

# 第一章 導論

## 第一節 〈純粹知性概念之推證〉一章在《純粹理性批判》中的地位

《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)無疑地是康德最重要的著作之一。這本哲學巨著的誕生是源自於以下的背景：同樣建立在人類理性之上的各種知識系統(Wissenschaft / science)<sup>1</sup>，在各自的發展之間卻產生了彼此極不相襯的結果。有一些知識系統相繼地在它們的發展中開始持續地邁出了穩定的步伐<sup>2</sup>，但其中卻也有一種知識系統非但沒有在持續的進步之中不斷地給予人們以信心，反而因為在永無休止的爭吵之中形成了一個戰場，使得人們不得不開始懷疑這門學問是否包含了真正的知識，這一種知識系統就是所謂的形上學。但是對形上學的懷疑卻是不能無關緊要地被忽略的，因為做為一門以理性為基礎的知識系統，如果我們要懷疑它，則我們勢必要連同理性一起懷疑，這麼一來就連那些同樣建立在理性的基礎上卻穩定發展的知識系統也將因為理性的不受信任而遭到波及，而人類理性的知識也會因此喪失它全部的領地。現在這個困境要被解決只剩下唯一的一種可能性，也就是指出理性的適用性並非是無限制地有效的。它很可能基於研究對象之特性的不同，而能夠在那些穩定發展的知識系統中提供形成先天(a priori)<sup>3</sup>認知的諸要素，但是同樣的一些要素卻不能在形上學對象上形成認知。如此一來，就可以挽救理性免受形上學戰場的戰火波及，而仍保有它在其他知識系統上的有效性，並且在其有效性的基礎上進一步追問是否能夠有一門真正提供我們知識並成為系統的形上學。在這項研究當中，康德首先發現，在那些普遍被承認並且關於對象的理性知識系統當中，都包含了有效的「先天綜合判斷」(synthetisches Urteil a priori)作為其主要內容或至少作為其基本原則。而同樣自許為一門關於對象之理性知識系統的形上學如果想獲得與它們一樣普遍受到承認的權利，也就同樣必須包含有效的先天綜合判斷。為了斷定這一點是否可能，我們就必須先了解先天綜合判斷是如何可能的。因此，康德說：「純粹理性

<sup>1</sup> 在德語中 Wissenschaft 比其英譯 science 在現代的用法上具有更廣泛的意思。在現代 science 通常直指自然科學，或者更廣泛一點也可指那些與自然科學使用類似方法的學問，比如說社會科學(social science)。但 Wissenschaft 在文字上具有「知識的聚集」的意思，它泛指一切能夠按照某種理念(Idee)而成為一個系統的知識。在這個意義下，那些與自然科學使用不同方法的學問也都可以稱做 Wissenschaft，如法學(Rechtswissenschaft)、文學(Literaturwissenschaft)、宗教學(Religionswissenschaft)等。康德在〈先驗方法論〉中也對 Wissenschaft 有清楚的說明：「因為系統的統一性就是使普通的認知(Erkenntnis)首次成為知識系統(Wissenschaft)、也就是說，使認知的單純聚集(Aggregat)成為一個系統，……」，而康德將系統理解為「在一個理念之下的雜多認知的統一性。」(見 A832 / B860)。因此，為了與現代「科學」(science)的意義相區別，本文將 Wissenschaft 譯作「知識系統」。

<sup>2</sup> 對康德來說，這些知識系統即邏輯學、數學和物理學。

<sup>3</sup> 本文將 a priori 一概翻成「先天的」，而 transzendental 則翻成「先驗的」。

的真正任務就包含在這個問題之中：先天綜合判斷是如何可能的？」<sup>4</sup>。而爲了回答這個問題並且進一步決定形上學的命運，康德必須做的是對認知能力自身的研究，藉由檢查理性脫離一切經驗獨自還能認識些什麼（這是所有以理性爲基礎的知識系統所共同要求的，同時也是先天綜合判斷唯一可能的出生地），以對它的先天根源（Quelle）、適用性範圍（Umfang）和界限（Grenze）加以規定，這個工作就是一門**對純粹理性的批判**。

在這個批判工作當中，康德將人類認知活動當中所包含的各種能力抽離經驗並孤立起來，藉此個別地討論它們獨自所具有的特性、所能提供的先天要素、在認知活動中的貢獻、以及各種不同的運用方式（包括其誤用）等，這就構成了《純粹理性批判》中的主要部分：〈先驗要素論〉（Transzendente Elementarlehre）。而在〈先驗要素論〉當中，康德先按照低級認知能力和高級認知能力的區別，將〈先驗要素論〉區分爲〈先驗感性論〉（Die transzendente Ästhetik）和〈先驗邏輯〉（Die transzendente Logik）。它們分別對應於感性（Sinnlichkeit）和（廣義的）理性（Vernunft）<sup>5</sup>。再按照理性的正面運用和負面運用，將〈先驗邏輯〉區分爲真理的邏輯（Logik der Wahrheit）和幻象的邏輯（Logik des Scheins）。康德稱前者爲〈先驗分析論〉（Die transzendente Analytik）而後者爲〈先驗辯證論〉（Die transzendente Dialektik），它們分別對應知性（Verstand）和（狹義的）理性。其中，由於感性單獨還不足以構成判斷，而理性在其孤立運用中僅會造成幻象，所以，對於先天綜合判斷如何可能的一個完整說明，應包含在作爲真理的邏輯的〈先驗分析論〉當中。〈先驗分析論〉按照概念與判斷這兩個面向又可以分爲〈概念分析論〉（Die Analytik der Begriffe）和〈原理分析論〉（Die Analytik der Grundsätze）。它們分別對應於知性和判斷力（Urteilkraft）<sup>6</sup>。〈概念分析論〉的

<sup>4</sup> B19.

<sup>5</sup> 所謂的低級認知能力是心靈中被動的、接受性（Empfänglichkeit）的部分，而高級認知能力則是心靈中主動的、自發性（Spontaneität）的部分。所以《純粹理性批判》一書若僅按照字面上來說應只批判作爲高級認知能力且不包含經驗成分的理性。然而，根據批判哲學的發現，不僅思維自身是空洞的、認知對象只能通過直觀（Anschauung）被給予我們，並且感性自身亦包含了對象被給予我們的**先天條件**，因此，感性仍**可以且必須**做爲理性的相應部分而被討論。所以，康德說：「既然感性應該包含那些構成對象在其之下被給予我們的條件的先天表象，所以它應歸屬於先驗一哲學。先驗的感性學說應屬於要素的一知識系統（Elementar-Wissenschaft）的第一部分，因爲人類認知對象唯有在其之下才被給予的條件是先行於那些同一對象在其之下被思維的條件的」（見 A15 / B29）。

<sup>6</sup> 儘管康德在〈先驗分析論〉的一開始提到這個分析論由兩個部分所構成：「其中第一卷包括純粹知性的諸概念，第二卷包括純粹知性的諸原理」（見 A65 / B90），從字面上來看，這兩個部分應當主要都在談論知性的工作，並且康德也稱知性：「一般來說可以被表達爲一種**做判斷的能力**」（見 A69 / B94）。然而，從知性方面來談判斷所著眼的是判斷所代表的統一性機能。但光是擁有知性並不足以使我們對一個直觀中的特殊對象做出判斷，因爲知性作爲一種表述和掌握規則的能力，其對象是普遍者，它沒有能力獨自處理特殊者。所以爲了使知性所提供的規則得以應用到直觀中的特殊對象上，我們還需要另一種能力，這種能力就是判斷力：「如果把一般知性解釋爲規則的能力，那麼判斷力就是把事物歸攝（subsumieren）到規則之下的能力，也就是分辨某物是否從屬於某個給定的規則之下」（見 A132 / B171）。因此，儘管是爲了說明單純從純粹知性概念中推出的純粹知性原理，判斷力仍必須作爲一個不可或缺的環節而被討論。所以，康德也把〈原

