

教育部人文教育革新中綱計畫
人文社會學科學術強化創新計畫
【康德哲學課程計畫】

■年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別：■經典研讀課程

☐經典研讀活動

執行單位：中央大學哲學研究所

計畫主持人：李瑞全

執行期程：96.08.01-97.07.31

日期：中華民國 97 年 7 月 30 日

目錄

計畫總表-----	1
撰寫內容-----	2
1.計畫名稱-----	2
2.計畫目標-----	2
3.導讀-----	2
4.研讀成果-----	3
5.議題探討結論-----	3
6.目標達成情況與自評-----	4
7.執行過程遭遇之困難-----	4
8.經費運用情形-----	5
9.改進建議-----	6
10.附錄-----	6
甲、網頁部份	
1. 網頁論壇-----	6
2. 研讀資料(節錄)-----	21
3. 導讀資料(節錄)-----	24
4. 演講公告-----	27
乙、研讀課程講稿(節錄)-----	28
丙、專題演講部份(節錄)-----	41
統計表-----	56

撰寫內容

1.計畫名稱

「康德哲學」課程計劃

2.計畫目標

本計劃擬精讀〈純粹理性批判〉之新英譯本，今年是第一年主要讀完超越感性論與超越邏輯兩部份。除研讀經典之外，並參考 Kemp Smith, Paul Guyer, 牟宗三等之評註和專家專文和專書，使同學能進入康德哲學之堂奧，並撰寫可以在學刊發表水準之學期報告。

3.導讀

- 乙、整學年度共進行研讀 25 次，含上學期 14 次與下學期 11 次，每次三小時；
- 丙、整學年導讀內容從 A 版之序言開始，直到第二版的超越推證結束；其中第一學期研讀至三重綜合第一段，第二學期將超越推證研讀完結。
- 丁、導讀的方式是由老師先作一綜述所要讀之文獻之主要哲學義理(包括其中之哲學意義，所探討的主題，相關的哲學背景，理解文字的要訣，前文後理之相關要點等)
- 戊、學員依次誦讀一或二段，解說文義、重要詞語、反省和討論其中的問題或疑難；
- 己、每一課堂就所讀文獻之義理作一綜合說明或綜結；
- 庚、計劃助理整理研讀之課堂錄音，共有 20 講，將整理出部份要點貼到網頁上提供各界參考。
- 辛、本課程提供所可引作參考的專家文獻，主要是 Kemp Smith 之 *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* 一書，及 Paul Guyer 之 *Companion to Kant's First Critique*，和其他專家之著述；中文則以牟宗三先生之〈智的直覺與中國哲學〉、〈現象與物自身〉，以及〈認識心之批判〉等書；
- 壬、課堂外，本科並輔以網路學習，進行重要的議題之討論，討論的議題包括：(1)哥白尼革命、先驗綜和判斷如何可能、形上學如何走上科學之路。(2)超越對象 transcendental object 的不同詮釋等議題。
- 癸、本科邀請三位校外康德專家發表專題演講。講題分別為(1)

李明輝教授主講「《未來形上學序論》之成書始末及其與《純粹理性批判》的思想關聯」。(2)陳榮灼教授主講「論海德格對《純粹理性的批判》之解釋—以「自感」(auto-affection)一概念為中心」。(3)張鼎國教授主講「判斷力批判之當代詮釋」。三場演講有助延伸同學對康德哲學的學習，讓同學了解第一批批判成書與後續的發展，康德思想在美學上的影響，康德如何影響後來的哲學家以及他們如何看待康德思想等等。

此外，下學期邀請一位大陸訪問學生參與課程，他參加了三次研讀課程，在課堂上與同學有頻繁的交流互動。

下學期由於進行到康德哲學中相當重要的超越推證部份，同學在課堂上的討論與題問都相當踴躍，以致於研讀進度不如預期。

4.研讀成果

- 1.導讀過程能夠幫助同學初步理解康德之用語、新辭、新概念和重要的貢獻所在；
- 2.部份學員能進入康德之系統，進行相當深度的反省和討論；
- 3.學期末，選課的學員各寫康德哲學論文一篇；
- 4.有同學的學期報告已達到可發表的程度，目前投稿鵝湖月刊，將排定出版日期；
- 5.提升同學對西方哲學之深度理解。

5.議題探討結論

- 1.康德認為形上學要如何才能走上科學之路，首要是確立人類知識之界限，*Critique of Pure Reason* 只展示建立形上學之顛匙，但已把形上學推進到一堅實的道路；
- 2.哥白尼式革命之意義在於扭轉西方傳統哲學之錯誤取向，建立人類主體性，人類認知機能與所經驗的世界有不可分的關係；
- 3.康德對 *Critique of Pure Reason* 之地位和價值似乎有不明確或單一的評價，它既是一鋪路的基礎工作、是建立形上學作為一門科學的工具、也是一部超越哲學的展示；
- 4.康德提出一特殊的哲學問題的方法，即「如何可能」式的提問，特別是以先驗綜和判斷如何可能作為形上學基礎的意義；
- 5.康德所主張的經驗實在論與超越觀念論，對照出它與笛卡兒和巴克萊的經驗觀念論與超越實在論的差異，以顯見康德不是主觀觀念論的體系；
- 6.超越對象一詞的出現，引致多位康德專家的不同詮釋，最終應以牟宗三先生之以「對象之對象性」最為能合乎康德文義。
- 7.超越統覺之豐富含義：是自身同一之自我意識，是知性最根本的認知我，是形式的我，也是建立對像之必要條件；

8.想像力的重要功能：通過時間之規模(schema)連接知性與感性，使範疇得以先驗地用於感性之先驗雜多而構成對象之對象性。

6.目標達成情況與自評

- 1.由於下學期進行到《純粹理性批判》一書中的核心部份，同學的討論與題問很踴躍，並且由於要求每位學員都參與誦讀，以致於進度不如預期；
- 2.同學因為英文能力不高，不易了解康德之英譯，使講解討論之進行速度緩慢；
- 3.此計劃之教學內容最初掛在中央大學之 Blackboard 網路教學系統，此系統對教學上所要運用的設施相當完備，包括各種教學資訊、教材、論壇、學生之通訊、閱讀統計率、評分等欄目，師生使用相當容易，很有助教學的效能。但由於網路防火牆的設定，使校外人士不易瀏覽中央大學之 Blackboard，上學期特闢一通路讓校外人士得以閱覽，但較為曲折與不方便。所以，下學期另開一課程專屬之 Blog，以方便對康德哲學有興趣之人士能瀏覽參與學習。

7.執行過程遭遇之困難

- 1.由於本科屬於中央大學之課程，因而網頁部份須掛在校內通用之 Blackboard 系統之中。此系統對外有嚴密之防火牆，非修習和主持老師所特許之名單外的人士很難進入。經與中央大學電算中心協調和設計，在中央大學哲學研究所開闢一直接進入計劃網頁之進口，雖然可以運作，但不算無障礙。
- 2.也由於學校每學期之網路教學更新，本科上學期之計劃不小心被除掉，形成部份時間找不到相關資料；
- 3.由於同學英文程度普遍不佳，並且研讀材料內容艱深，導致研讀進度不如預期。

9.改進建議

以康德這部經典為例，一學年的時間實不足夠作深入的研讀，應容許繼續兩學年的時間作規劃；

- 11、由於重要的偉大哲學家所產生的影響，常非止一部經典，如柏拉圖、亞里士多德、康德等，宜支持連續的經典研讀，如康德的三大批判，不必要每次申請；
- 12、由於要配合公開網頁之教學和公布研習成果等，應有部份經費支援網頁的管理和維護，以減低師生和負責每次教學報告的同學的負擔；
- 13、事實上，由於每次紀錄課堂講課、討論、錄音成理、邀約校外講者等工作實非常繁重，提供之工讀費應配合提高，否則不容易找到適合和有能力的同學來幫忙。

10.附錄

甲之1：網頁部分—論壇

康德論壇 6月1日

kantianstudy 在天空部落發表於 2008-05-19 21:19:50

☆ 鼓勵此日記：0

請同學說明何謂超越對象，以及相關的的研究。

請同學直接在日記中回應

康德再第一版中提到 **transcendental object**(超越對象)，請說明此詞意義。

並加以說明(引用康德文獻以及最少一位專家的討論)此詞的用法。

請把文獻與原文錄出，以作依據。

請同學直接回應，並附上姓名。

留言 (3) | 引用 (0) | 標籤 | 人氣 (15)

此分類上一篇:陳榮灼老師的演講講稿 | 主頁 | 此分類下一篇:The first critique in four stages

引用 (你可以將此文寄給自己的blog或站或作寄一個朋友)

引用 <http://diary.blog.yam.com/kantianstudy/trackback/550339>

留言(3筆)

1. 一、 康德對超越對象之說明

1. 對康德而言，超越對象 X 是非經驗的對象，又稱「對象一般」的概念或是「某物一般」(something in general=X)。由於此概念超出經驗之外，故稱為超越的對象 X。

2. 以下是康德對超越對象之說明：“”

「Further, we are now also able to determine our concepts of an object in general more correctly. All representations, as representations, have their object, and can themselves be objects of other representations in turn. Appearances are the only objects that can be given to us immediately, and that in them which is immediately related to the objects is called intuition. However, these appearances are not thing in themselves, but themselves only representations, which in turn have their object, which therefore cannot be further intuited by us, and that may therefore be called the non-empirical, i.e. transcendental object=X.」(A109)

2.1 換言之，康德認為一切表象當做表象，有它們的對象，而它們自己又轉而成為另一些表象的對象，所以超越的對象也就是表象的表象，它不是物自身，只是表象。

2.2 此超越對象不是我們可以經驗到的，故又名「非經驗對象」

3. 康德認為，超越對象具有客觀實在性，它不包含直覺，只有關乎意識之統一，是先驗必然的，是意識形式的統一性。只有在直覺雜多中對此 X 產生綜合統一時，我們才能知道此對象。

二、 海德格之解讀

1. 海德格將超越對象詮釋為「對象化的活動」。將超越對象引申為「無」，又「某物」，是統覺統一之相關者，是一個超越域，或是「自由的空間」，也是「先行指向的界點」。

2. 海德格認為對康德而言，超越對象並非「對象」，而是一種超越域或是純粹地帶。所以超越對象是使對象成為對象的活動的「自由空間」。

3. 海德格說：「這 X 是我們對知不能有所知的“某物”。這個 X 其不可知，不是因為作為一存在物隱藏於現象後面，而是因為原則上它不能成為一認知之對象。...因為它是一個“無”。」(智的直覺，頁 44)

4. 「所謂“無”，亦即不是一個存在物，卻總是“某物”。它只用來充當“一相關者”，即是說，依它的本質，它是純粹地帶 (pure horizon)。康德叫這 X 為超越對象。」(智的直覺，頁 45)

三、 牟宗三之解讀

1. 牟先生認為超越對象是由「對象一般」這語詞而轉出。

「我之所以斤斤計較于“對象一般”或“諸對象一般”，實因下文“超越對象=X”一詞即由此而轉出。“對象一般”並不就是“超越對象=X”。前者還是就個個特定對象而總說，...超越對象是就先驗根據處說的。」（智的直覺，頁 58）

2. 康德之「對象 X 不過就是一種“形式的統一”之所示現或投射。這種統一的概念就是對象=X 的表象。」（智的直覺，頁 64）

3. 「此超越的對象 X 是從統覺的統一處說的，這一點非常明確。但這統覺的統一不只是這主觀的活動，它是具著範疇去統一的。...依此而言，對象 X 就是範疇的統一之所示。主觀的說，是範疇的統一，客觀的落實了說，就是範疇統一所遍顯的存在方面最普遍的性相之貫穿一切現象。此普遍性相之貫穿性（統一）就是對象 X。」（智的直覺，頁 70-71）

四、Kemp Smith 之解讀

1. 超越對象包含兩個主要元素：（1）未知數 X。（2）這個 X 的意識對我們的思維秩序具強制作用。

2. 前一個觀念（1）是按超越對象的模式而形成，它被想像成另一個未知的主體。

3. 後一觀念（2）它作為外來的必然性的根源的這種意識，是以超越統覺，使有可能的經驗概念為其中介。藉由此根源性的解釋，康德達到對超越對象之有效性的證明。

4. 「Such is the manner in which Kant accounts for our concept of the transcendental object. It consists of two main elements : first , the notion of an unknown x , to which representations may be referred; and secondly, the consciousness of this x as exercising compulsion upon the order of our thinking.」（Kemp Smith , Kant's critique of Pure Reason , p210）

【回覆或修改留言】 李素貞 於 2008-05-27 22:34:29 留言 |

2. 李美秀

Kant 對超越的對象（transcendental object）之解釋：一切表象作為表象，皆有自己的對象，而且本身又都是另外一些表象的對象。現象是能夠給於我們的唯一對象，在現象中與對象直接相關的稱之為直覺。現在，這些現象不是在物自身，只是在一些自身又有自己對象之表象，這一對象不能被我們直覺到，因此被稱為非經驗性的，也就是超越的對象（transcendental object），等於 X。

All representations, as representations, have their object, and can themselves be

objects of other representations in turn. Appearances are the only objects that can be given to us immediately, and in them which is immediately related to the object is called intuition. However, these appearances are not things in themselves, but themselves only representations, which in turn have their object, which therefore cannot be further intuited by us, and that may therefore be called the non-empirical, i.e., transcendental object=X. (A109)

(引自 The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant : Critique of pure reason/translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood. Cambridge New York : Cambridge University Press, 1998.p233

有關於 Kant 超越的對象 (transcendental object) 一詞，依據 Norman Kemp Smith 的解釋如下：

現象本身是感性的表象，不能認為它們自身以恰巧同樣的性格在我們表象能力之外而存在。

這些感官表象是我們可能有的唯一的表象，而當我們說到與之相應的對象，我們必然是想到一個一般的對象，也就是等於 X。

它們有它們的對象，但是不能成為我們直覺的對象，所以可以稱之為非經驗性的，即超越的對象，等於 X。

這些對象是被設想為防止我們的表象隨便發生的那個東西，它使表象有其必然的順序，無論他們是如何的雜多，如何的各式各樣，而仍然在它們的各種集合中是頭尾一貫的，這樣就具有對象的一個概念所不可或缺的統一性。

這個超越對象的純粹概念，其實在我們的認知中自始至終總是一樣的，只有它才能使我們一切的經驗概念對於一個對象有一般的關聯，此即有客觀實在性。

The doctrine of the transental object, as hrer expounded, is as follows :

Appearance are themselves nothing but sensuous representations which must not be taken as capable of existing in themselves (an sich) with exactly the same character(in ebenderselben Art) outside our power of representation.

These sense- representations are our only possible representations, and when we speak of an object corresponding to them, we must be conceiving an object in general, equal to x.

They have their object, but an object which can never br intuited by us, and which may therefore be named the non-empirical, i.e. transental object=x.

This object is conceived as being that which prevents our representations from occurring at haphazard, necessitating their order in such manner that, manifold and varied as they may be, they can yet be self-consistent in their several groupings, and so possess that unity which is essential to the concept of an object.

The pure concept of this transcendent object, which in fact throughout all our knowledge is always one and the same, is that which can alone confer upon all our empirical concepts relation in general to an object, i.e., objective reality.

(引自 Norman Kemp Smith: (A commentary to Kant's Critique of pure reason) (Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International Basingstoke, Hampshire : Macmillan, 1984.p205)

[回覆或修改留言] 李美秀 於 2008-05-30 10:54:29 留言 | 

3.

忘了補充一點>Norman Kemp Smith 的解釋是參考:韋卓民 (譯)·Smith, N. Kemp (著)·2000·《康德〈純粹理性批判〉解義》·武漢:華中師範大學·頁 237

[回覆或修改留言] 李美秀 於 2008-05-30 11:23:34 留言 | 

(康德論)形上學作為一門科學

kantianstudy 在天空部落發表於 2007-09-19 19:42:21

☆鼓勵此日記: 0

康德在純粹理性批判一書認為傳統的形上學尚未走上科學之路。請討論他的分析傳統形上學的缺點是否合理，而康德所認為要採取的哥白尼式的革命是否可以達成形上學的使命？康德的問題對今天的哲學是否仍有意義？哲學是否已走上科學之路？請討論。

留言 (14) | 引用 (0) | 編輯 | 人氣 (10)

純粹理性批判之哲學目標與結構(上) | 主頁 |

引用 (你可以對此寫一篇關於自己的blog/想給讀者一個迴響)

引用 <http://diary.blog.yam.com/kantianstudy/trackback/504702>

留言(14筆)

1. 康德爲了建立一門作爲科學的形上學,其可能性乃建基在(先驗綜合判斷)如何可能的問題上.而康德從數學與純粹自然科學中確認(先驗綜合判斷)之可能,因爲這兩種學問均存在,均是可能.而形上學卻不同,因爲並無一門作爲學問的形上學.但是對康德而言,形上學確實存在,因爲人類理性受到他持有的一種需求所驅策,追問上帝,心靈與宇宙.而由歷史中也可知,在所有的時代皆有某種形上學存在,也因此,形上學是否能成爲一門學問,必須探討理性的機能.而康德以所謂哥白尼式革命來尋求突破傳統的形上學不能成爲科學的困境,在同學前面的討論中,後來的學者對於此方式有諸多討論,但是,我認爲康德有下列兩項成就,1.並不獨斷於理性論或是經驗論,並且建立了先驗觀念論的架構 2.並且說明了理性的限度.此兩點也爲傳統形上學提供一種新的架構.

