《揭諦》13（2007, 6），頁1-36

康德石破天驚的餘韻——

一個中西比較哲學的契機

李淳玲*

論文綱要

當年康德致力從傳統西方形上學的桎梏中解脫，從存有論轉向認識論，建立起他的批判哲學及獨特的**經驗底形上學**。這個石破天驚的哥白尼轉向分裂了現象與物自身。兩百多年來這個現象與物自身的二分吸引了無數的驚豔與詛咒。哲學家們徘迴在康德的洞見裏，一方面驚嘆他的睿智，一方面忿忿然要消滅他的鴻溝。不論是正反兩面的擺盪，他們都有一個共同的目標，就是想盡辦法迫不及待地去親近物自身──想回到那個客觀的實在。於是康德哲學以後又展開了一波又一波的餘韻，甚至還各自回到各自的老路，想拾回那客觀實在的物自身。我們於今觀察到康德後學的發展，隱隱還感覺到理性主義與經驗主義的這兩條脈流，持續不斷地在個別哲學家的脊樑骨裏震動，因此輓近我們讀到經驗主義傳統的學者不惜把康德的「先天形式」再作進一步經驗性的轉向就不必引以為奇了。只是康德石破天驚的轉向是否只有西方理性主義與經驗主義式的後繼呢？有沒有其它可能的路徑值得開拓呢？牟宗三先生曾說康德在西方無「善紹」，這是否也意味著某種深刻的洞見呢？這又要從哪一條脈絡理解呢？傳統中國儒釋道三家的實踐哲學是否可能與康德這門石破天驚的學問接榫呢？如

* 中國哲學與文化研究基金會

何接榫呢？如果當年康德在探索人類認知能力的極限，他並不只是局限在談西方人的知性、也不只是限在談德國人的知性；而早年孔夫子說「仁」，也不只是對著山東人說、中國人說，而是對著古往今來普遍的人類而說的話，那麼我們有什麼理由以為中西哲學不能比較、或不能溝通呢？我們又不是在探索猴子的「知性」，也不是在追究猩猩的「仁心」，那麼我們又有什麼理由不可能找到人類「下判斷」的共同基礎呢？本文就是循著這條思路，企圖指出中西比較哲學的契機。以下即論文書寫的結構：

一、 十年沉寂與石破天驚

二、 奇特的客觀性與主觀性──先驗轉向

三、 先驗理念論與經驗實在論

四、 從經驗轉向到實踐轉向的意含

五、 圓教規模下的康德哲學與中西哲學比較的契機

六、 結論

壹、十年沉寂與石破天驚

1772年2月21日康德在給他當醫生的學生赫茲 (Marcus Herz) 的信函裏預告他即將書寫「純粹理性批判」以處理**理論知識**與**實踐知識**的問題，並以為理論知識的部分將於三個月內完成以備出版。他在信函裏牽掛著他1770年「升等論文」[1](the inaugural dissertation) 裏未決的問題──不被物自身牽動的物之表象何以可能？知性何以可能產生與物自身相應的先天概念？知性何以可能符合物自身[2]？這些他在第一批判裏想要解決的問題，在這封信裏通通出籠，只是《純粹理性批判》並沒有如康德所預料的在三個月內問世，反而一拖再拖，直到1781年才正式出版。

這冗長的十年即是批判前期有名的「十年沉寂」(silent decade)。康德陷入哲學問題的困思裏，他不時向赫茲表達他寫作過程的困頓，並繼續預告他可能出書的日期[3]。康德此時思索的就是一個思想何以可能等於存在、如何駕馭存在的古老哲學問題。只是康德以前的哲學家，並沒有警策到康德這個問題意識的迫切，他們直禿禿地以為思想所觸及的就是天經地義的經驗或實在，對於人類理性掌握客觀知識

---

[1] 此即 " On the form and principles of the sensible and intelligible worlds"一文。 (Ak. 2:392-419)

[2] 1772年2月21康德信函。Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence, 1759-99*, edited and translated by Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, 1967; Midway reprint edition 1986, p. 72.

[3] 1773年底，1776 年11月24日，1777年 8月 20日，1781年5月1日等信函。Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence, 1759-99*, edited and translated by Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, 1967; Midway reprint edition 1986, pp. 76, 86, 87, 93.

的能力不曾懷疑，頂多只是怪罪感性，把那模糊、糊塗、會犯錯的過失歸諸於感性；或是請出上帝，在關鍵處保證那最清晰、最明瞭的觀念，由此建構起晶瑩剔透的「存有論」，他們從來沒有像康德一樣追究我們的知性何以可能恰恰就足以表象出與物自身完全相符的實在？而康德就是在這裏十分的過意不去，才足足盤旋了十年 。

他曾經說休姆 (Hume) 驚斷了他的瞌睡，也說理性的「二律背反」(antinomy) 驚醒了他的睏盹。曾經有一段時候，他考慮過要從「二律背反」開始書寫他的《第一批判》[4]，因為「二律背反」暴露的矛盾必須藉「現象與物自身」的二分才可能解消，「現象與物自身」的分裂在〈先驗辯証論〉裏比較顯豁。但是他結果還是由下往上寫，從〈感性論〉寫起，先處理感性直覺先天形式的問題；跟下來寫〈分析論〉的知性範疇、界限知性、保障客觀知識，以對治休姆「破因果」所引起的震盪；最後再料理〈辯証論〉的醜聞，從理性的「二律背反」全面逼出「現象與物自身」分裂的必要。有人因此說康德的《第一批判》應該倒著讀才比較清楚[5]，這是很可以了解的，因為時空直覺的先天性太隱晦，它們並不容易突顯「現象與物自身」的二分，而康德自己

---

[4] 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.

[5] 此說始於萊因赫德 (Karl L Reinhold)，以後的賀德林 (F. Hölderlin) 與柯罕 (H. Cohen) 都有類似的看法，萊因赫德把《第一批判》都讀成實踐理性，賀德林把理性當作是知性的開始〔賀德林在1797年8月間給席勒 (F. Schiller) 的一封信上說 "I regard reason as the beginning of the understanding." 引自Eckart Förster, *Final Synthesis--An Essay on the Opus Postumum*, Harvard University Press, 2000, p.148〕；柯罕則以為康德的「先驗分析論」要從「先驗原則」倒著讀回「範疇」才清楚〔見Cohen, *Erfarung*, 345-46。筆者這段故事引自Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton University Press, 1998, pp.3-4n。〕

「十年沉寂」的困思卻常常著落於此──正是因為發現感性時空形式主觀地賦予對象先天性，他才可能脫離理性主義的「母胎」。這條思路是經過一波又一波的突破而拓展的，並不是一蹴而至、從天而降的。

試追溯康德在1764年「得獎論文」[6](the price essay) 的時代，他在文中已經反對當時代表理性主義者吳爾夫的哲學觀點。這個理性主義的傳統源於笛卡爾，經史賓諾莎、萊布尼茲、吳爾夫一脈相傳，他們以為哲學可以像數學一樣、或是模仿數學；而康德在文中即強調哲學的**確定性**並不少於數學，只是哲學與數學完全**不是同一種類**的學問，因此處理這兩門學問的方法不能雷同。數學的方法是綜合的、它藉構造定義得出真理，因此數學開始於定義；而哲學斷然不能開始於定義，哲學如果開始於定義，就是穿鑿附會，因此康德以為哲學的方法是分析的，它應當開始於分析某些事物所予的概念、即使是含混的，或是開始於分析「原初的基本判斷」(the first fundamental judgments) ，最終才可能得出定義；總之、**概念的分析不屬於數學、只屬於哲學。這個意識，十分重要，卻常被忽視**，康德自己對此卻終生不渝，除了本文以外，往後在《第一批判》[7]及最後的《遺著》[8]裏都不斷地提及，**成為他先驗哲學〈方法論〉的重心，無論是理**

[6] 這是 "An enquiry into the distinctness of the fundamental principles of natural theology and morals" 一文 (Ak. 2:275-301)，見 *Kant Selections*, ed. by Lewis White Beck, Macmillan Publishing Co., New York, 1988, pp. 25-47。或見 *Theoretical Philosophy 1755-1770*, Cambridge University Press 1992, pp.243-285.

[7] 見《純粹理性批判》，A727/B755-A733/B761.

[8] Immanuel Kant, *Opus Postumum*, trans. by Eckart Förster and Michael Rosen, Cambridge University Press, pp. 62-63 (AK. 21:207-209).

