

康德第一批判中的時間觀 能否回答奧古斯丁的疑問

黃國鉅

香港嶺南大學哲學系

摘要

本文先以奧古斯丁對時間的真實性的置疑開始，探討時間的本體論地位，即所謂時間的外延性問題，在康德的《純粹理性批判》如何處理。本文先討論康德的「超越感知論」，指出時間在這裡只是一種形式多於一種實質的存在，然後在「圖象論」「經驗的比喻」裡面所謂「恆存的實體」(substance)的假設，雖然有某程度的外延性，但這個概念本身有很多矛盾和吊詭，而本身也是經驗可能的假設，不能落實到具體的存在。本文的核心部份要指出，在康德裡，時間的真實性，必須建立在所謂「超驗想像力」之上，而跟隨海德格的解釋，「超驗想像力」可以在瞬間的直觀裡構成圖像，而這個過程必然有時間的參與。本文順著這個線索，從康德在「先驗感性論」裡對時間基本結構的陳述，尤其所謂「共時性」和「歷時性」兩個基本形式，推論任何時空實際經驗，必須在這兩者的參與，以至模塑經驗的方式，缺一不可，而一旦有兩者的參與，時間的真實性必然建基在認知單位的構成、以至知識的可能性之上。

2 國立政治大學哲學學報 第十六期

關鍵詞：超驗想像力、再生想像力、經驗律則、共時性、
歷時性

壹、奧古斯丁的疑問

奧古斯丁 (Augustine of Hippo, 354-430) 在《懺悔錄》(*Confessiones*) 裡面關於時間的真實性的懷疑，是西方哲學關於時間的本質思考的經典。奧氏對所謂時間之謎，有這樣一句名言：「當沒有人問我的時候，我知道時間是什麼；但當有人問我而我要解釋，我就感到困惑。」¹ 其中奧氏提出兩個的主要問題：第一，即時間的真實性，表現在它的外延性上，時間被認為是沒有內容的，因為具體的時間，即現在，只是過去與將來之間不可逾越的鴻溝；第二，所謂抽象、客觀時間的存在問題，即如果沒有任何經驗事物存在，時間是否存在？換個問法，這可以是時間有否開始的問題，或以奧古斯丁問法，上帝在創造世界之前在做什麼呢？這兩個問題，成為時間之謎其中兩個核心問題。

在這兩個問題之中，第一個問題是我們要探討的，而這問題其實是歸結到時間與存有之間的關係。在奧古斯丁的連串問題裡，其中一個他重複提出的，是過去和將來怎麼能「在」或「存有」(be, esse)。² 奧氏的論證是，既然過去已經是過去，而將來是還沒來到，

¹ 奧古斯丁《懺悔錄》(Augustinus *Confessiones*), liber xi, caput 14。

² 原文裡奧古斯丁都用「存有」(esse 或 esset) 這個字：„duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse.” Augustini *Confessiones*, liber xi, caput 14.

這兩者是不能「在」的，而所謂現在，如果它是「在」的話，它就不能流動、逝去，那麼，一旦現在不流動、不逝去，它已經不是時間，而是永恆了；那麼，如果現在存在的意義，就是它一旦存在，就必須立刻成爲過去，而不能有任何停留，那麼，現在也不能「在」。所以，歸根到底，所謂時間的真實性問題，是一個所謂「外延性」(Ausdehnung, extension) 的問題，即是說，時間作爲此刻的存有，如何能夠在時間的流動裡佔據過去和未來的空間，但又不曾因爲成爲過去或將來而不存在。而這問題最大的挑戰和困難在於，如果我們把時間問題抽取出來作特別處理，那麼所謂純粹的時間——即不牽涉到具體事物經驗，如一件佔據空間的物件或一段延續的經驗——如何能夠跟存有扣上關係。類似的問題在二十世紀在胡塞爾及海德格關於時間的處理，也以不同的方式出現。³

固然，奧古斯丁的問題，自有他神學的基礎，而尤其上面提到的第二個問題，他最後的答案，也是以上帝爲最後依歸。首先，他說時間是不能脫離創造物來言說的，⁴ 而他又把上帝的時間跟人類的時間分開，在上帝的永恆裡，時間是不分過去、現在和將來的，所以，並不存在上帝在創造世界之前在做什麼的問題，而人類最終也會回歸上帝的永恆裡，人類和現世的過去，現在和將來，將回歸上帝的永恆。⁵ 然而，關於第一個問題，上帝的永恆性還未能提供滿意的答案，因爲一旦時間被分爲上帝的永恆跟創造物的時間之

³ 胡塞爾在《內在時間意識現象學》(Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins) 裡對時間的理解主要是還原為純粹意識的流動，而他用來描述所謂「時間物」(Zeitobjekt, temporal object) 最常舉的例子是音樂，而不是佔據空間的存在物。而海德格則試圖扭轉這個做法，把時間放在所謂「此在」(Dasein) 上面處理。

⁴ 《懺悔錄》，liber xi, caput 30。

⁵ 《懺悔錄》，liber xi, caput 29。

後，我們就不滿足於只在上帝的永恆裡找到外延性，而必須同樣在創造物，即在流動的時間裡，有某種外延性可以言說，問題是，我們又如何能在獨立於上帝的永恆性而在流動的時間裡論證它的外延性。

奧古斯丁的問題，如果放在現代哲學的討論，而脫離了神學的基礎，又如何處理，給予時間的外延性一個基礎？一方面，如果我們可以接受奧氏的其中一個結論，即時間是不能脫離創造物來言說的，而另一方面，我們又不能在假設一個上帝的時間，那麼，我們又能否在所謂創造物——即現代哲學所講的經驗世界——裡證明時間的外延性？

