讀艾利森《康德先驗觀念論》增益本及其相關問題評述

A Review of *Kant's Transcendental Idealism*—An Interpretation and Defense, revised & enlarged edition, by Henry E. Allison, pp. 537, Yale University, 2004.

本文原載《鵝胡學誌》34 期，2005年6月

李淳玲

美國中國哲學與文化基金會研究員

筆者案：這一篇書評份量重、寫得太長，讀者可以分三節讀，比較不吃力：第一節評述本書序文到第八章，是總評，表達艾利森何以寧可「改版」卻「不改書名」、為「先驗觀念論」詮釋與辯護的意旨；第二節單評第九章，是分述三個「經驗類比」的先驗論証，其中依「交互因果」建立的「共存原則」是艾利森在原版疏忽的。改版特別強調第三類比在先驗哲學的必要性，以及其中深沉的萊布尼茲性格；第三節評第十一到十五章，是分述康德的「辨証論」，這部分集中闡釋純粹理性「先驗幻象」的批判與「先驗幻象」與「知性」之間必然的關係，最終結穴於「先驗觀念論」與「先驗實在論」的分判，回歸第一節總評之全書主軸，這部分是原版所無之嶄新內容。

・第一節・

艾利森《康德的先驗觀念論*Kant's Transcendental Idealism*》一書原版出於1983年，當時的副標題是：「詮釋與辯護」(An Interpretation and Defense)，原是一本希望為康德《第一批判》的詮釋正本清源的著作。因為康德的哲學當時走到二十世紀的後半，可能還是誤解多於知音。雖說康德從他自己《第一批判》成書的開始，批評與詮釋即不曾斷過。兩百多年來，學者對他學問的探討也不曾間斷，始終是在批評與辯護之間擺盪。而艾利森《康德的先驗觀念論》的原版，主要的爭辯對象就是針對史卓森《感覺底界限》(P. F. Strawson, *Bounds of Sense,* 1966) 這一類的著作而來。史卓森這本書在英美的康德學界影響甚巨，他大體是從一個經驗主義分析哲學的立場，一方面保持康德哲學高度的分析成就、以之為康德哲學的核心；另一方面則完全否棄康德的先驗觀念論，對康德

批判哲學的立場毫無理會，與康德原先的批判意旨終無相應。但是他的這種立場卻反應著百年來已經成形的一支康德詮釋，始終被經驗分析學派的哲學家奉為圭臬，甚至還有成為康德學主流的意味。因而當時艾利森即把這個流派對康德的詮釋稱作「標準派」(standard picture)，並以之為批評的對象，由此展開他長年來對康德哲學全面的詮釋與辯護。

在《康德的先驗觀念論》原版出書以後，艾利森又陸續出版《康德的自由論*Kant's Theory of Freedom*, 1990》，《觀念論與自由*Idealism and Freedom*, 1996》，《康德的審美論*Kant's Theory of Taste*, 2001》等等專書，分別討論康德的第二批判，第一與第二批判的關係，以及第三批判的哲學問題。因此二十多年來他已經成為美國康德哲學詮釋的重要一家，並且活躍地與各方學者分辨他的詮釋立場。

他的書向來口碑甚佳，尤其是這本《康德的先驗觀念論》的原版，二十年來已經贏得了學界相當的肯定，並且不斷地被其他學者引介推薦，以為是輓近詮釋康德《第一批判》值得參考之書。

但是說他這本書不該略過，並不表示它沒有瑕疵或不曾遭到批評。這正是今年 (2004) 他再出這「增益本」的原因之一。他必須對二十年來的批評與討論作出回應，並再將他「詮釋與辯護」的立場重新鋪陳，因為繼承史卓森的立場者大有人在，那實是對知識另有看法，並沒有接受先驗觀念論的當代學者。因而前述的那種影響甚巨的康德流派，並沒有消失，他們還是以各種姿態，存在於當代的康德或修正的康德學者之中，並且他們也是當代康德哲學的重要詮釋家、例如蓋爾 (Paul Guyer) 或弗列曼 (Michael Friedman) 等等皆是，因而他們也成為艾利森在增益版裏爭辯的對象。因此之故，這本新出的「增益本」，雖然已經大幅度地改寫，增添了將近 150頁的篇幅，結構也與原版迥然不同，但是他仍然以原名再版，只因他原先「詮釋與辯護」的立場未變，並且此番的增益正是本於原版的發展與進步而來。以此，筆者為之綜述，並評論相關的問題，除了自學的目的以外，算是為康德哲學的中文讀者提供簡報式的服務。

在增益版的序言裏，艾利森表達了五個增益新版的理由：一是改正原版顯明的錯誤，二是增添過去二十年來新的二手資料的研究與討論，三是對於原版批評的回應，四是表達他自己增添的新觀念，五是修訂原版顯明的漏失。其中第五點特指他在原版中對於第三個經驗類比——即、依交互因果律建立的共存原則——沒有處理的疏失。為此、他以為向來的評家是中肯的，並在本版的第九章末及第十五章以相當的篇幅討論第三個經驗類比以及與之相關的哲學問題。而這與之相關的哲學問題就涉及他近年發展的新觀念，主要是指他對理性有更深切的認識；具體地說，就是他在原版還沒有弄明白的、有關理性的軌約原則與知性活動必然的關係，以及軌約原則與理性本身先驗幻象的相關性，這部分正是豐富他增益版的重心所在，幾乎佔了全書的後三分之一，筆者將在第三節裏為他分別綜述，而其它幾點則將在行文時隨文指出。

除此之外，他又強調兩個主要因素，迫使他必須改版：一即是前述的、輓近有愈來愈多的評家論說康德的核心理論應當與其「先驗觀念論」分家，此說自史卓森已經開始，他們意欲將批判分析的成就與「先驗觀念論」式的形上學分家。此義已被過去百年來大多數分析式的康德詮釋家遵行。此實因這類的評家與康德哲學的立場根本不契，他們大體是站在一個客觀實在論的立場，篤信自然本身的客觀實在性；他們並不喜歡沾染康德那一絲主體的氣味，以為那將與**主觀的心理**脫不了干繫，不是他們心中想像的、毫無人氣的客觀。他們並不明白他們的哲學立場實預設了「**先驗實在論**」，不必能夠站得住腳、並且還正是康德當年要批判的對象，**這就是艾利森必須繼續為康德「先驗觀念論」分辨的重要因素之一**。

也是以此之故，艾利森乾脆捨棄了原版對這類評家「標準版」的稱呼，而直接改口站在「先驗觀念論」的立場，正面與其它**主觀的**、或**經驗的觀念論**對較。換句話說，他要強調「**先驗觀念論**」的本身正是一種反對**主觀觀念論**

的另一類觀念論[1]；他的目的就是要對顯出一般反駁「先驗觀念論」的學者對於康德**批判式的觀念論並沒有真正的了解**，因而產生錯解，與不中肯的批評。他們並沒有把康德的先驗觀念論與康德所批判的經驗觀念論簡別清楚，只是站在另一種自認為是更客觀的實在論的立場，把康德**臆想**成是一種主觀的觀念論而加以批駁。殊不知他們自己所站的絕對**實在論**的立場，正是康德批判的對象，因此，他們根本上並沒有掌握到康德當年**石破天驚的哲學突破**與**批判意識**。

這是一個非常重要的論點，也是長期以來對康德的一個**極為普遍的誤解**[2]，長期以來提到康德的「先驗觀念論」，很少有人真正就能同時掌握到它即是**經驗實在論** (empirical realism)，並具有「客觀實在性」的意義；換句話說，先驗觀念論底客觀實在性，並沒有比這些實在論者企望的客觀性減低分毫——這也是康德哲學所以吸引他們之處——但是他們想撇清的「先驗觀念論」的部份，卻是出於他們對康德的誤解，並且他們並沒有想到他們所堅持的「實在論」立場其實是逃不過康德的批判的。

也正正是在這個背景之下，艾利森在增益版裏更強調康德的時空與範疇只是**認知條件的先天形式**，並不是**存有論的概念**；在此、他還有意與另一系對康德作**現象學式的詮釋者**相對較，現象學式的詮釋者強調時空範疇的**存有論**性格，這也不是艾利森在本書裏所主張的、**認知的先驗內容**意義。把時空範疇解成存有論的概念，他以為也容易造成誤導；在原版裏他雖然已經強調了前者，但是並沒有強調後者；如今在增益版裏他極力避免運用**存有論**的詞語去表達康德的哲學。他認為康德的二元說當該是軌範性的 (normative)，並非存有論

---

[1] 康德在《未來形上學導論》一書之〈附錄〉裏又稱此另類的觀念論為「批判的觀念論」(critical idealism) 或「形式的觀念論」(formal idealism)，以與柏克萊獨斷的觀念論 (dogmatic idealism)、及笛卡爾懷疑的觀念論 (skeptical idealism) 區以別。*Prolegomena*, trans. By L. W. Beck, The Bobbs-Merrill Co., 1950. pp. 124-125.

[2] 筆者在包括哥德爾 (Gödel) 等科學哲學的大家身上都感覺到這個誤解康德的痕跡，更遑論像羅素這種科學實在論者的觀點了。早期的牟宗三先生也有這個誤解，晚期的牟先生似乎也不免有一種「絕對實在論」的意識，但這還需要進一步的闡釋與簡別，也可能與他早期實在論的進路有關係；但是牟先生的思路比較複雜，他的哲學還根植於中國實踐哲學的資源，與實踐理性關涉，問題更深入，他晚期「絕對實在論」的意識是在實踐理性的範圍，並不是「理論理性」的範域，他的**實在**底含義也必須進一步簡別澄清，故不能簡單地論斷他的立場。

式的[3] (ontological)。存有論 (ontology) 在康德是意指「物自身」被實體化之實在性的意思，艾利森以為那是康德對「存有論」特定的詮釋，並且正是康德要批判的範圍，因此他不願再取此存有論的詞語，寧可單從**認知的先天條件**談**哥白尼轉向**的哲學成就，以此可以免除形上學或存有論的夾纏。如此，在談到知性不但具有「邏輯的性格」以後，他就不再延用一般熟悉的、知性還具有「存有論性格」的詞語，他只說知性還具有**「實在的運用」**(real use)，以確保此知性具有**先驗的內容** (transcendental contents) 與**客觀的實在性** (objective reality)，由此圈定此**實在性**必然是著落於**感覺的經驗世界**，維持住康德的**批判意識**，免除掉那從存有論的詞語裏挾帶出來的、對於實體、物自身的實體化等等不必要的聯想，庶幾可以免除一些對康德不必要的誤解。此實是他增益版詮釋的主題，正是要以**先驗觀念論** (transcendental idealism) 的立場反駁**先驗實在論** (transcendental realism) 之故，因此、**任何可能帶出先驗實在論的痕跡、聯想**，他都決意避免，並刻意分辨，任何對康德帶出先驗實在論的詮釋，他也都判定是**非康德**，並加以辨別。

其二是他個人對康德學思的增益：與諸多西方康德的評家一樣，艾利森自己一開始在原版裏也是重視康德的「分析論」，對於他的「辨証論」著墨並不多，因此原版多分解知性與知識的建立；對於理性、理論理性與先驗幻象的關係、以及理性對知性**軌約合法的、必然的運用**並沒有弄明白。如今在增益版裏，他經過多年的思考，並受到自己學生的醒豁[4]，對於理性的意義有更深刻、更豐富的看法，因而對於理論理性與先驗觀念論緊密的連繫有更深層的理解。他以為必須明確地分辨「先驗的虛幻性」與「先驗的實在論」才可能掌握康德

[3] 此義與黃振華先生說時空與範疇只是認知的先天條件義同，暫時不進入存有論的討論；而牟宗三先生之用「執的存有論」則從佛教的立場言、佛教立場之「執」包含了軌範性的與存有論的兩重涵意，與康德的意旨並不相違，只需進一步簡別罷了；康德自已亦有「內在思行底存有論」(ontology as immanent thinking, 見*Philosophical Correspondence 1759-99*. p.182) 一語，此實Paton所云之「經驗底形上學」(Metaphysics of Experience)之意，也是海德格發展「存有與時間」哲學的根底。艾利森這番撇清知性存有論性格之詞語是為其對較「先驗實在論」避免混淆的方便，實際上是不是必要還是可以商榷的。但是筆者對他以「實在的運用」(real use) 一詞表示「先驗的內容」(transcendental contents) 、以別於「邏輯性格」只具「客觀的有效性」，不具有「客觀的實在性」是同意的，那的確是有一份圈定範域的清新之感。

[4] 此特指他的學生Michelle Grier所著之*Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, 2001一書，艾利森後三分之一的增添，有許多意見是得自本書的論點。

哲學的精華。前者是深植於理性理論運用中**難以避免的幻象**，但是這重虛妄性卻只可能在「先驗觀念論」的觀照下被批判，以此才可能免除其形上學的謬誤；換句話說，「先驗觀念論」對此虛幻性具有**對治**的能力與工具；反之、「先驗實在論」對此理論理性必然的虛幻性則束手無策。以此艾利森以為「先驗實在論」實代表一種後設哲學的立場 (metaphilosophical)，當該被「先驗觀念論」所取代。也是因此之故，他還以為「先驗觀念論」與「先驗實在論」是互相排斥的 (mutually exclusive)，「先驗觀念論」之所以可以被辯護 (defensible)，正代表了康德「哥白尼轉向」謙虛的認識論立場、深刻的**批判意識**與其對「先驗實在論」**絕對的挑戰**。新版因此花費了許多的篇幅〔11-15章〕逐章討論「辨証論」中理性難以避免的虛幻性及「先驗觀念論」對此虛幻性的**對治力**，由此全面通透地對比出康德批判哲學的**勁道**。增益本的一大特色即是對理性性格的多加著墨，並不只是關注於康德的分析論與知性而已，雖說順延著原版，分析論中有關知性的問題還是佔著本書前三分之二的主要篇幅。

然而，滲透於全書的問題主軸還是落在**先驗觀念論**與**先驗實在論**的對較之上。**而所謂的先驗實在論並不是特指某一個特定的學派，而是泛指一種哲學的立場，他們包括了經驗主義者與理性主義者在內**，因之笛卡爾懷疑的觀念論、洛克的經驗論、萊布尼茲的理性論、柏克萊獨斷的觀念論等等都是先驗實在論的典型。他們並不能意知人類認知能力的**先天性、推論性** (discursiveness) **與執性**[5]，基本上都是把**經驗**當做**天造地設的經驗**看待，骨子裏並沒有康德批判的觀念論的意識，因此他們決沒有康德**「經驗可能底條件即是經驗對象可能底條件」**(A158/B197) 的宣稱，也不會承認康德的這個宣稱，這自然也就消弭了「**現象**與**物自身**」分裂的意識，這是個**大分際**的所在。

物自身 (thing-in-itself)是康德哲學的重要觀念，但也是引起許多爭論的概念，它與理體 (nomenon) 是同是不同？它與A版中先驗的對象X (transcendental object=X) 是同是不同？是它在引動心 (affect)？還是經驗物在引動心？兩說似乎

[5] 此人類認知的先天性、推論性與執性即牟宗三先生所謂之「吹縐一池春水」的縐起。

都有困難。早在康德的時代，他的朋友耶克比 (Jacobi) 就曾說過一句名言：沒有物自身的預設，我進不了批判系統，有了它，我也待不住。

艾利森在第三章對這些問題都作出仔細的分析與解釋，比方他說在升等論文的時代康德首先運用了理體的概念，以與現象 (phenomenon) 的概念相對，理體似是一個存有論的概念，意指某種特定的對象；以知識論的詞語表達，就是與非感性相關者，因此它是純智的認知對象，一如現象是感性認知的對象一般，因此當時的康德是承認人有**智的直覺**的，而**智的直覺**的對象就是**理體**。到了批判期，康德不再承認人有智的直覺，**物自身**概念的出現，被解作「物被考慮成物之在其自己」(thing considered as it is in itself)，而不是指「物自己」或「物自存」等等，好像是另一序的**實體**、或高層次的存在、或獨立於感性及其條件外的存在物似的。

而理體與物自身的關係向來就有爭議，有些人並不分別，有些人則以為理體是指「物之似其自己」與「物在特定條件之下之似」的分別，而「物自身」則完全不需要有這些箍定。這與康德有時區別現象 (appearance) 與現象 (phenomenon) 之分別一樣：前者是一個**經驗直覺未決定的對象** (A20/B34)；後者則是**已經由範疇決定的感性對象**。如此phenomenon就等於是一概念決定的appearance。與此類比，物自身也就是概念地「未決定」，而理體則如一智的直覺可以推知的對象，似屬於「概念地」決定者，只是這裏的智的直覺並不是指人類推論的知性 (discursive understanding) 而已。

在《第一批判》裏康德也稱物自身為理體用以限制感性與知性。知性知其自己不能透過範疇認知這些理體，只能以「不可知之某物」為名而思之 (A256/B312)，此「不可知之某物」在A版裏即成為「先驗的對象X」，康德曾明白表示這並不是理體，只是某物一般未決定底思行，因此升等論文期的「理體」概念到了批判期就轉成了「先驗的對象X」而成為一個「未決定的某物」，而保留了一絲與升等論文時期的牽連。這些思想史上細微的變化都影響到向來學者對康德哲學某些不相同的詮釋——比如說、到底有多少存有論的意

