

林慶彰 主編

# 中國學術思想研究 輯刊

花木蘭  
文化出版社  
出版

# 中國學術思想

研究輯刊

十一編

林慶彰主編

第14冊

孔子之言「天」之問題  
——超驗方法與「天」

蕭宏恩著

先秦儒家水意象析論

徐國峰著

國家圖書館出版品預行編目資料

孔子之言「天」之問題——超驗方法與「天」 蕭宏恩 著／先秦儒家水意象析論 徐國峰 著——初版——新北市：花木蘭文化出版社，2011〔民100〕

目 2+96 面+序 4+ 目 2+102 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十一編：第 14 冊）

ISBN：978-986-254-461-7（精裝）

1. 儒學 2. 先秦哲學

030.8

100000696

ISBN-978-986-254-461-7



中國學術思想研究輯刊

十一編 第十四冊

ISBN：978-986-254-461-7

孔子之言「天」之問題——超驗方法與「天」  
先秦儒家水意象析論

作 者 蕭宏恩／徐國峰

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 [sut81518@ms59.hinet.net](mailto:sut81518@ms59.hinet.net)

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2011 年 3 月

定 價 十一編 40 冊（精裝）新台幣 62,000 元

版權所有・請勿翻印

孔子之言「天」之問題  
——超驗方法與「天」

蕭宏恩 著

## 作者簡介

蕭宏恩

最高學歷：

輔仁大學哲學博士

現職：

中山醫學大學通識教育中心教授

中山醫學大學醫學人文教育核心團隊成員

教育部醫學人文教育核心團隊成員

學校衛生護理期刊研究倫理審議委員

台灣中國哲學會理事

重要經歷：

元培科技大學通識教育中心教授兼主任

輔仁大學醫學學院心理復健學系（現為：臨床心理學系）副教授

輔仁大學全人教育中心專業倫理課程委員會委員

輔仁大學進修部全人教育中心人生哲學課程委員會召集人

教育部技職體系課程發展委員會護理與保育群撰寫及審查委員

## 提 要

新士林哲學超驗學派哲學家承續「亞里斯多德—多瑪斯」哲學傳統，將知識限於經驗範疇而靜態地分別了人的「知、情、意」之能力的康德先驗哲學方法，進一步向上開展，動態地呈現人的「知、情、意」之能力，向上提升指向超越者之終極企向，對超越者向下貫通於人之內存之契會。超越者不再只是一如同康德所言之「設定」(postulate)，而是因著人之內在超越性而得以「知曉」的存有自身。因此，同樣是 "Transcendental Method"，即由康德對「先天的」(Apriori)「無可知」之「先驗方法」，轉化成新士林哲學「有所知」之「超驗方法」。正是由於新士林哲學的超驗方法展現人之內在超越性，因此，本文即欲藉由超驗方法之助，對孔子之言「天」做一省思。因著超驗方法的運用，在「天」之概念的歷史追溯中，可以見得由遠離人的主宰者逐漸內化於人之內存之本性，至孔子之「仁」而貫通「性」與「天道」。「天」不再只是一超越的主宰者，卻是由人之「下學」而可逐步「上達」的終極實在。而人在「下學而上達」的歷程中，亦是稟承「天」而可能。再者，「天」之無限超越，自不可能僅僅為冷冰冰之（理智）知識之對象而「有所知」，卻同時是意志之終極嚮往之純粹至善之本體，以及情之所向之信仰的「天」。故而，孔子之言「天」實為「即超越即內存、即內存即超越」之「有知有意有情」的「天」。



