

康德超驗哲學的自我認知問題

劉創馥*

摘要

本文首先分析康德的「超驗」概念，由此展開討論「超驗認知」的理論問題。所謂「超驗認知」是有關認知能力本身的先驗認知，包括感性和知性的區分，以及時空範疇條件等。雖然康德的超驗哲學以研究主體的認知能力為核心，以解釋客觀經驗和知識的可能性，但是這些「超驗認知」本身的理論地位卻不甚清楚。一方面，它們不能是透過內感而得到關於「現象我」的描述，因為這些最多只是經驗認知，不能作為超驗哲學的基礎；另一方面，康德又批判傳統理性心理學，認為我們不能僅透過理性推論而得到關於「本體我」的先驗認知。對康德而言，根本不存在任何先驗的「自我認知」，但他卻容許智性的「自我意識」，即「純粹我思」或「超驗統覺」。由於缺乏相應的內感，超驗統覺本身還不算是認知，但透過反思的抽象和比較活動，我們能分析認知結構。不過超驗認知並非直接關於人類這個物種的認知機制。康德的超驗哲學不是認知科學或超驗心理學，而是對於有限理性者的認知結構的概念分析。

關鍵詞：康德、超驗認知、反思、自我認知、自我意識

* 劉創馥，香港中文大學哲學系助理教授。

投稿：96年11月20日；修訂：97年2月24日；接受刊登：97年3月5日。

The Problem of Self-Cognition in Kant's Transcendental Philosophy

Chong-Fuk Lau *

Abstract

This paper begins with an analysis of Kant's concept of "transcendental", and proceeds to discuss some theoretical problems of transcendental cognition. Transcendental cognition refers to a kind of a priori cognitions about the faculty of cognition itself, which include the distinction between sensibility and understanding as well as their spatiotemporal and categorial forms. Although Kant's transcendental philosophy aims to account for the possibility of objective experience and knowledge by investigating into our faculty of cognition, the theoretical status of transcendental cognitions itself is rather unclear. On the one hand, they cannot be cognitions of the phenomenal self through inner sense, because these empirical cognitions could never serve as a foundation for the transcendental philosophy. On the other hand, Kant also criticizes traditional rational psychology, rejecting the possibility of a priori cognitions of the noumenal self through reason alone. It is true that Kant denies every possibility of a priori self-cognition, but he does allow a kind of intellectual self-consciousness, i.e., the pure "I think" or "transcendental apperception". Transcendental apperception is not cognition, but through transcendental reflection, we can analyze the structure of cognition. Yet, transcendental cognition is not primarily about the cognitive mechanism of human beings as a species. Kant's transcendental philosophy is not cognitive science or

* Assistant Professor, Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong.

transcendental psychology, but rather a kind of conceptual analysis of the structure of cognition of the finite rational being as such.

Keywords: Kant, Transcendental Cognition, Reflection, Self-Cognition, Self-Consciousness

康德超驗哲學的自我認知問題

劉創馥

超驗哲學與超驗概念

康德哲學一般稱為批判哲學（critical philosophy）或超驗哲學（transcendental philosophy）¹，兩者都是康德自己的用語。「批判哲學」雖與康德的「三大批判」互相呼應，康德卻似乎更喜歡「超驗哲學」這個稱謂。看過康德著作的人都會察覺到康德鍾愛「超驗」²一詞，甚至近

¹ 本文會在重要的翻譯概念旁加上原文用語，讓讀者能夠清楚知道概念所指。康德的原著是德文。但若只引德文，可能對眾多不懂德文的讀者無甚幫助；若只引英文翻譯，又可能不夠準確；若德英皆引，又稍嫌累贅。因此，本文會在英文翻譯完全清楚可靠時，只引英文概念（如「超驗」（transcendental）），不然，則在英文翻譯後加上德文（如「認知」（cognition/Erkenntnis））。

² 本文把「transzendental」翻譯為「超驗」，這個選擇當然會影響相關概念的翻譯，包括「transzendent」與「a priori」將分別譯為「超越」與「先驗」。在漢語的康德翻譯中，「a priori」、「transzendental」和「transzendent」很多時（尤其在中國大陸）分別翻譯為「先天」、「先驗」與「超驗」（鄧曉芒，2005）；亦有少數學者認為應把「transzendental」譯為「超越論的」（「transzendent」則譯為「超越的」），以配合謝林和胡塞爾等人對於「transzendental」概念的進一步發揮（倪梁康，2004）。普遍把「transzendental」和「a priori」分別譯為「先驗」和「先天」固然有一定道理，但亦會產生一些困難。首先，「先天」基本上有「天生」、「與生俱來」之意，但「a priori」在康德的用法中卻沒有「與生俱來」的意思。「a priori」是拉丁文，字面意思為「由先前而來」（from what is before），康德把「a priori」本身「先於」的意思，由時間上的「先於」，改為概念上、邏輯上的「先於」。康德的「a priori」明顯地表示「概念上先於經驗」，亦即「獨立於經驗」的意思。故「a priori」應譯為「先驗」，代表「概念上先於經驗」，而非「先天」；而「a posteriori」亦應譯為「後驗」，即「概念上後於經驗」，

乎僻好。似乎所有能表達其哲學獨有特質的概念都可被冠上「超驗」之名，如「超驗認知」、「超驗邏輯」、「超驗分析」等等，多不勝數。到底「超驗」概念的意思是甚麼呢？其實這並不容易準確說明。本文嘗試首先整理這個概念，揭示並疏解康德哲學中一些結構性難題，從而導出和分析康德哲學中一個非常關鍵、又非常困難的問題——「自我認知」（self-cognition/Selbsterkenntnis）的問題。

在康德哲學中，「超驗」一詞用以描述眾多不同的概念，但其用法並非完全一致，它至少有幾個不同的意思。然而，「超驗」最根本的意思是表達一種特殊的「認知」（cognition/Erkenntnis）³，即「超驗認知」。在《純粹理性批判》⁴中，康德有以下較直接的定義：

而非「後天」。還有一點值得注意：康德以一系列獨特的概念討論知識問題，其中一個主要目的，正是要以新的角度和語言，超越傳統理性主義和經驗主義的論爭。當中要克服的一個難題就是有關先天觀念（innate ideas/angeborene Ideen）的論爭，康德不再糾纏於有沒有一些觀念是與生俱來的，而是關心那些獨立於經驗的概念如何可以普遍有效地應用到經驗之中（參看筆者另一篇論文中討論康德的部份：劉創毅，2006: 104-6）。所以，如果用「先天」翻譯「a priori」，則可以用甚麼字詞翻譯「innate/angeboren」呢？既然「a priori」應譯為「先驗」，則「transzendental」當然不能譯為「先驗」。「超驗」一詞是「transzendental」最恰當的翻譯，可分別與「先驗」（a priori）與「超越」（transzendent）互相呼應。以「超驗」翻譯「transzendent」亦未嘗不可，只是稍嫌有點翻譯過度，譯為「超越」已經足夠。因為「transzendent」是與「immanent」（「內在」）相對，正如其相應的動詞「transzendieren」（to transcend）一樣，它不一定指超越於經驗之外或以上，只表示「超越」的意思。反而「transzendental」一字既源於「transzendent」而有「超越」的意思，在康德的獨有用法中，又有先於經驗並反過來使經驗成為可能的意思。因此，「超驗」一詞包含指向經驗的意思是必要的。本來「先驗」也是不錯的翻譯，但它用來翻譯「a priori」更為恰當。

³ 本文把「Erkenntnis」翻譯為「認知」，而非「知識」；因為「知識」一詞應用以翻譯康德另外一個德文字「Wissen」。「Erkenntnis」與「Wissen」意思相近，卻有細微差異：「Wissen」較靜態地表示所知的東西，而「Erkenntnis」則有獲知、認識到的意味。它們所相應的動詞也是如此：「Ich weiß, daß...」和「Ich erkenne, daß...」分別可翻譯為「我知道……」和「我認知到……」。雖然影響深遠的 Norman Kemp Smith 的《純粹理性批判》英語翻譯把「Erkenntnis」和「Wissen」都譯為「knowledge」（cf. Kant, 1968），但較新的譯本（包括 Werner Pluhar 以及 Paul Guyer 與 Allen Wood 的譯本）都把「Erkenntnis」譯為「cognition」（「erkennen」譯為「to cognize」），「Wissen」譯為「knowledge」（「wissen」譯為「to know」）（cf. Kant, 1996; 1998）。

⁴ Critique of Pure Reason/Kritik der reinen Vernunft (1781/1787)。

所有不處理對象，而是處理我們對於對象的認知方式 (mode of cognition/Erkenntnisart)，並當這種方式先驗地 (a priori) 可能，這種認知我稱之為超驗的。這類概念的體系可以稱為超驗哲學。(B 25)⁵

更詳細的說明見於「超驗邏輯」引論：

並非任何一種先驗認知都必須稱為超驗的，只有那些我們以之認知某些表象 (直觀或概念) 僅僅先驗地使用或先驗地可能，以及它們之所以如此的先驗認知，才須稱為超驗的 (即認知的先驗可能性或其先驗使用)。因此空間或任何有關空間的先驗幾何學規定，都不是超驗表象 (representation/Vorstellung)，而能稱為超驗的，只有有關這些表象根本不是來自經驗源頭的認知，以及這些表象如何還能先驗地與經驗對象相關的可能性。同樣地，空間於對象一般的使用也是超驗的，但如果這使用僅限於感官對象，則是經驗的。因此超驗與經驗之別，僅屬於認知的批判 (critique of cognitions)，而跟認知與其對象的關係無關。(A 56-7/B 80-1)⁶

⁵ 本文所有康德引文都是筆者直接由德語「學院版」(academic edition/Akademie-Ausgabe) 的《康德全集》翻譯出來的 (Kant, 1900ff.)，但需要時亦有參考鄧曉芒和李秋零的翻譯。所有《純粹理性批判》的引文都按慣例，以 A/B 分別代表該書第一和第二版的頁次；而其他康德著作則按照 Kant-Studien 的建議以 AA 代表「學院版」的《康德全集》，再附上卷次和頁次。

⁶ 至於達至超驗認知的那些推論，康德稱之為「超驗證明」(proof/Beweis)：「在超驗認知中，只要它僅與知性概念相關，這種導引 (guideline/Richtschnur) 就是可能經驗 (possible experience/mögliche Erfahrung)。這種證明並不顯示被給與的概念 (例如所發生事情的概念) 直接導向另一概念 (原因的概念)，因為這類過渡將是一種根本不能辯解的跳躍。反而它顯示若沒有這種連結，經驗本身以至經驗對象將成為不可能。所以這種證明必須同時顯示，綜合地和先驗地達到一些對於事物、而本來不包括在其概念中的認知的可能性。」(A 783/B 811)

