依照康德在《純粹理性批判》的〈緒論〉中所表達的「理性」的意義，則理性是指「一種提供先天知識的原理之能力」；依此說法，則「感性」也屬於理性的範圍內，蓋因感性也能提供先天知識的原理，即空間和時間之故。然而這裡發生一個困難，即康德曾經說過：「我們的知識從內心的兩個根源而起」<sup>67</sup>，前者是「感性」，後者是「知性」<sup>68</sup>，「感性」是「印象的接受性」，而「知性」是「概念的自動性」<sup>69</sup>。這表示「感性」與「知性」根本有別，即「感性」是被動性的能力，而「知性」則是自動性的能力。今若最廣義的理性包含「感性」與「知性」在內，則無異包含兩種相反的能力於同一能力中，這是不可能的事。筆者認為：「知性」屬於理性的範圍（不論是最廣義的理性還是廣義的理性，又或是理論理性還是實踐理性），是沒有

67 *K. d. r. V.*, A50/B74.

68 *Vgl. K. d. r. V.*, A51/B75.

69 *K. d. r. V.*, A50/B74.

疑義的事；今「感性」與「知性」既根本有別，則前者不宜列入「理性」之中，蓋「理性」不宜包含兩種相反之能力也。是以「理性」的一般意義，應加入「自動性」的涵義在內，即理性是「一種提供先天知識的原理之自動性之能力」也。



# 從笛卡兒和康德對宗教的反省與 重建說起\*

## 一、二位同是啟蒙運動的哲學家

笛卡兒與康德同是近代西方啟蒙運動時期的哲學家，前者的思想代表啟蒙運動初期的哲學思想，後者則代表啟蒙運動發展至頂峰的哲學思想。從反對中世紀天啟神學的立場看來，二人的觀點相同，但從證明上帝存在及靈魂不朽的論證看來，二者大異其趣：笛卡兒從思辯理性證明上帝存在及靈魂不朽，而康德則從實踐理性來證明此二命題的真實性。

---

\* 此文由黃振華先生口述，周美玲同學整理，後刊於《政大哲學》，第21期（1990年6月5日）。

## 二、啟蒙運動與天啟宗教

所謂「啟蒙」？康德曾加以說明、他說：「啟蒙是人解脫處在自己的沒有他人引導便不能運用其知性的無能狀態。」這是康德對於「啟蒙」意義的一般的解釋。這種解釋可用來了解康德的啟蒙思想，也可以用來了解笛卡兒的啟蒙思想。

中世紀的西方人信仰宗教，完全憑基督教經典為信仰的根據，這是天啟宗教的信仰。但到了啟蒙運動時期，這種信仰便不能再維持，人們要求理性的證明來支持宗教的信仰；西方基督教有兩大命題，即上帝存在和靈魂不朽。理性主義者用思辯理性來證明此二命題的真實性，笛卡兒是首要人物，後來的斯賓諾莎及萊布尼茲，都是以笛卡兒的論證為基礎，發展出他們的神學思想的。而康德則是以實踐理性來證明上帝存在和靈魂不朽，與理性主義者大異其趣。

## 三、笛卡兒運用思辯理性以支持宗教信仰

所謂思辯理性是指理性思考的對象或概念，超越於經驗世界之上，這樣運用的理性便是思辯理性。笛卡兒便是運用這種理性的思辯方式來證明上帝存在和靈魂不朽的。他證明上帝存在的論證有二：一是本體論證，一是因果論證。其中本體論證對後來的理性主義者——斯賓諾莎及萊布尼茲——影響最大；康德對於理性主義神學有關上帝存在的論證之批判，主要的也是針對這個論

證而發。現在我們就來談談笛卡兒有關上帝存在的本體論的論證。

笛卡兒從「上帝」概念本身來證明上帝存在：上帝是最高實在性（即包含一切實在性）的存在體，而「存在」是一種性質，故「存在」亦必包含於上帝概念之中。「上帝」概念既包含「存在」，則上帝必然存在。這是一種思辯的論證，所謂「上帝是最高實在性的存在體」，是一個超越經驗世界之上的思辯理念，笛卡兒用這個理念來證明上帝存在，便是一個思辯的論證。

笛卡兒這種論證，對後來斯賓諾莎及萊布尼茲影響甚大。斯賓諾莎有關上帝存在的宇宙論證明，以及萊布尼茲有關上帝存在的自然神學證明，其最後根據都必須訴諸笛卡兒的本體論的論證。

笛卡兒有關靈魂不朽的論證，建立在他的心物二元論的思想上面。心和物是兩個相對的實體，物的屬性是廣袤，即佔有空間，心的屬性是思維，思維的實體不佔有空間，不佔領空間的東西不會毀滅，因此靈魂不滅。這種論證亦是一個思辯的論證，因為所謂不佔有空間的靈魂，便是一個思辯的理念。

以上是笛卡兒有關上帝存在和靈魂不朽的論證。現在我們來看看康德有關這方面的論證。

#### 四、康德通過實踐理性建立道德神學

康德是用實踐理性來證明上帝存在和靈魂不朽。所謂實踐理性，是指產生善的行為、實現至善理想的理性。但是康德在提出

他自己的論證之前，先行批判理性主義（尤其是笛卡兒）的有關這方面的論證。他批判笛卡兒有關上帝存在的本體論證說道：這種證明的根本錯誤在把「存在」看作為一種實在的性質，其實「存在」不是一種實在的性質，而只是一個「繫辭」（Copula），繫詞的功用只在連結概念與對象，而不增加概念的內涵。如果「存在」竟能增加概念的內涵（即把「存在」看作為一種實在的性質），則概念便不能確切地指示對象，因為對象已與概念不一致了。「存在」既不是一種實在的性質，那麼它不包含於任何「實在」的概念中，因此即使我們設想一個包含一切實在性的「上帝」概念，其中也不包含「存在」，故上帝存在的本體論證明不能成立。

關於靈魂不朽的說法，康德以其同時代的孟德爾桑（Moses Mendelssohn）的學說作為批判的對象。孟氏主張靈魂不滅說，認為靈魂是單純體，單純體不會停止其存在，因為它沒有部分，因而沒有多數性，故不能減少，不能減少，因而不能損失，亦不會消滅云云。康德批判說道：這個證明是錯誤的，因為即使我們承認靈魂是單純體，不包含多數性，因而不包含「外延的量」，故不因分解而消失；但是我們不能否認它包含構成它的現存在的能力的實在性的程度的「內包的量」或「強度的量」，這種「強



中世紀的天啟信仰，到了人的理性自覺之啟蒙運動時期便不能再維持；笛卡兒（左）運用思辯理性支持宗教信仰，康德（右）則通過實踐理性重建道德神學。

康德對於孟德爾桑「靈魂不滅」說的批判，同樣可用之於笛卡兒的「靈魂不朽」說上面。因為笛卡兒所謂「心靈不佔有空間」，與孟德爾桑所謂「靈魂是單純體」的意義相同。

在笛卡兒之後之斯賓諾莎與萊布尼茲有關上帝存在的論證，是以笛卡兒的本體論證為基礎的。笛卡兒的論證不能成立，則後二者的論證也不能成立。

現在我們來看康德自己所建立的有關「上帝存在」和「靈魂不朽」的論證，先看他有關靈魂不朽的論證。他說：在世界上實現「最高善」，是受道德律決定的意志的必然目標；但在此意志中，心靈與道德律之完全一致又是實現「最高善」的最上條件。這種心靈與道德律之完全一致必須是可能的，因為當「最高善」成為意志的對象時，這種一致便已必然地包含於其中了。然而，意志與道德律之完全一致是「神聖」，是一種完滿，這種完滿是任何在感性世界的有理性者在任何時候都不能達到的。但是，這種完滿又是實踐上的必然，因此，它只有在向著完全一致的無限進步中達到，而依照純粹實踐理性的原理，必然要肯定這種無限的實踐的前進作為我們的實在的目標。這個無限的進步又必須假定有理性者的存在和人格要無限地延續才可能，這種無限的延續便是「靈魂不朽」。換言之，宗教上「靈魂不朽」信仰的誕生，是由實踐理性為追求「最高善」所必然肯定的。康德稱這個肯定為「純粹實踐理性的公設」。

康德同樣用此觀點證明上帝的存在。他說：「最高善」的概念不僅包含「最上的善」，也包含「完滿的善」，「完滿的善」包含「德」與「福」之連結，因為在世界上實現「最高善」，必須先求存在於世界之上，求「福」即是求存在於世界之上。但是「德」與「福」是不同種類的東西，求「德」不能產生「福」，

求「福」也不能產生「德」。然而二者的連結又是實踐上的必然，因此一個保證「德」、「福」必然連結的更高原因便必然被肯定，這個更高原因便是上帝。康德亦把上帝存在看作是「純粹實踐理性的公設」。

這樣一來，康德建立了他自己的神學，他稱這種神學為「道德神學」，有別於理性主義者的「思辯神學」。由「道德神學」所建立的信仰是「純粹的理性信仰」，有別於天啟宗教的天啟信仰。康德認為理性運用的最高目的是實踐的，依此觀點看來，則他的道德神學是西方啟蒙運動宗教思想發展的最高峰。

## 康德的教育哲學\*

### 一、引言——康德教育哲學思想的緣起

康德的教育哲學思想，見諸他所著《教育論》（*Über Pädagogik*）一書中。康德故鄉為柯尼希斯堡（Königsberg）。他青年時代就讀於柯尼希斯堡大學，後來任教母校。依照柯尼希斯堡大學傳統規定，哲學教授須兼授教育學課程，哲學課程與教育學課程輪流講授。在此規定下，康德乃開授教育學課程。本書《教育論》即為康德授課之講稿，於一八〇三年（康德逝世前一年）出版<sup>1</sup>。

本書內容分三部分：第一部分為康德教育學的基本理論，第二部分闡述「體能教育」（*physische Erziehung*），第三部分闡述「實踐教育」（*praktische Erziehung*）。康德教育學的基本理論，

\* 本文於 1992 年 5 月發表於臺大哲學系主辦之「哲學家的教育理想研討會」。

1 Vgl. D. Friedrich Theodor Rink, "Vorrede des Herausgebers von Kants *Pädagogik*", *Kants Werke, Akademie Textausgabe*, IX, S. 439.

