康德的知識原理之檢討

孫振青

（作者爲本校哲學系專任教授）

摘要

康德之知識原理包括十條。最普遍者兩條：一爲分析判斷之最高原理，一爲綜合判斷之最高原理。次普遍者依照分量、性質、關係、形態，分四大類，其中涉及關係者最爲重要。這些原理之主要特徵在於其先天性；其主要功能在於幫助悟性形成普遍判斷，而建立科學知識。本文試圖以清晰可讀之文字闡明原理之意義，然後加以檢討。筆者確信康氏之原理論具有重大意義與貢獻，其先天學吾人應該接受。不過檢討中更指出有些地方宜加修正。修正之重點，簡言之，在於指明客觀性所扮演之角色，而提高客觀因素之地位。此外關於「現象與本體之區分」中所含之矛盾，筆者提供了一個較新的解釋，以向學者請正。

康德在「純粹理性批判」（Kritik der reinen Vernunft; Critique of Pure Reason）中，首先討論了感性的純粹直觀（時間與空間），然後討論了悟性的先天範疇。悟性的範疇與感性的直觀互相配合，才能形成知識之「對象」。關於對象之判斷即是知識。

現在，這兒有兩個問題需要解決。一個是將範疇應用於直觀或表象之前，尚需要那些條件？另一個是，悟性作判斷時需要那些先天原理？另一個附帶的問題是，現象界與本體界之區分是否合法？以上三個問題是康德原理論的主要內容。

本文的研究方式，一方面是敍述，一方面是檢討。但是我們的重點更在於檢討，不過，我們的檢討決不只是消極的批評。

事實上，筆者對康德的哲學是非常尊重的。他的批判系統對知識論，道德學，和美學，皆有極大的貢獻。但是尊重不等於盲從。在接受一個人的系統之前，需要加以評估，甚至修正，這乃是本文中檢討的意義之所在。

一、圖式論

康德說，若要把一個範疇應用於直觀或表象，此直觀或表象必須與範疇相似。但是悟性的範疇（純粹概念）與感性的直觀不相似：範疇是普遍的模式，而直觀則是具體的、個別的、雜多的表象。所以必須有一個「第三者」，亦即一個媒介，它一方面類似範疇，另一方面又類似直觀，因而可以作爲兩者之間的橋樑。這個媒介即是「先驗的圖式」（transcendental schema）。

此先驗的圖式，就其爲比較普遍的先天模式或規律而言，接近範疇。就其爲時間的先驗決定而含括於一切經驗直觀之中而言，接近直觀。事實上，先驗的圖式即是低於範疇而高於空間及時間的純粹概念。它們能够使普遍的範疇較爲具體化，又可以使具體的直觀較爲普遍化。因此它們很適合作爲兩者的媒介。

圖式不同於圖像（image），後者是具體的像，前者則是用以形成圖像的規律，譬如圓形。圖式是純粹想像力的產品，是先天的，圖像是再造的想像力的產物，是經驗的。透過圖式而形成了圖像，即成爲範疇的直接材料。

圖式與時間的關係十分密切。圖式是關於時間的先驗決定。據此可以了解，圖式與現象具有密切的關係。因爲一切現象皆通過了時間。

在建立圖式表時，最適當的秩序即是範疇表的秩序。因爲圖式與範疇是彼此相應的。現在就根據這項原則開列圖式表如下。

「分量」的圖式是「數量」。數量是一個一個的單位連續相加的表象。而連續相加必須在時間內完成。所以在時間內的連續構成數量的圖式。

「實在性」的圖式是事物在時間內連續地、一致地發生。

「虛無性」的圖式是事物在時間內的消滅。

「自立體」的圖式是事物在時間內的常住。

「因果性」的圖式是事物在時間內依照一定的規律連續發生。

「共通性」或「相互性」的圖式是各自立體依照一普遍的規律在時間內的共存。

「可能性」的圖式是表象與時間條件之符合。例如，互相矛盾的特性不能同時存在於同一物中，它們只能先後存在。

「存在性」的圖式是事物在一定的時間內存在。

「必然性」的圖式是事物在一切時間內都存在。

綜觀以上的圖式表，可以發現：

「分量」的圖式是我們在時間內逐漸認識對象的過程。

「性質」的圖式是時間的充實或不充實。

「關係」的圖式是知覺（表象）依照一定的規律在時間內的互相結合。

「形態」的圖式是一對象是否並如何存在於時間之內。

以上四類圖式，第一類涉及時間的系列。第二類涉及時間的內容。第二類涉及時間的順序。第四類涉及時間的範圍。

根據上述的討論，康德作了下面的結論。既然悟性的純粹概念除非經過圖式不能認識對象，而圖式是屬於經驗界的（屬於時間的），那麼純粹概念的應用單單限於可能的經驗，而不能涉及超經驗的事物（物自身）。

嚴格地說，圖式不是別的，乃是與範疇相對應之感覺界的先天概念。它們一方面有助於範疇的應用，另一方面又限制了範疇的應用。這卽是圖式的主要功能和意義。

檢討

一、有些註釋家（如施密特・華爾士（W.H. Walsh）指出，理性批判本來就不易讀，而圖式論尤其如此。這個批評大致

是正確的。本來圖式類似概念。然而書中只提供了一些定義，而這些定義完全不像概念。同時康德又說，它們也不是圖像。因此我們幾乎看不出它們究竟是什麼。我們只能籠統地重複康德的語言，稱之爲想像力用以製造圖像的規律或模式。

