

康德【純粹理性批判】 導讀

Hans Michael Baumgartner ◎ 著

李明輝 ◎ 譯

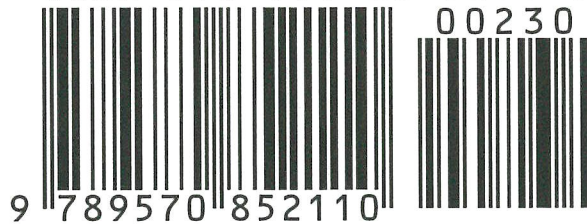
康德【純粹理性批判】導讀

康德底〔純粹理性批判〕已成為近代哲學，甚至近代文化中的經典；它對近代人底世界觀所造成的影響既深且廣，而且持久不衰。但由於此書之卷帙龐大、質地緊密，讀者常有「不得其門而入」之嘆，故亟需一部引導性的著作，使讀者能登堂入室，以窺其堂奧。包姆嘉特納教授底〔康德純粹理性批判導讀〕正可滿足此一需求。它是專家為一般讀者所寫的教本，但又不失其深度。其目的並非要取代〔純粹理性批判〕，而是要引導讀者直接去閱讀該書。本書完全依照〔純粹理性批判〕底章節次第勾勒出康德思想之精義，但在重點底強調與取捨方面可見出作者底功力，故不宜僅視之為一般的概論性讀物。

作者包姆嘉特納博士生於一九三三年，現為西德波昂大學哲學系正教授，精通德國哲學。他曾經參與〔謝林全集〕歷史校勘本、〔菲西特書目〕及〔哲學基本概念手冊〕之編輯工作，目前為〔哲學研究期刊〕之編輯委員。

譯者李明輝為西德波昂大學哲學博士，專攻康德哲學，曾任教於台灣大學哲學系，現為中國文化大學哲學系副教授。

ISBN 978-957-08-5211-0



00230

【現代名著譯叢】

極權主義	漢娜·鄂蘭著
法律的理念	丹尼斯·羅伊德著
自然法——法律哲學導論	登特列夫著
人文科學的邏輯	卡西勒著
論康德與黑格爾	克隆納著
六大觀念：真、善、美、自由、平等、正義	阿德勒著
康德〔純粹理性批判〕導讀	包姆嘉特納著
黑格爾與現代社會	查爾斯·泰勒著
論小說與小說家	維吉尼亞·伍爾夫著
倫理學原理	謨爾著
雷蒙·艾宏：入戲的觀眾	雷蒙·艾宏著
托馬斯·摩爾	錢柏斯著
制憲風雲——美國立憲奇蹟	凱撒林·敦肯·包思著
法國1968：終結的開始	安琪樓·夸特羅其、湯姆·奈仁著
後現代性的起源	培瑞·安德森著
共同體的基礎理論	大塚久雄著
宇宙與歷史	耶律亞德著
超越左派右派：激進政治的未來	安東尼·紀登斯著
星空中的普魯斯特	麥爾孔·鮑義著
西方政治傳統：近代自由主義之發展	菲特列·華特金斯著
論民主	羅伯特·道爾著
倫理與經濟	阿瑪狄亞·森思著
馬丹·蓋赫返鄉記	娜塔莉·澤蒙·戴維斯著
重返政治	艾爾哈特·艾普勒著
國族主義	艾尼斯特·葛爾納著
金錢 性別 現代生活風格	齊美爾著
自由主義之後	伊曼努爾·華勒斯坦著
陌生的多樣性：歧異時代的憲政主義	詹姆斯·杜利著
國族與國族主義	艾尼斯特·葛爾納著
西洋古代美學	佛拉第斯勞·達達基茲著
西洋六大美學理念史	佛拉第斯勞·達達基茲著
公共領域的結構轉型	哈伯瑪斯著

現代名著譯叢②⑨

康德〔純粹理性批判〕導讀

Hans Michael Baumgartner 著・李明輝 譯

Hans Michael Baumgartner:

Kants "Kritik der reinen Vernunft": Anleitung zur Lektüre

Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1985

譯 序

國人吸收康德哲學，若從康有為算起（康氏於1886年撰〔諸天講〕，論及康德底星雲說），已達一世紀之久。但直到最近，始有三大批判之完整中譯本。對康德哲學義理的探索、闡發，吾師牟宗三先生與黃振華先生貢獻獨多。尤其牟師以康德哲學會通中西哲學，使中國哲學在西方學術界能突破漢學研究之格局，直接與西方哲學相照面、相摩盪，誠為別開生面也。近來大陸有李澤厚先生撰〔批判哲學的批判——康德述評〕一書。此書介紹、敘述康德哲學的部分或有值得參考之處，但其批判部分多半不可靠。因為李氏本人為馬克思主義信徒，其心態與康德思想扞格不相入，無法真正進入康德哲學中。既無「入乎其內」的真知，焉能作「出乎其外」的「批判」？

譯者近年來在台灣大學講授康德哲學，面對卷帙龐大、質地緊密的〔純粹理性批判〕，始終有無從教起之感。依譯者之經驗，國內大學哲學系學生欲通讀該書，

• ii 康德〔純粹理性批判〕導讀。

至少需要兩年時間。該書之文字、思想均極緊密，絕無廢話，讀者得有從容涵詠之餘地，否則必不能入。因此，在課程設計上，最好以四學期時間講授該書，正好依感性論、分析論、辯證論、方法論之次序進行。但在國內大學哲學系裡講授專門哲學，通常不能講得如此詳細。大一、大二學生底哲學基本知識尚不足，無法閱讀該書。大四學生往往要準備就業或考研究所，亦無法完全用心於此。現實條件之限制，使該書之講授不得不以一學年為限。但這樣一來，勢必無法依該書之綱要、按其章節詳細講述，而需有一較簡略而又能保存其精華的教本。本導讀正好符合這項功用，因為它原是作者在西德哈根空中大學講授〔純粹理性批判〕的教本，於1985年由Verlag Karl Alber Freiburg/München出版。

作者包姆嘉特納（Hans Michael Baumgartner）教授現為西德波昂大學正教授（Ordinarius），精通從康德到黑格爾這一段所謂「德意志理念論」（deutscher Idealismus）底哲學思想。他也是巴伐利亞學術院謝林委員會（Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften）底會員，參與編輯〔謝林全集歷史校勘本〕（*Historisch-kritische Schelling-Ausgabe*）的工作。此外，他還參與〔菲希特書目〕（*Fichte-Bibliographie*）及〔哲學基本概念手冊〕（*Handbuch philosophischer Grundbegriffe*）之編輯工作。同時，他也是〔哲學研究期刊〕（*Zeitschrift für*

philosophische Forschung) 底編輯委員。其主要著作有：

Die Unbedingtheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann, München 1962.

Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt/M 1972.

Schelling. Einführung in seine Philosophie (Hg.), Freiburg/München 1975.

Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik, Frankfurt/M 1976.

Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (Hg. und Mitautor), Freiburg/München 1979.

以這樣的學力來撰寫本導讀，自然是游刃有餘。學哲學的人往往感到難以將專門哲學（尤其像康德哲學這種具原創性的思想）通俗化，因為通俗化必須以專門化為前提，否則只會自誤誤人。本導讀之難能可貴者在於：它是專家為一般讀者所寫的教本，但又不失其深度。走筆至此，譯者不免感慨：何時我們也能在國內的電視課程裡講授中國哲學中的一些專門問題（例如宋明儒在心性問題方面的精微討論）呢？

最後，有關中譯本之體例，有兩點須交代一下。中文裡的從屬字尾「的」字通常有三種用法。為避免混淆

起見，譯者依1910及20年代底習慣，保留「的」字作為形容詞詞尾，而以「底」字作為所有格語助詞，以「地」字作為副詞詞尾（參閱趙元任著、丁邦新譯：〔中國話的文法〕。香港：中文大學出版社，1980年，頁136）。有時譯者亦用「之」字作為所有格語助詞，與「底」字同。但所有格代名詞（如「你的」、「我的」），則用「的」字，而不用「底」字。在論述像〔純粹理性批判〕這種結構複雜、語法謹嚴的著作時，這種分別是絕對必要的。此外，中譯本附上一些註釋，但均加上「譯者註」字樣，以資區別。未加這些字樣者，即為原註。康德哲學中的重要術語之中譯名並不統一，譯者均經慎重考慮後始定之，其理由無法一一說明。譯事甚難，其或有思慮不周之處，尚祈方家不吝指正。

李明輝

中華民國七十七年二月

於台灣大學哲學系

前 言

1983年夏季學期，我在吉森（Giessen）大學開了一門哲學討論課，討論康德（Immanuel Kant）底〔純粹理性批判〕（*Kritik der reinen Vernunft*）。我根據這個討論課之預備教材為哈根（Hagen）空中大學編了一個電視課程教本；本書即是這個教本之印行本。這個教本業經證明不僅適合作為討論課之基礎，也適合作為電視課程；因此我們似乎有理由期望：作為書籍而言，它也將是受歡迎且有用的。對於那些首次研究康德的人，也對於那些已經熟稔康德、但想重溫〔純粹理性批判〕之全幅內容或其個別的重要部分的人——因此，對於哲學研究之初學者及已有相當水準的研究者，但也對於那些敏銳而有哲學興趣、且想稍微更仔細地研究康德的當代人——，均是如此。

我發表這個主要是為了研究而寫的教本，係基於以下的信念：哲學家有一項基本的、但今天多少被忽視的任務，即是對於在哲學本行中眾所周知的知識之學說，

以及對於使這知識在教學上適應於一個更廣大的有興趣者底圈子，也付予應有的注意。因此，本書首先具有教科書底性質；它決無意展示對康德著作的文獻學研究與哲學研究之新成果。就這方面而言，發表本書的目的相形之下是平易的：本書應被看作對〔純粹理性批判〕底思想世界的引介，看作對一部哲學史底經典著作的闡述。本書被設計成一個導讀，它應當使讀者有勇氣接觸原文，且為之作準備，而不應使這種接觸成為多餘之事。同時，它想幫助讀者在涉入困難而艱澀的細節之外，還掌握整體底脈絡（至少主要思路）。這樣一本關於〔純粹理性批判〕的書固然是要引導讀者去閱讀該書，但也要防止閱讀之失敗：如果閱讀成功了，那麼把這個教本出版成書的目的就達到了。

正如電視課程一樣，我也想把这个印行本獻給一位傑出的哲學家，從他那裡我或許學到了最多、最詳盡的有關康德的知識，這就是我所敬仰的老師和朋友克林斯（Hermann Krings）——正當我於1983年9月完成這個課程底手稿時，他度過他七十歲的生日。我也想藉著呈示這個教本，對他表達我最誠摯的謝意。

然而，我也得感謝許多在慕尼黑及吉森參加我的康德討論課的人——不僅為了他們對這個主題的高度期望，也為了他們對於以盡可能平易能解的方式闡述甚至最複雜的思路之這項確實困難的嘗試所作的挑戰。我尤其要感謝「哲學及科學基礎中心」底學術助理柯爾梅爾（Petra

Kolmer) 及寇爾騰 (Harald Korten)。若沒有他們熟練而不倦的協助，當時這個課本就無法如期完成。為了本書出版，我感謝他們編製人名索引及概念索引，並且在校對時提供可靠的協助。我也特別感謝我的祕書外爾 (Ingrid Weil) 太太；雖然有無法避免的期限壓力，她仍然以極大的耐心承擔辛苦的打字工作。

漢斯·米夏爾·包姆嘉特納

目次

譯序	i
前言	v
導論	1
一、歷史的觀察：經驗論與理性論、獨斷論 與懷疑論	5
二、先驗哲學之理念與任務：〔純粹理性批判〕 第一、二版之前言與導論	13
2.1 第一版前言	13
2.2 第一版導論	19
2.3 第二版前言	29
2.4 第二版導論	39
三、〔純粹理性批判〕之章節畫分： 此書之系統關聯	45
四、感性：作為直觀底形式的空間與時間 (先驗感性論)	53
五、知性：範疇與原理(先驗分析論)	63
5.1 先驗邏輯之概念與區分	63
5.2 分析論一：純粹知性概念：其發現與證成 (形上推證與先驗推證)	68

• X 康德〔純粹理性批判〕導讀 •

5.3分析論二：純粹知性底原理之系統·····	78
六、理性：先驗的幻相與先驗辯證論之任務·····	99
6.1辯證論一：作為純粹理性底概念的理念·····	99
6.2辯證論二：產生幻相的錯誤推論·····	101
6.21純粹理性之誤推：心靈問題·····	105
6.22純粹理性之背反：宇宙問題·····	106
6.23純粹理性之理想：對上帝的知識之問題·····	115
6.3辯證論三：解決方式：純粹理性底理念 之規制性運用·····	121
七、人類理性底自然辯證之意義及其結果·····	125
八、先驗方法論·····	131
九、〔純粹理性批判〕之統一性及其與 其他主要批判性著作的關聯·····	145
十、困難、難題、問題·····	149
重要語彙簡釋·····	157
重要參考書目·····	165
人名索引·····	175
概念索引·····	177

導 論

〔純粹理性批判〕第一版於1781年出版，略加修訂後於1787年出版第二版。此書屬於現代哲學之基本典籍。我們很有理由說：它是一般而言的現代哲學之基本典籍。此書是康德經過十年沈寂之後發表的主要批判性著作。甚至直到他最初構思此書時，他仍然依傳統哲學之軌轍從事哲學思考，起初傾向於萊布尼茲、吳爾夫系統的理性論，後來則傾向於休謨式的經驗論及懷疑論（雖然他自己也作了批判的補充）。現在透過此書，他以一個原創的、嶄新的哲學世界觀而聞於世。

〔純粹理性批判〕探討人類理性之可能性及界限；它闡明哲學反省之新準則以及我們的經驗知識和科學知識之規範性基礎。此批判為我們的知識之一切理論領域與實踐領域定下了準則；直到今天，這些準則仍然有決定性。根本而論，此一批判事實上尚未過時。它提出且探討形上學底可能性之問題，並且得出一個答案，此答案原則上直到今天尚能保有其有效性。當作在感性知識底理解中及在經

• 2 康德〔純粹理性批判〕導讀。

驗科學底理論中的新構思來看，此批判也未過時。它能夠與經驗科學之一切理論相頡頏。尤其是，純粹理性之批判不僅未過時，而是根本不能捨棄，因為它是人類自由底理論之基礎，是對於以下問題的一個依哲學成立的答案，即：人類既然受制於自然法則，如何仍能自由行動呢？當然，這個自由底理論以後才在〔實踐理性批判〕（*Kritik der praktischen Vernunft*）中完成。

首先我們想想這個書名底意義。這個書名並非使批判加諸任一理性知識，而是加諸純粹理性。理性知識始終根據且藉著概念而產生。如果這些概念得自經驗，它們便是經驗的（*empirisch*）。但如果這些概念源於理性能力本身，在康德它們便稱為純粹的（*rein*）。因此，如果理性能力之批判涉及純粹的理性能力，它便涉及我們的知識底某些成素，這些成素並非來自感性經驗，而是來自理性本身之根源。是故，「純粹理性底批判」意謂一切那些並非源於感性，而是源於理性的概念、原則以及由此形成的判斷之批判。

然則，在此脈絡中「批判」意謂什麼呢？首先，就像通常的用法一樣，這個語詞意謂分辨與整理。此外，它也意謂檢查，亦即批判的考察，也就是說：我們查詢被整理與分辨的對象是否正當地被使用。最後，批判也意謂評鑒。在此意義下，批判表示如下的任務，即澄清：被整理與分辨的純粹理性底概念是否具有知識底意義？我們到底是否能藉著它們的協助而有所認知？這即是說，

我們是否可利用它們去認知？

再看看康德自1769年（所謂的「突變」之年）^①以來在書信中所表達的看法，也有助於解釋這個書名。1770年9月2日，康德在一封給藍伯特（Johann Heinrich Lambert）的信中，把他正在計畫的新工作稱為「一般現象學」（*phaenomenologia generalis*），在這裡頭他想決定感性底界限。接著，1771年7月7日，他在一封給黑爾茲（Markus Herz）的信中談到一部論「感性與理性底界限」的著作。這個標題極精當地顯示出他所從事的工作。這牽涉到一連串的問題：首先是，我們從感性知覺得來的知識具有什麼意義？其次，純粹的理性知識具有什麼意義？最後是這個問題：是否在我們的一切感性知識中可能已隱藏著純粹的理性成素，亦即，首度使一感性知識成立且使之可能的概念？要回答這些問題，就必須決定感性能力以及理性能力之範圍，並且顯示出這兩種能力之界限。以後康德於1781年在〔純粹理性批判〕之標題下展示於大眾的，正是對這些問題的回答。

最後必須強調：在這個書名中所使用的「純粹理性」一詞最初並未決定，它是否僅意含一種關於我們的知識

①譯者註：康德在一則出於一七七〇年代的札記中寫道：「六九年給我以大的光明。」（*Kants Gesammelte Schriften*, Bd. XVIII, S. 69, Reflexion 5037）

• 4 康德〔純粹理性批判〕導讀。

的理論，或者同時也意含一種關於我們的行動的理論。然而，〔純粹理性批判〕一書之發展史，甚至其內容都顯示：它主要是理論理性（*theoretische Vernunft*）——亦即思辨理性（*spekulative Vernunft*）——之批判，而非實踐的理性運用之批判。因此之故，康德似乎應當在純粹理性批判之後繼之以一個單獨的實踐理性批判。當然，我們可根據書名把純粹理性批判理解成一個包括理論和實踐的全面的理性批判。

在我們討論這部著作本身之前，先簡單提示以下闡述之內容的畫分。首先，我們對〔純粹理性批判〕試圖有系統地加以回答的問題作一個歷史性的提要（第一章）。接著，第二至八章討論〔純粹理性批判〕之主要章節，並且直接順應這些章節之畫分。然而，第三章是個例外，因為它特別討論〔純粹理性批判〕之系統關聯，以便彰顯在這部著作中相互交錯的各種結構觀點，並且將之展示於讀者，作為了解這部著作底章節畫分的可能進路。第九章先討論引出〔純粹理性批判〕底統一性問題的難題，然後討論此書與以後的主要批判性著作——〔實踐理性批判〕和〔判斷力批判〕（*Kritik der Urteils-kraft*）——間的關聯。最後，第十章略述最主要的難題，這些難題在康德著作被吸納的歷史中曾經出現過，且一再或迄今仍被討論，並且部分被視為康德哲學中無法克服的困難。

一、歷史的觀察：經驗論與理性論、獨斷論與懷疑論

康德所生長的時代——在其背景之下我們才能理解他的哲學的問題、難題與解決底構想——如同每個時代一樣，是複雜的：康德自己稱之為**啟蒙底時代**。在這個時代中，有許多精神的、宗教的、政治的潮流相匯合：導致法國大革命的社會理念與政治理念，虔敬派（**Pietismus**）之宗教的表象世界（相對於啟蒙運動之抽象的知性文化，此派著重於性情與心、虔誠與內心寧靜），在哥白尼、伽利略、牛頓影響下的自然科學之發展，最後是近代哲學之內在發展——近代哲學從笛卡兒與培根之對立以來，已成為一個經驗論與理性論、經驗哲學與形上學、自然科學思考與哲學思辨之間的爭論史。

這一切時代潮流都影響到康德，並且決定其理性底哲學之構思。如果我們想說出對康德有決定性的人物，無論如何必須特別提到下面幾位：就政治的理念世界而言，有霍布士（**Thomas Hobbes**）、孟德斯鳩、盧梭；就虔敬派而言，特別是舒爾茲（**F. A. Schultz**），他是

• 6 康德〔純粹理性批判〕導讀。

教士、神學教授及康德在科尼希貝爾格（Königsberg）的贊助者；就自然科學而言，則是牛頓；在哲學方面，特別是洛克、萊布尼茲、吳爾夫、休謨和以萊德（Thomas Reid）為首的蘇格蘭道德哲學。

本章之任務不在於進一步分別概述上述影響康德的潮流和人物。在此我們只能概述狹義的哲學情勢，甚至對於這個情勢，我們也只能以極概括性的方式描述其理想型範。

自從笛卡兒以「思想我」（ego cogito）重建哲學以來，經驗論與理性論之間的爭論，就成為哲學發展之核心。緊接著笛卡兒之後，並且追隨其哲學的構想，理性論在哲學中逐漸產生，並且在歷史上經過斯賓諾莎發展到萊布尼茲。面對經驗哲學之經驗主義傳統——這個傳統始於培根，經霍布士到洛克，最後傳到柏克萊和休謨——，理性主義的構想堅持：我們無法以感性經驗，而只能藉著源於人類理性本身的概念，以明白而清晰的知識去把握事物之本質。這裡牽涉到一個決定性的抉擇：僅由觀察與實驗中的經驗取得知識？抑或僅由理性及其概念取得知識？吳爾夫與在德國繼之而起的通俗啟蒙哲學——這種哲學尤其與蘇格蘭的「常識」（common sense）哲學相結合——化解了這種鮮明的對立，而聯結成一個折衷主義的整體觀點，這個觀點試圖正確地評斷這兩個方向之合理要求；當然這是以哲學的統一性與內在的嚴格性為代價。經驗與理性底反省在「常識」

（gemeiner Verstand）底基礎上被相互聯結起來，而實際上並未得到調停。它們仍然並立，而一方面其獨立性，另一方面其共同作用並未被精確地決定。康德受到挑戰，並且在其主要的批判性著作——〔純粹理性批判〕——中著手解決的，正是這個課題。他必須證明這兩個構想都是片面的，並且藉著調停它們而達到一種關於人類知識的新理論，也因此達到形上學之一種新的視野和可能性。

我們極簡略地回憶一下在經驗論與理性論底對立中的關鍵點。經驗論底基本主張是說：我們的一切知識均是感性知識，它們不但始於感覺，也完全停留在感性底領域中。我們的反省、思考及概念之一切對象唯有牽涉到感性材料，才有意義；但超乎這個範圍之外，就沒有意義。因此順理成章，理性並非能夠由自己產生理念與概念的獨立能力，而只是一種被動的受納性能力，它所擁有的唯一內容是那些起源於感性知覺、起源於感覺世界，且由此被提供給它的表象及概念。既然理性只能以這種方式被理解，則它只能把現成的表象加工，亦即使它們相互發生關係，並且確定同異；除了這項機能之外，它不具有其他的機能。

在另一方面，同樣就理想型範來說，理性論主張：我們的一切知識均是理性知識；因為連我們認為是感性經驗的知識也只是一種削弱的理性知識，它無法直接作為理性知識而被認識。因此之故，感性只是一種低度的

理性能力。所以，當我們真的認識到現實時，感性並非施與的原則，亦非知識之根源，而是隱入其中的理性，我們可藉哲學反省之助認識並凸顯之。因此，對於「何謂真實的知識」這個問題，有兩個相對的哲學立場可選擇：經驗論和理性論；前者僅僅信賴感性，而後者亦僅僅視理性為我們知識底根源和基礎。

康德曾數度著手處理這個難局。最後，〔純粹理性批判〕對這個問題提出批判的解答。該書所代表的哲學觀點係定於這兩個可選擇的立場之間，而對這兩者抱持一個兩面的態度。這個態度即是一方面批判錯誤的要求，另一方面調停在這些立場中所包含的真理。康德底著作試圖顯示：「一切知識不僅起源於感覺，而且原則上只是感性的」這個主張是錯誤的，亦是矛盾的。「某物僅在感覺中有其位置」這個命題畢竟無法藉感覺之助被認識，而是證實為我們對我們稱為「認知」（*erkennen*）者的理性處置之一項產物，因而本身是一個理性底知識。因此，贊成一個嚴格的經驗論的人並不了解：經驗論本身並非經驗的理論；但如果經驗論是對的，它就必須是個經驗的理論。儘管這項判定本身已具有說服力以駁斥經驗論，但康德底批判並不停留在這裡。它其實包含一個對經驗知識底結構的正面分析——如果沒有先天的知性概念，這種經驗知識是不可能的。反之，想為一個嚴格而排他的理性論辯護的人，在他這方面則忽略我們作為知識根源的感覺之獨立性。康德對萊布尼茲哲學的批

判泰半是為了顯示：感性必須被理解作一種獨立的能力，而不可僅僅被看成一種「貶抑的」理性。但是，如果感性是一種獨立的能力，那麼我們只能如此去調停經驗論和理性論，亦即證明理性對於感覺所提供的材料之決定與加工而言，是不能捨棄的。沒有感性素材，就如同沒有先天的知性概念一樣，我們都不會有經驗。我們以感性方式認識的事物始終不只是感覺、感性素材或洛克所說的「感覺」（sensation）。〔純粹理性批判〕提醒並且證明：感性而無知性，必然是盲目的；知性而無感性，必然是空洞的。理性能力和感性能力二者各以其道，對於我們知識底可能性而言，均是不能捨棄的。〔純粹理性批判〕之核心問題以及康德在這部著作中所完成的成就，均在於這種對感性與理性的調停以及對它們在我們知識底系統結構中的關聯之證明上。

康德唯有追溯到吳爾夫底折衷主義背後，並且嘗試對這個最初似乎是無法彌縫的選擇追根究柢，他才有可能取得這項成就。藉著這種方法，他才成功地調停理性和感性。但是，這種調停——如同後來在〔純粹理性批判〕中縷述而陳示者——不單是消融了狹義的哲學立場；康德底著作其實有遠勝於此的結果。譬如，哲學反省和經驗研究以新的方式被決定，而且均作為人類之獨立的認知可能性而被證立。由此顯示：我們的知識一方面不單由邏輯構成，另一方面也不單由經驗構成。事實上，縱使是在某種限度之內，對於經驗世界仍存在一種可確

切決定的知識，亦即，對於自然存在一種真正哲學性的知識。

理性論和經驗論均靠一個共同的預設來支持：事物之本來面目根本被看成是我們的知識（不論這是感性知識，還是知性底知識）所能達到的。在這方面，這兩個哲學觀點均有非批判的——亦即，**獨斷的**——傾向。對於這兩者而言，對人類理性底認知能力與事物底可認知性的信任乃是個不成問題的預設。然而現在經驗論進一步發展，經過洛克和柏克萊而導致對我們的感性知識的質疑，最後歸於休謨底懷疑論。休謨底難題即是這個問題：如果我們的知識僅由知覺構成，那麼我們如何達到這些知覺底一個系統性的聯結，而使現存的世界對我們不致化為只是無關聯的素材而已？是故，他探討一些重要的表象——我們始終借助於這些表象去聯結我們的知覺，且安排它們成為一個統一的世界。既然因果性（*Kausalität*）與實體（*Substanz*）之表象尤其屬於這種表象，故休謨底分析特別針對這兩者。我們借助於因果性與實體之表象，以安排我們的知覺成為一個經驗世界，並且以這種方式得到經驗判斷；這些表象實際上是否客觀有效的呢？休謨底分析把他引到一項主張：因果性和實體既非經驗概念，亦非理性概念，而是依靠想像和習慣。這項主張包含以下的結論：這樣一來，甚至一個有效的自然知識之可能性，因而連自然科學之可能性，在原則上都發生問題。不但我們對上帝和心靈無法有所

認識，我們也無法實際地——亦即，客觀地——把握我們所生活的自然世界。留給我們的是一種或多或少可以辯護的意見和信念。

因此，休謨底構想之結果是一種哲學的懷疑論，這種懷疑論面對獨斷論及其對於事物底可認知性的預設，而為一相對的立場。康德自己說過：休謨把他從獨斷的瞌睡中喚醒^①。因此，他發覺自己面對一項任務，亦即重新徹底考慮事物底可認知性之問題。獨斷論能夠在哲學上得到證成嗎？還是最後留給我們的只是休謨式的懷疑論呢？至少就我們的經驗世界而論，是否有一種客觀的知識呢？再者，如果有的話，它如何能成立呢？不僅形上學之可能性，而且更為基本的，連一般而言的真實知識之可能性，甚至我們的經驗知識及自然科學之可能性，都繫於這些由獨斷論和懷疑論底抉擇所凸顯的問題之解答。

康德對此問題的解答係包含於他關於我們知性底基本概念的學說中，亦即其範疇學說中；在此學說中，他證明這些起源於知性的概念（尤其是因果性和實體底概念）之客觀效力。由於在獨斷論與懷疑論之對立中，事實上不可能有一種調解，這使康德拒絕這兩種抉擇，且

①譯者註：見Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. IV, S. 260。

因此採取第三種哲學立場，即先驗批判論（*transzendentaler kritizismus*）。

如果我們在十八世紀底哲學問題之背景中來看〔純粹理性批判〕，那麼它顯然是對於四個在近代哲學進程中形成的基本哲學立場的化解。批判的觀點同時是獨斷論與懷疑論之外的第三條路以及對理性論和經驗論底合理要求的調停。在這個觀點中，近代思想史底各種問題交織成哲學思考底一種新的統一，即**先驗哲學**。這樣看來，〔純粹理性批判〕就其時代底哲學大勢而言，乃是一項原創的獨立的成就，是哲學底一個新構想；它一方面調停已無希望的基本抉擇，另一方面超越它們。由於這項成就，〔純粹理性批判〕開創了新紀元，並且成為近代哲學中仍有實際意義的基本典籍。

這部典籍底成果乃是重新決定哲學與自然科學間、邏輯、形上學與經驗間的關係。純粹理性之批判被理解且建立成一個無偏無黨的法庭，它對「形上學是否可能且如何可能」的問題加以決定。這種決定由於理性之自我反省而成為可能；在這個過程中，正是這種理性作為不同機能底一個有機的整體，作為一個能力底骨架，且作為一個原則底系統而出現。因此，〔純粹理性批判〕乃是一部在其時代有實際意義的著作，它事實上解決了當時哲學底基本矛盾。此因它是理性能力之分析，在一批判的自我反省之過程中確定人類知識底先天結構，且同時決定這種知識底根源、範圍與界限。

二、先驗哲學之理念與任務： 純粹理性批判第一、二 版之前言與導論^①

2.1 第一版前言

這第一個前言在1787年之第二版中不再刊出；在這裡，康德依內容的與形式的觀點概述其著作底意義。

他從雙重的角度來決定內容：一方面從歷史的角度，另一方面從系統的角度。在此，歷史的闡釋牽涉到一般而言的人類理性之普遍情境。因此，康德在人類理性底普遍問題之背景中依形上學底歷史及其現狀之參考架構來確定純粹理性底批判之位置。至於系統方面，康德把純粹理性底批判描述成一個法庭，它能決定人類理性之爭議問題，特別是這個問題：一般而言的形上學是否可能？

① 原則上我根據第二版引用〔純粹理性批判〕，例如：（B54）。

含有A的引證——例如：（A VII）——則涉及僅出現在第一版中的文字。

在形式方面，他討論其闡述底週詳性、確切性與明晰性之問題。康德強調：他的著作在原則底確定上是完整的，他的陳述具有必然性知識之性質，而且其闡釋具有辨解的（*diskursive*）——亦即，概念的——明晰性。在此脈絡中，康德也談到批判性研究與未來可能的形上學之間的關係。因此，他最後直接請求讀者在評斷這部批判時無偏無黨，並且協助他完成尚待完成的形上學系統。