時間的問題在康德的《純粹理性批判》裡有特別的角色。當然，康德的第一批判不是奧古斯丁對時間真實性的懷疑的直接回應，但有趣的問題是，時間在第一批判裡有十分重要的角色，也有不同的性質的理解、扮演不同的功能，而這不同的功能與性質之間，似乎有某種矛盾的關係。本文將以奧古斯丁關於時間的外延性的問題為核心，審視康德在第一批判裡如何理解時間的性質，而進一步再看，康德的處理能否回答奧古斯丁的質疑。

貳、超驗感知裡時間的所謂理想性

首先，時間作為一個特定題目，在《純粹理性批判》的「超驗感知」(transzendente Ästhetik, transcendental aesthetics) 有最綱領性的處理。在這裡，康德勾勒出時間的基本形式，如時間只有一個維度 (dimension)、不同的時間段落只是一個總體時間的一部份、而時間的無限伸延只能在物體的出現下想像出來。康德因此作出三個結論：第一，我們不能抽掉所有物體而認為時間仍能客觀存在；第二，時間只是一種所謂「內在感應」(innerer Sinn,

inner sense)；第三，時間是所有現象的「形式條件」(formale Bedingung, formal condition)，一種「純粹直觀的形式」(reine Form der Anschauung, pure form of intuition)。因此，康德總結說，時間有一種所謂「理想性」(Idealität, ideality)。

如果我們利用康德這個結論，能否回答奧古斯丁的問題呢？答案是一半一半。固然，我們會認為康德同意了奧古斯丁的懷疑，即時間是沒有客觀存在的，而且奧古斯丁說，當我們問「上帝如果是自有永有的話，祂在世界被創造、沒有時空的時候在做什麼？」時，是沒有意義的，因為正如康德所講，我們不能抽掉所有經驗內容而認為時間還客觀存在，而上帝存在的問題，只能留待辯證的部分來處理。康德在「超驗感知」裡指出，時間跟空間一樣，它的形式結構，是建立在所謂「理想性」(Idealität, ideality) 之上，即時間一方面是一種內在感應 (innerer Sinn, inner sense)，而這感應是沒有外在現象可以對應的，所以我們只能通過比喻的方法，想像一條直線作為時間形像化的表達，而這直線則可以無限延續，但這直線只是想像的結果，並不能因此假設所謂客觀時間確實存在。在這裡，時間是經驗的形式性條件，即我們任何的感應，必須有時間作為它顯現的形式，但我們不能因此推論它有任何本體論的地位，我們甚至可以說，這所謂感知的條件，是從感知的形式推論出來，還不足以推論出時間本身的客觀真實性。

另外一個問題是，康德在「超驗感知」裡的處理，是沒辦法回答所謂時間的外延性問題，原因在於，在「超驗感知」裡，康德處理的還只是時間與空間作為最基本的感官形式，他還沒進入處理有具體認知對象的經驗，所以，既然時間作為形式，因為它的理想性，那麼我們所說的時間，必然是一個整體的時間，而不是一段時間。因為如果我們想像一段時間作為時間外延性的憑證，把過去、現在和將來統一在一起，變成具體的存在，那麼在這個時間的段落之

外，即它之前或之後，又有另外一段比它更長的時段，之外又有一段更長的時段，直到我們必須想像到那個理想的、無限伸延的、統一的時間，作為所有經驗的條件，而一旦變成條件，它自己又會變成純粹形式，而跟奧古斯丁所追問的有實在性的外延性，是兩個性質不同的東西。因為時間作為經驗的形式條件，它只能說明，如果有任何被感知的存有出現，無論它在過去、現在或將來出現，它一旦呈現，必然是以時間的形式條件出現，即必然是時間這個統一而又無限伸延的順序裡的其中一點，是現在和將來之前、或過去和將來中間、或過去和現在之後，但不能因此證明，過去、現在、將來本身有任何外延性，而令之成為「在」。

因此，時間的真實性應該不只是一種「形式」——無論它是直觀的形式，還是純粹的形式——而必須有實質的存在，能夠把過去、現在和將來以某種形式連貫起來。「超驗感知」裡關於時間的討論，只能說明時間的「理想性」，即時間作為形式條件必然有某些特性，如總體性、統一性等，而不能從這些特性引伸出時間以及它的外延性的真實性。因為正如康德所說的，時間自己不能在沒有任何物件出現而獨立存在，在這描述之下，時間作為純粹形式，我們對於它的想像，頂多只能說它會在形式上無限伸延，而不能在存有上有具體的伸延。故此，要充份回答奧古斯丁的質疑，我們不能在「超驗感知」裡找到答案。

參、圖象論作為時間的比喻

除了「超驗感知」的部份外，在「圖象論」(Schematism) 的部份裡，時間也有重要的角色。康德明確指出，時間是令範疇可以應

用於現象的因素，因為時間的形式，我們把雜多綜合起來，放在概念範疇裡整理。⁶ 那麼圖象論裡的討論，又可否提供線索回答奧古斯丁的問題呢？

圖象論裡有三個關於時間的特性，即恆存 (Beharrlichkeit, permanence)、順序 (Folge, succession) 和共時性 (Zugleichsein, co-existence)，作為所謂經驗的比喻。我們這裡先抽取恆存討論，因為它最接近奧古斯丁所要求的答案，即在一個有時間外延性的恆存裡，包含過去、現在和將來，或許能夠以實在的存在來回應時間的外延性問題。至於其餘兩個特性，即順序和共存，都不是適合的地方去尋找答案。前者必須依賴恆存而引伸出來，因為事件或轉變的順序，必須建立在某物或實體的恆存這個假設之上，⁷ 如果沒有任何實存事物，而恰恰只是純粹時間的轉換，即每件事件作為事件，事件本身必然會被還原為沒有外延性的點，過去、現在和將來的不斷轉換，最終只是一連串沒有外延性的事件或時間點 (Zeitpunkte, points of time) 的關係。至於共時性，雖然也有時間的參與，但本質上更是時間流動的相反，更不能引伸出外延性。

關於實體的恆存，在圖象論裡，康德指出，時間仍然是沒有本身的內容，因為時間是不能被感受的，正因為時間不能影響別的事物，而必須受別的事物影響 (kann nicht affizieren, aber nur affiziert

⁶ “Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung.... Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelt der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.” 《純粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft), A 138 - A 139, B 177-B 178.