工作在於藉由對知性本身的分解，以找到其所包含的純粹概念與說明其純粹運用的可能性，而〈原理分析論〉則系統地羅列並證明純粹知性所能提供的先天原理。如果我們把後者視為對人類實際具有並且是那些作為基礎的先天綜合判斷的系統展示，那麼前者的工作就必須在於先說明先天綜合判斷的可能性。按照先天概念的尋找以及其純粹運用之說明的分別，〈概念分析論〉被分成兩個部分，第一章稱之為〈論發現所有純粹知性概念的線索〉(Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe)。然而，光是找到先天概念仍不足以解釋先天綜合判斷的可能性，因為按照康德對分析判斷和綜合判斷的區分，我們可以說單純從概念中產生的認知僅是分析判斷，唯有當作謂詞的概念與對象結合在一起時，才構成所謂的綜合判斷，就此而言，先天綜合判斷的可能性就在於純粹概念與對象的結合。所以解釋純粹概念如何能運用到對象上正是回答「先天綜合判斷如何可能？」的一個最重要的關鍵，而這個工作就包含在〈概念分析論〉的第二章：〈論純粹知性概念的推證〉(Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe) 當中。

而這個工作的完成，同時也帶出了形上學紛爭之迷的解答。我們可以看到康德在《純粹理性批判》1787年的第二版〈前言〉中這麼說到：

因為人們可以根據這個思維方式<sup>7</sup>的改變很好地解釋一種先天認知的可能性<sup>8</sup>，並且更進一步的是，提供作為經驗對象之整體概念之基礎的那些自然的先天法則足夠的證明<sup>9</sup>，這兩者根據迄今的處理方式是不可能的。但是從我們先天認知能力的這一推證中，在形上學的第一部分，卻得出了一個意外的、對形上學第二部份所從事之工作的整個目在表面上極為不利的結果，也就是：我們永遠不能藉由這種能力超出可能經驗的界限，但這恰好是這門學科最主要的事務。<sup>10 11</sup>

可見康德認為這一項工作的完成同時解釋了為什麼我們在一些關於經驗對象的理性知識系統上能擁有客觀有效的先天認知(因為先天概念得以運用到經驗對象上)，以及為什麼我們在形上學對象上不能形成真正的認知(因為它們處於可能經驗的界限之外)。因而，筆者認為，本論文所欲處理的〈論純粹知性概念的推證〉一章對於整個《純粹理性批判》的核心問題而言是一個最重要的環節。在第二節中，筆者將進一步闡述這一點。

---

理分析論)稱之為一個「判斷力的學說」(Doktrin der Urteilskraft)。

<sup>7</sup> 指康德的「認知上的哥白尼式革命」，即改變以往認知必須符合對象的假定，而採取對象必須符合我們的認知的知識論觀點。

<sup>8</sup> 指〈純粹知性概念之推證〉。

<sup>9</sup> 指〈原理分析論〉中〈一切純粹知性原理的系統〉(System aller Grundsätze des reinen Verstandes)。

<sup>10</sup> BXIX.

<sup>11</sup> 這裡的形上學的第一部份指的是對人類認知能力中所包含的那些先天概念的研究，而非傳統意義上對形上學對象的研究，後者即是康德所說的形上學的第二部份。



## 第二節 〈推證〉的涵義、必要性與目的

在所區分出的幾種認知能力當中，對於認知具有積極貢獻的兩種基本能力即感性與知性。任何一種實質的、關於對象的認知（即綜合判斷）都需要這兩者的合作，也就是說，都需要透過**直觀與概念**這兩項要素才得以形成。因此，所謂的先天綜合判斷也就同樣需要直觀與概念，又由於它必須不依賴於經驗，所以它必須包含**純粹直觀和純粹概念**才得以可能。在〈先驗感性論〉中，康德證明了人類所具有的時間和空間表象（*Vorstellung*）即是先天綜合判斷所需要的純粹直觀。而在〈概念分析論〉的第一章〈論發現所有純粹知性概念的線索〉中，康德以人類判斷的十二種形式為線索而找到了十二種他稱之為範疇（*Kategorie*）的純粹知性概念。然而，光是找到先天直觀和先天概念還不足以說明先天綜合判斷的可能性。因為所謂的表象作為心靈狀態的內容<sup>12</sup>，必須有與之相符的對象才能成為認知。而經驗性的表象（無論是直觀或概念）隨時都能從它們自身在經驗中的來源找到與之相符的對象。但先天的表象由於缺少在經驗中的來源，所以是否有與之相符的對象就成為可疑的。如果它們只不過是一些空洞的表象，那麼由其所構成的先天綜合判斷也將同樣是一些空洞的表象，而不能成為認知。因此，在說明先天綜合判斷的可能性這一任務中也就產生了「推證」（*Deduktion*）<sup>13</sup>的需要。

康德所使用的「推證」一詞是借用自法學家的術語。在法學家使用當中，所謂的「推證」是指一種對「合法性」（*Rechtmäßigkeit*）的證明，它要回答的是「權利問題」（*quid iuris*）而非「事實問題」（*quid facti*）。在法學家那裡，所謂的「推證書寫」（*Deduktionsschriften*）是基於一些**在法律上具有爭議的主張**而產生的。其任務通常是要證明某些貴族對領土的佔有及使用、或者是貴族頭銜的繼承等具有合法的效力<sup>14</sup>。類比到哲學上，康德認為我們要主張我們所使用的概念確實關聯於對象（具有**客觀實在性**）<sup>15</sup>，或者以之為謂詞所形成的判斷確實具有成為知

<sup>12</sup> 康德對「表象」一詞的使用是根據拉丁文 *repraesentatio*（可見 A320 / B376）的含義。*repraesentatio* 在文字上具有「再現」的意思，而作為一種哲學術語，我們可以把它理解為**與心靈有別的對象在心靈之中的再現**。所以「表象」的根本意義指的是一切心靈狀態的內容。然而，康德在整部《純粹理性批判》當中，有時也使用「表象」一詞來表達「表象對象」或「表象活動」，故須按照脈絡確定其意義。

<sup>13</sup> *Deduktion* 一字在今日的用法上意指與「歸納法」（*Induktion*）相對的「演繹法」，伴隨著這個字眼令人聯想到的是「三段論」（*Syllogismus*）。但康德使用 *Deduktion* 一字時，是採當時法學家所使用的涵義，而不同於今日意義下的演繹法，故若翻作「演繹」將有誤導之疑慮，因此筆者採學界另一通行的譯法將之譯為「推證」。

<sup>14</sup> 關於康德所使用的「推證」一字的歷史背景，可見 Dieter Henrich, "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique," in *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum*, ed. Eckart Förster (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1989). 一文。

<sup>15</sup> 康德在《一切能作為知識系統而出現的未來形上學之導論》（*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*）中說：「這些概念的（deren）實在性，也就是說它們是否實際上關聯於對象……」（見 *Prolegomena*, AA, IV : 298）。