# 目

# 次

|                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------|----|
| 導 論                                                                 | 1  |
| 第一章 超驗方法                                                            | 7  |
| 第一節 康德及其先驗哲學                                                        | 7  |
| 一、先驗的 (Transcendental) 與先天的 (Apriori)                               | 8  |
| 二、康德的先驗哲學                                                           | 10 |
| 第二節 新士林哲學的超驗方法                                                      | 13 |
| 一、超驗的分析 (Transcendental Anylysis)                                   | 15 |
| 二、存有學之肯定的超驗推證 (Transcendental Deduction of Ontological Affirmation) | 18 |
| 三、歸謬的肯定 (Retorsion) 與超驗方法                                           | 20 |
| 第三節 超驗方法的意義                                                         | 22 |
| 第四節 以超驗方法思考孔子之言「天」之可能性                                              | 25 |
| 第二章 孔子之言「天」的歷史背景                                                    | 33 |
| 第一節 「天」概念的源起                                                        | 34 |
| 第二節 周初之於「天」的概念                                                      | 36 |
| 一、人格天與形上天                                                           | 37 |
| 二、由原始宗教至宗教人文精神的轉化 (一)<br>——洪範九疇                                     | 39 |

|                                             |    |
|---------------------------------------------|----|
| 三、由原始宗教至宗教人文精神的轉化（二）<br>——周初之「敬」觀念的出現 ..... | 43 |
| 四、由原始宗教至宗教人文精神的轉化（三）<br>——原始宗教的轉化 .....     | 46 |
| 五、由原始宗教至宗教人文精神的轉化（四）<br>——祭祀之禮 .....        | 48 |
| 第三節 孔子所處時代之精神 .....                         | 50 |
| 一、原始宗教神權之治的衰微 .....                         | 51 |
| 二、春秋時代「禮」的凸顯與宗教的道德人文<br>精神化 .....           | 53 |
| 第三章 對孔子之言「天」的省思 .....                       | 57 |
| 第一節 孔子所言之「天」乃實然之存在 .....                    | 58 |
| 第二節 孔子之言「仁」之義涵 .....                        | 61 |
| 一、禮與仁 .....                                 | 63 |
| 二、孔子之言「仁」之義涵 .....                          | 64 |
| 第三節 孔子之言「性與天道」 .....                        | 70 |
| 一、孔子之言「性」乃由「仁」顯其善 .....                     | 71 |
| 二、「仁」澈通「性」與「天道」 .....                       | 75 |
| 第四節 孔子之「知天命」與「畏天命」 .....                    | 76 |
| 一、「命」之二義，與義與仁 .....                         | 77 |
| 二、「天」之爲超越而內存之臨在 .....                       | 80 |
| 第五節 形上天與宗教天 .....                           | 81 |
| 結 論 .....                                   | 89 |
| 參考書目 .....                                  | 93 |

## 導 論

如果我們問：孔子所言之「天」到底是什麼？有什麼樣的價值、意義？也許我們先當思考一下：關於第一個問題，我們想問的是什麼？或是我們企求一個什麼樣的答案？而關於第二個問題，是說在孔子的言論中所賦予「天」之價值、意義？抑或是說「天」在孔子的生命中具備什麼樣的價值、意義？還是說孔子的生命，因「天」才顯出其價值、意義？關於孔子所說的「天」到底是什麼之問題，由整部《論語》的記載，孔子似乎並沒有清楚或明確表示出來，我們只得由《論語》所載之孔子的言談中去旁敲側擊，企欲找出一個明確的解答，而將之界定下來！在這樣一個企圖上，往往我們所在乎的是本身既有的信念，而以某種或某些概念去界說，找尋合乎己之信念的論據來支持如此這般的說法，且附以己之界說某樣或某些樣之價值、意義，大過其它界說所有者！如此的論爭，主要在對典籍的詮釋之不同上，當然，對於作品的詮釋是否真能回復作者原義，本來就是一不容易解決之問題，可是，我們又不可能不對所面對的作品有所詮釋，因為只要我們對一作品一開始理解時，我們即已開始對此作品有了詮釋。當然，這裏並非要討論如何詮釋或某種詮釋學理論對我們理解此問題是較有利或有幫助的，我想，關於這一層面，重要的就是要真誠體會得項退結教授所言：「真要達到理解，必須以赤誠面對自己並面對『事物本身』。」〔註1〕一語。那麼，我們仍要問：在如今關於孔子所言之「天」為何的論爭中，有將之歸於具位格之天者、有否定其位格性而係非位格之道德力量之所謂形上實體者、有將之歸於自然之天者、凡此等

