

東海大學哲學系研究所

碩士論文

生產性的與再生性的想像力

——康德圖式論研究

Productive and Reproductive Imagination

——A Study of Kant's Schematism

指導教授：姜文斌 博士

研究生：王玉璋

中華民國 106 年 06 月 22 日

# 學位考試委員會審定書

東海大學哲學系碩士班  
研究生王玉璋提之論文：

生產性的與再生性的想像力

—康德圖式論研究

經本委員會審查與口試，認為符合碩士學位標準。

學位考試委員會

|      |            |    |
|------|------------|----|
| 指導教授 | <u>李文斌</u> | 簽章 |
| 口試委員 | <u>謝如中</u> | 簽章 |
| 口試委員 | <u>黃冠賢</u> | 簽章 |

中華民國 106 年 6 月 22 日

## 摘要

本文通過對康德的「圖式論」的研究，一方面，將其作為反「存有論」的形上學的真實意義揭示出來，另一方面，想嘗試解決部分圖式的產生問題。筆者首先從關乎意指(Bedeutung)獲得的第一條道路（知性——感性）出發研究概念與圖式，進而產生關於「純粹感性概念」和「經驗性概念」的圖式何以產生的問題（第二章）。其次，回到關乎意思(Sinn)獲得的第二條道路（感性——知性），來釐清作為圖式的產生者的想像力具體為何，尤其是作為想像力自發性的兩種綜合方式，生產性的和再生的具體為何（第三章）。在企圖通過「『我』的圖式」來解決圖式產生問題的嘗試之後，筆者就想像力的所知對圖式的產生（關乎兩條道路的交織）進行了探究（第四章）。最終，從文中關乎圖式論的諸探究中產生結論，進而說明其否定的意義（反「存有論」）與肯定意義（「存在論」）。

關鍵字： 圖式、想像力、意思(Sinn)、意指(Bedeutung)

# 目錄

|   |           |
|---|-----------|
| 序言 .....  | 1         |
| <b>第一章 導論</b> .....                                 | <b>3</b>  |
| 第一節 研究範圍 .....                                      | 7         |
| 第二節 研究動機和目的 .....                                   | 11        |
| 附錄：關於「存有」(Sein)與「存在」(Dasein)的闡明 .....               | 16        |
| <b>第二章 概念與圖式：從知性到圖式論（意指的獲得）</b> .....               | <b>19</b> |
| <b>第一節 概念與一般圖式(Schema überhaupt)</b> .....          | <b>20</b> |
| 一、何謂概念 .....  | 20        |
| (一) 作為普遍的或反思的表象的「概念」 .....                          | 20        |
| (二) 作為由意思(Sinn)和意指(Bedeutung)構成的「概念」 .....          | 23        |
| (三)「概念」的分類.....                                     | 24        |
| 二、何謂「圖式」 .....                                      | 27        |
| <b>第二節 純粹知性概念及其圖式</b> .....                         | <b>31</b> |
| 一、純粹知性概念的圖式的「內涵」層面闡明.....                           | 32        |
| 二、純粹知性概念的圖式的「外延」層面闡明.....                           | 37        |
| (一) 量範疇的圖式.....                                     | 39        |
| (二) 質範疇的圖式 .....                                    | 41        |
| (三) 關係範疇的圖式 .....                                   | 43        |
| (四) 模態範疇的圖式 .....                                   | 46        |
| 三、關於純粹知性概念及其圖式的「反省」 .....                           | 48        |
| (一) 相同性與差異性(Einerleiheit und Verschiedenheit) ..... | 50        |
| (二) 一致與衝突(Einstimmung und Widerstreit).....         | 51        |
| (三) 內部與外部(Das Innere und Äußere) .....              | 52        |
| (四) 質料與形式(Materie und Form) .....                   | 53        |
| <b>第三節 純粹感性概念和經驗性概念及其諸圖式</b> .....                  | <b>54</b> |
| 一、純粹感性概念和經驗性概念的諸圖式的闡明.....                          | 55        |
| 二、純粹感性概念和經驗性概念的諸圖式的疑難.....                          | 56        |
| 附錄：關於形狀(Gestalt)的闡明 .....                           | 60        |
| <b>第三章 生產性想像力與再生性想像力：從感性到圖式論（意思的獲得）</b> .....       | <b>63</b> |
| <b>第一節 關於《實用人類學》中「想像力」的諸探究</b> .....                | <b>64</b> |
| <b>第二節 關於《純粹理性批判》第二版中「想像力」的諸探究</b> .....            | <b>70</b> |
| <b>第三節 關於《純粹理性批判》第一版中「想像力」的諸探究</b> .....            | <b>77</b> |
| <b>第四節 作為圖式產生者的想像力</b> .....                        | <b>85</b> |
| 附錄：關於諸能力（純粹想像力、經驗性的想像力與統覺）綜合方式的闡明 .....             | 88        |

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| 第四章 「生產」或「再生」：想像力與圖式論 .....     | 90  |
| 第一節 「我」的圖式的生產與再生 .....          | 93  |
| 一、「我」(Ich) 與「我性」(Ichheit) ..... | 93  |
| 二、關於「我」與「我」的圖式的追問 .....         | 97  |
| 三、「我」的圖式的探索路徑與關乎存有論問題的收穫 .....  | 100 |
| 第二節 純粹感性概念和經驗性概念的圖式的生產和再生 ..... | 104 |
| 附錄：「我」與「我們」 .....               | 110 |
| 第五章 結論：「圖式論」作為反「存有論」的形上學 .....  | 111 |
| 參考書目 .....                      | 114 |
| 引用著作縮寫 .....                    | 119 |
| 致謝辭 .....                       | 120 |

## 序言

關於論文標題與注釋的總說明：

首先，在三位口試委員老師的建議下，本文的標題改為《生產性的與再生性的想像力——康德圖式論研究》。老師們不論是希望得以清晰地表達文章的主旨脈絡，還是想要以此指引後續關於使得文章更加緊湊的修改工作，其給出的建議都是真切與富有建設性的。但筆者只是擔心細心的讀者會對該標題下的正文有所疑惑，因為在此標題下，文中諸多問題的討論都變得不太必要，且章節的標題與總標題的關係也變得混亂，故容許筆者在此重提自己的舊標題——《「生產」與「再生」——康德圖式論研究》。您需要明白的是新的標題是一個出發點，以此來討論康德在知識何以可能的問題，其中關鍵的核心的確是想像力的自發性下的兩種方式，即生產性與再生性的綜合。但由於其不僅僅關聯著想像力，還關聯著感性和知性，故我們在舊題中實際上要考量的是想像力作為中介關聯著兩端（感性與知性）的認識活動的方式，而稱作「生產」與「再生」，也就是說，我們終究仍是要討論康德關心的問題，即知識何以可能的問題。

其次，關於 *Einbildungskraft* 的翻譯問題，其到底該被翻譯作「想像力」還是「構想力」呢？我認為前者更能體現其與感性的關係，而後者更能體現其與知性的關係，也就是說各有側重，但終究來說我們只能選擇一種翻譯方式。

最後，本文的注釋分為四類：其一，關於康德的概念的解釋，在這類注釋中我們會詳細比較康德相似或對立的概念，以提供給讀者更加清晰的理解。其二，從哲學史的脈絡中，關聯著現代哲學（主體哲學）的兩端，即笛卡爾和黑格爾，

片段式地談論他們與康德的關聯。雖然筆者已經在導論中解釋過，出於諸多的理由，筆者僅僅能夠在注釋中片段地描繪這種關聯性，希望追求完滿性的讀者能夠體諒筆者的愚鈍。其三，文中所引用的諸學者對於康德圖式論的看法，不論是謝林、黑格爾、海德格還是諸當代學者的看法，我們略過他們本來想要闡釋自己的思想是什麼，僅僅站在康德研究的觀點中來回應這些觀點。其四，關於文章中文學的引用，這僅僅是為了幫助讀者理解且推動思想的延伸，而這種延伸最終也會影響正文的發展。筆者並非不知道這些文學語句在原有的文學作品中的意思，而是想要在文章中賦予其新的脈絡，從而使得文章更能被理解。

非常抱歉沒能夠將一個複雜的問題寫得更加簡單、明白以及深遠，反而更加使得其複雜。望未來的日子裡，能夠更加真實地學習與研究，能夠真正地為人而思考。

## 第一章 導論

在康德的觀點下，作為「存有者」的「我們人類」並不是一個孤零零的「我」。我們的工作不再是作為一個有限的「我」，在不可拖延且迫切的行動中，為科學建立某種堅定可靠、經久不變的基礎，也就是說，不再依憑著「有我，我存有」來作為得到上帝、世界（物）與人的存有（實體）證明的「阿基米德支點」。而是要作為我們，依憑著共有之主觀認識結構，在既存的知識大廈的根基上作為一種試金石，為其劃定範圍、有效性和價值，並探究其「何以可能」的問題，也就是說，要依憑的是如「我們的一切知識都「隨」(mit)經驗開始（時間順序上），而絕非「從」經驗開始（邏輯意義上）」這般關乎主觀認識結構的推論起點，來為我們人類可能的知識劃定範圍。那麼，就否定的意義來看，存有者關乎本質性的「存有」(Sein)的規定，對於我們人類來說並不是自在的，也就是說，這種關乎得以將物本身之「存有」獨立給出來的能力和活動的知識，即傳統形上學意義上的「一般存有」的知識，就並非我們人類的課題，或者說對我們人類來說也是不可能的<sup>2</sup>。反之，就肯定的意義來看，正如康德在對感性直觀方式的論述中所說的，「如果人們不想把它們弄成一切物的客觀形式，那就沒有別的選擇，只有使它們成為我們外部和內部直觀方式的主觀形式，而這種直觀方式之所以被叫作感性的，是因為它**不是本源的**，就是說，不是這樣一種本身就使直觀的客體之存在(Dasein)被給予出來的直觀方式（這種直觀方式就我們理解而言，只能

---

<sup>1</sup> 在此對本文中「我們」的使用做一個說明：根據本文的脈絡，「我們」的用法，嚴格意義上有兩個方面，其一，指的是作為認識主體的「我們」；其二，指的是與筆者一起進行探究的讀者的「我們」。雖然在很多情況下，這樣的區分是完全不必要的，因為無論是認識主體的我們，還是和筆者（為了有別於「我」，而使用「筆者」）一起探究的讀者，都是「我們」人類，因而只有在特殊強調某個方面之時，會用一些詞彙加以確定，例如，對於前者，會說「我們人類」、「我們（主體）」等，而對於後者，視討論的脈絡來看，使用「筆者」。

<sup>2</sup> 這在〈先驗感性論〉中就得到了奠基性的說明。除此之外，理性（Vernunft）本身所面對的課題，亦即上帝、自由和不朽所擁有的裝備與目的，也就是由純粹先天綜合命題所構成的特殊形而上學也是不可能的。

屬於那原始的存有者)，而是一種依賴於客體的存在 (Dasein)、因而只有通過主體的表象能力 (Vorstellungsfähigkeit) 為客體 (Objekt) 所刺激才有可能的直觀方式。<sup>3</sup> 因而我們的直觀方式並不是本源的 (ursprünglich)，不論是外部對象 (世界或物) 還是內部對象 (內心或「我思」<sup>4</sup>) 都僅僅作為現象 (Erscheinung)<sup>5</sup> 而被先天形式規定的方式表象出來，也就是說表象使得對象成為可能<sup>6</sup>。那麼，我們研究的就不再是「存有」(Sein)，而是在引文中不斷出現的「存在」(Dasein)<sup>7</sup>。

但僅僅具有直觀並不足以使得我們的知識可能，換句話說，我們不能夠接受雜亂無章的表象 (Vorstellung) 進入我們的心靈，這對我們而言是沒有意思 (Sinn)<sup>8</sup> 的<sup>9</sup>。故我們仍需另一種對這些表象加以比較、連結或分開的能力，亦即知性

---

<sup>3</sup> 康德，《純粹理性批判》，鄧曉芒譯 楊祖陶校（北京：人民出版社，2004），頁 49（中譯本選用 2015 年重印的版本，由於對比了 2015 年與 2009 年重印的版本之後，發現除了一些譯筆發生修改之外，還校訂了 2009 年印刷時的原書頁碼錯誤，但並無因此改版，故在此特別說明。下文中分別稱作 09 版和 15 版。）；Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998) 126(B71-72)。下文中引用康德《純粹理性批判》德文本簡稱為「KV」，而本文在引述《純粹理性批判》的原典之時，主要參考鄧譯楊校本，但會根據自身對關鍵概念或誤譯進行訂正，並輔之以德文。

「表象能力」：所謂的表象能力指的是我們內心具有的兩種能力，即感性和知性。我們不斷在內心之中接受地和主動地產生諸多的表象，來構成我們的內心。「表象」是我們內心中的最小單位。關於「表象」的分析，見第二章第一節中的〈(一)作為普遍的或反思的表象的概念〉。

<sup>4</sup> 「我思」(Ich denke) 與「統覺」(Apperzeption) 兩個概念實質上指的是一個活動，即主體對自我的意識，但其間略有區別。前者具有雙重意義，就傳統意義來說（笛卡爾的意義上），其是就整個內心的表象來說的，是內心展開的方面；就康德所要強調的具體使用來說，則是與「統覺」的意義相同；就綜合統一性來說的，是放在一起成為「一個」的方面。所以在側重綜合統一性之時，可以相互替換。在我們的研究之中，會時常提及笛卡爾，因為就整個現代哲學的問題意識來說，都是由笛卡爾所建立的和引發的。

<sup>5</sup> 現象：「一個經驗性的直觀未被規定的對象叫作現象。」（康德，《純粹理性批判》，頁 25；KV，94 [A20/B34]。）對康德來說，真正地、嚴格地能夠定義的只有數學概念，並且研究哲學的起點也並非是諸概念的定義，但我們在這裡也並非要給予諸概念以定義，僅僅是對康德所用之概念的意思 (Sinn) 和意指 (Bedeutung) 進行說明或闡明。

<sup>6</sup> 作為差別本身的雜多在未被表象之時，對我們人類來說也僅僅是無差別的。

<sup>7</sup> 關於兩者的闡明，見本章附錄。我們將 Sein (being) 翻譯作「存有」(邏輯謂詞翻譯作「是」)，Dasein (existence) 翻譯作「存在」，Existenz (existence) 翻譯作「實存」。關於這一組概念的界定，關乎到我們最終對於整個康德圖式論的理解，因而先做出初步的說明。牟宗三先生譯本各翻譯作「實有」與「存在」。鄧譯楊校本翻譯作「存在」與「存有」，李秋零先生譯本翻譯作「存在」與「存在」。嚴格意義上來說翻譯為何並不是我們需要爭論的，唯一要做的是有所區分與有所理解。但終究來說，康德的 Dasein 與海德格意義上的向存有追問的 Dasein 意指不同，故依據台灣習慣翻譯以及有別於海德格諸中譯本中的翻譯，將之作上述處理。

<sup>8</sup> 本論文主要以《純粹理性批判》原典的中譯本為主要研讀基礎，輔之以德文本和英譯本 (N.K. Smith 本 1929)。但不論是諸中譯本 (另如牟宗三先生譯本與李秋零先生譯本) 還是諸英

(Verstand, understanding)<sup>10</sup>的思維能力。但兩者，其一方面如康德所堅持的「知性

譯本，在關鍵概念上的翻譯還是具有差別。在這裡不僅僅為了追求整個論文的一致性，還為了每個概念得以劃清其範圍與作用。這項工作並非僅僅是一些無關本質的符號活動，而是在事關本質的意思(Sinn)和意指(Bedeutung)上進行的工作。翻譯上的混亂，是思維的混亂。因為這些表象無法被連結與分開，只能用混亂的表象的表象(符號)來表象如是之表象。筆者無意糾纏何種翻譯更好，僅僅是在符號上和概念上做出區分。基於的原則一方面是考慮台灣學界慣有之翻譯，如 Schema 翻譯做「圖式」，而非「圖型」。Schematismus 翻譯做「圖式論」，而非「圖型法」；另一方面，是考慮中文和德文之間的契合度，這會在具體細節中有所體現。

我們將 Sinn 翻譯作「意思」，將 Bedeutung 翻譯作「意指」。文中具體使用這兩個詞彙之時，會給出德文以做特別標明。

在康德 1786 年的文章《什麼叫做在思維中確定方向？》(Was heißt sich im Denken orientieren?)中第一段的開頭的地方李秋零先生譯作「因為如果不給我們的概念配上某種直觀(這直觀最終總還必須是出自某個可能經驗的實例)，我們還要怎樣使我們的概念具有意義(Sinn)和意指(Bedeutung)」(Denn wie wollten wir auch unseren Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschauung (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung sein muß) untergelegt würde?)(康德,〈什麼叫做在思維中確定方向？〉,《康德著作全集·第八卷:1781 年之後的論文》,李秋零主編(北京:中國人民大學出版社,2010),頁 134。)(《純粹理性批判》B149 的地方鄧曉芒先生譯本譯作「惟有我們的感性和經驗性的直觀才能給這些客體帶來意思(Sinn)和意義(Bedeutung)。」(Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen。)(康德,《純粹理性批判》,頁 99;KV,190 [B149]。)而在純粹理性批判 A156/B195 所對應的那段也集中出現了這兩個詞。「即使是時間和空間……,但如果它們沒有被指明在經驗對象上的必然運用,它們就畢竟是沒有客觀效力、沒有意義(Sinn)和所指(Bedeutung)的,的確,它們的表象只是一個永遠與再生性想像力(reproduktive Einbildungskraft)關聯的圖式,這種再生性想像力喚起經驗的諸對象,沒有這些對象,空間和時間就不會有所指(Bedeutung)。」(Bedeutung, 09 版譯作意義)(康德,《純粹理性批判》,頁 150;KV,254 [A156/B195])在頁 A84/B117 和頁 A155/B194 那裡則將 Sinn 翻譯做「意義」,Bedeutung 翻譯做「含義」(09 版)或所指(15 版),翻譯極其混亂。但恰恰在於「所以,純粹知性概念的圖式論就是給這些概念帶來與客體的關係,因而帶來所指(Bedeutung)的真實的和惟一的條件……」(15 版,Bedeutung 在 09 版翻譯作意義)(康德,《純粹理性批判》,頁 143-144;KV,254 [A146/B185])等與想像力和「圖式論」息息相關的段落中頻繁出現,引起我們的格外注意,且不論「意思」和「意指」單獨出現之時,還是一起使用之時,兩個概念的差別在其自身的使用上保持一致,如上文中「意指」的使用。當然對意思(Sinn)來說,則例如康德在《補遺 L VIII》中將「那麼這些概念是完全不可能的,也不能有任何一種意思(Bedeutung)」改成「對我們來說是無意義(Sinn)的,也不能有任何一種意思(Bedeutung)」。(康德,《純粹理性批判》,頁 139;KV,241.)可見其具體規定。鄧譯楊校本雖然在 15 版修正了很多處關於 Sinn 和 Bedeutung 的翻譯,但是其混亂的局面仍然沒有改善。具體區別和聯繫見下文〈作為由意思和意指構成的「概念」〉一節。

<sup>9</sup> 康德說:「模糊表象的領域就是人心中最大的領域。」(康德,《康德全集 第七卷:學科之爭 實用人類學》,李秋零主編(北京:中國人民大學出版社,2008),頁 129;Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Hamburg: Felix Meiner Verlag,2000) 21 [136]。下文中引用康德《實用人類學》德文本用書簡稱為「AH」)在我們心中絕大多數的表象是我們沒有意識到就擁有的,因而被稱作模糊表象。我們無法像康德所舉例的上帝那般有一種智性的直觀,以至於只要喊一聲「要有光」,就仿佛半個世界呈現在他眼前,換句話說對於上帝來說並沒有什麼模糊表象,所有的表象都是清晰且明白的。但是對人來說並非如此,人就整體的分表象以及在結合之上,使之清晰而使得認識得以可能。當然模糊表象僅僅是就清晰性來看的,並不代表其雜亂無章或混亂沒有次序,換句話說,看不到要麼僅僅還沒看到,也就是說沒看或者不清晰,要麼必然看不到,這個區分必須要做出。

<sup>10</sup> 這裡是在狹義上使用「知性」這個概念,廣義上的知性包括知性、判斷力和理性。知性是作為思維的能力,而與感性或直觀的能力相對應,其包含著表象最普遍的東西,亦即規則。感性要在這些規則下才能獲得客觀的統一性。而判斷力和理性指的是「如果說知性是規則的能力,判斷

不能直觀，感官不能思維」<sup>11</sup>，也就是說，感官僅僅能夠直觀，而知性僅僅能夠思維，知性與感性就其自身來說，有其獨立的能力與範圍，否則就無需兩種能力。另一方面，從實現認識之可能的整體來看，這樣的獨立性無法使得知識成為可能，也就是說兩個就其自身獨立的能力，能否一起發揮其有效性，而在結果上成為「一個」便是整個問題的核心，否則，就會出現空的思維和盲的直觀。也正如康德所說的，「因此，使思維的概念成為感性的（即把直觀中的對象加給概念），以及使對象的直觀適於理解（即把它們置於概念之下），這兩者同樣都是必要的。」<sup>12</sup>如何就事實上使得「加給」（關乎意指（*Bedeutung*）的獲得）與「適於」（關乎意思（*Sinn*）的獲得）成為可能，便成為了探究問題的「兩條道路」，也正是在這個意義上，我們需要重新正視康德提出的「圖式論」（*Schematismus*, *schematism*）。在這裡寬泛地說，第一條道路，即「意指（*Bedeutung*）的獲得」指的是形式獲得其可規定的質料，也就是說，一方面是感性形式（時間、空間）獲得質料（雜多），另一方面是概念或思維獲得其感官的質料（現象）。前者無需圖式論，而後者需要，故揭示出實際上圖式論解決的是「形式」（感性和知性）之間的異質性問題，而並非「質料」和「形式」的異質性問題；而第二條道路，即「意思（*Sinn*）的獲得」指的是可被規定的質料獲得其形式，也就是說，雜多獲得其形式的規定和感官獲得思維規定的，其揭示出「意思」的規定性有兩個方面，一者在感性上，即在空間（有界的）和時間（有限的）上，一者在知性上，即概念（被規定的）<sup>13</sup>。兩條道路嚴格意義上來說是一條道路，只是我們研究純粹的規定性之時，以

---

力是發現特殊東西的能力，只要這特殊的東西是規則的一個事例，那麼**理性**就是這樣一種能力，它從普遍的東西推導出特殊的東西，並因此而按照原則來表象特殊的東西，把它表象為必然的。」（康德，《實用人類學》，頁 192；AH, 102 [199]）這裡判斷力與我們後文會提及的歸攝緊密相關，而理性則關乎未來的、科學的形而上學的建立的能力。

<sup>11</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 52；KV,130(A51/B75).

<sup>12</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 52；KV,130(A51/B75).

<sup>13</sup> 見〈質範疇的圖式〉一節之相關注釋。

知性（統覺、概念）作為起點相對便利些，而當我們研究被規定的質料以及從經驗中來的規定性之時，以感性（雜多，直觀）為起點更為便利一些。而圖式論恰恰是使得同一條道路的兩個不同方向成為可能的必要條件，因而我們在探究圖式論之時，也將沿著這兩條道路。

## 第一節 研究範圍

若從第一條道路來看，亦即知性到圖式論（知性——感性），討論的主題便是概念與圖式，也就是說「圖式」使得「概念」獲得意指（*Bedeutung*）何以可能。首先，需要考察康德觀點下的「概念」，其一方面是作為普遍的或反思的表象，另一方面是由意思（*Sinn*）與意指（*Bedeutung*）所構成的整體。前者揭示出其與直觀的形式上異質性，就特徵而言的，普遍性和個別性的差異，就獲得方式而言的，自發性（反思）和接受性（直觀）的差異；後者揭示出就一個完整的概念而言，應具有的兩個方面。連同前者所揭示的異質性和後者所說的兩個方面，從而使得圖式的中介作用不得被提出；其次，因為不同概念由於其自身性質而對應著不同的圖式，所以將概念合乎原則的分類便不可或缺。我們就概念的來源而將之分為經驗性概念、純粹感性概念（純幾何學概念）、純粹知性概念（範疇）<sup>14</sup>和理念（理性概念）。除去理念並不存在圖式問題，故將考察的重心放在另外三類。否定性的方面來說，圖式有別於形象(*Bild, image*)、圖形(*Figur, figure*)和概念

---

<sup>14</sup> 純粹知性概念與範疇指的是一個東西。範疇在先天上指向一般直觀的對象，亦即在亞里士多德意義上的規定存有的意義上，揭示純粹知性概念。範疇的解釋，「範疇是關於一個一般對象的概念，通過這些概念，對象的直觀就在判斷的邏輯機能的某個方面被看作確定了的。」（康德，《純粹理性批判》，頁 86;KV,175 [ B128 ] .）也就是說範疇是知性的規則，其目的是將雜多的綜合帶到統覺的統一中來。純粹知性概念包含著兩個方面「賦予一個判斷中的各種不同表象以統一性的那同一個機能，也賦予一個直觀中各種不同表象的單純綜合以統一性，這種統一性用普遍的方式來表達，就叫做純粹知性概念。」（康德，《純粹理性批判》，頁 7;KV,155[ A79/B104-105 ].）換句話來說就是賦予統一性，不論是「一個判斷中的不同表象」還是「一個直觀中的不同表象的單純綜合」都要依賴純粹知性概念。亦即通過純粹知性概念他們在某些方面（量、質、關係或模態）是確定了的。

定義。肯定性的方面來說，只有經驗性運用而沒有先驗運用的圖式，是概念的感性的形式的條件（時間規定），也就是說規定性以感性的方式呈現。如果是純粹知性概念與其「先驗圖式」（先驗時間規定）的話，由於純粹知性概念與其規定的現象具有絕對的異質性，因而得以說明先驗圖式的必要性，否則認識是不可能的。但具有自發性的知性並不自己產生雜多，也就是說，知性無法進行感性化，一切雜多終究來說都是被刺激，無論是被外部對象刺激，還是自己刺激自己而有，所以說其通過想像力所給出的並非一種確實的雜多，而僅僅是聯結的形式的雜多或雜多性的聯結的形式，是具有某種形式綜合統一性的先天（純粹）感性雜多的樣式。進一步來看，由於純粹知性概念只有十二個，故「先驗圖式」也只有十二個，除了需要將這十二個作為「先驗時間規定」的「先驗圖式」的內容揭示出來之外，還需要進行一個反省，亦即我們的知性能否不像圖式論所揭示的那般，只能夠依賴圖式作用在現象上，而可能直接在作用在物自身上呢？這關乎著「圖式論」的否定的意義的一個部分。而其餘兩個部分：一者為「我」（統覺）一方面作為我的對象（「我思」），一方面作為作用的主體（「我在」），是否具有實體性的意義，或者說僅僅是一種現象以及在成果的反思中，無法缺少的一種能力（見第四章）；一者為「上帝」無法成為我們人類知識的對象，因為我們無法獲得「上帝」所擁有的意指（*Bedeutung*），故「上帝」並不是「概念」。也從這三方面得以論證「圖式論」的否定性意義，即是反「存有論」的（一般存有論）；進而再來處理經驗性概念和純粹感性概念及其諸圖式（空間規定），這兩者相應的圖式使我們較為明確圖式的具體應用，即歸攝與構造。雖然一般圖式在必要性和作用上相對好理解，但是其如何「產生」的問題值得被思考，畢竟這些概念不論是出於人的理性構造（雖然概念的對象的純直觀可以先天被給予），還是在經驗中有

其來源，都不是人原本就有的概念。那麼與之對應的圖式何以產生，便成為了本文研究的問題之一。

如果要探究一般圖式（Schema überhaupt）何以產生，那麼進一步需要考察圖式的產生者——想像力。如果我們就想像力的單獨作用而言，即將不在場的對象使之在場的展現的能力，而將之歸於感性。那麼這條沿著感性到圖式論或關乎意思(Sinn)的獲得的第二條道路，就成為我們探究圖式產生問題的關鍵。畢竟無論是對有其經驗來源的經驗性概念，還是純粹感性概念的「圖形」，都與感性（形狀和先天感性雜多<sup>15</sup>）息息相關<sup>16</sup>。在《實用人類學》、《純粹理性批判》的第二版和第一版之間，想像力的作用被揭示出來，康德所謂的「生產性想像力」和「再生性想像力」並不是純粹想像力和經驗性的想像力的分別，而是關乎綜合的「自發性」的作用的不同方面而言的，就綜合的規則，亦即產生對象的整體來看，是生產性的。而就被聯結的，僅僅在產生前後相繼且有差別的純粹感性雜多而言是再生的。前者關乎綜合的規則形式，因而想像力隸屬於知性，圖式論被稱作知性的圖式論。後者關乎綜合的質料，使得不在場的對象在場，而與感性相關。於此同時，不論是純粹層面還是經驗性層面都有這兩種不同的綜合方式，也就是說我們有純粹想像力的生產性和再生的綜合，也有經驗性的想像力的生產性和再生的綜合。

故「生產」和「再生」便成為想像力這一種能力或一個完整的作用的兩個不同的方面，我們進一步考察想像力與圖式論的關係，也就是企圖解決上文中的困

<sup>15</sup> 先天（純粹）感性雜多指的是一種可能的雜多，一種主體通過自己刺激自己產生的、時間作為其形式的純粹雜多，通過這種雜多經驗性雜多才得以可能。雖然舉例有所困難，但我們仍就空間的例子來幫助我們理解：主體在內心中引出一條線，那線上的諸點便是所謂的先天感性雜多。諸點並沒有顏色、氣味、觸感等經驗性來源，僅僅關乎廣延和形狀。當我們談論引出一條線所表達的綜合之時，必須有時間才是可能的，否則這個點被畫出，上個點被丟失，線則不可能被引出。

<sup>16</sup> 純粹知性概念的圖式沒有「起源」的問題，我們配合其性質，將之置於第一條道路中討論。

惑，即經驗性概念和純粹感性概念的圖式的產生問題。康德討論的是一個認識能力成熟的人類而言的認識形式，那麼我們要討論一般圖式的產生，便想回到人進入這一成熟階段的開端，亦即人開始說「我」，或者說人認出「我」是「我」之時，這是人類全部認識能力都得以使用的開端，也就是說來探究「我」是否具有圖式問題，企圖從這一契機中，總結出「圖式」得以產生的諸環節。雖然這一條探索道路最終而言，就最初的目的並不太成功，因為最終除了在結果（作為現象的經驗性的自我）中可以看到「我」的作用以外，就單獨的「我」而言，我們仍舊是一無所知。但收穫是「我」仍舊是作為對象而被我們認識，故對於康德來說，一般對象都僅僅是現象而已。由於當圖式是想像力的產物，而想像力具有生產和再生這樣一體兩面的作用，因而我們嘗試在概念的產生中，直觀的獲得中，找尋這兩類圖式的生產和再生的線索。「形狀」是這兩類圖式產生和再生的關鍵，其一方面作為經驗性概念的對象抽象之後剩下的東西（廣延和形狀），另一方面其是我們遵循直觀的公理，亦即一切直觀都是外延的量，而當想像力的產物是一般對象（同質的先天感性雜多）之時，那麼關乎本質的便是「形狀」了。但其僅僅是線索，而不是這些概念成為完整的全部。對經驗性概念的圖式來說，其產生於想像力在經驗性和純粹性層面的生產性和再生的綜合的交織活動中，使得限制性的三個方面，有界的（形狀）、有限的（運動）和被規定（如量、屬性、與之關係和有用性）的都得以出現；對純粹感性概念來說，現實中並沒有嚴格意義上的幾何學圖形，但在不斷地純粹的的想像力的生產性和再生的綜合的構造活動之中，會發現並通過在比較、反思和抽象的過程中構造出嚴格意義上的幾何學概念的圖式。

綜上我們得出結論，從肯定的意義而言，康德否定了在我們知識的角度認識

「存有」(Sein)的可能性，從而我們哲學的工作轉而研究存在(Dasein)，為了有別於「存有論」，我將這樣的理論稱為「存在論」。但為了揭示其具有的形上學的意義，我們仍稱之為一種形上學。這種形上學的意義在於，康德終究關心的是同一性中的差異性，亦即建立在純粹統覺以及作為時間的先天感性雜多上的先驗邏輯，因為這樣的邏輯使得對象的存在成為可能，亦即是對象要符合我們的邏輯，而非邏輯要符合我們的對象。故筆者仍視之這種關乎存在的研究是一種形上學，故我們最終稱「圖式論」為反「存有論」的形上學。<sup>17</sup>

## 第二節 研究動機和目的

圖式論作為使得主體 (Subjekt) 不至於在之上空無一物的關鍵是康德格外重視的。正如康德與萊因霍爾德(Karl Leonhard Reinhold)的書信中所提及關於綜合判斷的原則所論述的那般，「從**判斷力的圖式**這一章開始，這個原則貫穿了整個《純粹理性批判》，而且解釋得明白無誤，儘管沒有以一個特殊的公式提出來。它的內容是：**理論認識的一切綜合判斷只是由於給定的概念與一個直觀的關係才是可能的。**」<sup>18</sup>也就是說，使得概念得以作用在直觀之上的圖式論，是關乎先天綜合判斷（或從活動來說的認識，或從結果來看的知識）何以可能問題的關鍵。但與此同時，正是康德如此重視的且重要的章節，遭到了廣泛的爭議。

<sup>17</sup> 我們在研究範圍上再做額外的兩個說明，其一，就<先驗邏輯>的<先驗分析論>之目的而言，便是要解決知性的思維如何作用產生出先天綜合的知識（何以可能之問題）。其中關於先驗合法性的問題（權利）已經在先驗演繹中得到解決（為什麼可能之問題）。但是這樣的活動具體實現（事實）還未解決（以何種方式可能之問題）。因而在以何種方式可能的問題上引出了所謂作為任何時候都是想像力 (Einbildungskraft) 的產物的圖式 (Schema) 以及圖式論。這兩者是作為純粹知性概念（範疇）作用於經驗層面之何以可能的關鍵所在(先驗圖式)。進一步來說，無論作為判斷抑或廣義上的知性，都是一種與統一性 (Einheit) 的問題緊密聯繫在一起的聯結，也就是說除了對表象加以比較，並進行連結 (verknüpfen) 與分開之外，還要將諸表象帶入統一性之中，所以說圖式也終將作為一種與統一性關聯在一起的**特殊聯結**。圖式何以完成自身之使命，並且由這項使命所帶來的價值與影響為何，是我們所關注的；其二，雖然我們在研究圖式論與圖式，但我們主要研究的範圍是在《純粹理性批判》，亦即關乎知識的角度來探究，而有關於《**判斷力批判**》中有關想像力和圖式的問題暫不涉及。

<sup>18</sup> 康德，《康德書信百封》，李秋零編譯（上海：上海人民出版社，2006），頁 125。

比如爭議康德的圖式論是否有存在的必要性。有一派的觀點主張圖式論是不必要的。如普瑞查德（H.A. Prichard）認為「我們自然地覺得，有一個關於〈先驗分析論〉的第二部分的存在（existence）方面的初步的困難。看來很清楚，如果說（〈先驗分析論〉）的第一部分是成功的話，那麼第二部分一定是不必要的。」<sup>19</sup>其觀點歸結來說，如果先驗演繹的工作是成功的，也就是在權利的演繹上是足夠的話，那麼便暗示著範疇運用到現象上並不需要什麼特殊的條件，也在這個意義上認定了範疇的可用性，從而也進一步關聯到原理的可用性上。與這種看法相當的還有沃若克（J.G. Warnock），「他認為《純粹理性批判》這一章的存在，完全是因為康德把概念的佔有與使用概念的能力非法的分離開來。」<sup>20</sup>否則的話並沒有可應用性的問題。支持這一觀點的還有一些學者，例如貝內特（Jonathan Bennett）認為康德所講的圖式，就是帶著時間性的範疇本身，所以根本不需要什麼圖式論。<sup>21</sup>雖然我對他們的懷疑精神表示敬佩，但筆者願意向他們指出作為一個法學家而言，無論是權利問題還是事實問題都是需要被證明。他們的工作就好像面對一個盲人，拼命地為其照鏡子的權利做辯護一樣，換句話說，權利上可能的，仍需要事實上給予證明。與這一派觀點對立的第二派的觀點，如阿利森（Henry E. Allison）認為圖式論是必要的，沒有它認識則不可能。其基於康德的文本脈絡而給予康德辯護<sup>22</sup>，但這些關於細節的探究並沒有涉及筆者認為的康德圖式論的核心問題，也就是在否定性上反「存有論」，在肯定性上從研究「存有」到研究「存在」。

---

<sup>19</sup> Prichard, *Kant's Theory of Knowledge* (Oxford: Clarendon press, 1909) 246.

<sup>20</sup> 阿利森（Allison），《康德的先驗觀念論：一種解讀與辯護》，丁三東 陳虎平譯（北京：商務印書館，2014），頁 254。詳見：G. J. Warnock, *Concepts and Schematism*, in *Analysis* 8, 1949, 77-82

<sup>21</sup> Jonathan Bennett, *Kant's Analytic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

<sup>22</sup> 如其在《康德的先驗觀念論》一書中所做的一般，這本書是極好地對英美學界的康德研究進行了文獻綜述。

與阿利森一樣認為圖式論有存在的必要性的還有海德格，但是海德格對康德的解釋引發的爭議，似乎比康德圖式論本身的爭議還大。正像其在《康德與形而上學疑難》一書中所說的那般「我的闡釋的強暴性（Gewaltsamkeit）不斷地引起不滿。」<sup>23</sup>也就是說海德格對康德的一些解讀是極具意圖的，在其當時的學界就引起了很強的爭議。在筆者看來，海德格並非要講解康德哲學，而是將康德哲學作為其講述其自身哲學的材料，即海德格所說的，「本書探究的任務在於將康德的《純粹理性批判》闡釋成形而上學的一次奠基活動，其目的在於將形而上學疑難作為一種基始存在論(Fundamentalontologie)的疑難展現出來。」<sup>24</sup>。而針對圖式論，海德格認為：「圖式化這一章在奠基過程中的位序，暗示著它在系統中的位置，僅僅這一點就已經洩露出，《純粹理性批判》書中的這十一頁必定是全部著作的**核心部分(Kernstück)**。」<sup>25</sup>也就是說，其不僅僅看到圖式論的必要性，甚至格外強調圖式論的重要性，但問題僅僅是其想要宣稱康德嚴格意義上沒有宣稱的，即將康德的《純粹理性批判》詮釋為某種「存有論」的做法，實質上是對康德的一種歪曲。而這種歪曲體現在海德格發現了重要的問題之上，即關於「存有」(Sein)與「存在」(Dasein)的問題。但是因為海德格對於康德的解讀是建立在自身開宗明義的任務之上的，也就是說不論是特別強調直觀比思維來的更為根本，亦或是強調「人」的優先向度等等，都是為了最終得以回到基始存有論之上。海德格側重的「存有」的現實性，也就是說作為向存有發問的此在 Dasein（人）的存有狀態，是整體之存有的存有，也就是說我們對於自身存有狀態的追問，是人的本

<sup>23</sup> 海德格，《康德與形而上學疑難》，王慶節譯（上海：上海譯文出版社，2011）序言第 3 頁；Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973) Vorwort zur zweiten Auflage, XVII. 下文中引用海德格《康德與形而上學疑難》德文本簡稱為「KM」。

<sup>24</sup> 海德格，《康德與形而上學疑難》，導言第 1 頁；KM,1.

<sup>25</sup> 海德格，《康德與形而上學疑難》，頁 83；KM,89.

