

論康德的先驗反思 及其規範性意涵

陳鳴諍

馬來西亞南方大學學院語言與通識教育學系

地址：PTD 64888, Jalan Selatan Utama, KM 15, Off Jalan Skudai,
81300 Johor Bahru, Johor, Malaysia

E-mail: tmingzheng@gmail.com

摘要

康德在《純粹理性批判》的一篇附錄——〈歧義篇章〉中提出「先驗反思」概念，這是康德哲學中最艱澀難懂的概念之一。儘管〈歧義篇章〉大部分的內容是在批評萊布尼茲哲學，但是本文將嘗試從人類認知的角度分析「先驗反思」所隱含的規範性意涵。批判哲學關注人類認知能力的界限，以及各種表象的有效運用範圍，這是一種規範性的探究。康德認為，人類的認知是辨解性的，這意謂人類只能透過概念去認識直觀中的對象，認知即直觀與概念的綜合聯結。然而，概念

投稿日期：2021.07.21；接受刊登日期：2022.01.18

責任校對：張景涵、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202207_(48).0002

與直觀本質上的差異造就人類的認知會有正確與錯誤的可能，因而會有規範性的問題。本文將指出，康德的「先驗反思」有別於傳統哲學中的「內省」與「內感官」的理解，並闡明先驗反思的規範性意涵。本文嘗試論證：唯有先驗反思能夠從根源的、先天的確定人類認知能力的有效界限與範圍。

關鍵詞：先驗反思、規範性、認知能力、辨解性、內省／內感官

論康德的先驗反思 及其規範性意涵*

壹、前言

對康德學者而言，《純粹理性批判》中的一篇附錄〈由知性的經驗運用與先驗運用之混淆而引起的反思概念的歧義〉（以下簡稱〈歧義篇章〉[Amphibolie-Kapitel]）(A260-292/B316-349) 是批判萊布尼茲與吳爾夫學派哲學的重要文獻之一 (Malter 1981; Pereboom 1991; Schopenhauer 1859)。¹ 在這篇附錄中，康德提出兩種對經驗認知非常重要的反思能力——邏輯反思 (logische Reflexion) 與先驗反思 (transzendente Reflexion)。

反思是一種比較 (Vergleichung) 的能力。一方面，邏輯反思是一

* 本論文的觀點由康德的幾個哲學主張逐漸蘊釀成形，感謝清華大學鄭志忠教授一直以來提供的幫助與指正，筆者總能在討論中獲益良多。也感謝本論文的匿名審查人提供寶貴的意見，使本論文能夠更加精進完善。

¹ 本文所有有關《純粹理性批判》的引文與出處以 A 及 B 代表 1781 年與 1787 年兩個不同版本，康德的其他著作則以普魯士皇家科學院 (Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften) 版康德全集冊數及頁碼為標準。關於康德著作的引文之中譯，《純粹理性批判》採用鄧曉芒先生的翻譯，《一切能作為學問而出現的未來形上學之序論》(Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können)（以下簡稱《未來形上學之序論》）則採用李明輝先生的翻譯。惟本文會根據康德的原意與脈絡作出更動。例如，鄧先生將康德的“Reflexion/Überlegung”翻譯為「反省」，本文一律將之改為「反思」；“Erkenntnis”被譯為「知識」，本文一律將之改為「認知」等等。康德其餘著作的引文則為筆者自己的翻譯，任何翻譯或譯文更動所出現的錯誤皆為筆者的責任。

種單純的比較 (bloß Komparation)，它涉及兩個表象之間的比較，藉以確定它們是同一或差異，是一致或對立等等 (A261/B317)。透過邏輯反思，人們可以對表象之內容擁有更清晰的認識。另一方面，先驗反思的比較不涉及兩個表象之間的關係，而是涉及表象與心靈的認知能力之間的關係 (A261/B317)。透過這種比較，先驗反思可以決定該表象所屬的心靈根源。康德認為，萊布尼茲的單子論根據邏輯反思所建構起的經驗世界會產生許多謬誤。他主張，主體在形成有關經驗世界的客觀認知之前，必須預先透過先驗反思確定一個表象所屬的心靈根源 (A262ff./B317ff.)。一旦表象所屬的心靈根源得以被確定，主體將可以進一步對表象進行客觀的比較 (objektive Komparation)，最終形成一個客觀的判斷 (A263/B319)。

然而，如果先驗反思對於客觀有效的判斷是不可或缺的，這勢必會在批判哲學內部產生系統性的不一致。因為，康德在〈先驗分析論〉的正文中已經論證，純粹的知性概念（即範疇 [Kategorien]）才是客觀有效認知的先天根據 (A111/B159f.)。如果先驗反思同時也是客觀有效認知的一個先天根據，那麼範疇原有的系統地位也將被否定。本文將論證，康德並沒有任何不一致。因為，範疇應該被理解為認知的一種構成性 (konstitutiv) 根據，藉此一個對象的概念能夠先天地被給與。相反的，康德在〈歧義篇章〉開宗明義表明，先驗反思

〔……〕並不與諸對象本身發生關係，以直接獲得它們的概念，而是這種內心狀態，在其中我們首先準備去發現我們藉以達到這些概念的那些主觀條件。它是對被給與的表象與我們的不同認知根源的關係的意識，惟有通過這種意識，表象與我們的不同認知根源相互之間的這

種關係才能得到正確的規定。(A260/B316)²

在這裡，先驗反思並不試圖去規定一個對象之概念（因為這是範疇的工作），而是規定一個表象與認知能力之間的關係，亦即確定一個表象所屬的心靈根源。換言之，就理論的角色而言，先驗反思並不涉及任何構成性的認知活動，它無法藉由概念直接規定一個對象。既然先驗反思不具有構成性的作用，那麼這種能力對於客觀認知的意涵應該如何被理解？

本文將嘗試指出，先驗反思隱含了一層規範性 (normative) 的意涵，藉以闡明各種心靈能力及其原理的有效運用的界限與範圍。³ 當先驗反思透過比較的方式規定一個表象所屬的心靈根源時，這規定確立了客觀認知的規範性要求。其基本想法是，主體的每一種心靈能力都有自身的原理，這些原理都有自身的有效界限與範圍，以規範一個表象之運用方式。主體是否能正確運用表象，這取決於主體是否有正確掌握一個表象所屬的心靈根源及其原理。〈歧義篇章〉指出，洛克

² 在康德的用詞裡，“Überlegung”與“Reflexion”的意義幾乎等同，它們都被用來翻譯拉丁文中的“*reflexio*”。因此，康德在著作中是交互使用這兩個術語而沒有嚴格區分它們。另外，十八世紀的哲學家會使用不同的詞來翻譯“*reflexio*”，例如：鮑姆嘉登 (A. G. Baumgarten, 1714-1762) 使用“Überlegung”，邁爾 (G. F. Meier, 1718-1777) 則使用“Nachdenken”。

³ 在《純粹理性批判》中，「構成性」(konstitutiv) 與「規約性」(regulativ) 是一組相對的概念，主要涉及純粹知性原理 (Grundsätze des reinen Verstand) 與先驗理念 (transzendente Idee) 的運用 (A178ff./B221ff.; A664/B672)。儘管本文主張先驗反思不是構成性的，這並不蘊含它就是規約性的，因為本文並不將規約性與規範性視為等同的概念。「規約性」在上述脈絡裡都有特定的意涵。當康德說，一組純粹知性原理是規約性的，是因為這些原理不是用於建構存在，而是規定存在之關係 (A179/B210f.)。同樣的，先驗理念只具有規約性的意涵，是因為它能指引繁多的知性認知盡可能地被涵攝在統一的理念之下，藉以使得知性的認知變得融貫 (A305/B362; A645/B674; A650f./B678f.)。這兩個脈絡裡的談論不同於本文所關注的規範性問題。

與萊布尼茲都沒有正確規定表象所屬的心靈根源。前者錯誤地運用感性的原理來理解概念，後者則錯誤地運用知性的原理來理解現象(Erscheinung)。最終，「萊布尼茲把現象都智性化了，正如洛克把知性概念〔……〕都感性化〔……〕」(A271/B327)。若要克服這種哲學上的錯誤，主體必須透過先驗反思預先確定表象所屬的心靈根源，無論這個表象是用以規定對象的概念，還是直觀，甚至是理念。由於這種預先規定同時也決定了一個表象所依據的原理及其有效運用範圍，因而也具有一種規範性的作用。

「規範性」(normativity) 無疑是當代哲學中重要的議題之一，康德自己並不曾使用「規範性」這一術語，而比較相近的概念則有「法則」(Gesetz)、「規則」(Regel)、「客觀有效性」(objektive Gültigkeit) 等等 (Pollok 2017: 2)。一直以來，有關康德哲學的規範性研究主要集中在其實踐哲學，例如 Christine Korsgaard (1996) 與 Andrew Reath (2006)。理論哲學方面的討論則主要集中在其邏輯學，例如 Robert Hanna (2006) 與 Clinton Tolley (2006)。晚近，Konstantin Pollok (2017) 則嘗試為康德哲學建構一套涵蓋理論、實踐、審美鑑賞的規範性理論。

與上述研究不同，本文將採取不同的詮釋進路，從康德的先驗反思來考慮認知的規範性問題。事實上，已有學者注意到康德的先驗反思具有規範性的意涵。Melissa McBay Merritt (2015: 7ff., 17ff.) 主張，先驗反思的規範性必須從「應用邏輯」(angewandte Logik) (相對於「純粹邏輯」(reine Logik)) 的角度來理解，才是合理的。本文認為，這一理解與康德的主張是相悖的。正如康德所指出的，應用邏輯所考慮的是知性的表象與規則在主觀偶然條件下的運用問題。因此，應用邏輯所關心的問題必然涉及了經驗的、心理的原理 (A54f./B78f.)。顯然，這樣的考慮與先驗反思的特質是相悖的。康德更關注一個普遍有效的對象認知如何獲得先天根據的問題。先驗反思之所以是「先驗的」，是因為它也從先天的面向去考慮了認知的可能性條件，這是「先

驗的」在康德哲學中最核心的意義 (A11/B25; A56/B81)。相反的，應用邏輯中所考慮的規範性最終只是經驗的、偶然的。倘若先驗反思是奠基於應用邏輯，那麼，它所關注的將不再是普遍有效認知的先天根據，而是偶然的經驗認知。這已不符合康德原來的意思。