⁷ 《純粹理性批判》, B232/A188。

werden; cannot affect, but can only be affected)。康德處理這個問題的方法，是須借助一些比喻 (analogy) 來表現它的形式，因為所謂時間這個東西，只不過是這些比喻的總體的「底」(substratum) 而已。於是，時間只能用「經驗的比喻」(Analogie der Erfahrung, analogy of experience) 來描述，任何我們講到所謂時間，只不過一些變與不變的經驗的總和，只不過我們習慣了勉強給這些變化或經驗一個名稱叫「時間」，所以反過來，以為這些比喻只是時間的反映或表達方式而已。

康德的其中一個比喻，是所謂「實體的恆存」(die Beharrlichkeit der Substanz, permanence of substance)。康德指出，因為時間本身是不能被感覺到 (affiziert, affected) 的，我們必須在變幻與永恆的相互並存下表達時間，讓時間在我們的經驗裏可以發生，而這個恆存的東西，不可以假設為某種超越經驗之外的存有，而必須落在每一個變化之間把變化的形態連串起來的恆有，即每件個別事物的不變，這是經驗之所以能成為經驗必須的規定。

然而，既然這個只是經驗的比喻，究竟這個所謂「實體」，其性質為何？它是實在的存在嗎？如果是，它如何在時間裡存在？還是只是如康德所言，只是經驗的比喻，因為經驗可能，所以我們以這個實體作為時間的比喻，而不能如形上學一樣，把它當作客觀存在的東西？在康德以前的形上學，如史賓諾沙 (Benedictus de Spinoza, 1632-1677)，一般都把這個實體當作最高的存在，它既是時間以外存在的第一因，同時又是存在於每個具體在時間存在的事物之中。然而在康德裡，這個所謂實體，其本體論地位，卻有不少吊詭的地方。

關於所謂外延性問題，這個所謂實體，似乎牽涉到一個矛盾：一方面，它是穿越所有時間的，固然也因此佔據過去、現在與將來，那麼，如果是這樣，這實體就有最完整的外延性。但是，同時，關

於這個實體與所謂「存在」（康德在這裡用了 *Dasein* 這個字）之間的關係，康德這樣說：

如果我們把相繼性歸結於時間本身，我們就必須還要想到這種相繼性在其中成為可能的另一時間。只有通過永恆的東西，在時間系列的不同部份中的存在（*Dasein*），才獲得可稱為持續的一種量。因為僅止於不同部份的存在，才獲得持續的一種量，因為僅止於相繼性之中的存在總是生滅不已，絕不具有絲毫之量。（B226/A183-B227/A184）⁸

康德指出，時間本身是不能被認知的，而所有的轉變，只是關聯到時間的表象，而不會關聯到時間本身。所以，所謂存在（*Dasein*），如果沒有恆存的實體，它就只是一個純粹的順序，即一個又一個瞬間即逝的當下，因此這個存在並沒有任何的外延性，即康德所講，沒有絲毫的量（*Grösse, magnitude*）。我們於是只能通過想像，在眾多時間段落，或康德上面所講的「持續」（*Dauer, duration*）之下，假設有一個不變的恆存。於是，在同一條時間的線上，我們有三個維度：第一、即康德上面所講，在純粹順序裡轉瞬即逝、沒有絲毫的量的瞬間存在；第二、即每個時間段落或「持續」；第三、即穿越所有時間的恆存。在圖象論裡，康德所講的實體顯然是第三

⁸ 康德，《純粹理性批判》，韋卓民譯（武漢：華中師範大學，1999），原文：„Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend, und hat niemals die mindeste Grösse.“ Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, B226/A183-B227/A184。

個維度，而不可能是第二個，因為如果這個實體變成一段持續，那麼我們又要想像另外一個比它更長的實體，來把第一個實體的和其它的順序串連起來，成為同一個順序的不同段落。至於第一個維度更加不可能，因為它如果自己沒有任何的量，也不可能讓其它的存在有任何的量。況且，第一個維度，正正是時間外延性問題的根源，因為如果實體作為存在，只是瞬間即逝，我們又會回到奧古斯丁最初的問題。

於是，康德又問，這個實體，有沒有所謂開始與結束？康德指出，因為轉變必須有一個所謂不變的實體伴隨著才能被感應，否則，我們只能感應到轉換 (Wechsel, change)，而不能感應轉變 (Veränderung, alteration)。但凡轉變只是偶然性質 (Akzidentien, accidents) 的更替，實體本身是不變的，然而，所謂轉變，是一個狀態從無到有，而這個狀態之出現，必然有一個時間上的一點 (Zeitpunkt, point of time)，而在這時間點之前，必須又有一些能被我們感應的東西，否則這個時間又不能構成經驗的一部份，因為所謂空洞的時間 (leere Zeit, empty time)，是不能成為感應的對象的。而這個被感應的東西，這個恆存，必然又是先前那個還沒出現事物的新的狀態的決定 (Bestimmung, determination)，那麼，我們是否必須引伸一個結論，就是所謂實體是沒有所謂開始的？那麼，這個實體的外延性，必然是隨著可能經驗一同出現，它不能有很確定的段落、開始和結束。

