

第三章 表象與世界真實性之關係 ——論笛卡爾與康德對表象的看法

古希臘時期，表象是為表達「神聖性」或是「人的行動」。表達「神聖性」之表象，為 *eidôlon* 與 *eikôn*；而表達「人的行動」之表象，則為古希臘的藝術、詩或悲劇。「表象」在此仍只是一種「工具」而已，不具任何存有論之意義。原因在於，古希臘的「真理」不在表象所表示之原物。意即，真理不在「神聖性」，也不在「人的行動」。古希臘人之真理，乃是關乎「人心」的問題。

當柏拉圖以「表象」解釋感性界之虛假，突顯知性界之真實性；以及亞里斯多德以「表象」解釋藝術之虛假（被動性），進而突顯最終目的之真實性（主動性、自由性）。在這裡，「表象」已具存有論之意義了。柏拉圖與亞里斯多德必須提出「表象」的原因是：只要我們還不完全放棄我們所處的「現實世界」，如此，唯有透過「表象」，才能確立在現實世界中「真理」之可能性。¹「表象」不只為保證「現實世界」的地位，同時，「表象」也是對應於「存有」之真理，而產生的。「存有」乃指一「形上」之真理。「表象」乃是哲學家為將「形上」真理具體化於現實世界中，所使用的方法。因此，若真理不是「存有」或其變形（如「觀念」、「本質」、「實體」等等），「表象」也不可能發生。但也因為「表象」是對應「存有」性真理而產生之物，因此，「表象」也必為「虛假」之狀態。現實世界（感性界）作為一虛假性之「表象」，是來源於哲學家以形上之「存有」作為真理。

「存有」之真理觀，由巴門尼德斯的絕對超越性之「存有」，下降至柏拉圖的「理型」（觀念、本質）、亞里斯多德的「實體」。「存有」逐步地被世俗化在「現實世界」之中。但是，無論「存有」的樣貌如何地被世俗化，「存有」之真理觀所指涉的仍是事物之「本質性」²。無論是「理型」或是「四因」，其所求皆為事物之「在其自身」的狀態。「在其自身」乃作為最高的真理模態。意即，事物之「本質性」，才是最高的真理模態。這種「在其自身」（本質性）的真理模態，直到中世紀，才開始不作為最高真理。

中世紀提出「位格性」（我性）之存有，作為真理——即「上帝」。「位格性」之存存在哲學史上至少有兩個重要的意義³：第一，「位格性」之存有，乃超越於一切「現實世界」之上。過去的「理型」或「實體」乃是下降至「現實世界」當中的「存有」，其目的是為使在「現實世界」中具有真理。位格性之「存有」卻不與「現實世界」產生任何的關聯，其乃為絕對的「形而上」者。如同巴門尼德斯提出的「存有」一般的「形上」

¹ 具存有論意義之「表象」，實是為肯定這「現實世界」而產生的。為使「現實世界」在存有等級上佔一席之地，「表象」是使得「現實世界」與「存有」產生聯繫之關鍵。古希臘的真理不在「存有」，而在「人心」，因而也就沒有「表象」的問題。巴門尼德斯將世界決然二分為「存有」與「現實世界」（假象、幻象），因此，也沒有「表象」的問題。

² 「本質性」所指的是具有本質性格的意思，而並非直指「本質」。

³ 我們討論「位格性」之存有，乃是從其哲學的意義來探討，而不從宗教的意義上做討論。

地位。二者的差異只在於，巴門尼德斯提出的絕對形而上之「存有」，乃是屬「在其自身」之模態⁴；而「位格性」之存有，則是屬「關係」之模態。

第二，「位格性」之存有乃是突破存有之「在其自身」(本質性)之模態。意即，「位格」突破「本質」、「實體」。「位格性」存有(上帝)之「三位一體」的「關係」性質，是為突破過去對真理的觀法。過去的真理，乃是直指事物之「在其自身」(本質、實體)的狀態。然而，當上帝以一「三位一體」之「關係」作為最高真理出現時，真理不再是直指事物之「在其自身」之狀態了，而是直指那作為「我、你、他」之「關係」的模態。

5

「位格性」存有(上帝)的出現，顯示幾個意思。第一，人完全放棄「現實世界」具有真理性之可能。第二，人所重視的是「關係」，是「我與你」面對面獨特之關係，也是心面對心的關係。當人們以「關係」的模態為最高真理時，即不再以「在其自身」(本質)的模態為最高真理了。第三，上帝是至高無上、全知、全能、全善的完美者，也是絕對的形上者。這並非是指其本質上完美，而是指這三位一體「關係」的完美。第四，當人面對這至高無上的絕對超越者(上帝)時，人應如何明白上帝？又，人是否能明白上帝？人的知性能力如何，是中世紀重要的問題之一。

嚴格而言，在中世紀以前，並沒有對「人的知性能力」產生質疑。⁶古希臘並不強調人的知性能力，反而更重視「人心」是否敬神、是否明智等問題。而巴門尼德斯並不如同普羅泰戈拉斯所以為「人的知性能力」是有限的。巴門尼德斯反而以為「人的知性能力」並沒有問題，問題只在於「人心」是否願意放棄「現實世界」，轉向為對「存有」之思。到了柏拉圖與亞里斯多德，他們所探究的問題亦不在「人的知性能力」問題上，他們反而更重視「人心」是否能依據「真理」(理型、人生之最終目的)而活。

⁴ 巴門尼德斯所提出之「存有」，具體的內容是：「是即是，不是即不是」。此乃「在其自身」的真理模態。換言之，「存有」原初的模態是直指「在其自身」之狀態。

⁵ 「位格性」存有(三位一體)之「關係」之所以有如此崇高之地位，並非是指一般性的事物與事物之間的關係。「三位一體」之「關係」，乃是指「我、你、他」的關係，是一「心面對心」獨特情感之關係。意思也就是說，當「我」面對「你」時，在這面對面的關係之中，我意識到自己作為一「我性」之主體。「我性」之主體並非是指「在其自身」的「我」，而是指我與你「關係」中的「我」。這「關係」是一心面對心的關係，也是情感性的關係。如此的「關係」性之存有，才有可能突破「本質」性之存有。「我」與「你」在一「心面對心」的關係中時，在「我」與「你」之外的「他」者才開始出現。「我」、「你」、「他」三者的關係是一體的，也是窮盡一切「心的關係」的模態。「三位一體」(聖父、聖子、聖神)所表示的「關係」作為最高的存有(上帝)，其原因在於，「三位一體」所表示的「關係」，乃是窮盡一切「心的關係」的模態。

⁶ 其實，在中世紀以前，也仍是有哲學家探討「人的知性能力」問題。例如：普羅泰戈拉斯在殘篇中說：「至於神，我既不知道他們是否存在，也不知道他們像什麼東西。有許多東西是我們認識不了的；問題是晦澀的，人生是短促的」。(見仰哲出版社西洋哲學編譯小組，《古希臘羅馬哲學資料選輯》，民國70年，頁139)。普羅泰戈拉斯在這裡即指出，人的知性能力實是非常有限的。例如「神」存不存在等類似的問題，是「人的知性能力」無法確切掌握的。

顯然，後來的哲學體系經過巴門尼德斯、柏拉圖與亞里斯多德等人的發展，哲學主流並不從「人的知性能力」問題開始探究，反而是直接就「什麼是真理」的問題開始探究起。

直到中世紀，出現「絕對超越者」——上帝。無論是神學家或哲學家，面對這絕對超越者的問題是，人是否有能力可以明白上帝？哲學問題在這裡則轉變為：「人的知性能力」是否可以達至真理？換言之，哲學問題不再問「真理是什麼」，而是反問主體的知性能力如何確定真理。⁷

在中世紀已提出三種對於「主體」知性能力是否能明白上帝的回答。⁸但顯然地，無論如何，人終究不是上帝。人在完美度上絕對不如上帝。因此，「主體」的知性能力總是處在「被動」的狀態。真正具「主動」地位的，乃是那絕對的超越者「上帝」。上帝的「直觀」即等同於「創造」，此乃上帝知性能力之主動性。而人的知性能力，總是必須等待對象出現，才能開始對其所思，這即為主體知性能力之被動性。

笛卡爾的出現，乃是承接住中世紀所提出「主體」知性能力的問題。但笛卡爾卻將「主體」的地位往上提昇了一步。笛卡爾發現，主體的知性能力並非是完全處於「被動」狀態。主體的知性能力亦具有「主動」之可能。換言之，「主體」可以如同上帝的「直觀」一般，同時具有主動「創造」的能力。當然，我們不能如同上帝創造天地萬物，但我們的知性能力可以「虛構」出屬於主體的「表象」世界。這種「虛構」而成的「表象」，並非是幻象，亦非如同柏拉圖與亞里斯多德視「表象」為「既真實又不真實」的假象。對笛卡爾而言，主體乃是依據清晰、明確的原則，所建構而成確實的「表象」⁹。笛卡爾將「主體」地位由被動轉為主動的狀態，這轉變所帶來的意義是，從此哲學所關注的焦點，不再是「客體」性真理¹⁰的問題，而是關乎「主體」的問題¹¹。

⁷ 在中世紀，也有人提出「人的知性能力」是無法明白、認知上帝。「上帝」乃絕對的超越者，我們對於祂實是無法有任何知性上的明白。我們只能信仰祂、愛慕渴望祂、等待祂給予我們啓示。聖奧古斯丁對於這問題的立場，即為此：惟獨我們信仰上帝，等待祂的光照，我們才能開始慢慢地明白祂。

⁸ 人的知性能力是否能理解上帝？關於這個問題，中世紀有三種說法。第一，「存有之一義性」(univocity of Being)，此乃指人的知性能力是可以完全理解上帝。主張此看法者，主要是以 Duns Scotus 為代表。第二，「存有之歧異性」(equivocity of Being)，這個主張則是聲稱人的知性能力是完全無法對神有任何知識的。神秘主義者，如 Denys-d'Aréopagite，即是採取這類的看法。第三，「存有之類比」(analogy of Being)。「類比性」的說法是在中世紀比較為人所接受的主張。此以聖多瑪斯為代表。主張這類看法的意思是說，人的知性能力固然不能等同於神的知性能力，但人可以透過「類比」的方式，也能對神有部份的認知。以上簡要的說明，乃是參見譚家哲老師，《形上史論》(上部)，「中世紀神之直觀或知識問題」研究，頁 189-197。

⁹ 「確實的表象」是指對「主體」而言，是真實不疑的表象。

¹⁰ 「客體性真理」是指「存有」、「本質」、「實體」、「物自身」……等等。

¹¹ 關乎「主體」的問題是例如：主體的知性能力如何確定真理為真？主體的理解力之範圍如何？何為主體性之真理？等等問題。正視「主體」，也就是正視「我」性，這是來源於中世紀對「位格」的重視。人亦是具有「位格」者，換言之，人確實能在與人「面對面」的關係中，意識到在這關係中的「我」。

「主體性哲學」能夠誕生，是因中世紀對「我」性（位格）的重視且將位格的「關係」性視之為最高真理的模態。我們可以說，如果沒有中世紀提出的「位格」，也就沒有後來的主體性哲學。換言之，沒有「位格」，人只把自身等同於其他事物一般，只是個「物」，而非有「心」者、有「格」者。

回到「表象」的問題上。「表象」在笛卡爾這裡，不再是為表達一「客體」性真理（「本質」、「實體」、「神」等等），而是指由主體建構¹²而成的「表象」。這「表象」並非是為表示另一更真實之「在其自身」，而是由主體根據清晰、明確的原則，建構而成屬於主體之「表象」。這「表象」並非是「被動」地為顯示另一更高的真理；而是主體「主動」使之形成的「像」。「表象」在哲學史上，第一次受到正向的肯定，即在笛卡爾「主體性哲學」中完成。

以下，在第一節中，我們即開始探究笛卡爾對「表象」的看法。笛卡爾哲學體系，可分為前期與後期。笛卡爾前期在哲學史上最重要的突破，乃是在他所創立的「主體性哲學」。而笛卡爾後期，則轉向為客體「存在論」哲學。無論是笛卡爾前期或後期，「表象」的地位皆是受到笛卡爾所肯定。差異只在於，笛卡爾前期乃是肯定「表象」的「真實性」；而笛卡爾後期，不僅肯定「表象」的真實性，還進一步肯定表象的「客觀實在性」。關於笛卡爾對主體的知性能力如何確定「表象」之真實性與客觀實在性，我們就在第一節中來做探討。在第二節中，我們則討論康德對「表象」的看法。對康德而言，先驗主體（transcendental subject）不僅主動地使「表象」呈現於「我」，更主動地使「表象」具客觀實在性。在第二節中，我們除了討論先驗主體如何主動地建構「表象」等問題之外，我們也將說明「表象」為何是康德先驗哲學唯一的觀法。

第一節 「表象」乃主體唯一的知識世界 —— 論笛卡爾對表象之看法

笛卡爾哲學可分為前期與後期。簡言之，笛卡爾哲學前期，在哲學史上最重要的轉折，即為他所建立的「主體性哲學」。在笛卡爾以前，哲學乃是「客體性哲學」。過去的「真理」，皆為「客體」性之真理。直到笛卡爾，他首先肯定主體在知性能力上的「主動」性。主體可以根據清晰、明確的原則，主動地創建表象世界。這「表象」是屬於「主體」的表象，且是正確無疑的表象。「表象」在笛卡爾前期「主體性哲學」中，如何被建構？以及「表象」在存有論中的地位如何？關於這些問題，我們主要探究笛卡爾早期所寫的《探究真理的指導原則》（*Regulae ad directionem ingenii*, 1628）一書，以及〈方法導論〉（*Discours de la Méthode*, 1637）此一導論。

《探究真理的指導原則》（以下簡稱為《原則》）一書，乃為笛卡爾分析主體知性能力之正確判斷的方法。在《原則》中，明顯地，我們可以看到笛卡爾將「客體」性真理轉向為「主體」性真理。換言之，對「真理」的判斷，不再是我們的知性能力是否能明白事物之在其自身（物自身）；對「真理」的判斷，是回歸到「主體」是否能「正確地、真實地」判斷事物。「真理」的問題，不再是客體性問題，而是主體「判斷」的問題。主體應如何正確地「判斷」？判斷的「方法」是什麼？透過主體正確判斷所形構而成的「表象」是什麼樣子？這就是《原則》一書所論述的重點。因此，我們可以說，《原則》