二、華爾士雖然對圖式論有所批評，但是他大體上承認圖式的價值。同時他進一步指出，對於圖式的討論，不限於康德一人。經驗主義者也有類似的理論。他說「康德的問題：我們能够將某一概念圖式化嗎？」跟「休謨的問題：此一觀念導源於那個印象呢？」彼此是很接近的。（註一）。因爲他們的問題基本上是相同的：概念與經驗彼此有什麼聯繫？並如何聯繫？

三、不過，華爾士等評論家似乎完全忘記了或忽視了亞里斯多德的心理學。這倒是非常奇怪而出人意料的事。亞里斯多德清楚地指出，悟性的抽象作用是以想像力所形成的圖像（Phantasma）爲直接材料。而想像力的圖像則是根據感官所提供的印象而形成的。所以想像力乃是悟性與感覺印象之間的媒介。

悟性之需要想像力的媒介，其理由有二。第一，感覺印象流動不居。當感覺對象不在眼前時，感覺印象亦往往消失不見。這些印象需要想像力的再造。第二，感覺印象是具體的、雜多的。想像力則可以掌握並保留衆多具體印象的類似性。這個類似性才是抽象作用的適當材料。

康德的圖式論似乎是以亞里斯多德的心理學爲依據。而康德所謂的「圖式」即是想像力據以形成圖像的先天模式。這一點則是亞里斯多德所未注意的。

四、在圖式論中，康德單單強調時間關係，而忽略了空間關係。事實上，範疇的應用範圍不限於時間關係，而且包括空間關係。具體而言，一切外在現象皆具有空間性及時間性。凡涉及這些現象的圖式，不能不涉及空間。而康德竟然不提空間這回事，這是不可理解的。

五、圖式是想像力的先天模式。因此圖式論相當於圖式之形而上的演繹，以及感性的純粹直觀論。就此意義言，圖式論似應放在「概念之分析」中，而不應置於「原理之分析」中。

不過，康德將圖式放在「原理」中來討論，也是有理由的。因爲，討論範疇時，他所關心的只是範疇的發現及其客觀有效性，而原理論則是關心範疇的「實際應用」。範疇的實際應用，首先必須通過圖式，使其接近直觀，而能够形成經驗概念。然

後再依照原理而形成判斷。所以「原理之分析」這一部分所關心的是「如何」將範疇應用於直觀，以及根據「那些」原理而形成普遍判斷。康德之所以將圖式論放在原理部分來討論，其用意大概如此。

六、既然範疇的數量不易確定，因此圖式的數量也無法確定。如果範疇的數量有所增減的話，則圖式的數量亦必隨之增減。

七、依照我們的看法，圖式的數量並不重要。重要的有兩點。第一，在認識過程中，想像力扮演着必要的角色，它對知識的建立具有極大的貢獻。第二，想像力之能够掌握印象的相似性而形成高一級的圖像，則它必然擁有「先天的模式」。此種情形跟感官擁有感官的模式，悟性擁有自己的範疇，是同樣的道理。所以康德關於圖式的理論基本上是正確的。即使在細節方面有欠完美之處，那也沒有太大的影響。

二、原　理

上面的圖式論是探討應用純粹概念的普遍條件。圖式即是那些條件。如今討論應用純粹概念時所依據的先天原理。

在尋找原理時，最自然，最妥當的線索是範疇表，因爲不同範疇的應用必須依照不同的原理。範疇與原理應該是彼此相應的。否則的話，科學知識無法建立。

「先天原理」的意義有二。其一，它們是其他判斷的依據。其二，它們是最高、最普遍的先天知識，除此之外，沒有更高，更普遍的先天知識了。

這兒要討論的原理只是與範疇相關的，而不涉及感性的模式。並且它們只能適用於現象界，而不能適用於物自身。換言之，透過先天原理而建立的知識，都是關於現象的知識。同樣，這兒也不討論數學原理，因爲數學原理導源於直觀，而非導源於範疇。

本節的討論是以綜合原理爲主。不過，分析原理也要附帶地加以討論，爲的是在兩者對比之下，綜合原理的性質便會更清晰地呈現出來。

一切分析判斷之最高原理（註二）

一切判斷皆有一個消極的普遍條件或判準，這卽是，不可自相矛盾。凡是自相矛盾的判斷，必然是假的。這個普遍條件或判準稱爲「不矛盾原理」（亦稱矛盾原理）。其程式爲：「一物之矛盾謂詞不能屬於此物。」

這條原理，除了作爲一消極的判準之外，亦有其積極的應用。這卽是，因了這條原理，我們確知，在一切分析判斷中，凡主概念所含蘊的特性，都可以肯定，凡與那些特性相反者，都可以否定。

不矛盾原理只是一切分析判斷之最高原理，而不能應用於綜合判斷。綜合判斷的成立或不成立，並非決定於不矛盾原理。不過，既然不矛盾原理是絕對不可侵犯的，因而任何綜合知識也應該小心而不要觸犯它。

依照康德，不矛盾原理是分析的，而非綜合的；是邏輯的，而非本體的，只能適用於思想界，而不能適用於存在界。

接下去，康德對傳統的不矛盾原理作了一些批評。他所引用的傳統程式爲：「一物不能在同一時間存在又不存在。」對於這個程式，康德指出了下面各點。

㈠「不能」一語是多餘的，因爲命題本身的性質是自明的。

㈡不應該加上「時間」的綜合因素。不矛盾原理是絕對普遍的，不應受時間關係的限制。

㈢傳統程式所禁止者是謂詞與謂詞之間的矛盾，亦卽一物之「存在」與「不存在」。然而不矛盾原理所要禁止者是謂詞與主詞之間的矛盾。例如，「有一個人，他是有學問的，又是沒學問的。」在這兒「有學問的」與「沒學問的」兩個謂詞互相矛盾。若要使這個命題成立，必須加上「不能同時」。但是如果我說：「沒有一個不學無術的人是有學問的，」在這兒「不學無術的人」是主詞，「有學問的」是謂詞。其矛盾是主詞與謂詞之間的矛盾。這個命題是分析的。不管同時或不同時，它都成立。