---

〔註1〕參閱項退結著《中國哲學之路》一書，東大圖書公司印行，中華民國80年4月初版；頁87。



等，其界定之依據為何？問題是：我們能這樣去界定嗎？「天」能成為我們知識的對象嗎？我們又當以何為標準而加以分判呢？在孔子的生命中，「天」似乎並不是作為知識探討的對象，而孔子未曾將「天」作為一知識描述的對象，這並非孔子不重知識，卻相反地可說是非常重視知識，因為孔子之立仁教，開闢了內在的人格世界，人的內在精神自覺因而全然透顯出來，但是這不僅是內存的實踐工夫，必然要求向外的實踐、要求向客觀世界的開發與展現，必須於內、外實踐中，方得成就此人格世界之價值。既然向外在客觀世界的開展亦是無可或缺的，則對於客觀知識的汲取當然亦是重要的！實則，知識與德行是不可分的二者，卻是將知識納入德行的修養之中，即如徐復觀先生言及於此，認為孔子「是把二者關連在一起，融合在一起前進；是把客觀世界的知識，作為開闢內在地人格世界的手段；同時，把內在地人格世界的價值，作為處理、改進客觀世界的動力及原理」，〔註2〕如《論語》上記載孔子之言：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之；多見，而識之；知之次也。」（述而）「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩」（陽貨）；所以，在孔子所言之「學」中，即已涵攝了知識與德行兩方面。故而，為孔子來說，並沒有所謂純粹的理智認知的知識對象，卻是於德性行為上展現出來，而德性行為亦藉著知識由內向外擴展開來；就是在《論語》中所言及的「知」的活動，於理智的認知中，必亦透顯著「智慧」的內涵，如《論語》〈顏淵〉篇中記載樊遲問「知」，孔子答曰：「知人。」樊遲未能曉達，孔子又說：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲仍然未能通達，退而問於子夏夫子所言為何？子夏說：「富哉！言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶；不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹；不仁者遠矣。」孔子以知人為智慧的表現，子夏復以虞舜、商湯之古聖王知人善用而仁天下之例釋孔子之語；由如此之一凸顯的例子，即可明白孔子所言「知」的活動，並非理智思辯的純知性活動，卻是透顯著生命的智慧，否則又怎會說出「知之為知之，不知為不知；是知也」（為政）之語呢！而孔子雖重知，但是於孔子的學說中，最重要者則為「仁」，如《論語》所載孔子之言：「里仁為美，擇不處仁，焉得知？」（里仁）「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者，安仁；知者，利仁。」（同上）「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。」（衛靈公）孔子

〔註2〕參閱徐復觀著《中國人性論史》（先秦篇）一書，臺灣商務印書館發行，中華民國58年1月初版，中華民國79年12月十版；頁71。

常仁、智對顯，仁爲生命之本，而必得輔以智之明覺，「仁且智」的生命，方得爲成就圓融道德生命之儒聖的型範。<sup>〔註3〕</sup>那麼，孔子之言「仁」之義涵又爲何？據《論語》上的記載，孔子最常提到「仁」，尤其在答弟子之問仁時，皆由當下具體處著手，且依於不同的弟子、不同的情況下，而有不同的回答！

〔註4〕實際上，孔子在回答弟子或諸人之疑問時，都是如此。<sup>〔註5〕</sup>可是，整部《論語》中卻不見有弟子或任何人問起「天」之爲何之疑問？！孔子亦未曾針對「天」說過什麼話，卻是在生命關結處言及天或天命，就是在《論語》〈季氏〉篇中所載將「畏天命」與「畏大人，畏聖人之言」三者併舉之言君子之三畏，小人之「狎大人，侮聖人之言」，即是在其生命內不知天命而無所畏！由此，我們不難推得，「天」在孔子及其弟子，亦可說於當時之人的心靈中並不成爲一個問題，或更好說是「天」不但不成爲問題，而且「天」的缺乏，一切皆成了問題，甚而一切皆成了虛無幻化！孔子未將「天」作爲客觀知識的探討對象，一方面，前已有言，並非孔子不重知識，另一方面，我們亦不能因此而斷言孔子對「天」並無所知！或說孔子認爲「天」之不可知，而否定了傳統之原始宗教信仰之人格神之存在！<sup>〔註6〕</sup>於此，我們不禁要問：

