

康德《純粹理性批判》中 「主觀演繹」的論證過程與方法*

戴 華**

康德曾經在《純粹理性批判》第一版的序言中指出，他在「超驗演繹」一章中的研究可以劃分為兩個部分，也就是他所謂的「客觀演繹」與「主觀演繹」。「範疇超驗演繹」係隸屬「客觀演繹」之範圍。大多數研究康德的學者認為，儘管康德在「客觀演繹」中所從事的是一種「哲學研究」，他在「主觀演繹」中所從事的卻是性質全然不同的「心理研究」，而康德有關所謂的「綜合」認知活動的理論，就是此項「心理研究」的結果。

本文嘗試對於「主觀演繹」提出一套新的詮釋。作者認為，「主觀演繹」其實和「客觀演繹」一樣，也是一項「哲學研究」，因為正如後者為那些被康德稱做「範疇」的概念提供了一套「超驗演繹」，同樣的，前者也為我們對於「自我」（康德所謂「固定不變的我」）的概念提供了一套「超驗演繹」。對於康德而言，此一「自我」概念和「範疇」一樣，也是無法從經驗導引出來的先驗概念，因此也需要一套「超驗演繹」，俾使其「合法性」得到先驗的證明。本文作者依據《純粹理性批判》第一版中的相關段落，試圖重建此一隸屬「主觀演繹」的「超驗演繹」，並解析其中的論證步驟。為了凸顯「主觀演繹」所涉及之研究的「哲學」性質，作者特別嘗試證明兩點：第一、康德對於「綜合」認知活動的理論，並非來自任何「心理學的探討」，而是概念分析（一種哲學方法）的結果。第二、康德在「範疇超驗演繹」中明顯使用過的一種哲學性的導衍方法，其實也出現於「自我」概念之「超驗演繹」的論證過程之中。

- 一、從主、客演繹之爭談起
- 二、認知主體、表相與「時間意識」
- 三、透過休姆來看康德
- 四、第一階段：從「時間意識」到「三重綜合」
- 五、第二階段：「向內回想」與自我意識

*承蒙本集刊二位評審先生惠賜許多精闢、寶貴的意見，使作者在所建構之論證中發現幾個需要修正與補充之處。謹此向二位先生致謝。

**中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員

六、第三階段：經驗的與「純粹」的自我意識

七、「主觀演繹」的最後結論

八、結語

一、從主、客演繹之爭談起

康德(Immanuel Kant)在其名著《純粹理性批判》(*Kritique der reinen Vernunft*)第一版序言中曾經指出，該書最重要、而且也讓他付出最多心血的部分，就是「純粹悟性概念之超驗演繹」(Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe)一章(參見 A xvi)¹。康德在此所謂的「純粹悟性概念」(pure concepts of the understanding)，指的是一些他認為無法從感官經驗導衍出來的先驗概念，諸如「本體」(substance)、「屬性」(attribute)、「因果關係」(relation of cause and effect)等高度抽象之概念。康德將這些概念通稱為「範疇」(Kategorien, categories)。他認為，雖然「範疇」不能導自經驗，但是我們可以透過非經驗的論證來證明這些概念(僅適用於經驗世界中)的「合法性」(Rechtmäßigkeit, legitimacy)。「純粹悟性概念之超驗演繹(transcendental deduction)」，指的就是這套論證²。

英國哲學家史陶森(Peter F. Strawson)在一九六六年出版了《感官的範限》(*The Bounds of Sense*)一書。他用這整本書來評析康德的《純粹理性批判》。此一評析最引人注目、也最引起各方議論的部分，乃是史陶森對於康德為「範疇」提出之「超驗演繹」的「重建」(reconstruction)工作。史陶森在此一「超驗演繹」中看到康德實際上在從事兩種性質截然不同的工作：康德一方面試圖分析我們對於「經驗」的概念，並試圖藉著證明「範疇」乃構成一套使得「經驗」成為可能的必要條件，以證明這些先驗概念的「合法性」；但他另一方面卻又想研究人的認知能力，以探討其中各種促使「經驗」得以形成的心理運作(參見 Strawson, 1966:31-2, 88)。史陶森認為，上述第一項工作算是真正的「哲學研究」，第二項則是非哲學的「心理研究」(psychological investigation)。在他看來，這項「心理研究」乃是康德因為跨越了「哲學」與「心理學」的分際而步入的歧途。尤有甚者，由於史陶森認為這項「心理研究」的對象乃是康德自己都必須承認無法被我們認知的一個做為

「物自身」(Ding an sich, thing in itself)的「主體」，因此對於史陶森而言，康德的這項「心理研究」根本與某些構成他自己哲學之精髓的主張衝突。史陶森之所以想重建康德的「範疇超驗演繹」，原因就在於他想重新整理其中至今仍值得哲學家參考的「哲學研究」，並且使這項研究完全獨立於康德不應該涉入的「心理研究」。康德在《純粹理性批判》第一版序言中曾經提到，「純粹悟性概念之超驗演繹」一章的論證可劃分成「客觀(objective)演繹」與「主觀(subjective)演繹」兩部分(參見 A xvi-xvii)。上述史陶森在「超驗演繹」中看到的「哲學研究」與「心理研究」，可以說是他所理解的「客觀演繹」與「主觀演繹」，而當他試圖為康德重建「超驗演繹」時，他其實等於是在從事一項旨在保留「客觀演繹」、剔除「主觀演繹」的去蕪存菁的工作。

可是，早在史陶森出版《感官的範限》前三年(也就是一九六三年)，美國哲學家吳爾夫(Robert Paul Wolff)就已經在其《康德對於心靈活動的理論》(*Kant's Theory of Mental Activity*)一書中主張，主、客演繹是兩項不可分割的研究(參見 Wolff, 1963: 80,100-1, 176-7)。顯然，此一主張若成立，上述史陶森的重建工作註定會失敗。不過，《純粹理性批判》第一版序言中的康德似乎站在史陶森的一邊，因為當他提到主、客演繹之分的時候，他曾經明白指出，主、客演繹是可以分割開來的。用康德自己的話來說：「即使主觀演繹未能如我所願，讓人徹底折服，我在此所主要關切的客觀演繹，仍然不減其原有的效力」(A xvii)。

主、客演繹是否可以分割的爭議，似乎只不過是研究康德的學者必須解決的問題。然而此一爭議其實具有更廣泛、更重要的哲學價值。首先，此一爭議牽涉到知識論的一項基本問題：我們對於這個經驗世界從事判斷、建構經驗知識的時候，是否可以「合法」地使用一些不能透過經驗證明確實有所「指稱」(Beziehung, reference)的概念？康德所謂的「範疇」，就是這種概念。如果有關主、客演繹之爭議能獲解決，我們就可以確定，康德在回答上述知識論問題時，應該採取何種論證上的策略。此外，主、客演繹是否可以分割，亦可用來凸顯哲學研究與心理研究之間是否同樣有著不可分割之關係的問題。認為主、客演繹不可分割的吳爾夫就曾經強調，此一不可分割的關係適足以證明，同樣的關係亦存在於哲學與心理學之間(參見 Wolff, 1963: 177)。

上述有關主、客演繹的爭議是在對立雙方皆設定「主觀演繹」係「心理研究」

的情況下進行的。可是筆者認為，我們若想解決主、客演繹之爭議，就得認真地檢討此項設定，釐清「主觀演繹」的結構與性質。根據一般對於康德的理解，他在「主觀演繹」中的工作之一，在於探討那些所謂「三重綜合」(threefold synthesis)的認知活動。正因為此一有關「三重綜合」的研究如此明顯地屬於「主觀演繹」，而且此項研究又無疑地以某些心理活動為探討對象，所以一般研究康德的學者都和史陶森、吳爾夫一樣，認為康德在該演繹中所從事的，乃是一種「心理研究」。

然而，即使「主觀演繹」中有關「三重綜合」的研究係以某些心理活動為探討對象，這本身並不意味該項研究非得算是「心理研究」不可。康德探討這些對象時所使用的方法，也許和他在「客觀演繹」中試圖解決知識論問題時所使用的方法一樣，都是一種指引我們從事先驗思考與論證的哲學方法。果真如此，則「主觀演繹」和「客觀演繹」一樣，也應該算是一種「哲學研究」。

也許有人會在此指出，康德本人在《純粹理性批判》第一版序言中提到主、客演繹之區分時，分明曾經告訴我們，主、客演繹乃兩項性質不同的研究（參見 A xvii）——既然如此，我們為什麼還要硬把這兩個演繹看成同一性質的「哲學研究」呢？其實，儘管康德本人的確有此說法，他卻同時又為「主觀演繹」性質上的重新定位預留了空間。他雖然以「假說」(hypothesis)性質——顯然非康德認為「哲學研究」可以具有的性質——來形容他在「主觀演繹」中所從事的研究，但卻又隨即在括弧中指出，他將在其他著作中說明，此一形容「其實並不正確」（參見 *ibid.*）。可惜康德並未實現這個諾言。儘管如此，他附加在括弧中的話足以顯示，他在《純粹理性批判》第一版中對於「主觀演繹」的結構與性質尚未採取定論。本世紀八十年代初期，紀琪兒(Patricia Kitcher)就曾經從當代心靈哲學中「功能主義」(functionalism)的角度，試圖將「主觀演繹」詮釋為一項「哲學研究」（參見 Kitcher 1982）³。蓋爾(Paul Guyer)在一九八九年發表「心理學與超驗演繹」(Psychology and the Transcendental Deduction)一文，在該文中，他雖未明白提到「主觀演繹」，但卻也在探討一般認為隸屬於「主觀演繹」的「三重綜合」在（蓋爾所理解的）「範疇超驗演繹」中的地位⁴。他的結論是：康德有關「三重綜合」的理論，並不會使「超驗演繹」變成一套「心理學的論證」(psychological argument;參見 Guyer, 1989: 65-8)。

本文的主要目的，正是在於從事這項重新詮釋「主觀演繹」的工作。我將在不重

復前述紀琪兒與蓋爾之詮釋，並且儘量忠於康德批判哲學之原本特質的前提下，嘗試將「主觀演繹」理解成一項「哲學研究」。在提出此項詮釋時，我將以《純粹理性批判》第一版中一般公認顯然屬於「主觀演繹」的段落——也就是 A 98 到 107 頁上的段落——為主要根據，試圖重建康德在該演繹中的論證，並且深入解析其中的導衍步驟與方法，以印證我宣稱該演繹亦可視為一項「哲學研究」的說法。我也會在文中提出我對主、客演繹之關係的詮釋：我和吳爾夫一樣，也認為此二演繹不可分割；然而，和他不同的是，我認為主、客演繹其實可以被視為兩項前後連貫、彼此融為一體的「哲學研究」⁵。