(Liu Shih-Ching 劉世慶)

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 19:59:28 留言 |

2. 康德在純粹理性批判一書認爲傳統的形上學尚未走上科學之路.請討論他的分析傳統形上學的缺點是否合理.而康德所認爲要採取的哥白尼式的革命是否可以達成形上學的使命?康德的問題對今天的哲學是否仍有意義?哲學是否已走上科學之路?請討論。

(1) 基本上,同意詩韻所言,康德在《純粹理性批判》〈第二版序言〉中所指出傳統形上學尚未成爲一門科學的三個理由(Norman Kemp Smith 譯本, Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, B vii, p.17)。因爲,從古希臘到休謨,形上學並沒有建立任何共識,此情形的確是能支持康德前述見解。故康德認爲形上學仍處於「一純然地胡亂摸索,且是最壞的一種摸索,即在純然的概念間的摸索」(Bxv),在此意義下,形上學到康德時期爲止,實尚未成爲一門嚴格的科學。【但形上學應已經有其系統性的建構,只是沒有共識確立。】

(2) 「哥白尼式的革命是否可以達成形上學的使命?」,此即「先驗綜和判斷是否可能」的問題。即形上學若可能作爲一門科學,則我們必定可有一種先驗且涉及對象的知識,此知識即是一先驗綜和判斷。

【問題背景:

康德認爲形上學若要能成爲一門科學,必須在思想方法上進行一「哥白尼式的革命」:

「一切我們的知識皆必須符合於對象」,這是迄今以往已被假定了的。但是,依據這假定,一切試想去擴大我們的「對象之知識」,即因著「就對象,憑藉概念,而先驗地建立某種東西」這種辦法去擴大我們的對象知識,這一切試想皆終歸於失敗。因此,我們必須試一試,是否我們在形

而上學底工作中不可有更多的成功，如果我們假定：對象必須符合於我們的知識。這個假定必更契合於那所欲者，即是說，「先驗地有對象之知識，就著對象之被給與而決定某種東西」，這必應是可能的。(Bxvi)

故此一思想革命，即要翻轉以往形上學認定「知識須符合於對象」的看法為「對象須符合於知識/概念」。康德藉由超越感性論說明我們的知識，一者是從心靈「接受表象」這「接受之」之能力（即「印象底接受性」，即是感性。《純粹理性批判 上》牟宗三譯，頁 173）而生出，而於此論中將感性所具有的一切先驗原則（即時間與空間，此為直覺的先驗形式）展示出來；再通過超越分解部與超越辯證部，說明知識所出之另一端，即是，「通過這些表象而知一對象」這「知之」之能力（即「概念底自發性」，即知性。《純粹理性批判 上》牟宗三譯，頁 173），由此說明人類知識的兩個支幹，即感性與知性。通過感性，對象被給與於我們；通過知性，對象被思想。（B29；牟宗三譯，頁 107）以此免於理性論或經驗論之獨斷問題，且其知性範疇與感性直覺之區分，確是對知識之性質、形成與限制有一勝出傳統觀念之論述，在此意義下，純粹理性批判可謂達其「哥白尼式之思想革命」之功。

再者，康德在《純粹理性批判》書中進行了對理性的自我批判，以確立理性建立知識的限度，以免使理性產生錯誤或虛幻。他嘗謂：有「概念而無直覺是空的，直覺而無辨解是盲的」此一名言，即是強調感性與知性在構成知識上缺一不可的作用。此外，康德對笛卡兒、理性主義及洛克等經驗主義在兩者所持的原則的領域(extent)和限制(limit)的反省批判，實可見出康德對知識之建立，乃以其批判性的先驗哲學思想方法而不同於傳統形上學之獨斷思惟與論述。對於「對象須符合於我們的知識」之假設的有效性，他認為藉著在《純粹理性批判》書中對我們的認知機能之個別成素之特性及其必然關聯之分析而可得到證明。他指出，「在這『批判』本身中，這『觀點中的改變』將依我們的空間與時間之表象之本性以及知性之基本概念而為必然地被證明了的，而不是假然地被證明了的。」（Bxxii 的底注；《純粹理性批判 上》牟宗三譯，頁 27）】

回到「先驗綜和判斷是否可能」的問題：康德所謂先驗綜和判斷，是指涉及對象且具必然性和普遍性的判斷。通過上述翻轉認知方式的形上學思想革命，就《純粹理性批判》一書而言，似並未見到康德如同分別對數學、幾何學與物理學一般提出正面證成的例子，如是，則使康德之說實仍可質疑。然而，若依康德對時間與空間之為直覺的先驗形式以及知性範疇之推證，卻也不易反駁之。但也由於他對理性限度的批判反省，自由意志、靈魂不滅與上帝存在之傳統形上學爭議的命題轉為其實踐理性的三個設準。

（3）康德此一問題對現代的哲學思考當仍有其意義。因為，我們既能為兩界存有，物自身界果如康德所言不可知，其說則如牟宗三先生所論：「不能充分地穩住物自身一概念之高度的價值意味」（《牟宗三先生全集 21 現象與物自身 頁 11》）。此外，覺得詩韻同學所提「如果說，形上學的使命是找到普遍必然的真理，那麼，即使對於康德學說有異議的人，都不能反對對於主體

反思能使我們找到普遍必然真理的可能性」，有個想法，為什麼不能反對？主體若對先驗知識之存在無反思則會如何？

就今日哲學之發展狀況而觀，若參考康德提出之批評，應尚未可言已經步上科學之路。不過，我很想問：「21 世紀的形上學承襲或批判了康德的哪些見解」？

(Lee, Shu-Chen 李素楨)

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 20:00:18 留言 |

3. 德文 **Wissenschaft**(科學)是指「一門系統性的學問」，這與英國經驗主義下思想家們對於科學 (**science**)的認定是很不同的(自從十七世紀牛頓物理學之後，這種認定方式逐漸成為主流)，因為在這個認知下，則只要一門學問可以系統性地說明自己則即可列於科學之林。 **Wissenschaft** 的詞根“**Wissen**”是指“知識”，因此只要可以提供知識並且能夠系統性地說明知識，則被認定為具有科學的性質，如藝術、文學 等，十八世紀的德國思想家謝林、黑格爾等都會自稱自己的思想體系或學問為科學。

一門系統性的學問，即科學，必須要能夠系統性地說明並給出知識。康德明確地捉住了此中的關鍵，“給出知識”，不但要能給出知識，而且必須能夠增加“知識的內容。如此，一門可以自稱為科學的學科，就必須：(1)系統性地建構知識；(2)增加知識的內容。

無論是形上學或是其他學門，可以作為一門學問大致都滿足了第一點，問題在於第二點。知識的給出並不一定等同於知識的增加，康德區分分析命題與綜合命題明顯看出了這一點，這即是判分出了二種知識(就知識的提供方式來分)；實際上，最早發現這種區別的人是時常與康德並列討論的英哲 **Hume**。或許是因為具有英國經驗主義獲取知識方式傳統的影響，**Hume** 甚早就區分出人類的二種知識：(1)觀念與觀念的知識；(2)觀念與實在的知識。前者是指觀念彼此之間的推演，不涉入經驗；後者是指觀念與經驗間的關係。這種劃分知識的方式後來被邏輯經驗主義奉為最早區分分析命題與綜合命題的先聲。只是，**Hume** 只認為後者能增加知識的內容。

雖然 **Hume** 否定形上學的可能性，但是他區分出二種知識確實是對康德的工作奠定了基礎。康德曾說在對於形上學知識的探討上，**Hume** 在當時走得最遠，大致是指 **Hume** 認為形上學只能是第一種知識，而不是第二種的；也就是形上學不能夠增加知識的內容。康德就批評 **Hume** 沒有發現其所認定的第一種知識亦是能夠增加知識的內容的(那就是康德提出的“先驗綜合知識”)，於是，形上學作為一門科學的關鍵，在康德而言就成了：如何能夠系統性地自行建構並且增加知識的內容。用康德的話來講就是：先驗綜合知識如何可能。

上述對於科學成立的條件是系統性地建構知識與增加知識的內容，但是在德國哲學傳統的影響下，這門學科還必須能夠“由自身來說明自身”(就是演繹出整個體系)，後來的 **Fichte**、**Schelling** 等都是採用如此的作法，**Hegel** 更是此中的極致；於是，一門科學的形上學，對於康德而言，必

須：(1)系統性地建構知識；(2)增加知識的內容；(3)由自身來說明自身(康德自己言道一門先驗哲學必須是由理性自己來說明自己)。

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 20:01:24 留言 |

4. 1.康德認為形上學作為科學的使命是作為一踰越感性經驗而又有其對象的科學，如此才能達到科學所要求的必然性與普遍性。既然踰越感性經驗，所以必須使先驗知識成為可能。換言之，若是形上學是一門科學，那麼它必須是由先驗綜合命題組成，如此他才是必然的，也是擴充的知識（相對於經驗知識）。

2.只是針對先驗綜合命題上，許多哲學家拒絕接受，認為沒有先驗綜合命題，只存在先驗分析命題（F.Copleston 原著，中譯（6），頁 292）所以我認為形上學在此議題上，並未走上科學之路。

(Lee Su-chen 李素貞)

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 19:55:15 留言 |

5. 其實 我一直覺有疑問康德為什麼一定要讓形上學變成一門科學??如果是像詩韻學姊說的，是希望大家有一個共識，可以有系統的認識形上學，那形上學還會是形上學嗎？

我有兩個疑問，第一，哲學被稱為是科學之母，而形上學可以說是哲學中探討最根源的部份，也是最抽象的，如果硬是要把形上學變成一門科學，那形上學相對於科學有何不同呢？\

第二，科學到底在這裡指的是什麼呢？是大家有共識，有系統，有定律，有不可違反的定理？上帝的存在需要有共識嗎？證明靈魂不滅、上帝存在難道即使可以說明存在的根據，難道單純只是信仰上帝不可以嗎？雖然康德是哥白尼式的革命，將形上學從傳統神學帶入知識論的方向，除了可以滿足人類理性上的好奇和求知欲，然後呢？

我不是很了解形上學，也不知道為什麼我們要去了解形上學，更不懂為什麼了解形上學要透過知識論那樣的進路去學習，即使透過知識論的進路去認識形上學是更能滿足理性的要求，那又為什麼一定要有共識？世界不就是因為多元才豐富嗎？既然滿足理性的要求，即使你是形上學專家權威，對於世界的運作也不會有影響，那為什麼一定要讓形上學像科學一樣有共識呢？

最後，我沒有反對康德，也不是對康德不滿或是不認同，只是，在他把人類理性分析的那嚟複雜分解，還要自己給自己找問題，找到問題又解決不瞭的同時，我想先了解一下為什麼我要跟他一起把腦袋搞的那嚟複雜><

(CHOU,WAN-LING 周琬琳)

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 20:04:17 留言 |

6. 對於形上學所討論的一些問題，我往往也能有一點感覺。關於琬琳的問題，我也來說說我的想法。

首先，關於形上學是否需要變成一門科學的問題。我想在康德的時代，牛頓物理學是非常讓人振奮的，它讓人對於知識有了很強烈的信心。在某個意義之下，康德為形上學做的這個努力是不得不然的。因為，形上學作為科學之母，如果能使形上學走上穩固的道路，那也便是為科學建立了基礎。

所以我們可以想見，為科學立定基礎是很重要的。它讓我們區分出哪一些東西可以是科學的對象，而哪一些東西不是，這個問題的解答讓我們可以不用再白費精力於像“煉金術”那樣的“科學”。

第二個問題，如果形上學成為科學，那它與科學有何不同。在這裡，我想康德的意思就是希望讓形上學像科學一樣，是“穩固的”，不需要每次都重新開始的，就是一門“可靠的學問”的意思吧！

如果形上學成為一門科學，那麼它就像數學、幾何學、流體力學或是光電學一樣，是一門，某個意義下“不是被詮釋的而是有確定性”的學問。

第三個問題我來簡化一下下，或許可以說，就是個“形上學到底該是甚麼”的問題。關於世界的根源，關於人類經驗的真相，關於人類生命最終的依歸，等等問題，似乎都可以是形上學探討的問題。因為，一旦扯到『根源』，世界、經驗、生命與價值很難分開來講，（在此不禁長嘆一聲）。

我現在的想法是，那種最根源的東西，它本身是『活的』，我的意思是，它很難用語言符號去描述它，因為語言符號能夠描述的東西，是定住的，是固定的，是『死的』。每個人遇到那種『活』的東西，他講出來就會變成不一樣，但是這是我現在的想法啦！也許一陣子之後又會改變，關於形上學種種的體驗，不妨去看看五十自述的最後一章，或許我們也可以討論討論，哈。

(LIU,SHIH-YUN 劉詩韻)

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 20:04:58 留言 |

7. 我想再說說關於哲學是否已走上科學之路這個問題。

正如康德認為研究的方向如果錯誤，那整個努力都會白費一樣，如果問錯問題，那也很難有好的研究成果。

其實問題本身就代表一種觀點了。

康德希望哲學(或許不限於形上學吧!)有朝一日能夠得到共識，希望大家能夠在一個共同的基礎上進行研究。但是哲學這門學科的性質是甚麼呢？

我想哲學是關於思考的，既然如此，它沒辦法做實驗，因為它的材料不是摸的到的。如果是關於

思考，那麼比較可靠的思考當然是嚴謹的推理了，於是似乎找一個可靠的前提是必須的，問題是，最適合作為前提的所謂的“自明的真理”，它本身就是被追求的終點。笛卡爾的我思，似乎已經經得起懷疑的考驗了，然而建立在它之上的論述，卻留下難解的難題。

於是或許也不是前提的問題，那麼是人類思考出了問題嗎？康德寫了一本大書來探討，到底甚麼是人類的思考。結果卻是，某種意義下的終結了形上學（的確現在沒人會再談上帝是否存在的問題了）。

問題是思考本身就是一個過程，它就是會經過很多的不同意、反對、懷疑。走到了最後的結果如果真到達康德所謂的共識的地方，那麼那個人就變成康德專家，是不是哲學家反而是另外一回事了。

如果真照康德的規劃，那麼狀況就會變成，每個人都站在康德的基礎上做哲學，也就是，每個人都變成康德專家之後，才有可能成為哲學家。

但是，比較不嚴重的是，這樣違反了西方的思辯傳統；比較嚴重的是，這似乎違反了“哲學”的特質。因為它剝奪了我們對於世界與經驗的另一種理解的可能性，它拿走了我們詮釋世界與經驗的權利。

於是，這就是當哲學界的典範出現時，如果哲學走上科學之路的時候，我們會遇到的狀況。

目前先想到這裡，也許待續吧。

(LIU,SHIH-YUN 劉詩韻)

【回覆或修改留言】 kantianstudy 於 2008-02-19 20:05:23 留言 |

8.

若知識的內容必須來自現實經驗，則經驗不具有客觀的普效性，因此康德提出「先驗觀念論」，認為能力必先於經驗，有認知的能力才有所謂認知，而「（認知的）對象必需符應我們的知識」，一切經驗知識必具有經驗內容並獨立於經驗存在。

在康德以前，傳統形上學被喻為科學之母，但如之前同學的回覆中所述，形上學家的理論總是自說自話，甚至相互矛盾，比一般科學還不具有科學的嚴密性；康德認為，這是因為傳統的形上學家，將只能用於經驗世界的先驗概念，誤用於非經驗的世界（用已知推未知），如此則對於諸如上帝、靈魂、自由等超乎經驗、不具任何成立根據理念的推論，就是無效的，必定產生問題。因此康德認為，在這裡劃分理論理性（theoretical reason）的範圍，使之不致於超出（overstep）應有的限度是有必要的。

然而雖接受經驗主義的看法，理性所能認知的只是經驗以內的事物（現象），康德並沒有否認有

經驗以外的存在，即「物自身」(things in themselves)。物自身不是經驗事物，因此在康德，被認為是不可知卻可思議的；相對於現象與物自身，康德在理論理性之外，還提出了實踐理性 (practical reason)，這兩者在康德同是 a priori 的，而宗教、倫理等的價值也必需在實踐理性的範圍內才能被肯認。康德所劃下理論理性的界限，革新了傳統的知識論方法，也為形上學及倫理學開闢新的進路。

(Edna Wang 王采淇)

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 20:06:31 留言 |

9. 自由、上帝、靈魂不滅三大理念不是經驗能夠得到的，也就是它們無感性直覺所對，也非知性可能構造的對象，三大理念的問題只可能是理性，而不是知性的問題，這正說明了傳統形上學無法如同數學、物理學在知識領域中得到客觀的貞定。人類理性超越經驗的運用及演繹，把思想帶到無邊無際，而期冀將三大理念具體化，正是理性產生背反、誤推之所在，這樣的背反將如何解消？康德的批判哲學的目的就是為人類理性找尋平衡點，即使這樣的處理不必然解決理性超越經驗的問題，但已指出超越形上學的虛妄性，並指出實踐形上學的可能。

(Lee Shu-ling 李淑玲)

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 20:07:55 留言 |

10. 形上學主要討論的議題有二：一者為存有論(ontology)；另一者為宇宙論(cosmology)。前者主要探討萬物存在的根據問題。後者主要探討此形上原理如何演變成萬物之多，以及萬物之多與第一原理間的發展歷程與關係。而康德所著之純粹理性批判，是針對於形上學之可能性與不可能性做一分辨與區分，對於人類理性能力的界限、範圍與根源加以規定。康德認為數學在希臘時期已走上科學的可靠之路，但形上學還沒有，其原因有三（1）形上學在做了大量的準備工作後，在達到目的之時，即陷入僵局（2）在達到目的之前的過程中，常不得不從新回頭尋找另一條路徑以達到目的（3）一些不同的合作者無法協調一致遵守共同的目標（各個形上學者沒有共識）。康德假定：我們的知識並非依對象而定，而是反過來，『對象依我們的知識結構而定』。〈此即“哥白尼是革命”〉。康德認為人類一定具有純粹的先天必然知識，使我們對經驗現象界中之對象，可做必然有效之判斷。純粹理性批判為我們知識之理論領域與實踐領域訂下準則，直到今天這些準則仍然有效，並未過時，且不能捨棄，因它是人類自由理論之基礎（亦即人類意志自由之議題）。而關於意志自由的問題，康德在〈實踐的理性批判〉中有詳細論述。

(Mei-Hsiu Lee 李美秀)

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 20:08:34 留言 |

11. 1. 康德認為傳統形上學的缺點為它是一種無根據「虛幻的知識」，的確，傳統形上學並不如物理學等，能找到一個能有效地運用，以解決其問題的可靠的科學方法。換言之，傳統形上學假定理性的先驗概念和原則能夠隨便超越經驗，但這是沒有根據的。所以康德認為要探討的是「理性如何使先驗認知成為可能」以及「理性如何保證其合法的要求，以去除一切無根據的虛偽要求」。

