

康德超驗心理學與形上學的統合*

劉創馥

香港中文大學哲學系
E-mail: cflau@cuhk.edu.hk

摘要

康德的《純粹理性批判》試圖透過審視認知能力的結構，為人類的知識重新奠基，並建立可靠的形上學。然而，這種革新形上學的進路不時被批評為心理主義。主流康德學者一直提倡撇除康德知識和形上理論中的心理學元素；但亦有些學者主張放棄康德過時的形上學，轉而發掘康德有關認知心理學的洞見。儘管兩派學者持相反立場，但他們都同意康德的形上學與心理學之間有難以疏解的矛盾。本文正是要疏解這個矛盾，透過論證康德的認知能力，根本並非屬於現象界或本體界，而是屬於抽象的超驗主體，來展示如何統合康德的超驗心理學與形上學。

關鍵詞：康德、形上學、超驗心理學、認知能力、超驗主體

© 中央研究院歐美研究所

投稿日期：109.9.18；接受刊登日期：110.9.23；最後修訂日期：110.8.3

責任校對：蔡旻芳、林碧美、范馨文

* 本文的部分內容源自筆者一篇英文論文 (Lau, 2014)，相關的研究得到香港研究資助局的資助 (研究計畫：CUHK 14601518)。筆者衷心感謝《歐美研究》三位審查人的寶貴意見，亦感謝婁振業先生協助整理本文初稿。

壹、認知能力與 JVS 異議

康德 (Immanuel Kant) 對傳統形上學持批判態度，認為過往的形上學根本未能建立任何可靠的理性知識，最終淪為「無休止論爭的戰場」(A VIII)。¹ 然而，康德並非意圖全盤否定形上學。《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*) 第一版的「序言」開首已經強調，雖然形上學問題好像超越了理性的能力，但絕非人類無中生有的煩惱，而是理性無可避免要回答的問題，也是哲學必須要面對的挑戰 (A VII)。事實上，康德試圖以《純粹理性批判》審視理性的能力和界限，為人類知識重新奠基，使形上學可以走上一條可靠的康莊大道。因此，康德把《純粹理性批判》的核心思想重新整理出版，並大膽地稱之為《任何一種能作為科學出現的未來形上學導論》(*Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*)。康德提出，所有未來形上學都必須採納他的哥白尼式革命 (Copernican revolution)，不再假設我們的認知須符合對象，而是倒過來預設對象必須符合我們的認知形式，這樣才有可能確立形上學的可能性 (B XVI)。

因此，康德認為哲學的首要工作正要是考察我們的認知能力 (faculty of cognition/Erkenntnisvermögen)，審視理性的本質和限制，嘗試建立客觀的理性法庭，由此徹底解決形上學的爭議 (A XI-XII)。事實上，《純粹理性批判》提供了一套結構分明、環環相扣的認知能力理論，仔細分析感性 (sensibility)、知性 (understanding)、理性

¹ 本文所有康德引文均參照德語「學院版」(academic edition) 的《康德全集》(Kant, 1900-)，由筆者直接譯自原文。其中《純粹理性批判》的引文按慣例，以「A」和「B」分別代表該書第一版和第二版，並附上頁次；其他引文則以「AA」代表「學院版」的《康德全集》，再附上卷次和頁次。本文會在重要的概念旁加上英文翻譯，有需要時再補充德文原文用語。

(reason)、想像力 (imagination)、判斷力 (judgment)、綜合 (synthesis)、自我意識 (self-consciousness)、統覺 (apperception) 等多種不同的認知功能。康德不單描述它們的個別功能，更論證它們扮演的獨特角色。當中尤其關鍵是感性和知性，乃構成客觀認知的兩種不可化約、不可或缺的能力。這兩種能力分別使我們能觸及對象，以及運用概念來理解對象 (A 15/B 29)。康德還進一步指出，每種認知能力有其獨特的形式條件，感性受制於時間和空間的直觀形式，而知性則受十二範疇規範。康德知識論和形上學的主要結論是：時空和範疇等條件不單決定一切可能認知的形式，同時也規範所有可能對象的基本存在結構和關係；因此，康德的認知能力理論，實質上構成了其知識論和形上學的基礎。

康德有一套頗完整的心靈論，而認知能力只是心靈的三種基本能力之一，另外兩種分別是快樂和痛苦的感受 (feeling of pleasure and displeasure)，以及意欲 (desire) 的能力，三種能力就是我們熟悉的知、情、意三大部門 (AA, 20: 205-206)。康德把研究人類的學科稱為「人類學」(anthropology)，還寫了《實用角度的人類學》(*Anthropology from a Pragmatic Point of View*) 系統地討論知、情、意三種心靈能力 (AA, 7: 119-333)。康德心中的人類學與今天主流的人類學差異甚大，康德人類學研究的課題較接近今天的心理學，而康德的認知能力理論甚至可被視為一種非常獨特的「認知心理學」(cognitive psychology)。雖然《實用角度的人類學》和《純粹理性批判》都討論認知能力，但兩者有非常重要的差別：前者是一部針對人類的研究著作，認知能力只是研究範圍之一，而研究的認知能力也包括五官等的經驗感知系統；後者則是研究知識和經驗對象的結構和基礎，而對認知能力的研究是為形上學重新奠基的鑰匙。那麼《純粹理性批判》研究的認知能力應擁有某種必然和普遍性，

才能解釋知識和經驗對象的可能性條件。《實用角度的人類學》雖然有討論先驗的認知能力，但也包括從經驗角度去研究人類的認知能力；與之相對，《純粹理性批判》的認知能力理論則屬於康德稱為「超驗」(transcendental)² 的領域 (B 25, A 56-57/B 80-81)。相對於一般的認知心理學，《純粹理性批判》中的認知能力理論明顯並非經驗科學研究，而是一種獨特的「超驗認知心理學」(transcendental cognitive psychology)，亦可簡稱為「超驗心理學」(transcendental psychology)。本文要解答的問題是：康德的超驗心理學本質是甚麼？它如何能與康德的形上學統合起來？康德的認知能力理論如何能解釋客觀認知的基礎，並規範所有可能認知對象和整個經驗世界的必然結構，而同時不違反康德形上學和知識論的基本原則？

康德認為，雖然時空和範疇等形式條件有普遍客觀性，適用於一切可認知對象，但一旦離開了經驗領域，有關事物之於其自身便完全失去意義，因此我們對於物自身 (things in themselves) 沒有任何認知可言。這就是康德反覆強調的「物自身不可知論」。康德稱自己的形上學立場為「超驗觀念論」(transcendental idealism)，把可知的領域稱為現象 (appearances/phenomena)，對揚於不可知的物自身或本體 (noumena)。學界對現象與物自身的區分有多種不同解釋，

² 本文把「transzendental」譯為「超驗」，而「transzendent」與「a priori」分別譯為「超越」與「先驗」。在漢語的康德翻譯中，「a priori」、「transzendental」和「transzendent」很多時候（尤其在中國大陸）分別翻譯為「先天」、「先驗」與「超驗」（鄧曉芒，2005），這種翻譯有一定道理，但亦會產生一些混淆。首先，「先天」基本上是「天生」、「與生俱來」之意，但「a priori」在康德的用法中卻沒有「與生俱來」的意思，而是「獨立於經驗」或「先於經驗」的意思，因此把「a priori」譯為「先驗」較佳，而「a posteriori」亦應譯為「後驗」，即「後於經驗」，而非「後天」。那麼「transzendental」當然不能同時譯為「先驗」，因此「超驗」一詞是「transzendental」最恰當的翻譯，可分別與「先驗」(a priori) 與「超越」(transzendent) 互相呼應。

