

第四章 康德的 B 版〈推證〉第一部份

筆者將 B 版〈推證〉的第一部份視為是一個對「推論性的知性」的分析。這個分析證明了「合作感性直觀」中的雜多必定從屬於範疇。而在本章當中，筆者將按照這個觀點以及康德在文本中的次序對 B 版〈推證〉的第一部份進行解釋。在第一節當中，筆者將說明康德在 B 版〈推證〉第 15 節中預先藉由分析的方法，分析出一切對象認知都必須蘊含一個統一性的概念。而在第二節中指出康德在第 16 節中找到統覺的統一性作為一切對象認知之最高條件並作為推證的起點，並且進一步說明如何在筆者的觀點下將由此建立的統覺原理理解為一個分析命題以及推論出其中蘊含了雜多的綜合。在第三節當中，筆者將討論第 17 節和 18 節，說明統覺的綜合統一性如何使得雜多的表象關聯於對象並被稱之為一種客體的統一性。最後，在第四節當中，筆者將討論第 19 節和 20 節，在其中康德藉由指出統覺原理中所蘊涵的綜合活動即是判斷機能，而使得康德可以進一步將統覺中雜多的綜理解為透過判斷的連結，並進一步得出雜多必須從屬於範疇的結論。並且在以上四節當中，筆者亦將在相應的部份，回應在第二章當中所提及的 Guyer 對〈推證〉的質疑。

第一節 連結的表象與其可能性條件

在 B 版〈推證〉一開始的第 15 節當中，康德首先對一個「一般雜多之連結」（die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt）的表象進行條件分析。第一步，康德分析出了一個作為自發性活動的「綜合」（Synthesis）的概念：「唯獨一個雜多之連結的表象是絕不能通過感官在我們之中出現的，並且同時因此也不能包含在感性直觀的形式當中；因為它是一種表象力的自發性活動」¹⁶⁵。第二步，康德進一步分析出其中還包含了一個不在連結之中產生，而是連結只有透過它才成為可能的「統一性」（Einheit）的概念。康德將這個統一性概念區別於「量」範疇中的單一性概念而稱之為「質的統一性」（qualitative Einheit）¹⁶⁶，因為甚至範疇也必須以它為前提。康德在第 12 節當中對這種統一性概念的說明如下：「就唯有在其之下認知的雜多之統合（Zusammenfassung）的統一性才得以被思考而言，人們稱之為質的統一性的這個概念中的統一性是在每一個對象認知之中的」¹⁶⁷。

因此，筆者認為，這個小節是一個對「對象認知」的分析，「一般雜多之連

¹⁶⁵ B129-30.

¹⁶⁶ 在此處的「統一性」和「單一性」都是翻譯自德文中的 *Einheit* 一字，但在此處康德特別區分了兩種不同涵義的 *Einheit*，故筆者用不同的譯名來翻譯它們，以突顯他們各自的涵義。

¹⁶⁷ B114.

結」的表象即是一個「對象」的表象，而其中所分析出的條件必定包含在每一個對象認知之中。而作這樣子的分析顯示康德在這個小節當中所採用的是一種「分析的方法」(analytische Methode)。所謂分析的方法，康德在《導論》中作了這樣的說明：

分析的方法就它與綜合的方法相對而言，完全不同於分析命題的一個總括：它僅僅意味人們從那所探究的事物出發，彷彿它是被給予的，並且上升到唯有在其之下它才可能的條件。在這種方式中人們經常使用全然綜合的命題，如數學分析就提供了一個這樣的例子；並且它最好為了有別於綜合的或遞進的 (progressiv) 方法而被稱之為回溯的 (regressiv) 方法。¹⁶⁸

也就是說，康德在此處即以「對象認知」作為一個所欲研究的對象，透過回溯的步驟找尋其可能性的諸條件，而尚不考慮這樣一種「對象認知」是否實際上存在與否。而所謂「綜合的方法」(synthetische Methode)，則是說明所分析出來的諸可能性條件從一個最高的條件開始依序綜合地關聯起來並運用回所分析之對象上的可能性，筆者認為這屬於第 15 節之後〈推證〉的主體部份¹⁶⁹。所以康德在第 15 節中是以尋找對象認知的最高條件為目的，而在第 16 節當中再指出統覺的統一性即是第 15 節中所分析出的作為對象認知之最高條件的統一性，並以之作為推證的起點。那麼如果經驗主義者接受至少是經驗性的對象認知的存在，則他們也必須接受統覺的統一性作為對象認知的一個條件，而康德由此出發對以範疇為基礎的先天認知所作的說明就可以成功地反駁經驗論者。

Guyer 將第 15 節視為是他所區分出的 IA 論證路線的第三種論證，也就是以一種包含必然連結的對象概念作為預設來進行的推證。就 Guyer 同樣將這個章節視為是對一種對對象認知的分析這一點上，筆者認為他是正確的。但他對這個章節的質疑卻源自於他忽略了康德的哲學方法，而對康德的用意產生誤解¹⁷⁰。首先，由於 Guyer 認為康德在此處已經要提供一個對範疇之有效性的推證，因此認為所分析出的統一性概念必須是範疇。但筆者認為，康德在此處尚未實際進行範疇的推證，而只是要預先找出一個對象認知的最高條件作為推證的起點，因此所

¹⁶⁸ *Prolegomena*, AA, IV : 276 Anm.

¹⁶⁹ 儘管，康德在《導論》中曾說：「這裡〔指《導論》〕既然是一個在完成了的著作〔指《批判》〕之後的計畫，它現在可以根據分析的方法來安排，因為那個著作已經必須完全根據綜合的方法撰寫」（見 *Prolegomena*, AA, IV : 263）。但以綜合的方法來進行論證之前，先透過分析的方法找出所需要的要素，是在康德的著作中很常見的作法。筆者認為如在 A 版〈推證〉中的〈論經驗之可能性的先天根據〉一節（即一般所謂的「三重綜合」）中所使用的亦是分析的方法，即在實際進行推證之前，從經驗（對對象的經驗性認知）分析出作為其最高條件的先驗統覺。又如《道德形上學之基礎》(*Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*) 亦是先透過分析的方法找出作為道德之最高原則的「定言令式」(kategorischer Imperativ)，再透過綜合的方法說明其運用的可能性（可見 *Grundlegung*, AA, IV : 392）。

¹⁷⁰ Guyer 的這個質疑可見本論文的第 24 頁。

分析出的統一性即是接下來第 16 節中所討論的統覺的統一性，至於範疇與統覺的統一性之間的關聯則是之後第 16 到第 20 節所要說明的。其次，Guyer 的第二個批評則是針對康德的分析本身，他認為康德沒有說明為何直觀中相繼的再生單獨不能構成連結，而還需要一個在連結之外的統一性概念使得連結成為可能。筆者認為，康德在第 15 節當中確實沒有對這一點作出說明，但我們可以在 A 版〈推證〉的〈論經驗之可能性的先天根據〉一節當中找到康德的論證。在這一節當中的〈論概念中再認的綜合〉這個部份，康德指出對象認知除了必須透過「攝取的綜合」與「再生的綜合」之外還需要以「意識的統一性」為條件，因為：

如果沒有意識到我們所思的正是我們在前一瞬間所思的同一個東西，那麼一切在表象序列當中的再生就都是徒勞的。因為它將會是一個在當下的新的表象，而不屬於它們應該藉此一個一個被產生出來的那個活動，並且這些表象的雜多就永遠不會構成一個整體，因為它缺少**只有意識能夠提供給它的那個統一性**。¹⁷¹（黑體字為筆者所強調）