1. 康德認為傳統形上學的缺點為它是一種無根據「虛幻的知識」，的確，傳統形上學並不如物理學等，能找到一個能有效地運用，以解決其問題的可靠的科學方法。換言之，傳統形上學假定理性的先驗概念和原則能夠隨便超越經驗，但這是沒有根據的。所以康德認為要探討的是「理性如何使先驗認知成為可能」以及「理性如何保證其合法的要求，以去除一切無根據的虛偽要求」。

2. 哥白尼氏的革命是指顛覆傳統的想法與觀念。康德希望的是純粹理性能對自身的批判，強調的是對先驗的概念的認知，假定「對象要符合於心靈」而非相反，那麼形上學成為一門科學才有可能性。康德認為傳統對對象的知識是假設一個人的「直覺必須符合於對象」，如此我們無法透過概念先驗的知道對象的任何事情；如果我假定「對象符合於概念」，那麼經驗的一切對象必然的符合於這些先驗的概念，在此條件下我們才能說認知對象事物，這些事物對象才能成為我們的知識對象。換言之，對象要被認知，必須符合心靈，在此假定下心靈是主動的，「除非我們正在思想的對象服從某種來自主體的先驗的知識條件，否則我們無法認知事物。」(F.Copleston 原著，中譯(6)，頁 297)

(Lee Su-chen 李素貞)

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 20:09:41 留言 |

12. 在一個意義之下，康德論證出我們所經驗的是與我們的認知機能的先驗條件相關的一個世界，即現象界，而不是一天造地設的物自身界，而這個世界中的一些先驗綜和判斷(以範疇為代表)，則康德已達致形上學的目的，而這是他哥白尼式的革命的結果。

關鍵當然是我們經驗的世界是否即是現象界。這無疑仍然很有爭論。但很多人的說法是獨斷式的自起爐灶，不經過嚴格的批判思考，如把真實限於所經驗到的感官與料上，不容許此中所包含的複雜性。更重要的是無法說明我們所認知的是什麼意義的對象？沒有辦法逃脫陷於內在的主觀經驗而不能自拔，即不能證實外在世界的真實性。

也許康德的問題是不能完全安頓人類的其他的經驗，特別是道德經驗的真實性。此所以康德有實

踐理性的批判，進一步說明道德經驗的依據和真實性。但他的說法卻無法使目的王國與自然王國真能合一。這是一更深遠的問題，待進一步討論。

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 20:09:57 留言 |

13. 康德指出的傳統形上學之不是一門科學的三項證據，第一，形上學總在快要接近目標時，無法在繼續前進。第二，每一個形上學家都要從新開始一個新的系統。第三，形上學家們沒有共識。這三點批評的確都是成立的，它們也意味著形上學，某個意義下，一直無法有所“突破”，一直處於“原地踏步”的階段。

康德想要透過對於主體自身的反思，也就是透過對於人類理性的反思，希望透過這一個方向上的扭轉，而能對於形上學有所改變，因而使形上學成為一門科學，走向穩固的道路。在這裡，如果說，形上學的使命是找到普遍必然的真理，那麼，即使對於康德學說有異議的人，都不能反對對於主體反思能使我們找到普遍必然真理的可能性。然而，如果說，形上學的使命是要找出世界或是宇宙最終的、最後的本體或是真理，那麼康德學說的爭議性便仍然是存在的。我們可以說，在某個意義之下，如果形上學的目標是要尋找世界或是宇宙最終的真實，那麼康德的理論只提供給我們一個限制性的物自身的概念，而物自身又是無法正面說明，無法被認知的。那麼，無怪乎有人會不滿意於康德的理論了。

當然康德哲學對於現今哲學界仍是相當重要的，姑且不論他開啓了西方甚麼樣新的哲學思潮。光只是他的理論在知識論上可與佛家接頭，在道德哲學上可以互通於儒家，就代表著最起碼，對於哲學學習上有著相當的重要性，並且，他的理論也指出了一個方向，這個方向在他的手中以一種系統性的方式被呈現出來，被指點出來。也就是說，以一種嚴謹的、結構分明的方式被呈現出來，這無疑是很值得被欣賞的。

至於哲學是否已走向科學之路，我們或許仍可以以康德自己所提出的三點作為檢視。也就是，現今哲學是否在將要達成目標之前卻停止，再者，是否哲學家們總需要發展一個全新的系統，第三，哲學家們是否有共識。我想，目前的情形或許是，新的典範仍在建構中吧！

(LIU,SHIH-YUN 劉詩韻)

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 20:10:26 留言 |

14. 康德在純粹理性批判一書認為傳統的形上學尚未走上科學之路。請討論他的分析傳統形上學的缺點是否合理，而康德所認為要採取的哥白尼式的革命是否可以達成形上學的使命？康德的問題對今天的哲學是否仍有意義？哲學是否已走上科學之路？請討論。

(1)基本上，同意詩韻所言，康德在《純粹理性批判》(第二版序言)中所指出傳統形上學尚未成為一門科學的三個理由(Norman Kemp Smith 譯本, Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, B vii, p.17)。因為，從古希臘到休謨，形上學並沒有建立任何共識，此情形的確是能支持康德前述見解。故康德認為形上學仍處於「一純然地胡亂摸索，且是最壞的一種摸索，即在純然的概念間的摸索」(Bxv)，在此意義下，形上學到康德時期為止，實尚未成為一門嚴格的科學。【但形上學應已經有其系統性的建構，只是沒有共識確立。】

(2)「哥白尼式的革命是否可以達成形上學的使命?」，此即「先驗綜和判斷是否可能」的問題。即形上學若可能作為一門科學，則我們必定可有一種先驗且涉及對象的知識，此知識即是一先驗綜和判斷。

【問題背景：

康德認為形上學若要能成為一門科學，必須在思想方法上進行一「哥白尼式的革命」：

「一切我們的知識皆必須符合於對象」，這是迄今以往已被假定了的。但是，依據這假定，一切試想去擴大我們的「對象之知識」，即因著「就對象，憑藉概念，而先驗地建立某種東西」這種辦法去擴大我們的對象知識，這一切試想皆終歸於失敗。因此，我們必須試一試，是否我們在形而上學底工作中不可有更多的成功，如果我們假定：對象必須符合於我們的知識。這個假定必更契合於那所欲者，即是說，「先驗地有對象之知識，就著對象之被給與而決定某種東西」，這必應是可能的。(Bxvi)

故此一思想革命，即要翻轉以往形上學認定「知識須符合於對象」的看法為「對象須符合於知識/概念」。康德藉由超越感性論說明我們的知識，一者是從心靈「接受表象」這「接受之」之能力(即「印象底接受性」，即是感性。《純粹理性批判 上》牟宗三譯，頁 173)而生出，而於此論中將感性所具有的一切先驗原則(即時間與空間，此為直覺的先驗形式)展示出來；再通過超越分解部與超越辯證部，說明知識所出之另一端，即是，「通過這些表象而知一對象」這「知之」之能力(即「概念底自發性」，即知性。《純粹理性批判 上》牟宗三譯，頁 173)，由此說明人類知識的兩個支幹，即感性與知性。通過感性，對象被給與於我們；通過知性，對象被思想。(B29；牟宗三譯，頁 107)以此免於理性論或經驗論之獨斷問題，且其知性範疇與感性直覺之區分，確是對知識之性質、形成與限制有一勝出傳統觀念之論述，在此意義下，純粹理性批判可謂達其「哥白尼式之思想革命」之功。

再者，康德在《純粹理性批判》書中進行了對理性的自我批判，以確立理性建立知識的限度，以免使理性產生錯誤或虛幻。他嘗謂：有「概念而無直覺是空的，直覺而無辨解是盲的」此一名言，即是強調感性與知性在構成知識上缺一不可的作用。此外，康德對笛卡兒、理性主義及洛克等經驗主義在兩者所持的原則的領域(extent)和限制(limit)的反省批判，實可見出康德對知識之建立，乃以其批判性的先驗哲學思想方法而不同於傳統形上學之獨斷思惟與論述。對於「對象須符

合於我們的知識」之假設的有效性，他認為藉著在《純粹理性批判》書中對我們的認知機能之個別成素之特性及其必然關聯之分析而可得到證明。他指出，「在這『批判』本身中，這『觀點中的改變』將依我們的空間與時間之表象之本性以及知性之基本概念而為必然地被證明了的，而不是假然地被證明了的。」（Bxxii 的底注：《純粹理性批判 上》牟宗三譯，頁 27）】

回到「先驗綜和判斷是否可能」的問題：康德所謂先驗綜和判斷，是指涉及對象且具必然性和普遍性的判斷。通過上述翻轉認知方式的形上學思想革命，就《純粹理性批判》一書而言，似並未見到康德如同分別對數學、幾何學與物理學一般提出正面證成的例子，如是，則使康德之說實仍可質疑。然而，若依康德對時間與空間之為直覺的先驗形式以及知性範疇之推證，卻也不易反駁之。但也由於他對理性限度的批判反省，自由意志、靈魂不滅與上帝存在之傳統形上學爭議的命題轉為其實踐理性的三個設準。

（3）康德此一問題對現代的哲學思考當仍有其意義。因為，我們既能為兩界存有，物自身界果如康德所言不可知，其說則如牟宗三先生所論：「不能充分地穩住物自身一概念之高度的價值意味」（《牟宗三先生全集 21 現象與物自身 頁 11》）。此外，覺得詩韻同學所提「如果說，形上學的使命是找到普遍必然的真理，那麼，即使對於康德學說有異議的人，都不能反對對於主體反思能使我們找到普遍必然真理的可能性」，有個想法，為什麼不能反對？主體若對先驗知識之存在無反思則會如何？

就今日哲學之發展狀況而觀，若參考康德提出之批評，應尚未可言已經步上科學之路。不過，我很想問：「21 世紀的形上學有何新發展又承襲或批判了康德的哪些見解」？

(Lee, Shu-Chen 李素楨)

[回覆或修改留言] kantianstudy 於 2008-02-19 20:11:33 留言 |

甲之 2：網頁部份一研讀資料(節錄)

The first critique in four stages

kantianstudy 在天空部落發表於 2008-03-09 21:30:28

☆ 鼓勵此日記：0

Kemp Smith 將康德的超越推證依照寫作次序分成四期，依此他認為超越推證是 Patch Work。

現在把 Kemp Smith 整理出的段落分別貼上來，同學可以依此參考康德的寫作次序。

First stage----a (by Kemp Smith)

At this point we must make clear to ourselves what we mean by the expression 'an object of representations'.

We have stated above that appearances are themselves nothing but sensible representations, which, as such and in themselves, must not be taken as objects capable of existing outside our power of representation. What, then, is to be understood when we speak of an object corresponding to, and consequently also distinct from, our knowledge? It is easily seen that this object must be thought only as something in general = x, since outside our knowledge we have nothing which we could set over against this knowledge as corresponding to it. Now we find that our thought of the relation of all knowledge to its object carries with it an element of necessity; the object is viewed as that which prevents our modes of knowledge from being haphazard or arbitrary, and which determines them a priori in some definite fashion. For in so far as they are to relate to an object, they must necessarily agree with one another, that is, must possess that unity which constitutes the concept of an object.

But it is clear that, since we have to deal only with the manifold of our representations, and since that x (the object) which corresponds to them is nothing to us -- being, as it is, something that has to be distinct from all our representations -- the unity which the object makes necessary can be nothing else than the formal unity of consciousness in the synthesis of the manifold of representations. It is only when we have thus produced synthetic unity in the manifold of intuition that we are in a position to say that we know the object. But this unity is impossible if the intuition cannot be generated in accordance with a rule by means of such a function of synthesis as makes the reproduction of the manifold a priori necessary, and renders possible a concept in which it is united. Thus we think a triangle as an object, in that we are conscious of the combination of three straight lines according to a rule by which such an intuition can always be represented. This unity of rule determines all the manifold, and limits it to conditions which make unity of apperception possible. The concept of this unity is the representation of the object = x, which I think through the predicates, above mentioned, of a triangle.

All knowledge demands a concept, though that concept may, indeed, be quite imperfect or obscure. But a concept is always, as regards its form, something universal which serves as a rule. The concept of body, for instance, as the unity of the manifold which is thought through it, serves as a rule in our knowledge of outer appearances. But it can be a rule for intuitions only in so far as it represents in any given appearances the necessary reproduction of their manifold, and thereby the synthetic unity in our consciousness of them. The concept of body, in the perception of something outside us, necessitates the representation of extension, and therewith representations of impenetrability, shape, etc.

All necessity, without exception, is grounded in a transcendental condition. There must, therefore, be a transcendental ground of the unity of consciousness in the synthesis of the manifold of all our intuitions, and consequently also of the concepts of objects in general, and so of all objects of experience, a ground without which it would be impossible to think any object for our intuitions; for this object is no more than that something, the concept of which expresses such a necessity of synthesis.

This original and transcendental condition is no other than transcendental apperception. Consciousness of self according to the determinations of our state in inner perception is merely empirical, and always changing. No fixed and abiding self can present itself in this flux of inner appearances. Such consciousness is usually named inner sense, or empirical apperception. What has necessarily to be represented as numerically identical cannot be thought as such through empirical data. To render such a transcendental presupposition valid, there must be a condition which precedes all experience, and which makes experience itself possible.

There can be in us no modes of knowledge, no connection or unity of one mode of knowledge with another, without that unity of consciousness which precedes all data of intuitions, and by relation to which representation of objects is alone possible. This pure original unchangeable consciousness I shall name transcendental apperception. That it deserves this name is clear from the fact that even the purest objective unity, namely, that of the a priori concepts (space and time), is only possible through relation of the intuitions to such unity of consciousness. The numerical unity of this apperception is thus the a priori ground of all concepts, just as the manifoldness of space and time is the a priori ground of the intuitions of sensibility.

This transcendental unity of apperception forms out of all possible appearances, which can stand alongside one another in one experience, a connection of all these representations according to laws. For this unity of consciousness would be impossible if the mind in knowledge of the manifold could not become conscious of the identity of function whereby it synthetically combines it in one knowledge. The original and necessary consciousness of the identity of the self is thus at the same time a consciousness of an equally necessary unity of the synthesis of all appearances according to concepts, that is, according to rules, which not only make them necessarily reproducible but also in so doing determine an object for their intuition, that is, the concept of something wherein they are necessarily interconnected. For the mind could never think its identity in the manifoldness of its representations, and indeed think this identity a priori, if it did not have

before its eyes the identity of its act, whereby it subordinates all synthesis of apprehension (which is empirical) to a transcendental unity, thereby rendering possible their interconnection according to a priori rules.

Now, also, we are in a position to determine more adequately our concept of an object in general. All representations have, as representations, their object, and can themselves in turn become objects of other representations. Appearances are the sole objects which can be given to us immediately, and that in them which relates immediately to the object is called intuition. But these appearances are not things in themselves; they are only representations, which in turn have their object-- an object which cannot itself be intuited by us, and which may, therefore, be named the non-empirical, that is, transcendental object = x.

The pure concept of this transcendental object, which in reality throughout all our knowledge is always one and the same, is what can alone confer upon all our empirical concepts in general relation to an object, that is, objective reality. This concept cannot contain any determinate intuition, and therefore refers only to that unity which must be met with in any manifold of knowledge which stands in relation to an object. This relation is nothing but the necessary unity of consciousness, and therefore also of the synthesis of the manifold, through a common function of the mind, which combines it in one representation. Since this unity must be regarded as necessary a priori -- otherwise knowledge would be without an object -- the relation to a transcendental object, that is, the objective reality of our empirical knowledge, rests on the transcendental law, that all appearances, in so far as through them objects are to be given to us, must stand under those a priori rules of synthetical unity whereby the interrelating of these appearances in empirical intuition is alone possible. In other words, appearances in experience must stand under the conditions of the necessary unity of apperception, just as in mere intuition they must be subject to the formal conditions of space and of time. Only thus can any knowledge become possible at all.