這個前言以一段論人類理性的名言開頭：「人類理性在其知識底一個種類中有此特殊命運：它為它所無法拒絕的問題所困擾；因為這些問題是由於理性自身底本性而被提交於理性，但理性亦無法回答它們；因為它們超越人類理性底一切能力。」（A VII）康德藉此刻畫出一般而言的哲學之普遍的與決定性的情勢。哲學是一個嘗試，要就整個宇宙及人類之現實提供消息，要提出問題，且回答它們，而這些問題不僅與我們的日常世界中最切身的事物有關，而是與一般而言的宇宙及整個人類存在之意義有關。依康德之見，人類理性在其知識底這個種類中，出於本性必然會提出它無法拒絕、但也無法回答的問題。有限理性之命運即是：它自然地陷入矛盾，且因此無法回答它始終關切的問題。康德繼續說道：關於這些問題及答案的爭論是眾所周知的，而且我們加諸這種爭論的名稱也由來已久。這一切無休止的爭論所發生的「戰場」稱為形上學。由此說明了一般情勢，而

康德在此情勢中確定純粹理性底批判之位置。現在康德在此一般情勢底範圍內決定形上學在他自己的時代中的具體情況。形上學由獨斷論與懷疑論間的爭論顯出其特性；儘管其間有約翰·洛克底努力（參看A IX），形上學仍無法擺脫此種爭論。由於這些問題無法解決，哲學陷於一種無所謂、冷漠的狀態。但康德正是從這種冷漠狀態中發現一個積極的意義；因為這種狀態顯示出：現在正是時候，可以進展到自我認識，並且把這種自我認識當作人類理性底理論來進行。康德把純粹理性底批判之事業依據這些原則的與歷史的前提決定為一個法庭底訴訟程序；面對著這種無所謂的態度及在懷疑與獨斷論間的左右搖擺，我們有必要任命這個法庭。唯有這樣一個法庭才能夠不藉命令、而藉對理性法則的反省來決定待處理的問題與難題。純粹理性之批判作為法庭，這意謂一般而言的理性能力之批判，更精確地說，即是「對其根源、範圍和界限的決定」（A XII）^②，亦即一種關於理性的批判理論——尤其就無待於經驗的知識而言。因此，這個批判有責任去決定一般而言的形上學之可能或不可能。

②譯者註：此段引文與原文不合。在原書底這段文字中，康德係談到「一般而言的形上學」，而非「一般而言的理性能力」。作者在此擅自把“derselben”這個屬格代名詞改為“desselben”，以符合其文脈。譯者向作者指出此點後，作者承認此處須作修改。

由於此批判底任務在此得以確定，康德認為他自己的成就在於完整地勾勒出理性能力之原則，且在此準確地找到一個要點——在此要點上，理性至今仍誤解自己，並且因之陷於上述無休止的爭論，或者無法擺脫這些爭論。正因這項成就，此批判完全滿足哲學底基本義務：消除由理性底這種自我誤解而生的幻覺。

康德說明：他在這部著作中不僅力求**原則之完整性**，而且盡可能地達到**闡述之週詳性**。由於這項說明，康德由內容問題引到其著作之形式特性上。由於康德堅持闡述之週詳性，他要求解決一切形上學問題，或者至少提供解決這些問題的鑰匙。因此，縱使此批判不曾探討並解決每個細部問題，至少我們要求它提出此項解決之原則。但是，難道〔純粹理性批判〕不是提出一個太高而過分的要求嗎？

為了防範此類可能的指責，康德對其他的哲學活動提出兩點批判的說明。首先他說明：他在〔純粹理性批判〕中所要求者，較諸譬如理性心理學少得多；在他那個時代的理性心理學誤以為能證明諸如人類心靈之單純本性。其次他說明：他的要求較諸理性宇宙論在對於「世界必然有一起始」的臆想性證明中所要求者，要少得多了。面對理性形上學及其分支學科在證明上的要求，康德建議從我們對理性本身所能確定者開始，即從純粹思考開始；這純粹思考並非在外面，而是始終在思考者之行動中，也就是在我們自己之內被遇及。我們再度看到：

康德底探討不能立刻便以事物底本質為題材，而是以認知本身底本性為題材。

關於狹義的闡述形式，康德強調：他的一切探討均具有確切性與明晰性之特質。確切性與明晰性是我們的知識底形式判準，當然哲學作品也得根據這些判準去評斷。對於他的意見，康德要求一個確切性底程度，這個程度我們用「必然性知識」這個語詞來表明。但如果問題牽涉到關於純粹先天知識的必然性知識，那麼照康德底要求來看，我們在此並非擁有僅具有條件的確切性的意見，而是擁有普遍有效的判斷。

在此脈絡中康德指出：在其〔純粹理性批判〕中的一處，讀者可能碰到困難，亦即在所謂「純粹知性概念底推證（Deduktion）」那裡。康德把一個主觀的推證和一個客觀的推證區別開來，並且說明：主觀的推證牽涉到對於認知能力、對於純粹知性本身的討論，而客觀的推證涉及知識底對象及其客觀有效性。關於推證底主觀部分，康德承認：在這裡會產生誤解，但不必然如此。然而，主要目的及要點在於客觀的推證，亦即在於「知性和理性脫離了一切經驗，能夠認識什麼？認識多少？」這個問題（AXVII），而非在於「『思考能力』本身如何可能？」這個問題。當然，我們要讀過關於推證的那一章後，才能更清楚地了解康德在這裡談到的意思。在前言底脈絡中有一點很重要，即是：康德對於主觀的推證和客觀的推證均要求有確切性，並且期望讀者相信它

們。但由於有些可能的困難產生於主觀推證底問題，而這些困難無關乎客觀推證，因此，縱使主觀的推證未產生所期待的說服力，客觀的推證仍然不致受到非難，甚至還更加凸顯出它的分量。

關於〔純粹理性批判〕底明晰性，康德說明：對他而言，重要的是辨解的明晰性，亦即在明確決定的概念中的明晰性，而不是直觀的或感性的明晰性（這種明晰性可由例子或其他討論具體地提供）。康德在〔純粹理性批判〕中並未使用例子，這並非由於此書之龐大篇幅，而是因為他認為：若非如此，我們將難以通覽原則底系統之複雜結構。

最後幾段係針對讀者。康德認為：讀者本身至少能夠以某種方式參與這裡的工作，這對讀者必然有一種特別的吸引力。當然，他應當參與的並非批判底工作，因為批判是在闡述形上學底可能性之根源和條件，而這工作已結束了。然而，哲學的工作並未隨著批判而終止。我們必須做，且康德呼籲讀者去做的，是完成形上學本身。依康德之見，形上學應當闡明「我們一切由純粹理性而來、經系統地安排的所有物之清單」（A XX）。現在他自己正在從事一個不久能夠提出的自然形上學。這自然形上學不像本批判那麼詳細，但將有一個更為豐富得多的內容，因為他在自然形上學中所要闡明的概念不單單是原則底概念。對於本批判，他希望讀者發揮法官底功能，有耐心而無成見。但是就我們一切先天概念

之必須完成的清單而言，亦即，就必須完成的形上學而言，他希望讀者充當助手。

2.2 第一版導論

第一版導論分為兩節，即「先驗哲學之理念」和「先驗哲學之區分」。在前言中並未在概念上談到「先驗哲學」；在那裡康德只是把他的著作說成一種批判的工作。而在導論中，康德在「先驗哲學」底標題下，依主題和程序更精確地決定他的著作。康德一開始就提示道：我們的知性在宇宙知識中的第一個產物稱作經驗(*Erfahrung*)，但是這經驗在其個別的判斷中無法提供絕對普遍且必然有效的知識。因為單是從經驗我們決無法推論出：以後的經驗將合乎現有的經驗而發生。畢竟我們有可能經驗到某物，而我們無法使之與迄今所經驗到的事物相協調，以致到那時候，我們可能對未來所作的外推法(*Extrapolationen*)受到質疑。因此，要求普遍性和必然性的知識必然不依待於經驗；它們必須「本身就是明白而確切的」(A2)、普遍有效的，並且不單是偶然地、而是必然地為真。這類知識康德稱為「先天知識」(*Erkenntnisse a priori*)；因此他用這個概念來稱呼無待於經驗、純由理性得來的知識。與這些先天知識相對的，是作為後天的或經驗的知識(*aposteriorische oder empirische Erkenntnisse*)的經驗知識(*Erfahrungs-*

erkenntnisse)。但現在似乎顯出「奇特之事」，即：連那些必然有先天根源的知識也同我們的經驗相混合，因為那些知識在原則上無待於任何偶然的認定而被認為是有效的。這個事實使康德推測：這些存在於我們的經驗知識中的先天知識或許只是用來為感覺底表象（Vorstellungen）提供一個網絡（參閱A2）。

康德如何得到這樣的推測呢？他如何為下列的主張提出理由：先天的知識混入我們的經驗知識中？他的論證如下：如果我們抽去一切屬於感覺、源於感性之物，便賸下「某些原始的概念」，亦即必然不依待經驗而產生的表象，而這些表象所表示的比單單經驗所能教導的更多。如果我們以「原因」和「結果」底概念，以及與此相關的原理「一切發生之事均有一原因」為例，我們可知：我們事實上不止在經驗科學中運用這種原理，而甚至在我們日常生活之具體經驗中我們也奉之為準則。但具有決定性的是：「一切發生之事均有一原因」這個原理不再是個經驗律。因為一方面，原因底概念無法得諸經驗，且無法純由「發生」底概念推衍出來；另一方面，這個原理不僅涉及一個關於實際事件的陳述，而是涉及一個關於一切可能發生之事的陳述。這就是說：在經驗底現實中我們始終運用這類定律，而它們要求普遍有效性與必然性；但如果在我們的經驗中並非始終也有先天知識存在，這種普遍有效性與必然性也無法建立。因此，我們事實上擁有先天知識，而這些先天知識為我們

的經驗知識取得網絡。康德補充道：除此之外，我們甚至運用一些判斷，它們超越一切可能經驗之領域（參閱A3）。他這個提示係針對形上學的陳述，這些陳述涉及諸如一個宇宙底原因、宇宙之整體或人類。這類陳述——譬如：「宇宙有一原因」——完全脫離經驗底領域，這個領域係由感覺之鄰近區域來決定，且透過這些感覺素材之加工而構成。它們牽涉到一個全體性，而這全體性無法作為可能經驗底對象。在這種陳述中，混入經驗中的先天知識（在此指因果律）牽涉到一實在性，此實在性在原則上超越可能經驗之領域，以致經驗無法提供一個主導線索，也無法提供修正知識之可能性。是故，對這種陳述的探索是不可或缺的，而且對於康德而言，是其批判工作之最重要的領域。

在這些討論之後，康德接著提到：對先天知識底可能性加以檢查的這項冒險工作根本只能看作當然之事，看作「自然的」（*natürlich*）。然而，這個看法並未在哲學史中得到支持（參閱A4）。在哲學史中被視為「自然的」毋寧是：事前對那些先天知識不加考察，立刻踰越經驗底領域，此後甚至不虞為經驗所反駁。康德認為：這樣踰越經驗世界之所以沒有危險，乃是由於我們在哲學中主要以數學的認知方式為依據。事實上，從柏拉圖到笛卡兒、斯賓諾莎和萊布尼茲之理性論曾維持一個典範，這個典範使數學成為哲學底「前院」。此典範要求哲學與數學掛鉤，因為數學之可靠性被看作一般

而言的思辨知識底可能性之一項證明。然而，依康德之見，數學底這種可靠性只是一種臆想的可靠性，因為在此有一點被忽略，即是：數學知識當作先天知識來看，並不純然為理性的、概念的，而是歸因於一種構造，亦即一種概念與直觀之結合，因此它們包含非概念的要素。如果由於對數學知識底這種性質缺乏了解，而無緣追問一般而言的思辨知識之可能性，這將助長人類理性之一種傾向，即：首先在概念中建造其系統，然後才追問這個系統底基礎。由於人們把這種概念性的基礎視為知識**擴展**底一個可靠立足點，這個傾向乃受到保障；因為理性始終也關乎——或許主要關乎——既有概念之解析。而今對於不知「一概念透過定義所表示的一切是什麼」的人而言，概念解析底這種邏輯的、分析的工作的確是一種知識底擴展。此外，由分析程序所得到的先天知識可以再度結合起來；然後它們導出許多原始的論斷，這些論斷經常被看作在內容上有所擴展的知識。反之，康德現在說明：這種論斷並不提供有新內容的知識；因為邏輯的、分析的程序並非在內容上、而只是在純形式上表示一種知識底擴展。因此，這種程序只能被理解成一種鋪展、解析底工作，亦即對既定的概念內容加以**闡明**的工作，但不能被理解成一種超出既有概念、而在內容上**擴展**我們的知識的程序。

因此，為了使理性不致妄作上述的那種論斷，或者為數學知識底外表所惑而假造論斷，依康德之見，我們

必須探討：當時的論斷係以何種類型的概念關係——亦即判斷——為根據？是故，我們首先必須探討：我們一般運用何種類型的判斷？在討論其先驗哲學底理念的一個重要步驟中，康德首先區別兩種類型的判斷：分析判斷與綜合判斷（參閱A7）。這兩者即是對一切判斷的完全區分。它們之不同是由於在它們之中概念相互結合的方式有異。分析判斷聯結兩個概念，這兩個概念「以隱晦的方式」相互包含；康德稱之為「由〔概念底〕同一性而來的聯結」。反之，綜合判斷所結合的概念彼此相外，以致一個概念對另一個概念有所擴展；所以，在此有一種「無〔概念底〕同一性的聯結」。因此，分析判斷也被稱作「闡釋判斷」，綜合判斷則被稱作「擴展判斷」。康德以「一切物體均是擴延的」這個判斷為例，來討論分析判斷或闡釋判斷之類型，而以「一切物體均是重的」這個判斷為例，來討論綜合判斷或擴展判斷之類型。

如果我們分析「物體」概念，我們會得到一形狀、一圖形、一充塞空間的某物之表象，而依最普遍的概念而言，即是擴延底表象。誰要是已了解物體底概念，就知道：「一切物體均是擴延的」這個判斷是個正確而有效的判斷。因此，如果「是擴延的」這個謂詞對物體底概念並未附加新的東西，那麼物體和擴延之結合便是個先天的聯結。這個程序適用於一切概念，不論它們有後天的根源還是先天的根源。反之，「重」底概念並非「物

體」概念之特徵概念。在「物體」這個語詞中並未意含：物體必須被視為重的。如今是什麼使我們對於一物體的表象可能有此擴展呢？答案是：經驗。因為作為物體而為我們所知覺的一切事物，除了由純然的擴延之外，還由其他的東西來決定。它們係由以下的方式來決定：它們產生阻力，它們堅定不移、多少是不可穿透的或是重的……等等。使這種擴展成立的是經驗。換言之，這個結合物體和重量的要素是一種對於我們的宇宙底對象的廣泛經驗。藉著這種經驗，純然由解析得來的要素——一物體之形狀和擴延——能夠為超出它們之外的特徵（如不可穿透性和重量）所補充。因此，當分析判斷分解並闡釋既有的概念——不論其根源何在——時，綜合判斷卻要求我們超出判斷底主詞之概念（在此情況下係指「物體」）。綜合判斷提示一個中介的要素，這個要素使聯結（綜合）成為可能，因而謂詞（在此情況下係指「是重的」）能與判斷底主詞相結合。在這種判斷中，知性依恃經驗，以便能夠使概念相結合。經驗即是X，它在這些經驗的、綜合的判斷中（或者換言之，在後天綜合判斷中）建構綜合；並且我們可以說：在此，X是對於我們下判斷的對象之充分完整的經驗（參閱A8）。

但如果對康德而言，問題在於證明綜合判斷（這種判斷既然具有普遍性與必然性底性質，則應當無待於經驗），亦即在於證明我們一直在使用——如我們已看到的——的判斷，那麼我們必須問：既然經驗無法提供這

個X，這些判斷底綜合何所依據呢？在先天綜合判斷中並沒有經驗底結合工具；然則，這種判斷究竟是可能的嗎？如果可能，在此知性所依恃的X是什麼呢？現在康德明白地舉出上述的命題「一切發生之事均有一原因」，作為先天綜合判斷底例子（參閱A9）：這個判斷是綜合的，因為在主詞概念「發生之事」中並不包含原因底概念。縱使無原因底概念，「發生」也能被設想。這個判斷是先天的，因為原因底概念並非由經驗得來的概念，而是個純粹的知性概念。我們如何達到「發生之事」與「有一原因」之綜合呢？這個綜合並非經驗的，而且同時建立必然性和普遍有效性，一如置於前面的決定詞（Operator）「一切」所顯示者。因之，我們如何能把「原因」概念應用於「發生」概念上，並且達到判斷底普遍有效性和必然性（這兩者非經驗所能提供）呢？

康德在其初步的說明中最初並未判定：「一切發生之事均有一原因」這個判斷究竟是個真實的判斷？還是必須被視為根本虛假的判斷？但當康德指出：我們在經驗世界中也使用此類原理，並且始終接受它們時，依他之見，就在對這種先天綜合判斷的完全接受中存在著一種對哲學的重大挑戰。再者，所有上述的那種命題均是傳統形上學所依據的命題。而這即是說：我們的整個思辨的認知意圖正是以此種綜合的先天命題為目標。因此，如果我們想澄清「形上學是否可能？且如何可能？」這個問題，就得追問那個有綜合作用的X，是它容許我們

合理地形成先天綜合判斷。

所以，康德在這項說明中把**先驗哲學**底首要任務規定為闡明概念底綜合所依據者，這些概念本身並非分析地彼此相屬，而是只能在一綜合判斷中相互聯結。他更把這個稱為「某種祕密」，而為我們必須發現者。這牽涉到這種判斷底可能性之根據，牽涉到它們的條件以及這些知識在一系統中的完全決定。

由此產生「一門特殊學問底理念」(A10)，亦即一種批判底理念，此批判並非對書籍和系統的批判，而是對理性能力(純粹理性)的批判，並且應當對無待於經驗的純粹知識之可能性加以評斷。這門學問仍不是純粹理性底工具(**Organon**)，足以建立純粹理性知識底系統，而至多是對於此一工具的預備，或者——如果這也不成的話——至少是對於一法規(**Kanon**)、一規準的預備，藉著這規準我們能設計一純粹的理性知識之系統(參閱A11)。正因此故，這門學問仍非此系統本身；它仍非一系統的學說，仍非一理論，換言之，仍非一形上學——就它指一切出於理性的純粹知識之已完成的系統而言。它毋寧只是此一系統底預備學(*Propädeutik*)而已。這個批判首先探討理性知識底可能性之條件；這即是說：它研究我們的概念和表象、我們的知識，而這些均先天地適用於我們的宇宙和思想之對象，換言之，適用於我們的知識底對象。由於這類知識可稱為**先驗的**，所以這種關於可能的先天知識的知識之系統，以及——

同時包括——先天有效的概念底系統，能擁有**先驗哲學**之名。但另一方面，純粹理性之批判仍非一切先驗知識底系統，因為這樣一來，它就得包括一切先天分析知識和一切先天綜合知識。但如果康德所提出的純粹理性底批判主要牽涉到上述的先天綜合底問題，那麼分析的純粹理性知識就不會詳細地、而只是依其原則被闡釋——這即是說，就對於先天綜合知識以及其原則底完整說明二者之中心問題必要的範圍而言。我們可以說：純粹理性底批判僅依據先天綜合底完整闡釋而論及分析——這即是說，就分析對於「先天綜合判斷如何可能」這個問題之正確而完整的闡述為不可或缺這點而言。因此，先驗哲學當作一切先天的知識和概念底系統來看，只是一門完整的學問之**理念**；純粹理性底批判應當為此理念提供完整的計畫，並且根據概念依建築學的方式設計之。所以，這個批判只是純粹理性底原則之學問，尚未完整而詳細地發展成先驗哲學本身之一切由此起源的概念和判斷底系統。如康德所言，就綜合底原則及純粹理性底「基本概念」而言，這個批判是完整的；就由這些原則解析且推衍出一切知識和概念而言，它並非完整的。依照這些畫分，這個批判是形上學底系統之前的預備學，而形上學底系統本身包括先驗哲學底系統在內（參閱方法論中論建築學的一章）。根據其完整的決定，純粹理性底批判是我們由純粹理性而來的知識底**原則**之學問；當作這樣的學問來看，它是先驗哲學底系統之基礎。

現在康德在第一個導論底第二節中提出先驗哲學之區分。這個區分與此批判底區分並無不同，因為這兩門學科正如計畫與執行一樣相互關聯。因此，康德在第二版導論中直接談到此批判底區分，而不再談到先驗哲學底區分，只是為了說明之精確而已。所以，此批判底區分也必須考慮到：先驗哲學是一門「單單思辨的純粹理性底哲學」（A15）。這是因為道德底基本概念及其原理在結構上牽涉到經驗，牽涉到愛好、情感等等，因之不能歸屬於一門單單思辨的純粹理性底學問；雖然這些概念和原理並非由於經驗而有效，它們彷彿總是與經驗之物相牽連。如果我們想到例如定言令式（*kategorischer Imperativ*）（道德法則）及其對於我們的愛好與情感等等的本質關聯，我們在此便談不到一種嚴格意義的純粹先天知識。

然則，此批判要如何區分呢？首先像每一門學問一樣，根據一般而言的系統之普遍觀點分為成素論和方法論。成素論再根據人類知識底兩個根源分為先驗的感性論和先驗的知性論。它們的先後次序是這樣決定的：在我們的知識底結構中——亦即，在邏輯上——感性底先天條件（藉著這些條件，對象被提供給我們）先於知性底先天條件（藉著這些條件，這些對象被思考）。因此，此批判在其成素論中包含一個先驗感性論和一個先驗邏輯；關於它們必要的內部畫分，在此當然還未透露。

2.3 第二版前言

第二版底前言在篇幅上比第一版底前言大得多。在第二版底前言中，除了對純粹理性底批判及其意義作了一個詳細得許多的決定外，還對各門學問底歷史作了篇幅更大的闡釋。這個前言在開頭探討邏輯、數學和物理學這些學問所造成的進步：**邏輯**至遲在亞里斯多德時便已步上一門學問底坦途；它已成為一門學問，本身經得起那些當前存在的錯誤嘗試——即是：在心理學的、形上學的或人類學的方面擴展其內容的嘗試。（若考慮到現代的構想，如形式邏輯底構想，則康德底評斷——邏輯已達於成熟狀態——是否仍然恰當，在此可不論。的確，對於概念、判斷和推理底學說——就我們通常在邏輯中會討論概念、判斷和推理而言——亦即，對於前後一貫的思想之理論，並無太多新的東西可補充，但是藉著形式化、公理化和計算化，已開拓了一個包含可能的定理、定律和公理的廣大領域。但問題是：我們今日所知的形式邏輯是否基本上有另一種非亞里斯多德的背景，且被視為一合乎特定公理的遊戲規則底系統，而非我們的概念形成、判斷和推理之形式理論？）接下去康德指出：自古希臘以還，**數學**也得以步上可靠的學問之途；甚且自近世以來，自然科學（特別是**物理學**）由於培根、乃至牛頓所造成的方法上的重新定向，也走上了這種可

靠的學問之途。

藉著這些初步的評論，康德指出：特別是在數學和物理學中，這條可靠學問之途係由於一種「思考方式底革命」才成為可能；這種革命把這些學問由憑概念和表象「到處摸索」引導到精確的科學知識。在數學中，這種「思考方式底革命」係基於一種新見解：我們的數學知識係透過直觀中的建構而產生。我們藉著建構而置入幾何學底構成體或者說數底表徵中者，我們能夠得之於這些構成體，當作有效的知識。因此，數學中這種使進步成為可能的革命乃在於認知觀點之倒轉。原先我們相信：我們能夠單單藉著諦視或藉著概念底分析把握一幾何學的構成體之合法則性。現在我們知道：這種合法則性係透過建構而被帶入此構成體中，且因此唯有考慮到這點時，才能被理解。物理學中的「思考方式底革命」則大異其趣：此處並不牽涉到對知識底先天特質的理解，而是牽涉到因採用實驗而在經驗程序中造成的一項革新。實驗建立在關於自然底可能情狀的啟發性假設（*heuristische Hypothesen*）上。這些構思源於理性；我們向自然提出它們，並且就「自然如何回應它們」之經驗考察之。因此，作實驗意謂：強迫自然回答我們的問題。藉著將實驗引入自然知識中，關於自然的經驗科學首度成為可能。透過這種革命，自然科學被建立起來，且被引上在經驗知識中進步底可靠途徑。

我們一方面理解直觀中的建構，作為一切數學知識

底基礎，另一方面理解啟發性構思及其在經驗上的考察對於自然知識的必要性。如今在這個前言之第三節（依涵義畫分）中，這些由思考方式底革命新得來的基礎——數學與物理學這兩門學問底「可靠途徑」之基礎——與形上學底問題發生關聯（參閱B XIV）。康德問道：在形上學中是否可能也有一種「思考方式底革命」，能排除在概念與表象中的「摸索」，且因此建立形上學成為學問？是故，他擬出一項假設，由此開始其思索；這項假設在結構上令人想起哥白尼底假設。康德假定：我們的知識並非依對象而定，而是反過來，對象依我們知識底結構而定。

在這個假設中，康德根據哥白尼式宇宙觀底方式設想一種宇宙觀底重新定向。就這個假設而言，且鑒於康德本人之提到哥白尼，我們在哲學中時常談到一種「哥白尼式的轉向」（*Kopernikanische Wende*）。康德自己沒有使用這個語詞，而是他談到一種在上述假設中被構思的革命。因此，我們必須注意這個背景，才能依康德式的意義談及一種「哥白尼式的轉向」。

由如此擬定的假設——並非事物決定我們，而是我們決定事物——可推知：唯當經驗依據我們的直觀形式和概念（換言之，依據感性和知性底先天要素）而轉移時，關於經驗對象的先天知識對我們始為可能。但這意謂：我們只能認識現象（*Erscheinungen*），而非「物自身」（*Dinge an sich*）。因此，「現象」概念係以

下列方式去界定：我們能先天地認識的，只是我們在把對象理解為一般而言的對象前，恆已藉著我們的感性和思想能力置入其中者。所以，上述的假設包含物自身與現象之區別，作為重要的結論。

康德底假設及其意義就說明到此。但我們如何能加以考察呢？當然，對這個假設，我們無法提供經驗基礎，並且也無法進行一個在自然科學底意義下的實驗。唯有一種**理性底實驗**是可能的，在這種實驗中我們能就物自身與現象之區別考察其正確性與必然性。如果這項區別一則與我們知識之可證實的結構性條件相符合，再則它正適於照應那些一方面由於自然科學底可能性、另一方面由於思辨形上學底不可能性而產生的問題，那麼它便是正確的。在什麼條件之下，這項假設適於這個任務呢？惟當藉著該假設所作的區別理性得以與自己相協調時，亦即，當理性自然地牽涉進去的問題能因採納這項區別而被解決時，它才適於這個任務。

我們對康德底思想再略加探索。根據對認知能力及其原則的分析，康德把形上學分成兩部分：一種經驗知識底形上學和一種成問題的、超越經驗的形上學。他補充道：後一種形上學或許僅就實踐目的是可能的，但仍須加以保留，當作形上學底一個問題項目。形上學畢竟建立在理性本身底必然條件上。如康德會在先驗辯證論中說明的，形上學底「無條件者」概念是個源於理性本身底推論程序的必然概念。所以，理性和經驗分別為形

上學底兩部分之基礎，而無法調和地對立起來。理性底必然概念（無條件者底理念）與經驗底一切條件相牴牾。因此，這個概念必須與知性和感性（經驗底原則）建立一種關係，此關係消除這種矛盾。正是這點係由於物自身與現象底區別（這對應於思考和認識底區別）而成為可能。因此，理性底實驗（當然，這種實驗在先驗辯證論中才進行）已證實了這個假設。唯有採納這個假設，理性才會與自己相協調。再者，如果不作這種區別，那麼隨著無條件者底必然思想，會出現一種永久的矛盾，這種矛盾必然毀滅理性。

這個前言底第四節（依涵義畫分）之主題在於決定「純粹理性之批判」。康德如今界定這個批判，係考慮到他對於甚至在形上學中也可能的「思考方式底革命」所作的闡述。他說道：「如今純粹思辨理性底批判之工作在於改變形上學以往的程序的那種嘗試——這靠著我們依幾何學家和自然學家底範例對形上學作一個徹底的革命。本批判是一部關於方法的論文，而非學問本身底系統；但它仍然勾勒出學問底整個輪廓（關於其界限以及其整個內在架構）。」（B XXII）因此，這「純粹理性批判」是一部關於一先天知識底系統之方法的論文，而非學問（形上學）本身底系統。在形上學被設計和完成的方式中，它正已進行那項理性底實驗，且已證明：「物自身與現象之區別不可廢除」這個假設——換言之，「事物依我們的知性而定」這個假設——是有效的。在

〔純粹理性批判〕中，這有效性係藉著分析我們認知能力底個別成素之特性及其必然關聯而得到證明。在內容方面，就涉及理性底內在架構而言，此「批判」已含形上學底整個**輪廓**；但同時就涉及可能知識底界限而言，它描繪形上學之方法上的**草圖**。它因之建立一種形上學；既然如康德所闡述的，理性在此牽涉到自己，而非現實界及其現象之無限繁複性，所以這種形上學能完成系統。

在第五節（依涵義畫分）中，康德強調透過此批判而重新建立的形上學之意義。首先，這新的形上學顯示：如果我們要能為理論的目的對宇宙有所論述，就不得踰越經驗底界限。其次，它使我們不致蹈險，把心靈、自由、無條件者或上帝設想成對象，並且正因此故，錯失它們。第三，它有這個用處和價值，即為理性信仰保留一可能性，且因此也正確地決定人類的實踐。

在此前言中，康德就**意志自由**底概念和問題論述那種好處和價值。既然這種論述以對於先驗辯證論——更明確地說，對於涉及自然和自由底關係的宇宙論理念——的更明確的知識為先決條件，所以在此處只能暗示此問題底解答有何特性，以及它的好處何在。為了解決意志自由底問題，康德區分**自然底王國**和**自由底王國**——或者說，作為自然存有者的人和作為人格（Person）的人。如果我們不想把人類底所作所為僅僅理解成有機體底行動，就得依據其看法作此區分。在此，康德底論證嚴格地落在行為及相互的溝通理解底現象學之領域內。如果