主要分為「兩層世界詮釋」(two-world interpretation) 與「兩種面向詮釋」(two-aspect interpretation) 兩大陣營。前者把現象與物自身視為兩種不同的存在領域：物自身或本體是時空以外獨立於心靈、而不可知的界域，現象則是由物自身與認知功能共同建構的對象。後者把現象與物自身，僅視為理解事物的兩種不同方式，取決於對事物狀態的思考，是涉及還是抽離我們的認知形式。如何理解現象與物自身的區分一直是康德研究中爭議最大的課題，本文並不打算直接討論這個複雜的問題，但也不能避免觸及這個區分，因為康德的認知能力理論，如何能融入於現象與物自身的區分正是問題所在。³

康德討論的感性和知性等認知能力到底是屬於現象，還是物自身領域？若屬於物自身領域，那麼認知的過程應該是：不可知的物自身，影響作為物自身的認知能力，由此產生可認知的現象；但作為物自身的認知能力本身，又怎可能被認知？然而，若認知能力屬於現象領域，則認知的過程應該是在時空內發生，那麼感性和知性也不外是經驗對象的一部分，這樣經驗對象為何會受認知能力規範呢？康德似乎認為，現象與物自身的區分，是互相窮盡而又互為排斥的，所以認知能力要麼是現象，要麼是物自身，似乎沒有第三種可能性。但無論認知能力屬於前者或後者，似乎都會與康德知識論和形上學的基本原則有所衝突。

許多康德學者都曾經提出這種質疑。基徹 (Patricia Kitcher) 把這個對康德哲學的傳統挑戰稱為「雅可比—費英格—斯特勞森異議」(Jacobi-Vaihinger-Strawson objection) 或簡稱「JVS 異議」，亦即「應該如何開始講述超驗知識論的故事呢？是本體影響本體我 (noumena affecting a noumenal self)，現象影響現象我 (phenomena

³ 筆者另有論文較直接地討論兩層世界詮釋與兩種面向詮釋之爭 (劉創馥，2021)。

affecting a phenomenal self)，還是結合前兩者的缺點來產生那怪異的『雙重影響』(double affection)呢」(Kitcher, 2011: 203-204)？我們可把前者的「本體影響本體我」稱為「本體說」，後者的「現象影響現象我」稱為「現象說」，而把兩種影響結合起來的稱為「雙重說」。哪種解釋較符合康德哲學呢？以下我會逐一討論。

貳、本體說與現象說

先談本體說。本體說把康德理論中的感性和知性等認知能力，視為屬於物自身或本體認知者。換言之，那些複雜的認知結構和機制，並非任何時空中可觀察到的經驗現象。既然《純粹理性批判》旨在解釋經驗現象的可能條件，描述的內容理應有別於經驗現象，而是一些更基礎的東西。因此感性與知性不應是現象我的心靈能力，因為現象我不外是存在於時空中的經驗對象。若感性和知性是本體我的認知能力，那麼超驗知識論應該是描述在本體或物自身領域發生的認知過程。首先是屬於本體我的感性受到外在對象作為物自身的影響，從而接收到其中產生的雜多 (manifold)。雜多本身沒有時空形式，雜多配合感性的時空和知性的範疇等形式條件，經過想像力和統覺的綜合結連後，才變成有時空結構和因果關係的經驗現象。所有可認知的對象都是經驗現象的一部分，必然受認知主體提供的時空和範疇所規範，這些形式也因而有普遍客觀性。然而，不單經驗對象，經驗認知者也屬於經驗現象的一部分，不外是在本體或物自身領域發生的認知過程所產生的結果。當然，經驗對象和經驗認知者在時空中也會互動，但這些互動只是按自然因果律出現的現象，並不屬於用來解釋時空和範疇的客觀性的超驗認知條件。

表面上，本體說似乎較符合《純粹理性批判》的表面意思，也大致上是較主流的理解方式。⁴

然而，本體說的困難顯而易見，因為它違反了康德知識論的基本原則。康德反覆強調，我們對物自身或本體一無所知；而物自身不可知論不單適用於外在對象，也適用於認知主體。康德在「超驗辯證」的第一章「謬誤推論」(paralogisms)，專門分析傳統形上學的理性心理學，剖釋為何不能透過純粹「我思」來認知心靈實體的存在和簡單性，更不能推論出靈魂不朽等結論。康德指出，理性心理學錯誤地從「我思」僅作為所有思想背後的統一基礎，推論出有關「思想者」作為具體對象的認知，在推論中混淆了「思想」概念的不同意思，犯了所謂推論上的「言詞謬誤」(sophisma figurae distionis) (A 402/B 411)。有別於笛卡兒 (René Descartes) 等理性主義者，康德否定我們對思想或認知者本身有直接的理性知識，認為我們只能透過內感等經驗途徑認知自己。因此，若感性和知性等認知能力屬於本體心靈，而我們又能認知這些能力的結構和運作方式，那就不單違反物自身不可知論，也與「謬誤推論」的批評有所衝突。

然而，有些學者嘗試透過限制或收窄康德的物自身不可知論來捍衛本體說。例如，安默瑞克斯 (Karl Ameriks) 聲稱「康德並非是要封殺有關物自身的**所有**知識類型，而只是某些類型」(Ameriks, 2003: 143)，更細緻一點是：

⁴ 本體說的代表著作包括 Guyer (1987)、van Cleve (1999)、Stang (2016) 和 Jauernig (2021)。甚麼解釋才是主流當然可以因時而異，只是近年比較有分量的康德研究著作似乎較多支持本體說，特別值得一提的是 Jauernig 剛於 2021 年出版的新著 *The World According to Kant: Appearances and Things in Themselves in Critical Idealism*，可謂把本體說和兩層世界詮釋得淋漓盡致。

謬誤推論的限制……可能意味基本上只限制有關本體個體 (noumenal individuals) 相當確定 (即正面和特定) 的斷言。因此, 單純在有些真理適用於某個體的內在存在的意義上, 某些關於心靈的知識仍可能容許的, 只要這些知識僅包含如「那存在者是非時空的」這樣不確定的斷言。相似地, 關於心靈的某些頗確定知識, 在另一意義上也可能容許, 只要這些知識僅包含我們經驗的超驗結構。(Ameriks, 2000: 8)

「經驗的超驗結構」是指那些構成經驗可能性的必要條件, 指涉認知能力的結構和運作方式。倘若這些是有關本體心靈的性質, 這明顯屬於「有關本體個體相當確定 (即正面和特定)」的知識, 那麼也等於我們對物自身有相當實在的知識, 因此難免違反康德的物自身不可知論。

按康德, 物自身或本體之所以不能被認知, 是因為我們根本不能有意義地運用概念在它們身上。要認知任何對象, 不管是外在世界還是認知主體自己, 我們必須使用實體和因果等範疇; 但使用任何範疇, 都必須符合特定的感性條件, 否則範疇就失去客觀意義。純粹範疇本身只是形式關係, 在未配合適當的經驗內容之先, 根本沒有具體內容或客觀有效性 (objective validity)。康德認為傳統形上學的關鍵缺失, 正是忽視了理性概念的經驗使用條件, 以致傳統哲學家在討論形上學課題時, 受缺乏客觀意義的概念所誤導。他們自以為在討論客觀世界, 其實不外是空談玄想。若抽離了時空等感性條件, 實體和因果等純粹範疇並沒有具體內容, 不能用來認知外在世界或內在心靈。本體說視感性和知性為本體心靈的結構或運作方式, 也等於運用實體和因果等範疇到時空以外的領域, 已經不合法地使用範疇, 使範疇失去具體意義。