也就是說，對象認知必須是將雜多視為一個整體的認知，但雜多在直觀中的被動地再生如果不被視為屬於對同一個對象的意識，那也仍只能給予我們**單純的雜多而非認知**，換句話說，即不構成雜多的連結。所以唯有透過我們主動性地將這些雜多視為屬於對同一個對象的意識，否則連結的表象是不可能的，而這就要求了意識本身的統一性。筆者認為，透過這樣的論證可以避免 Guyer 對康德丐題的質疑，因為光是雜多的再生不足以使經驗論者充分地說明連結表象的產生。而事實上，筆者認為 B 版〈推證〉的第 15 節正是與 A 版〈推證〉的〈論經驗之可能性的先天根據〉一節負擔了同樣的任務，只是康德在 B 版〈推證〉中過度簡化了他的論證並且更抽象地（只從連結的**概念面向**，而不考慮它運用在我們的直觀形式：時間和空間上的情況）來進行分析。

第二節 統覺的綜合統一性原理

在 B 版〈推證〉的第 16 節當中，康德開始使用綜合的方法，從上一節所分析出的統一性作為論證的起點。首先，康德指出這個一切對象認知都要求的統一性即是**思維本身的統一性**。他首先由思維最基本的表達：「我思」（Ich denke）與雜多的關係來作為進一步說明對象認知之成立條件的基礎，而這即是康德對統覺原理的最初表達：

我思必須能夠伴隨一切我的表象；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

¹⁷¹ A103.

就是不可能的，要麼至少對我來說就什麼都不是。在思維之前就能夠被給予的表象稱之為直觀。因此一切直觀的雜多，在這些雜多被遇到的同一個主體裡，與我思有一種必然關係。¹⁷²

筆者認為，我們可以把這個段落視為包含了一個三段論：

大前提：我思必須能夠伴隨一切我的表象。

小前提：一切我的表象包含一切我的直觀。

結論：我思必須能夠伴隨一切我的直觀。

而從這個結論再進一步導出「一切我的直觀中的雜多」必須與一個作為統一性的「我思」具有必然關係。然而，這樣一種詮釋所遇到的第一個問題是：康德似乎在字面上並沒有提到「我思」具有在直觀雜多中的統一性¹⁷³。但筆者認為對康德而言統一性屬於「我思」的本質、是已經包含在**思維的概念**之中了。我們可以看到康德在〈論純粹理性的錯誤推斷〉當中說：

統覺的我因此在每一個思維當中是一個單數 (Singular)，它不能被分解為一個關於主詞的多數性 (Vielheit)，因此代表一個邏輯上單純的主詞，**這件事情已經包含在思維的概念之中**，因此是一個分析命題；但這並不意味著思維的我是一個單純的實體，這將會是一個綜合命題。¹⁷⁴

我意識到在一切雜多中我自己的同一性，這個命題是一個同樣**在概念中存在著的**、因此是分析的命題。¹⁷⁵ (黑體字為筆者所強調)

因此，「我思」就算伴隨的是一個包含雜多於其中的複合表象，但我們在該表象中所想到的那個伴隨著每一個雜多表象的思維主體仍是同一的，因而它自身仍必須被視為是一個單一的表象，換句話說，它仍必須具有「一」的性質也就是具有統一性。

因此，筆者認為康德在上述論證中的結論是對於大前提：「我思必須能夠伴隨一切我的表象」所作的一個限制 (qualification)，即將「我思」與「我的表象」

¹⁷² B131-132.

¹⁷³ 因此如 Allison 與 Konrad Cramer 便將這個段落視為包含了一個對「自我意識之先驗統一」的論證，見 Allison, *Kant's Transcendental Idealism*(2004), p.163-64.與 Konrad Cramer, "Über Kants Satz: Das: Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können," in *Theorie der Subjektivität*, hrsg. von Konrad Cramer (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987)。

¹⁷⁴ B407.

¹⁷⁵ B408.

之間的關係限制在「包含了雜多的直觀」這一種表象之上進行討論。而將「我的表象」限制在「直觀」上進行討論筆者認為有兩個理由：1. 因為「概念」屬於思維的本質內容，我們無法設想一個不屬於思維的概念，但「直觀」卻能夠**在思維之前**被給予，因此其間的關係比起概念更需要說明。2. 一切的對象認知都需要「直觀」和「概念」兩種要素的結合，而「概念」本身屬於思維，但「直觀」卻擁有另一個來源，即感性，因此要說明對象認知如何構成的關鍵便在於說明思維與「直觀」之間的必然關係，〈推證〉的本質性任務即在於排除直觀的雜多與思維條件之間不一致的可能性。但現在只要論證中的大前提成立，那麼思維與直觀雜多之間的一種**初步的必然關係**就可以建立，因為統覺的統一性已經隱含在大前提當中了，一切直觀中的雜多與一種思維的統一性的關聯可以由「我思必須能夠伴隨一切我的表象」這個命題推導出來。所以現在**更為重要的問題並非統覺本身的統一性使否成立，而在於這個統一性與雜多表象間的必然關係是否成立**，換句話說，也就是這個大前提是否成立？因此在這個段落中，我們首先必須面對的問題是 Guyer 對統覺原理的質疑：我們要如何接受一個先天成立的統覺原理？。

176

其次，康德在建立了「我思」與直觀雜多之間的一種**初步的必然關係**之後，進一步描述了這個具備統一性的「我思」的特性：1. 由於「我思」是一個關於思維自身的表象，所以該表象的產生同時也就代表了一個思維自身的「自發性活動」(Actus der Spontaneität)。2. 由於它完全屬於知性的活動而不涉及經驗，所以康德為了將它與「經驗性統覺」(empirische Apperzeption)相區別而稱之為「純粹統覺」(reine Apperzeption)。3. 由於它本身不再以任何其它的表象為前提，所以康德亦稱之為「原初統覺」(ursprüngliche Apperzeption)。4. 由於這個表象當中所包含的自我同一性正是使得先天認知得以可能的一個重要關鍵，所以康德稱該表象中所包含的同一性為「自我意識的先驗統一性」(transzendente Einheit des Selbstbewußtsein)¹⁷⁷。其中，第四點正是我們必須在〈推證〉中考慮統覺的理由，康德認為我們能夠藉由統覺的統一性進一步說明對象認知成立的先天條件。而在第 16 節當中康德要從統覺的統一性進一步推導出的下一個環節的即是它蘊含了雜多表象的綜合，這同時也是統覺的綜合統一性原理的一個完整表達。因此，我們在這個段落中第二個必須回答的問題即是：統覺原理如何蘊含了一個雜多的綜合？以下筆者將依序回答這兩個問題。

1. 我們要如何接受一個先天成立的統覺原理？

面對 Guyer 的這個問題我們有三種選擇：1. 將統覺原理視為一個分析命題並說明其中主謂詞間的概念蘊含關係。2. 將統覺原理視為一個先天綜合命題，

¹⁷⁶ Guyer 的這個質疑可見本論文的第 27-32 頁。

¹⁷⁷ B132.