代表他的教育哲學思想；至於他的體能教育與實踐教育思想，則表述教育的具體方法，與哲學無直接關係。

本文擬先就康德的教育基本理論，闡述其教育哲學思想，再進而論述此種思想與其道德哲學、歷史哲學及宗教哲學的關係。

## 二、康德的教育哲學思想

### （一）人是唯一必須受教育的造物

康德《教育論》開宗明義第一句話便說：「人是唯一必須受教育的造物。」<sup>2</sup>其他動物則不是如此。

所謂「教育」，康德指的是照顧（Wartung, Verpflegung, Unterhaltung）、訓練（Disziplin, Zucht），以及指導（Unterweisung）與教養（Bildung）。依此而言，則人類受教時期分三階段：一是嬰兒（Säugling），二是門徒（Zögling），三是學徒（Lehrling）<sup>3</sup>。

所謂「照顧」，是指父母防範兒女不致錯誤運用其力量而言。動物不需要照顧，因為動物有規則地運用其力量，使自己不受傷害。如我們觀察年幼的燕子，剛爬出蛋殼，眼睛尚未睜開，就知道把糞便排出窩外。所以動物不需要照顧，至多需要飼養、

2 Immanuel Kant, *Über Pädagogik, Kants Werke, Akademie Textausgabe*, IX, S. 441.

3 參閱同上註。

保暖及引導，或某種保護而已<sup>4</sup>。

所謂「訓練」，是指改變動物性為人性而言。動物只有本能（Instinkt），而無自己的理性；人類則有自己的理性，必須自己製作行為的計畫，但由於不能立即製作它，而是陌生地來到這世界，所以必須別人來為他作此事，即必須受教育。人必須靠自己把全部天性（Naturanlage）逐漸地實現出來，一代教育下一代。但由於人的天性有很大的自由傾向（Hang zur Freiheit），如長時間習於此傾向，他就會為它犧牲一切。正因此故，「訓練」必須提早施行，否則到了後來，便很難改變一個人，他會跟著情緒走。我們看見一些野蠻人，即使長時間為文明人服務，仍不能習慣於文明的生活方式；這不是如盧梭（Rousseau）等人所說的「高貴的自由傾向」，而是一種野性（Rohigkeit），動物所具有的尚未發展出人性的野性<sup>5</sup>。

康德說：「人只能通過教育才能成為人，除了教育所造就的東西而外，人沒有別的東西。」<sup>6</sup>又說：「未受教養的人是粗野的（roh），未受訓練的人則是野蠻的（wild）。缺乏訓練的禍害，大於缺乏教養，蓋因後者猶可於事後補救，而野蠻則無法除去，缺乏訓練永遠不能補救。」<sup>7</sup>由此可見教育對人類的重要，人必須受教育。

## （二）教育的理想在發展人的本性以實現天命

康德認為教育的理想在發展人的全部本性（Naturanlagen），

4 參閱同上註，S. 441.

5 參閱同上註，S. 441f.

6 同上註，S. 443.

7 同上註，S. 444.

以實現天命 (Bestimmung)<sup>8</sup>。他說：

為教育理論擬定計畫，是要實現崇高的理想，即使未能立即付諸實施也無妨。我們切不可把教育理念看作是幻想，或給與美夢的惡名，雖然在實施的過程中遭遇到困難。〔……〕只要我們的理念是正確的，那麼在實施的過程中不論遭遇何種困難，都不是不可能逐漸把它實現。<sup>9</sup>

這個崇高的理想是什麼呢？就是要發展人的本性和人性 (Menschheit)，因而使人能實現天命。實現天命不可能一蹴而幾，人必須先有天命的觀念，並了解天命不可能單靠個人來實現，而要靠人類的種族 (Menschengattung) 來實現，每一代接受上一代的知識，再增加自己的教育，因而使人的全部本性逐漸地引向目的發展出來，並把整個人類的種族引向天命的實現<sup>10</sup>。

「天命」是什麼呢？康德用命令式的語言說道：「天意 (Vorsehung) 要人應從自身之中把善發展出來，天好像對人說：『到世界上去——這樣造物主便可如此對人說——我已把你裝配了一切向善的本性，把它發展出來是你的事，禍福繫於你的自身。』」<sup>11</sup>由此可知，天命是要人在世界上實現「善」。

8 參閱同上註，S. 442f.

9 同上註，S. 444.

10 參閱同上註，S. 445f.

11 同上註，S. 446.

### （三）教育學是人類深思遠慮的學問

何以人必須自己來發展善性？蓋因造物主只把善的本性賦與人類，善的發展尚未完成，其中尚無德行的區分。改過遷善，培養德性，以及人若有惡心，則須把德性提昇出來，這些都須人自己來作。人若對此加以深思熟慮，便可發現德性的發展是十分艱難的事情，因此教育對人類來說，是最大而又最艱難的問題；唯有逐步前進，世代相傳，才能得到正確的教育方法的概念<sup>12</sup>。

由於人性的發展不是自行發生的，因此一切教育都是一種技能（Kunst），其中沒有本能存在。這種技能的起源與進展，不是「機械的」（mechanisch）（即未依預定計畫的），便是「深思遠慮的」（judiciös）。機械的教育技能僅適用於偶然發生的事件，在此等事件中我們探討是否有某些事物對人有害抑或有益。一切機械的教育技能都甚多缺點，因為它沒有計畫作基礎。所以教育技能或教育學，如果要發展人類本性以實現天命，則必須是深思遠慮的。受過教育的父母是兒女的榜樣；如要把兒女教好，則教育學便必須是一門應加研究的學問，否則教育將無任何希望，而由一個被教育教壞了的人，再去教育他人<sup>13</sup>。

因此康德建立教育技能的原理說道：「兒童不僅應該為適應當前的情況，而且應該為適應人類未來可能的更好的情況，即人性的理念及全部天命而受教育。」<sup>14</sup>

12 參閱同上註，S. 446.

13 參閱同上註，S. 447.

14 同上註。

#### (四) 人性中只有善的種子

康德認為上述的原理十分重要，因為一般的父母只會教育子女適應當前的社會，即使當前社會是腐敗的，也是如此。父母應該給與兒女較好的教育，以期未來一個較好的社會能夠出現。教育的計畫必須是世界性的，世界的至善（das Weltbeste）是一個理念，它決不會傷害我們私人的至善（das Privatbest），因為雖然在表面看來，人為了此理念必須犧牲某些東西，但卻經常因此而促進他當前情況的至善的改進，這是何等崇高的功效！良好的教育即是把所有的善實現在世界之上<sup>15</sup>。康德說：「存於人之中的種子（Keim）必須經常加以發展，因為在人的本性中沒有惡的根源，惡的起因只是由於人的本性未帶至規則之下的緣故。在人之中只有善的種子。」<sup>16</sup>這是康德的性善論，人性中只有善的種子即人性本善，惡的產生乃由於本性未能帶至規則之下之故。所謂「規則」，當指實現至善的教育原理而言。

教育是精神的教養，主要在擴充人的知識；權勢與金錢是無濟於事的，至多只能減少困難而已。因此，康德主張學校之設立，應該依從開明的專家的意見；惟有通過對於參與世界至善及適於未來較好情況的理念具有較廣大傾向的人們的努力，人的本性逐漸接近它的目的才有可能。康德闡述教育四大要求說道：

1. 人必須接受「訓練」，訓練是在尋求預防個人及社會中，動物性傷害人性。所以訓練只在抑制野蠻。
2. 人必須接受「培養」（Kultur），培養包含教導（Belehrung）及指導（Unterweisung）。培養提供熟練的技能，此種技能

15 參閱同上註，S. 447f.

16 同上註，S. 448.

具有適合於所有如意目的之能力。所以技能不能決定目的，目的之決定俟諸後來的環境。有些技能在任何情況下都是好的，例如閱讀與寫作能力便是。有些技能則只適用於某些目的，如音樂只能達到取悅眾人的目的是。由於目的數量繁多，因而技能也似有無限的多。

3. 人必須見到，人也要變得聰明，適於進入人類社會，受到歡迎，具有影響力。因此，人需要某種培養的方式，即「文明的培養」是也。文雅、有禮及某種程度的明達是需要的，如此，則人可使用所有的人以達到終極目的。這種培養隨各時代不同的興趣而異。在幾十年前，人還有喜歡遊行的典禮呢！

4. 人必須重視「發揚德性」，人不僅應該適應各種各樣的目的，而且要養成一種立心，即只選擇善的目的之立心。善的目的是這樣的目的：它們必然受每一個人所贊同，同時也可以作每一個人之目的<sup>17</sup>。

### （五）關於教育制度的問題

康德認為：人是可以被訓練的，被用機械的方式來指導的，或實際上被啟蒙的；正如我們訓練犬馬一樣，我們也可以訓練人<sup>18</sup>。在此情形下，我們建立各種教育制度。

罪惡之令人厭惡，不是由於上帝禁止它，而是由於罪惡本身是可惡的！否則，如果由於上帝禁止，才不作惡事，則兒童將會流於一種想法，認為他可以去作一種犯罪的事，而非上帝所禁止的，或者上帝可以允許有例外<sup>19</sup>。

17 同上註，S. 449f.

18 參閱同上註，S. 450.

19 參閱同上註，S. 450.

教育與指導除用機械的方式外，必須建立在原理之上，即須有完善的教育計畫。但在人生的一個世代中，很難提出一個完善的教育計畫。因此康德主張實驗學校（Experimentalschule）不可缺少，應先建立實驗學校，再建立正規學校（Normalschule）；即應先經過嘗試，逐漸擬定完善的計畫後，再建立正規學校<sup>20</sup>。

「教養」的教育，分消極的與積極的二方面：消極的教養指的是訓練，目的在防止錯誤；積極的教養指的是指導與領導，屬於「培養」方面。「領導」是指領導人對於已學習過的東西加以施行。因此，僅作為一個教師（Lehrer）的「報告者」（Informator），與作為一個領導者（Führer）的「家庭教師」（Hofmeister）有別：前者僅為了學校教育而設，後者則為了生活而設<sup>21</sup>。

門徒的教育分為二期：在第一期，門徒須表示屈從和被動性的服從；第二期則須令門徒學習運用思考，以及在規律之下的自由的運用。第一期是機械性的強制，第二期是道德上的強制<sup>22</sup>。

教育又分為「私人的」和「公開的」二種。後者關係於報告性的教育，可經常保持公開；至於規範的施行，則須通過前者。一個完滿的公開教育，則須把指導與道德教養連結起來，其目的在促進良善的私人教育。一個學校能把此二者連起來的，叫做教育研究所（Erziehungsinstitut）。但建立如此的研究所，費用龐大。如果家庭教育良好，則公開的研究所的支出可節省。又康德認為：私人教育不宜僱請助理人員來幫忙，因為這樣一來，兒童一方面須服從家庭教師（助理人員）的規範，另一方面又要服從父母親的想法，權威分裂，導致不良的惡果。在此情形下，父母

---

20 參閱同上註，S. 451f.

21 參閱同上註，S. 452.

22 參閱同上註。

必須將全部權威讓給家庭教師<sup>23</sup>。

門徒的屈從又可分為二方面：一是積極的，二是消極的。在積極的方面，門徒必須作到對他規定的東西，因為他尚不能獨立判斷，只具有模仿的能力。在消極的方面，門徒必須了解，如果他要別人作出使他喜歡的東西，則他也必須作出別人所要他作的東西。違反前者，須給與懲罰；違反後者，則我們不要作使他喜歡的東西便行了。在此階段中，門徒雖能思考，但卻依其高興而行事<sup>24</sup>。

教育上最大的問題之一，是如何把法律上的強制與自由的運用互相結合。強制是必須的！在強制中如何培養自由？我們應該使門徒習慣於在自由中忍耐強制，並引導他運用自由。除此之外，一切都是機械性的，而且離開了教育，便不知如何運用自由。門徒必須及早感覺到社會的阻力，學習認知自我保持、缺乏與求得的艱難，以及自立之不易<sup>25</sup>。

最後康德作結論說：我們必須注意三事：第一、我們應讓兒童從幼年時代起，凡事能任其自由（若有傷害的事情，則為例外，如去捉拿利刃等），只要他不妨害他人自由便可，例如，大聲叫喊、喧嘩便妨害他人。第二、我們必須對他展示，如他要達到目的，必須不妨害他人達到目的。第三、我們必須向他證明，我們加給他一種強制，此強制將引向自由；我們培養他，使他一旦獲得自由，便毋須顧慮他人對他之防範<sup>26</sup>。

從上所述，可知康德的教育哲學思想認為人性本善，教育的任務是把人的善性發展出來，使「至善」實現在世界之上，這就

23 參閱同上註，S. 452 f.