若實體和因果等範疇要有具體意義, 都必須假定有時間關係, 例如原因必須在時間序列上先於結果; 但按康德的現象與物自身區

分，物自身根本沒有時間性，無論是外在世界還是內在心靈的本體，都不在時間序列，因此根本沒有因果變化。由此推論，物自身沒有任何性質能在特定的時間發揮影響力，使作為本體的認知心靈產生任何變化，或透過與感性功能互動而產生雜多。在物自身領域談論任何因果或時間關係，已經違反康德的基本原則，我們既不能有意義地描述物自身如何影響認知心靈，也不能描述本體心靈內的任何認知活動或運作。因為不管「活動」還是「運作」都涉及時間內容的概念，只能應用於現象界。基於上述本體說的困難，認知能力不可能屬於本體心靈。所以基徹也如此總結：「如果現象與本體的區分是互相排斥而窮盡，那麼基於沒有正面論述可以是本體的這個簡單理由，超驗心理學必然是關於現象我，因而是經驗的」(Kitcher, 1990: 22)。

那麼現象說又是否可以成立？現象說視康德研究的認知能力為屬於經驗世界的自我，亦即屬於時空中存在的個體。那麼感性、知性、理性、想像力、自我意識等就是人腦認知系統中的不同功能或模組；而這些功能塑造我們的經驗世界，就如人類的五官決定我們能經驗到甚麼感官內容一樣。倘若如此，《純粹理性批判》提出的認知能力理論，不外是描述人類這種高智能生物的認知結構和機制。我們甚至可以如布魯克 (Andrew Brook) 等學者一樣，把康德視為當代認知科學 (cognitive science) 研究的先驅 (Brook, 2007: 117)。康德是否在尚未有腦神經科學的研究技術之先，以哲學反省的方法，考察人類認知系統的運作方式和結構呢？

人類是智能極高的生物，能處理複雜的資訊，運用理性把握經驗現象，研究自然規律。但無論這套認知系統如何成功，它本身也只是大自然的產物，其特徵和發展都受自然規律支配，也是由推動其他一切生物演化 (evolution) 的機制所產生。假若感性和知性等

屬於現象我的認知能力，它們便不外乎是人類作為生物的能力，那麼它們也有一切其他生物特徵的偶然性。因為演化機制沒有任何既定的目標或方向，生物可隨環境演化出不同的功能。人類發展出視覺、聽覺、觸覺、嗅覺和味覺五官是演化的結果，是個基於環境因素而出現的事實。倘若演化歷史有變，人類完全可能演化出另一些感官類型，例如像蝙蝠感知超聲波的能力，也可以演化出多於或少於五種感官。倘若感性、知性、理性、想像力、自我意識等，只是人類作為高智能生物的認知能力，它們便等同於演化的結果，也即偶然的經驗事實，那麼它們就不可能是構成經驗可能性的必要條件，更不可用來解釋客觀世界的普遍結構。雖然我們的經驗內容在一定程度上受制於現存的五官，但這些限制和規範都是偶然。倘若感性與知性的規範也僅是如此，那麼時間和範疇等形式條件將缺乏客觀普遍性，不能成為認知的先驗條件，也不反映經驗現象或客觀世界的必然結構。

康德當然清楚知道，他研究的認知能力有別於人類的感官系統 (A 28-29/B 44)。於論證因果範疇的客觀性部分時，他明確指出這種客觀性不能僅建基於「所有人類都是按因果範疇來處理資訊」這事實之上。即使我們的大腦或認知系統，先天地內置了「因果處理器」，或我們都用「因果眼鏡」來觀察世界，以致到處都見到因果關連，這還不能說明因果律的必然性。康德的解釋如下：

(若) 範疇既非我們認知的**自思** (self-thought/
selbstgedacht) 先驗第一原則，亦非由經驗汲取，而是與我們的存在同時植入於我們的主觀思維稟賦，而這些稟賦由我們的創造者安排，它們的使用是與經驗並行的自然律完全配合的 (一種純粹理性的**預演系統** [preformation-system])，……在這種情況下，範疇將缺乏本質上屬於其概

念的**必然性**。例如因果概念表述在預設條件下某結果的必然性，若它只是建基於隨意植入於我們的主觀必然性，並按這種關係規則連結某些經驗表象，那麼因果概念將是錯的。(B 167-168)

任何關於認知者的經驗事實，都沒有必然性。縱使它們可能有偶然事實上的普遍性，但也只是康德所謂的主觀必然性。即使每一個認知者的心靈，都先天地配置了「因果眼鏡」或「因果處理器」，充其量只顯示因果模式是我們事實上處理資訊的方式，但並不表示經驗現象都必然地以因果關係來結連。如果下一代的人類演化出因果以外的處理資訊方式，他們經驗到的世界便不再由因果律所支配。

或許康德的理論可幫助我們理解人類的認知系統，但這並不等於說，康德旨在研究人類的認知系統或腦袋。康德不可能接受現象說，因為它模糊了哲學探究與經驗科學研究的根本差別。正如施特勞森 (Peter Strawson) 所言：

人類知覺機制的運作，以及我們的經驗如何在因果上取決於這些運作，都是經驗或科學、而非哲學研究的課題。康德非常清楚這點；他清楚知道，這種經驗研究是一種相當不同的類型，有別於他計劃對觀念基本結構的研究，而只有以後者這種研究，我們才能讓自己明白世界的經驗觀念。(Strawson, 1966: 15)

康德之所以研究認知能力，其真正目標在於為客觀知識和形上學奠基；因此，透過研究感性和知性等認知能力的結構，康德要找尋的是經驗之所以可能的先驗條件，而非有關人類這個物種的任何經驗事實。

現象說還有更根本的問題。現象我是經驗世界的一部分，也存在於時空之中。既然如此，現象我當然不可能是現象之所以可能的

條件。簡言之，現象的可能性條件不可能也只是現象。我們無法以描述現象的任何認知機制或運作，來解釋現象的時空形式如何可能，因為所有機制和運作都發生在時間和因果之中。由於康德旨在解釋經驗現象為何有時間（和空間）形式，他當然不能描述人腦中某些在時間中運作的認知機制來達到這目標。時間的可能條件本身理應沒有任何時間性質，也不可能是時間序列上的任何事件。同一道理，康德也不能透過描述時空系列的因果關係，去解釋因果關係的可能性。因此，康德超驗心理學描述的認知能力不能是時間中出現、並按因果程序運作的認知機制，因為「正如由於時間表象根本上是在主體獲得其基礎，主體因而不能在時間中規定它自己的存在」（B 422）。由此可見，現象說把康德的認知能力，誤解為經驗認知者的心靈機制或運作，甚至是人類大腦的認知系統。這等同於把康德的工作，誤解為「（由著名的洛克所主張的）人類知性的某種生理學（physiology）」（A IX）。