容目 (0) | 引用 (0) | 編輯 | 人氣 (5)

跳→ 跳上一步: The first critique in four stages | 上一步 |

甲之3：網頁部分—導讀資料(節錄)

純粹理性批判之哲學目標與結構(上)

kantianstudy 在天空部落發表於 2007-12-27 22:26:55



鼓勵與回應：0

這是老師給同學的第一批判課程導讀文章，請參考。

純粹理性批判之哲學目標與結構(上)

有兩樣事物，我們愈是時常不斷反省它們，它們總以新而且加深的仰慕與敬畏來充滿心靈：在我之上的充滿星星的天庭和在我之內的道德法則。

康德：實踐理性批判

引言

牟宗三先生認為哲學的方法是「依原則的思考」，這一斷言可以有兩方面的涵義。首先，這意謂哲學活動乃是一按一原則而貫徹地思考其所有哲學意涵的思考活動。我們可以分別以康德之前的古典理性主義和經驗主義的哲學論述作例子來說明。如果我們以笛卡兒的「方法論的懷疑」(methodic doubt)開始，以這一基本取向作為一原則，去審視我們的一切知識，則我們可以檢視每一所謂「知識」是否可以經得起懷疑的考驗。由於人類知識的項目似乎是無窮無盡，且難以由一項特定知識之可懷疑推斷另一同類的也是可懷疑的。因此，笛卡兒在進行懷疑時採取了另一個原則，即，以各種知識取得的來源來作為懷疑的對象，因為，人類取得知識的途徑有限，易於進行全面的檢討，而且，這一檢討即足以論述整體由此所得的知識是否經得起懷疑。是以，笛卡兒即從感官知識開始。笛卡兒指出：感官常有誤差和錯覺，使我們產生錯誤，因此，一切從感官而得的知識都是可以懷疑的。笛卡兒再進一步檢討由理性建立的普遍知識是否可以免除懷疑。一切關於普遍性質的知識，如數目、廣延等知識，似乎是各種事物與經驗所必包含的項目，但是，因為我們無法區分清醒與睡夢，因此，這些知識也不可免於懷疑。最後，縱使我們的數學邏輯之類恆真的知識，還是可以懷疑的，因為，我們可以設想這有一惡靈(evil genius)，他用一切的能力來欺騙我們，使得我們以為這些真理確是真的，但其實都只是他所變幻出來的。因此，我們日常一切所習以為常的真理，不論是來自感官的或理性的，都可以被懷疑。笛卡兒引用惡靈所提出的懷疑，在現代知識論的討論中即以所謂的「桶中之腦」(brain in a vat)的方式提出，是一可以接受的合理的懷疑方法。最後，笛卡兒推論出唯一能免除惡靈之類徹底的懷疑挑戰的只有「我思故我在」這一知識。因為，我們愈懷疑，這懷疑本身即更確定，而懷疑即是一存有的思考的歷程，因此，我的存在在懷疑中愈益明確。換言之，這一知識是愈懷疑愈真實的。笛卡兒即由此不可能懷疑的知識建立所有的知識。這可說是依原則進行思考的一個典範。另一方面，經驗主義從洛克開始，秉持以一切知識均從經驗開始，而經驗的第一通道是感官。因此，經驗主義者即從人類的感官經驗來說明知識的建立。洛克(Locke)實是西方第一位開啓對人類認知機能剖析的哲學家。他以感性的經驗來說明當時科學界所揭示的物體的第一性質(primary quality)或初性，如質量、數量、形狀等，和第二性質(secondary quality)或次性，如顏色、冷熱等。由於這些出現在感官面前的性質，不可能自存，洛克依此而引申出哲學上被視為不可否認的「實體」(substance)，即作為一切性質的托體(substratum)之存在。但是，洛克雖肯定實體，但指出此乃「我所不知為何物的東西」(I-know-not-what)，因為一切可知的都是感官經驗所接觸的性質，而實體並不是性質。巴克萊(Berkeley)則進一步否定此物體的實體，因為，我們所見的只能是感官所能感受到的性質，這不可以以感官接觸的「實體」即無由成立。因此，巴克萊取消了物質實體的存在，而宣稱「凡存在即被感知」(To be is to be perceived)。因此，只有觀念式的事物存在。巴克萊在此實比洛克更貫徹經

驗主義的原則。實質上，巴克萊還認為那能知覺的心靈也是存在的，因為，觀念不可能懸浮於空間，而必須寄托在心靈之內，因此，巴克萊保有心靈作為實體。當休謨(Hume)進而以所謂心靈實不外是「一束印像」(a bundle of impressions)時，心靈實體的存在也被取消了。這正是貫徹經驗主義的原則所必至的一個結論，因為，從感官機能上看，心靈也不過就只是前後相續的印像之剎那生滅的歷程，並看不到任何實體意義的事物。這兩種哲學思考的開展都可以說是一依原則思考的典範。康德在純粹理性批判中是嚴格地運用這樣的思考方式來論述，因此，這部書的結構非常嚴謹，可以說每一句話都與其他的語句相關，也可以說，你真要理解第一句話，可能需讀完整部《純粹理性批判》才真明白。但是，如果第一句話都不能明白，則如何能明白整部著作，這產生一種類似所謂的詮釋學上的循環(hermeneutical circle)問題。事實上，這表示這部巨著需要反覆閱讀，方能層層深入掌握康德所要表達的哲學內容。

依原則而思考的進一步的意義可以是指對所用的原則也予以原則的思考或反省。這可以說是對前一原則作一批判的反省。例如，上述笛卡兒的反省，到「我思故我在」即直指這是心靈的實體，而由此引出真理的判準為「清晰而判明」(clear and distinct)和「上帝的存在」等。但是，笛卡兒所能證成的實只是一「思考的我」(thinking self)或「邏輯的我」(logical self)的存在，它是否是一實體尚難以決定。而且，笛卡兒以懷疑的方法開始作出全面而無條件的懷疑，全面否定了我們可以直接認知到外在世界的真實，使外在世界的存在與否實成了難以解決的難題。這展示出理性主義有其獨斷之處。至於經驗主義，康德固然非常認可休謨的貢獻，但康德認為經驗主義實無法單由感官攝受對象的方式即可以說明一切知識，特別數學和普遍的科學定律。因為，知性或理性的作用被貶抑了。同時，由於經驗主義最終只能承認我們所知的只是心靈內的觀念或印像，因而同樣是不能承認我們能直接面對世界而肯定其存在。康德認為古典的理性主義與經驗主義都是獨斷的，因此，康德強調感性與知性在構成知識上的作用，因而有「概念而無直覺是空的，直覺而無辨解是盲的」的名言。康德對笛卡兒和理性主義及洛克等經驗主義作出批判的論述，照見其所採用的原則的困境。這一反省乃評判了兩者所持的原則的領域(extent)和限制(limit)為何，此即康德的「批判」(critique)一詞的意義。

一、形上學作為一門科學

針對理性主義和經驗主義的缺失，康德的主要哲學目標是建立西方哲學傳統中最主要的理論核心部份，即形上學。西方現代哲學的發展在笛卡兒之後，已轉從知識論的進路來探討，即，探尋形上真理之為真理的確立，特別是建立形上學作為一門比自然科學更確定的科學知識。這是笛卡兒所開創的新的路向，也因此而被尊為現代哲學之父。因此，康德所構想的批判哲學，首先即以確立人類所能建立的知識為何之純粹理性的批判開始，建立知識的理據和限度，即可確立形上學的領域和真理性為何。因此，《純粹理性批判》雖然以探討人類知識之基本特質為題，但卻同時也是探討形上真理的一部巨著。

《純粹理性批判》首先提出的主要議題是形上學能否成為一門科學的課題。康德指出一門學科是否為科學或已步上成為科學之確實途徑，可以從其結果來判定：

因為如果這樣的知識之處理，在常常重新來過的苦心經營的預備之後，正當它接近它的目標時，它突告停止；又如果它時

常被迫去回顧它的步驟而要重新開始某種新的路線；或又如果許多參與研究者不能同意於任何共同的進行計劃；如果有如此之種種情形，則我們可以確定說：這樣的知識之處理實根本未走上一門學問應有的途徑，而且實是一純然地胡亂摸索。

(B vii)

換言之，一種研究是否成爲一科學或學問，端視乎其是否能夠常常回顧其出發點，並可以代代累積研究的成果。例如，邏輯自亞里士多德以來，即已成爲一門科學，因爲，後人幾乎不可能加以任何修訂，也沒有什麼爭議可言。數學與物理則較晚，但也先後成爲一門科學，因爲這些學科中的研究者只不斷在前人研究之上累積成果，不必回到出發點上重新開始，而作爲科學之皇后的形上學卻始終未能邁進科學的途徑！因爲，從古希臘到休謨，各種形上學和學派都在爭訟不休，沒有建立任何共識。因此，形上學正有待建構成爲一門嚴格的科學。

形上學的本義是要建立一些關於存在的必然和普遍的原則，而作爲一門科學，它必須要有普遍的原則作爲其內容，然而這正是它所達不到的目標：

形上學單只基於概念，不像數學那樣，基於概念之應用於直覺。但是，雖然它比一切其他學問爲古老，而且縱使一切其他學問都被吞沒於“頭腦一切”的野蠻之擁擠中，它亦會留存下來，然而它卻不曾有穩健地走上學問之適當途徑。因爲在這門學問內，理性永遠要被帶至僥倖之境，縱使那些法則，即“理性相對之（如其所自承）有一先驗的洞見”的那些法則，即是那些爲我們的最通常的經驗所穩固的法則，它也要永遠被帶至僥倖之境。我們一次又一次地須去回顧我們的步驟，此蓋由於這些步驟在我們所欲去的方向上不足以引導我們。(Bxiv- xv)

康德認爲人類理性在這方面做是一種不可免命運，因爲，它因著其本性而賦予自己以一不可能完成的任務。它從一個可在經驗上使用的原則出發，一步步上升，但發覺這樣會成爲一無限的追求而永不能完成，因此尋求一超越任何經驗限制的原則，一舉而完成其目的。但是，這卻使形上學陷於黑暗和自相矛盾之中(A vii-viii)。其中的關鍵在於形上學迄今爲止的方法不足以建立一門科學。然而，形上學要如何才能步上科學的途徑？還是形上學實永不能成爲一門科學？康德認爲，要使形上學走上科學之路，我們需要作一哥白尼式的革命，把我們習以爲常的認知方式倒轉過來。

(此爲講稿，請勿徵引)

原刊 (0) | 引述 (0) | 人氣 (1)

甲之4：網頁部分—演講公告

3月7日 

kantianstudy 在天空部落發表於 20:37:02 | 未分類

☆ 收藏此網站：0

講題為 判斷力批判之當代詮釋

請同學踴躍參加

講題 判斷力批判之當代詮釋

講者 政治大學張繼國教授

地點 C2-415

時間 3月7號 下午一點

陳其南教授演講

kantianstudy 在天空部落發表於 11:45:19 | 課程資訊

☆ 鼓勵此網站：0

論康德格<純粹理性批判>之解釋：以「自感」(auto-affection)一概念為中心

講題：論康德格<純粹理性批判>之解釋：以「自感」(auto-affection)一概念為中心

演講時間：2008年4月21日，9:00~12:00

地點：文學院 C2-212 室

講者：加拿大 Brock 大學哲學系陳榮均教授

請同學踴躍參加

李其龍教授演講

kantianstudy 在天空部落發表於 13:30:57 | 課程資訊

☆ 鼓勵此網站：0

康德的未來形上學序論

講題：康德的未來形上學序論

時間：5月5號下午 1:30-4:30

地點：中央大學文學院 C2-415 室

講者：中央研究院研究員，政治大學客座教授-李明輝教授

請同學踴躍參加

乙：研讀課程講稿(節錄)

康德第一批判導讀 第一章：序言與導論

一、基本義理綜述

甲、形上學之困境

乙、形上學作為一門科學之要素

丙、哲學上的哥白尼式革命之意義

- 丁、先驗與後驗及綜和與分析之區分
- 戊、先驗綜和判斷如何可能？
- 己、純粹理性批判之意義
- 庚、超越哲學之理念

二、主要文獻

甲、第一版序言

Human reason has the peculiar fate in one species of its cognitions that it is burdened with questions which it cannot dismiss, since they are given to it as problems by the nature of reason itself, but which it also cannot answer, since they transcend every capacity of human reason.

說明：

康德首先指出人類理性的一種特性，即依其本性它提出一些自己不可能解答的問題給自己，因而永遠不能擺脫這種自我困擾的命運。康德所指的是人類理性提出一個合法和合理的問題，不斷去反省推論，一步步推到人類經驗所不能及的領域，最後離開了經驗的一切範圍，只能憑理性蹈空去作猜想，因此，可以推出互相矛盾不一致的猜想，而無法作出確實有據的結論。換言之，理性實不能解決這種問題。但理性卻不能止於此，而永遠都要去作出不受限的推理，因為這是理性的本性。因此，理性這種能力正是它自己困擾的根源，是它無法可以避免的。所以康德後文說，縱使經過嚴格的理性批判的工作之後，人類理性的這種表現卻仍不會斷。

Reason falls into this perplexity through no fault of its own. It begins from principles whose use is unavoidable in the course of experience and at the same time sufficiently warranted by it. With these principles it rises (as its nature also requires) ever higher, to more remote conditions. But since it becomes aware in this way that its business must always remain incomplete because the questions never cease, reason sees itself necessitated to take refuge in principles that overstep all possible use in experience, and yet seem so unsuspecting that even ordinary common sense agrees with them. But it thereby falls into obscurity and contradictions, from which it can indeed surmise that it must somewhere be proceeding on the ground of hidden errors; but it cannot discover them, for the principles on which it is proceeding, since they surpass the bounds of all experience, no longer recognize any touch-stone of experience. The battlefield of these endless controversies is called **metaphysics**.

說明：

康德更進一步說明理性所以有這種表現的具體現象(在辯證部有更深入的說明，依於知性的推理式:定然(categorical)、假然(hypothetical)與析取(disjunctive)

理說明理性心理學(rational psychology)、理性宇宙論(rational cosmology)和理性神學(rational theoloty)之辯證)。理性所以有這種表現，是因為它從有效而且合法的地方開始，即從經驗開始，而在這個出發點上，它的使用得到經驗的保障，而且理性在此發揮了很重要的功能，即建立我們的知識。這使得理性以為可以憑藉它自己的能力，可以一往無前去作更高的追求，以建立更普遍的理性知性。但當它推到愈來愈高遠的地方時，它發覺自己要不陷於無窮的追逐，因而一無建樹時，(因為推理的過程總可以不斷追問下去)因此，理性乃樹立一些普遍的原則，作為依歸。但由於它已遠離經驗，它無所可以憑藉，因而只有依據一些遠離經驗的理性法則，嘗試建立一些純粹先驗而無經驗根基的論斷。這些論斷很快即出現自相矛盾。因此，持不同推論的哲學家彼此爭訟不休，形成一個混亂的領域。而這個領域就是傳統的形上學。

Once in recent times it even seemed as though an end would be put to all these controversies, and the lawfulness" of all the competing claims would be completely decided, through a certain physiology of the human understanding (by the famous Locke);⁴ but it turned out that although the birth of the purported queen was traced to the rabble of common experience and her pretensions would therefore have been rightly rendered suspicious, nevertheless she still asserted her claims, because in fact this genealogy was attributed to her falsely; thus meta-

Ax physics fell back into the same old worm-eaten **dogmatism**, and thus into the same position of contempt out of which the science was to have been extricated.

康德比喻那些不能反省和自我批判的哲學為「獨斷論」(dogmatism)，他們有如獨裁者(despot)。但這種獨斷卻常為懷疑主義(skepticism)所沖激破碎，康德謔稱懷疑主義者為流浪民族(nomads)。後之哲學家又重建獨斷論，結果是不斷的循環，由是而讓人生厭，產生一種無可無不可的不感興趣的態度，對這些高深的探索無興趣，亦認為不必要，主張回到日常的含糊籠統即可，康德稱之為「無取向者(indifferentists)。但康德認為這種態度實與我們的理性不符，而無取向也是一種形上學的取向，理性不可能對這些形而上的肯斷不感興趣。

康德在此表示他對洛克(John Lock)的一個高度的肯定，他認為洛克所提出的構想似乎可以把這個無窮的爭訟予以終結。因為，洛克對於人類的知性作一生理學的解剖，以建立形上學的基礎。康德在此是指洛克所提出的人類心靈如何一步步展示出心靈建構知識的過程。洛克實是康德的先河，開始了第一個解剖人類認知機能的哲學分析，這是他得以稱為古典經驗主義之父的重要貢獻所在。但是，康德認為洛克所作的仍然不足以回復形上學作為一切科學之母的尊崇地位，因為，繼後的發展，甚致經驗主義的發展有引向如休謨被稱為懷疑主義或不可知論者(agnosticism)的後果。當然，在康德來說，洛克的對知性的解剖灰足在受限於經驗主義的獨斷，未能作出真正的對理性的本性的批判。因而，形上

學在洛克之後，仍迴蕩在理性主義和經驗主義之間而不能安頓。一般哲學家乃陷於無取向主義的狀態。

these so-called **indifferentists**, to the extent that they think anything at all, always unavoidably fall back into metaphysical assertions, which they yet professed so much to despise. Nevertheless this indifference, occurring amid the flourishing of all sciences, and directed precisely at those sciences whose results^b (if such are to be had at all) we could least do without, is a phenomenon deserving our attention and reflection. This is evidently the effect not of the thoughtlessness of our age, but of its ripened **power of judgment**,* which will no longer be put off with illusory knowledge, and which demands that reason should take on anew the most difficult of all its tasks, namely, that of self-knowledge," and to institute a court of justice, by which reason may secure its rightful claims while dismissing all its groundless pretensions, and this not by mere decrees but according to its own eternal and unchangeable laws; *Axi* and this court is none other than the **critique of pure reason** itself.

說明：

康德認為這種無取向主義實在也是一種形而上學的論斷，而且由於它處於科學的各種發煌之時期(如牛頓之古典物理學、化學、解析幾何學、微積分等之大發展階段，特別是物理學，康德以為已超越數學之科學地位。此由於康德重視的是理性與經驗的結合，而物理學是典型而且得到巨大成就的科學)，這種態度也同時引起我們的注意和反省。康德認為這其實是一種成熟判斷的表現，即不接受獨斷論，但也不接懷疑主義。此時的理性不能忍受虛幻的知識，而有能力轉向更艱深的工作，即進行自己的反省，對「自我知識」(self-knowledge)建立。並由此建立一評判的法庭，以判斷一切是非真偽。這個法庭的裁判不是以獨斷主義者的獨裁方式，只片面頒佈法令，以強力壓倒反對者，而是依於理性的永恆不變的法則去作公平的裁判。因為，只有理性才是一合理和公平的裁判所，而理性只重具有普遍意義的法則為具有合法性和真正的說服力，方能作到大公無私，事實求是，而非倚靠暴力的法庭。但理性要真正達到公正無私，它不但要對各方所爭訟的公平對待，它更要對自己作出反省的自我認識和批判，不能受自己的好所擺佈，而流於另一種獨斷，如古典理性主義者的論述。因此，理性能作到公正的裁判，它所要建立的法庭正是對純粹理性之批判自身。所謂純粹理性批判即是就理性自身的特性、能力和限度作出嚴格的解剖，以見出理性建立有效的知識的方式，和作出非法無效論斷的根由，一方面建立其正面的貢獻所在(因此不流於無理的懷疑主義)，另一方面則批判其無根的誤用，批駁其虛幻(因此不流於獨斷論)，如是，才真能完成洛克的構想，做到重建形上學的基礎，以結束形上學無休止的爭訟。

Yet by this I do not understand a critique of books and systems, but a critique of the faculty of reason in general, in respect of all the cognitions after which reason^b might strive **independently of all experience**, and hence the decision about the possibility or impossibility of a metaphysics in general, and the determination of its sources, as well as its extent and boundaries, all, however, from principles.