24 參閱同上註，S. 453.

25 參閱同上註。

26 參閱同上註，S. 454.

是「天命」。但實現「天命」不可能單靠個人來實現，而要靠種族的綿延，世代相傳，逐漸地實現在世界之上。

康德這種教育哲學思想，與他的道德哲學有關，與他的歷史哲學及宗教哲學也有關係。茲分述如下：

## （六）康德的教育哲學與他的道德哲學

康德的道德哲學，認為人的存在要以在世界上實現「最高善」為必然目的，「最高善」即上述的「至善」。這是道德命令，即等於天命；教育的目的在實現天命，也就是實現道德命令。他在他的大著《實踐理性批判》一書中說道：

在世界上實現「最高善」，是受道德律決定的意志的必然目標。但在此意志中心靈與道德律的完全一致，又是實現最高善的最上條件。這種心靈與道德律的完全一致，必須是可能的，因為當「最高善」成為意志的對象時，這種一致便必然地包含於其中了。然而，意志與道德律的完全一致是「神聖」，是一種完滿，這種完滿是任何在感性世界中的有理性者，在任何時候都不能達到的。但這種完滿又是實踐上的必然，因此它只有向著完全一致的無限進步中達到。<sup>27</sup>

這是康德有關人的存在以實現「最高善」為目的之意見，其中所說「受道德律決定的意志」，當指「有理性者」的意志而言，因

---

27 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, V, S.122.

為只有有理性者的意志才能接受道德律的決定<sup>28</sup>。但「有理性者」指的就是人，因此有理性者的意志就是人的意志。康德所謂「在世界上實現『最高善』，是受道德律決定的意志的必然目標」，其意即是說：在世界上實現「最高善」，是人的意志的必然目的，這是道德的命令，相當於他在《教育論》中所說的「天命」。教育的目的在實現天命，也就是實現道德的命令。所以，康德的教育哲學主張教育的目的在實現天命，是根據他的道德哲學的思想而來的。

其次，康德說：「意志與道德律的完全一致是『神聖』，是一種完滿，這種完滿是任何在感性世界中的有理性者，在任何時候都不能達到的。但這種完滿又具實踐上的必然，因此它只有向著完全一致的無限進步中達到。」（見上引）這幾句話的意思是說：「最高善」是無限的，而個人的生命卻是有限的，因此單靠個人來實現「最高善」是不可能的。康德在《教育論》中認為實現「天命」不可能單靠個人來實現，即是此意。至於說要靠種族的綿延來實現「天命」，則在他的歷史哲學中有所闡論，容於下申述。

## （七）康德的教育哲學與他的歷史哲學

康德教育哲學主張教育目的在實現「天命」，而「天命」，不可能單靠個人來實現，而要靠種族的綿延實現，這種思想來自他的歷史哲學。康德在其所著〈從世界公民觀點看的普遍歷史理念〉一文中，開宗明義說道：

28 Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (abgekürzt: *Gr. M. S.*), *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, IV, S. 447f.

不論人從形上學的觀點對於「自由意志」構成何種概念，它的「現象」，即人類的行為，一如其他任何的天然事件，受自然法則所決定。歷史是敘述這些現象的書，不論這些現象發生的原因如何曖昧，若從整體來看，人類意志自由的活動，可期望在其中發現有規則的進程；而且，凡在個體中看來複雜而無規則的東西，從整個種族看來，則是一種原始天性的穩定前進，雖然是緩慢發展的東西。<sup>29</sup>

從這一段話可知，人類的行為從個體來看，是複雜而無規則的，但若從整體種族來看，則是有規則可尋的。康德繼續說道：

在人（作為在地球上唯一的有理性的造物）之中，那些指向理性運用的自然天賦，只有在種族中，而不是在個體中完全發展出來。理性在造物中是一種能力，它把造物所有的力量運用的規則和目的，擴展至自然本能之外而無止境。理性的活動不是依照本能的，而是需要嘗試、練習及教導，以使一階段的知見逐漸前進至下一階段。因此之故，人將必須無限制地的生存下去，才能學習如何充分運用他所有的自然天賦。如果大自然只給與人短期的生存時間（實際上正是如此），那麼它就需要一個無限制的生育系列，每一系列將其啓蒙傳至下一系列，以期最後將啓蒙的種子我們的種族中發展至一個階段，在此階段中它的目的能

---

29 Immanuel Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, VIII, S. 17.

### 完全實現。30

從這一段話可知，人是唯一的有理性者，理性的運用在個體中不能完全發展，而要在種族中一代接一代地傳遞下去，最後才能把理性運用的目的完全實現。理性的任務在產生善的意志<sup>31</sup>，善的意志在實現絕對的善，即是「最高善」。換句話說，歷史的目的在實現「最高善」，而這個目的不是單靠個人所能實現的，而是要靠種族的綿延，一代一代相傳下去才能實現的。這就是歷史發展的規則，亦即上面所說人類行為從整個種族來看所表現的規則。又康德所說的「啟蒙」，指的是人類解脫不能自行運用知性（即指理性）的無能狀態，進至能自行運用知性的狀態<sup>32</sup>。這種「啟蒙」也要一代一代地相傳下去，最後才能實現它的目的；它的目的就是「最高善」。

由此可知，康德教育哲學主張教育的目的在實現「天命」，即道德命令，亦即實現「最高善」，此種思想來自他的歷史哲學。蓋因人是有理性者，理性運用的目的不能單靠個人來實現，而要靠種族的綿延來實現，教育就要採取這種方式，使理性的運用逐漸改進，世代相傳，直至最後「天命」能完全實現。

## （八）康德的教育哲學與他的宗教哲學

康德教育哲學主張人性本善，他說「在人的本性中沒有惡的根源〔……〕在人之中只有善的種子」（見前引）。這種思想來自

30 參閱同上註，S.18f.

31 Vgl. *Gr. M. S.*, S. 396.

32 Vgl. Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, VIII, S. 35.

他的宗教哲學。

康德宗教哲學見之於他所著《僅在理性界限內之宗教》一書，此書以論宗教為題，實際上討論的是人性問題。

康德的人性論，認為人性「向善」(zum Guten) 是人的原始天性 (die ursprüngliche Anlage)，而向惡則只是傾向 (der Hang)。什麼是「原始天性」呢？康德說：當一種天性是構成人的必然的決定要素，沒有它，人便不可能成為人時，則這種天性是「原始天性」<sup>33</sup>。什麼叫做「傾向」呢？康德說：「傾向」是指一種愛好的可能性的主觀根據，這種愛好對人類而言，只是偶然的；所謂「偶然的」是說：沒有它，人仍可能成為一個人<sup>34</sup>。

### 1. 人性向善是人的原始天性

康德從三種等級來討論人的原始天性：第一種是作為一個生物的人的動物性 (Tierheit)，第二種是作為一個生物而同時又是有理性者的人性 (Menschheit)，第三種是作為一個有理性者而同時又是有負責能力的存在者的人格性 (Persönlichkeit)。

先從人的動物性的天性來說，這種天性可以物理的和純機械的「自愛」來表達，其中不需要理性。這種自愛可分三方面來說：一是自我保存；二是通過性欲的衝動而使種族繁衍，並保育後代；三是與他人交往，即社交的衝動。這三種自愛如過度發展，也會產生種種惡德，如暴飲暴食、荒淫及對他人的野蠻等。但要明白的是，這些惡德不是直接由這種自愛的天性產生出來的，這種自愛屬於人的決定要素，不可除去，故是原始天性<sup>35</sup>。

其次，從「人性」的天性來說，這種天性可以物理的、但有

33 Vgl. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, XI, S. 26ff.

34 參閱同上註，S. 28f.

35 參閱同上註，S. 26f., 28.

比較的自愛（因此之故而需要理性）來表達。就是說，我們判別自己是幸福或不幸福時，乃因和他人的比較而來。這種比較的自愛也會產生惡德，即不允許他人比自己優越，並經常顧慮人家會努力超過自己，因而會產生要超過他人的不正當欲望，於是在嫉妒和競爭的雙重驅使下，產生敵視他人的最大惡德。但要明白的是，這種惡德非由於此種比較自愛的本性之根上產生出來的，而實是由於恐怕別人超越自己的一種愛好（即求平等的愛好）所產生出來的一種為維護本身安全的預防工具而已。從人的本性來說，人尚需運用這個競爭的理念（這種競爭並不排斥互愛）來作為推進文化的動機。這種天性也是構成人的必然要素，不可除去，故是「原始天性」<sup>36</sup>。

再其次，就人的「人格性」來說，這種天性是一種對於道德律的尊敬的感受性，這種尊敬本身即可作為意願（Willkür）的充足動機。這種感受性是一種道德情感，當人把這種情感納入行為的格率（Maxime）中時，便構成人的「善的性格」（der gute Charakter）。這種「善的性格」要通過努力才能獲得，它是「人格性」自己，構成人的必然要素，是「原始天性」<sup>37</sup>。

上述三種天性是康德所說的「向善」的原始天性。從這三種天性作為「向善」的可能性的條件來考量，則可知第一種天性全然沒有理性，第二種雖具有實踐的，但都是為其他動機服務的實踐理性，而唯有第三種天性具有自身便是實踐的，亦即無條件立法的理性。但三者都是「向善」的天性，因為這三種天性不僅消極上是善的（即不違反道德律），而且在積極上是向善的，因為它們促進道德律的遵行。其次，三者又是「原始的」天性，因為

---

36 參閱同上註，S. 27f.

37 參閱同上註。

三者都是屬於人類本性的可能性，即上面所說的人的決定要素的緣故<sup>38</sup>。

上面是康德有關「人性的向善是原始天性」的意見，下面我們來看他關於人性向惡的「傾向」的意見。

## 2. 人性向惡只是一種傾向

康德先說明「傾向」的意義。他說「傾向」是指一種愛好（一種習慣上的欲望）的可能性的主觀根據，而這種愛好對一般人類而言只是偶然的。什麼是「偶然的」愛好呢？康德舉例說：譬如飲酒，一個人在未經驗飲酒的快樂之前，可能永不會知道飲酒為何事，也不會去追求可供陶醉之物，而人仍然不失其為人。但是一旦他經驗了飲酒的快樂之後，便會每每引發他飲酒的愛好。所以這樣的愛好對於人類而言，只是偶然的，不是決定人的必然要素，而這種偶然的愛好的主觀根據，便叫做「傾向」<sup>39</sup>。

康德把這種向惡的傾向亦分三個等級來說：一是人性的脆弱；二是把不道德的動機與道德的動機相混合的傾向，此即為「不純粹性」(Unlauterkeit)；三是採取惡的格率的傾向，此即為人性或人心的邪惡(Bösartigkeit)。

先就人性的脆弱來說，一位基督的使徒尚發出這樣的慨嘆：「我雖然想做，但不能實行，換句話說，我採取善的東西（道德律）在我的意願的格率中，可是，這個在客觀上在理念中不可勝過的動機，卻在主觀上當格率應被遵行的時候，變為（與愛好比較起來）較軟弱的東西。」<sup>40</sup>

次就人心的「不純粹性」來說，這種不純粹性基於下列的情

38 參閱同上註，S. 28.

