

康德時空論之我見

孫振青

康德的時空論

感性與悟性是知識的兩大本源。藉着感性，對象呈現於我們面前，悟性依照自己的範疇去思想那些對象。感性具有先天的形式，能够攝受後天的材料。先天的形式，攝受了後天的材料，便產生「直觀」。此感性的先天形式便是「空間和時間」。空間和時間便是這兒所討論的對象。

為獲得知識，我們必須依照一種方式與對象發生關係。我們與對象直接發生關係的方式，稱為「直觀」(Intuition)，直觀之產生，必先有對象呈現於我們面前。我們與對象相接觸時，即產生對象之表象，攝受這些表象的能力，稱為「感性」(Sensibility)。

感性受對象刺激所引起的結果，稱為「感覺」(Sensation)。透過感覺與對象發生關係的直觀，是「經驗直觀」。由經驗直觀所生的不限定的對象，稱為「現象」(Appearance)。

在現象中，與感覺相應的，稱為「材料」(Matter)。使現象依照若干規律而有所區分的，稱為現象之「形式」(Form)。材料是後天的，而形式是先天的，它們存在於我們心中。

感性之先天形式是純粹的，因為它們絲毫不含有後天的（感覺的）成分。此感性的純粹形式，稱為「純粹直觀」。例如從一物體的表象中，除掉悟性所涉及的一切成分，如實體、能力，可分性等。再除掉感性所涉及的一切成分，如不可入性，堅度、顏色等。最後剩餘的只有延積及形狀。這即是屬於純粹直觀的。此純粹直觀是先天的，存在於我們心中。它是感性的純粹形式，獨立於一切感覺之外。

「先驗的感覺」是對於感性的先天原理之批判。「先驗的邏輯」是對於思考的先天原理之批判。這兩部分是互相對應的。

「先驗的感覺」所討論的程序如下：第一、除掉悟性憑概念所思想的一切成分，只剩下經驗直觀。第二、除掉一切屬於感覺的成分，只剩下純粹直觀（現象的單純形式）。結果只餘下兩個純粹形式，即空間和時間。這兩個形式即是感性的先天知識原理。

空　　間（註一）

形而上的說明

人類的感性具有兩種感官，一是外感官，一是內感官。藉着外感官，我們接觸到外在對象，而一切外在對象都存在於空間之中，沒有一個例外。因為只有在空間之中，它們才能取得確定的形狀、大小、以及彼此的關係。藉着內感官，我們直觀自我和自我的內在狀態。所謂直觀自我，並不是說直觀到我的靈魂。對於內在狀態的直觀都發生在內在形式之中。此內在形式即是時間。時間只能被內感官所直觀。空間只能被外感官所直觀。那麼什麼是空間和時間呢？它們是實在的東西嗎？是事物的特性或事物之間的關係嗎？或者它們只是直觀的形式，而屬於我們心中之主觀的構造呢？本節就是要解答這些問題，首先說明空間的概念。

關於空間和時間有兩種說明。一是形而上的，一是先驗的。形而上的說明是在說明空間的存在是先天的。其理由有四：

- (一) 空間不是由外在經驗而得的經驗概念。因為外在經驗之為可能，必先假定了空間的表象。
- (二) 空間是一個必然的，先天的表象，是一切外在直觀的基礎。因為我們可以想像在空間中沒有任何事物存在，但絕不能想像沒有空間。
- (三) 空間是純粹直觀，而非表示事物間之關係的普遍性概念。因為，第一、我們只能表象一個空間，其他不同的空間都是

這唯一空間的部分。第二、這些部分不可能存在於此唯一的，無所不包的空間之前，而爲此空間的構成因素。它們只能被認爲「在」此唯一的空間之內。所以空間的概念是先天的，而不是後天的。例如幾何學上說，在一個三角形內，兩個邊加起來大於第三邊，這句話決不能從線和三角形的一般概念中演繹出來，而必須靠直觀而得，而且此直觀是先天的，因爲它含有必然性與普遍性。