對人類而言，一切認知都具有規範性，並且必須符合既定的規範。當我們考慮認知的規範性問題時，它在根源上必須是先天的，而不是經驗的。在哥白尼式的轉向 (Kopernikanische Wende) 下，只有當對象符應於主體的構成，先天認知才是可能的 (BXVI)。在這意義下，批判哲學為自己給出的任務是：先天地、正確地規定認知能力與表象的有效界限與運用範圍。

本文將論證，這種帶有規範性意涵的先天地、正確地規定只能藉由先驗反思來完成，它涉及人類認知的一些基本特性。〈歧義篇章〉的重要性在於指出：主體是透過先驗反思確定一個表象所屬的心靈根源，藉以決定它的有效運用範圍。這一點並不會與〈先驗分析論〉正文中的觀點產生不一致。因為，規定一個表象所屬的認知能力，不同於運用概念去規定一個對象。前者是規範性的，它能確定一個表象之有效性為何；後者屬於構成性的，它立基於純粹的知性概念——範疇，以建構客觀有效的對象認知。兩者分屬不同的面向，因而沒有任何衝突。

本文將畫分為四個部分。第貳節將從人類認知的辨析性 (discursiv) 指出，規範性是一項必要的要求，因為辨析性的認知有錯誤的可能。第參節則指出，康德主張一種多元基礎的認知能力的哲學體系，不同的基礎認知能力擁有不同的運作原理，這些原理清楚地闡明了該心靈能力的有效界限與範圍。第肆節將指出，反思能力必須嚴格地區別於內感官 (innere Sinn)、內省 (Introspektion) 的經驗性的、偶然性的活動，才能證明規範性是普遍的、必然的。第伍節指出，從根源的角度（一種先驗的意義下）而言，認知的規範性首先是由表象

與其所屬的認知能力之間的關係所給出的。先驗反思作為一種回溯表象根源的能力，既不依賴於任何經驗，也不涉及任何對象之規定。一旦主體能夠確定一個表象所屬的心靈根源，它同時也能夠先天地確定該表象的有效運用範圍，為客觀認知提供先決的基礎。

貳、人類認知需要規範

有學者主張，〈歧義篇章〉是對萊布尼茲（包括吳爾夫學派）的理性主義立場的批判 (Malter 1981; Pereboom 1991)。也有學者認為，〈歧義篇章〉也隱含了對洛克的經驗主義立場的批評 (Broeckel 1970; Hess 1981)。在康德看來，洛克與萊布尼茲哲學的最根本問題在於混淆了直觀 (Anschauung) 與概念 (Begriff)、感性 (Sinnlichkeit) 與知性 (Verstand) 的區分 (A270f./B326f.)。如果要避免這些混淆，認知主體在運用各種表象之前，必須預先確定表象所屬的心靈根源，以決定它們是源於感性，還是源於知性 (A262/B318; A269/B325)。因此，就論證的邏輯結構而言，直觀與概念、感性與知性的區分恰恰是康德批評洛克與萊布尼茲的立論根據。

不僅如此，感性與知性的區分也是整個批判哲學的立論根據，藉以推論出其他的哲學主張 (Watkins 2017)。康德在《純粹理性批判》的序言中強調，批判哲學與獨斷論 (Dogmatism) 是對立的。獨斷論意指萊布尼茲與吳爾夫（包括其學派）所代表的理性主義，它

根據理性早已運用的原理、憑藉（哲學的）概念而來的純粹認知的一種僭越，卻沒有瞭解理性獲得這些認知的方式和權利。所以獨斷論就是純粹理性沒有預先批判它自己的能力的一種獨斷處理方式。(BXXXV)

批判哲學與獨斷論在哲學思考的方法論上存在著差異。康德表明，

任何哲學思考活動開展之前都必須對理性的能力進行批判，亦即，預先確定理性能力的有效界限與運用範圍。倘若理性不清楚自身能力的界限與範圍，它就有可能僭越而不自知，以為單憑概念就能獲得一切客觀實在的認知，而這實質上是一種獨斷論。

康德在〈歧義篇章〉進一步指出，萊布尼茲與吳爾夫所代表的獨斷論並沒有預先瞭解感性與知性能力的本質並正確地區分它們，以致他們沒有瞭解到，直觀與概念對於對象認知的真正貢獻 (A271/B327)。康德認為，感性和知性是人類認知的兩個主要來源，前者是一種被動接受性 (*Rezeptivität*) 的能力，而後者則是一種主動自發性 (*Spontaneität*) 的能力；對象透過感性被給與，並透過知性而被思考 (A15/B29; A51/B75)。因此，人類只能透過概念去認知一個對象，因而是辨解性的。本節的分析將指出，這種辨解性的特質造就了認知的規範性要求。

批判哲學不僅僅是探究對象認知之構成，以決定客觀有效性的認知之根據為何。同時，它也是一種規範性的探究，以決定認知能力的有效界限與範圍。因為，人類能否獲得客觀有效的認知，取決於主體的各種表象是否有被正確地運用。在洛克與萊布尼茲的哲學中，直觀與概念都被錯誤地理解。洛克的經驗主義把所有概念都還原到感官知覺的成素中；萊布尼茲的單子論體系將所有現象都錯誤地視為模糊的概念 (A44/B61f.; A271/B327)。

萊布尼茲、吳爾夫、康德都同意，直觀與概念、感性與知性是有分別的。但是，他們對這一區分的根據卻有不同的理解。自古希臘時代以來，哲學家就已經確立感性認知與理智認知 (*aistheta kai noeta*) 的分別 (A21/B36n)。與此相應的則是感性能力 (*sensualitas*) 與理智能力 (*intelligentia*)、感性世界 (*mundus sensibilis*) 與智性世界 (*mundus intelligibilis*) 的區分。萊布尼茲與吳爾夫也依循這一傳統的區分，將表象區分為感性的（直觀）與理智的（概念）。然而，

對他們而言，所有表象（無論是感性的，還是理智的）都源自於同一個心靈能力。萊布尼茲認為，所有表象都是單子（即靈魂）內在的知覺狀態 (Leibniz 1981, 2014)；而吳爾夫認為，靈魂是一種表象力 (*vis repraesentativa*)，是一切表象的根源 (Wolff 1983)。就此而言，直觀與概念是同源的、同質的，它們只有邏輯程度上（即清晰與模糊）的分別。直觀只不過是一種被模糊化的概念，只要對它們的標記 (*Merkmal; nota*) 進行邏輯的分析與比較，模糊的直觀就會成為一個清晰的概念。

康德在 1770 年的《就職論文》已經指出，萊布尼茲與吳爾夫對於上述區分的理解是錯誤的，而且已經偏離了傳統區分的原意 (II: 294f.)。康德同意，表象根據其內涵標記可以區分為模糊與清晰的。但是，模糊與清晰不是區分直觀與概念的決定性根據。因為，並不是所有直觀都是模糊的，例如，數學與幾何學的表象就是清晰的；同樣的，並不是所有概念都是清晰的，例如，形上學的概念（「善」，「正義」等等）就是模糊的 (II: 294f.)。除此之外，還有一些表象既無法被歸為模糊的，也無法被歸為清晰的，例如，鑑賞活動中有關「美」(*das Schöne*) 的表象 (Martin 1966: 102)。

由此可知，主體不是按照模糊與清晰的程度來區分直觀與概念。萊布尼茲與吳爾夫都沒有注意到，直觀與概念在根源上 (*Ursprung*) 的差異，產生直觀與概念的是兩種本質上不同的心靈能力——感性與知性。康德認為，感性與知性的區分不是邏輯的 (*logisch*)，因為這無關認知的形式；相反的，感性與知性的區分是先驗的 (*transzendental*)，因為這涉及認知的根源與內容 (*Inhalt*) 的不同 (A44/B61f.; IV: 290)。萊布尼茲與吳爾夫都沒有從起源與內容的角度去考慮直觀與概念的分別。一旦忽略了這種根源上的差異，所有現象都將被理智化、概念化 (A271/B327)。

理性主義的獨斷論沒有正確地規定理性的有效界限與範圍，而

這正是批判哲學極力嘗試去克服的：

我在這裡所理解的不是對某些書或體系的批判，而是對一般理性能力的批判，就它可以獨立於任何經驗而追求到的一切認知而言，因而是對一般形上學的可能性和不可能性進行裁決，對它的根源，範圍與界限加以規定，但這一切都出自原理。(AXII)

這項批判是一本關於方法的書，而不是一個科學體系本身；但盡管如此，它既在這門科學的界限上、也在其整個內在結構方面描繪了它的整體輪廓。(BXXIII)

根據這一理解，《純粹理性批判》並不試圖去建構一套形上學的哲學體系，並將純粹理性的各種先天認知納入到該體系中。毋寧是說，《純粹理性批判》只是形上學在方法論上的預備學 (Propädeutik)，其目的不是擴展純粹理性的先天認知，而是防止它陷入錯誤之中 (A10/B25)。防止理性陷入錯誤的第一步是，確立理性能力在脫離了經驗的領域之後所能達到的界限與範圍。一旦純粹理性的界限與範圍被確定，其認知的有效性也隨之被確定。批判哲學的目的不是去建構理性的先天認知，而是預先確定那些構成對象的先天認知的有效形式條件為何。

但是，要避免理性陷入錯誤，我們必須重新檢視認知的兩個主要來源——感性與知性之間的關係。康德很早就發現，感性與知性之間存在著一種不和協 (*dissensus inter facultatem sensitivam et intellectualem*) (II: 389)。感性的直觀是藉由對象的觸動所產生的單一表象 (*representatio singularis*)，而知性所產生的概念是一種共同表象 (*reprasentatio communes*)，它透過直觀間接地關聯到對象 (A68f./B93f.)。因此，我們永遠無法在直觀中找到任何與概念直接相符合的對象 (A137/B176)。由於這種差異，人類是無法直接運用直觀去認識一個對象的，而只能運用概念去認識它。因此，人類的認

知是辨解性的，它有別於上帝的認知 (A230/B283; II: 396f.; IV: 333f.)。然而，感性與知性的不和協一致可能會引發一個問題：

有可能現象具有這樣的特質，以致於知性會發現，它們完全不符合它的統一性條件，〔……〕。(A90/B123)