論知識或是實踐知識，他都是從事實所予開始分析[9]。但是他在此時以為從**經驗**過渡至**自然科學**，再進至**形上學**，只是一層又一層愈來愈抽象、愈來愈普遍的**連續歷程說**[10] (continuity theory)。這一種說法基本上還是一種萊布尼茲式的意識，以為時空是從經驗中抽象而得的形式，並不是從邏輯上相反，**時空先於經驗、成為經驗所以可能的條件**。但是這種連續歷程說到了1770年升等論文的時期就被放棄了，乃至後來到了批判期，這樣的說法是完全被否棄的。

到了「升等論文」的時代，康德以為人類具有**感性**與**理性**兩種認知能力，感性受納現象、理性則為主動的思行。理性有二用：一是邏輯的運用 (logical use)，他將感覺與料抽象化、綜合化與普遍化成為感覺知識；另一是真實的運用[11] (real use)，他能完全超越感官，賦予我們**理體** (noumena) 的知識，也就是**物自身**的知識。因此**康德在此時還以為人類理性是可以接觸物自身的**，並沒有批判時期物自身「不可知」的意識；並且他在此時新讀了柏拉圖，接受了柏拉圖的感性與智性**兩界說**，對於前期的**連續歷程說**自然就放棄了。他同時

---

[9] 康德自己的哲學步驟始終奉行這個方法。試看他在《第一批判》裏找尋範疇時始於對一般判斷的邏輯形式作分析，以及他在《道德形上學基礎》裏始於對「善意」的分析等都是。

[10] 有關康德「十年沉寂」的故事，筆者主要是參考貝克之引介寫成，見 *Kant Selections*, ed. by Lewis White Beck, Macmillan Publishing Co., New York, 1988.

[11] 康德在1755年批判前期書寫的 "New elucidation of the first principles of metaphysical cognition"一文裏，基本上與傳統的理性主義者一樣，並沒有區分邏輯原則與存有論原則的不同；到了1760年代他開始懷疑兩者間的區別。1763年，他書寫 "Attempt to introduce the concept of negative quantities into philosophy," 則正式分辨了邏輯關係 (logical relation) 與真實關係 (real relation) 的不同，這些算是他在批判期辨別邏輯關係與因果關係的先聲。如此、知性的邏輯運用與真實運用即成為先驗哲學重要的標誌。有關康德學思歷程的這一部份請參考Béatrice Longuenesse, Kant on *a priori* concepts: The metaphysical deduction of the categories, *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press 2006, pp. 131-135.

也反對理性主義者以為感性世界也是隱晦的邏輯世界，只是比較模糊的說法。康德此時論証感性自有其不可化約的先天形式，就是**時空**，屬單一、當下的**直覺**，並不是曲度、間接的**概念**，時空與思想或理性的邏輯形式並不相同。他這個想法對當時的**數學**知識有所突破，提出我們的先天知識不僅只是邏輯的必然性，**還具有感性形式的必然性**，這是一路滲透到批判期的思維，是切入批判期的關鍵、算是〈先驗感性論〉的萌芽，也是感性論中現象與物自身分裂的契機。但是此時**重要的觀點是**：康德還沒有嚴峻地區分**知性與理性**，並且還以為理性的真實運用可以觸及「物自身」，並沒有「現象」與「物自身」分裂的想法，因此還帶出一絲得獎論文時代**連續歷程說**的痕跡，**批判期尚未到來**。然而我們再讀1772年2月21日康德給赫茲的信，批判期的關鍵問題已然浮現，只是他在此時還沒有完全沉澱，無法清楚表達這個關鍵而已，十年的沉寂與困思似乎不可避免，這樣悠悠又過了十載，《第一批判》要到1781才終於出版──這回是晴天霹靂、石破天驚了，現象與物自身已然迸裂，而且這個裂罅毫不含糊，一路由**理性**直達**知性**、再穿透**感性**而止。知性與理性兩兩分判，人類認知所能及者只是**現象**、我們無緣識得**物自身**。傳統形上學的天門就此封閉。

貳、奇特的客觀性與主觀性──先驗轉向

有趣的是，康德的《第一批判》一出，他沒有想到他的困思可能正焦灼在人類與生俱來的盲點 [執著] 上，有誰可能想到所見所聞所感所知只是「現象」不是「物之本身」呢？人們怎麼會答應呢？時空範疇這些先天形式只是主觀的賦予，那麼客觀到哪裏去了？怎麼就通通抽離不見了呢？康德以為是革命性的哥白尼轉向結果是沒有人呼

應，雖然並不乏人問津，只是被嚴重地輕蔑、誤解，連當時重要、知名的哲學家如曼德爾遜 (Moses Mendelssohn)、加維爾[12] (Christian Garve) 等都不例外，他們讀不下康德的書[13]。康德明白他少有知音，他與讀者之間並沒有溝通，理解批判哲學成了當時普魯士學界的奮鬥與風尚，康德自己不時需要澄清。為此、他於1783年撰寫了一本批判哲學的簡明本《未來形上學的導論》(*Prolegomena to Any Future Metaphysics*)，精簡緊煞，指出批判哲學的主旨與特質，以引導讀者進入他的《第一批判》。本書徹底表明時空的先天性、甚至知性範疇都必然完全滲透於感性直覺，以使「經驗判斷」(judgment of experience)、乃至「知覺判斷」(judgment of perception) 都必須藉由先天形式的箍定才有可能。這其實標誌著一個**先驗的**轉向 (transcendental turn)，揭示「先天綜合判斷」的最高原則**──經驗可能的條件即是經驗對象可能的條件** (A158/B197) ──只是一般學者的留心不至於此，也極難同意，對他的誤解與批評此起彼落、不曾斷絕。他們或說他的先驗哲學是主觀的心理主義[14]，譏笑他的物自身是

[12] 加維爾 (Garve) 與費德 (Feder) 於1782 年在 *Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen* 書寫了一篇《純粹理性批判》(1781) 的書評，批評康德的《批判》是一種柏克萊式的主觀理念論的變奏，康德對這篇書評的反應相當惱怒，因為他們完全不提《批判》真正的意指，也是因此之故才牽動康德再書寫《未來形上學導論》一書，以說明其《批判》的特質。

[13] 見1781年5月11日康德給赫茲的信函。於其中康德希望曼德爾遜只是暫時看不下他的書；而曼德爾遜卻在同時給友人的書信中說，如果加維爾對康德的《批判》不以為然，那麼他自己的損失將不會太大。*Immanuel Kant, Philosophical Correspondence, 1759-99*, ed. and trans. by Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, 1967. p.252.

[14] 請參考註12。又、有關普魯士學界對康德《第一批判》最初的反應請參考 Manfred Kuehn, “Kant’s critical philosophy and its reception – the first five years (1781 -1786),” *The*

令人無所適從，難以立足的概念[15]，他們不能接受那客觀真實的物自身不可以被了知，他們還以為他的哲學只是萊布尼茲哲學的翻版，沒有什麼新奇之處[16]。

康德必須再費力了。1786年他書寫《自然科學底形上學基礎》(*Metaphysical Foundation of Natural Science*) 透過先驗原則從運動(量)、動力 (質)、機械 (關係)、現象 (樣態) 具體地決定從物質 (matter) 到物體 (body) 的客觀實在性；1787年他又重新改寫《第一批判》，以新版的姿態再度向世人推銷他革命性的思想，改寫的B 版邏輯性強，把A版裏看起來好像只是主觀的「構想力」(imagination想像力) 收束到知性 (understanding) 裏，重新釐定他奇特的客觀性。他還重寫〈範疇的先驗演繹〉[17]，增添一節〈理念論底駁斥〉(Refutation of Idealism) ，並全面改寫〈純粹理性底誤推〉(The Paralogisms of Pure Reason)，以表明他的批判哲學與**主觀主義、心理主義**截然不同，事實上他哲學的用心，正是要處理從**主觀過渡到客觀**的**先天決定條**

Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge University Press 2006, pp. 630-663.

[15] 這是康德的朋友耶克比 (Jacobi) 說過的名言：「沒有這個 [物自身的] 預設，我無法進入 [批判] 系統，有了這個預設，我也無法待得住。」參考Henry E. Allison, *The Kant-Eberhard Controversy*, The Johns Hopkins University Press, 1973, p.5.