質。其所主張存有論的本質問題是「有」與「無」的問題。而康德關心的是「存有」的可能性與實在性（現實性），也就是說我們人類的認識能力的形式和質料，何以使得知識成為「真實的」，而非「虛假的」，這與海德格有本質的差異性。

除此之外，還有重視圖式論，但認為探究圖式論本身並沒有完全實現康德所要實現的。如黑格爾說：「因此在心靈中、在自我意識中有著純知性概念和純直觀。對兩者起聯繫(Beziehung)作用的是純知性的**圖式論**(Schematismus)、先驗的**想像力**，它規定純直觀使其遵循範疇、純知性概念，這樣就形成到經驗的過渡(Übergang)。——這種聯結作用也是康德哲學中最美麗的方面之一。通過這個聯結作用，純感性與純知性這兩個前此被說成絕對相反的不同的東西就聯繫起來了。它是一個直觀的、直覺的知性(ein anschauer, intuitiver Verstand)，或知性的直觀(verständiges Anschauen)；可是康德並沒有看見、了解到這點，他沒有把這些思想結合起來：他沒有理解到，他在這裡把兩種認識結合一起，表達了兩者的自在存在(Ansich)。思維、知性仍保持其為一個特殊的東西，感性也仍然是一個特殊的東西，兩者只是外在的(äußerlich)、表面的(oberflächlich)方式下聯合著，就像一根繩子把一塊木頭纏在腿上那樣。——譬如說，實體這個概念在圖式中就成為在時間上有永久性的東西了，這就是說，把純知性概念、純範疇和純直觀的形式放在一起了。——在我裡面的表象被認作偶然的東西，同樣也可以被認作結果，那就必須以物自身(Ding-an-sich)、原因(Ursache)、雜多性(Vielheit)、單一性(Einheit)為前提；這樣我們就有了整個的知性形而上學(Verstandesmetaphysik)。」<sup>26</sup>黑格爾在此對康德進行責難，認為其在原本可以建立

---

<sup>26</sup>黑格爾，《哲學史講演錄.第四卷》，賀麟 王太慶等譯（北京：商務印書館，1978），頁 300 - 301；G.W.F Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* [ Werke 20 ] (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971)347-348.) 中譯本在翻譯上基本正確，做一處翻譯上的更正，「對兩者其聯

的「知性形上學」前不入其門。我們將在文章一方面回應如黑格爾在《哲學史講演錄》中對圖式論所提出的批評，另一個方面，揭示出康德在此處堅持感性和知性的獨立性，其真正意圖為何呢？除此之外，謝林對康德哲學的根本問題的質疑，即「除此之外，他也沒有讓普遍性和特殊性達到真正的和諧。」<sup>27</sup>，揭示出圖式論的重要性，筆者也需要在文章中給予相當的回應。我們基於以上這些爭議、辯護、批評等，將使得康德圖式論盡可能的得以被剖析明白。我們在這裡姑且不考慮其批評和看法所具有的「私心」，僅從康德的思想加以回應<sup>28</sup>。

雖然研究的淺層動機乃是「辯證的」，但本文並不打算用辯證的方式來探究（不論是出於意願還是能力的考量）。因為，首先康德「圖式論」的研究實在太多（不論是反對的、歪曲的還是辯護的），其次哪怕對這些研究實現系統的詰難與補足，也不會證明康德本身的正確性，所以我們還是打算從康德的自身理論出發來明確其道理，並與之相伴的是一個正面的目的，亦即看康德如何在「我們人類」的基礎上，探究屬於我們人類自身而言的真實，而既不會陷入不論是笛卡爾意義的「自然的傾向」，也不會在康德意義上的「自然的傾向」<sup>29</sup>（*Naturanlage*）的真空之中飛翔，雖然就結果上來說，這兩種傾向在康德看來，因為都是對於「存有」的探究，其實是一種傾向。

---

繫作用的是純知性的**圖式**、先驗的**想像力**……」中「圖式」更正為「圖式論」（*Schematismus*）。後文中引用《哲學史講演錄》的德文本縮寫為「VP」。

<sup>27</sup> 謝林，《哲學與宗教》，先剛譯（北京：北京大學出版社，2017），頁9。

<sup>28</sup> 在這裡筆者不得不就意願和能力上的「可以」做出說明，就意願來說，筆者的重心是在康德，而非謝林、黑格爾和海德格，故集中在他人對康德的直接評述。就能力來說，筆者尚未有能力從例如《精神現象學》分析出黑格爾實際上何以具體的完成他覺得康德的不足，故仍然只能片段性地討論。（若有讀者對此研究有興趣，可見皮平（Robert B. Pippin）的《黑格爾的觀念論——自意識的滿足》，陳虎平譯（北京：華夏出版社，2006）。Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) 一書相關的對比討論）。

<sup>29</sup> 對於笛卡爾而言，與「自然的傾向」對立的乃是「自然的光明」，前者如看到對象（我思，*Cogito*），即認定對象存有。而後者是看到對象，而推論「我存有」。對於康德來說，將一種將理性拓展到思辨的境地的真空飛翔的形上學傾向視之為自然的傾向。兩種傾向對於康德來說都是要避免的。

## 附錄：關於「存有」( Sein ) 與「存在」( Dasein ) 的闡明

無論是在《證明上帝存在唯一可能的證據》( *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* ) 一文還是在《純粹理性批判》之中，「存有」與「存在」的區別被明確的給出。「是顯然不是什麼實在的謂詞，即不是有關可以加在一物的概念之上的某種東西的一個概念。它只不過是對一物或某些規定性本身的肯定。」<sup>30</sup>也就表明邏輯謂語 Sein ( 是 ) 與實在謂語 Dasein ( 存在 ) 是不同的。Sein 僅僅作為一種肯定，一個對統覺的統一性的標示，除此之外再無規定性。進一步來看，這一標示統一性的邏輯意指(Bedeutung)，與之對應的也有純粹知性概念的邏輯意指，而這樣的純粹知性概念是沒有任何的對象的，故也沒有對象所給予的意指 ( Bedeutung )。但如果有所誤用，將之視為實在的謂詞與具有實在的意義，那麼我們就遠遠超出 Sein ( 是 ) 原本能夠做到的範圍。<sup>31</sup>

當康德考察如 1.論一般存在；2.論以一種存在為前提條件的內在可能性；3.論絕對必然的存在；4.上帝存在的一種證明的證據<sup>32</sup>等等問題之時，最終揭示出「存在」(Dasein)是與實在性 ( Realität, reality ) 緊密關聯的 ( 當然到了《純粹理性批判》時，就作為現象的對象的實在性，實質上就是「客觀有效性」( A28/B44 ) )，換句話說，這已經無關於那個在其自身的 ( 自在的 ) 「存有」，而正像「存在」

<sup>30</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 476；KV,673(A598/B626)。

<sup>31</sup> 埃科(Umberto Eco)藉小說人物之口所作出的區別足以配得上在此做一個註腳「『存在』(Sein)又是什麼呢？如果想要精準說明它的特性，就非得把它和某某東西(etwas)聯繫起來，也就是說，定義好比一個等號，好比『是』(ist)這一個聯繫動詞，在它左邊放上『存在』(Sein)一詞，右邊就得填入一個已經精確界定的詞彙。我想有些詞彙 ( Begriff ) 根本無法定義，『空無』(Leere) 說不定就是其中之一。」(埃科，《昨日之島》，翁德明譯 (台北：皇冠，1998)，頁 390。Umberto Eco, *Die Insel des vorigen Tages*, German translation by Burkhart Kroeber(München : Carl Hanser Verlag, 1995) 429.) (以下簡稱「IT」。)「存有」和「是」是有分別的，並且僅僅作為詞彙 ( 概念 ) 的「存有」本身也無法定義，因為粗略地來說 ( 不區分 Sein 和 Dasein ) 畢竟其是使得概念成為可能且概念想要規定的東西 ( 或某種狀態 )，所以說等號的右邊的「精確界定」要通過左邊的「存有」( Sein 或 Dasein ) 才是可能的，所以說「存有」本身無法定義。

<sup>32</sup> 康德，〈證明上帝存在唯一可能的證據〉《康德著作全集·第2卷：前批判時期著作 II [1757-1777]》，李秋零主編 (北京：中國人民大學出版社，2003)，頁 77-95。

(Dasein) 出現在範疇表中模態的範疇 (der Modalität)<sup>33</sup> 所揭示的那般，與主體關聯在一起的，也就是說 Dasein (存在) 關乎實在性與主體，也在這個意義上關乎雜多<sup>34</sup> 與主體認知形式的客觀實在性，而不同於傳統「存有論」<sup>35</sup>。

而「存在」(Dasein) 與「實存」(Existenz) 這個字的關係，如海德格在解釋康德的用語中所說「這個存在 (Dasein) 概念與經院哲學的術語 *existentia* [拉：實存] 相符合。」<sup>36</sup> 換句話說，這兩個概念究其本質來說乃是可相互替換的。但是正如康德在使用「對象」(Gegenstand, object) 與「客體」(Objekt, object) 這兩個分別隸屬於德文傳統和拉丁文傳統的概念上有差異<sup>37</sup>，即「對象」是向主體中顯現 (*erscheinen*, appear)<sup>38</sup> 而言，而「客體」是主體設立的「概念」，「對象」更加側重於揭示其與感性認識形式的關係，而「客體」更加揭示其與知性的認識形

<sup>33</sup> 海德格說：「模態說的是認知主體對判斷中所判斷東西的態度。」海德格，《現象學之基本問題》，丁耘譯（上海：上海譯文出版社，2008）頁 43；Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975) 48. 下文中引用海德格《現象學之基本問題》德文本用書簡稱為「GP」。

<sup>34</sup> 如黑格爾在「感性確定性」(Die sinnliche Gewißheit) 的研究中，對「這一個」(Diese) 的指出表明，那些豐富的、無限的內容終究只是意謂 (Meinen) 中的東西，而其能夠說出的僅僅是抽象貧乏的真理——「它存有」(Es ist.)。這樣抽象貧乏的真理，之所以抽象貧乏在於其能夠說出的是一種形式，而直接的、領會式的把握 (Auffassen) 的內容卻是說不出的。**da-是說不出來的。而 Dasein 就其字面分為兩個部分，前者 da-與直觀有關，後者-sein 與思維的規定有關。**(黑格爾，《精神現象學》，先剛譯（北京：人民出版社，2013），頁 61；G.W.F Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3)(Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970) 82. 後文引用《精神現象學》德文本簡稱「PG」。

<sup>35</sup> 故在範疇表的翻譯上，如鄧曉芒譯本中，Nichtsein 在範疇表處譯作「非有」(非存在)，而在之後的其餘各處譯作「非存在」(非有)。前者針對的是 Dasein，後者針對的是 Sein。當然在康德文中一般意義上 Nichtsein 僅僅針對的是 Dasein，而非 Sein。如果在傳統形而上學上，Sein 是他們作為範疇而言，所規定的對象，換句話說，範疇就是規定「存有」Sein 的。但是在康德這裡並非如此，範疇作為規定一般直觀對象的 Dasein，也就是說其以何種方式存在，在量、質、關係(對象和對象間)以及模態(主體和對象間)的存在狀態。在質範疇的圖式中出現了與 Sein 對立的 Nichtsein，但正像文中明確說的僅僅是某種「表明」。

<sup>36</sup> 海德格，《現象學之基本問題》，頁 32；GP, 36.

<sup>37</sup> 筆者就自身總結的經驗來說，一組德文傳統的概念和拉丁文傳統的概念是具有差別的，似乎前者更加具體，後者更加抽象。僅僅是一個猜測，供讀者參考。但對象和客體的差別，是通過概念的使用便可區分開來。

<sup>38</sup> 現象 (Erscheinung) 的動詞形式，鄧本翻譯該詞作「顯現」，我認為也可以翻譯作「現象」，但是做動詞用。

式與客觀性的面向<sup>39</sup>，那麼存在和實存也相應的會有所區別。我們通過康德在這兩個概念的使用的考察，總結為 Dasein 更側重於與「主體」之間而言關聯性，而 Existenz 更加側重就在自身而言的「存有樣態」，故仍做不同的翻譯處理。

---

<sup>39</sup> 「一方面對象並沒有變成主體的一部分，但是對象也沒有消失，對象只是『站在那兒』。(注釋：這就是德文 Gegenstand 的意思，『對著』主體『站著』(stand 乃 stehen 的動詞變化)。從拉丁文來的 object(德文的 Objekt)意義則不同，-ject 是投擲的意思，ob 是向外，object 的意思就是向外投出去的東西。)」張一中，《現實感：現實與健康——佛洛伊德閱讀》(私立東海大學哲學研究所碩士論文，民 86)，頁 15。

## 第二章 概念與圖式：從知性到圖式論

### (意指的獲得)

在先驗演繹中，康德已經對純粹知性概念的客觀有效性的合法性進行了證明。其認為不論是判斷的機能 (Funktion, function)，即將不同的表象在共同一個表象下加以整理的行動的**統一性**<sup>40</sup>，還是建立在機能之上的概念，即知性憑藉其而有的一切行動，都與「統一性」緊密關聯在一起。除了作為至上原理的「質的統一性」，即關乎「我思」(Ich denke)的統覺的本源的綜合統一之外，我們主體仍有作為聯結且根植於前面一種統一性的範疇的綜合統一性<sup>41</sup>，其也將憑藉著這作為統一性的普遍表達方式或作為聯結之統一性的可能形式的範疇，賦予判斷以不同表象的統一性或賦予直觀中的不同表象以統一性。但正像前文所指出的困難，知性仍舊是一種聯結(Verbindung, combination)<sup>42</sup>的能力，雖然聯結的合法性和必要性得到了論證，但是「以何種方式可能」尚待解決，也就是說除了聯結這

<sup>40</sup> 「而我所謂的機能指把各種不同的表象在一個共同表象之下加以整理的行動的統一性 (Einheit)」康德，《純粹理性批判》，頁 63；KV,145 (A68/B93)。

<sup>41</sup> 我們這裡姑且不談論「理性」。

<sup>42</sup> 在這裡我們對聯結 (Verbindung [conjunctio])、組合 (Zusammensetzung [compositio]) (鄧本或常翻譯作複合 [B160]，此處統一翻譯作「組合」)和連結 (Verknüpfung [nexus])。在鄧譯本中，Verknüpfung 被翻譯作結合，verknüpfen 被翻譯作連結，為了揭示其只是作為結果和作為活動的面向，或可一樣翻譯作連結)三個概念進行辨析。按照康德的說法，聯結要麼是組合，要麼是連結。只是組合 (Zusammensetzung) 指的是「雜多而**並不必然相互隸屬**的東西的綜合 (Synthesis)」，而連結 (Verknüpfung) 指的是「雜多東西就其**必然相互隸屬**而言的綜合」。(康德，《純粹理性批判》，頁 154；KV,259-260 [B202])前者一般而言指的是同質東西之間的綜合 (數學性的綜合)，分為集合的綜合 (外延的量)和聯合的綜合 (內包的量)；後者指的是即使不同質而有的先天聯結 (力學性的綜合)，此涉及雜多之物的存在聯結，分為物理學的聯結 (現象相互之間)與形而上學的聯結 (現象在先天知識能力之中)，如實體和偶性，原因和結果等；進一步來看，而所謂的「綜合」正如康德所說，「但我所理解的**綜合**在最廣泛的意指 (Bedeutung) 上是指把各種表象相互加在一起並將它們的雜多性在一個認識中加以把握 (begreifen) 的行動。」(康德，《純粹理性批判》，頁 69；KV,154 [A77/B103]。)也就是說其不僅僅關乎雜多，還關乎雜多的綜合和統一，相對照而言，我們一般的綜合是想像力作用的結果；除此之外，值得關注的還有「關聯」(Zusammenhang)，康德在使用這一概念時，幾乎都指的是一種狀態，一種在「規則」和「系統」之下，聯結在一起，成為整體的部分之間的關係 (Verhältnis，這個德文本身有比例和關係的意思，康德在使用的時候還是基於一種普遍意義上使用，似乎並沒有設定其有某種合乎比例的規則之類的意思)。另外，還有如集合 Zusammenstehen (B133)、統攝 Zusammenfassung (B161)和總括 (鄧譯本，此與 Inbegriff 的翻譯相重複) zusammenfassen (B137)、聚集 zusammenkommen 等一些列以 zusammen-作為前綴的詞彙，這都是與綜合和統一關聯在一起的行動。

個行動本身可能之外，還需要可被聯結的內容。但這些內容都是由感性所帶來的，不論是純粹的先天感性雜多，還是以先天感性雜多為基礎的經驗性雜多，它們與純粹知性概念相較而言都是異質的，而這種異質性最終在各個層面上以何種樣態呈現仍需要探究。

總而言之，作為一切直觀形式的時間和空間，一切客體的形式的範疇，以及最終使得一切表象成為「我的」表象的形式的統覺（「我思」），這些形式終究如何運作是本文要處理的問題。筆者將沿著第一條道路，即從知性出發來考察圖式論，換句話說從諸概念出發來考察圖式，而首先要面對的便是兩個迫切且困難的問題，「何謂『概念』」以及「何謂『圖式』」。

## 第一節 概念與一般圖式(Schema überhaupt)

### 一、何謂概念

什麼是康德觀點下的「概念」(Begriff, concept)呢？<sup>43</sup>

#### (一) 作為普遍的或反思的表象的「概念」

「一切知識，這就是說，一切有意識地與一個客體相關的表象，都要麼是直

---

<sup>43</sup> 無論是現行通用的一般邏輯學教本將之視為反映對象的本質屬性或特有屬性的思維形式，也就是說，人類認識事物的結果和概括。並且在與「語詞」和「對象」兩者的相互關係和區別上進行探究：語詞表達概念，概念反映對象，語詞指稱對象等；還是如黑格爾在《精神現象學》中那般將「概念」視為掌握了「力」的概念的知性本身，也就是將「力的外化活動」和「被驅趕回自身的力」作為兩個不同的環節承擔起來的東西，其作用不僅僅在思想上，還從思想中解放出來到「對象」的「實體」上。但是不論是通俗的看法（或者可以稱作一般邏輯學），還是黑格爾在精神現象的知性問題中談論概念（或者可以稱作某種關乎「存在」的邏輯學），都與康德所講的概念有所區別。

此外就康德在文中向我們透露的，「『概念』這個詞本身即已有可能向我們指示出這種意思。」(康德，《純粹理性批判》，頁 117；KV,213〔A103〕)概念這個詞在德文中有抓住、把握的意思，所以在我們談論概念之時就會有許多和「fassen」（把握）相關的詞彙。

觀，要麼是**概念**。直觀是**個別的**表象 (repraesentatio singularis), 概念是**普遍的**表象 (repraesentatio per notas communes) 或者**反思的**表象 (repraesentatio discursiva)。通過概念而有的知識叫做**思維** (cognitio discursiva)。」<sup>44</sup>

如果我們僅就作為概念的「概念」做內涵層面的闡明，亦即用「分概念」的方式，將是一種循環，並沒有說明出什麼。故依循康德的做法，通過訴諸屬種的方式，使得概念作為普遍的表象（關乎其特徵）或反思的表象（關乎其獲得的方式），而有別於作為個別的表象的直觀。在這個意義上所揭示的是「表象」是相較於「概念」更高的「屬」，故其不僅僅是概念，因而非一般邏輯學所能夠處理的問題。此外，我們暫且明白的是，不論是直觀還是概念，一切出現在我內心之中的都是我的表象，便可推論得到表象（時間）才是我們（主體）內心之中的最基本的單位或者說最簡單項<sup>45</sup>。因而，如果我們不能對於「表象」有一個清晰的認識，那麼不僅僅在概念的認識上將是模糊的，在直觀的認識上也將是模糊的。

在《純粹理性批判》中，就具體用法而言，「表象」有兩個層面，一方面指的是表象之物，另一方面指的是表象的能力 (Vorstellungsfähigkeit) 或行動。前者是活動的結果，後者是活動的過程；就一般意義而言，表象 (Vorstellung, representation) 指的是作為意識或內心的模變 (Modifikation, modification)，因而也屬於我們的內感官。也在這個意義上，我們所有的知識也是這樣的一種模變。

---

<sup>44</sup> 康德，《康德著作全集·第九卷：邏輯學、自然地理學、教育學》，李秋零主編（北京：人民大學出版社，2010），頁 88；Immanuel Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik 2* (stw189) (Werkausgabe VI), Herausgegeben von Wilhelm Weischedel (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014) 521. 後文中引用《邏輯學》(Logik) 的德文本簡稱「SL」。

<sup>45</sup> 在我心中，我所懷疑的、領會的、肯定的、否定的、想像的、感覺的、判斷的都是表象。當然作為我內心的表象嚴格意義上來說是從屬於內感官的形式——「時間」的，但我們在這裡僅就其「成果」或「結果」來談論最簡單項，因為我們對於**時間本身**其實知之甚少，我們僅能就其在成果（表象）中的作用而認識它的性質。

<sup>46</sup>這如康德就「表象的方式的等級」<sup>47</sup>所說，「一種知覺，若只是關係到主體，作為主體狀態的模變，就是**感覺**（sensatio），一種客觀的知覺就是**認識**（cognitio）。認識要麼是**直觀**，要麼是**概念**（intuitus vel conceptus）。前者直接關係到對象，而且是個別的；後者間接關係到對象，以多個事物可以共同具有的某個特徵為中介。」<sup>48</sup>一方面，模變有兩種，要麼是感覺，要麼是認識。如果僅僅與主體有關係，那麼就是感覺。如果知覺是客觀的那麼就是認識，後者有直觀和概念兩方面<sup>49</sup>；另一方面，作為知性的產物的概念是間接關係到通過感性得以表象的對象的，即以多個事物可以共有的某個特徵為中介而發生關係，因而概念也並非是所謂的共同特徵的中介，筆者認為這些共同特徵應該指的是「圖式」。

綜上，在特徵上，作為普遍的表象的概念與作為個別的表象的直觀在「形式」上存在一種異質性，即「普遍的」與「個別的」<sup>50</sup>；在獲得方式上，作為感性產物的直觀和知性產物的概念（反思的），存在另一種異質性，即「接受性」與「自

---

<sup>46</sup> 康德說：「我們的表象可以不論由何處產生出來，不論是受到外部事物的影響還是受到內部原因的作用，它們盡可以先天地或是作為現象而經驗性地產生；所以它們最終是作為內心的模變（Modifikation）而屬於內感官的，並且我們的一切知識作為這樣一種模變，最終畢竟都是服從內感官的形式條件即時間的，如它們必須在時間中得到整理、結合和發生關係。」（康德，《純粹理性批判》，頁 114 - 115；KV,209 [A98 - 99]）將 Modifikation 由「變形」更改翻譯為「模變」。在鄧譯楊校本其他位置上 Modifikation 被翻譯為「變狀」、「變形」、「修正」等，在本文中統一翻譯作「模變」。

<sup>47</sup> 原本在笛卡爾的《第一哲學沉思集》中被歸於客觀實在性、形式實在性和卓越實在性的「存有」等級是關於內容的完滿性的，而在康德這裡隨著雜多在存有等級上的扁平化，使得這樣的層級（表象方式的等級階梯）僅僅在表象的形式上得以呈現。因而這樣等級並沒有價值上的高低，而僅僅是關乎感覺抑或認識的不同層面罷了。故對象的真實並不在內容的完滿性上了，而在於表象形式的客觀實在性上。

<sup>48</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 274；KV,426(A320/B376-377)。

<sup>49</sup> 但正像《純粹理性批判》B137 與 B243 所說的，知性一般來說會被看做認識的能力。（認識的作用指的是與一個客體建立一種確立的關係，究其客觀性（Objectiv）指的是時間關係中某種表象的秩序的必然性）所以康德所說的「一般而言」，在直觀與感覺做出區分後（主觀知覺還是僅僅與主體有關不使人認識任何客體），就不得不進一步得到確定，即直觀也是作為認識的一種能力。其實康德在〈先驗感性論〉已經說明了這一點，「當我們被一個對象所刺激時，它在表象能力上所產生的結果就是**感覺**。那種經過感覺與對象相關的直觀叫作**經驗性的直觀**。」（康德，《純粹理性批判》，頁 25；KV,93-94 [A19-20/B34]）我們從前者沒有「與對象相關的」便可推論得知。

<sup>50</sup> 由於質料（例如現象）因感性形式的表象才對我們主體而言成為個別的，因而哪怕質料（雜多或現象）一直伴隨著這一差異，但歸根究底來說，本質性的差異仍舊是在「形式」之間。

發性」。為了解決上述之異質性問題，我們需要某種特徵作為中介，那麼就這個中介本身而言，其究竟是什麼且何以可能<sup>51</sup>呢？就整體作用的結果而言，其使得異質性得以產生和諧所依賴的原則到底為何？就感性和知性的具體應用而言，歸攝（Subsumieren）是何以可能呢？<sup>52</sup>

## （二）作為由意思（Sinn）和意指（Bedeutung）構成的「概念」

我們從康德對於知識的討論中發現，從認識活動的結果或過程來看，一個真實的概念，總是需要意思（Sinn）和意指（Bedeutung）這兩個部分才得以完整。就活動的結果來說，Sinn 關乎的是概念（不論是經驗性概念還是純粹概念）的「內涵」，而 Bedeutung 關乎的是「外延」。前者是就概念自身的規定性而言的，後者是就歸諸於其下的內容而言的；就活動的過程來說，Sinn 就是其字面的意思，是從感官獲得思維規定的層面來說的，即質料獲得其形式的規定性<sup>53</sup>。例證可見《實用人類學》中對胡話（Unsinn, non sense）的解釋，「不過，人們（儘管只是非本真地）也把對於想像力的表象在傳達中的感受性稱為一種感官，並且說，這個人對此沒有感官（Sinn），儘管這並不是感官的無能，而部分地是知性的無能，即不能把握傳達來的表象並在思維中把它們聯結（vereinigen）起來。他自己對他所說的話不加任何思考，因而別人也就不理解他。」<sup>54</sup>以及在《純粹理性批判》中諸對 Sinn 的使用（見導言注釋 8 中諸例子）；而 Bedeutung 一方面指的是感性形式（時間、空間）獲得質料（雜多），另一方面是概念或思

<sup>51</sup> 「何以可能」的問題一般分為兩個層面，其一是「為什麼是可能的」，關乎被研究對象的權利的合法性和必要性；其二是「以何種方式可能」，關乎的是研究對象的事實上的可能性。

<sup>52</sup> 「雖然我們必須把每一個概念都設想為一個被包含在無限數量的各種可能表象中（作為其共同的標誌）、因而將這些表象都包含於其下的表象。」（康德，《純粹理性批判》，頁 29；KV,99 [A25/B39-40]。）也就是說判斷力的作用，便是將具體的表象放置於概念（普遍的表象）之下。

<sup>53</sup> 雜多獲得感性形式，嚴格意義來說，也是質料獲得形式，亦即獲得意思（Sinn）。只是這個環節對於概念而言，處在相對外在的環節上，但倒過來說，也是概念得以獲得意思的基礎。

<sup>54</sup> 康德，《實用人類學》，頁 161；AH,63(169)。

維獲得其感官的質料（現象）。關於第一個方面的例證，「即使是時間和空間……，但如果它們沒有被指明在經驗對象上的必然運用，它們就畢竟是沒有客觀效力、沒有意思（Sinn）和意指（Bedeutung）的，的確，它們的表象只是一個永遠與再生性想像力關聯的圖式，這種再生性想像力喚起經驗的諸對象，沒有這些對象，空間和時間就不會有意指（Bedeutung）。」<sup>55</sup>關於第二個方面的例證，「所以，純粹知性概念的圖式論就是給這些概念帶來與客體的關係、因而帶來意指（Bedeutung）的真實的和惟一的條件……」<sup>56</sup>和「知性的概念可以運用於這些直觀，以便通過展示一個對象來使該概念獲得意指（Bedeutung）」<sup>57</sup>等。筆者在這裡能夠做的僅僅是將一個真正的概念所需要的部分以及活動的環節揭示出來，這也是在分析概念的作用時，首先應預備好的工作<sup>58</sup>。

### （三）「概念」的分類

由於概念就其性質而有不同的圖式，故就概念的來源將之做一個分類便必不可少。如康德所說，「概念要麼是經驗性的概念，要麼是純粹的概念（*empirischer oder reiner Begriff*），而純粹概念就其僅在知性中（而不是在感性的純粹形象（Bild）中）有其來源而言，就叫做 Notio。而一個出自諸 Notio 的超出經驗可能性的概念，就是理念（Idee）或理性的概念（*Vernunftbegriff*）。」<sup>59</sup>並且結合〈純粹知性概念的圖式論〉中的諸說法，筆者將諸概念分為「經驗性的概念」、「純

<sup>55</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 150；KV,254(A156/B195).

<sup>56</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 143-144；KV,254(A146/B185).

<sup>57</sup> 康德，《實用人類學》，頁 184；AH,92(191).

<sup>58</sup> 由於外延和內涵已然是邏輯學上的既定概念，所以難免使用起來容易產生誤會。我們摘引和改用一下黃宗義的「語骨」和「意胎」兩個詞彙（換骨奪胎法），會更加明確。對於 Sinn 而言，便是意胎獲得語骨（獲得邊界、限制和規定），而 Bedeutung 而言，便是語骨獲得意胎（可規定的內容）。此外，關於意思（Sinn）和意指（Bedeutung）的區別使用的延續也可見如胡塞爾的《幾何學起源》或弗雷格的 *Über Sinn und Bedeutung* 中。其諸用法的比較不是本文的重點，在此僅作為延伸問題指出。

<sup>59</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 274-275；KV,426-427(A320/B377).

粹感性概念」(「純粹幾何學概念」)<sup>60</sup>、「純粹知性概念」和「理念」(「純粹理性概

<sup>60</sup> 筆者排除掉沒有爭議的「純粹知性概念」和「經驗性概念」，那麼在概念的界分上，唯一的問題便是「純粹感性概念」和「純粹幾何學概念」如何做出區分。

我們從「實際上，我們的純粹感性概念(reinen sinnlichen Begriffen)的基礎並不是對象的形象(Bild)，而是圖式(Schema)。對於一般三角形的概念，三角形的任何形象在任何時候都不會適合……」(康德，《純粹理性批判》，頁 140；KV,242 [A141/B180])與「感性概念(作為空間中的圖形)的圖式則是純粹先天的想像力的產物」(康德，《純粹理性批判》，頁 141；KV,243 [A141-142/B181])兩處初步推論可知，純粹幾何學概念是屬於純粹感性概念的。純粹幾何概念的對象是通過對先天感性雜多的純直觀而構造成的，因而也與感性直觀聯繫在一起。但當我們要思維它們之時，亦即獲得一個規則抑或說獲得普遍的規定性時仍是需要概念。但問題僅僅是純粹感性概念就因此等同於純粹幾何學概念了嗎？換句話說純粹感性概念的「意指」(Bedeutung)中是否還有別的可能性。因而我們有必要在純粹感性概念的理解上對可能出現的狀況進行分析，以確保沒有疏漏。

其一，「時間」和「空間」作為純粹感性概念；

當康德在《純粹理性批判》的第二版為<先驗感性論>增加例如<空間概念的形而上學闡明>、<空間概念的先驗闡明>、<時間概念的形而上學闡明>和<時間概念的先驗闡明>，以及將第一版的「為了搞清楚這些問題，我們要首先考察空間。」改為「為了搞清楚這些問題，我們要首先闡明空間的概念。」(康德，《純粹理性批判》，頁 28；KV,97 [A23/B38].)之時，已然明確與強調「時間」和「空間」作為概念了這一用法。但問題僅僅是作為「時間」和「空間」而言，他們是純粹感性概念嗎？首先正如康德所說「所以，空間的原始表象是先天直觀，而不是概念。」(康德，《純粹理性批判》，頁 30；KV,100 [A25/B50].)所以說時間、空間的原始表象是先天直觀，但作為在這裡的討論之時，是討論時間、空間作為概念來說(派生表象)其所屬的東西具體為何(原始表象)。也就在這個意義上，我們對於時間和空間的概念就只能夠是闡明，而非演繹(Deduktion, deduction)。因為這裡並沒有合法性問題，我們被給予的雜多要通過時間、空間這樣的原始表象才可以被我們認識(其作為對象之可能性條件而具有客觀有效性)，故僅僅能夠如此，沒有自發性和主動使用的問題。(時間和空間並非僅僅是事物的呈現方式而已，因為哪怕沒有事物，時間和空間仍可以表象，所以說在物自身無法成為現象之基礎之時，時間和空間就成為我們人類的形式。而正像埃科關於十七世紀的小說末尾所發出的驚呼所呼應的那般「狄涅院長說道：『再怎麼說都不能把空間抬舉到上帝的位置……』」(埃科，《昨日之島》，頁 391；IT,430.)在某個意義上，康德的確把時間和空間抬到上帝的位置，但是就其通過表象對象而使得對象存在而言的。在形而上學闡明中，它們不是屬性(也非經驗性的)而是先驗的；它們是必然的；它們是唯一的；它們是無限的，這種無限的不是概念的那種無限，概念是將在量上無限的表象置於其下，但空間是包含於其中。現象的基礎不再是建立在某種物自身之上，而是建立在時間和空間兩個感性形式的基礎上，或許借用海德格常用之術語可稱之為 ab-grund 離——基，故現象與物自身之間便是 Abgrund(深淵)。)但是「空間」和「時間」會是純粹感性概念嗎？按照文本所提供的線索來說，我們知道幾何學的概念是屬於純粹感性概念，而幾何學概念的可能並非建立在時間和空間的概念之上，而是建立在時間和空間的純直觀之上。所以說雖然我們可以將時間和空間的派生表象的概念視作純粹感性概念，但這樣的概念的對象要麼是一種使得對象(形象)得以被表象的形式，要麼是沒有東西的空間和時間(想象的東西)，而沒有什麼形象可言，故時間和空間在嚴格的意義上，不將之視作此處康德所說的純粹感性概念。

其二，純粹「數」與「算術」的概念作為純粹感性概念；

排除了「時間」和「空間」的「概念」之後，我們來看作為數學這門科學的另外一門——「算術」的概念，亦即以「時間」的前後相繼成為可能的學問的概念，是否稱得上純粹感性概念。但不論是「數」，即作為純粹知性概念的「量範疇的圖式」，還是以「數」為基礎的算術，也就在根本上不純然是感性的，而僅僅是概念的綜合。所以純粹「數」與「算術」的概念也稱不上純粹感性概念(往往有學者將 A140/B179-A143/B182 間的兩段所舉的例子，「數」、「三角形」和「狗」進行一個區分，前兩者被認為是數學的概念，因而都被劃入純粹感性概念，後者被劃入經驗性概念，而未加思考。在這裡康德恰恰是用「數」的概念的圖式表達純粹知性概念在「量」範疇的圖式的具體展現。而「三角形」和「狗」才是與純粹知性概念有別的概念。)

其三，知識中一切屬於直觀的東西的概念作為純粹感性概念；

當康德在表達外感官和內感官作為觀念性理論時，對著空間，「我們可以首先採用這種觀點：

念」)。在康德的觀點下，由於理念並沒有經驗的可能性，所以其並不是我們在知識中要考慮的。我們的知識相關的是其他三類概念，它們就差異而言，作為不同性質的概念而與作為直觀的表象的關係各有不同，就相同而言，在「普遍的」與「個別的」或「自發性」與「接受性」等與直觀的異質性上是一致的。

此外，如康德所說，「但這些直觀通過知性而被**思維**，而從知性產生出**概念**。」<sup>61</sup>也就是說，康德認為概念最終產生於知性對直觀的思維。但關於概念的這種產生過程，亦或其為何種意義上（時間上或邏輯上）有其起源，是我們在下文關聯著意思（Sinn）和意指（Bedeutung）具體展開的課題<sup>62</sup>。此處我們暫且需要明白的是在概念的起源問題上的一種差別，亦即對我們人類而言有無「起源問題」的差別。如果這些概念是先天擁有的，如純粹知性概念，那麼關於其產生或起源問題是無法探究的；如果這些概念是後天獲得的，如經驗性概念，人的認識能力參與了其產生，那麼關於其產生或起源的問題是可以被探究的；除此之外，如果

---

在我們的知識中一切屬於直觀的東西（因而愉快感和不愉快感及意志這些根本不是知識的東西除外），所包含的無非是單純的關係，在一個直觀中的位置關係（廣延）、這些位置的變化關係（運動）和這些變化據以被規定的法則的關係（動力）。」（康德，《純粹理性批判》，頁 46；KV,122 [B66-67]）對著時間則是「前後相繼、同時並存的關係及與這種前後相繼伴隨的東西（持存之物）的關係。」（康德，《純粹理性批判》，頁 47；KV,123 [B67]）這六個概念能否稱之為純粹感性概念呢？換句話說，對於康德來說這些「關係」是被直觀所包含的，抑或說直觀形式僅僅就是這些關係，而這些「關係」的概念能夠成為純粹感性概念呢？

首先「關係」作為純粹知性概念的範疇表中的部分，已經得到確定；其次這些概念，也僅僅是「時間」與「空間」通過雜多被表象出來，即作為現象而言，才會被認識的概念。換句話說，能否在先天（純粹）感性雜多的基礎上實現這些關係的表象呢？那麼看起來這些關係的樣式看起來並非像概念，反而更像「圖式」；最後，就其表面來看，看似康德出現了自相矛盾，一面又是純粹知性概念，一面又是直觀的形式。如果可行，那麼將是一個**感性形式與知性概念混雜的東西**，當然就形式的混雜而無意思（Sinn）最終至少還是需要純粹雜多加以表象。但就像康德用「可以」作為假設開始這一討論一樣，也就是說，要將「時間」和「空間」的感性形式置於「知識」中加以思考，而形成的這六個概念，也不過是這種「關係」的可能形式。換句話說是感性形式的可能形式（從感性通往知性），亦是通過純粹知性概念被理解的方式（從知性通向感性），是感性形式知性化（或者說是被聯結的雜多的形式化或普遍化），換句話說其正是「圖式」（而僅僅是討論的路徑不相同），而非純粹感性概念。

綜上，我們可以基本上推論出，康德在此處所說的「純粹感性概念」基本等同於「純粹幾何學概念」（時間和空間的派生表象雖然也是純粹感性概念，但本質上仍舊是純直觀），故我們在下文中也將有所側重的使用這一組概念。

<sup>61</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 25；KV,93(A19/B33)。

<sup>62</sup> 見本文第四章。

是通過理性**構造**的，如純粹感性概念（純幾何學概念），其是否具有產生和起源的問題，便暫且存疑。因為其關乎本質的仍然是一種純粹直觀，這種直觀，一方面可以先天地被給予的，另一方面又可以導向普遍性的表象（幾何學概念的獨特性在於其特殊（個別）完全無損於普遍，我們通過特殊來思考普遍），但作為要通過理性的構造而可能的概念而言，又並非先天就擁有，所以我們仍可就其**起源問題**和**起源的問題**<sup>63</sup>進行探究，也在這個意義上，我們得以展開對於經驗性概念和純幾何學概念的圖式的起源的追問和疑問<sup>64</sup>。

綜上，在各個等級上的表象以及作為表象的諸各異概念，都僅僅是在主體狀態的模變。但是這樣的模變之間存在著差異，即就特徵而言的「普遍的」與「個別的」，就產生能力而言的「自發性」與「接受性」，這些異質性如何實現和諧，亦即它們如何實現概念的意思(Sinn)和意指(Bedeutung)的結合，這將我們引向「圖式」(Schema)的問題。<sup>65</sup>