¹² 在這裡，「建構」即等同於「虛構」的意思。

是笛卡爾第一部「主體性哲學」的著作。因此，我們也就以《原則》這本書，來作為考察「表象」在笛卡爾「主體性哲學」中具如何的功能與地位。

另外，在探究笛卡爾前期「主體性哲學」對「表象」看法的同時中，我們還必須探究〈方法導論〉此一導論。我們可以說，《原則》一書實是〈方法導論〉的初稿。1619年11月，笛卡爾悟出科學的基礎後，他心中對〈方法導論〉已有大致想法。但直到1628年，笛卡爾才把原本的想法記錄下來，寫成《原則》一書。1629至1633年，笛卡爾探究自然學體系，並在1633年完成《世界論—光學》(*Traité du Monde ou de la Lumière*, 1633)一書。這本書，後來因為笛卡爾聽到伽利略因地動說而被羅馬教廷判處有罪的消息，而決定停止出版《世界論—光學》。《世界論—光學》乃是笛卡爾以正確的「方法」，所形構而成的「物理表象世界」。1637年，笛卡爾將《世界論—光學》中主要的部份整理出來，分別寫成三篇文章，另加上一篇導論，出版《方法導論及三篇論文（光線屈折學、氣象學、幾何學）》(*Discours de la Méthode; La Dioptrique, Les Météores et La Géométrie*, 1637)一書。其中導論的部份，即為著名的〈方法導論〉。〈方法導論〉乃是笛卡爾說明主體判斷的「方法」為何；以及透過正確的「方法」，我們如何可以獲得確切的「第一真理」。另外，主體如何透過正確的「方法」，以證明「絕對的完美者」存在；以及「物理表象世界」如何被真實地確立起。這些「方法」如何具體建構「表象」世界等問題，就在〈方法導論〉中論述完畢。因此，笛卡爾「主體性哲學」的「方法論」以及「表象」世界，就在《原則》與〈方法導論〉中完成。對於笛卡爾前期「表象」的看法，我們便由《原則》與〈方法導論〉來進行探究。

笛卡爾前期，主體透過正確的方法所形構的「表象」，仍是屬於主體「內部」真實的表象。此即為「主體性哲學」之創建。主體透過正確的方法形構表象，表象的「真實性」，也只是對主體「內部」而言的真實性而已，而非「客觀」的真實。¹³在過去的傳統哲學中¹⁴，「表象」皆是為突顯客體事物之「在其自身」（物自身、本質、實體等等）之狀態，因而此時之「表象」乃是「既真實又虛假」之表象¹⁵。在傳統哲學中，無論「表象」是真實或是虛假，皆為「客觀」的問題。而非在主體內部，「主觀」地以為真實¹⁶。

¹³ 也就是說，「表象」並非是為表示「客體」之真理（如「物自身」、「本質」、「實體」等等之真理），而是純粹透過主體正確判斷的方法，所形構而成主體之「表象」。因此，此時「表象」的真實性，只是對「主體」而言的真實，而非「客觀」地真實。這裡指「表象」並非「客觀」地真實的意思，並非是說笛卡爾早期主體性哲學所形構的「表象」不客觀。這裡只是為突顯，這「表象」的真實性只是對「主體」而言的客觀而已，而非「表象」在其自身或如其所如的客觀。

¹⁴ 指柏拉圖、亞里斯多德等哲學傳統。

¹⁵ 「表象」的「真實性」乃是指，表象仍在存有等級上佔一席之地；而「表象」的「虛假性」則是由於，表象並非是事物之在其自身之狀態，故為虛假。

¹⁶ 其實，我們實在不太應該使用「主觀」這帶有負面意思之詞。笛卡爾透過「方法論」所建構的表象，無論如何，都是正確、真實的。就如同數學、幾何學一般真實。只是，笛卡爾早期所建構的主體性哲學，嚴格而言，透過主體建構而成的「表象」，並未指涉這表象是否客觀地「存在」。意思也就是說，我們的確可以透過心靈正確的理性方法，證明「我」、「上帝」、「物質」存在。但這「存在」僅只是對主體的「我」而言是存在的，並非是指這些表象是「客觀」地存在。

笛卡爾後期重要鉅著《沉思錄》(*Meditationes de prima philosophia*, 1641)，即是說明，主體透過正確的理性判斷，所形構而成的「表象」(心靈、物質、神)，如何能夠客觀地「存在」。換言之，笛卡爾後期不再如同前期，其表象只是對主體而言真實地「是」。笛卡爾後期反而是更進一步證明，「表象」乃是真實、客觀地「存在」。顯然，笛卡爾晚期，已非「主體性哲學」了，而是轉變為客觀性「存在」哲學。

客觀性「存在」哲學，並不如同傳統哲學¹⁷的「客體性哲學」。「客體性哲學」乃是「存有論」哲學；而笛卡爾晚期則是「存在論」哲學。傳統的客體性哲學有一共同特點：傳統的看法常是貶低「物質」性，而推崇「精神」性。不僅如此，「物質」亦服膺於「精神」。「物質」常處於「被動」的狀態，而「精神」則占「主動」之優勢。正因為如此，在過去傳統哲學中，我們常不以爲「物質」是如其所如、真實地存在。我們常將「物質」視爲虛假的「表象」，而將物質之「在其自身」(形式、觀念、本質……等等) 視爲「真理」、視爲表象之「存有」。如此，便產生客體性之「存有論」哲學。因此，「表象」在傳統哲學中，爲何注定「虛假」？原因只在於，傳統哲學乃是「存有論」之觀法。「表象」終歸而言並非「存有」，因此，注定虛假。

「存在論」哲學並非是問事物「在其自身」之「存有論」的問題，而是直接就「表象」發問是否「存在」。換言之，笛卡爾並非一開始否定「物質」或肯定「精神」。而是，直接就主體透過正確的判斷方法，所發現的「心靈」、「物質」、「神」等表象，是否「如其所如」客觀地「存在」。笛卡爾後來證明心靈、物質、神等三大「實體」，亦非是以「存有」的角度去言「實體」，而是以「存在」的角度來說明三種實體。我們可以說，笛卡爾後期哲學，乃是客體「存在論」哲學。

至目前爲止，至少有三種真理模態：傳統哲學之「客體性哲學」(存有論)、笛卡爾前期所開創的「主體性哲學」，以及笛卡爾晚期所創的「客體存在論哲學」(存在論)。「表象」問題，也同時對應此三者。傳統哲學在「存有論」的觀法中，「表象」由於並非是「存有」，因此，「表象」是「虛假」的。「主體性哲學」的「表象」，由於「表象」是透過主體正確判斷的方法所形構而成，因此，「表象」是「真實」的。只是，這是對「主體」而言的「真實」，並非是「客觀實在」之「真實」。「客體存在論哲學」之「表象」，因是主體透過正確方法而發現的，因此，「表象」是「真實」的。這表象之「真實」乃是指，客觀地來說，表象真實地「存在」。關於真理模態與表象之間的關係，請參看圖三我們所做的整理。

就如同，數學對主體(我)而言，確實是真實、正確地存在；但「數學」撇開對「我」而言之外，真的是客觀地存在嗎？笛卡爾前期所做的工作，即是指出：對主體而言，真實的表象是什麼；但笛卡爾後期，則是證明「表象」乃是客觀性地存在，而非只是對「我」而言「主觀」地存在。

¹⁷ 參見註 14。

圖三

真理模態	客體性哲學 (存有論)	主體性哲學	客體存在論哲學 (存在論)
表象之真與偽	虛假 (並非「在其自身」 狀態，因而虛假)	真實 (對主體而言真實)	真實 (客觀地存在)

關於研究笛卡爾對「表象」的看法，我們除了研究笛卡爾前期作品《原則》與〈方法導論〉，另外，我們也必須研究笛卡爾後期重要著作《沉思錄》。《沉思錄》乃是笛卡爾將「表象」轉向為「客觀實在」的重要著作。以上，便是我們研究笛卡爾對「表象」看法的探究範圍。

一、由主體所虛構的表象世界

(一) 建構表象之方法論

關於《原則》一書，共二十一條原則。前十二條原則，乃是分析主體的知性能力；其餘九條乃是說明主體知性能力之應用，意即主體知性能力如何建構「表象」世界。不過，我們由《原則》最後的三條原則，僅只命題而無闡述，便可知道，笛卡爾並未完成《原則》一書。我們對《原則》的分析，以前十二條原則為主。因為，在這十二條原則中，笛卡爾特別探究：為何研究知識問題時，應先研究「主體」為主？而非直接探究「客體」問題？主體正確的知性能力方法為何？主體知性能力的一般方法及特殊方法為何？這些問題全是笛卡爾在《原則》前十二條原則所探究的。換言之，前十二條原理，乃是笛卡爾早期「主體性哲學」之方法論的說明。對於主體知性能力的應用，即主體知性能力如何建構「表象」世界，笛卡爾在〈方法導論〉中則做了詳細地說明。因此，我們在這裡暫且不探究《原則》的後九條原則，待到探究〈方法導論〉時，再做詳盡地論述。我們的研究，就由這十二條原則開始。

我們可以將十二條原則分為三組。第一組（第一至四原則）乃是論述主體知性能力方法之總論。第二組（第五至八原則）則是對主體知性能力一般方法之論述。至於第三組（第九至十二條原則），是對主體知性能力特殊方法之論述。

第一至第四原則，乃為主體知性能力之總論。首先，在原則一中，笛卡爾指出知識的起源，乃是主體對對象的「判斷」。因此，判斷正確，則知識正確；反之，判斷錯誤，則必定形成知識錯誤。「判斷」是「主體」做判斷，因此，知識正確與否，關鍵就在「主體」是否判斷正確。

原則一命題：「研究的目的，應該是指導我們的心靈，使它得以對於（世上）呈現的一切事物，形成確鑿的、真實的判斷」。(AT X 359)¹⁸

在原則一這裡，笛卡爾首先指出，研究的目的應以「主體」之心靈為主，而非研究「客體」問題。研究目的以主體之心靈為主，這是指研究主體的「判斷」是否可以是「確鑿的、真實的」。在這裡，笛卡爾已將知識問題的重心，由「客體」轉向「主體」。在笛卡爾以前的傳統哲學，我們所關心的問題，並非是主體「判斷」的問題。在傳統哲學中，更關心的乃是「真理是什麼」等問題，即為「客體」性問題。但到了笛卡爾這裡，他並非一開始問「真理是什麼」等客體性問題，而是反問：主體是否能對對象有一「確鑿的、真實的」判斷。如果，主體本來就無法對對象有一正確、真實的判斷，那麼，無論「客體」再如何真實，亦是我們無法明白的真理。除非先行確定，主體可以有正確無誤的「判斷」，如此，正確的知識才有可能發生。只要我們的心靈有正確無誤的「判斷」，那麼，無論是什麼樣的對象在我們眼前，我們都可以正確地判斷它、定位它。「一切科學只不過是人類的智慧，而人類智慧從來是獨一的、僅僅相似於它自己的，不管它適用於怎樣不同的對象……」(AT X 360)。在這裡，可以明顯地看到，笛卡爾已將「主體」的位置提升至「主動」的地位。無論是哪一種知識，皆是透過主體「判斷」而成，無一例外。「主體性哲學」便開始於這條命題上。

原則二命題：「應該僅僅考察憑我們的心靈似乎就足以獲得確定無疑的認識的那些對象。」(AT X 362)

原則二乃是確立「主體性哲學」的原則。只要考察我們的心靈的「那些對象」就足以獲得確定無疑的知識。我們的心靈的「那些對象」即指主體「判斷」的知性能力。笛卡爾將知識問題歸源至「主體」如何「判斷」。只要探究主體有哪些正確的判斷（知性能力），便可歸納出主體所有的知識。因此，「任何科學都是一種確定的、明顯的認識」(AT X 362)。笛卡爾以為，能符合主體正確無疑地判斷的知識，只有「數學」和「幾何學」。因為數學和幾何學是既「純粹」又「單純」的。「已知各門科學之中，只有算術和幾何可以免除虛假或不確實的缺點」(AT X 364)、「算術和幾何之所以遠比一切其他學科確實可靠，是因為，只有算術和幾何研究的對象既純粹又單純」(AT X 365)、「探求真理正道的人，對於任何事物，如果不能獲得相當於算術和幾何那樣的確信，就不要去考慮它」(AT X 366)。

¹⁸ 關於《原則》一書之引文，我們參考的文獻有：René Descartes, *Regulae ad Directionem Ingenii*, texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVII^{ème} siècle (La Haye: Martinus Nijhoff, 1966). 以及英譯版：René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. By John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, 1 vols., (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1985). 本文中對《原則》一書引文之譯文，乃是以此一中文翻譯本為主；笛卡爾著，《探求真理的指導原則》，管震湖譯，(北京：商務印書館，1995)。以下有關《原則》引文的部份，我們僅只註明 Adam et Tannery 所編的 *Oeuvres de Descartes* (第一版，1897-1909) 此一頁碼，以 AT 表示之。

在這裡，笛卡爾也還做了一件事情。他不僅肯定了「主體」的主動性（主動形成知識的可能性），他還使「客體」處於完全的「被動」狀態。除非客體「符合」主體的判斷形式，否則客體對我們而言，不是知識。意思也就是說，無論客體是本質、是實體，或者是神，只要客體不「符合」於主體的正確判斷形式，如此一來，無論客體在其自身是多麼具有真理性，對主體而言，也可以不把這客體當成知識去考慮它。主體正確的判斷形式，乃為「純粹」、「單純」，如同數學和幾何學一般純粹、單純。在這裡，笛卡爾賦予主體決定一切知識的地位。原則二乃是確立「主體性哲學」的原則。

原則三命題：「關於打算考察的對象，應該要求的不是某些別人的看法，也不是我們自己的推測，而是我們能夠從中清楚而明顯地直觀（intueri）¹⁹出什麼，或者說，從中確定無疑地演繹出什麼；因為，要獲得真知，是沒有其他辦法的。」（AT X 366）