涵？——康德的哲學結果會發展得這麼豐富多面，與他運用這些詞語的轉折都有牽連。

而艾利森立論的基點都是落於先驗觀念論與先驗實在論的簡別上，他因此似乎也偏向B版的詮釋，對於A版比較濃重的存有論氣味都有意簡別、擺脫，而完全落在認知的先驗條件上談論康德的理論理性。

康德原是順著亞里斯多德傳統的謂詞邏輯，以為人類認知底智性條件是指知性底概念、即範疇而言，而範疇底先天來源是依其「完全與**思行普遍的邏輯作用**若合符節而被建立的」(B159) 。此即是康德利用**邏輯判斷底線索**找出十二**範疇**的所出處。然而此說向來的爭議也大，也遭到極嚴厲的批評：一方面是對他十二範疇的**完備性**起疑，另方面是對他混漫**邏輯形式**與**存有論的範疇**不滿，這一點尤其在現代形式邏輯高度的發展下更加顯明——當初牟宗三先生也是在這一點上批評康德的「心體」是一堆垃圾的[6]，主要就是反對康德把**邏輯純理**與**感性材質或存在**混漫了——史卓森當然也是當代持此批評的代言人，這當是理性主義萊布尼茲的邏輯傳統，單單以邏輯的分析分辨先天 (*a priori*) 與後天 (*a posteriori*) 的概念，並本於此、論及科學知識的客觀基礎，這樣的一種形式邏輯的進路，當然對康德「**經驗可能底條件即是經驗對象可能底條件**」不能明白、不予承認、也避而不談。

只是他們都忽略了這正是康德批判哲學切入問題的勁道所在，癥結就在康德如何將**推論的思行**與**下判斷**的**同一性**等同起來，以使這些**概念**與**下判斷的動作**這種奇特的活動能力統一黏結；並藉此**判斷形式**的**窮盡性**，保證出**範疇**的**完備性**。這正是康德範疇先驗演繹的重頭戲，處理向來「思想與存在」如何連結的問題，這裏也正是康德提出的哲學大哉問——先天綜合命題如何可能的問題、而不是如何精緻化分析命題內部的問題——因此，這並不是形式邏輯高度精密的發展與批評就可能輕易解決的哲學問題。這一點康德早在《第一批

[6] 他說：「因為康德不識邏輯之理之義用，遂尋得一些不相干的物事，外鑠而為內，使心體為一垃圾筐子，不得清淨自在。」見《邏輯典範》前序，今收於《牟宗三先生全集》，台北聯經，2003。頁(9)。

判》裏就再三強調，只是形式邏輯論者從來沒有領會到他的**哲學旨趣**。也是因此當純粹邏輯被問及如何接觸存在之時，康德的問題才又再度浮現，這也是輓近有些科學實在論者也在問題逼到極處之際，回頭看上康德軌約原則的用途、並將之請出運用於科學的創新觀念與知識系統性的理念之中，但是單只是這層表面的詮釋太過於狹窄、飄浮、軟疲，並不足以表現康德軌約原則的全幅義蘊，尤其不足以表現軌約原則的勁道〔筆者案：黃振華先生將軌約原則譯成「統制原理」是相當貼切的；反之鄧曉芒先生譯成「調節原則」則軟疲無力、不能表義〕，對於理性與知性必然的軌約關係，理性本身不可避免的執性與虛幻性，以及目的論判斷在康德哲學的特殊位置等等都無緣觸及，當然更遑論能駕馭實踐理性的別樣風光，以及理性終究「只下達命令、並不訴求」的康德哲學意旨。因此那種形式邏輯或科學實在論的走法正是漠視了康德先驗觀念論的哲學旨趣之故。這其實等於是放棄了康德的批判精神，包括也放棄了康德對經驗只是天造地設的經驗的批判，因之艾利森以為一個真正的康德學家是不可能忽略「先驗觀念論」而同意這種立場的。這是從根本上劃清界線，並標明先驗觀念論的批判精神與挑戰立場了。

他進而捻出兩個詞語來表達先驗觀念論與先驗實在論立場的不同，他以為康德論知識是從人類主體發，是一種「人中心」 (anthropocentric) 的論法；反之、洛克、柏克萊、休謨及理性主義者等等先驗實在論者，卻都是一種「神中心」 (theocentric) 的知識論論法，「神中心」的論法，將人的認知能力降低於神、僅是一種次級的認知能力〔本書頁38〕；若將此種理論哲學對應到康德道德哲學的位置裏，先驗實在論的立場就好比是**他力道德**，而先驗觀念論則是**自力道德**。艾利森藉用康德道德哲學的類比來詮釋理論哲學裏先驗觀念論與先驗實在論的分別是很有意思的，因為在康德自力道德的立場中，他力道德根本就不是道德；回過頭來說，先驗觀念論作為一種可以被辯護的哲學立場，**是因為它能建立起客觀的、經驗的實在論**，而先驗實在論反而在此不必能夠站得住腳，不必真能給出客觀知識的穩定基礎，它們不必真能通得過康德的批判，他們並沒有辦法對付理性的「二律背反」，因之理性在不得不鬧虛幻之時，它們

並沒有恰當的手段來對治這個問題，頂多只是把焦點限定在相對的、經驗實然的科學知識，暫時規避這個哲學上重要的問題罷了。

艾利森在增益版裏已經看出這個問題與理性不可避免的先驗幻覺有關，也看出此先驗幻覺與知性合法的運用有必然的連繫；換句話說，就是軌約原則在知性活動中的不可偏廢，雖然它並沒有構造原則的身份，卻終是構造原則不可或缺的基礎，並且此軌約原則的基礎又與先驗幻覺有必然的連繫。筆者以為這已經十分逼近佛家「**執著**」的指點了，只是西方從知識論的探討，只明白這是理性心理學家或形上學家等等可能犯下的過錯，並沒有像佛家一樣徹底地直指這是人類與生俱來不可避免的「俱生執」，是人類邏輯思維〔了別意識〕底根基所在，它本身的背反是理性不可避免的。先驗觀念論的精彩只是在對這層虛幻性有對治的力量，說穿了就是先驗觀念論具有佛家「破執」的功夫；但是先驗觀念論在另一方面又有保障知識的能力，這一點卻不是佛家的旨趣，所以佛家並沒有往這個方向發展，這當是佛家的損失，也是牟先生強調佛家當該重視「遍計所執性」之「諦性」的意思；並且根據牟先生的說法，這重「諦性」到了菩薩道時還必須發揮功用，表現出其必然性，這其實是大乘佛教必須正視的，與佛教之究竟教義不但不違背，還必有所增益[7]。艾利森在增益版裏因為沒有佛家的資源，還無法合盤道出這些義蘊，只是他對**先驗幻覺**與**知性必然合法運用**的關係已經闡釋出來了，比起原版而言，就更貼近康德哲學批判的精神了，康德的書名原就是《純粹**理性**的批判》，並且康德早年書寫《第一批判》時就曾經有意從理性的「二律背反」寫起的，「二律背反」也曾驚斷他的「瞌睡」[8](slumber)。長期以來西方重視科學知識的欣趣，使得學者對康德的研究偏重「分析論」、忽略「辨証論」，艾利森這本增益版至少有意扭轉這個偏失，

[7] 見《中國哲學十九講》第十三講，台灣學生書局，民國72年10月初版。頁271-280。只是佛教裏也有持「先驗實在論」立場的詮釋，因此才有普遍對「神通」信仰的教徒，完全背離了佛法的究竟教義，比如說：「世尊雖不須，為眾生故，願受此藥」，或說：「佛的大小便，比世間的妙香更香」等等，皆是這類「先驗實在論」的詮釋法〔以上兩例引自印順法師，《印度佛教思想史》，正聞出版社，民國77年4月。頁62〕。康德的批判哲學當是普遍可用的破執功夫，以佛教的詞語說，就是修「對治」。

[8] 見康德1798年 9月 21給加維爾信函：「並不是對上帝存在，靈魂不滅等的探索…而是純粹理性底二律背反…才是首先驚斷我獨斷的瞌睡，並促使我進入理性本身的批判，以便能解消理性自身顯然矛盾底醜聞。」*Immanuel Kant, Philosophical Correspondence, 1759-99*, ed. and trans. by Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, 1967. p. 252.

而給予「辨証論」一些比較平衡的待遇，而這個進路不但更貼近對康德哲學全面的理解，還比較接近與中國實踐哲學會通的契機。

以上大體是序說及前三章交待增益版的問題主軸，並描繪先驗觀念論底性格 (1-3)。跟下來的章節艾利森就順著康德《第一批判》的結構先探討知性先天的認知條件 (4-6)；跟著探討範疇、圖式與經驗 (7-10)；再從先驗辨証論探討理性不可避免的虛幻性 (11-15)。而不論是對**知性分析論**的先驗闡釋、或是對**理性辨証論**的先驗詮釋，先驗觀念論與先驗實在論的對較與簡別總是滲透其間、時時浮現的，艾利森處處提醒讀者這就是問題的主軸，以做為分辨**是康德**或**非康德**的關鍵。

誠如前段所述，當代英美對康德哲學的詮釋，是有一個流派始終站在康德的門外詮釋康德哲學的，那就是經驗主義分析哲學的一種詮釋法。他們的欣趣是在科學哲學，將科學與康德的哲學緊密連繫，將康德看成是科學哲學發展的一個局部，並擷取康德分析能力的精華以及他對科學哲學詮釋的成果進一步發展。他們從對康德與歐氏幾何與牛頓物理學緊密關係的批判中另起爐造，開出一條當代科學哲學探索的路徑，這條進路與二十世紀英美邏輯實證論的出現與發展息息相關，並漸漸與經驗主義的分析哲學結合，這也是筆者嘗稱邏輯實證論是康德「別子」的意思〔或牟先生所說：「就某一個意義而言，康德是最大的邏輯實證論者」[9]之義〕。問題只在他們以為必須要這樣解釋康德才是真正的康德，這就很值得商榷了。這也是艾利森持續「詮釋與辯護」的所在，因為這種將科學與哲學緊密連繫的「緊煞說」[10](tightening the noose)，完全忽略了康德哲學原初批判的義蘊，並沒有正視康德哲學的核心問題——先天綜合判斷如何可能的問題——反而是走回老路，重拾**先驗實在論**的立場，只關注先天 (*a priori*) 與後天 (*a posteriori*) 二分之邏輯的與經驗的分辨，發展形式邏輯，並沒有「先天綜合判斷如何可能」的問題意識，他們或者以為將新數學全面的公理化，消滅掉時空的直覺，就可以把「先天綜合判斷」摒棄了，他們並沒有想到

[9] 《中國哲學十九講》，台灣學生書局，民國72年10月初版。頁447。
[10] 有關艾利森對「緊煞說」的批評請參考他 “Causality and causal law in Kant: A critique of Michael Friedman” 一文，收於他*Idealism and Freedom*一書，Cambridge University Press, 1996. pp.80-91.

多重量化的數理邏輯，與康德當年的哲學立場並不相干，他們也沒有想到他們隱藏在背後的哲學立場不必能夠充分建立，並且正是被康德看出漏洞，而需要被批判的一種哲學立場。

康德一開始就不是形式邏輯的立場，而是一個先驗邏輯、**必然與經驗緊密連繫**的立場，這個取向所帶出的哲學問題，**並不是形式邏輯可能處理的**。艾利森因此有許多「鬆動說」[11](loosen the fit)，並常採取一種他所謂的「較弱」的解法以揭示康德哲學真正的義蘊。而實際上正是這種「較弱」的解法才有辦法百尺竿頭，把康德理性軌約原則的含義通透披露，並且到頭來這個理性軌約的含義雖然沒有構造原則的身份，**看似甚弱**，卻正是知性構造原則不可或缺的**「道樞」**，沒有它、構造原則根本不能成立，這就好比任何個別「數」的安立〔比如說數字 1〕，必須預設「無限」的概念一樣，不可或缺；這在後文綜述**徹底決定底原則** (the principle of thoroughgoing determination) 時還會出現。

同時這也是另一方面艾利森反對一般只把軌約原則當作**指點性** (heuristic) 原則看待的緣故，因為理性的軌約原則對於知性的作用，並不僅只是**指點性的**而已，而實是知性原則之運作不可缺少的一環，這一點到了《第三批判》的**反省判斷力**裏就更加顯豁了，它其實是與**先驗構想力**依**先驗圖式**操作**綜合造形的能力**以及**下判斷的能力**是同類的，是構造知識的一個必然的成份，並不只是指點性輕飄飄無關緊要的作用而已，**這一點必須掌握**，以免對「軌約原則」妄自匪薄、造成誤解[12]，這也是輓近科學實在論者在窮極其演繹資源以後還必須請出軌約原則之故。只是軌約原則比他們在此處的「利用」價值更加深邃而已，它們並不只是一重虛層的作用，而是**理性連結知性必然的作用**，也是知性從其軌約〔未決定的先天必然〕轉成構造〔決定的先天必然〕的過程不可缺少的作用；它們甚至在一般任何一個經驗概念的形構裏也缺少不得，此亦與康德**分佈統一** (distribute unity) 與**集合統一** (collective unity) 的作用相關，是認知

[11] 參考前註。

[12] 一般聽到「軌約原則」就把它當作「指點性」原則而輕看、或以為它無關緊要，其實康德的軌約原則是構造原則的「**道樞**」，有其必然性，這也是艾利森在本書要澄清的。筆者曾因將中國人「氣」的觀念當作軌約原則看待，也引起類似的質疑。疑者就是以為軌約原則只有軟疲的指點作用，因而不滿筆者的說法。殊不知軌約原則在實踐上與知識的建立上都有其必然性。

活動必然的條件。**分佈的統一**當對等於唯識學中**彼彼遍計的法執**義、屬知性；而**集合的統一**當是分殊的**法執**收攝於統一的**我執**的**識執**義、屬理性；此亦所以康德只能聲稱「經驗的原則」為**「類比」**的**「原則」**(principles)、而不願直接稱其為**法則** (law) 之意；自然科學也由此才不只具有「軌約原則」的身份，還具有其「數學化」以後之「構造原則」的身份。這些義理後文都當再覆述。

如此，這層「鬆動說」**看似**是一種「較弱的」說法，其實是有其先驗哲學的**勁道**的；反之、緊煞說，在某種層面其實是混漫了康德的**先驗法則** (transcendental principle) 與**經驗法則** (empirical laws) 之間的分辨的，因為作為**先驗法則**之一的「因果範疇」(causality)是一般如「萬有引力」等經驗的因果法則 (causal laws) 的基礎；而不是反過來，以經驗的法則決定先驗法則的有效或無效的。輓近許多英美分析派的評家就是因為二十世紀科學革命的震撼，批評康德的先驗法則對於經驗法則的無力性，而以為從先驗法則導衍不出經驗法則，而認為康德的先驗演繹是「無理序」(*non-sequitur*)，或是失敗的，這根本上已經是**偷渡了先驗實在論的觀點**，對先驗法則與經驗法則的關係做出了**顛倒的**詮釋的結果，其實是完全沒有掌握康德先驗哲學的意趣的。他們抹殺掉康德的「先驗觀念論」，也消滅了「現象與物自身」的分際，更沒有「經驗可能底條件即是經驗對象可能底條件」的意識，**經驗又兜回天造地設的經驗**，這正是把先驗的實在論**偷渡**到先驗觀論裏的謬見；這其中客氣一點的〔如弗列曼Michael Friedman〕只說這是一種修正主義的康德學說，其實這些都是對康德不中肯的解釋，正是艾利森在本書裏要批判的——先驗觀念論與先驗實在論其實是互相排斥 (mutually exclusive) 的兩種後設哲學的立場。關於此後文還將仔細述說。

這裏有一個非常有趣的現象就是這種對康德理論哲學誤解的批評與論證的方式與儒家自力與他力道德的爭辯是相類似的。一個簡單的例子就是對「子入大廟每事問」的詮釋，從一個**自力道德**或**先驗觀念論**的立場而言，是決不可能在此懷疑夫子的「每事問」與他踐形的先驗原則有什麼衝突，反而會以為他的「每事問」正是**先驗原則**在道德實踐中自然的表現；而從**他力道德**的**先驗**

實在論的立場、必然會**混漫**先驗法則與經驗法則，而認定夫子既是聖人，當該是無所不知的——以為先驗法則必然應該導出經驗法則——因而扭曲地解釋他的「每事問」只是為了要表示聖人的謙懷〔如朱子之釋〕，把個聖人解釋得十分矯情，而這種錯誤的解釋，正是混漫了先驗法則與經驗法則的結果。這些例子在王門後學對心學的爭議裏也表現無遺，學者如果把當年王龍溪與學人討論「良知是否能通古今之變」的論證鋪排開來[13]，再把當今康德後學兩派詮釋的爭辯展示開來，就可以看到許多連論證方式都極為相似的雷同，這表示先驗法則與經驗法則的關係〔即良知與知識的關係〕，自力道德與他力道德的議題是一個普遍的哲學議題，它們會以不同的面貌出現在不同時代的哲學爭辯之中[14]。而這其中採取「人中心」(antrocentric) 論、或「神中心」(theocentric) 論 的論者其思路通常是徹底迥異的，他們的思路通常直接影響到彼此對良知、知識甚至對宗教的解釋。一般採取「神中心」論的論者對於良知學或康德實踐理性界限內的宗教是很難契接的，這其實是骨子裏有一股「先驗實在論」的後設哲學立場的緣故，幾乎是在表現一種不同的生命性情，說穿了是很難與心學或康德的先驗哲學接榫的。這些儒家實踐哲學的例子，正好証明了艾利森開闢的問題主軸是關鍵性的，他要把對康德正統的詮釋與「別子為宗」的康德解釋簡別開來。這種批判的態度如果套在中國心學的脈絡裏看、也是一個究竟「見道」與「不見道」的問題，這裏是不容許有絲毫底混漫的，這與康德要求謹守先驗哲學批判的門戶是同樣的意思。