說明：

康德表明這不是對書本或理論系統的批判，而是對理性機能的一般性的批判，即依據原則去批判理性在一切認知方面所表現出來的獨立於一切人類經驗之外的努力，看其決斷的源，廣度和界限，以論定形上學之可能或不可能性。換言之，粹理性批判是對理性的一種嚴厲和嚴謹的自我解剖，而且是依據理自身的則，即不是隨意的或零碎的，而是有系統的全面的反省，看理性的所建立的知識的根源是否合理和有效的，它所能建立的知識能達到多高遠，它的界限在何處。康德的第一批判即是這樣的個理性的自我批判的歷程，去嘗試就其自身內部去建立和界劃出自己的基礎和限制。

I am acquainted with no investigations more important for getting to the bottom of that faculty we call the understanding, and at the same time for the determination of the rules and boundaries of its use, than those I have undertaken in the second chapter of the *Transcendental Analytic*, under the title **Deduction of the Pure Concepts of the Understanding**; they are also the investigations that have cost me the most, but I hope not unrewarded, effort.

說明：

這種純粹理性之自我批判最重要的部份是對於知性的批判。因為，理性狹義來說即是知性，包括知性之提出概念、推理、判斷等功能；但康德用知性比較是指理性有效的表現範圍。但理性也有推展到經驗之外的表現，提出理念、跳躍到超絕於經驗之外的推論，作出無效的判斷。康德有些時候的用法其致是統指包含知性，感性和想像力的共同合力建構知識的表現。而這一部份的批判，也是最艱難的是知性之深層的功能，即知性之先驗念如何有效地合法地用於經驗對象上，此部份是康德所說的「知性底純概念之推述」(**Deduction of the Pure Concepts of the Understanding**)。康德自謂這是他最用力最花時間所完成的部份。知性先驗概念即範疇，而這些範疇如何對經驗或經驗對象為有效，即必然用得上，是一非常重要的中心論述，這部份的成敗可說是康德的批判哲學的關係所在。因此，康德在第二版時特別重新改寫這一部份，希望能建立其確定性。而這一部份不但重要，也是純粹理性批判一書最難被理解的部份。以康德在前言鄭重言之。

乙、第二版序言

Whether or not the treatment of the cognitions belonging to the concern of reason travels the secure course of a science is something which can soon be judged by its success. If after many preliminaries and preparations are made, a science gets stuck as soon as it approaches its end, or if in order to reach this end it must often go back and set out on a new path; or likewise if it proves impossible for the different co-workers to achieve unanimity as to the way in which they should pursue^b their common aim; then we may be sure that such a study is merely groping about, that it is still far from having entered upon the secure course of a science; and it is already a service to reason if we can possibly find that path for it, even if we have to give up as futile much of what was included in the end previously formed without deliberation.

說明：一門研究是否一門科學或是否已走上穩固的科學之路有三個指標：

- 1). 當它快要完成時,它卻遭受到不可克服的障礙；
- 2). 當它到達此目的地時它卻常要返回原點再嘗試新的途徑；
- 3). 它的工作者不能沒有異議地同意達到目的的一個路徑。

因此，如果我們能為形上學找到這條道路，縱使尚未完成它，已經是巨大成就。

That from the earliest times logic has traveled this secure course can be seen from the fact that since the time of Aristotle it has not had to go a single step backwards, unless we count the abolition of a few dispensable subtleties or the more distinct determination of its presentation, which improvements belong more to the elegance than to the security of that science. What is further remarkable about logic is that until now it has also been unable to take a single step forward, and therefore seems to all appearance to be finished and complete.

說明：

還輯學自從亞里士多德時開始，已走上科學之路，不用作任何的回溯。後人

所作的只不過是一些修補細節，或表現得更為工巧而已。其致有一些把認知上的錯誤、心理的因素帶進來討論，其實不但無益，甚致有害，因為，這些考量都不是作為純粹形式，即思想之形式的東西，把邏輯的純粹性污染了。

For the advantage that has made it so successful logic has solely its own limitation to thank, since it is thereby justified in abstracting - is indeed obliged to abstract - from all objects^b of cognition and all the distinctions between them; and in logic, therefore, the understanding has to do with nothing further than itself and its own form. How much more difficult, naturally, must it be for reason to enter upon the secure path of a science if it does not have to do merely with itself, but has to deal with objects' too; hence logic as a propaedeutic constitutes only the outer courtyard, as it were, to the sciences; and when it comes to information, a logic may indeed be presupposed in judging about the latter, but its acquisition must be sought in the sciences properly and objectively so called.

說明：

邏輯學之如此輕易走上科學之路是因為它正是要完全抽離對象的諸多複雜性，而只就各種思想的形式面來建構。其他的理性科學則更難了，因為它們都要涉及對象，因而受到對象的複雜性影響。邏輯只是這些學科的前衛，是各種科學所必要預設的，因為，科學不能自相矛盾，但邏輯卻無關於科學的內容。

Insofar as there is to be reason in these sciences, something in them must be cognized *a priori*, and this cognition can relate to its object in either of two ways, either merely **determining** the object and its concept (which must be given from elsewhere), or else also **making** the object **actual**. The former is theoretical, the latter practical cognition of reason. In both the pure part, the part in which reason determines its object-^s wholly *a priori*, must be expounded all by itself, however much or little it may contain, and that part that comes from other sources must not be mixed up with it;

說明：

如果一門科學是先驗地涉及對象的，即先驗地認知對象的，則只有兩種可能：一是對它的認知決定它的對象和概念，一是同時使得對象實現。前者是理論的或觀解的認知，後者則是實踐的理性的認知。前者是觀解的進路，後者是實踐的進路。前者所能合法形成的是超越哲學，後者則是道德形上學。由於兩者都是先驗地涉及對象，因而所達成的也只是由純然的先驗方式，即理性自己即能

徹盡的科學。

Mathematics and physics are the two theoretical cognitions of reason that are supposed to determine their **objects'** *a priori*, the former entirely purely, the latter at least in part purely but also following the standards of sources of cognition other than reason.

說明：

數學與物理學是康德認為是已踏上科學之路的學問。數學是純粹的。物理學起碼有一部份是純粹的，因為，在最高層的物理定律方面(當時還包括因果律)乃是普遍的定律，因此所涉及的是先驗地認知的對象。康德並不否認物理學有很大部份是經驗的，即有混合的、後驗的和衍生的概念。但物理學並不像數學邏輯般純粹，因為，物理學尚須涉及對象，只是所涉及的是現象界的對象，而先驗的部份則只就現象之普遍性相而涉及之，因而是先驗的。此即原則分析部所陳的原則。

When Galileo³ rolled balls of a weight chosen by himself down an inclined plane, or when Torricelli⁴ made the air bear a weight that he had previously thought to be equal to that of a known column of water, or when in a later time Stahl⁵ changed metals into calx^c and then ^{B x i i i} changed the latter back into metal by first removing something and then putting it back again,* a light dawned on all those who study nature. They comprehended that reason has insight only into what it it-self produces according to its own design; that it must take the lead with principles" for its judgments according to constant laws and compel nature to answer its questions, rather than letting nature guide its movements by keeping reason, as it were, in leading-strings; for otherwise accidental observations, made according to no previously designed plan, can never connect up into a necessary law, which is yet what reason seeks and requires. Reason, in order to be taught by nature, must approach nature with its principles^b in one hand, according to which alone the agreement among appearances can count as laws, and, in the other hand, the experiments thought out in accordance with these principles yet in order to be instructed by nature not like a pupil, who has recited to him whatever the teacher wants to say, but like an appointed judge who compels witnesses to answer the questions he puts to them. Thus even physics owes the advantageous revolution in its way of thinking to the inspiration that what reason would not be able to know of it- ^{B x i v} self and has to learn from nature, it has to seek in the latter (though not merely ascribe to it) in accordance with what reason itself puts into nature. This is how natural science was first brought to the

secure course of a science after groping about for so many centuries.

說明：

此段康德說明物理學如走上科學之路。哥白尼的革命使得現代科學得以成功為科學的一個重要的革命，這個革命對形上學特別有參考的價值。因此，康德稱其所做的乃是在形上學進行的哥白尼式的革命。

Metaphysics - a wholly isolated speculative cognition of reason that elevates itself entirely above all instruction from experience, and that through mere concepts (not, like mathematics, through the application of concepts to intuition), where reason thus is supposed to be its own pupil - has up to now not been so favored by fate as to have been able to enter upon the secure course of a science, even though it is older than all other sciences, and would remain even if all the others were swallowed up by an all-consuming barbarism. For in it reason continuously gets stuck, even when it claims *a priori* insight (as it pretends) into those laws confirmed by the commonest experience. In metaphysics we have to retrace our path countless times, because we find that it does not lead where we want to go, and it is so far from reaching unanimity in the assertions of its adherents that it is rather a battlefield, and indeed one that appears to be especially determined for testing one's powers in mock combat; on this battlefield no combatant has ever gained the least bit of ground, nor has any been able to base any lasting possession on his victory. Hence there is no doubt that up to now the procedure of metaphysics has been a mere groping, and what is the worst, a groping among mere concepts.

說明：

形上學雖然是理性自己的事業，但卻一直以來沒有走上成功為科學之路，證明只在探索之中而已。其中關鍵是只守住傳統的認知方式。

I should think that the examples of mathematics and natural science, Bxvi which have become what they now are through a revolution brought about all at once, were remarkable enough that we might reflect on the essential element in the change in the ways of thinking that has been so advantageous to them, and, at least as an experiment, imitate it insofar as their analogy with metaphysics, as rational cognition, might permit.

Up to now it has been assumed that all our cognition must conform to the objects; but all attempts to find out something about them *a priori* through concepts that would extend our cognition have, on this pre-supposition, come to nothing. Hence let us once try whether we do not get farther with the problems of metaphysics by assuming that the objects^o must conform to our cognition, which would agree better with the requested possibility of an *a priori* cognition of them, which is to establish something about objects^b before they are given to us. This would be just like the first thoughts of Copernicus,¹⁶ who, when he did not make good progress in the explanation of the celestial motions if he assumed that the entire celestial host revolves around the observer, tried to see if he might not have greater success if he made the observer revolve and left the stars at rest. Now in metaphysics we can try in a similar way regarding the intuition of objects. If intuition has to conform to the constitution of the objects, then I do not see how we can know anything of them *a priori*; but if the object (as an object of the senses) conforms to the constitution of our faculty of intuition, then I can very well represent this possibility to myself. Yet because I cannot stop with these intuitions, if they are to become cognitions, but must refer them as representations to something as their object and determine this object through them, I can assume either that the concepts through which I bring about this determination also conform to the objects, and then I am once again in the same difficulty about how I could know anything about them *a priori*, or else I assume that the objects, or what is the same thing, the *experience* in which alone they can be cognized (as given objects) conforms to those concepts, in which case I immediately see an easier way out of the difficulty, since experience itself is a kind of cognition requiring the understanding, whose rule I have to presuppose in myself before any object is given to me, hence *a priori*, which rule is expressed in concepts *a priori*, to which all objects of experience must therefore necessarily conform, and with which they must agree. As for Bxviii objects insofar as they are thought merely through reason, and necessarily at that, but that (at least as reason thinks them) cannot be given in experience at all - the attempt to think them (for they must be capable of being thought) will provide a splendid touchstone of what we assume as the altered method of our way of thinking, namely that we can cognize of things *a priori* only what we ourselves have put into them.

說明：

要成功形上學為科學，傳統之方式：以概念(認知)去符合對象，所得的只不過

是一般的知識，不可能達到絕對或普遍的知識，因為，這是後驗歸納的限制。康德提出的革命是認為可考慮對象必須符合我們的概念(認知)才成為我們的對象，此時，對象所符合的是先於我們經驗對象而先存的一些認知的條件，這些條件既先於對象，則一切經我們如是認知到的對象都必然要受到這些先驗條件的控御或決定，因此，這些先驗條件乃對所有對象為必然有效的，關於這方面的知識才是普遍的。康德亦用哥白尼之在開始時提出作為假設開始，但最後證明這是定然的定律，康德的革命也如是，在導言中謙稱是一假設，但最後將證明這是定然不可移的真理。

This experiment succeeds as well as we could wish, and it promises to metaphysics the secure course of a science in its first part, where it concerns itself with concepts *a priori* to which the corresponding objects appropriate to them can be given in experience. For after this alteration in our way of thinking we can very well explain the possibility of a cognition *a priori*, and what is still more, we can provide satisfactory proofs of the laws that are the *a priori* ground of nature, as the sum total of objects of experience - which were both impossible according to the earlier way of proceeding. But from this deduction of our faculty of cognizing *a priori* in the first part of metaphysics, there emerges a very strange result, and one that appears very disadvantageous to the whole purpose with which the second part of metaphysics concerns itself, namely that with this faculty we can never get beyond the boundaries of possible experience, which is nevertheless precisely the most essential occupation of this science. But herein lies just the experiment providing a checkup on the truth of the result of that first assessment of our rational cognition *a priori*, namely that such cognition reaches appearances only, leaving the thing^b in itself as something actual for itself but uncognized by us.

說明：

但我們由此所得到的知識只對於現象為有效，在我們經驗之外的物自身或物之在其自己的原樣，我們將無法去認知，因而也無法作判斷，構不成任何知識。

For that which necessarily drives us to go beyond the boundaries of experience and all appearances is the unconditioned, which reason necessarily and with every right demands in things in themselves for everything that is conditioned, thereby demanding the series of conditions as something completed. Now if we find that on the assumption that our cognition from experience conforms to the objects as things in themselves, the unconditioned cannot be thought at all without contradiction, but that on the contrary, if we assume that our representa-

tion of things as they are given to us does not conform to these things as they are in themselves but rather that these objects as appearances conform to our way of representing, then the contradiction disappears; and consequently that the unconditioned must not be present' in things insofar as we are acquainted with them (insofar as they are given to us), but rather in things insofar as we are not acquainted with them, as things^d in themselves: then this would show that what we initially assumed only as an experiment is well grounded.

說明：

以為我們的先驗概念可以用到物自身身上，即是以為可以把有條件的系列連起來成為一無條件的系列，這是我們所不能辦得到的，因此，它必產生自相矛盾(二律背反)。只有當現象與物自身截然區分，方可以避免這種矛盾。

Now the concern of this critique of pure speculative reason consists in that attempt to transform the accepted procedure of metaphysics, undertaking an entire revolution according to the example of the geometers and natural scientists. It is a treatise on the method, not a system of the science itself; but it catalogs the entire outline of the science of metaphysics, both in respect of its boundaries and in respect of its entire internal structure. For pure speculative reason has this peculiarity B xxiii about it, that it can and should measure its own capacity^e according to the different ways for choosing the objects" of its thinking, and also completely enumerate the manifold ways of putting problems' before it-self, so as to catalog the entire preliminary sketch of a whole system of metaphysics; because, regarding the first point, in *a priori* cognition nothing can be ascribed to the objects^d except what the thinking subject takes out of itself, and regarding the second, pure speculative reason is, in respect of principles^e of cognition, a unity entirely separate and subsisting for itself, in which, as in an organized body, every part exists for the sake of all the others as all the others exist for its sake, and no principle^f can be taken with certainty in one relation unless it has at the same time been investigated in its **thoroughgoing** relation to the entire use of pure reason. But then metaphysics also has the rare good fortune, enjoyed by no other rational science that has to do with objects^e (for logic deals only with the form of thinking in general), which is that if by this critique it has been brought onto the secure course of a science, then it can fully embrace the entire field of cognitions belonging to it

B x c V and thus can complete its work and lay it down for posterity as a principal framework^b that can never be enlarged, since it has to do solely with principles and the limitations on their use, which are determined by the principles themselves. Hence as a fundamental science, metaphysics is also bound to achieve this completeness, and we must be able to say of it: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*^d

說明：

這本書所作的只是一方法上的革命，尚沒進到這個系統之完成。但已把形上學的界限和它的內部結構都明確地展示了出來。由於形上學乃是理性自身之學，理性對自己是徹底透明的，因此，一旦它自覺，它的自我認知即是全盡的，不可能有一絲一毫的不清楚之處。因此，這一個規劃也可以說已把理性全部的內容展示了出來。雖然此一批判並沒有正面建立形上學，似只是消極的，但在掃除虛幻，因而使形上學得以成爲一間科學，它的貢獻也就是積極的了。

Thus I had to deny knowledge in order to make room for faith;

說明：

Yet in the presentation there is still much to do, and here is where I have attempted to make improvements in this edition, which should remove first, the misunderstanding of the Aesthetic, chiefly the one in the concept of time; second, the obscurity in the Deduction of the Concepts of the Understanding, next the supposed lack of sufficient evidence in the proofs of the Principles of Pure Understanding, and finally the misinterpretation of the paralogisms advanced against rational psychology. My revisions^{T9} of the mode of presentation* extend only to this point (namely, only to the end of the firstchapter of the Transcendental Dialectic) and no further, because time (Bxxxviii-Bxxxix)

說明：

I. On the difference between pure and empirical cognition.

There is no doubt whatever that all our cognition begins with experience; for how else should the cognitive faculty be awakened into exercise if not through objects that stimulate our senses and in part themselves produce representations, in part bring the activity of our understanding into motion to compare these, to connect or separate them, and thus to work up the raw material of sensible impressions into a cognition of objects that is called experience?7 As far as time is concerned, then, no cognition in us precedes experience, and with experience every cognition begins.

But although all, our cognition commences with experience, yet it does not on that account all arise from experience. For it could well be that even our experiential cognition is a composite of that which we receive through impressions and that which our own cognitive faculty (merely prompted by sensible impressions) provides out of itself, which addition we cannot distinguish from that fundamental material until long practice has made us attentive to it and skilled in separating it out.