在原則二，笛卡爾確立「主體性哲學」的基礎後，接著在原則三中，笛卡爾指出主體判斷的「方法」為何。第一，清楚而明顯地「直觀」；第二，確定無疑地「演繹」。換言之，只要對象符合主體「直觀」與「演繹」的形式，我們便可以對對象有知識。所謂「直觀」：「我用直觀一詞，指的不是感覺的易變表象，也不是進行虛假組合的想像所產生的錯誤判斷，而是純淨而專注的心靈的構想，這種構想容易而且獨特，使我們不致對我們所領悟的事物產生任何懷疑」（AT X 368）、「純淨而專注的心靈中產生於唯一的光芒——理性的光芒的不容置疑的構想，這種構想由於更單純而比演繹本身更為確實無疑，儘管我們前面說過人是不可能做出謬誤的演繹的」（AT X 368）、「直觀之所以那樣明顯而且確定，不是因為它單單陳述，而是因為它能夠全面通觀（discursus）」（AT X 369）。透過以上引文，我們可知，「直觀」乃是能夠「全面通觀」而達到對對象明顯且確定的判斷。

而所謂「演繹」：「使用演繹的方法：我們指的是從某些已經確知的事物中必定推演出的一切」（AT X 369）、「只要它們是經由思維一目了然地分別直觀每一事物這樣一個持續而絲毫不間斷的運動，從已知真實原理中演繹出來的」（AT X 369）。所謂「演繹」是指，透過「直觀」將所獲得明顯確定的判斷，正確地「推演」。

「直觀」與「演繹」的差異在於：「我們設想在演繹中包含著運動或某種前後相繼的關係，而直觀中則沒有；另外，明顯可見性在演繹中並不像在直觀中那樣必不可少，不如說，是從記憶中以某種方式獲得確信的」（AT X 370）、「隨著予以考察的方式各異，獲知這些命題，有些是通過直觀，有些則通過演繹；然而，起始原理本身則僅僅通過直觀而得知，相反，較遠的推論是僅僅通過演繹而獲得」（AT X 370）。在這裡，我們可知，「直觀」（intueri）是主體對對象判斷的最基礎方法。「演繹」是在「直觀」後，搭配其他特殊方法（如「記憶」）所形成的判斷。只要「演繹」的過程中，是按照直觀所得之判斷以及正確的方式推演，如此的「演繹」才是主體正確的知性能力。在原則三中，笛

¹⁹ 這裡的「直觀」，拉丁原文為動詞 intueri。法譯本將 intueri 譯為 regarder，中譯本將 intueri 譯為「直觀」。

卡爾指出主體正確的知性能力有二：「直觀」與「演繹」。換言之，對象唯有能透過主體「直觀」與「演繹」所掌握，對主體而言，才能形成知識。「這兩條道路是獲得真知的最確實可靠的途徑」(AT X 370)，這兩條路即是指「直觀」與「演繹」。

原則四：「方法，對於探求事物真理是必要的」(AT X 371)。原則四乃是對第一至三條原則所做的總結。在此，我們可以看到，笛卡爾將主體「正確的知性能力」，稱為「方法」。原則一至四中，明顯地，我們可以看出笛卡爾將知識問題的關鍵轉向為「主體」知性能力問題。主體透過正確的方法（即「直觀」與「演繹」），形構知識。如此正確無誤的知識，是如同數學及幾何學一般，是既純粹又單純的知識。「主體」的知性能力在哲學史上，第一次占「主動」地位，主動地形構對主體而言的真知識。「方法」雖是指主體正確的知性能力，但其實，「方法」一詞仍是傳統的說法。「方法」(method)字面上的意思是，面對客體對象時，主體運用何種方法明白對象。但事實上，「方法」一詞對笛卡爾而言，並非是如此消極；反而是指，主體運用何種方法形構對象之意。到了康德，在論述主體知性能力時，康德便不用「方法」這一詞，而是使用「先驗形式」、「先驗概念」等等詞彙，再再顯示出主體性哲學中「主體」的「主動」能力。

以上，我們探究了第一至四原則。前四條原則，是對主體正確判斷「方法」之總論。第五至八原則，則是對主體知性能力「一般方法」之論述。上文中，我們已經知道主體知性能力的正確判斷方法為「直觀」與「演繹」。「直觀」乃是笛卡爾以為的「一般方法」，因此，第五至八原則，皆是對「直觀」進一步的說明。「演繹」則為「特殊方法」，這是第九至十二原則所要說明的。

原則五：「全部方法，只不過是：為了發現某一真理而把心靈的目光應該觀察的那些事物安排為秩序。如欲嚴格遵行這一原則，那就必須把混亂曖昧的命題逐級簡化為其他較單純的命題，然後從直觀一切命題中最單純的那些出發，試行同樣逐級上升到認識其他一切命題。」(AT X 379)

在原則五這裡，笛卡爾指出所謂「方法」即為將複雜的命題「簡化」為「單純的命題」。一言以蔽之，「方法」即是將事物（對象）安排為有「秩序」的狀態。將複雜命題簡化為主體可以「直觀」的簡單命題，即為有「秩序」的狀態。在這裡我們可以看到，「直觀」乃是全部的方法；也就是說，「直觀」是「一般方法」。惟獨透過「直觀」，主體才能建構知識。我想，我們絕對不能忽略笛卡爾所強調「直觀」的重要性。一切知識的起源，就在主體的「直觀」知性能力上。

原則六：「要從錯綜複雜事物中區別出最簡單事物，然後予以有秩序的研究，就必須在我們已經用它們互相直接演繹出某些真理的每一系列事物中，觀察哪一個是最簡單項，其餘各項又是怎樣同它的關係或遠或近，或者同等距離的。」(AT X 381)

在原則六中，若我們要將複雜命題簡化為主體可以「直觀」的簡單命題，便要觀察何者是「簡單體」（即為笛卡爾所言「最簡單項」）。所謂「簡單體」(natures simples)，

即為主體可以直接透過「直觀」能力，便能明白的對象。「簡單體」乃是「絕對」的自在者，而非「相對」於其他事物而言的命題。關於這一點，笛卡爾說：「對一切事物都可以說出它們或者是相對的，或者是絕對的」(AT X 381)、「我所稱的絕對，是指自身含有所需純粹而簡單性質的一切」(AT X 381)、「相對，是指源出於同一性質，或者，至少源出於得之於同一性質之物的，因而得與絕對相對應，得以通過某種順序而演繹得到的一切」(AT X 382)。換言之，「簡單體」是一獨立自存的「絕對」狀態，亦是主體能直接透過「直觀」所掌握的命題。「相對」命題，則是透過「演繹」而得的命題。只要我們能掌握「簡單體」，便是掌握知識的基礎，也是形構知識的絕對基礎點。

原則七：「要完成真知，必須以毫無間斷的連續的思維運動，逐一全部審視他們所要探求的一切事物，把它們包括在有秩序的充足列舉之中。」(AT X 387)

如果原則六是強調「簡單體」的重要，那麼，原則七則是強調「整體性」的重要。「整體」並非是指客體對象的「整體」性。而是指主體透過絕對「簡單體」命題建構知識，可以達至多大的「整體」(完整)的範圍。對於建構任何一種知識，我們應該「逐一全部審視」(指「直觀」)知識體系中「一切事物」(指「一切的簡單體」)。並且，一切簡單體「只有借助於列舉，才能夠在運用心智的任何問題上，始終作出真實而確定無疑的判斷，絲毫不遺漏任何東西，而是看來對於整體多少有些認識」(AT X 388)。在這闡述中，我們可以看到，我們必須將所有問題「完整」地「列舉」出來，才能做出「整體性」之判斷。如此，也才不會疏漏任何問題。「簡單體」及「整體性」，確實是能夠使主體清晰、明確地掌握知識的「方法」。缺少任何一項，主體便無法透過直觀，明確地掌握知識。

原則八：「如果在要尋求的事物順序中出現一事物，是我們的悟性不能直觀得足夠清楚的，那我們就必須暫且停頓、多加考慮，不要繼續考察下去，以免徒勞無功。」(AT X 392)

若一對象是超出「整體性」之外，那麼，我們對這對象的探討應該停止下來，以免徒勞無功。原則八也是第五至七條原則之總結。在以上幾條原則中，笛卡爾闡述「直觀」乃為主體知性能力的「一般方法」，意即最根本之方法。「直觀」的關鍵乃在於，我們應先尋求絕對的「簡單體」命題，並且求「整體」範圍為何。「簡單體」及「整體性」即為主體能夠「直觀」的條件。若對象無法化約至「簡單體」之絕對命題，又或者對象超出「整體」之外，如此，我們都不應該繼續考察下去。因為，這已超出「主體」知性能力的範圍了。繼續考察下去，也無法使對象成為「主體」之知識。

主體的知性能力除了「一般方法」之外，還有其他的能力：「固然，我們注意到，我們內心中只有悟性才有真知能力，但是，有其他三種功能可以幫助或阻礙悟性，它們是：想像、感覺和記憶」(AT X 398)。「想像」、「感覺」和「記憶」，即為主體知性能力的「特殊方法」。原則九至十二，乃是關於主體知性能力「特殊方法」之論述。

原則九：「應該把心靈的目光全部轉向十分細小且極為容易的事物，長久加以審視，使我們最終習慣於清清楚楚、一目了然地直觀事物」(AT X 400)。原則九之命題乃是強調，主體的知性能力最終目的仍是為求對對象「直觀」。

「前面說過，為了進入科學研究，需要運用的僅僅是直觀和演繹。」(AT X 400)

「心靈的兩種主要功能，即：明見 (perspicacitas) (用以清清楚楚地查看每一特殊事物) 和靈巧 (sagacitas, 聰慧、巧妙、高明) (用以巧妙地從各事物中互相演繹)。」(AT X 400)

主體的知性能力除了「直觀」方法，另外還有一種不可缺少的方法，即為「演繹」。「演繹」乃是心靈「靈巧」的功能，能從各個簡單命題中相互演繹，使對象最終成為主體的知識。

原則十：「心靈如要獲致靈巧，它就必須探求他人所已經發現者，還必須有條理地通觀人類技藝的甚至最微末的一切結果，但是，主要還是考察表明以某種秩序為前提的那些結果。」(AT X 403)

在原則十的命題中，我們可得知，如果要從各個事物中相互「演繹」，仍是有先行的條件。首先，我們必須探求知識對象之「簡單體」(即原則十命題中所提及的「發現者」。換言之，我們必須先「直觀」對象之簡單命題。除此之外，還必須將所有簡單命題依照「秩序」排列，「通觀」每一命題，直達到對對象「整體」性之掌握。在這裡，笛卡爾指出主體知性能力中「演繹」的方法，亦是構成知識的必要方法。而「演繹」的關鍵，就在於必須將對象以「秩序」為前提，使得主體能夠「通觀」一切。因此，原則十一之命題，笛卡爾說：「在察看了若干單純命題之後，要想從中得出其他推論的話，不妨以連續的毫不間斷的思維運動把那些命題通觀一遍，考慮它們互相之間的關係，也不妨擇出若干來盡可能清楚地全面加以構想：只有這樣，我們的認識才可以更加確定得多，心靈的認識能力才可以大為提高」。(AT X 407)

「當演繹是簡單而一目了然的時候，我們用直觀就可得知，當它是繁複錯綜的時候則不能；後者，我們稱為列舉，又稱歸納，因為這時候悟性不能一下子全部把它囊括，要確證它，必須在某種程度上依靠記憶，其中必須記住對於所列舉的每一部份的判斷，根據所有各部份的判斷就可以綜合為另一個單一判斷。」(AT X 408)

這條命題闡述的重點是，「列舉」、「歸納」、「記憶」、「綜合」等，雖不是主體知性能力的「一般方法」，但卻是主體建構知識時不可獲缺的「特殊方法」。列舉、歸納、記憶、綜合等方法，總歸而言，即為「想像、感覺和記憶」等知性能力。而「想像、感覺和記憶」等知性能力的目的，是為使主體能夠對命題做「演繹」。因此，「演繹」雖不是

「一般方法」，但卻是對知識建構有其助力²⁰的「特殊方法」。最後，原則十二乃是對第九至十一原則之總結。

原則十二：「最後，應該充分利用悟性、想像、感覺和記憶所提供的一切助力，或者用以清楚地直觀單純命題，或者用以恰當地比較所求事物與已認識事物，以便得知所求，或者用以發現那些應該彼此關聯的事物，從而使人的奮勉努力之所及不致有所遺漏。」(AT X 410)

其中，「悟性」乃是指「直觀」能力，即為主體知性能力的「一般方法」；「想像、感覺和記憶」為「特殊方法」。在原則十二的闡述中，笛卡爾總結了主體性哲學如何建構屬於主體之表象：「為了認識事物，只需掌握兩個，即，認識者：我們；和應予認識者：事物本身。在我們身上僅僅有四個功能是可以為此目的而用的，那就是，悟性、想像、感覺和記憶：固然有悟性能夠知覺真理，但是它必須得到想像、感覺和記憶的協助，才不至於使我們的奮勉努力所及者隨便有所遺漏。在事物方面，只須審視三項，首先是自行呈現在我們面前者，其次是某一事物怎樣根據另一事物而為我們所知，最後是哪些事物從哪些事物中演繹而得」(AT X 411)。

顯然，笛卡爾在這裡仍區別「主體」與「客體」(事物本身)。這裡的文意，似乎仍指「客體」具有在其自身之真理。但事實上，笛卡爾在這裡是在說明，惟獨事物符合主體知性能力的「方法」形式，否則，主體是無法明白超過知性能力以外的事物。「表象」在這裡的意思是指，主體知性能力所能達至的範圍。換言之，「表象」乃是對主體而言的一切知識。主體運用知性能力的「一般方法」(直觀)與「特殊方法」(演繹)，建構對主體而言的「表象」世界。笛卡爾分析出，我們的「表象」界，具體而言，只有三種事物：「自行呈現在我們面前者」、「某一事物怎樣根據另一事物而為我們所知」，以及「哪些事物從哪些事物中演繹而得」。也就是說，我們的一切知識，也只是相對於這三種事物的知識而已。關於這三種事物的描述，並非是指事物「在其自身」的狀態，而是指事物符合於主體判斷「方法」形式時，所呈現的三種狀態。笛卡爾也不斷地強調此：「因此，首先我們要說，應該按照事物呈現於我們認識時的那種秩序，依次逐一考察，而不是我們按照各該事物真實存在的情況去說它們時那樣」(AT X 418)。

這三種事物，第一種：「自行呈現在我們面前者」，這事物乃是指「簡單物」。「這些簡單物都是不辦而知的，而且絕不含有任何謬誤」(AT X 420)。換言之，只要我們賴以「直觀」，便能對「簡單物」有所正確無誤的明白。第二種事物：「某一事物怎樣根據另一事物而為我們所知」，笛卡爾稱這種事物為「複合之物」。「複合之物得為我們所知，或者是因為我們從經驗中得知它們是什麼，或者是因為是我們自己把它們複合出來的」(AT X 422)。所謂「從經驗中得知它們」，乃是指我們通過感覺而「知覺」的一切；而所謂「我們自己把它們複合出來」，是指由自己沉思靜觀出發，而達至主體知性能力的