康德的先驗原則只是保證了我們可以合法地在經驗世界裏去尋求經驗法則，並不保證我們一定會找到這些經驗法則，或者一定會有特殊的經驗法則被找到。找尋經驗法則是**一定需要經驗來檢證的** (verification)，康德在此並無異議，也不是他哲學問題的所在，**但是這並不表示需要經驗的檢證，就失去了經驗法則的先天性，這一點千萬不能顛倒**，這裏正是艾利森

[13] 感謝彭國翔先生及時寄來之大作《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，使筆者得以一睹王門後學有關心學爭論的議題。請參考彭著，台灣學生書局，2003年。頁59-63, 384-403。

[14] 印象中也有當代的學者，要求哲學家或新儒家有十項全能的本領，又能治國平天下，又能懂種種知識技巧，否則就以為他們的論說是空疏無用。這都是屬於同一類的誤解。

自己承認在原版犯的錯誤[15]。僅此一點丹靈，就是先驗哲學的殊勝，並且這就是哥白尼轉向的契機。當年康德在《第一批判》兩版的書寫之間又寫出《自然科學的形上學基礎》一書，他的目的是在展示一個先驗法則灌注於經驗法則的實例，藉著當時自然科學牛頓物理學存在的**事實**，分析其中貞定**必然性**的先驗法則，這是他一貫以為**哲學**必須**開始於「所與事實」**的態度，一如他在B版〈導論〉一開始所說的「知識**開始**於經驗」之深義；因此，他並沒有反過來藉牛頓的經驗法則來演繹或證明先驗法則的有效性，一如他跟下來所說的「但是它**並不起源**於經驗」，這一點如果不能如實掌握，都是康德哲學的**顛倒見**，是康德哲學的**門外漢**，不能見到康德哲學的宮室之美、百官之富；反之、只要能見到這一點，就可以判斷康德哲學並沒有因與牛頓物理學或歐式幾何學緊密的關係，就必須在二十世紀科學革命以後——如許多評家所言的——被摒棄；反之、正正是他先驗原則的指點，我們知道愛因斯坦的相對論有一天也會被未來新發的**經驗法則**所突破。這與「天下烏鴉一般黑」的經驗判斷是一樣的，有一天出現了一隻白鴉，也就是這個經驗判斷要被顛破的時候；與「太陽照熱石頭」的經驗判斷更是一樣的，人類不必要等到電磁學的出現才能決定這「太陽照熱石頭」有**必然的因果關係**。這裏**並不表示那做為先驗原則的因果律就被顛破了**；反之、**正正是這個先驗因果律的恆在之故，才會使我們作出「天下烏鴉一般黑」，或「太陽照熱石頭」這類的經驗命題是具有客觀實在的先驗判斷，這一類客觀的經驗命題，並不是「後天的綜合判斷」(*synthetic a posteriori*) 可能貞定得住的**；也正正是這個**先驗因果律的恆在之故，才會迫使我們繼續找尋更高級的經驗法則，並且經驗法則的必然性才可能被有效地貞定住**。因此，我們在人間世就該窮竭心力盡力找尋更高的經驗法則，這就是康德哲學的精義與對科學真正的擔負與尊重了，因為只有透過先驗原則，才可能貞定得住科學的哲學基礎，這重義理終久是要通透到康

[15] 康德的論証法有一認知的轉向而不可與檢証論 (verificationism) 混淆，在第十三章談及**空的時間**不能提供存在或不存在之區別底條件時，艾利森坦承他在初版的錯誤在暗示絕對的起始之預設是無意義的，而不單只是錯誤的。康德論証的勁道是在於沒有**空的時間**之任何一部份是可以與其它部分區分。從一個嚴格的認知意義言，這個論證只得出一個世界從任何特定的一點開始不能被知的結論，而不是更強的結論如檢証者所云的：它已經如是發生了、而被要求檢証而已。見本書頁373-374及頁504註33。

德如何決定「實踐理性之優先性」的論證的[16]。如此、良知也是一樣，它做為先驗原則的地位，並不會被時空推移的經驗法則所侵蝕；反之，任何在經驗世界中的道德法則都不能違背這個先驗的最高原則，否則就連一絲道德的邊緣都沾不上。

這種哥白尼轉向式的論證方式，就是艾利森在增益本裏為康德辯護的軸心，他為康德重新扭轉範疇先驗演繹的論證程序，展示主觀的知覺判斷 (judgment of perception) 必須透過先天的認知條件、即規則 (rule) 才可能構成客觀的經驗判斷 (experiential judgment, judgment of experience)，**解決先驗觀念論裏主、客觀過渡最大的難題**。他又以同樣的方法，分別展示康德三個經驗類比的論證，把康德先驗哲學的勁道闡釋出來，如實展現康德「經驗可能就是經驗對象可能」的客觀實在性 (objective reality)，把康德的先驗原則穿透到經驗的對象之內，以使經驗客觀的實在性得以証成，並與邏輯的客觀有效性 (objective validity) 清楚簡別，他因此澄清了許多夾纏於其間的、先驗實在論的誤讀、誤解與誤評。在進入綜述他幾個精采的論証詮釋之前，筆者想先藉他陳述之**邏輯判斷**與**範疇表**的關係，明白指出「形式邏輯」與「先驗邏輯」的差異，這部份的「增益」是他受到幾位輓近學者的討論而有所興發的[17]，也是前述他改版的理由之一，主要的目的還是在表達康德的先驗哲學必須決定「經驗及經驗對象」、那不可被忽略的哲學旨趣：

一般讀者都熟知康德是以「矛盾原則」定奪「分析命題」的。由矛盾原則所定奪之分析命題，A〔此〕與與之對反的 -A〔彼〕就代表了分析命題論域的**整全**界面；但是在綜合命題裏，這**彼**與**此**的分部並不足以表現**整全**，它遺漏了一類「**非此亦非彼**」的分部。艾利森再度藉**實踐哲學底範圍**來解明此綜合命

[16] 筆者曾將康德這個繁複的論證綜述在〈康德美學——解讀美是道德的象徵〉一文裏，今收於《康德哲學問題的當代思索》一書，台灣南華社會所，2004年。頁67-71。有興趣的讀者可以參考。

[17] 這部份是本書第六章〈人類認知底智性條件〉的範圍。艾利森表達他是依Brandt, Reinhardt (*The Table of Judgment: Critique of Pure Reason, A67-76; B92-101*, trans. by Eric Warkins, Atascadero, Calif.; Ridgeview Publishing, 1995 (*North American Kant Societies in Philosophy*, vol.4), Wolff, Michael (*Die Vollständigkeit der kantischen Ueteilstafel*, Frankfurt am Main:Vittorio Klostermann, 1955) 及Longuenesse, Béatrice (*Kant and the Capacity to Judge*, trans. by Charles Wolfe. Princeton University Press, 1998) 的意見改寫成的。

題的**分部**問題：此處的基本分部就好比是「**被要求**」與「**被禁止**」的**行為**，依康德的詞語、前者是**條件者**、後者是**受條件者**，此處之**受條件者**乃**條件者**之**對反**，但是這樣的分部並不足以表達**整全**，因為它遺漏了「**非此亦非彼**」的一類——也就是既**不被要求**亦**不被禁止**，而是**被允許**的一類行動；這一類「**非此亦非彼**」的行動卻分別與「彼」與「此」都有關係，卻不能被化約於「彼」或「此」之中、或被「彼」或「此」所吸吶。換句話說，這類「**非此亦非彼**」的**行為**既包括了「**此**」〔因為**被要求**的行為顯然也是**被允許**的〕，**它**亦與「**彼**」共同享有一些特質〔亦即它們都共屬於**不被要求**的範圍，而與「**此**」相對反〕，因此單藉「矛盾原則」所定奪之「分析命題」的界域並不足以表達康德所謂的整全，而正是「**非此亦非彼**」的引進，並藉之成為一個**中介**、才可能成就**綜合的統一**、表達一個綜合的**整全**。這就是**先天綜合命題**的議題，表現在四大類的**範疇**之中，而且還必須要指涉到向來被忽視的**樣態範疇**裏才能見完備。以下即藉此通則，各以量、質、關係、樣態四大類說明這**先天綜合**之**範疇**的意義，以表明它們不能只是**分析的邏輯純理**而已：

比如說**量**：先以**普遍** (universal) 與**個別** (particular)為**此彼**，而**單一判斷** (singular) 則為**非此亦非彼**。**單一**與**普遍**之「**同**」在於它們在三段論式中表現之共同的功能〔人是會死的，蘇格拉底是人，所以蘇格拉底會死〕，此是指**單一**與**普遍** 〔即蘇格拉底與人之**一**與**一切**〕 俱能表現出先天普遍的概念；而**單一**與**個別**之「**同**」則在於它們俱屬於**非普遍的**，此是指**單一**與**個別**又都是**特殊的**、**非普遍的**，由此可以看出**單一**既非**普遍**又非**個別**、既為**普遍**又為**個別**，因此正是因為**單一判斷**的緣故，最終才能完成**量範疇綜合的統一**。掌握住這一點將對經驗知識的判斷與審美判斷的先天性，甚至中國人的感知性，由個別去召喚普遍的特性，有另一番中肯的理解[18]。

再說質：以**肯定**與**否定**為**此彼**，**無限**為**非此亦非彼**。**無限**與**否定**共享著排除掉一個從主詞範域來的謂詞，然其所以能夠如此，正是在於透過對**主詞的**

[18] 筆者深深以為對於這**個別**與**單一**既是**特殊的**又是**普遍的**掌握，將足以詮釋中國人感知性的普遍意義，並足以貞定中醫學做為一門學問的基礎，關鍵就是在此數字 “1” 之既是殊相又是共相之上。

肯定之故。由此藉由**無限**達成一個**綜合的統一**。這一點筆者以為藉佛教「此有故彼有，此生故彼生…此無故彼無，此滅故彼滅」的緣起法則最能表義：首先、**無限〔如實相〕**與**否定〔此無：即此有之不可得、此有之對反〕**共同排除掉「**此有**」；而達成**此無**的結果；但是反過來說，**此無**之達成又必須藉當下先**肯定**之**此有**才得以成立。由此通則可見「緣起性空」不能只當作分析命題或套套邏輯看待：依牟先生、**緣起**即**性空**，代表邏輯前後件必然關係的分析命題。但是依上述的法則，緣起的「此有故彼有」必須先預設「自性」概念，才可能安定住「此有」；此處的「此有」是「性不空」，才可能進一步立「故彼有」的「此故彼」的緣起關係，因之「自性」必須立才可能成就緣起；如此緣起當反過來涵蘊「自性」，而不能是「性空」了。跟著，如若此「自性」是「真實體」，是決不可能說「性空」的；佛教在此看出「自性」必須是「執」，才可能說「性空」，因而既是「執」，則不必是「真實自性」，如此才可能導入「性空」的結論。如此，必須經過一番辯証的周折才可能說「緣起性空」，故單說「緣起性空」是分析命題，並不能切盡，因為它不可能僅依矛盾律駕馭的論域來闡明其義，它必須在先驗邏輯的界域裡才可能講述明白，因此「緣起性空」必須要當綜合命題看待，才可能突破其邏輯的性格，進入**先驗的**性格，至少在圓教的義理上必須要如此。這一點牟先生在《十九講》裏沒有進一步分解。此亦所以唯識宗之「依他起」必需黏結「遍計執」，才能轉出「生滅門」，或真實地表象出「此有故彼有，此生故彼生…此無故彼無，此滅故彼滅」的緣起性空的內容之故，由此可見「緣起性空」必須要當綜合命題看待，並且還是先天的才可能盡義，它必須是與存在接榫的綜合命題，通過「識執」，對一切法的根源有所說明，才可能通往圓教，否則義理不可能通透，故說「緣起性空」不能是套套邏輯的分析命題。

關係範疇比較複雜，但是艾利森依吳沃夫[19] (Michael Wolff) 的分析，將**此**與**彼**分別落於**斷言**與**假言**令式上，**斷言令式**是**無條件**之**肯定**或**否定**，**假言令式**則是**有條件的**。**選言**與**斷言**共享這著對某個事件**無條件**的肯定或否定，一如康德給出的例子：「世界是盲目的、或依內因生、或依外因生」(A73/B93)；

[19] 見前註17。

選言與**假言**則共享著一個都**還成問題的〔或然的〕**、以**關係命題**為基礎的宣稱底作用；後者在後文談及**歸納法與假言令式的關係**時還將有所敘述，這部份關涉到知性與理性整全的關係，是「增益版」新添的重要內容。

樣態範疇則是以**或然的** (problematic) 與**實然的** (assertoric) 為**此彼**。前者是做為**假言**與**選言**的構成素，都俱有**真值**的能力，但是就**或然的**而言，此處的真值是**不定的、未決定的**；反之後者、即**實然判斷**的**真值**則是由其與知性原則之連結而有所決定。而**確然的** (apodictic) 判斷是指其**真**之**值**單由其**俱有真值的能力而決定**，此所以康德給予其**必然為真**的地位，一如康德在樣態範疇中所說的：「**必然性**只是**可能性的**本身賦予了**存在**、而非其它」(B111) 。如此，這些範疇都是因第三項連結了前兩項而產生的**綜合的統一**。

由此可見**先天綜合命題**與**分析命題**是截然不同的；**先驗邏輯**與**形式邏輯**乃斷然兩種不同的類別 (different species)，**單依形式邏輯是不可能處裡先天綜和命題的**。史卓森等以邏輯形式在現代邏輯中操作的方式質疑康德對這些形式的分類，並**批評康德從邏輯形式轉出範疇的混漫**，其實是**不足以侵蝕康德先驗哲學的計劃的**；並且史卓森等對康德的批評是奠基於對康德**邏輯形式**與**範疇**之**關係嚴重的誤解**上。

進一步，關於此、康德所理解的判斷形式是一種推論思行底基本形式或模式，艾利森是順著朗格妮斯 (Béatrice Longuenesse) 的分解，以為從這裏反應出康德對邏輯的了解是屬於一種**推論思行** (discursive thinking) 的**普遍規則**的，康德主要的關涉是在對於**下判斷底形式之動作**，而不只是因此動作所得出之結果——**判斷底形式**；此後者〔即靜態之判斷底形式〕乃是康德用以為**線索**而發現**範疇**的〔即動態之『下』判斷的形式〕。進而，由此也可見康德邏輯的形式與現代邏輯之邏輯的形式意義並不相同，朗氏指出現代邏輯之邏輯形式是意指在一所予的邏輯演算中，用以推衍及結合之邏輯常數 (logical constants) 及其規則〔一如數學中之公理〕。此一尖銳的差別足以看出當代評者以形式邏輯評論康德範疇的**不相干性**，此自然如史卓森所云的，導不出範疇的概念〔牟先生對康

德亦是如此評〕，這些**都不足以評斷康德有可能從邏輯形式之線索找出範疇之說的**。還有人以為現代邏輯高度形式化的技巧反而確認了康德的進路；殊不知康德並不會否認此高度形式化的力量〔如數學公理的力量〕，真值邏輯與量化理論對於**推論思行**的分析**並不會有什麼增添**，說穿了就是與康德要處理的哲學問題**並不相干**。進而，**自弗雷格** (Frege) **以來之邏輯學家總是喜歡將康德批評成屬於心理的，不屬於邏輯的一部份**[20]，此純是誤解，故**判斷底形式** (forms of judgments) **是用以理解『下』判斷之形式** (forms of judging) **的線索，並由之而發現範疇的。此或可說是一具客觀實在性之實踐理性的動力作用，但決不可說只是一重主觀的、經驗心理的作用**[21]。

・第二節・

以下介紹艾利森處理康德三個「經驗類比」的論證。這是本書第九章的內容，份量重，義理深，論證**繁複繳繞**。但是艾利森在本章極力分辨康德哲學的旨趣、並再度攝持「先驗觀念論」不是「經驗實在論」的主軸，將康德的先驗論証清晰展示，對較出帶有「先驗實在論」痕跡之學者的意見。筆者在本節裡將盡力綜述，算是一種導讀的功用：

在「分析論」中知性的四個原則裏，前兩個原則是外延的量與內包的量底**數學原則** (mathematical principle)，它們所關切的是經驗的**直覺**與**知覺**。而**類比**作為**力學原則** (dynamical principle)，則是關涉到一個現象之**客觀時序底經驗**。因此，就**類比**而言、康德所考量的是將構想力 (imagination) 藉著**綜攝規則** (rules of apprehension) 綜合成的**知覺判斷** (judgment of perception)，轉成與這些知覺相應、並具有**客觀時序**的**經驗判斷** (empirical judgment, judgment of experience)。換句話說，康德就是要在類比原則裏處理**先驗判斷中最困難的問題——從主觀過渡到客觀的問題。**