並主張它是一個自明的命題。3. 將統覺原理視為一個先天綜合命題，並另外提供一個先驗論證。在這個問題上，筆者接受 Allison 的觀點將統覺原理視為一個分析命題，因為至少康德在 B 版〈推證〉中明白地說：「統覺的必然統一性原理僅管本身是同一的，因此是一個分析命題，…」¹⁷⁸。但選擇這樣一種解釋便必須面對 Guyer 的兩個質疑：1. 我們如何單純從「自我」的概念分析出統覺原理？2. 一個僅包含有條件之必然性的分析命題如何能夠充當〈推證〉的第一前提？以下筆者將分別說明之。¹⁷⁹

a. 如何將統覺原理理解為分析命題？

針對第一個問題，Allison 亦沒有說明為何我們能將「我思必須能夠伴隨一切我的表象」視為一個分析命題，而以下筆者將嘗試為此提供一個說明。如果統覺原理是分析命題，則它就必須能夠透過以下幾種判準來被說明：「命題中謂詞的概念已經包含在主詞的概念之中」、「命題的成立僅根據矛盾律」、「命題的成立不涉及直觀」。以下筆者將從這三個面向來說明我們如何將統覺原理理解為一個分析命題。其中，第一個判準是最具體的，並且根據後兩個判準對統覺原理的解釋亦必須建立在根據第一個判準對統覺原理的解釋之上。然而，要根據主謂詞之間的蘊含關係來解釋統覺原理，我們將有兩個問題必須解決。

首先，「我思必須能夠伴隨一切我的表象」的主詞「我思」本身在形式上亦是一個有主詞（「我」的概念）與謂詞（「思維」的概念）的判斷。如果一個判斷要同時被視為一個概念，唯一的可能就在於這個判斷是一個分析判斷。因為在綜合判斷中，謂詞的概念並不包含在主詞當中，所以該判斷至少包含了主詞概念所無法涵蓋的另一個概念。但是在分析判斷中，謂詞可以視為是從主詞概念中所提取出來而被強調的一個特徵，所以整個判斷事實上可以被視為等同於主詞概念。那麼「我思」是否是一個分析判斷呢？作為主詞的「我」的概念是否包含了作為謂詞的「思維」的概念？對於這個問題康德並沒有明白的論述，但我們可以在文本中發現，康德同意笛卡兒把「思維」視為「我」的本質特徵。如果我們回想笛卡兒在〈第二沉思〉（*Meditatio Secunda*）當中對「我」的本質的追問，笛卡兒在藉由懷疑的方法而排除了身體、攝取營養、四處走動、感覺等經驗特徵之後，最後得到的結果是：

現在我終於發現了：思維（*cogitatio*）就是那唯一不能與我（*me*）分開的東西。我是（*Ego sum*），我存在；這是確定的。但有多長呢？和我思維（*cogito*）一樣長……¹⁸⁰

¹⁷⁸ B135.

¹⁷⁹ Guyer 的這個質疑可見本論文的第 25、29 頁。

¹⁸⁰ René Descartes, *Meditationen über die erste Philosophie*, übers. Gerhart Schmidt (Stuttgart: Philipp Reclam 1986), p. 82-83.

可見對笛卡兒來說，「思維」(cogitare / Denken) 正是「我」(ego / Ich) 唯一的本質特徵，換句話說，「我」實際上就等同於「思維」。而我們可以發現，康德在《批判》的相關段落中也明白地表示了同樣的看法：「我思表達了一個規定了我的存在 (Dasein) 的活動 (Actus)」¹⁸¹、「因此我的存在也不能被看作從我思這個命題推論出來的…，而是與它 (按：我思) 同一的」¹⁸²。為何「我思」與「我存在」是等同的？因為「我」在是一個在內容上完全空洞的表象，除了在進行思維活動之外我們無從表象自我。根據文本的佐證，我們可以確定康德的 Ich denke 正是德文版笛卡兒的 cogito。而在「我思」這個命題中，「思維」的概念確實作為一個本質特徵而被包含在主詞「我」的概念當中，所以康德也才會說：「這就是這個概念，或者，如果我們願意的話，這個判斷：我思」¹⁸³。因此我們可以合理的將「我思」視為一個分析命題同時也視為一個可作為另一個命題之主詞的概念。

其次，第二個必須處理的問題是：「我思」的概念作為「我思必須能夠伴隨一切我的表象」的主詞是否包含了其謂詞「能夠伴隨一切我的表象」，而使得我們能夠主張該命題是一個分析命題？按照上一段的分析，「我思」本身仍是一個空洞的表象，因為它只包含了一個空洞的「我」的概念以及一個「思維活動」的概念，但一切的「思維活動」如果不伴隨著任何確定的內容，則仍然還是什麼都不是。因此「我思」作為一個表象必定以「我思維某某」(Ich denke, dass…) 的形式出現，又這正是一切的「思維內容」(Gedanke) 所必須具備的形式，並且一切的「思維內容」最終都必須以概念的方式呈現，所以康德說：

然而人們很容易看出，它〔我思〕是所有一般概念的承載者 (Vehikel)，因而也是所有先驗概念的承載者，並且因此任何時候都被放在這些概念之下來理解，而且正因此同樣也是先驗的，但它不能擁有一個特殊的頭銜，因為它只是用來把一切思維當作屬於意識的來提出的。¹⁸⁴ (黑體字為筆者所強調)

「我思」作為一切概念之**承載者**的身分使得它成為我們一切思維內容的必要條件。由此我們就得出「我」的表象進一步的本質特徵：「關於這個表象人們甚至

¹⁸¹ B158 Anm.

¹⁸² B422 Anm。儘管康德在這個注釋當中主張笛卡兒的「我存在」命題是從一個大前提「一切思維著的東西都存在」加上「我思」作為一個小前提所推出來的，但筆者認為這是康德對笛卡兒的誤解。事實上笛卡兒在這一點上無異於康德，只是笛卡兒此外還將作為思維存在者的「我」當作一個實體則確實是康德所反對的。關於笛卡兒和康德對「我」的看法之異同，可見 Kogaku Arifuku, "Das Problem des Ich bei Descartes und Kant," in *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* hrsg. von Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, and Ralph Schumacher (Berlin: De Gruyter, 2001) 和 Stephen Priest, "Descartes, Kant, and Self-Consciousness," in *The Philosophical Quarterly* 31, no. 125 (1981)。

¹⁸³ A341 / B399.

¹⁸⁴ Ibid.

不能說它是一個概念，而是只能說它是一個伴隨著一切概念的單純意識」¹⁸⁵（黑體字為筆者所強調）。所以任何我的思維內容由於都必須能夠被意識到屬於「我思」，並因而都必須被「我思」所伴隨。因此，我們首先可以確定的是「我思必須伴隨一切我的思維內容」是一個分析命題，因為「我的思維內容」的意思就等同於「被我思所伴隨的東西」。

於是現在的問題是，在「我思必須能夠伴隨一切我的表象」這個命題當中，何謂「一切我的表象」？它們是否都能夠成為「我的思維內容」而被「我思」所伴隨？由於「因為它〔按：我思〕只是用來把一切思維當作屬於意識的來提出的」¹⁸⁶，所以事實上我們也可以說「我思」就代表著意識，而這個問題也可以表達成：是否一切我的表象都是可被意識到的？如果不能被意識到的表象是邏輯上不可能的，那麼「我思必須能夠伴隨一切我的表象」就會是一個分析命題，因為「一切我的表象」無非就是可以被意識到而必須能被「我思」所伴隨的東西。現在，直觀與概念的區分是對於一切我們的表象的最基本分類。如果「一切我的表象」只有概念，則「我思」必定在實際上伴隨「一切我的表象」。因為正如我們已經看到「我思」是「一個伴隨著一切概念的單純意識」¹⁸⁷，它是一切概念的必要條件，因而隨時都是和概念同時發生的。但是在表象的種類當中，直觀是一種「能夠在一切思維之前被給予的表象」¹⁸⁸。這表示直觀的產生不見得一定要在實際上被思維而被「我思」所伴隨。然而，如果「我思必須能夠伴隨一切我的表象」這個命題要成立，則它至少必須要具有被思維的可能性。由於預先考慮到了直觀這種表象，使得康德將他的命題寫作「我思必須能夠（können）伴隨一切我的表象」而非「我思必須伴隨一切我的表象」。而只要邏輯上不可能存在不能被意識到的直觀表象，那麼「我思必須伴隨一切我的表象」就能夠作為一個分析命題而成立。於是我們可以將我們的問題進一步限縮到這一個關鍵點上：是否一切我的直觀表象都是可被意識到的？