在《未來形上學導論》⁷中，康德還補充說明：「『超驗』一詞……於我從不意指我們的認知與事物的關係，而僅指認知與認知能力（faculty of cognition/Erkenntnisvermögen）的關係」（AA 4: 293）。綜合以上引文，康德心中的所謂「超驗認知」應有以下幾個特性：

一、它並非經驗，而是先驗的。

二、它不僅是先驗的，而且是相關表象所以能夠先驗地被使用的基礎，從而解釋先驗認知本身的可能性。⁸換言之，超驗認知是一種有關先驗認知本身如何可能的先驗認知，甚至可以說是一種自我指涉（self-referential/selbstbezüglich）的先驗認知。⁹

三、透過解釋先驗認知的可能性，超驗認知亦為人類整個知識領域奠基，亦即解釋經驗世界的客觀性（objectivity）；換句話說，超驗認知是解釋客觀、有規律的經驗如何可能的認知。¹⁰在《形上學的真正

⁷ Prolegomena to any Future Metaphysics that will be able to come forward as Science/Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783)。

⁸ 康德有關「形上」和「超驗」的區分正能表達「超驗」與「先驗」之別：在「超驗感性論」中，有關時間與空間的「形上闡明」（exposition/Erörterung）旨在說明時空表象的先驗性質，而「超驗闡明」則解釋這些先驗性質如何令其他先驗認知（如幾何學）成為可能（A 23/B 38; B 40）。同樣，在「超驗邏輯」中，有關範疇的論證有「形上演釋」（metaphysical deduction）和「超驗演釋」之別（B 159）。前者只負責證明哪些是知性的先驗概念；後者則要完成更艱鉅的工作——解釋先驗範疇如何能普遍有效地應用於經驗對象，證明它們的客觀有效性，並藉此建立先驗綜合知識的基礎。

⁹ Rüdiger Bubner 特別強調「自我指涉性」（self-referentiality/Selbstbezüglichkeit）在康德超驗論證中的核心地位（Bubner 1974: 22; 1975: 461–62; 1982: 317）。

¹⁰ 這點亦對應於康德「超驗」概念的一個淵源：康德故意在經院哲學中的「transcendent」（超越）概念後面加上「-al」，而成為「transcendental」，這正顯示他的超驗哲學與傳統的超越形上學（transcendent metaphysics）的微妙關係。超驗哲學與傳統的形上學一樣是先驗和獨立於經驗的，但前者不似後者那樣「超越」於經驗世界之上，也不指向現象界背後的那個所謂本體或物自身世界，而是剖析那些獨立於經驗、又是構成經驗所以可能的條件（conditions of the possibility of experience/Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung）。經驗的可能性正是超驗哲學的核心關懷。

進展》¹¹一文中，康德甚至明言：「超驗哲學的最高任務在於〔解釋〕：經驗如何可能（How is experience possible）？」（AA 10: 275）。

四、既然超驗認知是一種解釋先驗認知和經驗本身如何可能的認知，它顯然並非一般認知那樣直接關於對象，而是關於我們對於對象的「認知方式」，即一種關於知識論（epistemology）的認知。如果一般經驗認知可被稱為「對象認知」（object-cognition），則超驗認知就是「後設認知」（meta-cognition）；它們分別屬於兩個不同的討論層次。

五、超驗認知作為一種先驗的後設認知，它研究的對象顯然不是經驗對象一般，而是所有對象認知和客觀經驗所假設的條件。康德的其中一個理論突破是：這些條件不可能由經驗給予，只能屬於我們主體的「認知能力」。因為所有對象認知和經驗無可避免地受著我們的認知結構所規範，所以認知能力及其基本結構的研究正是解釋先驗認知和客觀經驗的可能性的鑰匙。因此，超驗認知並不指涉一般對象，而是一種「自我指涉」的認知，研究那些令對象認知成為可能的能力。在這個意義下，超驗認知的「對象」就是我們的「認知能力」本身。

以上五點大致綜合了康德「超驗」概念的核心內容，不過它們充滿內在困難。我們有理由懷疑到底有沒有任何認知能夠符合以上五點，配得上「超驗認知」之名。這跟康德的「先驗綜合判斷」（synthetic a priori judgments）所牽涉的困難可謂同出一轍。到底有沒有判斷既是綜合、又不是源於經驗的呢？康德的超驗概念亦隱含相似的困難，只是相關於另一組理論要求而已。

¹¹ What Real Progress has Metaphysics made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?/Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (1804)。

最主要的衝突在於超驗認知既是先驗的，又要關涉於主體的認知能力。康德認為只有這類認知才能解釋先驗認知和客觀經驗的可能性。因此，批判地研究人類自身的認知能力（即廣義的理性），正是整個超驗哲學最核心的工作。康德在《純粹理性批判》定性其任務如下：

它是對理性的要求，令其重新從事所有理性工作中最艱鉅的，即自我認知（self-cognition/Selbsterkenntnis）的工作，並且成立一個法庭，在其合理要求中保障理性，並對於所有無根據的僭妄主張，不以強權命令，而能依理性自身的永恆不變法則來處理。而此法庭不外乎是純粹理性批判本身。（A XI–XII）

超驗哲學的核心是認知能力或理性的自我認知。在《純粹理性批判》中，有關認知能力本身的認知包括以下幾點（cf. Hatfield, 1992: 212）：

一、對於人類的認知能力，康德有層次分明的架構。¹²對於知識之建構，以感性（sensibility/Sinnlichkeit）和知性（understanding/Verstand）的區分至為關鍵。康德雖然一再強調它們是兩種互相獨立的認知能力，但他亦曾暗示感性和知性「也許來自一個共同、但不為我們所知的根源（root/Wurzel）」（A 15/B 29）。

二、感性和知性是構成認知的兩種來源，它們各有獨特的形式結構：外感的先驗形式是空間，內感的先驗形式是時間，而知性的先驗形式是

¹² 對康德而言，人類的認知能力分為上層和下層（upper and lower faculty of cognition），對應於自發性（spontaneity）與接收性（receptivity）。上層認知能力再分為理性和知性；而理性和知性之中，有判斷力（power of judgment/Urteilkraft）作為中介。下層認知能力主要指感性，不過亦包括作為知性和感性中介的想像力（power of imagination/Einbildungskraft）（B 151）；而感性可以再分為內感（inner sense）與外感（outer sense）。以上的劃分只屬於認知能力的內部結構，即整個人類心靈的其中一個部份。事實上，康德有一個更完整的架構，把人類的心靈分為三種基本能力：認知能力、快樂與不快的感覺（feeling of pleasure and displeasure/Gefühl der Lust und Unlust）和意欲能力（faculty of desire/Begehrungsvermögen），亦即一般所謂「知、情、意」的三分（AA 20, 245ff.）。

一些純粹的根源概念（ancestral concepts/Stammbegriffe），亦即範疇（categories）。

三、感性和知性有其獨特的運作方法：感性直接相關於對象，接收感覺與料；知性則運用概念作判斷，即把不同的表象按照規則結合起來，這就是康德所謂的綜合（synthesis）。

四、既然超驗哲學必須分析整理以上認知能力的結構和關係，我們必須能夠以某種途徑把握認知能力的區分、結構和運作方法；而康德似乎正面地肯定我們有這種能力，承認我們能夠意識並把握到認知心靈的上述特性。這點正是本文要探討的主要問題。

此外，超驗認知還包括一系列在此之上建立的先驗原則。總括而言，前三點顯然屬於康德超驗哲學的核心理論，第四點則是前三點必須預設的條件，但這就是困難所在。在《純粹理性批判》中，康德花了大量篇幅討論我們如何能認知客觀的經驗世界、認知種種經驗對象，卻沒有深入討論我們如何能夠認知這個認知主體及其認知能力本身。這種「自我認知」卻正是超驗哲學的核心工作。對於這個問題，眾多康德學者或有不同的解釋和評價，但大概都會贊同 H. J. Paton 的判斷：「不幸地，康德的自我知識理論（doctrine of self-knowledge）是其哲學中最晦澀和最困難的部份」（Paton, 1958: 233; cf. Allison 1983: 255; 2004: 276）。

自我認知與超驗反思

「認識自我！」（know thyself）是哲學自古以來的格言，實踐起來卻殊不簡單。每個人都有其「自我」，當「我」去認識世上各種各樣的事物，難免受制於這個「我」的眼光和視野。就算我們同意笛卡兒的說法，把「我」視為一切認知的基點，但我又如何認知這個「我」自己呢？「我」

好像是最直接的、最不可懷疑的，但又不是最容易認識的。康德如何得知我們的認知能力分為感性和知性呢？他如何支持這個判斷呢？這個判斷的理論地位又是甚麼呢？

我們可以比較：例如，人類的感官功能有五種，分別為視覺、聽覺、觸覺、味覺和嗅覺，即五官。康德其實亦有仔細討論這五官，雖不見於《純粹理性批判》，卻見於另一著作《實用角度的人類學》¹³。該書的第一部份就處理人類心靈的知情意三種能力。對康德而言，五官也是認知能力的一種，屬於感性能力中的外感(outer sense)，亦即身體感知(bodily sensation/Körperempfindung)，而身體感知又再分為兩種，分別為「生命感知」(vital sensation/sensus vagus)與「器官感知」(organic sensation/sensus fixus)；而器官感知就是指我們的五官(AA 7: 153ff.)。康德相當細緻地分析五官，但是為甚麼五官不是先驗認知條件的一部分呢？為甚麼不屬於「純粹理性批判」，而只屬於「人類學」呢？

人類有哪些感官功能當然跟人類的可能經驗有密切關係。若人類沒有發展出視覺，我們便不能認知和想像甚麼是顏色；若人類沒有發展出聽覺，我們便不能感受(和享受)音樂，其他三種感官亦然，帶給我們一些獨特而互相不能比較的感覺性質。進而言之，若我們發展出一些只有其他動物獨有的感官功能，我們或許就能擁有一些牠們所獨有的感覺，如蝙蝠所能感知到的超聲波。那麼我們可否說五官是人類認知的先驗條件呢？它們的形式不是規範了我們的可能經驗的基本特性嗎？康德的《純粹理性批判》的確沒有把五官納入討論之中，因為康德認為，它們不屬於人類認知的先驗條件。它們是人類的某種認知條件，但卻並非先驗的。