(四) 空間表現爲一無限大的所與量，它所包含的部分是無限的，而且這些無限的部分同時存在於空間之內。概念則不同，概念所含攝的分子，是「在概念之下」，亦即屬於概念，而非在概念之內。而且這些分子並非同時存在於概念之內。所以空間的表象是先天的直觀，而不是後天的概念。

以上四個論證是說明，空間是純粹直觀，而非抽象概念。是先天的，而非後天的。

先驗的說明

先驗的說明即是對於一個概念之解釋，而被解釋的概念是一種知識原理，因着這個原理，我們才可以了解其他先天的綜合知識之可能性。這兒所要說明的概念是空間。空間是一個知識原理，因了這個原理，我們可以了解幾何學的可能性。爲達到這個目的，我們必須說明，(一)先天的綜合知識確實發源於這個概念。(二)只有假定解釋此一概念之特定方式，先天的綜合知識方爲可能。

幾何學是建基於空間的學問。幾何學的知識是先天的綜合知識。例如「空間只有三度」這個判斷，是一個必然的判斷。既然是必然的，就該是出於先天的直觀，而不是出於後天的經驗。如果說空間是經驗的，那麼一切幾何學的知識也不能不是經驗的了。這樣一來，幾何學必然因此而失掉其先天性，也沒有成爲一種學問的價值了。但我們知道，幾何學這類的科學是先天的。所以作爲幾何學之基礎的空間也非是先天的不可。簡括地說，除非空間是先天的直觀，則幾何學爲不可能。而幾何學之爲可能，就說明了空間是先天的直觀。

空間既是先天的，則必是先對象而存在的。所以空間必須存在於主體之內，是主體的形式，藉此形式，當主體受到外界對象的刺激時，它才能獲得對象的直接表象，亦即直觀。

依照康德，只有依據這個解釋，我們才能了解幾何學之「可能性」。其他任何學說，如果它不能使我們了解此先天知識之可能性，則此學說必是不可靠的。

由空間的說明所得之結論

(一) 空間不代表物自身的特性，也不代表物自身彼此之間的關係。因此，如果我們將直觀之主觀條件抽去之後，空間即隨之消失了。因為事物的性質不能先天的被我們所直觀。

(二) 空間只是外感官的一切現象之形式而已。空間是感性的主觀條件，只有在此條件之下，外在直觀方為可能。既然主體的受納性，亦即接受對象刺激的能力，必然先對象的直觀而存在，那麼我們可以了解，一切現象之形式自當存在於吾人心中。並且我們可以了解，空間，就其為純粹直觀而言，如何能够包括一些決定事物之關係的原理。

所以，唯有站在人類主體的立場，我們才能說及空間，和有延積的事物。如果我們離開主觀的條件而談空間，則空間概念毫無所指。只有當事物呈現在我們感性之中時，我們才能說它們在空間之內，它們具有延積。感性乃是一切外在事物之關係的必要條件。如果離開這些事物而不論，則此感性形式即是一純粹直觀，亦即我們所謂的空間。

感性的條件只是現象的條件，而非物自身的條件。因此空間只包括一切外在現象，而不包括物自身。就現象而言，我們可以說，一切事物皆排列在空間之內。

基於上述，我們可以說，對現象而言，空間具有「經驗的實在性」，亦即具有客觀效用。對物自身而言，空間具有「先驗的觀念性」，這即是說，如果我們拋開主觀的條件而不論，則空間不代表任何事物，亦不包括任何事物。

除了空間表象之外，沒有一個涉及外界事物的主觀表象可以同時稱為客觀的及先天的。因為從其他任何表象我們都不能得

到先天的綜合判斷。其他主觀的表象，如視覺、聽覺、觸覺等，只能有感覺、如顏色、聲音、冷熱等，而不能有直觀。因此從這些表象我們得不到關於對象的知識，尤其得不到先天的知識。

上述的討論是爲警告我們，不要用顏色、聲音、味道等感覺，來說明空間的客觀性，這些例子是不恰當的。因爲這些感覺不被認爲是事物的特性，而只被認爲是主體的變化。空間則不同。在空間之內的事物，往往被認爲是物自身的特性。所以用那些感覺來說明空間的觀念性是不適當的。

時 間 (Time)