這也意謂，人類認知是有正確與錯誤的分別的，直觀與概念並不是時時必然地聯結在一起，形成有效的認知。由於人類的認知是辨解性的，若要透過概念去認識對象，主體必須確保感性與知性之間的協調一致，亦即直觀與概念必須有綜合聯結的可能 (A67ff./B92ff.)。在沒有對象被給與的情況下運用概念進行思考，或者，對象被給與了卻沒有概念的運作，人類都無法獲得有效的對象認知。由此可知，感性與知性之間的不一致，以及它們之間的綜合聯結，構成了認知規範性的主要問題。

感性與知性之間的不一致問題還有另一層的考慮。在 1772 年 2 月 21 日致給赫茲 (Marcus Herz) 的那封著名信函中，康德就提到類似的問題：「那些在我們之中所謂的表象，它與對象之關係是奠基在什麼根據？」(X: 130)。他認為，這個問題是解開形上學的秘密關鍵。如果一個客觀有效的認知是立基於表象與對象之間的關係，那麼，批判哲學也必須解釋，表象是如何被關聯到對象的。

針對上述這個問題，康德考慮了三種可能的表象：感性直觀 (*sinnliche Anschauung*)、智性直觀 (*intellektuelle Anschauung*)、純粹的知性概念 (*reiner Verstandesbegriff*)。

首先，一個感性的直觀是由於對象觸動認知主體的感覺能力而產生的。因此，這類表象與其對象之間的關係是透過知覺活動而被確立的。在這一關係中，對象是感性直觀的一個原因。若對象不存在，則主體也無法產生任何感性的直觀。因此，我們很容易確立感性直觀與對象之間的關係。然而，由於感性直觀受到主體的限定

(Modifikation)，當主體受到對象的觸動時，感性直觀只是將對象表象為現象 (Erscheinung)，而無法直接將它表象為物自身 (Ding an sich) (A46/B63)。

智性直觀恰恰與感性直觀相反。智性直觀不僅表象了對象本身，同時也表象對象的存在。因此，智性直觀本身就是對象的原因。然而，人類心靈無法獲得這類表象，因為人類的理智能力只是一種「模仿的理智」(*intellectus ectypus*)；相反的，這類表象屬於上帝所擁有，因為上帝擁有「原型的理智」(*intellectus archetypus*) (II: 396f.)。「原型的理智」同時也是一種「創造性的直觀」(*intuitus originarius*)，亦即一種「智性直觀」(B307)。在上帝的原型理智之中，智性直觀與對象之間的關係是直接的 (*immediate*)、自明的。一旦上帝直觀到一個對象，祂也直觀到對象的存在。因此，上帝的原型理智不是辨解的，祂的認知無需經過任何中介而關聯到對象。

值得注意的是，感性直觀與智性直觀都能夠以特定的方式直接關聯到對象。但是，除了感性直觀外，人類還有另一類表象——純粹的知性概念（亦即，範疇），這類表象與對象之間的關係並不如感性直觀與智性直觀來得明顯。範疇似乎無法直接關聯到任何對象，它是先天被給與的，但它「既不肇因於對象，也不創造對象」(X: 130)。那麼，這類表象是如何與對象產生關聯的？這種關係又如何可能？顯然，任何一個表象若要有意義，它必須能夠指涉到特定的對象，否則它就是空洞的、毫無意義的 (A239/B298)。然而，範疇不可能透過知覺活動直接被給與，它不是某種抽離自感覺經驗的表象，而是先天的表象。因此，要瞭解範疇是如何關聯到對象的，必須瞭解人類的感性與知性的運作方式。

以上的分析已經指出，感性與知性之間存在著不一致，以致概念永遠無法直接符應直觀中的任何對象；同時，範疇與對象之間的關聯並不是直接的，這些純粹概念若要有意義，它們就必須以某種

方式關聯到對象。這兩點不僅說明了人類認知辨解性的特性，而且也說明了認知的規範性是必要的。上帝的認知不需要任何規範性，因為原型的理智單純是構成性的。原型的理智不需要透過任何中介，就可以直接認識到對象及其存在。換言之，上帝能夠透過智性直觀獲得物自身的認知。祂所擁有的表象同時也是對象的原因，因而能夠直接產生對象。因此，上帝的認知不會有正確與錯誤的問題，因而也就不會有任何規範性的問題。⁴ 相反的，人類的理智是一種模仿的理智，它是透過概念去認識對象。這些概念不是對象的原因，也不是抽離自感性的對象。由於感性與知性、直觀與概念之間存在著不一致，並且概念必須關聯到對象才能形成一個認知，這就產生了一種規範性的要求，以規定表象如何正確地關聯到對象。

前面提到，理性主義僅僅依靠概念來建構形上學的知識體系。他們都沒有清楚解釋這些概念是如何關聯到特定的對象，彷彿這些概念所指涉的對象之存在是客觀的、確定無疑的。因此，理性主義主張，透過對概念的理解可以獲得有關物自身或本體 (*noumena*) 的認知 (A270f./B326f.)。然而，康德指出，在未經任何批判的情況下就去宣稱某些對象之存在，這是有問題的。因為，這些對象有可能已越過經驗的界限，實際上卻無法透過任何感性直觀的方式被給與。當它們受到辯證幻相 (*Schein*) 的誤導後，就有可能被誤認為是客觀有效的 (A307ff./B364ff.)。

由此可知，批判哲學的首要任務是為理性的能力畫定一個清楚的有效界限與範圍，以便釐清這些純粹概念與對象之間的關係是如何被建立起來的。如果感性與知性之間沒有和協一致的問題，並且

⁴ 在上帝的認知中，智性直觀與對象之間是一種構成性的關係。同樣的構成性關係也存在於上帝的意志與道德法則之間 (Tolley 2006)。

表象與對象之間的關係是直接明證的，那麼，認知就不會有任何規範性的問題。但是，只有上帝的認知才不會有規範性的問題，因為祂擁有原型的理智與智性直觀。相反的，人類的認知是辨解性的，它只能透過概念去認識對象。概念作為一種普遍的表象，它永遠無法在直觀中找到相應的對象。儘管知性必須與感性相聯結才能產生認知，但是它們並不必然總是相互協調一致的。因此，理性必須預先確立認知的有效性範圍，以防止錯誤認知的可能發生。

基本上，批判哲學是理性的一種自我批判，以便清楚地審視理性內部的各種能力。這只能藉由反思的方式才能完成。人類認知的反思特質表明，主體在獲得一個客觀有效性的認知的同時，它必然也意識到自身就是這認知的規範性與統一性的根源。相比之下，絕對存有者（上帝）的認知活動不需要反思能力，而非理性存有者（動物）則缺少了反思能力。關於這一反思活動，康德特別將它理解為一種先驗反思的活動，並且在根源上區別於經驗的內感官（innerer Sinn）活動。本文第四節將進一步分析這一區分，這裡暫不作任何討論。我們可以確定，批判哲學是奠基在先驗反思的運作上（Paton 1969: 74; de Boer 2010: 55）。如果沒有先驗反思，則批判哲學也將無法實現它的目標，無法完成它的哲學任務。

參、多元的基礎認知能力

批判哲學作為一種預備學，其任務與目標已經相當清楚：從根源上決定人類理性能力的有效界限與範圍。透過反思，我們得知人類的心靈不是只有感性與知性兩種認知能力，而且還有構想力（Einbildungskraft）、判斷力（Urteilstkraft）、理性（Vernunft）等等的其

他能力。⁵ 康德認為，這些心靈能力在本質上是有分別的，它們無法被化約至某一個單一的、特定的心靈能力。這也意謂，認知的規範性問題不止涉及感性與知性，同時也涉及了其他的心靈能力。

另一方面，理性主義的獨斷論卻嘗試把這些繁多的認知能力都化約至一個單一的基礎力 (*Grundskraft*)。萊布尼茲與吳爾夫主張，心靈只有一種認知能力。萊布尼茲認為，單子是一個沒有窗戶的簡單實體，所有知覺都是單子的內在狀態，完全不會受到單子以外的其他影響 (Leibniz 2014)。吳爾夫也主張，靈魂作為一種實體，本質上就是一種表象力，並且一切心靈內容都是源自於表象力 (Wolff 1983)。他們都認為，憑藉單一的心靈能力與先天原理，就能解釋各種不同的認知之形成。

康德認為，這種嘗試在某種程度上是一種哲學精神的展現，因為理性在本性上會去追求一種最大的統一性，以便將各種繁多的認知內容統一在一個理念之下 (XX: 206)。理性的追求符合了奧坎姆的剃刀原理 (*Ockham's Razor*)，試圖把各種不同的心靈能力化約至單一的基礎力 (A649/B677; A652/B680)。但是，這種對單一基礎力的追求卻是有疑問的，因為理性能力並未被加以批判，就被認定為是一種簡單實體，而且本質上是一種力。⁶

⁵ 這裡必須指出，康德嚴格地區分「力」(*Kraft*) 與「能力」(*Vermögen*) 的不同。基本上，它們是一個行動 (*Handlung*) 的兩個不同面向，前者是潛在的 (*potentia*)，後者是現實的 (*actus*)。由此可知，當康德將知性、判斷力、理性視為力時，它們已是實際運作的行動，並能產生特定表象。請參閱 *Refl.* 3582, Ak. 18: 72; *Refl.* 3586, Ak. 18: 74。

⁶ 本文將不會仔細討論康德是如何批評萊布尼茲與吳爾夫的這一主張。基本上，康德的批評有兩點。首先，「單一的基礎力」是一個超出可能經驗界限的理念，它已經被實體化與對象化，實則不具有任何客觀的實在性 (A648ff./B676ff.)。其次，從範疇的角度而言，力不是「實體」，而是一種「關係」(VIII: 181n; 224n; XXVIII: 261f.,

儘管洛克區分了感性與知性的不同，但是他認為，所有的認知實際上都是源自於感官知覺的活動，知性只不過是接受一切來自感覺 (sense) 與反思 (reflection) 所提供的觀念，並重新將這些觀念結合成與對象相符應的認知 (Locke 1995)。康德認為，這一結果最終會曲解概念的本質。事實上，洛克的《人類知性論》只是一種「人類知性的自然學」(Physiologie) (AIX) 的研究。知性的自然學所做的，就只是去「追踪我們的認知能力，以便讓個別知覺上昇到普遍概念」(A86/B118f.)。康德指出，洛克：

〔……〕在經驗中碰到了知性的純粹概念，他就把這些概念也從經驗中推導出來，但卻又做得如此不一貫，竟敢憑藉它們去冒險嘗試遠遠超出一切經驗界限的認知。(B127)