關於這個問題，我們可以看到康德在〈推證〉中討論統覺原理時似乎確實是這麼主張的，如：

一切直觀，如果它們不能夠被接受到意識當中，儘管它們可能直接地或間接地影響意識，則在我們面前也就什麼都不是，並且與我們沒有一點關係，只有透過意識認知才是可能的。¹⁸⁹

我思必須能夠伴隨一切我的表象；因為否則的話，某種甚至不能被思考

¹⁸⁵ A346 / B404.

¹⁸⁶ A341 / B399.

¹⁸⁷ A346 / B404.

¹⁸⁸ B132.

¹⁸⁹ B116.

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。¹⁹⁰（黑體自為筆者所強調）

這近似於笛卡兒將一切的表象都定義為思維內容並屬於意識的想法¹⁹¹。但我們同樣可以在別的地方發現，康德似乎承認有一些我們所**意識不到的直觀表象**。首先，我們可以在《人類學》當中發現這樣的例子：

當我意識到我在離我遙遠的牧場上看到一個人時，雖然我並沒有意識我看到它的眼睛、鼻子、嘴巴等等，因而我實際上只推論出這東西是一個人；因為如果我要宣稱這個人的表象甚至不在我的直觀之中，因為我沒有意識到我知覺到頭的部份（並且也知覺到人的其餘部份），則我將也不能夠說，我看到一個人；因為整個（頭的或人的）表象是由這些部分表象所組成的。

我們所不能意識到的我們的感官直觀和感覺的領域是無法估計的，儘管我們無疑地可以推論出我們擁有它們，也就是那些人類之中（並且也在動物之中）的模糊表象，相反地，**清楚的表象僅包含了一些對意識所開放的無窮稀少的點**；彷彿我們心靈的巨大地圖上只有少數的地方被照亮。¹⁹²（黑體字為筆者所強調）

在此，康德甚至認為那些我們所意識不到的直觀表象，占了我們一切表象中的絕大部分。但筆者認為，這個例子還不構成一個反例，因為在這個例子當中，那些我們所不能意識到的表象並非意味著我們在**原則上**意識不到的表象。在這個例子當中可以意識到的「一個人」的表象與不能意識到的「眼睛」、「鼻子」、「嘴巴」的表象之間的區別僅是「**清楚的表象**」與「**模糊的表象**」之間的區別，而非在**絕對的意義上**「**可意識的表象**」和「**不可意識的表象**」的區別。而「模糊的表象」嚴格來說並非在我們表象當中絕無法意識到的部份，而只是在我們表象當中**意識程度較低**的部份。事實上康德接受萊布尼茲對於知覺清晰程度具有無限連續性的想法，而認為：「意識本身時時都具有一個總是仍然可以被減弱的程度」¹⁹³、「因

¹⁹⁰ B131-32.

¹⁹¹ 笛卡兒在《第一哲學沉思》的〈對第二組反駁的答辯〉的〈附錄〉中如此定義了「思維內容」和「表象」：「我將所謂的思維內容（cogitatio）理解為一切在我們之中我們可以直接意識到它的東西。在這個意義下，一切意志、知性、想像和感官的運作都是思維內容，」我將所謂的表象（Idee）理解為每個思維內容的那種形式，透過對這個形式直接的掌握，我就意識到了這個思維內容，見 René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übers. Artur Buchenau, philosophische Bibliothek (Hamburg: Felix Meiner, 1972), p. 145。

¹⁹² *Anthropologie*, AA, VII : 135.

¹⁹³ B414.

此存在著意識的無限多的程度直到〔意識〕消失 (Verschwinden)¹⁹⁴，並且清楚的表象不能等同於一切有意識的表象：「清楚性 (Klarheit) 並非如邏輯學家所說的就是對表象的意識；因為**意識的某種對認知還不足夠的程度**本身必須在一些模糊的表象那裡遇到」¹⁹⁵ (黑體字為筆者所強調)。因此，模糊表象的存在並不與「我思必須能夠伴隨一切我的表象」這個命題的成立不相容。儘管，我們可能在某些感官條件的限制下不能輕易地意識到那些模糊表象，但透過某些經驗性條件的改變，那些表象仍然可以被意識到。例如在康德自己所舉的例子當中，如果我們改變我們觀察牧場上之人的距離，那麼在較近的距離下，原本作為「模糊表象」的「眼睛」、「鼻子」、「嘴巴」等表象亦可被我們清晰地意識到。而筆者認為 Guyer 所提出的說夢話、恍惚狀態等情況亦屬於「模糊表象」的範疇而不構成反例。

然而，筆者認為 Guyer 所提出的另一個例子則屬於真正的反例，他認為康德在 1789 年給他的學生 Marcus Herz 的書信當中，承認了某種我們在**在原則上**意識不到的表象：

我將永遠不知道，我擁有它們，因此它們對作為一個認知的存有的我來說將會什麼都不是，在此它們 (當我們把自己當作〔動物〕¹⁹⁶) 被當做這樣一種**在我之中且關於我的存在的**表象，它們根據一種經驗性法則的聯想 (Association) 而連結，並且也影響著 (haben auf) 感受 (Gefühl) 和欲求能力 (Begehrungsvermögen)，總是能夠合規律地在它們的運作之中 (in ihr Spiel)¹⁹⁷ 起作用 (treiben) (假設我意識到每一個個別的表象，而沒有藉由統覺的綜合統一性，意識到這些表象與關於對象的表象的統一性的關聯)，而我卻沒有因此在某種最少的意義上認出 (erkennen) 它們是我的狀態。¹⁹⁸ (黑體字為筆者所強調)

在這個段落當中，康德設想了一種我們**永遠都無法意識到的表象**，這種表象完全不屬於認知因而也絕不可能對我表象某物，儘管它仍然可以影響我們的感受和慾望。雖然康德在這裡提出這種可能性的用意，乃是要說明統覺的統一性對人類認知而言的重要性，所以藉由設想一種動物式的表象方式，來指出只要表象不屬於統覺的統一性那麼它們便無法構成人類意義下的認知。但這種情況一旦是可設想的，就代表它具有邏輯上的可能性，如此一來，則「我思必須能夠伴隨一切我的表象」就無法作為一個分析命題而成立，因為**我們無法單純由我們是一種能思維的存有者直接排除我們的直觀能力提供我們不符合思維條件之表象的可能性**。

¹⁹⁴ B415 Anm.

¹⁹⁵ B414 Anm.