〔註3〕參閱蔡仁厚著《孔孟荀哲學》一書，臺灣學生書局印行，中華民國73年12月初版；頁74。

〔註4〕《論語》上記載有關孔子之諸弟子問仁有：「樊遲問：『仁？』子曰：『仁者，先難而後獲；可謂仁矣。』（雍也）」「子貢曰：『如有博施於民，而能濟眾；何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁？必也聖乎！堯、舜其猶病諸。夫仁者：己欲立，而立人；己欲達，而達人。能近取譬，可謂人之方也已。』（同上）」「顏淵問：『仁？』子曰：『克己復禮，爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目？』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語矣！』（顏淵）」「仲弓問：『仁？』子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨。』仲弓曰：『雍雖不敏，請事斯語矣！』（同上）」「樊遲問：『仁？』子曰：『愛人。』（同上）」「司馬牛問：『仁？』子曰：『仁者，其言也訥。』曰：『其言也訥，斯可謂之仁矣乎？』子曰：『爲之難，言之得無訥乎？』（同上）」「樊遲問：『仁？』子曰：『居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷、狄，不可棄也。』（子路）」「子張問『仁』於孔子？孔子曰：『能行五者於天下，爲侮；寬，則得眾；信，則人任焉；敏，則有功；惠，則足以使人。』（陽貨）

〔註5〕如《論語》上所載孟懿子問孝、孟武伯問孝、子游問孝、子夏問孝、葉公問政、齊景公問政、季康子問政、子貢問政、子張問政、子路問政，司馬牛問君子、子路問君子、子貢問君子，以及子貢問「何如斯可謂士矣？」、子路問「何如斯可謂士矣？」，等等皆是。

〔註6〕徐復觀先生即認爲孔子對於祭祀鬼神的參與，只是其已爲當時社會的一種風

內在精神自覺的顯發，是否就是要或必然會否定了傳統的宗教信仰？那麼，孔子以前之傳統與孔子所處時代及孔子之間又存在了一個什麼樣的關連？是否對傳統的否定才是對當時代的革新？我們不要忘了孔子曾說過：「述而不作，信而好古；竊比於我老彭。」（論語述而篇）以及「我非生而知之者，好古，敏而求之者也。」（同上）如此之語，難道亦只是客氣話或欲藉古之權威以支持其所言？我們也不能忘了《論語》中所載關於孔子自覺重建周文的天賦使命：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周！」（八佾）「甚矣！吾衰也久矣！吾不復夢見周公。」（述而）「吾其爲東周乎！」（陽貨）可見「天」在孔子的生命中，雖未被視爲知識探討的對象，對「天」的態度亦未如同傳統原始宗教一樣爲與人隔離之無上的超越主宰者，但是，亦非對傳統「否定」了什麼而以爲當時代有了什麼「創新」！卻是於傳統之一脈相承中，「天」逐步下貫於人生命之內在的自存潛存卻不失其超越性；天與人之間親密的結合，融和於人性之本然，由人之道德內在之精神自覺中透顯出來；爲孔子來說，此道德內在之精神自覺的透顯，即是「仁」。所以，我們欲瞭解孔子所言之「天」，即要通過其言「仁」來瞭解。當然，由整部《論語》的記載，我們也已知孔子亦未嘗爲「仁」之義涵有所定義或直接陳述，卻是相關於人之行爲及諸德而說之！所以，我們欲瞭解孔子之言「仁」之義涵，亦必要由人之行爲活動中加以掌握、契會，尤其是要注意孔子言說之對象不同而陳述的有所不同，與孔子自言之語，其於義理深淺上之層次不同，方得深切地契會得孔子之言「仁」之義涵。