從發生學的角度而言，所有認知的確都是由經驗活動所誘發的。但是，「〔……〕它們卻並不因此就都是從經驗中發源的」(B1, A86/B118)。因為，這當中可能有些東西是先天被給與的，它完全不依賴於任何經驗活動，也不是從經驗中抽離出來的。但是，洛克並沒有考慮到這一點，以致他把一切概念都感性化了。

因此，康德總結：

這兩位偉人〔按：洛克與萊布尼茲〕不是在知性和感性中尋找表象的兩個完全不同的、但只有在聯結中才能對事物作客觀有效的判斷的來源，而是每一位都只堅持兩個來源中的一個，這個來源在他們看來是直接與自在之物本身相關的，然而另一個來源所作的則只不過是把前一個來源的表象加以混淆或整理而已。(A271/B327)

感性與知性之區分是康德的立論根據。康德認為，感性與知性是心靈

之中兩個無法被化約的能力。只有當感性與知性進行綜合聯結時，客觀有效的認知才有可能 (A68ff./B93ff.; IV: 304f.)。感性與知性的區分是基於一個事實。⁷基本上，人們可以在心靈中發現繁多的能力，「感覺、意識、想像、記憶、機智、辨別力、愉快、欲望等等」(A649/B677)。縱使如此，它們最終都可以被化約至幾個基礎的認知能力，這其中主要包括了三種高階的 (ober) 認知能力（即知性、判斷力、理性），以及兩種低階的 (unter, nieder) 認知能力（即感覺與構想力）。⁸因此，康德的哲學體系被認為是一個多面向的 (multi-dimensional) 的哲學體系 (Henrich 2003: 38)。

在這個多元的基礎能力的架構中，每一個基礎的心靈能力各自擁有不同的先天原理，不同的原理闡明了心靈能力固有的運作方式。這也意謂，每個心靈能力的運作都有一個界限與範圍，彼此互不重疊。不同的基礎心靈能力能夠產生不同類型的表象，並且它們的功能都無

⁷ 關於康德如何區分感性和知性，學者基本上有兩種不同的主張。一種詮釋把感性與知性的區分視為一項事實 (Faktum)；另一種詮釋則將這一區分視為一個論證的前提或預設。如果我們將感性與知性的二分理解成一項事實，即作為批判哲學的一個立足點，那麼這個事實本身是不需要任何證成的。因為直觀與概念是我們的感性與知性能力相互協調運作後所產生的結果，而我們無法以不循環的方式進一步去說明，我們的感性和知性能力為何有這樣的特質 (beschaffen)。因為，任何進一步的說明必然也已經使用了感性與知性的能力 (B145f.)。這一主張的代表是 Dieter Henrich。他認為，康德的感性和知性的二分不僅是一個事實，而且這個事實帶有必然性 (necessity)。這個必然性來自先驗哲學的最高點——先驗統覺 (Henrich 2003: 38)。在另一種詮釋中，如果我們將感性與知性的二分理解為一個哲學論證的前提或預設，那麼我們有必要為這個前提預設尋找一個證成。但是，康德不曾提出證成，或者明顯的論證，而是直接假定它的成立。持這一主張的代表有 Karen Gloy (1984: 1-2)、Lorne Falkenstein (1995: 29)、Eric Watkins (2017: 9)。

⁸ 高階的心靈能力是主動的，它表現為一種涉及機能 (facultas) 的活動，而低階的心靈能力是被動的，它表現為一種涉及接受性 (receptivitas) 的活動。康德指出，認知能力之所以有高階與低階的分別，主要是因為高階的心靈能力所產生的表象具有普遍性，而低階的心靈能力所產生的表象只包含對象的單一性。因此，在邏輯位階上，具有普遍性的高於具有單一性的 (VII: 140f., 196ff.)。

法被相互取代，也無法被化約至某一個心靈能力。換言之，不存在著單一的基礎力，它能夠進行各種不同的認知活動，產生各種表象。

在康德的哲學體系裡，各種心靈的基礎力擁有各自不同的運作方式與範圍，並且必須作出嚴格的區分。感性是被動的，它不思考；相反的，知性不直觀，而是運用概念進行思考 (A51/B75; A68/B93; IX: 288)。同樣的，判斷力與理性也各自擁有不同的運作方式與範圍，因而不能與感性和知性相混淆。換言之，每種基礎能力都擁有各自不同的先天原理，並且根據這些原理在運作（構想力 [Einbildungskraft] 或許是唯一的例外）。⁹

基本上，康德的三大批判是對三種高階的基礎能力的先天原理的探究，以便清楚地畫分它們的有效界限與範圍。康德特別強調，就這三種高階的心靈能力所擁有的先天原理而言，認知能力被稱為「知性 (Verstand)」；快樂與不快樂的感受被稱為「判斷力」 (Urteilkraft)；欲求能力則被稱為「理性」 (Vernunft) (XX: 245; V: 196f.)。

除了知性、判斷力、理性之外，人類的感性能力也被視為一個基礎能力。當對象觸動到主體的感性能力時，主體會產生感覺 (Empfindung)。感覺作為質料，只不過是經驗性的直觀，而空間與時間則是它們的形式 (A42/B59f.)。由於主體的限定，感性能力所產生的內容只能是現象，而不是物自身。但是，現象依然是根據空間與時間的形式被安排，一旦主體及其構成被抽離，則現象、空間與時間也將不存在 (A42/B59)。

明顯的，在這個多元的基礎能力的架構中，如果主體要形成認知，它必須依賴各種基礎能力之間的相互合作。對康德而言，主體不

⁹ 康德認為，構想力是綜合活動的必要條件，因而是認知不可或缺的一種能力，但是我們對它所知的並不多，因為它很少被主體所意識到 (A78/B103)。

可能單憑某一個心靈能力產生完整意義的認知，或者單憑某一個心靈能力產生本質上不同類型的認知。這猶如

動力 (bewegende Kraft) 與認知力 (Erkenntniskraft) 不可能從單一的力中被推斷出來；因為一個力的原因不同於另一個力的原因。(XXVIII: 262)

存在著各種不同的力，並且每一種力都擁有自身特定的原理法則。同樣的，心靈也擁有各種不同的認知能力，並且每一種能力都根據特定的原理在運作。只有當不同認知能力彼此之間能相互合作，主體才會產生不同類型的認知。例如，經驗底判斷 (Erfahrungsurteil) 是由感性與知性所提供的直觀與概念的綜合聯結所構成的 (A50ff./B74ff.)；三段論推論則是由理性、知性、判斷力的相互合作所產生出一個結論 (A304/B360f.)；構想力和反思判斷力之間的相互合作則能產生審美的鑑賞判斷 (V: 203f.)。因此，在多元的基礎能力的哲學架構下，所有認知都是各種基礎能力之間的相互合作所產生的。只有在基礎能力彼此之間協調一致的情況下，認知（亦即判斷）才有可能。

理性的內部存在著各種不同的基礎能力，每種能力所產生的表象都不盡相同。正如感性所產生的直觀與知性的概念是異質的 (ungleichartig)，兩者無法相互被化約 (A137/B176)。每一個心靈能力都有各自不同的原理，以及有效的運用範圍。只有在其有效的範圍內，基礎能力的先天原理才能被正確地運用。一旦表象被誤用，主體就會產生錯誤的認知。顯然，批判哲學無法回避這一體系性的問題。透過正確的規定，主體能夠決定一個心靈能力的運作在什麼樣的情況下是有效的，什麼樣的情況下是無效的。這不是一種經驗性的探究，而是從先驗的角度（亦即，一種根源的角度）來思考規範性的問題。從根源的角度而言，認知的規範性是由表象與其所屬的認知能力之間的關係所給出的。

肆、反思能力的特性

那麼，主體是如何確定一個表象與其所屬的認知能力之間的關係？亦即，主體是如何回溯一個表象所屬的心靈根源？在這裡，我們可以發現，康德試圖區分反思能力與一般對象認知的能力的不同，同時也避免落入一種經驗式的探究，以致混淆了反思與內感官（或內省）。如此才能清楚地闡明反思能力的特性。首先，康德寫道：

因為，純粹思辨理性具有的特點是，它能夠且應該根據自己所選擇的不同方式作為思考對象，來衡量自己的能力，甚至完備地列舉出它自己所提出的各種方式的任務，並如此來描繪形上學體系的整體輪廓。(BXXIII)

康德在這裡指出，理性具有一種特殊的能力，以自己作為一個考查的對象。它能夠衡量自己的能力，以及自身的內部結構。換言之，人類的理性本質上是反思性的，批判哲學則是理性對自己的認知 (Smit 1999)。除此之外，無論是自然力，還是心靈能力，它們都根據特定的法則或原理運作。然而，如果要區分自然力與心靈能力的不同，這取決於它們是否能意識到這個法則或原理：

每一個自然物都依法則產生作用。唯有一個有理性者具有依法則底表象（亦即依原理）而行動的能力〔……〕。(IV: 412)¹⁰

引文指出，有理性者的行動方式有別於一般的自然物，前者預設了一種心靈的反思特性。顯然，自然物和心靈都根據特定的法則運作，但

¹⁰ 雖然康德在這裡談的是意志或實踐理性，但是，「根據法則底表象行動」意謂，主體能夠意識到一個表象之存在。而且只有透過反思，主體才能夠察覺到法則作為一個表象。

自然物無法察覺到法則的表象。同樣的，動物擁有一些特定的心靈能力，但是它也無法察覺到法則的表象。只有當心靈具有反思能力時，它才能察覺到法則的表象。因此，人類的理性能力有別於一般的自然物與動物。由於人類的理性擁有反思能力，所以它能夠察覺到自身當中的各種表象。這也意謂，理性能夠反思地察覺到各種心靈能力的原理，並根據原理來行動。

然而，先驗反思的能力不同於對象認知的能力。意識到（察覺到）某個心靈能力及其原理是一回事，這是純然的反思活動；而根據某個原理從事對象認知的工作卻又是另一回事，這是運用概念進行建構的活動。康德將前一類活動稱為「比較」(Vergleichung)，而後一類活動稱為「聯結」(Verknüpfung)，它們分屬於兩個不同的認知階段：

〔……〕對象觸動我們的感官，使我們的知性活動運作起來，對這些表象加以比較，把它們聯結或分開，這樣把感性印象的原始素材加工成稱之為經驗的對象認知〔……〕。(B1)