二、認知主體、表相與「時間意識」

如上所述，康德在《純粹理性批判》第一版的「超驗演繹」一章中，主要是想證明某些他認為無法從經驗導衍出來的「純粹悟性概念」——也就是所謂的「範疇」——的確是一些「合法」的先驗概念。在正式鋪陳這項證明之前，他以明顯的篇幅提出了有關「三重綜合」的認知理論，而這套理論乃構成「主觀演繹」的主要部分。康德在開始提出這套理論的時候，首先作了一段適用於「超驗演繹」全章的「通盤說明」(allgemeine Anmerkung, general observation)。這段說明不但為整個「超驗演繹」揭開序幕，而且也含藏「主觀演繹」論證的前提。以下就是康德的「通盤說明」：

不管我們的心靈表相 (Vorstellungen, representations) 由何來源產生，不管這些表相是否起因於外在事物的影響，還是肇自內在於我們心靈的原因，不管它們是一些以先驗方式出現的表相，還是一些源自經驗的現象——無論如何，它們都是附屬於心靈的狀態，因此也都是內感官的對象。所以，我們的一切認知，最後都從屬於內感官的形式條件，亦即「時間」。他們全部都必須在時間中被賦予秩序，被串聯起來，彼此之間被賦予關係。以上是通盤的說明，由於涉及非常基本的論點，因此讀者在下文中必須牢記於心。[A 98-9]

我們可以從這段說明的第一句話看出，康德至少會在「超驗演繹」一章中以下列命題做為一項前提：

- (1) 任何認知主體都能向「內」意識到一系列出現在時間之中的心靈表相——這些表相乃按照「同時」或「先後」的時間次序出現。

我想我們可以把這項前提看成一個用來界定「認知主體」之（部分）特徵的分析命題。當然，康德已假定我們都是「認知主體」，而且「我們都是『認知主體』」這個命題，應該算是述詞概念並未包含在主詞概念之中的「綜合(synthetic)命題」（參見 A 6-7/B 10-11 頁上康德對於「分析」/「綜合」這項區分的說明）⁶。

就我的理解，命題(1)乃是「超驗演繹」全章的前提之一，但其本身仍不構成一個足以使康德展開「主觀演繹」的前提（我在本節稍後會說明這一點）。值得注意的是，在這個前提中，康德並未預設任何「外在」(external)事物的存在，而只預設認知主體可以透過西方傳統哲學家所謂的「內感官」(inner sense)，意識到某些心靈表相與狀態的存在。因此康德在「超驗演繹」中的論證如果成立的話，即使是對於外在世界之存在持有懷疑立場的哲學家——例如休姆(David Hume)——也都得接受他的論證所導出的結論。這一點當然也適用於「主觀演繹」。

在繼續討論康德的「通盤說明」之前，我們需要特別分析一個在「超驗演繹」乃至於整本《純粹理性批判》中占有顯著地位的概念，那就是康德在「通盤說明」一開始所提到的「表相」。

「表相」是一種「心靈狀態」(mental states)，但並非所有心靈狀態都是表相，因為表相只不過是具有「表相內容」(representational contents)的心靈狀態，諸如知覺、概念、思維、信念等。對於康德而言，快樂、痛苦之類的心靈狀態並無「表相內容」，因此不算是表相（參見 A 49/B 66，以及 A 801/B 829 頁上的註腳）。但是，假使此一理解「表相」的方式沒錯的話，那麼康德的「通盤說明」其實可以適用於**任何心靈狀態**，而不僅只適用於表相而已。

另外，當康德談到認知主體意識到某一「表相」時，他的意思往往並不十分明確。「表相」是一種具有「內容」的心靈狀態，當認知主體處於這種心靈狀態中的時候，該狀態就會透過其「表相內容」將某個「客體」或「對象」(object)呈現給該主體。當康德使用「表相」一詞的時候，他有時指的是**做為心靈狀態的「表相」**，但有時指的卻是**此種狀態所呈現的「客體」**。例如，當他說：「如果我總是忘掉先前發生的表相（一條線、一段時間或者一系列事物的前面部分）……」（A 102），他就是用「表相」一詞來指稱後者。如此一來，當康德談到認知主體意識到某一「表相」時，

我們就得分辨兩種可能的意思：

- (a) 認知主體意識到某個「客體」，但並未意識到自己正處於意識到該「客體」的心靈狀態中（比方說，我僅只意識到一連串音符，但由於專注聆聽，因此並未特別意識到自己處於何種心靈狀態之中）。
- (b) 認知主體不但意識到某個「客體」，而且意識到自己正處於意識到該「客體」的心靈狀態中（比方說，當我傾聽一首樂曲時，我不但意識到自己所知覺的樂音，而且意識到自己正處於以這些樂音為內容的聽覺狀態之中）。

用一般的語詞來說，(a)和(b)之間的差別，就好比「意識到某物」和「意識到自己正意識到某物」之間的差別⁷。

可是康德所使用的「客體」一詞也有歧義，我們也需要在此加以釐清。假設我夢見自己和一隻老虎格鬥，此時出現在我心中的表相使我意識到與老虎格鬥的情景——當然，這個情景只是夢中幻象。讓我們再假設，我（在另外一個場合中）果真在和一隻老虎格鬥，那麼，即使我們進一步假設此時出現在我心中的表相可以和我夢見與虎格鬥時所具有的表相一樣，兩者具有相似的內容，這兩個表相之間還是有一項明顯的差異，那就是：有「客體」對應於前者（我真的在與虎格鬥），但沒有「客體」對應於後者（我只不過夢見自己與虎格鬥）。康德在 A 104 頁上曾經談到「客體」，並且將之描述為一種對應於其表相、又因此獨立於該表相而存在的事物。我們在本段中討論到的「客體」，就是這種嚴格意義下的「客體」。

然而，儘管在上述作夢的例子中，沒有「客體」對應於我在夢中所具有的表相，可是我們仍然得在某種意義下承認，該表相在我的意識中呈現出某種「客體」（否則我不會以為自己在和老虎格鬥）。讓我們將這種「客體」稱為「表面客體」（ostensible object）⁸。對於康德而言，每一表相都是“something which represents”。我們似乎可以在某種意義下說，只要有“something which represents”，那麼，相對的，就不可能沒有“something represented”。康德自己似乎就有這樣的說法，因為他曾經指出：「所有的表相都因其『表相』的功能而具有它們的『客體』（All representations have, as representations, their object）」（A 108）。雖然康德在此將上面提到的“something represented”說成「客體」，但這種「客體」不能理解成上述他在 A 104 頁談到的那種嚴格意義下的「客體」，因為正如作夢的例子所顯示的，並非所有表相都具有此一嚴格意義下的「客體」。上面引錄的那句話若要

成立的話，康德在其中提到的「客體」必須透過類似「表面客體」這樣的概念來理解：一個表相之所以能被稱為「表相」，正是在於當我們意識到其內容時，該表相能藉其內容而在我們的意識中呈現出「表面客體」。我們於是可以說，在上段所舉的例子中，無論我是否真的在和老虎格鬥，還是只不過在作夢，我都可以說是意識到某一「表面客體」，而此一「表面客體」若不對應於真正存在的客體，則我就處於作夢之類的幻覺狀態之中了。我們也可以用其他類型的表相為例，來說明「表面客體」。假使一個小孩自忖：「聖誕老公公昨晚沒來我家」，那麼，不管世上是否真的存在著傳說中所謂的「聖誕老人」，我們都可以說，這個小孩自忖時出現在其心靈中的表相，呈現了某個「表面客體」在他的意識之中，而世上如果真的並無「聖誕老人」的話，則這個小孩自忖時所下的判斷就缺少與之對應的（嚴格意義下的）「客體」——對於康德而言，這種判斷乃因此欠缺「真假值」⁹。

以上，我為了確定(a)、(b)之區分中所提到的「客體」而辨別了嚴格意義下的「客體」和「表面客體」。雖然這兩種意義都可以用來說明(a)、(b)之區分，但是我認為，在詮釋「主觀演繹」（尤其是其中出現的「三重綜合」理論）時，我們需要留意那種透過「表面客體」來理解的(a)、(b)之區分。為此，我們需要使用一種特殊符號：我將（特別是在第四節中）使用“[x]”這個形式的符號來指稱某一具有特定內容的表相，而“x”所代表的，則是該表相透過其特定內容所呈現的「表面客體」。根據本文對於“[x]”這個特殊符號的用法，當一個認知主體意識到x的時候，他所意識到的，就是[x]呈現在其意識之中的「表面客體」，但他不一定同時意識到自己正處於“[x]”所指稱的心靈狀態之中；而當他意識到[x]的時候，他不但意識到x，而且也意識到自己正處於“[x]”所指稱的心靈狀態之中。

我們現在回頭再看康德的「通盤說明」。我們可以從該項說明發現，康德在「超驗演繹」中其實只需預設，我們可以肯定心靈狀態的存在，而且也可以向「內」意識到這些狀態以及其所呈現的「表面客體」；至於是否有任何事物——尤其是所謂的「外在」事物——對應於這些「表面客體」，他在「超驗演繹」中不需要對於這個問題預先設定答案。不過，更重要的是，康德並不僅只預設我們這些認知主體都能向「內」意識到許多出現在時間之中的心靈狀態。這種意識的對象雖然出現在時間之中，但是具有這種意識的心靈並不需要意識到，它所意識到的心靈狀態乃出現在時間之中。我們在此必須分辨兩種關於意識的描述：

- (a) consciousness of things that are in a temporal sequence;
- (b) consciousness of things *as* in a temporal sequence.

(a)一方面告訴我們，被意識到的對象乃出現在一個時間序列之中，但另一方面卻並未說明，具有意識的主體究竟將其對象意識成何種事物。(b)則告訴我們，意識的對象已被意識成一群出現在時間序列中的事物。因此，符合(a)的意識不一定同時又符合(b)。而我在本段中的論點是，康德所預設的意識不但需要符合(a)，而且也需要符合(b)。這一點可以從康德的「通盤說明」最後一句話看出來：「[我們的表相]全部都必須在時間中被賦予秩序，被串聯起來，彼此之間被賦予關係。」一個認知主體若想讓其心靈表相「在時間中」顯現出「秩序」來，就得首先將這些表相意識成一群出現在時間序列中的事物。

在此必須指出另外一點。在不預設外在事物之存在的情況下，上段所談到的「意識對象」一方面包括**心靈狀態**，另一方面也包括「**表面客體**」。對於康德而言，認知主體不但能意識到由心靈狀態所構成的時間序列，而且也能意識到由「表面客體」所構成的時間序列。因此，我們需要用類似下列的命題，來陳述康德在「通盤說明」中所預設的那種對於時間序列的意識：

- (2) 一個認知主體不但能如同命題(1)所說的，向「內」意識到一系列出現在時間之中的心靈狀態（包括「表相」與「非表相」的心靈狀態），而且也能向「內」意識到，這些狀態及其所呈現的「表面客體」，乃出現在時間序列之中。