基於上述的理由，康德不接受傳統的程式。

檢討

一、康德指出，人類悟性，除了具有先天範疇之外，並具有若干先天原理，作爲經驗判斷的基礎，這是極爲正確的。因爲悟性的原理是普遍的，必然的，它們既不能由經驗而得，也不能由經驗證明。它們是悟性自身所擁有的。換句話說，它們必須是先天的。

二、先天原理與先天範疇相呼應，這是最自然、也最合理的解釋，普遍知識的成立卽是最佳的證明。唯有原理與範疇互相配合，才能形成普遍而必然的判斷。

三、我們對原理的看法，跟對範疇的看法是前後一致的。這卽是，原理不只適用於現象界，而且適用於本體界。本體與現象的關係就是體與用的關係。體與用是不能完全分家的。現象不是別的，就是本體透過主觀模式而呈現於吾人意識面前之像。現象的內容是以本體爲依據。所以現象在某種程度上代表本體。同時，本體界具有與原理相應的法則，稱爲自然法則。換句話說，先天原理與自然法則是同一的，它們以普遍的方式存在於悟性之中，支配着悟性的思考，同時又以具體的方式存在於萬物之內，支配着萬物的存在及活動。

四、數學是一個概念系統。數學知識爲先天綜合知識。既然先天原理是一切普遍知識的基礎，因此也是數學知識的基礎。康德謂原理之分析不直接涉及數學原理，這個話是不正確的。數學不單單以直觀爲基礎，而且以範疇及原理爲基礎。

五、關於不矛盾原理，康德之不能接受傳統的程式，這是很容易了解的。傳統的程式不但涉及思想界，而且涉及本體界。康德的程式只涉及思想界，而不涉及本體界。這是兩個程式的主要區別。換言之，傳統程式所涉及的範圍比較廣，康德的程式所涉及的範圍比較狹。傳統程式，就其涉及存在而言，非加上「同時」這個條件不可。如果我說：「一物不能存在又不存在」，這個命題根本不能成立，因爲一物能够在某一時刻存在，在另一時刻不存在。爲此我們必須說：「一物不能『同時』存在又不存在。」

康德的程式一方面不涉及本體界的存在，另一方面是分析的。所以不需要加上「同時」。

一切綜合判斷之最高原理（註三）

關於先天綜合判斷的問題，乃是理性批判的核心問題。先天綜合原理是一切先天綜合判斷的依據，所以它們的地位十分重要。

先天綜合知識之能夠擁有客觀實在性，亦卽能夠與對象發生關係，因而取得意義，在於有對象以某種方式呈現於吾人面前。否則的話，我們的純粹概念便沒有任何內容，亦卽空虛的。藉着純粹概念，我們固然能夠思考。但是在這樣的思考中，我們一無所知，我們只是拿表象作遊戲而已。

我們說對象「呈現」，意思是說，對象之表象在現行的或可能的經驗中呈現出來。離開了經驗，對象是無法呈現的。就連空間與時間也是一樣。縱然它們的概念完全是先天的，絲毫不含有經驗的成分，然而它們必須能夠應用於經驗對象，與經驗對象配合，否則的話，它們便沒有客觀效用，亦卽毫無意義。它們的表象只是一些圖式，常常與再造的想像力（reproductive imagination）保持聯絡。這再造的想像力能夠回憶並集合過去的經驗對象之表象，而使其再現。如果離開了這些經驗對象的表象，它們便沒有任何意義。時空概念是如此，其他任何先天概念都是如此。（註四）

因此，經驗的可能性（The Possibility of experience)乃是使一切先天知識具有客觀實在性的唯一基礎。但是，經驗是建基於現象的綜合統一。沒有綜合，卽沒有知識，而只能有一堆雜亂的知覺。這些雜亂的知覺毫無條理，因而不能符合統覺的先驗統一。所以經驗之成立必須依靠先天原理，亦卽統一現象的普遍規律。同時，這些先天原理的客觀實在性必須常常能夠顯示於經驗之中。如果沒有這層關係，則先天綜合原理卽毫無意義。因爲，如果沒有經驗對象，則統覺的綜合統一無從展示純粹概念的客觀實在性。

在綜合判斷中，我們能夠先天地，亦卽不求助於任何經驗，認識一般空間的許多特性（純粹內容）以及創造的想像力（Productive imagination）所形成的種種形象。雖然如此，卽使是在這樣的純粹知識中，我們也必須視空間爲現象的條件，而現象是構成外在經驗的材料。所以，純粹的先天綜合判斷至少間接地涉及可能的經驗。先天綜合判斷的客觀效用卽是以可能的

經驗爲基礎，並且單單以它爲基礎。

既然唯有經驗的綜合知識能够賦予非經驗的綜合知識以客觀實在性，那麼這非經驗的綜合知識之能够擁有眞理（亦卽與對象相符），也只是由於它含蘊着一般經驗之綜合統一所必需的條件。

基於上面的說明，則可形成一切綜合判斷之最高原理如下：「一切對象皆在一可能的經驗中受制於雜多直觀之綜合統一的必要條件。」這卽是說，先天綜合判斷之爲可能，在於我們能够使先天直觀的模式條件、想像力的綜合，以及先驗統覺的統一與可能的經驗發生聯絡。換句話說，「經驗之可能性」的條件，卽是「經驗對象之可能性」的條件，並且也是爲了這個原故，它們才具有客觀效用。