識的可能性，即可以判斷真假（具有**客觀有效性**）<sup>16</sup>，則同樣也需要一個「推證」。而我們所使用的概念按照來源可以區分為經驗性概念與先天概念。康德認為，經驗性概念只要追溯它在經驗中的來源就可以證明其客觀實在性，但是我們人類擁有一些不以經驗為出生地、而先天地被我們所運用的概念，這一類的概念包括時空表象<sup>17</sup>、範疇和理念（Idee）等。它們並無法藉由經驗來給予一個推證，但如果我們要主張它的客觀實在性我們就仍必須證明它先天地關聯於某種對象，所以康德說：

因此我把概念能夠先天地和對象發生關係的方式所做的說明稱為這些概念的**先驗推證**，並將它與**經驗性**的推證區別開來，後者表明的是一個概念透過經驗和對經驗的反思而獲得的方式，因此不涉及合法性而是涉及使佔有得以產生的事實。<sup>18-19</sup>

因此，我們首先可以確定的是，對於這些先天概念來說，如果給予它們一個推證是必要的，那麼這個推證任何時候都必須是先驗的。

然而，儘管我們所擁有的先天概念包括時空表象、範疇和理念，但對康德來說可以給予先驗推證的卻只有時空表象和範疇，因為我們人類能被給予的僅有經驗性對象，但理念作為一種不在經驗限度內的概念，我們在經驗中絕對找不到可能與之相關聯的對象，因而也絕對無法給予一個連結概念與對象的推證。除此之外，直觀與概念這兩種表象的本質性差異在於：直觀是一種直接與對象相關的表象，而概念僅是透過直觀間接地關聯於對象的<sup>20</sup>。因此先天直觀的客觀實在性是更容易看出的，如康德在〈一般先驗推證的原則〉（Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt）一節中提到：

我們在上面已經可以輕易地在空間和時間的概念方面理解：它們如何作

<sup>16</sup> 筆者認為「客觀實在性」和「客觀有效性」是一組可以互換的概念。因為當一個概念確實關聯至一個對象時，我們才能夠根據這個對象來決定由其概念所形成的判斷之真假，而康德在〈推證〉中亦交替地使用這兩個概念來刻劃〈推證〉的任務。

<sup>17</sup> 儘管康德在〈先驗感性論〉中證明了時間和空間的原初（original）表象乃是先天的直觀而非概念，但康德在行文中仍常稱呼時間和空間為概念。一個可能的理由是因為康德認為：「但是這個情況很容易被忽略，因為所考慮的直觀可以先天地被給予，因此與一個完全純粹的概念幾乎無法區別。」（見 A4 / B8）。此外，在我們用語言來談論思維中的時間和空間時，仍然必須是以概念的方式來理解它們，因此在此處我們談及先天概念時亦包括時間和空間的表象。

<sup>18</sup> A85 / B117.

<sup>19</sup> 康德在一開始將「推證」定義為對合法性的證明，但此處又把一種涉及事實的說明稱為一種「推證」實有誤導之嫌。事實上康德認為，對**先天概念**來說，這種只涉及「事實問題」（quaestionem facti）的推導真正來說並不能稱之為「推證」。可見康德對洛克的「自然學的推導」（physiologische Ableitung）的評論（見 A86 / B119）。

<sup>20</sup> 在〈先驗感性論〉一開始，康德便做了這個區分：「一種認知不論以什麼方式和通過什麼手段和對象發生關聯，那種通過它，認知直接地關聯於對象，並且一切思維作為中介以之為目的的，正是直觀」（見 A19 / B33）。

為一種先天的認知同時又必然地必須關聯到對象上，並且使一種關於這些對象的綜合認知成為可能的。因為只有藉助於這樣一種感性的純粹形式一個對象才對我們顯現，也就是說，可以是一個經驗性直觀的對象，所以空間和時間是純粹直觀，它們先天地包含了作為現象（Erscheinung）的那些對象之可能性條件，而在這些純粹直觀中的綜合就具有客觀有效性。<sup>21</sup>

進一步來說，儘管康德在第二版《純粹理性批判》當中，將〈先驗感性論〉中對時間和空間的說明皆分成「形上學說明」（metaphysische Erörterung）和「先驗說明」（transzendente Erörterung）兩個部分，這在字面上似乎可以類比於康德同樣在第二版《純粹理性批判》的〈先驗分析論〉中所區分的「形上學推證」和「先驗推證」。但是筆者認為「推證」嚴格來說僅是屬於先天概念的。理由是因為，「推證」作為一種先天表象關聯於對象的證明，既然它不能夠為先天表象找到一個直接相符的對象，則其唯一的途徑便在於證明**先天表象是對象的可能性條件**，但是我們人類唯一能被給予的對象僅是**現象**<sup>22</sup>，又本身亦作為一種表象的現象僅能透過**經驗性直觀**被給予<sup>23</sup>，所以，筆者認為「推證」就如此進一步的解釋而言，其實質的目標是在於證明**先天表象是經驗性直觀的條件**。那麼如果我們仔細閱讀〈先驗感性論〉，則我們會發現：1. 康德在「形上學說明」和「先驗說明」中都沒有明確地針對這個目標提供證明。我們頂多只能說：如果康德在「形上學說明」中證明了時間和空間是一種先天直觀並且是我們的感性直觀的形式，則它們自然會是經驗性直觀的條件，因而可以勉強把「形上學說明」視為隱含了這樣一個證明。2. 就算「形上學說明」中確實隱含了這樣一個證明，這個證明也不若範疇的推證如此繁複，因而在直觀上也很容易令人理解。基於這兩點理由，筆者認為，如果我們按照法學家的使用來理解「推證」（即一個關於合法性的主張產生**明顯的疑慮或衝突**時所要求的證明），則事實上證明時空表象之客觀實在性的必要性還沒有到達要求一個推證的強度。而這同時可以解釋：1. 為何康德在第一版的〈先驗感性論〉中並不區分「形上學說明」和「先驗說明」兩個部分，但在第二版中亦沒有強調他補充了〈先驗感性論〉中的論證。2. 康德對於時間和空間表象的諸論證不使用「推證」之名而稱之為「說明」。因此，筆者認為作為回答「先天綜合判斷如何可能？」之關鍵的「推證問題」僅針對純粹知性概念運用合法性，也因為如此，〈純粹知性概念之推證〉一章可謂整部《批判》的核心課題。以下，筆者將進一步藉由說明純粹知性概念在關聯於對象上的困難以解釋它們為何需要一個推證。

<sup>21</sup> A89 / B121.