It is therefore at least a question requiring closer investigation, and one not to be dismissed at first glance, whether there is any such cognition independent of all experience and even of all

impressions of the senses. One calls such cognitions *a priori*,⁸ and distinguishes them from empirical ones, which have their sources *a posteriori*, namely in experience.⁸(B1-B2)

說明：

此為第二版導言。

丙：專題演講(節錄)

李其慶發表時間

kantianstudy 在天空部落發表於 16:55:41 | 參考講義

☆ 點閱此網址：0

《未來形上學序論》之成書始末及其與《純粹理性批判》的思想關聯
之演講記錄

《未來形上學序論》之成書始末及其與《純粹理性批判》的思想關聯

一、《未來形上學序論》之成書始末

在《純粹理性批判》剛出版不久，康德便已感到有必要另寫一部較為通俗的著作，來闡明《純粹理性批判》之要義。

康德準備也為外行人編寫其《批判》的一個通俗的摘要。

哈曼提到：康德正在撰寫「一套尚待撰寫的形上學之序論」，而它是「龐大作品之精粹」。這似乎是康德原先計畫為《純粹理性批判》撰寫的通俗版。

在《哥廷根評論》中，評論者將《純粹理性批判》視為「一套高級的（或者如作者所稱，超越的）觀念論之系統」。這個評論改變了康德的寫作計畫。

康德斷然否認「《純粹理性批判》是一套高級的（超越的）觀念論之系統」。

他將自己的觀念論特別稱為「形式的或批判的觀念論」，以別開柏克萊之「獨斷的觀念論」與笛卡爾（René Descartes, 1597-1650）之「懷疑的觀念論」。

他強調：他自己的觀念論並不否定外在世界之存在，故正好與一般的觀念論相反。

二、關於《未來形上學序論》之撰寫與版本之爭議

由於相關資料之不足，康德在《純粹理性批判》出版之後如何形成撰寫《序論》之計畫，在康德研究者當中始終有爭議。

艾爾德曼提出一個假設，認為康德在《純粹理性批判》出版之後原先有兩個關於此書的寫作計畫：一是為外行人撰寫一個通俗版，二是為行家撰寫一個簡明的摘要，但是最後康德僅完成了後一計畫。

阿諾德認為：雖然康德起初計畫為《純粹理性批判》撰寫一個「通俗的摘要」，但是後來（1781年10月）卻放棄了這項計畫；因此，這個斷片中的「摘要」與日後完成的《序論》根本是兩回事。

三、《未來形上學序論》與《純粹理性批判》之思想關聯

關於這兩部著作之關係，康德本人在《序論》之〈前言〉中有所說明，《序論》是幫助讀者理解《純粹理性批判》的入門之階。《序論》如同建築方案（藍圖）一樣，有助於我們把握建築物之整體結構。

康德就他撰寫這兩部著作時所採取的方法來說明其不同。他說：《序論》「可說照分析法來制定，而《純粹理性批判》必須完全按照綜合法來撰寫」。

在《純粹理性批判》中，康德分別就人類之三重認知能力（感性、知性與理性）探討使知識成立的先天要素：在〈先驗感性論〉中，他發現感性層面的先天要素是時間與空間；在〈先驗分析論〉中，他發現知性層面的先天要素是範疇與「純粹知性原理」；在〈先驗辯證論〉中，他發現理性層面的先天要素是理念（Idee）。《純粹理性批判》是根據這些先天要素來說明各種知識（純粹數學、純粹自然科學、形上學）之基礎。

反之，在《序論》中，康德卻是由存在於純粹數學、純粹自然科學與形上學中的先天綜合命題出發，去追尋使它們成為可能的條件。

總而言之，《序論》之論證策略如下：一、在已經成為學問的純粹數學與純粹自然科學中追尋使其中的先天綜合命題（其實在性無可疑）成為可能的條件；二、既然這些條件是所有先天綜合命題之共同條件，它們也同時是形上學中的先天綜合命題之條件；三、透過以上兩個步驟，已經成為學問的純粹數學與純粹自然科學間接地為形上學中的先天綜合命題（其實在性無可疑）背書，使形上學有可能成為學問。

發表 (0) | 引用 (0) | 人氣 (5) | 轉寄

陳榮與胡哲的異同與高

kantianstudy 在天空部落發表於 2008-07-08 14:30:08

☆ 閱讀此日記：0

未經校閱，僅供參考。

論海德格對《純粹理性的批判》之解釋

---以「自感」(auto-affection)一概念為中心

李瑞全教授：

今天很高興請到陳榮教授的教來為我們演講，這也是我們教育部經典研習計畫中的一部分，陳老師是現象學的專家，從胡塞爾、海德格及其以下的現象學家他都非常瞭解。今天陳老師要講的論題非常有意思，從我的瞭解，海德格對於康德哲學的詮釋與其他康德專家是不同的。首先，康德專家如史密斯（Kemp Smith）與晚近的蓋爾（Paul Guyer）對於康德哲學的詮釋可說是非常忠實於康德本人的，並且，連細節的部分也很清楚的解釋，但他們的解釋比較偏向於英美哲學，亦即是比較偏向於經驗主義的傳統去理解康德哲學。雖然康德哲學並非沒有這個面向，但康德並不是一個經驗論者，因此只從這個層面來探討康德哲學絕對是有所不足的，也無法真正的理解康德哲學。此外，海德格對康德哲學的詮釋與牟宗三先生一樣，都可說是一種哲學家的詮釋，他們不在乎是否能如實的去解釋康德著作中的每一個文字，雖然相較之下，我認為牟先生對康德文獻的詮釋是比海德格更緊密的，但相同的是，他們都能看出康德哲學的精神，並發展出自己的一套想法。所以牟先

生能用康德哲學來詮釋中國思想，而海德格亦是如此地來建立自己的一套存有論。但很明顯的，海德格在詮釋康德哲學的時候加了很多自己的新意在裡面。從某種層面來說，這也算是顛覆了康德哲學。因此，海德格對康德的詮釋很多時候並不出於康德的原意，反而是在發展他自己的一套思想。當然，這也可說是大哲學家的共同特色。現在我們就請陳教授為我們講解。

陳漢均教授：

首先謝謝李老師的邀請，我才有這個緣份在此為大家演講，「條」與「時間」的關係是密切的，而今天演講的內容與「時間」也是有密切關連的。誠如李教授所言，海德格對康德哲學的詮釋是一種哲學家的詮釋，並且，今天我就是要順著這個脈絡繼續探討「自感」(auto-affection)這一概念。除此之外，我還要加上法國現象學家米歇爾·亨利(Michel Henry)的思想做進一步討論。

簡單來說，圖式論(Schematism)向被認為是康德《第一批判》裡最難的一章，一般學者也盡量不去碰這一章，好像這一章不存在似的。此外，對於研究海德格哲學的專家而言，也是盡量不去碰他對康德哲學的解釋，尤其是《康德與形上學問題》(Kant and the Problem of Metaphysics) [下稱 KB] 一書。在海德格對康德的研究中，有一個很難的概念，就是「自感」(auto-affection)這個概念。事實上，牟先生在香港中文大學教書時即非常重視海德格對圖式論的解釋，他本人也說圖式論並不好理解，但是當時我們並沒有注意到「自感」這個概念。首先，「自感」這個概念與我在中央大學所做的國科會研究計畫是有密切關係的。假如我的研究是正確的，則我們在劉劭山的思想中也可以看到相應的概念。在此之前沒有人注意到這一點。或許也可以說是視而不見，所以我要借助米歇爾·亨利的哲學來說明這一點，因為「自感」是米歇爾·亨利哲學的中心概念。事實上，在西方哲學史中，「自感」這個概念是康德首先提出來的，雖然他並沒有用

「auto-affection」這個詞，以德文來說則是「Selbst-affektion」。而首先使用這個詞的人是海德格。其實海德格不只是在 KB 一書中解釋康德思想，他在 1926 年的《邏輯》一書中也有談到康德哲學。此書現在收錄在《海德格全集》的第二十一卷(Martin Heidegger, Logik: Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt / M.: Klostermann, 1976) 大家如果有興趣的話，也有英譯本可供閱讀。比較可惜的是，牟先生並沒能看到這些書。海德格的著作固然是很難理解的，但他的上課的演講稿則比較淺顯易懂。當然海德格對康德的研究也不侷限於早年時期。30 年代的演講錄《Die Frage nach dem Ding (What is a Thing?)》與晚年出版的其 1927 年馬堡講義錄《現象學的基本問題》(1975)等書中，他都有討論到康德哲學中的這個問題。另外，他還有一篇小文章《康德論存在 (Kants These über Sein)》討論到康德的「存在」概念。因此，在海德格一生的思想發展中，康德扮演一個很重要的角色，而對康德哲學的反動也是促使他發展出自己的套哲學的一個重要動力。但他的詮釋之所以還不夠完善而有所失誤，原因也在於他對康德哲學的特殊見解。這是個複雜的問題，今天暫且提到這裡就好。

回到「自感」這個概念來說。事實上，從海德格對康德圖式論的解釋中，我們可以看出「自感」這個概念發展的基本的脈絡。海德格對圖式論採取的是一種「存有論的解釋」(ontological interpretation)，這與馬堡學派之卡西勒(Ernst Cassirer)的「知識論的解釋」(epistemological interpretation)是不同的。在海德格的眼中，馬堡學派這種「知識論的解釋」是

有問題的。首先，海德格對卡西勒批評是：

「馬堡學派」...將時空解作邏輯義之「範疇」，又把超越感性論化的為邏輯，(KB, p.152.)

詳言之，海德格認為卡西勒有兩個錯誤：第一，「時空」在康德哲學中是扣緊「感性」而言的。它是感性的先驗條件，但是卡西勒取消了這種看法，將「時空」提升至「知性」(邏輯)的層次，進而取消「時空」所具有的之感性意義。至此，「時空」已不再是感性的先驗條件，而只淪為一種「知性」(邏輯)的概念。第二，就其結果而言，卡西勒這種解釋實質上將康德的「超越感性論」一筆勾消而全部轉為邏輯形式。

對於海德格而言，《圖式論》乃是康德《第一批判》的靈魂，而且康德自己也曾經說過：

「一般來說，圖式論 (schematism) 是其中一個難度最大的點...我認為這一章是最重要者之一。」(A 797)

但馬堡學派對此卻視而不見，所以海德格認為馬堡學派之「知識論的解釋」完全無視了圖式論的存在，這也可說是卡西勒的另外一個錯誤。雖然圖式論在第一批判中只有十幾頁而已，但不能因此認為它不重要，而可以略而不論。當年海德格便與卡西勒在瑞士的達沃斯(Davos)開會時便是爭論這個問題，而他們的立場可說是「存有論的解釋」與「知識論的解釋」的差異。

然而康德在圖式論中究竟要表達什麼意思呢？是不是還有隱而未發的思想呢？以致於海德格還要來補充？簡單而言，

「知性與感性如何連結起來」乃是圖式論所要解決的一個問題。依康德，「知性」純粹是自發的，但它作為知識的可能條件一定要與「感性」掛勾，那麼範疇如何落實至「感性」(sensitivity)呢？換言之，「純主動的知性」與「純被動的感性」這兩者之間如何方能連結呢？「圖式論」基本上就是要解決這個問題，而海德格認為解決這個問題的關鍵就在於「圖式」之中介作用，而圖式根源即是「超越的想像力」，其中也牽涉到西方哲學中最難的「時間」問題。因此，「時間」在知性與感性之間如何扮演著一個中介的角色？又如何關連到「自感」(auto-affection)這個概念？這都是以下要討論的問題。我也希望這篇文章能扮演一個引導的角色，使大家以後能從新的角度去觀察康德哲學，並且能用新的研究方式去處理康德哲學中的問題。

首先，在海德格眼中康德是有過失的，他說：

康德的解釋並不能解釋到想像力本身作為感性與知性兩端之為兩種知識來源的根源所在，(GA, Bd. 25, s. 407)

依康德的「圖式論」，在「感性」與「知性」之外應該還有一個「想像力」作為觀察的統一者。但是在康德親來的理論中，他並沒有做到這一點，而海德格就是為了將康德這個隱而未發的概念加以釐清，才寫了 KB 這本書。蓋海德格認為康德之所以有此失誤的主因在於：

超越邏輯...是然在其劃分上趨向形式邏輯中概念論、命題或判斷論和推理論之劃分。(KB, p. 429)

並且，海德格認為馬堡學派又重蹈覆轍。同樣地犯了這個過錯。換言之，這種「邏輯主義」的過錯不單單存在於馬堡學派中，康德自己在建構「超越邏輯論」的時候本已有此偏向，所以康德也必須為馬堡學派的出現負責任。然而，就馬堡學派而言，海德格硬生生的將他自己的那一套存有論強加於康德哲學之上，這反而違背了康德的原意。海德格本人當然也并非清楚馬堡學派的批評，但認為不以這一種方式作為哲學進路，則康德哲學反面會出現更嚴重內部困難——「存有」(Being)將無法被認識。此即因為康德並沒有發現「想像力的根源性」的重要性。因此海德格試圖為康德哲學的內在困難找出修正之道。首先他指出：

範疇不應被視為孤立的知性概念，在本質上它們是涉及時間的。(KB, p. 429)

海德格並不採取分析哲學家那一種方式去論證他的說法，而是先找出康德哲學的內在困難，再試圖為其尋找出一套更為正確的思路。此中，他認為康德哲學忽略了「時間」的重要性，他說：

純粹知性的圖式，即範疇，乃係先驗的時間性相（規定），這都是純粹想像力的超越產物。(KB, p. 401)

這本是康德本人的觀點，海德格只不過藉此強調一般人並沒有重視康德此意。因為在馬基學派的解釋中，「時間」被定義一種知性概念。在這樣的論點之下，「時間」作為「知性與感性之中介」的這一基本性質作用亦隨之喪失。鑒是之故，亦有一些英美學者認為康德圖式論除了相對於牛頓物理學的發展而有一點特殊意義之外，並沒有特別的價值。這也如同國內的一些學者認為康德哲學已經過時了一樣。顯然這並非海德格之立場，他反而以為康德的圖式論探討的一些本質性的問題，而這些觀點是永遠不會過時的。因為「時間」並非如一般人所認為只是一種客觀的的觀念而已，如萊布尼茲言「時間僅是事件的順序；它本身並不存在」便是從客觀的角度看「時間」，與此相反，海德格則是扣緊「超越」(transcendence)這一概念來看「時間」，他說：

存有論的知識是由「對時間之超越決定」所組成，因為超越 (transcendence) 在原始的時間 (primordial time) 中時態化 (temporalized)。(KB, p. 203)

因此他認為「時間首先是主體活動的性態」，這是扣緊主體活動來看「時間」，並非如經驗主義所認為：「客體有優先性，然後主體才被動的去接受它」，此亦是經驗主義永遠無法看出知性活動之優先地位的原因所在。這好比收音機的作用在於接受電波一樣，而其中之差別也只在於失真程度的多寡而已。但海德格認為這種觀點完全都忽略了主體的主觀主動性，且違反了康德的原意。他說：

康德關於時間中所表現出來之知性的必然之活動性態 (Vollzugscharakter) 為圖式。(KB, p. 431)

為了維護「時間」作為知性與感性的中介義涵，使得純粹的先驗概念能落實到感性之中，海德格認為必須重新肯定「超越想像力」的首出性。準此，海德格認為若要釐清康德之「圖式」義，則必得先行理解「時間」與「主體」之內在關聯。這一點很重要，這也是為什麼海德格在理解康德哲學時會強調「自感」(auto-affection)這一概念的原因。因為他認為「時間」與「主體」本有一個很重要的內在關連，若無法釐清這個內在關連則無法正確地理解康德圖式論的意義。如此一來，也就只能接受馬基學派對康德哲學的詮釋，康德哲學亦無多大價值可言。

而圖式論在什麼意義底下具有如此大的重要性呢？意即「時間」與「主體」的內在關連是如何成立的呢？首先，在康德認為：

「內在感覺」(inner sense)。藉此心靈直覺其自身現內在狀態。確實並無對靈魂本身作為對象會有所直覺，但是，這裡還有一決定的形式，[即時間]，僅於其中關於內在狀態的直覺便可能。因而凡屬於內在規定的東西都在時間中被表象出來。

(Kr V A22 B37)

簡單而言，所謂「內在感覺」就是對於自我的「心理狀態」之感受。這好比禪宗所說「如人飲水，冷暖自知」的「自知」一樣，也好比一個人真正的喜怒哀樂只有他自己知道一樣。因此「內在感覺」(inner sense)用今日的觀點來說，是一個接近情緒性的概念。但是康德卻還有一個「真我」(靈魂)的觀念，並且他認為只靠「內在感覺」(inner sense)人是無法接觸到「真我」(靈魂)的。依此，現「我」被起碼分為兩層來看：一個是心理層面的我，這個「我」具有喜怒哀樂等

等情緒；另一則是作為「靈魂」的我，而這個「我」則不像喜怒哀樂一樣有生有滅，而是不滅的。因此，按照康德的說法，只依靠依靠「內在感覺」(inner sense)是無法接觸到「靈魂」的，因為人只有「智的直覺」，而「內在感覺」(inner sense)並不是一種「智的直覺」。此外，康德所謂「決定的形式」即為「時間」。依康德，「凡屬於內在規定的東西都在時間中被表象出來」，因此他說：

時間...作為直覺的形式...除非一些東西被置于心靈之中，它不能表象之，所以它只不過是這模式，於其中心靈通過其自身之行動（即通過此種對其表象的設定）受動(affected)，因而自身受動；也就是說：它只不過是就此種感覺的形式而言之內在感覺而已。(KrV B88)

於此中之「affected」譯成「受動」乃是我一己的翻譯，而康德在西方哲學史上第一次引進「自身受動」(auto-affection)這個概念。在康德哲學中，「自身受動」必須扣緊「內在感覺」(inner sense)來看，意即「內在感覺」如果從「時間」的觀點而言，它即是「自身受動」的。順著康德這個思路，海德格認為「時間」就是純粹的「自身受動」(Time is pure auto-affection)，這是一種新的命題。因為在海德格之前，從沒有人從這個角度看康德哲學。

是故，康德指出：

整個困難就在於一個主體如何能夠內在地直覺其自身……自我的意識(統覺)是對於「我」之簡單表象。而且，假若主體中所有的雜多都是基於「自我的活動」被給出，那末內在感覺便變成智的直覺了。在人這方面，意識卻要求對先前已於主體中已給出的雜多有內在的知覺，同時，給出這些雜多的非自覺性模式，必定稱作感性。如果自我意識的機能是志在尋找（掌握）心靈中的東西，它必須感動(affect)心靈，亦即通過這種方式它才能獲至對自己的直覺。可是，此種預先存在乎心靈中之直覺的形式在時間之表象中規定了雜多在心靈之聯集模式，因為這樣一來它就不會如其直接自動也表象自己，而是如它為自身所受動(affected)，從而如它對自己顯現，而非如其所然的样子直覺自己。(KrV B68-69)