檢　討

以上先天綜合判斷之最高原理乃是整個分析論的一個提要。分析論的主要問題是，先天綜合知識如何可能。而這條原理卽是指出先天綜合知識的主觀條件及客觀條件，並且肯定，唯有在這些條件之下，先天綜合知識方爲可能。

這條原理是康德哲學所獨有的；不見於傳統哲學。

純粹悟性的其他綜合原理（註五）

依照範疇表的次序，純粹悟性的其他先天綜合原理分爲四類如下：

㈠直觀之公理（Axioms of intuition）

㈡知覺之預料（Anticipations of perception）

㈢經驗之類推（Analogies of experiencc）

㈣一般經驗思考之設準（Postulates of empirical Thought in general）

以上前二類涉及直觀，稱爲數學原理；後二類涉及對象的存在，稱爲力學原理。分別討論如下。

(一)直觀之公理（註六）

原理：一切直觀皆爲擴展的量

證明：現象中含有直觀因素。直觀發生在空間或時間之中。凡發生在空間中的直觀皆有廣度，凡發生在時間中的直觀皆有長度。因爲這樣的直觀首先預設了許多部分的存在，部分的連續相加，形成整體。所以說，一切直觀皆爲擴展的量。例如，當我設想一條直線時，我必須在思想中把它劃出，從一點開始劃到另一點。同樣，當我設想一段時間的時候，我必須設想從某一時刻到另一時刻。換句話說，直觀是經過一番綜合作用而完成的。

既然一切現象中皆含有直觀，因而一切現象皆含有擴展的量。

數學（幾何是關於空間的數學）即是以此原理爲基礎。

上述的證明可以簡化如下。關於現象的直觀都發生在時空之中。所以一切現象皆具有空間性及時間性。凡具有空間性及時間性者皆有廣度。所以一切現象皆有廣度。

檢討

在論證中，康德假定，我們唯有通過部分的連續相加才能認識整體。這個觀點不正確。我們對於整體的直觀並非常常需要通過部分的連續相加或集合。

不過，即使部分的連續相加這個觀點不能成立，那並不影響證明的力量。因爲它是以現象所含的空間性及時間性爲基礎。

(二)知覺之預料（註七）

原理：在一切現象中，作爲感覺對象之實物具有強弱的量，亦即有一程度。

證明：知覺即包含感覺的經驗意識，其對象爲現象。現象中含有質料（matter）。質料指涉着存在於時空中的對象。

現在，由經驗意識轉變爲純粹意識（感覺對象逐漸消失，而只剩下關於時間之雜多體的純粹意識）是可能的（註八）。反過來也是一樣，也能夠由純粹意識而產生某種程度的經驗意識（感覺）。

感覺並非客觀表象，並且不涉及時空的直觀。因此感覺本身沒有擴展的量，而只有強弱的量，或程度。如今，在感覺對象中必須有與感覺的程度相應的力量。因此，既然感覺行爲具有強弱的量或程度，那麼感覺對象或實物亦必具有強弱的量或程度。

感覺對象是後天的，本是不可預料的，但是，既然感覺之具有某種程度的特性是先天的，可以預料的，因而感覺對象之具有相應的強弱的量也是可以預料的。

檢　討

直觀之公理是關於現象之公理。現象具有空間性或時間性，所以具有擴展的量。知覺之預料是關於感覺經驗本身的公理。感覺經驗以及感覺到的「性質」，只有強弱的量或程度，而沒有擴展的量。例如「紅」的性質必有一紅的程度，「熱」的性質必有一熱的程度，「重」的性質必有一重的程度，「聲音」必有某種的強弱，等等。

隨着自然科學的發展，許多性質都可以量化了。因此我們可以說「熱量」，「重量」「音量」等等。所以性質的強弱也可以稱爲「量」。

"intensive magnitude" 這個名辭不好翻譯。有人譯爲「內涵的量」或「內包的量」（吳康），有人譯爲「強度量」（勞思光）。我們這兒則譯爲「強弱的量」或「強度」。無論如何，其主要意涵是指「性質」的程度，因爲這條原理是與性質範疇相應的。

㈡ 經驗之類推（註九）

原理：唯有藉着知覺的必然結合，經驗方爲可能。

證明：所謂「經驗」，是指經驗知識，也卽是透過知覺的綜合而產生的知識。知覺本身雜亂無章，彼此之間沒有聯繫。其聯繫必須來自純粹概念，是純粹概念將原來毫無次序的衆多知覺綜合在一起，而構成經驗知識。純粹概念的綜合作用是先天的，因而是必然的。所以說，唯有透過知覺的必然結合，經驗方爲可能。

時間有三種形態，就是持續（duration），連續（succession），及共存（co-existence）。根據這三種形態，我們有三條規則，支配着現象與現象在時間中的關係。這些規則先經驗而存在，藉着它們，吾人能够在同一時間的觀點下決定一切現象在時間中的存在。

檢討

經驗之類推與關係範疇相應。關係範疇有三個，就是實體，因果，和共通性，因此有三條原理，就是關於實體的，關於因果的，和關於共存的。不過，除了關係範疇的基礎之外，康德又提出了另外一項基礎，就是時間的三種形態。這兩種不同的基礎彼此有何關係，康德沒有說明。然而事實上，無論根據那一種基礎，都可以引申出上述的三條原理。

另外，「類推」一語，可以有兩種解釋。其一，經驗事實與思想彼此相類。例如，實際的因果關係與思想中的因果關係相類，換句話說，經驗事實必然符合思想。其二，此一因果關係與彼一因果關係彼此相類。雖然此一事件的因與彼一事件的因並不相同，但是這兩個事件的因果關係却彼此相類，所以我們可以類推。