既然本體說和現象說各自有不可疏解的困難，把兩者結合成為「雙重說」只會導致雙重困難，斷不會組合成較合理的解釋。

參、形上學派與心理學派

基於上述分析，康德的認知能力理論似乎無法融入現象與物自身的形上學框架。有甚麼方法可化解這個康德哲學的內部矛盾呢？一般而言，倘若兩套理論或兩個立場互不相容，最簡單的解決方法就是放棄其中之一；若我們不用同時接受兩者，放棄康德的生理學或形上學，上述的困局就自然解開。雖然對康德哲學的不同部分常有爭議，例如對現象與物自身這區分的意義就一直爭論不休，但對康德生理學與形上學的關係問題，絕大部分康德學者似乎卻有共

識，認為兩個理論部分互不相容。問題是，兩者只擇其一，是否就符合康德哲學的原意和精神呢？

《純粹理性批判》在 1781 年出版後不久，便有學者批評康德的認知能力理論有「心理主義」(psychologism) 的問題，即錯誤地以心理運作機制，解釋邏輯和概念原則 (Anderson, 2005)。康德之所以在 1787 年出版《純粹理性批判》的第二版，主要就是回應「心理主義」的批評。第二版中最大幅修改的地方正是圍繞討論「純粹我思」的結構，及其知識論和形上學意涵的兩個章節，分別是超驗分析中有關範疇的「超驗推述」(transcendental deduction of categories) 和批評傳統理性心理學的「推論謬誤」兩章。康德的修訂有否成功化解心理主義的批評，本身是極大爭議的課題，有關心理主義的論爭一直存在至今。從早期的新康德主義 (neo-Kantianism) 到當代的不少學者，都嘗試用不同方法為康德辯護。絕大部分的康德學者，都傾向以其形上學和知識論為核心，試圖排除康德理論中的心理學元素。因此主流學者一直重視康德的形上學，可統稱為「形上學派」，提倡放棄超驗心理學來消解困難。

例如對二十世紀中後期英美的康德研究影響甚深的斯特勞森，正是形上學派解釋的代表人物。斯特勞森在 1966 年出版的《感官的界限：康德純粹理性批判的論述》，極力主張完全放棄「超驗心理學的虛構主題」(the imaginary subject of transcendental psychology)，並由對客觀經驗必然結構的嚴格分析論證取而代之 (Strawson, 1966: 32)。雖然斯特勞森承認「康德的慣用語，即心靈部門或能力的慣用語，是心理學的」(20)，但他認為這種用語是誤導，因為超驗心理學只是表面存在但實質虛構的主題。如上所述，倘若《純粹理性批判》分析的眾多認知部門或能力，真的屬於人類心靈具體的結

構和運作，那麼這些知識充其量只是事實上為真，但仍屬於人類心靈這個經驗對象的偶然知識。

雖然關於思想或認知者自身的知識，好像有種獨特的優先性，但人類心靈本身作為一個經驗對象的可能性，正是要解釋的東西，因此我們不能透過描述這心靈的任何結構或性質，來解釋經驗現象的可能性。斯特勞森指出，對於任何超驗心理學的理論，「我們不能聲稱擁有有關其真相的任何經驗知識；因為這等於聲稱，擁有那些被視為經驗知識的先決條件所出現的經驗知識」(Strawson, 1966: 32)。我們可以擁有經驗知識，也可擁有有關經驗知識先決條件的知識，但若我們擁有後者，它本身就不可以是經驗知識，而只能是先驗知識。若心理學是經驗知識，那麼這些經驗知識不可能是有關經驗知識先決條件的知識，因此這種心理學不可能是康德的工作。

雖然斯特勞森對以心理主義方式來理解康德的批評後來稍為放鬆 (Strawson, 1989: 77)，但他的反心理主義解釋卻很大程度影響學界主流。例如，另一位重要的康德學者蓋爾 (Paul Guyer) 在討論時間意識這種心靈現象時也特別澄清道：

雖然一套解釋時間意識如何產生的超驗心理學將完全不能自圓其說，但一套展示確認時間序列判斷必要條件的超驗知識論卻是非常言之成理。因此，若我們不把康德的理論解釋為一套時間意識的心理生成 (psychological genesis) 理論，而是一套確認時間知識的知識理論，這種解釋至少是可理解的。(Guyer, 1987: 153)

蓋爾在這裏還指出非常重要的一點：康德的理論目標，不能以任何有時間序列的心理生成理論來解釋。因為時間序列本身正是要解釋的現象，所以康德需要的知識論，乃是「一套在其實行上既非經驗、

亦非超驗心理學的知識論」，這才能「滿足康德原初承諾有關經驗的超驗理論」(Guyer, 1987: 315-316)。

若蓋爾可以被視為「兩重世界詮釋」的主將，那麼「兩種角度詮釋」的代表人物非阿利森 (Henry E. Allison) 莫屬。雖然他們在如何理解現象與物自身的區分分歧甚大，但在有關心理主義的問題上卻意見一致。阿利森在 2004 年第二版的《康德超驗觀念：詮釋與辯護》指出：

然而，儘管看似不合潮流，本書（《康德超驗觀念論：詮釋與辯護》）的基礎前提就是：康德對心靈行為 (mental acts) 的關注，並非是在心理學意義來理解。或者若有人堅持**任何**心靈行為的說明，按定義都是屬心理學的，那麼我主張的是這說明並非貶義上的心理學 (psychological in a pejorative sense)。 (Allison, 2004: 147)

阿利森詮釋康德的其一個核心論點，就是認為有關感性和知性等描述的性質是「認知論條件」(epistemic conditions)。這不單有別於「存在論條件」(ontological conditions)，也必須與「心理學條件」(psychological conditions) 嚴格區分開來 (147)。

反心理主義的解釋一直是學界主流，但為何阿利森在 2004 年的書中提出這種解釋時，會說它「不合潮流」(unfashionable) 呢？這是由於近年興起了另一種詮釋康德的「潮流」，開始重視《純粹理性批判》中的心理學部分，視之為康德哲學更現代、更有生命力的部分，他們可統稱為「心理學派」的康德解釋。這些「心理學派」的學者大多來自當代分析哲學，較接受或同情分析哲學中主流的物理主義 (physicalism) 或自然主義 (naturalism) 世界觀。從物理主義或自然主義的角度看，康德超驗觀念論的一些核心形上學立場，尤其是那神祕而不可知的本體或物自身領域，以及時空作為感性的形

式條件等主張，本來就十分可疑。這些學者因而也較願意放棄康德形上學或知識論的核心部分。例如布魯克視康德的形上學為其哲學已死或沒有活力的部分，並稱康德的知識論為過時的「文化產物 (cultural artefact)」(Brook, 1994: 1)。但他認為康德哲學仍有活力和有現代意義的部分，主要就是康德對認知能力的結構和運作分析，這部分甚至可被視為當代認知科學的先驅。

持物理主義或自然主義的學者大多並非首要關心康德哲學的理解，或為康德的立場辯護，而是嘗試以康德哲學作為反省的資源，發掘康德對當代哲學的意義和貢獻。他們發現康德對眾多心靈與認知課題的理解，例如對認知機制、心靈表象、知覺判斷、自我意識等，都可對當今的討論有實質貢獻。他們傾向把康德對認知能力或心靈活動的分析方法視為「功能主義」(functionalism) 或「功能主義初型」(proto-functionalism) (Brook, 1994; 2007; Kitcher, 1984; 1990; Meerbote, 1989; Sellars, 1974)。雖然康德對認知能力的定義和分析都有明顯功能主義的形態，但要把功能主義解釋與康德的形上學統合起來並不容易。