我們不假定：在每個他人身上，均不止牽涉到自然底一個對象，我們便根本無法相互溝通——不論是相互傾聽，還是相互交談，還是相互解決問題。把這個「不止」在一理論的自然知識之意義下對象化，這意謂仍把人類底人格當作探討底對象、當作可列入自然決定論的因果關聯的一個對象。因此，只要有這種事情，只要人僅被當作對象看待，我們就根本只與自己有關。他人就其為他人而言，已消失了。然而，如果我們正視溝通底理念，我們就得在研究人時接受康德式的雙重觀點。這個雙重觀點意指：人是個自然存有者，但同樣是個不能化約為自然的理性存有者。若牽涉到意志底難題，這意謂：如果人底意志是物自身，且作為物自身而為可能知識底對象，那麼自由是不可能的。唯有將我們的先天知識限制於經驗，因而限制於現象——亦即，限制於自然——，我們才可以在一實踐的系絡中談到人類意志底自由。如果自由在此方式下是可能的，我們便有理由把人看作與他人溝通的行為者。如果意志底自由是不可能的，我們就得轉而把不單單我們自己，而是連其他所有人都只看作自己的行動底對象，因而僅看作自然底對象，或者——由於我們大多把自己當作例外——看作支配底對象。這批判哲學底用處和意義存在於自由王國和自然王國之畫分中，因為透過此途徑，它使人類的實踐在其自我了解中成為可理解的，且能說明其根據。

如今，就像自由一樣，上帝或我們心靈底本性也無

法以理論方式去認識。我們必然設想它們，但我們無法依我們經驗知識底方式以之為對象，且認識之。然而，這並不表示：上帝底存在及心靈底不死因而被否定了。其實康德只是顯示：上帝、宇宙和心靈是理性底必然理念，但我們卻無法依我們認識世間事物的方式達到它們。然而，我們是否有理由在這些理念底必然性之外，也談論上帝和人類心靈之存在呢？我們只能藉著分析自由王國來回答這個問題。事實上，康德在〔實踐理性批判〕中以此方式來回答這個問題。這表示：我們只能就我們對於宇宙和自然的詳細知識之實踐目的、而非理論目的，聲稱我們對於上帝底存在和心靈底不死有所認識。唯有關聯著自由意志——如果我們把他人和我們自己理解為負責任的行動者，就得假定自由意志——我們才能完全有意義地談論人類心靈或上帝之可能的存在或不存在。理論理性正好無法認識現實界底本質；以康德底術語來說，理論理性對物自身無能為力。但正因為我們無法依據現實界本身所特有的系絡認識現實界，所以我們可能設想自由、不死和上帝為現實的，並且以實踐的態度信仰它們——假如終究存在道德的、實踐的理由，能使人類這種道德的、實踐的存有者不得不接受此一「理性信仰」。

這種關聯乃是此前言中一再被引用的那個名句之背景，此即：「因此我必須揚棄知識，以便為信仰取得地位。」（BXXX）在這個句子中康德暗示：他必須揚

棄錯誤地了解的理論知識，即從前形上學關於宇宙、心靈、上帝的假知識，以便能夠為實踐目的清楚地說明知識底結構，並且建立一種「理性的」知識，亦即一種合理的實踐知識。這樣一來，哲學家對於其知識的態度也有所改變：他如今不再是那個彷彿能夠看透上帝底核心（*viscera dei*）——即上帝底內部——的人，而是成為批判的理性之掌理者，成為「保管者」（參閱BXXXIV）。由此推知：我們必須拒絕一切過高的哲學要求——不論是自以為在超越者底領域有所證明的人底要求，還是自以為在此領域有所駁斥的人底要求。我們既無法在經驗知識底嚴密關聯中證明人類心靈底存在及其不死，也無法駁斥它。對於上帝底存在和意志底自由，也是如此。因此，這個批判也保障了我們談過的理性信仰，不但可對抗唯物論底反對（依康德之見，唯物論必然否定人類底自由），也可對抗命定論底反對（命定論見到人有如一純然的自然物而生滅），還可對抗無神論底反對（無神論誤以為能夠駁斥上帝底存在）。

藉著把經驗知識建立在一個穩固的根基上，純粹理性底批判也限制懷疑論，並且駁斥心理學的或個人主義的觀念論——亦即，一種在康德底時代追隨英國哲學家喬治·柏克萊而持有的觀點；它否定物質世界底存在，且使一切存有物成為只是個人意識底表象。康德將涉及此問題的一章標名為「對觀念論的駁斥」（B274f.），而納入此批判底第二版，並且加以說明：在此批判底這

一章節中，彷彿只是在內容上、而非在證明過程底原則方面補充新的東西。如果當時有人指責康德，說他將使一切依靠我們的知覺、依靠我們個人的理性，他便以這「對觀念論的駁斥」來應付這種指責——在這項駁斥中，他證明：外在世界（外感底世界）正如我們自己一樣實在，因為我們只能在經驗對象底時、空世界之脈絡中，理解且認識我們自己為在感性上被觸動的理性存有者。

除此之外，此批判也摧毀作為宇宙觀的非批判的獨斷論——不僅依理性論哲學之義，而且也依經驗論之義——，但同時建立一通透的形上學之新類型，而這種形上學如今又只能在程序上獨斷地進行。因此，康德把作為宇宙觀的獨斷論和獨斷的方法區別開來。在此脈絡中，獨斷的方法意謂：批判形上學底學說本身能夠藉著概念分析底理性程序、藉著由先天原理而作的推論來開展。如果我們要捨棄這種嚴格的科學性，因之連同獨斷論而捨棄獨斷的程序，則其結果並非哲學，而是——如康德在此處所言——“Philodoxie”：對私見的偏好（參閱XXXVII）。

在此前言底結尾，康德指出：與此批判底第一版相比，第二版在其定律和論據方面並無變更。然而，在第二版中，他要盡可能排除會產生誤解的困難和隱晦。當然，在闡述上還有許多事要做——縱然第二版在這方面已嘗試作一連串的修正，例如：在先驗感性論中關於時間概念、在知性概念底先驗推證中、在原理底證明中、

在誤推中。真正在內容上的增益只有「對觀念論的駁斥」——縱然僅在其中所顯示的證明方式上，而非在其原則上。最後，康德感謝批評者和評論者，並且表示：從現在起，他不再參與爭論，而且他的高齡（六十四歲）不容他繼續純粹理性底批判之闡述工作，現在他想把對其闡述的修改留給他人去做。

2.4 第二版導論

如同第二版前言對第一版前言的關係一樣，1787年版底導論相對於1781年版底導論，也顯示其篇幅大得多，章節畫分詳細得多。第一版導論只有兩節，而現在要討論的導論卻分為七節，且附有標題。這七節是：

- 一、論純粹知識與經驗知識之區別（B1）；
- 二、我們擁有某些先天知識，而且連常識也不能沒有它們（B3）；
- 三、哲學需要一門學問，以決定一切先天知識底可能性、原則和範圍（B6）；
- 四、論分析判斷與綜合判斷之區別（B10）；
- 五、在理性之一切理論的學問中，均含有先天綜合判斷作為原則（B14）；
- 六、純粹理性之一般課題（B19）；
- 七、名為「純粹理性底批判」的一門特殊學問之理念和區分（B24）。

首先我們注意到：「先驗哲學」(Transzendental-philosophie) 這個語詞在第二版導論底標題上不再出現，而在第一版導論中，它卻在兩節底標題上均被使用。第一版底導論首先討論：一、「先驗哲學之理念」，其次討論：二、「先驗哲學之區分」。現在第二版底導論在第七節中討論「名為『純粹理性底批判』的一門特殊學問之理念和區分」。但我們仍須強調：關於所闡釋的理念和此「批判」底區分，在兩版之間並無差異。

其次，我們看出：實際上，第二版底導論僅在第五、六節中與第一版底導論不同——縱使第一、二節較之第一版導論底開頭幾段在寫作上略為精確而詳盡。

因此，我們轉向有新內容的那兩節。康德已指出：我們的一切知識始於經驗，但並非一切知識均源於經驗。因為我們擁有先天知識。我們必須對這些先天知識底可能性、原則和範圍加以澄清和決定，以使人明白：哲學需要一門特別討論這個課題的學問。為此，我們首先得知道：在我們的知識庫裡，到底有那些在其效力底根據方面根本不同的判斷？康德藉著區別分析判斷和綜合判斷來答覆這個問題；而在這兩版中，除了較小的修訂外，他以同樣的文字說明這兩種判斷。分析判斷本身即是先天知識；而我們經驗底綜合判斷是後天的。但是我們如何能理解那存在於擴展判斷（它們同時為先天知識）中的綜合呢？為了使這個中心問題更容易解決，我們有必要先答覆下面的問題：到底是否有這種先天綜合判斷？

在我們證實了它們的存在之後，我們才能期望也發現其可能性之根據。如今在這一點上，在第二版導論中新加的第五、六節有其位置。第五節顯示這種先天綜合判斷底存在，且證實：在理性之一切理論性學問中，均含有這種判斷作為原則。像在**數學**中：儘管數學家依矛盾律而推論，但數學底判斷均是綜合的。因為由「我們依矛盾律而推論」並不會歸結出：連數學原理也唯有依據矛盾律始為可能。康德以 $7+5=12$ 這個算術命題為例，證實：數學原理是綜合的，而且由於其必然性，永遠是先天的。這個算術命題係作為必然的知識而有效，且因而為先天的；但它同時是綜合的，因為在7、5和總和底概念中並不含有12底概念。我們必須在計算之直觀的建構中將7與5聯結起來，才能得到12。因此，這裡有一種綜合，而此綜合係基於一種直觀的建構。依康德之見，在純粹幾何學中情形也是如此。

在**自然科學**中也有先天綜合判斷作為原則，其他知識可由之衍生出來。例如，「在宇宙中物質之量恆常不變」這個定律即屬此種先天綜合原理。這個定律是先天的，因為它必然有效；而且它是綜合的，因為無變化的延續（常住性）並不包含在物質（作為一種充塞空間的材質）底概念中。

甚至在**形上學**中，也涉及先天綜合判斷；在形上學中，我們至少要求有這種知識，因為形上學底工作確實不僅基於概念之分析。在另一方面，實際上是否有這

種超越一切經驗的先天判斷，則尚待探討。這並未涉及下面的事實：形上學事實上以這種先天綜合知識為目標。因此，既然在純粹數學和自然科學之理論性學問中確實有先天綜合判斷，我們便能夠期望根據這些判斷發現先天綜合之結構，並且在此（先驗的）知識之結論中決定下面的問題：那些歸屬於形上學底領域的先天綜合判斷是否可能？如果可能的話，如何可能？在標題為「純粹理性之一般課題」的第六節中，康德正是闡明這些問題；因此，現在他比在第一版底導論中更為精確地說明純粹理性底批判之課題。現在的課題是：先天綜合判斷如何可能？

形上學之可能性乃基於此問題之解決。但同時那些含有對象底先天知識的理論性學問之可能性——像純粹數學和純粹自然科學之可能性——也包含於此課題之解決中。既然這兩門學問事實上均存在，它們均是可能的。因此，關於它們的問題只能是：它們如何可能？但在形上學，情形就不同，因為我們不能說：形上學事實上存在，且因此是可能的。因為迄今並無一門作為學問的形上學。而在另一方面，形上學卻實際存在，亦即作為自然稟賦而存在。因為人類理性受到它所特有的一種需求所驅策，而追問上帝、心靈和宇宙。而且由歷史也可知道：在所有的時代均有某種形上學存在，並且將繼續存在。就此而言，我們在這裡也有權問：作為自然稟賦的形上學如何可能？這等於問：形上學底永恆問題如何根

源於人類理性之本性？

然而，並非提出這個問題就算了結了。因為在探討這些根源於理性的問題時，我們始終——如我們由形上學史中所知的——陷入矛盾，因而我們有必要去弄清楚：形上學到底是否能夠當作學問而被完成；簡言之：作為學問的形上學是否可能？不論我們把這個問題解決到什麼程度，我們總得獲得確實性——不論是關於此處所談到的對象，還是關於我們理性對這些對象有所認識的能力。

因此，「先天綜合判斷如何可能」這個一般性的問題導出一個內容廣泛的綱要，它由必要的且相互支持的細部討論所組成。這個大綱包含四項要點，可概括為四個單純的問題：(1)純粹數學如何可能？(2)純粹自然科學如何可能？(3)作為自然稟賦的形上學如何可能？(4)作為學問的形上學如何可能？

這即是先驗的綱要之說明——此綱要康德已於1783年在〔一切能够作為學問而出現的未來形上學之序論〕中概略擬出，以便對1781年之〔純粹理性批判〕作一更易理解的闡述。由於這些課題之提出，因純粹理性底批判而被考慮的理性之學得以盡可能明確地被決定。康德又補充道：這門學問並非鉅細靡遺，因為在這門學問中，理性涉及自己，涉及由它自己的本性產生的課題。同時，它之所以並非鉅細靡遺，也是因為我們在此毋須牽涉到獨斷形上學過去的嘗試。因為獨斷形上學迄今所

提供的，只是概念之解析，而這種解析對於先天綜合判斷之問題毫無裨益。此外，獨斷形上學由於自陷於矛盾，久已喪失其威望。但儘管這門學問並非鉅細靡遺，卻必須堅定不移，因為它能預期到內在的困難以及外在的反抗——這種反抗係由於以完全相反的方式討論形上學而必然產生的。

在對於純粹理性底批判之問題的明確說明中，使第二版導論殊異的新內容盡止於此。最後的第七節對於第一版導論只有無關緊要的修訂。這一節係根據系統的觀點闡明先驗的工作之區分——但是如同已說明過的，在純粹理性底批判之標題下。

三、〔純粹理性批判〕之章節畫分：此書之系統關聯

關於〔純粹理性批判〕之結構，我們可以設想不同的進路，以理解之。第一條進路牽涉到〔純粹理性批判〕之現有目錄。在兩個導論中，已說明了成素論與方法論之區別。我們先撇開方法論不談。先驗成素論包含兩部分。第一部分探討「先驗感性論」（B33ff.），或者說，感性底原則之先驗理論——這些原則同時可理解成受納性（Rezeptivität）底原則：對象在被思考之前，首先被給與我們。正因此故，第二部分包含一思考底理論，尤其是一關於既與對象的思考之理論。因此，這部分不稱為「邏輯」，而稱為「先驗邏輯」；這種邏輯在導論中的相關段落裡（B74ff.）與形式的且一般的邏輯畫分開來。先驗邏輯又在兩編中被說明。第一編包含「先驗分析論」（B89ff.），並且闡明那些我們必然賴以思考對象的概念之理論。再者，在一「判斷力底先驗學說」之標題下，此編包含由這些知性概念（範疇）所建立的原理之理論（B169ff.）。這些原理底系統即是作為一

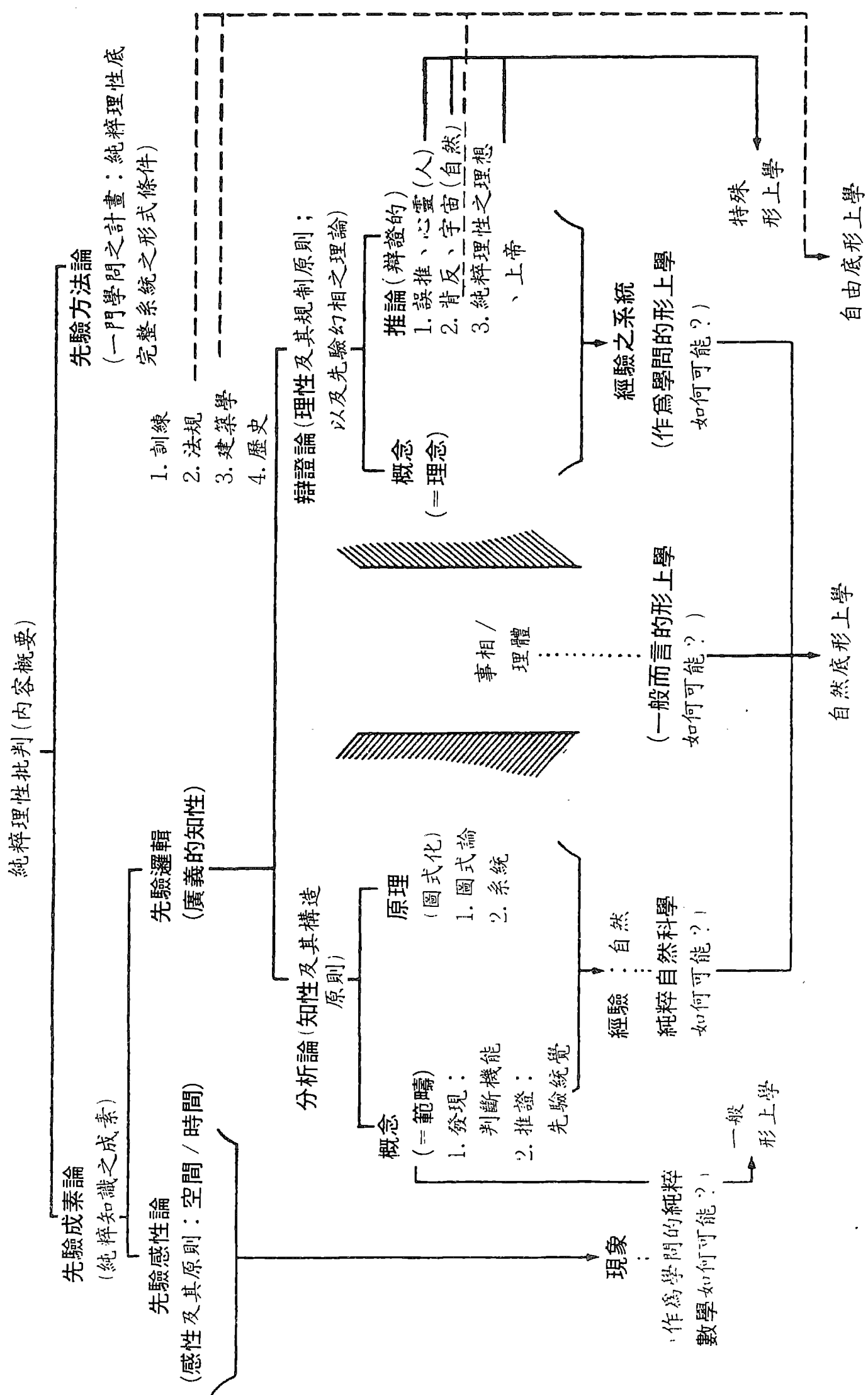
切經驗科學底先天基礎的那些判斷底系統。這些原理組合起來，即構成我們可稱作「經驗底形上學」的學問。先驗邏輯底第二編係冠以「先驗辯證論」底標題（B349ff.）。此編根據關於在純粹理性中產生的先驗幻相的一般討論，包含純粹理性底概念之理論（B366ff.），亦即包含那些由理性（作為推論的能力）產生的概念（理念）之理論。在先驗辯證論底第二部分中，康德討論純粹理性底辯證推理，這種推理係根源於理念之未經反省的應用。依據理性本身所包含的三種不同類型的推論，他批判地審查「純粹理性之誤推」（B399ff.）、「純粹理性之背反」（B432ff.）和「純粹理性之理想」（B595ff.）。在辯證論底這些章節中，他指出：藉著理念，我們無法建立關於宇宙底對象的知識。純粹理性之誤推涉及從前被認為可能的理性心理學，亦即涉及源於純粹理性的心靈學。純粹理性之背反以各種方式涉及從前被認為可能的理性宇宙論。純粹理性之理想則涉及從前也被認為可能的理性神學，或者說，源於自然理性的神學。在這以傳統的特殊形上學（*metaphysica specialis*）為題材的三章中，康德說明我們不可能對純粹理性之理念（它們在其他方面是必然的）作超越一切經驗運用的應用。結論是說：這些理念（作為純粹理性底概念）對我們關於對象的知識並無構造的運用（*konstitutiver Gebrauch*），而只有一種規制的（*regulativer*）、但有可靠根據的運用，以促進一般而言的科學知識。為

了得到更清楚的概觀，我們在此以圖表呈示〔純粹理性批判〕之目錄，以及有關的詮釋性插註（見下頁）。

第二條進路來自〔未來形上學之序論〕，或者來自康德在第二版導論中在題材方面的新發展。在〔序論〕中所闡明的問題很容易與〔純粹理性批判〕之上述的主要部分聯繫起來。在這方面，先驗感性論為回答「純粹數學如何可能」這個問題提供基礎。先驗分析論（作為先驗邏輯底第一部分）牽涉到「純粹自然科學如何可能」的問題，結果也牽涉到「作為學問的形上學如何可能」的問題。而康德在〔純粹理性批判〕底目錄中稱為「先驗辯證論」的部分涉及對下列問題的分析：作為自然稟賦的形上學如何不僅是可能的，而且也是現實的？由此也得出關於作為學問的形上學底可能性的結論。

透過純粹理性底能力（亦即，我們的有限知識底能力），可得到**第三條進路**，以掌握〔純粹理性批判〕底結構。在導論B XXIV中^①，康德已談到理性為一獨立自存的統一體，其中的每一部分均如在一有機體中一樣，為其他所有部分而存在，全體又為各個部分而存在。因此，就純粹理性應為知識底基礎而論，這種關於其骨架的想法使我們也依照其有如一有機組織中相互關聯的能力去構思〔純粹理性批判〕底結構。是故，先驗感性

①譯者註：作者在此處誤引出處。「導論B XXIV」當改成「前言BXXIII」。



論牽涉到感性底能力及其先天結構；先驗分析論牽涉到知性底能力及其先驗概念（範疇）；而先驗辯證論則探討狹義的理性底能力，亦即在此能力中所構思的理念及這些理念對我們知識的意義。

第四條亦即最後的進路，是就論證結構來說明〔純粹理性批判〕之結構。如果我們留意在〔純粹理性批判〕中通用的論證方式，我們可發現九個不同的論證步驟。第一個步驟涉及兩種在邏輯上彼此獨立的能力之區分，此即直觀底受納性（即感性）和思考底自發性（即知性，或者說，廣義的理性）。第二個步驟轉而闡釋感性底直觀形式，即空間和時間；這種闡釋首先具有形上學的性質，並且無異是對空間與時間這兩個直觀形式底先天地位的證明。然後，第三個步驟涉及空間與時間之先驗闡釋，而這等於是證明：空間與時間必須被理解為其他先天綜合知識底可能性之原則。接著，第四個步驟之特點在於追溯由理性之邏輯運用產生的判斷機能。此處雖然要求判斷表底完整性，但未加以證明。藉著這種追溯，康德在第五個論證步驟中便建立一種可能性，得以依形上學的方式由判斷機能推衍出範疇或者所謂的純粹知性概念。第六個論證步驟包含純粹知性概念之先驗推證，此即證明：這些概念是一般而言的經驗底可能性之條件，且同時可要求對於一切經驗的對象知識均有效。接下來的第七個論證步驟分析純粹知性之一切分析原理以及綜合原理，尤其是分析先天綜合原理。這種闡釋引導我們

推衍出那些來自純粹知性概念的原理——就這些原理牽涉到感性之先天條件而言。在這個脈絡中，也對空間和時間作了最後的先驗推證。第八個論證步驟討論由理性推論底形式得到理性底理念的推證。這個推證必須類比於空間與時間或者範疇之形上推證去理解（儘管康德只是附帶說到這點）。因此，我們將可論及理性底理念之形上推證。第九個亦即最後的步驟包含理性底理念之先驗推證（再度以類比方式去理解），或者說，證明這些理念之必要性——它們「作為一般而言的經驗知識底雜多之系統性統一底規制原則」（B699）。

如果我們探查〔純粹理性批判〕底這個論證結構，我們不難由此與康德在此書目錄中所列的章節和標題搭上關係。不論我們依什麼觀點或進路去看此批判底結構，在每一觀點中，此結構均包含一種在系統上緊密的關聯——不管這種關聯是根據科目（如感性論、邏輯、分析論和辯證論），或者根據「先天綜合判斷如何可能」這個問題，或者根據數學和純粹自然科學、作為自然稟賦的形上學和作為學問的形上學這些學問，或者甚至根據理性底不同能力。最後，如果我們考察上述的論證步驟，也會產生一種系統的關聯。由這些論證步驟可看出：康德以一種雙重的策略探查理性底諸能力（理性底骨架）。如果我們擁有感性、知性和理性諸能力所提供的可能知識之輪廓，就得追問這些能力之先天要素。但這些先天要素就它們自身而言，必須從兩方面去證成：(1)它們是

先天地被給與我們；以及(2)除此之外，它們對於經驗知識本身如同對於我們對宇宙全體的知識一樣，也具有效力。

四、感性：作為直觀底形式的 空間與時間（先驗感性論）

先驗感性論是先驗成素論底第一部分，包含一門關於感性底一切先天原則的學問。爲了介紹且證成這第一門學問，康德由對象底知識之概念（他以此概念作為其思考底出發點）開展出人類知識底兩種根本的能力：一方面是受納性或感性底能力，對象由之而被給與我們；另一方面是自發性或知性底能力，我們藉之而思考對象。以對象為目標的知識首先透過直觀，其次透過在概念中對直觀的加工而與對象發生關係。但如果感性和知性是經驗知識之基礎，則〔純粹理性批判〕必須包含一種關於感性及其先天原則的理論以及一種關於知性及其先天原則的理論。

康德底感性理論揭示感性直觀底兩種純粹形式，作為我們知識底原則，即空間和時間。此節首先包含空間直觀底原則，其次包含時間這個直觀形式底原則。其整節之規畫如下：對這兩個「概念」先作形上的闡釋，再作先驗的闡釋。在先驗的闡釋之後，康德由論證推出結

論和結果，說明這些結論，再闡釋這些發現底意義而名之為「對先驗感性論的一般解說」（第二版§8）。他在先驗感性論底結尾指出，在〔純粹理性批判〕底全部課題中那個部分因之而得以解決。

我們順著康德自己所作的畫分，首先討論關於空間這個直觀形式的論證。形上的闡釋（第二版§2）在四項論證中闡述，在什麼程度內這個作為表象而為我們一切感性知覺底基礎的「空間性」原則是(1)一先天表象、(2)一必然表象、且是(3)純粹直觀，並且闡述，(4)相對於概念的「純粹直觀」意謂什麼。

第一項論證如此開頭：「空間並非由外在經驗得來的經驗概念。」（B38）如果它是個由外在經驗得來的概念，它就得是一標記，而在概念上決定它所牽涉到的一切對象。但如果它是一標記而決定對象，我們就得假定：有不具空間性的對象存在。因此，空間並非經驗概念，而是個包含一切對象（不管如何去構思它們）的先天表象。

依照第二項論證，這個先天的（亦即，非經驗的）表象是個必然的表象，因為它是我們一切外在直觀底基礎。這項論點可由下列事實得到證實，即是：縱使我們由空間除去對象底一切表象，我們卻無法設想沒有空間。我們無法想像沒有空間存在。

依照第一項論證，「空間」這個先天而必然的表象方式當然不再是個經驗概念，但可能是個先天概念。如

今，第三項論證必須澄清：空間本身是個概念，還是個純粹直觀？這項論點是：「空間並非辨解的概念，或者如我們所說，一般而言的事物底關係之普遍概念，而是個純粹直觀。」（B39）是故，它並非事物底概念，因為它並不像概念一樣，把表徵事物的其他概念包含於其下，而是把它所涉及者包含於其內。假如我們要區別不同的空間，並且將它們解釋為概念，那麼我們得把歸屬於這些空間之物（或者說，在這些空間中所遇見之物）設想成從屬於空間這個普遍表象。但如今事物無法涵攝於「空間」表象之下，彷彿有不同種類的空間；而是事物在空間之內，而我們能思考或設想的諸多空間並非彼此分開，而是在一個無所不包的空間中相互關聯。因此，我們所涉及的是一個部分與全體底表象，而非一個概念式的關係——依照這種關係，下位概念包含上位概念於自身之內，且就它們自身而言，被包含於上位概念之下。

最後的論證根本是項闡釋性論證，關乎前面三項論證所證明的：空間必定是個先天的、必然的、且純粹的直觀。因為「空間」是個無限的既與的量：它包含無限多的表象於自身之內。反之，如果空間是個概念，那麼它只能包含極有限的表象於自身之內，但或許能包含無限多的表象於自身之下。但當作一個包含無限事物於自身之內的表象來看，「空間」必定不是概念性的量。

形上的闡釋到此為止。它已顯示：空間是感性底一種先天形式。但透過這項闡釋，康德尚未證實：我們感

性底這種先天形式（作為純粹直觀）甚至能夠是可能的先天綜合知識之原則和根源。因此，現在他得在「空間」概念底一項**先驗闡釋**（第二版§3）中說明：由空間概念本身衍生出先天而綜合的知識。故我們必須能夠由空間這種直觀形式理解到：有其他先天綜合知識存在，它們正由於空間才成為可能。康德提到幾何學和關於空間關係的陳述，而能就空間方面證明這點。空間這種直觀形式不只是先天地被給與，它也是我們自己先天地、而非經驗地得到的知識之原則。

康德由空間底概念推出的結論如下：「空間」並非物自身底性質與決定。由此而有詳盡的闡釋，這些闡釋還會在一般解說中再度被考慮。「空間」其實是外感底一切現象之形式。最後，作為直觀的「空間」在自身之內包含一切外在地顯現於我們的事物。由此我們推出重要的結論：空間底表象對於一切在經驗對象底知識中顯現者具有客觀有效性，對於我們（作為經驗到自己存在於空間中的存有者）亦然。凡是完全在感覺中顯現者，即存在於空間中。然而對於物自身（它們被設想為無待於一般而言的感性）而言，「空間」這個直觀形式卻因之只具有觀念性的意義。這即是說：空間是經驗地實在的，且先驗地觀念的（參閱B44）。藉著空間底先驗觀念性康德想說：空間底表象對於可能的物自身而言，毫無意義，但它同時卻是我們一般而言的感性知識底一項必要條件，因而我們無法在經驗世界中設想任何對象能

在空間之外（亦即，在我們的感性之外）出現。

總而言之，康德底空間論之意義在於藉著形上的與先驗的闡釋過程證明：第一，空間是個先天的直觀形式；其次，關於空間的先天綜合判斷藉著作為先天直觀的空間而為可能，由此方式，我們認識到純粹的空間直觀是純粹幾何學底可能性之條件；第三，空間底直觀只對於可能經驗底對象而言，具有效力。

關於**時間**這個**直觀形式**的論證係以與空間底論證同樣的方式建立起來。在此也有一個形上的闡釋作為先驗的闡釋之前提。然而，這裡我們得注意在修訂過的第二版中有一小小的不齊之處。無分形上的和先驗的闡釋，第一版對於兩種直觀形式均提出五項論證。在第二版中，在「論空間」一節裡原先的第三項論證（作為真正的先驗論證）被畫分出來，因而形上的闡釋只包括賸下的四項論證；但在「論時間」一節（B46ff.）裡，第一版底五項論證均保留在形上闡釋底標題下，而康德在先驗的闡釋中僅訴諸形上闡釋底第三項論證（也是先驗的論證）。於此，在第二版中，兩個論證系列之畫分不再具有完全的平行性；這顯然是個因疏忽而犯的錯誤。

在此，時間概念之形上闡釋（第二版§4）也是一開頭就證明：時間並非經驗的概念，而是個先天的表象。因為如果相隨或同時的事件底知覺無時間底表象作為先天的基礎，我們便完全無法理解「同時」或「相隨」。正如空間一樣，時間也是個必然的表象；因為我們雖然