## 二、何謂「圖式」

從康德的觀點來看，在時間順序上，沒有任何知識先於經驗<sup>66</sup>，故要有被給予的雜多；在邏輯順序上，要先有被激動的感官，也要有等待被喚起的、具有自

<sup>63</sup> 起源問題指的是純粹感性概念的圖式如何產生的問題。而起源的問題指的是，我們終究要在哪種意義上談論純粹感性概念的圖式的產生的問題。

<sup>64</sup> 這個追問和解答的嘗試也僅僅是基於康德的研究之上，而盡量不涉及現象學。

<sup>65</sup> 除了說明什麼是概念，在這裡我們仍然有必要舉例說明什麼不是概念（並非指的是其「作為概念」而加以討論的狀況，而是作為認識的環節中的原始表象與「概念」做出區別）。概念的作用嚴格意義來說就是給予規定性，而不是規定性的那些東西就不能稱之為概念。例如，「是」(ist)僅僅是邏輯謂詞。「時間」和「空間」作為原始表象是純直觀，而不是「概念」。與此同時，容易引發誤會的有「這（一個）」(Diese)和「某物」(Etwas)算不算概念，如果在康德哲學的脈絡中，前者只說出了它存在，後者說出了它可能存在，兩者都是與存在(Dasein)有關，那麼此二者便成了存在(Dasein)這個純粹知性概念的派生概念，因而是概念了。但如果此二者關乎的是其存有(Sein)，則絕不是概念所能給予的規定性，也在這個意義上，康德不同於傳統的形上學。

<sup>66</sup> 謝林說：「康德所理解的『經驗』不是一個單純的直觀，而是一個被那些知性概念所規定，並因此提升為知識的直觀。」（謝林，《近代哲學史》，先剛譯（北京：北京大學出版社，2016），頁98。）謝林對於康德經驗的理解是準確的，我們在此處引出幫助加以理解。

發性的知性，也就是說，我們的知識作為一個「複合物」而言，不論形式還是質料，都缺一不可。<sup>67</sup>進一步來看，如康德在〈先驗感性論〉開宗明義所說，「但一切思維必須無論是直截了當地（直接地）還是拐彎抹角地（間接地）借助於某些標誌（Merkmal）最終與直觀、因而對我們人類來說是與感性發生關係，因為以別的方式不可能有任何對象給予我們。」<sup>68</sup>其一方面揭示出思維與直觀發生關係是我們人類知識有對象（內容）而言，唯一可能的應用，另一方面也通過「借助於某些標誌」和「間接地」暗示了「概念的圖式」的必要性。但是這「複合物」就事實上是如何被複合在一起，亦即在知性無法直接給感性直觀帶來任何形式的統一性之時，圖式論或圖式以自身何種性質使之成為可能的呢？

<sup>67</sup> 這兩種順序，時間順序關乎「質料」，邏輯順序關乎「形式」。

<sup>68</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 25；KV,93(A19/B33).「借助於某些標誌(Merkmal)」為第二版所加。

在正文的理解中，所謂的「拐彎抹角地」是我們明確的（我們將這種標誌理解為圖式），也是我們在本篇論文中要集中討論的，但是「直截了當地」具體為何呢？我們尚不明確，在與東海大學哲學系崔俊浩同學的討論中，試想是否為時間與空間的整體表象，亦即既作為純直觀，但其規定性並不來源於思維，也就是說其自身就有「某種規定性」（有界的、有限的），且與統覺關聯在一起，在這個意義上我們可以說直截了當。當然這個看法也具有一些問題，因為作為整體之時間和空間對我們人類來說是不可能的，我們僅僅能夠直觀到的是有限性的亦或者是部分的。而對於整體仍有些困難。「假如世界有個終極(endlich)，這樣空無(Nichts)就不可能存在，這樣世界邊緣之外又是什麼呢？還是空無(Leere)！好了，為了否定『無限』(unendlich)這個概念，我們提出『空無』(Leere)，可是『空無』(Leere)是無限的，否則在空無的邊緣之外，我們還得重新設想另一片空無一物的界域。」(埃科，《昨日之島》頁 388；IT,427.)對我們人類來說部分才是可能的，「空無」雖然可以想象，但是整體卻是對我們不可能的。(崔俊浩同學對於筆者這一觀點的回應道：「作為先天感性雜多的單維度之綜合的時間，就它是一個「唯一」的時間而言，它是「生產」的想像力的一個借由統覺而生產的「全」。沒有上述的「全」，時間個別的，或部分的表象是不可能的。就它是無限的而言，它由「再生」的想像力所聯結出、前後相繼地被給予的量，始終是無限制地被給予出來。」)關於「無」，我們會在〈質料和形式〉一節中具體討論，這裡不贅述。關於「有限的」、「無限的」等問題，我們在〈質範疇的圖式〉一節討論在這也不做展開；

當然除此之外還有較為寬泛的理解（在與東海大學通識中心的張一中老師的討論中），亦即所謂「直截了當地」和「拐彎抹角地」是直接認識和依憑概念（符號）推論之間的區別，我們在這一觀點上可以在《實用人類學》中談論標記能力（*von dem Bezeichnungsvermögen*）和符號（*Zeichen*）之處，即「心靈造成這種聯結的行動就是標記(Bezeichnung) (signatio)，它也被稱為標識(Signalieren)，其更大程度被稱為標明 (Auszeichnung)」與「一切語言都是思想的標記 (Bezeichnung)」(康德，《實用人類學》，頁 183；頁 185；AH,91 [191].93 [192])，和《純粹理性批判》中「雖然我們必須把每個概念都設想為一個被包含在無限數量的各種可能表象中（作為其共同標誌 (als ihr gemeinschaftliches Merkmal))、因而將這些表象都包含於其下的表象。」和「但這些形象不能不永遠只借助於它們所標明的 (bezeichnen) 圖式才和概念聯結起來，就其本身而言則是不與概念完全重合。」(康德，《純粹理性批判》，頁 29，頁 141；KV,99 [A25/B39-40]，243 [A142/B181]。)找到相關證據。雖然在用字上有所不同，不論是符號、語言、概念還是形象都可以稱作某種標誌。這雖不是一個關乎本質的問題，但由於牽扯先驗感性論開端和圖式論，故將之作為問題提出。

肯定性的方面而言，一方面，一般圖式(Schema überhaupt)指的是概念的規定性的感性條件。因為無論是何種概念，終究來說仍是知性的，也就是說，其規定性無論是關乎何種對象的哪一方面的規定性，都是普遍的，而概念的普遍性和直觀的個別性的差異性使得兩者並沒有辦法直接作用，因而需要一種既具有普遍性，又是感性的中介。另一方面來說，正如康德所說的，知性概念的圖式是先驗時間的規定。從感性來看，其中包含有時間，亦即先天感性雜多，因而與現象同質；從知性來看，先驗時間規定也是普遍的建立在某種先天原則之上來說的，亦即時間作為一切表象的聯結形式，故與作為聯結的統一性的範疇也是同質的。而純粹感性概念和經驗性概念的圖式是一種關乎空間的規定，但由於所有的外感官形式的空間最終都要成為內感官形式的時間，因而也是某種時間的規定。在這個意義上來說，我們的一般圖式指的是一種時間規定。

除了進行肯定性方面的陳述之外，我們還需要對圖式做一個否定性方面的概括式的辨析，以有助於進入細節的討論。首先，「圖式」(Schema)不是「形象」(Bild, image)。形象與概念發生聯結是需要圖式作為中介的，因為形象的普遍性遠遠達不到一般概念的要求。「形象——圖式——概念」的關係亦可從兩個方面來理解。其一，形象通過圖式來構造概念；其二，通過圖式來識別出形象，而使之歸之於概念之下，換句話說，當我們要構造一隻狗的形象時，依據的不是狗的概念，而是狗的圖式，三角形的概念亦然。當然一個個具體的形象具有更加豐富的內容，而就圖式而言就相對抽象一些，但都是感性的。換句話來說，形象是以單獨直觀為目的的，圖式是以**統一性**(Einheit)為目的的。兩者究其本質而言是完全不同的。更深入一些，直觀是個別的表象，而概念是普遍的表象，抑或是包含在不同客體中的表象，圖式是使得個別的和普遍的得以共同作用的關鍵。

其次，「圖式」不是「圖形」(Figur, figure)。圖形在《純粹理性批判》中共出現九次，其使用方式主要是「數學的圖形『僅僅作為限制無限空間的種種方式才是可能的』」<sup>69</sup>也就是說，應當把圖形理解為限制空間的圖形(形狀)。當然這樣的圖形要與其相應的概念相關聯，也是需要圖式才是可能的。幾何學的圖形是在純粹直觀中依憑著理性被構造出來的，與此同時，這也是數學面對哲學的優勢，它是一門出自**概念構造的理性知識**，而非出自**概念的理性知識**。雖然經驗性的圖形並不損這個純粹幾何學概念的普遍性，也就是說其中的關鍵仍舊是這個構造行動本身，那些無關本質的差異被抽象掉並不影響我們的理解(數學乃是通過個別思考普遍)，而這種構造行動恰恰是我們在「圖式」中所要關注的。但這並不影響其(圖形)歸根究底來說，只是一種特殊的形象。

最後，「圖式」不是「概念定義」。關於圖式與概念定義的問題極易產生疑惑，其關鍵點在於有人似乎認為通過屬加種差的定義方式抑或描述性的方式就能夠使得概念與形象做出聯結，但是這是完全不夠的。狗的例子之所以看起來使得兩者相互混淆是在於我們對於狗太過熟悉，換一種陌生的東西，恐怕就會難以判斷或難以建立聯結。再者，獲得一個概念的內容抑或性質與構造一個概念的能力看來是不同的，卻又有本質性的共同點，亦即都要依憑圖式作為基礎才是有可能的；最後，從康德的觀點來看，正如上文對「概念」的討論，經驗性概念根本無法定義，只能夠說明(explizieren)，而只有數學概念能夠定義。抑或說嚴格的清晰性以及清晰性所包含的詳盡性與精密性，在經驗性概念的綜合的定義中是完全得不到的，唯一能做的僅僅是說明。但哪怕是數學概念，如果無法從概念到直觀的話，那麼也只能在概念中嘗試分析出什麼，這並無益我們能夠認識抑或構造對象(例

<sup>69</sup> 海因里希·納特克，《康德《純粹理性批判》術語通釋》，高小強編譯(成都：四川大學出版社，2013)，頁73。

如三角形兩邊之和大於第三邊，無論如何也分析不出來。)而純粹知性概念這種先天被給予的概念能夠做的僅僅是分析的定義，而這種定義終究來說並不能通過實驗完備地窮盡，故仍視作不可靠，也在這個意義上康德才需要對純粹知性概念進行形而上學演繹和先驗演繹。分析的定義仍舊是知性的，故異質的問題仍然在，故純粹知性概念的圖式絕不可能是其概念定義。綜上，圖式並非概念定義。

除此之外，我們現在可以確認的是圖式具有某個意義上的中介性。不論是先驗圖式作為中介物的這種中介性，還是一般圖式作為形象與概念之間的中介性，都足以體現圖式作為想像力的產物其最重要的性質便是中介性。這種中介性使得純粹知性概念能夠作用到現象之上，而使得聯結有內容，亦即使得經驗成為可能。

70

## 第二節 純粹知性概念及其圖式

雖然空間與時間的原始表象是感性直觀的純形式，即純直觀，而非概念 (Begriff)，但康德仍然可以對作為概念的「空間」與「時間」進行了形而上學闡明與先驗闡明<sup>71</sup>，也就是說，我們同樣可以對作為概念的「圖式」進行闡明。從整體來看，我們主要將從這一概念的「內涵」與「外延」兩個層面進行闡明<sup>72</sup>，

---

<sup>70</sup> 如果要解決這一問題，我們就不能夠在關於「圖式之一般」的內涵上繼續拖延，而要回到諸概念以及圖式的具體分析中來進行考察。首先要做的便是通過純粹知性概念和「先驗圖式」來揭示圖式論本身具有作用與價值。並以此嘗試回應，不論是黑格爾所說的外在的表面的聯結的詭難，還是謝林對普遍性與特殊性之間的和諧與拼湊的質疑。「人們早就注意到，按照康德的精神，他的哲學的整體理念不是先於部分，毋寧說是那些部分先於整體，而在這種情況下，康德哲學的整體就不是以有機體的方式，而是以拼湊的方式產生出來的。」(謝林，《哲學與宗教》，頁6)不論是康德哲學整體，還是普遍性和特殊性的問題，都被謝林做出了以上理由的指責。我們會在下文中之加以回應。(見〈關於純粹知性概念與「先驗圖式」的反省〉一節的注釋中)

<sup>71</sup> 康德說：「所謂闡明 (expositio)，我理解為將一個概念裡所屬的東西作出清晰的(哪怕並不是詳盡的)介紹」(康德，《純粹理性批判》，頁28；KV,97-98 [A23/B38]) 如果是把闡明包含的概念描述為作為先天被給予的，就是形而上學闡明；如果把包含的概念解釋為一條原則，而這條原則關乎先天綜合命題何以可能的話，那麼這個稱作先驗闡明。

<sup>72</sup> 作為一個完整的概念的活動，既要具有意思 (Sinn)，也要具有意指 (Bedeutung)；作為一個概念的完整的結果出發，我們反向陳述時則應使用「內涵」和「外延」。前者屬於運動的過程的

而使得圖式的問題得以澄清；從細節來看，我們將先討論純粹知性概念（範疇）及其圖式（先驗圖式）<sup>73</sup>，而後再探討純粹感性概念（純幾何學概念）與經驗性概念這兩種概念的圖式。

### 一、純粹知性概念的圖式的「內涵」層面闡明

由於純粹知性概念與諸感性直觀之間的絕對異質性<sup>74</sup>，而得以將圖式的性質清晰地表現出來。雖然在上文中已經簡要提及純粹知性概念的圖式，即先驗時間規定，但那是直接就康德所說的結果來看的，在此我們需要從異質性的狀況嘗試對圖式究竟為何進行推論，以達到進一步的闡明。

---

狀態名稱，後者屬於從結果分析的部分名稱。對於康德來說內涵指的是「分概念」，也就是包含在事物表象中的部分；而外延構成一個概念的可用性，作為知識的根據，事物包含在其下。

<sup>73</sup> 之所以稱之為「先驗圖式」在於，其不僅僅是先於經驗而有，而在於其使得經驗成為可能。

<sup>74</sup> 關於異質性的說明：正如康德所說，「由此可見，必須有一個第三者，它一方面必須與範疇（Kategorie）同質，另一方面與現象（Erscheinung）同質，並使前者應用於後者之上成為可能。」（康德，《純粹理性批判》，頁 139；KV,240 [A138/ B177]）也就是說，我們需要對感性與知性的異質性有更加深入的理解，才能夠明確這種中介的必要性。一方面，就兩者自身的「結果」來看，不論關乎的是純粹感性的雜多抑或是經驗性雜多的現象都與純粹知性概念在質上是絕對異質的；另一方面，就兩者的「活動」來看，如上文所述，知性與感性也是異質的，前者是自己產生表象的能力，抑或說是一種認識的自發性，而後者是通過表象被給予的雜多而獲得對象，抑或說是一種接受性能力。換句話說，兩者並不都是自發性的，否則我們人類的直觀就與一種被稱之為「智性直觀」的方式相同。雖然因此就沒有異質性的問題，但這不是我們人類的直觀方式，因而是不可可能的；兩者也並非都是接受性的，否則一切的規定性都從對象中被給予。那麼這些規定性並不會有嚴格的普遍性，也就是說哪怕連因果性也是沒有的。雖然因此也沒有異質性的問題，但先天綜合命題（知識）就完全不可能有普遍必然性了，但只要看看數學就會知道這是有問題的。一者為自發性，一者為接受性，所導致的是我們需要同時符合這兩種性質的中介物，否則只會在兩者之間嵌入了不合適的東西，而進一步加深其異質性。就導致的後果而言，其一方面，會使得知性的自發性得不到聯結所需要的內容，範疇將成為康德所說的，「只是知性對概念的機能，卻不表現任何對象。」（康德，《純粹理性批判》，頁 145；KV,247 [A147/ B187]。）也就是說，其沒有意指（Bedeutung）。而另一方面，感性的現象也無法獲得規定，而只是一些對我們人類來說沒有意思（Sinn）的東西，因此先驗演繹所獲得的合法性權利也將由於無法實現而功虧一簣。綜上，我們需要明確這個中介必需的性質，以使得異質性的問題得以解決。

關於接受性的說明：在這裡我們需要補充澄清的是，「所以純粹直觀只包含使某物得以被直觀到的形式，而純粹概念只包含一個對象的思維的一般形式。」（康德，《純粹理性批判》，頁 51；KV, [A50-51/B75]。）我們這裡討論的知性和感性的關係，雖然上文中不斷強調形式的差異性問題，但同時也涉及質料（雜多）和表象的形式問題，換句話說，就直觀來說使得某物被直觀的形式是時間、空間，但某物被我們人類不得不直觀為如此這般，而不能是別的樣子，因為就我們的感性能力來說，其終究是接受性的。換句話說，雖然是誰給予雜多的問題本身不合法，但是我們可以得知對象在我們的表象中所被表象的樣態，並不是任意的，這也是之所以說是「接受性」的原因。

在康德的觀點下，首先，因為純粹知性概念僅僅關乎純綜合的統一性的可能形式，那麼就其自身而言，僅僅指向一種純粹知性的普遍的規定性，而無涉於感性形式。加之感性不能思維，知性不能直觀，故純粹知性概念與感性直觀具有絕對異質性。但並不因而兩者就無作用（僅有經驗性運用，而無先驗運用），否則我們的概念或知識就既是「空的」（*leer*）（KV(A51/B76)）又是在「真空」中（KV(A5/B9)）；其次，如果經驗性運用可能的話，其就需要被康德稱作「圖式」的東西，有關其性質康德如是陳述，「先天的純粹概念除了範疇中的知性機能之外，還必須先天包含有感性的（即內感官的）形式條件，這些形式條件中包含有那些範疇只有在它之下才能應用於任何一個對象的普遍性條件。」<sup>75</sup>也就是說，其中知性概念的感性之形式的或純粹的「條件」，我們稱之為「圖式」，而進一步看，知性如何處理這些條件的方式叫做「圖式論」；最後，雖然我們在意指（*Bedeutung*）的兩個方面中<sup>76</sup>，只有第二個方面需要圖式論，但關於第一個方面形式和質料間的作用，也有助於我們思考第二個方面（雖然本質的差異性仍是在形式之間）的作用，因為畢竟在知性概念作為形式，面對的是通過感性形式得以表象的雜多的現象（質料）的意義上，有一定可比性。正如康德所說，「對象被給予我們的唯一方式是對我們的感性（*Sinnlichkeit*）加以模變（*Modifikation*）。」<sup>77</sup>從「活動的結果」來看的，雜多被給予我們（主體），而通過感性形式而被表象出來（現象）；就「活動的過程」來看，指的是雜多使得感性形式加以雜多化，反之也是讓雜多（感性）形式化。那麼當知性要通過一個中介作用在我們的現象上時，是否有一個類似「感性形式的雜多化」的「知性形式的感性化（雜多化）」或者「感性雜多的知性化（普遍化）」的活動呢？因為就感性和知性的異質性而

<sup>75</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 139-140；KV,241(A139-140/B178-179).

<sup>76</sup> 見〈作為「意思」和「意指」構成的概念〉。

<sup>77</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 139；KV,241(A139/B178).

言，這個活動不可能直接發生，那麼就只能從作為產生中介的意義上加以理解，也就是說如果這個活動有其結果，那麼其一定不是作為完整的認識，而是作為連結兩者中介的「圖式」而被需要。在這個意義上，這種感性化或知性化的結果唯一可能的質料便只是先天（純粹）感性雜多了。因為，一方面，經驗性雜多通過先天（純粹）感性雜多而可能，故得以關聯諸現象；另一方面，其與純粹知性相較，都是純粹的，且可通過自己刺激自己先天給出。但由於知性終究來說只能思維（給予規定性）而不能給出雜多（雜多之一般），所以知性僅能通過在應用上隸屬於其的想像力（給予其規定性），使得先天感性雜多和規定性得以結合，或者說想像力<sup>78</sup>使得其從知性獲得來的規定性得以感性化。當然一定要明確的是先天感性雜多（可能的雜多）是作為圖式的質料，而絕不能作為純粹知性概念的質料<sup>79</sup>，換句話說，純粹知性概念擁有的並不是感性的和純粹的「形式」，而是感性之形式的（formal）<sup>80</sup>和純粹的（rein）「條件」，也就是說屬於抑或促成感性的條件。但是這種感性之條件到底指的是什麼呢？

在先天感性雜多只能成為圖式的質料的狀況下，筆者進一步來看康德如何進一步揭示「先驗圖式」（純粹知性概念的圖式）的性質。一方面來說，如其所言，「這個中介的表象必須是純粹的（沒有任何經驗性的東西），但卻一方面是智性的（intellektuell），另一方面是感性的（sinnlich）。這樣一種表象就是先驗的圖式

---

<sup>78</sup> 就純粹的規定性而言，是知性能夠自發性的（智性）給出的，但將這種純粹的規定性加以感性的方式（純粹的雜多化）呈現，亦即將質料——先天感性雜多帶到知性所給予的規定性之中，就不是知性所能做到的，而是想像力的工作。

<sup>79</sup> 我們稍不注意就會覺得先天感性的雜多完全吻合這種期待，但是這只是一種誤解，先天感性雜多並無絲毫的自發規定性在其中，也就是說其實沒有意思（Sinn）的，所以說並不完全吻合我們所期待的圖式的條件。但由於其是「純粹的」與「感性的」，先天感性雜多則可以成為圖式的「質料」。

<sup>80</sup> 這裡都是形容詞用法，而非屬格的用法。

(transzendente Schema)。」<sup>81</sup>也就是說，就表象的先天且沒有經驗性的來源而言是純粹的，就其產生是智性的與感性的。但作為特徵的智性具體指什麼呢？正如康德所說，「對主體自我的意識（統覺）是自我的簡單表象，並且，假如單憑這一點，主體中的一切雜多就會自動地被給予的話，那麼這種內部的直觀就會是智性的了。」<sup>82</sup>所謂智性的亦即一種自發性，不僅僅是自己給出規定性來，還要自己給出雜多來，也就是說要自己給出具有規定性的雜多或者通過雜多顯現的規定性；另一方面來說，畢竟純粹知性概念的綜合統一性根源於更高的綜合統一性之中，亦即統覺的本源的綜合統一性之中，也就說在內心之中，統覺作為內感官原則而使得純粹知性概念與「時間的規定」關聯在了一起。加之康德所述，「所有一般現象、亦即一切感官對象都在時間中，並必然地處於時間的關係之中。」<sup>83</sup>

<sup>81</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 139；KV,240(A138/ B177)。除此之外，筆者在這裡有必要做一個說明，也就是先天的（a priori）與先驗的（Transzendental, transcendental）或常被現象學界翻譯作超越論的之間的區別。先天的指的是獨立（不依賴）於經驗且獨立（不依賴）於一切感官印象的知識所擁有的性質，另一個方面從命題來看的話，則是其與必然性一起被想到，也就是說反之則不可能。純粹的一定是先天的，但是先天不一定是純粹的。先天的指的是其邏輯基礎不從經驗中來（不通過經驗而可能），但其內容可能有經驗性的成分，但是純粹的是完全沒有經驗性的成分的，這一點請務必注意。而先驗的與先天的差別，正如康德所說「並非任何一種先天知識都必須稱之為先驗的，而是只有那種使我們認識到某種表象（直觀或概念）只是先天地被運用或只是先天地才可能的、並且認識到何以是這樣的先天知識，才必須稱之為先驗的（這就是知識的先天可能性或知識的先天運用）」（康德，《純粹理性批判》，頁 55；KV,134 [ A56/B80-81 ] ）。所謂先驗的指的是使得知識（包括經驗知識）成為可能而言，是對知識的何以可能的性質的探究。我們要極為注意所謂的先驗的，並非是一種方法，我們並沒有一種獲得知識的方法叫做先驗方法。康德思考的路徑不同於培根和笛卡爾關於獲得真理或對事物的認識的路徑（雖然後兩者的路徑也完全不同），其並不是討論現代科學的方法和哲學基礎，抑或說如何通過簡單自然獲得這般知識。（詳細可見李猛，〈經驗之路 培根與笛卡爾論現代科學的方法與哲學基礎〉，《雲南大學學報 社會科學版》，第 15 卷第 5 期〔2016〕，頁 9-23）康德所討論的是我們的一切知識（認識的結果）何以可能的問題。正如倪梁康先生所說，「『先驗』始終意味著一種態度、一種朝向、一種觀點：把目光從超越的認識對象（自然）轉向內在的認識活動本身（思維）。Transcendental（超越論的）是並且僅僅是一種對 transcendent（超越的）何以可能的詢問，僅此而已。」（倪梁康，《理念人：激情與焦慮》，（北京：北京大學出版社，2007），頁 233）我們並不是對象自身的製作者，我們僅僅能夠規定其看起來是什麼樣的，而非其是什麼樣的。所以說我們不能夠犯趙汀陽先生在〈先驗論證〉（《世界哲學》〔2005〕，第 3 期）一文中的錯誤，將先驗的視作一種方法。其指的是在邏輯上先於經驗並使得這一切隨（mit）經驗開始的一切知識得以可能的探究。

<sup>82</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 47；KV,123(B68)。這裡要對我們常在康德文本中提及的智性直觀做一個說明：因為康德不會從上帝的觀點看問題，所以說例如上帝沒有外部之類的問題在這裡沒有其根基，康德只是就我們人類來說，如果擁有那種智性直觀來假設與考量的。

<sup>83</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 37；KV,110(A34/ B51)。

也就是說作為質料的先天感性雜多也是在時間之中且因它而可能，所以作為先天感性雜多的形式的時間，也就同樣是先驗的了。那麼就使得這一中介，亦即圖式，就一定和「時間」(Zeit)有關，亦即與不論是「時間的規定」，還是與純粹時間作為其形式的先天(純粹)感性雜多有關。綜上，我們才得出結論，「先驗圖式」是一種「先驗時間的規定」(transzendentalen Zeitbestimmung)，也就是說，一方面，時間作為一切表象得以聯結的形式，普遍的建立在某種先天的規則之上，所以和範疇同質，因而能夠從知性中獲得規定性，另一方面時間中包含有的純粹(先天)感性雜多，而得以作用在感性的現象上。就結果而言則是要智性地產生先驗的且具有規定性的先天感性雜多的純粹對象或者是通過先天感性雜多得以感性化的諸純粹規定性。

綜上所述，我們對純粹知性概念的圖式問題進行一個總結。正如康德所總結的，「我們將把知性概念在其運用中限制於其上的感性的這種形式的和純粹的條件稱為這個知性概念的圖式(Schema)，而把知性對這些圖式的處理方式稱之為純粹知性的圖式論(Schematismus)。」<sup>84</sup>所以說圖式是知性概念在「運用中」的一種感性之形式的和純粹的條件，也就是說這些條件是在運用中通過知性的自發性而最終給予某種「形式的雜多化」，也就是說純粹知性概念需要雜多化或感性化的加工，而得以作用在感性上。筆者認為所謂的聯結的自發性行動之中，通過想像力，產生的是關乎聯結的形式的(純粹或先天感性)雜多，而非被聯結的現實的雜多。否則要不我們的知性在絕對的意義上成為智性的，要不我們的知性將直接作用於感性所提供的現象之上，但兩者都是不可能的。所以說是某種雜多聯結的形式的雜多性，或者叫作雜多(感性所提供的)聯結的形式(知性所提供)

---

<sup>84</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 140；KV,241(A140/ B179).

的雜多化或感性化活動的結果（反過來說亦是雜多的形式化）<sup>85</sup>。也正是在這個意義上，我們推論得到「先驗時間規定」完全符合上述的要求和諸描述，只是作為中介物的它們並沒能直接由知性帶來。因為很顯然具有高度獨立性的知性並無此機能，也在這個意義上，想像力在權利問題（*quid juris*）上獲得了關乎知性又不同於知性機能的資格。而關於想像力如何作用的事實問題（*quid facti*）我們會在下文討論。

## 二、純粹知性概念的圖式的「外延」層面闡明

在康德看來，由於純粹知性概念是十二個，因而先驗圖式也應該是十二個。故在「外延」方面，我們應當具體指出其「意指」（*Bedeutung*）為何，即指出通過先驗想像力而產生的，與十二個範疇相對應的十二個圖式或十二種先驗時間規定（十二種聯結行動的形式的雜多化（抑或說就結果來看稱為「樣式」））：

---

<sup>85</sup> 因而這種雜多也就只是關乎純粹知性概念的聯結的形式的雜多與雜多聯結的形式，這也是為何康德說「先驗時間規定」而不說「先驗時間」的原因。當然換個方式說，這樣的雜多形式並不是先天感性的雜多，而是先天感性雜多的綜合行動中產生聯結形式，比如康德所說的在內心之中引出一條線，關鍵之處並不在於那條線，而在於「引出」這個行為所包含的綜合的形式雜多性。我們在這裡要先概括地區別「聯結雜多的形式的雜多性（化）」與「被形式所聯結的雜多的形式性（化）」之間的區別。無論這兩個活動是不是一個活動的不同側面，首先我們在這裡首先揭示出來的是前者，而後者將留在下文中具體討論（見第四章）。但是這一區分的關鍵在於，兩者在圖式的產生問題上孰輕孰重的問題，亦即關係到作為圖式的產生者想像力究竟是屬於感性或知性的問題。

## 範疇之先驗圖式表<sup>86</sup>

### 1. 量的範疇的圖式（時間序列）：數

一個單位

一個單位一個單位連續相加（同質直觀）

一個數

### 2. 質的範疇的圖式（時間內容）

一種東西的概念自在的本身表明某種（時間中的）

存有（*Sein*）

一個東西的概念表明某種（時間中的）非存有

（*Nichtsein*）

一個東西的概念自在的本身表明某種有缺陷的

（局部非存有）的（時間中的）存有

### 3. 關係範疇的圖式（時間次序）

實在之物在時間中的持存性：存在（*Dasein*）中不可改變之物；

時間不流動但存在（*Dasein*）流動時改變之物

雜多之物的相繼狀態（服從某種規則）：一種只要願意設計它

便有另外的東西接踵而來；

那個另外接踵而來之物。

一個實體的規定和另一個實體的規定按照一個普遍原則而同

時並存

### 4.

#### 模態範疇的圖式（時間總和）

各種不同表象的綜合與一般時間的條件相一致；

各種不同的表象的綜合與一般時間的條件不一致

一個確定的時間中的存在（*Dasein*）；一個確定時間中的非存在（*Nichtsein*）

一個對象在一切時間中的存在；一個對象在一切時間中的非存在

總體而言，這些作為先驗的時間規定的純粹知性概念的圖式有且只有這四組十二個。就如同量範疇和質範疇是關乎對象（直觀的對象）的，關係範疇是關乎對象與對象的，模態範疇是關乎主體（知性）與對象的（後兩者關乎對象的實存的）。因而與之對應的圖式也有所區分，時間序列（量的範疇的圖式）和時間內

<sup>86</sup> 本範疇之先驗圖式表整理與引申探討。康德，《純粹理性批判》，頁 141-143；KV,243-246(A142/B182-A146/B185)。

容（質的範疇的圖式）關乎可能對象本身<sup>87</sup>，時間次序（關係範疇的圖式）是時間序列與時間內容的綜合，而前三者依舊要放在時間總和（模態範疇的圖式）中加以理解。綜上，如果從存有（Sein）和存在（Dasein）的脈絡中加以理解，這便是從存在（Dasein），亦即從可能對象和主體的角度，來思考存有問題的方式。

具體而言，所有的先驗圖式皆有其對應的範疇，而這些範疇是從判斷的邏輯機能中引申出來的，那麼基於判斷表和範疇表而給予各圖式以闡明便無可厚非，故我們就不再在組別的關係中徘徊，而直接面對這十二個先驗圖式。

### （一）量範疇的圖式

判斷的量：全稱的（Allgemeine）特稱的（Besondere）單稱的（Einzelne）

量的範疇：單一性（Einheit）多數性（Vielheit）全體性（Allheit）

「就量而言，判斷要麼是全稱的，要麼是特稱的，要麼是單稱的，依主詞在判斷中是完全被謂詞的概念所包含或者排斥，還是僅僅部分地被包含或排斥而定。在全稱判斷中，一個概念的範圍完全被包含在另一個概念的範圍中；在特稱判斷中，前者的一個部分被包含在後者的範圍之下；最後，在單稱判斷中，一個根本沒有範圍的概念因此就純然作為部分包含在另一個概念的範圍之下。」

<sup>88</sup>。如在「所有人都是有死的」和「蘇格拉底有死」兩個例證中指明的，全稱的判斷與單稱的判斷區別已經很清楚了。而所謂的特稱判斷，有兩個情況，若謂詞完全包含在主詞之下，那麼便是從理性得出的。若只有部分包含在主詞之下，那麼就因僅僅以偶然的方式而得到，是特稱的。此外，三者關係還如全體性作為單

<sup>87</sup> 但值得注意的是質的範疇的圖式所提及的存有（Sein），終究僅僅是一種「表明」（anzeigen），而非真的指物自身意義上的存有。

<sup>88</sup> 康德，《邏輯學》，頁 100；SL,532.

一性的多數性一樣，單稱的也是作為全稱的特稱。

與上述判斷的量對應的是量的範疇。<sup>89</sup>我們關乎的存在形式的規定性而言的範疇表都由判斷表引出，全稱的引出單一性，特稱的引出多數性，單稱的引出全體性<sup>90</sup>。我們一般而言提及「量」，總會與空間聯繫在一起討論，但作為外感官形式的空間，最終將成為我們內感官而通過時間而得以表象在內心之中，所以說我們在談論量範疇的圖式之時，要放在時間規定之中加以討論<sup>91</sup>，而康德也正是基於時間的序列來探究量（大小，quantitatis），這種沒有任何經驗性來源且先天的圖式是「數」。正如在《未來形而上學導論》一書中對算術的思考是基於同一律、矛盾律和時間，但歸根究底來說數仍舊是同質雜多之間的直觀的綜合統一。單一性，多數性和全體性三個範疇構成一組關係，第三個範疇由第一和第二範疇結合而來，故當康德說「數是對一個單位一個單位（同質單位）連續相加進行概括的表象」<sup>92</sup>時，單一性無疑指的是一個單位，多數性指的是一個單位一個單位（多個）的連續相加，而全體性便是基於前兩種圖式，將相加后的結果概括成一

<sup>89</sup> 我們以模態為例來區分判斷與範疇。如果模態的範疇關乎的是主體（知性）與對象的關係，那麼僅僅關乎判斷本身，而無關乎對象的判斷，實際上則表現為知性（廣義上）的三個層面機能的作用。或然的關乎知性的機能，關乎其可能是什麼，在範疇表上便探究其可能的對象或其可能性究竟為何。實然的關乎判斷力的機能，關乎其「是」或「不是」什麼，在範疇表上便探究其存在與非存在，關乎其現實性。而必然性關乎我們的理性，關乎一定是什麼，在範疇表上也就是表達其必然的或偶然的真理性。判斷表只關注於判斷本身，但是其可能的基礎，仍建立在主體的諸認識能力與對象的規定性之間。

<sup>90</sup> 有一些讀者可能會在單一性與全體性的位置上質疑康德弄錯，在此加以說明。範疇指的是對一般對象的存在的規定，全稱的判斷的主詞就其內涵在量而言，只表達出其單一性。例如「所有的人」，其越普遍而使之在（存在的）量上的規定獲得了越為單一，也就是說其越沒有內容。（在這裡 *Einheit* 關乎的僅僅是量，但是在關乎質的聯結以及最終統覺的綜合統一性（*Einheit*）之時就不僅僅是關乎量，還關乎「質」與「關係」）反之就單稱的而言，如「這一個」（蘇格拉底嚴格意義上並不是概念，而只是一個專名），所有的東西都可以稱作這一個，也在這個意義上包含了全部的東西，在這個意義上稱作全體性。

<sup>91</sup> 如果我們將時間和空間的作用倒置，也就是說原本對於康德來說空間是規定外感官的形式，而時間是規定一切感官（包括內感官）的形式，如果我們視時間為外感官的形式，而空間為一切感官的形式，那麼就會出現如《昨日之島》中的「昨日之島」的存在。（反切子午線或國際日期變更線上的斐濟群島橫跨 180° 經線，故我們從 180° 的西側跨入東側，就能過回到昨日。）這對康德而言明顯是荒謬的，在此作為提醒提出。

<sup>92</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 141-142；KV,243-244(A142-143/B182).

個表象，抑或說成為一個數。反映在時間序列上，我們在面對一個對象的過程中，時間的序列表象在主體的相繼領會之中，因為有量範疇的圖式，時間作為內感官形式本身的產生才能夠被我們所思考（基於這種同質的綜合）。

## （二）質範疇的圖式

判斷的質：肯定的（Bejahende）否定的（Verneinende）無限的（Unendliche）

質的範疇：實在性（Realität）否定性（Negation）限制性（Limitation）

「就質而言，判斷要麼是肯定的，要麼是否定的，要麼是無限的。在肯定的判斷中，主詞在一個謂詞的範圍之下被思維；在否定的判斷中，主詞被設定在一個謂詞的範圍之外；而在無限的判斷中，主詞被設定在一個概念的範圍之內，而這個範圍卻在另一個概念的範圍之外。」<sup>93</sup>關於肯定的和否定的以及其對應的實在性與否定性無需再多做解釋。重點是無限的和限制性這一組，因為就一個判斷來說「某物是非 A」並不是一個真正意義上正面的限制性，抑或說給予一個肯定性範圍。正如康德所說的，「這真正來說根本不是範圍，而只是一個範圍與無限者的接壤(Angrenzung)或者接壤(Begrenzung)本身。」<sup>94</sup>所以說，一方面，所謂的無限性，如果要在存在形式上給予一般對象以規定的話，終究要指向是一個肯定性的限制行為，因而在範疇表中對應的是限制性。<sup>95</sup>另一個方面來說，康德

<sup>93</sup> 康德，《邏輯學》，頁 101-102；SL,534.

<sup>94</sup> 康德，《邏輯學》，頁 102；SL,534-535.