形而上的說明

(一) 時間不是一個由經驗得來的概念。因爲如果不先假定時間的表象作爲先天的基礎，則同時性及連續性不能進入知覺之中。只有假定了時間的表象，我們才能設想一物與另一物同時存在，或一物繼另一物而存在。

(二) 時間是一個必然的表象，是一切直觀的基礎。因爲我們能够設想時間中沒有任何現象，但不能設想沒有時間。所以時間是先天而有的。沒有時間，則一切現象的現實性皆不可能。

(三) 涉及時間關係的確定原理，或時間公理之可能性也建基於此先天的必然性上。例如，時間只有一度。各種不同的時間不是同時，而是連續（空間則相反，是同時而不是連續）。此等原理，不能得自經驗，因爲由經驗不能產生嚴格的普遍性與必然性。經驗只能告訴我們事情是如此，而不能告訴我們必然是如此。此等原理，乃是一些法則，在此法則之下，經驗方才能。

(四) 時間不是一個普遍性概念，而是感性直觀的純粹形式。各種不同的時間，只是同一時間的部分。而只能由一個對象所產生的表象，稱爲直觀。並且「不同的時間不能是同時的」這個語句不能得自普遍性概念。因爲這個語句是綜合的，不能單單

由概念分析而得。這句話只能建基於時間的直觀。

(四) 時間的表象是無限的。此唯一無限的時間爲其他部分時間的基礎。其他部分時間假定了無限的唯一的時間，所以此唯一的时间不能由部分的時間而抽得，它必須是一個先天的直觀。

時間之先驗的說明

關於時間之先驗的說明，可參考上面形而上的說明第(3)條。這兒我們只增加變化與運動（場所之變化）之概念。只有在時間之內，變化與運動之概念才是可能的。並且，如果時間不是一先天的直觀，那麼將沒有任何概念可以使我們明瞭變化之可能性。因爲變化是在同一對象中而有兩個互相矛盾的謂詞連結在一起。例如「在同一場所，有一物存在，而又不存在。」此種矛盾對立，只有在時間之內方爲可能，亦即「一個在先，一個在後」。所以唯有時間之概念能够說明變化之可能性，以及運動論中所含先天的綜合知識之可能性。

提要：變化與運動之概念只有在時間之內方爲可能。因爲變化與運動的理論包含先天的綜合知識。此先天的綜合知識假定了時間的表象（先後）。所以時間的表象必然是先天的直觀。

結 論

(1) 時間不是一種獨立存在的東西，也不是屬於事物的客觀特性。所以若抽去直觀的一切主觀條件，則時間就不復存在了。假使時間是一自立體的話，那麼它將同時是一現實的客體，而又不是一現實的客體。如果它是事物之特性的话，在一方面它不能先事物而存在並作爲事物的基礎，另一方面我們又可對它有先天的綜合知識。但如果時間是主觀的條件（純粹直觀）的話，上述的情形便毫無困難了，因爲這樣，時間之形式先對象而存在、因而是先天的。

(2) 時間是內感官之形式，藉此形式，我們直觀自身和內部狀態。時間不可能是外界現象的特性，因爲它不涉及形狀與方

位，它只涉及我們內在的狀態中各表象之間的關係。由於此內直觀中不含有形狀，於是我們採用類比的方法來補充這種缺陷。我們用一無限長的線條代表時間的連續。在此線條內，宇宙中的現象構成一個系列，此系列只有一度。根據線條的特性，我們可以推斷時間的特性。不過線條與時間有一點不同，就是線條的各部分同時存在，而時間的各部分則是連續存在。

(3) 時間是一切現象的先天條件。空間只是一切外直觀的純粹形式，所以只是一切外界現象的先天條件。然而一切表象，不論它們有沒有外界事物作為對象，必須屬於我們的內部狀態；既然我們的內部狀態必須受制於內直觀的形式，因此它們必須進入時間的範圍。所以說，時間是一切現象的先天基礎。這即是說，時間一方面是內部狀態的直接基礎，另一方面又是外界現象的間接基礎。