<sup>22</sup> 康德說：「現象是唯一能被直接給予我們的對象，而在其中直接與對象相關聯的就叫做直觀。但現在現象並非事物在其自身，而只是自身還有其對象的一些表象，所以不能再被我們所直觀，並且因此可以被稱之為非經驗性的、即先驗的對象=X」（見 A109）。

<sup>23</sup> 康德說：「一個經驗性直觀的未確定對象就叫做現象」（見 A20 / B34）。



對時空表象的客觀實在性之說明並不若範疇的先驗推證如此迫切而需要花費龐大的心思，理由是因為只有在經驗性直觀中對象才作為現象對我們顯現，又時空作為經驗性直觀的純粹形式必然是現象的條件，因此它們的客觀實在性在這個意義上是很容易理解的。但是在範疇這個面向卻沒有同樣的方便性和明白性，因為範疇本身**並不涉及對象的給予**，因此我們很難看出範疇是怎麼先天地和對象發生關聯的，也就是說範疇和對象在表面上並沒有任何的必然關係。所以對康德來說整個範疇之先驗推證的必要性就在於面對以下的問題：

所以在這裡就出現了一種我們在感性領域中沒有碰到過的困難，也就是**思維的主觀條件如何具有客觀有效性**，亦即如何提供一切對象認識的可能性條件：因為沒有知性機能，現象仍然可以在直觀中被給予。<sup>24</sup>

考慮到人類的認知對象的特殊方式，即對象是在一種感性直觀<sup>25</sup>中被給予的，則如果這種感性直觀不能夠與一種提供秩序的主動性認知能力搭配，儘管對象按照這種感性直觀的形式必然處於時間和空間之中，它將僅以一種無秩序的雜多性（Mannigfaltigkeit）方式呈現在我們的認知能力當中。所以，如果康德要建立範疇的客觀實在性，即它與對象之間的必然關係，就必須建立範疇和人類感性直觀中之雜多間的必然關係。為此，康德提出了一個邏輯上的可能性作為推證必須排除的目標：「很有可能現象是這樣造成的，以致於知性會發現它們完全不符合它的統一性條件而一切都處於混亂之中」<sup>26</sup>。換句話說，康德必須證明，雜多不僅必然在時間和空間中呈現，**除此之外它還必然按照諸範疇所包含的規則來呈現**。這個任務可以被視為是整個範疇先驗推證在內容上的最後目的。

那麼，對於範疇的推證該如何進行呢？在〈推證〉的第 14 節〈向範疇的先驗推證過渡〉（Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien）中，康德認為，表象和對象之間要有必然關係，在邏輯上只有兩種可能：「要麼對象單獨使表象成為可能，要麼表象單獨使對象成為可能」<sup>27</sup>。但是按照先驗推證的特性，康德要證明的是表象**先天地**和對象發生關係，然而如果情況是前者，則這樣的關係無論如何不會是先天的。因此首先可以確定的是，先驗推證必須證明在我們的表象和對象的關係之中，是「表象單獨使對象成為可能」，只有這個途徑才可以證明先天概念的客觀實在性。但是「表象使得對象成為可能」有兩種涵義：一種是表象使對象的**存在（Dasein）**成為可能，一種是表象使我們對對象的**認知**、也就是使得我們把某物**當作一個對象來認知**的情況成為可能。然而，前者的情況唯

<sup>24</sup> A89 / B122.

<sup>25</sup> 康德說：「通過我們被對象所影響（affizieren）的方式來獲得表象的能力（接受性）稱之為感性」（A19 / B33）。因此康德用「感性的」（sinnlich）一詞來形容直觀時，所強調的是它的**被動**特性。由於該表象能力是被動地被對象所決定，因此對象的呈現方式也將是任意（willkürlich）而無規則的。

<sup>26</sup> A90 / B123.

<sup>27</sup> A92 / B125.

有當我們擁有一種可以直觀的知性才有可能發生，但我們的知性僅只是推論性的（diskursiv）<sup>28</sup>，這一點使得我們只能期待在後一種可能性中發現先驗推證。並且按照先驗推證的目的，我們只需要證明後者，因為康德說：「所以表象在對象方面倒還是先天地進行規定的（a priori bestimmend），當唯有通過它對象才可能作為一個對象被認知」<sup>29</sup>。儘管先天表象不能創造或找到一個直接與之相符的對象，但如果我們能證明對象在認知當中必然受這些先天表象的規定，則我們仍然建立了一種表象與對象的必然關聯。又在我們的認知當中，對象只能在經驗性直觀中被給予，而對對象的經驗性認知就是所謂的經驗（Erfahrung）<sup>30</sup>。所以康德說：

一切先天概念的這個先驗推證因此有一個整個研究都必須遵守的原則，也就是：它們必須被認作經驗之可能性的先天條件（不管在其中遇到的是直觀的可能性還是思維的可能性）。<sup>31</sup>

而如前所述，在構成認知的兩種先天要素當中，時空表象作為經驗的可能性條件是很容易理解的，因為它們是經驗對象的「給予條件」。而現在成問題的是是否範疇同樣也作為經驗對象的「思維條件」而使經驗得以可能。所以現在我們就可以確定整個範疇之先驗推證成立的關鍵，即：

範疇作為先天概念的客觀有效性之根據將在於，經驗（根據思維形式）唯有通過範疇才是可能的。如此一來，它們便以先天且必然的方式關聯到經驗對象，因為只有一般地藉由範疇，一個經驗對象才能被思維。<sup>32</sup>

### 第三節 詮釋〈推證〉一章所面臨的問題

<sup>28</sup> 康德在〈論一般邏輯上的知性運用〉一節中說到：「所以每個知性的、至少是每個人類的知性都是一種透過概念的認知方式，它不是直觀性的（intuitiv），而是推論性的（diskursiv）。……對於這些概念知性不會有別的運用，而只能用它們來做判斷」（見 A68 / B93）。所以「推論性」是與「直觀性」相對的，意指這種類型的知性不直接關聯於對象，而只能間接地運用概念來對對象做判斷，至於對象的給予則需要另一個與其相對應的來源：感性直觀。換句話說，它獨自只能**思維**，而不能構成**認知**。與這種類型的知性相對，康德認為我們可以設想一種可以直觀的知性：「如果我想思考一種本身進行直觀的知性（如某種上帝的知性，它自身不表象被給予的對象，而是通過它的表象對象自身同時就被給予或被產生出來），則範疇對於這樣一種認識方式來說將會是完全無意義的」（見 B145）。因為這種知性同時具有直觀的面向，所以康德也稱這種類型的認知方式為智性直觀（intellektuelle Anschauung）。由於直觀的特性要求這種知性必須**直接關聯於對象**，又知性的運作是**自發性的**，按照定義所得出的結論便是這種知性必須能夠**主動地創造它的對象**，因而本身就構成**認知**，而不只是**思維**。只是這種類型的知性康德認為只有上帝才可能具有。

<sup>29</sup> A92 / B125.

<sup>30</sup> 康德說：「經驗是一種經驗性認知，也就是一種通過知覺來規定對象的認知」（見 A176 / B218）。

<sup>31</sup> B126.

<sup>32</sup> Ibid.