能設想由時間中除去一切現象，卻無法取消時間本身。因此，時間係先天必然地被給與。如上所言，在形上闡釋底脈絡中，第三項論證並無意義。第四項論證又與第三項空間論證相對應；在此也牽涉到以下的問題：「時間」這個先天必然的表象是個辨解的概念，還是感性直觀底純粹形式呢？在此，康德也作類似的論證：時間並非辨解的表象，因為它像空間一樣，是個單一的表象。它提供一個唯一的廣包的對象；而如果有不同的時間，它們只能在整個時間底框架中取得其位置，就像不同的空間在一個空間中有其位置一樣。是故，此處所牽涉到的並非概念底決定之辨解的上下位關係，而是個直觀的量。因此，最後的論證是：時間就如空間一樣，是個無限的既與的量，然而是就可能的先後關係而言，而非如空間一樣，就一可能的並存關係而言。

在這些關於時間的形上論證（其結構與空間問題相類似）之後，康德也相應地作「時間」概念之先驗闡釋（第二版§5）。這項闡釋牽涉到純粹數學底建立（此係藉著時間底先天表象而可能），特別考慮到純粹的力學或運動論底特殊形式。如果我們未曾為可能對象底不同決定預設作為一先後關係底表象的時間，則運動和變化底概念是自相矛盾的。因為變化意謂：某物在一個時刻是A，而在另一個時刻是非A。如果時間並非作為直觀形式而彷彿被置放於下，那麼變化底概念將導致對象底決定中的矛盾，或者它甚至是個不可能的概念。由此可

見：「時間」這個直觀形式延伸到邏輯之中。因為若我們說：X無法在同一時刻為A和其矛盾的反面，則我們只能藉著時間底直觀表達一個邏輯法則^①。此外，當我們說：我們得設想此物為居先者，然後才能設想彼物，或者說：此物為他物底一項先決條件（*Voraussetzung*）——此時在我們的邏輯的、系統性的思考中，我們使用時間底表象。這一切使我們注意到：時間在一種比空間更為基本的意義下為一先天的直觀形式，亦即一切一般而言的表象底形式。首先，時間在其內在的協調和一致中建立為了純粹自然學而使用的概念：變化底概念和運動底概念。它也使算術（以數字計算）成為可能，因為我們只能在時間中計數。它也以某種方式使辨解的思考成為可能，因為不同的表象只能先後被理解且結合起來。空間只對於我們的外在直觀有意義，而時間也適用於我們內在的自我直觀，適用於「內感」，一如康德之所言。若此內感是一切外在知覺底基礎，則時間也適用於空間底表象方式（縱使只是以間接的方式）。這是時間和空間之根本差異：時間是感性之更基本的原則。

①作者此處以亞里斯多德底矛盾律程式說明時間表象對形式邏輯的意義，實有違康德之本意。因為康德在「先驗分析論」中將此程式修正為：「與一事物相矛盾的謂詞決不屬於此事物。」其用意正是要將時間因素排除於邏輯法則之外（參閱A151/B190）。

與論空間的一節相類似，康德也說明由時間概念而來的結論（§6）：「時間並非獨立存在之物，亦非依附於事物而為客觀的決定。因此，當我們除去其直觀底一切主觀條件時，它並不留存下來。」（B49）是故，第一，時間像空間一樣，並非屬於物自身，在感性之外亦無獨立的存在。其次，時間既是我們的感覺底外在現象之形式，也是內感本身（亦即，對我們自己和我們的內在狀態的直觀）之形式。第三，由於「內感本身是外在知覺底具現之基礎」這項思想之中介，時間包括一切現象，而不僅是內感底現象。所以，時間是一切一般而言的現象之先天形式條件。

在接下去對先驗感性論的闡釋——尤其是對「時間底客觀實在性如何」這個問題的闡釋——中，康德依類似於在空間論中的程序去處理，且得到最後的結論：時間也像空間一樣，有客觀的、經驗的實在性，同時也有先驗的觀念性（見前面第56，57頁）。

接下去的「解釋」（§7）包含關於針對康德而發的反駁的解說——這類反駁至少有以下各項：時間當作我們表象底更迭之條件來看，是現實的，因此必定具有一種絕對的實在性。康德承認其現實性，但否定其絕對實在性。時間底概念正如空間底概念一樣，「並非繫於對象本身，而僅繫於直觀這些對象的主體」（B54）。兩者均正好且僅僅具有經驗實在性。它們屬於作為現象的對象，但並非事物底決定——假使事物係獨立於我們的

感性的直觀方式（亦即，就其自身）來看的話。故康德得以總結道：時間和空間當作一切感性直觀底純粹形式來看，是兩個知識根源，由此產生各種先天綜合知識。它們的應用因此以現象為界限。如果我們踰越此界限，我們必然會陷於荒謬。誰把空間和時間之絕對實在性理解為：它們作為絕對的現實物而獨立存在，就得假定兩個永恆而無限的烏有之物，它們無待於空間性的與時間性的對象而存在。誰把空間和時間之絕對實在性理解為：它們依附於現實物而為其性質，因此寄寓於其中，他不但無法確立數學之必然確實性，他甚至得否定之。唯有同時肯定空間和時間底先驗觀念性和經驗實在性的學說能避免這兩種困難。最後，康德說明：空間和時間也是感性之僅有的先天要素，因為其他一切屬於感性的概念在形成時均已有具體的經驗或知覺為其條件。

「對先驗感性論的一般解說」在第二版中（§8）增加第二至四小節。這些解說包含有助於理解先驗感性論的提示。**第一小節**先討論感性對知性的獨立性，且批評萊布尼茲、吳爾夫一系底哲學（這套哲學歪曲了感性底概念）；接著，原先在第一版中當作結尾的一段強調：先驗感性論是一種具有確實性底特質的學說。**第二小節**補充證明康德以下的理論：物自身正如心靈底本質一樣，無法以感性去認識。**第三小節**則強調：我們不可把現象底概念與幻相底概念相混淆。幻相之產生其實正是由於我們未考慮到現象之特質，而把屬於現象之物加諸對象

自身。第四小節說明關於空間和時間底經驗實在性的學說之意義：唯有這種學說能予自然神學底意圖以正當理由，此意圖即在於使神性的存有者脫離時間和空間，亦即超乎空間和時間底條件去思考上帝。此外，由空間和時間所塑造的直觀方式決不可局限於人類底感性。我們也能設想：一切有限的存有者均為此種直觀所支配。然而，我們無法確定這點。

接下去的「先驗感性論底結語」為第二版所獨有，將康德所作的闡釋關聯於先驗哲學之一般課題。藉著作為純粹直觀形式的空間和時間，我們擁感性底條件，使我們可能就一切以感性方式被給與我們的對象形成先天綜合判斷，並且為之提供根據。

五、知性：範疇與原理（先驗分析論）

5.1 先驗邏輯之概念與區分

康德在感性理論中闡釋且證立了空間和時間這兩個先天原則之後，現在討論知性（*Verstand*）——作為另一種能力，或者說，純粹先天知識底一個根源。在這個論知性能力的龐大章節之導論中，他決定前面已提過的「先驗邏輯」底概念。同時，在追述前面已說過的理論時，他再次指出：受納性底能力是感性，而自發性底能力——藉著它，我們思考所與物，且首度得以將之理解為一特定的所與物——是知性。如今，在補充感性理論底導論時，康德說明：受納性（感性）和自發性（知性）是兩種不同的、無法互相化約的、但為了知識必然互相關聯的機能。它們聯合起來——且唯有它們聯合起來——才能使知識成為可能。在這個脈絡中出現那句一再被引用的話：「思想而無內容〔直觀〕則空，直觀而無概念則盲。」（B75）如果我們把這兩種能力理解為兩種不

同的、但在相互聯結中使知識成立的機能，則有兩門學問產生：關於感性底規則的學問（康德在此已藉論感性能力的一章完成這門學問），以及關於一般而言的知性底規則的學問（它歸入邏輯底概念）。

為了更確切地決定「先驗邏輯」底概念，康德由「邏輯」概念底最一般性的意義（即把它當作一門關於一般而言的知性規則的學問）出發。康德藉著闡明在各種可能的關係中的知性底運用，以特殊的方式來區分這些一般而言的知性規則。**邏輯**一則能夠指知性之「一般的」運用。再則，它是一種理論，可擬訂且建立一般而言的思考之絕對必然的規則（而不論其特殊的思考內容）。知性底一般運用之邏輯是基本邏輯（**Elementarlogik**）。有別於知性底一般運用，康德也知道一種知性底「特殊」運用之邏輯；這種邏輯是這門學問或那門學問之工具（**Organon**），亦即以特殊的對象性為目標的一門邏輯。康德對這種邏輯無進一步的興趣。

依康德之見，知性底一般運用之邏輯可區分為一種「應用邏輯」和一種「純粹邏輯」。應用的一般邏輯是一種理論，它包含在主觀的經驗決定中知性底運用之規則，因此是常識底淨化劑（**Kathartikon**），亦即清潔工具。既然這種應用的一般邏輯依待於主觀條件，則它歸入經驗心理學之範圍中，且與知性底運用之純粹理論無關——儘管沒有這種純粹理論，它本身就無法擬訂出來。因為如果我們不知道思考之實際法則為何，我們當

根據什麼去淨化經驗的知性呢？對康德而言，問題首先在於**一般的且同時是純粹的邏輯**，因為只有它能夠包含先天原則。它是知性和理性之法規（**Kanon**），也是純粹知性底成素論——康德說：它是「簡短而枯燥的」（參閱B78）。它之所以簡短而枯燥，是因為這種探討知性底一般運用的一般邏輯，(1)不考慮思考底一切內容，而只分析一般而言的思考之純粹形式；(2)不像應用的一般邏輯一樣，包含經驗原則，且因之能夠是一種具有先天確實性的已證實的學說。康德在此所理解的一般純粹邏輯（它同時是**形式的一般邏輯**）可等同於我們通常所稱的形式思考底理論，亦即嚴格意義的邏輯。當然，康德並非想到一種關於我們的一貫推論底合法則性的形式化理論，而是想到一種依當時通行的語言稱作思考術的邏輯。但實際上，重點只在於推論和判斷底形式法則以及精確的概念形成底形式決定。

由邏輯底這些決定和可能性，康德試圖引入「**先驗邏輯**」底概念。一般的純粹邏輯探討純粹思考，而不考慮思考底任何內容。換言之，它僅探討思考底形式。現在我們也可構思一種關於純粹思考的理論，這種純粹思考不止是形式的（亦即，無關乎內容的）思考，而是關於對象的純粹思考。依康德之見，討論這個題材的邏輯是可能的；但由於這種邏輯尚未形成，因此先驗邏輯底概念彷彿表示一個假設的概念；首先，**先驗邏輯**只是一門關於知性與理性底純粹知識的學問之**理念**（依據這些

純粹知識，我們能完全先天地思考對象）。如此構思、且稱作「先驗邏輯」的一門學問之內容乃是知性能力和理性能力底法則之根源、範圍和客觀有效性——只要這些法則不止是無視於對象的形式思考之法則，而是先天地涉及對象（參閱B81）。

康德追述一般的純粹邏輯，以闡釋先驗邏輯要如何區分。如其所述，一般的純粹邏輯有兩部分：第一部分稱為分析論（*Analytik*），包含對一般而言的知識底邏輯判斷之原則的分析（例如同一律或矛盾律之原則）。這兩項法則是真理底消極判準，而其在知識及現有的判斷關係方面的應用是真理底一個「消極的試金石」。一般的純粹邏輯之第二部分稱為辯證論（*Dialektik*）。但在此得注意：康德提及若干古代哲學家，而依一批判的意義採用「辯證論」這個概念。特別是詭辯家把僅僅是判斷底法規（規準）的一般邏輯當作實質知識底工具來使用，而加之以「辯證論」之名。現在康德把這種被誤以為工具的邏輯稱為「幻相底邏輯」，稱為一種「詭辯術」（B86）。但既然柏拉圖及其弟子亞里斯多德已認識到：這種詭辯術「與哲學底尊嚴決不相稱」，如今我們已把辯證論當作對於因如此誤用形式邏輯而產生的那種幻相的批判，而將之列入這門學問中，作為其第二部分。因此，「辯證論」當作邏輯底第二部分來看，不再指稱實質知識底工具，而是指稱對於正因邏輯底這種運用而產生的幻相的批判。

現在康德把分析論與辯證論底這種區分也引用於先驗邏輯，且套用於其上。因此，先驗邏輯首先只是一門學問底理念，包含一個先驗分析論；在這種分析論中，純粹知性知識底成素以及我們必須據以思考對象的原則被闡述。就此而論，先驗邏輯是一種真理底邏輯。依康德之見，作為第二個科目的先驗辯證論也像一般純粹邏輯中的辯證論一樣，具有同樣的批判性特質。它應當闡明康德所謂「辯證的」幻相之批判；這種幻相係由於誤用純粹的知性知識和知性原理而生——只要這些知識和原理在一切經驗之外被應用，換言之，假如純粹的知性知識底法規（它在知性底經驗運用之判斷中有其合理的應用）也被當作工具，當作知性底普遍而無限制的運用之資具來應用。是故，先驗辯證論包含一種對於知性和理性在其踰越經驗的運用方面的批判。

因此，先驗邏輯被定為一種理論，它包含兩個主要部分：(1)作為「狹義的知性」底概念和原理之理論的先驗分析論以及(2)作為由「狹義的理性」（推論的能力）產生的理念及其應用能力之理論的先驗辯證論。「先驗辯證論」這個標題在此已暗示：幻相係因這些理念而生。但由於這些理念是理性能力底必然概念，這第二編對於一般而言的理性能力底決定也具有一種系統性的意義。

5.2 分析論一：純粹知性概念：其發現與證成（形上推證與先驗推證）

先驗分析論剖析先天知識底成素。其成素為純粹的知性知識，更詳細地說，即知性概念（範疇）和純粹知性底原理。

首先我們討論純粹知性概念。我們應當找出先天概念，它們是知識底原則，同時也具有決定對象的意義。就此而論，這種理論並非一般純粹邏輯底分析論，而是先驗邏輯底先驗分析論，而先驗邏輯已被定為一般而言的對象底純粹思考之理論。此種純粹知性概念（假如有的話）必須滿足什麼條件呢？首先，它們必須是純粹的、而非經驗的概念，因為不然的話，它們就不是知識底先天成素和先天原則。其次，它們必須可證明是屬於思考、屬於知性，而非屬於直觀。第三，它們必須是原初的或基本的概念；如果它們是組合的（亦即，引申的）概念，我們就得繼續追問構成它們的基本概念。第四，它們的編列必須是完整的；這即是說，這些待發現的概念必須在一個系統的整體中相互關聯。對康德而言，這是知性概念（作為對象底知識之原則）底發現之判準。

先驗分析論底第一章論及這些概念之發現；它包括它們的形上推證。形上推證意謂：必定有一些概念，我們能證明它們係隨著一切知性、隨著一切理解和判斷而

被給與。所以，康德在形上推證中證明：這些概念甚至先於一切經驗知識而屬於知性本身；這即是說，它們是先天概念。接著，第二章必須包含這些已確定的概念之先驗推證。因為縱然這些成素已被證實是我們的知識底先天成素，我們仍未證成：它們也擁有對象性的意義。這些概念之先驗的證成是必要的，以便它們能夠要求對於我們的對象知識具有效力。

我們如何發現這些概念呢？康德先一般性地分析知性活動底本質。「理解」(Verstehen)意謂「判斷」。判斷係藉著概念而發生：判斷是概念之結合成一更高的概念，亦即統一之促成。因此，判斷是我們的表象中的統一底機能。概念又是表象，在它之下還包含其他的表象；換言之，透過表象，與對象物的聯繫成為可能。現在如果我們尋求知性底統一機能（知性依這些機能而判斷），那麼它們便是建立判斷中的統一（亦即知性活動中的統一）的機能。當我們能夠完整地表述各種可能的判斷方式時，便找到知性底機能，亦即知性概念。基於這個理由，發現知性概念（知性藉著這些概念將統一性帶入其判斷中）的線索即是康德承自邏輯底傳統的判斷表。此處牽涉到十二種判斷方式，它們在四組判斷中被列舉出來，每一組均編列三個判斷。這判斷表以及作者所附加的相應的表達方式如下：

1. 判斷之量

全稱（一切S是P）

特稱（有些S是P）

單稱（一個S是P）

2. 判斷之質

肯定（S是P）

否定（S不是P）

不定（S是非P）

3. 判斷之關係

定言（S是P）

假言（若S是P，則Q是R）

選言（S或是P，或是Q，或是R，或是……Z）

4. 判斷之樣態

或然（S可能是P）

實然（S事實上是P）

必然（S必然是P）

（S=主詞；P=謂詞）

（參閱B95）

每一判斷在內容上均依照量、質、關係而被決定，在認知能力方面則依照樣態而被決定。它或為全稱的，或為特稱的，或為單稱的（量底決定）；同時或為肯定的，或為否定的，或為不定的（質底決定）；同時或為定言的，或為假言的，或為選言的（關係底決定）；同時或為或然的，或為實然的，或為必然的（樣態底決定）。現在康德藉著一種中介的思想由這判斷表得到範疇表——此即作為對象底思考之普遍原則的那些概念底表。他依

下列方式建立這種關聯：在我們的判斷中，每次均思及表象或概念底一種不同的聯結。這種聯結同時為一般而言的雜多之聯結，而這種雜多是我們在我們的表象中所擁有者。現在，如果我們完全單個地思考上述判斷類型中的個別的聯結方式，我們就彷彿思考這些判斷方式中的純粹的「統一底建立」，這「統一底建立」把不同的雜多結合成一項知識。而如果我們在一個概念中一般性地設想這純粹的綜合，那麼我們就得到了所尋求的純粹知性概念。「賦予一判斷中的不同表象以統一性的同一機能也賦予一直觀中的不同表象底純然綜合以統一性；一般性地來表達，這種機能稱為純粹知性概念。」（B104f.）藉著純粹知性概念，雜多在判斷中被相互聯繫起來。一判斷底統一即是概念中的統一；一直觀底雜多之統一即是判斷底這些統一機能本身所決定的統一。因此便產生作為判斷底先天要素的範疇，因為知性只有而且正是做到這點：藉著判斷建立統一。

如此由判斷表建立的範疇與上述的判斷相類似：

範 疇

1. 量

 單一性

 多數性

 整體性

2. 質

 實在性

虛無性

限制性

3. 關係

依附與自存（實體與附質）

因果性與依待性（原因與結果）

交互性（主動者與被動者間的相互作用）

4. 樣態

可能—不可能

存在—不存在

必然—偶然

（B106）

形上推證之過程可簡要地概述如下：知性底活動是判斷。判斷必定是統一之建立。因此，知性本身具有統一底建立之一項先天線索。統一底建立之這項先天線索我們可依每次不同的統一機能在概念中把握，並且展示成一個範疇表，此表正好與判斷表相對應。因為這些判斷機能是統一底先天機能，所以直觀底統一之概念（它們是從這些判斷機能追查出來的）是屬於知性、而非屬於感性的先天概念。因此，這些概念並非隨意定的；而且它們是完整的，因為它們訴諸一個判斷表，而康德假定此表是完整的。康德沒有證明判斷表底完整性。純粹知性概念之形上推證於焉完成：範疇當作賦予判斷以及直觀以統一性的統一機能之概念來理解，它們在知性底活動中

有一先天根源，而這種活動正是在這十二個不同的判斷類型中進行。

第二章探討此問題：這些概念（即上述經過形上推證的範疇）如何能先天地關係到對象？這是**先驗推證**必須澄清的問題。先驗推證之課題在於為對象底決定和知識建立這些概念底運用之合法性。主要問題顯然在於：「思考底主觀條件如何〔能〕有客觀有效性？」（B 122）因此，在知性中既存的範疇要如何才能對於一般而言的宇宙對象底知識具有客觀有效性？康德在一項**預先闡釋**（B 124ff.）中指出那兩個已是眾所周知的可能性：或者對象使表象可能，或者反過來，表象使對象成立。但如果關於現實界的有效而合法則的知識畢竟當是可能的，便只賸下第二條路可走。因此，如果在範疇與對象之間要能有一種先天的關係，那麼這些概念本身必須使對象作為可認識的對象而成立。範疇之客觀有效性係基於以下事實：唯有藉著它們，一般而言的經驗以及經驗底對象始成為可能。換言之，先驗推證底課題在於**證明**：正是這點適用於範疇；這即是說，範疇是經驗底可能性之先天條件。康德在那依狹義稱為「先驗推證」的一節中從事這項證明。在兩個版本中，相對應的各節有不同的安排，但其策略相同。以下的闡述涉及**第二版底推證**。

康德證明：範疇是經驗底可能性（也包括經驗對象底可能性）之先天條件，而且沒有其他概念滿足這項要

求；其證明底各個步驟可概述如下^①：為了能真正設想知識，我們必須設想雜多底結合。這彷彿是「知識」之最一般性的概念。但雜多底結合無法由感覺給與；因為縱使某物已在空間與時間中被給與，此一空間和此一時間本身仍需要作一綜合，以便單單在空間中相傍與在時間中相隨的所與物之不同表象能被結合成對象底一個表象。結合底概念（它包含一雜多及一綜合）指示一種作為此綜合（此聯結）底基礎的統一。依完全的決定而言，「結合」是由綜合產生的統一之表象，亦即「雜多底綜合統一」之表象（參閱B129ff.）。

這些綜合方式之一便是自存／依附或事物／性質這項秩序機能。在我們真正認識具有特定性質的特定事物之前，這項機能已將我們的宇宙帶入一種秩序之中。就這項機能也包含於其他關係範疇（原因／結果與相互作用）之中而言，它具有主要的意義。康德指出：知性底那些秩序機能（它們經過形上的推證）是我們的經驗底基礎；這即是說：它們是我們之「擁有宇宙」和認識宇宙底可能性之條件。關於「事物和性質」，我們不難了解：來自定言判斷（例如「 $f(x)$ 」或「**S**是**P**」）的感覺素材底這種秩序和聯結並非由雜多和所與物本身所產生，

① 特別要說明的是：由於這兩個推證之紊亂與困難，我們不得不使先驗推證底概述儘量擺脫康德底論證次序，且將之局限於重要的步驟。

而是在我們以經驗方式個別地決定且把握雜多之前，已藉著知性之建立統一彷彿被「加入」雜多中。所以，「事物和性質」當作知性底統一機能來看，是統一的經驗之可能性底條件之一，因此先於一切經驗且對於一切經驗有效。因之，由其構造型關聯產生先天綜合判斷，亦即產生對一切在感性中被給與者均具有效力的先天知識。因此，有這種統一機能存在；但它們如何能被證成呢？

若我們追問**統一底根據**（它提供這項結合，亦即這項綜合），那麼最後只賸下意識底統一，亦即一純粹的原始統覺，或者換個方式說，在「我思」（Ich denke）中呈現的不可分割的自我意識之統一。這「我思」是我們所有人均能實現的，且伴隨（而且必能夠伴隨）我們的所有表象（參閱B 131f.）；它同時是自我意識底這種統一之證明和系統上的位置。統一底這個最高根據被稱為自我意識底先驗統一，因為自我意識是為一般而言的知識建立統一的可能性之條件。**統覺底綜合統一**是知性底運用之最高根據和最高原則，它建立判斷中的統一與——藉著判斷底統一——直觀底雜多中的統一。

但是，關於對象的知識如何以此方式成為可能呢？我們彷彿先退返到作為基礎的統一，因而現在發生這個問題：我們如何從這種統一再度回到我們現有的知識之統一呢？在這個地方，康德促使我們注意他對於作為感性底原則的空間和時間曾經說過的意見。連這兩者都已是統一底機能。凡是作為感覺而被給與我們的事物，均

受制於感性底條件（空間與時間），但最後也受制於「我思」底統覺（或統一的自我意識）之先驗統一底條件。因此，現在我們必須清楚了解並仔細考慮所與物底這種雙重關聯。知性底能力是藉概念建立統一的能力；我們在理解任何所與物時，這種能力均發生作用，因為這所與物只能在自我意識底思考之統一中被構思。在我們真正能理解空間與時間中的特定對象物之前，範疇（統一機能）已經發生作用了。思考底統一機能當作自我意識（一切真正發生的事物均在其中被統一起來）底統一之表現來看，是一般而言的所與物（可對象化之物）底可能性之條件。因此，範疇唯有就呈現空間和時間中的所與物而言，才是所與物（作為可能的對象）底經驗之可能性底條件。若無範疇，則在空間和時間中只有純然的雜多被給與我們。但此雜多底確定性甚至得藉著概念而產生；藉著這些概念，此雜多被思考。這些供知性使用的概念是先天地為知性所特有的概念。因此，這些可證明為先天的概念（而非其他的概念）必然是客觀地理解作為經驗對象的某所與物的可能性之條件。先驗推證底過程於焉結束。

康德再度依不同的步驟來進行那完成先驗推證的思想。此外他也闡釋：自我意識如何呈現於自己？範疇如何彷彿通過自我意識底這種自我呈現而在時間底直觀形式中被應用，並且對所有一般而言的表象發生作用？在第二版中他特別探討：我們如何確定這個「我思」，而

不因之對於這個自我（我們即是這個自我）自身有所認知？我們在「我思，我在」中確定「我們自身存在」一事。作為現象的我們是什麼，係通過內感底限定（在內感中，我們也有關於自己的表象）被給與我們。但是，我們自身是什麼，卻是我們無法認識的。

我們強調：範疇之先驗推證由綜合底思想通往綜合底根據，即統覺底統一（作為綜合的統一），然後由此通往範疇（作為思考形式且作為我們經驗底對象之決定形式）。在此思想過程中顯示：範疇適用於直觀底一切素材；但同時也顯示：藉著這些概念，依範疇而安排的現象底結合之法則性得以建立起來。因此，範疇不單是對象底先天決定，而且同時也決定這些經驗對象之合法則性。這並非經驗性質的合法則性，而是康德日後在〔判斷力批判〕中稱作自然底先驗法則性者，也就是經驗底合法則性（緊接著範疇底這項先驗推證，康德在原理底系統中進一步說明這種合法則性）。

最後，我們可為第一個和第二個推證底關係加上一個簡短的按語：就整體輪廓而言，第一版底先驗推證與此處所介紹的第二版底推證並無顯著的不同。這兩個推證均討論到綜合、統覺底先驗統一、直觀及其純粹形式、構想力（*Einbildungskraft*），以及知性和其純粹概念。這兩個推證之區別僅在於對居於感性和知性之間為其中介的構想力底問題在題材上有所輕重而已，而構想力在1781年版底推證中居於重要地位。這個推證其實著

眼於經驗世界底結構中的各種能力，因之彷彿著眼於主觀方面的綜合工作；而此處所敘述的推證主要著重於原始統覺底綜合統一和特別是這種統覺與經驗的自我意識底關係二者之主要地位。因此，我們可說：有一種客觀方面的綜合工作，而依第二個推證底觀點，它佔有優先地位。

5.3 分析論二：純粹知性底原理之系統

先驗分析論第二卷之標題為「原理底分析論」（B 169ff.）。在確定且證成感性底原則（空間與時間）和知性底純粹概念（範疇）之後，現在康德有一任務，即表述並證明那些作為純粹知性底原理而為我們的一切經驗知識底基礎的先天綜合判斷。這項任務康德稱之為「判斷力底先驗學說」之工作；這種學說一則指出純粹概念要能應用於感性（亦即應用於非概念性之物）所必須符合的條件，再則確定那些由這種應用所產生的判斷。既然範疇是純粹的普遍概念，而單單作為感覺素材的感性之物是非概念性的，則範疇之應用於感性的所與物需要一種居於概念性與感性之間為其中介的成素；這種成素與純粹概念和現象均屬同類，且因之能跨越概念與感性的所與物間的鴻溝。這個中介者並非經驗的產物，而是個先驗的產物。由於它已隨著我們的一切知識而被給與，因此它是認知底基礎，而為構想力底先驗產物：一「先

驗的圖式（*Schema*）」。此圖式係基於知性底一種運用方式，即借助於構想力使純粹知性概念成為可感知的，以使普遍概念可關聯到感性素材，且感性表象可為概念所涵攝。一般而言，這牽涉到涵攝（*Subsumtion*）底問題——涵攝是使一特殊的既與者隸屬於一普遍者，而使經驗知識成為可能。此特殊的既與者是感性素材；應當涵攝它的普遍者則是範疇。所以，此處牽涉到判斷力（*Urteilstkraft*）底一項問題，因為康德所理解的判斷力是把特殊者涵攝於普遍者之下的能力。假使這並非牽涉到經驗概念底涵攝，而是牽涉到我們在我們的經驗世界中清楚地認識經驗知識時必然已作成的判斷，則涵攝底問題並非經驗判斷力底問題，而是個先驗判斷力底問題。所以，康德在此談到一種「判斷力底先驗學說」，亦即經驗世界以及甚至我們對於此經驗世界底基本特性的判斷必然遵循的那些涵攝條件之理論。換言之，判斷力底先驗學說是一種理論，它探討普遍的範疇對特殊的感性素材之涵攝；並且它是一種學說，因為使此一涵攝可能的條件能夠先天地被指出。這些條件並不涉及我們對經驗概念的使用；此種使用所需的判斷力是一種我們能夠培養與練習的才能。反之，如果我們談到先驗判斷力，則涉及先天概念之涵攝條件，亦即涉及本身必為先天的條件（假如這些概念底應用是可能的）。因此，「先驗判斷力」之名指示一種理論，此理論係針對純粹知性概念底運用，並且凸顯出這種運用在何種先天條件下始

為可能。這些條件必須居於純粹知性和感性之間為其中介；因此，依以上之所言，它們必須擁有一先驗圖式底地位。因為先驗圖式是範疇（作為純粹由我們的知性產生的概念）與感性素材（它們是經驗給與我們的）間的先天環節。

由此產生的第一個問題是：此一先驗圖式如何能被發現？亦即，一個同時像範疇一樣普遍、並且像感性素材一樣感性的中介物如何能被發現？關於純粹知性底圖式論的一節面對此問題：那些特殊圖式能使範疇成為可感知的？在這一節中康德證明：作為內感底直觀形式的時間即是所有一般而言的表象底聯結之條件，因而為範疇底這種先驗圖式，並且他說明時間如何是這種先驗圖式（參閱B 176ff.）。康德指出：量範疇底圖式是被計數的時間或數，換言之，即「時間底系列」；質範疇底圖式是被感覺到的「時間底內容」，即被內容充塞的時間；關係範疇底圖式是就延續、時間繼起和同時性而言的「時間底秩序」；而樣態範疇底圖式則是「時間底總合」。藉著「時間底總合」我們能夠理解：時間每次如何把現象底存在包含於自身之內。如果我們把一現象底存在理解成：它隨時在時間中，則由它產生可能性底範疇；如果它在一特定時間中，則產生現實性或存在底範疇；如果它在所有時間中，則產生必然性底範疇（參閱B 183ff.）。純粹知性概念底這些圖式（而且唯有它們）使範疇對於對象取得一種關係，且因而使範疇取得現實

的意義。因此，圖式具有雙重的機能。這雙重的機能在於：一方面，圖式使範疇實現，因而範疇對於一般而言的知識具有先天的意義；另一方面，由於圖式將範疇局限於經驗，它們限制範疇底運用。由此推知：若無圖式，範疇只是知性對概念、對純然思考的機能，卻無法呈現對象，且因之不具有知識意義。唯有已圖式化的範疇才具有知識意義。