¹⁹⁶ 此處原文缺少受詞，語意不明，故筆者根據英文翻譯加入「動物」(animal) 一詞。見 Immanuel Kant and Arnulf Zweig, *Correspondence*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant (Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 1999), p. 314.。

¹⁹⁷ 原文寫作 hin ihr Spiel 語意不明，故筆者將之校為 in ihr Spiel。

¹⁹⁸ *Briefwechsel Band II*, AA, 11 : 052.

然而，筆者認為在「我思必須能夠伴隨一切我的表象」這個命題當中關於「我的」(mein) 這個表達可以有兩種解釋：

1. 「我的」是單純地指「存在於我的心靈狀態之中」，在這個理解下「一切我的表象」意味著「一切在我心靈狀態之中（可能會影響我的感受與慾望，但不見得能被意識到）的表象」。
2. 「我的」是指「可被我有意識地視為屬於我的心靈狀態」，又「用來把一切思維當作屬於意識的來提出」¹⁹⁹的正是「我思」，因而「一切我的表象」就必須意味著「一切可被我所思維的表象」。

在第一種解釋下，由於「一切我的表象」涵蓋了**一切可設想的表象**，因此也涵蓋了在康德在書信中所設想的那種動物式的直觀表象。如此一來，「我思必須能夠伴隨一切我的表象」要成立就不能僅依靠概念分析，而必須考慮我們實際上的直觀方式。但在第二種解釋下，我們把「我的」這一表達視為對任何可設想的表象的一種限制。此時，「一切我的表象」特別指在一切可設想的表象中那些「可被我所思維的表象」，則當這些表象被稱之為「我的表象」時，就必定要被「我思」所伴隨。如此一來，因為「我思」的概念本身就蘊含了「能夠伴隨一切我的表象」的特徵，所以「我思必須能夠伴隨一切我的表象」也就能作為一個分析命題而成立。

而在上述兩種對「一切我的表象」的解釋當中，筆者認為我們能夠接受第二種解釋。因為一來如果我們接受第一種解釋，則統覺原理將會是一個綜合命題，但康德卻沒有為它提出一個有效的證明。二來這同時可以讓我們將伴隨著統覺原理的子句：「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」視為是否定「我思必須能夠伴隨一切我的表象」所產生的矛盾情形。因為否定這個命題就等於主張：**我不能思維一種對我而言可思維的內容**，而這個主張無疑地是自相矛盾的。又藉由矛盾律就能夠證成的命題無非就是一個分析命題。而這個子句在第一種解釋下將是一個無效的論證，因為對第一種解釋而言，一種無法被思維的「我的表象」是可能的。如此一來，我們也就有充分的理由主張「我思必須能夠伴隨一切我的表象」確實是一個分析命題。

同樣地，接受第二種解釋也將使我們把小前提：「一切我的表象包含一切我的直觀」看作是一個分析命題。因為「我的」在這個解釋之下是指「可被我所思維的」，因此這個命題中的「一切我的直觀」也將限制在「可被我所思維的直觀」之上，而不考慮「我的直觀」有可能屬於上述動物式的直觀方式，也就是不能被

¹⁹⁹ A341 / B399.

帶到統覺的統一性之下，因而不能被思維的那種直觀表象。如此一來，「一切我的直觀」在概念上便屬於「一切我的表象」，而「一切我的表象包含一切我的直觀」將是一個分析命題。那麼，藉由大前提和小前提這兩個分析命題，我們就可以進一步推導出統覺的統一性與直觀中雜多表象之間的一個初步的必然關係：「因此一切直觀的雜多，在這些雜多被遇到的同一個主體裡，與我思有一種必然關係」。這個結論同樣也作為一個分析命題而成立，並作為進一步推導出在這些雜多中必須蘊含一個綜合的基礎。

進一步而言，筆者認為如果對統覺原理作這樣一種分析命題式的詮釋能夠避免 Guyer 對統覺原理的質疑，則這透露了**康德在這個段落中事實上是在預設了對象認知為前提之下對統覺原理進行討論**，而 Guyer 的質疑則是源自於他忽略了康德的這一個預設。一個文本中的線索是，康德在論證統覺原理時這麼說：「因為在一個**確定 (gewiss) 直觀**中被給予的雜多表象將不會全都是我的表象，如果它們沒有全部都屬於一個自我意識的話」²⁰⁰（黑體字為筆者所強調），在這句引文當中，**康德特別將所討論的雜多表象限定在一個確定的直觀之中**。然而，唯有屬於一個對象認知的直觀才會是一個確定的直觀，如果沒有與思維合作而共同構成認知，則直觀也不會成為確定的。因此，我們可以合理地主張，康德是在對象認知的範圍內考慮統覺與雜多表象的關係。如此一來，在筆者所區分出的對「一切我的表象」的兩種解釋中，如果我們意識到康德在此處是在對象認知的範圍內討論其中的雜多表象，則我們可以更合理地採取第二種解釋方式。因為屬於一個對象認知的雜多表象必定是「可被我所思維的表象」，而屬於一個對象認知的直觀表象必定是「可被我所思維的直觀」。換句話說，此處所考慮的直觀表象屬於筆者在第三章中所區分出來的「合作感性直觀」，而從筆者對 B 版〈推證〉論證架構的觀點來說，屬於 B 版〈推證〉第一部份之討論範圍的統覺原理事實上乃是對「推論性的知性」以及與之相應的「合作感性直觀」所作的**概念分析**，而不涉及**我們實際的直觀方式**，所以我們將它視為是一個分析命題。至於 Guyer 針對統覺原理所提出的反例則屬於「野性感性直觀」，但按照筆者的詮釋架構，這並不屬於 B 版〈推證〉第一部份的討論範圍。因此，筆者認為 Guyer 對統覺原理的質疑乃是基於他將統覺原理視為一個用來反駁懷疑論的基礎，因而不以任何對象認知為前提。而在不預設對象認知為前提的情況下，統覺原理將會是一個綜合命題，因為此時我們必須考慮的雜多表象將不受限制，而涉及了可設想為不屬於意識的表象。如此一來，Guyer 的問題也就應運而生。

b. 作為分析命題的統覺原理如何充當〈推證〉的第一前提？

僅管，將統覺原理解釋為分析命題可以避開 Guyer 對統覺原理本身的質疑，但 Guyer 可以繼續追問分析命題的效力如何能提供〈推證〉所需要的結論。按照

²⁰⁰ B132.

我們在上一個問題中的分析，統覺原理能夠被理解為分析命題是因為我們將「一切我的表象」理解為具有一個限制，也就是限制在那些能夠被我們所思維的表象上。如此一來，這樣理解下的統覺原理事實上只具有一種有條件的必然性，它可以表達成以下的條件句：「如果雜多的表象是可思維的，則它必須能被我思所伴隨」。如果我們預先考慮康德之後以統覺原理為基礎的分析，則康德進一步所導出的完整的統覺之綜合統一性原理將如 Guyer 所表達的亦只具有有條件的必然性：「如果我意識到我在多種不同表象方面的持續的同一性，則必須有某些我用來連結它們的綜合」²⁰¹，而最後我們仍只能得到一個這樣子的結論：「如果雜多的表象可以被我思所伴隨，則它必然從屬於範疇」。但這個結論並不蘊含我們實際上的直觀表象可以被我思所伴隨而從屬於範疇，那麼「範疇能夠運用到我們實際直觀中的對象上」這個〈推證〉所需要的結論也就還沒有被證立。

