

勞  
思  
光  
著

康  
德  
知  
識  
論  
要  
義

友聯出版社有限公司出版

勞思光著

康德知識論要義

友聯出版社出版

所 | 版  
有 | 權

# 康德知識論要義

勞思光 著

出版者：友聯出版社有限公司

香港九龍九龍書院道九號

發行者：友聯書報發行公司

香港九龍旺角花園街七十三號

電話：三一九六、三三三、三一九八、四五八

印刷者：友聯印刷廠

香港九龍彌敦道四美街三十三號九樓

電話：三三二五、七七九三

一九五七年七月初版  
一九七六年十二月三版

每冊訂價港幣五元

## 序

若論超悟神解，以中國學問的標準說，康德是不甚特顯的，亦不甚圓熟。但他有嚴格而精明的思辨，有宏大而深遠的識度，有嚴肅而崇高的道德感與神聖感。這三者形成康德哲學的規模，以及其規模之正大。因為他有嚴格而精明的思辨（即邏輯的辨解），所以他言有法度，理路不亂；因為他有宏大而深遠的識度，所以他能立知識的限界，「知止於其所不知」；因為他有嚴肅而崇高的道德感與神聖感，所以他能於知性主體以外，透顯價值主體，遮撥外在的理論思辨的神學，而建立道德的神學。

具有如此規模的康德哲學，了解起來，的確不易。講康德的人，若是沒有思辨的法度，則是學力能力不及；若是沒有識度與道德感，則是高明不及。此三者若不能莫逆於心，平素常常若有事焉，心領神會，則決難語於了解，即廣有言說，亦只是學語，決難相應。

友人勞思光先生近撰「康德知識論要義」，清晰確定，恰當相應，為歷來所未有。他在緒言中，很中肯地指出：形成康德哲學全部理論系統的「基源問題」便是對本體的知識是否可能。這是融會了康德的全部哲學以後綜起來如此說的。亦是根據康德所說的「一切對象劃分為本體與現象」一義而說出的。這是康德哲學的一個總綱領。以此為基源問題當然是很中肯的。所謂「對本體的知識是否可能」，不是直問直答，乃是對內在於知識與外在於知識兩

方面都有積極的正視的全部工作：都要從頭有系統地真正建立起來。內在於知識，就是要把知識的形成，以及其本性與範圍，都要系統地確定地解剖出來。這部艱難冗長的工作就是「純理批判」中「超越分析」一部所作的。外在於知識，就是要本體界中的觀念明其何以不是知識的對象，以及其如何才可能；這些都要系統地確定地解答出來。這部艱難冗長的工作就是「純理批判」中「超越的辯證」一部所作的，而且需要牽連到「實踐理性批判」。「對本體的知識是否可能」一問題，只是這全部系統的一個總匯，總關節。如果我們的心思不能再展開對內在於知識以及外在於知識都有積極的正視與處理，而只把那問題看成是直問直答，則便不能相應康德的精神。可是如果我們還住了那個總關節，則在了解康德哲學上便有了眉目與頭腦。所以這個基源問題的提出便表示作者相契了康德的識度。

康德達到這批判哲學的確定形態並不是一時的聰明與靈感所能至的，乃是一個長期的蘊釀與磨練。於是本書作者對於康德批判前期的思想又作了一個概述。這一章非常重要。平常講康德哲學的人多忽略這一個發展。故對於康德的了解常嫌突兀，因而不能見其發展的痕迹，而自己亦無漸漬浹洽之感。讀者由此一章可見出康德的精明的思辨。義理系統雖未成熟，然其對於每一概念的思辨方式却極有法度。這裏所表現的是訓練西方哲學的一些起碼的矩矱。對於一個概念的建立，不只要問其「形式的可能性」，而且要問其「真實的可能性」。此種辨解的方式便使康德跳出了吳爾夫的理性主義而兼融了經驗主義。進一步再經一番陶鑄，便是批判哲學的出現。如是，作者於概述批判前期的思想後，便進而對於「純理批判」的全部系統作一解析的呈現。讀者通過此書，可窺康德哲學的全貌。

平常講康德的人多不能企及康德的識度，常只順「純理批判」中的引言所說及的「先驗綜和判斷如何可能」，「數學如何可能」，「自然科學如何可能」，「形而上學如何可能」，諸問題去說，而常不得其解。主要的癥結大體是在：對於外在於知識的本體界，不能有積極的意識，或根本無所窺（此即所謂無識度）。對於這方面完全是空虛，其心思不能上達，如是遂完全退縮於知識範圍內。內在於知識界，而又為純理批判中超越分析這一艱難冗長的