[16] 這是指艾柏賀 (Eberhard) 對康德的攻擊，艾柏賀以為康德的批判哲學了無新意，所有康德的批判問題都可以從萊布尼茲的哲學裏找到，也可以從萊布尼茲的哲學裏得到解決。關於此請參考 Henry E. Allison, *The Kant-Eberhard Controversy*, The Johns Hopkins University Press, 1973。

[17] 關於〈範疇的先驗演繹〉，這個康德《第一批判》裏最重要、他書寫得最費力、不惜在B 版裏改寫，卻是向來最受詬病、最隱晦，並引起重重誤解的章節，在他1786年《自然科學底形上學基礎》(*Metaphysical Foundation of Natural Science*) 一書〈序論〉的腳註裏 (AK. 4:475-476) 有一段十分精煉的說明：他說明範疇的先驗演繹不必証成就已然完備的旨趣，還附帶一個具體而微的先驗演繹，很能表現康德當時被一般學者誤解的迫切程度〔康德在此是指被Ulrich 與 Schulz 的質疑〕，以及他重寫 B 版的哲學鍛鍊，和他對先驗哲學深沉的洞見與信心。

件。這樣看來，康德還是一個想要安頓**客觀實在**的哲學家，**他對形上學的興趣沒有絲毫的減損**，只是他不能同意向來僅靠思辨 (speculation) 建立形上學的方法而已。

這是哥白尼轉向的契機，是革命性的石破天驚。從此他從對「超越客體」〔即作為物自身的客體〕(transcendent object) 的關懷轉為追究主體能力的範域與限制，從對「驕傲的存有論」的建立轉向界域「認識論」的範圍，出現強勁的**批判**意識。雖然他的這個認識論結果也帶出一絲「存有論」的風味，只是他的這個「存有的風味」(ontic flavor) 完全落於先驗的「經驗底形上學」之上。康德的「經驗」或「可能經驗」永遠不只是經驗主義式的、天造地設的經驗，而是被先天原則滲透了的客觀經驗底對象；換句話說，**康德的「經驗」不只是感覺與料 (sense data)，而是涉及認識主體之經驗判斷 (empirical judgment)，此經驗判斷又包含了先天原則之結構在內**。因此**決定**經驗對象的「客觀有效性」(objective validity) 及「客觀實在性」(objective reality) 與「先天綜合判斷如何可能」的核心問題及「先驗哲學的批判性」是融貫一致、牽一髮即動全身的。

以此之故，筆者一向以為閃失掉這一點，基本上就不能再算是康德哲學的本色。無論如何想要修改康德的說法：或重新拉回「智的直覺」、或取消「現象與物自身」的二分、或泯絕「知性與理性」的區分、或消滅「先天綜合判斷」的存在、或只分別「先天與後驗」*(a priori* and *a posteriori)*、卻不辨「先驗概念」(transcendental concepts) **必須即於經驗、決定對象**的問題核心，都將失去康德原初「十年沉寂」困思的意義及其「石破天驚」的洞見。我們後文將再綜述康德後來的哲學家，就是這樣一步又一步地**踏回老路**，雖說他們這些大家確實也都受到了他的醒豁，但是要他們吞嚥「物自身」不可知，並不是那

麼容易的。**康德的批判哲學簡直成了天地間「勝難稀有」的「奇葩」，難以重現**。以下先闡釋先驗哲學獨特的客觀意義。

康德一生教導了四十年的邏輯課程，到了書寫《第一批判》時他是意圖要處理一個**哲學問題**，而**不是**一個**邏輯問題**。雖然他要處理的哲學問題與一般邏輯的形式結構及一般邏輯的圓滿性息息相關，因此他才能說他是以一般**判斷**的**邏輯作用**為**線索**以找尋知性的先天範疇，並以為藉由這種方式找到的**範疇**是**系統性的完備**、並不是隨意的揀拾與累積[18]。以此之故，康德在《第一批判》裏開宗明義就明說他的批判哲學是「先驗邏輯」(transcendental logic)、不是「一般邏輯」(general logic)。「先驗邏輯」是處理「先天綜合判斷如何可能？」的問題，並不是「分析命題」的問題。「一般邏輯」全然是「先天的」、完全不必搭理「認識對象」的問題；反之、「先驗邏輯」則只對如何**決定**「認識對象」感興趣，並只處理這樣從**感性直覺**給予的**知覺對象**如何可能、如何可能具有**「先天性」**的問題。這是對康德**哲學問題**底線的理解，離開這個底線很難談得攏，再說都是白搭。在這條思路下，康德再闡明：一切分析判斷的最高原則是「矛盾律」，而一切

[18] 這是康德自己相當重要的認定，以為他自己的十二範疇是邏輯系統的完備，並非如亞氏的範疇只是隨意的揀拾 (A80,81/B106,107)。只是康德這個範疇完備性的看法向來就遭到質疑，黑格爾、海德格都對他十二範疇的完備性起疑。二十世紀前半德國學者 Klaus Reich (*The Completeness of Kant's Table of Judgments*) 對此問題有所分辯，他從統覺演繹出形式邏輯判斷形式的完備以說明康德範疇的完備性，但是他的詮釋輓近被 Reinhard Brandt (*The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A67-76; B92-101*) 及 Béatrice Longuenesse (*Kant and the Capacity to Judge*) 所批評。後兩位學者對康德範疇完備性的詮釋更接近康德先驗哲學的本義。Reich 的說法，從統覺走起，是從形式邏輯演繹其完備性，並不是康德哲學開始於對事實概念分析的走法。康德運用判斷的邏輯作用找尋範疇，是先驗哲學始於分析判斷事實的本義。總之，這是有關康德哲學極重要討論，有興趣的讀者，不妨深入以上三書研讀，並參考前註17，康德自己對此「完備性」問題的說明。

綜合判斷的最高原則卻不再是「同一律」或「矛盾律」所能駕馭的。這就牽涉到康德所謂的「客觀有效性」、「客觀實在性」，及他奇特的「客觀性」要如何了解的問題。他說：

> 假如知識具有**客觀實在性** (objective reality)，即、它涉及一**對象**…該**對象**就某一意義而言必須能夠被給予，否則概念即是空洞的…一**對象**被給予（假如此表述並不是指某些**間接**的過程，而是特指**直覺中當下之呈現**而言）僅意指透過它、對象之表象是被思成是與實際的或可能的經驗相關連者。(A155-156/B194-195)

注意康德在此所描述的**客觀實在性**必須是**即**於**直覺當下之呈現**；換句話說，此處的概念必須是**即**於由**感性** (sensibility) 給予的「實際經驗」或「可能經驗」，否則決無**客觀的實在性**可言，其思想的概念也僅落於戲論表象、玩弄光景罷了，完全是**空洞**的。而康德以為人類**知性**的**客觀有效性**也只能落於這個**可能經驗**的範圍之內，超出這個範圍的運用就都是犯法、也都是無效的。他跟著說：

> 即使是**時空**、無論其概念是如何地脫離一切經驗，並且無論其是如何確鑿地完全被心靈**先天地**表象，假如**沒有建立起它們的必然運用於經驗對象**的話，它們將毫無**客觀有效性** (objective validity)、毫無道理，亦毫無意義。它們的**表象** (representation) 總是涉及聚集並組構經驗對象之再現構想力 (reproductive imagination) 底一個純粹的**圖式** (schema)，離開這些**經驗底對象**，它們將毫無意義…。(A156/B195)

康德以此決定純粹知性的範圍與限制，以為知性必須**即於**感性直覺、**即於**經驗，嚴峻地區分**知性**與**理性**。知識的先天條件包括了感性直覺的**時空**與知性概念的**範疇**，這兩者都**必然要先天地即於**經驗、用於經驗、並使經驗成為可能，才可能成就「先驗知識」[19](transcendental knowledge)；而理性理念的特色就完全脫離於經驗，倘佯於超感性直覺的領域裏。康德往後開出之理性的三大理念──自由意志、靈魂不滅與上帝──就都不屬於知性的範域。如此一方面時空直覺與範疇概念都不能運作於三大理念之中，那是犯規的用法，也會糟蹋三大理念的義蘊，更會引起背反；另一方面，三大理念也**決非客觀認知對象的實在**，它們以後是在**「實踐理性」的範域裏才具有「客觀實在性」的，那並不是「知性」的界域，而是「理性」的範圍**。這也是康德到了批判期，嚴格分別「知性」與「理性」的深刻意涵。就此意言，可以說康德一方面為保障知識而將知性範疇限定於經驗底運用；另一方面也是**為了保住實踐理性的理念而將範疇限定在經驗界**。換句話說，康德關閉了傳統形上學的天門，卻為實踐理性開闢了另一扇**道德形上學**的「大門」[20]，這是**本文以為康德石破天驚的餘韻正好透露一個中西比較哲學契機的理由**。因