實體的這種性質，一方面為外延性提供了「絕對」的基礎，它是絕對的伸延，因為我們不能想像有時間流動而沒有這個實體作為認知轉變的基礎，所以，它是從一個極端，即在順序的流動裡瞬間即逝的存在，跳到另一個極端，即在順序的流動裡恆久不變的存在。另一方面，我們又不能滿足於實體這種性質，作為外延性問題的回應，因為，第一，正如上面所說的，這個實體作為經驗的比喻、

作為純粹用作安排雜多的圖象，康德沒有確立它的客觀存在，正如牛頓的物質不變定律，康德指出，一方面我們會假設世界上有不變恆存的實體，以避免違反所謂「從無不能生有，有不能復歸於無」(Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti)⁹ 這個命題，然而，康德同時又指出，這個實體的存在只能是經驗可能的假設，而不能論斷式 (dogmatisch) 地確認。第二、如果這個實體沒有開始和結束，是穿越所有時間經驗的話，我們會問，這穿越時間的存在，跟瞬間即逝的時間順序，兩者是否只是兩條並行而不會相交的平衡線？這恆存是否只是沒有任何外延性的時間順序的絕對相反、一個純粹把這些瞬間穿起來的假設？前者又如何能跟後者搭上關係，令沒有任何量的瞬間得到某種又外延性的實存？這種實存，是否必須以時間段落或某種持續的形式出現？這些問題，在圖象論部份都沒有確切的答案，康德沒有解釋實體如何通過所謂決定 (Bestimmung) 成為有持續性的存在，加上它沒有所謂開始，而它作為一個有形上學意味的概念，康德不能論斷式地確認它的客觀存在，因此，我們很難單憑這個實體假設的外延性來論證時間本身真實的外延性。

然而，從圖象論關於實體的部份，我們可以引伸兩點：第一、根據上面康德所說：「只有通過永恆的東西，在時間系列的不同部份中的存在 (Dasein)，才獲得可稱為持續的一種量。」即是說，這實體是可以變為在順序流動中某種持續存在，因而獲得某種外延性；第二、這實體還有一個有趣的特性，根據康德的定義，它必然是順時性和共時性並存：「一切出現都在時間裡面，而唯獨作為基

⁹ 根據Akademische Ausgabe，這句拉丁文的德文翻譯是：“Aus nichts werde nichts hervorgebracht, in nichts könne nichts zurückkehren.” Kant, I. *Werke in Zehn Bänden*, hrg. W. Weischedel, Akademische Ausgabe (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), bd. 3, p. 223，本文所引韋卓民的中譯是意譯。

體 (Substrat) (作為內直觀的永恆形式) 的時間裡面, 才能表現並存或相繼。」(A182/B224)。這樣說, 如果時間要有外延性的話, 實體這種順序和共時性同時出現的這種特性, 應該能夠跟每個個別的經驗搭上比較直接的關係, 而並非像經驗比喻這裡所說的, 只是一個抽象的假設, 作為經驗可能的條件。¹⁰ 這兩點結論, 或許可以為外延性問題提供一些線索。

肆、康德的超越推論

在此, 我們回頭看看第一批判其中最重要的一個章節, 即所謂「超驗推論」(transzendente Deduktion, transcendental deduction)。從「超驗統覺」的這個事實裡, 康德試圖引申出一些時間流動的結構形式, 來對應經驗的形式, 把「自我」的真實性和經驗的結構性互相支撐、援用。

在《純粹理性批判》的第一版的「超驗推論」裡, 康德一開始提到所謂一種「前驗地產生的概念」(Begriff völlig a priori erzeugt, concept produced completely *a priori*), ¹¹ 它不是來自實在經驗, 但又可以應用在經驗對象 (Gegenstand, object) 上。康德指出, 如果有這種概念的話, 它必然是所有可能經驗的條件, 因而是超越所有實在經驗事物的。康德又稱這種概念為「純粹的知性概念」(reine Verstandesbegriffe, pure concept of understanding), 而範疇 (Kategorien, categories) 就是這種概念, 即只有通過範疇, 事物才能被思考。康德這裡似乎說, 在芸芸經驗事物概念 (empirische Begriffe,

¹⁰ 《純粹理性批判》, B232/A188。

¹¹ 《純粹理性批判》, A95。

empirical concepts) 之上，有一個更為基本的概念，這個概念不是來自芸芸事物概念，但這些事物概念之所以能構成，必須依賴這個超越的概念。那麼，我們再看看康德所講的範疇，在十二個範疇裡，其中最基本的似乎是量 (quantity) 範疇裡單位 (Einheit, unit) 的概念，因為如果我們根本未能在認知過程裡形成或鎖定一個認知的對象單位，根本就不能進一步利用其它的範疇——如因果關係——來思考這個對象，那麼，經驗只是雜亂的雜多，知識和思考也無從開始。

另外，康德跟著又說，知識要成為可能，即要把雜多變成可構成知識的表象，我們要對雜多有某種「概觀」(synopsis)，而這裡一定要有感受性 (Rezeptivität, receptivity) 和自發性 (Spontaneität, spontaneity) 的結合。眾所週知，康德講自發性的時候，想像力是最能滿足自發的要求的，而下面我們也會提到，所謂「生產性想像力」(produktive Einbildungskraft, productive imagination)，相對於「再生性想像力」(reproduktive Einbildungskraft, reproductive imagination) 的分別，在於前者是自發的。綜合這兩點，康德似乎要在超越推論一開始提出一個指引：知識對象單位的構成，必須要有感官接受和認知者自發的活動——包括生產性想像力——的參與。我們於是要問，這個對象單位構成如何進行？自發性又如何跟感受性配合，讓自發性不會變成無中生有的天馬行空，而是有一定的客觀性？而最重要的是，時間在這個過程有否任何角色？

在超越推論第一版的第一步「關於在直觀裡的領會綜合」(Synthesis der Apprehension in der Anschauung, On the Synthesis of Apprehension in Intuition)，康德一開始就強調時間的重要性，並表明時間是所有知識的基本形式上的條件，¹² 甚至在知識還沒開始，