(2)和(1)一樣，也是一個用來界定「認知主體」之特徵的分析命題。為了簡化以下用語，讓我們將命題(2)所提到的那種「對於由心靈狀態或『表面客體』所構成的時間序列的意識」，簡稱為「時間意識」。使得康德可以展開「主觀演繹」的，正是「時間意識」——而不僅只是命題(1)所提到的那種對於心靈狀態的意識。根據我的理解，康德將會假定我們確實具有「時間意識」，然後著手分析我們對於此一「時間意識」的概念，試圖找出使得我們可能具有此種意識的必要條件。此一探討的結果，就是康德在「主觀演繹」中所提出的「三重綜合」理論。

三、透過休姆來看康德

「三重綜合」係指三種康德所謂「綜合」的認知活動，即：「攝覺」(apprehension)、「複製」(reproduction)與「認定」(recognition)。我想在正式介紹康德關於這三種認知活動的理論之前，先解答一個問題，那就是：康德為什麼在試圖證明「範疇」的「合法性」時，又想探討這些乍看之下令人懷疑自己是否真的曾經從事過的認知活動呢？我相信，我們若先回答這個問題，就可以更容易掌握該套理論的要旨與哲學意涵。

當康德試圖證明「範疇」的「合法性」時，他其實是想用此項證明來反駁休姆之類經驗主義者的知識論（參見 B 127），而休姆的知識論本身就預設了一套有關人類認知能力及其運作的理論。因此，為了回答上述問題，我們不妨將休姆的這套理論和康德的「三重綜合」理論作個比較。

對於康德而言，第一種「綜合」——即「攝覺」——的工作在於「辨識感官印象(impression)在相續出現時的時間次序」(A 99)。在康德尚未提出其認知理論之前，休姆似乎已在《人性論》(*A Treatise of Human Nature*)一書中考慮到這項「攝覺」的工作，並將這項工作看成「記憶」(memory)的主要功能。用休姆自己的話來說，此一功能在於「保存那些儲藏於記憶之中的觀念(ideas)在當初以感官印象的形式出現時所呈現的次序與位置」(參見 Selby-Bigge (ed.), 1978:9,85)。對於休姆而言，「記憶」的產物乃是一些「觀念」，這些「觀念」又是最初出現在我們意識之中的那些「感官印象」的「複製品」(copies)，而且這些由「記憶」所產生的「複製品」，以相當的程度保留了原來「感官印象」所特有的「明晰」(vivacity)性質。對於休姆而言，儘管這些由「記憶」所產生的「感官印象」的「複製品」應該算是「觀念」，但它們甚至可以被視為「等同於感官印象」(參見 *ibid.*: 8,82)。這意味著，在休姆的認知理論中，我們即使無從施展康德所謂的「悟性」(understanding)，也可以憑著「感官」與「記憶」來從事康德所謂的「攝覺」。休姆的這項立場可以從下面的段落明顯看出：

假設有個人突然被帶進這個世界，而且他的理性與省思能力無比高強，那麼，他的確會立刻觀察到由一連串事物所構成的序列，也會觀察到事件先後相續地發生，但是卻再也無法發現其他更進一步的事實。當一開始來到這個

世界的時候，他藉著任何推理都不能得到有關「因果」的觀念，因為自然界一切運作所憑藉的各種特殊力量(powers)，永遠無法呈現在我們的感官之前。他也不能僅只因為某個事件在某個場合緊跟著另一事件發生，於是就推論後者為因、前者為果，因為這種推論並不合理。……這樣的一個人如果不仰賴更多經驗的話，就永遠無法使用其揣測或推理的能力來從事有關事實的判斷，而且他只能確知那些直接呈現在其記憶與感官之前的事物¹⁰。

康德會極力駁斥休姆在此所做的假說。為此，他會提出下列幾項論點。首先，他會指出：

- (3) 一個認知主體若要意識到時間序列的話，就必須從事某些認知活動（即「三重綜合」），而這些活動又必須在認知主體施展「悟性」的情況下才可能發生。

康德會進一步辯稱：

- (4) 為了從事命題(3)所提到的認知活動（從而意識到時間序列），認知主體必須意識到一個存在於不同時間中的同一自我(a diachronically identical self)¹¹。
- (5) 為了具有命題(4)所提到的自我意識，認知主體必須處理來自感官的表相，使它們構成井然有序的系統，共同呈現出一個客觀的世界，在這個客觀世界中，一切事物的存在、變化與相互之間的關連，都必須發生在某個單一的時空架構之中，而且符合「範疇」這些先驗概念所範定的形式。

休姆在上面引錄的段落中假定，我們可以不必擁有「因果觀念」（此觀念乃康德所謂的「範疇」之一）就可以意識到時間序列。然而，上面三個命題加起來蘊含：我們不但必須擁有，而且必須使用「範疇」，如此才能意識到時間序列。康德的這個論點如果成立的話，休姆的假說其實蘊含內部的矛盾。

以上康德對於休姆的駁斥，乃是一個具有特定結構的論證。康德等於是在對休姆說：「對於時間序列的意識預設了『三重綜合』，『三重綜合』預設了『自我意識』，『自我意識』預設了對於命題(5)所描述之客觀世界的意識，而後者又非得在我們使用『範疇』的情況下才可能發生。因此，你不能一方面承認我們具有對於時間序列的意識，另一方面卻懷疑『範疇』的『合法性』。」隱藏在這段話中的辯證邏輯是：如果你和別人爭論某命題 α 是否成立，而你又相信 α 確實成立，那麼你可以試

圖找出對方接受的某一命題 β ，然後設法透過一套不包含任何對方不接受之前提的論證，來證明 β 其實已蘊含了 α 。這時，你的對手非得接受 α 不可。

康德和休姆之間的最終爭議在於「範疇」是否為「合法」的概念。康德若想訴諸上述的辯證邏輯來證明「範疇」的「合法性」，他就必須找尋一個能被休姆接受的命題，做為論證的出發點。由於此一命題必須避免與休姆哲學系統中的重要立場衝突，因此，雖然我們在上面看到的康德論證之出發點是「對於時間序列的意識」，但是鑑於休姆對於外在世界之存在所持的懷疑論，這種意識必須嚴格地限於「對於由（內在）心靈狀態或『表面客體』所構成的時間序列的意識」——也就是我在上節簡稱的「時間意識」（以下我將繼續使用此一簡稱）。於是，嚴格地說，由命題(3)、(4)、(5)所構成的論證，應該以我所謂的「時間意識」為出發點。根據我的理解，當康德由此「時間意識」出發時，他所展開的是「主觀演繹」。「主觀演繹」所依循的方法和「客觀演繹」一樣，也是哲學性的「概念分析」；其分析的最初對象是「時間意識」，而(3)、(4)則是康德在「主觀演繹」的分析過程中所證明的兩個主要命題。這兩個命題所顯示的，是一項從「時間意識」到「三重綜合」，然後又從「三重綜合」到「自我意識」的分析過程。此一分析過程將是以下討論的重心。命題(5)則是一項屬於康德「客觀演繹」的主張。在康德為「範疇」的「合法性」所提出的證明中，這項主張占有樞紐的地位。然而，由於本文旨在探討「主觀演繹」，因此我們將無法細究命題(5)的意涵與來龍去脈。

討論至此，我們其實已經解決了本節開始所提出的問題：康德為什麼在試圖證明「範疇」的「合法性」時，又想探討那些所謂「三重綜合」的認知活動？命題(3)、(4)、(5)顯示出一系列逐步推進並且以證明「範疇」之「合法性」為其最終鵠的的分析過程，而「三重綜合」和「時間意識」、「自我意識」、「對於客觀世界之意識」一樣，乃是此一過程不可或缺的環節。

四、第一階段：從「時間意識」到「三重綜合」

康德是在第一版《純粹理性批判》的 A 96 至 104 頁上提出「三重綜合」理論的（他在 A 119 至 121 頁上又扼要地予以重述）¹²。我現在就根據自己對於這幾頁陳述的理解，循序漸進地詮釋康德會如何證明命題(3)、(4)。

如上節所述，「主觀演繹」乃以「時間意識」為起點。為了避免使以下的討論太過抽象，讓我們首先選擇三個特定的表相〔a〕、〔b〕、〔c〕，這三個表相的「表面客體」分別是：「黎明前的夜空」、「初露曙光的天空」和「旭日已昇的天空」。我們先以一個認知主體對於 a-b-c 這個時間序列的意識為例，來討論康德如何分析出使得「時間意識」成為可能的必要條件。

顯然，一個認知主體若想意識到 a、b、c 乃先後以 a-b-c 的時間序列出現，他就必須同時意識到 a、b、c，而且意識到它們出現的特定次序（即 a-b-c，而非 b-c-a 或 a-c-b）。對於康德而言，以這種方式來意識到數個「表面客體」，就是一段「攝覺」（apprehend）這些客體的過程。

不過，假使我們進一步思索上述「攝覺」的過程，就會發現此一過程預設了其他的認知過程：為了將 a、b、c 意識成 a-b-c 這個時間序列，認知主體不但需要在 a、b、c 先後出現時依序意識到它們，而且需要在意識到較後出現的「表面客體」時，同時意識到較前出現、但現在已經消失的「表面客體」，並且意識到這些客體在時間序列中的特定位置。比方說，當主體意識到 c 的時候，他必須同時回想 a 和 b，並且記得 b 在 c 之前出現，而 a 又在 b 之前出現。對於康德而言，回想 a、b，就等於是「複製」（reproduce）〔a〕、〔b〕兩個表相，而「複製」任何特定表相，就等於是形成另一個與此表相之內容相同（或至少近似）的表相。

為了「攝覺」a、b、c，從而意識到 a-b-c 這個序列，我必須在意識到 b 的時候「複製」〔a〕，在意識到 c 的時候「複製」〔a〕、〔b〕。然而，康德在此會進一步主張，我們以上所討論的「複製」工作，本身又預設了另外一項認知過程：在「複製」表相時，我必須「認定」（recognize）我現在所意識到的對象（比方說，〔a〕的「複製品」所呈現的「表面客體」）和我剛才所意識到的對象（即〔a〕本身所呈現的「表面客體」），實乃代表同一個事物。如果我沒有從事這種「認定」工作的話，那麼我們原來所謂的〔a〕、〔b〕的「複製品」，就不能算是真正的「複製品」，而應該算是嶄新的表相（參見 A 103）。嶄新的表相並不能促使我意識到，它所呈現的事物乃發生在過去。如此一來，當 c 出現時，我即使能在意識到 c 之外同時又意識到 a、b，但卻仍然無法意識到 a、b、c 之間存在著我們原先假定的 a-b-c 之先後出現的次序。