例如基徹指出，康德的認知能力理論，與其形上學中有關時間觀念性 (ideality of time) 的論旨，明顯互不相容：

在超驗推述描繪的各種活動，有關心靈如何影響（或可能影響）我們的認知，這些活動只能時間地理解。它們是程序，因此需要時間。然而按感性論，心靈的活動產生時間，因此不可能在時間中發生……在這些情況下，我除了否定這形上學主張〔時間的觀念性〕外，別無選擇。(Kitcher, 1990: 140-141)

由於所有心靈活動都在時間進行，所以這些在時間進行的活動本身，當然不可能是「產生」時間的基礎；因此，基徹唯有放棄康德

形上學中時間觀念性的論旨。然而，這等於放棄康德超驗感性論最核心的論旨，也放棄時間形式，以至圖式範疇的客觀性。時間的觀念性是康德哲學非常重要的洞見，可調整哥白尼式革命成敗的關鍵。因此基徹也得承認，否定時間觀念性是「康德系統內重大的一步 (drastic move)」(Kitcher, 1990: 141)。然而，這麼重大的代價是否值得付出，是否真的有必要呢？

形上學派和心理學派兩大陣營的學者，由兩個相反的進路來理解康德哲學。一般而言，以研究康德哲學為主的學者，會傾向反心理主義，聚焦於康德哲學的形上學課題和客觀認知條件的分析性論證，亦即較重視康德哲學「形上一分析—客觀」(metaphysical-analytic-objective) 的部分。另一方面，本來的研究興趣在於當代心靈哲學或認知科學的學者，則較關心康德哲學中「心理—經驗—主觀」(psychological-empirical-subjective) 的部分。這兩個陣營對康德的理解和評價十分不同，但他們都接受了康德的超驗心理學與形上學並不相容，魚與熊掌不可兼得。然而，下文正是要質疑這個似乎理所當然的假設，嘗試論證康德的超驗心理學與形上學兩者不單可兼得，並且可以統合起來，而只有這樣我們才能更確當地把握康德哲學的精神和論證策略。

肆、超驗心理學與超驗主體

康德的超驗心理學與形上學之所以被視為互不相容，主要是基於一個一般情況下理所當然的假設，就是把心理學理解為經驗科學。形上學的奠基工作當然不能透過任何經驗科學來達成，但康德研究認知能力的方式，明顯並非自然科學或經驗內省 (introspective) 的研究，因此把康德的認知能力理論視為經驗心理學並不合理。雖然康

德要分析的認知能力，如感性、知性、想像力、自我意識等，也可以是經驗心理學或認知科學的研究對象，但《純粹理性批判》研究的方法明顯有別於現代的認知科學或心理學。正因如此，學界一般甚少把康德的認知能力理論直接視為經驗心理學，而是較常如基徹般稱之為「超驗心理學」(Kitcher, 1990)。只不過基徹等學者，最後還是把超驗心理學的研究對象視為經驗世界中的認知者或現象我，以致這種解釋會與康德的形上學產生矛盾，例如與時間的觀念性互不相容。

雖然康德自己也有使用「超驗心理學」一詞 (A 350-351; A 361; A 367; A 397)，但基本上只有在超驗辯證的第一章「推論謬誤」的第一版，用來代表傳統形上學中的理性心理學 (rational psychology)。康德在「推論謬誤」的第二版已放棄使用「超驗心理學」一詞，似乎意識到把理性心理學稱為「超驗心理學」並不適當。可是，學界仍有些學者使用「超驗心理學」這概念，把作為物自身的認知者視為超驗心理學的對象，例如把本體我如何「由非時間性的雜多創造出時間」，視為超驗心理學的理論內容 (Guyer, 1987: 315-316)。然而，上文已充分說明，把認知能力歸入本體我，將會產生不可疏解的困難，因此這種本體意義的「超驗心理學」與康德形上學也互不相容。阿利森曾提及的所謂「貶義心理學」其實有兩種，分別是經驗心理學與本體意義的「超驗心理學」：

貶義的心理學意指，不單是把康德視為從事有關本體我，以及其超經驗活動的某些違法形式的形上反省 (斯特勞森的「超驗心理學的虛構主題」)，但也包括把康德視為提供一種自然化、經驗認知心理學，這種心理學破壞康德對心靈活動說明本質上的規範性。(Allison, 2004: 147)

然而，在經驗心理學和本體意義的「超驗心理學」之外，其實還有另一種意義的心理學，真正配得上「超驗心理學」的稱謂。這種超驗心理學有別於上述的兩種「貶義心理學」，因為它是從另一種層次反省認知心靈的結構，不單完全配合「超驗」一詞在康德理論的獨特意思，更能融入康德的形上學和知識論之中。在康德哲學，「超驗」最根本的意思是指一種特殊的先驗認知：「所有不處理對象，而是處理我們對於對象的認知方式，並當這種方式先驗地可能，這種認知我稱之為**超驗的**」(B 25)。更詳細一點是：

並非任何一種先驗認知都必須稱為超驗的，只有那些我們
 以之認知某些表象(直觀或概念)僅僅先驗地使用或先驗
 地可能，以及它們之所以如此的先驗認知，才須稱為超驗
 的(即認知的先驗可能性或其先驗使用)。(A 56/B 80)

簡言之，「超驗」既指一種獨特的先驗認知，也是相關表象所以能夠先驗地被使用的基礎，從而解釋認知對象的可能性，以及經驗的客觀性。按這種「超驗」概念，超驗心理學理應可指一種解釋認知可能性的先驗心理學，它既非有關現象我的經驗心理學，也非有關本體我的理性心理學；因為後者屬於離開了經驗界限的「超越形上學」(transcendent metaphysics)，而非解釋經驗本身可能性的「超驗哲學」(transcendental philosophy)。

超驗心理學的對象可以是甚麼呢？表面上，基於現象與物自身區分，要談及心靈似乎只有兩種可能性，要麼是在時空中作為現象存在的具體思想或認知者，要麼是在時空以外、不可認知的神秘物自身主體。然而，康德哲學其實還有第三種自我或主體，既非現象我，亦非本體我，而是「思想的超驗主體 = X」(transcendental subject of thoughts = x) (A 346/B 404)。甚麼是超驗主體呢？為甚麼它既不

是現象我，也不是本體我呢？對於任何具體對象 (concrete object)，我們都可以應用現象與物自身的區分，但康德的超驗主體根本並非任何具體對象，而是指「思想的我、或他、或它 (即物) (the I, or He, or It (the thing) which thinks)」(A 346/B 404)。這主體並非任何具體思想者，而是抽象的思想或認知者一般。超驗主體代表一切能思想的我、或他、或它，包括任何一個可能認知者的基本特性。任何一個具體能思想的個體 (包括寫這篇論文的我和閱讀這篇論文的你) 都是超驗主體的一個具體實例，但超驗主體本身涵蓋眾多可能的思想者，只不過是一個抽象對象 (abstract object) 或一種理論構作 (theoretical construct)。