旅程所吸住，逐步看去，支節作解，遂覺觸途成滯，到處是疑，心思不能豁順，不承認自己的學力識度根本不及，反以為康德根本謬誤，不可理解。其為人們所信不及處，主要地是集中在他的「先驗主義」與「主觀主義」。尤其近時學人，心思一往下順外取，對於這兩點根本不能相契。但是我們必須承認，若沒有相當的識度與學力，對於義理不能有幾番出入，翻騰幾個過，對於這兩點是很難企及的。據我個人的經驗以及所接觸到的對於康德的非難，直接的或間接的，我感覺到主要的癥結只是在：近人對於知識與超知識的領域劃分不能有鄭重的認識，對於本體界價值界不能有積極的意識或根本無所親。這不是說，對於這方面有積極而鄭重的意識，便非接受康德的全部哲學不可。但我相信：假若對於這方面有積極而鄭重的意識，再返而對於知識的形成以及其本性與範圍有確定而透徹的了解，則康德的途徑是必然而不可移的，先驗主義與主觀主義是必然要極成的。「主觀主義」一詞，令人一見便不愉快。實則這裏所謂主觀並不是心理意義的主觀，乃只是從「主體」方面透顯先在而普遍的法則，仍是客觀的，並不是普通所意想的主觀。故此詞最好譯為「主體主義」。

說到這裏，我不想對於康德哲學再有所講述，這有本書的作者解剖給讀者。我只想略說一點我個人的經驗，此或有助讀者對於康德的了解。我這點接近康德的經驗是很鬆散的，題外的，並不是扣緊康德哲學的主文而言。近人或初學哲學者大體對於康德的時空主觀說以及先驗範疇說很難領悟。我是因勉以學的人，當然不能例外。但我曾經有個機會讀到了佛學裏面所說的「不相應行法」，此亦曰「分位假法」。我忽然想到康德的時空說與範疇說，我明白了這些東西何以是主觀的。在此「主觀的」一義下，佛家說為分位假法，而康德因正視知識，則說為從主體方面而透顯的普遍法則，形式條件，或直覺的形式。雙方的意指當然很不同。但是由佛學裏面的說法，很可以使我們接近康德的主張。佛家為什麼說時空，因果，一多，同異等，為不相應行法，或分位假法？正因為他有超知識（比量或俗諦）的勝義現量（真諦或本體界）。本體界中的觀念很多，說法亦不一。在康德則集中在上帝，靈魂不滅與

意志自由；在道家，則說爲不可道之「道」；在儒家則說爲仁體流行，說爲誠、神、幾；在佛家則說爲眞如、涅槃。不管如何說法，總屬本體界，亦總非知識所行境界，卽非知識的對象，因此凡作爲成功知辨的條件的在此俱不能用。反之凡知識之成必有其形式條件，而形式條件亦只能用於現象，不能用於本體。此在中國無論儒釋道，皆無異辭。不過在中國儒釋道方面，只注重本體的超悟，不能正視知識（因無科學故），故於知識之形成，本性及範圍，不能系統地確定地解剖出來，而只有一個一般的觀念。而康德則因文化遺產不同，却能正視知識，積極地予以解剖。此不獨見康德的識度，亦見其下學上達之功力。孟子說：「甚至爾力也，其中非爾力也。」這正是力量與識度的問題。在知識方面，中國的儒釋道三家所表現的力量都不够，然而康德却够。至於超知識方面，康德雖不及中國儒釋道三家之圓熟，然而亦能中，此卽所謂識度。故對於本體界如無積極而鄭重的意識，則對於康德哲學總不能有相應的了解。而且在這裏，我還可以告訴讀者，了解康德，固須深入其理論內部，然不要膠着，爲其所問住。及不解決時，便須放下，跳出來，輕鬆一下，凌空一想，便可時有悟處。