時間是關於內部現象的形式，對於物自身來說，時間等於無。時間只是一純粹的主觀條件，只存在於主體之內。離開了主體，便沒有所謂時間了。如此說來，對於現象而言，亦即對於進入經驗領域的一切事物而言，時間必然地具有客觀效用，因為一切現象皆受制於時間。

基於上述，我們可以說，時間具有「經驗的實在性」，這即是說，對於我人經驗中的現象而言，時間具有客觀效用。然而時間却沒有「絕對的實在性」，這即是說，時間不是物自身的任何特性，因而不能獨立於主體之外，那麼，就其沒有絕對的實在性而言，時間具有「先驗的觀念性」，這乃是說，如果抽掉感性直觀的主觀條件，那麼時間便等於無。

此時間的觀念性，如同空間的觀念性一樣，不可用感覺來加以比較說明。因為感覺本來是沒有客觀效用的，與時間的情形完全不同。

所以，時間與空間是先天的綜合知識之兩個本源。純粹數學，尤其是純粹幾何學，便是極顯著的例子。它們是以時間空間兩先天形式為基礎。因為數學是研究時間的科學（連續之瞬間構成數目），幾何學是研究空間的科學。但是時間與空間這兩個知識本源，只能應用於現象界，不能應用於物自身。對於現象界而言，它們具有客觀效用。對於物自身而言，它們是沒有任何效用的。雖然如此，此時間空間的觀念性決不損及經驗知識的確定性。相反，只有在這種條件之下，經驗知識才能成為確定

的。

有些人以為時間與空間具有絕對的實在性。關於這點，還有兩種意見，有人主張，時空是獨立存在之物體。但是他們的這些主張，都不能與經驗吻合。因為，如果說時空是獨立存在之物，則他們必須承認兩個獨立存在的無有（時間與空間），其目的只是為容納實在之物。如果說時空是偶而附於實在之物，亦即諸現象之間的關係，並且時空是藉抽象作用而得的經驗概念，則他們必須否認數學知識的有效性與確定性。因為數學知識的確定性不可能靠經驗而得。所以上兩派的主張都不能成立。

「先驗的感覺」只包含上述兩個概念：即空間與時間。因為屬於感性的其他概念皆以經驗為其基礎。譬如運動的概念，它假定了先有運動之物。而物體之運動是在空間內透過經驗方能被我人所知覺。因此運動是一個經驗與件。又如變化的概念，它也假定了變化之物。而物體之變化是在時間內透過經驗方能被我人所知覺。所以變化也是一個經驗與件。所以運動與變化的概念皆假定了經驗，因而不是先天的。因此「先驗的感覺」只包含空間與時間，而不包括其他任何概念。

結論

以上對於空間時間之批判，即是對於感性之批判。康德曾經說，先驗哲學的主要問題是：「先天的綜合判斷如何可能？」爲了答覆這個問題，我們需要討論構成此種判斷的要素，而空間時間即是這些要素之一。不過，藉助於時空所獲得的知識，都是關於現象界的知識，而不是關於物自身的知識。所以關於時空之一切概念與原理，只能應用於現象界，而不能應用於物自身。關於物自身，我們毫無所知。

對於康德時空論之批評（註三）

康德提出時空論之後，有人贊成，也有人反對。叔本華（A. Schopenhauer）贊成康德之說，而翁德（W. Wundt）和

屈爾伯 (O. Külpe) 則反對康德之說。英人斯賓塞 (H. Spencer) 及羅素 (B. Russell) 也都反對康德的時空論。

對於贊成者我們姑且不論。對於反對者我們先稍加敘述。然後再提出我們自己的意見。

翁德和屈爾伯都是從心理學的觀點去批評康德之說的。他們以為，如果說時空是人主觀表象的話，則時空的表象與顏色、聲音、形狀，等其他表象，就沒有區別了。因為我們知道，這其他表象都是主觀的，而不是客觀的。

我們認為，翁氏和屈氏的批評，康德在書中已經預先答覆了。康德以為，時空與其他感覺都是主觀的，關於這點，他表示同意。不過，其他感覺只是主觀的而已，不能供給我們客觀的知識，更不能作為知識的基礎。空間與時間雖是主觀的形式，然而却具有客觀的效用，能够作為確定知識的基礎。就這點而言，空間時間與其他感覺是完全不同的。