[19] 有關「範疇的先驗演繹」這部分涉及先天形式如何可能合法運用於感性對象以決定經驗對象如何可能的問題是康德《第一批判》先驗分析論的重心。歷來西方康德學的方家對此問題的討論甚多，對於康德是否證成了範疇的先驗演繹爭議不休。這個議題並非本文之主旨。筆者曾在〈牟宗三與康德哲學：吹縐一池春水─論感性直覺的邏輯性〉一文對於感性與知性兩種異質的認知能力如何統一的相關問題做過綜述與討論〔今收於拙作《康德哲學的當代思索》一書，南華，2004，頁141-194〕。有興趣的讀者可以參考。

[20] 這是已故康德專家黃振華先生 30 年前在課堂上常提示的要點，只是筆者當時的學力不及，只有走到如今才稍微能明白。

此，時空、範疇及理性的理念都是**先天的**，它們都必須**先天地必然運用於可能經驗之中**，才可能安立它們的**客觀有效性**及**客觀實在性**；雖說它們**客觀實在性**的意義**並不相同**：知性的**實在性**落於**有對的知識**上，理性理念的**實在性**則落在**主體的實踐**上。換言之，自由意志的理念也必須先天**自律地實踐**於可能經驗的道德義行中，才可能証成其**客觀實在性**；靈魂不滅與上帝的理念亦然，它們也必須落在理性界限內的實踐宗教內，才可能穿透出**理性信仰**的宗教意涵，這是康德後來的**實踐哲學與道德神學**的義理，基本上與**中國實踐哲學的究竟是通氣的**。

在這個意義下，知性獨特的客觀性除了必須具主觀心靈的先天性以外，還必須具外物牽動 (affect) 感性直覺的對象。而此外物對象又必須是已然透過時空的先天形式以為條件，才可能呈現出的直覺所予。此處的客觀性顯然已經是被主觀直覺與概念滲透的客觀性；此處的主觀直覺與概念也不只是單純的主觀性、而是具有普遍性、並且「**即**」於客觀對象的主觀性。**只有這樣的義理才有必要分裂「現象與物自身」**，因為由心靈必然賦予外在物體先天的形式，才使物體可能成為被認知的對象，這是**外物遷就心靈形式以決定對象**，而**不是心靈遷就外物本身**的逆轉 (Bxx)。在此、物之自身斷然也可以不必受此先天形式的束縛，但是斷然不受先天形式束縛的物自身，則不可能成為心靈認知的對象，也就沒有經驗知識的意義。在康德、這是人類認知唯一可能獲得的客觀性，它並不能是物自身的客觀性、只是一種現象的客觀實在性，過此以往的要求都是越份的妄想與犯法，這就是先驗哲學**批判的勁道**。因此，「**經驗可能的條件即是經驗對象可能的條件**」就成為**一切綜合判斷的最高原則**，這是一個**涉及認識客觀對象的哲學問題**，並不是一個**單純思想律的邏輯問題**，

所以不是「矛盾律」或「同一律」所能處理的；而康德的知性帶出「存有的風味」即在此，但是這個「存有的風味」是知性內在存有論的風格〔即、牟先生所謂的「執的存有論」或培頓 (H. J. Paton) 所謂的「經驗底形上學」之意〕，並不是傳統西方超驗 (超絕 transcendent)、超越的存有論，這是掌握康德批判哲學的關鍵。

參、先驗理念論與經驗實在論

時空與範疇都是由心靈主體先天地賦予外物的形式，所以它們必然帶出「主觀理念」的色彩，康德由此稱他的批判哲學為「先驗的理念論」(transcendental idealism)，這是無庸置疑的。但是這樣的「先驗理念論」雖然是由主體所發，它並不是如康德在「理念論底駁斥」裏所簡別的笛卡爾式的「或然的理念論」(*problematic* idealism) 與柏克萊式的獨斷的理念論 (*dogmatic* idealism)。在康德，這兩種理念論以為空間外物的存在或是可疑與不可能展示的，或是虛幻與不可能的，它們都屬於一種材質性的 (*material*)、主觀性的 (subjective) 理念論，因此通通不能成立，應該被否棄 (B274)。反之、他自己提出的「先驗的理念論」則是別開生面，必然地**「即」於經驗，決定對象**，展現出「經驗的實在論」(empirical realism) 的一面，這是康德先驗哲學**方法**一貫的入手處，是非常重要的關鍵。康德正是因為A版出版後，一般讀者不能及於康德這個「即」於經驗的謙遜訴求，才把他那由主體先天賦予的形式想成是一種主觀的哲學，沒有辦法落實他客觀經驗論的義理。這顯然是一種對他的誤解，但是這樣的誤解卻綿延至今，還沒有被弄明白，並且幾乎已經成為一種「積非成是」的「成見」

了。他在《未來形上學的導論》(*Prolegomena to Any Future Metaphysics*)裏也曾稱他自己的「先驗的理念論」為「批判的理念論」(critical idealism)或「形式的理念論」(formal idealism)[21]，當時他的意圖也是著落於此，他要把自己的理念論與「主觀的理念論」完全撇清，因為他的「先驗理念論」具**客觀的實在性**，是一種客觀經驗的實在論，並不是一般人所控訴的是主觀的。但是他似乎沒有完全成功，這些都成了康德後學的餘韻…

因此**先驗理念論與經驗實在論**這兩個看似是一主一客南轅北輒的兩個概念，從康德批判哲學的立場而論，卻是同一個意思，彼此互相含蘊，缺一不可，像是一個圓圈的兩來往，只是論述上各有迴向而已。也就是說，如果從**先驗理念論**說起，必然要說到、並且托出**經驗的實在論**方止，這是由上往下直貫地說；反之，如果從**經驗的實在論**講起，必然要講到**先驗的理念論**方休，這是從下往上通透地講，兩兩環抱，互不虛歉。康德在B版「導論」的名句即道盡此義：「知識開始於經驗…卻不起源於經驗」(B1)，前半句是**經驗實在論**的濃縮、後半句是**先驗理念論**的結晶，**經驗實在論**展現客觀經驗的先天知識是一個**事實的**問題 (the *quid facti*)，**先驗理念論**則是要求主體先天的形式能**合法地**決定經驗對象的**證成**問題 (the *quid juris*)，康德哲學迴旋在這兩個方向，因此才有「先天綜合判斷如何可能？」的核心問題，這是「批判哲學」的旨趣及「先驗」概念的要旨，**理性與知性**當該分辨，**現象與物自身**必須分裂。這些觀念是一連串牽牽連連的配套，一錯可以全錯，看似容易懂得，卻很難真的令人掌握與信服。

---

[21] 見該書之〈附錄〉，*Prolegomena*, trans. by L. W. Beck, The Bobbs-Merrill Co., 1950. pp. 124-125.

這也是兩百多年來康德哲學累積了「一籮筐」誤解的理由，人們真的很難口服心服地接受「物自身」不可知的結論，結果從中生出許多「矯枉」的詮釋與「過正」的修改，想把康德一步一步地扭頭、再押回批判以前的老路。

康德對於外在的經驗對象是當作**客觀實在**看待的，這是他哲學的起點，必須開始於客觀的經驗事實。但是他在**先天地**走一遭決定經驗對象所以可能的條件以後，還是回到這個經驗的起點而後止，他並且以為即使像笛卡爾那樣，只承認「我思故我在」的內在經驗的可能，到頭來這一切的內在經驗也還是必須奠基於外在經驗事實的存在與實在性上。所以康德哲學雖然把主觀心靈的**先天性**講究得那麼高遠俊逸，完全脫離經驗了，事實上他不曾須臾離開過經驗、或可能經驗。這就是他**先驗的理念論「即於」經驗的實在論**的批判勝義。