以上的論證雖然只考慮到由「表面客體」所構成的時間序列，但類似的分析也

適用於由心靈狀態所構成的時間序列。爲了簡化起見，讓我們只考慮「非表相」的心靈狀態。假設 d、e、f 是三個非表相的心靈狀態，其中，d 是饑餓時的痛苦感覺，e 是吃飽後的滿足感覺，而 f 則是口渴時的不適感覺。假設 d、e、f 先後而且連續地在某個主體中出現。那麼，該主體若要意識到 d-e-f 這個時間序列，就必須同時將 d、e、f 意識在一起，並分辨它們出現的次序——換句話說，他必須「攝覺」這些心靈狀態。康德在此似乎得接著說，爲了「攝覺」d、e、f，該主體必須在知覺到 f 的時候「『複製』d、e 這兩個先前出現，但現在已消失的感覺」。不過，對於康德而言，該主體需要「複製」的，並非 d、e 這兩個心靈狀態，而是當初 d、e 分別出現時，該主體先後對於這兩個心靈狀態所具有的「知覺」(perceptions)。讓我們用“[d]”和“[e]”來代表這些知覺。康德於是就會指出，爲了「攝覺」d、e、f，該主體必須在他知覺到 f 的時候「複製」[d]、[e]（用一般的用語來說，也就是「回想」d、e），而此項「複製」工作又進一步預設，該主體必須「認定」[d]、[e] 之「複製品」所呈現的，是剛才曾經先後出現過的心靈狀態。

至此，康德的論證達到以下結論：「時間意識」預設了「攝覺」，「攝覺」預設了「複製」，而「複製」又預設了「認定」——換言之，我們若想擁有「時間意識」，就必須從事康德所謂「三重綜合」的認知活動。此一結論乃構成命題(3)的前半部。

以上的論證應可用來印證我的說法：「三重綜合」理論乃是康德以「時間意識」爲研究對象，從事一連串「概念分析」之後所獲得的結果。此項分析的要點在於透過「概念分析」這種先驗方法，找出使得「時間意識」成爲可能的必要條件。不過，除了我們以上所看到的「攝覺」、「複製」與「認定」這三個必要條件之外，康德認爲還有其他的必要條件。

如前所述，康德認爲，我們若要回想過去曾經出現在自己意識前的事物（或者說，「複製」呈現該事物的表相），就必須「認定」自己目前所意識到的就是過去曾經意識到的那個同一特定事物。康德將此種「認定」的過程稱爲「在概念中……從事『綜合』(Synthesis……im Begriffe, synthesis……in the concept)」的過程（參見 A 103）。康德之所以在此一名稱中提到「概念」，是因爲他主張「認定」必須在認知主體**使用概念**的情況下才可能發生。由於康德認爲「概念的**唯一用途在於讓我們藉以作判斷**」（A 68/B 93），因此他的上述說法可以理解成：「『認定』必

須在主體藉著概念來從事判斷的情況下才可能發生。」雖然康德並未明白提出論證來支持這項說法，但我想我們必須承認，這是一項合理的說法。「認定」所預設的，其實是一種「『指稱』(refer to)出現在過去某一特定時間之事物」的能力，而此能力似乎又不外是一種「使用概念來對這類事物作判斷」的能力。無論如何，假使概念之使用果真是「認定」的必要條件的話，那麼，由於「認定」本身又是其他兩種「綜合」的必要條件，因此概念之使用可以總括地說是「三重綜合」的必要條件。又由於概念的使用就是「悟性」的施展，康德在此於是可以導出命題(3)的後半部了——「三重綜合」必須在認知主體施展「悟性」的情況下才可能發生。

「主觀演繹」進展至此，康德已能推翻休姆對於人類認知能力的理論了。我在上節曾經指出，對於休姆而言，只有感官與「記憶」的運作才算是使得我們可能擁有「時間意識」的必要條件。這個立場加上休姆在知識論方面的各種懷疑論，使得他必須堅持，「時間意識」而非任何預設客觀世界之存在的意識，才是我們毫無疑問地可能擁有的一種「經驗」。康德從「時間意識」這種不被休姆懷疑的「經驗」出發，經過一番分析的過程之後，證明我們若要擁有這種「經驗」，就不可能如休姆認知理論所主張的，不需要施展「悟性」。康德的下一個步驟是要證明，我們若想擁有「時間意識」，就必須擁有一種被休姆所懷疑的意識——即對於存在於不同時間之同一自我的意識。

五、第二階段：「向內回想」與自我意識

在結束了有關「三重綜合」的討論之後，康德轉而引進一個新的概念——「單一意識」(das eine Bewußtsein, the one consciousness)。他指出：「透過感官依序逐一『直覺』(anschauen, intuit;筆者按：在此可理解為『知覺』)到諸多表相中的那些『雜多內容』(das Manigfaltige, the manifold)，同時又複製它們，進而將它們統合成單一表相之內容的，就是這個單一意識」(A 104)。表面上，康德在這句話中的論點似乎並無任何特別之處，因為「三重綜合」理論畢竟是在考慮某個單一主體如何將一群心靈狀態(或「表面客體」)意識成一個時間序列。然而，康德的論點其實是：一個認知主體若想擁有這種「時間意識」，就必須意識到，從頭到尾在不同時間逐一意識到那些構成時間序列的心靈狀態(或「表面客體」)的，乃是同

一個自我。我們在此必須區別下列兩個不同的命題：

- (6) 認知主體在逐漸意識到一個由不同心靈狀態（或「表面客體」）所構成的時間序列之過程中，每當某個心靈狀態出現時，他都意識到一個正在知覺該心靈狀態的自我。
- (7) 認知主體意識到，在不同時間知覺到那些構成時間序列的心靈狀態（或「表面客體」）的，乃是同一個自我。

這兩個命題彼此互不蘊含¹³。康德認為「時間意識」所預設的，是命題(7)所表達的「自我意識」。當然，對於康德而言，認知主體大可擁有命題(6)所表達的那種在特定時間對於「當時存在之自我」的意識，但這種意識並非使得「時間意識」成為可能的必要條件之一。我們若如此來理解康德對於「單一意識」的論點，則該項論點就有哲學上的特殊意涵了。

休姆曾在《人性論》中提出下面一段廣為人知的有關「自我」的主張：

……當我用最親密的方式進入我所指稱的「自我」，我總是碰到某些個別的知覺——比方說，一些對於冷熱、愛恨、苦樂的知覺。我永遠無法在任何特定時刻意識到一個獨立於這些知覺的「自我」，而且，除了這些知覺，我也無法觀察到任何其他事物……。如果有人經過嚴肅而又沒有成見的省思之後，認為他對於自我有不同的概念，那麼我就得承認，我無法再跟他辯論下去……。也許他可以知覺到一個「單純」並且持續存在 (simple and continu'd)，而又被他稱做「自我」的事物——然而，我確知沒有這樣的原則存在於我之中。

不過，撇開這一類的形上學家不談，我可以膽敢向其他人肯定地說，他們只不過是許多不同知覺的聚集 (bundle) 或集合 (collection)，這些知覺以難以想像的飛快速度前後相續地出現，而且川流不息，顯現恆常的動態。

[Selby-Bigge (ed.), 1978:252]。

休姆在這個段落中的主要論點是：儘管某些「形上學家」所謂的「自我」，必須具備「單純性」 (simplicity)、「同一性」 (identity) 等特徵，但是他向「內」所知覺到的諸多事物中，卻無一符合這種對於「自我」的概念。休姆於是宣稱，這樣的自我並不存在。他認為，真正存在的，只不過是一個由許多不同知覺所構成的「自我」，而且此一「自我」並非獨立於這些知覺之外存在的實體。儘管康德對於「自我」的

概念並不同於休姆在此所批評之「形上學家」的概念，但是他的概念顯然仍不會被休姆接受，因為康德所謂的「自我」乃是一個在不同時間皆具備「同一性」，而且有別於「知覺」（或心靈狀態）的自我。所以，假使康德能夠證明，連休姆認為我們可以擁有的「時間意識」都預設了「自我意識」，那麼休姆就得放棄他自己做為懷疑論者所提出的「自我」概念。

我現在必須針對這裡所謂「自我意識」——也就是康德自己所謂「單一意識」——中的「意識」，作個補充說明。康德將「自我意識」形容成時常「模糊不清」(schwach, faint)、但卻必定存在於「三重綜合」之過程中的一種「意識」（參見 A 104）。我認為他的這項說法可以用下列方式來理解：對於康德而言，這裡所謂的「自我意識」，與其說是一般所理解的一種「意識」，倒不如說是一種「信念」(belief)。在我們每個人所擁有的那麼多信念中，有的是馬上可以清晰地浮現於我們意識中的信念（比方說，我對於自己性別、國籍、職業等的信念），有的則是需要我們下一番自我分析的工夫才能確認的信念（比方說，我平常在「不假思索」的情況下所作的道德判斷，可能其實都導源自某個至今尚未被我自覺到的基本道德信念）。讓我們將前一類信念稱為「明顯」的(explicit)信念，同時將後一類稱為「隱藏」的(implicit)信念。我建議，當康德將「單一意識」說成時常「模糊不清」、但卻必定存在於「三重綜合」過程之中時，我們也許可以將他的意思作如下的理解：

- (8) 認知主體若要透過「三重綜合」來意識到一群心靈狀態（或「表面客體」）乃出現於時間序列之中，他就必須相信自己乃是一個持續存在於不同時間、而且逐一意識到這些心靈狀態的「同一自我」；不過，此一做為必要條件的「信念」不一定是「明顯」的信念，但即使它不是，認知主體在形成「時間意識」的時候，也必須以「隱藏」的方式持有該項信念¹⁴。

康德如何在提出「三重綜合」理論之後，進一步證明命題(8)呢？他在《純粹理性批判》中並未明白為此一主張建構論證。但我想他在此會首先指出一些隸屬「三重綜合」理論的相關論點：認知主體若要意識到一個時間序列——比方說，我們在上節所討論的 d-e-f，他就必須在 f 出現時「複製」不久前對於 d、e 的知覺，並且「認定」那些知覺的「複製品」所呈現的，確實就是剛才先於 f 出現的 e，以及先於 e 出現的 d。然後康德會指出：在從事此項「複製」外加「認定」的工作時，該主體其實是在「回想」(remembering) d、e 及其出現的次序。接下來，康德將透過對於這種「回

想」作概念上的分析，以證明命題(8)。

就我們現在所討論的這種「回想」而言，由於其對象乃限於過去曾經出現在「回想者」之中的心靈狀態（以及過去曾經出現在「回想者」之中的表相所呈現的「表面客體」）¹⁵，因此我們可以把這種「回想」稱為「向內的回想」。使得這種「回想」有別於其他種類之「回想」的特徵是，它的對象乃過去曾經出現在「回想者」心靈之中的事件。與之相對的，是一種「向外的回想」——當我「回想」我的老家門前有棵大樹，我就是在「向外回想」，因為我「回想」的對象過去出現在我的心靈之「外」。現在，我們若仔細分析有關「向內回想」的概念時，我想我們必須承認，下列命題乃一「概念上的真理」（conceptual truth）：

- (9) 假使一個認知主體「向內回想」到某一事件 x ，那麼至少有一個（必要）條件必須被滿足，那就是，該主體自己必須在 x 發生時意識到 x 。

（值得在此一提的是，命題(9)中的「向內回想」若被改成「向外回想」，則該命題就不成立。我可以「向外回想」張三曾經借錢給李四，但我當時並未在旁目睹——這件事是王五告訴我的。）假使命題(9)果真是一個「概念上的真理」，那麼，一個認知主體必須在相信——不管此一信念是「明顯」的，還是「隱藏」的——他自己剛才先後意識到 d 、 e 的情況下，才有理由相信自己現在正在「向內回想」 d 、 e 及其出現的次序。