其次，翁德等心理學家，以為空間不是天生即有的表象，而是靠視覺、觸覺，等作用的聯合，積無數經驗，而產生的。斯賓塞則以為，康德的時空論偏於主觀，妄誕不經。他根據進化論的觀點，主張在今天看來是生而具有的東西，可能是由以前數代積累的經驗而產生的。空間的概念便是一個例子。所以空間的表象是由後天的經驗再生，不是先天的形式。

羅素對於康德的時空論提出了詳細的批評。羅素的批評是以經驗科學為依據。先說空間。康德對於空間提出了形而上的說明。對於形而上的說明中的第一個論證，羅素提出下面的反駁。他說，康德以為，空間的先天形式存在於我們的感性之中，它安排感覺所供給的一切原料，而構成知覺。但是，羅素說，空間形式所安排的秩序，如上下左右等，為什麼有條不紊呢？其所以如此，必是因為客觀物象具有其自己的存在，然後主觀形式才可以按照它們原有的位置而加以安排。例如，衣帽室中的衣帽架必先存在，然後侍者方能藉主觀動作，將客人的衣帽一一懸掛在上面。所以空間的表象不可說是先天的，只存在於我們心中，而絲毫不求助於外界經驗。又如人的面孔，目在上，口在下，依康德之說，目、口，都是現象，是由物自身刺激感性所引起的知覺。其物自身是不可見的。然而目在上，口在下，這些秩序，必有其客觀的空間性，根據此客觀的空間性，我們才能作主觀的安排。換言之，客觀性應是客觀的，而不能是純粹主觀的。

再以顏色而論，感官中並無顏色。感官知覺中才有顏色。各種不同的顏色，與各種長度的光波相應。而光波含有空間性與

時間性。然依康德所說，知覺的原因中，不能有所謂光波。（按：依康德之說，原始的與料本無顏色，物自身供給原始與料，再經主觀形式的安排，而後產生顏色的知覺）。這即是說，顏色應有客觀的依據，而不僅是主觀形式的安排。

還有，羅素說，如果在物質世界中存有某種物與知覺中的時空相呼應，一如物理學所假定者，則幾何學也可適用於此等相呼應之物。這即是說，幾何學不只靠先天的主觀形式而生，也應有其客觀的經驗基礎。

總之，康德主張「心」能安排感覺中的一切原料，而未嘗想到，當它安排原料時，它必須這樣安排，而不能那樣安排。

此外，羅素對於康德空間論之形而上的說明中，第二、第三、第四，論證，都有駁辯，其理由大都類似，今不一一論述。

羅素對於康德空間論之先驗的說明，也有論辯。他說有兩種幾何學，一種是純粹幾何學，這是依照邏輯原理，以及若干公理，演繹而成的，此種幾何學是分析的，而不是綜合的。另一種是物理學的一支，如見於相對論之中者。此種幾何學乃是一種經驗科學，其原理與公理，必須由面積、量、度，推演而得，與歐氏傳統幾何學不同。此兩種幾何學，前者為先天的，而非綜合的，後者為綜合的，而非先天的。所以幾何不是先天的綜合知識。

我們的意見

一、以上各家對於康德時空論的批評，各有其獨到之處。尤其羅素從經驗主義的觀點所提出的駁辯，往往是很冇價值的。不過，除了各家的批評之外，我們還要加上幾點意見。

二、首先，康德強調時空的主觀因素，我們認為這是很對的。因為在認識事物時，主體方面一定要有主觀的形式。否則的話，我們將無法認識任何事物。如無空間之形式，則不能認識空間，如無時間之形式，則不能認識時間。正如，若無顏色之形式，則不能認識顏色，若無聲音之形式，則無法認識聲音。眼睛之所以能夠認識顏色，乃是因為它有顏色之形式。耳朵之所以能够聽取聲音，乃是因為耳朵有聲音之形式。眼睛沒有聲音之形式，所以眼睛不能攝取聲音。耳朵沒有顏色之形式，所以耳朵不能攝取顏色。石頭既無眼睛，亦無耳朵，所以不能攝取任何東西。所以一切認識現象皆假定了主觀的條件，亦即先天的形