假如每一個單獨的表象都與另一個表象相疏離，彷彿是孤立的和與之相分離的，那就任何時候也不會有像作為各種比較和相聯結的表象之整體而存在的認知這樣的東西產生出來。(A97)

從引文可知，康德還是有意地區分出比較與聯結的不同，並且這一區分是必要的。按此理解，所有表象必然經過比較與聯結，最後才能形成對象認知。對於客觀有效的認知，比較與聯結兩者缺一不可，並且它們在邏輯上是先後相連的不同階段。¹¹ 康德也指出，主體中有一類

¹¹ 康德在《未來形上學序論》也能夠找到同樣的區分 (IV: 301, 304)。雖然康德並沒有明言比較與聯結是不同的，以致很少有學者注意到這區分。但是，也有學者認為，如果我們要清楚解釋反思在主體形成一個綜合判斷的作用時，這區分卻是必要的

概念本質上既不同於範疇，也不同於理念，他稱之為「反思概念」(Reflexionsbegriffe) (A261/B317; IV: 326)。反思概念也被稱為「比較概念」(Vergleichungsbegriffe; *conceptus comparationis*)，範疇則被稱為「聯結概念」(Begriffe der Verknüpfung) (A262/B318; IV: 326)。主體在從事比較活動時，它運用的是反思概念，而對表象的比較是不會涉及表象的內容及其指涉 (Malter 1982: 130)。相反的，聯結活動其實就是綜合 (A76/B102)，而當主體在從事聯結活動時，它運用的是範疇。範疇本身是構成性的，它會賦予對象統一性與客觀有效性。同時，表象的聯結與綜合最終會關聯至它所指涉的對象。因此，比較與聯結是不能隨意混淆的，反思概念與聯結概念（範疇）亦是如此。

我們可以如此解釋：反思是意識活動中一種特殊的意向性，是認知主體對自身的意向性，它有別於認知主體對對象的意向性。在對象的意向性活動中，主體透過知覺活動獲得有關對象的表象，並將這些表象進行聯結。這是一種構成性的活動，它能擴展主體既有的認知。這種聯結最初只是邏輯的，它只形成主觀有效的知覺判斷 (Wahrnehmungsurteil) (IV: 298)。若要獲得客觀有效的認知，主體必須根據範疇進行綜合的聯結，藉以使得一個知覺判斷成為一個客觀有效的經驗底判斷 (Erfahrungsurteil) (IV: 298ff., 304f.)。因此，在涉及對象的綜合聯結活動中，主體是運用概念（範疇）建構對象的客觀認知，所以是一種構成性的活動。

相反的，主體並不在反思的活動中建構對象的客觀認知，因為反思活動不與對象產生關聯。主體在反思活動中所覺察到的不是外在的對象，而是意識活動之中既有的內容。康德在〈歧義篇章〉一開始清楚闡明，反思的活動有別於對象認知的活動：

(Broecken 1970; Longuenesse 1998)。

反思並不與諸對象本身發生關係，以直接獲得它們的概念，而是這種內心狀態，在其中我們首先準備去發現我們藉以達到這些概念的那些主觀條件。(A260/B316)

對康德而言，一切感性直觀的雜多都必須透過綜合統一與聯結的方式，才能形成一個客觀有效的認知 (B129ff.)。然而，在反思中，主體從事的是比較活動，而不是綜合聯結的活動，因而不涉及任何對象的建構。除此之外，只有當一個表象透過感性能力獲得直觀中的對象後，它才能實質地擴展對象的認知，否則該表象依然是空洞的 (A51/B75)。人類只能透過感性能力獲得直觀，感性的直觀只能藉由對象的觸動所給與，此外沒有其他的途徑。但是，反思不是一種綜合聯結的能力，它不會因此而產生任何新的表象。因此，反思並沒有擴展主體既有的認知，它是非構成性的，而只是再一次地確認了既存的内容 (Schnädelbach 1977; Wagner 1980)。

那麼，我們應該如何理解反思的運作？有一種意見認為，反思是一種「後退一步」(stepping back)、「往內轉向 (turn inward) 自身」的意識活動。當主體進行反思時，它從立即的對象中抽離開來，轉向自身並覺察到這個對象的根源與基礎 (Merritt 2015: 1)。但是，這種詮釋並不符合反思的先驗意涵。如果反思是一種後退一步的活動，那麼反思是意識從一個認知活動中抽離出來，並後退一步。在這一理解中，既存的認知活動是第一序的、已完成的，而反思活動則是第二序的、後續的。然而，這種解釋有一個基本預設：第一序與第二序的區分是時間上的。倘若如此，第一序的認知活動不是反思性的，只有當主體進入第二序的反思活動中，它才能察覺到第一序的認知活動的存在。這也意謂，主體有可能在獲得一個客觀有效的對象認知時，卻沒有察覺到自己獲得該認知，或者沒有察覺到該認知是客觀有效的。康德並不贊同這種理解，因為這是荒謬的：

[……]某種完全不可能被思考的東西就會在我裡面被表

象出來，而這就等於說，這表象要麼就是不可能的，要麼至少對於我來說就什麼都不是。(B131f.)

如果要避免這種荒謬，反思不能被理解為時間意義下的第二序活動。相反的，反思必須在一種先驗的意義下，總是伴隨著一切客觀有效的認知，才不會出現上述荒謬的情況 (A11/B25; IV: 293n)。因此，康德才會主張「『我思』(Ich denke) 必須能夠伴隨著我的一切表象」(B131)，並且在先驗的意義下，對於客觀有效的認知的意識同時也是一種自我意識。就此而言，「我思」或「自我」作為一種原初的表象，它必須是反思性的 (VII: 134n)，這種反思性在主體與認知之間建立起一種先驗的、必然的與直接的關係。如此，當「我思」或「自我」必然伴隨著所有表象，它不僅意識到某個對象的認知，同時意識到該認知是屬於「我的」。

然而，如果「我思」或「自我」是反思性的，那麼先驗反思與先驗統覺 (transzendente Apperzeption) 似乎就沒有區分的必要。「我思」是自發的、主動的，並且不是由其他的表象所推導出來的。康德亦稱之為「純粹的統覺」(reine Apperzeption)、「原初的統覺」(ursprüngliche Apperzeption) (B132; VII: 134n)。在〈先驗分析論〉中，康德已經論證，先驗統覺是一切綜合判斷的最高統一性原則，也是一切認知的客觀有效性之根據 (B136ff.)。因此，作為先驗統覺意義下的「我思」或「自我」必然是構成性的。那麼，「我思」或「自我」的反思特性也只有構成性的意涵。如此，康德是否還需要另外提出「先驗反思」的必要？

首先，康德在〈先驗分析論〉中對於範疇的先驗推證 (transzendente Deduktion) 裡，並沒有將「我思」視為反思性的，這種反思的特性是在《實用觀點下的人類學》中提到的 (VII: 134n)。毫無疑問地，先驗統覺是對象認知的客觀根據，而這個客觀根據是藉由範疇為認知帶來所需的綜合統一性。但是，缺少了反思性，「我思」或「自我」

就不會再是一切對象認知的統一性根據，而主體就可能會出現一些沒被意識到的客觀認知。因此，反思性是一項必要的特性，用於闡明主體與客觀認知之間直接的、必然的形式關係，而沒有實質地增加其他的內容。這也意謂，先驗反思是必要的，並且先驗反思與先驗統覺有一個基本的分別。儘管康德沒有在範疇的先驗推證中提到「反思性」，但是，這項推證在方法論上必須預設反思之成立根據 (Henrich 1989: 43f.)。

另一方面，前面的分析已經指出，一個客觀有效的認知必然經過比較與聯結的邏輯階段。對康德而言，對象認知的原初統一性來自於先驗統覺，只有當主體將雜多的表象帶到概念底下進行綜合聯結，雜多的表象才成為一個客觀的、可認知的對象 (A107)，亦即，形成一個經驗底判斷 (IV: 298ff., 304f.)。先驗統覺只具有構成性的意涵，是因為表象的綜合聯結涉及範疇的運用，卻不涉及表象的比較。更重要的是，在這之前，主體必須預先對表象進行客觀比較的工作，以確保用於進行綜合聯結的表象既有源自於知性的概念，也有源自於感性的直觀 (A262/B317f.)。這種比較的工作並不是由先驗統覺來完成的，因為它涉及反思概念之運用。先驗反思確定一個表象與其所屬的心靈能力之間的關係，這個過程並不是一個綜合統一性的過程。因此，先驗反思並不具備構成性的意涵。換言之，在批判哲學中，先驗反思與先驗統覺必須同時共存，它們的功能與作用是無法被相互取代的。

除此之外，如果反思被理解為心靈後退一步，轉向關注自身內在狀態的一種能力，那麼反思將只有描述性的、事實性的意涵，而不具有任何先天的規範性根源的意涵。因為，既存的認知是第一序的內容，它是心靈的一項成就 (achievement) 或成品 (product)，而後退一步、轉向關注自身內在狀態的反思只能作為第二序的活動。只有當第一序的認知內容預先存在，反思才能察覺到這些內容，但卻不能預先規範認知內容。相反的，規範性必須在邏輯上或時間上預先成立，作為一個行動（無論是理論認知的，還是道德實踐的）的根據，而非在

一個行動完成後才進行的規定。一個具有效力的規範必須在認知形成之前，就對該認知活動具有先天的有效性。只有當一個規範預先成立，並發揮作用，心靈才能正確地根據特定的規則運作。

事實上，我們可以發現，康德所要主張的反思並不是一種事後的反省或檢討。事後的反省已經是一個時間意義下的第二序活動，它已先假定心靈已經根據特定的規則完成一項認知活動。因此，事後的反省必須預設認知之存在，並對其真理之根據進行檢討。相反的，反思必須預先規範認知活動，才不會讓心靈陷入暗中摸索，隨意拼湊的情況之中。因此，若反思要具備規範性的意涵，它在邏輯上必須先於認知之形成，預先確定表象與心靈能力之間的關係。這也是反思能力的先驗意涵。

最後，當反思被理解為心靈後退一步，並轉向關注自身內在狀態的一種活動時，它容易與內省或內感官相混淆。這種混淆尤其常見於康德那個時代的心理學研究之中 (B153)。我們也可以在洛克的哲學中找到這種哲學見解，但康德本人極力嚴格區分兩者的不同。¹² 因為，反思是認知主體「對自身的意識」(*Bewußtsein seiner selbst; apperceptio*)，但是「對自身的意識」是有歧義的。「對自身的意識」既可以指涉「純粹的統覺」，也可以指涉「經驗的統覺」(*empirische Apperzeption*) (VII: 134n)。因此，當反思被理解為心靈後退一步，並轉向關注自身的內在活動，反思（作為一種純粹的統覺）有可能與內感官（作為一種經驗的統覺）相混淆。