於是，透過以上的分析，康德可以指出：「時間意識」預設「三重綜合」，「三重綜合」包括了「攝覺」、「複製」與「認定」，而後兩項「綜合」又預設了「向內回想」。當一個認知主體「向內回想」時，他當然相信自己正在「向內回想」——不管此一信念是「明顯」的，還是「隱藏」的。可是，如上段所述，此一信念又預設，該主體必須相信自己乃是一個持續存在於不同時間中、而且逐一意識到被「回想」之心靈狀態的同一自我。至此康德可以導出命題(8)了——認知主體若要透過「三重綜合」來意識到一群心靈狀態乃出現於時間序列之中，他就必須相信自己乃是一個持續存在，並且在不同時間逐一意識到這些心靈狀態的「同一自我」。

六、第三階段：經驗的與「純粹」的自我意識

可是「主觀演繹」並未就此結束。對於康德而言，命題(8)所提到的有關「同一自

我」的信念，只不過是「經驗的自我意識」。一個認知主體是透過下面這一類的經驗判斷來表達這種「自我意識」的：「我剛才覺得好餓」、「我昨天深夜似乎聽到有人在拉小提琴」、「我曾經是個宿命論者」等。在這些判斷中，判斷者一方面用「我」這個指示代名詞(demonstrative)指稱**現在**的自己，另一方面又用他所作的判斷來描述同一個自我在**過去**的特定感覺(feeling)、知覺、信念等心靈狀態。在康德的理論中，這種擁有特定心靈狀態的自我乃是「經驗的自我」，而認知主體對於這種自我的意識則是「經驗的自我意識」。可是，正如我在本文第三節透過命題(5)所指出的，康德在「主觀演繹」結束時所導出的「自我意識」，必須足以使他能進一步在「客觀演繹」中導出我們對於一個客觀世界的意識。「經驗的自我意識」本身並非這種「自我意識」。儘管如此，它卻和這種「自我意識」有密切的關連。

認知主體若想擁有「經驗的自我意識」，顯然必須使用「我」——一個具有「同一性」的自我，也就是康德自己所謂的「固定不變的我」(das stehende und bleibende Ich, the fixed and abiding I;參見 A 107) ——這個概念。對於康德而言，正如「範疇」乃是無法由感官經驗導衍出來的先驗概念，同樣的，「我」也是一個無法由「內感官」的經驗導衍出來的先驗概念。在《純粹理性批判》「超驗演繹」一章中，康德係以比較間接的方式來表達「我」這個概念的「先驗」性質：他慣常用「我思」(Ich denke, I think)來指稱這個概念(正如他自己在 A 341/B 399 頁上所指出的)，而當他將此一「我思」稱為「超驗」(A 106-7)、「純粹」(A 116, B 132)的「自我意識」時，他其實就等於在表達「我」這個概念的「先驗」性質。此一非經驗的「自我意識」正是我們想要找尋的「主觀演繹」之終點，因為根據本文對「主觀演繹」的詮釋，此一終點又必須是「客觀演繹」的起點，而康德在第一版的《純粹理性批判》正式提出實際上應該屬於「客觀演繹」的「範疇超驗演繹」時，曾經明白指出：「我們必須從『純粹的自我意識』(reine Apperzeption, pure apperception)開始」(A 116)¹⁶。

於是，我們必須考慮康德如何在「主觀演繹」的最後階段，從「經驗的自我意識」導衍出「純粹的自我意識」。在考慮此一問題時，我們需要知道康德究竟以什麼樣的命題來陳述這種「自我意識」。他在指出「我們必須從『純粹的自我意識』開始」之後，隨即宣稱：「相對於所有可能屬於我們認知的表相，我們以先驗的方式意識到自我徹底的『同一性』」(ibid.)；另外，在《純粹理性批判》第二版的「超驗

演繹」一章中¹⁷，康德用以表達同一立場的命題是：「『我思』必須能伴隨我的所有表相」（B 131）。這兩個命題彼此輝映，各自構成康德分別在第一和第二版《純粹理性批判》中正式展開「範疇超驗演繹」時所寫下的**第一個前提**。以下讓我們將此一前提稱為「『純粹自我意識』原則」。

曾經有不少研究康德的學者將「純粹自我意識」原則——尤其是上段所錄之 B 131 頁上的命題——看成一個分析命題。吳爾夫與班奈特 (Jonathan Bennett) 甚至將之說成一個具有“A is A”這種形式的「套套邏輯」(tautological) 命題 (參見 Wolff, 1963: 105, 186; Bennett, 1966: 103)。顯然，假使他們的詮釋正確的話，康德就不需要證明「純粹自我意識」原則——因為對於康德而言，「套套邏輯」命題根本不需要任何證明¹⁸。而我現在試圖重建的「主觀演繹」也就嚴重誤解了康德。

吳爾夫和班奈特的說法似乎有確鑿的憑據：康德在第二版的「超驗演繹」中提到一個他所謂「自我意識的必然統一性」原則 (der Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption, the principle of the necessary unity of apperception)，並且將之形容成一個表達概念之間等同關係的分析命題 (參見 B 135)。然而，我認為這兩位學者的說法有值得商榷之處。但由於我們需要一段複雜的詮釋過程才能釐清這個問題，我在此只能簡短地指出兩點¹⁹。第一、康德稍後在 B 138 頁正式陳述了他所謂的「自我意識的必然統一性」原則，而從他的陳述看來，這項原則並不同於本文所謂的「純粹自我意識」原則。第二、對於康德而言，此一「純粹自我意識」原則也不可能是「套套邏輯」命題，因為他需要在「客觀演繹」中從該原則導引出其他的命題，但他在《邏輯》第 37 節中專門談到「套套邏輯」命題時指出，這種命題「缺乏意涵」(folgeleer, devoid of consequences)。

無論如何，我認為「純粹自我意識」原則應該算是一個「綜合」命題。讓我說明我的理由。該原則可以用下列比較淺顯易懂的命題來表達：

- (10) 不管我們實際上具有什麼樣的心靈狀態，做為認知主體的我們 (we as subjects of cognition) 都可以透過先驗的方式意識到單一一個擁有所有這些心靈狀態的自我。

假使(10)成立的話，這就意味

- (11) 做為認知主體的我們，都可以透過先驗的方式用「我」這個概念來指稱同一（或單一）自我。

命題(11)顯然蘊含：(康德所理解的)「我」這個概念的確有所指稱；而此一命題本身又蘊含：康德所謂的「固定不變的我」的確存在²⁰。此一被蘊含的命題乃是「存在」命題。由於康德明白表示過，「存在」命題都算是「綜合」命題（參見 A 598/B 626），因此對他而言，蘊含該命題的(11)，以及蘊含(11)的命題(10)——也就是「純粹自我意識」原則——都是「綜合」命題。

我在上段中已經主張(10)蘊含(11)，而且也相信此一蘊含關係頗為明顯。我現在則進一步主張(11)反過來也蘊含(10)——換句話說，對於康德而言，認知主體唯有透過命題(10)所描述的意識才能將「我」這個概念指涉到同一自我。如此一來，命題(10)和(11)其實是邏輯上等同(equivalent)的命題。我現在建議我們用命題(11)取代我們當成「純粹自我意識」原則的命題(10)。(11)所表達的不外是：認知主體的確可以「合法」地使用「我」這個概念。因此，我們一旦用(11)來取代(10)，我們在「主觀演繹」的最後階段所找尋的論證，就變成一個試圖從「經驗的自我意識」導引出「我」這個概念之「合法性」的論證。又由於在康德看來，「我」乃是一個先驗的概念，因此我們所找尋的論證，乃是一個旨在證明先驗概念之「合法性」的「超驗演繹」（參見 A 85/B 117 頁上康德對「超驗演繹」的定義）。

康德並未在《純粹理性批判》中提出這個「超驗演繹」——儘管他在該書後半部的「謬誤論證」章中曾將「我」這個概念放在與「範疇」同等的地位上（參見 A 341/B 399）。為了推斷他會如何來提出這個演繹，我們當然就得借助他所提出的「範疇超驗演繹」了。

所幸，康德在「超驗演繹」章中曾經利用跨越 A 92-3 (=B 124-6) 兩頁的一長段，來說明他稍後在「範疇超驗演繹」中所使用的論證方法。根據該段說明，康德係藉著證明下列命題，來證明「範疇」的「合法性」：

- (12) 「範疇」（的使用）乃是唯一使得認知主體「對於『客體』之經驗判斷」（=康德所謂的「經驗」）成為可能的必要條件。

值得我們特別注意的是，這個命題是一個透過分析認知主體對於「客體」之經驗判斷而得來的分析命題。因此，嚴格地說，該命題本身並不蘊含任何有關其中所提之經驗判斷是否確實可能的綜合命題（因為分析命題本身無法蘊含任何綜合命題）。所以康德需要在(12)之外，進一步證明：

- (13) 做為認知主體的我們，的確可能從事對於「客體」的經驗判斷²¹。

如果康德是用這樣的前提來證明「範疇」的「合法性」，那麼我想我們就可以合理地預期，他會用下列兩個與(12)、(13)對等的(parallel)命題來證明「我」這個概念的「合法性」：

(14) 「我」這個概念（的使用）乃是唯一使得「經驗的自我意識」——亦即認知主體「對於自我之經驗判斷」——成爲可能的必要條件。

(15) 做爲認知主體的我們，的確可能擁有「經驗的自我意識」。

這兩個命題就構成「主觀演繹」最後論證中的前提。康德從「時間意識」到「經驗自我意識」的一段分析，已能使他導出命題(15)：因爲在這段分析過程中，康德一直假定我們都是「認知主體」，因此（根據本文第二節所陳述的命題(2)），也都具有「時間意識」，但此意識預設「三重綜合」，而「三重綜合」又預設「經驗自我意識」，所以我們也都具有「經驗的自我意識」——因此命題(15)成立。(14)則是對於「經驗的自我意識」從事概念分析之後所建立的命題，因此算是分析命題。這時候，康德就會援用其「超驗」論證方法所認定的導衍規則，從(14)、(15)導出(11)，而此一結論又等同於（本文所謂的）「純粹自我意識」原則。於是，「主觀演繹」就此結束。康德接下來就可以著手分析「純粹自我意識」，從而展開「客觀演繹」。

七、「主觀演繹」的最後結論

本文對於「主觀演繹」的分析卻不能就此終止。我們還需要再探討一下該演繹的最後結論——「純粹自我意識」原則——的內容。這項探討會讓我們在本節中發現，「主觀演繹」的最後結論應該由一項經過適當修正後的「純粹自我意識」原則所構成。