¹³ Anthropology from a Pragmatic Point of View/Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)。

人類之所以有視覺、聽覺、觸覺、味覺和嗅覺這五官完全是一個偶然的經驗事實，這取決於人類和其他生物的實際生存需要和演化歷史。另一個可能世界中，人類可以有不一樣的五官，或只有四種感官，又或發展了第六感，這一切都不僅邏輯上可能，而且是物理上可能，可以成為事實。當然我們不能想像人類沒有任何感知功能，即一種感官也沒有；倘若如此，則人類完全沒有認知和溝通的可能。不過我們有多少種和有那些感官卻是偶然的。例如人有雙手雙腳、能夠直立行走，這些描述是人類作為經驗世界的一個物種實際上擁有的某些特質。這些描述是經過經驗觀察而得知的，所以它是經驗世界的一些事實，而不是構成經驗世界的一些先驗條件。

由此觀之，「視覺、聽覺、觸覺、味覺和嗅覺是人類的五種感官功能」跟「感性和知性是人類認知的兩個來源」是兩種不同性質的判斷或命題；前者是經驗認知，而後者則應是先驗或超驗認知。問題是：後者真的是先驗的嗎？我們到底如何確定感性和知性之分呢？如何確定它們的先驗形式呢？有關這些問題，康德自己的立場甚為曖昧。康德似乎認為，有些問題不是人類理性或超驗哲學所能解答的，這包括「為甚麼」時空和十二範疇分別是感性和知性的形式條件：

我們的知性只能透過範疇，並僅通過這些種類和數目的範疇才能先驗地產生統覺（apperception）的統一，有關這特質我們不能進一步提供理由，正如我們不能進一步解釋為何僅有這些，而不能有其他作判斷的功能（functions for judgment），以及為何時間和空間是我們的可能直觀的唯一形式。（B 145-6; cf. AA 8: 249-50）

這個註腳反映了康德哲學的一個重要特色，就是承認人類認知之中一些不能超越的限制，即人類理性的有限性（finitude of human reason/

Endlichkeit der menschlichen Vernunft)。對康德而言，有些問題根本沒可能有答案，康德並不冀求一個笛卡兒式的起點，作為一切知識問題的終極基礎。然而，我們可以追問，即使康德不能解釋為甚麼只有時空和十二範疇是感性和知性的先驗形式，他最少也要解釋時空和範疇的先驗形式地位。就算不能解釋「為甚麼」只有它們是認知的先驗條件，最少也要證明它們「的確」是認知的先驗條件。

因此，康德似乎要假定我們對於認知主體本身有一定的把握能力，而且這種把握有別於一般經驗的自我認知方法。但到底那是一種甚麼方法呢？是一種獨特的內省（introspection）嗎？這類有關超驗哲學本身如何可能的「後設」問題，康德的取態一貫含糊，唯一似乎正面處理這個問題的是「超驗分析」最後一章有關「反思概念」(Concepts of Reflection)的附錄。康德這樣說明「反思」活動：

反思（*reflexio*）並非與對象本身相關，從而由對象獲得概念，而是一種心靈狀態（state of mind/*Zustand des Gemüts*），在其中我們開始去找出那些我們由之能達至概念的主觀條件。反思是被給與的表象與我們各種認知來源的關係的意識，唯有通過這種意識，表象的相互關係才能正確地確定。（A 260/B 316）¹⁴

這篇附錄中，康德的主要批評對象是洛克和萊布尼茲，他們分別是傳統經驗主義和理性主義的代表人物。康德指出，雖然他們哲學立場相異，但是犯了同樣的根本錯誤，就是忽視了感性和知性的基本區分，以致他們只各自把握到問題的一面：「一言蔽之，萊布尼茲把現象智性化了

¹⁴ 在德語中，「*Reflexion*」與「*Überlegung*」意思並不完全一樣，但在康德的用法中，它們基本上是同義的，所以本文亦把它們都譯為「反思」。康德的英文翻譯一般都把它們譯為「*reflection*」，只有 Werner Pluhar 分別把「*Reflexion*」譯為「*reflection*」，「*Überlegung*」譯為「*deliberation*」（cf. Kant, 1996）。

(intellectualized)，正如洛克……把知性概念全都感性化了(sensualized)一樣」(A 271/B 327)。若要超越經驗主義和理性主義的論爭，康德認為最重要的一步是確認清楚感性和知性的根本差別。故此「反思」的主要工作就是要分清哪些心靈的表象是屬於感性、哪些是屬於知性的，從而正確地斷定表象之相互關係。這種針對感性和知性之別的反思活動，康德稱之為「超驗反思」：

所有判斷，以至所有比較都需要反思，即對於被給與的概念所屬的認知能力(power of cognition/Erkenntniskraft)的辨別。那種讓我能把表象一般與進行比較的認知能力作比較，和讓我能辨別這些表象在其相互比較中是屬於純粹知性抑或感性直觀的行動(action/Handlung)，我稱之為超驗反思。(A 261/ B 317)

由此觀之，超驗反思在整個超驗哲學中負起關鍵的角色，它可說是研究認知能力的運作條件(operational condition)；它是一種「心靈狀態」，讓我們能意識到各種表象與認知能力的關係，讓超驗哲學這種對於認知能力的自我審視成為可能。¹⁵不僅如此，康德甚至認為反思內在於一切判斷，即使我們不故意去「研究」判斷真假背後的理據，要能判斷真假本身已需要反思；¹⁶反思根本就是思維之所以為思維不可或缺的部份。

¹⁵ 「超驗反思」活動對於整個康德的超驗哲學顯然甚為關鍵。可惜，極少康德學者仔細討論這個課題。其實，有關「反思概念」的整篇附錄在《純粹理性批判》中具有相當獨特的理論地位，因為它專門處理一些非常基本的運作概念，包括「形式」(form)與「質料」(matter)的區分等。Kenneth R. Westphal是少數注意到「超驗反思」概念如何重要的康德學者(Westphal, 2004: 12-35)。

¹⁶ 在其中一個《邏輯學講演錄》(Lectures on Logic/Vorlesungen über Logik)中，康德這樣分析「反思」和「研究」：「反思(reflecting/Überlegen)有別於研究(investigating/Untersuchen)和研究(investigation/Untersuchung)。反思就是把事情跟知性的規律作比較，研究則其實是間接地反思。對於眾多事情，我們可以無需研究就能認知甚麼是真，甚麼是假。然而，反思(reflection/Überlegung)對於任何一個判斷來說都是必須的」(AA 24: 161)。

Dieter Henrich 亦因此（在討論康德的超驗演繹的背景下）指出：「反思是理性的一個先決條件（a precondition of rationality）」（Henrich, 1989: 42）。

這種必然內在於思維活動的反思是一種甚麼樣的「意識」呢？這種讓我們能夠把握表象與認知能力的關係的反思是一種甚麼樣的自我認知呢？對於「自我意識」概念，康德在《形上學的真正進展》中有較詳細的分析：

「我意識到我自己」是已經包含雙重「我」的思想：我作為主體和我作為對象。……不過，這並不意指雙重人格（dual personality/doppelte Persönlichkeit），反而只有這個思想和直觀的我才是人（person），而那個作為對象被我直觀的我卻如其他外在對象一樣是物件（thing/Sache）。對於首意義下的我（統覺主體），即邏輯的我，作為先驗表象，我們絕對沒可能有任何其他認知，有關它是甚麼，有甚麼本質特性……。對於次意義下的我（作為知覺主體），即心理的我，作為經驗意識，我們可以有多種認知；在其中作為內在直觀形式的時間就是那種作為所有知覺和其結連的先驗基礎的形式，對於這些結連的把握（*apprehensio*）是按照主體被影響的方式，即時間條件，透過感性的我（the sensory self/das sinnliche Ich）被智性的我影響令這些條件被納入意識之中。任何自發的內在心理觀察都可以成為我們的證據和例子，顯示事實確是如此。因為這需要我們透過注意力去影響內感，有時甚至費神至極……，始能在我們自己的直觀中認知內感給我們的東西；這些直觀僅令我們把握到如我們呈現那樣的自己。而那個邏輯的我雖然在純粹意識中指示那個如其在自身那樣的主體，即不是作為接

受性，而是純粹自發性，但對於它的本質我們仍不能有任何其他認知。(AA 10: 270-1)

這種自我意識的理解其實甚為創新。跟傳統笛卡兒式的想法不一樣，康德不認為自我意識是直接的；我所能夠認知到的自我跟其他外物一樣受制於感性的形式條件，呈現的不是「我自身」或「本體我」(noumenal self)，而只是「現象我」(phenomenal self)。康德區分兩個不同的自我：一個是思想的我，作為意識主體；另一個是被感知的我，作為內感對象。前者是真我而卻不可知，後者可知卻只為物件。顯然，這個二分法按照康德超驗觀念論(transcendental idealism)的一貫立場，區分現象與物自身。我們僅能得到現象的知識，永不能認知物自身；我們亦只能認知那個作為經驗世界一部份的現象我，而並非現象背後那個我自身。

我們僅能通過內感認知現象我，這是否表示作為超驗哲學運作條件的反思不外也是一種內感呢？跟外感一樣，內感也是被動地受到刺激而引起的，而引起內感的源頭正是內在於認知能力的知性。知性是主動的自發能力，感性是被動的容受能力，知性在其綜合結連活動之中影響感性，因而產生內感。¹⁷這亦表示，透過內感所呈現的並非知性或思維那種主動能力本身。康德就清楚指出「內感不是純粹統覺，即對人所行之事的意識，因為這屬於思維能力；內感是當人被其自身的思想活動所影響時，對於他所遭受的狀態的意識」(AA 7: 161)。但是知性與感性既然屬於同一個認知主體，為甚麼知性的活動要透過感性才能表現，而不能

¹⁷ 「規定內感的是知性與其結連直觀雜多，即將之納入統覺的原始能力……。在想象力的超驗綜合這名稱下，知性於被動的主體（知性是這主體的能力）上實行一種行動，而我們可以有理由說，內感是由這種行動所引起的（affected）。統覺及其綜合統一與內感根本不是同一回事」(B 153-4)。不過，康德自己亦承認這種「內感」概念有點奇怪，甚至乎是吊詭(B 152)。