康德認為，儘管同為對自身的意識，但是反思與內感官本質上是不同的心靈活動。因為，前者涉及主體的自發性，而後者涉及主體的

¹² 在洛克的經驗主義中，反思就被理解為一種內感官 (Locke 1995: 60, 80)。這種理解下，反思完全是一種被動接受性的能力，就如同感覺一樣。

接受性 (VII: 134n)。倘若反思與內感官沒有實質的分別，那麼反思將被理解為一種被動的、經驗性的統覺。然而，內感官或經驗性的統覺完全是奠基於被動的攝取能力 (Apprehension)，完全不具備主動自發性 (VII: 134n)。無可否認，認知主體確實可以透過內感官意識到自身。但是，主體透過內感官所意識到的都是心靈的各種內在狀態，它們都是經驗性的 (A22/B37)。基本上，內感官的攝取活動都是以時間作為其認知的形式條件 (A33/B49)，如果反思等同於內感官，則反思也必然以時間作為其形式條件。然而，這實際上為一種事後的反省或檢討，為時間上的第二序活動。因此，這不是一種先驗意義下的反思活動，也不會是批判哲學要考慮的。

對康德而言，區分反思與內感官是必要的。由於內感官是奠基於被動的攝取能力，倘若沒有嚴格區分反思與內感官，則反思必然會被理解為一種被動接受性的能力，並且一切透過反思所察覺到的內容都將受到時間的形式條件的限制而成為經驗的、偶然的。換言之，主體永遠不可能意識到自身擁有先天的、純粹的認知，包括「自我」的表象。透過被動的攝取能力，縱使主體可以獲得「自我」的表象，這個表象依然是透過感性直觀的方式被給與的，因而只是知覺的對象。本質上，作為思想主體的「自我」不能夠與作為知覺對象的「自我」相混淆。前者無論如何都無法從其他的表象所推出，而後者恰恰是從感性直觀中所獲得的。同樣的，我們也無法透過範疇獲得有關「自我」的認知，卻又同時不陷入一種惡性循環的論證之中 (A402; B421f.)。

更重要的是，批判哲學所要尋找的客觀有效性的基礎，是一種對對象認知的規範性規定。這是一種先天的、根源上的考慮，所以康德稱之為「先驗的」(A11/B25)。但是，內感官、經驗的統覺無法給出這種意義下的規範性。由於內感官或經驗性的統覺奠基於主體被動的攝取能力，它所給出的內容取決於一個對象是否有觸動到主體的感性能力。所以，透過內感官或經驗的統覺所獲得的內容必然是經驗的、

偶然的。這些內容都是事實性的、描述性的，其中找不到任何規範性的根據。一旦我們混淆了反思與內感官，則我們只能從一堆既有的內容中找到經驗偶然的事實，只能對它們進行描述與歸納。如果要尋找認知的規範性根源，藉以找到認知的普遍的、必然的根據，則我們不能訴諸內感官或經驗的統覺。

綜合以上的分析可知，反思是一種主動自發的能力，並且總是伴隨著一切客觀有效的認知。這種主動自發的能力並不是後退一步，也不是透過任何內感官的方式，去觀察主體自身的內在活動。相反的，它是不透過任何媒介、直接地關聯到自身 (*intentio recta*) (Henrich 1989: 42)。反思的這一特性表明，客觀有效性認知的規範性根據不是來自經驗的、偶然的對象，也不是來自於上帝，而是在先驗的意義下由主體先天地給出的。

伍、先驗反思的規範性意涵

如上一節的分析已指出，反思不是構成性的。這並不意謂，它所給出的規定就是規範性的，它也有可能是描述性的。基本上，我們可以從〈歧義篇章〉中得知，反思所給出的規定至少會涉及三種不同可能的比較關係：(1) 表象與表象之間的關係；(2) 事物與事物之間的關係；(3) 表象與其所屬認知根源之間的關係。在這三種關係，(1) 和 (2) 都是事實性的、描述性的，只有 (3) 才是規範性的。

首先，主體是根據四組反思概念進行比較：同一／差異、一致／對立、內在／外在、形式／質料 (A261/B317)。透過這四組反思概念，主體能夠決定兩個表象之間的關係。主體的表象種類繁多，它既可以指涉概念，也可以指涉直觀。在不區分直觀與概念的情況下，反思所進行的比較只是邏輯的，它不必然涉及任何對象。因此，康德稱這種反思為「邏輯反思」(*logische Reflexion*)：它完全不考慮表象在根源上

是屬於感性之直觀，還是屬於知性之概念 (A262f./B318)。邏輯反思只是一種單純的比較 (bloß Komparation)，遠遠不是一種客觀的比較 (objektive Komparation) (A262f./B318)。相反的，康德認為，一個客觀有效的認知首先必須正確地規定表象之間的關係，亦即，主體必須對表象進行客觀的比較 (A262f./B318)。如果主體要進行客觀的比較，它必須確保被比較的表象是涉及對象的直觀，而不是概念。若要確保比較是客觀的，這只能預先確定表象所屬的心靈根源。倘若主體無法保證表象的比較是客觀的，那麼它就有可能單憑概念建構起對象的認知，陷入一種獨斷論的理解，否認現象的實在屬性（一如萊布尼茲的單子論體系）。

無論是概念與概念之間的單純比較，還是事物與事物之間的客觀比較，它們都是對既存事實的規定，而沒有對概念和對象的內容進行任何規定（亦即綜合聯結）。就此而言，邏輯反思是非構成性的，並且它所建立起來的比較關係依然是描述性的，只涉及事實性的內容，還未涉及任何規範性的規定。

相比之下，只有在第三種關係中，亦即，表象與其所屬的心靈根源之關係的規定，反思才涉及認知的規範性規定。這裡再次引用〈歧義篇章〉一開始對「反思」的界定：

反思並不與諸對象本身發生關係，以直接獲得它們的概念，而是這種內心狀態，在其中我們首先準備去發現我們藉以達到這些概念的那些主觀條件。(A260/B316)

引文中的「主觀條件」意指表象與心靈能力之間的關係。而按照〈歧義篇章〉的脈絡，這關係特別意指直觀與概念，以及相應的感性與知性之間的關係。表象與其所屬的心靈能力之關係最終會被用於客觀比較中。所以，康德在這裡要表達的意思無非是，在不涉及任何對象和對象概念之規定的情況下，主體依然可以正確地規定表象與其所屬的認知能力之間的關係。康德將這種能力歸給「先驗反思」：

它〔按：先驗反思〕是對被給與的表象與我們的不同認知根源的關係的意識，惟有通過這種意識，表象與我們的不同認知根源相互之間的這種關係才能得到**正確的 (richtig) 規定**。(A260/B316)

我藉此將一般而言的表象與認知能力放在一起對照、在其中著手比較，並藉以辨別這些表象在相互比較中屬於純粹知性還是屬於感性直觀的那個行動，我稱之為**先驗反思**。(A261/B317)

引文中的「正確的規定」即屬於一個規範性的問題，它規定一個表象在本源上是受到何種原理的限制。本質上，先驗反思只對表象與心靈能力進行比較，藉以確定表象所屬的心靈根源。由於每一個心靈能力都有特定的法則並且根據該法則在運作，這些法則都有固定的有效界限與範圍。一旦主體能夠確定一個表象所屬的心靈根源，它同時也就決定了該表象所必須依循的規則，以及被運用的界限與範圍。倘若少了這一「正確的規定」，對象認知就少了一層先天的有效性根據。當表象及其所屬的心靈根源之間的關係缺少這一層先驗意義下的保證，錯誤就會產生。

規範性涉及正確與錯誤的可能性，如果沒有正確與錯誤的分別，規範性的問題也就不存在。而康德在這裡首要考慮的，並不是一般日常生活中所遭遇到的錯誤，而是哲學上理性主義與經驗主義所遭遇到的錯誤。關於錯誤的產生，〈先驗辯證論〉的導論中有一個很清楚的解釋：

錯誤只是由於感性對知性的不被察覺影響 (unbemerkten Einfluß) 而導致的，它使判斷的主觀根據和客觀根據發生了混合 (zusammenfließen)，並使它們從自己的使命那裡偏

離開來。(A294/B350f.)¹³

康德這裡主要談論的是感性與知性在相互運作的過程之中，有可能會發生錯誤。一切對象認知（即綜合判斷）都是由直觀與概念所結合而成的（A50ff./B74ff.），而這當中直觀是判斷的主觀條件，概念則是判斷的客觀條件。錯誤意指的是主觀條件與客觀條件的混淆，亦即沒有正確區分直觀與概念的不同，以致把某一類表象錯誤地歸給某種心靈能力。我們可以在康德的討論中找到實際的例子，例如：把概念歸源於感性（洛克），把直觀歸源於知性（萊布尼茲），把物自身歸源於感性（以為感性能給出物自身的性質）等等。同樣的，如果要正確區分直觀與概念，我們必須回溯它們所屬的心靈根源，以確定它們的正確運用方式。康德明確指出，這種回溯的能力正是先驗反思（A295/B351）。先驗反思是必要的，因為

沒有這種反思，我就會對這些概念作一種很不可靠的運用，並且會產生出一些批判理性不可能承認的、只是建立在某種先驗的歧義，即對純粹知性客體和現象的混淆之上的臆測的綜合原理。(A269f./B325f.)