<sup>95</sup> 在羅森茨威格(Franz Rosenzweig)的《救贖之星》中「非无的肯定(Bejahung des Nichtnichts)，就像一切通過否定而產生的肯定一樣，設置了一個無限者(ein Unendliches)。无的否定(Verneinung des Nicht)，就像一切否定，設置了一個有界的、有限的、被規定的某物(ein Begrenztes, Endliches, Bestimmtes)。」(Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag,1988)26.本書下文縮寫為 SE。而在本句的翻譯上受惠於東海大學通識中心的張一中老師，根據康德的漢語翻譯加以修改，如有翻譯錯誤，由筆者自身承擔)可以看到對於康德量的判斷與範疇的準確理解，無限的是對非无的肯定，而對無的否定，抑或說對有的限制，便指的是有界的（空間）、有限的（時間）、被規定的（概念），此三者為一現象可被限制之全部層面。但由於不論是空間還是概念最終作為表象都以各自方式由時間來表象，因而可以由限制性統合，故仍舊是

在這裡不論是無限性，還是限制性，其關鍵都指向了那條「接壤」或者「接壤」本身。在這個意義上，是否與我們在圖式論中關乎到的「形狀」有關呢？雖然在判斷表中，並不可以這樣來理解，因為在那僅僅關乎判斷，而無關於對象。但是就限制性來說，卻是值得關注的。因為範疇表關乎的是一般對象，而產生限制的接壤是同質的質的綜合統一的接壤（邊緣），因此使得空間中的形狀成為可能。（也就是使得「存在」與「非存在」或者說「我」與「非我」區別開來的界限（界和線）。）<sup>96</sup>

質範疇的圖式針對的是時間的充實性的問題，抑或說何以有內容或感覺和時間表象的綜合問題。量範疇和質範疇被康德稱之為數學的，而有別於關係和模態範疇。一方面，前兩者與相關項無關，另一方面，不論是量範疇還是質範疇都可以要麼同質要麼無視其雜多之差別的充實性而表述為一種量。其區別在於量範疇是數學式的，質範疇是強度式的（也就是如力的量的那種）。實在性與否定性是一組對立的概念，如康德所說「所以這兩者的對立是在同一時間是充實的時間還是空虛的時間這一區別中發生的。」<sup>97</sup>但由於被充實或空虛的時間僅僅是我們表象對象的感性形式，故便表明（僅僅是一種表明（anzeigen））了對象（某物）的自在存有，也在這個意義上與雜多相關聯。實在性與否定性之間的過渡是感覺

---

限制性的（對應在判斷的質之中，應該是有限的）。

雖然我們在這裡無意去討論這兩者的區別，但仍要就「限制性」（Limitation）和「有限性」（Einlichkeit）多做一些說明。有限性作為海德格經常在其對康德的作品大肆討論的那般，總是在理解上與康德有些不同。正像關於「有限性」的名篇皮羅（H. Birault）《海德格和關於有限性的思想》中所說「要知道在康德那裡有限性是什麼，這一點要從認識主體、實踐主體和歷史主體三方面的觀點來看；其次要衡量海德格的解釋的激烈程度和真理性的程度；最後要問怎麼能把海德格的 Endlichkeit 放在康德的有限性對照的地位來看，這任務單獨需要寫一篇很長的研究論文。」（皮羅，〈海德格和關於有限性的思想〉，《海德格和有限性思想》，劉小楓選編 孫周興等譯（北京：華夏出版社，2007），頁 166。）雖然海德格逐步放棄了 Einlichkeit 這一思想，但其中透露出的關於存有論式的基督教神學色彩，和我們在康德這裡讀到的限制性是不同的。當然其可比性要放在整個現代哲學的意義上來看待，這裡就不多加說明，有興趣的讀者可以參閱這篇文章。

<sup>96</sup> 筆者會在本章附錄處再探討這一問題。

<sup>97</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 142；KV,244（A143/B182）。

從有到無的過渡，也正如康德所說的等於零<sup>98</sup>。康德這裡的無（否定性）指的是時間尚未被充實的狀態，但並非什麼都沒有，時間中的非存有實際上被空出來。但這並不是就否定性之正面來談論的，否定性所指的終究是一種空虛的時間，就其程度來談，故仍舊是一種非存有。而那種實在性與否定性之綜合的產物：限制性，指的是一個東西的概念自在的（究其自身肯定性的一面）表明某種有缺陷的（局部非存有）的（時間中的）存有。若是對於笛卡爾來說，實在的指的是**清晰**(clair)，而限制性指的是**分明**（distinct）；若是按照黑格爾的說法，實在性是**自在存在**（就自己而言的），否定性是否定那些不是「它」的東西的行動，限制性的是**自為存在**（通過否定不是自己的方式（否定性）來顯示（肯定性）自己的存在），亦即那通過否定而出現的**接壤**或**界限**所標明的肯定性的存在。

### （三）關係範疇的圖式

判斷的關係：定言的（Kategorische）假言的（Hypothetische）選言的（Disjunktive）

關係的範疇：依存性與自存性      原因性與從屬性      協同性

der Inhärenz und Subsistenz    der Kausalität und Dependenz    der Gemeinschaft

（實體與偶性）    （原因和結果）    （主動與受動之間的交互作用）

(substantia et accidens)    (Ursache und Wirkung)    (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden ).

「就關係而言，判斷要麼是**定言的**，要麼是**假言的**，要麼是**選言的**。也就是說，判斷中被給予的表象為了意識的統一性而一個隸屬於另一個，要麼是作為

<sup>98</sup> 筆者這裡不得不說康德仍舊是基於存有來思考非存有的脈絡（非存有也是某種存有）來思考存在與非存在，故將無看作零。這裡所對應的「無」指的是「一個概念的空虛對象」，指的是「缺乏性的無」，而非「沒有對象的空虛直觀」，即「想象的東西」。

謂詞隸屬於主詞，要麼是作為結果隸屬於根據，要麼是作為劃分的環節隸屬於被劃分的概念。」<sup>99</sup>由此可知，關於關係的判斷與關係的範疇一開始便是與意識的統一性關聯在一起，亦即與「統覺」是關聯在一起的。定言的，是主詞和謂詞之間的關係（一致或者衝突），在其中實現意識的統一性的形式被稱作「系詞」；假言的，是討論根據和結果，抑或說前件和後件，是在判斷與判斷之間的關係，而實現意識的統一性的形式我們稱之為「連貫性」；選言的，構成選言判斷的質料是選言支或者對立支(die Glieder der Disjunktion oder Entgegensetzung)，倒過來說，選言支是相互排斥（對立）且共同構成知識的整體的諸部分（舉例：A > B 或 A = B 或 A < B）。

定言的關乎概念與概念（主詞與謂詞）之間的關係（後者加到前者上），與對象相關所引出的範疇為實體與偶性，但由於圖式論中實體僅僅是依憑著偶性（現象）而被認識，故是依存性的，反之偶性則是自存性的。這與傳統對於實體和偶性的理解極為不同，讀者莫要認為康德在此由於疏忽而寫錯了順序。假言的討論根據與結果，當關乎對象時，其範疇指的是原因和結果，其並無理解上的困難，在此我們就不加贅述。選言的對應協同性，亦即主動與受動之間的相互作用，其性質從選言支的相互關係而來，即相互對立其相互作用共同構成一個整體（全〔All〕），關乎對象時則表現為一種作用（具體見下文）。

關係範疇的圖式關乎時間的次序，即「這就是諸知覺在一切時間中（即根據一條時間規定的規則）的相互關聯性」。<sup>100</sup>第一組關係範疇是依存性和自存性（實體和偶性，*substantia et accidens*）其對應的圖式是實在之物在時間中的持存性，

<sup>99</sup> 康德，《邏輯學》，頁 102-103；SL,535.

<sup>100</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 143；KV,245-246(A145/B184).

存在中不可改變之物叫做實體，時間不流動但存在流動時改變之物叫做偶性。換句話說實體與偶性這些傳統哲學的概念再也無關於物自身<sup>101</sup>，再無關於藏在蠟塊背後使得蠟塊還是同一個蠟塊的東西，而僅僅是我們依憑著思維規定對象的概念；同理，原因性和從屬性（原因和結果）除了也不再是物自身自身所擁有的性質之外，也不是如休謨所理解的一種從經驗中得來的習慣性的聯結（雖然休謨也不認為嚴格意義的因果性可以從經驗中獲得），那些基於規則的前後相繼的雜多，具有先驗的地位；最後是協同性<sup>102</sup>範疇（交互作用）的圖式，指的是一個實體的規定和另一個實體的規定按照一個普遍的原則而同時並存，也就是說我們的對象總被分為各個部分，每個部分之間是並不是相互隸屬的，而是相互配合的。（舉例來說就是當我看一塊鹽巴，上面的白、鹹和立方體等等，相互的關係並不是相互隸屬的關係，因為顏色不隸屬於味道，味道也不隸屬於形狀，但是彼此雖然看起來相互漠不關心，但卻相互配合共同構成了鹽巴的表象。在這個意義上說協同性範疇。）故在圖式中表現為一個實體的規定和另一個實體的規定，但是這樣的

---

<sup>101</sup> 雖然「什麼是物自身（自在之物，Ding an sich, thing-in-itself）」，這個問題嚴格意義上並不合法，但是我們還是要對物自身這一概念加以說明。所謂自在之物就像木質的鐵，對於我們人類來說，對象只有通過被表象而成為對象，物也因為其被表象而成為物。故一旦是物就不是自在的，一旦是自在的就不是物；如果從哲學傳統來看，無論我們從柏拉圖的理型，如在《理想國》第十卷中關於躺椅的三重模仿的討論，這一討論關乎的是存有論的根本問題，亦即真與假的問題。其中關涉的是「真」之存有等級，而非假之存有等級，換句話說不因其中有假而完全否定真，在某個意義上來說假並未獲得價值（實體性的意義）。在這個意義上作為最高存有的理型，就其**在其自身（是其所是）**，而非如現實躺椅或畫中的躺椅那般**片面（是其所如）**而稱作最高的存有。而自在之物或物自身也就成為使得現實中的存有物成為可能的最高存有。而在康德這裡，這層關係就轉化為了物自身與現象。（詳見柏拉圖，《理想國》，顧壽觀譯，吳天岳校（長沙：嶽麓書社，2010）頁454-462 [595a-598e]；Plato, *The republic of Plato: Second edition*, tr. by Allan Bloom (New York: Basic Book, 1991) 277-281 [595a-598e].)（關於躺椅的存有等級的說法，受惠於譚家哲老師於國立清華大學《中西文藝經典閱讀》課程所講授的內容，以此加以說明）還有就笛卡爾的經典例子，即蜜蠟的討論來說（詳見笛卡爾，《第一哲學沉思：反駁和答辯》，龐景仁譯（北京：商務印書館，1986），頁31-36 [26-32]。），我們要在理智中通過思維領會物體，而非想象，也非通過感官領會物體，其關鍵也在於其中那使得蜜蠟還是蜜蠟的那個東西（使之作為自身繼續存在），也就是我們常說的實體。當然對我們人類而言的或知識的問題上，康德本體界和現象界的區分是絕對的（對於康德來說物自身可思不可知），故原本承擔著存有和價值的在傳統哲學上的理念、實體或是物自身都是與我們無關的。

<sup>102</sup> 「**協同性**則是一個實體在與另一個實體的相互規定中的因果性」（康德，《純粹理性批判》，頁75；KV, 160 [B111].）

實體要構成一個整體，因而在這裡就要有一個將諸規定交互成一個整體的普遍規則，這便是協同性範疇的圖式。

#### (四) 模態範疇的圖式

判斷的模態：或然的( *Problematische* )實然的( *Assertorische* )必然的( *Apodiktische* )

模態的範疇：可能性——不可能性 存在——非存在 必然性——偶然性

Möglichkeit - Unmöglichkeit    Dasein - Nichtsein    Notwendigkeit - Zufälligkeit

「整個判斷與知識能力的關係是通過模態( *Modalität, modality* )這個要素來規定的，就模態來看，判斷要麼是**或然的**，要麼是**實然的**，要麼是**必然的**。或然判斷伴隨判斷的純然可能性的意識，實然判斷伴隨判斷的現實性的意識，最後必然判斷伴隨判斷的必然性意識。」<sup>103</sup>判斷的模態僅僅關乎判斷本身，而無關乎判斷的對象，雖然在上文中將之與知性(概念)、判斷力(判斷)和理性(推論)關聯起來理解。作為判斷的模態來說，關乎的是某個東西如何被斷定，而在模態的範疇中，知性的概念關乎可能性和不可能性，對象沒有獲得概念(規定性)對我們人類(主體)來說是不可能的(關乎意思 *Sinn*)。判斷力的判斷關乎存在和非存在，抑或說關乎歸攝這一活動，沒有判斷力的這一活動，我們的概念將不會獲得任何的內容(關乎到意指 *Bedeutung*)。我們在這裡所提及的意思和意指，就不僅僅關乎的是一個概念的形式邏輯，而關乎的是認識過程中，抑或說主體和對象之間的「存在邏輯」。除此之外，理性的推論關乎必然性和偶然性<sup>104</sup>。只有在

<sup>103</sup> 康德，《邏輯學》，頁 107；SL,539.

<sup>104</sup> 當然就康德在範疇表中的三個契機可知，對象與主體(知性)的關係，從正面來說有三個層面，可能性、現實性以及必然性(真理性)，也就是說歸根究底來說，康德最終還是在研究作為可能與不可能，存在與非存在的綜合的必然性和偶然性的問題，亦即「真」與「假」的問題，而不單單只有是「有」與「無」。

模態範疇之後，康德的意圖才真正顯露，雖然他在量、質和關係的說明中不斷在透露，我們的對象的對象性不在對象本身，我們規定存有，但只有在模態（在主體和對象的關係）之中，對象才成為對象。也在這個意義上，我們研究的真正的問題就轉變成了存在（Dasein）的真理。

我們來看主體與對象之間的模態範疇的圖式，其關注的是時間總和。可能性和不可能性對應著各種不同表象的綜合與一般時間的條件相一致和各種不同的表象的綜合與一般時間的條件不一致。如康德舉例所說「例如相對立的東西不能在一物中同時存在，而只能依次存在」<sup>105</sup>，所以說在一般時間的條件下相對立的東西是不能夠被綜合在同一個時間之中的表象之下的，如此則是可能的，反之則不可能；同理，現實性的範疇，存在（Dasein）和非存在(Nichtsein)，對應著一個確定的時間中的存在和非存在；而作為前兩者的綜合（必然性僅僅是可能性所給出的現實性或者說實存性）必然性和偶然性則對應著一個對象在一切時間的存在和非存在。

綜上我們就完成了關於純粹知性概念的圖式的外延的詳細的探究，也就是說純粹知性概念的經驗性運用方式得到了正面說明。但筆者在上文中不過是將「純粹知性概念只有經驗性運用而不能先驗運用」當作結論接受下來（或者說所依憑的先驗的圖式為何不能稱之為一個直觀的「知覺的知性(ein anschiedene, intuitiver Verstand)或知性的直觀(verständiges Anschauen)」，還未來得及對此加以反省，故我們仍需要對所擁有的純粹知性概念的先驗圖式給予一個反省(Reflexio)。

---

<sup>105</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 143；KV,379(A144/B184).

### 三、關於純粹知性概念及其圖式的「反省」

我們這裡要做的「反省」(Überlegung, reflexio)<sup>106</sup>，並非一種邏輯的反思。

<sup>106</sup> 「反省是對給予的表象與我們不同認識來源的關係的意識，惟有通過這種意識，表象相互之間的這種關係才能夠得到正確的規定。」(康德，《純粹理性批判》，頁 235；KV, [A260/B316]。)反省並不是面對諸對象自身的活動，因為哪怕你在對象自身上耗費畢生之精力也絲毫無法達到任何的概念。故反省僅僅是一種我們何以達到概念的內心狀態的考察。正如上文關於表象的探究所論述的，作為現象的對象(直觀、個別的表象)和概念(普遍的表象)等，其究竟是屬於何種認識能力是我們重點需要考察的，抑或說當我們的認識能力將並不屬於自己的對象當作自己的對象會有什麼樣的後果。具體來說，那些關於表象之間的比較、連結和分開等活動究竟是誰的工作呢？所做的判斷莫非真來自經驗中習慣性的連結，而無絲毫的必然性嗎等等。

當然康德在這裡所針對的一方面是萊布尼茨和洛克(當然休謨也包含在內)，一者將知性感性化，對象自身成為知性的對象，一者將感性知性化，使得知性概念可以通過對經驗的反思而直接達到，在兩種知識能力中必居其一。不得不說二者為找尋「一個」堅實可靠的支點的用心完全可以得到理解和體諒，但在康德試金石般的批判哲學(針對的是**哲學本身的疾病**，而非**數學與自然科學**)中，這樣的方式是越過界限的；另一方面，筆者需回應的是在本文一開頭所設立的疑難，即謝林和黑格爾的疑難。我們先談論黑格爾，當黑格爾在批評康德將感性和知性這對立的兩者自在的、外部的連結在一起時，其最終渴望看到的成為「一個」直觀的知性或知性的直觀，而達到整個知性的形上學。雖然康德如此的重視形而上學，但其領域並不在這裡。從整體上說，一方面，這是在康德在《純粹理性批判》的工作中肯定與否定活動中否定的部分(雖然對於謝林來說，「一方面，通過他的批判工作，康德以為他已經一勞永逸地取締了一切關於超感性事物的知識，但另一方面，他真正造成的影響僅僅在於，必須在哲學裡區分否定的東西和肯定的東西，但這樣做的目的，恰恰是讓肯定的東西獲得完全的獨立性，並站出來，作為一般意義上的哲學的第二方面，作為肯定哲學(positive Philosophie)，與那種單純的否定哲學(negative Philosophie)相抗衡。」見謝林，《近代哲學史》，先剛譯(北京：北京大學出版社，2016)，頁 89-90。也就是說謝林一方面並不認為康德完成了反存有論的任務，還認為其計劃是暗地裡重新捍衛某種形上學。關於這個問題，筆者看來可作為未來可研究的方向提出。其中就謝林認為康德在道德研究中遵循的方式，仍然是傳統形上學式的看法而言，筆者是認同的)；另一方面，這是在康德所區分的真理的問題和自由的問題的後者所要探究的。「純粹理性本身的這些不可迴避的客體就是上帝、自由和不朽。但其目的連同一切裝備本來就只是為了解決這些問題的那門科學，就叫作形而上學。」(康德，《純粹理性批判》，頁 6；KV, 51 [A3/B7]。)正如貝爾納·布爾喬亞(Bernard Bourgeois)先生在說明康德對於德國觀念論的重要性所說的：「人的理論理性乃是他作為一個徹底自由的存在者的自由，他的自由乃是他作為一個徹底理性的存在者的自由。理論理性只作為理論理性，究其源乃是主動的；自由行動作為實踐理性，究其源乃是理性的。就這樣，真理和自由在這種行動的理性主義之中獲得同一，而正是這種理性主義規定了德國觀念論。」(布爾喬亞，《德國古典哲學》，鄧剛譯，高宣揚校(北京：人民出版社，2013)，頁 62。)真理和自由最終會獲得一種統一性，但是在這裡仍然要嚴格區分理論理性的領域與實踐理性的部分。)對於康德來說在方法上獨斷式的形上學是要極力避免的；從康德在《純粹理性批判》的局部來看，康德反對的是傳統意義上的形上學，亦即不論是一般的形上學還是特殊的形上學——關於認識物自身的學說。而指望建立一種作為未來的、科學的形上學，「理性就這些理念而言給我們提出的問題，就不是通過對象，而是為了理性的自我滿足而通過理性的準則提出的，並且必然全都是能夠充分回答的。之所以如此，也是通過指出它們都是使我們的知性應用達到普遍的一致性、完備性和綜合統一性的原理，而且僅僅就此而言適用於經驗，但卻是在經驗的**整體**上適用。儘管經驗的一個絕對整體是不可能的，但根據一般原則的知識的一個整體的理念，卻是唯一能夠給知識提供一種特殊類型的統一性，亦即一個體系的統一性的東西。」(康德，《未來形而上學導論》，《康德著作全集》第 4 卷：純粹理性批判(第 1 版)。未來形而上學導論。道德形而上學的奠基。自然科學的形而上學初始根據》，李秋零主編(北京：中國人民大學出版社，2005)，頁 354。之後引用僅縮寫《未來形而上學導論》。)正像康德一直強調的，理性和知性都是統覺的純粹表現形式，雖然理性運用在經驗之上，會有幻相的問題，但其具有推動知性及知性認識一致性、完備性和綜合統一性的作用，

換句話說作為知識的可能（完整的），兩者缺一不可。但是這種形上學是關乎理性的形而上學（且隨之注意其自身之界限），而非知性的。因為對於知性來說，其不僅僅限制了感性，同時和理性相比，也被感性所限制。其對象僅僅是部分的、局部的，而非整體的、絕對的。那麼回過頭來，其實黑格爾在這裡也並非要講一種人的知識能力叫做知性的直觀或直觀的知性，也就是說黑格爾想必也不讚同所謂的智性直觀以及我們能夠從反思中獲得純粹知性概念。當然前者荒謬至極，而後者是康德主要在反思中討論的重點。在黑格爾的討論脈絡中我們不斷地被拋回開端，感性、知覺和知性等等，但是拋回的開端卻一步一步地揚棄了前面的能力作用的產物，而出現在之後的能力面前，但這樣的辯證過程對於黑格爾來說是關聯感性和知性更為內在的連結。但終究這只是看到知識作為結果是由直觀和概念構成，而做的反向推論，而認為定有一個東西產生，而不是由兩個類產生。但是這種企圖使他們在能力上成為「同一」的做法，在康德的脈絡中存在一定的問題。當然一旦到康德這種靜態式的，在辛勤的準備工作中等待，反思人的內在性中諸知識能力的關係，清楚地將他們分開以及其作用的方式加以釐清之時（康德視通過抽象的方法，將之靜態的分離開來研究），感性和知性就不得不堅守其獨立性，因為一旦在康德的脈絡中，出現所謂的知性的形上學，便會使得僅僅需要這個能力就足以的狀態，而無用感性和知性區分（從《精神現象學》中可見黑格爾也並非主張這個）。否則就要讓康德如黑格爾要求的那般，運動起來。嚴格意義來說，黑格爾《精神現象學》的第一部分〈意識〉的基本觀點與康德仍然是一致的，只不過其實通過辯證的方式讓康德的靜態分析運動起來，也某個意義上，黑格爾在某種程度上仍舊推動了康德哲學，至少原本既成的科學（Wissenschaft）的歷史（不論是歷史還是歷史學意義上）都得到展現。其中的一個關鍵區別在於康德的基本探究方式還是我（主體）在對象上的諸作用，但黑格爾則是在我們的內心中，區分開「我」與「對象」，將原本我對對象的諸作用，變成對象的內部和外部的問題。

此外，謝林批評康德，由於部分先於整體，故是一種拼湊的的哲學。一方面，就康德哲學的整體來說，「整體」的統一性並不是康德在這準備工作中所要做的（康德在《純粹理性批判》導言中已經很清楚的說明了），那是屬於未來形上學的工作（如果說我們把謝林和黑格爾的工作理解為此）。當然不論是批判哲學還是「人是什麼？」的體系，是否正如謝林的批評是拼湊成的，畢竟康德在時間順序上看似如此，但在邏輯上真的如此嗎？謝林似乎忽視了康德在這些體系中原本就設定的整體性的目的和意義，換句話說，是一個「全」（All）。如果無法揭示這個整體性的問題，似乎這樣講就非常的外部（非本文之重點）。另一方面關於普遍性和特殊性，也就是感性和知性的和諧問題。當然就抽象的過程來看，是抽象出了感性的直觀和知性的概念，我們似乎是為了使得這兩者整體獲得有效性，而設想了一種中介，在這個意義上謝林關於拼湊的說法完全可以理解。這種想法嚴格意義上來說與黑格爾的批評如出一轍，都認為此是外部的、拼湊的。何以解決這一問題呢，一定要使得出現一個共同的根基，亦即在圖式（能力上：先驗的想像力）上得以出現一種統一性，並使得我們的這種統一性在邏輯上在先或更根本（這樣的想法不論在黑格爾還是海德格，都可以看到），這樣感性和知性的產物——知識，才能由於圖式的統一性而獲得真正的統一性。但康德處理這一問題的要點是基於未來的形上學，或者說理性來處理，而非在感性和知性之間尋求這種統一性。那樣追求到的統一性，或者說對於圖式論和想像力的說明，不論是基於先驗想像力（海德格的觀點，雖然基於的並不是先驗想像力這種能力，而是一種超越的「結構」，但不可避免的使得純感性和純知性要依憑著這種結構產生（先驗想像力比純感性和純知性更根本，是兩個主幹的「根」）。但正如康德在談論親和性（Affinität）所指出的「知性和感性儘管不同類，但畢竟自動地結拜為干姐妹以造就知識，就好像它們一個起源於另一個，或二者都起源於一個共同的主幹似的；這是不可能的，至少我們無法理解，如何能夠從同一根（Wurzel）生出不同類的東西。」康德，《實用人類學》，頁 170；AH,74(177.)那麼這種結構將與統覺的作用無法區分開，僅僅作為一種作用上的說明。但作為存有論上的根源，對於康德來說是不可能的），還是產生一個綜合的（半成品）結果（如黑格爾所說的直觀的知性或知性的直觀，從而產生的知識將具有嚴格的統一性，而不僅僅是外部連結的產物。但對於康德來說，要麼這一產物在邏輯上更為根本，那麼將和海德格的錯誤一致。要麼作為感性、知性與知識之間的中介物，帶給知識以統一性，那麼就將時間順序和邏輯順序混淆起來，因為這樣的產物要麼沒有內容，要麼沒有規定性，因為畢竟來源不同。成為一個僅僅在結果上，無法在能力上，或疊加能力的半成品上）都是不必要的，因為我們具有統覺（如果想像力要帶來統一性，也是要根源於它）。當然進一步的說謝林拼湊的說法，也可以理解為對康德所給予的連結產生的整體性（統一性）不夠充分和對康德機械論式的思考方式的不滿，但畢竟康德的處境乃是既成的知識（牛頓的自然哲學），而非如黑格爾那般的知識之整體（知識的歷史）可以在發展中實現，所以說他們似乎在要求一種更為歷史性的

因為邏輯的反思僅僅關注的是一種單純的比較，也就是說它並不關心那種被給予的表象應該從屬於哪個能力（感性還是知性），而將之抽象掉，只考慮其作為諸概念、判斷或命題之間的關係，而無關於概念運用於其上的對象。但僅僅就概念自身有無邏輯上的錯誤，並不保證其現實性或真實性，如果我們還要進一步考察思維和直觀（對象）的應用問題，那麼邏輯的反思並不足以讓我們在「以何種方式」使得知識成為可能，得到良好的說明，故我們需要的是一種先驗的反省，其針對的是對象，也就是說我們要考察何種對象歸於何種能力。沒有這樣正確的反省，我們就會企圖對知性有一些錯誤的運用，而覺得康德的先驗圖式僅僅是多餘或者還不夠徹底的。綜上，正像康德對於如果有人詢問「什麼是真理(Wahrheit)?」的行動的比喻所說，這就好像拿著篩子去接公山羊的奶。我們在面對真理的問題上，除了訴諸於知性的邏輯形式之間相互的關係，還要處理純粹知性概念何以取得其內容的問題（內容的取得又與圖式論緊密相關），故我們在這裡要履行我們應盡的義務，對純粹知性概念及其圖式做一個具有否定性意義的先驗反省。

#### （一）相同性與差異性（Einerleiheit und Verschiedenheit）

若當知性可直接作用於對象（物）之上時，那麼這些對象將只是「一個」事物，也就是說其永遠無法分別同一與差異。具體的來說，當有一個對象其多次

---

統一性，而非一種單純既成的而分析出的統一性。但從普遍性和特殊性的關係來看，圖式乃是將兩者在結果上緊密聯繫在一起的，賦予統一性以及表象形式。但是就康德在導言中試金石的意義上來看，康德的圖式論哪怕再機械，也完全足以成為一個試金石，即消滅整個「一般存有論」的試金石，這是哪怕謝林和黑格爾都無法否定的。而關於黑格爾也好，謝林也好，如果他們在康德之後仍試圖思考物自身，那麼也不過是理性的誤用罷了。這對於既成的知識也好，還是過去的知識也好都是成立的。當然關於此同樣的批評，也可以看到諸黑格爾學者的看法，「康德關於理性與知性的差別和以理性補充知性認識能力的思想，特別是關於理性認識自在之物必然陷入於自相矛盾的思想，包含有形而上學思維與辯證思維的差別和辯證思維的基本特徵的重要猜測，但他只是從消極的意義上理解辯證法，不把它看作理性思維深入自在之物的本質的內在動力，而視為知性思維限制於現象界的警戒線，這就使他已經觸及到的理性的辯證本性又被掩蓋起來，人為地使之降低到知性的水平，思維和存在、主體與客體達到真正統一的最後一次機會也就隨之消失了。」（楊祖陶，《德國古典哲學邏輯進程》（武漢：武漢大學出版社，1993），頁73。）

且一直具有同樣的內部規定性，如果其作為知性的對象，在結果上必定是「一個」（而非同一個）事物。因為我們的知性將之視為一般對象的概念，所以不得不如此地看作「一個」。但當我們的對象哪怕是其內部規定性完全相同，卻在同一時間的空間的不同之處（部分）出現時，作為知識能力的知性卻又會是手足無措的，他們無法識別這是一個還是兩個不同的東西；反之，其作為現象的對象則不同。對象僅僅是現象（感性的對象），我們的知性並沒有純粹的運用，而要依憑感性形式的空間和時間標明這一點，否則不同之物的並存和相同之物的變化都無法理解。萊布尼茲的錯誤正是在將自在之物當作知性的對象，所以就只是將事物的概念和任何具體的事物看做同一個東西，因此我們完全分辨不出那些具體的事物之間的相同性和差異性。

## （二）一致與衝突( *Einstimmung und Widerstreit* )

作為單純肯定的實在性在諸概念的關係中，絕不會產生任何的衝突。但如若其沒有具體的運用的話，那麼現實中以豐富樣態顯現的衝突就難以被理解。若我們的實在性（質範疇）直接作為概念而作用到對象（自在之物）之上的話，那麼僅僅會獲得一種邏輯形式上的實在性的衝突，亦即實在性與否定性相衝突，實在性與實在性相一致，否定性與否定性相一致。其將完全不知道別的任何衝突，比如說康德舉例說的交相危害的衝突，即「在這種衝突中，一個實在的根據取消另一個實在的根據的作用，對此我們只在感性中才發現把這樣一種衝突向我們表象出來的條件。」<sup>107</sup>也就是康德不斷舉的同一直線上兩個不同方向作用的力的例子所說明的，實在性與實在性之間的衝突完全不被理解。故與源自感性世界豐富的

---

<sup>107</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 245；KV,389(A274/B330).

衝突相對比，在對象（自在之物）上理解的衝突僅僅是一種「矛盾」。

### （三）內部與外部（Das Innere und Äußere）

當我們討論關係範疇所說的，實體也僅僅是一種關係。正如康德在自用書的旁註所說，「在空間中是純粹外部關係，在內感官中是純粹內部關係；沒有絕對者。」<sup>108</sup>也就是說我們在理解一個事物的「實體」，進一步說作為現象的實體僅僅是關係的總和。我們就感性形式中起作用的「力」來理解它。「對於空間中的實體，我們只是通過空間中起作用的力來認識的，這要麼是把另一實體推向它的力（吸引），要麼是阻止另一實體向空間侵入的力（排斥和不可入性）；對於構成在空間中顯現的、我們稱之為物質的實體之概念的那些另外的屬性，我們並不認識。」<sup>109</sup>也就是說我們僅僅能夠就實體與實體之間的外部關係來理解實體，這是對我們人類而言來思考它唯一可能的方式。但如果作為其純粹知性的客體（物自身），那麼每個實體就只能夠就其內部進行理解，也就是說都要有內部規定性和指向內部實在性的力。這除了僅僅是一種思維以外（沒有其現象），事物便以此有了某種內部的東西（絕對者），但是這樣一來所有實體之間相互可能的協同性關係就需要預先被設立為**前定的和諧**，一切事物只有內部，而沒有外部（外部與自身無關）。那麼就實體自身來說就會沉溺在自身內部的表象能力之中，從而與我們人類無關。因而我們不能夠將實體設想為一種本體，正如康德在〈先驗感性論〉開宗明義所聲明的那般，對於一切知識<sup>110</sup>來說，我們的知性的思維仍需要以思維直觀對象為目的，而不能直接思維客體。<sup>111</sup>

<sup>108</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 239。

<sup>109</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 239；KV,382(A265/B321)。

<sup>110</sup> 知識的方式是藉直觀和對象發生關係，其手段是知識以一切思維作為手段。

<sup>111</sup> 在康德這裡被對立起來的兩個東西，在黑格爾的《精神現象學》的〈力與知性，現象與超感

#### (四) 質料與形式 (Materie und Form)

「質料意味著一般的可規定之物，形式意味著該物的規定（兩者都是在先驗的理解中，因為我們抽掉了被給予之物的一切區別以及它被給予的那種方式）。」

<sup>112</sup>但如果知性概念要應用在自在之物上，只有某物自身內部具有表象能力，且使得這種質料能夠先於（邏輯上）形式，才是可能的。就此時間和空間就必須成為自在之物本身的規定。然而就我們人類而言，當一個某物一旦佔據不同的空間立刻就變成另外一個某物了，這明顯是荒謬的。如果知性直接面對物自身，那麼除了不斷設定自在之物擁有的感性能力之外（雖然這種被給予的先驗質料，我們根本無法認識），還需要為某物之間設下一些關係等等。但我們的對象僅僅是現象，而非自在之物，隨著我們的認識形式在邏輯順序上先於質料，反倒使得經驗成為可能了，故我們的知性最終來說仍需要與感性直觀發生關係，而使得自身具有客觀實在性。知性限定了感性，其直接面對的對象自身無法作為量、質、關係和模態加以思維，那麼對於我們來說這個對象既沒有意思（Sinn），又沒有意指（Bedeutung），對我們來說就是無<sup>113</sup>。

綜上，我們的知性如果想要越過感性直觀直接思維自在之物，已被我們的歸謬法證明不可能。那麼一方面而言，我們為知性與感性相關聯做出了定當如此的

---

性世界>一章中獲得了其作為辯證環節的自身位置，通過「就……而言」關聯在一起。無論是黑格爾那裡所說的「誘導者」和「被誘導者」，還是所謂的「外化的力」和嚴格意義上的力，即「被驅趕回自身的力」，最終所謂「力的交織」——內核，都是對康德將這兩者對立起來的一種回應，將之放入辯證的活動中來探究感性世界和超感性世界。

<sup>112</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 239 - 240；KV,239(A266/B322).

<sup>113</sup> 康德對「無」概念的劃分為四個「無作為 1.沒有對象的空虛的概念 理論的東西； 2.一個概念的空虛對象 缺乏性的無； 3.沒有對象的空虛直觀 想象的東西； 4.沒有概念的空虛對象 否定性的無」（康德，《純粹理性批判》，頁 257；KV,404 [ A292/B348 ]。）一指的僅僅是一種思維之物，根本不可能找到其對象的經驗性來源；二指的是一種缺乏的概念，如熱和冷等；三指的是純粹作為對象的表象形式，如純粹時間和純粹空間；四指的是不可能之物，其在概念上就是自相矛盾的。

說明，另一方面也為圖式論的合法性提供了一個理論依據。就結果來說我們的知識是一個複合物，是一個在雜多、感性（直觀）和知性（思維）複合之下的產物，但絕不能僅僅就結果說這是一種直觀的知性或知性的直觀，這樣的做法一方面很容易被誤解為與康德所批評的形上學是一樣的，另一方面也將我們的能力和力量作用下的產物混淆了。因而雖然黑格爾並沒有錯誤的理解康德，但是其想要使得感性和知性或形式和質料更為緊密的關聯，這對於康德來說是與其劃界的工作不適宜，與此同時會將想像力的作用推至更根源的地位。至此，我們對於作為純粹知性概念的「先驗圖式」進行了內涵與外延層面的闡明，也在這個意義上我們應該明白範疇（純粹知性概念）是沒有所謂的先驗運用的，亦即不能作為一般物的可能性條件而涉及自在之物的，也就是說範疇只有作用在現象之上，才會有其意指(Bedeutung)，換句話說，被規定的對象才會獲得具有真正的意思(Sinn)。綜上，也在這個意義上，康德與之前的哲學家有了本質區別<sup>114</sup>。

### 第三節 純粹感性概念和經驗性概念及其諸圖式

所有的概念終究而言都是知性的，或因其規定性的來源，或因其規定的對象的差異，在性質和名稱上而有分別。雖然筆者在上文中探究了作為純粹知性概念

---

<sup>114</sup> 例如笛卡爾在《第一哲學沉思》的第三沉思中關於上帝觀念的思考中，涉及了實體觀念、時間觀念和數目的觀念等，後面的這些觀念在笛卡爾歸謬式的思考中。我們暫且不考慮其來源，而來看他們（時間觀念與數目的觀念）的運用，「我就可以把這兩種觀念隨心所欲地傳給其他一切事物」（笛卡爾，《第一哲學沉思：反駁和答辯》，頁 48。），藉由第五沉思和第六沉思的，再論上帝存有而使得這裡觀念的作用從「我思」(Cogito) 中的觀念到達「我思」(Cogito) 之外的物自身。在這個意義上，這些還未被笛卡爾非常明確區分開的範疇涉及到了自在之物。當然笛卡爾自身面臨的困難同樣存在，即就物（世界）自身到底是什麼樣子，比如說一個一個呢還是別的什麼具體分明的樣態，笛卡爾本身也無法證明。也就在這個意義上我們說笛卡爾是某種意義上的存有論，與之相對比而言，康德並不是這一種存有論。（附加說明：對於康德而言，邏輯的誤用關乎兩個方面，一個是普遍邏輯用到對象之上（先驗邏輯的工作），另一個是先驗邏輯運用到物自身上（非現象上）而尋求某種先驗運用。）

的先驗圖式何以可能的問題，但從康德的例證<sup>115</sup>來看，關於非純粹知性概念之概念，即「經驗性概念」和「純粹感性概念」（「純幾何學概念」），也有圖式的問題。

#### 一、純粹感性概念和經驗性概念的諸圖式的闡明

就「我們的純粹感性概念的基礎不是對象的形象，而是圖式。」<sup>116</sup>與「相反，經驗性概念總是按照某個一定的普遍概念而直接與想像力的圖式，即與規定我們直觀的一條規則相關聯的。」<sup>117</sup>兩個例子可知，純粹感性概念（純幾何學概念）與經驗性概念都需要圖式。畢竟經驗性概念或純粹感性概念的具體對象（形象）的普遍性完全達不到概念的要求，概念與現象間仍然具有其異質性的問題。但與純粹知性概念不同，經驗性概念和純粹感性概念就其規定性來說總是指向某種樣態的直觀，而非某種知性的規定性，換句話說在這個意義上經驗性概念與純粹感性概念是具有同質性的。<sup>118</sup>就我們在康德盤子與圓的例子<sup>119</sup>之中所看到的，盤子的經驗性概念與圓的純幾何學概念（純粹感性概念）是具有同質性的，這種同質性建立在具有規定性的純粹直觀上，也就是我們上文中所提及的「空間規定」（雖

<sup>115</sup> 就康德舉得例證來說，指的是三角形與狗的例子(KV, [ A141/B180 ] )。

<sup>116</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 140；KV,242(A140-141/ B180).

<sup>117</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 140；KV,242(A141/ B180).