²⁰ 也有可能是「阻礙」主體對知識的建構。假如，我們不正確地運用「特殊方法」(可能是不當的想像、感覺或記憶)，我們就有可能做出錯誤的判斷，建構錯誤的知識。關於這一點，請參看原則八之闡述部份。

一切。換言之，這種「複合之物」之所以可以成爲主體之「表象」，乃是因爲它們最終都必須透過主體「直觀」之判斷。無論我們是透過「感覺」得知複合之物，或是我們透過正確無誤、純粹的知性能力「建構」，最終而言，這複合之物都必須能被主體所「直觀」。第三種事物：「哪些事物從哪些事物中演繹而得」，笛卡爾解釋說：「剩下的只有演繹，我們可以通過演繹組合事物，使我們能夠肯定事物的真實性」(AT X 424)、「只要我們絕不把任何事物彼此組合在一起，除非我們根據直觀已有把握斷定兩事物結合是必然的」(AT X 425)。換言之，透過主體，若能確保一物與一物之間的「連結」能在主體「直觀」中被視爲「必然」的，如此「演繹」而成之物亦是我們的「知識」，即爲主體之「表象」。

在原則十二的命題與闡述中，我們可以看到，對笛卡爾而言，主體透過「直觀」與「演繹」方法，確實可以形構出屬於主體的真實「表象」。這「表象」也就是主體所有的知識。無論「表象」多麼地複雜，歸根究底而言，「表象」是完全符合主體知性能力的「方法」。以上十二條原則，笛卡爾已完整地說明主體如何建構我們的「表象」界。「表象」全部的關鍵，也就只在於主體知性能力的直觀與演繹的「方法」上了。

(二) 關於「我」、「神」、「物」之表象

在(二)中，我們將探究〈方法導論〉此一導論。如果說，《原則》一書是爲說明主體知性能力如何形構「表象」；那麼，〈方法導論〉則是笛卡爾早期，確切地指出，主體所形構的「表象」具體內容爲何。在這裡，我們仍然要注意，這裡所指的「表象」，並非是指客體事物所呈現的表象，而是透過主體知性能力所建構而成的「表象」世界。

在《原則》中，笛卡爾共列舉了十二條「方法」，以此十二條原則，建構屬於主體的「表象」世界。在〈方法導論〉的「第二部份」中，笛卡爾則將《原則》中十二條知性能力的方法整理爲四條原則。第一條：「凡是我沒有明確地認識到的東西，我絕不把它當成真的接受。」(AT VI 18)²¹第一條原則是在說明主體「直觀」方法的重要性。第二條：「把我所審查的每一個難題按照可能和必要的程度分成若干部分，以便一一妥爲解決」(AT VI 18)。這是說明，我們應先從考察的對象中，找出其「簡單體」，再加以分析。第三條：「按次序進行我的思考，從最簡單、最容易認識的對象開始，一點一點逐步上升，直到認識最複雜的對象；就連那些本來沒有先後關係的東西，也給它們設定一個次序」(AT VI 18-19)。這條原則是說明必須按合理的「秩序」建構表象世界。第四條：「在任何情況之下，都要盡量全面地考察，盡量普遍地復查，做到確信毫無遺漏」(AT VI

²¹ 關於〈方法導論〉之引文，我們乃是參考英譯本：René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. By John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, 1 vols., Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1985. 本文中關於〈方法導論〉引文之譯文，乃是參考此一中文翻譯本：笛卡爾著，《談談方法》，王太慶譯，(北京：商務印書館，2005)。以下有關〈方法導論〉引文的部份，我們僅只註明 AT 頁碼。

19)。這是說明「整體性」的重要性。歸根究底而言，「直觀」、「簡單體」、「秩序」、「整體性」四者，即為主體性哲學的「方法論」。

在〈方法導論〉的「第四部份」中，笛卡爾即以四個方法建構出哲學的第一條原理。換言之，對主體而言的第一個確切的知識，就從這第一條原理開始。

「可是我馬上就注意到：既然我因此寧願認為一切都是假的，那麼，我那樣想的時候，那個在想的我就必然應當是個東西。我發現，『我想，所以我是』（je pense, donc je suis）這條真理是十分確實、十分可靠的……作為我所尋求的那種哲學的第一條原理。」（AT VI 32）

「因此我認識了我是一個本體，它的全部本質或本性只是思想。它之所以是，並不需要地點，並不依賴任何物質性的東西。」（AT VI 33）

這裡就是笛卡爾前期著名地「我想，所以我是」的證明。由於，「我」可以懷疑一切為假，雖然一切都可以是被懷疑的，但唯獨那個在懷疑一切的「我」必須是個東西。如此，「我想，所以我是」這條命題就是確實、可靠的哲學第一條命題了。「我」全部的本質，只是「思想」而已。在哲學的第一條命題中，僅止證明「我」是一「思想」物，而無任何的物質性的「我」。「我想，所以我是」（「我思，故我在」），並非證明「我」是「客觀」地「是」（存在），而只是以「主體」的角度而言「我是」（我在）。換言之，對主體而言，第一個真實的表象（亦即「第一個知識」），即為「我是」（我在）。²²關於主體的第二個表象，乃是笛卡爾透過「完美度」來證明「神」存在的這知識。

「我既然在懷疑，我就不是十分完滿的……因此我想研究一下：我既然想到一樣東西比我自己更完滿，那麼，我的這個思想是從哪裡來的呢？我覺得很明顯，應當來自某個實際上比我更完滿的自然。」（AT VI 33-34）

「可是，在我心裡想到一個比我自己更完滿的是者（l'être）的時候，情形就不能是這樣了，因為憑空捏造出這個觀念顯然是不可能的事情。要知道，說比較完滿的產生於比較不完滿的，說前者沾後者的光，其不通實在不下於說無中生有，所以我是不能憑自己捏造出這個觀念的。那就只能說：把這個觀念放到我心裡來的是一個實際上比我更完美的東西，它本身具有我所能想到的一切完滿，也就是說，乾脆一句話：它就是神。」（AT VI 34）

²² 在這本論文的第一章中（頁 8）曾提及：「哲學之所以能夠被成就，幾乎離不開『本質——表象』這一組範疇」。在這裡，笛卡爾所言「我想，所以我是」如果對等於「本質——表象」這一組範疇時，「我想」（je pense）的「我」乃指「本質」之意，而「我是」（je suis）的「我」則指「表象」之意。「我想」的「我」是「主體」的意思，而「我是」的「我」則是由主體依據正確方法所建構（虛構）而成的「表象」。

「我」因為仍會「懷疑」，因此，「我」不是個「完滿」者。但是，我有「完滿」的觀念。顯然，「完滿」這觀念不可能由不完滿的「我」所產生，它必定來源於一個「完滿」的事物。這事物，便是「神」。在這裡，「神」也只是對主體而言之確定無疑的知識，並非是指「神」客觀地存在。「神」亦只是對主體而言的表象，而非一在其自身之客體。

以上，笛卡爾在〈方法導論〉中證明了對主體而言，「我」與「神」存在之表象。而在〈方法導論〉的「第五部份」中，笛卡爾則說明了對主體而言，「物」存在之表象。之前，我們曾提及，笛卡爾在 1633 年完成《世界論—光學》一書。但後來笛卡爾聽到伽利略因地動說被判處有罪，這件事情使他決定停止出版《世界論—光學》。《世界論—光學》主要論述的是，「物」之表象世界如何被主體建構而成。〈方法導論〉的「第五部份」即為《世界論—光學》一書之提要。因此，我們便由〈方法導論〉「第五部份」及參照《世界論—光學》一書，來探究笛卡爾如何建構「物」之表象世界。

「我」的全部本質或本性只是「思想」。²³在「思想」之內，無法分析出有「物」之本性——即「廣延」。當「我」思想到「廣延」時，「廣延」可能是不存在的，可能只是我的任意妄想。但是，「我」發現在「廣延」這觀念中，仍可見其「完美性」。顯然，廣延的「完美性」，並非是由「我」而來，因為我並非完美之物。廣延的完美性，乃得自於「神」。在「第四部份」，笛卡爾曾說：「我深信：凡是表明不完滿的，在神那裡都沒有，凡是表明完滿的，在神那裡都有」。(AT VI 35)

「因為我甚至明確地設定：物質裡並沒有經院學者們所爭論那些『形式』(formes)或『性質』(qualités)……然後我就說明有哪些自然規律，我並不依靠任何別的原理，只是根據神的無限完滿進行推理，力求對那些可以置疑的規律作出證明，說明它們的確是自然規律，即便神創造了許多世界，也沒有一個世界不遵守它們。」(AT VI 43)

換言之，只要我們能夠發現廣延的完美性，那麼，我們就可以透過神完美性的保證，以此來證明「物」之表象對「我」而言，乃是「真實」之表象。在這裡，我們必須要注意的是，對於「物」的看法，已非如同傳統哲學²⁴對「物」的觀法了。在過去的傳統哲學中，往往將「物」貶低為「精神」的附屬品。「物」的價值，往往只在於「物自身」(指本質、實體等)之「精神性」，而非以「物質」本身肯定「物」之價值。在這裡，笛卡爾乃是就「物」之本性(廣延)，分析是否真實；而非以貶低「物」的觀法，探究物自身(精神性)是否真實。也因此，笛卡爾才能說，在「我」這一「思想物」(精神性之物)之外，還有「廣延」(指「精神」所無法涵蓋的「廣延」)。接著，必須證明「廣延」含有哪些完美性規律。若能找出廣延的完美性，便可以在「神」完美性的保證之下，證明「物」乃是一真實的表象。

²³ 參看「第四部份」：「因此我認識了我是一個本體，它的全部本質或本性只是思想。它之所以是，並不需要地點，並不依賴任何物質性的東西。」(AT VI 33)

²⁴ 指柏拉圖、亞里斯多德等哲學，以及後來繼承希臘哲學對「物」之觀法的經院學者們。

在《世界論—光學》一書的第七章「新世界的自然法則」，曾提及「物」有三大規律。這三個規律乃是指「廣延」的三個完美性規律。這個完美性規律分別是：第一，不變性。一切單純、不能分割之物體，是一直維持著同一狀況。除非是受到外力影響，否則物體自身是不會自動產生變易。第二，直線運動性。一切物體，皆是按照直線運動。第三，能量守恆性。物體與物體相碰時，能量（動能）並不會喪失。²⁵笛卡爾以為「廣延」這三條完美規律，便足以解釋世界（宇宙、物）的全部結構。先暫且不論這三條規律是否完整，但至少，笛卡爾發現「物」之本性的「完美性」。透過「神」完美性的保證，「物」是真實的表象。換言之，對主體而言，「物」（世界、宇宙）亦是我們可以掌握的正確知識。

關於「我」、「神」、「物」的三種表象，我們的分析就到這裡。笛卡爾前期，為我們展示出，透過主體「虛構」的表象，我們是可以對這虛構的表象有正確的知識。或者是說，我們全部的知識，就在主體「虛構」的表象上了。表象雖是「虛構」而成，但卻是「真實」的表象。原因在於，主體乃是按照「簡單體」虛構表象。所謂「簡單體」是指，對主體而言那些「清晰、明確」的命題。主體惟獨透過「直觀」與「演繹」的方法，才能掌握住那些「清晰、明確」的命題。因此，「虛構」在此並非是任意妄為，而是按照正確的「方法」建構出屬於主體的「表象」世界。我們所能明白或能夠對其有知識的世界，也只有這「表象」界而已。總歸而言，即為「我」、「神」、「物」的表象世界。

二、具客觀實在性之表象

笛卡爾前期，乃是主體性哲學之創立。在這時期，「表象」乃是由主體「虛構」而成。因為，主體乃是透過正確「方法」虛構表象，因此，「表象」對主體而言是真實、正確無疑的知識。然而，笛卡爾後期，乃是將表象「客觀化」。也就是說，「表象」不再只是對「主體」（我）而言是真實無誤的，「表象」乃是客觀地、如其所如地「存在」。因此，無論是「我」（主體），或者是「神」，又或者是「物」，笛卡爾在《沉思錄》中皆是為求各個表象乃是如其所如、客體性地「存在」。之所以是「存在」，而非「存有」，是因為「心靈」、「物質」、「神」是三個「獨立」存在的表象。無論是「心靈」或是「物質」，皆是如其所如地客觀地存在，而非為一更真實者（存有）之表象。

（一）「我是，我在」

之前，我們曾在〈方法導論〉中，探究笛卡爾所說的「我想，所以我是」（法文為

²⁵ 關於《世界論—光學》第七章「新世界的自然法則」，所提及「物」有三大規律，我們乃是參考英譯本：René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. By John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, 1st vol., Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1985. 其中的第七章「Chapter 7 The laws of nature of this new world」此一部份。

「je pense, donc je suis」，英文可譯為「I think, therefore I am」) 這句話。雖然，一切都可以是被懷疑，但那在懷疑一切的「我」必須「是」。然而，在《沉思錄》的第二部份中，笛卡爾則是說明了「我是，我在」(英譯為「I am, I exist」)。明顯地，在這裡，笛卡爾並非只是強調「我是」的「是」，而是更進一步強調「我在」的「在」。也就是說，「我」不僅僅「是」個東西，「我」還是個真真實實的「存在」者。顯然，這在客體存在論的意義上，已是前進了一步。

在笛卡爾前期，「我」雖然會「思考」、會「懷疑」，但這仍屬消極意義的「我」。在這時期，所證明出來的「我」，是被動地「懷疑」的「我」。因為必須有個主體「我」來懷疑一切，所以，「我是」(I am)。然而，在《沉思錄》中，「我」不再僅僅只是被動地「懷疑」一切的「我」而已。「我」可以憑藉「意志力」，「主動」地「假設、虛構」一切都不存在。

「因此，我將假設，運用手段欺騙我們的不是上帝，而是既具大能，又喜騙人的惡魔，因為上帝是至善的，且是真理之源，決不可能欺騙我們。此外，我還假設……一切現象界的事物，都只不過是夢幻……我再假設自己沒有手、眼睛……任何感官，只是誤信自己擁有這些東西。最後，我還要堅持這個信念，縱然這些假設無法使我獲得任何真理，至少也會使我不隨意下判斷……」(AT VII 22-23)²⁶