在這裡，先驗反思的存在是必要的，因為它能避免錯誤的發生。透過回溯心靈根源，它先天地保證了表象的運用（在完成表象的綜合聯結之前）是符合有效的界限與範圍，而不會發生任何的僭越。相反的，錯誤之所以會發生，是因為表象沒有根據其所屬的心靈根源而被運用在其有效界限與範圍之內的對象。換言之，我們惟有從規範性的角度來考查表象與其所屬的心靈根源（例如：直觀與感性，概念與知性）之間的關係，才能實質地理解正確與錯誤的問題。

¹³ 此外，相同的觀點也見諸於康德的邏輯學著作與演講筆記中，請參閱 IX: 53f.; XXIV: 526f., 631f., 720f., 824f.。

事實上，康德對「先驗的」的定義之中已經包含了反思原有的意涵。「先驗的」不僅僅是指涉一種獨立於經驗、在經驗活動發生之前就成立的認知方式，而且也意指這種認知方式只考慮表象與認知能力之間的形式關係：

「先驗的」〔……〕在我決非意指我們的認知對於事物 (Ding) 之關係，而僅意指我們的認知對於認知能力 (Erkenntnisvermögen) 之關係。(IV: 293)

在這一定義中，「事物」可以意指物自身 (Ding an sich)，也可以意指現象 (Erscheinung)。因此，這裡應是指，批判哲學不考慮認知與物自身的關係，因為物自身（作為一種先驗對象）是不可知的。然而，先驗哲學並沒有因此排除對認知與現象的關係的考慮。更重要的是，「先驗的」的真正意涵是去考慮認知與認知能力之間的關係，這正好與先驗反思的定義相同。換言之，在康德的批判哲學中，任何「先驗的」考慮都離不開反思的作用，一切認知的活動首先必須對表象及其所屬的心靈根源有一個正確的規定，客觀有效的認知才有可能。這也是先驗反思的一種獨特能力：在不考慮對象與對象概念之規定的情況下，主體也能夠正確地規定表象及其所屬的認知能力之間的關係，在根源上規範認知能力的運作。

然而，先驗反思並不只侷限於規定直觀與概念及它們所屬的心靈根源，它具有一個更重要的系統地位。由於主體中存在著各種不同的基礎心靈能力，先驗反思也適用於規範這些基礎的心靈能力，包括構想力、判斷力、理性等等。在這裡，我們以理性為例子，說明先驗反思是如何正確地規定理念及其所屬的心靈根源之間的關係，以揭發先驗幻相 (transzendentaler Schein) 是如何產生的。

先驗幻相是一組相當特殊的錯誤認知，這類錯誤認知是理性經由推論的方式所產生出來的。基本上，它們是由「靈魂」、「世界」、「上帝」等三個先驗理念 (transzendente Idee) 所構成的，例如：世

界在時間上有一個開端等等 (A297/B353)。這些錯誤認知都擁有一個共同點：

我們可以把一切幻相都歸因於：思想的主觀條件 (subjective Bedingung) 被當作了客體的認知 (Erkenntnis des Objekts)。(A396)

這一點與 A294/B350f. 的主張是一致的：所有錯誤都是源自於判斷的主觀條件與客觀條件的混淆，這一見解也見諸於康德的其他著作 (IV: 328; VII: 142)。在先驗幻相的例子之中，康德有一個更清楚的指明：

我們涉及的是一種自然的和不可避免的幻相，它本身立基於主觀的原則，卻把這些主觀原則偷換成了客觀原則。(A298/B354)

毫無疑問地，引文中所指涉的主觀原則就是理性的邏輯格律 (logische Maxime)：

為知性的有條件的認知找到無條件者 (das Unbedingte)，藉此來完成知性的統一。(A307/B364)

基本上，理性作為一種推論的能力，它會根據這項邏輯格律試圖為知性尋找一種系統的統一性。但是，這項邏輯格律只是主觀有效的，因為「尋找無條件者」只是理性自己所給出一個要求，但是這項格律並沒有主張「必然存在著一個無條件者」，因為這樣的無條件者已經超出經驗的界限而無法被證明。換言之，理性的邏輯格律已經闡明清楚了自身的有效界限與範圍，透過這項格律所斷言的無條件者始終不具有客觀有效性。然而，理性出於自己的本性使然，總是會越過可能經驗的界限，去主張無條件者是必然的、客觀的存在。在這個過程中，理性實則在上述主觀的邏輯格律中另外增加了一個預設：

如果有條件者 (das Bedingte) 被給予，則整個相互從屬的本身是無條件的條件序列也被給予（即包含在對象及其連結之中）。(A307f./B364)

這個預設讓理性誤認為上述邏輯格律是一個客觀有效的原理，同時認為無條件者必然存在。但是，這無條件者並不是一個可能經驗的對象，它無法透過感性直觀被給予，而是一個超出一切可能經驗範圍的超感性對象。由此，我們可以看到一個主觀有效的原則是如何被誤認為是客觀有效的，進而產生幻相。

在這裡，先驗反思起了一個非常重要的作用，因為主體正是透過先驗反思揭發理性中的這些先驗幻相。正如康德在〈先驗辯證論〉的導論就已指明：

這件事在純粹先天判斷中必須由先驗反思來做，這就使每個表象（如我們已經指出過的）在與之相適合的認知能力中被指定了自己的位置〔……〕。(A295/B350)

〈先驗辯證論〉導論的第二節標題正是「作為先驗幻相之駐地的純粹理性」(A298/B355)，亦即，所有先驗幻相都源自於理性。每一個表象，無論它是直觀、概念、理性都有各自不同的心靈根源，而所有的先驗幻相都可以歸源於理性把主觀的根據誤認為是客觀有效的。透過先驗反思，主體確定了理性與其邏輯格律之間的根源性關係，以及理性依循這項邏輯格律時的有效界限與範圍。理性是在運用的過程之中受到誤導，進而把這主觀有效的原則誤當成是客觀有效的。先驗反思在揭發理性的這一錯誤時，並不僅止於闡明理性與其邏輯格律之間的關係，以及它如何被誤導，產生幻相。更重要的是，先驗反思必須防止一切可能的錯誤產生，以免理性受到欺騙與誤導 (A268/B324; A297/B354)。

事實上，在多元的基礎認知能力中，理性並不直接與感性產生關聯，而是與知性產生關聯，以便盡可能地將所有知性認知統一在一個原則之下 (A302/B359; A645/B673)。在此，先驗理念的功能就是盡可能地將一切知性的認知匯集在一起，形成一個系統的統一性。這些先驗理念只有規約性的 (regulativ) 運用，而不具備構成性的 (konstitutiv)

運用 (A644/B672)。這種規約性的運用之合法性是以先驗反思作為根據的。因為，先驗反思是在比較了理念及其所屬的心靈能力（理性）後，確定了理念是根源於理性的。基本上，與理念相符應的對象永遠無法透過感性直觀而被給予。因此，理念是不具構成性的作用，也不具客觀有效性。相反的，理念的規約性運用只具有主觀的有效性，只要它不作任何客觀有效性的宣稱，就不會有任何對象（先驗幻相）被給予，進而讓理性陷入辯證式的衝突之中。如果主體少了先驗反思的能力，那麼我們將無法闡明理性的界限，以及理念的規約性運用的主觀有效性。那麼，理性將永遠陷入先驗幻相的泥沼之中。

透過理性的例子，我們可以發現先驗反思具有重要的哲學蘊涵，並且在理論上可以延伸至康德哲學的其他部分，儘管先驗反思的談論主要是集中在〈歧義篇章〉中。回到〈歧義篇章〉，康德關心的問題是：究竟直觀與概念是受到感性原理，還是知性原理的規範？顯然，關於這個問題，康德、洛克、萊布尼茲有不同的見解。洛克認為，一切客觀認知都是感官知覺的連結；萊布尼茲認為，一切客觀認知都是由清晰的概念所構成；康德則認為，一切客觀有效的對象認知必然是由直觀與概念的綜合聯結所構成 (A50f./B74f.)。不同於洛克與萊布尼茲，康德認為，在形成一個客觀有效的認知之前，主體必須預先確保它所用於進行綜合聯結的表象必然包含了直觀與概念。

表面上，〈歧義篇章〉指摘洛克和萊布尼茲混淆了直觀與概念的區分；若更深入一層分析，〈歧義篇章〉正是要指出，在洛克和萊布尼茲的哲學中，直觀與概念沒有受到正確的規範，才會誤把直觀視為概念，或者誤把概念視為直觀。「表象受到正確的規範」意謂，主體必須預先確定表象所屬的心靈根源。唯有確定表象所屬的心靈根源，主體才能確定一個表象是根據什麼原理在運作，直觀才不會被誤認為是一種模糊的表象，而概念也不會被誤認為只是一種純然感性的表象。

在康德的多元基礎力的哲學體系，每一個基礎力擁有各自不同的

運作原理，這些原理的有效界限與運用範圍是不同的，並且不同類型的表象必然受到該基礎力的原理所規範。從規範的角度而言，不同類型的表象所適用的原理不能隨意被取消或混淆。因此，當先驗反思決定一個表象所屬的心靈根源時，這同時也決定了該表象所能適用的界限與範圍。一旦主體能夠確定表象所屬的心靈根源，主體也必然能夠知道表象的正確運用方式，產生正確的判斷。

陸、結論

人類的認知是辨解性的，同時也是反思性的。「反思性」意謂，認知主體不僅能察覺到客觀有效的認知，同時也能察覺到這個客觀有效性的來源就是主體自身。由於主體擁有先驗反思的能力，所以主體能夠先天地決定認知能力與表象的有效界限與運用範圍。因此，康德主張：

一切判斷，乃至一切比較，皆需要反思，亦即，區分被給與的概念所屬的認知能力。(A261/B317)

〈先驗分析論〉正文的主要論證是：認知的客觀有效性必然以範疇作為其先天根據；〈先驗分析論〉的附錄則論證：一切客觀有效的認知皆需要先驗反思。本文的分析指出，這兩個主張彼此並沒有衝突、相互矛盾的地方。因為，這兩個主張分別涉及認知的構成性與規範性面向。範疇的構成性作用在於，它們能夠將主體的表象關聯至對象，藉以使得一個主觀有效的知覺判斷成為一個客觀有效的經驗底判斷。先驗反思的規範性作用在於，主體能夠確定一個表象所屬的心靈根源，藉以先天地決定該表象是受到什麼原理所規範，以及該表象的正確運用方式。

本文希望透過這一詮釋指出，先驗反思對於人類認知而言是必要

的。毫無疑問的，關於客觀有效的認知之構成，康德在〈先驗感性論〉與〈先驗分析論〉之中已有完整的闡述。而先驗反思所指出的，只不過是人類認知的規範性面向。透過先驗反思，一個表象的規範性根據首次獲得確認，並且在邏輯上先於一個認知的形成。若沒有先驗反思，主體就有可能會將錯誤的認知當成客觀有效的；縱使主體有可能形成正確的、客觀有效的認知，但是這彷彿是主體在偶然的情況下、碰巧完成的。當一個認知少了先驗反思作為規範性的基礎，它也就少了一個客觀比較的根據。如此，主體無法保證，被用於建構認知的表象是否根據正確的原理被用於綜合聯結的活動。