奇特的是康德這樣全符的批判哲學並不容易被懂得、被同情，卻很容易吸引學者莫大的興趣。在康德的有生之年，**批判哲學**已經是學者間朗朗上口的時髦名詞，雖然它一方面不斷地引發似乎是惡意的批評，另一方面也不表示對他善意的推崇與詮釋就都是知音。他曾經遭遇到艾柏賀 (Johann August Eberhard) 對他不遺餘力的攻擊，艾柏賀不惜在1788年創辦學術刊物 (*Philosophisches Magazin*) 一期一期有計劃地批評他的批判哲學，艾柏賀以為康德的批判哲學了無新意，所有康德所發的批判問題都可以從萊布尼茲的哲學裏找到，也可以從萊布尼茲的哲學裏得到解決，凡是康德與萊布尼茲不同之處──比如說知識僅限於現象界──那就是康德的錯誤。康德後來氣不過，一度中斷《第三批判》的寫作，書寫一篇長文 (*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbebrlich*

gemacht werden soll) 與他打筆仗[22]。但是康德的困擾也沒有因此中斷，費希特 (Fichte) 在當時對他誠摯的造訪，建議他百尺竿頭更進一步，深入超越的「我自身」，結果只勞他在1799年費心書寫〈公開宣言〉(Public Declarations) 與費希特撇清[23]，康德不承認費希特的《學問論》(*Wissenschaftslehre*)，更不願意替它背書，他以為《學問論》只是一套**純邏輯**，沒有內容，**它不可能帶出具有實在對象的知識，與先驗哲學的旨趣背道而馳**[24]。如此問題落回原點：「先驗邏輯」是**哲學**問題不是**邏輯**問題。康德的**先驗理念論**確實就是要證成**經驗的實在論**，離開這一點就都是誤解，不論你把「先天」講得多麼尊貴、一塵不染、潔身自好、孤芳自賞，「離世覓菩提，猶如求兔角」，與康德哲學**毫不相干**。如此，康德費大力破開的「現象與物自身」，他的後學卻殷切地建議他合攏，他們要他扭頭，回到老傳統裏，**康德是不會答應的**。

批判哲學未完，石破天驚的餘韻也未了，完不了。

---

[22] 關於本文 (On a discovery whereby any new critique of pure reason is to be made superfluous by an older one) 今收於學院版《康德全集》(*Kants gesammelte Schriften,* AK. 8:187-8:251) 第 8 冊，輓近並有新英譯，見劍橋版康德全集 *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. by Henry Allison, Peter Heath, Cambridge University Press, pp. 283-336。相關故事請見艾利森本文之〈譯序〉，同書頁273-279，及〈引論〉頁21-23；並請參考艾利森關於本文的引介、闡釋與舊譯： *The Kant-Eberhard Controversy*, The Johns Hopkins University Press, 1973。

[23] 康德在 Public Declarations (AK. 12:371) 與前 On a discovery (AK. 8:247) 一文中都為了被誤解而喚出這句義大利箴言：「但願上帝保佑我們不被朋友傷害；至於敵人，我們自己來對付。」(God protect us only from our friends; our enemies, we can take care of for ourselves.)

[24] Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence, 1759-99*, edited and translated by Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, 1967; Midway reprint edition 1986, p.253, 254。

肆、從經驗轉向到實踐轉向的意含

另一方面，正是因為康德哲學具有**經驗實在論**的一面，所以他也吸引了另一批對實在論或科學實在論感興趣的哲學家，他們跟那些理念論者一樣，也對康德作出種種「矯枉過正」的建議與詮釋，目的就是想把康德哲學理念論的痕跡抹掉，最好能抹得一乾二淨，因為對他們而言，理念論帶出主觀的痕跡，與科學〔學問〕的概念有本質的衝突。這一條思路的線索還有一個隱含的後設，他們劈頭就站在一個自以為是客觀實在的立場來檢驗康德，並不是從康德**哲學問題的本身**看待康德，而是從所謂客觀實在的脈絡來看待康德，這樣後設的心態，說穿了並不完全是一個哲學家的靈魂，而是與歷史學家、思想史家，或自然科學家的心態比較接近，這樣的進路，無法直接契入康德哲學的批判問題，並使康德先驗哲學的張力大大萎縮，現象與物自身不必再分，只追究康德對客觀科學知識的基礎即可。這一線的思索大體只對「分析論」感興趣，「感性論」早已不忍再提，「辯證論」與客觀知識無關、可以不談，實踐理性更不在話下，可以另說另講，美學則如羚羊掛角，無跡可尋。總之，這一線思索所關切的康德哲學，只是**科學哲學**的這個部份，**形上學早就被拋諸腦後**，二十世紀前半段發展的「邏輯實證論」即是尋此線索迤邐而成的學派，他們源於馬堡新康德學派的柯罕 (Hermann Cohen)，崇尚《第一批判》的B版，卻也是康德的後學。他們決無現象與物自身分裂的問題，康德經驗的實在論，直接銜接他們關切的科學知識，因此發展出**科學的實在論** (scientific realism)，他們對於哲學這門學問的態度與康德的先驗哲學有根本的不同，他們其實也是一種**超越實在論** (transcendental realism) 的化身，說穿了並沒有脫離被康德批判的範圍，因為泯滅「現

象與物自身」的二分，**等於是把現象當作物自身看待**。當代西方「傲慢的科學主義」與傳統西方「驕傲的存有論」並沒有兩樣，都不必真能通過康德的批判、也必須被批判，這是先驗哲學家最大的識見、興趣與事業。

但是這樣說還道不盡，康德後學裏除了上述一線偏邏輯主義的走法以外，還有另一線偏直覺主義的走法。當年海德格向卡西勒挑戰的根本問題就著落於此[25]：海德格不滿馬堡學派把《第一批判》化約成自然科學的知識論，忽略康德知性存有論的另一方面，所以他特別強調康德的〈感性論〉。康德的時間、直覺與先驗想像力被他發揮得淋漓盡致，他甚至否定康德的範疇源於**判斷**的**邏輯作用**，反而以為**範疇**當源於人類**存有**與**時間**關涉的**想像力的綜合**之中[26]，這已經是他自己詮釋康德、消化康德，進一步自我發展的哲學，並不是康德哲學的原味了。另外還有分析哲學傳統的史卓森 (P. F. Strawson) ，他也懷疑康德從**判斷**的**邏輯形式**找尋**範疇**的可行性，因為原始的邏輯形式可以更少，這些當是邏輯學家的事業，我們並不能由此即結論出**經驗對象**當該如何被思。總之，他們根本上不同意康德可以建立起**判斷**的**邏輯形式**與**範疇**的關係，因而前述康德「先天綜合判斷」的最高原則**──經驗可能的條件即經驗對象可能的條件──**對他們而言即是可商榷的，這個**一切綜合判斷的最高原則**並沒有被一般的學者

[25] 關於這段哲學史上的故事，請參考 Michael Friedman, *A Parting of the Ways, Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court Publishing Co. 2000。或筆者為其寫的書評〈分道揚鑣〉，收於拙作《康德哲學問題的當代思索》，南華社會所，2004，頁283-291。

[26] 參考 Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, trans. by Charles T. Wolfe, Princeton University Press, 1998, p.4.

所接受[27]。這也是牟宗三先生在《五十自述》中明白表示他也不接受「經驗可能底條件即經驗對象可能底條件」[28]，以及在《中西哲學之會通十四講》第三度[29]大規模消化康德哲學時所說的：「現在的人大體不能承認康德所說的先驗綜合判斷」[30]；換句話說，康德石破天驚的哥白尼轉向，震盪了兩百多年，還是很難被人完全了解、同情與接受。

輓近筆者讀到一本薩維爾的《康德純粹理性批判》(Anthony Savile, *Kant's Critique of Pure Reason*, Blackwell, 2005) ，則更是有趣。作者對康德石破天驚的哥白尼轉向及現象與物自身二分的分析與詮釋相當通透。雖說他這本書，名為康德的第一批判，但是實際上他只論及〈感性論〉與〈分析論〉，對於〈辯証論〉只提過一次，並沒有費力詮釋，至於康德的〈方法論〉則完全不曾提及，但是他對康德「經驗形上學」的解釋卻是道地的。只是到了最後一章他卻建議把康德「先天的」概念改成「經驗的」概念，這當然是對康德「理念論的駁斥」有切身體會、並且對康德「經驗的實在論」有清楚掌握的學者，只是筆者斷然沒想到他會建議把康德「先驗的轉向」(transcendental turn) 再作一次「經驗的轉向」(empirical turn)，這真是迭出新意了。他說：

---

[27] 參考 Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, trans. by Charles T. Wolfe, Prince University Press, 1998, pp.3-5.