「於是我假設，凡是我見到的事物都是虛妄的，而且我相信，一切虛假的記憶所呈現出來的事物都不存在。我還進一步假設自己沒有感官，並認為物體、形狀……都只不過是虛構的，那麼，還有什麼事物可以被認為是真實的呢？也許只有一件，那就是『世上絕對沒有確實的事物』」(AT VII 24)

在《沉思錄》中，笛卡爾常常使用「我假設」、「我將假設」，換言之，「我」「是」能夠「主動」地假設、虛構(自我欺騙)一切都不存在。然而，在這主動的自我「欺騙」中，「我」必須是「在」的。只有「我」客觀地存在，我才能自我欺騙。「我是，我在」故在此成立。

「我」是如其所如客觀地存在，並非是為表示一更高的存有者。因此，當笛卡爾確定「我在」後，再更進一步問：我是什麼？「我」並非是以一更高的「存有」來取代「我在」。²⁷換言之，我不能說我是理性的動物。因為，如此一來，「我就得追問，什麼是動物，什麼是有理性的，於是會由一個問題，不知不覺地陷進無數個更棘手的問題裡……」

²⁶ 關於《沉思錄》之引文，我們乃是參考英譯本：René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. By John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, 2 vols., Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1985. 本文中關於《沉思錄》引文之譯文，乃是參考此一中文翻譯本：笛卡爾著，《沉思錄》，黎惟東譯，(台北市：志文出版社，2004)。以下有關《沉思錄》引文的部份，我們僅只註明 AT 頁碼。

²⁷ 參見《沉思錄》第二章：「雖然已確知自己是存在的，但我還是不十分明白地知道自己到底是什麼，因此，我必須慎加提防，以免隨便找一些別的事物來代替自己，也免得以前認為最確定、最明顯的知識誤入歧途，遠離真理」。(AT VII 25)

(AT VII 25)。我只能直接探究有沒有一種在「我」之內，是確定無疑的。即便是我欺騙自己一切都是虛妄的，這東西仍是在「我」之內。「只有思想與我密不可分。我是，我在，這是無庸置疑的，可是，我能存在多久呢？我思想多久，就存在多久，換言之，只有當我思想時才存在」(AT VII 27)。「我在」，「我」是一個怎樣的東西？「我是一個思想的東西」(AT VII 27)。所謂「思想」，只是指心靈「純粹的理解力」而已，也就是「正確地被思想所掌握」(AT VII 34)。「我」這表象，在哲學史上，第一次使「我」不服膺於任何其他更高存有物²⁸而「存在」。「我」，「自我」的問題，第一次在歷史上被肯定，也就在笛卡爾後期的《沉思錄》中完成。

(二)「神」客觀地存在

之前，我們在探究〈方法導論〉時，曾闡述過笛卡爾如何透過「完美度」來證明「神」存在。在這裡所指的「神」存在，只是就主體而言關於「神」的表象世界，並非是證明「神」是客觀地存在。然而，在《沉思錄》的「六篇沉思的要旨」中，笛卡爾在第三章的要旨中曾說：「我們心中擁有的絕對完美觀念，何以竟能有如此『客觀的實在性』(objective reality)，而使我們不得不斷定它是由絕對完美的原因所產生的？」(AT VII 14)由此，我們可以感覺到，笛卡爾在《沉思錄》證明「神」存在時，是為要證明「神」的「客觀實在性」。也就是說，證明「神」是客觀地存在。

在〈方法導論〉時，笛卡爾證明上帝存在，乃是依據「我」並非是一個「完滿者」，而「我」卻有「完滿」的觀念。「完滿」產生於「不完滿」者，這是不可能的。不可能「無中生有」。因此，我只能說，有一「完滿者」(神)將「完滿」的觀念，放進我的心裡來。

在《沉思錄》這裡，笛卡爾則更進一步說明「存在」的問題。在《沉思錄》第二章，已證明過「我」是具有「客觀實在性」，意即「我」是客觀地存在。明顯地，「我」的「實在性」只是「有限」的。因此，「我」的「表徵」(represent)也明顯地是「有限實在的觀念」。我會懷疑、我的知識是逐漸增加的……這些都是在表示，「我」只是個「有限的實在」。然而，我之所以能夠清晰明白「我」只是個「有限的實在」，是因為：

「我是先有無限的知覺，然後才有有限的知覺，這就是說，先有上帝的知覺，然後才有自我的知覺。因為我如果沒有一個比自己完美的『存在』觀念，使我藉此比較，以知道自己本性的缺點，我又如何能知道自己為何懷疑？為何欲求（或為何缺乏一些東西）？而且非常不完美呢？」(AT VII 45)

²⁸ 例如「理性」，就是「更高的存有物」。

意思也就是說，「我」必定先有個「完美存在的觀念」（無限存在的觀念），「我」才能知道自己是個「有限存在者」。問題在於，「無限存在的觀念」不可能來自「我」這「有限存在者」，這是荒謬的。因為，實體的「表徵」不可能大於「實體」本身，因此，「完美的存在」不可能來自一「有限的存在」。²⁹換言之，必定有一無限、完滿的「存在者」存在。

關於「神」的「客觀實在性」的問題，有個重要的關鍵。過去，我們常常以為某些「觀念」可能是虛妄的，可能是「不存在」的（意即：無實在性）。但，其實這是錯誤的看法。「觀念不可能是虛妄的」（AT VII 37）。也就是說，「觀念」必定是真實的。

我們之所以會覺得某些「觀念」是虛妄的，乃是由於「我們往往以為自己心中的觀念，跟外界的事物相似或互相契合」（AT VII 37）。「很明顯的，如果只把觀念當作思想的某些模態，而不把它們指涉任何外界的事物，則它們就很難令我們發生錯誤」（AT VII 37）。因此，「不論我想像一隻山羊或一隻吐火獸，都同樣是真實的事情」（AT VII 37）。以上，是把「觀念」當作「思想的某些模態」而論。理所當然，把「觀念」當作「思想的某些模態」情況下，我們很難有什麼理由可以相信這些觀念與其對象相似。換言之，我們很難對「觀念」做「判斷」。即便有所判斷，這判斷常是出自於「盲目的衝動」（AT VII 40）。在這裡也就是說，如果「觀念」是出自於我們「思想的某些模態」（modes of thought），那麼，這「觀念」是不可能具有「客觀實在性」的。意即，這「觀念」是無法對應於一客觀的存在者。

但是，如果我們不把「觀念」當作「思想的某些模態」而論，而是把「觀念」當作「影像」（images）而論。那麼，「觀念」就會變成是「表徵」（represent）。這個時候，如果這「觀念」的內容是「無限存在」的話，（這裡是指「清晰明確」的無限存在之觀念，而非我「思想的某些模態」之觀念），那麼，這觀念同時也涵蘊了「客觀實在性」。因為，「無限存在」是「清晰明確」之觀念，所以無限存在這「觀念」也代表的是某種無限存在之「實體」。請讀以下引文：

「不過，還有另外一條途徑，可供探究那些在我心中有其觀念的對象，是否有一些存在於我自身之外。如果只是把這些觀念當作一些意識模態來看，我認為它們之間並沒有不同或不相等的地方，反而覺得它們都是以同樣的模態由我而來的。可是，如果把它們當作影像，其中有一些表徵一種東西，另一些表徵另一種東西，則很明顯的，它們彼此之間有著很大的差別。因為事實上，那些向我表徵實體的觀念一定不僅是觀念，而且可以肯定地說，其中一定含有較多的客觀實在性。至於那些只向我表徵模態或偶有性的觀念，他們的客觀實在性自然較少。」（AT VII 40）

由以上引文，我們確實可知，我們只有一個方法可以證明：「觀念」是否對應於一「客觀實在」的「對象」。便是觀察哪些「觀念」，能夠被視為「實體」的「影像」、「表

²⁹ 「因為我明顯地看出，無限實體中的實在性遠比有限實體中的為多……」（AT VII 45）

徵」。能夠被視為實體「表徵」之「觀念」，必定是「清晰明確」之觀念，而非我的「思想某些模態」之觀念。

於此，笛卡爾都還沒有證明「神」這「無限實體」存在。只是在這裡說明，「觀念」具「客觀實在性」的可能而已。直到，笛卡爾說，「我」確實有一「無限存在」、「完美」等「清晰明確」之「觀念」，而笛卡爾也證明這些「完美」的觀念，並不能是「我」的「思想的某些模態」。證明如下：

「因為第一，雖然我的知識確實是逐日趨向完美之境，而且在我的本性中，有許多潛力還沒有發揮出來。可是這些優點並不能稍微接近我所有的上帝觀念，因為上帝的完美並非僅是潛存的，兼具是真正而現實地存在的。此外，由於我的知識是逐漸增加的，這無疑表示它有缺點。」(AT VII 47)

「再其次，即使我的知識可以漸次增加，但我亦不能據此就相信它可以臻於無限之境，因為它無論達到什麼地步，總是可以再往前增加，換言之，我的知識永遠無法達到一個不必再往前增加的地步，但我心目中的上帝，卻是真正無限的，而且祂的絕對完美是不能增加的。」(AT VII 47)

換言之，「無限存在」、「完美」的「觀念」，不可能是從「我」而來，不能是我的「思想的某些模態」。「我」只是一有限的實體而已。「無限存在」、「完美」的「觀念」，只能是從一「無限實體」而來，是一「無限實體」的「表徵」。而「無限實體」正是具有「客觀實在性」的實體，因此，「神」就必定是具「客觀實在性」、客觀地存在。在〈方法導論〉的時候，笛卡爾證明「神」的「觀念」是存在的，但並未涉及神之「客觀實在性」的實體是否存在等問題。然而，到了《沉思錄》這裡，笛卡爾則是進一步說明，「觀念」為何可以具有「客觀實在性」。³⁰這也是證明神客觀地存在的基礎所在。

(三)「物」之客觀實在性

在〈方法導論〉時，我們曾說明笛卡爾如何證明「物」是一實體。然而，在《沉思錄》這裡，笛卡爾則是證明「物」是具「客觀實在性」地存在。

首先，「我」是一「思想物」。「思想」就是「我」全部的本質或「實體」。我們可能以為，我有「身體」。但是，我確實有一清晰明白的「自我」觀念，「我」這觀念是「有思想而無廣延」的事物。另外，我也對「物體」有清晰明白的觀念，這觀念是「只有廣延而沒有思想」。因此，「我」確實是可以跟我的「身體」分開的、獨立的。「沒有身體，

³⁰ 只要我們的觀念是「清晰明確」之觀念，而非來源於「思想的某些模態」之觀念，那麼，我們就可以說，這觀念是對應於一客觀存在者。

我仍然可以存在」(AT VII 78)。

「我」既然是一「思想物」，我卻可以發現，我的「思想」除了「純粹理解力」之外，還有一些特有的思想模態：「想像」(imagination)、「知覺能力」(sensory perception)。即便「我」沒有「想像」及「知覺能力」，也能清晰明白自己是完整的。因此，顯然地，「想像」與「知覺能力」並非本屬於「我」的「純粹理解力」。而且，「我」常常是「被動地」使用這些能力。意即，當一廣延性的物體刺激「我」時，我才「被動地」使用「想像」與「知覺能力」。

之前，我們曾說明過，要直接證明「觀念」是對應於一客觀實在的對象，這幾乎是很困難達成的。但是，如果我們可以確定某一「觀念」是「清晰明確」的觀念，換言之，這觀念並非是我的「思想的某些模態」，我們便可以說，這「觀念」是某一實體之「表徵」。也藉此，可以證明此「觀念」是對應於一「客觀實在」的存在者。

在使用「想像」及「知覺能力」這兩種思想能力時，縱然，我們可能會犯錯³¹，但也有以此獲得「清晰明確」觀念的時候³²。因此，如果我們運用「想像」與「知覺能力」所得之「觀念」是清晰明確的話，我們便可以說這觀念所表徵之「實體」是客觀實在的。

「我」是「被動地」使用「想像」與「知覺能力」思想能力的。當一具廣延性的物體刺激「我」時，我才使用這兩種思想能力。換言之，透過「想像」與「知覺能力」所形成之「觀念」，(如果不增加我的「思想的某些模態」)，亦是具有「廣延」的內容在其中。這「廣延性之觀念」，是真實存在的，是具客觀實在性的。只因這「廣延性之觀念」，是「清晰明確」之觀念，而非我的「思想的某些模態」所產生之觀念。因此，有關廣延性之「觀念」，是某一實體之「表徵」。

顯然，關於廣延性之「觀念」並非是「我」這實體之表徵。因為「我」，只是一「思想物」，一「有思想而無廣延」的實體。因此，關於廣延性之「觀念」，要不是來源於一個「物」之實體，那麼可能就是來源於「神」之實體。³³

關於廣延性之「觀念」，實在不太可能是來自「神」之實體。原因在於，我們對於「物」之觀念，常是模糊不清的。如果我們說，廣延性之「觀念」是來自於「神」，那豈不是說，「神」常常「欺騙」人³⁴嗎？但「神」應該是完美、至善的，不應常常欺騙人。

³¹ 比方：我對冷熱的知覺感受，就容易犯下錯誤的判斷。

³² 比方：我對數學、幾何學想像的時候，只要我們謹慎，就能對數學或幾何學得到清晰明確的觀念。

³³ 「廣延性」這性質，就是「物」之本性。因此，關於廣延性之「觀念」，有可能來自「物」之實體。但是，也有可能來自一更高、超越之實體，這也是合理的。

³⁴ 因為，我們對於「物」之觀念，常是模糊不清的。

「因為我憑上帝賦予我的能力，發現祂不會如此³⁵，而且祂賦予我一種強烈的念頭，使我極容易相信那些觀念³⁶是由有形事物引起的。因此，如果它們³⁷確實是由別的原因³⁸引起的，則我認為祂難免會背負欺騙的罪名。所以我們必須推斷說，有形事物是存在的。」(AT VII 79-80)

也就是說，如果我們能有一「清晰明確」的「廣延性之觀念」，這觀念並非來源於「我」，也不是來源於「神」。那麼，這觀念就只能來源於一客觀存在的「有形事物」。有廣延而無思想「物」之實體，其客觀實在性，在此證成。