本文第一節曾經提到的美國哲學家蓋爾認爲，對於康德而言，「純粹自我意識」可以經由下面的命題來表達：

(16) 「我們擁有一項先驗知識，那就是，無論我們的那些雜多（因此先後在不同時間中出現）的表相爲何，它們都能被我們認定爲同一自我的〔心靈〕狀態」（Guyer,1987:137）。

這是蓋爾所理解的「純粹自我意識」原則。其中，蓋爾用「它們都能被我們認定爲同一自我的〔心靈〕狀態」來表達的想法是，對於自己過去和現在所擁有的任何「表

相」，認知主體都有能力透過某個「經驗判斷」來宣稱，該「表相」乃是同一自我的心靈狀態。我在上節曾經將「純粹自我意識」原則理解成下列命題：

- (10) 不管我們實際上具有什麼樣的心靈狀態，做為認知主體的我們，都可以透過先驗的方式意識到單一個擁有所有這些心靈狀態的自我。

假使我們把蓋爾在(16)中所提到的「表相」更廣泛地看成意指任何表相或「非表相」的心靈狀態，那麼，再假設蓋爾對「純粹自我意識」的詮釋是正確的，我們就必須承認，命題(10)所表達的，不外是上面所提到的那種能力。然而，當我們弄清楚蓋爾如何進一步處理他所陳述的「純粹自我意識」原則的時候，我們就會發現，其詮釋令人難以接受。

蓋爾以命題(16)陳述了「純粹自我意識」原則之後，隨即想回頭駁倒該項原則。他認為，我們的日常經驗足以顯示，我們事實上並不具有命題(16)所提到的那種能力：被催眠時發生的心靈狀態，「夢中呢喃」時的思緒，都不是一般人光憑「向內回想」所能追憶起來的經歷（參見 Guyer, 1987:141）。無可否認，蓋爾用來推翻命題(16)的根據確實成立，而且也確實能用來顯示我們事實上並不具有該命題所提到的那種超絕的能力。然而，令人困惑的是，對於康德而言，無論我們如何來理解「純粹自我意識」原則，此一原則按理說應該算是一個「先驗」綜合命題，而這種命題之所以稱為「先驗」命題，乃是在於其證明或否證皆是「先驗」的、不需要訴諸經驗的——但是蓋爾卻想用經驗的證據推翻（他所理解的）該項原則。更令人困惑的是，蓋爾的論證又看似合理。

正因為命題(16)似乎無法通過蓋爾所提之「日常經驗」的考驗，而做為一個「先驗」綜合命題的「純粹自我意識」原則，按理說又應該必然可以通過這種考驗，所以，我們有十足的理由懷疑蓋爾的詮釋是否符合康德的原意。儘管如此，我認為蓋爾的詮釋還是有值得我們參考之處。他嘗試透過某種和「經驗自我意識」有關的能力來理解康德所謂的「純粹自我意識」。此一嘗試的方向正確，然而蓋爾不幸錯認了那種可以用來理解「純粹自我意識」的能力。

我在上節中主張，我所理解的「純粹自我意識」原則（即命題(10)）乃等同於：

- (11) 做為認知主體的我們，都可以透過先驗的方式用「我」這個概念來指稱同一自我。

「我」這個概念的「先驗」使用所代表的，不外是這個概念可以「合法」地使用於

我們藉以表達「經驗自我意識」的「經驗判斷」之中，而此一「合法性」所意味的，則不外是我們有能力在這類「經驗判斷」中用**某種**方式使用「我」這個概念。簡單的說，這種使用「我」這個概念的方式就是：**在所有表達「經驗自我意識」的「經驗判斷」中，用「我」來指稱同一個自我。**這種指稱「同一自我」的能力意味，任何像我們一樣的認知主體在形成「經驗自我意識」時，**不可能犯下某一特定類型的錯誤**，那就是，當他「向內回想」時，即使他所作的判斷發生了錯誤，此項錯誤只可能是因為他自以為回想到的心靈狀態其實不會發生，但卻不可能是因為，雖然他自以為回想到的那個特定的心靈狀態確實如他所言地發生過，可是處在那個心靈狀態中的人其實不是他自己，而是**另外**一個人。舉例來說，假設我現在自忖：「我昨晚夢見自己在和一隻老虎打鬥。」再假設我這個判斷其實是錯的。那麼，對於康德而言，這項錯誤只可能是因為我昨晚其實並沒有作那個夢，或者根本沒有作任何夢——我今天曾接受過催眠，其實是催眠師讓我自以為昨晚作了一場與虎格鬥的夢。另一方面，我所犯的錯誤不可能是因為，雖然我在上述判斷中所指稱的那個特定的心靈狀態的確如我所言地發生過，但是，「夢見自己在和一隻老虎打鬥」的人不是我，而是另外一個人。這種類型的錯誤曾經被美國哲學家舒梅克(Sydney Shoemaker)稱為「相對於主詞『我』的錯認」(misidentification relative to "I"; 參見 Shoemaker 1968,1970)。讓我們借用此一名詞來說，對於康德而言，「純粹自我意識」排除了「相對於主詞『我』的錯認」(以下簡稱為「錯認」)的可能性。

事實上，無論我們是否以上述蓋爾的命題(16)來詮釋康德的「純粹自我意識」原則，此一原則都意味，「錯認」不可能發生。我對於蓋爾的批評正是在於，康德的原則有此一有關我們對於「我」這個概念之使用的意涵就夠了，而不需要，也不應該，涉及我們是否有能力「向內回想」到過去的**每一段心靈經歷**的問題——因為這是一個只有透過經驗驗證才能解答的問題。不過，假使「純粹自我意識」果真排除「錯認」的可能性，我們就得面對一項詮釋上的問題：康德在《純粹理性批判》第一版的「謬誤論證」章中，似乎考慮到類似舒梅克所說的「錯認」，但他似乎承認這種「錯認」的確可能。他指出：

如果……我們假設有一群「本體」(Substanzen)，它們之間可以傳遞「表相」以及對於這些「表相」的意識，那麼，我們可以想像一群「本體」排成一個系列，排頭的「本體」將其〔心靈〕狀態和意識傳遞給第二個「本

體」，第二個則將自己和排頭的狀態傳遞給第三個，第三個又將所有排在前面的「本體」傳下來的狀態〔筆者按：應包括第三個「本體」自己的狀態〕，外加它們和自己的意識，傳遞給下一個。最後一個本體於是就會將所有先前發生上述變化的本體所具有的狀態，意識成它自己的狀態……。然而，處在這些〔前後相續的〕狀態之中的，卻非同一個「人」(person)。(A 363-4 頁上註腳；參見 A 363)。

爲了將康德所想像的狀況陳述得更容易理解，讓我們自己想像一個類似（但卻簡化許多）的例子。讓 α 、 β 代表兩個心靈狀態，# 1、# 2 代表兩個「本體」。假設 α 先發生在 # 1 之中，接著， α 消失之後， β 發生在 # 2 之中，而且這個 # 2 符合下述特徵：「假使 β 發生在 # 1 而非 # 2 之中的話，那麼 # 1 就完全和現在事實上擁有 β 的 # 2 一模一樣。」——借用當代心靈哲學家常用的一種邏輯上可能的「科幻」例子，我們可以把 # 2 想像成 # 1 的一個「細胞對細胞的複製品」(cell-to-cell duplicate)。這是一種邏輯上可能的例子，而且我相信它基本上類似康德要我們想像的狀況。不過，雖然康德在上面引錄的段落中把「意識」說成一種可以從一個「本體」傳遞到另一個「本體」的東西，但我建議改用另外的說法——因爲，嚴格地說，「意識」不應該被理解成一種可以像「球」一樣被傳來傳去的東西。在我們所考慮的狀況中被「傳遞」的，與其說是「意識」，倒不如說是一種「記憶」。這種「記憶」是我們現在的考慮焦點：假設 α 是「正在作一場與虎打鬥的夢」的心靈狀態，而 β 則是「醒來後心想剛才夢見自己與虎打鬥」的心靈狀態。那麼，假設當 β 發生在 # 2 之中時，# 2 根據它的「記憶」對自己說：「剛才真驚險，還好我是在作夢，不然就沒命了。」然而，在 # 2 渾然不知的情況下，這句話其實是錯誤的，因爲剛才在作夢的，是 # 1 而不是 # 2 自己——換言之，# 2 犯了「錯認」的謬誤。

值得我們在此特別注意的是，對於康德而言，# 2 自己可以想像，當它似乎「回想」到剛才「自己」在作夢的情景時，它有可能「錯認」，但是，它之所以可以如此想像，其實是因爲它在想像時，不是(a)：把自己假想成一個「外在旁觀者」(äußere Beobachter, outer observer；參見 A 362-3) 來看自己，就是(b)：把自己理解成一個「物自身」。# 2「自己」在(a)中其實已等於是別人「外感官」的對象，在(b)中則不是任何感官的對象。康德會進一步指出，只有在(a)、(b)兩種情況下，# 2 才可能想像自己是「錯認」例子的主角。假使 # 2 把所謂的「自我」僅只理解成一個做爲

「內感官」之對象的「現象我」，則它就無法從這樣子的一個自我的角度去想像，它在「向內回想」時會「錯認」。換個方式說，假使我們把所謂的「自我」僅只理解成一個做為「內感官」之對象的「現象我」，我們也無法想像自己正處在和# 2一樣的境遇中。這種「現象我」，乃是我們「向內回想」時用「我」所指稱的那個存在於不同時間的「主體」(subject)。雖然康德未曾如此明講，但我想我們可以說，對他而言，這樣的「自我」是「不可分割並分散(verteilt, distributed)於不同主體之中」(A 354)的。假使這樣的一個做為「內感官」對象的「自我」真的不可「分割」、不可「分散於不同主體之中」，那麼我們立刻可以推論，只要一個認知主體**僅只把自己理解成這樣的「自我」**，他光憑「內感官」所可能得到的任何經驗證據，**都不可能被他用來證明或否定**，他「向內回想」時所作的判斷可能犯下「錯認」的謬誤。於是，從這個主體的角度看來，對於「『錯認』可能性」的敘述，沒有「認知上的意義」。

於是我們可以推論，在「主觀演繹」的最後階段，也就是在上節最後所描述的「我」這個概念的「超驗演繹」中，康德應該用下列命題來宣稱此一概念的「合法性」：

- (17) 做為認知主體的我們，都可以透過先驗的方式用「我」這個概念指稱同一自我，但是，我們所指稱的「自我」，**只可以被理解成一個做為「內感官」(或「經驗自我意識」)之對象的「現象我」**(phenomenal self)。

「我」這個概念的使用之所以應該受到(17)設定的限制，是因為假使它被用來指稱不被理解為上述「現象我」的自我，那麼(我們在上段的考慮顯示)康德就必須承認，它所指稱的，可能不是「同一自我」——而在該項限制之下，「『我』這個概念所指稱的，可能不是『同一自我』」這個句子，並無「認知上的意義」。透過這種方式，康德就可以說，「純粹自我意識」排除了「錯認」的可能性。