¹² 德文原文： „...so gehören sie [unsere Vorstellungen] doch Modifikationen des

我們以直觀接觸世界的那一刻，時間已經加入進來。固然，康德在這個部份沒有明說要處理時間的真實性問題，但就康德的文本可以明顯看到，如果康德明說直觀是在瞬間 (Augenblick, moment) 發生，而直觀之所以能構成知識，必須有時間的參與，必然出現的問題是，所謂直觀是在一瞬間發生的，而所有思維綜合的活動還沒開始，這瞬間又如何跟時間的長河搭上關係？

這樣，我們在此不妨對照一下海德格的詮釋。海德格認為，在康德第一批判第一版關於「超驗統覺」的「超驗論證」裡，所謂想像力是時間實在性的基礎，尤其是所謂「超驗想像力」，更是所謂時間的最終論證，也是所謂第三種能力。海德格這講法，固然引起康德研究很多的批評，但不管海德格是否高估了想像力的重要性，他對時間在這裡扮演的角色，提供了一些有參考價值的詮釋。海德格對時間與直觀的瞬間之間的關係，有這樣的總結：

因為每個當下在當下已經是剛好現在。為了綜合的攝取能夠把當下的目光提供一個圖象，它必須能夠把在場的被概觀一遍的雜多，如其所如的保留下來，它必須同時是再生的純粹綜合。¹³

Gemüts zum innern Sinn, und doch als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und Verhältnisse gebracht werden müssen. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem folgenden durchaus zum Grunde legen muß.“ 《純粹理性批判》，A98-A99.

¹³ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1991), Bd. 3, *Gesamtausgabe*, p. 183. 原文： „...denn jedes Jetzt ist jetzt schon soeben. Damit die Synthesis der Apprehension den jetzigen Anblick geradezu in einem Bilde geben soll, muß sie das durchlaufene anwesende Mannigfaltige je als solches behalten können, sie muß zugleich reine Synthesis der Reproduktion

簡單來說，這直觀並非被動的接受，而是在直觀的一刹那已經參與在印象的構成當中，因為若非如此，知識的構成也無從開始，這也跟康德所講的自發性相符。這可能就是海德格在《康德與形上學問題》(*Kant und das Problem der Metaphysik*) 裡面所講的人類「有限性」(Endlichkeit)，為了知識之所以可以構成，作為在時間流動歷程裡面存在人類，他的認識能力，必須以這流動時間的形式條件作為基礎，通過所謂「超驗想像力」(transzendente Einbildungskraft, transcendental imagination)，對任何瞬間、沒有伸延印象作出時間性的處理，這是人類意識的基本能力、也同時是他的限制，是同一個銀幣的兩面，我們不能再問，在本體論上，客觀世界是否如此。

我們回來看康德對想像力的解釋，所謂「超驗想像力」，是相對於所謂「再生性想像力」。所謂「想像力」，是指「物體不存在下仍然能夠在表象裡想像它的存在」。根據康德這說法，這種想像，是從已經看過、觀察過的東西作為原始材料，任何想像，都不能擺脫既有經驗的架構和雜多原料，而所謂「再生性的想像」，跟一般天馬行空不一樣的地方在於，它的形式必須服從「經驗定律」(empirische Gesetze, empirical laws)，譬如一部剛走過的車子，我看過它一眼之後，縱使有一部巴士經過，車子被遮住了，我還可以知道它將會在什麼時候從巴士後面駛出來，因為我們可以根據第一印象，知道這部車子的行走速度，來想像它在巴士後面行走的軌跡，從而預算它來到的時間。因此，純粹的再生想像力，雖然會牽涉到時間的活動，但卻未能帶出時間作為一種超驗的形式。康德認為，除了「再生性想像力」之外，還有所謂「生產性想像力」(produktive Einbildungskraft, productive imagination)，相對於「再生性想像力」，所謂「生產性想像力」，似乎有它內在的矛盾，因為既然想像力是

在物體不存在或者觀察不到仍然可以想像它的存在，那麼如果想像不是再生的話，這是否代表它不需要對隨便任何一個物體有第一印象然後根據經驗定律進行想像？康德的定義是這樣的：

但是，由於想像力的綜合是自發性的表現，而自發性是能確定的 (bestimmend)，而不像感官那樣只是可確定的 (bestimmbar)，因之就能夠依據統覺的統一性就感官的形式在驗前確定感官，所以想像力在那範疇內乃是驗前確定感官的一種能力；而它的直觀的綜合，既然符合於範疇，就必然是想像力的先驗綜合。這綜合是知性對感性的一種作用，而且又是知性對我們可能的直觀的對象之最初應用，從而也就是它的一切其他應用的根據。作為形像的綜合來說，它區別於單獨由知性作用而沒有想像力幫助的那種知性的綜合。就想像力是自發性來說，我有時稱之為生產性的想像力，以區別於再生性的想像力。再生性的想像力的綜合是完全受經驗性的規律所支配的。這裡所說的經驗性規律就是聯想的規律，所以它對於驗前知識可能性的解釋毫無貢獻。再生性的綜合屬於心理學的範圍，而不屬於先驗哲學的範圍。¹⁴

¹⁴ 《純粹理性批判》韋卓民譯 (1999:169-170)，原文：“...so fern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend, und nicht, wie der Sinn, bloß bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft so fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß, muß die transzendente Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist. Sie ist, figürlich, von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand unterschieden. So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch

從上述的一段話可以看出，所謂「生產性想像力」，並非被外在感官決定，而是決定別人的 (bestimmend)，但是，康德的講法，令人想到柏拉圖的理型，因為他提到所謂形象 (figürlich) 的表達，而只有理型才不需要具體物體的第一印象進行再生想像，而理型自己，是自我衍生，而非再生性的。然而，很明顯，康德所指的並非這個意思。那麼，康德講的想像力，既是自生而非依靠第一印象，但又沒有具體的形像，那到底這超驗想像力有甚麼內容？海德格認為，康德講的想像力既非無中生有的純粹創造，而是符合一般經驗的條件，所以它既是純發生，又是接受性的。

另外，關於奧古斯丁的問題，在直觀裡，如果要對「事物的事物性」(Gegenständlichkeit des Gegenstandes, thinghood of thing) 進行直觀的話，時間必須有某種形式的參與，否則這樣的直觀是不可能的。如果要這樣去證明時間的真實性，那麼問題是，在每一個瞬間裡，時間的參與有多少？時間能否割裂為小的單位，而每次只參與一部份？但是，如果是這樣的話，康德在「超驗推論」的第一版以時間的參與作為意識的統一性的證明，是否恰恰證明時間是不能被割裂的？如果是這樣的話，那麼我們是否必須得到一個極端的結論，就是每個瞬間都是永恆？

現在，我們嘗試把康德超驗推論 A 版的三個步驟逐一分析：第一步，所謂「直觀中領會的綜合」(Synthesis der Apprehension in der Anschauung, synthesis of apprehension in intuition)

bisweilen die produktive Einbildungskraft, und unterscheide sie dadurch von der reproduktiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Assoziation, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori nichts beiträgt, und um deswillen nicht in die Transzendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehört., , B151.

這可以說是三步裡最重要的一步，其中有一段關於時間的話，值得詳細分析一下：

每一個直觀都在自身中包含有一種雜多，這種雜多只有在心能夠於一個印象跟著另一個印象發生的這種次序中分辨出時間來時，才能作為一種雜多來表現；因為每一個表象，就其包含在一單個的瞬間中來說，總不能是別的東西，而必是一個絕對的統一體。為了直觀的統一體可以這種雜多發生出來（像在空間的表象所需要的那樣），就必須首先把它概觀一遍（Durchlaufen）而使之被抓在一起（Zusammennehmung）。我稱這種活動為「領會的綜合」。(A98-A99)¹⁵

康德似乎指出，任何雜多之所以不會成為純粹的雜多，而令直觀可能，必定有時間的參與。這說法似乎假設了，任何直觀都包括時間在內，沒有時間的參與，任何直觀都是不可能的，所以，縱使是一瞬間，都包含了時間在內。然而，吊詭的是，上面康德提到的「概觀一遍」和「抓在一起」，其實好像必須有一個時間上的過程，儘管這個過程是如何短促，但它仍然必須有某種外延性，否則這個過程不可能進行。那麼，我們會遇到雞蛋和雞的問題，究竟是外在事物在時間的客觀呈現方式，決定了我們的直觀方式？還是因為我

¹⁵ 康德，1999: 132-133。原文：„Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde, (wie etwa in der Vorstellung des Raumes) so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und denn die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne...“

們的感知必須服從時間作為一種內在感應，所以是我們的內在感應決定了我們直觀這外物的方式？

根據康德一貫的推論方式，應該兩種可能性都不成立，因為如果是前者的話，那麼我們又會跌進外物決定我們思想的結論，那麼就會進入所謂獨斷論 (dogmatism) 的講法，所謂超驗推論就變得不可能和不必要；但如果是後者的話，即是我們的內在時間意識決定了直觀的形式，那麼我們可能又回到某種唯心論 (idealism)，即是我們的主觀或內在觀念主宰了客觀事物呈現的形態，這種說法很明顯違反了康德在超驗推論的目的。那麼，要回答這個問題，必須依賴一種所謂超驗的東西，即這東西同時駕馭客觀事物的呈現形式和我們直觀它的方式，那麼，它既不是可以被外在事物決定 (bestimmbar)，而是某程度是決定他者的，但這決定又在某程度上服從客觀的時空關係的形式，因此又會決定 (bestimmend) 我們直觀的方式。那麼究竟這決定的過程如何可能？

就這個問題，我們下面詳細分析。譬如說，我們看到有雜多，在「概觀一遍」和「抓在一起」的過程中，時間是一個隱藏的超驗背景，因為當我們進行「概觀一遍」和「抓在一起」的時候，即使是沒有外延的一瞬間，我們都假設時間的流動，因為當時間確實已經流動了一段之後，我們再回頭看，要重溯這段經驗而成為有意義的描述，每一個瞬間都某程度上有隱藏的傾向，會從它的封閉不動的瞬間跳出來，邁出一步，這段經驗才會成為有意義的回憶。借用謝林在《超驗唯心論系統》(System des transzendentalen Idealismus) 的說法，所謂哲學，是一種「自由的重覆」(freie Wiederholung)，對「原初行動順序的自由模仿」(freie Nachahmung der ursprünglichen Reihe von Handlungen)¹⁶，大概也是這個意思：即是說，我們從經

¹⁶ 謝林，《超驗唯心論系統》，Schelling, Friedrich, *System des transzendentalen*

驗的總體回頭看每個個別經驗的瞬間和每個微小的認知行動，其實都包含總體經驗的隱藏背景，只不過這背景是不清楚的，所以必須依賴不斷的重複把經驗的隱藏結構納入意識裡。這是德國觀念論從謝林到黑格爾常用的論據，也明顯繼承了康德的超驗推論的成果，只不過康德是要倒過來論證，即從個別經驗的可能性推論總體經驗的實在性，所以才不採取這個論證方式。然而，因為我們的目的不是超驗推論，我們卻可以嘗試倒過來從經驗的總體性來印證時間的具體性。