儘管按照我們在第一節中的描述，整個《批判》的目的是極為明確的，但通往目的地的途徑卻被康德形容為一條荆棘小路（*dornichte Pfad*）<sup>33</sup>。這點尤其表現在〈推證〉這個章節之中。儘管康德確立了整個範疇先驗推證的原則：即證明「範疇是經驗之可能性的先天條件」。但是一旦我們深入康德實際的推證內容，我們會發現情況不若僅以上述原則所表達如此明朗。康德在《純粹理性批判》1781年的第一版〈前言〉中曾這麼提到：

我不知道在對我們所謂知性的能力加以探索並對其運用的規則和界限進行規定的研究中，有什麼比被稱之為純粹知性概念之推證的先驗分析論第二個主要部份中所從事的研究更為重要的了；這些研究也是我花費了最多、但我希望不是沒有回報的精力的地方。<sup>34</sup>

可見對康德本人來說，在這整個《批判》中最重要的一個環節上，他也花費了與其重要性相襯的精力。但這整個段落在 1787 年的第二版中卻被康德幾乎完全改寫，只留下了導論性質的第 13 節和第 14 節，理由是因為康德認為他在第一版中的表達並不夠清楚，而容易造成誤解。但是康德究竟是真的僅基於對表達方式的不滿，還是暗地裡還基於哲學的理由而改寫這個章節，已經提供了許多爭議的空間。然而，就算先撇開兩版之間的關係與差異不論，而只著眼於康德宣稱為了表達方式的清晰性所撰寫的第二版〈推證〉，康德似乎也沒有留給後世的詮釋者們如他所宣稱的理解上的清楚明白與方便性，它仍包含了許多爭議。就當代康德學者們的討論而言，這個段落至少涉及了以下幾個問題：

### 1. 〈推證〉的前提與結論

儘管，在〈推證〉的第 14 節〈向範疇的先驗推證過渡〉當中，康德清楚地規定了範疇先驗推證的目標在於證明「範疇是經驗之可能性的先天條件」。然而，這並沒有防止對〈推證〉的目的作不同詮釋的可能性。首先，如果我們考慮到〈推證〉之目的的另一種表達：證明範疇的客觀實在性，那麼這意味著我們必須證明範疇確實關聯到經驗對象上。然而，如果範疇作為經驗的先天條件僅意味著作為經驗的一個必要條件，那麼基於一種對對象素樸的理解，光是證明這一點並沒有排除一種情況，也就是並不存在著與我們的心靈狀態有別的客觀對象。換句話說，我們並沒有嚴格意義下經驗（對對象的經驗性認知），如此一來範疇的客觀實在性也就仍沒有被建立。其次，當進入康德實際進行推證的章節，康德看似都以一個僅關於我們的主觀表象與一個自我意識的關係，換句話說，僅關於我們的心靈狀態的前提為論證的起點，如：「這個綜合命題：一切各不相同的經驗性意識都必須被連結在一個唯一的自我意識當中，是我們的一般思維的完全第一且綜

<sup>33</sup> BXLIII.

<sup>34</sup> AXVI.

合的原理」<sup>35</sup>、「知性 (der) 本身無非就是先天地連結，並且把給予表象的雜多帶到統覺的統一性之下的能力，這個原理是在整個人類認知當中最高的」<sup>36</sup>。第三，特別是在 A 版〈推證〉當中，康德企圖要證明的一種「現象的親合性」(Affinität der Erscheinungen) 可以看作是一種針對休謨對客觀世界之懷疑的回答。因此，基於這幾點誘因，在英美學界的康德研究當中，1960 年代 P. F. Strawson、Jonathan Bennett 和 Barry Stroud 對於「先驗論證」(transcendental argument) 的討論造成了一個詮釋〈推證〉的傳統。這個詮釋路線以 Strawson 的《意義的界線》(The Bounds of Sense) 為代表，並且主要為盎格魯美洲的 (Anglo-American) 康德研究者們所接受。他們都接受以下對〈推證〉的假定：康德的〈推證〉是要回應休謨式的懷疑論，並且是要由一個連懷疑論者都能接受的僅關於我們的心靈狀態的前提 (如我們具有自我意識) 推導出一個客觀的外在世界的存在。Strawson 將這個詮釋路線下〈推證〉的一般性目的稱之為康德的「客觀性主張」(objectivity thesis)<sup>37</sup>。在這個詮釋路線之下，所爭議的焦點就在於如何詮釋〈推證〉的第一前提才能夠成功地支持這個主張。

然而，儘管上述的詮釋路線在英美學界的康德研究中是占統治地位的，但仍存在著另外一種與之對立的詮釋路線。這條詮釋路線以 Karl Ameriks 和 Henry E. Allison 為代表。他們反對上述的對〈推證〉的假定，認為〈推證〉的目的並非要回答關於客觀世界的懷疑論，並且在一開始就預設了「我們具有經驗 (對對象的經驗性認知)」作為〈推證〉的前提。而在這條詮釋路線之下，〈推證〉的目的就如康德在第 14 節所言，是要證明範疇是經驗的可能性條件，並且由此就足以說明範疇的客觀實在性。在這個意義上，他們稱〈推證〉是一種「回溯的論證」(regressive argument)。此外，不同於第一種詮釋路線所關注的焦點在於〈推證〉的第一前提是否能達到所設定的目的，而較不重視康德在文本中實際的論證，另外這一條詮釋路線則較重視康德文本中的意圖與論證細節，並主要以 B 版〈推證〉為主。如 Ameriks 就認為：「一旦康德在第二版〈推證〉的修正獲得它們應有的重視，則他的純粹知性概念之先驗推證將被看到有一個令人驚訝地清楚，並且是一個與當代的諸詮釋〔指第一種詮釋路線〕不一致的架構」<sup>38</sup>。

## 2. B 版〈推證〉的論證結構

B 版〈推證〉在其論證結構方面也是眾說紛紜的，而它之所以造成如此多詮釋上的爭議有其文本上的理由。首先，基於「推證書寫」的特性，〈推證〉並非

<sup>35</sup> A117 Anm.

<sup>36</sup> B135.

<sup>37</sup> P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, University Paperbacks 572 (London: Methuen; distributed by Harper & Row, Barnes & Noble Import Division, 1975), p. 24.

<sup>38</sup> Karl Ameriks, "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument," *Kant Studien: Philosophische Zeitschrift der Kant Gesellschaft* 69 (1978): p. 273.

在做一個由一連串三段論所構成的從前提到結論沒有中斷的證明。很多時候康德是在解釋一些基本概念、澄清一些可能的混淆或誤導、或者說明他與問題相關的基本立場。要從中理出一個結構完整而連續的證明將是詮釋者的一大工作。此外一個主要問題是：康德在整個 B 版〈推證〉中似乎在兩個不同的地方做了相同的結論。它們分別是在第 20 節的：「因此，一個給予直觀中的雜多必然從屬於範疇」<sup>39</sup>，以及在第 26 節的：「所以範疇是經驗可能性的條件，因而也是先天地對一切經驗對象有效的」<sup>40</sup>。但是如果我們因此就認為康德在兩個不同的地方論證了相同的命題，那麼又會與另一處的文本相衝突，也就是康德在第 21 節明白地主張：

在後面 (§ 26) 我們將由經驗性直觀在感性中被給予的方式來指明，經驗性直觀的統一性不是別的，正是範疇按照前面 § 20 為一個給予直觀的雜多一般地規定的統一性，所以，只有把範疇對於我們感官的一切對象的先天有效性解釋清楚了，這個推證的目的才完全達到。<sup>41</sup>

康德學者們對這兩個部份所代表的結論有著許多分歧的看法。有些人直接忽視這個問題（如上述第一種詮釋路線），有些人認為這是康德本身的不一致，而有些人則從 A 版〈推證〉中所包含的一些區分來解釋這兩個部份。但如果我們假定這並非康德本身的不一致，並且希望完全按照文本的要求來解釋這個章節，我們就必須提出一個符合這三處文字的詮釋方式。針對這個問題，Dieter Henrich 的 "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction" 一文是一個重要的文獻，他根據第 21 節這段文字提出了一個他認為成功詮釋 B 版〈推證〉的判準：「第 20 節和 26 節必須被視為針對兩個不同的結果的兩個論證，而兩個部份的論證合在一起才產生先驗推證〔所需要的〕的一個證明」<sup>42</sup>，即必須符合「一個證明兩個步驟」(two-steps-in-one-proof) 的詮釋模式。在這個模式下，整個 B 版〈推證〉以第 21 節為分界被分成兩個部分，第一個部分只論證了一個階段性的結論，而整個〈推證〉的最後目的必須加上第二部分的論證才能被達成。在這個觀點提出後，許多重要的康德學者都在這個模式下進行詮釋工作。但是這並沒有使爭議平息，因為 B 版〈推證〉的兩個部分分別負擔了什麼樣的論證工作仍存在著極大的解釋空間<sup>43</sup>。

### 3. 統覺原理的特性與地位

---

<sup>39</sup> B143.