39 參閱同上註，S. 28f.

40 參閱同上註，S. 29.

形，即其格率在對象上（即在存心遵從道德律上），誠然是善的，甚或在實行上頗為強烈的，但卻不是純粹道德性的；換言之，沒有採取道德律作為唯一充足的動機，而卻大部分（甚至經常）在道德的動機之外採納其他的動機，來決定意志去作義務所要求的東西。換句話說，意志只作了「合乎義務」（pflichtmäßig）的行為，而沒有作「出自義務」（aus Pflicht）的行為<sup>41</sup>。

再其次，就人心的邪惡來說，此種邪惡亦可稱為人心的腐化，這種腐化出於自由的意願把道德律的動機置於其他非道德的動機之後的一種傾向。這亦可稱為人心的顛倒，因為它顛倒了關於自由的意願的動機的道德秩序。在此情形下，雖然還會有合乎道德律的（合法的）行為發生，但其思想方式則在根本上（從道德的立心而言）腐化了，而人因此便是邪惡的。康德指出：一個人有了惡的格率，即使未表現為惡的行為，已經是個惡人了，這種惡便是「根本惡」（das radikale Böse）<sup>42</sup>。

### 3. 康德教育哲學的人性論來自他的宗教哲學

根據上述，可知康德在宗教哲學中主張人性向善是人的原始天性，向惡只是一種傾向而已。由此檢討他在教育哲學中所說「在人的本性中沒有惡的根源，在人之中只有善的種子」之意義了。所謂「在人的本性中沒有惡的根源」，是說人性向惡只是一種傾向，這種傾向不構成人之所以為人的必然的決定要素，所以在人的本性中沒有惡的根源。所謂「在人之中只有善的種子」，是說構成人之所以為人的必然決定要素的三種原始天性，都是向善的，此外別無其他原始天性，所以在人之中只有善的種子。由此可知，康德教育哲學中的人性論來自他的宗教哲學。

41 參閱同上註，S. 29f.

42 參閱同上註，S. 30f., 38f.

## （九）結語

康德認為：教育的崇高理想，在發展人的本性和人性，因而使人能實現天命；而實現天命不可能一蹴而幾，人必須先有天命的觀念，並了解天命不可單靠個人來實現，而要靠種族的綿延來實現。天命是什麼呢？天命就是要在世界上實現「最高善」。凡此種種思想，均來自他的道德哲學、歷史哲學和宗教哲學。從他的道德哲學，可知人類所要實現的天命，就是在世界上實現「最高善」；從他的歷史哲學，可知「最高善」的實現要通過種族的綿延，世代相傳才能實現；從他的宗教哲學，可知人性本善，人性向惡只是傾向，所以人有改惡遷善的可能。所以，康德的教育哲學，建立在他的道德哲學、歷史哲學和宗教哲學的基礎上。

## 康德的美學\*

### 一、前言——康德美學思想誕生的由來

康德建立美學，不是為美學而建立美學，而是為聯結兩個世界而建立美學。兩個世界是指自然世界與道德世界，用康德自己的話來說，美學聯結了理論理性與實踐理性。理性只有一種，但由於應用的範圍不同，而有理論理性與實踐理性之別。當理性應用於建立自然世界的原理時，叫做理論理性；當應用於建立道德世界的原理時，叫做實踐理性。所以美學聯結了理論理性與實踐理性，也就等於聯結了自然世界與道德世界。

康德於一七八一年出版他的第一批判，即《純粹理性批判》，這是他的自然哲學，亦即理性建立自然原理的哲學。一七八五年出版《道德形上學的基礎》一書，一七八八年出版第二批判，亦即《實踐理性批判》一書；此二書是康德的道德哲學，即理性應用於建立道德世界原理的哲學。康德原本期望於道德哲學

---

\* 原刊於《鵝湖月刊》，第18卷第2期（1992年8月）。

建立完成後，他的批判哲學可以告一段落。未料於第二批判撰寫完成後，他才發現他的批判哲學有一缺陷，即對理論理性與實踐理性聯結的問題未作批判。然而理論理性與實踐理性的聯結，亦即自然世界與道德世界之聯結是事實，二者沒有分裂，因此二者聯結的根據必須加以批判，他的批判工作才算圓滿完成。

也許康德晚年於批判哲學思想成熟時，已到達「福至心靈」的境界。他此時驀然想起從前學習博物學時的感受：當人在博物學中發現一種特殊的事物，未能把它歸類時，會產生痛苦之感；但能把它歸類時，會產生快樂之感，而這種快樂之感歷久不衰<sup>1</sup>。康德發現這種快樂之感，有異於受物質慾望刺激所產生的情感，因為人類在從事認知活動時，不包括物質慾望的刺激在內。於是他發現，研習博物學時所產生的苦樂之感，其根源來自道德世界，而這種情感又表現在自然世界的認知活動上面，於是這種情感便聯結了自然世界與道德世界。

康德發現自然世界與道德世界的聯結，是他的批判哲學的進一步發展。他立刻把這種聯結移到藝術世界，他發現審美判斷中所產生的美感，與上述研習博物學的認知活動所產生的苦樂之感性質相同。美感根源同樣來自道德世界，但卻表現在自然世界的對象之上，因此聯結了兩個世界。他由此進而發現聯結兩個世界有一種新的認識能力，即「反省判斷力」<sup>2</sup>。此能力不屬於理論理性，也不屬於實踐理性，而是聯結二者的一種先驗認識能力，對於此種能力必須加以批判。批判的結果，他發現「反省判斷力」在審美判斷中，通過苦樂之情以聯結兩個世界，在自然知識的判斷中，則通過「自然目的」概念以聯結兩個世界。前者是康

---

1 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft* (abgekürzt: *K. d. U.*), *Kants Werke, Akademie Textausgabe* (abgekürzt: *Kant WW*), V, S. XXVIf.

2 *K. d. U.*, *Kant WW*, V, S. 186ff.

德的美學，後者是康德的目的論。今天我們講的是康德美學，不涉及他的目的論。

## 二、康德美學的出發點——美是道德善的象徵

康德美學從一句話出發：「美是道德善的象徵。」(Das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten.)<sup>3</sup>什麼是「象徵」(Symbol)？他在他的大著《判斷力批判》中，有一專節(第59節)討論「象徵」的意義。依他所說，「象徵」的意義如下：

象徵是理性概念通過反省的類比作為感性化的間接表現。(Das Symbol ist eine indirekte Darstellung als Versinnlichung des Begriffs der Vernunft durch eine Analogie der Reflexion.)<sup>4</sup>

這一句話的涵義頗為晦澀，但表達嚴謹，其中包含一個「反省的類比」的概念。我們先要說明這個概念的意義。我們先說明什麼叫做「類比」。「類比」的意義在康德哲學中有一段發展的過程。在第一批判，即《純粹理性批判》中他解釋「類比」的意義說道：類比是指「兩組關係的相等」，在數學中如  $2:4=3:X$ ，這

3 K. d. U., Kant WW, V, S. 353.

4 Vgl. K. d. U., Kant WW, V, S. 351f.

裡 2:4 的關係與 3:X 的關係相等，這就叫「類比」。在這個類比中，我們可從前三項 2、4、3 求出第四項 X 的數為 6，這種類比是「數學的類比」<sup>5</sup>。然後再把「類比」的應用範圍擴大，用在經驗的知識上面，例如，我看見天下雨地面潮濕，因而推論其他地方天下雨地面也潮濕，這也是類比。在這種類比中我們只能求出第一組（天下雨地面潮濕）與第二組（其他地方天下雨地面也必然潮濕）的關係相等，但不能求出第二組的結果（地面也必然潮濕）的「數」來，這種類比叫做「經驗的類比」，又稱「哲學的類比」<sup>6</sup>。到了康德撰寫第三批判，即《判斷力批判》時，「類比」的意義更加擴大，用在「反省的判斷」上面。他先論述「判斷」及「判斷力」的意義，他說：所謂「判斷」，是指一種把特殊的事物歸屬於「普遍者」之下的認識活動，這種認識力叫做「判斷力」。如果我們有了「普遍者」，再把特殊的事物歸屬於其下，這叫做「決定的判斷」；反之，如果我們先有特殊的事物，這時判斷力尚須去尋找「普遍者」，然後再把特殊的事物歸屬於其下，這叫做「反省的判斷」。從事決定判斷的判斷力，叫做「決定的判斷力」；從事反省判斷的判斷力，叫做「反省的判斷力」<sup>7</sup>。審美的判斷便是「反省的判斷」：我們不是先有了一個普遍的「美」的概念，而判斷某一對象是「美」；而是先有了特殊的對象，再由判斷力尋找「美」的概念與對象結合，而判斷某一對象是「美」，這便是「反省的判斷」。

了解「反省的判斷」的意義後，我們便可以了解「反省的類比」的意義。「類比」是指兩組的關係相等，上述「數學的類

5 Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (abgekürzt: *K. d. r. V.*), A179f./B222f.

6 Vgl. *K. d. r. V.*, A180/B222f.

7 Vgl. *K. d. U.*, *Kant WW*, V, S. 179.

比」與「經驗的類比」的兩組關係，是「決定的」關係，即我們先有普遍的概念，再把它應用於特殊的對象之上，而使知識成立。在數學的判斷中，我們先有純粹的空間、時間為普遍的先天直觀形式，再應用於特殊對象之上，而使數學知識成立。在經驗的「類比」中，我們先有純粹知性概念（例如因果概念），即範疇為普遍的概念，再應用於特殊對象之上，而使經驗知識成立。這兩種普遍的概念（空間、時間的先天直觀形式）及純粹知性概念（即範疇），都能直接與感性直觀相結合而使知識成立；但如果兩組關係是「反省的關係」，即我們先有特殊的對象，再去尋找普遍的概念，而把特殊對象歸屬於其下，則這種類比是「反省的類比」。反省類比中的普遍概念，例如理性的概念，不能直接與感性直觀相結合，而要通過「類比」——「反省的類比」——，才能間接地與感性直觀相結合而表現在感性世界之上；例如，「自由」的概念、「善」（至善）的概念，便是理性的概念，它們不能直接與感性直觀相結合，而通過「反省的類比」才能間接地表現在世界之上。

由此我們便可了解康德所說「象徵」的意義了。他說：「象徵是理性概念通過反省的類比作為感性化的間接表現」，其意是說：當理性概念通過反省的類比而間接地表現在感性對象之上時，此感性對象便是理性概念的「象徵」。

### 三、美感的誕生與審美判斷聯結兩個世界

#### (一) 優美

康德通過「象徵」的理論，闡明美感的誕生。

美感表現在感性世界之上，但美感的來源起自道德世界。反省判斷力通過「象徵」作用，把道德世界的「道德情感」轉移到感性世界而成為美感，因此美感的誕生聯結了道德世界和自然世界（感性世界）。

康德建立一種「道德情感」的理論。他認為：人在從事道德行為時，首先必須控制自己的感性慾望而感到痛苦；但當道德行為達成後，會產生快樂之感；這種情形可訴諸於每個人內心的實證，當一個人作過一次善行，那怕是小小的善行，所感受的快樂終生不忘。這種快樂，不是任何物質慾望的滿足所能比擬的，他把這種快樂之感稱為「自我的滿足」（Selbstzufriedenheit）或「知性的滿足」（intellektuelle Zufriedenheit）<sup>8</sup>，以別於感性慾望的滿足。他說：「自我的滿足」所帶給人們的快樂，僅次於「極樂」（Seligkeit）（按：「極樂」是指「聖者之樂」，相當於佛家所說的「妙樂」之義）。由於「自我的滿足」的情感從道德行為而生，因此稱為「道德情感」。

他現在發現，美感的誕生是我們的「反省判斷力」通過「象徵」作用，把原屬於道德世界的道德情感，轉移到感性世界的結

---

8 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (abgekürzt: *K. d. p. V.*), *Kant WW*, V, S. 117f.