如果我們的這項詮釋沒錯的話，那麼我們就必須適當地修正上節中所謂的「純粹自我意識」原則，即：「不管我們實際上具有什麼樣的心靈狀態，做為認知主體的我們，都可以透過先驗的方式意識到單一個擁有所有這些心靈狀態的自我。」這項原則中所提到的「單一自我」，只能被理解為一個做為「內感官」之對象的「現象我」。這個修正後的原則——或者說，命題(17)——才是「主觀演繹」最後結論的全貌。

無可否認的，我們可以在《純粹理性批判》中找出表面上與(17)衝突的段落(例

如，A 107 頁第二句話，以及 B 157 頁第一句話）²²。不過，我們在上面已經藉著對於「錯認」問題的考慮，看到一個可以用來顯示康德應該主張(17)的理由。我認為我們也有其他的理由相信康德應該主張(17)：既然如我們在上節所看到的，他把「我」這個概念放在和「範疇」等量齊觀的先驗地位上，那麼，正如他一再主張「範疇」只能「合法」地使用於「現象客體」（phenomenal objects;或「經驗客體」），他也應該同樣主張，「我」這個先驗概念只能「合法」地使用於做為「內感官」之對象的「現象我」。尤有甚者，這兩項對等的主張也都可以透過對等的方法導衍出來。對於康德而言，我們**唯有**藉著證明「範疇」（的使用）乃使得認知主體「對於客體之經驗判斷」成為可能的唯一一套必要條件，如此才可能證明這些概念的「合法性」——所以這些概念**只能**「合法」地使用於做為經驗判斷之對象的「現象客體」（參見 A 92-4/B 124-7）。同樣的推理似乎也適用於「我」這個概念的「超驗演繹」：我們**唯有**藉著證明此一概念（的使用）乃使得「經驗自我意識」成為可能的唯一必要條件，如此才可能證明其「合法性」——所以這個概念**只能**「合法」地使用於做為「內感官」（或「經驗自我意識」）之對象的「現象我」。

八、結語

本文至此，我已循序漸進地詮釋了康德在《純粹理性批判》中的「主觀演繹」。此項詮釋最明顯的特徵在於將「主觀演繹」看成一項以證明「我」這個先驗概念之「合法性」為最終鵠的的研究。這項研究在假定我們都是「認知主體」的情況下，由（本文所謂的）「時間意識」出發，透過概念的分析，首先證明「時間意識」預設「三重綜合」，然後又證明「三重綜合」進一步預設「經驗的自我意識」，最後使用「超驗論證法」（參見第六節），導出「我」這個概念的「合法性」（或者說，當初**未經修正**的「純粹自我意識」原則）——但基於上節的考慮，此一「合法性」只能容許「我」這個概念被用來指稱一個做為「內感官」（或「經驗自我意識」）之對象的「現象我」。

經過了這樣的詮釋之後，「主觀演繹」其實和「客觀演繹」一樣，也包含了一套可以用來證明先驗概念之「合法性」的「超驗演繹」。因此我們沒有理由和史陶森、吳爾夫等哲學家一樣認為，主、客二演繹乃為性質迥異的研究。尤有甚者，由於康德

自己明白將「純粹自我意識」原則說成「客觀演繹」（或者「範疇超驗演繹」）的起點（參見第六節），因此，我們發現，「客觀演繹」的第一前提其實需要透過「主觀演繹」才能得到證明——在這層意義下，主、客演繹應該被視為兩項彼此融為一體、不可分割的研究。

不可否認的，康德自己在《純粹理性批判》第二版的「純粹悟性之超驗演繹」一章中明顯地想要省略「主觀演繹」，而逕自從「純粹自我意識」原則出發，以證明「範疇」的「合法性」。但這恐怕是出於他自己的錯誤判斷：康德想要透過「範疇超驗演繹」來說明我們如何可能擁有「先驗而又綜合」的知識；然而，「純粹自我意識」原則所表達的，按理說也應該是一項「先驗而又綜合」的知識；因此，假使「範疇超驗演繹」以未經證明的「純粹自我意識」原則為起點，那麼，康德就等於是藉著一項未經證明、僅只假設我們擁有的「先驗綜合」知識，來說明我們如何可能擁有這種知識。如此一來，他所提出的，只是一項徒然無用的「循環」（circular）說明。我因此認為，康德必須為「客觀演繹」的第一前提拿出證明。只有「主觀演繹」才能提供這套必要的證明。

註釋

1. 本文將依循一般康德學者所採用之慣例，以“A”代表《純粹理性批判》的第一版，以“B”代表第二版，其後的頁號，則分別指第一和第二版的頁號。又，本文中出現的一切譯文，皆為筆者自譯。
2. 康德在此所指的「演繹」，與邏輯中有別於「歸納」（induction）的「演繹」不同。他使用的「演繹」一詞原係法律用語，意指一種為了證明某人在法律上的權利而提出的論證。「超驗演繹」一詞被康德用來專指某種哲學論證，這種論證旨在證明某些（或某一）先驗概念的「合法性」，即：這些概念確實可以透過「先驗」（a priori）的方式指稱（refer）我們原本假定與之對應的客體（參見 A 84-5/B 116-7）。
3. 紀琪兒另外亦有一篇相關的文章，即 Kitcher 1984。這篇文章以及其後所附加之 Shoemaker 1984a（“Commentary: Self-Consciousness and Synthesis”），值得與 Kitcher 1982 一併閱讀。不過，紀琪兒的兩篇文章預設了些許對於「功能主

義」的知識，可參考 Block 1980。

4. 蓋爾曾經鑽研康德在「範疇超驗演繹」中的理路，結果認為康德採取了四種不同類型的策略（參見 Guyer 1982）。他在一九八九年的論文中僅只以其中之一為焦點，試圖探討該策略之下的「範疇超驗演繹」是否為一種隸屬心理學的研究。

在晚近十年研究康德《純粹理性批判》的英美學者中，蓋爾與上面提到的紀琪兒算是比較突出的兩位「新秀」。蓋爾將其研究成果總結地發表於 Guyer 1987，紀琪兒則甫在今年十二月發表於 Kitcher 1990。筆者在本文第七節中，會特別談到 Guyer 1987 有關「範疇超驗演繹」的一項重要詮釋，並試圖加以批駁。

5. 筆者曾在 Tai 1989 中深入探討主、客演繹之關係，並分別解析康德在這兩個演繹中的論證過程及方法。該論文處理主觀演繹的部分係第 14 至 22 節（第四章）。本文主要根據第 18 與 21 節的基本論點，以較原論文來得更精簡的形式與更連貫的分析，嘗試將康德在主觀演繹中隱晦難懂的理路轉化成嚴謹有序的論證。
6. 筆者對於(1)以及「我們都是『認知主體』」這兩個命題之性質的詮釋，係來自下列複雜的考慮：康德在「範疇超驗演繹」之中想要藉著證明「範疇」（的使用）乃是唯一一套使得「經驗」成為「可能」的必要條件，以證明這些先驗概念的「合法性」。這項證明隱含一個重要的前提，那就是，我們「可能」擁有「經驗」。康德在此所謂的「經驗」，必須理解為一種對於客觀世界之事物的經驗；此外，這個前提所表達的可能性，並非「邏輯」的可能性，而是康德在 A 244/B 302 頁所謂的「超驗」或「實在」的可能性(transcendental or real possibility;參見 A 244/B 302 和 A 596/B 624 兩頁上的註腳)。對於康德而言，我們唯有藉著證明(P)：「x 的確存在」，才能證明(Q)：「x 的存在乃是一種『超驗』或『實在』的可能性」——所以，當(P)遭到質疑時，(Q)就不能算是一個不具爭議性的命題。若將這一點用到上述「範疇超驗演繹」所隱含的前提，則我們可以說，康德唯有藉著證明(P*)「我們的確擁有『經驗』」，才能證明(Q*)「我們『可能』擁有『經驗』」這個隱含的前提——而且康德必須設法向休姆之類懷疑外在客觀世界是否果真存在的哲學家證明(Q*) 這個前提，因為對於這些哲學家而言，(P*) 並不成立（我們並不具有康德所謂的「經驗」）。尤有甚者，這些休姆式懷疑論者已經在否認(P*) 的同時，否認(P*) 是一個主詞概念包含述詞概念的分析命題，而我認為，康德也不必在「(P*) 是否為分析命題？」這個問題上與這些懷疑論者爭執。他可以承認(P*)

係「綜合」命題，並經由一套先驗的論證來證明(P*)，藉以證明(Q*)。由於篇幅的限制，筆者不可能在此說明康德究竟該如何進行這套論證。但必須在此指出的是，這套論證乃從本文提到的「我們都是『認知主體』」這個命題出發，試圖最後證明，我們若果真是「認知主體」的話，就非得擁有（康德所謂的）「經驗」不可。在這套論證中，「我們都是『認知主體』」和(P*)一樣，也被視為「綜合」命題，而我在文中提到的命題(1)，以及本文稍後出現的命題(2)，則都是用來闡釋「何謂『認知主體』？」的分析命題。

7. 本集刊的一位審查先生對於筆者原先在本段的說明提出質疑。此一質疑促使筆者重新修改本段以及接下來幾段中的詮釋與區分。
8. 此一用語係借自筆者過去所修之「康德」一課教授 Terence H. Irwin。
9. 根據康德所接受的對於「真值」(Wahrheit, truth)的定義，一項「認知」(Erkenntnis, cognition)或判斷之所以為「真」，在於它「符合」(agree with)與之對應的「客體」(參見 A 58/B 82-3)。我們可以由此一定義看出，對於康德而言，一項「認知」或判斷若要具有「真假值」，就必須滿足一個必要條件，那就是：有（嚴格意義下的）「客體」與之對應。此一條件若不被滿足，則決定命題真假的「符合」/「不符合」的問題，就根本無從出現。

我在此必須指出一個翻譯上的問題。目前廣被採用的《純粹理性批判》英譯本的譯者坎普·史密斯(Norman Kemp Smith)，將康德所謂的“Erkenntnis”翻譯成“knowledge”（知識）。此譯法使得該英譯本中有“false knowledge”的字眼出現（參見該譯本的 A 58/B 83）。然而，假使我們接受一般哲學家對於 knowledge 比較嚴謹的理解，認為 knowledge 至少必須是 true belief 的話，那麼，“false knowledge”乃是矛盾的用語。筆者認為，康德所謂的“Erkenntnis”最好翻譯成 cognition（認知）。

10. 本段係錄自休姆《人類悟性之研究》(*Enquiry Concerning the Human Understanding*)第五節第一部分的第三段；參見 Selby-Bigge, 1966: 42。
11. 筆者將在本文第六節區分康德所謂的「經驗自我意識」與「純粹自我意識」。此一命題所涉及的乃是後者。
12. 本文所談的「三重綜合」理論並不涉及康德有關「先驗綜合」的說法。筆者相信，康德在這方面的說法應視為「客觀演繹」的一部分。