<sup>40</sup> B161.

<sup>41</sup> B145.

<sup>42</sup> Dieter Henrich, "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction," *Review of Metaphysics* 22 (1969): p. 642.

<sup>43</sup> Pierre Keller 在其 *Kant and The Demands of Self-Consciousness* 一書中便整理出了這個模式下的五種不同詮釋方式。可見 Pierre Keller, *Kant and the Demands of Self-Consciousness* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 1998), p. 88-94. ◦



「統覺」(Apperzeption)是一個在〈推證〉當中扮演極重要角色的概念。這個概念成爲一個哲學術語，最早出現於萊布尼茲所使用的法文字「察覺」(動詞：apercevoir；名詞：aperception)，它與「知覺」(動詞：percevoir；名詞：perception)相關，指在知覺當中清晰度(Deutlichkeit)較高的部份。此外，我們還可以追溯aperception的拉丁文來源：ad和perceptio，其文字上的意思爲「緊靠著知覺」(an Wahrnehmung)或「向著知覺」(zu Wahrnehmung)。在萊布尼茲的使用當中，他認爲在我們的知覺裡面有一些較模糊而無法爲我們所意識到的「微知覺」(petites perception)，相對來說，「統覺」則是一種較清晰而被我們所意識到的知覺。統覺作爲一種清晰的知覺並非在內容上與一般的知覺有所差別，而是特別指對一般知覺的一種反思活動，如他在1714年出版的《以理性爲基礎的自然與神恩原則》(Principes de la Nature et de la Grâce Fondées en Raison)中提到：

人們因此在這方面做得很好，也就是在知覺或者單子之表達外在事物的內在狀態與統覺之間做一個區分，後者就是**自我意識**或者對這個內在狀態的**反思性認知**。<sup>44</sup> (黑體字爲筆者所強調)

在《單子論》(Monadologie)中提到這種反思的能力使我們具有自我意識並與動物產生區別：

29. 然而這種對必然且永恆的真理的認知將我們與**單純的動物**區分開來，並將我們確立為擁有理性和知識系統，透過這些我們就將自己提升到了擁有對自我和對神的認知。……
30. 通過這種對必然真理的認知並且通過對它的抽象，我們也將我們自己提升到擁有一種**反思的活動**，這種反思的活動讓我們把握到對我們的「我」的思維，並且讓我們考慮到這個或那個是在我們之中的。<sup>45</sup> (黑體字爲筆者所強調)

所以，從哲學史的脈絡來看，我們首先可以確定的是統覺具有以下兩個特徵：1. 它是對我們自身心靈狀態的反思活動。2. 它意味著一種自我意識，並且使得「我」的表象成爲可能。<sup>46</sup>但在康德以前的理性心理學家的使用當中，由於他們沒有嚴

<sup>44</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade ; Monadologie*, übers. Artur Buchenau, Bd. 253, Philosophische Bibliothek (Hamburg: Felix Meiner, 1982), p. 9.

<sup>45</sup> Ibid., p. 39.

<sup>46</sup> 儘管當我們綜觀萊布尼茲對這個詞語的使用時，我們可能會發現某些表面上的不一致。如在1704年左右完成的《人類理智新論》(Nouveaux essais sur l'entendement humain)中，萊布尼茲說：「我們察覺(apercevoir)許多在我們之內以及在我們之外而我們對之並不理解的事物，而當我們依靠反思能力以及從中提取必然真理的能力對它們有清晰的表象時，我們就理解它們。因此動物至少在這個意義下沒有知性(entendement / Verstand)，儘管牠們有**察覺(apercevoir)**較引人注意且較易區別的印象的能力……」(黑體字爲筆者所強調)。見——，*Neue Abhandlung über den menschlichen Verstand*, übers. Wolf von Engelhardt and Hans Heinz Holz, Bd. I (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), p. 251。這似乎意味著動物也有某種意義下的統覺。但筆者認爲這個不一致的

格地將感性與知性區分為兩種互不相屬的基本認知機能，所以這幾個特徵仍停留在內感官（innerer Sinn）的意義上。

而這個哲學術語到了康德手上則產生了幾個重要的意義。首先，不同於當時的理性心理學家<sup>47</sup>都把統覺完全地等同於內感官，康德伴隨著他感性與知性的嚴格區分同時也區分出了純粹統覺（reine Apperzeption）與經驗性統覺（empirische Apperzeption）：

當我們將使一個概念（一個思維）成為可能的活動（自發性），也就是反思，和使知覺（perceptio），也就是經驗性直觀成為可能的感受性（接受性），也就是攝取，這兩種活動伴隨著意識來表象，如此對於意識他自身的意識（apperceptio）可以區分為反思和攝取。第一個意識是一個知性的意識，第二個意識則是內感官；前者是純粹的統覺，後者是經驗性的統覺，那時前者被錯誤地稱為內感官。<sup>48</sup>

純粹統覺的提出是當時的理性心理學家所沒有注意到的一個關於統覺的新的面向，它代表了**對於知性活動的意識**。其次，藉由純粹統覺所意識到的自我，代表了一個**思維的主體**，而不是內感官中知覺的對象。第三，同時也是對於先驗哲學來說最重要的一點，即純粹統覺所蘊含的綜合統一性是**範疇推證的第一原理**因而也是整個先驗哲學的最高點<sup>49</sup>。

根據上述第三點，則如果我們理解康德的先驗推證，那麼對康德的統覺理論的掌握無疑地是最重要的關鍵。而對於先驗統覺的不同詮釋也正是造成對〈推證〉的理解南轅北轍的主要因素之一。如果我們以〈推證〉的成功為所關注的焦點，那麼在先驗統覺這個概念上所產生的首要詮釋問題即是：統覺原理對〈推證〉的目的而言具有什麼意義？而這同時就牽涉到了以下幾個具爭議的子問題：

a. 什麼是先驗統覺？（「我思」是一個概念？還是一種認知？）

我們已經看到，統覺一詞的使用最早源自於萊布尼茲，而康德接受了前人使用這個詞語某些面向的含義，並增加了自己對這個詞語的規定，而區分出了所謂

---

現象是基於萊布尼茲本身遵循的一項哲學原則：「自然絕不做飛躍」，見 Leibniz, *Neue Abhandlung*, p. XXIX。當這個原則運用到認知能力上時，則統覺和一般知覺的區分並非**本質上**的區別而毋寧是**程度上**的區別。由於知覺的清晰度層級必須是連續而沒有斷裂的，所以在動物的認知活動中，我們仍能根據清晰度的高低區分出某種意義下的統覺與知覺。但人類的知覺能夠達到動物所無法達到的清晰程度，即**反思性**的程度。筆者認為被萊布尼茲明確地將其與知覺區分開來的統覺應是指這一層涵義。

<sup>47</sup> 如 A. G. Baumgarten、G. F. Meier 等人。

<sup>48</sup> *Anthropologie*, AA, VII : 134.