---

[20] 此與牟先生將佛教之唯識學說成只是泛心理學之義類同。

[21] 有關「形式邏輯」與「先驗邏輯」的分辨，筆者因受朗氏的啟發，也寫成一篇論文〈牟宗三與康德哲學：吹縐一池春水——論感性直覺的邏輯性〉，用以判別牟先生早期對康德哲學的誤解，本文已收入《康德哲學問題的當代思索》一書，台灣南華社會所，2004年。 頁141-194。有興趣的讀者可以參考。

艾利森表示康德在範疇的先驗演繹裏未決的問題就是對時間意識的解釋，也就是解釋一個**時序**底認知是如何可能的。用康德自己的詞語說就是要提供一個**「經驗真實底形式條件」**。而這個**可能性**卻不是**先驗實在論**所能提供的。因為「時間的本身」或「絕對的時間」是不能被覺知的 (can not be perceived)，此義完全等同於**真正的主體**是不能被**客觀化**的意思。因之、**被客觀化的時間已然只是一個形式，被客觀化的主體已然只能是「內感」、真正的主體永遠不可能被覺知**，一如康德所謂的、我們除了劃出一條線作為時間的圖式以外，並不能表象時間。而他所謂的**客觀對象**的認知條件，就是指表象此**客觀對象**底條件，這本身其實已然表現了**「客觀化了一個經驗對象底條件」**之義，已然涵蘊了一個**客觀的時序**了。

由於只有在判斷裏、並且只有透過判斷我們才可能表象對象，那麼決定下一個有關客觀時序判斷的條件或基礎，以解釋這樣的一個順序在**思行**中被表象的對象為何呢？康德這樣說：

「與**綜攝表象**對反的區別，只有在此**對象**在一個**規則**下將它與其它的每一個**綜攝表象**分別開，並使**雜多的**某種特別底**連結**成為**必然**，才能被表象成一個與它們有分別的**對象**。那麼在現象中，包含了此**綜攝必然的規則**底**條件**的，就是那**對象**了。」(A191/B236)

這樣的一個規則往下索求，當是屬於**概念化**或**下判斷**底**規則**，而不能只是**綜攝**(apprehension) 的**規則**而已〔綜攝的**規則**是指構像力未能決定對象的聯想綜攝的規則〕。因此，經驗的**三個類比**即將被視作在時間中具有**客觀關係底現象**之**經驗認知之獨特底規則**，如此、在B版的一般原則裏康德才這樣說：

「**經驗**、只有在透過對一**知覺必然連結底表象時**才可能。」(B218)

而**經驗**與**知覺**的分別即在於此**規則**，而**類比**的工作就是在**特定化**這些規則，並且展現其**必然性**。如此、以下依序綜述他闡釋康德三個類比的先驗論證。

關於第一類比，康德在B版裏宣稱：「在一切現象中的變化，實體恆常，並且其量在自然中不增不減。」此處所謂實體恆常的量必須與《自然科學形上學導論》中之「物質不滅的原則」區分，以落實前節所云之「先驗原則」並不是「經驗法則」之意。艾利森為康德鋪排了一個7步四部的論証，其中的1到4步是背景理論、屬於第一部。其論証如下：

1、一切現象在時間之中，於其中、做為內在直覺底恆常形式之托體，單只能既是**同時**、又是**連續地**被表象。2、此時間，但在其中現象底一切變化中**被思、連續而不變**——這是指**時間**既是「**一**」並且是「**同一**」——因為在其中只有「**連續**」或「**同時**」能夠成為「**定相**」被表象。3、今時間本身不能被覺知——這是指時間不能是一個似有若無「恍惚」的對象；並要求所謂的「時序」是指依意識統一底規則連結起諸現象、而能內在地將諸現象「決定」成「定相」者。4、結果在知覺對象中、即在現象中，那表象時間一般的**托體**必須要被遭遇到；並且在其中，一切變化或同時能夠在綜攝中透過與之關係底現象而被覺知到。此即是在**時序中內在化現象底第一步**，正是表現那**時間不可被覺知**必然的結果。

第二部是要表達從此**托體**轉成**主詞** (subject)，論及現象的每一個變化都必須被認為是此托體的變化相，這也是第5步：那每一個真實底托體，即是每一個屬於存在底事物，即**實體**，是屬於存在的每一個事物的，它只能被當做**決定相**而**思**。此論證依康德自己的詞語就是：「變化因此只能在**實體**中被覺知，生滅除了涉及一絕對常體底定相以外，決不可能被知覺，因為正是此**常體**，才使從一狀況轉至另一狀況，及從『空』轉至『有』底表象，**能被經驗底認知成常體底變化之定相**。」(A188/B231) 此一論證亦要求了**時間的不能被覺知**，其結果就是**單一的**觀察〔知覺〕，決定無法精確地表象**變化**。

第三部是要從相對轉成絕對，以確定此一**托體之常必須是絕對的**，而不只是相對的，此即是第6步：結果那**恆常的**、單單與之相關的、一切現象底時間關係所能被決定的，就是那現象中的**實體**；也就是、現象中底**真實**。它作為一切變化底**托體**總是保持**同一**的。康德在此第一**類比**的最後這樣說：

「〔現象中的〕實體是一切時間定相底**托體**，假如一些**實體能生生滅滅，那時間之經驗統一底唯一條件就會被消除**，那麼現象就會被連繫到兩個不同的時間裏，而存在就會成為平行地流逝，那是荒謬的，因而**時間只有一個**，於其中，一切不同的時間必須不能並存地被設置，而只能是一個接著一個的。」(A188-89/B231-32) [筆者案：有趣的是，即令佛家剎那生滅、如幻如化的表述，也必須預設時間是一，而不能是或二、或三；這裏表達時間與我執〔執我為自性實體〕關涉的緊密。]

最後的第四部是論實體之量，以為維持此常體底量相在一切的變化中保持恆常：因為此〔實體〕不能在存在中有所改變，**其量相在自然中則不增不減**。這7步論證的每後一步都預設了前一步而漸進證成，康德由此證明**實體範疇**在經驗認識中與**時間**連結成**常體**的**必然性**。

關於第二類比康德AB兩版的陳述有所不同：A版康德稱之為「生化底原則」，並說：「每一件發生〔初發生〕之事，必預設某事依一規則伴隨而至」(Everything that happens (begins to be) presupposes something which it follows in accordance with a rule. A189)；B版他則說得更加淋漓，他稱之為「依於因果法則底時序原則」，並說：「一切變化依因果連結底法則發生」(All alterations occur in accordance with the law of the connection of cause and effect. B232)。艾利森依貝克 (Lewis White Beck) 的說法，稱前者為「凡事必有某因」(every-event-some-cause) 的原則，後者為「同因同果」(same-cause-same-effect) 的原則。他也分四部談：首先是一些重要的序言：先澄清**原因**、**事件**、以及**客觀的連續**等等有爭議的詞語；其次是分析兩版的論證；然後是對此論證做出評估並回應向來的評者，以討論一些對康德是否精確底詮釋，並為康德辯護；最後是討論一個詮

釋的問題：究竟此因果是指**先驗原則**之因果律底圖式、還是指**個別經驗的**因果法則？此是**考量先驗的因果律及其與個別經驗的因果法則底連結問題**。

首先，從第四部說起，艾利森提到一個相關的錯解，他說：如果人們假設運用先驗因果律 (causality) 底圖式就等於是去把現象收攝在一個經驗的因果法則 (empirical causal law) 之下，那麼很自然的，就會去假設它的作用是要從**相似的因果系列中**去分辨**真正的因果系列**，這就是弗列曼 (Michael Friedman) 對康德先驗的**因果律**誤解的看法，這其實是錯解了康德的先驗法則的[22]；所以弗列曼順著這條思路，必然無法與康德相應，而走向康德的修正主義[23]。艾利森說康德自已在〈分析論〉裏還沒能述及於此，要到〈辨証論〉的〈附錄〉裏〔本書的第15章〕，以及《第三批判》的〈導論〉裏談及反省判斷力時[24]，才可能藉著與**理性假言的〔歸納的〕運用**而述及於此，這一點是點睛之論，後文還會述及。這裏只先引康德後來的一段話以為先聲：

「因為確實是會這麼想的，不管一切自然事物依普遍法則底統一性是如何；沒有它，一個經驗一般的認知形式將完全不可能得到。自然經驗法則特定底分別與它們一切的效應，無疑地是巨大的。我們的知性在自然中去發現一個我們能夠掌握的秩序是**不可能的**，因為那是去將其產品分別成種與類、以便運用原則從對某一種的解釋、去理解另一類的解釋，並且因為從對我們而言是那麼困惑

[22] 這是指弗列曼在他的名作 "Causal Law and Natural Science", *The Cambridge Companion of Kant*, Cambridge University Press, 1992一文中對因果法則的看法，他這種看法實已遭到艾利森在 "Causality and causal law in Kant: A critique of Michael Friedman" 一文中批評，本文於今收於他的 *Idealism and Freedom*一書中，Cambridge University Press, 1996. pp. 80-91。弗列曼曾在他《康德與嚴格科學》一書中表示：「如果沒有《形上學基礎》一書，我們對於純粹知性底原則實際上要如何運用於經驗底構造，將毫無概念。」(*Kant and the Exact Science*, Harvard University Press, 1992. p. 259)，此語已表現艾利森所以批評他對康德因果法則誤解之意。朗氏亦在*Kant and the Capacity to Judge*一書第七章頁183註31評說：弗列曼在〈因果律與自然科學〉一文中所做的，並不是康德《第一批判》中「範疇先驗演繹」的工作；並在同書頁180註27中精道地評論在康德哲學中所謂的經驗判斷的確義。艾利森在此再度追究弗列曼對因果法則看法的非康德義，主要是因弗列曼這種解法**也是一種先驗實在論誤解康德的解法**。只因弗列曼的分解精緻漂亮，吸引了很多的外行人，以為這才是真正的康德哲學，其實這正是誤解了康德的哲學意趣的。

[23] 筆者亦曾為弗列曼的《分道揚鑣》與《理性的動力》寫書評，在《理性的動力》一書裏他表明他是修正的康德哲學的態度。這兩篇文字今收於《康德哲學問題的當代思索》一書中，台灣南華社會所，2004年。頁283-312。有興趣的讀者可以參考。

[24] 艾利森在*Kant's Theory of Taste*一書中述及此。

的材料中去組成一內在相連底經驗〔嚴格講，它們只是無限地雜多，其實並不適宜我們的理解能力〕。」[25] [KU 5:185; 72]

康德在此幾乎是在告訴我們，找到所謂的「經驗法則」簡直是一種僥倖，得之有幸、不得有命 〔筆者案：如此、佛教的如幻如化才似是實相〕。其必然性的根基是由主體所發的先驗因果律而來的，此所以根基於此之經驗法則所決定的經驗科學至多只能駕馭現象，而不能駕馭物自身，物自身不可知。在理論的範域裏我們是不可能證成**超越的實在論**的。而史卓森等持超越實在論之立場批評康德時，都把**因果律認定為一種存有論或實在論的法則**，這一點從他們以為康德沒有答覆休謨的破因果說，或從史卓森有名的「無理序」(*non-sequitur*) 說裏都可以看出來，這就轉回他第二類比第三部回應向來評者的討論了：

比如說有些評者就以為康德的因果論證只表示了在思及一個事件時**因果律底圖式**是必要的，但是並沒有保證關於此事件之任何經驗判斷底確鑿性，那麼康德何以可能答覆休謨對因果律的懷疑呢？他們以為康德至多只是將懷疑論對因果律本身的挑戰轉移成**事件判斷所假設的條件**罷了。艾利森說這類的批評是**完全誤解了康德的哲學命意的**：他們假定了康德第二類比的目的只是笛卡爾式的、對於我們事件經驗底客觀性有所回答；事實上，康德所關心的是透過將事件收束於**因果關係**下，以保障不同事件底**秩序**而已。這正是以為康德的先驗法則是對經驗因果法則無力的典型例子，正是前述把先驗法則與經驗法則混漫的普遍的誤解。

[25] 康德同類的話也出現在《第三批判》〈初稿引論〉：「但是即使就〈它的〉經驗法則而言，這樣並不表示從此那自然是人類認知能力能夠掌握〈*fassen*〉的一個系統，並且就算在一個經驗內自然的現象底徹底系統的融貫，如此經驗本身好像就是一個系統了，也不表示對人類是可能的。因為經驗法則可能是那麼的分歧與歧異，以致於雖然我們偶然可能發現一些個別的法則，透過它們我們可能連結一些知覺而〈形構成〉一個經驗，我們永遠都不可能將這些經驗法則本身帶入一個普通的原則之下，〈而〉達成具有親和〈特徵〉的統一性。假如——〔至少只要知性能先天地聲稱〕，就好像確實是內在地可能一樣——這些法則，以及與它們相契合的自然形式，將是無限地分歧與歧異，並且對我們展現出一團粗糙混亂的積聚，毫無一絲系統的痕跡，我們就不能這麼作。然而，根據先驗的法則，我們必須預設這樣的一個系統〈即使好像是一個能對我們展現的系統，也就是說，一個經驗的系統〉。」(FI 20:209;13.)

至於「無理序」說，原先是由羅浮喬 (Lovejoy) 形構成的，跟著又由史卓森指控康德為「一堆無理序底麻庠」(*non-sequitur* of numbing grossness) 而名噪一時。史卓森同意康德說事件在經驗中知覺底秩序是決定的、與不可逆溯的，並且承認這裏**似乎**是有些必然性的，因為他也能承認此中似乎存有一種秩序，但是他以為康德是從一個概念的必然性「**非法的**」轉成原因的必然性的觀念，他說：

「論證結論中挑起的必然性決不是一個概念中的必然性，那是變化發生底原因的必然，給予某事底前件狀態，那是非常扭曲地將**奠基於變化底事實之概念**的必然與那變化因果的必然等同了。」

很顯然，這個**批評完全是先預設了「先驗實在論」為基礎的，認定原因的必然是先驗的實在，以為康德的先驗因果只是一思想的概念，忽略了先驗哲學必然涉及經驗對象、並決定經驗對象之實在性** (objective reality) **的意義，把康德當成經驗的觀念論看待**。他誤以為康德在知覺的特徵上〔即其不可逆溯性上〕**視事物與事件之間有一個存有論式的因果關係**〔筆者案：此**存有論式的因果關係**在艾力森是指先驗實在論的存有論，並非指康德經驗實在論的先驗內容transcendental contents、或先驗觀念論的真實運用real use而言，如第一節中所述。參考註3〕，**因而意圖要貞定此一結論。這真的就是問題的所在了**，他並沒有能夠同意、或理解康德「**經驗的可能即是經驗對象所以可能**」的大關鍵。

康德的批判哲學正是，**那變化的因果事實只有在先天因果律的箍定之下才有被表象的可能**，這也是他的因果現象之所以為現象而不能是物自身的確切涵意。**物自身的不可知**，並**不是**指有一個**實體存在在那裏的**不可被知，由此可決定康德斷然不能被解成是一個**先驗的實在論者**。詮釋到此，康德先驗哲學的義蘊完全通透。康德的宣稱實在只是藉**因果律底圖式**提供了**規則**，透過此**規則**我們才可能思及**知覺秩序底不可逆溯性**，這是指正正是因為有**因果律的圖式**之故，我們才可能會意知到**時光不可倒流，堪嘆無常、韶光易**

逝、逝水流年等等經驗實在的命題。換言之，我們並不是從知覺的**不可逆溯性**運作到**因果律**〔那才是真正的*non-sequitur*〕，而是藉著將此**秩序**收攝到**因果律底圖式**、**運作到**個別特例中被假定的、不可逆溯底**知覺**的順序裏，並且唯有**透過**此，我們才可能順此**時序而成就**對於一個事件的認知。如此，**圖式**是一個客觀連續之**思行底形式**，由於它是**規則**，透過它，我們才可能將知覺底連續認識成一個事件底知覺。**這樣的論証才真正是哥白尼轉向式的先驗論証，不可不細審明察。**

如此再逆回第二部、康德對第二類比的論證精要：艾利森在此分5步為康德解析，證明從主觀知覺的秩序轉為客觀經驗的秩序，這裏包含了將**知覺秩序收攝於先天的因果範疇之下，並將時間的秩序納入其中**，由此證成其客觀時序的不可逆溯性：1、一切事件的知覺要求了對一個對象**連續底知覺**。2、此僅為事件知覺的必然條件、並非其充份條件，充份條件還要求對對象之連續相或決定相底知覺；並且、由於一切的綜攝 (apprehension) 都是連續的，這本身是被連續而永遠不能被知覺底基礎所決定的。3、為了考量一個知覺底連續以作為對一個對象的連續相或決定相底知覺，**我們必然要認定其秩序是不可逆溯的**。4、這樣的知覺即是將它們收攝於**先天的規則**之下；在此情況下，此先天的規則必然是指**因果律底圖式**。5、作為一客觀連續之經驗所以可能的一個條件，此圖式當該也是如一個**可能經驗底對象**一般、正是**連續**本身底**圖式**。