三、「表象」作為唯一的真理世界

笛卡爾前期提出的問題是：主體的知性能力，是否可為主動？在笛卡爾以前的傳統哲學，並不關心「主體知性能力」的這個問題。對巴門尼德斯而言，人可以憑藉對存有之「思」(noësis)達至真理。因此，巴門尼德斯並不質疑主體的知性能力。柏拉圖、亞里斯多德，也不問主體的知性能力等問題。因為對他們而言，他們更為關心的是「真理是什麼」等問題。直到中世紀「神」的出現，「神」乃絕對的完美者。人是否可以憑藉著「知性能力」明白「神」？人的「知性能力」能夠如何？關於「主體知性能力」這問題，才被突顯出來。笛卡爾前期，乃是承接這個問題，而創建「主體性哲學」。

透過笛卡爾早期在《原則》中的分析，我們可以看到，主體的知性能力並非是完全被動地等待對象出現，才能有所知識。主體也可以「主動」地「虛構」出屬於主體的表象世界。這「表象」並非因為「虛構」而成為假象、幻象。這「表象」乃是透過主體正確的知性能力（即「直觀」與「演繹」）所形構而成，因此，這表象是真實、正確無疑之表象。

在《方法導論》中，我們則能看到，主體依據正確的知性能力能夠建構的三種真實表象：「我」、「神」、「物」。也就是說，主體對這三種表象，有正確無疑的知識。笛卡爾在《方法導論》中乃是證明「我是」、「神是」、「物是」，這三種真實的「是」。這裡所指的「表象」是屬於主體內部真實之表象。「表象」並非是為顯示另一更高之真理。「表象」乃表示我們知性能力所能達到的範圍，換言之，「表象」就是我們的「一切」知識。「表象」在歷史上第一次被提升為「真實」的表象，而非相對於另一更高的「存有」而導致「虛假」，就在笛卡爾前期中完成。

³⁵ 「祂不會如此」，意指上帝不會欺騙我。

³⁶ 「那些觀念」所指的乃是「關於廣延性之觀念」。

³⁷ 「它們」也是指「關於廣延性之觀念」。

³⁸ 「別的原因」，比方：「神」。

在這裡，之所以稱「表象」，而不稱「現象」或其他相關於現象的詞彙，乃是因為這「象」是主體「虛構」而成之「表象」，而非如其所如之「現象」。換言之，對笛卡爾前期而言，我們能夠具有知識的世界，乃是「表象」世界；對於一般的現象世界，只能是假象或幻象。³⁹換言之，如果我們仍想探求「真理」，我們仍希望依據「真理」而活，那麼，我們對「真理」的看法必定只能是「表象」的觀法⁴⁰，而不應使我們的心始終停留在「現象」世界之中。笛卡爾前期所言之真理，只能透過「表象」此一觀法而達至，別無他法。

笛卡爾後期所要處理的問題，顯然，並非如同前期。後期的問題已非在「主體知性能力」的問題上了，而是回歸到傳統「客體」的問題。笛卡爾後期與傳統哲學對「客體」看法，主要的差異在於：傳統哲學乃是「客體存有論」；而笛卡爾後期則為「客體存在論」。

所謂「客體存有論」乃是指，各個事物是具有「存有等級」上的區別。整個世界是二分為「本體界」與「表象界」。「表象」並非是如其所如之表象，「表象」乃服膺於「本體」（存有）。因此，「客體存有論」即是在探求「表象」所代表之「存有」為何。笛卡爾的「客體存在論」則與「客體存有論」對「表象」的看法不同。「客體存在論」乃是指「表象」並不代表「存有」，而是如其所如、客觀地「存在」。⁴¹

笛卡爾後期所問的問題是：「神」、「心靈」、「物體」，這三個「表象」是否客觀地存在。透過主體「清晰明確」的「觀念」，我們可以發現「神」、「心靈」、「物體」是各自獨立「存在」的三種「表象」（即「實體」）⁴²。這三種「表象」，並不只是如同笛卡爾前期所證明的「是」而已；笛卡爾晚期更進一步證明，這三種表象「在」。「我在」、「神在」、「物在」。

顯然，這三種表象並非是「主體」虛構而成。這三種表象是透過主體「清晰明確」的「觀念」，所發現到的「真理」。笛卡爾在《沉思錄》中發現，主體「清晰明確」的「觀念」是同時蘊含「存在」。因此，當「主體」對「神」、「物」具有清晰明確的「觀念」，而這觀念又並非是來自於「主體」（我），那麼，我們就可以證明「神」與「物」是獨立

³⁹ 笛卡爾在《世界論—光學》中曾指出，我們的「表象」世界，乃是「新世界」；而我們的「現象」世界，只是經驗的、偶然的「舊世界」。我們只能對「新世界」有所知識；然而，「舊世界」對我們而言，只是偶然的、無真理的經驗世界。

⁴⁰ 換言之，我們只能從主體「虛構」的「表象」中探求真理。

⁴¹ 我們比喻來說，「客體存有論」乃是指一有深、淺的世界，（「深」指「存有」，「淺」指「表象」），那麼，「客體存在論」可說是一平面世界。也就是說，「客體存在論」是使「表象」就是在其自身之狀態，「表象」不代表任何更深一層的「存有」。

⁴² 笛卡爾後期，「表象」等同於「實體」。「實體」並非如同亞里斯多德所言之「實體」。在這裡，「實體」也並非是「存有」意義之「實體」。「實體」只是如同像「表象」一般客觀地存在，而非客觀地「存有」。笛卡爾之所以用「實體」這一詞，是為標示出神、心靈、物體三者乃是各自「獨立」存在的表象，這三種表象是有「實在」（real）的區別。

「存在」於主體之外的表象。「主體」雖然能夠運用正確的知性能力發現三者（神、心靈、物）客觀地存在，這三者也同時是主體的一切知識，然而，這也同時顯示出，主體（我）是「有限的」、「被動的」。「主體」相對於「神」而言，是「有限的」；「主體」是被廣延性的物質所影響⁴³，因此是「被動的」。換言之，「主體」的「知性能力」也是有限的、被動的。

回到「表象」的問題。《沉思錄》最終目的，並非僅只是為了說明三種表象（神、心靈、物）是否客觀地存在。《沉思錄》同時也指出，主體的知性能力的範圍與限度為何。換言之，當笛卡爾證明三種表象是具客觀實在性時，同時也說明「表象」並非是如其所如的「現象」世界。「表象」是「主體」認知能力的最大範圍，超過「主體」認知範圍之外的「現象」界，則是我們不可知的世界。主體只是個有限、被動者，因此，我們的真理、我們的知識，也只有這「表象」世界而已。換言之，「表象」界是主體唯一的真理世界。

當哲學問題演變至探究「主體知性能力」的問題時，顯然，哲學所關心的焦點不再是「真理是什麼」這類的問題了。問題反而轉變為，主體與客體之間「主動—被動」的課題。當主體試圖「主動」掌握住客體時，所用的方法不是將客體表象化，便是將我所「思」表象化。除此之外，沒有別的方法能夠使主體掌握住客體。這也是為何笛卡爾前期要提出「新世界」（表象）的原因。⁴⁴而當笛卡爾後期，發現「觀念」可以涵蘊「存在」的可能，進而證明神與物之實體存在時，（換言之，當笛卡爾發現，主體並非完全「主動」時），如果笛卡爾還是關心「主體知性能力」問題的話，那麼，只能退而求其次問：主體能夠明白的知識範圍為何。意即，主體所能發現具客觀實在性的「表象」為何。換言之，「表象」只是對「我」這主體而言，所能「掌握」的客體。在「表象」世界之外如果有其他的現象世界，那是我們無法知也不可知的世界。

第二節 先驗主體所建構之「表象」世界 —— 論康德對表象之看法

在傳統哲學中，「表象」乃是為表示一形上之「存有」，因此，「表象」是虛假的。然而，時代到了笛卡爾前期，笛卡爾首先提出「主體性哲學」。笛卡爾將「表象」轉向為主體所「虛構」而成之「表象」。「表象」對主體而言，乃是依據主體正確的知性能力所建構而成，故為「真實」之表象。笛卡爾後期，「表象」仍是對主體而言之「表象」，不過，這「表象」是具「客觀實在性」之表象。⁴⁵笛卡爾前期證明表象「是」（意指「真

⁴³ 例如我們的「想像力」與「知覺能力」，就是受到廣延性物質影響而產生的觀念。

⁴⁴ 意指將我所「思」表象化。

⁴⁵ 透過主體「無限存在」之觀念，我們證明「神」之表象乃是客觀地存在。又，我們透過神不會欺騙我們，以此來證明與「心靈」相異的「物質」之表象，也是客觀地存在。換言之，無論是「神」或「物」之表象，皆是對「主體」而言之表象。我們只能認識主體所能夠認知的「表

實」之意)，笛卡爾後期則是證明表象「在」（「存在」之意）。也就是說，笛卡爾後期乃是透過「神」之完美性及不欺騙我們等條件，以此來保證主體之「表象」具有客觀實在性。至此，「表象」是真實又客觀地存在。

我們曾提及過，在笛卡爾這裡，之所以對主體而言是「表象」而非「現象」，乃是因為笛卡爾所關懷的課題是：在真理的問題上，主體與客體，何者是具主動性與何者是處在被動之狀態。在傳統哲學中，是沒有「主動-被動」這樣的問題。直到中世紀絕對完美的「神」出現，使得人不得不開始思考「主體的知性能力」如何能明白上帝。到了笛卡爾的時候，問題則演變為：在「真理」這問題上，「主體」是只能處於「被動」地等待「客體真理」出現？還是，「主體」可以主動地創造真理？笛卡爾前期，則說明主體具有「主動」創造真理的知性能力；然而，笛卡爾晚期則是證明，主體在真理的問題上，是「有限」的、「被動」的狀態。

康德先驗哲學的出現，是繼承笛卡爾前期「主體性哲學」的立場。也就是說，康德肯定了主體的「主動性」。而且，不僅如此，康德還更進一步證明主體所形構而成的「表象」，乃是具有「客觀實在性」之表象。表象之「客觀實在性」（意即表象「在」），並非來源於神之保證，也不來源於物自身，而是來源於「主體」。換言之，康德不僅只是肯定主體主動的知性能力，主體的「主動性」也是一切「真理」可能的原因。過去的真理觀與表象之間的關係，以及康德對表象的看法，我們以圖四示之。

圖四

真理 模態	客體性哲學 (存有論)	主體性哲學	客體存在論哲學 (存在論)	主體性哲學 (先驗哲學)
人物 (時期)	柏拉圖 亞里斯多德	笛卡爾前期	笛卡爾後期	康德
表象之 原因	客體之表象 (存有之表象)	主體之表象 (由主體虛構而 成之表象)	客體、主體之表象	主體之表象 (由主體建構而 成之表象)
表象之 真與偽	虛假	對主體而言真實 非客觀而言真實	真實 (客觀而言真實)	真實 (客觀而言真實)

關於康德對「表象」的看法，我們分成以下幾個問題來探究。第一，康德哲學既是主體性哲學，那麼，對康德而言，主體的主動性如何可能？主體如何主動形構「表象」？這是我們第一個所要探討的。第二，主體既然能夠主動地形構表象，那麼，「表象」的「客觀有效性」之限度為何？這是我們所要探究的第二個問題。第三個問題，也是關乎這本論文最重要的課題：為何「表象」是康德對世界唯一的觀法？以上，我們便就這三個問題，來做討論。

象」界，在表象之外，是我們不可知也無法知道的「現象」界。

一、先驗主體之主動性

(一) 感性能力之主動性

無論是笛卡爾前期或後期，笛卡爾皆為我們揭示出主體在「知性能力」上之主動性。然而，對笛卡爾而言，主體的「感性能力」則是完全處於被動之狀態。⁴⁶也因為「感性」能力是處於「被動」的狀態，因此，主體只能「被動」地接受具「廣延性質而無思想」的「物」之刺激。也由於此，笛卡爾才能藉此證明「物」乃必須是客觀地存在。「物」之真理，並非建立於主體，而是建立於「物」之「實體」（即「廣延」）。

康德則以為，主體不僅是在「知性能力」上具有主動性，主體在「感性能力」上，亦同時具有「主動性」。在笛卡爾那裡，「物」具有「廣延」之性質，而主體（心靈）則不具廣延性質，因此，主體只能「被動」於物。然而，對康德而言，康德則是取消物「廣延」之本性。也就是說，「物」之所以有「廣延」之性質，乃是「主體」的「感性能力」使物具有「廣延」性。「物」乃完全處於「被動」之狀態，而「主體」則處於賦予物之廣延的「主動」狀態。換言之，「主體」的「感性能力」是使「物」成為「物」（具有廣延性之物），出現在「我」面前。康德《純粹理性批判》一開始的「先驗感性論」，即是在說明主體的「感性能力」如何能夠具「主動性」，使物被「表象」呈現於「我」。因此，我們便由康德的「先驗感性論」（Transcendental Aesthetic）著手分析主體感性能力之主動性。

首先，如果我們不先把「物」看作為一在其自身之「對象」。⁴⁷也就是說，我們不把「物」看作「是」個東西。物沒有在其自身之「本質」（或「實體」），「物」不具廣延性。康德稱這為「雜多」（manifold）。「雜多」只是如同資料（data）一般，沒有在其自身之性質。

主體透過「直觀」（Anschauung, intuition）接受「雜多」。在這裡，「直觀」乃是指主體的感性直觀能力，而不具任何知性能力（概念）在其中。在笛卡爾那裡，「直觀」乃屬主體的知性能力；然而，在康德這裡，康德則把「直觀」歸為主體的感性能力。二者的差異在於，對笛卡爾而言，「直觀」乃是「概念」；然而，康德則是將「直觀」與「概念」區分開來。也就是說，對笛卡爾而言，「直觀」一對象時，已是對對象具有清晰明確的「思維」在其中。因此，此時的「直觀」是指對對象在「概念」上清晰明確的明白。然而，對康德而言，當主體對雜多「直觀」時，主體只是「接受」雜多、「聯繫、綜合」雜多，使之成為「表象」呈現於主體。簡言之，「直觀」在康德這裡，是一感性能力，

⁴⁶ 對笛卡爾而言，主體的感性能力是常常出錯的，也常因錯覺而產生假象、幻象。

⁴⁷ 在這裡，我們確實不能再把「物」看作是一「對象」。如果我們把「物」看作是一「對象」，那麼，「物」就會有在其自身之性質（即「廣延」）。如此一來，我們便不可能證明主體的感性能力具有主動性，我們只能被動地接受「物」。

而不具「思維」能力在其中。又，「直觀」這能力是來自於「主體」，而不來自於「客體」世界，因此，這種「直觀」，康德稱之為「純粹的直觀」(pure intuition)。