<sup>49</sup> 見 A117 Anm 與 B135。

的「先驗統覺」和「經驗性統覺」。然而，「我思」（康德對先驗統覺的另一種表達）作為一種表象的定位，在康德本身所區分的表象層級中仍是模糊不清的。如康德在〈論純粹理性的錯誤推斷〉（*Von den Paralogismen der reinen Vernunft*）當中說「我思」這個概念「並沒有被列入前面先驗概念的列表當中，但仍然必須被算作是屬於它的，而沒有為此絲毫改變了那個列表，也沒有說明了它有什麼缺點」<sup>50</sup>，這看來康德至少將「我思」當作一個先天概念。但康德卻又在別處說：「我思，正如已經說過的，是一個經驗性命題，並且在自身包含了我存在這一命題」<sup>51</sup>，如果它是一個經驗性命題，則它就是一種認知而非概念。這些文本上的一致，造成了理解統覺的困難。

b. 統覺與我們的諸表象之間的關係為何？（它伴隨任何意義下的表象或者只伴隨某種意義下的表象？）

康德的統覺原理表達了一個「我思」與諸表象之間的關係，以 B 版〈推證〉為例，康德說：「我思必須能夠伴隨一切我的表象」<sup>52</sup>，這個命題連同大部份對統覺原理的表達，康德都主張了「我思」與我們的一切表象有一種必然的關係。如果說「我思」代表了一種「自我意識」，那麼這意味著一切我們的表象都是可被意識到的，沒有在我們的意識之外的表象。然而，康德在其他地方，如書信和《實用觀點下的人類學》（*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*）中卻似乎承認有某些我們意識不到的表象，這使得統覺原理所表達的命題具有不同詮釋的可能性。以 B 版〈推證〉為例，有些康德學者認為康德在的統覺原理之後所作的說明也暗示了這一點：「因為否則的話，某種甚至不能被思考的東西就會被表象在我之中，這正好就是說，作為這樣一種表象，要麼就是不可能的，要麼至少對我來說就什麼都不是」。其中「作為這樣一種表象，要麼就是不可能的」似乎主張不被「我思」所伴隨的表象是不可能的，但「要麼至少對我來說就什麼都不是」卻又暗示了相反的可能性。要解決這個問題則必須牽涉到對所謂「一切我的表象」的不同理解，並且對這個問題的回答也將影響對下一個問題的立場：統覺原理是分析的還是綜合的？

c. 統覺能夠提供什麼樣的原理？（它是分析的還是綜合的？它否需要被證明？）

在 A 版〈推證〉中，康德稱統覺原理：「這個綜合命題，…，是我們一般思維的絕對第一的綜合原理」<sup>53</sup>，然而，在 B 版〈推證〉中卻說：「這個統覺的必統一性原理雖然本身是同一的，因而是一個分析命題，…」<sup>54</sup>。因此，統覺原理

<sup>50</sup> A341 / B399.

<sup>51</sup> B422 Anm.

<sup>52</sup> B131.

<sup>53</sup> A117 Anm.

<sup>54</sup> B135.



本身到底是分析命題還是綜合命題就成了一個有爭議的問題。這個問題尚牽涉到如何看待兩版〈推證〉的差異，我們可以主張康德在 B 版〈推證〉中修正了他 1781 年的觀點，但如果我們接受康德宣稱的第二版《批判》與第一版的差異僅在於表達方式的修正，那麼我們就勢必調合這兩處文本上的不一致。此外，這個問題亦牽涉到統覺原理本身的證成問題，如果我們將它視為一個分析命題，則我們只要考慮其主謂詞的關係或藉由矛盾律便可決定其真假值，但如果它是一個綜合命題，要麼我們視之為自明的，要麼我們就必須為它提供一個涉及直觀的證明，才能使它為吾人所接受。如果情況是後者，則康德是否提供了一個這樣的證明，亦是一個意見紛歧的問題。

d. 統覺原理在〈推證〉中扮演什麼角色？（它是否是〈推證〉唯一的前提？它能夠提供〈推證〉什麼樣的結論？）

最後，如果統覺原理是〈推證〉的第一且唯一的前提，那麼它就必須獨自負擔整個〈推證〉的目的所需要的結論。又如果它並非〈推證〉為前提，則我們就必須說明〈推證〉所預設的其他前提是什麼，而統覺原理又能夠提供什麼樣結果以和其他前提共同得出〈推證〉所需的結論。這個問題將牽涉在所有在上述問題中對〈推證〉和統覺的理解。例如如果〈推證〉的目的是要以一個僅關於心靈狀態的前提來證明客觀世界的存在，那麼統覺原理勢必是該論證的唯一選擇。如果統覺原理是分析命題則它就不可能是〈推證〉唯一的前提，因為分析命題無法提供真正的認知，但我們仍然必須說明作為一個分析命題它能夠提供什麼樣對〈推證〉的目的而言有利的命題。<sup>55</sup>

#### 4. 主體的統一性

在 B 版〈推證〉的第 18 節和第 19 節當中，康德區分了所謂的「統覺的主體統一性」(subjektive Einheit der Apperzeption)和「統覺的客體統一性」(objektive Einheit der Apperzeption)，並且主張只有**判斷**才是使被給予的諸表象獲得統覺的客體統一性的方式，因為一切判斷藉由應用範疇而使雜多表象關聯至一個對象。然而，這個主張似乎與康德在 1783 年所出版的《一切能作為知識系統而出現的未來形上學之導論》有所衝突。因為康德在《導論》中對一切經驗性判斷 (empirische Urteile) 做了一個區分：「經驗性判斷就它具有客觀有效性而言都是經驗判斷 (Erfahrungsurteile)；但是僅僅是主觀上有效的經驗性判斷我稱之為單純的知覺判斷 (Wahrnehmungsurteile)」<sup>56</sup>。在這個段落中，康德似乎承認有一種**判斷**僅具有主觀有效性，並且這種判斷並不應用範疇也不關聯至一個對象，那麼

<sup>55</sup> 在統覺上所引發的詮釋問題之整理亦可參見 Gregory M. Klass, "A Framework for Reading Kant on Apperception: Seven Interpretive Questions," *Kant Studien: Philosophische Zeitschrift der Kant Gesellschaft* 94, no. 1 (2003). °

<sup>56</sup> *Prolegomena*, AA, IV : 298.