第一類推：關於實體常住的原理

原理：在一切現象的變化中，實體常住不變。實體的量在自然界不增不減。

證明：一切現象皆發生在時間中，並且唯有在時間中現象的連續或共存方能呈現於我們面前。時間中的現象不停地變化，然而時間却是不變的。現在，時間本身不能被我們知覺。因此必須在知覺的對象中，亦卽在現象中，尋找變化的基體（substrate），代表一般的時間。這個基體卽是實體（Substance）。一切現象的連續與共存皆以實體爲基礎。

既然實體是常住的，不變的，所以它的量在自然界不增不減。

實體是一個純粹概念。就其爲一經驗概念而言，它是悟性根據時間之常住性、不變性，而運用純粹概念所形成的。此實體屬於現象界，而並非物自身。

檢討

一、康德所謂的實體，跟亞里斯多德所謂的實體是全然不同的。前者是指現象，而且不生不滅，不增不減；後者則指物自身，而且有生有滅。

二、一切現象都在一刻不停地變化，就此觀點言，本無常住的實體可言。因此康德以爲，是悟性根據時間的常住性與不變性而運用了實體範疇，形成了實體的概念。這個說法非常牽強。時間歸時間，實體歸實體，不能混爲一談。既然現象變化流動，沒有常住，則可乾脆取消實體範疇，而不必牽強附會，只保留實體的「名辭」，而完全抽空了它的內容。

三、就康德所說的實體而言，由實體所發出的行爲（action）與力量（force）不易解釋。如果說行爲與力量也只是現象，則等於說，它們只是表象的遊戲，在實際界不會發生任何事情。並且，就實體爲時間的替身而言，它不可能發出行爲與力量，而影響到現象的變化。

康德說：「行爲卽是因與果的『關係』。」（註一〇）在此定義中，「行爲」概念的內容被挖空了，它不含有任何眞實的「力量」。

四、這條原理的證明，單單以時間爲基礎，而完全忽略了空間，這是一個明顯的缺點。事實上，這兒所論的實體皆指外界現象，而外界現象皆存在於空間之中。實體的常住，不僅是在時間之中，而且也在空間之中。因此要證明這條原理，必須涉及空間。康德本人後來也承認了這一事實。（註一一）

五、康德由實體常住的原理而推論到物質不滅定律。這是很不妥當的。實體常住跟物質不滅，並不是一回事。物質不滅是指，物質的形態改變時，它的重量不變。例如，水能變爲冰，或變爲氣，但水的重量不變。實體常住則是指一物之屬性有變化

時，其實體不變，此物仍是此物。而且，依亞里斯多德之說，如果一物之屬性變化太大，則此物之實體亦可改變：變成另一物，稱爲實體的變化。說實體常住，只是說它在某一特定空間及時間中常住，而並非說它永久常住。「實體常住」與「實體永久常住」，這兩句話的意義是大不相同的。換句話說，實體的概念不等於物質的概念，實體常住原理也不等於物質不滅定律。

第二類推：關於現象連續的原理，與因果律相符

原理：一切變化皆依照因果的結合律而發生。

證明：當我觀察現象界的變化時，我發覺有些現象在時間內相繼發生，一個在先，一個在後，其先後的次序不可以倒轉。在先的稱爲因，在後的稱爲果。我們說，因與果的關係是必然的。此必然的因果關係不能產生於直觀和想像力，而必須產生於悟性的純粹概念。悟性在這兒所使用的概念，即是因果概念。我們在獲得有關因果關係的經驗之前，悟性已經把因果概念應用於前後相繼的現象，並且只有在這樣的情況下，我們才能獲得關於因果的經驗知識。換句話說，現象的因果關係是由悟性先天決定的，因而是必然的。一切因果現象都要遵守這條法則。所以說，一切變化皆依照因果的結合律而發生。

檢　討

一、康德指出，因果法則是普遍的，必然的，因而是先天的，這個主張非常正確，因爲單單靠經驗，我們不可能形成普遍的，必然的原理。

二、不過，康德認爲，現象界的因果關係完全是由悟性先天決定的，這一點值得研究。我們認爲，單單靠經驗，固然無法形成因果原理，但是它的形成必須有經驗作基礎，否則的話，我們根本不知道何謂變化，也不知道何謂因果。

三、悟性具有先天的因果法則，能够在適當的時機應用於現象。但是自然界也擁有因果法則，稱爲自然法則。這即是說，因果法則一方面存在於思想中，支配着我們的思考，另一方面又存在於自然界，支配着萬物的存在、活動、與變化。思想法則與自然法則是一致的，換句話說，自然界的法則不單單是由人類悟性所規定的：康德承認，感覺的材料（matter），以及材料

的性質和秩序是後天的。事實上，這些材料中卽存在着因果法則。

四、現象與物自身是不能完全分家的。因此，因果法則不單單適用於現象界，而且適用於物自身。

五、依照康德所說的因果原理，所謂「因」並沒有眞正的「動力」（force）。所謂「因果關係」完全是空洞的，並沒有眞實的內容，那只是表象的遊戲而已。換句話說，作爲因的主體，並沒有眞正發出動力，而影響了果的存在。這樣的理論過分主觀，不足以說明自然界的現象和吾人的內在經驗。