果。「反省的判斷」這個概念，是康德撰寫第三批判（《判斷力批判》）時才提出來的。當他在撰寫道德哲學時尚未出現此名詞，但我們閱讀第三批判後再回看他的道德哲學時，便可發現道德判斷也是「反省的判斷」。我們不是先有普遍的「善」的概念而判斷某一行為是「善」的，而是先出現某一行為，再由反省判斷力尋找「善」的概念，賦與某一行為，而稱其為善的，這便是「反省的判斷」。這樣一來，審美判斷與道德的判斷便成為類比。因為當我們從事審美判斷時，我們不是先有普遍的「美」的概念，而判斷某一對象是「美」的，而是先有特殊對象，再由反省判斷力去尋找「美」的概念，賦與該對象而說該對象是「美」的。所以審美判斷與道德判斷同是反省的判斷，二者乃成為類比。由於雙方都是反省的判斷，因此這是「反省的類比」。

其次，當人從事道德行為時，須捨棄物質慾望的支配，即不受外來物質慾望的決定，而服從道德律；這種捨棄作用，孔子稱之為「克己復禮」，康德則稱之為「自由」。現在，當人從事審美判斷時，判斷力（反省判斷力）亦發生一種捨棄作用，即要捨棄現實的存在，例如看花不是花（不是現實的花），美感才會誕生，這種捨棄作用，康德稱之為「無關心」。這樣，「無關心」與「自由」同樣發生捨棄作用，又成為類比。

如此一來，我們便可了解美感誕生的原因了。由於道德行為產生「自我滿足」的快樂，而審美判斷又與道德判斷成為類比，因此通過二者的類比作用，便把「自我滿足」的道德情感轉移到感性世界而成為美感，這些就是美感誕生的由來。

康德建立審美判斷的原理說道：

美是無任何關心的東西。（Schön ist das, was ohne alles

Interesse ist.)<sup>9</sup>

康德於建立審美判斷的「無關心」的原理後，發現有一個例外，即有一種美的對象，它的現實存在不能捨棄，如果捨棄，則美感不能誕生。這種對象是具有特殊目的概念的對象，例如人（包括男人、女人及兒童）、馬及建築物（如教堂、宮殿、軍火庫或是花園別墅）等是<sup>10</sup>。人是有理性者，在康德哲學中，人的存在以在世界上實現至善為目的<sup>11</sup>，以人為對象所表現之美，與這個「目的」不可分，這個「目的」與「人」的存在又不可分，因此「人」的存在不可捨棄，捨棄則美感無從誕生。「馬」的存在亦如此：「馬」的存在之目的指其功用，捨棄其功用，美感無從誕生。建築物更是如此：教堂、宮殿等之美，必須附著於它們所具有目的之上，否則「美感」不能誕生。

這樣一來，是否具有特殊目的概念的對象之美，可違反「無關心」的原理呢？康德認為不然。這些具有特殊目的概念的對象，須附帶一個條件，才能產生美感，即對象的「完滿性」（Vollkommenheit）是也<sup>12</sup>。所謂對象的「完滿性」，是指實現一個對象之目的「完滿無缺」之意；但是「完滿無缺」即是「無關心」之義，因為「完滿無缺」是捨棄缺陷，捨棄缺陷對於一個具有特殊目的之對象而言，即是「無關心」。所以「完滿性」合乎「無關心」的原理。孟子所說「充實之謂美」，即是這種「完滿性」之美意。

因此，康德把「美」分為二種：一是「自由之美」，二是

9 Vgl. *K. d. U.*, *Kant WW*, V, S. 204f., 211.

10 參閱同上註，S. 229f.

11 Vgl. *K. d. p. V.*, *Kant WW*, V, S.122.

12 Vgl. *K. d. U.*, *Kant WW*, V, S. 229.

「附屬的美」。前者是無條件的、純粹的美，康德又稱之為「自存的美」(für sich bestehende Schönheit)；後者是有條件——以「完滿性」為條件——之美，康德又稱之為「有條件的美」(bedingte Schönheit)。關於「自由的美」，康德舉例說，如「花」之美，是「自由的自然美」。但「花」本身是什麼，除植物學家之外，鮮為人知。然而當人在鑑賞「花」之美時，從無人關心「花」本身是什麼，這就是純粹的美，即「自由的美」。又如鳥類中的鸚鵡、蜂鳥、極樂鳥等，人鑑賞它們的美，也是純粹的、自由的美。至於「附屬的美」，上面所舉的，例如人、馬、建築物等都是有條件的美，捨棄了它的存在所具有之目的，「美」便無從誕生<sup>13</sup>。

康德說：「美是道德善的象徵。」由於「無關心」從「自由」的概念轉變而來，「美感」由「道德情感」轉化而來，因此，這裡可更詳細地表達為：「無關心是自由的象徵」，「美是道德情感的象徵」。又由於「自由」是道德世界的理性概念，而「無關心」表現在感性對象之上；道德情感來自道德世界，而「美感」表現在感性對象之上。因此，審美判斷便聯結了道德世界與感性世界（自然世界），亦即美感的誕生聯結了兩個世界。

當康德建立「無關心」的審美判斷原理完成時，他原以為這個原理可以涵蓋所有的審美判斷，但事實不然。他發現除了「無關心」原理所產生的美感外，尚有另一種美感非從此原理所產生，但卻同樣從道德世界轉變而來，即從道德情感轉化而來。然而此道德情感有別於上述「自我滿足」的道德情感，而屬於另一種道德情感。為區別此二者起見，康德把前一種由「無關心」所產生的美感，叫做「優美」(das Schöne)，而把另一種道德情感

13 參閱同上註，S. 229f.

所產的美感叫做「壯美」，(das Erhabene)。下面我們討論「壯美」。

## (二) 壯美

上面所述「無關心」原理誕生所依據的道德情感，是「自我滿足」的情感，這種情感的產生是人從事道德行為的結果。現在康德發現另一種情感，不是人從事道德行為的結果，而是在道德行為之先，由道德律所引發的一種情感，藉以推動人從事道德行為，這種情感康德稱之為「對道德律的尊敬」(Achtung fürs moralische Gesetz)的情感。由於此種情感推動人從事道德行為，康德又稱之為「純粹實踐理性的動機」<sup>14</sup>。此處「動機」之義與孟子所說四端之心的「端」字之義相同。

當道德律到達人的意識，決定人的意志時，首先要打擊人的愛好慾望。當道德律打擊人的愛好慾望時，使人對道德律產生「尊敬」之心。但道德律所要打擊的最後障礙是「自傲」；「自傲」是妨礙人從事道德行為的根本障礙，必須徹底加以摧毀。當道德律徹底摧毀人的「自傲」時，人對於道德律就會產生無限的尊敬之心，這種「尊敬」之心便是道德情感。與此「尊敬」之心相伴而生的另一種情感是「謙卑」(Demütigung)之感。當人面對令人無限尊敬的道德律，自己便顯得卑微渺小。這種渺小之感便是「謙卑」之感，與「尊敬」是一體兩面，康德均稱之為「道德情感」<sup>15</sup>。與孟子哲學相比，「謙卑」之感相當於孟子的「羞惡之心」。

14 Vgl. *K. d. p. V.*, *Kant WW*, V, S. 71f.

15 參閱同上註，S.72ff.

但是，如果人堅持遵從道德律，任何犧牲在所不辭。這時「謙卑」之感就會發生變化，人會從「謙卑」之感上昇，直至人的行為格律（行為規則）與道德律完全一致為止，這時「謙卑」之情轉變為「崇高」（Herrlichkeit）之感<sup>16</sup>。「崇高」是「尊敬」情感的最高表現，一旦「崇高」之感出現，道德行為便發生，赴湯蹈火，在所不辭。

康德發現，「壯美」之感是從「尊敬」（崇高）之感通過「反省的類比」轉化到感性世界的表現。

當道德律決定人的意志而引發人對於道德律之尊敬時，道德律只是形式；但人所尊敬的不是道德律的形式，而是形式後面的「最高善」理想。「最高善」是「無限」的，每個人可從內心的反省了解這種「無限」的意義。面對無限的「最高善」，人顯得自己卑微渺小，「謙卑」之感就這樣誕生。「最高善」是一切善行的最高條件，當我們判斷一個行為是「善」時，其最後根據便是「最高善」。但是當我們說一切善行的最後根據是「最高善」時，這是一個反省的判斷。我們不是先有「最高善」的概念，再判斷一個行為是「善」的，而是先出現人的行為，再經由反省尋找「最高善」概念為根據，而判斷當前行為是「善」的，這是反省的判斷。

現在我們來看關於「壯美」的判斷。

當我們認識自然界的景物，表現一種「大」的景象，這個「大」是無以倫比的大，康德把它叫做「絕對大」（schlechthin groß）<sup>17</sup>。當「絕對大」的景象出現時，美感便誕生，這種美叫做「壯美」<sup>18</sup>。康德認為這種「壯美」是由「尊敬」（崇高）的

16 參閱同上註，S. 77f.

17 *K. d. U., Kant WW*, V, S. 248.

18 參閱同上註，S. 250.

道德情感通過反省的類比轉移到感性世界的情感。當人從事道德行為時，對道德律產生尊敬之感，這種尊敬即是對於「最高善」的尊敬。「最高善」是無限的，因此產生「無限」的意識。現在我們從事審美的判斷時，產生「絕對大」的意識。「絕對大」就是「無限大」，因此「絕對大」的「無限」與「最高善」的「無限」成類比。「絕對大」的判斷又是一個反省的判斷。我們不是先有「絕對大」的普遍概念而判斷自然界的景象是絕對大，而是先出現自然界的景象，再經由反省尋找「絕對大」的概念，賦與自然界景象，所以這是一個反省的判斷。而「絕對大」與「最高善」的類比是「反省的類比」。通過這種類比，由尊敬「最高善」所產生的道德情感——「尊敬」（崇高）之感——便轉移到感性世界而成為「壯美」之感，「壯美」就是在這種情形下產生的。

康德建立「壯美」的原理說道：

壯美是與其相較一切其他事物都顯得渺小的東西。

( Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist. )。<sup>19</sup>

康德把自然界景物的「絕對大」又分為二類：一是「量」的「絕對大」，這種「絕對大」所表現的「壯美」叫做「數學的壯美」<sup>20</sup>，蓋因數學是涉及「量」的知識的緣故。他以埃及的金字塔為例，金字塔龐然大物，遠看不清楚，近看又把握不住，然而正在此遠近都把握不住的時候，金字塔表現「壯美」<sup>21</sup>。這是

19 參閱同上註，S. 250.