綜合以上的說明，感性的純粹直觀形式，必須符合兩個條件。第一，這形式必須不來自於「經驗」，它是「先驗」的(「先於經驗」之意)。⁴⁸第二，這形式是「直觀」性質而非「概念」性質。⁴⁹

康德在這裡為我們證明出，感性的純粹直觀形式有二：時間、空間。換言之，「時間、空間」乃是主體接受「雜多」時的「直觀」形式。「時間、空間」聯繫、綜合雜多，使其被呈現為主體之「表象」。康德以四個論證，來證明「時間、空間」乃是「先驗」、「直觀」的形式。

第一個論證：「時間、空間」並非「經驗性之概念」。以「空間」而言，如果不先假定「空間」之表象，我們是無法有任何對「外」的感覺。我們之所以能感覺到「我」之「外」的物，乃是先假定有「空間」之表象。因此，「空間」不可能是經驗性之概念。「時間」也是如此。因為，如果我們不先假定有「時間」之表象，那麼，我們不可能有任何「同時」或「前後相繼」的感覺。在第一個論證中，康德證明「時間、空間」是非「經驗性」之概念。

第二個論證：「時間、空間」乃是「先驗」(驗前⁵⁰)之表象。我們可以想像在空間中無任何一物，但我們永遠不能想像「空間」不存在。「因此，必須把空間看作出現的可能性的條件，而不把它看作依存於出現的一種確定。」(A24/B39)⁵¹「空間」乃是「必然的」存在，故「空間」乃為「先驗」(驗前)之表象。對於「時間」，也是如此。我們無法想像「時間」不存在。「所有出現全部都可以消逝；但是不能去掉(作為出現之可能性的普遍條件的)時間」(A31/B46)。因此，「時間」也是「必然」存在之表象，故「時間」也是「先驗」(驗前)之表象，且是所有「出現」的「基礎、必然」之表象⁵²。

⁴⁸ 意指感性直觀的純粹形式，不來自於客體的「經驗」世界，而是來自於主體。

⁴⁹ 如此，我們才能說在主體的「感性」能力上具有主動性，而非僅止於知性能力具有主動性。

⁵⁰ 「驗前」一詞是採韋卓民先生對「a priori」的翻譯。「驗前」是指經驗之前的意思。「是否有這種不依靠經驗，乃至不依靠任何感觀印象的知識……這樣的知識稱為『驗前的』，而且有別於經驗性的知識，經驗性的知識是起自驗後(a posteriori)的，即在經驗中有其起源的」(B2)。引自康德著，《純粹理性批判》，韋卓民譯，(武漢：華中師範大學出版社，1999)，頁35。

⁵¹ 關於《純粹理性批判》引文的部份，我們乃是參考德文本：Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Ingeborg Heidemann (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1985). 以及英譯本：Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith (Macmillan and Co Ltd, 1964). 本文中關於《純粹理性批判》引文之譯文，乃是以此一中文翻譯本為主：康德著，《純粹理性批判》，韋卓民譯，(武漢：華中師範大學出版社，1999)。以下有關《純粹理性批判》引文的部份，我們僅只註明康德在原著中第一版與第二版(A、B版)之頁碼，不再贅述中譯本引文之頁碼。

⁵² 「時間、空間」是所有「出現」的「基礎、必然」之表象，意思是指，我們可以設想在時空中無任何「出現」，但我們不能設想沒有時空，因此，一切的「出現」必須以「時空」作為「基

第三個論證：「時間、空間」乃是感性「直觀」的純粹形式，而非概念。「空間」是「獨一無二」的空間，它在本質上是「一」。如果「空間」是「概念」（共相），那麼，這表示將會有無數個特殊、不同的空間。但這是不可能的。「部分的空間只能被思想為在這個涵蓋一切的空間裡面」（A25/B39）。我們無法設想有各個完全不同的空間。即便有部分空間，也只能思考為是同一個空間中的一部分。「空間」的本質是「一」，就表示「空間」是「直觀」，而非概念。同樣的，「時間」也是「感性直觀純粹形式」。「不同的時間只是同一個時間的各部份；而只能通過一單個對象才能被給予出來的表象乃是直觀」（A32/B47）。換言之，當雜多只能透過「一」個對象（指「時間、空間」的本質為「一」）才能成為「表象」時，使雜多成為表象的能力，即為「直觀」。「時間、空間」乃是使雜多呈現為「表象」的「感性直觀形式」，也同時是使雜多成為表象的「基礎、必然」的直觀形式。所謂「基礎、必然」的意思是指，雜多「惟獨」通過感性直觀形式（時間、空間），才能向我們呈現為「表象」。

第四個論證：「時間、空間」不是概念。「時間、空間」乃是「無限」的所予量。任何一個確定量的「時間、空間」，皆是由「無限」量中加以限制所致。「固然，每一個概念須被思想為一個包含在無數不同的可能表象之中（作為這些表象的共同特性）的一個表象，因而把這些不同的可能表象都包含在其自身之下；但是沒有任何概念，就概念本身來說，能被思想為包含著無數的表象於其自身之內」（A25/B39-40）。⁵³「概念」的「無限性」是指，在「概念」之「下」，可以包含無數不同的表象。然而，「直觀」的「無限性」，則是指在「直觀」的表象之「內」，包含著無數的表象。換言之，無窮多個「時間、空間」乃是在被包含在單一的時間、空間之「內」。換言之，「時間、空間」並非概念，而是直觀。

綜合以上四個論證，康德為我們揭示出：第一，時間、空間是「非經驗性」的。意指時間、空間不是從經驗而來。第二，時間、空間是「先驗」（驗前）的。也就是說，時間、空間是一切出現之「基礎、必然」存在之表象。第三，時間、空間乃是感性「直觀」純粹形式。換言之，時間、空間是使雜多成為表象的「基礎、必然」的「直觀」形式。第四，時間、空間「不是概念」。我們只有「一」個時間、空間。即便有「無限」個時間、空間，也是被包含在這「一」個時間、空間之「內」。在這種狀態下，時間、空間只能是「直觀」，而「不是概念」。以上四個論證，康德為我們指出，「時間、空間」乃是感性的先驗直觀形式。

所謂主體「感性能力的主動性」，便是指感性直觀的純粹形式（時間、空間）主動作用於對象（客體）的主動性。客體不再是一個個在其自身之「對象」（物），換言之，客體不再有「本質」、「實體」、「物自身」……等等。客體只能是「雜多」（manifold）。當雜多符合於主體的感性直觀純粹形式（時間、空間）時，主體的時間、空間等直觀能

礎、必然」的表象，對象才能「出現」。

⁵³ 引文中，一些字句的底下以「 」標示，乃是在原著中，康德所標示的重點字句。以下，凡是在康德著作之引文中，若有以「 」所標示之字句，皆為康德標示之重點，不再另行註解說明。

力，才能對雜多進行聯繫與綜合，使其成為「表象」呈現於「我」。所謂主體的「主動性」，即是指這個意思。換言之，是主體使雜多成為「我」的「對象」出現在「我」面前的主動性。

「時間、空間」既是主體的感性能力接受對象的直觀純粹形式，那麼，「時間、空間」也就是表象的基礎、必然之形式。也就是說，雜多的「表象」能夠被呈現，必須是在「時間、空間」的表象之中，始有可能。之前，我們曾說明過，笛卡爾以為主體只能完全被動於「物」之「廣延」性。然而，在康德這裡，「物」之「廣延」（空間），亦非「物」之自身所有。「廣延」（空間），乃是主體先驗、直觀之表象，而非來自於經驗概念之表象。「物」於此，已無任何在其自身的「本性」，「物」不再是「物」，而只是如同資料般的「雜多」而已。

雜多透過主體的感性能力之主動性，使其成為「我」的「表象」（對象）。於此，主體並未對這對象進行任何知性活動。換言之，此時我們對於這「表象」（對象），沒有任何概念、沒有任何思維。主體的知性能力如何主動地作用於這「表象」（對象），這是我們接下來所要討論的。

（二）知性能力之主動性

關於主體知性能力之主動性，我們討論的範圍，乃是就康德《純粹理性批判》的「知性純粹概念的先驗演繹」（Transcendental Deduction of the Pure Concepts of Understanding）的第二版（B129），以及「知性純粹概念之模式法」（The Schematism of the Pure Concepts of Understanding）（A137/B176），以這兩部份來討論主體知性能力如何作用於對象。「知性純粹概念的先驗演繹」（以下簡稱「先驗演繹」）乃是說明主體「純粹知性結構」與「感性直觀雜多」之間的關係；而「知性純粹概念之模式法」則是康德說明主體的「知性概念」（指先驗範疇，以下我們簡稱為「範疇」）如何透過「模式」（Schema）應用於「感性直觀雜多」。⁵⁴

首先，「先驗演繹」分為兩版。第一版（A版）與第二版（B版）的主要差異在於，在第一版中，康德並沒有特別提出「我思」的「純粹知性結構」，而是直接就主體如何「綜合」雜多來做說明。這就是著名的「三重綜合」：「直觀中領會的綜合」（The Synthesis of Apprehension in Intuition）、「想像中再生的綜合」（The Synthesis of Reproduction in Imagination）、「概念中辨認的綜合」（The Synthesis of Recognition in a Concept）。在這三重綜合中，無論是哪一種綜合作用，最後都必須與「本源統覺」（original

⁵⁴ 康德在討論先驗演繹與模式論時，是極其複雜的。詳細的論證內容，並非在這本論文中所能詳盡地闡述。我們僅以康德所做出的結論，簡潔地說明主體的知性能力之主動性如何。在這部份的說明中，除了儘可能地根據康德原文說明之外，我們主要也參考譚家哲老師《形上史論》上部中「康德形上學研究」（頁 371-478）此一部份。

apperception) 有所關係。也就是說，無論是直觀、想像、概念，其綜合作用皆是收歸於對「本源統覺」而言之「表象」。簡言之，對「我」而言之「表象」。以上，就是第一版最重要之處。

然而，在第二版中，情形就複雜多了。康德發現在主體內部（先驗）之中，也有一「純粹知性結構」的綜合作用。即便這綜合作用並非是對「經驗雜多」或「可能經驗之雜多」做綜合，但它仍是被綜合為一「對象」（表象）。在主體內部這一「純粹知性結構」如何？其所綜合之對象，是否具有客觀有效性（objective validity）？諸如此類的問題，是康德在第二版中，所特別討論的。

在第二版中，撇開前言與總結先不論，前半部（§§16-20）乃是康德說明「純粹知性結構」的部分；而後半部（§§21-26）則是康德說明「先驗演繹」的部分。「先驗演繹」即是指「純粹知性結構」如何應用於「感性直觀雜多」。

之所以會有「純粹知性結構」，（或其一般雜多從屬於「統覺」綜合作用），此一問題。原因乃在於，康德對「我思」重新的發現。「我思」乃是先驗主體中，最純粹（指不含任何經驗）、最源初（指第一個）的表象。「我思」有三個意義：第一，在康德的哲學觀法中，已沒有「物自身」存在。「我思」亦不可能如同笛卡爾所言是一「實體」般存在。「我思」只是一個「表象」，一個最為原始、最為源初之「表象」，是主體的第一個表象。第二，「我思」是「統一」一切者。無論是經驗雜多所形成之表象，或是純粹雜多（指時間、空間自身之雜多）所形成之表象，亦或是一般雜多（指範疇內部之雜多）所形成之表象。無論是哪一種雜多所形成的表象，只要是「表象」，一定是「我」的表象。換言之，「我思」是「統一」一切表象者。沒有在「我思」之外的表象，一切表象皆被「本源統覺」（我思）所統一。也因此，第三，「我思」必須伴隨一切「表象」。「表象」之所以可能，是因它是「我」的表象。表象之所以是表象，是相對於「我思」而言，而非相對於其「物自身」而言。由以上三點，我們至少可以得到一個結論：在研究主體知性能力之主動性如何時，並不能只是研究主體如何形構對象。⁵⁵反而更應該要研究的是，由「我思」所可能形構的「表象」世界是什麼樣子。這也是康德在第二版中，所重視的地方。

在「先驗演繹」第二版的§24，康德明確地指出有兩種不同的綜合：「知性綜合」與「形象綜合」。

「感性直觀雜多的這種綜合是可能的而且是驗前必然的，它可以稱為形象的綜合（*synthesis speciosa*），以別於在純然範疇裡關於一個一般的直觀的雜多所想到的綜合，而這種綜合就稱為通過知性的綜合（*synthesis intellectualis*）。這兩種綜合都是先驗的（*transcendental*），這不僅因為它們是在驗前發生的，而且因為它們控制著其他驗前知識的可能性。」（B151）

⁵⁵ 如「先驗演繹」第一版。

「知性綜合」乃是對「一般」直觀雜多之綜合。所謂「一般直觀雜多」是指，「範疇」內部之雜多。「知性綜合」乃是純粹知性能力對「範疇」內部雜多之綜合。這是「先驗的」，因為無論是就「雜多」而言，或是就「知性能力」而言，皆不含任何經驗性在其中。

「形象綜合」乃是對「感性」直觀雜多之綜合。所謂「感性直觀雜多」，乃是指「經驗雜多」或「純粹直觀雜多」。「經驗雜多」即指經驗性之雜多；而「純粹直觀雜多」則是指主體先驗感性直觀之雜多，即「時間、空間」之雜多。「經驗雜多」與「純粹直觀雜多」乃是必須透過主體「感性直觀」能力攝取（*apprehension*，亦翻譯為「領會」），因此，我們通稱為「感性直觀雜多」。「形象綜合」乃是藉由先驗「想像力」對「感性直觀雜多」之綜合。這種綜合，也稱之為「想像力的先驗綜合」（*transcendental synthesis of imagination*）。以上，我們以圖五整理示之。

圖五

我 思	綜合	雜多	直觀		對象
	知性綜合	一般雜多	一般直觀 (可能直觀)		一般對象 (不確定之對象)
	形象綜合 (想像力之綜合)	純粹雜多	感性直觀	純粹直觀	可能經驗之對象
		經驗雜多		經驗直觀	經驗對象

在「知性綜合」中，攝取「一般雜多」乃是「一般直觀」(*intuition in general*)。由於，「範疇」內部思想作為一種雜多只是「一般雜多」，而不具感性直觀形式，因此，主體的感性直觀能力也就不適用於此。主體對於「一般雜多」乃是以一「可能」的直觀來攝取。相對而言，由於「純粹雜多」與「經驗雜多」乃是符合於主體感性直觀純粹形式（時間、空間），因此，主體對這兩種雜多的攝取方式即為「感性直觀」(*sensible intuition*)。對於「純粹雜多」的攝取乃是「純粹直觀」；對於「經驗雜多」的攝取乃是「經驗直觀」。⁵⁶