我由佛學的分位假法，觀念接近而契悟了康德的主張，因此我便深喜我亦了解了「超越感性論」中康德對於時空所說的「超越觀念性」與「經驗實在性」，以及他所說的時空惟是人類這種有限存在的直覺形式，至於其他有限存在或無限存在，則不必須這種形式或有這種形式。這些話好像是閒話，大家不甚注意。其實這正是大關節所在，大眼目所在。這些表示界線的話，如能看清了，則對於康德哲學的全部系統，內在於知識所說的，外在於知識所說的，都可了悟無間。是要讀康德的哲學，必須有識度與學力。不够，便須培養，以求上達。徒然的分析，表面的精察，全不濟事。疑可，妄肆譏議則不可。小疑則小悟，大疑則大悟，不疑則不悟。故疑可。然若停滯自封，動輒以立場自居，門戶自限，則不可語於上達。深喜勞先生此作精審恰當，嘉惠學人。故不揣固陋，勉爲之序。

# 目錄

第一章 緒言.....	(一)
第二章 批評前期之重要思想.....	(二)
第三章 純粹理性批評要義.....	(三)
一 總說	
二 感性與時空	
(A) 空間論證及解釋	
(B) 時間論證及解釋	
三 理解與範疇	
(A) 論理解	
(B) 範疇之決定	
(C) 範疇問題之探究	



#### 四 感性理解之統一活動

- (A) 超驗推述
- (B) 圖型論
- (C) 純粹理解之原則
- (D) 知識限界之決定

#### 五 理性與觀念

- (A) 本體，觀念，理性
  - (B) 論理性
  - (C) 超驗觀念及其系統
  - (D) 三種形上學之批評
- 結 語

## 第一章 緒言

西方文化從本質上看，乃一以重智精神為主脈的文化。這一文化精神在自覺的觀念系統上的表現，即爲重智的哲學。重智哲學之特色在於思辯，思辯之活動，即以主客分立的境域爲境域。因思辯立於衆心之間，與思辯之爲單一主體活動不同，故思辯的境域，固然是主客分立的境域，而且再細一點看，其中尙包含衆主體並立之境域。西方文化之一切成就，皆可就此求出根本解釋。但那是文化哲學的工作，現在我們則要談另一面的問題。

在重智精神下，人類的心靈常在關係境域中作決定。此關係即是究極意義的主客關係；在此關係中，永是一作決定之心靈與被決定者對峙；因此重智哲學常要對一外面的（外於主體）實有作決定，亦即永遠要建立對實有的知識。實有在究極意義上，即是所謂「本體」。故重智哲學常要認知本體。

無論由此種努力能得着甚麼特殊結果，有一個基本矛盾是很顯然的。一切認知都成立於主客關係間；在關係間的決定，永是條件與條件間的決定；因此，斷不能在認知中建立一無條件或超關係的決定。可是，以關係境域爲範圍的重智哲學，要決定的最後實有或本體，却正賦予一種絕對性——無條件、超關係。然則，我們要去建立對本體的知識時，豈非正是要從條件決定中去找無條件者，在關係性的認知活動中去尋求超關係者？這是一個明顯的矛盾

，但却是一根源幽曲的問題；要解決此問題和此一矛盾，非得對知識問題及本體問題之產生作一澈底探究不可。這是一艱鉅工作，而康德（Immanuel Kant）是正式擔承了此一工作、並提出解決的人；本書即以介紹他這一部份理論為目的。他這一部份工作屬於知識論，本書述其大要，故名「康德知識論要義」。

康德自己的思想，發展性甚大；只要看他逼近老年纔建立批評哲學，便可知。而即使在批評期中的著作，也常常表現一種理論的發展。因此，一個讀康德的書的人，在剛剛接觸的時候，很容易根據某一兩段明顯的話便以為自己了解康德，可是很快地他將發現別人會有很不相同的意見，而且也能在康德的書中找着顯明的語句支持其觀點。這時，他可能感到惶惑，而這種惶惑之情亦常常可發展為對康德哲學之反感。

其實，這也本來是應由康德著作本身負責的。在這裏，我們只就康德知識論說，代表這一部份理論的根本著作是「純粹理性批評」（Kritik der reinen Vernunft）——或稱第一批評；而這本書本身就是頭緒紛繁。許多論證重複得次數太多，另一些則常常匆匆說過。而最重要的是，即是在這同一本書裏，康德思想也常常表現一種步步擴變的過程；本來這與康德所用的方法有關。但要明確了解此一方法，也非易事，而在未能明確了解之前，則它常常給人以極大的障礙。這是康德書號稱難懂的原因之一。