六、康德在知識論方面關於因果的討論，並不代表因果問題的全部。他在道德學中承認，道德主體在實踐道德義務時，是道德行爲的原因，而這樣的因果關係是屬於本體界的。

七、實體被認爲具有製造變化的動力，所以稱爲因。時間沒有那樣的動力，所以不被認爲是變化的因。就此觀點言，也可以看出，實體並非時間。

第三類推：關於共存的原理，與相互作用或共通性的法則相符

原理：一切實體，就其共存於空間之中而言，是徹底互相作用的。

證明：當我們對現象發生知覺時，我們發現有些現象不是先後存在，而是同時存在，這卽是說，我們可以先知覺這一個，後知覺那一個，也可以反過來，先知覺那一個，後知覺這一個。在此情形下，我們便說它們共存。此共存關係必須發生在「同一時間」之中，否則的話，它們便沒有「同時」的關係，我們也不能有共存的經驗。例如，月球與地球兩個現象，它們的存在不是先後連續的，而是同時的，因爲我能够先看月球，後看地球，也能够先看地球，後看月球。

此共存關係不能產生於直觀或想像力，而必須產生於悟性的純粹概念，是悟性的純粹概念先天地決定了它們的共存關係，然後我們才能具有對於共存的經驗知識，一如在先驗演繹中所證明者。

然而，共存關係卽是相互影響，相互作用的關係。所以，除非我們假定了現象在時空中的相互作用關係，則我們不能對它們的共存具有任何經驗知識。所以說，一切實體，就其存在於空間之中而言，是徹底互相作用的。

爲什麼說，共存關係卽是相互作用的關係呢？因爲凡共存的東西莫不是互相決定彼此在空間及時空中的位置。例如，甲乙兩物共存。甲決定了乙在空間及時間中的位置，乙也決定了甲在空間及時間中的位置。因爲有甲存在，所以我可以說，乙「也」存在。這卽是說，「也」是對甲乙之關係而言，如果甲乙之間完全沒有關係，則這個「也」是無從說起的。

提要：爲能獲得關於實體之互相作用的經驗知識，有下面的兩個條件。㈠各實體共存於同一時間及同一空間之中。㈡悟性的先天概念先天地決定了各實體的共存關係。

㈣一般經驗思考之設準

這個設準又分爲下面三條。

(1)與經驗之形式條件，亦卽與直觀和概念的條件，一致者，是「可能的」。

(2)與經驗之實質條件，亦卽與感覺，相連結者，是「現實的」。

(3)與現實的相連結，而依照經驗之一般條件被決定者，是「必然的」（是必然存在的）。

說明：這些原理只在於說明可能性、現實性，及必然性這些純粹概念在經驗中的使用，而不在於擴展它們。

(1)關於「可能性」。如果我有一物的概念，並且此概念不包含矛盾，我並不能因此知道此物是否可能。例如，我有一個由兩條直線構成的圖形之概念，我並不因此知道此圖形是否可能。又如我有一實體概念，我並不因此知道實體是否可能。要知道一物是否可能（存在），除了此物的概念及其不含有矛盾之外，必須看它是否符合一般經驗的形式條件，亦卽直觀及純粹概念的條件，因爲只有在這些條件之下，它才能成爲經驗對象。換句話說，並非凡是能被我們思想的東西都是可能的，只有可能被我們經驗的東西才是可能的。就此意義言，一切純精神體，諸如靈魂、天使、上帝，雖然它們的概念不含有矛盾，然而我們無法確知它們是否可能存在，因爲它們不可能被納入直觀，因而不能成爲經驗對象。

(2)關於「現實性」。可能的東西不一定就是現實的（存在的）。唯有涉及知覺（感覺）的東西才是現實的（存在的）。因爲從一物之概念，我們並不能知道此物是否存在。只有它的概念與知覺連在一起時，我們才能知道它是存在的。

不過，爲能確知一物的存在，我們並不要求「直接的知覺」。但是我們要求至少「間接地」與知覺相關，因而間接地與經驗相關。譬如，我們看到鐵被某種物質吸引，因此知道必有磁力以及擁有磁力的物質存在。對於磁力，我們只有間接的知覺。假使我們的感覺構造更精密的話，我們很可能直接知覺到磁力。

(3)關於「必然性」。現實的東西不一定就是必然的（必然存在的）。它必須是依照經驗的一般條件（直觀、圖式，純粹概念）被決定的，才是必然的。

只憑概念，我們無法認識存在。要認識存在，必須靠知覺。不過，關於必然存在的知覺，不能是直接的，因爲由直接的知覺所認識的存在是經驗的，而不是先天的。

另一方面，我們對於必然存在的認識也不能完全是先天的，因爲它必須與知覺「間接地」發生關係。

在什麼情況下我們才能認識這樣的存在呢？只有藉着因果律我們才能認識這樣的存在。這卽是說，我們可以藉着「因」，而認識「果」的必然存在。

所謂必然的存在，不是就實體而言，却是就實體的狀態而言，因爲實體是常住的，不生不滅。唯有實體的狀態才是變化無常，有生有滅的，因而受着因果律的支配。

所以，世間一切現象的變化莫不受因果律的支配。一切現象，就其爲果而言，都是必然的。因此我們能够與古人一起說，自然界「沒有間隔，沒有跳躍，沒有偶然，沒有命運。」（註一二）這四個命題都是關於自然界的先天法則。

關於原理系統的結語

一物之可能性，現實性，及必然性都不能單單決定於純粹概念，而必須加上知覺因素，這卽是說，它們必須與可能的經驗相關。經驗思考之設準是如此，其他經驗之類推，知覺之預料，直觀之公理等，莫不如此。所以關於原理的一切討論，可以作成下面的結論，就是，純粹悟性的一切先天原理都是關於經驗之可能性的原理，並且，一切先天綜合命題都與經驗相關。如果除去了上述的關係，則任何先天綜合命題都不可能成立，亦卽不可能具有客觀實在性。