<sup>118</sup> 也就是說，這兩者並不像純粹知性概念與任何直觀的異質性那般難以理解，因為不論是經驗性概念還是純幾何學概念就其規定性而言都指向某種直觀，前者從經驗中產生，後者的直觀可以先天被給予。雖然概念是通過理性構造的。但在普遍性和個別性等異質性上與純粹知性概念一致，故也需要圖式。關於這兩者的圖式雖然相較而言更容易具體理解，但其產生和作用的問題卻反而更加困難。

<sup>119</sup> 關於這個例子，康德原本中「因為在盤子裡所思維的圓形是可以在圓中直觀到的」才是正確的。其上文在談論對象的表象與概念（經驗性概念和純幾何學概念）之關係，其下文接著談論純粹知性概念與任何的直觀之關係。故亦可推論得知康德在這裡講得是一個經驗性概念與一個純粹直觀的構造乃是具有同質性的。盤子中思維到的圓無損於概念中的圓所規定的，但是盤子自身的形狀在感性形式中所造成的模變（表象）與思維中的圓形還是有很大區別。那些企圖說是盤子中直觀到的圓形可以在圓形中思維到的學者除了弄不明白我們在盤子總根本直觀不到所謂的嚴格意義的「圓形」（要通過知性的思維能力之一的抽象而得到圓形），弄不懂我們對於圓形的思維若不藉助直觀將什麼也思維不到，還弄不明白這裡在講同質性而不是製造異質性，亦即同質性的重點在於某種普遍規定性的「純粹感性雜多」（空間規定）。盤子中思維到（抽象出）「圓形」才能夠與圓這一幾何概念的純直觀中歸攝到，所說的「圓形」正是嚴格意義上的圓形，這是從盤子的直觀中永遠得不到的，而要依託思維。

然嚴格意義來說，仍舊是某種**時間規定**)。對於經驗性概念的對象，我們通過思維抽象剩下其「形狀」或「廣延」；對於純粹感性概念(純幾何學概念)，我們通過先天構造而具有普遍性的純直觀。換句話說，這種關係並非類與屬的關係，而是質料(經驗性直觀)與形式(純粹直觀)的關係。故經驗性概念與純粹感性概念的對象並非與現象異質，即與純粹知性概念的圖式所面對的異質狀況不同，也就是說此諸圖式不再如我們在上一節討論純粹知性概念的圖式那般，適合從知性出發而逐步展開(知性形式的感性化)，亦即第一條道路。而恰恰相反，其在起源的問題上，更適合從感性(抑或其所提供的現象)出發，而逐步進入知性(感性形式的知性化或普遍化)，亦即第二條道路。就結果來說，兩條路徑產生的圖式的性質基本是一致的，但是就產生的過程來看，其路徑的不同，也導致了其可作用的範圍不同。

## 二、純粹感性概念和經驗性概念的諸圖式的疑難

首先，來看康德的例子，「因為形象達不到概念的普遍性，即讓概念對於一切直角的、銳角的等等三角形都適合的那種普遍性，而是永遠只被局限於這個範圍中的一個部分。三角形的圖式永遠也不能實存於別的地方，只能實存於思想中，它意味著想像力在空間的純粹形狀方面的一條綜合規則。」<sup>120</sup>這個例子所指的是純粹感性概念的圖式。我們要能夠判斷一個具體三角形是三角形，需要的是三角形的圖式，而非三角形的形象；「狗這個概念意味著一條規則，我們的想像力可以根據它來普遍地描畫出一個四足動物的形狀(Gestalt)，而不局限於經驗向我們呈現出來的任何一個惟一特殊的形狀，也不局限於我能具體地表現出來得每一個

---

<sup>120</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁140；KV,242(A141/B180)。鄧曉芒譯本將之譯為「只能實存於觀念中」根據德文將之更譯作「只能實存於思想(Gedanke)之中」。

可能的形象。」<sup>121</sup>與上個例子相同，我們要判斷一條具體的狗，需要的是狗的圖式，而非我們所能給出的抑或經驗向我們所呈現的狗的形象。我們暫且撇開何以產生狗的概念的圖式，僅僅就這一圖式的性質來看，其只是符合狗的概念意謂的規則所作出的聯結的形式的感性樣式，而非一種單純的規則<sup>122</sup>。

在康德所舉的經驗性概念的圖式的例子中，所謂「形狀」(Gestalt)抑或提到的「草圖」，是我們理解的關鍵。我們可以憑藉概念普遍地描繪一個形狀，也可以不局限於形象的形狀而做出判斷，當然「形狀」也在某個意義上與純粹直觀關聯在了一起，而這個普遍描繪的形狀即是「圖式」。「這樣假如我從一個物體的表象裡把知性所想到的東西如實體、力、可分性等等都除開，同時又把屬於感覺的東西如不可入性、硬度、顏色等等也除開，那麼我從這個經驗性的直觀中還餘留下某種東西，即廣延和形狀。」<sup>123</sup>對於康德來說「廣延」(Ausdehnung)和「形狀」(Gestalt)都是屬於純粹直觀，而非概念，且先天地在我們內心之中，雖然是要通過如此「抽象」的方式才得以獨立出現。但值得注意的是這裡的廣延（佔據的空間）也好，形狀（所佔據空間的部分與沒有佔據的空間的部分的交界之處，抑或說充實或限制空間的物在空間中的邊界）也好，終究來說並不是被普遍描繪的，換句話說，並不直接等於圖式。但是在康德另外的描述中「我可

<sup>121</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 140-141；KV,242(A141/ B180).

<sup>122</sup> 也就在這個意義上我們沒有了知性作為規則的能力與想像力的產物圖式也是一種規則能力這樣的矛盾，因為終究而言想像力僅僅是一種綜合的能力，從而也不需要像 Allison 陷入並解決這一矛盾。但是 Allison 的思考有助於我們思考圖式的規則性問題，「但如果我們區別兩類規則，這種明顯的矛盾就會消失。由於一個規則等價於一個概念，可以把它命名為一個『曲行的規則』，而另外一個規則等價於一個圖式，於是名之為一個『知覺的規則』」（阿利森 (Allison)，《康德的先驗觀念論：一種解讀與辯護》，頁 262。）Allison 藉助了 Longuenesse 的曲行性理論來使之變的合理，曲行的規則肯定的是概念的聯結，而知覺的規則則是「概念充當了感性綜合的規則，指引著對特殊者的想象的把握。」（阿利森，〈康德的先驗觀念論：一種解讀與辯護〉，頁 111。）通過上述理論 Allison 將圖式詮釋為這樣的一條知覺規則，即與概念的規則不一樣的規則，從而避免了所謂的規則的規則這樣無限追述的問題。但具體來說，由於我們在根源上並不認為其間具有矛盾性，一方面，圖式所具有的規定性的來源是知性給予的綜合統一性，但另一方面，圖式的規則性並不完全等同概念的規則性，它終究而言是感性的樣式，亦即康德所說的「草圖」，而並非如概念作為的那種單純的知性的規定性。

<sup>123</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 26；KV,94(A20-21/B35).

以先通過廣延、不可入性、形狀等等這一切在物體概念中所想到的標誌來分析性地認識物體概念。」<sup>124</sup>,也就是說我們的廣延、不可入性和形狀可以從物體概念中分析出來。不可入性是一種經驗性的東西,但康德卻從未說這一伴隨著廣延必然會出現「形狀」也是經驗性的東西,因此就會使得形狀成為一個無比奇特的東西。一方面,當我們認為其是抽掉經驗性的東西剩下來的,與純直觀相關聯的東西,所以形狀並沒有其經驗性的來源時,但其又由於每個對象所給予我們的,通過我們的表象能力表象出來的佔據的空間(所表達的形狀)都是不同的,故似乎還是需要從經驗中找尋這種特殊性的根據;另一方面,作為個別的、特殊的形狀,往往是我們所能夠理解的,但是作為普遍描繪的形狀具體指什麼呢?其與幾何學的形狀的關係為何呢?或者說我們圖式論與數學(尤其是幾何學)的關係究竟是什麼呢?

其次,就我們在純粹知性概念的圖式的闡明中所明白的,概念是一種關乎綜合統一性的一種聯結,而概念的圖式正是這種聯結行動所產生的形式的雜多化的產物。也就是說它並不是規則,而是某種規則(某種包含著綜合統一的聯結)的形式的感性化(見前文注釋)。當然就純粹感性概念和經驗性概念的圖式而言,終有其構造之過程,也就是需要一個作為起源抑或開端的時刻,需要先有被給予的、與感性的諸直觀有關的諸雜多,從而使得概念的聯結的形式的感性條件得以產生。如經驗性概念,以康德所舉「狗」為例,在僅僅知道狗的概念的情況下,我們第一次遇到一條狗,我們何以將這表象放到狗的概念之下。也就是說我們無法在兩者之間產生所謂的圖式來判斷這一條具體的狗是狗。但當我經歷過第一次成功的判斷行動的經驗以後,哪怕我遇到別的樣子狗時,我依然能將這條狗的

---

<sup>124</sup> 康德,《純粹理性批判》,頁9;KV,60(B12).

形象與狗的概念通過狗的圖式相聯結。構造圖式的能力是先天的，但是這種感性能力最終而言需要對象，亦即何以喚起和產生狗的概念的圖式，這是一個在下文有待討論的問題。

最後，純粹感性概念的圖式與經驗性概念的圖式在自身性質中具有一些差異性。純粹感性概念的圖式所面對的概念，是具有嚴格的且完全的規定，從而產生的關於這種規定產生的雜多的形式，也就是嚴格且完全的，這一點與純粹知性概念的圖式是一致的。反觀經驗性概念的圖式，由於經驗性概念所形成的規則並非嚴格且全面的，似乎沒有上述的第一次的經驗，便難以很好地產生一種圖式得以使得隨後的認識與構造成為可能。進一步說，當然在圖式的應用方面，是否存在「再生」或者「喚起」的問題，也是我們需要進一步思考的。再進一步看，兩種圖式還是存在一些相同和差異。純粹感性概念的圖式是純粹先天想像力的產物，並且通過它使得形象和概念聯結起來，純粹感性概念的圖式是可以帶入到形象中去的<sup>125</sup>，在這一點上與經驗性概念的圖式乃是一致的。但純粹感性概念的圖式與經驗性概念的圖式的差別在就其形成的來源上是否需要經驗性的雜多的問題上，這個問題的複雜性還牽扯到經驗性雜多是以純粹（先天）感性雜多才可能的，換句話說牽扯到經驗性概念的圖式與純粹感性概念的圖式之間的關係。就康德而言，這一切問題的解決，終究還是要回到圖式的產生者——想像力上找尋答案。

---

<sup>125</sup> 而純粹知性概念的圖式則不能被帶入任何形象，而僅是一種純綜合。

## 附錄：關於形狀（Gestalt）的闡明<sup>126</sup>

形狀（Gestalt, figure）：我們除去在正文中所提及「形狀」的內容，來探究一下在《純粹理性批判》的其他處，形狀如何被康德描述。

1. 形狀與時間的關聯：「因為時間不可能是外部現象的任何規定；它既不屬於形狀，又不屬於位置等等，相反，它規定著我們內部狀態中諸表象的關係。而正因為這種內部直觀沒有任何形狀……。」<sup>127</sup>雖然我們的形狀是關乎外感官的，但由於外感官終究要根源於內感官，所以還是與時間關聯在一起。因而在時間形式中的諸概念通過時間而與作為經驗性概念和純感性概念的對象相關聯，雖然對於這兩個概念而言，其圖式都是指向某種空間的規定。

2. 形狀的奇特性：「現在，從一切直觀中被先天給予出來的只不過是諸現象的單純形式即空間和時間，而關於空間和時間的一個概念即**定量**，則要麼可以同時與這些定量的性質（形狀）一起、要麼也可以僅僅通過數目把量（即同質的雜多的單純綜合）先天地在直觀中表現出來，也就是構造出來。但**諸物**由以在空間和時間中被給予我們的那些現象的質料，卻只能在知覺中，因而後天地得到表象。」<sup>128</sup>當然這裡是在數學的意義上談論「形狀」，這種形狀是伴隨著先天被給予出來的時間和空間而表現出來，或者如文中說法，其實構造出來的，亦即在空間中對一個直觀先天地加以規定（也就是數學性的），那對於經驗性概念的對象又是如何呢？如果經驗性對象的形狀與幾何學構造的形狀是一致的話，那麼我們的經驗性對象的形狀，也必將是我們通過構造而得出的。但看起來是我們經驗性對

---

<sup>126</sup> 之所以在這裡設立附錄，是因為一方面我們已經無法另立章節來討論「形狀」的重要性，雖然在下文中會將其直接拿來使用。另一方面，放在注釋之中，完全無法體現其重要性。雖然本文極多的思考都由注釋展開。故我們以附錄的方式呈現出來，並以此作為銜接下一章的關鍵。

<sup>127</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 36；KV,109(A33/B49-50).

<sup>128</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 557；KV,769(A720/B748).

象的普遍的形狀（例如狗的形狀的普遍描繪，圖式）是如此得來（在（3.）中得到論證），而我們具體的經驗性直觀的對象的形狀，看起來並不如此。「空間只是外直觀的形式（形式直觀），但不是外部可直觀到的現實的對象。空間，先於所有那些規定著（充實或限制著）它的，或不如說給出一個符合它的形式的**經驗性直觀**的物……。」<sup>129</sup>雖然空間是在邏輯上先於經驗性直觀的物，經驗性直觀的對象的形狀似乎正是要通過這些特殊的物的充實和限制而顯現出來，雖然就其質料來說關乎先天感性雜多。另一方面來看，如果說我們提及的形狀的普遍描繪，抑或說概念的圖式是構造而得。那這個圖式由何而生呢？或許我們可以說關於這些知識，我們往往可以從現實的經驗中找到其時間上的源頭（學習得到的），但是這並不是我們想要的。這樣我們便會繼續追問，那麼第一個畫出三角形的人，是如何構造出來的呢？或者你第一次認出狗來是依憑著什麼呢？當我們依憑著對象的形狀，在完全不具有這些對象的這些概念之時，我們的形狀能夠告訴我們「這個」和「那個」應該歸攝於「同一個」概念之下。我們的這個「同一個」概念的圖式，是否能在如此這般的活動中「生產」出來？或者說當我們沒有概念的對象的完整經驗，單從「概念」的層面提出規定性，其能否在內心中構造出一個關於對象相較模糊的圖式？或者是這兩個活動是交織進行的？關於形狀的問題的複雜性已經展開，我們會在下文繼續探究。

綜上，我們可以看到。形狀，一方面關聯著「量」，抑或說同質雜多的單純綜合（定量）。另一方面關乎經驗，即關乎「質」的部分，也就是現象的質料給予的塑造。

### 3. 形狀與生產性的想像力：「生產性想像力（produktive Einbildungskraft,

---

<sup>129</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 363；KV,533（A430/B458）。

productive imagination) 在生產形狀時的這一相繼綜合，就是廣延的數學（即幾何學）連同它的那些公理的基礎，這些公理表達了先天感性直觀的諸條件，唯有在這些條件下，外部現象的一個純粹概念的圖式才能實現出來。」<sup>130</sup>生產性想像力在生產形狀之時，是連帶著它的那些公理的基礎，即表達先天感性直觀的諸條件的，抑或說，可以被我們理解為這形狀的圖式。對康德而言，不論是圖式（普遍描繪的、其公理基礎的、先天感性直觀的諸條件的形狀）還是我們的形狀終究來說是生產性想像力的產物，換句話說，這生產性想像力，便與「量」和先天感性雜多關聯在一起。當然我們可以因此推論，那是否具有一種經驗性的想像力，其是和我們的「質」和經驗性的雜多關聯在一起，且是後天得到的。關於這個問題，我們到下一章節探究。

綜上我們對於「形狀」有了更為深入的了解，但其具有的矛盾似乎還是沒有辦法得到進一步的闡明，我們也將進一步在後文中，重新探究這一問題。

---

<sup>130</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 155-156；KV,262（A163/B204）。

### 第三章 生產性想像力與再生性想像力：從感性到圖式論

#### （意思的獲得）

對象的對象性並非來源於「對象」本身，對象只有通過表象才是可能的。對於一個知識來說雜多、感性形式和知性形式缺一不可，也就是說現象的對象的可能性條件都包含在我們人類所具有的思維的主觀條件之中，我們的綜合也憑藉這些條件才具有客觀有效性。<sup>131</sup>進一步看，無論是對象的可能性或客觀有效性，仍只是就其形式的性質來說的，但其卻保證了我們在走上第二條道路（感性——知性）之時，亦即探究現實性何以可能之時，所要抵達的目的地本身（概念）的所有權是沒有問題的，也就是說我們需要先確定概念的權利的合法性，才能得以安心地進一步探究其圖式的產生問題。

就諸概念的權利問題來看，純粹知性概念的根據僅僅在理性之中，並通過康德的先驗演繹而獲得了合法性的證明。但由於純粹知性概念是如何產生並存在於我們的內心之中等問題是無法探究的<sup>132</sup>，故筆者僅僅是就其整體具有什麼來談其對應的圖式為何（如第二章所示）<sup>133</sup>；其次，就純粹感性概念而言，嚴格意義上來說幾何學並不需要為其概念的合法性向哲學請求所謂的「出生證明」，也就是說其合法性是毋庸置疑的。但其作為純粹先天的知識是出於理性的建構才可能，也就是說終有構造的過程，也在這個意義上其概念與圖式的起源問題就值得探

---

<sup>131</sup> 「正如在一切前康德的德國現代哲學中——但是，在德國，對『我』特別強調——這個『我思』，作為思維著的東西被嵌入到存在之中；而從來不是，存在作為意義或者作為被思考的存在被嵌入到『我思』之中。然而康德革命就在於，不再是根據客體來校正知識，而在於根據認識來校正客體。」（布爾喬亞，《德國古典哲學》，頁 61。）這也是我們從存有（Sein）走向存在（Dasein）的具體表現，所有的事物都置於「關係」中加以思考，也就是在先驗感性形式中和先驗邏輯中，聯結本身要在邏輯上先於被聯結的東西。

<sup>132</sup> 也就是我們就如此這般的被造做只有十二個範疇，至於這十二個範疇如何產生，為什麼其是十二個，我們無法就我們人類的知性來做探究。

<sup>133</sup> 也就是說純粹知性概念的圖式並無起源問題。

究；最後，就經驗性概念的權利問題而言，其歸根究底來說需要概念的經驗的演繹才可能，這項工程雖然龐雜但隨手可得，也就是說一旦一個概念並沒有權利佔有一個對象的話，那麼現實很快就會給予如此使用以諸困難。當然這並不是說就可以完全對經驗性概念完全放心，我們仍需注意如「幸運」和「運氣」這樣在經驗中與理性中都找不到其合法性的根據的不合法概念。

綜上，在我們確立了其目的地的合法性之後，我們得以能夠進一步嘗試探究「圖式」（純粹感性概念和經驗性概念）起源的疑難。我們在上一章為了配合純粹知性概念及其圖式而走過了第一條道路（知性——感性），那麼為了配合探究純粹感性概念和經驗性概念及其諸圖式，我們應走上第二條道路（感性——知性，關於意思（Sinn）的獲得），因為終究來說這兩個概念的本質規定性都指向了某種普遍的直觀，也就是說與感性緊密關聯。我們需要從知性折返回感性，嘗試從感性、想像力與圖式的道路方向入手，進一步探究圖式的產生與諸認識能力之間的關係等問題。而首先要解決的便是作為圖式生產者的想像力，究竟為何？

## 第一節 關於《實用人類學》中「想像力」的諸探究

由於圖式在任何時候都是想像力的產物，為了更加全面的探究圖式，那麼想像力的問題便不能被擱置。（就我們的能力來說，想像力與感性和知性相關聯；就我們能力的產物來說，其產物圖式與直觀和概念相關聯。）但正如〈先驗邏輯〉中對想像力的說明，「我們在後面將會看到，一般綜合只不過是想像力的結果，即靈魂的一種盲目的、儘管是不可缺少的機能的結果，沒有它，我們就絕不會有

什麼知識，但我們很少哪怕有一次意識到它。」<sup>134</sup>這種在這裡被描述為看似盲目卻又必不可少的機能如何成為圖式的產生者呢？由於康德的《純粹理性批判》之〈先驗演繹〉有兩版重寫的問題，亦即有學者認為康德的觀點發生了轉變，筆者因此選取康德公開出版的最後一本著作（雖然是一直所授課程的內容<sup>135</sup>）——《實用人類學》與兩者加以比對。我們將結合《實用人類學》、《純粹理性批判》第二版和第一版中所涉及了的想像力的部分進行逐一探究<sup>136</sup>，以便對想像力加以說明，釐清想像力的內部分類，整理出想像力之於感性與知性之地位等問題。最終將對想像力之作用做出一個清晰且分明的總結（見本章），並以之作為基礎進一步探究純粹感性概念和經驗性概念的圖式的產生問題（見第四章）。<sup>137</sup>

康德在《實用人類學》的〈論想像力〉（Von der Einbildungskraft）一章中對想像力做出了清晰且分明的說明，「想像力（*facultas imaginandi*）作為即便對象不在場也有直觀的能力。」<sup>138</sup>即表明想像力實質來說指的是對象不在場而使之「在場」（*Gegenwart*）的直觀能力。正是在這個意義上，康德說：「認識能力中的感性（直觀中的表象能力）包含兩個部分：感官和想像力。」<sup>139</sup>。但就其有別於直

<sup>134</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 70；KV,154(A78/B103).

<sup>135</sup> 康德開始在冬季學期開設實用人類學不早於 1772 到 1773 的冬季，直到 1797 課程停開與講義出版，大約共 25 年左右（Michel Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, tr. by Roberto Nigro and Kate Briggs (Los Angeles: Semiotext(e), 2008) 17-18.）晚於 1781 年和 1787 年的《純粹理性批判》的第一版和第二版。

<sup>136</sup> 此順序關乎出版的年代，由晚至早。這是基於一種習慣亦或說一種建議，即康德的思想如諸專家學者們所指明的那般是發生變化的，那麼由晚到早的探究順序便是一種最佳途徑。

<sup>137</sup> 我們在上文中所探究的階段性成果不可以就這樣留在上文之中。尤其是關於統覺與關係（在〈關係範疇的圖式〉一節中）、生產性想像力與形狀（關乎量和質（同質））以及關於經驗性的想像力的猜想（在第二章的附錄〈關於形狀的闡明〉）。此外由於本文的核心範圍是圖式論，因而在想像力的探究中，也是圍繞圖式論而展開，而非專門研究想像力的問題。但如筆者在諸多康德想像力的探究之中所看到的，如在潘偉紅博士的《康德的先驗想像力研究》一書的文獻綜述中所提及的，在學界中對於想像力分類和其地位問題存在著極大混亂與爭議。故我們不得不嘗試做另一番考量，是否我們在一開始理解康德的想像力之時便犯了一種錯誤，這種錯誤在於將想像力看成一種獨立之能力，因而才有了其隸屬於感性還是知性等一系列問題。我們試圖考察這個問題應該如何被問出，才真正的符合康德關於想像力的諸論述。（關於總結可見本章之附錄。）

<sup>138</sup> 康德，《實用人類學》，頁 160；AH, 61(167).

<sup>139</sup> 康德，《實用人類學》，頁 146；AH,42(153).

接在場的直觀，而具有某個意義上的自發性而言，想像力則與知性有關。關於這一問題我們在下文中具體探討。

在《實用人類學》中想像力被區分為「生產性想像力」和「再生性想像力」，這種區分萬不可理解為前者是先驗想像力或純粹的想像力，而後者是經驗性的想像力。其區別僅僅是就想像力在不同層面就自發性的作用方式的而言的，即「生產性的」還是「再生性的」。

生產性想像力（*produktive Einbildungskraft, productive imagination*），即我們在上文中提及的作為形狀的生產者的想像力，被康德總體說明為「要麼是生產的，亦即源始地（*ursprünglich*）展現（*exhibitio originaria*）對象的一種能力，因而這種展現先行於經驗」<sup>140</sup>，也就是說，生產性想像力的展現是一種源始地展現方式，對象因這種展現而可能，故在這個意義上，我們稱之為先驗的。具體而言，生產性想像力表現為某種關乎純直觀的展現。這種展現可以用以下三點來加以說明<sup>141</sup>：

1. 「純粹的空間直觀和時間直觀屬於前一種展現；」<sup>142</sup>故生產性想像力在純粹感性的層面上具有運用，並且與「形狀」的關聯再次獲得確證，也就是說，無論是內心中幾何學的純粹的形狀，還是先天感性雜多的純綜合，都屬於生產性想像力的展現。唯一的問題僅僅是這種展現看起來並非毫無規則，故可嘗試推論，當想像力通過知性給予的規定性而建立起某種普遍的規則，在這個意義上想像力並非盲目，而只有當其就想像力的綜合的某個方面來說，我們才稱之為盲目的

---

<sup>140</sup> 康德，《實用人類學》，頁 160；AH,61(167).

<sup>141</sup> 嚴格意義上而言，只有第一點可稱作先驗的。

<sup>142</sup> 康德，《實用人類學》，頁 160；AH,61(167).

2.在舉例中，康德提及生產性想像力可以練習，不論是通過觸覺把握外部物體的形式（形狀），還是通過聽覺把握寬敞（所佔據的空間），都是在無視覺的狀況下，用其他感官所知覺的東西來把握原本主要由視覺提供意指（Bedeutung）的概念。（當然很明顯的是這些概念透露出其與空間的關聯。）我們用其他感官的知覺來生產關於「形式」和「寬敞」的概念的意指，以使得其類似具有完整性。雖然在嚴格意義上是達不到真正的完整性的，但是至少可以通過有所理解<sup>144</sup>。在這裡指出的生產性想像力在某個意義上的確是「先行於」經驗的一種展現，因為這些人的確沒有關於例如寬闊的視覺<sup>145</sup>上的經驗，而是透過非視覺的經驗而可

<sup>143</sup> 這與我們在上一章的附錄的結論是一致的，換句話說這裡的生產性想像力能夠展現的是一般對象，故這個對象沒有顏色、氣味、重量甚至不可入性等經驗性的內容。僅僅關乎形狀和廣延。而關於時間來說，則指出生產性想像力與圖式是有關的。

<sup>144</sup> 嚴格意義上來說，這樣的類比性的內容，無法替代原本的意指(Bedeutung)。正如康德所說，「但最終，如果一次成功的手術解救了這種感覺器官，他這才必須學習看和聽，也就是說，試著把自己的知覺歸到這類對象的概念之下。」(康德,《實用人類學》，頁 165 ;AH,68[ 172 - 173 ].)也就是說，這種歸攝活動當面臨新的、未曾直觀到過的部分，仍是需要練習的，而不是因為有過類比性的歸攝活動，就無需學習。

<sup>145</sup> 「視覺是在諸感覺中發展到最高度的一項感覺，而視覺乃全賴乎光，若沒有光，則什麼都看不見。所以『臆想』(phantasia) 這個詞是源於『光』(phaos) 而形成的。」亞里士多德,《靈魂論及其他》，吳壽彭譯(北京：商務印書館，1999)，頁146 (429a)。我們從亞里士多德的《靈魂論》一書中的章節來看，會看到與《實用人類學》(乃至《純粹理性批判》)就主題而言有極多的相似之處，雖然這種外部的類比關係不足以顯示其關聯性，但無論是對視覺與「光」的說法，還是對想像力與視覺(哪怕是缺失)的解釋，都可見康德仍在回應亞里士多德(正像範疇表的問題一般)的看法。在《靈魂論》中想象(即上文所說的臆想)是一個既不是感覺，又不是思想的東西，但是同時又與兩者有所關聯。「思想(理解)別異於感覺，這應涵概臆想(幻象)與審辨(信念)兩事。」和「臆想不是感覺：感覺是有如『觀看』或『見到』這樣的功能和活動，臆想(幻覺)卻發生於『既不在看，也無所見』的景況之中。」(亞里士多德,《靈魂論及其他》，頁143 [ 427b-428a ])。審辨亦即判斷為是為非，也就是我們所說的判斷力。而臆想(或翻譯做想象)是介於感覺和思想之間的機能活動，偶然而非必然產生概念的機能。而在此我們無意將兩位哲學家進行比較，僅僅做出一個文本的對照，或許在亞里士多德和康德在這兩個文本上的對比間，會有利於我們深入理解康德。當然，在這方面也有學者有所關注，如Cocking,「但是，令人驚奇地看到，三位一體的感覺——想像力——理智堅定地展示了它作為一個去描述知覺過程的模式。從亞里士多德到康德這一期間，有一個連續的討論的傳統。」(But it is astonishing to see how firmly the triad sensation-imagination-intelligence established itself as the pattern for accounts of perception; from Aristotle to Kant there is a continuous tradition of discussion in its terms.)「這個觀點，即知覺的三位一體，感覺——想象——理性，直接被康德接納。」(This notion, like the perceptual triad of sensation-imagination-reason, goes right through to Kant.) J.M.Cocking, *Imagination: A Study in the History of Ideas*(London: Routledge Press, 1991)14,15.雖然就筆者對這個觀點本身，不論是對於亞

能。(康德所舉的關於觸覺的例子很適合用於經驗的理解何謂盲目。當我們通過觸覺把握外部事物的形式時，我們無法一蹴而就地把握它的整體。而僅僅能通過部分的綜合而在內心之中構成一個整體。也就是我們下文中所提及的(就想像力自身來講的)想像力的再生綜合的方面。);

3.「對象的概念經常誘人情不自禁地(通過生產性想像力)(*durch produktive Einbildungskraft*)給他們配上一個自己創造的形象(Bild)。」<sup>146</sup>當然這裡的創造的形象並非那種一種創造性的想像力，即無需感官提供表象的想像力，正如康德所說，「生產性想像力儘管如此也並不就是創造性的，亦即不能產生一個之前從未被給予我們的感官能力的感官表象。」<sup>147</sup>也就是說，其是就我們感官表象的複合而言的，給出表象的內容僅僅能夠從感官中引出，而絕不能從想像力中引出。生產性想像力僅僅是將這些感官所提供的素材加以聯結起來，而產生在我內心之中原本並沒有經驗的對象。不論是還沒有，如對未見過的人的想象，或不可能有，如說謊和上帝。在這個意義上，的確可以稱之為「先行於」經驗。綜上，在三個層面上的「先行於」經驗，這種先行於並不是指想像力自身的先行，而是說這種運用的先行。不論是純粹的(或先驗的)、沒有這種感官(可通過別的感官彌補)和沒有該對象的經驗等，都是這種想像力的生產性的展現。

---

里士多德還是對於康德，還是對於兩者的關係仍有保留(存在一些不同看法)，但作為一個可研究的方向在此提出。

但亞里士多德關於靈魂的分類問題的見解值得我們關注，因為靈魂的內在的分類，關乎著我們對主題能力的區分的反思，亦即可以對比著康德關於認識的能力的分類上(見亞里士多德，《靈魂論》，頁167-268 [432a15-432b10])，亞里士多德看出對靈魂的部分的區分可以說是無定限的，也就是說有些思想家這樣分，有些思想家那樣區分，但是如果把靈魂想象成諸部分構成的整體，就會出現很大的問題，因為我們所做的區分僅僅是就某個功能和作用進行區分的，那麼我們頭尾倒置將按照某個方面做出區分的部分組成一起，是無法還原本「一個」完整的靈魂。故當我們在糾結為何康德在討論認識能力的時候，僅僅就感性和知性兩者來談論，而在談論綜合能力時，要從感官、想像力和統覺三者來談，亦即兩個和三個的矛盾時，可參考亞里士多德的意見，其僅僅是我們在討論靈魂不同功能或側面的分別而已。

<sup>146</sup> 康德，《實用人類學》，頁165；AH,68(173).

<sup>147</sup> 康德，《實用人類學》，頁160；AH,61(167-168).

再生性想像力(reproduktive Einbildungskraft, reproductive imagination),即「要麼是在再生的,是派生地展現對象的一種能力,這種展現把一個已有的經驗性直觀帶回心靈中;……其餘的直觀都以經驗性直觀為前提,經驗性直觀如果與對象的概念相結合,因而成為經驗性知識,就叫做經驗。」<sup>148</sup>與生產性想像力相比,其僅僅是對經驗性對象的整體的再現,沒有自發的給出什麼原本沒有的東西,也就是說,在此再生性想像力是經驗性的能力。我們在這裡發現,在《實用人類學》中,生產性想像力雖然在三個層面上先行於經驗,但從先驗哲學的觀點來看,僅有第一點是在先驗的層面的運用,後兩者實際上則是在經驗性層面的運用(雖然就產生的東西而言沒有其經驗,但是就這個活動的過程而言,想像力要通過經驗才是可能的)。那麼相較於生產性想像力,再生性想像力是否也具有先驗層面或純粹層面的運用呢?這部分我們將留到《純粹理性批判》中再做考察。<sup>149</sup>

對康德而言,關於想像力在認識能力中的地位,首先,想像力是歸之於感性的(感性:感官和想像力),而知性則擁有知性、判斷力和理性。雖然前者被稱為低級的認識能力,而後者被稱為高級的認識能力,但作為一個對我們人類而言有**意思和意指的知識**而言,兩者缺一不可。正如康德所說「雖然知性當然比感性更高貴,但無知性的動物憑藉感性依據被植入的本能就能湊合著對付了,這就像一個沒有首領的民族一樣;相反,一個民族的首領(沒有感性的知性)則根本不能做任何的事情。因此,在這兩者之間並沒有等級之爭,儘管一個被稱為上司,

---

<sup>148</sup> 康德,《實用人類學》,頁 160; AH,61(167).

<sup>149</sup> 雖然是一種派生的展現對象的能力,但其並不是記憶。因為「記憶與純然再生性想像力的區別在於,它能夠**自主地**再生產昔日的表象,因而心靈不是那個表象的純然遊戲。」(康德,《實用人類學》,頁 175; AH,81 [182].)因而可以推論,純然再生性想像力並沒有辦法自主地再生昔日的表象(直觀或概念),而是人類有意識的行為,故將這心靈稱為表象的純然遊戲。除此之外,康德在《實用人類學》中關乎預見、預卜能力和夢中都有論及想像力,也就是說,那些與我們使得先天綜合命題或知識成為可能無關的想像力的運用,亦即在經驗上使用想像力,其實並不是我們先驗哲學所要考察的重點。在此我們將之與為了使得知識成為可能的,想像力在經驗性層面的運用區別開來。前者稱為經驗的想像力,後者稱為經驗性的想像力。

另一個被稱為下屬。」<sup>150</sup> 故我們無法說是感性還是知性，具有更優位。其次，如康德在〈論親緣關係的感性創作能力〉一節中所說，「但是，想像力的活動在這裡服從的畢竟是感性的法則，感性為此提供素材，而素材的聯繫則在沒有意識到規則的情況下畢竟是按照規則，因而是按照知性建立起來的，雖然不是知性派生的。」<sup>151</sup>，換句話說，雖然想像力是屬於感性的一種作用，但是就其建立所依據的規則而言，是按照知性的規則而得以建立，也就是說在這個意義上其隸屬於知性。

綜上，我們可以看到一般對生產性想像力的固有看法顯得偏頗，生產性想像力與再生性想像力絕不是先驗想像力與經驗性的想像力的區分，而只可能是關乎自發性的展現的方式，亦即是生產性的還是再生的。但總體來說，由於《實用人類學》的自身性質使得其中說法仍尚顯模糊<sup>152</sup>，所以說我們一開頭所提出的論斷並沒有得到很好的說明，於是我們便只能帶著這些疑問來到《純粹理性批判》中，亦即到先驗哲學中，一探究竟。

## 第二節 關於《純粹理性批判》第二版中「想像力」的諸探究

無論〈先驗演繹〉的第一版和第二版是否具有本質性的差異，但至少從圖式論起康德並未做過多的修改，也就是說不論是沒有必要（演繹方式不同，結論是一致的）還是會造成極大的差異性（如學者普遍認為的那般），都並非本文嚴格

<sup>150</sup> 康德，《實用人類學》，頁 189；AH,98-99(196).

<sup>151</sup> 康德，《實用人類學》，頁 170；AH,74(177).

<sup>152</sup> 「不過在《實用人類學》中對於認識能力的討論，則是從經驗出發，即從我們在經驗中意識到我們的表象的方式，作為對認識能力討論的出發點。」（姜文斌，《康德〈實用人類學〉之研究》，〈私立東海大學哲學系碩士論文，民國 88〉，頁 20。）這一點我們需要注意的，畢竟在《實用人類學》中的討論是基於人類學，而非先驗哲學。但文中卻對我們現實地思考我們人類的認識能力有極大的幫助（康德在文中哪怕不斷想避免，但也時常談及先驗哲學）。

意義上的重點。筆者關心的重點僅僅是想像力而已，故先從並未改變之處，亦即兩種（不論是近乎現象學式的還是先驗哲學式的）演繹方式最終通往之地來查看想像力諸方面<sup>153</sup>之描述為何，從而再回到第一、二版來考察。

就想像力的分類而言，從「因此，儘管我們在綜合判斷中對於一般空間，或對於生產性想像力在它裡面所描述的形狀（Gestalt），先天地知道得很多，以至於我們為此實際上不需要任何經驗；」<sup>154</sup>與「它們的表象只是一個永遠與再生性想像力相關聯的圖式，這種再生性想像力喚起經驗的諸對象，沒有這些對象，空間和時間就不會有任何意指；一切概念的情況也是如此，沒有兩樣。」<sup>155</sup>中可見，康德對想像力仍做了兩種區分，一者為生產性想像力，一者為再生性想像力。前者關乎形狀（當然就綜合的客觀有效性而言，空間必須作為外部經驗的構成條件，否則就僅僅是幻影），故不論是先天感性概念抑或是經驗性的概念都與這種想像力緊密關聯；後者關乎概念（表象，抑或是圖式）的意指（Bedeutung），再生性想像力要喚起經驗的諸對象，從而使得概念具有客觀有效性（現實性）。在這個意義上，再生性想像力雖然在此是一種經驗性的想像力（喚起經驗的諸對象），但卻是我們的概念必不可少的部分，否則我們的表象也僅僅是一些沒有意指的空概念了。

就想像力的作用和地位而言，如康德所說「但什麼是這個作為一切綜合判斷的媒介的第三者，只有某種把我們的一切表象都包括在自身中的總括（Inbegriff），也就是內感官，及其先天形式時間。對諸對象的綜合（Synthesis）是基於想像力，

---

<sup>153</sup> 如在前文（本章第一節）中所說的對想像力加以說明，釐清想像力的內部分類，整理出想像力之於感性與知性之地位等問題。

<sup>154</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 151；KV，255（A157/B196）。

<sup>155</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 150；KV，254（A156/B195）。

但想像力的綜合統一（這是判斷所要求的）則基於統覺的統一（Einheit）。<sup>156</sup>對象的綜合，亦即對於諸表象加在一起並將它們的雜多性在一個認識中加以把握的行動，是基於想像力的。一方面，想像力的綜合統一性的根源是基於統覺的統一性，也就是說，想像力所做的工作並非是根源性的（在邏輯上相對在後的），而是介於由外而內的內感官與統覺之間<sup>157</sup>；另一方面，與此同時不可忽視的是內感官（時間）做所的總括（在內感官中被表象的雜多終究是在一個主體中，故也和統覺緊密相關），是想像力所要綜合的對象，也就是說，想像力如其產物圖式一樣也與時間緊密關聯在一起。至此，我們便帶著以上所獲得的諸結論與疑慮，來到〈先驗演繹〉的第二版中來進行進一步的考察<sup>158</sup>。

在《純粹理性批判》第二版中，如康德所說，「**想像力是把一個對象甚至當它不在場時也在直觀中表象出來的能力。**」<sup>159</sup>關於想像力的說明與《實用人類學》

<sup>156</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 149；KV, 253-254(A155/B194).