由上所言，我們可以明白，孔子雖未將「天」視爲知識探討的對象，但亦未曾懷疑「天」的實然存在，卻爲生命之一切的根源，根本不可能有所懷疑，就如同人不可能懷疑其有父母（無論是否曾見之）一樣！故而，在思想上，「天」即爲一先天、超驗之實存，且我們不能說孔子對其所言之「天」卻

---

俗，對於鬼神的態度亦是一種不能證明其有無的「闕疑」態度；故而孔子所言「祭祀」實非宗教性的，而是道德性的。（《中國人性論史》——先秦篇，頁82）言下之意，即是認爲「鬼神」乃非客觀知識之對象，我們對之一無所知！另徐先生引《墨子》〈公孟〉篇之言：「子墨子謂程子曰，儒之道，足以喪天下者四焉。儒以天爲不明，鬼爲不神，天鬼不說，此足以喪天下。」一語以作爲儒家對傳統宗教之持否定態度的旁證，進而否定了孔子心目中的天爲一人格神之存在的說法。（同上，頁88～89）似乎所謂「鬼神」、所謂「人格神」，只是心理上的一種無助心態的投射！在理性自覺下，即應加以摒除，而當以「極道德之量」（徐復觀先生語）的敬畏之情代之！

是一無所知，只是一純粹的信仰對象（即使講到「信仰」，亦不能脫離理性的自覺，否則即成了「迷信」），所以我們說孔子之言「天」爲一「實然之存在」，而非僅爲一設定（postulate）罷了！那麼，我們當如何證成呢？筆者發現，新士林哲學由康德之先驗哲學方法發展而來的超驗方法（The Transcendental Method）可以幫助我們完成這項工作；故而，於以下正文的第一章，我們即來看看什麼是新士林哲學的超驗方法？其由康德而來，又與康德有何不同？其如何可能幫助我們思考孔子所言之「天」？簡單的說，超驗方法是研究形上學的一個方法，它是藉康德對人類理性所能成就客觀有效之知識的主體結構之基本成素的探討方法，更進一步掌握那最基本之「存有」及「存有本身」，而就在人的認識活動中，顯然地肯定了存有者，且隱然地掌握到存有本身之絕對，就在這樣的動態關聯上，存有本身（絕對者）即成爲我們認識活動的基本成素。因爲是在活動中的瞭解，所以它是動態的，且意志亦在其中作用，其終極就是那存有本身之絕對。這樣的思維方法，照顧到生命的整體，而不只是分析地將生命分判成幾個部份或不同領域（如康德所爲）。而整部《論語》所昭示的，正是生命整體由內而外、起自生命內在之不容已而呈現於外的德行，發顯人之德性本性，此「內在之不容已」即爲那終極實在於人之本性中透顯出者；所以孔子之言乃依於不同對象、不同情況，就當下的指點，使人不僅於知識層面的瞭解，且得以體會、感受到生命內在之不容已的終極實在，而能於生命活動或德性行爲中獲得體證。而前已言及，孔子之言自非無中生有或所謂的創造發明，卻是於傳統中的傳承而發展開來，人的內在精神自覺全然透顯出來，擴展了生命的界域。故而，欲瞭解孔子之所言，必要傳統以降及於孔子的一脈相承與發展；所以，於本文第二章中，即是針對孔子之前以迄孔子所處時代，關於「天」概念的一個發展。我們將會發現，由上古以迄孔子，「天」由一幾乎與人隔絕的超越主宰者，而逐漸下降與人產生直接關聯，並進而下貫於人之內在，與人產生親密的關聯；此一下貫之趨勢，展現於人之精神自覺的逐漸顯發，逐漸地由一個人（君主）到少數人（貴族階層），而終普及於每一個人，成爲每一個人之內在本性。另一方面，雖然於「天」概念上有如此之一開展，但是，不變的是，從上古以迄孔子，「天」一直是那終極之實在，對「天」的實存未曾有過任何的懷疑，雖然於孔子所處時代，正當春秋之末，禮崩樂壞，以致政治腐敗，戰禍連年，人們對天逐漸失卻了信心，但信心的喪失仍無礙於對「天」之爲一實存的肯定，卻就是因爲肯定