直接呈現呢？「因為知性在我們人類本身並非直觀能力（power of intuitions）」（B 153）。人作為有限理性者（finite rational being/endliches vernünftiges Wesen），其知性之為知性，正因為它獨立於感性，只有主動的結連綜合能力，沒有被動的接收能力；唯獨上帝般的「無限理性」者才可能夠逾越知性和感性的區分，二合為一，直接把握對象及其自身。因此，康德區分知性和感性，已決定了我們只能透過內感這個間接方式認知自我，只能認知透過感性所表現的思維活動；一旦通過感性，認知即受制於時間這種感性形式條件，並且成為經驗現象的一部份（A 22-3/B 37）。

內感所提供的自我認知是後驗的自我認知，沒有先驗認知的必然性。不僅如此，這些後驗自我認知的可靠性還比不上對於一般外在對象的認知。在經驗層次，康德基本上同意休謨關於自我意識的判斷，認為我們根本感知不到一個確定的、具實體性的自我。¹⁸要確立一個固定常存的對象，其實需要空間表象所提供的並存關係，但「因為那些內在經驗不似那些對於空間中對象所有的外在經驗一樣，在空間中對象呈現為互相並列和固定存在。內感只在時間中，即在沒有觀察的持久性（而這是對於經驗不可或缺的）的流變中，把握其規定的關係」（AA 7: 134）。Henry E. Allison 甚至認為內感根本不能像外感一樣，提供有關對象的經驗認知：「內感並不提供任何資料，可視為心靈的表象（representations of the soul），好像外在直觀被視為身體的表象（representations of body）一樣」（Allison, 2004: 278）。¹⁹倘若如此，內感連後驗的自我認知也談不上，又如何可以成為超驗哲學的基礎呢？無論如何，內感恆常流變的性質至

¹⁸ 「按照我們在內在知覺中狀態的規定的自我意識只是經驗的，任何時候皆可變，在內在現象的這種流變中，根本沒有一個固定或常存的自我，這種意識一般稱為內感或經驗統覺」（A 107; cf. AA 7: 134）。

¹⁹ Patricia Kitcher 亦有類似的觀點（Kitcher, 1990: 195; cf. Brook, 1994: 235-42）。

少令康德在《自然科學的形上基礎》²⁰中極之懷疑心理學成為經驗科學的可能性（AA 4: 4712）。透過內感所得知有關自我的特性，其理論地位明顯比不上透過外感所得知有關身體的特性，遑論要成為先驗認知。換言之，如果感性和知性的區分只是透過內感而得知，則其可靠性還不如那些透過外感而獲得的有關人類五官的認知。

總括而言，有關認知能力的先驗認知之所以不能來自內感，主要理由有二：

一、內感是經驗的一種，以時間為其形式；與空間外感一樣，都只能提供後驗認知，故沒有普遍性和必然性（而內感的可靠性甚至低於外感）。因此，它不能作為認知心靈的超驗認知來源。

二、更根本的一點，透過內感接觸到的只是現象我，即是經驗世界的一員，它本身是認知能力參與之下建構而成的經驗對象。有關這個經驗對象的認知又怎能用來解釋經驗本身的可能性呢？

既然超驗哲學所研究的是構成經驗世界條件的認知能力，那麼這裏所指的認知主體當然不能又是經驗世界中的一員，而必須是經驗世界「背後」、使經驗成為可能的條件。由此觀之，所謂感性與知性之分，以及其他相關原則都不是有關經驗世界中現象我的描述，而指向那個作為物自身或本體的自我。這個自我就是自我意識中的主體，而非對象。然而，這種解釋馬上遇到另一個難題：它顯然違反了康德的「物自身不可知論」²¹。如果感性與知性之分是描述自我的某些特質，康德怎能宣稱我們對物自身不能有任何認知呢？是否康德暗地裏容許某些有關「我自身」的認知呢？

²⁰ *Metaphysical Foundations of Natural Science/Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786)。

²¹ Robert Pippin 稱之為「Noumenal Ignorance Thesis」(Pippin, 1987: 450)。

康德多次強調，我們絕對沒有可能認知「物自身」，就算是主體本身也不例外。在「超驗辯證」中，康德批評傳統形上學中關於心靈的理論，清楚地否定理性心理學（rational psychology/Seelenlehre）的可能性。這種理論至少可以追溯至笛卡兒，認為從純粹的「我思」（*cogito*）可以獲得有關心靈的一些直接而絕對可靠的知識，其核心是先證明心靈的實體性，再論證心靈實體的簡單性、統一性、非物質性和不朽性等（A 344f./B 402f.）。康德指出，理性心理學其實是理性的誤用，把概念用到經驗範圍以外的領域，超出了概念有效的應用範圍，令其失去認知意義。縱然康德同意純粹我思這個基點作為所有認知和經驗最終的統一性源頭，卻認為理性心理學在從思想主體到思想實體的三段論中犯了邏輯謬誤，混淆了「思想」概念在大前題和小前題中的不同意思，以至犯了推論上的「言詞謬誤」（*sophisma figurae dictionis*）（A 402/B 411）。康德認為，理性心理學錯誤地從「我思」僅僅作為思想和意識背後的統一性基礎，推論出一些有關「思想者」作為一具實體性對象的認知。就算我們要認知思想的自我，亦只能像認知其他外在對象一樣，依靠感性所接收的與料而認知經驗自我。康德的「物自身不可知論」完全適用於作為思想者本身的自我。

超驗認知是認知能力自身的認知，但它不是經驗的自我觀察，也不是對於思想者自身的理性知識。究竟它是甚麼呢？有沒有出路呢？有些康德學者如 W. H. Walsh 認為：「我們必須總結，康德沒有充分考慮到某些哲學部份似乎依賴我們賦予理性一種自我意識的能力（power of self-awareness），令理性可以發現一些有關其自身本質的真相。……如果這是對的，我們必須承認康德哲學是自相矛盾的」（Walsh, 1982: 164）。我們可以同意 Walsh 的其中一個觀點，就是康德沒有充分考慮到（至少沒有充分討論）理性如何把握自身的問題。這當然是極大的缺憾，尤其是

康德明言《純粹理性批判》的核心工作就是理性的自我認知。不過就此判定康德哲學自相矛盾實在略嫌武斷，何況這個問題確有其他可能出路。

其中一種可能性就是如 Norman Kemp Smith 那樣直接承認，我們根本沒有非經驗的自我認知能力：「〔康德〕認為意識並不顯示自身，而只顯示其對象。換言之，並沒有意識的意識（awareness of awareness）。如果我們的心靈狀態和過程可以被知，則這是按照我們把握空間中之存在的同一種客觀方式」（Kemp Smith, 1930: xlili）。這種解釋似乎較能體現康德整體的自我認知理論，代價卻十分沉重。既然，我們只能透過內在經驗認知現象我，我們就根本無法把握那些作為經驗現象背後的條件的認知能力。Kemp Smith 當然亦了解這個理論後果，所以他認為康德的認知能力分析不外乎是一種「設想」，以一些我們無法確實認知到的理論假設，解釋我們可以觀察到的經驗事實。「雖然《純粹理性批判》所使用的方法被康德稱為『超驗方法』，但是它的基本特徵其實跟自然科學的假設方法（hypothetical method）沒有兩樣。……作為一種方法，除了名稱之外，它並沒有任何形上學的或高遠的（high-flying）〔內涵〕」（Kemp Smith, 1930: xxxvii–xxxviii）。按照這種理解，雖然我們不能直接認知心靈本身的結構和運作方法，但是經驗對象和人類知識有某些可觀察到的特性，令康德假設人類的心靈（在其不可觀察的本質中）有感性和知性之分，以及時空範疇等形式條件，希望藉此解釋可觀察的現象。倘若如此，康德《純粹理性批判》的研究跟自然科學的方法基本上沒有重大差別，都是觀察、假設和求證。Andrew Brook 亦持相類觀點，只是其實證（positivistic）意味輕一點而已。Brook 認為康德的方法基本上是假設一些不能觀察到的心理機制，用以解釋可觀察到的經驗事實，其方法本質上可被歸類為一種「最佳說明推論」（inference to the best explanation），

而康德的研究其實跟現代的認知科學(cognitive science)相距不遠(Brook, 2004)。

這種「假設理論」避免了有關自我認知的表面問題，卻產生一連串新的問題，甚至是更嚴重的難題。首先，這種解釋基本上誤解了超驗哲學的用心，以為康德研究一些「不能觀察到的心理機制」，沒有回應到康德對於超驗哲學和心理學（或哲學和自然科學）的嚴格區分。有關這點我們會在以下部份更詳細討論。若超驗哲學的目標是要解釋先驗認知和客觀經驗的普遍可能性，它又怎能建基於一種後驗的研究方法呢？在《純粹理性批判》的「方法論」部份，康德亦有特別討論「假設」的性質和用途(A 769ff./B 797ff.)；他顯然不會同意感性時空和知性範疇等形式條件的討論只是假設而已。或許如 Brook 所言，康德的《純粹理性批判》的確能夠啟發現代的認知科學或心理學，但把它理解為一種經驗科學式的研究，或如 Patricia Kitcher 所提倡的「超驗心理學」(transcendental psychology) (Kitcher, 1990)，都明顯違反了康德的原意及其哲學的基本精神。而更根本的是 Kemp Smith 等學者都錯誤地否定了經驗內感和理性心理學以外另有把握心靈自身和認知能力的途徑。康德確實容許某種直接和非經驗的自我意識。²²

超驗統覺與自我意識

康德似乎肯定人有一種獨特的自我認知能力，有別於認知其他一切經驗對象的方法。在討論自然因果與自由的相容性時，康德指出：

²² Brook 則承認康德容許一種直接自我意識，不過他認為這種意識不能讓我們認知心靈的結構和運作方式 (Brook, 1994: 252-6)。

人雖然一般僅通過感官認知整個自然，但只有他卻又通過純然統覺（mere apperception）認知自己，而且是在那些根本不能算為感官印象的行動與內在規定之中。人對於自己而言，一方面當然是現象，但另一方面，即就某些能力而言，是純然智性對象（intelligible object），因為這對象的行動根本不能算為感性的接受性。這些能力我們稱為知性和理性。（A 546–7/B 574–5）