[28] 《全集 32》，頁71。台北聯經，2003。

[29] 筆者將牟先生一生大規模消化康德《第一批判》分為三度：第一度是 《認識心之批判》的時代，該書成於1949年，卻於1956, 57年才出版；第二度是《現象與物自身》的時代，該書成於1973年，於1975年出版，而1971年出版的《智的直覺與中國哲學》牟先生自己並不滿意，與《現象與物自身》算是同期的作品；第三度則是《中西哲學之會通十四講》的時代，該書講於1982, 83年，直至1990年才出單行本，算是牟先生最後一次大規模消化康德，是他晚年的定見。事實上牟先生在更早期，即書寫《邏輯典範》時，即已反對此以「經驗可能的條件即經驗對象可能的條件」為「一切綜合判斷的最高原則」，這是他改造康德的開始。關於此請見王興國，《牟宗三哲學思想研究──從邏輯思辨到哲學架構》，人民出版社，2007，頁1-12; 150。

[30] 《牟宗三先生全集 30》，頁216。台北聯經，2003。

> 康德的革命一項極重要的方面，正是我們能承認當下感官經驗的實體彼此具有因果關係。我們看見獵犬追殺狐狸；我們驚訝塗鴉份子破壞巴士等。在這層了解下，人們大可順著我前段的描述，認為這些問題概念**完全可以從經驗中候選獲得…假如我們想到實體性、因果性及康德條列的其他範疇概念是對經驗開放的**，那麼**從經驗取得**它們難道會比我們必須假設已經擁有它們更具絆跤的希望嗎？假如答案是『否定的』，那將不剩什麼顯明的動機一定要把它們看成是**先天的**，像康德認為我們必須的一般。(頁117)

在此、薩維爾以為康德受到休姆的影響很大，**批判期的思路是趨向經驗主義的**，範疇決非別於外物、亦非獨立於物體〔實體〕的存在，但是**因果律的必然性**卻必須由心靈主體輸出，並不能得之於外物，這是康德所以有其「先天說」的緣故。但是薩維爾以為康德這樣的「先天說」並不精審，因為一方面康德把經驗主義的經驗意義窄化，向來已經被認定是不精確的看法；另方面正如康德自己在「範疇的先驗演繹」裏所說的，因果的必然性「單只對**客觀的經驗**為必然的」；並且康德對物理學概念嚴肅的訴求，也表示他對高級理論概念的獲得，是會歡迎一種經驗的、而不是先天的來源。因此薩維爾從此以往建議的「經驗的轉向」完全是反康德的「先天說」的。與大多數的哲學家一樣，他並**不願意支付「現象與物自身」二分的天價**，他寧可堅持由**經驗實在論**所得的**實在性**就是**真真實實的實在**，不必是如康德所說的只是「現象的實在」：

> 我們真的確實是當下經驗到因果交互的實體世界不動地坐落於時空之中…然而，經驗的世界是絕對、實在、世界，而不是康德現象底世界。(頁121)

在此他以為康德「現象與物自身」的二分實是誤導、甚至是一種偏見。這是輓近筆者讀到的、對康德哲學頗為新鮮的討論。但是這樣成嗎？把康德時空範疇的先天形式都來源於經驗，那是把康德逼回萊布尼茲的經驗抽象說、或牛頓的實體說了，康德在〈先驗感性論〉裏就已經論證了他是不能答應的；並且把當下經驗到的因果交互關係〔無論是經驗層面或物理學的層面〕說成不只是經驗現象的實在，還是物自身式的絕對的實在，這是混漫了**經驗法則**與**先驗的因果法則**的；何況、康德經驗的實在性只能是**現象的實在性，並沒有減損絲毫的實在性**，這是一般學者很難克服的意識，總以為康德的「實在性」沾染了主觀、犧牲了客觀，就是心理的或是次一等的實在性，這當然是錯解；並且、康德的物自身也不是離開現象之外的另一個堅固超越的存有，而只是同一對象的兩面觀而已。這類的思維基本上都還保有先驗實在論的心態與痕跡，其實是誤解康德，不明康德的石破天驚，也進不了先驗哲學堂奧的。無怪他完全不處理〈辯證論〉，因為他對康德哲學並沒有真正的接受，而這一點他自己也是承認的、並且反而以為康德是太過於脫離老傳統了：

「這些觀察無意全面否棄康德哥白尼的轉向，然而、確實剝削掉許多說服他接受它 [哥白尼的轉向] 的動機，並且缺少它，將缺乏一種他相信它有的某種智性的支持，那真是夠嚴重的缺陷了。**但是更基本的困難是來自康德奮力把自己從前人的遺產中解脫**。當我們考量

他視**客觀性**底概念為經驗形上學的中心，與實際上能支撐他形上學之該［客觀性］概念所生出的內容間的一種顯然不可避免的**不搭調**，其結果是驚人的。假如這個**不搭調**被正確地指認出，其效果將會從康德所推薦我們去繼承的**實在論的內部腐蝕起**。讀者將決定此處的威脅在康德以為他自己理當提出的架構中是否能夠被滿足地對治。」(頁122)

顯然的、他對康德所提供的**客觀的**、經驗實在論的**種類**與**程度**都不能滿意，並以為這會腐蝕**客觀實在**的本義。他與古往今來的哲學家、科學家、甚至一切人類所追求的一樣，都要求一個**物自身式超絕的客觀實在性**，雖然在此他建議的「經驗轉向」好像沾不上任何的超驗或超越 (transcendent)，然而把經驗的實在看成是現象與物自身不分的實在，就是一種**超越實在論** (transcendental realism) 的心態，康德推銷了兩百多年的先驗哲學，好像還是推銷不出去。鄂蘭 (Hannah Arendt) 在她的《心智生命》(*The Life of the Mind*) 第一章的結尾裏說得貼切：

> 康德對理性與知性著名的區分， 是在區別思辨機能與自感官經驗中求知的能力 …當然，假如沒有康德解放人類思辨的機能， 德國理念論以及形上學系統都不可能發生。但是這些新起的哲學家—— 費希特 (Fichte)、 謝林 (Schelling)、 黑格爾 (Hegel)——**卻不見得能使康德感到欣慰**。康德將他們自教條主義及呆滯的練習中解放，鼓舞他們從事思辨性的思考，他們卻選擇了笛卡爾的路數，從而發奮尋找**確定性**， 再度地**模糊了思想與知識之間的界線**， 而一味相信著他們思辨的結果， 能有著像認知過程

的產物一樣的**確定性**[31]。

從一開始，康德在西方就無「善紹」[32]，延至今日還是如此，薩維爾與德國理念論的進路雖然迥異，但是他與他們一樣，都是艾利森 (Henry E. Allison) 在他新版《先驗理念論》(*Transcendental Idealism*, 2004) 筆下所說的、是一種「先驗實在論」的心態，這是與「先驗理念論」互相排斥的另一種**後設哲學** (metaphilosophical) 的立場[33]。人們至今還是不能放棄那物自身式的、**好像**是客觀實體的實在性，其實那種**實在性**只是一種**相似法流**的假象 (simulacrum)，是康德在〈辯証論〉及佛教裏所要辯破的俱生 [我法自性] 執，是經不起先驗哲學的批判的。

哥白尼轉向是一個主體性的轉向，由此從主體出發、再輸出的先天性、普遍性與必然性，一方面是主觀所賦予，一方面它們必須貫徹至經驗對象，才可能掙得「客觀的有效性」及「客觀的實在性」，這是「虛室生白」式的客觀性，是人類所能擁有的唯一的一種、退而求

---

[31] 見 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, 1971, A Harvest Book. Harcourt, Inc., 1977, 1978. pp.62-64。本段譯文取自蘇友貞女士的中譯，《心智生命》，立緒，2007，頁98-9。

[32] 無獨有偶，除了牟宗三先生說康德在西方無「善紹」之外，西方康德學家 Karl Ameriks 在其新作 "The critique of metaphysics" 一文中簡述完五種康德後學對他「無條件」[物自身] 概念之反應以後就說：「那被認定無後的形上學家──康德教授，留下了一窩的私生子。」("A supposed childless professor, Kant the metaphysician left behind a fertile family of illegitimate heirs." *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press 2006, p. 297) 用牟先生的辭語說，這「一窩的私生子」就都是「別子」，牟先生是說得比較文雅了。如果照 Ameriks 的辭語，就都是庶子、孽子了(bastards)。有趣的是，筆者閱讀 Ameriks 的著作覺得他的思路與牟先生比較接近，他們都有「智的直覺」不必只屬於上帝之想法，這條線索可以再開拓。

[33] 此是艾利森在他新版《先驗理念論》書中的主張，他以為「先驗實在論」實代表一種後設哲學的立場 (metaphilosophical)，當該被「先驗理念論」所取代。參考其書 *Kant's Transcendental Idealism*—An Interpretation and Defense, revised & enlarged edition, by Henry E. Allison, Yale University, 2004；或筆者為其寫的書評，《鵝湖學誌》2005年 6月，頁111-188。