<sup>157</sup> 「似乎不能不當作引子或預先提醒來說的只是：人類知識有兩大主幹，他們也許也來自於某種共同的、但不為我們所知的根基（Wurzel），這就是**感性和知性**，通過前者，對象被給予我們，而通過後者對象被我們思維。」（康德，《純粹理性批判》，頁 21-22；KV,88-89〔A15/B29〕）在德文本中，在第一版時感性和知性用排開的方式加以突出（中譯本中用著重號表示），而在第二版中排開的效果被取消。雖不知道緣由為何，但僅僅作為一種可能性提出，抑或說康德並不想過分強調這種思考路徑。雖然上文注釋中引用《實用人類學》的有關說法，無論是就能力來說，還是就認識的結構來說，以對認為根源是想像力（先驗想像力）的觀點進行了反駁。但仍有諸多學者認為該根基是先驗想像力。例如，張榮先生認為，「康德在『導言』中說它『不為我們所知』，首先就意味著它絕非單純的作為感性和知性之聯結意義上的功能，因為這種聯結功能由『先驗統覺』承擔的。因此，所謂『共同根』，意味著：它既說明感性給予對象的方式，又說明了概念藉以思維對象的方式，同時說明兩者的結合方式。我們的論點是，感性和知性這『兩個知識的主幹』的共同根就是先驗想像力。」（張榮，《「感性與知性的共同根之辯——〈純粹理性批判〉導言的一個微觀考察」》，《南京大學學報》，2004 年第 4 期，頁 93。）雖然完全不能夠明白的是能夠同時說明感性和知性的作用方式便可以稱作兩者的共同根的推論是如何可能，為什麼如此果決的排除掉作為聯結功能的根源的先驗統覺成為共同根的可能性，但還是可以明白至少眾學者仍舊是贊同在《實用人類學》中的說法，我們無法從同一個根長出不同類的東西，因而他們想做的便是找到一個根中具有兩種不同類可能性的根基。那麼就我們在此處所看到的，想像力的綜合統一性來自於統覺的統一性，是否說統覺又變成的想像力的根基呢？抑或說為何先驗想像力無法成為純感性和純知性相互作用的結果呢？至少在筆者所涉獵之諸觀點中，認為這種共同根是先驗想像力的，並沒有能夠完全站得住腳的。甚至與先驗統覺相比而言，更不具有資格。筆者在此僅僅作為一個問題提出，姑且如康德所言，將之視作不為我們所知的吧。

<sup>158</sup> 當然從兩版重寫造成的問題來說，這些並未改動之處原本是跟著第一版的，故我們在考察第二版時，或許會發現在某些概念的使用上會有所差異。

<sup>159</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 101；KV,192（B151）。

並無差異，但在《純粹理性批判》中，康德是側重在解釋知識何以可能的角度上（先驗哲學），也就是說從感性和知性之間的關係來探討想像力的，具體來說，一方面是關乎作為感性的能力而給予知性唯一的主觀條件，另一方面作為自發性能按照統覺的綜合統一性規定感官；在分類上，共出現兩種區分方式：其一，就想像力的「自發性」作用，將之區分為生產性想像力和再生性想像力。關於「再生性想像力」，在第二版中作為概念的使用是基本自身一致的。再生性想像力就其規律而言是主觀有效的，而非客觀有效的。其屬於心理學的，亦即無關於我們所探究的先天知識。在這一點上，有別於我們在前文討論的未改動的部分，至少在那裡再生性想像力還要擔負起提供給那些表象（圖式）以客觀有效性的內容的工作，但在這裡（第二版）則完全剝奪了這項活動的作用；而生產性想像力，康德是在想像力的先驗綜合，亦即形象的綜合中對它進行討論的。其所進行形象的綜合的對象僅僅是一般感官的對象（純粹直觀，一般直觀的雜多），而不是具體感官的對象（經驗性直觀，經驗性直觀的雜多）。我們就想像力是「自發性」的，將按照統覺的綜合統一性且根據感官的形式來規定感官的想像力的先驗綜合，「有時」<sup>160</sup>看成生產性想像力，而有別於我們上述基於聯想律而非統覺的綜合統一再生性想像力。這裡比未改動之處揭示出的東西更為明確，生產性想像力就如同描繪形狀所做的一般，描繪一種聯結的客觀有效性的可能性。其二，從想像力的作用的不同層面來看，提出了想像力的先驗綜合，也因而有所謂的先驗想像力。在嚴格意義上（如前注所示）生產性想像力在此先驗綜合的作用中才被稱作先驗想像力。這種綜合如康德所說，「對感性直觀雜多的這種綜合是先天可能的和必

---

<sup>160</sup> 康德所說的「有時」並沒有清楚的說明是在什麼情況下可以這樣看。結合在《實用人類學》中三種先於經驗的展現，我們可以看出，並不是在所有的情況下想像力的先驗綜合就其自發性的這個點上可以叫做生產性想像力。因為其終究關乎的是對象之一般，而非不可能的對象（不論是部分的還是完全不可能的對象）因而僅僅與純粹的時間和空間的直觀有關（這是就感性來講的），而要聯繫其生產性的所依據的規則，我們才能說它是生產性想像力。

然的，它可以被稱之為**形象的**(figürlich) (形象的綜合(synthesis speciosa)) 而不同於在單純範疇中關於一般直觀雜多所想到的、並被叫做知性聯結(Verstandesverbindung) (智性的聯結(synthesis intellectualis)) 的綜合。」<sup>161</sup>其否定的意義來說，是不同於沒有任何想像力，完全依靠知性所出的智性的綜合，亦即不同於知性在概念聯結中的綜合統一性。肯定的意義來說，知性在關於直觀雜多的聯結的綜合統一性上，是需要通過想像力的綜合統一性才可能的，因而需要形象的綜合(想像力的先驗綜合)。這種綜合關乎的是一般直觀的對象(先天感性的雜多)的聯結的客觀有效性，其是唯一給予知性概念以意指，使得感性直觀的雜多獲得聯結(規定)的可能方式所在。<sup>162</sup>

就想像力於感性和知性的地位而言，如康德所說，「既然我們的一切直觀都是感性的，那麼想像力由於使它惟一能夠給予知性概念一個相應直觀的那個主觀條件，而是屬於感性的；但畢竟，它的綜合是在行使自發性，是進行規定的而不像感官那樣只是可規定的，因而是能夠依照統覺的統一而根據感官的形式來規定感官，就此而言想像力是一種先天地規定感性的能力，並且它**依照範疇**對直觀的綜合就必須是**想像力**的先驗綜合，這是知性對感性的一種作用，知性在我們所可能有的直觀的對象上的最初的應用(同時也是其他一切應用的基礎)。」<sup>163</sup>也就是說，一方面就想像力能夠提供概念以與其直觀相應的主觀條件而屬於感性。但另一方面，就其在先驗綜合中按照統覺的綜合統一性的自發性來規定感官的作用而言，又是一種知性對感性的作用或應用(想像力的先驗綜合)。因而面對諸學者在想像力究竟是屬於感性還是知性這一問題的爭執上，筆者如前注中由亞里士多德所獲得的啟發，僅僅將這種**貌似**的矛盾視作就不同層面的作用的區分而

<sup>161</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 100；KV, 192 (B151)。

<sup>162</sup> 關於領會的綜合，也就是想像力的經驗性的綜合的討論，見下文。

<sup>163</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 101；KV,192-193(B151-B152)。

產生的問題，也就是說，想像力並非一種獨立的能力，其無法脫離感性（感官）和知性（統覺）而獨立進行探究。（感性和知性的區分是就我們完整的知識的兩類形式來做的區分，而想像力是和感官、統覺（知性自身）放在一起討論）換句話說，想像力就其自身給出直觀而言就是感性的，就其依照知性（統覺）的綜合統一性來規定感官來說，則被視作知性對感性的一種作用，但也並不因此說它就是知性的，而僅僅在規定性的意義上隸屬於它<sup>164</sup>。正如康德所說的，一般感性直觀都從屬於（**stehen unter**）範疇，範疇在一般感官對象上的應用（**Anwendung**）中所揭示的，不論是從屬還是應用，討論的並不是所有權的問題，而是在共同作用之時遵循何種規定性的問題。換句話說，想像力就其提供的帶有感性形式的質料（前後相繼的雜多的直觀）而言是感性的，但其遵循的規定性的形式（範疇的規定性）是知性的。「於是，那把感性直觀的雜多結合起來的東西就是想像力，它按照其智性的綜合統一來說是依賴於知性的，而按照領會的雜多性來說是依賴感性的。」<sup>165</sup>這是就想像力單獨來看（也就是說想像力終究來說僅僅是感性和知性相互作用的行動）其與感性和知性之間的關係。其作為一種可能的聯結能力與統一性根植於知性，關於統覺和範疇。如果就所綜合之內容，也就是領會的雜多性來說則是通過感性才可能。

我們在這裡附加從統一性以及幾何學（形狀）的角度來考察想像力的問題。此處康德給出了關於幾何學中的統一性的問題，這也是探究圖式（某種空間規定）的關鍵所在：如康德所說，「空間在作為對象被表象出來時（我們在幾何學中實際上就需要這樣做），就包含有比直觀的單純形式更多的東西，這就是把按照感性形式給出的雜多統攝（**Zusammenfassung**）在一個直觀表象中，以致直觀的形式

<sup>164</sup> 這與我們關於《實用人類學》的探究的最後是相一致的。

<sup>165</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 109；KV,202(B164)。

(die Form der Anschauung)就只給出了雜多，而**形式的直觀**(formale Anschauung)卻給出了表象的統一性。這種統一性，我在感性論中曾僅僅歸之於感性，以便只注意到它是先行於一切概念的，雖然它是以某種綜合為前提的，這綜合不屬於感官，但通過它，一切有關空間和時間的概念才首次成為可能。因為，既然空間和時間通過它（由於知性規定感性）而首次作為直觀被給予，那麼這種先天直觀的統一性就屬於空間和時間，而不屬於知性概念。」<sup>166</sup>與「那本身是經驗性的領會的綜合，是必須與那作為智性的和完全先天地包含在範疇中的領會的綜合必然相符合。這就是同一個自發性，它在那裡是以想像力的名義，在這裡則是以知性的名義，而把聯結帶進直觀的雜多中來的。」<sup>167</sup>首先，這是康德在談論領會（Apprehension）的綜合時所提及，亦即在討論經驗性的領會的綜合與在先天地運用的領會的綜合（**形象的綜合**）之間的關係中，而非與那種智性的綜合（**知性的綜合**）的關係中提及，空間在作為對象被表象出來（如幾何學中所做的那般）時，通過形式的直觀所體現的統一性，是屬於空間和時間的，而非屬於知性概念的。其次，無論是將空間作為對象表象出來（想象的東西），還是幾何學概念的諸對象表象出來，都是要通過想像力的在純粹層面的領會的綜合能力才是可能的。一方面我們的想像力的領會的綜合要遵循空間和一般外部感性直觀的必然統一性，也就是說，我們是就屬於空間雜多的綜合統一性來進行描繪形狀的。但另一方面，經驗性的領會的綜合還要符合在先天中包含著範疇的綜合統一性的純粹的領會的綜合，也就是說想像力的綜合還要遵循知性的綜合統一性。結合上文中對於生產性和再生性的區分，筆者認為當關乎到的是感性的統一性時（純粹的領會的綜合），指的是純粹想像力的再生性的綜合，而當關乎到在純粹層面中範

<sup>166</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 107；KV,199(B161).

<sup>167</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 108；KV,200(B162).

疇的綜合統一性時，則指的是純粹想像力的生產性的綜合。雖然屬於空間和時間的統一性與知性的綜合統一性實際上有同一個來源，亦即統覺的本源的綜合統一性。也就是說，統覺的本源的綜合統一才是一起綜合能力的唯一來源，只是作用在直觀的雜多上時，是想像力，作用在概念上時，便是知性。最後，想像力的作用在這裡被強調出來，知性要想規定著感性，仍需想像力使得形式的直觀能夠給出統一性的同時，也使得直觀的形式給出雜多，兩者缺一不可，這才能使得我們的概念既有意思(Sinn)又有意指(Bedeutung)。

筆者還需要再次重申，如康德所說的，「既然一切可能的知覺都依賴於領會的綜合，而領會的綜合本身，作為一種經驗性的綜合，又依賴於先驗的綜合、因而依賴於範疇。」<sup>168</sup>也就是說，這裡提及了想像力的兩種作用，其一是想像力的先驗綜合（形象的綜合或先天的領會的綜合），其有兩個部分構成。就與感性所提供的統一性的規則而言，稱之為想像力的再生性的綜合，就與其依賴的範疇的綜合統一性來說，稱之為想像力的生產性的綜合。其二就是想像力的經驗性領會綜合，也就是經驗性的再生的綜合。如果我們稱前一種想像力為先驗想像力，筆者認為後一種想像力就是經驗性的想像力，其關係正如康德所說的，後者要通過前者才可能。

### 第三節 關於《純粹理性批判》第一版中「想像力」的諸探究

就第一版和第二版演繹方式來看，不論其到底是從統覺的分析統一到統覺的綜合統一，還是由下到上（經驗性到先驗）再由上到下（先驗到經驗性），不論

---

<sup>168</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 109；KV,202(B164).

其核心差別是否在想像力與統覺何者為根源性的能力，一般的觀點都普遍認為康德的兩版先驗演繹是有本質差別的。在這些討論中，將想像力的地位提升到超乎尋常的地位，亦即成為一個根源性的能力的討論，現象學界（如海德格）對第一版的重視是功不可沒的。

「雖然這是一條單純經驗性的規則，據此，那些經常相繼或伴隨著的表象最終相互結為團體，並由此而進入某種聯結，按照這種聯結，即便沒有對象在場，這些表象中的一個也根據某種持久的規則而造成了內心向另一個過渡。」<sup>169</sup>我們在第一版的先驗演繹中並沒直接關於想像力的一般說明，但就其對象不在場使之在場的性質來說，與前兩個文本是一致的。在第一版中，強調的是想像力給予感官（尤其是時間）所概觀(Synopsis)之後的雜多（前後相繼的表象）以綜合，換句話說，想像力給予這種前後相繼的表象以某種規則。無論是就其分類還是在人類內心認識能力中的地位，康德將之置於自發性的三重綜合中來加以說明。正如康德所說，「所以在我們裡面就有一種對這雜多進行綜合的能動的能力，我們把它稱之為想像力，而想像力的直接施加在知覺上的行動我們稱之為領會(Apprehension)。」<sup>170</sup>我們對於想像力的基本認識就是具有自發性的聯結能力且直接與雜多發生關係。

「但有三個本源的來源（心靈的三種才能或能力）都包含有一切經驗的可能性條件，並且本身都不能從任何別的內心能力中派生出來，這就是**感官、想像力和統覺**。在這上面建立起了 1.通過感官對雜多的**先天概觀**（Synopsis）；2.通過想像力對這種雜多的**綜合**（Synthesis）；最後，3.通過本源的統覺對這種綜合

---

<sup>169</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 115；KV,210(A100).

<sup>170</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 127；KV,225(A120)。

的統一 (Einheit)。」<sup>171</sup>不論是感官、想像力或統覺 (這三種心靈中本源的能力) 都包含著一切經驗的可能性條件 (反之沒有它們, 則經驗的客觀實在性無法被建立), 而非具體經驗。三者就作為經驗的可能性條件來說都是本源的, 而非別的能力所派生的, 故也並非三者之中的任何一種能力所派生的。憑藉這三者, 我們因而有感官對雜多的先天概觀(Synopsis), 想像力對這種雜多 (即獲得先天概觀的雜多) 的綜合, 以及本源的統覺對想像力的這種綜合賦予統一性<sup>172</sup>, 這三種能力並通過其先驗活動而使得其經驗性的運用成為可能。<sup>173</sup> 具體而言或者說我們

---

<sup>171</sup> 康德,《純粹理性批判》,頁 85;KV,173-174 (A94)。

<sup>172</sup> 在笛卡爾(《第一哲學沉思集》中第六沉思中)中想象之作用時通過感官和記憶等媒介,支撐起我思整體之真實(「我記得」非常之關鍵)。笛卡爾區分了感官與想象,即「而且因為我通過感官得來的那些觀念,比起我沉思時所能虛構的任何觀念來,或者比起我認為印在我的記憶裡的任何觀念來都要生動得多,明顯得多,甚至都以其特有的方式表現得清楚得多,看來它們不能從我心裡產生的,所以它們必然由一些別的什麼東西在我心裡引起的。」(笛卡爾,《第一哲學沉思集》,頁 82-83(92))。也就是說關於觀念的生動、明顯和清楚。當然在康德這裡,如在《實用人類學》中所揭示的,記憶也是與想像力有關的,但其統一性(或者我們更進一步說的同一性)是來自本源的統覺的綜合的統一性的,而非來自上帝的分分秒秒地創造「我」用以保存「我」(世界)。關於笛卡爾這樣的說法,其出處為:「因為我的全部生存時間可以分為無數部分,而每一部分都絕對不取決於其餘部分,這樣,從不久以前我存在過這件事上並不能得出我現在一定存在這一結論來,假如不是在這個時候有什麼原因重新(姑且這樣說)產生我,創造我,也就是說保存我的話。

事實上,這對於凡是要仔細考慮時間的性質的人都是非常清楚、非常明顯的,即一個實體,為了在它延續的一切時刻裡被保存下來,需要同一的能力和同一的行動,這種行動是為了重新產生它和創造它所必要的,如果它還沒有存在的話。因此,自然的光明使我看得很清楚,保存和創造知識從我們的思想方法來看才是不同的,而從事實上來看並沒有什麼不同。所以,只有現在我才必須問我自己,我是否具有什麼能力使現在存在的我將來還存在。

……一直到一步步地,最終問到一個最後原因,這最後原因就是上帝。很明顯,在這上面再無窮無盡地追問下去是沒有用的,因為問題在這裡不那麼在於從前產生我的原因上,而在於現在保存我的原因上。」(笛卡爾,《第一哲學沉思集》,頁 53-55 [54-57])。當然康德相對應的說法如「因為每個表象作為包含在一瞬間中的東西,永遠不能是別的東西,只能是絕對的統一性。」(康德,《純粹理性批判》,頁 115;KV,209 [A99])。雜多如果沒有辦法置於時間序列之中先加以區分,那麼雜多非但無法被聯結(貫通 [Durchlaufen]、總括 [Zusammennehmung] 或進一步說的領會),更無法被表象,因為其就自身來說僅僅是一瞬間,也就是說具有絕對的統一性,無法與其他的瞬間加以區分,也就是我們獲得的質料永遠是一瞬間的,我們的認識因而是絕對不可能的。

此外,本源的統覺僅僅與想像力的綜合有關係(給予其統一性),而想像力的綜合的雜多是感官所提供的概觀(Synopsis)後的雜多(前後相繼的表象)。統覺毫無疑問是知性本身,而感官無疑是屬於感性,想像力在這裡一方面給予了感官所提供的雜多以綜合,另一方將統覺的統一性帶到綜合之中。

<sup>173</sup> 當然往往有人會誤會在第二版中我們總是說綜合的統一性,綜合和統一總是放在一起討論而在這裡被區分開來,但實際上在這一問題上兩版基本是一致的。我們僅僅在就想像力的作用來看,我們談綜合統一性,其綜合的「統一性」的來源一定是本源的統覺。但在就與雜多的關係上,統覺並不直接接觸雜多,它僅僅關乎綜合這個行動,故我們在談論與雜多的關係之時,最內在去到

從經驗性的運用來看，就是直觀中領會的綜合，想象中再生的綜合和概念中認定的綜合。也就是說，雖然筆者在前文中說綜合是想像力的行動，但由於其需要直觀所提供的雜多和其所依據的來源於統覺的綜合規則，綜合這個行動才得以完整且真實的實現。進一步看，由於我們的表象都屬於我們的內感官，都要放在時間中才得以整理、結合和發生關係，才得以通過時間被表象為前後相繼的雜多，從原本的絕對統一性（作為瞬間）變成具有直觀的統一性，即能夠區分和聯結，因而才能夠進行貫通和總括的行動，我們稱這一行動為領會的綜合（純粹層面來講，這是感官和想像力共同作用的結果。此外我們要清楚的是，這種領會的綜合之中所呈現的統一性完全來自於本源的統覺）。簡單的來說，領會的綜合就是使得雜多能夠得以被前後相繼地整理為一個一個的表象，也就是我們所說的純粹的想像力的再生的綜合，而有別於想像力再生的綜合這樣依賴經驗性條件的能力。具體如康德所舉的例子，「但假如我總是把先行的那個表象（直線的前一部分，時間的先行部分，或是相繼表象出來的那些單位）從思想中丟失了，並且我在繼起的表象時沒有把先行的表象再生出來，那永遠不會產生一個完整的表象，也不會產生上述思想中任何一個，甚至就連空間和時間這兩個最純粹和最初的基本表象也不可能產生出來。」<sup>174</sup>也就是說，將線的前一部分再生產出來，即將不在場的表象再生產出來使之在場，進而使得一個一個的諸表象成為一個完整的表象，這是想像力在再生的綜合中的工作。當然就想像力的單獨活動而言（想像力再生的綜合），這是經驗性的。但是就這個活動與感官關聯領會的綜合而言，想像力則需要在純粹的層面有其再生性的綜合作用，否則連經驗性想像力的再生性的綜合也是不可能的。但光有純粹的和經驗性想像力的再生性的綜合還不足以使得對象成

---

想像力而已。

<sup>174</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 116；KV,211(A102).

為可能，因為這種再生性的綜合並不是毫無規則且隨意的，而是要基於某種規則<sup>175</sup>，這種規則通過經驗性想像力的再生的綜合而最終得以體現在現象中，其就是統覺所給予的綜合的統一性（對表象的雜多的綜合中意識的形式統一性）的諸形式，範疇（概念），也就是說所謂概念認定的綜合中概念要成為一條規則來規定雜多，而以此與純粹想像力的再生性的綜合共同作用，我們稱之為純粹的想像力的生產性的綜合。

我們就經驗性的應用上討論完這三種自發性的綜合，但是就先驗的層面來看，其關乎先驗對象 X（某物）的思考，即關乎純粹直觀（知覺以之作為根據）、純粹想像力（聯想〔Assoziation〕）以之作為根據）與純粹統覺（或稱作先驗統覺而有別於經驗性的統覺，是同一性的根本，經驗性的意識以之作為根據）三者<sup>176</sup>。就三重綜合的統一性（同一性）的根源來看，統覺的地位毋庸置疑。但是就三種自發性得以一起作用的角度來看，想像力的作用時毋庸置疑的（如上文所說，純粹想像力的作用關聯著感官的領會的綜合和概念的認定的綜合）。如《實用人類學》對感性和知性作為低級和高級能力的描述，感性在低處，知性在高處，而想像力就是使得感性能夠供給知性以被規定的質料與統覺可以依憑其形式的規定性作用在感性上成為可能關鍵，換句話說，如果感性面對的是經驗性對象，關乎經驗性的雜多（單獨的純粹直觀還不足以形成一個純粹對象，見我們上文對於領會的綜合的討論），知性面對的是概念，即普遍的表象，雜多的聯結形式，那麼我們的想像力關乎的就是可能的或純粹的對象，或者說一般的對象，其質料是純

---

<sup>175</sup> 「但這概念只有通過它在給予的現象那裡表象出這些現象的雜多的必然再生、因而表象出在對它們意識中的綜合統一，才能成為諸直觀的一條規則。」（康德《純粹理性批判》，頁 119 :KV,214 [A106] .）

<sup>176</sup> 我們這裡撇開無論是先驗的或是經驗的親和性(Affinität)的討論，僅僅就我們的能力來看，想像力通過將其聯結帶到統覺的先驗的統一性之中使得其綜合也具有了統一性，並成為一切可能知識的純形式，不通過這些純形式，任何經驗對象都無法被表象出來。

粹直觀的雜多，或者進一步來說在想像力在關聯著其他兩種純粹能力，而得以產生帶有客觀統一性的先驗對象 X（某物 *Etwas*）。也在這個意義上，想像力的重要性獲得了更多的強調。因而康德才會如是說，「所以我們有一種作為人類心靈基本能力的純粹想像力，這種能力為一切先天知識奠定了基礎。借助於這種純粹想像力，我們把一方面即直觀雜多和另一方面即純粹統覺的必然統一性條件聯結起來了。這兩個極端，即感性和知性，必須藉助於想像力的這一先驗機能而必然地發生關聯。」<sup>177</sup>也在這個意義上，純粹想像力作為關聯純粹直觀和純粹統覺而產生先驗對象 X，而為一切先天知識奠定了基礎，但諸多學者就此關聯到前文討論的「共同根」，不斷地突出想像力的作用，而使得想像力有了一種能力產生上的根源性意義。但正如康德在三種能力強調的一般(KV (A94))，這三種能力共同具有本源性，也就是說純粹直觀、純粹想像力和純粹統覺其實共同為先天知識奠基，我們只是在強調三者何以協同作用的時候而將純粹想像力強調起來，這就如同當我們強調統一性問題時，會將先驗統覺強調出來，在強調概念的意指(Bedeutung)的獲得時會將純粹直觀強調出來一樣。終究來說，第一版先驗演繹的論證關乎意思(Sinn)的獲得，我們在想像力的討論中，想像力為從現象獲得規定性(從下到上)開闢了道路。

當然就我們上文一直在爭論的想像力到底屬於感性還是知性的問題，康德在第一版中是這麼說的：「現在它就是這個統覺，它必須被添加在純粹想像力之上，以便使後者的機能成為智性的。因為想像力的綜合雖然是先天地實行的，但就其自己自身來說卻總是感性的，因為它只是如同雜多在直觀中顯現那樣來聯結雜多，例如聯結一個三角形的形狀。」<sup>178</sup> 就想像力這個能力自身來說，或從對概觀(Synopsis)後的雜多的綜合的行動，其是感性的能力。但從統覺加之在想像力

<sup>177</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 130；KV,228(A124).

<sup>178</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 129-130；KV,228(A124).

上的綜合的統一性來說，其表現為一種智性的機能，而隸屬於知性。在這一點上無論是《純粹理性批判》的第一版、第二版和《實用人類學》都從未發生過改變。

我們進一步來看想像力的分類，在關於想像力應用的「綜合」機能上，分為想像力的再生的綜合與想像力的純粹綜合（有時候稱之為想像力生產性的綜合，有時候稱之為先驗的機能）。直接界定想像力的，嚴格來說只出現了生產性想像力、純粹想像力與經驗性的想像力這兩種區分<sup>179</sup>。正如我們在標題中所出現的，「生產」與「再生」是本文考察的一個重要的主題，其關乎到的是想像力綜合作用的自發性方式，以及關乎作為想像力的產物的圖式如何產生與作用。「所以，領會的綜合是與再生的綜合不可分割地聯結著的。而既然前者構成所有一般知識（不僅是經驗性的知識，而且也有純粹先天的知識）的可能性的先驗根據，那麼想像力的再生的綜合就屬於內心的先驗活動，而考慮到這一點，我們願意把這種能力也稱之為想像力的先驗能力。」<sup>180</sup>正如此處所說，想像力的再生的綜合也是一種想像力的先驗活動，雖然在此處黎爾(Riehl)主張將文中想像力的「再生的」綜合改為想像力的「生產的」的綜合<sup>181</sup>。但這只不過將此處所說的想像力的再生的綜理解為三重綜合中的第二種，即想像力的任何經驗性的綜合。而此處所說的想像力的先驗綜合指的是想像力於先行於一切經驗而建立在先天原則之上的某種純粹的先驗綜合（一個側面），也就是其與領會的綜合的共同作用。如果沒有這個作用，連空間和時間的基本表象也不會產生。也是在這個意義上，我們得以發現，所謂再生的，實際關係到使得不在場的對象在場，而和感性相關聯。也就是說，其先驗運用的目的是使得前後相繼且有差別的純粹感性雜多被聯結起

<sup>179</sup> 在第一版的〈先驗演繹〉中並沒有出現「再生性想像力」這樣的說法。雖然在康德非先驗演繹，即圖式論中出現了再生性想像力。

<sup>180</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 116-117；KV,211(A102)。

<sup>181</sup> 「黎爾認為『再生的』應為『生產的』。——德文編者」康德，《純粹理性批判》，頁 117；KV,212。

來，其經驗性運用指的是以經驗為條件的再生活動。進一步來說，如康德所說，「但只有想像力的生產性的綜合才能夠先天的發生；因為想像力的再生的綜合是基於經驗條件的。所以想像力的純粹的（生產性的）綜合的必然統一這條原則先於統覺而成了一切知識、特別是經驗知識的可能性基礎。」<sup>182</sup>在這裡一方面明確提出了想像力的生產性（即純粹的）綜合，由於其僅僅關乎雜多的先天聯結（Verbindung），而非被聯結的雜多的再生<sup>183</sup>，而被稱作生產性的綜合。換句話說，其僅僅是一種可能的聯結的綜合，其與純粹統覺的本源的綜合統一性緊密關聯。另一方面，由於我們過去僅僅停留在想像力的再生的和生產性的綜合是在經驗性的作用和先驗的作用兩個層面的分別，而忽視了實際上想像力的再生的綜合也有其先驗的運用的，因而此處才看似具有矛盾。因此，我們可以在此處總結何謂「生產性」的，很明顯，當康德談論生產性的總是與知性（統覺）的規則或綜合統一性緊密關聯在一起討論，換句話來說，當我們的想像力關乎的是綜合的規則形式（針對的是現象綜合的必然統一性），亦即關於聯結對象的整體時，被稱作生產性的<sup>184</sup>。

綜上，也就是說不論生產性的還是再生的，僅僅是就想像力的自發性而談的。終究而言僅僅有一種想像力。我們只是就其作用在不同層面，是純粹的（先驗的）

---

<sup>182</sup> 康德,《純粹理性批判》,頁 126 ;KV,223(A118).

<sup>183</sup> 不能因為其僅僅是一種經驗性層面的運用而忽視其價值,如康德所說,「但很明顯,如果不是在此有一種主觀的根據,把內心曾由之向另一個知覺過渡的那個知覺喚回到那些接踵而至的知覺中來,並這樣來描繪出完整的知覺系列,就是說,如果不是有一種想像力的再生能力,哪怕這種能力只是經驗性的,那麼甚至單是對雜多的這種領會也還不會產生出任何形象(Bild)和印象關聯來。」(康德,《純粹理性批判》,頁 128 ;KV,226 [ A121 ] .) 也就是說,一方面想像力的再生的綜合不因為其能力只是經驗性的,就失去其關鍵作用。但問題僅僅是其再生的綜合所遵循的規則到底是什麼。主觀根據我們稱作聯想(Assoziation),客觀根據我們稱作現象的親和性。換句話,說我們的再生的綜合只有建立在親和性(根源來說是先驗親和性)規則之上才是必然的。

<sup>184</sup> 「因此統覺的先驗統一就與想像力的純粹綜合、即與一個認識中雜多的一切組合(Zusammensetzung)之可能性的先天條件相關。」(康德,《純粹理性批判》,頁 126 ;KV, 223[ A118 ].) 想像力的先驗綜合,也被稱作想像力的純粹綜合,一個就其使得經驗成為可能講的,一個就其必然性且無經驗性成分來說的。

層面還是經驗性的層面來談論，而將之稱作純粹想像力或經驗性的想像力，也就是說，我們作用在純粹（先驗）層面之時，如上文所述，想像力之行動具有生產（與統覺（知性）相關聯）和再生（與領會的綜合，即感性相關聯）兩種綜合模式，而作用在經驗性的層面，與之相應的話，也要具有生產性的和再生的兩種綜合模式。關於經驗性層面的再生的綜合已經在《純粹理性批判》的第一版的探究中得到了充分的討論，問題僅僅在經驗性的想像力是否有生產性的綜合（我們姑且將《實用人類學》中提及的生產性想像力的經驗運用先排除在外）。當我們說幾何學意義上的形狀和狗的形狀其間是否具有本質性的差別而言，就其形狀（尤其幾何學概念的對象）就最終被描繪，的確是生產性想像力（純粹想像力的生產性綜合）的產物。但是就我們人類對（經驗性對象）形狀之樣態的把握，是否是來自於經驗呢？抑或指的是康德所說的雜多的「親和性」呢？事實上這種親和性最終也是要從經驗中來，因為它並不是指的是使之可能的先驗的綜合性。那麼，我們所談論的生產性的綜合能否有一種經驗性的運用呢？我們在下文中繼續探究。

#### 第四節 作為圖式產生者的想像力

就康德在根(Wurzel)與所生之物的關係來看<sup>185</sup>，能產者與所產者必是同一類的東西，換句話說，想像力擁有之本質屬性必然會在圖式中有所展現。我們在這裡主要考察兩個方面，其一是圖式與想像力兩者之間的關係，不論是其共有之性質、與感性和知性之間的關係，或圖式產生是如何被描述；其二是要探究純粹知性概念的圖式、純粹感性概念的圖式以及經驗性概念的圖式與想像力的諸類別的對應關係。

---

<sup>185</sup> 見〈三、關於純粹知性概念與「先驗圖式」的反省〉一節中長注。

如同圖式作為形象與概念的中介物，純粹知性概念的圖式是作為純粹知性概念與現象的中介物。就想像力的先驗綜合來看，其與先驗圖式有了一樣的性質，一方面是純粹的，一方面既是智性的，又是感性的。（故可得知圖式的中介性是源自於想像力的中介性。只是一個是就綜合的（聯結）感性能力來說的，一個是就聯結的形式的感性條件來說）所以說我們的純粹知性概念的圖式是純粹先天的想像力按照諸純粹知性概念，即一般概念的統一性，而產生出來，「是想像力的先驗產物」<sup>186</sup>。當然關於想像力的分類以及與圖式關係的內部結構中最大的爭議之處（也是上節的遺留問題），正是出現在圖式論有關的章節之中。如康德所說的，「我們能夠說出的只有這些：形象是生產性想像力這種經驗性能力的產物，感性概念（作為空間中的圖形）的圖式則是純粹先天想像力的產物。」<sup>187</sup>在這裡我們不接受法辛格爾的修改（法辛格爾認為此處「生產性」應該改做「再生的」）<sup>188</sup>，而按照康德原文來進行理解，形象就與生產性想像力這樣的經驗性能力有關，但是就像我們在上文中主要涉及到的觀點來看，我們在談論生產性想像力時，如果還是按照一般的觀點將生產性想像力視作一種純粹的想像力，那麼這裡康德的說法就是不可理解，而法辛格爾做出以上的修改也就不奇怪了<sup>189</sup>。但是如果按照我們在上文的推論中所提出的觀點來看，這一說法似乎也並非難以理解，即康德在這裡所談及的經驗性能力，指的是生產性想像力有其經驗性層面的運用，指的並非是想像力以感性規定時的純粹統一性為目的的綜合，而是以其具體整體形象

<sup>186</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 141；KV,243(A142/B181).

<sup>187</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 141；KV,243(A141-142/B181).

<sup>188</sup> 「原文為『生產的』，據法辛格爾校正——德文編者。」康德，《純粹理性批判》，頁 141；KV,243.

<sup>189</sup> 法辛格爾對於康德《純粹理性批判》許多錯誤的理解，實際上幫助我們釐清了對於理解這本書的困難點，至少在發現一般誤讀康德的典型可能性上。當筆者在全部完成論文，查閱過往論文時，發現有黃裕凱學長的《論想像力——主體與外在世界接軌的特殊能力（以洛克、修謨與康德三人的知識論為主軸）》（私立東海大學哲學系碩士論文，民 96）一文，其中簡潔明了的分析了想像力的問題，如有興趣的讀者，也可以參考這篇論文。其中對法辛格爾和黎爾的其他錯誤，該論文也進行的說明。

而言的綜合。也就在這裡，我們將生產性和再生性的綜合，理解為在不同層面上，想像力綜合的一個活動的兩個不同面向，即就與統一性或規則（關乎形式和整體）或與產生前後相繼且有差別的雜多（關乎質料和部分），而有所分別，在實際的作用中兩個層面缺一不可（經驗性運用以先驗運用為基礎），兩種方面的作用亦然，這樣的話，我們在此處的形象才能被產生。

當然就感性概念的圖式，它和純粹感性概念（純幾何概念）一樣，是純粹先天的想像力的產物（只是其出於理性的構造，而非理性的概念）。那麼純粹先天的想像力指什麼呢？根據上文的討論，很明顯這裡涉及的是生產性想像力，但是結合後部分的討論，我們稱之為純粹想像力的生產性的綜合（當然嚴格意義上來說還是需要純粹想像力的再生的綜合的，否則就連一條線都不會出現在我們心裡）。當然我僅僅能做出某種猜測，即在我們強調經驗性概念的圖式與形象的不同之下，我們經驗性概念的圖式又如何產生的呢？如果我們不僅僅停留在康德的說法，即「我們知性的這個圖式論就現象及其單純形式而言，是在人類心靈深處隱藏著的一種技藝，它的真實操作方式我們任何時候都是很難從大自然那裡猜測到、並將其毫無遮蔽地展示在眼前的。」<sup>190</sup>我們何以擁有關於經驗性概念的圖式呢？我想這還是需要經驗性直觀作為條件，但在這一基礎上，不僅僅是要有再生其形象的能力，而是要從經驗性直觀中生產出經驗性概念的圖式來，所以說對於經驗性直觀來說更為複雜。但歸根究底而言，經驗性概念的圖式與形象的產生，都是需要純粹想像力的生產性的綜合作為基礎，提供那種聯結形式的感性條件，從而使得經驗的雜多作用於其上，關於這一問題我們在第四章中會再做處理。<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> 康德,《純粹理性批判》,頁 141;KV,243(A141/B181).

<sup>191</sup> 不得不說第四章關於康德諸圖式產生的探究並非被康德直接論述說明的,而是筆者從康德哲學自身所作出的一種可能性的思考,換句話說,並非僅僅是停留在康德哲學的諸文本的查詢中。

## 附錄：關於諸能力（純粹想像力、經驗性的想像力與統覺）綜合方式的闡明

由於正文中我們主要集中在生產和再生的主題上來探究，而關於純粹的想像力、經驗性的想像力和統覺三者的對象、聯結內容以及綜合方式的探究放在此附錄中：雖然我們在上文中給出了一種解釋，也就是說再生的，其實是讓不在場的表象重新在場，從而使得能夠被帶到同一個形象之中。而生產性的則是指向必然的統一性的聯結本身，也就是說其活動不是再生的那個聯結，而是依據純粹統覺的統一性來生產聯結的可能性，故可以說是一種生產而非再生。結合想像力於感性和知性之間的地位，我們對於純粹想像力的綜合方式是「生產」與「再生」，經驗性想像力的綜合方式是「再生」至少現階段是可以信服的。（嚴格意義上來說，對於經驗性想像力的生產性綜合還有所疑慮。）<sup>192</sup>。

結合我們在本章一開頭所做的預備性成果，純粹想像力關乎的是量，對象之一般（無視對象之差別），關乎純粹直觀雜多（與先天感性雜多有關的形狀），綜合方式是「生產」或「再生」（一個活動的兩個不同面向）。而這裡經驗性的想像力（非我們一般所認為的經驗的想像力）則有關乎質，具體對象，或者上文說的知覺，關乎經驗性直觀的雜多，綜合的方式是「再生」（或「生產」）。（所謂的統覺關乎的是關係，賦予綜合以統一性，綜合方式是統攝(Zusammenfassung)、聚集(Zusammenkommen)、**連結(Verknüpfung/verknüpfen)**（關於雜多的東西就其必然相互隸屬而言的綜合）、**關聯(Zusammenhang)**和**統一(Einheit)**等。）當然其中康德在討論純粹想像力時會不斷強調**組合(Zusammensetzung)**，如「因此統覺的

---

這一努力其實能夠盡可能地使筆者跳出康德哲學，而就整體思考這一問題的真實的道理所在，也就這一問題出發，給予一些解決的方案。

<sup>192</sup> 我們這裡姑且撇開在《實用人類學》中對於生產性想像力的趨於經驗的討論。

先驗統一就與想像力的純粹綜合、即與一個認識中雜多的一切組合 (Zusammensetzung) 之可能性的先天條件相關。」<sup>193</sup>組合其實是關乎雜多而並不必然相互隸屬的東西的綜合，是一種關乎集合的綜合（數學性的綜合）而與我們在統覺中所說的「連結」有所差別。當然造成這個很重要的原因是想像力的綜合中所面對的對象是同質的，而統覺的綜合則是關乎知性的聯結和感性的雜多，故前者是組合 (Zusammensetzung)，後者是連結 (Verknüpfung/verknüpfen)。（除此之外在還在談論想像力的先驗綜合與統覺的統一性之下的應用之時，還涉及關聯 [Zusammenhang]。）

---

<sup>193</sup> 康德,《純粹理性批判》,頁 126 ; KV,223 (A118).

## 第四章 「生產」或「再生」：想像力與圖式論

正如康德在《邏輯學》中對於第二種意義上的哲學<sup>194</sup>，即關乎應用我們的理性的最高準則的科學，是可以歸結為以下幾個問題：

「1.我們能夠知道什麼？

2.我應當做什麼？

3.我可以希望什麼？

4.人是什麼？

形而上學回答第一個問題，道德回答第二個問題，宗教回答第三個問題，人類學回答第四個問題。但在根本上，人們可以把所有這一切歸給人類學，因為前三個問題與最後一個問題相關。」<sup>195</sup>

由於前三個問題終究來說可以歸結到第四個問題，故我們在第一個問題，即在《純粹理性批判》上所遇到的困難，可以到第四個問題上尋找線索。這也就是說我們需要進入《實用人類學》中找尋線索，從而再折返回《純粹理性批判》中來做考察<sup>196</sup>。

作為我們人類而言，能在表象中具有「自我」這件事情，使得我們高於地球上生活的存有者。換句話說，人不僅能夠「感覺到自己」，還能夠進一步「思維

---

<sup>194</sup> 第一種指的是學院概念。哲學包含有兩個成分，一個是理性知識的充分儲備，另一個則是一個整體的理念被加以系統的聯結和結合。

<sup>195</sup> 康德，《邏輯學》，頁 24；SL,448.