康德同樣區分兩種意義的自我：一種作為自然一部份的感性對象；另一種作為純智性對象，亦即知性和理性本身。康德卻罕有地肯定我們能透過純粹統覺「認知」（cognize/erkennen）這個智性對象。這個立場似乎與以上的其他引文前後不一，因為康德一貫否定「認知」任何本體或智性對象的可能性（除非我們如上帝一樣有智性直觀）。事實上，不少學者認為康德在這裏很可能不適當地用了「認知」概念（cf. Brook, 1994: 251–2），因為這種智性的自我認知的確違反康德的一貫立場。康德真正容許的只是一種智性的「自我意識」（self-consciousness/Selbstbewusstsein），而非智性的「自我認知」（self-cognition/Selbsterkenntnis）。雖然知性的綜合活動只能透過影響感性而被感知到，但是康德同時承認：「即使沒有感性，知性自己也意識到這種〔綜合〕行動本身」（B 153）。知性雖然並非感性，沒有接收能力，卻能直接「意識到」自身的活動。

這種自我意識為甚麼不是一種自我認知呢？它的理論地位是甚麼呢？其實這種非經驗的自我意識在康德哲學中的地位極其重要。在經驗層次，康德確與休謨相差可不遠，認同內在經驗恆常流變。不過這只是康德自我概念的一個面向。就經驗的可能性條件而言，亦即在超驗層次，還有一種非經驗的自我意識，就是「純粹我思」或「超驗統覺」。它是一切經驗的統一性的最後根據：

「我思」(The I think/Das: Ich denke) 必須能夠伴隨 (accompany/begleiten) 我的一切表象……。因此，直觀的一切雜多，在這些雜多所在之同一主體中與「我思」有必然關係。但這表象是自發性的行動，即它不能被視為屬於感性的。我把它稱為純粹統覺，以便與經驗統覺互相區別，或又稱為原始統覺，因為它就是那產生「我思」表象的自我意識……。此統覺的統一，我亦稱之為自我意識的超驗統一，以表示由此得到先驗認知的可能性。(B 131-2)

「純粹我思」在整個超驗哲學中有非常核心的地位。一切我的表象之所以是「屬於我的」，背後的原因正是這個「純粹我思」。它是自我在其所有流變的意識背後的同一性根據，也是各種各樣經驗最終的相容性和統一性基礎。既然這個「純粹我思」是其他一切表象之所以屬於我的和可被意識到的條件，它自己當然並不是在同一意義下被意識到，亦不是在同一意義下屬於我的。或許，它根本不能被稱為「屬於我的」，因為它就是我之所以為我的基點。²³所以這種統覺顯然不是一種內感，甚至談不上是一個概念，更遑論由此建立一套理性心理學：「對於這個簡單的、對其自己在內容上完全空洞的『我』表象，人們就連說它是一個概念也不能，而是一種伴隨一切概念的純然意識 (mere consciousness)。通過這個思想的我、他或它 (物件) 所表現的，不外是一個思想的超驗主體等於 X (transcendental subject of thoughts = x)」(A 346/B 404)。

康德極力嘗試把這種純粹原始的統覺，跟經驗統覺區分開來：後者是被動地由感性直觀提供，並且流變不定；而前者則是主體的主動自發

²³ 這與維根斯坦對於我們可否把巴黎的標準米尺稱為一米長的討論有點相近 (Wittgenstein, 1984: 268)。

性，並且在各種流變的經驗意識中，保持同一不變。但是，這純粹意識又完全空洞，缺乏內容，甚至不是一個概念。對康德而言，這些意識並不是對於自我本身作為實體的認知，因為它們缺乏了構成認知的一個必要條件，就是由感性直觀提供的與料。康德清楚表明：「在『我』表象中的自我意識根本不是直觀，而是思維主體自我活動 (self-activity/Selbsttätigkeit) 的純然智性表象」(B 278)。自我意識是一種可意識到的表象，卻非一種內感；因為它不是一種受對象所影響而被動地產生的直觀，即不是源於接收性。它是一種有關思維主體活動的表象，源於自發的知性，所以是沒有感性內容的智性表象。因此，純粹我思或超驗統覺並非自我認知，甚至談不上是一種認知，因為它缺少了認知所需要的感性內容。

自我意識還遠遠不是一種自我認知，不管有甚麼範疇通過雜多在統覺中的結連而構成對象一般的思維。正若要認知一個有別於我的對象，除了（在範疇中）對於對象一般的思維外，我還需要直觀，用來規定該普遍概念。所以若要認知我自己，除了意識或我的自我思維外，我還需要對於我內裏的雜多的直觀，用來規定這思想。(B 158; cf. B 406–7)

對康德而言，思維和認知是兩種需要準確區分的活動：思維不外是運用概念，但當概念不是對應於適當的感性條件而運用，則那些概念只有形式或邏輯功能，而無客觀有效性，並不能用於對象之上而成為認知。若沒有相應的內感，思維的純粹意識本身僅是一種思維活動，還不是認知。「所以我不是透過我意識到我自己正在思維來認知我自己，而是當我意識到對於我的直觀在思維功能方面被規定時，我才認知我自己」(A 348/B 406)。康德反覆強調純粹我思無論如何都不是自我認知，對於我們這些

有限心靈（非上帝）而言，要認知自我還得回到經驗內感，認識那個在經驗世界中存在的現象我。

自我意識不等如自我認知，但康德似乎又認為我們從純粹我思開始能得到一些認知。若非如此，他又怎會說：「此統覺的統一，我亦稱之為自我意識的超驗統一，以表示由此得到先驗認知的可能性」(B 132)呢？這不是自打嘴巴嗎？進一步探討之前，讓我們再引一段有關自我意識的討論：

當我們有意識地表象兩種行動：使概念（思想）成為可能的內在行動（自發性）——反思（*Reflexion*）；以及使知覺（*perceptio*），即經驗直觀，成為可能之感受（接收性）——理解（*apprehension*）。這樣，自我意識（*apperceptio*）就二分為反思和理解的意識。前者是知性的意識，後者是內感；前者是純粹的，後者是經驗的統覺；因此前者被稱為內感是錯的。——在心理學中，我們按照我們內感的表象研究我們自己；而在邏輯中，則按照那些智性意識所給予我們的表象。——在這裏，我們似乎有雙重自我（這將是矛盾的）：一、自我作為（在邏輯中的）思維主體，意指純粹統覺（那個純然反思的我），對此我們除了說它是一個完全簡單的表象外，就不能說其他了；二、自我作為知覺對象，即內感，包含了使內在經驗成為可能的眾多規定。……雖然人的自我在形式（表象方式）方面是雙重的，在質料（內容）方面卻不是。(AA 7: 134; cf. AA 7: 140–2)

這裏，康德一如以往，明確區分作為經驗的內感與作為純粹意識的反思，並肯定內感所提供的表象是經驗心理學的內容。值得注意的是，康德在這裏清楚指出那些由反思提供的智性意識是研究邏輯的基礎。無論這裏

所指的是一般的形式邏輯，還是康德獨創的超驗邏輯，或是兩者皆然，這都表示康德認為我們可以從反思所提供的智性意識獲得某種先驗認知。透過反思，我們能夠以非經驗的方法意識到表象與我們認知能力之間的關係，以及其結連形式和規則。我們藉此就可以得到一些有關思維一般的基本法則（屬形式邏輯）和對象一般的基本結構（屬超驗邏輯）。這進一步印證我們對於反思的理解，肯定它在整個超驗哲學中的核心地位，就是作為研究認知能力和理性自身的運作條件。然而，這種解釋還得回應兩個困難的問題：

一、到底有沒有這種所謂智性的、非經驗的、非內感的自我意識呢？它可以不受制於經驗和時間條件嗎？有沒有任何不在時間中出現的意識呢？

二、無論康德怎樣解釋純粹的自我意識和經驗的自我感知的分別，但當我們能夠從智性意識中得到一些有關認知能力的先驗認知，為甚麼康德仍總是強調我們不能由此得到任何「自我認知」呢？

我們首先處理第一個問題。康德雖然極力解釋為甚麼自我意識不是內感，但是我們真的能夠意識到這種非內感的智性表象嗎？按照常識，在我們心靈意識中出現的表象或透過內省所意識到的東西就是內感，亦即沒有非內感的內在智性意識。康德自己亦知道內感與統覺容易被混淆，²⁴但它們之所以被混為一談，正因為兩者根本難以區分。康德縱然努力區分兩者，這個區分真的可能嗎？還是康德自己巧立名目，以確立一種非經驗的自我意識呢？問題的關鍵是：內感是受制於時間形式的，時間形式是所有經驗表象的形式條件，所有在時間中出現的表象都必須符合時間形式的種種條件，亦即所有可能經驗的種種限制，包括先後次

²⁴ 「『內感』與『統覺』兩個詞語一般都被心理學家理解為同義的，儘管前者只表示心理（應用）意識，而後者則只表示邏輯（純粹）意識，這種混淆正是這些錯誤的原因」（AA 7: 142）。

序、因果關係等。換言之，所有在時間中出現的東西都是經驗的和偶然的。統覺作為智性表象既然不是內感，故不屬於感性，當然不受制於任何感性的形式條件，亦即沒有時間性質。如此，統覺作為純粹意識理應獨立於經驗，並非偶然和後驗的現象，這才能為邏輯提供先驗認知的基礎。這種特性背後卻隱藏一個大問題：到底有沒有任何沒有時間性的意識呢？有沒有任何在意識中出現的表象不是在時間中出現，即不是「先於」或「後於」其他表象呢？我們的自我意識可以不在時間中出現嗎？我們的思想可以不在時間中進行嗎？

康德有關心靈的基本架構中，所有可以在意識中出現的都可稱為「表象」，包括感性的直觀（外感和內感）、知性的概念、理性的理念、甚至純粹我思或超驗統覺都歸入表象。²⁵換言之，意識的範圍本質上比內感大得多，包括一些不是內感的表象，如知性概念和理性理念。這種對意識的理解是否太過寬鬆呢？知性概念和理性理念是否可被意識到，而又不受制於感性條件呢？有沒有任何意識是不在時間中出現的呢？似乎所有我們真正意識到的表象都是在時間中出現的，包括最抽象的概念思維和邏輯推論，也在某些特定時刻出現。所有心靈的智性活動包括計算、考慮、懷疑、分析、推論、反思等等，有那一種活動不需要時間呢？不是「首先」想到這些，「然後」才想到那些嗎？這不是「先後次序」嗎？

²⁵ 理論上，所有表象都可被意識到，因為「我的」表象就是那些我能意識到的表象。「擁有表象，但卻意識不到它們，其中似乎有矛盾；因為若我們意識不到它們，我們又怎知道擁有它們呢？」(AA 7: 135) 儘管如此，康德卻不認為所有表象都直接在意識中出現，反而他承認有些表象只是間接地被意識到，即所謂「隱暗」(obscure/dunkel) 表象。康德甚至認為「隱暗表象之領域是人類〔心靈〕中之最大領域」(AA 7: 136)。隱暗表象並非那些在意識中出現而又不是內感的表象，它們正是內感中那些不明晰和不直接呈現的表象。隱暗表象根本不屬於哲學範圍，更遑論是超驗哲學，它們是經驗心理學的研究對象，或許可被歸類為現代心理學所指的「潛意識」。