了這麼一實然之存在，我們才能說對之有無信心，否則怎說得對之有無信心呢？所以，由歷史的傳承看來，「天」一直是中國人心靈中的先天概念，而且是終極地超驗存有。很清楚地，孔子仍然承續了傳統以來對「天」的概念，且更進一步的內化與深化，以「仁」表達出此一終極地絕對！本文第三章即直指孔子之所言（依據《論語》的記載），對孔子所言「天」之所指作一省思。於此所欲證成的，並非為孔子之言「天」之所指作一界定，而是就孔子之言「仁」的具體實在，契會孔子之生命內在所感受到的那發之於本性的不容已之情，發而為外在地諸德之行，如此由內向外的顯發，不為一行一事所滿，而自然地意欲著終極的絕對，指引生命整體無限向上之企向。此一企向既是出於內在之不容已，必非外在所賦予、非由外而發現，而是本然地內存於生命，隱然地顯於生命內在之不容已的感受。但其並非一死板板的觀念而已！卻是活生生地通向外、通向上，貫通內外、人我及上下；此一感通，不僅是理智的認知、不僅是心理的意向、亦不僅是發之於情的感動，而是整個生命的一體呈現，即孔子之言「仁」的感通。故而，一體之仁的呈顯，使我們趨於無限的超越企向成為可能；但是，人畢竟是有限的實在，其存在非自己所能，所以，當我們於生命內在感受那終極之絕對時，即因仁之感通的超越企向上感受到那超越的實在，即為「天」！故而，「天」是為即超越即內存之超越而內存之實在，因其無限性，使我們無限向上之超越企向成為可能；亦因其無限性，即不但不能成為我們知識認知之對象，且根本不能成其為一「對象」，因如此即對之作了限定，成為「有限」了！而我們對「天」的所知，即是通過「仁」的感通，此一感通，澈通了性與天道，貫通了天與人！人同承天命，經由「下學上達」的工夫進路而證知天命，這正是孔子自述：「吾十有五，而志於學；三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」（論語為政篇）一語之義。言及於此，我們不難明白，欲瞭解孔子之言「天」為何，即是要通過其言「仁」之義涵上契會。故而，孔子所言之「天」到底是什麼？我們所要作的，不是去界定那是什麼！而是藉超驗的思維方式，透過孔子所言「仁」之義涵，以對孔子之「天」有所契悟。

# 第一章 超驗方法

本章企欲於進入本篇論文之主題前，言明吾人所用之思考方法，即新士林哲學家順康德哲學之方法所發展出來因應當代哲學之問題的「超驗方法」(Transcendental Method)。既言順康德之方法，故而必先略知康德之應用，然後方可說明新士林哲學之方法比之康德有何不同，而明新士林哲學確不同於康德之所言。最後，我們再由綜觀超驗方法之應用，而言超驗方法於思及孔子所言「天」之所指上及作進一步發展如何可能。

## 第一節 康德及其先驗哲學

康德於其《純粹理性批判》一書第一版前言之起始，即論及人類理性道：「人類理性有此特殊命運，即：在其知識的一種類中，其為一些其不得不理睬的問題所苦惱，因為這些問題就是為理性其自身之本質而被指示於理性，但是，由於它們超越了理性所有之能力，故而其又無法解答之。」(AVII)〔註1〕康德所意指者，乃「形上學」。所以，其《純粹理性批判》一書即針對「形上學如何可能？」之一問題，對人類的理性能力作一批判，以決定人類理性之根源、範圍及界限。(參閱 AXII) 康德由後世所稱「哥白尼式的轉向」之「思考方式的革命」，一反傳統所言知識依對象而定，而言對象依主體的知識結構而定，而對人類理性之認識能力的活動方式作一探究，這樣的知識，康德稱之為「先驗的」(參閱 B25)，且康德直稱己之哲學為「先驗哲學」。那麼，康德所謂「先驗的」

---

〔註1〕 中文翻譯乃筆者自行於康德之《純粹理性批判》一書之英譯本 (translated by Norman Kemp Smith; Edinburgh, 1933) 譯出。