20 Vgl. *K. d. p. V.*, *Kant WW* V, S. 247f.

21 參閱同上註，S. 252

「數學的壯美」。如果拿我們中國的萬里長城為例，則萬里長城正表現「數學的壯美」，較諸金字塔尤有過之。第二類是「力」的「絕對大」，這種「絕對大」所表現的壯美叫做「力學的壯美」<sup>22</sup>，因為「力」的「大」關係到力學的緣故。康德舉例說：巍峨高聳的懸崖、重疊天空電光閃閃的雷雲、具有徹底摧毀力量的火山、蹂躪大地的暴風、波濤洶湧廣闊無邊的海洋、強力高懸的江河瀑布等，這些自然界景象所表現的威力，在我們觀察者的眼中是「絕對大」，我們人和它們相較，簡直微小得不足道也。可是當我們發現這些威力不能傷害到我們，我們仍然安全的時候，我們的渺小就會上昇，最後到達和「絕對大」同等的高度；這時「壯美」便產生，這種「壯美」是「力學的壯美」<sup>23</sup>。

康德說：「美是道德善的象徵。」在壯美鑑賞的場合中，我們可以說：「絕對大」是「最高善」的象徵，「壯美」則是道德情感「尊敬」（崇高）的象徵。由於「最高善」是道德世界的最高理想，「絕對大」則表現在自然世界（感性世界）之上；「尊敬」（崇高）是來自道德世界的情感，「壯美」則表現在自然世界之上，因此，「壯美」的審美判斷聯結了兩個世界。

#### 四、關於優美與壯美相互結合的問題

當我們了解康德「優美」及「壯美」的意義後，會發生這樣的問題：「優美」與「壯美」可否相互結合，或由此產生更高的

22 *K. d. U., Kant WW V, S. 260.*

23 參閱同上註，S. 261ff.

審美境界？康德未討論這樣的問題。但我們可以作這樣的理解，即康德有關「優美」與「壯美」的理論是具有普遍意義的，可用之於所有的文學、藝術及音樂上面。依據此種觀點，我們可看出古今中外的文學、藝術作品和音樂，不少兼具「優美」與「壯美」的意境，例如古代希臘悲劇詩，波瀾壯闊，表現壯美，但悲劇中的歌隊所唱的歌詞，以及載歌載舞的妙齡少女，卻又表現極度的優美。西方文藝復興時代所出現的樂器小提琴，表演的節奏極盡優美與壯美的意境。我國莊子的文學，表現壯美與優美：大鵬鳥「水擊三千里，搏扶搖而直上者九萬里」，表現「絕對大」的壯美；但是蜩與學鳩卻「決起而飛，搶榆枋而止，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為」<sup>24</sup>，又表現極大的「無關心」之優美。我國山水畫可說是獨步人間的作品，揉合優美與壯美於一身，上面龐然大山，表現高度的壯美，下面的小橋流水人家卻又表現極深的優美。我國的小說《紅樓夢》，兼具壯美與優美：此書的悲劇結局表現壯美，但書中描寫的女姓十二金釵，卻又表現極度的優美。我國當代大哲方東美先生所創詩篇及譯詩，揉合壯美與優美，例如他的詠梅詩：「赫奕壇心吐古紅，催詩宜雅亦宜風；揄揚國命臻無極，元氣淋漓大化中」<sup>25</sup>，表現壯美；他的譯詩如：「乾坤渺無垠，生世渾如寄；晏息向君懷，馳情入幻意」<sup>26</sup>，這首詩揉合壯美、優美於一身。

「優美」與「壯美」的結合，能產生強大的感動力量，尤其此種意境顯現在直觀之中為然。我個人有一經驗，抗戰時期由宗

24 參見《莊子·逍遙遊》。

25 方東美：《中國人生哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1980年），頁6。

26 方東美：《科學哲學與人生》（臺北：黎明文化事業公司，1978年），頁91。

由先生所導演的名劇《墮落性瓦斯》(編劇為李束絲先生)，其中女主角白玲女士表演驚險的情節，十分壯美！但白小姐的舉動又極度的優美，集壯美優美於一身，到達神奇的境界，令人觀賞後長久懷念斯人不已！許多朋友和我個人都有同樣的感受。

但要補充說明的是：「優美」與「壯美」並非必須結合，始能創造出更高的審美境界。在古今中外的作品中，僅從「壯美」即表現高度審美境界的作品，屢見不鮮，如西方歌德的《浮士德》、尼采的文學、我國的屈原文學、曹孟德的詩篇等，都表現爐火純青的高度壯美境界，毋須「優美」的襯托。

## 五、從康德美學看中國的《樂記》

康德建立美學，聯結了兩個世界——即自然世界與道德世界——，奠定了美的鑑賞對於人類文化的貢獻。他於批判優美及壯美後作結論說：「建立鑑賞力的根本之道，在於發展道德理念和培養道德情感。」<sup>27</sup>反之，「鑑賞力可使感官的刺激，毋須暴力的跳躍而過渡到道德的興趣。」<sup>28</sup>所謂「道德的興趣」即指「道德情感」而言。依照康德這種意見，則可知美的鑑賞與道德實踐是互通的，為了要建立美的鑑賞力，應從發展道德理念及培養道德情感著手；反之，為了要引導人進入道德世界，宜從培養美的鑑賞力著手。

我們現在依照康德這種意見，來看中國《樂記》中的美學理

---

27 K. d. U., Kant WW, V, S. 356.

28 同上註，S. 354

論。《樂記》說：「樂者，通倫理者也。〔……〕知樂，則樂於知禮矣。」<sup>29</sup>這幾句話的意思是說：音樂可通達倫理，如果能知道音樂，則可知道什麼是禮了。這裡所謂「倫理」和「禮」，指的是道德規範，所以這幾句話的意思等於是說：音樂可以引導人接受道德規範，這與康德所說「美的鑑賞可引人進入道德世界」的意義相同；尤其康德所說「美是道德善的象徵」，與《樂記》所說「樂者，通倫理者也」，幾乎是同一表達方式，不過《樂記》注重音樂之美，而康德只言及一般的美與道德的關係而已。

《樂記》又說：「大樂必易〔……〕樂至則無怨。」<sup>30</sup>這兩句話的意思是說：偉大的音樂，其節奏必然是簡易的；當音樂發揮到最高的境界時，可解除社會人民的怨恨。這兩種涵義，我們通過康德美學來解釋便清楚了。依照康德「無關心」的原理，不關心現實世界，美感才誕生。因此，愈是不關心現實世界，美感的表現便愈高；而「簡易」即是「無關心」之意，節奏愈簡易，即愈是「無關心」，則音樂之美的表現愈高，這就是「大樂必易」之義。康德認為：「美是道德善的象徵」，即「美」可引導人向善。當音樂之美發揮至至高的境界時，可引導社會人士向善；當全體社會人士都向善時，彼此自然沒有怨恨了，這就是「樂至則無怨」之義。

《樂記》又說：「樂也者〔……〕可以善民心，其感人深，其移風易俗。」<sup>31</sup>這幾句話的意義，與康德對美學所作結論，幾乎相同。康德認為：美的鑑賞可以引導人進入道德世界；今《樂記》所說「樂可以善民心，感人深，移風易俗」，正是此意。此

29 〔元〕陳澧：《禮記集說》（臺北：世界書局），〈樂記第十九〉，頁205。

30 同上註，頁207。

31 同上註，頁211。

外，《樂記》尚說有其他類似的話，如說：「樂行而倫清，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。」<sup>32</sup>這幾句話的意思是說：施行音樂的教化，可使社會人士遵行倫理，並使人耳目聰明，血氣和平，達到移風易俗、天下皆寧的境界。

從上所舉的幾個例子，可知康德美學與我們的《樂記》有相同的意見，即「美是道德善的象徵」；用《樂記》的話說，便是「樂者，通倫理者也」。我們通過美的鑑賞和創造作為引導，可以移風易俗，改造社會。今天我們的國家乃至整個世界，都陷於極度的紛亂和不安之中；我們要挽救社會的危機，端正人心，則提倡美的鑑賞和創造，將是必經之路。其次，我們今天研究哲學，應講求中西哲學之會通，可增進相互之了解。佛學中有「經」、「論」之分，中國哲學文字簡潔，是「經」的表達方式；西方哲學長於論證，是「論」的表達方式。中西哲學之會通，有如以「論」解「經」，有助於我們了解中國哲學之深義與高貴之價值，康德美學與《樂記》之會通，便是很好的例子。

---

32 同上註，頁 213。



## 附錄：康德的自我意識理論\*

Karen Gloy 原著、黃振華譯

### 一、哲學的兩種類型

哲學的理論，以及由此理論而來的類似的傳統，可分為兩種類型。其中一種類型，首先重視建立前提的問題，它認為哲學須保衛前提以抵抗外來的攻擊，而這種攻擊是前提自身的理論構想中無可避免地出現者。在這種類型傳統思想的束縛下，建立前提的問題永不會為了應用上研究的方便，而加以放棄。依照這種類型來討論哲學的，有柏拉圖主義及黑格爾主義。

另一種哲學類型，則在從事探究個別的問題，並把個別問題加以分析後再加以綜合。在這些個別問題的分析中，一般的前提自然會被帶進來，但最後又被遺忘。如要考察這種前提的根據，

---

\* 本文係德國海德堡大學哲學系教授 Karen Gloy 博士於 1983 年 10 月 14 日在國立臺灣大學所作學術演講之講詞，由黃振華教授依德文原稿譯為中文。

則只有在下列情形下有意義，即當它們要抵抗外來理論攻擊的時候。屬於這種類型的哲學，如亞里士多德主義、英國的經驗主義及康德哲學，尤其康德的自我意識理論為然。

雖然康德的自我意識理論，在西方思想史上最具有影響力的理論之一，而且毫無阻礙地向前進展，因為它促進了後來理念論思想家，如菲希特、謝林及黑格爾思想的發展。但是這種理論的本來意義，不能說是在康德哲學中的一種自我意識「理論」。在康德的著作中，只是有些地方或多或少地暗示出細節的問題，其中最富有啟示的地方，在於《純粹理性批判》第二版的先驗演繹部分，以及同書第一版及第二版的〈純粹理性的謬誤推理〉一章中。康德在這些地方的表現，毋寧是一位革新者，而不是一位解釋者。蓋因他對於機能分析的興趣，大於建立首尾一貫的系統的興趣。自我意識對於他來說，只有在下列情形下有意義，即這種意識對於建立對象知識及世界知識有用處，而非作為自我意識有意義。然而機能與自我意識，如果沒有本質的知識，以及關於自我意識狀態的知識，則它們對於建立對象意識所扮演的角色，是無法被理解的。本演講所要闡明的，是康德的「自我意識」理論，現在擬分兩個步驟進行：1. 闡明自我意識「為己存在」的狀態；2. 闡明自我意識與對象的關係，即它的知識論的效果。