自然界即是現象界。自然界的法則是由悟性所賦予的。自然界的一致性導源於悟性的統一性。關於自然界的知識都是關於現象的知識，而不涉及物自身。

檢討

一、第一設準中所謂「可能的」，是指與經驗之「形式條件」相符的。就此意義言，它不同於「現實的」和「必然的」。但是在本章其他地方，以及在理性批判全書中，「可能的」是指擁有客觀實在性者。這樣的可能性需要三個條件：

(1)與經驗之形式條件相符；

(2)與經驗之實質條件相交；

(3)跟某一前件具有因果關係，亦即與因果律相符。

就此意義言，唯有現實的才是眞正可能的。現實的與可能的這兩者的範圍並無不同。

二、康德給「現實的」所下的定義是：「與經驗之實質條件相符者。」這個定義沒有包括經驗之「形式條件」，這是非常奇怪的。因爲，假使一物單單與經驗之實質條件相符，那可能只是幻覺。唯有與經驗之實質條件及形式條件統統相符時，才是眞正現實的。不過，在此情況下，現實的與必然的兩者又沒有不同了。

三、一切現實的東西皆有其前件，亦即皆有因。這即是說，一切現實的東西皆受了因果範疇及因果原理的決定。這樣的東西都是必然的。所以，一切現實的都是必然的。

所以，可能的，現實的，必然的，這三者的區別並不在於客觀對象，而是在於主體的意識形態。它們如同形態範疇一樣，是主體意識的三個「時態」(moments)，而不是三條獨立的原理。

不過，這兒產生了一個問題，就是，既然一切現實的都是必然的，而現實的是與感覺相交的，那麼一切經驗對象都是必然的了。這樣一來，後天的與先天的到底有什麼區別呢？所謂後天的究竟有什麼意義呢？

三、現象界與本體界之劃分（註一三）

康德在討論了悟性的先天原理之後，加上了一章，討論現象界與本體界之劃分。

呈現於感官面前的無限定之物稱爲「原料」（data）。原料被納入時空模式而取得了空間性及時間性之後，稱爲「現象」（Phenomenon; appearance）。現象再通過悟性的純粹概念被統覺綜合統一之後，才形成經驗概念與判斷。這卽是形成經驗知識之過程。

「現象」是一個關係辭。與現象對立，而沒有「現」的東西，稱爲「本體」（noumenon）或「物自身」（thing in itself）。如果說現象是進入感性及悟性之先天模式的東西，那麼本體卽是不能進入感性及悟性之先天模式的東西。如果稱現象爲「可感的」（Sensible），那麼本體卽是指「可悟的」（intelligible）。現象與本體這兩個概念是分不開的。所以，就「概念」而言，我們必須分「現象界」與「本體界」。

依照上面所說，「本體」這個辭具有兩層意義，一爲消極的，一爲積極的。其消極意義是：它不是感性直觀的對象。其積極意義是：它是理智直觀的對象。意思是說，假如有理智直觀的話，則它可能認識本體（假設本體存在的話）。

但是我們人類只有感性直觀，而無理智直觀。因此，對人類而言，「本體」只有消極意義，而無積極意義。這卽是說，它不是人類認知的對象。因而，雖然我們擁有「本體」這個名辭和概念，然而它並不代表任何內容。我們永遠無法確知，現象背後是否有一個可以稱爲本體或物自身的獨立存在的世界。

同時，既然「本體」的概念不含有矛盾，所以我們不能說它的存在不可能。

所以「本體」是一個「眞假不定的」（Problematic）概念，意思是說，一方面我們不能肯定本體的存在，因爲我們對它一無所知；另一方面我們也不能否定本體的存在，因爲它的概念中不含有矛盾，它的存在不是不可能的。因此，從人類知識的觀點而言，本體是一個「界限概念」（a limiting concept），意思是說，我們的知識到此爲止，不能再向前進了。我們認知的對象只是現象，在現象之外，沒有知識之可能。

「現象界」與「本體界」，或說「可感的世界」與「可悟的世界」之劃分，就概念而言，不但是合法的，而且是必然的。但是就其獨立存在而言，亦即就概念之內容而言，是不許可的。我們不能肯定確有那麼一個世界，而上述的劃分假定了那個世界的眞實存在。

說到這兒，一切都符合康德的哲學系統。但是就在這一章裏面，他加入了另外一段話，因而造成了一些註釋上的困難。他說：

無疑地，確有一些可悟之物與可感之物相應；也可能有些可悟之物存在，而我們的感官跟它們毫無關係；但是我們悟性的概念，由於只是感性直觀的思想模式，絲毫不能應用於它們身上。（註一四）

以上是康德對於現象與本體的主要思想。

檢　討

一、康德關於「本體」的理論，本來符合他的先驗哲學系統，這卽是，因果原理只能應用於現象界，而不能應用於本體界，因此，我們不能根據原料的呈現，透過因果原理，而證知本體界的存在。同時，「因」及「存在」之先天範疇只能應用於現象界的對象，如果把它們應用於本體或物自身，則毫無意義。所以，假使有一個實在的本體世界的話，那應該是不可知的。

二、但是在關於現象與本體的這一章裏，康德明確地肯定了「可悟之物」（intelligible entities），亦卽物自身，之存在，並且在其他許多地方也明顯地假定了物自身的存在：這樣一來，就造成了一些註釋上的困難。因爲一方面主張物自身不可知，另一方面又肯定物自身的存在，這似乎是自相矛盾的。

爲了解除這項矛盾，註釋家們提出了種種不同的意見。根據日本學者桑木嚴翼的記載，註釋家們的意見至少有下列數種。（註一五）

(1)耶那大學教授萊茵哈得（Karl Leonhard Reinhold）認爲，依康德所說，本體雖是不可知的，但是可以思維的。並且他強調必須保留本體之概念，否則的話，康德哲學卽不完整。