這一類判斷的存在便與 B 版〈推證〉中所提及的判斷理論不一致。在這個衝突上，有幾種可能的詮釋方向。第一個可能的解釋方式是承認兩個文本間的不一致，而主張康德在 1787 年時已經放棄 1783 年時的區分，而修正了他自己的判斷理論。第二種可能的解釋方式是認為康德在《導論》所提出的對兩種判斷的區分是**兩種判斷理論**而非**兩種實際存在的判斷**，而批判哲學的觀點只承認應用了範疇的經驗判斷的存在。第三種可能的解釋方式則是主張知覺判斷並非真正意義下的判斷，而僅是指我們的知覺意識。第四種可能的解釋方式是主張「主觀的有效性」是有歧義的，而《導論》中所提及的知覺判斷在另一種含義下仍具有客觀有效性而不只具有統覺的主觀統一性。<sup>57</sup>

#### 第四節 本論文的處理方式、文獻選擇與結構安排

近十年來，國內對於康德〈純粹知性概念之推證〉這一章節進行相關研究的碩士論文有台灣大學陳斐婷的〈康德範疇超驗推證中的統覺原則是分析命題還是綜合命題？〉、政治大學孫雱龍的〈Dieter Henrich 對康德先驗演繹 B 版的詮釋〉以及中央大學劉詩韻的〈康德的超越統覺之當代詮釋〉。他們分別針對上述的第二和第三個詮釋問題進行細部的討論。而與此不同，筆者在這個論文當中則希望以整個第二版〈純粹知性概念之推證〉為主要研究範圍，並嘗試藉由提供一個對整個 B 版〈推證〉融貫的詮釋以回答其中所涉及的諸詮釋問題。採取這種方式的主要理由是因為筆者認為，《純粹理性批判》作為一個系統式的哲學著作，它的每一個個別的環節與面向都是與整體息息相關的。所以當我們在某一個詮釋問題上採取了一個觀點，它同時也會影響我們在不同詮釋問題上的立場。比如當我們認為〈推證〉的目的是反駁外在世界的懷疑論時，那麼我們就不可能視統覺原理是一個分析命題。或者當我們將 B 版〈推證〉視為是由兩個步驟的論證所構成時，我們就不容易認為 B 版〈推證〉是僅以一個單一的原理來作為整個論證的前提。然而，以一個較大的範圍為研究對象自然會伴隨著較大的困難，並且要提供一個前後一致的詮釋自然也必須滿足更多的條件限制。但相反地來說，如果當一個詮釋能夠前後一致地解釋越廣泛的文本範圍以及回答其中所涉及的不同詮釋問題時，我們同時也就越能夠確信在這個詮釋中對個別詮釋問題所採取的觀點是更站得住腳並符合作者原意的。因此，筆者嘗試在本論文中處理上一節中所提出的前三項問題，並尋找出一個對 B 版〈推證〉的完整詮釋。至於第四個詮釋問題，由於涉及了更多的文獻，已超出筆者的能力範圍，則留待日後進一步的研究。又基於筆者尚無力提供一個完全原創的詮釋，筆者對於這些問題的討論主要將建立在 Paul Guyer 與 Henry E. Allison 兩位康德學者的研究之上，並嘗試在

<sup>57</sup> 關於當代對〈推證〉一章的研究議題可參見 Karl Ameriks, "Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy," in *Interpreting Kant's Critiques* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003), p. 84-97.。

批評與比較兩者的過程中建立自己的觀點。

因此，本論文除了康德原典以外，將以 Guyer 和 Allison 的著作為主要討論範圍。選擇這兩位康德學者作為討論的基礎，主要的理由是因為在對第一個詮釋問題，也就是〈推證〉之目的的看法上，它們各自代表了兩種不同的詮釋路線。Guyer 對〈推證〉之目的的看法，基本上仍屬於 Strawson 傳統。但 Guyer 詮釋康德〈推證〉的特殊之處在於，在預設了〈推證〉是要回應外在世界的懷疑論的前提之下，他認為康德的推證工作基本上是失敗的，而要達到這個目的，則必須到〈第二類比〉(zweite Analogie)和〈對觀念論的駁斥〉(Widerlegung des Idealismus)這兩個章節去尋找可能成功的論證。Guyer 關於〈推證〉最主要的談論，可見 1981 年的 "Kant's Tactics in the Transcendental Deduction" 一文以及 1987 年的專書 *Kant and the Claims of Knowledge*。在這些著作中 Guyer 以所謂論證重構(argumentative reconstruction)的方式，將在〈推證〉中可能找出的論證策略分成兩大類及四條路線，而他認為只有第四條以經驗的自我意識為第一前提的論證是康德在〈推證〉並沒有展開，但卻是唯一可能成功的策略。此外，他對於康德〈推證〉之失敗的相關討論尚包括 1980 年的 "Kant on Apperception and a priori Synthesis"，在這篇文章中他認為由統覺原理導出先天的綜合是有問題的、以及 1986 年的 "The Failure of the B-Deduction"、1989 年的 "Psychology and the Deduction" 和 1992 年的 "The Transcendental Deduction of the Categories" 等。至於 Allison 則屬於另一條詮釋路線，而將〈推證〉解釋為一種「回溯的論證」。他對於《批判》的主要觀點皆包括在他 1983 與 2004 年兩版的 *Kant's Transcendental Idealism* 當中，其中包含了他的對於〈純粹知性概念之推證〉這一章節的完整詮釋。而這兩版專書對於〈推證〉之詮釋的主要差異僅在於 Allison 在 2004 年的第二版，放棄以「證成範疇的客觀有效性 (objective validity) 和證成客觀實在性 (objective reality)」連同其「客體 (Objekt) 和對象 (Gegenstand)」的區分來詮釋 B 版〈推證〉的前後兩個部分。另外，針對特定詮釋問題的尚有 1986 年的 "Reflection on the B-Deduction" 和 1996 年的 "Apperception and Analyticity in the B-Deduction" 兩篇文章。前者主要討論 Allison 對 Henrich 詮釋的批評，以及 Allison 自己採取的論證架構，後者則主要為 Allison 所主張的統覺原理的分析性辯護。此外，對於討論 B 版〈推證〉的論證架構而言，Henrich 在 1969 提出的 "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction" 亦是重要的文獻。在這篇文章中他提出了一個成功詮釋 B 版推證的判準，即 B 版推證的論證結構必須是「一個證明中的兩個步驟」(two-steps-in-one-proof) 的形式。而 Allison 對 B 版〈推證〉的解釋亦接受這樣的詮釋架構，並在這樣的架構下提出自己的詮釋。因此在理解 Allison 的詮釋之前，對 Henrich 觀點的了解亦是一個必要的基礎。

在本論文所欲處理的問題當中，決定〈推證〉的目的、預設的前提、所欲得出的結論將是最首要的。而在兩種詮釋路線當中，筆者認為對〈推證〉的一種反



懷疑論式的詮釋並不符合康德的意圖也不符合文本的佐證。因此，本論文的一個主要結構將是以反對這種詮釋路線，並藉由提供一個對 B 版〈推證〉的詮釋以證明另一條詮釋路線的合理性。在這個主軸之下，本論文的正文由第二章開始，將以對 Guyer 之詮釋的反對作為起點。Guyer 的詮釋本身即證明了在預設〈推證〉的目的是反對懷疑論的情況下，將導致一個失敗的結果。而筆者將更多地指出這個預設本身所必須面對的困難。接下來三章的任務，則是以 B 版〈推證〉為主要根據，藉由提供一個有效的詮釋證明以「證明範疇為經驗之可能性的先天條件」為〈推證〉的目的並不需要面對 Guyer 對〈推證〉之成功的質疑。而進入 B 版〈推證〉的詮釋，首先要解決的即是論證結構的問題。在這個問題上，筆者同意 Henrich 所提出的「一個證明中的兩個步驟」的詮釋架構，但對於兩個步驟分別所負擔的任務，筆者認為 Allison 提供了一個更好的解釋，這構成本論文的第三章。最後，筆者將在 Allison 的觀點下並按照兩個步驟的區分，分別在第四章與第五章中進行對 B 版〈推證〉細部的詮釋以完成本論文的目標。而關於統覺及其原理的詮釋問題，則主要將在第四章獲得解決。