## 二、自我意識的結構

康德的自我意識，表現為一種主動的和思想的自我關係，被稱為「自我反省」。它具有四個特性：1. 它表現為一種把握，而

不是一種自我直觀；2. 它顯示為一個自我論的結構，也就是自我性的結構；3. 它的特性是主動性和自發性；4. 它是依照自我反省的模式，而不是依照自我創造的模式而被設想的。下面我們對這幾點作較詳細的說明：

### （一）作為「我思想」的自我意識

自我意識被康德描述為思想的自我關係。自我意識本來具有多方面的關係，如理論的、實踐的、情緒的、直觀的、知性的及自願的關係等，例如自我情感、自我發現、自我直觀、自我把握、自我理解及自我決定等。康德則僅僅贊同自我思考的自我意識結構，即自我意識的理論的、思想的結構。基於這種理由，他用「我思想」及「我意識到我自己」兩個意義相同的名詞，來表達自我意識。

這種同義性是不明顯的，因為思想的本來意義是指「思想某物」，思想外在的或內在的對象，但不是「思想自己」；而在這裡，對象都是思想自己。在康德哲學中可遇見不少地方，把「我思想」及「我意識到我自己」作不同的運用。所以，康德在〈純粹理性的謬誤推理〉那一章（第一版頁 341，第二版頁 399）中曾說過：「我思想」是一切「一般概念的運輸工具」，並且「在一切思想中」出現，不管它所處理的是何種對象，或者是對象中的何種性質。在這裡，「我思想」的任務純粹是「思想活動」，作為思想的一種形式，而且，由於思想與判斷是相同的，也作為一般的判斷形式。這種「我思想」的作用，使海德格在其《存有與時間》一書中的解釋合法化，即思想是表象的形式結構，但不是一個被表象的東西（參見 Tübingen 1960，頁 319）。

在另一方面，康德哲學中又可找到證據，證明「我思想」不僅具有「思想某物」的簡單意義，而且具有「思考自己」的較複雜意義。在其中思想與被思想的東西是同一的，思想可作為被表象的東西，因而可作為單一的表象而出現。一個最為人熟知的地方就是在《純粹理性批判》的先驗演繹部分第十六節的開頭，在這裡康德說道：「我思想必須能陪伴我的一切表象；因為否則的話，在我之中被表象的東西，將完全無法被思考。」

「我思想」在這裡，由於下列二種理由，不可解釋為簡單的思想活動：(1) 思想，就作為判斷及依照各種判斷形式與直觀中的雜多相連結而論，必須為了構成對象的目的，經常及普遍地存在。它不僅能陪伴一切對象的表象，而且事實上經常陪伴它，在這裡「我思想」根本上是使對象的表象可能。(2) 如果要表達思想與直觀的關係的話，運用「陪伴」這個表達詞是不恰當的，蓋因這種關係對康德來說，是最先構成對象的經驗者。

這裡，「我思想」獲得一個可信的意義，即當它在反省的意義中被解釋為自我意識時，它的可能性便在一切的對象中同時被給與。「我」是「我思想」的意識，「我」思想此物或彼物，毋須在每一瞬間都要明顯地出現，只要能隱伏地出現，並且在任何有需要的時候能被說明就行了。蓋因在我們之中，沒有一個人會經常意識到「我」在感覺、思想、願望、意欲此物或彼物的。然而，我們可以合理地要求：此自意識潛存於我們之中，在任何時候都可以被現實化。

在《純粹理性批判》第二版頁 134 的附註中，我們可看出康德如何輕易地和輕率地把「我意識到我自己」與「我思想」或其他同義的概念混淆了。在這裡他說道：「所以，統覺的綜合統一是最髙點，我們必須把一切的知性運用，甚至全部邏輯學，以及

依照它，全部先驗哲學附著於其上；誠然，這個能力就是知性自己。」

實際上，這裡在「思想」及「自我意識」存在之處，便出現「知性」及「統覺」的概念。但是知性是思想的能力，而統覺一詞原從拉丁文 *ad perceptio* 而來，其意義是：把一個表象表象在另一個表象之上，因而是表象的表象；同樣情形，自我意識是思想的思想。無疑地，這裡兩個概念是同一的。

關於這方面的文獻是足夠的，即康德把兩個本來不同意義的概念連在一起：一個是自我意識，它具有自我關係的結構；另一個是思想活動，它的作用在於判斷，並具有意向性的結構，就是說，它與另一個判斷發生關係，並基於這種關係而成立。至於康德把自我意識與思想看作是同一的，並把自我意識看作是一個思想的自我關係，其動機何在？這個問題惟有在歷史上通過啟示來解答，即自近代的初期起（但中世紀的多瑪斯〔*Thomas von Aquin*〕已作了準備），都把自我關係的產生歸於較高的知識活動，如理性、精神及思想等。然而除此之外，尚有一個客觀的論證，即思想對於康德來說，是一個推理的原理，它的主要效用在於分離與連結。但是，連結經常是不同種類的連結。康德的基本論題是：思想基於雜多的綜合統一。又作為一個自我關係的自我意識，是在兩個不同的關係物間的一種關係，因為在自我意識中，「我」分解為主體及對象，即意識者及被意識的東西（思想者及被思想的東西），雖然兩者也構成了統一。這種在我之中的內在雙重性及差異性，只有通過像思想那樣的推理的原理作媒介，才能達到我的統一。

## （二）自我意識的自我論結構

康德自我意識理論的第二個真理標準，是他的自我論的（自我性的）結構，這種結構在外表上，以及在「我思想」與「我意識到我自己」的措詞上，已變得明顯。這種自我性，把康德的理論和一切非自我論的理論區分開來。非自我論的理論把自我意識或思想，理解為無我及無主體的意識，有如近代布倫塔諾（胡塞爾的老師）在其所著《從經驗觀點看的心理學》一書中所主張者，又如胡塞爾自己在其所著《邏輯的研究》一書第一版中所表達者。又或者，非自我論的理論把意識解釋為由意識的情狀及先行的例證所產生的結果，就是說，是一種心理的歷程，這種歷程被用「我」的名稱加以裝飾罷了，如休謨、詹姆士、胡塞爾及沙特等人的主張，所謂江河巨浪的模式便是。與這些理論相反，康德把意識或思想歸於「我」，並在原則上把自己與笛卡兒的傳統「我思」或「我思想」排列在一起。

在根源上，這樣的一個理論定位於本體與屬性的模式上面，依此模式，「我」的職責便是作為各種性質與行動的擔負者和佔有者。誠然，康德反對這種根源上的解釋，笛卡兒在其主張兩個獨立本體（廣延的及思想的本體）的理解中，即採取這種解釋；今康德則採取批判的超越立場，因為依照康德的知識論，必須每一個假定（如思想本體與其絕對單純性、不可分性及不可滅性的假定等），都要在經驗上獲得證實。一個實在的靈魂本體，可以在邏輯上無矛盾地被思考，可是在直觀中不能顯現；因為無人願意主張：在任何時候，在實在的世界中，曾經發現過一個單純的、永久的靈魂本體。凡在我的直觀中所遇見的，經常是物質的、廣延的、可分的及可組合的本體。一切在「本體與屬性」的

本體論模式的批判面前所餘留下來的，是純粹的邏輯的主詞與賓詞的模式，依此模式，「我」只是邏輯的主詞，不是實在的擔負者（托子）。這個「我」對康德來說，是不可放棄的，而且在每一個思想及判斷的活動中出現的。

又「我」作為主詞，尚且通過一系列的性質而被決定，對於這些性質，康德在〈純粹理性的謬誤推理〉一章中，有系統地加以追述。主體的統一，即量的、數的統一，屬於這種性質。在一切思想及判斷中，主體是一個，而且，如果所遇見的眾多的表象能夠被連結成統一的話，則主體必須是這個主體。因為一個在意義上組合的統一，要求一個單一的「我」。茲舉一例以說明之：如果一句話中的諸字，或者是一個旋律中的諸音，分給許多知覺的主體，而不是一個單一的主體，那麼，一句話或一個旋律永不會被了解。所以，對象的統一，提供康德以論證，把思想及意識中的「我」，解釋為與表象的多數性相對立的統一者。

此外，作為主體的「我」，尚具有同一性的特性。同一性的意義基於人格在時間中的普遍的持續。如果在立體的數的同一中，關於表象的複雜性的主體統一，僅在單一的瞬間者，則這時的主體統一，便與複雜性一齊超出時間之外。因而「我」與自己在不同的時間中能夠同一，便需要「我」的永恆性與連續性。把「我」拯救出時間之外，尤其在絕對的無意識狀態之外，例如無夢的睡眠、神智不清、昏迷，經常是肯定一個同一的持續的「我的實體」之最強有力的論證。

### （三）自我意識的主動性（自發性）

康德的自我意識理論的第三種標誌，是它的主動性和自發

性。在自我意識理論的歷史中，康德的理論表現出一種新的東西，即把自我意識看作為一種主體的、動態的自我關係，即是自己關係自己的自我關係；不像其他的理論，把自我意識看作為靜止的、靜態的自我關係，即自己被關係的自我關係。對康德來說，自我意識是一種反省活動。

什麼動機使康德採取這種新的意義？我想指出兩個動機：

(1) 自我意識在我們之中不是經常出現的，而是必須由我們產生出來的，它的完成必須寄望於我們自己。這種產生過程，是先從外在世界轉移過來對向自己，再產生自我意識。這個過程是一個公設，這個公設在我們之中好像在對我們呼喚：「你要意識到你自己！」這種呼喚只有當自我意識尚未出現，而有待產生的時候，才有意義。

(2) 第二個動機則與康德對思想的特殊解釋有關，而且依照思想與自我意識的同一性，乃從思想轉移到自我意識上來。對康德來說，思想即是判斷，判斷在最簡單的場合中，基於主詞與賓詞的連結。然而連結是一種行動，一種活動。至於涉及思想的特殊解釋，需要依靠確定的前提者，則毋須故意加以強調。它一方面先行假定一種材料給與思想作加工之用，另一方面，這種材料又是一種不同種類的、散漫的、原子化的雜多物，此種雜多物為了對象知識的統一，必須加以綜合。依照這種知識論的解釋，康德把自己在歷史上排列在英國洛克和休謨的經驗論的傳統上。經驗論的意見認為：知識建立在原子的感覺材料的連結上面，而康德則在連結之上再加上主動的意義。

把自我意思描寫為主動的原理，揭開了一個對於自由哲學有趣的遠景，此種遠景不僅對於康德，而且對於服膺康德哲學的理念論者，都有意義。它使結構的類比，甚至使自我意識與自由意

識的同一性能得到了解。因為若自我意識指的是主動地自己關係自己，而自由指的是自我決定，那麼，這裡便顯出兩個概念在結構上的平行性，乃至於完全一致。為使這種一致能被了解起見，必須要先充實某些先行假定。

康德的「自由」概念，超出我們普通的表象之外。在正常的方式下，我們考慮自由是道德行為的先行假定，不論是道德行為或違反道德的行為，都是如此。因此，自由只有在須負義務的責任，以及實行義務的先行假定已經存在的時候，才有意義。如果一個人完全受外來的限制所決定，而自己對於贊成或反對一件事毫無能力，則這個人不可能有義務，因而也沒有自由。我們的普通的「自由」概念之特性是：(1)「不受決定的自由」，即不受外來決定的自由；(2)「決定的自由」，即依道德法則決定行為的自由，這些法則當然是「由外面」給與我們的，我們對於它是有義務的。