如此，〈分析論〉的基本原則所要宣稱的就是：**「經驗一般可能底條件同時也是經驗對象可能底條件。」**(A158/B197) 這就是康德先驗觀念論的先驗論證法了，一種哥白尼逆轉式的證明方法，他的根本立場是奠基於康德以為**哲學**必須從**所與事實**走起的**洞見**的，從**所與事實**倒著推引出**先天法則或規則**的必須被預設，以此決定此法則必須是**先於經驗的先天性**，否則**經驗**或**經驗對象**完全不可能成立。

接下來談第三類比：第三類比在A版時稱作「交互原則」、康德將之陳述成：「一切實體，只要它們共存，則徹底地互相交通而立〔亦即、彼此互

動〕。」(A211) 到了B版康德則稱之為「依互動或交互法則底共存原則」、並將之覆述為：「一切實體，只要它們能在空間中被覺知成共存，則是徹底互動的。」(B256) 這裏主要的宣稱是指**徹底的互動**是指**不同的實體**能在一個**共同的時空世界中**被經驗出其**分別**底條件。

第三類比處理**交互因果**。西方學者向來對康德哲學的討論多偏重第二類比，他們把它看成是康德在回應休謨的學說；加上向來評者對於康德將**交互範疇**連結到**選言判斷**都感覺十分怪異，所以對於第三類比常常忽視、或根本判定它是多餘的。其實第三類比涉及理性的整全、是關涉自然全部的系統時才暴露的問題，它實是先驗哲學的核心、屬於理性及其批判的範圍，更是康德哲學的重心，但是向來卻被忽略，只因西方學者關注科學知識，偏重知性，漠視康德哲學與理性相關的哲學議題之故。

艾利森在此同樣分四部來談論此第三類比的重要性，它們與第二類比的地位其實是等同的，都涉及到經驗與經驗對象成立底條件。

首先第一部、他澄清概念詞語，以為那是許多模糊概念的來源[26]；其次第二部、他分析論證、著重在緊煞的第二版，這裏他也提出7步論證：

1、假如在經驗的直覺裏，一知覺能夠交互地跟隨著另一個知覺，事物就是共存的…如此、我能將我的知覺先指向月亮並跟著轉向地球；或者對反，先指向地球再轉向月亮。並且就在這個理由下，由於對這些對象底知覺能夠交互地跟隨

[26]比如說*Zugleichsein*一字史密斯 (Smith) 翻成**共存** (coexistence) 而蓋爾、伍德 (Guyer and Wood) 卻翻成**同時** (simultaneity)，他說康德有時用出拉丁字*Koexistence*表示在他心中這兩個字其實是有分別的，然而前譯與主論證的勁道相合，同時 (simultaneity)是指某一時間特定點上事件或事物間的關係，而**共存** (coexistence)則是存在於一共同時間之實體間分辨連續時間底關係，康德在第三類比中所關切的是後者，但亦不完全是後者。再是**互動**一詞 (interaction) 康德用此詞語表示**互為因果**，或互相**影響**。**影響** (influence) 原是包加滕 (Baumgarten) 的術語，表一實體底行動影響至另一，互相影響即表示兩個或多個實體之互動，廣義的說，這種行動就是一種因果律，這可以解釋康德何以用及此詞，典型的例證是實體間「作用力」與「反作用力」連續地放出能力。再就是**交通** (community) 一詞，康德在範疇中以之為**互動** (interaction) 的替代，他意指：「力底交互，沒有它，就連局部的交互都無法被經驗底認知」(A213/B260) 。他又說**互動**是**外在經驗的條件**，又說**交互**概念與**整全**概念連結等等。

著彼此，我就說它們共存。這與前面第二類比的論證方法一樣，我們並不能以此**交互的秩序性**作為前題而演出**共存原則**。2、如今**共存**是指雜多底**同時**存在。3、但是因為人們**不能覺知到時間本身**，因此從事物的**同時**，將其設置成對事物的知覺能夠交互地跟隨著。此處、**時間的不能被覺知**還是重點，是一切**類比**的主題，康德在此結論出我們**不能決定**我們的知覺是交互地有序的，康德在此也沒有指出我們的知覺對時間本身並不能決定共存。4、 在綜攝中，想像力底綜合因此只能將諸知覺**一個接著一個地**在主體之前表象，**並且當其表象其中之一時，另一個知覺並不能被表象**。這並不是那對象底**共存的**存在——比如說一個在、另一個也同時在——**反而是、這個共存必須是必然的，才可能使知覺能夠交互地連續**。此步論証一如前一步論証的**重點——**是指單單的**綜攝**並無能力決定一個**客觀的時序**——當然、假如我能來回交互地覺知到彼此，透過這樣的第1步，**我將知道對象是共存的**，而這一點正是單純的**綜攝**所做不到的 〔此即是指在表象其一之時，另一並不能被表象之意〕，因此，如同前兩個類比的論證一樣，**這樣的一個「決定相」是要求我們的「綜攝」必須服從一個「規則」**，那並不是單單由「**綜攝**」而可能演繹出來的。5、結果，這些事物外在彼此共存交互連續之知性底一個概念是**被要求著的**，以便能夠說明那**知覺**底**交互連續**是貞定在一個對象之內的，並因此去表象出**共存**是**客觀的**。

康德在此把隱含在前一步的意思明白地表示了出來，並標示出那**綜攝**的**規則**正是一個**知性底概念**。更特定地說，是那被覺知事物的**決定相**必須互相交互連結底一個概念。下一步的關鍵是去認同這樣一個**規則**，並建立其**客觀的實在性**。

而在論及這一步之前艾利森又以為必須先提出兩點有關第三類比與康德邏輯作用與範疇相關的重點：(1) 是此涉及交互秩序之規則的事實，使我們更清楚地了解何以它是被當作我們在一個判斷中表象底**平等對列** (coordination) 式的、而不是**上下附屬** (subordination) 式的因果關係；(2) 是由於**只有一種可能的連續性**可以被覺知，**共存**底判斷必須採取一種「**排它式的、選言式的**」形式。

這就指出**選言底邏輯判斷形式**與**交互共存範疇之相關**處了，這裏含蘊了一個整全與統一的意識，而將收攝於理性的整全觀念之中。這裏從知覺的主觀轉成經驗客觀的判斷與選言與軌約原則的關係最有意思，與中國人的認知方式牽涉到感性直覺的邏輯性也最相干。後文還會涉及。

如此進入第6步：在**實體間的關係**中、一個含有實體間關係底基礎是指、包含於其一的**決定相**是一種**影響** (influence) 底**關係**，並且，假如後者交互地包含著前者之**決定相**底基礎，那它就是**交互的**或是**互動的**關係。在此，論證的重心還是在**時間底不可覺知性**。嚴格說來，那使我的知覺交互有序的是那種對共存事物底**知覺**。**假如時間可以被知覺，我但可注意到可知覺對象底共存性，於是即可以從我的知覺中演繹出交互的序列；然而，正正是時間不可被覺知之故**，並且對象之共存不單只是靠知覺而能被決定之故，為了要能決定它們的**共存**，我必須能夠將一個知覺底序列解釋成共存事物底連續相的知覺，也就是——**彼此交互有序**——而這只有在我將**對象知覺成交互的影響**之後才有可能。7、如此、除非在它們之間預設了**互動**，**空間中實體底共存、在經驗中則不可能被認知**，所以這也是事物本身作為經驗對象可能性底條件之故。此步論證明示了前述的互動概念、或圖式底認知作用，並因此確認了其**客觀的實在性**，完成了先驗哲學由**主觀的知覺判斷**過渡成有**客觀時序的經驗判斷**底先驗論証。

跟著、第三部是艾利森發掘並回應批評。向來就有評者以為康德的交互因果是多餘的，它的功用可以由單向的因果原則完成。持此論的傳統評家是叔本華，叔本華以為十二範疇只需留一個因果範疇即已足夠[27]，而當代持此論的評家則是梅尼克與蓋爾 (Melnick and Guyer)。

梅尼克並不否認**因果律**與**互動律**有所區別，但是卻**否認**此一區別與**決定時序**之為**連續**及決定其為**同時**或**共存法則**的區別有任何關係，他堅持康德將

[27] 筆者年輕時亦以為一個**實體範疇**即足夠，何必一定要撐開成十二個，筆者當時的意識完全受佛教影響，以為一個「自性執」足已演繹出其它的「不相應行法」，不必一定要十二個。

因果律〔及因果法則〕底角色分別為兩種類比是既造作又勉強的，他以為因果律自身即可以決定共存而不需要再對交互律有所訴求。艾利森提出兩點反駁他：1、梅尼克顯然了解互動律是去要求一個**直接交互**的影響、或康德所謂的「當下交通」(immediate community)之義，若是如此，他的分析是否真觸及了康德的立場是很有問題的。2、梅氏以為彈子*b*在時間某一點的位置與彈子*c*，以及*c*與*b*的位置是獨立的，因為這是個別的位置，都能依收束到力學法則的資料裏去決定，這一點艾利森以為是不錯的，但是他的**錯誤**是在**假定**這樣即以**足夠決定它們的共存性**，後者不只要求了能預測每一個彈子在特定時間點的位置，還要求能夠認定*b*在那個時間點在位置*1*，是與*c*在相應的*1'*是同時的；但是這並不能在分別開*b*與*c*分別位置之時間關係底決定上被做到，因為那必須先**預設它們之間的交互影響**，其結果就是梅式在索求問題以解決問題，單單只是預設了**共存**，而不是在解釋**共存**的表象是如何可能的**康德哲學的問題**。

雖然蓋爾也強調了第三類比在系統上的意義，他走捷徑的論證法與梅氏卻相類似，蓋爾對康德的基本論證是這樣解讀的：1、雖然知覺順序底逆溯性〔交互的序列性〕可能是事件互存狀態之知覺底符號，我們並沒有比第二類比所給出的——它們的不可逆溯性——能再給出更多的逆溯性。2、即使我們知道我們的知覺是可逆溯的，這仍不足以為充份條件，而判斷由它們所表象之對象是共存的。假定，這個結果是因為這樣並不排斥對象本身乃如表象般地、彼此是前後連續的可能性。3、依蓋爾之見，結果要證成事件間的**共存**或**同時**底推衍的所需，只是一**依因待緣**底關係〔即、一事件被當作是彼此的因或緣〕，這樣就得出那因果律〔第二類比〕去與一互動的或交互因果律〔第三類比〕底分別是一項**多餘的**結果。蓋爾因此下結論說：

「康德的論證所要求的單單只是一物在一狀態一剎那之存在，必然保證了另一物在同一剎那另一狀態的存在，以便能夠推衍出兩物實際上在同一剎那都是存在的，並且確實在當時，其中之一是可能被覺知的，但是此必然的邏輯關係只可能在假設一物在該剎那、或是依緣、或是產生另一物底狀態下才可能被滿足；因此、每一狀態必須既為另一狀態之因與果則不甚明顯。」

就此、艾利森提出四點反駁蓋爾：首先蓋爾自己也注意到了，他的分析重在因果底**同時性**；因之，他著落於康德允許「因底因果律」運作的可能性與「變成存在」之效果**同時**底可能性的事實〔此即**因果同時俱在的事實**〕，在此情況下，**因**必然與其**果**同時俱在，這實在不能被解釋成是關於一切底原因；因此，實在不能被當做是**第二類比**原則分析底一個結果。其次，蓋爾像梅氏一樣，**非法地偷渡**了**同時**底觀念。由於並非每一個原因都與其結果同時，我們不能單單訴諸於**依緣底關係** (causal dependence) 去決定事件底兩種情狀是同時的；反之、我們必須訴諸**因果**「同存於一剎那」的關係，所以才能覺知其一。但是因為決定後者，才正是在此需要被解釋的，因此，蓋爾以為只藉**單向的因果**就足以決定**共存**是失敗的。第三，蓋爾的**原因**完全忽略了康德對於由**因果範疇所決定的主從關係**、與由**交互範疇所決定之並列關係**的分際。這個忽略並不是蓋爾所關切的，因為他有意消解任何**類比之間的推理關係**，以及與形上學演繹關涉的問題；但是這樣的消解是要付出相當代價的：他將忽略掉**範疇**與**知覺交互順序性之思行**底分際，而這正是**共存之思行底形式**底意義。最後，藉著透過對**原因的必然底關係**既是必然的、又是充份的去貞定一個**共存底判斷**的訴求，蓋爾**強逼**康德軟疲地去強求為建立共存或同時，必然要將**同時**收攝於一**因果法則**之下，即、「察知它們必需同時俱在」。從他對第二類比所堅持的觀點，得出這樣的結果並不是意外，只是再度看出他對解讀康德哲學的正確與否罷了。這一點特別從以下康德對**當下**與**間接**交通的簡別，就看得更清楚了，蓋爾與梅氏對於這一點都是忽略的。

最後第四部，艾利森澄清康德的宣稱、他特別就此**交互**一概念，進一步考慮有關交通底性格 (nature of community)，以及康德宣稱之勁道所在。康德是從**力學的意識**建構此**交通**的觀念的，此即涉及一個**整全之思**——每一個成員都在一不定的時間度上交互影響著、並被每一個其它的成員所影響著——此交通底概念亦意指**第三類比中深沉的萊布尼茲性格**，這與第二類比中之休謨的像貌有所分別。康德將萊布尼茲普遍的**預定和諧**改成**互動**，康德維持了萊布尼茲將一切自然具體分部之內在互相聯繫作用底概念。而正正是在這個背景之下，

我們必須考量康德在第三類比中所訴求之**當下**與**間接**交通的諸要點。〔筆者案：有關艾利森對第三類比的詳細分析，是他在初版時所沒有的。〕

首先、是如第二類比之**互動**概念的**強解**與**弱解**：**強解**是堅持在宇宙中每一個實體多多少少有些彼此直接互動的程度；而**弱解**則是維持住這樣的互動可能只是**間接的**。前者是自然科學導論中牛頓萬有引力原則的訴求，這並沒有排除掉**直接的**與**間接的**互動。而**弱解**則比較合乎第三類比的文本，康德自己有此**直接與間接**分別的強調，尤其是**強解**會遭到像蓋爾與梅氏那樣的批評，**直接的互動**並不是**決定共在**的必然條件。此外康德自己也曾強烈地指出，**單單間接的交通即足以為共存作充份的決定**。他說：

「我們從經驗裏很容易注意到，只有在空間每一部分連續的影響，才能將我們的感覺從一個對象帶向另一個，那從我們的眼睛與天體之間的光，在我們與後者之間產生一個**間接**的交通，**並因此向我們證明了與後者的共存**；除非是空間裏每一部分的物質使我們對我們的位置知覺成為可能，我們不能經驗地改變我們的位置〔並知覺到這個改變〕；因為只有藉著交互的影響，物質的部分才能建立它們的同時存在，並且**即使〔只是透過間接〕**也能對最遙遠的對象建立起與它們的共存。」(A213/B260)

這個義理的提出再度顯示康德對於**先天軌約原則**的肯定，**並不是只有先天構造的原則才是康德所謂的先天綜合命題**；換句話說，「太陽照熱了石頭」在康德的時代，雖然還沒有被先天構造成電磁學裏的經驗法則，並不表示它就失去了貞定於先驗因果法則的身分；反之，**康德的批判哲學正是包括了分解這一類經驗判斷如何具有先天必然的基礎，而成為一個具有客觀實在性之經驗知識底判斷的**。這裏再度表示「緊煞說」的狹隘、並且曲解康德的所在。

如此、康德謂：「是依一個**一般的規則**，而有**一**與**另一共存**底**決定相**。」(A144/B183-84)，而不是依一個決定的、因果的經驗法則來決定一個定

相。在牛頓以前，人們全然能夠形構有關對象連續被意知底共存的判斷。這與前述先驗法則與經驗法則的簡別完全是同意的，也是艾利森**繳繞地**展現康德先驗論證的理由，**這完全不是先驗實在論的理思可能相應的哲學問題**，因此艾利森又以為假如康德的論證真的建立了什麼，就是這種判斷必須涉及在一**規則下底知覺**，並保證其交互秩序性之思行；進而，一如第二類比的情況，此原則底**軌約性格，暗示了我們被允許去搜尋此統制互動底法則；然而這並沒有特定它們是什麼、也不保証我們必將找得到它**。這幾乎只是給我們一個**合法的執照**去找尋**經驗法則**罷了，**康德的意思單單只是這一丁點，僅此這一丁點，就足以保證先天原則的客觀性與必然性了**。依此，由於我們具有獨立於這類經驗法則之客觀共存〔及連續〕底經驗，這類的**經驗法則、如萬有引力**，則**不能被當作經驗可能底必然條件**。而**第三類比**也不能被看成是為牛頓的**第三運動定律〔在一運動底交通中作用力與反作用力相同〕**提供一個論證，那是康德意圖在《自然科學形上學的導論》中建立的第三個機械律。就像**物質不滅定律**一樣，只是一個**先驗哲學的運用，而不能反過來當作是先驗哲學的闡釋**。以上即是這三個經驗類比的先驗論證與闡釋，艾利森費了相當的力氣改寫、澄清了許多長年來的批評與混漫，為先驗哲學驗明正身，確實是極見功力的。