康德哲學中應該保留本體之概念，這是對的。但是問題的重點在於他根據什麼而肯定本體之存在。「可以思維」並不能保證被思維的對象一定存在。然而康德肯定了本體界之存在。

(2)稚可比（H. F. Jacobi）指責康德的本體說爲矛盾。他之承認本體界的存在與其基本理論互不相容。因此我們必須超越康德。

但是，從文字表面的矛盾，並非必然地結論到實質上的矛盾。康德在本章中所顯示的矛盾，似乎可以從另外的角度獲得說明。

(3)費希特及黑格爾諸人把康德的「本體」解釋爲主觀的觀念。

但是這樣的解釋已經扭曲了康德的原意。康德所謂的本體並非只指一個主觀的觀念。

(4)李耳（Riehl）把因果範疇分爲因果概念與因果原理。後者只能應用於跟時間有關的現象，而前者則能應用於跟時間不相干的場合。基於此，他以爲康德之肯定本體存在，是由分析表象而來，並不是把它當作因而推得的結論。

但是李耳的解釋非常牽強。因果範疇根本不能有超經驗的應用，這乃是康德一再強調的。悟性藉着純粹概念（譬如因果概念）固然可以思考超經驗的對象。然而這樣的思考是空洞的，絲毫沒有內容。

至於說本體是由分析表象而得，這也只能就本體之「概念」而言，若要肯定本體之存在，必須經過「設定」。

(5)包爾生以爲，範疇具有兩種可能的應用，一是邏輯的，超經驗的，一是先驗的，物理的。前者可應用於超經驗的實在。

包爾生的意見顯然扭曲了範疇的定義，與康德的系統不符。

三、我們認爲，爲了解除康德關於本體的矛盾現象，不能單單從知識論着手，而必須用知識論以外的和非理性的理由加以疏解。這樣的理由有二，一是康德的歷史背景，一是哲學的信仰。

從歷史背景方面說，根據康德所受的教育及其理性主義的天性，他從來沒有放棄對於本體存在的信念。他之肯定本體的存在，只是這一信念的再現，而不是基於哲學的證明。這個信念後來充分地表現在「實踐理性批判」中。

從另外一點來看，在「實踐理性批判」中，康德透過道德行爲的事實，而「設定」了（Postulated）道德自由，靈魂不滅

，和上帝存在，而這些實在都是屬於本體界的。我們承認這些實在的方式稱爲「信仰」。如今，在「純粹理性批判」中，康德之肯定本體的存在，應該說是基於同樣的「設定」和「信仰」。這個方式是「超知識的」，因而跟他的知識論不相矛盾。同時，施密特在其理性批判註釋中也採用了「設定」這個辭，以說明康德承認物自身的方式。（註一六）

四、我們還可以從另外一個角度說明「設定」的合法性。依照康德，知識的主觀條件，諸如圖式、範疇、原理、統覺等等，都不是憑着經驗或推理而證知的。它們是根據普遍知識的「事實」而「設定」的。因爲有普遍而必然的知識之事實，所以我們必須設定那些主觀條件。現在，本着同樣的理路，我們也可以說，呈現於感官面前的原料是一項「事實」。根據這項事實，我們必須設定物自身的存在。正如，除非設定主觀條件，則無法說明普遍知識的事實；同樣，除非設定物自身的存在，則無法解釋原料的事實，也卽是說，原料乃成爲無源之水，而成爲完全不可理解之謎。知識論的探討不可能在此打住。現在，上面兩個推論方式在邏輯上完全是「平行的」。所以康德之肯定本體的存在，並沒有矛盾。相反，他需要承認本體的存在。這是他整個系統中一個重要的環節。

五、本體概念可以視爲純粹理性的「理想」，用來指導悟性追求經驗知識的方向，爲經驗知識提供一個「理想」基礎，以補充現象知識之不足。這正是理想的正當用途。不過，就其爲一理想而言，只能肯定其概念，而不能肯定其存在。

註釋

註一：Kant: A Collection of Critical Essays. Edited by Robert Paul Wolff. London: Macmillan, 1968. Schematism, by W. H. Walsh, p.78.

註二：Kant, Critique of Pure Reason. Trans. by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1961, pp. 189-191.

註三：同上，頁一九一——一九四。

註四：康德在這一段裏强調純粹概念及時間概念與經驗對象的關係，這是非常正確的。這乃是再一次說明，純粹概念是空虛的，無內容的，其本身不是知識。惟有當它們與經驗對象結合之後，才能形成經驗概念，也唯有經驗概念所提供之知識，才具有客觀實在性。純粹概念與純粹直觀結合所構成之先天綜合知識，固然具有客觀效用（按：這是康德之說；筆者並不同意），但其所以如此，也只是因爲透過經驗我們知道它們與經驗對象相符。

註五：參看 Critique of Pure Reason, pp. 194-197.

註六：同上，頁一九七——二〇一。

註七：同上，頁二〇一——二〇八。

註八：我們認爲，如果沒有經驗意識，則不能有關於時空之雜多體的純粹意識，至少無法證明。所以此論證無效。

註九：參看 Critique of Pure Reasom, pp. 208-238.

註一〇：Norman Kemp Smith, A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason. London: Macmillan. Reprinted by Humanities Press, 1962。民國六十五年馬陵出版社再版。頁二二九。

註一一：同上，頁三六一，引證之文字。

註一二：其拉丁文原文是：in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum.

註一三：Critique of Pure Reason, pp. 257-275.

註一四：同上，頁二七〇。

註一五：參看「康德與現代哲學」，桑木嚴翼著，余又蓀譯。商務。民國五十三年。頁一〇八——一一〇。

註一六：參看 N.K. Smith's cammentary, p.414.