康德的「自由」概念則與上述的「自由」概念有別，尤其第二點為然。實際上，對康德來說，自由是「不受外來決定的自由」，以及「依照道德法則行為的自由」，但是這種道德法則存於自己之中。自由不僅被理解為自動的原理，即作為原因性的原理，此原理乃從自己出發而使事物開展者；而且同時被理解為在形式上（雖然不是在內容上）的構成原理。自由本身包含規範，這種規範通過行為來實現。它不從外面接受法則，而是自己在行為中及通過行為來產生法則，因而由無上命令來產生法則。這個無上命令說：「你要這樣行為，使你的意志的格律在任何時候同時作為普遍立法的原理。」就意志是自由的而論，它本身已具有法則。所以，自由不是指毫無限制的放縱，而是指對內在法則的遵從。自由是受規則限制的自由。

自由指示出下列兩種標誌：(1) 原因性的標誌，所謂原因性，是指一種從其他事物中解放自己，並把自己置放於自己之前的能力；(2) 立法的標誌，立法是指在行為中自我決定並依照規則規制自己的能力。就自由指示此二種標誌而論，它便顯示出一種與自我意識完全相應之處。因為自我意識在反省的活動中，同樣是從其他事物中解放自己，並且轉向自己，而且在思想的活動中，依照規則建立統一的原理。這樣的思想也含有依照規則的主動性意義在內。自我意識與自由在結構上的平行，必須提出兩者間的關係問題，並且進一步提出理論哲學與實踐哲學的關係問題。康德曾經把各種可能性加以討論，但最後未決定一種確定的可能性。計有三種在原理上的可能性，其表現如下：

第一種可能性是指自我意識具有優越性，而自由被看作是引申出來的。至於理論哲學與實踐哲學的關係則是：實踐哲學是理論哲學的結果，道德法則在這裡表現為理性規則所要求的一種應用而已。第二種可能性則與此相反，這種可能性把理論哲學看作是實踐哲學的結果。自由在這裡的效用，有如理性系統的拱心石，哲學在自由之中完成。第三個可能性是指自我意識與自由同時發生，因而理論哲學與實踐哲學也同時發生。自我意識在這裡證明自己同時就是自由意識，反之亦然。對於這種可能性，康德只是作了暗示，但是後來的理念論者，尤其是菲希特，卻把這種可能性實現了。他比康德更加強調自我意識活動的特性，因而強調自我意識與自由的同一性。為了達到這個目的，菲希特以創造的定理來代替康德的反省定理。「我」在菲希特之中不再被認為是先行被給與的東西，以及只是回歸自己的東西，而乃被認為是一種根本上創造自己的東西。因此，菲希特的格言是：「我設定自己，即有如一個創造之神創造自己。」這表示出自我意識與自

由和自律具有同樣的結構。

#### （四）作為反省的自我意識

康德自我意識的第四個標誌，是以反省的模式，而不是以創造的模式來作為自我意識的特性。這裡自我意識被解釋為自我關係，在這種關係中，它從自己出發，又回到自己。這種特性是：「我」被看作是已經先行給與我們的（即被發現的）東西，「我」在反省的活動中，只是回歸自己，而不是創造自己。

依照反省模式來解釋自我意識，是最古老而對我們又是最熟識的一種解釋。這種模式在一個簡單的思考中便很明白。自我意識是如何出現的呢？很明顯的是通過下列情形而出現的，即當我們脫離經常接觸的外在世界而轉向自己時，我們的對象便不再是外在世界，而是內在在世界，即自我主體。這種回歸自己的意識之光，或意向之光，是依照物理學上的光線反射模式來說明的。物理學上的光線從一個光源出發，照到對面的牆上，再折返自己的身上；現在由主體出發的意識之光，也是經由外在對象之曲折，再折回自己身上。

反省模式有其好的和合法的意義，當它用來討論和解釋一個已經存在、但卻不清楚並且模糊的模式的時候，反省要先行假定被反省者的存在，在我們的場合中是先行假定自我意識的存在。它不宣告存在，但卻使存在明朗化。

如果要說明在反省中自我意識如何出現，有如在康德哲學中所要求的情形，那麼就會遭遇到不可克服的困難。其中關係到自我意識的循環結構問題。這種循環的基本思想是：一個自我意識在自我的回歸中應該說明自己者，卻在說明之中先行假定了自

己，因而遭遇到需要證明其根據的困難，在其中，需要說明的卻已先行進入了說明之中；沒有說明自己，卻脫離了自己；沒有進入自己，卻使自己在循環之中打轉。這種基本思想，康德曾用各種方式加以說明，現在我想對其中一種作較詳細的探討。

這種說明方式是一般的方式，它的發展不受它所處的範圍所限制，即不受康德的知識論所限制。在〈純粹理性的謬誤推理〉一章中（第一版頁366），康德說道：

由於我在諸表象的交互關係中，只觀察我自己，沒有其他可與我比較的相關物，而只有我自己，以及我的意識的一般條件，因而我對於一切問題只有一個重複的相同回答，即把我的概念及它的統一，置放於作為對象而屬於我的各種性質之中，而這要先行假定人所要知道的東西才行。

如果我想問：我是誰？那麼，這個發問只有當我宣告已被知覺的諸性質，已經是我的性質的時候才行。如果我問這種宣告的合法性，那麼我只能用下列方式來建立其合法性，即推卸責任，說這些性質已經知道是我的性質了。我必須把我自己作為比較的關係點，這種比較的作用，在於對我自己說明我是通過何種性質而被下定義者，而且事實上必須先行假定我所要知道的是什麼才行。這裡顯示出「我」在嘗試把握自己的時候，經常陷於循環的圈子中打轉，因為它在這種嘗試中經常先行利用它自己。這種循環在知識論上是無可避免的。

這種循環的結構，到了最後，由於菲希特的引發，超出了康德哲學之外，而以創造的模式來代替反省的模式，在其中，「我」自己產生自己，而不僅是作為既與的我來反省自己。黑格

爾則再回到菲希特以前的立場，在自我意識的分析中重新與康德相結合。

### 三、自我意識和它的對象關係

上面所講的，純粹在展示自我意識的本身，分析它的內在結構，並指出它的困難，此種困難使康德的說法捲入糾紛之中。現在我們要進而討論第二個問題，此問題在上面開始時業已提出，即自我意識與對象意識的關係呈現問題。

康德指出：「我思想」是哲學的「最高點」，「我們必須把一切知性運用，甚至全部邏輯學，以及依照它，先驗哲學必須附著於此最高點上」（《純粹理性批判》第二版頁 134）。康德這一段在〈範疇的先驗演繹〉第十六節中所說的有名的話，可作如下的解釋，即自我意識扮演哲學最高原理的角色，從這個原理中，第一步，在所謂形而上的演繹中，引申出思想及知性的形式，即所謂範疇；第二步，在所謂先驗演繹中，展示出知性形式與感性直觀的關係。這樣一來，自我意識成為一種演繹的根據——世界存在及解釋世界的根據。

為了更確實的了解在康德哲學中，自我意識對於世界知識和對象知識所具有的意義，以及所能到達的範圍，我們必須把關於自我意識和對象意識的關係狀態，所可能想像得到的各種解釋方式，儘可能地想像出來。我個人認為至少有三種解釋方式是可以想像的：

(1) 我們可以表象出，自我意識與對象意識可以相對地獨

立存在，而只有在一種依從的關係上彼此才有關係，這種關係是對象意識依靠自我意識的關係。抱這種想法的哲學家是笛卡兒，在笛卡兒的哲學中，「思惟者」(res cogitans)及「廣延物」(res extensa)被看作是兩個獨立的存在領域。但是「思惟者」是居於統治地位的；「廣延物」及建立於其上的對象知識，在這裡只屬於一種依靠自我知識的依從關係。依靠這種構想，世界知識只有從自我知識的方法學上出發，才能成立。我們可把這種構想稱為方法學的理念論。

(2) 如果我們對於這種思想採取嚴謹的態度，即自我意識不僅具有從方法學上出發的原理的地位，而且具有形上學上的演繹根據的地位，那麼我們便可獲得形上學的理念論。但是這裡有兩種理念論須加分別：一是形式的理念論，二是物質的理念論。如果我們把自我意識只看作是形式的演繹原理，即從其中可引申出對象的形式的演繹原理，那麼，我們便可獲得第一種理念論。依此構想，則對象及世界的知識只是「我」的形式上的產物，對象知識只是在形式上依靠「我」，而對象自身的物質則必須自行給與我們。

(3) 物質的或絕對的理念論，則更進一步採取世界物質創造的意義。如果我們嘗試把康德哲學排列在理念論各種可能性的系統中，則只能把它安排在形式的理念論之中。康德哲學是先驗哲學，它展示出我們的知識可能性的形式條件。自我意識作為一個對自己的思想來說，對於康德只是一個沒有內容的空的形式。它只提供對象的一般形式，在此形式中對象被認識，而思想的內容則必須從外界提供。由於「我思想」經常是「我思想某物」，在其中思想關係到一種對象，而這對象又不能由思想自己產生出來，而必須另外提供。提供材料的能力是感性直觀，它是一種接

受的能力，接受已給與的東西。這裡正是在思想能力之旁，有系統地引入感性直觀的必要之處。就直觀能提供知識的材料而論，它證明自己是一個補充的能力。

理念論的哲學就從這個地方著手，超越康德；因為「我思想」對於理念論，不僅是一個連結外在材料的空的形式，而且是一個在自己之內發現材料的形式。理念論訴諸自我意識之結構來建立這種觀點，在這種結構中它看見兩個關係物間的關係，此二關係物雖然構成了統一性和同一性，但又因此而構成一個內在的雜多性。在自我意識中，「我」把自己分裂為主體及對象，因而分為兩個不同的部分，然而二者卻又是同一的。由於自我意識已經蘊含一個雜多性，它不僅能提供一個形式的，而且能提供一個物質世界的演繹根據。這種思辯的高度，最先由菲希特及黑格爾到達，當他們把先驗的——批判的——自我知覺，提昇至先驗的——思辯的——自我知識的時候。對他們來說，「我思想」不再僅是一個關係到直觀的空的 思想形式，而且是一種東西，它恰好連結了思想和直觀。由於「我」在自我意識中自行分裂為主體及對象，它便進入了雜多和物質之中；又由於它在這種把自我分而為二，以及在二者的對立性之中自己抵消自己，它又回到了原始的統一之中。這種回歸的自我意識，理解自己為我與對象、形式與內容、單一與雜多、思想與直觀的原始的統一。

若把康德的自我意識理論的各種結果綜合起來，那麼它顯出矛盾。一方面康德關於理論的傳統方向，堅持古代流傳下來的表象，例如自我意識的反省結構便是；另一方面他又引進了根本新生的幼苗，以及一系列豐富廣大的思想，例如主動性的課題便是。此種主動性把自我意識帶至自由意識的邊緣。他的後繼者都能承受這些課題而加以完成。康德自己的理論，保留為一個古代

與現代、繼承與未來發展的混合，有如他自己在哲學史中，站在兩個世界的中間，採取中間的地位一樣。不管一切的進步，他對於自我意識的理論，有如對其他理論一樣，停留在半途中，把完成的責任交給後來的理念論者。