・第三節・

最後評述「增益本」的後三分之一 (11-15章)，艾利森處理有關**先驗幻象**與**理性批判**的問題。康德的書名是《純粹**理性**之批判》，但是他要到〈辨証論〉才正式處理**理性**的問題，前此之〈分析論〉都還是著落於知性的討論。本書的第十一章「理性與幻象」，是艾利森正式討論康德關於〈辨証論〉問題的導論。雖說康德在〈先驗邏輯〉(A63/B88) 裏已經提到了理性，但是他並沒有將理性與知性底超經驗運用加以簡別。康德是在1775年十年沉寂的反省 (*Reflexionen*) 時期裏才逐漸分辨知性與理性底區別，早在升等論文的時期，康德運用拉丁文「智性」(*intellectus*) 一詞實是包含了知性與理性的雙重涵義的。筆者因對〈辨証論〉的問題特別感興趣，所以後文將逐章為之分述：

首先第十一章「理性與幻象」：理性做為一個認知的能力既有別於知性、又與知性緊密地連結。康德說知性是給予**規則**底能力，理性是給予**原則**底能力；但是在〈分析論〉裏康德也談到知性的原則，但那是特指與感性直覺綜合可能的**經驗原則**，而理性做為**原則**底能力，卻是特指那些單由概念綜合而成的、嚴格意義底**原則**；換句話說，**理性並不直接接觸經驗，理性只是透過知性才間接地接觸經驗的，這才是理性真正的作用**。我們必須確認這樣的與**知性**區別的**理性**，才可能明白他不可避免的虛妄與幻覺，並在拆穿其虛幻以後，才可能看出其軌約原則的運用，以及他在經驗中作為知性導航的作用。康德曾以邏輯三段論的方式談及理性的作用，他說：

「先驗分析顯示我們何以單單從我們認知的邏輯形式本身能包含純粹先天概念的來源，這些純粹先天概念先於一切經驗先天地表象著對象，或者不如說它們意指**單是綜合的統一**，即、**使一對象底經驗認知成為可能，判斷底形式〔轉型成一直覺綜合底概念〕帶出範疇**以**指引**知性在經驗中一切的運用。同樣的，我們可以期待三段論底形式，當運用於範疇統馭下的直覺底綜合統一時，**將包含了特別先天概念底來源，我們可以稱之為理性底純粹概念、或先驗的觀念**，而它們會**依照原則決定處理經驗在其整全時，知性是如何被運用的**。」(A321/B377-78)

這樣的說法曾遭到如史卓森、蓋爾、班涅 (Jonathan Bennett) 等人的惡評，他們與那些對康德形上學的演繹不以為然的評者一樣，是在**理性**的層面對康德作出扭曲的解釋，因為他們預設康德表示我們需要一個**特別的範疇**以便能夠在相應的邏輯形式下下判斷。

而艾利森以為這些批評都是誤導的，一如第六章所述的、邏輯作用與範疇乃是知性在兩層活動中相同的作用：「邏輯作用」是在一個**判斷**中作為統一諸概念底**規則**，「範疇」則是在**經驗**中作為**直覺綜合底規則**。因此、同樣地、理性**也是同一種作用**〔他為一個所予的**受條件者** (*Pl*) 找尋一切**條件者**的**整全**

(*P2*) 〕，這**同一種作用**既在三段論中推理、也在形上學的推理中導向一個**先驗的觀念**以為一個**無條件**底獨特觀念。這裏就出現了一個「**理性的統一**」與「**知性的統一**」的區別了，康德說：

「假如我們依之進入**實體化** (hypostatise) 一切真實底總合，那是因為我們把知性經驗運用底**分佈的統一** (distribute unity)，**辨証地**代換成如經驗整全底**集合的統一** (collective unity)，進而將此現象底整全想作是一個**單一的事物** 〔筆者案：一如將之想作「自然」，此一整全的觀念〕，在其中包含了一切經驗的真實；並藉上述之**先驗的錯置**，將之取代為一**物**的概念，以之為一切事物可能性底來源，並提供它們完全定相之真實條件。」(A582/B610) 他又說：

「**理性**因此就像其單一的對象一般，**具有知性及其有效的運用**，一如知性在對象中藉著**概念**統一其雜多一樣，理性亦藉著**觀念**統一**概念底雜多**，並設置了某一個**集合的統一**以為知性活動底目標，否則知性僅只涉及**分佈的統一**。」(A644/B672)

康德在此說明了**集合的統一**是理性整全統一底運用，是一觀念的統一；**分佈的統一**則只是**知性經驗可能原則底統一**，是個別概念分殊的統一。又、在訴求形上學演繹的結論時，康德曾經這樣提醒我們：

「在**直覺底綜合**中，〔此作為一**邏輯作用底普遍性**〕是與一切、或與**條件的整全**相應的。」(A322/B379)

他進而又結論說：

「**理性底先驗概念**即只是一所予**受條件物**之**條件之整全**，而非其它。」

最後預定了**條件之整全**與**無條件**之**交互**以後，康德又說：

「理性的純粹概念一般地能透過**無條件**底概念被解釋，只要它包含一**受條件**之**綜合的基礎**即可。」(A322/B379)

如此、艾利森在此進而區別**一切性** (allness) 與**整全** (totality) 兩個概念，他以為：作為**範疇的整全**與一切性，在一切個別落入一概念底外延之下，是等同的意思〔筆者案：即個別概念之一切性即其概念之外延形式〕；而**理性的整全**則是指一套被視作**受條件者**所預設之**條件系底完整性** 〔筆者案：一如緣起系列底整全性〕。前者只要求了一經驗的、與以**歸納為基礎**底普遍性；後者則包含了一切可思及的條件。一個諸條件底絕對的整全是那在一切面中構造了一個整全者，此即「無增無減」義，**此一「條件之整全」義才是理性所關切者、它並與「無條件」之義等同**。康德在此巧妙地把「**理性概念**」及「**關係範疇**」連繫起來，發展出三個「條件之整全」的理性「觀念」，他說：

「就如同有多少知性透過範疇表象之**關係底種類**，就有多少理性底概念一般；所以我們首先、必須為一**主詞**中之**斷言的綜合**尋求一**無條件者**，其次、將為一系列中之成員找尋**假言的綜合**，第三、則在一**系統**中找尋**選言的綜合**。」(A323/B379)

康德的批判重點因此落在範疇超越運用的存有宣稱上，亦即其獨立於圖式的違法運用與其合法的經驗運用之間的對比。艾利森在此各舉洛克 (Locke) 及萊布尼茲 (Leibniz) 為例，表明康德對他們的批評：前者之誤在於以為感性底條件同時也是物自身底條件；後者之誤則在於以為感性並不是任何認知之真正條件；而這兩者之誤都是在他們都預設了**先驗實在論**的立場。

那麼，康德在〈分析論〉中既然已經完成了對形上學謬誤的批判，何以在〈辨証論〉裏還要再費心重判呢？艾利森指出這是因為範疇有兩種非法的運用之故：一是從**可能經驗底對象**延伸到**物自身**的謬誤，另一是其由知性底受條件的對象延伸至理性底無條件的對象。對於第一類的批判、〈分析論〉的闡釋即已足夠；對於第二類的批判、因涉及上帝、靈魂與世界等等理性對象的批

判，則單單〈分析論〉的闡釋並不足夠，因而需要進入理性的〈辨証論〉。這一段的分析十分精采，傾吐了康德對「純粹**理性**批判」的全貌。

跟著康德澄清兩類原則的分別：一是內在的原則，其運用全然在可能經驗的範域之內；二是超越的原則，則是指超越此經驗的範域。康德說：

「至於後者，我並不是指範疇超越的誤用，那僅只是沒有被批判妥當檢查時之判斷力的錯誤，並因之沒有足夠地留意到知性被允許自由運作的範域的界限；反之，我是指那**真正刺激我們拆除這一切的界碑**，並宣稱一無界限之全新領域的**原則**。因此，**先驗的** (transcendental) 與**超越的** (transcendent) 並不是可以互相代換的詞語。」〔A296/B352〕

這全然是指對**理性**本身的批判，而不只是批判**知性**超越經驗的運用而已。這兩種原則的分際：一是在其內在的運用，以其為對象推論思考底一般**規則**，本身即包含了不受可能經驗對象的限制；另一則是實際上要求了知性忽略這樣的限制，並將其標準界域投射至超越經驗之境。前者透過先驗的反省可以在批判中處理，後者則沒有那麼容易處理，此所以先驗的〈**辨証論**〉為必須之故。康德進一步說：

「〔主觀地將之當作人類認知底能力〕在我們的理性裏，具有為其運用之基本規則與格律，那看起來完全像似客觀的原則，並且透過它們，它帶出某種與我們概念連繫底必然性，就知性方面而言是被看做一客觀的必然性，而成為決定物自身的定相。」〔A297/B353〕

康德就在此極為尖銳與細緻之處提出了他的批判，而斷說此定相當只能是現象、不能是物自身。康德的「先驗幻象」包含某些理性的主觀原則好像被當成是客觀的原則似的。因此，知性超越的誤用，與理性先驗幻象的區別是在兩方面的：首先、一方面它們涉及了不同層面的對象，一是一般的對象物，另一是另一套先驗的對象；其次、另一方面，此客觀性底幻象現象本身並不是一種錯

誤，雖說它很容易導向錯誤。比如說一個主觀原則好像是客觀的原則〔比如說水中的棍子看起來是彎屈的〕，這是一回事；但是它被錯解了〔以為水中彎屈的棍子確是客觀的事實〕，卻是另一回事。進而，在判斷的錯誤裏，那是一〔感性〕判斷底主觀基礎與其〔知性〕客觀基礎的結合，因而導至後者的偏離其真；而在理性的情況裏，並沒有這種偏離的情狀。反之，順著這類好似的客觀，而其實僅是主觀之規則與格律，理性是順延著自然的路徑走的，其結果是**幻象根本根植於所涉及的原則之中**，而判斷的錯誤是落在原則底運用之內而來的；也就是說，那樣的判斷在它們自己的領域裏完全是合法的。艾利森這一段的分解極為細緻，也間接地讓我們看出佛家在此「破自性」的通透，因為佛家並沒有安立科學知識，因此並沒有像康德一樣，在此承認「實體」的合法性，反而一了百了，攏總稱其為「**執著**」就罷了。

如此，我們終將看出先驗幻象欺騙的終極基礎是在**先驗的實在論**〔包括自然主義的一類〕。康德的〈辨証論〉就是在消解這先驗實在論的**癌症**，同時也指向一對先驗觀念論恰當的理解，這也就是先驗觀念論具有**治療學意義**——即、**破執**的涵義之故。

跟下來是第十二章「誤推」(The Paralogisms)：誤推提供了一個對於**理性心理學**有系統的批判，主要是對吳爾夫 (Wolff) 與包加滕 (Baumgarten) 等笛卡爾學派的思路加以批判。康德在A版有關**誤推**的前三部因為與當代心靈哲學與哲學的心理學相關，所以目前受到青睞；但是他們的討論幾乎完全忽略了康德對於理性心理學的批判，以及理性心理學與〈辨証論〉的連繫。換句話說，他們完全忽視先驗幻象與先驗實在論實是此虛妄的根源。**先驗實在論**者反而誤判康德A版**誤推**的第四部為**主觀的觀念論**。艾利森以為這些論斷都是錯誤的，康德後來在B版也全面地改寫了這一段。

事實上康德是把**實體化的意識**當做**形上學謬誤**的一種。康德所理解的實體化是很傳統的，即、把單單**存在於思想中者**當作是**存在於思想者外之真實的客體** (A384)。此即**誤推**中理性心理學者將**統覺實體化**之義，這也正是佛教

的**破我執**義、著落於對邏輯**主體**的實體化。如果此處的**錯置**是意指範疇不合法底運用於**我思之主體**，則表示了它預設了一個**實體化**。如此理性心理學及一般特定的形上學，**實體化**與**錯置**乃交互的錯誤。佛教的徹底在於說明此為**俱生我執**，此已與康德以為理性之背反完全交契了。康德自己在此比對**先驗的誤推**與**邏輯的誤推**時這樣說：

「由於其形式，具有一誤推的先驗基礎…這一類的錯誤在人類的理性裏是有根基的，帶出其不可避免的、雖說**並非不可解決**的**幻象**。」(A341/B399)

此處康德與佛教的不同在於康德建立知識，承認執性在經驗界、知識界具有合法的運用，只是不承認其具有形而上的真實性而已；而佛教因為不立知識，徹底地反駁形而上真實的實體。此真是「同而不同」的識見了，只因彼此都有「背反」的論證，然而旨趣卻是完全不同的，說法也因此有所不同。

艾利森說統覺綜合統一底原則並不是天生辨証的 (inherently dialectical)，這一點也很有意思，表示「知識」或佛教所謂的「假名安立」底可能性，**只要沒有形而上學的幻象，這裏是可以直通「實相」的**，一如佛教所謂的：「不壞假名而說諸法實相」。然而理性心理學或先驗實在論者正是把主觀的必然當做客觀的必然，並進一步地執其為真實。將**統覺我**先當作**思行絕對的主體**，並依之以為概念中之實體，一如「**單簡**」概念等等。這確實就是先驗演繹中分析之認知作用底主觀的必然性了，到此原是無問題的。問題是在進一步將此**主觀的必然性設置為一真實的客體**、如**靈魂**，而將之當成**客觀的必然性看待**，而有了**我自身實體**的身份。因此，康德在反省的誤推幻象中說：

「統覺底統一性，那是主觀的，卻被當作**主體作為一物**之統一性看待。」(R5533)

這裏相當重要，可能已經明白地反駁牟先生對康德哲學的詮釋，並看出牟先生與康德的批判意識並不完全相應了。牟先生可能很難脫離「超越〔絕對〕實在

論」的見解，若是如此，他將與康德的批判哲學有極根本的衝突；然而，牟先生的「超越實在論」終是落於實踐理性之意義上說的，與康德在此由知識的進路不盡相同。然而他們仍有會通點嗎？這裡實在必須有更深入的分析，才可能決定牟先生對康德的詮釋與批評是否中肯，這不是這篇書評涉獵的範圍，但是筆者在此提及此，是評介艾利森因在新版對〈辨証論〉的多加著墨，已經與中國實踐哲學的會通更加逼近了。

康德到了B版則完全改寫「誤推」一章，並增添第四誤推新的性格，更準確地指出誤推形式的謬誤及討論統覺與自我存在意識底關係，由此完成始於B版先驗演繹及對觀念論的駁斥中對笛卡爾「我思」概念的批判。康德提示說：

「在每一個判斷中，**我**總是那構造成判斷關係底決定主體，那**思之我**永遠可以被考慮成**主體**、一如某物並不屬於僅將其思想成一謂詞一般…那是一**確實的**、甚至是一**相同的命題**；但它並不意指那**作為對象之我**，對我是一**自存的存有**或**實體**。」(B407)

以此，康德以為「**幻象論**」就是「**誤推**」之根源：

「理性心理學之辨証的幻象起於一對理性觀念〔以之為一純智體底觀念〕與一一般**思我**底未決定概念底混漫，我在一可能經驗之面向中，同時從一切實際經驗的抽象中，思及我自己，並由此結論出、即使外於經驗及其經驗的條件，我都能意識到我的存在。其結果是，我把我經驗決定的存在可能的抽象與所謂可能與**思我**分開的存在相混漫了，並且我因此相信我認知到那在我之內之實體是那**超越的主體**，然而，那在我思中真正有的，只是**意識底統一**、那只是**貞定一切定相基礎之認知底純粹形式**。」(B426-27)

此即康德哲學哥白尼轉向之用力所在，將執性拉回認知的層面、又淘煉其構造知識先天形式條件的積極面、並指出其虛幻面，呼應佛教；而佛教之透徹，是在看出此執性之俱生性、不可逃遁性，而顯出其如理作意的深刻。

「**誤推**」是從**主體**方面談其實體化的過程，「**二律背反**」則是從宇宙論的**客體**方面檢討其實體化的過程。這就進入本書的第十三章了。康德以為宇宙觀念的**二律背反**是屬於一種**模稜兩可的謬誤** (fallacy of equivocation)，反應了一種形上學的錯誤，這種錯誤康德原稱之為**曖昧** (amphiboly)，此意即：

「把我們的理念轉成某一個被經驗所予對象設想底表象，並因之被認知成一依經驗底法則底對象。」(A484/B512)

往後康德在談到宇宙理念合法的軌約運用時，又稱此為一「先驗的錯置」(transcendental subreption)，他說：

「透過〔先驗的錯置〕、不可避免地會發生，將**客觀的實在性**歸屬於一個僅做為一個規則底**理念**。」(A509/B537)

其結果，錯誤即在於把**客觀的實在性**歸諸於一**理念**、亦即**實體化之**。在此、**二律背反**與**誤推**之分別僅在於此**實體化的產物**，被想成是一個**感性的某物**。康德以為：

「理性實際上不能生出任何概念，至多只能將知性概念從可能經驗內不可避免的限制中解脫，並努力將之延伸至經驗的範圍之外。」(A408-09/B435-36) 康德因此說：