思想顯然需要時間，亦受時間形式的限制。倘若如此，這一切智性活動的意識是否都只是內感而已呢？

內感的確擁有相當獨特的地位。若要認知自我，要知道自己的心靈正處於哪一個狀態、從事哪一種活動時，我們只能依賴內感所提供的表象。沒有內感我們就不能知道自己到底正在從事甚麼智性活動。正如我們不能單靠外感認知外在對象，現在單有內感亦不足以認知經驗自我，我們還需要概念。概念是屬於知性的，它理應沒有時間條件。這並不表示我們運用概念並不需要時間，亦不表示思維並非在時間中進行，只表示概念之所以為概念，亦即其所包含的使用規則和內容是獨立於時間的。我們必須分辨運用概念所產生的內感和概念內容本身，前者是有時間性的，後者則沒有。例如，當我們從事邏輯推論時，這個活動當然是在時間中進行，我們亦要透過內感才能認知自己正在從事這個活動。推論的內容也在內感中出現，以至我們可以判別到底我們正在做哪一個推論，思考哪一個命題。我們可能先分析前題，繼而推出結論；在內感中出現的前題與結論等思想，是在時間序列中先後出現，因此亦必然按照有效於所有經驗的自然因果律而發生。然而，前題與結論之間（若是對確的推論）是沒有因果關係，只有純粹概念或邏輯關係。前者是有關前題和結論的思想所產生的內感，可以是一種心象或內在語言；後者則是前題和結論本身，即那些相關概念內容的綜合。前者作為內在經驗只有後驗的有效性，後者作為概念或邏輯關係卻是先驗的。

我們可以從兩個不同角度理解推論等思維活動：一個可以視之為一種心理歷程，另一個則只考慮思維內容的概念關聯。康德也有正面討論這個區分，他認為前者是心理學的工作，屬於「應用邏輯」(applied logic)，而後者才是「純粹邏輯」(pure logic)，即我們一般所謂的「形式」或「符號邏輯」：

普遍邏輯 (general logic) 要麼是純粹邏輯，要麼是應用邏輯。在前者，我們抽去 (abstract) 所有讓我們的知性得以實行的經驗條件，例如感官的影響、想象的活動、記憶的規律、習慣的力量、偏好等等以及所有偏見的來源，乃至某些知識之所以給我們出現或被暗中加諸於我們身上的所有原因。因為它們只是在某些知性應用的情況下與知性相關，而欲了解這些應用，則須經驗。所以，普遍、而純粹的邏輯僅涉及先驗原則，是知性與理性的法規 (canon)，但僅就它們的使用形式而言，並不管其內容是甚麼 (經驗或超驗)。但當普遍邏輯觸及心理學所告知我們的那些主觀經驗條件下知性應用的規則，則稱為應用的。(A 52-3/B 77)

應用邏輯根本就是一種經驗學科，建基於內感所提供的心靈狀態，整理我們實際思維中的特性和傾向，研究「在具體情況下 (*in concreto*) 知性及其必然使用的規則的表象，即在能妨礙或促進其使用，以及全部只能經驗給予的主體偶然條件下。這種邏輯研究注意力、其障礙及後果、錯謬之來源以及懷疑、顧慮、確信等等狀態」(A 54/B 78-9)。邏輯推論中的前題與結論關係當然是先驗和必然的，但「在具體情況下」的邏輯推論卻沒有這種必然性。就算進行簡單的邏輯推論亦可能出錯，因為種種偶然的內在或外在條件都可以影響思維判斷，產生混淆而導致錯誤。然而，所有對確的邏輯推論，都是必然地對確的，其對確性完全獨立於心靈的想像。

康德的「超驗邏輯」有別於一般的形式邏輯，這當然並非因為它是一種心理學式的應用邏輯或「超驗心理學」，而是因為它並不抽離於所有對象的內容；超驗邏輯的對象同樣是先驗原則，因此仍是一種純粹邏輯。純粹邏輯之所以為純粹，不是因為有一種獨特而非經驗的心靈表象作為

其研究對象，而是因為它「抽離」所有感性經驗條件，研究那些經抽象後的概念關係。純粹邏輯根本不是研究任何心象，根本亦沒有所謂非經驗的純粹智性表象獨立地存在於意識之中，因為任何「瞬間」之中在意識出現的表象都無可避免地受制於時間形式。在我們任何有意識的時間中，心靈都充斥著各種流變不定的內感，包括所有最抽象的思維推論活動所產生的內感。所謂純粹的概念內容、純粹的智性表象、純粹的自我意識或純粹的統覺，從來沒有獨立地在心靈中出現。那麼我們如何研究純粹邏輯呢？對康德而言，這是建基於知性的「抽象」(abstraction)能力，一種使我們抽去種種感性經驗條件，而獨立分析概念內容的認知能力：

由表象中抽象 (*abstractio*) ……不僅是注意 (*attentio*) 的忽略和疏漏 (這不過是分神 (*distractio*))，而是認知能力的一個真實行動 (*real act/wirklicher Akt*)，把一個我意識到的表象從它與其他表象在一個意識中之結連獨立開來 (AA 7: 131)。

因此，當康德強調我們意識到智性表象時，這並不表示它們以一種非經驗的、非時間性的形式在意識中出現，僅表示我們能透過抽象能力，把智性表象從同一個意識中出現的其他眾多表象區分開來，並加以分析討論。

所有思維活動都可以分為兩個層面：一面是從內感經驗認知自我確實的心靈歷程，怎樣從前題的思想導出結論的思想，當中每一個單元都有其時間性；另一面的純粹邏輯研究那些抽離了具體思維的所有經驗條件，指向概念的關係，只分析那些智性表象。這些反思的「對象」，不是一些獨立地經驗到、意識到的表象，而是抽離了那些感性經驗表象後的思維內容。就算這種反思抽象活動本身，作為認知能力或理性研究的運作條件，它同樣具備這個雙重性格。當我們知道自己正在反思，這是有

關現象我的經驗認知，由內感所提供；另一方面，抽離了那些內感經驗條件後的智性意識，就是有關我們所作的反思的內容，這些則不是經驗認知。因此，當我意識到自我時，一方面是透過內感被意識到的心靈狀態，另一方面是透過抽象所把握到的意識主體；在「同一個」自我意識中，我們抽象地區分兩種不同意義的自我，所以康德才強調「雖然人的自我在形式（表象方式）方面是雙重的，在質料（內容）方面卻不是」（AA 7: 134）。²⁶

超驗主體與超驗認知

透過反思的抽象和比較活動，超驗哲學得到一些有關認知能力的智性表象，包括感性和知性的區分，以及它們的形式條件。這不正是對於認知能力的認知嗎？為甚麼康德一再強調，我們不能認知思維主體本身呢？似乎只有兩種可能解釋：要麼這些所謂認知能力的把握還不算認

²⁶ 在「遺稿」的《形上學反思》(Reflections on Metaphysics/Reflexionen zur Metaphysik) 第 5661 段中，康德曾經仔細討論一個關鍵問題：「我們的思維是否一種經驗 (is it an experience that we think/ist es eine Erfahrung, daß wir denken)」？這問題的討論正以另一種方式印證我們以上分析。康德用一個有關幾何概念的例子展示思維的雙重性格：「當我先驗地思考一個正方形，我不能稱這思想為經驗；但當我在知覺中把握一個已經繪畫的形狀，並且透過想像力在正方形概念下思考那形狀之雜多總體，則這可以被稱為經驗。……但擁有這樣的思想意識也不是經驗，正因為思想並非經驗，意識本身亦不是經驗性的。然而，這思想產生一個經驗對象，或就心靈被思維能力影響而言，產生一個可被觀察的心靈狀態 (determination of the mind/Bestimmung des Gemüts)。因此我可以說，我經驗到那些使我在思想中把握一個有四條等邊和直角的形狀的東西，令我能展示正方形的性質。這是那種通過思維對於我在時間中之狀態的規定的經驗意識；當一個形狀的性質被思考時，儘管這個思想也在時間中出現，它本身卻根本沒有涉及時間 (makes no reference to time/nimmt auf die Zeit gar nicht Rücksicht)」(AA 18: 318-9)。同一個思維活動（如構想一個正方形），就其作為一種心靈圖像而言，是一種感知經驗；但就其內容而言，儘管該思維無可避免在時間中出現，那些被思考的性質關係卻獨立於時間，在這角度下該思維就不是一種經驗。換言之，思維作為心靈中可感的現象是一種經驗；但思維較確切的意思不是任何可感的心靈圖像（正如正方形的圖像並不等如正方形的概念和思想），而是對某些性質關係或概念規則的抽象把握。在這意義下，思維並沒有時間性，也不是一種經驗。

知，要麼它們確是認知，卻不是關於「自我」的認知。的確，康德認為純粹我思或超驗統覺的意識缺乏相應的內感，故不算是認知。但是認知能力的基本結構，包括感性和知性的區分、時空和範疇等條件，以及由此建立的先驗原則，可以不是認知嗎？顯然，這些不單是認知，而且是那種能夠解釋先驗認知和客觀經驗之所以可能的先驗認知，亦即超驗認知。那麼，我們只餘下第二種可能性：認知能力的把握是認知，卻不是「自我」認知。

按照康德的超驗觀念論，我們可以區分兩種意義的自我：現象我和本體我。正如上文所述，透過思維之自我意識所獲得的先驗認知，既不能是對於現象我，亦不能是對於本體我的認知。因為，對於前者我們僅有經驗認知，對於後者我們一無所知。然而，這兩個意義或許仍未窮盡所有可能性，康德似乎容許第三種意義的「自我」：

在表象雜多一般的超驗綜合中，因而在統覺的原始綜合統一中，我意識到我自我，但並非如我所呈現那樣，亦非如我在我自身那樣，而僅是我在(*but only that I am/sondern nur daß ich bin*)。(B 157)

統覺原始綜合統一中的自我意識根本並非指向現象我或本體我。但那個僅僅的「我在」到底所指為何呢？這正是問題關鍵。

首先，我們要了解康德的現象與物自身區分，其實並非如傳統的理解那樣，²⁷指涉兩個真實存在的領域，而是兩個不同的角度理解同一對象 (cf. Prauss, 1971; 1974; Allison, 1983; 2004)。換言之，現象與物自身並非一種形上 (metaphysical) 或實質性 (substantial) 的區分，只是一方法上 (methodological) 或討論層次上的區分。真實存在之物不外是經