當然，這種障礙並非不能破除：倘若我們真能從理論與歷史兩面下手，一方面展示康德哲學的理論建構，尋出一條問題推進的脈絡；另一方面將康德原著中材料予以整理，則我們將可找着康德的主要思想，同時對於某些歧出的觀念的地位，也可以公平估定。縱使康德自己確有過互相矛盾的說法，我們從全局看，用理論與歷史的雙重衡度法，亦可以決定其中那一個與其全整理論的主脈相連，那一個則相背；那一個是發展中被淘汰的意見或其遺迹，那一個是後來提出的修正意見。這樣，仍可抵達一確定的結論。當然，要達成這一個目標，除了需要對問題的了解和對有關資料的知識外，還需要有一新方法。本書即據一新方法——基源問題的研究法，來整理康德知識論，希望結

果能接近上述的理想。

本書既只以康德知識論爲對象，主要材料自是純粹理性批評一書，但因要展示康德知識論中許多觀念的發展過程，故亦涉及批評前期的著作。在理論線索方面，則我們依基源問題重新整理出一理論脈絡來。這種整理的過程，固然是屬於理論性的探究的，但我們仍處處以原著或有關材料爲據，以免失真。

關於康德原著中某些引起爭論的問題，本書均有相當確定的解決。本來，在提出自己的解決以前，應該先將各家批評意見列出來，一一解析，予以再批評，說明取捨所在，再提出自己的結論。但本書篇幅不容如此做；因此，只好儘量就問題本身說，而不能將各家的解說、討論及批評一一引述。雖然本書所論各點，皆通過各家解釋批評，而有所取捨，亦不及一一說明。至於本書自立之說，則本以對各家意見之再批評爲基礎，此亦不及詳說。讀者但使熟悉各家之解釋及批評，則自能辨明，那些地方本書之說與某一家的意見相近；以及在理論上本書自立之說，與別家之異同；至於孰優孰劣，則是理論問題；本書只述自家之說，得失自當由讀者評者自辨之。

下面我們即論基源問題之意義，說明本書所用之新方法；其次再依此方法剖觀康德之純粹理性批評，整理出一理論脈絡。至於溯溯前期，並述純粹理性批評要義，則是下兩章的工作。

#### (一) 基源問題之意義：

觀察一個哲學體系，可以有種種方法：例如作純歷史的研究，可以用考證，着眼於其個個部份；作一種純問題的研究，則可以重新闡釋某些重點，以整理此體系之內容，使其接受研究者的重造。這兩種方法即通常所謂的歷史的研究方法及問題的研究方法。由歷史的研究方法，我們可以把一特定體系所包含的文件中種種細節弄得很清楚，但毛病是常常見其分而不見其全，拘於皮毛糟粕而昧其精要；由問題的研究方法，我們可以在理論的考量上走得更深入一點，但弊病是由了解一體系不知不覺變爲改造一體系，這樣結果是託古改制自欺欺人的。因此，我們如要研

究一大家的重要學說，則應該有更進一步的方法。

在本書中，我所用的方法是「基源問題的研究法」：即從一體系的基源問題以把握其全體。這一研究工作既異於以考證為根據的歷史性的研究，亦與純以研究者的意見投射於所研究的學說上的那種「問題性的研究」不同。一基源問題的決定不只由於文件的考證，也由於理論建構的了解。由於考證的工作，我們只能知道此一哲學家在此一特殊學說中確說過些甚麼，然而不能決定基源問題為何。所謂「基源問題」即由理論建構上看，此一學說之理論的中心。明白點說，「基源問題」即一體系的理論範圍的決定者。每一體系皆有其理論範圍，其特殊內容即由此範圍；而理論範圍皆由一「基源問題」決定之，所以基源問題與系統內的一個個問題理論層次不同；它不能由對於特殊內容各部分作個別考察而把握；因此非考證工作所能決定者。另一面，基源問題皆係就某一體系說，故不能與某一體系離開。例如我們說康德知識的基源問題時，我們一方面固然不是說康德知識論的理論範圍的某一特殊問題，同時另一方面亦不能是在談一個與康德知識論無一定關係的問題；所以基源問題一方面是一體系理論範圍的決定者，與特殊問題不同；另一方面又與此一體系密切相聯而不可分，與任意設想不同。

由此，基源問題的研究法與歷史性的研究方法及問題性的研究方法皆不同；它不是以特殊內容的各別部份為對象，因此不致有支離破碎之病，不致見其分而不見其全；同時它關係於一定體系，故亦有確定性，不致有改變體系內容以將就自己意見之病，不致自欺欺人；因此可說是較那兩種方法可靠。