其次、「吉祥止止」、極為謙遜的「客觀性」。只有這種「客觀性」的證成才有可能終究從實踐理性轉出「物自身」的概念是一種價值性的概念，甚至「道德秩序即是宇宙秩序」的人文主義究極說。在此人文主義的脈絡下，科學知識及其發展，是人文化成的成就之一，是人文價值的內容之一，並且、只有在這樣的理解下，康德後來說「實踐理性的優先性」才講得通，因為只有這種決定「客觀性」的**必然性**的根芽是落在「實踐理性」的最高原則[34]裏的。這樣義理的證成結果必須是在康德原初「先驗理念論」的批判意識下才可能達成。那「現象與物自身」的二分並不能輕易丟失，它不能丟失的最大理由是在保障「自由意志」，保證「實踐形上學」的可能。以此、筆者建議，薩維爾的**經驗轉向**必須再轉成**實踐的轉向**才可能保住康德石破天驚的智慧，並與中國的實踐哲學接榫。否則是倒著走，回到傳統西方理性主義或經驗主義的老路。

而所謂的**實踐哲學**，根據康德在《第三批判》〈初稿引論〉的簡別是特指「道德實踐」而言，並不是指如何成為一個政治家、如何搞好經濟、如何保健、如何追求幸福的技術令式。技術令式對康德而言，是屬於理論理性的範圍，也就是知性知識的範圍，並不是**實踐的第一義諦**[35]。**經驗的轉向**，是否能夠**哲學地**處理**生活技術的實踐**與**道德實踐**這類**主觀**與**客觀**的分際是可疑的；反之，實踐的轉向雖然

[34] 此「實踐理性」的最高原則根據康德在《道德形上學底基礎》一書所說即是「斷言令式」(categorical imperative)，其最終的根芽是奠基於先驗的自由意志之上。

[35] 見康德《第三批判》〈初稿引論〉第一節:「談作為一個系統之哲學」(AK. 20:195-201)。康德在此將實踐哲學與理論哲學區分得很清楚。筆者曾翻譯過〈初稿引論〉，見《鵝湖月刊》2002年2月，頁13-16。

在現實上不必真能從表面上分明這類主客細微的分際[36]，至少在哲學義理上是可以將**技術令式**與**道德令式**明確分辨的，這還是康德批判哲學的深刻、殊勝與寬闊之處。

伍、圓教規模37下的康德哲學與中西哲學比較的契機

康德哲學是先驗哲學也是批判哲學，這兩條主幹決定它具有圓教的規模。先說康德哲學是先驗哲學：**先驗的** (transcendental) 概念是**先天的** (*a priori*) 卻必須**即**於**經驗** (experience)、並使經驗對象成為可能之意，如果先驗的只是先天的卻不必**即**於經驗，它就成為超驗的、或超越的 (transcendent) 理念，這是與先驗不同的哲學概念。從批判哲學的角度看，先天而不即於經驗將不再具有客觀有效性及客觀實在性的意義，也就不是先驗哲學的意義，所以先驗的 (transcendental) 概念一方面超於經驗、同於先天 (*a priori*)，一方面又必須即於經驗、別於超驗 (transcendent)。而從先驗哲學超於經驗、同於先天的方面說「先驗的理念論」；反之、從先驗哲學即於經驗、別於超驗的方面說「經驗的實在論」。「先驗的理念論」好像接近傳統的理性主義，「經

[36] 這是指有些表面上看起來並不違背道德法則的行為，其實是依於自戀自愛法則的行為結果，但是康德以為，有些時候連當事人本身都不必能察覺。關於此問題的討論請參考筆者〈康德美學──解讀美是道德善的象徵〉一文第五節「康德論根本惡的來源」，收於拙作《康德哲學問題的當代思索》，南華社會所，2004，頁79-88。

[37]有關「圓教」的哲學判教問題是牟宗三先生在消化康德哲學、會通中西哲學的過程中對未來中西哲學之比較所提出之一高層次的哲學問題。筆者近年因留意牟先生消化康德哲學的波瀾曲折，對此問題產生興趣。有關「圓教的規模」如何規定，請參考拙作：〈康德的「先驗哲學」是「圓教」嗎？〉一文，《新亞學報》第二十四卷。新亞研究所，2006年 1月，頁145-157。本文在此對圓教之問題只提出簡單之綜述，以其為例，點明從康德哲學及其餘韻確有可能出現中西哲學比較之契機。

驗的實在論」似乎類似傳統的經驗主義；前者被德國理念論繼承，後者被經驗主義包括現象學與分析派的經驗論者發揮。但是，這各有所偏的兩種發展並不必是康德哲學的真知灼見或「善紹」。當他們極欲修正康德之時，都忽略了康德哲學「批判的」另一方面。

批判的康德哲學是經過石破天驚的洞見、**分裂了現象與物自身**的，剖判後的先驗哲學立足於「先驗的理念論」**即**「經驗的實在論」的觀點上。這是一個以人類主體為中心的後設哲學的立場，套用艾利森的用語就是**人中心論** (antropo-centric)；這個哲學立場是用來批判**神中心論** (theo-centric) 的後設哲學立場的[38]。神中心論的哲學主張，包括了傳統西方的理性主義、經驗主義，甚至康德後學的德國理念論、經驗論──只要是泯滅了現象與物自身的分際、知性與理性的分別──都難逃「先驗實在論」與「經驗理念論」的立場，一如前引鄂蘭的評論一樣。薩維爾「經驗轉向」的建議並不能例外，結果還是康德哲學批判的對象。因為「先驗哲學」與「先驗實在論」、「經驗理念論」是互相排斥與相互對反的 (mutually exclusive)。必須再通過批判、抉了的哲學工作，才可能定奪孰是孰圓。

如此、從「先驗哲學」的上下迴向與兩頭**相即**，筆者以為康德哲學並不只是如牟先生所謂的「作用的圓」、「別教的圓」，而是具「存有論的圓」；並且、這並不只是就「知性」建立的「經驗形上學」而言其「客觀的實在性」而已，還包含從「自由意志」在理性領域的實踐所呈現的「客觀實在性」而言。在此、筆者並不以為康德對「自由意志」的「設準」(postulate) 說有任何的虛歉，它們與知性範疇先天

[38] 見*Kant's Transcendental Idealism*—An Interpretation and Defense, revised & enlarged edition, by Henry E. Allison, Yale University, 2004, p.38.

的形式一樣，並不能只是先天而不落實於經驗的空概念──若然、它才只是**邏輯作用** (logical use) 的**別圓**──康德的**先驗哲學**顯然不是如此，它**一發遽**就必須是**即於**經驗、使經驗對象可能、並具有**真實運用**[39] (real use) 的存有論的圓。「自由意志」的理念也是一樣，它必須落實於「道德法則」的「理性事實」上，才可能成就它的客觀實在性。如果這樣說已經**逼近**牟先生所謂的「良心的呈現」，那麼，牟先生與康德的簡別可能不會太困難，只要明辨「理性與知性」的層次即可，兩家從某一意義而言可能說的是一家話。牟先生的理性可能向來就是指實踐理性，而不是康德知識論義的理論理性[40]。這些義理的分際可以漸說漸明[41]，這裏只是再度表明康德哲學具圓教規模的第一層意思，即它是先驗的，也就是它既是**先天的**、又必須是**即於經驗、使經驗對象成為可能的**，所以它必須具有存有論的意義[42]──亦即它

[39] 有關「可能經驗」之「邏輯作用」與「真實運用」之分辨，請見《純粹理性批判》A243-244/B301-302 及 A596n/B624n。

[40] 這個問題的剖判還是很複雜、需要更多的分疏。到底牟先生最終承認的「智的直覺」並不是康德哲學的本義，而康德的「自由」確然是理念，它的「客觀實在性」必須黏合著自律原則的道德法則說，道德法則的「有效性」也必然要預設「自由」；並且牟先生的儒家詮釋帶出傳統西方超越實在論 (transcendental realism) 的意味，它與康德的先驗理念論 (transcendental idealism) 有疙瘩。牟先生自己在《中西哲學之會通十四講》(《全集》30:203-206) 裏以為他已消解康德的疙瘩。筆者對此問題深感興趣，但不以為這個問題能夠輕易被抹平。它涉及整個哲學思考對康德哲學接受的程度，以及對康德哲學進一步詮釋的問題，這些都會在未來普世哲學的討論中不斷地以各種形態出現。