原理底分析論之第二章探討「純粹知性底一切原理之系統」（B 187ff.）。在此章中，康德提出純粹知性底先天綜合原理，這些原理係由於範疇之應用於上述的時間圖式而產生。為了完整起見，他把分析判斷底最高原理也加入這些原理中。因為一切原理底系統涵蓋分析和綜合，亦即邏輯的分析判斷和先天的綜合判斷。

一切分析判斷底最高原理在於「排除矛盾律」。康德將這個定律表達為：「與一事物相矛盾的謂詞決不屬於此事物。」它是命題底真實性之一項充分判準（只要這些命題僅僅牽涉到分析判斷）。因此康德說：矛盾律能「被視為一切分析知識之普遍而完全充分的原則」（B191）。但是，它並非我們的經驗的且後天綜合的、甚或先天綜合的知識之一項充分判準。其理由在於：綜合知識涉及擴展判斷，而非概念分析。換言之，與分析判斷相反，綜合知識在其真實性方面無法完全憑排除矛盾律去判斷，因為在綜合知識中，概念之間並非以一概念為另一概念所包含的這種方式相互關聯。因此，矛盾

律固然是綜合判斷底真實性之一項判準，但它只是作為一項消極而必要的判準，而非作為一項充分的判準；因為自相矛盾的判斷必非真實的。但對於分析判斷而言，這表示：如果它不自相矛盾，則它必定是真實的。反之，如果依照這項原理，一綜合判斷本身不含矛盾，則其真實性仍未因此得到證實：它可能是真實的，但也可能是虛假的。因此，若藉一切分析判斷底最高原理去檢查綜合判斷，我們無法確知其真實性。對於其真實性而言，矛盾律只是一項消極的判準。

第二步，康德闡釋一切綜合判斷底最高原理。此項原理與可能經驗底概念有關。康德說：「因此，一切綜合判斷底最高原則為：每一對象均受制於在一可能經驗中的直觀底雜多之綜合統一底必然條件。」（B197）換言之，凡從屬於一可能經驗底條件者，亦從屬於一可能經驗底對象之條件，且因之先天地適用於一切對象。現在我們能夠根據這項最高原理，以類似於分析判斷底原則的方式檢查綜合判斷底真實性。在另一方面，我們能從這項原理有系統地闡述經驗底可能性之全部原則。由此我們得到了基本真理，亦即適用於一切經驗知識的有效的先天綜合判斷。事實上，闡述先天綜合原理或純粹知性底原理無異於解釋一般而言的經驗底可能性之條件。現在康德分別地進行這種解釋：他按照範疇底類別（以此為一般而言的普遍的思考線索）鋪展、闡述並證明經驗底可能性之個別條件。他依照範疇底類別區分四

種不同類型的原理：他依照量、質、關係和樣態底範疇類別將經驗底可能性之條件（它們係關聯著這些範疇底圖式化而產生）表述如下：

1. 直觀底公理
2. 知覺底預知
3. 經驗底類比
4. 一般而言的經驗思考之設準

（B200）

相應於範疇表，康德將直觀底公理和知覺底預知稱為數學的原理，將經驗底類比和經驗思考底設準稱為力學的原理。

現在我們簡單地討論這些個別的原理；在此我們嚴格依據康德底文字說明其根據。直觀底公理（*Axiome der Anschauung*）之原則是：「一切直觀均為廣度量。」（B202）在第一版中康德表達成：「一切現象依其直觀而論，均為廣度量。」（A162）康德證明此命題如下：現象總是包含空間和時間中的直觀。我們決無法把握、攝取現象，亦即把它們納入我們的經驗意識中，除非「藉著雜多底綜合，而一特定空間或（一特定）時間底表象因之而產生」；這即是說：現象只能藉著它們之中的同類物之組合而被把握。但直觀中的雜多的同類物底意識是量（*Grösse*）底概念。因此，甚至一對象底知覺——我有所省略——唯有靠量底概念始為可能。但這即是說：「現象均是量，而且是廣度量。」（B203）

康德以下列的原則來說明知覺底預知（*Antizipationen der Wahrnehmung*）：「在一切現象中，凡為感覺底對象的實在物均有強度量，亦即一程度。」（B207）他證明此原則如下：現象是被知覺者。在一切知覺中均包含感覺，這些感覺本身擁有一對象性的關聯物：「任何一般而言的對象底質料」，亦即「感覺底實在物」。因此，在一切現象中均有一主觀上被感覺的實質內容，這種內容涉及空間與時間中的所與物。既然這實質內容能依或多或少的強度被感覺，則我們必須將一感覺底量歸之於它；但此量不能是空間和時間中的量（廣度量），而只能是感覺底決定量（程度）。但這即是說：現象底實質內容（實在物）有一強度量，或者說，一程度。何以康德稱之為知覺底預知呢？知覺本身是無法預知的，因為它們完全是經驗的。但是我們能「預知」（先天地說出）：每一個感覺，無論它在何處發生，均有一強度量。所以這是「知覺底先見」、「知覺底預知」。

從這些原理（它們本身是先天綜合原理之原則）歸結出：一切現象基於其量底確定性，表現為連續性。在我們的感覺中（或者說，在空間和時間中）出現的一切事物，基於「它們總是顯現為一個量（不論是廣度量還是強度量）」這項事實，均具有連續體底特質。在此，現象世界底連續法則（*lex continui*）得以證實；或者反過來，康德證實了以下事實：在現實界中無法發現罅隙和缺口。這是由純粹知性底這兩個所謂的數學原理推

得的一項原理。

第三組原理表述三種經驗底類比（*Analogien der Erfahrung*）；它們是：

A、實體常住性原理（B224）；

B、依據因果性法則的時間繼起底原理（B232）；

C、依據相互作用或交互性底法則的同時性原理（B256）。

首先康德也提出這些原理所共有的原則。他在第二版中說道：「唯有藉著知覺底必然聯結之表象，經驗始為可能。」（B218）因此，現在康德談到經驗，而不再談現象。「經驗」是「現象」概念底上位概念：它本身不牽涉到個別的現象，而牽涉到其合法則的聯結。在第一版中，康德把類比底原則表達得更清楚。他在該版中說道：「一切現象就其存在而言，均先天地受制於它們在一時間中的相互關係底決定之規則。」（A176）

這顯示：此處的主題不再是既有現象底內部透視（這些現象本身被視為廣度量或強度量），而是康德指向現象底存在，且依此意義指向若干相互有關係的現象。若干相互有關係的現象受制於必然的聯結之條件。如果它們並非如此，我們便無客觀的世界在面前，而只有無關聯的現象，各個現象與其他現象之間並無關係。僅僅作為廣度量和強度量的現象便無法相互關聯，而且不存在有秩序的現實界。因此，為了經驗能真正產生，已預設了知覺底一項必然聯結。但是，一項必然的聯結，這即

是說：倘若現象要被視為不同的且相互有關係，就得受制於規則，這些規則決定它們在一般而言的時間方面的相互關係。這些必須預設的「知覺底依乎規則的聯結」以命題來表達，即表示「經驗底類比」。何以康德稱之為類比呢？他解釋道：「在哲學中……類比是兩個……質的關係之相等。在此，我從三個已知項只能夠先天地得出對第四項的關係，卻無法認識並先天地提供此第四項本身；但是我擁有一項規則，可在經驗中尋求第四項，且擁有一個標記，可在經驗中找到它。因此，經驗底類比將只是一項規則，經驗底統一當據之而由（個別的）知覺……產生……。」（B222）是故，這三個類比顯示，為了能夠思考一般而言的有秩序的經驗世界，必須有何種先天必然的聯結。現在，在我們舉出各個類比之時，便會清楚地看出這點。

康德將**第一類比**（實體常住性原理）表達如下：「在現象底一切更迭中實體常住，且其量在自然中不增不減。」（B224）康德開始說明其根據：我們始終只能根據內感逐步貫通感性素材底一項既與的雜多，因而產生一問題：宇宙如何能被理解為一個在其時間關係中有秩序的一般而言的宇宙呢？我們有何方法可保證：我們在貫通我們的感性知覺（素材、現象）底雜多時產生一個與我們經驗世界底秩序相對應的秩序？為使這種貫通不致對於一切對象始終是任意的，有何必要之物呢？換言之，當我們逐步把握在空間中被知覺之物時，由於可能的主

觀任意性而產生一問題：這種任意性究竟如何能被導向一個有規則的經驗世界呢？如今我們必定已有一個有規則的經驗世界在眼前，因為我們談論事物底性質。我們認為：事物底性質會變化，而事物卻常住，因之我們可區別「這是更迭的」與「這常住不變」。每當我們說：此物必定先於彼物，此時我們已引進一種時間秩序。因此，我們的宇宙不僅關聯著「同時」與「更迭」，也在時間底方向（時間底繼起）中被安排。然則，什麼使這個宇宙被安排成這樣呢？對此問題，實體常住性原理表示：若非實體範疇自始已被「加入」現象底感性素材中，我們對於常住者和更迭者便無有規則的時間經驗。為了說明清楚起見，讓我們審查康德底證明。他解釋道：「一切現象均在時間中，唯有在其中……『同時』和『繼起』才能被設想。因此，時間（現象底一切更迭當在其中被思考）不變，且無所更迭。」一切現象均在時間中，而時間本身無所更迭，「因為它是這樣的東西：『並存』與『同時』只能在其中被設想成它（時間）的決定」（B224f.）。為了能確定一「並存」或「同時」，必須預設時間。它本身沒有時間底繼起，它沒有先後；因為一切「先後」均像「同時」一樣，居於它本身之內。但是，作為一切現象底這項預設的時間無法單獨被知覺。我們在何物知覺到時間呢？始終只關聯著在時間中延續之物，並且關聯著在一延續物中變化之物。在一常住者中我們認識到更迭者，且因之認識到一被決定者與常住

者底「同時」，或者一更迭（一由此至彼的先後關係）。如果我們要能依「同時」和「繼起」之義確定時間關係，則非有一常住者底表象不可。由於我們無法單獨知覺到時間，「因此在知覺底對象（亦即現象）之中必須有一基體，它呈現一般而言的時間，而且一切更迭或『同時』能夠在它之中……被知覺。而這就是一切實在物底基體」，亦即一切屬於事物底存在者之基體，也就是實體——在它之中，一切屬於存在者只能被視為決定。「因此，常住者即……現象中的實體，亦即現象底實在物，它作為一切更迭底基體，始終保持不變。」既然實體（常住者）「在存在方面無法更迭，則其量在自然中也無法增減」（B225）。康德於焉完成了把實體範疇圖式化而成為時間中的常住者的推衍過程；我們需要這種圖式化，以便能真正確定時間中的「同時」與「繼起」。在現象中，實體範疇必須被視為一切現象中的常住者，這屬於經驗底可能性之條件。因此，表達此義的定理不外乎是對我們經驗底條件之一的一項說明。所以，它適用於一切經驗：它是純粹知性底一項先天綜合原理。

經驗底**第二類比**康德稱之為「依據因果性法則的時間繼起底原理」，且表達如下：「一切變化均依因果聯結底法則而發生。」（B232）康德證明這個原理的過程與第一類比底證明相同。他由以下的事實出發：我們對雜多的理解總是逐步的，而且這種理解不由自身產生經驗對象中的時間秩序。我們看到：某物事實上較早存

在，而另一物事實上較晚存在；這就是說，某物在時間中取得一個完全確定的位置。這種事實底條件也是個秩序概念，現實界早已依據這個概念被安排，而且我們能藉著這個概念客觀地理解在一特定的時間安排中的現實物。如果在時間中有一客觀的秩序，則其原因在於：因果性底純粹知性概念已被加入時間之流底雜多中。因為我們唯有以此方式得到變化底概念，由此我們首度得以確定在時間中的一種客觀的繼起，亦即一種客觀的「較早」或「較晚」。按照以上之所述，這種時間秩序由現象之依乎因果關係的聯結（此種聯結是一切經驗底基礎）所產生。

第三類比之證明與此相對應。康德將此類比稱為「依據相互作用或交互性底法則的同時性原理」，且如此表達它：「一切實體只要能够在空間中被知覺為同時的，均在普遍的交互作用中。」（B256）依照經驗底第二類比，因果性底概念唯獨且正好客觀地決定一現象底時間點；而依照第三類比，相互作用（亦即交互因果性）底概念唯獨且正好決定事物底客觀同時性。我們能客觀地談到若干事物底同時性（縱使在此我們也必須在我們的知覺中逐步貫通這些事物）；其原因在於：我們的知覺底現實性已先天地由相互作用底範疇加以安排，因而我們可以說：唯有在相互作用中的事物是同時的。因此，藉著相互作用底範疇我能把在主觀方面認定的同時性和客觀的同時性區別開來，並且說明，何以某物事實上是

同時的，而不只是我們如此理解它。

與樣態範疇相對應的第四組原理康德稱之為**一般而言的經驗思考之設準**。稱之為設準，是因為它們當作實用命題看，「對於一概念（所述說者），不外乎認知能力底活動」，藉著此活動，概念得以產生。某物到底是可能的、現實的、還是必然的，這對於此處所談的對象之概念上的決定無所述說。因此，設準對事物底概念無所增益，而只是顯示「概念到底如何與認知力相結合」的方式（B287）。現在，在經驗思考（經驗）底範圍內，何者能被視為「可能的」、「現實的」和「必然的」呢（B265）？凡與經驗底形式條件（亦即我們的直觀形式和純粹概念）相符者，均是可能的；與經驗底實質條件（亦即既有的感覺）有關聯者，是現實的；而依經驗底普遍條件被決定，且同時指涉一現實物者（亦即，依因果性法則被決定者），是必然的：現實之物而同時為一原因底結果，即為必然的。因此，這裡並非牽涉到一個具有全面而無限制的效力的必然性概念；它並不適用於純然的概念或純粹的思想產物，而僅適用於我們的經驗知識。依康德底表達方式，樣態底原理是：

1. 與經驗底形式條件（就直觀和概念而言）相符者，是可能的。
2. 與經驗底實質條件（感覺）有關聯者，是現實的。
3. 一物若其與現實物的關聯依經驗底普遍條件被

決定，則是……必然的。（B265ff.）

換言之，凡與空間和時間這些條件以及我們的範疇底條件不相矛盾者，是可能的。能與我們的感覺聯結，且因而在我們的感性經驗中始終有一立足點者，是現實的。最後，依據因果性法則關聯著一個被視為原因的既存事件而為一結果者，是必然的。

在第二設準（現實性底設準）之脈絡中，康德在〔純粹理性批判〕第二版提出一項「對觀念論的駁斥」（B274），它引起了各種闡明和解說。我們得指出：這項駁斥必須關聯著〔純粹理性批判〕中論誤推的一章去了解。在該章中，所涉及的是作為心靈和實體的自我底決定，且康德證明：對於人類底自我的知識只有在經驗上是可能的，因而我們無法以哲學的方式談到一無法毀滅的心靈。康德在那裡顯示：「心靈不死」的論點既無法被證立，也無法被駁斥。我們對於人類底自我（或者說，心靈）所知者，只是經驗知識，其構成方式正與我們對於外在現實界的知識相同：它牽連到感性素材，是一種由概念產生的知識，而我們能就感性素材合理地應用這些概念。我們對於我們自己的知識始終是經驗的，唯有一事例外，此即：我們知道自我底存在。自我底存在本身並非一經驗意識；因此，由自我底意識無法得出關於此自我底個別特質的進一步知識。儘管如此，就此意識仍充作經驗知識底最高條件而論，它與經驗知識相形之下，具有更高的尊嚴（參閱自我意識對範疇底先驗

推證的意義)。在與自我知識底問題有關聯的「對觀念論的駁斥」中，康德只想說明：若無在我們之外的對象底存在，我們便無法決定我們的個體性存在（就我們在經驗上認識它而論）。所以，康德在此駁斥那種主張「整個宇宙不過只是我們的表象而已」的觀念論。因此，康德所證明的定理是：「我自己的存在之在經驗上被決定的純然意識證明在我之外在空間中的對象底存在。」（B275）這項「駁斥」對於畫清康德底立場是必要的，因為它顯示：康德並未支持一種現象主義的觀念論（例如，依柏克萊底意義而言）。對康德而言，此處所牽涉到的是對現實物的精確決定，此現實物同時是表象，也是客觀的、經驗的實在性。因此之故，康德將「對觀念論的駁斥」插入第二設準（現實性底設準）之脈絡中。

原理底系統於焉完成。其系統性特質歸因於它與四個範疇類別的聯繫以及（就概念而言）下面的事實：此系統牽涉到一切綜合判斷底最高原理，而由之產生，作為其解說。這些原理底學說可用一簡式表之，而概述如下：數學的原理使我們把事物認作量。力學的原理決定事物底存在：經驗底類比依事物間的相互關係決定其存在，經驗思考底設準則依現象對我們認知能力的關係決定事物底存在。因此，數學的原理可概括為連續性法則底根據。兩個力學的原理可依以下的觀點去考量：它們建立因果性或必然性底法則。以庫諾·菲雪（Kuno Fischer）底恰當用語來說，一切原理就全體而言，歸

於下列的程式：一可能經驗底所有對象就其形式而言，均是連續量，而就其存在而言，均是必然的結果^②。因此，我們可如此表達連續性法則：在自然中沒有跳躍（*non datur saltus*）；而如此表達因果性和必然性底法則：在自然中既無偶然，亦無命定（*non datur casus, non datur fatum*）。

在1787年的第二版中，康德以一項「對原理底系統的一般解說」（B288ff.）結束論純粹知性底原理的一章。他強調：範疇若與直觀無關係，便無法使知識可能，而只是一般而言的對象底思想形式。這點由以下事實可知：單單由範疇我們無法得出綜合命題，遑論證明之。康德補充道：要證明範疇底客觀有效性，不僅需要一般而言的直觀，尤其需要外在直觀。在此，他的解釋牽涉到關係範疇。這項解說依其方式證實前面對觀念論的駁斥，而且對於理解作為認知者和行動者的人底自我知識之可能性和界限，具有重大的意義。康德再度說明所找到的原理之意義，以結束該節。一切原理正是而且只是經驗底可能性之先天原則。它們僅適用於經驗，且其自身的有效性甚至僅基於這種對經驗的關係（參閱B294）。

② 譯者註：見Kuno Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre. Geschichte der neuern Philosophie*, Bd.4 (Heidelberg, 1909), S.474.

「判斷力底先驗學說」（或者說，「原理底分析論」）之「第三章」探討「將一切一般而言的對象區別為事相和理體（*Phaenomena und Noumena*）的根據」；此種區別如康德在另一處所說，即感性存有者和知性存有者底區別。康德一開始就說明：現在我們已經「橫越……純粹知性底國土」，並且為此國土中的每一事物指定其地位和位置（B294）。以他的譬喻法來說，該國是一個島嶼，被自然本身包圍於固定的疆界中，而且該島嶼為一遼闊的海洋所環繞，這海洋是幻相與錯覺之所從出。在進而深究此環繞真理之國的海洋以前，康德再度停下來，回顧前面的闡述之結果。凡知性由自身產生、創造者，均只對於可能的經驗且在其界限內有意義。認識此義同時意謂：確定了知性底運用之界限。這即是說：知性對其一切原理和概念只能作一經驗的運用，因而決不能作一先驗的運用——先驗的運用涉及無待於我們的感性經驗而被給與的物自身（參閱B297ff.）。在此即是整個分析論底成果：知性不能踰越感性底限制，而知性底原理只是且只能是說明現象的原則。這等於說：如果我們使純粹範疇脫離一切感性，則它們無任何運用，且無法有任何運用。範疇僅表示對一對象的思考，因此具有先驗的意義；但如果我們要藉著它們認識某物，它們就必須牽涉到感性。範疇涉及現象，而非物自身。如果我們考慮康德在這裡所說的，便會認識到：由於他在此限定純粹知性底概念和原理，並決定其界限，因此提供

了一個原則性的區別，即物自身或理體與現象或事相之區別。這項區別彷彿是由知性和直觀（感性）底關聯（如前面所闡述者）所得的結論。如今康德在論事相與理體的這章中闡釋這項區別。由於我們擁有一種思考和判斷底獨特能力（它無待於感性），因此這項分別是合理的。但問題是：儘管如此區別的「理體」概念有其必然的根源，如今我們能將什麼意義歸之於它呢？結論如下：理體底概念(1)「不含矛盾」，亦即，它本身是可能的且無矛盾的；(2)它是必要的，以使感性直觀不致有一虛假的僭越，以為除了藉著我們時空性的直觀方式所決定的現實界之外，我們無法構思任何其他的現實界；(3)因此，理體底概念是個界限概念，是個只能消極地使用的概念（參閱B307）。從這些決定可推知：整個說來，這個概念必須被理解成一個或然的概念；嚴格意義的「或然的」（problematisch）即表示一個可能的、但無法兌現的概念（參閱B310）。但結果是：由於事相與理體底這項合理區別，我們並無兩類可認知的對象在眼前，因此並無兩個世界在眼前。為決定我們知識底有效範圍之界限，理體底概念是容許的且不可或缺的，但是它並無自身特有的積極意義。如果它有一積極意義，則它必得表示一個可認知的對象。就我們的知識而言，知性和感性只能彷彿共同決定對象。我們的世界是經驗世界。在此世界中，我們能夠認識對象。一個理體世界是可能的，其概念對我們是不可或缺的；然而在其中的可能對

象就理論方面而言，是無法認識的。有別於事相的理體之學說歸結於這種「必須設想」與「能夠認識」底區別：我們必須設想理體，但無法認識它們。這個學說與理性能力底理論聯繫起來，後者係在先驗辯證論中加以討論。

現在接下去論「反省概念底歧義（*Amphibolie*）」的「附錄」（B316ff.），連同詳盡的「解說」（B324ff.），藉著對萊布尼茲底單子論（*Monadologie*）的一項批判性探討，使關於感性和知性能力底嚴格區別的學說成為完整。關鍵性的觀點在於：我們有四對比較概念（*conceptus comparationis*），即「同一與差異」、「一致與牴牾」、「內在與外在」、「可決定者與決定」或者「質料與形式」（參閱B319）；而在一切我們必定根據這四組概念相互比較的概念中，我們必須注意：被比較的概念起源於何處？它們是否有其先驗的位置？亦即，它們的發源地是在純粹知性中還是感性中？如果我們忽略這些可能的不同根源，便會混淆物自身和現象，並且得到一種錯誤的知識論以及一種虛假的存有論。萊布尼茲把現象「智性化」（B327），亦即，把它們視為物自身，而洛克把「知性概念……均感性化」（同上）；依康德之見，這兩點必須加以批判。因為這兩種看法均是由於把知性和感性（或者說，物自身與現象）作錯誤的聯結而必然產生的。唯有藉著一先驗的位置論（*Topik*）——對於每次被給與我們的概念底先驗位置的決定——我們才能避免這種歧義性，否則這種歧義性會迷

惑那把概念相互比較的知性，並且把它引到關於現實界的虛假的綜合原理。在此，康德最後提到萊布尼茲底「不可區別者」同一（*identitas indiscernibilium*）原理，當作一如此產生的虛假原理之唯一例子。依康德之見，此原理底有效性只能就概念、而不能就空間與時間中的對象得到證實。反之，對萊布尼茲而言，此原理具有無限制的效力；但依照康德底批判，這種效力係基於感性與知性之明顯混淆，亦即基於知性底先驗運用與經驗運用之混淆。

六、理性：先驗的幻相與先驗辯證論之任務

現在康德開始先驗邏輯底第二編，其標題為「先驗辯證論」；這第二編結束先驗成素論，係闡釋對於人類知識有意義的第三種能力，即狹義的理性底能力（B 349ff.）。此編底畫分包含以下各章節：先是一個導論，討論先驗的幻相以及此先驗幻相所在的理性；接著有兩卷，闡明純粹理性底概念（先驗的理念）和純粹理性底辯證推論。辯證推論（就其數量而言，它們衍生自理性底能力）又在三章中被批判地加以闡釋，其標題為「純粹理性底誤推」、「純粹理性底背反」和「純粹理性底理想」。還有一個附錄論「純粹理性底理念之規制性運用」以及「人類理性底自然辯證之終極目標」，而結束先驗成素論。在先驗成素論之後還有先驗方法論，為全書之終結。

6.1 辯證論一：作為純粹理性底概念的理念

理性是一種獨特的能力，它幾乎無可避免地傾向於使我們的概念和判斷超乎經驗底界限之外，而絕對地應用到超越者（物自身）上，最後應用到無條件者上。就此而論，理性是一種與我們的知識有關的（亦即先驗的）幻相之所在與發源地。這種事之所以發生，是因為理性知識是出於原則的知識，亦即，因為理性試圖藉著概念在共相中認識殊相。蓋理性為推論的能力。三種可能的理性推論是：定言的理性推論（其大前提是一定言判斷）、假言的理性推論（其大前提是一假言判斷），以及選言的理性推論（其大前提是一選言判斷）^①。由於我們始終向上追溯這些推論，直到它們達到知識秩序之最高的可能統一，所以它們使三種可能的無條件者顯現出來。這些種類的無條件者康德稱之為先驗的理念。這些理念是：(1)涉及定言理性推論的絕對主體，或者心靈；(2)涉及假言理性推論的條件底絕對全體性，或者宇宙，以及(3)涉及選言理性推論的一切一般而言的對象底條件之絕對而完整的系統，或者上帝。

這些理念必然隨著我們的理性而來；它們可由三種

①譯者注：此處的「理性推論」（Vernunftschluss）即通常所謂的「三段論法」（Syllogismus）。由於康德把理性界定為推論的能力，因此為了表達這一層知識論的意義，他不用只能表達邏輯意義的「三段論法」一詞，而用「理性推論」一詞。讀者了解這點後，便不致感到突兀，而生誤解。

理性推論推得，由此提供了其形上的推證。因此，那些踰越一切經驗可能性的理性概念（理念）必然會產生。如康德所批評的，在過去的形上學中，這些理念彷彿像實在對象一樣被討論：在理性心理學中是心靈，在理性宇宙論中是宇宙，在理性神學中是上帝。憑著這些理念本身，仍不致產生先驗的幻相，而是在我們依對象底方式解釋理性之不成問題的邏輯程序——此程序是要為知性底每項有條件的知識發現無條件者——時，才（而且正是此時）產生這種幻相。這將意謂：我們的處理方式並非根據「我們得為一既與的有條件者發現無條件者」的原則，而是根據「若有條件者被給與，則無條件者也被給與」的原則。然而，這等於說：心靈、宇宙和上帝被預設為可認識的對象。但如果這個必須去勾勒的無條件者被設想且預設為可能知識底對象，便產生一些論證和推論——我們必須認定它們為幻相，亦即理性底辯證推論（如康德之所言），且加以批判（參閱B396）。康德在上述的三章中（在理性底「誤推」、「背反」和「先驗理念」中）所討論的，正是這些產生幻相的推論。

6.2 辯證論二：產生幻相的錯誤推論

因此，先驗辯證論之分析我們的理性能力，係依照理性能力所具有的概念，亦即由於其推論程序必然產生的概念。先驗辯證論依系統的關聯表述這些概念。這些

概念由於其無待於經驗以及其最後的優越的道德實踐意義，康德依柏拉圖稱之為理念（參閱B369）。這些理念底根源之證明及其由此產生的系統稱為它們的形上推證。這項證明如何進行呢？或者換句話說，我們如何對這些理念作形上的推證呢？理性把我們經由知性和感性而成立的知識匯合起來，且納入一系統的關聯中，它以此建立這些知識底統一。這種關聯係由以下的方式達成：個別的既有知識被繫屬於更普遍的判斷，亦即，被加以安排，因而可被表述為由更普遍的命題而來的結論。在把我們的一切知識納入一廣泛的推論系絡中的這項程序裡，理性顯示出它本來是什麼，即藉推論建立統一的能力。因此，假如理性是概念底一個獨特根源，那麼我們必定能夠藉著分析理性形成推論的不同方式得到這些概念。如前面所提過的，理性有三種推論：定言的、假言的和選言的理性推論。這些理性推論因大前提底形式而有不同。定言的理性推論具有三段論法底形式：

一切M是P

一切S是M

一切S是P

假言的理性推論具有下列的形式：

若p則q

今 p (*modus ponens*)

故q

這個假言理性推論有另一個變式：

若p則q
今非q (*modus tollens*)
故非p

選言的理性推論依其普遍形式為：

A或為b或為c

A是b

A不是c

或者有另一變式：

A或為b或為c

A不是b

A是c

由這些理性推論底種類可知：(1)理性僅牽涉到概念和判斷，而非如知性一樣，牽涉到直觀；從正面來說，理性直接牽涉到知性以及我們的感性知識之由知性得到的判斷。但就理性只牽涉到知性而論，它也藉著知性（亦即，間接地）牽涉到經驗。(2)顯然，理性以這三種推論方式將統一帶入我們的知識中，因此擁三種不同的統一機能。在所有這三種程序中，理性試圖上升到越來越高且越普遍的大前提，亦即，找出當時更為廣泛的條件。

如果我們把理性始終追求更普遍者的這項意圖普遍化，就會產生其一般而言的程序底重要原理。此原理是：理性始終想要「為知性之有條件的知識發現無條件者」（B364）。是故，理性推論底形式包含三個由其程序產生的原始的「無條件者」概念，康德也稱之為純粹

的理性概念或先驗的理念。定言的綜合底條件之全體性或作為主詞（它本身不再是謂詞）的無條件者是第一個原始地被勾勒的理性概念。另一個純粹的理性概念是假言的綜合（亦即一條條件系列底環節之綜合）底條件之全體性，或者換個方式說，作為第一預設（它本身不再進一步有所預設）的無條件者。而第三個純粹的理性概念是選言的綜合（亦即一系統中的部分之綜合）底條件之全體性，或者作為一般而言的實在性底（決定之）總合的無條件者。

如我們所指出的，這些純粹的理性概念係以人類理性之本性為根據，而且是必要的，以便使知性底統一盡可能繼續下去，直到無條件者（如康德之所言）。因此，這些理念是一種概念，在感覺中並無與之相符的對象能被給與：它們是先驗的理念。現在，假使我們錯誤地將一個對象加諸這些理念，因而誤解且誤用它們，便會產生純粹理性底錯誤推論。康德在論理性的一章底開頭所談到的純粹理性底先驗幻相係基於這些錯誤推論。一般而論，先驗幻相之產生係由於我們把思考（在此特別是推論）底主觀條件當作對象本身底知識。是故，理性之一切不同的錯誤推論係基於對理念和對象的根本性混淆：一則涉及作為心靈的無條件者，再則涉及作為宇宙的無條件者，三則涉及作為上帝的無條件者。假使我們把心靈、宇宙和上帝加以實在化而成為對象，就會產生純粹理性底辯證性運用之三種情況。