（Transcendental）是何意義呢？與「先天的」（Apriori）有何關聯呢？為什麼同樣“Transcendental”一字，於兩種不同的哲學中（康德哲學與新士林哲學），有不同的意義呢？最後一個問題很簡單，就是因為“Transcendental”一字於兩種哲學中具有不同的意義，但因新士林哲學乃順康德發展而來，彼此之間自有所關聯。故而，我們對“Transcendental”一字於康德哲學中的瞭解，亦可明其於新士林哲學中之意義。

### 一、先驗的（Transcendental）與先天的（Apriori）

“Transcendental”一字，最早出現在中世紀士林哲學時代，而其當時與“Transcendent”一字為同義字，其義為「超越的」，指的是超乎感覺之超越界的事物，所以最常見的用法是“transcendent being”（超越的存有）。另外，“Transcendentals”用作名詞則指的是「超級特性」——存有（ens）、單一（unum）、真（verum）、善（bonum）、物（res）、某物（aliquid）——。直至康德，才將“Transcendental”與“Transcendent”二字之義分開，“Transcendental”一字之意義有了重大的轉變。〔註2〕康德於其《純粹理性批判》一書第二版的「導言」中言及：「我名之為『先驗的』之一切知識，並非為從事之於對象的探究，而是為我們之於對象知識的方式，就此知識之方式是為先天的可能之探究。一如此些概念的系統，可名之為先驗哲學。」（B25）〔註3〕由這句話，我們不難見得，康德之所言「先驗的」，即為相關於我們認知對象而先天地可適用於這些對象（即我們知識之對象）的知識。這樣的知識並非指出對象之如何、如何，而是我們面對對象之認識如何先天的可能。而其所言「先天的」之義，乃言明知識之具普遍性與必然性；康德說：「那麼，這是一個問題，此問題至少要求較精確的檢視，且不允許任何隨意的解答：——是否有任何一種知識是如此不依於經驗且甚至不依於一切感官印象者。如此之一知識名之為『先天的』，而區別於『經驗的』，其有其『後天的』之根源，也就是，在經驗內者。」「然而，此『先天的』之措辭並未充分的精確指出我們的問題之完全意義。因為於習慣上已有所指稱，甚而許多起源於經驗的知識，為我們先天即有之或於先天上即能有之者，因而其意義為我們不

〔註2〕參閱 Norman Kemp Smith “A Commentary to Kant’s ‘Critique of Pure Reason’”；Second Edition, Revised and Enlarged, Edinburgh, 1933；頁 73～74。

〔註3〕中文翻譯，同註1。



能直接地由經驗得之，而能由一普遍之規律得之——然而，此一規律其自身乃為我們由經驗所假藉者。」（以上兩段，參閱 B2）〔註4〕一般而言，「先天的」相對於後天、經驗的，乃不依於經驗者，而康德所言則更多了層意義，即「先天的」並非一般所言之全然隔絕於經驗的超越者，而是要與經驗相關聯而得其效用。故而，我們對之並無任何知識可言，所有之可能只是相應於經驗的先天認識，也就是說，其有效性限於經驗之領域。另一方面，由於經驗是瑣碎的、個別的、偶然的，所以知識的普遍性與必然性必不能來自經驗，而是來自「先天的」，這是康德的一項「假定」，無待多加證明之一顯明的事實。（註5）

簡單的說康德所言「先天的」與「先驗的」之意義，如同包姆嘉特納（Hans Michael Baumgartner）在其《康德〔純粹理性批判〕導讀》一書之「重要語彙簡釋」中所解釋的：「先天的（apriori）：無待乎經驗的概念或判斷」；「先驗的（transcendental）：一切涉及我們對於對象的認知方式者」。（註6）此之謂「對象」乃可能之經驗對象，所以康德所言之純粹悟性之概念及原理之應用，全然的限於可能經驗的範圍內。而關於這些純粹悟性之概念及原理的知識，卻是無待於一切經驗者，是為先天的知識。康德於其《純粹理性批判》一書第二版之導言一開始即指出：無可置疑的，我們的一切知識皆起始於經驗的觸動，但這並非意謂著一切知識皆由經驗發生，因為我們尚有不同於此等由後天經驗而來的知識，這類有別於經驗知識的知識，就是有待嚴密考察的，名為「先天的」之知識。（參閱 B1）〔註7〕當然，依於康德，先天知識之對象自非那些先天概念及原理，而是對這些先天概念及原理之可能及其正當使用的批判與證明。其證明即為康德所稱形上學之所以可能；其正當的使用即是在於可能經驗的範圍。而我們的經驗之所以可能以及我們的關於認知對象之知