然而，筆者認為筆者所採取的詮釋架構可以很容易地說明這一點。筆者認為 Guyer 主張如果將統覺原理視為分析命題則將只能得到一個有條件的結論這一點是完全正確的。這是因為，對統覺的分析只是對「推論性的知性」的分析，因此它考慮的直觀亦只限制在「合作感性直觀」上。而這個分析的目的乃是要先說明任何對象認知的構成都需要的統覺本身的統一性機能，這是康德在 B 版〈推證〉第一部份當中所要做的。但這個統一性機能是否能夠運用到我們實際的直觀方式上在 B 版〈推證〉第一部份中卻仍是未定的。這是 B 版〈推證〉第二部份的任務。在其中康德引入了「時空的統一性」這個綜合命題作為〈推證〉的另一個前提。藉由這個綜合命題，我們透過分析統覺原理所得出的有條件的結論將由於條件的滿足而適用於我們實際的直觀方式，換句話說，也就使得範疇用於其上的可能獲得合法性，這一點筆者將在第五章作詳細的說明。而 Guyer 會認為作為分析命題的統覺原理不足以使〈推證〉成功，乃是因為他忽略了康德在 B 版〈推證〉第二部份的工作，並且把統覺原理當作〈推證〉唯一的前提。

2. 統覺原理如何蘊含了一個雜多的綜合？

在建立了統覺的統一性與直觀中雜多表象之間初步的必然關係之後，康德要進一步分析出在這個關係之中，在被我思所伴隨的直觀雜多之間必然發生了一個由思維主體本身所執行的綜合活動。康德的論證如下：

也就是，這個在直觀中被給予的雜多之統覺的徹頭徹尾的同一性包含了諸表象的一個綜合，並且唯有通過對這個綜合的意識才有可能。因為伴隨著許多不同表象的經驗性意識在其自身是分散的（zerstreut），並且沒有關係到主體的同一性。因此這個關係通過我用意識來伴隨每一個表象還尚未發生，而是通過我把一個表象加給（hinzusetzen）另一個表象，

²⁰¹ Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 140.

並使自己意識到它們的綜合才會發生。因此只有通過我可以將給予的諸表象的雜多連結在一個意識之中，我對我自己表象出在這些表象當中的意識的同一性才是可能的，這表示，統覺的分析的統一性只有在某一個綜合的統一性的預設之下才有可能。²⁰²

儘管統一性屬於思維的本質，但孤立的思維本身是一個完全空洞的表象。所以當「我思」僅僅分別地伴隨雜多中每一個個別的單純表象時，我們只是在每一個單純的表象上另外加入了一個完全空洞的表象，但這並沒有為這個雜多添加任何新的內容。在這個情況下，「我思」根本就等於「無」(nichts)，而我們也無法在這個雜多中表象「我思」本身的統一性。只有當每一個被「我思」所伴隨的單純表象透過「我思」本身這個自發性活動被連結在一個單一的表象當中時，我們才能夠表象「我思」本身在這些雜多表象當中所執行的活動的統一性。因為「我思」作為一種自發性活動無非就是於對雜多的表象進行連結的活動，這種活動康德稱之為「綜合」²⁰³。而我們可以說只有當這個綜合活動被執行時「我思」才存在，因而也才能夠被表象，因為「我思」就是這個自發性的綜合活動。透過這個論證，我們將更進一步地了解何謂「被我思所伴隨」，它就等同於「被我思所連結」，「我思必須能夠伴隨一切我的表象」如果不蘊含其中諸表象之綜合的可能性就會是無法設想的。因此康德說「統覺的分析的統一性只有在某一個綜合的統一性的預設之下才有可能」的意思即是：我們能夠從雜多的表象中抽象出一個自同一的「我思」表象，只有透過「我思」本身預先將雜多的表象綜合地連結在一個單一的表象之中才有可能。藉由以上對「我思必須能夠伴隨一切我的表象」這個統覺原理之初步表達的進一步分析，我們就可以理解為何康德說：

這個統覺的必然統一性原理儘管本身是同一的，因此是一個分析命題，但它卻說明了在一個給與雜多之直觀當中的一個綜合是必然的，沒有這個綜合，自我意識的那個徹頭徹尾的同一性是不能被思考的。²⁰⁴

又事實上一切的概念作為一種從雜多表象中抽象出來並被辨認為同一的特徵都是一種分析的統一性，並且它們都以「我思」本身的同一性為前提。因為一切概念都產生自「比較」(Komparation)、「反思」(Reflexion)、「抽象」(Abstraktion)等知性的邏輯活動²⁰⁵，而在雜多表象中執行這些分析活動的同樣必須是一個自同一的「我思」。否則的話，如果伴隨著每一個從雜多中抽象出來之單純表象的「我

²⁰² B133.

²⁰³ 康德說：「但我在最普遍的意義下所理解的綜合，是將各種不同的表象互相加在一起，並且在一個認知之中把握它們的雜多性的活動」(A77 / B103)。

²⁰⁴ B135.

²⁰⁵ 在《邏輯學》中，康德認為一切概念的產生都源自於知性的三種邏輯活動：(1) 比較，也就是諸表象在對於意識的統一性之關係中的互相對照。(2) 反思，也就是能夠在一個意識當中把握各種不同表象的反省。(3) 抽象，也就是對與給予的表象相區別的一切其餘的東西的分離。(Jäsche Logik, AA, IX : 094)。

思」不是同一的，則所抽象出來的諸單純表象也將不會在一個意識中被加以比較並在反思中被辨認出其間的一致性，因為這違反了思維本身的統一性，所以康德說：「意識的分析統一性是附在 (anhängen) 一切共同概念 (gemeinsame Begriffe) 之上的」²⁰⁶。如此一來，就連知性的邏輯運用也必須預設統覺的綜合統一性，因為作為執行一切知性之邏輯活動的自同一的「我思」也要預先透過它本身執行了一個雜多的綜合活動才存在。所以康德甚至將統覺的綜合統一性提高到**知性的本質**的地位：「所以統覺的綜合統一性就是人們必須把一切知性運用、整個邏輯、並且根據邏輯將整個先驗哲學附著於其上的最高點，這種能力也就是知性自身」²⁰⁷。所以現在藉由將統覺等同於知性，康德就可以更完整地表達這個統覺的綜合統一性原理：「知性 (der) 本身無非是先天地進行連結，並將給予表象的雜多帶到整個統覺的統一性之下的能力，這是整個人類認知中的最高原理」²⁰⁸。

至於 Guyer 對康德由「我思必須能夠伴隨一切我的表象」進一步推出這些雜多表象中必然執行了一個先天綜合活動的質疑是：他認為**光是由雜多在直觀中經驗性的再生就足以使我們辨認出它們歸屬於一個同一的自我**²⁰⁹，所以不需要預設一個先天的綜合。但筆者認為康德的論證已經排除了這個可能性。而 Guyer 的問題產生於他並未區分「反思的我」和「攝取的我」²¹⁰。首先，如果我們設想一種雜多單純地在時間中相繼地再生的情況，那麼這只會是一個單純的感性的接受性活動。但在「我思必須能夠伴隨一切我的表象」這個命題當中，康德說「我思」：「這個表象是一個自發性活動」²¹¹，甚至我們可以更明確地在之後的 B 版〈推證〉第 25 節中看到康德這麼說：

相反地，我在一般表象之雜多的先驗綜合當中，因而在統覺的綜合的原初統一性當中意識到我自己，既不是像我對我自己顯現那樣，也不是像我在其自身那樣，而僅僅只是我是。**這個表象是一個思維活動而不是直觀。**²¹²（黑體字為筆者所強調）

也就是說，在這個命題當中的「我」的表象不屬於任何感性的內容，而是一個知性的活動。所以我們要表象一個同一的「我思」唯有透過這個自發性活動的自我反思，因而在統覺原理中所被表象的「我」是「反思的我」而非「攝取的我」，

²⁰⁶ B133 Anm.