若超驗心理學的對象是超驗主體，那麼超驗心理學研究的確是一個「虛構主體」。斯特勞森把康德的超驗心理學稱為虛構主題並沒有錯，問題只是他忽略了這種虛構主題的理論價值。作為虛構或抽象的對象，存在、實體和因果等範疇全不適用於超驗主體，而現象與物自身的區分亦不相干，正如現象與物自身的區分也不適用於數字、集合或邏輯法則等抽象對象一樣。數字或集合等抽象對象可否算得上存在或其存在形式是怎樣的本身是重要的哲學課題，有肯定其存在的柏拉圖主義 (Platonism)，也有否定其存在的唯名論 (nominalism)。雖然筆者認為康德哲學不能接受柏拉圖主義，但抽象對象的存在形式並非本論文能處理的課題。本文重點只是要指出，抽象對象有別於具體對象，並不落入現象與物自身的二分架構之內，因此有一種理論空間提出第三種解釋，避免現象說和本體說的難題和困局。倘若如此，超驗主體既非現象我，亦非本體我，而是所有能思或認知者的虛構集成。超驗主體的內容就是所有構成認知的必要功能，包括感性、知性、理性、想像力和超驗統覺等。若世界上真的有任何東西擁有認知能力，那麼它就是其中一個「思想的我、或

他、或它 (即物)」的實例。這個個體實例必須以某種生物或物質方式具體落實超驗主體所要求的種種認知能力和結構，因此它是超驗主體的特殊實現 (realization) 或個例化 (instantiation)。康德對感性和知性等認知能力的分析，並非直接描述任何一個特殊個體的認知系統，也非人類的心靈結構，而是對適用於包括但不限於人類的所有有限認知者。正如漢納 (Robert Hanna) 所言，「康德的超驗心理學是一種先驗、非自然主義的理論，有關任何實際或可能像我們般擁有先天認知能力的統一系統的心靈，不管那東西剛好是生物學的人類與否」(Hanna, 2001: 35-36)。

雖然超驗主體的認知理論適用於人類這種認知者，但它並非限於人類的認知機制，而是泛指一切可能的有限認知者的必要功能結構。倘若人工智能系統或電腦有天能發展至成為真正的思想或認知者，超驗主體概念理論上也應適用其中 (Guyer, 1989: 65)。雖然康德經常從人類角度思考哲學問題，甚至聲稱所有基本的哲學問題，最終都可總結為「人是甚麼？」(AA, 9: 25) 這問題，但我們必需小心地理解康德所指的「人」是甚麼。至少在其知識論和形上學，康德所關心的並非是作為生物的人類，而是作為「有限思想者」(finite thinking being) (B 72) 或「有限理性者」(finite rational being) (AA, 5: 401) 的認知主體，與作為無限理性的上帝對揚。因此，康德的認知能力理論理應適用於一切可能的有限認知者，而人類只是其中一種特例。這點甚至可以用圖靈機 (Turing machine) 來類比。圖靈機是用來展示任何可計算步驟或程式的理論構造或抽象模型，是「一台可用接近無限不同方式物理地實現的**抽象**機器」(Putnam, 1975: 371)。它並非任何具體事物，但每一台具體的電腦都可以視為圖靈機的特殊實例。同理，康德超驗心理學規範所有有限認知者的功能要求，而人類認知系統是其中一種具體生物實現方式；若世上有高

智能外星人，他們也必以其獨特的生物或其他的方式，具體實現同一套認知功能要求。

事實上，《純粹理性批判》討論認知能力時，也有抽象的功能要求與具體的實現方法兩個不同的層次，只不過這兩層意思不是在每次討論時都清楚顯示出來，以致產生了不少混淆。超驗主體的認知能力首先是指，適用於一切可能的有限認知者的必要認知功能。由於這個層次的描述，本身完全不牽涉時空等感性條件，因此才可能用來解釋時空經驗的可能性。其次才考慮這些必要的認知能力，如何在現象界具體實現。用康德的術語說，前者是「超驗地」來考慮認知能力，後者則是「經驗地」考慮同一組能力在現象中的使用。這種雙重的考慮角度，康德最清晰的描述是在第一版有關範疇的超驗推述中，對以下三種基本認知能力的分析：

經驗一般的可能性與經驗對象的認知，建立於三種主觀的認知來源：**感官**、**想像力**和**統覺**。它們每一種都可作為經驗地考慮，即在其應用於被給予的現象；但它們全部也是使這種經驗運用成為可能的先驗成素或基礎。**感官**在**知覺** (perception) 中經驗地表象現象；**想像力**在**聯想** (association) (和再生) 中經驗地表象現象；**統覺**則在這些再生表象的同一性的**經驗意識** (empirical consciousness) 中，與通過再生表象而被給予的現象，也即在**確認** (recognition) 中，經驗地表象現象。(A 115, 另參見 A 94)⁵

⁵ 康德在這段 A 版的引文中，把感官 (sense/Sinn) 與想像力和統覺並列，視之為一種超驗認知能力，這其實較為罕見。感官一般被視為屬於經驗的認知能力，若康德在這裏選用「感性」(sensibility/Sinnlichkeit) 一詞似乎會較為合理。

康德清楚說明上述三種認知能力，皆可從兩個不同的角度來考慮：一種是按「其應用於被給予的現象」之經驗角度考量，另一種超驗地考慮「這種經驗運用成為可能的先驗成素或基礎」。知覺、聯想和經驗意識等屬於前者，它們是認知能力應用於被給予的現象，以具體的方式處理在時空中出現的現象；而後者則是上述三種具體認知功能背後的先驗基礎，亦即感官、想像力和統覺作為屬於超驗主體的認知能力。

每一種具體的經驗認知機制都有其先驗基礎，亦即其相應的超驗認知能力。例如「全體知覺以純粹直觀作為先驗基礎……；聯想以想像力的純粹綜合作為先驗基礎；經驗意識，即在所有可能表象中貫穿的自我同一性，以純粹統覺作為先驗基礎」(A 115-116)。作為先驗基礎的超驗認知能力只是抽象的功能要求，本身不在時空的經驗世界之中，因此才有資格成為經驗現象的可能性條件。當超驗認知能力在人類腦袋實現成為具體的認知機制，它們才具備處理經驗予料的能力。經驗認知機制既然是時空中的現象，當然不能是「產生」時間的條件；但超驗認知能力只是抽象功能要求，並非在時間之中，把這些超驗認知能力視為「產生」時間的條件，雖然意思上還有待澄清，但至少沒有「自我產生」的矛盾。

基徹等心理學派的康德學者，由於未能區分超驗認知能力與其具體經驗實現兩種層次的差別，以致把《純粹理性批判》的認知能力理論誤解為具體認知機制的分析，誤以為感性、知性、想像力和統覺等是時間中的心靈活動，這樣自然不能接受康德有關時間觀念性的理論。一旦區分了超驗認知能力和經驗具體實現兩個不同層次，康德超驗心理學與其形上學的表面矛盾便能迎刃而解。至於這兩套理論如何統合起來，或康德超驗心理學如何作為其形上學和知識論的基礎，就有待下文進一步解釋。

伍、超驗功能與經驗實現

超驗認知功能與其經驗具體實現的分別，可以透過康德的範疇圖式程序加以闡明。純粹範疇是知性的基本概念，決定思維的基本形式，當中並沒有感性的時空內容。為了能夠應用在經驗對象身上，範疇必需配合感性的時間形式，經過「超驗時間規定」(transcendental time determination) 轉化為有時間內容的圖式 (schema)，使範疇與感性直觀變為同質 (homogenous)。例如未圖式化的因果範疇本身並不表示有時間上先後次序的原因與後果的關係，只是概念或邏輯上的「條件」(condition) 與「條件所決定」(conditioned) 或「基礎」(ground) 與「基礎所決定」(grounded) 之間的關係。若要把這種抽象的概念關係應用到經驗現象，就必需因應直觀形式，轉化為有時間內容的因果圖式 (A 144/B 183)。圖式化使邏輯序列轉化為有規律的時間序列，把原因與後果解釋為相續事件之間的規律關係。