具體來講，這個論證應該如何進行呢？為回答這個問題，我們又回到康德講的「產生想像力」和「再生想像力」的分別。在個別物體的經驗，對它的感知和想像，表面上必須依循經驗律則，但這經驗律則的展開之所以可能，必須依賴超驗律則作為展開的場域。像海德格所說，超驗想像力為再生想像力提供了一個「地平線的張開」(das Offenhalten des Horizontes)¹⁷，一個「遊戲空間」(Spielraum)¹⁸，或者是一個所謂的「純象」(veines Bild)。然而，這空間並不是沒有任何內容、空洞無物的純粹的空間、純粹的地平線，只不過這內容是不能自己表現出來，而必須通過個別物體的經驗律則在這場域裡展開，而把它的内容帶出來。它最簡單的内容，就正如康德在超驗感應裡面的時間觀念所講的形而上論述裡，時間必須流動，它不會停留，而且是以一個單一的直線流動。而且，它有眾多的特性，我們抽取下列兩個基本的來談：

第一，它的最基本的表現形式是「共時性」(Zugleichsein,

Idealismus in M. Frank hrg, *F.W.J. Schelling: Ausgewählte Schriften*, Bd. 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), pp. 464-465.

¹⁷ 海德格，1991: 127。

¹⁸ 海德格，1991: 84。

simultaneity)和「歷時性」(Aufeinanderfolgen, succession) (B46-A30)，而康德也特別強調，只有在時間經驗，這兩個矛盾的東西才能相遇 (antreffen) (B48/A32)。

第二，康德也明確指出，時間是所有經驗的「必要想像」(notwendige Vorstellung, necessary representation)，時間必須陪伴 (begleiten, accompany) 所有經驗；

根據這兩點，即是說，任何經驗，必須有「共時性」和「歷時性」兩個層次的參與、相遇。我們不能想像純粹的「共時性」在我們的實際的現象經驗裡出現，因為如果這樣的話，時間就停止流動了；同樣，我們也不能想像純粹的「歷時性」在我們的實際時空經驗裡面出現，否則，所謂經驗，只是一條流動的長河，我們說不出有任何具體的內容，也沒有空間的參與，因為空間的表現形式，必然是不同的歷時不變的單位同時在一個空間裡共同存在 (ko-existieren, co-exist)。然而，我們也不能在沒有任何經驗內容和物料之下，想像共時性和歷時性的相遇，因為任何這種相遇，必然構成了一個或多個單位，在時間中共存或恆常不變，而純粹的單位，就像一個純粹的三角形一樣，我們不能不通過想像一個具體但又既無任何角度——無論是直角三角形或是鈍角三角形——的三角形，而想像一個純粹的三角形，所以，我們也不能具體地想像純粹的單位存在。¹⁹ 況且，康德也明言，時間是一種內在的感應，它必須由外物感應而牽動 (affiziert werden, to be affected)，而不能在沒有任何具體經驗物體(無論是真實的還是想像的)的感應下自行表現出來。

那麼，任何實際的時空經驗，縱使是瞬間的經驗，必須有共時

¹⁹ 張祥龍，《海德格爾思想與中國天道：終極視域的開啓與交融》(北京：三聯書店，1996)，頁 78-79。

性和歷時一起參與，缺一不可。那麼，無論如何短促的一瞬間，因為我們受我們的經驗條件主宰，我們理論上應該當下就要決定，在眼前這些雜多中，哪些是屬於共時性的，哪些是屬於歷時性的，換句話說，哪些部份是一個歷時不變的單位，哪些部份是不屬於這個單位，即在下一刻它可能會變的；同時，我們的意識也要決定，與它共同歷時不變的共存單位是那些部份。然而，必須強調的是，這決定是不能純粹我們自主根據我們的意志決定，也不是我們自己有意識地進行，而是根據該物體的經驗律則所服從的超驗規律而從外在自發的形式決定我們如何決定的。再舉上面車子和巴士的例，從經驗律則中我們可以想像，消失在巴士後面的那部車子，會在甚麼時候在巴士後面重新出現，因為我們可以根據第一印象對它的行走速度進行進一步的想像。然而，在這想像的背後，其實還有另外一層的想像時時刻刻在進行，就是共時和歷時的相互作用的想像：這車子作為一個歷時不變的單位，在時間的流動中它變動的形式，以及把它擋住的巴士作為另外一個不變歷時的單位在時間流動的變動形式，兩者是兩個不變又共存的單位，以至兩者背後的馬路和其他的背景作為多個不變的單位。這些單位的構成，在第一步的「概觀一遍」和「抓在一起」可能是不完整清晰的，更別說可以根據經驗定律來推敲車子的速度和軌跡，但肯定的是，在第一印象的直觀中，共時性和歷時性必定已經有某程度的參與，否則我們甚至沒有任何直觀的單位，作為經驗律則想像的基礎，即如果我們不知道這部車是一個歷時的單位，就根本無從去想像它行走的速度。

那麼，到了康德超驗推論第一版所講的第二步，即所謂「想像裡的再生綜合」(Synthesis der Reproduktion in der Einbildungskraft, Synthesis of Reproduction in Imagination)，共時性和歷時性的參與就更加明顯。當我們想像車子在巴士後面行走的速度的時候，這個歷時的單位已經不是純粹一個與別的雜多分辨的單位，我們更認知了它歷時的形式，和跟其他雜多或單位共時性存在的方式，譬如說，

它的外形和顏色等等是歷時不變的，而它在空間上位置卻是可變的，是會行走的，那麼，在同一個歷時的單位內，我們發現同時也有歷時的部分和共時的部分；同樣，我們也可以知道，這車子與巴士雖然是共時性存在於同一個空間，但它們的空間關係卻又不是不變的，而是一起運動的，但同時，我們要認知到兩者運動的速度不一樣，又必須加上它們的共同背景，即馬路等其他不動的東西的空間關係，才能想像到车子在甚麼時候越過巴士在它背後出現，這樣，共時性和歷時性就更必須有更互相重疊的關係，這想像才可能。