²⁷ 雖然這是較傳統的理解方式，但是近年有不少康德學者重新支持這個立場，包括 Paul Guyer (1987) 和 Rae Langton (1998) 等。

驗對象。在經驗認知的層次，根本沒有所謂現象與物自身的區分。這區分僅在討論認知這些真實存在的經驗對象以及其客觀性條件時才有意思，即在超驗哲學這個「後設層次」才有意思。本文首段早已清楚解釋，超驗認知是有關認知方式和條件的後設認知，並非一般對象認知。所以康德才說：「超驗與經驗之別，僅屬於認知的批判，而跟認知與其對象的關係無關」（A 57/B 81）。把經驗對象定性為現象，並不直接肯定這些對象的某些性質，這不外是指這些對象的認知建基於隸屬認知主體的某些形式條件。我們不能如上帝般以智性直觀認知獨立於這些條件的所謂物自身。對於康德而言，物自體或本體並不指涉真實而不可知的對象（甚至我們可以說根本沒有這種對象「存在」），而僅在「反面意義」（negative sense）下作為一「界限概念」（boundary concept/Grenzbegriff），反過來用以界定經驗對象的理論地位而已（關子尹，1994: 55–68）。

由此觀之，所謂現象我和本體我其實是指自我作為「對象」的兩個角度：一個是客觀地在經驗世界中存在的自我，另一個是我們可以概念上構想的那個獨立於所有經驗條件的我自身。本體我仍屬於「對象」的一種，只不過由於我們沒有智性直觀，故「實體」等範疇永不能合法地應用在其身上。對於有限理性者而言，「本體對象」並不客觀存在，亦因此不能被認知。在以上引文中，即範疇的超驗演繹中所假定的「純粹我思」或「超驗統覺」所代表的「自我」更根本地有別於現象我和本體我。無論是現象，還是本體我，在概念上都還是作為「對象」的一種；而「純粹我思」或「超驗統覺」所代表的不再是任何一種「對象」，而是構成所有可能對象背後的條件。我們甚至不能應用「規定所有對象之為對象」的範疇在其身上，所以「人們就連說它是一個概念也不能，而是一種伴隨一切概念的純然意識」（A 346/B 404）。

要論及這純粹意識，我們當然不能避免要用一些字詞或「概念」；除了「純粹我思」、「純粹、原始或超驗統覺」等，康德亦曾把這種「身為所有規定（作為認知的純粹形式）之基礎的意識的統一性（unity of consciousness）」稱為「超驗主體」（transcendental subject）（B 427; cf. A 346/B 404）。但這「超驗主體」並不指向一個具統一性的「對象」，否則將錯誤地「實體化」了這「意識的統一性」：

統覺本身是範疇的可能性基礎，而範疇一方不外乎表象直觀雜多（當這些雜多在統覺中有統一性時）的綜合而已。因此自我意識根本就是那一切統一性條件的表象，而它本身卻是沒有條件的東西。因此對於思維的我（心靈），而它把自身思想為實體、簡單的、在所有時間中同一的、以及一切存在的相應者（correlate）（而其他一切存在都必須由它推論出來），對於它人們可以說：它並非通過範疇來認知自己，而是通過自己認知範疇，並由此在統覺的絕對統一中認知所有對象。現在雖然明顯地，我不能把那些我為了認知對象而必須假設的東西本身認知為對象，而且進行規定的自我（思維）有別於可被規定的自我（思維主體），正如認知有別於對象一樣。但儘管如此，卻再也沒有比把思想綜合中的統一性視為在這些思想主體中的一個被知覺到的統一性，這種幻相更自然、更迷惑的了。人們可稱之為實體化意識（*apperceptionis substantiatae*）的錯換。（A 401-2）

「純粹我思」中的「我」既不是現象我，也不是本體我。它根本不是一個「對象」，或許連是「一個」也談不上；它僅僅是一抽象的統一性，作為所有我的意識和表象背後所預設的共同參照點，或所謂「所有概念的載體」（the vehicle of all concepts/das Vehikel aller Begriffe）（A 341/B

399)。我們無可避免地要用概念才能指涉和表述它，當我們把應用在「對象」身上的範疇和概念應用到它身上時，則極容易犯上實體化這個意識的錯誤。它是「進行規定的自我（思維）」，而非「可被規定的自我（思維主體）」，亦即作為範疇概念之所以可以應用到具體對象的條件，而非範疇概念的一般應用對象。當我們用概念表述其特性時，應只用抽離了一般經驗感性應用條件下的意義的那些概念，有別於一般合法的經驗意義，而只有一獨特的「超驗意義」(transcendental significance/Bedeutung)。所謂概念或範疇的超驗意義，就是「對於對象一般而言的知性使用和思維的純粹形式，並且不能僅由此而思維或規定任何對象」(A 248/B 305)。因此，「純粹我思」、「超驗統覺」或「超驗主體」縱然有其統一性，卻不代表它是對象。這統一性也沒有實體意義，只是形式上或邏輯上的統一性。「純粹我思」中的「我」並不代表任何具實體性的對象。正如 Allison 所言：「統覺的本質特徵……是它是對於思維活動 (activity of thinking) 的意識，而並非對於思維者 (thinker) 的意識」(Allison, 1983: 290)。

當然，我們仍可以把「思維的我」理解為「對象」，亦即「思維者」。但在這意義下的「我」，就必須符合作為對象的一切條件。這種「我思」就不再是純粹的；康德亦清楚表明：「『我思』或『我思維地存在』(I exist as thinking/ich existiere denkend) 這命題是經驗命題。但這樣一個命題是以經驗直觀、因而也是以作為現象的被思維對象為其基礎」(B 428)。我這個思維者當下（當我在寫這篇論文時）當然存在著，但這只是現象世界中的存在，透過經驗而得知，跟其他外物的存在本質上沒有兩樣；所以在「我思維地存在」中的「我」不外是一現象我。然而，在討論「理性心理學」中的一個「註腳」，康德似乎還想肯定一種獨特意義的「我存在」：

如上所述，「我思」是經驗命題，並已包含「我存在」這命題。……這命題表述一不確定的經驗直觀，即知覺（因而它其實證明，順理成章地屬於感性的感覺是這存在命題（existential proposition/Existentialsatz）的基礎），但它卻先於那種通過範疇在時間方面規定知覺對象的經驗。在這裏存在（existence）還不是一範疇，因範疇並不有關於不確定地被給予的對象，而只有關於那些人們對之有概念、並希望知道在這概念之外是否被設定的對象。在這裏不確定的知覺只代表一些被給予的實在東西（something real），並且它僅屬於思維一般，即並非作為現象，亦非作為事物自身（本體），而是事實上存在的某物（something that in fact exists/Etwas, was in der Tat existiert），並表述在「我思」這命題中。因為應當注意，當我把「我思」這命題稱為經驗命題時，這樣我並非要說，在這命題中的「我」是經驗表象；反而，由於它屬於思維一般，它是純粹智性的。只是若沒有任何給思維提供質料的經驗表象，則「我思」這行動將不會發生；而且這經驗性的部份只是應用或使用純粹智性能力（intellectual power）的條件。（B 422-3）

這個註腳看似艱澀，基本用意其實並不難理解：康德要解釋「我思」縱是經驗命題，當中的「我」卻仍可說在獨特意義下存在著。這種當然不是時空框架中的存在，不但「並非作為現象，亦非作為事物自身（本體）」，甚至「在這裏存在還不是一範疇」。按照康德一貫理路，當抽離了所有感性和經驗條件後，這種「存在」概念的獨特使用只有邏輯或超驗意義（即概念的純粹形式結構），沒有實質內容。只是，康德似乎認為就算沒有感性直觀，我們仍然可以肯定這「不確定物」的事實存在。

這立場或許偏離了康德自己的基本原則。既然在「我思」中的「我」不是對象，而只是「純粹智性的」「思維一般」，則我們理應不能應用有實質意義的「存在」範疇在其身上。康德為了要容許一種獨特意義的「我存在」，卻把這個「我」由一個「非對象」理解為一個「不確定」的對象。這種理解就算沒有違反超驗哲學的基本原則，也不是恰當的論述。幸好，康德在理性心理學的總結評論中，以較能貫徹自己基本思想的方式重新分析這個棘手問題。

理性心理學中的辯證幻相源於混淆了一個理性理念（純粹智能）和一個對於思維者一般在所有方面不確定的概念。我為了一可能經驗，而且透過抽去所有實在的經驗來思考我自己，並就此推斷在經驗和其經驗條件之外，我亦能意識到我的存在。結果，我把對我經驗地確定存在的可能抽象（possible *abstraction* of my empirically determined existence/mögliche *Abstraktion* von meiner empirisch bestimmten Existenz）與以為對思維自我的獨立地可能存在這意識（the supposed consciousness of a *separate* possible existence of my thinking self/dem vermeinten Bewußtsein einer *abgesondert* möglichen Existenz meines denkenden Selbst）混為一談，以致相信在我作為超驗主體中認知到實體性的東西。（B 426–7; cf. A 355–6）

由此觀之，康德前文所謂不確定物的事實存在，其實應指「對我經驗地確定存在的可能抽象」。它不是獨立的存在，而只是對於確定存在的抽象結果。抽象後的存在當然並不指涉某個確定對象，因而是一個不確定物。如此，整個理論顯得一貫。對康德而言，真正可稱得上是事實存在的不外是經驗或現象我；本體我只是構想對象，用以界定經驗或現象我的理

論地位。對有限理性者而言，本體我根本不是可能對象。所謂超驗主體，只有不確定的存在，是現象我的確實存在的抽象結果。因為現象我以至整個經驗世界之所以可能，最後還得假定一些理論上屬於超驗主體的形式條件，所以它是一切實際存在物背後的可能性基礎，其客觀性也在概念上優先於所有具體經驗對象。