6.21 純粹理性之誤推：心靈問題

第一類型的混淆在論誤推的一章中被闡述（B 399f.）。誤推是**理性心理學底錯誤推論**，它們想把實體性、單純性、人格性、非物質性、不可壞性以及不朽性或不死性歸諸心靈。藉著這些證明，上述的謂詞被歸諸心靈。所有這些臆想的證明均基於一項根本性的錯誤推論，康德在此脈絡中把這種錯誤推論稱為「言語形式之詭辯」（*sophisma figurae dictionis*）（B411）。這種錯誤推論以意識底必然主體（單純的、同一的且與一切表象有別的「我思」）為起點，而把這一切謂詞套用於一思考的存有者（作為一實在對象）底概念上。但我們不可能如此由思考底**主體**轉移到一心靈底**實體**，因為要做到這點，必須有直觀，而在此情況下正好無法有直觀。是故，這項誤解在於：意識底統一被當成作為一對象的主體之直觀，並且實體底範疇被應用於此直觀上（B421）。但意識底統一只是思考中的統一，單憑此統一並無對象能被給與，以致我們無法應用實體底範疇，因而決無法認識此主體。由康德底這項敘述可推知：一門出於純粹理性的心靈學（依傳統理性心理學之義）是不可能的。但這項論點底成立同時有一後果：人類心靈之唯物論的理論也無法成立。這個理論就像不可能的唯靈論（*Spiritualismus*）一樣，是一種超越而無結果的思辨。

6.22 純粹理性之背反：宇宙問題

第二類型的混淆在論「純粹理性底背反」的一章中加以闡述（B432 ff.）。康德在這一章中闡釋**理性宇宙論底錯誤推論**。理性宇宙論這個科目正如理性心理學一樣，屬於傳統的理性形上學。在某種方式下，理性宇宙論所涉及的問題與前面論誤推的一章中所討論的理性心理學所涉及者並無不同。在邁向現象世界底一切條件之絕對全體性時，理性陷入一種涉及所有宇宙論理念的自我矛盾中。這種矛盾在於：由於宇宙底四個理念，相互處於一矛盾性對立中的主張能得到證明。例如，我們能證明：宇宙在空間和時間中有一一起始；也能證明：宇宙是無限的。或者我們能證明：宇宙中的一切均由單純的部分組合而成；也能證明其矛盾的論點：宇宙中根本無單純之物。或者我們能證明：我們必須在自然底因果性以外假定自由；也能證明與之矛盾的反面：宇宙中根本沒有自由，而一切均只依自然底法則而發生。最後，我們能證明：宇宙需要一絕對必然的存有者（不論在其內或其外）；也能證明與之矛盾的論點：在宇宙之內或其外，均無一絕對必然的存有者為其原因。此處所存在而為康德所剖析出來的錯誤在於混淆有待尋求且被要求的無條件者（或者更詳細地說，一切既與的有條件者底條件之有待尋求且被要求的全體性）和一被假定為既與的無條件者（或者一切有條件者之被假定為既與的完整條

件系列)。因此，這裡也涉及一種「言語形式之詭辯」(B528)，這與純粹理性底誤推中的詭辯相類似。

為了能更清楚地設想這個實際情況，我們必須進一步從頭說起，而首先追問：康德如何闡明宇宙論理念底系統？然後得說明：理性之上述的自我矛盾在於何處？這種矛盾因何而產生？以及最後，康德如何消除它？與心理學的理念相反，宇宙論的理念並不牽涉到思想主體底絕對統一（亦即心靈），而是牽涉到現象底條件之絕對統一（亦即作為整體的宇宙及其起源）。在某些範疇，我們能真正為一既與的有條件者構思一先行的條件系列；由這些範疇我們可提出宇宙論的理念來。例如，以實體底範疇而言，我們無法就屬於實體的附質設想這樣一個系列。因此，這個範疇在應用時並不把互相從屬的條件結合成一個既與的整體，且因之不包含一回溯的綜合。反之，譬如在因果性底範疇，情況則完全不同；此範疇的確顯示一既與的結果底原因之系列。緊接著這類闡釋之後，康德得到四個宇宙論的（亦即，涉及整個現象世界的）理念，它們每次均以一特殊的絕對全體性（一特殊的無條件者）為目標：(1)一切現象之既與的整體底組合之絕對完整性；(2)一個別的、合乎現象而被給與的整體底分割之絕對完整性；(3)促使一既與現象發生的原因之絕對完整性；以及(4)現象中一偶然物底存在根據之絕對完整性。

康德底圖表為：

1. 一切現象之既與的整體底
組合之
絕對完整性
2. 現象中一既與的整體底
分割之
絕對完整性
3. 一般而言的現象底
發生之
絕對完整性
4. 現象中可變者之
存在底依待性之
絕對完整性
(B442)

在這些全體性底理念中，理性均尋求有關宇宙的無條件者，而且是尋求每次作為一最初者的無條件者——這就是說，首先作為宇宙底起始或作為宇宙底界限，其次作為單純者，其次作為絕對的主動者，而最後作為絕對必然的存有者。前兩個理念康德稱之為**數學的理念或宇宙概念**（它們的確涉及量與數）。後兩個理念他稱之為**力學的或超越的自然概念**（它們涉及現象底現實存在）（ B447f. ）。

如今，正是關聯著這四個宇宙論的理念而產生四種背反，這些背反康德在「純粹理性底悖論（*Antithetik*）」一節（ B454-489 ）中分別提出、證明且加以註解。我

們每次從這兩組背反中各挑出一種，加以說明。第一背反提出正論：「宇宙在時間中有一一起始，在空間方面也被包含在界限中。」其反論為：「宇宙並無起始，在空間中亦無界限，而是不論就時間或空間而言，均是無限的。」（B455）重要的是：如康德所指出的，此處每次所牽涉到的均是可證明的命題；這些證明均由事物底本性而來（B458），且因此使理性陷入一種自我矛盾中——如果理性不要陷於懷疑論或頑固的獨斷論，這種矛盾就得排除。在第三背反，情形也相似。第三背反底正論是：「依乎自然法則的因果性並非唯一的因果性……為了說明〔宇宙底現象〕，還必須假定一種自由底因果性。」與此相對的是其反論：「並無自由存在，宇宙中的一切均僅依自然法則而發生。」（B472f.）

鑒於宇宙論理念底這種辯證遊戲——在此遊戲中，理性「困在正面理由與反面理由之錯雜混亂中」（B492）——理性為了其榮譽和安全起見，不得不揭示這種「自我分裂」（B493）底根源。這牽涉到先驗哲學底一項既無法規避又無法達成的任務；因為就由於問題底提法，這項任務便無法藉著回溯到經驗、而只能藉著反省宇宙論理念本身去解決。

然則，現象及其條件之絕對完整性底宇宙論理念（它們是衝突底基礎）之真正意義為何呢？康德以兩個步驟為其答覆此問題作準備。首先，他試圖以懷疑斟酌的態度將在正論與反論中所表達的關於宇宙的知識與我們對

於宇宙的經驗知識相比較，以評斷之。在此顯示：對於我們經由感性和知性而成立的關於宇宙的概念而言，一個無始而無限的宇宙是缺乏意義的，因為太大了。同樣的，對於在我們的經驗知識中由現象到現象的必然的經驗回溯而言，一個有起始且在空間方面有界限的宇宙則太小了，因而也是缺乏意義的。相同的，一個沒有自由的宇宙是太大了，一個包含自由地產生的事件的宇宙則太小了。對康德而言，宇宙理念與經驗知識底這種不相稱坐實了以下的懷疑：四種背反之詭辯的主張有一「空洞而純想像的概念」（B528）作基礎。這項懷疑能指點我們去化解假相，亦即此處所產生的先驗幻相。這項指點使我們認識到：物自身與現象之區別在此取得重要的意義，因此，先驗的幻相或者所謂的「假相」之產生，正是由於忽略或者混淆被區別之物。**第二個預備的步驟**也牽涉到在分析論中所建立的「先驗觀念論」；這種觀念論現在被稱為「化解宇宙論辯證的關鍵」（B518）。先驗觀念論堅持作為一先驗對象的物自身底思想之必要性（請參閱關於「事相與理體」章的論述）；但它也堅持：一切現象並非自身被給與，而只是在經驗中被給與。因此，如果我們形成在空間與時間中的一切對象底絕對綜合之在理性上必然的思想，因而形成狹義的宇宙概念，則此思想只能以有意義的方式表示可能的經驗本身之思想：在它可於一經驗的回溯逐步實現的擴展中。但藉著物自身與現象之區分，康德也提供了化解後兩種背反的

關鍵；然而他在稍後才對這點作更詳細的論述。

理性之宇宙論的自我衝突底批判性解決（B525 ff.）導出一個基本錯誤，即在此領域中迷惑理性的根本性錯誤推論。這又是個言談形式底謬誤、一「言語形式之詭辯」，即由相同的語詞（但它在不同的脈絡中具有不同的意義）所引起的錯覺。康德如此表達這個錯誤推論：第一前提或大前提：若有條件者已被給與，則整個條件系列也被給與了；第二前提或小前提：今感覺底對象已作為有條件者被給與我們；結論或結語：所以整個條件系列也被給與了（B525）。此處重要的是要理解：大前提與小前提使用性質各不相同的「有條件者」底概念。大前提完全不考慮感性知識底條件（亦即，完全無限制）而採用這個概念。因此，大前提論及物自身；此命題也的確適用於物自身，但我們不可由此取得知識。反之，小前提依經驗的意義採用有條件者底概念，是以它僅適用於我們的感性知識；但正因此故，它僅表示：條件系列底絕對完整性並未被給與我們，而只是被指定為一課題。如果我們僅從概念性的（亦即，純然合乎知性的）知識之角度來理解大前提和小前提，則由於忽略這項區別，在此錯覺彷彿自然地形成。

若我們理解此義，便知：全部宇宙論的背反均基於這種詭辯，且因之必須被駁斥。但是康德底論證仍然不完整，因為我們至少還能主張：在關於宇宙的兩個相互矛盾的命題（例如：「宇宙是有限的」和「宇宙是無

限的」），不管證明底錯誤，兩個結論中必然有一者為真實的；蓋「有限」和「無限」這兩個謂詞正如彼此矛盾地對立的決定之情況一樣。因此，按照邏輯規則，這兩者之一必然為真實的。然而，康德指出：在有限性與無限性（或者說，永恆與宇宙）底這項對立中所涉及的並非一矛盾的對立，而是一「辯證的」對立，亦即這樣的對立：唯當我們把宇宙底概念當作一物自身底概念時，我們才可把這項對立視為邏輯的矛盾。

假使我們已了解到其不可為，而不如此看待宇宙底概念——這就是說，假使我們認識到：宇宙不能是個自身被給與且能有一確定量的整體，因而從這個概念中除掉先驗的幻相——，則這個表面上矛盾的對立便化為一辯證的對立，其雙方的命題能夠同樣為虛假的，而在我們所考慮的這個案例中也是如此。「宇宙是有限的」這個命題與「宇宙是無限的」這個可供選擇的命題同樣是虛假的。在這兩種情況中，宇宙均被錯誤地表述為一個既與的整體，但它只在現象系列底經驗回溯中被勾勒，並且它本身不能是個對象。

因此，純粹理性之背反在其宇宙論的理念中係由以下的方式被消解：「事實顯示：此背反只是辯證的，且是由一幻相產生的衝突；此幻相之起，係由於我們把只宜當作物自身底一項條件的絕對全體性之理念應用到現象上」；這些現象「只存在於表象中，而且如果它們構成一系列，則存在於逐步的回溯中，否則完全不存在」

(B534) 。

對實際情況的這種看法引起以下的結果：理性之宇宙論的理念（亦即現象系列底絕對完整性之四個理念）並非經驗之構造原則（*konstitutive Prinzipien*），而只是規制原則（*regulative Prinzipien*）；這些原則督促我們在一既與條件底條件之系列中繼續回溯。依此，它們是最大可能的繼續和擴展底原理；或者換個方式說，它們是經驗的研究和知識之規則或者主導線索。

至於前兩種背反（所謂數學的背反）底化解，我們由此認識到：這兩者均是虛假的。就**第一背反**而言，我們必須說：我們的經驗世界不具有絕對量。只有宇宙中的現象是有界限的，宇宙本身則否。在此，宇宙論的理念要求一不定的回溯（*Regressus in indefinitum*），即由現象到現象的進展，以便有系統地擴展我們的知識。就**第二背反**而言，事實顯示：一特定的空間性之在直觀中被給與的整體固然是無限地（*ins Unendliche; in infinitum*）可分的，但正因此故，並非已由無限多的部分所組成。雖然作為個別現象的一個既與的整體必須被視為無限可分的，但在其直觀中決不包含無限的分割。因為分割底系列是漸次地無限的，但從未在一整體中被給與。它決無法被組合成一個整體。這必定適用於連續量（*quanta continua*），亦即我們經驗世界之連續的量；但卻不適用於不連續量（*quanta discreta*），亦即在自身之中已畫分的量（例如有機體，其部分能由經驗

去確定)。但除了這些不連續量當作當時的現象整體本身來看，是連續量而外，我們並不就充塞空間的事態和量底可分性論及它們。

至於後兩種背反（力學的背反）之化解，我們必須注意：系列之形成在此容許不同種類的成素；因為不但是原因和結果，而且必然物和偶然物也未必是相同種類的存在。因此，在力學的理念中我們也能設想不同種類之物底一種綜合。但這樣一來，經驗世界與智思世界底聯結並未被否決——尤其是，如果我們要有充分的理由去假定一智思世界（*intelligible welt; mundus intelligibilis*）的話。就此而論，在這些背反中正論和反論至少有可能都是真實的；只是這樣一來，兩者必須各自預設不同的觀點，而我們無法由此得到關於智思世界的知識。現在康德在對**第三背反**的詳細闡釋中指出：自由（更精確地說，出於自由的因果性）與我們必須為經驗世界和感性世界假定的普遍的「自然底必然性」並無衝突。因此，自由是可思議的。同樣的，他也指出：一絕對必然的存在者底假定必然也不會與經驗世界底條件相矛盾，藉此化解**第四背反**；因為必然的存有者，即使是完全在感性世界底系列之外、是純然智思的，也能無矛盾地被設想。康德明白地強調：自由底現實性與一必然存有者底存在並未因此而得到證明，甚至其實際的經驗可能性亦未得到證明。但是由此已顯示：自由底假定與一絕對必然的存有者底假定在理性底經驗運用方面不會導致矛盾。因

此，行動底自由與一必然的存有者底絕對存在是可思議的。所以，在第三和第四背反中的先驗幻相也可藉著物自身和現象底區別予以消解。但是還有一些問題留下。首先是：我們能夠以什麼方法實際證明自由底實在性？康德在其〔實踐理性批判〕中才對此問題提出一個最後的答案。其次是：一必然的存有者底存在是否事實上也能證明？這個最後提到的問題是〔純粹理性批判〕底最後部分之主題，但也要在〔實踐理性批判〕中才會得到其最後的答覆。

在對整個「純粹理性底背反」的總結語中，康德牽連到其成素論底最後部分。他強調：藉著絕對必然的存有者之理念（它在經驗知識方面的可能性已得到證明），我們已踰越感性世界底領域，而踏上一純智思世界底領土。由此，第四個宇宙論的理念便轉到對絕對必然的存有者底概念的一種純概念性的探討。在此，順理成章地產生以下的問題：這個概念包含什麼內容？它本身是否可能？這個概念所表示的存有者是否能被證明為存在者？以及最後，對於我們理性底可能性和界限之知識，從這個概念會產生什麼結果？既然在哲學傳統中，一絕對必然的存有者之理念一再被等同於上帝底概念，康德因此便碰到了對上帝的知識底問題，或者換言之，碰到了一理性神學底可能性之問題。

6.23 純粹理性之理想：對上帝的知識之問題

在這一章中，康德探討第三類型的產生幻相的錯誤推論，即理性底混淆和**詭辯**，它們因純粹理性及其本具的理念或多或少自然地產生。

除了絕對主體之理念以及現象世界之條件系列底絕對全體性之理念外，第三個無條件者底理念之根源在於必然由理性產生的**先驗理想**：由於一切實際存在之物以及一切設想之物均必然一律已在概念（它們表示一對象底實質內涵或實在性）中被決定，因此我們必須預設一切可能的實質謂詞之理念，當作可能性底條件。但這個「**實在性底全體**」（*omnitude realitatis*）之理念本身必須已明確地被決定。它必須正好且只有包括那些對於決定一切一般而言的對象來說為必要且充分的謂詞。因此之故，這個理念是個理想，亦即作為**個體**（在個體中）的理念（B596）；而且它是個先驗的理想，是個先驗的基體，因為它是一切思想對象底完全決定之絕對條件。這個理想能與選言的理性推論聯結起來。它彷彿是**最初的選言的大前提**，而包含一切可能的實在謂詞，並且我們能藉著它在內容上由實在性底全體把一切一般而言的對象理解為此全體底限制。就此而論，萬物是原型底摹本，是「**先驗的原型**」（*prototypon transcendente*）底副本（*ectypa*）（B599）。因此，我們能把此原型本身規定為「**原始存有者**」（*Urwesen; ens originarium*）、「**最高存有者**」（*höchstes Wesen; ens summum*）、「**一切存有者之存有者**」（*Wesen aller Wesen;*

ens entium)，以及最後是單純存有者，且因此是萬物底可能性之根據 (B606ff.)。既然這個理想是理性底一個必然理念，因此上帝底理念是理性底一個必然思想，這就是說，這個理念也已為一形上的推證所證明。

但這個理想本身並非一存在的對象。它並非表示一現實對象與其他對象底客觀關係，而僅表示一理念與概念底關係。但既然它表明一理想，亦即，包含一存有者之理念，則我們幾乎無可避免地或者至少極自然地認為這個理想本身是存在的。然而，這是一種不能容許且無法證成的實在化。它是對此最高存有者底存在 (上帝底存在) 的一種詐騙。

這種詐騙迎合人類理性底需要，即面對一切現實物底偶然性在一絕對必然物中取得一絕對穩固的立足點之需要。這項需要曾一再引導人類去證明上帝底存在。因此之故，康德在此處必須考察：上帝底證明具有什麼意義？它們是有效的證明還是假證明？以及，它們與純粹理性底必然理想有什麼關聯？現在，對上帝底證明的系統性分析顯示：出於思辨理性只有三種上帝存在底證明方式：

(一)自然神學的證明由感性世界底秩序和合目的性之特定經驗出發，而推論到一最高的智性體 (Intelligenz)、一睿智的宇宙創造者。

(二)宇宙論的證明由任何存在及其偶然性底非特定經驗出發，而推論到一絕對必然的存有者之存在。

(三)存有論的證明不管一切經驗，而純粹先天地由概念推論到一絕對必然的最高存有者（一最高原因）之存在。

在闡釋這些證明方式的過程中顯示出：一切證明底真正論據在於存有論的論證；因為唯當最高的存有者本身能被證實為絕對必然的存在者時，宇宙論的證明才能從任一存有者之假定的絕對必然的存在過渡到此最高的存有者。而自然神學的證明依照邏輯只達到一睿智的宇宙建築師，而未達到一絕對必然的存有者；因此，它另外需要宇宙論的論證，且因之進一步還需要存有論的論證，以便達到一絕對最初的必然的最高存有者。是故，上帝存在底問題取決於存有論的證明之有效性。但存有論的證明犯了一個重大的錯誤。它也基於一項混淆，即混淆作「存在」解的存有和作為概念內涵（即作為可能的謂詞）的存有。怎麼說呢？存有論的證明之推論如下：最實在的存有者（即包含一切可能的謂詞的「實在性底全體」）不能排除任何東西。因此，它是最圓滿的存有者。但如果這個存有者不存在，那麼它就不是圓滿的。它甚至會欠缺存有，而這與圓滿性底概念相矛盾。所以，最實在的存有者必然存在。如果我們分析這項推論，便顯示出：在這裡，存在被理解為一實在的謂詞，它在思考中被附加於全體底概念，彷彿它能夠是概念之一項額外的可能決定。但是由於概念邏輯的理由，我們不可能如此理解存有（=存在）；因為這樣一來，一百個實際

的塔勒^②在概念上將必然與一百個可能的（亦即，純想像的）塔勒有所不同。但如果存有對於一物或一對象底概念內涵無所變更，則存有也不能被理解為概念，亦即實在的謂詞。因此，一個斷言某物存在的命題並非可由概念底解釋得到的分析命題，而是個綜合命題，它無法在概念底層面上得到證實。

因此，一切思辨神學均隨著存有論的證明而失效。如果畢竟存在著一種可能性，能把上帝底存有視為確實的，則這種可能性僅存在於一種論證中，這種論證並非依乎理論的原理，而是依乎實踐的原理。換言之，在此只能涉及一種「道德神學」。

因此，令人迷惑且產生幻相者係在必然的存在之思想中。唯當我們不把必然性底思想和與之對應的偶然性底思想理解為事物本身底決定，而理解為理性之主觀的規制原則時，我們才能擺脫此令人迷惑且產生幻相的因素。然則，這些規制原則一則表示：我們應當為一切存在之物尋求某必然之物，唯有藉此方式，知識底系統性統一才能被完成。再則，它們表示：我們不可把經驗之物（它始終是有條件的）假定為無條件而必然的；結果我們只可在宇宙之外假定絕對必然者。

所以，一般說來，上帝底一切證明之錯誤在於把最

^②譯者註：「塔勒」（Taler）是早期在德國通行的銀幣，在康德底時代仍然通用。

高存有者底理想不單理解為規制原則，而是理解為構造原則。但是，這決非意謂：一切存在之物均由一絕對的根源而來，而僅意謂：一切存在之物被看成彷彿已由一至足的必然原因而來。因此，先驗的理想是理性底一個規制原則，是我們的一切知識底系統性統一之原則，而非對一自身必然的存在的斷言。此理想之實在化是一「先驗的詐取（**Subreption**）」，是一種詐騙和掉包，它正好顯現於以下的事實中：絕對必然性底思想無法形成概念，亦即，無法以任何概念（甚至「實在性底全體」之最高概念）來兌現。

因此，最高的存有者不能被證明，但也不能被否定（而這是批判思想底另一面）。就此而論，一先驗神學之闡釋仍有很大的用處。這些闡釋能詳細決定我們對上帝的概念，而且向兩側（理論的有神論之一側以及理論的無神論之一側）駁斥理論理性之僭越。我們必須設想上帝，但無法憑理性底思辨方法認識之。「因此，對於理性底純思辨的運用而言，最高的存有者依然是個純然的、但無缺陷的理想，是個使人類底全部知識終結且極成的概念，其客觀實在性固然無法以此方式被證明，但也無法被否定。而如果有一門道德神學能彌補這項缺陷的話，則原先只是可能的先驗神學藉著決定其概念且無休止地檢查一種屢屢為感性所欺、且與它自己的理念並非始終一致的理性，證明自己是不可或缺的。」（**B669**）

康德以這些闡釋結束先驗理想（作為我們理性底一

項必然的、但無法兌現的思想）底說明。

6.3 辯證論三：解決方式：純粹理性底理念之規制性運用

在「先驗辯證論之附錄」（B670ff.）中，康德首先依具體的**自然探究**之觀點說明純粹理性底理念之**規制性運用**。理性探求知性底知識之系統。它要求這些知性知識之完整的統一，因此不單是一個偶然的集合，而是一個依必然法則而連貫的系統。因此，就現有的知識而言，理性由殊相出發，探求當時更高的共相。這個程序康德稱之為「**理性之假設的運用**」（參閱B674ff.）。在這個程序中，理性尋求可概括以往知識的更普遍的規則，直到我們知識底整個系統完成為止：這當然是個決無法完全達到的目標。因此，在這個程序中理性必須假定：自然本身適合於這種對統一的追求，而由知性先驗地建構的自然符合理性程序底法則，或者換句話說，就我們的知識而言，自然本身是合目的的（*zweckmässig*）。如果自然之系統的（亦即，科學的）探究在其特殊法則中當是可能的，則自然本身必須被安排得符合這些目的。自然之必須如此，康德在〔純粹理性批判〕中只作簡短的概述，但以後在〔判斷力批判〕中卻在「反省判斷力」（*reflektierende Urteilskraft*）底名目下詳細討論。自然在事實上符合理性，這是建立於反省的理性之一項必

然的先驗假定中，且能在科學知識底成就和進展中得到證實。是故，建立假設的理性之三個久已聞名的研究規則在此得以成立：首先是「若非必要，存有者不容擴增」^③的規則或者在更高類之下的雜多底同類性之原則（同質性法則）（參閱B680）；其次是「存有者之分殊不容輕率減少」^④的原則或者在較低種之中的同類物底分殊之原則（特殊化法則）（參閱B683）；而第三是「形式之間沒有虛空」^⑤的原理或者其反面「形式之間有連續性」^⑥（一切概念底親和性之法則或者形式底連續性之法則）（參閱B687）。

理性底這些原則在其假設的運用中均是先天綜合命題。它們具有客觀的有效性，但與純粹知性底構造原理相反，卻只具有不確定的有效性，這種有效性能經由它們與建構經驗的知性間的必然關聯而得以證成。因此，這些原則能先驗地得到推證（B693f.），但只是作為理

③譯者註：此規則之拉丁文原文為“*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*”，有時稱為「思想簡約原則」（the principle of economy of thought），因中世紀哲學家歐坎（William of Ockham）之強調而聞名，俗稱「歐坎之剃刀」。

④譯者註：拉丁文原文是“*entium varietates non temere esse minuendas*”。

⑤譯者註：拉丁文原文是“*non datur vacuum formarum*”。

⑥譯者註：拉丁文原文是“*datur continuum formarum*”。

性底規制原理（它們牽涉到知性底知識之系統性統一）。它們當作理性底**主觀格律**來看，也不含內在矛盾，因此統一性、差異性和連續性並非三種不同而互不相容的現實性底類型，而只是不同的研究策略；這些策略使我們對於現實界的詳細但卻連貫的知識變得完整。

七、人類理性底自然辯證之 意義及其結果

純粹理性底成素論之最後一節「論人類理性底自然辯證之終極目標」(B697ff.)依題材分為三小節。它首先探討由我們理性底本性產生的三個理念(心靈底理念、宇宙整體底理念和上帝底理念)之仍然欠缺的先驗推證(B697-708)。其次，它概述整個先驗辯證論之結論；這結論再度凸顯出理念之正確的(即規制的)運用、以及其可能的誤解和由此產生的幻相及其對於人類底理性活動的結果(參閱B708-723)。第三，它答覆關於上帝理念和宇宙底關係的重要問題，因而證明以下的論點：純粹理性所提出的一切問題必定是完全「可回答的」(參閱B723-730)。

(1)如果純粹理性之理念如我們所指出的，本身並非辯證的，而是屬於我們理性底自然稟賦，則它們必然具有一種意義，亦即一種適當的職分。但是唯當我們能先驗地證成這些理念(雖然其方式與範疇底證成不同)時，我們才能肯定這種適當的職分。

康德把這項推證稱為純粹理性底批判工作之完成。他指出：為能追求我們的一切一般而言的知識之系統性統一，這些理念是必要的——而藉此去進行這項推證。假如我們只擁有知性底知識，我們的一切知識將是無聯繫的，而在我們的經驗知識間將無關連，並且由知性所形成的經驗世界將是可能經驗底一個空的形式框架，而無任何連貫的具體內容。

但是，在理念中所勾勒的統一必須為知性而圖式化，以使知性好像在感性中持有理念作為形象（*Gestalt*），而知性能使其知識牽連到此形象，作為一個虛焦點（*imaginärer Brennpunkt; focus imaginarius*）。這表示：理念本身必須被構思成體現一種統一的對象。但是，在此我們必須注意：這個對象只能是個統一底圖式，而不能是個自身存在的事物。唯有如此（也就是說，作為規制原則），理念才得到證成；踰越這個範圍，則理念無法被證成。這些藉著理念而被構思的「理想的存有者」（*B702*），藉著系統性的統一而擴展我們經驗底經驗性統一，而我們的一切知識底關聯係藉著這種系統性的統一始成為可能。因此，我們可以就我們的經驗世界以一實在的假設假定一神性存有者，並且類比於我們經驗世界底概念，將此存有者設想為最高的原因和最高的智性體，亦即一自由而睿智的宇宙創造者；當然必得考慮到：此處所涉及的是「理念中的一純然的某物（*Etwas*）」，「我們對於它自身是什麼，並無概念」

(B707)。正由此點可以說明：就感性世界中的存在物而言，我們需要一個自身必然的原始存有者，但我們對此存有者及「其絕對必然性〔決〕無法有絲毫概念」（參閱B707）。

(2)此一小節再度系統地概述前面的所有論述。在此，我們不需要再對它加以闡述，但可建議讀者詳細閱讀它，以檢查迄今為止對先驗辯證論所獲得的理解。我們只消強調：先驗的幻相和理性底誤導在此被歸因於一項基本錯誤，此項錯誤在於撤消「把理念當作我們知識底系統性擴展之規制原則來使用」的限制，而轉向理念之構造性運用。如果我們撤消這項限制，便會由此產生對於我們人類底理性在兩方面的誤用：首先是「怠惰的理性」（*faule Vernunft; ignava ratio*），它是沉睡的，因為它認為一切自然底探討均已完成，但在此卻摧毀一切自然底知識（參閱B717f.）；其次「顛倒的理性」（*verkehrte Vernunft; perversa ratio*），它從錯誤的一面開始認識自然的工作，因為它彷彿暴烈而專橫地從外面將目的和使命強加於自然，並且在此還失去自己的真正目的，即從自然追求關於上帝底存在的知識（參閱B720f.）。

(3)現在康德彷彿在一個以具體問題為依歸的重新概述中再答覆關於宇宙和上帝理念底關係的問題。是否有某個和宇宙不同的東西包含宇宙秩序底根據呢？對於此問題，康德答以「毫無疑問」，因為宇宙當作現象底全體來看，需要任一先驗的（亦即，純粹知性能設想的）

根據（參閱B723f.）。第二個問題是：我們是否可把這個存有者決定為最高實在性底實體等等，亦即，是否可依照我們的範疇去決定它呢？康德駁回這個問題，因為它是無意義的。藉著範疇，我們頂多能設想智思世界中的一存有者，但無法認識它。第三個問題是：我們是否可類比於經驗底對象去設想這個存有者呢？其答案是肯定的。當然，在此我們必須考慮到：這裡所涉及的只是理念中的一存有者。在此前提下，擬人化也是容許的，例如假定此存有者是個睿智而萬能的宇宙創造者。由是我們也可把類乎目的的安排看作上帝底意圖。康德在認可最後一個問題時，卻加上一個條件：在此我們不得把上帝與自然加以區別。**上帝底智慧之假定**只能被理解為指導研究的規制原則；但這等於是說：在上帝底智慧與自然底智慧和用心之間無法作任何區別。

最後，康德總結道：純粹理性僅含有規制原則，這些原則踰越知性底經驗運用。它們勾勒出我們的全部知識底一種系統性的統一，而且正是以此方式使知性底運用達到最大可能的自我協調。在這點上，它們具有其重要而基本的認知機能。它們當作此種規制性理念來看，是不容捨棄的。然而，如果我們錯誤地將它們理解為會帶來關於物自身的知識（亦即超越的知識）的構造原則，便產生先驗的幻相；化解這種幻相是先驗辯證論底第二項基本任務。既然這種辯證的幻相不但是欺騙的、誘惑的且自然的，並且會永遠持續下去，康德必須特別詳細