認知的規範性應該是具有普遍性的，先驗反思應該是一個普遍的根據。然而，如此重要的一個概念，康德卻只將它安排在附錄中，而且除了在〈歧義篇章〉之外，它也只在〈先驗辨證論〉的導論中出現過一次 (A295/B351)，不禁讓人覺得奇怪。在〈歧義篇章〉裡，康德只考慮了先驗反思對於直觀與概念的起源之規定。這是否意謂，先驗反思的作用只限於直觀與概念、感性與知性？

本文認為，先驗反思的哲學蘊含不僅用於規定直觀與概念所屬的心靈根源，也可以用於規定其他表象的心靈根源。我們可以將本文的結論往前推進，思考康德的哲學體系，就可以發現先驗反思的理論並不只侷限於〈歧義篇章〉中對於萊布尼茲哲學的批判。因為，在康德的批判哲學中，人類的理性本質上是一個有機的 (organisch) 整體，其中包含了各種不同的基礎力，除了感性與知性之外，還包括理性、判斷力、構想力等等。作為一個有機的整體，每一個基礎力不是彼此孤立的島嶼：

純粹理性是一個內部普遍相聯繫的獨立領域，以致我們無法觸及其任何部分而不牽動其餘部分，而且若不先為每個部分決定其位置及它對其他部分的影響，就無法有任何成就。因為既然除了純粹理性之外，沒有任何東西能在內部

糾正我們的判斷，則每個部分之有效性和運用均取決於它在理性自身內與其餘部分之關係，而且如同在一個有機體之結構中一般，每個環節之目的只能從對於整體的完整概念推衍出來。因此，我們可以說：如果這樣一種批判並未全部完成，直到純粹理性之最小部分為止，它決不足恃；再者，對於這種能力之領域，我們必須全部決定或確定，否則就全無決定或確定。(IV: 263)

由此可知，純粹理性具有一種反思的能力，能夠在根源上審視其自身內部的各個部份，並作出正確的規定。如果理性是一個有機的整體，則批判哲學無法只考慮其中的一部分，而忽略其他部分。因為，這在哲學方法是無法達到批判哲學所要求的完備性 (Vollständigkeit)、確定性 (Gewißheit)、清晰性 (Deutlichkeit) (AXIV-XV)。因此，對於理性能力的探究，批判哲學只會有兩個結果：全部確定，或者全盘否定。由此推斷，如果先驗反思是認知的規範性根源，那麼，這種規範性根源不只適用於直觀與概念，同時也適用於其他類型的表象以及相應的心靈能力。

康德在《純粹理性批判》的 A320/B376f. 中列出一個完整的表象家族概念，裡面含蓋了大部份的心靈表象。我們可以由此確定，心靈之中包含許多不同種類的表象，它們當中有一部分是由心靈的基礎能力所產生。在上一節的分析中，我們已經看到先驗反思在理性中所可能發揮的作用。儘管康德在〈先驗辯證論〉中只提過一次「先驗反思」，但是，康德對理性能力的批判，其實預設了先驗反思能力的作用。只有釐清了理性與先驗理念之間的根源性關係，以及理性所依循的邏輯格律只是主觀有效的，它才有可能察覺到其所主張為客觀有效的判斷，實際上都是錯誤的。只有為理性畫定了清楚的有效界限與範圍，它才能夠確定自己能夠獲得什麼樣的客觀認知。主體擁有各種不同的基礎心靈能力，先驗反思也不是一種孤立的、狹隘的能力。這種能力適合用於比較各種不同的表象與心靈能力。因此，先驗反思不僅

能夠確定直觀與概念的心靈根源，而且也能夠確定理念、想像、美的感受、欲求等等表象的心靈根源。正因為不同的心靈能力擁有不同的有效原理，這些原理闡明了一個表象的有效界限與運用範圍。透過心靈根源的追溯，主體能夠確定一個表象所適用的界限與範圍。就此而言，先驗反思所隱含的規範性意涵遠比一篇附錄所能承載的來得更豐富。

參考文獻

中文：

- 康德 Kant, Immanuel, 2004,《純粹理性批判》*Critique of Pure Reason*, 鄧曉芒譯 Trans. by DENG Xiaomang, 北京 [Beijing]: 人民出版社 [People's Publishing House]。
- , 2008,《一切能作為學問而出現的未來形上學之序論》*Prolegomena to Any Future Metaphysics*, 李明輝譯 Trans. by LI Minghui, 臺北 [Taipei]: 聯經 [Linking Publishing]。

西文：

- Broecken, R. 1970. *Das Amphiboliekapitel der "Kritik der reinen Vernunft"*. Köln.
- de Boer, K. 2010. Pure Reason's Enlightenment: Transcendental Reflection in Kant's First Critique. In *Kant Yearbook 2/2010, Metaphysics*. Ed. by D. H. Heidemann. 54-74. Berlin: De Gruyter.
- Falkenstein, Lorne. 1995. *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*. Toronto: University of Toronto Press.
- Gloy, Karen. 1984. Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung. *Kant-Studien* 75: 1-37.
- Henrich, D. 1989. 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. by E. Förster. 29-46. Stanford: Stanford University Press.
- . 2003. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Ed. by D. S. Pacini. Cambridge: Harvard University Press.
- Hanna, Robert. 2006. *Rationality and Logic*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Hess, H.-J. 1981. Zu Kants Leibniz-Kritik in der “Amphibolie der Reflexionsbegriffe”. In *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781-1981*. Ed. by I. Heidemann & W. Ritzel. 200-232. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel. 1902. *Kants gesammelte Schriften*. Ed. by Herausgegeben von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer.
- . 1992a. *Lectures on Logic*. Trans. by J. Michael Young. New York: Cambridge University Press.
- . 1992b. *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. New York: Cambridge University Press.
- . 1997. *Lectures on Metaphysics*. Trans. by Karl Ameriks and Steve Naragon. New York: Cambridge University Press.
- . 1998a. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. by Jens Timmermann. Hamburg: F. Meiner.
- . 1998b. *Critique of Pure Reason*. Trans. by Paul Guyer and Allen W. Wood. New York: Cambridge University Press.

- . 1999. *Correspondence*. Trans. by Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press.
- . 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Trans. by Paul Guyer. New York: Cambridge University Press.
- . 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Trans. by Peter Heath and Gary C. Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trans. by Robert B. Louden. Cambridge texts in the history of philosophy. New York: Cambridge University Press.
- . 2007. *Anthropology, History, and Education*. New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine M. 1996. *The Sources of Normativity*. Ed. by Onora O'Neill. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1981. *New Essays on Human Understanding* [1705]. Trans. by Peter Remnant and Jonathan Francis Bennett. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2014. *Monadology: A New Translation and Guide* [1714]. [in Text of *Monadologie* translated from the original French.] Trans. by Lloyd Strickland. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Locke, John. 1995. *An Essay Concerning Human Understanding* [1689]. New York: Prometheus Books.
- Longuenesse, Beatrice. 1998. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Trans. by Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press.

- Malter, R. 1981. Logische und transzendente Reflexion: Zu Kants Bestimmung des philosophiegeschichtlichen Ortes der Kritik der reinen Vernunft. *Revue Internationale de Philosophie*, 35: 284-301.
- . 1982. Reflexionsbegriffe: Gedanken zu einer schwierigen Begriffsgattung und zu einem unausgeführten Lehrstück der Kritik der reinen Vernunft. *Philosophis Naturalis*, 19: 125-150.
- Martin, G. 1966. Kants Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Phänomene durch Leibniz und Wolff als verworrene Vorstellung. In *Kritik und Metaphysik Studien: Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*. Ed. by F. Kaulbach & J. Ritter. 99-105. Berlin: Walter de Gruyter.
- Merritt, M. M. 2015. Varieties of Reflection in Kant's Logic. *British Journal for the History of Philosophy*, 23(3): 478-501.
- Paton, H. J. 1969. Kant on the Errors of Leibniz. In *Kant Studies Today*. Ed. by L. W. Beck. 72-87. La Salle: Open Court.
- Pereboom, D. 1991. Kant's Amphiboly. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 73: 50-70.
- Pollok, Konstantin. 2017. *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reath, Andrews. 2006. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Schnädelbach, H. 1977. *Reflexion und Diskurs: Fragen einer Logik der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schopenhauer, A. 1859. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Vol. 1). Leipzig: F.A. Brockhaus.

- Smit, H. 1999. The Role of Reflection in Kant's Critique of Pure Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*, 80: 203-223.
- Tolley, Clinton. 2006. Kant on the Nature of logical Laws. *Philosophical Topics*, 34(1&2): 371-407.
- Wagner, H. 1980. Reflexion. In *Kritische Philosophie: Systematische und historische Abhandlungen*. Ed. by K. Bärthlein & W. Flach. 57-63. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Watkins, E. 2017. Kant on the Distinction between Sensibility and Understanding. In *Kant's Critique of Pure Reason: A Critical Guide*. Ed. by J. R. O'Shea. 9-27. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolff, Christian. 1983. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen ürberhaupt* [1720]. Hildesheim: G. Olms.

Kant on Transcendental Reflection and Normativity

TAN Ming-Zheng

Department of Languages and General Studies,
Southern University College

Address: PTD 64888, Jalan Selatan Utama, KM 15, Off Jalan Skudai,
81300 Johor Bahru, Johor, Malaysia

E-mail: tmingzheng@gmail.com

Abstract

There is no doubt that “transcendental reflection” is one of the most obscure concepts in Kant’s critical philosophy. This article will argue that transcendental reflection is a normative source for human cognition due to its discursivity depicted by Kant. Human cognition is discursive in the sense that it is only through the concepts we can know the objects in intuition. Experience is first raised by the synthetic connection of intuition and concept. But it is not necessary for the concept given by understanding to be conformed to the intuition given by sensibility. In some cases, it could trespass the limits of human experience. This discordance makes normativity indispensable for human cognition. Critical philosophy has a normative task to determine the boundaries and limitations of human capacities and their principles. It is so unveiled by the transcendental reflection that a representation is given by a certain

capacity and ruled by a certain principle. This normative conception makes transcendental reflection different from inner sense and introspection in traditional philosophy.

Keywords: Transcendental Reflection, Normativity, Human Capacity, Discursivity, Inner Sense/Introspection