到了第三步，即所謂「在概念裡重認的綜合」(Synthesis der Rekognition im Begriffe, Synthesis of Recognition in Concept)，在這個層次上，車子已經在巴士的後面重新出現，而認知者之所以能夠認得這部車子，似乎假設了對這部車子、以至車子作為一個概念，有某種本質上的認識，即是說，我認得這部車子，不只是認得它的顏色，或者只是認得它的形狀，以至它行走的速度甚或它加速或減速的能力，而是在這各種特性之間有某種內在、甚至必然、互相解釋對方的因果關係，並由某個不知名的東西把這眾多的特質統一起來，康德稱這個不知名的東西為「=X」。同時，康德也明確地說，單位概念的構成是認得某個物體的關鍵。如此，所謂歷時性已經並非純粹貫穿某段經驗的假設，它甚至已經是貫穿所有整體經驗的假設，因為概念的構成，已經滲入了永恆不變的假設，隨之而來的就是因果關係等理性思考模式。

從這三步到圖象論 (schematism)，康德的超驗想像力的具體結構才大致完成，超驗的想像，最終以圖象的形式，決定了時間的共時性和歷時性如何模塑我們對個體物體的連續想像以及它的經驗律則的展開方式，安排經驗的內容：那些是屬於共時性的，那些是屬於歷時性的。

伍、結論

總結來說，要回答奧古斯丁的問題，我們會說，在康德裡，純粹的此刻是不存在的，因為此刻作為時間的一個割裂部份，它已經假設了，瞬間作為瞬間，一旦它進入現象的實際經驗世界，必定有共時性和歷時性的參與，這樣的話，它必然牽涉時空經驗世界的真實性。故此，時間的外延性的問題，是不能由時間自己去回答的，而必須在現象世界裡時間作為構成存有的單位的重要作用去理解。

最後，有人或者會質疑，上述這種論證，是一種循環論證，因為我們要證明時間的真實性，立論在時間不能脫離實際經驗來論證，而所謂實際經驗，必然牽涉時空經驗，因此是用時空經驗的必然性來證明時間的真實性，因此是循環論證。要回應這種批評，我們首先必須指出，康德的論證過程，並非直接以時間的必然性來證明時間的真實性，而是：第一，根據經驗和知識之所以可能；第二，根據意識的統一性這個事實，這兩點來證明時間必然參與在知識和經驗的構成中，至於如果要進一步追問這兩者是否跟時間有必然的關係，這個是大而複雜的問題，恐怕不能在這裡有充份的處理，但這裡我們可以說兩點作為總結：第一，關於知識和經驗的可能性，是類似海德格所講康德哲學裡人類有限性的問題，即人類只能以他的經驗的實在性來論證世界的真實性，而不能超越經驗的規範來論證外在世界，而時間是人類知識構成的重要元素；第二，關於意識的統一性，這問題甚至連帶著以康德以降到胡塞爾以意識哲學來處理時間的限制，以及我們能否跳出意識哲學來處理時間的問題。這是海德格之後二十世紀西方哲學一個重大的挑戰，固然，在這課題上，康德是佔據一個核心的位置，要回應這個挑戰，我們必須先徹底審視康德的論證，然後才能另闢蹊徑，這也正正是海德格在《康德與形上學問題》一書裡所要做的工作。

參考文獻

中文書目：

- 康德，1999，《純粹理性批判》，章卓民譯，武漢：華中師範大學。
張祥龍，1996，《海德格爾思想與中國天道：終極視域的開啓與交融》，北京：三聯書店。

外文書目：

康德原著：

- Kant, Immanuel (1983) *Kritik der reinen Vernunft*, in W. Weischedel
hrsg. *Kant: Werke in Zehn Bänden*, bd. 3 & 4, Akademische
Ausgabe, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
———. 1968 *Critique of Pure Reason*, Tr. N.K. Smith. London:
Macmillan.

其他：

- Augustine. 1912 *Confessions*. Latin with an English tr. W. Watts, Loeb
Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Heidegger, Martin. 1991 *Kant und das Problem der Metaphysik*.
Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
Husserl, Edmund. 1980 *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren
Zeitbewußtseins*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Schelling, Friedrich. 1985 *System des transzendentalen Idealismus*.
in: M. Frank hrg. *F.W.J. Schelling: Ausgewählte Schriften*, bd.
1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Can Kant's Concept of Time in the First Critique Answer Augustine's Question?

Kwok-Kui Wong

Department of Philosophy, Lingnan University of Hong Kong

Abstract

This paper begins with the skepticism about the ontological reality of time raised by Augustine, which centers around the problem of the extension of time, and will see how it is dealt with in Kant's *Critique of Pure Reason*. It first examines the treatment of time in "Transcendental Aesthetics", in which time is merely a formal condition for experience. Then the second "analogies of experience", namely the "permanence of substance", in the schematism chapter, it has certain meaning of extension but is itself a paradoxical concept and cannot go beyond the mere assumption for possible experience. The central argument of this article is that the reality of time may be found in Kant's "transcendental imagination" and its distinction from "reproductive imagination" and their relation with "empirical law". It follows two hints provided by Heidegger, who argues that "transcendental imagination" provides a "free space" (*Spielraum*) or "open horizon" (*offener Horizont*) for other "reproductive imagination", and that in every moment of intuition, time has already taken part in the formation of a given picture. It then draws from Kant's description of time in his "transcendental aesthetics", namely "succession" and "simultaneity", and argues that in every experience about appearance, both of these must take part in the formation of experience. It concludes that the reality of time can be

understood by Kant from the possibility of the formation of units for perception and knowledge.

Keywords: Transcendental imagination, reproductive imagination, empirical law, succession, simultaneity