地撰寫〔純粹理性批判〕底這個部分。

批判工作之任務於焉告成。我們已確定人類知識底成素及其先天的認知根源，並且凸顯其機能性意義；這即是說，我們已為它們作了形上推證和先驗推證。其結果是：人類底一切知識均始於直觀（感性），由此進到概念（知性），而終於理念（理性）。但這些知識必然涉足之處不外乎可能經驗底領域。純粹數學與純粹自然科學乃因此證實為可能的。我們人類底理性對形上學的自然稟賦昭然可見。「作為自然稟賦的形上學如何可能」的問題乃由此得以澄清。作為理論性學問的形上學唯有依經驗底形上學之義（亦即，作為自然底形上學）始為可能，而且我們得完成它。如果形上學也要在另一方面為可能的，則它必須被證明為實踐的科目，即自由底形上學，其結果也會有一門實踐的神學——或者如康德之所言，一門「道德神學」——得以完成。在理論哲學方面並無牴觸之處妨礙這樣一門自由底形上學，這點在化解第三個宇宙論的背反時已顯示出來。在此書底範圍裡，康德在先驗方法論中再度指出這種可能性。當然，這樣一門自由底形上學於1788年在〔實踐理性批判〕中才被建立，也就是在〔純粹理性批判〕第二版出版一年之後。

八、先驗方法論

在先驗成素論說明了一個由純粹理性而來的哲學性學說系統之素材或成素、以及理性底理論性運用之因此而確定的界限之後，現在方法論底任務是要由此為這樣一個學說系統底建立推出結論來：這些結論不但涉及理性在此必須採行的方法，也涉及其方法底目標，即純粹理性底有條理的系統之計畫。因此，方法論包含「純粹理性之完整系統底形式條件之決定」（B735f.）。這些條件是要澄清我們不可做的事，亦即，查明那些不會達到目標的方法（儘管它們在形上學史中一再被使用）；因此有一批判性的章節論純粹理性之訓練（*Disziplin*），理性在通往一系統的途徑中必須服從這種訓練。這些條件也要澄清理性鑒於其道德的終極目的、為建立完整的學說系統、可以且必須遵循的積極準則；因此有一純粹理性之法規。緊接著對理性運用底規則（它們一方面是消極的，另一方面是積極的）的這種澄清和確定，然後哲學系統底完整計畫依其建築學的規畫而被設計，因此

有純粹理性之**建築學**。最後，方法論也包含對過去的**哲學史**的回顧，以便使純粹理性底系統之整個輪廓在歷史方面變得完整，而且也決定形上學底新綱領在「純粹理性底歷史」中的地位。因此，康德底方法論包含四章：純粹理性之訓練、法規、建築學和歷史。以下我們應對這四章中所討論的題材加以瀏覽。

(1)**純粹理性之訓練**：這種訓練是「告誡性的消極教導」，其目的在於避免那些因遵循錯誤或不恰當的方法必然會產生的錯誤（B740）。在這些不恰當的方法中，第一種是在哲學中一再被使用的**獨斷方法**，它模仿數學中不容置疑的論證。但如康德所詳細闡述的，數學係在純粹直觀中由概念底建構得到其知識，且因而具有直觀的明證性；而與此相反，哲學是純然由概念而來的知識。正因此故，哲學不可像數學一樣，依定義、公理和證明建立其學說系統，且因之無法彷彿依幾何學的方式（亦即，獨斷地）去進行。

另外兩項禁制涉及哲學中理性之**純爭辯**的運用和**純懷疑**的運用。當然，首先，以爭辯來抵抗獨斷的僭越並反駁對手，是容許的且要緊的事。然而，由此仍不能證明自己的觀點。理性本身不會爭辯。批判的理性是和平底法院。理性當作批判來看，並非間接而爭辯地提出證明，而是直接訴諸唯一賦予合法性的法院：經驗底可能性之條件。在此即包含以下的事實：理性也能容許懷疑的方法僅作為批判程序底**通行點**。因為懷疑的中立性

（如果有的話）只能在一已知的具體情況中得到證成，因此無法普遍地成立。如果我們試圖普遍地證成這種中立性，就需要一種關於人類理性底界限的理論。但正因為人類理性要求真理，它必然會撤消懷疑的觀點之普遍有效性。因此，唯一能證成的哲學方法是批判的方法，其內涵已在成素論中闡述過了。空間和時間底直觀形式、建構經驗的範疇和理性底規制理念均適用於這種方法。理性之踰越一切經驗的純思辨運用是不可能的。因此之故，在自由與心靈不死以及對上帝的知識之領域中，我們無法有系統地使用適合於自然科學的假設方法，而在理論方面有所得——儘管為了抗拒錯誤的獨斷要求，我們可偶爾訴諸假設當作「兵器」。這些假設無法擁有認知意義。基於同樣的理由，純粹理性之證明必然是直接的且明示的（*ostensiv*）；它們必然特別基於一個唯一的論據，如同此外在證明純粹知性底原理時的情形一樣：在此唯一的論據是經驗底可能性。在形上學中常用的迂迴證明（*apagogische Beweise*）唯有在數學和自然科學中有意義，但在自然科學中多半是無關緊要的。康德就這種證明方式底結構來說明此義（參閱B817ff.）。

如果我們要證明命題P，在這種證明方式中我們假定其矛盾的反面，即非P，且追問：由此會產生什麼結果？如果出現一個結論，而依據我們的普遍知識甚或科學知識此結論為假，則我們能根據否定後件式（*modus tollens*）底推論規則推斷：非P亦為假，因此原來的命

題 p 為真。這可用圖表說明如下：

P 有待證明

假定：非 P

推得結論： S

已知： S 為假，亦即，非 S 為真

應用推論規則：若非 P ，則 S

但今非 S 為然

故非 P 為假

這等於說： P 為真

結果： P 得到證明

在一些學問中，我們可能把我們對於事實的純主觀表象加諸對象，而當作彷彿客觀的表象，並且混淆純主觀之物與我們的表象底客觀內容。康德拒絕把這種證明方式應用於所有這些學問。但是在純粹理性底領域中，假使它對不在經驗中被給與我們的對象加以思辨，則這樣一種自欺或者詐騙在原則上是可能的，而且幾乎無法識破。因此，我們在這裡根本不可使用這種證明方式；或者反面（非 P ）之否定僅僅指出：我們無法理解某物，且因而由這「無法理解」推論出 P （但這並不具有客觀有效性）；或者整個證明程序已經以一不可能的對象概念為基礎（如同在數學的宇宙論背反中一樣），因此 P 和非 P 這兩個命題同樣為假，而且我們因之無法藉著否定反面得到一項真知識。

(2)純粹理性之法規：相對於純粹理性之消極教導，

現在論法規的一章闡明積極的規準，亦即**積極的規則**，它們係有關於純粹理性獨立於一切經驗而能獨自達到的確實性，以及純粹理性因之有理由在超感性的智思世界方面假定者。既然純粹理性在其思辨的運用中不具認知意義，則純粹理性之法規僅能涉及實踐的運用。所以，此章將只能探討道德法則與實踐自由底確實性對於回答以下的基本問題有何意義，此即：上帝是否存在？是否有來生或者不死的心靈？康德撇開先驗自由底問題，因為我們在行止方面的自由能靠經驗去證明，而這對於在實踐運用中的理性是無關緊要的——不論這種行止方面的自由對於整個自然是否具有一絕對的獨立性。

康德就三個問題來闡明其思想底結構；在這三個問題中，我們理性底一切興趣（**Interesse**）結合起來（**B833**）。第一個問題是：「我能夠知道什麼？」這個問題是純理論性的，而且在〔純粹理性批判〕中已有答案。對於上帝和來世，我們必然仍無知識。第二個問題是：「我應當做什麼？」這個問題是純實踐性的，而且由它在一門出於純粹理性的道德學中的答案推不出關於上帝和不死的結論來。第三個問題是：「我可以期望什麼？」這是我們唯一能繼續探討的問題。因為依結構而言，它同時是實踐性的和理論性的。更詳細地表達，此問題即是：「如果我現在做我所當做的事，以後我可以期望什麼？」既然對康德而言，一切期望均以幸福為目標，亦即以完全滿足我們的一切愛好為目標，我們也

能更一般性地去表達這個問題，即是：是否遵從道德法則使人有理由期待行動者也享有幸福？由此問題所產生的第一個難題涉及**道德與幸福**之關聯。

道德與幸福有任何關聯嗎？首先似乎並非如此，因為道德為道德法則所要求，但幸福無待於我們的行為，而毋寧為自然底因果性所產生或者為它所阻礙。但道德與幸福間仍有一種關聯，因為依康德之見，道德不外乎表示：如此行為，以使我們成為配得幸福者。因此，其結果是：行為合乎道德的人（亦即使自己配得幸福的人）大概可以期望分享幸福。純由概念來看，這種思想關聯是必然的。由此便得出「我可以期望什麼」這個問題之結構。在此結構中，道德法則（實踐之物）成為回答一理論性問題的線索。我們可以假定：某物之存在是因為（其他的）某物應當實現。我應當依道德而行為，因此我可以假定：現實界底情況使這個道德行為成為可能，並且特別使它不錯失其目標（道德）及其意義（幸福）。因此，與道德法則同樣為必然者還有以下的假定：「每個人均有理由依照他在其行為中使自己配得幸福的同樣程度去期望幸福。」（B837）當然，道德與幸福底這種不可分離的聯結只是個實踐上必然的理念，即**道德世界底理念**。它固然必定被要求，正如道德法則所要求的，但正因此故，它仍然決非實在的。這個道德世界並不等於我們在其中生活與行為的世界。唯當我們以一最高理性（它本身是完全合乎道德的意志，且是幸福的）

作基礎，當作自然（亦即我們這個世界）底原因時，我們才能就我們在自然和歷史中的世界期望道德與幸福底這種聯結。由於根據道德法則我們有權期待一種與道德相稱的幸福，亦即一個智思的道德世界（我們自己同時也屬於這個世界），因此我們可假定一公正、神聖且支配自然的存有者之存在；同樣的，我們也可假定一個來世。唯有此種存有者能保證道德與幸福彼此相當。而唯當我們是不死的，我們才能如我們所應當的，成為道德的且幸福的。

我們總結如下：我們在道德上有權期望幸福；但唯當上帝——原始的最高善之理想——存在，而且我們自己並非在此世已終結或隨此世而終結時，我們才能面對我們的自然世界和歷史世界而期望這種幸福。因此，上帝底存在與心靈底不死是實踐上必然的預設，這些預設「與純粹理性託付給我們的責任」（B839）不可分（請參閱B842中的第一段，這一段對此複雜的思想加以最後的綜述）。

藉著這些闡釋，康德建立了一套道德神學，它相對於思辨神學有極大的優點，即是：「它必然通往一唯一的、最圓滿的且理性的原始存有者之概念」（B842）。依康德之見，這種道德神學完成我們對於整個宇宙和自然的看法，並且使我們關於自然底合目的的統一的探究、以至於自然神學和先驗神學朝向一切目的之系統性統一。但是我們仍然要注意：這種道德神學並非理論性知識，

而是一種實踐的**理性信仰**；這種信仰固然具有主觀確實性，但不能包含客觀知識。其基礎為道德法則之確實性，而非對上帝存在的理論性知識。因此之故，道德神學本身不可有超越的運用。其運用僅是內在的，亦即，它只可幫助我們履行我們在此世的道德使命。

純粹理性之法規已提供我們一些原理，以指示我們如何能正確使用實踐的理性能力。這項法規提供我們以思辨理性底最高問題之答案。但是這個答案在於**實踐的設準**；「上帝存在」和「我們是不死的」這兩個命題並非知識，而是一主觀上確實的理性信仰之語句。這種道德的信仰在其牢不可破的主觀確實性中與其他的確認方式，與純然的意見，與實用的信仰，與學說性的理論信仰，與同時在主觀上確實的且在客觀上有根據的知識之間的關係如何，康德在論法規的一章底最後一節「論意見、知識和信仰」中加以闡述。對於道德一方面與上帝存在之確實性，另一方面與來生底期待之確實性間的關聯，此處有一段令人難忘的說辭：「既然……道德的誠規同時為我的格律（依理性底命令，道德的誠規應當是我的格律），則我們必然信仰上帝底存在和來生，而且我確定：沒有東西能動搖這種信仰，因為若這種信仰被動搖，我的道德原理本身便會被推翻，但我無法放棄這些原理，而不在我自己的眼中成為可厭之物。」（B856）

(3)**純粹理性之建築學**：方法論底這一章依照必然的畫分勾勒哲學底系統——一方面由哲學的理性知識（有

別於史學和數學)底概念來畫分，另一方面依據哲學底**宇宙性概念**來畫分(根據此概念，哲學是關於一切知識與人類理性底基本目的之關係的學問)。依據這個宇宙性概念，哲學有兩個基本的對象領域：**自然與自由**。哲學首先分別探討這兩者，但隨後在一個單一的系統中依據人類底全幅使命之終極目的將它們統一起來。

首先，哲學知識與由資料而來的**歷史**知識相反，它是由原則而來的理性知識。如我們已了解的，哲學知識之所以別於**數學**(它也是理性知識)，係由於它並非在直觀中建構其概念：哲學是單單在概念底工作中的知識。如今，根據這種由概念而來的知識究竟是由經驗還是由理性本身得到其原則，我們可把一種**經驗的哲學**和一種純粹的理性哲學加以區別。亞里斯多德對「第一哲學」(πρώτη φιλοσοφία)——它試圖揭示存有者底最初根據——的決定像譬如英國經驗論底哲學構想一樣，也屬於經驗的哲學。與此相對的，康德自己的構想是一種由純粹的理性原則而來的哲學。

純粹理性底哲學分為一**預備學**和純粹理性底系統。這預備學探討理性能力本身，以確定存在於其中的純粹先天知識(這預備學即是純粹理性底批判)；而純粹理性底系統則在一系統的關聯中闡述一切由純粹理性而來的哲學知識(康德稱這個系統為**形上學**，但同時說明：形上學一名也能用於包括批判在內的純粹理性底哲學)。如今，既然純粹理性有一**思辨**的運用，也有一**實踐**的運

用——換個方式說，人類理性之立法包含自然法則，也包含道德法則——，則形上學必然分為一自然底形上學和一純粹的道德學（亦即一道德底形上學）。於是我們有了純粹的理性哲學底整個輪廓以及批判、自然底形上學和道德底形上學諸領域。

現在康德按照純粹理性底批判中的課題再度撇開純粹的道德學，而轉向狹義的形上學（自然底形上學）。

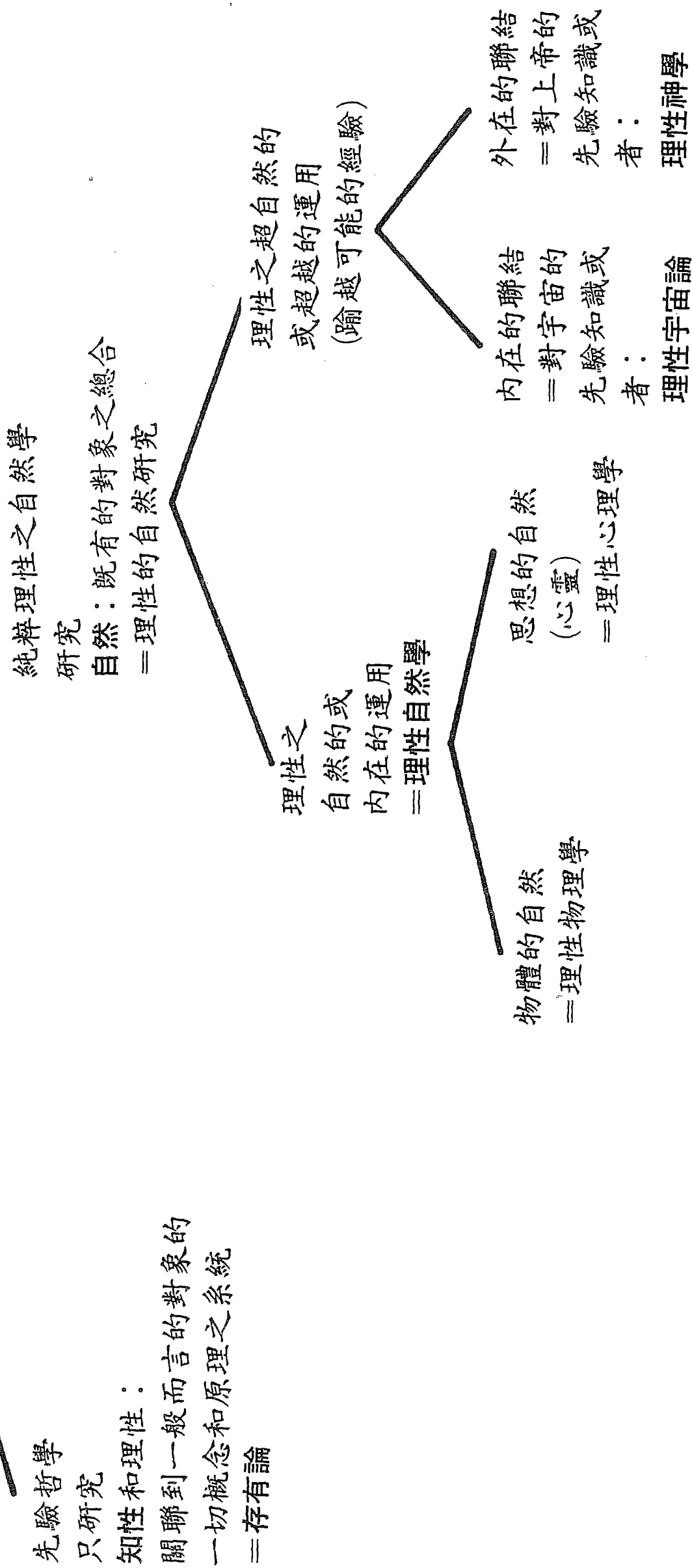
在這方面康德如何繼續討論建築學，為了明了起見，我們可用下面的圖表（見下頁）來說明（參閱B873-875）。

由這個圖表可知：狹義的形上學之整個系統係依照什麼區分底觀點畫分成康德最後所強調的四個主要部分：存有論、理性自然學、理性宇宙論和理性神學。

對這個圖表還得提出兩項說明：(a)先驗哲學被等同於存有論，而且它當作自然底形上學之一部分來看，與作為純粹理性底哲學之一科目的批判間界限分明。這引起在早期的康德學派中已詳細而分歧地討論的問題：此批判與先驗哲學或者存有論間實際上是否有根本的差異？(b)以下一點的確令人驚訝：在先驗辯證論中被指明為不可能的特殊形上學之分科在此重新出現；尤其是理性心理學被列入理性底內在運用、而非超自然運用中。然則，理性心理學是否也許並非涉及一種假知識？

在論建築學的一章底結尾，康德強調他重新建立的形上學之**普遍意義**。這種形上學固然不再是宗教底「基礎」，但卻是其「護壘」（B877）。人類理性不能欠

自然底形上學
之建築學



缺這樣一門學問；這門學問約束理性，且因而使它在道德與宗教中不會受到可能的破壞。這種形上學是我們唯一能依本義稱為哲學者。在諸學問底結尾，它使一切均牽連到智慧，亦即人類底最高目的。這些學問對於此目的能有什麼貢獻，必須經由形上學來確定：經由自然底形上學，而自然底形上學又經由道德底形上學。因此，形上學也是人類理性底一切開化之完成：作為特定學問之可能性底條件之理論，尤其是作為對那些在規範方面決定一切科學理性底運用的實踐格律的分析。最後，形上學在思辨方面，除了防止錯誤之外，並無其他用處——這點有其積極的一面，即是：正因此故，它能夠在學者底共和國中促進和諧，並且有效地責成諸學問追求其主要目的，即提高普遍的幸福。

(4)純粹理性之歷史：這簡短的一章是方法論底最後部分，且為全書底最後一章。康德並未詳細闡述這個題目；但依他的看法，這個題目在系統中所標示的位置將來必須要填滿。

純粹理性底探究史始於對上帝的究詰和對另一世界的期望。人類逐漸了解：良好的品行最足以保證取悅上帝，且在一更好的世界中得到幸福；所以，在神學底思想史中道德學不離左右。因此，這兩者成為理性底一切抽象研究之動機和聯繫點。但尤其是從神學產生思辨形上學。康德根據三個觀點來概述思辨形上學在歷史過程中的重大變革：(a)就我們的理性知識底真正對象之所

在而言、(b)就知識底根源而言，以及(c)就純粹哲學底適當方法而言。根據這些觀點中的每一觀點，我們的兩個根本的知識來源——感性和知性——之區別均能發揮作用。就真正的對象而言，智性哲學家（如柏拉圖）僅把知性底對象（即概念和理念）視為真實之物；反之，感性哲學家（如伊壁鳩魯）則把感覺底對象（感覺與情感，即感性知覺）視為真實之物。

經驗論者（如亞里斯多德和洛克）在經驗中看到知識底根源；精神論者（如柏拉圖和以後的萊布尼茲）則在無待於感覺的知性本身中看到其根源。在哲學底科學方法之範圍內，獨斷論的、理性論的方法（如在吳爾夫）與懷疑論的、經驗論的方法（如在休謨）相對立。在所有這三方面，感性與知性底代言人之間的爭執並未平息，因而迄今一方底立場能一再被另一立場所質疑，而且實際上也被質疑。經由康德底批判哲學，我們才有可能調停這兩個立場，且了解到雙方底立場均有某種理由，因而平息這項爭執。「唯有批判的道路仍然敞開。」（B884）

九、〔純粹理性批判〕之統一性 及其與其他主要批判性 著作的關聯

(1)〔純粹理性批判〕之統一性：〔純粹理性批判〕底統一性問題係由康德在1787年的**第二版**中所作的變更所引起。康德自己強調：在此所牽涉到的只是應當有助於外在明晰性的修正而已。叔本華持最強烈的反對論點。他在其1819年的著作「作為意志與表象的世界」底附錄（他名之為「康德哲學之批判」）中只注意到第二版，而以後在閱讀第一版時才意外地發現他認為真正的康德。他的判定是：第二版呈現一種歪曲而走樣的文字。尤其是新加入的一節「對觀念論的駁斥」，但還有對物自身的更改過的論述，與第一版底觀念論綱領相牴觸^①。對我而言，似乎可以確定：從第一版到第二版，康德底先驗觀念論（它同時是經驗實在論）之構想未嘗改變。但在此並不適於特地詳細討論這個問題以及其他

①譯者註：這些修正意見均見諸1844年出版的〔作為意志與表象的世界〕第二版。

問題。我們應當特別提到這些問題，以使本書底讀者自己去思考它們。

〔純粹理性批判〕底統一性之第二個問題係由其緣起底歷史所產生。原先〔純粹理性批判〕應當只討論「感性之界限」，以後則要討論「感性與知性之界限」，結果最後成為對純粹理性（即整個理性能力）的全面批判。由此產生一問題：此批判底個別的重要部分是否歸原於這個歷史的發展過程，且因此可能相互否定？譬如先驗分析論與先驗感性論之關係，後者底大綱在1770年已經確定^②。又如先驗辯證論與先驗分析論之關係。關於這項關係的一個特殊問題，直到最近學者在重建康德底「經驗之形上學」時仍被討論；此問題即是：先驗辯證論是否根本為多餘的，且因而是個很容易為人所忽視的異物？先驗辯證論到底是否對康德底經驗理論有所助益？本書已試圖顯示：論先驗幻相和純粹理性底理念的學說對於我們的知識底完備理論具有一重要的意義。本書尤其要顯示：理性底理念當作規制原則來看，對於我們的經驗知識也是不可或缺的。若無這些理念，至少科學和科學研究便無法充分地被設想。

最後一個問題涉及康德底自我了解。蓋〔純粹理性

^②譯者註：此係指康德於該年發表的就職論文「論感性世界與智思世界之形式與原則」（*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*）。

批判〕中的若干不清楚之處引起一問題：康德希望他自己的著作得到怎樣的評價？〔純粹理性批判〕是否依照方法論中論建築學的一章，為形上學（亦即被視為存有論的先驗哲學）以外的一個獨立科目？此外，〔純粹理性批判〕像在其關於原理的學說中是否也已經是依理性物理學之義來理解的自然底形上學？當康德針對菲希特（Fichte）在一則報紙啟事中強調：他決不單是想要提供一門預備學，而是想要提供先驗哲學本身底系統之際^③，我們應如何評斷〔純粹理性批判〕呢？是以，此批判到底是預備工作，還是甚至已是系統了呢？它到底只是知識論，還是也已經是存有論了呢？從開頭起以及在整個十九世紀，康德底解釋者特別在最後一個問題上費心力。

（2）與其他主要批判性著作的**關聯**：本節應當給讀者若干提示，以了解他在何處可發現康德對於在〔純粹理性批判〕中已討論過的題材的進一步探討。此處要緊的是知道：藉著〔純粹理性批判〕，康德原先認為整個批判工作已經完成。然而，1788年仍出版了〔實踐理性批判〕，1790年則出版了〔判斷力批判〕。顯然康德不得不更詳細地說明〔純粹理性批判〕底若干題材：例

③ 譯者註：見康德於1799年8月7日發表的“Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre”（*Kants Gesammelte Schriften*, Bd. XII, S. 396f.）

如一道德底形上學之奠基底題目；這個題目他已在第三個宇宙論背反（即自由底背反）之框架中，但也在「純粹理性底理想」和方法論底法規中討論過了，但彷彿只是以有條件的方式，亦即基於一前提：有道德法則存在。又如依據合目的性底觀點而進行的生物學的自然科學之題目；一般地說，即是此問題：到底經驗底系統如何可能？這些問題已在「先驗辯證論底附錄」中討論過了；但對康德而言，它們顯然需要一個關於目的論判斷力的特殊理論。最後則是道德神學底題目。由於康德在方法論底法規中試圖從道德的觀點回答「上帝是否存在」、「心靈是否不死」、「人究竟是否自由的」這些基本問題，他已探討過這個題目。現在這項主題以「實踐理性底設準」之名目再度出現在〔實踐理性批判〕中，也以「倫理神學」之名目在〔判斷力批判〕中再度被研究且詳細討論。

在這些進一步的探討中是否已產生重大的修正，還是只有無關宏旨的修正？在此尚未確定。在另一方面，我們一定要記住以下一點：若無對於三個批判的概觀，則康德底批判哲學之**完整**解釋是不可能的。若不掌握實踐理性底批判，便無法充分體認：自由是純粹哲學底整個系統之拱心石。若不掌握〔判斷力批判〕，便無法充分體認：在自然和歷史中的整個現實界必須依照一服從道德法則的存有者（即人這個有限的理性存有者）之終極目的，被設想為一合乎目的而被安排的整體。

十、困難、難題、問題

我們在下面列舉困難時，並不求其完備。我們所提到的難題，部分是從最初的康德學派及批判哲學底理論的「完成者」之時代起一再出現，部分則在科學理論底推進中（由新康德學派到分析的科學理論）以及最近在系統導向的分析哲學吸納康德思想時再度出現。

我們得注意：此處所涉及的難題依照解釋者底立場而被賦予不同的分量，並且得到不同的答案。解釋者到底是個譬如形上學家、科學理論家、知識論者，還是哲學史底史學家？他因此是否主要或唯獨由這些特定的觀點來解釋康德底原理？這點造成極大的差異。當然，在我們的脈絡裡，我們無法探討各種可能的解釋觀點，但已暗示其中若干重要的解釋觀點。因此，下面我們僅簡短地描述若干重要的且一再被討論的問題和難題。

(1)根本性的難題之一涉及物自身與現象之區別。一方面，這項區別似乎是必要的；另一方面，它似乎是不可能的。有一種固定地反覆出現的意見認為：若無這種

區別，我們無法進入康德底思路中；有了這種區別，我們便無法停留在他的系統中。因為若要把我們的一切知識限制在經驗裡，就需要物自身底思想，而我們當然無法認識物自身。然而，既然這無法認識的物自身在此脈絡中必須被設想為觸動我們的感性之物，則它已為原因與結果底範疇所決定，因此以某種方式被設定為可認識的。然則，我們得捨棄這項區別嗎？在雅科比（Jacobi）使這個難題引起注意之後，菲希特排除這項區別，而把哲學引上德意志理念論之途。

(2) 有一整串難題纏繞著康德把空間和時空理解為純粹直觀形式這點。(a) 我們不能把這兩者設想為事物底特性，設想為物質及其特定的能量關係之結構特性（一如相對論底發展容易使人想到的）嗎？愛因斯坦（Einstein）本人與漢斯·萊亨巴赫（Hans Reichenbach）均曾以此方式批評康德。(b) 康德藉著其空間學說先天地證立的歐幾里德幾何學豈非只是可能的空間幾何學底一個特例嗎？如果是的話，我們就不必在人類主體底直觀空間與事物（例如宇宙中的對象）之客觀的空間秩序間加以區別嗎？如果這是事實，則顯示出：空間和時間固然也是主觀的直觀形式，但只是特殊的直觀形式，無論如何並非普遍有效。宇宙底客觀現實界便能隸屬於完全不同的時、空關係。(c) 對動物底生活世界與其特殊的感覺器官，以及因此而被提供的「環境」的探究使我們似乎有理由推測：連人類也只擁有一個特殊的環境，

因此把人類底環境以及直觀形式套用於宇宙自身，是得不到支持的。但如果連人類底空間直觀和時間直觀也只呈現出實在的宇宙底一個片段而已，那麼實在的空間與時間必須與作為直觀形式的空間與時間區別開來。但這樣一來，康德已非法地將空間和時間化約為感性底直觀形式，且因此絕對地設定人類底主觀環境。

(3)第三個難題涉及**感性與知性**這兩種認知能力底關聯。依康德底評定，這兩者根本是不同的，但卻共同發生作用。但如果它們如此在原則上彼此相異，它們如何能共同發生作用呢？萊因侯爾德（Reinhold）已指出在這兩種能力之間作為中介的「表象」概念，菲希特則在這一點追隨他。甚至海德格（Heidegger）也盡力深入地謀取對構想力底能力（它居於感性與知性間為其中介）的正確了解。此處豈不存在著康德知識論底一個系統上的缺陷嗎？感性和知性的確必須有一共同的根芽。

(4)一個一再出現且從各種觀點去進行的辯論牽涉到**判斷之區分**為分析判斷、後天綜合判斷與先天綜合判斷。究竟是否有先天綜合判斷呢？這個問題等於是問：除了邏輯和經驗之外，是否還有一種真正的哲學知識，這種知識能在一種先驗邏輯中加以闡明？因此，反對這個看法的論證特別是從分析的、經驗論的科學理論一方所提出。但由於數學家否認：數學係基於一先天直觀，他們對這項辯論也作了批判性的貢獻。然而依康德底看法，這樣一來，數學不外乎是邏輯底一種特殊形式；但我們