<sup>196</sup> 關於第四個問題是否由《實用人類學》來回答，在康德哲學的研究中似乎存在廣泛的爭議。但由於這個問題並非本文的研究重點，所以在這裡並不打算多做分析。筆者是接受《實用人類學》作為這第四個問題的回應的。

自己」，從而用「『我』說話」<sup>197</sup>。這三個過程中的環節就最終實現的成熟結果來看，可以在《純粹理性批判》中憑藉我們的認識能力的區分得到很好的解釋。但是如果回到其尚未成熟（尚未能夠熟練地運用原本就具有的能力）的活動的諸環節來看，這個過程具有一些困難，換句話說，我們能夠熟練的使用我們的認知能力並非一蹴而就的。因此我們需要回到「經驗」之前的狀態來看，亦即回到經驗所需的要素如何伴隨著我們的練習而被準備好的過程中來考察。我們這裡所要研究的並非一種發生學意義上的認識論或心理學<sup>198</sup>，也非探究感性和知性如何起源

---

<sup>197</sup> 「人是自我意識。人意識到自己，意識到人的實在性和尊嚴，所以人本質上不同於動物，因為動物不能超越單純的自我感覺的層面。當人『第一次』說出『我』的時候，人意識到了自己。因此，通過人的『起源』來理解人，就是理解由語言揭示的自我的起源。」（科耶夫（Kojève, A.），《黑格爾導讀》，姜志輝譯（南京：譯林出版社，2005），頁3。）正如科耶夫在黑格爾《精神現象學》中〈主奴辯證〉一章所揭示的，人能夠意識到自己，所表達的意義僅有兩個：一者關乎人的「實在性」，換句話說關乎人的「存有」問題；另一者，關乎人的尊嚴，換句話說這是有別於動物的。而這樣的分析完全對應著康德《實用人類學》〈論對自己的意識〉一節中所揭示的（而在某個意義上，黑格爾的工作是對康德所造成的狀況的解決抑或完成（至少從黑格爾的觀點來看），也就是說科耶夫的工作完全是繼承了康德的思路，將黑格爾的哲學進一步到「人類學」，亦即人的起源上或人是什麼的問題上，的層面來奠基）。「哲學不應該僅僅是一種自然哲學；它還必須是一種人類學：除了自然的現實的本體論基礎，哲學還必須研究人的現實的本體論基礎，只有人的現實能通過論述被揭示；」（科耶夫，《黑格爾導讀》，頁630。）當然我們都明白關乎人的「實在性」（存有）的，是我們所重視的。而所謂的尊嚴，在下文中更傾向於人的獨立性，抑或說其自由的價值和重要性。進一步說，純粹從人類學層面，亦即如科耶夫這裡用「死亡」與「主奴辯證」所揭示的問題，並無法解決我們要處理的問題。同理，雖然我們明白康德關於人格（Person）在等級與尊嚴上與諸事物（Sachen，即無理性的動物）完全不同的觀點上，一方面是從道德哲學的層面，亦即從非作為工具而是目的的角度來揭示其「尊嚴」的。但是我們在這裡仍然要從《實用人類學》的層面來回應在《純粹理性批判》的問題的依據在於，其另一方面從「等級」上來看，探究的是「我」如何被說出關乎我們所要探究的第一個問題（是否具有知性）。綜上，我們從「第一」批判來到實用的人類學，亦即通過這種人類學，試圖回應第一個問題，亦即具體來說企圖解決「純粹感性概念」和「經驗性概念」的圖式的產生與運用的問題。

<sup>198</sup> 我們這裡仍需要與皮亞傑的發生認識論做出區分。雖然在《發生認識論原理》中圖式（Schema）的意義發生了一些轉變，但是其某種傳統意思嚴格來說被保留了下來。「當嬰兒再遇到另外一個懸掛著的客體時，他會把它同化到這同一個格局（Schema）裡去，於是就有了再認性同化；而當嬰兒再這個情況下再重複這種活動時，這種同化就是一種進行概括的同化了。再生、再認和概括這三個方面是可以一個緊跟著一個的。」（皮亞傑，《發生認識論原理》，王憲鈿等譯（北京：商務印書館，2009），頁26）格局被理解為人得以認識客體的「同一性」的具體展開依憑的東西，並隨著認識的逐漸形成而作用不斷發展。當然由於皮亞傑最終還是一種近乎心理學式和生物學的探究，所以在康德那裡圖式作為中介的關鍵地位這裡是沒有的（可以在皮亞傑的行文中發現其問題的來源的確與康德有關，並在討論中皮亞傑也努力與康德劃清界限）。除了核心概念之外，我之所以說我們對於康德「我」、「我性」和「自我意識」的研究並不是在發生認識論意義上的原因是，我們對嬰兒在何種時期，人的認識水平到達何種程度並不感興趣，因為那是心理學、生物學等學科的工作。作為先驗哲學的研究的延伸，我們感興趣的是對於康德來說人得以成熟運用自身所有能力的開端或者說第一次全面的使用，亦即如文中所說的，關乎知性開始作用（與嬰兒和動物做出區分）。我們是想從先驗哲學的角度來考察這第一次是如何可能的。當然就連皮亞傑也都明白，

的問題，我們的探究僅僅是一種歷史（Geschichte）的探究，這個歷史並非是一種經驗的歷史（Historie），而是從《實用人類學》所提供的幾個經驗性的線索出發，從而探究我們的感性與知性如何逐步完整的運作起來，使得「經驗」、「記憶」乃至在第一個問題意義上的「人」如何得以出現。我們在找尋的是這個時刻（環節，Moment），亦即從這個時刻開始，人便可以像康德在第一批判中所揭示的那般成熟地思考。但這一時刻包含著一個對於我們探究「經驗性概念」和「純粹感性概念」的圖式至關重要的內容，亦即作為一個康德意義上有「人格」的而非動物抑或沒有意志的嬰兒的人的關鍵——在這「我」被認出，進一步說「我」被第一次認出。自此，我們的認知才步上成熟的道路，抑或說「經驗性概念」和「純粹感性概念」自此才踏上真正成熟的道路。關於「我」的「同一性」問題，我們已經在上文〈先驗演繹〉的第一版中提及。雖然這個說明極為不完備，因為終究而言我們僅僅將「同一性」作為一種預設接受了過來，僅僅就其作為本源的綜合統一性與純粹想像力的綜合能力進行了探究。但這樣的探究還是停留在諸對象的表象之上（當然無論是「非我」還是「我」都作為對象），但是就抽掉一切表象而存留的形式（「我性」）而言，我們還並未觸及<sup>199</sup>。我們在這裡的工作僅僅是考察這一切是如何「開始」，並對這些領域加以思考。

---

作為其所在年代的學科來說都有了所謂「起源」的問題，但是就發生認識論來說並沒有絕對意義上的開端，他的工作是要釐清那些未被清楚界定的建構階段而已。而對我們來說，我們也並非在探究起源，而僅僅是一種開端，我們的重點僅僅是等待人的感性和知性得以全面運用的時刻。從感覺「我」到思維「我」的差異在於知性是否嚴格意義上完全運作起來，我們便是要考察這樣的環節在先驗哲學的意義下是如何可能的。當然皮亞傑的研究不論是「活動」、主客體區分，我與非我的產生等等問題上都極具啟發性，值得研究，但終究還是在經驗的意義上（康德意義上的心理學上）進行探究，而與我們的研究無關。

<sup>199</sup> 正如上文關於笛卡爾的注釋所說，經驗上來說人通過感官和記憶等媒介來保證我的同一性，但根本上來說是靠著上帝分分秒秒地「創造」來「保存」我的同一性。而對於康德來說，至少我們在上一章關於想像力的探究之時，將所探究之對象換做自我（經驗性統覺意義下的），那麼想像力的再生的綜合就必不可少（這裡先不論其是在經驗性的層面還是純粹的層面上）。但是就我作為一個本源的綜合統一性的「一性」（Einheit）所規定下的產物而言，其規定性所應用的必然與想像力的生產性的綜合有關，但這一切都還有待澄清。

## 第一節 「我」的圖式的生產與再生

### 一、「我」(Ich) 與「我性」(Ichheit)

「已經能夠想到流利說話的孩子卻相當遲（也許要到 1 年之後）才開始用『我』說話，在這麼久的時間裡他卻用第三人稱來說自己（卡爾要吃，卡爾要走，等等），而當他開始用『我』來說話時，對於他來說就仿佛是升起了一道光明，從這一天起他就再也不退回以前那種說話方式了。」<sup>200</sup>這其實揭示出了我們從一個孩子到具有完善的使用認知能力的過程。按照康德的說法，我們獲得了一道「光」<sup>201</sup>。當一個孩子可以流利說話的時候，亦即說他可以感覺和思維外部世界，或者說將獲得的雜多表象為外在於「我」。但這樣來說，「世界」對於「我」來說是作為現象存在（Dasein）嗎？答案當然是否定的。因為就表面來說是一個孩子還沒有辦法用「我」來表達，但實質上指的是作為統覺的綜合統一性的「我」，抑或說「我性」在嚴格意義上還未誕生。雖然統覺（我性）在作用著，但我並沒有意識到它，也在這個意義上，我與世界並沒有被區分開來，我們稱之為在嚴格意義上的「我」並未誕生。正如康德所說的，「哪怕他還不能說『我』，因為他畢竟在思想中有『我』」<sup>202</sup>，這個有「我」僅僅就一個尚未完全實現的能力來說的。這個「我」僅僅是一個通往那個「所說出的我」，亦即誕生的「我」，或者進一步說使得「經驗」與「記憶」<sup>203</sup>成為可能的「我」，的活動中的一個環節<sup>204</sup>。

<sup>200</sup> 康德，《實用人類學》，頁 119；AH, 9(127).

<sup>201</sup> 而從這一天起，我們有了「光」，因而也使得諸外部的（世界）和內部的（我）「存在」（Dasein）才獲得了其時間意義上的開端，在關於「存有」和「存在」的問題上。

<sup>202</sup> 康德，《實用人類學》，頁 119；AH,9(127).

<sup>203</sup> 「但是，他童年的回憶遠遠達不到那段時光，因為它不是經驗的時光，而只是零散的、尚未在客體的概念下統一起來的知覺的時光。」（康德，《實用人類學》，頁 120；AH,10〔128〕。）在文中所說的「我」在人的認知活動還未作為結果出現之時，這個狀態是在人從知性開始作用到逐步成熟的過程，粗略地說，即在嚴格意義上的開始說話到嚴格意義上的說出我。我們不會有任何

而這樣對於人的「我」而言，被當作「他」（講述不在場的人）一樣表達的，卻一直在內心之中的（「你」，一直在場）「自己」（例如文中所說的「卡爾」）所處的狀態到底意謂著什麼呢？這僅僅意謂著是「我」感覺到了「自己」，換句話說作為現象而被我直觀的「自己」僅僅被「我」感覺著。「我」還未意識到我所感覺到的這個他者與「我」其實是一個東西，故像意識著一個不是「我」的東西那般感覺著「自己」。但這個感覺本身是沒有過錯的，因為感覺本身並不判斷，而在這裡尚未實現其能力的是知性（故當人可以在嚴格意義上說出「我」之時，感性與知性才得以第一次獲得完整的使用）<sup>205</sup>。進一步來說，純粹統覺和經驗性

---

關於「我」的經驗，而僅僅是在知覺，而這些知覺是回憶難以達到的。當然這時仍有一些關於諸對象的模糊的經驗，這隨著知性運作的逐步完善而清晰起來。

<sup>204</sup> 當人可以流利地說話，即可代表人的感性和知性可以運作。就所呈現的事件的時間順序來看，人是先認識對象，不論是外在於我的對象，還是我自己都視作「對象」，即將之視作「非我」的對象。當然就對象而言是感覺和思維，但是對自我而言，則更突出的是感覺而非思維。而後就自我而言，人可以思維它，我才在嚴格意義上成為我，也在這個意義上「我」與「我性」才能被區分開來，因而「我」與「非我」的這個區分才真正可能，我們之前的那個「非我」，僅僅就結果來看而描述它，因為嚴格意義上來說在那個時期，所有的對象都是「非我」。當然不論是這個「我」最終以何種方式出現，我們對於「我」的認識都是在時間上滯後的，雖然在邏輯上其絕對是在先的。在康德這裡自我意識並非具有存有論上的原初意義，而僅僅是一個「門檻」，我們越過這個門檻，我們的感性和知性便真正意義上走向成熟。換句話說，自我意識完全是建立在先驗統覺和想像力的諸綜合的能力之上，我們將之視作「練習」的最終考核。故我們的自我的誕生除了帶有對其正面作用的確定之外，還有就是否定的方面，至此我與非我被嚴格的區分開來。如果對自我意識特別感興趣的讀者，可以順著康德的脈絡，進一步來考察費希特哲學，自我的「智性直觀」（費希特意義上）與其創造性的自我建構能力是原初的，無需其他條件的。自我設定自我，自我設定非我，再到合題（絕對自我）等等。關於這一問題，請有興趣的讀者見《全部知識學的基礎》。

我們可以在康德之後的哲學家身上看到這一點，如黑格爾的《精神現象學》的章節安排，意識是先於自我意識而被討論。或者在如佛洛伊德關於口欲期（oral stage）兒童的研究中，關於好的吃進去的內射作用（introjection），壞的吐出來的投射作用（projection），而形成的心理之內外的第一次分別。雖然僅僅是身體性的，還未有「自我」的概念，進而到肛門期（anal stage）和性蕾期（phallic stage）來看自我的形成。當然在 1920 年《超越快感原則》中關於孩子玩「不見了」（fortsein）的遊戲，不論這個不見了的是小玩意還是自己（佛洛伊德論述了小孩子鏡子前玩著這個遊戲的活動。詳見佛洛伊德，《佛洛伊德後期著作選》，林塵 張喚民 陳偉奇譯 陳澤川校（上海：上海譯文出版社，1986），頁 12-13）都可以看到佛洛伊德對於自我的產生，尤其是其否定性意義的揭示。

終究而言，我們並非要研究「我」是如何在存有論意義上誕生，而僅僅是要考察我如何被認出，或者如何真正完整運作罷了。

<sup>205</sup> 就《實用人類學》對於我們廣義上的知性的看法來說，「知性就必須包括：對被給予的表象的**把握能力**（auffassungsvermögen）（attentio [注意]），以便產生**直觀**；對許多表象所共有的東西的**抽象能力**（abstractio [抽象]），以便產生**概念**；以及**思考能力**（reslexio [反思]），以便產生對象的知識。」（康德，《實用人類學》，頁 131；AH,23 [138]）換句話說，雖然就人類的認識來說，當我們可以言語表達之時，實際上我們的本源的統覺的綜合統一性就在運作，也就是說知性本身就

統覺兩個部分是分別起作用的。這時候，我們將「自己」領會<sup>206</sup>為一個對象，經驗性統覺在這個環節中事關本質，被視為他者的「自己」是對經驗性雜多的綜合統一性，換句話說是一個雜多不斷變動的對象被我們看做是同一個對象，哪怕這個對象的內容乃是在變化的，從而使得「卡爾」最終說出，從而被滿足。但這個「自己」的內容具體指的是什麼呢？就結果來看，我們可用經驗性的統覺來分析它，但是從活動的過程來看，這時的我僅僅在感覺，換句話說，所謂的「經驗性的統覺」無論如何都是感覺不出的。也在這個意義上，我們僅僅是將「自己」表象為一個不是「我」，卻一直在的對象。雖然對象所包含的雜多不斷在變化，但它一直伴隨著「我」。

但這個狀態維持不了多久，「我」就會意識（反思）到「我」與這個對象（自己）其實就結果來說是一個東西。「我」現在能夠思維「自己」，而非單純的感覺「自己」。就這個環節的結果來看，純粹統覺是事關本質的。無論是就經驗性的統覺還是純粹的統覺，不論是一個起源於另一個還是說兩個源於一個共同的主幹（本源的綜合統一的統覺），這個統覺的不同層面的運用被認為是同一個東西，換句話說「我」並不是什麼實質性的東西，僅僅是一種「我性」（Ichheit），也就

---

已經在運作。但是就知性的廣義上的能力來說，需要逐步實現把握能力（注意）、抽象能力（抽象）以及思考能力（反思）。由於把握能力涉及的終究是關乎感性，在這裡暫不討論。所謂抽象，如康德所說，「抽象只是普遍有效的表象能夠在其下產生的否定性條件，肯定性的條件是比較和反思。因為通過抽象不生成任何概念，抽象只是完成概念，並把它包括在它明確的界限內。」（康德，《邏輯學》，頁 93；SL,526.）也就是說，**抽象**其實只是能夠產生否定性的條件，而非肯定性的條件，如果要真正產生概念還需要**比較**和**反思**（抽象：對於康德來說有一個活動的兩個方面，一者指的是抽掉，如對一個經驗性概念的對象抽掉一切經驗性的內容，剩下的是所佔據的空間和形狀；另一者指的是抽出，如我們在中哲中討論的離堅白的例子），而所謂的反思，便是自我意識得以出現的關鍵所在。如果我們的比較與反思的能力沒能夠得到全面的運用的話，我們並不能夠說，我們已經走上了一條逐步成熟的道路。

<sup>206</sup> 李秋零譯本將之翻譯作「把握」（Apprehension）（鄧譯本翻譯作領會，為了有別於 Auffassen 把握，我們將之翻譯作領會）指的是「使一個**知覺**（perceptio）亦即經驗性**直觀**成為可能的感受性（接受性）」；相對應的「反思」指的是「使一個概念（一個思想）成為可能的內部活動（自發性）」。（康德，《實用人類學》，頁 127；AH18-19 [135].）

是說僅僅是一種「綜合統一」的能力。換句話說，那被我表象為「自己」的對象所包含的內容，將被表述為「我的表象」。這些我們所知覺到的「我的表象」，是使得「我」得以作用的質料。但沒有這些質料，作為「形式」的「我」是毫無意指（Bedeutung）的。「我」如果就形式來看，便僅僅是「我性」。但就實現來看，乃是「我」。也在這個意義上「我性」才最終作為「我」用「我」說出來。<sup>207</sup>

「1.作為思維主體的自我（在邏輯學中），意味著純粹的統覺（純然反思的自我），關於它根本不能再說什麼，它只是一個極簡單的表象；2.作為知覺的、因而內感官的客體自我，它包含著使一種內部經驗成為可能的那些規定的雜多性。」<sup>208</sup>作為結果的「我」，進一步來看，可以被分為兩個自我，但這樣的分別也僅僅是在表象的形式上有差異，就質料上（根本上關乎時間）來說則是一致的。正如康德所說「因為他惟有通過在不同的情境之下把自己想象為同一個主體，才能意識到這些變化。」<sup>209</sup>這兩個自我也定當是同一個我，否則連變化都察覺不出。但其中仍有一些問題。雖然就「結果」來看，我們可以很輕易的將「經驗性的統覺」和「純粹統覺」分析出來，並合理解釋了同一性的問題，但是就活動過程來看，這一活動是如何可能的呢？換句話說，這個「自己」是如何被反思抑或認出是「我」呢？在第一個環節到第二個環節之間，就活動來說似乎缺少了

---

<sup>207</sup> 「所以『我』並不是思考的『我』，而是空無，而是延伸擴展（Ausdehnung），是它思考我，不是我思考它。」（埃科，《昨日之島》，頁 429；IT,477.Ausdehnung 或在哲學上更確定地翻譯做「廣延」。）正如埃科在《昨日之島》中反復思量的那般，「我」之中嚴格意義上來說並無什麼內容，而僅僅是等待被充實的形式。當然對於埃科的說法，從康德的觀點來看是遠遠不夠的，因為這僅僅是一種靜態的說明，康德的我，更確切的說「我性」（一種關乎本源的綜合統一性的能力）如同一組交織在一起的「內化的力」（折返回自身的力）和「外化的力」（我們在這裡憑藉黑格爾的概念對這一作用加以說明），雖然康德就像其在強調統覺的統一性的作用時，不斷用 zusammen-前綴的詞彙。「使之一起」所表示的也正像力的兩個方面所揭示的那般，一方面，就我性（關乎純粹統覺）來說，使之為一（內化的力），另一方面，就我（關乎經驗性統覺）的展開來說，使之有內容（外化的力）。關於這一問題，我們會在下文中具體加以展開。

<sup>208</sup> 康德，《實用人類學》，頁 127；AH,19(135).

<sup>209</sup> 康德，《實用人類學》，頁 127；AH,19(135).

什麼，而上述引文中所揭示的矛盾似乎也沒有得以完全的被解決，所謂的「極其簡單的表象」和「使得一種內部經驗成為可能的那些規定的雜多性」具體指的是什麼呢？我們又如何如上述引文中說的在不同情境之下將自己「想象」為同一個主體呢？<sup>210</sup>

## 二、關於「我」與「我」的圖式的追問<sup>211</sup>

那對於康德而言，「我」終究是如何被認出的呢？首先要解決的便是「我」究竟是什麼？「我」雖然如上文所揭示的那般，是作為內直觀被我們認識，但這樣的內直觀僅僅指的是經驗性統覺或內感官，也就是那個被我感覺的那個「我」，而非被思維的那個「我」。正如康德所說，「現在，這個本源的先驗條件不是別的，正是先驗的統覺。對意識本身的意識，按照我們狀態的規定來說，在內部知覺中僅僅是經驗性的，是隨時可以變化的，它在內部諸現象的這一流變(Fluss)中不可能給出任何持存常住的自身，而通常被稱之為內感官，或者經驗性統覺。」<sup>212</sup>因

---

<sup>210</sup> 這裡補充一個關於康德自身的提問和回答。康德所問的「我一般說來如何能夠對自己是一個客體，而且是一個直觀的和內直觀的客體？」(康德，《純粹理性批判》，頁 105；KV,196 [B155-156]。)即自己如何一方面思維的客體，一方面又是作為現象被給予我們。對於康德來說這裡是一個自己刺激自己的問題，我們在上文中有所提及，但是並沒有解釋，因而在這裡做出補充。這裡需要注意的是對於康德的解答，我們對比於外感官的空間相關的外部客體，內感官的時間則如康德所說「那我們也必須承認，內感官是我們用來僅僅如同我們**受到我們自己的**內部刺激那樣直觀我們自己的，也就是說，對於內直觀而言，我們只是把我們自己的主體當作現象來認識，但卻不是按照它自在地本身所是的东西來認識。」(康德《純粹理性批判》，頁 104；KV,196 [B156]。)在這個觀點下，我的確對自己是客體，而且是一個直觀的和內知覺的客體。

<sup>211</sup> »Ich bin noch beim Stückwerk der Untersuchung, noch beim Fragen, nicht beim Antworten.« 「我還在論文之片段，還在追問，而非回答。」(改寫自羅森茨威格的《救贖之星》)»Wir sind noch beim Stückwerk des Wissens, noch beim Fragen, nicht beim Antworten.« 「我們還在知之片段，還在追問，而非回答。」SE,32.)關於這一部分因為許多討論已然超出了康德哲學所能給予的幫助，而不得已求助於康德之後的一些哲學家。但由於仍舊想停留在康德文本內部進行探究，故對筆者來說這僅僅是一個追問，而非給予答案。如果這追問的是一個真實的問題，那麼至少對筆者來說，可以留給未來進行探究。

<sup>212</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 119；KV215(A106-107).嚴格來說內感官和經驗性統覺是指一個東西的兩個方面，內感官表達的是一種應用的意識，也就是心理學的意義上的，而經驗性統覺則

此，由於實際上時間（經驗性統覺意義上的我）是隨著可變之物（我的表象）在流動，所以說嚴格來看「我」（經驗性的統覺）和「時間」<sup>213</sup>在某個意義上是一個東西。進一步來說，我們內感官的（即時間的）「實體」（這裡並不是說「我思」是就其自身來說的實體，而是被看作「實體」<sup>214</sup>），即使得前後相繼和統一性成為可能的，指的就只能是純粹統覺、本源的統覺或先驗統覺<sup>215</sup>的那個「我」<sup>216</sup>（那個在作為對象的知覺（現象）中的「我」給不出的持存常住的東西，需要由主體在先驗層面給出）。康德在談論這個「我」時，強調其作為「我在」<sup>217</sup>的層面，

---

是一種有著純粹的根源的綜合統一性，是邏輯學意義上的。前者就作為我們的對象的顯現而言，後者對其表現的綜合統一性而言，換句話說，前者更突出其感性的面向，後者更突出其知性的面向。

<sup>213</sup> 內感官的形式是「時間」，這是無可爭辯的。但是其前後相繼和統一性的來源和經驗性的統覺是相同的，也就是說都來自先驗統覺。當然，我們還是需要對內感官和統覺的區別做出說明，「**內部感官和統覺**這兩個詞被靈魂研究者們通常當做同義詞，哪怕前者只應當表示一種心理學的（應用的）意識，而後者則僅僅表示一種邏輯學的（純粹的）意識，這是上述誤解的原因。但是，我們通過前者只能如我們對我們顯現的那樣來認識我們，這可以由此得到說明，即對前者的印象的把握（*apprehensio*）以主體的內部直觀的一個形式條件，亦即時間為前提，就像內部感覺是按照人的靈魂的性狀被給予我們的一樣，因此，時間並不像客體自身那樣是供我們認識的。」（康德，《實用人類學》，頁 135；AH,28-29 [142]。）（按照上文注釋，李秋零譯本之「把握」更譯作「領會」。）換句話說，我們要直觀（或者說感覺）到「我」，需要以內感官的形式條件，即時間，作為可能性的條件之一。當我們抽象掉了在時間中流動著的諸對象之存有（*Dasein*），留下了僅僅是時間這一形式條件的兩個方面：一個是前後相繼，一個是具有統一性。就像我們在上文中論述過的，時間的統一性雖然屬於感性自身，但是根源仍舊是本源的統覺的綜合統一性，所以這裡我們仍然可以說不論是內感官還是經驗性統覺的根源仍舊是本源的統覺（先驗統覺）。只是在經驗自我的層面上，內感官關乎感性的面向，而經驗性統覺關乎知性的面向，前者關乎前後相繼，而後者在乎統一性。

<sup>214</sup> 當然這種說法終究來說是有問題的，我們會在下一節中具體加以展開。

<sup>215</sup> 就這一個的統覺的不同方面來看有不同的名稱。就表達其成分無經驗性，且並不通過經驗才可能的時候稱之為純粹統覺。在表達其作為根源性的一種能力，稱之為本源的統覺。如果表達其先於經驗並使得經驗成為可能，我們稱之為先驗統覺。

<sup>216</sup> 「現在，我要把這種純粹的、本源的和不變的意識稱之為**先驗統覺**。它配得上這個名稱，這一點由於哪怕最純粹的客觀統一性、即先天概念（空間和時間）的統一都只有通過諸直觀與它發生關係才有可能，就已經很清楚了。所以，這個統覺的號數上的統一性就先天地成了一切概念的基礎，正如空間和時間的雜多先天地成了感性直觀的基礎一樣。」（康德，《純粹理性批判》，頁 120；KV215-216 [A107]）我們將內感官、時間或經驗性的統覺的我的「實體」稱作先驗統覺。

<sup>217</sup> 「所以，雖然我自己的存在（*Dasein*）並不是現象（更不只是幻相），但我的存在（*Dasein*）的這一規定卻只有適應於內感官的形式，按照我所聯結的那個雜多在內直觀中被給予的特殊方式才能發生，因而，據此我關於自己並不擁有**我如何存在的知識**，而只擁有我如何對我自己顯現的知識。」（康德，《純粹理性批判》，頁 105；KV,197, [B157-158]。）換句話說，縱使是作為聯結諸雜多的「我在」表達的並不是我存有（關乎 *Sein*），而是我存在（*Dasein*）。這也是為何康德如此一致強調，哪怕是經驗性的自我也是作為直觀而被我們認識，也就是我們僅僅有向我們顯現的知識。當然就像康德所揭示的我們的統覺定到要適用於我們內感官的形式才是可能的、才能夠發生，所以說不通過時間，我們的統覺也沒有應用了。如康德所說「作為能思維的存在者的我，雖然與作為

即其具有的表象是一個思維，而不是一個直觀。也就是說，我們在理解先驗自我，即一種先驗的「我性」(Ichheit)的表象其實是概念，也在這個意義上我們在上文的注釋中才會用黑格爾的「力」(Kraft)來解釋這一概念（嚴格意義上的「概念」）<sup>218</sup>。但是終究來說，其是當我們能夠反思自我的時候思維出來的，而非通過感覺可以得到的。

「而且我是作為理智而實存的，這理智僅僅意識到自己的聯結能力，但就它所應當加以聯結的雜多而言，這理智是服從著它稱之為內感官的限制條件、而只有按照完全處於真正的知性概念之外的時間關係才能使那種聯結被直觀到的，因此它的認識自身畢竟只能像它在某種直觀上（這直觀不能是智性的和通過知性本身給予的）僅僅向它自身顯現出來那樣，而不能如同假設它的直觀是智性的時它將認識自己那樣。」<sup>219</sup>也就是說，我們是就一種聯結能力（知性本身）來思維（反思<sup>220</sup>）這個「我」的。但問題是我們究竟是如何認識出這個「我」的呢？如康德所說的，需要在時間關係中才能夠使得那種聯結被直觀到。也就是說我們對於這種聯結能力的認識並非一開始就是如此抽象性的理解，而是先要被直觀到。它服從於內感官的限制條件，再通過比較和反思來思維它。也就是說，我們的統覺<sup>221</sup>通過時間來體現自身，而統覺也僅有通過時間這一種途徑的運用（這與上文

---

感官存在者的我是同一個主體，但作為內部經驗性直觀的客體，也就是說，如果我在內部受到時間中同時存在或者前後相繼的感覺的刺激，我卻畢竟只是如我對我自己顯現的那樣，而不是作為物自身來認識我。因為這畢竟依賴於那並非知性概念（因而並非純然的自發性）的時間條件，因而依賴於這樣一個條件，就它而言，我的表象能力是承受性的（而且屬於感受性）。」（康德，《實用人類學》，頁 134-135；AH,28 [142]。）

<sup>218</sup> 當然就黑格爾所說的單一體與統一體，前者對應著折返回自身的力，構成物的內核，後者對應著外化的力，就像黑格爾自身的辯證發展過程一般，這些在物（對象）上的「力」最後換轉化為「我」的力。但對於康德來說，一開始便是「我」的力。

<sup>219</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 105-106；KV,198(B158-159)。

<sup>220</sup> 「但顯象卻根本不是判斷，而只是經驗性的直觀，它通過反思和由此產生的知性概念而成為內部經驗並由此成為真相(Wahrheit)。」（康德，《實用人類學》，頁 135；AH,28 [142]。）此處真相(Wahrheit) 鄧本翻譯作真理，為了和德國觀念論中真相(das Wahre)做出區分，還是將之譯作真理。

<sup>221</sup> 終究來說統覺只有一個，就作用的不同層面而有所分別。

我們在想像力的諸探究中是一致的)。

當我們談論先驗自我之時，指的是那個純粹的自我，而非經驗性的自我。純粹統覺就是這個自我使之為一的那個聯結（折返回自身的力）的統一性和這個使得自我（時間）得以前後相繼的統一性（外化的力）的本源。就聯結的形式來說，是根植於純粹統覺的經驗性統覺，其保證其為一；就被聯結的質料而言，指的則是內感官的形式，即純粹時間（純形式），其保證其前後相繼。統覺作用在經驗性的層面上，就有我們所說的經驗性統覺和內感官。沒有統覺，「我」的綜合統一性不可能。沒有內感官，「我」的綜合統一性不可顯現。我們從感覺自我到思維自我，實質上這個感覺到的自我和思維到的自我，指的都是應用上的這個自我，而非純粹的自我，但這兩個自我都是以那個純粹或先驗自我的綜合統一性才可能的。所以說我們的先驗的「自我」（先驗邏輯意義上）一直都在作用，只是我們沒有認識到罷了<sup>222</sup>。由此可知，我們在概念上使用這個「我」一般而言指的是經驗性統覺或內感官，但是嚴格意義的「我」（或者說「我性」）應該指的是純粹統覺。

但問題是如果這個我是作為一種對象的（內部的）直觀而被我們認識，那麼這個對象是否有其圖式呢？也就是說，我們是否需要一個「我」的圖式才能夠使得這個反思成為可能呢？還是說對於「我」而言，並無圖式之問題呢？

### 三、「我」的圖式的探索路徑與關乎存有論問題的收穫

「我」作為概念而言，寬泛意義上來說（其對象），指的是與經驗性統覺和

---

<sup>222</sup> 一定有讀者在這裡會問，為什麼一定需要一個純粹統覺，而非一個經驗性的統覺就足夠了呢？嚴格來說統覺就僅僅是知性本身，只是看其在哪個層面上作用罷了。如果沒有純粹的統覺，那麼我們的純粹知性概念、以及諸先驗邏輯乃是不可能的，這個在康德的先驗演繹（無論是自我的分析的統一還是綜合的統一）中已經被說明的非常清楚，在這裡僅僅再做提醒。

內感官有關的經驗性自我。而嚴格意義上來說（其規定性），指的是與先驗統覺有關的先驗自我，或者說「我性」（作為我的「一性」<sup>223</sup>）。前者終究而言是一種直觀，哪怕是經驗性統覺的聯結能力，終究需要在對我顯現中被直觀到。而後者是一種思維，或如上文所說的是「力」。但如我的東西嚴格意義上來說並不是我一樣<sup>224</sup>，當我們做出了這樣的區別，那麼我們在自我意識中認識到的「我」，便如上文所說僅僅是經驗性的統覺。雖然要依賴先驗統覺才可能，因為先驗統覺和經驗性統覺的存在，才能使作為內直觀對象的經驗性自我成為一個，進而依憑想像力將之生產（就一性）和再生（使不在場在場）出來而成為整體，而被我們認識。但無論是何種統覺抑或說何種自我，都是一種使之綜合統一的聯結（我們稱聯結為綜合統一的表象），所以說這樣的聯結就其自身來說，終究要通過思維被思維（無論是通過抽象、比較或反思）到，而非單純能夠被直觀到。那麼我們

---

<sup>223</sup> 嚴格來說自我的本性就是一，從現代哲學的開端笛卡爾開始，這條原則便被我們所堅持著。「檢查開始，我首先看出精神和肉體有很大差別，這個差別在於，就其性質來說，肉體永遠是可分的，而精神完全是不可分的。因為事實上，當我考慮我的精神，也就是說，作為僅僅是一個在思維著的東西的我自己的時候，我在精神裡分不出什麼部分來，我把我自己領會為一個單一、完整的東西。」（笛卡爾，《第一哲學沉思集》，頁 93 [107]。）這也很好的回應了我們在上文注釋中對於亞里士多德對靈魂的整體和劃分的探究。當然筆者認為此處之「一性」也是對應著柏拉圖的，我們在研究中不得不將康德的「圖式」與柏拉圖的「理型」比對在一起，這在經驗性概念的圖式中尤為明顯。當然這裡無意進入柏拉圖哲學的內部的探究，即爭論躺椅是否有理型，還是說是否只有善之理型（日喻一個理型），筆者暫且接受兩者都具有，只是善之理型是理型之理型，在理型之存有等級、價值的好等一系列問題上，這樣的觀點基本上是站得住腳的。但柏拉圖的理型在康德這裡其作用在某個意義上被圖式取代，也就是說「理型」不在「天上」了，而在人的心中，產生它的也不再是工匠神，而是我們人類自己（而還留在「天上」的康德將之歸之於理念）。而關於原本善之理型（理型之理型），則對應著使得這些圖式成為可能的那個關鍵，也就是「我性」或「一性」。對於康德來說也沒有存有等級的高低，而是就人的認識能力而言，誰更具有根源性的作用而已。

<sup>224</sup> 我們在這裡做出康德和笛卡爾的區別和聯繫：笛卡爾關於我的精神和肉體的比喻（舵手和船）批評中，「自然也用疼、餓、渴等等感覺告訴我，我不僅住在我的肉體裡，就像一個舵手住在他的船上一樣，而且除此而外，我和它非常緊密地連結在一起，融合、摻混得像一個整體一樣地同它結合在一起……因為事實上，所有這些餓、渴、疼等等感覺不過是思維的某些模糊的方式，它們是來自並且取決於精神和肉體的聯合，就像混合起來一樣。」（笛卡爾，《第一哲學沉思集》，頁 88-89 [100-101]。）在笛卡爾認為我的身體和我的精神是混合作用的，沒有辦法被清晰的區分開來的。而在康德這裡（在先驗哲學的觀點上）由於做出了「我性」（先驗統覺，嚴格意義上的我）與「我」（經驗性統覺或內感官）的區別，使得我的身體不是（嚴格意義上的）「我性」，所以我們的外感官（身體）也不是「我性」，甚至在我的表象（在我之中的表象，而不是指作為我的表象）也不是「我性」，這種嚴格的區分方式是與笛卡爾不同的。

內直觀到的那個「我」（作為現象的我）是否需要一個「我」的圖式才能夠被認出呢？康德在〈純粹理性的謬誤推理〉一節中對於「我思」的研究，雖然就研究對象上與我們在這裡的探究不同，但其中諸多內容卻有利於我們的思考，如「所以如果它想在實體這個名稱下標誌一個能被給予出來的客體，如果它要成為一種知識，那就必須奠基在一個持存性的直觀之上，後者是一個概念的客觀實在性之不可缺少的條件，即該對象唯一由此而被給予出來的東西。但現在我們的內直觀中根本沒有什麼持存性的東西，因為自我只是我的思維的意識；」<sup>225</sup>我們在上文中嘗試將先驗統覺當作時間的「實體」，雖然僅僅是**看作**，但是對於康德來說，內直觀並沒有什麼持存性的東西，也就是說在存有流動之時，或者說表象流動之時，在直觀之中（哪怕是內直觀），並沒有什麼是持存不變的。我們講的持存常住的自我，僅僅是我的思維的意識，那個伴隨著所有表象的意識而已<sup>226</sup>。

再如對我如何認識我自己，康德也有所論述，「我不是通過單純的『我思』而認識任何一個客體的，而只有我當我關係到一切思維都在其中的那種意識的統一性而規定一個給予的直觀時，我才認識一個對象。因此，我甚至也不是通過我意識到我作為思維活動，來認識我自己的，而是當我意識到對我自己的直觀是在思維機能方面被規定了的時，才認識我自己。所以，在思維中自我意識的一切樣態(modi)自身還不是有關客體的知性概念(範疇)，而只是一些根本不把任何對象、

<sup>225</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 296；KV454（B412 - 413）。

<sup>226</sup> 故「我思」真實的作用僅僅是「我在對我的實存的思維中只能把我當作判斷的主詞」（康德，《純粹理性批判》，頁 296；KV,453 [ B412 ]。）德文 Subjekt 同時具有主詞和主體兩個層面的義涵，我們在探究「我」時，要注意這兩者的區別，到底是作為思維和意識的統一性來考察的主詞，還是在直觀關係中考察的主體。我們不可能得出我作為一個主體，是作為實體實存的這樣的說法。我們在上文中討論本體(Noumenon)和現象的時候已經說明了，我僅僅是作為向我顯現的樣子而被我直觀到。故我們只有其對我們如何顯現的知識，而沒有我如何存有的知識（如何實存等）。在這個意義上，康德不僅僅是將物（世界）自身的存有論加以取消，加之「我」自身的存有論也加以取消，由於康德的我們人類的世界在知識的領域並沒有上帝（作為理念和倫理學的內容），所以康德也就在特殊領域也取消了存有論。

因而也不把自我作為對象提供給思維來認識的邏輯機能。這個客體並不是對進行規定的自我的意識，而只是對可被規定的自我、亦即對我的內直觀（只要它的雜多能按照思維中統覺的統一之普遍條件而聯結起來）的意識。」<sup>227</sup>正如上文所說，我們在這裡要排除掉的是作為進行規定的自我，還要排除掉作為聯結行動的自我，而重點在可被規定的自我，或者說作為現象之存在(Dasein)之自我。那麼這樣的「我」是否需要「圖式」而被我們認識呢？從問題上來看，「我」終究來說如同一個邏輯學(邏輯機能)上的位格，是所有一般概念得以可能的承載者<sup>228</sup>，也正如康德所示是一個思維（本身），但當我們孤立地研究這個自我就會出現康德所說的，「但我們為這門科學所能找到的根據，只不過是這個單純的、在自身的內容上完全是空洞的表象：我；關於這個表象我們甚至不能說它是概念，它只不過是一個伴隨著一切概念的意識。通過這個能思我(Ich)或者他(Er)或者它(Es)（物,das Ding），所表象出來的不是別的，而只是思維的一個先驗主體=X，它只是通過作為他的謂詞的那些謂詞才被認識，而孤立地看我們對它永遠不能有任何起碼的概念」，<sup>229</sup>也就是說諸對象之所以能夠被規定的關鍵便在於其佔據著主詞（成為我的表象），而被謂詞的諸規定性規定。脫離了其佔據格位的東西和謂詞的規定性來看，我們對於這個位格連概念都沒有。而這個經驗性的自我或者說作為現象的自我到底是什麼呢？換句話說，是否存在這一刻的作為現象的自我和那一刻作為現象的自我何以需要被看作同一個自我的問題？由於經驗性的自我本身不提供什麼不是持存的直觀，裡面嚴格意義上來說什麼也沒有。那麼終究來說我們除了從本源的統覺的綜合統一性來認定其一定是同一個自我以外，是否

---

<sup>227</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 293；KV449-450, (B406-407).