用考證法，我們的工作是使一體系的各部分各各顯現其本型；這種本型純是事實意義的。任意推想時，則我們的工作是在顯現一個理論的整體，然而因為是任意的在推想，所以結果所顯現的可能完全是另一個體系，也許它有極高的理論價值，但它不是我們所要解釋的那一體系，而是我們自己悄悄建立的體系。

研究一家哲學，我們必須記得我們工作的性質。例如研究康德哲學，我們首先要明白我們研究的是「哲學」。

一種哲學皆有其整體性，所以把康德前後後所說的話看一遍，並不能就把握住康德哲學。哲學的整體性並不等於許多話加在一起；說過些甚麼話，是事實問題；僅了解直接的事實，並不能立即把握理論整體。因此我們雖不能輕視考證工作，但亦不能相信純由考證便能了解康德哲學。其次，我們研究康德哲學時，我們必須記得研究的是一「康德」的哲學，而不是任意一種哲學；它是一特定的體系，因此不是可以任意決定的。它有理論的整體性，不能純由其內容相加而得；但亦不能離開它的特殊內容。否則，如我們只顧思想的便利，任意設想一體系，則我們所得的結果，雖可能有理論整體性，但它並不與康德有甚麼確定的關係；這樣，我們再說「這是康德哲學」，則我們是自欺欺人、作學問的不忠實。

現在基源問題的研究法，即是對一定材料施以理論的照明的方法；這樣研究，我們一方面把握住理論的整體，不把歷史性的決定事實的工作當作了解哲學的工作，而緣木求魚；另一方面我們只以一定材料為材料，能使經理論照明而顯現者確是這一特定體系，不致沈溺於空中樓閣。如果對專家的研究本意是要使此一專家的思想整體大白於世，則這個方法應該是無可非議的方法。

以上我說明我所用的方法的本性，因為它一面未被人說過，因此我解說較多，也許不免繁冗。下面我們即依此方法討論康德知識論。在這一個運用中，也許方法的利弊更可以明白，用不着多所解說了。

本來以一種新方法研究一專題時，應該把方法的運用過程順次陳述出來；但現在我本意並不重在提出新方法，而重在說出用此方法整理康德哲學所得的結果；因此，我在下面不完全依我原來的思考程序陳述。我將陳述我用基源問題研究法整理康德知識論所得之結果——即是先指出基源問題為何，然後再將決定的過程略說。這樣做自然是爲了行文便利，但我相信這也不致阻碍別人了解我的方法。

## (二) 基源問題的決定：

我們的方法是基源的研究法。基源問題即是決定理論範圍的問題；其意義前面已經略略談過。現在讓我們對康德知識論的基源問題作一決定。

決定基源問題的第一步驟是體系內容的解析，這一進程如要詳說，則非本文所能容納；例如書中文字問題等等，任何一點作詳細討論便得寫一篇很長的文章；現在我們只作一個概要的敘述。

純粹理性批評內容的劃分甚多問題，康德本人分原書為成素論及方法論；其實方法論部分與原書理論體系並無密切關係，而成素論中所包含的問題亦應該作進一步的劃分；我現在解析純粹理性批評的理論，首先是將方法論劃開；其次將成素論分為兩部，第一部包括緒論及超驗感性論及超驗分析論；第二部包括整個超驗辯證論（這當然又與康德本人所分不同，他將分析論及辯證論合在一起稱之為超驗邏輯，其實這個名字用起來徒然牽涉許多麻煩問題，所以本文對超驗邏輯一詞儘量少用）。由這個初步劃分，我們先作個初步觀察。

我所以如此劃分，是根據理論的主題，第一部與第二部的主題不同，所以把它們並列起來。第一部顯然是以知識之建構及範圍為主題，第二部則以說明本體觀念之產生及批評本體學說之謬誤為主題；如果我們再進一步析觀，則還可以發現許多值得注意的事，但這個工作我們留在下面再做，現在我們由這個劃分看它的基源問題。

基源問題既是一體系的整個理論範圍的決定者，當然必有一共同因子存於所關的體系各部中，與之相應；然則在我們將純粹理性批評作以上的劃分後，我們能看見甚麼共同因子與這兩部分相關呢？我的答案是：本體知識的觀念為兩部的共同因子。第一部所包含的理論是決定本體知識（即知者對於本體的知識）不可能成立；第二部則解釋這個不能對之成立知識的本體何由出現於意識中，以及種種錯誤之說何以錯誤。這是分開來看；合起來看，則這兩部顯然是一體系的兩段，整個體系在解決本體知識問題，第二部工作為第一部之補充，且為必要的補充。因此，我們現在可以一簡單問題表示此脈絡；它是：本體知識是否可能？