「先驗的理念，僅只是將範疇延伸至無有條件之處。」(A409/B436)

在此、**二律背反**實是提供了對「**先驗觀念論**」的一個間接的証明，以補充「先驗感性論」中對於先驗觀念論直接的證明。過去羅素對**二律背反**的批評，後來被史卓森所繼承，而摩爾 (Moore) 的批評則被斑涅所承襲。艾利森則為康德答辯，他以為：首先，康德所謂**無限**的先驗概念是指**連續綜合的統一**在一

個**量底考察中是不能被完備的**，此即康德所謂之一所予無限量之有缺陷的概念。後者僅是那最大量的意思。因為**不能有最大量**、此概念僅使人得到一**無限**之**假似**。其次，時空本身的無限是「分析的整全」 (*totum anlyticum*)，經驗世界之時間的有始、無始，空間的有邊、無邊，其無窮性則是「綜合的整全」 (*totum syntheticum*)，康德在第一個背反中處理的是世界與時空量的關係的問題，是指其**不能被完備起來**之意。此乃因**一為知性概念**、**一為理性觀念**，兩不相搭之故。跟著，他說到**空的時間**不能提供存在或不存在之區別底條件，康德之論証有一認知的轉向，並不可以與一般的檢證論 (verificationism) 相混淆[28]。

進而，康德區別**時間之始**與在**因果律之始**之別，後者在**人類自願的行動及其結果中有其實踐的意義**；換句話說，**絕對的第一因**在**實踐上**是有意義的[29]。因此，康德以為若**現象即物自身**，則**自由**不能保、也保不住 (A536/B464) 。 而在宇宙論的狀況下，不被容許的條件是**世界**〔現象底全部〕一如**物自身**般地被給予 (A504/B532)，由於這個背後所產生的虛幻，**先驗實在論**者**並不容許這個條件整全**底設立。這裏真是表現當代科學哲學論者的困境了，他們明知天真的經驗論 (naïve empiricism) 已經無法成立，又不能承認此整全條件之實體化或其設立，修正的康德學者〔如弗列曼在《理性的動力 *Dynamics of Reason*, 2001》一書所述〕必須請回康德的軌約原則以解決當代科學哲學的困境實是不得不然的。但是安立一個相對的必然、非絕對的必然，實是一個不能通透之論，這一點在下一段談及**徹底決定底原則**裏還會浮現；反之，**先驗觀念論**卻有這個利器，因為它**坦然承認了實體化的虛妄，及其根深於理性的難以避免，更看出它實為作為知性活動底必然條件，因之結論出它只能是認知的先天條件，而不能是存有論超越實體的義理**。至於這理性根深的**執實性**，**先驗觀念論**則進一步走向實踐理性的哲學，藉著**實踐**來安頓這個對**超越實體**所要求的**實在性**，這真是「虛室生白吉祥止止」的另一層討論

[28] 見註15，艾利森在此坦承他在原版的錯誤

[29] 這是進入實踐理性才可能敞開的議題。見本書頁505註44，艾利森道及他對自由理論的新發，可見於其*Kant’s theory of freedom*之pp.11-53或 “The Antinomy of Pure Reason, Section 9,” 之pp.475-83之中；其中後文乃艾利森近年發展的新義，本文收於Mohr, Georg, and Marcus Willaschek, eds. *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft.* Berlin: Akademie-Verlag, 1998. (*Klassiker Auslegen*, vols. 17/18.)〕。

了，在此不能多談，只能預想其「柳暗花明又一村」的豐富義蘊。如此康德才說世界之**量既非有限、亦非無限**，這樣看起來像似違背形式邏輯的詞語；其實它只是再度吐露了先驗哲學的「別開生面」，並不是形式邏輯所能駕馭的界域罷了，它根本就不是形式邏輯者所想的那麼回事。那能**被量化**的並不是**事物的本身，只是其表象**。從邏輯的立場看來，這意指了數學背反的正反題是相反的，而不是相矛盾的，因而允許了**雙非**的可能性。**先驗實在論因為**把**認知的條件當做存有的條件，而先驗觀念論**只限制了反題、並不否斥反題，**因而它為自由非經驗式的因果模式留下了餘地**；但是**康德在此亦無意填滿它，此所以康德極力否定自由底實在性、甚至否定其真正的可能性之故**，他只宣稱「**自由與該因果律並不相衝突**」；而我們可以留意到，這裏正是牟先生從儒家的立場對康德最大的批評，他以為康德在上迴向上是有虛欠的，不能如儒家之「乾元性海」一般的「充沛滿盈」，真正地證成康德自己所心儀嚮往的、實踐的超越哲學之故。這裡康德與牟先生的對較實是深細精微的，是另一重高級哲學的議題，必須審慎處理，不可妄下論斷。

背反的發生是在於先批判期的哲學家們，骨子裏都有一種**先驗實在論的隱藏預設**，因此幻象必然會發生，正反題的共同點是在於對**先驗實在論的預設**。這點實在太重要了，筆者以為這不只是哲學家們如此，一般的大眾也是如此的，將現象當做物自身看待。康德的〈辨証論〉因此是**療病**用的，這與佛教《中論》**「只破不立」**的旨趣完全通契了。

至此，艾利森再度反駁蓋爾，以為**先驗觀念論**是一種有力的**批判工具**，並不是如蓋爾所云的、是一種形而上學的獨斷。他為「二律背反」的一章做出小結，說：一、背反的衝突既非獨立由條件整全的原則 (P_2) 所生、亦非單獨由先驗實在論所生，而是由兩者結合而生的。二、此因先驗實在論無法避免此一幻象的原則，因其根植於視此原則為客觀的有效性，因而視此世界或自然之兩面的幻象為自足的整全之故。三、傳統地言，先驗實在論並不是一個形上學的宣稱；反而只是一個立場，由多種形上學的觀點者所共同持有，由之而有對形上學或對知識論的訴求，從「上帝之眼」或「神中心」的觀者皆是如此，他們

都系統地忽略了這一類的整全，只是給予了在時空條件的意義，〔而真正能看出在時空下之存在並不是實相者，可能只有先驗哲學家及佛家的慧眼了——筆者案〕。四、**先驗觀念論與先驗實在論一樣都是一種後設哲學的立場**。五、此兩種立場互相排斥。康德最後在以先驗觀念論消解「背反」的問題時這樣說，在對自然做經驗的探索時，現象與物自身的問題並不必會暴露：

「只有在另一種關係，當同樣這些現象被用到一絕對整全底宇宙論的理念，並且當我們在處理凌越可能經驗限制的問題之時，對那些感覺對象物底真實性形態底區別才是重要的，以此假如我們誤解我們經驗的概念時、可以免除那注定要升起的、欺騙的幻覺。」(A496-97/B524-25)

因此，先驗觀念論本身並不是一個形上學的學說、而只是一個**後設的哲學治療學** (metaphilosophical therapy)。

以下是第十四章，談純粹理性的「理念」。康德說：「徹底決定底原則 (the principle of thoroughgoing determination)…在事物一切可能的謂詞中，只要它們與它們的對反相比較，其中必有一個可以運用於它。」這與「可決定性原則 (the principle of determinability)」相對比，那是：「每兩個矛盾對反的謂詞之中 ，只有其中之一可以運用於它。」(A571/B579) 這兩個原則的含義並不是相同的，前者是表示一「綜合的整全」，後者只是一個「分析的整全」。**而只有在一個徹底決定原則定義下的整全概念，才足以定義一個個體**。換句話說，這樣的一個概念必須包含每一個可能成為**「一對」**的謂詞底其中一員。由康德的觀點，這樣一個計劃底必然性是從一如部份表象底概念性質導衍出來的。由於每一個概念都是一般的，並沒有一個小於絕對全體的「**成對**」的謂詞足以決定一個個體，此即如前文所表達之矛盾原則所定奪之正反成對的分析命題，並不足以規定一個**整全**之義；而若一個**整全**不能被規定，則沒有任何的一個**個別**可能安定得住；其結果，康德必須給予此一**徹底決定底原則**一個**規則**的地位，它的本身即是根植於**理性**的，以作為知性全面運用底基礎。(A573/B601) 這是康德哲學從萊布尼茲之「充足理由律」裏托胎而出的義理。

康德所謂的**實在**，就好像是**肯定的自性**的意思，而**否定的**謂詞，並不表示是**實在**，而可以從**先驗的托體** (transcendental substratum)中被排除；此先驗的托體，康德是意指：「包含了好似是整個物質底儲藏室一般的，從中可以取得一切事物底可能的謂詞。」(A576/B603)，這與後來他到了《遺著》時期，想要找到一個**圖式樣**的托體以為從**形上學**轉至**物理學**的中介的函義是一樣的，康德終究藉「**以太**」的觀念來處理這個問題，至此筆者以為中國人的「**氣化宇宙觀**」是很難被競爭掉的圖式理論；此即如艾利森在此所說的、伍德 (Allen Wood) 用存有的空間 (ontological space) 一詞來打譬喻 (metaphorical) 一般。在演講裏康德常用明暗的類比來表象**實在**及其**否定**的概念 〔一如中國人之「陰陽」概念〕，因此，理性給予一切可能事物全部底定相是由「限制」的概念箍定而出的，這與〈感性論〉裏康德強調時間的「剎那」與空間的「點」都只是**限制**的概念，而不是**積聚**的單位是同樣的意思；從這裏也可以結論出康德向來是反對「原子論」的。由此亦可理解康德有意將**徹底決定底原則**與**選言三段論連結的緣故**，因此，他明白地表示他的三個超越的原則與三個三段論的形式是互相繫屬的：

「如此、一切事物徹底決定原則底先驗大前題只是一切實在底總數之表象而非其它，就包含一切謂詞之先驗內容而言，此概念不僅在其本身之下、還在其中包含著它們；並且每一物底徹底的決定，落於此一切實在底**限制**，其中某部分歸屬於此物，則其它部分是排除於其外的，這與選言的大前題及透過小前題中部分的一員所決定之對象的**或此或彼**相應 。」(A577/B605)

艾利森在此又提到，康德似乎是在建議此**實在的整全**在**理性**中具有一**直覺底邏輯結構**似的 ，此並非知性概念底邏輯結構；此亦解釋了何以在理性裏似乎也有一種三段論式的痕跡。艾利森寧可視此為理性在兩層作用的同形性 (isomorphism)，而這一類的「同形思考」始終滲透在康德的思想之中。在本書頁508註21裏，艾利森說一如在〈**分析論**〉裏，康德一方面肯斷**邏輯作用**與**範疇**的同形性，一方又面肯斷**範疇**與**圖式**的同形性；往後在《**判斷力的批判**》

裏，康德又有**美**與**道德善**的同形性[30]。筆者以為此誠然如此，否則感性與知性的不同質要如何連結？這裏自然是要藉「圖式」或《第三批判》的「象徵」概念來連結彼此的，而「同形」之所以為「同形」是就彼此「形式」之同形而言者。康德也曾說數字是量範疇的圖式，則由既是個別又為普遍的數字「1」，以及其不斷底重覆以達成一似為「一切」之不完整的似整全〔知性的整全〕，再進一步綜合成理性的整全，並且只有在一理性無限整全綜合統一的決定之下，才可能定得住此「1」之量、否則這個數字「1」是定都定不住的，此即前述康德所謂**只有在一個徹底決定原則定義下的整全概念，才足以定義一個個體**之意。也是在此，筆者對於艾利森強調**圖式之非推論性**〔頁221〕是有異議的。就認知是一個一執執到底的同形作用而言，吹縐一池春水是上通理性、中通知性、下達感性的，圖式之作為連結感性與知性底中介，也必須具有推論思行的形式或痕跡才是。至少它必須與此推論的思行俱有「同形性」。

康德說一切可能性總合 (the sum-total of all possibility) 底基礎觀念 (idea) 是「將其自己精煉成一個完全先天決定的概念，而成為一純然透過觀念決定之一個個別的對象底概念，並因此當被稱為一純粹理性底理念 (ideal)。」(A574/B602)

康德由此區別觀念與理念之別，以為**觀念**猶如**知性**概念，指涉著種種的物或質，總就其究極完備中之**思行**而言，例如**圓滿人性** (perfect humanity) 底觀念；而一個**理念**則如同一**直覺**，指涉著一個**個體**，由純理性的謂詞所構造，以康德的詞語說之，此乃「不僅在**具體中**、還在**個別中**，例如一單單透過觀念即**可被決定的**、或**被決定的個別事物**。」(A568/B596)

此猶如犬儒派的聖人，其事例都具有**規範性的力量**，此理念「乃是人類理性所能之唯一真實的理念，因為只有在此事例中它是一個——**在其自己之中是普遍的概念**——完全透過**在其自己**而決定底概念，並且被認為是一個個體底表

[30] 關於**美**與**道德善**的同形性，可以見艾利森在*Kant’s Theory of Taste*, pp.254-63 的分解。

象。」(A576/B604) 此亦如**道德上的善**，或中國實踐哲學中之聖人、佛、與真人所表現的典範了。

因之，此即是理念底實體化 (hypostatization)，並以之為絕對必然的存在之義。一切的真實 (*omnitudo realitatis*)只是一辨証過程的中介概念，其作用只是在給予此先驗的觀念以實體 (*ens realissimum*) 的內容。此實經歷了一層**實體化意識底錯置** (subreption of hypostatized consciousness) (A402)：統覺我，先是真實的 (*omnitudo realitatis*)， 卻在實體 (*ens realissimum*) 的偽裝下已然地**實體化**了。《第一批判》云：

「假若我們於是去進行實體化此一切實在總數底觀念，那是因為我們把知性經驗運用分部〔彼彼遍計〕的統一，辨証地代換成如一整全經驗之集體的統一；然後將此現象底整全想成像一個單一的事物〔筆者案：如自然、生命等概念〕，在其中包含了一切的經驗實在；並且，進而，反過來，透過上述的先驗錯置，將之代換成一事物的概念，並以之代表萬物可能底來源，並提供它們徹底決定相底真實條件了。」(A582/B610) 其註即云：

「此實體 (*ens realissimum*) 底理念雖說它確實只是一個表象，是首先被實現出的 ，那即是，被造成一對象，然後再實體化，最後再透過理性自然趨向統一底完成，就成了我們目前所顯示的，**人格化**。因為經驗軌約的統一，並不是奠基於〔單只是感性的〕現象本身、而是奠基於透過知性雜多底連結的〔統覺中〕；並且結果這一切事物至高實在底統一，及其完全的決定性〔可能性〕，就好像是奠基於一至高的知性、即一智性之上似的。」(A583/B611)

如此，導至人類理性自然而然地通往實體 (*ens realissimum*) 去遐思的，**並不是在哲學上找尋徹底決定可能性底先驗條件，而是在設想某物具有絕對必然性之思想，**並**為此一思想找尋一安息所在的需要。這是人類執性極為深刻的表義了**〔筆者案：人類有此「超越實在性」的執性要求〕；然而，只要人們承認有任何事物之存在，人們也必須承認對某物具有絕對必然性的存

在，此因理性被限於思考某物，並以這種形態的存在作為偶然底**終極基礎**之故。(A584/B612) 這就是理性虛幻性的不得不有、又必須以之為一切知性基礎的弔詭所在了。進一步，康德否認本體論證的方式與對樣態底分析及對經驗整全底要求是類同的。康德堅持：

「樣態判斷是一種奇特的作用，它的特徵並不是對判斷的內容作出貢獻〔因為除了量、質、關係以外，沒有能構造一判斷的內容者〕，它僅考慮與思想一般之關係底繫詞之價值。」(A75/B99-100)

換言之，樣態作用預設了一全形判斷並僅估量其認知的進出。同理，在「**設準**」的一節裏，康德也堅持說：

「樣態範疇有此古怪的特性：在決定一對象的定相時，它們對其繫屬如謂詞的概念並沒有任何的增益，他們只表示認知機能底概念關係。」(A219/B266)

就此觀點而言，把**存在**當作一個**真實的謂詞**是一**範疇上的錯誤**，這是將**真實**之**質範疇**與**存在**或**現實**的**樣態範疇**互相混漫了。

至此，康德對此先驗幻象所提供的**解藥仍然是「先驗觀念論」**，那只能是主觀認知條件的要求，而不可以將之「實體化」為真實的存在。無條件之存在不能被實體化，經驗界則不可能有「無條件」之存在者。因而，那只有「軌約作用」的原則，決不能被當做「構造原則」來看待，康德因此說：

「最高存有之理念僅為一理性底軌約原則、而非其它，它導引我們將世界上一切的連結看成**好像是從一充足必然的原因升起的似的**，我們能藉此理念以為一系統的規則，並依普遍法則解釋該連結必然的統一；**但這個理念並不是在肯斷那個必然本身的存在**。」(A619/B647)

這個理性的軌約原則必然地與先驗的幻覺相關，理性的虛妄性是在於把這個幻覺「實體化」成「超越的實體」，**先驗哲學的精華就是在批判出這個「實體」只能是認知形式的先天條件，只能在經驗世界的認知範圍中運用，以成就知識構造的先天必然的形式條件，它們並不是任何超越的實體，這就是「先驗觀念論」的立場，其批判性實在是著落於此，此與「先驗實在論」的立場確實是兩兩相別的。**