〔註4〕 中文翻譯，同上。

〔註5〕 參閱孫振青著《康德的批判哲學》，臺北黎明文化事業公司出版，中華民國73年9月初版，中華民國76年10月三版；第一章之陸「『先天』（apriori）的意義」，頁19～21。

〔註6〕 參閱 Hans Michael Baumgartner 著·李明輝譯《康德〔純粹理性批判〕導讀》一書，臺北聯經出版事業公司，中華民國77年9月初版，中華民國78年12月第二次印行；頁158。

〔註7〕 包姆嘉特納於其所著《康德〔純粹理性批判〕導讀》一書中即明言：「康德已指出：我們的一切知識始於經驗，但並非一切知識均源於經驗。因為我們擁有先天知識。」頁40。



識之所以可能，即依於這些先天概念及原理，因此，其為「先驗的」。綜而言之，我們理性知識之客觀有效，即在於始於經驗對象的觸動。而經驗之所以可能，即是以我們所有之純粹悟性概念與原理為前提，所以它們必先於經驗，且我們之於對象的認知基於它們而為可能。而這樣的認知方式，其普遍性與必然性必不能來自經驗，乃先天的可能，故這類知識名為「先驗的」。就相關於認知方式——純粹悟性概念與原理全然在於經驗對象上的使用——而言，其為「先驗的」；就關於無待於經驗而為普遍必然者而言，是為「先天的」。康德於其方法論中論述道：「關於事物一般之綜合命題，其直覺不容許先天地被給予，是先驗的。先驗的命題決不能經由概念的構作而被給予，而只能根據諸先天概念而被給予。它們只不過包含了此規律，我們即根據此規律而於經驗上找尋某種綜合的統一，此種綜合的統一不能先天地以直覺呈現（即，知覺）。但是這些原理不能先天地展示任何一個它們的概念於一特殊事例中；它們僅能藉著經驗後天地展示，此經驗自身僅僅依據這些原理方為可能。」（B748～B749）〔註8〕由此，我們即能明顯見得，康德哲學並未超越經驗的範圍，其所言「先驗的」、「先天的」，雖獨立於經驗、不受經驗所左右，但必只能使用於經驗所給予之對象，對於其本身並不能有任何的認識，否則即為康德所言之僭越，造成先驗的幻相。故而，於中文而言，康德哲學乃「先驗」哲學，而非「超驗」哲學。

## 二、康德的先驗哲學

哲學史上，關於康德鑒於當時數學與物理學的知識在思考方式上有了重大的變革，而根據哥白尼之宇宙觀，對吾人於知識獲取上之觀點作了一個轉變，這樣的轉變即為所謂的「哥白尼式的轉向」。（參閱 Bxv～Bxviii）誠如包姆嘉特納所說：「康德假定：我們的知識並非依對象而定，而是反過來，對象依我們知識底結構而定。」〔註9〕康德主要針對傳統形上學作一批判，因為形上學嘗試著解答人類理性所提出的種種問題（即前所引康德之語所言理性自身所提且無法拒絕的問題），而理性對這些問題的回答，奠定了傳統哲學的根本，為一切哲學提供了最終的基礎。故而，亞里斯多德稱形上學為「首要哲學」或「第一哲學」。但是，康德亦見到哲學史上關於形上學的論戰，亦無一

〔註8〕 中文翻譯，同註1。

〔註9〕 《康德〔純粹理性批判〕導讀》，頁31。