<sup>228</sup> 統覺的綜合統一性(Einheit)不同於範疇表的單一性(Einheit)，其不是單純量的規定性，而是關乎整個純粹知性概念的基礎。

<sup>229</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 291；KV447,(A345-346/B404).

也能夠從反思或自我意識到自我的角度來看呢？或者從「我」的圖式的角度來看呢？

我只是伴隨著所有表象的意識（雖然我也有其作為直觀和概念的表象），所以我們既沒有辦法說它是直觀，似乎也沒有辦法說它是概念。甚至哪怕是對於經驗性的自我的探究（在先驗哲學的立場上），都似乎無法像其他概念那般獲得知識。換句話說，我們對於「我」似乎一無所知，我們無法單獨的探究它，僅僅能夠在其作用的結果中探究它。我們不能單純的認出它，而是要在其作用的結果認出它。哪怕經驗性的自我也是如此，畢竟經驗性自我中的表象終究不是我。那麼我，作為使得諸概念、諸雜多得以獲得綜合統一性的聯結的總稱，便是通過感性、想像力和知性而實現。故我們企圖通過對「我」的探究和對「我」的圖式的研究，來進一步闡明「一般圖式」的生產與再生的路徑就被宣告暫時無法達到<sup>230</sup>。那麼我們就只能直接面對純粹感性概念的圖式和經驗性概念的圖式的生產與再生的問題。<sup>231</sup>

## 第二節 純粹感性概念和經驗性概念的圖式的生產和再生

雖然筆者在「我的圖式」的嘗試暫時被擱置，但並不妨礙我們沿著第二條道路來探究純粹感性概念和經驗性概念的圖式的生產和再生的問題。圖式是概念的綜合（聯結）規則的感性樣式，故在談論這兩種概念的圖式的產生問題之前，

---

<sup>230</sup> 關於這一研究路徑，由於筆者目前對康德的理解有限，但覺得是值得嘗試的路徑，加之其對於最後闡明康德並非一種「存有論」有關鍵性的作用，所以還是將之保留下來。希望未來在博士階段能夠處理這一問題。當然在某個意義上在走向主體的道路，也同樣是德國觀念論所走過的道路，我們也不得不面對這個問題。至於康德是接續斯賓諾莎而使得德國哲學重新獲得這一傳統的觀點，可見謝林的《近代哲學史》中對於康德、費希特以及其先驗唯心體系的討論。

<sup>231</sup> 關於「我的圖式」的進一步說明，見本章注釋。

仍舊要先回到概念的產生問題上(由於純粹感性概念和經驗性概念在本質上都指向某種帶有「規定性」的直觀，故其概念的產生是符合我們第二條道路的)。雖然上文已經討論過何謂概念，但筆者仍要做一個補充性的說明。「概念與直觀相對立，因為它是一種普遍的表象，或者是對許多客體共有的東西的表象，因而是一種能夠包含在不同客體之中的表象。」<sup>232</sup>不論是側重在普遍的與個別的之間的對立，還是形式和質料之間的對立(本質上仍是形式之間的對立，亦即感性和知性之間的對立)<sup>233</sup>，又或者兩者就產生的能力的異質性來說，概念與直觀的對立最終需要被統一起來，不論是歸攝還是構造都與想像力及圖式緊密關聯在一起。圖式作為概念與直觀的中介，嚴格來說其應該是一種普遍的限制性(從有界的、有限的到被規定的(「量」、「質」、「關係」和「模態」))<sup>234</sup>，這樣才使得這個圖式和那個圖式有所區別，但嚴格來說，有界的和被規定的都要通過有限的(時間)而體現出來。我們依憑這種限制性而畫出形狀<sup>235</sup>、運動<sup>236</sup>和談論它的量、質

<sup>232</sup> 康德，《邏輯學》，頁 88；SL,521.

<sup>233</sup> 「在每個概念上，都可以區分質料和形式。概念的質料是對象，概念的形式則是普遍性。」(康德，《邏輯學》，頁 88；SL,521.)

<sup>234</sup> 見〈質範疇的圖式〉一節有關限制性(Limitation)的注釋。如果是從第一條道路出發，我們則是從被規定的，亦即「量」、「質」、「關係」和「模態」出發來探究，進而到有限的和有界的。

<sup>235</sup> 見 KV, (A141/B180)，三角形和狗的例子。

<sup>236</sup> 「一個客體在空間中的運動不屬於一門純粹科學，因而也不屬於幾何學；因為某物是運動的，這是不能先天地、而只能通過經驗來認識到。但運動，作為對一個空間的**描述**，卻是憑藉生產性想像力對一般外部直觀中的雜多進行相繼綜合的一種純粹運動，它不僅僅屬於幾何學，而且甚至屬於先驗哲學。」(康德，《純粹理性批判》，頁 103；KV,195 [B155] .) 作為一種具有時間性，也就是前後相繼的綜合中的空間描述，故在時間上也有所限制性。當然就這些一般概念的圖式而言，終究還是和外感官的空間關係更為緊密一些。當然運動是否作為一種介乎形狀與有用性之間的东西，是我們有興趣的。畢竟所謂的有用性與其如何運動以及和他者之間的關係有關。這裡關於生產性想像力的描述值得我們再次反思，所謂生產性的為何。正如上文所說，我們並不將生產性想像力和再生性想像力視作純粹的想像力和經驗性的想像力，而是視他們為自發性的兩種運用。而接受了筆者如此觀點的讀者，一定會覺得好奇，那麼這裡(進行相繼綜合)為什麼康德要強調生產性想像力，而非再生性想像力呢？因為終究而言再生性想像力或我們在這裡要探究的再生綜合，僅僅是強調那個前後相繼(使得不在場的重重新在場而成為整體)，但所謂運動並不僅僅有前後相繼就足夠了，要探究的是這個前後相繼下的空間的描述的規定性為何？也就是整體的規定性為何(或者說從知性而來的統一性的規定性為何)？所以在這個意義上，更傾向於生產性想像力。

(屬性)、與他物之關係或有用性(主體與對象的關係)<sup>237</sup>，缺少三方面中任何一個部分對於我們理解一個概念來說都是不完整。但是在關乎圖式的問題上，會根據其關乎本質的限制性的某個方面而有所分別。如相較而言自然物側重在與他物之關係，而人造物側重在與主體(人)之關係，亦即有用性。但基本上對於外部對象而言，有界的(進一步來說，有限的)是最基本的。因為就像我們在《實

---

<sup>237</sup> 「至於更進一步的理解，康德說得很明白(邏輯學『引論』)：在任何認識中都要區分質料(Materie)與形式(Form)，『這是我們認識對象的方式。一個野蠻人看到一棟房屋，情形與我們看到一棟房屋完全不同，他不知道移一棟房屋有何用(Wozu)，相較於我們熟悉一棟房屋的情形，他對一棟房屋有不同的『概念』。儘管他看到的是同一個存在者(Seiende)，可他不知道使用(Gebrauch)，他不明白該拿它怎麼辦。他不建構關於房屋的概念。我們知道使用，人們可以理解這種使用，所以，我們擁有關於房屋的概念。得出概念，所要回答的問題是：對象之所是(was)。』(海德格，《亞里士多德的基本概念》，黃瑞成譯(北京：華夏出版社，2014)，頁11-12。)對於房屋例子的使用，一方面康德自身舉例過，如(KV,A190/B235)。當然房子本身具有的建築術的含義，也使得作為例子成為經典。海德格在這裡為我們提供了一條線索，即當我們談論一個經驗性概念的時候，僅僅討論該概念的對象的形狀、運動等還是不夠的，其與人類的關聯往往成為我們認為對該物有概念的關鍵。如房子，或者說一支筆。筆的本質規定性在於它可以寫字，如果野蠻人看到一隻筆，也是無法擁有其概念的，雖然在空間和時間或許有了限制性，但在此這些在的限制性，卻不是筆或者房子這樣人造物的本質限制性。也就是說他們雖然必不可少，但完全可能無關本質，雖然這樣說起來有些自相矛盾，但至少就我們人類的認識來說是如此的。當然與之對立的便是自然物，但是就我們人類的理解來說，自然物終究還是要和人類建立某種關聯，故終究在某個方面要有這種規定性。在赫西俄德的《勞作與時日》中，人類從黃金種族、白銀種族、青銅種族、英雄種族和黑鐵種族逐步走向墮落，當然其中關鍵的線索就是作為半神的普羅米修斯為人類偷來了工藝之神的火，自此人開始賦予事物以形式，來製作某些東西。人類依憑著智慧開始對抗虔敬，而非單純接受自然。本質性的規定性開始轉移到人身上，或者說「我」身上，這是現代哲學的特點之一。如果我們將古希臘悲劇(至少在《理想國》的第十卷對於詩的反駁反向推論)是人依憑著自己必然的有朽性對抗神的不朽性而出現的一種神性的話，那麼人通過賦予諸質料以形式(雖然這些質料本有自己的形式，且我們所能夠賦予的形式也要適應原本諸質料的形式)的能力終究而言是有限的，但如果我們依憑著人有限的力量，想要對抗這個世界，那麼結局僅僅也只是一種虛假的自我膨脹或神性而已，也因此肅劇的莊重性則會蕩然無存。雖然這些有限的人團結起來作為我們人類的力量仍舊是巨大且盲目的，但不因此我們就一定任意的規定甚至對抗自然。這也是為何康德在其政治哲學中如此重視自然稟賦的原因。《尚書》有云：「流共工於幽洲，放驩兜於崇山，竄三苗於三危，殛鯀於羽山，四罪而天下咸服。」(《尚書》的原典筆者引自曾運乾，《尚書正讀》(北京：中華書局，1964)頁21)若作為我們人類的力量是巨大且盲目的洪水(雖然這個自然也同樣是)，共工代表這種力量，驩兜助長這種力量，而鯀則是以技術來使這種力量對抗這種力量與自然。最終被殺的只有鯀，故在中國人看來，最不可取的便是這種態度。故不論是面對我面對世界，還是面對作為我們人類巨大的力量，嚴格意義上來說「對抗」本身就是一種虛假的態度。我們需要明白的是不論是自然物還是人造物，雖終究通過人而獲得規定性(限制性)，但此規定性(限制性)有一些方面是無法被克服或支配的(當然我們也不能因而反對人所給予的規定性。我們在這裡談論的有界的和有限的，傾向於自然，雖然在康德哲學的脈絡中終究要通過人的表象能力而可能，但我僅僅就其規定性的來源而非可能性來看，我們這樣理解也是可以接受的。故我們不能夠就概念的限制性的三方面中，何者為最本質的給出絕對的回答，而僅僅就不同的狀況來考察我們主要需要的方面。雖然有用性的規定性方面被海德格強調出來，且與對象之所是關聯起來。但至少從康德來說，並沒有要特別強調其作為本質的限制性。

用人類學》的「生產性想像力」中所談論的那般，人可以在沒有對象的經驗的狀況下，通過生產性想像力想象一個對象。但是如果沒有見過腳，那麼連一般意義上的「四足動物」(KV(A141/B180))都是想象不出來的。由於我們知道想像力所面對的對象是先天感性雜多或對象之一般，所以說關乎這種對象之一般的塑造的關鍵仍是在空間和時間上，如果是外部的（概念）那麼關鍵是空間，如果是內部的（概念）關鍵便是時間。

純粹感性概念和經驗性概念的圖式的產生顯然不可能要等概念完全產生之後才產生，而是伴隨著產生過程而出現。「概念在其形式上由以產生的邏輯行為是：1.比較，也就是說，在於意識的統一性的關係中各表象的相互比較；2.反思，也就是說，怎樣才能把不同的表象包括在一個意識中的考慮；最後3.抽象或者隔離被給予的表象在其中互相區別的所有其餘的東西。」<sup>238</sup>也就是說，概念產生於比較、反思和抽象的過程。而我們要在概念與直觀之間建立聯結的圖式，就只能要麼將抽象後得以完成的概念的感性化或雜多化（第一條道路），要麼將抽象後相互之間區別所剩下的東西（共相）的普遍化或知性化（第二條道路）。

對於經驗性概念也好，純幾何學概念（先天感性概念）也好，其關鍵所在便是一直被提及的形狀（空間規定）。就經驗性概念而言，關乎經過把經驗性概念的對象抽象之後仍然剩下的東西的普遍化活動；但就純粹感性概念而言，從構造的角度來說，純幾何學概念通過其圖式構造出的概念，因為終究而言，其對象無損於其概念（數學概念是唯一可以被定義的）。「但第二種處理方式就是數學的構造，確切地說在這裡就是幾何學的構造，藉助這種構造，我在純粹直觀中，正如在經驗性的直觀中那樣，添加了屬於一個一般三角形的圖式、因而也屬於它的概

---

<sup>238</sup> 康德，《邏輯學》，頁 91-92；SL,524-525.

念的雜多，那些普遍的綜合命題當然必須通過這種方式被構造出來。」<sup>239</sup>也就是說我們的幾何學概念終究是通過構造而得到的，這也與我們上文不斷提及的其作為生產性想像力的產物是一致的。我們通過純粹想像力的生產性和再生的綜合產生具體的幾何學形狀，並通過比較、反思和抽象，發現了並構造了嚴格的某種普遍的直觀圖式（共相），並加以規定成為概念，由於其嚴格意義上來說畢竟是我們出於理性構造，其質料是先天感性雜多，故最終仍舊需要純粹想像力的生產性和再生性的綜合使得其得以產生（現實中並沒有嚴格意義上的幾何學概念的對象，因而不能訴諸經驗性的起源）。我們在強調其作為一個完整樣態之時，亦強調其作為生產性想像力的產物<sup>240</sup>。

我們的經驗性概念的對象雖然擁有比起概念更豐富的內容（就其本質性的規定究竟在哪個方面，要在經驗中具體說明，例如人造物的本質在於有用性等，但歸根究底來說，都還是要有空間和時間上的限制，亦即要先存在），但我們獲得這個概念的過程畢竟也是要在面對該對象的想像力經驗性的再生性與生產性的綜合（本質上仍是純粹想像力的生產性和再生的綜合）中，通過比較、反思和抽象而得以獲得一個普遍描繪的形狀（往往需要獲得一些關於部分的概念與圖式<sup>241</sup>），並最終通過想像力的純粹的再生性與生產性的綜合，而產生經驗性概念

<sup>239</sup> 康德，《純粹理性批判》，頁 556；KV,768(A718/B746)。

<sup>240</sup> 關於幾何學概念的客觀有效性問題，康德如是說，「因此，儘管我們在綜合判斷中對於一般空間，或對於生產性想像力在它裡面所描繪的形狀，先天地知道地很多，以至於我們為此實際上不需要任何經驗；但如果空間不是必須被看作構成外部經驗的材料的那些現象的條件的話，那麼這些知識將什麼也不是，而只是沉迷於幻影。」（康德《純粹理性批判》，頁 151；KV,255[A157/B196]。）也就是說，先天知識要有真理性，也就是與客體相符合，我們構造出的幾何學概念的形狀，並不是僅僅要能夠被構造就可以了。此外，「當我說，三條直線中的兩條合起來大於第三條，則通過這三條直線就能畫出一個三角形，這時我擁有的就只是生產性想像力的機能，它可以讓一些線引得更長一些或更短一些，也可以讓其按照各種任意角度相接。」（康德，《純粹理性批判》，頁 156；KV,263 [A164-165/B205]。）終究來說，形狀仍是生產性想像力的產物，但其帶著先天綜合命題的原理，是從純粹直觀中抽引出來，但通過純粹知性得以規定，這一點我們要明確。

<sup>241</sup> 就好像我們可以通過腿的概念來理解作為四足動物的狗，而不一定見過狗的腿。

的圖式。嚴格來說想像力在經驗性和純粹性層面的生產性和再生性的綜合，是交織作用在一起的，也就是說，我們在一開始關乎直觀和概念的歸攝問題也並不是一蹴而就的。因為我們在通過直觀形成概念的同時，一方面從感性獲得其有界的和有限的，另一方面通過概念得以獲得被規定的諸方面。在現實中因為就知識而言有兩個方面，一個是從現實中總結學習的知識，一個是從他人的思想中學習到的知識，那麼嚴格來說我們的知識是感性形式的普遍化（共相）和概念的感性化的交織活動，亦即我們的第一條道路和第二條道路交織在一起的產物，也就是說我們的經驗性概念的圖式隨著我們的認識活動不斷完善，而不是一成不變的，對象會不斷充實概念的內涵，而概念則反過來進一步規定對象。換言之，這三組限制性交織在一起，亦即有界的、有限的和被規定的交織在一起，意指(Bedeutung)和意思(Sinn)交織在一起，感性和知性交織在一起，從而成為對我們人類來說完整的概念。我們作為具有成熟的認識能力的人，是因為其認識能力得到全面的練習，且內心中可供理解新事物的材料（圖式）眾多，才使得我們看起來能夠得以一蹴而就地實現構造與歸攝<sup>242</sup>。

---

<sup>242</sup> 延伸性的問題：1.關於在使用中我們已擁有的圖式是新的生產還是只是再生出來的問題，我認為概念的圖式一旦產生，就會在我們的內心之中，所以兩者在寬泛意義上並沒有太大的差異。2.我們在上文中所提及的兩條道路的交織，實際上也與想像力的生產性的和再生性的綜合有關係，這種關係指的是想像力的生產性的綜合（關乎想像力與統覺的綜合）實際上傾向於第一條道路（知性到感性），想像力的再生性的綜合（關乎感官與想像力的綜合）傾向於第二條道路（感性到知性）。換句話說我們的標題《「生產」與「再生」》中「生產」和「再生」兩詞的前後順序是有意義的，因為我們基本上是從先驗哲學的方式來討論康德的「圖式論」問題，而非從現象學式的（哪怕文中兩種方式都有涉及）。

## 附錄：「我」與「我們」

除了前文所述的諸理由之外，筆者還想考察的是康德如何面對「我」的問題。對於康德而言，當我們**醒著**，我們共享一個世界。當我們**睡著**，則每個「我」擁有獨一的世界。我們是作為擁有共同直觀認識結構的我們人類，面對同一個既存的世界或知識的大廈，這與笛卡爾所面對的處境截然不同。笛卡爾是要從時間順序上推論出那些邏輯在先的存有，而康德是通過邏輯在先的諸內心要素將時間順序上的一切加以展開。故笛卡爾是從對自我的意識出發，得以展開一切，而康德則是從我的主觀認識結構出發，來談論對象如何被認識，也就是說笛卡爾是從「我」出發，而康德是從「我們」出發，但也正因如此其各自理論困難也因而產生分別，前者的困難在於「我」如何構成「我們」，而後者的困難在於「我們」如何回到「我」（可參見注釋 83 中的討論，前者關乎知識或真理的獲得，或者關乎知識或真理的普遍必然性）。正如同前文的注釋中所論及的黑格爾在《精神現象學》中〈意識〉章節的末端所得到的結論，物上的諸「力」最終轉變為主體給予的「力」，這結論嚴格來說與康德的理論別無二致。而康德在談論對象如何被綜合統一而言是相對容易理解的，但是「我」本身作為對象，亦即對自我的意識是如何可能的，卻存在一些困難。但這種自我的認識又同時是全面使用內心要素的關鍵契機，故我們才想要嘗試從「我」的認識出發。康德《純粹理性批判》所做的工作，嚴格來說是從「我」的成果中反省出諸邏輯在先的要素，但這樣的認識何以可能，則是基於我們對「我」的認識，這也是為何筆者如此致力於研究這一問題的理由。

## 第五章 結論：「圖式論」作為反「存有論」的形上學

所謂「**結論**」不是「**導論**」，因而如果我們在結論中重複導論的工作，亦即再次為讀者勾勒筆者的思考路徑，那麼一方面這與結論作為最終證實的本質不相符，另一方面又會讓十分親愛的讀者深感筆者的拖沓，亦即如羅森茨威格所說的，「一篇導論只是引導性的，這也是它在證明過程中所能提供的全部。它必然不可能是結論性的。一篇導論不可能是獨立自足的；它所指向的結局才是最終的證實。正是**結尾**證實了開端。」<sup>243</sup>也就是說，當我們沿著導言所規劃的道路來到結論，緊接著要做的工作，就是通過重申在正文中所獲得的諸結論以**反省**我們是否兌現了導言的許諾，亦即通過「**結尾**」證明「**開端**」。

細節而言，一個概念的圖式的產生，無非兩種方式。要麼是將抽象所完成的概念感性化或雜多化（第一條道路），要麼將抽象後所得的共相普遍化或知性化（第二條道路）。純粹知性概念的圖式（先驗時間規定）符合前者。純粹感性概念和經驗性概念的圖式（空間規定，亦即仍是時間規定）在嚴格意義上符合後者，但就現實而言是兩種方式交織一起作用的。這兩種產生方式的可能性，是基於圖式產生者的想像力的兩種自發性的綜合方式，亦即純粹想像力就其與領會的綜合的共同作用而言，關乎前後相繼且有差別的純粹感性雜多的再生，遵循感性的統一性（規則）；就其與概念的認定的綜合的共同作用而言，關乎概念所帶來的規定性（生產），遵循知性的綜合統一性。故作為想像力產物的圖式，能夠得以將具有形式異質性的感性和知性和諧地連結起來，從而使概念既獲得其意指

---

<sup>243</sup> 羅森茨威格，《患病的理智和健康的理智——羅森茨威格〈救贖之星〉導論》，吳樹博譯（香港：道風書社，2012），頁 50。Franz Rosenzweig, *Mein Ich entsteht im Du: Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung* (Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 2014) 25-26.

(Bedeutung)，直觀獲得其意思(Sinn)。

總體而言，從否定意義來說，康德的圖式論反對了傳統的一般存有論（沃爾夫式——康德式的存有論是對對象（自身）之一般存有的論述），也就是說，對於我們人類的知識而言，沒有什麼對象是就其自身的，亦即僅僅是現象，而非本體。具體而言有三，其一，物（世界）僅僅作為被我們所表象的現象而被我們認識，而無涉及物自身（見第三章）<sup>244</sup>；其二，「我」（統覺），一方面作為我的對象，亦即作為現象的我（「我思」），另一方面作為作用的主體，亦即我性（「我在」），皆無傳統存有論的實體性的意義，也就是說，僅僅是一種現象以及在成果的反思中，無法缺少的一種能力（見第四章）；其三，「上帝」無法成為我們人類知識的對象，因為我們無法獲得作為「概念」的「上帝」所擁有的意指（Bedeutung），故「上帝」並不是「概念」，因而與我們的知識無關。綜上，「上帝」、「物自身」（世界自身）與「實體性的我」就都不是我們人類知識的對象，也就是說，「物」（世界）與「我」都作為現象而被我們認識；從肯定的意義而言，康德否定了在我們知識的角度認識「存有」（Sein）的可能性後，從而我們哲學的工作轉而研究存在（Dasein）<sup>245</sup>，為了有別於「存有論」，我將這樣的理論稱為「存在論」。因為唯有通過圖式論，概念才能獲得其意指(Bedeutung)，現象才能獲得其意思(Sinn)，也就是說知識才稱其為完整的知識。這也意謂著，我們的（純粹知性）概念只有其經驗性的運用，而絕沒有其先驗運用。那麼我們探究的便是作為現象的「存有」的可能性、現實性和必然性，也就是在研究存在(Dasein)的知識何以

---

<sup>244</sup> 正如我們在實體範疇的圖式的討論中所示。

<sup>245</sup> 「『我思』這件事表達了對我的存有（Dasein）進行規定的動作。」（康德，《純粹理性批判》，頁 105；KV,107〔B158〕）不論是外部對象還是內部的對象（作為現象的我）都是如此。並且康德嚴格區分了存有（Sein）與存在（Dasein）的用法上的差別（這個問題已經在前文中加以討論）。

可能，亦即仍舊在研究傳統存有論的核心問題，什麼是「真」<sup>246</sup>。但筆者認為這種「存在論」，嚴格意義來說仍具有的一種形上學意義，故仍稱之為形上學。其形上學的意義在於，雖然我們對於統覺本身（同一性本身）和雜多本身（差異性本身）一無所知<sup>247</sup>，而僅僅能夠在其作用的成果中看到他們的作用，但我們的一切的認識結構的形式都建立在「統覺」的本源的綜合統一性之上（同一性），亦即感性和知性中的統一性也皆來自於它，故其為純形式。而通過被給予的雜多（質料）而表象出的差異性，也都由雜多來解釋，但其仍是通過在內感官的時間的先天感性雜多而可能。故差異性終究通過同一性而體現出來，亦即其關心的是思維中的同一性中的差異（而非在差異中找尋同一性），亦即所有形式（感性和知性）和質料（經驗性雜多）都建立在統覺（純形式）和作為時間的先天感性雜多（純質料）上，而其依循的是先驗邏輯，而使得存在成為可能，亦即是對象要符合我們的邏輯，而不是邏輯要符合對象，（同一使得差異成為可能）故筆者仍視這種關於存在的研究是一種形上學（在知識之後使得具有客觀實在性的知識成為可能的**第一哲學**），我們可以稱康德的「圖式論」為反「存有論」的形上學。

至此，我們從同一條道路的兩端走到了中點，亦即本文的終點，環顧四周，對我們人類的**知識**而言，再也沒有什麼東西有其**自身**，哪怕連我們自己也不是<sup>248</sup>。

**「沒有得到天上的保證，只好相信內心的聲音。」**<sup>249</sup>

---

<sup>246</sup> 在存有論的問題上，其關乎本質的是「真」與「假」，而非「有」與「無」。

<sup>247</sup> 在這個意義上是完全反傳統存有論的。

<sup>248</sup> 關於我們自己仍有其自身的研究，見康德《實踐理性批判》等道德哲學的研究。（行為是現象，意志是我自身。）

<sup>249</sup> 席勒的詩《願望》中的句子。轉引自陀思妥耶夫斯基，《卡拉馬佐夫兄弟》，耿濟之譯（北京：人民文學出版社，1981），頁 278。

## 參考書目

### 一、康德著作

1. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998) .
2. — —, *Immanuel Kant's Critique of pure Reason*, tr.by Norman Kemp Smith,(London Basingstoke: Macmillan Co Ltd, 1964; first edtion 1929).
3. — —, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000) .
4. — —, *Schriften zur Metaphysik und Logik 2 (stw189)*(Werkausgabe VI), Herausgegeben von Wilhelm Weischedel (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014).
5. 康德，《純粹理性批判》，鄧曉芒譯 楊祖陶校（北京：人民出版社，2004）。
6. — —，《純粹理性之批判》，牟宗三譯註（台北：台灣學生，民 75-77）。
7. — —，《康德著作全集. 第 2 卷：前批判時期著作 II (1757-1777)》，李秋靈主編（北京：中國人民大學出版社，2003）。
8. — —，《康德著作全集. 第 3 卷：純粹理性批判（第 2 版）》，李秋零主編（北京：中國人民大學出版社，2004）。
9. — —，《康德著作全集. 第 4 卷：純粹理性批判（第 1 版）.未來形而上學導論.道德形而上學的奠基.自然科學的形而上學初始根據》，李秋零主編（北京：中國人民大學出版社，2005）。
10. — —，《康德全集 第 7 卷：學科之爭 實用人類學》，李秋靈主編（北京：中國人民大學出版社，2008）。
11. — —，《康德著作全集. 第 8 卷：1781 年之後的論文》，李秋零主編（北

京：中國人民大學出版社，2010）。

12. — —，《康德著作全集. 第9卷：邏輯學、自然地理學、教育學》，李秋零主編（北京：人民大學出版社，2010）。

13. — —，《康德歷史哲學論文集》（增訂本），李明輝譯註（臺北：聯經，2013）。

14. — —，《康德書信百封》，李秋零編譯（上海：上海人民出版社，2006）。

## 二、其他哲學著作

1. Eco, Umberto, *Der Name der Rose*, German tr. by Burkhard Kroeber (München: Carl Hanser Verlag, 1982).

2. — —, *Die Insel des vorigen Tages*, German tr. by Burkhard Kroeber (München: Carl Hanser Verlag, 1995).

3. Foucault, Michel, *Introduction to Kant's Anthropology*, tr. by Roberto Nigro and Kate Briggs (Los Angeles: Semiotext(e), 2008).

4. Hegel, G.W.F, *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3)(Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970).

5. — —, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*(Werke 20)(Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971).

6. Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*(Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973).

7. — —, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*(Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975).

8. Plato, *The republic of Plato: Second edition*, tr.by Allan Bloom (New York: Basic Book, 1991).

9. Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988).

10. — —, *Mein Ich entsteht im Du: Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und*

*Übersetzung* (Freiburg /München: Karl Alber Verlag, 2014).

11. 皮亞傑，《發生認識論原理》，王憲鈿等譯（北京：商務印書館，2009）。
12. 陀思妥耶夫斯基，《卡拉馬佐夫兄弟》，耿濟之譯（北京：人民文學出版社，1981）。
13. 佛洛伊德，《弗洛伊德後期著作選》，林塵 張喚民 陳偉奇譯 陳澤川校（上海：上海譯文出版社，1986）。
14. 吳雅凌，《勞作與時日箋釋》（北京：華夏出版社，2015）。
15. 亞里士多德，《靈魂論及其他》，吳壽彭譯（北京：商務印書館，1999）。
16. 柏拉圖，《理想國》，顧壽觀譯，吳天岳校（長沙：嶽麓書社，2010）。
17. — —，《蒂邁歐篇》，謝文郁譯註（上海：上海人民出版社，2003）。
18. 科耶夫 (Kojève, A.)，《黑格爾導讀》，姜志輝譯（南京：譯林出版社，2005）。
19. 埃科，《昨日之島》，翁德明譯（台北：皇冠，1998）。
20. — —，《玫瑰的名字》，沈萼梅 劉錫榮譯（上海：上海譯文出版社，2009）。
21. 海德格，《現象學之基本問題》，丁耘譯（上海：上海譯文出版社，2008）。
22. — —，《康德與形而上學疑難》，王慶節譯（上海：上海譯文出版社，2011）。
23. — —，《亞里士多德的基本概念》，黃瑞成譯（北京：華夏出版社，2014）。
24. 笛卡爾，《第一哲學沉思：反駁和答辯》，龐景仁譯（北京：商務印書館，1986）。
25. 費希特，《全部知識學的基礎》，王玖興譯（北京：商務印書館，2009）。
26. 黑格爾，《哲學史講演錄.第四卷》，賀麟 王太慶等譯（北京：商務印書館，1978）。
27. — —，《精神現象學》，先剛譯（北京：人民出版社，2013）。
28. 曾運乾，《尚書正讀》（北京：中華書局，1964）。

29. 德里達，《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，方向紅譯（南京：南京大學出版社，2004）。
30. 謝林，《近代哲學史》，先剛譯（北京：北京大學出版社，2016）。
31. — —，《哲學與宗教》，先剛譯（北京：北京大學出版社，2017）。
32. 羅森茨威格，《患病的理智和健康的理智——羅森茨威格<救贖之星>導論》，吳樹博譯（香港：道風書社，2012）。

### 三、參考研究書目

1. Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).
2. Cocking, J.M., *Imagination: A Study in the History of Ideas* (London: Routledge Press, 1991).
3. Pippin, Robert B., *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
4. Prichard, *Kant's Theory of Knowledge* (Oxford: Clarendon press, 1909) .
5. 皮平，《黑格爾的觀念論》，陳虎平譯（北京：華夏出版社，2006）。
6. 布爾喬亞，《德國古典哲學》，鄧剛譯，高宣揚校（北京：人民出版社，2013）。
7. 阿利森（Allison），《康德的先驗觀念論：一種解讀與辯護》，丁三東 陳虎平譯（北京：商務印書館，2014）。
8. 孫冠臣，《海德格爾的康德解釋研究》（北京：中國社會科學出版社，2008）。
9. 楊祖陶，《德國古典哲學邏輯進程》（武漢：武漢大學出版社，1993）。
10. 潘衛紅，《康德的先驗想像力研究》（北京：中國社會科學出版社，2007）。
11. 韓水法，《批判的形而上學：康德研究文集》（北京：北京大學出版社，2009）。

12. 譚家哲，《形上史論》（臺北：唐山，2006）。
13. — —，《草思》（臺北：漫遊者，2016）。
14. 《康德《純粹理性批判》術語通釋》，高小強編譯（成都：四川大學出版社，2013）。

#### 四、參考論文

1. 皮羅(H. Birault)，〈海德格和關於有限性的思想〉，《海德格和有限性思想》，劉小楓選編 孫周興等譯（北京：華夏出版社，2007）頁 149-174。
2. 邱郁媛，《欲望形上學——佛洛伊德研究》（私立東海大學哲學系碩士論文，民 105）。
3. 李猛，〈經驗之路 培根與笛卡爾論現代科學的方法與哲學基礎〉，《雲南大學學報 社會科學版》，第 15 卷第 5 期（2016），頁 9-23。
4. 林薰香，《論柏拉圖《蒂邁歐》之時間概念》，《東吳哲學學報》，2004 年 8 月，第 30 期。
5. 姜文斌，《康德〈實用人類學〉之研究》（私立東海大學哲學系碩士論文，民 88）。
6. 倪梁康，《理念人：激情與焦慮》（北京：北京大學出版社，2007）頁 232-236。
7. 張一中，《現實感：現實與健康——佛洛伊德閱讀》（私立東海大學哲學系碩士論文，民 86）。
8. 張榮，〈「感性與知性的共同根之辯——《純粹理性批判》導言的一個微觀考察」〉，《南京大學學報》，2004 年第 4 期，頁 93-99。
9. 黃裕凱，《論想像力——主體與外在世界接軌的特殊能力（以洛克、修謨與康德三人的知識論為主軸）》（私立東海大學哲學系碩士論文，民 96）。
10. 趙汀陽，〈先驗論證〉，《世界哲學》，2005 年第 3 期，頁 97-100。

## 引用著作縮寫

- KV *Kritik der reinen Vernunft*
- AH *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*
- SL *Logik(Schriften zur Metaphysik und Logik 2 )*
- PG *Phänomenologie des Geistes*
- VP *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*
- SE *Der Stern der Erlösung*
- KM *Kant und das Problem der Metaphysik*
- GP *Die Grundprobleme der Phänomenologie*
- IT *Die Insel des vorigen Tages*

## 致謝辭

深夜讀譚老師的《草思》，讀到「人真實地學習，這是人首先美麗」不禁感慨研究所的三年就如此過去了，志向是成為一個真實的人而非單純反應世界的人的我，卻離這般真實的美麗還有一段距離。儘管如此，我笨拙的內心仍實實在在地被撒下了種子，那種子有一天定當會生根發芽、長滿籽粒。

感謝爸爸、媽媽、阿珍、才龍哥、阿寶以及我剛降生不久的外甥勛兒，生而為人總有無數的偶然性，雖然這訴諸不合法的概念，但我很慶幸成為你們的兒子、弟弟、哥哥以及舅舅。望我的生命能夠承載起這個家來，就像家中的每一個家人都將彼此抗在肩上，努力地活著。

感謝我的指導老師 文斌老師，不論是授課、指導論文還是提供我深入學習的機會，老師總是竭盡全力地為我著想。老師不論是為人還是學問上總是不偏不倚地對待所有的人，認真且包容作為學生的我的種種任性與偏見。希望有一天我能追隨您，成為一位如此這般的老師。

感謝譚家哲老師以及良如師母。見老師對人性之懿美的致力，為人類思考的不懈，方知學生的愚鈍與渺小。感謝在老師家中的敦敦教誨，望未來學生我能夠不辜負老師的期望，成為一個真正獨立、真實的人。

感謝那曾在大三那年給了我「一棵蔥」的張一中老師，拿書起來讀，一字一句地閱讀，才能夠踏踏實實地明白，讓我瞬間活在「天堂」。這讓我第一次被「啟蒙」，開始學會讀書與思考，始見經典之偉大與愛智慧之快樂。謝謝老師。

感謝我碩士班三年所有的授課老師，尤其是總是對我無比耐心且給予無數建

議與提醒的薰香老師、從零開始教授我佛學的瑋泓老師、亦師亦友的雅嫻老師、敬重且不捨的以愛老師以及在為我能夠爭取到來台攻讀碩士學位的資格而奔走的小鄺老師，非常感謝您們對學生的費心。

異鄉求學的路上，感謝有一群志同道合的人一起讀書。在此感謝 木森、裕昌學長、達哥、梓名學長、企鵝、乙文、語婷、犬神、學瑀、俊浩（伊凡）、中沛、阿東、小洲、王浩、宣妘……作為自遠方而來的「朋」，在你們身上學到了好多好多，能和大家讀書是我深感幸福的事情。望未來的相見，能夠讓你們看到成長的我。感謝角落習齋的各位小夥伴 博崴、林曦、鴻祐、若涵、博鈞、嫵芸、夏婕、彥汝、嶷如……感謝你們總是說永遠愛我，望我自己的努力能夠配得上大家的愛，也祝福大家的角落習齋能夠不斷傳承。感謝我一生的摯友們 盈盈、非凡、阿信、艷萍、凡嫻、陳帆、家昕、中涵和安邦，感謝你們時常的問候，也感謝你們對我的信任。

感謝不論在學習或是生活上都如姐姐般照顧我的郁媛學姐。能夠成為你的師弟是我一直覺得驕傲的事情。你一直是我學習的榜樣，也是我想要追趕的目標，望不久的將來我們會在歐洲重聚，繼續我們未完成的求學之路。

感謝亦徒亦妹亦友的華琛，感謝你讓我有了機會通過教別人見到自己的不足。感謝在數次我迷失的時刻的提醒和照顧，作為你的師傅、兄長、學長的我無比榮幸。望未來你能獨當一面，真正地學習，無遠弗屆。

感謝我的「光」 晨暉，以前總說要找太陽，其實線索早已在那裡，只是不明白 *literally* 和 *metaphorically* 其實是一樣的。感謝你為我所有的努力與守候，愿

我們今後的每一天都過得美善與平實，為了彼此而不懈努力成為更好的人。

在「法的門前」的鄉下人終於要離開這「門」回到田間，望從現實中學習的真實與懿美，能夠在這大地上生根發芽。

玉璋

民國一〇六年五月十一日

於角落習齋