因此便不再能說明數學底特殊對象：數與幾何學的構成體。然則，以下的問題必然也得不到答案：對於我們的自然知識，數學到底如何能取得意義？

(5)一個未解決的難題是判斷機能底起源及其系統的推衍之問題。眾所周知，康德訴諸**判斷表**，以便由此對範疇（作為我們的知性底基本概念）作形上的推證。但是判斷表本身仍未經推證。要補上這項推證的嘗試從萊因侯爾德、菲希特、謝林（**Schelling**）延伸到克勞斯·萊希（**Klaus Reich**）。如果康德底理論想擺脫一項嫌疑，即：它在一關鍵性的地方是無根據的，他豈不必由自我意識推證各種判斷機能，作為其自我關係底方式嗎？然則，他自己的範疇也只是隨興拈來，正如他自己認為亞里斯多德底範疇論是如此。

(6)上述的難題轉為對康德式的先驗哲學可能有關鍵性的難題，即先驗統覺底難題。「我思」如何能被理解為**自我意識底統一**呢？就範疇之先驗的證成而言，「我思」有何作用呢？「我思」與諸判斷機能之間有何關聯呢？這類問題促使菲希特不僅將全部哲學、而是甚至將我們一般而言的知識建立在自我以及自我意識底理論之上。狄特·亨利希（**Dieter Henrich**）更嘗試建立一種自我意識底批判理論，這種理論能免於循環程序底指責。他對康德的解釋（特別請參閱*Identität und Objektivität*, Heidelberg 1976）顯示出範疇底先驗推證之複雜結構，尤其顯示出康德在先驗推證中所使用的兩個在自我意識

底統一中的「自我」概念（數量上同一的自我與單純的自我之概念）之獨特關聯。我們能從作為一般而言的「單純自我」的「我思」去說明表象底結合（即綜合）嗎？既然同一的自我（即在一一切不同的狀態和表象中始終如一的主體）本身已預設時間底表象，且因此無法是真正原始的，那麼它可當作推證底基礎嗎？我們得如何設想自我意識與判斷機能底關係呢？是自我意識產生判斷機能呢？還是判斷機能先於自我意識而被確定呢？這一切問題指明：康德對先驗推證的闡述並非在每一方面均是詳細的且實際上完全成功。但是我們將不得不說：此推證底基礎正如其主題目標一樣明確，並且可以理解。

(7)另外一個重要問題涉及在〔純粹理性批判〕本身所使用的哲學闡釋底方法：〔純粹理性批判〕底證明有何地位？其陳述有何地位？其證明是明示的（依據方法論，它們的確必然如此），還是僅僅回溯的且迂迴的呢？其陳述是分析判斷還是先天綜合呢？就〔純粹理性批判〕而言，我們能論及一種統一的「先驗方法」呢？還是此批判只在若干地方包含「先驗的論證」呢？此類問題特別是在現代哲學吸納康德思想時由分析的哲學傳統所探討，例如史卓生（Strawson）和科爾納（Körner）。對〔純粹理性批判〕的統一的理解同時繫於對這些問題的回答。但要決定：我們是否且用什麼方式能設想先驗哲學本身是可能的，且使之實現？這也繫於對這些問題的回答。

(8)我們還要提到最後一個難題，即是一再被討論的關於**智思世界與感性世界底關聯**的問題。如果人作為自由底存有者，屬於超感性世界，而作為自然底存有者，屬於經驗世界，那麼他是什麼呢？他必不會為此而破裂嗎？既然這樣一個綱領缺乏統一性，它豈不會最後甚至在哲學方面都註定要失敗嗎？兩個世界底這種區別豈非最後繫於宗教的前提，或許也繫於世俗化的宗教前提，無論如何，繫於人類底自由與責任之超越表象嗎？這豈非另外還根據主要是形上學的預設：人對於宇宙可能有實際的知識，而人實際上能認知，也能行動？鑒於在知識與科學底理論以及行動理論中的最新發展，難道我們不當放棄關於理性動物的這些誤導的看法嗎？

對於這個難題和上述其他的所有難題，康德均有答案（縱使不是現成的，仍然隨時可得到）；縱使不在〔純粹理性批判〕中，仍然在全部批判性著作中。當然，這些答案有些並未充分確切而詳細地被闡述，有時甚至只能隱含地被認識；而且這些答案顯然有許多係受到其時代底歷史情勢所決定。但是他在〔純粹理性批判〕中與此有關的意見就意圖與整體脈絡而言，仍是明白而清晰的。儘管有許多針對康德底**整個哲學綱領**而發的批判性觀點以及許多修正底建議，此綱領仍證明是一項哲學的成就，它具有幾乎無法再進一步的完整性和最高的哲學地位。〔純粹理性批判〕始終未被超越。它仍然是哲學

底基本典籍。對於當前的這一代而言，它也是思想底標準與課題。

重要語彙簡釋

前註：這個語匯表包括若干重要概念，這些概念當使讀者可能迅速了解基本意義。在康德哲學中，這一切概念依照行文脈絡，均有附帶的意義上的細微差別。我們能在有關的字典和詞典中（參閱書目第二項）得知這些細微差別。

（譯者按：在德文本中，這個語彙表係按字母順序排列；為適應中文之特性，今按筆畫順序排列。）

四 畫

內在的（immanent）

存在於可能經驗底領域中者（參看「超越的」）。

比較概念（Vergleichungsbegriffe）

我們藉以比較其他表象的那些概念。

五 畫

必然性（Notwendigkeit）

一般而言，指一知識之牢靠的有效性；純就概念而言，則指其反面為不可能之物。

矛盾律 (Widerspruchssatz)

「與一事物相矛盾的謂詞不屬於此事物。」對分析判斷而言，此定律是真理之必要而充分的判準；反之，對綜合判斷而言，它只是個必要的（或者說，消極的）判準。

六 畫

自我意識 (Selbstbewusstsein)

「我思」底存在之意識（參看「我思」、「統覺」）。

自由 (Freiheit)

依消極義，指對於經驗條件的獨立性；依積極義，指本身自發地開始一事件底系列的一種能力。

自然 (Natur)

就形式而言，指一切經驗法則之總合；就實質而言，指經驗對象之總合。

回溯 (Regressus)

無限地 (in infinitum) 退返；不定地 (in indefinitum) 退返。

全體性 (Totalität)

條件之完整性（參看「無條件者」）。

先天的 (a priori)

無待乎經驗的概念或判斷。

先驗的 (transzendental)

一切涉及我們對於對象的認知方式者。

有效性 (客觀的) [Gültigkeit (objektive)]

就概念性知識而言，與「普遍有效性」和「必然性」同義；就經驗對象而言，與「表象中的事件之真實性」同義。

七 畫

「我思」(*Ich denke*)

為一意識底統一而結合我們一切表象的那種活動（參看「統覺」、「自我意識」）。

判準 (*Kriterium*)

我們能藉以區別對象的特徵；或者也指判定知識的標準。

言語形式之詭辯 (*sophisma figurae dictionis*)

指一種謬誤，於此我們偷偷地在大前提與小前提中使用不同意義的中介概念；與「四名之誤」(*quaternionio terminorum*) 同義：從一推論所需的三個概念祕密地產生四個概念。

系統 (*System*)

在一理念之下諸多知識之有條理的統一。

八 畫

物自身 (*Ding an sich*)

現象之必要的相反概念。

事相 (*Phaenomenon*)

感性存有者；作為現象的對象。

知性推論 (*Verstandesschluss*)

直接推論；藉著邏輯的轉換由一判斷推衍出另一判

斷。

表象 (*Vorstellung*)

一切出現在意識中者之共名。

九 畫

背反 (*Antinomie*)

理性之自我牴牾；其產生係由於兩個相矛盾的陳述
均能得到證明。

後天的 (*a posteriori*)

起源於經驗的概念和判斷。

思考、思想 (*Denken*)

依最廣義，指表象之結合。

界限概念 (*Grenzbegriff*)

標示人類理性與感性底界限的概念。

相繼 (*Sukzession*)

諸表象在時間中的前後相隨。

十 畫

原理 (*Grundsatz*)

指一定律，它並非基於更高或者更普遍的定律，但
仍能被證明。

原則 (*Prinzip*)

知識之根源。

根源 (*Ursprung*)

知識底來源：表象、概念、判斷在一認知能力中的
本原位置。

十一畫

條件 (Bedingung)

指概念或事態，由之我們能理解其他概念或事態之現實性或可能性。

推證 (先驗的) [Deduktion (transzendente)]

證成直觀、概念、理念為可能知識底條件，或者是使知識可能擴展成一系統的條件。

現象 (Erscheinung)

「物自身」底相反概念；依最廣義，指一切直觀對象。

理想 (Ideal)

一切存有者底存有者 (ens entium; ens originarium; ens summum) 之理念。如果這個理想被設想為存在的，便牽涉到對上帝底存在的騙取。

理體 (Noumenon)

知性存有者；被設想為在感性之外的一般而言的某物之不定概念。

理性推論 (Vernunftschluss)

由兩個前提推衍出一知識。

涵攝 (Subsumtion)

使一殊相隸屬於一共相。

十二畫

普遍有效性 (Allgemeingültigkeit)

與客觀有效性同義；普遍有效的判斷對一切對象均

有效，而無例外。

統覺（Apperzeption）

自我意識之統一；對康德而言，此係範疇之最高的證成條件（參看「我思」、「自我意識」）。

智思的（intelligibel）

指一只能藉著知性去設想的對象。

詐取（Subreption）

藉著把一概念實在化去騙取一知識。

超越的（transzendent）

踰越可能經驗底界限者（參看「內在的」）。

無條件者（Unbedingtes）

不受條件所決定者；特別指一既與的有條件者之條件底絕對完整性之理念。

虛焦點（Focus imaginarius）

一切理性知識之想像的目標點。

十三畫

意識（Bewusstsein）

康德在下列的語詞中使用「意識」：一般而言的意識、經驗意識、先驗意識。一般地說，它指認知條件之總合。

感受、感覺（Empfindung）

一對象對於主體底表象能力的作用之結果。

感覺（Sinn）

外在感覺（外感）：空間中的對象之表象，而由感

官所提供者；內在感覺（內感）：我們藉以在時間中知覺我們的內在狀態（這即是說，間接也知覺外感底表象）的那些表象。

經驗（Erfahrung）

由感官所提供且由知性所設想的一切知識之總合。

十四畫

構想力（Einbildungskraft）

指人類知識底能力，它居於感性和知性間為其中介。

認知、認識（Erkennen）

與思考不同，它是指把必然具有直觀內容的概念結合起來。

對象（Gegenstand）

在空間與時間中被給與、且依經驗法則被決定的事物（參看「對象」（Objekt））。

對象（Objekt）

在一概念中的既與直觀底雜多之聯結（參看「對象」（Gegenstand））。

誤推（Paralogismus）

理性從「我思」底統一推得心靈底實體的錯誤推論。

圖式（Schema）

構想力之產物，它使範疇可能應用於現象。

綜合（Synthesis）

不以分析方式互涵的不同表象之結合。

十六畫

機能（Funktion）

指知性底活動；藉著它們，不同的表象被歸諸一共同表象。

二十畫

觸動（Affektion）

對象之作用於感性的認知能力；特別指感性之為「物自身」所決定。

辯證論（Dialektik）

一般地說，是指那種或由邏輯的錯誤推論、或由先驗的錯誤推論所產生的幻相之批判。

重要參考書目

1. 版本

Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff. – Photomechanischer Nachdruck der Ersten Abteilung: *Kants Werke* (Bd. I-IX) Berlin 1968 /1977; *Kritik der reinen Vernunft* (=KrV) 2. Aufl. 1787=Bd. III; KrV 1. Aufl. bis einschliesslich Paralogismuskapitel=Bd. IV.

Kant-Studienausgabe, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt/Frankfurt a.M. 1956-1964. – Nachdruck in der Reihe Suhrkamp-Taschenbuch-Wissenschaft, Frankfurt a.M. ²1976 ; KrV=Bd. III und IV.

Immanuel Kants Werke, hrsg. von E. Cassirer, in Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek u.a., Berlin 1912-1922; KrV 2. Aufl.=Bd. III.

此外，在漢堡 Felix Meiner 出版社底〔哲學叢書〕（*Philosophische Bibliothek*）裡已慎重出版的各冊中，亦有康德底主要著作可資利用。在〔哲學叢書〕裡，〔純粹理性批判〕係當作第37a冊而出版，由許密特（R. Schmidt）編纂成對照本（第一版=A，第二版=B）。

2. 字典與詞典

Eisler, R.: *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants Sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, Berlin 1930, Hildesheim ²1969.

Mahler, Ph. U.: *Wörterbuch zur Kritik der reinen Vernunft und zu den philosophischen Schriften von Herrn Kant*, 1788.

Martin, G.: *Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, bearb. von D. J. Löwisch, Berlin 1967.

Mellin, G. S. A.: *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, 6 Bde. 1797-1803.

Ratke, H.: *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, ¹1929, ND Hamburg 1965.

Schmid, C. C. E.: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, 4., verm. Ausg. 1798, neu hrsg. von N. Hinske, Darmstadt ²1980.

Wegner, G.: *Kantlexikon. Ein Handbuch für Freunde*

der Kant'schen Philosophie, Berlin 1893.

3. 對康德的一般介紹

v. Aster, E.: *Immanuel Kant*, Leipzig 1909.

Bauch, B.: *Immanuel Kant*, Berlin/Leipzig ³1923.

Bröcker, W.: *Kant über Metaphysik und Erfahrung*, Frankfurt
a. M. 1970.

Caird, E.: *The Philosophy of Kant*, 2 Bde., London 1889.

Cassirer, E.: *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918 (=
Immanuel Kants Werke, hrsg. von E. Cassirer, Bd. XI,
Ergänzungsband), ND der 2. Auflage 1921, Darmstadt
1972, ND 1978.

Döring, O.: *Das Lebenswerk Immanuel Kants*, Lübeck
^{2/3}1916.

Erdmann, J. E.: *Die Philosophie der Neuzeit. Geschichte
der Philosophie* VI und VII, Hamburg 1971.

Fischer, K.: *Immanuel Kant und seine Lehre*, 2 Bde.,
Heidelberg ⁶1928.

Gulyga, A.: *Immanuel Kant*, Frankfurt a. M. 1981.

Heimsoeth, H.: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*
(= *Kantstudien-Ergänzungsheft* 71), Köln 1956.

Hinske, N.: *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*,
Freiburg/München 1980.

Höffe, O.: *Immanuel Kant*, München 1983.

Holz, H.: *Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Darmstadt 1973.

Jaspers, K.: “Kant” , in: ders.: *Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens*, München 1957, S. 179-398; dasselbe als Sonderband: *Kant. Leben, Werk, Wirkung*, München/Zürich ²1983.

Kaulbach, F.: *Kant*, Berlin 1969.

Körner, S.: *Kant*, Göttingen 1967.

Kopper, J. und Malter, R. (Hrsg.) : *Immanuel Kant zu ehren*, Frankfurt a. M. 1974.

Lehmann, G.: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969.

Martin, G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin ⁴1969.

Messer, A.: *Immanuel Kants Leben und Philosophie*, Stuttgart 1924.

Paulsen, F.: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart ^{2/3}1899.

Schultz, U.: *Kant*, Hamburg 1965.

Teichner W.: *Kants Transzendentalphilosophie. Grundriss*, Freiburg/München 1978.

Valentiner, Th.: *Kant und seine Lehre. Eine Einführung in die kritische Philosophie*, Stuttgart ⁴1976.

Vorländer, K.: *Immanuel Kants Leben*, 3. Aufl., neu hrsg. von R. Malter, Hamburg 1974.

—: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, 2. erweiterte Aufl. hrsg. von R. Malter, Hamburg 1977.

Zocher, R.: *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*, Erlangen 1959.

4. 對〔純粹理性批判〕的介紹

Bird, G.: *Kant's Theory of Knowledge*, London 1962.

Buchenau, A.: *Grundprobleme der reinen Vernunft. Zugleich eine Einführung in den kritischen Idealismus*, Leipzig 1914.

Buhle, J. G.: *Einleitung in die allgemeine Logik und die Kritik der reinen Vernunft*, Göttingen 1795, ND Brüssel 1968.

Cohen, H.: *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin ³1918.

Drescher, W.: *Vernunft und Transzendenz. Einführung in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Meisenheim 1971.

Erdmann, B.: *Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft* (=Abh. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. [1917] Phil.-Hist. Klasse), Berlin 1917.

Heidemann, I. und Ritzel, W. (Hrsg.) : *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781-1981*, Berlin/New York 1981.

- Holzhey, H.: *Kants Erfahrungsbegriff*, Basel/Stuttgart 1970.
- Kaulbach, F.: *Philosophie als Wissenschaft. Eine Anleitung zum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft in Vorlesungen*, Hildesheim 1981.
- Klein, H. -D.: *Vernunft und Wirklichkeit*. Bd. 1: *Untersuchungen zur Kritik der Vernunft*, Wien/München 1973.
- Konhardt, K.: *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Königstein/Ts. 1979.
- Kopper, J. und Malter, R. (Hrsg.) : *Materialien zu Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, Frankfurt a. M. 1975.
- Krings, H.: Art. "Transzendente Logik", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel/Stuttgart 1980, Sp. 462-471.
- Marcus, E.: *Die Beweisführung in der Kritik der reinen Vernunft*, Essen 1914.
- Menzel, A.: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Leitfaden zum Studium*, Berlin 1922.
- Prauss, G.: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin 1971.
- : *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1974.

5. 註解

- Apel, M.: *Kommentar zu Kants Prolegomena. Eine Einführung in die kritische Philosophie*, Leipzig ²1923.
- Bennett, J.: *Kant's Analytic*, Cambridge 1966.
- : *Kant's Dialectic*, Cambridge 1974.
- Cohen, H.: *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig ^{2/3}1917-1920.
- Cornelius, H.: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erlangen 1926.
- Fischer, K.: *Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Teil. Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*, Heidelberg ⁶1928.
- Grayeff, F.: *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg ²1966.
- Heimsoeth, H.: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 Teile, Berlin 1966-1971.
- Henrich, D.: *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976.
- Messer, A.: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1922/1923.
- Nink, C.: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Kritische Einführung in Kants Erkenntnistheorie*,

Frankfurt a.M. 1930.

Paton, H. J.: *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bde., London ²1951.

Strawson, P. F.: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966 ; deutsch : *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, aus dem Englischen von E. M. Lange, Königstein/Ts. 1981.

Vaihinger, H.: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bde., Stuttgart/Berlin/Leipzig 1881/1892.

6. 對後世的影響及最近的討論

Aschenberg, R.: "Über transzendente Argumente. Orientierung in einer Diskussion zu Kant und Strawson", in: *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978) S. 331-358.

Bärthlein, K.: Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und Ontologie in der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56 (1974) S. 257-316.

Gerhardt, V. und Kaulbach, F.: *Kant* (=Erträge der Forschung 105) , Darmstadt 1979.

Hartmann, K.: "Analytische und kategoriale Transzendental-

- philosophie”, in: *Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag*, hrsg. von G. Schmidt und G. Wolandt, Bonn 1977, S. 45-58.
- Marquard, O.: *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg/München 1958, ³1982.
- Prauss, G. (Hrsg.) : *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973.
- Röd, W.: “Transzendentalphilosophie und deskriptive Philosophie als wissenschaftliche Theorien”, in: *Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag*, hrsg. von G. Schmidt und G. Wolandt, Bonn 1977, S. 77-92.
- Schönrich, G.: *Kategorien und transzendente Argumentationen. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*, Frankfurt a.M. 1981.
- Seebohm, Th. M.: “Die Kantische Beweistheorie und die Beweise der Kritik der reinen Vernunft”, in: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.-8. April 1981. Teil II: Vorträge*, hrsg. von G. Funke, Bonn 1982, S. 127-148.
- Vossenkuhl, W.: “Transzendente Argumentation und transzendente Argumente. Überlegungen zur Möglichkeit eines transzendentalen Kriteriums”, in: *Philosophi-*

• 174 康德〔純粹理性批判〕導讀 •

ches Jahrbuch 89 (1982) S. 10-24.

Walker, R. C. S.: *Kant on Pure Reason*, Oxford 1982.

人名索引

四 畫

牛頓 (Isaak Newton) 5, 6, 29

五 畫

史卓生 (P. F. Strawson) 153

六 畫

伊壁鳩魯 (Epikur) 143

休謨 (David Hume) 1, 6, 10, 11, 143

七 畫

伽利略 (Galileo Galilei) 5

亨利希 (Dieter Henrich) 152

吳爾夫 (Christian Wolff) 1, 6, 9, 61, 143

八 畫

亞里斯多德 (Aristoteles) 29,

66, 139, 143

孟德斯鳩 (Ch. Montesquieu) 5

叔本華 (Arthur Schopenhauer) 145

九 畫

柏克萊 (George Berkeley) 6, 10, 37, 92

科爾納 (St. Körner) 153

洛克 (John Locke) 6, 9, 10, 15, 96, 143

柏拉圖 (Platon) 21, 66, 102, 143

十 畫

海德洛 (Martin Heidegger) 152

哥白尼 (Nikolaus Kopernikus) 5, 31

十一畫

培根 (Francis Bacon) 5, 6, 29
笛卡兒 (René Descartes) 5,
6, 21

十二畫

菲希特 (J. G. Fichte) 147, 150,
151, 152
菲雪 (Kuno Ficher) 92, 93
黑爾茲 (Markus Herz) 3
雅科比 (F. H. Jacobi) 150
萊布尼茲 (G. W. Leibniz) 1,
6, 8, 21, 61, 96, 97, 143
萊希 (Klaus Reich) 152
萊亨巴赫 (Hans Reichenbach)
150
萊德 (Thomas Reid) 6
萊因侯爾德 (K. L. Reinhold)
151, 152

舒爾茲 (F. A. Schultz) 5

斯賓諾莎 (Benedictus de Spinoza)
6, 21

十三畫

愛因斯坦 (Albert Einstein) 150

十五畫

歐幾里德 (Euklid) 150

十六畫

霍布士 (Thomas Hobbes) 5, 6
盧梭 (J. J. Rousseau) 5

十七畫

謝林 (F. W. J. Schelling) 144

十八畫

藍伯特 (J. H. Lambert) 3

概念索引

二 畫

人 34-36, 139

三 畫

上帝（亦見「純粹理性底理想」）

35-37, 100f., 116-121

上帝與自然 127f.

上帝底證明 117-121

四 畫

分析論 66

先驗分析論 45-49, 67, 68-97

方法

獨斷的方法 38, 132

批判的方法 133

方法論 28, 45, 131-143

公理，直觀底 83

心理學，理性的 46, 105

王國，自由底 34f.

王國，自然底 34f.

幻相 61

先驗的幻相 99-129, 104

心靈 35-37, 91f., 105

五 畫

史學 139

六 畫

成素論 28, 45-51

自由 34-37, 106f., 114f., 135

宇宙論，理性的 46, 106-115

自然 10, 128, 139, 140f.

自然探究 121

自然科學 10f., 41, 129, 133

自發性 見「知性」

先驗的 26

先驗哲學 12, 19, 25-28, 39f.,

140

先驗哲學底任務 26f., 109
先驗哲學底區分 28
先驗哲學底系統 26f.
交互作用 89
宇宙 36, 100f., 106-115
宇宙性概念, 哲學底 139
自我意識 見「統覺」

七 畫

批判, 純粹理性底
純粹理性底批判之論證結構
49-51
純粹理性底批判之格局 45-49
純粹理性底批判之意義 13-16
純粹理性底批判之使命 34,
42-44
批判, 判斷力底 77, 122, 147f.
批判, 理性能力底 15, 139
理性能力底批判之區分 27f.,
40
理性能力底批判之方法 153
作為一門特殊學問底理念的「理
性能力底批判」26-28, 40
批判論 12
序論, 未來形上學之 43, 47
言語形式之詭辯 105, 107, 111
系統, 哲學底 138-140
位置論, 先驗的 96
判斷 69

分析判斷 23, 40, 151
綜合判斷 23f., 40
先天綜合判斷 24f., 40-43,
151
判斷力
反省判斷力 121f.
目的論判斷力 148
先驗判斷力 79f.
判斷力底先驗學說 45, 78-81
判斷表 69-71, 152

八 畫

歧義, 反省概念底 96f.
直觀形式 見「空間」、「時間」
物自身 31-36, 61, 95, 110-
112, 149f.
物理學 29f.
知識 見「判斷」
哲學知識 138-140
後天知識 19f
先天知識 19-22
知識底擴展 22-24
知識底明晰性 17f.
知識底確切性 17f.
幸福 135-137
法規, 純粹理性底 134-138
事相 94-96
法庭 15
受納性 見「感性」

空間 53f, 57, 150f.

空間底絕對實在性 61

空間底經驗實在性 60f.

「空間」概念底形上闡釋 54f.

「空間」概念底先驗闡釋 56

空間底先驗觀念性 56

知性 63f.

知性運用底最高原則 見「統覺」

知性概念，純粹的 68-72, 80

純粹知性概念底形上推證 68-73

純粹知性概念底先驗推證 17f.,

68f., 73-78

九 畫

背反，純粹理性底 46, 99, 106-115.

純粹理性底背反之化解 113-115

建築學，純粹理性底 131f., 138-142

形上學 13-16, 18f.

作為自然稟賦的形上學 42f., 129

作為學問的形上學 26f., 31-34, 42-44, 139-142

自由底形上學 129

自然底形上學 18, 129, 140-142

道德底形上學 140-142

存有論 140

相對論 150

革命，思考方式底 30.

神學 142

理性神學 46

十 畫

訓練，純粹理性底 132-134

原理

分析判斷底原理 81f.

因果性原理 20f.

綜合判斷底原理 82

理性底程序之原理 103f.

原理，純粹知性底 81, 82-91, 92f.

純粹知性底原理之系統 78-80, 81-83, 92f.

哥白尼式的轉向 31

原則，規制的 見「理念」 113

原型，先驗的 116

時間 53, 57-61, 150f.

時間底絕對實在性 60f.

時間底經驗實在性 60f.

「時間」概念底形上闡釋 57f.

「時間」概念底先驗闡釋 58f.

時間底先驗觀念性 60

時間底總合、內容、秩序、系列（亦見「圖式」） 80

十一畫

啟蒙底時代 5

推證 見「知性概念」、「理念」

形上推證 68-73, 100f.

先驗推證 69, 73-78, 125-127

現象 31-34, 61f., 95, 110, 149f.

研究規則，理性底 122

理想，純粹理性底 46, 99, 115-121

理念，先驗的 35-37, 99-101, 103f.

宇宙論理念 106-108

理念底形上推證 100f.

理念底先驗推證 125-127

理念底圖式化 126

理體 94-96

理體底概念 95

理性論 6-10

理性

有限理性 14f.

怠惰的理性 127

顛倒的理性 127

純粹理性底骨架 47f., 50

狹義的理性 99-101

人類理性底終極目的 139

理性與感性 8-10

理性概念，純粹的 見「理念」

理性底運用

理性之爭辯的運用 132

理性之懷疑的運用 132f.

理性之假設的運用 121-123

理性之規制的運用 121-123

理性之實踐的運用 135

理性信仰 34, 36, 137f.

理性推論 100f., 102f.

定言的理性推論 100, 102

假言的理性推論 100, 102f.

選言的理性推論 100, 103, 116

設準

經驗思考底設準 83, 92

實踐的設準 138, 148

產物，先驗的 見「圖式」

涵攝 79

十二畫

統覺，先驗的 75-77, 152f.

量，廣度的／強度的 83

量

判斷之量 69f.

量底原理 見「直觀底公理」

量底範疇 71

虛焦點 126

詐取，先驗的 120

無條件者 32f., 100-104

十三畫

意志底自由 34-37

預知，知覺底 83f.

意識，經驗的 91f.
經驗論 6-10，139
經驗 19-21，23f.，73-77，82f.，
84-89，93，109f.
道德神學 119-121，129，138f.
道德法則 136，138
道德世界 136f.
道德 135-137
預備學 26，139
感覺，內在的 59f.
感性論，先驗的 28，45，53-62
感性
 感性底理論 見「感性論」
 感性底獨立性 61
 感性底限制 94
感性與理性 8f.
感性與知性 63f.，94f.，151

十四畫

構想力，先驗的 77f.
實驗，理性底 40
實在性底全體 116f.
對立，辯證的 112
誤推，純粹理性底 46，99，105
圖式，先驗的 78-81
圖式論 80f.
綜合（亦見「統覺」） 24f.，41，
73-75

十五畫

範疇 見「知性概念」
 範疇底認知意義 72-75，93
 範疇表 71f.
數學 21f.，29f.，41，129，132f.，
139
樣態
 判斷之樣態 70
 樣態底原理 見「經驗思考底
 設準」
 樣態底範疇 75

質

判斷之質 70
質底原理 見「知覺底預知」
質底範疇 71f.

十六畫

獨斷論 11f.，15，38
錯誤推論 見「言語形式之詭辯」
 純粹理性底錯誤推論 104f.
歷史，純粹理性之 142f.

十九畫

類比，經驗底 83，85-89
證明，迂迴的 133f.
關係
 判斷之關係 70
 關係底原理 見「經驗底類比」
 關係底範疇 72

懷疑論 10-12, 15, 37

廿一畫

辯證論 66

先驗辯證論 47, 67, 99-123

廿三畫

邏輯 29, 45, 64-66

一般純粹邏輯 65

先驗邏輯 45f., 63f., 65-67

先驗邏輯底區分 67

幻相底邏輯（亦見「先驗辯證論」） 66

廿五畫

觀念論

心理學的觀念論 37f.

先驗的觀念論 110

對觀念論的駁斥 37f., 91f.

觀念性，先驗的 見「空間」、「時間」

現代名著譯叢

康德 [純粹理性批判] 導讀

1988年9月初版
2009年11月初版第七刷
2018年11月二版
有著作權・翻印必究
Printed in Taiwan.

定價：新臺幣230元

		著者	Hans Michael Baumgartner		
		譯者	李	明	輝
出版者	聯經出版事業股份有限公司	總編輯	胡	金	倫
地址	新北市汐止區大同路一段369號1樓	總經理	陳	芝	宇
編輯部地址	新北市汐止區大同路一段369號1樓	社長	羅	國	俊
台北聯經書房	台北市新生南路三段94號	發行人	林	載	爵
電話 (02) 23620308					
台中分公司	台中市北區崇德路一段198號				
暨門市電話 (04) 22312023					
郵政劃撥帳戶第0100559-3號					
郵撥電話 (02) 23620308					
印刷者	世和印製企業有限公司				
總經銷	聯合發行股份有限公司				
發行所	新北市新店區寶橋路235巷6弄6號2F				
電話 (02) 29178022					

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回台北聯經書房更換。 ISBN 978-957-08-5211-0 (平裝)
聯經網址 <http://www.linkingbooks.com.tw>
電子信箱 e-mail:linking@udngroup.com

康德[純粹理性批判]導讀 / Hans Michael

Baumgartner著；李明輝譯．二版．

新北市．聯經．2018.11

196面；14.8×21公分．(現代名著譯叢)

參考書目：10面 含索引

譯自：Kants“Kritik der reinen Vernunft”：

Anleitung zur Lektüre

ISBN 978-957-08-5211-0(平裝)

[2018年11月二版]

- 1.康德(Kant, Immanuel, 1724-1804) 2.康德哲學
3.批判哲學

147.45

107018754