這就是康德知識論的基源問題，由此問題，整個體系的理論範圍乃得決定。以上我們說得太簡略，現在讓我們進一步對此基源問題作一解釋，它的性質即可明瞭。

解釋工作即是說明此基源問題與各部思想的理論建構的關係——必須將這一點說明，然後我們的決定纔不與那些臆斷相同。這是決定基源問題的第三步驟。

由基源問題到各部分的理論，這一過程不是心理過程，而是理論過程；說清楚些，我們決定康德知識論爲何時，我們尙未涉及康德這個實際的人實際如何想，而只是就理論建構着眼，關於歷史性的實際問題下一步再談。

我們已說過，純粹理性批評的兩部分重要理論，分別以決定知識的界限及說明本體觀念的根源爲職責，現在讓我們看明白這兩個問題與我們所指出的基源問題的關係。

顯然，這兩個問題爲解答基源問題而提出；換言之，由於解答本體知識是否可能一基源問題，這兩個問題必然的被涉及。這可以分二步說明。

首先，當我們考慮對本體的知識是否可能時，我們看見知識界限問題必被涉及；因爲這一問題的解決，無論正面或反面的，皆必在此界限問題決定後，方有確定意義；倘能給基源問題一個正面的答案，說對本體知識是可能的，則它的嚴格意義實應是：在知識界限內，此種知識可能成立；不然，若是不承認知識有界限，則等於承認知識無所謂不能成立，即是一切知識皆可成立，這樣本體知識是否可能一問題即成爲贅餘；既然一切知識都是可能的，又何必多此一討論呢？其次，假使我們給基源問題一個否定的答案，說本體知識不可能成立，則這裏須涉及知識界限，更爲明顯。所以我們對本體知識是否可能一問題作深入思考時，知識界限必被涉及——若說可能，則必須是在一範圍內的確定；若說不可能，則必指不在某範圍中。

這是基源問題與知識界限問題在理論建構方面的關係。



其次，倘使就知識界限說明本體知識為可能成立，則另是一情形，倘若給一個否定的答案，則另一問題必將被涉及；換言之，若我們決定本體知識不可能成立，則我們即是決定本體一詞所指，不適於納入知識對象中，則這一本體觀念究如何源生，即須解決，這是第二個必涉及的問題——倘使否定本體知識之可能。

現在康德原書內容正與此理論建構過程相符；前面所指出的兩部理論正分別以此二問題為主題。到此，我們可看見「本體知識是否可能」一問題，確為此體系之基源問題，因為它決定此體系之理論範圍。

這一基源問題在理論意義上足為純粹理性批評的中心，業已略說如上；現在我們要對歷史性的決定，再略談幾句。

就歷史方面看，康德的文件中亦有足以證明他確是如此下手研究的材料；我們看下面幾個證據：

①「一般理性背反喚醒我的獨斷夢，使我走向純粹理性的批評主義。」（一七九八年九月廿一日寄Gario書）

②「我原先對於這一學說僅有模糊了解。我先一絲不苟的試着證明一個命題，然後再證明它的反面，不是為要建立一個懷疑論的學說，而是因為我疑心有一種理解的幻相，想發現它存於何處；一七六九這一年給我帶來了光明。」（見 *Reflexionen Kant's I*, P. 4）

只要這兩個證據，已足表明康德如何着手研究。他最先是思考本體問題中最具體的一個問題——即日後他自己稱之為宇宙論的問題；但他發現了二律背反，動搖宇宙論可能成立的想法，這樣，他轉而要發現理解的幻相——這一名詞並不嚴格，也可由之看出康德思想的進展，於是走向本體知識是否可能的考慮；一七六九年正是沉思期的開始，所謂新光明，當然即是知識界限問題的發現。這只要我們把沉思期與其前思想一加以比較，即可明白。

這樣，我們可以使我們的決定更穩固；我們所指出的基源問題，不唯在理性建構上有其必要性，而且在歷史實際過程中，也有文件足以證明。現在我們不再討論基源問題；下面即據此基源問題以觀康德知識論之理論脈絡。