²⁰⁷ B134 Anm.

²⁰⁸ B135.

²⁰⁹ Guyer 的這個質疑可見本論文的第 32-33 頁。

²¹⁰ 在《實用觀點下的人類學》當中，康德區分了「反思的我」(das Ich der Reflexion) 和「攝取的我」(das Ich der Apprehension)：「反思的我並不包含雜多在自身當中，並且在一切判斷中總是一且同一的，因為它僅包含意識的形式性的東西 (Förmliche)，反之內在經驗則包含意識的質料性的東西 (Materielle)、一個經驗性的內直觀的雜多、攝取的我 (因此也就是一個經驗性統覺)」(Anthropologie, AA, VII : 141)。而「我思」的表象只表象前者。

²¹¹ B132.

²¹² B157.

前者絕對無法透過雜多的單純再生而被表象，因為雜多的單純再生完全屬於感性的接受性。其次，就算我們可以說一種單純的雜多之再生至少涉及了一種「攝取的我」，但自我意識是一種自發性的活動，所以不關聯於一個「反思的我」的孤立的「攝取的我」並沒有自我意識，那麼它也不會辨認出自己在直觀中的同一性。所以雜多在直觀中的單純再生無論如何都不能使我們表象一個同一的自我。

第三節 統覺原理與對象性

在說明了統覺本身的綜合統一性機能以及與知性的關聯之後，康德要進一步說明這個綜合統一性機能與對象（Objekt）的關聯。他在 B 版〈推證〉的第 17 節〈統覺的綜合統一性原理是一切知性運用的最高原則〉中說：

知性普遍來說就是認知的能力。認知就是給予表象與一個對象的確定關係。而對象就是一個給予直觀雜多在其概念中被統一的東西。但現在一切表象的統一都要求在諸表象之綜合中的意識的統一性。所以意識的統一性就是那個獨自形成表象與一個對象的關係、因此其客觀有效性、所以使它成為認知的東西，並因此自身是知性的可能性以之為根據的東西。²¹³

由於統覺就是知性，而知性即是決定諸表象與一個對象的確定關係以構成認知的能力，所以在這個段落中的主要主張，即是：**統覺使得雜多表象可以關聯到一個對象，因而使得對象認知成為可能**。因此現在的問題是：什麼才叫做一個對象？由於在這裡康德對對象的定義就是：「一個給予直觀雜多在其概念中被統一的東西」，所以換句話說，只要能通過一個綜合統一性而被表象的東西就可以理解為一個對象。又按照之前的分析，任何綜合統一性的來源都必須是統覺，因此這就使得統覺必然地關聯到對象表象之上。

然而，在這個環節上，Guyer 認為康德將所謂的對象做如此的定義，將使〈推證〉成為一個循環論證²¹⁴。因為他認為康德在第 16 節時是對統覺做分析，照理說在第 17 節應是從統覺的統一性推論出它必須預設一個異於自身的對象，但在此去康德卻僅僅把統覺**定義**成對象認知。但 Guyer 認為這個定義是不合法的，他認為這裡會遇到的問題是，如果僅按照康德所說的：「一切表象的統一都要求在諸表象之綜合中的意識的統一性」來推出「所以意識的統一性就是那個獨自形成表象與一個對象的關係…的東西」將會是不充分的。因為這個原則只能推出意識的統一性是對象表象的**必要條件**，卻不能推出它同時也是對象表象的**充分條件**。

²¹³ B137.

²¹⁴ Guyer 的這個質疑可見本論文的第 26 頁。

換句話說，有意識的統一性不見得同時一定要有對象的表象，因為一個實際的對象除了包含統一性以外還需要作為內容的雜多表象的給予。但是康德卻說意識的統一性是獨自（*allein*）形成表象與一個對象之關係即其客觀有效性的東西，這似乎是一個無效推論。但筆者認為，Guyer 的問題是源自於他將統覺完全看作一種內在的意識狀態。然而，按照筆者在上一節中的分析，事實上統覺原理已經以對象認知為前提了，「我思」所伴隨的是那些已經假定被給予的屬於一個對象認知的雜多，而康德在這個環節上僅僅只是指出**使得這些雜多成為對象認知的正好就是「我思」與它們的伴隨關係**。此外，我們必須了解這裡的「對象」的含義，我們可以說康德在此處所談論的對象，並非指一個實際的對象，我們與其稱之為對象不如稱之為**對象性（Objektivität）**。因為任何實際的對象都必須有直觀的雜多做為對象的表象內容，但是「通過這種知性的（*dessen*）在表象中的純粹統覺：我在，根本還沒有什麼雜多是被給予的」²¹⁵。因此統覺單獨並不構成一個實際的對象，但是一切的雜多如果要**被視為對象**，或著說**具有對象性**，就必須通過統覺的綜合統一性來達成，康德在第 17 節的說明正是要指出**統覺就是使得一切雜多獲得對象性的來源**，其先驗統一性獨自構成了**思維**一個實際對象的形式。所以康德說：

意識的綜合統一性因此是一個一切認知的客觀條件，不只是我自己為了認知一個對象必須要求它，而且每一個直觀為了對我而言成為對象也都必須服從於它（*unter der stehen*），因為藉由其他方式，而沒有這個綜合，雜多就不會在一個意識之中統一起來。²¹⁶（黑體字為筆者所強調）

因此，康德進一步在 B 版〈推證〉的第 18 節〈什麼自我意識的客體統一性〉中將「統覺的先驗統一性」稱之為一種「客體統一性」（*objektive Einheit*），並將它與意識的「主體統一性」（*subjektive Einheit*）區分開來：

統覺的先驗統一性是那種通過它一切在一個直觀中被給予的雜多能夠被統一在一個對象概念中的東西。它因此被稱之為客體的，並且必須與意識的主體統一性區分開來，這是一個內感官的規定，藉此直觀的那些雜多經驗性地被給予一種這樣的連結。²¹⁷

其中「意識的主體統一性」是透過「聯想」（*Assoziation*）的活動所造成的諸表象的連結。而「聯想」的活動是構想力的經驗性作用。在這種作用當中，諸表象是同時或相繼地在一個意識當中呈現，但這完全取決於經驗性的條件，因此純粹是偶然的與被動性的。在這個純粹接受性的活動當中並不包含自我意識，所以康德稱之為「**意識的主體統一性**」而非「**自我意識的主體統一性**」。但「統覺的先

²¹⁵ B138.

²¹⁶ B138.

²¹⁷ B139.