於此康德指出了「內在感覺」與「智的直覺」的差異，那末「接近內在狀態而形成的心靈」與「靈魂」的差異為何？首先，康德認為「意識」是就「內在感覺」而言，其中所謂「雜多」是給出的而非創造出來的，意即「內在感覺」(inner sense)並不能創造靈魂，這一點很重要。因為「內在感覺」(inner sense)不是「智的直覺」，因此它只能接收不能創造。例如我們逛街購物時，被某項商品所誘惑（受動），進而買下它，但我們終究只能購買而不能創造，也因為並非我們所創造，所以只能說它被我們「受動」。因此，「內在感覺」終究不是「智的直覺」。如果是「智的直覺」，則能不受外物所控制，也不受喜怒哀樂所影響，也可以超越生死，但這是屬於上帝的層次。因此，康德強調「內在感覺」與「智的直覺」的不同在於：智的直覺能直觀自身作為靈魂這一層面，但「內在感覺」則沒辦法如其直接自動也表象自己，而只能落在「時間」中表現自身。從此點我們即可看出「時間」作為「中介」角色的意義。因為如果沒有時間，則心靈狀態無從表現，所以對人而言，如果沒有「時間」，則不單單對外物一無所知，對自身的心靈狀態也將一無所知。但這種情況並不會發生在上帝身上，此乃因為上帝有「智的直覺」。而由於人沒有「智的直覺」，故此有必要釐清心靈（自我）與時間的內在關連。

對此，海德格提出了解決方案，首先他說：

作為純粹形構性無條件的超越想像力自身形構時間，即讓它顯現。(KB 192)

意即「讓時間顯現」是超越想像力的創造功能。因為海德格認為：

超越想像力就是原始的時間 (primordial time)。(KB p. 192)

此中所謂「時間」並非一般人所謂幾點幾分的「時間」，因此他說：

自我的自我性 (selfhood of self) 顯新為在本質上是時間性。(KB p. 192)

時間本身具有自我性 (selfhood) 一性質。(KB p. 192)

簡單來說，這還是從康德哲學中得到的一種講法，蓋海德格指出：

因為【正如康德所言】無可置辯地，時間「離開了主體便一無所是」(KrV A35 B51)。(KB p. 192)

從這個意義層面上看，「時間」可以說是主觀的 (subjective)，雖然經驗主義非常反對這種論點，但從存有論的角度說，

這便牽涉到主體的「主觀性」(subjectivity)，意即牽及到主體的「存有」的問題。簡單來說，海德格認為：

時間在本質上牽涉及超越性 (transcendence) 的內在結構。(KB p. 193)

主體之時間性格只能透過時間的主觀性格來闡明。(KB p. 193)

在海德格的解釋中，既然「主體」不能離開「時間」而存在，那麼我們可以說「時間」就是主體的「存有」或「主觀性」，

所以他說：

【所以必須首先釐清康德】時空一定亦經常影響 (affect)「我們關於對象之表象」的「概念」(KrV A77 B 102)【一論旨之意義】。(KB p. 193)

此顯然乃是「時間」影響我們，而非「所要變的東西」影響我們。這好像是說有兩種影響：首先一種是來自時空，特別是「時間」對我們的影響，也因為有這種時間上的影響才有所謂的第二種影響，意即由於有「時間」外物對我們的影響才為可能。一般人比較沒有注意到第一層意義，事實上，在康德哲學中「時間」的這一層意義本沒有被充分彰顯，因此海德格指出：

這一論旨是謂：【那讓...面對面地挺立起來 (das Gegenstehenlassen von .../ the objectification of ...)】必然地為時間所影響 (affected)。(KB p. 194, s. 183)

也就是說，對外物的表象（對象的表象）必然為「時間」所影響，因為如果沒有「時間」先影響我們，則我們對外物的是不可能有所掌握的。而海德格又說：

但這只不過局限於說時間與空間一起形成了場所 (horizon)，於其中作用感覺的受動 (affection) 可以進入我們和刺激我們。(KB p. 194)

現在【主題】應是時間自身受感動 (selbst affizieren)。(KB p. 194, s. 183)

這好比說我要到台中去看一場衛斯秀，除了要有「時間」作為基本條件之外，還必須要我本身感興趣才行。意即「時間」如果不是「自身受動」的話，則「時間」與「空間」便不會形成一個場所，更遑論在此場所中可以有外物在活動。因此海德格認為「自感」(auto-affection) 是一個非常重要的概念。於此，我們可以釐出「時間」有兩個方向：一個是向外的，一個是向內的。並且，「向內」這一層應有一優先性。此不單單表示「時間」能形成一個場所，也表示說「時間」是「我之所以為我」的前提，這就呼應到嚴山所言「心之所以為心」的意思一樣，而「自感」(auto-affection) 的重要性由此即能看出。不過，海德格接著指出：

可是，時間既非一顯前物，亦非「外在于」我們，若它是要影響我們，則它是從何而來？(KB p. 194)

此中，海德格探討的是時間之根源的問題。他假設「時間」是一種「不相應行法」，即便如此，「法」的本源又是什麼呢？

康德認為：「時間是超越想像力的產物」，但海德格則更深入一步宣稱：

時間在本質上就是對自身的純粹的感動 (pure affection)；不過比此更多的是：「它就在建構出一些像『從自身出發邁向... [von-sich-aus-hin-zu-auf / from the self is direct toward...]』的東西，使得這一如此地被建構出來的所向

(Worauf-zu)定會回歸，而於其中進入前述的邁向...[hin-zu...]'。(KB p. 194; s. 183)

這好比說我們要出發到墾丁，在這過程中我們確是有自覺的，即便是被押著強迫到墾丁去，我們也不會像一本書，或是一罐藍子被帶走是沒有自覺的。因此，海德格說：

作為純粹的感動 (pure affection)，時間並非一關於具體的自我之主動的感受；而作為純粹的，它建構了受自身激發 (Sich-selbst-angehen / auto-solicitation) 的本質。(KB p. 194)

這段話不容易理解，此中所謂「具體的自我之主動的感受」即人的快樂難過等等具體感受。於此，海德格指出：作為「純粹的感動」(pure affection)的「時間」就形式而言並不是感性的，而是一種自身受動的。換言之，是時間是自己激發自己的，而非受外物所刺激而有，甚至也不受自身的心態狀態所影響。反過來說，即使人能不受外物或自身情緒所影響，但終究無法避免時間「自身受動」這個層面。故海德格說：

因此，如果有限的主體在本質上可作為一自己受激發者，那末作為一純粹自身受動 (reine Selbstaffektion / pure self-affection) 的時間構成了主體性的本質結構。(KB p. 194, s. 183)

由此，我們可以進一步明白為何海德格認為康德所謂時間就是「純粹自感」(pure self-affection)，因為作為「純粹受動」的「時間」與「自我」之所以有本質上的關連，乃是因為「時間」就是主體性的本質結構。也因此，剛才我們所指出的「離開主體性，時間便為不可能、一無所有」的這一觀點，也可以反過來說：「離開了時間，主體性亦將為不可能或一無所有」。因為海德格認為：

先驗地去刺激(affect)對象化活動本身，即導向...[某物]之純粹動作，意謂：在相反的層次上去帶出一與它對立的某物，而這個「它」---對象化純粹動作---就是純粹的自感、自我本身。時間就屬於這個對象化活動的內蘊的可能性，作為純粹的自身感受 (self-affection)，它根源地形成有限的自我性，使得自我能夠成為自我意識 (Selbstbewusstsein / self-consciousness)。(KB p. 195)

意即「我之所以為我」的「我」不可能對「我」沒有「自我意識」，因為「我」即是「意識」，同時這個「意識」一定是「自我意識」。關於這一點，後來沙特有很清楚解釋，並且在此之前，黑格爾也講過這種話。總之，海德格認為人能受到「他物」的「感動」(affection)是因為同時人是「自我受動」的。順著海德格的意思說，我認為「為他物所感動同時就是純粹自感」(Affection by the other is at the same time pure self-affection)這一句話很重要。順著這個意思，我們才能對康德哲學進行所謂的現象學解釋。在台灣有人將康德「物自身」的概念與現象學中「現象」的概念聯繫起來，這是錯誤的觀點，因為在現象學中，「現象」是不能夠被創造出來的，它是給出的，而這與康德「物自身」概念是不同的，這也是康德哲學與現象學的內在衝突。因此將康德「物自身」的概念與現象學中「現象」放在一起便會產生自相矛盾的困境。海德格當然清楚這一點，而並不講，就是為了避免這一種狀況發生，因為他要做的是「一種現象學的詮釋」。所以他說：純粹的客受力 (pure receptivity) 僅意謂：不含經驗地受動 (erfahrungsfrei affiziert / affected in the absence of experience)，即「(總是)自己感動自己 (sich selbst affizieren / affects itself)。(KB p. 195)

「純粹受動」是因為「時間」，而「時間」一定是對外開放的，意即對「感性」開放。因為「時間是感性的先驗形式」這個意義在海德格的存有論解釋中是永遠不會喪失掉的，這也是他與卡西勒有所爭論的原因。假使喪失了這個意義，則「純粹受動」與外物無關，這在海德格的詮釋中是不被允許的。這好像要辯證就必須要有對象，雖然這個對象不一定是誰不可，但只有一個人是不可能結婚的。經驗主義者就是不清楚海德格這樣的論點。所以認為這一種說法是「自我論」或「唯我論」。但海德格明確地指出：

時間作為純粹自感 (self-affection) 就是此有限、純粹的直覺，它支撐和使非純粹概念 (知性) 成為在本質上要為直覺服務。(KB p. 195)

很清楚的，此中所謂「有限、純粹的直覺」與「智的直覺」是不同的，所以劉若剛才所言，將「物自身」的概念放進來，則「有限、純粹的直覺」將被提升到「智的直覺」這個層次，這便有違海德格與現象學的觀點，因而是行不通的。並且康德本明白人沒有「智的直覺」，因而是有限的，故人對於「物自身」只能思維而不能真知。但人總不會對自己一無所知，由於人有「內在感覺」(inner sense)，故可以明白自身的喜怒哀樂等心理狀態，而這一切的前提是因為「時間」本是「純粹自感」。也就是說，人對「外物」或對「內在」有所感動的同時，也是「時間」之自感。就好像「意識」一定是「自我意識」一樣，離開了「自我意識」就無所謂「意識」；反之亦然。因此海德格說：

內在的感覺無法接受「外來」(von aussen)，而只是來自其本身的东西。(KB p. 196)

在純粹的承受力 (pure receptivity) 中，內在的受動 (internal affection) 必得屬於純粹的自我。(KB p. 196)

由此可知，在海德格眼中，康德的失誤在於將「自感」(auto-affection) 提升至知性的層次，這是一種「主體主義」立場。海德格並不想走到這一步，他並指出實際上康德提出了兩種「自感」(auto-affection) 形式：一個建基在超越的想像力之上，這是正確的觀點；另一個則完全侷限在知性的層面，這則是一種錯誤的見解。而海德格要強調的則是：

純粹的自感 (auto-affection) 給出了有限自我之原始結構 (Urstruktur)。(KB p. 196)

因為時間作為純粹的「自感」(auto-affection) 乃是「有限自我」的本質結構。以劉慈山的話語來說，「心之所以為心」乃是因為「純粹的自感」。故海德格以為：

因此之故，時間作為純粹自感 (auto-affection) 不是在純粹感覺「旁邊」而存在於「心靈之內」。(KB p. 197)

因為「時間」作為「純粹自感」就是「純粹感受」，這就像人一定有心臟一樣，所以「自我，即純粹理性，在本質上是時間性。」(KB p. 197) 這是海德格「存有論」之解釋所達到的一重要結論。這是說：「時間與『我思』不再是絕然不同和不相容地對立，兩者同一。」(KB p. 197) 康德並沒有得出此一結論。海德格認為這是其的重大失誤，病因在於康德堅持：可變之東西的存在於時間中流逝，但時間本身卻不。(KrV A143 B183)

時間...不會變化。(KrV A 182 B 225)

但是海德格斷言：

將自我描述為「常住」和「不變」這源頭地形成時間之自我，即作為原始的時間，建構了對象化活動之本質及其場所 (horizon)。(KB p. 199)

愈顯「時間」的「主體性」同時也是它的「客體性」，他還指出：

康德所要申明的是：對於一有限的存在而言，與存在物的碰面只發生在一種其關於對象性本身之純粹表象相互共容。此一

共容是預先透過這樣的方式來規定，以使得它能在由內在感覺的純粹定相所構成的自由空間中出現。此一純粹的內在感覺就是純粹的自感 (pure auto-affection)，即是原始的時空。純粹的圖式作為時間的超越規定形成了超越

(transcendence) 的場所。(KB p. 203-4)

所謂「存在物的顯面只發生在一種其關於對象性本身之純粹表象相互共容」。這句話就是「與客體適通」。中國思想之所以沒有開出現代的科學的原因或許就是沒有辦法做到這一點。蓋不與對象「客體」適通就無法產生科學知識。因此，海德格認為康德「純粹的圖式作為時間的超越規定形成了超越 (transcendence) 的場所」一論點旨在主張「超越的場所是對外開放的」，亦唯有如此，方有所謂主客之對立，也才能形成客觀知識。所以他的結論是：

時間必須被理解為純粹的自感 (pure auto-affection)；否則其於形構圖式之作用完全壓滅了。(KB p. 205)

李瑞全教授：

國教授在一開始的時候沒有人注意到康德提出的「自感」(self-affection)的這個問題，但就我所瞭解，牟老師在《智的直覺與中國哲學》一書的第十六章——「智的直覺之意義與作用」中是有提到的。並且我們可以說，牟老師是依康德思路去處理這個問題，進而將其引進中國思想中，而這與海德格是有所不同的。

陳清武教授：

關於這一點，我們先來看米歇爾·亨利所講「自感」(auto-affection)的這一概念。他認為「自感」等同於「生命」，但這並非是「靈魂」，也不是「物自身」，所以米歇爾·亨利與海德格不一樣。他身為一個基督徒，認為人終究是一個有限的生命，但他認為此一「生命」就是「自感」(auto-affection)。「自感」代表它是不受外界所影響而活動的。因此，我們可以說米歇爾·亨利提出的「自感」是這一概念發展三部曲的最終一部。

事實上，牟先生在牟老師在《智的直覺與中國哲學》一書確實有處理到康德的「自感」這個概念，但他仍是依康德思路去處理這個問題，然而我要強調的並不是沒有人重視康德的「自感」，而是海德格對康德的「自感」的解釋並沒有受到應有的重視，包括牟先生在內亦是如此。牟先生認為「自感」並不是一個重要的概念。但是在海德格的詮釋之中，「自感」是一個至為重要的中心概念，「時間就是純粹的自感」。在海德格對康德圖式論的解釋中是一個至為重要的命題。米歇爾·亨利雖然也很重視「自感」這個概念，但他同樣也沒有從海德格對康德圖式論的解釋上著手研究。雖然牟先生也有提到康德「自感」這個概念，而將其翻為「自我震動」，而由此就到「物自身」與「智的直覺」的概念中，然而牟先生對心理學並無甚興趣。因此他認為在康德哲學中，「內在感覺」(inner sense)並不是一個重要的概念。因此，他亦不理會「時間作為純粹的自感 (auto-affection)」這個命題在海德格對康德圖式論解釋中的重要性。這由於牟先生不重視「時間」之存在論意義。若牟先生本不走這「有限性」的道路，因為他強調的是「人類有限而可以無限」。這也可說是「現象學」之道路與「康德物自身」之道路之差別。事實上，若把「物自身」這一概念放進現象學中，不單單胡塞爾、海德格會反對，就連牟先生也不會認同的。

因此我認為從康德哲學到中國哲學可以有兩條道路：一是有限性的道路，二是無限性的道路。牟先生採取的是第二種道路，並以此將康德哲學引到中國哲學，尤其是孟子學、陽明學這一思路。但我反對這種作法。所以我順著海德格的作法，走

「有限性」的电路。因此我比較重視謝山，實際上，我認為牟先生對謝山思想還是有所誤解的，此中之關鍵就在於對「自感」(auto-affection)的不同理解。但我仍然主張保留牟先生對謝山思想所給出的「以心著性」這一架構，因此我反對胡德義老師的說法，因為他不認為謝山思想是屬於「以心著性」這一思想格局。基本上我認為所謂「以心著性」的「著」就是海德格所謂「時間」。其實海德格也有論及「情」，他說：「依其本質，尊敬是——對道德法則的……這種對道德法則的尊敬，而且就是這種對道德法則之特定方式，決定了法則能夠以何種途徑影響我們(affecting us)。」(KB p. 164: s. 152-3) 對於海德格，「尊敬」乃是一種「情」，他指出該德其實很強調的是對「道德情感」的「尊敬」；而且，康德原也應看到「道德法則」與「對道德法則的尊敬」是「一體兩面」的，簡此思路，海德格強調：「對道德法則的尊敬乃是道德自我人格性的本質」(KB p. 163)，並進一步指出：「對道德法則的尊敬本身即是一種自我意識」(KB p. 163)。因此，人並不能只是一味的順從外在道德規範而行事，嚴格而言，亦非在「自我意識」底下所執行道德行為，則不能算是真正的道德行為。因此，海德格認為「純情」(pure feeling)一概念很重要，所謂「純情」是不同於「七情」(喜怒哀樂愛惡懼)。後來米歇爾·亨利就是扣緊「純情」以言「自感」(auto-affection)，而我認為謝山思想的重點也在於此，因為謝山乃是「即情言性」的，這也正是牟先生有所忽略的地方。蓋「道德法則」本身要能夠影響我們，前提在於：我們必須要有對道德法則之「尊敬」的這「純情」。