13. 「蘊含」一詞所表達的是命題之間的一種邏輯關係。「P 蘊含 Q」乃意味「在 P 成立的情況下，Q（邏輯上）不可能不成立」；而「P 不蘊含 Q」則意味「在 P 成立的情況下，Q 可能不成立」。如果我們用“Poss(……)”來縮寫“*It is (logically) possible that……*”，則「在 P 成立的情況下，Q 可能不成立」這個命題又在邏輯上等於：Poss (P & not-Q)。我們於是可以說，假使 Poss ((6) & not-(7)) 而且 Poss ((7) & not-(6)) 的話，那麼(6)和(7)就果如我在正文中所言，彼此互不蘊含。

“(6) & not-(7)”所代表的狀況是：一個認知主體在 t_1 時意識到一個知覺某物 a 的自我，在 t_2 意識到一個知覺某物 b 的自我，在 t_3 時意識到一個知覺某物 c 的自我……，但是該主體卻未將他在這些不同時間所擁有的自我意識連結在一起，使這些意識一起構成對於一個在 t_1 、 t_2 、 t_3 ……等不同時間分別知覺到 a、b、c……等事物的自我的意識。我相信我們可以合理地說，以上的描述並不蘊藏任何矛盾——因此“(6) & not-(7)”所代表的是（邏輯上）可能的狀況。

“(7) & not-(6)”所代表的狀況則是：一個認知主體意識到自己曾經先後在 t_1 知覺到 a，在 t_2 知覺到 b，在 t_3 知覺到 c……。然而，當他知覺 a 時，他只顧知覺 a，而未意識到自己正在知覺 a；當他分別知覺 b、c……時，他也是一樣，因為非常專注而未意識到自己正在知覺某物。我相信我們在此也可以合理地說，以上的描述並不蘊藏任何矛盾——因此“(7) & not-(6)”所代表的也是可能的狀況。

以上兩段的說法如果沒錯，那麼(6)和(7)彼此互不蘊含。

14. 我想在此強調，以上對於康德所謂「模糊不清」之「單一意識」的詮釋僅只是一項「建議」，因為這個詮釋並不能找到直接來自康德著作的支持。不過，我對於信念之「明顯」與「隱藏」的區分，基本上和康德在《實用人類學》(*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*)所提出的表相之「清楚」(klar, clear)與「隱晦」(dunkel, obscure)的區分別無二致（參見該書第 5 節）。根據他的定義，所謂「清楚」的表相，乃是我們直接意識到的表相，而我們不能直接意識到的，則是「隱晦」的表相。康德認為，我們雖然不能直接意識到「隱晦」的表相，但是卻能藉著分析「清楚」的表相而間接地意識到它們的存在。顯然，對於康德而言，我在文中所謂的「隱藏」的信念乃隸屬「隱晦」的表相，而「明顯」的信念則隸屬「清楚」的表相。

在我建議的詮釋中，比較牽強、突兀的一點在於把康德所謂的「單一意識」理

- 解成一種「信念」。對此，我所能提出的唯一辯解是：如果「單一意識」被理解成一種「信念」之後，我們可以因而將康德在「純粹悟性概念之超驗演繹」一章中的重要主張詮釋得更融通，而且又將他在該章中的論證重建得更具說服力，那麼，該種理解「單一意識」的方式至少值得研究康德之學者加以重視。
15. 爲了避免以下討論過於複雜，我將完全以心靈狀態爲例，而不再提及「表面客體」。
16. 就我所知，“Apperzeption”是康德從萊布尼茲(Gottfried W. Leibniz)借來的用語。對後者而言，該字所指的不外是“Selbstbewußtsein”(self-consciousness)。爲了清楚起見，我在本文中把“Apperzeption”翻譯成「自我意識」。
17. 在此必須一提的是，第一版的「超驗演繹」章總共有三節，而康德在第二版中只讓該章第一版的第一節保留原來面目，其餘皆予以刪除重寫。尤有甚者，康德在第二版中談論「三重綜合」的部分已顯著減少，因此一般都認爲這足以顯示，「主觀演繹」是一項可有可無、不會影響到該章主要論證的研究。這種看法當然與本文的詮釋衝突，但我在本文最後一段會嘗試爲自己的詮釋提出辯護。
18. 讓我在此說明，對於康德而言，「套套邏輯」命題爲何不需任何證明：根據康德的分類，「套套邏輯」命題只是某一種分析命題。他將分析命題說成一種表達概念之間——即主詞概念與述詞概念之間——等同關係的「等同命題」(identical propositions)。不過，有些分析命題所表達的等同關係並不能光從字面看出來。比方說，「單身漢皆未婚」，此一命題所表達的等同關係，必須在我們徹底分析、了解主詞概念之後才看得出來。康德在《邏輯》講義中，將這一類分析命題稱爲「隱藏的等同命題」(implicitly identical propositions)。「套套邏輯」命題則被康德視爲一種字面上已呈現“A is A”的形式，因而光從字面上就可看出其所表達之等同關係的分析命題。他因此將這一類分析命題稱爲「明顯的等同命題」(explicitly identical propositions)。由於其所表達的等同關係可以從字面看出來，因此「套套邏輯」命題不需任何證明。
19. 筆者在 Tai 1989 中曾經比較深入地處理過這個問題；參見該論文第 15 節 (“Does the Objective Deduction Begin with an Analytic Premise?”)。
20. 兩位審查本文的先生都對筆者在此的推論有所質疑。筆者非常感激地參考了兩位先生的意見，將原本在用詞上不夠精準的命題(10)和(11)作了適當的修改，俾使(10)和

(11)，以及(11)和「『我』這個概念的確有所指稱」之間的蘊含關係更爲明顯。不過，在此仍需對於命題(10)中的「意識到」這個用詞提出一點重要的說明。

根據該詞的某種用法，假使我自忖：「雪人確實存在」，那麼，即使我的想法錯誤——雪人其實並不存在——我仍然可以說是「意識到雪人」。根據這種用法，「意識到 x」並不蘊含「x 確實存在」，因此也不蘊含「對於 x 的概念確實有所指稱」。這是一種在邏輯意味(logical implication)上比較「弱」的用法。讓我們將此一用法所指的意識稱爲「弱意識」。我們可以說，「弱意識」的對象乃是本文所謂的「表面客體」。

與「弱意識」相對的，是一種「強意識」：這種意識的對象乃是本文所謂的嚴格意義下的「客體」；換句話說，假使「意識到 x」所表達的是這種意識的話，那麼，一個認知主體唯有在他對於 x 的概念確實有所指稱的情況下——因此也就唯有在確實存在著對應於“x”這個概念的「客體」的情況下——才能「意識到 x」。這種意義下的「意識到」就好像「知道」(know)、「回想到」(remember)一樣(“S knows that p”蘊含“p is true”，“S remembers x”蘊含“x did occur”)，都算是所謂的“psychological success verbs”。

區分了「弱意識」與「強意識」之後，我必須在此指出，命題(10)所表達的「純粹自我意識」乃屬後者。如此一來，我相信我在文中所主張的幾重蘊含關係應該相當明顯。附帶指出一點。我在本文第三節比較康德與休姆時，藉由命題(5)來凸顯康德的一項重要立場：(a)「(純粹)自我意識」蘊含了(b)對於一個客觀世界的意識(這個客觀世界中的一切事物，都必須符合「範疇」這些概念所範定的形式)。我想在此附帶指出的是，對於康德而言，(a)和(b)不但都是「先驗」的意識，而且也都是「強意識」。

21. 此一命題中出現的「可能」一詞，指的並非「邏輯上的可能」，而是康德曾經明白指出的「超驗的可能」(transcendental possibility)；參見本文註 6。
22. 筆者曾經在 Tai 1989 中嘗試從自己提出之詮釋的角度，來化解這方面的衝突。請參見該論文第 16 與 17 節(“The ‘Fixed and Abiding’ Self”與“Further Analysis of the Claim to Pure Apperception”)。

參考資料

Bennett, Jonathan

1966 *Kant's Analytic*. Cambridge University Press.

Block, Ned

1980 "What is Functionalism?" in *Readings in Philosophy of Psychology*, edited by Ned Block, Harvard University Press.

Guyer, Paul

1982 "Kant's Tactics in the Transcendental Deduction," in *Essays on Kant's "Critique of Pure Reason,"* edited by J.N. Mohanty and Robert W. Shahan, Norman: University of Oklahoma Press.

1987 *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press.

1989 "Psychology and the Transcendental Deduction," in *Kant's Transcendental Deductions*, edited by Eckart Förster, Stanford University Press.

Kitcher, Patricia

1982 "Kant on Self-Identity," *Philosophical Review*, vol. 91, pp. 41-72.

1984 "Kant's Real Self," in Wood (ed.) 1984.

1990 *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford University Press.

Selby-Bigge, L.A. (ed.)

1966 *Hume's Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 2nd edition. Oxford: Clarendon Press.

1978 *Hume's Treatise of Human Nature*. Oxford University Press.

Shoemaker, Sydney

1968 "Self-Reference and Self-Awareness," reprinted in Shoemaker 1984b.

1970 "Persons and Their Pasts," reprinted in Shoemaker 1984b.

1984a "Commentary: Self-Consciousness and Synthesis," in Wood (ed.) 1984.

- 1984b *Identity, Cause, and Mind*. Cambridge University Press.
- Strawson, Peter F.
1966 *The Bounds of Sense*. London: Methuen.
- Tai, Hua Terence
1989 “The Objective and Subjective Deductions in Kant’s *Critique of Pure Reason*.” Ph.D. dissertation, Cornell University.
- Wolff, Robert Paul
1963 *Kant’s Theory of Mental Activity*. Harvard University Press.
- Wood, Allen W. (ed.)
1984 *Self and Nature in Kant’s Philosophy*. Cornell University Press.

The Subjective Deduction in Kant's *Critique of Pure Reason*: An Analysis of Its Proof-Structure and Method

Hua Terence Tai

Abstract

In the Preface to the first edition of the *Critique of Pure Reason*, Kant describes his inquiry in the Deduction chapter as having two “sides,” which he calls the objective and subjective deductions (OD and SD). According to most commentators, the OD is a philosophical inquiry which results in the transcendental deduction (TD) of the categories, whereas the SD is a psychological inquiry which results in Kant’s theory of “synthesis.”

This paper presents a new approach to the SD by arguing that the SD is as *philosophical* an inquiry as the OD in that, just as the OD contains a TD of the categories, the SD contains a TD of the concept of “I” (a Kantian “fixed and abiding self”). Both TD’s are intended by Kant to yield a kind of *a priori* justification for our employment of certain concepts which he thinks cannot be derived from experience. In this paper, the TD of the concept of “I” is reconstructed step by step on the basis of some relevant passages from the first-edition *Critique*. In order to bring out the *philosophical* nature of Kant’s inquiry in the SD, the author tries to show, first, that the theory of “synthesis” is the outcome of *conceptual analysis* (a kind of philosophical method) rather than some psychological investigation, and secondly, that the same inference-rule Kant explicitly employs in the TD of the categories is also employed in the TD of the concept of “I.”