由於超驗主體是抽象對象，並不存在於時空，所以感性、知性或統覺等每一種特殊的超驗認知功能，都是由一系列相應的純粹概念來界定。這些功能可以在不同種類的認知者身上，以多種方式實現，例如可分別以人腦的神經系統、高智能外星人的認知系統以至真正能思想的人工智能來實現，這亦即現代功能主義的「多重可實現性」(multiple realizability)。然而，若時間是普遍的直觀形式，理應不只限於人類的感性，⁶ 那麼不同的實現方式也必然要在時間落實，以時間具體的因果系統來處理資訊，實現各種認知能力的功能要求。因此，超驗認知功能及其直接的經驗實現之間的關係，可類

⁶ 關於時間和空間的普遍性，康德的立場有點曖昧，但亦有表示「我們亦無需把空間和時間中的直觀方式僅限於人類的感性；很可能所有有限思維者在這方面都必然地與人類一致（雖然我們無法斷定這點）」(B 72)。

比於純粹範疇與其相應時間圖式的關係。例如直觀、想像力、統覺等超驗認知能力，乃由邏輯概念界定的功能結構，而知覺、聯想、經驗意識作為三種與之相應的具體經驗認知機制，在時空和因果互動的經驗世界，分別以不同的資訊處理系統，實現相應的認知功能。雖然具體的經驗實現方式，可在不同的認知者身上有顯著差別，但任何經驗認知者的基本結構卻由其超驗基礎所決定。⁷

我們可以感性和知性這兩個核心的認知能力為例，進一步說明超驗認知功能與具體經驗實現之間的關係。感性能力的內容是直觀，而直觀的功能是「直接與對象關聯」(A 19/B 33)。在超驗層次，這種與對象關聯的能力並非指心靈受對象影響，或接收相關資訊的能力，因為真正的因果影響只在經驗的時空世界才出現。感性作為超驗認知能力，僅代表認知心靈必須有指涉 (reference) 對象的直觀功能，而這種邏輯上的關聯需在經驗層次，以某種因果互動的方式實現。按康德的感性論，直觀之所以能指涉對象，在於某種獨特的形式結構，能區分和判別不同對象，而這種形式結構正是時間和空間。因此，心靈與對象關聯的能力，最終取決於直觀的時空形式，建基於在時空框架把對象識別或定位的可能性 (Strawson, 1966: 49)。這種邏輯關係要在經驗世界實現，必然涉及作為經驗對象的認知心靈，能夠與對象在時空中互動，使心靈能接收與對象有關的經驗內容。直觀的經驗實現，涉及康德稱為「感覺」(sensation/Empfindung) 的經驗心理過程：「當我們受對象影響，對象在表象能力產生的效果就是**感覺**。那種透過感覺與對象相關的直觀稱為**經驗直觀**」(A 19-20/B 34)。經驗直觀就是純粹直觀的經驗具體實現，透過感覺在心靈產生「真實的影響」(real affection) (AA, 15: 165)。

⁷ 筆者另有論文更詳細分析超驗認知功能與其經驗具體實現之間的關係 (Lau, 2014)。

上述的分析也適用於知性，亦即運用概念作判斷的能力。判斷的使用假設範疇，而範疇的客觀有效性透過超驗推述來證成。超驗推述可謂《純粹理性批判》最複雜和關鍵的論證，其中最終極的概念就是純粹「我思」，亦即那「必然能伴隨所有其他表象，並在所有意識都是同一的表象」(B 132)。康德把這個「我思」稱為「純粹」、「本源」或「超驗統覺」(B 131-132)，因為它代表超驗主體最根本的邏輯統一性 (unity)。認知者的所有表象必須能與超驗主體連結，才能屬於同一個認知者。然而，這種超驗的統一性只是抽象的概念要求，並非認知者可在其內感、透過內省經驗到的任何意識內容，因為它並非經驗意識或直觀，也根本不在時間之中。由於超驗統覺屬於超驗主體的認知能力要求，所以任何經驗認知者必須以適當的心理機制，在不斷流變的意識內容，實現超驗統覺代表的統一性要求。康德承認「內感或經驗統覺」是「隨時可變的，在這內部現象的流變中，不可能有任何持續常住的自我」(A 107)。因此超驗統覺的統一性要求不能透過任何個別單一的內感或經驗統覺來實現，而是透過由範疇所規範的連結機制，保證那內在意識不斷流變的認知者，在時間的流逝中能保持同一性。簡言之，超驗統覺代表的邏輯統一性要求，必須在經驗認知者身上透過某種意識結連機制，「圖式化」地實現為時間內的經驗同一性 (empirical identity over time)。

應用上述的框架處理傳統的 JVS 異議，便不再構成為任何困難了，本體說和現象說或雙重影響的問題 (problem of double affection)，與康德知識論和形上學之間的衝突均可化解。首先，因果互動只存在於現象或經驗層面的對象與認知者之間，而兩者皆具體地存在於時空。現象說所描述的互動確實存在，也完全沒有違反康德的形上學或知識論。正在寫這篇論文的我，是在時空存在的具體認知者，我會受到種種經驗對象的影響而產生各種知覺。這些認知過

程都是時空中出現的因果變化，亦可以用經驗科學的方法來研究，但結果充其量只提供有關人類認知系統的事實知識，根本無法用來解釋客觀認知或經驗世界的基礎。再者，這種經驗層次的描述根本沒有這種理論目標，因為它只說明認知能力的具體經驗實現方式，本身並不屬於超驗哲學的解釋部分。康德的確期望透過研究認知能力來為知識論和形上學奠基，但這裏的認知能力是指劃定抽象功能的超驗認知能力，而非其具體經驗實現。

康德的認知能力理論包括對感性和知性的分析，則屬於超驗或抽象的層次，而這個層次的任何描述都沒有時空性質，也沒有真正的因果關係。超驗主體或認知能力也並非任何時空以外的物自身或本體，而只是所有有限認知者的抽象功能描述；正因如此，對於超驗主體的細緻描述也不會違反康德的物自身不可知論。超驗主體只是抽象對象，並不存在於時空或因果網絡，它與認知對象的關係也只是純粹概念或邏輯關係。這種抽象層次的描述，不單規範了所有有限認知者的必要功能，同時也確定了任何認知活動之中，認知者及其對象的角色和關係結構。因此，不單每一個具體的認知者要實現超驗主體的認知能力，而且每次具體的認知活動，等同於在經驗世界具體地實現超驗知識論的認知形式。在這意義下，每次具體的認知活動都有超驗的認知能力及其形式作為其先驗基礎。那麼，由來已久的 JVS 異議便可如此解答：一方面，本體說描述的互動並不存在；⁸ 另一方面，雖然現象說描述的互動真有其事，但並非用來

⁸ 本體說描述的互動並不存在，因為實質意義的「存在」和「因果」範疇根本不能應用到本體界域，因此本體甚至可謂是「不存在」的。筆者另外有論文嘗試論證「本體或物自身不存在」的論旨，因此筆者是反對兩層世界詮釋的，提倡的是一種頗極端的兩種面向詮釋。筆者提倡的兩種面向詮釋主要針對康德的理論哲學，對於康德的實踐哲學或道德形上學，筆者的詮釋會產生一些困難。雖然筆者認為這些困難部分可以解決，