由於「一般雜多」只是「範疇」內部之思想，而非一「實在」之雜多，因此，其所被綜合而成的對象，也只能是「不確定」的純知性對象。「對思想來說，範疇並不為我們感性直觀的條件所限制，而是有其無限的領域的。需要有直觀的只是關於我們所想的東西的知識，及對象的確定（*the determining of the object*）」(B167)。康德稱這「不確定的對象」為「一般對象」(*object in general*)。⁵⁷在這裡，我們也可以看到，唯有通過「感性直觀純粹形式」所掌握的對象，才能是「確定的對象」。「時間、空間」作為主體

⁵⁶ 關於「一般直觀」與「感性直觀」的區別，可見「先驗演繹」§26。

⁵⁷ 關於「一般對象」的探討，可見「先驗演繹」§22、§27。

感性直觀形式，其自身也有雜多。這「雜多」雖非如同「經驗」中實在之雜多，但由於這雜多是主體「感性直觀形式」之雜多，因此，此「雜多」所被綜合而成之對象，乃是「可能經驗之對象」(objects of possible experience)。換言之，這對象是具有「實在」之可能，亦是可具確定之對象。

以上，乃是呈列先驗主體(transcendental subject)所有綜合關係之可能。然而，「純粹知性結構」(範疇)究竟如何「應用」(application)於「感性直觀」所攝取之雜多⁵⁸？這即為康德在「知性純粹概念之模式法」(以下簡稱「模式法」)中，所要討論的問題。

「範疇」(知性)之所以不能直接應用於感性對象，原因是「範疇」乃與感性對象是完全地異質，故不能直接「應用」⁵⁹。「範疇」唯有形變為「模式」(Schema)，才能實在地對感性對象做綜合的活動。換言之，真正對感性對象做連結的是「模式」，而非「範疇」。因此，何謂「模式」？這是我們現在所要探討的。

「模式」乃是「範疇」進行「第一次連結」作用時的產物。所謂「第一次連結」所指的是主體內部的「知性綜合」。⁶⁰由於這「知性綜合」中沒有一「實在」的雜多，因此，這綜合也不會形成一「確定」的對象。正因這「知性綜合」無法產生一「確定」的對象，所以，它所產生的只能是一「模式」。一種「模式」就代表一種範疇的「連結方式」。一個範疇，即有一個模式；每一個模式，必來自一個範疇。

這些「模式」具體而言，是如何形成的？即「範疇」依據主體的「內感」形式(即「時間」形式)所做的「知性綜合」。「內感」(時間形式)即為「一般直觀」(可能直觀)之形式。「內感」之所以可以「綜合」範疇內的「一般雜多」，使其成為「模式」，乃是藉助於「想像力」才能完成此一「綜合」之活動。這種「想像力」因是驗前的，又是無對象之想像力⁶¹，故為「生產性的想像力」(productive imagination)。「生產性的想像力」是依據「時間」形式，在綜合活動當中，同時形構出「模式」。換言之，「範疇」乃是依據「內感」(時間)的規則⁶²，對範疇自身內容(一般雜多)做「生產性的想像力」之綜

⁵⁸ 指「純粹雜多」或「經驗雜多」。

⁵⁹ 譚家哲老師在《形上史論》上部「康德形上學研究」中，特別說明康德如何使用「應用」(anwenden, Anwendung)一詞。譚老師發現，在「先驗演繹」第二版中，唯獨在「純粹知性結構」綜合「感性直觀雜多」時，康德才使用「應用」一詞。換言之，純粹知性結構「應用」於感性直觀雜多。如果是純粹的「知性綜合」，康德所使用的辭彙則為「從屬於」(stehen unter)或「歸併於」(bringen unter)。也就是說，一般雜多是「從屬於」知性綜合。參見《形上史論》上部，頁443-444。

⁶⁰ 請參看圖五。

⁶¹ 因為，這是主體「最源初」的綜合，故尚未有確定的「對象」提供給想像力。

⁶² 參見「模式法」：「可見一切模式不過是時間按照規則的驗前確定而已。這種規則是按各個範疇的順序與一切可能的對象身上的時間的系列(the time-series)、時間的內容(the time-content)、時間的次序(the time-order)及時間的全部(Zeitbegriff, 英譯為scope of time)有關係的」。(A145/B184-185)

合，由此生產出一「模式」。由於，對「一般雜多」之綜合而成的「模式」乃是依據「時間」此一形式，因此，「模式」也同時是符合「時間」之感性形式。「模式」不再是與「感性對象」決然地異質，而是同時都具有「時間」之感性形式在其中，因此，「模式」是可以直接應用於「感性對象」上，對「感性直觀」之「表象」做綜合之活動，使其成為「我思」之「對象」。

「模式」作為範疇應用於感性對象之中介，同時也限制了「範疇」直接應用「感性對象」之可能性。「範疇」如果直接應用於感性對象，在經驗世界中，則會出現各式各樣的實體。對康德而言，這是不可能的。「範疇」必須透過「模式」作為中介，才能應用於感性對象上，這同時也限制了「範疇」實在化的範圍。

以上，就是我們就康德對先驗主體「我思」之「純粹知性結構」以及「先驗演繹」之說明。在此，我們將先驗主體的知性能力之主動性，做一簡單的整理。康德以前的傳統哲學中，「物」是獨立於主體而「實體性」地存在。換言之，「物」之真理乃在於其「物自身」。然而，到了康德這裡，康德首先說明，現象世界只是「雜多」，而非實體性存在之「物」。「經驗雜多」唯有符合主體先驗感性直觀形式，才能被呈現於「我」。因此，我們也唯獨透過「時間、空間」感性直觀形式，才能攝取綜合「經驗雜多」，使其成為「我」的「表象」。此即為「感性能力之主動性」。由於，現象世界只是「雜多」，因此，也沒有任何知識（思維）在這雜多之中。主體透過感性能力所攝取的「表象」，亦仍未具有「思維」在其中。惟獨透過主體知性能力「應用」於表象，使其成為確定的「對象」，我們才對這對象具有知識。主體的知性能力（範疇），必須形變為「模式」，才能「應用」於「感性對象」。「範疇」依據內感（時間）形式、透過「生產性的想像力」，形構成與「感性對象」具同質性⁶³之「模式」。從而能夠使得「感性對象」間接地為「範疇」所連結，以形成「我」之「對象」。此即為先驗主體「知性能力之主動性」。

二、先驗知識之客觀有效性

——論「表象」之實在性

以上，透過對「先驗主體」主動形構「對象」的說明，我們已經了解主體「感性」與「知性」的主動能力。不過，在「先驗演繹」此一部份中，也顯示出「我思」是可以先驗地形構成驗前的「一般對象」。「一般對象」只是思想對象，而非實在、確定的知識對象。因此，一切知識之可能，必定不是來源於「我思」，而是來源於「我思」以外其他的根源。關於先驗知識之「客觀有效性」的問題，即是探討使「先驗知識」成為「確定、實在」的知識之根源為何。⁶⁴

⁶³ 「同質性」是指「模式」與「感性對象」皆是符合「時間」感性直觀形式。

⁶⁴ 「客觀有效性」，其意思又可等同為「客觀實在性」之意。康德在第二版的序文中說：「為要認知一個對象，我就必須能夠證明其可能性，或者從其經驗所證實的現實性（actuality），或者用理性在驗前證明它。但是我是能夠思想到凡我要思想到的東西的，只要我不自相矛盾，就是說，只要我的概念是一個有可能的思想。為了概念的可能性，這也就夠了，即令我不能保證在

「客觀有效性」之先驗知識的第一個條件是：「範疇」不能直接應用於「感性對象」。因為，「範疇」與「感性對象」在內容上乃是完全異質的，故「範疇」不能直接對「感性對象」做辨認之綜合。「範疇」必須形變為「模式」，才能應用於「感性對象」。簡言之，「模式」是範疇的「時間」化。範疇的「時間」化之應用，是使得先驗知識具「客觀有效性」的條件之一。「模式論」亦是使得形上學瓦解的重要原因。因為「思想」（範疇）再也不能無限制⁶⁵地使感性對象實體化。「思想」（清晰明確的觀念）不能再如笛卡爾所以為是同時涵蘊「存在」。

「模式論」包含了一個意思，即從先驗主體的「綜合」能力而言，要使知識對象具「客觀有效性」（確定、實在），其「綜合」作用必須是「形象綜合」（想像力之綜合）。換言之，主體所綜合的對象，是需要依靠主體的「想像中再生的綜合」。「想像中再生的綜合」是指「再生性的想像力」（reproductive imagination）將雜多「聯想、再生」。⁶⁶之所以需要以「再生性的想像力」對雜多「聯想、再生」，只是因為這雜多是符合主體感性的「空間」形式。「再生性的想像力」是針對屬「空間」性之雜多所做的連結與綜合。屬於這一類的雜多有「純粹雜多」與「經驗雜多」。因此，主體的「形象綜合」（想像力之綜合）也只是針對這兩種雜多做綜合。先驗知識的「客觀有效性」的第二個條件即為：主體範疇所綜合的雜多必須從屬於感性直觀之「空間」形式。「空間」性是使知識客觀有效的條件。⁶⁷

由以上的說明，我們可知，先驗知識之「客觀有效性」的根源不在「我思」的純粹知性結構，而是在於：範疇是否「時間」化為「模式」應用於感性對象上，以及「雜多」是否屬於「空間」性之雜多。主體的感性直觀純粹形式——「時間、空間」——既是使雜多成為「我」之「表象」；更是使思想成為具「客觀有效性」的先驗知識之條件。我們可以發現，無論是知性綜合或是形象綜合，皆有「時間」形式在其中做綜合活動。然而，真正構成先驗知識之「客觀有效性」的可能，反而是在「空間」性這問題上。模式所應用的對象，正是包含「空間」性之雜多。換言之，「空間」是使對象成為「實在、確定」的可能。

一切可能性的總和裡有和它相應的一個對象。但是還需要更多的東西，我才能把客觀有效性（objective validity），即實在（real）的可能性，歸之於這樣的一個概念；前一種可能性純是邏輯的可能性」（Bxxvii）。由以上的引文可知，「對象」的「客觀有效性」的意思是指，此「對象」不僅僅具有「可能性」，也具有「實在」性。這「實在性」是先驗主體驗前所提供，因此，這「實在性」是「客觀實在性」，而非藉由其他來源使對象具有「實在性」。「客觀有效性」的意思，即指認知對象之「客觀實在性」。

⁶⁵ 這裡的「無限制」是指，範疇不需要透過「模式」應用於感性對象的意思。

⁶⁶ 參見「先驗演繹」第二版§24：「再生性想像力的綜合是完全受經驗性的規律所支配的。這裡所說的經驗性規律就是聯想的規律，所以它對於驗前知識可能性的解釋毫無貢獻」（B152）。

⁶⁷ 「一般雜多」（範疇內部的思想）只能是由「內感」（時間形式）所給出，而不具「空間」形式。因此，主體對「一般雜多」所做的「知性綜合」，只是思想對象、不確定的對象、不具「客觀有效性」之先驗知識。

笛卡爾以為，主體是一「思維不具廣延」之心靈，因此，笛卡爾透過神不欺騙「我」之保證，以此證明「具廣延不具思維」的「物」存在。然而，當康德證明「空間」乃是屬於主體感性直觀之純粹形式時，已說明物之「表象」是由主體感性所提供給「我」。「表象」的「實在性、確定性」（即「客觀有效性」），亦是由主體的感性形式（空間）所給予。換言之，主體的感性能力不僅為主體提供「表象」，「表象」之實在性，亦是由主體的感性「空間」形式所確認。也就是說，世界作為「表象」是由「我」（先驗主體）所形構而成，且這「表象」是「我」（先驗主體）使它真實地「存在」。

三、「表象」為先驗哲學唯一之觀法

回歸到「表象」的問題。在笛卡爾前期，「表象」雖為「主體」所虛構而成真實之表象，卻不具「客觀實在性」。到了笛卡爾後期，「表象」雖具「實在」性，其實在性卻是建立於客體性之「實體」。換言之，雖是對「我」而言之「表象」，但表象之實在性仍是依附於形上、超越之客體，而「我」只能處於「被動、有限」之狀態。「表象」在康德這裡發生了什麼事情？首先，「表象」確實是「我」的表象，是「我思」統一並伴隨一切表象。第二，「表象」之「客觀實在性」並非來源於實體對象（形上、超越之對象），而是來自於「我」使表象「實在化」。「先驗主體」不再是處於「被動、有限」之狀態，而是主動形構表象，並且主動地使表象客觀實在化。⁶⁸於此同時，康德也瓦解了形上學之可能，因「模式論」對範疇的限制，「表象」不再表示任何形上、超越之客體。「表象」即為真理最終之模態。「表象」的地位，直至康德，才正式被肯定為真理最終之模態。

所謂「表象」是「真理最終之模態」的意思是，在康德的先驗哲學中，一切也都只是「表象」而已。「我思」是一表象、無論是「知性綜合」或「形象綜合」所綜合而成之對象，也只是「表象」。如果我們以為在「表象」之中具有一無限、超越之實體，乃是主體知性能力不正確之應用或主觀之演繹，所建構而成的實體對象。此對象，亦不可能是客觀有效之對象，而只能說是主體先驗思想物，而非知識對象。

真理「表象化」⁶⁹，是主體能夠「主動」地建構真理的唯一方法。真理的「表象化」，同時也瓦解了形上對象的可能。若非「表象」的觀法，主體是無法完全「主動」地掌握住雜多。換言之，在主客體間，在主動與被動的問題上，唯有當主體能夠主動地使「一切」徹底地「表象」化時，主體才能達至「主動」形構真理的地位。也就是說，「表象」之所以是康德先驗哲學唯一的觀法，歸根究底而言，是為解決在建構真理的課題上，主客體間「主動與被動」的問題。

⁶⁸ 在這裡，必須再一次澄清的是，並非是「我思」主動地形構表象、使表象實在化。而是主體的「先驗感性能力」（尤其是「空間」直觀形式）主動地使表象呈現於「我思」，並主動地使得表象「客觀實在化」。

⁶⁹ 即「表象」是「真理最終之模態」的意思。