最後到第十五章「理性底軌約運用」。康德自己把「理性底軌約運用」編排在〈附錄〉裏，使人誤以為它並不重要，或以為它只有指點的作用，以致於學者們懷疑〈辨証論〉在《第一批判》是否必要。雖然康德也說：

「去尋覓統一之理性底法則是必要的，因為沒有它，我們將無理性、亦將無知性融貫的運用，並且，缺乏它，亦將無經驗真理之充份標準…」(A651/B679; A654/B682)

近年來對科學哲學感興趣的學者，開始給予這一段比較友善的詮釋，雖說他們的進路與強調各有不同，但是他們注意到〈附錄〉中的**系統性**與《第三批判》〈導論〉間的相關性，只是他們的重點放在康德對經驗科學的理論，忽略了康德對**理性本身**的理論，因而他們或是**忽略**、或是嚴重地**淡化理性軌約原則與先驗幻覺的關係**，而完全**模糊掉康德在〈附錄〉**後半部提供之**「觀念底先驗演繹」**[31]。雖說他們這些論點可以被理解，但是對於**〈附錄〉**精確的解讀確實是有妨礙的，因此本章的目的就是在提出一個更周備平衡的解讀法。具體地說，即是論證**理性不僅在索求經驗知識時有一個不可避免的軌約作用，並且理性之所以如此正正是為了——而不是除去——理性觀念底虛幻性格之故**。簡言之，**先驗的幻象不只是形上學謬誤的根本原因，還是成功知性活動底必然條件**。這層義理的打通，可以判斷康德從《第一批判》開始就具有實踐理性的意味。理性從來只有一個，或是他的理論運用——開科學；或是他

[31] 見本書頁510本章註5，艾利森條列了一些學者及其作品以為例，其中包括Buchdahl, Butts, Kitcher, McFarland, Rescher, Wartenberg等人的作品。

的實踐運用——開道德。開科學是為成就幸福，開道德是為成就德行，這必須要通透到他的《遺著》裏談論理性的統一，德福完全的一致才可能盡透的義蘊。義理通透至此、我們很難再以牟先生論斷的「別教」來看待康德了，至少筆者是這樣思想的。

艾利森將〈**附錄**〉分為前後兩部份處理，前半部他又分為四段料理：一是分析**想像焦點** (*focus imaginarius*) 的角色，此即康德所謂**理性底假設運用**，與其**歸納運用**是同義的。二是考量系統統一原則底先驗地位，即、其在自然中的運用要求了一對**想像焦點**的訴求。三是探討此原則底知性作用，即、透過它的一些附屬原則〔主要是**同一**與**分殊**的原則〕來探討其作用。四是除卻其幻象的性格以外，討論此原則之宣稱，即、其對於**某種客觀有效性**的宣稱。以下則分別述之：

其一、康德後來在邏輯講演裏曾經說過並沒有邏輯家曾經妥當處理過**類比**與**歸納**的問題，他自己則在〈辨証論〉的〈**附錄**〉與《第三批判》的〈**導論**〉中對此問題做了**先驗哲學家式**的處理[32]：康德區別了理性確然的 (apodictic) 運用與假言的 (hypothetical)運用，前者是其**演繹的**運用，普遍性的本身確定、而判斷力則將個別收拾於其下；後者則是其**歸納的**運用，這其中的**個別**乃是**確定的**、為所予的材料，而其**普遍性**只能算是**或然地**被**假定著**、因其決定超越了這些所予之故。與此同樣的意思康德這樣說：

「理性底假定運用在觀念中只是在或然概念基礎之下，並不能恰當地說是**構造的**。亦即，**並不是說如果有一個人判斷著這個假定，一個假定的普遍規則底一切嚴格真理，就會跟隨而至**。因為一個人如何可能知道一切可能的結果而證明假定原則底普遍性、而去假定它們會跟隨而至呢？反之，理性這類的運用只是**軌約的**，是將**統一性**帶入**個別的**認知、直到盡其可能的地步，並因之將其**規則**儘量地達到**普遍性**。」(A647/B675) 他又說：

[32] 艾利森自己則在*Kant’s Theory of Taste*, pp. 35-42對此有所討論。

「理性的假定運用是…導向**知性認知系統底統一**，那是作為他的規則之真理底基石 (touchstone)。」(A647/B675)

他這樣說已經是將理性軌約運用的真理性強化出來了。

其二、**系統性**作為邏輯的與先驗的原則：假定此一原則之虛幻性——虛幻性是在於其實體化而後所必然產生的——由此可發出兩問：第一、〈附錄〉本身與此原則底地位底問題是否一致？或如評家所言的，康德在此實有游移之二心？第二、給予此一原則先驗的地位與康德自己構造與軌約的區別能不能相容？

對於第一問，康德說：

「由此…可見系統的統一…是一個**邏輯的**原則，以便當**知性**本身不能建立規則時，助其通過觀念，同時在同一個**原則**之下，開創其**不同規則**底**統一性**，並盡可能保障其融貫性…至於對象底**構造**或如此認知它們的知性性格本身是否**去決定了一**系統的統一，以及人們是否在某一個程度上先天地要求了此，而不去考慮到此實是**理性底興趣**，並因之說一切知性可能的認知〔包括了經驗的知識〕具有理性底統一性，並從之、一般的原則、不論其多樣性即可被導衍出：那即將是去肯斷一理性底**先驗的原則**，**那將使系統的統一不只是主觀的與邏輯的、方法學上的必然，並且還是客觀的必然**。」(A648/B676)

因此，康德的回答是系統的統一性是**邏輯的**，但他也沒有否定其同時也是**先驗的**。而這裏所謂「先驗的可能」，**只有在實踐理性的意義下為可能**，這正是牟先生早年在《認識心批判》的時代，把**軌約原則**當作**實現原則**看待的理由。只有在實踐的含義下此系統性原則可以具有先驗的內容，並具有實踐上的實在性。一方面它是一如「**『仁』是封不住**」的意涵，必須帶出道德實踐的真實性；一方面它也在知識上帶出找尋「經驗法則」之真實性的必然。

第二個問題卻更複雜，即構造與軌約的區分與此批判的原則有多麼相容？以使康德可以宣稱此系統的統一既是邏輯的、又是先驗的？艾利森在此分兩步回答：首先他說**該原則既是邏輯的、與又是先驗的並沒有不一致**，向來評家以為它們不一致是將邏輯的與先驗的設想成構造的與軌約的，以為兩者是互相排斥的誤導，因此他們以為邏輯的必然也是軌約的，而認為必須與先驗的不能相容。在頁512註21艾利森就說後者不必然為真，**因為我們已經見到知性底力學原則一方面是軌約的、另一方面也是構造的緣故**。這是指物理學上的經驗法則而言，它們已經被數學化、構造化了。然而在**理性**的層面上，軌約的與構造的原則確實是有嚴峻的區別。一般廣泛的誤解是在於將**軌約的**與**指點的**及**別有選擇的**認同，以及將**先驗的**概念窄化成為像分析論中所展示的、與可能經驗構造的條件有同樣的範圍連結起來；雖說康德有時也說它們是**指點的**，我們也見到康德認定具有軌約作用的先驗觀念，隨著**理性原則的產物，與知性恰當的作用不可或缺的兩個方面，都被聲稱為必然的**。而正正是後者，才是康德在〈**附錄**〉中所強調的，並視之為除了軌約作用以外的、歸屬於系統統一原則的**先驗的**身分。此即如康德所說的：

「除非有一個**先驗的**原則被預設，否則諸規則中一個理性統一的邏輯原則如何可能？透過它、這樣一個好似繫屬於對象本身之系統的統一，才被先天地假定成必然。因為憑什麼理性能在其邏輯的運用中，宣稱去對自然給予我們知性之雜多才力其實是隱藏了一統一性呢？並且正當理性已經自由地承認了一切的才力有種類的不同、並且其由一系統統一演繹出之諸多才力並不必與自然相符合之際，還要從某些基本的才力中盡量地演繹出它們呢？」(A650-51/B678-79)

這裏正正是先驗幻象的肇因，使得此處系統統一之主觀的邏輯原則具有其先驗的身分而又帶出其客觀性。這已經是「虛室生白」，極為通透的析辨了。而只要明白此僅為軌約性，又為知性活動的必然性，則能明瞭康德批判性的意旨：一方面明白其不可避免的虛幻性，一方面又明白其在實踐上的客觀實在性——即、**具有實在的先驗內容**。

其三、繼續先談此系統統一原則底先驗努力，再談其四、對於某種客觀性的宣稱。而在談論前者之前又得先了解康德對同一 (homogeneity) 與分殊 (specificity) 的邏輯原則的闡釋。

同一及**分殊**的法則代表理性的兩種互相互補的興趣，前者是統一、後者是分殊。基本的觀念是在知性的活動也要求了這兩種原則。無統一、知性無法將類 (species) 收束成種 (genera)、或收攝成更高層級的種；無分殊、知性亦無法將種分別為類、或更細緻的別類 (subspecies)。在此一收一放的雙向過程中，**系統統一的原則即必須開始佔有一席之地**。因其經驗概念層級的組織至此必然被當成一邏輯的系統看待。由此可見這類原則被看做知性活動時不可或缺的因素，而不只是理性「一廂情願」的願望而已。

進而談其四、**客觀有效性**。康德論定「**同一**原則」底先驗身分，他說：

「種底邏輯原則…若其要運用於自然，則預設了一先驗原則…根據該原則，同種類必然在可能經驗底雜多中被預設…因為若無此、將無經驗的概念，因之更無有經驗成為可能。」(A654/B682)

同樣地對「**分殊**原則」，他也說：

「很顯然的可以看出、假如沒有貞定在**分殊**底先驗法則上，邏輯的原則並沒有意義或用途。此一法則，就可以變成我們對象物之繁多而言、並沒有要求一實際的**無限**…然而**無限**確實又被設置於知性、並要求知性去尋求在每一類之下又有副類，以及細小差別的又副類，因為若無更低層的概念，則亦將無更高層者。」(A656/B684)

如此，康德給予了「**系統的統一」一個先驗的地位**，並且就在經驗層面上表達此系統統一之「**同一與分殊**」的原則，康德因此自然地就賦予了它們**先驗的身分**。進而，此先驗的身分正是奠基於**先驗幻象**的學說之故，此即是**受條**

件原則 (P_1) 與**條件的整全原則** (P_2) 間底不可分離性。此乃終因「理性並不訴求、只下達命令」之故。正正是因為如此，康德方才宣稱這些原則，如其為先天的綜合原則，亦有其「客觀的、但不決定的有效性」(A663/B691)。但是康德這樣說好像對其先驗幻象論、構造與軌約原則之分別與辨証論都似乎造成了某些威脅。艾利森於是再進一步簡別：以為這些原則的「先天綜合性」、及其「不可須臾無」之性格，都含蘊了**客觀的有效性**，康德的解答是說「系統統一」的原則是作為一「**圖式**」底**類比**，此處之**類比**全然只是一種**作用的** (functional) 涵義，並且是奠基於知性作為理性恰當之對象的前題上而說的：

「知性為理性構成一對象、一如感性成為知性之所為一般。」(A664/B692)

我們已經見到感性圖式底作用乃特為知性概念底運用的條件，由於理性及其經驗的運用是直接指向知性，我們即可將之視為是提供像感性圖式同樣的條件，雖說彼此意義並不相同。康德如此闡述，完全只是在投射一「在一原則下，知性所能達到的最大的分殊與統一」底觀念而已 (A665/B693)。此原則則成為當知性在努力形構經驗的概念，並成就法則式底普遍化時不可或缺底**運用原則**，結果即可說是為了持住其**對象**，即、持住**知性**之故。因其不是感性的，故只能說成是**圖式的類比，而不是真是圖式**。因此，它們**並不是真正決定經驗對象**的本身。然而，由於「每一個原則為知性徹底地建立其先天運用底統一性，雖說只是間接的經驗的對象，亦有其客觀的實在性。」此即是康德所說的：

「純粹理性底原則就此對象而言，必然地也具有**客觀的實在性**，但不是去**決定某物**，而只是去表示依其原則，知性在經驗中底**經驗的**及**決定的**程序，能夠徹底地與他自己和諧同意，而能透過儘可能地與徹底統一底原則底相連結，並從之演繹而出。」(A665-66/B693-94)

然而，康德將此**客觀的有效性**甚至**實在性**注入理性軌約原則底運用之上，他已經把歷代的讀者攪糊塗了、並且反過來指控他自己是自相矛盾的了。

頁512註29中，艾利森提醒讀者康德將**條件的整全原則** (*P2*) 視作是**先天綜合的**[33]。康德在1790以後、《第三批判》裏的「反省判斷力」裏才真正正面地答覆了此一難題。康德終**將這一類的原則歸屬於判斷力，而非理性**，並因此保留了他們的先驗身分而**不必給予它們以客觀的有效性**。此一關鍵就在於判斷力對於自己的立法 (heautonomy)，而不是對他的立法之上[34]，這些義理在康德的《第三批判》，不論是前半部之〈審美判斷〉，或後半部的〈目的論判斷〉裏都又更透闢的闡釋。

〈附錄〉底第二部份為〈論人類理性自然辨証的終極目標〉。此一論題反應了康德對「目的論」的預設，除了錯誤與誤用之外，理性底理念必然有一個積極的用途。此即表示**理性的軌約作用乃其合法的作用**，並且理性自然發生的辨証必然導至此批判的必要性。而對先驗觀念論的演繹即代表「純粹理性批判事業」的完成。這些理性的觀念亦具有先天的身份，雖然它們並不同於範疇，卻仍具有其某種客觀的有效性：

「假如它們至少具有某些客觀的有效性，即令只是一種**非決定**的，並且並不僅是表象空的思想 (*entia rationis ratiocinantis*)，那麼對於它們作演繹斷然是可能的。」(A669-70/B697-98)

它們是理性**合理的**作用 (*entia rationis ratioocantae*)、並不是**詭辯的**作用。

從前章已見，在觀念中放置一個對象等於是去「實現」此一觀念之義，亦即是去提供其一**有意的對象**，此與實體化一對象對襯，那是附屬於一外於心的真實，而不是對對象單純底經驗之義。康德是意指提供想像的焦點 (*focus imaginarius*)，**以使此觀念中之對象能由知性間接地以別的對象表象而出**。所謂「**觀念的先驗演繹**」即在表示它們在這重意義下具有一「**對象**」，並因

[33] 康德說：「此邏輯格律只在透過我們假定**被條件者**是所予，而**條件係底整全**…本身是**無條件者**、也同樣是被給予的情況，才變成一純粹理性底原則…這樣一個純粹理性底原則顯然是**綜合的**…」(A308/B364)
[34] 見頁 512註30。

此賦予其某種「**客觀有效性**」的意義。如此，把「**同一**與**分殊**」的原則看作「**圖式的類比**」，康德意指它們是為了知性拓展其經驗知識範域的指導，透過所需之想像的焦點，先驗的觀念作為這些系統統一原則運用的條件。

而觀念演繹的必須：一是為了先建立一「想像焦點」底必要性。二是要顯示先驗觀念〔並且僅只是這些觀念〕才有此類作用的能力。這裏康德還是指**受條件原則** (P_1) 與**條件的整全原則** (P_2) 底不可分離性而言，康德說：

「理性除了給予此觀念一對象以外不能有其它的方式思及此系統的統一，然此卻不能由任何的經驗中被給予。」(A681/B709)

此純智之對象的作用是為了要給予一「想像焦點」，此一「想像焦點」在運用於「系統的統一」上是必然的，因為我們不能一方面要運用它、一方面又不肯預設此一統一是可被企知的。因此，將**自然**想成是一個「系統的統一」，和將其想成是一個**全智者**賦予的秩序，並不是兩種不同的心靈活動〔否則二者當可以分開〕；反之、這兩種想法完全是全等的；換句話說，**先驗的觀念**即是**經驗系統統一**底**思行**形式，一如**範疇**乃其綜合統一**思行**底形式一般。進一步，這兩類的先驗演繹只是在展示這一點，其間的**不同只在於觀念的思行是軌約的，而範疇的思行乃是經驗底構造的**。

在〈附錄〉中康德描繪的「理性底軌約運用」及其「先驗觀念論」的連結正是本書最終的關切。有人能夠接受康德的軌約作用、同時卻維持其**先驗實在論者**的立場，艾利森強調這決是錯誤的。此錯誤只有在方法學上與後設哲學上建立了「先驗觀念論」以後才可能顯明。這兩類的「先驗論」是互相排斥的。**先驗觀念論**是先驗幻象的解藥，**先驗實在論**則絕無此對付虛幻之批判的利器。並且先驗觀念論對於知性所提供之理念底軌約作用亦決非先驗實在論可能提供的，**他們或是將軌約的作用只當成是指點的觀念，對於經驗世界軟疲無力；或是將此理念放大成為範疇的地位**，這些**不及**與**太過**的解釋都是不能成立的。正正是在此正面的作用上顯示出〈**附錄**〉中**先驗觀念論**的珍貴。

因此否棄**先驗觀念論等於是否棄康德全部的理論哲學**，而正確地詮釋此觀念論是極其重要的。

06-07-04起稿；06-22-04初稿；07-16-04修訂；08-04-04修訂；08-27-04修訂；11-08-04再訂。