李瑞全教授：

康德認為對道德法則之「尊敬」是一種「道德情感」(moral feeling)，而「道德情感」是發動道德行動的必要動力。而德格在此確實進一步發揮康德隱而未發的意思。並且，在康德認為感性與知性是要合作的設想，但其並無深入探討兩者之間的關係為何。而德格對此確實也有進一步的發揮，或許康德本人也不想以感性的層次來看對道德法則的「尊敬」之「情」，但對於「為何人在現實經驗的層面上必須尊敬道德法則」這一點，康德並沒有明確的說明。因為在康德哲學中，「道德情感」(moral feeling)終究還是屬於感性的層面，因此要把這種感性層面的動力視為道德的真正動力，在理論上是其有困難的。即便是牟老師的說法，也只是將「道德情感」(moral feeling)往上提升為「道德本心」來說，但海德格則非如此，他有他特殊的存有論解釋，並且認為「知性要為感性服務」，此即將感性放在第一位，並扣緊「Dasein」而言「感性」，這也是他與牟學派的差異所在。

陳榮均教授：

海德格確實也有將「純情」(pure feeling)視為道德動力的意圖，但他並沒有明白的作此一推論，因為在其「基本存有論」中道德只屬「現存的向度」(ontical dimension)。至於米歇爾·亨利則將「純情」(pure feeling)提升到一個很高的層次，並以此來說明「人之所以為人」即在於有此「純情」。但在米歇爾·亨利的解釋中，道德意味並不濃厚，後來只在宗教之層面發展。這也是我要強調回到謝山思想的原因所在，因為儒家是非常重視道德的；並且，以謝山來補充此一「自感理論」也可以是西方哲學通往中國哲學的另外一條道路。在此脈絡中，我們可以發現海德格與米歇爾·亨利也講「以心著性」，只是前者強調通過「時間」來「著」，而後者則強調通過「純情」來「著」。但就某一個程度而言，「時

間」與「純情」是「一面二，二面一」的，可以說：「自感」這個概念從康德到海德格再到米歇爾·亨利而越發完備的，「純情」這個概念在海德格手中之所以沒有獲得完善的處理，原因在於他未能將「純情」提升到如米歇爾·亨利所言「生命就是純粹的自感」的這個層次。可是，米歇爾·亨利所言的「自感」之道德意味並不濃厚，所以還需要借助劉霞山思想來使「自感」與「道德」結合。由此思路可以見出：從康德到中國哲學並不一定要按照牟先生的道路，而可以通過海德格與米歇爾·亨利走上一種現象學的道路。如此一來，則不必非要強調「物自身」的概念。當然，這兩種道路之間還有一個很重要的區別：對於「人是否可以由有限變成無限？」一問題，牟先生認為可以，但現象學則認為不行。

基本上，在米歇爾·亨利的眼中，康德與海德格在發展「自感」這個概念上都有未盡完竟之憾。兩人各有所忽略。簡單來講，康德的「自感」還是外向的。若從中國哲學的觀點來看，此即因為在方法論的層次上，康德並沒有做到「逆覺體證」。因此，以嚴山的話語來說，則康德的重點在於學問外物，而以佛家的話語來說，則康德強調的是「認識心」，而其功能則在於「取境」，故無法達到真正的主體性或「徹底的內在性」(radical immanence)。具體一點說，「徹底的內在性」就是「純情」(pure affectivity)，也就是生命。所以米歇爾·亨利認為康德的「自感」與「生命」擦身而過，此即是因為康德在方法論上沒有用「現象學的還原法」。意即沒有能夠做到「逆覺體證」、「反求諸己」。因此，在這個層面上，米歇爾·亨利與孟子是類似的。因為孟子也說「反身而誠，樂莫大焉」，其中所謂「樂」就是一種「純情」。實際上，「純情」是每個人天生即具有的，並且是「自感」的，重點在於我們能不能做到「反求諸己」來逆覺體證之。而康德的過失即在於沒有見到「純情」是「自感」。原因在於他沒有看出「感性」(sensitivity)和「情感」(affectivity)之本質差別。一言以蔽之，康德並沒有將對道德法則的「尊敬」放在「純情」(pure affectivity)這個層次，而只將之視為「內在感覺」(inner sense)的對象來掌握，所以「尊敬」只是「內在感覺」(inner sense)的一種形式。當然，我們也可以說康德有所「道德情感」提升到很高的層次的意義，但是他終究沒有這麼做。因此，海德格才會提出「純情」的這一概念來補康德哲學之不足。但是就米歇爾·亨利而言，海德格依舊與康德有相同的過失，即便海德格強調「時間做為主體性的本質結構」，但他所謂的「自感」依舊是為掌握外物而服務，即是為了攝取外物（取境）而服務。其目的終究是為了使「取境」活動成為可能，目的是為了能使我們認識外物，所以還是外向的。因此，米歇爾·亨利以「純情」這個概念來說「自感」，其用意與劉霞山一樣，是要我們做到不假外求而向內求。

以下我藉由德國《Der Spiegel》中文作家 Yasima Reza 的一段話來說明米歇爾·亨利對海德格之批判與我的回應：

我所關注的是時間中之存在，即悲劇性之獨特，此中並沒有當下。

(Es gibt mir um das Sein in der Zeit, um die tragische Einzigartigkeit, das die Gegenwart abwesend ist.)

為什麼這些[政客]常漠視當下？

(Warum opfern sie [Politiker] ständig die Gegenwart?)

對於他們來說，全無一刻是活在當下的

(Es gibt bei ihnen keinen Augenblick, der erlebt wird.)

(《明鏡》(Der Spiegel), Nr. 14 (2008), S. 175)

德國《明鏡》雜誌之所以會訪問 Yasima Reza，是因為她是法國總統薩爾科齊傳記的作者，她認為薩爾科齊什麼都有，但是就欠缺「中午時間」(noon time)。這是說，從「時間的存有」的觀點來看薩爾科齊這個人，則他顯然是沒有任何「當

下」的，因為他無時不刻都想著未來的事。言下之意，薩爾特齊這個人不懂生命的真諦。相類地，米歇爾·亨利批評海德格時指出：海德格在《存有與時間》說「人的存有的意義的時間性是以未來為首出」同樣也是不重視「當下」，其潛台詞就是：海德格不懂生命的真諦。由此我們也可明白為何「自感」一概念的發展有三部曲：

同學問：

為什麼「時間」作為純粹的自身感受，它能夠深刻地形成有限的「自我性」，而使得「自我」能夠成為「自我意識」。

陳榮灼教授：

剛剛我指出：依海德格，時間可以彰顯存有（性），並且，時間並不是「體」而只是一種「彰顯活動」。假如用「以心著性」這個格局來說明，則「主體性」等於「心」，「時間」等於「著」，「存有」（*Sein*）等於「性」。當然，在此中，「存有」可意謂「人之存有」或「存有本身」（*Being itself*）。倘若說「主體性」時，嚴格而言便是指「主體的存有」（*Being of subject*）。海德格的「時間」做為主體性的本質結構，一主張不但具有「以心著性」這格局，而且，如果沒有「時間」則自我意識便無法自明，更無法去彰顯其他東西了。所以如沙特言「對外物有意向性的意識，同時也是先於反思

（*pre-reflective*）的自我意識」，也必要預設這種格局。即使薩爾特齊也早知道：要認識世界的前提是「自我意識必須先自明」。雖然米歇爾·亨利會批評這是一種「認識心（知性主體）的結構」，因而仍是屬於「外向的」，但這無礙於海

德格所說「時間的自感就是根源之自我意識」立場。實際上海德格便是要用「*auto-affection*」來取代康德的

「*self-affection*」的概念，只有如此，「自感」才能從「知性」的層次落到「超越想像力」的層次。其「自我意識」並

非落在「知性」的層次而說的，這便可避免落入主體主義的窠臼。或許我們可以從兩個層面來瞭解「時間」：首先，「時

間」作為「*pure auto-affection*」是使自我意識成為可能的條件；其次，所謂的「自我意識」其實就是「*pure*

auto-affection」。而我認為海德格採取的是第二種方式來理解時間，因為只有在這個意義底下，才能講「以心著性」這個格局。當然，對海德格而言，「著」是「時間」的功能，這種意義的時間不一定與米歇爾·亨利之強調「當下」沖突。

李志偉：

首先感謝陳教授為我們清楚地闡明「*auto-affection*」這個概念的意義。老師在開頭的時候說馬堡學派採取邏輯主義的進路來解釋康德的《第一批判》，海德格則採取存有論的進路，並認為「超越想像力」乃是知性與感性的共同根源，試圖以此展現知性與感性的原始結構。而我的問題在於：在康德而言，「超越想像力」是對於「時間」進行超越決定的一種普遍的程序，並且「時間」與「知性」這兩者又匯聚到超越的想像力之中。如此一來，假如「根源的我」就是「超越想像力」，那麼康德所謂的「範疇」又如何能在「超越想像力」中終極提供呢？意即如果「超越想像力」也是「範疇」的根源，它們之間的關係又是如何呢？

陳榮灼教授：

若用「以心著性」這個格局來說明，則「時間」的作用只在「著」（彰顯），它不能取代「心」或「性」。首先，在康德

而言，所謂「知性」意即是「心」。但在海德格的觀中，「心」也是一種活動，而不單單只是「存有」，所以他有「知性的活動性格」這樣的一句話。如此一來，「時間」才得以出現並作為「心」與「性」的中介，因為康德指出：「知性」只作為一種概念性的存有，但作為「圖式」的時候，如海德格所強調：「知性」就具有活動的性格。如此「時間」的概念便顯出了其重要性。準此而觀「超越想像力」，則可見出它不單單是一種概念性的存有，同時也是一種活動。用中國哲學的術語來說明，這是一種「作用見性」的模式，即「知性」這個概念本身需在「活動」（作用）中才得以被彰顯。如此一來，也可說是類李老師才所提出的問題，因為「知性」本身便為使對象成為可能（對象化）的活動，前提在於「自感」，否則對象化活動的場所便不能產生出來，而這正是「自感」之所以為一個關鍵概念的原因，也因此之故，「時間」才具有重要的意義。這是從活動的觀點來說，否則「超越想像力」、「知性」、「範疇」、「圖式」會變成不相關連的概念。所以，只有以「作用見性」這個格式來說「知性主體」，才能看出「知性」與「時間」的內在關連，而我們也可以說：沒有「作用」（活動），「知性」就不成為「知性」。因此「超越想像力」是一種「潛在的運行」；沒有此一「潛在的運行」的活動，則範疇不能落實下來，所以必須肯定「超越想像力」為「時間」的一種作用。

李瑞全教授：

.....在康德以爲，知性與感性是要合作的，但康德本人並沒有明白的說要如何聯繫此二者。海德格則試圖以「超越想像力」為媒介來聯繫知性與感性.....。

劉學開：

時間有沒有「self-affection」呢？

陳榮灼教授：

時間就是「pure self-affection」。並且對海德格而言，去追問「時間為何就是 pure self-affection」也不是一個合法的問題。

李瑞全教授：

或許我們可以這樣說，因為時間是感性的先驗形式，所以時間的表象並不從外在世界而來，因此時間並不是透過給予的方式而獲得的。因為康德認為時間是由主體直接提供的，就這個意義說，則時間不只是「pure self-affection」，也是「pure receptivity」（純粹的接受性）。因此「時間」可以接受外在的表象，而「時間」之所以能接受外在的表象，就是因為它同時是由自身所結構。因此「時間」在康德而言只是個「形式」（form）。但在海德格而言，「時間」則接近主體的意識。為什麼海德格要把「超越想像力」提升至高層次的層次，請陳老師再為我們詳細講解一番。

陳榮灼教授：

關於這一點，可以分成「外在理由」與「內在理由」來說。就「外在理由」而言，海德格如此詮釋康德哲學的用意在於要

為他在《存有與時間》中所提出的那一套「基本存有論」(Fundamental Ontology)服務。就某個程度而言，「存有」(Being)和「時間」(Time)是等同的，因此我們可以用「以心著性」來說明「存有」和「時間」的關係。當然「時間」終究不是「本體」，「性」可以是性體，「心」也可以是心體，但就是不能說「時間」是「時間體」；此外，就「內在理由」而言，海德格指出「自感」雖然在康德哲學中是一個重要的概念，但康德本人並未給予足夠的重視。特別地，海德格認為在圖式論中有「時間作為純粹自感(pure self-affection)」的含意，所以他要彰顯康德此一隱而未發的意涵。因此，海德格認為「時間作為純粹自感(pure self-affection)」的觀點，同時也可以證成康德「知識的可能條件同時就是知識對象的可能條件」這所謂「綜合命題(判斷)的最高原則」，並且這是從康德本人隱而未發的意涵去證成康德哲學，而這也是為康德哲學服務。海德格在評論《第一批判》時曾說：

不過，當有限的理性作為自發性是感受的(rezeptiv)，而因此源自超越的想像力，那末實踐理性亦建基於後者。(KB s. 151, p. 162)

一言以蔽之，如果康德能夠看到「pure self-affection」(自感)同時是「pure affectivity」(純情)這一點的話，那麼他應同意《第一批判》與《第二批判》並不是兩碼子事，而是具有內在之有機關連的。一方面，「超越想像力超越想像力的根源本性如其所知地呈現出來。」(KB p. 165, s. 154)另一方面，「只有在超越想像力中方找到實踐理性的來源。」(KB p. 166, s. 154)這顯示：著者海德格所強調的「自感」(auto-affection)一概念可以找到一條通向統一《第一批判》與《第二批判》的新途徑。如此一來，「認知心」、「知識主體」與「道德主體」並非不關連的概念。換言之，以「自感」(auto-affection)這個概念為媒介，可以統一「認知心」、「知識主體」與「道德主體」。這也是海德格重視「自感」(auto-affection)所應有的作用所在。

李瑞全教授：

……海德格這種詮釋固然是一種方式，但是不是非要從這個角度去理解康德哲學則也未必，或許康德真正想表達的意涵是另外一回事。此外，我們也未必需要「超越想像力」這一概念去解決康德所遺留下來的哲學問題……。

陳清灼教授：

就海德格而言，「超越想像力」這一概念是超出康德哲學之外的，因為康德本人並沒有見出：「超越想像力」作為「知性」與「感性」兩端之外的一個更根源性的概念。但海德格之革命性的洞見指出：不是先從「知性」出發，然後才有所謂「自感」。因此之故，海德格不只做到跳出「知性」這一個層面，且能紧扣「純情」(pure affectivity)以論「自感」。在本質上，「自感」本具有「時間」和「純情」這雙重的特性。

最後，我想補充兩點：首先，李先生以「以心著性」這個格局來解嚴山思想，但最後他又把宋明儒學分為兩大系。如此一來，除了犧牲掉其「三系說」的洞新之洞見外，李先生在詮釋「以心著性」時，也沒有做到如朱熹、王陽明般緊扣「純情」來解說「著」。儘管李先生於一九五六年於香港的雜誌《自由學人》發表的〈宋明理學的問題與發展〉一文中認為劉蕡山之作「心」、「性」、「情」、「意」是可以合一的，但他沒有注意到「情」對劉蕡山而言，並不是一個「本體」的概念。對蕡山而言，「心」、「性」與「意」都是「本體」，唯獨「情」不行，因為後者只有「著本體」之功能。其次，為什麼

使我更強調「純情」這個概念呢？或為利奧特所歌頌，亨利與謝爾山合而觀之呢？因為就道德的層次上而言，如此言「情」則可以歸于康德原來含糊不清之「道德情感」(moral feeling)概念。正如牟先生所指出，康德本人以為「道德情感」是屬於「形而下」之「氣」的層面。但是，若從卡歌爾·亨利與謝爾山的角度來看「純情」的概念，則能看出「純情」具有的「著性」的功能。如此一來，在「以心著性」這個格局中，「情」與「心」，「性」是具有內在關連的，同時可明瞭操列「情」並不是「本體」。相類似地，海德格之作為純粹自感的「時間」同樣具有「著」的功能，但它也不是「本體」。但當回到剛剛所提到法國女作家對薩爾科費的批評來看海德格，同樣地，卡歌爾·亨利亦認為海德格不重視「當下」，原因在於他不自知海德格的基本存有論中「時間」作為「自感」之拜義。

最後，我再提出一個問題：「以心著性」的「心」與「性」又分別代表什麼呢？我認為「性」可以解讀「Being of man」或「Being of subject」，用中國哲學的術語來說則是「人之道」與「天之道」，而「心」在「著性」的時候可以往這兩個方向。意即「心」可以「著人之性」，也可以「著天之性」。我們也可以說，前者偏重「道德實踐」意涵，後者則偏於「生生不息」意涵。在這個意思底下，則「當下的首出性」與「未來的首出性」這兩者是有機會可以統一的而不必是衝突的。如在蕞山思想中，「四德」與「四氣」是相應的，所謂「四德」就是「四情」(喜怒哀樂)。就蕞山而言，「喜怒哀樂」之純情的運行與「元亨利貞」之生化的過程是相應的；兩者實是一體的兩面。在這層意思下，我認為「性」是具有這兩層意涵的。對此，或許我們可以進一步去發展「自感」(auto-affection)這個概念。這既可收到調和海德格與卡歌爾·亨利之效果，又可於世界哲學之層面展示蕞山思想之潛力。

李瑞全教授：

大家聽了陳教授的演講，相信必定受到很多刺激。當然，這種刺激或許有好有壞，因為陳老師對康德、海德格乃至於牟先生思想的詮釋方式是極富創造性的。但即使是哲學家的詮釋，也是要扣緊文獻來立論的。因此，事實是否真如陳老師所言如此，則有待從文獻中做進一步的探討。

本文由中央大學鄭志超同學錄音整理

卷四 (0) | 引言 (0) | 人氣 (2)

統計表

經典研讀課程填報

計畫主持人：李瑞全				
計畫名稱：康德哲學課程計畫				
研讀經典	開課對象	參與授課教師數	修課學生數	計畫助理
<input type="checkbox"/> 中文經典 <input checked="" type="checkbox"/> 外文經典	<input type="checkbox"/> 大學部 <input checked="" type="checkbox"/> 碩士班	男 3 人 女 人	男 2 人 女 5 人	<input type="checkbox"/> 博士生教學助理(<input type="checkbox"/> 男 <input type="checkbox"/> 女) <input type="checkbox"/> 兼任助理(<input type="checkbox"/> 男 <input type="checkbox"/> 女) <input checked="" type="checkbox"/> 無