按照以上分析，那些有關認知能力的把握，包括感性和知性之分及其形式條件等等，顯然並非關於現象我或本體我的認知，而是關於超驗主體；但由於超驗主體本身不能算是對象，故亦不是具實體意義的「自我」。因此，有關認知能力的把握是超驗認知，嚴格而言卻不是「自我認知」。我們還可以再用形式邏輯和超驗邏輯的異同作一比較。對康德而言，純粹而普遍的邏輯研究的是「絕對必然的思維規則」（A 52/B 76），即那些知性和理性使用的形式規則，所以亦是「知性和理性的法規」（A 53/B 77）。康德所開發的超驗邏輯同樣是純然研究「知性和理性的規律，但只就它們先驗地相關於對象而言，而不是如普遍邏輯般，不加區分地既相關於經驗的，又相關於純粹理性的認知」（A 57/B 81-2）。超驗邏輯也是一個「純粹知性和理性認知的科學」（A 57/B 81），只不過它並非完全抽離於對象和經驗內容，反而是要處理任何在可能經驗之中出現的對象的基本結構。既然如此，超驗邏輯跟一般的普遍邏輯可謂是同一類型的認知；不過後者單處理純粹形式關係，前者關心人類所有可能對象的條件。故此，如果我們不認為形式邏輯所獲得的是關於人類心靈的「自我認知」，則超驗認知同樣也不是一種「自我認知」。

純粹邏輯的研究對象是邏輯規律或思維法則，但這些規律或法則並不是有關「我」的任何性質，它們甚至不是關於任何一個對象的性質；它們根本並不表述任何事實（fact），而是所有可能事態的基本形式規範（norm）。康德雖然認為邏輯知識是有關「必然的思維規則」，這不表示

它們是有關思維「事實上」是如何運作的知識。邏輯知識作為有關「知性和理性的法規」，只表示它們是知性和理性的使用所「必須」符合的一些規範，而知性和理性事實上如何使用則是經驗心理學的範疇。只有當我們把邏輯規律理解為實際的思維運作方式，這些才是有關「自我」的描述。可是這些正是康德所指的心理學式的應用邏輯，而非純粹邏輯。無論是一般的形式邏輯，還是康德的超驗邏輯，都不是關於自我的任何認知，因為它們並不描述有關自我的任何性質。例如，當我了解到一些邏輯規律時，我並沒有增加任何關於我自己的認知。我最多了解到，若我要思維得更一致，則我需要更嚴格地按照那些法則去思考。只有當我肯定自己確實是按照邏輯規律作推論時，這時我才增加了自我的認知；這是一種經驗的認知，需要透過內感而獲得，故亦只是一個偶然地真或假的經驗判斷。所以康德一再強調，「我思」其實是經驗命題。

對康德而言，純粹邏輯和超驗邏輯的基本差別，不但在於前者完全抽離所有內容而只關心純粹形式關係，後者有關所有人類的可能認知對象的基本結構，而且同樣關鍵的差別是，超驗邏輯針對人類作為「有限思維者」(B 72) 或「有限理性者」(AA 5: 401)，而純粹邏輯則是對於所有（有限及無限的）思維或理性者必然有效的法則。在理論哲學範圍中（相對於實踐哲學而言），所謂有限思維或理性者就是那些沒有「智性直觀」或「源生直觀」(*intuitus originarius*) 的認知能力。感性和知性這兩個不能互相取代的認知來源，正是人類理性有限性之表現。知性概念只能透過感性直觀所提供的內容決定其意義和使用條件，而人類的感性直觀作為「派生直觀」(*intuitus derivativus*) 本身只是被動的接受能力，不能獨立產生知識。相反，對於無限理性者如上帝而言，感性和知性的二分根本不存在。倘若上帝般的認知是可能的，則其感性將不會如人類的感性那樣，只是被動地接受，而會是具創造性和能產生對象的直觀。

這種認知能力等於結合了感性和知性，所以它既可稱為智性直觀，也可稱為「直觀知性」(intuitive understanding) (AA 5: 406)。

康德研究人類的認知能力，其實就是研究一切有限理性，理論上不僅針對人類這個物種。換言之，有關感性和知性的區分，以及時空範疇等形式條件，並不僅是對於人類作為經驗世界的一種生物的認知，這本質上有別於人類五官等知覺功能的研究，後者屬於經驗科學。康德的研究則關於先驗的認知條件，關於一切有限理性本身必須具備的認知能力。例如，有限理性者不一定有人類的五官，卻必然地有感性和知性兩種認知能力。關於這點，康德的立場有點曖昧，但亦有表示「我們亦無需把空間和時間中的直觀方式僅限於人類的感性；很可能所有有限思維者在這方面都必然地與人類一致（雖然我們無法斷定這點）」(B 72)。在《判斷力批判》²⁸有關知性和理性的關係的討論中，康德更進一步指出「按照我們（人類）認知能力的本質，甚或是根本按照我們對於有限理性者的能力一般所能把握的概念，我們都只能夠（而且必須）如此思想」（AA 5: 401）。

其實，感性與知性的區分正是有限認知之所以為有限的根據。這種區分並不是一種關於人類物種的認知機能的經驗判斷，也不是透過對我作為經驗個體（或對我的大腦的運作方式）的研究而獲得的。它甚至不是任何事實（factual）判斷，而是有限理性或思維本身的概念分析（conceptual analysis）。所以這些認知能力的論述不是直接有關任何一個確實進行認知活動的人，而只是有關有限認知能力本身「必須」具備的條件和「必須」符合的要求。只有當我確認我這個在經驗世界中存在和生活的個體事實上按照這些規範進行思維活動時，這才是一個真正有關

²⁸ Critique of the Power of Judgment/Kritik der Urteilkraft (1790)。

「自我」的認知。不過這種判斷依靠內感所提供的直觀，因為只有透過內感我們才能確定自己當下的狀態，所以亦只是有關現象我的經驗判斷。超驗認知並不指涉任何對象（包括自我作為對象），而是有關認知的種種規範和條件。這些規範和條件固然有其內在統一性，但由此推說這些規範和條件都屬於某一對象，或屬於自我的某些本質，則是一種「實體化意識的錯換」。超驗主體不是有統一性的對象，而只是所有概念及其應用規範背後一種形式上的統一性。

或許我們可以這樣總結：「自我認知」中的「自我」其實有歧義，它似乎指涉「我自己」(self) 作為對象。對於這意義的「自我」，康德認為我們只可能有經驗認知，而完全沒有可作為超驗哲學基礎的自我認知。超驗認知確實可被理解為一種「自我指涉」(self-referential) 的先驗認知，但是這個「自我」卻不是指涉一個思維者或存在者，甚至不指涉一個「對象」，僅表達一種「反身」(reflexive) 意義的「自我」，指涉「認知」本身，亦即「認知的認知」。換言之，超驗認知不是思維者的認知，而是思維結構的認知；超驗的「自我認知」(self-cognition) 亦非「自我的認知」(cognition of the self)，而是「認知的認知」(cognition of cognition)。「自我的認知」其實仍是一種「對象認知」，儘管它有關的是一種獨特的對象；「認知的認知」才是真正的「後設認知」，解釋對象認知之所以可能的條件。因此，當康德指出《純粹理性批判》的核心工作可謂「所有理性工作中最艱鉅的」時，他所指的正是「理性」(作為認知能力的統稱)的「自我認知」(A XI)，而非我作為正在運用理性的思維者的認知。

參考書目

- 倪梁康〈Transzendental：含義與中譯〉，《南京大學學報》2004 年第三期：72-77。
- 康德《判斷力批判》，鄧曉芒譯，楊祖陶校，北京：人民出版社 2002a。
- 《實用人類學》，鄧曉芒譯，上海：上海人民出版社 2002b。
- 《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，楊祖陶校，北京：人民出版社 2004a。
- 《康德著作全集》，李秋零主編，北京：中國人民出版社 2004b。
- 劉創馥〈黑格爾思辯哲學與分析哲學之發展〉，《國立政治大學哲學學報》第十五期（2006）：81-134。
- 鄧曉芒〈康德的「先驗」與「超驗」之辨〉，《同濟大學學報》2005 年第五期：1-12。
- 關子尹〈本體現象權實辯解〉，《從哲學的觀點看》，台北：東大圖書公司 1994：23-72。
- Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, rev. and enl. ed. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Brook, Andrew. *Kant and the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- “Kant's View of the Mind and Consciousness of Self.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2004 Edition)*, ed. E. N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/kant-mind/>>, 2004.

- Bubner, Rüdiger. "Zur Struktur eines transzendentalen Arguments." *Kant-Studien: Sonderheft/Akten des IV. Internationalen Kant-Kongresses*, ed. G. Funke. Berlin: Walter de Gruyter, 1974, pp. 15–27.
- "Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction." *Review of Metaphysics* 28 (1975): 453–467.
- "Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente." *Kommunikation und Reflexion*, ed. W. Kuhlmann/D. Böhler. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1982, pp. 304–332.
- Guyer, Paul, ed. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Hatfield, Gary. "Empirical, Rational, and Transcendental Psychology: Psychology as Science and as Philosophy." *The Cambridge Companion to Kant*, ed. P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 200–227.
- Henrich, Dieter. "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique." *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum*, ed. E. Förster. Stanford: Stanford University Press, 1989, pp. 29–46.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, vols. 1–22, ed. Preussische Akademie der Wissenschaften ed., vol. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, vols. 24–, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter, 1900ff.
- *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith. London: Macmillan, 1968.
- *Critique of Pure Reason*, trans. W. S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.

- *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kemp Smith, Norman. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London: MacMillan, 1930.
- Kitcher, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Langton, Rae. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Lau, Chong-Fuk. "Die Struktur der transzendentalen Deduktion und das Problem des Selbstbewusstseins." *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. 2, ed. Gerhardt/R.-P. Horstmann/R. Schumacher. Berlin: Walter de Gruyter, 2001, pp. 362–371.
- "The Problem of Method in Transcendental Philosophy." *Kant zwischen West und Ost: Zum Gedenken an Kants 200. Todestag und 280. Geburtstag*, vol. 1, ed. W. Bryuschinkin. Kaliningrad: Kaliningrad University Press, 2005, 189–199.
- "Freedom, Spontaneity and the Noumenal Perspective." *Kant-Studien*, forthcoming.
- Paton, Herbert James. *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols. London: George Allen & Unwin, 1936.
- *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, 3rd ed. London: Hutchinson, 1958.
- Pippin, Robert. B. "Kant on the Spontaneity of Mind." *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987): 449–476.

Prauss, Gerold. *Erscheinung bei Kant*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

—— *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier Verlag, 1974.

Walsh, William Henry. “Self-Knowledge.” *Kant on Pure Reason*, ed. R. C. S. Walker. Oxford: Oxford University Press, 1982, pp. 150–175.

Westphal, Kenneth R. *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchung. Werkausgabe in 8 Bänden*, vol. 1, ed. J. Schulte. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1984, pp. 225–618.