[41] 有關康德的道德哲學，從《道德形上學基礎》一書依嚴格的邏輯形式演繹「斷言令式」，到《第二批判》以「理性事實」論「自由」，這其中所出現的「系統相」是否有緩和的趨勢，是值得進一步細論的。感謝審稿人點出此問。康德哲學之系統相當如何決定，可以進一步討論、商榷，從而歸結圓教與別教之關涉，落實中西哲學會通的議題。

[42] 康德在1792年1月20日給貝克 (J. S. Beck) 的信函裏說：「由此生出一門全然是**作為內在思維的存有論**底學問，此即一門在 [知性的] 思考裏，概念的**客觀實在性**可以確實地建立的學問。」(“From this there emerges a whole science of ontology as immanent

的知性具有範疇真實運用於經驗的形上學意義，並不只是先天的邏輯作用而已；並且它的理性也具有實踐的運用而帶出道德形上學的涵義。

進一步，還可以從另一個與「存有論的圓」相涉的角度，看看先驗哲學到底能走得多寬多遠多深？康德從哥白尼轉向主體為中心的哲學立場，劈頭就掌握「判斷」底道樞。在康德、判斷是必須涉及判斷主體的，如此、判斷底形式是邏輯的形式與法則，判斷底動作 (the act of judging) 則是源於判斷主體的作用，這不只是一個靜態的客觀判斷形式而已、而是一種**動靜合一的判斷概念**。由此判斷分化出的色色判斷，包括知性判斷、道德判斷、審美判斷、目的論判斷，決定判斷、不決定判斷、反省判斷及種種主觀心理、自戀自愛的經驗判斷等等都有其個別的來路、分際與限定，並且都涉及**主體「下判斷」的動作**。我們從這裏看出康德先驗哲學的幅度及其對哲學問題敏感的深度，也是因此筆者近年來常以為康德哲學從一開始就指向一個「實踐哲學」的方向，帶出人文精神的究極旨趣。這其中，除了經驗判斷以外，它們都是跟著批判意識亦步亦趨發展成功的「先天綜合判斷」，它們都是先驗原則的產品、具有先天性，並不只是經驗法則可能成就的判斷。經驗法則是奠基於先驗原則所發現的法則，它們在系統焦點轉移時會有變化，但是先驗的批判法則並不會因此而動搖。康德並沒有說經驗法則不會變、或有窮，反而說我們應當窮盡心力去發現並發展經驗法則，經驗法則永遠在其系統之內有效，例如牛頓的物理學法則在其系統內有效，超出其系統則不盡然，並不是說它們有

---

thinking, that is, a science of that thinking in which the objective reality of the concepts employed can be established with certainty." *Philosophical Correspondence* 1759-99, p.182.)

錯；同樣的天台宗藏教、通教、別教的法則在其教相系統內都有效，超出其系統則亦不必盡然，也不是說它們有錯，只是它們說法不盡罷了。正是因為如此，**所謂的圓教才不能顯教相而必須只是一種批判的規模**，並且正因為圓教容許各個系統教相的相互對立、融通陶汰，**經驗的實在性**才必須只能是**現象的實在**而不能是物自身式的**超越的實在**。超越的實在怎麼可能有不同的、相對的系統相呢？超越的實在是不可知、不落言詮的，頂多只能**抒義地**說是實踐底境界、良心的呈現，或成聖成佛，**斷然不能說是知識的對象的**。康德這樣的「現象與物自身」有什麼不能接受呢？沒有這樣的**批判**處理不是反而有**狂迷**的危險嗎？

如此，決定圓教的另一個標誌就是「批判性」。康德的批判必須落於知性與理性的分辨，認知的範圍必然落於經驗的範圍之內，三大理念屬於實踐理性的界域，必然落於實踐〔嚴格意義的道德實踐〕的境界才可能談其「客觀實在性」的證成，康德在他的《遺著》裏表示一切的道德實踐都必須通向宗教性即是此義[43]，儒家之具有宗教性亦是此義。這個含義的宗教性確是「理性界限內」的實踐宗教，與中國儒釋道三家究竟的義理互通款曲。

有人一定要把宗教**規定**成是天啟的、神通神跡的才算數，那是小看宗教的真諦了，何況神通神跡只能是象徵義 (symbolic)，若堅持它們是圖式義的 (schematic)，就是範疇的錯置與誤用，正是落於「超越實在論」狂迷的宗教觀了，說穿了還是通不過批判哲學的批判，是不能成立的。它們頂多只能變成鬼神教而不能再算是宗教了。這個實踐

---

[43] 康德說：“ No morality can…be practical without religion.” 引自Eckart Förster, *Final Synthesis--An Essay on the Opus Postumum*, Harvard University Press, 2000, p.121 (AK. 27:137).

宗教的義理與中國的實踐哲學與宗教特別相應，儒家之具有宗教性是必然的不必再說，佛家更不是鬼神教而是另一類的實踐宗教，與康德哲學的批判性是更相應的，尤其是從天台圓教的規矩看則更見精彩。還有人以為筆者直接從康德的先驗哲學說圓教是一種錯誤。因為他們以為先驗哲學是「執的存有論」，而圓教是「無執的存有論」，怎麼可以相提並論。事實上這樣的說法正是不明白圓教必須是**相即**與**批判**的一種誤解：天台圓教必須是「即九法界而成佛」的，與先驗哲學必須是「即經驗而透先天」是同一理路；並且圓教必須如法華經一樣不顯特殊的教相，與批判哲學是建立形上學的預備一樣，並不顯**特定的**經驗法則或實踐法則。把圓教說成只是「無執的存有論」才是錯誤，圓教必須是「執與無執**相即**的存有論」才成，說法上把「執與無執」分別成兩層的存有論只是權說，不能算是究竟說，究竟圓說要開抉了兩層，使其成為**相即**而**詭譎的圓**才是**圓教**。

至此、中西哲學確實可以比較，並且比較的契機正是落在康德哲學石破天驚的哥白尼轉向上，只有持住這個法輪的轉向，傳統西方**神中心**的論域模式庶幾可能轉成**人中心**的論域，而可能與中國哲學接榫。否則雞同鴉講，互相排斥，很難出現共同的語言。

陸、結論

康德哥白尼轉向確實是石破天驚的，尤其是對西方的傳統而言。他是從**神中心論**轉向**人中心論**，毋怪尼采要諷刺康德是「哥尼斯堡的中國人」，薩維爾會以為康德是離老傳統太遠。西方的老傳統是熱切地追求客體的實在，所以向來就是發展邏輯、掌控知識、想要滲入客觀存有的實在性。反之、中國哲學的通孔是生命，發遽就在主體，

向來就是**人中心**論，很難老天拔地的發展西方式的宗教及與之相應的客體實在意識。中國儒家的傳統用心在道德實踐，這是生命主體的核心，向來就是**以「踐形」呈現實在**，而不是以「邏輯形式」**表象存在**，這裏還是有一主一客不同的意趣與關懷。

究竟人文精神要從哪裏發展才更深遠，還有待有心人截長補短繼續努力。中西文化都各顯精采，如果各走各的方向可能反而各是其是、各有所偏，康德**石破天驚的主體轉向在此確實出現了一個中西比較哲學的契機**。但是這樣說並不表示康德是直接向中國的學問投懷送抱，天底下沒有那麼便宜的事。康德精審的邏輯意識與先驗演繹的工巧是屬於他自己的老傳統，中國學問在這方面表現得比較薄弱，傳統上中國人有兩度可能發展知識論的機緣都只是曇花一現〔先秦名家與佛教唯識〕，可見中國人對繳繞曲折的思辯興趣不高，就算間歇也有思辯的高致，也只是偏愛辯証性的詭論〔莊子、肇論、佛教空宗〕，而不耐邏輯推理、曲度的 (discursive) 思索，這當然是民族文化的性格，很難說對錯，與西方人把大片熱情放在客觀知識一樣，都是無可厚非的，因此中國人常在主客的分際上不顯明，但是這也不表示中國人重視主體的實踐就無理可循、或無客觀性，這當然是錯誤的，也不是本文的意思。本文只是以為，援引康德的批判哲學可以使中國的哲學十字打開，或許還可以藉康德的思理撥開中國人感性直覺的先天性，及此先天性含蘊的法則性。筆者有意藉中醫學的身體觀來探索這個感性直覺的先天性的問題，看看陰陽五行的原則與康德提供的時空範疇在那裏相應、接榫，這當是中西先驗哲學匯通更特定的論題之一了。