解釋康德的知識論和形上學。真正為知識論和形上學奠基的是「超驗說」，亦即在抽象層次描述超驗主體及其認知能力。

如果超驗主體的功能要求適用於所有有限認知者，那些功能就不是偶然的人類特徵，而是任何有限認知者的必要條件。這樣康德的認知能力理論才有所需的必然性和客觀普遍性，因為任何具體認知者都必需以某種方式實現那些必要功能。當然只要宇宙的演化歷史有些微變化，這個世界就可能沒有演化出人類或其他高智能生物，以致最終沒有任何個體能實現那些必要的認知功能。然而，這偶然的演化歷史並不影響康德認知能力理論的客觀性。因為即使沒有具體認知者存在，或所有高智能生物都已絕種，時空和範疇等形式仍然適用於一切經驗對象，只不過沒有任何有限認知者有能力確認而已。然而，若未能發展出具體認知者的原因，是因為世界原來是以一種非時空、非範疇的方式構成，甚至是完全混亂的狀態，那麼時空和範疇等形式便不適用於經驗對象，亦等於康德的認知能力理論和整個哥白尼式革命失敗。在這種情況，我們可以斷言對象並不符合我們的認知，但更準確一點說，是根本沒有任何可認知的對象存在。

若上述的框架正確，則經驗世界也不一定按康德超驗認知心理學所描述的形式來組成。康德要論證的並非絕對、無條件的必然性，而是正如蓋爾指出，一種有條件、相對、假設意義的必然性 (Guyer, 1987: 54-57, 121-124)；亦即若經驗世界是可認知的，它必須按照認知能力分析中所證成的時空和範疇結構來組成。事實上，世上至少有人類這種認知者存在，這就不僅確認了人類的認知系統足以實現所有必要的認知功能，還意味著人類所在的經驗世界，事實上是

筆者亦曾在某些論文嘗試討論 (劉創馥, 2016, 2021)，但這些問題不是這篇論文能處理的範圍。

按時空和範疇等形式來組成，因此人類的認知形式才能成功地應用於經驗對象身上。康德超驗心理學的計劃，就是要透過剖釋所有有限認知能力的必要條件，來揭示認知對象的普遍結構。所以康德的超驗心理學，雖然（或者正因為）其對象是「虛構」的超驗主體，不單完全可與其形上學統合起來，更是其知識論的理論基礎。

參考文獻

- 劉創馥 (2016)。〈康德的自由與自發性〉，《人文及社會科學集刊》，28, 1: 105-132。(Lau, C.-F. [2016]. Kant's freedom and spontaneity. *Journal of Social Sciences and Philosophy*, 28, 1: 105-132.)
- 劉創馥 (2021)。〈康德的超驗觀念論與經驗實在論〉，《東吳哲學學報》，43: 1-32。(Lau, C.-F. [2021]. Kant's transcendental idealism and empirical realism. *Soochow Journal of Philosophical Studies*, 43: 1-32.)
- 鄧曉芒 (2005)。〈康德的「先驗」與「超驗」之辨〉，《同濟大學學報》，5: 1-12。(Deng, X. [2005]. Kant's distinction between "transcendental" and "transcendent." *Journal of Tongji University*, 5: 1-12.)
- Allison, H. E. (2004). *Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense* (2nd ed.). Yale University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1cc2kjc>
- Ameriks, K. (2000). *Kant's theory of mind: An analysis of the paralogisms of pure reason*. Clarendon. <https://doi.org/10.1093/0198238975.001.0001>
- Ameriks, K. (2003). Kant and short arguments to humility. In *Interpreting Kant's critiques* (pp. 135-159). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199247315.003.0006>
- Anderson, L. R. (2005). Neo-Kantianism and the roots of anti-psychologism. *British Journal for the History of Philosophy*, 13, 2: 287-323. <https://doi.org/10.1080/09608780500069319>
- Brook, A. (1994). *Kant and the mind*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624629>
- Brook, A. (2007). Kant and cognitive science. In *The prehistory of cognitive science* (pp. 117-136). Palgrave Macmillan.
- Guyer, P. (1987). *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624766>

- Guyer, P. (1989). Psychology and the transcendental deduction. In E. Förster (Ed.), *Kant's transcendental deductions: The three "critiques" and "the opus postumum"* (pp. 47-68). Stanford University Press.
- Hanna, R. (2001). *Kant and the foundations of analytic philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199272044.001.0001>
- Jauernig, A. (2021). *The world according to Kant: Appearances and things in themselves in critical idealism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199695386.001.0001>
- Kant, I. (1900-). *Gesammelte Schriften*, vols. 1-22, ed. Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, vols. 24-, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Walter de Gruyter. (=AA)
- Kitcher, P. (1984). Kant's real self. In A. W. Wood (Ed.), *Self and nature in Kant's philosophy* (pp. 113-147). Cornell University Press.
- Kitcher, P. (1990). *Kant's transcendental psychology*. Oxford University Press.
- Kitcher, P. (2011). *Kant's thinker*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199754823.001.0001>
- Lau, C.-F. (2014). Kant's transcendental functionalism. *The Review of Metaphysics*, 68, 2: 371-394.
- Meerbote, R. (1991). Kant's functionalism. In J. C. Smith (Ed.), *Historical foundations of cognitive science* (pp. 161-187). Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-009-2161-0_10
- Putnam, H. (1975). Minds and Machines. In *Mind, Language, and Reality* (pp. 362-385). Cambridge University Press.
- Sellars, W. (1974). "...This I or he or it (the thing) which thinks..." In *Essays in philosophy and its history* (pp. 62-90). Reidel. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2291-0_4
- Stang, N. F. (2016). *Kant's modal metaphysics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198712626.001.0001>

- Strawson, P. F. (1966). *The bounds of sense: An essay on Kant's critique of pure reason*. Methuen.
- Strawson, P. F. (1989). Sensibility, understanding, and the doctrine of synthesis: Comments on Henrich and Guyer. In E. Förster (Ed.), *Kant's transcendental deductions: The three "critiques" and the "opus postumum"* (pp. 69-80). Stanford University Press.
- van Cleve, J. (1999). *Problems from Kant*. Oxford University Press.

The Unity of Kant's Transcendental Psychology and Metaphysics

Chong-Fuk Lau

Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong
E-mail: cflau@cuhk.edu.hk

Abstract

Kant's *Critique of Pure Reason* attempted to lay a new foundation for human knowledge and metaphysics via a critical examination of our faculty of cognition. However, in light of his strategy of pursuing a revolution in metaphysics by investigating our cognitive faculties, Kant has often been accused of psychologism. In response, a dominant camp of Kant scholars advocates eliminating the psychological elements from Kant's epistemological and metaphysical theories. Yet, another camp of Kant scholars points to Kant's reflections on cognitive psychology as being the more valuable for contemporary philosophy, though these might be retained at the cost of abandoning the core of Kant's outdated metaphysics. Although these two camps hold opposing views, both see unresolvable contradictions between Kant's psychology and metaphysics. This paper aims to resolve the contradictions and demonstrate how Kant's transcendental psychology and metaphysics can be unified by arguing that the faculty of cognition does not belong to the phenomenal or the noumenal self, but rather to an abstract entity of the transcendental subject.

Key Words: Kant, Metaphysics, Transcendental Psychology, Faculty of Cognition, Transcendental Subject