驗統一性」則是知性的純粹運用，它具有自我意識並包含了一個必然的且主動性的綜合活動，只有透過這個先天的綜合活動，被連結的諸表象才關聯到一個對象。因此，康德為了將它區別於「意識的主體統一性」所代表的諸表象的偶然連結，而特別稱之為「自我意識的客體統一性」，以代表它所構成的諸表象與一個對象的關聯。

第四節 統覺原理與判斷及範疇

由於統覺的機能被等同於知性的機能，又康德在〈論邏輯上知性的一般運用〉當中說：「但我們可以把一切知性的機能化約為判斷，因此一般知性可以被表象為一種下判斷的能力」、「一切判斷因此都是我們諸表象中的統一性機能」²¹⁸。所以在 B 版〈推證〉第 19 節〈一切判斷的邏輯形式就在於在其中包含概念的統覺的客觀統一性〉，康德進一步指出這個構成統覺的客體統一性的活動就是知性的判斷活動：「一個判斷無非就是將被給予的認知帶入統覺的客體統一性的方式」²¹⁹，因此也正是判斷的活動使得我們的認知關聯到一個對象上。如果我們以康德本身所舉的例子來說明，則康德會認為當情況是認知主體感覺到：「如果我拖起一個物體，則我感到一股重量的壓力」時，這時候物體的表象與重量的表象在一個意識中的連結是認知主體完全被動地被感覺所影響的結果，因此它只具有主觀的有效性，亦即對在一個意識當中產生這兩種感覺的認知主體有效。此時這兩種感覺的連結只是一種單純的「並列關係」(coordination)。但如果情況是認知主體下了一個判斷：「物體是有重量的」²²⁰，這時候物體的表象和重量的表象只能藉由認知主體完全主動性且純粹的統覺的綜合機能所連結在一起的，因為此時兩種表象的連結是一種「從屬關係」(subordination)²²¹，也就是在該判斷活動使得主詞概念「物體」從屬於謂詞概念「有重量的」之下，而屬於「物體」概念的一切外延對象也都因此亦從屬於「有重量的」概念之下，這種「從屬關係」無非只能由認知主體自身來完成，因為感覺並不告訴我們哪個表象應該從屬於另一個表象之下，不管是感覺的同時或相繼發生都只是一種單純的「並列關係」。由於這個判斷源自於純粹統覺的綜合機能，所以它要求每一個同樣具有純粹統覺的認知主體都接受這個連結關係，因此具有客觀有效性。透過這一個環節的說明使得我們更能夠了解在第 16 節當中康德從統覺當中所分析出的一個綜合活動所指為何，它就是知性的判斷活動。這個活動是先天的、自發性的、帶來諸表象的必然連結的。且我們唯有在判斷活動當中並意識到我們在下判斷，才能意識到作為一切判

²¹⁸ A69 / B94.

²¹⁹ B141.

²²⁰ B142.

²²¹ 用諸表象的「並列關係」和「從屬關係」來解釋「主觀的統一性」和「客觀的統一性」的區別是根據 Béatrice Longuenesse 的想法。可見 Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998), pp. 86-90。

斷之邏輯主詞的「我思」的同一性，對作為一種綜合活動的判斷的意識正是對思維活動的自我意識。

最後，在 B 版〈推證〉第 20 節〈一切感性直觀都服從於作為一種在其之下一切感性直觀的雜多才能夠在一個意識當中聚集起來的條件的範疇〉當中，康德藉由一個簡短的論證得出了 B 版〈推證〉第一部份的結論：

雜多性地在一個感性直觀中被給予的東西必然地從屬於統覺的原初的統一性，因為僅有通過它，直觀的統一性才是可能的（第 17 節）。那個通過它給予表象（這可能是直觀或概念）的雜多被帶到一個一般統覺之下的知性活動，是判斷的邏輯機能（第 19 節）。因此一切雜多，就它是在一個（Einer）經驗性直觀之中被給予的而言，從下判斷的邏輯機能之一來看就是被規定了的，通過這個機能雜多也就被帶入一個一般意識之中。但現在就一個給與直觀的雜多在這個機能方面是被規定了的來看，範疇無非就是這個下判斷的機能（第 13 節）²²²。因此在一個給與直觀中的雜多也就必然從屬於範疇。²²³

在這個段落中包含了五句話，我們可以把它們視為論證的五個步驟：第一個步驟事實上包括了從第 16 節到第 17 節的分析，藉此康德得出在一個直觀對象當中的雜多的統一性都源自於統覺的綜合機能這個結論。第二個步驟是在第 19 節所進一步提出的：統覺的這個綜合機能正是知性的判斷機能。第三個步驟則接續上一個步驟指出因此一切直觀中的雜多是通過這個知性的判斷機能而被帶入統覺的統一性的。第四個步驟，則必須根據〈推證〉的上一個章節〈論發現所有純粹知性概念的線索〉，也就是一般認定的「形上學推證」中所說明的一個知性的判斷理論，而將知性對對象形成認知判斷的機能歸結為十二個範疇²²⁴。換句話說，知性對對象的認知，無非是**根據範疇所包含的規則而對對象所下的判斷**。因此，在最後一個步驟中，康德就可以得出在一個給與直觀中的雜多必然會從屬於範疇這個結論，因為任何雜多透過判斷的機能連結在一個意識當中所根據的規則正是範疇。

Guyer 認為 B 版〈推證〉最大的問題在於：康德在第 17 節時直接引入了一個對象概念，而在第 19 節主張甚至是對對象的經驗性認知，也就是經驗性判斷都蘊含有諸表象之必然連結的特性，但這樣一種對對象認知的想法是經驗論者所

²²² 由於第 13 節並未提及判斷的機能，《普魯士皇家學院版康德全集》將之校為第 10 節。

²²³ B143.

²²⁴ 在這個環節上，Guyer 認為康德在〈論發現所有純粹知性概念的線索〉中明確地區分了判斷的邏輯形式及範疇，但在此處卻將它們等同似乎前後不一致。但筆者認為判斷的邏輯形式與範疇並非兩種不同的表象關係，而只是同一種表象關係的不同運用。當判斷的邏輯形式運用到對象上時我們就稱之為範疇。但其間的論證不屬於本論文的主題，故筆者將不特別討論。

不會接受的，因此這樣一種對象認知的引入使得〈推證〉陷入了丐題謬誤：康德要向對手證明我們的認知具有必然性，但卻在推證的途中直接引入了一種具有必然性的認知。但是筆者認為這仍是因為 Guyer 把統覺視為一種並不涉及任何對象認知的對內在狀態的意識，而沒有意識到康德的統覺原理在一開始便以一個對象認知內的雜多為有效範圍，所以他才會認為康德在第 17 節時突然不合法地將統覺等同於對象認知。而筆者認為，康德對於經驗論者對對象認知的想法的反駁在 B 版〈推證〉一開始的第 15 節就已經展開。對象認知作為一種雜多之連結的表象是經驗論者都會接受的一個出發點，但經驗論者並沒有意識到連結的表象本身不能來自經驗，這一點已經出現在休謨的批評當中。但康德並不像休謨只停留在這一點上，他還要進一步找出這個不能來自經驗卻又能建立對象認知中雜多之連結的基礎是什麼。所以在第 16 節時，康德找到統覺的統一性作為這個基礎，而統覺原理中所建立的統覺的統一性與雜多表象間的一個必然關係，正是對象認知中的必然性的最初來源。由於統覺的統一性是一個先天的表象，所以由此所分析出的雜多的綜合亦是一種必然的連結關係。因此，以統覺的統一性為基礎，按照康德從第 16 節到 20 節的分析，甚至連經驗論者都必須同意只要雜多的表象被「我思」所伴隨，則它必然要符合統覺中所蘊含的連結形式，也就是範疇。但基於統覺原理在一開始的限制，也就是限制在那些預設為可被「我思」所伴隨的表象上，所以經驗論者仍然可以質問是否實際上一切雜多的表象都必須被「我思」伴隨而必須符合其統一性條件。如果這個情況不成立，則在我們的認知活動當中將仍然有許多表象的連結由於不從屬於思維的條件，而只構成一種偶然的連結。但這屬於 B 版〈推證〉的第二部份的問題，筆者將在第五章中說明。