式。

三、不過，主觀的因素，只是認識現象的部分因素。它所佔的這一部分究竟多大，這乃是問題的關鍵。我們認爲康德對於主觀因素太過強調，有失公平，可以說是過猶不及。時空之認識，固有其主觀成分，但是時空之概念，決非單單由主觀形式所構成。除了主觀形式之外，還要有客觀的基礎。譬如顏色、聲音，都是靠主觀的形式而產生的知覺。但是如果沒有空氣（或其他東西）的運動，則我不能產生聲音的認識，如果沒有光線的刺激，則我不能產生顏色的感覺。這即是說，顏色、聲音、或其他任何知識，除了主觀因素之外，尚須具有客觀的基礎。同樣時空也必須具有客觀的基礎。時間的基礎是運動與運動之間的相互關係。空間的基礎是延積與延積之間的相互關係。康德以爲時空全部是主觀的，這未免誇大其詞了。

四、時空是悟性的概念，而不是感性的形式。悟性根據運動與運動之間的相互關係，而得到時間的概念，根據延積與延積之間的相互關係，而得到空間的概念。所以時空的實在性即等於一般關係的實在性。所謂無限的時空，當然是想像力的產品，是屬於感性的，稱爲「想像的時空」或「絕對的時空」。不過，這兩個表象是虛而不實的。是想像的表象，而非悟性的概念。

五、康德認爲，時空的概念與其他普遍性概念不同，所以時空不是悟性的概念，而是感性的表象。我們認爲，時空，就其爲悟性的概念而言，以及悟性獲得這些概念的過程而言，與其他概念並無不同。但是就其爲想像的表象而言，亦即就其沒有實在性而言，與其他概念是不同的。所以時空與其他概念之不同，並不能證明它們不是悟性的概念。

六、康德主張，普遍性與必然性是先天知識的標記，因爲普遍性與必然性不可能來自經驗。我們以爲，如果說只靠經驗，一點不靠悟性的能力，亦即依照激進派的經驗主義所主張者，當然，我們無法得到普遍的，必然的知識。但事實上，感性與悟性是相輔相成的。感性提供知識的材料，這乃是經驗的因素。悟性透過經驗的材料，而能「發現」事物中普遍的，必然的規律，然後構成普遍的，必然的判斷。此種解釋包含兩個重要假定。其一，普遍性與必然性存在於事物之中，它們透過經驗而顯示於吾人面前。所以它們具有客觀性。其二，事物的規律與人類悟性的規律是彼此相應的，也可以說是同一的。這即是說，我們的悟性中也同樣具有普遍的，必然的思想律，因了這主觀客觀二者的同一性，我們才能認識事物，才能獲得關於事物的知識。

假定只有客觀性而沒有主觀條件，當然沒有知識之可言。譬如我是石頭，則我無法知道「地球是圓的」。假定只有主觀條件，而沒有客觀性，則所謂知識盡是主觀的創造，而沒有客觀的價值。事實上，康德所謂的知識，即等於主觀的創造，其所謂客觀效用，完全不同於一般人所說的客觀效用。換言之，他所謂的客觀，照一般人的說法，仍是主觀。總之，普遍性與必然性，一方面不能單單靠感覺經驗而得。另一方面也不能單單由主體所供給。普遍性與必然性同時存在於客體及主體之內。主客合一，然後產生普遍的，必然的知識。所以知識乃是主客合一的結果。

七、康德以為，科學知識乃是先天的綜合知識。其最顯著的實例便是數學。對於這點，我們認為還有研究的餘地。因為有些現代學者主張，數學的判斷，是分析的，而不是綜合的。其理論如下。一個數字，其本身沒有意義，因而不是一個獨立概念。只有當我們把它放在整個數字系統中，它才有意義。譬如「七」，它本身沒有意義，它的意義只能由數字系統中而得知。在數字系統中，七的意義是比六多一個，比八少一個，比五多兩個，比十二少五個，等等。根據這種理論，「七加五等於十二」這個判斷，可由分析「七」「五」「十二」在數字系統中的意義而得。所以「七加五等於十二」，是一個分析判斷，而不是一個綜合判斷。其他一切數學判斷皆可類推。以上此派的見解，雖不能說絕對正確，不容置疑，但是它也言之成理，值得我們作進一步的探討。至少我們可以說，康德關於數學知識的主張，尚有懷疑的餘地。

八、康德說，呈現於我人感性中的不限定的對象，稱為「現象」。與現象相呼應，而不能為我們所認識的，稱為「物自身」。但是現象是如何發生的呢？是否由物自身刺激感官而發生的呢？或者是由主體的知性創造的呢？關於這點，康德未有明言。不過依照上下文來研究，應該說，現象是由物自身刺激感官而發生的。因為康德主張，知識的材料是藉經驗而得的，材料即指不限定的對象。依此而言，材料是後天的，而不是先天的，亦即不是由主體知性創造的。如果這個解釋正確的話，那麼康德如何能說，我們對於物自身一無所知呢？因為在此種假定之下，我們至少認識物自身的存在。而且我們還知道物自身具有某種能力，能够刺激我們的感官。並且我們還可以說，能力必須有其主體，然後有所依附。那麼物自身即是能力的主體。還有，既然物自身藉着能力而影響了我們的感官，則它們與我們之間已發生了一種對立的關係，這即是主體與客體的關係。此關係是實

在的。依此而論，康德如何能說，我們對於物自身毫無所知呢？

在討論「現象界與本體界之劃分」的時候，（見純粹理性批判，二五七頁至二七五頁），康德曾說，本體是一個界限概念，它本身是否代表實在的東西，我們一無所知。但是照這樣來說，我們就不能說，現象是由物自身（本體界）刺激感官而發生的了。我們只能說，現象如何發生，我們不得而知。但是當我們討論知識的起源時，對於知識材料的起源我們承認一無所知，這乃是一個極其嚴重的漏洞。因為在這種情形下，我們無法確定主觀的因素究竟佔有多大的比例：那些部分是由主觀方面供給的，那些部分是由客觀方面供給的。這樣一來，關於知識的起源問題，我們如何能有確定的答案呢？

退一步講，假定我們不知道這些與料的來源。我們只是發現它們擺在那兒，等待我們去認識。那麼試問，這些與料彼此之間有沒有區別呢？如果說有區別的話，試問其區別由何而來呢？依照康德，這些與料是沒有空間性和時間性的。所以這些與料的區別，以及其在空間中不同的位置和在時間中的先後，都是主觀的安排。但是我們根據什麼把它們如此如此地安排呢？我們根據什麼把眼睛安排在上面，把鼻子安排在下面呢？根據什麼把原因安排在前面，把結果安排在後面呢？這乃是不可了解的問題。

總而言之，關於知識的來源問題，在康德的知識論中，是一個非常嚴重的漏洞。對於這個問題的答案，可能影響到康德的整個哲學系統。因為，假定知識材料的來源是客觀的，而不是主觀的，假定材料彼此之間的區別也是客觀的，而不是主觀的，則康德不僅要修正物自身的概念，而且對於一切先天的主觀條件，也必須加以修正。這即是說，他的全部哲學系統可能都要改變了。因此在這個問題解決之前，對於康德的系統，我們只能採取保留的態度。

【註 護】

(註 1) 參看 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. Trans. By Norman Kamp Smith. London: Macmillan and Co. LTD; New York: St. Martin's Press, 1961, pp. 67-74.

(註 11) 全上，pp. 74-91。

(註 111) 康德與現代哲學，桑本嚴翼著，余又蓀譯，商務印書館發行，六四至七三頁。

【H獻參輯】

- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. Trans. by Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1961.
- Basch, V. *Essai Critique sur l'esthétique de Kant*. Paris, 1927.
- Caird, E. *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*. 2 vols. London: 1909 (2nd edition).
- Ewing, A. C. A *Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. London: 1938.
- Smith, N. K. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: 1930 (2nd edition).
- Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. 2 vols. London: 1952 (2nd edition).
- 康德與現代哲學，桑本嚴翼著，余又蓀譯，商務，五十三年五月。
- 康德哲學簡編，吳康著，商務，五十年四月。